



## 육체와 정신의 동서 철학적 관점의 비교

### - 왕양명과 베르그손을 중심으로

A Comparasion of the Body and Mind from the Perspective of East and West Philosophy – focusing on the philosophy of Wang Yang-Ming and of Bergson –

---

저자 (Authors)	양선진 Yang, Sun-Jin
출처 (Source)	<a href="#">양명학</a> , (42), 2015.12, 277–309 (33 pages) <a href="#">YANG-MING STUDIES</a> , (42), 2015.12, 277–309 (33 pages)
발행처 (Publisher)	<a href="#">한국양명학회</a> The Korean Society Of Yang-Ming Studies
URL	<a href="http://www.dbpia.co.kr/Article/NODE06597713">http://www.dbpia.co.kr/Article/NODE06597713</a>
APA Style	양선진 (2015). 육체와 정신의 동서 철학적 관점의 비교. 양명학, (42), 277–309.
이용정보 (Accessed)	국민대학교 210.121.***.83 2017/12/06 12:19 (KST)

---

#### 저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

#### Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s) and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s) for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

# 육체와 정신의 동서 철학적 관점의 비교

- 왕양명과 베르그손을 중심으로 -

양 선 진\*

【주제분류】 동서 비교철학, 심리철학, 프랑스 철학, 양명학

【주제어】 육체, 정신, 이원론, 일원론, 체와 용, 양지

## 【요약문】

심신관계는 전통적으로 서양 철학의 중요한 주제이다. 심신관계만을 중요한 주제로 부각시킨 서양 철학자는 바로 데카르트라고 할 수 있다. 데카르트는 인간이 지닌 속성으로 신체와 영혼을 구분하였다. 그래서 인간은 신체와 영혼이라는 두 개의 실체로 설명할 수 있다는 것이다. 신체란 연장하는 속성을 가진 실체이며 영혼은 사유하는 속성을 가진 실체라는 것이다. 연장하는 실체와 사유하는 실체는 서로 전혀 다른 본성을 가지고 있는 것이다. 데카르트의 심신론은 전혀 다른 두 본성적 특성을 가지고 있는 것이 어떻게 관계를 가질 수 있느냐는 문제를 해결할 수 없다는 것이다. 이러한 점을 해결하려고 새롭게 시도한 철학자는 바로 베르그손이다. 베르그손은 실체론적 철학을 비판하면서 수학적이고 기하학적 사고를 벗어난 생물학과 생리학에 근거해서 문제를 해결하려고

---

\* 부산대학교 / 강사 / sunjinyang@hanmail.net

이 논문은 '졸고(2015), 『왕양명과 베르그손의 생명론과 철학상담 적용에 관한 연구』, 충남대학교 비교철학박사학위논문, IV. 왕양명과 베르그손의 육체와 정신의 관계'를 바탕으로 발췌·수정한 것임을 밝힌다.

노력한 철학자이다. 이러한 베르그손의 시도는 데카르트의 육체-정신이라는 이원론적 시각을 벗어나 육체-정신의 일원론적 시각을 제시한다는 점이다.

동양 철학에서 심신문제를 동양적 시각에서 제시한 철학자는 바로 주희라고 할 수 있다. 주희는 기(氣)와 독립된 리(理)의 존재를 체계화하였다. 동양 철학은 인간의 심신론에 있어서 근본적으로 어떤 철학이든지 인간의 육체와 정신이 따로 구별되는 실체라는 시각이 없다. 동양의 심신문제는 육체와 정신이라는 용어가 적절하지는 않다. 왜냐하면 인간은 하늘적 요소와 땅적 요소가 하나로 공존하는 가운데 실재하는 것이 바로 인간이라는 것이다.

체와 용의 관점에서 본다면, 성이란 인간의 본래적 상태인 인간의 본성적 체(體)라고 할 수 있다면 정(情)이란 인간의 본래성이 발현되어 들어난 인간 마음이 운용되는 현상적 측면의 용(用)을 의미한다. 주희 철학에 의하면, 인간의 본래성이 바로 성이고 체라면 인간이 신체를 가지고 살아가는 상태의 인간 마음은 바로 정이고 용이라고 볼 수 있다. 양명은 리와 기, 그리고 본체와 작용의 체와 용의 이원론적으로 해석할 수 없다고 주장한다. 주희 철학에 반기를 들고 나온 양명은 리와 기의 단순한 이원론적 도식을 거부한다. 리와 기는 하나라는 것이다. 양명은 단순한 일원론자도 아니고 이원론자도 아니다. 우리가 주목할 수 있는 것은 리와 기, 체와 용을 개념상 구분하고 있지만 두 가지 실체로 생각하는 것이 아니라 하나의 마음 안에서 일어나는 두 가지 상태처럼 제시하고 있다는 것이다. 움직임이 안정되고 고요한 것도 안정된 것이며 체와 용은 하나의 근원을 가진다는 것이다. 이처럼 베르그손이나 양명 모두 서양과 동양의 전통적 이원론을 비판하고 일원론적 시각을 제시한다.

## I. 서론

육체와 정신의 문제는 근대 이후 서양 철학의 중요한 문제였다. 이러한 문제를 근본적으로 탐구한 철학자는 바로 데카르트라고 할 수 있다. 데카르트의 육체와 정신의 관계에는 근본적으로 이원론적 시각에서 인간을 설명하려는 시도라고 할 수 있다. 이와 같은 시각이 제공하는 개념적 용이성에도 불구하고 현대의 철학자인 베르그손은 심신론의 이원론적 시각에 문제를 제기하면서 새로운 심신관계를 정립하려고 한다. 베르그손은 데카르트식의 이원론을 비판하면서 일원론적 시각을 제시하고 새로운 의미를 제공한다. 베르그손의 관점에서 인간의 심신관계는 어떻게 해석할 수 있는 것인가 하는 문제를 검토해볼 것이다. 그리고 동양철학은 전통적으로 심신 문제를 심도 있게 철학적 연구의 중심에서 다루지 않았다고 할 수 있다. 주희에 와서 심신 관계의 문제를 철학적 문제로 검토하였다. 주희가 의미하는 이원론적 시각(리(理)와 기(氣)/성(性)과 정(情))에 대해서 왕양명은 어떤 시각에서 심신 문제를 바로 보는지를 고찰해볼 것이다. 그리고 베르그손과 왕양명 사상의 유사점과 차이점을 동양적 시각과 서양적 시각이라는 도식에서 새롭게 바라보는 기회를 갖고자 하였다. 우리가 살아가는 사회는 전통적으로 동양적 전통에 뿌리를 가지고 있으면서도 서구적 모델을 받아들였던 시기를 지났다. 그리고 한국은 동서 문명과 사상이 혼재된 상태의 사회적 특징을 가지고 있다. 전통적인 철학적 문제인 심신문제의 관계를 베르그손과 왕양명의 시각에서 새롭게 재조명하는 기회를 가지려는 의미에서 본 논문의 의미가 있다고 할 수 있다.

## II. 문화와 통합의 철학: 육체와 정신에 대한 전통 철학의 이해

육체와 정신에 대한 일반적 관점에서 본다면 동양과 서양이 사용하는 개념

과 관점이 근본적으로 다르다고 할 수 있다. 하지만 동서 철학의 차이만을 주장한다면 동서철학의 만남은 전혀 불가능하다고 할 수 있다. 근본적인 차이점에도 불구하고 두 철학의 개념을 현대적 관점에서 새롭게 조명하는 작업은 중요하다고 볼 수 있다. 동서철학, 특히 왕양명과 베르그손의 사상은 인간의 심신문제를 유사한 관점에서 바라보고 있다는 점이다.

서양 철학에서 심신 문제는 기본적으로 17세기 이후 과학적 사유의 틀에서 심신문제를 바라본다는 것이다. 양명학은 신유학이며 주희학에 대한 반동으로 등장한 철학이라고 할 수 있다. 중국의 전통적인 철학체계에서는 주희 이전에는 인간의 심신 문제를 정확히 설명하고 있지 않았다. 왜냐하면 전통적으로 동양철학은 인간을 분석적으로 바라보지 않기 때문이다. 서양이 분석적 방법론을 가지고 철학을 발전시켜나갔다면 동양은 분석적 방법론을 받아들이지 않았다. 동양철학은 종합적 내지 통합적 방법론으로 철학한다는 것이다.

17세기의 뉴턴 이후 서양의 과학은 자연 대상을 철저히 양화시키는 작업 위에서 이루어졌다. 양화란 다양한 사물들의 속성이 지닌 질적 특성을 동일화 또는 무화시키는 작업이라고 볼 수 있다. 서양 고대철학자인 피타고라스 또는 원자론자 역시 사물이 지닌 본원적인 속성을 동질화시키는 양적 사유 위에서 구성했다는 것을 알 수 있다. 이러한 사유의 가장 극단적 형태가 바로 수학이라고 볼 수 있다. 근대의 과학적 사유는 사물의 특성을 동질화시킨 상태에서 양적 방식으로 구성하는 것이 하나의 중요한 특징이며 동시에 물질이건, 비물질이건 분석하고 조작한다는 것이다. 하지만 동양은 과학이 발달하지 못했다. 과학이 무엇이냐는 정의를 내려야겠지만 일반적으로 과학이란 사물 세계에 존재하는 것을 가능하게 하는 법칙 또는 원리에 대한 탐구이다. 따라서 감각적 세계에서 마주하는 현상계(phenomena)와 구별된 감각적 요소를 가능하게 하는 본질적 요소를 탐구하는 본체계(noumena)라는 것을 상정하고 찾으려는 작업에서 과학 과 학문이 발달했다고 한다면 동양은 현상계와 본체계를 구별하는 사유가 발달하지 않았다.<sup>1)</sup>

---

1) 이런 관점에서 본다면 서양의 신관과 동양의 신관이 다름을 쉽게 이해할 수 있다. 서양

서양적 사유는 인간 앞에 자신들이 알고 싶고 궁금한 것들을 자신의 연구 대상으로 세우는 표상(Vorstellung)<sup>2)</sup>의 작업이 중요한 학문의 방법론으로 설정된다. 서양인들은 자신들이 알고자 하는 것을 모두 대상으로 설정하여 탐구의 대상으로 삼는다. 그러한 가운데 자신들이 속한 환경으로서의 자연마저도 하나님의 표상이며 연구 대상으로 삼는 작업을 가한다. 이러한 작업의 정당성을 학문적으로 부여한 사람이 바로 뉴턴이며 근대인들이라고 할 수 있다. 데카르트의 철학적 방법론도 이러한 틀에서 벗어나지 않는다고 할 수 있다. 데카르트는 의심하는 자신을 주체로 설정하고 알고자하는 모든 것을 객체로 만들었다. 자신의 존재마저도 대상으로 여기게 되었다. 이러한 작업으로 자신의 존재 안에 내재한 심신 문제를 대상화하는 작업을 가한다.

