

베르그송의 心身關係論에 관한 研究

최 명 관*

- | | |
|----------------------------------|--------------------|
| I. 心身關係에 관한 여러가지 理論과 Bergson의 立場 | (a) 腦와 精神 |
| II. Bergson의 理論 | (b) 知覺과 記憶 |
| 1. Bergson의 方法 | (c) 記憶・再認・失語症 |
| 2. 이마아주(image)—Bergson의 實在觀 | (d) 純粹記憶・記憶心像・純粹知覺 |
| 3. 記憶과 精神 | (e) 物質과 精神・心身の 關係 |
| | III. 結 語 |

I. 心身關係에 관한 여러가지 理論과 Bergson의 立場

心身の 관계에 대하여는 일찍부터 여러가지 이론이 있어왔다. 그 이론들은 心 즉 마음과 身 즉 몸을 어떻게 파악하는가에 따라 여러 갈래로 갈라졌었다. '마음'이라 하는 말 자체에도 문제가 많다. '마음'이란 말은, 「마음이 아프다」라는 표현과 「가슴이 아프다」라는 표현이 흔히 우리 말에서 거의 같은 의미로 쓰이는 것으로 보아, '가슴'과 동일한 의미를 지니는 경우가 있다. 이런 때 마음의 部位 즉 장소는 가슴의 부위와 일치하는 것으로 여겨지고 있다. 그런데 '마음'이란 말이 영어의 mind에 해당하는 것이라면, 그리고 이 mind의 부위가 애매하기는 해도, 흔히 우리 말에서 '정신'이라 하는 것에 더 가까워서 우리의 신체 중 머리에 자리잡고 있다고 하면, 마음과 정신이 다 같이 mind이면서 또한 서로 다른 점도 있어 '마음'과 '정신'의 관념은 서로 혼란해 보이기도 한다. 마음과 정신은 하나일 터인데, 「마음이 아프다」라고는 하지만, 「정신이 아프다」란 표현은 별로 쓰지 않는 것을 보면, 마음과 정신을 동일하지 않은 것으로 여기는 경우도 있다고 생각된다.

'心', '마음', '정신'이란 낱말들 외에 그 비슷한 것으로 '영', '혼', '영혼', '혼백'이란 낱말들이 또 있다. 이 낱말들은, 대체로, 인간이 죽은 후에도 어떤 형태의 생명을 지니고 육체의 썩음 뒤에도 남는다고 하는 관념에서 만들어졌다고 생각된다. 그러나 이 여러가지 낱말들을 통틀어 '정신'이란 한 낱말로 통일하는 것이 좋을 듯 하다. '영혼'이란 낱말에 특별한 의미가 있다면 그렇게 통일하는 데에는 큰 無理가 있을지는 몰라도 말이다.

정신에 대하여 갖가지 견해가 있으니 정신과 신체의 관계에 대하여도 갖가지 서로 다른

* 文理科大學 哲學科 教授

견해가 있을 수 밖에 없다. 그리고 심신관계의 문제는 지금도 완전히 해결되었다고는 할 수 없는 듯 싶다. 일원론적 견해가 있는가 하면 이원론적 견해가 있고, 관념론적 견해가 있는가 하면 아직도 유물론적 견해가 있으니 말이다. 하지만 유물론이나 관념론이 정신이나 신체의 어느 한쪽을 다른 한쪽에 환원시킬 때 원칙적으로는 거기에 심신관계의 문제가 있을 성 싫지 않다. 그러므로 원칙적으로는 이원론의 입장에 설 때 심신관계가 문제될 수 있다. 그러나 어느 한쪽에서의 환원이 완전히 수행되기 어려운 데서 일원론의 경우에도 심신관계가 문제되는 수도 있겠다.

일찌기 Platon은 『파이돈』에서 영혼과 신체의 분리 그리고 영혼의 불멸을 논증하였다. Platon의 사상은 그리스도교의 사상과 어울려서 영혼의 독립성과 不死性은 서구인의 오랜 통념을 이루어 왔다. 근대에 이르러서는 Descartes가 정신과 신체의 실재적 구별 및 신체로부터의 정신의 분리가능성을 논증하였다. Descartes는 『省察』에서 다음과 같이 말하고 있다.

아마(혹은, ……확실히) 나는 하나의 신체를 가지고 있고, 나는 이 신체에 밀접하게 결합되어 있지만; 한편 나는, 내가 오직 하나의 생각하는 것으로서 延長을 가지고 있지 않는 限에 있어서, 나 자신에 대한 명석·관명한 觀念을 가지고 있고, 다른 한편으로는 신체가 한갓 延長을 가지고 있을 뿐이요, 생각하는 것이 아닌 限에 있어서, 신체에 대한 관명한 觀念을 가지고 있기 때문에 내가(즉 내 영혼) 내 신체로부터 判然히 다른 것이요, 신체 없이 存在할 수 있다는 것이 확실하다.¹⁾

Descartes에게 있어서, ‘나’, ‘내 영혼’, ‘내 정신’은 同意語이다. Descartes에게 있어서는 내 정신만이 나다. 나 즉 내 정신에는 延長이 없다. 그리고 이 나는 신체 없이 존재할 수 있다고 한다. 과연 그럴 수 있을는지? 여기 대해서는 많은 사람이 의심하는 것 같다. 그리고 Merleau-Ponty 같은 사람은 “나는 내 신체다”라고까지 주장하고 있다.²⁾

Descartes가 정신과 신체를 생각하는 實體와 延長된 實體로서 확연히 구별한 이래, 정신의 철학(philosophy of mind)과 心身關係論은 철학의 주요 문제를 이루어 왔다. Descartes는 정신과 신체가 확연히 구별됨을 전제하면서도 또한 “마치 뱃사공이 배를 타고 있는 것 처럼, 내가 내 신체 속에 갇히고 있을 뿐더러, 매우 밀접하게 결합되어 있고, 이를테면 混合되어 있어서, 신체와 더불어 一體를 이루고 있음”³⁾을 강조하며, “배고픔, 목마름, 고통 등등의 感覺은 정신과 신체가 결합되고, 혹은 혼합되므로써 일어나는 어떤 혼란된 思考方式이다”⁴⁾라고 말한다. 흔히 Descartes의 心身關係論을 相互作用說(interactionism)이라 한다. Spinoza는 유일의 實體 즉 神단을 인정했으며, 정신과 신체를 동일한 실체의 두 側面 내지 表現이라고 보았다. 이런 견해를 二重側面說(double-aspect theory)이라고도 한다. Leibniz는 정신과 신체

1) Descartes, *Méditations*, 6ème méditation; 최명관 譯·著 『데카르트 選集』 pp. 197~198.

2) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 232.

3) Descartes, *op. cit.*, pp. 201~202.

4) *Ibid.*, p. 202.

가 平行關係를 가지고 있으며 神에 의한 豫定調和에 의하여 조화와 일치를 이룬다고 하는 이른바 平行說(parallelism)을 주장하였다. Bergson은 Spinoza와 Leibniz가, 다 같이, 신체의 상태와 정신의 상태 사이에 한결같은 平行關係가 있다고 하는 假定을 세웠다고 말하고 있다.⁵⁾ 그는 이어 다음과 같이 말한다.

이 두 철학자는……적어도 정신을 신체의 단순한 反映이라 하는 것은 삼갔다; 그들은 신체가 정신의 反映이라고 말할 수도 있었을 것이다. 그러나 그들은 縮小된 Descartes主義에의 길을 준비하였다. 이것에 의하면, 정신의 삶은 腦의 삶의 한 側面에 지나지 않으며, 소위 정신(âme)이라 하는 것은 腦의 어떤 현상들의 전체에 환원되며, 여기에 意識이 燐光처럼 덧붙여진다.⁶⁾

이리하여 이 축소된 Descartes主義는 18세기의 유물론적 견해에의 길을 준비한다. La Mettrie가 인간의 정신의 독자성을 부인하고 인간기계론을 주장하게 된 것도 이와같은 사상의 흐름에서 연유하는 것이라 하겠다.

Malebranche의 機會原因說(occasionalisme)은 Descartes의 哲學에서 출발하여 정신과 물질을 二元論으로 異質적인 것으로 파악하고 이 양자가 神을 매개로 하여 相互作用을 한다고 보는 二元論이다. Malebranche는 被造物 자체에 힘이 있다고는 생각할 수 없었으므로 모든 被造物의 운동의 원인을 神에게로 돌렸다. 이와 같이 心身の關係를 超越的原因으로써 설명하는 것은 종교적 동기에서 나온 것으로서 신앙의 입장에서는 긍정할 수 있어도 일반적으로는 쉽게 받아들이기 어려운 입장이다.

Bergson은 여러 군데서 觀念論과 實在論 내지 唯物論을 비판하고 있다. 그는 心身關係에 관하여 분명하게 二元論의 입장에 선다. 그러나 한편으로 ‘通俗의 二元論(dualisme vulgaire)’에는 반대한다. 이 通俗的 二元論이 무엇인지 또 누구의 二元論을 지칭하는지는 분명하지 않다. 그런데 이 二元論에 가까운 것으로서 附帶現象說 혹은 副現象說(épiphénoménisme)을 거론하고 이를 비판하고 있다. 附帶現象說은 결국 意識이나 表象 등 정신 현상이 腦의 운동의 결과로 생긴다고 하는 것인데, Bergson은 이 附帶現象說을 唯物論의이라고 규정하고 있다.⁷⁾ Bergson에 의하면, 腦의 어떠한 상태도 知覺의 等價物이 아니다.⁸⁾ 그런데 附帶現象說은 腦와 정신의 관계가 腦로부터 정신에로의 一方的作用을 인정하는 점에서 唯物論的이기는 하지 만, 정신현상과 腦의 운동을 다같이 인정하는 점에서는 二元論이라고 보는 것이 타당하겠다.

그런데 一元論의 傾向은 현대에 있어서 우세한 경향인 듯 싶다. 그리고 그 一元論은 唯物論的 내지 現象主義의 性格을 띠고 있다. 이러한 경향을 Sartre는 『存在와 無』의 첫 머리에

5) Bergson, *L'âme et le corps*, conférence faite à Foi et Vie, le 28 avril 1912 (*L'énergie spirituelle*. 이하 ES로 적기로 함), p. 40.

6) ES, p. 40.

7) Bergson, *Matière et mémoire*, (이하 MM로 적기로 함) p. 23.

8) *Ibid.*, p. 264.

서 다음과 같이 말하고 있다.

