

마음인문학의 사상적 정초: 필요성과 이를 위한 방법적 시론

양대종†

요 약

상황에 따라 유동적이고 상호 모순적이기도 한 마음의 여러 층위와 국면들과 이들 사이의 메커니즘을 다뤄야 한다는 것이 마음인문학의 출발점이다. 마음이 아직 자세히 밝혀지지 않은 중층적이고 다면적인 사태라면 각각의 층위와 면들을 바라보는 관점들이 많아질수록, 우리가 마음에 대해 더 많은 정서로 답론을 전개할수록 마음이라는 개념이 갖는 미래의 객관성은 그만큼 더 완벽해 질 것이다. 역사 속에서 이미 여러 분야의 영역에서 이루어진 마음담론들의 각각은 마음이라는 사태를 바라보는 하나의 시선을 마무리하는 작업이며 새로운 관점을 모색하기 위한 시도였다. 본 연구는 아직 명료하지 않은 마음개념의 정립을 위해 토픽맵과 세만틱맵에 근거하여 디지털 마음 지식지도를 구축할 것을 제안하며 한 가지 모델을 제시하고 있는 글이다.

주제어 : 마음인문학, 관점주의, 토픽맵, 세만틱맵, 토폴로지

Theoretical Establishment of The Mind Humanities: Necessity and Methodological Approach

Dae-Jong Yang†

ABSTRACT

The Mind is a still vastly vague and unknown notion. But the more we view this phenomenon with multi-faceted viewpoints and depth, the more we discourse of the Mind with profundity and develop the concept of the Mind with more objectivity which will become that much more perfect. This article proposes to capture the Theory of the Mind, to some extent, in various academic fields and in parallel studies to organize the whole perspectives of the Mind in form of a digital knowledge Mind Map and present a thinkable model of the topology of the Mind.

Key word : Mind Humanities, Perspectivism, Topic Map, Semantic Map, Topology

† 원광대학교 마음인문학 연구소 HK연구교수

논문접수: 2011년 5월 14일, 1차 심사: 2011년 5월 25일, 심사완료: 2011년 6월 2일

* 본 논문은 2010년도 정부재원(교육과학기술부 학술연구조성사업비)으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음 (NRF-2010-361-A00008).

1. 들어가는 말: 마음인문학의 당위성과 마음 개념의 모호성

처음에 그저 학문의 통칭이었던 철학이라는 말이 근세에 이르러 제반과학의 분화와 함께 의미가 현대화되고, 이에 따라 철학이 전문화되고 직업화 되었던 것과 마찬가지로[9] 시대의 변화는 마음연구 역시 전문화 될 것을 요구하고 있다. 지난 세기에 마음과 관련된 연구는 심인성 질병에 대한 치유연구를 포함해 여러 학문의 분과 영역들에서 연관을 갖지 못하고 개별적으로 진행돼 왔다. 심층심리학, 정신분석, 인지과학, 정신의학, 정신병리학, 심신상관의학 등은 뇌과학과 신경연구를 통한 심신상관에 대한 연구와 의식의 구조를 밝혀 해독하려는 작업을 행해왔고, 물리학과 사회학, 철학에서도 인간의 정신적 삶에 대한 근본적 이해에 이르고자 하는 노력들이 경주돼 왔다. 인간이 몸과 마음의 조화를 통해 다양한 생명활동을 하고 있다는 점에 근거해 마음과 관련된 장애를 치유하려는 노력은 이제 심인성 병(psychogenic neuroses) 뿐 아니라 이것을 넘어 정위상실감, 불안, 피로감, 우울증, 강박증, 의존감, 인간관계의 위기, 존재감의 혼돈 및 자기부정, 가치혼란과 정신적 위기로 인한 실존적 고통 같은 정신인성 병(noögenic neuroses)까지도 마음의 병으로 규정하고 있다.[6] 이러한 일련의 흐름은 근세의 제반과학의 분화와 비슷한 현상이 마음과 관련된 연구에서 일어나고 있다는 사실의 증거이자 마음에 대한 체계적이고 전문적인 연구의 필요성을 뒷받침한다. 마음인문학은 그간 개별적으로 여러 영역에서 독립적으로 행해졌던 마음과 관련된 학문적 성과를 통합하고 치유의 방법까지를 제시하려는 융합학문이다. 물질문명의 발달과 첨단과학의 성과로도 해결하지 못하는 인간성 상실이나 소외 같은 실존적 문제들이 산적해 있고, 마음을 둘러싼 다양한 문제들과 이를 다루는 여러 분야가 병렬적으로 혹은 중층적으로 목격되는 시점에서 개별 영역들에서 행해진 마음연구의 성과들을 통섭하고, 개별적으로는 수행하기 어려운 학제간 연구를 통해 마음 연구에 새로운 지평을 열고자 하는 것이 마음인문학이 지향하는 바이다.

그러나 철학이 개념을 창출하고 소통시키는 학문이라는[15] 들뢰즈의 정의를 염두에 두고 마음이라는 개념을 관찰하면, 인간 삶의 방식을 결정하며 정신문화의 축을 이루는 마음이 의외로 아직 독자적인 철학적 시민권을 획득하지 못하고 있다는 사실에 주목하게 된다. 영어로 통상 mind로 번역되고 철학자들의 관심영역에 따라 consciousness, spirit 등으로 번역되는 마음이란 단어는 독일어로는 더 복잡한 양상으로 나타나는데, Herz, Geist, Gemüt, Gefühl, Seele, Bewußtsein 등으로 다양하게 번역될 수 있다. 실제로 우리말 마음이 갖는 외연은 생각, 이성, 정신, 심정, 감정, 영혼, 의식, 의지 등으로 상당히 넓다. 이것은 한편으로 이제껏 서양 사상사에서 진행돼 온 마음에 대한 연구가 통일되고 정확한 대상을 갖지 못했고, 마음이라는 표상이 대략 물질이나 육체에 대비되는 어떤 것을 지칭하는 것으로만 파악돼 왔으며, 각각의 연구에서 중심에 놓인 단어가 함의하는 바에 따라 각 철학의 영역별로 상이한 사태나 존재의 양식을 연구의 대상으로 삼아왔다는 반증이기도 하다.¹⁾ 서양 철학에서 나타나는 마음이나 마음을 구성하는 요소들을 지칭하는 철학적 개념들의 이러한 분화는 한편으로 마음이라는 사태가 중층적이고 다면적인 복합적인 사태라는 사실과 아울러 이러한 복합적인 사태를 이해하기 위해 다뤄야하는 층위와 국면들이 그만큼 다양하고 서로 착종돼 있다는 사실을 반영한다.