하지만 동양인들은 심신문제뿐만 아니라 기본적으로 자연과 인간을 나눠서 구분하는 방법을 인정하지 않는다. 왜 이런 인간의 인식 능력을 활용하지 않았을까, 다시 말하면 왜 서양인들처럼 자신들이 궁금한 것들을 대상으로 여기지 않았을까? 농업이 중심인 동양 사회에서 자연은 곧 가장 완전한 것이며 자연 이외의 다른 세계를 설정한다는 것 자체가 불가능하다고 볼 수 있다. 자연은 무시무시한 신적 존재인 것이다.<sup>3)</sup> 인간이 탐구해야 할 대상이 아니라 순응해야

은 자연세계를 넘어선 초월적 존재인 신을 상정하고 신이 이 세계를 창조했다는 전제에서 설명이 가능하다면 동양은 자연세계가 바로 신이다. 중국 은나라에는 상제가 초월적 존재였지만 주나라 이후에는 신의 의미에는 초월이라는 의미를 가지고 있지 않다. 자연이 곧 신이며 자연 중에서 가장 상위의 단계라는 하늘이 바로 신이라는 생각이 있다. 이런 관점에서 서양철학은 근본적으로 초월성의 철학이라면 동양철학은 내재성의 철학이라고 할 수 있다. 이런 점 때문에 스피노자 또는 들뢰즈의 철학이 동양철학자들에게 자주 언급되는 것 같다. 범신론(pantheism)이나 범재신론(panentheism)이 철학적 개념의 신이라고 할 수 있다.

2) 표상이란 독일어는 Vorstellung이라고 한다, 즉 자신 앞(Vor)에 세워진 것(stellung)이라고 해석할 수 있다. 이러한 작업의 일환으로 쇼펜하우어는 『의지와 표상으로서의 세계』을 저술하였다고 할 수 있다.

3) 중국인들에게 매년 황하강의 범람의 위협 앞에서 자연을 떨어져 관조할 여유가 부족하여 자연을 대상화하지 못했다고 볼 수도 있다. 서양의 밀레토스 학파가 위치한 지중해 지역의 자연이 제공하는 풍요로움이 경제적 여유로 이어졌으며 이런 상태에서 자연

할 원리 자체라고 생각했다. 이처럼 자연이 곧 신이라는 사상이 지배적이기 때문이라고 생각한다. 인간이 자연을 학문적 연구 대상으로 삼지 않고 자연을 떠난 다른 것을 상정한다는 것은 불가능하다.<sup>4)</sup>

심신관계는 전통적으로 서양 철학의 중요한 주제이다. 하지만 심신관계만을 중요한 주제로 부각시킨 서양 철학자는 바로 데카르트라고 할 수 있다. 데카르트는 인간이 지난 속성으로 신체와 영혼을 구분하였다. 그래서 인간은 신체와 영혼이라는 두 개의 실체로 설명할 수 있다는 것이다. 신체란 연장하는 속성을 가진 실체이며 영혼은 사유하는 속성을 가진 실체라는 것이다. 데카르트의 근본적 문제는 전혀 다른 두 실체가 어떻게 서로에게 영향을 줄 수 있는가하는 문제이다. 연장하는 실체와 사유하는 실체는 서로 전혀 다른 본성을 가지고 있는 것이다. 전혀 다른 두 본성적 특성을 가지고 있는 것이 어떻게 관계를 가질 수 있느냐는 문제이다. 연장이란 기본적으로 물질이 가지고 있는 특성이다. 물질이란 타성적이며 수동적 특성을 가지고 있지만 정신은 자발성을 특징으로 한다. 특성상 다른 두 속성에 지배를 받는 실체들이 어떻게 상호관계를 가질 수 있으며 영향을 줄 수 있느냐는 것이다.

동양 철학의 시각에서 심신문제를 본다면, 인간의 심신문제도 자연 안에 있는 하나의 기(氣)일 따름이라고 생각했고 죽음도 사후 세계로 전환되는 작업이라고 보지 않고 자연 안에서 다른 것으로 변화된다고 생각했다, 즉 살아 있음이란 기가 모인 것이며 죽음은 기의 흩어짐이라고 보았다. 유학은 이러한 사유의 정점에 있는 것처럼 보인다. 이런 시각은 서양 철학적 시각에서 본다면 초월성을 부정하는 내재성의 철학이라고 볼 수 있다. 우리가 살아가는 세계를 넘어선 또 다른 세계를 상정하지 않는 철학이라고 할 수 있다. 화이트헤드가 주장하듯

을 여유롭게 관조할 수 있는 입장에 있었다고 보는 해석도 있다.

4) 자연이란 우주를 포함한 개념이다. 우주도 자연의 일부이므로 우주 안에 있는 별자리도 농업과 관련된 측면에서 이해하려고 하였지 서양인들처럼 탐구하고 정복하려는 측면이라고 볼 수 없다. 여기서 강조하고 싶은 것은 우주도 자연의 대상이기 때문에 천문학이 발전했다는 것이다. 하지만 여전히 농업과 관련된 현상적 차원이지 법칙을 찾으려는 시도라고 생각되지 않는다.

이, 서양철학은 플라톤 철학의 각주에 불과하다면 서양인들은 많은 경우에서 현상계를 가능하게 하는 근거를 초월성에 두었다고 할 수 있다. 이데아는 현실계를 설명하는 모델로 존재했으며 칸트의 물자체는 우리가 시공간 속에서 인식하는 감각적 현상계를 가능하게 하는 존재근거였다. 이런 이원론적 사고가 서양 철학의 지배적인 철학적 사유의 틀이며 설명 방식이라면 동양 철학자들은 이원론적 도식이 가지고 있는 설명 방식을 부정한 철학이라고 볼 수 있다.<sup>5)</sup>

동양적 시각에서 본다면 이런 이원론적 시각을 가지고 심신문제를 바라본 철학자는 아마도 주희라고 할 수 있다. 주희는 우주의 자연을 지배하는 두 가지 원리인 리(理)와 기(氣)가 있다고 보았다. 우리가 살아가는 우주희연은 기로 구성되어있고 이러한 기를 있게 만드는 원리와 질서인 리가 따로 존재한다는 시각이다. 우주 자연이 리와 기로 되어 있듯이 인간의 마음도 리와 기가 있다고 할 수 있다.<sup>6)</sup> 충분히 서양 철학적 시각이라고 볼 수 있다.<sup>7)</sup>

주희는 전통적 동양 철학자와는 달리 분석적 방법론을 채택한 철학자라고 할 수 있다. 서양 철학과 동양 철학을 거시적 관점에서 비교한다면 서양 철학이 분석적 방법론을 가지고 자연, 인간 등을 대상화시킨 철학이라고 한다면 양명

5) 노자는 『道德經』의 첫 문장에 나오는 “도를 도라고 할 수 있는 것이라면 참다운 도가 아니다(道可道非常道)”라는 구절은 노자의 도(道) 사상을 총괄적으로 언급한 장으로, 도는 말[言]로 설명하거나 글로 개념화할 수 있는 것이 아님을 밝히고 있다. 왜 첫 문장을 부정문으로부터 시작했을까하고 묻는다면 기존의 도를 접근하는 방식에 대한 부정이라고 생각된다. 이것은 서양 철학처럼 언어적이며 분석적인 것에 대한 부정일 수도 있다고 조심스럽게 상정해본다.

6) 인간의 마음(心)은 순수한 도덕적 이성(性)과 순수하지 못한 일반적 감성(情)을 모두 가지고 있다는 심통성정(心統性情)체계는 장횡거(張橫渠)에서 나온 관점이다.

7) 이정직(李定稷, 1841-1910)의 『燕石山房稿』의 「未定文稿 別集」안에 들어 있다는 128면에 달하는 「康氏[칸트]哲學說大略」이 쓰여진 것이, 이정직이 梁啓超(1873-1929)의 『飲冰室文集』(1903) 등을 통해 칸트(Immanuel Kant, 1724-1804)를 알게 된 후인 1905년경이라 추정해 볼 때 이런 관점 때문에 칸트를 독일에 있는 동양의 성리학자라고 『康氏哲學說大略(1905)』에서 언급되어있다고 한다. (백종현, 『현대 한국사회의 철학적 문제: 윤리 개념의 형성』, 철학과현실사, 2003. 한국철학계의 칸트연구 100년-백종현(철학과 현실에 재수록)

철학에서 볼 수 있는 것처럼 동양 철학은 분석적 방법론 보다는 분석적 방법론을 거부한 철학이라고 볼 수 있다. 동양 철학은 자연을 자연 그대로 바라보는 시각이다.<sup>8)</sup> 자연 속에 존재하는 다양한 부분들, 예를 들면, 하늘, 땅, 인간 모두 자연과 동질한 특질을 가지고 있는 자연의 일부라고 보았다. 동서철학을 미시적 관점에서 본다면 서양은 주체와 객체의 분리를 전제한 이분법적 사고의 틀에서 전개되었다면 동양은 주체와 객체의 분리를 거부하는 주·객 합일의 관점이라고 볼 수 있다. 서양인의 자연(Nature)은 인간 앞에 있는 탐구 대상이며 과학(앎:scientia)이다. 이런 관점에서 베이컨은 깊이 힘이다(scientia est potentia)라고 역설하였다고 할 수 있다. 반면에 동양인의 자연(physis:自然; 스스로 그려 함)은 인간의 대상적 존재가 아니다. 오히려 인간이 자연에 순응하고 따라야 하는 것이다. 그리고 동양 철학에서 인간의 능동성을 부정하는 것은 아니다. 인간의 능동성의 측면에서 말한다면, 인간만이 자연이 지닌 변화(사계절의 변화)의 불음에 가장 잘 응답할 수 있다는 감응하는 존재라는 시각이다. 동양인들에게는 자연이란 대상화될 수 없는 신과 같은 존재인 것이다. 바로 이 점에서 자연이 곧 상제(上帝)라는 사고가 등장했다고 볼 수 있다.

### III. 전통적 심신 이해를 넘어서 새로운 현대적 심신 이해

베르그손은 데카르트의 육체와 정신의 이원론적 문제를 잘 이해하고 있었다. 베르그손은 새로운 시각에서 심신문제를 해결하려는 시도를 하였다. 데카르트의 경우, 두 실체 중에서 연장하는 실체인 육체와 사유하는 실체인 영혼에 대하여 당시의 지배적인 자연과학인 수학에 의지하여 새로운 정의를 하게 되

8) 『傳習錄』, 274조목, 蓋天地萬物與人原是一體, 其發竅之最精處, 是人心一點靈明. 風·雨·露·雷·日·月·星·辰·禽·獸·草·木·山·川·土·石, 與人原只一體. 故五穀禽獸之類, 皆可以養人; 藥石之類, 皆可以療疾: 只爲同此一氣, 故能相通耳.

