

스포츠에서의 정신과 육체의 관계에 관한 문제

손 환 · 임석원*

주제분류 스포츠 철학

주요어 스포츠 활동, 정신과 신체의 관계, 이원론, 정신활동과 신체활동

요약문

스포츠 활동을 교육학적으로 정당화시키려는 스포츠과학자들에게 정신과 신체의 관계에 대한 문제는 체육의 주요한 핵심 문제 중에 하나이다. 현대 철학에서의 정신과 신체에 관한 연구는 심리철학이라는 이름으로 탐구되고 있고 또 넓은 영역에서 보면 철학적 인간학과 심리철학에 대한 체육학자들의 관심은 스포츠교육학 스포츠사회학 스포츠심리학 스포츠철학 등 여러 분과에서 중요하게 다루어지고 있다. 어떤 스포츠도 정신이 개입하지 않는 신체만의 활동은 있을 수 없겠지만 그렇다고 정신이 완전히 도외시되는 활동은 더더욱 아닌 것이다. 그러므로 스포츠는 정신과 신체가 함께 어우러지는 최적의 활동이라고 해야 한다. 따라서 스포츠 경기에서의 좋은 성적을 내기 위해 전략을 개발하고 최선의 경쟁을 위해 정신적으로 무장하는 것은 심리적인 측면인 것이다. 이 논문의 주제인 이원론은 인간 이해의 방식이면서 교육체계에 있어서도 건강한 신체와 건전한 정신이라는 주장 역시 정신과 신체가 분리된 실재임을 말해주는 것이다. 인간의 문화와 역사의 현상도 그리고 교육의 현실도 정신과 신체가 등가적으로 존중되는 것 보다는 언제나 정신우위적인 현실은 은연중에 이원론을 긍정하는 증거일 것이다. 스포츠에서도 정신활동은 체계적이고 집단적으로 도모하면서 신체적인 단련은 개인 각자의 선택에 맡기게 되는 것도 부인할 수 없는 현실이다. 이에 대해서 크레츠머는 정신과 신체를 독립적인 실체로 보는 이원론에 대해서 적극적으로 비판하면서 신체일원론의 입장에서 체육교육 및 운동 지도에 적극적으로 활용할 것을 제안하고 있다.

* 교신저자, 중앙대학교

1. 서론

스포츠 현장에서 가끔 볼 수 있는 모습이 하나 있다. 대체로 그날의 수훈 선수에게 승리의 요인이 무엇이었나를 묻는 것이다. 이때에 대부분의 승리자들은 자신감을 갖고 경기에 임한 것과 그리고 긴장감을 떨쳐 버리고 오로지 경기에 집중한 것이 좋은 결과로 이어졌다고 말하는 것을 볼 수 있다. 그날의 경기가 잘 풀린 것에 대해 경쟁의 기술적이거나 경기적인 이야기는 잘 하지 않으면서 그 대신 정신적인 면에서 경기의 승리 요인을 꼭 짚어 말한다.

물론 스포츠는 육체적 노력의 산물이지만 그 역시 결국은 정신적 문제라는 것을 선수들은 경험으로 알고 있는 것이다. 물론 스포츠는 제도적인 체제와 경기 그리고 게임을 위한 공정한 규칙이 지배하는 경쟁적 신체활동으로 현대인의 생활 속에서 빼놓을 수 없는 중요한 부분이다. 그리고 스포츠는 생활의 방편으로 즐기기도 하지만 집단간 계층간 그리고 국가간의 치열한 대결의 상황이 격렬하게 벌어지기도 한다.

또한 스포츠는 그 역할과 기능을 강조하는 사회적 관점에서 전문화된 형태로서 제도화된 게임이라고 할 수 있다. 다시 말하면 제도화된 규칙에 의하여 지배되는 인간의 경쟁적 신체활동인 것이다. 그러므로 정신과 신체에 관한 연구는 심리철학 내지 철학적 인간학 외에도 심리학과 정신신체의학의 관심분야이다. 특히 현대에 와서는 정신분석학과 행동주의 심리학의 연구를 넘어 인지과학의 심리학 그리고 현상학적 심리학의 발달로 인간의 행동과 정신과정 양자모두를 포괄한 연구가 활발하게 이루어지고 있다.

그리고 스포츠 활동을 교육학적으로 정당화시키려는 스포츠과학자들에게 정신과 신체의 관계에 대한 문제는 체육학의 중요한 핵심 문제 중의 하나이다.

송형석은 그의 스포츠와 인간-스포츠 인간학-에서 전통적 체육학이 철

저하게 인간학이라는 토양위에서 자랐다고 주장한다. 특히 심신(정신과 신체)상관관계에 관한 철학적 인간학 또는 심리철학의 연구 결과는 체육 활동을 교육학적으로 정당화시키려는 학자들에게 큰 관심의 대상이 아닐 수 없다. 그러나 이들의 관계는 비상식적인데, 그 이유는 스포츠 과학자들이 철학적 인간학 또는 심리철학의 연구 성과를 수용하는 방식이 무비판적이고 비-반성적이며 단편적이기 때문이라고 말하고 있다.¹⁾

하이랜드는 역시 그의 체육철학에서 겉으로 보기에 대부분 신체활동으로 이루어지고 있는 스포츠에서 정신활동이 그토록 중요한 역할을 담당하고 있다는 것은 놀라운 일이 아닐 수 없다. 여가를 이용하여 동호인들과 즐기는 스포츠 활동 그리고 클럽간의 친선경기 또한 조기축구나 주말을 이용한 가족 간의 즐기는 산행 등 다양한 스포츠 활동이 이루어지는 것을 볼 수 있다. 그리고 학생들에 있어서도 일상적으로 보면 정신활동 위주의 공부라는 힘겨운 일과를 벗어나기 위해 방과 후 체육관으로 달려가는 신체활동에 열정적으로 참가하는 것을 볼 수 있다.²⁾

물론 어떤 스포츠도 정신이 개입하지 않는 신체만의 활동은 있을 수 없겠지만 그렇다고 정신이 완전히 도외시되는 활동은 더더욱 아닌 것이다. 그러므로 스포츠는 정신과 신체가 함께 어우러지는 최적의 활동이라고 해야 한다. 따라서 스포츠 경기에서의 좋은 성적을 내기 위해 전략을 개발하고 최선의 경쟁을 위해 정신적으로 무장하는 것은 심리적인 측면인 것이다. 이와 같이 여러 스포츠에서 운동선수의 심리적(정신적) 측면이 중요시 되고 있기 때문에 프로팀들은 스포츠 심리학자를 고용해서 선수나 지도자들의 잠재력을 최대한 발휘하도록 하고 있는 것도 사실이다. 이러한 측면은 스포츠가 정신적인 활동과 신체적인 활동의 결합체라는 것을 말해주는 것이다.³⁾ 물론 앞에서도 언급했듯이 정신과 신체의 관계

1) 정응근 송형석, 「스포츠와 인간」, 이문출판사, 2008, 17쪽.

2) Drew A. Hyland : Philosophy of Sport, NewYork Pragon House press, 1990., 송형석 이학준 역, 스포츠 철학, (주)북힐스, 2006, 145쪽.

3) 같은책, 같은곳.

에 대한 해명과 연구는 철학의 오래된 관심사이다. 특히 피타고라스의 영혼불멸론과 소크라테스 플라톤의 육체에 대한 해명 그리고 기독교 사상과 데카르트의 정신과 신체의 상호작용론 그리고 의식의 지향성을 주장하는 현상학과 물리학에 이르기 까지 정신과 신체의 문제는 철학사의 핵심적인 문제이다. 그리고 이 문제가 스포츠과학 및 체육학에서 문제가 되는 것은 스포츠 심리학이나 스포츠 윤리학 그리고 스포츠 철학에 있어서 스포츠맨십이나 페어플레이 그리고 인식의 형이상학적 체계와 신경생리학적 논의 더 나아가 가치문제에 대한 실천적 해명과 정당성이 요구되기 때문이다. 왜냐하면 아리스토텔레스의 행복은 스피노자나 벤덤과 존 스튜어트 밀의 행복주의와는 그 차원이 다르기 때문이다. 그리고 운동학 습에서의 동기유발이나 성격의 유형 역시 인간의 욕구체계의 분석의 결과를 개념화시켜 질문지를 만들어 그 결과를 예측하고 유형화하는 것이고 보면 인간의 욕구체계와 의식의 관계 그리고 의식과 정신을 어떻게 보아야 하는가의 문제는 계속해서 관심사로 제기되고 있다. 물론 데카르트 주의로서 정신은 실체라고 하는 것에 난점이 드러났다 하더라도 의식으로서의 경험적 현상까지 부인할 수는 없는 것이다.⁴⁾ 정신과 육체는 각각의 독립된 실체로서 양자를 송과선이 매개한다는 데카르트의 열개를 논리적으로 수긍한다하더라도 과학적 실증성은 없는 것이니 말이다.

