

## 체화된 마음과 마음의 병\*\*\*

이 영 의

**주제분류** 임상철학, 심리철학, 철학상담

**주요어** 마음의 병, 인문치료, 체화된 마음, 스피노자, 건강

**요약문**

현대 의학의 괄목할 만한 발전에도 불구하고 마음의 병은 여전히 적절히 치료되지 못하고 있다. 정신과 의사들이 제공하는 약물치료를 통하여 우울증과 같은 일부 마음의 병들은 치료될 수 있지만, 우리는 치료를 받은 환자들이 실제로 정신적 차원에서 건강한 상태로 복귀했는지에 대해서는 확신할 수 없다. 마음의 병에 대한 새로운 인식과 접근이 필요한 이유가 여기에 있다. 이 글의 목적은 마음의 병이 체화된 마음의 관점에서 해명되고 치료되어야 한다는 점을 주장하는 데 있다. 나는 먼저 체화된 마음 이론을 구성하는데 있어서 중요한 이론적 기초를 제공하는 스피노자의 실체일원론과 정서 이론을 검토한다. 이어서 인지과학의 주요 연구 프로그램인 기호주의와 연결주의의 문제점을 체화 이론과의 비교를 통하여 검토한다. 인간의 마음은 몸과 마음이라는 전통적인 이분법이 아니라 몸, 마음, 환경이라는 세 가지 요소사이의 관계에서 이해되어야 한다. 우리는 인간의 건강을 몸의 건강뿐만 아니라 마음의 건강도 포함하는 것으로 보아야 하며, 그러한 포괄적인 건강 개념을 바탕으로 마음의 병을 정의해야 한다. 이상의 논의를 바탕으로 나는 마음의 병을 치료하기 위한 학제적 접근인 인문치료의 필요성을 제기한다.

\* 이 논문은 2007년 정부(교육인적자원부)의 재원으로 한국학술진흥재단의 지원을 받아 수행된 연구임(KRF-007-361-AM0056).

\*\* 이 논문에 대해 적절한 논평을 해 주신 심사위원들에게 감사드린다. 또한 이 논문을 완성하는데 많은 도움을 주신 강원대학교 인문치료 사업단의 동료들에게 감사드린다.

과학과 기술의 결합체인 의학은 20세기에 들어서 비약적으로 발전했고 그 결과 수많은 사람들의 고통을 덜어주고 목숨을 구해냈다. 그러나 이러한 괄목할 만한 성공에도 불구하고 현대 의학이 여전히 적절히 치료하지 못하고 있는 종류의 병들이 있는데 그것은 바로 ‘마음의 병’(disease of mind)이다. 서양적인 의료 체계에서는 마음의 병은 주로 정신과 의사들이 진단하고 치료하고 있는데, 그들이 제공하는 치료는 본질적으로 약물치료이다. 우울증과 같은 마음의 병은 어떤 의미에서는 약물치료에 의해 치료될 수 있다. 그러나 누구도 약물치료를 받은 사람들이 정신적으로 건강한 상태로 복귀했는지에 대해서는 확신할 수 없다는 데 문제가 있다. 이러한 이유로 마음의 병을 앓고 있는 많은 사람들은 학문적으로 근거가 희박한 민간 치료에 의존하거나 사이비 종교에 빠지는 현상이 발생한다. 마음의 병에 대한 새로운 인식과 접근이 필요한 이유가 여기에 있다.

이 글의 목적은 마음의 병을 체화된 마음(embodied mind)의 관점에서 이해하고 치료해야 한다는 점을 주장하는 것이다. 논의 순서는 다음과 같다. 1장에서는 체화된 마음 이론을 구성하는데 이론적 토대를 제공하는 스피노자의 실체일원론과 정서 이론을 검토한다. 2장에서는 인지과학의 주요한 연구 프로그램인 기호주의와 연결주의의 문제점을 체화 이론과의 비교를 통하여 검토한다. 이를 통하여 나는 인간의 마음은 몸과 마음이라는 전통적인 이분법이 아니라 몸, 마음, 환경이라는 세 가지 요소를 중심으로 이해되어야 한다고 주장한다. 3장에서는 체화된 마음의 관점에서 마음의 병을 정의한다. 우리는 인간의 건강을 몸의 건강뿐만 아니라 마음의 건강도 포함하는 것으로 보아야 하며, 그러한 포괄적인 건강 개념을 바탕으로 마음의 병을 정의해야 한다. 이상의 논의를 바탕으로 나는 마음의 병을 치료하기 위한 학제적 접근인 인문치료(humanities therapy)의 필요성을 제기한다.

## 1. 스피노자의 이론

인간을 구성하는 것은 무엇인가? 이러한 질문에 대해 사람들은 흔히 “인간은 몸과 마음으로 구성되어 있다”라고 대답한다. 철학자들은 이러한 견해를 실체이원론(substance dualism)이라고 부른다. 실체이원론은 데카르트가 분명한 형태로 제시했는데, 그에 따르면 세계는 물질과 정신이라는 두 종류의 실체로 구성되어 있으며 그 속성은 각각 연장과 사고이다. 인간은 물질적인 몸과 비(非)물질적인 마음으로 구성되어 있다. 잘 알려졌듯이 실체이원론의 근본적인 문제점은 몸과 마음의 관계를 설명하는데 있다. 데카르트는 그 문제에 대해 몸과 마음은 뇌에 존재하는 송과선을 통하여 인과적으로 상호작용한다고 대답했다. 그러나 몸과 마음이 실체인 이상 인과적으로 상호 영향을 주거나 받을 수 없다. 따라서 그것들이 실체이면서 동시에 인과적으로 상호 작용한다고 주장하면 논리적 모순을 범하게 된다. 데카르트의 실체이원론은 후대의 철학자들에 심신문제(mind-body problem)라는 해결하기 어려운 문제를 남겼다. 여기서 실체이원론의 문제점이나 그 후속 이론들, 즉 속성이원론, 동일론, 행동주의, 기능주의가 심신문제를 어떻게 해결하는지를 논의하는 것은 이 글의 주제를 벗어난다. 그 대신 나는 이 글에서 어떻게 마음의 병을 해명하고 치료할 것인가를 연구하는 입장에서 보았을 때 가장 적합한 후보 이론으로서 스피노자의 이론을 검토할 것이다.

스피노자는 데카르트와 마찬가지로 실체를 “그 자체 안에 있으며, 그 자체를 통하여 인식되는 것, 즉 그 개념이 형성될 수 있기 위해서 다른 사물의 개념이 불필요한 것”이라고 정의했다.<sup>1)</sup> 데카르트는 신 이외에도 물질과 정신을 유한 실체로서 인정했고, 그 결과 그는 실체로서의 물질과 마음이 어떻게 인과적으로 상호 작용할 수 있는지, 어떻게 그것들이 하나의 통합된 자아를 형성할 수 있는지를 설명해야 하는 어려운 문제에

1) B. Spinoza(2000), 1부 정의 3.

직면했다. 그러나 스피노자의 경우 실체는 오직 ‘신 또는 자연’ (*Deus, sive Natura*)<sup>2)</sup> 뿐이다. 그렇다면 스피노자의 이론에서 인간의 몸과 마음은 어떤 지위를 갖는가? 이러한 질문에 대한 스피노자의 답변은 속성과 양상이라는 개념을 통하여 제시된다. 속성(*attribut*)은 ”지성이 실체의 본질을 이루는 것이라고 인식하는 것“이다.<sup>3)</sup> 데카르트가 유한 실체인 정신과 물질은 하나의 속성만을 갖는다고 주장한데 비하여 스피노자는 실체는 무한한 속성들을 갖는다고 주장했다.<sup>4)</sup> 그러나 인간은 실체가 갖는 무한한 속성 중 오직 연장과 사고만을 인식할 수 있다.<sup>5)</sup> 한편 양상(*modus*)은 ”실체의 변형이거나 다른 것 안에 있으면서 그것을 통하여 인식되는 것“이라고 정의된다.<sup>6)</sup> 양상은 실체와 같이 자기 원인에 의해 필연적 근거에서 존재하는 것이 아닌 모든 것, 즉 타자에 의해 제약을 받는 모든 것이다. 스피노자는 두 종류의 자연을 구분했는데, 그 중 하나는 실체인 능산적 자연이고, 다른 하나는 양상들의 총체를 지칭하는 소산적 자연이다.<sup>7)</sup> 현대적 의미에서의 ‘자연’은 후자의 소산적 자연에 속한다.

이제 우리는 스피노자의 이론에서는 심신 문제가 발생하지 않는다는 것을 알 수 있다. 왜냐하면, 스피노자의 철학에서 몸과 마음은 별도의 실체들이 아니기 때문이다. 우리가 일상적 담화에서 ‘나의 몸’ 또는 ‘나의 마음’이라고 말할 때 ‘몸’과 ‘마음’은 각각 실체가 아니라 하나의 동일한 실체의 양상을 지칭한다. 이러한 의미에서 우리는 스피노자의 이론을 일종의 이중측면론(*double-aspect theory*)<sup>8)</sup>으로 분류할 수 있는 데, 그 이

2) 스피노자의 경우 라틴어 “*sive*”는 논리적 선언의 의미가 아니라 “또는 그보다 더 (or better yet)”의 의미를 갖는다. S. Newlands(2007).

3) Ibid., 1부 정의 4.

4) Ibid., 1부 정의 6.

5) B. Spinoza(1995), 299쪽.

6) B. Spinoza(2000), 1부 정의 5.

7) Ibid., 1부 정리 29 예증.

8) 이 글에서 나는 이중측면론을 평행론과 구별되어 사용하고 있다. 이에 반하여 박삼열(2007)은 이중측면론, 예정조화설, 기회원인론을 평행론의 한 종류로 해석해야 한다고 주장한다.

