

엄영란

(서울보건전문대학 간호과 조교수)

## I. 서론

지금까지 발표되어온 간호사 윤리 강령이나 문헌에 드러난 기본적인 윤리적 가치는 '인격존중과 생명존중'이다. 이 기본적인 가치가 임상 현장에서 간호 행위나 판단속에 실제로 실현될 때에는 시간적·공간적 특성과 더불어 드러나기 마련이다. 즉 한국에서 어떤 간호사가 특정 순간에 특정의 판단을 하고 행위에 있어 '인격존중과 생명존중'은 한국인의 인간관계나 생명에 대한 전통적·역사적 가치관이나 현재의 사회적 가치관과 무관할 수 없다. 따라서 간호사 윤리 강령이 실제적이고 실천적인 의미를 가지려면, 보편적인 윤리적 가치와 더불어 한국의 특수한 가치관을 함께 고려하여야 할 것이다.

이 글에서는 환자 간호시에 윤리 문제가 제기될 수 있는 핵심 영역을 '인간관계(간호사-환자, 간호사-간호사, 간호사-타전문인)와 생명(출생, 사망)'으로 파악하고 이 두 영역에 대한 한국인의 전통적인 가치관에 대하여 간호윤리와 관련된 부분에 중점을 두어 살펴보고자 한다.

한국의 전통적 윤리의식의 근원은 巫俗이 지배했던 고조선에까지 거슬러 올라간다. 우리 민족의 원시종교로서 무교사상이 본래부터 있었던 바탕 위에 유교와 불교, 그리고 도교의 외래 사상이 전래해 와서 갈등과 융화의 과정을 거쳐서 토착화했다는 것은 널리 알려진 사실이다. 그리고 고대사회

에서는 종교와 윤리가 확연히 분리되지 않았던 까닭에 저 원시종교와 외래 종교들이 한국의 윤리 사상에 큰 영향을 주었다. 그러나 무교와 불교 그리고 도교의 영향이 현저했던 고려이전의 전통적 윤리의식은 현대 한국인의 의식구조 안에서 특별히 큰 자리를 차지하지 않았다. 현대 한국인의 의식구조 안에서 큰 자리를 차지하고 있는 것은 국교로서의 유교사상의 결정적 영향 아래서 형성되었던 조선조 시대의 윤리의식이라고 보아도 크게 틀리지 않을 것이다(김태길, 1991). 따라서 인간관계와 관련된 전통적인 윤리의식으로서 유교적인 것을 주축으로 하여 살펴보고자 한다. 그러나 生死觀에 있어서는 무속이나 불교에 기초한 생사관이나 祖靈信仰이 유교의 생사관으로 대체되었다기보다 그 이전의 생사관에 유교적인 조상숭배 양식이 형식을 더 세련화하거나 보완하는 역할을 했다고 볼 수도 있다. 따라서 생사관은 단군신화로부터 무속, 불교, 유교의 생사관을 모두 간략하게 살펴보고자 한다.

## II. 韓國人의 傳統的인 倫理觀

### 1. 韓國人의 傳統的인 生死觀

서양에서는 대부분의 사람들이 기독교 신앙을 기반으로 가치관을 형성하므로 인간의 생명은 神의 선물이며 육체적인 죽음으로 끝나는 것이 아니라 永生하는 것

\* 1994년 1월 13일 대한간호협회 법제위원회에서 개최한 "한국의 간호윤리 정립을 위한 토론회"에서 다룬 내용임.

으로 믿는다. 한국에 기독교가 전래되어 신자가 생긴 것은 200여년이 넘지만, 한국인이 가진 생사관은 그 보다 역사가 더 깊은 원시적인 무속과 불교, 유교의 가치관에 뿌리를 두고 있다.

### (1) 韓國 神話에 나타난 生死觀

삼국유사의 기록에 의하면 古朝鮮의 始祖인 檀君은 桓雄과 熊女 사이에서 태어났고 일천구백팔세까지 살다가 아사달에 숨어 山神이 되었다. 여기서 桓因의 아들인 환웅과 곰이 변한 것인 웅녀가 단군의 부모인 것은 태양승배사상(박성봉과 고경식, 1985)이나, 천신사상 및 토데미즘(최인호, 1989)의 면모를 보여주고 있는 것이다. 그리고 단군이 산신이 되었다는 것은 죽은 조상이 후손의 중요한 일에 영향을 미친다는 祖靈信仰(최인호, 1989)과도 관련된다고 볼 수 있다. 그리고 신의 아들인 환인과 고대인이 신성시한 곰이 변하여 된 웅녀가 결합한 것은 神聖끼리의 결합이며(김열규, 1977) 마을 共同祭의 대상인 神木의 原形인 壇樹 밑에서 잉태하기를 축수하여 단군을 잉태하였다(김열규, 1977)는 것은 바로 한국의 古代인이 생명의 탄생을 神聖한 것으로 인식하였음을 알 수 있다.

古代인에게 있어 삶과 죽음은 상반되는 것이 아니었다. 김열규(1977)는 金蛙王이 금색 개구리 혹은 달팽이 모양의 아기로 발견된 것이나 朱蒙이 窟을 드나들면서 하늘에 제사드린 것을 예로 들어 迷路를 연상시키는 '달팽이'와 隱身과 再現을 의미하는 굴 속에서의 제사는 바로 '생사의 미로'를 닳은 것으로 해석하였다. 김열규(1977)는 이와같은 증거에 기초하여 한국의 고대 신화에서는 외국의 신화에서와 마찬가지로 고대인이 "삶이 죽음에 닿아 있고, 죽음이 삶에 이어진 길이다. 죽음은 한 개체가 객관적 세계에서 사라져 버렸다가 새로운 모습, 새로운 힘을 지니고 다시 재생한다."는 것으로 삶과 죽음을 인식한 것으로 해석하였다.

김열규(1977)는 단군, 혁거세, 동명왕, 수로 등 시조(始祖)가 예외 없이 신격화된 것은 祖靈崇拜의 가장 원초적 표현이라고 주장하였다. 뿐만아니라 金閼智, 石脫解, 高夫良 三氏祖, 慶州 李氏, 등이 氏祖傳承에서 탄생전승이 신화이거나 신화의 인류학적 잔존물인 것도 역시 조령승배와 관련된다라는 것이다. 김열규는 죽은 조상의 靈이라고 하여 모두가 신앙의 대상이 되는

것이 아니라 葬禮와 같은 과정을 거쳐 조상의 죽음이 정화되어야 숭배의 대상이 될 수 있다고 주장하였다. 만일 장례절차상 과오가 있으면 조령이 怨靈으로 화할 위험도 있다는 것이다. 장례는 生者이던 조상을 신격화시키는 절차라는 점에서 그 통과제의상의 특수한 의의가 있다는 것이다. 즉 인간적 영역에서 신의 영역에 편입된다는 특수한 의의가 있다는 것이다.

### (2) 韓國人의 巫俗의 生死觀

생명의 잉태는 三神 등 초월적인 힘에 의해 좌우된다고 한국인은 생각했다. 그리고 한국에는 상고시대부터 다양한 태몽설화를 가지고 있으며, 오늘날에도 임신시에는 태몽을 꾸며 태몽의 내용은 태아의 성별이나 일생의 운세와도 관련된다고 생각하고 있다. 태몽의 내용은 주로 동식물과 관련되는 것으로서 샤머니즘적이다. 고성희, 등(1992)의 연구에 의하면 태몽은 따라서 성별에 맞게 태교를 시키는 역할도 하였다는 것이다. 그리고 출생과 관련된 또 다른 것은 '금줄'이다. "귀신은 원새끼를 싫어하고 무서워한다"하여 원새끼로 금줄을 하는 풍습이 지금도 남아 있다. 금줄은 외인의 출입을 제한하여 산모와 신생아를 보호하고 또한 이웃이 신생아에게 해가 되는 특정 행위를 금하게 하는 기능도 하였다(고성희, 등, 1992). 이러한 모든 무속적인 풍습은 신생아의 생명을 소중하게 보호하려는 것을 포함하고 있다고 하겠다.