近代 思想은 現存者(existant)를 그것을 드러내는 一連의 外顯(apparitions)에로 환원시키는 데 있어 상당한 진보를 이룩하여 왔다. 그리하므로써 철학을 困惑케 해온 상당한 수의 二元論을 억제하고 現象一元論으로써 이 二元論들을 대체할 것을 겨냥하였다.⁹⁾

Sartre 와는 철학의 방향이나 풍토를 달리하는 Gilbert Ryle 도 心身關係의 문제에 있어서는 現象一元論의 思想을 주장하고 있다. 그는 『精神의 概念』에서 다음과 같이 말하고 있다.

이 책에서 줄곧 주장되고 있는 것은 다음과 같은 것이다. 우리가 精神的(mental 혹은 心的) 述語들으로써 사람들을 특징지을 때, 우리는 우리가 찾아가 볼 수 없는 意識의 흐름 속에서 일어나고 있는 어떠한 유형 같은 過程들에 대하여 검사할 수 없는 推論을 펴고 있는 것이 아니다; 우리는 그 사람들이 그들의 두드러지게 公的인 行動을 행하는 方式들을 記述하고 있는 것이다.¹⁰⁾

요컨대, Ryle 에 의하면, 정신(mind)이란 것이 따로 있는 것이 아니다. 물질적 세계에 있지 않는 것들을 간직하는 곳이 정신인 것은 아니다. 정신이란 어떤 일을 하거나 혹은 겪어나가는 人格(person)의 능력, 경향 같은 것이다.¹¹⁾ 정신에 대한 이러한 파악은 行動主義心理學的(behavioristic)인 견해라 하겠다. 그런데 Ryle 은 Descartes 學派가 정신과 신체를 엄격히 구별하고 정신이 신체의 보이지 않는 어느 구석에서 신비로운 작용을 하는 것처럼 생각하는 것을 Descartes 의 神話라 하여 통렬하게 비판하고 있다.

최근까지 미국에서 유력했던 心身關係論은 心身同一論(psycho-physical identity)인 듯하다. 그 주장의 要旨은, 한 개인이 어떤 심리적 상태에 있다고 할 때 그것은 곧 그가 물리적(신체적) 상태에 있다는 것과 동일하다는 것이다.¹²⁾ 이러한 견해는 대체로 唯物論的인 것으로 해석되는 모양이다. 그것은 또한 物理主義(physicalism)의 一元論的 立場과도 통하는 것이 아닌가 생각된다. 그런데 이 견해도 결정적인 心身關係論이 될 수 없다. 인간의 정신활동이 전적으로 물리적으로 기술될 수 없으니 말이다.

현대에 있어서의 이와같은 강한 유물론적·물리주의적·현상주의적·일원론적 견해에 대하여 지금도 二元論의 입장을 지키며 정신의 實體性을 인정하는 철학자들이 없지 않다. 가령, C.J. Ducasse 는 『自然, 精神, 그리고 죽음(Nature, Mind, and Death)』에서 정신이 하나의 실체라고 하는 假說은 오늘날 잘 받아들여지지 않고 있음을 인정하면서, 그러나 자기는 정신도 정녕 하나의 실체라고 제안한다고 말하고 있다.¹³⁾ 그리고 그는 정신과 신체 사이에는

9) J. P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 11.

10) Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, p. 51.

11) *Ibid.*, p. 199.

12) 『哲學研究』第15輯(1980, 12) p. 116: 蘇興烈 「心身同一論」.

13) C.J. Ducasse, *Nature, Mind, and Death*, p. 400.

어떤 단순한 因果的 關係가 있다고 말하므로써 相互作用說의 立場을 취한다.¹⁴⁾ Ducasse 에 의하면, 정신은 心的 實體(psychical substance)요, 腦는 物理的 實體(physical substance)이다.¹⁵⁾ 腦 이외에 다시 정신이 있다고 하면 정신은 어디에 있느냐고 疑問을 제기할 수 있겠으나, 어떻게 Ducasse 는 정신과 腦를 별개의 것으로 보는 二元論의 立場을 취하고 있다. 다시 Ducasse 에 의하면, “어떤 정신적 사건들은 분명히 어떤 신체적 사건들과 연결되어 있으나, 그것들은 신체적 사건들 자체는 아니다. 그 연결은 同一性(identity)이 아니다.”¹⁶⁾ 이러한 精神觀으로부터 정신과 신체의 分離可能性의 사상이 나온다. 그리하여 Ducasse 는 “어떤 형태의 意識이 동물이나 인간의 신체와의 연결을 떠나서 독립적으로 존재할 수 있다고 하는 假定”¹⁷⁾에 아무런 矛盾이 없다고 주장한다. 이러한 생각의 흐름에서 그는 신체의 死滅 후의 어떤 형태의 정신의 生存可能性마저 시사하기에 이른다. 그는 다음과 같이 말한다.

이제 내가 제출하고자 하는 결론은 인간의 정신의 어떤 부분 혹은 능력이 신체의 죽음 뒤에도 살아 남는다고 하는 假定에 아무런 矛盾도 들어 있어 보이지 않는다고 하는 것이다.¹⁸⁾

이것은 現代的 思考方式에 크게 거역하는 것으로 보이지만, Sokrates, Platon, Descartes 를 계승하는 사상이라 할 수 있다. 여기에 정신의 문제, 그리고 정신과 신체의 관계의 문제가 오늘날 아직도 結末을 보지 못하고 있는 상황의 一端이 엿보인다. Ducasse 같은 철학자가 정신의 실체성과 心身의 相互作用說을 주장하는 것은 實體概念을 機能概念으로 대체하고 유물론적 일원론이 우세한 현대의 경향을 몰라서가 아니고, 지금도 二元論的 思想을 주장할 만한 근거가 있고 또 정신과 心身關係의 문제에 대한 결정적인 답이 마련되고 있지 못하는 상황 때문이라 생각된다.

우리가 Bergson 의 心身關係論을 문제삼음은 그것이 心身關係의 문제에 대한 결정적인 답인 때문인 것은 아니다. 다만 그것이 그 문제에 대한 그리고 그 문제에 관련된 여러 문제에 대한 예리한 통찰을 포함하고 있기 때문이다. Bergson 은 생명에 관하여, 종교에 관하여, 철학의 방법에 관하여, 여러 자연과학에 대하여 훌륭한 관찰을 많이 우리에게 제공하고 있다.

심신관계에 관한 그의 사상은 오늘날 많이 논의되고 있지는 않는 것 같다. 그러나 그의 학설을 높이 평가한 사람도 적지 않았던 것으로 안다. 그의 사상이나 학설 속에 지금도 우리가 경청할 만한 것이 많이 있기에 우리는 그의 『物質과 記憶(Matière et mémoire)』을 중심으로 그의 心身關係論을 살펴보려 한다.

14) *Ibid.*, p. 431.

15) *Ibid.*, p. 432

16) *Ibid.*, pp. 453~454.

17) *Ibid.*, p. 463.

18) *Ibid.*, p. 482.

II. Bergson의 理論

1. Bergson의 方法

Bergson은 정신과 신체의 관계의 문제에 있어서 우리가 결국 의지해야 할 것은 經驗이라고 말하고 있다.¹⁹⁾ 그러나 Bergson이 여기서 말하고 있는 경험은 흔히 말하는 혹은 經驗論者들이 말하는 경험은 아니다. 또 Bergson의 입장을 純粹經驗論이라고 부르는 사람도 있으나, 이렇게 부르는 것은 이 經驗論이 在來의 경험론과는 峻別되는 조건 아래서만 타당하다 하겠다.

Bergson은 우리가 흔히 경험이라고 생각하는 것에서 출발한다고 지적한다.²⁰⁾ 經驗論이나 獨斷論은 現實的인 것을 並列된 要素들로 나누고 이것들을 再構成하므로써 形而上學的인 世界觀을 構築한다. 이러한 世界觀에 있어서 경험의 대상은 非連續적으로 분할되어 있다. 이에 대하여 Bergson은 참된 경험을 대립시킨다. 참된 경험이란 정신이 그 대상과 직접 접촉하므로써 생기는 경험이다.²¹⁾ 이러한 경험은 Bergson이 철학의 방법으로서 강조하는 直觀과 다른 것이 아니라 해도 무방할 듯 싶다. 여기 관련하여 Bergson은 다음과 같이 말하고 있다.

……內的 觀察에 숙달한 철학자는 자기자신 속에 沈潛하고, 그리고는 表面에 다시 올라오므로써, 意識이 느슨해지고 퍼지고 空間 속에서 발전하려고 준비하는 漸進的인 運動을 追跡해야 합니다. 意識이 차츰 物質化하는 것을 눈여겨 보며, 또 外面化하는 段階들을 살펴보므로써 그는 정신이 물질 속에 끼여 들어 있다는 것, 즉 정신과 신체의 관계에 대하여 적어도 어떤 막연한 直觀을 얻을 것입니다.²²⁾

처음에는 막연하지만, 이 直觀은 마침내 心理學과 病理學에서 문제삼는 많은 事實들로 우리를 인도해 주리라고 Bergson은 기대하고 있다. Bergson의 直觀은 經驗科學의 성과를 무시하는 것은 아니다. 그 直觀은 경험과학의 성과들과 결국에 가서 일치할 것을 기약하고 확신하는 것이다.

이 直觀은, 內的인 것이건 外的인 것이건 어떻든 모든 現實을 分割不可能한 連續의 모습에서, 다시 말하면 純粹持續의 모습에서 본다. 순수지속에 우리 자신을 놓고 모든 것을 連續과 또 變化의 모습에서 보려는 것이 Bergson의 태도다. 이것은, Bergson의 表現대로, “경험을 그 源泉에까지 찾아가는 것, 혹은 오히려, 경험이 우리들의 實利의 방향으로 굴절하여 바로

19) Bergson, *ES*, p. 50.

20) *MM*, p. 205.

21) *MM*, p. 204.

22) *ES*, p. 37.

인간적인 경험이 되는 저 결정적인 모퉁이를 넘어서는 데까지 찾아가는 것”²³⁾이라고도 하겠다. 요컨대, Bergson 이 말하는 참된 경험은 인간적 경험과는 엄격히 구별되는 것이다.

이와 같이 경험에 의지하는 입장, 순수한 지속 속에 우리 자신을 두고서 직관하는 입장은 常識의 입장과 符合한다. Bergson 은 여러 군데서 常識의 입장을 옹호한다. 가령, 『정신과 신체』란 강연에서는 “정신의 생과 거기에 따르는 生理的 現象을 주의해서 살펴보면, 常識이 옳다는 것, 그리고 인간의 意識 속에는 거기 대응하는 腦 속에 있는 것보다 무한히 많은 것이 있다는 것을 믿게 된다고 말하고 싶습니다”라고 말하고 있다.²⁴⁾ 『物質과 記憶』에서도 처음부터 여러 곳에서 Bergson 은 상식의 입장을 옹호한다. 다만, 그 結論 부분에서는 상식의 입장에서 이해하기 어려운 견해들, 특히 現實에 대한 독특한 견해가 엿보인다.

