

알프레드 에들러의 종교이론

김재영*

- I. 머리말
- II. 인간이해의 관점
- III. 종교의 뿌리
- IV. 신의 관념
- V. 종교의 목적
- VI. 맷음말

I. 머리말

서양에서 계몽주의 운동이 삶의 구석구석까지 스며든 이후 현재에 이르기까지 인간에 대한 이해는 철저하게 이성 중심적이 되었다. 인간의 이성으로 이해할 수 없는 수많은 현상들은 미신적이거나 그렇지 않으면 조만간 이해될 수 있는 것으로 인식되어 왔다. 그 결과 이성 중심적인 삶의 방식은 모든 삶의 규범과 방향이 되었다. 이런 삶의 방식 때문에 가장 피해를 많이 본 것은 종교적 삶의 방식이었다. 계몽주의 운동이 정점에 달했던 시기에 유럽에서는 종교를 삶의 근원적 봄짓이라고 이해하기보다는, 오히려 비웃음과 조소의 대상이거나 인류의 복지를 위해서는 반드시 없어져야 할 적으로 이해하였다. 지금까지 계몽주의 정신의 그늘에서 안일하게 인간을 이해하려는 현대학문도 인간의 비이성적이거나 합리적으로 이해할 수 없는 부분을 정직하게 인정하기보다는 미신적으로 생각하는 경향이 지배적이어서, 이성적인 삶의 방식과 배치되는 부분을 많이 지니고 있는 종교적 삶의 방식에 대한 이해는 그렇게 강력하게 일어나지 못하고 있다.

특히 서구의 이성 중심적인 인간이해는 가장 보편적인 인간이해라고 생각하여서 절대화되어 왔다. 그러나 이성 중심적인 인간이해의 한계에 결정타를 보여준 것은

* 강남대학교 종교철학과

제1차, 2차 세계대전 때문이었다. 도대체 가장 이성적이라고 자만하였던 삶과는 정반대가 되는 가장 비합리적이고 반이성적인 행동을 하였기 때문에 서구 지성인들은 이성 중심적인 이해의 한계를 반성하기 시작하였다. 바로 이런 분위기 속에서 정신분석학의 창시자인 지그문트 프로이트는 이성적으로 이해할 수 있는 인간의 의식적인 부분은 곁에 보이는 섬처럼 극히 일부분이고 그 이면에는 끝과 깊이를 알 수 없는 무의식이 존재하고 있음을 역설하였다. 프로이트는 이성적인 이해가 끊임없이 올라오는 무의식의 욕망을 현대인들에게 이해시키고 승화시켜주기보다는 ‘더러운 것’이므로 무조건 억압해야 하는 것으로 생각했기 때문에, 더이상 억압하여 조정할 수 없는 무의식 그 자체가 폭발하여 세계 전쟁을 일으킨 것으로 이해하였다. 프로이트의 무의식적인 인간이해는 초기에 많은 비판을 받았음에도 불구하고 이성 중심적 인간이해의 한계에 새로운 돌파구를 제공해 주었다. 최근에 많이 논의되고 있는 포스트모던적인 이해도 그 이면에는 프로이트의 사상이 많이 깔려있다.

프로이트의 인간이해는 초기에 뛰어난 제자들을 많이 불러 모았고 그들은 각각 자신들의 자리에서 정신분석학의 확립을 위해 최선을 다하였다. 대표적인 제자들은 바로 프로이트가 발견한 개인적인 무의식 이면에는 더 심충적인 집단 무의식이 있음을 역설한 칼 구스타프 융과, 인간은 사회적인 존재이므로 사회적 콘텍스트와 연결해서 인간의 무의식적인 부분을 이해할 것을 역설한 알프레드 에들러이다. 물론 초기에는 어느 정도 융이나 에들러는 프로이트의 이론을 충실히 따랐지만 무의식에 대한 편협한 이해 때문에 프로이트와 결별하여 자신들의 인간이해를 독립적으로 발전시켜 나아갔다. 그러나 그들 모두도 의미는 다르지만 인간의 삶 속에는 이성으로는 쉽게 간파할 수 없는 ‘무의식적인 부분’이 있음을 인정하므로 무의식의 심리학자들로 불러도 무방할 것이다. 그러므로 인간의 통전적인 이해를 위해서는 프로이트 융, 그리고 에들러의 무의식에 대한 이해를 함께 신중히 고려해야 할 것이다.

한국의 학계에서도 무의식에 대한 이해는 주로 의사들이나 상담학자들을 중심으로 이루어져 왔다. 이를테면 프로이트나 신프로이트학파를 중심으로 하는 한국 정신분석학회, 융을 중심으로 하는 한국 분석심리학회 그리고 며칠 전에 태동한 라캉과 현대정신분석학회가 있다. 그러나 아직까지도 한국에서는 에들러를 중심으로 하는 학계는 없다. 사회심리학과 인격이론의 정초를 놓아준 거장임에도 불구하고 그에 대한 이해는 거의 없는 실정이다.

더 나아가 프로이트와 융과는 상대적으로 에들러에 대한 종교연구는 필자가 이해하기로는 한 편도 없는 실정이다. 그러나 재미있는 사실은 프로이트, 융, 그리고

에들러는 모두 긍정적이든 부정적이든 종교연구는 인간의 심층적인 이해를 위해서는 매우 중요하다고 생각하여서 종교연구에 많은 심혈을 기울였고 동시에 종교학자들 내지는 성직자들과 끊임없는 대화를 해 나갔다. 프로이트는 『토템과 타부』를 비롯해서 『문명과 그것의 불만』, 『환상의 미래』, 그리고 삶의 최후 순간까지 심혈을 기울였던 『모세와 유일신교』를 저술하였고 평생동안 프로테스탄티즘의 개혁교회의 목사인 파이스터와 교제를 나누었다.¹⁾ 전반적으로 프로이트의 종교연구는 종교의 역기능적 측면을 밝혀내는 데 초점이 모아져 있으므로 종교연구자들에게 종교의 어두운 모습을 정직하게 바라보도록 해주었다. 반면에 프로이트와는 달리 용은 인간은 근본적으로 '종교적 동물(homo religious)'이므로 인간을 이해하기 위해서는 종교를 이해하지 않고는 불가능함을 역설하였다. 그래서 용은 1937년에 예일 대학교 테리강연회 초청에서 『종교심리학』을 저술하였고 그 밖에도 말년에 『욥기에 대한 대답』을 비롯한 수많은 논문들과 책들을 출판하였다.²⁾ 용은 평생동안 수많은 학자들과 성직자들과 교제하였다. 대표적인 사람은 가톨릭 신부인 빅터 화이트였다.³⁾ 용과 화이트는 매우 심층적인 얘기를 나누었고 특히 『욥에 대한 대답』에 대해서는 서로 논쟁을 하기도 하였다. 그리고 우리에게 친숙한 종교학자인 엘리아데, 실준주의 철학자인 하이데거, 조직신학자인 폴 텔리히도 용과 교제하였고 그가 중심이 된 에라노스 모임에도 참석하였다.⁴⁾ 우리가 생각해 보려는 알프레드 에들러도 예외가 아니다. 물론 에들러는 프로이트와 용과 비교해서 종교에 대한 많은 저술은 남겨놓지 않았지만 종교에 대한 이해는 그의 관심 속에 끊임없이 있어 왔다. 특히 에들러는 스스로 프로테스탄티즘으로 개종하였다. 그리고 그는 루터교회의 목사인 에른스트 얀(Ernst Jahn)과 함께 정신치유와 종교와의 관련성에 대한 책을 공동 저술하기도 하였다. 얀 목사가 먼저 「그리스도교의 정신치유」라는 논문을 썼고 그 다음에 에들러가 그 논문에서 제기된 문제들에 대한 대답을 서술하였다. 마지막으로 얀 목사가 끝맺는 말을 서술하였다. 프로이트와 용도 종교에 대한 저술은 많이 하였지만

1) Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, vol. III(New York: Basic Books, 1957), p.352.; Peter Gay, *Freud: A Life for Time*(New York: W.W.Norton and Company, 1988), pp.190-2.

2) C.G. Jung, *Psychology and Religion: East and West* vol 11., trans., by R.F.C. Hull(Princeton University Press, 1958), Part I 과 Part VI 참조

3) C.G. Jung, "Preface" in *God and The Unconscious*, trans., by Victor White(Chicago: Henry Regenry Company, 1953) p.xii; Victor White, *Soul and Psyche*(New York: Harper and Brothers, 1960), p.44.

4) Frank McLynn, *Carl Gustav Jung*(New York: St. Martin's Press, 1996), pp.328-30; pp.453-5.

에들러처럼 직접 성직자와 함께 공동 저술하지는 않았다. 에들러가 처음으로 정신 치유법과 종교와의 관련성에 대한 책을 성직자와 함께 공동 저술하였다.

