『불교학연구』 (*Korea Journal of Buddhist Studies*)
제77호 (2023.12) pp. 223~249
10.21482/jbs.77..202312.223

불교 윤리 관점에서 본 현대 공감 이론의 도덕 심리학적 고찰

오현희
한국외대철학문화연구소 초빙연구원
hyunhee523@daum.net

I. 들어가는 말
II. 공감 이론의 도덕 심리학적 접근과 공감 개념 분석
III. 초기불교 사무량심으로 본 공감 개념과 불교 윤리
IV. 나가는 말

요약문

우리는 현대 사회에서 일어나는 다양한 윤리적 문제들에 대해 유사한 감정과 의견을 공유하기도 하고, 각자의 생각과 의견이 다름을 확인하기도 한다. 이 같은 감정과 의견의 불일치를 해소하기 위해서는 타인의 입장에 대한 공감적 이해가 필요하지만, 우리는 때때로 전략적으로 우리에게 일어나는 공감 행위를 멈추기도 한다. 그런데 우리가 타인과 감정을 공유할 수 있는 기제를 가지고 있지 않다면, 우리는 윤리적 존재나 사회적 존재로서의 인간 특성을 말하기는 어려울 것이다. 공감 자체가 도덕 감정을 뜻하는 것은 아니지만 공감이 도덕 감정을 유발한다는 것이다. 이러한 현대의 공감 이론은 불교 윤리 관점에서 보면 초기불교 사무량심(四無量心)의 자·비·희·사(慈·悲·喜·捨) 관념과 유사함을 알 수 있다. 불교의 사무량심은 "모두가 안락하길 바라는 마음, 모두가 고통에서 벗어나길 바라는 마음, 남의 즐거움을 함께 기뻐하는 마음, 친소(親疏)의 구분 없이 모두를 평등하게 대하는 마음에 대하여 자기감정을 이입하여 함께 느끼는 것"이라고 볼 수 있기 때문이다. 또 불교 윤리 입장에서 보았

을 때, 타인을 돕는 이타행이 자기에게도 이익이 되는 자리이타(自利利他)의 원리에 대한 인식은 현대의 인지적 공감(cognitive empathy)과 유사하다고 볼 수 있고, 타인에 대한 사랑과 연민 그리고 기쁨과 평등심에 대한 정서적 교감은 현대의 정서적 공감(emotional empathy)과 유사하다고 볼 수 있다. 이에 본 논문은 현대 공감 이론의 도덕심리학적 고찰을 통하여 공감의 도덕적 중요성을 고찰하고 현대 공감 이론에 상응하는 불교적 공감 개념과 그 작동 원리를 살펴보고자 한다. 이를 통해 불교 사무량심에서의 공감적 요인이 개개인의 마음 수행은 물론이거니와 타인과 공존하는 현대의 미덕이 될 수 있음을 밝혀보고자 한다.

주제어
공감 이론, 불교 윤리, 정서적 공감, 인지적 공감, 공감의 불교적 이해, 사무량심, 동감

I. 들어가는 말

현대의 공감 담론을 주도하는 분야는 심리학과 신경과학 등의 경험 과학 분야이다. 공감에 대하여 신경 과학적인 연구에서는 공감이란 정서적 반응이 발생하는 메커니즘을 밝히고, 이를 통하여 공감이란 것이 우리의 인식 작용과 행동양식에 어떤 영향을 주는지 주목한다.[1] 현대 사회의 공감 연구에 대한 특징은 공감에 대하여 경험적이고 과학적인 연구 성과를 실천적 차원으로 넓히려고 하고, 이 같은 연구의 토대에는 공감이라는 정서적 작용의 도덕적 가치에 대하여 긍정적으로 검토하고자 한다는 것이다.[2]

---

1) Shamay-Tsoory, Aharon-Peretz, and Perry 2009, 625-626.

2) 김태훈은 영미권에서는 'sympathy'와 'empathy'가 혼용되어 사용되었다고 말한다. 최근에 이르러서야 'sympathy'와 'empathy'를 구분하는 경향이 뚜렷해졌고, 특히 발달 심리학이나 도덕 심리학 분야에서 타인을 돕는 이타적 행동과 관련하여서 'empathy'의 역할을 밝힘으로써, 'sympathy'와 구분해서 사용해야 할 필요성이 제기되었다고 한다. 즉 기존에는 'sympathy'가 '공감'의 의미'이고, 'empathy'는 '감정이입'의 의미로 쓰였다는 것이다. 그렇지만 최근에는 타인의 정서적 감정을 이해하는 것과 그것을 토대로 타인에게 도움을 주고자 하는 행동이 다를 수 있다는 것에서 'sympathy'와 'empathy'를 구분하게 된 것이라고 한다. 이에 도덕 심리학적 입장에서 본 empathy는 타인의 특수한 정서적 상태를 이해하고 타인과 동일한 느낌을 공유하는 것을 뜻하고, sympathy는 주로 다른 사람의 안녕에 대한 관심을 표현할 때 사용한다. 본 논문에서는 공감이라는 용어를 empathy로 규

공감의 윤리학은 공감에 대한 도덕적 가치에 주목하였다. 초기 공감 윤리학의 대표적 학자로는 흄(D. Hume)과 스미스(A. Smith)가 있다. 그들의 이론에서 공감은 도덕적 가치를 지닌 윤리의 기초로서 중요시된다. 흄과 스미스의 이론에서 공통적인 것은 공감을 통해 도덕적 인식과 도덕적 구별인 판단이 이루어진다는 것이다. 더불어 공감은 도덕 윤리적 행동의 동기로 작용한다. 현대 공감 이론 연구에서 공감의 도덕적 가치에 주목하는 것은 공감 윤리학의 논의와 그 궤를 같이하는 것이다.[3)]

디세티(Decety)와 코웰(Cowell)은 공감이라는 용어 대신 "타인에 대한 배려," "타인에 대한 이해," "타인의 감정 검증"이라고 지칭할 것을 제안한다. 공감이라는 용어는 적어도 세 가지 가치 있는 결과와 연관되어 있기에 이러한 결과를 만들어 내는 많은 프로세스가 비록 동일하지는 않더라도 어떤 방식으로든 공감하는 것으로 간주하는 것이다.[4)] 반면 바스크(Basch)는 공감을 가치 있는 결과와 연결하지만, 그는 공감이라는 용어 사용을 선호한다.[5)] 공감이란 용어가 타인의 느낌을 이해하는 과정을 설명하기 위해 필요하다는 것이다. 이러한 공감 이론에서의 도덕적 역할은 대략 두 가지로 나눌 수 있다.[6)]

첫째, 공감이라는 것은 도덕적 판단의 토대가 된다. 즉 공감은 타인의 입장과 감정을 지각하게 하고, 이를 통하여 타인을 이해할 수 있게 해주어 도덕적인 문제 상황이 발생하였을 때 인식하도록 한다.

정하여 고찰하고자 한다. 김태훈 2015, 7-9.

3) 윤리적 관점에서의 공감에 대한 국내 연구는 다음과 같다. 양선이(2014)의 논문「허치슨, 흄, 아담 스미스의 도덕감정론에 나타난 공감의 역할과 도덕의 규범성」에서는 흄과 스미스의 공감에 대한 입장 차이를 비교하였다. 소병일(2014)의 논문「공감과 공감의 윤리적 확장에 관하여」는 흄과 셸러(M. Scheler) 이론의 특징에서 공감을 윤리학적으로 접근하였을 때 발생하는 난제에 관하여 연구하였다. 송나연(2020)의 석사학위 논문「공감의 도덕적 역할과 한계에 관한 연구」는 공감의 도덕적 역할과 한계에 대한 고찰을 통해 공감이 강력한 도덕적 실천 동기로 작용할 수 있음을 연구하였다.

4) Decety 와 Cowell은 도덕성과 공감은 인간 본성에 내재한 기본 구성 요소라고 하며, 공감은 도덕적 판단을 이끌기도 하지만, 반면에 공감이 도덕적 판단을 방해할 수 있다고 한다. Decety와 Cowell은 '정서적 공유', '공감적 관심', '정서적 관점 수용'과 같은 보다 정확한 개념을 선호하여 공감이라는 포괄적인 용어를 포기할 것을 주장한다. Decety and Cowell 2014, 411.

5) Basch 1983, 122.

6) 제레미 리프킨 2010, 742-749 참조.

