

§ 인간의 본질: 영혼과 육체

왜 인간의 본질에 대한 물음에서 철학적 인간학의 질문을 시작하는가? 이 질문이 왜 중요한가? 어떤 대상의 본질에 대한 물음은 그 존재에 대한 물음이며, 인간 존재에 대한 물음 없이 인간에 대한 이해가 가능하다고 하기 어렵기 때문이다. 어떤 대상의 존재에 대한 이해는 그 대상의 근원, 뿌리를 이해하는 것이라고 할 수 있다. 인간의 본질과 본질 구조에 대한 물음은 정신사적으로 육체-영혼의 문제 안에 그 뿌리를 두고 있다.

모든 문화에서 인간은 영혼과 육체를 지닌 존재로 말해진다. 인간은 정신적인 존재이자 육체적인 존재이기도 하다. 따라서 ‘인간이란 무엇인가?’라는 인간의 본질을 질문에 답하기 위해서는 육체와 정신(혹은 영혼)의 두 차원과 이들 사이의 상관관계에 대한 고찰이 필수적이다. 인간은 육체와 영혼을 “가지고 있다”고 하며, 육체와 영혼으로 “구성되어 있다”라고도 한다. 그렇다면 이 둘은 무엇을 뜻하며, 어떤 관계를 갖는가 하는 문제가 대두된다.

동서를 막론하고 고대로부터 인간의 영혼은 육체적인 죽음과 더불어 소멸하지 않는다는 믿음이 있었다. 예를 들면, 희랍의 오르페우스에서 유래하는 영육이원론이나 동양의 혼백사상을 제시할 수 있다. 희랍 신화에서 영혼은 신적인 것과 밀접하게 관련된다. 물론 이에 반하는 이론으로 유물론도 있다. 유물론에서는 영혼 역시 물질로 이루어졌다고 본다.

그런데 죽음 이후에도 인간의 영혼이 소멸하지 않는다는 확신은 삶과 죽음에 대한 인간의 기본체험으로부터 연유한다. 살아있는 육체와 죽은 자의 시체(신체) 사이에는 본질적인 구별이 있다. 그러므로 물질적인 육체를 능가하는 생명 그 자체로서 조건지우고 작용하는 어떤 무엇(생명원리)이 존재해야만 한다. 더 나아가서, 영적이고 정신적인 삶에 대한 인격적인 체험으로부터 영혼의 문제가 제기된다. 진리에 대한 의식과 인식, 선에 대한 추구와 의지, 미에 대한 체험과 조형, 참된 사랑과 윤리적 행위, 몰아적인 헌신, 그리고 이 모든 것들에 앞서 선재하고 이 모든 것들을 통해 표현되는 인간의 일회적인 인격 가치 등, 이 모든 것들은 ‘물질적인 실재’는 물론 ‘유기체의 생명’과도 일치하지 않으며, 물질적인 실재에 의해서 설명될 수도 없다. 그 대신 그것은 전적으로 다른 무엇으로서 실재의 더 높은 차원에 속한다.

이러한 실재의 해명을 위해서 먼저 ‘영혼’(Seele)과 ‘정신’(Geist)의 개념적 차이를 확인하는 것이 필요하다. 영혼(Psyche, anima)은 특별히 인간적인 것만을 의미하는 것이 아니라, 일반적으로 모든 생명체의 생명 원리를 뜻한다. 따라서 사람들은 살아있는 유기체들로서의 식물이나 동물의 영혼에 대해서도 말한다. 영혼은 여기서 ‘신체적 생명의 내적인 원리’이다. 그에 비해서 정신(Nous, mens, spiritus)은 더 많은 것을 의미한다. 그것은 더 높고, 비물질적이며, 따라서 신체나 물질을 능가하는 존재 원리와 작용원리이다. 이런 의미에서 “순수한 정신”(spiritus purus)에 대해서 말할 수 있었던 것이다. 고전적 정의에 따르면, 인간 안에서는 정신은 동시에 영혼이다. 즉, 정신적이고 비물질적인 원리는 동시에 인간적 신체를 살아있게 하며 영혼을 부여하는 것, 곧 전체의 신체적 생명의 생명 원리이다. 오직 이런 의미에서만 인간 안에 있는 “정신적 영혼”(anima spiritualis oder intellectualis)에 대해서 말할 수 있는 것이다. 이러한 개념 안에서 이미 영혼의 이중적 기능이 표현되고 있다: 영혼은 정신적이고 신체적인 생명의 원리이다.

철학사에서 영혼과 육체 사이의 관계성에 대한 논의에서 가장 중요한 철학자로 통상 플라톤을 제시한다. 그러나 플라톤 철학에 앞서서 우리는 그리스 신화와 플라톤 이전의 철학자들의 영혼에 관한 논의를 간략하게 살펴볼 필요가 있다. 왜냐하면, 우리는 이들 이론에 대한 이해를 통해 영혼과 정신 그리고 육체의 관계에 대해서 뿐만 아니라 인간에 대해 좀 더 깊이 있게 생각해 볼 수 있기 때문이다. 참고 자료: 장영란, 《그리스 신화와 철학으로 보는 영혼의 역사》(글항아리, 2010)

잘 알려져 있듯이 ‘영혼’이라는 말은 ‘숨쉬다’를 뜻하는 그리스어 프쉬코psycho에서 유래한다. 그리스 말로는 프쉬케psyche이며 라틴어는 아니마anima로 번역된다. 프쉬케가 그리스에서 ‘영혼’이라는 말에 적합한 용어로 자리잡는 데는 상당한 시간이 걸린 것으로 보인다. 호메로스는 영혼을 다양한 기능으로 설명하는데, 일반적으로 영혼으로 번역되는 ‘프쉬케’는 호메로스가 제시한 영혼의 기능들 가운데 하나를 가리키는 것이다. 플라톤 전후로 프쉬케가 대표적인 ‘영혼’ 개념으로 채택된다.

호메로스에게 영혼은 단지 어떤 것을 살아있게 해주는 것이었다. 그런데 영혼은 삶이나 생명 보다는 죽음과 더 밀접하게 연관되어 사용되었다. 호메로스는 영혼을 살아 있는 존재에 대해 언급하지 않고 인간이 죽는 순간 육체를 떠나는 것을 영혼이라고 말하고 있다. 『일리아드』에서는 아킬레우스가 헥토르를 살해해 삶의 종말이 닥쳤을 때 헥토르의 영혼psyche이 육체를 떠나 하데스의 집으로 갔다고 묘사한다. 이렇게 호메로스는 인간이 죽거나 실신할 때 영혼이 육체를 벗어나는 것으로 표현했다. 그것은 죽은 사람의 입을 통해서 혹은 죽음의 원인이 되는 상처를 통해서 빠져나오는데, 이는 인간의 생명이 숨을 내쉬고 들이마시는 호흡과 밀접하기 때문이다.

다른 한편, 철학자 아낙시메네스는 공기를 이 세계에 존재하는 모든 것의 원리로 보는 데 이 역시 숨과 연관성을 지닌 것으로 파악하고 있는 것이다. 아무튼 호메로스 작품에서 영혼은 죽음과 죽은 자들에게만 사용된다. 살아있는 사람과 영혼은 별로 관련이 없는 것처럼 나타난다. 문헌상 살아있는 인간과 관련해서 전해지는 영혼의 유일한 기능은 인간을 ‘떠나는’ 것이다. 따라서 영혼은 인식 능력과 관련이 없이 ‘생명’의 원리로만 간주된다. 다시 말하면 이 세계에 살아있는 모든 존재가 가진 것으로, 살아있지 않은 것들과 구별해 주는 원리이다.