에들러의 글들은 몇몇 논문들과 책들만 출판되어 있지만 거의 다 철판되어 있는 실정이다. 그러나 다행히도 1956년과 1964년에 각각 하인즈 앤스바허와 로웨나 앤스바허가 에들러의 논문과 책들 중에서 핵심적 글들을 발췌하여 선집하고 주해를 붙인 책들이 『알프레드 에들러의 개인 심리학(*The Individual Psychology of Alfred Adler*)』과 『우월과 사회적 관심(*Superiority and Social Interest*)』이라는 제목으로 출판하였다. 현재 출판된 에들러의 연구에 핵심적인 책들이다. 본 논문에서는 이 책들 속에 흩어져 있는 그의 종교이론을 에들러의 전체적 인간이해의 관점에서 살펴볼 것이다.

II. 인간이해의 관점

에들러는 프로이트의 인간이해가 심리학이나 정신의학의 발달에 새로운 장을 제공해 주고 있음을 깨닫고 난 이후에 적극적으로 프로이트의 이해를 받아들였다. 특히 에들러는 프로이트의 집에서 일주일간에 있었던 임상실험이나 연구논문을 발표하는 수요모임(the Psychological Wednesday Society)에 적극적으로 참여하여 프로이트의 이론을 배웠다.⁵⁾ 그 모임에 참가하는 사람들은 주로 정신분석가들, 교육학자들, 문학가들, 그리고 철학자들이었다. 반드시 프로이트만 연구발표를 한 것이 아니고 프로이트의 이론을 적용한 논문이나 임상자료이면 누구나 발표할 수 있었다. 초기에 에들러는 자신의 논문이나 임상자료를 적극적으로 발표하지 않고 단순히 프로이트의 이론만을 배워나갔다. 수요모임은 활성화되어 마침내 1908년에는 “비엔나 정신분석학회(Vienna Psychoanalytical Society)”로 이름이 변경되어 공식적인 학회의 성격을 갖게 되었다. 그 모임에서 에들러는 첫번째 회장직을 맡았다. 초기와는 달리 에들러도 논문을 발표하였고 동시에 프로이트 이론의 한계점도 아울러 지적하였다. 특히 프로이트 이론의 성에 대한 지나친 강조 때문에 에들러는 프로이트의 모임과 결별하고 급기야는 프로이트와도 헤어졌다. 물론 에들러도 프로이

5) Alfred Adler, *Superiority and Social Interest*, ed., by Heinz L. Ansbacher and Rowena R. Ansbacher (New York: W.W. Norton and Company, 1979), p.338.

트가 주장하듯이 인간이해에 있어서 성에 대한 이해가 중요하다는 것을 부정하고 있지는 않지만 그렇다고 해서 성이 바로 인간이해의 결정적 원인이라는 생각은 받아들일 수 없었다. 그래서 에들러는 자신의 생각과 일치하는 몇몇 사람들과 함께 프로이트의 생각을 따르는 정신분석모임에서 탈퇴하여 새로운 모임을 탄생시켰다. 처음에 에들러는 그 모임의 이름을 “자유정신분석학연구(Free Psychoanalytical Research)”⁶⁾라고 불렸다. 그러나 얼마후 그 이름을 변경하여 “개인심리학(Individual Psychology)”⁷⁾이라고 불렸다. 그 이후 지금까지도 에들러의 입장을 따르는 학자들을 자신들의 심리학을 개인 심리학이라고 부른다. 그러므로 에들러의 인간이해의 핵심은 개인 심리학이라는 말의 의미 속에 함축되어 있다고 할 수 있다.

첫째 개인 심리학은 프로이트의 정신분석학적인 관점과는 다르게 인간을 자신의 심적 구조(psychic structure) 안에서 자아, 초자아 그리고 이드 즉 의식과 무의식의 충돌 안에 있는 역설적이고 갈등하는 존재로 이해하지 않고 인간과 인간간의 관계 속에 수많은 경험을 하고 있는 관계적인 존재로 이해하고 있다.⁸⁾ 인간은 관계적인 존재이므로 갈등의 원인은 개인들의 심적 구조의 불균형 상태에 있지 않고 오히려 인간과 인간 간의 관계 속에 놓여 있다. 따라서 치유를 위해서는 개인의 내적 무의식을 단순히 분석하는데 그쳐서는 안되고 개인이 연관하고 있는 타자들과의 관계성을 집중적으로 살펴보아야 한다.

에들러는 인간을 근본적으로 관계적인 존재로 이해하고 있으므로 아리스토텔레스가 얘기한 사회적 동물로서의 인간이해와도 같은 맥락에서 있다고 할 수 있다. 인간은 고립되어서 혼자 존재하는 동물이 아니라 수많은 사람들이 함께 이루어 놓은 사회와의 관련성 안에서 살아가는 존재이다. 이런 측면에서 에들러는 인간의 본질을 추상적으로 이해하는 관념론적인 철학의 대상으로 이해하지 않았고 그렇다고 해서 단순히 본능적이고 생물학적인 인간으로 이해하지 않았다. 이런 관점들과는 반대로 에들러는 구체적으로 사회 속에서 수많은 사람들 또는 문제들과 관계를 맺고 씨름하면서 살아가는 아주 구체적 인간들을 이해하려고 하였다. 물론 에들러가 인간의 사회성에 주목한 것은 그가 학창시절에 참여하였던 사회주의 운동 내지는 칼 마르크스의 사상에 영향을 받았기 때문이다. 특히 에들러는 사회적 인간들이 자신들도 알지 못하는 사이에 자신들의 ‘지적이고 감정적인 삶’이 사회조건으로부터

6) *Ibid.*, p.345.

7) *Ibid.*, p.364.

8) *Ibid.*, p.244.

영향을 받고 있다는 마르크스의 지적으로부터 결정적 영향을 받았다.⁹⁾ 이런 측면에서 에들러는 정통 마르크스주의자는 아니지만 마르크스의 사상이 지니고 있는 사회적 의미에 많은 관심을 기울였다.

그렇다고 해서 에들러는 인간을 사회적 산물로 보아 사회·경제적인 결정론에 따라 운명지워진 존재로 이해하고 있지는 않았다. 그는 사회적인 정황이 아무리 어렵다고 하더라도 그 어려움을 극복해 나가는 존재로 인간을 이해하였다. 즉 그에 의하면 인간은 사회적인 환경에 단순히 종속되어 머물러있지 않고 창조적으로 그 환경을 받아들여 극복해 나가는 존재이다. 그러므로 에들러의 개인심리학은 인간이 어떻게 구체적으로 자신의 사회적 환경을 받아들이는지에 대한 인식과정을 관찰하고 연구하는 입장이라고 할 수 있다. 이런 의미에서 그의 심리학은 대상 자체에 대한 외면적인 이해라기보다는 대상이 마음 속으로 인식한 것에 대한 내면적 이해이므로 주관적 심리학(subjective psychology)¹⁰⁾이라고 할 수 있다. 여기서 에들러가 환경 또는 사회라고 하였을 때 그 의미는 두 가지를 내포한다. 하나는 사회적 환경이고 다른 하나는 인간의 몸과 정신의 기능들이다. 인간이 사회적 환경을 계속 발전시켜 왔듯이, 몸이나 정신의 기관들이 열등하거나 이상이 있으면 오히려 인간은 그것들 때문에 좌절하는 존재가 아니라 끊임없이 극복해 나가는 존재이다. 다시 말해서 에들러의 입장에 의하면, 인간은 외부적 사회환경이든 몸과 정신의 열등한 기능들이든 간에 그것을 포기하지 않고 끝까지 관계 맺어 극복하려는 관계적인 존재인 것이다. 직접 에들러로부터 관계적인 인간의 모습을 들어보기로 하자.

개인 심리학이 연구대상으로 삼고 있는 원자료는 개인과 외부적인 세계의 문제들 간의 관계에 있다. 개인 심리학자는 어떻게 독특한 개인이 스스로 외부적인 세계와 관계를 맺고 있는지에 대한 방법을 관찰해야만 한다. 이런 외부적인 세계는 개인의 몸, 몸의 기능 그리고 정신 기능들을 포함한다. 개인은 가끔 그렇듯이 머리 결정된 방법으로 외부적인 세계와 자기자신을 관계 맺지 않는다. 개인은 자신과 자신의 현재 문제에 대한 자신의 해석에 따라서 자기자신을 언제나 관계 맺는다. 개인의 한계는 일반적 인간의 한계일 뿐만 아니라 자신이 만들어 놓은 한계이기도 하다. 외부적 세계와의 관계를 결정하는 것은 개인이 물려받은 유전이나 환경이 아니다. 유전은 단지 개인에게 어떤 능력들을 제공해준다. 환경은

9) *Ibid.*, p.333.

10) Alfred Adler, *The Individual Psychology of Alfred Adler*, ed., and annotated by Heinz L. Ansbacher and Rowena R. Ansbacher (New York: Harper Torchbooks, 1956), p.183.