2. 정신과 육체와의 관계

1) 데카르트의 이원론

이 논문의 주제인 정신신체 이원론과 다발이원론은 철학사적으로 볼 때 자연철학 시대의 피타고라스의 영혼론(사후에 영혼은 다른 신체로 들어간다는 영혼윤회설의 주장한 것) 그리고 플라톤의 영혼불멸론이 중요

4) N. Malkolm Problem of Mind : Decartes to Wittgenstein, George Allen & Unwin, 1971, 유의근 역, 마음의 문제, 서광사, 1977. 15쪽, 최명관 역, 방법서설, 훈복문화사, 1972, 4부, 42쪽.

한 이원론의 전거들이다. 플라톤은 파이돈에서 소크라테스가 사형집행에 독배를 마시기 전 그의 제자들에게 자신이 죽는 것이 아니라 더 높은 영원한 형상의 세계로 가기 위해 영혼이 신체를 떠난다고 제자들을 위로하는 장면이 있는 것을 볼 수 있다. 그리고 기독교를 비롯한 종교의 세계가 대부분 사후의 정신세계를 주장하는 것도 같은 맥락이다. 그럼으로 영혼은 실체로서 영원하나 신체는 소멸한다고 보았다. 이것은 정신과 신체를 각각의 실체로 믿는 태도이다. 이러한 주장은 인간의 진정한 주체는 신체가 아니라 정신이기 때문에 인격은 곧 정신이라는 것이다. 고로 정신과 인격의 동일론은 데카르트와 흄에 있어서도 유지되고 있다. 물론 정신과 신체에 대한 체계적인 이론은 데카르트에서 그 전형을 볼 수 있다.

그러기에 데카르트는 그의 방법서설 4부(참과 거짓)에서 우리의 사고는 오류와 억측 대신 확실성을 확립하기 위해 그 근거가 조금이라도 의심스러운 것으로 상상 될 수 있는 것은 의심하고 거부하였다. 이러한 탐구의 방법은 직관과 연역이지만 그가 의심하고 회의하는 것은 나 자신이 물질적 세계에 있다는 신념 그리고 신체를 가지고 있다는 신념도 거짓일 수 있다는 회의에 빠졌으나 자기 존재를 부정하는 것은 의심의 주체를 부정하는 것으로서 불합리하다고 보았다. 그리하여 자아의 본성에 대하여 나는 무엇인가에 대하여 사고하는 존재이며, 사고한다는 것은 의심하고 이해하고 인지하고 긍정하고 부정하고 거부하고 또 상상하며 느끼는 것이라고 하였다.⁵⁾

이것은 신체는 존재의 본질이 아니며 자아는 사고하는 것이라고 주장할 때의 신체는 자아의 본질에서 제외된다는 것이다. 왜냐하면 나는 나의 신체가 존재한다는 것을 의심할 수 있다. 그러나 나는 내가 존재한다는 것을 의심할 수 없다. 그러므로 나의 신체는 나의 존재에 본질적인 것이 아니다.⁶⁾

5) R. Descartes, *Discuss on method*, 1637, 최명관 역, 방법서설 IV부, 훈복문화사, 1972. 42쪽, N. Malkolm *Problem of Mind : Descartes to Wittgenstein*, George Allen & Unwin, 1971, 유의근 역, 마음의 문제, 서광사, 1977.

6) R. Descartes *Meditation*, 1642, 최명관 역, 성찰 훈복문화사, 1972, 131쪽.

그러므로 자아 및 신체의 개념에 관한 나는 신체 없이 존재 할 수 있다. 왜냐하면 나는 나 자신이 사유하는 비연장적 실체이고 또 나의 신체가 사유하지 못하는 연장적 물체라고 판명하게 지각하고 이해하는 것은 모든 것은 내가 이해하는 데로 신에 의해 창조 될 수 있다는 것이다.7) 이러한 입장은 형이상학에서 직관적으로 파악되는 유한한 자아의 현존으로부터 출발하여 진리의 기준과 신의 현존 그리고 물리적 세계의 현존을 확립하는 방향으로 나아가는 것이었다. 이때에 직관은 정신이 지니는 전혀 의심할 수 없는 이성의 빛으로부터 생겨나는 것이다. 따라서 직관은 순전히 명석판명한 지적인 활동이며 연역은 확실한 것으로 알려진 다른 요소들로부터의 모든 필연적인 것을 추론하는 것이다. 그러므로 학문탐구의 방법에 있어서 직관과 연역은 인식에 이르는 통로로서의 두 가지 방법인 것이다. 이러한 방법을 통해 자연적으로 우리의 영혼 안에 현존하는 제1원리(최초의 원인) 즉 우리의 감각으로부터 생겨난 모든 편견을 제거하고 우리의 지성 안에 본성적으로 심어져 있는 관념을 본유관념이라고 한다. 이때의 본유관념은 신의 관념으로서 어린아이의 정신에도 완전한 형태로 갖춘 관념으로 전제한다는 의미에서 본유적인 것은 아니다. 이러한 관념은 명석 판명한 관념이며, 감각경험으로부터 야기된 외래적 관념이나 상상의 산물인 인위적 관념은 더더욱 아니다. 다만 정신이 자신의 내적인 잠재성을 실현한 것이다.8) 그러나 본유관념으로서의 데카르트의 신의 관념은 “신은 있다. 그러므로 신은 있다.”는 동어 반복의 전제적 방법임을 벗어 날 수 없는 그러한 신이다. “나는 생각한다. 그러므로 나는 존재한다.”는 명제는 내가 무엇을 얼마나 회의하던 간에 나는 현존해야만 하는 그러한 명제이다. 만일 그렇지 않다면 나는 회의할 수 없기 때문이다. 즉 내가 속임을 당한다면 속임을 당하기 위해서라도 나는 현존해야만 한다.

7) F. Copleston : A History of Philosophy, Westminster Maryland The Newman Press, 1959, 김성호 역 합리론, 서광사, 1998, 111쪽.

8) 같은책, 129쪽-131쪽.

그러므로 데카르트는 물질적인 것들은 순수함의 대상으로서는... 존재할 수 있다. 또 내가 물질적인 것들을 고찰할 때에는 상상의 능력을 사용하는 것을 경험하거니와 이 사실로부터 물질적인 것들이 있다는 귀결이 나옴직 하다.⁹⁾

그러나 나는 나 자신 안에서 어떤 능력이나 활동들 예를 들면 자의적 운동 일반 같은 것은 연장성을 실체 즉 육체의 현존으로 함축하는 것이다.