둘째, 공감은 도덕적인 행동의 동기로 작용한다. 공감이 도덕적 의의를 갖출 수 있는 것은 다른 유혹에 휩쓸리지 않고 도덕적 행위로 나아갈 수 있도록 강력한 동기를 제공하기 때문이다. 즉 공감은 더욱 확장된 도덕 원칙을 지지하게 해주는 기반이 될 수 있다. 공감을 통해 남에 대한 이해를 넓혀 자기중심적인 태도를 극복하며 도덕적 보편화를 성취하고 사회적 책임감을 높일 수 있다. 더불어 공감은 인간의 도덕적인 능력 발달에 있어 기초가 되는 감정이라 할 수 있다. 예컨대 사이코패스 또는 전두엽의 기능적 장애를 겪는 사람의 사례는 공감 능력을 담당하는 신경계가 손상되었을 때 도덕적 행동이 불가능함을 보여준다.[7] 이처럼 공감이라는 정감의 측면이 없다면, 여타의 지적 능력을 완전히 갖추었더라도 도덕적인 행동을 기대할 수 없다는 것이다. 즉 공감은 도덕적 판단과 윤리적 행동의 기반이 된다는 점에서 중요한 도덕 윤리적 가치를 가진다.

그런데 공감의 한계에 대하여 주목하는 논의 중에는 공감이 비도덕적인 방향으로도 진행될 가능성에 대하여서도 주목한다. 공감의 특성상 공감 또한 비도덕적인 방향으로 전개될 수 있기 때문이다. 공감은 누군가 혹은 어떠한 특정 상황에 초점을 맞추면서 이루어진다. 이 같은 공감적 상황을 우리는 거의 무의식적으로 선택한다. 여기서 유의할 점은 우리가 공감하고자 초점을 맞추는 것이 다양한 상황에 의해 편향될 수 있다는 점이다. 다시 말하자면, 공감은 나에게 친밀하고 유사한 집단 속의 사람들에게 편중되어 나타나기 쉽다. 이러한 공감의 편중성에 영향을 끼치는 다른 요소로는 근접성을 들 수 있다. 내가 공감하는 대상자와 얼마나 근접해 있는가의 여부가 공감 상황에 영향을 준다. 이처럼 공감이 편중되어 나타나고, 공감에 의한 도덕적 행동과 도덕 판단이 편향되어 반영된 것이라면, 공감에 의한 도덕 행동과 도덕 판단은 도덕의 본질적인 특징 가운데 하나인 보편성에 근거한 판단력의 요구를 만족시키지 못한다. 따라서 공감의 한계를 논하는 사람들은 공감에 의한 비도덕적인 결과에도 주목한다.[8]

---

7) 헤어 2005, 47-49; 송나연 2020, 70.

8) Hoffman은 '공감적 고통(empathic distress)'이라는 용어를 사용하여 공감에 의한 비도덕적인 결과

우리는 전략적으로 우리가 처한 상황 속에서 공감을 한다. 우리에게 타인의 감정을 공유하는 기제가 장착되어 있지 않다고 가정한다면, 우리는 윤리적 존재나 사회적 존재로서의 인간 특성을 말하기 어려울 것이다. 즉 우리가 '공감하는 존재'가 아니었다면 일반적인 덕 혹은 악덕에 해당하는 것에 공감한다는 의미를 부여하는 일이 없게 될 것이다. 이러한 공감을 인간이 어떻게 경험하는지는 지금까지 정확히 밝혀지지 않았다. 그렇지만 공감에 관한 연구는 점점 늘어나는 추세이다.

본 논문은 현대 공감 이론의 도덕심리학적 고찰을 통하여 공감의 도덕적 중요성을 살펴보고, 현대 공감 이론의 불교적 이해를 위하여 공감 이론에 상응하는 불교적 공감 개념과 그 작동 원리를 살펴보고자 한다. 이를 통해 불교 사무량심(四無量心)에서의 공감적 요인이 개개인의 마음 수행은 물론이거니와 타인과 공존하는 현대의 미덕이 될 수 있음을 살펴보고자 한다.

II. 공감 이론의 도덕심리학적 접근과 공감 개념 분석

공감은 상대방의 입장에서 경험한 바를 이해하거나 혹은 다른 사람의 입장에서 생각해 보는 능력을 일컫는 용어이다. 이러한 공감과 유사한 개념으로 동정, 동감, 감정이입 등을 떠올릴 수 있다. 그런데 한자로 사용할 경우 의미가 중복되기 때문에 그 차이를 구분하기가 어렵다.

사전적 정의에 의하면 공감(共感)이란, "남의 감정, 의견, 주장 따위에 대하여 자기도 그렇다고 느낌, 혹은 그렇게 느끼는 기분"이라고 정의된다. 공감과

를 한마디로 요약하고 있다. 여기서 '공감적 고통'은 불쾌한 것이므로 대개는 고통을 당하는 공감의 대상을 돕는 것이 그 원인을 제거하기 위한 것, 즉 이기주의적 관점의 공감을 뜻한다. 공감에 의해 발생하는 비도덕적인 결과에 대해 살펴보면 다음과 같다. 첫째, 부정적 의사 표현과 행동에서 비롯된 공감에 의해 공정성을 위반하게 되는 행위 등의 비도덕적 결정을 할 수 있다. 둘째, 공감이 폭력에 의한 잔악한 행위를 자극할 수 있고, 공감에 의해 결정된 것은 비체계적이고, 근시적일 수 있기에 비도덕적인 결과물로 이끌기 쉽다. 셋째, 공감은 지나친 고통을 불러올 수 있다. 이것은 도움을 요청하는 행동을 회피하게 만들고 이를 통해 고통이 증장될 수 있다. Hoffman 1981, 52; 박성희 2010, 76-78 참조.

함께 사용되는 말로 동감(同感)이 있다. 동감은 "어떤 견해나 의견에 같은 생각을 가짐, 또는 그 생각," "어떤 의견이나 생각에 한 가지로 똑같이 느낌"의 뜻을 가진다. 이렇듯 공감과 동감은 타인과 동일한 것을 느낀다는 의미가 있다. 조정옥은 공감에 대하여 남의 고통을 '타인과 함께 느끼는 작용'에 중점을 둔 것으로 보며, 동감은 타인과 동일한 고통 내용을 느끼는 것에서 더 나아가 느낌보다는 고통의 내용에 초점을 맞추는 것이라고 하였다.[9] 공감과 비슷한 의미로 사용되는 동정(同情)은 "남의 괴로움이나 슬픔이나 불행 따위를 자신의 괴로움처럼 느끼고 가엾게 여기는 것"이다. 공감과 동감, 동정을 비교하면 다음과 같다.

〈표 1〉 공감 대 동감과 동정의 비교

공감	타인의 감정과 의견 혹은 주장 등에 대하여 자기의 느낌도 그러하다고 생각하는 것
동감	어떤 견해나 의견에 같은 생각을 가짐, 또는 그 생각
동정	타인의 어려운 처지를 자기의 일처럼 여기고 가엾게 느끼는 것

공감의 도덕 심리학적 측면에 대해 접근하기 위해서는 일정 부분 도덕철학적 측면의 배경에 관한 이해가 필요하다. 한 편으로는 공감이 인간의 사회성을 설명할 수 있는 도덕철학의 핵심이기도 하며, 다른 한 편으로는 인간의 도덕성을 내면화하는 기제에 관해 설명을 시도하는 도덕심리학은 필연적으로 철학적 근거를 요청하기 때문이다.

기본적으로 17세기에 이르기까지 서양 근대철학의 흐름 속에서 도덕과 관련한 논의는 도덕을 이성의 측면에서 접근하는 경향을 보인다. 따라서 플라톤 및 스토아학파의 사상적 전통에서 합리주의적 접근을 시도함으로써 도덕을 이성의 생산물로 간주하는 경향이 강했다. 그러나 18세기에 이르러 전개된 영국의 도덕철학은 인간의 도덕성을 감정의 측면에서 접근하였다는 점에서 일

9) 막스 셸러 2006, 7.

정한 차별성을 가지는데, 이는 서구의 도덕 철학사의 주된 전통과는 구별되는 형태인 도덕감정론의 형태로 제시된다.