단지 개인에게 각인된 인상만을 제공해 준다. 이런 능력과 인상을 그리고 개인이 그것들을 ‘경험한’ 방법 즉 그가 이런 경험들을 만들어낸 해석은 삶에 대한 자신의 태도를 건축하는 데에 ‘창조적’ 방법으로 사용하는 벽돌들이다. 외부적 세계와의 관계를 결정하는 것은 바로 개인 자신이 이런 벽돌들을 사용하는 방법 또는 삶에 대한 자신의 태도이다.¹¹⁾

둘째, 개인 심리학은 휴머니즘의 관점을 갖고 있다. 에들러는 어떤 선형적으로 체계화된 이론에 근거해서 인간을 이해하려고 하지 않았다. 즉 에들러는 인간을 연구자 중심으로 이해한 것이 아니라 피연구자 중심으로 이해하려고 하였다. 그는 인간을 될 수 있으면 자신의 체계 내지는 개념적 그물망 안으로 끌어들이거나 환원해서 이해한 것이 아니라 있는 모습 그대로 이해하려고 하였다. 그러므로 에들러의 관점은 피연구자는 연구자의 지시에 따라 아무 말 없이 무조건 따라야만 하는 수직 적이고 수동적인 연구라기보다는, 오히려 연구자나 피연구자 모두 적극적으로 이해의 과정에 참여하는 상태 즉 연구자와 피연구자의 구분이 없어지고 인간적 만남만이 존재하는 수평적이고 능동적인 연구라고 할 수 있다. 그러므로 에들러학파의 저명한 학자인 드레이커스(Rudolf Dreikurs)가 언급한 것처럼 수직적 관점은 매우 귀족적이고 일방적이라고 한다면, 수평적 관점은 인간의 동등성을 강조하므로 민주주의를 실현하는 데 가장 좋은 관점일 뿐만 아니라 이미 민주주의가 확립된 사회 안에서도 가장 잘 어울리는 관점이라고 할 수 있다.¹²⁾

에들러는 인간의 동등성에 대한 확신 때문에, 환자들과의 대화에 있어서도 정통 프로이트 학파의 정신분석처럼 환자는 소파에 누워 있고 분석가는 뒤에 보이지 않게 앉아서 환자에게 일방적으로 질문하고 환자로부터 대답을 들어 환자가 이해하지 못하는 무의식적 내용을 해석하는 방식을 거절하였다. 대신에 그는 편안한 의자에 동등히 마주보면서 얘기하는 방식을 채용하였다.¹³⁾ 그는 될 수 있으면 자신의 이야기보다는 환자의 입장에서 환자의 언어로 환자를 이해하려고 하였다. 에들러에 의하면 인간이해는 연구자의 이해를 넘어서서 반드시 피연구자도 동의할 수 있고 더 나아가 모든 사람들이 동의할 수 있는 수준에까지 나아가야 함을 역설하였다. 그러므로 에들러의 개인 심리학은 인간에 대한 근본적인 존엄성에 근거하고 있으므로

11) *Ibid.*, p.205.

12) Rudolf Dreikurs, “Epilogue” in *Techniques for Behaviour Change*, ed., by Arthur G. Nikelly(Illinois: Charles Thomas Publisher, 1971), p.218.

13) Alfred Adler, *Superiority and Social Interest*, p.347.

매우 휴머니즘적 특성을 갖고 있다. 직접 에들러의 입장을 들어보기로 하자.

정신치료는 협동의 훈련이고 시험이다. 만일 우리가 진정으로 타자에 관심을 가질 때만이 우리는 성공할 수 있다. 우리는 타자의 눈으로 볼 수 있어야 하고 타자의 귀로 들을 수 있어야 한다. 타자는 우리의 공통적 이해에 자신의 역할을 제공해 주어야 한다. 우리는 그와 더불어 그의 태도와 그의 어려운 점을 연구해 나가야 한다. 우리가 그를 이해했었다고 느꼈을지라도, 만일 그가 이해하지 못한다면 우리가 옳았다는 것을 증명하지 말아야 한다.

이해는 사적인 기능이 아니라 공적인 문제이다. 이해한다는 것은 모든 사람이 이해해야 한다고 우리가 기대하듯이 이해하는 것이다. 이해하는 것은 타인들과 우리 자신들의 공통적인 의미를 찾아내는 것 즉 모든 인류의 공통적인 의미에 지배받는 것이다. 주로 자기자신의 관심과 개인적인 우월을 추구하는 사람들이 있다. 그들은 삶에 사적인 의미를 부여해 주는 사람들이다. 삶은 그들에게만 존재한다. 그러나 이런 것은 이해가 아니다. 이것은 이 넓은 세상에 있는 어느 누구도 동의할 수 없는 하나의 의견일 뿐이다.¹⁴⁾

인간을 구체적으로 이해하고 나면 어느 정도 인간에 대한 유형을 구별하여 이론을 만들어 낼 수 있으리라고 생각할 수 있지만, 에들러는 끝까지 인간 이해의 유형을 거부하였고 인간의 독특성을 유지하였다. 왜냐하면 에들러는 막연히 인간을 존중한 것이 아니라 인간의 구체적인 독특성에 근거해서 인간의 다양한 개체성을 존중하였다. 그러므로 에들러에게 있어서 개인 심리학의 개인(Individual)이라는 낱말은 더이상 분화될 수 없이 다른 사람에게는 찾아볼 수 없는 개체성을 의미한다. 에들러에 의하면 인간은 똑같은 환경에 산다고 할지라도 똑같이 비슷한 모습으로 성장하거나 그런 환경을 똑같은 모습으로 받아들이는 것은 바로 인간의 개체성 때문이라는 것이다. 그리고 생물학적 몸의 기관이라든가 정신도 비슷한 환경에서 비슷한 문제 때문에 어려움을 겪을 수도 있지만 개인에 따라서 매우 다르게 그 어려움을 극복하고 받아들인다는 것도 바로 개인의 독특성 때문이라는 것이다. 그래서 에들러는 “개인 심리학의 임무는 개인의 다양성을 이해하는 것이다”¹⁵⁾라고 주장한다.

셋째, 개인 심리학은 과거지향적 관점보다는 미래지향적 관점을 갖고 있다. 프로

14) Alfred Adler, *The Individual Psychology of Alfred Adler*, p.340.

15) *Ibid.*, p.180.

이트가 개인의 현재 문제를 과거의 잘못 때문에 비롯한 것으로 이해하고 있으므로 과거의 원인을 찾고 있는 것과는 달리, 에들러는 현재의 문제를 미래와의 관계성 안에서 치유하고 이해하려고 하였다. 에들러는 원인론적 관점에서 인간을 이해하고 있다기보다는 목적론적 관점에서 이해하고 있다고 할 수 있다. 즉 에들러는 현재의 문제는 억압된 소원의 표출이 아니라 앞으로 좀더 나아가려는 몸짓의 좌절로 생긴 것으로 이해한다. 에들러에 의하면 인간은 정지되어 있는 존재가 아니라 정해놓은 목표에 따라 끊임없이 움직여 나아가 목표완성에 이르려는 존재이다. 이를테면 낮은 곳에 있으면 높은 곳으로, 어려움에 봉착하면 극복하기 위해 끊임없이 발전시켜 나아가는 진화적 존재라는 것이다.

개인 심리학은 정신적 삶을 하나의 운동으로 간주하므로 형상, 표상, 기능을 일종의 열어붙은 운으로 간주한다는 사실을 언제나 강조해 왔다. 그러므로 한 개인이 보다 낮은 수준에서 보다 높은 수준으로 올라가기를 원한다면 우리는 그 운동 안에서 겉으로 보기에 대조되는 두 가지 방향들을 발견할 것을 기대해야 한다. 즉 하나는 밖으로 나오는 방향이고 다른 하나는 어느 곳으로 향하는 안의 방향이다. 우리가 운동방향에 대해서 알 수 있는 것은 이런 방향들로부터이다.^[16]

III. 종교의 뿌리

에들러는 삶의 모든 현상들을 유전된 형질이나 환경의 관점에서 이해하려고 하지 않고, 그 현상들을 만들어 냈고 그리고 그 현상들 안에서 살아가는 구체적 인간들을 중심으로 이해하려고 하였다. 그러므로 에들러의 심리학은 인간에 뿌리를 두고 있다는 점에서 크게 보아 휴머니즘의 심리학이라고 할 수 있다.

그의 휴머니즘의 심리학은 종교를 이해하는 데 있어서도 그대로 적용되어 있다. 에들러는 편협한 과학주의자들이나 실증주의자들처럼 종교를 병리적 현상이나 언젠가는 없어지고 말 미신적 현상으로 생각하지 않았다. 그렇다고 해서 에들러는 전통적 신학의 관점에서처럼 변증적이고 고백적인 차원에서 종교를 무조건 좋은 것으로 이해한 것도 아니었다. 에들러는 이 두 차원을 넘어서서 객관적으로 종교를 이해하려고 했다. 에들러는 종교도 인간 삶의 현상 중에 중요한 현상이고 인류역사이래

16) Alfred Adler, *Superiority and Social Interest*, p.118.

