

종교교육학연구 제13권. pp.201 248

서울: 한국종교교육학회, 2001.

老莊(노장)과 禪家(선가)의 초월적 수양 공부*

서 명 석

(동국대 강사)

〈요약〉

다음과 같은 정식이 있을 수 있다: <나는 초월한다, 그러므로 나는 존재한다.> 이 때 초월은 인간의 존재론적인 비약이면서 인식론적인 포월을 의미한다. 이 정식을 염두에 두면서 동양의 전통, 특히 노장(老莊)과 선가(禪家)의 담론 속에서 그것이 공부로서의 인간 초월과 어떻게 협연하는가를 여기서 다루었다.

교육의 주요활동을 배움(學·learning)으로 포착하는 것은 서양이나 동양이나를 구분할 필요는 없지만, 배움을 둘러싼 둘 사이의 지평의 결별은 너무나 크다. 먼저, 서양에서 유입된 현대적인 배움(learning)에서는 교육내용에 대한 습득의 활동과 긴밀하게 조응한다. 물론 이 교육내용은 학문의 영역을 구획해내는 <지식의 형식>을 담아 교과를 통하여 부활한다. 그러므로 여기서의 배움은 교과에 대한 배움과 동일하다. 그런데 이 배움은 교육내용을 담보하는 <구체적인-내용물-자체에-대한-배움> 즉 물학(物學)으로 지탱한다. 허나 동양에서 바라보는 배움의 지평은 달랐다. 여기서 바라보는 배움(學)은 인간의 마음과 그 마음 자체에 대한 연마활동과 만난다. 따라서 배움의 구체적인 양태는 마음이 어떻게 현실의 세계 안에서 작동하며, 그 작동의 실상이 마음을 넘어 인간의 몸에서 어떻게 편승하는가를 직시하는 일이었다. 한 걸음 더 나아가 단순한 직시만으로 끝나는 것이 아니라 몸 너머의 존재 승격 그리고 세계관의 변화라는 것으로 압축되었기에 그것은 마음의 질을 다루는 배움이었다. 그럼으로써 이와 같은 배움은 <마음의 형식>을 일상 속에서 포착하며 마음 자체를 다잡는 것을 배우는 것이기에 마음속 안으로 직접 들어가서 <마음을-갈고-닦으며-새-마음으로-그-마음을-배양하는-배움> 즉 심학(心學)이라는 가닥으로 수렴시켰다.

이런 심학(心學)은 마음 안에서 피고 지는 욕망의 문제를 구체적으로 다룬다. 즉 동양에서 바라보았던 심학(心學)은 존재의 욕망과 맞닿아 있으면서 욕망의 문제에 일일이 화답하는 것이었다. 물론 이 지형 속에서, <존재는 욕망하며 실존한다, 그러면서 존재는 현존한다.> 이렇게 인간이 욕망하는 존재이기에 그의 욕망은 수축과 팽창이라는 연동 운동을 할 수밖에 없다. 이 와중에서 욕망의 질서를 규율하고 조정하는 것이 마음의 주체

적 몫이다. 하여 마음은 욕망하는 실체이면서 동시에 욕망하는 그 마음을 상위에서 지배하는 또 다른 마음이 있을 수 있다는 전제를 심학(心學) 전통은 받아들인다. 이 마음이 있음으로써 마음 안에서의 초월은 가능하다. 물론 이런 초월은 교육내용이라는 구체물의 세계를 배우는 것에서 일어날 수 없는 것이고, 스스로 주체가 되어 마음 안에서의 마음의-담음과-배양으로써 일어나는 내재적인 마음의-질적-변환(metanoia)이다. 이것은 존재가 욕망을 독자적으로 주재하고 기획함으로써 존재의 탈바꿈이 마음 안에서 일어날 수 있다는 가정이다. 이것이 동양의 초월적 마음 공부이다. 이 공부는 우리들의 마음 속에서 더 큰 존재를 스스로 만들어 가는 활동과 같다. 그리하여 존재의 첫 명제는 나(我·ego)로부터 출발한다. 왜냐하면 나 곧 무지와 탐욕으로 뒤덮인 자아가 바로 진리를 찾아가는 주체요 또한 진리의 본체이기 때문이다. 이런 무지와 탐욕과 같은 욕망을 담금질함으로써 나를 소멸시키면서 진아(眞我·Self)를 찾아가는 것이 전통 배움인 심학(心學)에서의 초월인 것이다. 더불어 초월이 일어난다는 것은 존재가 뒤바뀌면서 그에 따른 존재의 세계관도 동시에 갱신된다는 것을 함의한다.

이런 공부의 지평을 동양에서는 수양(修養)으로 등록시켜 놓았다. 이 중 노장(老莊)에서의 무위(無爲)와 진아(眞我)의 추구, 그리고 선가(禪家)의 부처 입론과 견성(見性)의 탐구는 이런 마음의 초월 공부와 직접 만난다. 이 속에서 존재는 마음의 초월적 부활을 구체적으로 체험할 수 있을 것이다.

핵심주제어: 심학(心學)- 위도(爲道)- 마음의 형식, 물학(物學)- 위학(爲學)- 지식의 형식, 욕망(慾望), 초월(超越), 공부(工夫), 수양(修養)

존재의 궁극적 원리 자체가 다함 없이 운동하기 때문에, 우리의 공부도 끝없이 날로 전진한다.—黃宗義 (道無窮盡 吾之工夫亦日進無疆, 『孟子師說』 「禹惡旨酒章」)

I. ‘공부한다는 것’으로서의 담음과 배양

하나의 도형이 배경으로 인해 팽창과 수축의 이질적인 성질을 갖듯이 ‘공부’라는 말의 의미도 동양과 서양이라는 맥락으로 인해 서로 다른 의미를 갖는다. 지금부터 논의해야 할 ‘공부’는 동양적인 전통에서 자라 생명력을 갖게된 것으로써 제도화된 학교에서 현재 행하고 있는 것과는 근본적으로 다른 지평에 거한다.

우리가 학교에 가서 공부한다고 할 때 그 내용의 주축을 이루는 것은 교육과정이다. 이 교육과정은 엄선된 내용으로 다시 빚어진 ‘교과’라는 이름으로 재탄생하여 교사와 학생을 소통시키는 매개체 역할을 한다. 결국 학교에서 공부한다는 것은 교과를 공부한다는 말과 같은 의미를 갖는다. 그러나 현재 공부하는 교과의 내용을 확인해보면 우리가 숨쉬고 있는 동양전통의 패러다임과는 마주할 수 없는 평행선을 긋고 있다. 생명체는 나고 자라는 토양과 기운을 같이 해야 본연의 모습을 다할 수 있음으로 미루어보아 공부도 동양적 전통으로 다시 해석하고 기초해야 함은 당연한 일이다. 학교공부를 이 자리로 소환해 놓고 다시 교육내용의 단면을 자세히 살펴보면 결별의 이유를 어렵지 않게 찾을 수 있다. 이 공부에서 배움이라는 이름으로 습득해야 할 세계의 기준은 학문적 체계 속에서 걸러낸 <지식의 형식>이다. 이것이 교과를 분류하는 잣대이며 동시에 이것을 가르치고 배우는 것이 교과를 공부하는 길이다.

