

退溪의 養氣와 老莊의 養氣의 差異

崔 丞 灝

目 次	
I. 序 論	IV. 老莊의 基本사상과 그 수양법
II. 古文獻으로 본 氣의 개념	1. 基本思想
1. 儒家經典	2. 修 養 法
2. 道家經典	V. 道教의 基本정신과 그 수양법
III. 退溪의 儒家的 養氣法	1. 基本精神
1. 氣의 조장으로서의 理	2. 養 氣 法
2. 敬의 내용과 역할	VI. 結 論
3. 集義로써의 養氣	

I. 序 論

退溪는 理와 氣가 각기 독립한 자존의 존재이면서도 현상적 사물로서 현현할 때는 그것이 相須相符한다고 했다. 그러나 理를 體로, 氣를 用으로 규정지우고 있다. 이와 같은 관점으로 인간의 心性論에 理氣論을 적용하여 性を 體로, 情을 用으로 보아 性이 발동하여 감정으로 나타난다고 하였다. 이러한 주장은 보편자를 理에 두어 理尊氣陋의 가치론을 도출하기 위한 것이다. 그래서 그는 朴澤之에게

「사람의 한 몸은 理와 氣를 겸비하고 있으니, 理는 존귀하고 氣는 비천한 것이다. 그러니 理는 無爲이고 氣는 有欲이다. 그러므로 理의 실천을 주로하면 氣는 그 가운데 있는 것이니 聖賢이 이것ियो, 養氣에만 편중하면 반드시 본성(理)을 상하게 하니 老莊이 이것이다.」¹⁾

라고 한 글 가운데 「養氣」란 말이 있다. 물론 이 말은 정통적 儒家의 수양론인 孟子의 「浩然之氣」를 함양한다는 뜻이지만, 老莊에 있어서는 「道家는 氣를 단련함을 역시 養氣라 한다」²⁾고 한 것 뿐만 아니라, 莊子도 「뜻(志)을 기르는 것은 形(肉體)을 잊어야 하고 形(肉體)을 기르는 것은 이욕을 잊어야 한다」³⁾고 하고 있다. 그렇다면 정통적 儒家의 養氣와 이단시되는 老莊의 養氣와는 어떠한 차이가 있는 것일까, 그것을 본문에서 밝히고자 한다.

儒敎는 학문과 덕성을 겸비한 마땅직한 이상인을 양성하는 가르침이요, 더 나아가서

1) 人之身 理氣兼備 理貴氣賤 然理無爲而氣有欲 故主於踐理者 養氣在其中 聖賢是也 偏於養氣者 必至於賊性 老莊是也(退溪全書 卷 12 與朴澤之)

2) 「養氣」道家鍊氣, 亦曰養氣, 〔五代史〕衍既立宗諱爲太子, 奉朝請以煉丹養氣自娛.

3) 「養志」莊子 養志者忘形, 養形者忘利 (釋文) 養志謂尚尚其志也

는 이상적 지도자를 양성하는 가르침이다. 그러므로 일명 聖學이라고도 할 수 있다. 聖人을 배우는 학문이라면 누구에게나 다 적용되는 말로써 聖人의 덕을 갖추게 하는 가르침이요, 聖王의 학이라면 제왕의 지위에 있는 사람이 聖人의 학덕을 갖추게 하는 가르침이다. 비록 주어진 위치가 달라서 학문 목적의 차이는 있겠으나 「이상적 인간상인 聖人의 학덕을 갖춘다」고 하는 점에서는 차이가 없다.

孔子가 儒敎를 편 동기는 夏나라와 殷나라의 禮度文化를 본받은 周왕실의 강기가 점점 이완되어져 마침내 幽王과 厲王에 이르러 쇠퇴일로로 내닫게 되니, 平王이 東維岳으로 천도한 것이 춘추시대의 시작이다. 그러나 「치국의 道는 나날이 쇠퇴하여 邪說과 폭행이 횡행하고, 심지어는 신하가 그 임금의 목을 죽이고, 자식은 그의 아버지를 죽이는 지경에까지 이르게 되었다.」⁴⁾ 이에 孔子는 「세상 사람들을 깨우치게 하려고(木鐸) 천하를 주유하면서 인심을 수습하고 사회를 바로잡아 천하를 태평케 하여 인류의 안녕과 행복을 增益하려 했으나」⁵⁾ 「훌륭한 임금이 없어 그의 뜻을 받아드리지 않았으므로 孔子는 탄식하였다.」⁶⁾ 그래서 孔子는 고향인 魯나라에 돌아와 제자들을 교육시켜 자기의 뜻을 계승케 하기 위해서 六經을 刪定하여 선왕의 道를 傳述하게 되었다. 그래서 후세의 孔子를 존송하는 사람들은 孔子를 儒敎의 開祖로서 숭앙하게 되었다.

그러나 孔子 자신은 「聖人의 도리를 傳述한 것이지 창작한 것이 아니며, 나는 그들 믿을 따름이다.」⁷⁾라고 했을 뿐이며, 스스로 儒敎의 開祖라고는 하지 않았다. 孔子가 「堯舜禹湯을 비롯해서 文王과 武王의 현장을 본받아」⁸⁾ 先聖의 道를 融會貫通하여 종합한 것이, 곧 「仁」이다. 孔子는 이 「仁」한 자를 인생 최고의 이상으로 삼았다. 그래서 孔子는 스스로 수양하는 것도 「仁」을 구하려는 목적이요, 또 남을 다스리는 治者의 입장에 서 있는 이도 「仁」을 구하려는 목적에 있었으므로, 「仁」의 한결같은 마음가짐이 온 인류를 구제할 수 있고 천하를 영원토록 태평하게 한다는 것이다. 이와 같은 孔子의 訓導를 孟子는 「집래성이니, 金聲玉振이라」⁹⁾고 평하였다. 즉 孔子는 伯夷의 청렴함과 伊尹의 책임감과 또 柳下惠의 和順함을 한 몸에 갖추어 집성한 유일한 聖人이다. 그러므로 孟子는 그를 時宜에 맞게 大德大功의 중용의 道를 실천한 聖人으로 추앙하였다.

바람직한 인간상은 주어진 사리를 정당하게 인식하는데 있고, 또 그의 행위에 있어서도 타당성있게 행동하는데 있다. 그렇게 하려면 먼저 그의 마음가짐이 올바라야 한다.

4) 孟子：滕文公下，「世衰道微 邪說暴行有作 臣弑其君者有之 子弑其父者有之 孔子懼作春秋」

5) 論語：八佾「天下之無道也久矣 天將以夫子 爲木鐸」

6) 史記孔子世家，「孔子在陳蔡之間，陳蔡大夫謀，相與發徒役，圍孔子於野，不得行，絕糧，從者病莫能興，孔子講誦弦歌不衰，顏回入見，孔子曰，回，詩云，匪兕匪虎，率彼曠野，吾道非邪，吾何爲於此，顏回曰，夫子之道至大，故天下莫能容，雖然夫子推而行之，不容何病，不容然後見君子」

7) 論語：述而「述而不作 信而好古」

8) 中庸：「仲尼祖述堯舜 憲章文武」

9) 孟子 萬章下：孟子曰，伯夷聖之清者也，伊尹聖之任者也，柳下惠聖之和者也，孔子聖之時者也，孔子之謂集大成，「集大成也者，金聲而玉振之也，金聲也者，始條理也，玉振之也者，終條理也，始條理者，智之事也，終條理者，聖之事也，智聲則巧也，聖聲則力也，由射百步之外也，其至爾力也，其中非爾力也。」

그러므로 聖賢이 된도 역시 행위의 주체인 마음가짐에 있으므로, 聖學은 心學이라고 할 수 있다. 옛날 堯임금이 舜임금에게 왕위를 전수하면서 「성실한 마음으로 中正의 도리를 지켜라.」¹⁰⁾고 하였고, 또 舜임금은 禹임금에게 그 왕위를 전수하면서 堯임금의 말에 덧붙여서 「사람의 마음은 불안하기만 하고 道를 향한 마음은 미약하기만 하다. 오로지 정성을 하나로 모아 성실한 마음으로 中正의 도리를 지켜라.」¹¹⁾라고 하였다. 이 「中」, 즉 「中正의 도리」는 사람이면 다같이 그렇게 여기는 이치요, 사물의 당연한 법칙이다. 그러므로 聖人은 「中」을 귀하게 여겼고, 또 賢人은 이 「中」을 의식적으로 지키려고 노력하였다. 따라서 儒學者들은 이 「中」을 心法의 要諦로 삼았다.

우리나라의 退溪도 宣祖에게 聖學十圖를 진현하면서 다음과 같이 말하고 있다. 「臣이 듣자오니 帝王學은 그 心法의 要가 舜이 禹에게 命한 말에 淵源한다고 합니다. 그 말이란 ‘人心惟危·道心惟微·惟精惟一·允執厥中’입니다. 대저 천하로써 서로 전수함에 있어서 받는 사람으로 하여금 천하를 편안하게 하고자 함이 어찌 學問·成德으로써 정치의 大本을 삼은 것이 아니겠습니까? ‘精一執中’은 爲學의 大法입니다. 大法으로써 大本을 세우면 천하의 정치는 다 이로부터 나오는 것입니다.」¹²⁾ 즉 「中」이란 不偏·不倚하여 지나침이나 모자람이 없이 「꼭 맞음」을 말한 것이다. 고대의 제왕들은 治人의 경험을 통하여 中正의 이치를 깨닫고, 그것으로써 천하 국가를 통치하는 이법으로 사용하였다는 것을 進言한 것이다. 일상생활에 있어서 사람과 사람 사이에 일어나는 일이나, 또 자기의 마음 속에 생기는 일들을 처리함에 있어서 어떻게 하면 가장 「꼭 맞게」 처리하게 되느냐고 하는 당언의 이치를 「中」이라 할 수 있다. 「사람 대 사람」, 즉 「나와 남」의 관계인 주관과 객관, 그리고 또 주체가 사물을 처리함에 있어서의 주체와 객체의 처지가 다르고, 또 때(時)와 장소가 다를 것이다. 그러므로 이 주어진 상황을 정확히 파악하여 時宜에 알맞도록 처리하는 행동의 주체는 곧 마음(心)일 것이다.

「中庸」에서 「기쁨과 성냄과 슬픔과 즐거움의 適宜한 감정을 ‘中’이라.」¹³⁾고 한다. 사람의 마음(心)이 외부적으로나 내부적으로나 간에 감응하지 않을 때의 그 마음(心)은 움직이지 않는 고요한 상태다. 이 고요(靜)한 상태가 곧 인간 본래의 마음이다. 이 텅 비어서 아무런 조짐이 보이지 않는 허무한 상태이지만, 그 때의 그 마음은 「虛한 것 같지만도 靈通하여 어둡지 않아」(虛靈不昧) 현상적 사물에 대하여 타당성있게 순응할 수 있다. 또 「中」의 자세를 가진 마음(心)이 일단 의식 사물에 감각되어 감정이 發할 때의 감응하는 방식에 따라서 그의 대응하는 감정은 때로는 선할 수도 있고, 때로는 악할 수

10) 論語：堯典，「允執厥中」

11) 書經：大禹謨，「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」

12) 退溪全書 卷六：戊辰六條疏 「其三曰敦聖學以立治本，臣聞帝王之學心法之要，淵源於大舜之命禹，其言曰人心惟危道心惟微，惟精惟一允執厥中，夫以天下相傳，欲使之安天下也，其爲付囑之言，宜莫急於政治，而舜之於禹丁寧告戒，不過如此者，豈不以學問成德，爲治之大本也，精一執中爲學之大法也，以大法而立大本則，天下之政治皆自此而出乎」

13) 中庸：「喜怒哀樂之未發 謂之中」

도 있다. 이 응하는 방식이 그 때(時)와 장소, 그리고 주체와 대상의 관계를 감안하여 절도(節目)에 알맞는 감정의 표현, 사물의 처지라면, 그것은 선한 것이요, 또 그의 절도에 맞지 않는 것이라면, 악한 감정이요, 사물 처리의 비리일 것이다. 그래서 「中庸」에서도 「나타내는 감정이 모두 절도에 적중된 것을 조화라 한다.」¹⁴⁾ 그러므로 中庸의 中和란 말은 人心의 性情을 중심으로 하여 命名한 것이다. 中庸은 「生生之原理」인 天道와 人道の 中段에서 天人合一을 목표로 삼아 인간의 지극한 가치를 구현하려는데 있다. 「眞實無妄한 필연의 법칙은 天道이고 아직 진실무망하지 못해도 진실무망해지려고 하는 것은 人道다. 天道를 체득한 이는 생각과 힘씀을 기다리지 않고 從容히 道에 맞게 행위를 하니, 이것이 곧 聖人이요, 人道를 지키려는 이는 선함을 가려서 굳게 잡은 뒤에야 몸(自身)을 眞實無妄하게 할 수도 있으니, 이것이 보통 사람들의 道다.」¹⁵⁾ 그러므로 보통 사람들도 「虛靈不昧」의 본성인 良知良能을 가지고 태어났으니 자기 완성을 위하여 후천적으로 「넉넉 배우고 자세히 물으며 신중히 생각해 밝게 사리를 판별하여 독실하게 행할 일이다.」¹⁶⁾라고 한다. 이렇게 후천적으로 「眞實無妄하게 힘씀으로 인해서 밝아진 인간 본래의 모습인 光明寂照한 마음, 이것을 인간의 본성이라고 한다.」¹⁷⁾고 하였다. 退溪 역시도 학문의 목적을 求人에 두고, 求人의 방법으로서 居敬과 窮理를 말하고 있다. 그래서 그는 「敬이란 것은 철두철미한 것이므로 진실로 능히 持敬의 방법을 알면 理가 밝혀지고 心이 貞定해진다. 이것으로 格物(窮理)하면 物理는 나의 心鑑을 벗어나지 못하고, 이것으로 事爲에 응하면 事爲가 心의 累로 될 수 없다.」¹⁸⁾라고 하였다. 즉, 사물의 窮理나 행동거지도 마음이 貞定되어야 비로소 올바른 사물의 窮理나, 타당성있는 행동거지를 할 수 있다고 한 것이므로, 養氣는 心性에 있어서의 수양론일 것이다.