동양에서도 유·불·도교를 망라해 마음은 몸의 중심이자 몸의 조정기관일 뿐 아니라 하늘과 통하는 원리로서 변화와 문명의 진원지로 여겨져 왔다. 마음에 관련된 담론은 문학, 예술, 교육, 과학, 의학 등 모든 학문영역에서 발견된다. 마음은 지난 세기뿐 아니라 동서고금을 통해 대부분의 철학, 사상, 종교, 문화에서 중요시하며 연구해 온 테마이다. 그럼에도 불구하고 이 마음은 쉽게 학문적으로 형상화되지 않는다. 우리는 우리 자신의 마음의 기능과 그것을 구성하는 부분들이 무엇으로 되어 있는지를 구체적으로 알지 못한다. 전체적인 인간의 마음은 인간에게 여전히 미지의 영역으로 남아있다. 인류는 아직 한 번도 제대로 총체적인 마음을 탐구해 본 적이 없는 것이다. 분

1) 마음인문학을 제안하는 박광수는 아마 이런 이유로 마음을 다음과 같이 통합적으로 정의한다. "마음은 인간이 (자신과) 주변 환경을 대할 때 작용하는 생각, 인지, 기억, 감정, 의지, 상상력의 복합체이며 다양한 환경을 인지하고 복합적으로 반응하는 고도의 정신작용이며, 그러한 정신작용을 일으키게 하는 근원적 무의식의 세계를 통칭하여 사용할 수 있다." [8]

석심리학의 개조인 융이 인간의 본질인 마음에 대한 연구가 거의 이루어지지 않았음을 개탄하며 마음연구를 촉구하고 있는 것도 아직 마음에 대한 체계적인 연구가 되지 않았음을 반증한다[18]. 마음인문학은 체계적인 마음담론을 지향하는 융합학문이다. 마음과 관련된 개별 과학들의 성과를 인문학적 상상력으로 통섭하고 마음에 대한 연구가 전문화 될 것을 지향한다. 따라서 마음인문학의 기본 단위가 중층적이고 다면적인 복합적 사재인 마음의 개념이 명료해져야 한다는 것은 당연한 시대적 요청이다.

2. 글로벌 위험사회: 왜곡된 생명관에 기반을 둔 찢어진 마음들의 시대

20세기에 들어 특히 마음에 대한 연구는 학문의 여러 영역에서 활발하게 진행돼 오고 있다. 20세기는 자아가 사유화된 심리학의 시대였고[45], 여러 면에서 그 앞의 시기와는 다른 사고들을 가능케 만든 빠른 과학적 혁신들로 점철돼 있다. 1900년을 둘러싸고 일어난 중요한 일들로 전자, 유전자, 양자, 무의식, 미노스 문화의 발견을 꼽을 수 있다[27][28][30][36][42]. 이러한 일련의 발견은 과학적 낙천주의와 아울러 체계적인 종교의 약화와 개인주의의 보편화를 낳았고 20세기를 과거와 구별되는 특별한 시기로 만들었다. 이러한 일련의 근본적인 새로운 발견들과 사건들은 서로 어떤 연관을 가지고 있는 것인가? 아니면 단지 역사의 우연이 인간의 사고를 흔들어 놓을만한 이러한 비슷한 새로운 사건들을 야기한 것인가? 도대체 이 중 어떤 것이 원인이 되어 마음에 관한 관심이 증폭된 것일까? 어쨌든 개별과학들이 지난세기만큼 서로 구조적으로 결합되어 모든 분야에서 영향력을 행사한 시기도 없을 것이다.

현대 물질문명과 정보사회가 이를 통해 인류가 얻는 편익의 유용성만큼이나 많은 위험요소들을 내장하고 있다는 분석은 이제 더 이상 새로운 진단이 아니다. 우리는 오늘날 삶의 모든 분야에서 가치일탈, 개

인주의, 의미와 자아상실, 이로 인한 실존적 공허, 조울증, 비관, 사이코패스, 과잉행동장애(ADHD), 자살의 증가를 목도하고 있다. 교통사고로부터 선박, 비행기사고를 비롯해 원전사고에 이르는, 기술이 가능하게 만든 새로운 위험들과 지진과 쓰나미, 기후변화와 생태종의 지속적인 소멸 같은 점진적이지만 인간의 소비 형태와 무관하지 않은 사고들도 전 지구적으로 증가하고 있다. 그리고 이 위험한 통계들은 더 이상 우리를 놀라게 하지 않는다. 현대의 인류는 이런 부정적인 진단이 경종을 울리지 못할 정도로 위험이 일상화된 새로운 인간의 조건(*conditio humana*)을 체화한 것이다. 20세기에 나타난 심리분석과 그 한계를 극복하기 위한 20세기 후반부의 다양한 철학적 노력들은 이렇게 일상에 상존하는 위험들을 밝혀내고 그 병적 증후들과 원인을 치유해 보려는 시도라 할 수 있다. 서구 유럽의 심리치료 이론이 400여종이 넘으며 이 가운데 국가적 차원에서 인정되는 것만도 8개 방향 24가지의 종류가 있다는 사실은[7] 인류의 마음이 노출된 위험의 정도가 어느 정도인지를 가늠해 볼 수 있는 지표가 될 것이다.

현대문명의 핵이라 할 수 있는 과학과 기술이 자연의 위험을 제거하고 인류의 삶을 편리하고 풍요롭게 하기 위한 노력을 통해 오히려 새로운 위험을 생산해 낸다는 역설적인 상황이 현실이 돼버린 지 이미 오래다. 사회학에서 위험은 이제 현대사회를 구성하는 중대한 요인으로까지 여겨진다. 현대의 위험이 실패보다는 오히려 현대화의 과도한 성공에서 유래한다는 사회학자 울리히 벡(Ulrich Beck)의 지적은 시사하는 바가 크다.²⁾ 위험의 제거를 위한 계몽과 진보 프로그램의 성공이 대규모로 나타나는 현대적 위험의 원인자 조건이라는 것이다.

같은 맥락에서 니체도 자연과 인간 그리고 신에 대한 현대인의 태도를 신성모독에 해당하는 오만한 월권이라 지적한다:

“오늘날 오만은 자연에 대한 우리의 전체 태도이며, 기계나 기술자와 엔지니어의 주저 없는 발명이

2) 자연재해와 같은 외부적 위험과 구분해 울리히 벡은 기후변화나 금융위기, 테러리즘, 방사능 누출 등의 재난을 부르는 말로 일반적인 위험을 나타내는 *Gefahr* 라는 단어 대신에 *Risiko*라는 단어를 쓰고 있다. 지구에 사는 생명들의 생존을 불가역적으로 바꿔 놓는 이런 위험들로 그가 지적하는 것은 “현대화의 위험”들이다.[23]

힘입어 우리가 자연에 가하는 폭행이다. 신에 대한 우리의 태도는 오만이다. (...) 오만이란 우리 자신에 대한 우리의 태도이다. -왜냐하면 우리는 어떤 동물에게도 허용되지 않는 실험을 우리 자신에게 하며, 살아 있는 몸에 깃들인 영혼을 호기심에서 기꺼이 해부하기 때문이다. (...) 의심의 여지없이 우리는 이제 우리 자신을 폭행하고 있다. 우리는 영혼의 호두를 까는 사람들이며, 마치 인생이란 바로 호두를 까는 것일 뿐이라는 듯 질문하며 의문을 품는 사람들이다”[19].