김열규(1992)는 한국인은 삶과 죽음에 대하여, "삶의 종말로서의 죽음'이라기보다는 '삶의 또 다른 국면의 시작으로서의 죽음'이 한국인의 전통적 관념"이라고 주장하였다. 즉 "죽음이 죽음을 낳고 죽음과 죽음이 서로 꼬리를 물고 연쇄해 있던 한국적 상황 속에서는 그리고 죽음을 끊임없이 삶을 향해서 돌려세우고 이와 짝지어져 죽음 자체가 삶을 향해서 줄곧 되돌아서곤 하던 상황 속에서는 당연히 죽음과 삶 사이에는 인과의 상호연계와 은유적인 통합의 원리가 작용하고 있었다. 삶 다음에 죽음이 놓여져 있다고만 해서 삶과 죽음이 연결관계를 갖고 있었던 것은 아니다. 삶이 죽음의 원인이 되고 죽음이 삶에 부단히 간섭하여 원인으로 작용하기 때문에 그 양자는 연결해 있었던 것이다."라는 것이다. 그리고 김열규(1992)는 한국의 무속의 관행을 살펴보면 한국인의 죽음관은 "숨짐의 죽

음, 탈혼의 죽음, 그리고 시신의 삭음의 죽음"까지 이중 삼중의 관문이 있다고 주장하였다. 이러한 관점에서 죽음을 본다면 뇌사상태에서 장기를 이식하는 것은 아직 완전히 죽기 이전에 신체를 훼손하는 것이라 하겠다. 이는 한국인이 서양인에 비하여 장기기증을 꺼리는 이유의 일부로 추정할 수도 있겠다.

무속신앙에서 분명한 것은 '죽음이 삶의 최종적 완성'이라야 한다는 관념이다. 진혼굿은 '죽음 이전에 이미 완결되어 있어야 옳았는데도 여러 가지 이유로 그러지 못한 것들이 마지막으로 마무리되는 계기가 곧 죽음이라야 한다'고 강조한다. 바리데기가 염송되는 오구굿에서는 죽음은 확실하게도 삶의 마지막 보상의 기회였다는 것을 보여준다. 무속신앙은 또한 順命이 아닌 非命의 죽음이나 횡사한 죽음 등으로 인하여 순항하지 못하게 된 '떠돌이 녀'들을 달래어서 "죽음-조상-신"이란 통과절차를 거치게 하는데 결정적인 구실을 해왔다(김열규, 1992).

이와같이 무속적인 절차는 인간의 죽음을 삶을 완성시키는 과정적인 의미를 가지는 것으로서 한 인간의 죽음을 생물학적 소멸이 아니라 보다 전체적인 인간적 의미를 실현하려는 뜻을 내포하고 있다고 할 수 있다.

### (3) 佛敎의 輪廻說

불교에서 생명은 因緣에 따라 生成消滅을 거듭하는 존재로 파악되고 있다(정병조, 1992). 善人은 死後에 天國樂土에 태어나고, 惡人은 苦界地獄에 떨어진다고 하는 사고는, 인도에서는 이미 불교 발생 수 백년 전 아타르바 베다 시대부터 브라흐마나 시대에 걸쳐서 존재한 것이다. 그러나 그것은 아직 윤회설로까지 발전하지는 않았었다. 윤회설은 三世에 걸쳐 다시 태어나고 다시 죽음으로 해서, 天界, 人界, 地獄 등 여러 가지 세계를 거쳐가는 것을 의미하는 것이다. 불교에서 삼계육계(三界: 欲界, 色界, 無色界, 六界: 地獄, 餓鬼, 畜生, 阿修羅, 人間, 天上)에 걸쳐 윤회한다고 하는 것이 이것이다. 이 윤회설이 성립된 것은 불교 발생 2, 3백년 전인 우파니샤드 시대라고 생각된다(水野弘元, 1972).

釋尊은 생사를 수평적 차원에서 이해하였다. 단절과 別離로 보는 것은 중생의 迷妄 때문이다. 다만 주목해야 할 점은 해탈이 '윤회의 극복'이라는 설명이다. 이

우주에는 무한한 생명이 있다. 윤택 무정을 포함한 모든 생명의 물줄기들이 흐르고 있다. 만약 우리가 그 근원으로 되돌아가서 생각해 본다면 '나'라는 개체적 생명은 그 源流의 지극히 미세한 일부분에 불과하다. 따라서 내 개인적으로는 生滅이 있을 수 있다. 그러나 전체 생명의 입장에서 生滅이 없다. 전체균형은 언제나 유지되기 때문이다. 따라서 生死一如란 개체적 自我를 우주적 생명과 동일시 했을 때 가능한 선언이라고 생각한다(정병조, 1992). 그러나 중생은 헛된 집착 때문에 業報를 짓고 輪廻의 굴레를 벗어나지 못해 生老病死의 괴로움을 겪는다고 하는 부처의 가르침이 과연 타당한지 예사 사람의 한정된 경험을 통해 검증할 수는 없다. 그런데 승려에게는 부처의 가르침이 진실되다는 것을 입증할 책임이 있어, 생을 타고나서 老病死로 가는 순서를 어길 수는 없어도 적어도 그 때문에 고통스러워하지는 않는 자세를 보여주어야 했다. 죽는 자세에서 모범을 보이고, 숨을 거둘 때 生死에 自在하는 경지에 이르렀음을 나타내는 臨終偈라는 시를 남기기까지 해야 고승이라고 숭앙되었다(조동일, 1993).

불교에서는 원칙적으로 生과 死를 같은 것으로 간주하지만 중생의 경우에는 그와같은 경지에는 가지 못하더라도 임종을 맞이함에 있어 보다 위엄있는 모습을 갖추려고 애썼음을 알 수 있다.

허홍식(1986)은 불교가 지배하였던 고려시대에는 윤회설을 바탕으로한 幻生說이 인간의 출생 관념 뿐만 아니라 가족구조, 나아가서 사회구조에도 영향을 미쳤다고 주장하였다. 그는 고려시대에 환생설로 인하여 사회 신분의 동요를 막을 수 있었고, 父系를 중심으로한 조선시대와는 달리 고려시대에는 부계, 처계, 모계의 삼계통의 친족이 강하게 작용하는 수평적 사회원리가 강하였다는 것이다. 그리고 출생에 대해서 불교의 환생이 점지한다고 여김으로서 성장과정에서 棄兒의 풍습 및 收養도 있었는데, 이는 불교 수용 이전에 유포된 영웅설화의 잔재가 불교의 慈悲와 因緣이라는 수평적 친족구조 속에 포용되어 수직적인 부계위식을 약화시킨 결과로 볼 수도 있다고 제언하였다. 즉 출생과 성장에 관한 불교 이전의 사상이 불교에 의하여 동화, 변질되었음을 추정할 수 있다는 것이다.

허홍식(1986)은 또한 고려시대에 귀족들은 주로 寺

院에서 終命하였으며, 민중들도 사후의 장례와 제례는 사원이나 승려와 밀접한 관계를 가졌다고 밝혔다. 또한 그는 고려시대에 死體에 대한 관리도 사원에 맡겨졌는데, 사원에서 예불 때나 공양을 올릴 때마다 항상 향불을 피움으로써 병균을 전염시키는 곤충을 혼절시키는 실용적인 약효를 가지고 냄새를 없애고 살균하는 역할을 가졌다고 볼 때 의학적 의미도 있으며, 연기가 상승함으로써 영혼의 상승을 상징하면서 의식에 참여한 자들의 심리를 경건하게 만드는 종교적인 효과도 있었다고 해석하였다. 허홍식(1986)은 고려시대에 사후 10여일만에 불교식으로 화장하여 화장한 유골을 사원에 안치하고 140여일만에 朝夕으로 饗祀한 다음에 매장하는 식의 復葬하는 풍습이 있었는데 그 이유는 亡者의 영혼이 지상에서 맴돌고 있다고 하였기 때문이라고 주장하였다. 그리고 제사도 사원에서 승려가 대신하고 그 비용은 자녀들이 아들 딸 구별없이 부담하였다는 것이다. 따라서 조선시대와 같은 남아선호의 모습은 없었다.