도덕을 감정으로 접근한 영국의 대표적 철학자는 프랜시스 허치슨(Francis Hutcheson), 데이비드 흄(David Hume), 애담 스미스(Adam Smith)이다. 먼저, 허치슨은 인간이 선한 행위를 하는 동기는 자비심(benevolence)에 있다고 보았다. 그는 자비심만이 우리가 도덕적으로 승인할 수 있는 유일한 것으로 보았으며, 이와 같은 자비심 또는 비이기적인 관심은 자연적이고 효과적인 인간의 동기인 것으로 파악하였다. 이 감정은 타인의 행복을 궁극적인 목적으로 삼는 것인데, 이러한 자비심은 확장적 공감(extensive sympathy)에 해당하는 것으로 이해된다.[10)]

다음으로, 흄은 도덕적 사실은 외부 대상 속에 있는 것이 아니라 자신의 마음속에 있는 것이라고 본다. 이와 더불어 행위자의 어떤 성격에 대하여 우리가 느끼는 쾌락과 고통의 감정을 도덕감으로 이해하였다. 이때 이러한 개인적인 느낌인 도덕감을 보편적 도덕 판단을 가능하게 하는 것으로 하는 요소가 바로 공감이다. 이에 따라 흄은 도덕감의 산출 원리 또는 도덕 판단을 위한 첫 번째 원리로 공감을 제시하고 있다. 이때 흄은 공감을 심리적 기제와 동일시 한다. 흄이 제시하는 공감의 원리는 우리가 타인의 느낌으로 들어갈 수 있다는 점에서 관념을 느낌으로 전환할 수 있다고 설명하며, 이러한 공감을 통해 타인의 감정을 자신의 감정처럼 느낄 수 있게 된다는 것이다.[11)]

이어서, 애덤 스미스는 타인의 고통에 대한 인간의 동류의식(fellow feeling)

---

10) 흄은 도덕적 판단에 따른 행위가 정념에 기초하고, 우리의 도덕적 관점은 내적 감각에서 유래한다고 하였다. 그는 이러한 우리의 도덕적 근원이 우리에게 sympathy의 능력이 내재하고 있기 때문이라고 한다. 스미스 또한 우리가 개인적인 관점을 극복하고 타인과 감정을 교류할 수 있는 것은 우리에게 자연적 성향인 sympathy의 능력이 있기에 가능한 것이라고 하였다. 여기서 'sympathy의 능력'이란 본 논문에서 고찰하고자 하는 현대 공감 이론에서의 'empathy'의 의미와 동일하다고 볼 수 있다. 즉 흄의 공감 개념은 본래 'sympathy'로서 종종 '동감'이나 '감정이입'으로 번역되기도 하지만 본 논문에서 흄의 'sympathy' 이론은 'empathy'의 맥락으로 이해할 수 있다. 아직까지도 empathy 개념 정의를 결과의 측면으로 정의하느냐, 과정의 측면으로 정의하느냐에 따라 그 의미가 다를 수 있기 때문에 empathy 개념 정의는 주요 논점으로 남아 있다. 서양근대철학회 엮음 2010, 206-216; 안현석 2019, 87-112.

11) 임정아 2017, 403-422.

을 공감으로 말하고 있다. 스미스가 말하는 공감은 타인의 감정, 그리고 그것을 느끼게 된 상황, 또한 그 상황에 대한 타인의 태도를 함께 고려한다는 점에서 일종의 판단이라고 할 수 있다. 애덤 스미스는 공감과 공감적 느낌을 구분하여 제시하고 있다. 이러한 공감은 다른 사람뿐만 아니라 자신의 감정과 행동을 판단할 때의 기준으로도 사용된다. 즉 애덤 스미스의 공감은 주관적인 입장을 떠나 공평무사한 입장에서 생각하는 공정성으로 확장되어 도덕성과 연결된다.[12)]

주지하듯이 마틴 호프만(Martin Hoffman)은 공감을 도덕 발달의 중요한 요소로 부각함으로써 도덕심리학의 측면에서 공감에 대해 접근하였다. 이러한 그의 이론은 도덕심리학의 측면에서 공감에 대해 이해하는 대표적 이론으로 검토될 필요가 있다. 호프만은 공감을 타인의 내적 상태에 대한 인지적 자각 및 정의적 대응의 두 측면으로 정의한다. 호프만의 논의에 따르면 공감이 타자를 돕는 친사회적 행동에 동기를 부여하는 역할을 수행한다는 것이다. 호프만은 공감을 동정심에서 비롯된 고통으로 질적인 변화가 발생한다고 보았고, 공감을 더욱 포괄적으로 이해하였다.[13)]

공감(empathy)이라는 용어의 개념은 이미 19세기 말에 등장한다.[14)] 공감이 친사회적 행동에 어떤 영향을 미치는지와 공감의 구체적인 역할과 기능을 탐색하기 시작한 것은 최근의 일이다. 공감에 대한 논의는 철학적, 형이상학적 차원에서 뇌과학 분야와 심리학적 차원으로 옮겨지면서 다양한 연구가 활성화되고 있다.

---

12) 양선이 2016, 305-335.

13) 마틴 호프만 2011, 11.

14) 윈드(Wind)에 의하면 1873년 미학심리학 분야에서 형태 지각에 대한 논의를 전개할 때 비쉐(Vischer)가 독일어 'Einfühlung'이라는 용어를 사용하였다고 한다. 'Einfühlen'은 'ein'(안에)과 'fühlen'(느낀다) 라고 하는 단어의 결합으로서 '들어가서 느낀다'라는 의미를 함축한다. 독일어 'Einfühlen'이라는 용어를 영어로 기술한 인물은 문학가이자 비평가인 버농 리(Vernon Lee)라고 한다. 버농 리는 1895년 런던의 한 강좌에서 처음으로 'Einfühlen'을 언급하였다고 한다. 그는 'Einfühlen'를 영어의 동정(sympathy)으로 번역하였다가 1913년에 동정을 공감(empathy)으로 바꾸었다. 버농 리는 이를 "지각하는 주체의 활동과 지각되는 대상의 특성을 병합하고자 하는 경향"이라고 정의하였다. Wellek 1970, 63; 박성희 2010, 17; 이화영 2011, 18-19.

제임스 글리블(James Gribble)과 그레이엄 올리버(Graham Oliver)는 일상 언어 분석법을 이용하여 공감 개념을 분석하였고 그 결과 공감을 정서적 차원과 인지적 차원으로 세분화하였다. 박성희 또한 공감을 정서적 요소와 인지적 요소로 구분한다. 즉 공감의 인지적 요소를 인지적 공감, 정서적 요소를 정서적 공감이라는 표현한다.

이 같은 공감의 구성 요소에 관해 학자들이 주장하는 바를 정리하면 대략 네 가지로 요약할 수 있다.[15)]

첫째, 인지적 요소이다. 상대방의 역할이 되어 상대방의 입장이 되어보는 조망 취하기와 상대방의 감정을 인지해 내는 능력인 감정을 재인식하는 것 등이 있다. 이것은 상상하는 등의 인지적 요소에 해당한다.

둘째, 정서적 요소이다. 마치 자기 자신이 상대방인 것처럼 느껴지는 반향과 공명 등의 대리적 정서, 정서적 감염 등이 정서적 요소에 해당한다.

셋째, 의사소통적 요소이다. 상대방의 내면적 심리상태를 이해하고, 상대방에 대해 이해한 것을 바르게 전달할 때 비로소 공감이 완성된다는 것이다.

넷째, 복합적 요소이다. 이것은 인지적 요소, 정서적 요소, 의사소통적인 동기적 요소가 복합적으로 작용한다는 것이다.

공감 이론에 들어있는 특성에 따라 요소별로 분류하자면 인지적 요소와 정서적 요소 그리고 의사소통의 동기적 요소 등으로 세분화할 수 있다. 이와 같은 이유로 공감을 어떤 관점으로 바라볼 것인가가 공감을 정의하기에 앞서 중요한 요인이 될 수 있다.

초창기의 실험심리학에서 연구가 시작된 공감 개념은 그 후 사회심리학과 상담, 심리치료 등의 분야에서 발전되었다. 로저스(C. Rogers)는 상담기법에서 내담자에 대한 조건 없는 존중과 일치성, 공감적 이해를 제시하였고, 이후 공감에 관한 연구가 활발히 진행되었다.

초기 공감에 대한 연구는 미드(G. Mead)와 코헛(H. Kohut) 그리고 피아제(J.

15) 박성희 1994, 48-57 참조.