론에 따르면 물리적 사건과 정신적 사건은 하나의 동일한 실체의 독립된 측면이나 표현이다.

이제 스피노자의 이론에서 인간과 환경 간의 관계가 어떻게 설정되는지를 살펴보자. 이 관계에는 몸, 마음, 환경이라는 세 요소가 등장한다. 스피노자에 따르면 인간은 신 또는 자연의 양상이다. ‘신 또는 자연’이라는 개념 쌍에서 ‘신’이라는 용어를 제거하고 보면 인간은 자연의 한 양상으로서 자연이 갖고 있는 다양한 속성 중 연장과 사고가 드러난 존재이다. 스피노자의 관점에서 보면 몸과 마음의 구분은 존재론적인 것이 아니라 인식론적인 것이다. 존재론적으로 보았을 때 몸과 마음은 실체가 아니므로 존재하지 않는다. 이러한 점에서 우리는 불교의 선사들이 “마음이 아프다”라고 호소하는 중생들에게 “당신 마음이 어디에 있는가?”라고 반문했을 때 본질적으로 스피노자와 동일한 생각을 했다고 볼 수 있다. 스피노자에 따르면 몸과 마음은 하나의 동일한 실체의 속성이므로 그것들은 인과적으로 상호 작용할 수 없다. 이렇게 원래 우리의 문제에 등장했던 새 가지 요소 중 몸과 마음의 구분은 해소되고 그 문제는 “몸 또는 마음으로 인식되는 인간과 환경의 관계는 무엇인가”로 변환되었다.

인간과 환경 간의 관계에 대한 스피노자의 대답은 『윤리학』(*Ethica*)의 후반부에서 제시된 정서(emotion)에 대한 정교한 분석에서 발견된다. 내가 보기에 스피노자 주장의 핵심은 “모든 사물은, 자신 안에 존재하는 한, 자신의 존재를 보존하려고 노력한다(*conatur*)”는 정리에 있다.<sup>9)</sup> 여기서 스피노자는 모든 사물은 코나투스(*conatus*)를 갖고 있다고 주장하고 있다. 코나투스 개념은 서양에서 스토아학과에 의해 사용된 이후 중세와 근세를 거치는 동안 학자마다 약간씩 다른 의미로 사용되어 왔다. 스피노자는 코나투스 개념이 몸과 마음에 관련될 경우를 각기 다른 용어를 사용하여 구분했다. 코나투스가 마음에만 관련될 경우 의지(*voluntas*)라는 개념을 사용했고, 몸과 마음에 동시에 관련될 경우는 욕구(*appetitus*)라는 개념을 사용했다.<sup>10)</sup> 스피노자는 인간은 종종 자신의 코나투스를 의식하

9) Ibid., 3부 정리 6.

지 못한다고 지적하고, 그 경우와 구별하기 위해서 자신의 코나투스를 의식하는 욕구를 따로 욕망(*cupiditas*)라고 불렀다.

스피노자에 따르면 인간의 감정은 몇 가지 일차적 감정으로 환원될 수 있는데, 그것은 쾌락과 고통이다.<sup>11)</sup> 이어서 스피노자는 감정과 정서를 코나투스와 관련하여 설명한다. 즉 “정서란, 몸의 행동력을 증진시키거나 감퇴시키고 또는 도움을 주거나 방해하는, 몸에 대한 감정인 동시에 이러한 감정들[쾌락과 고통 등]에 대한 관념이다.”<sup>12)</sup> 인간이 자신의 코나투스를 관철하는 것은 본성과 일치하므로 자신을 보존하려는 노력, 즉 코나투스가 증가하거나 도움을 받으면 우리는 쾌락을 경험하고 그것이 감소하거나 방해를 받으면 고통을 경험하게 된다. 스피노자는 마음이 적절한 관념을 갖고 있는 한 그것은 활동하며, 부적절한 관념을 갖고 있는 한 그것은 활동력이 없다고 주장한다.<sup>13)</sup> 우리가 어떤 정서를 갖고 있고 그것에 포함된 관념이 부적절할 경우에는 그 정서는 정념이라고 불린다. 스피노자의 정념 개념은 자신의 윤리학에서 중요한 역할을 차지할 뿐만 아니라 이 글의 후반부에서 논의되듯이 인문치료에 대한 이론적 기반을 제공한다. 만약 정념이 우리의 행동력을 감소시키는 것이라면 그것은 코나투스를 감소시키는 작용을 할 것이다. 우리가 정념에 쫓이게 되면 우리는 더 이상 자신을 보존할 수 없게 되므로 정념은 적절한 정서로 대체되어야 한다. 우리가 정념의 예속으로부터 벗어나기 위해서는 이성의 인도에 따라서 정념의 원인을 반성적으로 고찰해야 한다. 윤리학의 기본 개념인 덕은 자신을 보존하려는 노력하는데 있고, 행복은 자신의 존재를 유지할 수 있는 능력에 달려있다.<sup>14)</sup> 이처럼 스피노자의 정서 이론은 인간의 정서에 관한 자연주의적 분석을 통하여 마음의 병이 발생하는 원인을 해명하고 치료의 근본 원리를 제공한다. 즉, 마음의 병은 자신을 보존

---

10) Ibid., 3부 정리 9의 주석.

11) Ibid., 3부 정리 11의 주석.

12) Ibid., 3부 정리 3.

13) Ibid., 3부 정리 2.

14) Ibid., 4부 정리 18.

하려는 노력이 성공적이지 못할 경우에 발생하며, 마음의 병을 치료하는 적절한 방법은 고통을 줄이고 쾌락을 증진시키는 것이다.

최근 다마지오(Damasio)는 스피노자의 정서 이론을 신경생리학적으로 재해석함으로써 스피노자의 이론에 대한 경험적 근거를 제공한다.<sup>15)</sup> 다마지오는 우선 정서와 느낌(feeling)을 분명히 구분한다. 그에 따르면 정서는 대체로 표정, 목소리, 행동에서 드러나며 객관적으로 관찰 가능한 움직임이다. 반면에 느낌은 그것의 소유자를 제외한 누구도 관찰할 수 없는 뇌 속에서 발생하는 주관적 현상이다. 그러므로 정서는 신체적 현상이고 느낌은 정신적 현상이다.<sup>16)</sup> 다마지오는 이러한 구분을 제시한 다음 정서가 느낌에 선행한다고 주장하면서, 그 주장을 뒷받침하기 위해서 뇌에서 정서를 촉발하는 영역과 정서를 수행하는 영역 그리고 느낌을 수행하는 영역에 대한 신경생리학의 연구 결과들을 제시하고 있다. 다마지오가 보기에 스피노자 이론의 위대성은 코나투스 개념에 있다. 다마지오는 코나투스 개념을 수용하여 모든 생명체는 자동적으로 자신의 문제를 스스로 해결할 수 있도록 설계된 도구를 갖고 태어난다고 주장한다. 그 도구는 항상성(homeostasis)을 유지하기 위한 도구이다. 정서와 느낌은 항상성을 유지하기 위한 도구이다. 다마지오는 스피노자의 코나투스 개념을 생물학적 항상성 개념에 적용하는데 머물지 않고 그것을 비(非)생물학적 항상성, 즉 사회적 항상성으로 확장시킨다. 인간의 물리적, 사회적 환경이 복잡해지고 생존과 행복에 필요한 자원에 대한 경쟁이 치열해짐에 따라서 생물학적 항상성 유지뿐만 아니라 관습, 규약, 과학, 기술 등과 같은 사회적 항상성의 유지를 돕는 사회 제도들이 필요해졌다. 이러한 사회 제도의 궁극적 목표는 주어진 환경에서 삶을 조절하는 것이고 항상

15) 스피노자의 이론을 자신의 입장과 융합시키려는 다마지오의 시도는 중요한 문제점을 갖고 있다. 스피노자의 경우 몸과 마음은 실체의 속성들이며 인과적으로 상호 작용하지 않는다. 그러나 다마지오의 경우 느낌은 신체적 과정에 의해 인과적으로 야기되는 마음에서의 인과적 결과이다.

16) A. Damasio(2003), 28쪽. 다마지오는 정서와 느낌의 구분은 스피노자의 욕구와 욕망의 구분에 대응한다고 보고 있다.

성을 유지하려는 노력은 생물체의 건강이나 안녕(well-being)을 제공한다.<sup>17)</sup> 다마지오에 따르면 코나투스의 생물학적 의미는 생명체가 신체 내부의 조건이나 외부 환경의 조건에 직면했을 때 생존과 안녕을 추구하도록 만드는 생명체의 뇌 회로에 있는 경향들의 총합이다.<sup>18)</sup> 스피노자는 윤리, 법, 정치 조직 등이 항상성 도구라고 말하지는 않았다. 그러나 다마지오가 지적하듯이 스피노자는 그러한 사회 제도들을 쾌락이라는 자연적 균형을 획득하기 위한 수단으로 보았기 때문에 확장된 항상성 개념은 본질적으로 스피노자의 사상과 일치한다고 보아도 무방할 것이다.