#### (4) 儒敎의 生死觀

조선 전기의 유학자들은 불교를 배격했다. 그렇게 하기 위해서 생사의 문제에 대해서도 대안을 제시해야 했다. 서경덕(호 花潭, 1489-1946)은 <鬼神生死論>을 지어, 사람도 천지만물과 함께 氣로 모이면 生을 얻고, 흩어지면 死에 이른다고 했다. 세상에서 귀신이라고 하는 것이 따로 있지도 않고, 氣가 모이는 것을 神이라고 하고, 氣가 흩어지는 것을 鬼라 하였다. 즉 서경덕은 사람의 氣가 흩어지면 아무 것도 남지 않는다고 한 氣一元論者였다(조동일, 1993).

氣二元論者인 李滉은 “질병은 몸에서 생겨 마음으로 옮겨가는 것도 있고, 마음에서 생겨 몸을 상하게 하는 것도 있으니, 양쪽에서 막고 양쪽에서 다스려야 한다”고 했다. 이황은 理와 氣가 하나가 아니라고 보았으므로, 사람의 죽음은 氣가 흩어지는 것에 지나지 않는다고 하는 서경덕의 견해에 동의하지는 않았다. 그렇지만, 죽음이 무엇인가 밝혀 적은 글을 별도로 남기지 않았다. 李珥는 <生死鬼神策>에서 사람의 氣는 흩어져도 理는 남아 후손이 제사를 지내면 應感한다고 했다. 죽은 뒤에 혼령이 있다고 보았지만, 혼령이 그 이상 아무런 작용도 하지않아, 후손에게 복을 내린다는가, 저승

으로 간다는가, 내세에 다시 태어난다는가 하는 것은 있을 수 없는 일이라고 했다(조동일, 1993).

孔子는 『禮記』에서 “죽은 이를 다루는데 정말 죽은 것으로 다룬다면, 그것은 不仁한 것이니 그렇게 해서 안된다. 또 죽은 이를 정말로 살아 있는 사람처럼 대우한다면, 그것은 지혜롭지 못한 것이니, 그렇게 해서도 안된다.”고 하였다. 그리고 『荀子』의 禮論에는 “예란 산 사람과 죽은 사람을 대접하는데 있어서 신중함이다. 삶이란 인생의 시작이며, 죽음이란 인생의 종점이다. 만일 시작과 끝이 모두 좋으면, 인간의 도리는 다한 것이다.... 대체로 조상이 살았을 때는 厚待하고 죽었을 때는 薄待한다면 이것은 부모가 지각이 있을 때에는 존경하고 지각이 없을 때에는 대만함을 뜻한다.... 죽음의 길은 한 번 가면 다시는 돌아올 수가 없다. 신하가 군주를 극진히 섬기고 자식이 아버지를 극진히 섬기는 까닭도 여기에 있다”(愼友蘭, 1948에서 재인용).

생명의 탄생, 생성에 대하여 농경이라는 생산양식을 하부구조로 하여 형성된 역학적 사고에 있어서 변화란 단순한 변화 자체로 끝나는 것이 아니라 생성이라는 창조성을 그 목적으로 한다. 자연의 생명 창조 활동을 선이라는 가치의 근거로 규정하는 것이 『周易』의 기본 입장이다(최영진, 1992). 모든 생명체의 원초적 욕구는 삶에의 의지이다. 따라서 생명을 온전하게 길러 피어나게 하는 것 이상의 당위는 없다. 明道가 <繼之者善>을 주석하여, ‘天은 다만 生으로서 道를 삼으니 이 생리를 계승한 것이 곧 善이다.’라고 한 말은 天의 생명을 창조하는 도리가 선의 근거임을 언명한 것으로서 그것을 계승한 것을 <善>이라고 말할 수 있는 것이다. 『文言專』의 <君子體人足以長人>에 대한 伊川の, ‘乾의 仁을 體法하면 그것이 곧 君長의 道가 되어 죽히 사람의 君長이 될 수 있다.’라고 한 주석에서 보이는 바와 같이, 천의 창조성이 군자에 의하여 體法될 때 <君長之道>라는 규범으로 정립되며, <君長之道>는 『孟子』에 나오는 바와 같이 생명을 차마 해치지 못하는 마음, 즉 <不忍人之心>으로 ‘不忍人之政’을 행하는 것’ 이외의 것이 아니라고 할 때 그것은 바로 <好生之德>으로서 仁의 실현이 된다. 이는 新安陳氏가 ‘天地의 大德을 <生>이라고 하고 사람이 천지의 大德을 얻은 것을 <好生>이라 한

것이다. 〈好生之德〉은 곧 이른 바 인간이 천지가 만물을 낳는 마음을 얻어 마음으로 삼은 것이다. 라고 한 것은 자연의 본질이 생명의 창조에 있고, 이것이 인간에게 계승될 때 〈생명에 대한 사랑〉이라는 당위규범으로 정립됨을 언명한 것이다. 여기에 〈仁〉이라는 덕목을 부여한 것은 이것이 모든 가치의 본원이 되기 때문이다. 자연의 생명창조 활동을 계승하여 생명창조 작업에 동참하는 것이야말로 최고의 가치창조이며 인간의 당위라고 할 것이다(최영진, 1992).

『주역』에서 자연의 변화는 맹목적인 기계적 운동이 아니라 생명의 창조를 목적으로 하는데, 이같은 자연의 활동은 인간이 추구해야 할 당위의 典範으로 규정된다는 것이다.

이상의 전통적인 生死觀을 다음과 같이 요약할 수 있을 것이다. 단군신화와 周易에 의하면 한국인은 생명의 근원을 하늘(天)이라 생각하고 있다. 천지는 만물을 낳을 수 없으므로 사람을 사랑하는 마음이 인간의 도리이다. 즉 자연의 본질이 생명의 창조에 있다면 인간은 이것을 계승하여 생명을 사랑하는 것을 인간의 당위규범으로 말하고 있다.

한편 단군신화로부터 무속이나 불교 유교에 이르기까지의 죽음에 대한 공통된 인식으로서 중요한 것은 '죽은 어른(조상)'은 살아있는 자녀들을 보살펴주는 수호신이며 자식은 조상에게 제사를 지내야 한다는 것이다. 그러나 단군신화와 무속신앙에서는 육체가 죽은 후에 어떤 영혼적 존재가 후손에게 영향력을 행사할 수 있는 존재로서 인식되지만, 유교에서는 죽음의 길은 한 번 가면 다시는 돌아올 수가 없기 때문에 자식은 어버이를 생존시에 극진히 섬겨야 함을 강조하였다. 그리고 단군신화와 무속신앙, 그리고 불교에서는 인간의 生死를 순환적인 것으로 인식하고 있는 반면에 유교에서 죽음으로서 생명은 끝나는 것으로 인식하였다.

이상의 생사관을 살펴봄에 있어 간호사가 주목해야 할 또 다른 측면은 한국인은 '죽음의 과정을 삶의 완성'으로 보았다는 것이다. 이는 무속신앙의 굿이 보여주는 것이나 불교의 고승이나 유교의 훌륭한 선비들이 임종시에 보여준 태도에서 알 수 있는 점이다. 그들은 임종의 때를 알고 수용하며 자신의 안방에서 자손들에 들

러싸여 임종을 맞이하였다. 그러나 임종의 장소와 방법이 과거와는 달라졌다. 오늘날에는 대부분의 사람들이 그들의 안방이 아닌 병원의 침대에서, 식구들에 둘러싸여서 아니라 낯설기만한 의료인들과 침단의 기계들에 둘러싸여서 임종을 맞이하고 있다. 따라서 전통적인 의미에서의 임종을 맞이하지 못하고 있다. 어떤 의미에서 이러한 현대의 변화는 임종에 대한 우리의 전통적인 의식과 방법이 바뀌고 있다고 말할 수도 있다. 그렇다면 현대의 상황에서 바람직한 임종은 무엇인가? 가능한 한 고가의 최첨단의 의료혜택을 받으며 고도의 전문성을 갖춘 서비스를 받으며 임종을 맞이하는 것이 그렇지 못한 것보다 더 바람직한 것인가? 아니면 전통적인 임종의 방식과 현대의 방식을 어떤 식으로든 통합하여야 할 것인가? 그렇다면 어떻게 절충하여야 하는가?

