

老莊사상에서 나타나는 마음관련 용어*

이 호 영**

주제분류 중국철학, 도가철학, 노장사상

주요어 道, 文明, 虛, 無爲, 虛其心, 欲, 坐忘, 자유, 마음 상태, 心齋, 成心

요약문

老子와 莊子, 두 철학자는 道의 관점에서 文明세계에 대한 공동적으로 비판적인 태도를 지니면서도 비판하는 관점은 사뭇 다르다. 모두 ‘虛’를 중심으로 바람직한 마음의 상태를 표현하고 있지만 노자는 마음을 비우고 스스로 그러한 無爲정치의 실현에 주안점을 둔 반면 장자는 한 발 더 나아가서 名利와 言語를 잊어버리고 천지와 하나 되는데 에 관심을 표명하였다.

老子가 말하는 道 그 자체는 언어를 넘어서 있는 것이지만, 道도 말로 교환할 수 있을 뿐 아니라 言語와 欲은 인간이 갖는 기본적인 속성으로 파악한다. 그래서 인간이 갖는 언어와 욕의 관계성으로 만들어내는 도의 작용을 인정한다. 莊子は 無爲의 정치적인 구조나 이상의 실현보다 언어를 초월하여 天地와 하나 되는 자유로운 마음의 상태를 더 중요시한다.

마음 상태를 드러내는 용어를 통해 들여다본 노자와 장자의 사상은 차이가 난다. 즉 노자에서는 道나 虛其心 보다는 欲과 사회체제 안의 권력 관계가 더 강하게 드러난다. 장자에 있어서는 차별을 넘어 포편성을 이루는 방법에 있어서 개인적인 수양을 통한다는 의미가 心齋와 成心の 대비를 통해서 드러난다고 하겠다.

* 이 논문 또는 저서는 2012년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2012S1A5B4A01035132)

** 중앙대학교 중앙철학연구소 연구원

老子和 莊子は 天地의 가장 근원적인 것을 ‘道’라고 본 先秦時代 道家의 대표적인 사상가이다. 이 두 사상가의 비판은 이전의 儒家 등에서 보여주지 못한 文明과 作爲 그리고 인간에 대한 심각한 관점을 제시하였다. 道家에 의하면 儒家가 제시한 禮의 作爲 때문에 道에 근거하여야 할 인간의 本性이 왜곡되고 잘못된 慾望으로 더러워진다는 보았다. 이런 이유로 老子和 莊子は 道를 중심으로 문명으로 왜곡된 마음을 비판하고 근원인 道로 돌아갈 것을 충고하고 있다.

본 논문은 노자와 장자에서 드러난 마음 용어의 의미를 살펴보는데 목적이 있다. 일견 단순해 보이는 작업이지만 이 작업을 통해 노자와 장자의 사상을 단순히 道가 아니라 마음의 표현 방식으로 보려는 의도가 있다. 즉 아무리 노자와 장자가 ‘마음을 비우고’, ‘잊음’을 강조하였더라도 근거에는 어떠한 유형의 마음가짐을 가지고 있다는 보는 것이다. 따라서 노자와 장자가 가지는 마음가짐을 알기 위해서는 그들이 말하는 마음에 대한 표현을 대별해 보는 방법은 효과적이라고 본다.

이러한 작업을 위하여 먼저 도를 중심으로 바라보는 노자와 장자의 사상 대해 간단히 보이고 다음으로 노자와 장자가 말하는 마음과 관련한 표현을 알아보도록 한다. 연구를 통해 드러난 특이한 바는 노자와 장자의 마음에 대한 서술은 도덕적인 관점에서의 선악이 아니라 심리적으로 긍정과 부정이 강하게 드러난다는 점이다. 이런 심리적인 경향성은 이들 사상가들 마음에 대한 표현을 선악을 인위의 구도로 보고 이를 배격하고 인위에서 비롯한 선악을 넘어서는 도를 好惡나 미적인 판단의 관점으로 바라보고 있다는 점을 말해준다.

1. 老子的 철학

1) 道の 本體

노자는 ‘도’를 세계의 가장 근원적인 것으로 생각하여 ‘도’를 중심으로 하는 우주본체론의 철학을 제시하였다.

노자는 “도가 하나를 낳고, 하나는 둘을 낳고, 둘은 셋을 낳고, 셋은 만물을 낳는다.”¹⁾고 하였다. 그는 이와 같이 천하 만물이 모두 ‘도’에서 나온 것이라고 생각하였다. 그러니까 ‘도’는 天地의 근본이며 모든 만물이 도에서 생겨 나오고 또 그리로 돌아가지만 ‘도’ 자체는 늘 그러한(常) 것이라고 보았다.

‘도’에 대하여 노자는 여러 가지로 표현을 달리했지만 대체로 3가지 뜻을 가지고 있다.

첫째, 도는 형체도 없고 형상(象)도 없는 ‘무’(無)이다.

둘째, 도는 말로 표현할 수는 없지만 늘 그러한(常) 보편법칙이다.

셋째, 도는 뒤섞여서 이루어진 어떤 것(混成之物)이다.

위에서 열거한 근거에서 노자는 다음과 같이 말하였다.

“천하 만물은 有에서 생겨나고 유는 ‘無’에서 생겨난다.”²⁾ 여기서 말하는 무는 ‘도’와 같은 뜻이다. 그는 ‘도’를 표현하여 “도라는 것은 오직 어슴푸레하고 흐릿할 뿐이다. 흐릿하고 어슴푸레한 그 가운데 꼴(象)이 있고, 어슴푸레하고 흐릿한 그 가운데 어떤 것(物)이 있다”고 하였다. “형상 없는 형상(狀), 꼴 없는 꼴(象)을 일러 흐릿하고 어슴푸레함(恍惚)이라고 한다.”³⁾고 하였다. 이 흐릿하고 어슴푸레함이 바로 ‘도’이라고 묘사하고 있다. 그는 “어떤 것이 한데 뒤섞여 이루어진 것이 있는데, 천지보다 앞서서 생겨났다. 아무 소리도 없고 아무 형체도 없지만 홀로 서 있으면서 어떤 것으로도 바뀌지 않는다. 이 세상에 두루 운행하면서도 위태하지 않아 천하의 모체가 될 수 있다. 나는 그 이름을 알지 못한다. 글자를 붙여 ‘도’라고 하였고 억지로 이름을 지어 크다(大)고 하였다”⁴⁾고

1) 『道德經』, 24章, 道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物.

2) 앞의 책, 40章, 天下萬物生於有, 有生於無.

3) 앞의 책, 21章, 孔德之容, 惟道是從. 道之爲物, 惟恍惟惚. 惚兮恍兮, 其中有象; 恍兮惚兮, 其中有物. 窈兮冥兮, 其中有精; 其精甚眞, 其中有信. 自古及今, 其名不去, 以閱衆甫. 吾何以知衆甫之狀哉. 以此.

말하였다.

이와 같이 도는 아무런 형체도 소리도 없이 순환운동을 끊임없이 하면서 어머니처럼 만물을 낳고 있으나 우리 인간의 감각으로는 파악할 수 없다고 보았다. 그러므로 노자는 “그것을 눈여겨보아도 보이지 않으니 夷라고하고, 귀 기울여 들어도 들리지 않으니 希라고하고 그것을 만져보아도 쥐어지지 않으니 그것을 微라고 이른다. 이 세 가지는 추구하여 캐묻고 추론할(致詰) 수가 없다”⁵⁾고 하였다. 즉 도는 우리의 감각기관으로 파악할 수가 없을 뿐만 아니라 이성적으로 따져서도 캐낼 수 없는 것이라는 말이다.