## 2. 체화된 마음

인류는 다양한 방식으로 마음에 대한 호기심을 충족해왔다. 우리는 경험을 통하여 마음에 대한 종교적 접근, 학문적 접근, 예술적 접근 중 한 두 가지 방식들을 알고 있다. 마음에 대한 연구는 고대로부터 철학의 주제였고 그 주제만을 연구하는 심리철학 분과도 성립했다. 마음의 본질, 작용, 기능에 대한 연구는 철학의 역사라고 말해도 과언은 아니다. 우리가 1절에서 검토한 스피노자의 이론은 그러한 역사의 한 부분이다. 그런데 스피노자의 이론은 인간의 몸, 마음, 환경 사이의 관계와 마음의 병을 해명하는 데 있어서 유력한 후보이지만 몇 가지 문제를 갖고 있다. 첫째, 스피노자 이론의 출발점은 철학이므로 태생적으로 경험적 근거가 취약하다. 다마지오가 스피노자의 이론을 현대적으로 재해석함으로써 그 이론에 대한 경험적 기초를 제공할 수 있는 한 가지 방식을 보여주었지만, 다른 한편으로 우리는 그의 저서를 읽으면서 스피노자의 이론에 대한 과학적 근거를 제공하는 것이 쉽지 않다는 점을 느낄 수 있다. 둘째, 스피노자의 이론의 출발점은 유일한 실체인 ‘신 또는 자연’ 개념에 있다. 모든 존재

---

17) Ibid., 35쪽.

18) Ibid., 36쪽.

들이 그러한 개념과의 관계에서 설명된다. 신 개념을 통한 형이상학적 접근이 스피노자가 활동했던 당시에는 자연스러운 방식이었지만 현재와 같은 지적 환경에서는 그대로 수용되기는 어렵다. 따라서 우리는 스피노자의 이론의 핵심은 유지하면서도 그 문제들을 보완할 수 있는 이론이 필요하다. 내가 보기에 그러한 이론은 인지과학에서 최근에 등장한 한 이론인 체화 이론에서 발견된다.

마음에 대한 과학적 연구는 분트(Wundt)가 1879년 독일 라이프치히 대학에 심리학 실험실을 개설하면서 비롯되었다. 그러나 마음의 복잡성을 경험적으로 설명할 수 있는 진정한 연구는 1970년대에 들어서 인지과학의 태동과 더불어 활성화되었다고 보아야 할 것이다.<sup>19)</sup> 인지과학은 인간의 마음 또는 인지를 연구하기 위해서 철학, 심리학, 인공지능, 신경과학, 언어학, 인류학 등 마음이라는 주제와 관련된 분야들이 참여하는 학제적 분야이다. 인지과학이 태동한 이래 약 30년이 지난 현재 그 분야에는 적어도 세 가지의 중심 연구 프로그램들이 등장했는데, 그것들은 기호주의(symbolism), 연결주의(connectionism), 체화 이론(embodiment theory)이다. 차례로 그 세 가지 이론의 핵심 내용을 살펴보기로 하자.

기호주의를 구성하는 중심 이론은 사고언어 가설(language of thought hypothesis)과 기호적 구성(symbolic architecture) 가설이다.<sup>20)</sup> 우선 사고언어 가설에 따르면, 사고는 뇌에서 물리적으로 구현된 기호 체계로서의 심성언어에서 이루어지고 명제태도를 통하여 외부 세계와 연관된다.<sup>21)</sup> 사고언어 가설의 지지자들은 명제태도에 의하여 인간의 사고와 행동 간의 연관성을 설명할 수 있다고 주장한다. 예를 들어, 철수가 집에 들어와서 곧바로 냉장고의 문을 급하게 여는 행동은 그가 시원한 물을 마시고

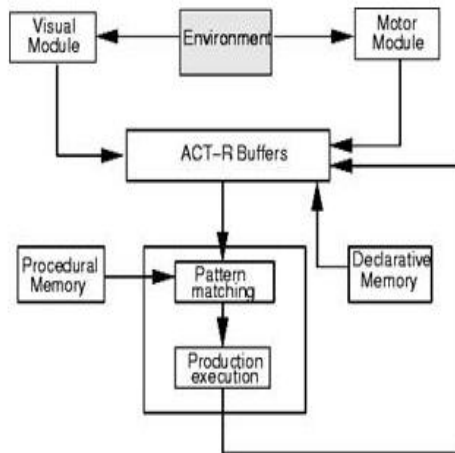
19) 인지과학은 1950년대에 인공지능 분야의 연구로부터 시작되었지만, 1976년에 『인지과학』 잡지가 창간되고 1979년에 인지과학협회(Cognitive Science Society)가 창립되면서 학문 분야로서 확고하게 성립되었다.

20) 위에서 제시된 두 가지 중심 가설 이외에도 치취-튜링 논제(Church-Turing thesis), 물리적 기호체계 가설(physical symbol system hypothesis) 등이 있다.

21) J. Fodor(1975).

싶었기 때문이라고 설명된다. 또한 심성표상은 생산성(productivity), 체계성(systemicity), 조합성(compositionality)이라는 세 가지 특징을 갖는다.<sup>22)</sup> 생산성은 사고언어에서 무한히 많은 사고들이 생산될 수 있다는 것을 의미하고, 체계성은 특정한 명제를 생산하고 이해하는 능력은 다른 명제를 생산하고 이해하는 능력과 체계적으로 관련되어 있다는 것을 의미한다. 예를 들어, 어떤 사람이 “철수는 영희를 사랑한다”라는 명제를 생산할 수 있다면 그는 “영희는 철수를 사랑한다”라는 명제도 생산할 수 있다. 체계성이 구문론적 특성이라면 조합성은 의미론적 특성이다. 조합성은 체계적으로 연관된 사고들은 의미론적으로도 연관되어 동일한 의미론적 요소들로부터 구성된다는 것을 의미한다. 예를 들어, “철수는 영희를 사랑한다”라는 명제를 생각하는 능력은 “영희는 철수를 사랑한다”라는 명제를 생각하는 능력과 연관되지만 “2 + 3 = 5”라는 명제를 생각하는 능력과는 관련이 없다.

앞에서 보았듯이 사고언어 가설의 내용은 매우 추상적이다. 그러한 추상적 가설이 물리적 세계에서 구현되기 위해서는 인지의 구성요소와 작용을 설명하는 모형으로서의 구성 개념이 필요하다. 기호적 구성의 대표적인 예로서는 ACT-R<sup>23)</sup>와 SOAR<sup>24)</sup>가 있는데 여기서는 ACT-R을 살펴보기로 한다. [그림1]<sup>25)</sup>에 제시된 ACT-R



[그림 1] ACT-R 5.0

22) J. Fodor and P. Pylyshyn (1988).  
 23) J. R. Anderson(1995).  
 24) A. Newell, P. Rosenbloom, and J. Laird(1989).  
 25) <http://act-r.psy.cmu.edu>

은 단기지식으로서 작업기억(ACT-R Buffers)과 장기지식으로서 서술적 기억(declarative memory)과 절차적 기억(procedural memory)을 갖고 있다. 작업기억은 일시적인 것으로서 서술적 기억이 활성화된 것이다. 지식의 흐름은 작업기억으로부터 서술적 기억을 거쳐서 절차적 기억으로 진행된다. ACT-R에서는 시각처리와 운동처리가 인지체계의 중심에 있지 않다. 이는 곧 ACT-R에서 구현된 기호주의 체계는 물리적 환경과의 상호 작용에서 근본적인 한계를 갖는다는 것을 의미한다. 기호주의에 대해 제기된 비판들 중 상당수는 바로 이 문제를 겨냥한 것이다. 예를 들어 프레임 문제(frame problem)<sup>26)</sup>는 환경의 복잡성을 오로지 중앙처리적 계산과 기억에만 의존하여 해결할 수 없다는 점을 지적한다. 중국어방 논변(Chinese room argument)은 구문론적 계산만으로는 환경을 제대로 표상할 수 없다는 점을 지적한다.<sup>27)</sup> 또한 물리적 뿌리내림의 문제(physical grounding problem)<sup>28)</sup> 역시 기호주의 체계에서 표상들은 물리적으로 외부 세계에 뿌리를 내리지 못하고 있다는 점을 지적한다. ACT-R의 경우 세 종류의 기억들의 내용은 기호로 구성된 표상들이기 때문에 그것들이 실제로 외부 세계에 있는 대상과 사건에 대한 진정한 표현인가라는 문제가 발생한다. 이 문제는 기호주의를 구성하는 사고언어 가설과 기호적 구성 가설에 내재된 문제이기 때문에 기호주의자들이 그 문제에 대해 만족할만한 해결책을 제시할 수는 없을 것 같다.

연결주의는 인간의 뇌가 작동하는 방식을 모형화한 이론이다.<sup>29)</sup> 기호

26) J. McCarthy and P. J. Hayes (1969).

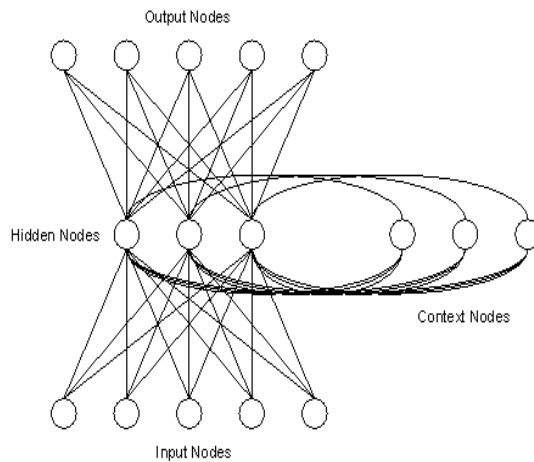
27) J. Searle(1980). 물론 쉘(Searle)이 자신의 논변을 제기한 목적은 기능주의와 기호주의를 비판하기 위한 것이지만 그의 결론, 즉 인지체계는 생물학적 체계이어야 한다는 주장은 위의 설명과 일치한다.

28) J. Harnad(1990).