과학적 사고는 자연에 대한 호기심에서 시작된 철학적 사고의 연장이다. 특히 17세기 이후로 과학적 사고가 해 온 일은 인간을 둘러싼 환경과 자연에 대한 지배를 통해 인간의 생활을 편리하게 만들려는 목적을 추구해 온 것이다. 이 과정에서 다투어 나타난 신기술과 이론들은 주저함이 없는 장쾌한 것이었다. 그러나 이 과정의 어딘가에서 인류는 넘어서는 안 될 선을 넘었고, 어머니 자연에게 감내하기 어려운 폭행을 가한 것이다. 인용문에서 오만이라 번역한 Hybris는 자신의 힘과 능력을 과대평가한 인간이 보이는 주제넘은 태도로, 그리스 비극의 수많은 주인공들을 타락과 멸망에 이르게 하는 마음의 성향을 지칭하는 말이다. 스스로를 제어하지 못해서 나타나는 불손한 폭행이자 뻔뻔한 행동이 오만이다. 호기심의 충족을 위해 시작된 과학적 사고는 그 성공의 길에서 자신의 능력을 맹신하게 되었고 스스로를 제어하지 못한 채 예전에 존재하지 않던 위험들을 양산하기에 이른 것이다. 그리고 오만의 그리스적 전형이 암시하듯이 이미 가속도가 붙은 이 장쾌한 여정은 스스로가 생산한 법칙에 따라 더 큰 규모의 위험을 생산해 내고 있는 것이다. 이로써 위험은 현대에서 실존의 한 조건으로 자리하게 된 것이다. 그리고 이런 호기심을 충족시키려는 오만불손한 태도는 인간이 인간을 대하는 태도로까지 확대되기에 이르렀다는 것이 니체의 진단이다. 마음의 메커니즘을 밝히기 위해 스스로의 살아있는 몸에 깃들인 영혼을 해부하는 행위는 오만한 폭행이 내면화된 극단적인 예이다. 그러나 위험이 현대적 실존의 조건이듯이 자신의 영혼에 행하는 실험 역시 이미 인간의 자기이해에 있어 새로운 조건이 되었다. 시작된 실험은 계속될 것이고, 현대화의 과정에서 위험의 관리가 필수적인 생존의 조건이 된 것처럼, 마

음을 밝히는 실험에서도 질문의 방향과 연구결과의 관리는 필수적인 일이 될 것이다.

인간의 인식욕이 충족돼가는 과정에서 발생한 위험들 중의 한 가지는 연관된 전체로서의 자연이 인간의 의식에서 사라진 사실이다. 무기질에서 인간에게 이르는 모든 만상을 포함하는 생명의 연결고리가 주저 없는 분석과 실험의 과정에서 때로는 의도적으로 때로는 의도하지 않은 채 분리돼, 각각의 부분들이 전체맥락에서 가지던 의미와 역할을 상실하고 고립되어 기형화한 것이다. 인간만을 놓고 보더라도 현대가 요구하는 기능을 잘 수행하기 위해 길러지는 전문화된 인간의 모습은 인류의 역사에 나타났던 전인적 가능성과 위대성에 비춰 볼 때 인간의 왜소화에 다름 아니다. 이러한 왜소화와 기형화의 근원에는 전체적인 생명에 대한 정서와 인간의 오만함이 자리한다. 그 결과 인간의 마음은 정위를 상실하고 가치혼란과 정신적 위기로 인해 실존적 고통에 시달리게 되며 이것은 불안과 피로, 우울증과 조울증, 강박감, 비관, 사이코패스, 과잉행동장애(ADHD), 자살 같은 현대적 병리현상으로 가시화되어 나타나게 되었다. 과학적 사고의 도정에서 인류에게 체화된 왜곡된 생명관이 현대사회가 안고 있는 인간관계의 위기와 가치일탈로 인한 이러한 제 증상들을 낳은 것이다.

3. 영혼의 치료사: 철학적 의사의 이념

철학은 이미 그 시작단계에서부터 영혼의 치유를 꾀해왔다. 이오니아의 철학자들이 사멸하는 육체 속에 간혀있는 신적 영혼에 대해 상상하기 시작하자 이것은 바로 영혼의 정화라는 사상으로 이어져 피타고라스학과에서는 종교적 수행의 단계로까지 발전한다 [12]. 경제동물 아테네를 미몽에서 깨우는 등예를 자처한 소크라테스의 노력은 육체와 정신 사이의 불균형적인 발전에 대한 교정시도에 다름 아니다. 그가 죽음을 목전에 두고 아스클레피오스에게 빚진 닭의 상환을 부탁하고 있는 것도 철학함이 궁극에는 영혼의 치료행위라는 그의 입장을 웅변적으로 시사한다. “철학자가 되는 의사는 신에 가깝다(ιατρός φιλόσοφος ἰσόθεος)”라는 히포크라테스의 명제도 영원의 규범

아래서 교양적 언술행위와 신념의 기술을 포함하는 의술을 생각하는, 행동하는 의사의 이상을 나타내는 말이다[17]. 중세의 위대한 의사이자 철학자인 파라셀수스(Paracelsus, 1493-1541)도 철학이 자연 속에서 활동하는 보이지 않는 것들을 이해하기 위한 길이므로 모든 의사들이 철학자가 돼야함을 역설하였다. 물론 그가 말하는 철학이란 아직 지상과 수중의 생물들과 그 본성 및 효능에 대한 연구를 함의하고 있지만, 이 연구가 인간의 참된 본성의 파악과 인간을 규정하는 힘들 및 인간이 야기하는 힘들과 인간의 관계를 포섭하고 있는 까닭에 근대 이후의 철학개념과도 연관을 가지고 있다[43][44]. 칸트도 1786년 총장 취임 연설에서 철학과 의학의 관계를 논하며 육체의 치료가 철학자의 일이라는 것을 밝히고 있고[24], 십년 후에도 계속해서 “철학이 치료제로 작용해야만 한다”고 강조한다.[34] 니체는 “뚝기 좋아하는 섬세한 손”을 가진 “인류의 의사(Arzt der Menschheit)”[38]로서 철학자를 이해하고, 민족과 시대와 인류의 총체적 건강의 문제를 다루는 것이 “철학적 의사(philosophischer Arzt)”의 본분임을 주장한다[3][37]. 스스로 의사이자 철학자였던 야스퍼스 역시 ‘자연과학이 멈춘 곳에서 의사는 어떤 일을 하는가’라는 질문을 통해 의사의 진료행위가 구체적인 실천철학이 되어야 함을 강조하고 있다[16]. 현상학의 대가 가다머(Hans Georg Gadamer)는 “자기 자신의 적절한 균형과 조화를 유지하는 것에 건강의 본질이 있다”[22]라고 주장한다. 실천적인 철학의 측면을 강조하는 현대 철학 운동의 한 가지인 삶의 예술(Lebenskunst)로서의 철학을 주장하는 빌헬름 슈미트(Wilhelm Schmidt)는 깨어있는 삶을 유지하도록 돕는 철학자를 철학적 영혼관리사(Der philosophischer Seelsorger)로 칭하며 “삶과 자기의 조형에 관한 지속적인 작업”을 강조한다[46].