Piaget) 등에 의해 '상대방의 감정을 잘 이해할 수 있는 과정'의 인지적인 입장에서 연구되었다. 더욱이 미드와 피아제의 탈 중심성의 출현에 따른 역할채택은 타인을 정확하게 지각하는 사회적 예민함을 강조하게 하였다. 이를 통해 1940년대 1950년대의 공감에 관한 연구는 대인관계에서의 지각에 관한 정확도의 연구가 주가 된다. 그런데 1950년대 접어들어 대인지각의 정확도에 관한 연구가 갑자기 중단된다. 이것은 정확도를 평가하는 수법 대부분이 심각한 방법론적 오류를 드러냈기 때문이다.[16)]

공감 연구는 주로 관점 취하기, 역할 취하기 등 공감의 부분적 특성에 초점을 맞추어 진행되다가 1960년대 이후에 인간의 사회행동에 관한 연구가 본격적으로 진행되면서 개입 행동, 기부 행동, 도움행동 등의 긍정적인 사회행동을 유발하는 기제 혹은 동기를 찾으려는 과정에서 부각된다.

이후 1970년대에 들어서자 비로소 공감에 관한 연구는 감정적인 측면에서 다시금 강조되었다. 스톨랜드(E. Stotland)가 공감을 "관찰자가 다른 사람이 경험하는 바를 지각하거나 감정에 대해 경험하기 때문에 생겨나는 감정적인 반응"으로 규정한 이래, 많은 심리학 이론가도 공감을 정서적 반응으로 규정하려는 경향을 보인다.

III. 초기불교 사무량심으로 본 공감 개념과 불교 윤리

불교에서 '공감'과 '소통'을 몸소 실천한 이는 석가모니 붓다로부터 시작한다.[17)] 붓다는 중생의 고통과 감정 이해를 공감의 가장 중요한 원칙으로 삼고, 대자대비로써 중생의 불안과 고통에 공감하였다. 불교에서 깨달음을 성취한 붓다는 일체중생의 고통을 붓다 자신의 것처럼 느끼고 있으며, 그가 중생의 고

16) 이혜경 1999, 8.

17) 불교에서의 공감에 대한 논문으로는 박인석(2015), 권선아(2017), 오현희(2021)가 있다. 불교에서의 공감에 대한 선행연구에서는 대체로 불교의 자와 비 즉 자비에 중점을 두어 공감(共感) 문제에 접근하였다.

통을 공감하고 있다는 것을 '동체대비(同體大悲)'라고 표현한다.[18] 붓다는 중생들의 상황에 따라 적절한 대기설법으로 중생의 고통이 감소할 수 있는 치유의 방법을 제시한다.

달라이라마는 현대 공감이론에 상응하는 불교적 이해를 '공감(sympahty)'이라는 용어로 표현한다.[19] 그는 공감을 자비 관념에서 비롯된 모든 생명체를 향한 다정함 또는 연민의 정서라고 말하는 것이다.

불교 경전에서 현대의 공감 이론을 찾아보기는 어렵다. 그렇지만 가장 계합(契合)된 개념으로는 초기불교에서의 사무량심(四無量心)[20]이 있다.

초기불교의 사무량심은 자애[慈], 연민[悲], 즐거움[喜], 평정[捨]의 네 가지 마음을 말하는 것이고, 초기불교의 수행 덕목이 대승에서도 그대로 계승된다. 이것은 사무량심의 개발과 실천이 수행의 목적뿐만이 아니라 바른 수행을 통해 동체대비(同體大悲)의 마음을 일으킬 수 있다는 것이다.[21]

초기불교에서는 자비를 논함에 있어, '자애(*mettā*)'를 주로 하는 경우와 '사무량심'을 함께 하는 경우로 나누어 볼 수 있다. 사무량심의 자·비·희·사를 살펴보기에 앞서 '자애'를 논하는 것은 초기불교『숫타니파타』(*Sutta Nipāta*)에 수록된『자애경』(*Mettāsutta*)을 중심으로 독자적으로 '자애'를 활용하고 있기 때문이다.[22] 따라서 사무량심의 자비 수행은 이후에 형성된 것으로 볼 수 있다.[23] 즉 초기 불교에서의 자애는 이후 자·비·희·사의 사무량심으로 체계화되고 있다.

---

18) 박인석 2015, 347.

19) 달라이라마는 '공감'이라는 관용의 정서를 통해 자비심을 배양할 수 있고 '공감'을 이루는 정서가 자리이타행으로 이어진다고 말한다. 제프리 홉킨스 편역 2017, 29-31.

20)『청정도론』에서는 사무량심을 자애(慈, *mettā*), 연민(悲, *karuṇā*), 더불어 기뻐함(喜, *muditā*), 평온(捨, *upekkhā*)이라는 네 가지 거룩한 마음가짐(梵住, *brahmavihāra*)으로 설명한다. 대림 역 2004, 137.

21) 초기불교의 사무량심은 해탈을 이루고자 하는 선정 수행 중 하나이다. 본 논문에서는 불교 윤리 관점에서 사무량심을 해석한다. 이것은 사무량심의 자·비·희·사를 해탈을 위한 자기 수행뿐만 아니라, 현대 사회에서 타인을 이해하고 공존 공생하는 것에 있어 상호 교감할 수 있는 공감적 요소에 중점을 두고 고찰하고자 한다.

22) 김재성 2021, 47-49.

23) 이필원은『자애경』(*Mettā sutta*)에서 자애심만이 언급될 뿐, 비·희·사의 다른 세 가지는 언급되지 않는다고 지적하면서 사무량심이 본래부터 네 가지로 이루어진 체계가 아니었음을 유추하였다. 이필원 2010, 16-19 참조.

『숫타니파타』에서 사무량심과 관계된 언급은 『자애경』(*Mettāsutta*)과 『무소의 뿔의 경』(*Khaggavisāṇasutta*)[24]이고, 자애 수행(*mettā bhāvanā*)의 특징을 잘 나타내고 있는 게송은 다음과 같다.

> "서로서로 속이지 말고 헐뜯지도 말지니, 어디서든지 누구든지, 분노 때문이든 증오 때문이든 서로에게 고통을 바라지 않나이다."[25]

> "어머니가 하나뿐인 아들을 목숨 바쳐 구하듯, 이와 같이 모든 님들을 위하여 자애로운, 한량없는 마음을 닦게 하여지이다."[26]

『자애경』(*Mettāsutta*)은 10개의 게송으로 구성되었다. 이 경전을 통해서 자(慈)의 의미를 살펴보면, 자의 가장 간략한 의미로는 '행복하고 평안하기를, 모든 존재가 행복한 상태가 되기를'이라는 의미가 될 것이다.

붓다가 제자들에게 제시한 자애의 방법은 단순히 타인에 대한 자애의 마음을 배양하는 것이 아닌 타인을 향한 분노, 증오, 적의 등의 부정적 정서의 억제 혹은 제거를 통해서 발현되는 것이다. 즉 자애심을 배양한다는 것은 모든 존재가 행복하기를 원하듯이 모두 같은 바람과 같은 욕구를 가지고 있다는 것을 알아가는 것이기도 하다. 이 같은 성찰을 통해 우리는 모든 존재에게 자연스럽게 내가 소중하듯이 남도 소중한 존재라는 정서를 공유할 수 있다. 이것은 불교적 이해의 공감적 정서라고 할 수 있을 것이다.

『맛지마 니까야』「라훌라에게 설하신 큰 경」(*Maha-Rahulovada Sutta*) 에서는 특정 번뇌를 극복하는 대치법으로서의 사무량심을 제시한다.

> "라훌라여, 자애 수행을 닦아라. 라훌라여, 자애[慈]수행을 닦을 때 어떤

24) 전재성 2011, 72-99 참조.

25) Sn.148, "*na paro paraṃ nikubbetha, nātimaññetha katthacinaṃ kañci, vyārosanā paṭighasaññā nāññamaññassa dukkham iccheyya*"; 전재성 2011, 136 ; 이필원 2010, 16.

26) Sn.149, "*mātā yathā niyaṃ puttaṃ āyusā ekaputtam anurakkhe, evam pi sabba-bhūtesu mānasam bhāvaye aparimāṇaṃ*"; 전재성 2011, 136; 이필원 2010, 16.

> 악의도 버려질 것이다. 라훌라여, 자비[悲] 수행을 닦아라. 라훌라여, 자비 수행을 닦을 때 어떤 해침도 버려질 것이다. 라훌라여, 공감적 기쁨[喜] 수행을 닦아라. 라훌라여, 공감적 기쁨 수행을 닦을 때 어떤 불만도 버려질 것이다. 라훌라여, 평등한 마음(평정심)[捨] 수행을 닦아라. 라훌라여, 평등한 마음 수행을 닦을 때 어떤 혐오도 버려질 것이다."[27]

이처럼 자·비·희·사의 네 가지 덕목을 통해서 각각의 번뇌에서 벗어나게 하여 마음의 해탈을 가져다준다고 말한다.