며 이와 달리 베르그손에 경우에는, 뇌가 육체를 의미하며 정신이란 영혼을 의미하게 된다. 왜냐하면 베르그손은 당대의 자연과학, 특히 생리학과 신경과학에 근거해서 전통적인 철학적 주제를 설명하려고 하였다.<sup>9)</sup>

대표적 성리학자 중에서 주희는 기(氣)와 독립된 리(理)의 존재를 체계화하였다. 리란 서양인들과 달리 자연의 존재 법칙보다는 인간의 도덕 법칙을 의미하는 쪽으로 발전하였다.<sup>10)</sup> 위에서 설명한 것처럼, 인간의 마음도 역시 성(性)과 정(情)으로 설명된다고 보았다. 이처럼 주희 철학이 인간의 두 가지(리적 요소와 기적 요소)를 모두 가지고 있다는 것은 바로 인간을 설명함에 있어서 서양의 이원론적 시각이라고 할 수 있다. 주희는 이원론적 시각에서 “마음은 몸을 주재하는 것이며 그 본체가 되게 하는 원리 또는 근거는 바로 성이며 그 작용이 되게 하는 원리는 바로 감정이라는 것이다.”<sup>11)</sup> 리와 기, 성과 정 등의 이원론적 사고를 가진 주희와 달리 양명은 “마음이 곧 성이고 마음이 곧 리라는 것이다.”<sup>12)</sup>

동양인들은 이원론적 시각이 지닌 문제점을 바탕에 깔고 일원론적 시각에서

9) Bergson, *Matiere et Memoire*, PUF

10) 이런 점 때문에 동양에는 과학기술(세계4대 발명품인 종이, 화약, 나침반, 종이 등)은 발전하였지만 과학이론(물리학 등)은 발전하지 못했다고 할 수 있다. 왜냐하면 법칙은 단순히 도덕 법칙을 의미하지 자연 법칙을 의미하지 않기 때문이다. 더구나 인간중심 주의적 선진유학에서는 도덕 교육의 측면을 강조한 철학이며 이러한 점 때문에 도가 철학이 유학의 성심(誠心)의 지나침에 대해서 비판하고 허심(虛心)을 강조하였으며 성심, 즉 도덕성에 지나치게 지배받는 인간의 마음을 비판한 측면이 있는 것 같다. 실천 적이고 윤리적인 측면을 강조한 유가가 양이면 형이상학적인 측면을 강조한 도가는 음이라고 할 수 있을 것이다. 도가와 유가 철학이 중국 철학을 가능하게 하는 음양이라고 할 수 있다.

11) 『朱子大典』, 권40, 答何寂, 心圭乎身, 其所以爲體者, 性也, 所以爲用者, 情也. 주희는 리와 기의 관계는 서로 섞일 수도 없고(不相雜) 서로 분리될 수도 없다(不相離)는 이론적 체계를 가지고 있음에도 불구하고 리와 기의 본질적 차이를 가정하고 있기 때문에 이원론적 시각이다. 데카르토도 육체와 정신이 본질적으로 다른 본성을 가졌다라는 이원론이지만 실제의 세계에서는 육체와 영혼은 함께 존재하며 다른 두 본성이 만나는 곳이 송과선이라고 생각했다.

12) 『傳習錄』 33조목, 心卽性, 性卽理.

철학했다고 할 수 있다. 양명의 경우에도 모든 자연계의 존재들은 모두 동일한 기로 구성되었다<sup>13)</sup>고 하지만 기를 단순히 서양철학적 시각에서 보는 물질, 즉 육체적 특성으로만 보면 기를 잘못 이해한 것이다. 양명은 『傳習錄』에서 인간으로부터 무생물인 돌멩이에 이르기 까지 모두 기로 구성되었다고 함과 동시에 인간이나 풀, 나무, 기와, 돌에 이르기까지 모두 양지를 지녔다고 주장한다. 양명의 양지라면 당연히 의식적 영역, 특히 도덕적 의식의 작용처라고 할 수 있을 것이다. 이러한 내용에서 보더라도 양명은 육체와 정신, 리와 기라는 단순한 이분법적 도식을 거부했다고 할 수 있다. 하지만 양명의 이러한 시각이 인간의 위상을 약화시킨 것은 아니라고 생각한다. 양명의 관점에서도 인간은 만물의 영장이라고 할 수 있다.<sup>14)</sup>

데카르트가 육체와 정신의 문제를 철학의 주제로 설정하고 대상화하는 방법으로 철학했다면 동양인들은 육체와 정신의 문제를 철학적 문제로 상정하고 심신 문제를 대상화하지 않았다는 점이다.<sup>15)</sup> 서양의 심신문제에 초점을 맞춘 학문이 심리학이라고 한다면 현대의 심리학이 객관적이고 보편성을 보증하기 위해서 양화의 방법을 채택하는 경향성이 강하다면 동양의 심학은 대상화의 작업을 거부하고 용인하지 않았다. 오늘날의 심리학이 가지고 있는 가장 큰 문제는 대상화된 정신 또는 마음에는 철학의 중심적 주제인 <인간> 또는 <나>가 중심적 주제에서 사라졌다는 것이다. 왜냐하면 대상화된 나는 진정한 내가 아니라 남이 바라본 나 또는 사회적 나일뿐이라는 것이다. 서양의 심리학적 관점에서 볼 때, 관찰 불가능하고 객관화가 불가능한 나는 학문적 관심의 대상에서 포착할 수 없는 인식 불가능한 영역으로 간주한다. 서양 심리학은 진정한 자아를 파악할 수 없다는 점을 맹자의 시각에서도 비판할 수 있다. 맹자

13) 『傳習錄』, 274조목, 蓋天地萬物與人原是一體, 其發竅之最精處, 是人心一點靈明. 風·雨·露·雷·日·月·星·辰·禽·獸·草·木·山·川·土·石, 與人原只一體. 故五穀禽獸之類, 皆可以養人; 藥石之類, 皆可以療疾: 只爲同此一氣, 故能相通耳.

14) 『傳習錄』, 274조목, 蓋天地萬物與人原是一體, 其發竅之最精處, 是人心一點靈明.

15) 이런 관점에서 인간의 심성론이 동양과 서양에서 서로 다른 시각에서 연구되었다고 할 수 있다.

가 학문의 중요한 과업으로 상정했던 잃어버린 마음을 찾아야한다는 것은 현대 서양 심리학이 지닌 문제점을 지적하는 메시지라고 해석할 수도 있다.<sup>16)</sup> 하지만 서양 철학이 자연 과학의 토대 위에서 철학적 문제를 바라보았다면 동양은 자연과학과는 무관하게 형이상학적 사변 위에서 전개되었다는 점이다. 동양철학의 자연과학에 대한 비의존성이 서양의 단점을 극복하는 실마리를 제공할 수 있다. 자연과학이 지닌 장단점은 서양과 동양이 모두 가지고 있다.<sup>17)</sup>

서양 학문은 대상화/주-객 분리라는 방법론으로 자연과학(自然科學)을 발전 시켰다면 동양은 대상화를 거부하고 주-객 분리의 문제점을 이미 감지하고 자연과학이 아닌 자연학(自然學)으로 발전하였다고 할 수 있다. 서양의 자연과학 적 측면에서 보면 동양은 자연과학이 전혀 빨달하지 못했다고 볼 수 있다. 하지만 동양철학적 시각에서는 자연을 대상화하고 인간 주체 앞에 세우는 작업을 인정하지 않기 때문에 자연과학적 방법이 아닌 자연학으로 발전하였다고 할 수 있다. 서양의 자연과학의 토대와 방법론에 근거해서 서양 의학이 발전했다면 동양의 자연학의 토대와 방법론에 근거해서 동양 의학이 전개되었다고 볼 수 있다.

동양 의학에서는 인간은 자연과 대비된 개념도 아니며 자연과 하나의 기로 구성된 동일한 근원을 가진 것이다. 동양 의학의 가장 중요한 고전인 『황제내경(黃帝內經)』<sup>18)</sup>을 통해서 동양 의학의 경험과학적 인간관을 이해할 수 있다.<sup>19)</sup> 예를 들어 신장(腎)은 단순히 현대말의 신장(kidney)를 가리키는 것이 아니라 더욱 광범위한 차원에서 생식기능과 기운 전체를 포괄하는 오장의 하나

16) 『맹자』, 「고자(告子)」 장구 상 11장 孟子曰: 「仁, 人心也; 義, 人路也. 舍其路而弗由, 放其心而不知求, 哀哉! 人有雞犬放, 則知求之; 有放心, 而不知求. 學問之道無他, 求其放心而已矣.」

17) 서양철학은 자연과학의 토대 위에서 형성된 철학의 문제점을 동양에서 찾으려고 한다면 동양은 다소 서양의 과학적 업적에 능동적으로 대처하지 못했던 측면이 있다. 한류바람이후 우리 문화에 대한 궁지 때문에 지나치게 나르시시즘에 빠져있다는 생각도 듈다.

18) 물론 『내경』은 유교 사상보다는 도교 사상에 더욱 가깝다고 한다.

19) 박석준 외, 『몸』, 산해, 2001, 11-38쪽

라는 시각이다. 즉 신장은 인체의 다른 기관과의 관계 속에서 의미를 가진다. 하늘은 덮는 것이고 땅은 싣는 것이라는 중용의 말<sup>20)</sup>처럼 모든 자연은 하늘적 요소와 땅적 요소가 함께 공존할 때 모든 존재들이 존재케 된다는 것이다. 인간의 경우에도 양적인 요소인 하늘적인 요소이며 음적인 특성인 땅적 요소의 결합이라고 보았다.<sup>21)</sup> 그리고 이 두요소가 함께 공존할 때 만물이 존재할 수 있다.<sup>22)</sup> 인간의 심신 문제도 심과 신을 나눠서 구분하는 서양철학적 전통과는 전적으로 다르다고 할 수 있다. 이 점에서 심과 신을 구분하는 데카르트식의 이분법적 방법을 강력히 거부한다고 볼 수 있다.

양명의 경우에도 자연계에 존재하는 모든 것, 즉 풀, 나무, 기와, 돌 등 모든 것이 기로 구성되었다고 한다.<sup>23)</sup> 양명의 관점에 의하면, 무생물에서부터 시작해서 식물, 동물 그리고 인간에까지 모두 동일한 기로 구성되었다고 할 수 있다. 기란 단순한 물질이라고 할 수 있을까 양명의 관점을 보면 그렇게 단순하지 않다. 자연계의 모든 것이 인간처럼 양지를 가졌다는 것이다.<sup>24)</sup> 그런 점에서 양명의 천지만물일체사상을 이해할 수 있다. 하지만 천지만물일체라고해서 인간의 위상이 굴러다니는 돌멩이처럼 천지의 단순한 하나의 기를 의미하지는 않는다. 인간은 영명하며 가장 정밀한 기라는 것이다.<sup>25)</sup>

20) 『中庸』에 보면, 天, 覆也. 地, 載也.

21) 『周易』의 하늘의 도는 남성이 되고 땅의 도는 여성적인 것이 된다(乾道成男, 坤道成女).

22) 『周易』의 繫辭傳에서 도(道)를 다음과 같이 정의하였습니다. 한 번 읊하고 한 번 양하는 것이 도이다(一陰一陽謂之道). 도란 진리이며 원리라고 한다면 자연의 원리와 인간의 심신 문제 모두에게 적용되는 원리라고 볼 수 있다.