철학사를 관통하며 흐르는 이러한 철학적 의사의 이념은 자연과의 관계 속에서 분리되고 고립되지 않은 전체로서의 인간을 보려는 시도이다. 분석하고 해체하는 과학적 사고와 인간의 사회사에서 강조돼 온 기능과 역할에 대한 편파적인 중시는 전체 생명을 보지 못하고 왜곡되고 기형적인 인간을 산출했다. 스스로의 눈으로 보기에도 믿기 어려울 정도로 현실화돼 있는 인간의 존엄성 상실이 현대를 드러내는 가장 보편적 기호로 제시되는 이유도 바로 이런 인류사 전반

의 기형적 발전 때문이다[39]. 인간 자체를 논할 때도 영혼이 깃든 몸인 전체로서의 인간은 항상 뒷전에 있었고 학문의 구체적인 대상이 될 수 없었다. 인간이라는 주제가 너무 광범위하고 복합적인 사태라는 것이 그 일차적인 이유였다. 인간을 구성하는 신체적, 감정적, 정신적 부분의 특정 측면들과 그 이상증후만이 고찰의 대상이었고, 이에 따라 치유도 기능장애를 보이는 각 기관들에 대한 치료에 집중되거나, 혹은 억압된 의지와 삶의 의욕의 활성화나[4] 스스로 사고하기, 자아극복과 자아초월, 창조성의 함양, 집중력 향상 등의 애매한 표어를 통해 포장되었다.

인간에 대한 치료나 치유가 일어나는 현장에서 일차적으로 두드러지는 현상은 신체와 정신의 분리이고, 한방의학이나 심리치료, 80년대 이후 유럽에서 나타난 철학실천의 여러 분야 같이 이 두 부분을 총체적으로 다루려는 시도들에 있어서도 각 분야별 연구의 미흡과 분야간 연구성과의 불충분한 공유로 인해 한계들이 노정된다. 현대의 정신의학 역시 정신을 기계구조로 이해하고 약물치료 등의 의학적 기술에 의존하는 등 지나친 과학화로 인해 인간에게서 분리됐다는 비판을 받고 있고, 자기 결정력을 갖고 있는 인간을 중심에 놓는 인간화된 정신의학이 요청되고 있다[5][29]. 포괄적 인간이해의 현대적인 모델이 제시돼야 할 것이고, 치료 전에 인간의 내면세계와 심리학적 작동기제에 대한 연구가 선행돼야 할 것이며, 인간에게 나타나는 각각의 병의 기전(機轉)들에 대한 사상적 외연과 함의를 밝히는 작업이 선행돼야 하는 이유이다. 인간을 총체적으로 바라보는 시선의 변화를 통해 인간의 병을 바라보는 시선과 접근방식 역시 달라져야 할 것이다. 분열되지 않은 총체적인 본래적 인간의 회복이야말로 철학사를 관통하는 철학적 의사의 이념이 지향해 온 것이다.

4. 마음의 호두까기: 어떤 방법론이 적합한가?

마음의 존재는 쇼펜하우어가 개인(Individuum)이라는 개념을 데카르트의 심신이원론이 야기한 주체와 객체의 분열을 극복한 몸과 마음의 나눌 수 없는 단일성을 지칭하는 말로 사용한 이래 여전히 설명되지 않은 세계매듭(Weltknoten)의 지위를 누리고 있다

[35]. 심적인과, 즉 마음이 어떻게 근본적으로 물질적인 세계에서 인과적인 힘을 발휘할 수 있는가 하는 질문은 물질세계에 존재하는 마음의 실재성의 문제와 착종돼 있는 미해결의 문제이다[1]. 김재권의 심신수반(psychophysical supervenience)론이나 마크 존슨(Mark Johnson)의 체험주의(experientialism)는 이러한 문제를 종교적 초월로 설명하지 않고 지적인 정지함 속에서 해결하려는 노력의 예이다. 합리적 행동에 있어서 감정과 느낌의 근본적인 역할을 강조하여 일종의 감정·이성일원론을 주장하는 다마시오(Antonio R. Damasio)의 신경생물학에 기반을 둔 의식연구 역시 마음의 존재를 신체를 통해 과학적으로 밝히려는 체험주의적 시도로 볼 수 있다. 그러나 물리적 세계 안에서 마음의 존재와 그 특별한 기능을 인정하려는 조심스런 시도나[2] 몸과 마음의 근원적인 분리를 부정하고 신경회로망에 근거한 지각을 마음의 근거로 삼으려는 환원주의적 확신이나[25] 마음의 실재성에 대해서 충분한 답을 내놓고 있지 못하다. 당연히 심적인과는 미해결의 형이상학적 문제로 남고 만다.

반면에 물리적 안에서 마음의 실재를 형이상학적으로 문제 삼지 않고 심적인과를 현상으로 인정하고 마음을 연구하는 방법도 있다. 정보처리의 관점에서 마음의 작동과 그 기능들을 다루는 인지심리학, 이것을 진화론과 연결시켜 마음의 메커니즘을 다루는 진화심리학, 마음이 드러나는 현상조건들의 분석을 통해 마음의 작용에 주목하는 인지과학, 그리고 마음이 빚어낸 현상들의 조정을 대상으로 삼는 여러 가지 치료에 대한 연구들이 그것들이다. 로고테라피의 창시자인 프랭클(Viktor E. Frankl)은 자신이 3년간 나찌 수용소의 수인으로 지낸 경험을 토대로 인간에게 내재돼 있는 악마와 성자의 두 가능태 중 어떤 성향이 활동태가 되느냐는 전적으로 인간의 결정에 달린 것이라는 사실을 깨달았다고 술회하고 있다[29]. 마음이 삶의 방식과 형태를 결정한다는 것이다. 실제로 삶의 여러 분야에서 우리는 심적인과의 다른 이름인 의지의 결론선취성을 목도한다. 긍정적인 마음과 부정적인 마음이 물리계에서 현실화되는 것이다.³⁾ 따라서 마음을 바꾼다는 것은 세상을 해석하고 변화시키는 새로운 시각과 패러다임을 갖게 된다는 의미이기도 하다. 하지만 이 분야의 연구 역시 이제 유아기

단계에서 답보 중이다. 『마음은 어떻게 작동하는가』라는 책의 저자인 진화심리학자 스티븐 핑커(Steven Pinker)는 이 책의 서문에서 거창한 제목과 달리 마음의 작동원리에 대한 우리의 지식이 어떤 치유를 시도하기에는 아직 턱없이 부족하다는 것을 고백하고 있다. 마음의 기전에 대한 실제적인 정보를 줄 것 같은 제목을 가진 자신의 책은 단지 신비의 차원에서 문제의 차원으로 진입한 마음에 대한 담론들을 정리한 것뿐이라는 것이다[10]. 다시 말해 마음과 관련된 두 방향의 연구는 모두 아직 시작 단계에 있을 뿐이다.