노자는 말할 수 있는 도(可道)와 그럴 수 없는 상도(常道)를 구분하고, 유명(有名)과 무명(無名)을 나누어 설명하였다. 그러나 그것을 별개의 것이 아니라 같은 것이므로 이의 명사화를 피하기 위해 형용사적으로 사용해 아득하다(玄)라고 한 것이다. ‘현’이란 글자 그대로 ‘검다’, ‘깜깜하다’는 뜻이다. 이것은 대상이 아닌 상태이므로 감각적으로도 이성적인 추론으로도 대상화할 수 없지만 만물이 생겨나는 시점으로 작용한다는 것이다.⁶⁾

정리하자면, 노자가 말하는 도는 만물의 변화를 초월해 있으면서도 또 그 변화에 내재하여 온갖 변화의 동력이 되기도 한다. 이 세상의 만물은 변화하는 가운데 있지만 도는 그 변화 속에서도 언제나 자기 모습을 잃지 않는다. 이것을 ‘常’이라고 표현하였다. 환언하면, 常道는 만물의 변화를 떠나서 따로 있는 것이 아니라, 그 변화 속에서 자기 모습을 드러낸다고 할 수 있다.

4) 앞의 책, 25章, 有物混成, 先天地生, 寂兮寥兮, 獨立不改, 周行而不殆, 可以爲天下母. 吾不知其名, 字之曰道, 強爲之名曰大.

5) 앞의 책, 14章, 視之不見名曰夷, 聽之不聞名曰希, 搏之不得名曰微. 此三者不可致詰, 故混而爲一. 其上不皦, 其下不昧, 繩繩不可名, 復歸於無物, 是謂無狀之狀, 無物之象, 是謂恍惚.

6) 앞의 책, 1章, 道可道, 非常道; 名可名, 非常名. 無名天地之始, 有名萬物之母. 故常無, 欲以觀其妙; 常有, 欲以觀其微. 此兩者同, 出而異名, 同謂之玄, 玄之又玄, 衆妙之門.

2) 道의 作用

도는 평형(常)을 유지하기 위하여 끊임없이 반복 순환운동을 한다. 어떤 일이건 그것이 극단에 이르면 반드시 정반대되는 결과가 생기거나 원래 상태로 되돌아오는 경우가 발생하는데 이를 돌아온다(反)라고 하여 도의 움직임으로 보았다. 노자는 서로 반대되는 것이 서로를 낳게 한다는 도에 대한 예를 들었다. “禍여! 곁에는 福이 기대어 서있고, 복이여! 그 속에는 화가 숨어 있다.”⁷⁾ 라고 하여 현상세계의 상대성을 설명한다.

다음으로 노자는 ‘天道’와 ‘人道’를 구분하고, 천도는 평형을 유지하기(常) 위하여 남은 것을 덜어내고 부족한 것을 보충해 주는데, 인도는 그와 정반대의 일을 한다고 보았다.

자연의 도는 “서로 반대되는 것을 서로 이루어 주는” 작용을 한다. 그래서 노자는 “有와 無는 서로 생겨나고, 쉽고 어려움은 서로 이루어 주며, 길고 짧음은 서로 비교되며, 높고 낮음은 서로 채워주고, 음과 聲은 서로 조화롭게 하고, 앞과 뒤는 서로 뒤따른다.”⁸⁾고 하였다. 有無, 難易, 長短, 高下, 音聲, 前後는 서로 반대되는 개념인데 비교를 통해 서로를 이루는 개념으로 성립한다. 그러므로 절대적인 ‘무’나 ‘유’는 있을 수 없고, ‘어려움’은 ‘쉬움’을 떠나 따로 존재하지 않는다고 보았다. 이러한 이유로 유는 무를 통하여 드러나고, 무는 유로 인하여 나타나는 것이다. 예컨대 그릇(有)이 유용하게 쓰일 수 있는 것은 그 속이 텅 비었기(無) 때문이며, 방이 활용될 수 있는 까닭은 그 빈 공간 때문이다.⁹⁾ 이러한 도의 드러남을 왕필은 以無爲用이라고 풀이하고 있다.¹⁰⁾

7) 앞의 책, 58章, 禍兮, 福之所倚, 福兮, 禍之所伏. 孰知其極?

8) 앞의 책, 2章. 故有無相生, 難易相成, 長短相較, 高下相傾, 音聲相和, 前後相隨.

9) 앞의 책, 11章, 三十輻共一轂, 當其無, 有車之用. 埴埴以爲器, 當其無, 有器之用. 鑿戶牖以爲室, 當其無, 有室之用. 故有之以爲利, 無之以爲用.

10) 王弼의 本體論은 한마디로 말하여 『道德經, 第40章, 王弼注』에 말한 ‘以無爲本’을 기본바탕으로 하여 정립된 ‘體無用有論’ 이외의 것은 아니다. 그 외에는 어떤 말로도 그의 本體論을 잘 표현할 수는 없다. 기타 이론들은 모두 그의 有의 세계를 自然의 기초 위에 세워놓으려는 것을 강조하기 위해 한 말들이다. 그런 기타 이론들을 한마디로 요약할 수 있는 것이 崇本息末論이다. ‘崇本息末’이란 그가

노자는 이와 같은 역설을 강조하여 “부드럽고 약한 것이 오히려 강하고 힘센 것을 이긴다”¹¹⁾라고 말하고 있다. 그러므로 노자는 욕망을 관조하여 만족을 조절할 줄 아는 “만족할 줄 아는 삶이 부유하다”¹²⁾는 사상을 제시하였고 이러한 삶을 살아가는 사람을 덕이 있다고 생각하였다.

‘덕’은 얻음(得)과 몸에 쌓은 실천(蓄)을 나타내는 말이다. 그래서 몸에 쌓은 얻음이 있는 사람은 인위적으로 무리한 일을 하지 않고 얻음에 따라 소박하게 살아간다. ‘도’는 원래 켜지 않은 통나무(樸)와 같아 그야말로 소박하다. 그러므로 도를 본받아 소박하게 사는 성인은 덕을 간직하여 덕에 따라 일을 처리한다고 보았다.

2. 莊子의 철학

1) 天道

장자는 노자와 마찬가지로 ‘道’를 세계 최고 원리로 삼고, 天道는 스스로 그러한(自然) 無爲라고 주장하였다. 그러나 ‘도’와 ‘物’의 관계에 대하여 장자는 범신론적인 색채를 뚜렷하게 가지고 있다. 그는 ‘도’가 어디에 있는지를 묻는 東郭子의 질문에 있지 않는 곳이 없다고 대답하였다. ‘도’는 개미 속에도 있고, ‘나락’ 속에도 있으며 ‘기왓장’ 속에도 있고 ‘오줌’ 속에도 있다고 하였다.¹³⁾ 그는 두루(周), ‘고루’(遍), ‘모두’(咸)라는 용어를 사용하여 ‘도’가 있지 않은 곳이 없음을 형용한다.¹⁴⁾ 이것은 노자가

정립한 本과 末의 관계에 대한 이론이다. 그 이론들은 주로 그의 『道德經』에 관한 짧은 논문인 『老子指略』과 그가 주해한 『道德經』 第57章 王弼注에서 제시한다.

11) 앞의 책, 78章, 弱之勝強, 柔之勝剛.

12) 앞의 책, 33章, 知人者智, 自知者明. 勝人者有力, 自勝者強. 知足者富, 強行者有志, 不失其所者久, 死而不亡者壽.