그러나 老莊의 養氣는 이와 다르다. 老莊의 學은 원래 정감적 자아(情意我)를 중심으로 하여 주창한 자연주의이다. 그러므로 도덕적 자아(德性我)나, 이성적 자아(認知我) 및 육체화된 의미의 자아에 대해서는 모두 배척하고 있다. 이들이 비록 「生」字를 즐겨 사용하고 있으나, 이것은 情意我를 표식하려고 한 의도였다. 그러나 莊子나 그의 後學들은 「養生」과 「全生」을 항상 즐겨 말하고 있다. 이 「生」은 육체를 가르켜 말한 것이고 육체를 초월한 순수한 「生」의 관념이지만 일반인들에게 상식으로 받아들여지지 않았다. 그래서 老莊의 학설은 末路에 육체적인 不死의 학설을 끌어내게 된 것이다. 그러므로 退溪가 「老莊의 養氣」라고 비판해서 말한 이 「養氣」는 그가 그것을 「氣血의 기름」이라고 보았기 때문이다.

14) 中庸：「發而皆中節 謂之和」

15) 中庸：誠者，天之道也，誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。

16) 中庸：「博學之 審問之 慎思之 明辨之 篤行之」

17) 中庸：「自誠明 謂之性」

18) 「敬者 徹頭徹尾 苟能知持敬之方 則理明而心定 以之格物 則物不能逃吾之鑑 以之應事則事不能爲心之累 退溪全書 卷二 八，答金惇敘」

Ⅱ. 古文獻으로 본 氣의 개념

동양인들이 사용하는 어휘 가운데에 「氣」字가 드는 것은 天氣, 地氣, 雲氣, 風氣, 山氣, 水氣, 火氣, 寒氣, 季節氣, 瘴氣 등 각종의 자연현상을 표현하는 것이 있는가 하면, 또 血氣, 息氣, 精氣, 志氣, 藏氣, 和氣, 勇氣 등의 생물학적 내지 정신 기능에 관한 것도 있으며, 또 運氣, 順氣, 祥氣, 凶氣, 邪氣, 殺氣 등과 같은 자연과 人事에 관계없이 그저 관념적 내용으로서의 氣를 일상 용어로 사용하는 것이 있기도 하다.

史的으로 본 이 「氣」의 개념은 先秦時代에서부터 漢初에 이르기까지 많은 철학적 개념과 같이 전용되면서 분화하게 되었다. 즉 先秦時代의 儒家와 道家의 氣의 개념은 陰陽五行說과 결합하여 우주론에까지 전개되었고, 또 그 시대의 사조에 따라 讖緯說의 영향을 받아 運氣論에까지 진전되었다. 이와 같은 추세는 天文家, 陰陽家, 兵家 뿐만 아니라, 심지어 方士의 神仙家들까지 氣의 운용을 進展하게 하였다. 원래 「氣」의 본 뜻은 신체의 영양에 의해서 지탱하는 生氣란 뜻인데, 후세에 와서 그 뜻을 더욱 강하게 하기 위해서 血氣의 개념을 갖게 하였다. 그래서 方士의 일파인 醫家에서는 이 血氣를 이론화하고 조직화하여 血氣 양성의 합리성을 주장하게 되었다. 先秦 이래의 神仙思想은 漢代에 유입된 佛敎와의 交接에 따라 우주론의 측면에서도, 또 血氣精神論에서나 간에 「氣」字를 「希」, 「微」, 「幾」 등의 용어로 구사했다. 그리고 北宋時代 이래의 儒學者들은 佛敎의 부흥을 도모하고자 宇宙生成論과 人間心性論의 이론적 뒷받침을 위해서 「氣」字를 근간으로 한 것도 많다. 그러나 本論文에서는 이와 같이 「氣」에 관련된 많은 材料을 다 고찰하기가 어려우므로, 儒敎에 관련된 대표적 문헌인 「論語」, 「孟子」, 「荀子」와, 道家의 대표적 문헌인 老子的 「道德經」, 莊子の 「南華經」, 淮南子에 나타난 「氣」에 관한 것을 유형별로 살펴보기로 한다.

1. 儒家經典

「論語」·「氣」의 용어는 「辭氣」(秦伯), 「屏氣」(鄉黨), 「食氣」(鄉黨), 「血氣」(季氏) 등 여섯 곳에서 보인다. 이 용례를 종합하여 정리한다면, 「辭氣」와 「屏氣」는 호흡과의 관계이고, 「食氣」는 식욕, 「血氣」는 생리적인 것이므로 이 어느 것이나 다 인간의 생활 기능에 관계된 생리현상을 뜻하는 것이다.

「孟子」·「氣」의 용어는 「孟子」의 「公孫丑, 上」, 「告子, 上」, 「盡心, 上」의 三章에 걸쳐 열 아홉 곳에서 보인다. 이 용례를 종합하여 정리한다면, 公孫丑와 孟子 간 不動心에 관한 논변을 하는 데에 대다수를 차지하고 있다. 즉 「옛날에 증자께서 子襄에게 “자네는 용기를 좋아하나 나는 일찌기 공자님에게 大勇을 들었다. 스스로 반성해서 옳지 못하면 비록 강한 자 같아도 수긍할 수 없거니와 스스로 반성해서 옳다고 생각되면

千萬人이 있는 곳이라도 나는 당당하게 나갈 것이다.”라고 말씀하시었네. 맹시사의 지키는 것은 氣이므로 증자의 지키는 것이 要를 얻음만 같지 못하네.¹⁹⁾ 즉 公孫丑의 「마음을 움직이지 않는 것에 방법(道)이 있습니까」(不動心有道乎)라고 하는 물음에 대하여 孟子가 있다(曰有)고 하면서, 北宮 黑幼와 孟施舍의 용기를 기르는 工夫와 曾子의 守氣를 함께 있어서의 大勇의 필요성을 말하면서 孟子의 自說인 浩然之氣의 함양을 언급하고 있다. 그러면서 「의지란 것은 氣의 통솔하는 우두머리이며 氣는 몸을 통솔하는 것이니, 의지가 지극한 것이고, 氣는 그 다음이 되는 것이다.»²⁰⁾라고 한 것을 참작하여 보면, 氣는 몸(身)의 근본됨을 알 수 있고, 나아가서 그것이 의지의 지배를 받고 있다고 하는 점으로 해서 「勇氣」라는 심리적 해석을 할 수 있다. 그리고

「밤낮으로 자라나고 청명한 기운에 양심이 사람에 가까워지기도 하나 낮에 저지르는 소령이 양심을 속박해서 기능을 잃게 한다. 이와 같은 일이 반복되면 夜氣가 보존되지 못하고 야기가 보존되지 못하면 그 금수(禽獸)와 다른 것이 멀지 않다. 사람이 그 금수와 같은 것을 보고 일찌기 재질이 없는 것이라고 말해서 이것이 어찌 사람의 性情이겠는가? 그러므로 진실로 기를 얻으면 자라나지 않는 물건이 없고 진실로 그 기를 잃으면 소멸되지 않는 물건이 없다. 공자께서 이렇게 말씀하시었다. ‘잠으면 남아 있고 놓으면 없어진다. 드나드는 것이 때가 없어서 그 고장을 알지 못하는 것은 오직 마음을 두고 말하는 것이다.’²¹⁾

즉 孟子는 告子와의 대화에서 그의 性善을 주장하기 위해서, 자연의 혜택을 받은 「牛山」의 본성은 아름다우나 사람들이 많이 불비는 근교에 있기 때문에 벌채를 하고, 또 牛羊을 방목하여 그의 아름다움을 훼손하고 있다. 사람도 역시 본성은 선한 것이지만, 후천적으로 平坦淸純한 氣를 보존하지 못한다면 악으로 흐르게 된다는 것이다. 그러므로 여기서 말하는 「夜氣」, 「平坦의 氣」는 안식에 의한 평정한 마음의 「志氣」를 뜻한 것이다. 그래서 孟子의 「氣」는 신체를 뒷받침하는 심리적 기능, 곧 志氣 또는 勇氣라는 성질이다.

「荀子」…修身, 解蔽, 榮辱, 君道, 正論의 편에서 보이는 「氣」는 「血氣」, 또는 이와 개념을 같이 하는 것이 열 곳에서 보인다. 이 「血氣」란 孟子에게는 보이지 않으나 「論語」에서는 이미 보였고, 「論語」의 辭氣란 말도 「荀子」의 「大略篇」에 나타나고 있다. 그리고 「荀子」에서의 「爭氣」(勸學), 「均者之氣」(堯問)는 孟子의 「氣體之充也」의 「氣」에 가깝고, 또 「逆氣·順氣」(樂論), 「邪波之氣」(樂論)는 일종의 정신적인 것으로서 기의 순환·유전을 말한 것이다. 그러나 荀子は 순물질적인 존재로서의 氣를 한 곳에서 말하고 있다.

19) 昔者, 曾子謂子襄曰, 子好勇乎. 吾嘗聞大勇於夫子矣. 自反而不縮, 雖褐寬博, 吾不褊巧. 自反而縮, 雖千萬人, 吾往矣. 孟施舍之守氣, 又不如曾子之守約也.」(孟子, 公孫丑, 上)

20) 「夫志 氣之師也 氣體之充也 夫志至焉 氣次焉」(上同)

21) 「其日夜之所息, 平坦之氣, 其好惡, 與人相近也者幾希, 則其旦晝之所爲, 有梏亡之矣. 梏之反覆, 則其夜氣不足以存. 夜氣不足以存, 則其違禽獸不遠矣. 人見其禽獸也, 而以爲未嘗有才焉者, 是豈人之情也哉. 故苟得其養, 無物不長, 苟失其養, 無物不消. 孔子曰, 操則存, 舍則亡, 出入無時, 莫知其鄉, 唯心之謂與.」(孟子, 告子上)

「물(水)과 불(火)은 氣는 있어도 생명은 없고, 풀(草)과 나무는 생명은 있어도 지각은 없고, 금수는 지각은 있어도 의리가 없다. 사람은 氣도 있고, 생명도 있고, 지각도 있다. 그리고 또 의리가 있다. 그러므로 천하에 가장 귀한 것이다.」²²⁾ 이 氣를 水·火인 무생물로 인정하게 된 것은 儒家의 경전에서는 보기 드물다. 아마 이것은 五行의 氣(水·火·木·金·土)의 대표적인 것이므로 오행설과 관련이 있는 듯하다.

2. 道家經典

「道德經」에서의 氣를 大別한다면,

「營魄에 나고 하나(一)를 알아 진실로 떨어지지 아니한다면 어떨가. 氣를 오로지하여 유언을 이루어 진실로 嬰兒가 될 것이다.」(10장)

「만물은 陰氣를 포함하고 陽氣를 지녀 혼연히 하나로 융합되어 화합한다.」(42장)

「조화를 아는 것을 常(常)이라 하고, 참을 아는 것을 明(明)이라 한다. 생명을 억지로 유익하게 하려는 것은 재앙이 오는 것이고, 마음으로 氣力을 선동하는 것을 強이라 한다.」(55장)

라고 한 「專氣」는 荀子の 「草木有生(氣)而無知」의 내용과 같고, 「心使氣」는 孟子의 「志氣之帥也」의 내용과 같아서 生機의 氣에 해당한다. 그리고 「沖氣以爲和」는 荀子の 「血氣和平 志意廣大」²⁶⁾라고 한 血氣의 和平을 주장하는 것과 같다.

「莊子」…南華經에서 사용되는 氣의 용어는 內篇에 열 한 곳, 外篇에 열 아홉 곳, 雜篇에 아홉 곳, 모두 서른 아홉 곳에서 보인다. 이것을 종류별로 열거하면

㉑ 血氣(在宥), 또 이와 같은 뜻으로서의 氣(人間世, 應帝玉, 至樂, 達生, 知北遊, 庚桑楚, 則陽, 盜跖, 說劍)

㉒ 氣息(人間世), 嗟氣(齊物)

㉓ 志氣(盜跖), 神氣(天地, 田子方), 忿留之氣(達生)

이것 외에도 純氣(達生), 人氣(人間世), 馮氣(盜跖), 凶氣(人間世)라고 하여 인간적 氣를 말한 곳이 있다. 이러한 氣의 뜻을 가진 것 이외에 순자연적인 氣는 다음과 같다.

㉔ 天地之氣(大宗師), 天氣(在宥), 地氣(在宥)

㉕ 雲氣(逍遙遊, 齊物, 在宥, 天運)

㉖ 陰陽之氣(秋水, 大宗師, 則陽), 陽氣(知北遊), 六氣(逍遙遊·在宥)

㉗ 春氣(庚桑楚)

이상에서 말한 氣를 人氣와 天地自然의 氣를 대별한다면, 人氣가 열 여덟 곳, 天地自然의 氣가 스물 한 곳에서 말해지고 있다. 「莊子」에서 특히 유의해야 할 것은, “血氣”라는 속어를 사용한 곳이 「在宥篇」의 한 곳 뿐이고, 또 “志氣”라는 속어를 사용한 곳도

22) 「水火有氣而無生 草木有生而無知 禽獸有知而無義 人有氣有生有知亦有義 故最爲天下貴也」(荀子：王制)

23) 「載營魄抱一 能無離乎 專氣致柔 能嬰兒乎」(道德經 10장)

24) 「萬物 負陰而抱陽 沖氣以爲和」(道德經 42장)

25) 「知和曰常 知常曰明 益生曰賢 心使氣曰強」(道德經 55장)

26) 荀子：君道，樂論.