호메로스에 의하면 영혼은 죽음 후에도 여전히 남아있다. 영혼 자체가 생명의 원리인 까닭에 그것은 결코 소멸하거나 파괴될 수 없는 것이다. 그렇다면 영혼이 죽음 이후에 육체를 떠나, 빠져나가 어디에 그리고 어떻게 있을까? 그리스 신화에서는 죽은 영혼들은 죽은 자리나 무덤 주위를 배회하다가 ‘영혼의 인도자’를 뜻하는 프쉬코폼포스psychopompos라는 별명을 가진 헤르메스의 안내를 받아 지하세계로 보내진다. 『오디세이아』에는 헤르메스가 아름다운 황금 지팡이를 들고 죽은 자들의 영혼을 불러 모으는 장면이 등장한다.

그렇다면 살아 있는 인간의 영혼은 어디에 있는가? 초기 그리스인들은 살아 있는 인간의 영혼이 머무는 자리를 육체라고 생각한다. 정확하게 육체 어느 부분에 있다고 하는 것인가? 바로 머리다. 예외적으로 영혼이 ‘사지’에서 빠져나가는 것으로 묘사되기도 하지만 생명의 원리로서 영혼은 대개 머리와 연관된다. 호메로스 역시 머리를 생명이나 명예와 관련지어 서술한다. 호

메로스는 죽임을 당할 것이라는 표현을 “너의 머리로 대가를 치를 것이다.” “너의 머리를 내놓아야 할 것이다.”라고 말한다. 머리는 명예와 역시 관계가 깊다. 호메로스는 영혼이 머무는 머리를 몸 전체의 대표적인 부분으로 간주했던 듯하다.

그런데 영혼은 또한 뇌와 연관되어 이야기된다. 피타고라스학파의 히포는 모든 것의 근원을 물로 보며 영혼이 뇌와 그것의 흐름이라며 물속에 들어 있다고 주장한다. 유물론자인 데모크리토스 역시 영혼은 뇌에 있다고 보았다. 플라톤은 『티마이오스』에서 머리를 “가장 신적이고 우리에게 있는 모든 것에 대해 주인 노릇을 하는 것”이라고 한다.

영혼이 새로운 생명의 씨앗이며 머릿속에 있다는 생각은 대지의 어머니 여신과 관련이 있다. 특히 곡물의 머리는 인간의 머리에 빗대어지기도 한다. 플라톤은 영혼이 신체 안에 들어오는 것을 대지에 씨앗을 뿌리는 것에 비유한다. 특히 골수는 생명을 지닌 부분으로 영혼과 신체를 함께 묶어주는 생명의 끈들이 뿌리내리는 곳으로 얘기된다.

또한 신화에서 영혼은 허상, 환영 혹은 모사물들과 같은 어떤 것으로 여겨진다. 호메로스가 말하는 죽은 자의 영혼이라는 것이 결국 단순히 환영일 뿐이라고 보기도 한다. 그런데 영혼이 사후에 환영처럼 나타난다 해도 단순한 환영과는 차이가 있다. 인간 죽는 순간 영혼은 몸에서 나와 하데스로 가게 되며 에이돌론eidolon과 동일시된다. 즉 영혼은 단지 특별한 상황에서만 볼 수 있을 뿐 잡을 수는 없다. 그리고 생전의 한때와 유사한 형태를 띠 뿐이다.

호메로스는 영혼의 다양한 기능과 능력을 설명하고 있는데, 바로 다음과 같은 개념들을 통해서다. 튀모스Thymos, 누스Nous, 프렌Phren 혹은 프레네스Phrenes, 카르디아kardia 등이다. 튀모스Thymos: 튀모스 역시 영혼과 마찬가지로 “죽음과 함께 파괴되고 죽음에 의해 흩어진다.”고 이야기된다. 예를 들면 헥토르는 아킬레우스의 투구를 입고 출정한 파트로틀로스를 죽음으로 몰아 넣었다. 파트로틀로스는 숨이 끊어지는 와중에 헥토르가 오래 살지 못할 것이며 아킬레우스의 손에 쓰러질 것이라고 예언한다. 이후에 죽게 되는데 “영혼이 사지로부터 튀어나와 하데스로 향했다고”고 한다. 마찬가지로 튀모스도 ‘사지’로부터 떠났다고 표현된다.

그런데 튀모스는 영혼과 달리 인간의 몸을 떠나 살아남는 것은 아니다. 튀모스는 살아 있는 자에 대해 쓰인다. 그리고 영혼은 죽은 후에도 남는 반면 튀모스는 죽는 순간 사라진다. 이 튀모스의 위치는 살아있는 이는 폐나 가슴이다. ‘사지’에 있다고 말해지기도 한다. 튀모스는 일반적으로 그것은 감정의 원천이라고 할 수 있다. 그것은 사람들에게 무언가를 ‘불러일으키’거나 ‘고취시킨’다. 예를 들면 아킬레우스가 자신의 용감한 튀모스에 고무되어 아이네이아스와 맞서 싸우러 나왔다는 표현이 있다. 튀모스에서 나오는 감정은 우정, 복수, 기쁨, 비탄, 분노, 두려움 등이 있다. 튀모스는 감정의 변화와 관련해 수동적으로 표현되기도 한다. 이는 주로 ‘신’에 의해 불어넣어지기 때문으로, 자기 의지와 상관없이 일어나는 격렬한 감정을 가리키기도 한다.

다른 한편으로 튀모스가 능동적으로 사용되는 경우는 자의식의 단초로서 해석될 측면도 있다. 특히 감정만이 아니라 지적인 상태와 직접적으로 연관되어 쓰일 때보다 분명해진다. 예를 들면 키르케가 오디세우스에게 고향으로 돌아가는 길을 상세히 알려주면서 어느 길을 선택할지

는 “그대 자신이 튀모스에서 심사숙고하라”고 말한다. 튀모스가 사유와 밀접하다는 것이 드러나는 대목이다. 결과적으로 튀모스는 감정과 의지, 사유 능력이 중첩되어 있다고 볼 수 있다.

프레네스; 실천적 사유다. 튀모스와 긴밀하게 연관되어 있는 프렌이나 프레네스는 호메로스에 대해서는 감정과 포괄적 의미의 인식을 포함하지만, 이후 프로네인은 ‘생각하다’, ‘이해하다’와 같은 지적인 의미로 쓰인다. 프렌은 폐 혹은 횡경막이라는 신체 기관과 직접적인 관련이 있다. 프레네스는 실질적으로 행동할 수 있는 능력과 관련된 생각들과 관계가 있다. 해서 만약 그것들이 없다면 어리석은 행동을 하게 된다고 얘기된다. 가령 아킬레우스가 아가멤논의 사과뿐 아니라 선물도 거절하면서 제우스가 아가멤논의 ‘프레나스phrenas’를 빼앗아 갔다고 말한다. 또한 트로이의 안테노르가 파리스에게 트로이 전쟁의 화근인 헬레네를 그리스군에게 돌려줄 것을 주장하자, 파리스는 신들이 안테노르의 ‘프레나스’를 빼앗아버렸다면 자신은 헬레네를 돌려주지 않겠다고 말한다. 이렇게 프레네스는 제정신 또는 ‘올바른 판단’을 의미하는 것으로 볼 수 있다. 프레네스는 항상 행동의 시작이나 단초와 연관되며 지적인 요소를 지닌다. 그래서 튀모스와 달리 맹목적인 감정이 일어나는 데는 쓰이지 않는다.