마음과 몸으로 분열되지 않은 총체적인 본래적 인간을 회복하려는 철학적 의사의 이념을 실현한다는 것은 마음의 실재성과 관련한 형이상학적 논쟁을 뛰어넘는 작업이다. 마음이 물리계를 초월하는 것이건 아니면 단지 육체적 기전의 발현이건 그것이 인간을 설명하는데 갖는 중요성은 달라지지 않는다. 마음이 초월적 실재라면 그것이 물리계 안에서 발현하는 현상을 밝혀야 할 것이고, 물리계 안의 실재라면 마음의 발생 역학과 구조와 성질을 밝히고 그것을 정량화하는 노력을 경주해야 할 것이다. 인성의 구조와 마음의 구조를 어떻게 연구할 것인가? 마음은 아직 확실히 밝혀지지 않았고 우리의 일상 언어가 반영하는 것처럼 상황에 따라 유동적으로 변하는 중층적이고 다면적인 복합 사태이다. 이러한 복합적 사태를 다루는 마음에 대한 기존의 연구 역시 상술한 것처럼 복잡하고 다양하게 착종돼 있다.

상황에 따라 유동적이고 따라서 상호 모순적이기도 한 마음의 여러 층위와 국면들 그리고 이들 사이의 메커니즘을 다뤄야한다는 것이 마음인문학의 출발점이다. 철학사에서 이러한 복합적 사태를 다루는 방법으로 소개된 것은 관점주의적 방식이 유일하다. 관점주의(Perspektivismus)란 니체가 정의추구의 과정에서 채택한 인식방법론으로 모순적이고 복합적인 사태를 다루는데 적합하다. 관점주의란 각 인식주체에 게 오직 자신이 처한 입장과 사정에 따라서만 사물과 사태를 파악할 가능성만이 열려있음을 인정하는 태도이다. 한 개인에 있어서도 입장과 사정은 수시로 변한다. 관점주의는 따라서 현존재의 필연적인 특성이며 변화와 역동을 야기하는 삶의 조형적 힘에서 현현

3) 의지의 결론선취성을 뒷받침하는 몇 가지 사례들은 이영돈, 『마음』 참조.[14]

한다. 이 생명의 특성을 인식론적으로 포섭하려는 노력이 의도적인 관점의 변환이라는 방법이며, 이러한 관점주의는 점진적이고 총체적인 인식을 지향한다는 특성을 갖는다.

“오직 관점주의적인 바라봄만이, 오직 관점주의적인 ‘인식함’만이 존재한다. 우리가 한 사태에 대해 좀 더 많은 정서로 하여금 말하게 하면 할수록, 우리가 같은 사태에 대해 좀 더 많은 눈들을, 다양한 눈들을 투입하면 할수록, 그 사태에 대한 우리의 ‘개념’이나 ‘객관성’은 더욱 완벽해질 것이다[40].”

“모든 인간을 한쪽 구석이나 ‘전문성’에 가두고 싶어 하는 ‘현대적 이념’의 세계에 직면하여 철학자는 (.....) 인간의 위대함을, ‘위대함’의 개념을 바로 그의 광범위함과 다양성에, 그의 다면적 전체성에 둘 수밖에 없을 것이다[20].”

자칫 인식 상대주의에 귀속될 것 같은 관점주의는 그러나 각 관점들 사이의 차이를 인정하고 한 사태에 대한 다양한 해석가능성을 인정하는, 다원적 사유에 열려있는 미래지향적인 인식방법론이다. 관점주의는 또한 서로 다른 관점들의 동시성과 상이한 해석들 간의 상호충돌이 낳는 긴장관계에도 주목한다[13]. 한 사태에 대해 가질 수 있는 가능한 모든 관점들을 재려는 노력은 니체가 추구하는 정의로운 인간의 기본 태도이다[11]. 니체가 얘기하는 정의의 천재성은 정신의 화석화를 경고하고 신념을 적으로 두는 태도이다. 그러나 이렇게 한 사태에 대해 주도면밀하게 다른 관점들을 찾으려는 노력은 절충주의나 혼합주의를 뜻하지는 않으며 “지성이 미래의 객관성을 확보하기 위한 훈련과 준비[40]”이다.

마음이 아직 자세히 밝혀지지 않은 중층적이고 다면적인 사태라면 각각의 층위와 면들을 바라보는 관점들이 더 많아질수록, 우리가 마음에 대해 더 많은 정서로 담론을 전개할수록 마음이라는 개념이 갖는 미래의 객관성은 그만큼 더 완벽해질 것이다. 역사 속에서 이미 여러 분야의 영역에서 이루어졌거나 혹은 전개되고 있는 마음담론들과 연구들의 각각은 마음이라는 사태를 바라보는 하나의 눈을 마무리하는 작업이며 새로운 관점을 모색하는 일이다.

5. 마음인문학의 정초를 위한 예비 작업: 마음의 개념지도 작성

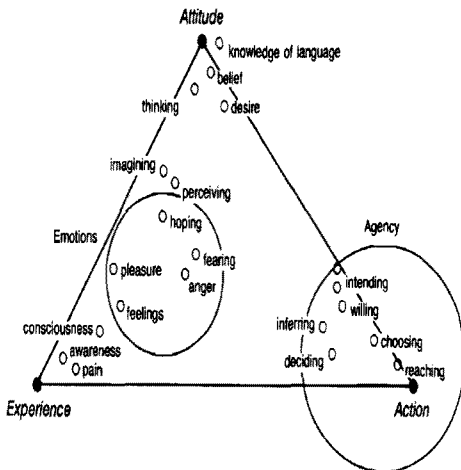
마음의 개념정립을 위해서 선행돼야 할 일은 따라서 기존에 사상사 안에서 갈무리된 마음을 바라본 시선들과 현재 여러 학문분야에서 어느 정도 중첩적이고 병렬적으로 진행되고 있는 마음연구들을 정리하고 각각의 관점들 사이의 관계를 평가하는 일이다. 마음에 대한 일반적인 정의를 내리는 것은 아직 어려운 일이다. 그러나 최소한 역사 속에서 진행돼 왔던 수많은 마음 담론들을 현대기술의 틀을 이용해 표준화할 수는 있을 것이다.