「盜跖篇」의 한 곳 뿐이다. 그러나 「氣」의 한 字로써 “血氣”, 혹은 “心志”를 뜻한 바도 대단히 많다. 또 어떤 때는 “氣” 한 字로써 자연의 氣를 가르켜 말한 바도 있다. 즉 「則陽篇」의

「네 계절은 氣를 다르게 하여 하늘(天)이 내리지 않으므로 곡식을 익게 한다.」²⁷⁾

「天地란 것은 형체가 큰 것이고, 陰陽이란 것은 氣의 큰 것이다.」²⁸⁾

라고 한 예와 같이 「南華經」중에서 “氣” 한 字로써 자연의 氣를 뜻한 것과, 또 직접 “天地之氣”라고 하여 자연의 氣를 뜻한 것을 합하면 네 곳이고, “雲氣”의 속어도 네 곳, “陰陽의 氣”의 속어는 세 곳에서 보인다. 「荀子」에서는 純物理的인 자연의 氣를 五行 중의 水·水의 氣를 들어서 말했을 따름이고, 그것도 「荀子」의 「王制篇」의 한 곳 뿐이다. 그러나 「莊子」의 「南華經」에서는 “天地의 氣”, “四季節의 氣”, “陰陽의 氣”가 잇따라 나올 뿐 아니라, 자연의 氣 가운데서도 특수의 영역이라고 할 수 있는 “雲氣”가 자주 사용되고 있다.

「淮南子」…이것은 淮南王 安의 편찬으로서 이미 漢나라 初年에 撰述한 것이지만, 그 연대는 확실하지 않다. 이 책의 내용은 「呂氏春秋」의 개정판이라 해도 무방할 정도로 흡사하다. 그러나 이 책에서 氣의 사용치는 총 백 팔십 곳에 이르므로 「呂氏春秋」보다 두 배나 된다. 이 책의 각 편을 통해서 “氣”字가 사용되지 않은 篇은 없으나, 그 중에서도 가장 많이 사용된 篇은 「天文訓」의 서른 여섯 곳, 「墜形訓」의 스물 여섯 곳, 「原道訓」의 열 한 곳, 「精神訓」의 열 다섯 곳, 「泰族訓」의 열 두 곳, 「本經訓」의 열 곳 등에서 사용되고 있다. 이와 같은 용례를 본다면 漢나라 초두부터 氣의 개념이 많이 유행되었다고 하는 것을 이해할 수 있다. 그 氣의 내용을 보면 생물적인 氣와 무생물적인 자연의 氣로 대별할 수 있다.

1) 生物的 氣: 55個所

人氣 3, 氣力 1, 氣勢 1, 氣志 3, 正氣 1, 經天下之氣 1, 煩氣 1, 精氣 2, 血氣 7, 4.馬之氣 1, 怨思之氣 1, 生氣 1, 元氣 1, 形氣 1, 薄氣 1, 邪氣 1 등.

2) 自然的 氣: 125個所

陰陽之氣 5, 陰氣 1, 陽氣 1, 天地之氣 2, 天氣 3, 地氣 3, 八絃之氣 1, 山氣 2, 澤氣 3, 瘴氣 1, 林氣 1, 木氣 1, 岸下之氣 1, 石氣 1, 鯨蛆의 氣 1, 谷氣 1, 丘氣 1, 衍氣 1, 陵氣 1, 蒸氣 1, 雲氣 1, 風氣 1, 燥濕의 氣 1, 五行之氣 1, 春氣 1, 暑氣 1, 正土의 氣 1, 偏土氣 1, 壯土의 氣 1, 弱土의 氣 1, 牝土의 氣 1 등.

7. 生氣에 관한 설명

여기서 주목되는 것은 生氣에 속하는 氣에서 血氣의 빈도가 많다는 것이다. 그 사용의 빈도만이 아니라, 血氣에 관한 설명이 「呂氏春秋」보다 정밀도가 높다는 것이다. 스

「하늘의 조화를 따라 춘하추동 사계절과 금목수화토의 오행과 길빈 및 복된을 합친 구아와 의

27) 「四特殊氣天不賜 故歲成」(南華經: 則陽)

28) 「天地者 形之大者也 陰陽者 氣之人也」(南華經: 則陽)

신 삼백육십오일이 있듯이 사람에게에는 두 개의 손발 사지와 오장과 아홉 개의 구멍과 삼백육십육개의 마디가 있다. 하늘에 바람과 비, 추위와 더위가 있듯이 사람에게도 얼음과 내쫓 및 기쁨과 노여움이 있게 마련이다. 따라서 쓸개는 구름이라 치고 허파는 기로 치고 간은 비람이라 치고 콩팥은 비로 치고 지라는 번개로 치며, 사람의 오장과 천지의 기가 서로 엉키고 있다 하겠고, 그 중에서도 마음이 가장 중심이 되는 것이다. 따라서 눈과 귀는 해와 달이라 하겠고 피와 기는 바람이나 기라 하겠다.²⁹⁾

혈기는 사람에게 있어 꽃이라 하겠고, 오장은 사람에게 있어 에센스라 하겠다. 사람은 혈기를 오장 속에 온전하고 곱게 잘 간직해 두고 밖에 흐트러거나 잃지 않는다면, 그 인간의 가슴이나 배가 충진해지고, 잡스런 탐욕이 없어지게 마련이다. 가슴과 배가 차고 잡스런 탐욕이 가시면 눈과 귀가 맑고 참다운 진리를 듣고 보게 될 수 있다. 눈과 귀가 맑고, 참진리를 듣고 보게 되는 것을 바로 ‘명(明)’이라 한다. 오장이 정신에 일치하고 어긋나지 않으면 사악한 생각도 적이고 행동도 사악하지 않게 된다. 사악한 생각이 꺾이고 사악한 행동을 안 하게 되면 정신이 왕성하게 쌓이고 신기가 흐트러져 망실되지 않는다. 정신이 왕성하고 신기가 흐트러지지 않으면 모든 일이 바르게 다스려지고 조리가 선다. 잘 다스려지면 고르고, 고르면 잘 통하고, 통하면 신령하게 되고, 신령하면 눈으로 안 보이는 것이 없게 되고, 귀로 듣지 못하는 것이 없게 되며, 또한 해서 안되는 일도 없게 된다.³⁰⁾

무릇 이복구비 같은 감각기관은 정신의 창문이라 하겠고, 심기나 의지는 오장을 받드는 바당이라 하겠다. 따라서 귀나 눈 같은 감각기관이 난잡한 음악이나 미색 같은 관능적 향락에 빠지고 것으면, 오장이 중요하고 안정하지 못할 것이며, 오장이 중요되고 안정을 잃으면 혈기가 출렁대 넘치고 조용히 쉬지 못할 것이며, 혈기가 출렁대고 조용하지 못하면, 즉 정신이 밖으로 내던지고 흐트러져 내면적인 충실을 간직하지 못하게 된다.³¹⁾

현대 과학의 물리적 설명에는 못미치지만, 그러나 血氣가 온 몸 전체에 주유한다고 하는 것과, 또 「心氣나 의지는 오장을 받드는 바당(氣志者五藏之使候也)만이 아니고, 五藏九竅(耳目口鼻)의 관능마저도 밀접한 관계를 맺고 있다고 하고 있으니, 「淮南子」 당시의 生理의 지식을 짐작할 수 있다. 그 뿐만 아니고 또 「사람의 氣는 머리에 모인다.」³²⁾라고 한 것이 만약에 衛氣의 流行을 가르키는 것이라면, 營衛二氣의 설명도 상당히 완성된 경지에 이르렀음을 짐작하겠다. 「淮南子」의 “血氣”에 대한 설명은 先人들보다 훨씬 生理學的 지식의 발달을 엿볼 수 있다.

2. 自然의 氣에 관한 설명

「淮南子」에서는 사계절에 있어서 寒暑의 기운(氣)의 代謝를 月令으로서 중요시하고 있다. 이에 따라서 음양오행설도 「荀子」와 「呂氏春秋」보다 五氣의 相相克의 논리가 정

29) 天有四時五行九解三百六十六日, 人亦有四支五藏九竅三百六十六節。天有風雨寒暑, 人亦有取與喜怒。故膽爲雲, 肺爲氣, 肝爲風, 腎爲雨, 脾爲雷, 以與天地相參也, 而心爲之主。是故耳目者日月也, 血氣者風雨也。(淮南子, 精神訓)

30) 「是故血氣者, 人之華也, 而五藏者, 人之精也。夫血氣能專於五藏, 而不外越, 則胃腹充, 而嗜欲省矣。胃腹充, 而嗜欲省, 則耳目清, 聽視達矣。耳目清, 聽視達, 謂之明。五藏能屬於心, 而無乖, 則教志勝, 而行之不僻矣。教志勝, 而行之不僻, 則精神盛而氣不散矣。精神盛, 而氣不散, 則理。理則均, 均則通, 通則神, 神則以視無不見, 以聽無不聞也, 以爲無不成也。」(淮南子, 精神訓)

31) 「夫孔竅者, 精神之戶牖也, 而氣志者, 五藏之使候也。耳目淫於聲色之樂, 則五藏搖動而不定矣。五藏搖動而不定, 則血氣汨蕩而不休矣。血氣汨蕩而不休, 則精神馳騁於外而不守矣。」(淮南子, 精神訓)

32) 「人氣鍾頭」(淮南子：天文訓)

연할 뿐만 아니라 조화의 관념으로써도 주장되고 있다. 「泰族訓」에 「五行(水·火·木·金·土)은 氣를 달리 하면서 다 조화롭다.」³³⁾고 하고 있고, 그리고 또 氣로써 우주생성의 원리로 삼고 있다.

「천도는 둥글어 원이라 하고, 지도는 비모져 방이라 한다. 비모진 지도는 음인 어둠을 주재하고, 둥근 천도는 양인 밝음을 주재한다. 양인 밝음이 하늘의 정기를 토해냄으로써 불을 외영이라고 부르며, 음인 어둠은 땅의 정기를 감추어 지님으로써 물을 내영이라고 부른다. 정기를 토하는 양의 천도는 만물에 배풀고, 정기를 감추는 음의 지도는 수동적으로 변화를 일으킨다. 따라서 양은 적극적으로 작용하고 음은 수동적으로 변화한다. 한데 물린 하늘의 기가 노하면 바람이 되고, 풀어진 땅의 정기가 고르게 조화됨으로써 비가 된다. 음과 양의 기가 서로 맞부딪쳐 감동하면 천둥치고, 격동하면 번개치고, 흩어지면 안개가 된다. 양기가 승하면 흩어져 비나 이슬이 되고, 음기가 승하면 응결되어 서리나 눈이 된다.」³⁴⁾

도는 大虛에서 비롯되고 대허에서 우주가 생기고 우주에서 精氣가 생긴다. 정기에는 저마다의 구분과 한계가 있기 마련이다. 맑고 밝은 정기는 열게 흩어져 하늘이 되고, 탁하고 무거운 정기는 아래로 처져 굳어 가지고 땅이 된다. 청묘한 정기가 하나로 모여 하늘이 되기는 쉬우나, 탁하고 무거운 정기가 응결되어 땅으로 굳어지기는 어렵다. 따라서 하늘이 먼져 되었고 땅이 나중에 되었다. 천지의 기기가 모여 합쳐 가지고 음과 양이 생겼고, 음양의 융화하는 정기가 사계절을 이루었고 사계절의 정기가 흩어져서 만물이 되었다. 양의 열기가 쌓여서 불이 되었고, 火氣의 에센스가 바로 해가 되었고, 음한기가 쌓여서 물이 되었고, 水氣의 에센스가 달이 되었다.」³⁵⁾

라고 하고 있으며, 또 이 뿐만 아니라 莊子는 陰陽二氣의 조화와 상극의 작용으로써 우주생성을 설명하였다. 「陰陽이란 것은 天地의 조화를 이어받아 개개 사물의 근본을 이루었으며, 陰陽의 氣를 가져 개개의 사물을 되게 하여서 형체를 이루었다.」³⁶⁾ 그러나 여기서는 水火二元을 우주의 근본으로 보고 있기 때문에 五行說과는 차이가 있는 듯하다.

이상은 주로 春秋末과 戰國初期에서부터 漢나라 初까지 약 300년의 대표적 문헌에서 氣의 개념에 대한 변천을 대략 엿본 것이다. 물론 本論文은 氣에 관계가 있는 儒·道의 문헌만 고찰하였다. 그러나 전부가 生氣(和氣, 血氣, 氣力, 氣勇) 뿐이다. 그런데 老子의 “沖氣”는 이미 陰陽二氣를 상정해서 말한 것이므로 陰陽說 이후의 설인 듯하다. 그러므로 諸子의 書의 “氣”는 생명에 관한 氣와 심리적 의의를 가진 것들이다. 그러나 “荀子”에서 비로소 “水水の 氣”라고 해서 자연의 氣가 보이며, 莊子 이후부터는 “天地

33) 「五行異氣 而皆適調」(淮南子：泰族訓)

34) 天道曰圓，地道曰方。方者主幽，圓者主明。明者吐氣者也，是故火曰外景，幽者含氣者也，是故水曰內景。吐氣者施，含氣者化，是故陽施陰化。

天之偏氣，怒者爲風。地之含氣，和者爲雨。陰陽相薄，感而爲雷，激而爲霆，亂而爲霧。陽氣勝則散而爲雨露，陰氣勝則凝而爲霜雪。(淮南子：天文訓)

35) 道始于虛無，虛無生宇宙，宇宙生氣。氣有涯垠。清陽者薄靡而爲天，重濁者凝滯而爲地。清妙之合專易，重濁之凝竭難。故天先成而地後定。天地之襲精爲陰陽，陰陽之專精爲四時。四時之散精爲萬物。積陽之熱氣生火，火氣之精者爲日。積陰之寒氣爲水，水氣之精者爲月。(上同)

36) 「陰陽者 承天地之和 形萬殊之體 含氣化物 以成埒類」(淮南子：本經訓)

의 氣”(日, 月, 星, 辰, 山, 川, 風, 土의 氣)와 “陰陽의 氣”(四時, 寒, 溫, 風, 雨, 晦, 明)의 용례가 많이 나타난다. 그래서 이때부터 “自氣의 氣”가 生氣를 암도하고 있다. 다음은 血氣・志意의 개념으로써 사회심리학적인 표현으로써 “民氣”, 人文地理學的인 의의로써 “水土의 氣”라고 말한 것도 있다.