13) 『莊子』, 「知北遊」, 東郭子問於莊子曰:「所謂道, 惡乎在? 莊子曰:「無所不在 東郭子曰:「期而後可, 莊子曰:「在螻蟻」, 曰:「何其下邪? , 曰:「在稊稗」, 曰:「何其愈下邪? , 曰:「在瓦甓」, 曰:「何其愈甚邪? , 曰:「在屎溺」, 東郭子不應 莊子曰:「夫子之問也, 固不及質. 正獲之問於監市履舄也, 每下愈況. 汝唯莫必, 无乎逃物. 至道若是, 大言亦然. 周遍咸三者, 異名同實, 其指一也.

‘夷’, ‘希’, ‘微’가 하나로 뒤섞여 있다는 것으로 관찰자의 입장에서 도를 형용한 것과는 다르다.

장자는 道가 곧 氣라고 생각하여 “천하를 통하는 것은 하나의 ‘氣’일 뿐이다”¹⁵⁾라고 하였다. 즉 그는 ‘도’를 세계통일의 원리로 삼았다는 점을 알 수 있다. 그는 또 道가 천지만물 밖에 어떤 ‘造物者’로서 있는 것이 아니라 일체 사물의 내재적인 원인이 되기 때문에 범신론적인 요소를 띄고 있다고 보았다.

장자는 ‘道’는 마치 ‘한 덩이의 커다란 하품’의 교향악처럼 순식간에 만 가지로 변하며 하늘땅을 가득 메운다고 생각하였다.¹⁶⁾ 그는 ‘도’에서 사물을 보면, ‘작은 풀줄기나 커다란 대들보, 추녀와 미인, 관대함, 교활함, 기괴함, 이상함 등이 모두 똑같은 것이며 어떠한 차별도 없다고 주장하였다.¹⁷⁾ 장자철학이 지닌 상대주의성격이 잘 드러난 대목이다.

2) 人道

자연과 인위에 대한 관계를 논하면서 장자는 노자와 마찬가지로 자연의 원칙에서 인위를 반대하였다. 그는 “소와 말이 네다리를 가지고 있는 것을 자연(天)이라고 한다. 말 머리에 멍에를 엮고, 소의 코에 꼬투리를

14) 앞의 책, 莊子曰:「夫子之問也, 固不及質. 正獲之問於監市履舄也, 每下愈況. 汝唯莫必, 无乎逃物. 至道若是, 大言亦然. 周遍咸三者, 異名同實, 其指一也.

15) 앞의 책, 生也死之徒, 死也生之始, 孰知其紀! 人之生, 氣之聚也; 聚則爲生, 散則爲死. 若死生爲徒, 吾又何患! 故萬物一也, 是其所美者爲神奇, 其所惡者爲臭腐; 臭腐復化爲神奇, 神奇復化爲臭腐. 故曰:『通天下一氣耳.』聖人故貴一.

16) 앞의 책, 「齊物論」, 南郭子綦曰:「夫大塊噫氣, 其名爲風. 是唯無作, 作則萬竅竄怒呿. 而獨不聞之寥寥乎? 山陵之畏佳, 大木百圍之竅穴, 似鼻, 似口, 似耳, 似枅, 似圈, 似臼, 似鼻, 似口, 似耳, 似枅, 似圈, 似臼, 似注者, 似汚者, 激者, 謔者, 叱者, 吸者, 叫者, 譟者, 突者, 咬者. 前者唱于而隨者唱喁. 冷風則小和, 飄風則大和, 厲風濟則衆竅爲虛. 而獨不見之調調之刁刁乎?」 子游曰:「地籟則衆竅是已, 人籟則比竹是已. 敢問天籟.」 子綦曰:「夫天籟者, 吹萬不同, 而使其自己也, 咸其自取, 怒者其誰邪!」 厲風濟則衆竅爲虛. 而獨不見之調調之刁刁乎?」 子游曰:「地籟則衆竅是已, 人籟則比竹是已. 敢問天籟.」 子綦曰:「夫天籟者, 吹萬不同, 而使其自己也, 咸其自取, 怒者其誰邪!」

17) 앞의 책, 「天地」, 百年之木, 破爲犧樽, 青黃而文之, 其斷在溝中. 比犧樽於溝中之斷, 則美惡有間矣, 其於失性一也.

하는 것을 인위라고 한다. 그러므로 인위로써 자연을 없애 버리지 말며, 고의(故)로 운명(命)을 없애버리지 말라”¹⁸⁾고 하였다. 그는 자연 그대로의 모든 것이 훌륭한 것이며 인위적인 것은 좋지 않은 것이라 생각하였다. 이 때문에 인간의 어떤 목적을 가진 행동으로 자연스런 운명을 거스르지 말고, 또 부여받은 자연스런 천성으로 공명(功名)을 위해 목숨을 잃지 말라고 충고하였다.

이러한 자연원칙에서 출발하여 장자는 진정한 자유는 그 자연스러운 데 맡기는 데(任) 있다고 보았다. 그래서 그는 이상적 인격을 갖춘 사람은 무조건적으로 자연과 하나가 되는 “至人”이라고 생각하였다.¹⁹⁾ 「逍遙游」에서 말하길, 대붕(大鵬), 작은 비둘기(小鳩), 그리고 열자(列子) 등은 모두 어떤 것에 의존해야 하는 것이므로 모두 절대적인 자유를 누리지 못하지만 진정한 자유를 얻은 ‘神人’은 是非, 名利, 生死를 초월하였을 뿐 아니라, “천지는 나와 더불어 생겨나고, 만물은 나와 하나가 되는”²⁰⁾ 정신경계로 들어간 것이라고 보았다.

장자가 자연을 자유로 생각하는 관점은 두 가지 의미를 가지고 있다고 본다.

첫째, 인간은 완전히 자연의 운명이 배치하는 대로 편안히 살아가야 하는 것이다. 그는 “생명을 얻은 것은 때(時)이다. 때를 편안히 여기고, 순종에 처하면, 슬픔과 즐거움이 침투할 수 없다. 이것이 옛날 서적에서 말하는 거꾸로 매달린 고통을 푸는 현해(懸解)이다”라고 하였다.²¹⁾ 일종의 낙천적인 운명론이다.

18) 앞의 책, 「秋水」, 河伯曰:「何謂天? 何謂人? 北海若曰:「牛馬四足, 是謂天; 落馬首, 穿牛鼻, 是謂人. 故曰, 无以人滅天, 无以故滅命, 无以得殉名. 謹守而勿失, 是謂反其真」.

19) 앞의 책, 「外物」, 莊子曰:「人有能遊, 且得不遊乎? 人而不能遊, 且得遊乎? 夫流通之志, 決絕之行, 噫, 其非至知厚德之任與! 覆墜而不反, 火馳而不顧, 雖相與爲君臣, 時也, 易世而无以相賤. 故曰至人不留行焉.

20) 앞의 책, 「齊物論」, 天地與我並生, 而萬物與我爲一.

21) 앞의 책, 「養生主」, 適來, 夫子時也; 適去, 夫子順也. 安時而處順, 哀樂不能入也, 古者謂是帝之懸解.

다음으로는, 인간은 자연법칙에 따라가면서 활동해야 비로소 자유를 느낄 수 있다는 합리적 요소를 포함하고 있다.

