

# 동양 고전에서 사용되는 ‘心病’의 용례와 의미\*

유 권 중

**주제분류** 동양철학, 유학, 수양론

**주요어** 心病, 마음 경험, 마음 원리, 당사자 방법론, 유가, 도가

**요약문**

서구인들의 문화적 정신적 맥락에서 발생하는 병통 현상과 그것을 치유하는 철학상담 혹은 로고테라피의 방법은 서구의 문화적 맥락의 소산이다. 그런데 과연 그것과는 다른 맥락에 속하는 한국인에게도 그것을 그대로 적용할 수 있을까? 본 연구는 그 타당성을 따지기 위한 조건의 모색을 위하여 한국인에게 친숙한 心病의 개념과 治心の 방법을 고찰한 것이다.

본 연구는 한국인의 마음 경험의 성립과정에 깊숙하게 개입했다고 보이는 선진시대부터 송대까지의 유교, 도가, 불교 등의 서적에서 心病과 관련된 공통된 경험과 그것이 개념화되었던 역사와 그 의미를 고찰한다.

고찰의 순서는 첫째 춘추시대 중국인의 마음 경험의 원형, 둘째 春秋戰國 시대의 마음 경험의 반성과 변화로서 儒家의 마음 경험과 마음 원리 그리고 道家의 마음 경험과 마음 원리를 살핀다. 셋째 심병의 용례와 의미에 관하여 유교 도가 및 불교를 비교하여 논하도록 한다.

---

\* 이 논문은 2008년도 중앙대학교 교내연구비에 의하여 조성된 것임

## 서 언

이미 마음의 병 혹은 心病을 인문치료의 대상으로 삼는 가운데 치료와 관련된 연구가 축적되어 가고 있다.<sup>1)</sup> 철학상담 혹은 로고테라피(logotherapy)로 정의된 이 방법은 철학적 견지에서 볼 때 문제되는 마음 작용을 바로잡아주어서 정상적인 마음 작용과 행위를 할 수 있도록 하려는 것이다. 즉 사람의 마음과 관련되는 현상을 객관적 견지에서 관찰하고 그것의 병적 여부를 판단한다는 점에서 이를 치료의 한 분야라고 보려는 것이 최근의 동향이다.

그런데 이 과정에서 한 가지 짚고 넘어갈 것은 이러한 철학상담이나 로고테라피가 자체적으로 기준을 세워서 진단과 치료에 임한다고 하더라도,<sup>2)</sup> 한국인의 마음 작용의 방식이나 그 특성에 대한 이해가 병행되어야 한다는 점이다. 왜냐하면 마음의 병이란 신체적 원인보다는 정신적 원인 및 문화적 요인에 의하여 발생함으로써 한 문화권의 정신적 문화적 맥락과 깊은 관련을 맺는 것이기 때문이다. 철학상담이나 로고테라피는 그 원류가 서구인들의 노이로제 같은 병리적 현상에 대한 제삼자적 방법으

- 
- 1) 이 연구는 강원대학교 인문한국 연구단이 주최한 제1차 인문치료 학술대회(『2008년 인문치료 제1차 학술대회 발표논문집』 강원대학교인문과학연구소, HK인문치료사업단, 2008. 10. 11)에서 발표된 원고를 수정한 것이다. 이 대회에서 발표된 많은 연구들도 이러한 인문치료와 관련된 연구이며, 이 때 발표된 다음 논문들을 참조하였다. 김정현, 「프랑클의 실존분석과 로고테라피, 그 이론적 기초와 임상방법」, 이영의, 「아헨바흐의 관점에서 본 철학상담과 심리치료의 관계」 등 참조
  - 2) 이영의는 인문치료의 대상이 되는 마음의 병을 가치관, 인생관, 세계관의 혼란, 주체성 상실이나 가족, 직장, 학교와 같은 사회적 집단에서의 이상 사건이나 현상의 발생 등으로 규정하고 있다. 그리하여 이를 ‘일상적 삶의 심각한 훼손이나 상실’이라는 이름으로 논의되어 왔던 병으로 설명한다.(『체화된 마음과 마음의 병』 (『철학탐구』 23, 중앙철학연구소, 2008.5, 27~28쪽) 김정현은 인간의 삶에서 의미를 찾고자 하는 노력이 벽에 부딪힐 때 노이로제가 생겨나는데, 이때의 노이로제를 정신인적 노이로제라고 부르는 프랑클의 견해를 따르면서 이를 극복하게 도와주는 요법으로서 로고테라피를 말하고 있다. 그에 의하면 이것은 우울증, 절망, 자살충동과 같은 증상을 수반하는 것이다.(위논문, 150쪽)

로써 대처하는 데에 있었던 것이다. 그러나 한국이나 동아시아에서 전래 되어 오는 心病 및 治心の 방법론은 주체의 자각적 마음 경험과 그에 대한 당사자적 방법에 의한 대처라는 근본적인 방법상의 차이가 있다.

여기서 말하는 마음 경험이란 일종의 내성되는 마음의 현상학적 체험질(phenomenological quality of reflected mind)로서 외부의 자극에 대해서 반응하면서 자각적으로 현상하는 질적 상태, 혹은 그것에 자각적 마음이 추가 개입함으로써 이루어지는 이차적 해석과정과 자아관여적 가치 판단이 낳는 내용을 의미하는 것이다.<sup>3)</sup> 그렇다고 할 때 철학상담이나 로고테라피가 한국인에게 무용하다고 주장할 수는 없지만, 그 방법적 특성이 한국인의 심병 이해 내지 대처 방법과의 同異를 따져보는 일이 선행되어야 한다.

아울러 서구인들의 문화적 정신적 맥락에서 발생하는 병통 현상과 그것을 치유하는 방법이 과연 그것과는 다른 맥락에 속하는 한국인에게 그대로 적용될 수 있는가 하는 점도 따져볼 필요가 있다. 그 타당성을 따지기 위한 조건의 모색을 위하여 한국인에게 친숙한 심병의 개념과 치심의 방법을 고찰하고자 한다. 그래야만 한국인들의 마음 경험의 방식과 그 내용에 대한 이해가 이루어지고, 그로써 목적하는 바의 치료방법의 적용 가능성 여부 혹은 적용의 방법에 대한 논의가 더욱 적실성을 얻을 것이다.

이를 위하여 한국인의 마음 경험의 성립과정에 깊숙하게 개입했다고 보이는 중국의 고전에서 인간의 마음의 병통과 관련된 공통된 경험과 그것이 개념화되었던 역사와 그 의미의 세계를 고찰하고자 한다. 아직까지 동양에서 사용하였던 心病이라는 개념의 용례에 대한 접근은 이루어지지 않았으며, 또 그 역사적 변이과정에 대한 점검도 이루어지지 않았다. 따라서 본 연구는 일차적으로 중국 고전에서 사용된 심병의 용례를 조사하

3) 이는 최상진, 「마음경험 구성의 심리학」(한국심리학회 2007년 연차학술발표대회 논문집, 2007, 2~3쪽)의 견해, '경험되는 마음의 현상학적 체험질(phenomenological quality of experiential mind)'을 변형한 것이다.

고, 이들의 의미를 정리하는 것에 목적을 둔다.

心病이 개념으로 정착되는 과정에서 병적 고통의 자각적 경험이 필수적이다. 고통이란 감각적 질을 주는 것으로서 내면에서 경험되는 것이다. 그러므로 심병을 고찰하는 방식은 단지 心 혹은 관련 개념을 논리적으로 분석하는 방법보다는 마음 경험의 사례와 그것이 같은 마음 경험을 재생산하는가 아니면 다른 마음 경험을 새롭게 생산하는가, 그리고 그렇게 해서 형성되는 공동의 마음 경험 방식 내지 유형을 밝히는 데에 초점을 맞춘다. 그러한 고찰이 긴 시간을 통해서 형성되고 실제하게 되는 심병의 문화적 맥락으로 설명되는 것이다.

심병 개념을 사용하는 중국 고전들은 크게 儒家類, 道家類, 佛家類, 및 醫家類로 나누어진다. 본 연구는 유가와 도가에 한정하여 심병 개념의 용례와 의미를 추적해보도록 한다. 이를 위해서 먼저 고대 중국인들의 마음 경험에 대한 고찰을 하도록 한다. 주로 東周時代로부터 秦漢時代에 걸쳐서 제작된 문헌들로부터 추출한 자료를 바탕으로 마음 경험의 유형과 그 특징을 밝혀보도록 한다. 이 연구 이전에도 인간의 心 내지 性에 대한 연구들이 있었지만, 그들은 개념의 논리적 분석과 역사적 기원에 대한 연구에 치중하였다.<sup>4)</sup> 그러나 본 연구는 心 관련 개념 혹은 설명들이란 실은 마음 경험의 언어적 정형화라는 관점을 취하여 이들로부터 당시인들의 경험내용을 확인하는 자료로 삼는 점이 다르다.

고찰의 순서는 첫째 춘추시대 중국인의 마음 경험의 원형, 둘째 春秋戰國시대의 마음 경험의 반성과 변화로서 儒家의 마음 경험과 마음 원리 그리고 道家의 마음 경험과 마음 원리를 살핀다. 셋째 심병의 용례와 의미에 관하여 유교 도가 및 불교를 비교하여 논하도록 한다.