“따라서 나는 이제 과거의 내가 지니고 있던 과장되고 터무니없는 모든 회의를 특히 잠자고 있는 상태에 대한 매우 일반적인 불확실성 즉 잠자고 있는 상태를 깨어 있는 상태와 구별할 수 없다는 등의 회의를 도외시 해야만 한다. 여기서 나는 상상하기 위하여는 정신의 어떤 긴장이 필요하지만 이해하기 위하여는... 그리고 이 새로운 정신의 긴장이야 말로 상상작용과 순수한 오성의 작용의 차이를 명석하게 보여주는 것이다.”¹⁰⁾

그렇지 않다면 데카르트는 정신과 육체 두 가지 모두의 현존을 확신할 수 없기 때문이다. 영혼과 육체는 스킨라철학적인 아리스토텔레스 주의에 있어서 인간은 형상이 질료의 상위에 놓여 있듯이 영혼이 육체의 상위에 놓여있는 통일체로 보는 즉 영혼과 육체가 함께 하나의 실체를 형성한다는 것과 맞물린다. 그러나 데카르트에 있어서 영혼과 육체는 내적인 관계가 존재한다고 주장할 수 없는데 그 이유는 정신은 사고는 실체이며 육체는 사고하지 않는 연장성이기 때문이다. 그럼으로 육체는 나의 본질이다. 본성에 속하지 않는다. 왜냐하면 인간은 정신적 존재이며 인간의 육체는 정신의 표현수단이기 때문이다. 따라서 인간은 육체를 사용하는 정신적인 존재라는 정의가 도출된다.¹¹⁾

따라서 신체가 한갓 연장을 가지고 있을 뿐이요 생각하는 것이 아닌 한에 있어서 신체에 대한 판명한 관념을 가지고 있기 때문에 내가 내 신체로부터 완전히 다른 것이요 신체 없이 존재 할 수 있다는 것이 확실하

9) R. Descartes Meditation, 1642, 최명관 역, 성찰 훈복문화사, 1972. 189쪽.

10) 같은책, 190쪽.

11) 같은책, 119쪽, 203쪽.

다.¹²⁾

그러나 "자연은 고통 배고픔 목마름 등의 감각을 통해서 마치 조타수가 배에 타고 있듯이 육체에 머무는 것이 아니라 육체와 밀접하게 연결되어 있음을 가르쳐 준다. 말일 이것이 사실이 아니라면 나의 육체가 상처를 입는다 하더라도 오직 사고하는 존재일 뿐인 나는 전혀 고통을 느끼지 않을 것이다. 왜냐하면 나는 이 상처를 마치 조타수가 자신의 배에서 무엇이 망가진 것을 보고 그러한 사실을 지각하게 되듯이 오직 지성을 통해서만 지각할 것이기 때문이다. 또 내 몸이 먹거나 마셔야만 할 때도 이것을 이해하기만 할 따름이요 배고픔이나 목마름의 혼란된 감각을 가지지 못할 것이기 때문이다. 사실 배고픔, 목마름, 고통의 감각들은 정신과 신체가 결합되고 혼합됨으로서 일어나는 어떤 혼돈된 사고방식이다.¹³⁾

그리고 데카르트는 육체와 영혼의 상호작용 사실을 부정하려 하지 않았고 오히려 그것을 확인하려 하였다. 이런 모든 것들에 대하여 더욱 완전하게 이해하기 위하여 우리는 참으로 영혼이 육체 전체와 결합되어 있으며 엄밀하게 말하면 영혼이 육체의 다른 부분들을 배제하는 어느 한 부분에만 존재한다고 말할 수 없다는 사실을 인식하여야 한다. 왜냐하면 육체는 하나의 통일체이며 어떤 의미에서는 보여 질 수 없는 것이기 때문이다. 비록 영혼이 육체 전체와 결합되어 있다고 하더라도 육체의 부분 중에 다른 모든 부분보다도 더욱 특별하게 자신의 기능을 발휘하는 어떤 부분이 존재한다는 점 또한 인식할 필요가 있다. 이 부분은 일반적으로 심장이거나 두뇌라 여겨져 온다. 그 부분은 전체가 아니라 두뇌의 안쪽에 자리 잡은 송과선이라는 것이 데카르트의 주장이다.¹⁴⁾

그러나 여기서 문제가 되는 것은 비물질적인 영혼과 물질적인 육체사이의 관계를 설명하는 것과 관련해서 일어나는 문제들을 해결하지 못한

12) 같은책, 197쪽-198쪽.

13) 같은책, 201쪽-202쪽.

14) F. Copleston : A History of Philosophy, Westminster Maryland The Newman Press, 1959, 김성호 역 합리론, 서광사, 1998, 193쪽-194쪽.

다는데 있다. 만일 영혼과 육체가 그들 자체만으로는 현존할 수 없기 때문에 불완전한 실체라고 한다면...내가 보기에는 이것은 실체로서의 그들에 대한 모순적 주장을 펴는 것이라는 주장을 고백하지 않을 수 없다. 그 자체만을 놓고 보았을 때 그들은 완전한 실체들이다. 사고하는 실체가 완전한 실체이듯이 연장성을 지닌 실체 또한 완전한 것임을 인식한다.¹⁵⁾ 물론 정신과 육체는 그들이 함께 형성한 통일체인 인간과 관련해서 보면 불완전한 실체들이기도 하다.¹⁶⁾

그러므로 정신적 사건이 육체에 작용을 가하고 육체적인 사건이 정신에 작용을 가하는 즉 정신과 신체의 상호작용론은 정당성을 가질 수 있는가 여기에 대하여 데카르는 정신은 실체로서 비물질적이기 때문에 연장성을 갖지 않고 육체처럼 공간 안에 있지도 않다. 그러나 육체가 정신에 영향을 미친다는 것은 경험적으로 육체에 타격이 가해지면 고통을 느끼고 역으로 정신이 몸에 영향을 미치는 경우는 갈증이나 식욕과 같은 욕구가 신체활동에 원인이 되는 것과 같다.¹⁷⁾

그러나 심신관계의 이원론은 상호작용의 출발점이 전제되면 그 작용의 방법은 애매해질 수밖에 없기 때문에 데카르트는 두 실체들 간의 결합의 밀접함을 강조하고 싶어 했다. 그러나 상호작용을 주장한다고 해서 반드시 정신의 실체관념을 받아들일 필요는 없는 것이다. 왜냐하면 실체의 존재여부를 결정하지 않은 채 단지 심리적 사건들을 언급할 수 있기 때문이다. 심리적 사건들은 예를 들면 기상학에서의 사건들이 그런 것처럼 기체를 전제하지 않고, 날씨가 변한다고 대답할 수 있는 것이다. 물론 이때 날씨가 실체라고 여겨지지는 않는다.¹⁸⁾

그러나 데카르트는 실체 이원론을 주장하는 것이고 마음은 비-물질적

15) 같은책, 222쪽.

16) 같은책, 194쪽.

17) Jerome A. Shaffer, "Mind-body problem", The Encyclopedia of philosophy, Paul Edward, ed 1967, Vol, 5, pp.336-346 / 이병덕 역 심리철학 소나무 철학문고, 1991, 33쪽.

18) 같은 책, 34쪽.

인 영적 실체이고 몸은 물리적 법칙에 따라 움직이는 물질적 실체이며 사람은 이 두 실체들의 밀접한 결합체라고 보는 것이다. 이러한 입장을 데카르트적 이원론이라고 부른다.¹⁹⁾

그러므로 데카르트는 인간은 정신과 육체의 결합체라고 하면서 다음과 같이 말한다. “모든 실체는 그것의 본질적인 성질을 구성하는 속성을 가지고 있다. 다른 모든 속성들은 이 속성으로 환원되며 길이와 폭과 깊이의 연장성은 육체적 실체의 본성을 구성하고 의식은 의식적 실체의 본성을 구성한다. 그 이유는 육체의 다른 가능한 속성은 모두 연장성을 전제로 하며 공간을 차지하는 물체의 한 측면이기 때문이다. 같은 맥락으로 마음에서 발견되는 것은 의식의 한 측면이거나 모두가 의식의 한 측면이거나 또 다른 측면에 지나지 않기 때문이다.”²⁰⁾

그러면서 데카르트는 육체와 정신이라는 실체들 위에 영원불변의 신적 실체가 있다고 주장한다. “우리가 실체라는 말을 통해서 의미하는 바는 존재하기 위해서 다른 것을 필요로 하지 않는 것이라고 할 수 있다. 즉 다른 어떤 것도 절대적으로 필요로 하지 않는다고 여겨지는 단 하나의 실체만이 존재할 수 있는데 바로 신이다.”²¹⁾

이러한 데카르트의 정신과 물질이라는 각각의 실체들에 있어서(물론 신적인 실체와 정신과 육체라는 실체는 구분되지만) 정신을 강조하여 육체를 정신에 예속시키면 관념론이 되고 정신을 배제하고 육체만을 허용하면 유물론이 된다. 즉 정신이 받는 선물에 의해 설득된 사람들은 관념론 쪽으로 기울어지게 되고 육체가 받는 선물에 설득된 사람은 유물론 쪽으로 기울어지게 된다.²²⁾ 그러므로 신체의 철학에 관한 데카르트의 입

19) D. M. Armstrong The Mind-Body Problem : An Opinionated Introduction (Boulder : Westview Press, 1999, 하중호 역, 마음과 몸, 철학과 현실사, 2002, 16쪽.