누스는 유비적으로 정신적인 활동과 관련된 기관이다. 지적인 특징을 지니고 있다. 직관적 지성. 튀모스와 누스의 경계선이 튀모스와 영혼의 경계선만큼 뚜렷하지 않다고 얘기된다. 어원적으로 누스와 노에인noein은 ‘냄새 맡다’를 뜻하는 어근에서 파생된 것으로 보인다. 그러나 호메로스는 자신의 서사시에서 노에인을 ‘시각’과 관련하여 사용한다. 『일리아드』에서 헬레네가 노파의 모습으로 나타난 아프로디테를 알아보는데 아프로디테는 변장한 자신의 모습을 헬레네가 알아차리지 못시 놀란다. 아프로디테는 메넬라오스에게 살해되기 직전의 파리스를 구해내 트로이 성의 침실에 눕혀 놓고 헬레네를 불러내기 위해 노파의 모습으로 나타난 것이다. 여기서 알아차리는 것이 누스에 의한 것으로 이때 누스는 사물의 외양만이 아닌 질제 모습을 직관적으로 통찰하는 것을 가리킨다.

또한 누스에서 파생된 의미로 ‘계획하다’, ‘일을 꾸미다’ 등의 의지적 요소나, 어떠한 상황을 꿰뚫어 알고 사물의 본성을 깊이 통찰한다는 측면도 있다. 그러나 누스와 노에인은 이성이 추론을 뜻하지 않는다. 노에인에 ‘알다’의 범위가 포함되기는 한다. “제우스의 누스는 항상 인간의 누스보다 더 강력한 법이다. 라고 호메로스가 표현한다. 인간의 누스가 신의 누스에 비해 하찮다고 말하고 있다. 누스를 생각이나 직관을 가리키는 것으로 보면 된다.

파르메니데스(기원전 515?~?)라는 철학자에 이르러 누스가 논리적 추론 능력으로 간주되게 된다. “파르메니데스는 존재하는 다수의 사물과 그들의 형태 변화 및 운동이란 단 하나의 영원한 실재(‘존재’)의 현상일 뿐이라고 주장하고 ‘모든 것은 하나’라는 이른바 파르메니데스 원리를 세웠다.” 진리의 길에서 누스와 노에인을 필연적으로 ‘있는 것’과 관련되므로 진리와의 연관성을 빼놓을 수 없다. 이때 누스는 ‘틀릴 수 없음’을 함축하고 있다.

카르디아kardia는 일반적으로 마음을 의미한다. 생리학적으로 사람이나 짐승의 신체의 중심기관으로 간주되었다. 그리고 비유적으로 도덕적, 지적 생명의 자리로서 감정과 열정의 자리, 생각이나 상상력의 자리, 의지와 결심의 자리다. 또 다른 비유적 용법으로 자연에 관한 특별한 의미로 사용될 생명체의 핵심을 의미한다.

그리스 서정시와 비극에서 영혼은 자아와 욕망의 주체로서 여겨지는 것으로 보인다. 다시 말하면 초기 그리스에서 주로 생명력을 뜻했던 영혼은 후대로 접어들면서 포괄적이고 통합적인 의미를 지니게 된다. 튀모스나 프레네스의 기능으로 여겨지던 지각과 사유 등의 인식적 기능도 영혼 개념에 점차 통합되어 갔다.

그리스 서정시 시대에 영혼 개념에 큰 변화가 일어나는데 그것은 영혼을 살아 있는 자에 대해서도 말한다는 것이다. 특히 호메로스에게서 분명치 않았던 ‘나’ 혹은 ‘자아’의 기본 개념이 형성되었다고 할 수 있다. 기원전 5세기 비극에도 영혼은 살아 있는 ‘자기 자신’의 의미로 등장한다. 그리스 비극 시대에 영혼 개념이 튀모스의 기능을 포괄했다면, 사유의 기능을 어느 정도는 포함했던 것으로 이해할 수 있다. 인간에서 용기, 연민, 불안과 같은 감정은 사유의 기능과 떼어 수 없을 만큼 밀접하게 연관되어 작용하기 때문이다.

데모크리토스(BC 460~BC 370)의 영혼관에 대해 간략하게 짚고 넘어가기로 하자. 왜냐하면 앞에서 언급된 신화적인 영혼에 대한 이해를 거부하며 데모크리토스는 유물론적인 입장에서 영혼을 다루기 때문이다.

데모크리토스의 철학은 원자론으로 대표된다. 그는 세계가 텅빈 공간에 흩어져 있는 셀 수 없는 양의 물질원자들로 구성되어 있다고 주장한다. 세계란 공간을 가득 채우고 있는 어떤 총명한 것, 즉 존재자와 비유적인 공허한 상태, 즉 빈 공간이라는 두 요소로 이루어진 것이다. 이 공간을 메우고 있는 총명한 것은 결코 일자는 아니고 그것이 너무나 미세한 탓으로 제대로 지각될 수조차 없는 무수히 많은 물체들로 이루어진 것이다. 이 미세한 물체들은 전혀 공허한 것은 아니고 그 전체가 빈틈없이 메워져 있는 것이다. 이러한 것은 데모크리토스는 더 이상 분리될 수 없는 것이라는 의미에서 원자atom라고 불렀다. 모든 원자는 항구적이며 불변의 성질을 지닌다. 모두 동일한 물질로 이뤄져 있고 각 원자는 모두가 각기 상이한 크기와 이에 준하는 일정한 중량을 지니고 있다. 모든 복합적인 물질은 서로 분리되어 있는 원자들이 한데 얹혀서 이뤄지는가 하면, 어떤 물질이 소멸된다는 것은 그때까지 결합되어 있던 무수히 많은 원자들이 서로 분리되는 데서 야기되는 현상이다.

이러한 세계에 대한 이해와 같은 맥락에서 데모크리토스는 인간이 물체로 이루어져 있다고 본다. 영혼은 개별적으로 감각되지 않는 원자들로 이뤄진 일종의 망상 조직이며, 죽은 뒤에 차츰차츰 분해되어갈 구 모양의 미립자로 이뤄져 있다고 그는 생각한다. 이 구 모양의 미립자, 원자는 모든 것 속에 가장 쉽게 침투할 수 있고 그 자신 움직이고 있기에 다른 것들로 움직이게 할 수 있어서 영혼은 어디든지 관통할 수 있고, 그래서 다른 원자들을 움직이게 할 수 있다고 데모크리토스는 보았다. 그는 영혼의 운동이 자발적인 내적 원리로서가 아닌 다른 원자들과의 역학적인 충돌에서 기인한다고 생각했다. 따라서 영혼의 탄생과 죽음은 원자들의 결합과 분리일 뿐이다. 불멸성은 제기되지 않는다. 죽음은 많은 수의 구 모양 원자들이 신체 바깥으로 빠져나가는 것일 뿐이라는 주장이다. 결국, 그에게서 영혼과 생명의 개념에서 신비하고 이성적인 것은 완전히 제거되었다.