29) 연결주의는 1950년대에 맥컬로치와 피츠(McCulloch and Pitts, 1943)에 의해서 인지 이론으로서 제시되었고 그들의 이론은 로젠브랏(Rosenblatt, 1958)에 의해 퍼셉트론(perceptron) 이론으로 발전했다. 그러나 민스키와 패퍼트(Minsky and Papert, 1969)는 두 개의 층만을 갖는 퍼셉트론은 특정한 유형의 문제, 예를 들어 배타적 선언(exclusive OR)과 같은 함수를 계산할 수 없다는 점을 지적함으로써 당시에 부상하고 있었던 연결주의에 치명타를 가하였다. 그 결과 연결주의

주의가 인지를 기호로 표현된 정보를 처리하는 과정으로 본다는 점에서 컴퓨터 은유에 근거하고 있다면, 연결주의는 뇌의 구성을 모의한다는 점에서 뇌 은유에 근거를 두고 있다. 연결주의 지지자인 루멜하트(Rumelhart)는 우리가 뇌를 모의한 계산 방식을 채택해야 이유를 다음과 같이 제시한다.<sup>30)</sup> (1) 시간 제약: 신경세포는 컴퓨터의 중앙처리장치(CPU)에 비하여 속도가  $10^6$  정도로 느리다. 뇌는 이러한 시간 제약을 갖고 복잡한 문제를 해결하기 위해서 10억 개 이상의 신경세포와 병렬처리를 채택하고 있다. (2) 분산된 지식: 우리의 뇌에서 지식은 신경세포들의 집합에 분산되어 저장된다. (3) 제약 충족: 우리의 행위는 수많은 제약을 충족시킨 결과이며, 그것들을 충족시키기 위해서는 병렬처리를 해야 한다. (4) 설명적 이익: 우리는 뇌 은유를 사용함으로써 뇌가 어떻게 실제로 정보를 처리하는가를 이해할 수 있다.

연결주의 구성은 신경세포와 신경세포들의 연결을 각각 노드와 노드들 간의 연결로 모의한다. 정보는 노드들의 망에서 분산적으로 표현되고 저장되며 병렬적으로 처리된다. [그림 2]에 나타난 연결주의 망은 네 개의 층으로 구성되어 있다. 입력층(input layer)은 환경으로부터 정보를 받



[그림 2] 연결주의 구성

는 거의 10년 동안 연구자들의 관심 밖에 놓여 있었다. 그러나 1980년대에 들어서 숨겨진 층(hidden-layer)을 갖는 연결주의 망은 배타적 선언을 계산할 수 있다는 점이 밝혀지면서 연결주의는 인지과학 이론으로서 재등장하게 된다.

30) D. Rumelhart(1989), 134쪽.

아들이고, 은닉층(hidden layer)은 그러한 정보를 계산하여 출력층(output layer)으로 전달한다. 표준적 연결주의 망은 일반적으로 이러한 세 개의 층으로 구성되는데 특별한 목적을 위해 별도의 층을 도입하는 경우가 있다. [그림 2]에 나타난 망은 시간 순서를 인식하는 연결주의 망인데, 맥락층(context layer)은 체계가 현재 어떤 순서에 있는가를 추적하기 위해 도입되었다.<sup>31)</sup>

연결주의 구성이 갖는 중요한 장점은 망을 구성하는 일부분이 훼손되더라도 망의 전체적 작동에는 큰 장애가 발생하지 않는다는 데 있다. 인간의 뇌에서도 이와 동일한 현상이 발생한다. 그러나 기호주의 컴퓨터에서는 일부 요소가 훼손되면 즉시 그 체계는 정지하게 된다. 또한, 연결주의 망은 패턴 인식과 같은 분야에서 기호주의 컴퓨터에 비하여 놀랄만한 우위를 보여준다. 반면에 연결주의 망은 계산적 효율성의 측면에서는 열세를 보이고 있다. 연결주의 망은 일반적으로 역전파(back-propagation)라는 학습 규칙을 이용하는데 그 규칙은 원하는 출력값이 나올 때까지 출력층에 도달한 표상을 은닉층으로 되돌려 보내는 과정을 반복한다. 그 결과 역전파에 의한 학습은 많은 시간과 자원을 요구하기 때문에 계산적으로 비효율적이다. 연결주의가 기호주의에 비하여 유리한 점은 일차적으로 인간의 뇌의 작동을 고려한다는 것인데, 만약 인간의 학습이 이처럼 비효율적인 과정으로 진행되지 않는다면(이 가정에는 충분한 경험적 근거가 있다), 그러한 우월성은 유지되기 힘들 것이다.

체화 이론(embodiment theory)은 인지과학에서 최근에 등장하고 있는 체화된 마음 또는 체화된 인지에 관한 이론을 의미하며, 앞에서 살펴본 기호주의와 연결주의에 이어서 인지과학의 세 번째 연구 프로그램에 해당한다. 체화 이론은 일상적이고 상황화된 인지에서 행위자의 몸의 역할에 주목한다. 여기서 마음이 체화되었다는 것은 존재론적 의미와 인식론적 의미를 동시에 갖는다. 먼저 존재론적으로 그것은 마음이 몸 또는 마음의 생물학적 기반인 뇌에 구현되어 있다는 것을 의미한다. 다른 한편

31) J. Elman(1988).

그 주장은 인식론적으로 몸 또는 마음의 생물학적 기반인 뇌를 고려함으로써 마음을 더 잘 이해될 수 있다는 것을 의미한다. 그러므로 체화 이론은 실체이원론이나 동일론처럼 존재론적으로 몸과 마음을 구분하거나 동일시하는 견해와는 양립 불가능하며, 마음의 실재성을 부정하는 속성이 원론이나 기능주의와도 양립 불가능하다. 이러한 이유로 앞에서 우리가 검토했던 스피노자의 이중측면론은 체화된 이론과 조화로운 관계를 유지할 수 있는 가장 유력한 후보에 해당한다.

체화 이론이 여타의 심리 이론이나, 기호주의와 연결주의와 구별되는 두 번째 이유는 마음의 작용에서 환경이 차지하는 역할을 강조하는 데 있다. 만약 몸이 인지 과정에서 중요한 역할을 차지한다면 몸을 통하여 우리에게 정보를 제공하는 환경도 인지 과정에서 중요한 역할을 한다고 보아야 할 것이다. 그러나 기존의 심리철학 이론들 중 스피노자의 이론을 제외하면 마음을 이해하는데 있어 환경의 중요성을 강조한 경우는 없었다. 앞에서 보았듯이 기호주의에서 환경은 정보를 제공하는 역할을 할 뿐 계산 과정에 관여하지 않는다. 연결주의 경우는 약간 사정이 다르다. 연결주의 망은 학습이 가능하다는 점에서 중요한 체화적 요소를 갖고 있다. 그럼에도 연결주의가 체화 이론과 크게 관련되지 못하는 이유는 아마도 그 이론의 지지자들이 존재론적 환원론을 주장하기 때문일 것이다. 예를 들어, 연결주의를 지지하는 처칠랜드(Churchland) 부부의 경우 마음의 존재를 가정하는 통속심리학(folk psychology)을 신경생리학으로 환원할 것을 주장하기 때문에 그들의 제거적 유물론은 체화 이론과 양립 불가능한 입장에 있다. 그러나 연결주의자가 반드시 체화 이론과 양립 불가능할 필요는 없다. 인지과학 분야에서 아직은 구체화되고 있지는 않지만 우리는 연결주의를 바탕으로 한 체화 이론을 구성함으로써 체화 이론에 경험적 기반을 제공할 수 있을 것이다.<sup>32)</sup>

인지이론으로서의 체화 이론의 중심 가설은 무엇인가? 체화 이론은 1990년대 이후로 철학, 언어학, 심리학, 생물학, 인공지능 등 다양한 분

32) 이에 대한 좋은 예는 A. Clark(1999)에서 발견된다.

야의 학자들에 의해 주장되어 왔다.<sup>33)</sup> 또한 체화 이론은 앞에서 검토한 기호주의와 연결주의와 달리 아직은 이론적으로 완성되지 못했기 때문에 중심 가설이나 인지구성 개념이 정립되지 않았다. 이러한 이유 때문에 우리는 위의 질문에 대해 아직은 만족할 만한 대답을 할 수 없다. 따라서 여기서 우리는 체화 이론을 대표하는 몇 가지 견해들을 검토함으로써 중심 가설과 인지구성 개념을 가늠해 보기로 한다.

- (1) 라코프와 존슨(Lakoff and Johnson): 이성의 자율성을 당연시하는 서구의 전통 사상은 잘못이다. 이성은 지각, 운동, 정서, 기타 몸의 능력으로부터 독립적이지 못하다는 점에서 이성은 근본적으로 체화되어 있다.<sup>34)</sup>
- (2) 바렐라, 톰슨, 로쉬(Varela, Thompson, and Rosch): 인지는 다음과 같은 의미에서 체화된 활동이다. 첫째, 인지는 여러 가지 감각운동 능력을 지닌 몸을 통하여 나타나는 경험에 의존한다. 둘째, 개별적 감각 운동 능력은 그 자체가 더 포괄적인 생물학적, 심리학적, 문화적 맥락에 속한다. 셋째 감각 운동 과정, 지각, 활동은 살아있는 인지로부터 근본적으로 분리 불가능하다.<sup>35)</sup>
- (3) 클라크(Clark): 체화 이론들의 공통점은 다음과 같다. 첫째, 몸과 세계의 역할에 주목함으로써 우리는 종종 생물학적 인지에 대한 문제와 그 해결에 대한 생각을 변경할 수 있다. 둘째, 몸, 뇌, 세계의 복잡하고 상호작용을 이해하기 위해서는 창발적이고 비(非)중앙 처리적이고 자기조직적인 현상을 연구하는데 적합한 새로운 개념, 도구, 방법이 필요하다.<sup>36)</sup>

33) F. Varela, E. Thompson, and E. Rosch(1991). R. A. Brooks(1991, 2002), J. L. Bermudez, A. Marcel, and N. Eilan(1995), A. Damasio(1994, 2003), A. Clark(1997, 1999), G. Lakoff and M. Johnson(1999).