### 1. 춘추시대 중국인의 마음 경험의 원형

중국 고전에서 心을 정의한 사례는 先秦시대의 여러 문헌에서 발견된다. 역사문헌이나 諸子 내지 유교 경전의 기록들이 풍성하면서 그것이

4) 예를 들면, 서복관의 『中國人性論史』

일정한 맥락을 형성하면서 점점 더 풍성한 논의가 되고 있다. 이러한 사실은 중국인들이 축적한 자신의 마음 경험들이 풍성하였으며, 동시에 중국인들이 그 경험을 공유하면서 유사한 방식의 마음 경험이 지속적으로 반복되었음을 보여준다. 그로써 중국인들이 자신들의 마음을 이해하고 경험하는 방식에 일정한 유형이 정착되었을 것이라는 추정이 가능하다. 유형화가 가능한 마음 경험을 살펴본다.

『毛詩』 「國風·柏舟」의 “나의 마음은 돌이 아니어서 굴리지 못하고, 나의 마음은 자리가 아니어서 말지 못한다.”<sup>5)</sup>는 언급은 주인공이 자신의 心志를 堅持하고 있음을 표현한다. 마음이 돌보다 더 견고하고 자리와 달리 굽히지 않는 평탄함이 있다는 비유는 인간의 마음이 독립성과 주체성을 발휘하는 역할을 한다는 인식을 보인다.

또 『毛詩』 「節南山·小宛」의 “나의 마음이 우울하고 상해서 마음 아픈기가 방아쪼는 것 같구나.”<sup>6)</sup>라는 표현은 마음의 상처에 대한 경험의 토로이다. 이러한 비유는 마음도 일종의 육체처럼 타격을 받고 상처를 입는 것임을 뜻한다. 이것과 앞에 든 예는 마음의 실물화하는 은유라고 할 수 있다. 실물화란 실제로는 형체가 없는 것이어서 감각경험적으로 말할 수 있는 대상이 아니지만 이를 가시적이거나 可觸的이어서 감각가능한 물체처럼 취급하는 방법을 의미한다.

『毛詩』 「小弁」의 “타인에게 마음이 있으면 내가 그것을 헤아린다.”<sup>7)</sup>는 남의 마음이란 알아내기가 어렵다고 하더라도 헤아려 알 수 있음을 의미한다. 이로써 마음은 소통가능한 것이라는 이해가 나타난다. 그리고 『國語』 「周語下」에서 “그 용모를 보고 그 마음을 안다.”<sup>8)</sup>는 것은 그 용모의 바르지 못함은 그 마음의 바르지 못함의 표현이라는 의미이다. 그런데 이 말 속에는 그 마음을 직접 알 수 있는 방법이 없지만 겉으로 드러난 용모를 보고 판단한다는 방법이 가능하다는 의미가 담겨 있다. 이것 역

5) 『毛詩』 「國風·柏舟」, 我心匪石 不可轉也 我心匪席 不可卷也

6) 『毛詩』 「節南山·小宛」, 我心憂傷 惄焉如搗

7) 『毛詩』 「小弁」, 他人有心 予忖度之

8) 『國語』 「周語下」, 觀其容而知其心矣

시 마음이 소통하는 방식 내지 통로에 대한 시사이다.

또 같은 곳에 “여러 사람의 마음이 성을 쌓는다.”<sup>9)</sup>는 당시 속담이 소개되고 있다. 이는 여러 사람이 좋아하는 것은 아무도 그것을 무너뜨릴 사람이 없으니 그 굳세기가 성과 같음을 비유한 것이다.<sup>10)</sup> 이 속담이 당시에 유행하였다는 사실은 여러 사람의 승심은 매우 강한 힘을 발휘한다는 경험이 공유되고 있었음을 의미한다. 이러한 경험이 『周易』 「繫辭上」에 “두 사람이 마음을 합하면 그 날카롭기는 쇠도 자른다.”<sup>11)</sup>는 사고로 표출되었다. 마음은 합칠 수 있는 물건이라는 은유를 함축한 이 사고는 君民의 화합 혹은 군신의 일심단결을 중시하는 사고로 발전하는 原經驗이라고 할 수 있다.

또 『孔叢子』 「詰墨」편에는 공자가 기록했다는 晏子の 말이 있다. “한 마음으로는 백 명의 군주라도 섬길 수 있지만 백가지 마음으로는 한 사람의 군주도 섬기지 못한다.”<sup>12)</sup> 이 비유는 인간의 내면이 통일되어 순수하면 매우 어려운 일도 해낼 수 있는 반면, 인간의 내면이 분산되어 있고 순수하지 못하면 어떤 일이든 제대로 성취할 수 없음을 의미한다. 이러한 비유는 마음이란 통일될 수도 있지만 분산될 수도 있는 것이며, 분산될 경우 일의 성취가 불가능하다는 인식이 자리잡았음을 보여준다.

춘추시대의 중국인들의 마음 경험은 이외에도 많은 기록들이 있지만, 위의 내용으로 유형을 나누어서 논의를 시작하고자 한다. 위에서 구별한 유형은 첫째 주체성 독자성의 근원, 둘째 마음도 몸처럼 상처를 입는다는 생각과 경험적 실제 내용의 진술, 셋째 마음은 소통 가능한 물건이며 행위나 용모를 통해서 파악이 가능하다는 경험, 넷째 마음이 합할 수 있는 물건이며 그렇게 해서 공동의 마음이 형성되면 어떠한 어려운 일도 해내는 힘을 발휘한다는 경험, 다섯째 마음은 분산될 수도 있고 통일될 수도 있는 물건이라는 인식, 여섯째 마음은 순수하고 통일되어야 일을

9) 『國語』 「周語下」, 諺曰衆心成城

10) 위와 같은 곳 韋昭의 注, 衆心所好 莫之能敗 其固如城也

11) 『周易』 「繫辭上」, 二人同心 其利斷金

12) 『孔叢子』 「詰墨」, 晏子曰 一心可以事百君 百心不可以事一君

성취한다는 경험 등이다. 이 경험들이 기록으로 정착되고 반복되는 것은 이것이 중국인들의 마음 경험의 틀로 자리잡았음을 의미한다. 그리고 이로부터 마음 상태의 정상과 비정상을 판단하는 기준도 추론할 수 있다.

## 2. 春秋戰國시대의 마음 경험의 반성과 변화

### 1) 儒家의 마음 경험과 마음 원리

춘추전국시대에 제자백가가 출현하면서 마음을 운영하는 방법에 대한 학문적 견해들에 분기가 발생하는 것<sup>13)</sup>은 인간의 마음 경험 방식과 그 이차적 해석과정과 자아관여적 가치판단의 차이 때문이라고 생각된다. 유가 계열에서는 춘추시대의 마음경험들을 종합적으로 계승하되 궁극적 원리와 전승되는 문화 규범을 중요한 가치판단의 자기기준으로 삼았으며, 마음을 적극적으로 활용하여 이상적 문화를 성취하려는 지향성을 보였다.

『孟子』 「告子章句上」에 소개된 孔子의 설명은 유가적 마음 경험이 마음의 주체성 혹은 독자성에 초점을 맞추는 것임을 보여준다. “붙잡으면 존재하고 놓으면 없어진다. 들고 남에 정해진 때가 없으며 그 장소가 어딘지 아무도 아는 이가 없으니 오직 心을 말하도다.”<sup>14)</sup> 마음의 독자성이 성립되어야 지속성이나 일관성도 가능하다고 볼 수 있는데, 그 일관성 유지의 궁극에 대해서는 『論語』의 기록들이 의미있는 시사를 한다. 「爲政」편의 “나이 칠십이 되어서 마음이 원하는 대로 따라해도 법도를 어김이 없다.”<sup>15)</sup>는 언급과 「雍也」편의 “회는 그 마음이 석 달이나 仁을 어기지 않았다.”<sup>16)</sup>는 언급이 그들이다. 이들은 仁이란 마음의 지속성 내지 일관성으로부터 온다는 시사를 담는다. 그리고 진정한 사람다움이란 그러한 마음의 능력에서 온다는 교훈도 시사한다.

『孟子』는 이를 계승하여 存心과 養性 및 寡慾이라는 방법론을 세운다.

13) 徐復觀, 「中國人性論史·先秦篇」 『徐復觀先生全集』(一) 臺灣商務印書館 中華民國 73년, 4판, 380쪽

14) 『孟子』 「告子章句上」, 孔子曰 操則存 舍則亡 出入無時 莫知其鄉 惟心之謂與

15) 『論語』 「爲政」, 七十而從心所欲不踰矩

16) 『論語』 「雍也」, 子曰 回也 其心三月不違仁

『孟子』 「盡心上」에는 “그 마음을 다하면 자기의 性을 알게 되고 자기의 性을 알면 하늘을 알게 된다. 자기의 마음을 보존하고 자기의 성을 기르는 것이 하늘을 섬기는 것(事天)이다.”<sup>17)</sup>고 하였다. 「盡心下」에서는 “마음을 기르는 것은 욕심을 줄이는 것보다 좋은 것이 없다.”<sup>18)</sup>고 하였다. 이러한 맹자의 사고에는 欲과 心의 대립적 구조가 설정되어 있다. 맹자가 마음을 기르는(養) 대상으로 보고 있는 점은 중요한 특징이다. 이는 마음은 성장하는 물건이라는 새로운 마음 경험 영역을 개척한 것이다.