20) D. M. Armstrong The Mind-Body Problem : An Opinionated Introduction (Boulder : Westview Press, 1999, 하중호 역, 마음과 몸, 철학과 현실사, 2002, 2쪽.

21) 같은책, 같은곳.

22) D. M. Armstrong The Mind-Body Problem : An Opinionated Introduction (Boulder : Westview Press, 1999, 하중호 역, 마음과 몸, 철학과 현실사, 2002,

장은 유물론자 내지 물리주의자이다. 그는 아리스토텔레스적이고 중세적인 스콜라 철학 즉 유기물은 무기물과는 다른 원리에 따라 움직인다고 보고 유기물이 생장적 영혼을 갖는다고 하는 이론과 대비된다.²³⁾ 이에 대해 데카르트는 유기체 역시 무기물의 영역과 같이 자연법칙에 따른다고 보았고 육체를 다시 물리적인 원리에 따라 작동하는 메커니즘으로 보게 되었다. 특히 그의 신체 철학의 중요한 부분은 자연의 목적인을 거부하는데 있다. 모든 물리적인 인과는 작용인이다. 그것은 뒤에 과거에 있는 것이지 미래에 추구 될 목적으로서 앞에 있는 것이 아니다.²⁴⁾

또한 데카르트에 있어서 정신의 본질은 의식인데 이러한 의식의 태도에 대해 음미하면 다음과 같다. 의식은 어떤 종류의 활동으로서 어느 시점에서 물리적인 상해를 당하면 그 정신에는 심적 활동이 일체 일어나지 않을 것이다. (곧 생각하지도 감각하지도 못한다.) 그 시점에서 그 정신 안에는 어떠한 의식도 존재할 수 없다. 따라서 의식이 정신의 활동이라고 결론을 내릴 수 있으므로 데카르트는 의식이 정신의 본질이라는 전제로부터 정신은 그 선이 존재하는 시점에서는 언제든지 의식적이라고 결론을 내린다. 데카르트는 마음이 활동하고 있을 때에는 우리가 언제나 심적 활동을 의식한다고 생각하였다. 따라서 데카르트에서 무의식적인 심적 활동이라는 것은 없다.²⁵⁾

곧 무의식적인 것은 의식적일 수 없고 의식만이 심적인 것의 본질이다. 따라서 데카르트의 출발점인 심적인 것에 대한 그의 정의를 받아들인다면 곧 무의식적인 심적활동은 가능하지 않다는 것을 받아들일 수밖에 없다. 이러한 논변에 대해서 라이프니츠는 비판적인 입장을 취한다. 심적활동을 의식하는 것 자체가 또 다른 심적 활동이므로 처음의 심적 활동에 대한 의식의 또 다른 의식을 요구하게 된다.

물론 데카르트는 상호작용론자이다. 상호작용론은 정신의 문제가 육체

28쪽.

23) 같은책, 30쪽.

24) 같은책, 32쪽.

25) 같은책, 36쪽.

의 문제를 야기하고 육체의 문제가 정신의 문제를 일으키는 경우를 이르는 말이다. 곧 신체에 타격을 가하면 마음이 아프고 정신의 욕구를 좌절시키면 신체의 활동에 타격을 입게 된다. 이와 같이 데카르트는 육체와 마음의 인과관계를 경험적으로 설명하면서 상식에 호소하여 설득하고 있다. 그러나 정신적인 실체와 물질적인 실체는 그 본질이 사고와 연장성에 있다. 따라서 두 속성은 각각 차원이 다른 속성이므로 상호작용의 필연성은 애매할 수밖에 없다. 왜냐하면 정신은 비물질적이기 때문에 연장성을 갖지 않으므로 신체처럼 공간 내에 있지도 않고 정신은 신체와 접촉할 수 없다. 그럼에도 불구하고 데카르트는 두 실체들 간의 결합을 강조하고 싶어 했다.

이러한 주장의 문제점은 두뇌 어느 부분에서 최초의 물리적 결과들이 하향하고 또 상향하는가 여기에서 데카르트는 그 당시의 두뇌 해부학의 지식에 근거해서 송과선을 정신과 육체의 결합의 매개체로 보았다. 그러나 그 이후 두뇌의 신경생리학적 기초에서 보았을 때 과학적으로는 무리였다.²⁶⁾

대체로 상호작용론을 비판할 때에는 정신적인 것과 물리적인 것을 구분함으로써 경험적 비판과 선형적 비판을 제기한다. 경험적 비판이란 상호작용을 수용하면 물리학의 에너지 보존 원리를 포기하게 되는 결과를 가져온다. 왜냐하면 물리적 에너지는 물리적 사건이 심리적 사건을 일으킬 때 감소하며 심리적 사건이 물리적 변화를 야기할 때 증가하게 될 것이기 때문이다. 다음으로 선형적 비판은 심리적 사건과 물리적 사건을 너무 다름으로 양자 사이에 결코 인과 관계가 성립할 수 없다는 것이다.²⁷⁾

첫 번째 비판에 대해서 상호 작용론자는 많은 대안을 가진다. 우선 에너지 보존 법칙의 신성함을 부정하고 이것이 복잡한 두뇌현상에는 적용

26) 같은책, 44쪽.

27) Jerome A. Shaffer, "Mind-body problem", The Encyclopedia of philosophy, Paul Edward, ed 1967, Vol, 5, pp.336-346 / 이병덕 역 심리철학 소나무 철학문고, 1991, 33쪽.

되지 않음을 주장할 수 있다. 두 번째 비판은 심리적인 것과 물리적인 것은 너무 다르기 때문에 인과적 연결을 가질 수 없다는데 있다. 그러나 데카르트는 인과성을 일종의 이끌어냄 또는 연역해 냄으로 생각하면서 원인 속에 미리 있지 않았던 것은 결과 속에 있을 수 없다는 전통적 견해를 주장했다.²⁸⁾

2) 흄의 다발 이원론

흄은 데카르트의 이원론을 경험주의적이고 회의주의적으로 해석하여 영적 실체를 비물질적인 개체들의 다발(묶음)로 환원하는 입장을 견지하여 마음과 몸의 이원론을 옹호하였다.

“연장성을 갖는 것은 무엇이든지 부분으로 이루어져 있다. 그리고 부분으로 이루어져 있는 것은 분할될 수 있다. 현실에서 분리될 수 없다면 상상 속에서라도 그것은 가능하다. 그러나 불가능한 것이 사유나 지각과 결합될 수는 없다. 사유나 지각은 전적으로 분리 될 수 없거니와 분할될 수도 없기 때문이다. 그러한 결합이 가능하다면 분할될 수 없는 생각이 이 연장성을 가진 분할 가능한 몸의 왼편에 있거나 아니면 오른편에 있게 되는가? 표면이나 중앙에 있는가? 앞에 있거나 뒤에 있는가? 생각이 연장성과 결합된다면 생각은 연장성의 차원 안에서 어딘가에 존재해야만 한다. 생각이 연장성의 차원 안에 존재한다면 그것은 어느 특정 부분 안에 존재하든가 모든 부분에 존재하든가 둘 중 하나다. 그것이 특정 부분에 존재한다면 그 특정 부분은 분할될 수 없다. 그리고 지각은 그 부분하고만 결합될 뿐 연장성과 결합되지 않는다. 만일 생각이 모든 부분에 존재한다면 몸과 마찬가지로 그것 또한 연장성을 갖고 분리될 수 있고 분할될 수 있어야 한다. 하지만 이것은 전적으로 부당하며 모순된다. 길이가 1야드에 폭이 1피트이고 두께가 1인치인 정념을 생각할 수

28) D. M. Armstrong *The Mind-Body Problem : An Opinionated Introduction* (Boulder : Westview Press, 1999, 하중호 역, 마음과 몸, 철학과 현실사, 2002, 35-36.