34) G. Lakoff and M. Johnson(1999), 17쪽.

35) F. Varela, E. Thompson, and E. Rosch(1991). 172-173쪽.

우리는 현재까지 제안된 체화 이론들을 몇 가지로 분류하여 그것의 특징을 파악할 수도 있다. 예를 들어, 윌슨(Wilson)은 체화 이론의 유형을 다음과 같이 여섯 가지로 분류한다.<sup>37)</sup>

- (1) 인지는 상황화되어 있다(situated). 인지 활동은 실시간적 환경의 맥락에서 발생하며 본래적으로 지각과 행동을 포함한다.<sup>38)</sup>
- (2) 인지는 시간 압박적이다(time pressured). 인지는 환경과의 실시간 상호작용의 압박 하에서 작용한다.<sup>39)</sup>
- (3) 인지적 작업을 수행하는 데 환경이 이용된다. 인간의 정보처리 능력의 한계 때문에 발생하는 인지적 부하를 줄이기 위해서 인지 체계는 환경을 이용한다.<sup>40)</sup>
- (4) 환경은 인지체계의 한 부분이다. 이러한 입장은 분산된 인지(distributed cognition)나 확장된 인지(extended cognition)라는 개념으로 나타나기도 한다.<sup>41)</sup>
- (5) 인지는 행위를 목표로 수행된다. 마음의 기능은 행위를 유도하는데 있고 지각과 기억과 같은 인지적 기제는 상황에 적합한 행위에 기

---

36) A. Clark(1999). 506쪽.

37) M. Wilson(2002), 625-626쪽.

38) A. Clark(1997), L. Steels and R. Brooks(1995).

39) T. van Gelder and R. Port(1995).

40) J. Rumelhart and D. McClland(1986), 맥클랜드와 루멜하트(Rumelhart and McClland)는 인간이 언어 행위와 수학 공부와 같은 인지적 활동을 하는데 필요한 기호처리를 할 수 있는 이유는 외적 표상을 만들고 조작할 수 있기 때문이라고 주장한다.

41) E. Hutchins(1995), R. Giere(2002, 2006). 허친스(Hutchins)는 개별 인간들은 향해 행위와 같은 복잡한 인지 체계의 단순한 구성 요소에 불과하다고 주장했다. 또한 기어리(Giere)는 과학적 인지에서 중요한 역할을 하는 외적 표상으로 실험, 시각적 표상, 모형을 제시한다.

여하는가에 따라 이해되어야 한다.<sup>42)</sup>

- (6) 환경과 유리된 인지도 몸에 기반을 두고 있다. 마음이 환경으로부터 유리되었을 경우에도 그 활동은 환경과의 상호작용 때문에 진화하는 감각처리와 운동 조절의 기제에 근거한다.<sup>43)</sup>

위에서 볼 수 있듯이 현재까지 제안된 체화 이론들은 비록 강조하는 바가 조금씩 차이가 나지만 일반적인 가족유사성을 갖고 있다. 그것은 바로 마음은 세계와 상호작용하는 몸에 대한 관계를 통하여 이해되어야 한다는 것이다. 앞서서도 지적했듯이 인간의 신경체계의 일차적 기능은 지각과 운동을 처리하는 것이다. 인간의 인지 활동은 대부분 환경과의 즉각적이고 연결된 상호작용으로부터 진화해왔다. 그렇다면 인간의 인지는 기호주의가 가정하듯이 중앙처리적이거나 말단의 입출력 모듈로부터 격리된 것이 아니라 체성운동(sensorimotor) 처리<sup>44)</sup>에 기원을 두고 있다고 보아야 한다. 그러므로 체화된 마음이나 인지는 유기체의 체성운동 능력이 성공적으로 자신의 환경과 상호작용하도록 유도한다. 이처럼 체화 이론은 마음과 몸, 세계가 상호작용하고 영향을 미쳐서 유기체의 적응도를 높이는 방식을 설명하려고 한다.

이제 체화 이론의 인지구성 개념을 살펴보자. [그림 3]은 체화 이론의 인지 구성 개념의 대표적 예에 해당하는 브룩스(Brooks)의 포섭 구성(subsumption architecture)을 보여준다.<sup>45)</sup> [그림 3]에서 볼 수 있듯이 포섭 구성에는 중앙처리장치가 없다. 또한 포섭 구성의 기본 단위는 실제

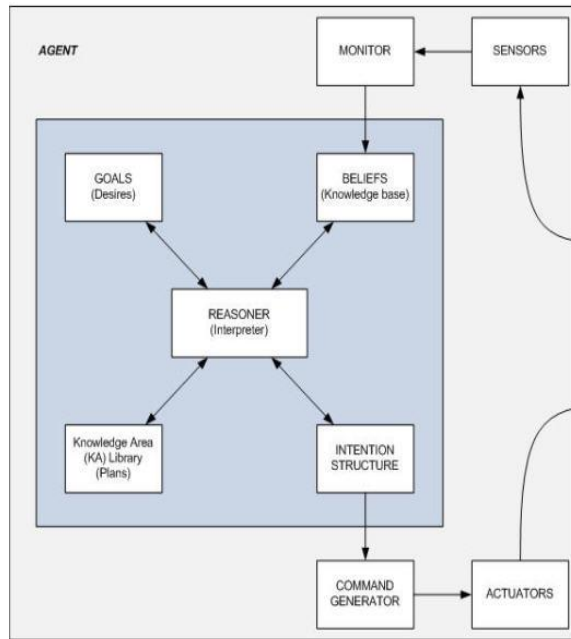
42) P. S. Churchland, V. S. Ramachadran, T. J. Sejnovski(1994), A. M. Glenberg (1997). 처칠랜드 Churchland) 등에 따르면 시각은 향상된 운동 조절에 기반을 둔 진화적 원리를 갖고 있으며 기억은 인지 체계가 3차원적 환경에서 지각하고 행동하는데 활용될 수 있도록 진화했다.

43) D. Dennett(1995), L. Stein(1994).

44) 뇌에서 체성운동 처리를 담당하는 중심 영역은 체성감각 피질(somatosensory cortex) 중 뇌섬엽(insula)과 2차 체성감각 영역(SII)이다.

45) <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/en/f/f5/PRS.gif>

세계에서 발생하는 지각과 행동이며, 그것들은 목표 지향적이라고 가정된다. 포섭 구성은 그림에서의 상자를 구성하는 많은 기계들로 이루어지는데,<sup>46)</sup> 정보는 기계들을 연결하는 선을 통하여 전달된다. 선에는 입력을 억제하거나 출력을 억제하는 역할을 하는 조절기가 있다. 여기서 우리는 포섭 구성과 연결주의 구성 간의 유사점들을 볼 수 있다. 앞에서 보았듯이 연결주의 망은 많은 노드로 구성되고 포



[그림 3] 포섭 구성

섭망 역시 많은 기계로 구성된다. 또한 연결주의 망의 경우 학습 규칙에 의해 가중치를 조절함으로써 정보의 흐름이 조절되고 포섭망에서는 조절기에 의해서 정보의 흐름이 통제된다. 그러나 브룩스는 이러한 유사점들은 피상적이며 두 가지 구성은 근본적으로 다르다고 주장한다.<sup>47)</sup> 그에 따르면 포섭망을 구성하는 기계들은 유한한 상태를 갖고 있으며 특히 그것들은 독자적으로 정보를 완벽하게 암호화한다. 이에 비하여 연결주의 망에서 표상은 전체 단위들에 걸쳐서 분산되어 있기 때문에 단위들 간에

46) 기계들은 정식 명칭은 ‘부가된 유한한 상태 기계들’(augmented finite state machines)이다.

47) R. Brooks(1990). 7쪽.

는 질적인 차이가 없다.

우리가 여기서 살펴본 체화 이론들은 발달의 초기 단계에 있기 때문에 기호주의나 연결주의에 비하여 이론적 완성도가 크게 떨어지고 통일성도 부족한 형편이다. 체화 이론의 비판자들은 이점을 들어서 체화 이론이 마음에 대한 적절한 이론이 될 수 없다고 주장할 것이다. 그러나 우리는 기호주의나 연결주의가 이론적으로 성숙하는데 상당한 시간이 필요했듯이 체화 이론 역시 그 정도의 성숙 기간이 필요하다고 보아야 한다. 체화 이론의 핵심은 유기체의 체성운동 능력, 몸, 환경은 인지에서 중요한 역할을 한다는 것이다. 체화 이론에 따르면 몸과 마음은 분리될 수 없으며, 인지, 정서, 지능 등은 환경적 복잡성을 다루기 위한 진화의 산물이다. 이처럼 이론적으로 성숙하지 못한 이론을 평가하는 데에는 전통적인 기준, 즉 단순성, 다른 이론과의 조화, 예측의 정확성과 같은 기준들이 크게 도움이 되지 못한다. 이러한 상황에서 우리는 반 프라센(van Fraassen)이 주장한 경험적 적합성(empirical adequacy)<sup>48)</sup>과 같은 기준을 이용하여 체화 이론을 평가할 수 있을 것이다. 다음 절에서 논의되듯이 나는 체화 이론에 대한 이러한 평가 전략은 마음의 병에 대한 분석과 치료에 적용될 수 있다고 생각한다.