『管子』, 『荀子』 등의 문헌에서는 治心의 개념이 사용되었다. 치심은 바르지 못한 상태 혹은 불편한 상태 내지 불안한 상태에 있는 마음을 올바른 상태, 편안한 상태로 되돌려 놓는 것을 의미한다. 『管子』 「心術」편은 爲政을 함에 있어서 통치자(霸者)의 마음의 운영(心術)을 다룬 글이다. 「心術下」에서 “形不正者는 덕이 오지 않으며, 心不精者는 마음을 다스리지 못한다.”<sup>19)</sup>고 한다. 이때 心不精者는 『管子 七法』에서 심술을 實 誠 厚 施 度 怨 여섯 가지로 삼고 있는 것으로 보아서 ‘마음이 정성스럽지 못한 사람’으로 해석하는 것이 옳을 듯 하다. 『管子』는 공자 맹자의 경우와 같이 마음에 지녀야 할 것으로 정성스러움을 언급하되, 그것의 결여 상태를 문제로 간주하고 그것을 치유해야 하는 대상으로 삼는 방식을 제시한 점이 새롭다.

그리고 같은 곳에 마음의 주재력 내지 독립성이 마음의 평안함을 얻는 것임을 밝히는 글이 있다. “성인은 사물을 裁成하지 사물이 시키는 대로 하지 않는다. (성인의) 마음이 편안하니 이에 나라가 평안하고 마음이 다스려지니 이에 나라가 다스려진다. 다스리는 것은 마음이고 편안하게 하는 것은 마음이다. 다스려진 마음이 안에 있으면, 다스리는 말이 입에서 나오고 다스리는 일이 백성에게 더해진다. 그리하여 공이 일어나서 백성이 따르니 백성이 다스려지는 것이다.”<sup>20)</sup>

17) 『孟子』 「盡心上」, 孟子曰 盡其心則知其性 知其性則知天 存其心養其性 所以事天也

18) 『孟子』 「盡心上」, 養心莫善於寡慾

19) 『管子』 「心術下」, 形不正者德不來 中不精者心不治

20) 위와 같은 곳, 聖人裁物 不爲物使 心安是國安也 心治是國治也 治也者心也 安也者

이는 당시의 마음 경험의 유형인 순수성 내지 통일성이 발휘하는 성능에 대한 믿음의 표현으로 보인다. 임금의 마음이 다스려져야만 나라와 백성이 다스려진다는 사고는 마음의 통일된 작용이 단지 내면의 평안함에 그치지 않고 그것과 관계를 맺는 모든 존재에게 무한한 영향을 준다는 사고이다. 그런데 『관자』의 치심법은 마음을 직접 대상으로 삼아서 모종의 조치를 하는 식이 아니다. 예를 들면 하나의 理를 얻으면 마음은 저절로 내면에서 다스려진다는 사고이다.<sup>21)</sup> 이 역시 마음이 이치에 대한 앎을 통해서 그 본래의 좋은 기능을 발휘한다는 사고이다. 이러한 사고를 더욱 강화한 것이 『순자』의 치심법이다.

『荀子』 「解蔽」편에 언급된 治心の 방법은 인식론적 차원의 문제를 언급한 것인데, 이 점이 진일보한 점으로 판단된다. 「解蔽」편의 주제는 사람의 근심이 一曲에 가려있어서 큰 이치에 어둡다는 점이므로 이를 해소하자는 것이다. 「解蔽」편에서 순자는 역사적 인물들이 가리웠던(蔽) 사례를 거론하고, 또 춘추 전국 시대의 다른 학파의 학자들이 가리워졌던 一曲을 지적하고 있다.<sup>22)</sup> 蔽라는 것은 어느 일각에 국한된 시각을 갖고 전체를 논하는 잘못을 지적하는 개념이다.

또 荀子は 心を 형체의 군주이고 神明의 주인이며 명령을 낼 뿐 명령을 받는 바는 없다고 정의한다.<sup>23)</sup> 또 다른 곳에서는 心を 天君, 그밖의 감관들을 天官이라고 정의한다. 그리고 천군으로서 마음은 스스로 금하고 스스로 부리고 스스로 빼앗고 스스로 취하고 스스로 행하고 스스로 멈추는 존재라고 규정한다.<sup>24)</sup> 이는 주체성과 관련된 마음 경험을 발전시켜서 신체로부터의 독립된 마음 상태가 정상임을 확정하려는 은유라고 보인다.

心也 治心在中 治言出於口 治事加於民 故功作而民從 則百姓治矣

21) 『管子』 「內業」, 得一之理 治心在於中, 「心術上」에는 心之在體 君之位也 九竅之有職官之分也 心處其道 九竅修理 故曰上離其道 下失其事

22) 그 예는 다음과 같다. 『荀子』 「解蔽」, 墨子蔽於用而不知文 宋子蔽於欲而不知得 慎子蔽於法而不知賢 (중략) 惠子蔽於辭而不知實 莊子蔽於天而不知人

23) 『荀子』 「解蔽」, 心者形之君也 而神明之主也 出令而無所受令

24) 위와 같은 곳, 自禁也 自使也 自奪也 自取也 自行也 自止也

치심의 방법은 이 점이 원활하지 않을 때에 요청되는 것이다. 순자는 이러한 마음의 치료를 위하여慮와 僞를 중요한 방법으로 들었다.<sup>25)</sup>

이를 종합하면 순자의 마음 경험의 특징은 마음(天君)의 주체적 운영(心術) 과정에서 蔽塞이 없도록 하는 것이 중요하다고 요약될 수 있다. 그가 강조한 방법은 無欲-無惡, 無始-無終, 無近-無遠, 無博-無淺, 無古-無今인데, 이는 폐색을 제거하기 위하여 어느 한쪽으로 마음이 편중되지 않도록 하는 방법이다. 그는 이것을 만물을 모두 늘어놓고 마음 속에 저울을 달아서 경중을 헤아리는 방법이라고 밝힌다.<sup>26)</sup> 이로부터 그는 마음은 저울이라는 은유를 통해서 마음의 중용이 곧 치심의 방법이라는 경험적 知를 보여준다고 판단된다. 그런데 마음이 저울 노릇을 하려면 일정한 기준이 있어야 하는데, 그것은 바로 道이다.

그가 강조하는 虛壹而靜의 상태는 바로 그러한 자각에서 비롯된 것으로 보인다. 이는 大清明이라고 하여 하나도 가리운 것이 없는 상태이지만, 그것은 體道했기 때문에 가능한 것이다. 체도를 강조하는 단계에서 순자의 인식이란 단지 사물에 대한 이성적 차원의 앎만을 의미하는 것이 아님을 알 수 있다. 體道란 慮가 쌓이고 能이 익숙하게 됨으로써 나타나는 僞와 통한다고 생각된다.

유교적 도의의 구체적 내용(禮)을 기준으로 마음의 美惡을 판별하는 방식이 가능하다는 사고가 『禮記』 「禮運」에서 발견된다.

飮食과 男女는 사람의 대단한 욕심이 존재하는 곳이다. 死亡과 貧苦는 사람의 대단한 싫음이 존재하는 곳이다. 그러므로 원하는 것과 싫어하는 것이 심의 커다란 단서이다. 사람이 그 마음을 숨기면 헤아려 알 수 없다. 아름다움과 추악함이 모두 그 마음속에 있으면서 안색에는 드러내지 않으니 만약 그것을 일일이 알아내려고 할 때에 예를 사용하지 않으면 어떻게 할 수 있겠는가?<sup>27)</sup>

25) 『荀子』 「正名」, 情然而心爲之擇 謂之慮 心慮而能爲之動 謂之僞 慮積焉能習焉 而後成謂僞

26) 『荀子』 「解蔽」, 聖人知心術之患 見蔽塞之禍 故無欲無惡 無始無終 無近無遠 無博無淺 無古無今 兼陳萬物而中縣衡焉

이 글에서 주목되는 바는 欲과 惡를 마음의 커다란 단서(心之大端)라고 하는 점이다. 즉 이 두 가지 대단이 아름답게 발휘될 때(美)와 그렇지 못할 때(惡)에 내면의 작용에는 중요한 차이가 발생한다는 것이다. 그것이 비록 안색으로 나타나질 않아서 내면을 직접 들여다볼 수는 없지만, 그렇다고 알 수 없는 것은 아니다. 인간의 심정은 七情이 있고 또 十義<sup>28)</sup>가 있는데, 이것이 순수하면서도 익숙하게 된 상태에서는 거동이 자연스럽고 자연적으로 禮에 부합하지만, 칠정에 어그러짐이나 치우침(乖僻)이 있고 인간 관계(人倫)에 결함이 있으면 言動이 常度を 잃게 된다는 것이 하나의 일반적인 현상이라는 것이 陳澧의 해설이다.<sup>29)</sup> 여기서 마음을 실물화하여 보는 경험, 마음은 용모를 통해서 드러난다는 경험을 기초로 하면서 마음의 美惡을 禮라는 잣대로 판단해야 한다고 주장한 점이 구체적으로 진전된 점이다.<sup>30)</sup>

이렇게 마음의 善惡 혹은 正不正을 예리는 기준에 의하여 판단하는 것은 다음과 같은 변화를 시사한다. 즉 맹자와 순자의 단계에서 천도를 근원적 원리로 삼아서 마음의 보존 혹은 마음의 다스림을 목표로 하였던 것은 추상적이고 원리적인 데에 치우치는 것이었다. 아마도 이들이 그렇게 한 것은 당시의 심에 관한 논의가 진행되는 맥락에서 유가적 입장의 본원과 원리를 정립하는 일의 중요성을 인식했기 때문으로 보인다. 그러나 「예운」편의 글은 생활상의 구체적인 규범 원리로써 마음 작용의 정상 여부를 판단하는 방식으로 발전한 것으로 볼 수 있다.