3) 認識論

名과 實의 관계에 대하여 장자는 상대주의 인식론을 기초로 삼았다. 장자 이전 또는 그와 동시대의 철학자들은 모두 獨斷論적인 경향을 가지고 있었다고 보았다. 墨子は 경험적 독단론을, 孟子는 합리적인 독단론을 견지하고 있었는데 이에 비해 장자는 어떤 형식의 독단론에 대해서도 반대하였다. 그는 인간의 감각경험은 천차만별한 것이므로 ‘옳고’ ‘그름’에 관하여는 객관적 표준이 없다고 하여 감각경험은 상대적인 것이라고 주장하였다.²²⁾

장자는 상대주의적 관점에서 제자백가의 사상도 “저것 역시 하나의 옳고 그름이요, 이것 역시 하나의 옳고 그름이다”라고 보았다. 그 원인은 옳고 그름은 주관적인 편견에서 나오는 것이기 때문이라고 한다.²³⁾ 주관은 자기 존재의 조건의 제약을 받아 이른바 “사물에 자신을 잃어버린 것”²⁴⁾이라고 말한다. 장자에 있어서 ‘옳고’ ‘그름’의 다툼은 모두 도에 대한 전면적인 왜곡으로 보았다. 그는 참으로 일체의 제한과 속박을 깨트려 버리고 도의 관점에서 보면 是非, 彼此, 物我가 모두 한 가지가 되는 것이라고 말한다.

22) 앞의 책, 「齊物論」, 曰:「吾惡乎知之! 雖然嘗試言之. 庸詎知吾所謂知之非不知邪? 庸詎知吾所謂不知之非知邪? 且吾嘗試問乎汝: 民濕寢則腰疾偏死, 鰭然乎哉? 木處則惴惴恟懼, 猨猴然乎哉? 三者孰知正處? 民食芻豢, 麋鹿食蓴, 螻蛆甘帶, 鴟鵂嗜鼠, 四者孰知正味? 猨獼狙以爲雌, 麋與鹿交, 鰭與魚游. 毛嬙西施, 人之所美也; 魚見之深入, 鳥見之高飛, 麋鹿見之決驟. 四者孰知天下之正色哉? 自我觀之, 仁義之端, 是非之塗, 樊然殽亂, 吾惡能知其辯!」

23) 앞의 책, 物无非彼, 物无非是. 自彼則不見, 自是則知之. 故曰彼出於是, 是亦因彼. 彼是方生之說也, 雖然, 方生方死, 方死方生; 方可方不可. 因是因非, 因非因是. 是以聖人不由, 而照之於天, 亦因是也. 是亦彼也, 彼亦是也. 彼亦一是非, 此亦一是非. 果且有彼是乎哉? 果且无彼是乎哉? 彼是莫得其偶, 謂之道樞. 樞始得其環中, 以應无窮. 是亦一无窮, 非亦一无窮也. 故曰莫若以明.

24) 앞의 책, 「繕性」, 故曰, 喪己於物, 失性於俗者, 謂之倒置之民.

3. 老子的 心的 狀態 표현

1) 欲과 虛其心

張立文²⁵⁾은 老子 마음에 대한 중심적인 관점은 바로 3장에 나오는 道에 기초한 ‘虛其心’에 근거한 節慾이라고 보았다. 이는 앞에서 말한 도를 중심으로 하는 생각에 근접한 관점이다. 하지만 1장에 등장하는 ‘欲’ 또한 노자철학에 표현된 인간 마음의 심적 상태를 드러내는 표현이 아니랄 수 없다. 이러한 인간의 심적 상태를 드러내는 용어를 중심으로 보기 위해 필자는 北宋代의 학자이자 정치가였던 王安石의 해석을 차용하고자 한다.²⁶⁾

노자의 1장에 등장하는 ‘欲’이라는 단어는 인간이 가지는 근본적인 심적인 측면을 일컫는다. 그렇기 때문에 긍정적인 측면을 가지기도 하지만 동시에 韓非子를 필두로 하는 법가가 말하는 부정적인 의미를 지닌 欲을 포함하기도 한다. 王安石의 해석이 노자의 철학적 체계에서 이견이 있다고 하더라도 ‘欲’이 가지는 가능성을 잘 드러내 주었다. 왕안석은 王弼의 注이 지니는 句讀法에 문제가 있다고 보아 ‘常有欲’과 ‘常無欲’을 노자 전체 철학체계에 따라 본다면, 당연히 ‘常有’와 ‘常無’가 되어야 한다는 주장하였다.²⁷⁾

다음으로 구두점 방식으로 보건데, ‘常無’와 ‘常有’를 앞의 ‘常道’와 ‘常名’에 대한 韻으로 보아 ‘欲’과 끊어서 한 단어로 볼 수 있는 가능성이 있다. 任繼愈²⁸⁾ 역시 이와 동일한 구독법을 제시하고 있다. 그는 ‘道可道’를 ‘道, 可道’로 구독법을 달리하면서 운에 따른 의미 변화를 드러

25) 張立文編, 『心』, 人民大學, 1996. pp.45-46.

26) 王安石, 『輯王安石老子注』, 臺北藝文印書館, 1965, p.7.

27) 余培林, 『老子讀本』, 三民書局, 1995. 1章. 그리고 陳鼓應, 『莊子今註今譯』, 三民書局, 1991.에도 이 구독법의 문제를 지적하고 있다.

28) 任繼愈, 『老子新譯』, 上海古籍出版社, 1985. 1章.

냈고 노자 帛書에 의거하여 ‘常道’와 ‘常名’와 동시에 ‘常無’와 ‘常有’로 끊어 읽는다면 운문인 老子的 의미를 살릴 뿐 아니라 새로운 사상적 관점을 제시할 수 있다.

육을 ‘常無’와 ‘常有’라는 조건과 분리하여 주체의 감정 상태에 따른 ‘본질(妙)’ 또는 ‘움직임(徼)’으로 보려고 한다는 말로 바꿀 수 있다. 노자는 중심적인 마음상태인 欲에서 나온 둘을 근본적으로 같은 인간의 마음 현상을 妙와 徼로 파악하고 있으며 그 근원을 아득하여 알 수 없는(玄) 道로 보고 있다.²⁹⁾

이러한 도에 따라 생겨난 인간의 마음이 세계를 바라보는 방법은 위에서 말한 바와 같다. 하지만 자연물인 인간의 마음이 만물에 가치를 부여하는 세계에 드러나는 바는 앞의 도의 관점에 따라 肯定과 否定으로 나눈다. 통치와 가치의 세계는 도가 말하는 천지가 시작하고(天地之始) 만물이 태어나는(萬物之母) 평등의 세계가 아니라 有無相生의 상대적인 세계이다. 이 세계가 부여하는 가치에 의해 사람의 마음에 투쟁과 도둑질 그리고 반란(爭, 盜, 亂)이 생겨난다.

이러한 가치와 통치의 세계에 대해 노자는 인위적인 것과 자연적인 것의 대비하여 인위적인 것에는 부정적으로 판단하고 자연적인 것에는 긍정적으로 표현한다.

노자의 2장에서는 상대성의 세계의 문제를 다루었다면 3장에서는 가치와 투쟁이 드러난다. 그래서 장립문이 지적한 노자의 대표적인 사상이라고 하는 ‘虛其心’은 노자가 바라보는 인간의 마음에 대한 근원적인 핵심적인 관점이라고 하기 어렵다. 이러한 까닭에 張立文이 주장한 ‘虛其心’은 마음의 바람직한 상태이지만 동시에 이 구절은 ‘實其腹’과 對句를 이룬다. 이 마음을 비우고 배를 채운다는 對句의 주체는 물론 성인의 다스림(聖人之治)이다. 즉 성인은 배를 채우기 위한 마음상태로 만들어 준다는 의미이다. 그리고 다음 구절인 ‘弱其志’는 ‘強其骨’이 성인의 다스림을 주어로 역시 몸을 튼튼하게해 주는 마음상태를 만들어 준다는 대구를 이

29) 앞의 책.

루며 등장한다. 이러한 마음의 상태는 모두 상대적인 것이며 성인의 다스림이 지향하는 목적은 백성의 ‘배’나 ‘빠’라는 목적을 드러낸다. 때문에 노자사상에서 말하는 심적인 표현의 중심이 ‘虛其心’이라고 하기 어렵다.