그러나 유·불·도가의 동양전통에서 바라보는 공부의 모습은 이것과는 다른 차원을 갖는다. 전통에서는 내 마음을 닦아서 나의 존재를 새롭게 보양하는 것으로서 공부의 의미를 포착하였던 것이다. 유가에서 말해주는 성인(聖人)-학, 도가에서 주창하는 진인(真人)-학, 그리고 불가에서 그려보는 불(佛)-학이 그러하다. 이러한 구도에서는 얇이 바로 나의 존재를 승격시키기 위한 것을 배우는 일일 것이고, 이 얇의 과정은 각 학(學)마다 이상적으로 추구하고 있는 인간상에 가까이 가려는 필사적인 노력이었다. 이것을 동양에서는 닦음과 배양(修-養)이라는 코드로 등록시켰고 그 연장선을 ‘수양’이라는 전통적 영역으로 확장하였다. 여기서의 얇이 지금까지의 교과공부를 통해서 우리가 얻어내는 것과는 다르다고 상정해 놓으면, 필요한 얇의 형식과 그 얇을 획득하는 방법 역시 현재의 방법과는 다를 것이라는 가정을 도출할 수 있다. 이를테면, 내가 나의 내면으로서의 <마음[心]>을 닦는다고 가정을 할 때 우리는 내면이 어떻게 구성되어 있으며, 구체적으로 어떻게 닦아야 하는지 방법을 알고 있어야만 한다. 환언하면 이것은 수양으로 나아가는데 필요한 지식일 터이고 구체적인 삶의 장면에서 자유롭게 응용이 가능한 체득된 얇이어야 할 것이다. 우리는 이것을 <수양적 지식>이라 부를 수 있다. 현 교육과정에서의 <지식의 형식>은 각 학문의 영역에서 필수 불가결한 개념과 이를 표현해 내는 원리들로 이루어져 있다. 그렇기 때문에 <수양적 지식>은 교과의 세계를 반영하고 있는 <지식의 형식>과는 다

른 노선으로 목적지를 향할 수밖에 없다. 그것은 우리의 마음이 어떠한 열개로 구성되어 있으며, 우리들의 실제 삶의 사태에 무엇이 어떻게 영향을 주는지를 다루고 있는 것들로 형상화된다. 지식의 형식이 이 연구에서 상정하고 있는 수양적 지식을 포함하고 있지 않다면 현재와 같은 교육내용과 방법으로는 완전한 공부에 다가가기 어렵다. 이러한 흐름에서 <수양적 지식>은 현 공부와는 다른 차원에서 논의되어야 하는 것임을 증명해 낼 수 있다. 우리의 공부가 세계를 헤아리는 지식만을 전념하는 것이 아님을 생각할 때 현재 우리의 ‘공부함’은 동전의 양면을 함께 보지 못하고 쪼개어 한쪽만을 취급하는 것은 정말 어리석은 모습이며 이러한 현실은 안타까운 일이 아닐 수 없다.

동양의 전통에서 노자는 ‘공부’의 의미를 다음과 같이 제안한다: <우리가 어떤 것을 배운다는 것은 매일같이 배운 그것을 더해 나아가는 것이다. 하지만 도(道)를 닦는다는 것은 매일같이 욕망을 덜어내는 것이다. 그 욕망을 덜어내고 또 덜어내어 욕망이 무화된 상태에 놓이게 되면 무위의 상태로, 여기서 그 어떤 것을 하더라도 이루어지지 않는 것이 없다.>¹⁾ 이것을 해석의 단초로 잡아보자. 노자가 말한 대로라면 여기서 말하는 공부함은 <위학(爲學)>과 <위도(爲道)>라는 두 기둥으로 압축된다. 위학은 축적의 길과 만나고 위도는 감손의 길로 통한다. 이 두 길은 서로 상이한 세계로 뻗어 나아갈 수 있다. 다음의 시각으로 살펴보자. 인간은 나를 중심으로 나의 내면과 나의 외면으로 구분할 수 있다. 여기서 나의 내면의 세계를 마음 안쪽의 세계로 볼 수 있다면 외면의 세계는 마음 바깥쪽의 세계로 갈라진다. 이 중 마음 바깥쪽의 세계는 내 마음이 외물의 세계를 지향하여 그것과 교응(交應)하는 배경무대를 이루는 곳이다. 그러므로, 외물의 모습이 바깥쪽의 내용을 구성하는 실체로 부상하고 외물과 내 마음이 만나면서 그것이 품고 있던 세계를 하나하나 확장시켜 나간다. 이것이 <위학(爲學)>이며, 외물이 현대적인 시간대로 놓이면 지금 교육장에서 가르침과 배움의 주요한 통로로 개설되는 교과로 현신하는 것이다. 즉 교과는 필연적으로 가르치고 배워야 하는 외물을 가장 잘 정돈하여 놓은 것이라는 설명이 가능하다. 우리는 외물을 배움으로써 그것이 아우르고 있는 세계를 자연스럽게 습득한다.

* 이 연구물은 한국정신문화연구원 2000년도 <인격확립의 초월적 성격에 관한 연구>라는 프로젝트 연구비의 수혜로 이루어진 것이다.

1) 『道德經』 제 48 장.

학교에서 아이들이 국어라는 과목을 배운다고 해보자. 물론 이것도 마음 바깥쪽의 한 외물에 속하는데 아이들은 국어를 배움으로 인해 국어라는 영역에서 궁극적으로 가르치고자 하는 세계를 하나하나 배워나간다. 이 과정을 통하여 그들은 언어라는 세계를 보다 잘 이해할 수 있다. 그리고 점점 더 그 세계를 확장해나간다. 이것은 달리 보면 국어라는 영역의 의미세계를 하나하나 더해가면서 세련화시키는 일기도 하다. 더해 나아간다는 생각을 우리가 굳이 수량화로만 고착시킬 필요는 없다. 다만 우리가 외물에 다가설 때 취할 수 있는 방식을 노자는 비유적으로 더해나간다고 상징해서 <위학(爲學)>으로 보고 있다는 의미이기 때문이다. 이것을 바깥의 <물에 대한 배움(: 物學)>이라고 규정할 수 있는데 이때의 물은 인간이 배워야 하는 세계의 반영이다. 그리하여 교과를 구분하는 것은 동시에 물의 영역을 구체적으로 보여주는 형식이라고 볼 수 있다. 그리고 이것을 배운다는 것은 각각의 물(物) 또는 학(學)이 품고 있는 <지식의 형식>을 배우는 것이고, 이것을 통하여 아이들이 그 세계에 보다 정밀하게 근접할 수 있을 것이다. 이와 같은 배움의 모든 방식은 그 영역이 어떠한 관계없이 축적의 축으로 치환해서 설명해도 큰 무리가 없다.

그렇다면 물학(物學)과는 반대되는 하나의 영역을 상정해 놓을 수 있다. 물(物)이 위에서 밝힌 대로 학으로 아니면 교과로 표현되든 상관없이 외물(外物)이었다면 이에 상응하는 내물(內物)이 분명히 있을 것이다. 외물이 마음 바깥쪽의 세계를 지향하는 것이라면 내물은 상대적으로 마음 안쪽을 바라보는 것이다. 이것은 보다 쉽게 설명될 수 있다. 눈을 뜨는 방식과 눈을 감는 방식이 있다고 하자. 눈을 뜬으로써 우리는 외계와 교응한다. 이것은 단순히 외계의 사물을 보는 것만이 아니라 바깥의 물을 통해 그 세계가 머금고 있는 이치를 알게 되는 것이다. 또한 눈을 감음으로써 우리는 마음 안쪽의 세계를 동시에 볼 수 있다. 마음 안쪽을 본다는 것은 마음이 어떻게 운행되고 있으며 그 결과에 따라 마음이 어떻게 변화해 나가는지를 알아보는 작업임을 예고한다. 그렇다고 보면 눈을 감는다는 것은 피로해서 잠시 눈을 붙이거나 수면을 위하여 잠을 청하는 일과는 차원을 달리하는 것이다. 마음이 외부로 지향하는 통로와 내부로 회귀하는 문을 동시에 열어 놓는다는 측면에서 눈을 감는다는 뜻이기 때문이다. 이 때 눈은 주체인 나를 중심으로 안과 밖을 갈라놓는 돌쩌귀로서의 연결지점이기에 문이면서 동시에 창이다. 문과 창은 세계와 세계를 연결시키는 사이-나눔의 접

경이다. 바라본다는 활동이 성립하기 위해서는 애초부터 대상이 존재하고 있어야 한다. 내가 지금 창을 통하여 외물을 바라본다고 할 때 그 대상은 창을 통해 들어오는 바깥 풍경일 것이다. 이 풍경을 통해서 나는 외계를 지각한다. 이와 동일하게 우리가 마음 안쪽을 본다고 할 때는 보는 대상으로서의 무엇이 정확히 있어야 한다. 그래야만 본다는 말이 의미를 가질 수 있기 때문이다. 나는 지금 내 마음을 본다. 이것은 분명 내가 외물로서의 풍경을 바라보는 것과 다르다. 그러면 보는 주체로서의 내가 있을 것이고 바라봄의 대상으로서의 마음이 있다는 이야기이다.