2. 이마아쥬(image)——Bergson 의 實在觀

Bergson 은 『物質과 記憶』에서 image 란 말을 수 없이 쓰고 있다. image 란 말은 흔히 ‘心像’이라 옮겨지고, 또 흔히 그런 意味 즉 마음 속에 그려지는 어떤 모습, 혹은 形像이란 의미로 쓰인다. Bergson 은 image 란 말을 이런 보통의 의미로도 쓰고 있지만, 아주 독특한 의미로도 쓰고 있다. ‘記憶-心像’(souvenir-image)이라 하는 것은 전자의 한 경우라 하겠는데, 후자의 경우에는 image 를 ‘心像’이라 하기가 어렵다. 후자의 image 를 간혹 ‘形像’이라 옮기는 사람도 있으나, 타당해 보이지 않는다. 그러므로 이 논문에서는 그냥 ‘이마아쥬’라 하기로 한다.

Bergson 은 物質을 image 로 파악한다. 『物質과 記憶』의 서문에서 그는 “물질이란, 우리의 생각으로는, 이마아쥬의 總體다”라고 말하고, 이어 “이마아쥬란 말로써 우리는 觀念論者가 《表象》이라 부르는 것보다는 더한 어떤 現存物(existence), 그러나 實在論者가 《물건(chose)》이라고 부르는 것보다는 덜한 어떤 現存物——즉, 《물건》과 《表象》의 중간에 있는 어떤 現存物을 이해한다”라고 말하고 있다.²⁵⁾ Bergson 이 이와 같이 物質을 이마아쥬로 파악하는 것은 物質을 表象에 환원시키는 觀念論과 物質이 우리의 表象과 전혀 다르다고 하는 實在論에 반대하기 위해서다. 이러한 Bergson 의 입장은 물질을 우리의 정신과의 관계에서 보는 것이라 할 수 있겠다. 그래서 그는 “내 感覺들을 열면 知覺되고, 내 感覺들을 닫으면 知覺되지 않는 이마아쥬들”이라고 말하고 있다.²⁶⁾

이러한 角度에서 물질을 이마아쥬라 하는 것은 이해가 가는 일이다. 또 進化論의 견지에서 볼 때, 무기적 물질로부터 유기적 물질이 생기고, 이 후자로부터 생물이 나오고, 다시 여기

23) *MM*, p.205.

24) *ES*, p. 42.

25) *MM*, p. 1.

26) *MM*, p. 11.

서 정신이 발전해 나왔다고 하면, 그리고 인간의 생명에 있어서 인간이 갖가지 물질로 되어 있는 식물들을 취하는데 거기서 정신의 활동이 전개됨을 보면, 정신과 물질 사이에 어떤 연관성이 전혀 없다고만 할 수도 없을 것 같다. 이런 점에서도 Bergson이 물질을 이마아쥬라한 것이 이해가 가는 일이지는 하다.

그런데 Bergson은 여러 군데서 내 신체를 특별한 이마아쥬라 말하고 또 “求心性 神經들은 이마아쥬요, 腦는 이마아쥬요, 感覺神經들에 의하여 전달되어 腦에 퍼지는 흥분도 역시 이마아쥬”라고 말한다.²⁷⁾ 물질이 이마아쥬라고 하면, 腦도 물질이라 할 때 腦를 이마아쥬라 하는 것도 무방하다 하겠다. 하지만, 이와 같이 모든 物質的 對象을 이마아쥬라 하는 것은 아무래도 常識의 입장에서부터 상당한 거리가 있는 것이 아니겠는가 싶다. Bergson이 여러 곳에서 常識의 입장을 두둔하고 있기는 해도 말이다. 그런데 이마아쥬란 것이 Bergson에게 있어서 물질이나, 물질적 대상을 두고 하는 말이라 하지만, 이마아쥬란 말 자체의 본래의 뜻이 물질보다는 精神內의인 것을 가리키는 것이기에, Bergson의 입장 내지 實在觀은 唯物論이나 實在論보다는 觀念論에 가까운 것이라 評해도 과히 잘못되지는 않으리라 생각된다. 아닌게 아니라 Bergson은 이러한 사상의 線을 따라 “모든 實在(réalité)가 意識과 類緣性, 類似性, 결국은 관계를 가지고 있다고 하는 것은, 우리가 물건들을 《이마아쥬들》이라고 부르는 바로 이 일로써 觀念論에 양보하는 점이다”라고 말하고 있다.²⁸⁾ 물론, Bergson은 實在論이나 觀念論에 대하여 다 같이 반대하며 비판하고 있다. 그의 반대의 가장 중요한 이유는, 그것들이 다 같이, 知覺을 전적으로 思辨的 關心을 가지고 있는 것으로, 즉 순수한 認識으로 보기 때 문이다.²⁹⁾ Bergson에게 있어서 知覺은 行動을 위하여 있는 것이요, 내 身體는 行動의 中心이다.³⁰⁾

Bergson의 世界把握은 매우 動的이다. 그는 세계를 固定된 對象들의 세계로 보는 것을 우리의 抽象의 결과에 지나지 않는다고 본다. 그가 實在를 持續(durée)이라 보는 것도 세계를 變化의 모습에서 보는 때문이다. 持續에는 變化가 있고, 飛躍이 있고, 進化가 있다. 이러한 持續을 파악하는 方法으로서는 直觀 이외의 것이 있을 수 없다. Bergson은 이러한 實在觀 내지 世界把握을 『物質과 記憶』에서는 다음과 같이 요약하고 있다.

I. — 모든 運動은, 하나의 靜止로부터 다른 靜止에로의 通過인 限에서, 절대로 分割할 수 없는 것이다.

II. — 現實的 運動들이 있다.

III. — 物質을 輪廓이 절대적으로 정해져 있는 독립된 物體들로 나누는 것은 人爲的 分割이다.³¹⁾

27) *MM*, p.13

28) *MM*, p. 258.

29) *MM*, p. 24 참조.

30) *MM*, p. 14 참조.

31) *MM*, pp. 209~220 참조.

요컨대, 첫째로, 現實의 運動들이 있다. 이것은 常識이 우리에게 분명히 보여주는 것이다. Bergson은 그의 저서의 여러 곳에서 Zenon의 運動否定論을 비판하고 있다. 둘째로, 모든 運動은 分割될 수 없다. 따라서 Achilleus의 운동과 거북의 운동을 똑같은 자로 分割하여 同列에 놓고 同質적인 空間으로 분할하여 처리하며 논할 수는 없다. Achilleus의 운동과 거북의 운동은 質이 다르다. 셋째로, 모든 物質은 有機的으로 얽혀 있다. 끊임 없는 流動과 相互浸透의 모습이 物質 전체의 實相(réalité)이다.

이러한 物質理解와 世界把握에서 독특한 心身關係論이 導出된다. Bergson에 의하면, 物質을 본질적으로 可分的인 것으로 보고 精神을 엄밀하게 非延長的인 것으로 보는 데에 二元論의 假定的 잘못이 있다. 이러한 假定 때문에 정신과 물질의 연락이 단절된다. 실상은 “觀念으로부터 이마아쥬에로의, 그리고 이마아쥬로부터 感覺에로의 漸次的 移行이 있고, 정신의 상태는 現實性 즉 行動에로 발전함을 따라 더욱 더 延長에 접근하며, 마침내 이 延長이 일단 획득되면 그것은 어디까지나 不可分이요. 따라서 정신과의 통일을 어느 모로도 해치지 않는다.”³²⁾ 이것은 인간의 정신이 감각을 매개로 하여 현실에 나아갈 때 정신과 현실 사이에 어떤 同質性이 있음을 전제로 하는 것인 듯 싶다. 이렇게 물질이 不可分的이고 정신이 延長과의 親近性을 지니는 것으로 본다면, “정신은 純粹知覺의 작용 속에서 물질과 포개지고, 따라서 물질과 하나가 될 수 있게 되지만, 그러면서도 물질과는 근본적으로 구별된다.”³³⁾ 정신과 물질은 生物學的으로 同源의이므로 相互浸透성과 相互依存性을 가지면서도 정신은 어디까지나 記憶을 그 본질 내지 근본적 특성으로 하는 점에서 물질과 확연히 구별된다. 정신은 기억을 통하여 과거와 현재를 종합하므로써 미래를 지향하며, 물질의 瞬間들을 集約하고 이용하여 行動으로써 자기를 드러낸다. 行動은 정신이 신체와 하나가 되는 統一의 存在理由다. 이리하여 정신과 신체의 구별은 空間의 函數로서가 아니라, 時間의 函數로 세워져야 한다.³⁴⁾ 정신은 무엇보다도 時間의 次元에서 생각되어야 한다.

정신이 물질과 근본적으로 구별되면서도 또한 거기에 서로 넘나드는 관계가 있다고 하는 Bergson의 사상은 Russell이 “물질은 그렇게 물질적인 것이 못되며 정신은 그렇게 정신적인 것이 못된다.”³⁵⁾고 한 말과 一脈 상통하는 바가 있다. Russell은 위의 말에 이어, 다음과 같이 말하고 있다.

우리들의 세계는 미국의 實在論자들이 “중립적(neutral)”인 것들이라 부른 것으로 구성되어 있다. 이것들은 물질의 딱딱함이나 不可破壞性을 가지고 있지도 않고, 정신의 특성을 이루는 것으로 생각되는

32) *MM*, pp. 247~248.

33) *MM*, p. 248.

34) *MM*, p. 248.

35) Russell, *Analysis of Mind*, p. 36.

對象들과의 관련도 가지고 있지 않다.³⁶⁾

Russell은 철학의 방법으로서의 直觀에 관련하여 Bergson을 신랄히 비판하고 있고 또 철학적 문제의 發想에 있어서 Bergson과 크게 다른 터이지만, 이상하게도 물질과 정신 그리고 實在을 보는 눈에 있어서 어느 정도의 一致를 보여 주고 있다고 하겠다.

3. 記憶과 精神

(a) 腦와 精神

Bergson이 물질과 정신, 뇌와 기억 같은 것을 문제삼고 거기에 관하여 탐구하여 내어놓은 結論, 그리고 그 탐구의 의도는 『意識과 生命』이란 제목으로 행한 강연 속의 다음과 같은 말에 요약되어 있다.