소크라테스(BC 470~BC 399)는 인간이 다른 동물과 다르다는 점을 강조하였고, 그것을 위해 인간에게 몸과 그 감각적 기능 외에 다른 능력이 있음을 보이고 그것이 곧 인간다운 점이라는 것을 주장했다. 소크라테스에 의하면 영혼이 인간이다. 생각하고 판단하며 결단하는 정신이야

말로 인간의 본체요 주인이다. 따라서 인간의 삶에서 가장 중요한 것은 몸의 편안함, 즐거움이 아니라 영혼의 탁월함이라고 주장한다. 이러한 주장의 이면에는 소크라테스 역시 영혼의 불멸성을 받아들이고 있다는 것이 있음을 기억할 필요가 있다. 영혼이 불멸하다는 생각을 갖는다면, 당연히 영혼의 돌봄이 중요한 것이 된다. 없어져 버리는 것에 누가 열심히 돌보고 다듬겠는가? 소크라테스에 의하며 우리 삶에서 참으로 선한 것 그리고 참으로 좋은 것은 영혼의 온전함이다. 이것을 곧 삶의 궁극적 목표로 삼아야 하는 것이다.

플라톤(BC 428~BC348): 영혼과 신체 사이에 성립하는 관계의 본성과 의미라는 문제에 관해서는 플라톤과 아리스토텔레스 이래로 철학자들의 견해는 현저하게 갈라져 있다. 즉 서로 대립되는 두 해결책은 결국은 이 두 철학자에게로 소급될 수가 있다. 먼저 플라톤 사상을 살펴보면, 그는 영혼을 비물질적인 것으로 파악했던 피타고라스, 엠페도클레스 등에서 영향을 받았다. 그들은 자신들의 사상을 명확하게 정립시키지 못했다. 플라톤에 이르러서야 이 사상은 명확하게 표명이 된다. 피타고라스학파는 오르페우스교와 밀접하게 관련된다. (참조. 오르페우스교는 기원전 6세기의 고대 그리스에서 전파되었던 종교이다. 디오니소스 신을 섬기는 종교로 그 첫 번째 사제가 오르페우스이다. 이 종교는 영혼송배, 영혼불멸, 영혼윤회, 부활신앙, 금욕사상 등. 영과 육의 이원론 사상을 전파했다.) 피타고라스학파는 바로 오르페우스교의 영향을 받아 극단적인 이원론적 사유를 전개했다. 물질적인 것과 물질에 대해 초월적인 것을 날카롭게 나눈 집단이 바로 오르페우스교와 피타고라스학파이다. 이 이원론적 사유는 나중에 플로티노스의 신플라톤주의 철학이라든가 아우구스티누스의 그리스도교 사상 정립에 깊은 영향을 미치게 된다.

플라톤은 ‘영혼’은 비물질적인 ‘천상’으로부터 지상으로 내려왔음에 틀림이 없다고 생각했다. 영혼이 순수한 관념을 접하게 되는 것도 바로 이 천상이다. 한편 영혼은 육신 속에 한시적으로 갇혀 있게 된다. 개인의 의식은 우리가 태어나기 이전인 ‘전생’에서 일찍이 보았던 것을 계속해서 ‘상기’함으로써 발달하게 된다. 외적 감각은 단지 우리로 하여금 우리가 이미 알고 있는 관념들을 상기하도록 돕는 자극에 불과한 것이다. 만약 우리가 특정한 정확 과정을 겪게 된다면, 우리의 영혼은 물리적인 대상들로부터 완전히 벗어나 애초에 그것이 있었던 천상으로 되돌아 갈 수 있다. 이렇게 플라톤은 ‘영혼불멸설’을 주장했고, “육체는 영혼의 감옥”이라고 했다. 영혼은 이 세상의 삶 이전에 이미 영원한 정신세계인 이데아(idea, eidos)계에 존재해 있었으나, 인간이 태어날 때 인간의 육체와 결합하면서 이데아의 세계를 잊어버리게 되고, 현실 세계에서 육체라는 감옥에 갇히게 되는 것이다.

플라톤은 영혼이 세 부분을 갖는다고 말한다. 즉 모든 인간들에게서 나타나고 있는 정신의 내면적 혼란과 갈등에 대한 공통의 경험으로부터 영혼의 3분법을 이끌어 내어 영혼을 이성(理性), 기개(氣概), 욕망(慾望)이라는 세 부분으로 나누고 있는 것이다. 이러한 사실은 인간 영혼의 내적 작용이 세 가지 행동 양상을 보여준다는 사실에 의하여 증명된다. ‘이성’은 삶의 참된 목적과 가치가 무엇인지 인식하는 정신 능력이다. 이성 행동을 위해 하나의 목적을 제시할 수 있지만, 그 행동은 감각적 욕망에 의해서 뒤바뀔 수도 있다. ‘기개’는 행동하게 하는 능력이다. 기개의 힘은 이들 감각적 갈망 때문에 이성 쪽으로도, 욕망 쪽으로도 끌려갈 수 있다. ‘욕망’은 육체의 사물에 대한 갈망으로 나타난다. 이런 영혼의 요소들 중에 기개와 욕망은 비이성적 부분들이라고 할 수 있다. 그에 따르면, 영혼의 이성적 부분이 기개와 욕망을 통제할

수 있을 때에만, 인간 생활에 참된 선(善)이 실현될 수 있다고 한다.

위의 내용은 다음과 같이 간략하게 표로 만들 수 있다.

영혼의 부분	신체와 비교	마차의 비유	4주덕
이성(사유)	머리	마부	지혜
기개(의지)	가슴	착한 말(잘 길들여짐)	용기 올바름(정의)
정욕(욕망)	하반신	나쁜 말(제멋대로 함)	절제

아리스토텔레스(BC 384~BC 322) : 플라톤의 제자인 아리스토텔레스는 플라톤의 이원론 사상에 만족하지 못하였다. 그래서 그는 영혼과 육체를 ‘형상’(形相 Form)과 ‘질료’(質料 Matter)로 보고자 했다[질료-형상론]. 인간을 포함해서 살아 있는 모든 존재의 육체는 영혼이 그것에 고유한 형상과 특성을 부여하는 일종의 내용물이다. 따라서 그는 육체와 영혼의 단일성을 강조하였다. 그렇지만 사람의 경우에는 인간의 형상(즉 영혼)이 어떤 고유한 실체성을 가지고 있기 때문에, 물질로부터 독립성을 갖는다고 주장하였다.

그에 의하면 인간의 영혼은 육체 속에 존재하며, 여러 가지 의미에서 육체에 의존적이다. 그러나 영혼은 특정한 지력(知力)을 사용하는 작용에 있어서 육체로부터 독립적이다. 따라서 인간의 형상인 영혼은 육체보다 더 우위라는 것이다. 결국, 아리스토텔레스도 영혼과 육체에 관해서 플라톤의 이원론을 약간 수정했을 뿐이고, 근본적으로 이를 극복하지 못하였던 것이다.

아리스토텔레스는 영혼을 세 종류로 나누고 있다. 우선 식물적 영혼이 있다. 이 영혼은 신진 대사를 하고 성장하는 역할을 한다. 그 다음 동물적 영혼으로서 감각 작용을 하고, 또 운동을 할 수 있는 영혼이다. 마지막으로 인간만이 가지고 있는 이성적 영혼이 있다. 식물들은 식물적 영혼 하나만 가지고 있고, 동물들은 식물적 영혼에 감각-운동적 영혼을 곁들여 가지고 있고, 인간은 그 두 개의 영혼에 다시 이성적 영혼을 가지고 있다고 보는 것이다. 이 생각은 그 후 계속해서 큰 영향을 미치고 있고, 오늘날까지도 상식적으로 받아들여지고 있다.