불 대상으로서의 마음을 좀 더 구체적으로 밝혀보자. 어떤 사람이 불교용품을 취급하는 상점에 들어갔다. 필요한 물건을 사기 위하여 기다리고 있는데 주인은 어디 갔는지 보이지 않았다. 그 때 옆에 진열되어 있던 값비싼 자기가 눈에 들어왔다. 보는 사람이 없는 틈을 타서 취하고 싶은 마음이 불현듯 찾아들었다. 이것은 어디까지나 하나의 예일 뿐이지만 누구나 경험해 보았을 법한 일이다. 여기서 내가 <내 마음을 본다>는 것은 주인이 자리를 비운 사이에 자기를 취하려고 하는 마음, 다시 표현하자면 도둑질하려는 탐심을 본 것이다. 우리가 마음을-본다(觀-心)는 것은 바로 이러한 마음의 작용을 보는 것이다. 이것은 외물로서의 풍경을 보는 것과 근본적으로 다른 일이다. 이 사태에서 우리는 마음 속에 나의 의지와는 무관하게 도둑질이라는 행위를 저지를 수도 있지만 그 순간에 도둑질하려는 마음을 자율적으로 관리하고 통제함으로써 그 마음이 일어나기 이전 상태로 되돌릴 수 있다. 그리고 원래 마음을 되찾아 평정을 유지하게 된다. 이것은 어디까지나 마음 안쪽에서 일어난 일이다. 마음 안쪽은 안에-들어-있는-물[內-物]이고, 이 때 안은 결국 마음 속[內]이며 그 구체적 대상으로서의 물(物)은 우리들의 마음이라는 해석이 가능하다. 따라서 우리는 내물(內物)이 곧 우리들의 마음이라는 등식을 이끌어낼 수 있다. 결국 우리 마음은 마음 안에 있는 세계인 것이다. 이 마음은 외물로서의 세계가 아닌 내물(內物)로서의 세계이다. <마음(1)이 마음(2)을 본다>고 할 때 전자(1)는 행위의 주체이지만, 후자(2)는 검속(檢束)의 대상으로 전락하는 마음이다. 더불어 <우리 마음(1)이 우리 마음(2) 속에 내주한다>고 할 때 전자(1)는 검속 대상의 마음이고 후자(2)는 행위의 주체로서의 마음과 같다. 노자도 검속의 대상으로서의 마음을 주목하였던 것이었다. 그리고 그가 말하는 덜어냄으로서의 대상이 바로 우리들의 마음 속에

서 일어나는 불필요한-마음[有-爲]이었다.

<위학(爲學)>과 대비시켜 <爲-道>는 <도를-닦는-것>으로 풀어낼 수 있다. 도는 우리들의 마음 속에 내주하는 궁극적인 세계[형태 너머, 형이상학(形而上學)]이면서 동시에 일상을 호흡하는 실제[형태 아래, 형이하학(形而下學)]로서의 다층적 의미를 품고 있다. 이렇게 형태 너머와 형태 아래가 중층으로 구성되어 있으면서 우리를 일상과 초일상으로 연결해 내는 통로가 바로 도(道)인 것이다. 도(道)라는 한자를 해체해 보자. 형이하를 뜻하며 우리를 일상의 세계와 만나면서 이 지점을 연결시키는 지상의 위의 걸어감[趺]이라는 것과 형이상을 포섭하면서 우리를 초일상의 세계로 이끄는 걸어감의 궁극적 도착지[首]라는 것을 도는 동시에 머금고 있다. 그러므로 노자가 그리려고 하는 도는 적어도 인간에게 일상에서 초일상을 공시적으로 넘나들면서 현실세계와 이상세계를 하나로 통합시키게 하려는 의도가 스며있는 것으로 볼 수 있다. 그러나 초일상에 진입하는 것은 척박한 현실이라는 장애를 극복하면서 부단하게 자신의 승격을 요청하는 길이다. 그 길은 난관없이 단숨에 뛰어오를 수 있는 도정은 아니다. 시시각각 나에게 공격을 가해오는 불필요한-마음[有-爲]을 극복해 나감으로써 가능한 길이다. 따라서 유위와 무위가 서로 얹혀 공존하는 우리 삶의 일상에서 유위를 지속적으로 제거하는 것이야말로 무위(無爲)의 세계로 들어가는 길이다. 이것의 방안은 유위를 무력화시킴으로써 무위로 전환시키는 구체적인 배움으로만 가능하다. 내 마음 속에서 부단히 피어오르는 유위를 꾸준히 내던짐으로서 존재의 위상을 현상태로 유지하거나 보다 높은 차원으로 존재의 격을 올려주는 작업이 있을 수 있다. 물론 유위를 꾸준히 내던지는 작업이 닦음[修]일 것이고, 존재의 격을 끌어올리는 작업이 배양[養]일 것이다. 그런데 모든 이러한 작업이 내 마음 속에서 일어나는 자발적인 기획이어야 한다. 이것은 내 마음 안으로 수렴시켜 나아가는데 발생하는 배움의 세계와도 같으며 물학(物學)과 대비되는 심학(心學)이라고도 볼 수 있다: <[최상의 초월자로 들어가는] 성인의 배움은 심학이다. …세상사람들의 마음(人心)은 오로지 위태롭고, 도통한 사람의 마음(道心)은 오로지 미묘하니, [내 마음 속에서] 오로지 정진하고 오로지 한결같아야 진정 그 중(中)을 잡을 수 있다.>²⁾ 이것이 바로 심학의 기원이다.

2) 『書經』 「大禹謨」 제3장.

“人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中.”

심학의 연원은 우리가 알고 있는 교과공부와는 다른 의미의 지평을 열어준다. 전술한대로 교과공부가 <지식의 형식>을 둘러싼 담론양태였다면, 심학은 <마음의 형식>을 둘러싼 담론구성이다. 위에서 보여주는 바대로 인간에게 부여된 마음의 형식은 <인심(人心)>과 <도심(道心)>이라는 두 얼굴이다. 이것은 인간이 가질 수 있는 존재의 상반된 두 모습이다. 그리고 인간이라면 누구나 인심을 가공하여 도심이라는 초월자의 세계로 진입이 가능하다는 전제를 심학구도는 함축하고 있다. 다만 인간이 수양이라는 마음의 가공에 열중할 때만이 초월자, 즉 성인의 세계에 진입할 수 있는 것이다. 또한 인심과 도심의 팽팽한 긴장 속에서 중심(ὀμφαλός, omphalos)을 잃지 않으면서 수양활동에 참여할 때 초월의 길이 열린다는 전제이다. 물론 중심은 도심에 있다. 도가 일상과 초일상을 연결시키는 통로이기에 인심을 버리면서 도심을 찾아가는 수양의 길은 덕(德)이라는 세계를 흡수하면서 나아간다. 이 때 덕은 수양의 결과이다. 덕을 수양의 결과로 얻어냄(德得也)이라고 보는 견지는 이를 뒷받침해준다. 이렇게 구축해 가는 동양의 도덕의 지평은 서양의 입장에서 추구하는 도덕담론과는 다를 수밖에 없다. 영국의 도덕철학자 피터스의 아래와 같은 논급은 그들의 입장을 대변해준다: <인간은 습관의 마당을 통하여 이성의 궁전으로 들어간다.> 이 주장을 따라가 보면 서양에서 말하는 도덕은 어려서는 습관의 형성에 주력하고 좀 더 발달하여 이성을 운용할 수 있는 나이가 되면 이성의 작용, 즉 판단에 의지하여 펼쳐진다. 그렇다면 이들에게는 동양의 ‘공부함’과 같이 마음을 수양하겠다는 근원적인 생각은 없었다는 짐작이 가능해진다. 이 공부를 통해 도덕을 완성하고, 인격을 초월의 경지까지 끌어올리려고 하는 대전제 속에서 심학이 자리하고 있는 것이다. 이렇게 본다면 서양의 도덕교육에서 마음의 주체적 연마와 같은 공부의 세계는 그들의 설계도에서 이미 누락되었던 것이다.