임종시에 대부분의 시간을 함께 하게되는 간호사로서는 환자간호와 임종간호에서 전통적인 생사관에 대한 이해와 더불어 현대적인 변화에 대한 이해를 병행한다면 보다 한국적인 바람직한 간호관 확립이 가능할 것이다.

## 2. 韓國人의 人間關係에 대한 倫理意識

현대 한국인의 가치관에 지대한 영향을 미쳤다고 할 수 있는 조선조시대의 윤리의식을 형성함에 있어서 결정적 요인을 김태길(1991)은 첫째, 그 시대의 사회가 농업을 위주로 하는 가족주의적 집단으로 구성되었다는 것과 둘째, 五常과 五倫을 근간으로 삼는 유교의 윤리사상으로 보았다. 그는 유교의 윤리사상도 중국의 가족주의적 농경사회를 배경으로 삼은 것이었다는 사실을 고려한다면 조선조의 윤리의식의 바탕이 된 것은 결국 농업을 위주로 한 가족주의적 사회의 윤리의식이라고 요약할 수 있다고 주장하였다.

### 1) 한국인의 家族主義

동양에 있어서의 가족주의는 오랜 전통을 가졌다. 그것은 가족을 생활의 기본 단위로 삼은 오랜 사회제도를 배경으로 삼고 형성되었으며, 혈연관계와 가족윤리를 人倫의 根本으로서 숭상한 유교사상의 후원을 받고 성장하였다. 우리 나라의 경우, 가족주의는 특히 조선

시대에 더욱 강화된 것으로 알려져있다.

'가족주의(familism)'란 어떤 이론체계의 이름이 아니라, 가족에 대한 애착내지 관심이 다른 意慾과 動機를 압도하고 행동의 주도권을 잡는 생활태도를 가리키는 말이다. 가족주의적 생활태도는 가족의 번영 또는 家門의 영예를 무엇보다도 소중히 여긴다. 따라서 그것은 한편으로는 個人主義와 대립하게 되며, 다른 한편으로는 民族主義내지 國家主義와 대조를 이룬다. 가족이란 본래 편의나 이익을 위해서 계획적으로 결정한 단체가 아니라 性과 血緣의 유대를 통하여 자연적으로 발생된 공동체인 까닭에, 그 내부의 질서 유지를 위해서 중요한 것은 법이나 규칙보다도 온정과 사랑이다. 가족 내부에 어떤 알력이 생겼을 경우에는, 경위를 밝혀 是非와 曲折을 따지는 것보다도 感化화 讓步로써 문제를 해결함이 正道로서 환영을 받는다(김태길, 1982).

가족주의적 특징 가운데에서도 특히 한국의 경우에는 중국이나 일본과는 다른 특징을 가지고 있다. 한국인은 특히 혈연관계를 중시하며 그 가운데에서도 부자관계를 중시하였다. 이러한 한국인의 특징은 윤리의식에도 지대한 영향을 미쳤다. 조혜정(1992)은 우리 한국의 가족은 남자중심의 가족주의이고 핏줄중심의 가족주의로서 현대에 와서 가족 구성원들간의 갈등과 가족이외의 사람들에 대한 배타성으로 인하여 문제성을 가진다고 지적하였다. 이광규(1988)는 한국의 가족의 전통이 서양의 경우와 다른 특성을 가짐으로 인하여 다른 가치관과 태도 행위유형을 가진다고 주장하였다. 즉 부부중심인 서양의 경우와는 달리 한국인은 가족관계에서 부자중심이다. 그리고 결혼의 유형이 한국은 중매혼(부모의 의사가 중요시됨)이 주인 반면 서양에서는 주로 연애혼(당사자의 결정이 중요시됨)으로 다르며, 자녀에 대한 태도와 육아에 있어서도 한국의 가정에서는 순종, 복종을 강조하고 가족을 위해 단절하고 양보심, 인내심 등을 조장하는데 비하여 서양에서는 자녀들에게 독립심을 강조하고 자기의 주장을 주장하게 한다. 이로 인하여 서양사람들은 독립적이고 자기중심적이며 개성을 존중하는 자기 중심적 인간(ego oriented people)의 특성을 가지게 되고, 부계가족에서는 개성을 약화시키고 타인중심적이고 집단의 조화를 강조하는 환경중심적 인간(situation oriented people)의

특성을 가진다. 이광규(1988)는 이러한 두 문화의 차이를 죄문화(guilt culture)와 수치문화(shame culture)로 대비시켜 설명하였다. 죄문화란 사람들이 행동의 기준을 양심에 두고 양심의 가책 즉 죄의식이 없으면 행동을 하지 않는 것이다. 이것에 비해 수치문화는 행동의 기준을 타인의 이목에 두고 이러한 행동을 하면 타인이나를 어떻게 볼까하는데 행동의 기준이 있는 것이다. 따라서 죄문화에서 양심이 발달하는데 비하여 수치문화에서는 타인과의 인화가 발달하고 협동이 강조되며 무엇보다도 타인에게서 받는 恩惠라는 생각이 이곳에서 발달하는 것이다. 죄문에서는 은혜사상보다는 계약사상이 발달한다. 계약사상은 개인주의를 발달시키고 이익집단을 형성하는 특징이 있다. 이에 비해 은혜사상은 집단주의를 발전시키고 정서집단을 형성하는 특징을 가진다.

이러한 대비는 동서양의 윤리관에 대한 김영진(1993)의 다음과 같은 지적에서도 드러나고 있다. "서양에서는 합리주의적 계약주의의 전통이 매우 강한데 비해, 동양의 윤리사상에서는 합리적 계약주의의 전통이 약하다. 온정적 간섭주의에서는 유교윤리 내지 유교사상이 대중철학의 핵심이 되고 있다. 서양에서는 공리주의의 윤리설이 여러 방법으로 많은 영향을 끼치고 있다. 동양에서 義를 강조했다면, 서양에서는 功利를 강조한 것이 아니라 公利를 강조했다."

이상의 특성을 배경으로 하고 있는 한국인의 전통적인 윤리의식은 다음과 같이 정리될 수 있다.

첫째, 개인적 인간관계의 특수성이 중시되고 이에 따라 행위의 옳고 그름이 달랐다. 조선조시대 또는 그 이전의 전근대적 사회에 있어서 서로 만나고 교섭을 갖는 사람들의 범위가 주로 이미 알고 있거나 알만한 사람들이었다는 사실은 그 시대의 윤리의식 가운데서 특정한 대인관계를 위한 규범들이 차지하는 비중이 매우 크다는 결과를 가져왔다. 다시 말하면 부모와 자녀, 남편과 아내, 형과 아우, 스승과 제자, 또는 친구 등 개인적 인연이 중요시 되었고, 그러한 개인적 인연으로 묶인 사람들 사이에서 지켜져야 할 규범들이 윤리체계 전체의 근간을 이루었다. 어느 나라에 있어서나 전근대의 윤리가 일반적으로 그랬듯이 우리나라의 전통윤리

의 경우에도 개인적 인간관계의 특수성이 중요시되는 동시에, 사람이 취해야 할 올바른 태도는 행위자와 행위 상대자와의 개인적 관계에 따라서 상당한 차이를 가졌다. 예컨대 어려운 처지에 놓인 사람들을 도와주는 것은 일반적으로 권장할만한 善行으로 인정되었지만, 도움이 필요한 사람이 나와 가까운 혈연 또는 그 밖의 어떤 개인적 관계가 있을 때 그를 도와주어야 할 의무는 별다른 관계가 없는 타관 사람을 도와줄 의무보다 훨씬 크다고 알려졌다. 또 남을 속이는 것은 일반적으로 비난을 당해야 마땅한 非行이지만, 친구를 속이는 잘못은 생면부지의 먼 사람을 속이는 경우 보다 더 큰 잘못이며, 부모를 속이는 잘못은 친구를 속이는 그것보다도 더욱 큰 잘못으로 인정되었다.