III. 退溪의 儒家的 養氣法

退溪哲學은 인간을 중심으로 하여 理・氣를 해명하였고, 그 해명으로써 推衍하여 자연을 이해하려고 한 것이다. 그러므로 世界主體는 인간 개체이며, 그 개체의 행위 여하에 따라서 세계 발전을 가져온다고 보는 것이다. 인간 일반은 행동으로 옮기기 전에 먼저 그 귀추를 미리 짐작할 수 있는 인간 본래적인 良知良能을 가지고 있다. 그러나 形氣의 육체를 가진 인간 개체는 그 행위에 있어서의 결과가 선일 수도 있고, 때로는 악일 수도 있다. 그러므로 개체가 실천적 행위로 옮기기 전에 주어진 대상적 사물의 이치를 이해해야 할 것이고, 그것을 이해하는 發用處가 곧 마음(心)이다.

「마음(心)이란 理와 氣의 합이다.³⁷⁾

마음(心)은 비록 한 몸(一身)을 주재하지만, 그 體의 虛靈은 천하의 이치를 주관할 수 있다.³⁸⁾

理와 氣가 합하여 마음(心)이 되고, 虛靈不測과 같은 것도 있게 되므로, 사물에 이르면 곧 지각할 수 있는 것이다.³⁹⁾

라고 한다. 즉 마음(心)은 인간 개체의 행위를 주재한다. 理・氣의 합인 마음(心)은 공히하기 때문에 천하 사물의 이치를 무한히 간직할 수 있으며, 그 氣는 영묘한 능력을 가지고 있으므로 주어진 천하 사물의 이치를 밝게 지각할 수 있다. 즉 理와 氣의 兩性을 가진 마음(心)은 현상적 사물들의 지각에 있어서 所爲(能覺者)는 氣이지만, 所以(所覺者)는 본성인 理라고 한다. 退溪는 「所以然之故(理)」라는 일반적 자연법칙보다도 인간으로서의 행위의 당위성, 즉 義理之心에 의한 행위의 원리인 「所當然之則(理)」을 더 중요시한 듯하다. 「退溪全書」傳習錄論辯에 보면

「대개 形氣에 발하는 사람의 마음이란 배우지 않고서도 절로 알고, 힘쓰지 않고서도 절로 할 수 있다. 좋아(好)하고 싫어(惡)하는 所在의 表裏가 하나 같다. 그러므로 아름다운 色을 보자마자 곧 그 좋음을 알고 마음으로도 정말 좋아한다. 惡臭를 맡자마자 곧 그 惡을 알고 마음으로도 실제로 그것을 싫어한다. 비록 行이 知와 함께 한다 하여도 무방할 정도이다. (그러나) 義理 문제에 이르면 그렇지 않다. 배우지 않으면 알지 못하고 힘쓰지 않으면 하지 못한다. 그 밖에서 하는 것이 반드시 안에서도 참된 것은 아니다. 그러므로 선을 보고서도 선인 줄 모르는 사람이 있고, 선인 줄 알면서도 마음으로 좋아하지 않는 사람이 있다. …」⁴⁰⁾

37) 「心理氣之合」(退溪全書 上：答鄧子中講目)

38) 「心雖主平一身 其體之虛靈 足以管平天不之理」(退溪全書 下：論理氣)

39) 「理氣合而爲心 有如許虛靈不測 故事物纔來 便能知覺」(退溪全書 上：答鄧子中 別紙)

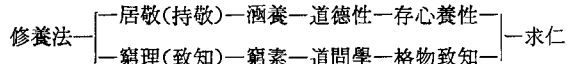
40) 「盡人之心發於形氣者，則不學而自知，不勉而自能，好惡所在表裏如一故，才見好色即知其好而心

라고 한 것은, 退溪가 王陽明이 주장한 知行合一을 반박한 말이다. 즉 形氣의 차원에서 일어나는 본능적 행동 및 동작의 知行 관계는 동시적 포리관계라고 할 수 있다. 그러나 義理의 차원에서 일어나는 이성적 행위가 知와 行의 합일을 주장한다는 것은 온당하지 못하다. 왜냐하면 사람은 선한 것인 줄 알면서도 때로는 선행을 하지 않는 사례가 허다히 있다. 그러므로 義理 문제에 있어서의 知와 行의 관계는 知先行後이다. 그렇다고 退溪가 결코 知와 行을 떼어서 별개의 것으로 다룬 것은 아니다.

「知를 앞세운 것이라 하여 知를 다한 뒤에 비로소 行을 하라는 것이 아니며, 行을 앞세운 것이라 하여 行을 다한 뒤에 비로소 知를 하라는 것이 아니다. 始知로부터 知至가 지극해지기까지, 始行으로부터 知終으로 마치기까지, (知와 行은) 貫徹相資하면서 互進하는 것이다.⁴¹⁾ 즉 知와 行은 마치 달구지의 양 수레바퀴(兩輪)와 같이, 새의 양 날개(兩翼)와 같이, 사람의 양 다리(兩脚)와 같은 것으로서 相資互進하여야만 비로소 眞知라고 생각하였다. 또 退溪는 「객관적 사물의 이치를 窮究하는 메만 그치는 것이 아니고, 그것이 실천으로 이용되어야 비로소 眞知다.」⁴²⁾

라고 하였다. 아무리 객관적 사물의 이치를 올바르게 인식했다하더라도 그것이 일상적 생활에 이용되지 않는다면, 그것은 행위 주체자와는 무관한 지식에 불과하다. 그러한 客觀知를 행위 주체자의 實踐知로 전환시켜야만 비로소 참다운 지식, 즉 가치관과 직결되는 지식이 된다. 객관적 사물의 이치를 窮究하여 올바르게 인식하는 것도, 또 道德性을 추구하여 그것을 실천적 행위로 옮기는 것도 모두가 행위주체자의 마음(心)이다. 인간의 마음은 본래적으로 虛靈不昧한 것이지만, 후천적 현상계 속의 생활에 의해서 欲氣에 가리워져, 사물의 理를 올바르게 인식하지 못할 수도 있으며, 또 道義心을 발휘하지 못하기도 한다.

退溪는 수양의 목적을 孔子의 求仁에 두었고, 그 방법은 朱子의 居敬窮理說을 이어받았다. 즉 「窮理」는 널리 사물의 이치를 窮索하여 자기의 지식을 넓힌다는 것으로, 소위 증용의 “道問學”이요 大學의 “致知格物”이다. 그리고 「居敬」은 본래적 자아의 덕성을 함양한다는 것으로, 소위 증용의 “尊德性”이요, 孟子의 “存心養性”이다. 이것을 圖示하면 다음과 같다.



本論은 수양론 가운데서도 그 방법적 문제의 養氣만을 다루고자 한다.

誠好之, 才聞惡臭即知其惡而心實惡之, 雖曰行寓於知猶之可也, 至於義理則不然也, 不學則不知, 不勉則不能, 其行於外者未必誠於內故, 見善而不知善者有之, 知善而心不好者有之」

41) 先知者, 非盡知而後始行也, 先行者, 非盡行而後始知也, 自始知至知至至之, 始行至知終終之, 貫徹相資而互進也」(退溪全書 上: 傳習錄 論辯)

42) 「窮理而驗於實踐 如爲眞知」(退溪全書 下: 答李叔獻)

1. 마음의 理는 마음의 氣를 조장한다

退溪는 사람의 「마음은 理와 氣의 합이다」⁴³⁾라고 했다. 이때의 「理」는 天地 조화의 “一陰一陽之謂道”의 “道”이다. 그러므로 “일정한 이치”, “당위의 理法・法則”이라고 하겠다. 그러나 이 “氣”를 어떻게 설명할 것인가, 氣를 “호름의 뜻”, “생명력”, “활동의 근거”로 풀이하기도 한다. 그래서 사람들은 「理와 氣가 합하여 사물이 된다」⁴⁴⁾고 한 “氣”와는 달리, 인식작용과 의식작용의 氣는 물리학적 의미의 氣만이 아니고, 생물학적이고 심리학적인 의미에 있어서의 “氣”로, 생명력과 정신의 힘(力)으로 풀이된다. 그러므로 심리현상이란 「마음」의 호르는 힘(力)의 현상이라고 할 수 있다.

“公孫丑”가 스승인 “孟子”에게 스승의 不動心과 “告子”의 不動心에 대하여 그 차이를 물으니, “孟子”는 “告子”는 外求의인 不動이고 나 자신(孟子)의 不動心은 內求의 不動心이라고 했다.

「孟子…뜻(志)은 기운(氣)의 통솔자이며 기운(氣)은 몸(身)의 통솔자이다. 그렇기 때문에 뜻(志)이 지극한 것이고, 기운(氣)은 그 다음이 되는 것이다. 뜻(志)을 잘 보전하면서 해치지 말다.

公孫丑…뜻(志)은 지극한 것이 되고, 기운(氣)은 그 다음이 된다고 하시면서도 그 기운(氣)을 해치는 일이 없도록 하라고 하시는 것은 무엇 때문입니까.

孟子…뜻(志)이 한결같으면 기운(氣)을 움직이고, 기운(氣)이 한결같으면 뜻(志)을 움직이게 된다. 예를 들면, 걸려 넘어지는 것이거나 달리는 것이나 기운(氣)이나, 이것이 도리어 그 마음(心, 志)을 움직이게 한다.

公孫丑…감히 물읍니다. 어떤 면에서 뛰어난 것입니까?

孟子…나는 말을 알며(知言), 또 나의 浩然의 氣를 잘 기른다.

公孫丑…말하기가 참으로 어렵다. 그 기운(氣)됨이 크고 지극히 강해서 올바르게 길러서 해침이 없으면 하늘과 땅 사이에 충만한다. 그 기운(氣)됨은 반드시 義理의 心과 배합되는 것이다. 이것(義理)이 없으면 기운(氣)이 쇠해질 것이다. 이것은 마음 속에서 義理의 마음이 모여져 생기는 것이지, 義理의 마음이 밖에서 엄습해 들어와서 얻어지는 것이 아니다. 행동하는 것이 마음 속에 채하지 못한 것이 있으면 곧 줄어드는 것이다.」⁴⁵⁾

孟子의 호연지기의 반대는 志氣가 消沈되었음을 말한다. 그러므로 호연지기는 그 누구의 앞에서도 氣가 꺾이지 않는 心氣를 말하는 것이다. 이 기운(氣)은 纖微하여 감각적인 것은 아니지만 신비적 작용을 하는 實體的인 것이므로 이것을 함양하는 데는 義理

43) 37)과 同

44) 38)과 同

45) 孟子：「夫志氣之帥也，氣體之充也，夫志至焉，氣次焉，故曰持其志無暴其氣。

公孫丑：既曰，志至焉，氣次焉，又曰，持其志無暴其氣者何也，

孟子：曰，志壹則動氣，氣壹則動志，今夫蹶者趨者是氣也，而反動其心。

公孫丑：敢問，夫子惡乎長。

孟子：曰，我知言，我善養，吾浩然之氣。

公孫丑：敢問何謂浩然之氣。

孟子：曰，難言也，其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間，其爲氣也配義與道，無是餒也，是集義所生者，非義襲而取之也，行有不慊於心則餒矣」

의 행동을 함으로써 이루어진다는 것이다. 이 「뜻(志)이 한결같으면 기운(氣)을 움직이고, 기운(氣)이 한결같으면 뜻을 움직인다」(志壹則動氣 氣壹則動志)의 「壹」은 性理學者 일반이 말하고 있는 「하나(一)를 주도해서 단 곳에 가지 않는 것이다. 整齊하고 엄숙하면 마음(心)이 곧 하나(一)로 된다」⁴⁶⁾의 「敬」을 말한 것으로 본다.

2. 「敬」의 내용과 역할

「마음은 한 몸(身)의 주재자요, 그리고 敬은 또 마음의 주재자다」⁴⁷⁾라고 한 바와 같이, 인간은 사물과 항상 접하기 때문에 情欲이 일어나기 마련이다. 그래서 儒家에서는 「天理에 따르고 人欲을 막아(遵天理 遏人欲) 일상생활(下學)을 할 것 같으면, 보편적 진리(上達)에 이를 수 있다고 한다. 따라서 退溪는 「다만 敬으로써 내 마음을 바르게 하는 것을 日用的 第一義諦로 삼았다.」⁴⁸⁾

「대저 사람이 학문을 하는 것은 일이 있을 때나 없을 때나 意가 있을 때나 없을 때나 오직 다 땅히 敬으로써 主를 삼어 動이나 靜에 다 敬을 잃지 아니하여야 합니다. 그러면 사려가 생기지 않는 때에는 心體가 虛明하고 본성이 깊게 순수합니다. 또 思慮가 이미 發한 때에는 義理가 한히 드러나고 물욕이 물려가 紛擾의 근심이 점점 줄어들니, 이런 分數가 쌓이면 성공에 이르게 되니 이것이 학문의 要法인 것입니다.」⁴⁹⁾

즉 退溪는 「敬」으로써 日用的 第一義諦로 삼으면, 未發(靜)하여서 天理의 本然을 보존하고 已發(動)하여서는 人欲의 기미를 막게 된다. 그러므로 마음이 未發일 때나 已發일 때나 간에 마음을 함양하게 된다고 한다. 이와 같이 한 말은 性理學者 一般이 다 「敬」이 動靜을 일관하는 수양의 원리라고 하더라도 함양 工夫에 있어서 「動」과 「靜」의 구별을 칼로 물 베듯 하였으나, 사실로 未發 즉 동기를 중요시하는 그들의 윤리관으로 볼 때에 내면적인 存養工夫에 치중하였으므로 마치 종교적인 禪의 관념이 아닌가고 의심할 정도다.