23) 『傳習錄』 274조목, 蓋天地萬物與人原是一體(傳習錄은 『王陽明全集』 가운데 ‘권 1, 語錄 1, 『傳習錄』(上), ‘권 2, 語錄 2, 『傳習錄』(中), ‘권 3, 語錄 3, 『傳習錄』(下)’로 구성되어 있다. 다만 陳榮捷이 『王陽明傳習錄詳註集評』(臺灣 學生書局, 民國 72)에서 傳習錄의 내용을 342개 조목으로 나누어 놓고 있는 바, 본 논문에서는 이에 의거하여 傳習錄에 해당하는 부분은 쪽 수 대신 ·『傳習錄』(上), 「薛侃錄」, 1조목과 같은 방식으로 표기할 것임)

24) 『傳習錄』 274조목, 人的良知, 就是草木瓦石的良知. 若草木瓦石無人的良知, 不可以爲草木瓦石矣.

25) 『傳習錄』 274조목, 蓋天地萬物與人原是一體, 其發竅之最精處, 是人心一點靈.

베르그손의 경우에 의식을 가진 인간은 지속한다고 주장한다. 지속이란 인간의 의식 속에서 일어나는 시간의 변화를 변화 그 자체로 인식하는 것이다. 이러한 지속의 속성은 사물들도 지니고 있다고 베르그손은 주장한다. 단지 정도의 차이만을 인정할 뿐이다. 돌멩이도 의식이 없는 것이 아니라 의식이 무화되었다는 것이다. 외부 사물도 바로 지속이라는 것이다.<sup>26)</sup>

베르그손 당시의 시대적 상황을 잠시 언급하면 근대 프랑스 철학인 정신주의(spiritualisme)의 시조는 멘느 드 비랑(Maine de Biran; 1766-1824)이다. 멘느 드 비랑은 심리학이라는 표현을 처음으로 사용하였으며 18세기에는 프랑스에서 일상적인 용어가 되었다. 반면에 심리학사에서 심리학이 독립적인 학문이 된 시기는 바로 분트(W. Wundt)이며 분트는 1879년에 <실험 심리학>을 창시 한다. 멘느 드 비랑은 인간의 내면세계는 내적 관찰(observation interieur)을 통해 서만 가능하다고 본다면 심리학은 생리학과 신경과학에 근거하여 인간을 분석적으로 이해하려는 과학의 한 분류라고 볼 수 있다.

베르그손은 멘느 드 비랑의 내적 성찰이라는 심리학적 경향성에 영향을 받은 절충주의(eclecticisme)의 철학자들(Royer-Collard, Jouffroy, Cousin)에 강한 영향을 받는다. 절충주의는 당시 프랑스 철학의 두 흐름 중에서 하나였다고 한다.<sup>27)</sup> 멘느 드 비랑의 심리학의 영향을 받은 절충주의와 실증주의로 분류할 수 있다. 실증주의는 절충주의와 달리 내성(introspection)을 거부한다. 실증주의의 대표철학자인 꽁트(A. Comte)는 심리학과 철학을 구분하고 객관적 관찰에 근거한 과학이 되어야한다고 보았다. 당시의 과학적 방법론은 심리생리학<sup>28)</sup>과 심리물리학<sup>29)</sup>에 의해 인간의 정신을 이해할 수 있다고 생각했다. 베르그손은

26) 베르그손, 『시론』, les choses extérieures ... durent comme nous, 79쪽

27) Isabelle Mourral, 『베르그손의 의식과 생명에 대한 해설(Premiere lecons sur La conscience et la vie de Bergson)』, PUF, 1997. 2-3페이지

28) 심리생리학이란 베르그손 당시의 심리학적 주제를 생리학적 방법론으로 접근하려는 시도이다. 따라서 심리학이 생리학이 되는 것이며 대표적으로 신경체계의 기능에 대한 연구를 의미한다.

29) 심리물리학이란 역시 1860년대 당시의 심리학적 문제를 물리학적 차원에서 설명하려

스펜서<sup>30)</sup>(1820-1903)의 철학이 지배하던 1880년대에 활동했다. 스펜서는 당시의 지배적인 흐름이었던 진화론<sup>31)</sup>에 근거해서 자신의 이론을 펼쳤다.<sup>32)</sup> 처음에는 스펜서(spencer)를 통해서 진화론을 접하면서 상당한 매력을 느꼈지만 결국에는 진화론적 시각으로 해결할 수 없는 인식불가능한(l'inconnaisable) 영역을 간과하고 있다고 간주하면서 진화론에 실망을 하게 된다. 이런 관점에서 베르그손은 유물론에 대한 부정적 시각을 가지게 된다.

동양 철학을 다시 고찰해보면, 송학의 최초 선구자는 주렴계(周濂溪)이다. 주희는 맹자 이후에 천 사백년 동안 망각되었던 도통을 주렴계에서 찾았다. 주렴계의 업적은 태극도설(太極圖說)을 만들었다는 것이다.<sup>33)</sup> 주희는 정명도(程明道)와 정이천(程伊川)의 영향을 받았다. 정명도는 직감적이며 지각적이라면 정이천은 분석적이고 사변적이라고 할 수 있다.<sup>34)</sup> 정씨 형제는 『周易』의 「계사전(繫辭傳)」에 등장하는 “한 번 음하고 한 번 양하는 것을 도라고 한다(一陰一陽之謂道)”<sup>35)</sup>에 대해서 두 형제는 다른 해석을 내린다. 한 번 양하고 한

---

는 시도이다. Weber 또는 Fechner 심리적 상태를 측정하려는 방법으로 착안한 것이다. 예를 들면 감각의 경우에, 감각의 강도를 측정하기 위해서 자극의 강도를 측정하는 방식이다.

30) 다윈의 『종의 기원(1859)』에 근거한 사회학인 스펜서의 사상에 다윈은 우려를 표했다고 한다.

31) 다윈의 『종의 기원(1859)』이 출간된 이후에 유럽 사회에 막대한 영향력을 행사한다. 「의식과 생명」은 영국에 진화론의 영향을 받은 Henry Huxley의 초대에서 발표한 논문이다. 종의 기원에 의하면 생명은 나무가 공통의 뿌리에서 기원하듯이, 생명도 나무처럼 공통 기원이며 나무가 다양한 가지로 뻗어나가는 것처럼 현재의 종들을 구성한다는 것이다. 현재의 종들이 생존한 이유는 바로 자연선택설이라고 보았다. 다양한 종들의 변이에서 자연에 적응 가능한 종만이 생존한다는 것이며 생존못한 종은 멸절하고 생존한 종만이 계속해서 유전된다는 것을 의미한다. 『종의 기원(1859)』의 4장에서 다윈은 자세히 밝히고 있다.

32) Isabelle Mourral, 위의 책, 2-4쪽

33) 태극도설은 도가의 전문도사들 사이에서 전해오던 것을 수정을 했다고 한다(사마다 겐지, 『주희학과 양명학』, 까치, 1996, 41쪽에서 약간 수정하여 인용함).

34) 사마다 겐지, 『주희학과 양명학』, 까치, 1996, 73쪽

35) 『주역』, 「계사전」, 一陰一陽之謂道.

번 음하는 것을 도라고 하는 관점은 바로 정명도의 관점이고 음과 양을 가능하게 하는 원리 또는 이치<sup>36)</sup>가 필요하다는 관점은 정이천이라고 할 수 있다. 음과 양은 도가 아니고 음과 양을 가능케 하는 근거가 바로 도라는 시각이 주희에게 강력한 영향을 주었다고 할 수 있다.<sup>37)</sup> 태극도설에 의하면, 그림의 가장 위에 있는 원은 무극이 태극이라는 것(無極而太極)을 의미한다.<sup>38)</sup> 무극이란 무를 의미하며 무란 불교 철학이나 도가 철학의 가장 중요한 학설이라고 할 수 있다. 무극=태극<sup>39)</sup>이라는 도식은 주렴계가 불교와 도가의 가르침에서 참고했다고 할 수 있다. 성리학은 도교와 불교의 성과 리의 개념을 받아들이면서도 비인본주의적 시각을 거부한다. 유학은 인본주의적 시각에서 설명하려는 철학이다. 태극이 다시 음과 양의 두 가지 기의 특성으로 나뉘지고<sup>40)</sup> 거기서 다시 수, 화, 목, 금, 토의 오행이 된다<sup>41)</sup>는 것이다. 만물은 모두 기로 구성되었다고 할 수 있다. 자연과 인간은 동일한 기로 구성되어 있다는 점에서 동일한 기원이라고 볼 수 있다. 『주역』의 관점처럼 성리학도 인간과 자연의 동일한 기원이라는 점에서 유기체적 세계관을 의미한다고 할 수 있다. 사람은 자연과 모두 근본적으로 기에서 기원한다는 것이다.<sup>42)</sup> 인간은 자연과 동일한 것이며 자연과 인간은 하나라는 것이다. 자연이 바로 기이며 인간도 기라는 것이다. 그렇다면 자연과 구별된 인간의 위상이 있느냐 없느냐에 따라서 도가 철학과 성리학은

36) 동양 철학에서 원리와 까닭에 해당하는 표현은 所以라고 할 수 있다.

37) 사마다 겐지, 같은 책, 74쪽

38) 『주역』, 「계사전」, 無極而太極.

39) 『周易』에서도 太極本無極也은 태극의 근본은 무극이라고 해석할 수 있는 근거는 얼마든지 있다.

40) 『周易』의 양이 변화여 음과 합해진다(陽變陰合)과 음양은 바로 하나의 태극이다(陰陽一太極也)라는 표현을 통해서 태극의 두 측면으로 이해할 수 있다. 따라서 마치 동전의 양면처럼 모든 존재는 양과 음의 두 측면을 모두 가지고 있다는 것이다. 음양은 나눠질 수 없다는 관점으로 이해된다.

41) 같은 책, 그리고 생하여 수, 화, 목, 금, 토가 된다(而生水火木金土).

42) 북계, 박완식 옮김, 『성리자의』, 여강출판사, 2005, 37쪽 북계는 일반적으로 주희를 계승하여 주희학을 이해하기 위한 필독서라고 간주된다.