있겠는가 그럼으로 사유와 연장은 전적으로 양립될 수 없는 성질이다. 그리고 이것들은 서로 합쳐져서 하나의 실체가 결코 될 수 없다."²⁹⁾

이 같은 주장은 마음이 실체로서 공간적인 장소와 연장성을 갖지 않음으로 물질적이지 않다고 주장하는 것이다. 즉 마음의 비 물질성을 옹호하는 속성논변이다. 따라서 흄도 심신상호작용론을 받아들인다. 곧 비-물질적인 마음과 물질적인 몸 사이의 상호작용에 대해서 : 물질과 운동은 아무리 각양각색으로 그 학파 내에서 말해지더라도 물질과 운동이다. 다만 대상들의 위치와 상황만이 차이를 산출한다.³⁰⁾ 곧 비물질적인 마음과 물질적인 대상들이 서로 영향을 미친다는 것을 후험적으로 경험에 의해서 안다고 결론을 내린다.

따라서 흄의 주장은 영혼의 불멸성에서 인과필연을 옹호하지 않고 어떤 것이 어떤 것의 원이이라고 하는 것은 우연적일 뿐이다.³¹⁾라고 주장한다.

그래서 흄은 심적 활동들이 공간적인 위치와 공간적인 연장성을 결여함으로 물질적이지 않다고 주장한다. 이것은 마음이 비 물질성을 옹호하기 위해서 데카르트가 사용하였던 속성논변보다 더 단단하고 그럴듯한 형태의 속성 논변이다.³²⁾

이 논변은 아마도 모든 심적인 종목들에 대해서 우리가 내성할 때 즉 현재 우리 마음 안에서 일어나고 있는 상태에 집중할 때 우리는 자신이 주의를 기울이고 있는 종목들의 공간적인 성질을 의식하지 않는다는 점을 인정하는 것이다.³³⁾

29) D. Hume : A Treaties of Human Nature, 1738-1740, 이준호 역, 인성론, 서광사, 1997, 234쪽.

30) D. M. Amstrong The Mind-Body Problem : An Opinionated Introduction (Boulder : Westview Press, 1999, 하종호 역, 마음과 몸, 철학과 현실사, 2002, 66쪽.

31) D. Hume : A Treaties of Human Nature, 1738-1740, 이준호 역, 인성론, 서광사, 1997, 239쪽.

32) 같은책, 239쪽.

33) D. M. Amstrong The Mind-Body Problem : An Opinionated Introduction

그리고 흄은 “데카르트의 심신상호작용론을 받아들여 마음과 몸은 전적으로 다른 개체이지만 상호 작용하는 것으로 데카르트의 입장을 옹호한다. 그럼에도 불구하고 데카르트와 달리 흄은 비-물질적인 마음과 물질적인 몸 사이의 상호작용을 문제거리로 보지는 않는다. 흄이 보기에 데카르트에 있어서 상호작용의 문제점은 물질과 운동이다. 아무리 각양각색으로 말해지더라도 물질과 운동이다. 다만 대상들의 위치와 상황에서의 차이만을 산출할 뿐이다. 곧 모든 지각들은 연장을 갖는 것이든 연장을 갖지 않는 것이든 간에 어떤 것과도 장소적 합의를 허용하지 않는다. 어떤 것은 연장을 갖지 않는 지각이고 어떤 것은 연장을 갖는 지각이기 때문이다... 물질과 운동은 때때로 사유의 원인이다.”³⁴⁾

그리고 흄은 “데카르트의 영적 실체에 대하여 물질적 실체에 대해서와 마찬가지로 마음을 위한 미지의 기체와도 관계를 맺으려 하지 않았다. 그러면서 주장하기를 “상이한 지각들의 다발이나 묶음에 지나지 않는다. 이 지각들은 각자가 믿을 수 없을 정도로 빠르게 이어지고 끊임없이 유희하고 운동한다...마음이 일종의 극장과 같다. 거기서 여러 지각들이 차례로 나타나고 지나가고 되돌아오고 미끄러지듯 사라지면서 무수히 많은 사태와 상황 속으로 섞여 들어간다... 마음을 극장에 비유한다고 해서 오해하면 안 된다. 우리는 이러한 장면들이 상연되는 장소에 대한 개념이나 극장을 구성하는 재료들에 관한 개념을 가져서는 안 된다. 그러한 개념들은 거리가 먼 것들이다.”³⁵⁾

그리고 흄이 데카르트와 같이 마음과 의식을 동일시하고 있다는 것은 다음의 주장에서 분명하다. 내가 깊이 잠들었을 때처럼 나의 지각들이 어느 시간 동안 제거 될 때는 그 시간 동안만큼은 나는 내 자신에 대해서 무감각해지고 진정으로 존재하지 않는다고 말해 질 수 있다. 그리고

(Boulder : Westview Press, 1999, 하종호 역, 마음과 몸, 철학과 현실사, 2002, 62쪽.

34) D. Hume : A Treatise of Human Nature, 1738-1740, 이준호 역, 인성론, 서광사, 1997, 250쪽.

35) 같은책, 251쪽-252쪽

나의 지각들이 죽음에 의해서 모두 제거되고 나의 몸이 분해 된 후에 내가 생각도 할 수 없고 느낄 수도 없고 볼 수도 없고 사랑할 수도 없고 미워할 수도 없게 되면 나는 완전히 소멸될 것이다.³⁶⁾

그러나 심적 활동이 없으면 정신이 있을 수 없다고 하는 것에 대해서 데카르트와 흄은 쾌를 같이 한다. 물론 흄의 실체 개념은 로크의 기체를 실체라고 부르는 것에는 동의하지 않는다. 실체가 감각의 인상들로부터 유래할 수는 없지만(소리, 맛, 색깔). 반성의 인상들로부터 유래하는 것임에 틀림없다고 보았다. 그런데 감각의 인상들이나 반성의 인상들로부터 유래하지는 않는다는 것이다. 그럼으로 실체라는 말은 단순 관념들의 집합을 함축할 뿐이다. “실체의 관념은 상상력에 의해서 결합되며 특정한 이름을 가진 단순 관념들의 집합에 불과하다.³⁷⁾

그렇지만 실체를 형성하는 특정한 성질들은 적어도 근접성과 인과성에 의해서 서로서로 밀접하게 관련되어 있다고 상정된다. 그리고 관념들의 연합은 마음 안에서 이루어지며 하나의 주어진 실체의 새로운 성질을 발견하는 것으로 기술하는 행위를 할 때 그 새로운 관념은 연합된 관념들의 다발의 일부가 된다.³⁸⁾

그럼으로 흄에 따르면 심적인 것과 물리적인 것은 별개의 것이고 겹치지 않으며 심적인 것은 지각의 다발에 지나지 않는다고 한다. 그런데 마음을 지각들이 다발로 나눈다면 이 세계 안에서 일어나는 모든 지각들을 고려할 때 우리는 그것들을 서로 겹치지 않는 다발로 분류할 필요가 있다. 즉 지각의 다발을 시간의 흐름 속에서 동일성을 확보하는 것이다.³⁹⁾ 이것을 동시적 단일성(시간의 흐름 속에서의 단일성)과 공시적 단일성(하

36) 같은책, 252쪽.

37) 같은책, 253쪽.

38) F. Copleston : A History of Philosophy, Westminster Maryland The Newman Press, 1959, 이재형 역, 영국경험론, 서광사, 1991, 355쪽.

39) D. M. Armstrong The Mind-Body Problem : An Opinionated Introduction (Boulder : Westview Press, 1999, 하중호 역, 마음과 몸, 철학과 현실사, 2002, 76쪽.