이러한 두 해석, 張立文과 任繼愈, 그리고 王弼과 王安石의 대비되는 해석에서 필자는 王安石과 任繼愈의 해석이 노자가 말하는 인간에 심적 상태에 대한 표현에 더 적합하고 타당한 그림을 그려준다고 본다.

2) 道와 人爲

노자는 마음에 대한 표현을 긍정과 부정을 통해 극명하게 드러내고 있다. 이러한 차이를 앞에서 말한 도가 인간의 마음에 드러나는 근본적인 작용인 欲을 통해 바라보는 세계의 有無에서 발생한다. 노자가 『道經』에서 말하는 마음에 대한 표현은 인간이 가진 ‘~을 바란다(欲)’는 마음의 지향성에서 시작한다. 이 인간이 지니는 마음의 관점은 문명과 작위 상황인 언어와 의례 그리고 국가라는 사회적 현실에서 위와 같이 人爲와 無爲 형식으로 드러난다고 할 수 있다.

노자에게 人爲라는 상대적인 세계는 언어에 의해서 명석해지고 국가와 현인에 의해 사기당하며 가치가 도입되면서 사람이 투쟁하는 세계로 보고 있다. 그 반면 無爲인 道의 세계는 인간의 근원적인 마음 상태인 바람에서 시작하여 작위를 배제하고 무차별적인 樸素한 마음 상태로 돌아가는 것으로 보고 있다.

3) 德과 마음 표현

노자 下經에 해당하는 『德經』에는 정치와 백성의 현실 그리고 학문 및 이상사회에 대한 서술이 많이 등장한다. “上德”으로 시작하는 본문은 부정적 언어를 긍정으로 사용하고(上德不德, 是以有德) 긍정적인 언어표현을 부정(下德不失德, 是以無德)으로 사용하는 등의 언어적인 트릭을 보이기도 한다. 물론 여기서 德이란 王弼의 견해대로 얻음(得)이고 도가 체화된 형식³⁰⁾ 의미하는 것이라고 할 수 있다.

정치적이고 사회적인 측면에서 들어나는 마음의 문제를 주로 집중하고 있는 『德經』에서는 이상사회를 이루는 마음 상태를 표현하고 그와 대별되는 감시사회의 백성의 마음을 다룬다는 특징이 있다고 하겠다.

4. 莊子の 心的 狀態 表現

『莊子』는 『老子』에 비해 문헌의 구조도 복잡할뿐더러 다루는 개념도 복잡적이고 중층적이다. 그렇기 때문에 『老子』같이 전문을 검색하여 전체적인 그림을 그리기 보다는 ‘心’이라는 글자를 중심으로 장자의 마음모형을 구성해 보고자 한다. 張立文의 정리에 의하면 장자의 ‘心’개념은 크게 ‘心齋’의 ‘道心’과 ‘人心’으로 대별하여 볼 수 있다고 말하고 있다.³⁰⁾

장자는 마음을 ‘靈府’ 또는 ‘靈臺’라고도 하며 마음의 오묘한 작용을 민첩하다는 의미에서 ‘靈’이라고 지칭하고 있다. 이 점 일본의 莊子사상의 전문가 이계다 토모히사(池田知久)도 저서 『莊子, 上下』에서 지적하고 있는 바이다. 그는 장자의 사상을 중심으로 前期 道家와 한 대까지 이어지는 中期 道家를 통합적으로 살펴보고 있다.

그러면 먼저 장자의 ‘心齋’를 중심으로 한 ‘道心’부터 차례로 살펴보도록 하겠다.

1) 도의 마음

心齋과 坐忘

孔子와 그의 제자 顏回의 입을 빌어 만들어 낸 우화에서 등장하는 개념으로 일종의 마음의 상태를 말한다. 이 마음의 상태는 ‘虛’를 전제로 하는 것으로 장자에 있어서 도를 깨닫는 하나의 방법을 이른다.

“안회가 감히 심재를 묻습니다하고 하자 공자가 말하기를, "네가 專心

30) 프란시스코, J. 바렐라, 『윤리적 노하우』, 유권중, 박충식, 갈무리, 2009. 참조.

31) 張立文編, 『心』, 人民大學, 1996. pp.46-47.

一志하여 귀로써 듣지 말고 心으로써 듣고, 심으로써 듣지 말고 氣로써 들으라. 귀는 듣는 데서 그치고 심에 符合하는 데서 그치라. 氣라는 것은 虛하되 어떤 사물이든지 받아들일 수 있는 것이다. 오로지 道만이 虛를 모여들게 한다. 텅비게 되는 것이 곧 ‘心齋’이다.”³²⁾

즉 심재란 감각에 의존하지 말고 마음을 깨끗이 비움으로써 궁극적으로 虛의 세계에 도달함을 목표로 하고 있다. 이 비움의 경지에 이르면 자연히 나와 대상과의 간격이 없어지는 物我兩忘, 物我一體의 상태가 실현된다고 보았다.

心齋는 곧 ‘坐忘’으로 나아간다. 본문을 소개해 보면 다음과 같다.

顔回가 말했다. "저는 뭔가 된 것 같습니다." 仲尼가 물었다. "무슨 말인가?" "저는 禮니 樂이니 하는 것을 잊어버렸습니다." "좋다. 그러나 아직 멀었다." 얼마 후 안회가 다시 공자를 뵈고 말했다. "저는 뭔가 된 것 같습니다." "무슨 말인가?" "저는 仁이니 義니 하는 것을 잊어버렸습니다." "좋다. 그러나 아직 멀었다." 얼마 지나 안회가 다시 공자를 뵈고 말했다. "저는 뭔가 된 것 같습니다." "무슨 말인가?" "저는 坐忘 하게 되었습니다." 공자가 깜짝 놀라 물었습니다. "좌망이라니 그게 무슨 말이나?" "손발이나 몸을 잊어버리고, 귀와 눈의 작용을 쉬게 합니다. 몸을 떠나고 앓을 몰아내는 것, 그리하여 '큰 트임'과 하나 되는 것, 이것이 제가 말씀드리는 좌망입니다." 공자가 말했다. "하나가 되면 변화를 받아 막히는 데가 없게 된다. 너야말로 과연 어진 사람이다. 청컨대 나도 네 뒤를 따르게 해다오."³³⁾

32) 『莊子』, 「人間世」, 回曰:「敢問心齋. 仲尼曰:「若一志, 无聽之以耳而聽之以心, 无聽之以心而聽之以氣! 耳止於聽, 心止於符. 氣也者, 虛而待物者也. 唯道集虛. 虛者, 心齋也.」

33) 『莊子』, 「大宗師」, 顔回曰:「回益矣. 仲尼曰:「何謂也?」 曰:「回忘禮樂矣.」 曰:「可矣, 猶未也. 他日, 復見, 曰:「回益矣. 曰:「何謂也?」 曰:「回忘仁義矣. 曰:「可矣, 猶未也. 他日, 復見, 曰:「回益矣. 曰:「何謂也?」 曰:「回坐忘矣. 仲尼蹴然曰:「何謂坐忘?」 顔回曰:「墮肢體, 黜聰明, 離形去知, 同於大通, 此謂坐忘. 仲尼曰:「同則無好也, 化則無常也. 而果其賢乎! 丘也請從而後也.」

이 구절에 대해 이케다 토모히사도 심재와 좌망을 장자를 대변하는 마음의 상태로 보고 있다. 그는 이 두 사상이 이후에 좌망은 도교의 수행법 중의 하나로 守一으로 발전한 한다고 설명한다.³⁴⁾ 도교의 수행법 중의 하나인 內思에서 한걸음 더 나아간 엑스터시를 수반한 冥想의 경지로 서, 도와의 신비주적인 합일은 生死의 경지를 초월한다. 唐代의 도사 司馬承禎은 도교 수양론인 『坐忘論』에서 좌망을 도교수행의 근본으로 보고, 그것을 敬信하는 것에서 시작해서 得道에 이르기까지의 실천과정을 7단계로 나누어서 논하기도 하였다.³⁵⁾

虛靜

다음으로 심재와 좌망과 관련된 개념으로 ‘虛靜’을 들 수 있다.