그래서 退溪는 「靜」만을 위주로 하는 폐단을 날카롭게 과 헤치어

「博文約禮의 번거로움을 싫어하고, 혼로 靜만을 위주하여서는 안 된다. 延平은 말하기를 “이道理는 오로지 일상생활을 하는 곳에서 익숙하게 하는 데에 있으니, 만일 靜한 곳만 알고 動한 곳에서는 없다고 하면, 이것은——靜을 주장하는 工夫가——아니다”라고 하였다. 대개 靜한 곳에만 있고, 動한 곳에서 없는 것은 다름 아니라 博文約禮를 싫어하고 靜만을 위주로 하기 때문이다. 모름지기 動靜 두 곳으로서 工夫를 하고 익히고, 또 이해해야만 動靜이 하나(一)가 되고 體用이 합하여 끝 간비에 이른다.」⁵⁰⁾

46) 「主一之謂敬 何謂一 子曰無適之謂一」(二程全書：卷四十)

47) 「心者一身之主宰也 而敬又一心之主宰也」(退溪全書 下, 卷七 割, 心學圖)

48) 「只將敬以直內 日用第一義」(上同, 卷二十九, 答金而精)

49) 「大抵人之爲學 勿論有事無事有意無意 惟當敬以爲主 而動靜不失 則當其思慮未萌也 心體虛明 本領深純 及其思慮已發也 義理昭著 物欲退聽 紛擾之患漸減 分數積而至於有成 此爲要法」(上同：卷二十八書, 答金惇叙)

50) 「然亦不當厭博文納禮之煩 而塊然以主靜 延平曰此道理 專在日用處熟 若靜處有 而動處無 即非矣 蓋靜有而動無 無他 厭博約 而徒主靜故耳 須是兩致其功 熟之又熟 而至於動靜 一體用合 方爲究

라고 한 것은 博文約禮를 소홀히 다룬다면 「象山」과 「白沙」와 같이 佛教的 禪으로 흐르기 쉬우니, 그 병폐에 대한 약은 博文約禮를 해야 한다는 뜻이다. 「居敬」에도 「體·用」을 갖추어야 하므로 靜은 「體」이나 博文約禮는 (體用)을 겸비하고 있다고 했다.

그러나 실제 생활에 행위하는 방법은

「말을 마치기도 전에 벌써 그 허물된 말이 있음을 깨달으며, 일을 마치기도 전에 벌써 그 허물된 행동이 있음을 깨달았다」고 하니, 朱先生이 답하기를 “이런 病痛이 있는 것은 대개 敬을 쌓는 공력이 아직도 이르지 못하였기 때문에 마음이 物을 주재하지 못하고, 氣가 뜻을 動하게 하기 때문에 그런 것이다. 만일 專-하고 두 가지로 하지 않고 일(事)에 임하며, 物을 접할 때 진심 앞에 나타나서 외척하여 어지럽힐 수 없으면, 또 어찌 이런 病痛이 있으랴 하였으니, 이것이 病에 달맞는 약이니, 지금 서로 다망히 힘써야 한다.”⁵¹⁾

라고 하였다. 이 말은 행위(言行)의 허물은 「居敬」의 부족에서 오는 것이니, 「敬」의 功은 物을 주재하는 氣의 「動」을 막으며, 사물과 접할 때는 진심이 나타나서 사물이 마음을 어지럽힐 수 없게 하는 약이라고 하였다.

3. 集義로써의 養氣

「敬」에 대하여 「李德宏」이 退溪에게 물음에

「처음 배우는 사람을 위한 것은 整齊하고 엄숙한 몸가짐 위에 나아가는 工夫보다 더 좋은 것은 없고, 구대여 찾고 구한 것도 아니고 이리저리 安排한 것도 아니다. 단지 規矩準繩의 위에 입각하여 어둡고 은밀한 때에 戒謹하여 이 마음으로 하여금 조금의 放逸도 없게 하는 것이다.”⁵²⁾

라고 답한 것은 사람의 심성에 있어서도 「理」가 주가 되어 氣를 거느린다면 마음이 고요하고 생각이 한결같아서 스스로 쓸데 없는 생각이 없어진다⁵³⁾고 한 것과 같다. 즉 「主理帥氣」說으로써의 「理貴氣賤」의 견해다. 그러므로 일상생활에 있어서 오직 整齊嚴肅하고 規矩準繩을 바로 지키고, 남이 보지 않아도 사특하지 않고, 사소한 일에도 소홀하지 않으면 몸(身)과 마음(心)이 하나(一)가 된다. 이렇게 하기 위해서는 「主一無適」하여 持敬해야 한다.

「敬을 기킨다는 것은, 생각하고 배우는 것을 집하고 動과 靜을 일관하며, 마음과 행동을 합일하고 드러난 곳과 隱微한 곳을 한결같이 하는 道입니다. 이것을 하는 방법은, 반드시 삼가고 엄숙하고 고요한 가운데 이 마음을 두어, 배우고 묻고 생각하고 분별하는 사이에 이 理를 궁리하여, 보이지 않고 들리지 않는 곳에서 경계하고 두려워함이 더욱 엄숙하고 더욱 공경할 것이요, 은밀한 곳과 혼자 있는 곳에서 省察함이 더욱 더 정밀하여, 어느 한 그림을 두고 생각한

境處耳」(退溪全書：卷二十九 與金而精)

51) 「曰一言未終 已覺其有過言 一事未終 已覺其有過 行云云 先生答曰 所以有此病者 殆居敬之功未至 故心不能宰物 氣有以動志而然耳 若使主一不二 臨事接物之際 眞心現前 卓然而不可亂 則又有安惠哉 此則尤對病之藥 今當相與十分策勵也」(上同)

52) 「爲初學計莫若就整齊嚴肅上做工夫 不容尋覓不容安排 只是立腳於規矩準繩之上 戒謹於幽暗隱微之際 不使此心少有放逸」(退溪全書 四, 言行錄 卷一 論持敬)

53) 「心理爲主而帥其氣 則心靜而慮一 自無閒思慮」(上同)

적에는 마땅히 이 그림에만 마음을 오로지해서 다른 그림이 있다는 것을 알지 못하는 것처럼 하고, 어떤 한 일을 습득할 적에는 마땅히 이 일에 오로지하여서 다른 일이 있다는 것을 알지 못하는 것처럼 하여, 아침저녁으로 변함이 없이 매일 매일 계속하고, 혹 새벽에 정신이 맑을 때에 그것을 되풀이하여 그 뜻을 이해하고, 혹 평상시에 있어서 응대할 때에 몸소 경험하고 복돋운다.」⁵⁴⁾

이와 같이 敬이란 起居動靜에 삼가하고 조심하며 엄숙히 外貌를 정돈하여 정신을 하나의 일에 집중 통일(主一無適)하게 함으로써 본래적 자아를 나타내려고 하는 실천적 수련이라고 하겠다. 즉 이 때의 “敬”을 우리의 마음(心)이 대상적 사물을 대응하기 전에 戒愼恐懼하는 內心の 敬이라고 한다면, 또 외적 형식을 갖추어서도 敬을 지킬 수가 있다. 「외형을 정돈하여 가지런히하며 整齊嚴肅하면 마음이 곧 한결 같고 한결 같으면 저절로 편벽되지 않는다.」⁵⁵⁾ 마치 우리가 沐浴齊戒하여 외관을 바르게 정장하면 자연히 敬虔한 마음이 된다. 즉 사람의 마음을 「主一無適」하게 하려면 내적으로 齊莊靜一함으로써 敬의 마음을 갖게 할 수도 있고, 또 외적 형식에 의해서도 敬의 마음을 갖게 할 수가 있다. 敬한 마음을 갖게 하는 것만 가지고는 실제 생활에 아무 소용이 없다. 그러한 敬한 마음이 실천으로 옮겨져야 비로소 가치성이 나타난다. 그래서 朱子は 「敬에는 죽은 敬이 있고 살아있는 敬이 있다. 만약 단지 主一の 敬에 집착하여 일에 부딪혀 義理로써 그것을 바르게 하지 않고 그 是非만 가진다면 그것은 죽은 敬이다.」⁵⁶⁾ 이 「敬」과 「義」는 원래 둘(二)이 아니라는 것이다. 「敬과 義는 단지 한 가지다. 두 다리로 서는 것은 敬이요, 가는 순간은 義와 같은 것이다. 눈을 감은 것은 敬이요, 눈을 떠서 사물을 보는 것은 곧 義다」⁵⁷⁾ 라고 했다. 退溪도 이와 뜻을 같이하여 李宏仲에 답한 말에

「程夫子가 敬을 말한 것 같은 것은 외관을 바로하고 생각을 하나로 하고 莊整齊肅하고 속일이 없고 오만하지 않을 뿐임을 말함에 불과합니다. 대개 正衣冠이나 莊整嚴肅이라 한 것은 靜으로서 말한 것입니다. 그러니 어찌 거동할 때에 외관을 바로하지 않으며 가만히 있을 때 사물을 대하는 태도를 莊整齊肅하게 하지 않을 수 있겠습니까? 또 사려를 하나로 하고 속이거나 오만하지 말라는 것은 動으로써 말한 것이니 그런데 어찌 靜한 때에 本原에 主一하지 않을 수 있으며 거동에 조금의 기반이 있을 수 있겠습니까?」⁵⁸⁾

라고 하였다. 즉 마음(心)이 未發(靜)일 때는 敬과 不敬을 살펴 「天理의 본연을 함양하는 데에 집중 통일해야 하고, 已發(動)일 때는 義와 不義를 살펴 人欲을 幾微에서 절단

54) 持敬者又所以兼思學貫動靜 合內外一顯微之道也 其爲之之法 必也存此心於齊莊靜一之中 窮此理於學問思辨之際 不睹不聞之前 所以戒懼者愈嚴愈敬 隱微幽獨之處 所以省察者愈精愈密 就一圖而思則當專一於此圖 而如不知有他圖 就一事而習 則當專一於此事 而如不知有他事 朝焉夕焉而有常 今日明日而相續 或袖繹玩味於夜氣清明之時 或體驗栽培於日用酬酢之際 ……(退溪全書：卷二 進聖學十圖劄)

55) 整齊嚴肅則心便一 一則自無非僻之干者 正謂此也(退溪全書：自省錄 卷一 答鄭子中)

56) 「敬有死敬 有活敬 若只守著主一の敬 遇事不濟之以義 辨其是非 則不活」(朱子語類：卷十二 持守)

57) 「敬義只是一事 如兩脚 立定是敬 才行是義 合目是敬 開眼見物 便是義」(上同)

58) 「程夫子所謂敬者 亦不過曰正衣冠 一思慮 莊整齊肅不欺不慢而已… 蓋其曰正衣冠曰莊整齊肅是以靜言 然而動時衣冠豈可不正容止事物豈可不莊整齊肅乎 曰一思慮 曰不欺不慢 是以動言 然而靜時此心尤不可不主於一本原之地 又豈容有一毫欺慢乎」(退溪全書 卷三十五：答 李宏仲)

하여 義理로써 오래도록 실천해야 한다」⁵⁹⁾ 하였던 것이다. 이렇게 일상생활에 있어서 義理之心으로써 篤行한다면, 孟子가 말한 바와같이 浩然의 氣를 함양하게 된다. 그러나 이러한 養氣는 하루 아침에 길러지는 것이 아니며, 쉬운 것이 아니다. 즉 「敬과 義의 관계는 두 다리가 서는 것과 같아서 두 다리로 서는 것은 敬이요, 가는 순간은 義이다」라고 하였다. 養氣는 사물과 접하지 않았을 때는 그 敬은 이치 위에 있고, 사물과 접했을 때는 그 敬이 事上에 있다.