사무량심은 자신을 비롯하여 타인을 향한 사랑과 연민의 마음으로, 사람들과 기쁨을 함께하고, 망념에서 비롯되는 분별을 떠난 평온한 마음 상태를 가지는 네 가지의 무량한 선한 마음가짐이다. 이 같은 사무량심을 배양하여 마음이 평정된 상태가 된다면, 타인에 대한 미움이나 적의와 같은 부정적인 요소들의 활동이 일어나지 않을 것이다. 부정적 요소들이 발생하지 않는다는 것은 긍정적 요소들이 자연스럽게 펼쳐질 수 있다는 것이며 이것은 곧 어리석음이 제거되는 것이기도 하다. 이렇게 긍정으로 채워진 마음이 세상을 향해 모든 존재를 따듯한 네 가지 무량한 마음으로 대하게 된다.

남방 상좌부불교(Theravada)에서는 아비담마(Abhidhamma)에서 사무량심에 대하여 논하고 있다.[28] 상좌부 아비담마의 경우에는 일반적으로 52가지의 심소(心所)가 있는데, 그 가운데 자(慈)와 비(悲)를 비롯한 사무량심은 선심소(善心所)에 속한다. 상좌부의 심소 52가지 중 선심소(善心所)는 총 25가지에 해당한다. 이 가운데, 자(慈)와 사(捨)는 공동의 마음부수로 자(慈)는 무진(無瞋, *adosa*)에 포함되며, 사(捨)는 중립(*tatramajjhattatā*)에 속하며, 무량한 마음부수에는 비(悲)와 희(喜)가 포함되어 있다.

상좌부 불교에서 사무량심은 『청정도론』과 아비담마의 주석에서 그 특징을 볼 수 있다. 『청정도론』의 사무량심에 대한 주석에서는 '자애'에 대하여 다음과 같이 정의한다.[29]

---

27) MN I, 420-425; 이중표 역해 2020, 427.

28) 대림·각묵 역 2016, 260-261.

> 자애(*mettā*)는 호의를 가지기 때문에 자애라고 한다. 즉 애정을 가진다는 뜻이다. 자애는 복리의 형태로 일어나는 것이 특징으로 복리를 가져오는 역할을 하고 증오를 굴복시킴으로써 나타난다. 중생에 대하여 애정을 지니고 보는 것이 가까운 원인이다.[30]

자애는 복리증진을 바라는 특징을 가지고 복리를 바랐던 중생들이 고통에 압도된 것을 보거나 듣거나 추측하여 그 고통을 완화하려는 바람으로 닦아야 한다. 연민은 고통의 완화를 바라는 특징을 가지고 고통이 제거되기를 바랐던 그들의 성공을 보면서 성공에 대해 더불어 기뻐함을 통해서 그들을 닦아야 한다는 것이다. 그다음의 평온은 중립적인 상태를 바라는 특징을 가진다고 하였다.[31] 붓다고사는 사무량심을 닦고자 하는 자는 제일 먼저 중생들을 향한 복리증진의 염원을 닦아야 한다고 역설하는 것이다.

자(慈, *mettā*)무량심을 닦는다는 것은 자기만을 위한 이기적인 마음이 아니라 모든 존재를 향해 따뜻한 사랑의 마음을 내는 것이다.

이러한 자애의 마음을 가짐에 있어서 붓다고사는 가깝고 먼 적이 있다고 말한다. 즉 가까운 적은 애욕이고, 먼 적은 악의를 뜻한다. 애욕은 이성을 향한 집착으로 달려가기 쉽기 때문에 결국 고통을 가져오게 되고, 수행자에게는 최악의 장애가 되는 요소이기도 하다. 악의 역시 부정적 반감과 분노, 성냄, 적개심, 공격성 등으로 이 또한 자애를 방해하는 큰 요소라고 하였다.[32]

비(悲, *karunā*) 무량심은 일반적으로 연민의 마음을 말한다. 이 마음은 다른 사람들의 슬픔과 아픔에 대한 관심과 그들의 고통을 함께 느끼는 것이라고 할 수 있다. 이것은 타인이 겪고 있는 고통에 관심을 두고 그 고통을 공감하는 마

29) 붓다고사는 사무량심에 대하여 다음과 같이 설명한다. "도반이여, 악에서 벗어남이 곧 자애를 통한 마음의 해탈이다. … 잔인함으로부터 벗어남이 곧 연민을 통한 마음의 해탈이다. … 따분함으로부터 벗어남이 곧 더불어 기뻐함을 통한 마음의 해탈이다. … 애욕으로부터 벗어남이 곧 평온을 통한 마음의 해탈이다." 대림 역 2004, 177-192 참조.

30) Bhikkhu Ñanamoli, tr. 2011, 294.

31) 대림 역 2004, 183-184.

32) 대림 역 2004, 179.

음으로써 다른 사람들이 고통에서 벗어나기를 바라는 마음이다.

비구 보디(Bhikkhu Bodhi)는 비심(悲心)에 대하여 다음과 같이 말한다.

> 悲는 慈를 보완하여 비를 완전하게 한다. 慈가 타인의 안녕과 행복을 바라는 성격을 지닌다면 悲는 타인이 고통에서 멀어지기를 바라는 것이다. 慈와 더불어 悲는 타인의 주관성 안으로 들어감으로써, 그들의 내면을 전면적인 방식으로 나눔으로써 일어나는 것이다.[33]

불교 윤리 입장에서 본 자심과 비심은 타인을 향한 사랑과 이해, 배려와 용기, 포용과 겸손, 그리고 따뜻하게 서로를 위하고 돌보는 동체대비의 마음이다. 타인의 고통이나 괴로움을 있는 그대로 이해하려면 사랑하는 마음이 있어야 하며, 그것을 배려하기 위해서는 때로는 진정한 용기가 필요하다. 겸손한 마음일 때 너그럽게 감싸 안을 수 있으며, 누군가를 보살핀다는 것은 따뜻한 마음이 있어야 가능하다.[34]

희(喜, *muditā*) 무량심은 함께 기뻐하는 마음이다. 다른 사람이 성공이나 성취를 통해 기뻐할 때, 그들의 행복을 진정으로 기뻐할 수 있는 마음의 상태이다. 부러움이나 질투가 없는 마음 상태에서는 완전히 평등하고 평화로운 방식으로 기쁨을 나눌 수 있다. 함께 기뻐한다는 것은 그 사람의 성공을 더욱 빛나게 하며 긍정적인 밝은 기운으로 모두를 빛나게 하는 일이기에 매우 중요하다고 할 수 있다. 이러한 희심의 함께 기뻐하는 마음은 긍정적인 힘을 갖고 있기 때문에 힘든 상황이 발생하였을 때 서로를 의지하여 이겨낼 수 있게 한다. 다른 사람의 일에 공감하고 기뻐할 수 있는 마음을 기르는 것은 기뻐하는 마음으로 고마워하고 감사하는 마음을 채우는 수행이기도 하다. 그것은 곧 행복의 길에 이르는 것과도 같다.

사(捨, *upekkhā*)무량심은 좋거나 싫거나 혹은 예쁘다거나 밉다 등의 양단의

33) Bhikkhu Bodhi 1994, 40; 권선아 2017, 106; 오현희 2021, 235.

34) 헤네폴라 구나라타나 2006, 122.

분별을 내려놓은 평등하게 평정된 마음의 상태를 뜻한다. 모든 욕망에서 비롯되는 감각적 분별과 어리석음으로 항시 일어나는 분별을 내려놓고 마음이 쉬어진 고요한 집중의 상태에서 심해탈을 이루는 상태가 곧 '사(捨)무량'이다. 사무량의 수행을 통해 평온을 얻으면 자기 앞에 다가오는 어떠한 난관도 두려워하지 않고 마주하게 되는 용기를 가지고 지혜로서 헤쳐 나가게 된다.

주지하듯이 사무량심은 모든 생명체에 대한 복리증진을 바라는 마음으로 설해지며 현대를 살아가는 우리가 갖추어야 할 윤리적 마음가짐의 덕목이다. 자애와 연민과 기뻐함과 평온의 사무량심을 닦는다는 것은 자기의 심해탈을 위한 수행이고, 타인과의 공감을 이루어 함께 공존할 수 있는 마음가짐이다.