### 3. 마음의 병과 인문치료

진화론에 따르면 모든 생물종은 우연적 변이와 자연선택에 의한 진화 과정을 거쳐 왔다. 진화론이 옳다면 인간 역시 다른 생물종과 마찬가지로 주어진 환경에 적응하고 생존하기 위한 경쟁으로부터 벗어날 수 없었을 것이다. 학자들은 인류의 진화가 대략 다음과 같이 진행되었을 것이라고 추정하고 있다. 즉 단순한 화학 반응들로부터 생명을 구성하는 복잡한 생화학적 물질들이 발생했고, 그러한 초기 생명체로부터 다양한 더

48) B. van Fraassen(1980).

복잡한 생명체로의 진화 과정이 시작되었다. 진화의 과정에서 어느 정도 충분한 시간이 지나자 인류가 출현했고, 어느 특정 시점에서 인류의 몸에서 눈에 띄는 변화가 발생했다. 예를 들어 사람이 직립보행을 하게 되고 뇌의 용량이 현저하게 증가한 일들이 발생했다. 인류학자들의 연구에 따르면 약 400만 년 전에 생존했던 오스트랄로피테쿠스(일명 “Lucy”)의 두개골의 용량은 450cc 정도에 불과했지만 약 20만 년 전에 생존했던 현생인류(*homo sapiens sapiens*)의 두개골은 1400cc 정도로 증가했다.<sup>49)</sup> 또한 인간의 뇌는 대뇌 피질에 수많은 주름을 만들면서 신경세포들이 존재할 수 있는 더 넓은 물리적 공간을 확보했다. 이것은 인간이 처리해야 할 정보의 양이 현저히 증가했다는 것을 의미한다. 인간의 삶을 뒷받침하는 자연 환경과 사회 환경의 구조가 점점 더 복잡성을 더해감에 따라서 새로운 환경에 적응하기 위해 인간의 인지 및 정서 체계도 상응하는 복잡성을 갖게 되었다.<sup>50)</sup>

진화론이 이처럼 생명체의 존재의 역사를 잘 설명하고 있지만 윤리, 종교, 예술과 같은 마음의 고차원적 활동과 관련된 영역을 설명하는 데는 많은 어려움을 겪고 있다. 인간은 단순히 주어진 환경에 적응해 나가는 존재가 아니라 주어진 환경에서 자신의 삶의 의미를 찾고 그 목적을 추구해나가는 존재이다. 그러므로 인간이 자신의 삶의 목적을 달성하기 위해서는 자신과 환경 사이에서 적절한 균형을 유지해야 한다. 이러한 균형은 생물학적 항상성을 유지하는 것만으로는 얻어질 수 없고 더 고차원적인 비(非)생물학적 항상성이 유지되어야 한다. 스피노자가 주장했듯이 인간은 자신을 유지하고 보호하려는 자연적인 경향인 코나투스(consuetudo)를 갖고 있다. 앞에서 우리는 다마지오의 예를 통하여 스피노자의 코나투스 개념은 생물학적 균형의 유지뿐만 아니라 사회적 균형의 유지에도 확장될 수 있다는 것을 보았다. 뿐만 아니라 우리는 스피노자의 코나투스 개념

49) J. E. McClellan, III and H. Dorn(1999), 7쪽.

50) 인지를 환경적 복잡성에 대한 적응의 산물로서 분석하는 자연주의 접근은 P. Godfrey-Smith (1988)를 참조할 것.

념을 개인의 정신적 안녕과 관련된 항상성에도 적용할 수 있다. 이렇게 현대적 관점에서 보았을 때 코나투스(Conatus)는 생물학적 항상성, 사회적 항상성, 정신적 안녕과 관련된 항상성을 유지하려는 본능이다. 인간의 질병은 항상성 유지라는 관점에서 이해되어야 한다. 인간은 하위 차원의 생물학적 항상성을 유지할 수 없을 경우에 건강을 잃고 질병에 걸리지만 상위 차원의 사회적 항상성과 정신적 안녕과 관련된 항상성을 상실하거나 그것을 적절히 유지할 수 없는 경우에도 질병에 걸리게 된다.

전통적인 건강 개념은 신체적으로 큰 문제가 없는 상태를 의미한다. 그러나 이러한 좁은 의미에서의 건강 개념은 마음을 갖고 개인적 가치와 사회적 가치를 추구하는 인간의 건강을 표현하기에는 적합하지 못하다. 따라서 우리는 마음의 건강도 포함하는 포괄적인 건강 개념이 필요하다. 이와 관련하여 세계보건기구(WHO)는 개념적으로나 시기적으로 매우 적절한 건강 개념을 제시했다.

- (1) 세계보건기구 헌장(1946): 건강은 단지 질병이 없거나 허약한 것에 그치지 않고 완전한 신체적, 정신적, 사회적 안녕의 상태이다.
- (2) 오타와 선언(Ottawa Charter for Health Promotion, 1986): 건강은 삶의 목적이 아니라 일상적 삶의 원천이다. 건강은 신체적 능력뿐만 아니라 사회적, 개인적 자원을 강조하는 개념이다.

WHO의 건강 개념은 스피노자의 이론과 체화 이론을 잘 반영하고 있다. 여기서 강조된 신체적, 사회적, 정신적 차원의 안녕은 각각 생물학적, 사회적, 정신적 항상성 유지에 해당한다. 우리의 삶은 자연적 환경과 사회적 환경을 토대로 한다. 따라서 WHO의 건강 개념은 건강이 삶의 원천임을 강조함으로써 우리의 몸, 마음, 환경 사이의 긴밀한 관계를 주장하고 있다. 인간은 단순히 환경에 생물학적으로 적응해나가는 존재를 넘어서 자신의 정신적 가치와 사회적 가치를 추구해 나가는 존재이기도 하

다. 이러한 점을 고려하면 WHO가 적절하게 정의했듯이 우리는 몸에 아무런 문제가 없는 상태를 의미하는 좁은 의미의 건강 개념을 신체적, 정신적, 사회적으로 완전한 안녕의 상태를 의미하는 넓은 의미의 건강 개념으로 대체해야 한다. 우리는 인간의 질병을 위에서 제시된 넓은 의미의 건강 개념을 이용하여 다음과 같이 정의할 수 있다. 즉 질병은 신체적, 사회적, 정신적 차원에서 완전한 안녕의 상태에 있지 못할 때 발생한다.

이제 체화 이론을 이용하여 위에서 제시된 질병의 종류를 구분해 보자. 체화 이론에 따르면 인간의 마음은 몸을 통하여 세계와 상호작용한다. 또한 인간의 인지와 정서는 환경이 제기하는 복잡성을 해결하고 자신의 생물학적, 사회적, 정신적 항상성을 유지하기 위한 진화의 산물이다. 그러므로 체화 이론에 따르면 질병은 인간이 환경적 복잡성을 적절히 다룰 수 없을 때 발생한다. 그러한 상황은 다양한 형태로 나타날 것이다. 우선 몸에 이상이나 장애가 발생하여 환경과의 상호작용이 적절한 방식으로 진행되지 못한 경우가 있다. 이러한 경우에 발생하는 병을 신체의 병(disease of body)이라고 하자. 둘째 마음에 이상이나 장애가 발생하여 환경과의 상호작용이 적절한 방식으로 진행되지 못한 경우가 있다. 이러한 경우에 발생하는 병을 마음의 병(disease of mind)<sup>51)</sup>이라고 하자. 이처럼 인간의 질병은 크게 신체의 병과 마음의 병으로 구분된다. 신체의 병은 신체의 특정 부분의 상실이나 장애로 발생한다. 즉 신체의 병은 생물학적 항상성이 유지되지 못할 경우에 발생하는 병이다. 그러한 병을 연구하는 분야는 의학이며 현재의 의료 체계에서는 의사들이 신체의 병을 진단하고 치료하고 있다.

마음의 병은 사회적 항상성과 정신적 항상성이 유지될 수 없을 때 나타나는 병이다. 우리는 마음의 병을 그 원인에 따라서 다시 두 가지 유형으로 분류할 수 있다. 첫째 정신분열증(schizophrenia)이나 우울증과 같

---

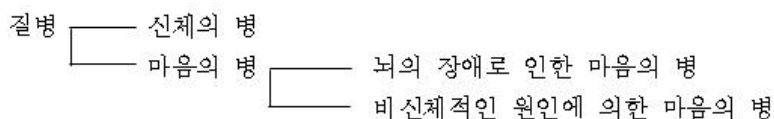
51) 이러한 병을 관례대로 정신병(mental disease)이라고 부를 수도 있지만 그 이름이 갖고 있는 일상적인 부정적 의미를 배제하기 위해 ‘마음의 병’이라고 한다.

이 뇌의 기능적 장애로 나타나는 마음의 병이 있다. 이러한 유형의 마음의 병은 주로 정신의학과 임상심리학에서 연구되고 있으며, 정신과 의사와 임상심리학자들이 그 병을 진단하고 치료한다. 뇌의 장애로 인한 마음의 병은 흔히 정신병(mental disease) 또는 정신장애(mental disorder)라고 불리고 있으며, 미국정신의학회가 규정한 정신장애진단통계편람(Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, DSM-IV-R, 2000)에 의해 자세히 분류되어 있다. 그런데 우리는 여기서 뇌의 물리적 손상과 뇌의 기능적 장애를 구분해야 한다. 뇌의 물리적 손상은 마음의 존재와 작용에 결정적인 영향을 미친다. 예를 들어 무뇌어나 뇌의 특정 부분이 손상되어 태어난 아이의 경우 정상적인 정신 활동을 할 수 없다. 우리의 기준에 따르면 이러한 경우에 해당하는 환자는 ‘마음의 병’을 앓고 있는 것이 아니라 ‘신체의 병’을 앓고 있다. 그러나 물리적으로 정상적인 뇌를 갖고 있지만 뇌에 기능적인 문제가 있는 경우는 사정이 다르다. 예를 들어 정신분열증의 경우를 살펴보자. 지난 수년 동안 의학계에서는 정신분열증이 신체의 병에 해당하는지의 여부에 대한 많은 논쟁이 있었다. 정신분열증의 존재를 나타내는 생물학적 표지들을 발견하려는 많은 노력이 실패한 후 뇌의 기능에 대한 몇 가지 가설들이 제안되었다. 그 중 가장 대표적인 가설은 도파민 가설(dopamine hypothesis)인데, 단순한 형태의 도파민 가설에 따르면 정신분열증의 양성 증상은 과잉 활동하는 도파민방출 신경세포들에 의해 야기된다.<sup>52)</sup> 이러한 가설에 따르면 정신분열증은 뇌의 기능적 장애에 의한 것이므로 우리의 기준에서는 마음의 병에 해당한다.