둘째, 윤리의식에 있어서 정서적 요소가 차지하는 비중이 압도적으로 크다는 사실이다. 즉 도덕적으로 높이 평가되는 행위들을 떠받들고 있는 심성으로서 가장 중요한 것은 사리에 대한 지성적 판단이기보다도 '인간적'이라고 부를 수 있는 정서 내지 감정이다. 예컨대 효성스럽다고 칭송되는 행위의 심리적 기초를 이루는 것은 부모에 대한 사랑의 정이며, 충성의 이름으로 찬양을 받는 행위의 심리적 토대가 되는 것은 군주 또는 그 밖의 어떤 상전에 대한 깊은 정이다.

전통 윤리에서 개인적 관계의 특수성이 중요시된다는 사실과 그 윤리의식에 있어서 정서적 요소가 차지하는 비중이 크다는 사실은 내면적으로 밀접히 연결되고 있다. 전통 윤리에 있어서 개인적 인간관계의 특수성을 중요시하는 정신의 바탕에는 나에게 가까운 사람일수록 더 위해야 한다는 생각이 깔려 있으며, 그러므로 전통윤리가 개인적 인간관계를 중요시하는 경향은 정분이 차지하는 비중을 높이는 결과를 가져왔다고 생각된다.

인정이 두텁고 마음이 뜨거운 사람들이 칭송을 받은 우리나라 전통사회에 있어서 이치적이고 냉정한 사람들은 별로 환영을 받지 못하는 경향이 있었다. 네 것과 내 것을 분명히 가리고 남에게 간섭을 하거나 간섭 받기를 싫어하는 사람들은 환영을 받기 어려웠다. 일일이 사리를 따지거나 시비를 가리는 태도는 미덕이 아니라 악덕에 가까운 대접을 받았으며, 법에 호소하여 흑백을 판가름하고자 하는 행실은 일반적으로 환영을 받

지 못하는 가운데, 특히 가까운 사이에 생긴 문제를 법적 소송으로 해결하고자 하는 태도는 비난의 대상이 되기 쉬웠다. 짧게 말해서, 개인주의적이요 합리주의적인 심성이 강한 사람을 우리나라의 전통사회는 별로 좋게 보지 않았다.

세째, 인간관계에 있어서 수직적 질서가 중요시되었다. 조선조 시대에는 유교의 가르침이 설친 윤리의 근간을 이루었거니와, 유교적 전통 윤리의 기본으로서 강조되어온 오륜만 보더라도 그 가운데 네 가지는 인간관계의 수직적 질서를 존중하는데 역점을 두었다. 오직 '朋友有信'만이 동등한 인간관계에 관한 덕목을 밝히고 있을 뿐이며, 그것도 마지막 순서에 머무르고 있다.

인본주의 사상의 바탕위에서 모든 인간을 귀중히 여기는 관념이 한편에 있기는 하나, 모든 개인들이 각각 동등한 가치와 평등한 권리를 가졌다는 근대적 인권의 관념과는 차이가 있었다. 사람들의 특수한 신분과 대인관계에 있어서의 상대적 위치에 따라서 각 개인이 받아야 할 대우에도 차별이 있어야 마땅하다는 생각이 우세했던 것이다. 이러한 사고방식은 우리나라의 전통 윤리가 신분사회를 배경으로 삼고 형성되었다는 사실과 불가분의 관계가 있음은 물론이다.

개인적 특수성이 중요시 되고, 윤리의식에 있어서 정서가 차지하는 비중이 압도적이며, 인간관계에 있어서의 수직적 질서를 존중하는 등의 특색을 가진 우리나라의 전통윤리에 대해서 불합리하다는 것을 직관적으로 느끼는 현대인이 많을 것이다. 전통윤리가 현대인에게 불합리하다고 생각되는 가장 큰 이유는 전통윤리가 형성되던 시대의 사람들이 가졌던 자아의식과 현대인의 자아의식이 크게 다르다는 사실에 있을 것이다. 조선조 시대의 우리 조상들은 각 개인이 '나'를 위해서 살기보다는 가문 전체가 '우리'를 위해서 살았다. 개인들은 큰 가족의 분신으로서 자신을 의식하였고 가문의 영예를 떠나서 따로 개인의 영예가 있을 수 없었으며, 가문의 흥망과는 별도로 한 개인만의 흥망이 있을 수도 없었다. 자기를 가문과 동일시하는 '우리의식'속에 살았던 조선조시대의 견지에서 볼 때 가까운 사람들을 위하는 것은 큰 '나'로서의 '우리'를 위하는 길이었고, 가족 내지 친족에 대한 사랑은 결국 자기 자신을 포함한 大我에 대한 사랑이었다.

그러나 개인을 독립된 자유의 주체로 보고, 부자의 관계 또는 부부의 관계와 같은 아주 가까운 관계까지도 결국은 남남끼리의 관계라고 보는 서구적 현대인의 관점에서 본다면 한국의 전통 윤리에는 이해하기 어려운 불합리한 점이 허다하다. 사람은 누구나 동등한 대우를 받아야 마땅한데 자기와의 개인적 거리에 따라서 대우를 달리하는 것도 불합리한 일이고, 이성적 존재로서의 인간은 이성의 명령에 따라서 행동해야 할 것인데 정서가 윤리식의 큰 비중을 차지하는 것도 불합리한 일이며, 모든 개인은 평등하고 대등한 위치에서 일 대일의 인격으로서 대해야 할 터인데 사람을 상하로 구별하는 수직적 질서를 존중하는 것도 불합리한 것이다 (김태길, 1991).

## 2) 儒敎倫理 : 仁과 義

유교의 근본윤리의 이념으로서 仁義禮智와 실천윤리의 이념으로서 孝悌忠信의 덕목사상은 시간적으로 2천 5백년의 장구한 세월을, 공간적으로 중국, 한국, 일본 등 동북아시아 사회의 그 문화사에서 가장 큰 기능을 하여 왔다(임동철, 1992).

유교윤리의 근본은 孔子 학설의 仁義에 있다. 그는 仁자를 내세워 인륜의 기초를 닦고, 義로써는 도덕규범의 표준을 정하려 노력하였다. 대체로 인이 <사랑>의 개념이라면 의는 <옳음>의 개념이다.

### (1) 仁

仁자가 『논어』전편을 통하여 나타나는 것은 110자이고, 인을 논한 절은 59절이다. 이를 통하여 보면 공자는 언제나 인을 되풀이하여 말하고 있음을 알 수 있다. 그러나 인에 대한 일정한 개념규정이 없음이 특색이다. 송재운(1992)은 이러한 공자의 인설의 기본 이념을 다음과 같은 세 가지로 정리하였다. 이를 요약하면 다음과 같다.

① 對親의 仁 : 중국 문헌에서 仁자가 출현하는 것은 『尙書』라고 한다. 상서의 <나는 인으로 돌아가신 선고의 뜻을 따르고 있다.>라는 말은 周公이 太王과 王季와 文王에게 올리는 고유문 가운데의 한 구절이다. 여기서 주공이 말하고 있는 <인>이란 아버지를 섬기고 그 뜻을 받드는 애친의 관념이다.

인은 일찍이 중국에서 종족혈연관계와 결부되어 나

타났던 개념이다. 즉 인은 <愛親>을 뜻한다. 그래서 <애친을 일러 인이라 한다. - 『國語』>고 하였다.

