creative commons

COMMONS DEED

저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer

dCollection

교육학박사 학위논문

도덕교육의
체화적 접근에 관한 연구

2020년 8월

서울대학교 대학원

윤리교육과

석 자 춘

도덕교육의
체화적 접근에 관한 연구

지도교수 정 창 우

이 논문을 교육학박사 학위논문으로 제출함
2020년 4월

서울대학교 대학원
윤리교육과
석 자 춘

석자춘의 박사 학위논문을 인준함
2020년 6월

위 원 장 _____ (인)

부위원장 _____ (인)

위 원 _____ (인)

위 원 _____ (인)

위 원 _____ (인)

국문초록

본 연구에서는 다음과 같이 세 수준의 목적을 설정하고 있다. ‘수준 1’에서, 마음의 층위를 포괄적으로 고려하여 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델이 공통으로 직면하고 있는 한계를 탐색한다. ‘수준 2’에서, 그 한계를 보완하기 위한 대안으로서 체화된 도덕성 모델을 제안한다. ‘수준 3’에서, 체화된 도덕성을 함양시키기 위한 도덕교육 방법을 탐색한다.

이상의 연구목적은 이론적 배경으로부터 도출되었다. 이론적 배경과 관련하여, 도덕심리학적 접근의 통합적 관점에 따르면 도덕인지와 도덕정서는 협응관계를 이뤄 도덕적 기능에 관여된다. 반면, 진화론에 기반한 도덕 모델에 따르면 정서적 직관이 주도적으로 도덕성의 심리적 메커니즘에 관여된다. 그래서 이상의 두 관점은 갈등과 충돌에 직면하여 쟁점으로 부각된다. 그런데 이러한 쟁점은 마음의 층위를 포괄적으로 고려하여 검토되고 있지 않다. 그 결과 이상의 두 관점이 공통으로 직면하고 있는 한계를 포착하여 대안을 제시하는 연구가 이뤄지지 않고 있다.

먼저, ‘수준 1’의 연구목적과 관련한 연구결과는 다음과 같이 집약될 수 있다. 동양의 사유 전통과 서양의 도덕철학적 접근의 저변에 자리 잡고 있는 사유 패턴에 기반할 때, 마음의 층위는 심층마음·표층의식·초월의식으로 범주화된다. 심층마음은 언어를 통한 분별작용에 얽매이지 않고 감각과 사고작용을 순간순간 명료하게 알아차리는 마음활동이다. 표층의식은 느낌과 언어에 기반한 의식작용이다. 초월의식은 표층의식 수준에서 이뤄지는 느낌과 분별작용을 넘어 초월적 실체를 지향하는 의식작용이다. 이러한 포괄적인 마음의 층위를 기반으로, 도덕적 심리학적 접근과 진화론에 기

반한 도덕 모델이 적극적으로 의존하고 있는 사유 패턴을 분석하였다. 그 분석결과에 기반하여, 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델의 한계를 도출하였다.

그 한계는 세 측면으로 범주화 될 수 있다. 첫 번째, 심층마음이 간과되고 있다(이하; 한계A). 두 번째, 도덕성이 활성화되는 심리적 과정에 관여되는 변인이 사려에 기반한 숙고의 작용과 정서적 직관의 두 측면 중에서 어느 한 측면으로 편향되는 경향성을 보인다(이하; 한계B). 세 번째, 도덕성에 대한 관점이 생리적 현상의 차원으로 환원되거나 생리적 현상과 유리되는 양상을 보인다(이하; 한계C).

다음, '수준 2'의 연구목적과 관련한 연구결과는 다음과 같이 집약될 수 있다. 체화된 도덕성과 관련한 동서양의 관점을 종합적으로 분석하였다. 그 분석결과는 다음과 같다. 먼저, 체화된 도덕성은 표층의식 뿐만 아니라 심층마음을 포괄하여 도덕성에 접근한다. 다음, 체화된 도덕성에 따르면, 도덕성은 도덕인지와 정서적 직관이 유기적인 앙상블을 이루어 창발한다. 특히, 인지와 관여되는 신경상관물과 정서에 관여되는 신경상관물은 유기적으로 얽혀서 도덕성의 창발에 관여된다. 마지막으로, 체화된 도덕성을 구성하는 심층마음의 한 측면은 마음챙김으로서 마음활동이다. 도덕주체는 마음챙김을 통해 생리적 작용에서 기인하여 왜곡된 방식으로 증폭되는 느낌과 생각을 순간순간 알아차릴 수 있다. 그 결과 도덕주체는 생리적 작용에 휩쓸리지 않을 자유를 확보할 수 있다. 특히, 마음챙김이 마음의 내적 조건이라는 측면을 고려할 때, 도덕성은 초월적 인격신 혹은 초월적 실체에 의존하지 않고 확보될 수 있다.

마지막으로, '수준 3'의 연구목적과 관련한 연구결과는 다음과 같이 집약될 수 있다. 체화된 도덕성은 신경상관물·표층의식·심

층마음의 세 측면이 상보적인 관계를 이뤄 구성된다. 그래서 도덕교육 방법은 신경상관물의 발달 패턴을 고려하여 표층의식과 심층마음 측면의 체화된 도덕성을 함양시킬 수 있는 방향으로 재구성되었다. 그 도덕교육 방법으로서, 나바에즈(D. Narvaez)의 윤리적 기술은 체화된 도덕성의 표층의식 측면을 함양시키기 위해 활용되었다. 그리고 나바에즈의 마음챙김 도덕은 심층마음 측면을 함양시키기 위해 활용되었다. 아울러, 동양의 수양론은 심층마음 측면을 함양시키기 위한 도덕교육 방법으로 활용되었다. 특히, 불교의 수행법을 중점적으로 참조하였다.

나아가서, 이상의 연구결과와 관련하여, 본 연구가 지니는 함의를 도출하였다. 본 연구의 가장 중요한 함의는 체화된 도덕성이 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델이 지니는 한계를 보완할 수 있다는 것이다. 먼저, 체화된 도덕성은 한계 A를 보완할 수 있다. 왜냐하면 체화된 도덕성은 심층마음을 고려하여 도덕성에 접근하기 때문이다. 다음, 체화된 도덕성은 한계 B를 보완할 수 있다. 왜냐하면 체화된 도덕성에 대한 과학적 접근을 통해서 도덕인지와 정서적 직관이 유기적인 앙상블을 구성하는 메커니즘을 설명할 수 있기 때문이다. 마지막으로, 체화된 도덕성은 한계 C를 보완할 수 있다. 체화된 도덕성은 초월적 인격신 혹은 초월적 실체에 의존하지 않는다. 체화된 도덕성은 마음의 내적 조건으로서 심층마음의 활동성에 의존한다. 따라서 체화된 도덕성은 한계 C를 보완할 수 있다.

주요어 : 체화된 도덕성, 심층마음, 표층의식, 초월의식, 도덕교육, 동양의 사유 전통, 도덕철학적 접근, 도덕심리학적 접근, 진화론

학 번 : 201630419

목 차

제 1 장 서론 ····· 1

제 1 절 연구목적 ····· 1

제 2 절 연구방법 및 범위 ····· 12

제 2 장 이론적 배경 ····· 16

제 1 절 도덕성에 대한 접근 방식과 의식의 편향성 ····· 16

1. 도덕철학적 접근의 한계: 표층의식 우위 ····· 16
2. 도덕철학적 접근의 한계: 초월의식 우위 ····· 24
3. 도덕심리학적 접근의 한계: 표층의식·초월의식 우위 ··· 27
4. 신경생리학적 접근의 한계: 표층의식 우위 ····· 32

제 2 절 표층의식·초월의식을 넘어서는 마음의 가능성 ·· 35

1. 아리스토텔레스 덕 윤리 모델의 시사점 ····· 35
2. 퇴계(退溪)와 고봉(高峯) 사단칠정 논쟁의 시사점 ····· 38

제 3 절 표층의식·초월의식을 넘어 심층마음의 체화로 ·· 44

1. 체화된 마음에 기반한 체화된 도덕성으로 ····· 44
2. 심층마음을 고려한 체화된 도덕성 모델의 필요성 ····· 50

제 3 장 동서양 도덕철학적 접근과 마음의 층위 ·· 55

제 1 절 심층마음과 동양의 사유 방식 ····· 55

1. 유가(儒家) 담론과 심층마음 ····· 55
2. 불교(佛敎) 담론과 심층마음 ····· 58

제 2 절 표층의식과 도덕철학적 접근 ····· 61

1. 사회 계약론, 합리적 선택이론과 표층의식 ····· 61
2. 공리주의, 쾌락주의와 표층의식 ····· 62
3. 윤리적 상대주의와 표층의식 ····· 70

제 3 절 초월의식과 도덕철학적 접근 ····· 73
1. 의무윤리와 초월의식 ····· 73
2. 인격신과 초월의식 ····· 75

제 4 장 도덕심리학, 진화론적 접근과 마음의 층위 ·· 79
제 1 절 고전 모델과 의식의 층위 ····· 79
1. 정신분석이론과 표층의식 ····· 79
2. 행동주의와 표층의식 ····· 82
3. 인지적 구성주의와 표층의식·초월의식 ····· 84
제 2 절 콜버그의 도덕발달 모델과 의식의 층위 ····· 91
1. 3수준 6단계와 표층의식·초월의식 ····· 91
2. 국면(phase), 단계(stage)와 의식의 층위 사이의 관계 ·· 96
제 3 절 콜버그 이론에 대한 도전과 의식의 층위 ····· 97
1. 배려윤리와 표층의식 ····· 97
2. 사회영역이론과 표층의식·초월의식 ····· 109
3. 네오-콜버그학파와 표층의식·초월의식 ····· 112
제 4 절 진화론에 기반한 도덕 모델과 의식의 층위 ····· 121
1. 진화적 적응 모델과 표층의식 ····· 121
2. 이중처리 도덕성 모델과 표층의식 ····· 125
3. 사회적 직관주의 모델과 표층의식 ····· 131

제 5 장 도덕성에 대한 체화적 접근 ····· 134
제 1 절 도덕심리학 및 진화론적 접근의 한계 ····· 134
1. 도덕심리학적 접근과 진화론적 접근의 사유 패턴 ····· 134
2. 심층마음에 대한 간과 ····· 138
제 2 절 체화된 도덕성에 대한 서양의 관점 ····· 144
1. 체화된 마음과 신경 가소성 ····· 144
2. 체화된 마음과 사고 ····· 146

3. 체화된 마음에 기반한 체화된 도덕성 ····· 154
4. 서양 관점의 한계 ····· 161
제 3 절 체화된 도덕성에 대한 동양의 관점 ····· 162
1. 유가(儒家) 도덕심 ····· 162
2. 불교(佛敎) 유식론 ····· 172
3. 도가(道家) 도(道) ····· 177
제 4 절 동서양 체화된 도덕성의 상호보완 가능성 ····· 183
1. 서양의 관점과 유가(儒家) 도덕심 담론 사이의 접점 ·· 183
2. 동양의 심층마음 ····· 187
3. 서양의 심층마음에 대한 과학적 접근 ····· 188

제 6 장 체화적 접근의 도덕교육에의 적용 ····· 198
제 1 절 마음의 층위와 도덕교육 방법 ····· 198
1. 신경상관물, 표층의식, 그리고 심층마음 측면 ····· 198
2. 나바에즈의 도덕교육론 ····· 200
3. 동양의 수양론 ····· 208
제 2 절 초등학교 단계에서 도덕교육 방법 ····· 212
1. 신경상관물 측면 ····· 212
2. 표층의식 측면 ····· 215
3. 심층마음 측면 ····· 222
제 3 절 중학교 단계에서 도덕교육 방법 ····· 227
1. 신경상관물 측면 ····· 227
2. 표층의식 측면 ····· 231
3. 심층마음 측면 ····· 234
제 4 절 고등학교 단계에서 도덕교육 방법 ····· 237
1. 신경상관물 측면 ····· 237
2. 표층의식 측면 ····· 239
3. 심층마음 측면 ····· 240

제 7 장 결론 ····· 248

참고문헌 ····· 261
Abstract ····· 283

표 목 차

[표 1] 기본마음의 층위와 관련한 에피소드 ····· 5
[표 2] 마음의 포괄적 층위 탐색을 위한 분석 프레임 ····· 13
[표 3] 경쟁이론들의 사유패턴 탐색을 위한 분석 프레임 ·· 14
[표 4] 마음의 포괄적 층위: 수준 1 ····· 135
[표 5] 마음의 포괄적 층위: 수준 2 ····· 137
[표 6] 경쟁이론들과 마음의 층위 사이의 관계 ····· 138
[표 7] 마음의 포괄적 층위: 수준 3 ····· 248
[표 8] 동서양 도덕성 논의와 마음의 층위 ····· 250

그 림 목 차

[그림 1] 기본마음의 층위 ····· 4
[그림 2] 마음챙김 도덕의 도넛 ····· 224

제 1 장 서론

제 1 절 연구목적

본 연구의 목적은 세 수준으로 이뤄진다. 수준 1에서, 논자는 마음의 층위를 포괄적으로 고려하여 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델이 공통으로 직면하고 있는 한계를 파악하고자 한다. 수준 2에서, 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델의 관점이 지닌 한계를 보완할 수 있는 대안모델로서 체화된 도덕성 모델을 탐색하고자 한다. 수준 3에서, 체화된 도덕성을 함양시키기에 적절한 도덕교육 방법을 제안하고자 한다. 특히, 체화된 도덕성을 구성하는 마음의 층위를 고려하여, 도덕교육 방법을 제안한다. 결국, 본 연구는 '수준 1의 연구목적'을 기반으로 '수준 2의 연구목적'으로 나아간다. 최종적으로 '수준 2의 연구목적'으로 기반으로 '수준 3의 연구목적'을 수행한다.

먼저, '수준 1의 연구목적'과 관련하여, 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델이 공통으로 직면하고 있는 한계를 파악하고자 한다. 이러한 시도와 관련한 선결과제로서, 최근 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델 사이의 긴장과 갈등 관계를 분석할 필요가 있다. 도덕심리학적 접근은 다양한 관점들 사이의 비판을 통해서, 그 이론적 체계를 다듬어 오고 있다. 그 결과 통합적 관점을 지향하는 도덕심리학적 접근은 잠정적인 결론에 도달하고 있다. 즉, 도덕인지와 도덕정서가 동등한 파트너 관계를 이뤄 도덕성의 작용에 관여되고 있다는 방향으로 중지가 모아지고 있다(Rest, 1986, 문용린 외 역, 2008: 26-44; Gilligan, 2014: 89-90; Narvaez, 2016: 2-4). 반면, 진화론에 기반한 도덕 모델의 관점은 도덕심리학적 접근의 잠정적인 결론에 대해서 강한 반론을 제기한다. 이러한 반론에 대한 근거로서, 도덕성의 작용에 주도적으로 관여되는 변인을 정서적 직관으로 설정한다(Haidt, 2012: 44-48; Greene[1)],

2013: 132-143, 212-253). 결국, 도덕성의 작용에 관여되는 변인과 관련하여, 도덕인지와 도덕정서가 앙상블을 구성한다는 이론의 한 축과, 정서적 직관이 주도권을 지닌다는 또 다른 한 축이 갈등하며 충돌하고 있는 셈이다.

이와 같이 갈등 및 긴장관계를 형성하고 있는 두 이론 축이 직면하고 있는 공통의 한계를 마음의 층위를 포괄적으로 고려하여 포착하고자 한다. 앞서 검토한 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델 사이의 쟁점 즉, "도덕인지와 도덕정서가 앙상블을 구성한다는 이론의 한 축과 정서적 직관이 주도권을 지닌다는 또 다른 한 축이 갈등하며 충돌하고 있는 셈이다."는 근본적으로 각각의 이론이 기대고 있는 인간관으로부터 발생할 개연성이 높다. 인간관의 심연에는 그 인간관이 기대고 있는 다양한 마음의 층위가 자리 잡고 있다.

인간관의 저변에 자리 잡고 있는 마음의 층위를 고려할 때, 마음의 층위를 포괄적으로 고려하여 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델 사이에 발생하는 쟁점을 검토할 필요가 있다. 그 검토의 과정에서 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델이 간과하고 있는 마음의 층위를 포착하는 측면에 집중하고자 한다.

특히, 선행연구(Jeong, 2003; 정창우, 2020: 261-263)에 따르면, 지식의 본질과 획득 방법을 파악하는 인식론은 도덕판단 능력을 설명함에 있어서 상대적으로 가장 유의미한 변수이다. 즉, 레스트의 DIT 검사에 기반한 P점수를 준거로 하는 도덕판단 능력은 일련의 변수들[2] 중에서 인식론[3]과

---

1) 물론, 그린은 공중적 차원의 유용성을 계산하는 도구적 이성에 기반을 두는 메타도덕(metamorality)을 제안한다. 그런데 메타도덕은 정서적 직관에 기반을 두는 상식도덕(commonsense morality)이 지닌 한계에 대처하기 위한 기술적 장치로서 설정된다. 그 한계로서, 오랜 진화의 스토리를 통해 안착된 상식도덕이 현대사회 구조의 맥락에서 오류를 발생시키는 측면을 들 수 있다. 따라서 도덕의 기원과 관련하여, 그린은 정서적 직관에 기반을 두는 상식도덕의 주도권을 인정하고 있는 것으로 해석될 수 있다. 뿐만 아니라, 메타도덕은 공리주의를 지향한다. 그런데 공리주의는 심리적 쾌락주의에 기반을 둔다. 따라서 메타도덕 역시 그 기원의 측면에서 정서적 직관으로부터 자유로울 수 없다.

2) 일련의 변수들로서, 개인의 인식론 영역, 연령, 교육 수준, 성별, 논리적 추론 능

가장 높은 상관성을 지닌다. 이 연구결과는 마음의 층위를 포괄적으로 고려하여 도덕성에 대한 논의가 이뤄질 필요가 있다는 것을 암시한다. 따라서 마음의 층위를 포괄적으로 고려하여 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델이 지닌 한계를 검토할 필요가 있다.

이러한 '수준 1의 연구목적'과 관련하여, 마음의 층위는 포괄적이다. 즉, 포괄적인 마음의 층위는 심층마음·표층의식·초월의식으로 범주화 될 수 있다. 이와 같이 세 측면으로 범주화된 마음을 논자는 기본마음으로 명명하고자 한다. 기본마음이 세 측면으로 범주화 될 수 있는 근거와 관련하여, 한자경의 관점을 참조한다. 한자경의 관점에 따르면(한자경, 2017a: 24-27, 101-134), 마음의 층위를 구성하는 한 측면은 표층의식(Surface Consciousness)로 범주화된다. 그 표층의식은 의식화되지 않는 마음의 층위로서 잠재의식(Subconsciousness) 혹은 무의식(Unconsciousness)과 더불어 분별작용에 의존하여 의식화 가능한 마음의 층위를 포괄한다. 특히, 표층의식 수준에서 분별작용은 감각적 경험 혹은 생리적 현상에서 기인하는 표상에 대해 분별하는 마음활동과 관련이 깊다. 그리고 불교의 사유로서 아뢰야식(阿賴耶識)은 심층마음(Deep Mind)으로 범주화 된다. 아울러, 인간존재의 외부에 존재하는 실체로서 신(神)을 설정하는 서양의 사고는 외적 초월주의로 규정될 수 있다. 논자는 외적 초월주의를 지향하는 의식을 초월의식(Transcendence Consciousness)으로 범주화한다.

먼저, 표층의식은 생리적 현상에서 기인하는 느낌과 감각 및 경험에서 기인하는 표상을 기반으로 사려 작용이 촉발되는 의식 작용과 관련된다(한자경, 2017a: 29-58). 다음, 초월의식은 이성적 사유에 대한 일련의 한계를 포착하고 이러한 한계를 외재적인 초월적 실체나 신(God)과 같은 초월적 대상을 통해서 극복하려는 의식 작용과 관련된다(Peltonen, 2019:

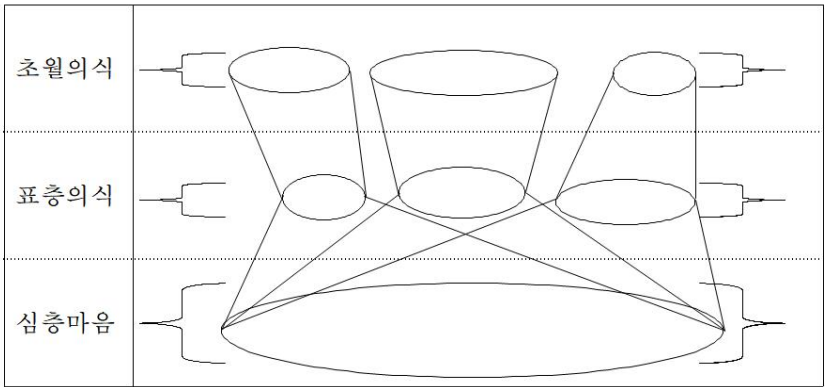
력, 학업 성취도, 그리고 전공을 들 수 있다.

3) 인식의 패턴과 관련된 변수는 개인의 인식론 영역으로 범주화 되며, 그 영역은 지식의 확실성에 대한 인식, 지식의 단순성에 대한 인식, 전지적 권위에 대한 인식, 신속한 학습에 관한 인식, 그리고 타고난 능력에 대한 인식 영역으로 구체화 될 수 있다.

231-247; 한자경, 2017a: 101-134). 나아가서, 심층마음(Deep mind)은 동양의 사유 전통으로서, 표층의식의 수준에서 작용하는 의식의 흐름을 감각 및 개념적 사유 작용에 얽매이지 않고 순간순간 명료하게 알아차리는 마음활동과 관련된다(한자경, 2017a: 59-71; Unno, 2002:69-72).

이상에서 논한 기본마음은 일련의 특징들로 압축될 수 있다. 즉, 표층의식은 감각 및 개념적 사유에 얽매이는 경향이 강하다. 반면, 심층마음은 감각 및 개념적 사유에 얽매이지 않으면서도 그 마음의 명료한 활동성을 유지한다. 그리고 초월의식은 감각 및 개념적 사유 자체를 초월하는 패턴을 보인다. 아울러, 그 기본마음은 다음과 같이 도식화 될 수 있다.

[그림 1] 기본마음의 층위[4)]



특히, 기본마음의 층위를 심층마음, 표층의식, 초월의식으로 범주화[5)]하는 근거와 관련하여, 그 근거는 역사적으로 전개되어 온 동서양의 사유

4) 논자는 한자경의 선행연구(한자경, 2017a: 107)를 변용하여 심층마음, 표층의식, 초월의식의 관계를 [그림 1] 과 같이 도식화 한다. 아울러 본 논의는 마음을 의식보다 포괄적인 범주로 설정하며, 개념으로 실체화될 수 있는 것이 아니라 지속적인 활동성으로 전제한다.

5) 물론, 동서양 문명의 폭과 깊이를 고려할 때, '심층마음, 표층의식, 초월의식'으로서 기본마음의 범주화와 관련하여, 그 범주가 확장될 수 있는 개연성은 열려있다.

패턴을 통해서도 확보될 수 있다. 인류의 사유 패턴이 출현하는 역사적 맥락을 고려할 때(余英時, 김병환 역, 2014: 42-52, 163-198)[6], 서구의 사유 패턴은 그리스·로마 전통과 히브리 전통에 기원을 둔다. 그리스·로마의 사유 패턴은 감각과 경험을 우위에 두는 전통과 이성을 우위에 두는 전통으로 범주화 될 수 있다. 여기서 히브리를 중심으로 하는 사유 패턴은 초월적 인격신을 우위에 두는 전통으로 범주화 될 수 있다. 그런데 그리스·로마의 사유 패턴 중에서 감각과 경험을 우위에 두는 전통은 표층의식으로 범주화 될 수 있다. 반면, 그리스·로마의 사유 패턴 중에서 이성을 우위에 두는 전통과 히브리의 초월적 인격신을 우위에 두는 전통은 초월의식으로 범주화 될 수 있다. 나아가서, 동양의 사유 패턴은 황하 문명과 인더스 문명에 기원을 둔다. 황하문명에서 기원하는 동양의 대표적인 사유 전통으로서 유가(儒家)와 도가(道家), 그리고 인더스 문명에 일정부분 기대고 있는 불교(佛敎)의 사유 패턴은 심층마음으로 범주화 될 수 있다.[7] 나아가서, 기본마음에 대한 이해를 돕기 위한 방편으로서, 심층마음, 표층의식, 초월의식과 관련한 에피소드[8]는 다음과 같이 범주화 될 수 있다.

[표 1] 기본마음의 층위와 관련한 에피소드

초월의식	*… 만약 신(神)이 존재한다면, … 우리는, 이 세상 만물을 창조하고 또 나에게 삶을 허락한 절대자의 뜻을 깨달아 그것을 실천하기위해 노력하면 될 것이다 …(박찬구, 2014a: 267).*

6) 선행연구에 따르면(余英時, 김병환 역, 2014: 47), 서구의 사유 전통은 외재적 초월, 그리고 동양의 사유 전통은 내향적 초월로 범주화 될 수 있다.

7) 선행연구에 따르면, 동양의 두드러진 사유 패턴은 "내향적 초월"로 범주화 수 있다. 즉, "공자의 '자기 자신부터 인(仁)하게' 라는 말에는 이미 이러한 내향 초월의 방향이 제시되어 있지만, 맹자는 특별히 '마음'을 강조하여 보다 구체화하였다. 훗날 선종의 '마음을 밝혀 본성을 본다', '영산(靈山)은 오직 내 마음 속에 있을 뿐'이라는 주장 역시 같은 노선을 취한 것이다(余英時, 김병환 역, 2014: 47)."이러한 내향 초월의 관점은 심층마음의 흔적으로 볼 수 있다.

8) 단, 이 에피소드는 기본마음과 관련된 부분적 사례이다. 즉, 기본마음 전체를 아우르는 사례를 모두 제시한 것은 아니다.

	… 신은 도덕적 의무의 원천이자 보증자로 여겨진다. 다른 한편으로 신은 역사의 주인으로, 다시 말해서 우리의 선한 의도가 실패할 때에도 여전히 숭배되는 자로 여겨진다. 그리고 더 나아가 신은 선한 의도와 역사의 진행과정을 최종적으로 화해시키는 보증자로 여겨진다 … (박찬구, 2014a: 276).
표층의식	*" … 나는 이 세상에 순수하게 선한 행동은 없다고 생각해. … 사실은 봉사활동을 통해 자기 만족감을 맛보는 것이 분명하고, 이것이 그분들이 봉사활동을 계속하는 진정한 이유일거야. 겉보기와는 달리, 모든 인간 행위의 궁극적 동기는 자기 자신이 쾌락에 있다고 보는 편이 맞을 것 같아(박찬구, 2014a: 61)."* *"자기 자신보다는 다른 사람을 위하는 행동을 우리는 보통 도덕적으로 선한 행동이라고 하지. 그런데 모든 사람은 다 행복을 원하지 않아? 그러니까 결과적으로 모든 사람을 행복하게 하는 행동이 선한 행동이고 그들을 불행하게 만드는 행동은 악한 행동이 되는 거야(박찬구, 2014a: 79)."*
심층마음	*… 나는 누구인가, 나는 어디서 났으며 죽으면 어디로 가는가……. 이 질문을 붙잡고 '오직 모를 뿐……'하는 마음을 갖고 열심히 수행하십시오. 그러면 모든 생각이 끊어지고 집착이 사라집니다. 생각 이전의 본성으로 돌아올 수 있습니다. 말과 행동이 하나가 됩니다(현각, 1999: 189).* *… 모든 사람들은 삶에서 뭔가 갖기를 원한다. … 남의 생각과 의견을 좇아 그것이 진정한 삶이라고 믿으며 산다. … 그러나 어느 날 멈춰 서서 상황을 자세히 보기 시작했다. 바로 참선 수행을 시작한 것이다. 미친 듯 뛰어 가던 길을 멈춰 서서 삶에서 무슨 일이 일어나고 있는지를 들여다본 것이다. 그런 다음 있는 그대로 모든 상황을 맑게 인식한 것이다. … 이것이 깨달음이다(Seung Sahn, 1997, 허문명 역, 2010: 287-288).*

다음, '수준 2의 연구목적'과 관련하여 체화된 도덕성은 체화된 마음에 기반을 두고 있다. 그래서 체화된 마음에 대한 이해가 요구된다. 인지·신경과학의 영역은 마음을 컴퓨터의 정보 처리 과정에 은유하는 관점에 대해 반성한다(이정모, 2010: 38-50). 이러한 반성은 이분법적 도식

즉, 인식주체와 인식대상을 전제로 앎의 성립에 접근하는 방식에 대한 문제제기를 중심으로 이뤄진다. 마음활동을 컴퓨터의 정보처리 과정에 은유할 경우, 앎의 성립은 입력과정과 출력과정으로 이원화되어 이뤄진다. 여기서 인식주체는 입력 과정에 은유되며 인식대상은 출력 과정에 은유된다. 결국 앎은 인식주체와 인식대상의 이원적 분리를 전제로 하는 셈이다.

이러한 문제제기를 기반으로, 인지·신경과학의 영역은 마음을 바라보는 새로운 관점으로 나아간다. 그 새로운 관점은 '체화된 마음(embodied mind)'으로 개념화 될 수 있다(Varela, Thompson, & Rosch, 1991, 석봉래 역, 2013: 49-76, 241-296). 이 관점에 따르면, 마음은 신체로서의 '몸'을 매개로 하여 중추 신경인 '뇌'와 사회문화적 맥락으로서 '환경'이 역동적으로 상호작용하는 과정에서 창발(emergence)한다. 체화된 마음의 개념과 관련하여, 알바 노에(A. Noë)의 다음과 같은 입장(Noë, 2009, 김미선 역, 2009: 260)은 음미할 가치가 있다.

> *… 나의 뇌 상태는 이 입력 통로나 저 입력 통로를 따라 공급되는 자극의 패턴에 의해 일어나는 결과가 아니다. 그것은 한 방향에서 일어나는 인과적 영향만으로 결정되지 않는다. 내 뇌 조건의 특징은 나와 주위 환경—나 자신이 있는 물리적 환경과 내 신체의 생물학적 환경 모두—사이에 진행 중인 상호작용의 동역학에 의해 정해진다. … 여기서, 의식이 뇌 하나로부터 일어난다는 생각을 우리가 이해할 수 있음을 보여주기는커녕, 의식이 뇌, 몸, 세계 사이의 상호작용 아니면 최소한 뇌, 몸, 가상 세계 사이의 상호작용에 의존한다는 생각에 기대고 있다. 우리가 지금 상상하고 있는 의식은 뇌와 가상의 대용 환경 사이에 일어나는 복잡한 역동적 상호작용의 산물이다. 우리는 결국 자기 충족적인 뇌가 완전히 혼자 힘으로 충분히 의식을 일으킬 수 있다는 방향으로는 한 발짝도 내딛지 못할 것 같다.*

이러한 관점은 '뇌 — 몸 — 환경'으로 도식화 될 수 있다(이정모, 2010: 39). 이 도식은 유기체로서의 인간과 환경이 유기적 역동적으로 얽혀서 소통한다는 것을 암시한다. 듀이(J. Dewey)의 개념을 차용하자면

(Dewey, 2005, c1934: 256-257; Dewey, 1934, 박철홍 역, 2017: 225-226), 이러한 소통은 교변작용(intercourse 혹은 transaction)으로 구체화 될 수 있다. 그래서 유기체로서의 인간과 환경은 반성적 사고의 수준에서 편의상 구분될 뿐이지, 실제적인 작용에 있어서 구분되지 않는다. 이러한 교변작용을 배경으로 창발하는 마음은 역동적으로 재구성된다. 즉, 마음은 전적으로 주관적이지도 않으며, 외부의 환경을 있는 그대로 표상하는 수준으로서 전적으로 수동적이지도 않다. 나아가서, 마음의 재구성 과정에서 인지와 정서는 유기적으로 얽혀서 마음의 창발에 관여된다.

체화된 마음의 관점이 지향하는 인식론과 전통적인 인식론 사이의 차이를 명료화하기 위한 방편으로서, 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델의 저변에는 자리 잡고 있는 인식론을 들여다보자. 합리론은 세계에 대한 앎의 성립에 있어서, 이성에 기반하여 진리의 기준을 확보한다. 반면, 경험론은 진리의 기준을 감각 및 경험에 기반하여 확보한다. 인식론에 있어서 합리론과 경험론의 이러한 차이에도 불구하고, 합리론과 경험론은 일련의 공통분모를 지닌다. 즉, 합리론과 경험론은 앎에 접근하는 과정에서 인식주체와 인식대상의 분리를 전제로 한다. 그리고 인지 및 이성과 정서 및 정서적 직관의 분리를 전제한다.

이러한 전제는 합리론 혹은 경험론에 기반을 둔 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델로 이어진다. 합리론과 접점을 지니는 도덕심리학적 접근은 이성적 추론을 우위에 두고 도덕성에 접근하는 패턴을 보인다. 진화론에 기반한 도덕 모델은 이성의 범주 중에서도 타산적인 도구적 이성에 기반하여 도덕성에 접근하는 경향을 지닌다. 반면, 경험론과 접점을 지니는 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델은 정서 중심으로 논의를 전개하는 방향으로 나아간다. 뿐만 아니라, 이성과 정서를 함께 고려하려 도덕성에 접근하려는 시도가 이뤄지기도 한다. 하지만 상당부분 유기적이며 질적인 통합이 아니라 여전히 이성과 정서의 분리를 전제하는 물리적인 통합에 그친다. 아울러, 기본마음의 층위를 고려할 때, 합리론과 경험론의 앎에 대한 입장은 표층의식 혹은 초월의식으로 범주화 될 수 있다. 그래서 합리론 혹은 경험론에 기반을 두는

도덕심리학적 접근 및 진화론에 기반한 도덕 모델은 심층마음을 간과하는 경향성이 강하다.

반면, 서양의 체화된 마음(embodied mind)의 관점에 따르면, 마음활동은 인식주체와 인식대상이 유기적으로 얽혀 상호작용하는 과정에서 역동적으로 재구성된다(Varela·Thompson & Rosch, 1991, 석봉래 역, 2013: 241-296). 그리고 그 재구성의 과정에서 인지와 정서 역시 유기적으로 얽혀서 마음활동의 재구성에 관여된다(Varela, 1999: 23-41; Lakoff & Johnson, 1999, 임지룡 외 역, 2018; 97-100). 결국 인식론과 관련하여, 체화된 마음의 관점은 도덕심리학적 접근[9] 및 진화론에 기반한 도덕 모델의 접근과 질적인 차이를 지니는 셈이다.

이상에서 논한 체화된 마음에 대한 관점은 동양의 사유 전통 안에서도 확인할 수 있다. 이와 관련하여 다음 선행연구의 관점은 음미할만한 가치가 있다. 즉, "유교든 불교든, 혹은 도교든, 동양철학은 머리로만 하는 이해, 이성적·논리적 이해만으로는 궁극적 경지에 도달할 수 없다고 본다. 몸으로 이해해야 진짜 이해에 도달할 수 있다. 그래서 동양철학의 앎은 '체득'이라고 말한다. 요즘 인지심리학에서 말하는 '신체화된 지식(embodied knowledge)'과 비슷한 말일 것이다. [이 개념을 강조했던 바렐라(Valera) 본인이 동양철학과 종교의 연찬을 통해 서구 심리학의 한계를 넘어서는 이런 개념에 도달했다.] 하여튼, 성리학은 체인의 대상이 '미발의 중'이라고 말한다(李珥, 이용주 역 및 저, 2018: 289)."

특히, 동양의 사유 전통이 지향하는 체화된 마음과 관련한 입장은 심층마음을 고려하여 도덕심에 접근한다. 이러한 관점은 퇴계 이황(退溪 李滉)의 사유를 통해 확인될 수 있다. 즉, "… 요컨대 이기를 겸하고 성정을 통회한 것은 마음이요, 성이 발하여 정이 되는 그 경계는 바로 마음의 기미(幾微)요, 만화(萬花)의 지도리로서 선과 악이 여기에서부터 갈라집니다. 학자는 한결같이 경(敬)을 견지하여 이(理)와 욕(欲)에서 어둡

9) 단, 여기서 도덕심리학적 접근 범위는 체화된 도덕성(embodied morality)에 기반하여 도덕성의 심리적 메커니즘에 접근하는 나바에즈의 입장(Narvaez, 2016)이 출현하기 이전까지로 한정한다. 그래서 그 범위는 레스트(J. Rest)를 중심으로 하는 네오-콜버그학파의 관점까지로 구체화 될 수 있다.

지 않고, 더욱 마음을 삼가 미발인 때에 존양(存養)의 공부를 깊이하고, 이발인 때에 성찰(省察)을 익숙하게 하여 진리를 쌓고 오래도록 힘쓰면, 이른바 '정밀하게 살피고 지켜 중용을 잡는'[精一執中] 성학과 '체를 보존하여 사물에 응하여 작용하는'[存養應用] 심법(心法)을 밖에서 구할 필요없이 여기에서 모두 얻을 수 있을 것입니다"(退溪, 『聖學十圖』, 「心統性情圖說」 이광호 역, 2018: 92). 결국 퇴계는 생리적 수준에서 감정이 활동하는 상태로서 표층의식을 넘어, 그러한 감정이 활성화되기 이전의 마음활동으로서 심층마음의 체화를 지향하고 있는 셈이다.

이상의 논의를 통해 체화된 마음과 도덕심리학적 접근 및 진화론에 기반한 도덕 모델 사이의 질적인 차이를 파악할 수 있다. 즉, 앎의 성립 과정에 있어서, 체화된 마음의 관점은 인식대상과 인식주체의 이분법을 넘어 유기적 얽힘을 지향한다. 그리고 그 앎을 구성하는 마음의 층위에 있어서, 표층의식 및 초월의식을 넘어 심층마음을 고려한다. 따라서 체화된 마음의 관점은 도덕심리학적 접근 및 진화론에 기반한 도덕 모델이 공통적으로 직면하고 있는 한계 및 그 한계를 보완하는 대안을 탐색하는 과정에 기여할 수 있다.

마지막으로, '수준 3의 연구목적'과 관련하여, 체화된 도덕성의 관점에서 도덕교육에 접근하는 이론을 참고하고자 한다. 나바에즈(D. Narvaez)는 체화된 도덕성의 관점에서 도덕교육을 다룬다. 나바에즈는 2016년의 저작 『체화된 도덕성(Embodied Morality)』에서 자신의 이론을 '삼층윤리학메타이론(Triune ethics meta-theory(TEM))'으로 규정하면서 자신의 학문적 정체성을 밝힌다. 즉, "삼층윤리학메타이론은 도덕기능과 관련하여 신경생물학적, 심리학적, 철학적, 그리고 발달론 연구들을 통합하기 때문에, 다른 도덕심리학 이론과는 다르다(Narvaez, 2016: 1)." 나바에즈의 이러한 학문적 정체성의 저변에는 체화된 마음과 관련된 도식 즉, "뇌 — 몸 — 환경"(이정모, 2010: 39)이 자리 잡고 있다. 아울러, 나바에즈는 도덕교육의 단계와 관련한 자신의 입장을 전개하는 과정에서, 체화된 마음에 기반하여 도덕성에 접근하는 바렐라의 오토포이에시스(autopoiesis) 개념에 의존하여 도덕적 메타인지와 접점을 이루는

“자기 저자의식(self-authorship)”개념을 구성한다(Narvaez & Bock, 2014: 152).[10]

아울러, 동양의 사유 전통 역시 체화된 도덕성의 관점에서 도덕교육에 접근한다. 체화된 도덕성과 관련한 동양의 관점이 심층마음의 층위를 포괄하고 있다는 측면을 고려할 때, 마음챙김을 통한 수행의 과정을 활용할 필요가 있다. 마음챙김을 통해 경험의 흐름을 처리하는 마음활동은 습관적이고 자동적인 수동적 패턴에서 자발적이고 의도적인 능동적 패턴으로 전환될 수 있다. 유식론(唯識論)에 따르면, 이러한 전환의 과정은 전식득지(轉識得智)[11]로 명명될 수 있다. 전식득지는 왜곡된 분별 작용을 지혜로운 분별 작용으로 전환시키는 과정이다. 여기서의 전환은 질적인 변화로서 연기(緣起)의 원리에 대한 명료한 이해를 바탕으로 경험적 현상의 순수한 차이를 왜곡시키지 않고 있는 그대로 파악하는 지혜를 지향한다. 전식득지의 과정은 다섯 단계로 구체화 될 수 있다(김병환, 2018: 13). 즉, 1단계인 자량위(資糧位), 2단계인 가행위(加行位), 3단계인 통달위(通達位), 4단계인 수습위(修習位), 5단계인 구경위(究竟位)로서 이른바 유식오위(唯識五位)이다.

전식득지의 과정이 1단계에서 5단계로 진전될수록, 마음챙김을 통해 자각하는 즉, 알아차리는 식(識)의 폭과 깊이가 확장되며 심화된다(서광, 2016: 3-8, 2019: 222-236). 즉, 자각되는 식의 깊이는 제6식으로서 의식(意識), 제7식으로서 말나식(末那識), 제8식으로서 아뢰야식(阿賴耶識)의 수준으로 심화된다. 이와 같이 자각되는 식의 깊이에 비례하여, 오염된 전5식(前五識)이 정화되는 수준 역시 비례한다. 그래서 만약 자각되는 식의 깊이가 제6식으로서 의식(意識) 수준에 이르면, 제6식에 의해 오염되는 전5식의 스펙트럼은 정화될 수 있다. 하지만 자각되는 식의 깊이가

10) 특히, 현재 미국 도덕교육을 주도하는 나바에즈의 위상을 고려할 때, 향후 서양의 도덕교육 방향은 체화된 도덕성으로 나아갈 것으로 예측된다.

11) 전식득지는 전의(轉義)로 명명될 수도 있다. “… 같은 세계에 대한 우리 의식의 전환이 필요하다는 뜻인데, 이를 ‘전의 [轉義āśraya-parivṛtti] ’라 한다. 여기서 전의란 의타기성에서 변계소집성의 요소를 제거하고 원성실성에 이르는 의식의 변화나 정화를 의미한다(김병환, 2018: 12).”

그 이상으로 나아가지 못한다면, 제7식의 주객 이원적 분별심과 제8식에 저장된 집착으로 인한 습기로 인해 오염되는 전5식의 스펙트럼은 정화될 수 없다. 그런데 제8식까지 자각되는 수준에 이르면 6, 7, 8식의 질적 상태에 영향을 받는 전5식 전체가 온전히 자각되어, 몸에 기반을 둔 감각식으로서 전5식이 제6식과 제7식, 그리고 제8식에 저장된 집착으로 인한 습기에 의해 오염되지 않고 있는 그대로 파악된다. 즉, 경험의 흐름이 있는 그대로 즉, 여여(如如, suchness)한 상태로 포착되는 셈이다. 여기서 있는 그대로의 여여한 상태라는 것은 연기의 원리에 따라 상호의존적으로 발생하는 순수한 차이성과 다양성을 의미한다.

마음챙김을 통해 체화된 도덕성을 함양 시킬 수 있다는 입장에 대해 나바에즈 역시 공감하고 있다. 즉, 나바에즈의 입장에 따르면, "마음 챙김은 건강 증진, 활력적이며 회복탄력성을 가진 자아 형성, 행복과 친사회적 행위, 자동적인 사고(automatic thinking)의 변경 및 직관 수정, 인지행동 치료와 같은 심리 치료를 포함해서 많은 종류의 긍정적인 효과를 가져온다고 보고되어 왔다. 마음 챙김은 매 순간 정서적으로 그리고 주의집중해서 깨어 있는 상태에 머무르는 것이고, 명상과 기도 등을 통해 실천될 수 있다(정창우, 2013: 266-278)."

제 2 절 연구방법 및 범위

본 연구는 선행연구에 기반한 문헌들을 이론적으로 탐색하는 연구 방법을 취한다. '수준 1, 수준 2, 수준 3의 연구목적'을 수행하기 위한 토대는 마음의 포괄적 층위이다. 그런데 이 마음은 양적인 측면 보다는 질적인 성격이 두드러진다. 대상화되는 의식의 흐름은 조작적으로 정의를 통해 양적인 변수로 환원될 수 있다. 하지만 대상화 되고 있는 의식의 이면에서 대상화하고 있는 마음의 활동성은 조작적 정의를 통해 양적 변수로 환원되기에 곤란한 질적인 성격이 두드러진다. 그럼에도 불구하고, 마음활동의 질적인 측면을 수량화하려고 시도하면, 그 환원의 과정에서 마음활동과 관련한 정보가 손실될 개연성이 높다. 따라서 양적 연

구방법보다는 텍스트가 담고 있는 마음과 의식의 흐름을 추적하는 접근 방법이 본 연구의 목적을 달성하기에 적합하다.

‘수준 1의 연구목적’과 관련하여 마음의 포괄적인 층위가 구체화 될 필요가 있다. 마음의 포괄적인 층위는 동양의 사유 전통과 서양의 도덕 철학의 저변에 자리 잡고 있는 사유 패턴에 대한 분석을 통해 구체화 될 수 있다. 그 구체화의 방편으로서, 관련 문헌을 분석하는 프레임을 설정하고자 한다. 그 프레임은 다음과 같다.

[표 2] 마음의 포괄적 층위 탐색을 위한 분석 프레임

기본마음 / 이론적 모델		심층마음	표층의식	초월의식
동양	유가(儒家)			
	불교(佛敎)			
	도가(道家)			
서양	사회 계약론			
	합리적 선택론			
	공리주의			
	쾌락주의			
	윤리적 상대주의			
	칸트의 의무론			
	인격신 담론			

‘[표 2] 마음의 포괄적 층위 탐색을 위한 분석 프레임’과 관련하여, 물론, 도덕성을 다루는 동서양의 이론은 [표 2]에 제시된 이론적 모델의 내용 이외에도 다양하다. 그런데 논자가 집중하고자 하는 측면은 동양과 서양 사유 전통의 ‘내용’이라기보다는 동양과 서양의 ‘사유 패턴’이다. 즉, 본 연구는 표층의식·심층마음·초월의식으로서 사유 패턴의 자취를 구체화기 위한 방편으로서 동양과 서양 사유 전통을 탐색하고자 한다.

마음의 포괄적 층위를 바탕으로, 논자는 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델과 관련된 이론들의 사유 패턴이 지닌 한계를 파악

하고자 한다. 특히, 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델이 도덕성에 접근하는 과정에서 간과하고 있는 마음의 층위에 대한 탐색을 중심으로 한계를 분석하고자 한다. 그 방편으로서, 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델이 마음의 포괄적 층위를 경유하는 패턴을 탐색한다. 이러한 탐색을 원만하게 전개하기 위해, 관련 문헌을 분석하는 프레임을 설정하고자 한다. 그 프레임은 다음과 같다.

[표 3] 경쟁이론들의 사유패턴 탐색을 위한 분석 프레임

기본마음 / 이론적 모델	**심층마음**	**표층의식**	**초월의식**
정신분석			
행동주의			
인지적 구성주의			
인지적 도덕발달			
배려윤리			
사회영역이론			
네오-콜버그학파			
진화적 적응			
이중처리 도덕성			
사회적 직관주의			

‘[표 3] 경쟁이론들의 사유패턴 탐색을 위한 분석 프레임’과 관련하여, 논자는 도덕심리학적 접근과 관련된 한정된 범주의 이론들을 검토한다. 그 근거와 관련하여, 선행연구(정창우, 2020: 13-141)의 관점에 의존한다. 이 선행연구는“도덕성 발달 이론의 역사와 도덕교육”과 관련하여, 일련의 이론들을 다루고 있다. 그 일련의 이론들은 정신분석 이론, 행동주의 이론, 인지적 구성주의, 콜버그 이후의 관점으로 범주화 될 수 있다. 이러한 범주는 일련의 학파로 규정될 수 있다.

학파는 일련의 학문적 입장을 공유하는 대표성을 지닌다. 특히, 그 학

파의 구심점이 되는 학자의 이론은 더욱 선명한 대표성을 지닌다. 그래서 논자는 정신분석 이론의 구심점으로서 프로이트, 행동주의 이론의 구심점으로서 고전적·조작적 조건형성, 인지적 구성주의 구심점으로서 피아제와 콜버그의 도덕성 발달이론, 인지적 구성주의의 연장선에 있는 콜버그 이론에 대한 반박을 대표하는 구심점으로서 배려윤리, 콜버그 이후의 관점으로서 신콜버그의 관점과 관련된 구심점으로서 레스트와 튜리엘 그리고 누치를 중심으로 하는 사회영역이론을 중심으로 도덕심리학적 접근이 도덕성을 다루는 과정에서 적극적으로 의존하고 있는 마음의 층위를 분석한다.

아울러, 논자는 진화론에 기반한 도덕 모델과 관련된 한정된 범주의 이론들을 검토한다. 그 근거와 관련하여 선행연구(정창우, 2013: 217-246; 정창우, 2020: 13-141)의 관점에 의존한다. 이 선행연구는 "도덕심리학 연구의 최근 동향"과 관련하여, 일련의 이론들을 다루고 있다. 그 이론들은 진화적 적응 모델, 이중처리 도덕성 모델, 사회적 직관주의 모델로 범주화 될 수 있다.

'수준 2의 연구목적'과 관련하여, 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕의 모델이 공통으로 간과하고 있는 마음의 층위을 탐색한다. 논자는 두 모델이 간과하고 있는 마음의 층위를 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델이 '공통으로 직면하는 한계'로 규정한다. 나아가서, 그 한계를 보완할 수 있는 대안으로서, 체화된 마음에 기반한 체화된 도덕성 모델을 탐색한다.

'수준 3의 연구목적'과 관련하여, 체화된 도덕성 모델을 기반으로, 체화된 도덕성을 함양시키기 위한 도덕교육 방법을 탐색한다. 이 과정에서 마음의 층위를 포괄적으로 고려하여, 도덕교육 방법을 탐색한다. 그리고 체화적 접근의 관점에서 도덕교육에 접근하는 도덕교육론을 균형있게 활용 및 재구성한다. 아울러, 동양과 서양의 도덕교육 방법을 포괄적으로 고려한다. 나아가서, '수준 1, 수준 2, 수준 3의 연구목적'과 관련한 연구결과를 집약하고 그 연구결과가 지니는 함의를 도출한다.

제 2 장 이론적 배경

제 1 절 도덕성에 대한 접근 방식과 의식의 편향성

1. 도덕철학적 접근의 한계: 표층의식 우위

기본마음으로서, 표층의식과 관련된 선행연구(한자경, 2017a: 31-58; Block, 1995: 230-236)를 참조할 때, 표층의식은 상당 부분 명료하게 의식화될 수 있는 영역과 그러한 의식화가 매우 곤란하거나 거의 혹은 전혀 불가능한 영역으로 구분될 수 있다. 전자는 의식적 차원으로 분류될 수 있으며, 후자는 잠재의식 차원으로 범주화될 수 있다. 결국 표층의식은 의식화 되는 수준뿐만 아니라, 의식화 되지 않는 무의식적 수준에서 활성화되는 측면을 지니는 셈이다.

'표층의식'의 한 측면은 무의식적이고 자동적인 생리적 작용을 기반으로 활성화된다. 또 다른 한 측면으로서, 생리적 작용에서 기인하는 심리적 현상에 대해, 논리적 추론 및 판단과 체계적인 수학적 계산 과정을 개입시키는 의식적 수준에서 활성화되기도 한다. 특히, 이 과정에서 경험적 사태를 파악하여 예측하고 통제하기 위해 상당한 주의집중이 관여하기도 한다. 이와 같이 결과를 예측하고 최적의 수단을 선택하는 사려 작용은 도덕적 문제상황을 다루는 방향으로 전이 혹은 변용될 수 있다.

일련의 복잡한 문제상황에 직면할 때, 논리적 추론을 통한 판단과 수학적 계산 과정으로서의 의식 작용이 관여된다. 이러한 수준의 의식으로 진입하기 위해서는 상당한 정도의 의도적 주의집중이 필요하다. 뿐만 아니라, 인지심리학의 관점에 따르면(Medin et al., 2005: 20-21), 의도적인 주의 집중을 통해 처리할 수 있는 정보의 범위는 7±2 단위의 의미 덩어리(chunks)로서 상당 부분 제한적이다. 의도적 집중을 통한 신중한 사려는 경제적 합리성을 확보하는데 기여하기도 한다.

생리적 수준에서 촉발되는 의식 작용은 표층의식의 영역에서 잠재의식

차원으로 범주화 될 수 있다. 생리적 감각 작용은 상당 부분 정서를 통해서 일차적으로 촉발된다. 신경 생리적 메커니즘을 고려할 때(Damasio, 2018, 임지원·고현석 역, 2019: 150-153), 이러한 감정이 촉발되는 시점에서 일어나는 거의 모든 활성화 상태는 의식적 수준에서 파악되지 않는다. 즉, 거의 무의식적 수준에서 활성화된다.[12] 그래서 의식적 수준에서 주의를 집중하여 힘들여 조절하고 통제하려고 시도하지 않는다 할지라도, 즉각적이며 자동적으로 활성화된다.

이상에서 논한 표층의식에 기반하여 도덕규범의 정당화에 접근하는 첫 번째 모델로서, 도덕적 상대주의(moral relativism)를 검토한다. 도덕 상대주의(박찬구, 2014a: 33-36; Pojman & Fieser, 박찬구 외 역, 2015: 46)에서 그 상대성의 토대를 개인의 심리적 현상에 두는 입장은 주관주의로 범주화된다. 그리고 그 상대성의 토대가 사회문화적 맥락으로 설정되면 관례주의로 범주화 된다.

먼저, 주관주의는 생리적 작용에서 기인하는 개인의 주관적이며 가변적인 심리적 현상을 도덕의 근거로 설정한다. 생리적 현상은 경험적 사실의 차원으로서 물리적인 자연 법칙과 같이 인과관계로 포착될 수 있다. 그 결과 자율로서의 자유의지가 도덕규범에 관여할 수 있는 여지가 상당부분 차단된다. 다음, 관례적 도덕 상대주의(관례주의)는 일정한 맥락을 배경으로 하는 공동체 구성원의 합의를 도덕의 근거로 설정한다. 그 합의는 사회문화적 차원의 합의로 구체화 될 수 있다. 사회문화적 차원의 합의는 맥락 의존적이며 가변적이다. 따라서 사회문화적 차원의 합의에 기반을 두고 도덕 가치를 도출할 경우, 그러한 도덕은 가변적이고 상대적인 속성으로 귀결된다. 결국, 관례주의의 상대성은 사회문화적 맥

---

12) "정서적 반응은 자동적이고 무의식적으로 촉발되며 우리의 의지가 개입되지 않는다. 우리는 종종 정서가 … 상황을 처리하는 과정에서, 즉 정서적 사건의 의식적인 정신적 경험을 통해 느낌이 생성된다는 것을 발견한다. 느낌이 시작된 후에 우리는 왜 우리가 그렇게 느끼는지 깨달을 수 있다(Damasio, 2017, 임지원·고현석 역, 2019: 151)."아울러, 다마지오는 감정 즉, affect의 무의식적 측면을 정서 즉, emotion으로 범주화 하며 감정의 의식적 측면을 느낌 즉, feeling으로 범주화 한다(Damasio, 2017, 임지원·고현석 역, 2019).

락으로 환원될 수 있다. 나아가서, 그러한 차원의 합의가 정서적 수준에서 자동적으로 활성화되는 수준으로 내면화되면 생리적 현상의 수준으로 환원될 개연성이 있다.

이상에서 논한 상대주의의 한 유형으로서, 주관주의는 한계에 직면한다. 주관주의는 개인을 진공 상태의 고립된 존재로 설정할 때에만 성립 가능한 입장이다. 주관주의가 지향하는 도덕성은 생리적 현상으로 환원된다. 인간이 육체적 몸의 속성을 지니고 있는 이상 욕구가 발생할 수밖에 없다. 욕구는 쾌락을 추구하는 속성으로 인해서 욕망으로 변질될 개연성이 있다. 상호 의존적인 인간관계망 속에서만 일정 수준의 자족성을 확보할 수 있는 인간의 속성을 고려할 때, 자신의 욕구나 욕망은 타인의 욕구나 욕망과 갈등과 충돌에 직면할 수밖에 없다.

그런데 객관적인 평가 기준을 결여하고 있는 주관주의의 입장을 고려할 때, 이러한 갈등과 충돌 상황을 해결하는 방식은 힘의 논리로 귀결될 개연성이 높다(박찬구, 2014a: 39). 즉, 강자의 이익이 도덕이 될 수밖에 없는 상황을 맞이하는 셈이다. 이러한 상황에 직면하지 않는 유일한 대안은 개인이 고립된 존재로 설 수 있는 세계 밖에는 없을 것이다(Pojman & Fieser, 박찬구 외 역, 2015: 50). 그런데 인간은 일정한 관계망 속에서 인간다운 삶을 상당 부분 이어 나갈 수 있다는 측면을 고려할 때, 주관주의는 관계적 존재로서 인간본성의 한 측면과 모순된다.

이어서, 관례주의 역시 한계에 직면한다. 관례주의는 관용의 오용으로 귀결될 개연성이 높다. 관례주의는 사회문화적 합의의 가변적이고 상대적 속성을 근거로 하여 도덕의 상대성을 당연시한다. 그래서 공동체 내의 인습에 대해 평가하려는 시도가 원천적으로 차단된다. 그 결과 일련의 공동체가 설정하고 있는 관습적 도덕기준은 통약불가능성(incommensurability)의 영역으로 여겨진다. 심지어, 이러한 통약불가능성을 정당화하기 위한 도구로서 관용의 가치를 이용하기도 한다. 예를 들어, 문화인류학자들은 관용의 가치를 구실로 여성에 대한 할례의식을 정당화하기도 한다(Pojman & Fieser, 박찬구 외 역, 2015: 54-55). 즉, 특정 공동체는 할례의식에 대한 사회문화적 합의에 도달했으며, 이러한 할례

의식에 대해 다른 공동체는 관용의 관점에서 강한 가치 평가를 개입시키지 말라는 논변을 취하는 셈이다. 이러한 논변의 경우, 관용의 온전한 의미가 "자기중심적인 관점을 벗어나 자기와 타인을 동등하게 바라보는 어떤 보편적인 관점을 함축하고 있는 태도(박찬구, 2014a: 40)"라는 측면을 고려할 때, 관용의 오용으로 규정될 수 있다. 결국 관용의 오용은 일종의 "은밀한 재정의의 오류(fallacy of illicit redefinition)"인 셈이다.[13)]

그런데 인권에 위배되는 문화를 관용의 가치로 정당화하는 입장의 이면을 들여다 볼 필요가 있다. 할례 의식이 작동하고 있는 공동체 구성원 중에서 모두 특히, 여성이 진정성을 지니고 할례 의식에 대한 사회문화적 합의에 동의할 개연성은 매우 낮다. 그렇다면 관례주의의 근거로서 사회문화적 합의는 공동체 내의 객관성을 온전히 확보하고 있는 것이 아니라, 공동체 구성원 중에서 상대적으로 힘이 강한 권력자 혹은 권력 집단의 변질된 이기적 욕망이 조작해 낸 결과물일 개연성이 높다. 즉, 힘의 상대적 강도에 의존하여 강자의 이익이 사회문화적 합의로 가장된 셈이다. 그래서 관례주의는 종국적으로 이기적 욕망에 기반한 생리적 현상으로 환원될 수 있다.

이러한 관례주의의 문제점은 이기적 욕망의 개입으로 인한 관용의 오용에서 기인한다. 관용의 덕목은 그 가치가 타인과 다른 공동체에게 적용될 뿐만 아니라 자신과 자신이 속한 공동체에도 적용되는 보편성을 전제한다(박찬구, 2014a: 40). 그런데 생리적 현상에서 기인하는 이기적 욕망이 개입되는 순간 그 관용의 가치를 자신과 자신이 속한 공동체는 예외로 하고 타인과 다른 공동체에게만 적용하게 된다. 그 결과 관용의 가치는 할례 의식을 당하는 여성에게만 요구될 뿐 그 공동체의 특정 강자에게는 적용되지 않는다.

사회적 강자가 내세우는 관용의 가치가 진정성을 확보하기 위해서는 할례 문화권의 구성원이 성기를 훼손당하는 여성의 목소리를 경청하고

---

13) "은밀한 재정의의 오류는 '표준적 의미'를 자의적으로 바꾸거나 왜곡함으로써 발생한다(김광수, 2007: 326)."

수용할 수 있어야 한다. 그럼에도 불구하고, 할례 의식이 강행된다면 그 문화권 특정 구성원의 이기적 목적 달성을 위한 수단으로 여성을 취급하는 것으로 간주될 수밖에 없다. 즉, 관용을 오용하는 오류를 범하는 셈이다. 따라서 관용의 오용이 아닌 관용의 온전한 의미를 고려한다면 관례주의의 입장에서 할례 의식을 비난할 수 없다는 문화인류학자류의 관점은 수용될 수 없다.

표층의식에 기반하여 도덕규범의 정당화에 접근하는 두 번째 모델로서, 윤리적 상황주의(ethical situationalism)를 검토한다. 윤리적 상황주의는 도덕 상대주의와 도덕 절대주의 사이의 간극에서 일련의 접점을 찾고자 한다. 윤리적 상황주의는 인간의 번영이라는 인간의 공통본성으로부터 일련의 보편적인 핵심 도덕 원리들을 도출한다(Pojman & Fieser, 박찬구 외 역, 2015: 91-98). 그리고 윤리적인 갈등 상황에 직면할 때, 우리는 핵심 도덕 원리들 사이의 위계적인 서열을 맥락에 따라 조정하여 적용할 수 있다. 이와 같이 윤리적 상황주의는 보편적인 핵심 도덕 원리와 맥락의 상보적 관계 속에서 도덕 상대주의와 도덕 절대주의 사이의 접점을 찾고 있다.

윤리적 상황주의는 핵심 도덕 원리들의 보편성을 인간의 공통된 본성에 찾고 있다. 인간의 공통된 본성은 인간의 번영으로 구체화된다. 도덕의 보편적 속성을 인간의 번영으로서 자연주의적 가치를 통해서 정당화하려고 시도한다. 그래서 보편성의 토대가 되는 공통된 인간본성의 정당화 근거를 진화론의 입장에 의존한다(Pojman & Fieser, 박찬구 외 역, 2015 : 94). 진화론의 관점에 따르면(Hamilton, 1964: 1-16), 보편성을 지향하는 도덕적 이타성은 자연선택 과정에서 진화적 적합도의 우위 내지는 적절성에서 기인한다고 본다. 즉, 이타성은 개체의 생존과 번식에 유리하기 때문에 진화적 스토리를 통해서 출현한 셈이다. 이러한 진화론의 관점은 도덕의 기원에 대한 근거로서 일정 부분 성립할 수 있다. 그런데 윤리적 상황주의는 도덕의 기원에 대한 논의를 도덕의 정당화 논의로 가져오고 있다. 이러한 윤리적 상황주의의 논증 방식은 도덕의 기원에 대한 영역과 도덕의 정당화에 대한 영역을 혼동하고 있는 셈이다.

설령, 전문가 집단이 진화론적 관점을 도덕규범의 정당화 근거로 설정하는 것에 대해 합의를 이룬다 할지라도, 이러한 정당화를 통해서는 도덕의 고유성이 확보될 수 없다. 왜냐하면 도덕은 기본적으로 자유의지를 전제로 출발하는 담론인데, 도덕성에 대한 진화론의 관점은 유전자 번식으로서 생리적 메커니즘으로 환원된다. 그 결과 자유의지로서 마음의 활동이 개입할 공간이 차단된다.

윤리적 상황주의는 실제 현실적 맥락에서 작동할 때 자의성(恣意性)에 직면할 개연성이 높다. 윤리적 갈등 상황에서 핵심 도덕 원리들은 맥락에 따라서 위계적인 서열을 달리한다. 물론 그 원리들의 위계적 서열이 관련 당사자 모두의 동의를 확보할 수 있을 뿐만 아니라 윤리적 상황주의가 전제하고 있는 인간번영으로서 공통본성에 부합할 수도 있다. 하지만 이러한 이상적 조건을 기대하기 위해서는 위계적 서열을 설정하는 주체가 높은 수준의 도덕적 인격을 함양하고 있어야 한다는 선결 조건이 확보되어야 한다.

하지만, 맥락을 고려하는 순간 맥락과 연동되어 작동하는 생리적 현상에 의존할 수밖에 없다. 특히, 근본 도덕의 기준이 명료하지 않거나, 도덕적 인격의 수준이 온전하지 못한 주체의 경우, 생리적 경향성에 의존하는 순간 욕구가 이기적 욕망으로 변질될 개연성이 높다. 이기적 욕망이 핵심 도덕 원리들의 위계적 서열을 설정하는 과정에 개입될 경우, 그러한 일련의 과정은 특정 인간이나 특정 공동체 구성원의 번영에만 기여하게 된다. 결국 윤리적 상황주의의 전제인 공통본성으로서의 인간 번영의 토대마저 붕괴하게 되는 셈이다. 윤리적 상황주의가 직면하는 이러한 한계는 핵심 도덕 원리들의 적용 과정에 있어서 필연적으로 자의성이 개입될 여지가 높다는 것을 암시한다.

윤리적 상황주의의 이러한 자의성은 '이중 결과의 원리(Principle of double effect)'가 직면할 수 있는 변질의 개연성과도 접점을 공유하고 있다. 아퀴나스는 윤리적 절대주의를 주장하면서도 윤리적 갈등 상황에서 원리가 잠정적으로 유보될 수 있는 여지를 열어둔다(Pojman & Fieser, 박찬구 외 역, 2015: 78). 이러한 아퀴나스의 시도는 이중 결과의

원리로 구체화 된다. 이중 결과의 원리가 전제하고 있는 '옳은 의도 조건'에 따르면 나쁜 결과는 예견된 '부수적인 결과'이어야 하며 '의도된 결과'이어서는 안 된다. 그런데 이기적 욕망을 온전히 걷어내지 않고 어떠한 근본 원리를 잠정적으로 유보한다면, 의도된 나쁜 결과가 의도 되지 않은 예견된 부수적 결과로 가장될 개연성이 존재한다(Pojman & Fieser, 박찬구 외 역, 2015: 82-86).

표층의식에 기반하여 도덕규범의 정당화에 접근하는 세 번째 모델로서, 자연주의적 도덕 실재론(naturalistic moral realism)을 검토한다(박찬구, 2014a: 164-166). 자연주의적 도덕 실재론은 생리적 메커니즘에서 기인하는 쾌락과 만족이 실재하는 도덕의 본질적 속성이라고 본다(Pojman & Fieser, 박찬구 외 역, 2015: 401). 물론 이러한 입장은 칸트(I. Kant)의 관점에서 볼 때, 정언명령(Categorical Imperative)을 가언명령(Hypothetical Imperative)으로 변질시키는 오류이며, 무어(G. E. Moore)의 관점에서 볼 때, 단순 관념으로서 정의할 수 없는 선(善)을 경험적인 자연적 속성과 동일시하는 자연주의적 오류를 범하는 것이다(박찬구, 2014a: 167). 하지만 더욱 심각한 것은 도덕을 쾌락과 만족으로서 생리적 인과법칙에서 기인하는 결정론적 도식에 가둠으로써, 자유의지가 작용할 수 있는 공간이 마련되지 않는다(박찬구, 2014a: 167).

표층의식에 기반하여 도덕규범의 정당화에 접근하는 네 번째 모델로서, 도덕 반실재론(moral antirealism)을 검토한다. 도덕 반실재론의 입장은 과학주의에 기반을 둔 논리실증주의(logical positivism)의 연장인 메타 윤리학에서 정의주의(emotivism)로 구체화 될 수 있다.[14] 메타 윤리학은 도덕판단을 주관적 감정의 표현으로 간주한다. 그리고 주관적 감정은 비인지적인 영역으로서 유의미한 진리판단의 대상이 될 수 없다고 본다. 진리판단의 대상이 될 수 없다는 것은 윤리학이 온전한 학문으로 성립할 수 없다는 것을 암시한다. 특히, 논리실증주의는 유의미한 명제와 무의

14) "사실 도덕 반실재론이 내세우는 논거들은 우리들에게 그리 생소한 것이 아니다. 논리실증주의에서 주장하는 것들과 크게 다르지 않기 때문이다. 그 논거들은 결국 '도덕은 과학적 방법에 의해 검증될 수 없다'는 한마디 말로 요약될 수 있다(박찬구, 2014a: 164-165)."

미한 명제의 기준을 검증의 원리(principle of verification)에 둔다(박찬구, 2014a: 161). 검증의 원리에 기반할 때 정서적 외침에 불과한 도덕 판단은 수학적 검증의 대상도 아니며 경험적 검증의 대상도 아니기 때문에 무의미한 명제이다. 그래서 윤리학은 학문으로서 자격을 확보할 수 없다.[15] 결국 도덕 반실재론은 도덕 회의주의와 도덕 허무주의로 귀결되는 셈이다.

결국 도덕 반실재론에 따르면 도덕성은 개인의 주관적인 정서적 감정의 표현에 불과하다. 그래서 도덕성은 생리적 현상의 수준으로 환원된다. 생리적 현상으로서 감정은 우리의 몸이 외부 상황과 접촉할 때 거의 자동적이며 즉각적으로 촉발된다. 이와 같이 도덕성이 생리적 현상의 수준으로 환원되면, 자유의지는 간과된다. 자유의지에 대한 간과는 자유의지를 전제하고 있는 도덕의 고유성과 모순된다.

표층의식에 기반하여 도덕규범의 정당화에 접근하는 다섯 번째 모델로서 냉소주의(cynicism)를 검토한다. 생리적 현상을 넘어서는 마음작용의 활동을 부정하는 입장 중 하나로서 '냉소주의'를 들 수 있다. 냉소주의는 인간의 본질과 그러한 인간들이 맺는 모든 관계를 생리적인 메커니즘의 속성인 기계적 결정론으로 해석하는 경향이 강하다(박찬구, 2014a: 259). 그래서 냉소주의자들에게 인간이란 자유의지를 발휘할 수 있는 인

15) 이러한 시도에 맞서 규범윤리의 학문적 체계를 나름의 방식으로 세우려는 시도가 전개되기도 한다. 이러한 성과와 관련하여(김태길, 2001: 201-308), 도덕판단에서 대한 이모티비즘의 관점을 일정부분 수용하면서 이모티비즘을 통해서 온전히 설명되지 않는 도덕판단의 특수성을 탐색하려는 시도가 이뤄진다. 먼저, 절충적 이모티비즘으로 분류되는 스티븐슨(C. L. Stevenson)의 경우, 도덕판단의 서술적 의미(descriptive meaning)와 정의적 의미를 강조한다. 사실과 관련된 측면으로서 서술적 의미는 추론의 방법을 통해 탐구될 수 있다. 그리고 태도의 변화를 요구하는 속성을 지닌 정서적(emotional) 측면으로서 정의적 의미는 설득(persuasion)의 방법을 통해 탐구될 수 있다. 다음, 헤어(R. M. Hare)의 경우, 도덕판단의 규정적(prescriptive) 성격을 강조한다. 규정적 성격을 지닌 도덕판단은 새로운 변수가 출현하지 않는 일정한 맥락 안에서 보편성을 확보할 수 있다. 이렇게 도덕판단의 보편성이 확보 될 수 있다는 측면을 고려할 때, 윤리학은 근거와 기준에 대한 탐구를 통해 학문으로서 자격을 확보할 수 있다.

격으로서의 인간이라기보다는 생리적인 본능에 따라 반응하는 동물로서의 인간이다. 그러한 인간들은 타인과 관계를 맺는 종국의 목적을 생리적 본능의 만족에 둘 수밖에 없다. 그렇다면 무조건적인 순수한 사랑, 타인을 위해 자신의 생명을 희생하는 초인적인 이타심 등을 전적으로 신뢰하지 않고 오히려 생리적 메커니즘으로 왜곡하여 해석한다(박찬구, 2014a: 253). 결국, 냉소주의자들에게 생리적 작용을 넘어서는 마음활동은 무의미한 셈이다.

표층의식에 기반하여 도덕규범의 정당화에 접근하는 여섯 번째 모델로서 세속윤리(secular ethics)를 검토한다. 생리적 현상을 넘어서는 마음의 활동을 부정하는 또 다른 입장으로서 세속윤리를 들 수 있다. 세속윤리에 따르면, 윤리는 인간의 생존과 번영에 기여할 때 의미를 지닌다. 결국, 윤리는 이익 관심의 온전한 충족을 위한 장치인 셈이다. 이러한 관점에 따르면 타인에 대한 이타적 행동과 초인적인 희생은 장기적이고 전체적 인생 계획의 차원에서 자신의 이익 관심과 생존, 그리고 번영을 도모하기 위한 의도적 혹은 무의식적 위선으로 해석 될 수밖에 없다. 그래서 순수한 이타심은 무의미하며 호혜적인 상호적 이타주의만이 유의미한 셈이다(Pojman & Fieser, 박찬구 외 역, 2015: 342).

2. 도덕철학적 접근의 한계: 초월의식 우위

기본마음으로서, '초월의식'은 생리적인 현상에 기반한 감각적 경험을 넘어서는 의식 작용으로 볼 수 있다. 이때 무엇인가를 넘어서는 의식 작용의 중추적 원천은 다양한 방식으로 설정될 개연성이 높다. 초월의식은 종교의 영역에서 영성(spirituality)으로 나타나며, 철학의 영역에서 영적인 철학(spiritual philosophies)의 모습으로 등장하기도 한다(Peltonen, 2019: 231-247). 특히, 서구의 도덕철학적 관점을 분석한다면 이러한 원천이 더욱 구체화 될 수 있을 것이다.

이러한 초월의식에 기반하여 도덕규범의 정당화에 접근하는 첫 번째 모델로서 비자연주의적 도덕 실재론(non-naturalistic moral realism)을 검토한다(박찬구, 2014a: 167-169). 비자연주의적 도덕 실재론은 도덕이 분

명히 실재하지만 감각 기관을 통해 경험 가능한 자연 세계가 존재하는 방식과는 다른 방식으로 존재한다고 본다. 플라톤(Platon)의 경우, 도덕은 현상세계 너머의 이데아계에 지고선으로서 선의 이데아로 존재한다고 보며, 무어의 경우, 도덕은 직관을 통해서만 인지 가능한 방식으로 존재한다고 본다. 이러한 입장은 일련의 비판에 직면한다. 즉, 경험적인 상식을 넘어서는 존재 방식은 이상하고 기이한 방식으로서 신뢰할 수 없다(Pojman & Fieser, 박찬구 외 역, 2015: 405). 하지만 더욱 심각한 흠결은 도덕을 외부에서 주어지는 것으로 규정함으로써, 자율성을 발휘할 수 있는 인간성을 간과하고 타율적인 인간성만을 남겨두게 된다. 그 결과 자유의지가 작용할 수 있는 마음의 공간이 철저하게 제거된다(박찬구, 2014a: 168).

이어서, 초월의식에 기반하여 도덕규범의 정당화에 접근하는 두 번째 모델로서 자의적으로 변질된 신명론(divine command theory)을 검토한다. 우리는 일상에서 '어떻게 살아야 하는가?' 라는 문제의식과 관련하여 종교에 기대어 나름의 삶의 의미를 탐색하기도 한다. 물론 여기서 종교는 동양의 불교(佛敎)나 유교(儒敎)처럼 '깨달음이나 가르침'으로서의 교(敎)가 아닌 '인격신(人格神)'을 전제하는 교(敎)를 의미한다. '어떻게 살아야 하는가?' 라는 문제의식은 윤리적 질문인데, 이러한 윤리적 질문에 대해 서구의 문명은 종교를 통해 나름의 답을 찾는 경향이 있다(박찬구, 2014a: 268). 이러한 경향은 신명론으로 드러난다. 신명론의 기본 전제는 소위 '신이 명령했기 때문에 선(善)하다'라는 명제에 기대고 있다(Pojman & Fieser, 박찬구 외 역, 2015: 329-330). 물론 건전한 상식과 부합하는 참된 종교는 인간의 삶을 풍부하게 할 수 있는 방향성을 지닌다.

하지만 이러한 방향성은 현실의 실제적 작동 과정에서 일련의 변질된 양태를 드러내기도 한다. 변질된 양태 중 하나는 신의 명령에 대한 자의적(恣意的) 해석이다(Pojman & Fieser, 박찬구 외 역, 2015: 333-334). 자의적 해석은 정신병적인 질병에 뿌리를 두기도 하며, 행위자의 이기적인 목적을 달성하기 위한 악의적 의도와 야합하기도 한다. 그 결과 인권을

침해하거나 타인의 복리를 파괴하는 행동에 대한 합리화 도구로 변질되기도 한다. 그래서 신의 명령이라는 명분으로 비인륜적인 악행이 합리화될 개연성이 있다.

또 다른 변질된 양태 중 하나는 신의 명령을 인격신에 대한 무조건적인 복종을 확보하기 위해 공포심을 촉발시키는 기제로 설정하는 것이다(박찬구, 2014a: 269). 이러한 기제는 인격신에 대한 복종이 보상과 천국으로 직결되며 인격신에 대한 복종을 거부하는 것이 처벌과 지옥으로 직결된다는 도식을 기반으로 하고 있다. 결국, 이러한 기제에 따르면 신이 명령하는 선(善)을 따르는 근본적인 동기는 보상과 천국이라는 결과적 이익을 얻기 위한 이기심에 토대를 두고 있는 셈이다.

나아가서, 또 다른 변질의 양태는 자율성과의 괴리다. 신의 명령에서 기원하는 일련의 규칙 체계가 설정될 수 있다. 이러한 규칙 체계를 기계적, 무비판적, 무조건적으로 일상에 적용하는 것이 신을 경배하고 따른다는 징표로 여겨지기도 한다. 때때로 규칙들에 대한 기계적, 무비판적, 무조건적 순응은 실제적인 인간의 일상적 삶보다 그 규칙을 우위에 두는 양상으로 나타나기도 한다. 그 결과 인간을 위해 종교가 작동하는 것이 아니라 종교적 규칙을 위해 인간이 그저 숨만 쉬고 있는 현상이 펼쳐지기도 한다. 이러한 현상은 안식일을 지키는 것보다 병자를 치료하고 위로하며 보듬어주는 소명을 우선시 하는 역사적 예수의 행적과는 모순되는 지점이다(김용옥, 2020: 108-118).

이상의 일련의 변질된 양태가 발생하는 근원적인 지점을 고민해 볼 필요가 있다. 그 근원적인 지점은 인격신을 전제하는 종교의 '외재적 초월'에서 기인한다고 볼 수도 있다. 특히, 외재적 초월의 도식이 사회변혁의 이데올로기로 변질 되면, 특정 이데올로기의 실현을 위해 수단과 방법을 가리지 않는 광신자의 과격한 폭력주의로 이어지기도 한다(박찬구, 2014a: 258). 초월의 외재성으로 인해 자유의지가 온전히 확보될 수 없다. 자유의지가 확보되지 않을 때 인간은 초월의 권위를 악용하려는 신 명령의 자의성과 공포를 조장하는 기제에 대한 대응력을 상실할 개연성이 높다.

3. 도덕심리학적 접근의 한계: 표층의식·초월의식 우위

도덕심리학적 접근은 이론적인 한계를 보완하면서 발전해 오고 있다. 먼저, 콜버그(L. Kohlberg)의 기여로 도덕심리학적 접근은 독립된 학문으로 자리 잡는다(Kohlberg, 1981, 1984, 1987: 259-328). 콜버그는 도덕발달이 인지발달에 의존하는 측면 즉, 인지적 도덕발달을 강조한다. 이어서, 정서중심 접근은 성차를 기반으로 인지적 도덕발달 모델에 상당부분 도전적인 입장을 취한다(Gilligan, 1982; Noddings, 1984). 하지만, 성차가 도덕추론에 영향을 미친다는 정서중심 접근은 반론에 직면한다(Thoma, 1986: 165-180; Walker, 1984: 677-691). 그리고 인지발달 모델의 한계로 여겨지는 도덕적 앎과 도덕적 행동 사이의 틈은 일련의 매개 변수 혹은 조절 변수를 통해서 일정부분 보완된다(Blasi, 1980: 1-45; Damon, & Hart, 1988, 1992; Thoma, 1986: 165-180; Walker, 1984: 677-691). 그리고 영역이론(domain theory)은 콜버그의 인지적 도덕발달론과 관련하여, 도덕발달 단계의 규범적 위계성에 대해 일련의 문제를 제기한다(Nucci, 1981: 114-121; Nucci & Turiel, 2000; Nucci, 2001; Smetana, 2006: 119-153; Turiel, 1983). 아울러, 콜버그의 인지발달론과 관련하여 도덕성의 측정과 관련된 문제점이 제기된다(Rest, Narvaez, Bebeau & Thoma, 1999: 291-324; Thoma, 2002: 225-245; Lind, 2016). 그 결과 도덕판단면접법(Moral Judgement Interview; MJI)에 대한 대안으로서, 도덕판단표준검사(Defining Issues Test; DIT), 도덕역량검사(Moral Competence Test)가 개발 된다. 그리고 콜버그 학파는 네오-콜버그학파를 선언하면서, 도덕판단과 도덕 행동 사이에 관여되는 매개 변수, 조절 변수를 구체화한다. 또한 네오-콜버그학파는 공동체의 맥락에서 도덕적 인지의 역할을 재설정하면서, 무의식적이며 자동적인 정신 작용을 도덕성의 심리적 메커니즘에 포함시키려고 시도한다(Rest, Narvaez, Bebeau & Thoma, 1999: 291-324). 아울러, 도덕성의 심리적 현상에 관여되는 일련의 변수들을 통합하려는 시도가 이뤄진다(Hoffman, 2000; Hoffman, 2000, 박재주·박균열 역, 2011; Gibbs, 1991: 183-222; Lickona, 1997: 45-62; Rest, Narvaez, Bebeau & Thoma, 1999: 291-324).

도덕성에 대한 심리학적 접근과 관련하여, 콜버그 학파는 인지적 도덕발달을 중심으로 도덕성의 심리적 메커니즘이 전개되는 과정에 접근한다. 인지적 도덕발달 중심의 접근은 일련의 반론에 직면한다. 이러한 반론과 관련하여 정서중심 접근은 배려와 공감에 기반하여 도덕성에 관여되는 심리적 현상을 다룬다(Gilligan, 1982; Noddings, 1984; Hoffman, 2000). 반면, 인지적 도덕발달을 중심으로 하는 접근법의 방향성을 유지하면서, 이 접근법이 직면하는 일련의 한계를 보완하려고 시도 한다(Rest, Narvaez, Bebeau & Thoma, 1999: 291-324). 이 과정에서 인지적 측면과 정서적 측면을 통합적 관점에서 바라보고 기존의 인지 혹은 정서로 편향된 접근법에 대한 한계를 보완하려는 연구가 이뤄진다. 나아가서, 도덕적 앎과 도덕적 행동 사이의 틈을 일련의 매개 변수 혹은 조절변수를 통해서 보완하려고 시도한다(Rest, 1986, 문용린 외 역, 2008: 215-220). 이러한 변수는 도덕적 민감성, 도덕적 판단, 도덕적 동기화, 도덕적 품성 및 실행력으로 구체화 된다. 그리고 도덕적 기능은 그 구체화된 변수들 간의 과정적 절차로서 파악된다. 뿐만 아니라, 도덕 정체성은 도덕적 앎과 도덕적 행동 사이의 틈을 보완할 수 있는 변수로 설정된다(Blasi, 1980: 1-45). 이러한 이론적 보완의 과정을 통해 네오-콜버그학파(Neo-Kohlbergian)에 이르면(Rest, Narvaez, Bebeau & Thoma, 1999: 296-297, 301), 도덕적 인지의 역할이 공동체의 맥락에서 출현하는 공유된 신념과 가치를 검토하고 점검하는 작용으로서 설정된다. 아울러, 마음에 대한 인지과학의 관점을 수용하여, 무의식이며 자동적인 의식작용이 도덕성의 심리적 메커니즘에 관여된다는 입장을 수용한다.

이상에서 논한 도덕심리학적 접근에 이어서, 최근 진화론에 기반한 도덕 모델의 관점을 상당부분 강하게 내세우는 관점이 등장한다. 이러한 관점과 관련되는 대표적인 입장으로서, 진화적 적응 모델(Hamilton, 1964; Axelrod & Hamilton, 1981; Axelrod, 1984, 1986; Sober, 2000; Sober & Wilson, 1998; Nowak & Highfield, 허준석 역, 2012), 이중처리 도덕성(dual-process morality) 모델(Greene, 2013: Greene, 2013, 최호영 역, 2017), 사회적 직관주의(social intuitionism) 모델(정창우, 2011: 95-130,

2013: 220-246, 2020: 173-202; 정창우·석자춘, 2017: 61-79; Haidt, 2012)을 들 수 있다. 이 모델들은 도덕철학적 접근 및 도덕심리학적 접근의 이론적 진보와 관련된 관점을 반박하는 경향을 보인다. 특히, 사회적 직관주의 모델은 도덕철학적 접근으로서 의무론적 도덕에 강한 거부감[16]을 보인다. 동시에 도덕성의 심리적 메커니즘과 관련하여, 도덕적 인지에 주도권을 부여하려는 도덕심리학적 접근을 적극적으로 반박한다.

이처럼 진화론에 기반한 도덕 모델 중 한 입장으로서, 이중처리 도덕성 모델(Greene, 2013)의 경우, 규범윤리학에서 도덕규범을 정당화하는 방식을 일종의 조작적 정의를 통해서 단순한 모형으로 모델링한다. 이중처리 도덕성은 그러한 모델링과 관련된 도덕판단을 뉴런의 수준에서 관찰하고 그 결과를 기반으로, 일련의 규범적 방향성을 제시하기도 한다. 그리고 규범적 방향의 제시와 관련하여, 공리주의에 기반한 규범윤리 모델을 지지한다. 반면, 칸트의 의무론에 기반한 규범윤리 모델은 현대사회의 맥락에서 부적절하다고 평가한다.

이중처리 도덕성 모델은 도덕규범을 정당화하는 관점으로서 칸트의 의무론 전통을 거부하고, 공리주의 전통을 적극적으로 지지한다. 이 모델은 그 근거를 뉴런의 활성화 패턴 수준에서 제시한다. 즉, 피험자가 칸트의 의무론 전통을 모델링하는 도덕문제에 직면할 때, 이성적 추론보다는 정서적 직관에 관여되는 뉴런 영역이 적극적으로 활성화 된다. 반면, 공리주의 전통을 모델링하는 도덕문제에 직면할 때, 정서적 직관보다 이성적 추론에 관여되는 뉴런 영역이 적극적으로 활성화된다. 나아가서, 정서적 직관은 집단이 지향하는 공유된 가치에 헌신하려는 경향성을 촉발시킨다. 이러한 경향성은 상식도덕(commonsense morality)으로 범주화

---

16) 특히, 하이트(J. Haidt)는 이성적 추론 혹은 도덕인지를 도덕성 담론에서 개입시키려는 시도를 '합리주의자의 망상(the rationalist delusion)'으로 규정한다(Haidt, 2012: 103-106). 즉, "… 합리주의자의 망상. 추론이 우리의 가장 고귀한 속성 즉, 우리를 신처럼 만들어 주는 속성 … 이라는 것이 바로 이 개념 [합리주의자의 망상: 논자가 첨가함] 이다. … 플라톤부터 칸트, 그리고 콜버그에 이르기까지, 많은 합리주의자들은 윤리적 쟁점에 대해 잘 추론하는 능력이 좋은 행동을 *야기한다*고 주장한다(Haidt, 2012: 103)."

된다. 상식도덕은 집단 내의 협력에는 적극적으로 기여하지만, 이질적 가치를 지향하는 외부 집단과의 협력을 통한 장기적이고 포괄적 이익을 확보하는 데는 실패한다(Greene, 2013: 66-102). 반면, 이성적 추론은 장기적이고 포괄적 관점에서 이익을 계산하는 경향성을 촉발시킨다. 이러한 경향성은 메타도덕(metamorality)으로 범주화된다. 메타도덕은 이질적 집단 간의 협력에 적극적으로 기여한다(Greene, 2013: 147-174).

그런데 현대 사회의 구조에서 이뤄지는 상호작용은 집단 내의 부족을 중심으로 이뤄지는 것이 아니라, 이질적 가치를 지닌 집단들 간의 교류를 주축으로 한다. 이러한 현대 사회구조의 맥락을 고려하여, 이중처리 도덕성 모델은 무딘 생물학적 도구(blunt biological instrument)로서 (Mackenzie, 2012: 242),[17] 정서적 직관에 기반한 상식도덕이 적절한 도덕규범으로 설정될 수 없다고 주장한다. 그 대안으로서 공리주의 전통을 적절한 도덕규범으로 설정한다.

진화론에 기반 한 도덕 모델 중 또 다른 한 입장으로서, 사회적 직관주의(social intuitionism) 모델의 경우(Haidt, 2012), 도덕성과 관련된 문화인류학과 진화론의 관점을 교차시켜 검토하여 일련의 도덕모듈을 도출한다. 그리고 그러한 도덕모듈과 도덕판단 사이의 관계를 제시한다. 나아가서, 이러한 관계를 정당화하기 위한 방편으로서 신경과학의 연구 성과에 기대기도 한다.

사회적 직관주의 모델은 이성 중심의 도덕규범 정당화, 콜버그 학파, 네오-콜버그학파의 이론적 방향성에 강한 반론을 제기한다. 특히, 도덕규범의 정당화와 도덕성의 심리적 메커니즘과 관련하여, 이성 혹은 인지적 추론을 우위에 두거나 이성 혹은 인지와 정서를 동등한 파트너 관계로 설정하는 관점에 강한 거부감을 보인다. 그래서 사회적 직관주의 모델은 정서적 직관을 도덕성에 관여되는 가장 중추적인 변인으로 설정하

17) "그린(2008)은 도덕적 감정의 특징을 "무딘 생물학적 도구"로 묘사한다(p. 71). 그리고 그는 도덕적 직관을 경보기와 같은 반응 즉, 도덕적 직관은 융통성 없고, 유연하지 못하며, 이성에 저항하는 것으로 기술한다. … 도덕적 직관은 자동적인 정서적 반응을 수반하기 때문에 … 근본적으로 신뢰할 수 없다(Mackenzie, 2012: 242)."

며, 이성 혹은 인지적 추론을 정서적 직관에 따른 도덕판단을 합리화하는 부수적 장식품 정도로 설정한다.

나아가서, 신경과학적 접근과 더불어 진화론적 접근은 도덕성을 진화적 적합도(fitness)를 확보하는 메커니즘에 수반되는 경향성으로 설명하려고 시도하는 흐름을 보인다(Hamilton, 1964). 논자는 이러한 흐름을 진화적 적응 모델로 명명한다. 진화적 적응 모델 중에서 혈연 선택(kin selection) 모델 혹은 포괄적 적합도(inclusive fitness) 모델에 따르면, 도덕성은 개체의 유전자 적합도를 확보하려는 메커니즘에 불과하다. 그러한 메커니즘이 현상으로 드러날 때는 마치 이타적인 행동처럼 보이지만, 유전자의 관점에서 보면 이기적인 생리적 메커니즘에 불과하다. 이러한 메커니즘은 정서적 직관의 수준에서 선천적으로 배선된다. 결국, 진화적 적응 모델은 사실상 '이성 중심의 도덕규범 정당화와 인지적 추론 우위, 인지와 정서의 동등한 참여로서 도덕성의 심리적 과정'을 부정하는 셈이다. 또한 유전자의 관점에서 볼 때, 도덕성은 이타적인 행동처럼 보이지만 사실상 이기적인 생리적 메커니즘에 불과하다.

진화론에 기반한 도덕 모델은 도덕성의 작용에 관여되는 변인과 관련하여 입장을 공유하고 있다. 즉, 진화론에 기반한 도덕 모델의 관점에 따르면, 도덕성의 작용에 주도적으로 관여되는 변인은 정서적 직관이다. 진화적 적응 모델과 사회적 직관주의 모델의 경우, 신경생리적 수준에서 뇌에 장착된 도덕모듈로서 정서적 직관을 도덕성에 관여되는 주된 변인으로 간주하는 경향을 보인다. 그리고 이중처리 도덕성 모델의 경우, 도덕판단과 행동에 관여되는 주된 변인으로서 정서적 직관과 인지 혹은 이성을 모두 수용한다. 하지만 규범적 방향성과 관련하여, 그린(J. Greene)은 정서적 직관을 무딘 생물학적 도구로 규정한다. 왜냐하면, 정서적 직관에 기반한 규범적 방향성은 소규모 공동체의 맥락에서 유의미하게 작동할 수 있지만 공동체를 맥락으로 하는 면대면의 인간관계를 넘어, 다양한 공동체 사이의 의사소통을 통한 합의와 타협이 요구되는 현대사회의 맥락에서는 도덕적 오류를 가져올 수 있기 때문이다. 이러한 오류에 대한 대안으로서, 이중 처리 도덕성 모델은 정서적 직관을 배제시키고

이성 혹은 인지에 기반하여 규범적 방향성을 제시한다. 하지만, 그 인지 혹은 이성의 범주는 공리주의의 이해타산적 이성 혹은 도구적 이성의 차원으로 국한된다. 그 결과 칸트의 의무론과 관련된 순수실천이성으로서의 도덕 이성은 배제된다. 결국, 진화론에 기반한 도덕 모델은 정서적 직관으로 편향되거나 도구적 이성으로 편향되는 경향을 보인다.