불교는 심해탈과 더불어 혜해탈도 중요시하며, 혜해탈의 중요성을 상구보리(上求菩提) 하화중생(下化衆生)의 이념에서도 엿볼 수 있다. 위로는 깨달음을 구하고 아래로 중생을 교화한다는 상구보리 하화중생은 일반적으로 지혜로 깨달음을 구하여 자신을 바르게 갖추고, 자비로써 타인을 교화하는 것을 의미하기 때문이다.[35)]

초기불교는 지혜의 함양을 통하여 인간이 겪는 현실적 괴로움에 대한 고찰, 연기의 법칙으로서 나의 신(身)·구(口)·의(意)의 영향에 대한 고찰, 무상에 대한 고찰로 혜해탈에 이를 수 있음을 말한다. 이처럼 초기불교에서 지혜는 핵심적 요소이다.

자신과 타자를 비롯한 모든 존재의 실상이 '불이(不二)'라는 불교의 세계관에 대한 통찰에는 반드시 지혜가 수반되어야 하기 때문이다. 즉 초기불교 윤리는 연기·무아에 대한 지혜를 기반으로 자비의 실천인 자리이타로 나아간다.

『상윳따니까야』「염처상응(念處相應)」에서 사무량심에 나타난 자리이타 이념을 볼 수 있다.

> 자기를 보호할 때, 남을 보호하는 것이며, 남을 보호할 때, 자기를 보호하는 것이다. 그러면 어떻게 자신을 보호하면서 남을 보호하는 것인가? [평

35) 김재성 2021, 45-46.

> 등심/평정심(捨)] 수행을 통해서이다. 그러면 어떻게 남을 보호하면서 자신을 보호하는 것인가? [자신과 남의 행복을 바라는] 자애[慈]와 [남을] 해치려는 마음이 없음[悲]과 [남의 행운을]함께 느끼는 것[喜]을 통해서이다.[36]

불교적 이해의 공감은 자와 비 혹은 희와 사의 마음 중 어느 한 가지로 진행되는 것이 아니라 네 가지의 마음이 함께 닦아져야 한다. 이에 초기불교의 사무량심은 저절로 발생하는 것이 아닌 수행을 통해 배양해야 할 덕목이다.

이같은 사무량심의 공감은 다른 사람의 내면 깊숙이 들어가 자기와 타자를 동일시 한다. 예컨대 현대 공감이론을 설명할 때 A가 B를 이해하기 위해 잠시 B 관점을 취해도 다시 A 자리로 되돌아오는 것이라고 한다면, 불교 사무량심에서의 공감 개념은 A가 자신의 A 자리를 떠나 B 자리에서 B와 함께 느끼는 것이라 할 수 있다.

현대 공감 이론이 주관적이고 편파적일 수 있다는 전제하에 '타인의 감정과 의견 혹은 주장 등에 대하여 자기의 느낌도 그러하다고 생각하는 것'이라고 한다면, 불교 사무량심에 나타난 공감은 네 가지 마음 수행으로 모든 생명체에 대한 동체대비의 마음을 일으켜 교감하고 이러한 인식은 곧 자리이타행으로 실천될 수 있다는 것이다.

보다 구체적으로 말하자면, 초기불교 윤리에서 자기 소중함에 대한 인식 그리고 자기보존의 자기애는 그 자체로서 정당성을 갖지만 그것이 타인에 대한 사랑의 계기가 됨으로써 그 정당성은 더욱 확고해지며 윤리적으로 중요한 의미를 갖게 된다.[37] 여기에서 중요한 것은 자기애로부터 타인에 대한 사랑이 도출된다는 것이다. 즉 자비의 실천 원리는 '자신을 이롭게 하고 타인을 이롭게 하는 자리이타'이다. '자리이타'라는 말은 자신과 타자를 모두 동등하게 배려하는 동등배려의 원칙을 표방하고 있다. 이 같은 초기불교의 윤리적 사회성을

36) SN V. 169 : 각묵 역 2016, 497-498.

37) 안옥선 2002, 387.

여기서는 불교의 '덕 윤리'를 통하여 살펴보고자 한다.[38]

불교 윤리의 사회성은 자신과 타인 모두를 배려하는 '덕윤리'의 실천인 '자리이타' 개념에 잘 나타나 있다. '덕윤리'에서 자기완성 또는 자신의 내적 전환은 '자리(自利)'이지만, 그 자리는 곧 '이타(利他)'로 나타난다.[39] 초기불교에서 '자리'와 '이타'는 상호수반적 혹은 상호동등 개념으로서 어느 하나만이 우선적으로 강조되지 않는다. 즉 덕윤리의 사회적 속성은 '자리'와 '이타'를 대립적 관계로 설정하지 않고 상환 관계로 본다. 자기와 타인의 고통, 열반과 윤회, 선과 악이 '불이(不二)'라는 인식에 기초한다. 이 같은 상환 관계를 불교에서는 '자리'와 '이타'의 '불이' 즉 '자타불이(自他不二)'라고 말한다.

불교의 덕윤리가 전제하고 있는 인식론은 우리가 느끼는 행복 또는 불행이 개인의 문제로만 끝나는 것이 아니라 우리와 모두 연관되어 발생한다는 것이다. 이렇듯 서로가 연관되어 있기에 자기의 행복을 바란다면 타인의 고통과 불행을 자기의 일처럼 여기고 대처해야 한다. 범죄는 개인의 책임이기도 하지만, 그것은 사회적 조건이라는 연(緣)을 가지며 사회 전체라는 구조 속에서 일어나는 것이므로 개인의 문제로만 치부할 수 없다는 것이다.

---

38) 초기불교 윤리는 다양한 이론적 특장들을 갖는다. 지켜야 할 규범적 덕목인 계(*sīla*)들을 명시하고 있다는 점에서는 의무론적 윤리의 특성이 있으며, 점진적인 수행을 쌓음으로써 완전한 인격자나 덕의 완벽한 체화를 추구한다는 의미에서는 덕 윤리의 특성을 보인다. 또 인간이 지향해야 할 도덕의 목표로서 열반이라는 궁극 목적을 설정하고 있다는 점에서 목적론적인 윤리의 특성을 보이고, 윤리체계 전체가 고통의 극복을 지향하고 이를 선(善)을 결정하는 하나의 기준으로 삼고 있다는 점에서 고전 공리주의 윤리를 지니기도 한다. 자신이나 타인에게 이로운 행동을 선으로 보고 있다는 점에서 결과주의적 윤리 특성과, 행위의 선악 판단에 있어서 행위자의 의도를 중시한다는 점에서 동기주의적 윤리 특성을 가지며, 타인에 대한 배려나 자비를 통합적 윤리 덕목으로 삼는다는 점에서는 자비 윤리의 특성을 보이기도 한다. 이처럼 행복의 다양성과 근기에 따른 방법의 다양성을 인정한다는 의미에서 불교 윤리는 다원주의적 윤리 특성을 보인다. 이에 초기불교 윤리는 대조적인 것으로 생각되는 윤리적 특성들을 모두 가지고 있다고 볼 수 있다.
본 논문에서는 초기불교의 다원주의적 윤리 특성 가운데 점진적인 수행을 쌓으면서 자기 변혁 혹은 자기완성을 일으키는 '덕윤리'에 주목하여 불교적 공감인 사무량심을 고찰한다. '덕 윤리'는 초기불교에서 도덕적일 수밖에 없는 덕 있는 성품의 형성을 목표로 하여 인간 내면의 모든 불건전하고 악한 요소를 제거함으로써 몸[身], 말[口], 마음[意]의 세 영역에서 새로운 습관의 형성을 추구한다. 덕윤리에서 습관 형성의 구체적 내용은 성향을 변화시킴으로써 인간 마음의 탐욕, 성냄, 어리석음과 같은 마음의 모든 불건전한 상태를 떨치고 사랑의 자애[慈], 연민의 비심[悲], 나누는 기쁨[喜], 평등심/평정심[捨]과 같은 사무량심을 체화하는 것이다. 안옥선 2002, 107- 109.

39) 안옥선 2010, 96-97.