II. 공부의 대상으로서의 욕망

【1】 인간은 욕망한다. 그러므로 존재한다. 인간은 욕망하는 몸이 있어 살아-있음[生-存]이 가능하다. 또한 인간은 존재하는 마음이 있어 실재-있음[實-存]이 가능하다. 그렇다면 생존과 실존은 인간에게 놓여진 숙명과도 같은 양가

의 파르마코스(pharmakos)인 셈이다. 몸이 인간의 생존과 연결되고 마음이 인간의 실존과 접속될 때 두 코드가 우리에게 배속해주는 의미의 맥락이 다르다. 그런데 여기에는 모순이 존재한다. 그것은 우리들 속에 생존하는 몸이 따로 있고, 실존하는 마음이 따로 존재하는가 하는 문제이다. 실제로 욕망하는 몸이 있을 때, 그것은 실존의 틈새를 비집고 나온 단순한 고기 덩어리[육체(肉體)]의 발작이 아니다. 인간이 욕망하는 바로 그 순간에도 우리 몸 속에 마음이 동승한 채 욕망의 대상에 신호음을 보낸다. 마음도 마찬가지로이다. 내가 마음 속에서 어떤 것을 그려보고 그것을 실행에 옮긴다고 할 때, 역시 마음 위에 우리 몸이 동승한 채 구체적인 행위로 표출된다. 이런 논증을 통해서라면, 우리는 몸과 마음이 실제로는 서로 떨어져 있지도 않고 그렇다고 서로 뒤섞이지도 않는다(心身不相離不相雜)는 묘합의 공존을 취한다고 볼 수 있다.

우리의 몸과 마음이 원래 분리되지 않는 무엇이라 치자. 그럼 몸과 마음을 하나로 통합할 수 있는 것을 만들어낼 수 있다. 즉 몸과 마음이 분화되기 이전의 무엇이 있을 것이니, 이것을 여기서 <몸>이라 부르자. 이 몸은 경우에 따라서는 생존으로 미끄러지고 실존으로 이끌릴 수도 있다. 이것은 몸이 기능적으로 분화되어 가는 모습이다. 몸의 지향성이 몸으로 퍼져나갈 때 생존이며, 몸의 지향성이 마음으로 옮겨갈 때 실존이 되는 것으로 우리는 받아들일 수 있다. 이것은 모두 몸이 지어내는 존재방식의 차이라고 보는 것이 합당하다. 몸이 몸으로 직행할 때 우리의 모습은 <생존의 나>로 구체화될 것이고, 몸이 마음으로 전이되어 표현될 때 우리의 모습은 <실존의 나>로 피어날 것이다. 이와 같은 나들은 원래의 나에서 파생하는 존재의 다른 두 얼굴이다. 물론 이것들은 기능적 분류이기 때문에 실제 삶의 사태에서는 서로 중첩되어 나타날 수 있다. 어디까지나 몸과 마음이 실제로는 분리되지 않듯이 생존의 나와 실존의 나로 구분할 수는 있지만 분리되지는 않는다. 그럼에도 불구하고 생존의 나와 실존의 나로 구분하려고 하는 의도는 인간이 욕망하는 방식에 따라 생존과 실존으로 달라질 수 있다고 가정할 수 있기 때문이다. 이것은 다음과 같은 두 가지 명제로 진술이 가능하다. 명제1: <나는 생존한다. 그러므로 나는 존재한다.> 명제2: <나는 실존한다. 그러므로 나는 존재한다.> 명제1을 우리는 인간의 소유론적 욕망이라 부를 수 있고, 명제2를 인간의 존재론적 욕망이라 놓을 수 있다. 이 두 가지 욕망이 인간 내부에 중층적으로 스며들어 있으면서 몸의 문을 통하여 출입한다.

욕망은 본시 결핍을 양식으로 살아간다. 그리하여 내 몸 속에 부족한 부분을 확(擴)-충(充)[擴大- 補充]하려고 동기화 되는 것을 욕망으로 읽으면 된다(欲貪欲也).³⁾ 인간은 필수적으로 생존해야 하고 몸의 유지와 보존을 위하여 욕망하며 욕망은 욕구의 회로를 타고 인간의 몸을 지배한다. 생물학적으로 이것은 인간의 몸이 살아있는 유기체로서 신진대사하는 작용이다. 이와 같이 욕구로서 일어나는 욕망은 적정의 수준에서 부족한 부분을 채워서 소유하면 그만이다. 즉 결핍의 보충이다. 이것으로 인간은 생존이 가능하지만 실존까지는 이끌어내지 못한다. 그러므로 <나는 생존한다, 그러므로 나는 존재한다>는 명제는 실존의 영역으로 나아가는데 실패한다.

이제 실존의 나는 생존의 나와 별개의 차원에서 검토되어야 한다. 내가 인간의 몸을 빌어 생존한다고 볼 때 내가 실존하는 자리는 인간의 마음이라 짐작해 볼 수 있을 것이다. 몸의 욕망회로와 동일하게 마음의 유지와 보존을 위하여 인간은 욕망한다. 이것은 존재의 통로를 타고 인간의 마음을 살찌운다. 이 때 인간의 마음을 살찌운다는 것은 반대로 인간의 마음은 언제라도 야윌 가능성을 열어 놓는다는 의미가 된다. 이것을 살찢과 야윌의 두 코드로 인식시켜 놓자. 마음이 살찌었다는 것은 마음 속에 존재가 거주하는 공간이 비옥할 수 있다는 전제이지만, 마음이 야윌어 있다는 것은 상대적으로 마음 속에 존재가 거주하는 공간이 척박할 수 있다는 것이다. 여기서 야윌과 살찢은 존재의 질을 양감(量感)으로 표출시키려고 하는 메타포일 뿐이다. 이 때 야윌은 존재가 실존하는 공간이 <축소되는 것—존재의 부영양화>을 말하고, 살찢은 존재가 실존하는 공간이 <확대되는 것—존재의 영양화>을 말한다. 그러니까 야윌과 살찢은 마음 속에 일어나는 존재론적인 욕망의 축소와 확대라는 속성과 곧바로 연결된다. 그렇다면 인간은 마음 속에 자신의 마음이 거주할 수 있는 실존의 공간을 자신의 의지에 의하여 언제라도 증축과 개축이 가능할 수 있다는 설명이다. 여기서 마음이 거주하는 공간은 물론 <존재의 집(Seinsverfassung)>이다. 이 집은 우리 마음 속에 우리가 주체가 되어 지어내는 자신의 건축물이다. 이 집을 스스로 짓고 부수고 하는 작업이 존재론적으로 인간 욕망의 코드인 것이다. 그러므로, <나는 (내 마음 속에서) 실존한다, 그러므로 나는 존재한다>라는 명제를 우리는 채택할 수 있다. 실제로 내 마음이 실존의 장에 갇혀 있으면 중생이 되고, 내

3) 『說文解字注』 415頁. 단옥재의 <欲>자 해설 부분 참조.