이상의 논의를 통해서 도덕심리학적 접근은 일련의 이론적 한계를 지니고 있으며, 그 한계를 점진적으로 보완하고 있다. 그럼에도 불구하고, 기존의 논의는 마음의 층위를 포괄적으로 고려하여 그 한계를 보완하려는 시도가 이뤄지지 않고 있다. 특히, 그간 전개되어 온 도덕심리학적 접근은 인지에 기반한 초월의식으로 편향되는 패턴을 보인다. 동시에 정서에 기반한 표층의식으로 편향되는 경향을 보인다. 아울러, 진화론에 기반한 도덕 모델은 정서적 직관에 기대어 표층의식의 영역에서 잠재의식차원으로 편향되는 패턴을 보인다. 그래서 이어지는 본 논의를 통해 논자는 표층의식 및 초월의식을 넘어 마음의 층위를 포괄적으로 고려하여 도덕성에 접근하고자 한다.

4. 신경생리학적 접근의 한계: 표층의식 우위

도덕성이 마음을 배경으로 작용하는 측면을 고려할 때, 그 마음의 활동에 관여되는 한 측면으로서 뉴런 수준의 활성화 패턴을 참조할 필요가 있다. 그럼에도 불구하고 뉴런의 활성화 패턴에 편향되어 도덕성에 접근하면, 표층의식으로 편향된 도덕성 담론으로 귀결된다. 그 결과 일련의 한계에 직면한다. 이러한 일종의 뉴런 환원주의가 지닌 한계를 파악하기 위한 방편으로서, 하우저(M. D. Hauser)의 도덕성 담론을 검토한다. 하우저의 관점에 따르면(Hauser, 2006), 도덕마음은 선천적으로 내재되어 있다. 여기서 '선천적인 내재'는 생리적 수준에서 뇌에 도덕마음이 배선되어 있다는 것을 의미한다.

뇌에 배선된 도덕마음은 '도덕 기관(moral organ)'으로 구체화 된다(Hauser, 2006: 52-54, 219). 인간은 타인에게 해악을 끼는 행위를 할 때 죄책감을 느끼고, 타인의 불행과 직면할 때 연민을 느끼며, 그리고 타인

을 통해 도움을 받을 때 감사함을 느낀다. 이러한 느낌들의 촉발은 근본적으로 우리의 뇌에 생물학적으로 배선되어 있는 '도덕 기관' 혹은 '도덕 능력(moral faculty)' 혹은 '도덕 문법(moral grammar)'에서 기인한다. 도덕 기관에서 기인하는 이러한 느낌들을 우리의 생리적인 반응을 통해서 확인할 수 있다(Hauser, 2006: 219). 그래서 만약 도덕 기관이 망가진다면 이러한 생리적 반응이 마비되어 공동체에서 금지된 행동을 서슴없이 행할 개연성이 높아진다(Hauser, 2006: 219). 도덕 기관에서 기인하는 이러한 느낌들은 무의식적이고 자동적인 신속한 판단과정을 통해 촉발된다(Hauser, 2006: 53). 그래서 일상에서 우리는 이러한 메커니즘을 의식적 지각의 수준에서 포착할 수 없다. 나아가서, 도덕 기관에서 기인하는 인간의 도덕적 역량은 생리적으로 배선되어 있기 때문에 일련의 훈련 과정을 거의 필요로 하지 않는다(Hauser, 2006: 53).

도덕성에 대한 하우저의 입장은 도덕마음의 고유성을 확보하기에는 역부족이다. 도덕은 자유의지를 발휘할 수 있는 인간의 역량을 전제한다. 그런데 '도덕 기관'이 작동하는 메커니즘은 자유의지와는 무관하게 무의식적이며 자동적으로 촉발되는 생리적 기제를 토대로 하고 있다. 이러한 토대는 기계적으로 반응하도록 프로그램화된 마음의 상태를 지향한다. 그 결과 특정한 상황에 직면할 때 촉발되는 감정으로부터 거리를 두는 자율적 조절작용을 결여하고 있다. 뿐만 아니라 '도덕 기관'이 작동하는 메커니즘은 교육을 통한 우리의 의지적인 노력을 거의 필요로 하지 않는다. 왜냐하면, 이미 생리적 메커니즘의 수준에서 모듈로 장착되어 있기 때문이다. 모듈은 일종의 완전태이다. 이러한 관점은 필연적으로 도덕교육에 대한 무용론으로 이어질 개연성이 매우 높다.

도덕심의 생득설이 필연적으로 도덕교육의 무용론으로 이어질 수 있다는 관점은 심각한 흠결을 지닌다. 맹자는 '도덕 기관'이론과 같이 도덕심의 생득설을 수용하는 입장에 서 있다. 하지만 오히려 도덕교육을 적극적으로 강조할 수밖에 없는 근거를 제시한다. 맹자의 도덕성 담론에서 도덕심의 한 측면은 사단(四端)이다. 물론 사단(四端)은 생득적 천부

적으로 품부(稟賦)되어 있다. 하지만 '생리적으로 배선되어 완전태의 상태로 품부되는 것이 아니라', '단서나 실마리로서 도덕적 역량을 발휘할 수 있는 가능태'의 수준에서 품부된다. 즉, 생리적인 수준에서 견고하게 배선된 완전태로서 도덕 모듈이 아니라, 기희(幾稀)로서 미세하게 마음 안에 잠재되어 있는 셈이다.

그래서 도덕심의 실마리를 함양·확충하기 위해서는 적절한 교육적 환경이 마련되어야 하며, 도덕적 주체의 부단한 수양이 요구된다. 그래서 맹자는 호연지기(浩然之氣)를 함양하기 위한 방편으로서 옳음을 부단히 실천하며 내면에 집적하는 과정을 강조한다. 아울러 이 과정에서 물망(勿忘)·물조장(勿助長) 즉, 옳음에 대한 집적의 과정에 대해서 완전히 무관심하지도 말며, 지나치게 집착해서 억지로 키우려고 하지도 말라는 방향성을 제시한다.[18]

결국 뇌에 선천적으로 배선된 도덕 모듈로서의 '도덕 기관'과 '사단'은 도덕심의 생득설을 취하는 지점에서는 접점을 공유하지만, 도덕 기관과 달리 사단은 도덕 주체의 자율적인 의지를 통한 적극적인 수양을 전제한다. 그래서 도덕 담론이 전제하고 있는 자유의지가 작용할 수 있는 마음의 공간이 확보된다. 이러한 사단으로서 도덕심에 대한 맹자의 입장을 통해서, 표층의식에 편향된 신경생리적 수준의 도덕성에 대한 관점이 지닌 흠결을 파악할 수 있다. 그 흠결은 일종의 뉴런 환원주의로부터 기인하며 자유의지에 대한 훼손으로 구체화 될 수 있다.

---

18) 「敢問 何謂浩然之氣?」曰:「難言也. 其爲氣也, … 是集義所生者, 非義襲而取之也, … 必有事焉而勿正, 心勿忘, 勿助長也. …」(『孟子』, 「公孫丑」(上), 장기근 역, 1976: 180-182)

제 2 절 표층의식·초월의식을 넘어서는 마음의 가능성

1. 아리스토텔레스 덕 윤리 모델의 시사점

아리스토텔레스의 입장에 따르면, 덕(virtue)은 품성의 탁월성이다. 이 품성의 탁월성은 일관성과 지속성을 지닌 자발적 행위에서 드러나는 적절한 감정의 상태로 볼 수 있다. 이러한 감정의 상태에 관여되는 변수를 구체화 하자면, '행위', '감정', 감정의 적절성으로서 최적의 균형점을 조율하는데 관여되는 '숙고', 그리고 이 모든 정신 활동의 배경으로서 '맥락'으로 범주화 될 수 있다. 그리고 '행위', '감정', '숙고', '맥락'의 유기적 조화를 통해 출현하는 품성의 탁월성으로 진입한 마음은 '중용'의 상태로 볼 수 있다.

이러한 네 가지 변수 중에서 숙고를 제외한 나머지 세 가지 변수는 상당 부분 경험적이고 심리적 현상으로서 표층의식의 영역으로 범주화 될 수 있다. '맥락'은 거시적 차원에서 공동체의 역사적, 문화적 내러티브와 연동되어 있으며 미시적으로는 행위자가 직면한 공동체의 도덕적 정치적 문제상황과 연동 될 수 있다. '감정'은 신체를 매개로하여 느껴지는 심리적 상태이다. '행위'는 경험적 현상의 차원에서 포착되는 운동성이다. 특히, 덕이 전제하고 있는 행위의 '일관성과 지속성'은 경험적인 시공간 속에서 그 드러남이 연속적이며 누적적일 때 포착될 수 있다. 아울러, 행위의 '일관성과 지속성'은 습관화를 요구한다. 그래서 "한 마리의 제비가 봄을 만드는 것도 아니며 [좋은 날] 하루가 봄을 만드는 것도 아니니까. 그렇듯 [행복한] 하루나 짧은 시간이 지극히 복되고(makarios) 행복한 사람을 만드는 것도 아니다(Aristoteles, 이창우·김재홍·강상진 역, 2008: 30)." 이처럼 습관화는 신체를 매개로 하여 경험적인 시공간 맥락과 연동되어 부단한 반복과 실천을 요하는 측면이다.

반면, '숙고'는 표층의식으로부터 일정한 거리를 확보하는 마음활동으로 볼 수 있다. 숙고에 관여되는 영혼의 유형은 '실천적 지혜'이다[19]. 실천적 지혜는 전체적인 삶의 내러티브 속에서 행위자에게 좋고

19) 아리스토텔레스의 입장에 따르면, 실천적 지혜는 참을 인식하는 영혼의 유형 즉,

유익한 것에 대해서 숙고하는 작용을 지향 한다[20]. 아울러, 실천적 지혜는'좋고 유익함'의 대상 즉, 목적을 실현하는 과정에서 욕구를 최적 상태로 조정 내지는 조율하는 작용에 관여된다. 그래서 이러한 실천적 지혜의 작용을 "욕구적 지성, 사유적 욕구"[21]라고도 한다. 그렇다면 실천적 지혜는'좋고 유익함'이라는 경향성으로부터 일정한 거리를 확보하는 영혼의 기능으로 볼 수 있다. 따라서 중용의 상태에 관여되는 숙고로서 마음활동은 표층의식으로 환원될 수 없다.

뿐만 아니라, 덕은'그 자체로 옳음 혹은 그름의 영역'을 내포하고 있다는 측면을 고려할 때, 중용의 마음 상태는 표층의식의 차원으로 환원되지 않는다. 아리스토텔레스는 목적의 대상으로 좋고 유익함을 넘어서 '그 자체'로 가치를 지니는 그래서 표층의식의 측면을 넘어서는 가치의 공간을 확보하려고 한다. 그래서 "그러한 까닭에 플라톤이 말하는 바와 같이 어렸을 때부터 죽 마땅히 기뻐해야 할 것에 기뻐하고, … (Aristoteles, 이창우·김재홍·강상진 역, 2008: 56)"에서 확인할 수 있는 것처럼, 그 자체로 좋기 때문에 마땅히 기뻐하고 고통을 느껴야 할 대상으로서 가치의 영역을 확보하려고 한다.

아울러, 그 자체로 나쁘기 때문에 마땅히 제거 되어야 할 행위와 감정

기예(techne), 학문적 인식(episteme), 실천적 지혜(phronesis), [철학적] 지혜(sophia), 직관적 지성(nous)들 중 하나이다(Aristoteles, 이창우·김재홍·강상진 역, 2008: 207).

20) "… 실천적 지혜를 가진 사람(phronimos) … 자신에게 좋은 것, 유익한 것들과 관련해서 잘 숙고할 수 있다는 것이 실천적 지혜를 가진 사람의 특징으로 보인다. 그런데 [이때 잘 숙고한다는 것은] 건강이나 체력과 같은 부분적인 것에서 무엇이 좋은지 생각하는 것이 아니라 전체적으로 잘 살아가는 것과 관련해서 무엇이 좋고 유익한지 잘 숙고한다는 뜻이다(Aristoteles, 이창우·김재홍·강상진 역, 2008: 210)."

21) "사유 그 자체는 아무것도 움직이지 못하지만 목적을 지향하는 실천적인 사유는 그렇지 않다. … 목적인 것은 행위에 의해 성취될 수 있는 것(to parkton)뿐이다. 잘 행위한다는 것(eupraxia)이 목적이며, 욕구는 이 목적을 향하기 때문이다. 그런 까닭에 합리적 선택이란 욕구적 지성(orektikos nous)이거나 사유적 욕구(dianoetike orexis)인 것이며, 인간이 바로 그러한 원리(arche)이다(Aristoteles, 이창우·김재홍·강상진 역, 2008: 206)."

의 유형을 확보한다. 이러한 시도와 관련하여, "… 마땅히 괴로워해야 할 것에 고통을 느끼도록 어떤 방식으로 길러졌어야만 한다(Aristoteles, 이창우·김재홍·강상진 역, 2008: 56)." "… 모든 행위와 모든 감정이 다 중용을 받아들이는 것은 아니다. 어떤 것들의 경우에는 애초부터 나쁨과 묶여져서 이름을 받았기 때문이다. 예를 들어 심술, 파렴치, 시기와 같은 감정들, 그리고 행위의 경우 간통, 절도, 살인과 같은 것들이 그런 것이다. 이 모든 것들이나 그와 같은 것들은 그것들의 지나침이나 모자람이 나쁘다고 이야기되는 것이 아니라, 그것들 자체 때문에 나쁘다고 야기된다. … 가령 마땅히 해야 할 여자와 간통하는지, 혹은 마땅히 해야 할 때에, 혹은 마땅히 해야 할 방식으로 간통하는지에 있어서는 잘하는 것도, 잘하지 못하는 것도 없다. 오히려 이런 것들 중 어느 하나라도 행하는 것은 단적으로 잘못을 범하는 것이다(Aristoteles, 이창우·김재홍·강상진 역, 2008: 66-67)."

나아가서, 덕은 명제적 지식의 성격보다는 방법적 지식으로서 노하우(know-how)의 성격이 두드러지는 것으로 볼 수 있다. 덕은 일차적으로 기능적인 측면에 관여 된다. 그래서 구체적인 맥락에서 실제적으로 온전히 작용할 수 있는 수준을 지향한다. 즉, 명제적 지식으로서 '~ 임을 아는 차원'을 넘어 방법적 지식으로서'맥락을 고려하여 ~ 할 수 있는 차원'의 지식인 셈이다.

이와 같이 덕이 노하우로 범주화될 수 있는 근거와 관련하여, 실천적 지혜는 감정과 행위의 중용점을 파악하는 지점에서 일련의 앎을 통해서 구현되고 있다(Aristoteles, 이창우·김재홍·강상진 역, 2008: 65). 그 앎은 일련의 유형으로 범주화 될 수 있다. 즉, 마땅히 그래야 '할 때'는 '조건적 지식(conditional knowledge)', 마땅히 그래야 할 '일에 대해'와 마땅히 그래야 할 '사람들에 대해'는 '선언적 지식(declarative knowledge)', 마땅히 그래야할 '방식'은 '절차적 지식(procedural knowledge)'으로 재 범주화 될 수 있다. 이러한 조건적 지식, 선언적 지식, 절차적 지식은 특정 분야의 전문가가 체화하고 있는 앎의 상태로서 노하우로 범주화 될 수 있다(Narvaez & Bock, 2014: 142-143).

그런데 덕은 전문가의 앎으로서 노하우의 수준을 넘어 '마땅함을 포착하는 지혜'를 기능적 측면의 배경으로 확보하고 있다. 그래서 '규범적으로 적절한 때, 대상과 사람과 목적과 수단을 고려한 감정과 행위'라는 측면까지를 포괄한다. 이러한 해석의 타당성은 아리스토텔레스의 입장 즉, "… 마땅히 그래야 할 때, 또 마땅히 그래야 할 일에 대해, 마땅히 그래야 할 사람들에 대해, 마땅히 그래야할 목적을 위해서, 또 마땅히 그래야할 방식으로 감정을 갖는 중간이자 최선이며, 바로 그런 것이 탁월성에 속하는 것이다. 이와 마찬가지로 행위에 관련해서도 지나침과 모자람, 그리고 중간이 있다(Aristoteles, 이창우·김재홍·강상진 역, 2008: 65)."을 통해서 확보될 수 있다. 따라서 덕이 포괄하고 있는 표층의식으로서 기능적 측면과 표층의식을 넘어서는 규범적 측면을 고려 할 때, 덕으로서 도덕성에 관여되는 마음은 표층의식에 대한 성찰을 통해 마땅함을 포착하는 도덕적 혜안의 측면을 포괄하는 셈이다. 따라서 아리스토텔레스의 덕론은 도덕성에 관여되는 마음이 표층의식의 측면과 더불어 표층의식을 넘어선다는 것을 시사한다. 그래서 덕은 윤리적 전문가의 앎으로서 장인(匠人)의 기능적 노하우를 넘어선다. 바렐라의 개념을 차용하자면(Varela, 1999: 25-41), 덕은 윤리적 노하우(ethical know-how)로 범주화될 수 있다. 윤리적 전문가의 윤리적 노하우는 선(good)과 관련하여 내용적 측면에서 풍부하고 정련된 앎과 그 선에 대한 앎을 구체적인 맥락에서 온전히 수행하는 '실천적 지혜'의 측면을 아우른다(Narvaez & Bock, 2014: 142-143).

2. 퇴계(退溪)와 고봉(高峯) 사단칠정 논쟁의 시사점

퇴계 이황(退溪 李滉) 과 고봉 기대승(高峯 奇大升) 은 사단(四端)과 칠정(七情)과 이(理)와 기(氣) 사이의 관계를 설정하는 과정에서 일정 부분 접점을 공유한다. 성리학(性理學)의 이기론(理氣論)에 따르면, 이와 기는 서로 떨어질 수 없다.[22] 그래서 이는 기를 머금고 있으며, 기 역시 이를

22) 太極理也, 動靜氣也, 氣行則理亦行, 二者相依而未嘗相離也.(『朱子語類』 권94, 2374쪽, 陣來, 1992, 안재호 역, 2011: 245)

머금고 있다. 이러한 관계는 '성리학 담론에서 일종의 공리(axiom)'로서, 경험적 현상세계의 모든 사태와 사물에 편재(遍在)해 있다.

주희(朱熹)를 중심으로 하는 성리학 담론에 따르면, 심(心)은 성(性)과 정(情) 두 측면으로 구성된다.[23] '성리학 담론에서 일종의 공리'를 고려할 때, 인간의 도덕마음 역시 이와 기의 유기적인 관계 속에 자리 잡고 있는 셈이다. 그래서 심을 구성하는 두 측면 중에서, 본성 즉, 성은 이와 기의 얽힘을 배경으로 출현하는 기질지성(氣質之性)이다. 그리고 감정 즉, 정(情)의 두 측면인 사단과 칠정 역시 이와 기 양자의 유기적인 조합 상태에서 벗어날 수 없다. 그래서 이와 기의 유기적인 얽힘을 배경으로 성과 정이 마음에서 작용한다는 측면에 있어서는 퇴계와 고봉이 서로의 관점을 공유하고 있다[24].

하지만, 정으로서 사단 및 칠정과 이와 기 사이의 관계를 서로 관련지어, 최종적으로 사단과 칠정의 위상을 규정하는 방식에 있어서는 공약불가능한 입장의 차이를 보이고 있다. 먼저, 퇴계의 입장에 따르면, 물론 사단과 칠정 모두 감정으로 범주화 될 수 있다. 하지만 각각의 감정이 발동하는 발생학적 근원이 질적으로 다르기 때문에 그 각각의 감정을 가리키는 명칭을 달리 규정해야 한다는 입장을 취한다. 즉, 사단과 칠정의 소종래(所從來)가 다른 셈이다. 그래서 사단은 그 소종래가 이(理)이고, 바로 이가 발(發)하여 촉발되는 도덕정감을 사단으로 본다. 그리고 칠정은 그 소종래가 기이고 기가 발하여 촉발되는 감정을 칠정으로 본다. 결국, 퇴계는 사단과 칠정으로 각각 감정의 명칭을 달리 규정하는 것이 그 소종래의 질적인 차이와 직결된다고 본 셈이다[25]. 물론 이렇게 사단과

---

23) 心主于身, 其所以爲體者, 性也, 所以爲用者, 情也, 是以貫乎動靜而無不在焉.(『朱文公文集』 권40, 「答何叔京」 29, 陣來, 1992, 안재호 역, 2011: 253-254)

24) 퇴계(退溪)가 고봉(高峯)에게 답한 편지 (사칠5서)에서 퇴계는 고봉에게 다음과 같이 답변하고 있다. "대체로 이(理)·기(氣)가 서로 떨어지지 않고 칠정이 이(理)·기(氣)를 겸하였다는 것을 나도 선유(先儒)들의 설이라고 알고 있습니다. 그러므로 앞의 변론에서 누누이 말하기를, 성(性)·정(情)을 통론(統論)하자면 이(理)가 없는 기(氣)가 없고 또한 기(氣)가 없는 이(理)도 없다고 하였고, 사단을 논하자면 심(心)은 진실로 이(理)·기(氣)의 합이라고 하였으며, 칠정을 논하자면 이(理)가 없는 것은 아니라고 하였습니다."(퇴계(退溪), 황준연 외 역, 2009: 166)

칠정이 촉발되는 과정에서, 이발(理發)로서의 사단이 기와 유리되는 것은 아니다. 사단은 이(理)가 주(主)가 되어 발할 때, 기(氣)를 항상 수반한다. 마찬가지로 기발(氣發)로서의 칠정 역시 이(理)와 유리되는 것은 아니다. 칠정은 기(氣)가 주(主)가 되어 발할 때, 그 기에 이를 항상 태우고 있다[26].

반면, 고봉의 입장에 따르면, 비록 사단과 칠정으로서 감정의 두 측면을 지시하는 명칭이 다르다 할지라도, 사단과 칠정 모두 감정이기 때문에 사실상 그 내용은 동일하다고 본다. 즉, 고봉은 사단과 칠정으로 감정의 명칭이 구분되는 것은 언어적 개념을 통한 관념적인 개념의 차원에서 그친다고 본다. 결국 그러한 언어적 개념을 통한 구분이 그 개념과 대응하는 근원으로서 소종래와 직결되는 것은 아니라고 본 셈이다[27]. 그래서 고봉은 이렇게 언어적 관념차원의 구분과 소종래를 직결시키는 것을 하나의 마음 즉, 심(心)이 두 차원의 성(性)과 두 차원의 정(情)으로 찢어지는 것으로 간주하면서 퇴계의 입장에 강한 불만을 드러낸다. 여기

---

25) 퇴계(退溪)가 고봉(高峯)에게 답한 편지 (사칠5서)에서 퇴계는 고봉에게 다음과 같이 답변하고 있다. 여기서 공(公)은 고봉(高峯)을 가리킨다. "… 公과 나의 소견이 처음에는 같으나 마지막에서는 달라진 것은 다른 이유가 아닙니다. 공은 아마도 사단과 칠정이 모두 이(理)·기(氣)를 겸하였으므로 실지는 같으면서 이름만이 다른 것이니 이(理)·기(氣)로 분속(分屬)하여서는 안 된다고 여긴 것 같습니다. 내 생각으로는, 다른 중에 같음이 있음을 볼 수 있기 때문에 두 가지를 혼합하여 말한 것이 참으로 많으며, 같은 중에 다름이 있음을 알 수 있기 때문에 두 가지로 말하자면, 본래 주리(主理)와 주기(主氣)의 다름이 있는데 분속하는 것이 어째서 불가할 것인가라고 여겼습니다. 이것은 이치(理致)이니, … 이 종지(宗旨)는 실로 소종래(所從來)가 있는 것입니다."(퇴계(退溪), 황준연 외 역, 2009: 167)

26) "… 사단은 이(理)가 발하여 기(氣)가 따르고[氣隨], 칠정은 기가 발하여 이(理)가 타는[理乘] 것일 뿐입니다."(퇴계(退溪), 황준연 외 역, 2009: 171)

27) 고봉(高峯)이 퇴계(退溪)에게 답한 편지 (사칠4서)에서 고봉은 퇴계에게 다음과 같이 답변하고 있다.

"'사단과 칠정이 애당초 두 가지 뜻이 없다'고 한 것 같은 것은 대개 사단은 이미 칠정 중에 발하여 절도에 맞은 것과 내용이 같으면서 이름이 다를 뿐이니 그 위의 근원을 미루어 보면 진실로 두 가지 의사(意思)가 있는 것이 아니라고 하였을 뿐 … "(고봉(高峯), 황준연 외 역, 2009: 141)

서 두 차원의 성(性)이라는 것은 본연지성(本然之性)과 기질지성(氣質之性)을 의미한다. 그리고 두 차원의 정(情)이라는 것은 본연지성(本然之性)에 발생학적 기원을 두는 사단과 기질지성에 발생학적 기원을 두는 칠정을 의미한다.

이상의 논의 즉, 퇴계와 고봉이 사단 및 칠정과 이와 기를 서로 관련지어 관계지우는 방식을 통해, 도덕심의 주도권을 부여하는 두 사상가 사이의 차이를 추론할 수 있다. 퇴계는 도덕심의 주도권을 '이발(理發)'로서의 사단에 설정한다. 왜냐하면 비록 '이발로서'의 사단이 기를 수반한다 할지라도, 여전히 그 주(主)가 되는 것은 이[28]이며 '이발로서'의 사단은 기와는 본질적으로 '섞일 수가 없는 범주'라고 보기 때문이다. '이발(理發)로서'의 사단이 기와는 본질적으로 섞일 수가 없다는 측면을 강조하기 위해, 퇴계는 맹자(孟子)가 사단과 사덕의 관계를 설정하는 방식에 주의를 기울인다[29]. 맹자는 측은(惻隱), 수오(羞惡), 사양

28) "천지지성(天地之性)은 전적(專的)으로 이(理)만을 가리킨 것인데, 모르겠으나 이 경우 다만 이(理)만 있고 아직 기(氣)는 없는 것일까요? 천하에 기(氣) 없는 이(理)가 없으니, 이(理)만 있는 것이 아닌데도 오히려 전적으로 이(理)만을 가리켜 말할 수 있으니, 기질지성(氣質之性)도 이(理)·기(氣)가 섞여 있다고는 하나, 어찌 기(氣)만을 가리켜 말할 수 없겠습니까? 하나는 이(理)가 주(主)가 되기 때문에 이(理)로 말하였고, 하나는 기(氣)가 주가 되기 때문에 기(氣)로 말한 것뿐입니다."(퇴계(退溪), 황준연 외 역, 2009: 168)

29) 퇴계(退溪)가 고봉(高峯)에게 답한 편지 (사칠5서)에서 퇴계는 고봉에게 다음과 같이 답변하고 있다. 여기서 공(公)은 고봉(高峯)을 가리킨다. "… 그렇다면 공은 맹자께서 말씀하신 사단을 또한 기(氣)의 발로 봅니까? 가령 기발(氣發)로 본다면, 이른바 인(仁)의 단(端), 의(義)의 단(端)이라는 인(仁)·의(義)·예(禮)·지(智) 네 글자를 응당 어떻게 보아야 하겠습니까? 만일 이같이 기(氣)가 포함된 것으로 본다면 순수한 천리(天理)의 본연(本然)이 아닙니다. … 공은 아마도 인·의·예·지를 미발(未發)의 때를 지칭하는 것으로 생각했기 때문에 순리(純理)라 여기고, 사단은 이발(已發) 이후를 지칭하는 것으로 기(氣)가 아니면 행해질 수 없기 때문에 역시 기(氣)라고 여긴 듯싶습니다. 내 생각으로는 사단도 비록 기(氣)를 탄다고 말할 수는 있으나, 맹자께서 가리키신 바는 기(氣)를 타는 데 있지 않고 오직 순수한 이(理)가 발하는 데에 있습니다. 그렇기 때문에 맹자는 인지단(仁之端)·의지단(義之端)이라고 하셨고 … "(퇴계(退溪), 황준연 외 역, 2009: 171)

(辭讓), 시비(是非)로서의 도덕적 마음은 각각 인(仁), 의(義), 예(禮), 지(智)로서 사덕의 실마리 즉, 단(端)이라고 규정한다. 그렇다면 도덕적 마음이 뿌리를 두고 있는 근원은 순수한 선(善) 즉, 순선(純善)으로서의 독자적인 영역을 확보하고 있는 셈이다.

나아가서, 기를 생리적인 메커니즘과 친화성을 지니는 것으로 볼 때, 사단을 기와 섞일 수 없는 영역으로 논증하는 퇴계의 관점은 순수한 도덕심의 영역과 생리적인 기제를 온전히 분리하여 도덕심의 고유성을 확보하려는 의도로 해석될 수 있다. 즉, 퇴계는 도덕심의 영역은 생리적인 메커니즘에서 기인하는 욕구와 그 욕구가 변질된 욕망의 차원으로서 표층의식의 영역으로 환원될 수 없다고 파악한 셈이다. 따라서 퇴계의 입장은 표층의식의 배경에 자리 잡고 있는 심층마음의 수준까지 포괄하여 도덕심의 체화로 진입하려는 관점으로 해석될 수 있다.

반면, 고봉은 도덕심의 주도권을 칠정의 중절(中節) 상태에 설정한다. 우리가 사태에 응(應)할 때 성(性)에서 촉발되는 감정으로서 칠정 그 자체는 선하다고 할지라도, 그 사태에 대응하는 과정에서 중절함으로서 마음의 상태를 온전히 유지하지 못한다면 즉시 불선(不善)으로서의 악(惡)으로 함닉(陷溺)된다. 이에 반해 그 사태에 대응하는 과정에서 중절함으로서 마음의 상태를 온전히 유지한다면 그 상태가 곧 사단의 감정이며 동시에 선(善)을 확보할 수 있다[30]. 그래서 고봉의 관점에서는, 식(食)과 색(色)으로서 생리적 욕구가 적절한 상황에서 적절한 수준으로 촉발 된다면 선이지만, 그 적절함의 정도를 잃어버리고 식욕과 성욕이 그저 분출 된다면 불선으로서 악으로 귀결되는 것이다.

이와 같이 고봉은 도덕적 양심으로서의 사단의 독자적인 영역이 존재한다고 보는 것이 아니라, 칠정의 중절함이 유지되는 정도에 따라 도덕

30) 고봉(高峯)이 퇴계(退溪)에게 답한 편지 (사칠2서)에서 고봉은 퇴계에게 다음과 같이 답변하고 있다. “대개 성(性)이 막 발할 때에 기(氣)가 용사(用事)하지 않고 본연(本然)의 선(善)이 그대로 이루어진 것이 바로 맹자의 이르신바 사단(四端)이란 것입니다. 이것은 진실로 순전히 천리(天理)가 발한 바이지만 그러나 칠정 밖으로 나올 수는 없으니 이는 곧 칠정 중에서 발하여 절도 맞은 것의 싹입니다.”(고봉(高峯), 황준연 외 역, 2009: 102)

적 양심으로서의 사단이 촉발 될 수도 있고 그렇지 않을 수도 있다는 관점을 취한다. 결국 칠정이 사단을 포함하며, 도덕심의 주도권이 궁극에는 칠정의 중절함에 달려 있는 셈이다[31]. 특히 도덕심의 주도권과 관련하여, 이는 약하고 기는 강하다는 관점을 수용하는 고봉의 입장[32]을 통해서도 칠정의 중절함을 확보하는 측면에 선의 주도권을 부여하는 그의 입장을 재확인 할 수 있다.

나아가서, 칠정이 생리적인 메커니즘과 친화성을 지닌다고 볼 때, 고봉은 도덕심의 기원을 맥락에 적절한 수준으로 조율되는 생리적 기제의 상태에 두고 있는 셈이다. 이러한 고봉의 관점은 도덕심과 생리적 메커니즘을 엄밀히 구분하여 도덕심의 고유성을 확보하려는 퇴계의 입장과는 구분되는 지점이다. 고봉의 입장을 다소 거칠게 해석하자면, 고봉은 도덕심의 기원이 종국에는 생리적 메커니즘 차원에서 설명될 수 있는 개연성을 열어두고 있는 셈이다. 물론, 고봉 역시 중절함으로서의 사단이라는 마음 상태를 질서지우는 가능의 근거가 이(理)라는 입장에 동의한다. 하지만 고봉에게 있어서 이(理)로서의 본연지성은 칠정의 중절함 여부를 가늠하는 일종의 논리적 참조 틀이지, 칠정의 중절함을 통해 확보되는 사단의 발생학적 원천 즉, 소종래는 아니다. 즉, 사단의 발현 여부에 대

---

31) 고봉(高峯)이 퇴계(退溪)에게 답한 편지 (사칠4서)에서 고봉은 퇴계에게 다음과 같이 답변하고 있다. "… 이른바 '칠정'은 비록 기(氣)와 관계되는 것 같지만, 이(理)가 또한 스스로 그 속에 있어서 그 발하여 절도에 맞는 것은 곧 천명의 성의 본연의 체이니, 맹자의 이른바 '사단'이라 것과 내용은 같고 이름은 다른 것입니다. 발하여 절도에 맞지 않음에 이르러는 곧 기품(氣稟)과 물욕(物慾)의 작용이니 다시 성(性)의 본연(本然)이 아닙니다. 그러므로 … "칠정밖에 다시 사단이 있는 것이 아닙니다."라고 하였는데 바로 이 때문입니다."(고봉(高峯), 황준연 외 역, 2009: 126)

32) 고봉(高峯)이 퇴계(退溪)에게 답한 편지 (사칠4서)에서 고봉은 퇴계에게 다음과 같이 답변하고 있다. "보통 사람들 같음에 있어서는 혹 그 마땅히 수오(羞惡)해서는 안 될 것을 수오(羞惡)함이 있고 그 마땅히 시비(是非)해서는 안 될 것을 시비(是非)함이 있습니다. 대개 이(理)가 기(氣)속에 있다가 기(氣)를 타고서 발현함에 이(理)는 약하고 기(氣)는 강한데 그것을 통제하지 못하면 그 유행하는 사이에 진실로 의당 이와 같은 것이 있으니 …"(고봉(高峯), 황준연 외 역, 2009: 152)

한 주도권이 칠정의 중절함에 달려 있다. 따라서 고봉의 입장은 표층의식의 수준에서 도덕심의 체화로 진입하려는 입장으로 해석될 수 있다. 동시에 표층의식 수준의 도덕성이 지니는 한계로부터 전적으로 자유로울 수 없다.

이상의 논의를 고려할 때, 도덕성에 관여되는 마음은 표층의식과 더불어 심층마음의 수준에서 작용하는 마음의 활동까지 포괄한다. 특히, 퇴계는 도덕심 담론이 표층의식의 수준에서 편향될 경우 발생할 수 있는 한계를 명확히 파악하고 있다. 그래서 퇴계는 선(善)의 토대로서 도덕심을 기(氣)의 측면에서 촉발되어 나오는 생리적인 메커니즘으로부터 거리를 두는 존양성찰(存養省察)의 자세를 강조한다(退溪, 『聖學十圖』, 「心統性情圖說」 이광호 역, 2018: 92). 동시에 심(心)의 미발(未發)상태인 본연지성으로서 심에 내재하는 이(理)가 발(發)하는 운동성을 통해서 도덕심을 확보하고 있다. 특히, 심층마음의 활동성을 고려하고 있는 퇴계의 입장을 고려할 때, 이발(理發)에서 발은 물리적인 운동성 이라기보다는 심층마음이 깨어서 활성화되고 있는 상태에 대한 은유적 의미로 해석될 수 있다.

표층의식 차원에 국한되면 생리적 메커니즘에 휩쓸리지 않는 마음의 공간을 확보하는데 있어서 일정한 한계가 있다. 그러한 생리적 메커니즘을 내적으로 성찰하는 과정을 통해 즉각적이며 자동적으로 활성화되는 정서적 직관의 수동적 측면을 온전히 넘어서는 역량이 필수적이다. 결국, 온전한 도덕심은 표층의식에 국한되어 활동한다고 볼 수 없는 셈이다. 이러한 측면을 고려할 때, 도덕심과 관련하여 퇴계는 고봉이 간과하고 있는 마음의 층위를 통찰하고 있다고 볼 수 있다.

제 3 절 표층의식·초월의식을 넘어 심층마음의 체화로

1. 체화된 마음에 기반한 체화된 도덕성으로

이상의 논의를 고려할 때, 도덕성에 대한 기존의 접근으로서, 도덕철학적 접근, 도덕심리학적 접근, 신경생리학적 접근이 지닌 한계는 의식

의 편향성에서 기인한다. 즉, 도덕성에 대한 기존의 접근은 표층의식 및 초월의식으로 편향되는 패턴을 보인다. 인식론의 관점에서 볼 때, 표층의식 및 초월의식은 합리론 혹은 경험론에 기반을 둔다. 그리고 합리론 혹은 경험론은 인식주체와 인식대상의 이원적 분리를 전제한다. 뿐만 아니라, 이성 혹은 인지와 정서 혹은 정서적 직관의 이분법적 분리를 전제한다.

그래서 도덕성에 대한 기존의 접근이 지닌 한계를 보완하기 위해서는 표층의식 및 초월의식이 기대고 인식론의 범주에서 한걸음 더 나아갈 필요가 있다. 체화된 마음의 관점은 이러한 필요성에 기여할 수 있다. 체화된 마음으로서 사유 패턴은 서양의 주류 철학적 사유의 패턴과는 질적인 차이를 지닌다. 즉, 서양의 주류 철학적 사유 패턴은 체화된 마음으로서 인식론을 담아내지 못한다.

고대 그리스 철학 전통에서 실체로서 이데아(Idea)를 포착하려는 이성은 형이상학적 보편성을 지향한다(Russel, 1961, 최민홍 역, 2008: 201-219). 중세 신학적 전통에서 이성은 신적 이성으로부터 주어진 정신과정으로서, 종국적으로는 신의 명령에 기반한 보편성으로 나아간다(Johnson, 1993, 노양진 역, 61-65). 이른바 근대라고 범주화되는 시대를 배경으로, 합리론과 경험론이 등장한다. 합리론의 이성은 변화하는 경험적 현상의 배후에 자리 잡은 실체(substance)를 파악하려고 시도한다. 그 결과 합리론의 이성은 실체로서의 보편성을 확보하려고 한다. 물론 여기서의 실체는 형이상적 실체와 인격신(God)으로서의 실체와는 상당 부분 결별한 상태이다(Taylor, 1989, 권기돈 외 역, 2015: 297-305).

경험론은 인식주체의 외부에 객관적으로 감각 자료(sense data)가 실재한다고 전제한다. 이러한 전제 위에서 이성은 그 감각 자료를 있는 그대로 받아들이는 일종의 수동적 수입 기관으로 규정된다(Taylor, 1989, 권기돈 외 역, 2015: 336-340). 그래서 경험론의 경험 개념은 수동적인 정신작용으로서의 성격이 두드러지게 된다.

경험론과 합리론은 이른바 칸트(I. Kant)를 통해서 종합의 과정으로 진입한다. 칸트의 인식론에 따르면, 인간의 선험적인 사유 구조로서 선험

적 감성, 오성, 이성을 통해서 감각 자료들은 논리적인 질서를 부여 받는다. 이러한 과정을 통해서 출현하는 판단은 소위 선험적 종합판단(a priori synthetic judgment)으로 개념화 된다. 결국, 선험적 종합판단은 인간 일반의 사유 구조를 통해서 논리적인 보편성을 지향하는 셈이다(Russel, 1961, 최민홍 역, 2008: 314-325). 더 나아가서 헤겔(G. W. F. Hegel)에 이르면 정신은 소위 변증법 메커니즘을 통해서 운동, 변화를 담아낸다(Russel, 1961, 최민홍 역, 2008: 352-359). 하지만 그 운동, 변화는 이미 주어진 보편으로서 절대이념을 지향하며, 그 절대이념을 향해 이성이 자기를 전개하는 과정에서 정서 혹은 감정이 관여할 수 있는 공간이 간과된다. 따라서 서양 철학의 주류 전통은 인지와 정서가 유기적으로 얽혀 마음의 창발에 관여되는 체화된 마음의 관점을 담아낼 수 없다.

이러한 한계는 이성을 수동적인 감각 자료의 수입 경로로만 간주하거나, 불변하며 영원한 어떠한 것을 지향하는 절대적 초월적 보편으로 설정하는 측면에서 기인한다. 나아가서, 이러한 한계는 이른바 논리실증주의(logical positivism)를 통해서도 재현된다. 논리실증주의에 따르면(김태길, 2001: 211-214), 온전한 학문으로 성립하기 위한 판단은 의미 있는 명제(meaningful propositions)로 다가온다. 명제는 보편적, 객관적인 참(Truth)과 거짓(False)으로서의 판단이 가능하다. 이러한 판단이 가능하기 위해서는 논리적으로 증명될 수 있거나 경험적으로 검증될 수 있어야 한다. 이러한 증명가능성과 검증가능성에 기반할 때, 명제는 주어의 개념을 분석하면 술어의 의미가 저절로 도출되는 분석명제이거나, 감각 기관을 통해서 술어를 관찰한 결과가 주어의 개념과 대응되는지를 확인하는 종합명제일 수밖에 없다. 그런데 체화된 마음의 관점에 따르면, 유의미성은 마음이 은유적 상상력에 기반하여 역동적으로 재구성되는 과정으로 간주된다(Johnson, 1993; Johnson, 노양진 역, 2008: 371-428). 그래서 그 의미는 질적인 속성을 지닌다. 그런데 분석명제가 전제하는 증명가능성과 종합명제가 전제하는 검증가능성은 양화가능성을 기반으로 하는 유의미성을 지향한다. 따라서 논리실증주의는 체화된 마음이 지향하는 진리

의 기준을 담아낼 수 없다.

따라서 이상의 '합리론과 경험론으로서 인식론' 및 '합리론과 경험론을 절충하는 선험적 종합판단으로서 인식론', 그리고 '헤겔의 변증법으로서의 인식론' 및 '이모티비즘에 기반한 인식론'은 한계를 지닌다. 즉, 유기체와 환경 사이의 교변작용에 기반한 능동적인 구성활동으로서 체화된 마음의 인식론을 담아낼 수 없다. 체화된 마음의 관점에 따르면(Varela, Thompson & Rosch, 1991, 석봉래 역, 2013: 241-296), 마음의 작용은 진공상태에서 조형되기보다는 일련의 맥락을 배경으로 촉발된다. 그러한 맥락은 유기체로서의 인간과 환경으로서의 세계가 유기적으로 얽혀서 상호작용하는 상태로 구체화 될 수 있다.

체화된 마음과 관련된 선행연구는 일련의 유형으로 범주화 될 수 있다. 즉, 철학적 접근, 경험과학적 접근, 철학적 접근과 경험과학적 접근 사이의 통합적 접근, 철학적 접근과 경험과학적 접근 사이의 통합적 접근을 통해서 도덕성을 다루는 접근, 동양의 사유 전통과 경험과학적 접근을 관련지어 도덕성을 다루는 접근으로 범주화 될 수 있다. 첫 번째, 체화된 마음에 기반 한 철학적 접근의 범주로서 퐁티(M. Merleau-Pnoty)는 지각자(perceiver)로서 주체와 지각되는 것(perceived)으로 대상이 분리되지 않는다는 입장을 취한다.(Merleau-Pnoty, 1962, 류의근 역, 2002). 그래서 일련의 동작, 의사소통, 이해는 나와 타인의 동작과 의도가 상호 얽혀서 얻어진다. 결국 나의 의도가 타인의 신체에 스며드는 것처럼 타인의 의도 또한 나의 신체에 배이는 셈이다(Merleau-Pnoty, 1962, 류의근 역, 2002: 288). 이러한 퐁티의 입장은 듀이(J. Dewey)의 후기 입장과 상통한다. 즉, 지각자로서 인간과 지각되는 것으로 환경이 유기적이며 역동적으로 얽혀서 소통한다. 그 소통은 서로가 서로를 질적으로 변화 혹은 성장시키는 수준으로 나아가는 교변작용(intercourse 혹은 transaction)의 메커니즘을 따른다(Dewey, 2005, c1934: 256-257).

두 번째, 체화된 마음에 기반 한 경험과학적 접근의 범주를 검토해 보자. 감각과 운동으로 구체화되는 신체의 행위가 계산에 기반한 완결된 인지의 결과가 아니라 인지의 절차로 규정하는 입장이 제시된다(Kirsh

& Maglio, 1994: 513-549). 이러한 입장의 근거 중 한 측면으로서, 개인과 외부 세계는 상호작용하며 그 과정에서 내적 과정과 외적 과정이 더욱 긴밀하게 얽힌다(tighter coupling)는 관점이 제시된다(Kirsh & Maglio, 1994: 542). 그리고 상징적 기호의 의미와 관련된 입장으로서, 기호의 의미는 주어진 환경에 상황 지워진 신체의 활동에서 유래한다는 입장이 제시된다(Anderson, 2003: 1-40; Gibbs, 2006; Rwoland, 2010; Shapiro, 2004; Wilson, 2002: 625-636). 이 입장을 통해, 기존의 인식론 전통과 체화된 마음 사이의 명료한 차이가 부각된다. 이러한 입장과 관련된 선행연구에 따르면, 체화된 인지의 맥락에서 지성은 뇌에 자리 잡고 있는 것이 아니라 넓어진 세계로서 사회, 문화와 뇌의 역동적인 상호작용에 기반한다(Anderson, 2003: 36). 인지의 기반이 현상학적 경험으로서 체화로 설정되기도 한다(Gibbs, 2006: 3). 인지는 신체적 맥락과 유리되어 이해될 수 없고(Rwoland, 2016: 55), 감각 및 운동 과정(sensorymotor processing)에 깊이 뿌리내리고 있다(Wilson 2002: 625). 결국, 인간이 가지고 있는 추상적 개념은 가족, 종교, 문화, 역사로서 맥락과 유리되어 수용될 수 없다(Shapiro, 2004: 197). 아울러, 어떠한 역동적 시스템의 내적인 작용과 마찬가지로, 자아의 조직화(self organizing)가 세계와의 상호작용에서 출현한다(Kelso, 1995: 8-9). 이러한 관점은 인간의 마음을 컴퓨터의 정보처리 과정에 비유하는 메타포에 대한 비판이다. 그리고 환경으로서의 세계가 단순한 물리적 결과물이나 입력의 원천이 아닌 확장된 인지로 규정되는 관점이 있다(O'Regan, 1992: 461-488). 이 관점에 따르면, 외부와 접촉할 때 촉발되는 어떠한 느낌은 객관적 지식의 산물이 아니라 개인의 신체적 조건에 기반한 지각이 확장된 상태이다(O'Regan, 1992: 471).

세 번째, 철학적 접근과 경험과학적 접근 사이의 통합적 접근을 시도하는 접근을 살펴보자. 특히, 이러한 접근은 철학의 현상학적 입장을 수용하여 체화된 마음을 다루려고 시도한다. 이러한 시도에 따르면, 지각은 객관적 현실을 있는 그대로 복원하거나 표상하는 것이 아니라 환경을 탐색하는 과정에서 구성된다(Gibson, 2015). 이 입장은 지각에 대한 생태학적 접근(ecological approach)에 기반을 둔다(Gibson, 2015, Introduction:

3). 체화된 인지의 특징과 관련하여, 체화된 인지를 구성하는 요소가 '체화된(embodied), 내포된(embedded), 실행된(enacted), 확장된(extended)'으로 구체화되기도 한다(Rowland, 2010: 3). 여기서, 'embodied'은 확장된 신체적 구조와 과정을 통한 관념의 구성에 방점을 둔다. 'embedded'은 환경과 협응하는 정신 과정을 강조한다. 'enacted'은 뉴런-유기체-환경이 얽혀서 출현하는 정신과정에 방점을 둔다. 'extended'은 어떠한 관념이 유기체의 뇌에 국한되는 것이 아니라 그 유기체를 둘러싸고 있는 환경으로 확장된다는 측면을 강조한다.

네 번째, 체화된 마음을 기반으로 철학적 접근과 경험과학적 접근 사이의 통합을 통해 도덕성을 다루려고 시도하려는 접근과 관련된 범주를 살펴보자. 체화된 인지의 관점은 도덕성을 다루는 영역으로 확장되기도 한다(Lakoff & Johnson, 1999). 이러한 접근에 따르면, 어떠한 추상적 개념은 신체를 매개로 활성화되는 구체적인 경험과 연결되어 있다. 구체적인 수준의 경험을 반영하는 개념이 상대적으로 더욱 추상적인 개념과 투사적으로 연결된다. 이러한 투사적 연결을 통해서 추상적 개념은 재구성을 통해 확장된다(Lakoff & Johnson, 1980, 1999). 여기서 투사적 연결은 일종의 은유적 사고패턴으로 볼 수 있다(Lakoff & Johnson, 1999: 20; Lakoff & Johnson, 2003: 57). 나아가서, 추상적인 도덕적 개념과 도덕적 사고 역시 투사적 연결로서 은유적 사고패턴을 통해서 창발된다(Johnson, 1993, 2014).

다섯 번째, 동양의 사유 전통과 경험과학적 접근을 관련지어 도덕성을 다루려는 시도를 살펴보자. 유가의 덕(Confucian virtues)이 발현되는 과정을 생리적 작용 및 반응의 메커니즘과 관련시켜 구체화하기도 한다(Csikszentmihalyi, 2004). 이 관점에 따르면, 성인이 함양하고 있는 덕은 심신의 물리적 변화로 나타난다. 즉, 도덕적 상황에서 즉각적으로 발동하는 순수한 도덕적 동기의 흔적은 안색, 눈동자, 행동거지로 드러난다.[33]

---

33) "… 『孟子』(*Mengzi*)는… 성인이 덕을 확충한 상태(sage's cultivation of the virtues)에서 기인하는 신체적 변화는 심신(mind and body)의 물질적 변화의 결과라고 주장했다. … 자신의 부모를 섬기는 태도, 부모님이 돌아가셨을 때의 애

나아가서, 마음에 대한 동양의 사유 전통과 체화된 마음 사이의 접점을 탐색하기도 한다(Varela, Thompson & Rosch, 1991; Varela, Thompson & Rosch, 1991, 석봉래 역, 2013; Varela, 1999[34]; Seok, 2013[35]; Thompson, 2015). 특히, 이러한 연구는 서구의 과학에 기반한 체화된 마음에 대한 관점을 불교의 공(空)사상, 마음챙김과 관련된 수행법으로 확장시키고 있다.

2. 심층마음을 고려한 체화된 도덕성 모델의 필요성

표층의식과 초월의식을 우위에 두고 도덕성에 접근하는 방식은 일련의 한계에 직면한다. 그 일련의 한계는 두 차원으로 수렴될 수 있다. 즉, 표층의식 우위의 도덕성 모델은 생리적 현상의 차원으로 도덕마음이 환원될 수 있는 개연성으로부터 자유로울 수 없다. 그리고 초월의식 우위의 도덕성 모델은 도덕주체의 내적인 마음으로부터 소외되어 초월적 실체를 지향하는 경향성을 보인다. 이러한 한계는 도덕의 고유성으로서 자유의지를 온전하게 확보하는데 실패하는 곤경으로 직결된다.

통한 슬픔, 위험에 처한 타인에 대한 연민, 이 모든 상태는 즉각적인 도덕성향을 표현(spontaneous expressions of dispositions to morality)하는 전형적인 사례이다. … 만약 동기와 행위 사이의 연접(link)이 진정성 있게 드러난다(transparently expressed)면, 유(儒, Ru)가 위선적인 것으로 간주될 어떠한 개연성도 없다(Csikszentmihalyi, 2004: 141)."

34) "서양의 현대과학은 자아(self)가 가상적이고 공하며(virtual and empty), 우리의 미시세계(microworlds) 안에서 자아가 흩어지는 상태(breakdowns)에 대처하기 위해, 자아는 끊임없이 그러한 상태를 일으켜 세운다는 것을 알려준다. 도교(Taoism), 유교(Confucianism), 그리고 불교(Buddhism)는 윤리적 전문성(ethical expertise)이 사실상 점진적으로 닦이며(progressive) 일상의 삶과 행동에서 이 공(空)으로서 자아(empty self)에 대한 깨달음에 기반을 두고 있다는 것을 시사한다(Varela, 1999: 63)."

35) "… 맹자(孟子, Mencius)는 젖먹이 아이가 우물에 빠지기 직전의 찰나를 목격하는 상황에서 즉각적이며 정서적인 감정을 묘사한다. … 이와 관련한 부분에서 맹자가 설명하는 것은 유가 담론에서 덕(Confucian virtues)의 구체적이며 견고한 심리적 토대이다. 유가 담론에서 덕은 그저 공허한 이름 아니다: 유가의 덕은 타인을 향한 체화되고 정서적인 반응에 확고한 토대를 지닌 심리적으로 능동적인 성향(active disposition)이다.(Seok, 2013: 20)"

그래서 자유의지에 기반을 둔 도덕교육의 정체성을 온전히 확보하기 위해서는 표층의식과 초월의식의 한계를 보완할 수 있는 마음의 층위가 필요하다. 이러한 마음의 층위는 표층의식과 초월의식의 한계를 보완할 수 있는 일련의 조건을 갖추어야 한다. 즉, 생리적 현상으로 환원되거나 생리적 현상으로부터 초월하지 않는 마음의 상태가 마련되어야 한다. 아울러, 그러한 마음의 상태를 통해서 습관적, 자동적, 무의식적으로 촉발되는 정서적 직관으로부터 휩쓸리지는 않는 자유를 확보할 수 있어야 한다. 이러한 조건을 고려할 때, 마음의 층위로서 심층마음을 고려하여 도덕교육에 접근할 필요가 있다. 우리의 마음은 심층마음으로 진입할 수 있는 내적 조건을 확보하고 있다. 반신이성(反身而誠) 즉, 자신에 대한 성찰을 통해서 외물(外物)에 얽매이거나 휩쓸리지 않는 진실한 마음의 상태를 확보할 수 있다. 이러한 가능성을 다음과 같은 맹자(孟子)의 입장을 통해서 확인할 수 있다.

> *맹자가 말했다. 「우주 만물의 도리가 다 나의 본성 속에 갖추어져 있다. 그런고로 항상 내 자신을 반성해 살피고 성실하게 하면 그보다 더 즐거울 수가 없다. …」(『孟子』, 盡心(上), 장기근 역, 1976: 683).*[36]

『맹자』의 고자상(告子上)에 근거할 때[37], 성찰을 통해 심층마음으로 진입하는 사유전통의 자취는 더욱 명료해진다. 즉, 대자(大者)로서의 심(心)의 사유역량 즉, '사(思)'를 온전히 확보하면, 소자(小者)로서의 감각기관(感覺器官)에 수동적으로 휘둘리지 않고 도덕적 자각심을 견지할 수 있다. 그래서 도덕적 자각심은 자동적이며 습관적으로 활성화되는 생리적 기제로부터 마음의 공간을 확보하는데 기여한다.

그래서 유덕자(有德者)는 도덕적 자각심으로서의 사(思)[38]를 통해 왜곡

---

36) 孟子曰: 「萬物皆備於我矣. 反身而誠, 樂莫大焉.」(『孟子』, 公孫丑(上), 장기근 역, 1976: 683)

37) 耳目之官不思, 而幣於物, 物交物, 則引之而已矣, 心之官則思, 思則得之, 不思則不得也. 此天之所與我者. 先立乎其大者, 則其小者不能奪也. 此爲大人而已矣(告子上, 김병환, 2001: 287).

38) 김병환(김병환, 2001: 287-288)의 관점에 따르면, 심의 사유기능으로서 사(思)는

된 방식으로 증폭되는 생리적 작용으로부터 휩쓸리지 않을 자유를 확보할 수 있다. 아울러 도덕적 자각심으로서의 사(思)는 마음의 내적 조건과 가능성으로서 어떠한 초월적 실체와는 무관하다. 따라서 도덕적 자각심은 심층마음의 자취로서 표층의식 혹은 초월의식 우위의 도덕성 담론의 한계를 보완할 수 있는 조건을 확보하고 있다.

유덕자(有德者)는 이러한 도덕적 자각심으로서의 사(思)를 바탕으로 도덕적 마음의 작용을 더욱 구체화하는 역량을 함양하고 있다. 바렐라(F. C. Varela)는 맹자(孟子)의 도덕심 담론에서 유덕자의 도덕적 지혜를 '윤리적 노하우(ethical know-how)' 개념으로 범주화 한다(Varela, 1999: 25-41). 윤리적 노하우는 세 측면으로 구체화 된다. 즉, 지적 주의(intelligent awareness)으로서 지(知)와 확장(extension)으로서 추(推)를 통해서 더욱 명료해진다(Varela, 1999: 25-41). 즉, 주의 집중(attention)으로서 사(思)[39]와 더불어 도덕심의 확충을 통한 체화에 관여되는 중추적 변인은 지(知)와 추(推)이다. 먼저, 지(知)를 통해서 기존의 도덕적 문제상황과 새로운 도덕적 문제상황 사이의 일치와 유사성 여부를 파악한다. 그리고 만약 새로이 직면하는 도덕적 문제상황이 기존에 경험했던 상황과 일치하거나 유사하다면, 지(知)의 작용은 즉각적이며 자동화된 직관의 패턴에 의존하여 신속하게 이뤄진다. 그런데 그러한 일치와 유사성의 정도가 낮아지면, 분별을 통한 사려 작용을 참조한다. 즉, 지성의 인도를 받는 숙고의 작용을 활성화 시킨다. 결국 지의 작용은 사려를 통한 도덕적

도덕적 자각심으로 해석될 수 있다. 그리고 도덕적 자각심은 자기반성으로 구체화된다.

39) 바렐라는 맹자(孟子)의 도덕심 담론에서 사(思)를 attention 즉, 주의로 번역한다. 그런데 이러한 번역은 맹자가 思 개념을 사용하는 맥락을 온전히 포괄하기에는 일정 부분 미진한 부분이 있다. 그래서 앞서 논의한 것처럼, 맹자의 도덕심 담론에서 사(思)는 도덕적 자각심으로 해석되는 것이 적절하다. 그래서 논자는 바렐라의 맹자에 대한 해석을 일정 부분 재해석하여 윤리적 노하우의 개념을 재정립한다. 물론, 바렐라의 맹자 해석에 있어서 일정부분 논란의 여지는 있을 수 있다. 하지만, 그가 서양의 사유 전통에서 성장하고 그의 전공이 의학과 생물학이라는 점을 고려할 때, 마음에 대한 서양의 과학적 접근을 동양의 사유 전통과 소통시켜 보려는 그의 학문적 노력은 그 가치를 충분히 인정 할만하다.

숙고의 작용과 도덕적 직관의 작용 사이에서 상보적인 긴장관계를 유지하면서 도덕심의 확충을 돕고 있는 셈이다. 그래서 지의 작용은 기능적 수준의 앎을 넘어서는 마음의 활동이다. 바렐라(F. J. Varela)는 이러한 마음의 활동을 "남다른 지혜(crazy wisdom)"로 규정한다(Varela, 1999: 31). 나아가서 추(推)를 통해서, 유덕자는 그 동안의 경험을 통해서 체화된 도덕적 지식과 정감을 새로이 직면하고 있는 현재의 도덕적 문제상황으로 확장시킨다. 물론 이 과정에서 지(知)의 작용을 통해 도덕적 문제상황들 사이의 일치와 유사성의 정도를 참조한다.

따라서 도덕심에 관여되는 변인으로서 지, 추, 사의 작용을 고려할 때, 유덕자는 도덕적 문제상황에서 즉각적으로 응할 수 있는 준비태세를 갖추고 있는 셈이다. 아울러 그 즉각성은 도덕자각심으로서 사(思)를 바탕으로 숙고 작용으로서 지(知)와 상보적인 긴장관계를 유지하고 있다. 이러한 마음상태를 확충하고 있는 유덕자는 윤리적 노하우를 함양하고 있는 윤리적 전문가로 볼 수 있다. 바렐라는 이러한 수준의 마음상태를 "공(空)의 체화(the embodiment of emptiness)"로 범주화 한다(Varela, 1999: 45).

이상의 논의에서 다룬 심층마음의 자취를 실마리로 하여, 심층마음과 관련된 선행연구(한자경, 2011a: 575-587, 2015: 7-8, 2017a; Marlan, 1989: 225-242)를 참조할 때, 심층마음은 과정적 혹은 방법론적 측면과 결과적 측면으로 구체화 될 수 있다. 먼저, 과정적 혹은 방법론적 측면에서 심층마음은 언어적인 개념이나 즉각적, 자동적으로 활성화되는 정서적 직관에 얽매이지 않고 표층의식의 흐름을 순간순간 알아차리는 마음작용으로 볼 수 있다. 이러한 마음 작용은 서구의 프로이트(S. Freud)를 주축으로 하는 정신분석학의 무의식 혹은 잠재의식과는 질적인 차별성을 지닌다.[40] 다음, 결과적 측면에서 심층마음은 감각적 요구에 따른

40) 심층마음의 범주와 관련하여, 다음과 같은 선행연구의 입장은 음미할 만한 가치가 있다. "우리의 심층마음은 이렇게 심층에서 깨어있는 마음인 아뢰야식이지, 깨어 있음(의식) 없이 잠들어 있는 마음인 무의식이 아니다. … 프로이트에 따르면, 개인이 경험한 것들 중 의식이 감당하기 어려워서 의식에 다시 떠오르지 않도록 억압되어 있는 것들이 무의식을 구성한다. 무의식은 개인적인 경험의 침

지각이나 의식적 분별지에 얽매이지 않고 본질을 꿰뚫어 직관할 수 있다. 그 결과 도덕적 주체는 일체와 화합하여 역동적으로 변화될 수 있는 가능성을 확보할 수 있다. 특히, 마음챙김(mindfulness)의 상태에서 심층마음의 활동성은 명료해지는데, 동양의 사유 전통을 참조할 때, 마음챙김을 통한 알아차림으로서 심층마음의 흔적은 불교전통 뿐만 아니라 유가(儒家)와 도가(道家)전통의 사유 담론에서도 포착될 수 있다.

심층마음은 언어적 개념에 얽매여 구속되지 않고, 어떠한 경험적 사태를 명료하게 성찰하는 마음활동을 온전히 발휘할 수 있다는 측면에서 표층의식과는 질적 차별성을 지닌다. 또한 표층의식의 흐름에 휩쓸리거나 함몰되지 않고 오히려 일정한 마음의 공간을 유지한 상태로, 그러한 표층의식의 흐름을 조망 혹은 관조할 수 있다는 측면에서 표층의식과의 질적 차별성이 확보된다.

심층마음의 이러한 질적 차별성은 생리적 작용에서 기인하는 분별지에 얽매이지 않는 마음활동에 기여한다. 심층마음의 활동성을 통해 경험적 사태 속에서 발생하는 생리적 작용으로부터 일정한 마음의 공간을 확보할 수 있다. 그 결과 무의식적인 생리적 작용뿐만 아니라, 그러한 생리적 작용이 왜곡된 방식으로 증폭되는 느낌, 분별지에서 기인하는 집착으로부터 자유를 확보할 수 있다.

전물로 이해되며 … 이런 의미에서 정신분석학에서의 무의식은 불교에서의 아견(유신견)의 제7말나식에 해당한다. 불교는 이러한 아견의 말나식(자아식)을 실체적 자아(사유주체)로 집착하는 아집을 깨기 위해 무아(無我)와 공(空)을 논한다. … 대상의식과 다른 차원의 마음을 잠재의식이나 무의식이라고 부르지 않고 '표층의식(Surface-consciousness)' 너머의 '심층마음(Deep-mind)'이라고 부른다(한자경, 2017a: 24-27)."

제 3 장 동서양 도덕철학적 접근과 마음의 층위

제 1 절 심층마음과 동양의 사유 방식

1. 유가(儒家) 담론과 심층마음

유가의 사유 전통에서 도덕심을 구성하는 의식의 측면 중 하나는 경험적, 현상적 차원에서 포착될 수 있는 마음작용이다. 도덕심과 관련한 맹자(孟子)의 담론을 참조할 때, 도덕심은 도덕적 정감으로서 사단(四端) 즉, 측은지심(惻隱之心), 수오지심(羞惡之心), 사양지심(辭讓之心), 시비지심(是非之心)으로 구체화될 수 있다.[41] 선행연구(김병환, 2001: 288-289)를 참조할 때, 맹자의 도덕심 담론에서 심(心)으로서의 사단은 도덕심인 동시에 도덕정감으로 볼 수 있다. 발달론적 관점에서 맹자의 담론을 해석할 때, 사단으로서 도덕적 정감은 완결된 도덕 모듈이 아닌 도덕심의 기미(機微) 혹은 가능성의 씨앗으로서 품부(稟賦)된다. 그래서 도덕심으로서 도덕정감은 부단한 실천을 통해서 함양하고 확충해야 할 영역인 셈이다.[42] 그리고 그 함양과 확충의 과정은 점진적으로 확장되는 사회적 관계로서 일정한 맥락을 배경으로 전개 된다.

아울러, 맹자의 도덕심 담론에서 덕(德)은 경험적·현상적 차원에서 펼쳐지는 도덕정감의 바탕으로서, 심층마음의 자취로 볼 수 있다. 맹자는 사단(四端)으로서의 도덕정감을 실마리로 하여 그 바탕에 자리 잡고 있는 인의예지(仁義禮智)로서의 사덕(四德)을 전제하고 있다. 선진(先秦) 유가(儒家)의 범주에 속하는 맹자는 도덕적 정감의 바탕으로서 사덕(四德)의 기원을 이론적으로 체계화 하는 수준까지 논의를 전개하지는 않는다.

그 이후에 신유학(新儒學)으로 범주화되는 성리학(性理學)의 담론에 이

---

41) 「惻隱之心, 仁之端也, 羞惡之心, 義之端也, 辭讓之心, 禮之端也, 是非之心, 智之端也」(『孟子』, 公孫丑(上), 장기근 역, 1976: 209)

42) 「凡有四端於我者, 知皆擴而充之矣. …」(『孟子』, 公孫丑(上), 장기근 역, 1976: 211)

르러서야 비로소, 사덕(四德)은 도덕정감의 근거로 설정된다. 그리고 사덕(四德)의 기원은 형이상(形而上)의 영역으로서 이(理)로부터 범주화 된다. 주희(朱熹)의 성리학 담론에서 이(理)에서 기원하는 도덕적 본성은 성(性)으로 범주화 된다(陣來, 1992, 안재호 역, 2011: 256). 그리고 이(理)로서 성(性)은 사덕(四德)으로 구체화 될 수 있다. 도덕 본성으로서 성(性)은 마음이 외물과 접촉하여 도덕정감으로 촉발되기 이전 즉, 미발(未發)의 상태이다. 그리고 도덕정감은 마음이 외물과 접촉하여 정감으로 촉발 된 즉, 이발(已發)의 상태이다.[43] 결국, 유가(儒家)는 현상적 수준으로서 도덕정감의 논리적 근거를 도덕본성으로서 성(性)으로 설정하고 있는 셈이다. 그렇다면 유가의 담론에서 도덕심을 확충한다는 것은 심층마음 수준의 도덕본성으로서 성(性)과 심층마음 수준의 도덕정감으로서 정(情)으로 진입하는 역량을 함께 체득한 상태로 볼 수 있다.

주희(朱熹)의 관점에서 체계화 된 성리학의 담론을 참조할 때(한자경, 2005: 41-43, 2014a: 23-30, 2015: 7-8), 표층마음으로 범주화 될 수 있는 영역은 칠정(七情)이다. 칠정은 인간이 경험적 사태와 접촉할 때 발생되는 희노애구애오욕(喜怒哀懼愛惡欲)으로서의 정감이다. 그리고 심층마음으로 범주화 될 수 있는 영역은 경험적 사태와의 접촉으로 인한 정감 작용이 촉발되기 이전의 순수한 마음 상태이다. 즉, 미발(未發)시의 마음 상태로서 본연지성(本然之性)으로 범주화 될 수 있다. 본연지성으로서의 마음 상태를 더욱 구체화하자면, 사려를 통한 개념적 수준의 분별 작용이 촉발되지 않은 상태로서 사려미맹(思慮未萌)과 반성적 수준의 분별작용이 촉발되지 않음에도 불구하고 그 고요한 의식 작용이 명료하게 깨어있는 상태로서 지각불매(知覺不昧)로 볼 수 있다.[44] 주희는 1169년 즉,

---

43) 情之未者性也, 是乃所謂中也, 天下之大本也. 性之已發者情也, 其皆中節則所謂和也, 天下之達道也. 『朱文公文集』 卷 67(김병환, 2018: 313).

44) 미발(未發)시의 마음상태와 관련하여 한자경의 관점에 따르면, "… 미발시에 지각이 있어 마음이 어둡지 않다면(知覺不昧, 思慮未萌) 이때의 미발 지각은 무엇을 의미하는가? … 剝卦에서 復卦로 나아가는 그 사이의 坤卦에 대한 주희의 분석을 살펴봄으로써 미발 상태에서도 지각의 理가 心에 내재하여 작동한다는 것, 그리고 그것이 바로 미발 지각에 해당한다는 것을 밝혀 보았다(한자경, 2005: 23)."

기축년(己丑年)에 미발시 명료하게 깨어있는 마음의 활동성을 직접 체험하고 깨닫는다(Tillman, 1992; Tillman, 김병환 역, 2010: 76-77). 이러한 깨달음은 병술지오(丙戌之悟)인 중화구설(中和舊說)과 대비하여 기축지오(己丑之悟)로서 중화신설(中和新說)로 범주화된다.

심층마음으로서 성(性)을 확보하려는 사유의 흔적은 사단(四端)과 칠정(七情)의 관계를 설정하는 논의와 관련된 퇴계(退溪)의 입장을 통해서 더욱 선명하게 드러난다. 퇴계와 고봉(高峯) 기대승(奇大升)과의 논쟁(사단칠정논쟁, 황준연 외 역, 2009: 141, 167)에서 확인할 수 있듯이, 고봉의 경우 사단(四端)을 기(氣)의 연장선에서 칠정(七情)의 중절(中節) 상태로 파악한다. 즉, 도덕적 정감은 현상적 차원의 감정으로서 칠정(七情)이 상황 적절성에 온전히 부합하는 상태인 것이다. 그리고 고봉은 이러한 칠정(七情)의 중절(中節) 상태에 대한 소이연(所以然)으로서 이(理)를 파악한다. 그렇다면 고봉은 표층마음의 수준에서 도덕적 정감을 설정하고자 하는 것으로 해석될 수 있다.

반면, 퇴계(退溪)는 도덕적 정감의 '소종래(所從來)' 즉, 발생학적 기원을 이(理)가 능동적으로 발현된 상태로서 이발(理發)로 파악한다(임헌규, 2015: 10-20). 결국, 퇴계는 도덕적 정감의 본질을 심층마음 차원으로서 이(理)에 기원을 두는 도덕 본성이 활동성을 지니고 발현된 상태로 본 셈이다. 이러한 퇴계의 입장은 도덕정감과 생리적 수준에서 작용한 감정 일반의 발생학적 차이를 엄밀히 구분하는 과정을 통해서 도덕적 정감으로서 사단(四端)의 순수성을 온전히 확보하고자 한 것으로 해석될 수 있다.

이처럼 유가의 도덕심 담론은 심층마음의 영역인 본연지성을 마음의 공간에서 확보하여, 인간의 인성이 질적으로 개변(改變)될 수 있는 가능성을 열어두고 있다. 경험적 사태와 접촉할 때, 칠정은 사사로운 욕심 즉, 사욕(私欲)으로 변질되어 부중절(不中節)로서 악(惡)의 상태로 귀결될 개연성을 지니고 있다. 반면, 본연지성의 마음 상태에서 인간은 천부적으로 부여받은 혹은 선천적으로 가지고 태어난 도덕심을 온전히 유지할 수 있다. 물론, 그 본연지성의 내용은 인의예지(仁義禮智)로 구체화 될

수 있다.

그렇다면 우리가 칠정의 작용으로 편향된다는 것은 생리적 수준의 왜곡된 감정과 생각의 흐름 속으로 함몰될 수 있는 개연성이 높아진다는 것을 암시한다. 반면, 본연지성의 상태로 진입한다는 것은 생리적 수준의 본능적 감정과 사고에 함몰되지 않는다는 것을 암시한다. 따라서 심층마음으로서 본연지성으로 진입할 때, 왜곡된 감정이나 분별심으로 인해 요동치는 생리적 작용으로부터 '휩쓸리지 않을 자유'를 온전히 확보할 수 있는 셈이다. 그래서 논자는 심층마음의 층을 구성하는 마음의 층위 중 하나로서, 유가(儒家)의 사유 패턴을 '본연지성(本然之性)·경(敬)'으로서 명명하여 범주화 하고자 하다.

이상의 논의에 기반할 때, 유가의 담론에서 도덕심과 관련한 논의는 표층의식과 심층마음의 층을 포괄하고 있는 것으로 평가될 수 있다. 아울러, 심층마음은 표층의식의 층위에서 작용하는 도덕정감의 질적인 순수성을 유지시키는 바탕으로 볼 수 있다. 아울러, 심층마음의 영역으로서 도덕 본성은 개념적 수준의 인지적 분별 작용의 수준에 의존하지 않음에도 불구하고, 여전히 명료하게 깨어서 세계와 소통할 준비를 하고 있다.[45]

2. 불교(佛敎) 담론과 심층마음

'심층마음'의 자취와 관련한 모델로서, 불교의 유식론(唯識論)을 살펴보자(서광, 2016, 2018, 2019; 한자경, 2014b, 2017a; 김병환, 2018). 유식론을 참조할 때, 표층의식으로 범주화 할 수 있는 영역은 제7식으로서 말나식(末那識)과 전5식(前五識)을 포함하는 제6의식(意識)이다. 표층의식은 감각기관으로서의 6근(根) 즉, '안(眼), 이(耳), 비(鼻), 설(舌), 신(身), 의(意)'와 경험 대상으로서 6경(境) 즉, '색(色), 성(聲), 향(香), 미(味), 촉(觸), 법(法)'이 접촉하는 지점에서 촉발된다. 제6의식은 일련의 경험적 사태를 일련의 지각 작용과 개념화를 통해 분별하는 의식 작용이

45) 미발시의 마음상태에 대한 진래(陣來)의 해석에 따르면, "사려하지 않을 때에도 지각은 결코 없어지거나 어두워지지 않는다(陣來, 1992, 안재호 역, 2011: 252)."

다.[46]

6근(六根) 중 의근(意根)이 자기를 대상화하면 말나식으로 출현한다. 그리고 의근이 자기 아닌 외부 세계를 대상화하여 지각하면 제6의식으로 출현한다. 결국 말나식과 제6의식은 의근이 지향하는 대상이 자기인가 혹은 자기가 아닌 대상인가에 따라 출현하는 지각적 분별 작용으로 볼 수 있다(한자경, 2017a: 51-52). 말나식은 세계와 나를 의식의 대상과 의식의 주관으로 분별하는 의식 작용에서 출현하는 자기의식이다. 따라서 이러한 말나식과 제6의식은 동일한 의식의 두 측면으로 볼 수 있다.

이러한 감각적 경험에 대한 지각적 분별작용으로서 제6의식과 그러한 분별 작용에 관여하는 사유 주체로서 말나식은 일종의 환(幻)이다. 여기서 환은 존재하지 않는 절대 무로서의 진공 상태를 말하는 것이 아니라, 고정불변의 실체가 아닌 임시적 잠정적 상태로서 가유(假有)이다.[47] 이러한 가유는 무상(無常)과 무아(無我)로 개념화 될 수 있다. 결국 제6의식과 말나식은 가유(假有)로서의 우리 신체 즉, 유근신(有根身)과 외부 세계 즉, 기세간(器世間)이 접촉하는 지점에서 출현하는 잠정적, 임시적 사태인 셈이다. 즉, 고정불변의 화석화된 실체로서 존재하는 것이 아니다. 그럼에도 불구하고, 자기와 대상을 실체로 집착하는 아집(我執)과 법집(法執)의 결과 업(業)을 짓게 된다. 이러한 업은 고(苦)로 출현하며, 그러한 업의 흔적들은 소멸되는 것이 아니라 제8식으로서, 아뢰야식에 저장되었다가 일정한 조건이 마련되면 어떠한 부정적 결과로 출현한다.

이어서, 심층마음으로 범주화 될 수 있는 영역은 제8식으로서 아뢰야식(阿賴耶識)이다. 아뢰야식에 대한 『대승기신론(大乘起信論)』의 관점

---

46) 좁은 의미에서 제6의식은 6근 중 의근(意根)과 6경 중 법경(法境)이 접촉하는 지점에서 출하는 의식이다. 하지만 실제 작용에 있어서의 제6의식은 안(眼), 이(耳), 비(鼻), 설(舌), 신(身) 이라는 감각 기관을 통해 포착된 의식 작용인 전5식(前五識) 까지를 포섭한다. 물론 그 포착의 대상은 경험 세계를 은유하는 색(色), 성(聲), 향(香), 미(味), 촉(觸)으로 볼 수 있다. 이러한 전오식과 제6의식의 관계와 관련하여 "5식을 통해 우리가 갖는 무수한 감각자료가 제6의식의 사유에 따라 제6경의 틀로 정리된다(한자경, 2017a: 42)."

47) 송 17 如此識轉(不離兩義) 一能分別 二所分別 所分別既無 […] 以是義故唯識義得成(唯識三十頌, 진제 역, 서광, 2016: 253)

에 근거할 때(한자경, 2013: 28-29),[48] 아뢰야식은 개별적인 자아가 제 각기 다양한 방식으로 형성한 주관적 의식과는 달리, 마음의 심층에 공통적으로 작용하고 있는 인간 일반의 마음활동이라는 측면에서 유아론적 관념론 혹은 주관적 관념론과는 질적인 차이가 있다. 아뢰야식의 공통성은 일심(一心)으로 개념화 될 수 있다. 아뢰야식으로서 마음은 인지적 수준의 개념적 분별작용이 관여되지 않은 상태임에도 불구하고, 어둠 속에서 밝게 빛나는 별처럼 명료하게 깨어있는 마음활동으로 볼 수 있다. 그래서 아뢰야식은 세계와 소통하거나 소통할 준비 태세를 갖추고 있다. 일심(一心)은 아뢰야식에 훈습되어 있는 업(業)의 흔적들로서 종자가 정화된 상태 즉, 진여(眞如) 혹은 여래장(如來藏)의 상태로 진입할 수 있다.

성찰을 통해 제6의식과 말나식이 환(幻)임을 자각하고 아뢰야식으로서 마음활동으로 진입할 때, 집착으로 인한 괴로움은 사라진다. 여기서 아뢰야식의 마음활동으로 진입한다는 것은 마음이 마음을 대상화시켜 파악하는 것이 아니라, 청정무구한 마음 그 자체와 하나가 되는 상태로서 계합(契合)으로 규정될 수 있다(한자경, 2012: 92-95). 마음을 대상화하는 순간 그 대상화된 마음은 더 이상 마음 그 자체가 아닌 분별적 사량을 통해 제약된 의식일 수밖에 없다. 그래서 아뢰야식의 상태에서 마음은 경험 대상과 자기를 자기중심적인 편견에 집착하여 분별하지 않고 집중에 기반하여 있는 그대로 알아차린다. 집중에 기반한 알아차림으로서 마음 작용은 마음챙김(mindfulness)[49]으로 범주화 될 수 있다.

---

48) 아뢰야식에 대한 관점에 있어서, 대승불교의 기신론은 나름의 고유성을 지닌다. 즉, "…기신론은 유식에서 심층 아뢰야식이 단지 생멸의 특징만을 갖는 염오식(染汚識)에 그치는 것이 아니라 그 자체 불생불멸의 진여성을 갖는 염정(染淨) 화합식이라는 것을 강조한다(한자경, 2013: 28)."

49) 서양에서는 sati 즉, 念을 mindfulness로 번역한다(김완석, 2016: 2). 그런데 이러한 번역은 엄밀한 의미에서 마음챙김으로서 마음활동에 대한 온전한 번역으로서 조심성을 기울일 필요가 있다. 왜냐하면, 『대념처경』의 사념처(四念處) 수행에 따르면(한자경, 2017b: 92), 사념처는 집중으로서 주시함(sati, 念)과 통찰로서 알아차림(sampajāna, 知)을 포괄하는 구조로 이뤄지기 때문이다. 따라서 마음챙김으로서 마음활동은 집중과 통찰을 아우른다고 볼 수 있다. 그렇다면 mindfulness는 sati에 대한 번역으로 출발한 개념이지만 학문적 담론에서는 sati와

마음챙김을 통해 의식의 질은 아집(我執)과 법집(法執)에 더 이상 얽매이지 않는 상태로 고양된다. 그 결과 생리적인 인과법칙에 편향되어 즉각적으로 반응하는 패턴으로부터 일정한 마음의 공간을 확보할 수 있다. 그 마음의 공간을 통해서 무질서한 생리적 작용에 '휩쓸리지 않을 자유'가 확보될 수 있다. 그래서 논자는 심층마음의 층위를 구성하는 마음의 층위 중 하나로서 불교의 사유 패턴을 '아뢰야식(阿賴耶識)·마음챙김(mindfulness)'으로서 명명하여 범주화 하고자 하다.

제 2 절 표층의식과 도덕철학적 접근

1. 사회 계약론, 합리적 선택이론과 표층의식

도덕성에 대한 결과주의의 논의를 통해서, 의식적 차원으로서의 표층의식의 자취를 확인할 수 있다. 일반적으로 도덕적 정당화에 대한 접근 방식은 동기주의와 결과주의로 범주화 될 수 있다. 전자 즉, 동기주의의 경우 도덕법칙 그 자체의 옳음에 역점을 두고 보편화 가능한 도덕 법칙 차원의 공리(公理)를 기반으로 도덕 현상을 설명한다. 후자 즉, 결과주의의 경우 현상적 차원에서 기대할 수 있는 이익으로서 결과에 역점을 두고 나름의 도덕 법칙을 제시한다. 후자와 관련한 대표적인 입장은 홉스(T. Hobbes)를 중심으로 하는 사회 계약론과 고티에(D. Gauthier)를 주축으로 하는 합리적 선택이론을 들 수 있다(Pojman & Fieser, 2012; Pojman & Fieser, 박찬구 외 역, 2015: 133-162; 2014a: 45-59).

홉스류의 사회 계약론, 고티에류의 합리적 선택이론은 도덕의 정당화 논변을 심리적 현상에서 출발한다. 이 관점에 따르면, 자신의 이익을 극대화하려는 인간의 심리적 본성에 기반하여, 인간은 자신의 이익을 최대

---

sampajāna를 포괄하는 개념으로 소통되는 것이 적절하다. 사족으로서, 사실상 이러한 논란은 sati의 개념이 '집중으로만 한정되는 것인지 혹은 집중을 포함하여 통찰을 포괄하는 개념으로 사용될 수 있는지' 에서 비롯된다. 비록 후자라고 할지라도 엄밀성을 기하는 학문의 영역에서는 조심성을 기울이는 것이 적절하다.

한 많이 추구해야 한다. 즉, 일종의 심리적 이기주의를 전제로 윤리적 이기주의로 도약하는 결론을 도출한다.

홉스의 사회 계약론에 따르면, 개인적 차원의 이익을 극대화하는 과정에서 이익 관련 당사자 간 충돌이 필연적으로 발생한다. 특히, 강자의 이익이 지배하는 메커니즘이 작동하면, 종국에는 자신의 이익을 온전히 추구할 수 없는 역설적 상황에 직면한다. 그래서 인간은 일련의 계약을 통해서 이익의 균형과 조화를 지향하는 법적 시스템에 따르기로 합의한다. 물론 이 법은 강제력을 수반한다. 나아가서, 고티에 류의 합리적 선택이론 역시 인생의 전체적 계획이라는 장기적이고 포괄적인 관점에서 자기 이익을 온전히 실현하기 위해 인간은 도덕적이야 한다는 입장을 취한다(Gauthier, 1967: 470-475). 이러한 입장의 이면에는 일종의 계몽된 자기이익(enlightened self-interest)이 작동하고 있는 셈이다.

사회 계약론, 합리적 선택이론에서 바라보는 도덕성은 결과를 전혀 고려하지 않는 순수한 이타성과는 질적인 거리가 있다. 즉, 표면적으로는 이타적으로 보이지만 그 저변에는 자신의 이익을 가능한 온전하게 만족시키기 위한 의도가 자리 잡고 있다. 도덕성에 대한 사회 계약론과 합리적 선택이론의 관점에 따르면, 도덕성은 이기성을 지향하는 심리적 현상의 차원으로 환원될 수 있다. 따라서 사회 계약론, 합리적 선택이론과 관련하여, 도구적 수준에서 작동하는 의도적 사려 작용의 범위는 자기이익으로 회귀하는 특징을 보인다. 논자는 이러한 경향성을 표층의식의 영역에서 의식적 차원을 구성하는 의식의 층위 중 하나로서 '개인적인 도구적 이성'으로 명명하여 범주화 하고자 하다.

2. 공리주의, 쾌락주의와 표층의식

의식적 차원으로서의 표층의식 모델의 흔적은 도덕 철학의 논의를 구성하는 주요한 한 축인 공리주의를 통해서 더욱 선명하게 드러난다. 논자는 공리주의 일반에 대한 입장을 기술하기보다는, 공리주의가 직면하는 일련의 오류와 한계를 통해서 표층의식의 흔적을 탐색하고자 하다. 공리주의는 논리적 형식의 타당성 차원에서 일련의 한계에 직면한다. 선

행연구(박찬구, 2014a: 95-106; Pojman & Fieser, 2012; Pojman & Fieser, 박찬구 외 역, 2015: 214-231)를 참조할 때, 그 한계로서 '자연주의적 오류(the naturalistic fallacy)', '결합의 오류(conjunction fallacy)', '공리주의의 정식화와 관련된 문제들(problems with formulating utilitarianism)', '공지성 문제(the publicity objection)'를 들 수 있다.

'자연주의적 오류'는 공리주의가 심리적 쾌락주의, 심리적 이기주의로서 경험적 사실판단으로부터 윤리적 쾌락주의, 윤리적 이기주의로서 당위판단을 추론하는 과정에서 발생한다. '결합의 오류'는 개인적 차원의 당위판단인 윤리적 쾌락주의, 윤리적 이기주의를 공중적 사회적 차원으로 확장하는 과정에서 기인한다. 이러한 논리적 비약으로서 확장은 파편적인 양적 속성이 유기적인 질적 영역으로 온전히 전환되지 않을 개연성이 높다는 측면을 간과하는 데서 유발된다. '공리주의의 정식화와 관련된 문제들'은 공리주의가 기대고 있는 실질적인 원리인 '최대 다수의 최대 행복'으로서 유용성의 원리가 지닌 개념간의 충돌과 그 개념들 자체의 애매성과 모호성에서 기인한다. 즉, '최대 다수'와 '최대 행복' 이라는 두 측면 혹은 변수는 양립 불가능성에 직면할 개연성이 높다. 그래서 특정 한 측면을 만족시키고자 할 경우 또 다른 한 측면이 간과될 수밖에 없는 상황에 직면한다. 그리고 행복을 적용하는 대상에 있어서 모호성을 내포하고 있다. 아울러, 그 행복의 측정 방법과 개인간 비교 방법에 있어서 신뢰도와 타당도를 온전히 확보하기가 곤란한 측면이 있다. '공지성 반론'은 유용성의 원리를 행위에 적용하는 과정에서 고려해야 하는 경우의 수를 온전히 그리고 신속하게 예측하여 고려할 수 없다는 지점에서 발생한다.

이어서, 공리주의는 내용적 차원에서 일련의 한계에 직면한다. 그 한계들은 '결과 비교의 문제(the comparative consequences objection)', '규칙 공리주의의 비일관성 문제(the consistency objection to rule-utilitarianism)', '과도한 요구의 문제(the No-Rest objection)', '상대주의 문제(the relativism objection)', '목적이 비도덕적 수단을

정당화하는 문제(criticism of ends justifying immoral means)', '질적 공리주의의 자기모순 문제'로 범주화 될 수 있다(박찬구, 2014a: 95-106; Pojman & Fieser, 2012; Pojman & Fieser, 박찬구 외 역, 2015: 214-231).

'결과 비교의 문제'는 물리적 차원의 복잡계와 유사한 속성을 지닌 인간의 삶을 고려할 때, 실제적 결과는 물론이고 기대될 수 있는 결과조차도 온전히 예측할 수 없다는 측면에서 발생한다. 그렇다면 공리주의의 중추적인 이론 틀인 결과주의의 토대가 심각하게 훼손될 수밖에 없다. '규칙 공리주의의 비일관성 문제'는 행위 공리주의의 상황의존적인 비일관성 문제에 대한 대안으로 규칙 공리주의를 내세운다 할지라도, 그 규칙의 위반을 통해 더 큰 공리를 기대할 수 있는 상황이 발생할 개연성이 여전히 열려 있다는 지점에서 발생한다. '과도한 요구의 문제'는 공적 영역의 공리가 사적 영역과 관련된 가치를 압도할 때 개개인의 고유한 삶의 의미를 침해하는 지점에서 촉발된다. '상대주의 문제'는 장기적 차원의 공리를 기대할 수 있다는 구실을 유인책으로 하여 비인륜적인 인습도 합리화 될 수 있다는 지점에서 발생한다. '목적이 비도덕적 수단을 정당화하는 문제'는 유용성을 기대할 수 있다는 명분으로 거짓말하기(the lying objection), 인격의 통합성 소외시키기(the integrity objection), 정의 간과하기(the justice objection) 등 상식적 직관에 어긋나는 행위들이 허용될 수 있다는 지점에서 유래한다. '질적 공리주의의 자기모순 문제'는 쾌락의 질을 고려하는 순간 쾌락 이외의 제3의 요소를 도덕적 선을 판단하는 기준으로 개입시키는 측면에서 발생한다. 도덕 판단 과정에서 쾌락 이외의 제3의 요소를 개입시키는 순간 쾌락을 유일한 본래적 선으로 설정하는 공리주의의 대전제는 모순에 직면한다.

그런데 이렇게 공리주의가 직면하는 논리적 형식의 타당성과 내용 차원의 한계는 근본적으로 '이익으로 양화(量化, quantification) 될 수 없는 변수'가 개입할 때 발생한다. '자연주의적 오류'에 개입하는 당위 판단의 영역, '결합의 오류'에 개입하는 부분이 아닌 전체의 질적인 속성, '공리주의의 정식화와 관련된 문제들'에 개입하는 행복의 측정

방법이 직면하는 타당도와 신뢰도, '공지성 문제'에 개입하는 고려해야 할 경우의 수에 대한 계산 불가능성, '결과 비교의 문제'에 개입하는 인간 삶의 복잡계적인 특성, '규칙 공리주의의 비일관성 문제'에 개입하는 맥락 의존적인 유용성 기준의 예측 불가능성, '과도한 요구의 문제'에 개입하는 사적 공간에서 삶의 의미와 관련된 가치, '상대주의 문제'에 개입하는 자의적인 규칙 합리화가 직면하는 정당성 여부, '목적이 비도덕적 수단을 정당화하는 문제'에 개입하는 진실 말하기, 인격의 통합성, 정의의 가치, '질적 공리주의의 자기모순 문제'에 개입하는 쾌락 이외의 제3의 속성. 이상의 변수들은 '계산 가능한 공리로 양화 할 수 없는 변수'들이다.

도덕적 문제상황에서, 이렇게 '물질적 가치로 양화될 수 없는 변수'가 개입함에도 불구하고, 공리주의는 견강부회 식으로 물질적 가치로 양화될 수 없는 변수를 양화 가능한 변수로 환원하려는 경향이 강하다. 이러한 경향은 먼저, 직관의 스펙트럼을 편협한 수준으로 한정시키는 문제를 야기한다. 소위 '가장 세련된 규칙공리주의(the most sophisticated versions of rule-utilitarianism)'라고 명명되고 있는 입장(Pojman & Fieser, 2012: 106)의 경우, 1차적 수준에서 어떠한 규칙과 다른 규칙이 갈등 상황에 직면하면 그 대안으로서 2차적 수준에서 작동하는 규칙을 파생시킨다. 그 2차적 수준에서 작동하는 규칙을 통해서도 갈등이 원만하게 해결되지 않을 경우 '최종적 규칙'에 기댄다. 그리고 최종적 규칙의 정당화 근거로서 소위 '심오한 직관' 개념을 제시한다. 물론, 종국에 규칙이 아닌 개인의 직관에 의존한다는 것은 행위 공리주의로 회귀하는 것이다. 그런데 세련된 규칙 공리주의의 경우, 그 심오한 직관이 종국적으로 선택하는 가치는 '더욱 큰 유용성'이다. 심지어 심오한 직관을 통해 이익으로 환원 불가능한 가치로서 '정의'를 최종적인 가치 판단의 기준으로 제안한다 할지라도, 그러한 제안의 근거로서 정의를 통해 '더욱 큰 유용성'이 확보될 수 있다는 논변이 제시된다. 결국 모든 가치는 '더욱 큰 유용성'으로 환원되는 셈이다.

그렇다면 세련된 규칙공리주의에서 설정하고 있는 최종적 규칙이 기반

을 두는 직관의 패턴은 이익에 즉각적으로 반응하는 직관이다. 즉, 유용성을 확보하기 위한 도구적 목적을 실현하기 위한 직관이다. 논자는 이러한 유형의 직관을 '도구적 직관'으로 개념화한다. 특히, 동양의 사유 전통에서 도덕적 직관으로 범주화될 수 있는 맹자(孟子)의 사단(四端)을 고려할 때, 도구적 직관은 직관의 스펙트럼을 온전하게 고려하지 못하는 편협한 관점이다. 그런데 공리주의는 이러한 도구적 직관에 기반하여 개인적 차원의 쾌락을 시간적 공간적으로 확장시키는 타산적 사려 작용이 작동하는 경향성을 보인다. 논자는 이러한 경향성을 표층의식의 영역에서 의식적 차원을 구성하는 의식의 층위 중 하나로서, '공중적인 도구적 이성'으로 명명하여 범주화 하고자 하다.