나눠 볼 수도 있다.<sup>43)</sup> 그런데 만물 중에서 다른 것들과 달리 인간은 영적인 특성을 가진 존재라는 것이다. 사람은 바른 기(氣之正)를 가지고 있으며 자연 사물은 치우친 기(氣之偏)를 가지고 있으며 사람은 통한 기(氣之通)를 지니고 있지만 자연 사물들은 막힌 기(氣之塞)를 가지고 있다는 것이다.<sup>44)</sup> 인간은 인식 능력을 가지고 있으며 동시에 도덕성도 가지고 있다. 이 점에서 유학은 인간의 존엄성을 강조한 철학이라고 할 수 있다. 인간이 무엇을 할 수 있는 능력 중심에서 평가되는 것이 아니라 정상적인 인간이라면 다른 존재들과 구별되는 고유한 특성이 바로 인간 안에 내재해 있다는 것이다. 그것이 바로 지적 능력이고 도덕성이라는 것이다.<sup>45)</sup>

또한 동시에 주렴계가 송학에 기여한 바는 정(靜)이 동(動)보다 강조되었다는 점이다. 이 점에서 주희는 일반 감정이 발현되지 않은 미발을 강조하고 경의 상태를 강조하였다고 볼 수 있다. 장횡거(張橫渠)는 기철학이다. 그는 우주희연은 기로 가득 차있다고 간주하였다. 기는 우주만물에 흩어졌다 모이기를 반복한다고 보는 기일원론자이다. 주희는 정이천(또는 程頤)의 리의 개념과 장횡거(또는 張載)의 기의 개념을 혼합하여 주희의 시각에서 재구성한 철학이라고 할 수 있다.<sup>46)</sup> 이러한 인간의 기적 우월성은 양명의 철학에서도 찾아볼 수 있다. 인간의 기는 자연의 모든 존재와 동일한 기로 구성되었지만 특별히 지극히 미세하고 영적인 기로 구성된 것이 바로 인간의 기라는 설명이다. 이것은 인간이 자연의 일부이지만 인간은 자연 존재 중에서 특별한 위상을 가졌음을 의미 한다.<sup>47)</sup> 유학은 기본적으로 인간에게 천지만물에서 독특한 위상을 부여한다.

43) 『傳習錄』 179조목, 대저 사람이라는 것은 천지의 마음이며 천지만물은 본래 나와 한 몸이다(夫人者, 天地之心。天地萬物, 本吾一體者也)。

44) 북계, 『성리자의』, 37쪽.

45) 주렴계의 『太極圖說』에 보면, 오직 인간만이 빼어남을 가지고 있어서 최고의 신령함을 지니고 있으며(惟人也 得其秀而最靈) 형체를 갖추어 태어났고(形既生矣) 신과 같은 지혜를 발동하게 되며(神發知矣(신발지의) 오행인 오성을 느끼고 움직임을 알아 선악을 분별하게 되고(五性感動 而善惡分) 성인은 이러한 것을 정함에 있어 중정과 인의로 한다(聖人定之以中正仁義).(성리학과 주희학, 43-44쪽에서 재인용)

46) 같은 책, 80-81쪽.

인간은 영적 특성을 가진 존재라는 것이다.<sup>48)</sup>

인간의 위대함은 음양의 변화에 단순히 순응하는 것이 아니라 거기에서 주체성을 가지고 자연과 감응하면서 살아갈 수 있는 능동성이 인간에게는 존재한다는 것이다. 이것이 바로 베르그손의 철학과 통할 수 있는 가능성이 있다. 단순히 기의 구성물이 아니라 주변 상황 속에서 자신의 능동성을 도덕적으로 발휘할 수도 있고 인식적으로 발휘할 수도 있다고 할 수 있다. 동양 철학의 틀에서 본다면, 서양은 인식적 능력인 과학을 발전시켰다면 동양은 도덕성에 집중했다고 할 수 있다. 결과적으로 본다면 과학은 성과와 결과가 가능한 것이며 동양의 윤리학은 윤리적 노력을 다해도 결코 결과가 나오기 힘든 측면이 많다. 그런 이유 때문에 서양이 우월성을 지닌 것처럼 보이지만 사실은 결코 아니다. 과학은 결과가 단시간 안에 나올 수 있는 것이라면 도덕성은 단시간에 나올 수도 없고 강요할 경우 외적으로 거짓된 형식으로만 나올 수 있다.

#### IV. 육체와 정신의 이원론적 일원론

베르그손은 데카르트의 육체와 정신이라는 도식에 대해서 수정을 가한다. 서양 철학의 육체와 정신은 물과 기름처럼 전혀 다른 성질의 것이라고 생각했다. 육체는 유행의 근원이며 정신은 신적 속성을 가진 것이라고 생각했다. 유행은 부정적인 것이며 정신은 긍정적인 것이라고 생각했다. 그런 이유에서 섞일 수 없는 것이라고 보았다. 우리의 삶은 육체와 정신이라는 전혀 다른 것이 우리가 살아있는 동안에만 존재한다고 보았다. 그래서 서양 고대 철학에서는 육체는 영혼의 감옥이라는 생각이 지배했다. 그래서 육체는 정신의 지배를 받을 때 진정한 인간다움(arete)<sup>49)</sup>을 누릴 수 있다는 시각이다. 정신은 육체를 지배하

47) 김세정, 『왕양명의 전습록읽기』, 세창미디어, 2014, 67쪽.

48) 『朱子語類』, 권 5, “靈處地之心, 不是性, 性之是理.”

49) 아레떼는 힘이라는 의미를 가진다. 아레떼의 1차적 의미는 남자의 힘을 의미하지만

는 원리가 되었다.

하지만 동양 철학은 인간의 심신론에서 근본적으로 어떤 철학이든지 인간의 육체와 정신이 따로 구별되는 실체라는 시각이 없다. 먼저 실체라는 말은 현상의 변화에도 불구하고 변화하지 않는 어떤 원리 내지 속성을 의미한다. 하지만 동양의 심신문제는 육체와 정신이라는 용어가 적절하지는 않다. 왜냐하면 인간은 하늘적 요소와 땅적 요소가 공존하는 가운데 실재하는 것이 바로 인간이라는 것이다.

자연에 하늘과 땅이 있고 하늘적 특성이 양이 되고 땅적 특성이 음이 된다고 보았다. 인간의 심신 문제도 마찬가지의 도식으로 이해할 수 있다. 동양 철학의 사유 체계에는 인간은 혼(魂)과 백(魄)이 있다고 보았다.<sup>50)</sup> 자연의 도는 양적 측면과 음적 측면이 있듯이, 인간의 심신은 하늘적 측면과 땅적 측면을 가지고 있다는 것이다. 혼(魂)은 인간의 몸을 빼져나와 하늘로 올라간다고 생각했고 백(魄)은 인간의 사후에 묘지에 묻힌 시체와 함께 흙이 된다고 여겨졌다. 인간의 생명이 살아있는 동안에는 하늘적 요소인 혼은 땅의 요소인 백과 함께 동거한다고 보았다. 동양의 인간은 형이상학적 요소인 혼과 형이하학적 요소인 백이 혼합된 존재라는 것이다. 더욱 중요한 것은 정신을 배제한 신체란 불가능하다는 것이다.

데카르트가 주장하듯이, 나눠질 수 있는 실체가 될 수 없다는 것이다. 데카르트의 심신이론은 서양 의학에 해부학의 학문적 정당성을 부여하였다고 할 수 있다. 하지만 동양 철학적 시각에서 본다면 심신, 즉 신체와 정신을 동시에 지닌 분리불가능한 자연의 일부인 몸으로서의 인간을 해부한다는 것은 있을 수 없는 것이다. 왜냐하면 인간은 자연과 분리할 수 없으며 더구나 인간의 몸을 부분적이고 분석적 방식으로 이해한다는 것은 있을 수 없는 것이다. 서양 의학

---

여기서 파생해서 다른 인간다움을 의미하게 되었다. 인간다움의 라틴어는 *virtus*이다. 동양에서도 덕은 도에서 나오는 힘이며 도와 함께 했을 때 득(得)이 된다는 의미에서 득이라는 의미를 가진다.

50) 미우라 구니오, 『주희와 기 그리고 몸』. 예문서원, 2003, 65-78쪽.

이 해부학적 지식을 통해서 신체 기관의 기능과 역할을 이해하였듯이 동양 의학은 인간의 몸을 해부학적 차원에서 바라보지 않는다는 것이다. 인간과 자연의 분리가 전제될 뿐만 아니라 인간에서도 신체와 정신을 분리하고 신체는 물질적 특성을 지녔다고 생각하면서 해부하고 각 기관의 기능과 역할을 연구하는 방식은 기계론적 이해라고 할 수 있다. 이런 시각과는 반대로 동양은 인체의 문제가 발생하면 기관의 문제로 보기 보다는 인체 전체의 향상과 개선을 목적으로 하는 의학이다. 동양 철학에서 정신이 주체가 되고 육체가 객체가 되는 해부학을 부정하며 이성이 주체가 되고 감성이 주체가 되는 도식을 가지고 있지도 않다. 인간의 정신 안에는 이성적 특징도 있고 감성적 특징도 있다고 할 수 있다. 인간이 살아있다는 것은 미세하고 우수한 기가 모인 것을 의미하며 죽었다는 것은 기가 흩어졌다는 것을 의미한다. 이런 관점에서 본다면 동양 철학은 인간과 자연의 일원론이며 신체와 정신과의 관계도 일원론으로 설명할 수 있다. 그렇다고 신체와 정신이 하나로 있는 인간의 몸은 신체의 역할과 정신의 역할을 혼동한다는 의미를 뜻하지는 않는다.

체와 용의 관점에서 본다면, 성이란 인간의 본래적 상태인 인간의 본성적 체(體)라고 할 수 있다면 정(情)이란 인간의 본래성이 발현되어 들어난 인간 마음이 운용되는 현상적 측면의 용(用)을 의미한다. 주희 철학에 의하면, 인간의 본래성이 바로 성이고 체라면 인간이 신체를 가지고 살아가는 상태의 인간 마음은 바로 용이라고 볼 수 있다. 주희 철학의 전통적 계승자라고 하는 북계는 인간은 천지의 이치(理)를 얻어 본성으로 생각하고 천지의 기운(氣)을 얻어 몸을 형성한다고 주희 철학을 해석했다(大抵 人得天地之理爲性, 人得天地之氣爲體, 理與氣合, 方成爲心).<sup>51)</sup> 북계의 설명에 의하면, 인간 마음의 내용물은 선한 본성이고 인간 마음은 선한 본성을 담는 그릇이라는 설명이다. 주희적 해석에서는 인간의 마음은 본래적 내용물을 본성이라고 할 수 있다면 본성은 선하다고 할 수 있다.

하지만 인간 마음은 신체를 가지면서 착한 본래적 본성을 그대로 유지할

51) 북계, 박완식 옮김, 『성리자의』, 여강출판사, 2005.