인간의 정신적 활동은 뇌의 활동을 넘어 흘러 넘친다는 것, 뇌는 運動習慣을 축적하기는 해도 기억을 축적하지는 않는다는 것, 생각의 다른 기능들은 기억보다도 더 뇌로부터 독립해 있다는 것, 따라서 人格性(personnalité)의 보존과 강화는 신체의 解體 후에도 가능하고 蓋然的이기까지 하다는 것...³⁷⁾

요컨대, 신체는 행동의 중심으로서 행동을 위하여 있는 것이요, 신체의 일부인 뇌는 외부로부터 들어오는 자극을 받아들이고 또 선택하여 운동기관으로 하여금 반응하게 하는 기관이다. 정신은 뇌에 의존하고 있지만, 뇌와는 아주 異質的이라고 할 수 있을 만큼 뇌의 활동 이상의 활동을 수행한다. 그리고 이 정신은 신체의 해체 후에도 어떤 생명을 지녀갈 수 있음직하다. Bergson은 이러한 고찰들을 통하여 궁극적으로는 永生에 대한 宗教人들의 信仰에 어떤 근거를 제공해주려는 것 같다.

Bergson은 정신을 意識과 동일한 것으로 보고 있다. 그리고 “意識이란 무엇보다도 記憶을 의미한다.”고 말한다.³⁸⁾ 記憶이 없으면 意識도 없다. 한편 意識은 未來의 豫期이기도 하다. 그런데 이 意識은 인간에게 있어서 뇌에 결부되어 있음은 異論의 여지가 없는 일이라고 Bergson은 지적한다.³⁹⁾ 意識은 뇌를 매개로 해서 활동한다. 이와 같이 의식 즉 정신이 뇌에 결부되어 있고 뇌를 매개로 해서 활동하기는 해도 정신의 활동은 뇌의 활동을 넘어서서 넘쳐 흐른다고 하는 것이 Bergson의 중요한 주장의 하나다. 의식이 뇌에 매여 있으면서 어떻게 뇌 이상의 기능을 하는 것인지 우리는 의문을 제기할 수 있을 것이다. Bergson은 정신이 實體인지 한갓 機能인지에 대해서는 言及을 하지 않고 있다. 그러한 물음조차 제기하고 있지 않다.

36) *Ibid.*, p. 36.

37) Bergson, *La conscience et la vie*, Conférence Huxley, faite à l'Université de Birmingham, le 29 mai 1911: *ES*, p. 27.

38) *ES*, p. 5.

39) *ES*, p. 7.

정신이 의식이라면 그것은 기능일 듯 싶어서 一定한 자리를 요구하지는 않는 것인 듯도 싶다. 여기 관련된 문제는 매우 미묘해 보인다.

Bergson 에게 있어서 뇌는 어디까지나 身體的인 次元의 기관이요, 정신 즉 의식의 차원에는 미치지 못하는 것이다. 뇌는 “感覺의 길을 통해서 들어오는 振動을 運動의 길에로 연결시켜주는 네거리요, 또 신체조직의 한 점에서 받은 흐름을 마음대로 어떤 운동기관쪽으로 돌리게 하는 스위치”⁴⁰⁾다. 이를테면 뇌는 行動의 평면에서의 選擇의 기관이다. Bergson 이 “뇌는 行動의 도구이지, 表象의 도구가 아니다.”⁴¹⁾라고 말할 때, 그는 순수한 記憶을 表象으로 보므로써 表象을 정신에 속하게 하고, 뇌는 순전히 신체적 행동의 기관으로 생각하고 있다. 여기서도 그렇다면 정신은 신체에 속하지 않는 것인가고 의문을 제기할 수 있겠다. 그러나 하여튼 Bergson 은 뇌를 행동의 도구요, 감각이 받아들인 자극들 중의 하나를 선택하여 운동기관에로 연결시켜 주는 선택의 기관으로 본다. 그가 든 유명한 例를 따르면, 뇌는 일종의 中央電話局이다.⁴²⁾ “다시 말하면, 뇌는 받아들여진 운동에 대해서는 分解의 도구요, 수행되는 운동에 대해서는 선택의 도구다.”⁴³⁾ 뇌의 構造는 우리가 그중에서 하나를 선택하는 운동들의 정밀한 圖面이다.⁴⁴⁾

이와 같이 뇌는 행동의 도구로서 감각과 운동을 매개하는 것이기에, 따라서 “공간 속에서 연장되어 있는 이마아주인 한에서, 現在의 瞬間만을 점명한다. 그것은, 물질적 우주의 다른 모든 것과 함께, 우주의 生成의 끊임없이 새로와지는 切斷面을 구성한다.”⁴⁵⁾ 한편, 의식은 과거를 간직하고 미래를 예기한다. 그렇다면 의식도 선택하는 일을 할 터이다. 그런데 Bergson 은 뇌가 선택의 기관이라 말하고, 또 의식의 임무는 선택하는 것이라고도 말하고 있다.⁴⁶⁾ 여기에는 矛盾이 있어 보인다. 하지만 Bergson 에게 있어서 뇌와 의식은 철저히 구별되어 있다.

Bergson 은 “原理的으로는, 意識은 生命과 同延이다” 라고도 말한다.⁴⁷⁾ 이 말을 額面 대로 받아들이면, 動物이나 植物에도 의식이 있다고 할 수 있다. 進化論的으로 생각해서 의식도 물질로부터 발전해나온 것이라 볼 수도 있다. Bergson 도 生物學的 思想을 그 철학의 배경으로 하고 있어서 궁극적으로는 물질과 정신 사이에 근본적 차이가 없다고 생각하고 있는 것 같기도 하다. 그리고 인간의 정신에 있어서 생물 세계의 다른 어디에서도 찾아보기 어려운 작용을 발견하고 지적하고 現象學的으로 기술하려 했다고 할 수 있을 것이다.

40) *ES*, pp. 8~9 참조.

41) *MM*, p. 78.

42) *MM*, p. 26.

43) *MM*, pp. 26~27.

44) *MM*, p. 39.

45) *MM*, p. 165.

46) *ES*, p. 10 참조.

47) *ES*, p. 8.

Bergson은 “意識이란 自由를 지니고 있는 記憶이요, 다시 말하면, 持續 속에서의 創造의 계속인 바 거기에는 정녕 增大가 있다.”라고 말하며, 의식은 끊임없이 자기를 창조하며 풍부하게 해가는 데 반하여 물질은 자기를 파괴하며 磨滅시켜가는 것이라고 지적한다.⁴⁸⁾ 創造의 意識은, 동물에게 있어서는 幽閉되어 있고 오직 인간에게서만 풀려나올 수 있는 어떤 것을 創意성과 發明에 의하여 해방시킨다.⁴⁹⁾

요컨대, 의식은 자기의 바깥에 새로운 것을 창조한다. 자기 자신의 내부에도 새로운 것을 창조한다. 정신은 자기에 의한 자기의 창조를 수행한다. 정신이란 자기가 지니고 있는 것보다 더 많은 것을 자기자신으로부터 끌어내고, 자기가 받는 것보다 더 많은 것을 돌려 주고, 자기가 가지고 있는 것보다 더 많은 것을 줄 수 있는 힘이다.⁵⁰⁾ 이에 반하여, 뇌는 펜토마임의 기관일 따름이다. 그 역할은 정신의 생활을 흉내내는 것이요, 또한 정신이 적응해야 하는 외부의 상황을 흉내내는 것이다. 뇌의 활동과 정신의 활동의 관계는 오케스트라 지휘자의 지휘봉의 움직임과 심포니의 관계와 같다. 심포니가 지휘봉의 움직임을 모든 면에서 넘어서고 있는 것처럼, 정신의 생활은 뇌의 생활을 넘어서 넘쳐 흐르고 있다. 뇌는 어디까지나 생에 대한 注意(l'attention à la vie)의 기관이다.⁵¹⁾

Bergson은 “常識은 精神을 믿는다”고 말한다.⁵²⁾ 이것은 정신의 實在性을 믿는 상식의 입장을 받아들인다는 것이겠다. Bergson은 또 다음과 같이 말하고도 있다.

그러므로 나는, 정신의 생활과 거기 따르는 생리적 현상을 주의깊게 검토해 보면, 常識이 옳다는 것, 그리고 인간의 의식 속에는 거기 대응하는 뇌 속에 있는 것보다 무한히 많은 것이 있다는 것을 믿게 된다고 말하렵니다.⁵³⁾

그런데, 뇌와 정신이 어떤 관계를 가지고 있음은 Bergson도 인정하고 있지만, 정신의 활동이 뇌의 활동을 넘어서 넘쳐흐른다고거나, 의식 속에는 뇌 속에 있는 것보다 무한히 많은 것이 있다고 주장할 때, 이 정신이나 의식이 뇌를 떠나서 있을 수 있는지에 대하여는 의심하지 않을 수 없을 것도 같다. 정신이나 의식도 어디까지나 신체 속에서 활동하고 있다. 신체의 각 부분이 제자기 특유한 기능을 맡고 있는데, 정신이나 의식의 활동도 뇌의 특유한 기능이라 할 수 있음직도 하다. 그러나 뇌도 물질이라 하면 결국 유물론적 일원론에 빠지겠으나, 현대사상은 이러한 방향으로 크게 움직이고 있는 것 같다. Bergson은 뇌와 정신의 밀접한 관계를 인정하면서도 정신이 한갓 물질인 뇌를 넘어서서 작용하는 면을 현상학적으로 추적하

48) *ES*, pp. 17~18.

49) *ES*, p. 18.

50) *ES*, p. 31 참조.

51) *ES*, p. 47 참조.

52) *MM*, p. 76.

53) *ES*, p. 42.

려고 시도하고 있다고 하겠다. 하지만 우리는 다시 정신은 신체 속의 어디에, 뇌와 다른 어디에 자리잡고 있는가고 물을 수도 있다. 만일 이 물음에 대하여 정신이 뇌와 따로이 어디에 있는 것이 아니고, 뇌의 신경계통 전체의 작용이라고 답한다면, 결국 behaviorism의 생각에 귀착하게 된다. Bergson의 입장은 behaviorism의 자연주의적 입장에 빠지지 않으면서도 그와 유사한 면도 보여주는 미묘한 입장인 듯한 인상을 주기도 한다.

(b) 知覺과 記憶

Bergson은 知覺에 관하여 많은 말을 하고 있고, 또 특이한 견해를 내어 놓고 있다. 우선 그는 물질과 그 지각에 대하여 다음과 같은 독특한 定義를 내리고 있다.