덕윤리의 입장에서 사무량심은 타인을 돕는 이타행이 자기에게도 이익이 되는 자리이타의 원리에 대한 인식으로서 현대의 인지적 공감과 유사하다고 볼 수 있다. 또 타인에 대한 사랑과 연민 그리고 기쁨과 평등심에 대한 정서적 교감은 현대의 정서적 공감과 유사하다고 볼 수 있다. 사무량심에서 상호관계성의 자리이타 원리와 모든 존재에 대한 분별을 그치고 기쁨과 슬픔을 함께 교감하며 따뜻한 마음으로 서로를 돌보는 정서는 불교적 공감 이해라고 할 수 있는 것이다. 이처럼 불교에서의 공감에 대한 이해는 다른 사람을 이해하고 수용하는 체험의 과정을 통해 타인과 공존하는 존재의 방식으로 받아들인다.

Ⅳ. 나가는 말

현대 공감이론은 기초적 측면에서는 도덕철학적 입장에서, 그리고 그것을 바탕으로 한 도덕심리학의 관점에서 분석될 수 있다. 서구의 도덕심리학에서 말하는 공감의 개념은 도덕적 정서로 논의한다. 이는 공감하는 주체에 관한 탐색과 더불어 공감을 발달심리적 측면에서 내면화하고자 하는 시도와 관련되어 있다. 따라서 심리학의 관점에서 공감에 대한 이해는 공감의 과정과 기제를 밝히고자 하는 시도라고 할 수 있다. 그러나 이러한 시도는 공감하는 주체와 공감의 대상에 대한 분리를 바탕으로 상호 간의 감정적 소통을 시도한다는 점에서 한편으로는 분석적 접근에 바탕을 둔 심리학적 이해를 돕는다는 장점이 있지만, 환원적이고 분리주의적이라는 측면에서 인간의 내적 본성에 대한 완벽한 이해를 어렵게 한다. 이에 현대의 공감이론은 여러 요소가 서로 관련 되어져 설명되고 있으며 공감의 정의에 따른 이타행동과 공감 간의 관련성 연구 결과도 다양하다.

공감은 도덕적 윤리 규범과 밀접한 관련이 있기에, 인간의 정서적 측면과 인지적 측면의 공감 능력을 전제로 한 윤리교육적 모델에 대하여 숙고할 필요가 있다. 이러한 공감의 정서는 지극히 주관적이고 자기 경험적이기 때문에 공감

에 대한 이론은 윤리적 관점을 중요시해야 한다는 것이다.

정리하면, 현대 공감이론과 불교 사무량심에서의 공감 개념과의 유사성과 차이점은 다음과 같다.

먼저 유사성을 살펴보면 첫째, 현대의 공감이론은 다른 사람의 심리적 상태를 그 사람의 입장이 되어 느끼는 것으로써, 다른 사람의 심리상태로 감정을 이입하는 것(feeling into)을 의미하는 것이라 할 수 있다. 불교의 사무량심은 "모두가 행복하길 바라는 마음, 모두가 고통에서 벗어나길 바라는 마음, 남의 즐거움을 함께 기뻐하는 마음, 친소(親疏)의 구분 없이 모두를 평등하게 대하는 마음에 대하여 자기감정을 이입하여 함께 느끼는 것"이라고 할 수 있기에 현대의 공감이론과 유사하다고 볼 수 있다.

둘째, 모든 생명체를 향한 따뜻한 마음으로 다른 이들을 평등하게 바라보는 마음과 다른 사람들의 기쁨과 고통을 교감하는 것은 현대의 정서적 공감(emotional empathy)과 유사하다고 볼 수 있다. 또 타인을 위한 이타심이 곧 자기에게로 향하는 긍정의 에너지가 되어 자타 모두에게 이익이 되는 상호관계성의 자리이타 원리는 현대의 인지적 공감(cognitive empathy)과 유사하다고 볼 수 있는 것이다.

현대 공감이론과 불교적 공감의 차이점은 다음과 같다.

첫째, 불교의 사무량심은 자·비·희·사의 네 가지 마음 중 어느 하나만으로 다른 사람들과 감정을 공유하고 공감할 수 있는 것이 아니라 네 가지 마음이 서로 상호 보완적으로 작동되어야 한다. 즉 초기불교의 사무량심은 저절로 발생하는 것이 아닌 수행을 통해 배양해야 할 덕목인 것이다.

둘째, 현대 공감이론은 타인의 느낌과 동일한 정서적 느낌이 드는 '미러링(mirroring)' 또는 대리적 경험을 특징으로 갖는 데 반해, 불교 사무량심의 공감 개념은 미러링보다는 구체적 돌봄을 위한 정서적 생리적 반응이 특징적이라고 할 수 있다.

이에 불교적 이해의 공감 개념은 타인 지향적이며 타인의 고통을 돌보고 배려하려는 정서적 반응이라 할 수 있다. 이같은 정서적 긍정성이 확장되면

자타의 이익뿐만 아니라 인류 공동체에 유익함을 주는 미덕이 될 수 있는 것이다.

공감에 대하여 자리이타와 동체대비를 중심으로 한 불교의 덕 윤리 관점에서 접근하는 것은 더 통합적이고 상위적인 차원에서 공감에 대한 인지적 이해, 공감에 대한 민감성의 증대, 공감의 실천에 대한 동기화, 그리고 공감의 실행력 제고의 측면으로 이어질 수 있을 것이다.

참고 문헌 REFERENCES

◆ 약호 및 일차 문헌 Abbreviations and Primary Sources

MN *Majjhimanikāya*, ed. by TRENCKNER, V. and R. CHELMERS, 3 vols., London: Pali Text Society, 1979, 1925 & 1951 respectively (reprints).

SN *Saṁyuttanikāya*, ed by FEER, M. L., 5 vols., London: Pali Text Society, 1991, 1990, 1989, 1976 & 1951 respectively (reprints).

Sn *Suttanipāta*, ed. by ANDERSEN, Dines and Helmer SMITH. London: Pali Text Society, 2010, 1997, 1990, & 1984 respectively (reprints).

◆ 이차 문헌 Secondary Literature

AHN, Hyun seok (안현석). 2019.「허치슨의 도덕감과 도덕적 승인 –『아름다움 및 덕 관념의 기원에 대한 탐구』를 중심으로–」["Hutcheson's Moral Sense and Approbation"],『汎韓哲學』(*Pan-Korean Philosophy*), vol. 92, no. 1, 87-112.

AHN, Sung doo (안성두). 2006.「보살윤리의 성격과 그 기준 -「보살지」를 중심으로-」["The Characteristics and the Criterion of the Bodhisattva-Ethics in the *Bodhisattvabhumi*"],『인도철학』(*The Journal of Indian Philosophy*), vol. 21, 153-180.

AN, Ok sun (안옥선). 2002.『불교윤리의 현대적 이해』[*Modern Understanding of Buddhist Ethics*], Seoul: 불교시대사 (Bulgyosidaesa).

_____. 2010.「불교 덕 윤리」["Buddhist Virtue Ethics"],『인간·환경·미래』[*Human Beings, Environment and Their Future*], vol. 5, 79-101.

BASCH, Michael F. 1983. "Empathic Understanding: A Review of the Concept and Some Theoretical Considerations," *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 31, no. 1, 101-126.

Bhikkhu Bodhi 1994. *The Noble Eightfold Path: Way to the End of Suffering*, Onalaksa: BPS Pariyatti Edition.

Bhikkhu Ñanamoli, tr. 2011. *Visuddhimagga: The Path of Purification*. Kandy: Buddhist Publication Society.

CHEON, Jae seong, tr. (전재성 역). 2011.『숫타니파타』[*Suttanipāta*], Seoul: 한국빠알리성전협회 (Korea Pali Temple Association).

DAELIM, tr. (대림 역). 2004.『청정도론 2』[*Visuddhimagga* 2], Ulsan: 초기불전연구원 (Center of Early Buddhist Studies).

DAELIM and GAKMUK, tr. (대림·각묵 역). 2016.『아비담마 길라잡이 1&2』[*Abhidhammattha Sangaha* 1&2], Ulsan: 초기불전연구원 (Center of Early Buddhist Studies).

DECETY, Jean and Jason M. COWELL 2014. "Friends or Foes: Is Empathy Necessary for Moral Behavior?" *Perspectives on Psychological Science*, vol. 9, no. 4, 525-537.

GAKMUK, tr. (각묵 역). 2016.『상윳따 니까야 5』[*Saṁyuttanikāya* 5], Ulsan: 초기불전연구원 (Center of Early Buddhist Studies).

GUNARATANA, Henepola (헤네폴라 구나라타나), OH, Won tak, tr. (오원탁 역). 2006.『부처의 길, 팔정도』[*Eight Mindful Steps to Happiness: Walking the Path of the Buddha*], Paju: 아름드리미디어 (Areumdri Media).