마음이 실존의 장에 대해 열려 있으면 여래가 될 수 있다는 다음과 같은 논급은 인간이 실존의 지평에서 일어날 수 있는 존재의 닫힘과 열림이라는 대대(對待)의 짝을 펼쳐 보인다고 할 수 있다: <여래심(如來心)이 자재(自在)하다는 것은 그것이 모든 속박을 여의었기 때문이다. 항상 멸진처(滅盡處)에 있다는 것은 심(心)과 심수법(心數法)이 일어나지 않기 때문이다. 나아가지도 않고 들어가지도 않는다는 것은 심체(心體)인 진여(眞如)의 이(理)에 일어남과 사라짐이 없기 때문이다.⁴⁾ 중생(衆生)이 본래 가진 진성(眞性)은 원명(圓明)하고 청정(淸淨)하여 더러운 곳에 처해도 때문지 않고 수행해서 닦아도 깨끗해지지 않으며, 번뇌가 그것을 덮으면 숨고 지혜가 그것을 깨달으면 나타나니, 생인(生因)에 따라 태어나는 것이 아니라 요인(了因)에 따라 깨닫는 것이다. 누구든지 자심을 반조(返照)하며 청정하게 각성하여 망념(妄念)이 다하고 마음이 맑으면 만상이 일제히 나타나게 되는데, 마치 바닷물이 맑고 깨끗하여 만상이 나타나지 않음이 없는 것과 같아서 이른바 바다가 삼라만상을 각인하여 항상 만상을 머무르게 하는 작용과 같다.^{5)>}

【2】인간의 욕망은 수축과 팽창의 연동운동을 한다. 우리 마음 속에서 피어올랐다가 다시 스러지는 것이 욕망이다. 그러니 우리가 마음을 가지고 살아가는 한 누구도 욕망의 운동을 피해 갈 수 없다. 내 몸이 신체라는 내우주(endokosmos)와 긴밀하게 결합되어 있듯이 내 마음도 존재라는 인간 우주(kosmos anthropos)와 소통하면서 인간을 무한 실존의 장으로 확장시켜 나갈 수 있다.

『주역』에서는 운동성을 주목한다. 그리고 그것은 변화가 거듭 일어나는 것을 역으로 규정한다(生生之謂易). 이 변화[易]의 한 가운데에 우리 마음도 들어 있으면서 역의 내재율에 반응한다. 즉 우리 마음도 욕망이라는 줄기를 타고

4) 『金剛三昧經論』.

“如來心自在者 觀如來心離諸縛故 常在滅盡處者 心心數法不生起故 不出亦不入者 心體如理無起滅故.”

5) 『普照禪師法語: 圓頓成佛論』.

“亦是衆生 本有眞性 圓明清淨 處染不垢 修治不淨 煩惱 覆之則隱 智慧 了之則現 非生因之所生 唯了因之所了者也 若人 返照自心 淸淨覺性 妄盡心澄 萬像齊現 猶如海水淸淨 無像不現 則名海印森羅常住用也.”

생(生)과 멸(滅)을 거듭한다. 이 사이에 우리 마음이 은밀하게 존재생성의 길을 펼쳐 놓고 있다. 동양인들이 역을 안출(案出)하여 세계 이해의 지평으로 삼은 것은 비교적 간단한 정리 속에서 이루어진 작업이다. 예컨대, 해와 달이 교대로 대지를 비춘다든가 사계가 교대로 운항한다 등과 같은 아주 일상적인 변화 조짐에서 역이 포착된다. 그렇다면 공간과 시간을 만드는 우주의 운행질서는 있는가. 정녕코 있다. 이를 두고 김석진은 세 가지 속성으로 말한다: <…역(易)은 변역(變易), 불역(不易), 간역(簡易)이라는 삼역(三易)의 이치가 있습니다. ‘바꿀 역(易)’자는 ‘날 日’과 ‘달 月’의 합성자로 보기도 하는데, 해와 달(日月)은 계속 바뀝니다. 그렇기 때문에 변하면서 계속 바뀌어 마침내 변혁한다는 의미에서 변역(變易)이라 하죠. 한편, 변역 속에는 바뀌지 않는 일정불변의 원리가 있는데, 예를 들어 하늘이 위에 있고 땅이 아래에 있다는 것 … 불변의 원리죠. 만고불역(萬古不易)인 것으로 이를 불역(不易)이라 합니다. 나아가 ‘바꿀 역’자를 ‘쉬울 이’라고 하는데, 천지자연의 이치는 간략하고 쉽다는 뜻으로 간이(簡易)이라고 합니다. 천지자연이 복잡하다면 자연(自然)이라고 하지 못하죠. 그래서 자연의 이치는 간단하고 쉬운 것입니다. … 주역은 자연의 이치를 설명한 것이기 때문에 간이(簡易)이라고 보아야 한다고 합니다.>⁶⁾ 동양의 전통에서 인간도 스스로 그러함을 이루어내는 자연의 일부분이다. 이 <율(律)>을 벗어나지 않고 인간은 존재의 길을 걷는다.

이것을 인간에게 대입시킬 수 있다. 지금 설명하려는 핵심인 역의 운동성은 인간의 마음과 직결되는 것이고, 마음의 운동은 역의 내재율과 결을 맞추면서 어떻게 변화하는지를 지켜 볼 일이다. (1) 변역(變易): 내 마음은 공간과 시간[宇-宙]의 흐름을 타고 변화한다. (2) 불역(不易): 그럼에도 불구하고 내 마음은 하나의 규칙을 전범(典範)으로 하여 불변한다. (3) 간역(簡易): (1)과 (2)를 알아내는 작업은 간편하여 어렵지 않다. 이 세 가지 역성(易性)을 마음 변화의 역학으로 다듬어 보자. 일기는 맑음과 흐림을 번갈아 가며 운항한다. 우리 마음도 맑음과 흐림으로 교차한다. 여기서 일기는 자연의 질서인데, 우리 마음도 동일한 자연의 질서를 따라간다. 이 둘이 똑같이 변화 즉 운동하는 것이다. 이것이 변역(變易)(1)이다. 그런데 우리 마음의 맑음과 흐림은 불변의 질서를 갖고 있다. 그것이 맑음[淨]과 물듦[染]이다. 맑음은 우리 마음이 청정한 상태일 것이고,

6) 김석진, 『대산주역강의(1)』 (서울: 한길사, 1999), 33쪽.

물들은 우리 마음이 오염된 상태일 것이다. 이 두 코드가 양단—정과 염을 오고 가면서 존재의 집을 유지한다. 이것을 불가에서는 성정(性情)으로 취급한다. 성(性)은 인간이 생득적으로 갖고 태어난 우주의 질서 그리고 그 질서의 발현으로서의 정(情), 이렇게 설명하는 유가와는 달리 불가는 성(性)을 정(淨)으로 정(情)을 염(染)으로 배속시킨다.⁷⁾ 마치 이것은 음양이 교대하면서 <세계의 질서[道]>를 창출하는 것과 같다(一陰一陽之謂道). 물론 도가에서도 이 구도를 벗어나지는 않는다. 다만 그들은 염정(染淨)이 아닌 자연으로 풀뿐이다. 그래서 도가는 자연이 곧 성(性)이고 이 자연을 벗어난 것을 정(情)으로 해석한다. 그들에게 있어 자연의 질서와 만나는 방법은 정을 없애고 놓아버리는 것으로서의 무정(無情)과 망정(亡情)이다.⁸⁾ 이것을 불가의 구도로 번역하면, 자연(自然)으로서의 성(性)은 무위(無爲)이면서 정(淨)과 통하고 비(非)-자연(自然)으로서의 정(情)은 유위(有爲)이면서 염(染)과 만난다. 그렇다면 우리 마음은 맑음과 물들의 양가의 공생 법칙 속에 들어 있다. 이것이 불역(不易)(2)이다. 그리하여 내 마음이 청정(淸淨)하면 그 속에 여래가 살아 숨쉬고, 내 마음이 탁염(濁染)하면 그 속에 중생이 살아 숨쉬는 것이다. 이것이 간역(簡易)(3)이다.

이런 (1), (2), (3)은 <性—淨 ∩ 情—染>로 압축되며, 이것은 다시 <고요하면 드러나고 산란하면 흐트러진다>라는 존재론적인 명제로 기술이 가능하다(∩은 性/淨과 情/染의 양가가 상호 겹치거나 서로 왕래하는 것을 뜻한다). 이를 기호화 해보자. 성(性)—정(淨)을 A1로 놓고 정(情)—염(染)을 a1이라 하자. 이것을 그대로 대입하면, <性—淨 ∩ 情—染> ■ <A1 ∩ a1>라는 식이 된다. 불가의 코드로 읽으면, A1은 인간이 원래 있던 마음의 자리인데 <어떤 마음>의 작용에 의하여 a1로 자리가 이전된 것으로 볼 수 있다. 그러면 A1은 호적상 본적이 될 것이고, a1은 지금 거주하고 있는 현주소가 될 것이다. 이 때 본적이 현주소로 이탈하는 것은 나는 그대로의 나이면서 내가 거주하고 있는 집이 뒤바뀌는 일이다. 이런 주소의 뒤바뀜을 가져오는 것은 어떤 힘이 자가발전 장치같이 우리 마음 속에 이미 내재하고 있었기에 가능했던 일이다. 이 힘이 없었다면 우리가 주소를 A1에서 a1로 이전하는 일은 애당초 없었을 것이다. 이렇게 본적(A1)에서 현적(a1)으로 주소 이동을 가능하게 하는 힘의 원천은 인간에게 들어있으

7) 蒙培元, 『理學範疇系統』(北京: 人民出版社, 1998), 251頁.