그리고 『禮記』 「樂記」와 「祭義」편에서는 똑같이 禮樂으로써 몸과 마음

27) 『禮記』 「禮運」, 飲食男女 人之大欲存焉 死亡貧苦 人之大惡存焉 故欲惡者 心之大端也 人藏其心 不可測度也 美惡皆在其心 不見其色也 欲一以窮之 舍禮何以哉

28) 十義란 『禮記』 「禮運」에 의하면 사람사이의 義로서, 父慈 子孝 兄良 弟弟 夫義 婦聽 長惠 幼順 君仁 臣忠을 말한다.

29) 『禮記集說』 「禮運」, 若要一一窮究以察識 非求之於禮不可 蓋七情中節 十義純熟則舉動自然合禮 若七情乖僻 人倫有虧則言動之間 皆失常度義

30) 위와 같은 책, 有諸中必形諸外也 若不知禮 則無以察其情義之得失 於動作威儀之間矣

을 다스려야 한다는 것과 그 방법을 말하고 있다. 원래 『尙書』 「仲虺之誥」에는 “義로써 일을 다스리고 禮로써 마음을 다스린다.”<sup>31)</sup>고 하였다. 또 「太甲下」에서는 “어떠한 말이 너의 마음을 거스르는 것이 있으면 반드시 도를 기준으로 해서 그 의미를 생각하라.”<sup>32)</sup>고 하였다. 이들은 이미 마음을 禮로 제약하여야 한다는 사고, 그리고 道를 기준으로 삼아서 남의 말의 옳고 그름을 판단하여야 하지 자신의 감정으로 대응해서는 아니 됨을 말하는 것이다. 그런데 이들의 언급은 매우 단편적이어서 그 이치를 알기 어려웠다. 그러나 이들과 달리 「樂記」의 글은 매우 구체적이고 그 이치를 잘 설명해준다. 그 글에 의하면 마음을 다스리는 방법은 음악을 깊이 잘 들어두면 겸손 온화하고 정직하면서도 어질고 착한 마음(易直子諒之心)이 저절로 구름처럼 솟아난다는 설명을 하고 있다. 여기서 주목할 점은 이 마음이 발생하면 즐겁고 즐거우면 편안하고 편안하면 오래 가고 오래가면 하늘처럼 믿음직하게 되고 그렇게 되면 성을 내지 않아도 두려움을 보이는 것이 마치 神과 같게 된다는 단계별 발전 과정을 설명하는 점이다.<sup>33)</sup>

유가의 마음 이해의 방식은 먼저 공자가 仁이란 인륜의 원리와의 일체를 강조하고, 그것을 잘 지키는 방법으로서 마음을 操存하여야 함을 강조하였다. 맹자는 이러한 공자의 방법을 존심(存心)의 방식으로 계승하면서 이를 과육과 양성의 방법과 병행함으로써 성취하고자 한 것으로 보인다. 순자는 그러나 욕망을 마음에 의하여 조절하는 방법을 택하면서 마음이 천도에 근거하여 어디에도 가리지 않고 두루 알고 중용적 판단을 할 수 있는 능력을 지니게 함으로써 그것이 가능하다는 점을 주장하였다. 주목할 점은 맹자에게서 事天이 강조되고, 순자에게서 體道가 강조된 점이다. 이는 모종의 궁극적인 실재를 마음의 실질로 담아내고 잃지 않는 것이

31) 『尙書』 「仲虺之誥」, 以義制事 以禮制心

32) 『尙書』 「太甲下」, 有言逆于汝心 必求諸道

33) 『禮記』 「樂記」, 君子曰 禮樂不可斯須去身 致樂以治心 則易直子諒之心 油然而生矣 易直子諒之心生則樂 樂則安 安則久 久則天 天則神 天則不言而信 神則不怒而威 致樂以治者也.

중요하다는 인식, 그리고 그것을 위하여 꾸준히 붙잡고 적립하여 가는 노력의 과정이 중요하다는 인식이 하나의 공동의 맥락을 형성한 결과로 이해된다. 그리고 그것이 결여된 상태를 문제로 간주하는 입장이 여기서 나오게 되는 것이다. 이같은 맥락이 「예운」편에 이르면 예에 근거한 마음의 측량이 가능하다는 인식, 「악기」에서는 악을 통해서 마음을 치유할 수 있다는 인식으로 발전하는 과정을 볼 수 있다. 이는 몸과 마음의 밀접관계 내지는 심신이 분리되지 않는다는 마음 경험의 전형화라고 할 수 있다. 이러한 경험의 정형화가 이루어지는 단계에 유가에서는 심병이란 개념이 일반화시키는 맥락이 형성된다. 춘추시대 전기에 저술된 것으로 보이는 『周易』 「說卦傳」의 心病 개념이 춘추말기부터 전국말기 사이에 지어진 것으로 보이는 『子夏易傳』에서 재차 사용되었던 사실이 바로 그것이다.

## 2) 道家의 마음경험과 마음원리

춘추시대 중국인들의 마음 경험의 방식을 계승하는 과정에서 도가의 인물들은 그들의 마음경험을 유가적 마음경험과는 다른 방식으로 진행시켜왔다. 앞에서 언급한 춘추시대의 마음 경험의 맥락은 도가적 맥락과 만남으로써 마음의 본성을 음미하고 그것을 다루는 방법에서 중요한 변화와 진전이 있었다. 그러한 과정에서 마음 경험에 커다란 영향을 준 것이 그들의 세계관이다. 특히 중요하고도 근본적인 세계관은 有에 無가 앞선다는 사고, 무로부터 유가 생긴다는 사고이다. 이것은 마음에도 적용되어서 마음에 일정한 실질을 두는 방법이 아니라 그것을 없애서 텅빈 상태로 나아가게 하는 것을 마음의 근본으로 삼는 사고를 형성하였던 것이다. 그러한 예는 우선 『老子』 제3장의 사고를 먼저 들 수 있다.

현자를 높이지 아니하여 사람들이 경쟁하지 않게 할 것이며, 얻기 어려운 재화를 귀하게 여기지 아니하여 사람들이 도적질하지 않게 할 것이며, 욕심낼만한 것을 보이지 아니하여 사람들의 마음을 어지럽히지 아니할 것이다. 이 때문에 성인의 다스림은 백성의 마음을 비

철학탐구 제24집

우게 하고 배를 충실하게 하며 그들의 뜻을 부드럽게 하고 뼈를 튼튼하게 하여 언제나 사람들로 하여금 교활한 지식도 없고 탐욕도 없게 하여, 저들 교활하고 약삭빠른 사람들로 하여금 감히 허튼짓을 하지 못하게 할 것이다. 무위자연에 따라 일을 하면 다스려지지 않는 일이 없을 것이다.<sup>34)</sup>

그 마음을 다루는 방향은 쓸데없는 욕심과 교활한 지식을 없애는 쪽이며, 그것을 성취하기 위한 방법으로 마음을 비우는 것을 제시하였다. 그런데 병행되는 방법이 그 배를 충실하게 해주는 것, 뜻을 부드럽게(약하게) 하고 뼈를 튼튼하게 한다는 것이다. 마음과志의 작용에 대한 경험, 그리고 그들이 육체와 밀접한 관련이 있다는 경험이 함께 담겨있다. 지식과 욕망이 노자의 관점에서 가장 문제가 되는 것이다. 그 지식은 常道에 대한 체득이 아니라 편견에서 나오는 지식을 말한다.

편견이나 욕망으로부터 자유롭도록 마음의 능력을 높이는 방법을 설명하기 위해서 그는 ‘물처럼 한다’는 비유를 사용한다.

선을 높이는 사람의 성품은 물과 같다. 물은 온갖 사물을 이롭게 하기를 좋아하지만 그들과 다투지 아니하며 대중이 싫어하는 곳에 깃드는지라, 그러므로 도에 가깝다. 낮은 곳에 깃들기를 좋아하며, 마음씨는 연못처럼 깊이 있게 하기를 좋아하며, 하늘처럼 베풀어주기를 좋아하며, 말은 신의를 지키기를 좋아하며, 시기에 응하여 움직이기를 좋아하니, 대저 다투지 아니하는 지라, 천하에 그를 원망하고 탓하는 것이 없다.<sup>35)</sup>

이것은 操存을 강조하는 유가와 달리 無爲自然의 방법을 지향하게 하는 경험내용이다.