둘째 유형의 마음의 병은 가치관, 인생관, 세계관의 혼란, 주체성 상실이나 가족, 직장, 학교와 같은 사회적 집단에서의 이상 사건이나 현상의 발생과 같이 비(非)신체적인 문제들 때문에 발생하는 병이다. 둘째 유형

52) 그러한 신경세포들은 일차적으로 뇌간에 위치한 전피개 영역으로부터 중측두엽 변연계에 위치한 항중격핵과 그것과 관련된 구조에 투사하는 뇌의 중변연계 도파민회로에 있다. R. N. Gier and J. Bickle, and R. F. Mauldin(2006), 220쪽.

의 마음의 병을 야기하는 문제들은 그 병의 직접적 또는 물리적 원인이 라고 볼 수 없다. 왜냐하면 그러한 문제를 갖는 사람들이 모두 마음의 병에 걸리는 것은 아니기 때문이다. 그러나 우리는 그 문제들로 인한 고통이 신체의 병으로 인한 고통에 못지않게 심하다는 것을 경험적으로 알고 있다. 또한 둘째 유형의 마음의 병은 뇌의 장애로 인한 첫째 유형의 마음의 병보다 당사자에게 더 심한 고통을 준다. 왜냐하면 첫째 유형의 경우에 일반적으로 당사자는 거의 고통을 느끼지 못하거나 제한적으로만 고통을 느끼기 때문이다. 이 외에도 둘째 유형의 마음의 병은 그 병에 걸린 사람들이 대부분 정상적인 사람이라는 점에서 ‘병’이라고 부를 수 없는 특징을 갖고 있다. 이상을 정리하면 인간의 질병은 다음과 같이 분류된다.



둘째 유형의 마음의 병은 인문학 분야에서 ‘일상적 삶의 심각한 훼손이나 상실’이라는 이름으로 논의되어 왔던 병이다. 이러한 점에서 인문학자들이야말로 둘째 유형의 마음의 병에 대한 전문가이다. 그렇기 때문에 그 병은 인문치료의 연구 대상이고 치료 대상이다.<sup>53)</sup> 인문치료라는 개념이 등장하기 이전까지는 종교, 부모나 친구를 통한 사회적 관계, 점이나 굿과 같은 미신적 치료술들이 이러한 종류의 마음의 병을 치료하는 역할을 수행해왔다.

여기서 제시된 질병의 분류는 김영진(2004)이 제시한 분류에 기반을 두고 있다. 김영진은 질병의 종류를 육체적 병, 정신의학적 병(신경정신과적 병), 철학적 병으로 구분하고 있다. 김영진이 제시한 질병 분류의 특징은 철학적 병에 있다. 김영진은 철학적 병의 특징으로서 다음 네 가

53) 여기서 언급된 ‘인문학’ 또는 ‘인문학적’이라는 용어는 ‘자연과학’ 또는 ‘자연과학적’이라는 용어와 대조적인 의미로 사용되었다.

지를 제시한다. ① 육체적 증세가 나타나지 않는다. ② 정신의학적 병과 비슷한 점이 있지만 다른 점이 더 많다. ③ 다른 병들보다 더 가치 지향적이다. ④ 자신보다는 타인에게 고통과 어려움을 준다.<sup>54)</sup> 또한 김영진은 철학적 병의 대표적 예로서 광신적 민족주의, 효(孝)이기주의, 패거리주의, 왜곡된 주체사상, 의리주의, 왕따 등을 들고 있다. 김영진은 철학적 병을 치료하는데 이용되는 철학을 임상철학(clinical philosophy)이라고 부르고 있다.<sup>55)</sup>

김영진의 분류에서 육체적 병은 우리의 신체의 병에 해당하고, 정신의학적 병은 뇌의 장애로 인한 마음의 병에 해당하며, 철학적 병은 비(非)신체적 원인에 의한 마음의 병에 해당한다. 내가 여기서 김영진의 분류를 그대로 수용하지 않고 굳이 위와 같이 수정한 데에는 몇 가지 이유가 있다. 첫째, 김영진은 철학적 병에 대한 분류 기준을 제시하지 않았다. 김영진은 아마도 사람들이 ‘철학적 병’이란 용어를 들으면 그것이 무엇에 의한 병인가를 알 수 있다고 생각한 것 같다. 어쨌든 김영진은 어떤 병을 철학적 병으로 분류할 수 있는 기준을 제시하지 않고 단지 병의 증세만을 제시했다. 둘째, 김영진이 제시한 철학적 병은 대부분 사회적 측면을 강조한 나머지 개인적 차원의 마음의 병을 무시하고 있다. 즉 그가 제시한 예들은 모두 사회적 차원에서 나타나는 마음의 병이다. 철학적 병은 그러한 집단에 속하는 개인들이 앓고 있는 둘째 유형의 마음의 병의 함수일 가능성이 높다. 셋째, 김영진의 분류는 비(非)망라적이다. 인간의 질병 중에는 김영진이 분류한 세 가지 병 중 그 어느 것에도 속하지 않은 병들이 있는 것 같다. 즉 정신의학적 병도 아니고 철학적 병도 아닌 마음의 병이 있다. 예를 들어 신체적으로 아무런 문제도 없고 뇌에 이상이 있는 것도 아니지만, 마땅히 할 일이 없어 극도로 무료함을 느끼는 ‘무료증’이나 자신의 삶에서 중요한 모든 의미를 상실할 때 나타나는 ‘삶의 의미 상실증’<sup>56)</sup>은 위의 ①-④에 해당하지 않은 병이다. 따라서 김

54) 김영진(2004), 36-37쪽.

55) 김영진(1993, 2004). 김영필(2006)도 ‘임상철학’이라는 용어를 사용하고 있다.

영진이 제시한 철학적 병을 포함하면서도, 둘째 유형의 마음의 병을 포함할 수 있는 더 포괄적인 분류가 필요하다.

그러나 우리는 모든 질병이 위에서 제시된 세 가지 유형으로 고정되어 분류될 것이라고 기대해서는 안 된다. 그것은 위에서 제시된 분류 체계에 문제가 있어서 발생하기 보다는 인간의 몸과 마음이 구분될 수 없기 때문에 발생한다. 우리는 앞에서 스프노자의 이론을 통하여 몸과 마음은 실체의 속성이 드러난 양상들이라는 점을 보았다. 또한 체화 이론에 의하면 마음은 몸의 매개 활동이 없는 환경과 적절한 관계를 유지할 수 없다. 그 때문에 처음에는 뇌의 기능적 장애로 인해 마음의 병이 발생했더라도 병이 진척됨에 따라서 신체의 병이 발생할 수 있다. 이러한 점은 마음의 병을 치료하고자 하는 철학상담사나 심리상담사에게는 잘 알려진 사실이다. 예를 들어 매리노프(Marinoff)는 우울증이 다음과 같이 네 가지 측면을 동시에 갖는다고 지적한다.<sup>57)</sup> ① 뇌의 이상, ② 암페타민이나 알코올의 부작용, ③ 어릴 적의 정신외상(trauma), ④ 도덕적이나 금전적으로 심한 딜레마. 우울증이 이상과 같이 다양한 측면에서 증상을 나타낸다면 우리는 그 병을 어느 한 가지 측면을 겨냥하는 방법만으로는 치료할 수 없을 것이다. 매리노프에 따르면 ①과 ②의 측면은 신경과와 신경정신과의 치료 대상이다. 또한 ③의 측면은 심리치료와 철학상담의 대상이고 ④의 측면은 철학상담의 대상이다.

이제 우리는 어떻게 마음의 병을 치료해야 하는가에 대한 어느 정도의 방향을 설정할 수 있게 되었다. 지금까지의 논의에서 분명해졌듯이 그러한 방향 설정의 핵심은 역할 분담과 공조를 통한 치료에 있다. 뇌에 기능적 문제가 있어서 나타나는 마음의 병은 심리상담사나 철학상담사가 치료할 수 없으며 마땅히 정신과 의사나 신경과 의사가 치료해야 한다. 그러나 이 경우에도 공조를 통한 치료의 여지는 남아 있다. 즉 정신과 치료나 신경과 치료를 받은 환자 중 일부는 여전히 심리상담이나 철학상

56) ‘삶의 의미상실증’이라는 병명을 제시해 준 김선희 박사께 감사드립니다.

57) L. Marinoff(1999), 32-34쪽.

담이 필요한 경우가 있을 것이다.<sup>58)</sup> 다른 한편 둘째 유형의 마음의 병은 본래적으로 인문치료의 대상이다. 특히 매리노프가 지적한 우울증의 네 번째 측면이나 가치관의 혼란과 관련된 마음의 병은 철학상담의 주(主)대상이다. 그러나 이러한 유형의 마음의 병도 치료를 받지 않고 방치하면 뇌의 장애로 인한 마음의 병으로 전환되거나 또 다른 신체의 병을 유발할 수 있다. 매우 비극적인 일이지만 그러한 일이 발생하는 경우 인문치료는 어떤 역할도 할 수 없다.