8) 위의 책, 250-251.

면서 숙명적으로 작용하는 욕망이라는 <어떤 마음>이다. 이것으로 인하여 우리 마음이 필연적으로 맑음과 흐림 속을 갈마드는 것이다. 우리 욕망 속의 기(氣)를 타고 흐르는 맑음과 흐림의 양가적 파르마콘은 그리하여 <수양적 지식>의 담론 공간을 형성하는 심학(心學)의 본령으로 자리잡는다.⁹⁾ 결국, 인간이 욕망하지 않는다면 우리 마음 속의 맑음과 흐림은 원래 존재하지도 않았을 것이고, 이를 다루는 수양이라는 동양적 기획은 아마도 역사되지 못했을 것이다.

【3】인간의 욕망은 자주적인 관리와 통제를 필요로 한다. 인간의 욕망이 발달을 통하여 분수(分殊)한다. 이런 방식을 나근계는 이렇게 밝힌 바 있다:

(1) 갓난아이 시기: (활발성으로서의) 양성[陽]은 왕성하고, (心思로서의) 음성[陰]은 미미하다. 비록 심사가 없을 수는 없어도 형체만을 오로지 사용한 다. 그러므로 항상 기뻐 웃는 것이 봄날의 화창함과 같고, 항상 트여서 시원함이 아침해와 같으며, 또 항상 활발함이 경쾌한 바람과 같다. 이것은 탄생 후에 양(陽)의 한 계기가 나타난 것이 그렇게 한 것이다(陽盛而陰微, 心思雖不無, 而專以形用也. 故常欣笑而若陽和, 亦常開爽而同朝日, 又常活潑而類輕風, 此陽之一端見於有生之後者然也.).

(2) 나이든 시기: 음성은 왕성하고, 양성은 미미하다. 형체는 비록 옛날과 같을지라도, 운용하는 것은 오로지 심사이다. 그러므로 근심 걱정하여, 기뻐 웃는 것이 점차 감소하며, 미몽에 빠져, 트여 시원함이 더욱 희소하게 되고, 막히고 엷매여서 활발함이 과거와 같지 않다. 이것은 탄생 후에 음(陰)의 한 계기가 나타난 것이 그렇게 한 것이다(陰盛而陽微, 雖形體如故, 而運用則專以心思矣. 故愁蹙而欣笑漸減, 迷蒙而開爽益稀, 滯泥而活潑非舊, 此陰之一端見於有生之後者然也.).¹⁰⁾

이것은 우리들의 마음 상태가 발달과정을 통하여 기의 흐름이 치우치게 됨을 드러내준다. 즉 유년기는 기가 양성화되어 있지만, 성인기는 기가 음성화되어 있다는 설명이다. 이를 두고 이규성은 다음과 같은 부언을 추가한다: <갓난아이

9) 王文亮, 『中國聖人論』 (北京: 中國社會科學出版社, 1993), 89頁.

10) 이규성, 『내재의 철학 황종희』 (서울: 이화여자대학교 출판부, 1995), 179쪽.

의 욕망구조는 적절히 충족만 되면, 문화에 의해 변질되지 않는 순수한 생동성을 보여준다. 이에 비해 성인의 욕망구조는 심사에 의해 늘 결여태로 존재한다. 한없이 추구해도 거기서 자아의 안정성은 찾아지지 않는다. 그러나 성인도 본질을 체인하면, ‘이 신체가 온통 갓난아이(此身渾是赤子)’와 같은 상태로 될 수 있다. [따라서] 인간의 본원적 욕망구조는 결여태가 아니라 충만태이다. 그것은 활성으로서 존재하며, 억압을 원하지 않는다. 이런 의미에서 그것은 ‘양성[陽]에 속한다.’ 이것이 결여태로 되고 억압을 원하게 되는 것은 사회 문화적 영역 속에서 소유와 권세에 쫓기는 심사에 의해 형성된다. 이런 의미에서 심사로서의 마음은 ‘음성[陰]에 속한다.’ 활동적 충만은 선천적이고, 억눌린 억압상태인 결여는 후천적이다.>¹¹⁾

나근계의 욕망구조를 판독한 이규성의 논급을 읽다보면, 우리는 욕망의 기질적 순수성이 생래적으로 맑음을 감지할 수 있다. 그러나 후천적인 욕망의 잡박(雜駁)스러움이 원래의 기질을 침범함으로써 순박한 욕망이 밀려나 오염되는 구도를 만든다. 이것은 인간에게 발달로서 찾아드는 기질의 역전이 현상을 암시한다. 또한 위에서 인간의 마음을 맑음과 흐림으로 정리한 내용과도 소통한다. 기질이 <맑다>고 하는 것은 그 상태로도 여여 하므로 우리들의 존재 위상을 위협하는 일이 없다. 그러나 기질이 <흐리다>는 것은 불안하다. 흐림은 존재 위상을 언제라도 추락시킬 개연성이 있기 때문이다. 나근계의 주장대로라면, 인간은 존재의 맑음을 유지하기 위해서 나이를 먹을수록 욕망의 각별한 조절과 통제를 기획해야 하는 존재로 떨어진다. 다시 부연하자면 존재의 나-이-들-음, 즉 고령화는 욕망하는 존재의 결여태를 자족하는 욕망의 충만태로 회귀시키는 발달과업상의 행위를 요구받게 된다는 점이다. 욕망질서로 말하자면, 욕망의 흐림/음(陰)을 다시 욕망의 맑음/양(陽)으로 반전시키는 일일 것이다. 이 일이 수양이다. 이런 일을 기획하고 설명하고자 하는 담론이 동양의 수양론이면서 심학의 동네이다. 이 공간은 근본적으로 <지식의 형식>으로 설명할 수 없는 위상의 영역이다. 이 공간의 질서는 <인간의 욕망이 존재의 질을 결정>하면서 열려진 개방성으로 무한 재귀하며 생기하는 가운데 인간의 마음(Befindlichkeit)과 만나는 혼돈의 코스모스이다. 이 때문에 흐림이라는 카오스 속에서 맑음이라는 코스모스를 찾아가야 하는 인간의 존재론적 회귀가 욕망의 자발적인 관리와 통제라는

11) 위의 책, 178쪽.

점점으로 떠오른다.

Ⅲ. 욕망의 정화로서의 초월

우리는 위에서 인간의 마음의 위상공간을 상반되는 두 얼굴—맑음과 흐림—로 일반화시켜 놓았다. 이것은 어디까지나 비코의 지적—이를테면, 모든 은유는 축소화된 신화이다¹²⁾—처럼 실상을 생기 있게 바꾸어 놓은 장치이다. 예를 들어, 우리 마음이 상시 거처하는 곳을 마음의 <존재> 내지는 <존재항>이라고 해두자. 이 속에 우리가 있는 한, 존재와 존재항은 시각적 질량으로 감지되는 무엇이 아니라 마음의 운동적 매개과정을 통하여 존재의식을 공감하려 하는 전일적 통합이며, 충(充)과 허(虛)가 신체의 한 호흡 같이 들숨과 날숨으로 운명 지워져 삶과 현실의 세계를 겨냥하고 있는 존재의 신체장이다. 이 역학의 장 속에 우리는 필연적으로 들어있다. 이를 신체의 운동이라 하면, 이에 따라 몸의 존재 내지 존재항도 몸의 생성과 변화의 곡선을 따라 유도된다. 이 운동도 들이쉬고 내놓는 호흡으로 이루어지는 리듬의 요람으로써 존재의 지금-있음을 현현시킨다. 그리하여 이 들숨과 날숨은 이원론이 자리를 트는 자폐적 공간이 아니라 힘의 역동성이 분수(分殊)하는 개방의 가동성으로 문을 항시 열어 놓고 있다.