『莊子』, 「天道」에는 “성인의 마음은 고요하고나! 천지가 비추고 만물이 거울이로다!”³⁶⁾라고 말한다. 즉 성인의 마음은 득도를 하고 도를 몸에 체화하고 있기에 흔들리지 않는 고요한 마음을 유지한다는 의미이다. 그렇기 때문에 맑은 거울과 같이 온 세상을 비추는 것이라고 본다. 이 인용문의 앞의 구절에서 이 고요함에 대해 해설한다. “만물에 그의 몸을 굽힐 수 있는 것이 없으므로 고요한 것이다. 물이 고요하면 눈썹과 수염도 밝게 비추며, 완전한 수평이 되어 위대한 목수라 해도 그것을 법도로 삼는다. 물이 고요해도 맑은데, 하물며 정신이라!”³⁷⁾

즉 장자가 말하는 虛靜이란 흔들리지 않는 마음의 고요한 상태를 통해 천하를 관조하고 더 나아가서 천지와 하나가 된다는 것이다.

遊心於淡

마음이 어떤 대상에 집착하는 것이 아니라 만물의 변화에 따라 자유자

34) 池田知久, 『莊子, 上』, 學習研究社, 1983, pp.176-179.

35) 『종교학대사전』, 편집부 저, 한국사전연구사, 1998.

36) 『莊子』, 「天道」, 聖人之心靜乎! 天地之鑑也, 萬物之鏡也.

37) 앞의 책, 萬物无足以? 心者故靜也. 水靜則明燭鬚眉, 平中準, 大匠取法焉. 水靜猶明, 而況精神!

재로 노니는 것을 의미하는 말이다. 즉 집착을 끊고 만물의 변화에 마음을 두지 않는 것을 의미한다.

이는 노자에서 나오는 성인이 백성을 芻狗로 여긴다는 주장과도 일맥상통하는 대목으로 볼 수 있다. 이 개념이 나오는 우화는 아래와 같다.

“天根이 殷陽에서 노닐 적에 蓼水가에 마침 無名人을 만나 그에게 이렇게 물었다.

“청컨대 천하를 다스리는 일에 대해 여쭙습니다.”

무명인이 대답했다. “물러가라! 그대는 비루한 사람이다. 어찌 물음이 이다지도 불쾌한가. 나는 바야흐로 조물자와 함께 벗이 되었다가 싫증이 나면 또 아득히 멀리 나는 새를 타고 六極의 밖으로 나가서 無何有의 고을에서 노닐고 끝없이 넓은 들판에 머물고자 한다. 그대는 무엇 때문에 천하를 다스리는 일로 나의 마음을 흔들어 대는가?”

천근이 또 다시 묻자 무명인이 대답했다. “그대의 마음이 담담한 곳에 노닐고, 기를 적막한 곳에 부합시켜서, 사물의 그러 함을 따라 사사로운 욕심을 용납하지 않으면 천하는 다스려 질 것이다.”³⁸⁾

위의 우화에서 지적하듯 유심어담은 좌망의 기본을 이루는 기를 정박시키는 방법이다. 기를 고요하게 한 뒤에 마음이 자유로이 움직일 수 있다고 보았다.

無心

장자는 일을 대함에 무심할 것을 권한다. 이게다 토모히사는 무심의 상태에 이르기 위해서 그저 마음을 비우는 것이 아니라 도의 관점을 유지하는 것을 무심으로 보았다.³⁹⁾ 그래서 장자는 다음과 같이 말하고 있다.

“하늘과 땅이 비록 크다고 하나 그 조화는 고르고, 만물의 종류가 많

38) 앞의 책, 「應帝王」, 天根遊於殷陽, 至蓼水之上, 適遭無名人而問焉, 曰:「請問爲天下。」無名人曰:「去! 汝鄙人也, 何問之不豫也! 予方將與造物者爲人, 厭, 則又乘夫莽眇之鳥, 以出六極之外, 而遊無何有之鄉, 以處壖埌之野. 汝又何以治天下感予之心爲?」又復問. 無名氏曰:「汝遊心於淡, 合氣於漠, 順物自然而無容私焉, 而天下治矣。」

39) 池田知久, 『莊子, 上』, 學習研究社, 1983. pp.1249-250.

다고는 하나 그 다스림은 하나에 의한 것이며..... 하나에 통하면 만사가 다 이루어지고, 무심한 상태가 되면 귀신도 복종한다.”고 했다.⁴⁰⁾ 여기서 하나는 바로 도를 말하는 것이다. 마음이 하나에 통하면 사물을 대해서도 흔들리지 않고 無心하게 된다. 무심하게 되면 슬픔과 즐거움 같은 감정이 마음을 흔들지 못하게 되고 일의 근원을 파악하게 된다.

즉 그는 마음의 평정을 위해 사물에 대한 감정이입(Empathy)을 그칠 것을 주장하고 있는 것이다. 그래서 그는 “형체는 마른 해골과 같고, 마음은 식은 재와 같네! 진실로 모든 사실을 알면서도 그렇다고 스스로 뽐내지도 않네! 흐릿하고 컴컴하게 무심하여 함께 얘기할 수도 없네! 이 사람은 어떻게 된 사람인가.”⁴¹⁾라고 노래한다.

지금까지 심재와 연관된 道心の 표현을 보았다. 대부분 감정을 끊고 虛靜하고 無心할 것을 주장하고 결국에는 道와 하나 되는 坐忘을 상태를 지향한다고 하겠다. 심재를 중심으로 장자가 주장하는 도에 합치하는 마음의 상태를 바로 道心이라고 할 수 있을 것이다.

2) 인간의 마음, 人心

成心

가장 대표적인 인간의 마음인 成心은 心齋와 반대로 虛靜하거나 無心하지 못하고 喜怒哀樂의 감정을 드러내는 마음의 상태를 말한다. 성심은 邪心, 不肖 라고도 하며 감정을 드러낼 뿐 아니라 명예욕이나 투쟁의 욕망을 드러내기도 한다. 장자는 이러한 성심을 ‘人心’의 가장 대표적인 현

40) 앞의 책, 「天地, 天地雖大, 其化均也; 萬物雖多, 其治一也; 人卒雖衆, 其主君也. 君原於德而成於天, 故曰, 玄古之君天下, 无爲也, 天德而已矣. 以道觀言, 而天下之名正; 以道觀分, 而君臣之義明. 以道觀能, 而天下之官治; 以道汎觀, 而萬物之應備. 故通於天者, 道也; 行於萬物者, 義也; 上治人者, 事也; 能有所藝者, 技也. 技兼於事, 事兼於義, 義兼於德, 德兼於道, 道兼於天, 故曰: 古之畜天下者, 无欲而天下足, 无謂而萬物化, 淵靜而百姓定. 記曰: 「通於一而萬事畢. 无心得而鬼神服.」

41) 앞의 책, 「知北遊 曰: 「形若槁骸, 心若死灰, 眞其實知, 不以故自持. 媒媒晦晦, 无心而不可與謀. 彼何人哉!」

상이라고 판단한다. 장자는 성심을 사물에 사람이 사물에 대해서 이미 만들어져있는 선입견의 일종으로 바라보고 있다. 사람과 사물과의 관계에서 이미 만들어진 선입견을 통해 세계와 자신의 진리성을 편파적으로 판단하고 있다고 본다. 그는 성심을 다음과 같이 해설하고 있다.