나는 이마아쥬들 전체를 물질이라 부르고, 특정한 이마아쥬 즉 내 신체의 가능한 행동에 관계지어진 이 동일한 이마아쥬들을 물질의 지각이라 부른다.⁵⁴⁾

즉, 지각도 이마아쥬다. 다만 내 신체의 행동에 관계지어져 있는 점이 다른 물질과 다르다. 극단적으로 말하면 지각도 물질의 일부다. 지각에 대한 이러한 견해는 상식적 견해와 크게 다르다. 상식적으로 생각하면, 지각은 감각을 통한 정신의 파악이라 하겠다. 하지만, Bergson은 『物質과 記憶』을 일관하여 지각을 물질 쪽에, 혹은 대상 쪽에, 그리고 행동과의 관련에서 보고 있다.

Bergson은 지각과 행동에 관하여 다음과 같은 法則을 내어 놓고 있다. “행동이 時間을 처리하는 것에 정확히 比例하여 지각은 空間을 처리한다.”⁵⁵⁾ 이 말은 바로 이에 앞서는 다음과 같은 말이 理解를 도와 준다. “지각의 폭은 뒤잇는 행동의 不確定性的의 정확한 尺度가 된다.”⁵⁶⁾ 요컨대, 지각의 폭이 넓어짐을 따라 행동의 불확정성이 증가한다. 이것도 지각이 행동과 밀접하게 결부되어 있음을 보여주는 것이다.

意識的 知覺이 腦의 變化에 엄밀하게 대응한다고 Bergson이 말하고 있는 것⁵⁷⁾은 상식적으로도 받아들일 수 있는 일이다. 그런데 Bergson은 더 나아가 知覺을 事物의 일부로 혹은 물질과 정도의 차이밖에 없는 것으로 말하기까지 한다. 다만, 이 때의 지각은 순수한 지각이다. “우리들의 지각은, 순수한 상태에서는, 정녕 물건들(choses)의 일부를 이룬다.”⁵⁸⁾ “물질의 지각과 물질 자체 사이에는 정도의 차 밖에 없고, 성질의 차는 없으며, 순수한 지각과 물질의 관계는 부분과 전체의 관계다.”⁵⁹⁾ 심지어, Bergson은 “본질적으로, 물질은 순수한 지각과 一致한다.”고까지 주장하고 있다.⁶⁰⁾ 이것은 물질 속에 어떤 숨은 힘이냐 알 수 없는

54) *MM*, p. 17.

55) *MM*, p. 29.

56) *MM*, p. 29.

57) *MM*, p. 39.

58) *MM*, pp. 66~67.

59) *MM*, pp. 74~75.

60) *MM*, p. 77.

힘이 없고 지각과 일치하는 점, 따라서 우리가 인식할 수 있는 점이 있음을 말하려는 것이지만, 물질과 지각이 일치한다고까지 말하는 것은 일단 지나친 일이라 하겠다. 이러한 주장을 통하여 Bergson은 무엇을 말하려는 것인가?

Bergson은 “어느 의미에서, 내 지각은, 그 자체로는 헤아릴 수 없을 만큼 많은 순간들로 나누는 것을 내 持續의 단 한 순간에 집약하기 때문에, 사실 내 속에 있다.”고도 말하고 있다.⁶¹⁾ 이 말은 앞서 인용한 말들과 모순되어 보인다. 그러나 Bergson의 本意는, 지각이, 혹은 적어도 순수한 지각이 물질의 일부를 이룬다고 하는 것이겠다. 그래서 그는 “사실은 지각이 感覺中樞에도 運動中樞에도 있지 않다. 지각은 이것들의 관계의 복잡성의 尺度요, 그것이 나타나는 바로 거기에 있다.”고 말하고 있다.⁶²⁾ 어쨌든, Bergson은 순수한 지각을 물질 쪽에 놓고서 보고 있다. 이러한 지각과 반대로, 기억은 정신에 고유한 것이다.

“운동으로 전개되지 않는 지각이란 없다.”⁶³⁾ 흔히 지각과 기억 사이에 정도의 차 밖에 보지 않고, 지각을 기억의 강화된 것으로, 그리고 기억은 지각의 약화된 것으로 보지만, 이것은 하나의 착각이다. “우리들의 순수한 지각을 구성하고 있는 것은, 이마아쥬들의 한 부분에서, 윤곽을 드러내는 바야흐로 출생하려는 우리의 행동(notre action naissante)이다.”⁶⁴⁾ 지각은 행동을 위해서, 그리고 오직 행동을 위해서만 있다. Bergson은 지각의 이러한 성격을 “지각은 우리를 未來에로 밀어붙인다.”라고 표현하고도 있다.⁶⁵⁾

이리하여 순수한 지각과 순수한 기억은 근본적으로 다르다. 전자는 물질에 속하고 후자는 정신에 속한다. 그러나 우리들의 현실 생활에 있어서는 물질과 정신이 상호침투하며, 지각과 기억이 상호침투한다. 순수한 지각과 순수한 기억은 權利上的 즉 理論上的 存在만을 누리고 있는 것이라 할 수 있을 성 싶다. 기억, 즉 과거의 이마아쥬들의 殘存은 줄곧 우리들의 現在의 知覺에 섞여 들어오며 심지어는 이것을 대체하기도 한다.⁶⁶⁾ “우리의 지각들은 확실히 기억들에 의하여 침투되어 있고, 또 거꾸로 回想(souvenir)은…… 그것이 끼여 들어가는 어떤 지각으로부터 몸을 빌리지 않고서는 다시 現在로 될 수 없다. 그러므로 이 두 작용, 즉 지각과 회상은 항상 서로 침투하며, 滲透現象에 의하여 그 實質의 어떤 것을 항상 교환한다.”⁶⁷⁾ 이것이 現實이다. 그러나 순수한 지각과 순수한 기억은 어디까지나 엄격히 구별되어야 한다.

그런데 Bergson은 “지각은, 설사 순간적인 것이라 해도, 헤아릴 수 없을 만큼 많은 되생각난 요소들로 되어 있고, 사실, 모든 지각은 이미 기억이다.”라고까지 말한다.⁶⁸⁾ 사실, 우리들의

61) *MM*, p. 233.

62) *MM*, p. 45.

63) *MM*, pp. 101~102.

64) *MM*, p. 71.

65) *MM*, p. 103.

66) *MM*, p. 68 참조.

67) *MM*, p. 69.

68) *MM*, p. 167.

정신생활에 있어서는 지각 못지 않게, 혹은 지각 이상으로 기억이 큰 비중을 차지하고 있다. 우리의 “정신은 지각에 있어서 이미 기억이다.”⁶⁹⁾ 그리고 지각은 그 구체적 형태에 있어서는 순수한 회상과 순수한 지각, 즉 정신과 물질의 종합이다.⁷⁰⁾

(c) 記憶・再認・失語症

Bergson은 記憶의 두가지 형태를 선명하게 구별한다. 그 중의 하나는 運動의 메카니즘(mécanismes moteurs) 속에 刻印된 것이요, 다른 하나는 獨立的 回想(souvenirs indépendants)이다. 가령, 어떤 學課를 공부할 때에, 그 문장을 몇번이고 되풀이 하여 읽으므로써 그것을 暗記한다면, 우리는 그것을 기억했다고 말한다. 그런데 우리는 또 그 문장을 처음에 읽었을 때의 상황, 다음번에, 그리고 세번째로 읽었을 때의 상황을 회상할 수 있다. 이런 경우에도 우리는 그 상황을 기억한다고 말한다. Bergson은 전자를 學課의 記憶(souvenir de la leçon)이라 부르고, 후자를 特定한 朗讀의 記憶(souvenir de telle lecture particulière)이라 부르기도 한다.⁷¹⁾ 전자는 習慣의 모든 특징을 가지고 있다. 습관과 마찬가지로, 그것은 동일한 노력의 반복에 의하여 획득된다. 그것은 걸거나 글을 쓰는 내 습관과 마찬가지로 내 現在의 일부를 이루고 있다. 그것은 表象되는 것이 아니고, 생활내지 행동과 일체가 되어 있다. (elle est vécue, elle est agie)⁷²⁾ 그것은 記憶의 빛을 받은 習慣이다. 이에 반하여, 후자는 表象이고, 또 表象일 따름이다. 이 表象에 나타나는 사건은 내 생애의 한 토막으로서 일정한 날짜와 장소를 가지고 있으므로 반복될 수 없는 것이다.

전자는 活動的 혹은 運動的인 것이어서 끊임없이 후자를 억제하거나, 현재의 상황에 유리한 것만을 끌어당긴다. 후자는 운동과는 관계없이 이마아쥬로서 나타나며, 특히 꿈꾸는 상태에서 자기 자신을 잘 나타낸다. “過去를 이마아쥬의 형태로 喚起하려면, 현재의 행동을 삼갈 줄 알아야 하며, 쓸데없는 것에 가치를 줄 줄 알아야 하며, 꿈꾸기를 바라야 한다. 아마人間만이 이런 종류의 노력을 할 수 있다.”⁷³⁾ 어쨌든, 첫째 종류의 기억은 반복되는 운동에 의하여 신체 메카니즘 속에 आरो재겨진 것이요, 둘째 종류의 기억은 想像되어지는 것, 이마아쥬로서 얼핏 머리에 떠오르는 것이다. Bergson은 이 두가지 것이 다 같이 기억이란 이름으로 불리우고 있으나, 후자가 우월한 의미에서 기억이라고 말하고 있다.⁷⁴⁾

Bergson은 『物質과 記憶』의 第2章에서 精神盲・精神聾・失語症에 관한 症例를 면밀히 검토하고 있다. 우선, 기억의 두가지 형태에 관하여는, 精神錯亂者가 스스로 이해하지도 못하는 일련의 질문에 그럴 듯한 대답을 하는 경우를 例로 들고 있다. 이 경우, 言語는 反射와도

69) *MM*, p. 249.

70) *MM*, pp. 274~275.

71) *MM*, p. 84 참조.

72) *MM*, p. 85.

73) *MM*, p. 87.

74) *MM*, p. 89.