우리 마음을 원초적 이미지로 개념화하는 맑음과 흐림은 존재의 역동성을 읽어내려는 동양적 은유의 생성방식을 나타낸다고 할 수 있다. 이것은 다음과 같은 존재의 집이라는 이미지로 형상화된다:

내 마음에 세워진 집
내 침묵의 성당
매일 아침 꿈속에서 되찾았다가
매일 저녁 버리네
새벽으로 덮여 있는 집
내 젊은 시절 바람에 열려 있는 집

12) 가스통 바슐라르, 정영란 옮김, 『공기와 꿈』 (서울: 민음사, 1997), 85쪽.

오랫동안 난 널 지었다. 오 집이여!
추억이 하나씩 생기 할 때마다 난 해변에서
네 벽의 꼭대기로 돌들을 날랐다.
그리고 난 보았지, 계절들이 품은
네 초가 지붕이 바다처럼 변화하고
구름 배경 앞에서 춤추는 길.
네 지붕은 연기를 흘러내어 구름에 섞였다.

바람의 집, 숨결 하나에 지워지던 거소.¹³⁾

하나의 실체가—물론 여기서의 실체는 마음이지만—의미하는 바를 인지하는 과정은 언어의 재단을 원용할 수밖에 없다. 언어를 이해하는 방식으로써 기표와 기의를 가정해보자. 인간의 기호-해석적 존재방식도 기표와 기의라는 언어게임 속에서 의미를 축적해 나가는 것과 마찬가지로 일 것이기 때문이다. 이곳에 <집>이 있다. 이 <집>은 물리적 구조를 갖추고 있는 구체물의 <집>일수도 있고, 우리가 마음 속에서 마음의 작용을 통하여 짓고 허물기를 거듭하는 상징적 공간의 <집>일 수도 있다. 그렇다면 이런 구분 속에서 두 집은 동일한 집에 서로 다른 차원의 <집>이라는 의미소를 구축한다. 위에서 가스통 바슐라르가 노래하는 집은 마음에서 지어내는 집임을 알 수 있다. 이것은 은유적 상징계의 집으로 현현하며 마음 속에서 우리가 주체가 되어서 만들어내는 주체생존 공간으로서의 <집>이라고 볼 수 있다. 그럼 이 집은 내가 스스로 주체가 되어 만들고, 치장하고, 연출하는 <존재의 집>과 다르지 않다. 내가 주연이 되어 만들고 허물기를 거듭하는 것은 내 속에서 거처하는 존재가 운동하고 있다는 표징이기도 하다. 이 속에서 구체적 물(物), 즉 기표로서의 집은 마음에서 만들어내는 심물(心物)로서의 기의라는 집으로 끊임없이 연기한다. 이런 구도가 인간이 은유를 사용하여 현상의 추상적 의미를 포착하려는 노력의 소산이다.¹⁴⁾

앞 절에서 나는 존재의 운동성을 욕망이라는 관점으로 설정하고, 이를 청(淸)과 탁(濁)이라는 코드로 등록시켜 보았다. 이것을 집으로 되돌려서 해석해보자. 그러면, 청이라는 집과 탁이라는 집이 서로 맞선다. 내 (마음) 속에 두 집이 설

13) 가스통 바슐라르, 광광수 옮김, 『공간의 시학』 (서울: 민음사, 1997), 176-177쪽.

14) 사라 알란, 오만종 옮김, 『공자와 노자 그들은 물에서 무엇을 보았는가』 (서울: 예문서원, 2000), 37-40쪽 참조.

정되어 있는 형국이다. 나는 청이라는 집에 거처할 수도 있고, 탁이라는 집에 거처할 수도 있다. 이 집을 위에서 말한 본적과 현적이라는 자리에 대입시킬 것 같으면, 본적은 청이요 현적은 탁이라 볼 수 있다. 그 구도의 결을 따라가 보면 청과 탁은 근본적으로 욕망의 운동으로 발생하고 동시에 존재의 질을 결정하는 표면적인 기표의 수준을 넘어 존재의 집이라는 기의의 세계로 의미의 망을 확장시켜 나간다는 것을 우리는 어렵지 않게 발견할 수 있다. 쉽게 말해 청으로서의 집은 존재의 이상향이 되고, 탁으로서의 집은 참을 수 없는 존재의 가벼움으로서의 유배지(Kitsch)인 셈이다. 그렇다면 우리는 두 집을 숙명적으로 왕래하는 가운데 <실-존>해야 하는 이중성을 감내해야 한다. 왜냐하면 우리 마음은 숙명적으로 그 속에 욕망이 투입하여 청에서 탁으로 미끄러지도록 설계되어 있기 때문이다. 이것이 바로 욕망의 관성화이다. 우리 마음이 관성에 의하여 탁으로 미끄러진다면, 우리에게 다시 마음을 추슬러서 청으로 되돌리는 작업이 있어야 한다. 즉 이렇게 우리 마음을 현적에서 본적으로 주소를 변경하는 의도적인 기획이 있어야 한다는 것이다. 이것을 동양에서는 바로 <수양>이라 불렀던 것이다.

이런 구도를 염두에 두면서 마음을 바라보는 우리들의 해석에 깊이를 더해보자. 우리 마음이 원래 청정한테 <어떤 요소>에 의하여 오염된다고 가정하면 청정과 오염은 <어떤 요소>라는 기점을 경계로 해서 서로 다른 질적인 세계를 담보한다. 이것은 우리 마음을 물로 비유하고 있는 『장자』 「외편」을 참조하면 분명하게 알 수 있다: <물은 고요할 때 사람의 수염과 눈썹을 분명하게 비춘다. 이렇게 수평이 된 때는 목수의 수평자(準)와 상응한다. 그래서 위대한 장인은 물의 수평으로부터 표준을 취한다. 만약 물이 고요하여 맑게 된다면 정신은 얼마나 더 맑아지겠는가? 성인의 맑은 마음은 하늘과 땅의 거울(鑑)이고 만물의 거울(鏡)이다.>¹⁵⁾ 물이 맑아서 모든 것을 비추어 낼 때가 바로 물의 본래성이다. 그러나 물이 흐려져서 모든 것을 비추더라도 왜곡해서 드러내거나 아예 너무 탁해서 아무 것도 비추어내지 못할 경우도 있다. 이 때는 물이 오염된 것으로 비-본래성으로서의 물이다. 그렇다고 물이 아닌 것은 아니다. 다만, 물 속에

15) 『莊子』 「天道」.

“水靜則明燭須眉 平中准 大匠取法焉 水靜猶明 而況精神 聖人之心靜乎 天地之鑒也 萬物之鏡也.”

<어떤 요소>가 활성화되어 있을 뿐이다. 이 <어떤 요소>는 우리 마음 속에 의탁해서 사는 욕망들이라고 볼 수 있다. 이로써 인간은 욕망의 요소가 완벽하게 제거되어 방부처리된 지고지순한 물로서 살아갈 수는 없다. 어찌지 못하고 청정과 오염이 한 이불 속에서 동시에 뒤엉켜 자리잡고 있다고 보아야 한다.