“스스로 지니고 있는 마음을 스승으로 삼는다면 그 누가 스승이 없겠는가? 어찌 마음의 변화를 인식하고 마음을 스승을 삼는 사람만 있겠는가? 어리석은 사람에게는 스승이 있다. 그런데 마음으로 스승을 삼지도 않고 옳고 그름을 따진다면 그것은 오늘 월나라로 떠나면서 어제 이미 도착했다고 하는 것과 같은 것이다. 이것은 존재하지 않은 것을 존재한다고 하는 것이다. 존재하지 않는 것을 존재한다고 하는 자는 비록 우임금이라 해도 알아줄 수 없는 것이니 내가 어쩔 수 있겠는가?”⁴²⁾

이렇듯 성심은 자기가 알고 있는 것이나 자기의 입장에 따라 是非 판단의 기준을 삼기 때문에 판단이 객관적이지 못하게 된다. 장자가 비난하는 儒家와 墨家の 논쟁에서 드러나는 시비가 이러한 성심에 의한 감정의 표현이므로 정당한 시비가 아니라고 본다. 是非의 판단이 선입견에 해당하는 成心의 개입으로 진리성을 훼손당하는 현상을 비판한다. 이러한 까닭에 장자는 시비라는 감정적인 표현을 뛰어넘는 道樞의 입장을 제시한다.

滑心

滑心은 滑亂之心을 뜻하며 도를 잃었을 경우에 나타나며 이해득실에 따라 움직이는 마음의 교활한 상태를 말한다. 장자의 말을 들어본다.

“본성을 잃게 하는 것으로는 다섯 가지가 있다. 첫째, 다섯 가지 빛깔은 눈을 어지럽혀 눈을 어둡게 만든다. 둘째, 다섯 가지 소리는 귀를 어지럽혀 귀를 잘 들리지 않게 만든다. 셋째, 다섯 가지 냄새는 코를 찢러

42) 앞의 책, 『齊物論』, 夫隨其成心而死之, 誰獨且无師乎? 奚必知代而心自取者有之? 愚者與有焉. 未成乎心而有是非, 是今日適越而昔至也. 是以無有爲有. 無有爲有, 雖有神禹, 且不能知, 吾獨且奈何哉!

콧속을 메이게 만든다. 넷째, 다섯 가지 맛은 입안을 흐려놓아 입을 병나고 상하게 만든다. 다섯째, 좋아하고 싫어하는 것은 마음을 어지럽혀 본성을 날아가 버리게 만든다. 이 다섯 가지는 모두 삶에 해가 되는 것이다.”⁴³⁾

좋아하고 싫어하는 것에 따라 마음이 움직이면 변하기 때문에 판단도에 따라 변하게 된다. 장자는 이러한 마음상태는 도의 허정한 자연의 상태를 잃은 것으로 보았다.

機心

기심은 바로 機械之心으로 간교하게 속이거나 책략을 꾸미는 마음을 의미한다. 장자는 이러한 마음의 상태를 다음과 같이 기술하며 비판하고 있다.

“내가 우리 선생님께 듣기로는 기계를 가진 자는 반드시 기계를 쓸 일이 생기게 되고, 기계를 쓸 일이 있는 사람은 반드시 기계에 대해 마음을 쓸 일이 있게 되고, 기계에 대한 마음 쓰임이 가슴에 차 있으면 순박함이 갖추어지지 않게 되고, 순박함이 갖추어지지 않게 되면 정신과 성격이 불안정하게 되고, 정신과 성격이 불안정한 사람에게는 도가 깃들지 않게 된다고 했습니다.”⁴⁴⁾

아마도 이 기계심은 장자의 문명에 대한 회의와 반대가 잘 드러나는 대목이라고 할 것이다.

憂樂之心

마음은 감정에 따라 좋아하고 싫어하며 七情을 드러내는 감정의 기제가 있는데 장자는 이러한 감정의 상태를 憂樂之心이라고 하여 도를 잃고

43) 앞의 책, 『天地』, 且夫失性有五; 一曰五色亂目, 使目不明; 二曰五聲亂耳, 使耳不聰; 三曰五臭薰鼻, 困懷中顛; 四曰五味濁口, 使口腐爽; 五曰趣舍滑心, 使性飛揚. 此五者, 皆生之害也.

44) 앞의 책, 吾聞之吾師, 有機械者心有機事, 有機事者必有機心. 機心存於胸中, 則純白不備; 純白不備, 則神生不定; 神生不定者, 道之所不載也.

감정에 치우치는 모습으로 보고 있다.

“그러므로 이르기를 “슬퍼하고 즐거워하는 것은 덕의 방해요, 기뻐하고 성내는 것은 도의 허물이요, 좋아하고 미워하는 것은 덕의 손실이다.”고 했다. 그러므로 “마음에 걱정하고 즐거워함이 없는 것은 덕의 지극함이요, 기쁘고 성남을 하나로 보아서 움직이지 않는 것은 정의 지극함이며, 좋고 미움에 거스름이 없는 것은 虛의 지극함이요, 사물과 더불어 사귀지 않는 것은 담담함의 지극함이며, 사물에 거스름이 없는 것은 순수함의 지극함이다.”고 한 것이다.⁴⁵⁾

위의 장자의 말에서 드러나듯 도를 얻고도 好惡나 憂樂 같은 감정에 휘둘린다면 덕에 해를 입히는 짓이고 얻은 도를 손상하는 짓일 뿐이다. 장자는 걱정도 기쁨도 없고 오직 체득한 도와 함께 덕을 보존할 뿐이라고 주장한다.

相害之心

전설로 내려오는 시대의 德治에 대한 이상과 연관된 개념으로 인심의 변화를 비판한다. 장자에 의하면 고대의 덕이 지극한 치세에는 서로 해치려는 마음이 없었기에 사람의 마음은 순박하였다. 하지만 현세의 사람들은 이익과 명리를 위하여 서로 해치려는 투쟁심으로 가득하다. 이러한 마음상태를 相害之心이라고 하며 이 역시 도에 위배되는 것으로 보고 있다. 특히 이 대목은 盜跖이 孔子에게 하는 말로서 儒家가 주장하는 禮樂에 기반을 둔 문명에 대한 비난이 들어있다.

“신농씨 시대에는 안락하게 누워 자고 일어나서는 유유자적했다. 백성들은 자기의 어머니는 알아도 아버지는 몰랐고, 고라니나 사슴들과 함께 살았다. 농사를 지어서 먹고 길쌈을 해서 옷을 입었으며 서로를 해하려 마음 따위는 지니지 않고 있었다. 이것이 바로 지극한 덕이 한창 성했던

45) 앞의 책, 「刻意, 故曰, 悲樂者, 德之邪; 喜怒者, 道之過; 好惡者, 心之失. 故心不憂樂, 德之至也; 一而不變, 靜之至也; 無所於忤, 虛之至也; 不與物交, 淡之至也; 無所於逆, 粹之至也.