같은 것이었다.⁷⁵⁾ 自發的으로는 한 마디도 발음할 수 없는 失語症患者도, 노래를 부를 때에는 어떤 멜로디의 歌詞를 錯誤없이 想起하고 있다.⁷⁶⁾ 기도나 數列이나 혹은 曜日과 달의 이름을 유창하게 외우기도 한다.⁷⁷⁾ 이러한 사실들은 精神疾患에 걸린 사람들이 기계적 기억의 작업을 끝질 한다는 것을 보여준다. 그런데 이러한 기계적 기억을 획득하는 작업을 하는 중에, 우리가 어떤 잘못을 저지르면, 뭔가 잘못되었다는 느낌을 갖는다. 우리의 정신 속에는 그 기억 전체에 대한 막연한 인상 내지 표상이 있다.

記憶術에서는 活動의 내지 運動的 記憶으로 향하는 意志를 억제하고 自發的 記憶을 前面에 끌어내는 방법을 쓴다고 한다.⁷⁸⁾ 이것은 下意識 속에 있는 기억이 상실된 기계적 기억을 되찾는 데에 도움이 됨을 보여 주는 것이라 하겠다. 기계적 기억은 意志에 매여 있고, 자발적 기억은 우리의 의지와는 상관 없이 불쑥불쑥 우리의 의식을 스쳐가곤 한다. 정신 속에 깊이 숨어 있는 이 자발적 기억은 꿈과 같은 데가 있다. 요컨대, 우리의 過去는, 한편으로는, 그것을 利用하는 運動 메카니즘으로서, 다른 한편으로는 지나간 모든 일을 그 윤곽, 색채, 시간에 있어서의 위치를 가지고 있는 모습대로 마음 속에 간직하는 個人的 記憶心像으로서 축적된다.⁷⁹⁾

Bergson은 再認(reconnaissance)에도 두가지가 있다고 주장한다. 하나는 放心에 의한 再認(reconnaissance par distraction 非注意的 再認이라 해도 괜찮겠다)이요, 다른 하나는 注意的 再認(reconnaissance attentive)이다.⁸⁰⁾ Bergson은 이 두 가지 再認에 관하여 다음과 같은 定式을 내어놓고 있다.

현재의 對象의 再認은 그것이 對象으로부터 생길 때에는 운동에 의하여 행해지고, 그것이 主體로부터 나올 때에는 表象에 의하여 행해진다.⁸¹⁾

쉽게 말해서, 하나는 운동에 의하여, 다른 하나는 표상에 의하여 이루어진다. 하나는 행동 자체 속에서 상황에 적합한 메카니즘의 전적으로 자동적인 발동에 의하여 행해지고, 다른 하나는 현실적 상황에 가장 잘 파고 들어 갈 수 있는 表象들을 現在으로 끌어들이기 위하여 過去 속에 그것들을 찾으러 가는 정신의 노동을 포함한다.⁸²⁾

再認의 과정은 흔히 지각과 기억의 결합으로써 설명되었으나, 이러한 설명은 불충분하다고

75) *MM*, p. 91 참조 (Robertson, Reflex Speech; Féré, Le langage réflexe에서 인용).

76) *MM*, p. 92. (Oppenheim, Über das Verhalten der musikalischen Ausdrucksbewegungen bei Aphasischen에서 인용).

77) *MM*, p. 92.

78) *MM*, p. 93.

79) *MM*, p. 94.

80) *MM*, p. 107 참조.

81) *MM*, p. 82.

82) *MM*, p. 82.

Bergson 은 지적한다.⁸³⁾ 精神盲(Seelenblindheit, cécité psychique)은 認知된 對象을 再認할 수 없는 증상인데, 정신맹에 걸렸다고 해서 반드시 視覺的 記憶이 없어지는 것은 아니다. Wilbrand 가 연구한 症例에서는 환자가 자기의 도시의 모습을 눈을 감고 묘사하고 또 想像 속에서 그 거리를 거닐 수 있었다. 그러나 막상 그 거리에 데려 갔더니, 모든 것이 생소한 양 아무 것도 재인하지 못하였다고 한다.⁸⁴⁾ Fr. Müller 와 Lissauer 도 비슷한 증상을 관찰한 바 있다. 視覺的 記憶의 보존만으로는 비슷한 知覺의 再認이 잘 되지 않는다. Charcot 가 연구한 症例에서는 환자의 視覺的 心像들이 완전히 파괴되고 고향의 길거리의 이름을 매지도 못하고 방향을 잡지도 못했지만, 그것이 길이고 또 집들이 있다는 것을 재인하기는 하였다고 한다. 자기의 처자를 재인하지는 못하였지만, 그들이 부인이고 아이라는 것은 알고 있었다.⁸⁵⁾ 그러나 완전한 정신맹은 없다고 보는 것이 옳겠다.

대부분의 재인은 非注意的 즉 運動的 再認이라 할 수 있을 성 싶다. Bergson 이 '瞬間的 再認(reconnaissance dans l'instantané)'이라 하는 것도 바로 運動的 再認이라 생각된다. 이 再認의 기초에는 확실히 運動에 속하는 현상이 있다.⁸⁶⁾ 보통 대상을 재인한다는 것은 그것을 사용할 줄 아는 것이다. 그래서 정신맹을 失行症(apraxie)이라 부른 것은 타당한 일이었다. 대상을 사용할 수 있다는 것은 그것에 어울리는 행동을 하려는 것이요, 어떤 태도를 취하는 것이다. 그러므로 모든 通常的 知覺에 조직된 운동이 따른다고 하면, 通常的 再認의 감정은 이 조직의 意識 속에 그 뿌리를 가지고 있다.⁸⁷⁾

再認의 질환 즉 정신맹에는 두 가지가 있다. 첫째는 예전의 이마아쥬가 喚起되지 못하는 경우이고, 둘째는 知覺과 거기에 수반하는 습관적 운동의 연결이 끊겨 있기만 한 경우이다. 視覺的 回想이 外見上 소멸되는 것은 흔히 있어 보이는 일이다. 그러나 여기에는 문제가 있다. 둘째의 경우에는 視覺的 記憶이 소멸되지 않았는데도 再認이 성립하지 않는다. 이 경우에 두드러진 사실은 첫째로 方向感覺의 상실이요, 둘째로 환자가 그림을 그릴 때 연속적인 선으로 그리지 못하고 逐點的으로 그리는 일이다. 환자는 자기의 집을 찾아가지 못하고 또 글자의 운동을 파악하지 못한다.⁸⁸⁾ 여기서 소멸되어 있는 것은 대상의 分節을 찾아내는 습관, 즉 圖式을 그리는 運動傾向에 의하여 視覺的 知覺을 완성하는 습관이다. 바로 이 습관이야말로 再認의 原初的 條件이다.⁸⁹⁾

自動的 再認에서는 우리들의 운동이 知覺을 연장시켜 거기서 유용한 결과들을 끌어오고 그

83) *MM*, pp. 98~99.

84) *MM*, p. 99.

85) *MM*, p. 99~100.

86) *MM*, p. 101 참조.

87) *MM*, p. 102.

88) *MM*, pp. 104~106 참조.

89) *MM*, pp. 106~107 참조.

리하여 우리를 그 대상으로부터 멀어지게 하지만, 注意的 再認에 있어서는 이와 반대로 운동이 우리를 대상으로 인도하여 그 윤곽을 분명하게 한다. 이 후자에 있어서는 記憶心像(souvenirs-images)이 主役을 담당한다. 이 때에는 현재의 지각과 비슷한 이마아쥬가 규칙적으로 나타난다.

精神盲만 아니라, 精神聾, 失讀症 및 言語聾에도 서로 전혀 다른 두 종류가 있다. 이 모든 질환은 언제나 再認의 질환이다. 첫째 종류에 있어서는 視覺的 및 聽覺的 記憶이 아직 환기되지만, 거기 대응하는 知覺에 적용되지 못한다. 둘째 종류에 있어서는, 기억의 환기 자체가 되지 못한다. 이러한 경우는 뇌의 손상 때문이라 할 수 있는가? 注意的 再認에 있어서는 우리의 정신이 記憶心像을 현재의 지각에 개입시켜 지각의 대상을 끊임없이 창조하고 再構成한다고 할 수 있다. 그런데 이 記憶心像의 發源處라 할 수 있는 純粹記憶은 결코 파괴되지 않는다고 하는 것이 Bergson의 주장이다. 그는 이러한 결론을 다음과 같이 定式化하고 있다.

우리는 시간을 따라 배열되어 있는 回想들로부터, 感知할 수 없는 단계들을 거쳐, 운동으로 옮겨간다. 이 운동들은 바야흐로 생기려는 혹은 가능성인 행동을 공간 속에 그린다. 뇌의 손상은 이 운동을 전드릴 수 있지만, 이 화상들을 전드리지는 못한다.⁹⁰⁾

이러한 결론을 뒷받침하는 決定的 症例로서 Bergson은 낱말들의 聽覺的 記憶을 문제삼는다. 聽覺的인 言語 이마아쥬의 消失은 皮質의 특정한 주름(circonvolution)의 손상없이 생기지 않는다. 그렇다면 뇌가 정말 기억을 저장하는 것인가? 하지만 뇌는 어디까지나 기억을 저장하는 곳이 아니라고 하는 것이 Bergson의 주장이다.

낱말들의 聽覺的 再認 속에는 (1) 自動的인 感覺運動의 過程, 그리고 (2) 記憶心像들의 能動的인 즉 離心的인 投影作用이 있다.⁹¹⁾ Lichtheim이 관찰한 症例에 있어서는, 환자가 墜落의 결과로 낱말들의 分節의 기억, 따라서 자발적으로 말하는 능력을 상실하였지만, 자기가 듣는 말을 정확하게 되풀이 할 수 있었다.⁹²⁾ 그런가 하면 Arnaud가 관찰한 환자는 자기가 듣는 말을 이해하지 못하였지만, 그 말을 여러 번 되풀이해서 들려 주고 특히 音節을 또박또박 끊어서 발음해 주면 理解力을 회복하였다고 한다.⁹³⁾ 이런 症例들은 이런 환자들에게 있어서 지장을 일으키고 있는 것이 기억심상들이 아니고 運動圖式(schème moteur)임을 보여주는 것이다. 聽覺的 記憶을 보전하고 있는 言語聾의 症例라든가 言語聾을 수반한 運動性 失語症이 하나도 없다는 사실도 기억이 뇌에 저장되어 있지 않고 청각적 再認의 활동이 자동적인 감각운동임을 보여주는 것이라고 Bergson은 보고 있다.

注意的 再認에 있어서 注意란 무엇인가? 흔히 注意는 정신의 집중이라 하지만, 注意는 우

90) *MM*, p. 83.

91) *MM*, p. 119.

92) *MM*, pp. 124~125. (Lichtheim, On Aphasia).

93) *MM*, p. 127. (Arnaud, Contrib. clinique à l'étude de la surdité verbale).