인이란 부모와 자식, 형제간에 형성되는 자연스런 애친의 관념이다. 이 관념이 고대 중국의 종법사회를 유지 발전시켰던 것으로, 공자는 종법사회의 이와같은 애친의 전통을 그대로 계승하여 인을 효행의 근본으로 삼고 있다. 그리고 효행은 다름 아닌 도이다.

② 對人의 仁 : 공자는 인을 종법사회의 대친 관념에서 한걸음 더 나아가 타인을 사랑하는 도덕개념으로 발전시켰다. 혈연적 친분관계 속의 인을 보다 넓은 인간 사회의 도덕률로 확대한 것이다. 愛人은 곧 愛衆을 뜻하기도 한다.

그리고 애중은 널리 베풀어 못 사람을 구하는 적극적 인 博施濟衆으로 다시 고양되는 것이다. 다시 말한다면 공자는 애친의 인을 애인, 애중, 박시제중으로 넓힘으로써 보편적 윤리의 원칙을 확립하고, 인간세계에서 다원적으로 요구되는 도덕적 愛를 재현시키려 하였다.

그리고 그는 이와같은 애중의 방법으로서 忠恕를 가르친다. 충서는 그 시대에 공자가 제기한 새로운 개념이다. 『論語』의 「雍也」편의 <대저 인이란 것은 자기가 서고자 하면 남을 세우고, 자기가 달하고자 하면 남을 달하게 하는 것이다. 가까이 자신을 비유로 삼는 것이 가히 인을 행하는 길이다>라고 한 공자의 말을 충서, 특히 충의 뜻으로 해석함이 일반적이다.

자기를 극진히 하여 그것을 가지고 남에게 극진히 하는 것이 충이고, 이것은 또한 인을 적극적으로 실천하는 방법이다. 아울러 충은 마음의 자각을 뜻하고, 서는 그와같은 경지에서 남을 자기처럼 생각하는 것이니 자연히 여기에서 자아의 주체성도 확립됨을 나타낸다고 말할 수 있을 것이다. 자기를 미루어서 남을 헤아리고 또한 그 마음이 남에게 미치게 하는 것이 서이다. 여기서도 주체는 자기 자신이다.

충서를 통하여 인은 한층 구체성을 갖게 되며, 사람과 사람 사이를 도덕적 관계로 연결짓게 하는 핵심을 이룬다.

③ 大己의 仁 : 실천면에서 보면 인은 자신을 주체로 하여 펼쳐지는 삶의 행위이다. 그래서 공자는 인을 실천한다는 것은 자기에서 말미암은 것이지, 남에게서 말미암은 것이 아니라고 하였다. 맹자에 따르면 인은



사람의 마음이다. 그러므로 나에게서 말미암는다는 것은 곧 내 마음에서 말미암는다는 뜻이다. 여기서 인에는 자기의 마음을 닦고 다스려야 할 필요성이 요청된다.

인은 저절로 발현되는 것이 아니다. 마음이 있어야 인이 있다. 마음이 있다함은 무엇인가? 공자는 이를 克己라 하였다. 用心이란 극기를 뜻하는 것이다. 자기를 이긴다는 극기는 사사로운 마음을 제거하는 것이고, 예로 돌아간다는 복례는 바름으로 돌아간다(反正)는 뜻이다. 사심을 이기고 바른 예로 돌아가는 것, 이것이 인을 행하는 도리인 것이다. 그가 말하는 용심은 바로 이와 같은 것이다. 사욕에 따르지 않고 예로 돌아갈 수 있을 때, 우리는 바른 이치에 따라서 행동할 수 있을 것이며, 역시 올바른 길을 구하려는 의지의 방향대로 나아갈 수 있을 것이다.

남에게는 관유하고 자기에게는 엄격한 것, 이것이 공자사상을 관통하는 인이라 할 것이다.

그리고 예와 인은 표리의 관계를 이루고 있다 할 때, 예는 규범, 인은 마음이라고 할 수 있다. 그러나 예는 규범이라는 점에서 정당성을 요청하고, 인은 마음이라는 점에서 그 정당성을 뒷받침할 또 다른 도덕개념을 필요로 한다. 여기에 주어지는 것이 義이다(송재운, 1992).

맹자는 인을 <惻隱之心>으로 드러나는 본성으로 해석하는 한편, <차마 못하는 사람의 마음<不忍人之心>>으로 드러나는 본성으로도 해석하여 공자의 愛人과 恕를 강화하였다. 그리고 맹자는 예란 이기적 욕구의 극복과 남에 대한 배려에서 비롯됨을 고려하여, <사양의 마음> 또는 <공경의 마음>으로 이루어지는 것이라 하였다. 요컨대 공자나 맹자는 <인간을 사랑하여 더불어 함께 살아가려는 인의 마음씨>와 <남을 배려하고 남에게 사양할 줄 아는 마음씨>를 발현하여, 당시 혼란한 사회에 도덕 질서를 수립하고자 하였고 그러한 도덕적 삶을 인간다운 삶으로 간주하였다(윤사순, 1992).

## (2) 義

仁이 나에게서 말미암아 親, 家, 社會, 國家로 확산되는 마음의 원리라면, 義는 이 원리가 따라가야 할 길이라 할 수 있다. 여기서 길이란 마땅히 해야 할 당위(宜)를 말한다. 그리고 <옳음>을 지칭한다. 榮思光에

따르면 공자에 있어서 의는 마땅한, 옳음, 정당, 도리 등으로 해석된다. 공자는 의에 대하여 일정하게 개념을 규정하지 않고 대개 의롭지 못한 것과 대비시켜 말하거나 그렇지 않으면 禮, 信, 敬 등 다른 덕목들과 함께 예거하여 의를 말하였다. 그 예는 다음과 같다.

‘의를 보기도 행하지 않으면 용기가 없는 것이다.’

‘군자는 의에 밝고 소인은 이(利)에 밝다.’

‘숨어 있으면서도 그 뜻을 구하고, 의를 행함으로써 그 도를 달성시킨다.’

또한 求志, 行義, 達道를 연계시켰다. 행의의 전제가 구지요, 그 결과가 달도이다. 여기서 행의, 즉 의를 행한다는 것은 인간이 마땅히 해야 할 바의 당위적인 도리를 지칭한다.

‘자료가 말하였다. 군자도 용기를 숭상합니까? 공자께서 말씀하시기를, 군자는 의를 최고로 삼는다. 군자에게 용기만 있고 의가 없다면 난을 일으키기 쉽고, 소인이 용기만 있고 의가 없다면 도둑질을 하게 된다.’

여기서 의는 의리, 도리로 해석된다.

공자는 군자가 의를 바탕으로 삼고 예로써 이를 행한다고 하였는데, 이 말은 바로 의가 예의 바탕임을 뜻한다. 따라서 예가 의를 잃을 때는 예일 수가 없는 것이다.

그렇다면 의는 어디에 뿌리하는가? 사람의 마음이다. 그것도 다른 마음이 아닌 애인하고 극기하는 공심(公心)의 인, 그 마음인 것이다.

사람에게 인이 없으면 의는 생각할 수 없고, 의가 없다면 예는 성립되지 않는다. <克己復禮爲仁>이란 바로 이 점을 강조한 것이다. 극기는 의를 세움이고, 복례는 의로 예를 확립하기 때문이다.

공자학에서 예는 의에 의하여 정당성을 갖고, 의는 인에 의하여 발현된다. 또한 인은 예를 통하여 규범화되고, 의를 통하여 보편타당성을 가지게 되며, 따라서 도덕윤리의 근본이 되는 것이다(송재운, 1992).

이렇게 살피면, 우주 자연에 뿌리를 둔 유교의 생명외경의식과 그에 기초한 人命, 人間 尊重 思想 및 윤리적인 측면으로 인간다운 삶을 모색한 인도사상 등은 유교가 현대에 공헌할 사상적 자산이 아닐 수 없다. 특히 유교의 人尊 人道 사상이야말로 현대문명의 폐해를 시

정하는데 기여할 귀한 지혜인 것이다(윤사순, 1992).