없어지지 않고 지금까지 지속되고 있으므로, 그것의 부정적 측면을 볼 것이 아니라 어떻게 종교가 인간의 삶에 영향을 미치고 동시에 인간의 삶으로부터 영향을 받았는지를 이해하였다. 그러므로 에들러는 인간의 삶과 완전히 유리되어있는 신비적이고 초월적인 현상으로 종교를 이해하지 않았다. 오히려 그는 여타의 삶의 현상들처럼 종교도 하늘로부터 인간세계에 일방적으로 떨어져 내려온 것이 아니라 인간의 삶과 매우 밀접히 연결되어 있는 현상으로 생각하였다. 그래서 종교현상의 이면에는 그 현상을 만들어 냈고 그리고 그 현상 안에서 살아가는 주체들 즉 구체적인 종교인들이 존재해 왔음을 에들러는 간파하였다. 이런 의미에서 종교를 이해한다는 것은 궁극적으로, 교리나 궁극적 실재를 연구하는 것이 아니라 바로 그 교리를 생성시키고 궁극적 실재의 다양한 의미를 생성한 구체적 인간들을 이해하는 것이다. 따라서 종교의 의미나 기원은 교리체계나 실재가치에 있다기보다는 오히려 그것들을 해석해 온 구체적 인간들의 마음에 놓여있다. 바로 이런 구체적인 종교전통에 참여하는 마음들이 종교현상을 역사적으로 계속 생성시켜온 것이다.

에들러는 마음이라는 말을 영혼(soul) 또는 자아(self)와 거의 동의어로 사용하고 있다.¹⁷⁾ 에들러가 활동하던 시기에는 행동주의 심리학이 팽배했기 때문에 인간의 마음을 적극적으로 연구하지 못하였다. 그리고 또한 당시의 심리학은 주로 기계적 관점에서 인간을 연구하고 있으므로 마음이나 정신 안에서 일어나는 다양한 역동적 측면들을 오히려 제거해 버리거나 무시하는 경향이 팽배해 있었다. 에들러는 끝까지 심리학은 말 그대로 인간의 정신 내지는 영혼을 연구하는 학문으로 남아 있어야 함을 주장한다.

왓슨과 그의 학파는 영혼의 의미와 존재를 무시한다. 이런 문제들에 있어서 순전히 기계적인 관점을 취하여 마음과 정신적 삶을 제거하려는 학파들이 또한 있다. 참된 의미에서, 이것은 불가능한 일이다. 왜냐하면 ‘심리학’이라는 바로 그 말은 영혼의 과학을 의미하기 때문이다. 많은 사람들은 사실상 생리학자이면서도 스스로 심리학자라고 자칭하고 있고, 그리고 그들의 과학적 훈련 구조에 의하면 영혼의 개념을 제거하거나 그렇지 않으면 기계적 방법으로 그것을 생각한다. 그러나 심리학자는 정신적 삶의 기본적 개념은 인격의 다양한 표상들을 포함시키는 것을 다양하게 생각한다. 이런 표상들은 분명한 질서와 방향 안에서 조정된다.¹⁸⁾

17) Alfred Adler, *The Individual Psychology of Alfred Adler*, p.174; p.178.

18) Alfred Adler, *Superiority and Social Interest*, p.84.

에들러에 의하면 인간의 영혼은 처음에는 하나의 가능성으로 이 세상에 태어나지만 삶의 과정을 통해서 계속 발전되어 나아가는 것으로 보았다. 이것은 정적 실체 또는 완성된 실체라기보다는 계속해서 앞으로 역동적으로 움직여 나아가 완성을 실현하려는 목적을 갖고 있다. 평생동안 걸쳐서 영혼은 자기 자신을 실현시켜 나아가는 존재이다. 영혼은 스스로의 완성을 향해 전개시켜 나아갈 수 있는 힘을 갖고 있다. 그 힘이 제대로 발휘되지 못하거나 표현되지 못하면 인간은 병적 양상을 띠게 된다. 그 힘 때문에 인간은 신체적 기관이나 정신적 기관이 정상적이지 못하거나 또는 외부적 환경이 아무리 어렵다고 하더라도 그 현실을 극복하여 새로운 환경을 창조해 낼 수 있다. 이를테면 베토벤은 귀병을 앓고 있었지만 그의 영혼의 힘 때문에 그것을 극복하여 역사적인 작곡가가 될 수 있었다. 이런 측면에서 종교인들의 펍박과 어려움이 도처에 산적해 있던 시기에도 순교할 수 있고 끝까지 살아남을 수 있는 것은 바로 영혼의 힘 때문이다. 물론 영혼의 힘은 아무 노력없이 스스로 발휘되는 것이 아니라 개개인의 끊임없는 노력을 통해서 각자의 삶에 맞게 독특하고 다양하게 발휘되는 것이다. 그래서 종교인들 중에서도 주어진 삶의 조건에 무조건 순응하여 패배적 삶을 살아간 사람들이 있는가 하면 어떤 종교인들은 종교사 안에서 엄청난 죽적을 남겨놓았다. 에들러는 삶의 어려운 조건을 극복할 수 있는 힘을 ‘창조적인 힘(creative power)’ 또는 ‘창조적인 마음(creative mind)’으로 불렀다.¹⁹⁾ 창조적인 힘은 종교를 포함한 모든 삶의 뿌리이지만 어린 시절 특히 4~5살 경에는 개개인에게 현실을 어떻게 받아들여 해석해 나가는가 하는 ‘삶의 스타일(style of life)’을 형성시켜 준다. 어린 시절에 형성된 삶의 스타일은 평생동안 삶을 지배하고 있으므로, 창조적 힘이 어린 시절에 잘 발달되어야 한다고 에들러는 생각하였다. 그래서 에들러는 어린이 지도, 교육에 많은 관심을 기울였고 잘못되었을 경우에 어린이의 삶의 스타일을 교정하였다. 삶의 스타일이 잘못 형성되면 개인도 모르는 사이에 삶의 어려움을 겪게 된다는 것이다. 그 어려움을 극복하거나 치유하기 위해서는 잘못 형성된 삶의 스타일을 창조적 힘으로 수정해야 한다. 그러므로 영혼의 창조적 힘이 바로 삶의 스타일의 원천이라고 할 수 있다.

내적 원인들 중에서 개인 심리학은 개인의 불완전하고 인간적으로 한계적인 통찰력을 지닌 그 자신의 창조적 힘을 통해서 유전적 형질과 환경을 나름대로 받아들여 확립할 삶의 스타일만을 고려한다.²⁰⁾

19) Alfred Adler, *The Individual Psychology of Alfred Adler*, p.92.

어린아이에게 있어서 삶의 스타일은 그의 창조적 힘 즉 그에게 성공적인 것으로 나타난 것과 세상을 인식한 방법으로부터 형성된다.²¹⁾

영혼의 창조적 힘은 끊임없이 표출을 원하고 있다. 그러나 기존의 종교체계 자체가 오히려 방해하여 그 힘을 창조적으로 사용하지 못하게 할 수 있다. 기존의 종교체계는 두 가지 측면에서 종교인들의 창조적 힘의 발휘를 방해할 수 있다. 하나는 인간에 대한 심충적인 이해의 결핍 때문에 내적 욕구는 창조적 측면보다는 부정적인 측면이 훨씬 많이 있으므로 그것을 억압하고 철저하게 교리적으로 세뇌시켜 교리에 무조건 충실히 하는 경향이 있다. 인간의 욕구보다 교리가 앞서 있으므로 때로는 삶과 죽음의 기로에서도 죽음을 택하라고까지 밀고 나갈 수 있다. 이런 경향이 강한 근본주의적 종교집단에서는 생각하는 종교인들을 숨막히게 하고 종교생활에 참여한다고 할지라도 이원론적 경향을 많이 갖고 있다. 더이상 참을 수 없는 경우에는 자신이 참여하였던 종교전통을 버리거나 타 종교전통 내지는 종교를 더이상 생각하지 않는 삶으로 나아갈 수 있다. 다른 하나는 약삭빠르게 사회의 변화를 알아차려서 사회의 변화에 대처해 나가는 경향이 있다. 열핏 보면 이런 경향은 종교를 건강하게 이끌 수 있는 것으로 볼 수 있지만, 사실은 인간을 사회를 극복하려는 창조적인 힘의 소유자로서 바라보기보다는 사회의 변화 속에 매몰되거나 사회에 종속되어 있는 인간으로 이해한다. 처음에는 종교인들에게 많은 반응을 불러낼 수 있을지 모르지만 궁극적으로는 영혼의 창조적 힘을 발휘하지 못하게 하므로 문제가 있다고 할 수 있다. 이 두 경향 모두 인간에 대한 심충적 이해를 필요로 한다. 이런 측면에서 에들러는 자신의 개인 심리학은 현재의 기존 종교 전통의 불황에 새로운 빛을 보여줄 수 있는 것으로 생각하였다.²²⁾

에들러의 창조적 힘은 각 종교전통에서 이야기하는 믿음이나 신앙의 개념과도 비슷하다. 물론 차이점도 있다. 창조적 힘은 초월적 실재를 전제한 믿음이나 신앙과는 달리 현실 극복과 지금보다는 좋은 현실에 대한 열망을 전제로 한다. 즉 신앙은 고백적 실재를 받아들인다면 창조적 힘은 반드시 그럴 필요가 없다. 종교학자들이 세계 종교사를 주어진 삶의 조건 하에서 인간이 이룩해 놓은 믿음이나 신앙의 역사라고 이해하였다. 그래서 종교학자들은 곁으로 드러나 있는 종교전통과 그 전

20) Alfred Adler, *Superiority and Social Interest*, p.250.