시점에서의 단일서)으로 구분한다. “어떤 소리를 들은 사람은 그것이 빈번히 단절되고 재생되더라도 여전히 동일한 소리라고 말한다. 그러나 분명히 그 소리들은 오직 특정한 동일성이나 유사성만을 가지고 있는데 수적으로 동일한 것이라고는 아무것도 없지만 소리를 낸 원인은 동일하다.⁴⁰⁾”

이와 같은 다발의 공시적 단일성은 소리가 시간의 경과에도 불구하고 동일한 것은 그 소리의 원인에 연유한다고 말하는 것이다. 다음으로 통시적 단일성은 시간이 경과하는 동안에 일어나는 심적 상태들의 다발을 묶기 위해서 기억을 사용하는 것 즉 과거에 우리 마음속에서 일어났던 것 중의 상당수를 우리가 기억하지 못한다는 문제점은 여전히 남아있다.⁴¹⁾ “흠이 말했듯이 기억이 전적으로 우리의 자아 동일성을 생기게 한다고 확신하는 사람들은 우리가 자신의 기억을 넘어서서 우리의 동일성을 확장할 수 있는 이유가 무엇인지를 말해야 한다.”⁴²⁾

그리고 흠은 상이한 시점마다 존재하는 것들을 한 대상의 단계들로 다룰 때 우리의 상상력에 영향을 미치는 세 가지 다른 원리들이 있다고 본다. 그것은 유사성 근접성 인과성이다. 그런데 여기서 지각들이 물리적 공간 안에 없기 때문에 근접성은 없다고 보았다. “우리의 인상들은 각기 그것에 대응하는 관념들을 산출한다. 그리고 이 관념들은 차례로 다른 인상들을 산출한다. 한 생각은 다른 생각의 뒤를 잇고 또 그 뒤로 세 번째 생각이 따라 오면서 먼저 있던 생각을 쫓아낸다... 마찬가지로 동일한 사람도 자신의 동일성을 상실하지 않은 채 자신의 인상과 관념들뿐만 아니라 성격과 성향도 바꿀 수 있다.⁴³⁾”

40) 같은책, 253쪽.

41) D. M. Amstrong *The Mind-Body Problem : An Opinionated Introduction* (Boulder : Westview Press, 1999, 하종호 역, 마음과 몸, 철학과 현실사, 2002, 79쪽.

42) D. Hume : *A Treaties of Human Nature, 1738-1740*, 이준호 역, 인성론, 서광사, 1997, 262쪽.

43) D. Hume : *A Treaties of Human Nature, 1738-1740*, 이준호 역, 인성론, 서광사, 1997, 251쪽-252쪽.

그러므로 마음이 비물질적인 지각들의 다발로 환원된다면 만족스러운 묶음의 원리를 찾아낼 수 없을 것이다. 우리가 이미 살펴 본 바와 같이 어떠한 경우에도 그 다발 안에 있는 것들이 별개의 존재들 즉 독립적인 실체들이라 여겨지지 않는다. 오히려 실체를 요청하는 것처럼 보인다. 그 다음에 그것들은 속성들처럼 그 실체에 의존하는 것들일 수 있다. 이러한 실체를 묶는 문제에 대한 해결책을 제시해 줌으로서 일석이조의 효과를 거둘 것이다. 흄의 주장에도 불구하고 그것은 물질적인 실체일 수 있다고 생각한다.⁴⁴⁾

그러면 흄에 있어서 흄의 정신과 인격의 동일성 문제에 대해서 생각해 보자 흄에 따르면 마음의 문제는 물체의 문제만큼 복잡하거나 어렵지 않다고 하면서 다음과 같이 해명하고 있다. “지적인 세계는 비록 무한한 불명료함에 쌓여 있기는 하지만 우리가 자연세계에서 발견했던 것과 같은 모순들로 혼란에 빠져있지는 않다. 그리고 알려지지 않는 것에 관해서 우리는 그대로 내버려 두는 것으로 만족해야 한다.⁴⁵⁾

흄은 마음의 비-물질성이라는 문제를 다루면서 지각이 물질적이냐 또는 비물질적이냐에 대한 대답의 명료성을 유보하고 있으나 오히려 다발로는 마음의 실체성을 요청하는 것이고, 그것들은 속성들처럼 물질적인 실체일 수 있는 것이 아닐까? 그러나 지각들은 물체에 속할 수는 없다. 왜냐하면 그러기 위해서는 물체보다 앞서서 지각이 존재해야 하는데 그것은 합리적이지 않다. 그렇다고 비물질적인 실체에 속한다고 할 수 없다. 물론 데카르트의 이후에 전개된 철학적인 마당에서는 물질적인 실체가 공격을 받게 된다. 특히 중요한 것은 영적 실체에 대한 공격이다. 이 실체에 대한 공격은 인과의 필요성을 부정하고 계기적 현상뿐이라고 주장하는 흄에 의하여 감행되었다.⁴⁶⁾

44) D. M. Armstrong The Mind-Body Problem : An Opinionated Introduction (Boulder : Westview Press, 1999, 하중호 역, 마음과 몸, 철학과 현실사, 2002, 83쪽.

45) D. Hume : A Treaties of Human Nature, 1738-1740, 이준호 역, 인성론, 서광사, 1997, 250쪽.

흠은 심적인 것이 비물질적이라는 견해에 대해서는 수용하지만 그 영적 실체에 대하여는 영원성보다. 소위지각들의 다발로 용해시켜 버렸다. 데카르트는 마음이 단일한 비물질적인 개체였으나 흠은 그렇게 보지 않고 미세한 비물질적인 개체들의 다발로 보았다. 물론 이러한 태도는 지각들의 세계에 국한되어 있는 것으로서 그가 영혼을 비물질적 실체로 보는 이론은 결국 그가 빈정되면서 스피노자의 무시무시한 가설이라고 부르는 것과 구별할 수 없다는 것을 보여주려는 논증에서도 마찬가지로 나타난다고 생각된다. 왜냐하면 스피노자에 따르면 물체의 세계는 한 실체 또는 주체들의 양태라는 것이다. 그리고 사유의 세계는 관념들의 세계로서 연장되지 않은 실체인 영혼의 양태들이라고 말한다.

영원한 실체인 신에 대한 실체도 없는 것이라면 인격의 동일성에 대하여는 어떠한 입장을 가지고 있는 것인가? 흠은 당연히 지각들과 구별되는 자아의 관념을 가진다는 것을 부정할 수밖에 없다. 그렇지만 흠은 “자아의 관념을 인상으로부터 유래하는 것으로 보고 있다. 그런데 만일 인상이 자아의 관념을 일으킨다면 그 인상은 우리 생애의 전 과정을 통하여 항상 동일하게 지속되어야 한다. 그러나 일정하고 불변적인 인상은 없다...”⁴⁷⁾

또 흠은 지각과 자아에 대해서 다음과 같이 밝히고 있다. 내가 나 자신을 생각할 때마다. 그것을 지각하며 지각이외에는 결코 어떤 것도 관찰할 수 없다...내가 그에게 인정할 수 있는 것은 그가 나와 마찬가지로 옳을 수도 있다는 것이다. 우리는 이점에서 아마 그는 그가 자신이라고 부르는 단일하고 지속적인 어떤 것을 지각하고 있을지도 모른다. 그러므로 흠의 결론은 다음과 같다. 마음은 여러 가지 지각들이 연속해서 나타나는 즉 지나가고 다시 지나가고 어느덧 사라지고 사태와 상황들의 무한

46) D. M. Armstrong *The Mind-Body Problem : An Opinionated Introduction* (Boulder : Westview Press, 1999, 하종호 역, 마음과 몸, 철학과 현실사, 2002, 16쪽.

47) D. Hume : *A Treatise of Human Nature, 1738-1740*, 이준호 역, 인성론, 서광사, 1997, 261쪽.