수 없다는 것이다. 인간의 마음도 이미 본래성(本然之性)과 비본래성(氣質之性)으로 나눠서 설명하고 있다는 것이다. 서양의 철학이 인간의 영혼 자체를 선하다고 보는 입장과 달리, 주희 철학에서는 인간의 마음도 육체를 가지면서 본래성을 상실하고 순전히 선한 성품만을 지녔다고 보지 않는다. 만물은 리와 기의 결합이라고 보았지만 리와 기의 관계에서 리의 선재성을 주장한다. 리는 운동성을 지니지만 기는 운동성을 지니지 못한다. 리는 만물을 움직이게 하는 원인이라고 할 수 있다면 기가 동하면 양이 되고 기가 정하면 음이 되는 것이다. 움직임은 양이지만 움직임을 야기한 원인은 리인 것이다.<sup>52)</sup>

양명은 자신의 제자인 설문과의 대화에서 주희 철학의 핵심을 논한다. 선진 유학자들이 마음의 고요함을 본체(體)로 삼고 마음의 움직임을 작용(用)으로 보았다<sup>53)</sup>는 이원론적 해석에 대해서 반박한다. 양명은 리와 기, 그리고 본체와 작용의 체와 용의 이원론적으로 해석할 수 없다고 주장한다.<sup>54)</sup> 주희 철학에 반기를 들고 나온 양명은 리와 기의 단순한 이원론적 도식을 거부한다. 리와 기는 하나라는 것이다.<sup>55)</sup> 양명은 인간이면 누구나 양지를 가지고 있다는 것이다. 따라서 양지를 더하거나 보탤 필요가 있는 것이 아니다. 인간이면 모두 가지고 있는 양지가 발현되지 않은 상태에서는 체라고 할 수 있고 발현되어 작용하는 상태에서는 용이라고 할 뿐이라는 것이다. 즉 양지의 측면에서 본다

52) 김세서리아, 「차이의 철학으로서의 음양론과 ‘차이-사이(관계짓기)’의 변증법」, *시대와 철학*, Vol.17 No.2, 한국철학사상연구회, 2006, 7-37쪽.

53) 『傳習錄』 108조목, 설간이 물었다. 선진 유학자들이 마음의 고요함은 본체라고 본다면 마음의 움직임은 작용으로 보았는데 어떻습니까?(先儒(以心之靜爲體, 心之動爲用), 如何?)

54) 『傳習錄』 108조목, 마음은 동정으로 체용을 생각할 수 없다. 동정은 시간적이다. 체에 대해서 말한다면 용이 체가 되고 용으로 말한다면 체가 용이 된다. 체와 용은 하나의 근원에서 나온 것이다(心不可以動靜爲體用. 動靜, 時也. 卽體而言, 用在體. 卽用而言, 體在用, 是謂體用一源).

55) 같은 책, 153조목, 리(理)라는 것은 기의 조리이며 기(氣)라는 것은 리의 운용이다. 조리가 없는 즉 운용할 수 없고 운용이 없는 즉 소위 조리라는 것을 나타나게 할 수 없다(理者氣之條理, 氣者理之運用; 無條理則不能運用, 無運用則亦無以見其所謂條理者矣).

면 양지의 체와 용은 하나라는 것이다. 그러면서도 양지의 체와 용은 분명히 구분하고 있다는 점을 주목할 필요가 있다.<sup>56)</sup>

양명에 의하면, 체와 용은 근원에서는 하나라고 하면서도 본체가 작용에 있고 작용이 본체에 있다는 것은 두 가지 개념이 본체와 작용을 전제할 때만 설명가능하다는 것이다.<sup>57)</sup> 양명은 단순한 일원론자도 아니고 이원론자도 아니다. 우리가 주목할 수 있는 것은 리와 기, 체와 용을 개념상 구분하고 있지만 두 가지 실체로 생각하는 것이 아니라 하나의 마음 안에서 일어나는 두 가지 상태처럼 제시하고 있다는 것이다. 움직임이 안정되고 고요한 것도 안정된 것이며 체와 용은 하나의 근원을 가진다는 것이다.<sup>58)</sup>

이러한 양명의 마음관은 체와 용, 리와 기는 이원론적 일원론자라고 부를 수 있을 것이다.<sup>59)</sup> 신체기관이 독립적인 기관이지만 개별적 기관들이 하나의 감각으로 이해할 수 있는 것은 마음의 작용이 없이는 감각적 경험을 할 수 없다는 것이다. 따라서 감각적 경험을 가지기 위해서는 마음의 작용이 함께 작용해야만 경험이 경험으로 가능하다는 것이다. 신체 기관 없이 인식할 수 없을 뿐만 아니라 인간의 마음 없이 선체기관의 경험은 경험적 의미를 가질 수 없다는 것이다.

동시에 감각 경험의 측면에서 보면 경험하는 것은 바로 우리의 신체기관이지만 우리 신체기관을 주관하는 것은 바로 인간의 마음이다.<sup>60)</sup> 이처럼 인간의

56) 『傳習錄』 155조목, 性無不善, 故知無不良, 良知卽是未發之中, 卽是廓然大公, 寂然不動之本體, 人人之所同具者也. 但不能不昏蔽於物欲, 故須學以去其昏蔽. 然於良知之本體, 初不能有加損於毫末也. 知無不良, 而中·寂·大公未能全者, 是昏蔽之未盡去, 而存之未純耳. 體卽良知之體, 用卽良知之用.

57) 『傳習錄』 108조목, 心不可以動靜爲體用. 動靜, 時也. 卽體而言, 用在體. 卽用而言, 體在用, 是謂體用一源. 若說(靜可以見其體, 動可以見其用), 卻不妨.

58) 『傳習錄』 156조목, “動亦定, 靜亦定”, “體用一原”者也.

59) 『傳習錄』, 201조목, 耳目口鼻四肢, 身也, 非心安能視聽言動? 心欲視聽言動, 無耳目口鼻四肢亦不能, 故無心則無身, 無身則無心. 但指其充塞處言之謂之身, 指其主宰處言之謂之心.

60) 『傳習錄』, 201조목, 但指其充塞處言之謂之身, 指其主宰處言之謂之心.

마음과 몸은 감각경험을 할 때는 전혀 다른 구별된 것이 만나야 비로소 경험한 것을 이해할 수 있다는 것이다. 또한 양명은 인간의 마음속에 인간의 본래적 본성이 내재한다고 보는 심즉리설(心卽理說)을 주장하였으며 그 마음속에서 인격적 자연의 뜻을 헤아릴 수 있다고 보는 관점이다.

양명에 의하면, 마음의 체가 바로 성이고 하늘이 마음의 원천이며 마음을 다하는 것은 바로 본성을 다한다는 것<sup>61)</sup>이라고 하면서 결국 마음에는 도심과 인심이라는 두 가지 마음이 있는 것이 아니라 하나의 마음이 본래성을 얻으면 도심이 되고 본래성을 상실하면 인심이 된다는 것이다.

주희의 리와 달리, 양명의 리는 원칙으로서의 리가 아니라 상황 속에서 갖추어지는 이치라는 것이다. 양명의 리는 마음 밖에 외재한 리가 아니라 마음 가운데 나타나는 리인 것이다. 양명은 리/기의 주희적 관점의 이원론에 있지는 않다고<sup>62)</sup> 리를 부정하지는 않는다. 왜냐하면 양명의 경우에 기가 작용하는 본체적 특성을 리에서 찾기 때문이다. 하지만 주희처럼 리가 선재하고 기가 나중에 나오는 구도가 아니다. 리와 기는 짹을 이루면서 구체적 상황 속에서 작용하는 리요 기인 것이다. 따라서 양명의 공부는 마음 밖으로 나가는 것이 아니라 마음 속에 이미 구비된 리를 다시 찾는 것이다.<sup>63)</sup> 양명은 본체와 작용이라는 일반적인 이원론을 거부한다. 이것은 여전히 추상적 차원의 상정에 불과한 개념적 차원의 구분이라는 것이다. 구체적 현실에서는 본체와 작용은 하나라는 것이다. 구체적인 상황에서는 본체가 있으니 작용이 있다는 것이며 본체와 작용은 분명히 다르지만 원천적으로 하나라는 것이다. 이러한 점에서 이원론적 일원론자라고 할 수 있다.<sup>64)</sup>

양명은 마음이 발하지 않은 마음(未發)의 본체로서의 원리와 마음이 발한 상태(已發)의 작용으로 나누는 주희식의 이원론을 근본적으로 비판한다. 그래

61) 『傳習錄』 6조목, 性是心之體, 天是性之原, 盡心卽是盡性.

62) 『傳習錄』, 153조목, 精一之‘精以理言, ‘精神之‘精以氣言. 理者氣之條理, 氣者理之運用; 無條理則不能運用, 無運用則亦無以見其所謂條理者矣.

63) 『傳習錄』 3조목, 心卽理也. 天下又有(心外之事, 心外之理)乎?

64) 『傳習錄』 45조목, 蓋體用一源, 有是體, 卽有是用. 有未發之中, 卽有發而皆中節之和.

서 양명은 “사람의 마음 곧 본성이며 이러한 본성이 바로 원리와 이치”<sup>65)</sup>라고 주장한다. 양명은 인간의 마음은 하나라고 주장한다. 인간의 마음에 인위적인 것이 섞이자 않으면 참된 마음, 즉 도심이고 인위적인 것이 마음속에 들어오면 참되지 못한 마음, 즉 인심이라는 것이다. 인간의 마음속에 있는 두 마음이 아니라는 것이다.<sup>66)</sup> 양명은 인간의 본래적 마음은 지극히 선하고 온전하였다 고 가정하고 있다.<sup>67)</sup> 이것은 인간의 마음은 본래 지극히 선하다고 보는 맹자와 같은 입장이다. 그렇다고 성선설이라고 주장한다고 필자는 보지 않는다. 양명의 심신론은 주희와 같은 리와 기의 이원론적 시각도 아니고 기가 모든 생명의 원리라고 보는 장횡거의 기일원론자도 아닌 이원론적 일원론자라고 해석할 수 있다. 리를 절대적으로 부정하지도 않고 기만으로 설명하는 내용도 전혀 등장하지 않는다.

양명은 플라톤처럼 이데아계와 현실계를 나눠서 이데아계(추상적 원리의 세계)가 현실계의 존재 근거라고 보는 시각을 가지고 있지 않다. 그리고 칸트처럼 현상계와 예지계를 구분하지도 않는다. 자신의 마음속에 존재하는 자기 생존과 이익만을 위한 마음을 그대로 유지하지 않고 제거하면 천리, 즉 공익을 위한 인간으로 변화될 수 있다는 것이다. 여기서 양명은 우리가 실존해야 할 사욕이 없는 천리의 세계를 별도로 상정하지 않는다. 우리 마음 안에서 바로 이상적인 세계가 있다는 것이다. 그렇다고 우리가 살아가는 현실세계는 우리의 마음이 만든 것에 불과하다는 불교적 세계관을 의미하지도 않는다.<sup>68)</sup> 우리가 살아가는 문제투성이의 현실계와 추구해야 할 참된 세계가 별도로 있다고 보지 않는다.<sup>69)</sup> 구체적 현실 속에서 자신이 실존적 인간이 되면 그곳에 바로 인격적 자연의 이치인 천리가 나타나고 실현된다는 것이다. 그래서 구체적 현실 속에서

65) 『傳習錄』 33조목, 心卽性, 性卽理。

66) 『傳習錄』 10조목, 心一也。未雜於人謂之道心, 雜以人僞謂之人心。人心之得其正者卽道心, 道心之失其正者卽人心, 初非有二心也。

67) 『傳習錄』 2조목, 至善是心之本體。

68) 불교철학에서는 마음이 모든 것을 만든 것에 불과하다는 것이다(一切唯心造)。

69) 『傳習錄』 10조목, 先生曰: 此時正宜用功。若此時放過, 閑時講學何用?