공중적인 도구적 이성에 기반한 공리(utility)의 원리는 사회를 유지하는 토대로서 인간의 근본적인 도덕정감을 간과하고 있다. 만약 인간의 생명과 삶의 의미를 부여하는 실존적 측면의 가치를 수량화할 수 있다면, 이 가치들은 교환을 통한 거래가 가능하다는 것을 암시한다. 예를 들어, 자식에게 있어서 부모님의 존재가 지니는 의미와 그 부모님의 생명 가치가 양화되어 유용성을 지향하는 산술적 계산의 영역으로 범주화될 수 있는 사회가 존재한다면, 그 사회는 존재의 기반 자체가 붕괴할 것이다. 사회는 기본적으로 혈연적 유대를 바탕으로 확장된 연대 의식을 기반으로 한다. 그런데 만약 공리주의에 기반하여 공공질서 유지를 지향하는 헌법 시스템이 양화 불가능한 혈연적인 정서적 유대까지 간과할 수 있을 만큼 우선성을 지닌다면, 그러한 사회는 사회적 연대의 가장 기반이 되는 혈연적 유대의 감정을 훼손시켜 종국에는 자멸하는 자기 모순적 상황에 직면하게 될 개연성이 높다. 그래서 만약 자신의 부모가 범죄를 저질렀을 경우, 유용성에 기반한 공익을 명분으로 그 부모를 고발하는 자식들로 구성된 사회는 공공질서가 확보되기도 전에 도덕정감의 황폐화로 자멸할 개연성이 높다. 혹은 도덕정감에 기반한 연대를 토대로 하는 사회 시스템 자체가 출현하지 못할 것이다.[50]

---

50) 특히, 사회질서를 유지하는 바탕으로서 유용성으로 환원될 수 없는 가치로서 도덕정감을 우선하는 측면은 공자(孔子)의 관점을 통해서 확보될 수 있다. 즉, 葉公語孔子曰: 「吾黨有直躬者. 其父攘羊, 而子證之.」 孔子曰: 「吾黨之直者, 異於

결국 도덕적 문제상황에서 이익으로 양화 불가능한 변수가 출현하는 순간, 공리주의는 도덕적 정당화의 영역에서 온전히 작동할 수 없다. 그럼에도 불구하고, 그 양화 불가능한 변수를 양화하려고 시도하는 순간, 공리주의는 앞서 언급한 논리적 형식과 내용 차원의 한계에 직면한다. 그리고 이러한 일련의 한계를 극복하기 위한 대안으로서, 제시되는 심오한 직관은 도구적 직관으로 편향된다. 그럼에도 불구하고, 유용성을 계산하기 위한 구실로서, 도덕적 문제상황에서 출현하는 모든 변수를 양화 가능한 변수로 환원하면 그 유용성을 추구하는 사회의 존재론적 토대 자체가 붕괴되는 상황에 직면한다.

이상의 논의에 기반할 때, 논리적 형식의 타당성과 내용의 측면에서, 공리주의가 직면하는 한계의 근본적인 원인은 '수량화 불가능한 질적 차원의 가치'를 '수량화 가능한 양적 차원의 가치'로 환원하는 지점에서 발생한다. 공리주의가 직면하는 한계의 근본적인 원인에 대한 진단을 통해서, 공리주의는 '어떠한 가치를 양적 차원으로 환원시켜 계산 가능하다'는 전제가 반증가능성에 직면하지 않을 때만, 작동 가능한 담론으로 규정될 수 있다. 이러한 전제의 기반이 되는 마음의 작용은 이해타산적인 도구적 이성이다. 이러한 도구적 이성은 표층의식의 영역에서 의식적 차원으로 범주화 될 수 있다. 나아가서 공리주의 담론에서 이해타산적인 도구적 이성의 범위는 개인적 차원에서 사회적 차원으로 확장되고 있다. 그래서 논자는 공리주의 담론의 저변에 자리 잡고 있는 이러한 사유 패턴을 표층의식의 영역에서 의식적 차원을 구성하는 의식의 층위로서 '공중적인 도구적 이성'으로 명명하여 범주화 한다.

의식적 차원으로서의 표층의식의 자취에 대한 탐색에 이어서, 쾌락주의 담론을 방편으로 표층의식의 흔적을 탐색한다. 논자는 쾌락주의 일반에 대한 기술보다는 쾌락주의의 이면에 자리 잡고 있는 '관찰자의 관점'을 통해서, 표층의식의 자취를 탐색한다. 쾌락주의는 기본적으로 인

是父爲子隱, 子爲父隱. 直在其中矣.」(『論語』, 「子路」, 장기근 역, 1976: 343)로서, 정직함의 바탕은 법적인 규칙적 시스템에 대한 기계적 순응이 아니라, 양을 훔친 아버지를 어떻게 해서든지 숨겨주려는 아들의 천부적인 본성처럼 인간관계의 맥락에서 자연스럽게 작용하는 도덕정감인 셈이다.

간은 쾌락을 추구하고 고통을 회피한다는 심리적 사실을 전제하고 있다. 나아가서 이러한 전제를 규범적 차원으로 확장시켜, 인간은 쾌락을 추구하고 고통을 회피해야 하며 그렇게 하는 것이 바람직하다는 결론을 도출한다. 이러한 논변은 일종의 '관찰자의 관점'에 치우쳐 '행위자의 관점'을 간과할 개연성이 높다.[51]

물리적 자연계를 정확하게 파악하여 해석하기 위해서는 '관찰자의 관점'을 가능한 온전하게 유지해야 한다. 철저한 관찰자의 관점을 기반으로 우리는 감각 기관을 통해 물리적인 자연 세계를 포착한다. 나아가서 그러한 포착을 기반으로 일련의 사태를 양화(量化) 할 수 있다. 물리적 자연의 세계를 해석함에 있어서, 관찰자의 관점이 타당하고 건전한 근거로서 물리계는 행위자의 주관적 의지와는 분리되어 인과 관계를 메커니즘으로 하여 작동하는 경향성이 강하다는 믿음에 의존한다.

그런데 인간의 도덕성과 관련한 마음은 물리적 자연계와는 질적 차별성을 지닌다. 물리적 자연계는 우리의 감각 기관으로 포착될 수 있지만 도덕담론의 영역은 감각에 기반한 생리적 현상만으로는 온전히 포착될 수 없는 측면을 지닌다. 그럼에도 불구하고 여전히 몸, 특히 느낌이나 정서에 편향되어 도덕적 현상에 접근한다면 이모티비즘으로 귀결된다. 만약 이모티비즘이 도덕의 속성을 정확히 본 것이라면, 윤리는 인과법칙의 메커니즘을 따르는 생리적 현상으로 환원되는 셈이다. 하지만 인격체는 몸에 기반을 두고 있는 생리적 인과법칙으로서 쾌락과 욕망을 자유의지를 통해서 상당 부분 극복하기도 한다.

도덕의 영역은 물리적 자연계의 대상처럼 전적으로 대상화하여 파악되기에는 상당한 무리가 있다는 측면에서 물리적 세계와는 질적 차별성을 지닌다. 그래서 비트겐슈타인(L. Wittgenstein)은 도덕을 '말할 수 없는 영역'으로 범주화 한다(Wittgenstein, 이영철 역, 2011: 33-35, 137-143). 말할 수 없는 영역이라는 것은 자연과학적 언어에 의존하여 대상화 될

51) 두 관점 사이의 질적인 차이와 관련하여, "… 내가 나 자신의 욕구와 의도를 심리적으로 분석한다고 할 경우, 이때 분석 대상이 되고 있는 '나'는 이미 객관적 관찰 대상이 된 '나'요, 시간적으로 '과거의 나'이다. 그것은 항상 새로운 결단의 가능성을 내포한 '지금의 나'가 아니다(박찬구, 2014a: 67-68)."

수 없다는 것을 암시한다. 그래서 분석명제나 종합명제로 언표가 불가능한 셈이다. 언표가 불가능하다는 것이 곧 존재하지 않으며 학문적 가치가 전혀 없다는 것으로 필연적으로 귀결되지는 않는다. 왜냐하면 언표 불가능하지만 우리 일상의 맥락에서 여전히 작동하고 있기 때문이다. 즉, 경험적, 수리적 엄밀성을 요하는 자연 과학의 언어를 통해서 드러낼 수는 없지만, 일상의 맥락을 고려한 화용론의 관점에서 여전히 유의미하게 작동하고 있는 셈이다.

도덕성과 관련한 비트겐슈타인의 관점을 건설적으로 해석할 때, 표층의식으로 범주화 될 수 있는 영역은 소위 '말할 수 있는 것'이라는 영역에서 활동하는 '심리적 현상으로서의 의지'이다. 그리고 심층마음으로 범주화 될 수 있는 영역은 이른바 '말할 수 없는 것'의 영역으로서, 세계에 대한 의미를 부여하는 '도덕적 주체로서의 의지'이다. 말할 수 있는 것의 영역으로, 심리적 현상으로서의 의지는 자연 과학적인 경험 세계의 가치를 지향하는 의지로 해석될 수 있다. 반면, 말할 수 없는 것의 영역으로서, 도덕적 주체로서의 의지는 경험 세계를 조망하며 의미를 부여하는 의지로 평가될 수 있다.

비트겐슈타인은 의미를 부여하고 구성하는 도덕적 의지 작용에 근거하여 도덕의 세계와 물리계 사이의 질적 차별성을 확보한다. 즉, 도덕적 의지로서 마음작용은 물리적 자연 세계 그 자체를 바꿀 수 없다 할지라도, 그 물리계에 풍부한 의미를 부여하여 새롭게 해석할 수 있는 역량을 지니고 있다는 것이다. 그래서 주체는 물리계에 갇히지 않고 인과법칙의 메커니즘을 따르는 물리계로부터 자유를 확보할 수 있다.

이러한 윤리적 주체로서의 역량을 '행위자의 관점'으로 해석할 수 있다. 행위자는 어떠한 물리적 조건으로 인해 특정한 행위 패턴으로 이어질 경향성이 강함에도 불구하고, 그렇게 행위 하지 않을 수 있다. 심지어, 물리계의 매우 강력한 필연적 조건에 어쩔 수 없이 그렇게 끌려감에도 불구하고 여전히 그렇게 행위 할 수밖에 없는 자신을 관조하며 동정과 연민 때로는 부끄러움을 가질 수 있다.

이와 같이 도덕성과 관련한 마음작용은 물리적 자연계와는 질적 차별

성을 지닌다. 그래서 관찰자의 관점에 국한되어 도덕성과 관련된 심리적 현상을 해석하는 쾌락주의를 통해서는 도덕의 세계에 온전히 접근할 수 없다. 그럼에도 불구하고, 물리계를 해석하는 관찰자의 관점으로만 도덕적 마음을 포착하려 한다면 '관점의 오용'[52]인 셈이다. 수양된 인격체는 물리적 생리적인 인과법칙에 휩쓸리지 않는 마음의 공간을 확보할 수 있다. 이러한 마음의 공간은 관찰자의 관점이 아닌 '행위자의 관점'을 통해 온전히 진입할 수 있다. 그렇다면 행위자의 관점을 온전히 포착하는 수준까지 나아가지 못하는 쾌락주의의 경우, 상당부분 생리적 현상에 기반을 둔 자동적인 반응 패턴으로서의 마음작용에 국한된 관점으로 볼 수 있다. 따라서 쾌락주의의 기반으로서 작용하는 의식은 표층의식의 영역에서 잠재의식 차원으로 범주화 될 수 있다. 그래서 논자는 표층의식의 영역에서 잠재의식 차원을 구성하는 의식의 층위로서 쾌락주의의 저변에 자리 잡고 있는 사유 패턴을 '잠재의식으로서 직관 Ⅰ'으로 명명하여 범주화 하고자 하다. 결국 잠재의식으로의 직관 Ⅰ은 직관의 기원을 생리적 현상에 기반한 자동적 반응 패턴에 두는 셈이다.

3. 윤리적 상대주의와 표층의식

이어서, 윤리적 상대주의를 통해서 표층의식의 흔적을 탐색한다. 거시적으로 범주화 하자면, 도덕을 바라보는 관점은 일반화를 추구하는 보편주의 관점과 맥락에 기반을 두는 특수주의로 분류될 수 있다. 여기서, 특수주의 관점은 공동체를 전제로 한다. 공동체는 시간과 공간의 범위에서 작용하는 일련의 맥락을 담고 있다. 그러한 맥락 속에서 삶을 구성하는 구성원들은 일련의 신념 체계를 공유하고 있으며 그 공유된 신념은 공동체마다 다양한 양상으로 나타나는 경향성이 강하다. 따라서 공동체라는 특수한 맥락이 달라지면 도덕적 판단의 기준 역시 가변적인 상태에 놓이게 된다. 결국 이러한 관점은 윤리적 상대주의를 지향하게 될 개연

52) 논자는 행위자의 관점을 고려할 필요가 있는 영역에서 관찰자의 관점만으로 해석하는 측면을 '관점의 오용'으로 명명하고자 한다. 관점의 오용은 "원칙 혼동의 오류(fallacy of applying a wrong principle)(김광수, 2007: 306-308)"와 접점을 지닐 수 있다.

성이 높다.

그런데, 윤리적 상대주의는 강한 윤리적 상대주의(strong ethical relativism)와 완화된 윤리적 상대주의(weak ethical relativism)로 분류될 수 있다(Star, 2013: 819-820). 전자 즉, 강한 윤리적 상대주의 관점에 기반할 때, 도덕의 판단 기준은 일련의 맥락에 따라 가변적이기 때문에 그 기준들 사이의 가치를 비교하여 평가하는 활동 자체가 불가능하다. 후자 즉, 완화된 상대주의 관점에 기반할 때, 도덕판단 기준이 일련의 맥락에 따라서 다를 수 있지만, 특정한 맥락 내에서 더 적절한 기준과 그렇지 못한 기준들 사이의 가치를 비교하여 평가하는 활동은 가능하다. 결국, 완화된 윤리적 상대주의는 이러한 비교와 평가 활동을 통한 맥락 내의 상호주관적인 객관성을 인정하는 셈이다.

윤리적 상대주의의 한 표본으로 문화인류학의 관점에서 도덕성에 접근하는 슈웨더(R. A. Shweder)의 관점(Shweder, 1991)은 강한 윤리적 상대주의로 평가될 수 있다.[53] 슈웨더는 문화인류학의 관점에 기반을 두고 있는 윤리적 상대주의자로 볼 수 있다. 슈웨더에 관점에 따르면(Shweder, 1991: 47), 우리의 정신은 문화적 전통이라는 맥락에서 재배열된다. 그 결과 사태를 인식하는 방식은 맥락에 따라 변화되며, 문화적 맥락에 기반할 때 윤리의 유형은 '자율성의 윤리(ethics of autonomy), 공동체의 윤리(ethics of community), 신성의 윤리(ethics of divinity)'로 범주화 될 수 있다(Shweder, 1991: 99). 하이트(J. Haidt)는 도덕적 앎과 관련하여, 슈웨더가 지향하는 관점에 동조한다. 그리고 선천적인 도덕모듈에 기반을 두고 슈웨더가 범주화 한 세 가지 윤리 즉, 자율성의 윤리, 공동체의 윤리, 신성의 윤리를 도덕매트릭스(moral matrices) 개념으로

53) "… 그러한 현실상정(reality-posits)(예를 들어, 타인에 대한 사악한 의지가 여러분을 병들게 한다는 …)은 우리 자신의 전망에 대한 허구적 실체화(delusive reifications)로 번역된다. [단락 전환] 현대의 문화 개념에서, 현실상정은 상상하는 것, 가장하는 것, 혹은 바라는 것(fancying, pretending, or wishing)과 같은 마음상태에 휩싸인 정신지대 안으로부터 구성되어 이론화 된다. 객관적으로 혹은 사실상 좋은 혹은 나쁜(Good or Bad), 옳은 혹은 그른 상태(Right or Wrong)는 존재하지 않는다(Shweder, 1991: 47)."

범주화한다(Graham et al., 2013: 9; Haidt, 2012: 115-130). 도덕매트릭스를 기반으로 하이트와 그의 공동 연구자들은 대상을 지각하는 방식과 도덕성에 대한 기존의 주류 연구 관점이 자율성의 윤리에 편향된 것으로 평가한다.[54]

또한 도덕성의 범주를 설정하는데 관여되는 결정적 변인과 관련하여, 하이트는 슈웨더의 관점을 활용한다. 1987년 슈웨더는 미국의 하이드 파크(Hyde Park) 지역과 인도 오리사의 고대 성지순례지역인 부바네스와르 두 지역에서 자신들이 지어 낸 39개의 짤막한 이야기를 바탕으로 인터뷰 조사를 진행한다(Haidt, 2012: 15-17; Haidt, 2012, 왕수민 역, 2015: 51-54).

그 결과 미국의 문화적 전통과 인도의 문화적 전통이라는 맥락에서 도덕적 앎에 대한 기준은 질적으로 다르다고 주장한다. 인터뷰에 대한 반응 결과[55]를 바탕으로, 사회적 규약과 도덕적 규칙을 구분하는데 관여되는 결정적 준거는 문화적 영향력에 의한 것이지 타인에게 피해를 가하지는 않고 공평하게 대우하는 것이 아님을 주장하고 있다. 나아가서, 슈웨더는 '사회적 의사소통 이론(social communication theory)'을 통해, 아동이 규칙을 위반할 때 성인들은 이러한 위반에 대해 감정을 표현함으로

54) 특히, 하인리히, 하이네, 노렌자얀(Joseph Henrich, Steven Heine, Ara Norenzayan, 2010: 63-83)은 뮐러-라이머 착시 현상과 최후통첩 게임 과제와 관련하여 문화권에 따른 반응이 상이하다는 현상을 근거로 하여, 기존에 보편적이라고 여겨졌던 대상 지각과 공정성에 대한 관념은 WEIRD 즉, 서구의(Western), 교육 받고(Educated), 산업화된(Industrialized), 부유한(Rich), 민주주의(Democratic) 사회의 편향된 연구 결과임을 주장한다.

55) 예를 들어, 미국의 피험자들과 달리 인도의 피험자들은 순종적이지 않은 아내를 때리며 성차를 기준으로 재산을 상속하는 현상을 도덕적으로 문제가 없는 것으로 여긴다. 그리고 길 위에 누워 있는 개를 한 남자가 걷어차는 행동의 경우, 인도인과 미국인 모두 잘못된 행동이라고 반응한다. 그리고 젊은 유부녀가 남편에게 사전에 말하지 않고 혼자 영화를 보러간 행동의 경우, 인도인은 잘못된 행동이라고 보지만 미국인은 문제될 것이 없다고 반응한다. 마지막으로 과부가 일주일에 두세 번 정도 물고기를 먹는 행동의 경우, 인도인은 잘못된 행동이라고 보지만 미국인은 문제될 것이 없다고 반응한다(Haidt, 2012: 15-17: Haidt, 왕수민 역, 2015: 51-54).

써 아동의 도덕성 학습을 돕는다고 본다(Haidt, 2013: 283-284).

특히, 문화적 맥락에서 기원하는 사회 규범은 상당 부분 무의식적이며 자동적으로 내면화 되는 경향이 강하다. 특히, 그러한 외적 사회 규범은 내면화 되는 과정에서 상당 부분 정서를 기반으로 이뤄지며 직관적으로 작동한다. 결국 정서의 긍정적 혹은 부정적 방향성은 그 사회의 전통이나 규범과 강하게 연합되어 있는 셈이다. 그래서 사회적 의사소통 이론에서 성인이 드러내는 감정 표현의 방향성은 정서를 기반으로 내면되는 사회 규칙의 학습을 촉진하는 것으로 해석될 수 있다. 따라서 슈웨더의 관점을 표본으로 하는 윤리적 상대주의는 표층의식의 영역에서 잠재의식 차원을 경유한다고 평가될 수 있다. 나아가서, 논자는 이러한 관점을 표층의식의 영역에서 잠재의식 차원을 구성하는 의식의 층위 중 하나로서 '잠재의식으로서 직관 Ⅱ'로 명명하여 범주화 한다. 잠재의식으로서 직관 Ⅰ의 경우 그 직관이 생리적 현상의 수준에서 기원한다. 반면, 잠재의식으로서 직관 Ⅱ는 그 직관이 사회문화적 규범에서 기원한다.

제 3 절 초월의식과 도덕철학적 접근

1. 의무윤리와 초월의식

칸트(I. Kant)의 도덕성 담론(박찬구, 2014a: 109-137, 2014b: 71-137)은 경험적 현상의 차원을 넘어서는 마음작용을 지향한다. 칸트의 논의에 따르면, 인간은 감성계 속하는 동시에 예지계에 속하는 존재이다. 전자 즉, 감성계는 인과법칙이 주도하는 경험적 현상의 영역이다. 경험적 현상의 영역에서 인간은 생리적 현상으로서 '경향성'의 지배를 받는다. 후자 즉, 예지계는 인과법칙의 지배를 벗어날 때 출현하는 선험적 영역이다. 선험적 영역에서 인간은 생리적 현상으로서 '경향성'의 지배를 극복할 수 있다. 아울러, 예지계와 감성계는 반성적 정신작용의 역량이 발휘되는 상태와 그렇지 못한 마음상태에 대한 은유적 표현으로 보인다.

이렇게 의식 작용이 예지계의 영역으로 진입할 수 있는 가능성은 '순수실천이성'을 통해 확보할 수 있다. 순수실천이성은 감각적 데이터를

전제로 하여 앎을 성립시키는 '지성'과는 달리 그러한 앎의 재료 없이도 온전히 앎에 관여할 수 있는 순수한 자기 활동성을 지닌다. 이러한 순수한 자기 활동성 덕분에 인격으로서 인간은 물리계의 인과법칙을 넘어설 수 있다. 그 결과 의지를 규정하는 과정에서 그 의지의 자유를 온전히 확보할 수 있다. 그리고 의지를 규정하는 과정에서 법칙이 관여된다. 순수실천이성의 초경험적 성격으로 인해 이 법칙은 경험적 내용 요소들이 온전히 소거된 상태로서 보편적 형식만을 지닌다. 보편적 형식은 정언명령으로 출현한다.

정언명령은 감성계와 예지계라는 이중적 마음을 지닌 인간에게 작용한다는 측면에서 강제성을 지닌 명령 내지는 의무의 형식으로 부과된다. 만약 인간이 예지계의 관점만을 지니고 있다면 강제성 자체를 필요로 하지 않을 것이다. 왜냐하면 필연적으로 보편적 법칙을 의욕 할 것이기 때문이다. 동시에, 인간이 감성계의 관점만을 지니고 있다면 강제성을 지닌 명령이 무의미하다. 왜냐하면 감성계는 인과법칙만이 지배적으로 작동하는 영역이기 때문이다. 그래서 감성계의 관점만을 지닌 존재인 동물에게 강제성을 부과하거나 그러한 강제성을 위반할 때 도덕적 비난을 가하는 것은 아무런 의미가 없다.

나아가서, 정언명령의 강제성으로서 의지의 자유는 도덕적 감정을 통해서 인격체를 각성시키기도 한다. 우리는 이러한 각성을 일상의 상식적 수준에서 직관적으로 느낀다. 그래서 선한 행동을 관찰할 때 도덕적 감정은 공명(共鳴)을 통해 관찰자의 도덕심을 고양시키기도 한다. 심지어, 자신이 악행을 하고 있을 때조차도 도덕적 감정은 우리의 마음을 불편하게 한다. 물론 이러한 측면의 도덕적 감정은 생리적 감정 일반과는 달리 도덕 법칙에 대한 존경심에서 기인한다. 아울러, 이러한 측면의 도덕적 감정은 순수실천이성의 명령 내지는 의지의 자유를 통해 작용하기 때문에 경향성으로서의 감정과는 질적으로 구분 된다. 그래서 칸트의 도덕성 담론에서 도덕적 감정은 순수실천이성의 또 다른 측면으로 볼 수 있다.[56]

---

56) "도덕법칙에 대한 존경은 도덕의 동기라기보다는 단지 주관적으로 동기로 보여

이상의 논의를 종합해 보면, ‘순수실천이성’, ‘의지의 자유’, ‘정언 명령으로서의 도덕 법칙’, ‘이성의 명령으로 촉발되는 도덕적 감정’은 유기적 연관성을 유지하며 보편적 도덕성으로 귀결된다. 그리고 그 도덕성은 예지계 담론에 자리 잡게 된다. 물론, 칸트의 도덕성은 감성계로서 경험적 현상계에 개입하지만, 도덕성 그 자체는 예지계의 담론에 자리 잡고 있는 것으로 규정된다. 칸트의 도덕성이 예지계 담론에 자리 잡고 있다는 것은 경험적 현상의 차원에서 증명 내지는 설명될 수 있는 성질의 것이 아니라는 것을 시사한다. 즉, 수학의 공리(公理, axiom)처럼 전제 될 수는 있어도 경험적으로 검증될 수는 없다는 것이다. 따라서 도덕성에 대한 칸트의 입장은 경험적 현상으로서의 심리적 경향성을 극복하여 도덕적 차원의 초월을 지향하는 정신적 작용을 전제하고 있는 셈이다. 따라서 칸트 의무론을 통해서, 생리적 수준에서 기인하는 심리적 경향성을 조절하고 억제하여 극복하는 도덕적 차원의 초월을 지향하는 의식의 자취를 확인할 수 있다. 그래서 논자는 이러한 의식의 자취를 초월의식을 구성하는 의식의 층위 중 하나로서 ‘도덕적 차원의 초월의식’으로 명명하여 범주화 한다.

2. 인격신과 초월의식

인격신(a personal God)을 지향하는 모델로서 아우구스티누스(A. Augustinus)의 관점(Augustine, 1968, 선한용 역, 2019; Steel, 2014: 141-150; Steel, 2014, 박수철 역, 2018: 255-269)을 표본으로 하여 초월의식의 흔적을 탐색한다. 아우구스티누스는 의식의 수준을 크게 감각적 인식, 이성적 인식, 지성적 인식으로 삼분하고 있다(김은우 & 유재봉, 2015: 3-11). 감각적 인식은 인간의 육체에 기반을 두고 세계와 접촉한 결과 성립하는 인식이다. 주로 자연 과학의 경우 상당부분 이러한 감각적 인식에 기반을 두고 연구를 전개한다고 볼 수 있다. 이성적 인식은 감각적 경험을 바탕으로 경험적 대상의 공통된 속성을 추상화하여 일련의 개념으로 포착하며, 그러한 개념을 활용하여 일련의 추론과 판단을

질 뿐인 도덕성 그 자체”(칸트전집, Ⅴ, 76, 박찬구, 1995: 106)

전개하는 정신작용과 관련된다. 주로 수학의 경우 상당 부분 이러한 이성적 인식에 기반을 두고 연구를 전개한다. 아우구스티누스는 이러한 감각적 인식과 이성적 인식의 영역을 '지식'으로 범주화 한다. 즉, 스키엔티아(sciéntĭa)[57]로서의 앎이다.

이러한 감각적 인식과 이성적 인식은 기본마음의 영역에서 '표층의식'의 범주에 해당한다. 즉, 감각적 인식과 이성적 인식은 시간과 공간의 범주 내에서 작동한다. 그 결과 인식대상이 대상화 될 수 있다. 이렇게 대상화 된 인식대상은 감각적 경험과 이성적 추론에 기반하여 수량화(quantification) 가능하다. 이와 같이 양화가능성에 기반한 관찰자의 관점에 편향되어 마음에 접근하면, 표층의식에 국한되어 마음에 대한 논의가 전개될 개연성이 높다. 이러한 개연성은 마음의 포괄적 층위를 온전히 고려하지 못하는 오류로 이어진다. 그런데 아우구스티누스가 마련하는 지성적 인식은 표층의식의 층위를 넘어서기 위한 디딤돌로서 초월의식의 자취로 평가될 수 있다.

지성적 인식은 직관 내지는 관조를 통해서 신(God)을 포착하는 동시에 만나는 의식 수준이라고 볼 수 있다. 지성적 인식의 영역은 감각적 경험과 이성적 추론을 통한 분별 작용을 중지한 상태라고 볼 수 있다. 이러한 중지 상태로 진입하기 위해서는 감각적 경험과 이성적 추론을 통해서 세계를 온전히 파악할 수 있다는 지나친 자신감 내지는 오만을 잠시 내려놓을 필요가 있다. 즉, 겸손하고 온유해질 필요가 있는 셈이다.

여기서 자신을 내려놓는다는 것은 자신의 감각에 기반한 생리적 작용과 이성에 기반한 논리적 분별의 틀을 통해 세계에 접근하는 것이 아니라, 세계를 세계 그 자체로 접근하는 정신 작용으로 나아간다는 것을 암시한다. 노자(老子)의 관점을 차용하자면, 말할 수 있는 도(道) 혹은 개념화 할 수 있는 명(名)으로서 세계를 포착하는 것이 아니라, 그렇게 이미 만들어진 앎의 틀에 갇히지 않고, 앎의 틀과 또 다른 앎의 틀의 경계에서 사태를 관조하는 자세가 요청된다. 이때 우리의 의식은 더욱 자유로

57) 스키엔티아로서 앎은 학문에 대한 탐구를 통해 확보되는 지식을 지향한다(Steel, 2014, 박수철 역, 2018: 184-185).

워진다. 아우구스티누스는 이렇게 자유로워진 의식 상태를 신(God)과의 합일을 위한 디딤돌로 삼는 것으로 보인다. 이렇게 자유로워진 의식 상태에서 신에 대한 믿음이 인생관으로 자리 잡은 사람에게 신의 은총이 개입한다. 나아가서, 아우구스티누스는 지성적 인식을 통한 결과물을 '지혜'로 범주화 한다. 즉, 사피엔티아(sapiéntĭa)[58]로서의 앎인 셈이다.

아우구스티누스의 관점을 참조할 때, 감각적 인식과 이성적 인식의 대상을 통해서 우리는 행복한 삶의 의미를 온전히 찾을 수 없다. 이러한 감각적 인식과 이성적 인식의 대상을 두 영역으로 압축하자면, 한 측면은 성욕이고 또 다른 한 측면은 지적 명예욕이다. 그런데 인간이 성욕과 지적 명예욕으로 자신의 욕망을 채운다 할지라도 온전한 만족에 도달하는 것은 요원하다.

이와 관련하여 아우구스티누스의 젊은 시절을 『고백론』을 통해서 들여다보자. 즉, 그가 회심(convincement)하기 이전의 상태를 들여다보자. 『고백론』을 참조할 때(Augustine, 1968, 선한용 역, 2019), 아우구스티누스는 한때 성욕을 온전히 통제할 수 없었다. 아우구스티누스는 성욕을 채우면 채울수록 그 성욕이 만족을 모르며, 오히려 일정한 시간이 지난 후 자신의 마음에 허무함만이 남았다고 토로한다(Augustine, 1968, 선한용 역, 2019: 77-79, 95-96). 하지만 성욕의 충족을 통한 행복추구는 자족 상태로 이어지지 않는다. 지적인 명예 역시 마찬가지다. 수사학 영역에서 최고의 전문가임을 자부하는 아우구스티누스가 암브로시우스 주교의 수사학 역량이 자신보다 우월한지를 확인하기 위해 오만한 마음을 지니고 찾아간 것을 볼 때, 그의 지적 명예욕은 상당했다. 자신의 수사학 역량과 성경에 대한 해석 역량을 능가하는 암브로시우스 주교의 능력과 마주한 아우구스티누스는 초라하기 짝이 없는 자신의 모습을 직면하면서, 지적 명예의 허무함을 자각한다(Augustine, 1968, 선한용 역, 2019: 170-173). 결국 성욕과 지적 명예욕과 같은 감각적 인식과 이성적 인식의 대상들은 시간과 공간의 범주에 갇혀 있어서 결국에는 덧없는 허무함

58) 아퀴나스의 관점에 따르면, 사피엔티아는 성령을 매개로 확보될 수 있는 신에 대한 앎이다(Steel, 2014, 박수철 역, 2018: 187-188).

으로 귀결된다. 결국 표층의식의 영역에서 작동하는 대상을 통해서는 불멸성의 단초를 조금도 찾을 수 없는 셈이다.

회심 이후 아우구스티누스는 내면을 들여다보는 성찰을 통해서 지성적 인식의 영역으로 진입하게 된다. 지성적 인식의 영역으로 진입하여 시공의 범주 속에서 부단히 변하고 있는 표층의식의 영역을 대상화 한다. 그리고 그러한 표층의식의 영역이 안개나 이슬처럼 덧없이 사라지는 멸(滅)의 영역임을 포착한다. 동시에 그러한 멸의 영역에 갇혀서 불행한 인간의 한계를 포착하고 신의 은총 내지는 신의 개입을 갈구한다. 나아가서, 아우구스티누스는 신에 대한 믿음에 기반을 두고 발휘되는 지성적 인식을 통해서 행복을 경험한다. 이러한 과정을 통해서 불멸과 행복의 밀접한 상관성을 포착한다. 즉, 감각적 경험과 이성적 추론에 거리를 두고 관조하는 의식의 영역으로 진입하는 과정을 통해서 아우구스티누스는 행복의 의미를 깨닫는다.

따라서 지성적 인식으로서 마음은 초월의식으로 범주화 될 수 있다. 단, 칸트의 의무론이 생리적 현상으로서 심리적 경향성을 도덕적 차원에서 초월하는 마음 작용을 지향한다면, 아우구스티누스의 지성적 인식은 그러한 심리적 경향성을 인격신의 존재를 지향하는 방식으로 초월하는 의식작용이다. 논자는 이러한 의식작용을 초월의식을 구성하는 의식의 층위로서 '존재론적 차원의 초월의식'으로 명명하여 범주화 한다.[59]

59) 이러한 범주화와 관련한 근거로서 한 선행연구는 기독교를 "외재 초월적 형태"로 규정한다(余英時, 김병환 역, 2014: 213-214).

제 4 장 도덕심리학, 진화론적 접근과 마음의 층위

제 1 절 고전 모델과 의식의 층위

1. 정신분석이론과 표층의식

먼저, 고전적 모델로서 도덕성에 대한 프로이트(S. Freud)의 논의(정창우, 2020: 111-121; Freud, 2010: 13-64)가 자리 잡고 있는 의식의 층위를 탐색한다. 프로이트는 도덕성을 무의식(unconsciousness)의 수준에서 작동하는 양심으로 규정하고 그 기원을 외부의 사회적 규범에 둔다. 도덕적 양심은 권위 있는 외부의 규범이 마음에 내면화 되는 과정을 통해 형성 혹은 조형된다. 물론 이때의 마음은 무의식으로서의 정신 영역이 주도적 영향력을 발휘한다. 그리고 권위 있는 외부의 규범은 '초자아(super-ego)' 라는 메타포로 표현된다. 이러한 '초자아'는 생물학적 진화 과정을 통해 배선된 공격적 욕망(aggressive impulses)과 성적 욕망(sexual impulses)을 억압하고 제어하는데 관여된다. 특히, 초자아는 이러한 욕망 중에서 사회적으로 용납되지 않아 비난의 가능성이 높은 욕망에서 분출되는 에너지를 억압하는데 관여된다(Bernstein, 2011: 427)[60].

따라서 도덕성에 대한 규정 및 기원과 관련한 프로이트의 이러한 입장은 표층의식의 층에서 잠재의식 차원에 국한된 것으로 평가될 수 있다. 프로이트가 도덕성으로 규정한 양심은 무의식의 수준에서 인간의 본능을

60) "아동이 사회의 규칙과 가치와 더불어 경험을 획득함에 따라, 아동은 그 규칙과 가치를 취하는 경향이 있다. 부모와 문화의 가치를 *내면화(internalizing)*하는 이 과정은 인성(personality)의 세 번째 구성요소를 창출한다. 이 요소는 초자아(superego)라고 불리며, 우리가 무엇을 해야 하고 무엇을 하지 말아야하는지 우리에게 알려준다. 초자아는 우리의 도덕적 지침(moral guide)이 되며, … 초자아는 줄서서 기다리는 것과 같이 문화적으로 승인된 규칙(culturally approved rules)을 위반하는 것을 마음에 품기만 해도 버거킹(Burger King)에 있는 사람에게 죄책감을 불러일으킨다(Bernstein, 2011: 427)."

억압한다. 이러한 억압의 과정에서 죄책감으로서의 정서가 촉발된다. 신경생리적 관점에서 볼 때, 이러한 정서는 의식화되기 이전인 잠재의식 차원에서 일차적으로 활성화되며, 피질하 영역(sub-cortical area)을 신경 상관물로한다(Damasio, 2017, 임지원·고현석 역, 2019: 150-151).[61] 뿐만 아니라, 양심은 내적 구조가 아닌 외부에 실재하는 일종의 규범으로부터 유래한다. 사회문화적 차원에서 이미 작동하고 있는 그 규범은 익숙함을 통해서 무비판적으로 내면화 될 경향성이 크다.

이어서, 이러한 양심으로서의 도덕성이 발달되는 과정을 들여다보자. 프로이트의 입장을 참조할 때(Sahffer, 송길연 외 역, 2009: 54-56), 성격이 발달되는 과정으로서 양심의 형성 혹은 조형은 일종의 결정적 시기를 지닌다. 성욕으로서의 에너지의 경우, 생물학적 성숙이 진행되어 감에 따라서 구강기(mouth phase)와 항문기(anal phase)를 거쳐 남근기(phallic phase)를 지나면서, 그 에너지가 집중되는 신체 영역이 이동된다. 이 에너지가 성기에 집중되는 남근기는 도덕기준의 내면화로서 양심이 발달하는 결정적 시기로 볼 수 있다.

이 에너지가 성기에 집중될 때, 남아는 이성 즉, 어머니와의 성적인 결합을 욕망한다. 하지만 이러한 욕망으로 인해 신체적으로 강한 물리력을 지닌 아버지로부터 성기가 소멸될 수도 있다는 거세 불안(castration fear)을 경험한다. 소위 오이디푸스 콤플렉스(Oedipus Complex)에 직면한다. 이때 거세 불안을 해소하기 위한 일종의 타협책으로서, 아버지와의 '동일시'를 시도한다. 그런데 아버지는 단순히 생물학적인 인간을 넘어, 전통과 외부의 사회 규범을 상징한다. 이러한 상징체계로서의 아버지와 동일시를 시도한다는 것은 곧, 동일시를 통한 외적 사회 규범을 내면화 혹은 내사(introject)한다는 것을 시사한다(Sagan, 1988: 75). 여아는 남아처럼 거세불안을 경험하지는 않는다. 하지만 남아와 마찬가지로 이성인 아버지와의 성적 결합을 통해 성적 욕망을 해소하려고 시도한다.

---

61) "… 정서적 반응은 … 대부분의 영역은 시상하부, 뇌간(특히 수도관 주위 회백질periaqueductal gray이라는 영역이 두드러진다), 전뇌 기저부(편도핵amygadala nuclei과 측좌핵nucleus accumbens이 대표적이다)에 있는 뉴런들의 덩어리(핵)로 이루어진다(Damasio, 2017, 임지원·고현석 역, 2019: 150)."

하지만 이러한 욕망으로 인해 어머니와의 관계를 상실할 지도 모른다는 불안에 직면한다. 이른바 엘렉트라 콤플렉스(Electra Complex)에 직면한다. 물론 엘렉트라 콤플렉스에 대한 이론적 정립은 프로이트가 아닌 융(C. G. Jung)이 제안하는 관점이다(Laplanche & Pontalis, 1973: 152)[62]. 이러한 불안을 해소하기 위한 타협지점으로서, 어머니와의 '동일시'를 시도한다. 그런데, 어머니 역시 전통과 외부의 사회 규범을 상징하는 존재이다. 그래서 상징체계로서의 어머니와 동일시하는 과정을 통해 그 사회에 실재하는 외부 규범을 내면화한다.

양심으로서의 도덕성 발달과 관련한 프로이트의 이러한 입장은 표층의식의 영역에서 잠재의식의 수준으로 범주화 될 수 있다. 외부에 실재하는 전통과 사회 규범을 상징하는 '동일시'는 무조건적이고 무비판적인 수용을 통해 원만하게 진행될 수 있다. 동일시를 통한 규범 내면화를 통해 프로이트가 의도하는 방향성은 권위에 대한 존중의 태도를 조형시키는 것이다. 만약 이러한 발달 기회가 초기에 상실된다면, 아동은 권위에 대한 복종 의식을 결여한 무절제하고 방탕한 인간으로 성장할 개연성이 있다.

양심으로서의 도덕성을 확보하는 정신분석(psychoanalysis)의 접근 방식은 일종의 '억압'을 통한 문제 해결 방법이다. 그 억압의 힘은 초자아이며, 그 초자아는 내면화된 부모님의 목소리이다. 그 목소리는 전통과 사회 규범을 상징한다. 정신분석의 관점에서 볼 때, 인간의 모든 사고와 행동의 원천은 무의식에 자리 잡고 있는 욕망이다. 문명화된 사회에서 이러한 욕망은 적절히 억압되지 않으면 심각한 무질서를 야기하게 된다.

---

62) "융(Jung)은 정신분석이론(1913)(The Theory of Psycho-Analysis(1913)에서 '엘렉트라 콤플렉스'('Electra complex')라는 표현을 소개한다. (1) 프로이트는 그러한 용어의 쓸모를 확인할 수 없다는 것을 즉시 분명히 한다. (2) 그의 논문 '여성의 성성향(1931*b*)' ('female sexuality'(1931*b*))에서 그는 더욱 단정적으로 말한다: 그는 여성의 오이디푸스 콤플렉스(Oedipus complex)는 남성의 오이디푸스 콤플렉스와 유사하지 않다는 것을 확고히 주장한다. 우리는 한쪽 부모를 향한 운명적인 사랑의 조합 그리고 동시에 경쟁자로서 또 다른 한쪽 부모에 대한 증오를 오직 남성 아동에서만 발견한다(Laplanche & Pontalis, 1973: 152)."

그래서 욕망의 억압과 정제된 드러냄은 필수적인 장치이며, 이 과정에서 인간은 상당부분 고통에 직면한다. 그러한 고통은 문명사회에 존재하는 모든 인간이 감당해야하는 보편적 고통으로 정당화 된다(Vozzola, 2014: 14; Vozzola, 2014, 정창우 역, 2018: 45-46[63]). 결국 정신분석의 관점에서 도덕성을 확보하는 방식은 '억압과 보편화된 고통의 감수'로 압축된다. 그리고 여전히 요동치는 욕망은 일종의 실체로서 무의식에 단단히 뿌리내리고 있다.

이상에서 논한 도덕성에 접근하는 정신분석의 논의를 종합할 때, 프로이트를 중심으로 하는 정신분석이론이 경유하는 마음의 층위는 표층의식으로 범주화 될 수 있다. 표층의식의 영역 중에서도 도덕성과 관련한 상당 부분의 논의는 잠재의식의 차원에 머물고 있다. 나아가서 도덕성과 관련한 프로이트의 입장이 작동하고 있는 의식 층위는 표층의식의 영역에서 잠재의식 차원을 경유하는 패턴을 보인다. 특히, 도덕적 양심으로서 초자아가 외부의 사회문화적 규범에서 기원하는 메커니즘을 고려할 때, 잠재의식 차원 중에서도 '잠재의식으로서 직관 Ⅱ'를 경유하는 패턴을 보인다.

2. 행동주의와 표층의식

행동주의(behaviorism) 이론의 저변에 자리 잡고 있는 마음의 층위를 탐색한다. 행동주의 이론의 전개 과정(Ormrod, 2000)은 파블로프(I. P. Pavlov)의 고전적 조건형성(classical conditioning), 손다이크(E. L. Thorndike)와 스키너(B. F. Skinner)를 주축으로 하는 조작적 조건형성(operant conditioning) 이론으로 범주화 될 수 있다.

행동주의의 관점(Ormrod, 1990: 33-35)에 기반할 때, 도덕성은 바람직

63) "호건과 엠러(1995)는 문명이 어떻게든 진화적으로 이미 익숙해진 이기심을 통제해야 한다는 프로이트의 진화론적 관점을 받아들인다. … 그래서, 비록 프로이트가 사회(그리고 사회의 대리자인 초자아)는 필연적으로 억압적이고 신경쇠약증의 주된 원인이 된다고 주장하지만, 프로이트는 정의로운 사회를 "모든 사람이 똑같이 고통 받는 사회"라고 생각한다(Vozzola, 2014, 정창우 역, 2018: 45-46)."

하다고 여겨지는 관찰 가능한 행동의 변화로 규정될 수 있다. 물론 여기서 바람직함의 기준은 행위자의 내적 마음이 아닌 외부에서 유래한다. 이러한 관점에서 도덕성을 확보하는 방법은 일종의 조형(shaping)이다. 조형의 중추적인 기제는 연합(association)이다. 연합에 관여되는 요인이 환경적 자극(stimulus)과 반응(response)일 때, 고전적 조건형성으로 범주화 될 수 있고, 그 요인이 유기체의 행동(behavior)과 강화(reinforcement)일 때, 조작적 조건형성으로 범주화 될 수 있다.

그렇다면 고전적 조건형성의 관점에서 도덕성을 조형하는 방법은 일차적으로 사회적 관점에서 바람직하지 않은 자극과 반응의 연합관계를 절연시키는 것이다. 이차적으로 사회적 관점에서 바람직하다고 여겨지는 자극과 반응의 새로운 연합관계를 형성시키는 것이다. 그리고 조작적 조건형성의 관점에서 도덕성을 조형하는 방식은 사회적으로 바람직하지 않다고 여겨지는 행동과 처벌(punishment)을 연합시켜 그 문제 행동의 빈도를 낮추는 것이 일차적이다. 이차적으로 사회적으로 바람직하다고 간주되는 행동과 강화를 연합시켜 그 목표 행동의 빈도를 증가시키는 것이다.

고전적·조작적 조건형성에 기반을 둔 도덕성에 대한 규정과 도덕성의 조형 방식을 분석할 때, 행동주의 이론의 사유 패턴은 마음을 전혀 고려하지 않고 있다. 도덕성에 대한 규정과 관련하여, 바람직하다고 여겨지는 관찰 가능한 행동의 변화로 도덕성을 규정하여 관찰 가능하지 않은 의식 자체를 배제시키고 있다. 그리고 바람직하다고 여겨지는 기준은 행위자의 내부가 아닌 외적 사회 규범에서 유래한다. 그래서 행위자의 내적 의식 자체를 배제시킨다.

의식 자체를 배제시킨다는 이러한 평가를 일정 부분 완화하여, 의식의 층위를 고려한다 할지라도 표층의식의 층에서 잠재의식 차원에 국한되어 있다. 도덕성을 조형하는 중추적 기제인 연합은 인지적 이해나 추론의 과정이 개입할 여지가 철저히 배제된 무의식적이고 자동화된 메커니즘이다. 그런데 고전적 조건형성의 메커니즘에서 연합에 관여되는 반응은 불수의적인 무조건적 반응으로서 생리적인 본능에 뿌리를 두고 있다. 그리

고 조작적 조건형성의 메커니즘에서 연합에 관여되는 변인으로서 강화와 처벌 역시 쾌락에 접근하려하고 고통을 회피하려는 자동적이고 본능적인 생리적 작용에 의존하고 있다. 이러한 수준에서 작동하는 의식의 층위는 표층의식의 영역에서 잠재의식 차원이며, '잠재의식으로서 직관 Ⅰ'으로 구체화될 수 있다. 또한 고전적 조건형성에 관여하는 다른 구인은 외부의 환경적 자극이다. 이러한 자극은 그 사회의 문화적 맥락에서 기인하는 외적 규범을 상징한다. 그리고 고전적 조건형성의 학습 메커니즘은 그 외적 규범에 대한 준수 혹은 위반의 반응과 쾌락 혹은 고통을 촉발시키는 또 다른 자극과의 연합이다. 아울러 조작적 조건형성의 학습 메커니즘은 그 외적 규범에 대한 준수 혹은 위반의 행위에 수반되는 정적 강화물(positive reinforcer)로서 쾌락 혹은 처벌(punishment)로서 고통을 처방하는 것이다. 이러한 학습의 메커니즘을 고려할 때, 행동주의의 저변에는 '잠재의식으로서 직관 Ⅱ'로서의 마음의 층위가 관여 된다고 볼 수 있다. 그렇다면, 고전적·조작적 조건형성의 관점에서 작동하는 도덕성은 '잠재의식으로서 직관 Ⅰ'과 '잠재의식으로서 직관 Ⅱ'의 기계적 연합을 경유하는 궤적을 그리고 있는 셈이다. 따라서 고전적·조작적 조건형성으로서의 행동주의는 표층의식의 영역에서 잠재의식의 차원을 경유하는 패턴을 보인다고 할 수 있다.

3. 인지적 구성주의와 표층의식·초월의식

피아제(J. Piaget)의 도덕성과 관련한 논의가 경유하고 있는 마음의 층위를 탐색한다. 도덕성과 관련한 피아제의 입장(정창우, 2020: 28-37; Piaget, 1932, 송명자 외 역, 2000; Piaget, 1997)은 인지적 구성주의를 기반으로 한다. 인지적 구성주의는 생물학적 관점에서 세계를 파악하는 과정에 접근하는 유전적 인식론(genetic epistemology)에 기대고 있다. 유전적 인식론에 따르면(Piaget, 1968, translated by Duckworth, 1970: 15-19), 유기체는 환경과 상호작용하며, 이 과정에서 일련의 적응기제를 통해 스키마로서의 앎을 구성한다. 그리고 앎은 세계에 대한 복사가 아니라 구성 시스템(construction system)이다. 특히, 적응기제는 중추신경 시스템

(nervous system)과 뉴런 네트워크(neuron network)의 수준에서 작용하는 조정(coordination) 과정을 포함한다. 도덕발달은 구성 시스템으로서 적응 기제에 의존한다. 그렇다면, 도덕성과 관련한 인지적 구성주의의 논의가 경유하고 있는 의식의 층위를 확보하기 위해서는 인지 발달에 대한 논의가 선결 과제인 셈이다. 그래서 인지적 구성주의의 관점에서, 인지 발달에 관여하는 일련의 '적응 기제'를 탐색한다. 이러한 탐색을 바탕으로, 도덕발달과 관련하여 인지적 구성주의가 경유하고 있는 마음의 층위를 파악한다.

먼저, 인지의 구성 과정에 관여하는 일련의 '적응 기제'를 검토해 보자(Duckworth, 1964: 174). 유기체로서의 인간은 환경과 능동적으로 상호작용한다. 상호작용 과정에서 유기체가 일련의 문제상황을 만나면 생존과 관련한 난관에 직면한다. 낙관에 직면하는 상황은 일종의 불평형(disequilibrium) 상태에 은유될 수 있다. 그래서 유기체의 생존을 위한 적응(adaptation)은 세계와의 상호작용 과정에서 필수적이다. 적응 과정에 관여하는 기제는 동화(assimilation)와 조절(accommodation)을 통한 평형(equilibrium) 상태의 확보를 지향한다. 여기서 평형은 문제상황이 잠정적으로 해결된 상태에 대한 은유로 볼 수 있다. 아울러 유기체가 직면하는 문제상황의 예측 불가능을 고려할 때, 평형상태 역시 완결되고 고정된 상태라기보다는 잠정적인 상태로서 재구성될 개연성을 준비하고 있는 동적인 상태로 규정되는 것이 적절하다. 이러한 적응과정에서 스키마(schema) 혹은 도식으로서의 인지가 발달된다. 여기서 스키마는 세계를 이해하고 해석하는 앎의 틀(frame)로 볼 수 있다.

동화의 메커니즘을 고려할 때, 적응 기제가 작용하는 궤적은 표층의식의 영역에서 잠재의식 차원을 일정 부분 경유하고 있는 것으로 볼 수 있다. 환경과의 상호작용 과정에서, 유기체로서의 인간은 지금까지 경험해 온 상황과 동일하거나 유사한 사태와 직면할 수 있다. 그러면 과거부터 현재까지 다듬어 온 스키마의 양적 질적 범주 프레임을 기반으로 그 사태를 이해하고 해석한다. 그 결과 스키마의 수준을 조정하려는 노력 없이도 원만하고 적절하게 적응할 수 있다. 이렇게 원만하고 적절한 적응

이 가능한 상태는 평형상태로 규정될 수 있다. 이러한 동화의 과정에서 스키마는 의식적인 노력을 통한 사려과정 없이 자동적으로 세계와 만나는 정보를 신속하게 처리한다. 따라서 동화의 기제가 작용하는 메커니즘은 표층의식의 영역에서 잠재의식 차원을 경유하는 패턴으로 범주화될 수 있다.

반면, 적응 기제로서 조절의 메커니즘을 고려할 때, 조절 기제가 작용하는 패턴은 표층의식의 영역에서 의식적 차원을 일정 부분 경유하고 있는 것으로 보인다. 유기체로서의 인간은 기존과는 상당 부분 혹은 전혀 다른 사태와 직면할 수 있다. 그 결과 현재까지 세계를 이해하고 해석해 왔던 스키마를 통해서는 온전한 적응이 곤란하거나 전혀 불가능할 수 있다. 이러한 적응의 곤궁함은 일종의 불평형 상태로 규정될 수 있다.

그런데 유기체는 평형상태를 지속하려는 욕구를 지니고 있다. 그래서 불평형 상태를 넘어 평형 상태를 확보하기 위해, 낯선 사태의 특성을 참조하여 현재의 스키마를 양적 질적 수준에서 수정 및 조절하게 된다. 이러한 수정 과정으로서의 조정을 통해 평형 상태가 확보된다. 이와 같이 불평형 상태로부터 평형 상태를 확보하기 위해서는 기존의 스키마를 양적 질적으로 조정하려는 의도적 노력이 요구된다. 따라서 조절 기제가 작용하는 메커니즘은 표층의식의 영역에서 의식적 차원을 경유하고 있는 것으로 평가될 수 있다.

이상에서 논한 동화와 조절의 메커니즘을 종합적으로 고려할 때, 적응 기제가 경유하는 마음의 층위를 포착할 수 있다. 기존의 스키마가 불평형에 직면하여 평형 상태를 확보하는 과정에서, 스키마는 역동적이며 지속적으로 재구성된다. 먼저, 유기체는 스키마를 재구성하는 일련의 과정을 환경과의 상호 작용 속에서 전개한다. 그래서 스키마로서의 인지는 생물학적 성숙으로서의 한 변인과 환경과의 상호작용 과정으로서 또 다른 한 변인이 교차하는 지점에서 재구성된다. 다음, 이 과정에서 잠재의식 차원으로서 동화와 의식적 차원으로서 조절의 메커니즘이 교차된다. 나아가서, 이러한 두 차원의 메커니즘에 기반을 두고 스키마는 양적 질적인 변화를 통해 발달된다. 아울러, 그렇게 양적 질적인 변화를 통해

자리 잡은 스키마는 이질적인 세계의 정보가 출현하기 전까지 거의 즉각적이고 자동적으로 세계의 정보를 처리한다.[64] 그래서 논자는 적응 기제의 저변에 자리 잡고 있는 의식작용을 '잠재의식으로서 직관 Ⅲ'로 명명하여 범주화 한다. 이러한 '잠재의식으로서 직관 Ⅲ'은 생물학적 성숙으로서 생리적 수준과 사회문화적 환경이 교차하는 지점에서 질적인 변화를 통해서 구성된다. 따라서 직관의 기원을 생리적 현상의 수준에 두는 '잠재의식으로서 직관 Ⅰ' 혹은 직관의 기원을 사회문화적 수준에 두는 '잠재의식으로서 직관 Ⅱ'와 차별성을 지닌다.

이러한 적응 기제를 기반으로 스키마로서의 인지는 4수준의 국면[65]으로 전개 되면서, 점진적으로 발달한다. 먼저, 감각운동 국면의 인지발달 수준에 의존하여, 도덕 이전 혹은 전도덕 국면(premoral phase)으로서의 도덕성이 출현한다. 생물학적인 성숙 연령으로 볼 때, 이 시기는 3, 4세까지의 시기에 해당한다(Vozzola, 2014: 17, 22; Turiel, 1983: 137). 이 시기에 아동은 사적인 생리적인 욕망에 따라서만 행동한다. 그 결과 전도덕 국면에서 아동은 어떠한 규칙의 내면적 의미를 전혀 이해하지 못한다. 규칙의 내적 의미에 접근하지 못한다는 것은 옳고 그름에 대한 판단을 할 수 없다는 것을 암시한다.

즉, 상당부분 자기중심적인 관점에 머물러 있는 상태인 셈이다. 그래서 일련의 규칙체계로 이뤄진 어떤 게임에 참여한다 할지라도, 그러한 규칙의 형식을 체계적으로 고려하여 상호작용하는 수준까지 나아가지 못한다(Vozzola, 2014: 19). 오히려 규칙의 체계와 무관하게 자신의 사적인 흥미와 관심에 따라 즉흥적으로 게임에 참여하는 경향성이 강하다. 혹은 이러한 사적인 흥미와 관심에 따라 규칙을 자의적으로 변경한다. 따라서 전도덕 국면은 표층의식의 영역에서 상당 부분 잠재의식 차원을 경유하

64) 스키마는 무의식적이며 자동적으로 활성화되는 경향이 강하다(Rest et al., 1999: 296-300).

65) 즉, 감각운동 사고(Sensorymotor Thought, 대략 2세), 전조작 국면(Preoperational Thought, 2-7세 무렵), 구체적 조작 국면(Concrete Operational Thought, 7-11세), 형식적 조작 국면(Formal Operational Thought, 대략 11세부터 시작)으로 범주화 될 수 있다(Vozzola, 2014: 17-18).

고 있는 것으로 볼 수 있다. 특히, 규칙과 무관하게 자기중심적인 사적인 욕구에 의존하여 즉흥적으로 반응하는 측면을 고려할 때, 그 잠재의식 차원은 '잠재의식으로서 직관 Ⅰ'으로 범주화 될 수 있다.

이어서, 전조작 국면에 의존하는 도덕성 발달 수준이 경유하는 의식의 층위를 탐색해 보자. 전조작 국면의 인지 발달 수준에 의존하여 타율적 도덕성(heteronomous morality) 국면[66]이 출현한다(Piaget, 1997: 174-193). 생물학적 성숙 연령의 측면에서 볼 때, 타율적 도덕성은 약 4~8세 시기에 현저하게 나타난다. 전조작 국면에서 아동은 지각적으로 두드러지는 차원의 이면에 자리 잡고 있는 다양한 관점까지 접근하지 못한다. 이러한 인지발달 수준에 의존하여 도덕성 발달이 전개된다. 도덕판단과 관련한 추론 역시 지각적으로 두드러지는 측면에 의존한다. 도덕추론과 관련하여 지각적으로 두드러지는 측면은 성인의 권위다. 그래서 아동은 성인이 제시하는 일련의 규칙이 자신의 외부에 실재하며, 외부에 실재하는 규칙에 따르는 것이 옳음으로서의 정의라고 판단한다. 그 결과 타인의 관점과 의도를 고려하여 규칙을 유연하게 적용하기보다는, 형식적이고 기계적으로 규칙을 적용한다. 아울러, 협력을 통한 합의의 결과물로서 규칙을 이해하고 수용하는 것이 아니라, 규칙을 성인의 권위와 동일시하여 변경불가능하고 절대적이며 신성한 외부의 실재로 받아들인다. 물론 이러한 규칙을 위반하여 준수하지 않으면 정의롭지 않다고 판단한다. 나아가서 내재적 정의(immanent justice) 관념이 수반된다(Piaget, 1997: 251-262). 즉, 규칙을 위반하는 정의롭지 못한 나쁜 행동을 할 경우 반드시 처벌에 직면할 수밖에 없다고 여긴다.

아동은 성인의 권위가 상징하는 외부에 실재하는 규칙을 일종의 대전제로 설정하여 나름의 도덕추론을 전개하고 있다. 이러한 추론 작용은 상당부분 의식적 차원에 기대고 있다. 결국, 타율적 도덕성 국면은 표층의식의 층위에 의존하고 있는 셈이다. 그런데 의식적 차원의 수준이 상당부분 평면적인 수준에 그치고 있다. 즉, 아동은 다양한 관점을 고려하

66) 피아제의 저작(Piaget, 1997)에서는 도덕 실재론(moral realism) 혹은 통제 혹은 제약의 도덕성(morality of constraint)으로 규정되고 있다.

지 못하므로, 규칙의 내재적 의미를 간과한다. 그 결과 명령으로 다가오는 성인의 권위에 편향되어 도덕추론을 전개한다. 여기서 논자는 타율적 도덕성 국면의 저변에 자리 잡은 마음작용을 '평면적 수준에서 작용하는 의식적 차원'으로 명명하여 범주화 한다.

이어서, 구체적 조작 국면에 의존하여 출현하는 도덕성 발달 수준이 경유하는 의식의 층위를 들여다보자. 구체적 조작 국면에 의존하여 출현하는 도덕성 발달 국면은 타율적 도덕성과 자율적 도덕성(autonomous morality) 사이의 과도기로서, 평등주의를 향한 진척이 시작된다(Piaget, 1997: 263-284). 평등주의를 향한 진척의 국면은 8~11세 시기로서 구체적 조작 국면의 인지발달 수준에 의존한다. 구체적 조작 국면에서 아동은 감각적 경험을 통한 지각적 인식에 기반하여 논리적 조작으로서의 사고를 전개할 수 있다. 그래서 구체적 조작 국면에서 도덕발달은 지각적으로 두드러지는 성인의 권위 그 이면에 자리 잡은 규칙의 내적 의미를 이해하는 수준에 이른다. 그 결과 성인의 권위로 상징되는 규칙은 불변의 상태로 외부에 실재하는 것이 아니라, 상호성에 기반을 둔 협력과 연대를 기반으로 잠정적으로 합의된 형식적 체계로서 이해되고 해석 된다. 즉, 규칙의 본질적이고 내면적인 의미를 포착하는 셈이다. 결국 아동은 협력을 통한 합의와 구성원 사이의 연대가 규칙의 형식적이고 기계적인 측면보다 우위에 있다는 것을 포착하는 수준에 이른다.

따라서 일련의 합의를 통해서 규칙을 새로 만들거나 기존 규칙을 변경할 수 있다는 관점을 취할 수 있다. 그래서 아동은 또래 구성원들 사이의 합의가 원만하게 이뤄진 규칙은 공정하고, 그렇지 못한 규칙은 공정하지 않다고 판단한다. 따라서 구체적 조작 국면에 의존하는 평등주의를 향한 진척 국면으로서, 도덕발달 수준이 기대고 있는 의식의 층위는 표층의식의 영역이다. 나아가서 이 국면에서 아동은 규칙의 내재적 의미까지 포착하는 관점에 이른다. 그래서 논자는 협력의 도덕성이 경유하는 의식의 층위를 '입체적 수준에서 작용하는 의식적 차원'으로 명명하여 범주화 한다.

하지만, 상호성으로서 규칙이 지향하는 평등주의는 순수한 평등주의를

지향한다. 순수한 평등주의는 일종의 기계적 평등으로서, 행동의 결과에 집중하여 상호 간에 주고받는 되갚음 수준의 상호성에 머문다. 이러한 수준의 상호성은 실용적 수준의 상호호혜성[67]으로서, 행동의 결과를 넘어 타인의 내적 동기와 의도를 고려하여 규칙을 재해석 혹은 재구성하는 수준까지 이르지 못한 상태이다. 그래서 평등주의를 향한 진척의 국면에서 아동이 생리적 작용에서 기인하는 감각적 경험과 공동체의 관습적 맥락을 온전히 넘어서는 보편적 관점까지 고려하는 것은 불가능하다. 결국 평등주의를 향한 진척 국면은 도덕적 차원의 초월의식의 층위로까지 진입하고 있지는 않은 셈이다.

마지막으로, 형식적 조작 국면에 의존하여 출현하는 도덕성은 자율적 도덕성(autonomous morality) 혹은 협력의 도덕성(morality of cooperation)이다. 자율적인 도덕성은 약 11세 무렵에 현저하게 출현하기 시작한다(Piaget, 1997: 295-356). 형식적 조작 국면에서 아동은 구체적인 지각적 경험에 의존하지 않는 정신적인 표상만으로 논리적인 추론이 가능한 인지발달 수준에 도달한다. 형식적 조작 국면에 의존하는 자율적 도덕성의 국면에서, 아동은 실용적 수준의 상호호혜성을 넘어설 수 있다. 그래서 실용적 수준의 상호호혜성으로서 결과뿐만 아니라 타인의 내적 동기와 의도까지도 고려하여 도덕추론에 접근할 수 있다. 평등주의는 행동의 결과에 기반한 되갚음으로서 평등뿐만 아니라, 행위자의 내적인 동기와 의도까지 고려하여 공정성에 대한 배려로 발달한다. 이러한 수준의 상호 호혜성은 기계적인 순수한 평등주의를 넘어 상대성을 향한 평등으로서 일종의 실질적 평등주의로 파악될 수 있다. 실질적 평등주의는 이상적 상호호혜성(ideal reciprocity)[68]으로 규정될 수 있다. 이상적 상호호혜성을 통해 아동은 보편적 도덕성의 관점을 취할 수 있다. 따라서 자

67) 깁스(J. Gibbs)의 연구를 참조할 때(Gibbs, 2003: 62), 실용적 수준의 상호호혜성은 피아제(Piaget, 1932)가 『아동의 도덕 판단』에서 사용한 용어 즉, "사실로서 상호호혜성(reciprocity as a fact)"으로 범주화 될 수 있다.

68) 깁스(J. Gibbs)의 연구를 참조할 때(Gibbs, 2003: 62), 실질적 수준의 상호호혜성은 피아제(Piaget, 1932)가 『아동의 도덕 판단』에서 사용한 용어 즉, "이상으로서 상호호혜성(reciprocity as an ideal)"으로 범주화 될 수 있다.

율적인 도덕성이 경유하는 의식 층위는 '도덕적 차원의 초월의식'으로 범주화 될 수 있다.

제 2 절 콜버그의 도덕발달 모델과 의식의 층위

1. 3수준 6단계와 표층의식·초월의식

도덕성 발달과 관련하여(정창우, 2020: 37-63; Kohlberg 1981, 1984; Kohlberg, 1981, 김민남·김봉소·진미숙 역, 2000; Kohlberg, 1984, 김민남·진미숙 역, 2001), 콜버그는 피아제의 입장을 상당 부분 수용하여 더욱 섬세하게 구체화하려고 시도한다. 피아제의 인지적 구성주의에 따르면, 도덕성의 발달 국면은 전도덕 혹은 도덕 이전 국면, 타율적 도덕성 국면, 그리고 과도기로서 평등주의로의 진척 과정을 거쳐 자율적 도덕성 국면으로서 3 국면으로 구분될 수 있다. 피아제의 도덕성 발달 3 국면은 도덕발달 과정에 대한 콜버그의 입장과 상당 부분 유기적 연속성을 유지한다. 콜버그는 도덕성이 발달하는 과정을 3수준, 6단계(3 levels, 6 stages)로 제시한다.

도덕발달과 관련한 피아제의 국면 이론과 콜버그의 단계 이론의 유기적 연속성을 고려할 때, 전도덕 국면은 '처벌 및 복종 지향의 타율적 도덕성'·'개인주의 및 도구주의적 도덕성', 타율적 도덕성 국면은 인습 수준의 '관계적 조화의 도덕성'·'법과 질서 준수 지향의 도덕성', 자율적 도덕성 국면은 인습 이후 수준의 '사회계약, 공리성과 개인 권리 지향의 도덕성'·'보편적 도덕 원리 지향의 도덕성'과 대응하는 경향성이 있다. 특히, 6단계와 관련한 콜버그(Kohlberg, 1981)의 입장은 다음과 같이 도식화 될 수 있다. 각 단계의 명칭에 대한 번역과 관련하여, 국내의 학계는 그 통일성에 있어서 온전한 합의에 이르지 못하는 경향을 보인다. 그래서 논자는 콜버그의 초기입장과 관련된 원자료(Snary, 1985: 203)를 제시한다. 아울러, 본 논의에서 각 단계에 대한 명칭은 선행연구(정창우, 2020: 48-50)의 번역을 따른다.

콜버그(1981)의 도덕발달 단계

단계	옳다고 여겨지는 것
단계 1: 복종과 처벌 지향(Obedience and punishment orientation)	처벌이 수반되는 규칙위반을 회피하는 것, 사람들과 소유물들에 대한 물리적 손상을 회피하기 위한 목적으로 복종
단계 2: 도구적 목적과 교환(Instrumental purpose and exchange)	즉각적인 사적이해관심이 존재하는 경우에만 규칙을 따르는 것; 누군가의 이해관심을 충족시키기 위해 행동하는 것 그리고 타인들로 하여금 자신과 동일하게 행동하게 하는 것 [자신이 타인의 이해관심을 충족시켜 준 것과 마찬가지로 그 타인도 자신의 이해관심을 충족시켜 주도록 요구함] 69); 옳음은 동등한 교환 즉, 좋은 거래다.
단계 3: 대인간 동조와 순응(Interpersonal accord and conformity)	여러분에게 가까운 사람이 기대하는 것 혹은 사람들이 여러분과 같은 역할을 지닌 사람들에게 일반적으로 기대하는 것에 부응하는 것; 얌전한 것이 중요하다
단계 4: 사회 동조와 체계 유지(Social accord and system maintenance)	여러분이 동의한 실제적 의무를 이행하는 것; 법은 여러분이 다른 고정불변의 사회적 의무와 충돌하는 극단적인 경우를 제외하고 항상 유지되어야 한다; 옳음은 사회, 그룹, 혹은 제도에 기여하는 것이다
단계 5: 사회 계약, 유용성, 개인적 권리(Social contract, utility, individual rights)	사람들은 다양한 가치와 의견을 지니고 있으며, 대부분의 가치와 규칙은 상대적이지만 그들 [가치와 규칙] 은 사회적 계약이기 때문에 대개는 유지되어야 한다는 것을 의식하는 것; 그러나 생명 그리고 자유와 같은 일부 상대적인 것과 무관한 가치와 권리들은 다수의 의견과 무관하게 어떠한 사회에서나 유지되어야 한다
단계 6: 보편적 윤리원칙(Universal ethical principles)	자신이 선택한 윤리적 원칙을 따르는 것; 특정한 법이나 사회적 합의는 그러한 원리들 [자신이 선택한 윤리적 원칙] 에 기대고 있기 때문에 대개 타당하다; 법이 이러한 원리들 [자신이 선택한 윤리적 원칙] 에 위배될 때, 여러분은 그 원칙들 [자신이 선택한 윤리적 원칙] 에 따른다; 원칙들은 보편적인 정의의 원리이다: 인권의 평등 그리고 각각의 개인으로서 인간의 존엄성에 대한 존중; 이성적 존재로서 옳음을 실천하는 이유는 보편적인 도덕 원칙과 그들 [보편적인 도덕 원칙] 에 대한 개인적 책무감에 대한 믿음이다

69) 논자는 의미를 명료하게 하기 위해 표에서 [...] 부분을 첨가하여 번역한다.

1단계로서 '처벌 및 복종 지향의 타율적 도덕성'은 어떤 행동에 대한 처벌의 수반 여부에 근거하여 그 행동의 옳음과 그름을 판단한다. 그래서 처벌이 수반 되지 않는 행동은 옳은 행동으로 간주한다. 그리고 그러한 행동에 복종하는 것을 일종의 규칙으로 여긴다. 2단계로서 '개인주의 및 도구주의적 도덕성'의 경우, 보상(reward)의 수반 여부에 근거하여 옳음 혹은 그름을 판단하다. 아울러 타인의 이익과 관련하여, 어디까지나 자신의 이익이 보상으로서 충족된다는 것을 선결 조건으로 하여 상대방의 이익은 고려될 만한 가치를 지닌다.

따라서 1단계와 2단계에서 도덕판단의 근거는 처벌 회피와 자기 이익으로서 보상의 수반에 의존하고 있는 셈이다. 이러한 차원의 근거는 상당 부분 생리적 수준에서 기인하며, 상당 부분 자동화된 반응 기제에 의존하는 경향성이 강하다. 이러한 경향성은 '잠재의식으로서 직관 Ⅰ'으로 범주화 될 수 있다. 아울러 2단계의 경우 의식 이전의 수준에서 작동하는 자동화된 반응 기제에만 의존하고 있다고 볼 수 없는 측면도 있다. 왜냐하면 타인의 행동이 자신의 이익이 수반되는 방향으로 이뤄졌는지를 검토하기 위해서, 도구적 이성에 의존하여 의도적으로 계산하는 사려 작용이 관여되기 때문이다. 이러한 사려 작용은 개인적인 도구적 이성으로 범주화 될 수 있다. 그래서 1단계와 2단계로서 처벌 복종 지향 단계와 도구적 상대주의 지향 단계는 '잠재의식으로서 직관 Ⅰ, 개인적인 도구적 이성'으로서 표층의식의 영역을 경유하는 패턴을 보인다.

이어서, 3단계로서 '관계적 조화의 도덕성'의 경우, 자신과 관계를 형성하고 있는 사람들을 기쁘게 하고 도움을 주는가의 여부에 근거하여 도덕판단이 이뤄진다. 뿐만 아니라, 자신과 친밀한 관계를 맺고 있는 사람들로부터 긍정적인 승인의 수반 여부 역시 근거로 자리 잡고 있다. 4단계로서 '법과 질서 준수 지향의 도덕성'의 경우, 법에 위반되는지의 여부에 근거하여 도덕판단이 이뤄진다. 이때 법은 사회 질서를 유지하는 중요한 체계로서 일종의 권위에 대한 상징으로 인식된다.

3단계와 4단계에서 도덕판단의 중추적인 근거는 관계 유지와 법을 통한 질서 유지에 의존한다. 이러한 근거의 수준은 생리적인 차원에서 기

인하는 개인의 욕망과 이익 관심을 일정 부분 넘어서는 측면이 있다. 왜냐하면 관계 맺음과 공동체 구성원으로서의 범위 안에서 타인의 관점을 포착하여 채택하고 있기 때문이다. 그렇다면 3단계와 4단계가 경유하는 의식의 층위는 표층의식의 영역에서 의식적 차원으로 범주화 될 수 있다. 하지만 관계 유지와 질서 유지로서의 규칙 그 자체를 넘어서, 그 관계의 유지와 규칙의 이면에 자리 잡고 있는 포괄적인 관계성과 규칙의 기저에 놓여있는 원리의 내적 의미까지 포착하는 수준에까지 이르지는 못하고 있다. 그렇다면 상당 부분 평면적 수준에서 작용하는 의식적 차원으로 볼 수 있다. 따라서 3, 4단계로서 '관계적 조화의 도덕성'과 '법과 질서 준수 지향의 도덕성'의 경우, '평면적 수준에서 작용하는 의식적 차원'의 층위를 경유하는 패턴으로 평가될 수 있다.

나아가서, 5단계로서 '사회계약, 공리성과 개인 권리 지향의 도덕성'은 사회 전체의 공공선(public good)이 온전히 실현되는지의 여부에 근거하여 도덕판단이 이뤄진다. 여기서 공공선의 의미는 루소(J. J. Rousseau)의 일반의지(general will)로서의 공공선을 전제하는 것이 아니라, 상당 부분 공리주의의 유용성(utility)으로서의 공공선을 전제하다. 그래서 어떠한 법이 유용성으로서의 공공선을 온전히 실현하지 못하거나 오히려 훼손시킨다면, 그 법은 수정을 통해 변경되거나 폐지될 수도 있다. 5단계에서 도덕판단의 유력한 근거는 공리주의가 지향하는 유용성으로서의 공공선이다.

이러한 수준의 근거를 통해 생리적 수준에서 촉발되는 개인적 차원의 욕망과 이기성을 넘어선다. 그 결과 공공선을 지향하게 된다. 그렇다면, 5단계는 잠재의식 차원을 넘어 의식적 차원으로서 표층의식의 층위로 범주화 될 수 있다. 동시에, 법으로서 규칙의 기저에 자리 잡은 내재적 원리에 근거하여 도덕추론에 접근한다. 그래서 인격체는 공공선을 위한 잠정적 합의가 규칙의 내재적 원리로서 자리 잡고 있다는 것을 파악한다. 그렇다면 5단계는 평면적 수준을 넘어 입체적 수준에서 작용하는 의식적 차원으로서 의식의 층위을 경유하고 있는 셈이다. 동시에 입체적 수준에서 작용하는 의식적 차원은 공중적인 도구적 이성의 방향으로 작용한다.

따라서 5단계로서 '사회계약, 공리성과 개인 권리 지향의 도덕성'은 '입체적 수준에서 작용하는 의식적 차원'×'공중적인 도구적 이성'으로서 표층의식의 영역을 경유하는 패턴을 보인다고 평가될 수 있다.

마지막으로, 6단계로서 '보편적 도덕 원리 지향의 도덕성'은 어떠한 행위에 관여되는 원리의 보편화가능성(universality)에 근거하여 도덕판단에 접근한다. 여기서 롤스의 논의(Rawls, 1999: 3-46, 96-98)를 차용하자면, 보편화가능성으로서의 원리는 공정성(fairness)으로서의 정의(justice)를 지향한다. 공정성으로서의 정의관에 따르면, 모든 인간은 개인의 자연적, 사회적 우연의 여건에 관계없이 자유롭고 평등하게 대우받을 권리를 지닌다. 그 결과 인간 존엄성이 온전히 확보된다. 결국 보편적 도덕 원리 지향의 도덕성에서 전제하는 원리는 정의, 자유와 평등, 인간 존엄성의 가치를 확보하는 측면과 직결되는 셈이다.

이러한 가치로 귀결되는 도덕적 지향의 수준이 온전히 확보되기 위해서는, 생리적 차원에서 기인하는 개인의 욕망과 이기성 뿐만 아니라, 사회문화적 차원에서 기인하는 공동체의 유용성(utility)을 넘어서는 과정이 요구된다. 이러한 과정에 온전히 도달하지 못하면 개인적 차원에서 자연적, 사회적 우연의 여건에 최대한 유리한 방향으로 판단이 편향된다. 혹은 사회적 차원에서 그 개인이 속한 공동체의 자연적, 사회적 우연의 여건에 최대한 유리하도록 판단이 편향될 수밖에 없다. 그렇다면 6단계는 개인적, 사회적 차원의 이기성과 유용성을 극복하여 초월하는 도덕적 지향으로 볼 수 있다. 이러한 차원의 초월은 규칙의 기저에 자리 잡은 보편적 원리를 파악한다. 동시에, 이상적 수준에서 작용하는 상호호혜성을 지향한다. 따라서 6단계로서 보편적 도덕 원리 지향의 도덕성은 '입체적 수준에서 작용하는 의식적 차원'×'도덕적 차원의 초월의식'을 경유하는 궤적으로 범주화 될 수 있다.

2. 국면(phase), 단계(stage)와 의식의 층위 사이의 관계

이상의 논의를 통해서, 피아제와 콜버그의 도덕발달 모델이 의존하고 있는 의식의 층위는 상당 부분 유사해 보인다. 하지만, 도덕발달에 관여하는 의식의 층위가 분포하는 양태와 관련하여 콜버그와 피아제의 입장이 정합하는지의 여부는 검토를 요한다. 콜버그는 도덕발달의 각 과정을 단계(stage) 개념으로 포착한다. 단계 개념으로 포착한다는 것은 도덕발달의 각 단계가 구조적 통일성을 유지한다는 것을 암시한다. 그래서 특정한 도덕발달 단계와 대응하는 도덕적 지향을 도덕판단의 근거로 설정하여 도덕적 문제상황에 접근하는 패턴이 유지된다. 아울러, 이러한 단계 개념을 전제할 때 도덕발달의 각 과정은 점진적인 발달 과정을 통해 전개되기보다는 상당부분 수직적인 질적 전환의 패턴으로 발달된다고 볼 수 있다.

반면, 피아제는 도덕성이 발달하는 과정을 국면(phase) 개념으로 포착한다(Chapman, 1988: 346-347; Piaget, 1932, 송명자 외 역, 2000: 95; Piaget, 1997: 84-99; Vozzola, 2014: 22-24; Vozzola, 정창우 역, 2018: 59-63). 국면 개념에 따르면, 도덕발달의 수준이 향상되는 일정한 방향성은 유지된다. 하지만, 도덕발달 각각 수준이 부분적으로 겹친다. 그래서 단계개념이 전제하는 각각의 도덕발달 수준 사이의 구조적 통일성이 강하게 부각될 수는 없다.[70] 결국, 특정한 성숙의 시기에 특정 수준의 도덕발달 국면이 두드러지지만, 그 특정 수준보다 이전 혹은 이후 수준의 도덕성 발달 국면 역시 일정부분 중첩되는 셈이다. 이러한 분포 양상은 연령을 배경으로 나타나기도 하며, 한 아동 내에서도 나타난다. 아울러, 국면 개념을 전제할 때, 도덕발달의 각 과정은 수직적인 질적 전환의 패턴으로 발달하는 것이 아니라, 점진적인 질적 변화의 과정을 통해 전개 된다고 볼 수 있다.

---

70) 마이클 채프먼(Chapman, 1988: 346-347)이 인용하고 있는 피아제의 입장은 경청할 가치가 있다. 즉, "나는 아동 발달의 어떤 단계에서도 구조적 통일성을 확인한 적이 없으며 … 그리고 만약 구조적 통일성이 없다면, 모든 영역, 그리고 모든 기능들 사이에서 검증할 수 있는 변치 않는 유사성을 가능하게 하는 일반적인 단계는 없다(Vozzola, 2014, 정창우 역, 2018: 59)."

그렇다면, 도덕발달의 수준이 분포하는 양상에 있어서 콜버그와 피아제는 일련의 차이를 보이고 있는 셈이다. 도덕발달의 패턴과 관련하여 콜버그의 도덕발달 모델의 경우, 도덕발달에 관여되는 의식의 층위로서 '잠재의식으로서 직관 Ⅰ', '개인적인 도구적 이성', '평면적 수준에서 작용하는 의식적 차원', '입체적 수준에서 작용하는 의식적 차원×공중적인 도구적 이성', '도덕적 차원의 초월의식' 각각의 의식 층위가 상당부분 유리되어 분포하는 패턴으로 볼 수 있다. 반면, 도덕발달 과정과 관련하여 피아제의 도덕발달 모델의 경우, 도덕발달에 관여되는 의식의 층위가 부분적으로 중첩된다.

의식의 층위 사이의 이러한 분포패턴은 콜버그의 도덕발달 모델이 구조적 전체성(structural wholeness)을 지향하는 측면과 정합된다(Colby et al., 2010: 130). 콜버그의 도덕발달 모델은 구조적 전체성이 가정된다. 즉, 도덕문제로서 일련의 딜레마 상황에서, 행위자는 특정한 도덕발달 단계에서 여러 측면의 도덕적 지향을 근거로 하여 도덕추론에 접근할 수 없다. 오히려 특정한 도덕발달 단계에서 그 단계와 대응하는 도덕적 지향에 근거하여 도덕판단에 이른다. 이러한 측면은 구조적 전체성을 경직된 패턴으로서 설정하지 않는 피아제의 도덕발달 국면 모델과 입장을 달리하는 부분이다.

제 3 절 콜버그 이론에 대한 도전과 의식의 층위

1. 배려윤리와 표층의식

도덕성의 본질과 관련하여, 콜버그는 정의 추론(justice reasoning)으로서 도덕적 인지를 강조하는 반면, 배려 윤리(care ethics)는 일종의 배려 관점 혹은 지향으로서 도덕적 정서를 강조한다. 배려 윤리의 관점에서 콜버그의 도덕발달에 대한 도전의 방점은 도덕성을 구성하는 경로를 정의 추론으로서 도덕적 인지로만 규정하는 것이 협소하다는 측면에 있다. 본 논의에서는 먼저, 도덕성의 본질과 성차(sexual difference)의 관련성에 대한 배려 윤리의 입장을 검토한다. 다음, 배려 윤리에서 이론의 토

대로 설정하고 있는 배려의 기원, 배려의 발달 과정, 배려의 완성 과정과 배려의 유형에 대해 검토한다. 이러한 검토를 바탕으로 배려 윤리의 사유 패턴이 의존하고 있는 의식의 층위를 탐색한다.

이론의 출현 과정에 있어서, 배려 윤리는 도덕성의 경로와 성차를 이분법적으로 포착하여 범주화 하는 패턴으로 출발한다. 배려 윤리의 정초를 마련한 길리건(C. Gilligan)의 모델(Gilligan, 1982; Gilligan, 1982, 허란주 역, 1997)에 따르면, 도덕성의 본질 혹은 원천과 관련한 경로는 두 차원이다. 하나는 정의 추론이며 다른 하나는 배려 관점이다(Gilligan, 허란주 역, 1997: 49~114). 정의 추론은 도덕철학적 관점에 볼 때 이성(rationality)에 의존하고 있으며, 도덕심리학적 관점에서는 인지(cognition)에 기대고 있다. 그리고 배려 관점(care perspective)은 정서(emotion)에 의존하고 있다. 나아가서 남성은 정의 추론을 통해 도덕문제를 다루는 경향이 강하며, 여성은 배려 관점을 통해 도덕적 문제에 접근하는 경향이 강하다.

나아가서 정의 추론은 남성의 목소리로 범주화 되며, 배려 관점은 여성의 목소리로 범주화 된다. 이러한 범주화의 저변에는 도덕 철학의 역사적 전개 과정과 사회적 구조 측면에서 여성의 목소리가 열등한 것으로 취급 받아 왔다는 맥락이 자리 잡고 있다. 이러한 맥락과 관련하여, 나딩스(N. Noddings)는 분리된 상태(detached)를 강조하는 관점을 남성적 접근(masculine approach)으로 범주화하고 애착된 상태(attached)를 강조하는 관점을 여성적 접근(feminine approach)으로 범주화 한다(Card, 1990: 104). 결국, 배려 윤리는 남성과 여성의 목소리 사이의 차이가 다름에서 그치지 않고, 여성의 목소리보다 남성의 목소리가 더욱 우월하다는 차별의 이데올로기로 변질된 측면에 대해 문제제기를 하고 있는 셈이다. 이러한 문제제기와 관련하여, 나딩스는 보편화가능성(universalizability)의 원리와 정의(justice)를 윤리의 중심으로 설정하는 입장을 거부한다(Card, 1990: 101).

하지만, 이와 같이 이분법적 구도를 바탕으로, 성차에 의존하여 정의 지향과 배려 지향의 도덕성을 선호하는 정도에 있어서 차이가 있다는 입

장은 반론에 직면한다. 먼저, 배려 윤리 진영의 외부에서 배려 윤리를 반박하는 시도가 전개한다. 콜버그 학파가 전개한 일련의 연구 여정에 근거할 때(Thoma, 1986: 165-180; Walker, 1984: 677-691), 도덕문제에 접근하는 두 관점으로서 정의 관점과 배려 관점이 성차와 유의미한 상관성이 있다는 가설은 기각되는 것이 타당하다. 뿐만 아니라, 종속 변인으로서 정의 관점과 배려 관점에 영향을 미치는 독립 변인은 성차라기보다는 다차원적일 수 있다.

선행 연구를 참조할 때(Lind, 2016: 91-100; Lind, 박균열·정창우 역, 2017: 162-180; Rest, 1986; Rest, 1986, 문용린 외 역, 2008), 그 다차원적인 변인으로서 유의미한 변인은 교육과 직업의 유형에 따른 사회적 역할 채택의 기회, 사회적 맥락으로서의 분위기 혹은 환경, 도덕문제의 종류를 들 수 있다. 물론 이러한 변인들 외에 다양한 변인들 역시 도덕문제에 접근하는 경로로서 정의 관점과 배려 관점에 영향을 미칠 개연성은 열려 있다.

나아가서, 이러한 재검토를 통한 반성의 움직임은 배려 윤리 진영 내부에서도 보이기 시작한다. 길리건의 경우 성차에 따른 도덕성의 두 관점을 각각 남성과 여성의 목소리로 범주화 하려는 초기의 입장을 수정한다. 그래서 길리건은 정의 관점과 배려 관점이 특정한 성이 더욱 선호하는 다른 목소리가 아니라, 하나의 성 안에서 서로 공명할 수 있는 여지가 있다는 입장으로 선회한다.[71] 특히, 최근 길리건은 정의 관점과 배려 관점을 서로 다른 목소리가 아닌 한 인간이 지니고 있는 두 유형의 목소리로 규정한다(Gilligan, 2014: 89-90).

아울러, 나딩스(N. Nodding)는 길리건의 초기 이론에 기반을 두고 도덕교육 방법론으로 배려 윤리를 전개시킨다(정창우, 2020: 432-434;

---

71) 이러한 입장의 선회는 표면적으로 보기에는 초기 입장을 일정 부분 수정한 것으로 보이지만, 사실상 이론에 대한 수정의 폭이 상당부분 이뤄진 것으로 해석될 수 있다. 왜냐하면 도덕 추론에서 성차가 발견되지 않았다는 분석 결과에도 불구하고, “그녀는 도덕적 행동에서 지속적인 성차가 나타나고, 그 결과 감옥은 남성으로 가득 차 있고 아동보호센터는 여성 인력으로 차 있는 것이라고(Vozzola, 2014, 정창우 역, 2018: 100)” 발언했었기 때문이다.

Noddings, 1984, 1992, 1999; Noddings, 추병완·박병춘·황인표 역, 2002). 물론, 나딩스의 경우도 길리건이 초기에 여성의 목소리로 범주화 시킨 배려 관점이 도덕 철학, 도덕발달론의 전개 과정에서 상당 부분 경시되어 왔다는 측면에 동의한다. 그리고 나딩스 역시 배려 윤리의 기원을 여성의 관점과 경험에 둔다. 뿐만 아니라, 정의 관점의 도덕성은 배려 관점을 토대로 하여 성립될 수 있다고 본다(정창우, 2020: 363-365; Noddings, 1999, 7-20).[72)]

그래서 나딩스는 배려 관점을 토대로 하여 정의 관점과 배려 관점을 훌륭한 하나의 인간으로 온전히 서기 위한 상보적 관계로 파악한다(Noddings, 1999: 7-20). 결국 정의와 배려 관점은 한 인간의 목소리이며 훌륭한 하나의 인간을 구성하는 두 관점인 셈이다. 그렇다면, 정의 관점으로서 남성의 목소리와 배려 관점으로서 여성의 목소리는 성차로 이원화 될 수 있는 실체가 아니라, 도덕성의 유형과 관련된 일종의 메타포로서 간주되는 것이 적절하다. 특히, 도덕성에 관여하는 목소리를 성차로 이원화하는 구도는 성역할 정체성과 관련된 고정 관념을 더욱 강화할 경향이 있다. 이러한 경향을 고려하더라도 남성과 여성의 목소리는 각각 정의와 배려의 관점을 상징하는 일종의 메타포로 설정되는 것이 건전하다.

이상의 논점 정리를 바탕으로, 한 인격체 안에 공명하고 있는 도덕적

---

72) "배려 관점(the care perspective)은 사회문제에 대한 접근으로서 자유주의를 전적으로 거부하지는 않는다(Held, 1993; Tronto, 1993). 그러나 거짓된 보편주의(a false universalism)를 상정하는 대신, 배려 관점은 깊고 제거될 수 없는 차이 [자유주의의 건전한 측면과 거짓된 보편주의 사이의 차이: 논자가 첨가함] 를 인식 한다—그 차이는 [자유주의의 건전한 측면으로서: 논자가 첨가함] 사람들의 삶에 직접적으로 영향을 미치는 해결책을 모조리 갖다 버리며 자신에 의해 선택된 전략의 효과적인 이용을 가로막지 말라고 충고한다. 배려 이론가는 정의(justice)와 양립 가능한 목적을 대개 추구하지만, 우리는 배려 그 자체가 번성할 수 있는 조건들을 마련함으로써, 그 목적을 추구한다. 개인적이며 공동체적인 배려라는 이 건강한 환경으로부터, 정의의 준거뿐만 아니라 선한 의도(good intentions)를 목표로 하는 사람들을 만족시키는 해결책이 출현할지도 모른다(Nodding, 1999: 19)."

목소리의 두 측면이 배려 윤리 담론에서 경유하고 있는 의식의 층위를 탐색한다. 논자는 이러한 탐색을 위해 배려 윤리 담론의 표본으로서 길리건, 나딩스의 모델을 검토한다. 먼저, 배려의 기원과 관련하여 길리건과 나딩스의 모델을 검토하고 이를 바탕으로 배려 윤리가 경유하고 있는 의식의 층위를 탐색한다. 배려 윤리에서 배려를 구성하는 가장 중추적인 측면은 관계(relationship)와 정서(emotion) 혹은 느낌(feeling)으로 볼 수 있다. 배려는 일련의 관계를 무대로 하여 펼쳐지는 정서의 흐름을 중심으로 작용하는 도덕성이다. 그렇다면 관계의 질에 따른 정서의 질 역시 달라지는 셈이다.