21) *Ibid.*, p.25.

22) *Ibid.*, p.307.

통을 생성시키고 발전시켜 나아가는 내적 힘으로서의 신앙을 구별하기도 한다. 이런 측면에서 살펴볼 때 에들러의 영혼의 힘은 크게는 사회를 생성시키고 발전시키는 내적인 힘이면서 동시에 좁게는 각 종교전통을 살아있게 하는 힘이라고 할 수 있다. 만일 신앙이나 창조적 힘이 종교전통이나 사회 속에서 창조적으로 발휘될 수 없다면 그 종교전통은 죽어있는 박제화되어 있는 종교전통으로 남게 될 것이고, 그런 사회는 영혼의 안식을 취할 수 없는 병든 사회가 되고 말 것이다. 그리고 이런 사회나 종교전통에 참여하는 개인들은 영혼의 창조적 힘을 발휘하지 못하기 때문에 언제나 공허함과 허탈감을 경험할 수 있다. 에들러는 노인들의 삶을 통해서 이 문제를 제시하고 있다.

사람들이 늙어 갈수록 그들은 더 많은 일들과 흥미들을 광범위하게 가져야 한다. 그러나 우리의 사회에서는 그 반대가 이루어지고 있다. 우리는 나이 많은 사람들에게 계속적으로 자아를 표현할 수 있는 기회를 주지 않는다. 이것은 유감스러운 일이다. 왜냐하면 만약 그들이 일하고 노력할 기회를 더욱 많이 갖고 있다면 그들은 훨씬 많은 것을 성취할 수 있고 행복할 수 있기 때문이다. 우리의 잘 못된 사회관습 때문에 노인들은 아직까지도 왕성히 활동할 수 있음에도 불구하고 선반 위에 올려진다.²³⁾

현대사회는 노인들로 하여금 적극적으로 참여하는 삶을 살도록 이끌기보다는 수동적으로 자신들의 내적 힘들을 숨겨 살기를 원한다. 이런 경향은 종교전통 안에서도 그대로 드러나 있다. 교회나 절에서도 모든 일들의 중심이 어린아이나 청년들 또는 노인들이기보다는 경제력이 있는 장년층에 초점을 두고 있으므로 노인들은 수동적 생활을 종교전통 안에서도 반복적으로 해가고 있다. 청년들은 종교전통 이외에도 자신의 창조적인 힘을 발휘할 수 있는 공간이 많이 있으므로 쉽게 종교전통을 벗어날 수 있지만, 노인들은 종교전통 이외의 모든 공간에서도 자신들의 내적인 힘을 발휘할 수 없으므로 상대적으로 편안한 종교전통에 남아 있다. 앞으로 각 종교전통은 노인들의 실제적인 삶에 더욱 관심을 가져야 할 것이다.

23) Alfred Adler, *The Individual Psychology*, p.445.

IV. 신의 관념

에들러는 하나님, 알라, 사구나 브라만 등과 같이 인격적 신의 관점에서 신을 이해한 것도, 니르구나 브라만, 도(道), 하늘(天) 등과 같이 비인격적 신의 관점에서 신을 이해한 것도 아니다. 그렇다고 해서 그가 신의 관념을 인간이 만들어 놓은 허구나 허상으로 이해하는 무신론을 주장한 것은 더욱 아니다. 에들러는 신을 이해하는 데 있어서도 다른 개념이나 관념을 이해하였던 것과 마찬가지로 인간의 구체적 삶과 연결하였다. 그러므로 그의 신이해도 초월적이라기보다는 사회적 인간의 삶에 뿌리를 두고 있으므로 휴머니즘적이라고 할 수 있다.

에들러는 근본적으로 인간을 정지되어 있는 존재로 파악하기보다는 자신이 세워 놓은 목표를 끊임없이 현실화하여 구체화시키려고 노력하는 목표지향적 존재로 이해하였다. 그에 의하면 인간 삶의 전체과정은 세워놓은 목표를 계속해서 실현시켜 나아가는 과정이다. 그 목표는 한번 설정하면 변함없이 고정되어 있는 것이 아니라 인간의 성장과 더불어 계속 변해가는 것이다. 인간은 설정해 놓은 아주 작은 목표를 이루었으면 거기에 안주하거나 머무르지 않고 그것보다 더욱 큰 목표를 세워놓고 현실화시키려고 노력하는 존재이다. 다시 말해서 인간은 아무리 커다란 목표를 계획하였던 대로 실현하였다고 하더라도 어느 정도 시간이 경과하면 또다시 그것에 대한 만족과 의미를 못 느끼고 그것보다 월등히 큰 목표를 설정하여 현실화시키려고 한다.

인간이 현실에 만족하지 못하고 계속해서 불안해하고 의미를 찾아가려는 이유는 무엇일까? 에들러는 그 이유를 인간의 열등감(inferiority feeling)에서 찾았다. 그는 인간을 처음부터 완전한 존재로 파악하지 않고 열등한 존재로 이해하였다. 바로 그 열등감을 극복하여 우월을 추구하려는 인간의 노력 안에서 에들러는 신을 이해하였다. 인간이 경험하고 생각할 수 있고 느껴볼 수 있는 최고의 우월목표는 신이라는 것이 에들러의 근본주장이다. 즉 인간이 세워놓을 수 있는 최고로 완전한 목표는 신이라는 것이다. 에들러가 루터교 목사인 얀과 같이 저술한 책에서 밝힌 신 이해를 직접 인용해 보기로 하자.

인간의 사고와 감정에 언제나 매우 자연스러운 것은, 위대함과 우월에 대한 고상한 이미지인 완전함에 대한 하나의 구체적 개념은 신에 대한 숙고이다. 신을 향해 나아가려는 것, 신 안에 거하는 것, 신의 부르심을 따라가는 것, 신과 하나

가 되는 것은 인간이 열망하는 목표(맹목적인 충동이 아니라)인데, 바로 그 목표로부터 삶에 대한 인간의 태도, 사고 그리고 감정이 흘러나온다. 최고의 특질인 위대함과 전능함의 지도적인 관념을 향해 나아가는 사유의 과정 안에서만, 그리고 억압적인 긴장상태나 열등감으로부터의 구원으로서 위대함, 전능함, 전지함(*omniscience*)을 경험하는 감정 안에서만 신은 스스로를 계시하여 인간에게 인식될 수 있었다.²⁴⁾

에들러의 관점에서 보면 최고로 완전한 목표를 달성하여 우월해지고 싶어하지 않은 인간은 아무도 없다. 사회적으로 비난받는 죄수들이나 갑금되어 있는 정신병자들이라고 할지라도 그들의 삶을 분석해 보면 그들 스스로옳다고 생각하고 느끼는 최고의 목표를 갖고 그것을 현실화시키려고 노력한다. 그들에게 있는 그런 목표들은 그들에게 있어서 신이다. 이런 측면에서 인간을 보면 모든 인간은 최고의 완전한 목표들을 다 갖고 있으므로 모두 다 신들을 갖고 있다고 할 수 있다. 그리고 이러한 이해는 인간을 근원적인 ‘종교적 동물(homo religious)’로 파악하는 종교학의 인간이해와 같은 맥락에 있으므로 인류역사를 구체적 신들이 표출되어온 역사라고 파악할 수 있다.

그러나 모든 목표들이 다 신이 될 수는 없다. 어떤 목표들은 실제로는 그것들보다 더욱 완전한 목표들이 존재하기 때문이다. 보다 완전한 목표에서 보면 작은 목표들은 신들이라기보다는 하나의 우상이 될 수 있다. 에들러는 바로 이런 우상들을 마치 최고의 목표인 것처럼 생각하는 것은 극단적 이기심의 발로이거나 자기교만이라고 비판하였다. 이것은 폴 텔리히가 얘기하는 유사종교들(pseudo-religion)의 개념과도 비슷하다. 인간의 궁극적 관심의 대상이 될 수 없는데도 마치 그것들을 궁극적인 것처럼 생각하는 것은 현대문화의 병이다. 이를테면 스포츠, 영화, 돈, 성 등이 인간의 관심 중에 중요한 관심거리가 될 수 있을지는 모르지만 여타의 관심들을 제어할 수 있는 궁극적인 관심의 대상은 될 수 없다. 그럼에도 불구하고 현대문화 안에서는 그것들이 인간의 삶 속에 신과 같이 지배적인 역할을 담당하고 있다.

에들러에 의하면 인간이 세워놓은 궁극적인 최고의 목표는 완전히 실현될 수 있는 것이 아니라 언제나 실현되어 가는 도상에 있다. 이 세상에서 그것은 실현될 수 없지만 인간의 삶 속에 긍정적인 역할을 담당해 온 것은 사실이다. 그것은 인간으로 하여금 신이 갖고 있는 다양한 속성을, 이를테면 온전한 삶에 대해 생각하게 해

24) Alfred Adler, *Superiority and Social Interest*, p.275.