HARE, Robert. D. (로버트. D. 헤어). JO, Eun kyung and Jeong ha HWANG, tr. (조은경·황정하 역). 2005.『진단명: 사이코패스 - 우리 주변에 숨어있는 이상 인격자』[*Without Conscience: The Disturbing World of the Psychopaths Among Us*]. Seoul: 바다출판사 (Bada Publishing).

HOFFMAN, Martin L. 1981. "Is Altruism Part of Human Nature?," *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 40, no. 1, 121-137.

HOFFMAN, Martin (마틴 호프만), PARK, Jae ju and Kyun yeol PARK, tr. (박재주·박균열 역). 2011.『공감과 도덕발달』[*Empathy and Moral Development*], Seoul: 철학과현실사 (Philosophy and Reality).

HOPKINS, Jeffrey, ed. (제프리 홉킨스 편역), LEE, Jong bok, tr. (이종복 역). 2017.『달라이라마, 명상을 말하다』[T*he Heart of Meditation: Discovering Innermost Awareness*], Seoul: 담앤북스 (Dam＆Books).

KIM, Jae seong (김재성). 2021. "붓다가 가르친 자비" ["Compassion Taught by the Buddha"], in『자비, 깨달음의 시작인가 열매인가』[**Is Compassion the Beginning or the Fruit of Enlightenment?*], Seoul: 운주사 (Unjusa).

KIM, Tae hoon (김태훈). 2015. "공감(Empathy)에 관한 연구" ["A Study on the Empathy"],『초등도덕교육』(*Korean Elementary Moral Education Society*), vol. 0, no. 47, 1-27.

KWON, Seon ah (권선아). 2017.「불교의 자비에 대한 사회 신경과학의 한 이해 - 공감에서 자비로」["The Social Neurosicence Understanding of Buddhist Compassion- From Empathy to Compassion -"],『한국불교학』(*The Journal of the Korean Association for Buddhist Studies*), vol. 83, 97-123.

LEE, Hwa young (이화영). 2011.「공감, 자아존중감, 성격특성과 친사회행동 간의 구조적 관계분석」["Analysis of the Structural Relationships among Empathy, Self-Esteem, Personality Traits and Prosocial Behaviors"], Ph.D. Dissertation, University of Brain Education.

LEE, Hye kyung (이혜경). 1999.「道德的 動機化 要素로서 共感(empathy)에 관한 硏究: Martin L. Hoffman의 이론을 중심으로」["A Study on Empathy as Moral Motive: Especially on Martin L. Hoffman's Theory of Empathy"], MA Thesis, Seoul National University.

LEE, Ji hyun (이지현). 2003.「『入菩提行論』수행법 연구: 慈悲觀과 忍辱 修行을 중심으로」["Study on the Practice of *Bodhisattva-caryāvatāra*: Focusing on the view of Compassion and the Practice of Patience"], MA thesis, Dongguk University.

LEE, Jung pyo, tr. (이중표 역해). 2020.『정선 맛지마 니까야』[**Selected Works* of *Majjhimanikāya*], Seoul: 불광출판사 (Bulgwang Publishing).

LEE, Pil won (이필원). 2010.「사무량심의 '해탈도'적 성격 고찰」["A Study on the Character of Liberating Path of the Four Immeasurables: Focused on Early Buddhism"],『불교연구』(*Bulgyo-Yongu*), vol. 32, 9-38.

OH, Hyun hee (오현희). 2021.「자리이타(自利利他)와 공감의 불교 윤리 – 자비 사상의 자애(慈愛)와 대비(大悲)의 공감 윤리를 중심으로 –」["Buddhist Ethics of Altruism and Empathy: Focusing on the Ethics of Empathy from Loving-Kindness and Compassion"],『동아시아불교문화』(*Journal of East-Asia Buddhist Culture*), vol.0, no. 48, 227-251.

PARK, Inn suk (박인석). 2015.「불교에서 '공감'의 의미와 역할-자비를 중심으로」["The Meaning and Role of 'Empathy' in Buddhism -Focusing on Compassion"],『東洋哲學』(*The Journal of Asian Philosophy In Korea*), vol. 0, no. 44, 345-368.

PARK, Seong hee (박성희). 1994.『공감, 공감적 이해』[**Empathy, Empathic Understanding*], Seoul: 원미사 (Wonmisa).

_____. 2010.『공감학: 어제와 오늘』[**Empathy: Yesterday and Today*], Seoul: 학지사

(Hakjisa).

RIFKIN, Jeremy (제레미 리프킨). LEE, Kyung nam, tr. (이경남 역), 2010.『공감의 시대』[*The Empathic Civilization: the Race to Global Consciousness in a World in Crisis*], Seoul : 민음사 (Mineumsa).

SCHELER, Max (막스 셸러). JO, Jeongok, tr. (조정옥 역). 2006.『동감의 본질과 형태들』[*Wesen und Formen der Sympathie*], Seoul: 아카넷 (Akanet).

SHAMAY-TSOORY, Simone G., Judith AHARON-PERETZ, and Daniella PERRY. 2009. "Two Systems for Empathy: A Double Dissociation between Emotional and Cognitive Empathy in Inferior Frontalgyrus versus Ventromedial Prefrontal Lesions," *Brain*, vol. 132, no. 3, 617-627.

SO, Byoung il (소병일). 2014.「공감과 공감의 윤리적 확장에 관하여 - 흄과 막스 셸러를 중심으로」["On Empathy and Its Ethical Expansion: Focusing on David Hume and Max Scheler"],『哲學』(*Korean Journal of Philosophy*), vol. 0, no. 118, 197-225.

Society of Modern Western Philosophy, ed. (서양근대철학회 엮음). 2010.『서양근대윤리학』[**Modern Western Ethics*], Seoul: 창비 (Changbi).

SONG, Na yeon (송나연). 2020.「공감의 도덕적 역할과 한계에 관한 연구」["A Study on the Moral Roles and Limitations of Empathy"]. M.A. Thesis, Korea National University of Education.

WELLEK, R. 1970. *Discriminations: Further Concepts of Criticism*. New Heaven: Yale University Press.

YANG, Sunny (양선이). 2016.「허치슨, 흄, 아담 스미스의 도덕감정론에 나타난 공감의 역할과 도덕의 규범성」["The Role of Sympathy and Moral Nomativity in Moral Sentimentalism of Hutcheson, Hume, and Adam Smith"],『철학연구』(*Journal of the Society of Philosophical Studies*), vol. 0, no. 114, 305-335.

A Moral-Psychological Examination of Contemporary Empathy Theory from the Perspective of Buddhist Ethics

OH, Hyunhee
Researcher at the Institute of
Philosophy and Culture, Hankuk University of Foreign Studies

We share similar feelings and opinions on a variety of ethical issues in modern society, and we also identify differences in our thoughts and opinions. An empathetic understanding of others' positions is needed to resolve these feelings and disagreements, but we sometimes strategically shut down the empathy that occurs in us. However, if we do not have the mechanism to share it with others, it would be hard to say what characterizes us as human beings as ethical or social beings. This is not to say that empathy itself is a moral emotion, but rather that empathy can trigger moral emotions. From a Buddhist ethics perspective, these modern theories of empathy are similar to the early Buddhist notion of the four immeasurable minds. concepts of loving-kindness, compassion, joy, and renunciation. This means that the four senses of Buddhism are “the desire for everyone to be comfortable, the desire for everyone to be free from pain, the desire to rejoice in the joy of others, and the desire to treat everyone equally regardless of age and gender.” Furthermore, from the perspective of Buddhist ethics, recognizing the principle of coexistence—namely, the understanding that altruism that helps others is also beneficial to oneself—can be seen as similar to the cognitive empathy in modern empathy theory. and feelings of love, compassion, joy, and equality for others are similar to emotional empathy in modern empathy theory. Accordingly, this paper examines the moral importance of empathy through moral and psychological considerations of modern empathy theory, and examines the Buddhist concept of

empathy and its operating principles that correspond to modern empathy theory. Through this study, we would like to demonstrate that the empathetic element shown in Buddhism (i.e., the four immeasurable minds) is an essential modern virtue that not only applies to individual practice but also to coexistence of others.

Keywords

empathy theory, Buddhist ethics, emotional empathy, cognitive empathy, Buddhist understanding of empathy, the four immeasurable minds, Agree

2023년 11월 09일 투고
2023년 12월 04일 심사완료
2023년 12월 05일 게재확정