退溪는 孟子의 「반드시 일이 있으되 급하게 이루어지기를 예기치 말 것이며, 그렇다고 해서 마음 속에서 잊어버리지도 말며, 또 발전의 속도가 느리다고 안타깝게 생각해서 무리하게 서두르지도 말라」⁶⁰⁾고 함과 같이 養氣를 하는데 있어서도 너무 인위적으로 욕심을 부려서는 안 된다고 한다. 그래서 그는 金誠一에게 「工夫하는 길은 반드시 오랫동안 마음(心)을 한 곳으로 쓴 뒤에라야 이루어진다.」⁶¹⁾ 그러므로 李德宏은 「선생은 “꼭 무슨 일이 생겨서야 바르려고 하지 말고, 마음(心)에 잊어버리지도 말고 보태지도 말라”고 한 것은 마땅히 네 가지 항목으로 나누어 보아야 한다. 일이 있음이 그 첫째요, 바르지 말라는 것이 둘째요, 잊지 않는 것이 셋째요, 보태지 말라는 것이 네째니라」⁶²⁾고 하였다. 그런데 孟子가 “三勿”을 말하였는데, 退溪가 “四勿”을 주장한 그 본의는 어디에 있을까, 退溪가 金惇叙에게 답한 글에서

「일은 좋은 일이나 나쁜 일이나 큰 일이나 작은 일이나를 불문하고 그 마음 속에 두어서는 안 됩니다. 이 둔다는 “有”字는 한군데 붙어있고 엄매여 있음을 말하는 것이니, 正心·助長·計功謀利의 폐단이 종종 다 이로부터 생기기 때문에 마음에 두어서는 안 된다는 것입니다. 만일三省같은 것으로 말하면 마음에 일삼는 것이 孟子의 이른바 “心有事焉”의 “有”이니 이런 것이야 어찌 없어서 되겠습니까? 그러나 이 일이란 “事”도 알기 어려운 것이니 延平先生의 이른바 “마음에 두는 것도 아니요, 아니 두는 것도 아니다”란 것이 곧 이 “事”字의 뜻입니다.」⁶³⁾

라고 하였다. 곧 退溪는 「有」字의 뜻을 마음(心)이 한 곳에 골몰해 엄매여 「있다」는 의미로 보고 있다. 마음(心)에 둔다면 곧 조장을 하게 되고, 그렇다고 마음(心)에 두지 않는다면 잊어버리게 된다. 그래서 退溪는 「事」를 「非著意 非不著意」라고 풀이하고 義理之心을 모으는工夫라고 한 듯하다. 그러므로 退溪는 孟子가 호연지기를 함양함에 있어서는 「기운됨이 道義에 배합되는 것이니 이것이 없으면 氣가 쇠해질 것이다. 이것은 마음 속에서 義理를 모아 생기는 것이지, 義理가 밖에서 엄습해 들어와서 얻어지는 것이 아니다. 행동하는 것이 良心에 가책을 받으면 곧 굳어든다」(其爲氣也 配義與道 無是絀也 是集義所生者 非義襲而取之也 行有慊於心 則絀也)라는 것을 따로 떼서 “四物”로

59) 靜而涵天理之本然 動而決人欲於幾微 如是眞積力久」(退溪全書 卷二十八：答金惇叙)

60) 「必有事焉而勿正 心勿忘 勿助長也」(孟子：公孫丑 上)

61) 「爲學之道 必須專一悠久 然後乃成」(退溪全書 言行錄 卷一 論持敬)

62) 「先生曰必有事焉 而勿正 心勿忘 勿助長 當作四項看了 有事一也 勿正二也 勿忘三也 勿助長四也」

63) 「事無善惡大小 皆不可有諸心中 此有字泥著係累之謂 正心助長計功謀利種種病痛皆生於此 故不可有 若如三省之類 有事於心 即孟子所謂必有事焉之有 此豈所當無耶 此一事字亦難看得如延平先生所謂非著意非不著意即此事字之意也」(退溪全書 卷二十八 書 答金惇叙)

보려고 한 것이다. 그것도 그럴 것이 正心, 助長 計功謀利의 폐단이 다 이로부터 종종 일어나므로 일(事)을 마음에 두어서도 안되고, 마음에 두지 않아서도 안 된다는 것이다.

수양 工夫가 완전히 익숙하면 노력하지 않아도 진리(道)를 체득하게 되고 그것을 실천으로 옮겼다면, 그것은 道와 일체가 된 것이니 이것이 곧 「仁」의 자리일 것이다. 이렇게 하늘을 우러러 부끄러운 바 없고, 사람을 굶어서도 부끄러운 바가 없는(仰不愧於天 俯不怍於人) 그 마음(心)이 곧 「仁」한 마음이요, 仁行일 것이다. 그러므로 儒家의 養氣는 志氣의 함양에 있고, 그 목적은 求仁에 있다.

Ⅶ. 老莊의 기본사상과 그 수양법

老莊은 有爲의인 가치관과 지식을 부정하고 無爲自然說을 주장하였다. 그러므로 그의 기본 사상을 다음 세 가지로 요약할 수 있다.

1. 基本思想

1) 도덕적 자아의 부정

「老子」…그의 「道德經」에서 「德」을 언급하고 있으나 이것은 儒家에서 말하는 仁과 義가 아니다. 즉

「大道가 없어지자 仁義가 생겨난다.⁶⁴⁾

仁義를 끊어버리면 백성들은, 다시 자식은 부모에게 효도하고, 부모는 자식에게 慈愛롭게 한다.⁶⁵⁾

天地自然의 大道가 없어진 뒤에야 聖인이 나와 덕행으로써 나라를 다스리지 않으면 안 된다. 德治로써도 부족하다면, 仁政을 베풀지 않으면 안 된다. 또 仁政의 온건한 것만으로는 부족하므로 義勇과 義憤을 발휘하지 않으면 안 된다. 또 義勇과 義憤을 자기 혼자만이 발휘하여서는 부족하기 때문에 여기에 禮란 제도를 강행하지 않으면 안 된다. 대체로 禮(제도)가 필요하게 되는 것은 “忠實과 믿음”, 즉 성실한 마음이 회박하여 자기만의 欲氣를 채우려는 이기심이 일어났기 때문이니, 忠實과 믿음의 회박은 세상을 어지럽게 하는 우두머리다 … 그러므로 대장부는 충실과 믿음의 두터운 데에 치하고 회박한 데에 치하지 않는다 … 그러므로 지혜가 複雜巧緻하면 형식에 치우치므로, 그 外飾을 버리고 실질적 내용인 자연의 大道를 취한다.⁶⁶⁾

즉 老子가 「저것을 버리고 이것을 취한다」고 한 것은 仁, 義, 禮의 도덕적 자아를 부정하여 자연의 大道를 지키고자 한 것이다.

「莊子」…「南華經」의 「大宗師」에서 「충명을 몰아내는 것」(黜聰明)으로 認知我, 즉 이성적 자아를 부정함과 동시에, 그 內篇의 자료에서 보이는 바와 같이 역시 「德」을 부정했다.

64) 「大道廢 有仁義」(道德經：제 18장)

65) 「絕仁棄義 民復孝慈」(道德經：제 19장)

66) 「失道而後德 失德而後仁 失仁而後義 失義而後禮 夫禮者 忠信之薄 而亂之首也 … 是以大丈夫處其厚 不處其薄 … 故去彼取此」(道德經：제 38장)

聖人は 欺하지 않는데 어찌 지혜를 쓸 것인가, 꺾지 않는데 어찌 아교를 사용할 것인가, 잃음이 없는데 어찌 덕을 쓸 것인가, 팔지 않는데 어찌 장사를 하겠는가.⁶⁷⁾

聖人は 欺하지 않는데 어찌 지혜를 쓸 것인가」라고 한 것은 老子的 「인위적인 제도와 법규를 제정하는 기혜를 끊어버려야만 백성들의 복리가 증진된다.⁶⁸⁾

산 새주는 부리는 지혜가 발달하면 인위적인 규범(禮樂)이 많이 제정된다.⁶⁹⁾

고 함과 같이 「憲」은 聖人(至人・真人)에게는 필요로 하지 않는다.

「憲은 이름(名)에서 蕩散되고 지혜는 다름에서 생겨난다. 이름(名)이란 것은 서로 배격거림이요, 지혜란 것은 다투는 도구다. 이 두 가지는 흉기이니, 모조리 실행할 것이 못된다.⁷⁰⁾

고 한 것을 본다면, 莊子도 老子와 같이 인위적인 기준의 정신적 문화의 가치관을 부정하고 있다.

2) 理性的 自我的 否定

「老子」…의 「道德經」에서

「산 새주를 부리는 지혜가 발달하면 인위적인 규범(禮樂)을 제정한다.⁷¹⁾고 하며, 仁・義・禮를 거부했을 뿐만 아니라, 「智」를 부정함으로 해서 일체의 지식과 기술마저도 타락으로 보았다.

「옛날의 도를 잘 만든 사람은 백성을 잘 알게 만들지 않고, 곧 백성을 어리석게 만든다. 백성이 나스리기 어려운 것은 그 잔꾀(智)가 많기 때문이다. 그러므로 잔꾀로 나라를 다스리는 것은 나라의 적이요, 잔꾀(智)로 나라를 다스리지 않는 것은 나라의 福이다.⁷²⁾

백성들이 날카로운 무기를 많이 가지면 국가는 더욱 混亂해지고, 사람들이 伎巧를 많이 가지고 있으면 기괴한 물건이 더욱 생긴다.⁷³⁾

곧 老子는 모든 지식과 기교를 거부한다는 것이다. 자기 자신의 처세에 있어서나, 정치를 함에 있어서나, 심지어는 사회적인 모든 제도의 의미까지도 부정한다는 말이다.

「莊子」…이는 이성적 자아를 부정하고 情意的 자아가 참된 자기 자신의 모습이라고 한다. 그래서 그는 「옳다, 그르다」(是非)는 참됨(眞)과 거짓(僞)과, 그리고 「좋아하고(好) 싫어함(惡)을 겹하여 말한 것이므로, 是非를 없애야 한다고 한다.

「말하는 者에게는 주장의 내용이 있다.⁷⁴⁾ 말의 중요성은 그 의미가 있을 것이고, 만약에 의미가 없는 말이라면, 그것은 「새소리와 다르다고 分辨하겠는가.⁷⁵⁾ 그런데 말에

67) 「聖人不謀惡用知 不斲桴膠 無喪惡用德 不貨惡用商」(南華經：德充符)

68) 「絶聖棄智 民利百倍」(道德經：19장)

69) 「智楚出有大偽」(道德經：18장)

70) 「德蕩乎名 知出乎爭 名也者 爭之器也 二者凶器 非所以盡行也」(南華經：人間世)

71) 70)과 同

72) 「古之善爲道者 非以明民 將以愚之 民之難治 以其智多：故以智治國 國之賊 不以智治國 國之福」(南華經：75장)

73) 「民多利器 國家滋昏 人多伎巧 奇物滋起」(南華經：57장)

74) 「言者有言」(南華經：齊物)

75) 「其以爲異於鳥音 亦有辨乎 其無辨乎」(上同)

는 과연 의미가 있는지 없는지 미정이다.

「道는 무엇에 의지하여 참과 거짓이 있을까, 말은 무엇에 의지하여 옳고 그름이 있을까, 참된道는 어디에나 다 있고, 소박한 말은 어디에서나 받아들여지는 것이다. 그런데道는 小成에 가려지고, 말은 榮華에 가려진다.」⁷⁶⁾

이것은 「道德經」의 진리(道)를 진리라고 한다면, 이것은 절대적 진리가 아니며, (이것을) 이름(名)하여 부른다면 영원불변의 보편적 命名일 수 없다.⁷⁷⁾

고 한 것과 같은 뜻이다. 즉 유한한 인간의 지각으로써 일방적 관점에서 진리(道)라고 이름(名)한다면, 이것(是)과 저것(彼), 너(爾)와 나(我)의 옳다(是), 그르다(非)고 하는 것은 서로 상대일 수 밖에 없다. 그러므로 「易」의 繫辭에서 「글은 말을 다 표현할 수 없고, 말은 뜻(意)을 다 나타내지 못한다」⁷⁸⁾고 함과 같이, 지각 작용으로써는 사물의 진상을 올바르게 인식하지 못할 뿐만 아니라, 설사 인식한다고 하더라도 말(言語)과 글(文字)로 표현하여서는 보편적 진리(道)일 수 없고, 국한된 道(小成)일 수 밖에 없으며, 언어의 絢囂(榮華)밖에 되지 못한다. 그러므로 사물의 진리를 파악하려면, 虛靜한 마음으로 관조함으로써 존재의 진상이 드러나게 되어 초경험적으로 진리를 파악하게 된다고 한다. 만물은 流轉變化한다. 일체의 事象은 모두 이미 이루어진 것(已成)과 앞으로 이루어질 것(將成)의 양면에 쫓아서 보아야 한다. 言語理論도 마찬가지다. 하나의 이론이 성립되었다면 반드시 그것을 깨뜨리는 이론이 뒤에 생겨난다. 그러므로 이론이 잡자기 생겼다가 잡자기 사라지는 것도 본래 만물의 流轉變化의 實相이기 때문이다. 그런데도 認識主體인 나(我)는 일방적으로 사물을 보려고 한다. 그러나 莊子는 현상계를 상호 한정(相互限定)의 세계로 보았다. 그 예를 齊物論에서 찾아본다면

「만물은 저것이 아님이 없고, 만물은 이것이 아님이 없다. 저쪽에서는 보이지 않고, 스스로 지혜로우면 그것을 안다. 그러므로 저것은 이것에서 나왔고, 이것 역시 저것으로 인한다. 저것, 이것의 방금 생겨나는 설이다. 그러나, 방금 생겨났다가 방금 죽어버리고, 방금 죽었다가, 방금 생겨난다. 방금 가능하다가 방금 불가능하고, 방금 불가능하다가 방금 가능하다, 옳음으로 인하고, 그름으로 인한다. 그름으로 인하고 옳음으로 인한다.」⁷⁹⁾

고 했다. 저것(彼)과 이것(是)의 관계는 彼我的 관계, 나(自)와 너(他)의 관계라고 생각된다. 나(我)의 편에서 말한다면 나 이외의 대상은 모두 저것(他)이고, 또 저것(他)의 편에서 말한다면 저것이 나(自)이고 저것 이외의 대상은 모두 저것(他)이다. 彼我(是)·自他의 내용은 浮動이다. 我(自)는 彼(他)에 상대해서 있고, 彼(他)는 我(自)에 상대해서 있다. 「만물은 저것이 아님이 없다」고 한 것만으로는 현상계의 완전한 표현이 될 수

76) 「道惡乎隱而有眞僞 言惡乎隱而有是非 道惡乎往而不存 言惡乎存而不可 道隱於小成 言隱乎榮華」(上同)

77) 「書不盡言 言不盡意」(繫辭, 上)

78)

79) 物無非彼, 物無非是, 自彼則不見, 自知則知之. 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, 方不可方可, 因是因非, 因非因是. 是以聖人不由, 而照之以天, 亦因是也.」(南華經: 齊物)

없다. 동시에 「만물은 이것이 아님이 없다」고 한 것만으로도 현상계의 완전한 표현이 될 수 없다. 「만물은 저것이 아님이 없다」고 하는 것은 벌써 「만물은 이것이 아님이 없다」고 하는 것을 예상하고 한 것이다. 그러므로 彼我, 自他의 상관관계는 부정될 수 없다. 저것(彼)의 입장만을 이단시하거나, 또는 이것(我)의 입장만을 이단시하는 것은 일면적이다. 그래서 莊子は 「저것에서는 보이지 않는다」라고 했다. 사물의 진상을 올바르게 인식하려고 한다면, 彼我(自他)가 상관관계에 있음을 알아야 한다. 그래서 莊子は 「스스로 지혜로우면 그것을 안다」고 했다. 彼我가 상관관계이므로, 莊子は 또 「그러므로 저것은 이것에서 나왔고, 이것은 역시 저것으로 인한다. 저것, 이것의 금방 생겨나는 說이다」라고 하였다. 그러나 莊子は 현상의 세계가 彼我的 관계 뿐만이 아니라고 한다.