선 운동의 停止를 포함한다. 그러나 注意는 이러한 消極의 狀態를 넘어, 대상의 運轉을 뚜렷이 드러나게 하는 操作을 전개한다. 이러한 조작에 있어서 정신은 觀念에서 출발하여 記憶心像에 나아가고 記憶心像이 현재의 知覺에 포개지는 작업을 전개한다. 注意的 再認은 觀念에서 知覺으로 나아가는 것이요, 이 때 그 과정은 求心的이 아니고 遠心的이다.⁹⁴⁾

失語症의 증상은 갖가지다. 精神的 聽取의 능력이 깨끗이 廢滅하여 回想들 전체가 사라지는 경우도 있고, 그러한 기능이 전반적으로 衰弱해진 경우도 있다. 이런 경우 감퇴하는 것은 기능이요, 回想들의 數가 아니다. 환자는 言語的 이마아주의 주위를 빙빙 돌고 있는 것같이 보인다. 맨처음 音節을 가르쳐 주거나, 용기를 북돋우어 주거나, 혹은 情動을 일으키게 하면 잊었던 말을 되찾게 할 수 있다. 하지만, 이런 경우들과는 달리, 특정한 表象들이 기억에서 사라진 것같이 보이는 경우도 있다. 이 모든 현상을 Bergson은 두 카테고리로 나눈다.⁹⁵⁾ 첫째 카테고리에 있어서는 일반적으로 回想들이 갑자기 상실된다. 둘째 카테고리에 있어서는 천천히 상실된다. 전자에 있어서는 기억에서 빠져나가는 回想들이 任意的이요 제멋대로다. 후자에 있어서는 낱말들이 方法的이고 文法的인 순서를 따라 잊혀진다. 그 순서는 Ribot의 법칙대로다. 즉, 먼저 固有名詞가, 그리고 普通名詞, 마지막에 動詞가 잊혀진다. 이 둘째 종류의 失語症들이야말로 진정한 失語症들이다. 이것들은 局所가 분명한 機能—즉 낱말들의 回想을 現實化하는 능력—의 점차적 감퇴로 말미암는다.⁹⁶⁾ 어떻게든 둘째 종류의 失語症 내지 記憶喪失에 있어서 전체적으로 장애를 일으키고 있는 것은 기능이요, 첫째 종류의 그것에 있어서는 걸음으로 보기에는 忘却이 더 뚜렷하지만, 결정적인 것이 못된다. 이 두가지 것의 어느 것에서나, 腦髓의 특정한 세포에 자리잡고 있어서 그 세포가 파괴되면 없어져 버리는 回想을 찾아 볼 수 없다고 Bergson은 주장한다.⁹⁷⁾

(d) 純粹記憶·記憶心像·純粹知覺

정신의 기능이 뇌의 기능에 해소된다면, 즉 정신이란 것이 뇌와는 따로 존재하는 것이 아니라면, 心身關係를 논한다는 것 자체가 無意味한 일이겠다. Bergson은 常識의 입장을 따라 정신이 있다는 것을 믿는다고 말한다. 믿는다는 것과 안다는 것과는 다른 것이겠지만, 어떻게든 정신의 존재를 전제하기에 心身關係를 논하고 있다고 하겠다.

그런데 Bergson에게 있어서 純粹記憶(mémoire pure)은 정신에 속하고 純粹知覺은 신체에 속한다. 이 두 가지 것의 중간에 記憶心像이 있다. Bergson은 이것을 souvenir-image라고 표현하고 있다. 우리 말로는 回想心像이라 해도 괜찮겠으나, souvenir를 때로는 '回想', 때로는 '記憶'이라 옮기는 것이 편리하다.

94) *MM*, pp.145~146 참조.

95) *MM*, p. 132.

96) *MM*, p. 133.

97) *MM*, p. 134.

純粹記憶은 身體와는 전혀 상관이 없는 것이라고 Bergson은 말하고 싶어하는 것 같다. 그러나 기억이란 것도 결국 신체 안에서 되어드리는 현상이 아닌가고 反問할 수도 있겠다. Bergson 자신의 말을 따르면, “純粹回想(souvenir pur)은 내 신체의 어느 부분과도 관계가 없다.”⁹⁸⁾ 이에 反하여, “現實的 感覺들은 내 신체의 表面의 특정한 부분을 차지하는 것들이다.”⁹⁹⁾ “感覺은, 本質上 延長的이고 局所化되어 있다; 그것은 운동의 원천이다; 純粹記憶은, 非延長的이고 無力하여, 어느 모로든 感覺에 관여하지 않는다.”¹⁰⁰⁾

내 身體는 感覺을 통하여 外部로부터의 자극을 받아들이고 이것을 운동으로 전개시키는 이를테면 通路다. 그러므로 時時刻刻으로 형성되는 내 現在는 正령 感覺-運動的(sensori-moteur)이다. 이러한 메카니즘 속에서 내 過去는 純粹記憶을 떠나 이마아주가 된다. 이 이마아주 내지 記憶心像은 現在의 상태다. 이것은 이를테면 내 知覺과 맞부딪친다. 그런데 純粹知覺이란 것은 순전히 身體的인 것이어서 記憶을 전혀 내포하고 있지 않다. 그런데 Bergson은 “모든 知覺은 이미 記憶이다”라고 말한다.¹⁰¹⁾ 知覺은 으레 어느 정도의 持續을 가지고 있다. 그러므로 現實的 知覺에는 이미 어느 정도의 기억이 들어 있다고 보아야 한다. “純粹한 現在는 未來를 侵蝕하는 過去의 파악할 수 없는 進行이기 때문에, 우리는 실제로 있어서 過去밖에 知覺하지 못한다.”라고 Bergson은 말한다.¹⁰²⁾ 現在란 무엇인가? 우리가 現在를 現在라고 느끼거나 생각할 때 그것은 이미 지나가 버려서 現在가 아니다.

우리의 신체는 행동을 위하여 있는 것이요, 이러한 현실적 행동이나 생활에서 純粹知覺이나 純粹記憶은 觀念的인 것 내지 理論上으로만 존재하는 것이라 할 수도 있겠다. 그러나 순수기억을 전제하지 않고 순수기억을 결국 感覺的인 것에 해소시키고, 感覺的 要素들의 聯合으로써 정신현상을 설명하려 한 데에 聯想說(associationnisme)의 잘못이 있다고 Bergson은 지적한다. 聯想說은 흐르고 있는 持續을 있는 그대로 파악하여 現實을 인식하지 않고 現實을 瞬間的으로 切斷하고서는 그 斷面을 보고서 現實 자체로 착각하고 있다. Bergson은 現實을 持續(durée)으로 파악한다. 이것은 現實을 끊임없는 變化로 파악하는 것이라고도 하겠다. 어쨌든 Bergson에게 있어서 살아 있는 現實은 生成의 連續이다.¹⁰³⁾ 이러한 現實 속에서 우리들의 腦도 時時刻刻으로 변화하는 것이라 보아야 할 것이다. 이렇게 時時刻刻으로 변화하는 뇌 속에 記憶이나 回想들이 저장된다고 생각하는 것은 이치에 맞지 않는 일이라고 Bergson은 보는 것이다. 여기에 관하여 Bergson은 다음과 같이 말하고 있다.

98) *MM*, p. 154.

99) *MM*, p. 154.

100) *MM*, pp. 155~156.

101) *MM*, p. 167.

102) *MM*, 167.

103) *MM*, p. 148 참조.

……過去가 腦 속에 저장된 回想의 상태로 殘存한다고 가정해 보자. 그 때에는 뇌는 回想을 보존하기 위하여 적어도 자기자신을 보존해야 될 터이다. 그러나 이 뇌는 空間 속에 延長되어 있는 이마아쥬인 限에서 오직 現在의 순간만을 차지한다 ; 그것은 물질적 우주의 나머지 전체와 함께 宇宙의 生成의 끊임없이 새로와지는 切斷面을 구성하고 있다. 그러므로 이 우주가, 진정한 기적에 의하여, 持續의 모든 순간에 滅하고 다시 생겨난다고 想定하거나, 意識에는 거부했던 現存在의 連續性을 이 우주에다가 옮겨 놓고……보든가 하게 된다.¹⁰⁴⁾

요컨대, 기억이 뇌 속에 저장된다는 생각은 받아들이기 어려운 생각이다.

그런데 인간의 정신은 行動의 平面과 夢想的의 平面 사이의 中間領域을 실재 없이 왕래한다. 行動에는 언제나 知覺이 따른다. 知覺은 바야흐로 전개되려는 行動이라 할 수 있다. 夢想的의 상태 속에서 記憶과 回想은 마음껏 날개친다. 순수기억과 순수지각, 순전한 행동과 순전한 夢想은 정상적인 인간의 정신생활에 있어서는 극단적인 것으로서 흔히 혹은 전혀 볼 수 없는 것이다. 이 극단적인 두 상태는 현실에 있어서는 도달되지 않는다. “적어도 인간에게 있어서는, 순전히 感覺·運動的의 狀態도 없고, 또 막연한 活動의 基盤 없는 想像의 生活도 없다.”¹⁰⁵⁾ 純粹記憶은 현실생활에서는 무력한 것이다. 그것은 꿈의 상태에 적합하다. 꿈과 夢遊狀態에서는 으레 記憶力이 高揚된다. 그런데 꿈은 모든 점에서 精神錯亂을 모방한다. 그러므로 꿈 속에서만 혹은 夢遊狀態 속에서만 사는 사람은 건전한 정신의 소유자라 할 수 없다. 그에게는 感覺·運動的의 側面이 결여되어 있기 때문이다. 한편, 감각·운동적 생활에 몰두하여 꿈이 전혀 없는 사람도 건전한 정신생활을 한다고 할 수 없다. 그러므로 꿈의 상태가 그저 夢遊의 상태로 끝없이 연장되지 않고 감각·운동의 활동으로 내려오고 현실의 활동 속에 과거의 기억들이 유용하게 이용되도록 준비되어 있는 정신이야말로 잘 平衡잡힌 정신이다.¹⁰⁶⁾

(e) 物質과 精神·心身の 關係

『物質의 記憶』의 序論에서 二元論을 내걸고 출발한 Bergson은 그 第四章에서는 一元論에 접근하고 있는 듯한 인상을 준다. Descartes는 物質을 延長이라 규정하고 精神을 延長 없는 것으로 단정한 바 있었다. 이것은 흔히 누구나 받아들이고 있는 常識的의 立場이기도 하다. 그런데 Bergson은 延長되어 있는 것(l'étendu)과 延長되어 있지 않는 것(l'inétendu)이 延長(extension)의 觀念 속에서 접근하는 것이 가능하다고 본다.¹⁰⁷⁾ 여기서 Bergson이 延長이라고 있는 것은 Descartes가 말하는 物質即延長으로서의 延長과는 달라 보인다. 그것은 延長되어 있는 것과 延長되어 있지 않는 것 사이의 中間的인 것 같아 보인다. 흔히 物質은 延長되어 있는 것으로서 可分的이고 感覺的의 性質들은 정신에 속해 있어서 延長되어 있지 않고 따

104) *MM*, pp. 165~166.