이를 위해 우선 생각할 수 있는 것은 디지털 마음 지식지도의 구축이다. 동·서양의 철학, 종교, 문학 및 응용과학들에서 행해진 고급의 마음담론들에 대한 체계적인 정리, 분석을 통해 마음의 토폴로지를 작성해 마음연구의 지표로 삼자는 제안이다. 마음의 토폴로지를 작성하는 일은 마음연구의 현재상태에 대한 일종의 전수조사라 할 수 있다. 정보가 넘쳐나는 현대 사회의 경쟁에서 살아남고 지식의 창출 및 활용과 평가에 있어 보다 효율적인 위치를 점유하기 위해 기업들은 이미 지식관리 시스템의 중요성을 인식하고 이의 구축에 박차를 기하고 있다. 다양한 형식으로 유통되고 있는 정보와 지식들을 효율적으로 관리하여 조직원들의 지식탐색을 용이하게 할 목적으로 기업의 특성에 따라 다양한 형식의 지식관리 아키텍처가 이미 구축되어 있다. 지식관리 아키텍처의 구성에서 가장 기본적인 것이 바로 검색과 내비게이션 기능을 가능케 만드는 지식분류체계인 지식지도이다. 마음에 대한 연구는 지식정보시대에 수많은 지식 산업과 경제의 토대가 될 수 있는 기초연구이다. 마음연구의 과거와 현재의 상황에 대한 지식지도를 만들어 디지털 지식자원으로 재생산하는 일은 따라서 교육, 문화, 산업, 후속연구 전반에 걸쳐 중요한 견인차 역할을 할 것이다.

토피맵(topic map)과 세만틱맵(semantic map)에 기초해 마음을 분석한 고전적인 전례로는 태극도(太極圖)나 주역의 64괘효에 의한 인간유형의 정리, 에니어그램(enneagram), 카발라 전통의 생명나무(Etz Chaim) 등을 들 수 있다. 그러나 이런 고대의 지혜를 담고 있는 토폴로지들은 이미 그것들이 담고 있는 함

축이 비교적 뚜렷하기에 마음연구의 기초로 응용하기에는 많은 변형을 거쳐야 할 것처럼 보인다.

보다 현대적인 것으로는 1994년에 사무엘 구텐플랜(Samuel Guttenplan)이 60여명 학자의 도움을 받아 편찬한 심리철학 지침서에 나오는 마음의 토플로지가 있다. 심리철학이 가장 활발히 움직이고 있는 현대 철학의 분과라는 것을 생각하면 마음의 지도를 그리는 데 있어 유용한 비교모델이 될 수 있는 것이라 할 수 있다. 이 심리철학 지침서는 블랙웰(Blackwell) 출판사의 다른 철학지침서들처럼 주제인 마음을 망라하는 토플을 알파벳순으로 정리하고 있지만, 각 주제항목들을 넘나들 수 있는 또 다른 조력 장치로 마음에 대한 에세이를 권두에 포함하고 있다. 이 에세이에서는 태도, 경험, 행동을 꼭짓점으로 하는 삼각형의 마음지도에 마음과 연관되는 주요사항들을 배치하고 [31] 개략적인 설명을 하고 있다. 이것은 알파벳 토플들 안에서 운항하기(navigation) 전에 자신이 탐색하고 싶은 마음의 토플의 대략적인 위치에 대해서 일종의 정향을 할 수 있게 만든 장치이다.



[그림1] 구텐플랜의 마음 토플로지

이 마음의 개념지도를 작성할 때, 작성자가 일차적으로 던진 질문은 어떤 현상에서 우리가 마음의 존재를 알아채는가라는 것이었다. 마음이라는 새로운 영역의 탐사에서 최소한의 정향이 가능하도록 지형도를 그리기 위해서 필요한 재료를 구하는 작업이 바로 이 질문에 대한 대답이었을 것이다. 이를 위해 작성자가 수년간에 걸쳐 심리철학을 처음 공부하는 학생들에게

돌린 설문지를 통해 알아낸 마음을 나타내는 현상들은 다음의 46가지였다: ability to learn, awareness, ability to represent, consciousness, dreaming, experiencing happiness, having a point of view, imagining, loving, perceiving, acting intentionally, believing, choosing, deciding, emotions, feelings, having free, will, intending to write an essay, melancholy, perceiving, agency, building a house, ability to value, desiring a holiday, experiencing a pain, getting the point of a joke, hearing a violin, introspecting, painting a picture, pleasure, reasoning, seeing a tree, theorizing, understanding language, will power, reflecting on a problem, self-consciousness, the self, understanding symbols, anger, remembering, speaking, thinking, wanting[31].

이 중 겹치는 것들을 정리하고 남은 것들을 태도, 경험, 행동이라는 세 범주로 나눠 마음의 활동 전반의 정향점으로 삼고 각 범주에 속하는 것들을 권역별로 배치하는 것으로 무질서한 현상들을 정리해 낸 것이 위에 제시한 마음의 지도이다. 이렇게 가시화된 도표와 병행해 실제 지침서가 토플맵의 형태로 정리돼 있는 것이 심리학 지침서의 구조이다. 실제 토플맵에 해당하는 지침서는 3부로 돼 있어 각각 마음의 표층이 갖는 대략적인 지도, 각각의 토플에 대한 철학적 담론의 내용, 그리고 이것들이 물리, 화학 등의 다른 과학에서 어떻게 표현되는지를 다루는 기반부로부터 점차 심화되어 간다. 그래서 각각의 상층부에서 발생할 수 있는 오해와 의문들을 하부로 내려가면서 정리할 수 있도록 구성돼 있다.

하지만 처음부터 디지털화를 의도하고 작성한 것이 아니기 때문에 심리철학을 접해보지 않은 사람들에게는 지침서의 가용성이 떨어지고 각 층별로 중복되는 부분들이 발생하고 있다. 주제어들 사이에 철학자들 항목이 섞여 있는 것도 이 토플맵이 보이는 한계이다. 각각의 주제어 항목 안에서 복잡하게 대립하거나 아예 접점을 갖지 않는 부분들을 해결하려는 시도였을 것이나 일관성이 떨어진다는 약점을 가지고 있다. 또한 이 지침서는 인지과학, 진화심리학 등의 인접학문들에서 진행되는 마음에 대한 연구사항은 토플에 포함시키지 않고 있고 철학적 주제들만을 다루

고 있어 현대 개별과학들의 성과를 마음연구에 포섭시키는데 있어 한계를 보인다. 그러나 이런 한계를 극복하면 이 지침서는 토픽맵에 의한 마음지도 작성에 좋은 본보기가 될 수 있겠다.

구텐플랜이 작성한 심리철학 지침서의 토폴로지가 갖는 장점을 살리고 단점을 보완하여, 마음 토폴로지의 디지털화를 염두에 두고 생각할 수 있는 보완된 형태의 지식지도는 마음이 갖는 외연들을 연관된 부분끼리 정리하고(1차 분류), 각 항목을 시대별로 나누고(2차 분류), 그 구성부분이라 여겨지는 요소들과 이들이 발현되는 양식으로 나누고(3차 분류) 이것을 다시 필요에 따라 세분해(4차 분류) 나가는 방식을 통해 작성될 수 있을 것이다. (표-1)은 이러한 방식으로 만들어본 마음의 지식지도를 위한 분류표이다. 4차 분류 이하의 단들을(n+1) 열어놓은 이유는 주제어의 성격에 따라 인물과 장소(공간축), 쟁점 및 인접학문과의 연관관계로 유연하게 넘어가기 위한 장치이다. 가로축과 세로축의 분류 번호는 이들의 조합을 통해 인용과 해설을 링크시키기 위한 장치이다. (표-2)는 배경색을 넣은 부분들에 대한 해설의 예이다.