시대였다.”⁴⁶⁾

5. 결론

지금까지 老子와 莊子가 말하는 인간의 心的 狀態에 대한 용어를 알아 보았다. 주지하다시피 노자와 장자, 두 철학자는 道와 文明세계에 대한 공통적으로 비판적인 태도를 지니면서도 비판하는 대상이나 관점은 사뭇 다르다. 이 점에 대해 張立文은 둘 다 ‘虛’를 중심으로 바람직한 마음의 상태를 표현하고 있지만 노자는 마음을 비우고 스스로 그러한 無爲정치 의 실현에 주안점을 둔 반면 장자는 한 발 더 나아가서 名利와 言語를 잊어버리고 천지와 하나 되는데 坐忘에 관심을 표명하였다고 보았다.⁴⁷⁾

老子는, 물론 道 그 자체는 언어를 넘어서 있는 것이지만, 道도 말로 교환할 수 있을 뿐 아니라 言語와 欲은 인간이 갖는 기본적인 속성으로 파악한다. 그래서 인간이 갖는 언어와 欲의 관계성으로 만들어내는 도의 작용을 인정한다. 이러한 도의 작용으로 만들어지는 인간의 질서와 사회성을 인정한다. 그리고 聖人이라는 정치적인 인물이 만들어내는 도덕의 권력관계를 理想으로 제시한다. 하지만 불행히도 노자가 이상으로 여기는 사회는 지속되지 못하고 투쟁과 紛亂이 생긴다. 노자는 이 문제를 儒家가 제시한 仁義禮智라는 덕목이 갖는 有爲적인 作爲로 파악한다.

이러한 측면에서 필자는 老子가 바라보는 인간의 마음 상태를 드러내는 가장 중심적인 단어로 ‘欲’을 지목한 바 있다. 즉 노자가 비판하는 것은 올바르게 발현되지 못한 ‘欲’, 즉 禮樂에 기초한 賢명한 賢人和 名利가 바로 비틀어진 欲의 구조를 만들어 낸다고 보았다. 이러한 의미에서 노자는 마음속에 樸을 품을 것, 즉 德을 몸에 실현할 것을 충고한다. 즉 노자는 잘 발현된 마음속의 欲의 모습을 덕을 품은 마음 상태로 보았고

46) 앞의 책, 「盜跖」, 神農之世, 臥則居居, 起則于于, 民知其母, 不知其父, 與麋鹿共處, 耕而食, 織而衣, 无有相害之心, 此至德之隆也.

47) 앞의 책, p.44.

그 반면에 비틀어진 欲의 상태를 仁義禮智에서 비롯한 名利를 향한 경쟁적 作爲 상황으로 본 것이다.

老子와 달리 莊子は 無爲의 정치적인 구조나 이상의 실현보다 언어를 초월하여 天地와 하나 되는 자유로운 마음의 상태를 더 중요시한다. 즉 노자는 無爲에 기초한 自然적인 政治體系 실현에 관심을 두는 반면 장자는 속박되지 않는 자연적인 個人에 더 관심을 둔다. 장자에 있어서 가장 이상적인 사람은 백성을 芻狗로 여기는 聖人이 아니라 天地와 하나 되어 의존하는 바 없이 자유로운 眞人과 至人 그리고 궁극적으로 神人이다. 이점 이케다 토모히사의 「齊物論의 哲學」,이라는 설명으로도 명확하게 드러난다.⁴⁸⁾

神人은 노자에서 말하는 德을 몸에 구현하고 抱樸한 聖人이 아니라 道樞의 입장에 서서 是非를 초월하고 언어로 대변되는 差別과 區別을 잊고 더 나아가서 자신과 세상의 境界를 잊고 넘어서는 사람을 말한다. 이러한 사람의 마음의 모습은 心齋, 坐忘이라는 방식을 통하여 고요한 물과 같이 虛靜한 상태를 유지한다. 그리고 虛靜한 마음은 모든 차별에 대해 無心하지만 동시에 天地를 담담하게 노니는 遊心於淡한 모습으로 드러난다.

이렇듯 차별을 벗어난 眞人이나 神인과 달리 일반적인 사람들은 선입견으로 가득 찬 成心を 갖고 모든 것을 계산하는 교활한 마음인 滑心を 벗어나지 못한다. 장자는 이러한 편벽된 마음 상태는 결국 외부의 사물의 상태에 따라 감정이 요동치는 憂樂之心모습을 보일 수밖에 없다고 말한다. 더 나아가서 결국에는 서로를 의심하고 서로를 해치는 相害之心으로 사람들을 이끌 수밖에 없다고 보았다.

마음 상태를 드러내는 용어를 통해 들여다본 노자와 장자의 사상은 앞에서 개관한 노자와 장자의 사상과의 차이가 난다.

즉 노자에서는 마음을 드러내는 용어는 道나 虛其心 보다는 欲과 사회 체제 안의 권력관계가 더 강하게 드러난다. 장자에 있어서는 차별을 넘어 보편성을 이루는 방법에 있어서 개인적인 수양을 통한다는 의미가 心

48) 池田知久, 『莊子, 下』, 學習研究社, 1983. pp.25-35.

齋와 成心の 대비를 통해서 드러난다고 하겠다.

참고문헌

- 『道德經』
『莊子』
『管子』
『淮南子』
『列子』
『經法』
『道原』
『十六經』
『史記』
『論語』
『孟子』
『中庸』
『大學』
王安石, 『輯王安石老子注』, 臺北:藝文印書館, 1965,
陳鼓應, 『莊子今註今譯』, 三民書局, 1991.
錢穆, 『莊子纂箋』, 三民, 臺灣, 2006.
錢穆, 『老莊通辯』, 北京:九州出版社, 2011.
吳康, 『莊子衍義』, 臺灣商務印書館, 1966.
余培林, 『老子讀本』, 三民書局, 1995.
任繼愈, 『老子新譯』, 上海古籍出版社, 1985.
福永光司, 『莊子』, 이동철, 임한규, 청계, 1999.
김용옥, 『노자와 21세기』, 통나무, 2000.
천웨이핑, 『노자평전+장자평전』, 신창호 역, 2002.
張立文編, 『心』, 人民大學, 1996.
최진석, 『道德經』, 소나무, 2001.
池田知久, 『莊子, 上』, 學習研究社, 1983.
『종교학대사전』, 편집부 저, 한국사전연구사, 1998.

Inquiry into the terms in mind of Laoze and Zhangze.

Lee, Ho-Young (Chung-Ang Univ.)

Laoze and Zhangze are the foremost Daoists in the beginning of the Chinese Philosophy. Both of them are criticized the civilization and ritualized world that is discriminating the man, myriad creatures and nature. For this, both are focused on the ‘emptiness’ but these two positions of criticism is different. Laoze was emphasis the political emptiness called ‘doing nothing’ whilst the Zhangze was weighting on the ‘be in a state of mental abstraction’ of language and civilization in personal sublime level.

According to Laoze, the Dao that is able to mention but the Dao itself is far above the limitation of the language. However, he claimed that the language and desire is nature of mankind and they have the function that is exchanged values. Therefore he was regarded that the language and desire is one of attributions of Dao. On the other hand, Zhangze was tried to see the essence beyond the language and desires to seek the true freedom of mind.

Therefore, there are differences between these two Daoists, in the point of expression of ‘emotion’ and ‘mind’ In the usages of emotional words of Laoze, he stresses the political power relative words and desires rather than ‘emptiness’ For Zhangze, he shows the meditative and cultivation of oneself purpose. He wanted to transgression of civilization, language and desire to grasp the ultimate freedom. Therefore, he displayed the difference between ‘fasting of the mind’ and ‘prejudice’.

Key words: Dao, civilization, emptiness, doing nothing, empty your mind, desires, be in a state of mental abstraction, freedom, condition of mind, fasting of the mind, prejudice

이호영 e-mail:wesyuzna@gmail.com

투 고 일	2013년 04월 26일
심 사 일	2013년 05월 01일
게재확정	2013년 05월 21일