오늘날의 간호현장에서도 이상에서 고찰한 유교적인 특성을 볼 수 있다. 예를들어 환자가 자신의 장기를 기증한다고 분명하게 밝히고 사망하는 경우에도 가족들은 그러한 환자의 의사를 받아들이지 않고 장기기증을 거부하여 행해지지 못하는 경우가 그것이다. 이는 『孝經』의 身體髮膚 授之父母의 뜻이 강하게 있어 신체의 보존을 중시하는 것과 더불어 환자 개인의 의사보다는 가족의 합의가 더 중시되는 것을 보여주는 것이라 하겠다.

흔히 '어머니'와 같은 존재로 상징되고 있는 간호사는 환자를 자애로운 어머니와 같은 마음으로 돌보아야 한다고 스스로 생각하고 타인들도 그렇게 간주하고 있다. 따라서 간호사는 환자에게 도움이 된다는 판단하에 때로는 설득과 회유를 통하여 환자의 의지와 반대되는 간호를 시행하기도 한다. 즉 한국의 간호사는 환자를 가족과 같이 사랑하는 마음에서 선의의 간섭을 하는 것이다.

### Ⅲ. 전통적인 윤리의식과 간호윤리

간호의 근본이념으로 일컬어지고 있는 '생명존중과 인격존중'의 실현에 있어 한국인의 전통적인 가치관을 고려한다는 것은 무엇인가? 그것은 어떻게 가능한가? 이러한 물음을 가지고 이 글을 시작하여 한국인의 전통적인 生死觀을 개관하고 인간간의 관계에서 중요한 특성으로서는 가족주의와 유교윤리를 고찰하였다.

이상에서 고찰한 한국의 전통적인 가치관과 전통적인 간호의 관계를 간략하게 살펴보면 다음과 같다. '돌봄'은 간호의 본질 자체라 할 수 있다. 이러한 '돌봄행위'에 관하여 민담의 분석(조명옥과 고성희, 1992)이나, 자연부락의 토착민을 대상으로 한 문화인류학적 접근을 통한 노인의 돌봄행위 연구(조명옥, 1992)나 출생을 중심으로한 돌봄행위 연구(고성희, 등, 1992)에 의하면 한국인의 전통적인 돌봄행위에는 앞에서 살펴본 생사관이나 가족주의적 요소가 강하게 반영되어 있음을 알 수 있다.

이들 연구에 의하면 돌봄은 담당자와 수혜자간의 일종의 교환행위라 할 수 있다는 것이다. 자손이 부모를

돌보는 것은 일방적이고 무조건적인 행위로 보이지만 결국 낳아서 길러준 은혜를 갚는 것이며, 자식을 낳아서 기르는 것은 혈연을 담보로 하는 안정된 보험과 같은 것으로 볼 수 있다는 것이다. 돌봄행위의 담당자도 혈연성에 따라 그 행위유형과 역할이 다르고 의무가 다르다. 즉 장자인 큰 아들의 돌봄행위 유형과 역할과 의무가 가장 절대적이고 혈연의 근접성에 따라 달라진다. 그리고 혈연인가 비혈연인가의 여부도 역할과 의무에 영향을 미친다. 또한 이들이 연구를 통하여 제시한 한국인의 전통적인 돌봄행위의 원리는 "집단성의 원리, 위계성의 원리, 호혜성의 원리"로서 한국인의 전통적인 가치관에서 중요한 것인 가족주의에서 혈연과 집단주의, 수직성 등의 특징이 포함되어 있음을 알 수 있다. 그리고 이광규(1988)의 지적과 마찬가지로 은혜 사상을 바탕으로 한 집단주의 특히 정서집단의 특성을 가짐을 알 수 있다. 그리고 최영희와 고성희, 강신표(1992)가 노인 돌봄의 문화규칙으로 제시한 내용에 '노인의 돌봄은 돌봄담당자의 의도가 아닌 노인의 뜻에 따른다', '노인의 돌봄은 어른에 대한 정성으로 이루어진다' 등은 바로 한국인은 김태길(1991)의 지적과 마찬가지로 돌봄행위에서도 이성적인 판단보다는 '인간적'이라는 정서가 중요 요소임을 알 수 있다. 그리고 수직적 질서가 행위를 지배하는 기본 가치임을 알 수 있다.

조혜정(1992)도 한국인은 아픈 사람을 간호할 때 서양과 같이 절친한 친구가 돕거나 아예 제도적으로 의료진에서 담당하는 것과 달리 가족에게 거의 전적으로 의존하는 체제는 우리 사회의 가족주의적 특성을 드러내는 단적인 경우(조혜정, 1992)임을 지적하였다. 그리고 이러한 간호행위를 지배하고 있는 사상은 예를들어 노인의 경우에는 敬老孝親思想으로서 유교적인 배경을 가진다(조명옥과 고성희, 1992).

한국인의 전통적인 사생관과 인간관계에서의 윤리의식은 간호현장에서 부딪히게되는 여러가지 의사결정과정이나 그 궁극적인 목적에도 영향을 미친다. 예를 들어 병원에서 수술을 받아야 한다든가 치료를 받고 있다가 회복될 가능성이 없어서 그 치료를 중단해야 할 때 의사결정과정에서 가장 중요한 역할을 하는 것은 주로 그 환자의 배우자나 큰아들이다. 환자가 남편인 경

우에는 배우자인 부인보다는 장성한 아들이 있는 경우에는 아들이 더 중요한 역할을 한다. 환자 개인의 자율적인 의사결정을 존중하는 것이 환자의 인격을 존중하는 것으로 당연시되는 서양의 윤리에서와는 달리 가족 가운데에서 중요한 보호자, 즉 아버지나 남편 혹은 장남 등이 최종 결정자로서 대리결정을 하는 것이 당연시되고 있다. 그리고 보다 중요한 결정은 주로 직계로 구성된 가족들이 모여서 합의의 과정을 거쳐 결정하는 것을 흔히 볼 수 있다.

의사결정의 목적에 있어 한국의 간호 대상자들은 환자 개인의 의사도 존중하지만 환자를 포함한 가족 전체의 복지를 그 이상으로 중시한다는 것이다. 개인이 개인으로서 존재하기보다 가족(과거에는 가문)의 일원으로서 가족을 위해서는 개인이 희생될 수도 있다는 것이다. 이는 가족이 한덩어리가 되어 생활의 단위를 이루고 가족의 성원들은 生死苦樂의 운명을 같이 해야 하는 까닭에, 전통사회의 가족을 위해서 가장 절실하게 요구된 것은 질서요, 행동의 통일이었다. 가족이 한 덩어리가 되어 일사불란한 질서를 유지하기 위해서는 강력한 통솔자가 필요하였다. 가족을 통솔하고 가사를 지휘하는 권한을 가진 사람은 「가장」이었다. 가장은 가족을 통솔하고 가사를 처리하는 권한을 가졌으며, 가족내에 의견의 차이가 생겼을 경우에는 이를 조정하는 최종 결정권을 가졌다는 김태길(1992)의 지적으로도 뒷받침이 된다. 환자를 돌볼 때에도 돌봄의 정도나 형태에 있어서도 환자나 가족만의 의사에 따라 결정한다기보다 그 가족이 속한 집단이나 사회의 이목을 의식하는 경향이 있다. 예를들어 노인이 환자인 경우 환자는 입원을 원하지 않아도 자식들의 체면 때문에 입원을 시키는 경우가 그것이다.

이상의 것을 종합하여 한국의 현대 간호사들이 가지고 있는 윤리관으로서 두드러진 것을 요약하면 다음과 같다.

한 개인으로서

(1) 한국 간호사는 생명의 원천을 하늘(天)이라 생각하고 있다. (예: 환자가 사망하게 되었을 때 '人命은在天'이라 생각한다)

(2) 인간관계에서 유교적인 道理를 중시한다. (특시

수직관계 중시)

(3) 가족주의적인 요소를 가지고 있다. (혈연 중시)

(4) 情을 중시한다.