마음의 지식지도 작성 후에 발생할 수 있는 문제점들을 최소화하기 위해 일정한 시대나 분야별로 시범적인 토픽맵 모델과 견본을 작성해 시뮬레이션해보는 것도 고려해야 할 일이다.

6. 나가는 글

디지털 마음 지식지도는 마음에 대한 후속 연구와 마음의 집단적 응용태인 교육에서 중추적인 디지털 지식정보 툴로 쓰일 수 있을 것이다. 누구나 각자의 수준에서 마음 담론에 접근하여 지식을 습득할 수 있도록 작성하는 방법에 대한 연구가 병행돼야 할 것이다. 마음 담론과 관련된 각 철학분야, 학과 및 철학자의 연관 사항을 웹을 통해 제공하고, 원문과 참고문헌의 내용까지를 제공해 효율적인 후속연구가 가능하도록 구축돼야 할 것이다.

새로운 개념을 창출해 각 시대의 문제를 선취하고 나갈 길들을 제시해 온 인문학의 힘은 끝없이 계속되는 과거에 대한 재해석에 있다. 마음인문학 역시 마음 담론들을 체계적으로 이해하고 재검토해 재해석하고 각각의 담론들의 성과를 과학적 방법과 연결시

키는 작업을 통해 성취될 수 있다. 이것은 보다 총체적인 마음담론을 위해 효율적으로 쓰일 것이다. 에머슨은 대학을 졸업하는 것을 도서관의 문을 여는 열쇠를 쥐는 일에 비유한 바 있다. 마음 지식지도는 정보의 홍수 속에서 최소한 마음과 관련된 정보에 있어서는 불필요한 정보와 필요한 정보를 가릴 뿐 아니라 그 필요한 정보를 자신에게 꼭 맞는 맞춤형정보로 재단할 수 있는 열쇠를 이를 필요로 하는 모두에게 제공 하는 기반이 될 것이다.

<표 1> 마음의 지식지도를 위한 분류

분류	1	2	3	4	n+1
1	정신	고대 그리스, 로마 고전에 나타난 정신			
2		유대와 초기 기독교 고전			
3		중국 고전			
4		근대정신개념의 형성과 해체	실체로서의 정신		
5			개념 혹은 이념으로서의 정신	자아의 동일성과 관념성	
6				실천하는 인격의 이념성	
7				절대자로서의 정신	
8		현대의 정신개념			
9			가치의 원리로서의 정신		
10	이성				
11	생각				
12	인지				
13	의식		기억	공포	
14				쾌	
15				불쾌	
16			망각		
17			구축(Verdrängnis)		
18	페르소나				
19	그림자				
20	무의식		인상(Engramme)		
21			최소지각(subminimal Wahrgenommene)		
22			개인적 무의식		
23			집단 무의식		
24	꿈		자아화 (Selbstwerdung)	개성화(Individuation)	
25				자기화(Verselbstung)	
26				자기실현 (Selbstverwirklichung)	
27	의지		대항의지(Gegenwille)		
28			긍정적의지 (positiver Wille)		
29			창조적의지 (kreativer Wille)		
30	욕망				
31	본능				
32	상상력				
33	심정				
34	감정				
35	영성				
36	영혼				
n+1					

<표 2> 분류표에 대한 해설

분류 번호	해 설
1-1	<p>정신(Geist)개념은 철학적으로 다양한 의미의 변천을 보인다. 우선 정신은 형이상학적으로 육체에 대립하는 비물질적이고 단일한 실체로 파악되고, 인식과 의지를 통해 더 세부적으로 규정된다. 아리스토텔레스는 정신을 수동적인 식물적 영혼 및 지각하는 동물적 영혼과 구별되는 인간에게 고유한 이성으로 파악하였고, 클라게스(Klages)는 정신을 영혼의 적대적 원리로까지 이해한다. 또 정신은 쇼펜하우어나 니체에 이르면 생명의 이차적이고, 파생된 능력으로 격하된다. 독일 관념론에서는 셸링의 철학에서처럼 무의식적 사고인 자연에 비해 존재의 더 높은 단계를 표현하는 개념이거나, 헤겔에서처럼 자신을 이해하는 관념으로 쓰였다. 형이상학적 함의를 주장하지 않는 정신의 심리학적 의미가 헤겔의 주관정신으로부터 파생되었고, 여기서 정신은 추상력, 사고력, 반성력의 의미로 쓰여, 지각, 느낌, 상상력 등의 개념들과 어깨를 나란히 하였다. 이로써 정신개념은 지성의 개념으로 이월하게 된다.[26]</p>
1-18	<p>페르소나(Persona: lat. 가면). 외부로 향한 대표성을 띠는 자의식. 규범적이고 사회적 구속력을 갖는 태도(Verhalten)라는 의미에서 외부세계에의 적응에 복무.</p>
1-19	<p>그림자(Schatten): 인성(Persönlichkeit)의 어두운 부분, 자아에 가까운 무의식의 부분. 자아 정체성과 합치되지 않는 충동, 요소 등으로 구성됨.</p>
1-24	<p>니체-“꿈은 어떤 사람에 대해 양심의 거리낌이 없는지 - 깨어 있을 때는 종종 정확하게 알고 느낄 수 없었던 일에 대해서 매우 명백하게 가르쳐준다.”[21] 니체는 꿈을 자아화(Selbstwerdung)의 문제와 연관돼 있는 부분으로 파악하고 꿈을 해석하는 일을 자신을 알아가는 한 방식으로 이해한다. 이것은 후에 ‘개성화(Individuation)’, ‘자기화(Verselbstung)’, ‘자기실현(Selbstverwirklichung)’ 등의 개념을 통해 자아발견의 문제를 다루는 융의 분석심리학과 연결된다. 링크를 달아야 할 부분이다.[41] 다른 책에서 니체는 의식 활동과 무의식 활동이 상호 의존적이며 상보적 성격을 갖는다는 것에 주목한다: “사람은 낮에 있었던 일을 밤에 행한다: 그러나 또 반대도 있다. 우리가 꿈속에서 체험하는 것은, 우리가 그것을 종종 체험한다고 가정할 때, 결국 ‘현실적으로’ 체험하는 것과 마찬가지로 우리의 영혼의 가계에 속하게 된다.”(20)</p>
3-22	<p>개인적 무의식(das persönliche Unbewusste): 감정이 강조된 콤플렉스, 융(Jung)에 의해 다년생 뿌리(Rhizom)로부터 자라나 계절에 따라 개화하고 결실을 맺는 꽃과 열매에 비유됨[33]</p>
3-23	<p>집단 무의식(das kollektive Unbewusste): 모든 인간에게 동일하며 모든 사람에게 존재하는 초개인적 인 성격을 지닌 보편적 정신의 토대, 인류사를 통해 체험된 기초들로 구성, 원형(Archetypus)가 나타나는 곳. 융(Jung)은 집단무의식을 “잠재적으로 모든 개인에게 유상으로 주어지는 것”으로[33] 설명한다. Jung: “하나하나의 인간이 어떤 의미로는 전체 인류와 그 역사를 대변하고 있다”[32]</p>