배려에 관여하는 정서의 기원과 관련하여, 길리건은 초도로우(N. Chodorow)가 『보살핌의 재현(*The Reproduction of Mothering*)』에서 제시하는 입장 즉, 심리성적 모델(psychosexual model)을 수용한다(Benhabib, 1992: 190-194). 그래서 아동의 양육 초기 즉, 2.5~3세 무렵, 안착되는 성격 패턴(personality pattern)에 있어서 남성과 여성은 차이를 보인다. 어머니와 생물학적인 신체 특성에 있어서 유사성으로 인해, 여성은 어머니와의 애착 관계가 순조롭게 유지된다. 반면, 생물학적인 신체 특성에 있어서 차이로 인해, 남성은 어머니와의 애착 관계가 온전히 지속되지 못한다. 그 결과 애착이 아닌 분리(separation)와 개별화(individuation)의 과정으로 전환된다. 이러한 애착 형성과 유지에 있어서 차이로 인해, 여성은 어머니와의 동일시를 통해 여성의 목소리에 가까운 즉, 공감(empathy)과 동정(sympathy)의 성향에 기반한 배려의 관점을 지니게 된다. 반면, 남성은 어머니와의 분리 이후에 아버지와의 동일시 과정을 거친다. 이 과정에서 남성의 목소리에 가까운 정의의 관점 즉, 자아와 타인 사이의 엄격한 분리를 지향하는 자아감(sense of ego)을 내면화 하게 된다. 결국 길리건은 배려에 관여하는 정서의 기원을 여성다움을 상징하는 어머니와의 애착에서 찾는다.

이어서, 배려의 기원과 관련하여 나딩스의 모델이 경유하는 의식의 층위를 탐색해 보자. 나딩스는 배려에 관여하는 정서의 기원을 어머니와 자식 사이에 작용하는 특별한 감정에서 찾는다(Noddings, 1984, 한평수

역, 2009: 115-151). 그 특별한 감정은 일종의 자연적인 감정으로서 자식의 필요나 욕구와 관련하여 어머니가 아무런 의도 없이 무조건적으로 보살피는 감정 상태로 볼 수 있다. 이러한 여성의 자연적 감정 덕분에 아동은 어머니로부터 배려 받은 기억을 자양분으로 하여 배려하는 자아로 성장할 수 있는 토대를 마련한다.

이상의 논의를 종합할 때, 배려의 기원과 관련하여 길리건과 나딩스의 모델이 경유하는 의식의 층위는 표층의식의 영역에서 잠재의식 차원으로 범주화 될 수 있다. 배려에 관여하는 정서는 생리적 메커니즘에 따를 때 상당부분 의식화되기 이전의 수준에서 활성화 된다. 그래서 배려의 기원과 관련한 정서는 잠재의식 차원과 관련된다. 특히, 자식의 필요와 욕구에 즉각적으로 아무런 노력과 의도 없이 반응하는 어머니의 자연적 감정은 상당부분 생리적인 작용을 기반으로 한다. 그래서 배려 윤리 모델은 표층의식에서 잠재의식 차원을 경유하는 패턴을 보인다. 나아가서, 보살핌의 감정으로서 정서적 직관의 생리적 기원을 고려할 때, 그 잠재의식 차원은 '잠재의식으로서 직관Ⅰ'으로 구체화 될 수 있다.

이어서, 배려의 발달 과정을 통해 배려 윤리의 사유 패턴이 의존하는 의식의 층위를 더욱 선명하게 드러내보자(Gilligan, 허란주 역, 1997: 115-187). 배려의 발달과정과 관련하여 길리건의 관점에 따르면, 길리건은 콜버그가 도덕발달 이론을 전개하기 위해 활용한 하인즈 딜레마(Heinz's dilemma)에 대한 반응을 통해 여성의 목소리로서 배려 관점을 확보하려고 시도한다. 길리건의 연구 결과에 따르면, 소년(제이크)와 소녀(에이미)는 하인즈 딜레마와 관련하여 딜레마에 접근하는 반응 양식에 있어서 차이를 보인다.

남성의 목소리를 대변하는 소년(제이크)의 경우, 딜레마의 구체적 상황을 추상화한다. 그래서 하인즈 딜레마의 도덕문제는 대립되는 두 개의 가치 즉, 생명권과 재산권의 충돌로 추상화 된다. 그리고 소년은 상호성의 관점에서 두 가치 간의 우열성을 추론하여 일련의 도덕판단에 도달하는 경향이 강하다. 반면, 여성의 목소리를 대변하는 소녀(에이미)는 하인즈 딜레마의 도덕문제를 추상화하기 보다는 맥락의 구체성에 관심을 둔

다. 그래서 딜레마 상황을 그물로 얽혀진 인간관계로 파악한다. 그러한 인간관계의 그물은 일종의 네트워크로서 일련의 다양한 정보를 담고 있다. 소녀는 그 정보를 충분히 참조하여 맥락에 관여되는 인간관계의 질을 최대한 온전히 유지하려고 고민하는 반응을 보인다. 그러한 고민을 통해 소녀는 관련 당사자의 필요 혹은 욕구가 최대한 온전히 충족되도록 도우려고 한다. 이와 같이 하인즈 딜레마에 대한 반응을 통해 확보된 남성의 목소리는 정의 관점으로 범주화 되고 여성의 목소리는 배려 관점으로 범주화 된다.

이러한 이분법적인 범주화를 바탕으로 길리건은 배려 관점이 발달하는 과정에 관심을 기울인다. 그래서 임신중절과 관련된 도덕적 문제상황에 직면한 여성들의 입장을 관찰하기 시작한다. 그 결과 배려 관점이 지향하는 보살핌의 윤리가 발달해 가는 과정을 제시한다. 배려 관점을 기반으로 배려 추론은 세 수준을 통해 발달한다(박병춘, 2002: 89-96). 즉, 1수준으로서 자기중심 단계, 2수준으로서 책임과 자기희생 단계, 3수준으로서 비폭력의 도덕성 단계이다.

1수준에서, 모든 필요(need)와 이러한 필요를 충족하기 위한 욕구가 자기 자신에게로 집중된다. 그래서 필요와 욕구를 자기에게 집중시키는 과정을 통해 생존이 확보된다. 2수준에서, 자기에게 집중된 필요와 욕구는 타인으로 옮겨간다. 그래서 다른 사람의 필요와 욕구를 최대한 만족시키는데 집중한다. 이 과정에서 자기희생과 헌신이 수반되며 때로는 이로 인해 곤란함과 부담감을 느끼기도 한다. 3수준에 이르면, 필요나 욕구와 관련하여 자기 혹은 타인에게 집중하는 이분법적인 관점을 넘어서게 된다. 그 결과 관계라는 맥락에서 자신과 타인의 필요와 욕구 사이에서 조화와 균형을 확보하려고 한다.[73]

---

73) 아울러, 배려 윤리가 세 단계의 수준으로 발달하는 과정에는 일련의 과도기 단계가 개입된다. 1수준에서 2수준으로 발달하는 과정에서 이기심에서 책임감으로 지향하려는 과도기 현상이 나타나며, 2수준에서 3수준으로 발달하는 과정에서 선함에서 진리로 지향하려는 과도기 현상이 나타난다(박병춘, 2002: 91-94). 물론 여기서 진리는 관계 속에서 나를 파악하는 관점으로 볼 수 있다. 결국 배려 윤리는 관계의 유지와 고양으로 귀결된다.

이러한 발달 수준을 분석할 때, 1수준의 경우 필요와 욕구가 자기에게로 집중되는 경향성을 보인다. 이러한 경향성은 생존을 위한 생리적인 메커니즘에 기반을 두고 있다. 생리적 기제가 상당부분 의식화되기 이전의 수준에서 작용하는 기제를 고려할 때, 1수준은 잠재의식 차원과 관련된다. 2수준의 경우 필요와 욕구가 관계망에서 타인에게로 집중되는 경향성을 보인다. 이 수준에서 여성은 자기의 필요와 욕구를 넘어서 타인의 필요와 욕구를 의식한다. 이러한 의식은 생존을 위한 반응으로서 자동적이고 무의식적으로 자기에게 집중된 관점 이외에, 다른 사람의 관점을 상당 부분 의도적으로 참조하고 있다는 것을 시사한다. 하지만 관계의 그물망을 온전히 포착하지는 못하고 있다. 관계의 그물망은 나와 타인이라는 이분법적 구도를 넘어서서 관계 속에서 자기의 의미를 확보하는 수준이다. 그런데 2수준에서 여성은 타인의 욕구와 필요로 편향되는 패턴을 보인다. 그래서 관계의 그물망 속에서 자신의 존재 의미를 확보하는 입체적 관점을 확보하는 수준까지 이르지 못한다. 그렇다면 2수준은 평면적 수준에서 작용하는 의식적 차원으로서 표층의식의 영역을 경유하는 패턴으로 범주화 될 수 있다. 그리고 의식적 차원으로서의 표층의식과 관련하여, 의도적 사려 작용은 관계의 유지를 중심으로 활성화된다. 그리고 그 관계에 대한 관점은 나와 타인으로 구분된 이분법적 관점을 온전히 넘어서지 못한 상태에 머문다.

그런데 3수준에 이르면 관계의 그물망을 포착한다.[74] 관계의 그물망을 포착하는 순간 필요와 욕구의 충족은 자신 혹은 타인에게 편향되지 않고, 관계의 그물망을 따라서 분산되어 확장된다. 그 결과 자아는 자신을 포함하여 관계망에 관련된 당사자들 모두의 필요와 욕구를 조화롭게 고려하는 방향으로 나아가려 한다. 결국 3수준에서 관계에 대한 관점은 나와 타인으로 구분된 이분법적 구도를 넘어, 인간관계의 그물망으로서 네

74) "배려 윤리에서 전제되는 중심적 직관은 자아와 타자가 상호의존적이라는 것이다. … 단계에서 단계로 발달해 가는 힘은 인간관계에 대한 이해의 증대와 타인을 무시하지 않으면서 자기 자신에 대한 배려와 통합을 유지하려는 데 있다. 이러한 발달 과정을 통해서 여성은 자기 자신을 관계적 자아로 인식한다(박병춘, 2002: 94-95)."

트워크로 변화된 셈이다. 그래서 배려 윤리 발달의 2수준에 비해 상대적으로 의도적 사려 작용의 질이 평면적 수준을 넘어 입체적이다. 나아가서, 비폭력 수준은 콜버그의 인습이후 수준에 상응한다. 특히, 비폭력 수준은 인간의 존엄성에 대한 존중 즉, 자신뿐만 아니라 타인 또한 목적으로 대우하는 원칙을 강조한다. 그래서 3수준과 관련된 의식의 층위는 '도덕적 차원의 초월의식'으로 범주화 될 수 있다. 그렇다면, 3수준은 '입체적 수준에서 작용하는 의식적 차원으로서 표층의식×도덕적 차원의 초월의식'을 경유하는 패턴으로 범주화될 수 있다.

따라서 배려 윤리의 발달이 경유하는 의식의 층위는 잠재의식 차원에서 표층의식 차원으로, 나아가서 도덕적 차원의 초월의식으로 전환되는 패턴을 보인다. 그리고 표층의식의 층위가 전환되는 과정에서 그 수준은 평면적인 수준에서 작용하는 표층의식에서 입체적인 수준에서 작용하는 표층의식으로 전환 된다. 따라서 배려 윤리가 발달되는 과정에서 경유하는 의식의 층위는 잠재의식 차원에서 평면적 수준에서 작용하는 의식적 차원으로, 이어서 입체적 수준에서 작용하는 의식적 차원과 도덕적 차원의 초월의식이 얽혀있는 상태로 전환되는 패턴으로 정리될 수 있다.

이어서, 배려의 완성 과정과 배려의 유형을 마음의 포괄적 층위와 교차시켜 검토한다. 먼저, 나딩스의 모델을 통해 배려의 완성 과정과 배려의 유형을 들여다보자. 나딩스의 모델에서 배려의 완성 과정과 배려의 유형을 온전히 들여다보기 위해서는, 배려 윤리의 본질을 관계의 윤리로 파악하는 측면에 관심을 기울일 필요가 있다.

인간의 본질과 관련한 나딩스의 관점은 관계론적 인간관으로 해석될 수 있다. 그래서 인간은 본질적으로 관계를 맺을 수밖에 없으며 그러한 관계를 통해서 인간다움을 확보할 수 있다. 관계 속에서 인간의 상호 작용 방식은 일방적이 아니라 쌍방향적이며, 그러한 쌍방향적인 관계는 만남을 통해서 출현한다. 나아가서, 그러한 관계망의 저변에는 감정 혹은 정서가 자리 잡고 있어서 우리는 함께 느끼는 존재이다. 따라서 나딩스에게 있어서 배려의 의미는 관계 속에서 작용하는 감정의 역동적 흐름이라고 볼 수 있다. 이렇게 볼 때, 배려 윤리는 관계의 윤리로 범주화 될

수 있다. 동시에 관계의 역동성과 예측 불가능성 그리고 가변성을 고려할 때, 관계적 존재로서 인간이 직면하는 도덕적 문제는 진리를 추론하는 방식인 연역추론 혹은 기하학적 문제해결 방식을 통해서는 온전히 다루어 질 수 없다. 그래서 나딩스의 관점에서 볼 때(Noddings, 1984, 한평수 역, 2009: 44-86), 연역논리에 기반하여 도덕적 근거로부터 도덕판단을 추론하는 인지적 도덕발달 모델은 도덕적 문제에 접근하는 적절한 방법론으로 볼 수 없다.

관계의 윤리로서 나딩스의 모델을 접근할 때, 배려의 완성 과정에 관여되는 중추적 측면은 배려하는 사람으로서 배려자와 배려 받는 사람 즉, 피배려자로 설정될 수 있다. 배려의 완성 과정에서 있어서 배려자와 피배려자는 일련의 역할을 담당하고 있다. 배려자의 역할은 수용적 집중(receptive attention) 혹은 수용적 몰입(receptive engrossment)과 동기적 전치(motivational displacement)로 구분될 수 있다(박병춘, 1998: 383-384; Noddings, 2002: 17).[75]

수용적 집중을 통해서 배려자는 피배려자를 자기 안으로 받아들여 피배려자의 필요에 대해 함께 느끼고 집중한다. 그래서 이때의 집중은 몰입으로서 집중으로 볼 수 있다. 몰입으로서의 집중 상태에서 배려자는 피배려자가 필요로서 원하는 바를 정확하게 파악하여 포착한다. 나아가서, 동기적 전치를 통해서 피배려자가 필요로서의 원하는 바를 온전히 실현시켜 주는 것을 배려자 자신의 목표로 삼는다. 이때 배려자는 피배

75) "집중(attention—receptive attention)은 배려하는 만남의 본질이다. 배려자 A는 B에게 자리 잡고 있는 어떠한 곤경을 받아들인다. 그러나 집중하는 것 이상이 분명히 요구된다. A는 어떻게 해서든 반응(respond)해야 한다. … 그래서, 배려에 있어서 A의 의식을 특징짓는 집중과 더불어, *동기적 전치(motivational displacement)*라고 일컬어질 수도 있는 특징 또한 존재한다. A의 동기에너지는 B와 B의 난관(projects)으로 흐르기 시작한다. … [단락 전환] 만약 A가 B의 곤경에 공감하면 집중에 이어 동기적 전치가 즉시 뒤따른다. … 만약 B가 고통(pain)에 처해 있다면, A는 그 고통을 완화시키고자 할 것이다. 만약 B가 말하려고 한다면, A는 들을 것이다. 만약 B가 당혹스러워 한다면, A는 B의 생각을 명료히 하기 위해 그녀가 할 수 있는 무엇인가를 제공할 것이다(Noddings, 2002: 17-18)."

려자가 필요로서 원하는 바를 실현시키기 위해 도움을 주고자 하는 마음 상태로 진입한다. 이러한 마음 상태를 바탕으로 배려자는 실제로 보살핌으로서의 배려를 실천한다.

이렇게 배려자가 피배려자에게 배려를 실천하면, 피배려자 역시 일련의 역할을 담당한다. 그 역할은 인식(recognition), 수용(acceptance), 반응(response)으로 구분될 수 있다. 피배려자는 인식을 통해 배려자가 자신을 보살피는 실천들을 의식적으로 확인한다. 그리고 수용을 통해 배려자의 보살핌으로서의 실천들을 적극적으로 받아들인다. 나아가서, 반응을 통해서 배려자가 도움을 제공하는 실천들에 대해서 긍정적으로 반응함으로써 배려자의 배려를 수용하고 있다는 것을 보여준다. 피배려자가 보이는 이러한 반응을 배려자의 입장에서 보면 피배려자가 배려자에게 나타내는 일종의 배려로 해석될 수 있다. 결국 피배려자는 반응을 통해서 배려자로 전환되는 셈이다. 따라서 배려자와 피배려자의 관계는 일방적이 아닌 쌍방향적이다. 이와 같이 배려는 배려자와 피배려자의 쌍방향적인 역할을 통해서 완성된다.

특히 배려자의 역할과 관련하여, 배려는 자연적 배려(natural caring)와 윤리적 배려(ethical caring)로 구분될 수 있다(Noddings, 1999: 29-30). 먼저, 자연적 배려의 수준에 작용하는 배려자의 역할과 마음의 포괄적 층위를 교차시켜 검토해 보자. 자연적 배려는 배려자가 의도적 노력 없이 즉각적으로 피배려자를 보살피는 배려의 유형이다. 이러한 배려는 어머니가 자식을 보살피는 배려의 감정에서 기원한다. 그렇다면 자연적인 배려의 수준에서 작용하는 배려자의 역할 즉, 수용적 몰입과 동기적 전치는 의식화되기 이전에 상당 부분 자동적 직관적 수준에서 활성화 된다. 따라서 자연적 배려의 수준에 작용하는 배려자의 역할은 잠재의식 차원의 의식 층위를 경유하는 궤적으로 범주화 될 수 있다.

다음, 윤리적 배려의 수준에 작용하는 배려자의 역할과 마음의 포괄적 층위를 교차시켜 검토해 보자. 어머니의 자연적 배려를 통해, 남성과 여성이 보살핌으로서의 배려 받은 경험은 기억으로 축적된다. 뿐만 아니라, 성장 과정을 통해 넓어지는 인간관계 속에서 친밀한 사람과 낯선 사

람에게 배려를 실천해 보기도 하며 배려를 받아보기도 한다. 이렇게 배려하고 배려 받은 경험이 기억에 점진적으로 쌓인다(Noddings, 한평수 역, 2009: 115-151). 그러한 기억들에 대해 음미하고 실제로 다른 사람의 필요를 집중해서 함께 느끼는 과정을 통해, 윤리적 이상(the ethical ideal)으로서 최고의 자아(the best person)의 이미지를 형성하게 된다. 이때 최고의 자아는 윤리적 배려(ethical caring)의 역량을 함양한 상태이다(Roberts, 1994: 116-118).

윤리적 배려는 이렇게 최고의 자아를 기반으로 배려 추론으로 진입한다. 정의 윤리의 경우, 행위자는 자아에 대한 이미지가 아닌 원리를 기반으로 도덕추론으로 진입하는 반면, 나딩스의 배려 윤리 담론에서 배려 추론은 원리가 아닌 이상적인 자아상을 기반으로 펼쳐진다. 윤리적 배려 덕분에 행위자는 일련의 구체적인 관계 속에서 자연적인 배려의 감정에 기반하여 배려자의 역할이 작용하지 않는다 할지라도, 배려하는 자아에 의존하여 배려하려는 의무감을 촉발시킬 수 있다. 물론 이때의 의무는 칸트의 순수실천이성이 파악한 도덕 법칙에 무조건적으로 따르려는 의무감이 아니라, 배려하는 자아에 의존하는 의무감이다(Roberts, 1994: 118).

이러한 윤리적인 배려는 상당 부분 의식적 차원에서 작용하는 것으로 볼 수 있다. 자연적으로 배려하는 정서를 기반으로 배려자의 역할이 전개되지 않을 때, 윤리적 자아는 배려하는 자아로서 이상적 자아상에 의존하여 의무감을 촉발 시킬 수 있다. 이러한 마음 상태로 진입하기 위해서는 상당 부분 이상적 자아상에 대한 이미지를 정신적으로 표상하는 과정이 필요하다. 의도적인 노력을 통해 배려하는 자아로서 이상적 자아상을 온전히 표상하면 자연적 배려와 거의 같은 수준에서 배려자의 역할을 수행할 수 있다. 여기서 배려자는 배려하는 자아의 이미지에 기반하여 피배려자의 필요를 만족시키려는 의도적 사려의 과정을 거친다. 이때 배려자가 의존하는 배려하는 자아의 이미지로 진입하기 위해서는, 의도적으로 자기중심성을 넘어 타인의 필요를 함께 느끼고 타인에게 적절한 도움의 유형을 파악하는 과정이 필요하기 때문에 상당부분 입체적인 사고를 요한다. 따라서 윤리적 배려의 수준에서 작용하는 배려자의 역할은

‘입체적 수준에서 작용하는 의식적 차원’으로서 표층의식의 층위를 경유하는 패턴으로 범주화 될 수 있다.

2. 사회영역이론과 표층의식·초월의식

사회영역이론(social domain theory)은 콜버그 도덕발달론과 관련하여 도덕발달 단계 사이의 관계 설정에 대해 일련의 문제를 제기한다. 먼저, 사회영역이론이 지닌 콜버그의 도덕발달론에 대한 문제의식에 기울이고자 한다. 다음, 콜버그의 도덕발달론에 대한 문제의식과 관련하여 사회영역이론이 제시하는 대안을 중심으로, 사회영역이론이 경유하는 의식의 층위를 탐색한다.

콜버그의 도덕발달 이론과 관련하여 사회영역이론이 지닌 문제의식의 핵심은 도덕발달 6단계 사이의 관계설정과 관련한 가정이다. 이러한 일련의 전제들 중에서 특히, 구조적 전체성(structural wholeness)과 불변의 계열성(invariant sequence)과 관련한 검토를 통해서 사회영역이론이 지닌 문제의식이 선명히 드러날 것으로 전망된다. 콜버그의 도덕발달 담론에서 구조적 전체성을 고려할 때, 특정 단계의 도덕발달 단계에서 도덕판단의 근거로서 여러 발달단계에 걸친 도덕적 지향을 병렬적으로 참조하여 도덕추론에 접근하는 것은 불가능하다. 즉, 현재의 도덕발달 단계와 대응되는 도덕적 지향과 더불어 그 하위 혹은 상위 단계의 도덕적 지향을 병렬적으로 참조하면서 동일한 도덕문제에 접근할 수 없다. 왜냐하면, 도덕발달이 특정 단계로 발달하면, 이전의 도덕발달 단계는 그 특정 단계로 흡수 통합되어 더 이상 존재하지 않기 때문이다. 아울러, 그 특정 단계보다 상위의 단계는 출현조차 하지 못한다. 즉, 단계의 계열성(stage sequence) 혹은 불변의 계열성을 따른다. 그 결과 단계의 퇴행(regression) 혹은 도약은 불가능하다(Colby et al, 2010: 130).

그런데 콜버그 도덕발달 이론의 구조적 전체성은 반증사례에 직면한다(Colby et al., 1994: 60-61). 특히, 도덕발달의 메커니즘과 관련하여, 불변의 계열성과 모순되는 현상으로서 단계의 퇴행 혹은 도약은 구조적 전체성의 취약성을 암시한다. 도덕발달 과정에서 단계의 퇴행 혹은 도약이

발생한다는 것은 인습이후 수준으로서 5 단계에 이른다 할지라도, 그 이전 단계인 인습 수준으로서 4 단계가 그 상위 수준으로 통합되어 소멸되지 않고 여전히 존재한다는 것을 암시한다. 아울러, 인습 수준이 인습이후 수준의 하위 수준으로 존재하는 것이 아니라, 오히려 하나의 독립된 발달 영역으로 설정될 수 있다는 것을 암시한다. 이러한 개연성은 도덕 발달의 3수준이 위계적 관계로 구성된 선형적 패턴이 아닌 영역 특수적인 독립된 발달 영역이라는 것을 암시한다.

따라서 불변의 계열성과 모순되는 현상으로서 단계의 퇴행 혹은 도약은 구조적 전체성의 취약성을 암시할 뿐만 아니라, 도덕적 영역·사회인습적 영역·개인적 영역이 독립된 발달 영역으로 설정될 수 있다는 것을 시사한다(Nucci, 1981: 116-121; Laupa & Turiel, 1995, 문용린 역, 2015: 569-572).[76] 도덕적 영역은 개인적인 욕구나 사회적 차원의 합의와는 무관하게, 그 자체로 옳거나 그른 것과 관련되는 가치로서 보편성을 지닌다. 사회인습적 영역은 사회적 합의를 통해서 잠정적으로 일관성을 유지하며, 경우에 따라서 그 합의가 재조정될 수 있는 상대성을 지닌다. 개인적 영역은 개인의 선호 혹은 기호와 관련되는 것으로서 주관성을 지닌다.

사회영역이론에 따르면(정창우, 2020, 77-90; Laupa & Turiel, 1995, 문용린 역, 2015: 563-584), 독립된 각각의 영역은 아동의 양육 초기부터 다양한 경험을 통해 발달된다. 여기서 다양한 경험은 복지·정의·권리와 관련된 도덕적 영역, 사회적 관습이나 규율과 관련된 사회적 영역, 사적인 선택으로서의 기호 혹은 선호와 관련된 개인적 영역으로 구체화 될 수 있다. 아동은 초기 어린 시절부터 이들 영역과 관련된 다양한 경험을 통해서 각 영역의 지식 구조와 관련한 스키마를 구성한다(Nucci, 2001: 13-19). 그리고 이들 원형은 아동이 환경과 상호 작용해 나아감에 따라서 더욱

76) 튜리엘은 언어에 능숙하지 않은 아동으로부터 도덕적 개념을 확인할 수 있는 방안으로서 일련의 탐색 질문(probing questions)을 마련한다. 나아가서 탐색 질문을 통해, 3~4세 정도의 아동이 상황의존적인 규칙체계로서 '사회적 인습'과 보편적 수준에서 옳음 혹은 그름에 대한 평가에 이르는 '도덕적 규칙'을 구분하는 현상을 포착한다(Turiel, 1983: 101-102).

일반화되며 복잡성을 갖추어 섬세하게 구성된다.

이상의 논의에 근거하여, 사회영역이론의 사유 패턴이 의존하고 있는 의식의 층위를 파악할 수 있다. 그 의식의 층위는 콜버그의 도덕발달 이론과의 비교를 통해서 더욱 선명해질 수 있다. 사회영역이론의 관점에서 해석할 때, 콜버그의 도덕발달론은 인습 수준에서 사회적 영역과 도덕적 영역이 분화되지 않은 수준에 머물다가, 인습이후 수준으로 도덕발달이 진행됨에 따라 사회적 영역으로부터 도덕적 영역이 분화되는 발달 패턴을 그린다. 그리고 사회적 영역은 도덕적 영역으로 통합된다. 따라서 콜버그는 사회적 영역과 도덕적 영역을 위계적인 관계로 구성된 선형적인 단일 경로위에 설정하고 있는 셈이다. 그렇다면 콜버그의 관점에 따르면, 사회적 영역이 질적으로 높은 수준의 도덕적 지향과는 일정한 거리가 있지만, 도덕적 지향의 한 차원으로 범주화 되고 있는 셈이다. 반면, 사회영역이론은 사회적 영역과 도덕적 영역이 발달 과정에서 미분화에서 분화와 통합의 메커니즘을 따르는 것이 아니라, 아동 초기부터 독립된 두 영역으로 설정된다(Shweder et al., 1987: 25, 28). 그리고 그 독립된 두 영역은 사회적 경험을 통해서 일종의 원형구조로 자리 잡고 있다가, 아동의 사회적 상호작용(social interaction) 과정에서 더욱 섬세하고, 복잡하며, 일반화된 수준으로 구성된다(Shweder et al., 1987: 32).

따라서 사회영역이론의 경우, '개인적 영역, 사회인습적 영역, 도덕적 영역'의 각각에 대응하는 '표층의식의 잠재의식적 차원, 입체적인 수준에서 작용하는 의식적 차원으로서 표층의식, 도덕적 차원의 초월의식' 각각의 층위는 규범적 위계관계를 이루는 것이 아니라, 질적으로 독립된 의식의 층위로 분리되는 영역 특수적 관계로 설정된다.

이러한 영역 특수적 관계와 관련하여 먼저, 개인적 영역은 표층의식의 잠재의식적 차원과 관련된다. 개인의 선호 혹은 기호는 상당부분 의식이전의 수준에서 자동적으로 활성화되는 경향이 강하다. 다음, 사회적 영역은 입체적인 수준에서 작용하는 의식적 차원으로서 표층의식과 관련된다. 사회 인습적 추론의 발달 단계를 고려할 때(정창우, 2020: 81-83; Laupa & Turiel, 1995, 문용린 역, 2015: 569-571), 사회의 체제를 유지하

는데 기여하는 일련의 규칙에 대한 인식을 두 차원으로 구분할 경우, 먼저 그 일련의 규칙은 위계적이며 고정되어 있는 것으로 여겨지는 발달 수준을 경유한다. 이 발달 수준은 규칙의 이면에 자리 잡은 내적인 의미를 파악하는 수준에 이르지 않은 상태로서 평면적 수준에서 작용하는 의식적 차원과 관련된다. 이 발달 수준에 머무는 사회적 규칙에 대한 관점은 그 일련의 규칙이 사회적 상호작용을 용이하게 하기 위한 임의적이며 잠정적인 상징적 기호에 불과한 것으로 여겨지는 수준으로 나아간다. 이 발달 수준은 규칙의 이면에 자리 잡은 내적인 의미를 파악하는 수준으로서 입체적 수준에서 작용하는 의식적 차원과 관련된다. 마지막으로 도덕적 영역의 경우, 개인적 이익과 사회적 차원의 맥락에서 작동하는 공공 이익을 넘어 보편성을 지향한다. 그래서 도덕적 차원의 초월의식과 관련된다.

3. 네오-콜버그학파와 표층의식·초월의식

네오-콜버그학파(Neo-Kohlbergian)의 가장 중추적인 학자로서 도덕성과 관련한 레스트(J. Rest)의 입장이 의존하고 있는 의식의 층위를 탐색한다. 먼저, 레스트는 스키마 이론를 기반으로 도덕발달 이론을 전개하는데, 이와 관련하여 도덕성 스키마에 대한 논의와 관련되는 의식의 층위를 검토한다. 다음, 레스트의 도덕성의 4 구성요소 모델이 기대고 있는 의식의 층위를 분석한다.

레스트를 중심으로 나바에즈(D. Narvaes)·비보(M. Bebeau)·토마(S. Thoma)는 네오-콜버그학파를 선언하면서 도덕성에 대한 개념을 재정립한다(Rest et al., 1999: 301). 재정립된 도덕성은 “공동의 도덕성(Common Morality)”으로 명명될 수 있다. 공동의 도덕성 개념을 통해서 도덕성에 대한 공동체주의의 입장과 추상적인 도덕 원리 사이의 접점이 모색된다. 여기서 추상적인 도덕 원리는 칸트와 롤스 그리고 콜버그가 지향하는 보편적인 도덕적 원리를 포함하여, 공리주의의 원리, 그리고 일련의 자유주의가 지향하는 원리를 포함한다. 그래서 네오-콜버그학파는 공동체주의와 추상적인 원리에 기반한 자유주의로서 두 입장을 수용

하면서, 두 입장 사이의 관계를 재구조화 한다. 재구조화를 위해서 사회를 일종의 협력 체계로 파악한다. 그리고 협력 체계로서의 사회에서 원만하고 적절한 협력과 유대를 온전히 하려는 측면에 관심을 둔다. 이러한 관심의 연장선에서 공동체주의의 입장을 상당부분 받아들인다. 결국 어떤 사회의 역사적 공간적 맥락에서 일종의 집단적인 도덕적 지성으로 다듬어져 이어온 규범을 긍정하는 셈이다.

단, 공동체의 집단적인 도덕적 지성으로서의 규범은 순응과 무조건적으로 복종해야 할 실체로서 닫혀있는 것이 아니라, 상보적인 방향으로 재구성될 수 있는 공간이 열려있는 것으로 설정된다. 그러한 공간 안에서 작용하는 도덕성으로서, 추상적인 수준에서 작용하는 도덕 원리는 일련의 규범을 점검하는 기준으로서 그 역할이 마련된다. 따라서 네오-콜버그학파가 지향하는 공동의 도덕성은 공동체 혹은 사회적 맥락 속에서 적절하게 작용하는 규범을 도덕적 집단 지성으로서의 수용한다. 뿐만 아니라, 특정 사회적 맥락의 공유된 신념으로서 규범이 역동적으로 재구성될 수 있는 개연성을 열어둔다. 이러한 재구성의 과정에서 보편성을 지향하는 윤리적 원리는 일종의 필터링(filtering) 역할로 설정된다. 결국 공동체의 맥락에서 작용하는 규범과 추상적 도덕 원리 사이의 반성적 균형을 지향하는 셈이다(Rest et al., 1999: 297-301).

공동의 도덕성에 대한 논의를 바탕으로 도덕스키마(moral schemas)가 기대고 있는 의식의 층위를 탐색해보자. 네오-콜버그학파는 도덕성 발달과 관련하여 단계(stages)에서 스키마(schemas)로 전환한다(Rest et al., 1999: 297-301). 콜버그의 도덕발달 모델은 단계 이론에 기반을 둔다. 반면, 네오-콜버그학파는 콜버그의 단계 이론 대신에 스키마 이론에 기반을 두고 도덕발달 모델을 전개한다. 단계 이론과 관련한 중추적 전제에 따르면, 도덕발달의 각 단계는 불변의 계열성을 따른다. 그래서 도덕발달 과정에서 단계의 도약이나 퇴행은 일어날 수 없으며, 각각의 단계는 순차적으로 발달된다. 그리고 구조적 전체성을 따른다. 그래서 도덕발달이 특정 단계에 이르면, 어떤 도덕문제와 관련하여 일관되게 그 특정 단계와 대응하는 도덕적 지향을 근거로 하여 도덕추론에 접근한다. 그래서

특정 단계와 일의적으로 대응하는 도덕적 지향과 별도로, 이전 혹은 이후의 도덕발달 수준과 일의적으로 대응하는 도덕적 지향에 근거하여 도덕추론에 접근하는 것은 기대될 수 없다.

그런데 콜버그의 이러한 단계 이론은 일련의 반증 사례[77]에 직면한다. 즉, 도덕발달의 각 단계는 순차적으로 진행되지 않는다. 심지어, 인습 수준 중에서 특정 단계를 거치지 않고도 인습이후 수준의 도덕발달 단계로 비약(stage skipping)하는 개연성도 존재한다. 그리고 역할 채택의 기회가 결핍되면 단계의 퇴행으로 이어질 개연성도 열려있다. 그렇다면 불변의 계열성은 반증가능성에 직면하는 셈이다. 뿐만 아니라, 행위자는 특정 단계의 도덕 지향만을 도덕적 근거로 하여 도덕추론에 접근하는 것이 아니라 도덕문제의 유형이 변화됨에 따라 다른 수준에서 작용하는 도덕적 지향을 기반으로 도덕추론을 전개할 개연성도 열려있다. 결국 구조적 전체성 역시 기대될 수 없는 셈이다. 불변의 계열성과 구조적 전체성으로서의 단계 이론은 소위 경성 모델(hard model) 혹은 계단(staircase) 모델로 명명되기도 한다[78]. 나아가서 콜버그의 도덕발달 담론에 따르면, 도덕발달은 통문화적으로 보편성을 지닌다. 하지만, 네오-콜버그학파의 입장에 따르면, 도덕발달이 단계적으로 전개되는 과정은 이질적인 문화권 사이에서 보편성을 기대할 수는 없고 다만 유사성 정도는 기대할 수 있다. 그래서 네오-콜버그학파는 콜버그의 경성 모델에 대한 대안을 모색한다.

그 대안으로 네오-콜버그학파는 경성 모델인 단계 이론 대신에 스키마 이론을 전개한다. 스키마 이론 역시 구성적 과정을 통해 도덕성이 하위 수준에서 상위 수준으로 발달해 간다는 측면에 있어서는 콜버그와 입장

---

77) "홀스타인 (1976)은 콜버그의 도덕판단 면접에 대한 3년간의 종단연구 자료를 보고했는데 … 그녀는 상당한 수의 피검자가 단계를 비약하거나 더 상위의 단계에서 더 하위의 단계로 퇴행한다는 것을 발견했다. … 남성의 경우 단계 1 혹은 단계 2에서 단계 4로 비약하는 경향이 있었고, 여성의 경우 단계 3에서 단계 5로 비약하는 경향이 있었다(Colby et al., 1994: 60-61). …"

78) 네오-콜버그학파(Rest et al., 1999: 298-299)는 발달모델을 경성단계(Hard Stage)와 연성단계(Soft Stage)로 대비하면서, 콜버그의 도덕발달 모델을 경성단계로 범주화 한다.

을 공유한다. 하지만 경성 모델이 직면하는 반증 사례를 고려하여, 도덕발달의 각 수준이 일정부분 중첩되는 패턴으로 설정된다. 그래서 도덕발달의 각 수준은 특정 단계로 경직되게 범주화되는 것이 아니라 분포도로 파악된다. 그리고 도덕발달의 각 수준은 그 분포도의 상대적인 비율을 고려하여, 특정한 도덕발달 수준에 근접하는 경향성으로서 포착된다. 스키마 이론의 이러한 관점은 연성 모델(soft model)로 명명되기도 한다. 연성 모델은 두 가지 함축적 의미를 지닌다. 하나는 경성 모델이 직면하는 반증 사례로부터 상당 부분 자유로울 수 있다. 그리고 다른 하나는 발달의 단계를 측정하는 것보다는 인습 이후 수준의 도덕적 지향에 대한 선호도를 확인하는 것이 더욱 유의미한 것으로 간주된다.

스키마 이론은 이렇게 연성 모델이 지향하는 측면을 담아낸다. 뿐만 아니라, 도덕적 의사 결정 과정에 있어서 인지과학의 연구 성과를 담아내려는 측면도 가지고 있다(Rest et al., 1999: 296-297). 그래서 인지과학의 관점을 참조하여 네오-콜버그학파가 규정하는 도덕성의 스키마를 재해석 해 볼 수 있다. 이러한 재해석과 관련하여, 먼저 도덕적 의사결정은 도덕스키마에 의존한다. 결국 도덕스키마의 질적인 수준에 따라 동일한 도덕문제가 다양한 방식으로 이해되고 해석될 수 있는 셈이다. 그 결과 도덕적 추론의 방향도 질적으로 달라진다.

그리고 도덕스키마는 언어에 의존하여 명시적으로 처리되고 활성화되기도 하지만, 거의 대부분 혹은 상당부분 의식이전의 수준에서 암묵적이고 자동적으로 처리되고 활성화된다(Rest et al., 1999: 296-300). 그리고 도덕스키마는 사회문화적인 영향을 받는 동시에, 행위자 개인의 주도적인 참여를 통해서 능동적으로 구성된다. 즉, 네오-콜버그학파는 스키마에 대한 피아제의 관점과 사회인지스키마(social coginition's schemas)의 경계지점에서 도덕스키마의 발달 메커니즘을 규정하고 있는 셈이다(Rest et al., 1999: 298-300).

나아가서, 도덕스키마는 발달 과정에서 있어서 이전의 발달 수준과 그 이후의 발달 수준 사이의 구조적 통일성이 엄밀하게 유지되는 것은 아니다. 오히려 도덕성이 발달한다는 것은 이전 발달 수준과 이후 발달 수준

의 경계가 일정 부분 중첩되는 동시에, 이후 발달 수준의 도덕적 지향을 상대적으로 더욱 선호하는 분포의 패턴을 보인다. 이러한 관점은 스키마 이론이 전제하는 선경향성(predispositions) 즉, 이전 수준 스키마의 질적 상태가 새로운 상황을 해석하는 과정에 영향을 미치는 경향성에 의존하고 있는 셈이다(Rest et al., 1999: 297). 그렇다면 경성 모델에서 연성 모델로 전환되면서, 도덕발달의 과정을 엄밀하게 6 단계로 나누는 것은 유의미하지 않은 셈이다. 그래서 도덕성 스키마의 한 영역인 도덕적 인지와 관련한 스키마는 세 수준으로 구분된다. 즉, 도덕적 인지와 관련한 스키마는 사적 이해관심 스키마(personal interests schema), 규범 유지 스키마(maintaining norms schema), 인습이후 스키마(postconventional schema)로 이뤄진다(Rest et al., 1999: 304-309).

이상에서 논한 도덕스키마에 대한 해석은 네오-콜버그학파에서 도덕발달 수준을 측정하는 도구인 도덕판단표준검사(Defining Issues Test) 즉, DIT에 담긴다. 그래서 DIT는 도덕발달의 단계를 측정하는데 관심을 두기보다는 인습이후의 도덕 원리를 지향하는 상대적 선호도를 준거로 하여 도덕성의 발달 수준을 확인하는데 관심을 둔다. 스키마와 관련한 앞선 논의에서 짐작할 수 있는 것처럼, 도덕발달은 계단의 패턴으로 전개되는 것이 아니라, 이전 발달 수준에 비해서 이후 발달 수준을 선호하는 상대적인 분포도의 비율이 변화되는 패턴으로 전개된다.

뿐만 아니라, DIT는 언어에 의존하여 생산되는 명시적인 이해를 기반으로 하는 것이 아니라, 암묵적 이해를 기반으로 도덕발달 수준을 확인하는 것을 지향한다. 콜버그는 연구 방법론으로서 일종의 면접법을 사용한다. 면접법은 도덕문제와 관련하여 피검자가 언어를 통해서 표현하는 정보를 기반으로 자료를 수집한다. 이러한 방법론은 도덕적 인지와 관련한 내적인 심리적 구조를 명시적인 언어적 자료에 대한 분석을 통해서 확인할 수 있다는 것을 전제한다. 그렇다면 콜버그의 방법론은 일종의 현상주의에 토대를 두고 있는 셈이다(Narvaez & Lapsley, 2005, 정창우 역, 2008: 142; 정창우, 2020: 40-41).

반면, 네오-콜버그학파의 입장에 따르면, 의식이전의 수준에서 암묵적

이고 자동적으로 처리되고 활성화되는 스키마의 기제로 인해서, 내적인 도덕 심리의 구조는 언어에 의존하여 명시적인 수준으로 드러나지 않을 수도 있다. 즉, 이미 피검자의 내적인 심리적 구조에 일정한 도덕발달 수준이 자리 잡고 있다 할지라도, 피검자는 언어를 통해서 자신의 내적인 심리적 구조를 명료하게 표현하지 못할 수도 있다. 이런 측면을 고려하여 DIT의 경우, 도덕적 딜레마 이야기에 관해 피검자가 잠재적으로 생산 가능한 응답이 일련의 항목으로 제시된다(Rest, 1986, 문용린 외 역, 2008). 즉, 6개 혹은 간편한 형식으로서 3개 도덕이야기 각각에 대해 잠재적으로 응답 가능한 반응이 12개의 항목으로 제시된다. 그리고 일종의 리커트 척도 방식(Likert-type scale)을 통해, 피검자는 이미 생산된 12개의 항목에 대해서 중요도를 등급화 한다. 그래서 피검자는 명시적인 언어에 의존하지 않고도 암묵적 지식으로서 도덕스키마를 드러낼 수 있는 셈이다.

그럼에도 불구하고, DIT를 통해서 암묵적 이해 상태의 도덕스키마를 실제로 온전히 드러낼 수 있는지는 논란의 여지가 있다. 특히, 린트의 도덕역량검사(Moral Competencies Test) 즉, MCT와 관련한 논의(Lind, 2016: 59-89; Lind, 박균열·정창우 역, 2017: 100-161; 석자춘, 2020: 210-216)에 따르면, DIT는 무의식적이고 암묵적 수준에 자리 잡고 있는 도덕인지를 온전하게 측정할 수 없다. DIT를 통해서 P 점수(principled score 혹은 postconventional score)가 산출된다. 그런데 MCT의 관점에서 볼 때, P 점수는 무의식적 수준에 자리 잡고 있는 도덕적 역량으로서 도덕인지를 포착할 수 없다. 즉, P 점수는 도덕원리를 선호하는 도덕적 지향을 확인하는 차원에 머무르기 때문에, 도덕적 역량으로서 도덕인지가 아니라 정서를 반영하는 한계를 내포한다는 것이다.

이상에서 논한 도덕성 스키마와 관련한 논의에 근거하여, 도덕스키마가 경유하는 의식의 층위를 탐색할 수 있다. 먼저, 도덕스키마의 세 수준과 관련하여, 사적 이해관심 스키마는 표층의식의 층위에서 잠재의식 차원과 관련된다. 다음, 규범 유지 스키마는 표층의식의 층위에서 평면적 수준에서 작용하는 의식적 차원과 관련된다. 마지막으로, 인습이후

스키마는 입체적 차원에서 작용하는 의식적 차원과 도덕적 차원의 초월의식 사이의 반성적 균형 관계와 관련된다. 그렇다면 네오-콜버그학파의 도덕스키마가 경유하는 의식의 층위는 잠재의식 차원, 평면적 수준에서 작용하는 의식적 차원, 입체적 수준에서 작용하는 의식적 차원 및 도덕적 차원의 초월의식으로 이동하는 패턴을 보인다. 이러한 패턴은 콜버그 도덕발달 담론과 공유하는 측면이다.

하지만 여기서 우리가 주목해야 할 점은, 암묵적이며 자동적인 수준에서 상황을 처리하고 활성화되는 도덕스키마의 메커니즘을 고려할 때, 도덕스키마는 콜버그의 도덕발달론과는 질적으로 차별화되는 의식의 층위를 고려하는 것으로 볼 수 있다. 논자는 그 질적으로 차별화되는 의식의 층위를 '잠재의식 차원으로서 직관Ⅳ'로 명명한다. 이러한 차원의 도덕스키마는 적극적인 도덕교육과 훈련을 통해 능동적으로 구성된다. 즉, 네오-콜버그학파에서 제안하는 도덕스키마는 적극적인 교육과 훈련을 통한 능동적 과정을 통해서 암묵적이며 자동적 처리 및 활성화의 메커니즘이 구성된다(Rest, 1986, 문용린 외 역, 2008, 2008: 57-90). 그래서 수동적으로 활성화되는 메커니즘에 의존하는 '잠재의식으로서 직관 Ⅰ'·'잠재의식으로서 직관Ⅱ'와 질적으로 구분된다. 아울러, 전문가의 안내를 통한 심층연습으로서 교육적 개입의 측면이 상대적으로 더욱 강조된다는 측면에서 '잠재의식으로서 직관Ⅲ'와 질적인 차이를 지닌다. 따라서 네오-콜버그학파에서 제안하는 도덕스키마는 '잠재의식 차원으로서 직관Ⅳ'라는 새로운 범주로 명명되는 것이 적절하다.

따라서 이상의 논의를 종합할 때, 도덕스키마는 '잠재의식 차원으로서의 직관Ⅳ'를 기반으로, '잠재의식 차원 - 평면적 수준에서 작용하는 의식적 차원 - 입체적 수준에서 작용하는 의식적 차원 및 도덕적 차원의 초월의식'으로 이동하는 패턴을 보이는 것으로 평가될 수 있다. 결국, 네오-콜버그학파에서는 콜버그 이후 전개되어 온 도덕심리학적 접근과 관련하여, 지금까지 고려되지 않고 있는 의식의 층위를 포괄하고 있는 셈이다.

이어서, 레스트의 '도덕성의 4 구성요소 모형(The Four Components

Model of Morality)'이 경유하는 의식의 층위에 대한 탐색으로 나아가고자 한다. 콜버그의 도덕발달론에 따르면, 도덕판단은 도덕행동을 상당부분 보장한다. 레스트는 도덕판단과 도덕행동 사이의 상관성에 대해서 문제를 제기하고 재검토하는 시도를 한다. 블라지(A. Blasi)의 선행연구(Blasi, 1980; Vozzola, 2014: 49; Vozzola, 2014, 정창우 역, 2018: 112)에 따르면, 도덕행동에 기여하는 도덕판단의 설명력은 10% 정도이기 때문에 그 설명력이 작은 것으로 해석될 수 있다. 특히, 토마는 도덕판단과 도덕행동 사이의 매개 변수를 활용자(utilizer)라는 개념으로 구체화 한다. 그리고 중다회귀모형(multiple regression)을 통해서, 활용자를 매개 변수로 투입하면, 도덕판단과 도덕행동 사이의 상관성이 높아지는 것을 확인한다. 활용자를 투입하면 설명력 즉, 결정계수(R^2)가 거의 두 배로 증가된다(Rest, 1986, 문용린 외 역, 2008: 215-220).

도덕판단이 도덕행동에 기여하는 설명이 낮다는 블라지와 토마의 선행연구에 기대어, 레스트는 도덕판단을 도덕적 기능(moral functioning)에 관여되는 심리적 과정의 한 요소로 해석한다. 도덕스키마가 도덕적 의사결정 과정을 주도한다는 네오-콜버그학파의 입장에 근거할 때, 도덕적 기능은 도덕스키마에 의존하고 있다고 볼 수 있다. 그렇다면 도덕적 기능에 관여되는 심리적 과정의 한 요소로서 도덕판단은 도덕스키마의 한 영역으로 설정되는 셈이다. 나아가서, 레스트는 도덕스키마의 영역을 도덕판단을 넘어 일련의 다른 영역으로 확장시킨다(Rest, 1983, 1986; Rest, 1986, 문용린 외 역, 2008: 26-44). 그 결과 도덕적 기능을 이끄는 도덕스키마는 도덕적 민감성(Moral sensitivity), 도덕적 판단(Moral judgement), 도덕적 동기화(Moral motivation), 도덕적 품성(Moral character)으로 구성된다. 결국 레스트는 도덕적 판단과 더불어 도덕적 민감성, 도덕적 동기화, 도덕적 품성의 과정을 도덕적 기능에 관여되는 심리적 과정으로 포함시켜, 도덕적 앎과 도덕적 행위 사이의 간극을 좁히고자 한 셈이다.

이상의 논의에 근거하여, 도덕성의 4 구성요소 모형이 경유하는 의식의 층위를 확보해 보자. 먼저, 도덕적 민감성, 도덕적 동기화, 도덕적 품성과 관련된 의식의 층위를 검토해 보자. 레스트(정창우, 2020: 365;

Rest, 1983)의 관점에 따르면, 상황을 도덕적으로 해석하여 관련 당사자에게 미칠 수 있는 영향을 고려하는 도덕적 민감성과 도덕적 동기화는 배려 추론으로 범주화된다. 아울러, 도덕적 품성 역시 배려 추론의 영역으로 범주화 될 수 있다. 왜냐하면 도덕적 품성은 도덕적 행동을 무력화시킬 수 있는 일련의 난관에 직면하여 그 난관을 이겨내는 일종의 도덕적 용기로 볼 수 있다. 그런데 이러한 도덕적 용기는 관계의 그물망에 얽혀있는 관련 당자를 실제로 배려하는 심리적 태세와 관련된다. 이러한 마음태세는 도덕 원리를 실제 행위로 옮기려는 책임 판단(responsibility)[79]의 성격을 지닌다. 따라서 도덕적 민감성, 도덕적 동기화, 도덕적 품성은 배려 윤리 추론이 경유하는 의식의 층위를 상당 부분 공유하는 것으로 볼 수 있다. 따라서 이들 세 요소는 표층의식의 영역으로서 '잠재의식 차원'·'의식적 차원'을 경유하는 셈이다. 다음, 도덕성의 4 구성요소 중 하나로서, 도덕판단은 '도덕적 차원의 초월의식'을 경유하는 것으로 정리될 수 있다.

여기서 도덕적 민감성, 도덕적 판단, 도덕적 동기화, 도덕적 품성의 각 요소들은 선형적, 순차적으로 도덕적 기능에 관여하는 것이 아니다. 오히려, 각각의 요소들은 서로서로 영향을 주고받으면서 도덕적 기능에 관여하는 일련의 심리적 과정이다. 따라서 이들 요소가 경유하는 표층의식과 도덕적 차원의 초월의식은 위계적인 관계가 아니라 상보적인 내적 심리적 과정으로 볼 수 있다. 따라서 도덕성의 4 구성요소 모형은 암묵적, 자동적 수준에서 처리되고 활성화되는 '잠재의식으로서 직관 Ⅳ'를 기반으로 '표층의식 – 도덕적 차원의 초월의식'이 통합되어 출현하는 의식 층위에 의존하고 있는 것으로 평가될 수 있다.

79) 책임 판단의 개념과 관련하여, "… 개인의 도덕적 가치에 대한 판단이 행동을 위한 기초로서 명백하게 사용될 경우에는 책임 판단이다(정창우, 2020: 52)."

제 4 절 진화론에 기반한 도덕 모델과 의식의 층위

1. 진화적 적응 모델과 표층의식

진화론에 기반을 둔 일련의 모델은 도덕성의 심리적 메커니즘을 진화적 적응의 스토리를 배경으로 설명하려고 시도한다. 이와 관련한 모델의 표본으로서 혈연 선택(kin selection) 혹은 포괄적 적합도(inclusive fitness), 직접 상호성(direct reciprocity), 간접 상호성(indirect reciprocity), 공간 선택(spatial selection), 집단 선택(group selection) 혹은 다수준 선택(multi-level selection)을 들 수 있다(Hamilton, 1964; Axelrod & Hamilton, 1981; Axelrod, 1984, 1986; Sober, 2000; Sober, & Wilson, 1998; Nowak & Highfield, 허준석 역, 2012). 이들 모델 중에서 포괄적 적합도를 표본으로 하여 진화적 적응 모델이 도덕성을 다루는 과정에서 적극적으로 의존하고 있는 마음의 층위를 검토한다.

진화론에 따르면(Darwin, 2008; Darwin, 1859, 장대익 역, 2019), 어떤 개체가 일련의 환경에 적응하기에 유리한 형질을 지니고 있다면 그 개체는 생존과 번식에 성공할 수 있다(Darwin, 2008: 37-48; Darwin, 1859, 장대익 역, 2019: 115-138). 이러한 명제는 진화론 담론의 대전제로서 일종의 공리(axiom)로 여겨진다. 이러한 공리는 진화적 적응 스토리의 기반이 된다. 여기서 생존과 번식의 성공 가능성은 적합도(fitness)로 개념화 될 수 있다. 그리고 환경에서 적응을 통한 개체의 생존과 번식의 성공 여부는 자연 선택(natural selection)으로 개념화 될 수 있다(Darwin, 2008: 63-100; Darwin, 1859, 장대익 역, 2019: 139-202). 그렇다면 자신의 적합도를 낮추면서까지 다른 개체의 적합도에 기여하는 이타적(altruistic) 개체는 생존과 번식에 성공할 수 없으며, 그 결과 진화의 스토리 속에서 그 존재를 온전히 유지할 수 없다.

그런데 우리는 일상에서 이러한 이타적 개체를 확인할 수 있다. 이러한 확인은 이타적 개체가 진화의 스토리 속에서 그 적합도를 온전히 유지하여 생존과 번식에 성공해 오고 있는 중이라는 것을 시사한다. 그렇다면 이러한 사례는 앞서 언급한 진화론 담론의 대전제에 대한 치명적인

반증 사례인 셈이다. 만약 이 반증 사례가 충분히 유의미하다면 진화론은 그저 그럴듯한 이야기에 지나지 않는, 그리하여 법칙이 아닌 일종의 주관적인 준칙 수준에 불과하게 된다. 다윈(Charles R. Darwin) 역시 이러한 반증 사례가 자신의 이론에 치명적인 흠결이 될 수 있다는 것을 인식하고 매우 곤혹스러워한다. 그는 이러한 곤혹스러움을 자신의 이론에 대한 중대한 난점(special difficulty)[80]이라고 기술하기도 한다(Darwin, 2008: 175-176; Darwin, 1859, 장대익 역, 2019: 335-336; Herbers, 2009: 214-217). 다윈 이후의 진화론은 다윈이 중대한 도전이라고 기술하고 있는 이 난관을 온전히 설명해 내려는 일련의 시도들을 전개한다.

이러한 시도들과 관련한 모델로서 혈연 선택 모델(kin selection) 혹은 포괄적 적합도(inclusive fitness)를 검토해 보자.[81] 혈연 선택 모델은 다윈의 이러한 중대한 도전을 해결하기 위해서 자연 선택의 과정이 이뤄지는 단위의 수준을 재정립한다. 다윈은 자연 선택의 수준을 개체 단위에서 파악한다. 즉, 생존과 번식의 성공 여부는 개체 단위에서 발생한다. 자연 선택이 개체 단위에서 발생한다는 것은 적합도 역시 개체 단위에 국한하여 작동한다는 것을 시사한다. 이러한 차원의 적합도는 고전적 적합도 개념(classical fitness) 즉, 개체 자신의 번식성공(individual's own

---

80) "나는 여기서 … 한 가지 특별한 난제를 살펴보고자 한다. 이 문제는 처음에는 극복할 수 없을 것처럼 보였고, 실제로 내 전체 이론에 치명적으로 보이기도 했다. 내가 말하려하는 것은 곤충 사회에서 중성, 즉 생식이 불가능한 암컷의 경우다. … 만약 그런 곤충들이 사회성 곤충이고, 매년 생식은 할 수 없되 노동은 할 수 있도록 태어나는 곤충의 수가 많은 것이 그 곤충 사회에 이로웠다면, 자연 선택을 통해 이런 결과가 빚어진다고 이야기하는 것이 그리 어려울 것도 없다. 따라서 이런 기본적인 문제에 대해서는 그냥 무시하고 넘어가도록 하겠다(Darwin, 1859, 장대익 역, 2019: 335-336)."

81) 일상적으로 혈연 선택 모델이라는 용어를 사용하는 경향이 있다. 하지만 유전적 근연도에 기반한 적합도의 확보가 친족 중심을 넘어서 비친족과의 상리적 상호작용을 통해서 확보될 수 있는 메커니즘을 고려할 때, 혈연 선택 보다는 포괄적 적합도(inclusive fitness) 개념으로 명명되는 것이 더욱 적절할 것으로 보인다. 포괄적 적합도는 개체 자신의 번식성공과 더불어 그 개체의 유전적 친족이 번식에 성공(the reproductive success of his or her genetic relatives)하는 측면을 아우른다(Buss, 2010: 33).

reproductive success)으로 범주화 될 수 있다(Buss, 2010: 33). 고전적 적합도 개념에 근거할 때, 개체 자신의 적합도를 낮추면서까지 다른 개체의 적합도에 기여하는 개체는 진화의 역사에서 그 존재의 생존과 번영을 온전히 펼쳐낼 수 없다. 그리고 종국에는 필연적으로 소멸한다. 그렇다면 다윈의 진화론은 논파될 위험에 직면한다.

이러한 논파의 위험으로부터 벗어나기 혈연 선택 모델(Dawkins, 2006; Dawkins, 2006, 홍영남·이상익 역, 2013; Hamilton, 1964: 1-16)은 자연 선택의 수준을 개체가 아닌 유전자(gene) 수준에서 확보한다. 만약 어떤 개체 A가 다른 개체 B와 유전자를 공유하고 있다면, 개체 B가 개체 A로부터 제공받는 이익(benefit) 중 일부는 개체 A의 적합도에 기여하고 있는 이익으로 사실상 회귀하는 것으로 해석될 수 있다. 여기서 개체들 사이에 유전자를 공유하는 정도는 유전적 근연도(genetic relatedness) 개념으로 범주화 된다. 이때 개체 A로 회귀되는 이익의 크기는 두 개체가 공유하고 있는 유전자의 비율이 높으면 높을수록 증가된다. 그래서 개체 A가 개체 B를 돕기 위해 치러야하는 비용(cost)보다 유전자의 공유로 인해 사실상 개체 A로 회귀하는 이익이 크면 클수록, 개체 A가 이타적으로 행동할 가능성은 높아지는 셈이다.

그렇다면 이상의 논의를 수리적 관점에서 해석해 보자. 개체 A와 개체 B가 유전자의 50%를 공유하고 있는 형제 사이라고 가정하자. 개체 A가 일정한 비용을 치루고 개체 B에게 도움을 주어야 하는 상황에 직면할 때, 개체 B가 얻게 될 것으로 기대되는 이익 중에서 유전적 근연도 즉, 50%만큼은 사실상 개체 A의 이익으로 회귀된다. 따라서 개체 B를 돕기 위해 감당해야 하는 비용보다 사실상 개체 A의 이익으로 회귀되는 이익이 크면, 개체 A는 이타적 행동을 하는 것이 합리적이다. 따라서 유전자 수준에서 자연 선택이 이뤄질 때, 유전자를 공유하고 있는 다른 개체에게 도움을 제공하는 이타적 행동은 개체 자신의 적합도를 낮추는 것이 아니라 오히려 개체 자신의 적합도에 기여하는 결과로 이어진다. 이러한 메커니즘에 기반하여 이타적 개체는 자연 선택의 과정에서 생존과 번식에 성공할 수 있다.

이상의 논의를 바탕으로, 유전적 근연도에 기반을 두고 있는 혈연 선택 혹은 포괄적합도 모델이 도덕성의 심리적 메커니즘을 다루는 과정에서 의존하고 있는 의식의 층위를 탐색해 보자. 포괄적 적합도 모델에 따르면, 이타적 행동으로서의 도덕성은 유전적 근연도에 의존한다. 유전적 근연도가 높으면 높을수록 이타적 행동의 개연성 역시 높아지는 셈이다. 그리고 유전적 근연도에 의존하는 이타적 행동의 경향성은 오랜 진화의 스토리를 통해서 생리적으로 배선된다. 특히, 마음을 지닌 개체 수준이 아닌 유전자 수준에서 생리적으로 배선된다. 그래서 이타적 행동으로서의 도덕성은 의식화되기 이전에 암묵적이고 자동적으로 활성화 될 경향성이 매우 높다. 결국, 우리는 이타적 행동을 하기 위해서 의도적인 노력을 기울일 필요가 없는 셈이다. 그렇다면 포괄적 적합도 모델은 표층의식의 영역에서 잠재의식 차원을 경유하는 패턴을 그리고 있다고 평가될 수 있다. 특히, 잠재의식 차원에서 활성화되는 도덕직관이 생리적 차원의 선천적인 배선에서 기원한다는 측면을 고려할 때, 포괄적 적합도 모델은 '잠재의식으로서 직관 Ⅰ'을 경유하는 것으로 구체화 될 수 있다.

그럼에도 불구하고, 포괄적 적합도 모델이 잠재의식 차원 이외에 의식적 차원 역시 경유할 개연성을 완전히 닫아버릴 수는 없다. 동물과 달리 호모 사피엔스로서의 인간은 의도적인 사려 작용에 관여하는 대뇌피질이 양적 질적으로 발달해 있다. 그래서 일정 부분 의도적인 사려 작용을 통해서 유전적 근연도를 고려하여 이타적 행동을 할 개연성이 존재한다. 그렇다면 포괄적 적합도 모델은 표층의식의 영역에서 의식적 차원 역시 일정 부분 의존하고 있는 셈이다. 그 의도적인 사려 작용은 유전적 근연도를 고려할 때 어떠한 이타적 행동이 개체 자신의 포괄적 적합도에 기여하는지 여부를 타산적으로 계산하는 방향으로 작동한다. 이러한 측면을 고려할 때, 포괄적 적합도 모델은 의식적 차원을 경유하는 것으로 평가될 수 있다. 그 의식적 차원은 '개인적인 도구적 이성'으로 구체화 될 수 있다. 따라서 포괄적 적합도 모델은 '잠재의식으로서 직관Ⅰ'이 주도하면서, 의식적 차원으로서 '개인적인 도구적 이성'이 일정 부분

수반되는 의식의 층위를 경유하는 패턴으로 볼 수 있다. 결국 포괄적 적합도 모델이 경유하는 의식의 층위는 표층의식의 차원으로 수렴된다.

2. 이중처리 도덕성 모델과 표층의식

이중처리 도덕성(dual-process morality)모델(Greene, 2013: Greene, 2013, 최호영 역, 2017)이 도덕성에 대한 담론을 전개하는 과정에서 적극적으로 의존하고 있는 의식의 층위를 검토한다. 도덕성의 심리적 메커니즘과 관련하여, 그린(J. Greene)은 일련의 진화적 과정을 통해서 내장된 도덕적 기계장치(moral machinery)를 제안한다(Greene, 2013: 59-65). 그래서 도덕적 기계장치에 대한 이중처리 도덕성 모델의 논의를 중심으로, 이중처리 도덕성 모델과 의식의 층위 사이의 관계를 분석한다.

이중처리 도덕성 모델은 도덕성을 협력(cooperation)으로 규정한다(Greene, 2013: 19-27). 협력으로서의 도덕성과 관련하여 공유지의 비극(the tragedy of the commons) 상황에 관심을 기울인다. 공유지의 비극은 죄수의 딜레마(prisoner's dilemma)를 통해서 간결하면서도 선명하게 설명될 수 있다. 공유지는 누구나 이용할 수 있으며, 그 과정에서 다른 사람들과 경쟁적으로 다툴 필요도 없다. 하지만 자신의 이익을 극대화하려는 인간의 성향으로 인해 온전히 유지되지 못하고 파괴되는 상황이 초래된다. 그 결과 이익을 극대화 하려는 인간은 비극에 직면한다. 이익을 극대화 하려는 인간의 성향이 비극으로 이어지는 메커니즘은 죄수의 딜레마 모델을 통해서 간결하게 설명될 수 있다. 죄수의 딜레마 모델에 따르면, 협력과 관련한 어떤 문제의 당사자로서 나와 상대방은 이익을 극대화하려는 성향을 지닌 합리적 인간이다. 그리고 상대방의 협력 혹은 비협력 여부와 무관하게 나는 비협력할 때 보상(payoffs)으로서의 이익을 극대화 할 수 있다. 그래서 나는 비협력 전략으로 대응한다. 그런데 상대방도 나와 동일한 전략을 구사하여, 나와 상대방은 모두에게 최선이 되는 결과 대신에 모두에게 최악이 되는 결과에 직면한다.

이중처리 모델에 따르면, 우리 인간의 조상들은 소규모 집단으로서 부족 단위로 수렵채집(hunting-gathering) 생활을 하였다. 그리고 진화적 적

응의 과정에서 우리 조상들 역시 이와 같은 공유지의 비극 상황에 직면하였을 것이라고 가정한다Greene, 2013: 19-27). 비협력으로 인해 직면하게 되는 공유지의 비극은 생존의 위협으로 이어질 수밖에 없다. 생존으로서 진화적 적응에 성공하기 위해서는 부족 집단 내에서 상호 비협력을 억제하고 상호 협력을 촉진시킬 수 있는 심리적 기제가 필요하다. 이러한 필요와 부합되는 심리적 기제가 출현하였고, 그 기제는 자연 선택의 과정에서 진화적 적응에 성공한다.

진화적 적응의 과정에서 집단 내의 협력을 촉진시키는 심리적 기제는 정서 혹은 감정(emotion)의 수준에서 생리적으로 배선된다(Greene, 2013: 28-65). 이러한 정서는 직관적으로 활성화 된다. 결국 진화의 스토리를 통해서, 집단 내의 협력을 촉진시키는 심리적 장치가 정서적 직관의 수준에서 마음에 배선된 셈이다. 이러한 장치를 이중처리 도덕성 모델은 도덕적 기계장치로 명명한다. 도덕적 기계장치로서 정서적 직관 즉, 감정은 다양한 유형을 지닌다. 그 유형으로서, '배려심, 분노 혹은 혐오, 용서, 복수심, 명예심, 수치심, 죄책감, 평판에 대한 민감성, 내 집단을 향한 편애, 의분' 등을 들 수 있다(Greene, 2013: 28-65).

이러한 정서적 직관으로서 감정의 기원은 적합도를 확보하기 위한 일련의 전략을 구사하는 과정으로부터 유래된다. 그리고 정서 혹은 감정은 협력으로서의 도덕성을 촉진시키는 기제이다. 그리고 도덕적 기계장치로서 협력을 촉진시키는데 기여하는 감정은 생리적으로 배선되어 있다. 그래서 집단 내의 협력을 요구하는 일련의 상황에 직면하면, 자동적으로 활성화된다. 이렇게 볼 때, 이중처리 도덕성 모델은 '잠재의식 차원으로서의 표층의식'을 경유하는 궤적으로 범주화 될 수 있다. 나아가서, 협력을 촉진시키는 감정으로서의 직관이 생리적 수준에서 배선되어 있다는 측면을 고려할 때, 이중처리 도덕성 모델이 경유하는 의식의 층위는 '잠재의식으로서 직관Ⅰ'으로 구체화 될 수 있다.

그런데 이중처리 도덕성 모델이 경유하는 마음의 층위는 '잠재의식으로서 직관Ⅰ'에서 한 걸음 더 나아가는 패턴을 보인다. 이러한 패턴을 검토하기 위한 발판으로서 상식도덕(commonsense morality)과 메타도덕

(metamorality)의 관계에 집중할 필요가 있다(Greene, 2013: 66-102, 147-174). 상식도덕은 앞서 논한 도덕적 기계장치에 기반을 두고 작동하는 도덕성이다. 도덕적 기계장치로서 협력을 촉진시키는 일련의 감정들은 동일한 부족 집단들 사이에서 협력을 유도하는데 기여한다. 이러한 도덕적 기계장치 덕분에, 나의 이익과 부족 집단의 이익이 갈등할 때, 자기의 이익을 극대화하려는 무임승차자로서의 성향을 억제하고 집단의 이익을 우선시하는 정서가 촉진될 수 있다. 결국 상식도덕은 집단 내의 협력을 지향하는 도덕성이다.

이와 같이 상식도덕은 집단 내의 협력을 촉진시키는 측면에는 적극적으로 기여하지만, 집단 간의 협력을 이끌어내기에는 적절하지 않으며 오히려 집단 간의 갈등과 충돌을 유발시키는 기제로 작동한다. 상식도덕은 도덕적 기계장치에 기반을 두고 있다. 도덕적 기계장치는 일련의 정서 혹은 감정들로 구체화되며 직관적으로 활성화 된다. 즉, 도덕적 기계장치는 정서적 직관의 수준에서 활성화된다. 여기서 집단 내의 협력을 지향하려는 정서적 직관은 문화적 경험과 개인적 경험의 차이에 따라, 그 정서적 직관이 작동하는 가치의 구심점은 이질적 방향성을 지닌다.

이러한 이질적인 방향성으로 인해 상식도덕이 지향하는 공유된 신념의 구체적 양태는 집단마다 다양하다Greene, 2013: 5-12). 상식도덕의 이질적인 다양성으로 인해 각각의 집단이 공유하는 신념은 서로 갈등하며 충돌하는 상황에 직면한다. 그래서 집단 간에는 자유주의와 공동체주의, 개인주의와 집단주의, 자본주의와 공산주의 등이 이데올로기로 출현하여 갈등하며 충돌하기도 한다. 그리고 집단 내에서는 보수주의와 진보주의 사이의 갈등이 전면에 드러나기도 한다.

여기서 주목해야 할 점은 면대면의 인간관계를 넘어 낯선 사람과의 상호작용을 배경으로 하는 현대 사회에서, 상호작용의 단위는 집단 내가 아닌 집단 간이라는 측면이다. 집단 간의 갈등과 충돌은 사실상 불가피하다. 그렇다면 집단 내의 협력에 편향된 편협한 지역적 이타주의로서 상식도덕은 현대 사회에서 집단 간의 협력을 촉진시키는 도덕으로서 심각한 결함을 지니는 셈이다(Greene, 2013: 66-102). 즉, 상식도덕은 현대

사회에서 일종의 버그(bug)로서 오작동과 오류에 직면할 수밖에 없다. 그렇다면 현대 사회에서 상식도덕을 대체할 새로운 도덕이 요구된다. 이 새로운 도덕은 메타도덕으로 명명된다. 특히, 편협한 지역적 이타주의로 작동하는 상식도덕의 흠결이 자동적으로 활성화되는 정서적 직관에 뿌리를 두고 있다는 측면을 고려할 때, 메타도덕은 정서적 직관을 인지적으로 통제하는 신중하고도 의도적인 인지적 추론에 기반을 둔다.

이상의 논의를 종합할 때, 도덕성은 하나의 보편적인 토대가 아니라 도덕적 문제가 발생하는 상황적 맥락에 따라서 그 작동의 적절성이 이원화 된다. 그 이원화는 상식도덕과 메타도덕으로 나누어진다. 상식도덕은 부족 단위를 중심으로 상호작용하는 수렵채집 사회에서 협력을 촉진시키는데 기여한다. 하지만 이질적인 다양한 가치를 지닌 집단들을 주축으로 상호작용이 이뤄지는 현대 사회에서는 일종의 버그로 작동한다. 그래서 현대 사회에서는 집단 내가 아닌 집단 간의 협력을 유도할 수 있는 메타도덕이 요구된다.

이러한 상식도덕과 메타도덕으로의 이원화는 이중처리 도덕성 모델의 출현을 암시한다. 상식도덕과 메타도덕에 부합하는 도덕판단의 모델을 탐색하는 작업은 도덕문제를 효과적이고 효율적으로 다루는 준거로서 참조될 수 있다. 왜냐하면 우리가 직면하는 도덕문제가 집단 내의 협력을 필요로 하는 속성을 지니는지 아니면 집단 간의 협력을 요구하는 성질의 것인지에 따라서, 그 도덕문제를 원만하며 적절하게 해결할 수 있는 도덕판단의 모델을 적극적으로 참조할 수 있기 때문이다. 그래서 우리가 직면하는 도덕문제가 집단 내의 협력과 관련된다면, 정서적 직관에 기반을 두고 있는 도덕판단 모델을 통해 즉각적이며 자동적으로 그 도덕문제를 신속하게 해결할 수 있을 것이다. 또한 우리가 직면하는 도덕문제가 집단 간의 협력과 관련된다면, 인지적 통제에 관여하는 신중하고도 의도적인 인지적 추론을 통해 그 도덕문제를 해결할 수 있을 것이다. 단, 이중처리 도덕성 모델에서 인지적 추론은 이익과 비용을 계산하여 공중적 차원에서 이익을 극대화 하고 손실을 최소화하려는 타산적 사려 작용으로 설정된다.

상식도덕은 집단 내의 협력에 기여하는 도덕성으로서, 정서에 기반을 두고 있으며 직관의 수준에서 자동적으로 활성화된다. 이러한 활성화 패턴을 따르고 있는 모델은 인신적 딜레마(personal dilemma)[82]이다(Greene, 2013: 132-143, 212-253). 인신적 딜레마를 처리하는데 주도적으로 관여하는 뉴런 영역으로서, 편도는 정서적 신호를 신속하게 감지하는 작용에 기여한다. 그리고 내측 전전두 피질은 그러한 정서적 신호를 종합적으로 고려하여 합당한 혹은 적절한 의사 결정에 이르는 작용에 관여된다. 그런데 직접적 딜레마는 칸트의 의무론을 모델링하는 도덕판단의 표본이다. 따라서 상식도덕과 친화성이 높은 도덕판단 모델은 칸트의 의무론이다.

반면, 메타도덕은 집단 간의 협력에 기여하는 도덕성으로서, 정서적 직관의 활성화를 인지적으로 통제하는 인지적 추론이 주도적으로 활성화된다(Greene, 2013: 132-143, 212-253). 이러한 활성화 패턴의 조건을 따르고 있는 모델은 비인신적 딜레마(impersonal dilemma)이다. 비인신적 딜레마를 다루는데 관여되는 뉴런 영역으로서 배외측전전두피질(dorsolateral prefrontal cortex)은 직관의 수준에서 자동적으로 활성화되는 직관을 인지적으로 통제하는데 기여한다. 배외측전전두피질의 활성화 정도와 내측전전두피질(medial prefrontal cortex)과 편도의 활성화 정도는 부적 상관관계(negative correlation)를 보인다.[83] 그 결과 배외측전전두피질은 정서적 직관을 인지적으로 통제하여 시간적으로 장기적 관점에서 그리고 공간적으로 다수의 관점에서 비용과 편익을 계산하여 이익을 극대화하는 작용에 기여할 수 있다. 여기서 비인신적 딜레마는 공리주의를 모델링하는 도덕판단의 표본이다. 따라서 메타도덕과 부합하는 도덕

82) 논자는 personal dilemma와 impersonal dilemma를 각각 인신적 딜레마와 비인신적 딜레마로 번역한다. 그런데 그린의 이중처리 도덕성 모델과 관련한 담론에서, 인신적 딜레마는 사람에 대한 직접적 해악과 관련된 맥락에서 사용되며 비인신적 딜레마는 사람에 대한 간접적 해악과 관련된 맥락에서 사용되고 있다. 그래서 personal dilemma와 impersonal dilemma 각각을 의역한다면, 직접적 딜레마와 간접적 딜레마(Greene, 2013, 최호영 역, 2017: 191)로 번역될 수도 있다.

83) 편도 및 안와전전두피질의 일부인 복내측전전두피질과 배외측전전두피질 사이의 신경연결성은 정서적 반응의 조절에 관여된다(정천기 외, 2015: 201-206).

판단 모델은 공리주의로 해석될 수 있다.

이중처리 도덕성 모델에 따르면, 현대 사회를 원만한 방향으로 이끌어 가기에 적절한 도덕은 상식도덕이 아니라 오히려 메타도덕이다. 즉, 그린은 현대사회의 맥락을 고려하여 도덕의 주도권을 메타도덕에 부여한다. 왜냐하면 집단 간의 협력을 유도하기에 가장 적절한 매력도를 지닌 도덕판단 모델이 공리주의로 해석되기 때문이다. 현대 사회는 부족 집단 내의 단위로 상호작용이 전개되는 것이 아니라 무수히 많은 집단 간의 단위로 상호작용이 펼쳐진다. 그렇다면 집단 간의 협력이 요구된다. 집단 간의 협력을 위해서는 공통분모가 필요하다. 그린은 그 공통분모를 공동의 통화(common currency)에 은유한다(Greene, 2013: 190-208).

이상의 논의를 바탕으로, 이중처리 도덕성 모델이 도덕성의 심리적 메커니즘을 다루는 과정에서 기대고 있는 의식의 층위를 파악할 수 있다. 이중처리 도덕성 모델에 근거할 때, 도덕성의 심리적 메커니즘과 관련하여 인지와 정서는 이원화 된다. 이러한 이원화에 관여하는 중추적 준거는 협력으로서의 도덕성이 작동하는 맥락이다. 그 맥락은 집단 내의 협력과 집단 간의 협력으로 구분된다. 집단 내의 협력을 지향하는 도덕성은 상식도덕이다. 그리고 집단 간의 협력을 지향하는 도덕성은 메타도덕이다. 상식도덕을 가능하게 하는 기저는 직관의 수준에서 즉각적이며 자동적으로 활성화되는 정서 혹은 감정이다. 물론, 이러한 정서적 직관은 진화적 적응의 과정을 통해서 생리적으로 배선된다. 그래서 '잠재의식으로서 직관 Ⅰ'으로 범주화 될 수 있다. 아울러, 메타도덕을 가능하게 하는 기저는 의도적으로 자동적인 정서적 활성화를 통제하는데 관여하는 의도적 혹은 신중한 인지적 추론이다. 여기서의 인지적 추론은 공리주의의 유용성의 원리에 기반을 두고 있는 '공중적인 도구적 이성'으로 범주화 될 수 있다.[84] 따라서 이중처리 도덕성 모델은 표층의식에 국한되어 도덕성의 심리적 메커니즘에 접근하는 관점으로 범주화 될 수 있다.

---

84) 나아가서, 사고과정을 두 가지 시스템으로 구분하는 선행연구(Kahneman, 2011)를 참조할 때, '잠재의식으로서 직관 Ⅰ'은 소위 System Ⅰ이 작동하는 메커니즘을 따른다(Kahneman, 2011: 20-21). 그리고 '공중적인 도구적 이성'은 이른바 System Ⅱ의 작동 기제를 따른다(Kahneman, 2011: 20-21).

3. 사회적 직관주의 모델과 표층의식

사회적 직관주의(social intuitionism) 모델(정창우, 2011: 95-130, 2013: 220-246, 2020: 173-202; 정창우·석자춘, 2017: 61-79; Haidt, 2012)이 도덕성을 다루는 과정에서 적극적으로 의존하고 있는 마음의 층위를 검토한다. 하이트(J. Haidt)는 도덕성이 작동하는 심리적 메커니즘으로서 세 가지 원칙을 제시한다(Haidt, 2012: 3, 111, 219). 제1원칙으로서, 직관이 앞서고 전략적 추론은 뒤따른다(Intuitions come first, strategic reasoning second). 제2원칙으로서, 도덕성의 범주는 피해와 공정성 이상으로 확장될 수 있다(There's more to morality than harm and fairness). 제3원칙으로서, 도덕성은 결속을 유도하기도 하며 맹목적으로 만들기도 한다(Morality binds and blinds). 이 상의 세 가지 원칙 중에서 제1원칙을 중심으로, 도덕성에 관여되는 심리적 변인을 분석한다. 이러한 분석을 바탕으로, 도덕성의 심리적 메커니즘과 관련하여 사회적 직관주의 모델이 기대고 있는 의식의 층위를 탐색한다.

하이트는 사회적 직관주의 모델에서 전제하는 인지의 개념을 재조정한다. 사회적 직관주의의 초기 모델에 따르면, 인지와 정서는 이원화 된다. 그런데 수정된 사회적 직관주의 모델에 따르면, 인지는 자동적 인지과정(automatic processes)과 통제된 인지과정(controlled processes)으로 이원화된다(Haidt, 2012: 45-48). 이러한 이원화를 틀로 하여, 자동적 인지과정으로서 직관이 설정되며, 통제된 인지과정으로서 이성적 추론이 설정된다. 그리고 정서 혹은 감정은 직관으로 포함된다. 하지만, 사회적 직관주자 모델의 담론에서 직관을 인지의 범주로 재구성 한다 할지라도, 그 인지는 개인의 능동적 도덕추론 작용으로서 인지와 거리가 멀다. 오히려, 상당부분 자동적인 활성화의 메커니즘에 기반한 정서적 직관으로서 수동적 수준의 정신 작용이 두드러진다.

이와 같은 인지의 범위에 기반할 때, 도덕판단에 관여하는 심리적 메커니즘과 관련한 변인은 두 측면이다. 하나는 자동적 인지 과정으로서 도덕적 직관(moral intuitions)이며, 다른 하나는 통제된 인지 과정으로서 이성적 추론(reasoning)이다. 먼저, 도덕적 직관이 작동하는 메커니즘을

살펴보자(Haidt, 2012: 65-67). 도덕적 문제와 직면할 때, 도덕적 직관은 즉각적이고 자동적으로 활성화된다. 그리고 이러한 방식의 활성화 과정에서 정서가 수반된다. 이러한 메커니즘으로 작동하는 도덕적 직관은 생리적 차원에서 선천적으로 배선된다. 생리적 수준에서 도덕적 직관이 배선되는 과정은 일련의 진화적 적응 과정을 배경으로 한다(Haidt, 2012: 170-181). 그래서 인간은 누구나 태어날 때부터 공통적으로 도덕적 직관을 구비하고 있는 셈이다. 선천적으로 배선된 도덕적 직관은 유전과 환경의 영향으로 인해 그 발현되는 양상에 있어서 일련의 개인차를 지닌다(Haidt, 2012: 278-288). 나아가서 도덕적 문제에 직면하면, 도덕적 직관은 가장 먼저 활성화 되어 직관적 도덕판단으로 이어진다. 그리고 후속적으로 이성적 추론이 관여된다(Haidt, 2012: 44-48).

이어서, 이성적 추론이 작동하는 메커니즘을 살펴보자(Haidt, 2012: 44-48). 이성적 추론은 의도적인 노력을 통해 느리게 활성화된다. 이러한 활성화 과정에서 상당한 인지적 부담에 직면하기도 한다. 인지적 부담의 방향성은 객관적인 도덕적 진리를 탐색하는 것이 아니라, 직관적인 도덕판단을 정당화 혹은 합리화(rationalization)하는데 있다(Haidt, 2012: 91-95). 그래서 이성적 추론은 일종의 전략적 추론으로서, 직관적인 도덕판단을 합리화 할 수 있는 다양한 이유들을 탐색한다. 결국 직관적 도덕판단에 관여하는 이성적 추론은 진정으로 도덕적인 사람이라는 것을 반영하는 단서가 아니다. 오히려 도덕적으로 바람직한 행위자처럼 보이기 위한 도덕적 치장에 불과한 셈이다(Haidt, 2012: 95-97).

이상의 논의를 바탕으로 사회적 직관주의 모델이 의존하고 있는 의식의 층위를 포착할 수 있다. 도덕판단에 관여하는 한 변인으로서 도덕적 직관은 생리적 수준에서 배선되어 자동적으로 활성화 된다. 그래서 도덕적 직관은 의식화되기 전에 즉각적으로 활성화 된다. 그렇다면 사회적 직관주의 담론에서 도덕적 직관은 '잠재의식 차원으로서 표층의식'과 관련된다. 특히, 도덕적 직관이 생리적 수준에서 배선되는 측면을 고려할 때, 사회적 직관주의 사유 패턴이 기대고 있는 의식의 층위는 '잠재의식으로서 직관 Ⅰ'으로 구체화 된다. 아울러, 도덕적 직관은 유전과

환경의 영향으로 인해 그 발현되는 양상에 있어서 개인차를 지닌다. 여기서 환경은 개인적인 경험뿐만 아니라 사회문화적 조건이 포함된다. 그래서 도덕적 직관은 생리적 수준에서 배선되어 유전자의 영향으로 인해 그 발현 양상에 있어서 개인차를 보인다. 그리고 도덕적 직관은 개인적 경험과 사회문화적 조건으로서의 환경적 영향으로 인해 개인마다 발현되는 패턴이 다양할 수 있다.

도덕적 직관에 이어서, 도덕판단에 관여하는 다른 변인으로서 이성적 추론은 상당한 의도적 노력을 기울여서 활성화 된다. 그래서 이성적 추론은 상당한 의도적 노력을 통해 도덕적 직관에 기반을 둔 도덕판단을 합리화하는데 관여한다. 그렇다면 이성적 추론은 의식적 차원으로서 표층의식과 관련된다. 나아가서, 이성적 추론의 방향성은 생리적 수준에서 활성화되는 도덕적 직관에 따른 도덕판단의 합리화에 있다. 그리고 이성적 추론의 범위는 다차원적인 관점에 대한 고려보다는, 자신의 도덕적 직관에 따른 도덕판단을 지지하는 근거만을 탐색하는 편향성을 지닌다. 왜냐하면 이성적 추론은 일종의 전략적 추론으로서, 다른 사람의 관점을 온전히 고려하기 위해 작동하는 것이 아니라, 자신의 도덕적 직관에 따른 판단을 정당화 내지는 합리화하기 위해 작동하기 때문이다. 이러한 이성적 추론의 방향성과 범위를 고려할 때, 이성적 추론은'평면적 수준에서 작용하는 의식적 차원'으로서의 표층의식의 영역으로 범주화 될 수 있다.

그렇다면, 사회적 직관주의 모델은 '잠재의식으로서 직관Ⅰ'과 '평면적 수준에서 작동하는 의식적 차원'을 경유하는 패턴을 보인다고 볼 수 있다. 아울러, 도덕적 직관이 먼저 활성화되고 전략적인 이성적 추론은 우선적으로 활성화된 도덕적 직관에 따른 도덕판단을 합리화하는데 봉사한다. 도덕적 직관과 전략적인 이성적 추론의 이러한 관계를 고려할 때, 사회적 직관주의 모델에서, '잠재의식으로서 직관Ⅰ'은 우선적이며 '평면적 수준에서 작동하는 의식적 차원'은 후속적이다. 결국, 사회적 직관주의 모델은 표층의식으로서 '잠재의식과 의식적 차원'의 영역에서 작동하는 모델로 규정될 수 있다.

제 5 장 도덕성에 대한 체화적 접근

제 1 절 도덕심리학 및 진화론적 접근의 한계

1. 도덕심리학적 접근과 진화론적 접근의 사유 패턴

기본마음은 '심층마음'·'표층의식'·'초월의식'으로 범주화하여 부호화될 수 있다. 먼저, '심층마음 — A'는 언어적 개념에 의존하여 개념적으로 분별하는 사고 작용에 얽매이지 않는 비판단적 수용을 통해, 표층의식의 활성화 상태를 순간순간 집중하여 알아차리는 정신작용이다. 다음, '표층의식 — B'는 의식적 차원과 잠재의식 차원으로 구분될 수 있다. 의식적 차원은 의도적인 사려 작용으로서 타산적인 이성 혹은 타산적인 인지적 추론과 생리적 작용에 의존하는 추론에 기반을 둔다. 잠재의식 차원은 즉각적이고 자동적으로 활성화 되는 의식 이전 즉, 무의식적 수준의 정신 작용으로서, 정서적 직관에 기반을 둔다. 마지막으로, '초월의식 — C'는 표층의식의 활동성을 초월적 정신 작용 혹은 초월적 실체를 통해서 극복하려는 정신작용이다.

도덕성을 중심으로 기본마음을 동서양의 사유 패턴과 교차시켜 분석하면, '심층마음'·'표층의식'·'초월의식'은 더욱 구체화될 수 있다. 그 분석 결과는 다음과 같이 부호화 될 수 있다. 즉, '심층마음'은 유가(儒家)의 사유 패턴에 기반한 '본연지성(本然之性)·경(敬) — A-a' 그리고 불교(佛敎)의 사유 패턴에 기반한 '아뢰야식(阿賴耶識)·마음챙김(mindfulness) — A-b' 로 구체화 될 수 있다.

이어서, '표층의식'과 서구 도덕철학적 접근의 사유 패턴을 교차시켜 분석하여 그 결과를 부호화 할 수 있다. 그 결과 '표층의식'은 결과주의의 사유 패턴에 기반한 '의식적 차원 — 개인적인 도구적 이성 — B-1-a ' 그리고 공리주의의 사유 패턴에 기반한 '의식적 차원 — 공중적인 도구적 이성 — B-1-b' 그리고 쾌락주의 사유 패턴에 기반한

‘잠재의식 차원 — 잠재의식으로서 직관 Ⅰ — B-2-a’·윤리적 상대주의의 사유 패턴에 기반한 ‘잠재의식적 차원 — 잠재의식으로서 직관 Ⅱ — B-2-b’으로 구체화 될 수 있다.

마지막으로, ‘초월의식’과 서구 도덕철학적 접근의 사유 패턴을 교차시켜 분석하면 다음과 같이 부호화 될 수 있다. 즉, ‘초월의식’은 칸트의 의무론 전통의 사유 패턴에 기반한 ‘도덕적 차원의 초월의식— C-a’ 그리고 아우구스티누스의 신을 지향하는 사유 패턴에 기반한 ‘존재론적 차원의 초월의식 — C-b’로 구체화 될 수 있다.

이상의 논의를 통해서, 기본적인 마음의 층위로서 ‘표층의식’·‘심층마음’·‘초월의식’을 도덕성을 중심으로 동서양의 사유 패턴과 교차시켜 검토하였다. 그 결과 기본마음을 구성하는 의식의 층위는 더욱 세분화된다. 논자는 더욱 세분화된 기본마음의 층위를 ‘ [표 4] 마음의 포괄적 층위: 수준 1’로 명명한다. 아울러, 마음의 포괄적 층위는 다음과 같이 도식화 될 수 있다.

[표 4] 마음의 포괄적 층위: 수준 1

<table>
<tr><th>심층마음</th><th>표층의식</th><th>초월의식</th></tr>
<tr><td rowspan="2">A-a</td><td>B-1-a</td><td rowspan="2">C-a</td></tr>
<tr><td>B-1-b</td></tr>
<tr><td rowspan="2">A-b</td><td>B-2-a</td><td rowspan="2">C-b</td></tr>
<tr><td>B-2-b</td></tr>
</table>

A-a: 본연지성(本然之性)·경(敬)
A-b: 아뢰야식(阿賴耶識)·마음챙김(mindfulness)
B-1-a: 개인적인 도구적 이성
B-1-b: 공중적인 도구적 이성
B-2-a: 잠재의식으로서 직관 Ⅰ
B-2-b: 잠재의식으로서 직관 Ⅱ
C-a: 도덕적 차원의 초월의식
C-b: 존재론적 차원의 초월의식

마음의 포괄적 층위를 기반으로 도덕심리학적 접근이 경유하는 의식 층위를 분석할 수 있다. 먼저, 고전적 모델로서 프로이트의 정신분석이론, 행동주의의 조건형성, 피아제의 인지적 구성주의 모델이 경유하는 의식 층위는 부호화될 수 있다. 그 결과 도덕성의 형성과 관련하여 프로이트의 정신분석이론에 기반한 사유 패턴은 '잠재의식으로서 직관 Ⅱ — B-2-b' 그리고 행동주의의 고전적 조건형성과 조작적 조건형성 모델에 기반한 사유 패턴은 '잠재의식으로서 직관 Ⅰ— B-2-a ·잠재의식으로서 직관 Ⅱ — B-2-b' 그리고 피아제의 인지적 구성주의 모델에 기반한 사유 패턴은 '잠재의식으로서 직관 Ⅲ — B-2-c·잠재의식으로서 직관 Ⅰ— B-2-a·평면적 수준에서 작용하는 의식적 차원 — B-1-c·입체적 수준에서 작용하는 의식적 차원 — B-1-d ·도덕적 차원의 초월의식 — C-a'로 구체화 될 수 있다.

다음, 콜버그의 도덕발달 모델이 경유하는 의식 층위를 부호화할 수 있다. 그 결과 콜버그의 도덕발달 모델에 기반한 사유 패턴은 '잠재의식으로서 직관 Ⅰ — B-2-a·개인적인 도구적 이성 — B-1-a·평면적 수준에서 작용하는 의식적 차원 — B-1-c·입체적 수준에서 작용하는 의식적 차원 — B-1-d·공중적인 도구적 이성 — B-1-b·도덕적 차원의 초월의식 — C-a·잠재의식으로서 직관 Ⅲ — B-2-c'로 구체화 될 수 있다.