34) 『老子』, 不尙賢 使民不爭 不貴難得之貨 使民不爲盜 不見可欲 使民心不亂 是以聖人之治 虛其心 實其腹 弱其志 強其骨 常使民無知無欲 使夫智者不敢爲也 爲無爲 則無不治 이 번역은 이강수 선생의 번역을 따름(이강수, 『노자』 도서출판 길 2007, 아래도 이와 같음)

35) 『老子』, 上善若水 水善利萬物而不爭 處衆人之所惡 故幾於道 居善地 心善淵 與善仁 言善信 正善治 事善能 動善時 夫唯不爭 故無尤

그는 외물이 감각의 정상적인 작용을 마비시키고 마음마저 평정을 잃게 하는 작용을 크게 경계하면서<sup>36)</sup> 이를 미연에 방지하는 방법을 매우 근본주의적 차원에서 제시한다. 그 방법은 배움을 끊어버리는 것이다.<sup>37)</sup> 그렇게 해서 오직 나만이라도 어리석은 사람의 마음이 되도록 하는 것이다.<sup>38)</sup> 이 어리석은 사람의 마음이 되어야 한다는 주장은 매우 역설적이다. 즉 이 주장으로부터 노자의 마음 경험이 당시의 맥락에 새로운 내용을 추가하였다고 할 수 있다. 이러한 경험은 정치 행위와 관련된 마음 가짐의 요구를 낳았다. “성인은 일정한 마음(常心)이 없고 백성의 마음을 자신의 마음으로 삼는다.”<sup>39)</sup> 爲學을 통한 지식축적에 대한 부정적 경험과 常心에 대한 부정적 경험은 근본적으로 통한다. 그 반면에 爲道를 함으로써 無爲에 이른다는 설명<sup>40)</sup>은 마음의 自然 상태에 대한 새로운 경지를 열어놓은 것으로 평가된다. 이 점이 『老子』의 특징적인 마음 경험인 것이다.

이는 고대 중국인들의 사람들간의 합심이 가능하다는 경험을 수용하되, 성인(위정자)과 백성의 합심 나아가서 천지자연과의 합심까지 그 성찰의 범위를 넓힌 것으로 보인다.<sup>41)</sup> 그리고 성인의 和光同塵하는 처신의 방법이 곧 그것을 가능하게 함을 그는 강조한다.<sup>42)</sup> 여기서 중요하게 보아야 할 점은 ‘和光同塵’, ‘無爲自然’의 방법에서 보듯이 道라는 실재를 제시함으로써 그러한 마음 경험을 객관적 실재로 삼으려고 한 점이다.

그밖에도 마음이 기를 부리는 것을 억제(強)고 하고, 어떤 물건이든지 장대하게 되면 도에 합하지 않는 것이라고 거부하는 것<sup>43)</sup>은 결국 심

36) 『老子』, 五色令人目盲 五音令人耳聾 五味令人口爽 馳騁畋獵令人心發狂 難得之貨令人行妨 是以聖人爲腹不爲目 故去彼取此  
 37) 『老子』, 絕學無憂  
 38) 『老子』, 我愚人之心也哉  
 39) 『老子』, 聖人無常心 以百姓心爲心  
 40) 『老子』, 爲學日益 爲道日損 損之又損 以至於無爲 無爲而無不爲  
 41) 그래서 『老子』에서는 “聖人在天下 歛歛爲天下渾其心 聖人皆孩之”라고 설명하였던 것이다.  
 42) 『老子』, 道……和其光 同其塵

의 문제를 진단하는 기준을 말한다. 반대로 和氣의 유연함이 사람에게 유익함을 이는 것을 常이라 하고 常을 이는 것을 明이라고 하여 常과 明을 중시함으로써 마음이 취해야 할 정상적인 상태를 가리킨다. 그런 점에서 본다면, 慾을 경계할 뿐 아니라 志까지도 부정적 요소가 있음을 보여준 것이 『老子』의 특징이다. 그리고 심병이라는 개념이 아직 이 시점에서 출현하지는 않았고 그 고통의 내용도 정의하지는 않았지만, 『老子』 전반적인 내용은 마음이 빚어내는 편견과 욕망 등이 자신과 타인 그리고 국가 사회를 질곡에 빠트리는 현상을 병폐로 간주하였던 태도를 보인다.

『莊子』는 『노자』의 방법을 계승 발전시켜서 마음 경험에 대한 풍부한 사례를 제시하였으며, 달관의 방법으로써 마음으로 인한 문제를 벗어나고자 하였다. 비록 마음의 문제라고 하였지만, 그에게 있어서 마음의 영역은 몸과 사실세계 전체를 포괄하는 영역이다. 그 때문에 『莊子』의 마음 문제는 사실은 인간과 세계로부터 감지되는 모든 문제를 의미한다. 따라서 그의 마음 문제에 대한 해결 역시 앞의 사상가들이 그러했던 것처럼 실은 자신과 세계의 문제를 해결하는 방법이었다. 그 방법은 心齋와 坐忘 道樞 등이고, 그 결과가 朝徹 見獨이라고 그는 말하였다. 그러면 먼저 마음 경험의 내용부터 살펴도록 한다.

우물 안 개구리와 더불어 바다에 대하여 말할 수 없는 것은 그가 살고 있는 터에 국한되어 있기 때문이요, 여름벌레와 더불어 얼음에 대하여 말할 수 없는 것은 그가 살고 있는 때에 제한되어 있기 때문이요, 고리타분한 사람(曲士)과 더불어 道에 대하여 말할 수 없는 것은 그가 받은 바의 교육에 속박되어 있기 때문이다.<sup>44)</sup>

마음 경험의 관점에서 보면 이는 마음이 상호 소통하지 못하는 경험이다. 그의 성찰에 의하면 소통의 어려움 내지 불가능함은 인간의 마음이

43) 『老子』, 知和曰常 知常曰明 益生曰祥 心使氣曰強 物壯則老 謂之丌道 丌道早已

44) 『莊子』 「秋水」, 北海若曰 井蠅丌可以語於海者 拘於虛也 夏蟲丌可以語於氷者 篤於時也 曲士丌可以語於道者 束於教也 이 번역은 이강수, 『노자와 장자-무위와 소요의 철학』길, 1997, 117쪽을 재인용함.

환경에 의하여 형성되고 그에 의하여 제한되기 때문이다.<sup>45)</sup> 그리고 또 『莊子』에서 또 다른 문제되는 마음 경험은 外馳의 성향이다. 外馳란 인간의 감각과 사유와 언어의 대상이 되는 외부세계의 일체 사물 사건을 쫓아가는 것이다.<sup>46)</sup> 이들을 쫓아가는 마음의 작용이 인간의 괴로움 슬픔의 근원이라는 것이다.

일단 받아서 형체를 이루게 되면 자기를 잊지 못하고 다할 날을 기다린다. 사물들과 서로 거스르고 서로 닳아지면 말 달리듯이 행진 하나 그것을 그치게 할 수 없으니 슬프지 않은가? 종신토록 마음을 써서 피곤해지되 功을 이루지도 못하고 나른히 지쳐도 돌아갈 곳을 알지 못하니 애달프다 아니 하겠는가? 사람들은 그것이 죽지 않는다고 하지만 무슨 유익함이 있겠는가? 형체의 변화에 따라 마음도 함께 변하니 매우 슬프다 아니 하겠는가?<sup>47)</sup>

外馳는 인간의 심신이 본래적으로 발휘하는 성향과 깊은 관련이 있다고 보는 것이 莊周의 입장이다. 즉 눈은 빛깔을 보고자 하고 귀는 소리를 듣고자 하고 입은 맛을 음미하고자 하듯이 志氣는 만족을 추구한다<sup>48)</sup>는 것이 바로 외치를 하게 되는 본래적 성향 즉 욕망인 것이다. 그러므로 환경에 얽매이는 얹 때문에 소통이 되지 않는 점, 그리고 오감과 마음의 본래적 성향이 그가 지적하는 문제점이다. 그리고 이 양자는 분리되는 것이 아니라 실은 함께 작용하는 것이다.