여기서 아리스토텔레스의 영혼과 육체의 관계에 대해 《영혼에 관하여》에서 다음과 같이 말한다. “만일 눈이 생물이라면, 시력이 생물의 영혼일 것이다. 시력이 형식에 따르는 눈의 실체이기 때문이다. 반면에 눈은 시력의 질료이고, 만일 시력이 떠난다면, 돌로 된 눈이나 그려진 눈처럼 이름만 같은 방식을 제외하고는, 그것은 더 이상 눈이 아닐 것이다.”(오지은 옮김, 아카넷, 2018, 64쪽)

성서적-그리스도교적 가르침: 성서에서 인간은 살아 있는 단일체로 이해되고 있다. 히랍어 ‘psyche’로 번역되는 구약의 단어 ‘nephesh’는 육체와 육체적 생명으로부터 구별되는 영혼이 아니라, 단순히 생명 또는 생명력을 의미한다. 이는 생명 원리로서의 영혼이라는 원래의 의미에 가까운 것이다. 인간은 영혼을 가지고 있는 것이 아니라, 그 자신이 곧 영혼이다. 동시에 인간은 바사르(basar), 곧 몸이다. 몸도 따라서 곧 영혼이다. 인간은 영혼으로서 하나의 통일체를 이룬다.

구약성서: 영혼의 불사불멸 그리고 육체의 부활에 대한 믿음이 나타나고 있지 않다. 비로소 후대에 이르러 희랍의 영향으로 내세에 대한 믿음이 등장하였다. 하지만 육체와 영혼의 관계에 대한 설명은 없었다.

신약성서: 구약의 사고방식과 관습을 고수하여 영혼을 생명 또는 생명력으로 이해했으며, 육체와 육체적 생명에 대립하는 것으로 이해하지는 않았다. 그럼에도 영혼과 육체에 대한 구별이 분명하게 나타나기 시작했다. 가령, “육신(soma)은 죽여도 영혼(psyche)은 죽일 수 없는 자들을 두려워하지 마시오.”(마태 10, 28). 영혼은 다른 곳에서는 생명으로 번역되고 있다. “제 목숨(psyche)을 구하려는 사람은 잃을 것이요, 나 때문에 제 목숨을 잃는 사람은 얻을 것입니다.”(마태 16, 25). 생명은 여기서 두 가지 의미를 지니고 있다. 곧 현세의 생명과 영원하고 참된 생명이다. 이 참된 생명은 영혼과 육체의 본질 단일성 안에 이루어지는 인간의 마지막 완성을 통해 발생한다. 하지만 영혼과 육체의 관계에 대해서는 자세히 밝히지 않고 있다.

바오로 사도: 육체(sarx)와 영(pneuma)의 대립에 대해서 말한다. 육체는 인간의 이기적인 성향을 수반하는 타락과 범죄 본성을 의미하며, 영은 새 생명의 원리, 구원된 생명의 원리, 은총의 생명 원리이고, 이 원리가 최종적으로는 인간에게 선사되었고, 인간 안에 살고 작용하는 신적인 영 자체를 의미한다. 그러나 육체와 영 사이에 내재하는 이러한 대립은 인간의 신체와 영혼과는 별다른 관련이 없다. 신적인 영(pneuma)은 영혼(nephesh)인 인간 안에 움직이는 힘으로 이해할 수 있다. 하지만 육체와 영혼의 구별이 암시되고는 있다. 희랍의 사고가 의심할 여지없이 그리스도교 사상에 깊은 영향을 미쳤고, 그러기에 성서의 진술 안에는 비록 비-반성적으로 전제되어 있기는 하나 적어도 인간의 영혼과 육체에 대한 이원성의 흔적이 나타나고 있다.

아우구스티누스: 신플라톤주의의 영향을 받았다. 영혼과 육체는 두 개의 별도의 실체(Substance)를 형성하며, 이 실체들은 상호작용을 일으키면서 작용단일성을 이룬다고 한다. 그러나 본질적으로, 존재적으로 통일성을 이루지는 않는다.

토마스 아퀴나스: 아리스토텔레스의 영혼과 육체의 실체적 단일성을 수용하였다. 그는 ‘영혼이 육체에 형상을 부여한다’(anima forma corporis)라는 이론을 지지했다. 그러나 이 이론은 정신적 영혼의 초월성, 육체적 죽음 이후의 영혼의 불사불멸성을 위태롭게 할 소지가 있는 이론이었다. 그래서 토마스는 ‘그 자체로 존재하는 본질 형상’과 ‘그 자체로 존재하지 않는 본질 형상’을 구분한다. 후자만이 육체의 생명 원리가 될 수 있으며, 육체의 죽음과 함께 소멸한다. 인간의 정신적 영혼은 생명원리의 기능을 갖기는 하나, 그 자체로 존재한다. 즉 그것은 물질적 육체 없이도 실존이 가능하며, 물질적인 육체 안에서는 순수하게 정신적인, 즉 물질적 기체(Substrat)로부터 내적으로 독립된 행위의 능력을 가진다. 영혼의 정신적 본질은 비록 육체와 실체적인 단일성을 이루기는 하지만, 육체적 생명의 기능을 능가한다. 이렇게 해서 아리스토텔레스-토마스의 견해가 그리스도교 안에서 관철될 수 있었다. 보기: 라테란 공의회: “지성적 영혼은 참으로 그 자체 그리고 본질적으로 육체에 형상을 부여한다.”

근대철학의 심신이원론: 서양 근대철학에 이르면 영혼(psyche)/정신(nous)개념은 ‘mens(정신)’, ‘mind(마음)’ ‘consciousness(의식)’ 같은 개념들로 대체된다. 이제는 ‘영혼/정신에 대한

형이상학적 논의' 대신 '마음/의식에 대한 인식론적 논의'가 주요 흐름을 이루게 되는 것이다. 즉, 일정한 실체로서의 영혼/정신이 아니라, 인식론적 능력이나 기능으로서의 마음/의식이 문제가 된다. 이것은 서구 근대철학이 형이상학보다는 인식론 중심으로 전개된 것과 밀접한 관련을 가진다. 영혼/정신 개념으로부터 마음/의식 개념으로의 이행인 것이다. '실체'로서, 더구나 때로는 초월적 실체로서의 영혼/정신이 아니라, 실제 현실에서 작동하고 있는 어떤 기능이나 능력으로서의 마음/의식이 논의 대상이 된 것이다.

이러한 변화의 중심에 있는 데카르트의 영혼과 육체의 관계에 대한 논의를 간략하게 살펴보기에 앞서 데카르트가 인간을 동물과 구분하는 점에 대해 역시 짚고 가자. 이 구분은 데카르트의 《방법서설》 5부에서 제시된다. 첫 번째, 기계 또는 동물은 언사를 사용할 수도, 다른 기호를 구성하면서 사용할 수도 없다. 두 번째, 기계 또는 동물은 인식에 의해서가 아니라 단지 기관들의 배치에 따라 움직인다. 인간은 이성이 행동하게 하지만 기계 또는 동물은 기관들의 작용에 의해 움직인다는 것이다. 데카르트는 인간과 동물의 차이에 대해 《방법서설》에서 다음과 같이 제시한다.