참 고 문 헌

- [1] 김용준 (2005). 『과학과 종교 사이에서』, 돌베개, 258.
- [2] 김재권 (1999). 『물리계 안에서의 마음』, 하종호 옮김, 철학과 현실사, 16-18.
- [3] 김정현 (2006). 『니체, 생명과 치유의 철학』, 책세상, 360-396.
- [4] 김정현 (2009). 「니체사상과 오토랑크의 심리학 -랑크의 니체수용을 중심으로」, 『니체연구』 제16집, 한국니체학회, 131-160
- [5] 김정현 (2009). 「프랑클의 실존분석과 로고테라피, 그 이론적 기초」, 『철학연구』 제87집, 철학연구회, 76.
- [6] 김정현 (2010). 「철학과 마음의 치유 -철학실천의 지형도와 그 과제를 중심으로」, 『철학연구』 제115편, 47-74.
- [7] 김정현 (2010). 「철학과 마음의 치유 -철학실천의 지형도와 그 과제를 중심으로」, 『마음과 생명 그리고 종교』, 한국종교문화연구소·원광대학교 원불교사상연구원 2010년 춘계학술대회 발표 자료집, 74.
- [8] 박광수 (2010). 「마음인문학(Mind Humanities)의 과제와 전망」, 『원불교 사상과 종교문화』 45집, 3쪽 이하.
- [9] 백중현 (2004). 「철학의 주요 개념」, 『철학사상』 별책 제2권 제1a호, 서울대학교 철학사상연구소, 6.
- [10] 스티븐 핑커 (2007). 『마음은 어떻게 작동하는가』, 김한영 옮김, 도서출판 소소, 12.
- [11] 양대중 (2010). 「니체이해의 한 시도 -정의 개념을 중심으로」, 『니체 연구』 제17집, 한국니체학회, 17-19.
- [12] 요한네스 힐쉬베르거 (1983). 『서양철학사』, 강성위 옮김, 이문출판사, 54-64.
- [13] 이상엽 (2009), 「니체의 관점주의」, 『니체 연구』 제16집, 한국니체학회, 115-119.
- [14] 이영돈 (2006). 『마음』, 예담, 124-166.
- [15] 질 들뢰즈, 펠릭스 가타리 (1995). 『철학이란 무엇인가』, 이정임·윤정임 옮김, 현대미학사, 9.
- [16] 카를 야스퍼스 (2010). 「기술시대의 의사」, 『기술시대의 의사-야스퍼스의 의철학과 심리치료 비판』, 김정현 옮김, 책세상, 65-79.
- [17] 카를 야스퍼스 (2010). 「의사의 이념」, 『기술시대의 의사-야스퍼스의 의철학과 심리치료 비판』, 김정현 옮김, 책세상, 23, 58.
- [18] 칼 구스타프 융 (2000). 이부영 외 역, 『인간과 무의식의 상징』, 집문당, 94.
- [19] 프리드리히 니체 (2002). 『도덕의 계보』, 김정현 옮김, 책세상, 474.
- [20] 프리드리히 니체 (2002). 『선악의 저편』, 김정현 옮김, 책세상, 148-149, 190.
- [21] 프리드리히 니체 (2002). 『인간적인 너무나 인간적인 II』, 김미기, 책세상, 58.
- [22] 한스 게오르그 가다머 (2002). 『철학자 가다머 현대의학을 말한다』, 이유선 옮김, 몸과 마음, 181.
- [23] Beck U. (1986). Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main, 17.
- [24] Brandt R. (1999). "Immanuel Kant: 'Über die Heilung des Kürpers, soweit sie die Sache der Philosophen ist'", in: Kant-Studien, 90. Jahrg., Berlin, 354-366.
- [25] Damasio A. R. (2004). Decartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn, Aus dem Englischen von Hainer Kober, München, 14-17.
- [26] Der grosse Brockhaus (1954). "Geist", Wiesbaden, 452-453.
- [27] Evans J. (1943). Time an Chance: The Story of Arthur Evans and His Forebearers. London, 318-329.
- [28] Everdell W. R. (1997). The First Moderns, Cicago, 166-171.
- [29] Frankl V. E. (1992). Man's Serch For Meaning. A Introduction to Logotherapy, Boston, 135.

[30] Gay P. (1989). Freud. Eine Biographie für unsere Zeit, aus dem Amerikanischen von Joachim A. Frank, Frankfurt a. M.

[31] Guttenplan S. (edit.) (1994). A Companion to the Philosophy of Mind, Cambridge, 6-7, 24.

[32] Jung C.G. (2001). Traum und Traumdeutung, hesg. von Lorenz Jung, München, 9-13.

[33] Jung C.G. (2001). Wandlung und Symbole der Libido, hrsg. von Lorenz Jung, München, 9-13.

[34] Kant I. (1796). "Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie", Werke in Sechs Bänden, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. III, 406 (A 488).

[35] Kleie S. (2004). "Mit Schopenhauer den Weltknoten Schürzen oder Wie der Leib in die Philosophie kam" in: das gefrorene meer - zeitschrift für literatur.international, Radebeul.

[36] Mayr E. (1982). The Growth of Biological Thought, Cambridge, 727-729.

[37] Nietzsche F. (1988). Die fröhliche Wissenschaft, Kritische Studien Ausgabe Bd. 3, Berlin/New York, 349.

[38] Nietzsche F. (1988). Morgenröte, Kritische Studien Ausgabe Bd. 3, Berlin/New York, 128.

[39] Nietzsche F. (1988). Nachgelassene Fragmente, Kritische Studien Ausgabe Bd. 12, Berlin/New York, 254.

[40] Nietzsche F. (1988). Zur Genealogie der Moral, 364-365.

[41] Nill P. (1988). "Die Versuchung der Psyche - Selbstwerdung als schöpferisches Prinyip bei Nietzsche und C.G. Jung", in: Nietzsche Studien, Bd. 17, 250-279.

[42] Rhodes R. (1988). The Making of the

Atomic Bomb, London, 30-40.

[43] Schaber J. (1993). "Paracelsus", in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 6, Herzberg, 1502-1528.

[44] Schipperges H. (1983). "Paracelsus", in: Exempla historica. Epochen der Weltgeschichte in Biographien, Bd. 23, Frankfurt a. M., 139-162.

[45] Smith R. (1997), The Fontana. History of the Human Sciences, London, 557-578.

[46] Schmidt W. (1998). Philosophie der Lebenskunst, Frankfurt a.M., 38.

양대종



1989 고려대학교 철학과 졸업
1993 독일 Regensburg 대학
대학원 철학과 졸업
(철학 석사)

2004 독일 Humboldt 대학 대학원 철학과 졸업(철학 박사)

현재 원광대학교 마음인문학 연구소 HK연구교수
관심분야: 마음인문학, 관점주의, 토픽맵,
세만틱맵, 토폴로지

E-Mail: beroberlin@gmail.com