『제물론』에서 제시된 成心이란 개념은 이러한 마음 경험의 형상화로 볼 수 있다. 삶의 맥락에 제한되어 형성된 마음이 곧 성심이다.<sup>49)</sup> 이는

45) 이강수, 위의 책, 118쪽

46) 이강수, 위의 책, 118~119쪽

47) 『莊子』「齊物論」, 一受其成形 不化以待盡 與物相刃相靡 其行進如馳 而莫之能止 不亦悲乎 終身役役而不見其成功 荼然疲役而不知其所歸 可不哀邪 人謂之不死 奚益 其形化 其心與之然 可不謂大哀乎 人之生也 固若是芒乎 其我獨芒 而人亦有不芒者乎

48) 『莊子』「盜跖」, 今吾告子以人之情 目欲是色 耳欲聽聲 口欲察味 志氣欲盈

49) 강신주, 「莊子 철학에서 마음(心)과 삶(生)의 문제」, 『철학연구』 23집 고려대 철학연구소, 2000, 103~104쪽

삶의 문화적 맥락이 다르면 앎도 다르다는 것이며, 이러한 앎은 결국 상대성 내지 불가지론으로 귀결된다는 것이 기존의 평가이지만,<sup>50)</sup> 본 연구에서는 이것이 마음의 혼란을 초래함으로써 시비와 갈등을 지속적으로 유발한다는 점을 『莊子』가 문제로 삼은 것으로 보고자 한다. 『莊子』는 그것을 극복하는 방법을 眞知라고 제시한다. 진지란 性修反德 즉 성품을 닦아서 덕을 되찾는 방법을 기초로 하며, 마음을 外馳하지 않도록 하는 방법, 심지를 전일하게 하는 방법 등인데 달리 心齋 坐忘 등으로 언급된다. 그리고 이들은 道樞를 얻는 방법과 서로 통하는 것이다.<sup>51)</sup>

심지를 전일하게 하는 방법은 守其一, 守其本이라고 하여 마음을 분산시키지 않고 정신을 凝集시키는 것이 바람직하다는 경험을 계승하고 있다.<sup>52)</sup> 그러나 여기서 새로운 것은 虛라는 마음 경험이다. 안연이 공자로부터 心齋의 가르침을 받은 후 “나 자신이 존재하는지 느끼지 못하게 되었으니 이를 虛라고 합니까?”<sup>53)</sup>라고 물었다. 여기서 虛는 主觀을 탈각한 상태를 가리킨다. 이는 주체성과 관련된 마음 경험의 새로운 차원의 전개라고 보인다. 이와 유사한 것이 좌망이다. 좌망이란 정좌의 상태에서 육신, 총명, 지식 등을 모두 망각하고 大通의 도와 같은 상태가 되는 것이다.<sup>54)</sup> 이를 인간의 본성에 섞여들어 온 비본질적인 것들을 씻어내는 것이라고 하는데,<sup>55)</sup> 심병이라는 관점에서 본다면 심병은 바로 이러한 요소들을 의식하거나 거기에 집착하는 데서 발생하는 것이다. 그것의 치유의 방법으로서 심재는 곧 내면에서 현상학적 방법을 통해서 이들을 자아와 분리시킴으로써 虛의 상태로 나아가고, 좌망을 통해서 이들을 消盡해 버리는 것이다. 그것이 진정으로 도추를 얻는 방법인 것이다.

50) 이강수의 입장은 『莊子』에서는 지식의 상대성과 그 지식의 방법으로는 불가지론에 빠지고 만다는 것이다.

51) 이상은 이강수, 위의 책, 146~166쪽 참조

52) 이강수, 앞의 책, 152~153쪽

53) 『莊子』 「人間世」, 顏回曰 回之未始得使 實有回也 得使之也 未始有回也 可謂虛乎

54) 『莊子』 「大宗師」, 顏回曰 墮肢體 黜聰明 離形去知 同於大通 此謂坐忘

55) 이강수, 앞의 책, 157

이상에서 살핀 유가와 도가의 마음경험과 마음운영에는 어떠한 같은 점과 차이점이 있을까? 우선 전반적으로 정신 또는 마음의 응집이나 통일을 추구하는 방법, 그것으로써 주체성을 확립하는 방법, 그리고 사회적으로 개인과 타인이 소통하여서 한 마음이 될 수 있어야 좋은 결과를 낸다는 마음 경험은 동일하게 계승하는 것으로 보인다.

그러나 주체성 확립에서 유가와 도가는 서로 다른 마음 경험과 운영의 영역을 전개하였다. 유가는 도덕, 예악 등의 문화적 요소를 강화하고 응집시킴으로써 주체성을 확립하는 방법이다. 그리고 그 문화적 요소와 친도를 연결시킴으로써 그 방법의 절대성을 주장하려는 전략을 취하였다. 반대로 도가는 내면에 들어와 앉은 문화적 요소들을 탈각시킨 주관의 영역을 제시한다. 그것을 도 혹은 자연에 귀함시킴으로써 그 방법의 절대성을 주장하려는 전략이 도가의 것이다.

그리고 도가든 유가든 마음의 자유자재한 구사를 이상에 놓은 점은 중국인의 마음 경험의 차원에 제시한 동일한 성격의 이상으로 보인다. 즉 공자의 七十의 경지와 장자의 道樞의 획득 상태가 그것이다. 그러나 그것을 향해가는 방법은 전자가 꾸준한 문화의 학습과 덕의 충족의 방법이라면 후자는 문화와 세속적 도덕으로부터 탈피하는 방법이다.

다만 또 한 가지 중요한 것은 『순자』의 사고가 도가의 방법에 접근한다는 점이다. 즉 虛壹靜이 『노자』의 心善淵, 『장자』의 心齋 좌망 등과 유사한 방법이라는 사실이 그것이다. 이것을 보면 유가와 도가 사이에는 상호 논박을 하면서도 마음 경험에서는 상호 공유하는 맥락이 지속되었음을 알 수 있다.

### 3. 심병 개념

심병의 개념은 춘추전국 시대로부터 진한시대에 이르는 마음 경험의 과정에서 구체화된 것으로 보인다. 중국의 고전에서 心病의 개념을 최초로 언급한 것은 『周易』 「說卦傳」으로 추정된다. 「說卦傳」 坎卦를 설명한

글이 그것이다.

坎은 물이 되고 도량이 되고 숨음이 되고 바로잡거나 휩이 되고 활과 바위가 되며, 사람에 대해서는 근심을 더함이고心病이 되며 耳痛이 되며 血卦가 되며 赤색이 되고, 말에 대해서는 등마루가 아름다움이 되며 마음이 급함이고 머리를 아래로 떨굴이 되고, 발굽이 얇음이 되고, 끄는 것이 되며, 수레에 있어서는 하자가 많음이 되고 통함이고 달이 되고 도둑이 되며, 나무에 있어서는 단단하고 속이 많음이 된다.<sup>56)</sup>

「說卦傳」의 기본 부분은 춘추 전기에 성립된 것으로 추정된다.<sup>57)</sup> 만약 이 추론이 옳다면, 위 풀이는 춘추전기 시대에 이미 심병이란 개념이 통용되고 있었음을 보여준다. 어떠한 이유에서 감괘의 형상을 그렇게 풀이 했는가는 정확하지 않지만, 「說卦傳」보다 후대에 이루어진 『子夏易傳』<sup>58)</sup>에서 다음과 같이 풀다. 三爻의 감괘는 위 아래에 음효가 있고 가운데에 양효가 있는 형상인데, 가운데의 양효가 心이고 그것이 柔에 빠진 형상이므로 근심을 더하고 마음이 고통스럽다는 것이다.<sup>59)</sup> 이 때에 양효는 剛을 상징한다. 그러므로 이는 강한 것이 유한 것 속에 빠져 있는 형국이다. 이는 인간사로 보면 남자가 여색에 빠져있음을 강하게 암시하거나, 뻣뻣한 물건이 부드러운 물건 속에 갇혀 있어서 활동을 제대로 못하는

56) 『周易』說卦傳 제11장, 坎 爲水 爲溝瀆 爲隱伏 爲矯輮 爲弓輪 其於人也 爲加憂 爲心病 爲耳痛 爲血卦 爲赤 其於馬也 爲美脊 爲亟心 爲下首 爲薄蹄 爲曳 其於輿也 爲多眚 爲通 爲月 爲盜 其於木也 爲堅多心

57) 廖名春·康學偉·梁韋茲지음 심경호 옮김, 『주역철학사』 예문서원, 1995년, 114~119쪽 참조

58) 『子夏易傳』은 그 저자가 춘추시대 공자의 제자인 卜商(子夏)이라고 전해지지만, 그 체제와 내용으로 보면 古易의 편차를 따르지 않고 費氏易의 체제를 따르고 있어서 後人の 假託이라고 본다는 견해가 『經義考』에서 제시되었고, 후대 오행가들이 복상의 이름을 내세워 위조했다는 설도 있으며, 그 밖에도 후인의 위조라는 설이 제기되었다. 그러나 청대에는 佚本을 수집하여 정리한 일도 있다.(顧問 외, 『周易辭典』, 吉林大學出版社, 1992년, 710쪽 참조)

59) 『子夏易傳』, 陽心也 陷於柔 故加憂而心痛也

것을 상징하는 것이기도 하다. 그 때문에 마음이 고통스럽다는 것으로 이해된다.

이러한 해석과 달리 宋末元初 학자인 丁易東은 “근심을 더하는 것이 된다는 것은 마음속이 험하니 근심을 더한다는 것이요, 심병이 된다는 것은 심은 마땅히 비웠어야 하는데 마음속이 實하니 병이 되는 것”<sup>60)</sup>이라고 해석한다. ‘심은 마땅히 비워야’ 한다는 관념은 「순자」적인 것이면서도 도가 혹은 불교의 사유와 통한다. 마음속이 험하다는 것은 두 개의 陰爻 사이에 하나의 陽爻가 끼어서 돌출된 형상을 가리키며, 그 형상은 마음속에 세속 잡사들에 대한 잡념이나 욕망이 가득한 상태여서 근심이 늘어남을 상징함을 뜻한다. 그리고 그 속이 실향되었다는 것은 본래 허한 심을 음효가 상징한다면, 그 사이에 양효가 끼어있는 형상은 허한 속을 무엇인가 채우고 있음을 말하는 것이다. 여기서 심은 본래 허하다는 해석은 위의 『자하역전』의 것과는 전혀 다른 발상이다.