그리고 간호 전문인으로서의 선의의 간섭주의적인 원칙을 가지고 있다. 이는 현대 사회의 변화로 인한 환자들의 권리 주장과 충돌하기 쉽다. 간호사들은 마치 어머니처럼 다 알아서 환자에게 득이 되는 간호를 하고 있다고 확신하지만, 환자들은 그 행위에 대하여 설명 듣고 싶어하고 스스로 선택할 권리가 있음을 점차 강하게 주장하므로 갈등을 일으키기 쉽다.

그러나 한 사람의 한국인으로서 이러한 가치관을 가지고 있는 간호사가 실제로 배워서 행하고 있는 대부분의 '간호행위'는 서양의 개인주의적이고 합리적인 가치관에 기초한 것이다. 따라서 집단주의적이고 정서적인 한국 간호사들은 자신의 가치관과는 상반되는 행위를 대상자들에게 시행하고 있다. 그리고 한국의 간호 대상자들도 자신들의 가치관과는 상반되는 간호를 받고 있다. 합리적인 관계에서 이루어져야 할 간호행위를 받게되는 대상자들은 '간호가 情이 없는' 행위로 느껴지게 되고 결과적으로 간호사를 냉정한 존재로 인식하게 된다. 동시에 간호사들도 그러한 상황에서 죄책감을 경험하거나 자신을 방어하기 위하여 필요 이상으로 기계적이 되거나 냉정해지기도 한다. 임종상황이 이에 대한 적절한 예가 될 수 있다. 간호사들은 기계적으로 사체를 관리하게 되고 이를 보는 유족들은 간호사를 비정한 존재로 인식하게 된다.

#### IV. 결 론

간호의 기본 이념이라 할 수 있는 '생명존중과 인격 존중'은 서양의 관점에서는 기독교적인永生과 개인주의적이고 합리적인 계약주의에 기반을 두고 있다. 즉 공리주의적인 윤리관과 개인의 자기결정의 존중으로 인간관계가 이루어진다. 그러나 한국인의 전통적인 윤리관에 의하면 생명의 근원이 하늘에 있다하더라도 죽음에 있어서는 조상과 후손과의 관계에서 그 의미가 파악되므로 한 사람의 죽음이 아니라 임종은 한 가족의 大事가 된다. 즉 간호의 대상은 환자와 더불어 온가족이 될 것이다. 그리고 대상자들은 중요한 문제를 해결

함에 있어 서양에서와 같이 개인주의적인 차원에서 환자 개인의 의사만을 중시하는 자율성 존중보다는 최종적인 책임을 가지는 사람이나 가족의 합의가 더 중요한 의미를 가진다. 때로는 환자의 의사가 존중되기도 하지만 그것도 가족들이 환자의 의사를 존중할 것인지를 합의를 통하여 받아들여지고 있는 실정이다.

간호사도 전통적인 가치관 속에서 성장하였기 때문에 대학에서 배운 서구적인 현대의 간호를 대상자들에게 시행함에 있어 갈등 상황을 경험하게 된다. 이는 생명과 직결되는 간호 상황에서 특히 두드러질 수 있다. 그리고 대상자들의 의사결정을 도우며 있어서도 대상자 개인이 아니라 중요한 책임 있는 보호자를 파악해야 하고 가족의 의견을 파악해야 함에서도 나타난다. 서구의 가치관에 기초한 현대 간호를 직수입하여 시행함에 반성이 뒤따라야 함을 알 수 있다. 한편 전문인으로서의 간호사는 환자-간호사의 전문적 관계에서 가족주의적인 선의의 간섭주의의 태도로 접근함으로써 환자들의 권리주장과 갈등을 초래하기도 한다. 이와같은 오늘날의 한국의 간호사들은 전통적 가치관에서 성장하여 서구적 가치관이 반영된 전문지식과 기술로써 전통적인 가치관을 가진 대상자들의 전문적 요구를 충족시켜야 하므로 매우 복합적인 윤리적 문제 상황에 처해 있다.

앞으로 우리가 해야 할 일은 한국인의 전통적인 가치관과 서구적인 현대의 간호지식과 기술을 어떻게 조화를 이루어 나갈 수 있는지를 검토하는 것이다. 그 이전에 현재 간호사들이 부딪히고 있는 갈등을 해결할 수 있는 방법도 고안해야 할 것으로 생각된다.

이러한 문제해결에서 우리는 우주자연에 뿌리를 둔 유교의 생명외경 의식과 인간존중 사상을 바탕으로 한 仁과 義의 윤리원리의 적용을 시도해 볼 수도 있을 것이다.

#### 참 고 문 헌

고성희 등(1992), 문화간호를 위한 한국인의 민간 돌봄에 대한 연구: 출생을 중심으로, 看護와 韓國文化, 수문사, pp. 559-618.  
 김열규(1977), 한국의 神話, 서울: 一潮閣

김열규(1992), 오늘에 되새기는 韓國人の 巫俗의 죽음, 생명문화연구소 제 3회 심포지움 자료집, pp. 7-40  
 김영진(1993), 동서양의 윤리관, 임상에서의 간호윤리와 의사결정, 카톨릭대학교 의과대학 간호학과 주최 보수교육 자료집, pp. 1-2.  
 김태길(1982), 韓國人の 價値觀 研究, 文音社.  
 \_\_\_\_\_(1991), 우리 현실 무엇이 문제인가, 철학과 현실사.  
 \_\_\_\_\_(1992), 나, 우리 그리고 가정, 현대인의 시민윤리: 나와 우리(김태길 외, 고려원), pp. 11-75.  
 송재운(1992), 仁義의 가치관, 孔子사상의 발견: 本源儒學과 新實學(尹絲淳 外, 民音社), pp. 96-196  
 윤사순(1992), 현대와 유교의 人尊 人道思想, 孔子사상의 발견: 本源儒學과 新實學(尹絲淳 外, 民音社), pp. 233-242.  
 이광규(1988), 한국 전통문화의 특성, 간호대학 학술심포지움 자료집(이화여자대학교 간호학 연구소), pp. 7-11.  
 \_\_\_\_\_(1993), 직계와 견제의 가족제도, 철학과 현실, 겨울, pp. 33-41.  
 一然, 三國遺事(역해 삼국유사, 박성봉, 고경식 譯解, 1985, 서문문화사).  
 임동철(1992), 유교이념과 孝思想의 전개, 孔子사상의 발견: 本源儒學과 新實學(尹絲淳 外, 民音社), pp. 137-148.  
 정병조(1992), 佛敎의 生死觀, 생명문화연구소 제 3회 심포지움 자료집, pp. 44-56.  
 조동일(1993), 질병에 관한 한국전통사상의 이해, 간호대학 학술심포지움 자료집(이화여자대학교 간호학 연구소), pp. 1-5.  
 조명옥(1992), 전통사회의 노인을 위한 돌봄행위에 관한 문화기술적 연구, 看護와 韓國文化, 수문사, pp. 287-443.  
 조명옥과 고성희(1992), 민담에 나타난 노인돌봄, 간호와 韓國文化, 수문사, pp. 193-221.  
 조혜정(1992), 한국의 가족문화, 간호대학 학술심포지움 자료집(이화여자대학교 간호학 연구소), pp. 7-12.

최영진 (1992), 『周易』의 자연관, 孔子사상의 발견: 本源儒學과 新實學 (尹絲淳 外, 민음사), pp. 195-210.

최영희, 고성희, 강신표 (1992), 문화간호를 위한 한국인의 민간돌봄에 대한 연구: 노인돌봄을 중심으로, 看護와 韓國文化, 수문사, pp. 447-555.

최인호 (1989), 단군 신화에 나타난 한국인의 생사관, 司牧, 122호, pp. 27-37.

허홍식 (1986), 고려의 불교와 융합된 사회구조, 高麗初期佛敎史論 (불교사학회편, 민족사, 1992), pp. 11-59.

憑友蘭 (1948), A Short History of Chinese Philosophy (中國哲學史, 정인재 역, 형설출판사, 1983).