이어서, 콜버그의 도덕발달 모델에 대해 직·간접적으로 도전하는 모델이 경유하는 의식 층위를 분석하여 부호화할 수 있다. 그 결과 배려 윤리 모델에 기반한 사유 패턴은 '잠재의식으로서 직관 Ⅰ — B-2-a·잠재의식으로서 직관 Ⅱ — B-2-b·평면적 수준에서 작용하는 의식적 차원 — B-1-c·입체적 수준에서 작용하는 의식적 차원 — B-1-d·도덕적 차원의 초월의식 — C-a' 그리고 사회영역이론에 기반한 사유 패턴은 '잠재의식으로서 직관 Ⅰ — B-2-a·입체적 수준에서 작용하는 의식적 차원 — B-1-d·도덕적 차원의 초월의식 — C-a'로 구체화 된다. 그리고 네오-콜버그학파의 모델에 기반한 사유 패턴은 앞서 논한 콜버그의 도덕발달 모델과 배려윤리 모델이 경유하는 의식의 층위를 포함하여 '잠재의식으로서 직관 Ⅳ — B-2-d'로 구체화 된다.

이어서, 도덕심리학적 접근이 경유하는 의식의 층위를 탐색하는 과정에서 새로이 범주화 될 수 있는 의식의 층위가 포착되었다. 피아제의 인지적 구성주의 모델에 기반한 사유 패턴을 분석하는 과정에서 '잠재의식으로서 직관 Ⅲ — B-2-c'·'평면적 수준에서 작용하는 의식적 차원 — B-1-c'·'입체적 수준의 의식적 차원 — B-1-d'을 도출하였다. 그리고 네오-콜버그학파의 이론에 기반한 사유 패턴을 분석하는 과정에서 '잠재의식으로서 직관 Ⅳ — B-2-d'를 포착하였다.

이상의 도덕심리학적 접근이 의존하고 있는 사유 패턴과 관련한 분석 결과는 '[표 5] 마음의 포괄적 층위: 수준 2'로 도식화 될 수 있다.

[표 5] 마음의 포괄적 층위: 수준 2

심층마음	표층의식	초월의식
A-a	B-1-a	C-a
	B-1-b	
	B-1-c	
	B-1-d	
A-b	B-2-a	C-b
	B-2-b	
	B-2-c	
	B-2-d	

A-a: 본연지성(本然之性)·경(敬)
A-b: 아뢰야식(阿賴耶識)·마음챙김(mindfulness)
B-1-a: 개인적인 도구적 이성
B-1-b: 공중적인 도구적 이성
B-1-c: 평면적 수준에서 작용하는 의식적 차원
B-1-d: 입체적 수준에서 작용하는 의식적 차원
B-2-a: 잠재의식으로서 직관 Ⅰ
B-2-b: 잠재의식으로서 직관 Ⅱ
B-2-c: 잠재의식으로서 직관 Ⅲ
B-2-d: 잠재의식으로서 직관 Ⅳ
C-a: 도덕적 차원의 초월의식
C-b: 존재론적 차원의 초월의식

마지막으로, 진화론에 기반한 도덕 모델이 도덕성을 다루는 과정에서 적극적으로 의존하고 있는 마음의 층위를 구체화 한다. 진화적 적응 모델의 표본으로서 혈연선택모델 혹은 포괄적 적합도 모델이 경유하는 의식의 층위는'잠재의식으로서 직관 Ⅰ— B-2-a'·'개인적인 도구적 이성 — B-1-a' 그리고 이중처리 도덕성 모델이 경유하는 의식의 층위는 '잠재의식으로서 직관 Ⅰ — B-2-a'·'공중적인 도구적 이성 — B-1-b' 그리고 사회적 직관주의 모델이 경유하고 있는 의식의 층위는 '잠재의식으로서 직관 Ⅰ — B-2-a'·'평면적 수준에서 작용하는 의식적 차원 — B-1-c'으로 구체화될 수 있다.

2. 심층마음에 대한 간과

이상의 논의에 기반할 때 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델이 마음의 포괄적 층위를 경유하는 궤적은 아래의 '[표 6] 경쟁이론들과 마음의 층위 사이의 관계' 같이 부호화하여 도식화 될 수 있다.

[표 6] 경쟁이론들과 마음의 층위 사이의 관계

기본의식 / 이론적 모델	심층마음	표층의식		초월의식
		잠재의식 차원	의식적 차원	
정신분석 (프로이트)		B-2-b		
행동주의		B-2-a B-2-b		
인지적 구성주의 (피아제)		B-2-c	B-2-c B-1-d	C-a
인지적 도덕발달 (콜버그)		B-2-a B-2-c	B-1-a B-1-b B-1-c B-1-d	C-a

배려윤리		B-2-a B-2-b	B-1-c B-1-d	C-a
사회영역이론		B-2-a	B-1-d	C-a
네오-콜버그학파		B-2-a B-2-b B-2-c B-2-d	B-1-a B-1-b B-1-c B-1-d	C-a
진화적 적응 (포괄적 적합도)		B-2-a	B-1-a	
이중처리 도덕성 (그린)		B-2-a	B-1-b	
사회적 직관주의 (하이트)		B-2-a	B-1-c	

이상의 논의를 통해서 도덕성에 대한 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델이 공통적으로 직면하고 있는 한계를 포착할 수 있다. 첫 번째, 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델은 도덕성에 접근하는 과정에서 심층마음을 간과하고 있다. '[표 6] 경쟁이론들과 마음의 층위 사이의 관계'에 기반할 때, 도덕심리학적 접근은 이론적 발전을 거듭할수록 도덕성의 심리적 메커니즘에 관여되고 있는 의식의 층위를 확장시키고 있다. 그럼에도 불구하고, 표층의식과 초월의식의 층위에 국한되어 도덕성의 심리적 메커니즘에 접근하고 있는 패턴을 보인다. 결국, 도덕심리학적 접근은 이론적인 발전에도 불구하고 도덕성을 다루는 과정에서 심층마음을 간과하고 있는 셈이다. 뿐만 아니라, '[표 6] 경쟁이론들과 마음의 층위 사이의 관계'에 기반할 때, 진화론에 기반한 도덕 모델이 경유하는 의식의 층위는 표층의식에 국한되는 패턴을 보인다. 따라서 진화론에 기반한 도덕 모델은 도덕성과 관련된 담론에서 초월의식은 물론이고 심층마음을 간과하고 있다.

두 번째, 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델은 도덕성에 관여되는 변인으로서 인지와 정서 혹은 정서적 직관이 유기적으로 얽혀

질적인 통합으로 나아갈 수 있는 개연성을 간과하고 있다. 그 결과 인지와 정서 혹은 정서적 직관 중 어느 한 측면에 편향되어 도덕성에 접근하는 패턴을 보이고 있다. 도덕심리학적 접근의 경우, 네오-콜버그학파에 이르면 이성 혹은 인지와 정서 혹은 정서적 직관 사이의 통합적 접근이 시도된다. 그럼에도 불구하고, 인지와 정서 혹은 정서적 직관은 도덕성의 심리적 과정에 관여되는 독립된 구성 요소로서 각각의 구인(factor)으로 설정되고 있다. 그 결과 온전한 전체의 두 측면으로서 인지와 정서 혹은 정서적 직관이 유기적으로 얽혀서 도덕성에 관여될 수 있는 개연성이 간과되고 있다.

이러한 한계는 진화론에 기반한 도덕 모델에서 더욱 극명하게 나타난다. 먼저, 진화적 적응 모델의 표본으로서 혈연 선택 혹은 포괄적 적합도 모델과 두 번째 한계 사이의 관계를 분석해 보자. 진화적 적응 모델이 경유하고 있는 표층의식의 층위는 잠재의식 차원과 의식적 차원이다. 그런데 잠재의식 차원은 정서적 직관의 수준에서 활성화 된다. 물론 그 정서적 직관은 유전적 근연도에 기반하여 유전자의 적합도를 확보하려는 메커니즘을 지향한다. 그리고 의식적 차원과 관련된 정신 작용의 상당부분은 유전적 근연도를 계산하는 도구적 이성 수준에서 작동한다. 그런데 계통발생론에 기반한 진화적 스토리의 시간적 집적도를 고려할 때, 유전자의 적합도를 확보하려는 생리적 메커니즘과 관련하여 정서적 직관은 타산적인 사려 작용보다 훨씬 강력한 영향력을 발휘한다. 따라서, 진화적 적응 모델의 표본으로서 포괄적 적합도 모델은 도덕성과 관련된 담론에서 정서적 직관에 편향된 모델로 볼 수 있다.

이어서, 이중처리 도덕성 모델과 두 번째 한계 사이의 관계를 분석해 보자. 이중처리 도덕성 모델이 경유하고 있는 표층의식의 층위는 잠재의식 차원과 의식적 차원이다. 잠재의식 차원은 집단 내의 공유된 신념에 헌신하는 정서적 직관이다. 정서적 직관은 집단 내의 협력을 지향하는 상식도덕이 작동하는 메커니즘의 생리적 기반으로서, 진화적 스토리를 거쳐서 유전자의 수준에서 배선된다. 아울러, 이중처리 도덕성 모델에서 의식적 차원은 유용성을 지향하는 타산적인 사려 작용으로서 이성적 추

론이다. 이러한 차원의 이성적 추론은 집단 간의 협력을 지향하는 메타도덕이 작동하는 메커니즘의 기반이다. 그래서 집단 내의 공유된 신념보다는 유용성을 우위에 둔다. 나아가서, 집단 간 협력이 요구되는 현대사회의 맥락을 고려할 때, 집단 내의 공유된 신념을 유용성보다 우선시하는 상식도덕의 생리적 기반으로서, 정서적 직관은 무딘 생물학적 도구로 간주된다. 그리고 공리주의에 기반한 메타도덕이 규범적으로 적절한 도덕성으로 설정된다. 결국 도덕성과 관련한 담론에서 이중처리 도덕성 모델은 이성 혹은 인지적 추론과 감정 혹은 정서적 직관을 이원화시킨다. 동시에 정서적 직관보다는 유용성의 수준에서 작동하는 이성적 추론을 규범적 위계에 있어서 우위에 둔다.

마지막으로, 사회적 직관주의 모델과 두 번째 한계 사이의 관계를 분석해 보자. 사회적 직관주의 모델이 경유하고 있는 표층의식의 층위는 잠재의식 차원과 의식적 차원이다. 잠재의식 차원은 도덕 모듈의 형식으로 내장되어 활성화되는 정서적 직관이다. 도덕 모듈로서 정서적 직관은 진화적 스토리를 거쳐서 유전자의 수준에서 생리적으로 배선된다. 이러한 도덕적 문제상황에서 정서적 직관이 우선적으로 작동하여 도덕판단에 이른다. 그리고 의식적 차원과 관련된 정신 작용으로서 이성적 추론은 도덕적 직관에 기반한 도덕적 판단을 사후에 합리화하는 도구에 불과하다. 따라서 도덕성과 관련한 담론에서 사회적 직관주의 모델은 정서적 직관으로 편향되는 패턴으로 규정될 수 있다.

세 번째 한계와 관련하여, 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델이 지향하는 도덕성은 생리적 현상의 차원으로 환원되거나 생리적 현상과 유리되는 순수한 정신작용으로서 초월적 차원으로 설정되는 패턴을 보인다. 먼저, 이러한 한계와 관련하여 도덕심리학적 접근의 사유 패턴을 살펴보자. 정신분석이론에서 초자아를 통한 도덕적 죄책감, 행동주의의 모델에서 조건형성을 통해 관찰 가능한 도덕적 행동의 조형 원리의 기저에는 쾌락 자극에 접근하고 고통 자극을 회피하려는 생리적 현상이 자리 잡고 있다. 배려윤리에서 배려의 기원은 자연적인 보살핌의 감정으로서 일정부분 생리적 현상의 차원에 의존하고 있다. 그 결과 도덕성 담

론이 생리적 현상의 차원으로 환원될 수 있는 개연성에 직면할 수 있다. 아울러, 콜버그학파의 전통에서 도덕성의 본질은 생리적 현상으로서 경향성을 극복하여 보편적 관점을 지향한다. 물론 네오-콜버그학파에 이르면 도덕적 인지의 역할이 공동체의 공유된 신념을 반성적으로 숙고하는 차원으로 설정된다. 그럼에도 불구하고, 반성적 숙고의 기준으로서 콜버그학파가 지향하는 도덕성의 초월적 측면은 여전히 유지된다. 그 결과 도덕성의 심리적 메커니즘과 관련하여 생리적 현상을 상보적인 자양분으로 참조할 수 있는 개연성이 간과되고 있다.

이어서, 이러한 세 번째 한계와 관련하여 진화론에 기반한 도덕 모델의 사유 패턴을 살펴보자. 먼저, 진화적 적응 모델의 표본으로서 포괄적 적합도 모델에 따르면, 도덕성에 가장 중추적 영향력을 발휘하는 변인은 정서적 직관이다. 그 정서적 직관은 유전적 근연도에 기반하여 유전자의 적합도를 확보하려는 경향성이다. 이러한 경향성은 생리적 수준에서 배선된다. 결국 진화적 적응 모델에서 도덕성은 생리적 현상의 수준으로 환원되는 패턴을 보인다.

이러한 한계(C)는 이중처리 도덕성 모델에서도 반복된다. 이중처리 도덕성 모델에 따르면, 도덕성은 상식도덕과 메타도덕으로 분류된다. 상식도덕으로서 도덕성에 가장 중추적 영향력을 발휘하는 변인은 정서적 직관이다. 정서적 직관은 집단 내의 공유된 신념에 헌신하려는 경향성으로서 집단 내 협력에 기여하는 패턴을 보인다. 이러한 패턴을 지향하는 정서적 직관은 진화의 스토리를 거쳐서 생리적 수준에서 마음에 배선된다. 아울러, 메타도덕으로서 도덕성에 가장 중추적인 영향력을 발휘하는 변인은 유용성에 기반 타산적 사려 작용으로서 이성적 추론이다. 그래서 이성적 추론은 공리주의로 귀결되는 규범적 지향성을 지닌다. 그런데 공리주의는 그 이론적 체계성의 저변에 심리적 쾌락주의를 전제로 하여 출발하는 도덕 담론이다. 심리적 쾌락주의는 쾌락에 대한 접근 동기와 고통에 대한 회피 동기로서 생리적 작용에 의존한다. 따라서 이중처리 도덕성 모델의 상식도덕과 메타도덕에서 도덕성은 생리적 현상의 수준으로 환원되는 패턴을 보인다.

나아가서 이러한 한계는 사회적 직관주의 모델에서도 재현된다. 사회적 직관주의 모델에 따르면, 인간의 본성이 이중적인 구조로 이뤄져 있다고 본다. 그래서 호모 듀플렉스(*Homo duplex*)로 규정된다(Haidt, 2012: 261-262). 인간 본성의 한 측면은 이기성이다. 이러한 이기성은 도덕 모듈로서 정서적 직관에 따른 도덕판단을 합리화하는 성향에서 기인한다. 이러한 성향에 가장 중추적인 영향력을 발휘하는 변인으로서 정서적 직관은 생리적 수준에서 도덕 모듈로 배선된다. 그런데 발현되는 도덕 모듈이 동일한 혹은 유사한 조합으로 구성된 개체는 동질적인 집단을 구성한다. 나아가서, 그렇게 구성된 집단 내에서 개체는 개체 자신의 적합도를 낮추면서 집단의 적합도에 기여하는 내집단 편향적인 이타적 성향이다. 이러한 성향은 집단이익편향성으로 규정될 수 있다. 집단이익편향성은 다수준 선택 혹은 집단 선택으로서 진화적 적응의 메커니즘에 기반하여 생리적 수준에서 마음에 배선된다. 따라서 사회적 직관주의 모델에서 전제하고 있는 도덕성은 생리적 현상의 차원으로 환원되는 패턴을 보인다.

이상의 논의에 기반할 때, 도덕성에 대한 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델의 한계는 세 측면으로 범주화 될 수 있다. 즉, '심층마음에 대한 간과'·'온전한 전체의 두 측면으로서 인지와 정서 혹은 정서적 직관의 유기적 얽힘에 대한 간과'·'생리적 현상과 생리적 현상에 대한 초월 사이의 상보적 관계의 간과'로 범주화 될 수 있다.

이러한 한계는 근본적으로 심층마음을 간과하는 측면에서 기인할 개연성이 높다. 심층마음을 간과한 결과 표층의식의 차원에 국한되어 도덕성에 접근하게 된다. 나아가서, 표층의식에 국한되어 도덕성에 접근하는 과정에서 정서적 직관 혹은 인지적 추론의 두 측면 중 한 측면으로 편향되는 패턴을 보인다. 이러한 편향성이 정서적 직관 혹은 이해타산적인 인지적 추론을 중심으로 전개되면, 도덕성이 생리적 현상의 차원으로 환원되는 패턴으로 나타난다. 아울러, 이러한 편향성이 정서적 직관 혹은 이해타산적인 인지적 추론과 유리되어 순수한 정신 작용의 차원을 우위로 전개되면, 도덕성이 초월적인 차원으로 나아가는 패턴을 보인다.

제 2 절 체화된 도덕성에 대한 서양의 관점

1. 체화된 마음과 신경 가소성

체화된 마음의 관점은 뉴런 수준에서 더욱 구체화 될 수 있다. 유기체와 환경 사이의 역동적인 얽힘의 과정은 중추 신경의 수준에서 일련의 흔적을 남긴다. 그 일련의 흔적이 남겨지는 과정을 뉴런 수준에서 구체화 하자면, 감각-운동 작용에 관여되는 뉴런 집단을 매개로 신피질(neo-cortex)과 피질하 영역(sub-cortical area)이 기능적으로 연결되는 신경망을 구성하여 역동적으로 활성화되는 패턴으로 볼 수 있다. 이러한 메커니즘은 시냅스 수준에서 전기·화학적인 방식을 통해 전개된다. 이러한 흔적 남김의 과정 속에서 인지에 기반을 둔 사려를 통한 숙고와 정서적 직관은 유기적으로 얽혀서 마음의 창발에 기여한다. 나아가서, 이러한 기반 위에 남겨진 뉴런 수준의 신경활성화 패턴의 자취는 새로운 맥락과 접촉하면서 끊임없이 재구성 된다. 결국 세계와 소통하는 마음은 화석화된 실체로 존재하는 것이 아니라, 순간순간 재구성되는 역동적인 연속적 과정에 놓여있는 셈이다.

그렇다면 경험적 현상의 세계에서 작용하는 우리의 의식은 자연스럽게 '몸'에 배여 있는 마음의 상태일 수밖에 없다. 그래서 몸의 결에 배어있는 마음의 상태로서의 의식은 그 몸이 상호작용하는 맥락이 변화되면, 몸의 결에 배어있는 마음의 상태 역시 변화 된다고 볼 수 있다. 즉, 인간이 환경과 얽혀 상호작용하는 과정에서 몸에 배어드는 삶의 흔적 혹은 결은 그 사람의 마음 상태를 담지하고 있는 셈이다. 그래서 '몸'은 그저 고깃덩어리에 불과한 물리적 차원의 물질(matter)이 아니라, 우리의 '마음을 담고 있는 섬세한 그릇'인 셈이다. 이와 같이 몸과 절연된 마음의 상태가 경험적 현상의 세계에서 실체로 존재하는 것이 불가능하다면, 도덕적 마음 역시 몸과 절연되어 창발이 일어난다고 볼 수 없다.

몸을 매개로 뇌와 환경이 유기적으로 얽혀서 역동적으로 재구성되는 마음의 활동은 후성유전학(epigenetics)과 그 후성유전학의 원리를 따르는 신경가소성(neural plasticity)의 메커니즘에 기반을 둔다(Narvaez,

2016: 12, 74). 후성유전학은 유전자 결정론(genetic determinism) 혹은 생물학적 결정론(biological determinism)의 패러다임을 넘어선다. 유전자 결정론의 관점에 따르자면(Melo-Martín, 2003: 1184-1185), 인간의 본성과 행동은 유전자에 의해 결정된다. 또한 후성 유전학은 환경 결정론의 패러다임을 넘어선다. 환경 결정론(environmental determinism)의 관점을 따르자면(Shaffer & Kipp, 2010: 49), 인간의 성향과 행동은 물리적 사회적 환경에 의해 수동적으로 조형 혹은 통제된다. 후성유전학의 관점에 따르면(Shelley et al., 2009: 781), 유전자형(genotype)으로서 선천적으로 배열된 유전 정보 그 자체는 유지 된다. 반면, 표현형(phenotype)으로서 그 유전 정보가 실제로 발현되는 패턴은 환경적 조건에 따라서 다채로워질 수 있다.

유기체로서의 인간이 세계와 상호작용하는 맥락에 따라서 일련의 기능에 관여되는 유전정보의 스위치는 점화 될 수도 있고 역으로 비활성화 될 수도 있다. 즉, 유전적 표현형의 변화(heritable phenotypic change)는 고정된 것이 아니라 가역적인 패턴으로 조절될 수 있는 셈이다. 나아가서 유전적 표현형은 유전될 수 있다. 즉, 유전자의 염기서열 그 자체는 변경될 수 없지만, 그러한 염기서열을 매개로 발현되는 기능적 변화 즉, 후성유전적인 표현형(epigenetic phenotype)은 유전될 수 있다(Shelley et al., 2009: 781). 이러한 후성유전적인 표현형의 변화에 관여 메커니즘 중에 하나는 유전자의 메틸화(methylation)이다.[85]

신경 가소성은 후성유전학에 기반을 두고 있다. 후성유전학의 메커니즘이 뉴런의 수준에서 발생하는 현상이 신경후성유전학(neuroepigenetics)이다(Sweatt et al., 2013: 5-7). 즉, 신경 가소성은 후성유전학의 연장선에 놓여있는 셈이다. 후성유전학의 메커니즘이 뉴런의 시냅스 수준에서 작용한 결과, 시냅스의 연결 강도와 연결 방향이 끊임

85) 여기서 메틸화는 AGTC로 구성된 DNA 염기의 수소 원자에 메틸기를 부착시켜 특정 기능을 유발 시키는 일종의 촉매역할을 하는 화학적 반응이다. 즉, 일련의 환경적 변화를 통해 유발되는 생리적 변화는 유전자의 한 영역인 CpG sites에서 DNA의 메틸화를 촉발시켜 유전자가 발현되는 표현형에 영향을 미치게 된다(Waterland & Jirtle, 2003: 5296-5300).

없이 재구성된다. 이 과정에서 시냅스에 관여되는 전기·화학적 활성화의 패턴이 변화된다. 나아가서, 시냅스 전 뉴런(presynaptic neuron)·시냅스 후 뉴런(postsynaptic neuron)의 물리적 구조 자체가 변화된다(LeDoux, 2002, 강봉균 역, 2008: 241-274).[86] 결국 이러한 일련의 과정 속에서 후성유전적인 메커니즘이 작용하는 셈이다.

2. 체화된 마음과 사고

이상의 체화된 마음에 대한 논의를 바탕으로, 일상적인 사고과정이 창발하는 체화된 마음의 메커니즘을 구체적으로 살펴보자. 몸은 유기체와 환경 사이의 역동적인 얽힘으로서의 상호작용을 중추적으로 매개한다. 이러한 매개 작용으로서 몸은 감각과 운동으로 구체화 될 수 있다. 뉴런 수준에서, 감각[87]과 운동[88] 작용의 생리적 활성화에 관여하는 신경 영역은 감각 작용에 관여하는 대뇌 피질과 운동 작용에 관여하는 대뇌 피질이다. 따라서 인간과 환경이 역동적으로 얽혀서 상호작용하는 모든 경험의 과정들은 앞서 언급한 뉴런 영역에서 일차적으로 처리될 뿐만 아니라

86) 이러한 변화 과정에서 뉴런 세포체의 핵에 저장된 DNA의 유전 정보가 복사되는 즉, RNA의 전사와 복사된 유전 정보로서 mRNA를 해석하는 번역이 개입된다. 그 결과 특정 단백질이 생산되면서 뉴런의 구조에 변화가 발생한다(Bear et al., 2007, 강봉균 외 역: 30-31).

87) 감각 정보를 처리하는 뉴런 영역들 사이의 연결망(neural network)으로서(정천기 외, 2015: 65-73), 일차 체성감각 피질은 신체의 표면과 신체의 내부를 통해서 처리되는 생리적 정보가 수렴되는 영역이다. 체성감각 피질에서 수렴되어 처리되는 정보는 시각 피질과 청각 피질에서 수렴되어 처리되는 정보와 연합된다. 이러한 감각과 관련되는 제반 정보가 수렴되어 연합되는데 관여되는 신경상관물(neural correlates)은 후두정피질(posterior parietal cortex)이다.

88) 운동 정보를 처리하는 뉴런 영역들 사이의 연결망으로서(정천기 외, 2015: 65-73), 전운동영역은 운동과 관련한 프로그램을 계획하는데 관여한다. 이 과정에서 과거의 경험을 통해 저장된 운동 프로그램을 참조한다. 보조운동영역은 전운동영역과 거의 동일한 기능을 수행하는데, 전운동영역의 경우 몸의 중심에서 가까운 운동을 계획하는데 관여하는 반면, 보조운동영역의 경우 몸의 중심에서 상대적으로 먼 운동을 프로그래밍하는 절차에 관여한다. 일차운동피질은 전운동영역을 통해 계획된 운동프로그램에 따라 운동을 직접적으로 실행하는데 관여된다.

그 흔적을 남긴다. 그 흔적은 신경의 활성화 패턴으로 구체화 된다.

감각 관련 신경영역과 운동 관련 신경영역은 서로 밀접하게 연결되어 또 다른 차원의 신경망을 구성한다. 이와 관련된 뉴런 집단 중 하나로서, 감각 정보의 연합에 관여하는 두정엽(parietal lobe) 영역은 연합된 감각 정보를 바탕으로 공간 정보를 구성한다(정천기 외, 2015: 71-73; Kleist, 1934의 자료를 Rudolf, 2013: 347을 통해 참조함). 연합된 일련의 감각 정보는 신체와 관련된 일체의 표상으로 구체화 될 수 있다. 바로 이 신체와 관련된 일체의 표상을 기준으로 공간과 관련된 정보가 구성된다. 결국 공간 좌표는 진공 상태에서 출현되는 것이 아니라, 신체와 관련된 일체의 표상을 기준으로 구성되는 셈이다. 그래서 인간은 신체와 관련된 일체의 표상을 참조하여 구성되는 공간 좌표를 바탕으로 신체 표면의 외부에 존재하는 물리적 세계의 정보를 파악한다.

뿐만 아니라, 두정엽은 신체와 관련된 일체의 표상을 기반으로 구성된 공간 좌표를 참조하여 운동을 제어하는데 관여된다(정천기, 2015: 73). 이와 같이 감각 관련 정보가 수렴되어 연합되는 두정엽 영역과 운동피질의 연결을 매개하는데 관여하는 중추적인 신경 영역은 전운동영역의 일부로서 자리 잡고 있는 거울뉴런(mirror neuron)이다. 거울뉴런은 타인의 감각과 행동 패턴을 지각적으로 관찰하거나 상상하기만 해도 활성화 된다. 그런데 거울뉴런은 감각과 운동을 매개하는 메커니즘에 관여된다. 동시에, 거울뉴런은 뇌섬엽(insula)을 통해서 정서, 느낌, 감정과 관련한 정보를 처리하는데 관여하는 변연계(limbic system)와 일련의 신경망을 형성한다(Iacoboni, 2009, 김미선 역, 2009: 127-131).

그 결과 우리는 타인의 감각과 운동 패턴을 마치 자신의 직접적인 감각과 운동 패턴처럼 경험할 수 있다. 뿐만 아니라, 거울뉴런은 변연계와 신경망을 구성하고 있기 때문에, 우리는 타인의 의도를 파악하는 동시에 그 타인의 정서, 느낌, 감정을 함께 느낄 수 있다. 결국 거울뉴런은 인간의 공감 작용에 관여되는 신경상관물인 셈이다(Iacoboni, 2009, 김미선 역, 2009: 131-138). 이러한 거울뉴런의 활성화 메커니즘에 기반하여, 우리는 타인의 행동과 관련한 의도를 거의 자동적으로 파악할 수 있다. 결

국 거울뉴런은 일종의 타인의 마음 읽기에 관여하는 셈이다.

이상에서 논한 감각과 운동 관련 뉴런 집단이 기능적으로 연결되는 메커니즘을 기반으로, 고차적인 사고 작용의 토대가 되는 연결 고리가 구성될 수 있다. 그 연결 고리는 이미지 스키마(image schema)로 범주화 될 수 있다(Lakoff, 2014: 1-4; Lakoff & Johnson, 1999, 임지룡 외 역, 2018: 45-84). 이미지 스키마는 추상적인 사고 작용에 관여되는 원초적인 사고 틀로 볼 수 있다. 감각과 운동 관련 신경 영역 사이의 신경 연결망을 통해서, 신체와 관련된 일체의 표상을 참조하여 출현하는 공간 좌표가 구성되며, 그러한 공간 좌표에 의존하여 운동이 실행되는 메커니즘이 완성된다. 이러한 메커니즘을 기반으로 이미지 스키마가 출현된다. 그래서 이미지 스키마의 구성에 관여하는 가장 중추적인 변인은 공간과 운동이다.

나아가서, 감각과 운동 관련 신경 영역은 거울 뉴런을 통해서 변연계와 신경망을 구성하고 있다. 그래서 이미지 스키마를 통해서 출현하는 추상적인 사고 작용에는 필연적으로 정서가 관여될 수밖에 없다. 즉, 인간의 모든 추상적 사고의 이면에는 정서가 배어있는 셈이다. 따라서 추상적 사고 작용에 관여하는 이미지 스키마가 거울뉴런을 매개로 변연계와 연접되어 신경망을 구성하는 메커니즘을 기반으로, 공감적 추론 작용이 창발한다. 결국 이미지 스키마는 감각과 운동 정보를 처리하는 신경 영역과 정서와 관련되는 정보를 처리하는 변연계가 교차되는 신경 연결망에 기반을 두고 있는 셈이다.

이와 같은 신경 연결망에 기반을 두고, 이미지 스키마가 출현한다(Lakoff & Johnson, 1999, 임지룡 외 역, 2018; 97-100, 819-844; Lakoff, 2014: 5-6). 여기서 이미지 스키마의 가장 기본적인 형식은 'container schema' 즉, 그릇 혹은 용기 스키마이다. 앞서 논한 것처럼, 후두정피질은 신체 표상을 참조하여 공간 좌표를 구성하는데 관여되는 신경상관물이다. 이러한 후두정피질의 활성화 메커니즘은 그릇 스키마의 창발에 관여된다. 그래서 그릇 스키마는 세계의 정보를 안 혹은 내부(in)와 밖(out) 혹은 외부로 범주화 하여 파악하는 의식 작용으로 이어진다. 이와

같은 패턴으로 정보를 범주화하는 그릇 스키마는 인간의 사고가 투사적으로 연결되어 확장되는 메커니즘의 기반이 된다. 즉, 그릇 스키마를 기반으로 인간의 마음은 구체적 수준에서 추상적 수준으로 투사되어 확장된다. 그래서 전제로부터 결론을 도출하는 추상적 수준의 논리적 사고 작용 역시 그릇 스키마를 기반으로 출현하는 정신 작용 중 일부이다.

그릇 스키마의 메커니즘은 'prototype'으로 구체화 될 수 있다. prototype은 원형으로 번역될 수 있는데, 방사상의 패턴 혹은 방사상의 범주(radial category)로 배열된 일련의 개념적 연결망에 분포하고 있는 각각의 개념을 대표하는 가장 전형적인 스키마로 볼 수 있다. 예를 들어, 인간 개념과 관련하여, 인간은 스스로 생각하고, 느끼고, 행동하는 동물이라고 잠정적으로 정의하자. 그렇다면 이 잠정적인 정의를 중심으로, 인간과 관련한 개념은 잠정적인 정의에 가장 부합하는 조건을 갖춘 사례들로부터 그렇지 못한 사례들이 방사상 형태로 펼쳐진다. 이러한 방사상 분포를 그릇 도식과 관련시킨다면, 가장 전형적인 사례(A)는 안(in)의 이미지로 범주화 되며 그 전형적인 사례를 벗어나는 사례들(B)은 밖(out)의 이미지로 범주화 된다. 그리고 어떠한 전형성이 B보다 더 벗어나는 사례들(C)이 출현하면, B는 다시 안(in)으로 범주화 되고 C는 밖(out)으로 범주화 되는 패턴을 그린다. 그래서 마치 물결의 파동이 중심으로부터 주변으로 퍼져 나가듯이, 인간이라는 개념을 이미지화 하는 순간 전형으로 여겨지는 잠정적인 개념에 가장 부합하는 인간의 개념과 관련된 스키마로부터 그렇지 못한 인간의 개념과 관련된 스키마들이 방사상의 패턴을 그리며 일련의 개념적 그물망의 이미지로 활성화 된다. 이때 파동처럼 확장되는 개념적 그물망의 가장 중심에 있는 전형적 개념은 일종의 원형적 스키마로 간주된다. 이때 어떠한 사례가 원형에 부합하는 가장 전형적인 측면들로부터 멀어진다는 것은 사고의 수준이 구체적 수준에서 추상적 수준으로 확장된다는 것을 암시한다.

그릇 스키마의 메커니즘은 또 다른 형태의 원초적 사고 작용의 틀로 구체화 될 수 있다. 그 또 다른 형태의 원초적인 사고 작용의 틀은 'source domain — path — target domain'로 도식화 될 수 있다. 이

스키마는 '원천 영역 — 경로 — 표적 영역' 스키마로 번역될 수 있다. 그릇 스키마와 관련하여 원천 영역은 밖(out)의 범주에 해당하며, 표적 영역은 안(in)의 범주에 해당한다. 물론 그 역도 가능할 수 있을 것이다. 그리고 경로는 어떤 사태나 대상이 밖에서 안으로 이동하는 운동 자취로서의 범주에 해당한다. 앞서 논하였듯이, 이미지 스키마는 '감각 관련 뉴런 영역 — 운동 관련 뉴런 영역 — 변연계 관련 뉴런 영역'이 기능적으로 연결되는 신경 메커니즘에 기반을 둔다. 그렇다면, 'source domain — path — target domain' 스키마에서 path는 운동 관련 뉴런 영역에 기반을 두고 창발하는 측면으로 볼 수 있다.

'source domain — path — target domain' 스키마를 기반으로 은유적(metaphorical) 사고 패턴이 출현될 수 있다. 만약 한 개념적 프레임이 근원 영역에 설정되고 또 다른 개념적 프레임이 표적 영역에 설정된다면, 두 개념적 프레임은 path로서 일종의 가교를 통해 연결된다. 결국 흩어진 추상적 개념적 프레임들은 'source domain — path — target domain' 스키마를 통해서 유기적으로 연결될 수 있는 셈이다. 이러한 연결의 메커니즘을 기반으로 창발하는 정신 작용은 은유적 사고 패턴으로 범주화 될 수 있다. 은유적 사고 패턴의 가장 중추적 메커니즘은 어떤 개념(A)과 또 다른 개념(B)의 투사적 연결이다. 은유적 사고 패턴에서 일반적으로 A에 설정되는 개념은 상대적으로 구체적이며 단순한 개념이며, B에 설정되는 개념은 상대적으로 추상적이며 복잡한 개념이다. 그래서 의식의 흐름은 구체적 수준을 기반으로 추상적 수준으로 확장된다.

'source domain — path — target domain' 스키마에 기반을 두고 있는 은유적 사고 패턴은 두 차원으로 범주화 될 수 있다. 한 차원은 일차 은유(primary metaphor)이며, 또 다른 한 차원은 복합 은유(complex metaphor)이다. 일차 은유는 직접적인 신체적 경험을 기반으로 구성된다. 예를 들어, '어머니의 사랑은 따뜻함이다.'라는 은유를 설정해 보자. 어머니의 사랑이라는 추상적 개념이 따뜻함이라는 신체적 경험과 연결되어 있다. 이 은유에서 따뜻함은 근원 영역에 설정되며 어머니의 사랑은 표적 영역에 설정된다. 그리고 두 개념이 path를 통해서 연결된다.

이때 근원 영역에 설정된 따뜻함은 어머니가 자식을 보듬어줄 때, 어머니의 따뜻한 체온을 통해서 직접적으로 경험된다. 그리고 복합 은유는 이러한 일차 은유에서 기원하는 한 추상적 개념과 또 다른 추상적 개념이 연결되어 출현된다.

이와 같이 추상적인 의식의 흐름 그 저변에 자리 잡고 있는 은유적 사고 패턴을 구성하는 중추적인 메커니즘은 '투사적 연결'과 '방향성'이다. 은유적 사고 패턴은 어떤 개념적 프레임과 또 다른 개념적 프레임 사이의 '투사적 연결'을 통해서 구성된다. 뿐만 아니라, 그러한 연결에는 '방향성'이 작용하고 있다. 그래서 투사적 연결은 단순하고 구체적인 개념적 프레임이 설정되는 source domain에서 추상적이며 복잡한 개념적 프레임이 설정되는 target domain의 방향으로 흐른다. 은유적 사고 패턴의 이러한 메커니즘과 관련된 설명력은 뉴런 수준에서 신경 연결망이 역동적으로 재구성되는 메커니즘을 통해서 확보될 수 있다(Lakoff, 2014: 5-13.)

먼저, 은유적 사고 패턴을 구성하는 메커니즘 중 하나로서 투사적 연결과 관련하여, 신경 연결망이 역동적으로 재구성되는 메커니즘을 통해 그 설명력을 확보해 보자. 은유적 사고 패턴은 source domain과 target domain의 연결을 통해서 이뤄진다. 해마에서 만들어진 기억은 대뇌 피질에 분산되어 저장될 뿐만 아니라 서로 연결된다는 신경 메커니즘을 고려할 때(Siegel, 2012, 방희정 외 역, 2018: 86), source domain과 관련된 경험 혹은 기억은 target domain과 관련된 기억과는 다른 영역에서 활성화된다. 은유적 사고 패턴이 이뤄지기 위해서는 두 신경 영역 간의 연결이 필요하다. 이러한 신경 연결성은 시냅스 가소성(synaptic plasticity)을 통해서 그 설명력이 확보될 수 있다.

시냅스 가소성은 일련의 안내되고 집중된 경험을 통해서 뉴런(neuron)과 뉴런 사이의 연결 패턴이 변화되는 것으로 볼 수 있다(LeDoux, 2002, 강봉균 역, 2008: 241-274). 이러한 신경 연결성의 변화는 시냅스 강도의 변화로 구체화 될 수 있다.[89] 그래서 source domain과 관련된 경험 혹은

89) 시냅스 강도가 변화한다는 것은 한 뉴런과 다른 뉴런이 시냅스를 통해 전기·화

기억이 활성화되는 신경 영역과 target domain과 관련된 기억이 활성화되는 신경 영역 사이의 신경 연결성이 강화되면 은유적 사고 패턴이 출현할 수 있다.

이와 같이 은유적 사고 패턴이 이뤄지기 위한 일차적 조건으로서, 시냅스 가소성이 구성되는 메커니즘은 두 차원의 수준에서 이뤄질 수 있다. 한 차원으로서, 한 뉴런 집단과 다른 뉴런 집단이 시냅스를 구성할 때 그 시냅스의 활동전위가 강화되는 수준에서 시냅스 가소성이 이뤄질 수 있다. 분자 수준에서 이뤄지는 일련의 생리적 메커니즘을 통해서 뉴런을 구성하는 세포체 내의 이온의 농도가 다량으로 증가된다. 이러한 이온 농도의 증가는 활동전위의 전압 펄스 강도를 더욱더 강화 시킬 뿐만 아니라 오랫동안 유지시키는데 기여하여 신경 연결성을 구성한다. 이러한 현상은 장기 강화(long term potentiation; LTP)로 명명된다.

또 다른 한 차원으로서, 시냅스를 형성하는 뉴런 집단의 구조 자체가 물리적으로 변화되는 수준에서 시냅스 가소성이 이뤄질 수 있다(LeDoux, 2002, 강봉균 역, 2008: 259-262). 분자 수준에서 이뤄지는 일련의 생리적 메커니즘을 통해서, 뉴런 세포핵의 유전자는 시냅스 강화에 기여하는 단백질의 합성을 유도한다. 그 단백질[90]은 시냅스 전 세포의 축삭 돌기 말단에서 새로운 가지들의 분화를 촉진시킨다. 아울러, 시냅스 후 세포의 수상 돌기에 새로운 가시들이 형성되도록 촉진시킨다. 그 결과 시냅스 전·후 세포의 구조 자체가 변화된다. 이러한 변화로 인해 시냅스에 관여되는 뉴런의 활동 전위가 더욱 증강되어 신경 연결성이 더욱 공고하게 자리 잡는다. 이러한 현상은 후기장기강화(late long-term potentiation;

학적인 신호를 주고받을 때, 그 신호를 받는 뉴런의 활동전위(action potential)가 변화되는 측면과 관련된다. 활동 전위는 일종의 전압으로서, 그 전압이 높아지는 방향으로 시냅스 강도의 변화가 일어날 수도 있고, 그 전압이 약화되는 방향으로 시냅스 강도의 변화가 발생할 수도 있다. 전압이 높아지는 방향으로 변화가 이뤄지면 뉴런과 뉴런 사이의 연결은 강화된다. 반면 전압이 낮아지는 방향으로 변화가 발생하면 뉴런과 뉴런 사이의 연결은 약화된다(LeDoux, 2002, 강봉균 역, 2008: 241-274).

90) 시냅스 강화에 기여하는 대표적인 단백질로서 뇌유래신경영양인자(brain-derived neurotrophic factor; BDNF)를 들 수 있다(LeDoux, 2002, 강봉균 역, 2008: 145).

LLTP)로 명명된다.

이상에서 언급한 시냅스 가소성의 한 메커니즘으로서 LTP와 LLTP를 통해서, 은유적 사고 패턴의 source domain과 target domain 사이의 연결성과 관련한 설명력은 뉴런 수준에서 일정 부분 확보될 수 있다. 나아가서 source domain과 target domain 사이의 연결성이 지니고 있는 '방향성'에 대한 설명력을 뉴런 수준에서 확보한다. 앞서 논한 것처럼, 은유적 사고 패턴은 source domain과 target domain이 path를 통해서 연결될 때 방향성을 지닌다. 예를 들어 "가장 훌륭한 덕은 물과 같다.[91]" (최진석, 2015: 79)라는 은유를 가정할 경우, target domain에 해당하는 영역은 주어부인 '최상의 도(道)'이고 source domain에 해당하는 영역은 술어부의 '물'이다. 그래서 은유적 사고 패턴의 방향성은 source domain으로서 '물'에서 target domain으로서 '최상의 도(道)'으로 진행한다. 이를 도식화 하면 '물 → 가장 훌륭한 덕'이다.

뉴런 수준에서 은유적 사고 패턴의 이러한 방향성에 대한 설명력은 시냅스 가소성의 또 다른 유형인 발화시기의존적가소성(Spike-timing-dependent plasticity; STDP)를 통해서 확보될 수 있다(Lakoff, 2014: 5-8). LTP와 LLTP의 메커니즘에서 확인한 것처럼, 일반적으로 뉴런 사이의 연결성은 시냅스 전 세포에서 시냅스 후 세포로 진행된다. 그런데 STDP는 시냅스 후 세포가 먼저 발화한 후 시냅스 전 세포가 발화할 경우 작동하는 신경 연결성의 한 메커니즘이다.[92]

따라서 은유적 사고 패턴이 지니는 연결의 방향성은 시냅스 가소성의 또 다른 메커니즘으로서 STDP를 통해 그 설명력이 확보될 수 있다. 시냅스 가소성의 메커니즘이 작용하는 과정에서, 시냅스 전 세포에서 시냅

91) "上善若水"(최진석, 2015: 78)

92) 분자 수준에서 이뤄지는 일련의 생리적 메커니즘을 통해서, 시냅스 후 세포가 먼저 발화할 때, 시냅스의 활동전위 강화에 관여되는 칼슘이온이 시냅스 후 세포로 유입되지 못한다. 이로 인해 시냅스 후 세포 내의 칼슘 이온의 농도가 낮아져서 시냅스 후 세포에서 활동 전위가 발화되지 않거나 발생된 전압이 활동전위를 발생 시키는 문턱지점을 넘어서지 못하고 약화된다. 이러한 현상은 장기저하(long term depression; LTD)로 범주화 될 수 있다(Bealr et al., 2007, 강봉균 외 역, 2009: 718).

스 후 세포로 발화가 진행 될 경우, LTP·LLTP의 메커니즘을 통해서 신경 연결성이 구성된다. 그런데 은유적 사고 패턴은 source domain 지점에서 target domain 지점으로 방향성을 지니고 투사적으로 연결되는 메커니즘이다. 은유적 사고 패턴의 메커니즘으로 자리 잡고 있는 연결의 방향성은 STDP·LTD의 메커니즘을 통해서 설명될 수 있다. 시냅스 후 세포에서 먼저 발화가 발생하고 이러한 자극으로 인해 시냅스 전 세포에서 발화가 일어날 경우, STDP의 메커니즘에 기반하여 그 신경 연결성은 약화되는 LTD 현상이 발생된다. 따라서 은유적 사고 패턴과 관련하여, target domain에서 source domain으로의 역방향성을 억제하는 기제는 이러한 STDP·LTD를 통해서 그 설명력이 확보될 수 있다.

3. 체화된 마음에 기반한 체화된 도덕성

이상의 논의를 통해서 체화된 마음의 관점에서 일상적인 사고과정이 창발하는 메커니즘을 검토하였다. 이러한 검토에 기반하여, 체화된 마음의 관점에서 도덕적 마음이 창발하는 메커니즘 즉, 체화된 도덕성이 구성되는 마음의 원리를 검토한다. 도덕적 문제상황의 출현과 도덕적 문제상황에 대처하는 도덕적 사고 역시 이미지 스키마와 그 이미지 스키마에 기반을 둔 은유적 사고 패턴의 연장선상에 놓여있다. 먼저, 도덕적 문제상황의 출현과 이미지 스키마의 유기적 관계에 대해 검토해 보자(Johnson, 1993; Johnson, 1993, 노양진 역, 2008: 145-227). 인간은 환경적 맥락과 역동적으로 얽혀서 상호작용한다. 이 과정에서 기존의 도덕적 문제상황의 해결에 참조한 시뮬레이션 패턴을 통해 원만하게 다룰 수 없는 상황에 직면한다. 즉, 새로운 도덕적 문제상황이 출현하는 셈이다. 이때 인격체는 환경과의 역동적 얽힘의 과정에서 불균형에 직면한다.

이러한 불균형 혹은 불안정으로부터 잠정적인 평형과 안정을 확보하기 위해서는 도덕적 문제상황을 민감하게 포착하는 과정이 필수적이다. 이 과정에서 문제상황에 대한 일련의 개념화가 이뤄진다. 즉, 도덕적 개념은 도덕적 문제상황이 구체화된 상태라고 볼 수 있다. 그런데 체화된 마음의 관점에서 볼 때, 유기체로서 인간과 환경은 역동적으로 얽혀있다.

즉, 이러한 얽임은 정적 상태라기보다는 동적 상태라고 볼 수 있다. 결국, 인간과 환경의 역동적 얽힘으로서의 도덕적 문제상황은 일종의 복잡계로서 예측 불가능하며 확정되지 않은 변수들의 다발로 이뤄진 셈이다.

이와 같이 예측 불가능하며 미확정적인 변수들의 다발로서의 도덕적 문제상황은 양적이라기보다는 질적이다. 그래서 그 문제상황이 담고 있는 변수들을 온전히 포괄할 수 있는 하나의 도덕적 개념은 성립 불가능하다. 즉, 도덕적 개념은 도덕적 문제상황과 일대일의 대응관계를 이뤄 일반화된 좌표(generalized coordinates)를 유지할 수 있는 수준에서 작동할 수 없다. 그렇다면 인식론의 한 범주인 진리 대응설의 앎에 대한 관점으로서, 개념과 세계의 일대일 대응으로서의 진리는 체화된 마음의 패러다임에서 볼 때, 의식 혹은 마음의 실질적인 출현 방식과 유리된 환상에 불과하다. 그래서 만약 어떤 실체화된 도덕적 개념이 도덕적 문제상황을 온전히 포괄하고 있다고 고집한다면, 사실상 그 도덕적 개념은 도덕적 문제상황의 질적인 측면을 상당부분 왜곡시키거나 누락하는 환원주의의 오류를 범하는 셈이다.

이러한 환원주의의 오류를 범하지 않기 위해서는 도덕적 문제상황을 구체화 하는 도덕적 개념을 질적인 상징체계로 파악할 필요가 있다. 질적인 상징체계로서 도덕적 개념은 일의적이라기보다는 잠정적이며 가합적이다. 그렇다면 선행연구를 참조할 때, 이러한 도덕적 개념의 질적 성격은 인지적 원형(cognitive prototype)을 중심으로 하여 방사상의 범주(radial category)로 파악되는 것이 적절하다(Johnson, 1993, 노양진 역, 2008: 180-227). 즉, 도덕적 개념 역시 앞서 논한 이미지 스키마의 한 유형인 원형 스키마가 작용하는 메커니즘의 연상선 상에 있는 셈이다.

그런데 대부분의 도덕적 문제상황은 공동체에서 인지적 원형이라고 합의된 상태로부터 점진적으로 멀어져서 방사되는 상태에 놓여 있는 어떤 변칙적 사례에서 발생한다. 그렇다면 이러한 변칙적 사례를 다루기 위해서는 인지적 원형으로서의 프레임을 변칙적인 사례로서의 프레임으로 투사하여 두 개념적 프레임을 투사적으로 연결하는 사고 패턴이 요구된다. 이러한 사고 패턴은 도덕적 은유로서 구체화 될 수 있다. 선행 연구를

참조할 때, 도덕적 상황을 은유적 사고 패턴을 통해서 처리하는 사유 패턴을 확인할 수 있다.

이러한 사유 패턴의 한 사례로서 도덕적 맥락에서의 상호작용을 상품 거래에 은유하는 사고 패턴을 들 수 있다.

> 그녀는 우리의 친절에 대한 보답 대신에 문제만 ***불러왔다.***(In return for our kindness, she ***gave*** us nothing but trouble.), 그녀는 나의 삶을 더없이 ***풍요롭게 만들어*** 주었다.(She has ***enriched*** my life immeasurably.), 그를 너무 가혹하게 평가하지 말라. 그가 했던 좋은 일들을 ***고려하라.***(Don't judge him so harshly—***take into account*** all of the good thing he's done.), 나는 당신이 이 혼란에 대한 ***책임이 있다*** 고 본다.(I'm holding you ***accountable*** for this mess.), 물론 그의 최근 희생은 그가 수년 전에 했던 나쁜 일들을 ***상쇄한다.***(Surely, all his recent sacrifices ***balance out*** the bad things he did years ago.), 우리 모두 당신이 오늘밤 베풀어 주신 것에 ***큰 빚을 졌습니다.***(We all ***owe*** you so much for all you've done tonight), 그는 그녀의 도움을 받는 ***빚을 졌다.***(He ***is indebted*** to her for her help.), 나는 당신의 친절을 결코 다 ***갚지*** 못할 것입니다.(I couldn't possibly ***repay*** your kindness), 당신은 실수를 ***갚아야*** 합니다.(You must ***pay*** for your mistake.)"(Johnson, 1993; Johnson, 노양진 역, 2008: 110-120)

이 사례들을 통해서 파악할 수 있듯이, 도덕적인 도움을 주고받거나 타인에 대한 해악으로 인해 도덕적 책임의 문제가 발생하는 상황과 관련하여, 행위자는 경제적인 거래와 관련한 동사 혹은 동사구를 통해서 그 상황을 처리하는 현상을 발견할 수 있다. 즉, source domain에 상품 거래를 배치하고 target domain에 도덕적 맥락에서의 상호작용을 할당하여, 상품 거래를 도덕적 맥락에서의 상호작용에 투사하여 연결시키는 은유적 사고 패턴을 확인할 수 있다.

이러한 현상과 관련한 사례(Johnson, 1993; Johnson, 노양진 역, 2008: 116-120)는 조금 더 구체적으로 범주화될 수 있다. "나는 당신의 그 친절함에 ***빚을*** 졌다.(I ***owe*** you a favor for that good deed.), 당신이 내

생명을 구해 주셨습니다! 어떻게 ***보답할*** 수 있을까요?(You saved my life! How could I ever ***repay*** you?)" 와 같은 사례는 경제적인 영역에서 작동하는 상호성 개념을 도덕적 도움을 주고받는 맥락으로 투사하여 연결하는 은유적 사고 패턴이다. "사과를 ***요구합니다***!(I ***demand*** an apology!), 나는 내가 당신에게 끼친 손해를 ***보상하기*** 위하여 최선을 다할 것입니다.(I'll do my best to ***make it up*** to you for any harm I've done.)"의 경우, 경제적인 영역에서 작동하는 보상 개념을 도덕적 책임과 관련된 맥락으로 투사시켜 연결하는 은유적 사고 패턴이다. "당신에게 ***분풀이를 할*** 것이다.(I'll ***take*** it ***out of*** your hide.), 그는 당신의 행위에 대해 ***복수할 것***이다.(He'll ***get even with*** you for this.)"와 같은 사례는 경제적인 손실을 처리하는 공제 개념을 도덕적 책임과 관련한 실질적인 조치로서 보복과 관련된 맥락으로 투사하여 연결시키는 은유적 사고 패턴이다.

이상의 논의를 바탕으로 할 때, 도덕적 문제상황을 다룬다는 것은 그러한 문제상황을 적절한 수준에서 해결하는데 기여하는 최적의 은유 패턴을 탐색한다는 것을 암시한다. 그렇다면 어떠한 도덕적 문제상황에 직면할 때, 일련의 축적된 기존의 은유적 사고의 패턴을 활용할 필요가 있다. 나아가서 습관화된 기존의 은유적 사고 패턴이 유의미하게 작용하지 않을 때, 그 패턴을 재구성할 필요가 있다. 습관화된 은유적 사고 패턴을 재구성한다는 것은 문제상황과 관련된 어떤 개념적 프레임과 다른 개념적 프레임 사이의 새로운 투사적 연결을 확보하는 과정으로 구체화 될 수 있다.

이와 같은 개념적 프레임과 개념적 프레임 사이의 새로운 연결은 직접적인 경험을 통해서 구성 및 재구성 될 수도 있지만, 시행착오를 최소화하기 위해서 정신적인 이미지의 수준에서 사고 실험을 통해 이뤄질 수도 있다. 그렇다면 도덕적으로 사고한다는 것은 일종의 도덕적 시뮬레이션 과정이라고 할 수 있다(Johnson, 2014; Johnson, 노양진 역, 2017: 175-256). 개념적 프레임들은 일종의 변수로 볼 수 있는데, 일차적으로 기존의 변수들과 변수들을 연결시켜 은유적 사유의 패턴이 재구성 될 수

있다. 뿐만 아니라, 도덕적 문제상황에 직면할 때, 최적의 균형점으로서 일련의 대안을 확보하는 과정에서 한계에 직면할 경우, 기존의 변수에 더하여 새로운 변수를 투입하여 새로운 연결이 구성되는 방향으로 도덕적 시뮬레이션 절차가 진행 될 수 있다. 따라서 도덕적 시뮬레이션은 다양한 변수를 고려하여 개념적 프레임들의 투사적 연결이 역동적으로 재구성되는 과정으로 볼 수 있다. 이러한 과정에 기반하여, 행위자는 자신이 직면하고 있는 도덕적 문제상황이 전개되는 흐름과 관련된 가능성을 시뮬레이션하는 정신 작용으로 진입한다.

이러한 도덕적 시뮬레이션의 메커니즘은 뉴런 집단 간의 기능적 연결성의 수준에서 그 설명력이 확보될 수 있다. 도덕적 시뮬레이션은 투사적 연결의 과정을 중심으로 하는 은유적 사고 패턴에 기반을 둔다. 이러한 은유적 사고 패턴은 이미지 스키마에 토대를 둔다. 그런데 이미지 스키마는 감각—운동 피질을 중심으로 뉴런 집단 간의 유기적인 신경망을 기반으로 출현한다.

그 유기적 신경망과 관련하여, 감각—운동 피질은 거울 뉴런을 매개로 신경 연결성을 확보할 뿐만 아니라 뇌섬엽(insula)을 매개로 정서와 느낌으로서의 감정을 처리하는 신경 영역인 변연계와 신경 연결성을 이루고 있다. 따라서 도덕적 시뮬레이션으로서 도덕적 역량에는 감각—운동 피질로 수렴되는 피질 하 영역(subcortical region) 전체가 관여되는 것으로 볼 수 있다.

그런데 피질 하 영역에서 처리된 신체의 상태와 관련된 모든 정보는 감각—운동 피질로 수렴되는데, 감각 피질로 수렴된 정보는 두정엽, 측두엽, 후두엽에 전역에 걸쳐 있는 일련의 연합 영역에서 수렴되어 두정엽, 측두엽, 후두엽이 교차되는 다중감각연합(multisensory association) 영역에서 최종적으로 수렴된다(박문호, 2018: 475-476). 다중감각연합 영역은 전두엽과 신경 연결성을 이루고 있다(박문호, 2018: 474). 그래서 다중감각연합 영역에 수렴된 정보는 전두엽과 역동적으로 시냅스를 유지하면서 처리된다. 결국 도덕적 시뮬레이션으로서 도덕적 역량은 피질 하 영역(subcortical region) 전체와 신피질 영역(neocortical region) 전체가 역동

적인 신경망(neural network)을 이뤄 작용하는 셈이다.

이와 같은 역동적인 신경망을 중심으로 활성화되는 도덕적 사고를 더욱 구체적으로 검토해보자. 도덕적 문제상황에서 촉발되는 도덕적 시뮬레이션은 은유적 사고 패턴에 기반을 두고 있는 개념적 프레임들 사이의 투사적 연결의 과정을 통해 전개된다(Lakoff & Johnson, 1999: 20; Johnson, 1993, 노양진 역, 2008: 371-427). 투사적 연결의 과정이 이뤄지기 위해서는 개념적 프레임들 사이의 비교와 대조가 필수적이다. 개념적 프레임들 사이의 비교와 대조를 바탕으로 투사적 연결의 과정을 거치면 일련의 은유 패턴이 구성된다. 이어서, 구성된 은유적 패턴이 행위자가 직면하고 있는 도덕적 문제상황에 작용할 경우, 인격체는 새로운 방향으로 전개될 수 있는 상황의 흐름과 관련된 시뮬레이션을 통해서 문제해결의 대안을 재구성한다. 결국 도덕적 시뮬레이션의 과정에서 이뤄지는 정신 작용은 투사적 연결을 위해 일련의 프레임들을 투사적으로 연결하여 예측하는 활동으로 범주화 될 수 있다.

이러한 수준의 정신 작용에 관여되는 중추적인 뉴런 영역은 전두엽이며, 그 중에서도 특히 전전두엽이 더욱 직접으로 관여된다. 전전두엽이 정보처리에 관여하는 신경 메커니즘을 고려할 때(Siegel, 2012, 방희정 외역, 2018: 90-92), 도덕적 시뮬레이션 과정에서 전전두엽은 과거의 문제해결 경험을 통해서 대뇌 피질에 분산되어 저장된 은유적 사고 패턴을 불러온다. 그리고 기억을 통해서 집적된 은유적 사고 패턴의 자원을 현재에 직면하고 있는 도덕적 문제상황과 비교하고 대조한다. 특히, 기억이 능동적 혹은 수동적으로 처리되는 메커니즘을 고려할 때(박문호, 2019: 270-275, 504-507), 현재 직면하고 있는 도덕적 문제상황이 과거에 경험한 문제상황과 유사할 경우, 이미 축적된 은유적 사고 패턴을 즉각적이며 자동적으로 활성화 시켜 문제를 처리한다. 반면, 이러한 유사성이 낮고 오히려 차이점이 부각될 경우, 전두엽은 주의를 집중하고 의도적으로 사려하는 수준으로 진입한다. 의도적으로 사려하는 과정에서 기존의 변수를 재구성 혹은 재배열하기도 하며 새로운 변수를 투입하기도 하면서 새로운 조합의 은유적 사고 패턴을 구성한다. 나아가서 그러한

은유적 사고 패턴이 새로이 직면하고 있는 문제상황에서 작용한다면, 인격체는 그 문제상황이 어떠한 방식으로 전개될 것인지와 관련된 사태의 흐름을 예측한다. 이러한 일련의 예측 과정은 일종의 반성적인 숙고로서의 사고 과정으로 볼 수 있다.

그렇다면 체화된 마음에 배경으로 펼쳐지는 도덕적 시뮬레이션으로서 도덕적 역량은 즉각적이고 자동적인 처리 과정과 주의 집중을 통한 의도적 사려의 과정이 교차되는 지점에서 활성화 된다고 볼 수 있다. 먼저, 즉각적이고 자동적인 처리 과정은 기억을 통해서 축적된 은유적 사고 패턴과 현재 직면하고 있는 도덕적 문제상황의 유사성에 의존한다. 특히, 기억을 형성하는데 관여되는 해마와 정서 및 느낌의 활성화에 관여되는 변연계의 신경 연결성을 고려할 때(박문호, 2019: 342), 축적된 은유적 사고 패턴에는 필연적으로 정서가 배어든다.

다음, 의도적 사려의 과정으로서 반성적 숙고는 현재 직면하고 있는 도덕적 문제상황과 기억을 통해 축적된 은유적 사고 패턴 사이의 차이성에 의존한다. 이러한 차이성은 기존의 문제해결 과정에서 구성된 개념적 프레임들 사이의 투사적 연결을 통해서는 새로운 도덕적 문제상황을 적절하게 다룰 수 없다는 것을 암시한다. 그래서 전전두엽의 적극적인 관여를 통해, 개념적 프레임들 사이의 투사적 연결의 패턴을 재구성하게 된다. 이러한 재구성 과정에서 활성화되는 일련의 반성적 숙고는 근본적으로 이미지 스키마에 기반을 두고 전개된다. 그런데 이미지 스키마는 거울 뉴런과 뇌섬엽을 매개로 하여 변연계와 기능적으로 연결되는 신경망을 이루고 있다. 그렇다면, 이미지 스키마를 기반으로 이뤄지는 반성적 숙고 작용은 진공 상태에서 활성화되는 것이 아니라 공감 작용과의 유기적인 연결을 통해서 활성화된다고 볼 수 있다.

이러한 도덕적 시뮬레이션의 메커니즘을 고려할 때, 도덕적 역량은 선천적으로 배선된 일종의 도덕 모듈에 의존하는 것이 아니다. 오히려, 도덕적 역량은 뇌간(brain stem)과 변연계를 포함하는 피질 하 영역 전체와 대뇌의 신피질 영역 전체의 역동적인 신경 연결성을 기반으로 하는 신경망을 통해서 창발한다.

4. 서양 관점의 한계

도덕적 시뮬레이션으로서 체화된 도덕성은 표층의식 측면을 중심으로 도덕성의 체화에 접근하는 모델로 범주화 될 수 있다. 도덕적 시뮬레이션의 메커니즘은'즉각적이고 자동적인 과정으로서 정서적 직관에 관여되는 의식의 흐름'과 '반성적 숙고 작용과 공감 작용이 얽혀서 활성화되는 의식의 흐름'이 교차되어 얽히는 지점에서 창발하는 역동적 재구성 과정으로 파악 될 수 있다. 그런데 체화된 도덕성과 관련한 서양의 관점은 도덕적 시뮬레이션 전체의 과정을 마음챙김으로서 거리두기를 통해 알아차리는 마음의 활동을 다루는 수준까지 나아가고 있지는 않다.

체화된 도덕성을 구성하는 한 측면으로서, 심층마음은 신경상관물의 수준과 심리적 현상의 수준에서 온전히 포착되기에 곤란한 속성을 지닌다. 표층의식의 작용은 상당 부분 조작적 정의를 통해서 수량화 가능한 언어적 개념으로 대상화 될 수 있다. 대상화된 표층의식은 심리적 현상의 수준을 넘어 미시적인 신경상관물의 수준에서도 포착될 수 있다.

하지만 심층마음은 표층의식으로부터 심리적 거리를 확보하여 언어적 개념에 얽매이지 않고 순간순간 알아차리는 능동적인 마음의 활동이다. 그래서 심층마음은 신경상관물과 심리적 현상의 수준에서 온전히 포착되기에 곤란한 측면을 지닌다. 물론 이러한 심층마음의 작용이 활동하거나 그렇지 않을 때 관여되는 신경상관물과 심리적 구인의 활성화 상태를 관찰할 수는 있다. 그러한 관찰을 통해 심층마음의 활동성과 관련된 단서 정도는 확보될 수 있다. 하지만 대상화 되는 현상이 아닌 능동적 마음활동으로서 심층마음 그 자체를 신경상관물과 심리적 현상의 수준에서 포착하는 것은 상당한 어려움을 수반한다. 따라서 체화된 도덕성 담론과 관련하여, 서양의 관점은 심층마음을 포괄하여 도덕성의 체화에 접근하고 있는 동양의 사유 패턴을 통해 보완될 필요가 있다.

제 3 절 체화된 도덕성에 대한 동양의 관점

1. 유가(儒家) 도덕심

유가(儒家) 담론에서 인(仁)은 인간다움에 관여하는 중추적인 변인이다. 공자(孔子)는 인(仁)과 인간다움의 밀접한 연관성을 드러내기 위해 간접적인 방식을 취한다. 그래서 인(仁)에 대한 개념을 명료하게 정의하는 접근방법 대신에, 제자들의 다양한 개별적 마음 상태와 기질을 먼저 고려한다. 그리고 이미 훈습되어 있는 마음 상태와 기질을 변화시키기에 가장 적절한 인(仁)의 실천 방법을 제시한다(김병환, 2017: 49-54). 맹자(孟子)는 공자보다는 인(仁)에 대한 개념을 상대적으로 명료하게 밝힌다. 그래서 맹자는 인(仁)을 인간다움이라고 규정한다.[93] 나아가서 그러한 인간다움의 근거로서 유자입정(孺子入井)의 사례를 통해서 다른 사람의 생명이 상하는 것을 차마 외면하지 못하는 마음 즉, 불인인지심(不忍人之心)을 제시한다. 물론, 불인인지심(不忍人之心)은 측은지심(惻隱之心)으로 구체화 될 수 있다. 맹자는 이 측은지심을 인(仁)으로 규정한다. 동시에 인(仁)의 실마리 즉, '단서(端緖)'로 파악하기도 한다. 결국 맹자의 도덕심 담론에서, 본성 즉, 성(性)으로서의 인(仁)과 정감으로서의 측은지심이 엄밀하게 분화되기보다는 상당 부분 혼융된 상태로 논의되고 있는 셈이다(임종진, 1993: 22). 이렇게 맹자가 인(仁)을 논의하는 담론의 시기까지만 해도 성(性)과 정(情)은 상당 부분 엄밀하게 분화되지 않는다. 특히, 맹자의 도덕심 담론에서 성과 정은 하나의 범주로 포괄된다(김병환, 2017: 218-221).

그런데 주희의 『인설(仁說)』[94]에 근거할 때, 인(仁)은 성(性)으로서의

---

93) 孟子曰: 「仁也者, 人也. 合而言之, 道也」(『孟子』 「盡心(下)」, 장기근 역, 1976: 755) 이 장구에 대해, 장기근의 번역 즉, "맹자가 말했다. 「인(仁)은 사람의 원리이다. 원리인 인(仁)과 육체적인 사람을 합해서 사람의 도라고 한다.」"에서 인(仁)은 사람의 원리로 번역되고 있다. 아울러, 김병환의 의견 즉, "필자는 현대 한국어에서 가장 부합하는 인의 의미는 ' [진정한] 인간다움 혹은 사람다움'이고, 영어로는 'humanness'라고 생각한다(김병환, 2017: 39)"에서 인(仁)은 인간다움 혹은 사람다움으로 파악될 수 있다.

인(仁)의 측면과 정(情)으로서의 인(仁)의 측면으로 엄밀히 구분될 수 있다. 이러한 인(仁)의 두 측면 중 먼저, 정(情)으로서의 인(仁)의 차원에 주력해 보자. 씨앗에서 싹이 피어나듯이 경험적 현상의 도덕적 상황에서 인(仁)은 정감의 수준으로 피어난다. 정감의 수준으로 인(仁)이 피어나면 타인의 생명이 상하는 것을 차마 방관하지 못하는 도덕정감으로 촉발된다. 이 도덕정감은 측은지심으로 범주화 될 수 있다. 따라서 주희는 맹자에게 있어서 상당 부분 미분화된 인(仁)에 대한 개념을 두 측면으로 범주화하여 접근하고 있다고 평가할 수 있다. 물론, 주희 역시 맹자와 마찬가지로 인(仁)을 사람을 사람답게 하는 중추적 기반으로 설정한다. 그래서 사람이 인(仁)을 온전히 갖추지 못할 경우 인간은 그저 고깃덩어리에 불과하다고 언급한다.[95]

측은지심은 작용하는 맥락에 따라 일련의 다양한 도덕정감으로 그 양태를 변화시켜 가면서 촉발된다. 이렇게 그 맥락과 연관되어서, 사양하는 도덕정감 즉, 사양지심(辭讓之心)으로 피어나기도 하며, 때로는 옳음과 그름을 분별하는 도덕정감 즉, 시비지심(是非之心)으로 피어난다. 그리고 타인의 그릇됨을 미워하고 자신의 그릇됨을 부끄러워하는 도덕정감 즉, 수오지심(羞惡之心)으로 피어나기도 한다. 이상의 '측은지심, 사양지심, 수오지심, 시비지심'은 각각 '사랑, 공경, 마땅하게 함, 옳고 그름을 구별함' 즉, '애(愛), 공(恭), 의(義), 별(別)'의 도덕정감으로 압축될 수 있다. 이와 같이 사랑의 도덕정감으로서 측은지심이 맥락의 다양성에 따라서 사양지심, 수오지심, 시비지심의 감정으로 피어난다면, 결국 일련의 다양한 도덕정감은 사랑의 감정 즉, 불인인지심(不忍人之心)으로서의 측은지심으로 포괄될 수 있다. 결국 인(仁)은 정감의 수준에서 작용

94) 논자는 주희의 『인설(仁說)』을 이해하는 과정에서 임헌규가 번역한 『인설』(임헌규, 2014)을 참조하였다. 아울러, 임헌규는 『인설(仁說)』의 원문에서 인(仁)의 정(情)과 관련되는 부분을 번역하는 과정에서 '피어난다'라는 번역어를 사용하고 있다. 논자는 임헌규의 '피어난다'라는 표현을 차용하여 논지를 전개하였음을 밝힌다.

95) 人之所以得名, 以其仁也. 言仁而不言人, 則不見理之所寓, 言人而不言仁, 則人不過是一塊血肉耳. 必合而言之, 方見得道理出來."語類, 卷61, 孟子11·盡心下(최정묵, 2001: 90).

할 때 사랑의 도덕정감 즉, 애(愛)로 발현되는 셈이다.

이와 같이 감정에 기대어서 발현되는 인(仁)의 작용 측면인 사랑의 도덕정감 즉, 애(愛)는 일련의 공효(功效)로 나타난다. 인(仁)의 공효(功效)로서 '만물일체(萬物一體), 지각(知覺)'을 제시할 수 있다. 물론 이러한 공효에 대해 주희는 인(仁)이 드러난 결과이지 인(仁) 그 자체는 아니라는 비판적 관점을 드러낸다. 특히, 주희는 만물일체와 지각을 인(仁)으로 규정하는 관점에 대해서 적극적으로 비판한다(주희, 임헌규 역, 2014: 20). 그럼에도 불구하고, 주희는 인(仁)이 드러난 결과 내지는 작용 측면으로서 공효(功效)를 부정하지는 않는다. 따라서 인(仁)의 공효(功效)를 '인(仁)의 작용으로서 애(愛)'와 관련지어 논의할 수 있는 공간은 열려 있는 셈이다.

그 공효로서 먼저 들 수 있는 것은 자신과 만물을 하나로 여기어 사랑하는 상태 즉, 만물일체(萬物一體)이다. 이 만물일체의 상태는 인(仁) 그 자체라기보다는 인(仁)에서 피어난 사랑의 감정을 점진적으로 확장하는 공부를 통해서 도달하게 되는 결과라고 볼 수 있다. 즉, 만물일체의 경지로서 모든 것을 사랑하는 마음은, 관계의 친소(親疎)에 기반을 두고, 부모와 자식 혹은 형제 사이에서 생생하게 느낄 수 있는 가장 원초적인 사랑의 감정이 넓어지는 인간관계 속에서 점진적으로 확장되는 과정의 결과로서 기대할 수 있는 공효(功效)이다(임종진, 1993: 34).

특히, 지각(知覺)과 관련하여, 주희는 지각을 얕은 의미와 깊은 의미로 구분한다. 이러한 구분을 통해 주희는 성실한 공부의 과정 없이 곧바로 깊은 의미의 지각으로 나아가는 것을 경계한다.[96] 어쨌든, 이 얕은 의미의 지각은 천리(天理)와 인욕(人欲)을 엄밀히 분별하여 민감하게 포착해 내는 역량이다. 즉, 감정이 피어나는 기미(機微)에서 사욕(私欲)을 알아차리는 찰식(察識)으로서의 지각이다. 얕은 의미의 지각을 통해 사사로운

96) … 然覺知二字所指, 自有淺深, 若淺言之, 則所謂覺知者, 亦曰: 覺夫天理人欲之分而已. 夫有覺於天理人欲之分, 然後可以克己復禮, 而施爲仁之功, 此則是也. 今連上文讀之而求來意之所在, 則所謂覺知者, 乃自得於仁之謂矣. 如此則覺字之所指者已深, 非用力於仁之久, 不足以得祉, …(朱文公集, 卷46, 答胡伯逢3, 전병욱, 2007: 36).

욕심을 이겨내고 예(禮)로 돌아갈 수 있기 때문에, 이러한 수준의 지각은 인(仁)을 실천할 수 있는 마음의 상태를 준비 시키는 기능을 한다.

나아가서, 주희는 깊은 의미의 지각을 언급한다. 주희는 깊은 의미의 지각을 '인(仁)을 자득(自得)한 상태'로 규정한다. '인(仁)을 자득한 상태'로서의 깊은 지각을 규정한 것을 고려할 때, 이러한 수준의 지각은 인(仁)에 포괄되는 지(智)의 작용으로서의 지각으로 볼 수 있다. 지(智)의 작용으로서의 지각은 '마땅함을 아는 것'과 '그 마땅함의 까닭을 깨닫는 것'을 의미한다. 즉, 도덕적 지각이라고 볼 수 있다. 따라서 깊은 의미의 지각은 인(仁)이 드러나 밝아진 이후에 작용하는 공효(功效)로 볼 수 있다. 나아가서, 인(仁)의 자득 상태가 깊은 의미의 지각이라는 측면을 고려할 때, 깊은 의미의 지각은 천부적으로 품부 받은 사단(四端), 특히 그 사단 중에 시비를 분별하는 감정의 싹이 상당 부분 내지는 온전하게 확충된 상태라고 볼 수 있다. 물론 이러한 상태에 이르기까지는 점진적이며 부단한 공부의 과정이 온축되는 절차가 필수적이다.

이와 같이 인(仁)은 감정의 수준으로 피어난 사랑의 감정과 그 감정의 공효로 작용한다. 인(仁)의 이러한 측면은 '인(仁)의 작용으로서 애(愛)'로 규정될 수 있다. 동양사상에서 앎은 체득을 전제로 한다는 측면을 고려할 때(李珥, 이용주 역 및 저, 2018: 289), '인(仁)의 작용으로서 애(愛)'는 감정으로 피어난 작용의 수준에서 도덕심의 체화를 지향하고 있다고 볼 수 있다.

아울러, 감정으로 피어난 작용 수준의 인(仁)은 감정의 촉발은 물론이거니와 사려에 기반을 두는 분별 작용을 겸하고 있다. 특히, 기미(機微)에서 사욕(私欲)을 알아차리는 즉, 찰식(察識)으로서의 지각과 측은지심에 포괄되는 시비지심 즉, 별(別)의 감정의 경우, 이러한 사려에 기반을 두는 분별 작용으로서의 인(仁)의 측면을 잘 드러내고 있다. 결국 '인(仁)의 작용으로서 애(愛)'는 도덕적 정감과 사려를 통한 분별로서 도덕적 지각으로 구체화 되고 있는 셈이다. 도덕적 정감과 도덕적 지각 작용은 의식의 현상적 수준에서 포착이 가능하다는 측면을 고려할 때, 표층의식의 영역에서 활성화되는 인(仁)의 작용 측면으로 볼 수 있다. 따라서

‘인(仁)의 작용으로서 애(愛)’는 결국 표층의식의 수준에서 도덕심의 체화를 지향한다고 볼 수 있다. 아울러, ‘인(仁)의 작용으로서 애(愛)’는 마음의 포괄적 층위에서 표층의식을 구성하는 마음의 층위로 범주화 될 수 있다.

이어서, 주희의 『인설(仁說)』을 중심으로 유가(儒家)의 담론에서 표층의식 측면의 체화를 넘어서 심층마음 측면의 체화를 검토한다. 주희의 『인설』에 기반할 때, 인(仁)을 구성하는 스펙트럼은 피어난 사랑의 감정으로서 애(愛)의 측면과 그 이면의 바탕으로서 사랑의 감정이 피어나게 되는 근거 즉, 소이연(所以然)의 측면까지 포괄하고 있다. 물론 그 근거의 측면은 인(仁) 그 자체이다. 사랑의 감정이 피어난 근거 혹은 바탕으로서의 인(仁)은 체(體)로 범주화 될 수 있으며, 동시에 체(體)로서의 인(仁)은 우주의 패턴 내지는 질서 즉, 이(理)가 마음에 품부된 성(性)으로 볼 수 있다. 나아가서 그 성(性)의 내용은 덕(德)으로 구체화 될 수 있다. 물론, 이 덕(德)은 천지가 만물을 생성하는 마음 즉, 생물지심(生物之心)이 인간에게 품부된 것이다(주희, 임헌규 역, 2014: 17). 인간이 천지의 마음을 닮아서 타인을 포함한 모든 존재의 생명을 살리려는 마음은 가치의 측면에서 볼 때 선(善) 그 자체이다. 따라서 덕(德)으로서의 인(仁)은 순수하게 선(善)할 수밖에 없다. 결국 주희의 『인설』에서 인(仁)에 대한 담론은 ‘이(理) = 성(性) = 덕(德) = 인(仁) = 선(善) = 체(體)’로서 도식화 될 수 있다.

이러한 도식의 연장선상에서, 체(體)로서의 인(仁)은 사랑으로서의 도덕정감이 피어나기 이전의 상태이다. 그래서 ‘체(體)로서의 인(仁)’은 마음 즉, 심(心)과 동치 되는 것이 아니라 마음의 덕 즉, 심지덕(心之德)이다. 물론 마음의 덕은 인의예지(仁義禮智) 즉, 사덕(四德)으로 구체화 될 수 있으며, 그 덕 중에 인(仁)이 나머지 덕 즉, ‘의(義), 예(禮), 지(智)’를 포괄한다(주희, 임헌규 역, 2014: 17). 또한 이렇게 세분화된 사덕(四德) 중에서 인(仁)만 발라내어서 논하자면, ‘체(體)로서의 인(仁)’은 피어난 사랑의 감정 즉, 애(愛)와 동치 되는 것이 아니라 사랑의 이치 즉, 애지리(愛之理)이다. 물론, 애지리(愛之理)로서의 인(仁)에 근거하여

피어난 사랑으로서 도덕정감은 측은지심으로 구체화 될 수 있다. 그리고 이 측은지심은 사단(四端)을 구성하는 나머지 도덕정감으로서 '수오지심, 사양지심, 시비지심'을 포괄한다. 결국 주희의 관점에서, 사랑의 감정 즉, 애(愛)는 인(仁)의 작용 측면으로 범주화 된다. 그래서 체(體)로서 인(仁)의 영역까지를 포괄하지는 않는다. 즉, 애(愛)는 마치 수면 아래에 가라 앉아 있는 인(仁)이라는 거대한 빙산 중에서 수면 위로 드러난 일부분인 셈이다.

이와 같이 '심지덕(心之德), 애지리(愛之理)'로서의 인(仁) 즉, 체(體)로서의 인(仁)은 도덕정감으로 피어나기 이전의 상태이다. 체(體)로서의 인(仁)은 정서작용의 수준으로 피어나기 이전의 상태이기 때문에 '대상화' 되어 포착될 수 없는 영역이다. 체(體)로서의 인(仁)이 대상화 될 수 없는 영역이라는 것은 호상(湖湘)학파 계열의 사상가인 장남헌(張南憲)에 대한 주희의 비판을 통해서 확인할 수 있다. 장남헌은 호광중(胡廣仲)이 지각(知覺)으로서 인(仁)을 규정하는 관점과 관련하여, 호광중의 관점 즉, '지각 = 인(仁)'이라는 도식을 비판하는 입장을 취한다. 그런데 장남헌은 호광중의 관점을 비판하는 과정에서 인(仁)을 지각의 대상으로 이해한다. 이 과정에서 지(知)를 인(仁)을 아는 것으로 풀이하며, 각(覺)을 인(仁)을 깨닫는 것으로 풀이한다. '주희의 관점'에서 볼 때, 장남헌의 이러한 해석은 인(仁)을 대상화 가능한 영역으로 규정한 셈이다. 인(仁)을 대상화 하는 장남헌의 해석에 대해서, 주희는 마음의 덕으로서 인(仁)을 지각하는 또 다른 주체가 있을 수 없다는 관점을 피력한다. 따라서 장남헌에 대한 주희의 이러한 비판적 시각을 통해, 주희는 '마음의 덕 즉, 체(體)로서 인(仁)'을 대상화 될 수 없는 영역으로 설정하고 있다는 것을 추론할 수 있다.

'체(體)로서 인(仁)'을 설정하는 주희의 입장은 지각(知覺)으로 인(仁)을 규정하는 호상학파 계열의 사상가인 사량좌(謝良佐)에 대한 비판을 통해서도 확인할 수 있다. 사량좌는 일종의 비유를 통해 아픔과 가려움을 아는 것을 인(仁)으로 파악한다.[97] 사량좌의 이러한 메타포를 고려할

97) 仁是四肢不仁之仁, 不仁是不識痛癢, 仁是識痛癢.(上蔡語錄, 정상봉, 1999: 456)

때, 사량좌는 타인의 고통을 함께 느끼는 일종의 공감 작용으로서 인(仁)을 바라보고 있는 것이다. 물론, 사량좌의 관점은 인(仁)에서 멀어진 마음의 상태와 사지의 마비를 불인(不仁)으로 기술한 의서(醫書)의 표현을 밀접하게 관련지어 인(仁)의 의미를 포착하는 정호(程顥)의 관점[98]에서 유래한다. 주희는 사량좌의 지각(知覺)을 일종의 '감각적인 느낌'으로서의 지각으로 해석하면서, 그러한 지각은 사사로운 욕심의 감정을 이(理)로 착각하여 인위적으로 조장(助長)하는 오류를 범하는 폐단에 이른다고 비판한다(주희, 임헌규 역, 2014: 20). 물론 여기서 '조장(助長)'은 맹자가 호연지기(浩然之氣)를 함양하는 과정에서 경계하고 있는 지양해야 할 태도이다. 나아가서, 주희는 설령 사량좌의 지각을 상당 부분 고상한 수준의 지각으로 후하게 평가 해 준다할지라도 여전히 지(智) 즉, 인(仁)에 포괄되는 하나의 덕이 감정으로 피어난 수준에 불과하다고 본다(주희집, 32권, 又論仁說, 임헌규 역, 2014: 35). 즉, 주희는 작용의 측면에 국한되어 있는 지각을 통해서는 '인(仁)의 체(體)'를 포착할 수 없다는 입장을 드러내고 있는 셈이다.

더 나아가서, 주희의 관점에 따르면 사량좌는 지각의 의미를 온전히 파악하고 있지 못한 셈이다. 주희는 『맹자(孟子)』에 대한 정이(程頤)의 해석에 근거하여 어떠한 사태의 마땅함을 아는 것을 인식하는 것을 지(知)로 규정하며, 그 사태가 마땅함에 이른 까닭 즉, 소이연(所以然)을 깨닫는 것을 각(覺)으로 풀이한다(주희, 임헌규 역, 2014: 35). 즉, 주희가 파악하는 지각은 감각적 느낌으로서의 지각이 아니라 '도덕적 지각'인 셈이다. 주희의 관점에서는 이러한 도덕적 지각 역시 인(仁)에 포괄되는 덕인 지(智)가 피어난 감정이다. 결국, 주희의 관점에 따르면, 어떠한 차원의 도덕적 지각이든 그 도덕적 지각은 지(智)의 작용에 불과한 셈이다. 따라서 작용으로서의 지각을 통해서는 '체(體)로서의 인(仁)'을 포착할 수 없다.

이상의 논의를 종합할 때, '체(體)로서의 인(仁)'은 물리적 실체로서

98) 醫家以不認痛癢謂之不仁, 人以不知覺不認義理爲不人, 譬最近.(二程集, 정상봉, 1999: 454)

‘대상화’ 될 수 없으며, 심리적 현상 차원의 정감으로 환원될 수 없다. 그렇다면 ‘체(體)로서의 인(仁)’은 의식화 될 수 있는 마음의 층위에서 포착될 수 있는 도덕정감과 사려를 통한 분별로서 도덕적 지각의 ‘바탕 혹은 배경’으로서 마음의 층위에 자리 잡고 있는 것이다. 그래서 정감과 사려를 통한 분별 작용을 통해 의식화되는 마음의 층위를 표층의식의 영역으로 범주화할 때, ‘체(體)로서의 인(仁)’은 표층의식의 배경으로서 심층마음의 영역에 자리 잡고 있다고 볼 수 있다.

의식화 될 수 있는 마음의 바탕 혹은 배경에 자리 잡고 있다고 해서, ‘체(體)로서의 인(仁)’을 마치 수면(睡眠)에 가까운 의식의 상태로 파악하는 것은 곤란하다(Tilman, 김병환 역, 2010: 76-77).[99] 왜냐하면 도덕적 상황과 접촉할 때, ‘체(體)로서의 인(仁)’은 즉각적으로 피어나서 도덕적 상황에 즉각적으로 응할 수 있는 준비 상태에 있기 때문이다. 이러한 마음의 층위는 의식화 되지는 않지만, 여전히 세계와 소통할 수 있는 준비 태세를 명료히 깨어서 갖추고 있는 상태라고 할 수 있다. 특히, 주희는 1169년 기축년의 깨달음 즉, 이른바 ‘중화신설’ 이후에 미발(未發)의 상태를 ‘고요함 속에서의 움직임’ 즉, 정중지동(靜中之動)으로 표현해 내고 있다(정상봉, 1999: 459). ‘고요함 속에서의 움직임’을 통해서 미발(未發) 상태의 고요함이 죽어있는 고요함이 아니라 깨어있는 고요함이라는 것을 짐작할 수 있다. 그래서 정중지동(靜中之動)으로서 미발(未

99) 미발(未發)의 상태로서 ‘체(體)로서의 인(仁)’이 수면상태로 범주화 될 수 있다면, 미발의 상태에서 마음의 존재성은 확보될 수 없다. 하지만 주희의 사상이 성숙되어가는 과정에 기반 할 때 ‘체(體)로서의 인(仁)’은 수면상태로 규정될 수 없다. 즉, “… 일상행위 중 천리를 깨닫는 것만을 강조하여 … 심의 징심(澄心) 상태를 획득하려고 힘썼을 때 도덕 역량이 감소되는 느낌을 받았다고 고백하였다(김병환, 2010: 76).”주희의 이러한 고백은 ‘체(體)로서의 인(仁)’이 자리 잡고 있는 마음의 상태로 진입할 때, 도덕 역량이 온전해지는 느낌을 받을 수 있다는 것으로 해석될 수 있다. 그래서 주희는 사유의 성숙과정에 도달한다. 즉, “정(情)이 발하기 전의 적정(寂靜)상태에서도 심은 유유하게 존재한다. 단지 정(靜)은 심이 처한 일종의 상태로서, 이 체험할 수 있는 심경(心境)이 비록 수양공부의 목적이지만 성은 결코 아니다. 이런 입장에 도달한 후에야 주희는 호남과 복건의 수양 공부 전통을 겸할 수 있었다(김병환, 2010: 77).”

發)의 연장선에 놓여 있는 '체(體)로서의 인(仁)'은 '심층마음'으로 범주화 될 수 있다. 그렇다면 결국 유가(儒家)의 인(仁)과 관련한 담론은 '심층마음'을 경유하여 도덕적 마음이 몸에 배어드는 체화의 수준을 지향하고 있다고 볼 수 있다. 즉, 유가(儒家)의 담론에서 체화는 표층의식은 물론이고, 그 표층의식의 배경으로서 심층마음의 차원으로까지 체화의 스펙트럼이 확장되고 있는 셈이다.

이상에서 논한 '인(仁)의 작용(用)으로서 애(愛)'와 '체(體)로서의 인(仁)'은 기계적으로 이분화 될 수 있는 영역이 아니다. 논리적인 반성적 사고의 수준에서, 인(仁)의 작용 측면과 본체 측면은 섞일 수 없다. 하지만 실제적인 마음의 활동 수준에서, 두 측면은 유리되어서 세계와 소통하지 않는다.

특히, 정이(程頤)는 애(愛)와 인(仁)을 각각 정(情)과 성(性)으로 범주화하면서 애(愛)가 인(仁) 그 자체로 범주화 될 수 없다는 입장을 취한다. 물론, 주희는 이러한 정이의 관점을 받아들인다.[100] 더 나아가서, 주희는 정이의 본래 의도가 사랑의 감정인 애(愛)로 피어난 것만을 인(仁)으로 규정하는 것을 경계한 것으로 해석한다(주희, 임헌규 역, 2014: 19). 정이의 관점에 대한 이러한 해석을 통해서, 주희는 사랑으로 피어난 감정으로서 애(愛)와 그 감정의 근거로서 인(仁) 사이의 유기적인 상호 관련성을 강조한다. 결국 주희의 관점에서, 애(愛)와 인(仁)은 섞이지 않은 채 각각의 고유성을 확보하면서 동시에, 서로 유리되지 않은 상태로 얽혀서 세계와 소통할 수 있는 준비태세를 갖추고 있는 셈이다. 그래서 주희는 애(愛)와 인(仁)의 이러한 관계성을 '관섭(管攝)'으로 표현한다.[101]

---

100) 仁者愛之理, 只是愛之道理, 猶言生之性, 愛則是理之, 見於用者也. 蓋仁, 性也, 性只是理而已, 愛是情, 情則發於用. 性者指其未發, 故曰仁者愛之理. 情則已發, 故曰愛者仁之用(語類, 卷20, 論語2·學而篇上, 최정묵, 2001: 96).

101) "… 대개 이른바 감정과 본성은 비록 그 나뉘어 있는 영역은 같지 않으나 그 맥락은 서로 통하며, 각각 귀속되는 바가 있는 것이니, 어찌 일찍이 확연히 분리·단절시켜서 서로 관섭 [管攝 : 관찰하고 통제함] 하지 않는다고 하겠는가? 나는 저 배우는 사람들이 정자의 말을 암송하면서도 그 의미를 구하지 않아서, 마침내 인을 사랑과 확연히 분리시켜 말하는 데로 나아간 것을 병폐로 생각한다"(『仁說』, 주희, 임헌규, 2014: 19). 아울러, 임헌규는 '管攝'을 관찰하고

애(愛)와 인(仁)의 이러한 관섭 관계를 주재(主宰)하는 것이 바로 마음 즉, 심(心)이다. 1169년 기축년의 깨달음 이후에, 주희는 마음의 두 측면을 성(性)과 정(情)으로 구분하면서 성과 정을 각각 체(體)와 용(用)으로 범주화 한다. 나아가서 성과 정을 주재하는 구심점을 심(心)으로 규정한다. 여기서 심(心)이 주재성을 지닌다는 것은 성(性)이 그 도덕적 순선함의 온전성을 고스란히 유지한 상태로 도덕정감 즉, 정(情)으로 피어날 수 있도록 통어(統御)하는 것으로 풀이될 수 있다.[102] 주희는 이러한 '심(心), 성(性), 정(情)' 사이의 관계성을 '심통성정(心統性情)'[103]으로 구체화 한다.

이와 같이 '심통성정(心統性情)'의 명제가 담고 있는 심(心)의 주재성을 고려할 때, 심(心)은 대상화하는 마음의 활동이지 대상화 되는 의식의 상태가 아닌 셈이다. 즉, 주희의 관점에서, 마음 즉, 심(心)은 경험적 현상의 세계를 대상화하여 그 대상세계의 이치를 파악하는 주재자(主宰者)에 은유될 수 있다. 그리고 그 대상화 된 세계의 이치를 온전히 포착하면 할수록 마음의 이치는 저절로 자연스럽게 드러나 밝아지는 것이다. 이러한 마음의 주재성은 마음을 공부하는 방법 즉, 수양론으로서 거경궁리(居敬窮理)와 연관 지어 해석될 수도 있다. 즉, 거경(居敬)을 통해서 마음의 본성을 온전히 유지하면 대상 세계의 이치를 포착하는 궁리(窮理)가 잘 이뤄진다. 뿐만 아니라, 궁리(窮理)가 잘 이루어져서 대상 세계의 이치에 대한 앎이 차곡차곡 쌓이면 거경(居敬)의 질이 더욱 향상되어 마음의 이치가 온전히 드러나 밝아질 수 있는 것이다.