“만일 원숭이 혹은 이성이 없는 다른 동물의 기관들과 외양을 지닌 그런 기계들이 있다면, 우리는 그 기계들이 [모든 면에서] 그 동물들과 동일한 본성을 지니지 않을 거라는 것을 식별하기 위한 어떤 수단도 가지고 있지 않을 것이다. 반면에 그런 기계들이 우리 몸과 유사함을 지니고 있고, 도덕적으로 가능한 한 [가깝게] 우리의 행위를 같은 정도로 모방했다면, 우리는 그것들이 그런 이유로 진정한 인간이 전혀 아니라고 식별하기 위해 아주 확실한 두 가지 수단들을 여전히 지닐 것이다. 첫 번째는 기계들은, 우리가 우리 생각들을 다른 사람들에게 표명하기 위해 하듯이, 언사를 결코 사용할 수도, 다른 기호를 구성하면서 사용할 수도 없다는 것이다. 왜냐하면, 어떤 기계가 [너무나 잘 만들어져서] 언사를 큰 소리로 말하고, 심지어 그 기계가 자신의 기관들에 어떤 변화를 불러일으키는 물리적 작용에 상응하는 몇 가지를 큰 소리로 말하는 것을 사람들이 생각해낼 수 있기 때문이다. 마치 사람들이 기계의 어떤 부분에 손을 대면, 그 기계가 사람들이 그에게 원하는 것을 묻고, 또 다른 곳을 만지면 사람들이 그에게 아프게 한다고 목청을 높이고, 그와 비슷한 것들처럼 말이다.(85쪽) 그러나 그러한 기계는, 사람들 가운데 가장 우둔한 이들도 할 수 있는 것처럼, 자기 얼굴 앞에서 말해질 모든 것에 의미 있는 대답을 하기 위해서, 언사를 다양하게 정리하는 것은 아니다.(85~86쪽) 두 번째는, [그러한] 몇 가지를 우리 가운데 어떤 사람이 하는 정도로 잘 또는 더 잘할 수 있을지라도, 그 기계들은 다른 점에서 반드시 실패할 것인데, 이 점에 의해 사람들은 기계들이 인식에 의해서가 아니라 단지 그것들 기관들의 배치에 의해서 움직인다는 것을 발견할 것이라는 데 있다. 왜냐하면, 이성인 모든 종류의 접촉에서 사용할 수 있는 보편적인 도구인 반면에, 이 기관들은 각각의 특수한 작용을 위해서 어떤 특별한 배치가 필요하기 때문이다. 그 결과 삶의 모든 [우발적인] 상황에서 우리의 이성이 우리에게 행동하게 하는 것과 마찬가지로 기계를 움직이게 하기 위한, 충분히 다양한 기관들이 기계에 있다는 것은 도리상 불가능하다.”(86쪽)

“그런데 이 두 가지 동일한 수단으로, 우리는 인간과 짐승 사이에 있는 차이를 또한 인식할 수 있다. 왜냐하면 아주 우둔하거나 아주 어리석어서, 여기엔 미친 사람들조차 제외하지 않고, 다양한 언사를 한꺼번에 정돈할 수 없고, 자기 생각을 이해시키도록 하는 연설을 구성할 수 없는 사람이 전혀 없다는 것은 매우 주목할 만한 것이 때문이다. 그 반대로 존재할 수 있는 한에서 그토록 완전하고 잘 갖추고 태어났을지라도, 비슷한 것을 하는 다른 동물은 전혀 없

다.(86쪽) 짐승들이 필요한 기관들을 결핍하고 있어서 이것은 일어나지는 않는다.(86~87쪽) 왜냐하면, 사람들은 까치와 앵무새가, 우리처럼 언사를 큰 소리로 말할 수 있지만, 그럼에도 불구하고 우리처럼, 즉 그것들이 이야기하고 있는 것을 생각한다는 것을 증명하면서, 말할 수 없다는 것을 감지하기 때문이다. 반면에 귀머거리와 병어리로 태어나서 다른 사람들에게 말하기 위해 사용되는 기관들이 짐승들과 같은 정도로 또는 그 이상으로 더 결여된 사람들은 [보통] 그 자신들이 어떤 기호들을 발명하곤 하는데, 이것들을 통해 그들은 자신들과 통상적으로 함께 있으며 그들이 언어를 배울 여유가 있는 이들에게 자신들을 이해시킨다. 그리고 이 점은 짐승들이 인간들보다 이성을 덜 지니고 있다는 것뿐만 아니라, 짐승들이 이성을 전혀 지니고 있지 않다는 것을 증거한다. 왜냐하면, 말하기를 알기 위해서는 단지 아주 적은 이성이 필요하다는 것을 사람들은 감지하기 때문이다. 그리고 사람들은 인간들 사이에서와 마찬가지로 동일한 종의 동물 사이에서 [그만큼이나 많은] 불평등을 그리고 어떤 것들은 다른 것들보다 더 훈련시키기 쉽다는 것을 주목하므로, 자신의 종 가운데 가장 완벽한 원숭이나 앵무새가 가장 우둔한 이들 가운데 한 아이 또는 적어도 혼란된 뇌를 지닌 아이와, 만일 그것들의 영혼이 본성에 있어서 우리의 영혼과 완전히 다르지 않았다면(87쪽), 그 점에서 필적하지 못하다는 것을 믿을 수 없다.(87~88쪽) 그리고 정념들을 증거하며 그리고 동물들 못지않게 기계들에 의해서도 모방될 수 있는 자연적인 움직임과 언사들을 사람들은 혼동해서는 안 된다. 몇몇 고대인들처럼 비록 우리가 그들의 언어를 이해하지 못할지라도, 짐승들이 말을 한다고 생각해서도 안 된다. 왜냐하면, 그것이 사실이었다면, 그땐 짐승들이 우리의 것들과 유사한 여러 기관을 지니고 있으니까, 짐승들은 자신들의 동류들만큼이나 우리에게서 자기들을 이해시킬 수 있었을 것이기 때문이다. 자신들의 행동 가운데 몇 가지에서 우리보다 더 뛰어난 솜씨를 증거하는 여러 동물들이 있을지라도, 사람들은 동일한 동물들이 다른 많은 행동에서 전혀 그런 것을 증거하지 않음을 어쨌든 감지한다는 것 또한 매우 주목할 만한 일이다. 그 결과 동물들이 우리보다 더 잘한다는 것이 동물들이 정신을 지니고 있다는 것을 입증하지 않는다. 왜냐하면, 그런 조건이라면, 동물들은 우리 가운데 누구보다도 정신을 더 갖고 있고, 모든 일에서 더 잘할 것이기 때문이다. 그러나 오히려 동물들은 정신을 전혀 지니고 있지 않고 그들 안에서 움직이는 것은 자신들의 기관들 배치에 따른 바로 그 본성이다.(88쪽) 그래서 사람들이 단지 바퀴와 태엽으로 구성된 것일 뿐인 시계가 아주 신중을 기하는 우리보다도 더 정확하게 시간을 계산하고 시기를 측정할 수 있는 것에서 보는 것과 마찬가지로.”(88~89쪽)

데카르트의 이원론에 대한 일반적인 이해는 다음과 같다. 자세히 말하자면, 그의 이원론은 “플라톤과 아우구스티누스의 이원론을 극단적인 대립으로 몰고 갔다. 인간의 육체(연장적 실체: 기계론적 인과율)와 영혼(사유하는 실체: 자유의지)은 완전히 상이한 존재의 질서에 속하므로, 서로 상호작용할 수 없으며, 어떤 관계도 가질 수 없다. ‘송과선이라는 가설은 어떤 설득력도 줄 수 없었다.” 송과선은 데카르트가 영혼과 육체의 상호작용이 이루어지는 장소로 인간 뇌의 한 가운데 있다고 생각한 육체의 한 부분이다.