따라서 이 두 해석은 동일한 맥락에 속한다고 보기 어렵다. 『자하역전』은 원저는 후대에 보완되거나 위조되었을 가능성을 배제하지 못한다고 하더라도 일단 전국시대 卜筮의 것으로 보인다. 그런데 정역동의 『周易象義』는 송말원초의 저술로 불교가 중국인의 마음 이해와 마음 경험에 영향을 주었고, 또 도가적 사유와 유교적 사유가 혼용된 새로운 맥락에서 나온 것이다. 이 때문에 심병의 해석에 커다란 차이가 있었던 것이다.

중국의 문헌에서 「설괘전」이후 심병이란 개념을 사용하는 것은 대체로 의서들이 주류를 이루는 가운데 南北朝時代의 불교 관계 저술인 『弘明集』 「難神滅論」에서의 문답에 심병에 대한 해명이 간략하게 나와 있다.

“慮와 思가 제멋대로 일어납니다. 어찌하여 이것이 心器가 주도하는 것임을 알 수 있는가?” “마음이 병나면 생각이 어긋납니다. 이로써 心이 慮의 근본이 됨을 알 수 있다.”<sup>61)</sup>

60) 『周易象義』, 爲加憂 中險故加憂也 爲心病 心宜虛中實則病也

61) 『弘明集』 「難神滅論」, 問曰 慮思無方 何以知是心器所主 答曰心病則思乖 是以知心爲慮本

이후 隋代부터 慧遠의 『大乘義章』, 智顱의 『摩訶止觀』으로부터 심병이란 개념이 사용되었다. 『大乘義章』에서는 身病을 四大의 增損이 조절되지 않는 것과 그 밖에 客病이 드는 것이고 心病은 歡喜憂愁愚癡恐怖라고 설명한다.<sup>62)</sup> 『摩訶止觀』은 四大는 身病이고 三毒은 心病이라는 인식이 보인다.<sup>63)</sup> 불교로 인하여 신병에 대응되는 심병 개념이 정립된 것이다. 唐代에도 불교에서는 심병이라는 개념 사용을 지속한다.

道家의 수련법을 계승하는 唐代 司馬承禎의 『坐忘論』이라는 저술 역시 심병이란 개념을 사용한다.

그러므로 마음을 거두어 들이고 일을 간략하게 하고 날마다 有爲를 줄이고 몸을 고요하게 하고 마음은 한가롭게 하여야 비로소 妙를 볼 수 있다. (道德經에서 말하기를 ‘항상 無欲하여서 그 妙를 볼지 어다’고 하였다. 그러나 修道하는 몸은 반드시 衣食의 도움을 받아야 하니 일에는 폐하지 못하는 것이 있고 물건에는 버리지 못하는 것이 있어서 마땅히 흥금을 비워서 받아들이고 눈을 밝게 하여서 그것을 감당하되 절대로 마음을 방해하여 煩燥를 일으키지 말아야 한다. 만약 일로 인하여 煩燥하는 사람은 心病이 이미 동한 것이다.<sup>64)</sup>

당대까지 출현한 醫書는 심병이란 개념을 많이 사용했지만, 불교나 유가 그리고 도가계열의 문헌에서의 용례는 그들에 비하여 적다. 위에서 밝힌 내용이 거의 전부라고 보면 된다.

그러나 송대에 들어오면 의학서적을 제외하고 특히 유교 계열의 문헌들에서 심병이란 개념을 사용하는 빈도가 전대와는 비교가 되지 않을 정도로 폭증한다. 심병이란 개념에 의한 마음 경험이 유학자들에게 일반화되었음을 의미하는 것이다. 『주역』 「설괘전」의 심병을 거론하는 역학 관

62) 『大乘義章』 「四諦義九門分別」, 何者病苦 如涅槃中釋有兩義 一者身病 所謂四大增損不調 及餘客病 二者心病 所謂歡喜憂愁愚癡恐怖等也

63) 『摩訶止觀』 권5上, 四大是身病 三毒是心病

64) 『坐忘論』 「眞觀五」, 故收心簡事 日損有爲 體靜心閑 方可觀妙 經云常無欲以觀其妙 然修道之身 必資衣食 事有不可廢 物有不可棄者 當須虛襟而受之 明目而當之 勿以爲妨心生煩燥 若因事煩燥者 心病已動

런서적을 제외하더라도 문집의 서한문, 혹은 역사기록 등에서 심적 고통을 표현할 때에 심병이란 개념이 많이 사용되었다.

그런데 송대에서 심병을 획기적으로 정의한 사람은 范滂이다. 朱熹와 비슷한 시대에 활동한 그는 心箴을 지었다. 箴이란 문체는 병을 고치기 위해 놓는 鍼과 같은 의미이다. 여기에서 심병이 정의되었다.

망망한 천지 사이에 굽어보고 우러러 보아도 끝이 없는데 사람은 그 사이에서 보잘 것 없는 몸을 지니고 있다. 존재는 작아서 큰 창고 안의 피나 쌀톨같이 보잘 것 없지만 천지에 참여하여 三才가 되는 것은 오직 마음 때문이다. 지나간 옛날이나 다가오는 현재나 어느 누가 이 마음이 없겠는가마는 마음이 형체가 부리는 대로 하면서 짐승이 되는 것이다. 오로지 입과 귀와 눈과 손과 발의 움직임이고 멈추는 사이에 그 틈을 타고 들어와 저 心病이 되는 것이다. 한 마음은 은미한데 온갖 欲이 마음을 공격하니 거기서 보존되는 것이 드물구나. 군자는 진실한 마음을 보존하여 잘 생각하고 잘 공경하여서 天君이 태연하여서 百體가 그 명령을 따르도록 하라.<sup>65)</sup>

윗글에서 심병은 입 귀 눈 그리고 손발이 동정하는 사이를 타고 들어와 생기는 것이다. 또 마음을 온갖 欲이 공격하는 상태가 곧 심병이라고도 한다. 이는 형체에 부림을 받는 상태가 되면 심병이 된다는 의미이다. 이 심병 개념은 송대 여러 문헌이 수용한다. 眞德秀가 편찬한 『心經』도 이것을 수용하였다. 이로써 심병이란 개념은 유학자들의 마음 경험을 설명하는 용어로 더욱 용도가 높아졌다.

「심잡」에서 말하는 심병은 心-欲의 대립 내지 쟁투의 구조에서 발생하는 것이다. 선진시대의 「설괘전」에서 마음의 불유쾌한 형상을 말했던 것과는 의미가 다르다.<sup>66)</sup> 맹자의 존심과 과욕 역시 心-欲의 대립구도의 원

65) 『香溪集』 권1 「心箴」, 茫茫堪輿 俯仰無垠 人於其間 眇然有身 是身之微 太倉稊米 參爲三才 曰惟心耳 往古來今 孰無此心 心爲形役 乃獸乃禽 惟口耳目 手足動靜 投間抵隙 爲厥心病 一心之微 衆欲攻之 其與存者 嗚呼幾希 君子存誠 克念克敬 天君泰然 百體從令

66) 馮椅의 『厚齋易學』 艮卦 六二 해석에서 坎爲心病不快也

형이다. 解蔽와 虛壹靜을 주장하는 한편, 물리쳐야 하는 요소로서 애증의 감정 내지 욕망과 편중된 앎을 함께 제안한 순자도 이러한 구도가 발생할 수 있었던 기반이다.

「심잠」에서 제시되는 심병 해소의 방법으로서 ‘진실한 마음의 보존(存誠)’은 「맹자」의 存心과 통하고, ‘天君이 태연하여 백체가 명령을 따른다’는 것은 마음의 몸에 대한 주재력의 확보를 의미한다.

또 王昭禹가 찬한 『周禮詳解』 司諫조의 설명은 心病의 의미 영역을 확장하고 있다.

백성에게 司諫이 있는 것은 왕에게 師氏가 있는 것과 같다. 백성에게 司救가 있는 것은 왕에게 保氏가 있는 것과 같다. 사간은 그들의 선을 이끌고 사구는 그들의 악을 멈춘다. 대저 백성은 임금을 마음으로 삼고 임금은 백성을 몸으로 삼는다. 마음이 병이 나서(心病) 기를 수가 없으면 그 몸이 상한다. 몸이 상하여 기를 수가 없으면 그 마음이 위태롭다. 사씨와 보씨는 왕을 위하여 그 병(疾)을 공격하여 그 마음을 기르는 자이다. 아름다운 말로써 임금에게 고하면 그 마음을 기르는 것이고 임금의 악을 諫하면 그 병을 공격하는 것이다. 사간과 사구는 백성을 위하여 그 병을 공격하고 그 몸을 기르는 자이다.<sup>67)</sup>

이미 선진시대부터 이러한 마음 경험은 이루어졌다. 즉 마음은 한 개인의 내면세계에만 국한되지 않고 국가의 구성원들을 하나로 묶는 합심의 기능을 한다는 경험이 여기서 새롭게 발전되고 있다. 윗글은 心을 군주에 비유하고 體를 백성에 비유하면서 군주의 잘못 혹은 썩을 심병이라고 정의한다. 이는 일종의 은유에 해당한다.