이와 같이 심(心)의 주재성을 담고 있는 '심통성정(心統性情)'의 관

통제함으로 풀이하고 있으며, Chan (1989)은 'interpenetration'내지는 'interpenetrate'의 의미로 번역하고 있다. 물론 양자의 번역을 상보적으로 참조하면 관섭의 의미를 이해하여 소화하는데 상당한 도움이 된다. 특히, 후자인 진영첩의 번역은 체(體)로서의 인(仁)과 인(仁)의 작용(用) 사이의 유기적인 소통 관계를 탁월하게 포착하는 번역으로 보인다.

102) 性是體, 情是用. 性情皆出於心, 故心能統之, 統如統兵之統, 言有以主之也.(『朱子語類』 卷 98, 김병환, 2018: 311).

103) 心主于身, 其所以爲體者, 性也, 所以爲用者 情也. 是以貫乎動情而無不在焉.(『朱子語類』 卷 40 「答何叔京」, 김병환, 2018: 311).

점에서 인(仁)과 애(愛)의 관계를 구성하자면, 심(心)은 본연지성(本然之性)으로서의 인(仁)이 그 온전함을 유지한 채 사랑의 감정으로 피어날 수 있도록 하는 중추적 역할을 관장하고 있다. 결국, 주희는 심(心)의 주재성을 바탕으로 인(仁)의 체화를 지향하고 있는 셈이다. 따라서 도덕심에 대한 주희의 관점에 따르면, 표층의식 측면의 체화와 심층마음 측면의 체화는 심(心)의 주재성을 바탕으로 관섭(管攝)되는 유기적 앙상블을 지향한다.

2. 불교(佛敎) 유식론

유식론(唯識論)에 따르면(서광, 2017, 2018, 2019; 한자경, 2017a, 2019; 김병환, 2017: 7-14), 수행을 통한 깨달음의 과정으로 진입하기 이전에 인간의 마음 상태는 습관화되고 자동화된 경향성에 휩쓸린다. 이러한 경향성은 표층의식의 수준에서 작용하는 의식의 활동으로 범주화 될 수 있다. 유식론에서 제시하는 마음의 구조에 따르면, 마음은 크게 세 측면으로 범주화 될 수 있다.

첫 번째 측면은 신체 혹은 몸을 통해 대상을 감각하는 작용과 그 감각된 대상을 분별하는 작용이다. 몸과 대상이 접촉하는 순간 촉발되는 식(識)으로서 전5식(前五識)은 감각 작용과 관련된다(한자경, 2017a: 31-39). 그래서 전오식은 안식(眼識), 이식(耳識), 비식(鼻識), 설식(舌識), 신식(身識)으로 구체화 될 수 있다.[104] 감각된 대상은 언어적 개념으로 분별된다. 이러한 분별 작용에 관여하는 의식[105]은 제6의식(意識)이다(한자경, 2017a: 41-49). 두 번째 측면은 분별된 감각 대상을 객체로 실체화하고 분별하는 감각 주관을 주체로 실체화하는 작용이다.[106] 이러한 작용에 관여되는 식(識)은 제7식으로서 말나식(末那識)이다(한자경, 2017a: 51-58). 세 번째 측면은 전5식과 제6의식 그리고 제7식을 통해서 이뤄진

104) 송 10 初遍行觸等 …, 송 15 依止根本識, 五識隨緣現, 或俱或不具, 如濤波依水. (唯識三十頌, 현장 역, 서광, 2016: 241, 248)

105) 송 17 是諸識轉變, 分別所分別, … (唯識三十頌, 현장 역, 서광, 2016: 252)

106) 송 5 次第二能變, 是識名末那, 依他轉緣彼, 思量爲性相, 송 6 四煩惱常俱, 謂我癡我見, 幷我慢我愛, 及餘觸等俱.(唯識三十頌, 현장 역, 서광, 2016: 248)

모든 경험의 과정이 저장되는 작용이다.[107] 이러한 작용에 관여되는 식은 제8식으로서 아뢰야식(阿賴耶識)이다. 경험의 전 과정은 업(業)[108]으로서 제8식에 저장된다. 이러한 저장 과정은 훈습(薰習) 혹은 현행훈종자(現行熏種子)로 명명된다. 즉, 제8식은 일종의 기억으로 볼 수 있다(한자경, 2017a: 59-61). 이상의 논의에서 아뢰야식을 제외한 전오식(前五識), 의식(意識), 말나식(末那識)은 표층의식을 구성하는 마음의 층위로 범주화 될 수 있다.

그런데 식(識)이 촉발되어 제8식에 저장되기까지의 흐름은 의식 이전(subconscious)의 수준에서 매우 신속하며 자동적으로 진행된다. 그래서 일상에서는 거의 알아차릴 수가 없다. 경험이 제8식에 저장되기까지의 과정은 5단계의 절차로 구체화 될 수 있다. 즉, 촉(觸), 작의(作意), 수(受), 상(想), 사(思)로서 오변행심소(五遍行心所)로 명명 될 수 있다(한자경, 2019: 259-291). 즉, 감각 기관으로서 6근(六根)과 감각 대상으로서 6경(六境)이 접촉(觸)하는 순간 인식 주관은 주의를 집중(作意)한다. 이때 느낌(受)이 발생되는데, 그 느낌의 유형은 싫어하는 느낌으로서 고수(苦受), 좋아하는 느낌으로서 낙수(樂受), 좋지도 싫지도 않은 중립적 느낌으로서 불고불락수(不苦不樂受)로 범주화 될 수 있다. 생리적 측면에서, 이러한 느낌의 유형은 접근 혹은 회피의 동기를 촉발시키는 단서로 볼 수 있다. 이어서, 이 느낌은 개념적으로 분별(想)된다. 그리고 그러한 분별 작용은 어떠한 방식으로 반응하려는 의도(思)로 이어진다. 6근과 6경이 접촉하는 순간 출현하는 모든 식(識)의 과정은 이러한 오변행심소의 절차를 통해서, 인식 주관이 의식하기도 전에 신속하며 자동적으로 진행되어 제8식에 저장 혹은 기억된다(서광, 2019: 59-60).

이와 같이 인식 주관의 모든 경험이 거의 자동적으로 신속하게 진행되는데 관여하는 가장 중추적인 변인은 과거의 습관이다. 즉, 인식 주관이 직면하는 대부분의 현재 경험은 과거의 습관화된 정서, 사고, 행동의 패턴을 기반으로 자동적으로 처리된다. 그래서 과거의 경험을 통해서 습관

107) … 亦名藏識, 一切種子隱伏之處(唯識三十頌, 진제역, 서광, 2016: 229)
108) 업은 신체적 행동, 언어, 의도 즉, 신구의(身口意) 삼업(三業)으로 범주화 될 수 있다.

화된 정보처리의 패턴에 따라, 현재의 경험을 처리하는 반응 패턴이 달라진다. 과거의 습관이 현재의 경험에 영향을 미치는 메커니즘은 종자생현행(種子生現行)으로 범주화될 수 있다. 즉, 과거에 훈습된 업으로서 경험 패턴은 일련의 상황과 조건으로서 인연(因緣)이 마련되면, 현재 직면하는 경험의 배경으로 출현한다. 그 결과 자동적으로 현재의 경험을 왜곡시키거나 증폭시키는데 영향을 미친다(한자경, 2017a: 59-61; 서광, 2019: 60-64).

의식 이전의 수준에서 작동하는 오변행심소의 습관적 자동적 처리 과정은 마음의 괴로움을 설명할 수 있는 기제로 성립될 수 있다. 인간은 환경과 얽히는 과정에서 일련의 문제상황에 직면한다. 동일한 문제상황이라 할지라도 개개인이 그러한 상황을 처리하는 패턴은 다양한 양상을 보인다. 삶의 내러티브를 통해서 개개인의 몸에는 과거의 경험을 처리하는 습관적 반응패턴이 일종의 흔적으로 남아있다. 습관적 반응패턴의 흔적이 현재에 직면하는 문제상황과 접촉되면, 일련의 정서적 느낌으로 촉발된다. 그리고 정서적 느낌은 의식이전의 수준에서 자동적으로 처리된다.[109] 이 과정에서 정서의 왜곡과 증폭이 발생한다. 만약 과거의 습관적 반응패턴에 심리적 상처가 남아 있다면 정서적 느낌은 더욱더 왜곡되고 증폭될 수 있다. 결국, 누적된 습관적 반응 패턴으로 인해 정서적 느낌은 촉발되는 순간 거의 자동적으로 왜곡되고 증폭되는 셈이다.

그 결과 왜곡된 방식으로 증폭된 감정에 휩쓸릴 개연성이 높아진다. 오변행심소의 메커니즘을 고려할 때, 왜곡된 정서적 느낌의 증폭은 인지적인 왜곡으로 이어진다. 그 결과 정서적 괴로움과 인지적 괴로움에 직면한다. 불교의 근본 번뇌[110]를 참조할 때, 탐욕으로서 탐(貪)과 화냄으로서 진(嗔)은 정서적 괴로움으로 볼 수 있으며, 치(癡)는 일종의 인지적 괴로움으로 해석될 수 있다(서광, 2017: 109-112). 그래서 정서적 느낌이 왜곡되고 증폭되는 작용에 휩쓸리게 되면, 무엇인가를 필요 이상으로 지

109) 송 3 不可知執受, 處了, … 觸作意受想思 …(唯識三十頌, 현장 역, 서광, 2016: 248)

110) 송 12 煩惱謂貪瞋, 癡慢疑惡見, 隨煩惱謂忿, 恨覆惱嫉慳.(唯識三十頌, 현장 역, 서광, 2016: 244)

나치게 소유하려 한다. 이러한 욕망이 제대로 채워지지 않을 때 분노한다. 나아가서, 그러한 탐욕과 화냄의 근본적 원인이 집착에서 비롯된다는 것을 온전히 파악하지 못한다. 초기 경전으로서 『아함경(阿含經)』에 출현하는 비유[111]를 차용할 때, 왜곡되고 증폭된 정서적 느낌에 휩쓸려 겪게 되는 정서적 인지적 괴로움은 두 번째 화살을 맞는 괴로움에 비유될 수 있다.

이어서, 유식론에서 심층마음의 자취를 탐색해 보자. 두 번째 화살로부터 기인하는 마음의 상처로부터 자유를 확보하기 위해 요구되는 마음의 활동은 알아차림이다. 알아차림으로서 마음상태는 심층마음으로 범주화 될 수 있다. 동물과 달리 인간은 일종의 메타 수준에서 작용하는 정신 작용을 발휘할 수 있다. 즉, 무엇인가를 경험하는 동시에 그 경험하는 나를 관찰하는 마음의 눈을 확보하고 있다. 이러한 마음의 눈으로서 마음챙김(mindfulness)은 순간순간의 경험에 대해 일련의 가치판단을 유보한 채 있는 그대로 주의를 기울여 알아차리는 작용으로 볼 수 있다. 마음챙김[112]으로서의 알아차림은 순간순간의 비판단적 주의집중(moment-to-moment non-judgmental awareness)을 전제한다(Kabat-Zinn, 2013: 68).

---

111) "… 지혜로운 거룩한 제자는 몸의 촉으로 인해 고수가 생기고 큰 고통이 닥쳐 목숨까지 빼앗기게 돼도 슬퍼하고 원망하거나 울부짖고 통곡하여 마음의 광란을 일으키지 않는다. 몸의 느낌인 한 가지 느낌만 생기고 마음의 느낌은 생기지 않는 것이다. 비유하면 하나의 독화살을 맞아도 두 번째의 독화살은 맞지 않는 것과 같다(『잡아함경』, 470, 한자경, 2017b: 88)."여기서, 하나의 화살은 몸의 느낌으로서 신수(身受)에 대한 은유이며, 두 번째 독화살은 신수에 기반한 느낌이 왜곡된 방식으로 증폭되는 마음의 느낌 즉, 탐, 진, 치(貪, 瞋, 癡)으로서 심수(心受)에 대한 은유이다.

112) 마음챙김을 통한 알아차림으로서의 마음활동은 인도의 팔리어로서 사티(sati)와 관련된다. 마음챙김으로서 사티는 서구에서 mindfulness로 번역된다(김완석, 2016: 2). 마음챙김은 초-주의력(meta-awareness) 혹은 초-주의집중(meta-attention)으로 볼 수도 있다. 그런데 비판단적 주의집중으로서 마음챙김을 고려할 때, 인지 심리학의 개념으로서 인지적 분별작용이 개입되는 메타-인지(meta-cognition)와 마음챙김 개념은 일정한 질적 차이를 지닌다고 볼 수 있다.

마음챙김을 통해 과거의 습관적 패턴으로 인해 현재 직면하는 정서적 느낌이 증폭 및 왜곡되는 과정을 알아차리는 순간, 마음의 공간이 확보된다. 빅터 프랭클(Victor Frankl)의 표현을 차용하자면(Lewis, 2019: 114)[113], 자극과 반응 사이에 일종의 공간이 존재하는데, 이 공간은 마음의 공간으로 해석될 수 있다. 마음챙김을 통해 심적 공간이 확보되는 순간, 왜곡되고 증폭된 정서적 느낌을 관찰하는 마음활동으로 진입할 수 있다. 그 결과 감정의 폭류에 휩쓸리지 않고 그 감정을 알아차리게 된다. 감정을 알아차리는 순간 감정의 폭류는 저절로 잠잠해진다(Bryson & Siegel, 2011, 김아영 역, 2020: 72-89). 그리고 마음의 활동성이 마음챙김의 상태로 진입하면 감정의 폭류가 요동친다 할지라도 그 폭류에 휩쓸리는 것이 아니라 그 폭류를 타고 유유히 흐를 수 있다. 결국 마음챙김을 통해서 확보된 심적 공간은 감정의 폭류에 휩쓸리지 않는 자유와 힘을 확보하는 역량으로 이어지는 셈이다.

유식론에 기반할 때, 마음챙김을 통해 의식적 수준에서 정서의 조절이 이뤄지는 과정은 5단계로 구성된 별경심소(別境心所)로 구체화 될 수 있다(서광, 2019: 105-106). 앞서 언급한 오변행심소의 경우, 의식작용은 습관적이고 자동적인 무의식적 처리 과정을 통해서 진행된다. 이러한 패턴에 따라 진행되는 의식작용은 마음챙김의 상태로 진입하지 않을 때 경험의 흐름이 처리되는 방식이다. 반면, 5단계로 구성된 별경심소의 수준에서는 능동적, 자발적, 의도적으로 경험의 흐름이 처리된다. 별경심소의 과정은 욕(欲), 승해(勝解), 염(念), 정(定), 혜(慧)의 5단계로 구체화 될 수 있다.[114] 즉, 감정의 폭류에 끌려 다니지 않겠다는 강한 의지로서 욕(欲)과 관점의 전환으로서 승해(勝解)를 바탕으로, 왜곡된 방식으로 증폭된 정서적 느낌을 알아차리는 것으로서 염(念)에 이른다. 그 결과 요동치는

113) "자극과 반응 사이에 공간이 존재한다. 그 공간 안에 우리의 반응을 선택하는 우리의 힘이 존재한다. 우리의 반응 안에 우리의 성장과 우리의 자유가 펼쳐진다(Lewis, 2019: 114)."아울러, 플랭클의 이러한 언급과 관련한 원출처는 하버드 강의, 기록참조 19612(The Harvard Lectures, archive reference 19612)이다.

114) 송 10 初遍行觸等, 次別境謂欲, 勝解念定慧, 所緣事不同.(唯識三十頌, 현장 역, 서광, 2016: 244)

감정의 폭류가 평안하게 가라앉는 상태로서 정(定)에 이르면, 몸에서 촉발되는 느낌을 왜곡시키거나 증폭 시키지 않고 있는 그대로 파악하는 혜(慧)에 도달한다. 그 결과 감정의 폭류에 휩쓸리지 않는 자유가 확보된다. 결국 마음챙김을 통해 경험의 흐름을 처리하는 마음활동은 습관적이고 자동적인 수동적 패턴에서 자발적이며 의도적인 능동적 패턴으로 전환될 수 있다.

3. 도가(道家) 도(道)

노자(老子)의 『도덕경(道德經)』에 대한 텍스트 분석[115]을 중심으로, 도가(道家)의 논의가 경유하는 마음의 층위를 탐색한다. 노자의 도(道)에 대한 해석은 두 관점으로 범주화 될 수 있다(김충렬, 2004: 125; 김병환, 2017: 104-105). 하나는 노자의 도(道)를 '실체로서의 도(道)'로 해석하는 관점으로서, 본무론(本無論)으로 범주화 될 수 있다. 다른 하나는 도(道)를 '관계론으로서의 도(道)'로 풀이하는 관점으로서, 유무상생론(有無相生論)으로 범주화 될 수 있다. 논자는 두 관점 중에서 유무상생론의 입장을 취한다.

'관계론적 맥락'에 기반할 때, 세계의 다양한 사태는 이항대립면처럼 보이는 두 측면이 그물처럼 얽히고 상호의존하면서 드러나거나 출현된다. 이렇게 상호 의존적으로 발생하는 그물망 속에서 그 사태를 주도하는 외부의 특정한 원인은 존재하지도 않고 존재할 수도 없다. 그래서 노자는 사사물물(事事物物)의 작용 방식을 『도덕경(道德經)』 16장에서 "… 만물이 다 함께 번성하는데 …[116]"(최진석, 2015: 145)로 묘사한다. 이러한 작용 방식을 통해 '이항대립면처럼 보이는 두 측면이 얽혀서 사태를 창발시키는 역동적 운동성'으로서 도의 이미지를 포착할 수 있다. 이러한 도의 이미지를 같은 장에서 "…나는 그것을 통해 되돌아가는 이치를 본다.[117]"(최진석, 2015: 145)로 담아낸다.

---

115) 논자는 『도덕경(道德經)』 원문과 표점에 대한 국내 자료로서, 최진석(2015), 『노자의 목소리로 듣는 도덕경』을 참조한다.
116) …萬物竝作,…(최진석, 2015: 144)
117) …吾以觀復.(최진석, 2015: 144)

그렇다면 도(道)에 대한 '관계론적 맥락'에서 볼 때, 어떠한 사태를 주도하는 궁극 원인으로서의 실체나 신(God)이 개입할 여지는 상당 부분 불가능한 셈이다. 특히, 『도덕경(道德經)』 4장의 장구 즉, "… 신비롭기도 하구나! 마치 진짜로 있는 것 같다. 나는 그것이 누구의 자식인지 모르겠다. 하느님보다 먼저 있었던 듯하다.[118]"(최진석, 2015: 59)에서 도(道)의 이러한 이미지는 구체화된다. 이 장구에 근거할 때, 세계에서 출현하는 여러 사태를 발생시키는 근원자로서의 인격신 혹은 형이상학적 실체는 도의 이미지와 거리가 멀다.

이항대립의 얽힘으로서의 역동적 운동성은 인위적으로 출현하는 것이 아니라, '스스로 그러함 즉, self-so로서의 자연(自然)'이라는 운동성 혹은 작용성을 통해 드러난다. 그렇다면 '이항대립의 얽힘으로서의 역동적 운동성'은 궁극원인으로서의 실체 내지는 인격신으로 상제(上帝) 혹은 신(God)이 아닌 일련의 조건이 서로 얽혀서 일정한 임계점에 이르면 저절로 드러나는 작용인 셈이다.

특히, 『도덕경(道德經)』에 드러난 자연(自然)과 관련된 논의의 맥락을 고려할 때, 자연(自然)이 근대 이후 서구의 '물리적 실체로서의 nature'로 해석되는 것도 곤란하다. 그 근거로 먼저, 『도덕경(道德經)』 51장의 장구 즉, "… 만물에 군림을 하지 않고 항상 저절로 되어가게 놔둔다.[119]"(최진석, 2015: 387)에 주목할 필요가 있다. 이 장구를 통해 자연은 물리적 실체로서 nature가 아니라, 명령하고 군림하며 존경 내지는 흠모받기를 강요받는 상태에 대한 대립적 의미로 묘사된다. 그렇다면 그 대립적 의미는 'self-so'로서의 작용성에 가깝다고 볼 수 있다. 다음, 『도덕경(道德經)』 17장의 장구 즉, "… 공이 이루어지고 일이 마무리되어도, 백성들은 모두"우리는 원래부터 이랬어!라고 하는구나.[120]"(최진석, 2015: 157)에 주목할 필요가 있다. 이 장구에서 자연(自然)을 물리적 실체로서 nature로 해석하는 순간 의미가 어그러진다. 오히려 누군가의 명령이 아닌 백성들 '스스로의 내적 자발성을 통해서 문제

118) …湛兮! 似或存. 吾不知誰之子, 象帝之先.(최진석, 2015: 58)
119) …夫莫之命而常自然.(최진석, 2015: 386)
120) 功成事遂, 百姓皆謂我自然(최진석, 2015: 156)

가 원만하게 마무리되었다'로 풀이할 때, 즉, 'self-so'의 연장선에서 이해할 때 그 의미가 온전히 흘러간다.

이렇게 저절로 드러나는 작용성으로서 '이항대립의 얽힘으로서의 역동적 운동성'에 대한 관점은 『도덕경(道德經)』 5장의 장구 즉, "…천지 사이는 풀무와 같구나! 텅 비어 있지만 작용은 그치지 않고, 움직이면 움직일수록 생명력이 넘친다.[121]"(최진석, 2015: 65)을 통해 상당 부분 선명하게 포착될 수 있다. 이 장구에서 탁약(橐籥)에 주목할 필요가 있다. 탁약은 풀무를 지칭하는데, 불을 지피거나 화력을 돋우기 위해 바람을 일으키는 장치이다. 노자는 탁약이라는 메타포를 통해, 어떠한 운동생성의 작용은 기압의 원리에 따라 일련의 조건이 갖추어져 일정한 임계점에 도달하면 저절로 발생(신정근, 2017: 119)하는 것으로 묘사하고 있는 셈이다.

이상에서 논한 도(道)의 관계론적 맥락은 상당한 설득력이 확보될 수 있다. 아울러, 도가(道家)의 관계론적 맥락으로서 도(道)는 마음의 포괄적 층위에서 표층의식을 구성하는 의식의 층위로 범주화 될 수 있다. 하지만 '표층적 이항대립'의 관점은 상당 부분 기계적이고 공학적인 메커니즘으로 오해될 개연성이 있다. 그 결과 도(道)의 이미지를 압축하고 있는 메타포로서 문(門)이 일종의 물리적 에너지라는 의미로 왜곡되어 해석될 개연성이 있다. 이러한 왜곡된 해석에 갇히게 되면, 도가의 논의는 마음의 포괄적 층위에서 표층의식의 궤적에 국한되는 것으로 오해될 수 있다.

그렇지만, 관계론적 맥락으로서 도(道)에 대한 해석은 표층의식의 수준에서 한 걸음 더 나아갈 수 있다. 도(道)의 중추적 이미지는 '이항대립면의 얽힘으로서의 역동적 운동성'이다. 이러한 운동성은 인위적인 의도와 목적성을 통해 전개되는 것이 아니라, 'self-so'[122]를 통해서 전개된다. 그렇다면 그 'self-so'를 통해 운동성이 전개된 결과 일종의 자취가 남게 될 것이다. 그 자취는 일종의 '결' 즉, 'grain'인 셈이

121) …天地之間, 其猶橐籥乎! 虛而不屈, 動而愈出.(최진석, 2015: 64)

122) 김병환(2017: 99)은 노자의 도(道)와 관련한 담론에서 자연(自然)을 self-so로 번역하고 있다.

다. 나무가 환경과 상호작용하며 성장하는 과정에서 머금은 모든 운동성의 전개 흔적이 그 결 즉, 나이테로 남는 것처럼, 도(道)의 운동성 역시 결을 남긴다. 그 결을 따라서 이항대립면처럼 보이는 다원적 측면들이 서로 역동적으로 얽혀서 소통하고 있는 셈이다.

이러한 '결' 즉, 'grain'으로 진입하기 위해서는 일련의 마음 상태를 마련할 필요가 있다. 이해타산에 기반한 논리적 분별로서의 지(知)나 육체의 감각적 작용으로서의 욕(欲)에 갇히게 되면 표층적 차원의 이항대립면 중에서 하나의 측면에 편향될 수밖에 없다. 이러한 편향성에 갇히게 되면, 그 '결'로 진입할 수 없다. 그래서 일종의 장애가 되는 의식의 작용으로서의 지(知)와 욕(欲)의 얽매임과 구속은 주의를 기울여 경계해야 할 의식상태인 셈이다. 경계해야 할 의식상태로서의 지(知)와 욕(欲)의 얽매임과 구속은 『도덕경(道德經)』 3장의 장구 즉, "… 그래서 성인이 하는 정치는 … 항상 백성들로 하여금 무지 무욕하게 하고, 저 지혜롭다고 하는 자들로 하여금 감히 무엇을 하려고 하지 못하게 한다.[123]" 를 통해서 확인할 수 있다.

지(知)와 욕(欲)의 얽매임과 구속을 경계하는 마음활동을 잃어버리면, 이항대립면중 하나의 측면에 편향되어 얽매이고 집착하게 된다. 그 결과 도(道)의 역동적 운동성을 온전히 포착하지 못한다. 결국, 도(道)의 운동성 전체를 관조하는데 실패하게 된다. 이러한 실패는 『도덕경(道德經)』 24장 즉, "… 자신의 관점으로 보는 사람은 진정한 인식에 도달하지 못하고, 자신이 옳다고 하는 사람은 빛나지 못하며, …[124]"(최진석, 2015: 211)를 통해서 확인할 수 있다.

그렇다면 도(道)의 역동적 운동이 남긴 흔적으로서 결' 즉, 'grain'로 진입하여, 이항대립면 전체를 관조하기 위해서는 지(知)와 욕(欲)의 얽매임과 구속에 벗어난 마음 상태를 확보할 필요가 있다. 이러한 마음 상태를 논자는 '심층적 관계성'으로 범주화 한다. 심층적 관계성으로서의 마음 상태는 명(明)으로 구체화 될 수 있다. 그렇다면, 명(明)에 대한 구체적인 묘사와 관련하여 『도덕경(道德經)』 16장의 장구는 경청할

123) 是以聖人之治, … 常使民無知無欲, 使夫智者不敢爲也.(최진석, 2015: 51)
124) …自見者不明, 自是者不彰…(최진석, 2015: 210)

만한 가치가 있다.

> *늘 그러한 이치를 아는 것을 명이라 한다. 늘 그러한 이치를 알면 포용하게 되고, 포용력이 있으면 공평하게 되며, 공평할 줄 알면 왕 노릇을 할 수 있다. 왕 노릇을 하는 일은 곧 하늘에 부합하는 것이며, 하늘에 부합하는 일이 곧 자연의 이치이다. 자연의 이치대로 하면 오래 갈 수 있으며, 죽을 때까지 위태롭지 않다(최진석, 2015: 145).*[125]

이 장구에 근거할 때, 명(明)으로서의 마음 상태에 진입하면 이항대립면 중 특정한 하나의 측면에 편향되지 않는다. 그 결과 이항대립면처럼 보이는 다원적 측면들이 얽혀서 작용하는 운동성 전체를 관조하게 된다. 이러한 관조는 곧 도(道)와 온전히 합치하는 마음 상태가 확보된다는 것을 의미한다.

'심층적 관계성'으로서 명(明)의 마음 상태에 진입하면 태도의 변화가 드러난다. 그 태도의 선명한 상태는 『도덕경(道德經)』 15장의 장구 즉, "… 조심조심 하는구나! 마치 살얼음 낀 겨울 내를 건너는 듯이 한다. 신중하구나! 사방을 경계하는 듯이 한다.[126]"(최진석, 2015: 133)를 통해서 짐작할 수 있다. 이 장구에 근거할 때, 명(明)의 마음활동으로 진입하면 우리는 이해타산에 기반한 논리적 분별로서의 지(知)와 육체적 감각작용으로서의 욕(欲)의 얽매임 혹은 구속으로부터 마음의 공간을 확보할 수 있다. 그 결과 사태를 구성하는 다원적 측면들 중 특정 방향으로 편향되지 않을 수 있다.

명(明)으로서 '신중하고 조심스러운 태도' 덕분에 지(知)와 욕(欲)의 구속 상태로부터 자유를 확보하게 된다. 이러한 의미의 자유를 확보한 결과, 역동적 운동성의 흔적인 결로 진입하게 된다. 그 결로 진입하면 우리는 도(道)의 역동적 운동성이 드러내는 이항대립면의 얽힘, 그 전체를 관조하게 된다. 즉, '심층적 관계성'으로 진입한 셈이다. 이러한 심

---

125) …知常曰明. 不知常, 妄作凶. 知常容, 容乃公, 公乃王, 王乃天, 天乃道. 道乃久, 歿身不殆.(최진석, 2015: 210)

126) 豫兮若冬涉川, 猶兮若畏四隣(최진석, 2015: 132)

층적 관계성으로 진입하게 되면 우리는 더욱 세련된 상태로 변화된다.

그 변화된 상태는 일종의 작용성 내지는 공효(功效)를 발휘하는데, 그 기능의 중추적 특징은 내적 자발성을 통해서 일련의 사태가 최적의 균형점에 이르는 것이다. 이러한 공효(功效)는 『도덕경(道德經)』 32장 즉, "… 도는 항상 이름이 없다. 질박하고 비록 미약하지만, 이 세상 아무것도 그것을 신하로 부릴 수 없다. 통치자가 그것을 지킬 수 있으면 만물은 스스로 모여들어 복종할 것이다. 하늘과 땅이 만나 단 이슬을 내리듯이, 백성들은 명령을 내리지 않아도 저절로 안정된다.[127]"(최진석, 2015: 261) 를 통해서 확인할 수 있다.

그렇다면, 이러한 심층적 관계성으로 진입하기 위한 방법론을 탐색할 필요가 있다. 그 방법론으로서, 『도덕경(道德經)』 63장의 장구로 시선을 돌리고자 한다. 즉, "무위의 방식을 행하며 일거리를 없애는 태도로 일을 하고 정해진 맛이 없는 것을 참맛으로 안다. …[128]"(최진석, 2015: 453)에 근거할 때, 그 수양의 자세는 역설적이게도 매우 적극적이다. 먼저, 무위(無爲)의 의미를 짚어보자. 도(道)의 이미지를 압축하고 있는 메타포로서 문(門)으로 진입하지 못하고 있을 때, 이항대립면처럼 보이는 어떠한 사태의 다층적 스펙트럼 중 한 측면에 편향된다. 이러한 편향은 도(道)의 역동적 운동성 전체를 온전히 관조하지 못하는 곤궁함으로 이어진다. 이러한 곤궁함으로 인해 편향된 특정 측면에 갇히게 된다. 그 결과 자신이 갇혀있는 그 측면만을 '좋다 혹은 옳다 혹은 귀하다 혹은 아름답다 혹은 추하다'라고 평가하게 된다. 나아가 그러한 평가로 치우치는 일련의 의도성과 목적성이 발동하게 된다.

바로 이러한 의도성과 목적성이 인위(人爲)인 셈이다. 그렇다면 무위(無爲)는 이러한 의도성과 목적성으로서의 인위에서 벗어나 도(道)의 역동적 운동성이 남긴 자취로서 결을 따라서 흘러가는 상태로 파악될 수 있다. 노자는 이러한 무위(無爲)를 적극적으로 하라 즉, 위(爲)의 영역으로 처리하고 있다. 따라서 심층적 관계성으로 진입하기 위한 수양의 자

127) …道常無名, 樸雖小, 天下莫能臣也. 侯王若能守之, 萬物將自賓. 天地相合, 以降甘露, 民莫之令而自均(최진석, 2015: 132)

128) 爲無爲, 事無事, 味無味…(최진석, 2015: 452)

세는 아무것도 하지 않는 nothing 혹은 vacuum의 상태로서의 무위(無爲)가 아니다. 오히려 무위(無爲)는 도(道)의 역동적 운동성이 남긴 자취를 조망하고, 그러한 자취가 남긴 결을 따라 흘러가려는 적극성을 지향하고 있는 셈이다.

명(明)으로서의 마음 상태로 진입하는데 실패할 때, 우리는 이항대립면처럼 보이는 다층적 스펙트럼 중 하나의 측면에서 갇히어 그 층위에 고착된 앎의 틀에 구속될 개연성이 높다. 여기서 그 층위는 누군가 내지는 지배적 권력을 지닌 누군가가 만들어 놓은 외부의 제반 이념, 가치관, 규정 등으로 구체화 될 수 있다. 따라서 이러한 심층적 관계성으로서의 도(道)와 위무위(爲無爲)를 통한 수양의 방법론을 고려할 때, 도가는 마음의 포괄적 층위에서 심층마음을 확보하고 있는 것으로 평가될 수 있다. 그래서 논자는 심층마음을 구성하는 마음의 층위 중 하나로서 도가의 관점을 '명(明)·위무위(爲無爲)'으로서 명명하여 범주화 하고자 하다.

제 4 절 동서양 체화된 도덕성의 상호보완 가능성

1. 서양의 관점과 유가(儒家) 도덕심 담론 사이의 접점

경험적 현상의 세계에서 도덕성이 작용하고 있는 상태를 『맹자(孟子)』의 '유자입정(孺子入井)'과 관련된 에피소드는 상당부분 생생하게 보여주고 있다. 유자입정의 에피소드에서 묘사되는 도덕심은 마치 몸의 폐부(肺腑)와 미세한 혈관 하나하나에까지 온전히 배어있는 상태'로 보인다. 그래서 『맹자(孟子)』의 '유자입정(孺子入井)'은 도덕성 담론에서 강한 여운과 설득력을 지닌다.

> *사람은 누구에게나 다 불인지심(不忍之心)이 있다고 하는 까닭을 예로 들겠다. 만약 갑자기 우물에 떨어질 듯한 어린아이를 발견하면 누구나 다 깜짝 놀라고 측은한 생각이 들어 <그 아이를 구하려고 할 것이다> 그때에 그 사람은 어린아이의 부모와 깊이 사귀겠다는 속셈에서*

구하겠다고 한 것이 아니며, 또는 마을 사람들이나 벗들에게 칭찬을 받겠다는 생각에서 구하겠다고 한 것도 아니며, 또는 모른척하면 남들이 욕할까 두려워서 구하겠다고 한 것도 아니다. <오직 측은한 마음에 자기도 모르게 그 아이를 구하게 된 것이다.> 129)

이와 같이 강한 여운과 설득력은 상식적 차원의 도덕성에 대한 우리의 직관과 '유자입정(孺子入井)'에서 묘사되고 있는 도덕성의 실현 과정에 대한 묘사가 상당부분 부합하는 측면에서 확보될 개연성도 있다. 도덕심에 관여되는 변인으로서, 유자입정의 에피소드를 통해서 유추될 수 있는 측면은 '결과에 대한 타산적 고려와 무관하게 즉각적으로 촉발되는 자발적인 마음활동'으로 볼 수 있다.

이러한 도덕심의 발현과 관련하여, 유가(儒家)의 담론은 몸의 위상을 매우 중대한 위치에 설정하고 있다. 인간을 인간답게 하는 도덕심으로서 천부적(天賦的)인 인(仁)은 몸을 닦는 과정 즉, 수신(修身)을 통해 점진적으로 드러난다. 특히, 『성학집요(聖學輯要)』에 따르면 "마음은 몸의 주인이고, 몸은 마음을 담는 그릇입니다. 주인이 바르면 그릇은 마땅히 바르게 됩니다. 그러나 그것이 스스로 바르게 되도록 맡겨두고 단속하지 않을 수 없기 때문에, 『대학』에서 수신을 정심의 뒤에 둔 것입니다. 몸을 단속하는 공부는 용모, 보기, 듣기, 말, 행동을 하늘의 법칙에 따르게 하는 것일 뿐입니다(李珥, 이용주 역 및 저, 2018: 299-300)." 결국 인(仁)을 확충하여 밝히는 과정과 몸을 닦는 과정은 서로 얽혀서 유기적으로 상호작용하는 셈이다. 그래서 몸을 닦으면 인(仁)이 점진적으로 드러나 밝아진다. 동시에 인(仁)이 점진적으로 드러나 밝아지면 그러한 흔적이 몸에 배어서 행위자는 원만하고 아름답게 세계와 소통할 개연성이 높아진다.

그렇다면 유가(儒家)의 담론에서 도덕적 마음은 '심(心) ― 몸(身) ― 인간관계의 상황적 맥락'이라는 도식에 관여하는 변인들의 역동적인 얽

129) 「所以謂人皆有不忍人之心者: 今人乍見孺子將入於井, 皆有怵惕惻隱之心, 非所以內交於孺子之父母也, 非所以要譽於鄉黨朋友也, 非惡其聲而然也.」(『孟子』, 公孫丑(上), 장기근 역, 1976: 207-208)

힘 속에서 발현 되는 셈이다. 그래서 도덕심으로서의 인(仁)을 드러내어 밝힌다는 것은 곧 그 도덕심으로서의 인(仁)이 몸에 온전히 배어 있는 상태라고 평가할 수 있다.

몸을 닦는 과정과 마음의 상태가 상호 유기적으로 얽혀 있다는 것은 중대한 의미를 시사한다. 몸을 닦는 방식에 있어서의 그 질적인 수준은 마음의 상태에 직접적으로 영향을 미친다는 것을 암시한다. 그래서 몸을 닦는 방식의 질적 수준이 척박하다면 도덕심으로서의 인(仁)을 온전히 드러내어 밝힐 수 없다. 반면, 그 방식에 있어서 섬세하고 세련된 질적 수준은 인(仁)을 온전히 드러내어 밝히는데 적극적으로 기여한다.

그렇다면 아무렇게나 자의적으로 몸을 닦아서는 안 되며, 세련되고 섬세한 질서를 지닌 도움판(scaffolding)을 기반으로 수신(修身)에 참여할 필요가 있다. 몸을 닦는 과정은 진공 상태에서 이루어지는 것이 아니라, 예(禮)를 도움판으로 하여 구체적인 인간관계의 맥락 속에서 이루어진다. 유가(儒家)는 그 도움판으로서 예(禮)를 강조한다. 특히, 공자(孔子)의 관점에서 예(禮)는 단순한 기계적인 외적 형식이 아니라, 내면적인 도덕성으로서의 인(仁)이 일련의 형식을 통해 감각기관으로 포착 가능하도록 외부로 드러난 절차이다(김병환, 2017: 42). 물론 이러한 절차의 구성은 인(仁)을 온전히 함양한 성인(聖人)을 통해 이뤄진다.

이와 같이 예(禮)가 내면적 도덕성과 외부의 형식적 절차를 일관하고 있다는 것을 고려할 때, 몸을 매개로하여 그 외부의 형식적 절차를 따라 행위하고 생각하는 과정은, 내면의 도덕적 마음으로서의 인(仁)을 드러내어 밝히는 것에 직접적인 영향을 미친다. 결국, 예(禮)를 도움판으로 삼아서 몸을 원만하게 다루는 과정을 통해, 우리는 온전한 방향성을 유지하면서 천부적인 인(仁)에 다가갈 수 있는 셈이다.

예(禮)를 도움판으로 삼아서 인(仁)에 다가가는 몸은 도덕정감이 펼쳐지는 일종의 무대라고 볼 수 있다. 그렇다면 예(禮)를 도움판으로 하여 몸을 움직일 때, 행위자의 감정은 생리적 감정 일반을 넘어서 도덕정감의 수준으로 도약될 수 있다. 역으로 예(禮)가 아닌 천박하고 거친 무엇인가에 끌려 몸을 움직일 때, 도덕정감이 쪼그라드는 느낌을 온 몸의 폐

부와 혈관을 통해 느낄 수 있을 것이다. 그래서 도덕정감을 촉발시켜 인(仁)을 드러내어 밝히는 과정으로 진입하기 위해서는 예(禮)에 입각하여 몸을 운용하는 과정이 매우 중요하다. 그래서 공자(孔子)는 "예가 아니면 보지 말고, 예가 아니면 듣지 말고, 예가 아니면 말하지 말고, 예가 아니면 움직이지 말라."[130]고 안연(顔淵)에게 언급하면서 몸을 다루는 모든 일련의 과정이 예(禮)에 온전히 부합해야 함을 강조한다.

특히, 인(仁)이 드러나는 가장 원초적이며 근본적인 감정의 단서는 효(孝)이다. 그렇다면 효(孝)의 감정으로서 도덕감정의 싹을 잘 보존하여, 구체적인 인간관계 속에서 잘 키워 점진적으로 확장시킬 필요가 있다. 몸을 통해 온전한 효(孝)의 감정을 촉발시키기 위해서는 자의적인 방식에 기대어서는 안 되며, 역시 예(禮)를 도움판으로 삼아야 한다. 온전한 효(孝)의 감정을 촉발시키기 위해서는 일련의 세련된 절차에 따라서 몸을 다룰 필요가 있다. 『예기(禮記)』를 참조할 때, '몸을 다루는 그 세련된 절차'로서, "무릇 남의 아들된 자의 지켜야 할 예는 겨울에는 부모를 따뜻하게 해드리고 여름에는 서늘하게 해드리며, 저녁에는 부모의 주무실 잠자리를 정해 드리며, 새벽에는 아침 문안을 드리고 안녕히 주무셨는가를 살핀다."[131] 그리고 "남의 아들된 자는 나갈 때에는 반드시 나간다고 아뢰고, 돌아와서는 반드시 부모에게 낯을 보이며, 노는 데는 반드시 일정한 곳이 있고 익히는 것은 반드시 일정한 과업(課業)이 있으며 평상시의 언어(言語)에 자신을 늙은이라고 일컫지 않는다."[132]

따라서 '인(仁)을 드러내어 밝힌다'는 것은 예(禮)를 도움판으로 하여 천부적인 인(仁)으로부터 촉발되는 도덕정감이 몸의 폐부(肺腑)는 물론이고, 모세 혈관 하나하나와 한 층 한 층의 살결에까지 온전히 스며들어 배어있는 상태를 지향한다. 따라서 유가(儒家)의 인(仁) 담론은 몸의

---

130) 顔淵曰: 「請問其目」 子曰: 「非禮勿視, 非禮勿聽, 非禮勿言, 非禮勿動.」(『論語』, 「顔淵」, 장기근 역, 1976: 295-296)

131) 凡爲人子之禮 冬溫而夏凊 昏定而晨省(『禮記』, 「曲禮」(上), 남만성 역, 1976: 47)

132) 夫爲人子 出必告 反必面 所遊必有常 所習必有業 恒言不稱老(『禮記』, 「曲禮」(上), 남만성 역, 1976: 50)

수양을 매개로 도덕심을 확충하는 체화(體化)를 전제하고 출발하는 담론인 셈이다.

이와 같이 체화(體化)로 귀결되는 유가(儒家)의 도덕심에 대한 관점은 서구의 체화된 마음과 관련한 논의와 일정한 접점을 지닌다. 서구의 '체화된 마음'에서 마음이 창발하는 메커니즘과 유가(儒家) 담론에서 도덕적 마음이 발현되는 관점은 일정한 접점을 공유할 수 있다. 그렇다면 서구의 '체화된 마음'의 관점과 도덕심을 도덕성의 체화(體化)로 접근하는 유가(儒家)의 담론은 소통의 개연성이 확보될 수 있다. 특히, 체화된 마음이 출현하는 메커니즘과 관련된 도식으로서 '뇌 — 몸 — 환경'은 유가(儒家) 담론에서 도덕심이 확충되는 과정과 관련된 도식으로서 '심(心) — 몸(身) — 인간관계 맥락'은 이론적 소통의 기반으로서 설정 될 수 있다. 특히 '몸을 매개로 마음이 창발하는 체화된 마음의 입장'과 '예(禮)를 도움판으로 하여 몸을 닦는 과정 속에서 도덕정감이 촉발되며, 그 결과 도덕심으로서의 인(仁)을 드러내어 밝히는 관점'은 마음의 창발 과정에서 '몸'을 중추적인 매개변수로 설정하고 있다는 측면에서 적극적으로 소통될 수 있다. 따라서 유가의 도덕심은 '체화된 마음'의 연장선에서 작용하는 '체화된 도덕성'으로 파악될 수 있다.

2. 동양의 심층마음

이와 같이 체화된 도덕성에 대한 동서양의 관점이 공유하는 접점에도 불구하고, 체화된 도덕성에 대한 서양의 관점은 상당부분 표층의식을 넘어 심층마음을 온전히 포착하는 수준까지 나아가지 못하고 있다. 반면, 동양의 사유 전통은 표층의식을 넘어 심층마음을 마련하여 체화된 도덕성 담론을 전개하고 있다. 유가(儒家)의 도덕심 담론만을 고려하더라도 심층마음의 자취를 확인할 수 있다. 주희의 신유학(新儒學) 담론에 기반할 때 생리적 메커니즘에 대한 내적 성찰의 토대로서 심층마음은 본연지성(本然之性)을 통해 마련되고 있다. 그리고 심(心)의 주재성을 매개로 하는 관섭작용을 통해 인(仁)의 표층의식 측면과 심층마음 측면은 유기

적인 앙상블 관계를 이룬다. 주희의 『인설(仁說)』에 기반할 때, 체화된 도덕성의 이러한 관계가 명료하게 드러난다. 주희의 마음에 대한 관점에 따르면, 마음으로서 심(心)은 마음을 구성하는 성(性)의 측면과 정(情)의 측면을 통어(通御)한다. 도덕심과 관련하여 '인(仁)의 작용(用)으로서 애(愛)'는 정(情)의 측면으로 범주화 될 수 있다. 그리고 '체(體)로서의 인(仁)'은 도덕본성으로서 성(性)의 측면으로 범주화 될 수 있다. '체(體)로서의 인(仁)'의 영역에서, 마음의 상태는 개념에 의존하는 의도적인 사려 작용에 얽매이지 않는다. 그럼에도 불구하고, 마음활동은 명료하게 깨어있는 상태로 유지된다. 이러한 마음활동은 심층마음으로 범주화 될 수 있다. '인(仁)의 작용(用)으로서 애(愛)'의 영역에서, 마음활동은 도덕 본성에 기반한 도덕정감이 촉발되어 일련의 사태에 즉각적으로 대응하는 태세로 진입하는 패턴을 보인다. 이러한 패턴은 표층의식으로 범주화 될 수 있다. 나아가서 '체(體)로서의 인(仁)'과 '인(仁)의 작용(用)으로서 애(愛)'는 마음으로서 심(心)의 통어를 기반으로 상보적 작용을 통해서 소통된다. 따라서 체화된 도덕성의 표층의식과 심층마음 측면은 관섭의 관계에 놓여 있는 것으로 범주화 될 수 있다.

아울러, 퇴계(退溪)는 이발(理發) 개념에 도덕심의 주도권을 부여하는 과정을 통해서, 생리적 메커니즘으로서 감정 일반과 본연지성(本然之性)의 능동적 측면으로서 이발(理發)에 기반을 두는 도덕정감을 엄밀히 구분 지으려는 시도를 하고 있다. 따라서 유가(儒家)의 담론을 통해, 동양의 사유 패턴에서 체화의 수준은 생리적 메커니즘과 연동하여 작동하는 표층의식을 넘어 심층마음 영역으로 진입하는 마음활동을 포괄하고 있다는 것을 확인할 수 있다.

3. 서양의 심층마음에 대한 과학적 접근

마음챙김을 통해 왜곡된 정서적 느낌의 증폭으로부터 자유를 확보하는 메커니즘은, 뉴런 수준에서 일정 부분 설명력이 확보될 수 있다. 정서의 조절에 관여되는 신경망은 두 측면, 즉, 무의식적 수준[133]과 의식적 수

133) 이와 관련된 신경망은 '편도(amygdala) — 슬하전대상회 혹은 슬하앞띠이랑

준[134]에서 이뤄지는 정서조절에 관여되는 신경상관물로 구분될 수 있다(정천기 외, 2015: 203-207). 특히, 의도적으로 주의를 기울여 정서적 느낌을 알아차리는 마음챙김의 작용을 고려할 때, 마음챙김을 통해 감정의 폭류에 휩쓸리지 않을 자유를 확보하는 과정은 배외측전전두피질(DLPFC)과 복외측전전두피질(VLPFC)을 중추적 신경상관물로 하여 활성화되는 뉴런 집단에 의존하는 자발적이며 의도적인 정서 조절의 메커니즘과 관련된다고 볼 수 있다.

이러한 신경 연결망의 패턴은 의도적으로 정서적 느낌을 자각하려는 주의집중을 통해서 편도체의 활성화 패턴을 조절할 수 있다는 것을 시사한다. 그래서 숙련된 수행자가 명상수행에 들어가면 좌측 전전두피질이 적극적으로 활성화 된다(Begley, 2007, 이성동·김종욱 역, 2008: 314). 이러한 현상은 마음챙김 명상수행을 통해 정서 처리에 관여되는 변연계의 활성화 패턴을 긍정적인 방향으로 변화시킬 수 있다는 것을 암시한다.

이와 같이 의도적인 주의집중을 통한 정서 조절의 메커니즘이 실제로 활성화되기 위해서는 자극과 반응 사이의 틈으로서 마음의 공간이 확보

(sgACC; subgenual caudal anterior cingulate) — 전대상회 혹은 앞띠이랑(cACC; caudal anterior cingulate)' 사이의 시냅스 작용이다. 편도는 분노나 공포와 같은 부정적 정서가 촉발되는데 관여된다. 생존에 위협이 되는 자극으로 인해서 편도가 과도하게 활성화될 경우, 편도와 시냅스를 형성하고 있는 슬하전대상회가 활성화되어 흥분작용을 유발시킨다. 이러한 흥분 작용은 슬하전대상회와 시냅스를 형성하고 있는 전대상회를 활성화시킨다. 그 결과 전대상회는 편도와 시냅스를 형성하고 편도의 활성화 작용을 억제시키는 작용을 한다. 이러한 신경 연결망을 통한 정서 조절의 메커니즘은 무의식적으로 이뤄진다.

134) 이와 관련된 신경망은 '배외측전전두엽(DLPFC; dorsolateral prefrontal cortex) — 전대상회 혹은 앞띠이랑(cACC; caudal anterior cingulate) — 편도(amygdala)'사이의 시냅스 작용과 '복외측전전두엽(VLPFC; ventrolateral prefrontal cortex) — 슬하전대상회 혹은 슬하앞띠이랑(sgACC; subgenual caudal anterior cingulate) — 전대상회 혹은 앞띠이랑(cACC; caudal anterior cingulate) — 편도(amygdala)' 사이의 시냅스 작용이다. 그래서 의식적이며 자발적인 주의집중을 통해 DLPFC·VLPFC가 활성화 되면, DLPFC·VLPFC 각각은 공통적으로 cACC와의 시냅스를 경유하여 최종적으로 편도(amygdala)에 억제 신호를 보낸다.

되어야 한다. 마음의 공간이 확보되는 과정은 뉴런의 활성화 패턴으로서 준비전위(readiness potential)가 작용하는 메커니즘을 통해서 그 설명력이 확보될 수 있다. 선행 연구(Kornhube & Deecke, 2012: 1121-1124; Schurger et al., 2012: 2909-2910)를 참조할 때, 피험자가 의식적 수준에서 어떠한 행위를 수행하기 전, 이러한 행위에 관여하는 뉴런 영역이 무의식적 수준에서 발화된다. 그런데 이러한 무의식적 수준에서 운동 행위를 촉발시키는 뉴런의 발화(A)와 의식적 수준에서 어떠한 행위를 수행(C)하기까지의 간극 사이에, 의식적인 운동 행위를 의도적으로 자각할 수 있는 지점(B)이 포착된다. 그리고 A — B 사이의 간극에서 발화되는 전위는 준비 전위(readiness potential)라고 명명된다. 바로 이 준비 전위의 간극이 짧으면 짧을수록 심리적 수준에서 마음의 공간이 더욱 온전히 확보되는 셈이다.[135] 준비 전위가 종료되는 지점인 B의 시점에서 피험자는 무의식적으로 발화된 행동 명령을 의식적 수준에서 알아차릴 수 있다. 이러한 준비전위의 메커니즘은 왜곡된 방식으로 증폭된 감정이 분출하기 이전에, 마음챙김을 통해서 느낌을 B의 시점에서 의도적으로 알아차린다면 감정의 폭류에 휩쓸리지 않을 자유가 확보된다는 것을 암시한다.

앞서 논의한 유식론의 별경심소와 카밧진(J. Kabat-Zinn)의 마음챙김에 대한 정의에 근거할 때, 마음챙김을 통해 습관적이고 자동적인 사고방식과 행동패턴으로부터 자유를 확보하는 과정은 일련의 측면들로 범주화될 수 있다. 먼저(이하; A), 심층마음의 수준으로 진입하는 마음활동이 체화되었다는 것은 마음챙김을 통해서 몸에서부터 촉발되어 연쇄적으로 확장되는 일체의 신체적 정신적 과정을 매순간 알아차리는 준비태세를 지향한다. 여기서 일체의 신체적 정신적 과정은 현재의 정서적 느낌과

135) 이러한 아이디어는 선행연구의 가설 즉, "우리는 행동이 이뤄지기 전에 발생하는 의식이전(preconscious)의 두뇌활동(준비전위the readiness potential, RP)가 이러한 결합효과(binding effect)에 중요한 역할을 할 수 있다고 주장한다(Jo et al., 2014: 1)."로부터 추론될 수 있다. 여기서, '결합효과(binding effect)'는 어떠한 행동이 출발되는 시점과 그 행동과 결과를 감각을 통해 실제로 자각하는 시점 사이의 간극을 말한다.

생각과 과거의 경험을 통해 습관화된 기억의 패턴 등으로 구체화될 수 있다. 그래서 수행자가 마음챙김을 통해 알아차림의 상태를 온전히 유지한다면, 수동적으로 발화되는 정서적 직관으로부터 능동적인 마음 상태를 확보할 수 있다. 다음(이하; B), 심층마음의 수준에서 마음챙김을 통해 알아차린다는 것은 경험의 흐름을 있는 그대로 포착하여 분별하는 상태를 지향한다. 그래서 자기중심적인 마음의 틀을 경험의 흐름에 개입시키지 않는다. 그 결과 과거의 습관적 마음의 패턴으로 현재에 직면하고 있는 경험의 흐름을 왜곡시키거나 증폭시키지 않는다.

이어서(이하; C), 심층마음의 활동성이 체화되면, 인격체는 표층의식의 수준에서 요동치는 정서적 느낌 혹은 감정, 생각, 기억에 휩쓸리거나 끌려 다니지 않는다. 그 결과 마음이 산란되어 흩어지지 않고 차분하게 안정된다. 그래서 쾌락 혹은 고통과 관련된 일체의 대상을 향해 적극적으로 다가가거나 회피하기 위해 들뜨거나 흥분하지 않는다. 마지막으로(D), 마음이 차분하게 안정된 상태를 유지하는 동시에 의식은 명료한 자각 상태를 유지하여 경험의 흐름을 있는 그대로 포착한다. 생리적 메커니즘을 고려할 때, 마음이 안정되어 차분하게 가라앉으면 심신이 이완되어 수면 상태로 진입하는 경향이 있다. 그런데 심층마음의 수준으로 진입하는 마음은 안정된 마음으로 심신이 이완됨에도 불구하고, 마음의 활동성은 매우 명료하여 온전히 깨어있다.

특히, C·D와 관련된 심층마음의 활동성이 체화된 상태는 지관(止觀, śamatha-vipaśyanā) 수행이 지향하는 측면과 접점을 지닌다. 지관수행에서 지(止)는 일체의 대상에 끌려 다니는 산란한 마음이 고요하게 안정된 상태로 볼 수 있다. 그래서 정서적 느낌이 왜곡되어 증폭된 감정으로 인해 마음이 얽매이는 괴로움에 직면하지 않는다. 즉, 선정(禪定)의 상태에 들어간 것으로 볼 수 있다. 이러한 상태는 앞서 언급한 C의 수준과 관련성이 깊다. 아울러, 지관수행에서 관(觀)은 연기의 원리에 따라 상호의존적으로 생멸하는 일체의 현상을 있는 그대로 파악한다. 그래서 경험의 흐름을 차별과 우열이 아닌 순수한 차이와 다양성으로 포착한다. 즉, 분별력 있는 지혜(智慧)가 확보된 것으로 볼 수 있다. 그런데 혜능(慧能)의

『육조단경』에 근거할 때(Yampolsky, 1967: 135-136), 지(止)와 관(觀)으로서 선정(禪定)과 지혜(智慧)는 유기적으로 얽혀서 서로의 질적 상태를 북돋는다. 그래서 선정이 질적으로 깊어질수록 지혜는 질적으로 명료해지며, 지혜가 명료해질수록 선정은 질적으로 더욱더 깊어진다. 따라서 C·D는 상호 선순환(virtuous circle)의 관계에 놓여 있는 셈이다.

심층마음 수준의 체화와 관련하여, 이상의 A·B·C·D는 일련의 신경상관물(neural correlates)을 통해 그 설명력이 더욱 풍부하게 확보될 수 있다. 먼저, A측면의 수행 상태와 관련되는 신경상관물을 검토해보자. A측면에서 수행의 상태는 의도적인 주의집중을 통해 내적인 경험의 상태를 명료하게 알아차리는 수준으로 볼 수 있다. 이러한 수행의 측면에 주도적으로 관여되는 신경상관물은 전전두엽(prefrontal cortex; PFC)으로 볼 수 있다. 전전두엽 중에서도 의식적 수준에서 정서를 조절하는데 관여되는 배외측전전두엽(dorsolateral prefrontal cortex; DLPFC)으로 구체화 될 수 있다. 특히, 알아차림의 작용과 관련되는 전전두엽의 개입은 활성화 정도에 있어서 디폴트 모드 네트워크(default mode network; DMN)와 전전두엽 간의 부적상관(negative correlation)을 통해서 확인될 수 있다(Broyd et al., 2009: 287-288).

디폴트 모드 네트워크와 마음의 방황(mind wondering) 사이의 관련성을 살펴보자.[136] 뇌가 어떠한 과제를 수행하는데 노출되지 않고 멍한 상태로 있을 때, 비활성화 상태로 들어가는 다른 신경망과는 달리 DMN은 활성화되어 일련의 정신 활동에 관여된다. 그래서 행위자의 의지와는 무관하게, 과거에 일어난 사건에 대해 회상하거나 미래에 일어날지도 모르는 사건에 대해 상상하는 정신 활동이 촉발된다. 이러한 정신 활동은 마음챙김으로 진입하지 못하고 있는 상태로서 '마음놓침(mindlessness)'[137]

136) DMN을 구성하는 신경망과 그 기능들 중 일부를 살펴보자(Andrews-Hanna, 2014: 31-32). DMN에 관여되는 신경망은 내측전전두엽피질(medial prefrontal cortexm; mPFC) — 후대상피질(posterior cingulate cortex; PCC)와 쐐기앞소엽(precuneus; PCu) — 각회(angular gyrus; AG)로 도식화 될 수 있다.

137) 마음챙김(mindfulness)과 마음놓침(mindlessness)의 마음상태와 관련하여, 랭어(E. J. Langer)는 일련의 특징 즉, "마음챙김은 개인이 정보의 맥락과 내용을 암묵

로 범주화 될 수 있다.

DMN의 이러한 메커니즘을 고려할 때, 인간은 어떠한 환경적 자극에 노출되지 않음에도 불구하고, 끊임없이 과거와 미래에 대한 이미지를 표상하는 경향성을 지닐 수밖에 없다. 그 결과 잠시도 잡념으로서 생각이 쉬지 않고 활성화된다. 그래서 소위 마음의 방황 상태에 직면한다. 마음의 방황에 직면할 때, 인간은 부정적인 정서의 활성화로 인해서 행복감이 낮아지는 경향성이 있다(Matthew & Daniel, 2010: 932). 잡념으로서 생각은 지금 현재에 머무는 것이 아니라 이미 지나간 과거와 아직 다가오지 않은 미래로 투사된다. 이러한 투사 작용이 적절한 수준을 넘어선다면, 과거에 대한 후회와 미래에 대한 불안으로 괴로움에 직면할 개연성이 높다.

그런데 의도적인 주의집중 활동에 관여되는 전전두엽이 활성화 될 때, DMN의 활성화 수준이 낮아지는 패턴을 보인다. 활성화 패턴에 있어서, 전전두엽과 DMN 사이의 부적 상관관계를 통해서, 마음챙김을 통한 알아차림의 작용이 마음의 상태에 영향을 미치는 긍정적 효과를 추론할 수 있다. 즉, 마음에 일련의 복잡 다양한 망상의 이미지들이 떠오를 때, 그러한 망상으로서 이미지들을 알아차리고 어떠한 평가를 개입시키지 않고 지켜볼 수 있다. 이렇게 비판단적 수용의 태도로 관찰하는 순간, 망상으로서 이미지들은 알아차리는 마음의 활동성에 주도권을 넘겨주게 된다. 그 결과 수동적으로 활성화되는 정서적 직관으로부터 마음활동의 주도권이 확보된다. 마음활동의 주도권을 확보한다는 것은 마음챙김을 통해 습관적이며 자동적으로 활성화되는 정서적 느낌의 폭류에 휩쓸리지 않을

적으로 인식하는 의식의 상태이다. 마음챙김은 개인이 능동적으로 범주와 구분을 구성하는 참신함에 열려있는 상태이다. 이와는 대조적으로, 마음놓침은 과거에서 끌어온 범주와 구별에 지나치게 의존하는 마음의 상태이며, 이러한 마음놓침의 상태에서 개인은 … 상황의 새로운 측면(혹은 그야말로 대안이 되는 측면)에 몽매하다. 마음놓침은 습관, 기능상의 고착, 과잉학습, 자동적 처리(vs 통제된 처리)와 같은 좀 더 친숙한 개념에 비유된다(Langer, 1992: 289)."을 제시한다. 아울러, 논자는 이양원의 번역어(Langer, 2014, 이양원 역, 2015)를 차용하여 mindlessness를'마음놓침'으로 번역한다.

자유와 역량이 발휘된다는 것을 암시한다.

다음, B측면의 수행 상태와 관련되는 신경상관물을 검토해보자. B측면의 수행 수준은 자기중심적인 앎의 틀에 갇히지 않아서, 경험의 흐름을 있는 그대로 파악하는 상태이다. 이러한 상태는 자아와 공간적 이미지를 구성하는데 관여되는 신경상관물을 통해서 설명력이 확보될 수 있다. 그래서 B측면의 수행 상태와 관련되는 신경상관물은 후두정피질(posterior parietal cortex; PPC)과 상두정엽(superior parietal lobule; SPL)로 볼 수 있다.[138]

그런데 명상 상태에서 전전두엽을 신경상관물로 하는 의도적인 주의집중 작용이 심화되면, 시상(thalamus)을 매개로 후두정피질과 상두정엽으로 유입되는 정보가 차단되는 현상으로 이어질 수 있다(Newberg & Iversen, 2003: 285-286).[139] 그 결과 후두정피질과 상두정엽에서 구성되는 자아에 대한 이미지와 공간적 맥락과 관련된 표상이 비활성화 상태로 진입한다. 그래서 자아 및 세계와 관련된 표상의 틀이 사라지고 의식의 각성 상태만 유지된다고 볼 수 있다. 유식론(唯識論)에 기반할 때, 경험의 흐름이 왜곡되거나 증폭되는데 영향을 미치는 가장 큰 요인은 자기중심적인 앎의 틀이다. 공간적 맥락과 함께 연동되는 자아상에 관여되는 뉴런 영역의 활성화가 차단된다는 것은 자기중심적인 앎의 틀에 얽매이지 않는 마음의 상태로 진입하는 수준으로 이어진다는 것을 시사한다.[140]

---

138) 일반적으로 후두정피질은 신체와 관련된 표상을 구성하는데 관여되는데, 자유의지(free will)와 관련되는 느낌을 촉발시키는데도 관여된다(Desmurget et al., 2009: 811-812; Haggard, 2009: 732-733). 그렇다면 후두정피질은 자아상을 구성하는데 관여되는 신경상관물로 볼 수 있다. 상두정엽은 공간적 방향과 관련되는 표상을 구성하는데 관여된다(Kleist, 1934의 자료를 Rudolf, 2013: 347을 통해 참조함). 그래서 상두정엽은 공간적 이미지의 구성에 관여되는 신경상관물로 볼 수 있다.

139) 전전두엽과 시냅스를 형성하고 있는 시상 그물핵(thalamic reticular necleus)에서 억제성 신경전달물질인 가바(GABA)를 통해 두정엽으로 유입되는 신체와 공간관련 정보의 유입이 차단될 수 있다(Newberg & Iversen, 2003: 287-288).

140) 이러한 해석의 타당성은 두정엽 영역이 자아의 표상으로부터 자유로운 의식의 상태를 활성화시키는데 관여되는 기제(Urgesi et al., 2010: 314-317)를 통해서도

이어서, C측면의 수행 상태와 관련되는 신경상관물을 검토해보자. C측면의 수행은 왜곡되어 증폭된 일체의 의식작용이 안정되어 평정심에 이른 상태로 볼 수 있다. 이러한 상태는 심신의 긴장이 완전히 이완된 상태이다. 그래서 C측면의 수행 상태와 관련성이 가장 깊은 신경상관물은 호르몬과 신경전달물질로 볼 수 있다. 수행자가 명상 상태로 진입하면, 전전두엽과 정서적 느낌을 처리하는데 관여되는 변연계 영역 사이의 시냅스 강도가 증가된다(Begley, 2007, 이성동·김종욱 역, 2008: 310-330). 특히, 전전두엽은 변연계에 관여되는 뉴런 영역 중에서도 편도체와 적극적으로 시냅스를 형성한다. 결국 명상 상태가 질적으로 깊어진다는 것은 의도적인 주의집중을 통한 심신의 안정상태가 온전히 유지된다는 것을 시사한다. 그래서 마음챙김을 통해 의도적으로 주의를 집중하는 정신 작용은 변연계와 적극적으로 신경 연결망을 형성하여, 자율신경에 영향을 미칠 수 있다. 즉, 마음챙김은 자율신경의 신경 회로 중에서 부교감신경의 활성화를 촉발시킨다.[141]

마지막으로, D측면의 수행 상태와 관련되는 신경상관물을 검토해보자. D측면의 수행은 명료한 자각이 유지되는 상태이다. C측면의 수행 상태를 통해서 파악할 수 있듯이, 마음챙김 상태는 심신의 이완 상태를 수반한다. 생리적 메커니즘에 따르면 심신의 이완 상태는 수면 상태로 이어진다. 즉, 의식의 상태가 희미해진다. 그런데 명상 상태에서는 이완과 동시에 자각을 통한 마음의 각성 상태가 명료하게 지속적으로 유지되는 역설적 현상이 나타난다.

확보될 수 있다.

141) 부교감 신경에 관여되는 신경 연결망은 '전전두엽 — 편도체 — 복내측 시상하부(ventromedial hypothalamus; VMH)'이다(Newberg & Iversen, 2003: 286-287). 이 신경 연결망의 시냅스 형성 과정에서 복내측 시상하부는 억제 신호를 통해서 부교감신경(parasympathetic nerve)을 자극한다. 그 결과 억제 신호의 흐름을 통해 뇌간의 청반핵(locus ceruleus nucleus)이 자극되면 노르아드레날린(noradrenalin)의 분비가 감소된다. 노르아드레날린의 분비가 감소되면 코르티솔(cortisol)의 분비가 감소된다. 이어서 코르티솔의 감소는 아르기닌 바소프레신(arginine vasopressin)의 분비를 촉진시킨다. 이러한 일련의 메커니즘을 통한 신경전달물질과 호르몬의 변화를 통해 심신의 긴장이 완전히 이완된다.

C측면의 수행 상태에서 부교감신경의 활성화에 관여되는 신경 연결망의 활성화 상태가 일정한 문턱지점을 넘어서면, 교감신경(sympathetic nerve) 회로를 활성화 시키는 메커니즘으로 연동된다.[142] 이러한 연동 과정에서 이른바 통찰을 경험하는 돌파(breakthrough)[143] 현상이 발생한다(Newberg & Iversen, 2003: 287-288). 아울러, 이러한 돌파 현상을 매개하는 촉매제로서 일산화질소(nitric oxide)의 발생이 개입된다(Benson, 2003: 46-68).

이러한 일련의 메커니즘을 통해 분비된 신경전달물질과 호르몬의 변화는 의식의 각성 상태를 유지시키는데 관여된다. 특히, 세로토닌은 의식 상태의 과도한 흥분과 지나친 저하 사이에서 안정성을 유지하는데 관여된다.[144] 따라서 D측면의 수행 상태는 명상 상태에서 전전두엽과 강한 신경 연결망을 형성하고 있는 외측 시상하부(lateral hypothalamus)가 주도적으로 관여된, 신경전달물질과 호르몬의 변화를 통해서 설명력이 확보될 수 있다. 아울러, 명상수행의 과정에서 명료한 각성 상태가 수반될 때, 감마파(γ) 유형의 뇌파가 발생한다(Rennie et al., 2000: 30-31).[145]

결국, 마음챙김의 알아차림 작용을 통해 진입하는 심층마음 수준의 체

---

142) 이때 외측시상하부(lateral hypothalamus)는 흥분 신호를 통해서 뇌간의 등쪽 솔기핵(dorsal raphe nucleus)을 자극한다. 그래서 세로토닌(serotonin)이 분출되며 세로토닌은 기저핵(basal ganglia)의 아세틸콜린(acetylcholine)의 분비를 유도한다. 아울러, 외측시상하부의 흥분 신호는 송과체(pineal body)를 자극시켜 멜라토닌(melatonin)의 분비를 증가시킨다.

143) 돌파(breakthrough) 현상과 관련하여, 벤슨(H. Benson)은 명상수행 중의 통찰 경험을 브레이크아웃(breakout)이라고 표현하면서 "브레이크아웃 촉발(breakout trigger) 경험을 이해하는 사람은 삶을 전환시키는 절정 경험(life-transforming peak experience)으로 무의식적으로 진입할 개연성이 더욱 높다. 돌파 촉발이 일어날 때, 어떠한 생화학적 반응이 발생하기 시작한다—내가 영적인 절정 경험이라고 일컫는 것을 수반하는 반응을 포함하면서(Benson, 2003: 45)."

144) 특히, 아세틸콜린은 의식의 각성 상태를 명료하게 하여 학습과 기억을 촉진시키는데 관여된다(Easton et al., 2002: 733).

145) 특히, 감마파는 높은 수준의 인지와 정서 활동에 관여되는 뇌파로서 명상 상태에서 인지와 정서 활동의 높은 각성 상태가 유지된다는 것을 암시한다(김완석, 2016: 13).

화는 두 차원의 신경상관물[146]이 이 앙상블을 이뤄 공명하는 상태로 볼 수 있다. A와 B측면의 수행 상태에 주도적으로 관여되는 신경상관물은 대뇌피질 영역의 신피질 영역에 속한다. 그리고 C와 D측면의 수행 상태에 주도적으로 관여되는 신경상관물은 피질하 영역에 속한다. 따라서 신경생리적 수준에 볼 때, 심층마음 수준의 체화는 신피질과 피질하 영역이 역동적으로 얽힌다. 아울러, 피질하 영역을 중추적인 신경망으로 하는 교감신경과 부교감신경이 공명[147]하는 과정을 통해서 출현하는 현상이다.

146) 두 차원의 신경상관물은 대뇌피질 영역(cortical region) 중에서 신피질(neocortex) 영역과 피질하 영역(subcortical region)으로 범주화 될 수 있다.

147) 명상과 교감-부교감 신경의 공명 사이의 관련성과 관련하여 한 선행연구의 입장 즉, "… 명상하는 동안 … 통찰적 상황이 발생되면 대부분의 뇌부위 활동은 안정되고 줄어들지만 … 주의나 각성 담당의 뇌부위나 부교감 신경계의 작용을 담당하는 뇌부위의 활동성은 오히려 증가함으로 하나의 뇌 속에서 '안정과 동요'라는 두 가지 상반되는 변화가 동시에 일어난다(장현갑, 2007: 249)." 는 음미할 가치가 있다.

제 6 장 체화적 접근의 도덕교육에의 적용

제 1 절 마음의 층위와 도덕교육 방법

1. 신경상관물, 표층의식, 그리고 심층마음 측면

체화된 도덕성의 구성에 관여되는 변인은 세 측면으로 구체화 될 수 있다. 그 세 측면은 신경상관물, 표층의식, 심층마음 측면이다. 먼저, 신경상관물의 측면과 관련하여, 체화된 도덕성은 신피질 영역과 피질하 영역의 유기적인 앙상블을 전제 한다.[148] 이러한 전제는 도덕적 시뮬레이션의 기반으로서 이미지 스키마가 신피질 영역으로서 전전두엽과 피질하 영역으로서 변연계와 커넥톰을 구성하는 메커니즘으로부터 확보된다. 신피질 영역과 피질하 영역의 유기적인 앙상블은 좌뇌와 우뇌의 통합으로 확장된다. 왜냐하면, 전전두엽은 좌뇌와 연결성이 강하며 피질하 영역은 우뇌와 연결성이 강하기 때문이다(Bryson & Siegel, 2011, 김아영 역, 2020: 35, 57). 아울러, 체화된 도덕성은 부교감 신경과 교감 신경의 공명을 전제로 한다. 이러한 전제는 명상수행의 상태에서 교감 신경 및 부교감 신경의 공명을 바탕으로 심리적 안정과 심리적 각성이 공명하는 메커니즘을 통해 확보된다.[149] 결국, 체화된 도덕성은 신피질 영역과 피질하 영역의 통합, 좌뇌와 우뇌의 통합, 그리고 교감 신경과 부교감 신경의 통합을 지향하는 셈이다.

학령기로 진입하면 시냅스 가지치기와 축삭의 수초화를 중심으로 뉴런의 질적인 발달이 전개된다. 이러한 발달 패턴의 과정에서는, 유전적 영향보다는 환경적 개입이 마음의 발달에 미치는 영향력으로서 무엇보다도 유의미한 변인으로 작용한다(Craik & Bialystok, 2006: 132) 따라서 도덕

148) 본 연구의 “제 5 장-제 2 절. 체화된 도덕성에 대한 서양의 관점”에 기반 함.
149) 본 연구의 “제 5 장-제 4 절-3. 서양의 심층마음에 대한 과학적 접근”에 기반 함.

교육은 생물학적인 성숙의 원리에 따라 자연스럽게 발달하는 과정을 방해하지 않는 수준에서 한 걸음 더 나아가, 양질의 경험을 통해서 심층연습의 기회를 적극적으로 마련하는 방향으로 전개될 필요가 있다.

다음, 표층의식 측면과 관련하여, 체화된 도덕성은 사려를 통한 숙고와 정서적 직관이 유기적인 앙상블을 구성한다.[150] 숙고는 신피질을 신경상관물로 하며, 정서적 직관은 피질하 영역을 신경상관물로 하여 창발하는 마음활동이다. 인격체는 숙고와 정서적 직관의 협응을 바탕으로 도덕적 문제상황에 즉각적으로 대응할 수 있는 준비태세를 갖춘다. 동시에, 정서적 직관과 상보적인 긴장관계를 이루고 있는 숙고의 작용을 통해 그 즉각적인 준비태세를 조율한다.

마지막으로, 심층마음 측면과 관련하여, 표층의식의 측면에서 활성화되는 의식작용 전체를 순간순간 알아차리는 마음이 활동한다.[151] 그 결과 숙고와 정서적 직관이 작용하는 의식작용으로부터 일정한 마음의 공간이 확보된다. 마음의 공간을 바탕으로 왜곡된 방식으로 증폭되는 생리적 작용과 정서적 직관으로부터 휩쓸리지 않을 자유를 온전히 확보할 수 있다. 그래서 체화된 도덕성은 기능적 앎으로서 노하우를 넘어 윤리적 노하우로 범주화(ethical know-how)[152] 될 수 있다. 즉, "삶의 이치의 자기화"(정창우, 2020: 478)인 셈이다.

그래서 도덕교육은 신경상관물, 표층의식, 심층마음의 세 측면 포괄하여 함양시킬 수 있는 방향으로 이뤄질 필요가 있다. 여기서, 신경상관물, 표층의식, 심층마음의 세 측면을 포괄하는 방향과 관련하여, 그 세 측면 사이의 관계는 상보적이다. 즉, 심층마음의 활동성을 통해서 신경상관물의 활성화 상태와 표층의식의 작용을 변화시킬 수 있다. 아울러, 신경상관물의 발달상태가 건강하면, 표층의식으로서 숙고와 직관의 역량을 원만하게 함양시킬 수 있다. 그리고 수준 높은 숙고와 직관의 역량은 심층마음의 활동으로 진입하는 수월성에 기여할 수 있다. 따라서 도덕교육은

---

150) 본 연구의 "제 5 장-제 2 절. 체화된 도덕성에 대한 서양의 관점"에 기반 함.
151) 본 연구의 "제 5 장-제 2 절. 체화된 도덕성에 대한 동양의 관점"에 기반 함.
152) 이 개념은 바렐라(F. J. Varela)의 1999년 저작 *Ethical Know-How*에서 차용한다 (Varela, 1999).

신경상관물의 발달 패턴을 참조하여 표층의식 및 심층마음을 함양시키는 방향으로 접근하는 것이 적절하다.

2. 나바에즈의 도덕교육론

먼저, 체화된 도덕성을 구성하는 신경상관물의 측면을 고려할 때, 도덕교육 방법은 뉴런의 양적·질적인 발달 패턴을 고려하여 재구성 될 필요가 있다. 뉴런 수준에서 체화된 도덕성은 인지에 관여되는 신경상관물로서 신피질 영역과 정서와 본능에 관여되는 신경상관물로서 피질하영역의 유기적인 앙상블을 통해 구성된다. 신피질 영역과 피질하 영역은 발달 패턴에 있어서 일련의 차이를 보인다. 이러한 차이를 고려하여, 도덕교육 방법은 앞선 발달 영역을 활용하고 뒤따르는 발달 영역을 촉진시키는 방향으로 재구성되는 것이 적절하다.

이와 같이 신경상관물의 측면을 고려하여 도덕교육에 접근하는 방식은 나바에즈의 입장과도 상통한다(Narvaez, 2016: 31-34). 나바에즈의 삼층윤리학메타 이론과 관련하여[153], 자기보호주의적 윤리(self-protectionist ethic) 혹은 안전 윤리(The Ethic of Security)는 스트레스 반응(stress response)에 관여되는 뇌 영역에 기반은 둔다. 그리고 관여 윤리(The Ethic of Engagement)는 변연계(limbic system)를 매개로 하여 전두엽(frontal lobe) 및 스트레스 반응에 관여되는 뇌 영역 사이의 연결성에 기반을 둔다. 이어서, 상상 윤리(The Ethic of Imagination)는 실행 기능에 관여되는 전전두피질(prefrontal cortex)에 기반을 둔다.

다음, 체화된 도덕성을 구성하는 표층의식의 측면을 고려할 때, 도덕교육 방법은 직관과 숙고의 통합을 지향하는 것이 적절하다. 삼층윤리이론이 지향하는 윤리적 지향(ethical orientation)의 수준의 향상시키 위한 방법으로서, 나바에즈는 윤리적 기술(ethical skill)을 마련한다. 그런데 윤리적 기술은 직관과 숙고의 통합을 지향한다(석자춘·정창우, 2017: 23-52). 따라서 윤리적 기술을 활용하여 체화된 도덕성의 표층의식 측면

153) 본 연구의 “제 1 장-제 1절. 연구목적”에서 논의한 삼층윤리메타이론과 체화된 도덕성의 관계에 기반 함.

을 함양시킬 수 있다.

윤리적 기술은 도덕스키마를 배경으로 구체화 된다. 도덕스키마는 도덕기능으로서, 윤리적 민감성(ethical sensitivity), 윤리적 판단(ethical judgement), 윤리적 동기화(ethical motivation), 윤리적 행동(ethical action)의 영역으로 구체화 된다. 아울러 각각의 영역을 촉진시킬 수 있는 윤리적 기술이 마련된다(Narvaez & Lapsley, 2005; Narvaez & Lapsley, 2005, 정창우 역, 2008: 277-278).

첫 번째 윤리적 기술로서, 윤리적 민감성(ethical sensitivity)에 관여되는 마음활동은 구체화될 수 있다(Narvaez & Endicott, 2009: 40). 윤리적 민감성의 가장 기본적인 측면은 윤리적 상황과 관련된 요소를 기민하게 포착하는 것이다. 그래서 민감성이 탁월할수록 무심코 지나칠 수 있는 상황을 '윤리적 문제상황'으로 포착할 개연성이 높아진다고 볼 수 있다. 나아가서, 윤리적 민감성은 그 상황에서 영향을 받을 모든 관련 당사자가 누구인지와 그 관련 당사자가 어떠한 방식으로 영향을 받게 될 것인지를 포착하는 것을 포함한다. 또한, '발산적 사고 과정'을 이용하는데, 이를 통해서 다양한 해석과 대안적 선택들을 생성하고 그 대안들의 결과를 확인한다.

이러한 윤리적 민감성에 관여되는 7가지 상위 기술로서, 정서적 표현 이해하기(understanding emotional expression), 타인의 관점 채택하기(taking the perspective of others), 타인과 관계 형성하기(connecting to others), 다양성에 반응하기(responding to diversity), 사회적 편견 통제(controlling social bias), 상황 해석하기(interpreting situation), 효과적으로 의사소통하기(communicating well)를 들 수 있다(Narvaez & Endicott, 2009: 44, 66, 78, 93-94, 108, 121, 138)

두 번째 윤리적 기술로서, 윤리적 판단(ethical judgement)에 관여되는 마음활동은 구체화될 수 있다(Narvaez & Bock, 2009: 40). 윤리적 판단은 우리가 맞닥뜨리는 문제상황에서 문제해결을 위해 처지 가능한 행동들을 '추론'하고, 그 가능한 행동들 중에서 가장 윤리적인 행동을 '판단'하는 과정이다. 즉, 윤리적 판단에는 비판적 사고 작용이 개입하는 셈이

다. 문제상황에서 효과적이고 건전한 윤리적 판단을 위해서는 기본적인 인지적 기술이 필요하다. 인지적 기술을 통해서 우리는 체계적으로 의사결정에 임할 수 있다. 그 인지적 기술은 윤리적 문제가 무엇인지를 이해하는 것, 직면한 문제상황에서 어떤 해결 코드를 적용할 수 있는지를 아는 것, 최선책을 결정하기 위해 추론을 사용하는 것, 정말로 최선의 결정인지를 성찰하는 것, 결정을 실행하는 방법을 계획하는 것, 그 결정이 좋은 결과를 가져 왔는지를 판단하는 것을 포함한다.

이러한 윤리적 판단에 관여되는 7가지 상위 기술로서, 일반적으로 추론하기(reasoning generally), 윤리적으로 추론하기(reasoning ethically), 윤리적 문제 이해하기(understanding ethical problems), 판단 준거 사용하며 확인하기(using & identifying judgement criteria), 결과 이해하기(understanding consequence), 과정과 결과에 대해 성찰하기(reflecting on the process and outcome), 회복탄력성으로서 역경 극복하기(coping)를 들 수 있다(Narvaez & Bock, 2009: 46, 63, 77, 94, 105, 119, 131).

세 번째 윤리적 기술로서, 윤리적 동기화(ethical motivation)에 관여되는 마음활동은 구체화될 수 있다(Narvaez & Lies, 2009: 40). 윤리적 동기화는 특정한 윤리적 행동을 완수하는 것, 그리고 자신이 행하는 모든 것에 대해서 윤리적인 지향(ethical orientation) 상태에 있는 것과 관련된다. 윤리적 동기화에 밀접하게 관여되는 윤리적 정체성과 윤리적 목적이 결여된 사람은 자신과 타인에게 해악을 끼는 방식으로 행동할 개연성이 있다. 우리는 타인을 존중하고, 책임 있게 행동하며, 긍정적인 정체성을 개발할 때 윤리적 동기가 함양할 수 있다.

이러한 윤리적 동기화에 관여되는 7가지 상위 기술로서, 타인 존중하기(respecting others), 양심 함양하기(cultivating conscience), 책임 있게 행동하기(acting responsibility), 공동체의 일원되기(being a community member), 삶의 의미 찾기(finding meaning in life), 전통과 제도에 가치 부여하기(valuing traditions and institutions), 윤리적 정체성과 통합성 계발하기(developing ethical identity and integrity)를 들 수 있다(Narvaez & Lies, 2009: 44, 61, 83, 97, 115, 129, 140).

네 번째 윤리적 기술로서, 이러한 윤리적 행동에 관여되는 윤리적 기술은 구체화 될 수 있다(Narvaez, 2009: 40). 윤리적 행동과 관련된 기술은 대인관계 기술(interpersonal skill)과 개인적 기술(personal skill)을 포함한다. 전자와 관련된 구체적인 기술로서, 갈등 해결, 협상, 통솔력, 자기주장, 기본적인 의사소통 등을 들 수 있다. 후자와 관련된 구체적인 기술로서, 솔선수범, 용기, 인내, 근면 등이 있다. 우리가 행동하려는 강한 동기를 느낀다 할지라도 윤리적 행동 기술이 온전하지 않으면 윤리적 행동을 완수하는데 상당한 어려움에 직면한다. 따라서 윤리적 목적을 완성하기 위해서는 이 기술이 필수적이다.

이러한 윤리적 행동에 관여되는 7가지 상위 기술로서, 갈등과 문제해결하기(resolving conflicts and problems), 공손하게 주장하기(asserting respectfully), 지도자로서 솔선수범하기(taking initiative as a leader), 실행 계획 세우기(planning to implement decisions), 용기 함양하기(cultivating courage), 참을성 기르기(persevering)를 들 수 있다(Narvaez, 2009: 44, 56, 71, 94, 105).

이상에서 검토한 윤리적 기술은 다섯 단계로 이뤄진 통합적 윤리교육 모형(Integrative Ethical Education; 이하 IEE)의 교수 단계 중에서 세 번째 단계 즉, “단계 3: 초보자에서 전문가로 나아가는 교수법을 활용하여 교과교육과정 및 교과 외 교육과정 활동 전체에 걸쳐 윤리적 기술 가르치기”(Narvaez & Bock, 2014: 148-153)를 통해 구체화 된다. IEE의 교수 5단계 중에서 단계 3에서, 윤리적 기술은 4수준으로 이뤄진 위계적 교수과정을 통해 함양된다(Narvaez & Lapsley, 2005; 정창우 역, 2008: 273-281; 석자춘·정창우, 2017: 34-39; 정창우, 2020: 160-166; Narvaez & Bock, 2014: 148-153). 즉, 첫 번째 수준(level 1)으로서 ‘사례들과 기회들에 푹 담그기(Immersion in examples and opportunity)’, 두 번째 수준(level 2)으로서 ‘사실과 기술에 주의 기울이기(Attention to facts and skills)’, 세 번째 수준(level 3)으로서 ‘절차 연습하기(Practice procedures)’, 네 번째 수준(level 4)으로서 ‘지식과 절차를 통합하기(Integrate knowledge and procedures)’로 구성된다.

첫 번째 수준(level 1)으로서 '사례들과 기회들에 푹 담그기'를 통해서, 윤리적 이상에 근접해 있는 역할 모델을 풍부하게 접할 수 있는 기회가 마련된다. 역할모델은 학생의 시공간적 범위와 가까운 윤리적 이상으로서 직접적인 양식과 시공간적 범위와 다소 거리가 있는 귀감자(exemplar)로서 간접적인 양식으로 마련될 수 있다.

두 번째 수준(level 2)으로서 '사실과 기술에 주의 기울이기'를 통해서, 윤리적 이상으로서 역할모델이 체화하고 있는 덕(virtue)과 관련된 기술을 지식의 차원에서 파악하는 기회가 마련한다. 표면적으로 볼 때 덕은 일종의 항목처럼 보이지만, 이러한 덕목은 개념적인 범주화의 결과물에 불과하다. 사실상 덕은 구체적인 맥락 적절성을 고려하여, 사려를 통한 숙고와 정서적 직관의 유기적인 협응 관계를 미세하게 조정하는 일종의 방법적 지식으로서 성격이 두드러진다.[154]

나바에즈의 경우도 덕을 내용으로서의 덕목이 아닌 기술로서 보는 관점을 유지하고 있다. 특히 이러한 관점과 관련하여, 도덕적 기능의 기반으로서 도덕스키마의 4구성요소와 관련된 각각의 기술을 통해 촉발될 수 있는 덕성을 제시한다.[155]

세 번째 수준(level 3)으로서 '절차 연습하기'를 통해서, 학생은 지식적 차원에 머물러 있는 사실과 기술을 일련의 맥락 속에서 수행하는 기회가 마련된다. 그래서 기술의 지식적 차원을 넘어 기술의 절차적 차원을 체화할 수 있는 역량의 토대가 마련될 수 있다. 이 과정에서 전문가로서의 교사는 학생이 기술을 수행하는 절차를 면밀히 관찰한다. 이러한 관찰을 기반으로, 교사는 적극적이고 명시적인 안내를 제공한다. 학생은

154) 본 연구의 "제 2 장-제 2 절. 아리스토텔레스 덕 윤리 모델의 시사점"에 기반 함.

155) 예를 들어, 윤리적 민감성과 관련된 윤리적 기술로서, '타인과 관계 형성'은 이타심(altruism), 정중함(civility), 헌신(commitment), 연민(compassion), 협력(cooperation), 공손함(courtesy), 신의(faith), 우정(friendship), 너그러움(generosity), 상냥함(graciousness), 유익함(helpfulness), 정직함(honesty), 타인 포용(includes others), 다정함(kindness), 충성심(loyalty), 공손함(politeness), 존중(respect), 숭배(reverence), 신뢰성(trustworthiness)의 덕성과 연동되는 패턴을 보인다(Narvaez & Endicott, 2009: 29).

교사의 안내를 발판으로 삼아서 자신이 수행하는 일련의 윤리적 기술과 관련된 절차를 섬세하게 조정할 수 있다.

네 번째 수준(level 4)으로서 '지식과 절차를 통합하기'를 통해서, 윤리적 기술을 도덕적 문제상황과 관련된 다양한 맥락에서 수행하는 기회가 마련된다. 그 결과 윤리적 기술의 지식적 차원과 절차적 차원은 유기적인 통합으로 나아갈 수 있다. 이 수준에서 교사의 개입은 최소화된다. 즉, 발판으로서 제공되는 도움은 점진적으로 사라진다.

마지막으로, 체화된 도덕성을 구성하는 심층마음의 측면을 고려할 때, 도덕교육 방법은 표층의식의 작용에 대한 성찰을 지향하는 것이 적절하다. 체화된 도덕성의 심층마음 측면은 나바에즈의 마음챙김 도덕(Narvaez, 2014)과 상당한 접점을 지닌다. 마음챙김 도덕은 직관과 숙고의 유기적 통합을 기반으로 활성화되는 도덕스키마 전체를 알아차리는 마음의 활동으로 볼 수 있다.

특히, 마음챙김 도덕의 유의미성은 도덕적 민감성, 도덕적 판단, 도덕적 동기화, 도덕적 행동과 관련된 윤리적 기술[156]을 수행하는 과정에서 명료해진다. 즉, 윤리적 기술의 수행 과정에서 도덕주체는 일련의 난관에 직면할 수 있다. 자동적이며 습관적인 정서적 반응과 느낌 그리고 생각에 휩쓸리면, 윤리적 기술을 온전히 수행할 수 없다. 그래서 습관적이며 자동적인 정신 작용의 패턴을 알아차리는 역량을 통해 마음의 공간을 확보할 필요가 있다. 마음의 공간을 확보하는 순간, 유혹에 휩쓸리는 자신의 마음을 다잡으며 도덕적 용기를 스스로에게 북돋을 수 있다. 뿐만 아니라, 윤리적 기술을 통한 도덕적 시뮬레이션 과정을 더욱 원만하게 진행 되도록 하는 조건을 마련할 수도 있다. 결국, 마음챙김 도덕은 윤리적 기술을 수행할 때 직면하는 난관으로부터 휩쓸리지 않을 마음의 공간을 확보하는데 기여하는 셈이다. 아울러, 나바에즈의 마음챙김 도덕은 마음의 포괄적 층위에서 심층마음을 구성하는 마음의 층위로 범주화 될 수 있다.

---

156) 윤리적 기술의 구체적인 항목과 핵심적인 의미는 선행연구(정창우, 2019: 41-45)를 통해서 확인할 수 있다.

단, 마음챙김 도덕은 직관과 숙고의 유기적인 통합 상태를 전제로 기대될 수 있는 도덕성 발달의 수준이다. 직관과 숙고의 온전한 통합은 도덕적 상상이 왜곡된 방향으로 이끌려는 기미가 촉발될 때, 이러한 기미를 알아차리고 습관적이며 자동적인 본능적 정서적 직관에 휩쓸리지 않을 자유를 확보하는데 기여한다. 그래서 마음챙김 도덕의 역량을 발휘한다는 것은 일련의 조건을 전제한다. 그 일련의 조건으로서 안전 윤리와 관련하여(정창우, 2013: 262-263) 생존과 관련된 본능적인 정서적 반응이 안정된 상태에 놓여 있어야 한다. 그리고 관여 윤리와 관련하여(정창우, 2013: 263) 친사회적인 성향으로서 공감과 배려의 토대가 마련되어 관여 평온(engagement calm)의 상태가 확보 되어야 한다. 나아가서 전두엽을 신경상관물로 하는 고차적인 정신 작용을 기반으로 하여, 논리적 수준에서 도덕추론이 가능해야 한다. 그 결과 상상 윤리가 발휘될 수 있다(정창우, 2013: 263-264). 상상 윤리를 통해 지금 여기를 포함하여 그 너머의 영역까지 고려할 때, 상상 윤리는 공동의 상상으로 이어진다. 결국 마음챙김 도덕은 안정된 안전 윤리를 배경으로 관여 윤리의 관여 평온 상태와 상상 윤리의 공동체적 상상이 유기적으로 통합된 상태에서 기대할 수 있는 도덕성 발달의 수준인 셈이다.