참여하는 것이 바로 공부이며 수양이지 산에 들어가고 현실을 떠난 삶은 참다운 실존적 인간의 태도가 아니라는 것이다.

부모에게 효도하기 위해서 효도의 원리를 경전 속에서 찾기만 한다면 효도의 대략적인 원리를 이해했다고 할 수 있지만 진정한 의미에서 볼 때, 자신이 부모와 겪은 환경 속에서 남들이 모르는 나와 부모님만이 겪은 구체적 현실 속의 효의 문제를 이해할 수는 없다는 것이다. 그리고 부모와의 갈등 및 상처를 일반적인 범주로 상정해도 이것은 진정한 의미의 나와 나의 부모의 문제를 해결하는데 전혀 도움이 되지 않는다는 것이다.<sup>70)</sup> 효는 원리로서 경전에서 찾을 것이 아니라 내가 효도하지 못하는 구체적 문제를 끌어안으면서 부모와의 올바른 관계를 구체적인 현실 속에서 해결한 이후에야 비로소 자신의 부모에게 효를 할 수 있다.<sup>71)</sup> 남들이 알지 못하는 나와 부모만이 가지고 있는 구체적인 문제를 해결하기 위해서는 경전에서 효의 원리를 이해해야하는 것이 아니라 구체적인 부모와의 관계 회복을 통해서 해결된다는 것이다. 추상적이고 관념적 차원에서 말하는 효를 거부할 사람은 지구상에 거의 존재하지 않는다. 내가 자라면서 부모와 생긴 상처가 발단이 되어 내가 효도해야 하는 줄 알면서도 되지 않는 것이다. 따라서 부모와의 관계회복을 위해서는 효의 원리를 추상

70) 이런 차원에서 본다면, 상담은 상담 현장에서 상담의 원리를 내담자에게 가르쳐주는 것이 아니라 내담자의 구체적인 사례를 통해서 문제의 원인을 이해하고 문제의 해결책을 모색하는 구체적인 작업이지 절대로 부모와 겪는 문제나 부모와 겪는 상처를 원리적 차원에서 해결하거나 알려주는 것이 아니다. 왜냐하면 원리적인 것은 내담자 자신이 가지고 있는 문제를 해결하는데 전혀 도움이 되지 않기 때문이다. 그리고 상담은 상담자가 문제 해결책을 제시해주는 것이 아니라 내담자 스스로 해결책을 찾아갈 수 있도록 격려하고 조력하는 정도이다. 상담자의 역할은 내담자의 말을 잘 경청하고 공감해주는 것이 상담자의 본질적 역할이다. 이런 점에서 양명이 말하는 심즉리(心卽理)를 이해할 수도 있다.

71) 『傳習錄』 135조목, 夫求理於事事物物者, 如求孝之理於其親之謂也. 求孝之理於其親, 則孝之理其果在於吾之心邪? 抑果在於親之身邪? 假而果在於親之身, 則親沒之後, 吾心遂無孝之理歟? 見孺子之入井, 必有惻隱之理, 是惻隱之理果在於孺子之身歟? 抑在於吾心之良知歟? 其或不可以從之於井歟? 其或可以手而援之歟? 是皆所謂理也, 是果在於孺子之身歟?

적이고 교훈적으로 배워야 할 문제가 아니라 내가 구체적으로 나의 부모와 가진 상처를 푸는 것부터 시작해야 하는 것이다. 이런 점에서 구체적인 현장을 떠난 다른 곳에서 이루어지는 공부나 문제해결 노력은 양명이 볼 때 무의미했던 것도 이러한 이유 때문이라고 할 수 있다.<sup>72)</sup>

하지만 현실계와 천리가 실현된 세계가 하나라는 단순한 일원론적 입장에서 말하는 것도 아니다. 리·기를 언급한다는 측면에서 보면 주희학처럼 보이지만 양명이 말하는 조리는 추상적이고 사변적인 형이상학이 아니다. 주희학에서의 리(理)는 원칙적이며 법칙적인 측면이 강하다. 본체로서, 본원으로서의 리를 말한다. 주희학에서 리는 형이상자로서 근원적이고 절대적이다. 시간적 변화에 관계없이 원칙으로 존재하는 법칙적인 리이다. 효의 문제에서도 주희의 관점에서는 효의 원리가 상황과 관계없이 존재한다는 것이며 리의 절대성과 우위성을 언급한다면 양명은 이와는 다르다. 조리는 리라고 표현되지만 원칙과 원리로 외재한 리가 아니라 상황과 관계 속에서 발생하는 것이다. 그리고 현상적 측면에서 본다면 그것은 바로 기의 원리라는 것이다. 결국 리와 기는 하나이면서 둘인 것이다.

데카르트는 어떻게 육체의 속성과 전혀 다른 정신이 육체에게 영향을 줄 수 있을까하는 질문을 받는다면 정확한 답을 하기가 힘들다. 베르그손에 경우에는 육체란 뇌를 의미하며 영혼은 정신, 특히 기억을 의미하는 관점에서는 심신관계에 대한 새로운 관점에서 이해를 한다고 할 수 있다. 데카르트는 물리학과 수학이 지배적인 경향인 시대의 작품이라면 베르그손은 생리학, 신경과학이 대두되기 시작한 시점의 철학적 관점이라고 할 수 있다.

데카르트에 의하면, 육체와 정신은 본질적으로 전혀 다른 본성(nature)을 가진 것이지 정도(degre)의 차이를 의미하는 것이 아니다. 데카르트의 육체 개념은 연장과 운동에 지배를 받지만 영혼은 사유와 감각으로 번역될 수 있다고 한다.<sup>73)</sup> 데카르트는 이런 문제점을 의식하였는지 의식의 차원에 약간의 자유

72) 『傳習錄』 32조목, 心外無理, 心外無事.

73) 베르그손, 정신적 에너지, 프랑스대학출판사(PUF), 40페이지, 원문을 인용하면 다음과

의지(*la volonté libre*)의 자리를 남긴다.<sup>74)</sup> 중요한 것은 데카르트의 시각은 물질과 정신계를 지배하는 두 가지 원리를 분리해서 이해했다는 것이며 심신론적 관점에서 본다면 이원론적 시각이라고 할 수 있을 것이다.

이러한 서양 철학의 전통 속에서 데카르트의 심신론은 이후에 심신 병행론<sup>75)</sup>을 가능하도록 하였다고 베르그손은 주장한다. 데카르트의 심신론이 논리적 차원의 주장이라고 볼 수 있다면 베르그손의 심신론은 전적으로 새로운 의미의 차원이라고 볼 수 있다. 베르그손은 철저히 경험에 근거하여 설명하려고 노력하였다. 경험의 차원에서 볼 때, 정신의 차원은 뇌와 통할 여지가 많다는 것이다. 왜냐하면 정신의 경험적 차원인 심리적 현상들은 뇌와 통하는 면들이 많기 때문이라는 것이다. 정신의 심리적 경험의 차원인 기억의 경우에는 뇌와 소통되는 측면이 있지만 뇌와 동일하다는 것을 의미하는 것은 아니다.

베르그손은 정신과 뇌의 작용을 구체적인 생리적이고 신경학적 차원에서 고찰하면서 정신과 뇌는 실제적으로 구별보다는 통합의 차원이 존재함을 역설하고 있다.<sup>76)</sup> 베르그손의 이원론은 전혀 본성상 차원이 다르기 때문에 만남이 불가능한 것이 아니라 만남과 접촉 그리고 연대<sup>77)</sup>가 가능한 이원론이다.

베르그손은 칸트가 정신에 대한 문제는 형이상학 밖의 문제라고 주장했던 입장과 달리 정신에 대한 문제를 철학의 중심으로 끌어와서 당대의 과학을

같다. «l'âme humaine devrait ainsi incapable de créer ; il fallait, si elle existait, que ses états successifs se bornaissent à traduire en langue de pensée et de sentiment les mêmes choses que son corps exprimait en étendue et en mouvement.»

74) 위의 책, 같은 페이지, 원문을 인용하면 다음과 같다. «un peu de place à la volonté libre.»

75) 심신병행론이란 심리적 현상과 물리적 현상을 구별된 두 개의 현상으로 인정하는 시각이다. 프랑스적 표현에 의하면 심신병행론(*Parallélisme psycho-physiologique*)은 두 실체를 개별적으로 인정하는 시각이다.

76) “Ce livre affirme la réalité de l'esprit, la réalité de la matière, et essaie de déterminer le rapport de l'un à l'autre sur un exemple précis, celui de la mémoire. Il est donc nettement dualiste. Mais d'autre part, il envisage corps et esprit de telle manière qu'il espère atténuer beaucoup, sinon supprimer, les difficultés théoriques que le dualisme a toujours soulevées” (MM, p.1).

77) “solidarités”, “contacts”, “points d'intersection”라는 표현이 있다.

토대로 해서 문제를 해결하려고 시도했다. 이런 작업의 결정판이 바로 『물질과 기억』이다. 이 책에서 베르그손은 정신과 육체에 대한 전통적인 이분법적 도식에 의문을 제기하기 시작한다. 전통적인 이분법을 부정하고 새로운 방식으로 정신과 육체의 문제를 보기 시작했다.

베르그손은 생명은 물질과 정신의 두 가지로 나눠진다고 인정하면서 물질과 정신의 이원론적 시각에서 물질은 필연성에 지배를 받고 정신은 자발성과 창조라고 파악한다. 하지만 두 속성은 독립적으로 나뉘지고 만남이 없는 것이 아니라 인간과 동물의 경우에 정신과 육체가 만나는 지점이 바로 뇌라고 보았다, 특히 인간의 지각(perception)의 경우에는 물질(특히 뇌)과 정신(특히 기억)이 만나는 지점이라고 보았다. 데카르트가 정신과 육체가 만나는 지점이 인간의 뇌에 있는 송과선이라는 주장과는 다르다. 베르그손은 당대에 발전했던 생리학적 연구 데이터를 토대로 새롭게 정신과 육체의 문제를 구체적인 과학적 사실 속에서 탐구한 것이다.

순순한 정신적 부분인 과거의 기억이 지각하는 순간에 다가와야 비로소 우리가 현재 외부 대상에 대한 지각이 나름대로 의미를 가질 수 있다. 우리가 마주치는 수많은 대상들로부터 받아들인 지각들은 그 자체로는 아무런 의미를 가지지 못한다. 지각은 기억과 만나야 비로소 지각의 의미를 갖게 되는 것이다. 지각은 그 자체로는 충분하지 않고 기억으로서의 과거가 개입되는 순간에 구체적 의미를 가지게 된다는 것이다.