주고 부분적으로 느끼고 경험하게 해 주기도 한다. 동시에 최고의 목표는 잘못될 경우에는 부정적 역할을 담당하기도 한다. 그것은 현실적 삶에 대해서 비참할 정도로 냉혹해서 현실을 철저하게 억압하여 도피하게 하기도 한다. 우리 주위에도 종교적으로 열심인 사람들이 많이 있다. 열심인 것은 좋지만 정도가 심하여서 가정을 버리고 종교적인 삶에 매몰되는 사람들이 많이 있다. 이들은 현실과 이상을 구분하지 못하고 때로는 혼돈하여서 기존의 현실가치체계를 거부한다. 직접 에들러의 이야기를 들어보자.

우리를 구별시켜 주고, 지지를 보내고 안정을 제공해 주고, 우리의 행동을 하게 해 주고 우리로 하여금 앞을 내다보게 하여 완전함에 이르게 하도록 해 주는 것은 가상적인 목표(the fiction)이다. 그 목표 안에는 이런 측면과 더불어 어두운 측면이 있다. 이것은 우리의 삶 속에 호전적이고 절대적인 경향을 생겨나게 하고, 우리의 오감의 단순성을 제거하고, 그리고 계속적으로 우리로 하여금 현실을 파괴하도록 하여 우리와 현실을 유리시키려고 한다. 더 나아가서 신과 같은 (godlikeness) 이런 목표를 실제적이고 인격적인 것으로 형성하여 그것을 문자적으로 받아들이는 사람은 곧 실제적인 삶으로부터 얹지로 달아나도록 하고 — 왜냐하면 그것은 하나의 약속이기 때문이다. — 실제적인 삶과 분리된 삶을 기껏 해야 예술 안에서 추구하게 한다. 그러나 언제나 그것은 경건주의, 신경증, 또는 범죄 안에서만 일어난다.²⁵⁾

더 나아가 최고의 목표의 호전성은 당사자에게만 한정되게 영향을 미치는 것이 아니라 당사자 주변에 있는 모든 사람들과 사회에 엄청난 영향을 미치기도 한다. 그것은 당사자 자신 이외에는 어느 누구에 대한 관심이나 이해가 없다. 이런 사람은 타인을 동료로 생각하기보다는 자기자신의 이익을 위해서 철저하게 이용하거나 수단으로만 생각한다. 모든 사람들과 협력하여 선을 창출하기보다는 언제나 그들을 지배하고 군림하려고 하고 있으므로, 자기 자신이 신이나 되는 것처럼 신과 같은 행동을 서슴치 않고 행동한다. 극단적 경우에는 그들은 스스로 자기자신을 속여서 자살을 하더라도 영생할 수 있다고 하기도 하고 타인들을 마음대로 죽이는 경우도 있다. 그들은 죄책감을 느끼기는커녕 큰 자만심 속에 빠져 있는 경우도 있다. 타인을 위해 자기자신을 헌신하는 삶이라기보다는 자기자신을 위해 모든 사람들의 삶을 요구하는 삶이다.

25) Alfred Adler, *The Individual Psychology of Alfred Adler*, p.97.

강박증 환자는 자신의 신과 같은 특질의 표현을 현실화하려고 노력한다. 그러나 자연적으로 그는 사회적 삶의 영역에서 이 목적을 완수할 수 없다. 왜냐하면 그는 사회적 삶의 성공에 필수적인 첫 번째 요소인 타인에 대한 관심조차도 없기 때문이다.……

그는 원래 열망하였던 형태 안에서 자기자신을 인류 위에서 찬양하고 자기자신 이외의 모든 사람을 업신여기고 타인들의 삶을 빼앗아버리는 신과 같은 인물로 나타내려고 한다.²⁶⁾

그리고 에들러는 인간이 갖고 있는 최고의 완전한 목표들은 모두 다 똑같은 것이 아니라 개인마다 다르다고 생각하였다. 만일 인간의 최고의 목표가 구체적으로 개인들의 삶 속에서 똑같다고 한다면 모든 종교전통에서 고백하는 궁극적 실재는 같아야 할 것인데 차이가 나는 것도 바로 개인마다 다양하게 갖고 있는 완전한 목표들 때문이다. 같은 종교전통 안에서도 시대마다, 상황마다, 사람마다 똑같은 언어로 신을 표현하고 있지만 그 의미는 매우 다른 것도 바로 이런 이유 때문이다. 에들러는 단수로서 최고의 신을 생각하지 않고 오히려 정직하게 다양한 인간의 목표들 때문에 당연히 신에 대한 의미도 다양하다고 생각하여 복수형으로 이해하였다. 이런 의미에서 에들러는 인간에 대한 일반론적 이해를 거부했던 것과 똑같이 신에 대한 일반론적 이해를 거부한다.

비록 우리가 동물 형상들로 우월의 목표를 상징화했다는 최초의(original) 종교들을 무시한다고 할지라도 우리는 여전히 어떻게 최고의 힘이 전통, 삶의 방식, 기후조건, 우주적이고 지구적인 영향에 따라 인간의 마음들 안에서 다양하게 반영되어 있는지를 간과할 수 없다.

사람들은 쉽게 유일신의 종교들은 문명화된 인간의 세계관과 더욱더 일치한다고 가정할 수 있다. 왜냐하면 문명화된 인간은 분명히 세계사건들을 다루는 데 최고의 힘의 표현을 생각하고 느낄 수 있기 때문이다. 그러나 여기에서도 우리는 수천 개의 변형을 갖고 있는 각각의 개인은 옆의 사람과도 의미적으로 다른 최고의 존재의 이미지나 기능적 형상을 표출한다는 것을 인정해야 한다.²⁷⁾

그러므로 에들러의 신은 각 종교전통에서 통용되는 신을 의미하는 것도, 또는 철학적으로 얘기되는 형이상학적 실체로서의 신을 의미하는 것도 아니다. 그가 생각

26) Alfred Adler, *Superiority and Social Interest*, pp.116-7.

27) *Ibid.*, p.267.

하는 신은 각 종교전통을 넘어서서 모든 삶의 자리 속에서 발견될 수 있는 구체적 신이다. 그러므로 당시에 에들러의 심리학을 그리스도교적인 심리학으로 해석하여 그의 신이해도 궁극적으로 그리스도교적이라고 한 해석은 잘못된 것이다.²⁸⁾ 그리고 그 신은 절대적으로 ‘하나’의 의미를 내포한 유일신을 의미하지 않고, 개인의 차원에서 보면 유일신이라고 할 수 있지만 총괄해서 보면 ‘다신론적’ 신의 의미를 내포하고 있다고 할 수 있다.

V. 종교의 목적

일반적으로 종교의 존재목적은 고백하고 있는 궁극적 실재에 대해 예배나 영광을 돌리는데 있다. 그것이 중심적인 일이고, 사회사업을 한다거나 형제를 돋겨나 이웃에 대한 관심을 갖는 것은 부차적이다. 무엇보다도 종교는 전통적으로 사람들이 갖고 있는 사회적인 관계들보다는 실재와의 관계성에 초점을 두고서 그것의 존재의의를 찾는다. 에들러는 종교의 이러한 일반적 목적에 대해서 거부한다. 그는 궁극적 실재에 대한 예배 안에서 종교의 목적을 찾는 것이 아니라 사회적 관계 안에서 그것의 목적을 찾는다. 오히려 그의 이해는 전통적인 이해와는 정반대이다. 즉 실재에 대한 예배나 신앙이 사회적인 바른 관계를 유지한다고 보지 않고 사회적인 바른 관계만이 실재에 대한 참된 신앙과 예배를 드릴 수 있다는 것이다. 사회와의 올바른 관계를 갖지 못한다면 어떤 신앙도 예배도 참될수 없다는 것이다.

에들러는 인간이 갖는 사회적 관계를 나타내는 말을 처음에는 사회적 감각(social sense)의 의미를 지닌 ‘게마인진(Geminsinn)’ 또는 ‘게마인샤프츠진(Gemineschaftsinn)’이라는 말을 사용하다가 세계대전 중에 새로운 단어를 발견하였다.²⁹⁾ 그것이 바로 ‘게마인샤프츠게풀(Gemeinschaftgefühl)’이다. 이 단어는 영어로 정확하게 옮길 수 없는 많은 미묘한 의미들을 함축하고 있다. 이를테면 문자적 의미로는 사회 감정(social feeling), 공동체 감정(community feeling), 좀더 넓은 의미로는 동료 감정(fellow feeling), 연대감(sense of solidarity), 공공의 직관(communal intuition), 공동체 관심(community interest), 사회적 감각

28) Lewis Way, *Adler's Place in Psychology*(New York: Collier Books, 1962), p.346.

29) Alfred Adler, *Superiority and Social Interest*, p.368 주 52참조

(social sense) 그리고 사회적 관심(social interest)이다. 에들러는 사회적 감정이나 사회적 관심으로 번역하여 사용하였다. 그러다가 최종적으로 그는 사회적 관심이라는 말로 귀착하여 그 말을 사용하였다. 이 낱말은 에들러의 개인 심리학 전체에 있어서도 가장 중요한 개념들 중의 하나이다. 이것만 제대로 이해한다면 에들러의 종교이론 뿐만 아니라 그의 생각의 전체계를 어느 정도 가늠할 수 있다.