마음챙김을 도덕성은 윤리적 기술(ethical skill)이 수행되는 전 과정을 순간순간 알아차리는 마음활동으로서, 도덕적 메타인지 기술(meta-cognitive skill)의 역량과 상당한 접점을 지닌다(Narvaez & Bock, 2014: 152). 특히, 나바에즈의 통합적 윤리교육 모형(Integrative Ethical Education: IEE)은 다섯 단계 즉, “단계 1: 각각의 학생들과 배려관계 형성하기, 단계 2: 성취와 윤리적 인격을 지향하는 지지적 풍토 조성하기, 단계 3: 초보자에서 전문가로 나아가는 교수법을 활용하여 교과교육과정 및 교과외 교육과정 활동 전체에 걸쳐 윤리적 기술 가르치기, 단계 4: 학생들의 자기저자의식과 자기조절능력 촉진시키기, 단계 5: 공동체 기능 회복하기”로 구성된다(Narvaez & Bock, 2014: 148-153). 이 단계 중에서 ‘단계 4’는 도덕적 메타인지 기술의 함양에 역점을 둔다. 결국, IEE는 윤리적 기술을 함양하는 수준을 넘어 윤리적 기술의 전체적인 활

성화 상태를 성찰하는 마음활동을 지향하고 있는 셈이다. 이와 같이 도덕적 메타인지와 접점을 이루는 마음챙김의 기술로서, 나바에즈는 “감정에 대한 자기 인식, 매 순간 깨어있는 상태를 유지하는 것, 습관 형성에 대한 자기 모니터링(예: 사회적 편견 통제)”을 제안한다(정창우, 2013: 267).

이상에서 논한 윤리적 기술과 마음챙김 도덕과 관련한 도덕교육 방법은 전문가의 안내가 요구된다. 전문가는 한 인격체가 도달해 있는 현재의 윤리적 기술의 수준과 도움을 제공하여 고양 시킬 수 있는 윤리적 기술의 수준 사이의 틈을 정확히 포착할 수 있다. 이 틈은 일종의 잠재적인 발달 역량으로 볼 수 있다. 나아가서, 그러한 틈을 보완해 줄 적절한 도움판을 제공하여 윤리적 기술과 윤리적 기술에 대한 성찰의 수준을 고양시키는 과정을 촉진시킬 수 있다. 결국, 윤리적 전문가를 통한 안내된 참여(guided participation)[157]가 요구되는 셈이다. 이러한 전문가의 역할이 유의미할 수 있다는 것은 근접발달지대(zone of proximal development; ZPD)를 통해서 그 설명이 확보 될 수 있다.

근접발달지대의 원리를 참조(Vygotsky, 1978, 정회욱 역, 2010: 130-141)[158]할 때, 윤리적 기술과 윤리적 기술의 수행을 성찰하는 도덕적 역량은 구체화 될 수 있다. 도덕적 역량은 전문가의 도움 없이도 현재 수행할 수 있는 영역과 전문가의 도움이 제공된다 할지라도 현재 발달

157) "유도된 참여(guided participation)-이 개념은 비고츠키의 근접발달지대에 기반을 두며 모든 사회문화적 이론가들의 견해에 토대가 된다. 이 개념은 상호작용에 있어서 사람들 사이의 의미를 상호 가교시키는 것(mutual bridging)과 관련된다. 아이디어들이 소통될 때 양측의 이해는 향상된다. 또한 이 개념은 참여를 상호 구조화하기(mutual structuring)를 포함한다. 아동, 양육자, 다른 동반자들은 아동이 개입된 상황을 함께 구조화한다. 그 구조화하기는 아동이 관찰하고 참여하는 어떤 활동에 대한 선택을 통해서, 그리고 대화하기·재검하기(recounting)·정교화하기(elaborating)·내러티브에 경청하기와 같은 공유된 상황(shared situation)을 통해서 일어난다(Pound, 2009: 51).”

158) “근접발달영역은 실제적 발달 수준과 잠재적 발달 수준 사이의 거리다. 실제적 발달 수준은 독립적 문제 해결에 의해 결정되고, 잠재적 발달 수준은 성인의 안내 혹은 더 능력 있는 또래들과의 협동을 통한 문제 해결에 의해 결정된다(Vygotsky, 1978, 정회욱 역, 2010: 134).”

수준에서 수행할 수 없는 영역으로 범주화 될 수 있다. 나아가서, 이러한 두 범주 사이에는 전문가의 도움을 통해 현재의 발달 국면에서 수행할 수 있는 지대(zone)가 존재한다. 이 지대는 도덕적 역량과 관련된 근접발달지대인 셈이다. 전문가는 이 지대를 정확히 포착할 수 있는 혜안을 가지고 있다. 나아가서, 전문가의 도움을 통해 근접발달지대에 자리잡고 있는 도덕적 역량을 수행할 수 있게 된다면, 도덕적 역량과 관련된 근접발달지대의 경계선은 이동된다. 그 결과 근접발달 영역은 전문가의 도움이 제공된다 할지라도 수행할 수 없는 도덕적 역량의 영역으로까지 확장된다. 이러한 확장이 진행될수록 전문가를 통해서 제공 받는 도움판(scaffolding)은 점진적으로 사라질 것이다. 나아가서, 도덕적 역량을 수행하는 주도권은 서서히 전문가에서 아동 및 청소년 자신에게 이양된다.

그래서 학령기 단계에서 체화된 도덕성의 발달은 일종의 도제 교육(education of apprentices)의 원리를 통해서 이뤄지는 것이 적절하다. 그런데 인지적 도제(cognitive apprenticeship) 모형들은 일련의 공통된 특성(Woolfolk & Margetts, 2013: 333-334)을 지니고 있다. 이와 관련하여, 학생은 전문가의 수행 과정을 모델링하면서 일종의 코칭으로서 개별적인 지도를 받는다. 이 과정에서 전문가를 통해서 발판을 제공받으며, 이 발판은 점진적으로 중지된다. 동시에 학생은 현재까지 숙련된 지식을 언어적으로 명료하게 표현하는 과정을 통해 자신의 수행 수준을 점검하고 성찰한다. 나아가서, 전문가를 통해서 함양하고 있는 지식을 실제의 새로운 상황에서 적용한다.

3. 동양의 수양론

동양의 사유 전통은 심층마음의 상태로 진입하기 위한 방법론으로서, 수양론을 마련하고 있다. 유가(儒家) 수양론의 중추적인 토대는 경(敬)이다. 경(敬)의 의미를 살펴보자(Graham, 1992; Graham, 이현선 역, 2011: 141-152). 경(敬)은 주의를 일관되게 기울이는 작용으로 볼 수 있다. 동시에 일관되게 주의를 기울인다는 것은 곧 침착한 집중을 수반한다는 것을 암시한다. 그래서 이러한 경(敬)의 용법과 가장 근접한 의미는 침착, 평

정을 나타내는 ‘composure’로 번역될 수 있다. 그래서 경(敬)은 하나됨을 주인으로 여기는 즉, ‘주일(主一)’로 표현될 수 있다. 하나됨을 주인으로 여겨 마음이 산만하게 흩어지지 않는다. 따라서 경(敬)은 주일무적(主一無敵) 즉, “… 하나의 일에 집중하고 마음을 분산시키지 않는 것…”(김병환, 2018: 319)으로 구체화 될 수 있다. 이러한 주일무적의 마음상태를 통해서 삿됨을 막을 수 있다. 외물에 얽매임으로 인한 삿됨이 내면의 온전함을 혼탁하게 하지 않는다면 성(性)은 온전히 보존된다. 성(性)이 보존되면 성(性)은 저절로 드러난다. 이렇게 성(性)이 보존되어 온전함을 확충한 상태 즉, 성(誠)에 이르면, 바깥으로 그 상태가 저절로 드러난다.

따라서 유가(儒家)의 담론에서 마음이 외부의 상황과 접촉하기 이전 즉, 미발(未發)시의 경(敬)은 도덕본성을 온전히 보존하는 공효(功效)로 드러난다. 아울러, 마음이 외부의 상황과 접촉하는 즉, 이발(已發) 시에 생리적 수준에서 촉발되는 변질된 욕구로서 사욕을 매순간 자각하는 공효로 드러난다. 그 결과 경(敬)을 통해 확보된 마음의 상태를 바탕으로 일상의 사태에 적극적으로 응(應)할 수 있다. 그 응하는 과정에서 왜곡된 방식으로 변질된 욕구로서 욕망의 기미를 매 순간 알아차린다. 특히, 퇴계는 이러한 경(敬)의 공효(功效)를 『성학십도』(聖學十圖)의 「경제잠」(敬齋箴)에서 집약하고 있다.

> *의관을 바르게 하고 시선을 존엄하게 하고, 마음을 가라앉혀 상제(上帝)를 마주 모신 듯이 하라.(1) 걸음걸이는 무겁게 하고 손은 공손하게 하며, 땅을 골라 밟는 것이 개미둑 사이로 말을 달리듯이 하라.(2) 문을 나가면 손님을 대하듯이 하고, 일을 처리할 때는 제사를 모시듯이 하며, 조심조심 두려워하여 감히 잠시라도 안이하게 하지 말라(3). … 일을 만나 마음을 보존하여 다른 데로 가게 하지 말라.(5) … 마음을 전일하게 하여 만 가지 변화를 살펴라.(6) 이것에 종사함을 경(敬)을 지킨다고 하니, 움직일 때나 고요히 있을 때나 어기지 말고, 밖이나 안이나 번갈아 바르게 하라.(7) 잠시라도 틈이 나면 만 가지 사욕이 일어나, 불길 없이도 뜨거워지고 얼음 없이도 차가워진다(8)(退溪, 『聖學十圖』,*

「敬齋箴」 이광호 역, 2018: 111-112).[159]

불교(佛敎) 역시 심층마음으로 진입하기 위한 방법론으로서 수행법을 마련하고 있다. 불교의 대표적인 수행법은 북방 불교의 수행법으로 여겨지는 간화선(看話禪) 수행과 남방 불교의 수행론으로 여겨지는 지관(止觀) 수행을 들 수 있다(한자경, 2008: 81-82). 전자인 간화선에 따르면(한자경, 2013: 252-255), 범부(凡夫)는 선지식이 제시하는 화두(話頭)에 대해서 의심을 품고 그 의심에 대한 답을 탐색하는 일련의 과정 속에서 심층마음으로서 아뢰야식과 계합할 수 있다. 아뢰야식과 계합되면 집적되어 일체 분별식의 뿌리가 되는 유루종자는 소멸된다. 그래서 식(識)의 완전한 개변(改變) 상태인 유식전변(唯識轉變)으로 이어진다.

이러한 간화선 수행의 방법론에 대해서 조금 더 미시적으로 검토해 보자(한자경, 2013: 138-144). 심층마음의 경지를 체득한 각자(覺者)로서 선지식은 화두를 제시한다. 화두는 문장 혹은 개념의 양식을 지니고 있다. 선지식인이 제시하는 화두는 은유와 역설의 체계를 지니고 있어서, 명제적 지식의 진위를 판단하는 논리적 분석을 통해 논파될 수 없다. 화두참구의 과정에서 수행자가 논리에 기반한 사려와 분별을 통해서 화두에 접근할 경우, 모순과 역설에 직면한다. 그래서 수행자는 논리적 분별작용을 통해서 더 이상 화두를 온전히 다룰 수 없다는 것을 자각한다. 이러한 자각은 의심으로 드러나며 이러한 의심(疑心)은 감정의 수준에서 의정(疑情)으로 변환된다. 나아가서 의정은 일체의 논리적 분별작용을 관여시키지 않은 상태로 의심만으로 마음이 채워지는 의단(疑團)으로 발전한다.

이러한 의단의 상태에 이르렀음에도 불구하고, 수행자가 살아온 삶의 내러티브를 통해 몸 속 깊숙이 배어있는 왜곡된 정서와 사려분별에 대한 집착이 여전히 수행자의 의단(疑團)에 개입하려 든다. 그 결과 수행자는

---

159) 正其衣冠, 尊其瞻視, 潛心以居, 對越上帝, 足容必重, 手容必恭, 擇地而蹈, 折旋蟻封, 出門如賓, 承事如祭, 戰戰兢兢, 罔敢或易, … 當事而存, 靡他其適, … 惟心惟一, 萬變是監, 從事於斯, 是曰持敬, 動靜弗違, 表裏交正, 須臾有間, 私欲萬端, … (退溪, 『聖學十圖』, 「敬齋箴」 이광호 역, 2018: 208).

의단의 상태를 온전히 유지하기 매우 어려운 상황에 직면한다. 이러한 난관은 은산철벽(銀山鐵壁)에 은유될 수 있다. 은산철벽에 직면할 때, 수행자가 그 난관과 맞서 싸우려고 하는 것은 아뢰야식으로의 진입에 도움이 되지 않는다. 여기서 맞서 싸운다는 것은 표층의식의 수준에서 작용하는 논리적 분별작용을 통해 훈습된 습기를 억누르기 위해 사력을 다하는 상태로 볼 수 있다. 훈습된 습기에서 기인하는 수행의 난관으로서 은산철벽을 넘어가는 지혜로운 방식은 은산철벽과 부딪쳐 그 장벽을 뚫으려고 하는 것이 아니라, 그 장벽을 유유히 미끄러져 내려가는 것이다. 미끄러져 내려간다는 것은 훈습된 습기를 논리적으로 분별하거나 억압하지 말고 있는 그대로 바라보는 작용으로 보인다. 이때 수행자는 의단을 온전히 유지할 수 있다. 이렇게 의단을 유지하는 상태가 무르익으면 그러한 은산철벽의 저변에 자리 잡고 있는 마음의 본바탕 즉, 일심(一心)을 자각하고 그 일심과 계합되는 돈오(頓悟)의 순간에 이를 수 있다.

아울러, 후자인 지관(止觀, śamatha-vipaśyanā) 수행 즉, 사마타-위빠사나 수행에 따르면(한자경, 2008: 90-93), 지(止)는 몸과 마음에서 일어나는 생리적 현상을 알아차리고 주의를 집중해서 바라보는 작용이다. 알아차리고 집중하는 작용을 통해서, 요동치는 생리적 메커니즘과 연동된 분별 작용으로부터 마음의 공간을 확보할 수 있다. 그 결과 선정(禪定)의 상태가 확보된다. 관(觀)은 몸과 마음의 느낌을 관찰하는 작용이다. 관찰하는 작용의 저변에는 지혜(智慧)가 자리 잡고 있다. 그 지혜의 기반은 무상(無常)과 무아(無我)로서의 공(空)에 대한 깨달음이다. 이러한 지혜를 초석으로 생리적 작용에서 촉발되는 몸과 마음의 느낌을 관찰할 때, 더 이상 그 느낌을 실체로서 분별하여 집착하지 않고 생리적 작용 그 자체로 관조하게 된다. 이상의 지관 수행에서 지와 관은 일련의 상호 보완적인 유기적 얽힘의 관계에 있다. 그래서 지는 관의 작용을 돕고 관은 지의 작용을 돕는다. 결국 지(止)로서의 선정(禪定)과 관(觀)으로서의 지혜는 유리될 수 없는 상보적 관계인 셈이다(Yampolsky, 1967: 135-136; Yampolsky, 1967, 암종서 역, 2006: 182-185). 이러한 상보적 관계성과 관련하여 선행연구의 입장은 음미할 만한 가치가 있다.

지와 관은 불교가 강조하는 三學 중의 定과 慧에 해당한다. … 계는 정과 혜를 닦기 위한 준비 과정이라고 볼 수 있다. 그 다음 定은 samādhi로서 삼매라고 음역되기도 하는데, 마음속의 산만한 망념들을 지워버리고 마음을 비워 무심의 상태, 평정의 상태에 이르는 것을 뜻한다. 그리고 그렇게 평온한 마음으로 진리를 깨달아 아는 것이 곧 지혜, 慧이다. 혜는 prana로서 반야라고 음역되기도 한다. 이러한 정과 혜를 다시 선정의 止(samatha)와 깨달음의 觀(Vipassanā)으로 표현하기도 한다. 불교의 명상법은 지와 관, 정과 혜를 함께 하는 수행법이라고 말할 수 있다. 따라서 소승의 사념처는 觀으로만, 대승의 선수행은 止로만 규정하는 것은 옳지 않다. 어느 수행법이든 지와 관 두 측면을 갖고 있기 때문이다(한자경, 2017b: 77-78).

동양의 유가, 불교, 도가는 표층의식을 넘어 심층마음을 고려하여 도덕성에 접근하고 있다는 측면에서 사유 패턴을 공유하고 있다. 이러한 공통의 사유 패턴을 고려할 때, 도덕교육 방법으로서 동양의 수양론을 참조할 필요가 있다. 그런데 수양론의 구체성과 체계성의 측면에서 불교의 수행론은 유가와 도가에 비해 상대적으로 섬세하다. 그래서 본 논의에는 불교의 수행론을 체화된 도덕성의 심층마음 측면을 함양시키기 위한 도덕교육 방법으로 활용한다. 특히, 신경상관물과 표층의식 측면의 발달수준을 고려하여, 유식론(唯識論)의 수행법으로서 이른바 유식오위(唯識五位)의 각 단계를 참조한다. 유식론(唯識論)에서 식(識)이 질적으로 변화되어 지혜를 확보하기까지 알아차림으로서 마음활동이 관여되는 식의 범주는 '전오식·제6의식 → 제7식(말나식) → 제8식(아뢰야식)'으로 도식화 될 수 있다.

제 2 절 초등학교 단계에서 도덕교육 방법

1. 신경상관물 측면

도덕교육의 방법을 재구성하여 적용하기 위한 방편으로서, 초등학교 단계에서 뉴런이 발달하는 패턴을 검토할 필요가 있다. 아동기(7 ~ 12세)

에 이르면, 시냅스 가지치기(synaptic pruning)와 축삭의 수초화(myelination)를 기반으로 하는 뉴런의 질적인 발달 메커니즘은 학령 전기부터 시작된 전전두엽을 포함하여, 측두엽(temporal lobe)과 두정엽(parietal lobe)으로 확장되면서 전개되기 시작한다(Gogtay et al., 2004: 8178). 그런데 아동기 무렵에 대뇌 피질의 발달 수준은 뉴런 집단의 기능적인 영역에 따라 이질적인 패턴을 보인다. 뉴런의 질적인 발달 양상 중에서 가지치기의 측면에서 볼 때, 전전두엽에 비해서 상대적으로 두정엽과 측두엽에서 질적인 발달의 속도가 빠르다(Gogtay et al., 2004: 8178). 이러한 발달 패턴은 정신 작용이 수행되는 기능적 수월성에 있어서, 전전두엽보다는 두정엽과 측두엽을 통해 중계되는 정보처리의 과정이 더욱 수월하게 이뤄진다는 것을 시사한다.

나아가서, 상위 경로로서 기능적으로 구분된 대뇌 피질 영역들 사이의 연결 패턴을 검토해 보자. 아동기 무렵에 이르면, 대뇌 피질을 구성하는 각각의 피질 영역들 사이의 기능적 연결이 상당부분 가능한 수준에 이른다. 이러한 발달 패턴은 각각의 피질 영역들 사이를 경유하는 축삭 다발들을 감고 있는 백질의 활동성이 증가되는 현상을 통해서 확인될 수 있다.

뉴런 집단 사이의 기능적 연결성을 가늠할 수 있는 지표로서, FA[160]가 증가하는 패턴(Kirk & Alice, 2012: 16-18)을 각각의 대뇌 피질 영역을 중심으로 검토해 보자. 대뇌 반구의 기능적으로 구분되는 한 피질 영역과 다른 피질 영역을 연결하는 축삭 다발은 연합 섬유(association fiber)로 범주화 된다. 연합 섬유로서 하세로다발(inferior longitudinal fasciculus; ILF)은 측두엽과 후두엽 사이를 연결하는 신경 섬유이다. 하세로다발에서 FA 수치는 학령 전기인 4세 무렵부터 증가하는 현상이 관찰된다. 그리고 연합 섬유로서 하후두전두다발((inferior occipitofrontal

160) 확산텐서영상(Diffusion tensor imaging)을 통해 측정되는 분획 이방성(fractional anisotropy; FA) 수치는 백질의 활동성이 증가되고 있는지의 여부를 나타내는 수치로서, 백질을 타고 흐르는 물분자의 이동성을 반영한다. 그래서 FA의 수치가 높으면 높을수록 피질 영역들 사이의 기능적인 연결성이 원활하다는 것을 시사한다.

fasciculus; IOFF)은 후두엽과 전두엽 사이를 연결하는 신경 섬유이다. 하후두전두다발에서 FA 수치 역시 학령 전기인 4세 무렵부터 증가하는 현상이 관찰된다. 이어서 좌·우 대뇌 반구 사이를 연결하는 축삭 다발은 교련 섬유(cmmissural fiber)로 범주화 된다. 뇌량(corpus callosum)은 가장 중추적인 교련 섬유로서, 뇌량의 작은집게(forceps minor) 부분은 전전두영역과 안와전전두영역을 연결하는 섬유이다. 그리고 뇌량의 큰집게(forceps major) 부분은 두 대뇌 반구의 후두엽을 연결하는 섬유이다. 작은집게(forceps minor)와 큰집게(forceps major) 부분의 FA 수치는 4세 무렵부터 증가하기 시작하여, 아동기 무렵인 6세부터는 작은집게(forceps minor)와 큰집게(forceps major) 부분의 선명도(definition)가 증가하는 현상을 보인다. 이상에서 검토한 대뇌 피질 영역들 사이의 연결성을 고려할 때, 아동기 무렵에 이르면 대뇌 피질의 전 영역이 사실상 기능적으로 연결되는 수준까지 이른다고 볼 수 있다.

이어서, 상위 경로로서 대뇌 피질과 하위 경로로서 피질하 영역 사이의 연결성을 검토해 보자. 아동기 가지치기에 의존하는 뉴런의 질적인 발달 속도에 있어서, 두정엽과 측두엽은 전전두엽을 앞선다. 그런데 대뇌 피질 영역에서 시냅스 가지치기를 통한 뉴런의 질적인 발달은 축삭의 수초화를 통한 뉴런의 질적인 발달과 병행하는 메커니즘을 보인다(Gogtay et al., 2004: 8178). 이러한 발달 메커니즘을 고려할 때, 수초화를 통한 전전두엽의 질적인 발달은 두정엽과 측두엽에 비해서 상대적으로 미숙한 상태에 머물러 있는 셈이다. 특히, 배외측전전두엽에서 수초화를 통해 증가하는 백질의 활동성과 관련된 선행연구(Barnea-Goraly et. al., 2005: 1851-1583)를 분석할 때, 아동기 중기인 10세 무렵에 백질의 활동성은 20세 무렵의 백질의 활동성의 1/3수준에 머문다. 즉, 아동기 무렵에 전전두엽 영역에서 수초화를 통한 뉴런의 질적인 발달 수준은 여전히 완숙되지 않은 상태라고 볼 수 있다.

이러한 발달 패턴을 고려할 때, 전전두엽에 비해서 상대적으로 두정엽과 측두엽을 경유하여 처리되는 정신 작용이 더욱 신속하며 효율적으로 수행된다. 아울러, 대뇌 피질 영역과 피질하 영역의 기능적인 연결성과

관련하여, 전전두엽 보다는 '두정엽 — 측두엽 — 피질하 영역' 사이의 기능적인 연결성이 훨씬 신속하며 효율적으로 이뤄진다. 그 결과 피질하 영역에서 감각 정보를 두정엽과 후두엽으로 방사하거나, 운동 정보를 피질하 영역으로 방사하여 처리하는 과정에서 있어서, 그 정보처리의 수월성이 확보된다. 반면, 전전두엽을 경유하여 피질하 영역과 교류하는 정보처리의 수월성은 두정엽과 측두엽에 비해 상대적으로 온전하지 않다.

2. 표층의식 측면

이러한 뉴런의 발달 패턴을 고려할 때, 초등학교 단계에서는 '직관적 숙고에 기반한 표층의식 차원의 체화'를 촉진시키는 방향으로 도덕교육 방법이 재구성되어 적용되는 것이 적절하다. 이미지 스키마는 인간이 환경적 맥락과 얽혀서 상호작용하는 과정에서 감각·운동 피질을 기반으로 구성된다.[161] 이러한 이미지 스키마의 커넥톰(Connectum)은 두 차원의 경로로 구성되는데, 한 경로(이하; 경로 A)는 거울 뉴런과 뇌섬엽 피질을 중계로 하여 피질하 영역의 변연계와 신경망을 이루고 있으며, 다른 한 경로(이하; 경로 B)는 신피질, 특히, 전전두엽과 신경망을 이룬다. 도덕적 문제상황에서 변수와 변수를 투사적으로 연결하는 이미지 스키마는 경로 A와 커넥톰을 이루고 있어서, 정서적인 공감 작용의 활성화로 이어진다. 그리고 이미지 스키마는 경로 B와 커넥톰을 이루고 있다. 그래서 이미지 스키마를 매개로하여 경로 A와 경로 B 사이의 커넥톰이 이뤄진다. 그 결과 도덕적 문제상황에 관여되는 변수들을 재구성하여 다차원적으로 연결하는 도덕적 시뮬레이션 작용의 기반이 마련된다.

초등학교 단계의 아동기 무렵, 이미지 스키마와 경로 A 사이 커넥톰의 발달 수준이 이미지 스키마와 경로 B 사이 커넥톰의 발달 수준을 앞선다. 이러한 발달 패턴을 고려할 때, 도덕적 시뮬레이션은 정서적 직관의 차원을 경유하여 사려에 기반한 숙고의 차원으로 진입하는 방향성에 기반할 때, 그 수월성이 확보될 개연성이 높다. 이와 관련한 근거로서, 정

161) 본 연구의 "제 5 장-제 2 절. 체화된 도덕성에 대한 서양의 관점"에 기반 함.

보처리가 진행되는 신경망의 패턴은 두 측면으로 범주화 될 수 있다. 하나는 '변연계 — 거울 뉴런 — 두정엽·측두엽'으로 도식화 될 수 있는 신경망이다(이하; 신경망 A). 다른 하나는 '변연계 — 거울 뉴런 — 전전두엽'으로 도식화 될 수 있는 신경망이다(이하; 신경망 B) 그런데 아동기 뉴런의 질적인 발달 수준을 고려할 때, 정보처리의 신속성 그리고 효율성 측면에서 신경망 B 보다는 신경망 A가 상대적으로 수월성을 보인다.

신경망 A는 상당 부분 잠재의식의 차원에서 작용한다. 그래서 정서적 직관의 영역으로 범주화 될 수 있다. 신경망 B는 상당 부분 의식적 차원에서 작용한다. 그래서 사려를 통한 숙고의 영역으로 범주화 될 수 있다. 결국, 아동기 정보 처리의 신속성과 효율성은 신경망 A에 기반한 직관에서 신경망 B에 기반한 숙고의 방향으로 진입하는 흐름을 통해서 그 수월성이 확보될 개연성이 높은 셈이다.

이상에서 논의한 신경상관물과 표층의식 측면의 발달 패턴을 고려할 때, IEE의 단계 1 ~ 단계 5 중에서 단계 1, 단계 2, 단계 5의 비중을 상대적으로 강조하여 네 영역으로 이뤄진 윤리적 기술을 함양시키는 것이 적절하다. 먼저, IEE의 '단계1: 각각의 학생들과 배려관계 형성하기'(Narvaez, 2010: 665-667; Narvaez & Bock, 2014: 148-149)'는 학생들에게 자신들이 안전한 보살핌 환경에 있다는 확신을 주는데 주력한다. 학생은 교사와의 친밀한 관계를 통해서 심리적인 안정감을 느낄 때 자신이 물리적이고 생리적인 위험으로부터 안전한 상태에 있다는 것을 확신한다. 이러한 확신을 통해 학생은 교사에게 자신의 마음을 열고 학교와 교실에 대한 소속감 내지는 연대감 갖게 된다. 이를 바탕으로 학생은 제반 학습 활동에 적극적으로 참여하여 높은 성취를 이루며 건전한 도덕적 인격을 함양하는 효과를 발휘한다. 따라서 교사는 학생과의 배려적인 관계를 통해서 학생의 정서적 평온함을 도모할 필요가 있다.

다음, IEE의 '단계2: 성취와 윤리적 인격을 지향하는 지지적 풍토 조성하기'(Narvaez, 2010: 664; Narvaez & Bock, 2014: 149-150)는 학생들끼리 서로 도움을 주고받으며 자율적으로 과업을 수행하는 교실 분위기

형성을 주된 지향점으로 한다. 교사가 수행 결과를 중심으로 학생들을 서열화하는 측면에 편향되면, 교수학습 환경은 지지적 풍토가 아닌 경쟁적인 교실 풍토로 이어진다. 지적적인 교실 풍토를 조성하기 위해서는 교사가 학생들이 교실을 운영할 수 있는 재량권을 부여하여 통솔력을 공유할 수 있는 기회를 제공할 필요가 있다. 이러한 경험을 통해서 학생들은 자율적인 태도를 함양하게 된다. 아울러 교실에서 직면하는 교과 및 교과 외 문제 해결과 관련하여 학생들끼리 서로 서로 도움을 주고받으며 문제를 해결하는 기회를 제공할 필요가 있다.

마지막으로, IEE의 '단계5: 공동체 기능 회복하기: 자산형성 공동체와 협응된 발달 시스템'는 윤리적 노하우를 체화하는데 기여하는 공동체 전체의 협응에 주력한다. 이 단계는 '한 아이를 키우려면 온 마을이 필요하다'는 아프리카 속담이 함의하는 관점을 잘 반영하고 있다. 특히, 공동체를 통한 잠재적인 교육과정은 학생의 도덕적 직관에 결정적인 영향을 미친다는 측면을 고려할 때, 공동체 구성원은 일종의 '사회적 비계(social scaffolding)로서, 학생의 인격 성장에 대한 높은 기대와 더불어 관여적 내지는 적극적인 참여의 분위기를 조성할 필요가 있다(Narvaez, 2010: 6). 이러한 필요성과 관련하여, 나바에즈는 공동체 전체가 고민할 과제로서 "공동체 속에서 우리는 어떻게 잘 지낼 수 있는가?", "어떻게 우리는 우리의 공동체를 창조(개발)할 수 있는가?", "어떻게 우리는 서로가 번창하도록 도울 수 있는가?"라는 문제의식을 던져주고 있다(Narvaez & Bock, 2014: 152-153).

이상에서 논한 IEE의 단계 1, 단계 2, 단계 5의 교육적 지향점은 EDN의 관점을 IEE로 변용한 것으로 볼 수 있다. EDN의 관점(Narvaez, 2016: 6-7, 84-85)에 따르면, 생애 초기의 발달에 적합한 환경은 영·유아의 기본적 욕구에 적극적이며 수용적으로 반응할 수 있는 조건이 마련된 상태이다. 이러한 환경의 구성은 피부를 통한 직접적인 접촉(touch), 영·유아의 울음과 불평에 즉각적으로 반응하여 기본적 욕구를 해소시켜 주는 반응 수용성(responsivity), 2~5년간의 모유수유(breastfeeding), 아버지와 할머니 그리고 할아버지 등 어머니 이외의 양육자를 통해서도 보살핌을 받

을 수 있는 상태(allomothers), 다양한 연령대의 놀이친구 만들기(play), 사회적 지지(social support), 자연분만(naturalistic birth) 등으로 구체화 될 수 있다.

이러한 진화적 발달 적소(EDN)는 본능적인 정서적 안정과 다양한 감정의 스펙트럼을 감지하는 역량을 함양시키는데 기여할 수 있다. 먼저, 정서적 안정의 중요성과 관련하여 시상하부—뇌하수체—부신 축(Hypothalamus—Pioituitary—Adrenal Axis, 이하; HPA Axis)의 신경생리적 메커니즘[162]을 들여다보자(Jensen & Nutt, 2015: 172-173; Sapolsky, 2004, 이재담 외 역, 2008: 45-67). HPA Axis가 적절한 수준을 넘어 과도하게 활성화 될 경우, 아동의 정서적 안정에 부정적 영향을 미친다. 특히 지속적인 스트레스로 인해 HPA Axis가 지나치게 민감하게 활성화 되는 패턴으로 시냅스의 가소성이 공고화될 수 있다. 그 결과 아동의 편도체는 항상 과도한 흥분 상태에 머물게 된다. 이로 인해 몸과 마음은 편도체에 기반을 두는 투쟁 혹은 도피 반응(fight-or-flight response)을 위한 태세로 고착된다. 한 인격체에 이러한 고착 상태가 공고화되면, 그 인격체는 모든 정신적 에너지를 자신의 생존에만 집중시키는 행동 패턴을 보인다. 그 결과 한 인격체는 친사회적인 정서와 행동을 보일 수 없다. 뿐만 아니라, 고차적인 사고 작용에 관련되는 뉴런 집단의 미성숙에 직면할 개연성이 높다. 이러한 결함으로 인해 적극적인 학습이나 탐구는 물론이고 타인의 감정과 의도를 참조하는 기본적인 친사회적 성향을 위한 심리적 여유 공간이 전혀 확보될 수 없다(Thompson & Lavine, 2016: 99).

그런데 진화적 발달 적소(EDN)는 정서적 안정은 물론이고 다양한 감정에 대한 지각 역량을 함양 시키는데 기여할 수 있다. 진화적 발달 적

---

162) HPA Axis의 활성화 메커니즘에 따르면, 편도체의 활성화는 시상하부(hypothalamus)를 활성화 시킨다. 활성화 된 시상하부는 부신피질자극호르몬방출인자(corticotropin releasing hormone, CRH)를 분비한다. 이어서, CRH에 의해 자극된 뇌수체 전엽(anterior pituitary)에서 부신피질자극호르몬(adrenocorticotropic hormone, ACTH)이 분비된다. 그 결과 최종적으로 스트레스 호르몬 중의 하나인 당질코르티고이드(glucocorticoids)가 부신 피질(adrenal cortex)에서 분비된다.

소(EDN)는 편도체의 과도한 활성화를 촉발시키지 않는다. 뿐만 아니라, 영·유아의 긍정적인 정서를 적극적으로 활성화 시킬 수 있다. 그 결과 HPA Axis의 활성화 수준은 지나치게 민감하거나 저하되지 않는 적절한 상태로 유지될 수 있다. 그래서 신체적인 면역체계의 원만한 조절은 물론이고 정서적인 안정으로 이어진다. 이러한 정서적 안정은 아동의 친사회적 감정과 행동의 발달에 기여할 수 있다. 뿐만 아니라, 고차적인 사고 작용에 관여되는 일련의 신경상관물이 온전히 발달되는 기반이다.

이상에서 논한 IEE와 EDN의 교육적 지향점에 있어서 공통분모를 고려할 때, 교사는 학생과 상호작용하는 방식에 있어서 주의를 기울일 필요가 있다. 학생은 교사의 얼굴 표정에 적극적으로 노출된다. 교사의 얼굴 표정은 다양한 사회적 감정의 흐름을 담고 있다. 거울뉴런이 신경생리적 반응의 활성화를 촉발시키는 메커니즘을 고려할 때, 학생은 교사의 얼굴 표정을 자동적으로 모사한다. 동시에 이러한 모사의 과정에서 교사의 얼굴 표정에 배어있는 사회적 감정이 학생의 신경생리적 메커니즘을 통해서 무의식적 자동적으로 상당부분 재현될 수 있다.

이와 같이 교사의 얼굴표정을 모사하는 과정을 통해서, 학생은 자연스럽게 사회적 감정에 대한 지각 역량은 물론이고 감정을 조절하는 역량 역시 무의식적으로 함양 시킬 수 있다. 사회적 참조(social referencing)의 메커니즘을 고려할 때(Feinman et al., 1992: 15-54) 학생은 교사의 얼굴 표정을 지표로 삼아서, 세계와 얽혀서 소통하는 과정에서 직면하는 일련의 정서적 반응을 조절한다. 그래서 일련의 스트레스 상황에서 부정적 정서에 휩쓸린 학생은 교사의 얼굴 표정에 묻어있는 감정의 결을 통해서 정서적 안정을 얻을 수 있다. 이러한 조절 작용에는 거울 뉴런이 신경상관물로 개입될 개연성이 높다.

나아가서, 공감이 작용하는 메커니즘으로서 원초적 양식(Hoffman, 2000: 2-22)을 참조하여 교육적 환경이 구성된다면, 공감의 토대가 마련될 수 있다. 원초적 양식(primitive mode)[163]에 따르면, 공감은 의식적이

163) "… 또한 나는 공감적 각성(empathic arousal)의 방식(modes)이 보편적이라고 주장한다. 즉, 모든 문화에서 인간은 공감적 각성의 방식 - 원초적인 방식(흉내 mimicry, 조건형성conditioning, 직접적 연합direct association …) - 중 어떠한

자각 없이 생리적 메커니즘에 따라 즉각적이며 자발적으로 활성화 된다. 그래서 동작 모방과 구심적인 피드백의 원리에 따르면, 아동은 곤경에 빠진 사람의 얼굴 표정과 행동 그리고 태도와 목소리 등 표출된 반응을 의식적인 자각 없이 즉각적이며 자동적으로 모사한다. 그 결과 표출된 반응과 관련되는 근육과 신경시스템이 작동하고, 이로 인해 곤경에 처한 사람과 거의 유사한 감정 수준까지 다가간다. 그리고 고전적 조건화의 원리(Hoffman, 2000: 45-47)[164]를 참조할 때, 교사의 얼굴 표정은 신체를 통해 일련의 정서적 반응을 촉발시킨다. 그러한 교사의 얼굴 표정과 신체적 감정이 연합된 상태를 아동은 반복적으로 경험한다. 이어서, 아동은 교사의 신체를 배경으로 펼쳐지는 일련의 반응들을 자신의 신체를 통해 모사한다. 그 결과 교사의 얼굴 표정만 보고도 아동은 교사가 느끼는 일련의 감정을 자신의 신체를 통해서 활성화 시킬 수 있다.

그런데 진화적 발달 적소(EDN)를 거슬러, HPA 축(HPA Axis)이 과도하게 민감한 상태로 공고화되면 아동은 스트레스 환경에 직면할 수 있다. 이러한 부정적인 환경은 체화된 도덕성의 발달에 심각한 결함을 초래한다. 그래서 환경이 아동의 유덕한 인격 계발에 미치는 영향에 주의를 기울일 필요가 있다. 그 환경을 조성함에 있어서 중점적으로 고려할 부분은 '스트레스로 인한 불안'을 과도하게 자극시키지 않는 것이다.

그럼에도 불구하고, 진화적 발달 적소로서 교사와 아동이 상호작용하는 환경이 마련되지 않으면, 아동은 외부의 위협적인 환경에 과도하게 민감한 반응패턴을 고착화 시키게 된다. 그 결과 안전 윤리 혹은 자기보호주의적 윤리[165]의 평온 상태가 깨어질 수 있다(Narvaez, 2016: 31-34). 평온 상태가 붕괴된 안전 윤리는 권위주의적인 방향으로 마음의 패턴이

것에 의해서 공감적—자동적이며 비자발적—으로 각성될 수 있다(Hoffman, 2000: 21)."

164) "신체적인 어루만지기(physical handling)의 과정에서 어머니의 느낌이 자식(infant)에게 전이될 때와 마찬가지로, 모자의 상호작용(mother-infant interaction)에 있어서 자신의 실제적인 괴로움(distress)과 타인의 괴로움에 대한 풍부한(expressive)단서를 짝짓는 것은 필연적이다.(Hoffman, 2000: 45)."

165) 나바에즈는 최근 저작(Narvaez, 2016)에서 안전 윤리(the safety ethic)라는 용어를 자기보호주의적 윤리(protectionist ethic)로 대체하고 있다.

공고화 되어 타인을 지배하거나 희생시켜서라도 자신의 목적만을 달성하려는 공격적 성향으로 변질된다. 이러한 성향은 공격 도덕성(assault morality)[166]으로 명명된다(Narvaez, 2014). 혹은 타인과 상호작용하는 과정에서 어떠한 문제상황에 직면할 때, 소극적거나 회피적인 태도로 위축되는 방어적 성향으로 변질된다. 이러한 성향은 순응 도덕성(compliant morality)[167]으로 명명된다(Narvaez, 2014). 나아가서, 이러한 안전 윤리의 변질은 이후의 도덕성 발달수준으로서 관여 윤리와 상상 윤리에도 심각함 결함을 초래하는 결과로 이어진다.

이어서, 아동은 의식적이며 자발적인 수준에서 정서적 느낌을 조절하는 역량을 발휘할 수 있다. 그래서 가정에서 부모는 학령 전기 유아의 공감적 모델링의 대상으로서 모범을 보일 필요가 있다. 이와 관련하여, 부부는 서로에 대한 공감을 바탕으로 인정하고 존중하는 상호작용 방식을 시도하려는 노력이 필요하다. 아울러, 상대방의 방어기제를 자극시키지 않도록 자신의 생각과 감정을 배우자에게 표현할 필요가 있다. 자기방어기제가 작동하는 순간, 자신의 행동이 지닌 문제점을 자각할 수 있는 마음의 공간이 위축된다. 특히, 배우자를 비난하고 경멸하거나 무시하는 행동 및 사고방식은 자기방어기제를 촉발시켜 상대방에 대한 공감을 촉발시키는데 기여하지 못한다. 아동이 부모님의 이러한 정서 조절 패턴을 모델링한다면, 그 아동은 자동적으로 촉발되는 부정적 정서 반응에 휩쓸리는 패턴에 고착 될 개연성이 높다.

아울러, 언어발달의 결정적 시기가 4세 무렵 시작된다(곽윤정, 2013: 204)는 측면을 고려할 때, 아동기에 이르면 언어 발달이 상당 부분 안착된다. 그래서 교사는 아동이 경험하는 감정을 언어적으로 명명할 수 있도록 도와 줄 필요가 있다. 이러한 조력은 아동이 스스로 자신의 감정에 대한 알아차림을 도와주는 발판으로서 기능을 할 수 있다. 아울러, 아동의 감정을 직접 물어보고 모호한 감정 표현을 돕는 과정 역시 감정을 알

166) 공격 도덕성은 안전 윤리의 유형 중에서 벙커 안전(도전적 도덕)(정창우, 2013: 262-263)으로 범주화 될 수 있다.

167) 순응 도덕성은 안전 윤리의 유형 중에서 월플라워 안전(수동적 도덕)(정창우, 2013: 262-263)으로 범주화 될 수 있다.

아차리는데 기여할 수 있다. 인격체가 증폭된 감정을 알아차리는 순간 그 감정의 활성화 정도는 감소되는 패턴을 보인다(Bryson & Siegel, 2011, 김아영 역, 2020: 72-89).

자신의 감정을 온전히 다룰 수 있는 역량은 타인의 감정에 대해 공감하며 타인의 입장에서 배려하는 마음으로 확장될 수 있다. 이러한 확장은 정서 조절에 관여되는 신경상관물의 신경망을 통해서 그 설명이 확보될 수 있다. 의식적이며 자발적인 정서 조절에 관여되는 신경망과 무의식적이며 자동적인 정서 조절에 관여되는 신경망은 안와전전두피질을 통해 매개된다. 그런데 앞서 논한 이미지스키마의 커넥톰에 기반할 때, 전전두엽은 거울 뉴런을 매개로 변연계와 신경연결망을 이룬다. 따라서 자신의 감정을 알아차리고 조절하는 역량과 공감 역량은 정적인 상관관계에 놓여 있는 셈이다.

이러한 공감 역량 역시 그 발달을 촉진시킬 수 있다. 이와 관련하여 대화를 통한 상호작용 방식(Thompson & Lavine, 2016: 99)에 주의를 기울일 필요가 있다. 대화를 통한 아동과 부모의 상호작용 맥락에서 부모가 규칙 위반의 결과를 가치 평가에 참조하기 보다는, 타인의 느낌과 의도를 가치 평가에 참조할 때, 아동의 양심발달과 친사회적인 협력 성향에 긍정적인 영향을 미친다. 나아가서, 부모와 아동의 이러한 대화 양식은 의식 이전 수준에서 작동하는 도덕스키마에 영향을 미친다. 뿐만 아니라, 이러한 대화 양식은 도덕스키마에 대한 접근을 지속적이며 용이하게 하는데 기여한다. 따라서 교사는 부모와 아동 사이의 대화양식이 도덕스키마의 발달에 미치는 기제를 학생과 상호작용하는 과정에서 응용할 필요가 있다.

3. 심층마음 측면

윤리적 기술에 대한 함양을 바탕으로 심층마음 측면의 체화로 나아갈 수 있다. 이러한 도약을 위해서는 윤리적 민감성, 윤리적 판단, 윤리적 동기화, 윤리적 행동과 관련된 윤리적 기술의 수행 과정을 순간순간 알아차릴 수 있도록 촉진시키는 방향으로 도덕교육이 이뤄질 필요가 있다.

즉, 교사는 윤리적 기술의 수행과정에 대한 도덕적 메타인지를 촉진시켜야 한다.

도덕적 메타인지를 촉진시키는 전략은 윤리적 민감성, 윤리적 판단, 윤리적 동기화, 윤리적 행동의 4 영역 모두에서 이뤄진다. 4 영역 중 표본(sample)으로서, 윤리적 민감성에 관여되는 7가지 상위 기술 즉, '정서적 표현 이해하기'에 대한 성찰을 촉진시키기 위한 자기점검의 방법을 살펴보자. 그 구체적 방법 중 일부는 다음과 같다(Narvaez & Endicott, 2009: 63).

감정을 확인하고 표현하라

내가 화해하고자 한다면 나의 감정을 어떻게 표현해야 하는가?
나를 화나게 하는 문제를 해결하고자 한다면 나의 감정을 어떻게 표현해야 하는가?
내가 친구를 사귀고자 한다면 나의 감정을 어떻게 표현해야 하는가?

감정을 미세조정하라

주어진 상황에서 나는 나의 감정을 확인할 수 있다.
나는 나의 일부로서 나의 감정을 받아들일 수 있다.
나는 나의 감정을 적절하게 표현할 수 있다.

공격성을 관리하라

갈등을 가지고 있을 때 나는 나의 화(temper)를 장악한다.
화가 날 때 나는 내가 가진 몇 가지의 선택가능성을 알고 있다.
나는 화(anger)가 대개 비합리적인 믿음 즉, '나는 내 뜻대로 해야 하며 다른 사람들은 나를 좌절시키기 때문에 처벌받아야한다'에 기반한다는 것을 이해한다.

나아가서, 초등학교 단계에는 직관의 측면을 먼저 경유하여 숙고의 측면으로 진입하는 것이 정보처리의 수월성을 확보할 수 있다는 발달 패턴을 고려할 때, 윤리적 기술과 마음챙김 도덕 사이의 관계를 이미지화하여 심층마음 측면의 체화된 도덕성 함양에 활용할 필요가 있다. 그 이미지는 달콤한 도넛(doughnut)의 이미지를 활용하여 다음과 같이 도식화될 수 있다.

[그림 2] 마음챙김 도덕의 도넛[168]

'[그림 2] 마음챙김 도덕의 도넛(doughnut)'과 관련하여, 거시적으로 볼 때, 도넛의 고리 전체는 표층의식을 상징한다. 그리고 도넛의 텅 비어있는 공간은 심층마음을 상징한다. 미시적으로 볼 때, 도넛의 안쪽 고리가 형성하는 원형의 빈 공간은 마음챙김으로서 마음활동을 상징한다. 그리고 4등분 된 도넛의 각 영역은 일련의 윤리적 기술을 포괄하고 있는 도덕스키마를 상징한다. 아울러, 화살표는 윤리적 기술을 수행하는 의식작용을 마음챙김을 통해 순간순간 알아차리는 주의집중을 상징한다. 이 이미지를 활용하여, 학생들이 현재 수행하고 있는 다양한 윤리적 기술을 매 순간 온전히 알아차리는 주의집중을 통해 마음챙김으로서 마음활동으로 진입할 수 있도록 촉진시킬 수 있다.

이어서, 앞서 논의한 신경상관물과 표층의식 측면의 발달 패턴을 고려할 때, 초등학교 단계에서는 유식오위의 단계 중에서 단계 1 즉, 자량위를 도덕교육 방법으로 활용하는 것이 적절하다. 특히, 생각보다는 느낌을 중심으로 알아차림으로서 마음활동을 촉진시킬 필요가 있다. 전식득지의 과정[169] 중 단계 1로서, 자량위에서 마음챙김을 통해 자각되는 식(識)의 수준과 범위, 그리고 마음챙김을 위한 수행법을 검토해 보자. 자

168) 이 도식과 관련하여 논자는 시겔이 제안(Siegel, 2018, 윤승서·이지안 역, 2020: 93)하는 "알아차림의 수레바퀴(wheel of awareness)"로부터 아이디어를 얻었다.

169) 논자는 전식득지의 과정 5단계를 이해하는 과정에서 선행연구(김병환, 2018; 서광 스님, 2016, 2019; 한자경, 2019)의 도움을 받았다.

량위는 식(識)을 알아차리기 위한 역량을 축적하는 준비단계로 볼 수 있다(서광, 2016: 135-139, 2019: 190-197). 수행 이전의 마음 상태에서는 현재 자신이 접촉하고 있는 경험의 흐름이 오염되어 있다는 것을 알아차리지 못한다. 그래서 의식하기도 전에, 과거의 습관화된 반응 패턴에 의존하여 오염된 경험의 흐름에 휩쓸린다. 경험의 흐름이 오염되는 과정을 구체화 하자면, 제8식에는 경험의 흐름을 주객으로 이원화하여 분별하는 습기가 저장되어 있다. 이러한 습기는 제7식으로 전변(轉變)되어 드러난다. 그 결과 제7식에서 경험의 흐름은 인식주관과 인식대상 즉, 주와 객으로 이원화된다. 그리고 대상화된 경험의 흐름은 제6의식으로 구체화된다. 그리고 제 6식은 전5식을 통해 촉발된 경험의 흐름을 개념적으로 분별하여 파악한다. 그래서 제6식은 전5식을 통한 감각적 식(識)을 있는 그대로 분별하여 파악하는데 실패한다. 그 결과 경험의 흐름은 왜곡된 방식으로 분별된다. 결국 경험의 흐름이 오염되는 가장 근본적인 원인은 왜곡된 방식으로 분별하여 집착하는 습기의 저장에서 유래하는 셈이다.

그런데 수행 이전 상태에서, 인간은 이와 같이 경험의 흐름이 오염되고 있다는 것을 파악하는 실패한다. 이러한 실패는 왜곡된 방식으로 증폭된 감정과 사고에 휩쓸려 집착하는 상태로 이어진다.[170] 더 나아가서 그 괴로움에 직면하는 곤경으로 이어진다. 그래서 자량위 단계에서는 오염된 경험의 흐름을 알아차리는 마음의 준비 태세를 다듬는다.

이와 관련한 여러 수행법 중에서 사념처관(四念處觀)을 방편으로 마음챙김을 위한 수행의 과정을 들여다보자(서광, 2016: 136-137, 2018: 185-187). 사념처관에 따르면, 몸에서 촉발되는 감각을 알아차리는 신념처관(身念處觀), 몸에서 촉발되는 감각으로 인한 느낌을 알아차리는 수념처관(受念處觀) , 그러한 느낌을 분별하여 파악하는 마음을 알아차리는 심념처관(心念處觀), 그리고 그러한 마음을 통해 실체화된 대상을 알아차리는 법념처관(法念處觀)이다. 심수심법(心受心法)에 대한 알아차림은 일상생활의 모든 순간에서 이뤄져야 한다. 희운(希運)선사의 용어를 차용하

170) 송 26 乃至未起識, 求住唯識性, 於二取隨眠, 猶未能伏滅.(唯識三十頌, 현장 역, 서광, 2016: 266)

자면, 행주좌와어묵동정(行住坐臥語默動靜)의 모든 연속적 시점에서 알아차림의 작용[171]이 이뤄질 필요가 있다.

알아차림의 작용이 민감하면 민감할수록 경험의 흐름이 왜곡되어 증폭되는 괴로움으로부터 자유로울 수 있다. 그래서 몸에 기반을 둔 감각 기관이 감각 대상과 접촉하는 순간 즉, 신념처관의 영역에서 알아차린다면, 괴로움의 싹을 초두에 소멸시킬 수 있다. 그런데 십이연기(十二緣起)의 메커니즘을 고려할 때, 만약 신념처관의 영역에서 알아차림의 작용을 실패했다면, 적어도 수념처관에서는 알아차림을 온전히 발휘할 필요가 있다.

십이연기에 따르면, 괴로움이 싹터서 진행되는 순환적 연결 고리는 '무명(無明) — 행(行) — 식(識) — 명색(名色) — 육처(六處) — 촉(觸) — 수(受) — 애(愛) — 취(取) — 유(有) — 생(生) — 노사(老死)'로 이뤄진다. 특히, '수(受) — 애(愛)' 사이의 연결 고리에서 왜곡된 경험의 흐름은 증폭된다.[172] 수(受)에서 촉발되는 느낌으로서 쾌락과 고통은 접근 혹은 회피의 동기를 추동시킨다. 그런데 만약 수(受)의 지점에서 느낌을 알아차리는데 실패한다면, 그 느낌이 애(愛)의 지점으로 진행되면서 과도하게 왜곡되고 증폭된다. 왜냐하면 느낌이 애(愛)의 지점으로 진행되는 순간, 쾌락에 대해서는 더욱 갈망하려 하고 고통에 대해서는 더욱 회피하려 하는 반응을 보인다. 이러한 갈망과 회피가 만족스럽지 못하면 괴로움으로 증폭된다. 이러한 악순환은 두 번째 화살을 맞는 것에 비유될 수 있다. 그 결과 왜곡된 방식으로 증폭된 감정의 폭류에 휩쓸려서 온전

171) 이러한 알아차림의 역량은 마음의 긴장이 이완된 상태에서 온전히 발휘될 수 있다. 이러한 상태는 자기 자신과 타인을 대하는 태도와 밀접하게 연관되어 있다. 이러한 태도와 관련하여, 어떠한 학문적 미사여구보다 돈 리치(Don Ritchie)의 목소리(정창우, 2019: 13) 즉, "Always remember the power of the simple smile, a helping hand, a listening ear, and a kind word(소박한 미소, 타인을 돕는 손, 경청하는 귀, 친절한 말의 힘을 항상 기억하라)"는 음미할 가치가 있다.

172) "수는 감수작용(感受作用)으로 … 수에서 인간은 명색과 육처 그리고 식의 작용으로 생긴 느낌에 집착하게 된다. 애는 수의 좋고 싫음에 대한 감수 작용이 더욱 깊어진 상태로 갈애가 된 상태이다(김병환, 2017: 256)."

한 자유를 확보하는데 실패한다. 이러한 실패가 괴로움으로 이어진다.

그런데 수(受)의 지점에서 몸에 기반한 느낌을 온전히 알아차린다면, 마음의 공간이 확보될 수 있다. 이러한 마음의 공간은 앞서 언급한 빅터 프랭클의 주장을 확증한다. 즉, 자극과 반응 사이에는 공간이 있다. 그래서 우리가 이 마음의 공간을 확보하는데 성공한다면, 비록 그 자극이 의식 이전(subconscious)의 수준에서 촉발된다 할지라도, 그러한 무의식적 자극의 추동에 휩쓸리지 않고 달리 반응할 수 있다. 즉, 우리는 자동화된 습관적 반응 패턴에 휩쓸리지 않을 자유를 확보할 수 있는 셈이다.

제 3 절 중학교 단계에서 도덕교육 방법

1. 신경상관물 측면

도덕교육의 방법을 재구성하여 적용하기 위한 방편으로서, 중학교 단계에서 뉴런이 발달하는 패턴을 검토할 필요가 있다. 뉴런의 질적인 발달이 이뤄지는 과정을 세 측면에서 검토한다. 첫 번째 측면으로서, 정신 작용의 상위 경로로서 대뇌 피질의 발달 양상을 검토한다. 두 번째 측면으로서, 변연계를 중심으로 한 피질하 영역이 발달하는 패턴을 추적한다. 세 번째 측면으로서, 상위 경로인 대뇌 피질과 하위 경로로서 피질하 영역의 변연계 사이의 기능적 연결로서 커넥톰을 분석한다.

먼저 첫 번째 측면과 관련하여, 청소년기에 이르면 시냅스 가지치기와 축삭의 수초화를 중심으로 하는 뉴런의 질적인 발달 메커니즘이 두정엽과 측두엽 보다는 전전두 피질 영역을 중심으로 이뤄진다(Strauch, 2003, 강수정 역, 2004: 50-58). 전전두 피질 영역을 신경상관물로하는 고차적인 정신 작용[173]은 인간 이외의 종에서는 그 탁월성을 기대하기가 어려

173) 전전두엽을 신경상관물로 하는 정신 작용을 범주화하자면, 자기의식(Siegel, 2012, 방희정 외 역, 2018: 278), 주의집중(Siegel, 2012, 방희정 외 역, 2018: 200), 작업기억(Owen, 1997: 1336), 미래의 행동 방향과 관련한 계획(Burgess et al., 2003: 914-915), 장기 기억에 대한 회상과 검증 및 평가(Dobbins et al., 2002: 992-994), 자동적인 반응의 조절과 통제(Kübler & Garavan, 2006:

운 측면이다. 청소년 전기부터 고차적인 정신 작용에 관여되는 전전두엽을 중심으로, 가지치기와 수초화를 통한 질적인 발달이 더욱 본격적으로 전개된다. 그 결과 이러한 고차적 정신 작용과 역량이 더욱 발달되기 시작한다고 볼 수 있다. 아울러, 논리적 추론 능력의 경우 15세 무렵이면 거의 완전하게 발달[174]되어, 어떠한 행동의 위험성 여부와 관련하여 성인에 버금가는 수준으로 사태를 논리적으로 정확하게 판단할 수 있다(Jensen & Nutt, 2015: 105-107; Jensen & Nutt, 2015, 김성훈 역, 2019: 142-143).

이어서 두 번째 측면과 관련하여, 피질하 영역의 발달 양상을 검토해 보자. 뇌간(brain stem)과 변연계를 중심으로 하는 피질하 영역은 생애 초기에 상당 부분 발달된다. 특히, 생명 유지와 본능적 욕구와 관련된 정보를 처리하는 뇌간을 구성하는 뉴런의 경우 출생시부터 성인에 버금가는 수준으로 수초화 되어 있다(김영훈, 2019: 43-51, 154-156). 그리고 변연계의 경우 생후 3세 이내에 발달상의 민감기를 경유한다(곽윤정, 2013: 77-83, 142). 그런데 청소년기에 이르면 정서 처리에 관여되는 변연계에 관여되는 뉴런 집단의 활성화 상태가 질적으로 변화되는 현상이 발생한다.

이와 같이 변연계의 활성화 상태가 질적으로 변화되는 현상에 영향을 미치는 변인과 관련하여, 먼저 편도체의 활성화 상태에 있어서 변화를 들 수 있다. 동일한 공포 반응을 보이는 얼굴 표정과 관련된 자극에 대해서 13 ~ 17세 연령대의 청소년은 성인과 아동에 비해 훨씬 과도하게

1338-1341), 의식적이고 자발적인 정서 조절, 무의식이고 자동적인 정서 조절 등이다(정천기 외, 2015: 203-207).

174) 단, 이러한 발달 과정에서 특정 정신 작용의 경우, 잠정적인 휴지기에 직면하기도 한다. 일상에서 미래에 계획된 행동의 방향을 기억하는 미래 계획 기억(prospective memory)의 경우, 만 10 ~ 14세 사이에는 발달상의 휴지기를 보이다가 20세 무렵에 도약하여 발달하는 현상을 보인다(Jensen & Nutt, 2015: 40). 그런데 선행 연구를 참조할 때(Burgess et al., 2002: 914-915) 미래 계획 기억에 관여되는 신경상관물은 입쪽 전전두엽(rostral PFC)이다. 따라서 청소년 무렵, 전전두엽 전역에서 뉴런의 질적인 발달이 전개 되지만 일정한 특정 정신 작용에 관여되는 뉴런 집단의 경우, 일정 기간 휴지기를 보인다.

편도체가 활성화 되는 현상을 보인다(Casey et al., 2008: 11, 24). 이러한 현상을 통해서, 청소년은 공포 이외의 다양한 정서적 자극과 관련해서 더욱 민감하게 반응하는 발달 시기에 직면해 있다는 것을 유추할 수 있다. 다음, 중격의지핵 혹은 측좌핵(nucleus accumbens) 역시 아동과 성인에 비해 상대적으로 민감하게 활성화 된다(Ernst, 2005: 1284-1290). 편도체와 더불어 중격의지핵은 도파민을 분비하는 영역으로서, 보상 그 자체보다는 보상에 대한 기대감을 통해 활성화 된다. 그래서 보상에 대한 기대감을 촉발시킬 수 있는 자극에 대해서 성인보다 더 많은 도파민을 분비하게 된다. 결국, 청소년기는 어떠한 흥미나 쾌락을 촉발시키는 자극에 민감한 시기이며 그러한 자극의 유혹에 취약한 시기인 셈이다.

이러한 편도체와 중격의지핵에 이어서, 뉴런을 구성하는 요소 중 하나로서 가바 수용체(GABA receptor)[175]의 감소를 들 수 있다. 그런데 청소년(young teenagers)은 성인에 비해서 가바 수용체의 양이 낮다(Jensen & Nutt, 2015: 129-130). 뿐만 아니라, 청소년의 경우 전대상피질(anterior cingulate cortex)에서 가바의 농도가 성인에 비해서 현저하게 낮아지는 현상이 관찰된다(Silveria et al., 2013: 6-7). 이러한 현상은 정서적 흥분을 촉발시키는 자극에 상대적으로 민감하여 그 자극을 억제하는데 실패할 개연성이 높다는 것을 암시한다.

나아가서, 변연계의 활성화 상태가 변화하는 변인은 유전자 수준에서도 설명될 수 있다(Castellano & Tena-Sempere, 2017: 8-9). 이와 관련되는 유전자는 키스 유전자(KISS 1 gene)로서, 키스 유전자는 시상하부에서 키스펩틴(kisspeptin) 단백질을 만들어 내도록 유도하다. 그리고 이 키스펩틴 단백질은 G 단백질 연결 수용체(G protein-coupled receptor)로서 Gpr54와 결합된다. 이어서, 시상하부는 생식샘자극호르몬분비호르몬(gonadotropin releasing hormone; Gn-RH)을 분비한다. 나아가서, Gn-RH는 뇌하수체를 자극시키며, 그 결과 뇌하수에서 성호르몬(a sex hormone)으로서 테스토스테론(testosterone), 에스트로겐(estrogen), 황체

175) 가바 즉, 감마아미노 낙산(gamma-aminobutyric acid; GABA)는 억제성 신경전달물질로서, 심신의 흥분을 가라앉히는 작용에 관여된다(Bear et al., 2007, 강봉균 외 역, 2009: 146-147).

호르몬(progesterone) 등이 분비된다. 이러한 호르몬들의 영향(Jensen & Nutt, 2015)으로, 여성은 에스트로겐과 황체호르몬의 요동으로 인해 극단적으로 기분이 변화되는 패턴에 직면한다. 그리고 남성은 편도체의 수용체와 결합하는 성향을 지니는 테스토스테론으로 인해 이른바 투쟁-도피 반응(flight-or-flight response)에 민감한 정서 패턴에 직면한다.

마지막으로 세 번째 측면과 관련하여, 대뇌 피질 영역과 피질하 영역 사이의 기능적인 연결성을 검토한다. 뉴런의 질적인 발달 패턴으로서, 시냅스 가지치기와 축삭의 수초화는 병행되는 경향을 보이는데, 청소기 전전두엽의 발달 패턴에 있어서, 가지치기가 완료되지 않고 진행 중이라는 것은 수초화 과정 역시 미숙한 상태라는 것을 의미한다. 나아가서, 시냅스의 가지치기를 통해 뉴런의 질적 발달이 완료되는 시점에 비해서 수초화 과정을 통한 뉴런의 질적인 발달은 상당 부분 지연되는 패턴을 보인다(Tau & Peterson, 2010: 157). 아울러, 전전두엽은 그 발달상의 성숙 기간에 있어서 가장 오랜 기간을 필요로 한다(Gogtay, 2004: 8178). 결국 시냅스 가치치기로서의 전전두엽의 질적인 발달과 축삭의 수초화를 통한 전전두엽의 발달 패턴 사이에는 일련의 간극이 존재하는 셈이다. 이러한 간극으로 인해 전전두엽과 변연계사이의 기능적 연결성은 느슨한 상태에 머문다. 그 결과 수초화 된 축삭 다발들을 매개로 이뤄지는 전두엽과 변연계 사이의 신속하며 정확한 기능적 연결성이 온전하지 않다.

전전두엽과 변연계 사이의 기능적 연결성이 온전하지 못한 발달 상태는 축삭의 수초화에 의존하는 백질의 활동성을 통해서 더욱 구체적으로 추론할 수 있다. 수초화에 의존하는 백질의 활동성은 분획 이방성(fractional anisotropy; FA) 즉, FA 지표를 통해서 확인될 수 있다. 14세 무렵의 청소년은 6 ~ 20세의 기간 동안 점진적으로 증가되는 FA 수치변화폭의 대략 절반 수준에 머물고 있다.[176] 결국, 청소년 전기 무렵에 전전두엽과 변연계의 기능적 연결성이 온전하지 않은 셈이다. 기능적 연결성의 미성숙한 발달로 인해 청소년은 만족을 지연시키는 역량을 온전히

176) 이러한 결과는 6 ~ 20세 사이의 연령과 우측 배외측전전두엽(right DLPFC)·우측 내측전두이랑(right middle frontal gyrus)의 FA 수치(values) 사이의 상관관계와 관련한 선행연구(Barnea-Goraly et al., 2005: 1849-1851)에 근거한다.

발휘하지 못할 개연성이 높다.

특히, 신경조절물질의 농도 변화는 전전두엽과 변연계 사이의 기능적 연결성의 미성숙한 발달에서 기인하는 통제력의 취약성을 더욱 촉발시킬 개연성이 있다. 이러한 개연성은 보상에 대한 기대와 관련하여 도파민을 분비하는 중격의지핵의 활성화 패턴을 통해서 추론될 수 있다. 청소년의 경우 보상의 크기가 상대적으로 적다할지라도 지연된 보상보다 즉각적인 보상과 관련된 자극에 노출될 때, 중격의지핵이 더욱 적극적으로 활성화되는 현상을 보인다(Jensen & Nutt, 2015: 109-111). 반면, 전전두엽과 변연계 사이의 취약한 기능적 연결성으로 인해, 도파민으로 인한 변연계의 활성화가 전전두엽의 관여를 통해 적절히 조절, 통제되지 않는다. 그 결과 장기적인 관점에서 즉각적인 만족을 지연하는 역량이 온전히 발휘되지 않는다.

2. 표층의식 측면

이러한 뉴런의 발달 패턴을 고려할 때, 중학교 단계에서는 '숙고적 직관에 기반한 표층의식 차원의 체화'를 촉진시키는 방향으로 도덕교육 방법이 재구성되어 적용되는 것이 적절하다. 청소년기에 들어서면 전전두피질 영역은 시냅스 가지치기를 통해서 고차적인 정신 작용이 더욱 발달해 가는 수준으로 진입한다. 그리고 피질하 영역으로서 변연계는 일련의 유전적, 신경생리학적 요인들로 인해 상당 부분 불안정한 상태에 직면한다. 그런데 정신 작용의 상위 경로인 전전두엽과 하위 경로인 변연계 사이의 기능적인 연결성의 정도는 상당부분 느슨한 수준에 머무르는 발달 패턴을 보인다. 이러한 발달 패턴으로 인해, 하위 경로로서 변연계에서 활성화되는 정서적 반응과 욕망을 상위 경로로서 전전두엽을 통해 적절히 조절 혹은 통제할 수 없는 상황에 직면한다.

그래서 숙고적 직관에 기반한 표층의식 차원의 체화 국면은 전전두엽과 변연계 사이의 느슨한 연결을 보완할 수 있는 섬세하고 정련된 도덕교육이 요구된다. 청소년은 고차적 정신 작용에 관여되는 전전두엽의 발달로 인해, 인지적 과제와 관련하여 논리적인 판단을 수행하는 측면에서

탁월성을 보일 수 있다. 반면, 정서적 민감성, 의지작용, 직접적인 실천과 관련된 과제와 관련해서 온전한 역량을 발휘하는데 실패할 개연성이 높다. 그 결과 자동적이며 습관적으로 촉발되는 과도한 정서적 반응으로서 감정의 파도에 휩쓸려, 도덕적 시뮬레이션 과정을 온전히 수행하는데 있어서 상당한 난관에 직면할 수 있다. 나아가서, 이러한 난관으로 인해 도덕적으로 옳다는 것을 논리적 수준에서 잘 알지만, 공감 작용을 매개로 실천으로 옮기지 못하는 수준에 직면할 수 있다. 즉, 의지의 박약으로서 아크라시아(akrasia)에 직면하는 셈이다.

그렇다면, 청소년 전기 무렵에는 도덕성을 원만하게 체화하기 위한 디딤돌로서, 전전두엽과 변연계 사이의 기능적 연결성을 보완할 필요가 있다. 이러한 보완은 윤리적 전문가를 통해 이뤄질 수 있다. 도덕적 역량이 높은 행위자는 상대적으로 도덕적 역량이 낮은 행위자의 도덕적 사고 과정을 재현해 낼 수 있다. 하지만 도덕적 역량이 상대적으로 낮은 행위자는 도덕적 역량이 높은 행위자의 도덕적 사고 과정을 모사하는데 실패한다(Lind, 2016: 75-77). 이러한 현상은 전문가의 안내를 통해서 전전두엽과 변연계 사이의 취약한 연결성이 보완될 수 있다는 것을 시사한다.

전전두엽과 변연계 사이의 연결성이 취약하다는 측면을 고려할 때, 귀납적 훈육(inductive discipline)의 방법(Hoffman, 2000)[177]을 참조하여 윤리적 기술을 교수할 필요가 있다. 아동이 자신의 행위가 타인에게 남길 수 있는 결과에 관한 정보를 적극적으로 처리하도록 도와줄 필요가 있다. 이러한 귀납적 추리를 통해서 아동은 자신의 욕망에 매몰되지 않고 타인을 향한 공감적 능력을 확대시킨다. 특히, 귀납적 추리는 공감 작용이 편향되는 한계를 넘어설 수 있도록 하는데 기여한다. 공감적 편향은 두 측면으로 범주화 될 수 있는데[178], 한 측면은 친밀성 편향(familiarity

177) "피해자를 향하여, 귀납의 정보를 처리하며 아동의 행위에 대한 결과에 주의를 기울이도록, 아동의 인지발달 수준에 들어맞으며 아동에게 정확히 충분한 압박을 가하는 분명한 귀납(a salient induction)은 공감적 괴로움(empathic distress)과 죄책감(guilt)을 각성시킬 수도 있다(Hoffman, 2000: 10)."

178) "두 번째 한계는 두 유형의 편향으로 이어지는 공감의 취약성(empathy's vulnerability)이다: **친밀성편향(familiarity bias)과 지금여기편향(here-and-now**

bias)으로서, 가족 구성원, 일차 집단의 구성원들, 가까운 친구들, 그리고 그들 자신과 유사한 사람들일 수 있는 피해자들을 편드는 편향 상태이다. 다른 한 측면은 지금-여기 편향(here-and-now bias)으로서, 당면한 상황에 현존하는 피해자들을 편드는 편향 상태이다.

친사회적 성향으로서 아동의 공감과 배려적 성향을 함양되면, 자신의 생리적이며 본능적인 욕구에 갇히지 않고 타인과의 연결에서 수월성이 확보된다. 이러한 상태는 일종의 변연계 공명(limbic resonance)이다. 변연계 공명의 상태를 고려할 때(Scioli & Biller, 2009: 154)[179], 아동은 교사 및 또래와 상호작용하는 과정에서 서로의 감정을 공유하면서 자신의 감정을 조율한다. 이러한 조율은 의식적 혹은 무의식적으로 이뤄질 수 있다. 나아가서, 이러한 조율을 통해 서로의 깊은 감정 상태를 공유할 수 있다. 이러한 상태는 관여 평온으로 명명될 수 있다(Narvaez, 2014: 192-194). 반면, 이러한 변연계의 공명이 온전히 이뤄지지 않으면, 친사회적인 성향으로서 공감과 배려는 변질될 수 있다. 그래서 상대방의 마음과 몸 전체를 통해 활성화 되고 있는 감정의 결을 참조하여 조율하는데 미숙할 경우, 지나치게 간섭하거나 방임하는 패턴으로 이어질 수 있다. 이러한 패턴은 관여 불안(engagement distress)으로 명명될 수 있다(Narvaez, 2014: 192-194). 이러한 패턴은 사회적 연결로서 친사회적 성향이 변질되어 오히려 관계성을 파괴하는 역설적인 결과를 초래한다.

아동의 의식적이며 자발적인 정서 조절 역량의 중요성은 만족 지연 실험을 통해서 간접적으로 확인될 수 있다. 4 ~ 6세의 유아를 대상으로 수행된 마시멜로 실험(Stanford marshmallow experiment)에 따르면(Mischel

---

bias). 사람들이 괴로움에 처한 거의 모든 사람에게 공감적으로 반응하는 경향이 있다 할지라도, 그들은 가족 구성원, 제1차적 집단의 구성원, 가까운 친구인 피해자, 그리고 자신과 비슷한 사람들을 편애하는 편향에 취약하다; 그리고 목전의 상황(immediate situation)에 존재하고 있는 피해자를 편애하는 편향에 취약하다(Hoffman, 2000: 13)."

179) 논자가 참고한 문헌의 저자는 루이스(T. Lewis)가 창안한"변연계 공명" 개념을 차용하고 있다. 즉, "정신과 의사인 토마스 루이스(Thomas Lewis)와 그의 동료들은 더욱 깊은 정서적 상태를 공유하는 이러한 역량에 **변연계 공명(limbic resonance)**이라는 이름을 붙였다(Scioli & Biller, 2009: 154)."

et al., 1970: 334-337) 실험자는 피험자에게 15분간 마시멜로를 먹는 욕구를 지연시킨다면 더 큰 보상을 받을 수 있다는 기대를 알려준다. 이 과정에서 만족 지연에 성공하는 유아는 장기적으로 더 큰 보상을 위해 눈을 가리거나 책상을 차고 머리카락을 만지작거리면서까지 욕구를 지연시키려는 노력을 한다. 반면, 만족 지연에 실패하는 유아는 즉각 마시멜로를 먹어버린다. 나아가서, 후속적인 종단 연구에 따르면 만족지연에 성공했던 유아는 미국 대학 입학시험에 참조되는 SAT에서 만족지연에 실패했던 유아에 비해서 고득점을 얻는다(Shoda, 1990: 982-985). 아울러, 만족 지연에 성공했던 당시의 피험자가 중년의 나이가 되었을 때 실패했던 피험자와는 달리, 매혹적인 유혹과 관련된 자극을 조절하려고 시도할 때 전전두피질이 유의미하게 활성화 된다(Casey et al, 2011: 14998-14999). 마시멜로 실험의 이러한 시사점을 고려할 때, 유아기에 의도적으로 정서를 조절하는 역량이 온전히 마련되지 않았다면, 도덕교육을 통해 초등학교 단계의 아동기에 그 역량의 보완을 적극적으로 도와줄 필요가 있다.

3. 심층마음 측면

윤리적 기술에 대한 함양을 바탕으로 심층마음 측면의 체화로 나아갈 수 있다. 심층마음 측면의 체화와 관련하여, 도덕교육은 윤리적 기술의 수행 과정을 순간순간 알아차릴 수 있도록 촉진 시키는 방향으로 이뤄질 필요가 있다. 즉, 교사는 윤리적 민감성, 윤리적 판단, 윤리적 동기화, 윤리적 행동의 4 영역과 관련된 윤리적 기술에 대한 도덕적 메타인지를 촉진시킬 필요가 있다. 윤리적 민감성, 윤리적 판단, 윤리적 동기화, 윤리적 행동의 4 영역 중 표본(sample)으로서, 윤리적 판단에 관여되는 7가지 상위 기술 즉, '윤리적으로 추론하기'에 대한 성찰을 촉진시키기 위한 자기점검의 방법을 살펴보자. 그 구체적 방법 중 일부는 다음과 같다(Narvaez & Bock, 2009: 76).

관점을 판단하기

나는 문제와 나의 근거에 대해 신중하게 생각하고 있는가?
나는 나의 편견이 무엇인지 알고 있는가?
나는 나의 결정에 영향을 미치는 어떠한 편견을 지니고 있는가?

표준(standards)과 이상(ideals)에 대해 추론하기

표준과 이상에 기반할 때, 가장 정당하고 공정한 결정은 무엇인가?
나의 의무(obligations)와 책무(commitments)는 나의 결정에 어떻게 영향을 미치는가?
나는 나의 윤리적 이상, 표준, 그리고 결과를 객관적으로 우선시 하는가?

행동과 결과에 대해 추론하기

나는 결과의 모든 부분을 알고 있는가?
나는 결과의 모든 부분을 고려하고 있는가?
다른 사람이 나의 결정에 영향을 받아도 괜찮은가?

이어서, 앞서 논의한 신경상관물과 표층의식 측면의 발달 패턴을 고려할 때, 중학교 단계에서는 유식오위의 단계 중에서 단계 2 즉, 자량위를 통한 교육적 개입이 적절하다. 특히, 느낌과 더불어 생각을 알아차리는 마음활동을 촉진시킬 필요가 있다. 전식득지의 과정 중 단계 2로서, 가행위에서 마음챙김을 통해 자각되는 식(識)의 수준과 범위, 그리고 마음챙김을 위한 수행법을 검토해 보자(서광, 2016: 140-142, 2019: 197-203). 1단계인 자량위에서 수행이 상당부분 진행되면, 일련의 위기에 직면할 개연성이 있다. 이러한 위기를 압축적으로 표현하자면, 일종의 신비 체험으로서의 현상에 대한 집착으로 볼 수 있다. 경험의 흐름을 알아차리기 위한 준비 태세로서 자각 역량을 다듬어 가면 일종의 종교적 신비체험을 하게 된다. 이러한 신비체험은 육체적 측면과 정신적 측면 모두에서 경험된다. 이러한 경험은 수행의 자연스러운 결과이자 진행 과정인데, 수행자는 이와 같은 수행의 결과에 집착하여 신비체험으로서의 현상에 계속 머물고자 하거나 마치 자신이 상당 수준의 깨달음에 도달한 것으로 착각하는 오류를 범하게 된다.[180)]

이러한 오류를 넘어서기 위해서는 현상적 차원의 식(識)을 온전히 알아차리는 수행으로 나아가야 한다. 현상적 차원의 식(識)은 의식화 되는 영역으로서, 제6의식과 관련된다. 제6의식의 수준을 알아차리게 되면, 모든 식(識)에 걸쳐서 영향을 주고받는 전5식의 스펙트럼 중 그 제6의식으로 인해 왜곡된 방식으로 분별된 전5식의 일부가 자각된다. 결국, 가행위는 제6의식에 의해 오염된 전5식의 스펙트럼을 온전히 알아차리는 수행의 단계인 셈이다.

제6의식에 대해 알아차리는 역량을 함양하기 위한 수행법으로서, 사심사관(四尋思觀)법 중 명(名)과 의(義)에 대한 알아차림이 활용될 수 있다(서광, 2016: 141-142, 2018: 218-221). 사심사관법은 명(名)·의(義)·자성(自性)·차별(差別)의 4측면을 온전히 알아차리는 수행으로 볼 수 있다. 4측면 중 가행위 단계에서는 명(名)·의(義)에 대한 알아차림에 집중한다. 즉, 어떠한 대상에 대한 이름과 그 이름과 관련하여 부여된 의미를 자각하려는 의도적 주의집중이 요구된다. 마음챙김 이전 수준에서 인간은 어떤 대상에 대한 이름과 그 이름에 부여된 의미를 일대일로 대응하는 실체로 파악하는 경향성이 강하다.[181] 중생은 실체화된 명(名)·의(義)에 집착하여 어떠한 고급의 가치로 규정된 물질적 대상을 갖기 위해 자신의 생명까지 희생시키는 값비싼 대가를 감수하거나, 그 상품을 소유하는데 실패하면 좌절감과 열등감에 직면한다. 그 결과 괴로움에 직면하는 두 번째 화

180) 송 27 現前立少物, 謂是唯識性, 以有所得故, 非實住唯識.(唯識三十頌, 현장 역, 서광, 2016: 267)

181) 이러한 경향성은 광고의 상업화 전략에 마비된 상태를 통해서 확인될 수 있다. 상품 광고의 상업화 전략에서 사용되는 기법은 일종의 고전적 조건형성의 원리로 설명될 수 있다. 그래서 중립적 자극으로서 어떠한 고급 상품을 무조건 자극으로서 성적인 매력을 지닌 남성 혹은 여성과 짝지어 반복적으로 노출 시킨다. 혹은 무조건 자극으로서 소위 높은 사회적 경제적 지위와 짝지어 반복적으로 제시한다. 그 결과 대중은 중립적 자극으로서 어떠한 고급 상품에 대해서 무조건 반응으로서 어떠한 매력 혹은 자신은 열등한 사람들과 달리 우월하다는 이미지를 연합시킨다. 이러한 연합을 통해서 중립적 자극이었던 고급 상품은 무조건적 반응을 촉발시키는 조건 자극으로 변질된다. 이러한 변질로 인해서 그 고급 상품의 이름 즉, 명(名)과 그 고급 상품에 부여된 의미 즉 의(義)는 연합되어 실체화 된다.

살을 맞는다. 그런데 의도적인 주의집중을 통해서 명(名)·의(義)에 대한 알아차림에 성공한다면, 이러한 괴로움에 휩쓸리지 않는 자유가 확보 될 수 있다.

제 4 절 고등학교 단계에서 도덕교육 방법

1. 신경상관물 측면

도덕교육의 방법을 재구성하여 적용하기 위한 방편으로서, 고등학교 단계에서 뉴런이 발달하는 패턴을 검토할 필요가 있다. 청소년 중기에서 후기(mid to late adolescence, 17 ~ 20세)에 이르면, 전전두엽을 중심으로 시냅스 가지치기가 더욱 빠른 속도로 진행된다. 뿐만 아니라, 축삭의 수초화 과정에 기반한 뉴런의 질적인 발달 패턴 역시 더욱 활발히 이뤄진다(Jensen & Nutt, 2015: 77). 이러한 뉴런의 발달 패턴은 청소년 후기에 전전두엽을 경유하는 정보처리의 흐름이 상대적으로 더욱 신속 정확하며 효율적이고 전문화된다는 것을 암시한다.

이러한 발달상의 진척에 기여하는 중추적 변인으로서, 대뇌 피질 영역에 분포하는 뉴런 집단 사이의 연결성을 들 수 있다. 연합 섬유(association fiber)는 대뇌 반구에서 기능적으로 일정하게 구분되는 뉴런 집단 사이를 연결하는데 관여 되는 축삭 다발이다. 연합 섬유 중에서 특히 상세로다발(superior longitudinal fasciculus; SLF)은 청소년 후기에 고차적인 정신 작용의 발달에 상당한 기여를 하는 신경상관물로 제안될 수 있다. 상세로다발은 전두엽에서 축삭 다발을 내기 시작하여 두정엽에서 후두엽으로, 그리고 최종적으로 측두엽으로 이어진다(정천기 외, 2015: 56-61). 상세로다발은 하나의 연결 섬유가 대뇌 반구의 모든 뉴런 집단을 연결한다는 측면에서 다른 연합 섬유와는 차별성을 지닌다. 결국 상세로다발을 통해서 대뇌 반구의 뉴런 집단 전체가 연결되는 셈이다. 뿐만 아니라, 이 과정에서 언어적 정보를 듣고 이해하는데 관여되는 브로카 영역(Broca's area)과 언어적 정보를 맥락에 맞게 발화하는데 관여되는 베르니케 영역(Wernicke's area)이 연결된다.

이러한 총체적 연결을 통해 결국, 전전두엽 및 체감각과 운동 피질·각엽(lobe)의 연합 피질·시각과 청각 영역이 하나의 앙상블을 이룬다. 이상의 구조적 연결을 통해, 기능적 차원에서 고차적인 정신 작용의 질은 더욱 향상된다. 특히, 상세로다발에서 백질의 활동성을 나타내는 분획 이방성(fractional anisotropy; FA) 즉, FA 지표는 12세부터 증가되기 시작한다(Kirk & Alice, 2012: 16-18). 즉, 상세로다발의 기능적 연결은 12세 무렵에 시작되는 셈이다. 그런데 20세에 이르면 배외측전전두엽(right DLPFC)·우측내측전두이랑(right middle frontal gyrus)에서, 생후부터 지금까지의 발달 과정 중 가장 높은 FA 수치(values)를 보인다(Barnea-Goraly et al., 2005: 1849-1851). 이러한 연구 결과는 청소년 후기 말에 이르면, 전전두엽에서 방사되는 연합 섬유로서 상세로다발을 통한 뉴런 집단 사이의 기능적 연결성이 강화된다는 것을 시사한다.

이어서, 상위 경로와 하위 경로로서 변연계 사이의 기능적 연결성을 검토한다. 먼저, 청소년 후기에 이르면 수초화로 인해 형성 되는 백질의 부피가 현재까지의 발달 단계 중에서 최고에 이른다(Giedd et al., 1999: 862). 뿐만 아니라, 배외측전전두엽에서 백질의 활동성 역시 현재까지의 발달 단계 중에서 가장 높은 활성화 수준에 이른다(Barnea-Goraly et al., 2005: 1849-1851). 이상의 두 연구 결과를 통해서 백질의 부피가 증가되면 될수록 그 백질을 통한 뉴런 집단들 사이의 기능적 연결성은 강화되는 경향성을 보인다는 것을 추론할 수 있다. 나아가서, 18세에 이르면 뇌 전역에서 백질의 활동성을 나타내는 분획이방성 즉, FA의 수치가 증가되는 현상이 관찰된다(Kirk & Alice, 2012: 16-18). 이상의 연구 결과를 통해서, 청소년 후기에 이르면 전전두엽과 다른 뉴런 집단들 사이의 실제적인 기능적 연결성이 활성화 될 수 있을 만큼, 축삭의 수초화를 기반으로 하는 뉴런의 질적인 발달이 상당 부분 성숙된다는 것을 추론할 수 있다. 따라서 상위 경로로서 전전두엽과 하위 경로로서 변연계는 상당 부분 그 기능적 연결성이 확보될 수 있다.

2. 표층의식 측면

이러한 뉴런의 발달 패턴을 고려할 때, 고등학교 단계에서는 '질적 수준이 높은 표층의식 측면의 체화'를 지향하는 방향으로 도덕교육이 이뤄질 필요가 있다. 먼저, 표층의식 측면의 체화에 관여되는 신경상관물의 발달 패턴과 관련하여, 상위 경로로서 대뇌 피질의 뉴런 집단들 사이의 기능적 연결성이 상당 부분 실제적으로 이뤄지며, 그 결과 고차적인 정신 작용의 질 역시 상당한 수준까지 향상된다. 아울러, 상위 경로로서 대뇌 피질과 하위 경로로서 변연계 영역 사이의 기능적 연결성 역시 상당 부분 확보된다. 이러한 기능적 연결성은 전전두엽을 신경상관물로 하는 고차적 정신 작용과 변연계를 신경상관물로하는 정서적 감정 사이의 질적인 협응이 원만한 수준으로 진입한다는 것을 시사한다.

신피질과 피질하 영역 사이의 연결성이 강화된다는 측면을 고려할 때, 윤리적 기술의 양적·질적 수준을 높여 도덕교육이 이뤄질 수 있다. 이러한 도덕교육적 개입을 통해, 사려를 통한 숙고와 정서적 직관이 유기적으로 얽혀서 구성되는 도덕적 시뮬레이션 역량이 더욱 향상될 수 있다. 특히, 이러한 향상은 삼층윤리메타이론에서 도덕적 지향의 수준이 공동체적 상상(communal imagination)으로 온전히 나아갈 수 있다는 것을 시사한다. 왜냐하면 공동체적 상상은 정서적 직관과 친화성을 지닌 관여윤리와 사려를 통한 숙고와 친화성을 지닌 상상 윤리의 통합[182]을 기반으로 하기 때문이다. 그래서 나바에즈는 "관여와 상상 윤리가 최대한 기능하고 안전 윤리는 평온할(calm) 때, 인간이 가장 도덕적일 수 있다고 제안한다(정창우, 2013: 265).

그리고 윤리적 기술의 함양이 도덕 정체성으로 이어질 수 있도록 도덕교육이 이뤄질 필요가 있다. 청소년 후기 무렵에 이르면, 전전두피질 영역은 가지치기에 기반을 둔 시냅스의 발달을 통해 더욱 효율적이며 전문화된다. 그 결과 고차적 정신 작용이 더욱 정련된 수준에 이른다. 그런

182) 전전두피질과 변연계의 기능적 연결성이 온전하지 않으면, 인격체는 정서적 느낌을 적절히 참조하지 못하여 추상화된 규칙에 편향될 수 있다. 나바에즈가 삼층윤리이론에서 제시한 개념을 차용하자면, 이러한 편향성은 무심한 혹은 유리된 상상(detached imagination)으로 명명될 수 있다(Narvaez, 2014: 183).

데 전전두엽은 자기의식에 관여되는 신경상관물(Siegel, 2012, 방희정 외역, 2018: 278)이다.[183] 따라서 청소년 후기 무렵, 윤리적 기술의 함양은 도덕 정체성의 함양에 기여할 수 있다. 이러한 결론은 “청소년기가 자아와 도덕성의 통합을 위한 중요한 시기임을 재확인”하였다는 데이먼(W. Damon)의 선행연구(정창우, 2020: 15)를 통해서도 그 타당성이 확보될 수 있다.

3. 심층마음 측면

윤리적 기술에 대한 함양을 바탕으로 심층마음 측면의 체화로 나아갈 수 있다. 그래서 교사는 윤리적 기술의 수행과정에 대한 도덕적 메타인지에 대한 촉진자로서의 역할을 수행하는 것이 적절하다. 도덕적 메타인지를 촉진시키는 전략은 윤리적 민감성, 윤리적 판단, 윤리적 동기화, 윤리적 행동의 4 영역 모두에서 이뤄진다. 4 영역 중 표본(sample)으로서, 윤리적 동기화에 관여되는 7가지 상위 기술 즉, ‘타인 존중하기’에 대한 성찰을 촉진시키기 위한 자기점검 방법을 살펴보자. 그 구체적 방법 중 일부는 다음과 같다(Narvaez & Lies, 2009: 60).

예의 바르고 공손해라

나는 연장자를 공경하고 존중한다.
나는 다른 사람을 험담하지 않는다.
나는 다른 사람의 의견을 경청한다.

폭력을 행사하지 마라

나는 내가 원하는 대로 다른 사람이 하도록 강요하지 않는다.
나는 다른 사람에게 온화하다.
나는 다툼을 시작하려 하지 않고 끝내려고 시도한다.

---

183) 신경과학 관련 선행연구(Peter & Arun, 1997: 171-176)와 심리학 관련 선행연구(Rochat, 2003: 717-731)를 종합적으로 고려할 때, 자기의식이 도약하는 시점은 전전두피질에서 시냅스 형성이 증폭되기 시작하는 발달 시기와 병행되는 패턴을 보인다.

숭배(Reverence)를 보여라

나는 나의 건강과 건전한 선택에 책임을 진다.
나는 나를 해롭게 하는 것을 회피한다.
나는 존경심을 지니고 다른 사람을 대한다.

아울러, 4 영역 중 표본(sample)으로서, 윤리적 행동에 관여되는 7가지 상위 기술 즉, '갈등과 문제해결하기'에 대한 성찰을 촉진키기 위한 자기점검의 방법을 살펴보자. 그 구체적 방법 중 일부는 다음과 같다 (Narvaez, 2009: 54).

협상하라

합의에 도달하기 위해, 나는 나의 윤리적 이상을 굽히지 않고 나의 입장을 변화시킬 수 있다.
나는 일련의 단계를 활용하여 갈등을 협상할 수 있다.

대인간 문제해결하기

나는 또래압력(peer pressure)에 저항할 수 있다.
나는 스스로 생각할 수 있다.
나는 문제를 해결하는 단계를 안다.

시정하라

나는 진심으로 사과해 왔다.
나는 내가 해악을 끼친 사람을 향한 공감을 느낀다.
나는 나 자신에 대해 변명해 오지 않았다.

청소년 후기 무렵에 이르면, 자기의식(self-awareness)에 관여되는 신경상관물로서 전전두엽이 상당한 수준까지 발달되는 패턴을 보인다. 이러한 패턴을 고려할 때, 알아차림의 수준은 일종의 자아의식으로서 제7식(말나식)의 영역까지도 진입이 가능하다. 그래서 제7식(말나식)을 배경으로 활성화되는 자아에 대한 집착을 알아차릴 수 있는 역량까지 발휘할

수 있다. 그 결과 자아에 대한 집착의 뿌리가 되는 교만과 열등감, 대상에 대한 자기중심적인 사랑, 세계에 대한 자기중심적인 견해, 이러한 집착의 뿌리에 대한 무지에 휩쓸리지 않을 마음의 공간을 확보할 수 있다. 따라서 고등학교 단계에서는 유식오위의 단계 중에서 단계 3 즉, 자량위를 비롯한 그 상위 단계의 수행법을 통해 도덕교육이 이뤄지는 것이 적절하다.