한 변화 속에서 뒤섞이는 일종의 극장이다. 거기에는 단일성도 동일성도 없다. 이것들은 마음을 구성하는 연속적인 지각들에 불과하다.⁴⁸⁾ 이와 같이 인간의 마음은 지각들의 연속이며 그 지각들은 인관관계에 의해서 상호 관련된다. 또한 인상들은 그것에 상응하는 관념을 일으키고 이 관념이 또 다른 인상을 낳는다. 곧 하나의 생각은 다른 생각을 뒤 쫓고 그것은 또 다른 제3의 생각을 이끌게 된다. 여기서 기억이 중요한 역할을 하게 되는데 곧 인과관계의 인식은 오직 기억에 의해서이다. 따라서 기억은 인격의 동일성과 관념의 주요한 근원이다.⁴⁹⁾ 일단 기억이 주어지면 지각들은 상상력 안에서 연합에 의해 연결된다. 실제로 중단되어 있는 지각들의 연속에다 동일성을 부여한다.⁵⁰⁾ 즉 우리는 지각들과 구별되는 하나의 연속적인 자아를 상상해서 만들어 낼지도 모른다. 그럼으로 암스트롱은 다음과 같이 주장한다.⁵¹⁾ 흄은 마음과 몸의 관계에 있어서 마음이 비-물질적인 지각들의 다발로 환원된다면 만족스러운 묶음 원리를 찾아 낼 수 없을 것이다. 우리가 이미 본 바와 같이 어떠한 경우에도 그 다발 안에 있는 것들이 별개의 존재들 즉 독립적인 실체들이라고는 여겨지지 않는다. 오히려 그것들은 실체를 요청하는 것들일 수 있다.

3. 크레치머의 이원론 비판

크레치머는 그의 스포츠 철학에서 인간으로부터 분리된 신체라는 이름으로 이원론에 대한 비판과 스포츠 현실에 대하여 4가지로 집약하여 논의하고 있다. 그것은 첫째, 정신과 다른 대상이원론 둘째, 정신에 의해

48) 같은책, 같은곳.

49) F. Copleston : A History of Philosophy, Westminster Maryland The Newman Press, 1959, 이재형 역, 영국경험론, 서광사, 1991, 398쪽.

50) 같은책, 같은곳.

51) D. M. Armstrong The Mind-Body Problem : An Opinionated Introduction (Boulder : Westview Press, 1999, 하중호 역, 마음과 몸, 철학과 현실사, 2002, 83쪽.

인도되는 가치이원론 셋째, 사유가 아니라 행동에 몰두하는 행동이원론이 그것이다.⁵²⁾

특히 운동선수나 코치 그리고 체육교육자들은 자기의 신체에 대하여 갖는 관심에 불편한 마음을 가지고 있다. 왜냐하면 정신에 비하여 신체에 대한 관심이 상대적으로 적기 때문이다. 예로서 지적인 전문직은 보다 더 높게 평가하는 반면 육체적인 활동과 노동을 하는 사람들은 때로는 무시하기 때문이며, 지적인 전문직 선호가 그 예이다.⁵³⁾ 이러한 그들의 태도는 인간으로부터 분리되어 있는 것이 신체라고 보는 것이다. 왜냐하면 이원론이 현실적으로 신체화 된 인간을 정신과 신체라는 두 실체로 나누기 때문이다. 여기서 인간이란 무엇인가? 개성과 자아와 나라고 하는 주체적이고 웃고 울며 스스로를 미래의 시간 속으로 자기를 내 던지는 인간이며 신체는 세포와 혈관과 근육과 뼈가 오관에 어우러진 장소이다. 어떻게 보면 인류의 문화진보의 현상이 인간을 이원적 실체로서 정신우위적인 것을 당위로 여겨져 오고 있는 것이 현실이다. 그러면 크레치머가 분류하는 대상이원론이란 무엇인가? 그것은 정신과 신체 인데, 정신은 비물질적이고 신체로부터 보다 우월하다. 따라서 교육역시 주지적 교육이 강조되고 자기 자신을 지적이고 고매한 인격처럼 보이려고 노력한다.⁵⁴⁾

다음으로 가치이원론은 형상의 세계에 가치의 근원을 두고 현실 세계는 그것의 모상이라고 보는 것이다. 감각과 지각은 가변적이지만 반성과 숙고는 그리고 영적실체로서의 형상은 불변적이라는 것이다. 그러나 이러한 실체론은 논리적이고 신앙적일뿐 실증성을 확보하기에는 현실적으로 어렵다⁵⁵⁾는 것이다.

52) R. Scott Kretchmar : Practical Philosophy of Sport, 김창룡, 안용규, 김홍식 역, 스포츠철학, 대한미디어, 2001, 41쪽-74쪽.

53) 같은책, 43쪽.

54) R. Scott Kretchmar : Practical Philosophy of Sport, 김창룡, 안용규, 김홍식 역, 스포츠철학, 대한미디어, 2001, 53쪽.

55) 같은책, 51쪽

그러므로 크레치머는 가치이원론을 다음과 같이 검토하고 있다. 좌절
한 운동선수는 자기 자신의 마음을 신뢰하도록 배워야만 한다. 그리고
스포츠에서 나의 목표는 완전한 기술로 어필하는 것이며, 스포츠에서 자
기의 적수는 나의 감정이다. 따라서 선수들을 좌절시키거나 비난하는 것
보다는, 더욱 열심히 참여하게 하고 흥미를 유발하여 고무시키는 탁월함
을 표준들로 사용해야 한다. 도전적이고 진취적인 목표는 대개 잘못 된
것이 없다.⁵⁶⁾ 물론 가치이원론자들이 신체를 물질적 대상으로 보는 것은
이성적으로 정확하다. 신체는 제한적이고 분할될 수 있고 가변적이며, 시
간적인 것이기 때문이다. 인간의 욕망은 누구나 영원성을 추구한다. 왜냐
하면 자기 자신이 일시적인 존재임을 알고 있지만 그것을 자각한다는 것
은 불안의 근원이기 때문이다. 그러나 신체보다는 정신을 감각보다는 이
성에 비중을 두는 이원론은 형식적으로는 정신이 독립된 영원의 이상적
인 세계라고 주장하는 근거이기에는 실증성이 약하다. 따라서 스포츠 현
장이나 체육교육의 현장에서 영원한 어떤 힘이 작용한다는 것을 주입하
지 말고 오히려 신체화를 포함하는 명상과 관조를 강조해야 한다.⁵⁷⁾

스포츠 지도자는 무미건조한 이상의 추구를 지양하고 감각적인 즐거움
과 개인적인 목표를 성취하도록 고무시키고 성공을 정신의 산물로 패배
를 신체의 결과로 생각하는 것을 멈춰야 한다.

셋째, 행동이원론은 대상이원론 및 가치이원론의 결가지라고 할 수 있
다. 왜냐하면 사고가 아니라 행동에 몰두하는 이원론이다. 그런데 이러한
입장의 문제는 인간이 어떻게 함께 행동 할 수 있는가? 또 어떤 이해의
형태가 좀 더 가치가 있는가에 대하여 대답할 수 없다는데 있다. 그러나
행동이원론을 강조하는 쪽에서 보면 운동의 조건이 같은데도 불구하고
기술적으로 뛰어난 선수의 행동을 설명하는 데는 행동이원론을 옹호하게
된다. 여기에는 다양한 이론과 연습 사고와 행동을 필요로 한다. 예를 들
면 한 개인이 성공적으로 축구공을 찰 때의 행동과 환호 등의 두 가지

56) 같은책, 63쪽.

57) 같은책, 49쪽.

활동을 포함하는 것이다.⁵⁸⁾

우리는 생각 없이 행동하는 사람 또는 바보 같은 사람으로 지칭되기를 원치 않는다. 우리가 인간의 존엄을 회복한다면 생각하는 사람이어야 한다. 생각 없는 달리기와 뛰기는 그리 높지 않은 수준의 사고에 의해 미리 조직되는 것이라고 말할 것이다.⁵⁹⁾

그리고 크레치머는 행동이원론의 약점으로 사고와 행동은 잘못된 이분법이라고 말한다. 왜냐하면 사고는 잘할 수도 있고 잘못할 수도 있는 행동의 형태이다. 따라서 이분법은 존재하지 않는다. 만약 사고가 그 자체로 행동의 한 형태라서 모든 행동이 그에 앞서서 사고를 요구하게 되는 데에 무엇이 그것을 알리는지 알 수가 없다.⁶⁰⁾

그러므로 스포츠 지도자들은 은연중에 이원론을 주입하는 태도를 취하는 것을 볼 수 있다. 예를 들면 좋은 선수란 먼저 생각하고 다음에 행동하는 사람이며 그리고 스스로 생각할 줄 아는 선수라야 모든 사람들에게 사랑을 받을 수 있다. 이러한 태도는 아직도 이원론적인 사고에 머물러 있다는 증거이다.