그리고 송대에 이르러 맹자의 不動心이 易의 이치를 체득하지 않으면 불가능하다는 설명이 등장한다. 朱震의 『漢上易傳』에서는 “坎은 심병이

67) 『周禮詳解』 司諫條 民之有司諫猶王之猶師氏 民之猶司救猶王之有保氏 司諫所以導其善 司救所以止其惡 夫民以君爲心 君以民爲體 心病而無所養則其體傷矣 體傷而無所養則其心殆矣 師氏保氏爲王攻其疾而養其心者也 以嫩詔王則養其心 掌諫王惡則攻其疾 司諫司救爲民攻其疾而養其體者也

된다. 그러므로 '매우 마음을 괴롭힌다'고 하였다. 이를 본다면 맹자의 부동심은 역을 체득하지 않은 사람은 할 수 없는 것이다.”<sup>68)</sup>고 하였다. 이런 설명은 역의 주석에서는 최초인 듯하다.

그리고 조선의 주자학에 영향을 미친 朱熹의 『朱子語類』에서는 문인들과 주희와의 사이에 心病에 관한 토론이 있었다.

도부가 물었다. 유계문이 말한 바 심병에 대해서 저는 항상 그 志가 서지 않았기 때문에 마음이 기에 의하여 움직이는 바가 되는 것이라고 생각합니다. 그렇지 않다면 志와 氣가 이미 서고 思慮가 凝靜하다면 어찌 다시 이것이 있겠습니까?

답하기를 이것은 역시 독서를 하지 않고 공리를 하지 않기 때문에 마음이 쓸 데가 없어지고 마침내 이러한 병을 내는 것이다.<sup>69)</sup>

도부는 志가 확립되지 않아서 기에 의하여 마음이 동요되는 것을 심병이라고 생각하고 있다. 이에 대한 주희의 답은 그에 대한 긍정을 하면서 동시에 보완적인 내용을 준 것이다.

그 밖에 金代에 찬술된 『五音集韻』에는 심병을 의미하는 글자로 미(心+靡)라는 글자가 소개된다. 이 뜻은 흩어진다(散)는 의미로부터 온 것으로 마음이 여러 갈래로 흩어져서 고요하지 않거나 혼돈 상태에 있는 것이 심병이라는 의미이다. 같은 곳에 소개된 음(病+陰)이라는 글자도 심병을 의미한다.

이상의 고찰로 본다면 심병이란 용어는 후대로 오면서 그 용도가 늘어났고 동시에 의미 영역도 확장되었다. 의서와 불교서적을 제외하면 유학 계열에서의 용도가 도교 계열의 저술보다는 더 빈번하게 사용되었다고 보인다.

68) 『漢上易傳』 艮卦 九三, 坎爲心病 故曰厲薰心 觀此之孟子之不動心 非體易者不能也

69) 『朱子語類』 권115 朱子十二 訓門人三, 道夫問劉季文所言心病 道夫常恐其志不立 故心爲氣所動 不然則志氣既立 思慮凝靜 豈復有此 曰此亦是不讀書 不窮理 故心無所用 遂生出這病

## 결 언

본 고찰에서는 불교의 심병 개념이 중국 사상의 맥락에서 사용된 용례만 조사하였고 그 이론적 배경에 대해서는 고찰하지 못하였다. 불교가 중국인의 마음 경험이나 마음의 운영 방법의 지혜에 관여한 깊이와 폭은 매우 깊지만, 이에 대한 고찰은 향후 과제로 남겨놓는다.

그리고 心病에 주목하여 자료를 뽑았고 그것의 변천과정 내지 계승 형태에 주안점을 두었기 때문에 논의가 매우 한정적이다. 왜냐하면 심병 이외에도 마음의 고통을 표현하는 개념은 여러 가지가 있을 수 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 이 고찰에서는 마음 경험과 그에 입각한 고통의 경험을 심병이란 개념으로 표현한 용례를 중심으로 살펴보는 데에 한정하였다. 이렇게 함으로써 한 가닥의 맥락을 잡아볼 수 있었던 것이 의의가 있다고 할 수 있다.

심병의 의미와 관련하여 송대 유학자들의 인식은 유교 계열에서는 전 시대의 마음 경험을 계승한 것이 뚜렷하지만 도가적 요소와 관련되는 과정과 양상은 더 고찰해 보아야 한다. 다만 진한시대 이래로 유가와 도가 내지 도교측의 마음 경험은 相照하면서 발전한 듯하고, 이러한 맥락에 불교가 가세하면서 역시 마음 경험을 논의할 수 있는 폭과 깊이는 더 확장되었다고 추측된다. 심병이란 용어가 정제되어 그 의미도 선명하게 드러나게 된 것은 불교의 영향이 크다고 할 수 있다. 원래 『주역 설괘전』의 심병으로부터 비롯된 것이지만 그것을 身病에 대응되는 내용으로 心病을 정의한 것은 남북조시대부터 당대에 이르는 불교의 문헌들이다. 그리고 당대에 이르러 도교의 문헌에서 그것이 다시 사용되었다. 유교에서는 송대에 이르러 심병 개념이 빈번하게 사용되었고, 범준의 「심잡」에 의하여 보편화되었다.

본고에서 찾아본 맥락은 선진시대로부터 송대 유가로 전해오는 것에 초점을 맞춘 것이다. 이 맥락은 송대의 수양론 형성 배경에 대한 이해에

도움이 될 것이다. 하지만 송대의 수양론이 이러한 맥락과 관계한 내용이나 그 역사에 대해서는 추후 고찰이 더 필요하다. 본 고찰로써 심병 개념이 기존에 중시되어 오던 수양의 당위를 강조하기 위해 사용되어 간다는 사실을 확인한 것은 좋은 소득이다. 즉 『맹자』의 부동심을 『周易』 설괘전의 풀이에 동원하는 예처럼 선진 문헌에서는 심병과 관련지어지지 않았던 것들이 송대에 이르러 심병이란 개념으로써 설명되고 있는 현상이 그것이다. 아울러 『周禮詳解』의 예에서 보이는 심병은 하나의 은유로 정착된 것이다.

앞으로는 중국의 理學이든 조선 성리학이든 그 수양론에 대한 이해에서 이러한 심병 개념을 적용하거나 고려하는 가운데 수양 혹은 治心의 방법의 성격을 분석하는 일이 필요하다. 오늘날 단지 성리학의 이론에만 입각해서 치심의 방법과 그 특성을 분석하고 있지만, 여기에는 선진시대의 마음 경험의 계승과 변화, 특히 불교적 사유의 차입을 통한 심병 개념의 명료화가 이루어졌던 점이 있으며, 다른 한편으로는 여기서 고찰하지 않았지만 醫書에서의 심병 이해와의 연관성이 함께 다루어져야 할 것으로 보기 때문이다.

(중앙대학교)

참고문헌

『毛詩』

『周易』

『國語』

『論語』

『老子』

『莊子』

『管子』

『孟子』

『荀子』

『尙書』

『禮記』

『子夏易傳』

『孔叢子』

『弘明集』

『大乘義章』

『摩訶止觀』

『坐忘論』

『香溪集』

『五音集韻』

『朱子語類』

『心經』

『禮記集說』

『周禮詳解』

『周易象義』

『漢上易傳』

『2008년 인문치료 제1차 학술대회 발표논문집』 강원대학교인문과학연구소,

HK인문치료사업단, 2008. 10. 11

徐復觀, 「中國人性論史·先秦篇」, 『徐復觀先生全集』(一) 臺灣商務印書館 中華民國 73년, 4판

이강수, 『노자』 도서출판 길 2007

이강수, 『노자와 장자-무위와 소요의 철학』 길, 1997

廖名春·康學偉·梁韋弦지음 심경호 옮김, 『주역철학사』 예문서원, 1995년

강신주, 「莊子 철학에서 마음(心)과 삶(生)의 문제」 『철학연구』 23집 고려대 철학연구소, 2000

## Illustrations and Meanings of Diseases of the Mind in Chinese Classics

Kwon Jong Yoo

Western people's understanding of diseases of mind which have been growing on the context of their culture or spirit and Philosophical consultation or logotherapy aiming at healing them are outgrowth of their context. But is it possible to apply them to Korean people who belong to another context of culture or spirit? In order to grope a basis for querying the appropriateness of them, the concept of diseases of the mind and methods of healing the mind which are familiar to Korean people are surveyed in this paper.

Many kinds of experience relating to the diseases of the mind and the history of conceptualization of them in the books from the Pre-Chin era to Sung China era, which seem to have taken part so long time and so deeply in making Korean people's experience of their mind.

The main items of this paper will be proto-type of Chinese people's experiences of the mind in Chunqiu time, Experiences and principles of the mind of Confucianism and Taoism, and meaning and illustrations of diseases of the mind mainly on the context of the Confucianism.

**Key Words:** diseases of the mind, experince of the mind, first person methodology, Confucianism, Taoism

유권중 e-mail: ykj111@cau.ac.kr