「방금 생겨났다가 방금 죽어버리고, 방금 죽었다가 방금 생겨난다. 방금 가능하다가 방금 불가능하고, 방금 불가능하다가 가능하다. 옳은 것으로 인하고 그름으로 인한다」고 한다. 생겨남(生)이 있으므로 죽음(死)이 있고, 죽음(死)이 있으므로 생겨남(生)이 있고, 가능성이 있으므로 불가능함이 있고, 불가능함이 있으므로 가능성이 있다. 옳음(是)으로 인하여 그름(非)이 있고, 그름(非)으로 인하여 옳음(是)이 있다. 이와 같이 옳음(是)으로 인하여 그름(非)이 있다고 한다면, 그름(非)은 옳음(是)에 한정되어 있고, 그름(非)으로 인하여 옳음(是)이 있다고 한다면, 옳음(是)은 그름(非)에 한정되어 있다. 全然한 옳음(是)도 없고, 전연한 그름(非)도 없으므로 옳다(是), 그르다(非)의 판단을 명확히 옳다(是), 그르다(非)로 구별지우려는 것은 무리다. 옳다, 그르다고 하는 판단은 상대적 척도에 의한 것이므로, 절대적 옳음(是)이나, 절대적 그름(非)은 본래 없다. 그러므로 참다운 판단은 판단을 포기함으로써 나타난다. 자연의 道에 因應하는 수 밖에 없다.

「그러므로 聖人は 옳다(是), 그르다(非)의 대립을 화합시켜 인위적인 차별이 없는 자연의 경지(天均)에 안주하는 것이다. 이것을 兩行이라 한다.」⁸⁰⁾

「저것과 이것의 대립을 지향하는 경지를 道樞라고 한다.」⁸¹⁾

그렇다고 莊子の 「是는 그저 하지않고 방임한다는 뜻이 아니다. 그는 무한히 복잡한 정신을 순수하게 통일하여 순수경험, 곧 절대경에서 소요함을 말한 것이다. 그것이 즉 天地와 조화된 理想境일 것이다.

2. 修 養 法

「老子」…老子的 이상세계는 「활발한 생명활동을 하는 인간의 육체가 절대 유일의 道와 일치하여 玄德을 體認한다」⁸²⁾는데 있다. 그리고 그 실현 방법으로 無爲自然, 虛靜無

80) 「是以聖人和之以是非 而休乎天均 是之謂兩行」(上同)

81) 「彼是莫得其偶 謂之道樞」(上同)

82) 「載營魄抱一 能無離乎」(道德經 : 10장)

欲, 謙下柔弱을 주장하였다. 이 어느 것이나 일반인들이 부정하는 면을 강조하는 것인데, 그것을 수양법으로 삼았다. 즉 天道는 何等의 의식적인 계획에 의해서 행해지는 것이 아니고, 無爲하고 아무 사려도 없으나 질서있게 운용된다. 人間界의 至善은 天道, 즉 自然法을 본받아야 한다고 한다. 이와 같이 無爲하고 無思慮해야 한다고 한다면, 나(我)라는 존재를 버려야 한다. 나(我)라는 존재를 의식함으로 해서 여러 가지의 욕망이 일어나 假名과 假相에 미혹되고, 나(我)라는 존재를 의식함으로 해서 잔피(小智)를 부려서 그 물에 殃禍가 있게 되고, 나(我)라는 존재를 의식함으로 해서 남(人)과 싸워서 이기려 하고, 나(我)라는 존재를 의식함으로 해서 교만을 부리게 되고 남(人)을 멸시하게 된다. 그러므로

인간이 자기의 마음을 虛하게 한다는 태도를 충분히 다하고 무위자연의 고요함을 두터이 지키면, 천지만물이 모두 일어나는데, 나는 그것이 虛, 靜 결국은 道에로 돌아간다는 것을 안다. 매저 만물은 한 때는 무럭무럭 번성하지만, 언젠가는 그 근본으로 돌아간다. 이와 같이 근본으로 돌아가는 것을 만물의 근원인 道, 즉 고요함(靜)이라고 한다. 이렇게 고요함(靜)으로 돌아가는 것을 만물의 편에서 말할 때 天命의 본성으로 돌아간다고 한다. 天命의 본성에 돌아가기만 하면 영원불변하게 되고, 만물이 근원으로 돌아가 영원불변하게 된다는 것을 알면 이를 밝은 지혜(明)라고 한다.⁸³⁾

이와 관련된 사상은 莊子의 「復初」⁸⁴⁾인데, 이러한 사상은 宋代의 復性說의 기초가 되었고, 또 道教의 수양설의 기초가 되기도 한다. 또 그는

「절대적 착함(善)을 물(水)과 같다고 한다. 물은 만물을 이롭게 하여 다투지 않고 못사람들이 싫어하는 低濕한 곳을 그의 거처로 한다. 그러므로 그것은 무위자연의 道의 자세다.」⁸⁵⁾

즉 莊子는 물의 속성을 본받은 謙下不爭을 일상생활의 수단으로 했으며, 謙下不爭의 수양으로써 절대적 진리로 나아가는 방법으로 하였다.

「莊子」…莊子는 현실생활의 복잡한 정신이 자연과 조화된 절대경에 들도록 하기 위해서 坐忘, 心齊, 呼吸法 등 마치 坐禪入定과 유사한 방법을 썼다.

「3일 뒤에는 천하의 존재를 잊은 경지에 들어갔고, 이미 천하를 잊게 하였으나 나는 다시 지켜 보려니가 7일째에는 만물의 존재를 잊을 수가 있게 되었다. 다시 지켜보니까 9일째에는 자기가 살고 있다는 것을 잊게 되었다. 이미 삶을 잊게 한 뒤 능히 아침 햇빛이 환히 비치듯이 깨달음의 경지(朝徹)였다. 朝徹한 뒤에야 능히 자기만이 있고 대립자가 없는 경지(見獨)에 들게 되었다. 見獨을 보게 된 뒤에야 능히 古수의 시간을 초월한 경지에 도달하였고, 고금의 시간을 초월하자 능히 不死不生の 경지에 들었다.」⁸⁶⁾

고 한 이 一節은 坐忘心齊의 심리적 과정을 설명한 것이고, 또 「真人은 발뒤꿈치(踵)로

83) 「致虛極 守靜篤 萬物並作 吾以觀復 夫物芸芸 各歸其根 復歸曰靜 是曰復命 復命曰常 知常曰明」

84) 南華經：第二十二，知北遊：繕性 第十六.

85) 「上善若水 水善利萬物而不爭 處處人之所惡 故幾於道」(道德經：8장)

86) 「參日而後能外天下 已外天下矣 吾又守之 七日而後能外物 已外物矣 吾又守之 九日而後能外生 已外生矣 而後能朝徹 朝徹而後能見獨 見獨而後能無古今 無古今而後入於不死不生」(南華經：大宗師)

써 숨을 쉰다」⁸⁷⁾고 한 것은, 아마도 특수한 호흡법이 있었던 것을 암시하고 있다. 또 그는

「天地의 正道에 몸을 의지하고 六氣(陰·陽·風·雨·晦·明)의 변화에 올라타고서 무궁한 세계에 노는 耆에 이르러선 이미 무엇에도 의지하려는 게 없다. 그러기에 至人에겐 자기란 것이 없고, 神人에겐 공을 세울 마음이 없고, 聖人에겐 이름(名)을 얻으려는 마음이 없다고 한다.」⁸⁸⁾

고 하였다. 이와 같은 경지에 이르렀다면 이것은 곧 不死不生의 경지인 것이고, 이런 경지에 도달한 사람을 真人·至人·神人·聖人이라 한다. 이와 같은

「절대의 경지에 도달한 사람은 불행한 운명을 맞아도 거슬리는 일이 없고, 성공하는 일이 있더라도 뿌내지 않고, 매사를 자연 그대로 맡긴 채 꾀하는 일이 없다. 이와 같은 경지에 도달한 자는 비록 실패하더라도 후회하는 일이 없고, 잘 되어도 자랑하지 않는다. 또 이와 같은 경지에 도달한 자는 어떤 높은 곳에 올라도 겁내는 일이 없고, 물(水)에 들어가도 젖지 않으며, 불(火)에 들어가도 뜨거움을 느끼지 않는다. 그 지식이 자연의 道를 통달하게 되면 이와 같은 위력을 발휘하게 된다.」⁸⁹⁾

고 하여, 절대의 경지에 도달한 자를 상징적으로 표현하고 있다. 곧 莊子에 있어서 수양 공부에 의한 萬物一如와 生死一如의 깨달음은, 그의 심경이 지목하는 영원한 오늘에의 삶인 것이다.

Ⅴ. 道敎의 기본정신과 그 수양법

1. 道敎의 기본정신

먼저 道家가 발상하게 된 그 원인과 동기는 다음과 같다.

卜筮에 관한 책과 醫藥, 農耕에 관한 서적 이외의 모든 책을 없앴 秦나라 焚書坑儒의 뒤를 이은 漢나라는 문화적으로 공백의 상태였다. 그러나 戰國時代 말기에 이미 음양오행설이 卜筮와 합류하여 성행하게 되니, 자연 지금까지 儒學을 숭상하던 학자들도 음양오행설의 관념으로써 경전을 해석하기에 이르렀다. 뿐만 아니라 秦나라 이후로 보편화된 음양오행설은 儒敎原理의 쇠퇴를 가져왔으며, 또한 미래를 예언하는 讖緯나 요사스런 말들이 천하에 횡행하여 사상적으로 漢代는 암흑기에 있었다. 이러한 틈을 이용한 道敎는 고대의 민간 신앙을 기반으로 하여 黃老信仰의 神仙을 그 중심에 두고서 老莊의 道家思想, 易의 원리, 음양설, 오행설, 참위설, 의술, 점성 등의 이론과 무술적인 신앙

87) 「真人之息以踵」(南華經：大宗師)

88) 「乘天地之正 而御六氣之辨 以遊無窮者 彼且惡乎待哉 故曰 至人無己 神人無功 聖人無名」(南華經：逍遙遊)

89) 「古之真人 不逆寡 不雄成 不譽士 若然者 過而弗悔 當而不自得也 若然者 登高不慄 入水不濡 入火不熱 是知能登假於道也若此」(南華經：大宗師)

을 보았다. 그리고 後漢의 사람들은 佛敎를 道家的, 또는 神仙方術의 敎로 보았다. 승려를 주술사, 예언자, 隱逸士, 神仙道의 수행자, 方士로 여겼고, 부처(佛)를 黃帝, 老子와 같이 飛行自在하는 金色의 신선으로서 道敎에서 수용했을 것이다. 그래서 道敎는 不老長生을 목적으로 현실적 이익을 추구하려는 종교다.

이 敎의 원류는 오행사상과 무술(巫術), 그리고 의술에 능통한 後漢의 順帝 때에 干吉이란 사람이 曲陽의 샘터에서 「太平清領書」의 神書를 얻어서 「太平道」라는 종교집단을 만든 것에서 비롯되었다. 太平敎는 주술적 신앙과 內省에 의한 병의 치유, 그리고 黃帝를 중심으로 하는 초월자의 힘에 의한 因果觀인 黃老道와 「太平清領書」의 설을 중심으로 해서 당시 사회적 혼란에서 오는 불안감을 교묘하게 이용한 종교집단이다. 그 뒤를 이은 사람이 張角이었으며, 太平道보다 좀 늦게 後漢의 桓·靈帝 때에 張陵이란 사람이 長生法을 배워 黃帝의 九鼎丹法을 더득해서 많은 사람들의 병을 치유하게 되니 교세가 확장되었다. 그 후 張陵의 손자인 張魯가 신도들에게 老子的 道德經을 읽히고, 三官手書의 法을 시행하고 부적을 붙살라 먹여서 질병을 고치며, 신도들에게 무로 숙박소를 마련하는 등 조직화된 종교집단을 형성하게 되었다.

이 五斗米敎는 張魯가 그의 조부인 張陵을 天師라고 칭했기 때문에, 일명 天師道라고 부르기도 했다. 또 그는 그의 父인 衡을 嗣師라 하고 자기를 系師로 칭하여 祖·父·孫이 이 法系를 계승했다고 했음으로 일반인들은 이 三人을 三長이라 하기도 하고, 또 五斗米敎를 三張의 법이라고도 한다. 어떻든 이 天師道와 太平道를 祖型으로 해서 형성된 이 종교를 후인들은 道敎라고 했다.