#### 4. 맺는말

인간은 몸과 마음을 갖고 환경에 적응해 가면서 자신의 존재적 의미와 삶의 목적을 추구하고 구현한다. 인간이 이러한 목적을 충분히 달성하기 위해서는 자신을 구성하는 몸과 마음, 그리고 물리적 환경과 사회적 환경 사이의 적절한 균형을 유지해야 한다. 인간이 그러한 균형과 항상성을 유지할 수 없을 때 건강을 잃게 되고 질병에 걸리게 된다. 앞에서 살펴본 것처럼 둘째 유형의 마음의 병은 철학, 사학, 문학, 어학, 심리학, 예술과 같은 인문학 분야들이 공동으로 참여하여 치료해야만 그 효과가 증대될 수 있다. 마음의 병을 오직 약물치료만으로 치료할 수는 없다는 점은 점차 분명해지고 있으며, 이러한 의미에서 현대인의 건강한 삶을 위해 인문치료는 필수적 요소이다.

인문치료를 위한 학(學)으로서의 인문치료학은 마음의 병에 대해 인문학적으로 접근하는 신생 분야이다. 즉 인문치료학은 앞에서 언급한 인문학의 분야들이 공동으로 참여하여 마음의 병을 연구하고 치료하기 위한 인문학적 이론과 방법을 연구하고 개발한다. 인문치료학은 시작 단계에 있으므로 그 명칭에 어울리는 결과를 낳기 위해서는 진정한 학제적 연구

58) 여기서 논의되지 않은 철학상담과 심리상담의 차이점에 대한 한 논의는 P. B. Raabe(2001), 167-170쪽 참조할 것.

철학탐구 제23집

가 수행되어야 할 것이다. 즉 연구에 참여하는 분야들의 개념, 이론, 방법이 분과적인 성격을 벗고 인문치료의 개념 아래서 통합된 개념, 이론, 방법으로 다시 태어나야 한다. 인지과학이나 과학사 및 과학철학과 같은 대표적인 학제적 연구 분야의 역사에서 드러나듯이, 이러한 요구를 충족시키기 위해서는 학제적 연구에 참여하는 연구자들은 자신의 분야가 아닌 다른 분야들에 대해 충분한 지식을 지녀야 하고 모든 문제를 전체의 입장에서 고려하는 태도를 가져야 할 것이다.

(강원대학교)

참고문헌

- 김영진 (1993). 「임상철학을 위하여」, 『철학과현실』 16, 26-37 쪽.
- \_\_\_\_\_ (2004). 『철학적 병에 대한 진단과 처방: 임상철학』, 철학과현실사.
- 김영필 (2006). 「임상철학에 대한 인문학적 접근: 임상현상학」, 『철학논총』 43, 117-46 쪽.
- 김영필 외. (2008). 『정신치료의 철학적 지평』. 철학과현실사.
- 박삼열(2007). 「스피노자의 이중측면론」, 『동서철학연구』 43: 53-80.
- 최홍순 (2006). 「마음의 병에 대한 ‘치유’로서의 철학에 대한 소고」, 『인문학논총』 5권 2호, 2006, 129-46 쪽.
- Achenbach, G.(1994). *Philosophische praxis*, Juergen Dinter.
- Anderson, J. R. (1995). *The architecture of cognition*. Lawrence Erlbaum.
- Bermudez, J. L. Marcel, A., and Eilan, N. (1995). *The body and the self*. MIT Press.
- Brooks, R. A. Brooks, R. A.(1990). “Elephants don't play chess”, *Robotics and Autonomous Systems* 6: 3-15.
- \_\_\_\_\_. (1991). “Intelligence without representation”, *Artificial Intelligence* 47: 139-159.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Fresh and machine*. Pantheon.
- Clancey, W. (1997). *Situated cognition: On human knowledge and computer representations*. Cambridge University Press.
- Clark, A. (1997). *Being there: Putting brain body and world together again*. MIT Press.
- \_\_\_\_\_. (1999). "Embodied, situated, and distributed cognition." In W. Bechtel and G.

- Graham (eds), *A companion to cognitive science*. Blackwell: 506-517.
- Clark, A. and Chalmers, D. (1998). "The extended mind". *Analysis* 58: 7-19.
- Damasio, A. (1994). *Descartes' error*. G. P. Putnam.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Looking for Spinoza: Joy, sorrow, and the feeling brain*. Harcourt.
- Dennett, D. (1995). *Darwin's dangerous idea*. Simon & Shuster.
- Elman, J. (1988). *Finding structure in time*. CRL Tech. Report 88-01. Center for Research in Language. University of California, San Diego.
- Fodor, J. (1975), *The language of thought*. MIT Press.
- Fodor, J. and Pylyshyn, P. (1988). "Connectionism and cognitive architecture: A critical analysis", *Cognition* 28: 3-71.
- Giere, R. (2002). "Scientific cognition as distributed cognition", in P. Carruthers, S. Stich, and M. Siegel eds., *The cognitive basis of science*. Cambridge University Press.: 285-299.
- Godfrey-Smith, P. (1988). *Complexity and the Function of Mind in Nature*. Cambridge University Press.
- Harnad, S. (1990). "The symbol grounding problem", *Physica* D42: 335-346.
- Hutchins, E. (1995). *Cognition in the wild*. MIT Press.
- Lakoff, G., and Johnson, M. (1999). *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to western thought*. Basic Books
- Marinoff, L.(1999). *Plato not Prozac: Applying philosophy to everyday problems*. Harper-Collins.
- McCarthy, J. and Hayes, p. J. (1969). "Some philosophical problems from the standpoint of artificial intelligence". *Machine Intelligence* 4: 463-502.

- McClellan III, J. E. and Dorn, H. (1999). *Science and technology in world history: An introduction*. Johns Hopkins University Press.
- McCulloch, W. and W. Pitts (1965). "A logical calculus for the idea as immanent in nervous activity", Reprinted in M. Boden(1990) ed., *The philosophy of artificial intelligence*. Oxford University Press: 22-39.
- Minsky, M. and Papert, S. (1969). *Perceptrons*. MIT Press.
- Newell, A., Rosenbloom, P. and Laird, J.(1989). "Symbolic architecture for cognition", in M. Posner(1989) ed., *Foundations of cognitive science*. MIT Press. 93-132.
- Newell, A. and H. Simon(1976). "Computer science as empirical enquiry: symbols and search", reprinted in M. Boden ed., *The philosophy of artificial intelligence*. Oxford University Press.
- Newlands, S. (2007). "Spinoza's Modal Metaphysics". *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <http://plato.stanford.edu/entries/spinoza-modal>.
- Raabe, P. (2000). *Philosophical counseling: Theory and practice*. Praeger.
- Rosenblatt, F. (1958). "The perceptron: A probabilistic model for information storage and organization in the brain", *Psychological review* 65: 368-408.
- Rumelhart, D.(1989). "The architecture of ind: A connectionist approach", in M. Posner(1989) ed.: 133-160.
- Rumelhart, D., McClelland, J., and PDP Research Group (1986). *Parallel distributed processing: Explorations in the microstructure of cognition*. MIT Press.
- Searle, J. (1980). "Minds, brains, and programs." *Behavioral and Brain Sciences* 1: 417-424.
- Spinoza, B. (1995). *The letters*, translated by S. Shirley. Hackett Pub.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Ethics*, translated by G. H. R. Parkinson. Oxford University Press.
- Steels, L. and Brooks, R. (1995). *The artificial life route to artificial*

*intelligence*. Erlbaum.

- Stein, L. (1994). "Imagination and situated cognition". *Journal of Experimental and Theoretical Artificial Intelligence* 6: 393-407.
- Thelen, E., Schoner, G., Scheier, C., and Smith, L. B. (2001). "The dynamics of embodiment". *Behavioral and Brain Sciences* 24: 1-86.
- Thelen, E., and Smith, L. (1994). *A dynamic systems approach to the development of cognition and action*. MIT Press.
- Varela, F., Thompson, E., Rosch, E. (1991). *The embodied mind*. MIT Press.
- van Fraassen, B. (1980). *The Scientific Image*. Oxford University Press.
- Wilson, M. (2002). "Six views of embodied cognition". *Psychonomic Bulletin & Review* 9: 625-636.

## Embodied mind and diseases of mind

Youngeui Rhee

Though we have seen a remarkable growth of medicine in the twentieth century, the so-called diseases of mind are still not took of pertinent cure of doctors. Drug therapies delivered by psychiatrists can cure some diseases of mind like depressive disorder, but we cannot be convinced that patients really recovered their health of mind after their curing. We have to make a new approach and understanding to the disease of mind. The purpose of the paper is to argue that the disease of mind is to be explicated and cured from the point of embodied mind. First, I shall discuss Spinoza's substance monism and the theory of emotion that give an important theoretical foundation for constructing the theory of embodied mind. Then, I examine the problems of the two cognitive theories, symbolism and connectionism, in comparison with the embodied theory. I shall contend that we explain our mind, not in the relation between mind and body, but in terms of the interplay among body, mind, and environment. We have to think of human health as consisting of the health of mind as well as health of body and so define the disease of mind by using a more comprehensive concept of the disease of mind. Last, I shall suggest the necessity of interdisciplinary approach, humanities therapy, to the disease of mind.

**Key Words:** disease of mind, humanities therapy, embodied mind, Spinoza, health

이영의 e-mail: rheeye@kangwon.ac.kr