에들러에 의하면 인간보다 사회가 먼저 존재한다. 인간은 사회라고 할 수 없는 무인도 같은 공간에서 태어나는 것이 아니라 수많은 관계들을 맺을 수 있는 사회 안에서 태어난다. 사회 안에서 성장하면서 인간은 사회적 관심을 갖게 되고 그것을 죽을 때까지 발전시켜 나간다. 바로 이런 측면 때문에 사회적 관심은 선천적이라기 보다는 후천적으로 생성된 것으로 이해할 수 있다. 그러나 에들러는 사회적 관심은 후천적으로 나오는 것이 아니라 선천적으로 인간에 주어진 것으로 이해한다. 그는 그것을 내재적인 것 또는 잠재적인 것으로 생각한다.³⁰⁾ 그러므로 사회적 관심의 내재성은 인간의 본성 안에 주어져 있으므로 인간 누구에게나 보편적이다. 그렇다면 사회적 관심을 갖고 있는 인간이 사는 사회는 왜 한시라도 평안할 날이 없고 불안과 반사회적인 현상들이 도처에서 일어날까? 에들러는 그 이유를 인간의 성장과정에서 찾았다. 즉 사회적 관심은 보편적으로 주어졌다고 하더라도 그것이 삶의 관점 안에서 제대로 발전되어가지 못한다면 결코 현실화될 수 없다는 것이다. 그것은 고립되어 있는 자기폐쇄적인 삶 속에서 이루어지는 것이 아니라 개방적 삶의 과정 안에서만 이루어질 수 있다.³¹⁾ 그리고 이루어져 가는 과정이 개인마다 다르므로 그들의 결과들도 다양하게 차이점을 보여준다.

사회적 관심은 이미 완전히 발전된 것이 아니라 인간이 발전시켜야 할 것이므로 에들러는 교육에 많은 강조점을 두었다. 특히 삶의 모형들인 삶의 스타일이 형성되어가는 유아교육에 많은 초점을 두었다. 그에 의하면 엄마와 어린아이의 관계를 통해서 처음으로 타인에 대한 인식을 하고 경험을 하게 된다. 부드러움, 기쁨, 슬픔, 화냄, 분노 등과 같은 다양한 감정의 변화를 엄마의 눈빛, 손, 가슴 그리고 표정과 같은 곳에서 직접 느끼고, 어떻게 하면 엄마와의 좋은 관계를 유지할 수 있는지를 스스로 생각한다. 어린아이만 엄마와의 관계를 통해서 타인에 대한 관심을 배워나가는 것이 아니라 엄마도 동시에 어린아이를 통해서 타인에 대한 생각을 갖게 되어, 될 수 있으면 어린아이가 불편해 하는 모습을 빨리 제거해 주려고 하고 될 수

30) *Ibid.*, p.25.

31) *Ibid.*, p.37.

있으면 건강하게 자라날 수 있기를 바란다. 이런 측면에서 보면 엄마와 어린아이는 상호의존적이라고 할 수 있다. 만일 그 관계가 서로 협력하지 못하고 일방적이 된다면 올바른 관계를 갖지도 못하고 더 나아가 그 관계를 넘어서는 다른 사람들과의 관계에서도 문제가 생길 수 있다는 것이 에들러의 주장이다. 그러므로 엄마는 어린아이에게 침된 동료로서의 타인을 인식하도록 해 줌과 동시에 그 인식을 엄마에게만 초점을 두지 말고 전 인간사회로 확장하도록 인도해 주어야 한다.

사회적 관심의 범위는 성장하면서 계속 진화해 나가야 한다. 그렇지 못하고 그 관심이 엄마에게만 고착되어 있다면 그 사회 속에 속해 있는 개인들은 좋을 수 있을지 모르지만, 그 사회를 넘어서 있는 다른 가족, 학교, 교회, 나라, 마을 등과 같은 또 다른 사회에 대해서는 사회적 관심을 표하지 않고 무관심만을 표하고 있으므로 매우 이기적이고 반사회적 될 수 있다. 그래서 드레커스의 얘기대로 에들러는 사회적 관심의 궁극적 대상을 “이성, 상식과 양심이 흐를 수 있는”³²⁾ 인류 전체의 공동체로 생각하였다. 인간 전체의 관점에서 사회적 관심을 표현할 것을 그는 주장한다. 이런 의미에서 부분적이고 지역적인 앞의 다양한 관심들은 보다 궁극적인 사회적인 관심을 위해 존재하는 과정적인 관심이 되어야지 그것들 자체가 절대 화되거나 하나의 목적이 되어 버린다면 병리적 관심이 될 수 있다. 직접 에들러의 생각을 들어보기로 하자.

특히 사회적 관심은 영원의 측면에서(*sub specie aeternitatis*) 전체에 대한 감정(feeling with the whole)을 의미한다. 그것은 인류가 완전한 목표에 도달 했다면 생각할 수 있듯이 영원한 것으로 생각되어야 하는 공동체의 형태를 이루기 위한 노력을 의미한다. 이것은 결코 현재의 공동체나, 사회 또는 정치형태나 종교형태가 아니다. 오히려 완전함에 가장 잘 어울리는 목표는 모든 인류의 이상적 공동체 즉 진화의 궁극적 완성을 의미하는 목표가 되어야 할 것이다.³³⁾

그러므로 에들러의 얘기는 사회적 관심의 궁극적 대상은 현실 속에서 이미 확립 되어 있는 공동체가 아니라 앞으로 계속 만들어 나아가야 할 미래의 공동체이다.³⁴⁾ 이 미래의 공동체는 형이상학적 인간들에게 끊임없이 자신이 속해 있는 현재의 공

32) Rudolf R. Dreikurs, *Fundamentals of Adlerian Psychology*(Chicago: School of Professional Psychology, 1989), p.112.

33) Alfred Adler, *Superiority and Social Interest*, pp.34-5.

34) Rudolf R. Dreikurs, *Fundamentals of Adlerian Psychology*, pp.8-9.

동체에 대한 관심을 넘어서게 하는 가상적(fictional) 목표의 역할을 제공해 준다. 어떻게 보면 이것은 인간들에게 보다 나은 세계를 위한 약속을 갖게 해 주는 신앙 대상의 역할과 비슷한 역할을 하고 있다. 이런 측면에서 이것은 직접적으로 현실에 뿌리를 두고 있지 않으므로 형이상학의 속성을 지니고 있다. 에들러는 인간의 삶 속에 어떤 역할도 담당하지 못한 현학적이고 추상적인 형이상학은 거부하고 있지만, 인간의 삶 속에 현실을 넘어서서 좀더 나은 공동체를 위한 추진력으로서의 의미를 끊임없이 제공해 주는 형이상학은 없어서는 안 될 인간의 조건임을 주장한다.³⁵⁾ 근본적으로 에들러에 의하면 과학이라는 것은 그 뿐만 아니라 과학자로 하여금 기존의 삶의 방식에 새로움을 제공해 주는 형이상학 때문에 생겨난 것이다. 그러므로 형이상학은 인간의 삶에 영향을 끊임없이 미치는 한 그것을 반대할 필요는 없다.

에들러에 의하면 사회적 관심은 단순히 타인이나 공동체에 대한 감정을 갖는데 머물러 있어 전 인류의 공동체를 증진시키기 위해 어떤 행동도 하지 못하는 것이 아니다. 그것은 감정의 차원을 넘어서 행동을 하려는 '삶에 대한 가치평가적이고 긍정적 태도'를 의미한다. 그러므로 이것은 행동을 하도록 기준의 삶에 대한 태도를 변혁시켜 나아간다는 점에서 탁상공론적 이론이 아니라 매우 현실지향적 실천이라고 할 수 있다. 즉 타인이나 인류 공동체의 입장에서 듣고 보고 느낀 다음에는 현실의 문제를 개혁하려는 행동의 의지라고 할 수 있다. 사회적 관심을 개인들이나 공동체가 많이 가지면 가질수록 그 개인들이나 공동체가 속해 있는 집단, 사회, 국가가 더 나아가서는 인류 전체는 건강하다고 할 수 있다. 그 관심이 없다면 개인이나 집단 모두 이기적이 될 것이고 삶에서 상식, 양심, 보편적 이성 그리고 누구나 납득할 수 있는 공공의 지성이 역할을 담당할 수 없을 것이다.³⁶⁾ 대신에 거짓과 부정이 난무하는 삶이 진리로 받아들여질 것이다. 그러므로 에들러에게 있어서 사회적 관심은 인간 삶의 정상/비정상의 기준점이다. 이런 측면에서 에들러는 용기와 천재의 기준도 일반적 이해와는 다르게 이해한다. 천재란 단순히 다른 사람들이 따라올 수 없는 최고의 지성을 의미하는 것에 머물러 있는 것이 아니라 지성을 사용하는 용도에 따라서 그 의미를 이해한다.³⁷⁾ 아무리 지성적 측면에서 천재라고 할 지라도 그의 자신의 이기적 목적을 위해 사용한다면 그는 천재가 아니라는 것이다. 용기라

35) Alfred Adler, *The Individual Psychology of Alfred Adler*, p.142.

36) *Ibid.*, pp.149-150.

37) *Ibid.*, p.166.