하지만 데카르트의 인간에 대한 이해는 단지 그의 이원론 즉, 영혼의 존재와 육체의 존재에 대한 논의를 넘어서 있다. 데카르트에게서 역시 인간은 영혼과 육체의 결합체다. 하지만 우리는 영혼과 육체의 결합이 어떻게 이루어지는지는 알 수 없고, 단지 우리가 영혼과 육체의 결합 현상으로 드러나는 정념, 감정을 통해 우리가 영혼과 육체의 결합체라는 것을 알 수 있을 뿐이라는 것이 데카르트의 주장이다.

데카르트의 이원론은 실체 개념에 따라 『기하학적 방식에 따라 영혼과 신체의 구분을 증명하는 논증』에서 다음과 같이 분명하게 정의된다. “실체란 우리가 지각하는 것들, 즉 고유한 성질 혹은 속성이 직접 내재해 있는 주체로서 그것들은 실체에 의해 존재할 수 있다. 실체에 대한 실체적 관념은 우리 안에 있다. 우리가 가지고 있는 실체 관념은 엄밀한 의미에서 오직 다음뿐이다. 즉, 실체란 우리가 지각하는 것 혹은 우리의 관념 속에 존재하는 그런 것이다. 자연의 빛은 무란 어떠한 실체적 속성도 가질 수 없다는 것을 알려준다.” 데카르트는 “생각이 직접 내재해 있는 실체는 정신이라 불린다.”라고 말한다. 그리고 “장소적 연장과 모양과 위치와 장소 운동 등과 같이 연장을 전제로 하는 우연한 성질들의 직접적인 주체는 ‘물체’라고 불린다.”라며 물체, 신체에 대해 정의한다. 또 다른 실체는 신이다. “최고로 완전하다고 우리가 알고 있고 또 우리가 결코 그 안에는 어떠한 결함도 그리고 완전성의 제한도 들어 있지 않다고 생각하는 실체는 신이라 불린다.”라고 밝힌다. 데카르트에게 실체란 존재하기 위하여 다른 존재를 필요로 하지 않는 존재다.

이렇게 데카르트는 실체를 영혼과 육체 그리고 신을 제시한다. 영혼의 존재는 존재하기 위하여 육체의 존재를 필요로 하지 않으며 육체의 존재는 존재하기 위하여 영혼의 존재를 필요로 하지 않는다는 것이 데카르트의 주장이다. 여기서 우리가 한 가지 주목할 것은 데카르트에게 영혼의 본성은 생각이고 육체의 본성은 연장이므로 영혼에 ‘생명의 원리’가 더 이상 부여되지 않는다는 점이다. 대신에 데카르트는 육체, 특별히 ‘심장’에 ‘생명의 원리’를 부여한다. 따라서 인간은 심장을 지닌 한, 심장이 작동하는 한 살아있는 존재다. 데카르트에게 인간은 영혼을 지니고 있어서 생각하고 심장이 뛰는 육체를 지닌 존재이다. 데카르트에게서 역시 인간의 본질은 영혼과 육체의 상호 작용에 대한 이해와 관련되어 그의 《정념론》에서 다루어진다.

데카르트에게서 인간이 영혼과 육체가 결합하여 있는 현상으로 나타나는 것이 바로 정념, 감정이다. 데카르트에 따르면 “몸에서 격리된 인간 영혼들은 정확히 말해서 감정, 감정을 전혀 가지지 않는다.” 그는 영혼의 본성으로 정의되는 자신의 사유 개념을 정신적 순수주의에 비유하는 것에 분명하게 반대한다. “만일 천사가 인간 몸과 결합하였다면 그는 우리 같은 감정들을 가지지 않을 것이고, 단지 외부 대상들에 의해 야기된 움직임들을 인식할 뿐이며, 이것에 의해 진정한 인간과 구분된다.”

「여섯 번째 성찰」에서 데카르트는 고유한 몸, 즉 내 몸을 다른 몸들과의 관계에 놓는다. “이 몸(특별한 어떤 권리에 의해 나의 것이라고 부르는)은 다른 몸보다 더 엄밀하게 더 긴밀하게 나에게 속한다. 왜냐하면, 사실 나는 이 몸에서 다른 몸들처럼 결코 분리될 수가 없기 때문이다. 나는 그 안에서 느꼈고 이 몸을 위해서 모든 나의 욕구, 욕망들과 모든 감정들을 느꼈기 때문이다.” 그뿐만 아니라 “자연은 또한 나에게 고통, 배고픔, 갈증의 이 감정들에 의해 내가 단지 나의 몸 안에 배의 조종사처럼 거주하는 것이 아니라, 내가 몸에 아주 긴밀하게, 아주 혼합되고 섞여서 몸과 완전한 하나를 이루어 있음을 가르쳐준다.” 내 몸인 한에서 이 몸은 그를 둘러싸고 있는 다른 몸들의 다양한 용이함 혹은 비 용이함을 받아들일 수 있다.

데카르트에 의하면 감각, 감정의 다양성은 신체의 많은 신경과 각 신경 안에 있는 다양한 운동에 달려있다. 그러나 신경 수만큼이나 다양한 감각이 있지는 않으며 신경 가운데서 주요하게 일곱으로 구분된다. 내적 감각 두 개와 외적 감각 다섯(오감)이 그것이다. 우선 내적 감각

의 첫 번째는 배고픔, 갈증, 그리고 모든 다른 자연적 욕구들인데, 그것은 영혼 안에서 위, 목 그리고 자연적 기능들에 소용되는 -바로 이 기능들 때문에 우리가 그런 욕구를 가지게 된다- 모든 다른 부분들의 신경들의 운동에 의해 불러일으켜진다. 두 번째 내적 감각은 기쁨, 슬픔, 사랑, 분노 그리고 모든 다른 정념들이다. 이것은 주로 심장을 향해 가는 작은 신경에 의존하고, 이어서 가로막과 다른 내적 부분들의 신경에 의존한다(『철학의 원리』4부 190항).

외적감각은 오감과 동일하다. “그 이유는 신경을 움직이게 하는 대상의 종류가 그만큼 다양하고 그 대상에서 유래하는 인상들이 영혼 안에서 다섯 종류의 혼란된 생각을 불러일으키기 때문이다.”(『철학의 원리』, 4부, 191항) 오감 가운데 첫 번째 감각으로 데카르트가 제시하는 것은 촉각이다.

데카르트의 인간의 본질에 대한 이해 가운데 한 가지 더 주목할 것은 데카르트의 사유, 생각 개념이다. 데카르트는 “나는 생각한다. 그러므로 나는 존재한다.”고 주장한다. “Je pense, donc je suis.” “Cogito ergo sum” 데카르트의 이 문장에 대한 일반적인 이해는 데카르트가 나, 자아를 생각하는 존재로 간주하여 나를 영혼만 지닌 존재로 육체를 완전히 배제한 자아를 제시한다는 것이다. 하지만 사유, 생각은 『철학원리』, I, 9항에서 다음과 같이 정의된다. “나는 생각하다(penser)라는 단어를 우리 안에서 일어나는 모든 것으로 그 결과로 우리가 우리 자신에 의해 직접적으로 알아차리는 것으로 이해한다. 이러한 이유에서, 이해하다, 원하다, 상상하다 뿐만 아니라, 감각하다 역시 여기에서는 생각하다는 것과 같다. 왜냐하면, 내가 ‘나는 본다. 또는 나는 걷는다는 것을 말하며, 거기에서 나는 있다는 추론하고; 내가 나의 눈 혹은 나의 다리를 가지고 행하는 행위에 대해 말하는 것을 듣는다면, 이 결론은 아주 확실한 것은 아니다. 나는 어떤 의심할 것을 갖는다. 왜냐하면 나는 본다거나 걷는다는 생각을 할 수 있다. 내가 전혀 눈을 뜨지 않고 있고 내 자리에서 움직이지 않았음에도 불구하고. 왜냐하면 잠자면서 때때로 내게 일어나고, 아마도 같은 일이 내가 몸을 가지고 있지 않은 경우에 일어날 수 있기 때문이다. ; 단지 나의 사유 혹은 감정, 다시 말하면 나는 본다 혹은 나는 걷는다처럼 여기게 하는 내 안에 있는 인식 행위에 대해 단지 이해하는 대신에, 내가 의심할 것이 아무것도 없다는 같은 결론은 절대적으로 참이다. 왜냐하면 이 결론은 느끼는 혹은 사유하기의 능력을 유일하게 지니고 있는 영혼에 결부되기 때문이다.”