道敎에서 聖典으로 받드는 老子的 「道德經」과 莊子の 「南華經」은 理性(認知)의 自我와 德性的 自我를 否定하고 情感的 自我로서 自由를 活潑하게 들어내는데 그 목적이 있다. 즉 老莊은 儒家에서 主唱하는 德性和 知識 뿐만 아니라 肉體的 의미의 모든 것들을 排斥하였다. 즉

「生을 잘 기르는 사람은 陸地를 다녀 들소나 호랑이를 만나도 무거워할 리 없고, 싸움터에 들어가도 투구와 갑옷을 보호하려 하지 않는다. 또 그런 사람에게는 들소도 그 뿔을 드리밀 틈이 없고 호랑이도 그 발톱을 활용할 길이 없고 兵器도 그 칼날을 낼 곳이 없다.」⁹⁰⁾

「真人…버록 실패하더라도 후회하는 일이 없고 잘 되어도 만족하지 않는다. 또 이 경기에 도달한 者(真人)는 높은 곳에 올라도 점내는 일이 없고, 물(水)에 들어가도 젖지 않으며, 불(火)에 들어가도 뜨거움을 느끼지 않는다.」⁹¹⁾

本來的 自我는 物質 세력(外物)의 影響을 받지 않는다. 곧 肉體를 초월함으로 해서 현상적 事物에 介意하지 않기 때문에 그의 영향을 받지 않는 것이다. 또 莊子是 「人間이 세상에 生을 얻는다는 것은 태어날 때를 만났을 뿐인 것이고 그 生을 잃고 죽어가는

90) 「善攝生者 陸行不遇兇虎 入軍不被甲兵 兇無所投其角 虎無所措其爪 兵無所容其刃」(道德經：50장)

91) 「真人…過而弗悔 當而不自得也 若然者 登高不慄 入水不濡 入火不勢」(南華經：大宗師)

것은 죽을 運命을 따를 뿐인 것이다. 生을 만났을 때의 그대로 平安히 하여 거스리지 않고 주어진 運命에 따른다면 슬퍼하고 즐거워할 感情이 끼어들 여지가 없다.」⁹²⁾

人間은 外的 事物의 刺戟에 의해서 情感을 일으킬 것이 아니고 「自然의 理勢를 좇아 情意를 가져야 한다」(以理化情也)는 것이다. 老莊은 直接 情意的 自我란 말을 使用하지 않고, 그저 「生」字를 즐겨 使用해서 情意的 自我를 표현하고 있다. 莊子나 그의 後學(道家)들은 “養生”이니, “全生”이니 하는 말을 많이 쓰고 있다. 이들의 「生」은 肉體를 관계지워서 달한 것이 아니고 肉體를 초월한 純粹한 “生”을 뜻한 것이다. 그러나 이러한 “生”에 對한 觀念은 一般人들에게 理解될 리가 없고 肉體的인 不死의 原理로 誤解하게 되었다. 이 不死의 神秘의 힘과 當時에 流入된 印度의 神通觀念과 합쳐져 神仙의 法術이 나오게 된 것이다. 그래서 道家(老·莊)의 超越的 自我는 長生不老, 風雲造化를 하는 神仙으로 變하여 形軀的 自我로 轉落하고 말았다.

2. 養氣法

이것은 神仙家の 長壽術인 胎息法을 말한 것인데 廣義의 長壽術로서는 養生法이라고도 한다. 五斗米敎의 張陵은 이 長壽術을 老子「道德經」의 「生을 잘 기른다」(攝生)⁹³⁾, 「죽어도 亡하지 않는 者는 長壽다」(死而不亡者壽)⁹⁴⁾, 「永遠히 生命을 갖는다」(長生久觀)⁹⁵⁾라고 한 所說을 利用하고 있다. 그 뿐 아니라 「河上公」은 道敎의 見地로써 道德經第一章의 「非常道」의 해석을 「自然長生の 道가 아니다」⁹⁶⁾라고 하였고, 道德經第六章의 「谷神」의 「神」을 「五臟의 神」⁹⁷⁾으로, 「玄牝」을 「코(鼻)와 입(口)」⁹⁸⁾으로 풀이하고 있다. 사람은 코와 입을 통해서 天地의 氣를 呼吸한다. 그러므로 永遠토록 살기 위해서는 죽을 힘을 다해서 呼吸하지 않으면 안 된다. 이것이 道敎의 胎息法이다. 人間活力의 根元은 體內的 氣다. 氣가 없다면 죽을 수 밖에 없으므로 體內的 氣를 保持하고 充實할 것을 強調했다. 胎息 외에도 閉氣, 行氣, 服氣, 吐納이라고 하는 調息은 지금의 深呼吸法과도 같다. 그래서 河上公은 道德經의 「天門開闔」(第十章)을

「天地의 氣를 呼吸한다」⁹⁹⁾

道德經의 「不失其所者久」(第三十三章)을

「사람이 스스로 질조있게 養生한다. 그 하늘의 精氣를 받은 것을 잃지 않는다면 오래 살 수 있다.」¹⁰⁰⁾

92) 「夫得者時也 失者頃也 安時而處順 哀樂不能入也」(上同)

93) 道德經 50장.

94) 道德經 33장.

95) 道德經 59장.

96) 河上公章句 四卷.

97) 上 同

98) 上 同

99) 「天門謂北極紫微宮 開闔謂終始五際也 治身天門謂鼻孔也 開謂喘息 闔謂呼吸也」

100) 「人能自節養 不失其所受天之精氣 則可以久」

道德經의 「以其無死地」(第五十章)을

「神의 加護에 恃한다.」¹⁰¹⁾

道德經의 「未知牝牡之合而全作 精之至也」(第五十五章)의

「全作」을 「어린아이의 자지」(赤子陰莖)¹⁰²⁾

이라고 풀이하고 있다.

中國의 傳統思想은 天人一貫의 原理로써 다루고 있다. 사람은 天地의 冲氣를 받아 살고 있다고 생각했다. 사람의 生命은 呼吸의 有無에 있다. 呼吸 곧 氣息은 生命의 根本이며 天地의 活動力이다. 그러므로 이 氣의 呼吸을 適宜하게 하는 것이 곧 天地와 人(人間)가 一致가 된다고 보았다. 道家의 胎息法은 이를 根據하고 있다. 그래서 莊子는

「숨결은 깊고 깊다. 眞人은 발뒤꿈치로써 숨을 쉬고, 못사람은 咽喉로써 숨을 쉰다.」¹⁰³⁾

「呼吸法을 실행하고 新陳代謝를 도모하여 몸이 나무에 거꾸로 매달리고 새가 다리를 뺀고 우는 모양으로 건강법을 행하는 것은 長壽를 구함에 있다. 이는 按摩를 引道하는 이나, 형체를 養生하는 이나, 또 彭祖같이 오래 살려고 하는 이가 좋아하는 것이다.」¹⁰⁴⁾

고 하였다. 이 養氣는 莊子 뿐만 아니라 孟子가 浩然之氣를 기르면 「個體의 氣가 天地에 充塞한다」¹⁰⁵⁾는 것도 역시 天人一體感을 말한 것이다. 荀子도 그의 修身篇에서 治身 養氣를 말하고 있다. 그러나 道家의 養氣는 胎息法으로써 肉體的 生命을 維持하려는 것이고 孟子의 養氣는 道義로써 氣를 기른다는 것이며, 또 荀子の 養氣는 禮와 師法으로써 氣를 기른다는 즉 倫理的 養氣法이므로 神仙家들의 養氣法과는 다르다. 그러나 氣를 尊重하고 있다는 것은 兩家의 同一點이다.

河上公注의 道德經에서 「玄牝」을 코(鼻)와 입(口)으로 牽引附會한 것을 우리들이 認定하지 않더라도, 그것이 老子와 無關한 것은 아니다. 즉 「오로지 精氣를 지킴에 마음을 集中한다면, 形體는 能히 이에 應하여 柔軟하게 되어 嬰兒가 될 것인가」¹⁰⁶⁾고 한 뜻은, 어른은 物欲 때문에 生命의 活動力인 氣를 消耗하지마는 어린아이(嬰兒)는 그렇지 않다. 어른의 身體는 硬直하지마는 어린아이는 「빠는 弱하고 筋肉은 부드러우나 손아귀는 强하다」¹⁰⁷⁾고 한 것이니, 이것은 莊子의 道引說¹⁰⁸⁾과 같다. 그러므로 老莊이 한몸(一身)의 保全을 第一로 칠 때는 만드시 血氣(衛生)에 開心을 가져 長壽하기를 願했다고

101) 「以其不犯十三之死地 言神明營護之 此物不敢害」

102) 「赤子未知男女之合會 而陰陽作怒者由精氣多之所致也, (牝)頻忍反, (皃)子和反 父子垂反」

103) 「其息深深 眞人之息以踵 衆人之息以喉」(南華經：大宗師)

104) 「吹呴呿吸 吐故納新 熊經鳥申 爲壽而已矣 此 道引之士 養形之人 彭祖考者之所好也」(南華經：刻意)

105) 「以直養而無害 則塞于天地之間」(孟子：公孫丑 上)

106) 「專氣致柔 能嬰兒乎」(道德經：10장)

107) 「比於赤子……骨弱筋柔而握固」(道德經：55장)

108) 104)과 同

하는 것은 의심의 餘地가 없다. 그렇다면 老莊의 養氣는 胎息法일 것이다.

神仙家와 道家는 그 根源이 본래 다르지만 相通된 點은 대단히 많다. 그래서 漢志에서 神仙家에 關係된 것으로 醫術, 經方, 房中術, 그리고 陰陽五說을 牽引한 方伎의 四派는 道家와 서로 聯關이 있지만은 여기서는 省略한다.

Ⅶ. 結 論

退溪는 正統的 儒敎의 養氣로써 老莊思想에 根本을 가진 道教의 養氣를 批判하였다. 즉 儒敎의 養氣는 志氣의 涵養을 말한 것이고, 老莊의 養氣는 血氣 精氣의 養生을 뜻한다. 孟子는 뜻(志)과 기운(氣)의 關係에서 「뜻(志)은 기운(氣)의 統率者이며 기운(氣)은 몸(身)의 統率者이다.」¹⁰⁹⁾ 「뜻(志)이 한결 같으면 기운(氣)을 움직이며 기운(氣)이 한결 같으면 뜻(志)을 움직이게 한다.」¹¹⁰⁾ 그러므로 사람의 不動心을 기르는데 있어서는 內求的인 「浩然之氣의 涵養있다.」¹¹¹⁾ 이 浩然之氣란 사람이 올바른 길을 가고 올바른 行動을 계속하여 가는 過程에서 얻어지는 극히 自然스러우면서 光明正大한 正氣다. 그러나 浩然之氣를 養養함에 있어서는 孔子가 「君子는 義理를 最上으로 한다」¹¹²⁾고 할과 같이, 孟子도 「그 기운(氣)됨이 지극히 크고 지극히 強해서 올바르게 길러서 해침이 없으면 하늘(天)과 땅(地) 사이에 充滿한다. 그 기운(氣)을 기름에 道義와 配合되지 않으면 기운(氣)이 쇠해진다. 이것은 사람의 마음에 生得的으로 갖고 있는 義理가 쌓여서 생기는 것이지, 밖에서 엄습하는 것이 아니라 行動하는 것이 마음에 깨하지 못한 것이 있으면 곧 그 기운(氣)이 줄어든다」¹¹³⁾고 한다. 곧 사람들이 日常的 行爲에 있어서 良心의 苛責이 없는 義理的 行爲를 거듭한다면 自然스런 光明正大한 正氣가 養養된다고 한다. 退溪는 正統的 儒敎思想을 이어받아 養氣함에 있어서

「마음에 두는 것도 아니요, 아니 두는 것도 아니며 (必有事焉) 급속적인 육성 發展을 예기치 말며(勿正), 그렇다고 해서 마음 속에서 잊어 버리지도 말며(勿忘), 또 기운(氣)의 發展속도의 느린 것을 안다잡게 생각해서 無理하게 이것을 돕지도 말라」¹¹⁴⁾

고 한다. 退溪가 朴澤之에게 보낸 書信¹¹⁵⁾의 內容은, 儒道를 尊崇하기 위하여 理貴氣賤의 思想에서 온 것이지만, 養氣에 있어서는 그렇게 보지 않은 것 같다. 이 「氣」를 「志氣」라고 한다면, 뜻(志)과 기운(氣)는 相扶相助의 作用을 한다고 한 듯하다. 孟子가 말

109) 「夫志氣之帥也 氣體之充也」(孟子：公孫丑 上)

110) 「志壹則動氣 氣壹則動志」(上同)

111) 「我善養浩然之氣」(上同)

112) 「君子義以爲上」(論語：陽貨)

113) 「其爲氣 至大至剛 以直養而無害 則塞于天地之間 其爲氣 配義與道 無是餒也 是集義所生者 非義襲而取之 行有不慊於心 則餒矣」(上同)

114) 先生曰 必有事焉 而勿正 心勿忘 勿助長 當作四項看了有事一也 勿正二也 勿忘三也 勿助長四也」(退溪全書 言行錄 卷1)

115) ①과 同.

한 浩然之氣가 天地에 充滿케 하려던 義理로써 日常의 行爲를 하여야 한다. 이러한 義理의 行爲가 「四勿」의 原理에 의해서 積習하여진 사람은 自然스런 光明正大한 志氣를 養養하게 된다. 이렇게 하여 本來的 마음의 姿勢를 바꾸어진 사람은 對人關係에 있어서의 그의 모습(形)은 늙은 君子像이 된다. 儒敎의 道義心에 의한 養氣觀으로써 老莊의 養氣論를 본 退溪는 老莊의 養氣를 異端視하지 않을 수가 없다.

즉 老莊의 「氣」는 生氣, 血氣, 精氣란 概念으로 다루고 있다. 사람은 天地의 冲氣를 받아 살고 있다. 사람의 生命은 呼吸의 有無에 있다고 보아서 呼吸, 곧 氣息은 生命의 根本이며 天地의 活動力이다. 그러므로 이 氣의 呼吸을 適宜하게 하는 것이 곧 天地와 人(人間)이 一致된다고 한다. 老莊에 근원을 둔 道敎의 胎息法, 調息法, 그 後의 醫術, 經方, 房中術 등은 血氣, 精氣, 生氣(衛生)에 關心을 둔 養氣法이다. 그러므로 儒敎의 養氣는 道義禮와 師法으로써 養氣하는 즉 倫理的 養氣法이므로 老莊에서 由來된 各派의 養氣法과는 根本적으로 다르다.

換言한다면, 儒敎의 養氣法은 內的 養氣에서 志氣의 外顯이라고 한다면, 老莊의 養氣法은 外的 刺戟에 의한 法術이다.