는 것도 단순히 하나의 감정으로 갖고 있는 것이 아니라 반드시 행위와 연결되어 있어야 하고 동시에 그 행위도 타인들을 위해서 협력할 수 있고 나눌 수 있는 것 이야만 참된 용기가 된다.

에들러는 인간이 자신에게 내재해 있는 사회적 관심을 삶의 과정 안에서 계속해서 발전시키지 못하면 그 개인은 정상적 삶을 살지 못하고 신경증에 시달린다고 진단하였다. 그래서 심리학자나 생리학자가 환자를 치유한다는 것은 바로 환자로 하여금 그 동안 잊었던 동료로서 타인에 대한 감정을 회복시켜 주어 적극적으로 사회적 관심을 불러내는 데에 그 목적이 있다.³⁸⁾ 집단의 경우에도 마찬가지이다. 개인이나 집단이 그 동안 철저히 패쇄적이었던 삶을 개방하여 타인을 동료로서 경험하고 삶의 어려움을 극복할 수 있는 계기로서 협력적 관계를 타인과 수립한다면 거의 모든 마음의 병은 치유될 수 있다는 것이다.

에들러에 의하면 각 종교전통에서 이야기하는 이상적 공동체를 현실화시키려는 노력도 그 이면을 살펴보면 바로 궁극적인 사회적 관심의 표현이다. 이를테면 그리스도교 전통의 하나님왕국의 건설이나 불교전통의 불국정토의 건설은 현실적으로 완전히 이를 수 없다고 하더라도 각 종교전통에서 궁극적으로 생각하는 사회적 관심의 표현이다. 그런데 만일 각 종교전통이 이미 확립되어 있는 공동체를 더 이상 올바른 방향으로 확장시키지 않고 현실 유지를 위해서 계속 고수한다면, 그 공동체는 부분적 공동체이지 결코 인류를 모두 포함시키는 궁극적인 공동체는 될 수 없다. 이런 경우는 마치 개인이 자기자신만을 생각하고 타인을 생각하지 못하여 병에 걸려 있는 것처럼, 종교 공동체라고 하더라도 그것은 더 이상 발전되지 못하고 병에 걸려 있는 것이된다. 에들러가 자기자신에게만 묶여있는 이기적 삶을 개인 심리학의 주된 적이라고 생각하였듯이,³⁹⁾ 만일 각 종교전통에 자신의 전통을 넘어서 인류 모두를 포함시킬수 있는 그릇이 없다면 그 전통은 인류에게 오히려 해를 끼치는 이기적 전통이 될 수밖에 없다. 직접 에들러의 이야기를 들어보기로 하자.

‘덕’은 발달을 의미하지만 ‘악’은 완전에 목표를 두는 공공의 일의 방해를 의미 한다. 개인은 결코 완전한 이상의 목표가 될 수 없다. 단지 인류만이 협력하는 공동체로서 그 목표가 될 수 있다. 부분 공동체는 어떤 종류라도 — 아마도 어떤 정치적, 종교적 또는 다른 이상들을 통해서 이루어진 집단들 또한 충분치 못하다.

38) *Ibid.*, p.341.

39) Alfred Adler, *Superiority and Social Interest*, p.301.

우리는 현존하는 사회를 의미하는 것이 아니라 완전에 이르려는 공통적 노력에 의해서 채워진 모든 사람들을 포함하는 이상적 사회를 의미한다.⁴⁰⁾

사회적 관심은 모든 종교전통의 맥락이다. 이런 의미에서 궁극적 실재에 대한 관심이 많아야만 사회에 대한 관심이 많이 일어나는 것이 아니라 정반대로 사회적 관심이 많아야 궁극적 실재에 대한 관심이 많이 생긴다. 그러므로 애들러에 의하면 종교의 근본 목적은 인종, 계급, 종교 그리고 정치의 차이를 넘어서서 사람들을 더 욱더 연대하게 하여 하나의 이상적 공동체를 실현하려는 사회적 관심에 근본적으로 놓여 있다. 즉 사회적 관심이 각 종교전통에 예속되는 것이 아니라 각 종교전통의 공동체에 대한 관심이 오히려 거꾸로 사회적 관심에 예속되어야 한다는 것이다. 물론 본질적으로 종교공동체의 관심이나 사회적 관심은 같은 것이라고 할 수 있다. 그러나 애들러가 현 종교공동체의 역할을 살펴본 결과 각 종교전통의 본질과는 반대로 소금과 빛을 잃었으므로 오히려 종교전통이 거듭나기 위해 잠정적으로 오히려 그의 사회적 관심사에 예속되어야 한다는 것이다. 그의 이런 생각은 종교에 국한된 것이 아니라 사회에 관심을 갖고 있는 모든 운동들에게도 적용된다.

개인 심리학은 그리스도교 전통이 잊어버린 안내판을 재발견해 주었다고 했을 때 평범한 말을 내가 한 것이 아니다. 나는 언제나 개인 심리학은 인류의 복지가 그 목표인 모든 위대한 운동들의 상속자임을 보여주려고 노력하였다. 비록 그것의 과학적 근거가 비타협적 측면을 갖게 해 줄지라도 그것은 지식과 경험의 모든 분야들로부터 자극을 열렬히 받아 그 자극을 다시 되돌려 주려고 노력한다. 이런 의미에서 개인 심리학은 연결적인 역할을 해 왔다. 이것은 모든 과학과 기술의 발전을 안내해 주는 공통적 자극, 즉 인류의 고차적 발전과 모든 사람들의 복지를 향한 자극을 통해서 모든 위대한 운동들과 연결되어 있다.⁴¹⁾

VI. 맷음말

지금까지 나는 알프레드 애들러의 종교이론을 인간이해의 관점, 종교의 뿌리, 신의 관념, 그리고 종교의 목적으로 나누어서 기술해 왔다. 그것을 간략히 정리하면

40) *Ibid.*, p.40.

41) Alfred Adler, *The Individual Psychology of Alfred Adler*, pp.463-4.

다음과 같다.

첫째, 에들러는 종교이론을 선험적 형이상학이나 교리체계 안에서 전개하지 않았다. 그는 그것을 인간의 구체적 삶과의 연관성 안에서 전개하였다. 그는 궁극적 실재 대신에 인간을 중심에 놓고 종교이론을 발전시킨 것이다. 이런 측면에서 볼 때 그의 종교이론은 초월성에 근거해 있다기보다는 휴머니즘에 근거해 있다.

둘째, 에들러는 심리학자들 내지는 종교심리학자들이 간과하기 쉬운 종교의 사회적 측면을 그의 이론에서 새롭게 발전시켰다. 종교심리학의 연구는 괄목할 정도로 매력적이어서 종교학의 방법론이나 이론에 있어서 많은 영향력을 행사해 왔다. 특히 프로이트나 용의 종교이론은 환원적이라고 해서 비판을 받고 있음에도 불구하고 여전히 종교이론을 연구해 나가는 데 반드시 거쳐가야 할 이론이다. 그러나 그들의 이론 안에는 종교의 사회성에 대한 이해는 상대적으로 거의 간과되어 있거나 무시되어 있다. 나는 에들러의 종교이론은 바로 이 문제를 극복해 줄 수 있다고 생각한다.

셋째, 에들러의 종교이론은 성과 속의 이원론적 구조 안에서 종교를 파악하고 있는 것이 아니라 성과 속의 이면에 있는 인간의 삶과의 연관성 안에서 이루어졌다. 그러므로 그의 이론은 일원론적이다. 이것은 종교연구의 범위를 전통적 방식에서처럼 구체적 개별 종교전통에 한정시켜 놓지 않고 그것을 넘어선 모든 인간의 삶으로 확대하였다. 즉 종교나 종교인은 특별한 전통이나 그 전통에 참여하는 사람만이 아니다. 궁극적으로 신과 같은 삶의 자리로 나아가려는 인간의 근원적 몸짓이 있는 곳에는 종교와 종교인이 존재할 것이다. 이것은 종교연구의 방향을 새롭게 제시해주고 있다고 나는 생각한다. 특히 세속화가 극대화되어 있어 탈종교를 부르짖고 있는 현대문화 안에서 인간의 근원성을 보여주는 데 에들러의 이론은 많은 기여를 할 수 있다고 생각한다.

그럼에도 불구하고 에들러의 이론은 심충적 측면에서 볼 때 문제점이 있다. 에들러의 종교이론으로는 인간의 악마성이나 죄성을 이해할 수 있는 공간이 없다. 에들러는 근본적으로 인간에 대한 낙관적인 견해를 갖고 있기 때문에 그것을 충분히 이해하지 못하고 있다. 단지 그는 그런 측면은 어린시절의 잘못된 삶의 스타일 때문에 이루어졌으므로 그것만 수정된다면 없어질 것으로 이해하였다. 나는 에들러의 이런 식의 이해는 소박하다고 생각한다. 개인적으로 또는 역사적으로 보더라도 종교라는 이름으로 인간이 저질러 놓은 도저히 이해할 수 없는 엄청난 일들이 도처에 산적해 있다. 그러므로 이런 문제를 이해하는 데에는 오히려 에들러가 비판한 프로이트 혹은 용의 이론이 더욱 설득력이 있다고 나는 생각한다.