전식득지의 과정 중 단계 3으로서, 통달위 단계에서 마음챙김을 통해 자각되는 식(識)의 수준과 범위, 그리고 마음챙김을 위한 수행법을 검토해 보자(서광, 2016: 143-144, 2019: 203-207). 물론, 수행의 2단계인 가행위를 통해서, 일정한 수행의 결과가 기대될 수 있다. 하지만 가행위에 머무는 수행은 한계에 직면한다. 그 한계는 제6의식의 이면에 그 제6의식을 오염시키는 제7식이 여전히 자각되지 않은 채 남아있다는 것에서 기인한다. 제7식을 통해 주객으로 이원화된 분별에서 기인하는 집착으로 인해 경험의 흐름은 왜곡된다.

여기서 분별 그 자체가 문제라기보다는 그러한 분별이 순수한 차이와 순수한 다양성에 대한 분별이 아니라, 차별화 혹은 우열화로 변질되는 지점에서 근본적인 문제가 발생한다. 제7식이 순수한 차이에 대한 분별에서 변질되어 차별화 혹은 우열화로서의 분별로 왜곡되는 기저에는 자기중심적 앎의 틀이 자리 잡고 있다. 이 자기중심적인 틀에 직접적으로 영향을 미치는 일종의 독소는 아만(我慢), 아애(我愛), 아견(我見), 아치(我癡)로 구체화 될 수 있다. 즉, 자기를 타인과 비교하여 우월하거나 열등한 것으로 여기며, 이기적인 사랑을 타인에 대한 사랑으로 여기며, 자신의 견해가 절대적이라고 고집하며, 자기중심적인 관점을 자각하지 못하는 상태이다.

제7식이 온전히 자각되지 않는 한, 제6의식은 제7식에서 기인하는 식(識)의 오염으로부터 근본적으로 정화될 수 없다. 나아가서 제7식에 의해서 제6의식이 오염된다는 것은 그 제6의식을 통해서 분별되는 전5식이 오염된다는 것을 의미한다. 그래서 전5식을 통해서 유입되는 경험의 흐름이 있는 그대로 포착되는 것이 아니라 자기중심적 앎의 틀을 통해서

자기중심적인 패턴으로 왜곡되어 파악된다. 그 결과 자기중심적으로 보고, 듣고, 냄새 맡고, 맛보고, 감촉을 받아들이는 수준의 전5식으로 변질된다.

그래서 수행의 단계 3으로서 통달위는 제7식의 수준까지 알아차리는 것을 지향한다. 이와 같이 제7식에 대한 마음챙김을 위한 수행법으로서, 사심사관의 자성(自性) 측면을 알아차리는 수행이 요구된다(서광, 2019: 204-207). 자성의 측면을 알아차린다는 것은 경험의 흐름을 포장하고 있는 명(名)·의(義)를 실체화하는 이면에 자리 잡고 있는 더욱 근본적인 원인을 포착한다는 것을 의미한다. 즉, 바로 그 근본적인 원인인 아만(我慢), 아애(我愛), 아견(我見), 아치(我癡)를 알아차리는 수행 과정으로 볼 수 있다.

이러한 수행 과정을 통해서 자기중심적으로 경험의 흐름을 왜곡시키는 아(我)를 온전히 자각하게 된다. 그 결과 자기중심적인 앎의 틀에서 기인하는 주객의 이원적 분별과 그 분별의 결과를 실체화시키는 장애를 깨닫게 된다.[184] 여기서 실체화하는 장애를 깨닫는다는 것은 경험의 흐름이 연기의 원리에 따라 상호의존적으로 발생한다는 사실을 온전히 알아차린다는 것을 의미한다. 나아가서, 연기의 원리를 포착한다는 것은 그 연기적 원리에 대한 압축적 표현인 공(空)을 깨닫는 것으로 구체화 될 수 있다. 그래서 경험의 흐름으로서의 현상과 그러한 현상에 대한 연기의 원리로서 본질 사이의 장애가 사라진다. 이러한 상태와 관련하여 『화엄경』의 표현을 차용하자면, 이사무애(理事無碍)의 상태로 볼 수 있다.

제7식에 대한 자각을 통해서 자성(自性)이 연기의 원리로서 공(空)임을 알아차리는 순간, 집착을 통해 오염된 과거의 습기로 인해 오염된 식(識)이 전환되는 기반이 마련된다. 그래서 제7식이 주객의 이원적 분별심에서 평등성지(平等性智)로 변화될 수 있는 토대가 마련된다. 즉, 자기중심적인 앎을 틀을 과감히 부수고 경험의 흐름에 등장하는 대상을 차별하지 않는 식(識)으로 변화되는 디딤돌이 준비된다. 아울러 제6식은 더 이상

184) 송 28 若智者, 不更緣此境, 二不顯現, 是時行者名入唯識, […] 是名無所得,…(唯識三十頌, 진제 역, 서광, 2016: 269)

제7식에 의해서 오염될 개연성에서 상당부분 자유로워져 묘관찰지(妙觀察智)로 변화될 수 있는 기반이 마련된다. 즉, 전5식을 통해 유입된 경험의 흐름을 차별화 혹은 우열화 시켜 분별하는 것이 아니라 있는 그대로 분별하는 식(識)으로 변화되는 디딤돌이 마련된다.

이어서 전식득지의 과정 중 단계 4로서, 수습위 단계에서 마음챙김을 통해 자각되는 식(識)의 수준과 범위, 그리고 마음챙김을 위한 수행법을 검토해 보자(서광, 2016: 145-148, 2019: 207-212). 수행의 과정으로서 3단계인 통달위를 통해서, 전5식과 제6의식을 포함하여 제7식이 질적으로 변화되는 기반이 마련된다. 이러한 긍정적 결과에도 불구하고 통달위에서 그치는 수행은 한계가 있다. 그 한계는 크게 두 차원으로 진단될 수 있다. 먼저, 제8식에 저장된 집착으로 인한 습기로 인해 제7식이 오염되는 측면이 여전이 잔존하고 있다. 마음챙김을 통한 알아차림의 수준이 제8식까지 깊어지지 않았기 때문에, 제8식에 저장된 업의 종자들이 일정한 조건이 마련되면 전변되어 제7식이 염오(染汚)되는데 영향을 미친다. 제7식이 오염된다는 것은 제7식을 배경으로 작용하는 전5식과 제6의식까지 오염된다는 것을 암시한다. 아울러 제8식에 저장된 집착으로 인한 습기의 흔적은 제7식과 제6의식을 통해서 온전히 자각되지 않은 전5식의 스펙트럼에 직접적으로 영향을 미쳐 전5식을 오염시킨다.

다음, 통달위에서 그치는 수행이 직면하는 두 번째 차원으로서, 공(空)에 대한 집착을 들 수 있다. 통달위의 단계에서 수행자는 찰나 단위로 생멸하는 현상의 본질이 연기의 원리에 따른 공(空)임을 깨닫는다. 그런데 만약 수행자가 현상의 본질이 연기로서의 공(空)이라는 측면에 집착하면, 진리에 대한 아집으로 인해 또 다른 차원의 괴로움에 직면하게 된다. 그래서 현상계의 순수한 차이와 다양성까지 무시하는 오류를 범하게 된다.

유식(唯識)을 글자 그대로 파악하면 오직 식(識)만인 것으로 해석된다. 오직 식뿐이라는 기계적 해석에 집착하면 현상계는 절대 무로서 존재하지 않는 환상인 것으로 오독된다. 그런데 여기서의 식(識)이 환상이라는 것은 주객으로 이원화된 분별심으로 인한 식(識)이 환상이라는 것이다.

즉, 연기의 원리에 따라 상호의존적으로 생멸변화하는 세계는 여전히 명약관화(明若觀火)함의 상태로 항상 존재한다. 유식론이 지향하는 식(識)은 연기의 원리에 따라 상호의존적으로 생멸변화하는 즉, 있는 그대로의 현상 세계를 명료하게 파악하는 수준에 이르는 것이다. 그럼에도 불구하고 수행자가 공(空)에 집착하게 되면, 있는 그대로의 세계가 펼쳐지는 순수한 차이성과 다양성까지 무시하는 어리석음에 직면하게 된다.

이상에서 언급한 두 측면의 한계는 더욱 근본적으로 통달위에서 파악한 공(空)을 표면적 수준에서 받아들이는 어리석음에서 기인한다. 이러한 어리석음은 표면적인 수준에서 개념적으로 분별하여 받아들이는 과거의 습기가 마치 아교풀처럼 엉겨있는 상태에 비유될 수 있다. 그래서 과거의 습기를 씻어내는 보다 적극적인 수행이 요구된다. 이러한 차원의 수행과 관련된 마음챙김을 위한 수행법으로서 사심사관법의 차별(差別) 측면을 알아차리는 과정을 들 수 있다(서광, 2019: 200). 여기서의 차별은 주객으로 이원화시키는 분별로서의 차별이 아니라, 경험의 흐름을 있는 그대로 분별하여 파악하는 차별이다.[185] 즉, 일종의 지혜로운 분별을 통한 차별인 셈이다. 나아가서, 지혜로운 분별력을 함양한 결과 대상을 현상적 수준에서 감각을 통해 파악하는 전5식이 성소작지(成所作智)로 변화될 수 있는 디딤돌이 마련된다. 즉, 경험의 흐름이 있는 그대로 파악되어 분별되는 질적 변화의 토대가 마련되는 셈이다.

사심사관법의 차별(差別) 측면을 알아차리는 과정을 더욱 적극적으로 수행하기 위해서는 현실의 세계 안으로 진입하려는 노력이 필요하다. 그래서 세속 안으로 적극적으로 들어가서 괴로움에 직면한 사람들의 마음을 함께 느끼면서, 적극적으로 도와주려는 연민심을 발휘하는 과정이 요구된다. 이 과정에서 변화하는 현상 세계의 순수한 차이와 다양성을 파악하는 분별심이 함양된다. 이러한 수준의 지혜로운 분별심이 함양되면, 연민심에서 발휘되는 적극적인 도움 행위가 중도(中道)의 원리에 온전히 부합하게 된다. 즉, 연민심을 통한 이타적 행위도 맥락의 적절성을 고려

185) 송 29 …非心非境, 是智名出世, […] 亦名轉依麤重及執二俱盡故.(唯識三十頌, 진제 역, 서광, 2016: 270-271)

하여 펼치는 지혜가 요구되는 셈이다. 그래서 수습위 단계에서의 수행이 완숙의 상태에 이르면, 현상의 세계에서 생멸변화는 차이와 다양성에 직면한다 할지라도 걸림이 없다. 걸림이 없다는 것은 순수한 차이와 다양성을 차별이나 우열로 왜곡시키지 않는다는 것을 의미한다. 이러한 상태와 관련하여 『화엄경』의 표현을 차용하자면, 사사무애(事事無碍)의 상태로 볼 수 있다.

이어서, 유식 오위(五位) 수행의 종료 지점인 단계 5로서 구경위 단계에서 마음챙김을 통해 자각되는 식(識)의 수준과 범위, 그리고 수행의 궁극적 도달 상태를 검토해 보자(서광, 2016: 149-153, 2019: 216-219). 5단계에서 마음챙김을 통한 알아차림의 수준은 제8식 즉, 저장식으로서 아뢰야식에까지 이른다. 결국 구경위에서는 전5식, 제6의식, 제7식, 제8식에 이르는 식(識)의 전체를 알아차리는 수준까지 도달하는 셈이다. 그 결과 구경위에서는 식(識) 전체가 온전히 지혜로 전환되는 질적 변화가 이뤄진다.

그래서 전5식은 성소작지(成所作智)로 전환(transformation)되어, 오감각의 접촉을 통해 촉발되는 경험의 흐름을 있는 그대로 포착한다. 제6의식은 묘관찰지(妙觀察智)로 전환되어, 전5식을 통해 포착된 감각으로서의 식(識)을 왜곡 시키지 않고 온전히 분별한다. 이때의 분별은 주객으로 이원화시키는 집착적 분별이 아니라 순수한 차이와 다양성에 대한 분별로서 지혜로운 분별이다. 제7식으로서 말나식은 평등성지(平等性智)로 전환되어, 경험의 흐름에 관여되는 대상을 차별하거나 우열로 재단하지 않는다. 그리고 제8식으로서 저장식 혹은 아뢰야식은 대원경지(大圓鏡智)로 전환된다.[186] 수행이 미진하여 알아차림의 작용이 제8식에 이르기 전에,

---

186) 이상의 전식득지를 통한 4 측면의 지혜와 관련하여, 한 선행연구(김병환, 2018: 13-14)는 "알라야식은 대원경지 [大圓鏡智] , 즉 세계를 있는 그대로 비추는 상태가 된다. 또 7식인 말나식은 '일체를 평등하게 여기는 상태 [平等性智] '로, 제6식은 '세계의 실상인 법공(法空)을 어떠한 방해도 없이 관찰하여 중생에게 설하는 상태 [妙觀察智] '로 변화한다. 마지막으로 전 5식은 '자신이 응당해야 할 일을 자각하는 상태 [成所作智] '로 전의된다."로 정리하고 있다.

아뢰야식에 저장된 종자는 집착으로 인한 업의 결과물이었다. 그런데 제8식까지 마음챙김의 영향력이 미치는 순간, 집착으로 인해 오염된 상태로 훈습된 업은 정화된다.[187] 여기서 정화된다는 것은 그 업이 일종의 거름으로 변화되어 새로운 경험을 처리하는 에너지로 승화된다는 것을 의미한다. 그 결과 제8식은 마치 명료한 거울처럼 경험의 흐름을 있는 그대로 비추기만 한다. 그래서 그 경험의 흐름은 왜곡되거나 증폭되지 않는다. 이상에서 언급한 전식득지의 상태에 이르면, 모든 번뇌와 망상이 멸(滅)하여 마음은 고요하고 평안한 상태로 진입한다. 이러한 상태는 열반적정(涅槃寂靜)으로 범주화될 수 있다.

187) 此卽無漏界, 不思議善常, 安樂解脫身, 大牟尼名法.(唯識三十頌, 현장 역, 서광, 2016: 272)

제 7 장 결론

논자는 본 연구의 목적[188]에 따른 연구결과와 그 연구결과의 함의를 제시하고자 한다. 첫 번째, '수준 1의 연구목적'과 관련한 연구결과를 집약해보자. 기본마음은 표층의식, 심층마음, 초월의식으로 범주화 된다. 기본 마음을 토대로 도덕성을 쟁점으로 하는 동양의 사유 패턴과 서양 도덕철학의 사유 패턴을 분석하였다. 그 분석 결과는 '마음의 포괄적 층위'로 범주화 된다. 논의 과정에서 점진적으로 보완된 마음의 포괄적 층위와 관련하여, 그 최종적인 결과는 다음과 같이 도식화 될 수 있다.

[표 7] 마음의 포괄적 층위: 수준 3

<table>
<tr><th>심층마음</th><th>표층의식</th><th>초월의식</th></tr>
<tr><td rowspan="2">A-a</td><td>B-1-a</td><td rowspan="4">C-a</td></tr>
<tr><td>B-1-b</td></tr>
<tr><td rowspan="2">A-b</td><td>B-1-c</td></tr>
<tr><td>B-1-d</td></tr>
<tr><td rowspan="3">A-c</td><td>B-2-a</td><td rowspan="8">C-b</td></tr>
<tr><td>B-2-b</td></tr>
<tr><td>B-2-c</td></tr>
<tr><td rowspan="5">A-d</td><td>B-2-d</td></tr>
<tr><td>B-3-a</td></tr>
<tr><td>B-3-b</td></tr>
<tr><td>B-3-c</td></tr>
</table>

188) '수준 1의 연구목적'은 마음의 층위를 포괄적으로 고려하여 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델이 공통으로 직면하고 있는 한계를 파악하는 것이다. 이어서, '수준 2의 연구목적'은 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델의 관점이 지닌 한계를 보완할 수 있는 대안모델로서 체화된 도덕성 모델을 탐색하는 것이다. 최종적으로, '수준 3의 연구목적'은 체화된 도덕성을 함양시키기에 적절한 도덕교육 방법을 제안하는 것이다.

A-a: 유가(儒家)의 본연지성(本然之性)·경(敬)
A-b: 불교(佛敎)의 아뢰야식(阿賴耶識)·마음챙김(mindfulness)
A-c: 도가(道家)의 명(明)·위무위(爲無爲)
A-d: 나바에즈(D. Narvaez)의 마음챙김 도덕·도덕적 메타인지
B-1-a: 개인적인 도구적 이성
B-1-b: 공중적인 도구적 이성
B-1-c: 평면적 수준에서 작용하는 의식적 차원
B-1-d: 입체적 수준에서 작용하는 의식적 차원
B-2-a: 잠재의식으로서 직관 Ⅰ
B-2-b: 잠재의식으로서 직관 Ⅱ
B-2-c: 잠재의식으로서 직관 Ⅲ
B-2-d: 잠재의식으로서 직관 Ⅳ
B-3-a: 유가(儒家)의 인(仁)의 작용으로서 애(愛)
B-3-b: 도가(道家)의 관계론적 맥락으로서 도(道)
B-3-c: 불교(佛敎) 유식론의 전5식(前五識)·제6의식(意識)·말나식(末那識)
C-a: 도덕적 차원의 초월의식
C-b: 존재론적 차원의 초월의식

이어서, 본 연구는 마음의 포괄적 층위를 바탕으로 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델의 사유 패턴이 의존하고 있는 마음의 층위를 분석하였다. 그 최종적인 결과는 아래의 '[표 8] 동서양 도덕성 논의와 마음의 층위'로 도식화 될 수 있다. 그 분석 결과에 기반하여, 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델의 한계를 도출하였다. 즉, 도덕성을 다루는 과정에서 표층의식과 초월의식에 국한되어 심층마음을 간과한다(이하; 한계 A). 표층의식과 초월의식에 국한된 도덕성의 논의는 도덕인지로 혹은 도덕정서로 편향되는 패턴을 보인다(이하; 한계 B). 나아가서, 표층의식에 편향되어 생리적 현상으로 환원되는 도덕성을 지향하거나 생리적 현상을 전적으로 억압 혹은 극복하는 초월적 도덕성을 지향하는 패턴을 보인다(이하; 한계 C).

[표 8] 동서양 도덕성 논의와 마음의 층위

기본의식 / 이론적 모델	심층마음	표층의식		초월의식
		잠재의식 차원	의식적 차원	
정신분석 (프로이트)		B-2-b		
행동주의		B-2-a B-2-b		
인지적 구성주의 (피아제)		B-2-c	B-2-c B-1-d	C-a
인지적 도덕발달 (콜버그)		B-2-a B-2-c	B-1-a B-1-b B-1-c B-1-d	C-a
배려윤리		B-2-a B-2-b	B-1-c B-1-d	C-a
사회영역이론		B-2-a	B-1-d	C-a
네오-콜버그학파		B-2-a B-2-b B-2-c B-2-d	B-1-a B-1-b B-1-c B-1-d	C-a
삼층윤리이론 (나바에즈)	A-d	B-2-a B-2-b B-2-c B-2-d	B-1-a B-1-b B-1-c B-1-d	C-a
유가(儒家)	A-a	B-3-a		
불교(佛敎)	A-b	B-3-b		
도가(道家)	A-c	B-3-c		

이상의 ‘수준 1의 연구목적’과 관련된 연구결과는 일련의 함의를 지닌다. 그 함의로서 ‘심층마음을 고려한 교육과정 설계’, ‘도덕성에 대한 서구이론의 비판적 수용’, ‘성찰의 방편으로서 마음의 포괄적 층위’를 들 수 있다. 먼저, ‘심층마음을 고려한 교육과정 설계’와 관련하여, 마음의 포괄적 층위를 균형 있게 고려하여 도덕교육에 접근할 필요가 있다. 마음의 층위는 표층의식 및 초월의식과 더불어 심층마음의 활동성 또한 포괄하고 있다. 도덕주체는 심층마음의 활동성을 통해 표층의식과 초월의식의 활동 전체를 순간순간 비판단적인 관점으로 알아차릴 수 있다. 그럼에도 불구하고, 그간 전개되어 온 한국의 도덕교육은 표층의식과 초월의식으로 편향되어 이뤄져온 패턴을 보인다. 도덕교육에 관여하는 학문적 분과를 다소 거칠지만 두 차원으로 범주화하자면, 교과교육학과 교과내용학이다.

먼저, 도덕심리학적 접근은 교과교육의 중심에 서 있다. 그런데 최근 나바에즈의 삼층윤리 이론과 마음챙김 도덕의 등장 이전까지 이뤄져 온 도덕심리학적 접근은 상당부분 표층의식과 초월의식을 기반으로 도덕성의 심리적 메커니즘에 접하는 패턴을 보인다. 그 결과 도덕심리학적 접근의 연구 성과를 기반으로 도덕과 교육과정을 설계하고 실행하는 과정에서, 심층마음을 고려하여 교육과정을 설계 및 실행하는데 있어서 미진한 측면이 있다.

이어서, 서양의 도덕철학적 접근과 동양의 사유 전통은 교과내용학의 중심에 서 있다. 먼저, 도덕철학적 접근은 규칙 혹은 법칙으로서 도덕규범을 제안한다. 그리고 그 도덕규범을 정당화하는데 집중한다. 즉, 심리적 쾌락주의와 이기주의로부터 윤리적 쾌락주의와 윤리적 이기주의를 도출하는 논변처럼(박찬구, 2014a: 45-78), 도덕규범은 인간의 기본적인 생리적 작용을 고려하여 정당화되기도 한다. 또한, 칸트(I. Kant)의 의무론 논변처럼(박찬구, 2014b: 71-137), 도덕적 당위판단은 생리적 차원을 넘어서거나 극복하는 순수한 마음활동을 통해서 정당화되기도 한다. 아울러, 이모티비즘(emotivism)의 논변은(김태길, 2001: 211-214) 도덕규범을 진리판단이 불가능한 영역으로 규정하고 학문적 담론으로부터 배제시키려고

하기도 한다. 서양의 도덕철학적 접근은 상당부분 표층의식과 초월의식을 기반으로 도덕규범을 정당화하는 경향을 보인다. 그 결과 도덕철학적 접근에 기반하여 도덕과 교육과정을 구성하는 과정에서, 심층마음을 고려하여 교과의 내용을 구성하는 측면에서 미진한 측면이 있다.

다음, 동양의 사유 전통과 관련하여 그간 도덕과는 동양의 윤리사상을 역사적으로 나열하는 방식으로 교육과정을 구성하는 패턴을 보인다. 그 결과 동양 윤리사상의 저변에 자리 잡고 있는 공통의 마음활동으로서 심층마음을 포착하여 동양의 윤리사상이 지닌 함의를 유기적으로 다루는 측면에서 미진한 측면이 있다. 따라서 향후 우리는 심층마음을 고려하여 도덕과 교육과정을 설계 및 실행할 필요가 있다.

다음, '도덕성에 대한 서구이론의 비판적 수용'과 관련하여, 도덕성에 접근하는 서양의 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델을 비판적 관점에서 건설적으로 참조할 필요가 있다. 예를 들어, "사회문화적 상황이라는 변수를 고려하지 못한 채 서양의 문화 및 학교 풍토에서 산출된 구성주의적 관점을 한국의 학교 및 교실에서 적용하기 위한 방법적 탐색에만 초점을 맞추는 것은 우리가 의도하지 않았던 부정적 결과를 초래할 수 있다(정창우, 2020: 246)." 이러한 입장의 요지는 구성주의적 관점이 심각한 문제를 지니고 있다는 것이 아니라, 서양의 이론을 무비판적으로 한국의 도덕교육 맥락에 적용하려는 시도에 대한 성찰이다. 서양의 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델은 상당부분 표층의식과 초월의식을 기반으로 일정한 인간관을 구축하고 그 인간관을 바탕으로 특정한 이론을 전개하는 경향이 강하다. 그래서 서양의 연구성과를 무분별하게 한국의 도덕교육 맥락에 적용하면, 표층의식과 초월의식으로 편향되는 도덕교육이 초래할 수 있는 다양한 부정적 영향에 온전히 대응하지 못하는 곤경으로 이어질 개연성이 높다.

특히, 표층의식으로의 편향은 심층마음의 측면을 지닌 도덕성을 생리적 현상의 영역으로 환원시키는 오류를 범할 수 있다. 극단적인 경우, 도덕성을 뉴런의 활성화 패턴으로 환원시키는 어리석음에 직면할 수 있다. 그리고 표층의식에 의존하여 행위의 방향성을 처방하는 접근방식은

도덕적 선을 지향하는 내면의 자발적 동기를 온전히 함양시키지 못할 개연성이 높다.

이러한 개연성과 관련하여, 공자(孔子)는 법과 형벌을 위주로 인간의 마음을 다스리는 접근 방식이 인간의 도덕정감으로서 부끄러움을 함양시킬 수 없다고 경계한다.[189] 법과 형벌은 고통을 회피하려는 생리적 작용에 의존하여 인간의 마음과 행위를 강제적인 방법으로 구속하는 측면이 강하다. 결국 법과 형벌은 표층의식에 의존하여 규범적 처방을 조형시키고자 하는 접근 방식인 셈이다. 그래서 자발적인 도덕적 동기의 함양은 이러한 접근 방식을 통해서 함양될 수 없다. 이러한 공자의 경계는 교육심리학적 관점에서도 그 타당성이 확보될 수 있다. 동기이론에 따르면 (임규혁 외, 2010: 237-238) 교사가 위협 같은 통제에 기반한 외재적 동기의 유발에 의존할 경우, 학생은 자신이 통제받고 있다고 지각하게 된다. 그 결과 자기결정력과 내적 동기는 감소된다.

아울러, 초월의식으로의 편향은 도덕성의 근거를 초월적 인격신 혹은 초월적 실체의 영역으로 귀결시켜, 도덕주체가 자유의지를 발휘할 수 있는 역량을 간과하게 된다. 도덕 담론이 자유의지를 전제하고 출발하는 담론이라는 측면을 고려할 때, 초월의식으로 편향되는 도덕성 담론은 도덕의 고유성이 훼손되는 곤경에 직면할 수 있다.

마지막으로, '성찰의 방편으로서 마음의 포괄적 층위'로서, 본 연구의 과정에서 도출한 '[표 7] 마음의 포괄적 층위: 수준 3 '은 학생이 현재 자기 마음상태의 수준을 알아차리는 방편으로서 기여할 수 있다. 체화된 도덕성을 구성하는 마음의 층위 중에서 심층마음의 측면은 왜곡된 방식으로 증폭되는 일련의 생리적 경향성을 마음챙김을 통해 알아차리는 마음의 활동과 관련된다. 도덕주체가 어떠한 도덕적 문제상황에 직면하여 촉발되는 마음의 상태를 '마음의 포괄적 층위'를 방편으로 점검한다면, 현재 자신의 마음상태가 표층의식, 심층마음, 초월의식의 층위 중 어느 측면에 있는지를 알아차리는데 도움이 될 수 있다. 이러한 성찰

189) 子曰: 「道之以政, 齊之以形, 民免而無恥. 道之以德, 齊之以禮, 有恥且格.」(『論語』, 「爲政」, 장기근 역, 1976: 147)

은 왜곡된 방식으로 변질된 마음의 층위로부터 휩쓸리지 않을 자유를 확보하는데 기여할 수 있다. 아울러, '마음의 포괄적 층위'는 완결되어 논의의 여지가 닫힌 도식이 아니라 열려있는 도식이다. 즉, 본 연구에서 검토한 사유 패턴 이외에 다양한 사유 패턴을 분석하거나 학문적 발전을 통해서 또 다른 사유 패턴이 등장한다면, 이 도식은 수정, 보완, 그리고 확장될 개연성을 지닌다. 논자는 아직은 조야하기 그지없는 도식으로서 '마음의 포괄적 층위'가 건설적인 방향으로 변화될 가능성을 과제로 남기고자 한다.

두 번째, '수준 2의 연구목적'과 관련한 연구결과를 집약해 보자. 본 연구는 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델이 지닌 한계를 보완하고자 하였다. 그 방편으로서, 체화된 마음을 기반으로 체화된 도덕성을 지향하는 서양의 체화적 접근을 분석하였다. 동시에 인간관계로서 맥락을 배경으로 몸을 섬세하게 다듬는 수신(修身)을 매개로 도덕심의 확충을 지향하는 동양의 체화적 접근을 검토하였다. 이러한 검토에 기반할 때, 체화된 도덕성에 대한 서양의 관점은 표층의식 측면에서 도덕성에 대한 체화적 접근을 이론적으로 구축하고 있다. 특히, 서양은 체화된 마음에 관여되는 신경상관물로서 뉴런의 활성화 패턴을 고려한다. 신경상관물의 수준에서 볼 때, 도덕인지에 관여되는 신경상관물과 도덕정서에 관여되는 신경상관물은 유기적인 앙상블을 구성한다. 아울러, 체화된 도덕성에 대한 동양의 관점은 표층의식과 더불어 심층마음을 바탕으로 도덕성에 대한 체화적 접근을 이론적으로 마련하고 있다.

나아가서, 서양의 관점은 최근 동양의 명상수행에 대한 과학적 접근을 시도하고 있다. 그래서 체화된 도덕성에 대한 서양의 관점은 동양의 심층마음에 대한 과학적 접근의 기반을 마련할 수 있다는 측면에서 이론적 탁월성을 지닌다. 그리고 동양은 체화된 도덕성에 접근하는 과정에서 서양의 관점이 온전하게 포착하지 못하고 있는 심층마음을 고려하고 있으며, 심층마음의 상태로 진입하기 위한 방법론으로서 수양론 혹은 수행론을 마련하고 있다는 측면에서 이론적 탁월성을 지닌다. 따라서 체화된 도덕성에 대한 동양과 서양의 관점은 상보적인 관계를 구축할 수 있다.

이상의 '수준 2의 연구목적'과 관련된 연구결과는 일련의 함의를 지닌다. 그 함의로서 '도덕심리학적 접근 및 진화론에 기반한 도덕모델의 한계에 대한 보완', '심층마음을 고려한 윤리적 노하우(ethical know-how)로서 도덕적 역량'을 들 수 있다. 먼저, '도덕심리학적 접근 및 진화론에 기반한 도덕모델의 한계에 대한 보완'과 관련하여, 본 연구는 도덕심리학적 접근과 진화론에 기반한 도덕 모델이 공통적으로 직면하고 있는 한계를 보완할 수 있다. 먼저, 체화된 도덕성은 심층마음 측면을 고려하여 도덕성에 접근하고 있다. 그래서 체화적 접근은 앞서 논한 '한계 A'를 보완할 수 있다. 다음, 체화된 도덕성의 표층의식에 대한 논의 결과에 기반할 때, 도덕인지와 도덕정서는 유기적으로 얽혀 앙상블을 이뤄 도덕성의 체화에 관여된다. 그래서 '한계 B'를 보완할 수 있다. 마지막으로, 체화된 도덕성의 관점은 '한계 C'를 보완할 수 있다. 먼저, 체화된 도덕성의 관점은 초월적 실체 혹은 초월적 인격신에 의존하여 도덕성을 확보하지 않고, 마음의 내적인 조건을 바탕으로 도덕성을 확보한다. 그래서 초월적 도덕성을 지향하는 패턴과는 거리가 멀다. 다음, 체화된 도덕성의 관점은 그 마음의 내적인 조건으로서 심층마음의 측면을 확보하고 있다. 그래서 생리적 현상에서 촉발되어 왜곡된 방식으로 증폭되는 느낌과 생각을 마음챙김을 통해 알아차리는 마음의 활동을 열어둔다. 그 결과 생리적 현상으로부터 휩쓸리지 않을 자유를 확보할 수 있다. 따라서 체화된 도덕성은 생리적 현상으로 환원되는 도덕성을 지향하거나 생리적 현상을 억압하거나 극복하는 초월적 도덕성을 지향하는 패턴과는 거리가 멀다. 결국, 체화된 도덕성의 관점을 통해서 '한계 C'를 보완할 수 있는 가능성이 열리는 셈이다.

그런데 이러한 한계를 보완 할 필요가 있다는 문제의식의 단초는 맹자의 도덕심 담론에서도 확인할 수 있다. 이와 관련하여 맹자(孟子)가 도덕심과 관련한 담론(『孟子』, 公孫丑(上), 장기근 역, 1976: 207-208)에서 제시하는 유자입정(孺子入井)의 에피소드는 음미할 가치가 있다. 젖먹이 아이가 기어가다가 우물 속으로 빠지기 직전의 순간을 목격할 때, 출척측은지심(怵惕惻隱之心)으로서, 깜짝 놀라며 측은한 마음이 일어난다. 이러한

현상을 통해서 불인인지심(不忍人之心)으로서, 사람이라면 누구나 차마 하지 못하는 마음을 지니고 있다는 것을 유추할 수 있다. 특히, 출척측은지심(怵惕惻隱之心)이 촉발될 때, 그 젖먹이 아이의 부모와 사귀거나 마을 사람들의 칭찬을 듣고자 하는 전략적 계산이 개입될 여지가 없다. 출척지심이 작용하는 이러한 패턴을 미뤄볼 때, 도덕심은 거의 즉각적이며 자동적으로 촉발된다.

이러한 즉각적이고 자동적인 활성화 패턴을 보이는 도덕심은 그 성격이 더욱 구체화 될 수 있다. 즉, 도덕적 자각 역량으로서 사(思)를 통해 소체(小體)로서 감각기관의 작용에 이끌리는 경향성을 알아차리고 도덕심으로서 대체(大體)를 따를 수 있다. 이러한 관점을 참조할 때, 도덕심은 현상적 차원의 표층의식을 알아차리는 마음활동으로서 심층마음을 경유하는 것으로 볼 수 있다. 아울러, 도덕적 정감(情感)으로 범주화 될 수 있는 불인인지심의 구체화된 마음 중 하나가 시비지심(是非之心) 이다. 이러한 측면을 고려할 때, 도덕정감과 도덕인지는 개념적 차원에서만 구분될 뿐이며, 실제적인 도덕적 문제상황에서 분리가 불가능하며 유기적으로 얽혀있는 것으로 볼 수 있다. 나아가서, 불인인지심으로서의 도덕심은 기희(幾希) 즉, 매우 미세하고 연약하지만 동물과 인간을 본질적으로 구분 짓는 준거이다. 이러한 측면을 고려할 때, 도덕심은 생리적 작용의 수준으로 환원될 수 없는 측면을 지닌다.

다음, '심층마음을 고려한 윤리적 노하우로서 도덕적 역량'과 관련하여, 윤리적 노하우를 도덕적 역량의 한 측면으로서 함양시킬 필요가 있다. 먼저, 윤리적 노하우 개념과 체화된 도덕성 사이의 접점을 검토해 보자. 바렐라(F. C. Varela)의 관점(Varela, 1999: 25-41)은 맹자(孟子)의 도덕심 담론에서 유덕자의 도덕적 지혜를 '윤리적 노하우 개념'으로 범주화 한다. 윤리적 노하우로서 마음의 활동에 관여되는 변인은 도덕적 자각심으로서 사(思, attention)를 바탕으로, 즉각적인 자발성으로서 추(推, extension)와 일종의 도덕적 분별력으로서 지(知, intelligent awareness)로 구성된다. 여기서 지(知)는 기존의 도덕적 문제상황과 또 다른 새로운 문제상황 사이의 유사성 여부를 포착하여, 이미 체화하고

있는 행위의 준비태세가 그대로 적용될 수 있는지 여부를 파악하는 마음활동이다. 윤리적 노하우에 관여되는 이러한 변인을 고려할 때, 유덕자는 도덕적 문제상황에 즉각적으로 대응할 수 있는 행위의 준비태세를 확보하고 있다. 아울러, 그 즉각적인 대응은 기계적인 대응이 아니라 도덕적 분별력과 상보적인 긴장관계를 유지한다. 결국, 직관과 숙고의 유기적인 통합을 지향하고 있는 셈이다. 나아가서, 지(知)와 추(推)로서의 마음활동은 그 마음활동 전체를 성찰하는 도덕적 자각의 역량으로서 사(思)를 바탕에 두고 있다. 그런데 체화된 도덕성의 표층의식 측면으로서 직관과 숙고의 통합 상태는 지(知) ― 추(推)의 유기적인 앙상블과 접점을 지닌다. 동시에 체화된 도덕성의 심층마음 측면인 마음챙김으로서 마음활동은 사(思)와 접점을 이룬다. 그래서 체화된 도덕성은 윤리적 노하우로 범주화 될 수 있다.

이상의 논의를 바탕으로, 체화된 도덕성으로서 윤리적 노하우가 도덕과 교육과정에 반영될 가치가 있는 도덕적 역량이라는 측면을 검토해 보자. 윤리적 노하우의 심층마음 측면을 통해서 생리적 현상이나 기존의 왜곡된 이데올로기들로부터 '휩쓸리지 않을 자유'를 확보할 수 있다. 도덕적 담론과 관련하여, 현대는 다양한 사유 패턴들로 넘쳐나고 있다. 아리스토텔레스의 도덕성 담론은 맥킨타이어(A. MacIntyre)를 중심으로 현대의 덕 윤리 담론으로 부활한다(MacIntyre, 2007: 204-225). 규범윤리의 한 축으로서 공리주의 담론은 피터 싱어(P. Singer)를 중심으로 공리주의에 기반한 응용윤리 담론으로 재현되고 있다(Singer, 1999: 1-15). 규범윤리의 또 다른 한 축으로서, 칸트의 의무윤리 담론은 하버마스(J. Habermas)를 중심으로 담론 윤리(discourse ethics)로 부활한다(Taylor, 1989, 권기돈 외 역, 2015: 139, 1029-10031). 이와 더불어 윤리적 상대주의, 극단적 쾌락주의, 회의주의 등이 난무하고 있다. 심지어 도덕의 학문적 지위 자체를 위협하는 극단적 정서주의(emotivism)가 여전히 자리 잡고 있다. 뿐만 아니라, 신로마 공화주의 전통의 신공주의자로 범주화되는 페팃(P. Pettit)의 문제의식을 고려할 때, 우리의 시대는 자유주의와 공동체주의의 한계를 해결하는 문제와 부패한 국가의 권력과 시장의 영

역에서 천박하게 변질된 자본주의로부터 비지배자유(freedom as non-domination)를 확보하는 문제가 부각되고 있다(Pettit, 2002: 35-41; Pettit & 곽준혁, 2009: 103-141).

이러한 다양한 사유 패턴들의 등장은 일종의 현대판 사유의 춘추전국시대로 볼 수 있다. 사유의 춘추전국시대에 필요한 역량은 이러한 사유 패턴들을 역동적으로 재구성하여 도덕주체로서 '나 자신의'고유한 삶의 의미를 확보하는 역량이다. 나아가서, '나 자신'이 직면하고 있는 특수한 도덕적 문제상황에 대처하는 역량이다. 이러한 역량이 결여될 경우, 도덕주체는 다양한 사유 패턴들 속에서 갈피를 잡지 못하는 윤리적 혼돈의 사태에 직면할 개연성이 높다. 이러한 혼란으로부터 안정성을 확보하기 위해 필요한 역량은 자신의 마음상태를 성찰(省察)하는 역량이다. 성찰로서 도덕적 역량은 체화된 도덕성과 접점을 지니는 윤리적 노하우의 심층마음 측면을 통해서 구체화 될 수 있다. 성찰로서 도덕적 역량의 함양을 통해서, 편향된 사유 패턴이 부추기는 극단적 쾌락주의, 윤리적 회의주의, 왜곡된 이데올로기에 대한 집착으로부터 휩쓸리지 않을 자유를 확보할 수 있다. 특히, 심층마음 측면의 마음챙김을 통해 표층의식과 거리두기는 도덕적 주체의 고유한 삶의 의미와 '~로부터 휩쓸리지 않을 자유'를 확보하는데 기여할 수 있다.

세 번째, '수준 3의 연구목적'과 관련한 연구결과를 집약해보자. 체화된 도덕성에 대한 동양과 서양의 관점을 종합적으로 고려할 때, 체화된 도덕성에 관여되는 마음활동은 '신경상관물, 표층의식, 심층마음'의 세 측면으로 범주화 될 수 있다. 그래서 도덕교육은 체화된 도덕성을 구성하는 마음의 세 측면에서 이뤄질 필요가 있다. 동시에, 체화된 도덕성을 구성하는 마음의 세 측면을 함양시키기에 적절한 도덕교육 방법이 활용 및 재구성될 필요가 있다. 이러한 필요성과 관련하여, 나바에즈는 체화된 도덕성의 관점에서 도덕교육에 접근하였다. 그래서 나바에즈의 이론을 체화된 도덕성을 함양시키기 위한 도덕교육 방법으로 활용하였다. 표층의식 측면의 체화된 도덕성을 함양시키기 위한 도덕교육 방법으로서, 나바에즈의 삼층윤리 이론과 윤리적 기술을 활용하였다. 그리고

심층마음 측면의 체화된 도덕성을 함양시키기 위한 도덕교육 방법으로서, 나바에즈의 마음챙김 도덕을 참조하였다. 뿐만 아니라, 동양의 수행론으로서 유식오위의 수행법이 체화된 도덕성의 심층마음 측면을 함양시키기 위한 도덕교육 방법으로 활용되었다.

이상의 '수준 3의 연구목적'과 관련된 연구결과는 함의를 지닌다. 그 함의는 "도덕 성장 마인드세트"(정창우, 2020: 458)로 범주화 될 수 있다. 나바에즈의 도덕교육 방법과 동양의 수행론은 체화된 마음에 기반을 둔다. 인격체의 내적 상태와 외적 환경이 유기적으로 얽혀서 창발하는 체화된 마음은 그 내적 상태와 외적 환경의 얽힘에 변화를 유도할 수 있는 조건이 마련되면 긍정적인 방향으로 변화될 수 있다. 즉, 체화된 마음은 역동적인 활동성의 상태에 있는 것이지 고정된 패턴에 고착된 상태에 놓여있지 않다. 따라서 체화된 마음에 기반한 도덕교육 방법에 따르면, 도덕적 인격은 도덕교육을 통해 점진적으로 계발될 수 있다

도덕적 인격은 유전자의 수준에서 도덕모듈로 장착 혹은 배선되어 있거나 외부의 사회문화적 규범을 통해 조형되는 것이 아니다. 오히려 도덕적 인격은 도덕주체의 노력과 도덕성의 함양에 기여하는 풍부한 환경을 통해 점진적으로 함양된다. 체화된 도덕성에 대한 서양의 관점을 참조할 때, 체화된 도덕성은 신경가소성의 영향을 받는다. 신경가소성의 메커니즘을 참조할 때, 마음의 활동은 뉴런의 활성화 패턴의 수준에서 결정되는 것이 아니다. 왜냐하면 풍부한 환경과 도덕주체의 의도적 주의집중을 통해 뉴런 집단의 활성화 패턴과 뉴런 집단의 구조는 변화될 수 있다. 그 결과 뉴런 집단의 활성화 패턴에 일정부분 의존하는 마음의 활동 역시 질적으로 변화될 수 있다. 이러한 원리는 교사가 정련된 교수학습 환경을 마련하고 학생이 윤리적 기술을 체화하려고 노력한다면, 누구나 도덕적 인격의 수준을 고양시킬 수 있다는 것을 시사한다.

이러한 시사점은 심리학적 수준에서도 정당화 될 수 있다. 신경가소성을 통한 마음상태의 변화 가능성은 드웩(C. S. Dweck)의 성장 마인드세트(growth mindset)와 접점을 지닌다. 드웩에 따르면(Dweck, 2006: 7), "… 이 성장마인드세트는 여러분의 기본적 자질들이 여러분의 노력을

통해 계발될 수 있다는 믿음에 기반한다. 사람들이 모든 면—그들 초기의 재능, 태도, 관심, 혹은 기질—에서 다르다 할지라도, 모든 사람은 전심전력(application)과 경험(experience)을 통해서 변화하며 성장할 수 있다."그래서 성장마인드세트의 지향성을 고려할 때, 도덕적 주체가 현재 표층의식 수준에 상태에 머물고 있다 할지라도, 도덕성을 함양하기 위한 정련된 노력과 도덕교육의 기회가 마련된다면, 심층마음의 측면을 함양시킬 수 있다. 이와 관련한 선행연구의 입장을 음미하면서 본 연구를 마치고자 한다.

> *학생들의 인성역량과 윤리적 시민역량 강화에 기여하는 교사가 되기 위해서는 도덕성이나 인성에 대한 고정 마인드세트(fixed mindset)가 아니라 성장 마인드세트(growth mindset)를 갖고 평가에 임해야 한다. 즉 무엇보다 학생의 인성 및 인성수준을 타고난 것으로 여기거나 양육환경을 근거로 성급하게 평가하지 말아야 하며, 또한 특정 시점에서 표현된 학생의 사고, 정서, 언행을 근거로 학생의 인성 및 인성수준을 단정적으로 평가하거나 그들의 변화 가능성을 예단 혹은 차단하지도 말아야 한다(정창우, 2020: 480).*

참 고 문 헌

1. 국내문헌

(1) 단행본

김태길(2001), 『윤리학』, 서울: 박영사.
김충렬(2004), 『노자 강의』, 서울: 예문서원.
김광수(2007), 『논리와 비판적 사고』, 서울: 철학과 현실사.
곽윤정(2013), 『내 아이를 위한 두뇌발달 보고서』, 서울: 지식너머.
김병환(2017), 『동양윤리사상 강의』, 서울: 새문사.
김병환(2017), 『생명공학과 유가윤리사상』, 서울: 새문사.
김병환(2018), 『신유학 강의』, 서울: 휴먼북스.
김완석(2019), 『과학명상』, 서울: 커뮤니케이션북스.
김영훈(2019), 『엄마의 두뇌태교』, 서울: 이다미디어.
김용옥(2020), 『나는 예수입니다』, 서울: 통나무.
박병춘(2002), 『배려윤리와 도덕교육』, 서울: 울력.
박찬구(2014a), 『개념과 주제로 본 우리들의 윤리학』, 경기도: 서광사.
박찬구(2014b), 『칸트의 "도덕형이상학 정초" 읽기』, 서울: 세창미디어.
박문호(2018), 『그림으로 읽는 뇌과학의 모든 것』, 서울: 휴머니스트.
박문호(2019), 『박문호 박사의 뇌과학 공부』, 경기도: 김영사.
서광(2016), 『(현대심리학으로 풀어본) 유식 30송』, 서울: 불광.
서광(2017), 『치유하는 유식읽기: 심리학의 눈으로 새롭게 풀이한 유식 30송』, 서울: 공간.
서광(2018), 『치유하는 불교읽기: 심리학의 눈으로 새롭게 풀이한 불교 핵심 교리』, 서울: 불광.
서광(2019), 『단단한 마음공부』, 서울: 학지사
신정근(2017), 『노자의 인생 강의: 각자도생의 시대에서 찾은 환대와 공존의 길』, 서울: 휴머니스트.
임규혁·임웅(2010), 『교육심리학』, 서울: 학지사
장현갑(2007), 『마음챙김』, 서울: 미다스북스.

정천기 외(2015), 『사람 뇌의 구조와 기능』, 서울: 범문에듀케이션.
정창우(2013), 『도덕과 교육의 이론과 쟁점』, 서울: 울력.
정창우(2019), 『21세기 인성교육 프레임』, 경기도: 교육과학사.
정창우(2020), 『도덕교육의 새로운 해법』, 경기도: 교육과학사.
최진석(2015), 『노자의 목소리로 듣는 도덕경』, 경기도: 교육과학사.
이황(李滉), 『聖學十圖』, 이광호 역, 서울: 홍익출판사, 2018.
이이(李珥), 『聖學輯要』, 이용주 역 및 저, 경기도: 아카넷.
현각(1999), 『만행·하버드에서 화계사까지』, 서울: 열림원.
한자경(2013), 『대승기신론 강해』, 서울: 불광출판사.
한자경(2017a), 『심층마음의 연구: 자아와 세계의 근원으로서의 아뢰야식』, 경기도: 서광사.
한자경(2017b), 『명상의 철학적 기초』, 서울: 이화여자대학교출판부.
한자경(2019), 『성유식론 강해: 아뢰야식』, 경기도: 서광사.
황준연 외 역(2009), 『(역주) 사단칠정논쟁』, 서울: 學古房.

(2) 논문

김병환(2001), 「孟子의 도덕생명 사상: 맹자 이전의 本性論과 비교하여」, 『汎韓哲學』, 23, 267-294.
김은우·유재봉(2015), 「아우구스티누스의 인식과 행복」, 『교육철학연구』, 37(4), 1-16.
박찬구(1995), 「흄과 칸트에 있어서의 도덕감」, 『철학』, 44, 85-110.
박병춘(1998), 「나딩스의 배려윤리와 도덕교육」, 『한국도덕윤리과교육학회』, 9, 381-398.
석자춘·정창우(2017), 「나바에즈 통합적 윤리교육모형을 활용한 도덕교육 개선 방향」, 『도덕윤리과교육』, 54, 23-52.
석자춘(2020), 「게오르그 린트(Georg Lind)의 도덕적 역량 및 측정 방법」, 『한국도덕윤리과교육학회』, 66, 197-225.
임종진(1993), 「朱子의 「仁說」 硏究」, 『泰東古典硏究』, 10, 865-906.
이정모(2010), 「'체화된 인지(Embodied Cognition)' 접근과 학문간 융합: 인지과학 새 패러다임과 철학의 연결이 주는 시사」, 『철학사상』, 38, 27-66.

임헌규(2015), 「사단칠정논쟁에 대한 재고찰」, 『東方學』, 32, 7-33.
정상봉(1999), 「주희의 인론(仁論)」, 『한국중국학회』, 40(1), 451-471.
전병욱(2007), 「朱子 仁說에서 '知覺'의 의미: 湖湘學에 대한 비판을 중심으로」, 『韓國哲學會』, 90, 29-54.
최정묵(2001), 「주자(朱子)의 『인설(仁說)』에 대한 검토」, 『동서철학연구』, 21(1), 85-101.
정창우(2011), 「도덕 심리학 연구의 최근 동향과 도덕교육적 함의: 헤이트(J. Haidt)의 뇌과학 연구를 중심으로」, 『초등도덕교육연구』, 37, 95-130.
정창우(2016a), 「생애 단계별 인성교육 실천 모델의 모색」, 『The SNU Journal of Education Research』, 26(1), 141-168.
정창우(2016b), 「인성교육의 체화적 접근과 실천 방안」, 『The SNU Journal of Education Research』, 25(1), 197-221.
정창우·석자춘(2017), 「조너선 하이트(J. Haidt) 도덕심리이론의 도덕교육적 이해」, 『도덕심리학의 전통과 새로운 동향』, 서울: 교육과학사, 61-79.
Pettit, P. & 곽준혁 (2009), 「공화주의와 한국사회: 필립 페팃 교수와의 대담」, 『亞細亞硏究』, 52(1). 103-141.
한자경(2005), 「주희 철학에서 未發時 知覺의 의미」, 『철학사상』, 21, 23-52.
한자경(2008), 「지와 관, 선정과 사념처에 관한 고찰」, 『불교학연구』, 19, 81-117.
한자경(2011a), 「'절대의 마음'에 대한 동서사유의 비교: 유식과 여래장 사상 그리고 칸트와 독일관념론을 중심으로」, 『불교학연구』, 30, 569-604.
한자경(2011b), 「불교의 수행: 간화선의 원리와 구조」, 『한국교수불자연합학회지』, 17(2), 125-148.
한자경(2012), 「눈이 눈을 볼 수 있는가?: 원측의 유식과 칸트의 초월적 관념론의 비교」, 『불교학보』, 62, 81-102.
한자경(2013), 「간화선 수행 체험의 심리학적 분석: 안국선원 간화선의 사례를 중심으로」, 『종교연구』, 71, 235-266.

한자경(2014a), 「주희의 감정론-이성-감성의 이원성을 넘어선 마음의 허령성(영성)에 관한 논의: 주희의 감정론에 대한 인지주의적 해석에 대한 비판을 겸함」, 『철학논집』, 39, 9-35.
한자경(2014b), 「유식불교에서 심(心)과 신(身)의 이해」, 『철학연구』, 130, 363-380.
한자경(2015), 「미발지각(未發知覺)이란 무엇인가? -현대 한국에서의 미발 논쟁에 관한 고찰을 겸함」, 『철학』, 123, 1-25.
황준연(2009), 『(역주) 사단칠정논쟁』, 서울 : 學古房.

2. 국외문헌

(1) 단행본 및 번역서

『論語』, 장기근 역(1976), 서울: 平凡社.
『孟子』, 장기근 역(1976), 서울: 平凡社.
『禮記』, 남만성 역(1976), 서울: 平凡社.
朱熹, 「仁說」, 임헌규 역(2014), 『주희 인설』, 서울: 책세상.
余英時, 『從價値系統看中國文化的現代意義: 中國文化與現代生活總論』(時報文化出版事業有限公司, 1989), 김병환 역(2014), 『동양문화 다시읽기』, 경기도: 교육과학사.
陳來, 『宋明理學』(遼寧出版社, 1992), 안재호 역(2011), 『송명성리학』, 서울: 예문서원.
Augustine (1968), *St. Augustine's confessions, v.1-2*, translated. by william watts, Cambridge: Harvard Univ. Press, 선한용 역(2019), 『성어거스틴의 고백록』, 서울: 대한기독교서회.
Axelrod, R. M. (1984), *The evolution of cooperation*, New York: Basic Books.
Aristoteles (2003), *Ethica Nicomachea*, 이창우·김재홍·강상진 역(2008), 『니코마코스윤리학』, 서울: 이제이북스.
Benhabib, S. (1992), *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge.
Benson, H. (2003), *The Breakout Principle*, New York: Scribner Book

Company.

Begley, S. (2007). *Train Your Mind Change Your Brain: How a New Science Reveals Our Extraordinary Potential to Transform Ourselves,* New York: Mind and Life, 이성동·김종욱 역(2008), 『달라이라마, 마음이 뇌에게 묻다』, 서울: 북섬.

Bear, M. F., Conners, B., & Paradiso, M. (2007), *Neuroscience: Exploring the Brain*, USA: Lippincott Williams & Willkins, 강봉균 외 역(2009), 『신경과학: 뇌의 탐구』, 서울: 바이오메디북.

Bernstein, D. (2011), *Essentials of Psychology*, Boston, Massachusetts: Cengage Learning.

Bryson, T. P., & Siegel, D. J. (2011), *The Whole-Brain Child*, US: Delacorte, 김아영 역(2020), 『아직도 내 아이를 모른다』, 서울: 알에이치코리아.

Colby, A., Kohlberg, L., Abrahami, A., Gibbs, J., Higgins, A., kauffman, A., Liberman, M., Nisan, M., Reimer, J., Schrader, D., Snarey, J., & Tappan, A. (2010), *The Measurement of Moral Judgment Vol I*, New York: Cambridge University Press.

Chapman, M. (1988), *Constructive evolution: Original and development of Piaget's thought*, UK: Cambridge University Press.

Chan, Wing-tsit. (1989), Chu Hsi's "jen-shuo"(Treatise on Humanity), *Chu Hsi : new studies*, Honolulu: University of Hawaii Press.

Csikszentmihalyi, M. (2004), *Material virtue: Ethics and body in early China*, Boston: Brill.

Dewey, J., (2005, c1934), *Art as experience*, New York: Perigee Books.

Dewey, J., (1934), *Art as experience*, New York: Capricon Books, 박철홍 역(2017), 『경험으로서 예술 1』, 경기도: 나남.

Damon, W., & Hart, D. (1988), *Self-understanding in childhood and adolescence*, New York: Cambridge University Press.

Damon, W., & Hart, D. (1992), Self-understanding and its role in social and moral development, In M. Bornstein & M. E. Lamb (eds.), *Developmental psychology: An advanced textbook (3rd ed.)*, Hillsdale,

NJ: Erlbaum.
Dawkins R. (2006), *The Selfish Gene*, New York: Oxford University Press.
Dawkins, R. (2006), *The Selfish Gene*, New York: Oxford University Press, 홍영남·이상익 역(2013), 『이기적 유전자』, 서울: 을유문화사.
Darwin, C. (2008), *The Origin of Species; edited with an introduction and notes by Gillian Beer*. United States: Oxford University Press.
Darwin, C. (1859), *On the Origin of Species, On the Origin of Species by Means of Natural Selection, the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London: John Murray, 장대익 역(2019), 『종의 기원 : 자연 선택을 통한 종의 기원에 관하여 또는 생존 투쟁에서 선호된 품종의 보존에 관하여』, 서울: 사이언스북스.
Dweck, C. S. (2006), *Mindset: The new psychology of success*, New York: Random House. Chicago.
Damasio, A. (2018), *The strange order of things: Life, Feeling, and the Making of Cultures*, New York: Pantheon Books, 임지원·고현석 역(2019), 『느낌의 진화』, 경기도: 아르테.
Freud, S. (2010), *The Ego and the Id*, Seattle: Pacific Publishing Studio.
Gilligan, C. (1982), *In a different voice: Psychological theory and women's development*, Cambridge: Harvard University Press.
Gilligan, C. (1982), *In a different voice: Psychological theory and women's development*, Cambridge: Harvard University Press, 허란주 역(1997), 『다른 목소리로』, 서울 : 동녘.
Graham, A. C. (1992), *Two Chinese philosophers : the metaphysics of the brothers Ch'êng*, La Salle, Ill.: Open Court.
Graham, A. C. (1992), *Two Chinese philosophers : the metaphysics of the brothers Ch'êng*, La Salle, Ill.: Open Court, 이현선 역(2011), 『정명도와 정이천의 철학』, 서울: 심산.
Gibbs, J. C. (2003), *Moral Development and Reality: Beyond the Theories of Kohlberg and Hoffman*, United States, California, Thousand Oaks: SAGE Publications, Inc.
Gibbs, R. Jr. (2006), *Embodiment and cognitive science*, New York:

Cambridge University Press.
Greene, J. (2013), *Moral tribes: emotion, reason, and the gap between us and them*, New York: The Penguin Press.
Greene, J. (2013), *Moral tribes: emotion, reason, and the gap between us and them*, New York: The Penguin Press, 최호영 역(2017), 『옳고 그름 : 분열과 갈등의 시대, 왜 다시 도덕인가』, 서울: 시공사.
Gibson, J. J. (2015), *The ecological approach to visual perception*, New York: Psychology Press/Taylor & Francis Group.
Hoffman, M. (2000), *Empathy and moral development: Implications for caring and justice*, Cambridge, England: Cambridge University Press.
Hoffman, M. (2000), *Empathy and moral development: Implications for caring and justice*, England: Cambridge University Press, 박재주·박균열 역(2011), 『공감과 도덕발달』, 서울: 철학과 현실사.
Hauser, Marc D. (2006), *Moral minds: how nature designed our universal sense of right and wrong*, New York: HarperCollins.
Haidt, J. (2012), *The righteous mind: why good people are divided by politics and religion*, New York: Pantheon Books.
Haidt, J. (2012), *The righteous mind: why good people are divided by politics and religion*, New York: Pantheon Books, 왕수민 역(2015), 『바른 마음』, 경기: 웅진지식하우스.
Iacoboni, M. (2009), *Mirroring people: the new science of how we connect with others*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 김미선 역(2009), 『미러링 피플 』, 서울: 웅진싱크빅.
Johnson, M. (1993), *Moral imagination: implications of cognitive science for ethics*, Chicago: University of Chicago Press.
Johnson, M. (1993), *Moral imagination: implications of cognitive science for ethics*, Chicago: University of Chicago Press, 노양진 역(2008), 『도덕적 상상력 : 체험주의 윤리학의 새로운 도전』, 파주: 서광사.
Johnson, M. (2014), *Morality for humans: ethical understanding from the perspective of cognitive science*, Chicago: The University of Chicago Press.

Johnson, M. (2014), *Morality for humans: ethical understanding from the perspective of cognitive science*, Chicago: The University of Chicago Press, 노양진 역(2017), 『인간의 도덕: 윤리학과 인지과학』, 서울: 서광사.

Jensen, F. E., & Nutt, A. E. (2015), *THE TEENAGE BRAIN*, New York: HarperCollins.

Jensen, F. E., & Nutt, A. E. (2015), *THE TEENAGE BRAIN*, New York: HarperCollins, 김성훈 역(2019), 『10대의 뇌』, 경기도: 웅진지식하우스.

Kohlberg, L. (1981), *Essays in moral development, vol. Ⅰ: The philosophy of moral development*, New York: Haper & Row.

Kohlberg, L. (1981), *Essays in moral development, vol. Ⅰ: The philosophy of moral development*, New York: Haper & Row, 김민남·김봉소·진미숙 역(2000), 『도덕발달의 철학』, 서울: 교육과학사.

Kohlberg, L. (1984), *Essays in moral development, vol. Ⅱ: The psychology of moral development*, New York: Haper & Row.

Kohlberg, L. (1984), *Essays in moral development, vol. Ⅱ: The psychology of moral development*, New York: Haper & Row, 김민남·진미숙 역(2001), 『도덕발달의 심리학』, 서울: 교육과학사.

Kohlberg, L., Levine, C., & Hewer, A. (1983), Moral stages: A current formulation and a response to critics, In J. A. Meacham (ed.), *Contributions to human development, vol. 10*, Basel: Karger.

Kohlberg, L., Levine, C., & Hewer, A. (1983), *Moral stage : a current formulation and a response to critics*, In J. A. Meacham (ed.), *Contributions to human development, vol. 10*, Basel: Karger, 문용린 역(2000), 『콜버그 도덕성 발달 이론』, 서울: 아카넷.

Kelso, S. (1995), *Dynamic patterns*, Cambridge, MA: MIT Press.

Kahneman, D. (2011), *Thinking, Fast and Slow,* NW: Farrar, Straus and Giroux.

Kahneman, D. (2011), *Thinking, Fast and Slow,* NW: Farrar, Straus and Giroux, 이진원 역(2016), 『생각에 관한 생각』, 경기도: 김영사.

Kabat-Zinn, J. (2013), *Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness*, (Revised and Updated edition), New York: Random House Publishing.

Laplanche, J., & Pontalis, J. B. (1973). *The language of psycho-analysis*. New York: W.W. Norton.

Lakoff, G., & Johnson, M. (1999), *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Though*, New York: Basic Books.

Lakoff, G., & Johnson, M. (1999), *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Though*, New York: Basic Books, 임지룡 외 역(2018), 『몸의 철학: 신체화된 마음의 서구 사상에 대한 도전』, 서울: 박이정.

LeDoux, J. (2002), *Synaptic self : how our brains become who we are*, New York: Penguin Book.

LeDoux, J. (2002), *Synaptic self : how our brains become who we are*, 강봉균 역(2008), 『시냅스와 자아』, 경기: 동녘 사이언스.

Lakoff, G., & Johnson, M. (2003), *Metaphors We Live By*, Chicago: University of Chicago Press.

Langer, E. J. (2014), *Mindfulness*, Boston, Massachusetts: Da Capo Press, 이양원 역(2015), 『마음챙김』, 서울: 길벗.

Lind, G. (2016), *How to teach morality: promoting deliberation and discussion, reducing violence and deceit*, Berlin: Logos Verlag Berlin.

Lind, G. (2016), *How to teach morality: promoting deliberation and discussion, reducing violence and deceit*, 박균열·정창우 역(2017), 『도덕적 민주적 역량 : 어떻게 기를 것인가』, 서울: 양서각.

Lewis, M. H. (2019), *Viktor Frankl: A Search for Meaning*, Eugene, OR: Wipf and Stock.

Merleau-Ponty, M. (1945), *Phenomenologie de la perception*, Paris: Gallimard, 류의근 역(2002), 『지각의 현상학』, 서울: 문학과 지성사.

Medin, D. L., Ross, B. H., & Markman, A. B. (2005), *Cognitive psychology*, Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.

MacIntyre, A. (2007), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame,

Indiana: University of Notre Dame Press.

Noddings, N. (1984), Caring: *Femine Approach to Ethics & Moral Education*, L. A.: Uiversity of California Press.

Noddings, N. (1984), Caring: *Femine Approach to Ethics & Moral Education*, L. A.: Uiversity of California Press, 한평수 역(2009), 『배려: 윤리와 도덕교육에 대한 여성적 접근법』, 서울: 천지.

Noddings, N. (1992), *The challenge to care in school*, New York: Teachers College Press.

Noddings, N. (1992), *The challenge to care in school*, 추병완·박병춘·황인표 역(2002), 서울: 다른 우리.

Noddings, N. (1999), Care, justice, and equity, In M. S. Katz, N. Noddings, & K. A. Strike (eds.), *Justice and caring*, New York: Teachers College Press.

Noddings, N. (2002), *Starting at Home*, Berkeley : University of California Press.

Nucci, L. P., & Turiel, E.(2000), *Culture, though, and development*, Mahwah, N.J., Saxe, G. B., Turiel, E. (eds.), Mahwah, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates.

Nucci, L. P. (2001), *Education in the Moral Domain*, New York: Cambridge University Press.

Narvaez, D., & Lapsley, D. K. (2005), *The psychological foundations of everyday morality and moral expertise*, In D. K. Lapsley & F. Power (eds.), *Chracter psychology and character education*, Indiana: University of Nortre Dame. 정창우 역(2008), 『도덕심리학과 도덕교육』, 경기: 인간사랑.

Noë, A. (2009), *Out of our heads: why you are not your brain, and other lessons from the biology of consciousness*, 김미선 역(2009), 『뇌과학의 함정: 인간에 관한 가장 위험한 착각에 대하여』, 서울: 웅진씽크빅.

Narvaez, D. & Bock, J. (2009), *Ethical Judgement*, Notre Dame, IN: Alliance for Catholic Education Press.

Narvaez, D. & Lies, J. (2009), *Ethical Motivation*, Notre Dame, IN: Alliance for Catholic Education Press.

Narvaez, D., & Endicott, L. G. (2009), *Ethical Sensitivity*, Notre Dame, IN: Alliance for Catholic Education Press.

Narvaez, D. (2009), *Ethical Action*, Notre Dame, IN: Alliance for Catholic Education Press.

Nowak, M. A., & Highfield, R. (2011), *SuperCooperators: altruism, evolution, and why we need each other to succeed*, New York: Free Press, 허준석 역(2012), 『초협력자 :세상을 지배하는 다섯 가지 협력의 법칙』, 서울: 사이언스북스.

Narvaez, D. (2014), *The neurobiology and development of human morality: Evolution, culture, and wisdom*, New York : W. W. Norton & Company.

Narvaez, D. (2016), *Embodied morality: protectionism, engagement and imagination*, London: Palgrave Macmillan.

Ormrod, J. E. (1990), *Human learning: Theories, principles, and educational applications*. New York: Macmillan.

Ormrod, J. E. (2000), *Educational psychology: Developing learners*, Upper Saddle River, New Jersey: Merrill/ Prentice-Hall.

Piaget, J. (1968), *Genetic Epistemology*, translated by Duckworth, E. (1970), New York, London: Columbia university press.

Piaget, J. (1997), *The moral judgment of the child*, New York: Free Press.

Piaget, J. (1932), *The moral judgment of the child*, 송명자 · 류웅달 · 김상윤 역(2000), 『아동의 도덕판단』, 울산: 울산대학교 출판부.

Pettit, P. (2002), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, New York: Oxford University Press.

Pound, L. (2009), *How Children Learn – Book 3: Contemporary Thinking and Theorists*, London: Step Forward.

Pojman, L. (2012), *Ethics: discovering right and wrong*, Boston, MA: Wadsworth.

Pojman, L. (2012), *Ethics: discovering right and wrong*, 박찬구 · 류지한 · 조현아 · 김상돈 역(2015), 『윤리학 : 옳고 그름의 발견』, 서울 : 울력.

Russel, B. (1961), *A History of Western Philosophy, and Its Connection with*

Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day, London: Allen and Unwin, 최민홍 역(2008), 『서양철학사』, 경기도: 집문당.

Rest, J. (1986), *Moral Development: Advances in Research and Theory,* New York: Praeger.

Rest, J. R. (1986), *Moral develpoment: Advanced in Research and Theroy*, 문용린·유경재·원현주·이지혜 역(2008), 『도덕성의 발달과 심리』, 서울: 학지사.

Roberts, L. (1994), Duty, Virtue, and the Victim's voice, In C. S. Campbell & B. A. Lustig (eds.), *Duties to Others*, Dordrecht: Springer Netherlands.

Rawls, J. (1999), *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard Press.

Rwoland, M. (2010), *The New Science of the Mind; from extended mind to embodied phenomenology*, Cambridge, MA: MIT Press.

Shapiro, L. (2004), *The mind incarnate*, Cambridge, MA: MIT Press.

Sapolsky, R. M. (2004), *Why Zebras Don't Get Ulcers*, New York: Henry Holt and Company, 이재담·이지윤 역(2008), 『스트레스: 당신을 병들게 하는 스트레스의 모든 것』, 서울: 사이언스북스.

Scioli, A., & Biller, H. (2009), *Hope in the Age of Anxiety*, New York: Oxford University Press.

Siegel, D. J. (2012), *The Developing Mind: How Rlationships and Brain Interact to Shape Who We Are*, New York; London: Guilford Press, 방희정 외 역(2018), 『마음의 발달』, 서울: 하나 醫學士.

Seok, B. (2013), *Embodied moral psychology and Confucian philosophy*, Lanham: Lexington Books.

Sagan, E. (1988), *Freud, women, and morality: The psychology of good and evil*, New York: Basic Books.

Shweder, R. A. (1991), *Thinking through cultures: Expeditions in cultural psychology*, Cambridge, MA: Havard University Press.

Seung Sahn. (1997), *The compass of Zen*, In Hyon Gak (ed.), Boston: Shambhala, 허문명 역(2010), 『선의 나침반』, 경기도: 김영사

Sober, E., & Wilson, D. S. (1998), *Unto others: the evolution and psychology of unselfish behavior*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Singer, P. (1999), *Practical Ethics*, New York: Cambridge University Press.

Sober, E. (2000), *Philosophy of biology*, Boulder, CO: Westview Press.

Strauch, B. (2003), *The Primal Teen*, New York: Random House, 강수정 역(2004), 『십대들의 뇌에서 무슨 일이 벌어지고 있나?』, 서울: 해나무.

Shaffer, D. R., & Kipp, K. (2010), *Developmental psychology: childhood and adolescence*, Australia; Belmont, CA: Wadsworth, 송길연 역(2009), 『발달심리학』, 서울: 시그마프레스.

Star, D. (2013), Moral Metaphysics, In R. Crisp (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford: Oxford University Press.

Steel, S. (2014), *The Pursuit of Wisdom and Happiness in Education: Historical Sources and Contemplative Practices*, Albany, New York: State University of New York Press, 박수철 역(2018), 『지식은 과거지만, 지혜는 미래다』, 서울: 이룸북.

Siegel, D. J. (2018), *Aware: the science and practice of presence: a complete guide to the groundbreaking wheel of awareness meditation practice*, Melbourne; London: Scribe, 윤승서·이지안 역(2020), 『알아차림: 현존의 과학·현존의 수행 명상수행의 혁명』, 서울: 불광출판사.

Turiel, E. (1983), *The development of social knowledge: Morality & convention*, New York: Cambridge University Press.

Taylor, C. (1989), *Source of the Self: The Making of the Modern Identity*, Untied States: Harvard University Press, 권기돈·하주영 역(2015), 『자아의 원천들: 현대적 정체성의 형성』, 서울: 새물결.

Tillman, H. C. (1992), *Confucian discourse and Chu Hsi's ascendancy*, Honolulu: University of Hawaii Press.

Tillman, H. C. (1992), *Confucian discourse and Chu Hsi's ascendancy*, 김병환 역(2010), 『주희의 사유세계: 주자학의 패권』, 파주: 교육과학사.

Thompson, E. (2015), *Waking, Dream, Being*, New York: Columbia

University Press.

Thompson, R. A., & Lavine, A. S. (2016), The development of virtuous character: Automatic and reflective dispositions, In J. Annas & D. Narvaez (eds.), *Developing the virtues*, New York: Oxford University Prss.

Unno, T. (2002), *Shin Buddhism: Bits of Rubble Turn into Gold*, New York: DOUBLEDAY.

Vygotsky, L. S. (1978), In M. Cole, V. John-Steiner, S. Scribner & E. Souberman (eds.), *Mind in Society: The Development of Higher, Psychological Processes*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 정회욱 역(2010), 『마인드 인 소사이어티』, 서울: 학이시습.

Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991), *The embodied mind: cognitive science and human experience*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991), *The embodied mind: cognitive science and human experience*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 석봉래 역(2013), 『몸의 인지과학』, 경기도: 김영사.

Varela, F. J. (1999), *Ethical Konw-How*: ACTION, WISDOM, AND COGNITION, Stanford, California: Stanford University Press.

Varela, F. J. (1999), *Ethical Konw-How*: ACTION, WISDOM, AND COGNITION, Stanford, California: Stanford University Press, 유권종·박충식 역(2010), 『윤리적 노하우』, 서울: 갈무리.

Vozzola, E. C. (2014), *Moral development: theory and applications,* New York: Routledge.

Vozzola, E. C. (2014), *Moral development: theory and applications*, 정창우(2018), 『도덕 발달의 이론과 적용』, 서울: 울력.

Wittgenstein, L. J. J. (1921), *Tractatus logico-philosophicus*, 이영철 역(2011), 『논리-철학 논고』, 서울: 책세상.

Woolfolk, A., & Margetts, K. (2013), *Educational psychology*, Melbourne, Victoria, Australia: Pearson Australia.

Yampolsky, P. B. (1967), *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch: The*

Text of the Tun-huang Manuscript with Translation, Introduction, and Notes, New York: Columbia University Press.

Yampolsky, P. B. (1967), *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch: The Text of the Tun-huang Manuscript with Translation, Introduction, and Notes*, New York: Columbia University Press, 암종서 역(2006), 『육조단경연구』, 서울: 경서원.

(2) 논문

Axelrod, R. M., & Hamilton, W. D. (1981), The Evolution of Cooperation, *Science*, 211(27), 1390-1396.

Axelrod, R. M. (1986), An Evolutionary Approach to Norms, *The American Political Science Review*, 80(4), 1095-1111.

Anderson, M. (2003), Embodied Cognition: A field guide, *Artificial Intelligence*, 149(1), 1-40.

Andrews-Hanna, J. R., Smallwood, J., & Spreng, R. N. (2014), The default network and self-generated thought: component processes, dynamic control, and clinical relevance, *Annals of the New York Academy of Science*s. 1316 (1), 29-52.

Blasi, A. (1980), Bridging Moral Cognition and Moral Action: A Critical Review of the Literature, *Psychology Bulletin*, 88(1), 1-45.

Block, A. (1995), On a confusion about a function of consciousness, *BEHAVIORAL AND BRAIN SCIENCES*, 18, 227-287.

Burgess, P. W., Scott, S. K., & Frith, C. D. (2003). The role of the rostral frontal cortex (area 10) in prospective memory: a lateral versus medial dissociation. *Neuropsychologia*, 41, 906-918.

Barnea-Goraly, N., Menon, V., Eckert, Mark., Tamm, L., Bammer, R., Karchemskiy, A., Dant, C. C., & Reiss, A. L. (2005), White Matter Development During Childhood and Adolescence: A Crosssectional Diffusion Tensor Imaging Study, *Cerebral Cortex*, 15, 1848-1854.

Broyd, S. J., Demanuele, C., Debener, S., Helps, S. K., James, C. J., & Sonuga-Barke, E. J. S. (2009), Default-mode brain dysfunction in

mental disorders: A systematic review, *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 33(3), 279-296.

Buss, D. M. (2010), Evolutionary Psychology, In B. Boyd, J. Carroll, & J. Gottschall, *Evolution, Literature, and Film: A Reader*, New York: Colombia University Press.

Chan, Wing-tsit. (1989), Chu Hsi's "jen-shuo"(Treatise on Humanity), *Chu Hsi : new studies*, Honolulu: University of Hawaii Press.

Card, C. (1990), Caring and Evil, *Hypatia*, 5(1). 101-108.

Colby, A., Kohlbetg, L., Gibbis, J., & Liberman, M. (1994), A Longitudinal Study of Moral Judgement, In B. Puka (ed.), *Moral Development: New research in moral development (vol.5)*, New York & London: GRAND PUBLISHING.

Craik, F. I. M. & Bialystok, E. (2006), Cognition through the lifespan: mechanisms of change, *Trends in Cognitive Sciences*, 10(3), 131-138.

Casey, B., Getz, S., & Galvan, A. (2008), The Adolescent Brain, *Developmental Review* 28, 111-126.

Casey, B. J., Somerville, L. H., Gotlib, I. H., Ayduk, O., Franklin, N. T., Askren, M. K., Jonides, J., Berman, M. G., Wilson, N. L., Teslovich, T., Glover, G., Zayas, V., Mischel, W., & Shoda, Yuichi (2011), From the Cover: Behavioral and neural correlates of delay of gratification 40 years later, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 108(36), 14998-15003.

Castellano, J. M., & Tena-Sempere, M. (2017), Kisspeptins and Puberty, *Rev Esp Endocrinol Pediatr*, 8(2), 8-14.

Duckworth, E. (1964), Piajet Rediscovered, *Journal of Research in Science Teaching* 2(3), 172-175.

Dobbins, I. G., Foley, H., Schacter, D. L., & Wagner A. D. (2002), Executive control during episodic retrieval: Multiple prefrontal processes subserve source memory, *Neuron*. 35(5), 989-996.

Desmurget, M., Reilly, K. T., Richard, N., Szathmari, A., Mottolese, C., & Sirigu, A. (2009). Movement Intention After Parietal Cortex

Stimulation in Humans. *Science* 324(5928), 811-813.

Easton, A., Ridley, RM., Baker, HF., & Gaffan, D.J (2002). Unilateral lesions of the cholinergic basal forebrain and fornix in one hemisphere and inferior temporal cortex in the opposite hemisphere produce severe learning impairments in rhesus monkeys. *Cereb. Cortex*. 12 (7), 729-736.

Ernst, M., Nelson, E. E., Jazbec, S., McClure, E. B., Monk, C. S., Leibenluft, E., Blair, & J., Pine, D. S. (2005), Amygdala and nucleus accumbens in responses to receipt and omission of gains in adults and adolescents. *Neuroimage*, 25(4), 1279-1291.

Feinman, S., Roberts, D., Hsieh, K.-F., Sawyer, D., & Swanson, D. (1992). A critical review of social referencing in infancy. In S. Feinman (ed.), *Social referencing and the social construction of reality in infancy*, New York: Plenum Press.

Gauthier, D. (1967), Morality and Advantage, *Philosophical Review*, 76(4), 460-475.

Gibbs, J. C. (1991), Toward an Integration of Kohlberg's and Hoffman's Theories of Morality, In W. M. Kurtines & J. L. Gewirtz (eds.), *Handbook of Moral Behavior and Development (vol.1: Theory)*, Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Giedd, J. N., Blumenthal, J., Jeffries, N. O., Castellanos, F. X., Liu, H., Zijdenbos, A., Paus, T., Evans, A. C., & Rapoport, J. L. (1999), Brain development during childhood and adolescence: a longitudinal MRI study, *nature neuroscience*, 2(10), 861-863.

Gogtay, N., Giedd, J. N., Lusk, L., Hayashi, K. M., Greenstein, D., Vaituzis, A. C., Nugent III, F., Herman, D. H., Clasen, L. S., Toga, A. W., Rapoport, J. L., & Thompson, P. M. (2004), Dynamic mapping of human cortical development during childhood through early adulthood, *PNAS*, 101(21), 8174-8179.

Gilligan, C. (2014), Moral Injury and the Ethic of Care: Reframing the Conversation about Differences, *JOURNAL of SOCIAL PHILOSOPHY*,

45(1), 89-106.

Hamilton, W. (1964), The genetical theory of social behavior, *Journal of Theoretical Biology*, 7, 1-16.

Graham, J., Haidt, J., Koleva, S., Motyl, M., Iyer, Ravi., Wojcik, S. P. & Ditto, P. H. (2013), Moral Foundations Theory: The Pragmatic Validity of Moral Pluralism, *Advances in Experimental Social Psychology*, 47, 55-130.

Henrich, J., Heine, S. J., & Norenzayan, A. The weirdest people in the world? (2010), *Behavioral and Brain Science*, 33, 61-135.

Herbers, J. M. (2009), Darwin's 'one special difficulty': celebrating Darwin 200, *Biology Letters*, 5(2), 214-217.

Haggard, P. (2009), The Sources of Human Volition, *Science* 324 (5928), 731-733.

Haidt, J. (2013), Moral psychology for the twenty-first century, *Journal of Moral Education*, 42(3), 281-297.

Jeong, C. (2003), *A cross-cultural study of the relationships between epistemological beliefs and moral judgment as a psychological foundation for moral education*, Doctoral dissertation, University of Georgia.

Jo, Han-Gue., Wittmann, M., Hinterberger, T., & Schmidt, S. (2014), The readiness potential reflects intentional binding, *frontiers in Human Neuroscience*, 8(421), 1-9.

Kohlberg, L. (1987), The Development of Moral Judgment and Moral Action, In L. Kohlberg, *Child Psychology and Childhood Education: A Cognitive-Developmental View,* New York: Longman.

Kirsh, D., & Maglio, P. (1994), On distinguishing epistemic from pragmatic action, *Cognitive Science*, 18, 513-549.

Kübler, A., Dixon, V., & Garavan, H. (2006). Automaticity and reestablishment of executive control-an fMRI study, *Journal of Cognitive Neuroscience*, 18(8), 1331-1342.

Kornhube, H. H., & Deecke, L. (2012), Changes in the Brain Potential in

Voluntary Movements and Passive Movements in Man: Readiness Potential and Reafferent Potentials, *Pflugers Arch – Eur J Physiol*, 468, 1115–1124.

Kirk, M. W., & Alice, P. (2012), Assessment of Normal Myelination with Magnetic Resonance Imaging, *Semin Neurol*, 32, 15–28.

Laupa, M., & Turiel, E. (1995), Social domain theory, In W. M. Kurtines & J. L. Gewirtz (eds.), *Moral Development: An Introduction*, Boston: Allyn & Bacon, 문용린 역(2015), 서울: 학지사.

Langer, E. J. (1992), Matter of mind: *Midnfulness/Mindlessness in Perspective, Consciousness and Cognition*, 1(3), 289–305.

Lickona, T. (1997), Educating for character: A comprehensive approach, In A. Molnar (ed.), *The construction of children's character*, Chicago, IL: The University of Chicago Press.

Lakoff, G. (2014), Mapping the brain's metaphor circuitry: metaphorical thought in everyday reason, *Frontiers in Human Neuroscienc*e, 8(958), 1–14.

Mischel, W., & Ebbesen, E. B. (1970), Attention In Delay Of Gratification, *Journal of Personality and Social Psychology*, 16(2), 329–337.

Marlan S. (1989), Depth Consciousness. In R. S. Valle, & R. von Eckartsberg (eds.), *Metaphors of Consciousness*, New York: Springer US.

Melo-Martín, I. (2003), When Is Biology Destiny? Biological Determinism and Social Responsibility, *Philosophy of Science*, 70(5), 1184–1194.

Matthew A. K., & Daniel T. G. (2010), A Wandering Mind Is an Unhappy Mind, *Science*, 330(6006), 932.

Mackenzie, C. (2012). Emotions, Reflection, and Moral Agency, In R. Langdon, & C. Mackenzie (eds.), *Emotions, Imagination, and Moral Reasoning*, New York, NY: Psychology Press.

Nucci, L. (1981), The development of personal concepts: A domain distinct from moral or societal concepts, *Child Development*, 52, 114–121.

Newberg, A. B., & Iversen, J. (2003), The neural basis of the complex mental task of meditation: neurotransmitter and neurochemical

considerations, *Medical Hypotheses*, 61(2), 282-291.

Narvaez, D. (2010), Building a Sustaining Classroom Climate for Purposeful Ethical Citizenship, In T. Lovat & R. Toomey (eds.), *International Research Handbook of Values Education and Student Wellbeing*, New York: Springer Publishing Co.

Narvaez, D., & Bock, T. (2014), Developing Ethical Expertise and Moral Personalities, In L. Nucci, D. Narvaez, & T. Krettenauer. (eds.), *For Handbook of Moral and Character Education*, New York: Routledge.

O'Regan, K. (1992), Solving the "real"mysteries of visual perception: the world as outside memory, *Canadian Journal of Psychology*, 46, 461−488.

Owen, A. M. (1997), The functional organization of working memory processes within human lateral frontal cortex: The contribution of functional neuroimaging, *European Journal of Neuroscience*, 9(7), 1329−1339.

Peter R. H., & Arun S. D. (1997), Regional differences in synaptogenesis in human cerebral cortex, *Journal of Comparative Neurology*, 387(2), 167-178.

Peltonen, T. (2019), Transcendence, Consciousness and Order: Towards a Philosophical Spirituality of Organization in the Footsteps of Plato and Eric Voegelin, *Philosophy of Management*, 18, 231−247.

Rest, J. (1983), Morality, In P. Mussen (series ed.) & J. H. Flavell, E. M. Markman (eds.), *Handbook of child psychology: Vol. 3. Cognitive development (4th ed.)*, New York: Wiley.

Rest J., Narvaez, D., Thoma, S. & Bebeau, M. (1999). A Neo−Kohlbergian Aapproach: The DIT and Schema Theory, Edcational Psychology Review, 11(4), 291−324

Rennie, C. J., Wright, J. J., & Robinson, P. A. (2000), Mechanisms of cortical electrical activity and emergence of gamma rhythm, Journal of Theoretical Biology, 205(1), 17−35.

Rochat, P. (2003). Five levels of self−awareness as they unfold early in

life, *Consciousness and Cognition*, 12, 717-731.

Rudolf, N. (2013), The myeloarchitectonic studies on the human cerebral cortex of the Vogt-Vogt school, and their significance for the interpretation of functional neuroimaging data, *Brain Struct Funct*, 218, 303-352.

Snary, J. R. (1985), Cross-Cultural Universality of Social-Moral Development: A Critical Review of Kohlbergian Research, Psychological Bulletin, 97(2), 202-232.

Shweder, R., Mahapatra, M., & Miller, J. G. (1987), Culture and Moral Development, In J. Kagan & S. Lamb (eds.), *The Emergence of morality in young children*, Chicago: University of Chicago Press.

Shoda, Y., Mischel, W., & Peake, P. K. (1990), Predicting Adolescent Cognitive and Self-Regulatory Competencies from Preschool Delay of Gratification: Identifying Diagnostic Conditions, *Developmental Psychology*, 26(6), 978-986.

Smetana, J. G. (2006), Social-cognitive domain theory: Consistencies and variations in children's moral and social judgement. In M. Killen & J. Smetana (eds.), *Handbook of moral development*, Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Asociates.

Shelley L. B., Kouzarides, T., Shiekhattar, R., & Shilatifard, A. (2009), An operational definition of epigenetics, *Genes Dev*, 23(7), 781-783.

Schurger, A., Sitt, J. D., Stanislas D., (2012), An Accumulator Model for Spontaneous Neural Activity Prior to Self-Initiated Movement, *PNAS*, 109(42), 2904-2913.

Silveria, M. M., Sneider, J. T., Crowley, D. J., Covell, M. J., Acharya, D, R., Rosso, I. M., & Jensen, J. E. (2013), Frontal Lobe GABA Levels during Adolescence: Associations with Impulsivity and Response Inhibition, Biol Psychiatry, 74(4), 296-304.

Sweatt, J. D., Nestler, E. J., Meaney, M. J., & Akbarian, S. (2013), An Overview of the Molecular Basis of Epigenetics, In J. D. Sweatt, E. J. Nestler, M. J. Meaney & S. Akbarian (eds.), *Epigenetic regulation*

in the nervous system : basic mechanisms and clinical impact, London; Waltham, MA: Academic Press.

Thoma, S. J. (1986), Estimating gender differences in the comprehension and preference of moral issues, *Developmental Review*, 6(2), 165-180.

Thoma, S. J. (2002), An overview of history of the Minnesota approach to morality research in moral development, *Journal of Moral Education*, 31(3), 225-245.

Tau, G. Z., & Peterson, B. S. (2010), Normal Development of Brain Circuits, *Neuropsychopharmacology*, 35, 147-168.

Thomson, R. A., & Lavine, A. S. (2016), The Development of Virtuous Character: Automatic and Reflective Disposition, In J. Annas & D. Narvaez (eds.), *Developing the virtues*, New York: Oxford University Press.

Urgesi, C., Aglioti, S. M., Skrap, M., & Fabbro, F. (2010), The Spiritual Brain: Selective Cortical Lesions Modulate Human Self-Transcendence. *Neuron*. 65(3), 309-319.

Walker, L. J. (1984), Sex difference in the development of moral reasoning: A critical review, *Child Development*, 55(3), 677-691.

Wilson, M. (2002), Six views of embodied cognition, *Psychonomic Bulletin & Review*, 9, 625-636.

Waterland R. A., & Jirtle, R. L. (2003), Transposable Elements: Targets for Early Nutritional Effects on Epigenetic Gene Regulation, *Molecular and Cellular Biology*, 23(15), 5293-5300.

Abstract

Study on the Embodiment Approach to Moral Education

Seok, Ja Chun
Department of Ethics Education
The Graduate School
Seoul National University

In this study, three levels of research objectives are set as follows. In 'Level 1', this study explores the limitations common to Moral Psychological Approaches and Moral Model based on Evolutionary Theory, taking into account the Layers of the Mind. In 'Level 2', this study proposes an Embodied Morality Model as an alternative to complement the limitations. In 'Level 3', this study explores the moral education method to cultivate Embodied Morality.

The purpose of this study was derived from the theoretical background. In relation to the theoretical background, according to the integrated perspective of Moral Psychological Approaches, moral cognition and moral emotion are engaged in moral function by forming a cooperative relationship. On the other hand, according to Moral Model based on Evolutionary Theory, emotional intuition is mainly involved in the psychological mechanism of morality. Thus, the above two perspectives emerge as issues in the face of conflict and collision. However, each of these perspectives does not approach morality by

comprehensively considering the Layers of Mind. As a result, no research has been conducted to suggest alternatives by capturing the limitations that these two viewpoints face in common.

First, the research results related to the research purpose of 'Level 1'can be summarized as follows. Based on the thought pattern that lies at the base of the Orient thought tradition and the Western Moral Philosophy Approach, the Layers of Mind are categorized as Deep Mind·Surface Consciousness·Transcendental Consciousness. Deep Mind a mind activity that is not bound by the discernment through language and clearly recognizes the senses and thoughts moment by moment. Surface Consciousness is a conscious action based on feeling and language. Transcendental Consciousness is a conscious action that aims at transcendental reality beyond feeling and discernment at the level of Surface Consciousness. Based on the comprehensive the Layers of Mind, the thinking patterns, which Moral Psychological Approaches and Moral Model based on Evolutionary Theory are actively dependent on, were analyzed. Based on the analysis results, the limits of Moral Psychological Approaches and Moral Model based on Evolutionary Theory were derived.

The limits can be categorized into three aspects. First, the Deep Mind is overlooked(Hereinafter; limit A). Second, the variables involved in the psychological process in which morality is activated tend to be biased to one of two aspects of thought-based deliberation and emotional intuition(Hereinafter; limit B). Third, the view of morality is reduced to the level of physiological phenomena or shows a pattern that is estranged from physiological phenomena(Hereinafter; limit C).

Next, the research results related to the research purpose of 'Level 2'can be summarized as follows. The perspectives of the Orient and the Occident in relation to Embodied Morality were analyzed

comprehensively. The analysis results are as follows. First, Embodied Morality approaches morality, encompassing Deep Mind as well as Surface Consciousness. Next, according to Embodied Morality, morality is emerged as an organic ensemble of moral deliberation and emotional intuition. In particular, the neural correlates involved in cognition and the neural correlates involved in emotion are intertwined organically and are involved in the emergence of morality. Finally, one aspect of Deep Mind that constitutes Embodied Morality is mind activity as Mindfulness. Through the Mindfulness, the moral subject can instantly recognize the feelings and thoughts that are amplified in a distorted manner due to physiological activation. As a result, the moral subject can secure the freedom not to be swept away by the physiological activation. In particular, considering the aspect that Mindfulness is the inner condition of the mind, morality can be secured without relying on a personal God or transcendental substance.

Lastly, the research results related to the research purpose of 'Level 3'can be summarized as follows. Embodied Morality is composed of three aspects of neural correlates·Surface Consciousness·Deep Mind in a complementary relationship. Therefore, the moral education method was restructured in a way to cultivate the Embodied Morality of Surface Consciousness·Deep Mind in consideration of the developmental pattern of neural correlates. As a method of moral education, Darcia Narvaez's Ethical Skills were utilized to cultivate the Surface Consciousness aspects of Embodied Morality. And Navaez's Mindfulness Morality was utilized to cultivate the Deep Mind. In addition, the theory of cultivation in the Orient was used as a moral education method to cultivate Deep Mind. In particular, the focus was on the practice of Buddhism.

Furthermore, the implications of this study were derived in relation

to the above results. The most important implication of this study is that Embodied Morality can complement the limitations of Moral Psychological Approaches and Moral Model based on Evolutionary Theory. First, Embodied Morality can complement the limit A. Because Embodied Morality approaches morality taking account of Deep Mind. Next, Embodied Morality can complement the limit B. Because this study can explain the mechanism by which moral cognition and emotional intuition constitute organic ensembles through scientific approach to Embodied Morality. Finally, Embodied Morality can complement the limit C. The Embodied Morality does not depend on transcendental personality or transcendental substance. Embodied Morality depends on the activity of Deep Mind as an inner condition of the mind. Thus Embodied Morality can complement the fundamental limit C.

keywords : Embodied morality, Deep Mind, Surface Consciousness, Transcendental Consciousness, moral education, oriental thought tradition, moral philosophical approach, moral psychological approach, evolutionary theory

Student Number : 201630419