위의 인용문에서 우리가 주목해야 하는 것은 ‘생각하다’라는 동사에 “이해하다, 원하다, 상상하다, 감각하다”가 포함된다는 점이다. ‘나’라는 존재는 무언가를 이해하고, 원하고, 상상하고 그리고 느끼는 존재라는 것이다. 이러한 점에서 ‘사유하다’, ‘생각하다’는 ‘의식하다’라고 할 수 있다. 그럼에도 데카르트에게서 영혼과 정신은 구분된다. “정신이라는 단어의 사용은 가장 중요한 것으로 순수하게 지적인 기능들에 놓고 영혼은 감각과 의지 기능들의 사용에 놓여진다.”

이러한 데카르트의 이론은 호메로스의 영혼의 기능에 대한 논의와 비교 검토할 필요가 있다. 그리고 데카르트의 자아에 대한 논의는 “나는 누구인가?”라는 주제를 다루면서 좀 더 자세히 살펴보기로 한다. 데카르트의 이원론 이후 등장하게 되는 영혼과 육체의 관계에 대한 이론들로 다음과 같은 것들이 있다.

기회원인론(ocassionalism): 말브랑슈(N. Malebranche)와 킬링크스(A. Geulincx)의 이론이다. 이들은 데카르트의 이원론을 고수하면서 ‘모든 작용은 오로지 신으로부터 출발한다.’고 함으로써 상호작용의 모순을 나름대로 극복하려 하였다. 사물은 오로지 신의 직접적인 작용을 위한 ‘기회’에 지나지 않는다는 것이다. 그러므로 육체는 영혼에 대해, 영혼은 육체에 대해 아무런 작용을 하지 못하며, 오직 신만이 필요한 작용을 일으키는데, 신이 일으키는 이 작용이 현상적으로는 상호작용인 것처럼 나타난다는 것이다.

라이프니츠의 “예정조화설”: 기회원인론의 계승이다. 라이프니츠는 사물 자체는 작용을 일으키며, 더구나 작용은 모든 사물에 있어서 본질적이라고 본다. 라이프니츠는 세계를 구성하는 요소로 모나드를 제시한다. 이 모나드는 적극적인 자기 발전에 필요한 내적인 작용만이 존재할 뿐이지, 타자에 대한 사물의 외적인 작용은 없다. 왜냐하면 “모나드는 창문을 소유하고 있지 않기 때문이다.” 이같은 맥락에서 육체에 대한 영혼의 작용 혹은 그 반대도 없다. 그들이 서로 조화를 이루는 것은 신으로부터 선천적으로 그렇게 질서 지어져 있기 때문이다. 몸과 영혼은 직접적인 인과 관계에 놓이지 않는다. 그래서 몸은 몸대로 영혼은 영혼대로 각기 인과 계열을 만드는데, 내 팔이 찢리는 경우 내 영혼이 고통을 느끼게 되는 것 역시 각각의 몸은 몸대로 영혼은 영혼 대로 원인이 돼 결과가 된 것이다. 신이 이 세계를 창조할 때, 신이 이들이 나란히 가도록 설계했다는 것이다.

스피노자의 심신이론: 신적인 실체의 단일성과 두 개의 속성들(연장과 사유)에 대한 이론을 전개했다. 이는 흔히 심신평행론(정신과 신체 사이에는 상호작용이나 인과관계가 없다)이라 명명되고 있다. 정신의 질서와 육체의 질서 사이의 평행(대응)은 동일한 정신과 육체의 동일성, 곧 하나이고 같은 실체의 결과로서 일어난다는 해석이다. 그러나 이러한 해석은 애매성을 지니고 있어서, 이로부터 유심론적 일원론(버클리)과 유물론적 일원론(마르크스주의)의 해석이 등장한다.

우리가 살펴본 것처럼, 영혼과 신체 양자의 관련성은 역사적으로 이렇듯 상이하게 규정되어 왔다. 아리스토텔레스 이래의 철학적 사상의 전통의 경우 영혼과 육체의 문제는 삶과 죽음에 대한 물음의 지평 안에서 제기되어 왔다. 즉 살아있는 “육체”는 비록 그것이 동일한 물질적인 요소로 구성되어 있다 할지라도 죽은 “신체”와는 동일한 것이 아니다. 그러므로 물질을 영화시키고 물질을 살아 있는 유기체로 만드는 생명력은 생명의 원리를 전제하지 않으면 안 된다. 여기서는 오로지 육체와 영혼만이 중요한 관심사가 아니다. 즉 물리적인 현상이나 정신적인 현상만이 중요한 것이 아니라, (비 활력적인) 물질과 생명원리가 중요한 관심사가 된다. 그 생명 원리로부터 심리적-정신적인 것과 물리적-생물학적인 생명이 유래한다. 그것을 사람들은 영혼 혹은 형상원리”라고 지칭한다. 이미 우리가 언급했듯이 아리스토텔레스가 직접 들고 있는 예는, 만일 눈이 독자적으로 살아 있는 존재라면 시력은 눈의 영혼이 될 것이다. 그리고 눈은 신체적인 기관으로서 영혼의 육체가 될 것이라고 한다(De anima II, 2, 412 b). 눈에 시력이 주어지면, 눈은 살아있는 기능을 지닌 기관이 되듯이, 인간 역시 자신의 살아 있는 단일성과 전체성에 있어서 오로지 영혼을 통해서 자신을 실현시킨다.

최근의 심리학에서의 심신이론에 따르면, 정신 작용(의지의 결단)은 육체의 움직임을 야기하며 그 반대도 타당하다. 즉 육체적인 것과 정신적인 것 사이에는 상호 작용이 있다는 것을 확인

할 수 있다. 가령, 의지의 결단이나, 영적인 자극, 혹은 무의식적이고 억압적인 콤플렉스가 질병현상을 초래할 수 있다. 마찬가지로 질병이 특정한 정신적 현상을 유발하기도 하다. 만일 영혼과 육체를 이러한 의미로 이해한다면, 그것은 고전적인 철학(질료-형상론)에서 이해하는 것과는 전혀 다른 것을 의미하게 된다. 영혼은 단지 육체적 생명의 원리만을 의미하는 것이 아니라, 그보다는 오히려 정신적인 현상과 체험의 총체개념을 의미한다. 육체는 단지 영혼을 통해 생명을 부여받게 되는 생명이 없는 질료적인 토대만을 의미하는 것이 아니라, 물리적인 실재로서 정신적인 생명의 영역과는 구별되는 살아 있는 인간의 기관으로 이해되고 있다.