105) *MM*, p. 187.

106) *MM*, p. 194 참조.

107) *MM*, p. 202.

라서 不可分的이라고 생각한다. Bergson은 좀 더 깊이 그리고 날카롭게 現實을 透視하여 物質 전체 그리고 宇宙 전체가 連續하여 있어서 不可分的이라고 본다. 이리하여 그는 宇宙의 連續(continuité universelle, continuité de l'univers)을 이야기한다.¹⁰⁸⁾ 物質을 物體들로 分割하고 이것들을 주로 固體的인 것으로 보는 것은 우리들의 生活의 必要로 말미암는다. 宇宙 그리고 物質 전체는 動的 連續(continuité mouvante)을 이루고 있다. 存在하는 모든 것은 絶對的 運動이라고까지 말할 수 있을 성 싶다. 이러한 世界像은 19世紀 物理學에서 物質의 構成에 대해서 가장 앞선 洞察을 한 바 있는 Faraday와 Thomson의 생각에 副合하는 것으로 Bergson은 생각하고 있다.¹⁰⁹⁾

이를테면, 世界는 運動이다. 이런 觀點에서 Bergson의 現實觀의 네제 命題도 이해할 수 있을 법하다. 그 命題는 다음과 같다.

現實의 運動은 물건의 移轉이기보다 오히려 狀態의 移轉이다.¹¹⁰⁾

常識은 物質의 세계에서 物體들이 혹은 접촉하고 혹은 충돌하면서 운동하고 있는 것으로 생각한다. 그러나 물질의 모든 부분이 서로 작용하고 있는 것이 宇宙의 實相이다. 物質은 無數한 震動에 解消될 수 있는 것이요, 이 진동들은 끊긴 데 없는 連續 속에서 연결되어 있고, 모두 서로 간에 連帶를 이루고 있으며, 또 마치 戰慄과도 같이 모든 方向으로 달린다.¹¹¹⁾ 이리하여 Bergson은

延長된 物質은, 전체적으로 볼 때, 마치 하나의 意識과 같은 바, 거기서는 모든 것이 平衡을 이루며, 서로 보충하며, 서로 中和시킨다; 그것은 참으로 우리의 知覺의 分割不可能성을 보여준다; 따라서 거꾸로 우리는 주저없이 物質의 延長의 어떤 것을 知覺에다가 돌릴 수 있다. 知覺과 物質이라고 하는 두가지 것은 우리가 行動의 先入見이라 부를 수 있는 것으로부터 벗어날수록, 더욱 서로 접근한다; 感覺은 延長을 회복하고, 具體的 延長物은 그 連續성과 自然的 不可分성을 되찾는다. 그리고 이 두가지 것 사이에 넘을 수 없는 장벽인 양 서 있던 等質의 空間은 圖式 혹은 記號(symbole)의 實在性밖에는 다른 實在性을 갖지 못하게 된다.¹¹²⁾

라고까지 말한다. 等質의 空間은 하나의 虛構요 錯覺이다. “우리는 具體的으로 延長되어 있는 것인 感覺의 性質들의 連續의 밑바닥에 無限定하게 變形될 수 있고 無限定하게 縮小시킬 수 있는 눈금을 가진 그물을 깔아 놓게 된다. 그저 想定되기만 하는 이 基體, 任意의 無限定한 可分性的의 전혀 觀念의인 이 圖式이 等質의 空間이다.”¹¹³⁾ 等質의 時間도 常識에 입각하며

108) *MM*, pp. 221~222.

109) *MM*, p. 225 참조

110) *MM*, 226.

111) *MM*, p. 234.

112) *MM*, pp. 246~247.

113) *MM*, pp. 235~236.

우리의 생활의 편의를 따라 성립하는 것이다. 한편, 感覺의 性質들은 순전히 우리의 정신 속에 있는 不可分의인 것이 아니다. 그것들은 具體的으로 延長되어 있는 것으로 자기를 확산시킨다. “空間은 우리들 속에 없음과 마찬가지로 우리들의 밖에도 없다. …… 모든 感覺은 延長되어 있는 것에 참여하며, 多少 간에 깊은 뿌리를 延長되어 있는 것 속에 내리고 있다. …… 우리의 모든 감각은 어느 정도 延長的이다.”¹¹⁴⁾

신체 내지 물질과 정신의 對立은 量과 質의 對立이라고도 하겠는데, 量과 質의 間隔은 緊張의 考察에 의하여 좁혀질 수 있지 않겠는가고 Bergson은 말한다.¹¹⁵⁾ 흔히 常識은 세계를 둘로 나눈다. 하나는 空間 속의 運動의 세계요, 다른 하나는 感覺들을 가지고 있는 意識이다. 전자는 순전히 量의 세계요, 후자는 質의 세계로서 어디까지나 還元이 불가능해 보인다. 그러나 現實의 運動들은 피차간에 그저 量的 差異만을 가지고 있는 것이 아니라, 內部的으로 震動하며 자기 자신의 現存을 무수한 瞬間들로 쪼개는 質 자체가 아니겠는가고 Bergson은 말한다.¹¹⁶⁾ 量과 質, 즉 計算可能한 性質들과, 表象 속에서 直視되는 즉 意識 속에 있는 感覺의 性質들 사이에는 內部的 緊張의 差異가 있을 따름이다.¹¹⁷⁾

흔히 物質은 必然의 法則 아래 있고 精神은 自由롭다고 한다. 이것이 常識의 입장이다. 唯物論이나 機械的 宇宙觀에 있어서는 정신도 必然의 法則 아래 있는 것으로 생각되는 경우가 있다. Bergson의 생각으로는, 우리들의 行動은 앞서는 條件들로부터 獨自의 發展에 의하여 나오되, 마치 꽃에서 열매가 생기듯 절대적으로 새로운 것을 앞서는 것에 添加한다. 그렇다고 해서 自由는 感覺의 自發性에 환원되는 것은 아니다. 心理的 生活이 특별히 感情的인 動物에게 있어서는 이럴 수 있겠지만, 생각하는 存在인 인간에게 있어서는 自由로운 行爲는 感情과 觀念의 종합이요, 自由에로 인도하는 發展은 合理的 發展이다.¹¹⁸⁾ 그리고 우리가 우리의 行動을 그저 관찰할 때의 持續 속에는 自由가 없어 보여도, 우리가 행동할 때의 持續 속에는 自由가 있다고 하는 것이 妥當하다. 우리의 自由는 緊張 속에서 성립한다. “時間 속에서 들여다보건 空間 속에서 들여다보건, 自由는 언제나 必然 속에 깊이 뿌리를 내리고 있고 必然과 더불어 밀접하게 얽혀 조직되어 있다. 정신은 물질로부터 知覺들을 얻는데, 이것들로부터 정신은 영양을 취하며, 그리고는 이것들에다가 自由를 刻印한 運動의 모습으로 이것들을 物質에 돌려준다.”¹¹⁹⁾

이와 같이 보아올 때 정신과 신체의 구별은 空間의 函數로서가 아니라, 時間의 函數로서

114) *MM*, p. 243.

115) *MM*, p. 203.

116) *MM*, p. 227. 참조

117) *MM*, p. 278. 참조

118) *MM*, p. 207.

119) *MM*, p. 280.

세워져야 한다.¹²⁰⁾ 이것은 정신과 신체가 空間的으로 분리되어 있거나 관계하는 것이 아니고 時間的으로 관계함을 말하는 것이겠다. 다시 말하면, 신체와 정신은 공간적으로 하나라 할 수도 있다. 그렇다고 신체의 어느 부분이 정신일 수는 없겠다. 그러나 그 어느 부분에도 정신은 침투해 있다고 볼 수 있다. 그리고 특히 뇌와 깊이 관계하고 있다고 할 수 있을 것이다. 물질과 정신은 엄연히 구별될 수 있는 면을 지니고 있고, 물질과 자유 내지 기억 사이의 구별은 劃然하고 그 對立은 해소될 수 없어 보이기도 하지만, 그 統一은 純粹知覺에서, 部分的 合致의 形式으로 可能하다고 Bergson은 보고 있다.¹²¹⁾

Ⅲ. 結 語

心身關係의 문제는 매우 어려운 문제의 하나인 듯 싶다. 우선 마음이라든가 정신이 무엇인지도 분명치 않기 때문이다. 마음이나 정신은, 우리가 잘 알고 있는 것 같지만, 막상 따지고 보면 그리고 깊이 생각하면 할수록 종잡기 어려운 것이다. 그러기 때문에 Bergson의 心身關係論도 매우 難解함을 면할 수 없었다. 그리고 그의 理論 속에는 首肯하기 어려운 말도 있었고, 矛盾되는 점도 없지 않았다.

心身關係에 관하여 여러가지로 相反하고 엇갈리는 立場들이 있어서 자기 그 立場을 따라 Bergson의 理論을 반대하고 비판할 수도 있을 것이다. 우리는 이 論文에서 어떤 立場을 취하여 Bergson의 理論을 반대하고 비판하기 보다는 오히려 그의 立場에 서서 그의 理論을 이해하려고 노력하였다. 그런 중에 잘못 이해한 점도 많았고 難澁한 表現을 한 대목도 많았으리라 생각한다.

腦와 記憶에 관하여는 현재도 生理學的 研究가 진행되고 있고, 정신의 작용에 대하여도 철학적으로나 病理學的으로 많은 考察이 행해져왔고 또 행해지고 있으므로 앞으로 그 방면에 많은 빛을 던져주게 되리라고 기대된다. 그러나 大腦生理學이 아무리 발전하고 精神分析學이 또한 아무리 큰 성과를 얻는다 해도 인간의 정신을 완전히 밝히지는 못할 것만 같다. 이런 상황에서 Bergson의 연구는 이미 백년 가까운 세월이 흐른 것이기는 해도 지금도 우리에게 많은 示唆을 던져 주는 것이 아닌가 생각한다.

120) *MM*, p. 248.

121) *MM*, p. 250. 참조.