그렇지만 마치 생각하는 것이 행동보다 앞서야 한다는 것을 너무 강조하는 것은 피해야 한다. 왜냐하면 스포츠 지도자는 운동선수에게 신체 활동을 가르친다고 말하는 것 보다는 운동이나 무용을 가르친다고 말해야 한다. 그리고 운동의 기술 속에 담겨있는 원리를 충분히 설명해야 하고 또 운동수행의 사실과 원리를 지속적으로 제공해 주어야 한다. 왜냐하면 운동과 스포츠의 훈련은 과학적 학문보다는 행위예술과 제휴되어야 하기 때문이다. 곧 스포츠는 운동, 무용과 관련된 기술은 중요한 방식에서 순수행위예술에서의 기술과 맥을 같이한다.⁶¹⁾

그러므로 이론과 실천은 그 자체로 존립할 수 있지만 동시에 상호 호혜적이고 잠재적으로 서로 도움을 줄 수 있는 관계라 하겠다.

58) 같은책, 65쪽.

59) 같은책, 같은곳.

60) 같은책, 66쪽.

61) 같은책, 53쪽

4. 결론

데카르트는 마음과 몸(정신과 신체)을 각기 다른 본성을 가진 실체라고 보았다. 정신은 비연장적인 실체이며 신체는 연장을 가진 실체로 보았다. 곧 신체는 연장적이며 생각하지 않으나 정신은 비연장적이며 생각하는 실체로 본 것이다. 그리고 신체의 개념에서 심리주의적 목적론의 특색을 제거해 버렸다. 정신에 대한 개념은 정신적 실체로서 순수자이라고 하지만 개념의 모호성을 넘어서기는 어렵다. 물론 역사적으로 볼 때 정신이 우리의 몸속에서 신체를 통제한다고 주장한 사람은 플라톤이다.

그리고 정신과 신체의 관계를 더욱 뚜렷하게 주장한 사람은 아우구스티누스이다. 그런데 마음과 몸의 관계와 본성을 체계화하고 이론화 하여 발전시킨 사람은 데카르트이다. 다음으로 정신적 실체개념은 그 자체의 보편적 확실성의 전제론에 비해 실증성에 있어서 확실해 보이지 않기 때문에 흄의 다발이원론이 대안으로 제시되었다. 이 이론은 마음은 믿을 수 없을 정도로 변화하며 끊임없이 유동하고 움직이는 여러 다른 지각들의 다발 또는 묶음이라는 것이다. 그런데 지각의 한 묶음 속에 여러 사건들이 어떻게 연결되는가가 문제인 것이다.

흄은 그것을 유사성 인접성 인관성에 의해 연결된다고 하였다. 그러나 마음의 단순성과 동일성을 해명하는 것에 대하여는 충분한 설명을 하지 못했다. 왜냐하면 유사성과 인접성 그리고 인관성은 마음에 속하는 경험적 사실들에 불과할 뿐이기 때문이다. 인간을 어떻게 이해해야 할까? 마음을 어떻게 보아야 할까? 심신 상호작용으로서 데카르트의 이원론과 흄의 다발 이원론이 만족할 만한 대답을 주고 있지는 않다. 그러나 그것이 현대 과학시대의 실증적 근거로는 미약한 이론일 수 있으나 그 시대적 정신으로서의 성과와 신념은 충분한 가치를 지니는 이론들이다.

특히 신체를 분리 가능한 각각의 다른 실체라는 주장이나 정신으로서의 자이는 사고하는 나라고 하는 체계를 확립한 사람은 데카르트이다.

따라서 그의 이원론은 인간이해의 방식이면서 교육체계에 있어서도 건강한 신체와 건전한 정신이라는 주장 역시 정신과 신체가 분리된 실재임을 말해주는 것이다.

인간의 문화와 역사의 현상도 그리고 교육의 현실도 정신과 신체가 등가적으로 존중되는 것 보다는 언제나 정신우위적인 현실은 은연중에 이원론을 긍정하는 증거일 것이다. 스포츠지도자나 교육자도 정신의 활동은 체계적이고 집단적으로 도모하면서 신체적인 단련은 개인 각자의 선택에 맡기게 되는 소홀함이 있는 것도 부인할 수 없는 현실이다.

따라서 체육교육자가 운동선수에게 신체활동을 가르친다고 하기 보다는 운동이나 무용을 가르친다고 말해야 한다. 이것은 운동의 기술 속에 담겨있는 원리를 지속적으로 제공해야함을 동반한다. 왜냐하면 운동수행은 학문보다는 행위의 예술과 제후되어야 하기 때문이다. 그러므로 스포츠에 이론과 실천은 호혜적이고 상보적 관계라 하겠다.

(중앙대학교)

참고문헌

- 정응근, 송형석, 『스포츠와 인간』, 이문 출판사, 2002.
- D. C. Dennett, "Current issues in the philosophy of mind", American Philosophical Quarterly, vol. 15, No. 4, Oct. 1978, D. M. armstron, "Recent work on the relation of mind and brain", Contemporary Philosophy A new survey, vol. 4, 1983, Martinus Nijhoff publishers, pp. 45-79, Jerome A. Shaffer, "Mind-body problem", The Encyclopedia of philosophy, Paul Edward, ed 1967, Vol, 5, pp.336-346, 이병덕 역 심리철학 소나무 철학문고, 1991.
- D. Hume, *A Treaties of Human Nature*, 1738-1740/ 이준호 역, 인성론, 서광사, 1997.
- D. M. Amstron, *The Mind-Body Problem : An Opinionated Introduction* (Boulder : Westview Press, 1999, 하종호 역, 마음과 몸, 철학과 현실사, 2002.
- Drew A. Hyland , *Philosophy of Sport*, NewYork Pragon House press, 1990. /송형석 이학준 역, 스포츠 철학, (주)북힐스, 2006.
- F. Copleston, *A History of Philosophy*, Westminster Maryland The Newman Press, 1959 /이재형 역, 영국경험론, 서광사, 1991.
- F. Copleston, *A History of Philosophy*, Westminster Maryland The Newman Press, 1959 /김성호 역 합리론, 서광사, 1998.
- N. Malkolm, *Problem of Mind : Decartes to Wittgenstein*, George Allen & Unwin, 1971, 유의근 역, 마음의 문제, 서광사, 1977.
- R. Descartes, *Discuss on method*, 1637, 최명관 역, 방법서설IV부, 훈복문화사, 1972.
- R. Descartes, *Meditation*, 1642 /최명관 역, 성찰 훈복문화사, 1972.
- R. Scott Kretchmar, *Practical Philosophy of Sport*, 김창룡, 안용규, 김홍식 역, 스포츠철학, 대한미디어, 2001.

Sport's mental and physical

Son, Hwan · Yim, Suk-Won (Chung-Ang Univ.)

Sports scientists want to pedagogical justified to the problem of the relationship between mind and body. The minds and bodies of modern philosophy, and explore the realm of the philosophy of psychology. Sports Education Sports Sociology Sports Psychology Sports field of philosophy concerned about philosophical anthropology and psychology to philosophy. There is no separate physical and mental physical activity. Sports that exist with the mental and physical optimum should be active. The subject of this paper argues that the dualism of mind and body is different. However, Krechmar has a different opinion on the claim. Develop a demonstration in support of his claim in this paper.

Key words: Sports activities, the relationship between mind and body dualism, mental activity and physical activity.

임석원 e-mail: siscia@naver.com

투고일	2013년 04월 15일
심사일	2013년 05월 01일
게재확정	2013년 05월 20일