과거의 기억의 형태로 남아있는 정신이 뇌 안에서 일어나는 현재와 만날 때 비로소 현재의 지각의 의미체계를 가질 수 있다는 것이다. 육체와 정신의 만남, 뇌와 기억의 만남은 바로 두 가지 생의 의미(과거/현재, 기억/뇌, 정신/육체)가 만나는 장소가 바로 지각(perception)<sup>78)</sup>할 때라는 것이다. 베르그손에게 있어서 지각은 이원론적 일원론적 사고의 심리학적 증거라고 할 수 있다.

구분과 분석이 발달한 이분법적 사고가 발달한 서양 철학이 정신과 육체의

78) Bergson, *Matière et mémoire*, PUF, 29쪽. 원문을 인용하면 다음과 같다. « la perception dispose de l'espace dans l'exacte proportion où l'action dispose du temps »Bergson 1985.

이분법을 근간으로 한다면 구분과 분석보다는 통합을 강조하는 동양 철학에서 정신과 육체의 이분법이 아닌 일원론이라는 것이다. 왜냐하면 육체뿐만 아니라 정신도 모두 기로 이루어졌다고 보기 때문이다. 동양 철학은 인간과 자연의 일원론이며 신체와 정신과의 관계도 일원론으로 설명할 수 있다. 그렇다고 신체와 정신이 하나로 있는 인간의 몸은 신체의 역할과 정신의 역할을 혼동한다는 의미를 뜻하지는 않는다.

주희 철학에 의하면, 인간의 본래성이 바로 성이고 체라면 인간이 신체를 가지고 살아가는 상태의 인간 마음은 바로 용이라고 할 수 있다. 양명은 선진 유학자들이 마음의 고요함을 본체(體)로 삼고 마음의 움직임을 작용(用)으로 보았다는 이원론적 해석에 대해서 비판한다. 양명은 리와 기, 그리고 체와 용의 이원론적으로 해석할 수 없다고 한다. 주희 철학과 달리, 양명은 리와 기의 단순한 이원론적 도식을 거부한다. 리와 기는 하나라는 것이다. 다시 말해서 리와 기의 일원론을 주장하면서도 리와 기의 개별적 독립성을 전적으로 부정하는 것은 아니다. 이점에서 양명의 관점도 심신이원론적 일원론이라고 할 수 있을 것이다.

왕양명의 관점에서 볼 때, 양지가 발현되지 않은 상태는 체이며 발현되어 작용하는 상태는 용이라고 언급할 뿐이라는 것이다. 즉 양지의 측면에서 본다면 양지의 체와 용은 하나라는 것이다. 그러면서도 양지의 체와 용은 분명히 구분하고 있다는 것이다. 양명은 단순한 일원론자도 아니고 단순한 이원론자도 아니다. 양명의 관점에서는 리와 기, 체와 용을 개념상 구분하고 있지만 두 가지 실체로 생각하는 것이 아니라 하나의 마음 안에서 일어나는 두 가지 양태라는 것이다.

양명에 의하면, 마음의 체가 바로 성이고 하늘이 마음의 원천이며 마음을 다하는 것은 바로 본성을 다한다는 것이라고 보았으며 마음에는 도심과 인심이라는 두 가지 마음이 있는 것이 아니라 하나의 마음이 본래성을 얻으면 도심이 되고 본래성을 상실하면 인심이 된다는 것이다. 이원론적으로 구분한 주희의 입장과 달리, 양명은 인간의 마음을 인간의 한 가지 마음의 두 측면이라고

언급한 것이다. 양명은 이원론적 일원론자라고 할 수 있다. 하나의 마음에 본래성을 가지고 있으면 참된 마음이고 본래성을 상실하면 거짓된 사욕에 물든 마음이라고 주장한다.

## V. 결론

지금까지 데카르트와 주희의 철학에서 바라본 육체가 개념과 정신의 개념을 분석하였다. 데카르트는 육체란 바로 연장하는 실체이며 정신이란 사유하는 실체라는 실체론적 시각에서 심신 문제를 해석하였다. 이러한 심신 관계이해는 수학적이고 물리학적 틀 속에서 심신 문제를 바라보는 것이었다. 반면에 주희의 심신 문제는 서양 철학적 육체와 정신이라는 개념과 동일하게 이해할 수 없다는 것이다.

데카르트가 주장하듯이, 나눠질 수 있는 실체가 될 수 없다는 것이다. 데카르트의 심신론이 논리적 차원의 주장이라고 볼 수 있다면 베르그손의 심신론은 전적으로 새로운 의미의 차원이라고 볼 수 있다. 베르그손은 철저히 경험에 근거하여 설명하려고 노력하였다. 경험의 차원에서 볼 때, 정신의 차원은 뇌와 통할 여지가 많다는 것이다. 왜냐하면 정신의 경험적 차원인 심리적 현상들은 뇌와 통하는 면들이 많기 때문이라는 것이다.

동양 철학적 시각에서 본다면 심신, 즉 신체와 정신을 동시에 지닌 분리불가능한 자연의 일부인 몸으로서의 인간을 해부한다는 것은 있을 수 없는 것이다. 왜냐하면 인간은 자연과 분리할 수 없으며 더구나 인간의 몸을 부분적이고 분석적 방식으로 이해한다는 것은 있을 수 없는 것이다. 동양 철학은 육체와 정신이 따로 구별되는 실체라는 시각이 없다.

먼저 실체라는 말은 현상의 변화에도 불구하고 변화하지 않는 어떤 원리 내지 속성을 의미한다. 하지만 동양의 심신문제는 육체와 정신이라는 용어가 적절하지는 않다. 왜냐하면 인간은 하늘적 요소와 땅적 요소가 공존하는 가운

데 실재하는 것이 바로 인간이라고 생각했다. 자연에 하늘과 땅이 있고 하늘적 특성이 양이 되고 땅적 특성이 음이 된다고 보았듯이, 동양 철학의 사유 체계에는 인간은 혼(魂)과 백(魄)이 있다고 보았다. 인간의 생명이 살아있는 동안에는 하늘적 요소인 혼은 땅의 요소인 백과 함께 동거한다고 보았다. 동양의 인간은 형이상학적 요소인 혼과 형이하학적 요소인 백이 혼합된 존재라는 것이다. 더욱 중요한 것은 정신을 배제한 신체란 불가능하다는 것이다.

인간은 자연과 분리할 수 없으며 더구나 인간의 몸을 부분적이고 분석적 방식으로 이해한다는 것은 있을 수 없는 것이다. 동양 철학에서 정신이 주체가 되고 육체가 객체가 되는 철학을 부정하며 이성이 주체가 되고 감성이 주체가 되는 도식을 가지고 있지도 않다. 인간의 정신 안에는 이성적 특징도 있고 감성적 특징도 있다고 할 수 있다. 인간이 살아있다는 것은 미세하고 우수한 기가 모인 것을 의미하며 죽었다는 것은 기가 흩어졌다는 것을 의미한다. 이런 관점에서 본다면 동양 철학은 인간과 자연의 일원론이며 신체와 정신과의 관계도 일원론인 것이다,

주희의 입장과는 달리, 양명은 리와 기, 그리고 본체와 작용의 체와 용의 이원론적으로 해석할 수 없다고 주장하며 주희 철학을 반대한 양명은 리와 기의 단순한 이원론적 도식을 거부한다. 양명의 관점에 의하면, 리와 기는 하나라는 것이다. 양명은 단순한 일원론자도 아니고 이원론자도 아니며 체와 용은 근원에서는 하나라고 하면서도 본체가 작용에 있고 작용이 본체에 있다는 것은 두 가지 개념이 본체와 작용을 전제할 때만 설명가능하다는 것이다. 주희의 리와 달리, 양명의 리는 원칙으로서의 리가 아니라 상황 속에서 갖추어지는 이치라는 것이다. 양명의 리는 마음 밖에 외재한 리가 아니라 마음 가운데 나타나는 리인 것이다. 양명은 리/기의 주희적 관점의 추상적 차원의 상정에 불과한 개념적 차원의 구분의 이원론적 입장에 있지 않다. 주희처럼 리가 선재하고 기가 나중에 나오는 구도가 아니라 리와 기는 짹을 이루면서 구체적 상황 속에서 작용하는 리이면서 기인 것이다. 따라서 양명의 공부는 마음 밖으로 나가는 것이 아니라 마음속에 이미 구비된 리를 다시 찾는 것이다.

<참고문헌>

『周易』, 『中庸』, 『孟子』, 『朱子大全』, 『王陽明全集』

김세정, 「유가 생태담론을 통해 본 유가생태윤리」, 『東西哲學研究』 50호, 한국동서  
철학회, 2008.

박석준 외, 『몸』, 산해, 2001.

Isabelle Mourral, 『Premiere lecons sur La conscience et la vie de Bergson』, PUF, 1997.

사마다 겐지, 『주희학과 양명학』, 까치, 1996.

북계, 박완식 옮김, 『성리자와』, 여강출판사, 2005.

미우라 구니오, 『주희와 기 그리고 몸』, 예문서원, 2003.

김세서리아, 「차이의 철학으로서의 음양론과 '차이-사이(관계짓기)'의 변증법」, 시대  
와 철학, Vol.17 No.2, 한국철학사상연구회, 2006.

Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience (1889), PUF

\_\_\_\_\_, Matière et mémoire (1896), PUF

\_\_\_\_\_, L'Evolution Créatrice (1907), PUF

\_\_\_\_\_, L'Energie spirituelle (1919), PUF

\_\_\_\_\_, Les Deux sources de la morale et de la religion (1932), PUF

\_\_\_\_\_, La Pensée et le mouvant (1934), PUF

□ 이 논문은 2015년 11월 6일 투고되고

2015년 12월 17일에 심사 완료되어

2015년 12월 19일에 게재가 확정되었습니다.

<ABSTRACT>

## A Comparasion of the Body and Mind from the Perspective of East and West Philosophy

- focusing on the philosophy of Wang Yang-Ming and of Bergson -

Yang, Sun-Jin\*

In this paper the author wants to observe the problems of Mind-body which has traditionally been an important theme in the history of Western philosophy. Western philosopher Descartes was highlighted as an important subject for only mental and physical relationship. Descartes was separated as a property with the human body and soul. So is that a human being can be explained by two entities of body and soul. Physical reality is the entity of an extended attribute and the soul is the entity of spiritual attribute. extended substance and spiritual substance will have a completely different nature from each other.

Bergson tried to solve the problem on the basis of the biology and physiology, beyond the mathematical and geometric thinking. He tried to solve the problem on the basis of physiology and biology.

Runners were organizing the dualistic presence of the group Gi (氣) and independent Li (理). The human mind and body are separate entities that have no distinct distinction. Eastern philosophy has no fundamental view that any philosophy is to the human body and spirit separately distinguishable entity in the human mind and body theory. Mental and physical problems of the East is not to appropriate the physical and mental term. Humans coexist elements of sky and earth elements.

---

\* Busan University.

Ming Lee argues that can not be dualistic interpretation for the body and act. Li and Gi will be called one.

【Keywords】 Body, Mind, Li(理), Gi(氣), noumenon(體), phenomenon(用)