이런 청정과 오염의 준칙이라는 도로를 따라 우리 마음은 쉽없이 연동한다. <바-로-지-금-여-기, 우리-마음-운-동-중>. 우리 마음이 운동하고 있기에 그 마음 속에 거처를 펴고 있는 존재는 동시에 그 준칙에 편승한다. 우리 마음이 맑을 때는 본래적 존재의 모습일 수 있지만, 우리 마음이 흐릴 때에는 비-본래적 존재로 배속된다. 존재의 모습이 본래와 비-본래의 차원으로 구분되어지기에, 존재의 주체로서의 <나>도 본래적인 나와 비-본래적인 나로 똑같이 나누어진단다. 그리고 <두 개>의 내가 나를—존재론적으로 보아—본래적으로 생기시킬 수도 있고, 거꾸로 나를 비-본래적으로 은닉시킬 수도 있다. 이 말은 내 마음 속에 청정과 오염이라는 두 개의 얼굴이 있는데, 청정은 본래적으로 존재를 고양시키지만, 오염은 비-본래적으로 존재를 하락시킬 수 있다는 전제이다. 이 양가성은 인간의 존재론적 본질의 핵심을 이루기도 한다. 헤르만 헤세의 소설 『데미안』에서 보여주는 인간의 존재론적 자리인 <아브라삭스>는 바로 이점을 부각시켜 주는 것이다.¹⁶⁾

16) <아브라삭스(Abraxas)>는 하나의 단일성 속에 나란히 병존하고 있는 양극적인 두 개의 세계와 이에 대한 상징적인 요소를 시적으로 형상화한 것이다. 이것은 『데미안』의 다음 구절을 통해서 더욱 구체화된다: <우리의 신은 아브라삭스라고 합니다. 그는 신인 동시에 사탄이며, 자신의 속에 밝은 세계와 어두운 세계를 지니고 있습니다. 아브라삭스는 당신 생각의 어느 하나도, 당신 꿈 중의 어느 하나에도 결코 반대하지 않습니다. 그걸 잊지 마십시오.> 이와 같이 아브라삭스는 신인 동시에 악마이며, 남자인 동시에 여자이다. 모든 양극성을 한몸에 지니고, 이 양극을 초월하면서 모든 대립적인 것을 동시에 스스로 창조한다. 그러니까 아브라삭스는 인생과 세계의 모든 대립적 다양성을 포괄하여 자기 속에서 하나로 합일시키는 새로운 신이다(이인웅, 『헤르만 헤세와 동양의 지혜』 (서울: 두레, 2000), 258-259쪽). 즉 아브라삭스는 다음과 같이 종합적으로 정리될 수 있다: <아브라삭스 신에 관한 표상은 그노시스파의 바실리데스에게서 유래한다. 그는 이집트의 헤드리안 황제 시대에 활동하던 사람으로 신비적인 힘을 지녔다고 한다. 그가 우주만물의 창조주를 아브라삭스라고 이름했다. 남성적 요소와 여성적 요소를 한 몸에 지니고 있는 이 신은 일곱 개의 철자로써 별들과 동시에 해마다의 태양운행을 알려준다. 이렇게 아브라삭스는 끊임없는 변화, 즉 자연의 영원한 메아리 속에서 창조적인 동시에 보존적인 세계원칙으로 작용한다. 그는 세계의 영광과 욕을 내면에 함께 지니고 있는 우주이다. 그에게는 인간의 생식에 대한 기쁨인 사랑의

이 점을 좀더 견고하게 다져놓기 위하여 우리는 김형효 교수가 분석하고 있는 하이데거의 생각을 경청할 필요가 있다. 그의 말대로 <『존재와 시간』을 소화하기 위한 해석>이라는 부제가 정확히 짚어주듯이 『하이데거와 마음의 철학』(2000)을 통해 다음과 같이 간파하고 있다: <흐린 날씨가 개이면서 햇빛이 구름 사이로 비치듯이, 존재가 밝아진다는 것은 존재가 또한 감추어진다는 것을 염두에 두지 않고서는 이해되지 않는다. 숲 속의 울창한 나무들을 간별하여 그 빈터에 햇빛이 쏟아져야 숲이 자라듯이, 존재도 밝아짐과 감추어짐의 이중성에 의해 서로 마주보고 있는 모습을 연출하고 있다. 그런 이중성을 하이데거는 <Aus-einander-setzung>이라 불렀는데, 이런 현상을 원효는 一心이 회입하고 있는 이문의 법(一心二門之法)이라고 명명하였다. 一心은 마음이 이원론이 아님을 역설하는 것이요, 二門은 마음이 또한 그렇다고 일원론으로 환원되지 않음을 가리킨 것이다. 하이데거는 존재가 일원론적인 것도 아니요 또한 이원론적인 것도 아님을 일컫기 위해 <마주 대하여 서로 바라봄>이라는 희한한 용어를 구사하였다. 존재가 일원론도 이원론도 아님을 표시하기 위해 우리는 이중성이라는 용어를 사용하지 않을 수 없다.>¹⁷⁾

이를 통해 보았듯이 우리는 존재의 이중성을 필연적으로 떠 안고 살아가는 실존의 장 속에 노출되어 있다. 이제 <존재-실존의 장>을 입체적으로 검토함으로써 존재의 이중성 속에서 청과 탁이라는 교환 거래의 게임 법칙을 입안할 수 있다. 논의의 폭을 가다듬기 위하여 이를 다음과 같은 정리로 펼쳐 보자.

<존재-실존의 장>

$A_1 \quad a_1: T_0$

$A_2 \quad a_2: T_1$

$A_3 \quad a_3: T_2$

힘도 있으니, 이러한 현신을 통해 순수한 프노이마[영靈]로서 구원받고 구원하는 세계혼을 자기 내면에서 발견할 수도 있다(위의 책, 343쪽 주40).>

17) 김형효, 『하이데거와 마음의 철학』(성남: 청계, 2000), 39-40쪽.

$$\begin{array}{c} \cdot \\ \cdot \\ \cdot \end{array}$$

$$A_n \qquad a_n : T_n$$

(이 정식에서 사용하고 있는 기호놀이는 다음과 같은 원칙에 입각해 있다. A는 질기호(Qualisigne 또는 Ton)를, a는 단기호(Sinsigne 또는 Token)를, T는 합법기호(Légisigne 또는 Type)를 가리킨다. 즉, 질기호는 여기서 존재의 본래적인 특성을 뜻하고, 단기호는 실제적인 존재성 즉 비-본래성으로 이끌리는 특성을 지닌다. 따라서 두 기호는 다른 차원의 동일한 기능을 수반한다. 한편 합법기호는 <법칙으로서의 기호>를 말하는데 본래성과 비-본래성이 하나의 율동 속에서 연동하는 법칙성을 말한다.¹⁸⁾)

원래 청은 존재의 청아한 모습이다. 이것은 존재의 본래적 속성, 즉 본래성(Eigentlichkeit)이다. 이것은 문자 그대로 마음에 이미 여여한 마음의 실상을 구현해 놓고 있는 상태를 뜻한다. 이 상태에 놓여 있다면, 우리 존재는 존재의 실상으로서의 여여(如如)한 실존을 담보하는 본래적 나로 생긴다. 이것은 인간의 본래적인 모습이기 때문에 존재의 <본적>으로 등록된다. 그래서 존재 대문자 A를 여기서 사용하는 것이다. 그런데 인간은 그 상태로만 존재하는 것이 아니라 실존의 장면에서 욕망의 충동을 이기지 못하고 탁이라는 존재의 혼탁함으로 미끄러지도록 되어 있다. 이것을 위에서 욕망의 관성화라 부른 적이 있다. 존재가 청이라는 순광(純光)에서 탁이라는 역광(逆光)으로 변형됨으로써 존재가 비-본래적 속성이 된다. 즉 이것이 비-본래성(Uneigentlichkeit)이다. 결국, 본래성의 부재로서의 존재양식이다. 이 속에 우리가 거처할 때 존재의 모습은 비-본래적 나로 등록된다. 그래서 대문자 A가 아니라 동일한 차원의 다른 모습이기에 존재 소문자 a로 처리할 수 있다. 즉 a는 본래의 궤도를 이탈한 <현적>으로서의 나의 모습이다. 이 때 A와 a는 하나의 존재-실존의 장에서 연동하면서 일어나는 <존재> 또는 <존재항>이다. 이런 존재항은 연속적으로 무수히 존재할 수 있다. 위 정식에서 보여주듯이 1차원, 2차원, 3차원에서 출발하여 무한대의 n차원까지로 확장되는 것이다. 그런데 차원은 존재의 질이 격상되어 올라감으로써 프랙탈로서의 존재의 상전이 현상을 내함하고 있다.¹⁹⁾ 1차원의 존재의 질과

18) 움베르토 에코, 김광현 옮김, 『기호: 개념과 역사』 (서울: 열린책들, 2000), 81-82쪽 참조.

19) 여기서 사용하는 상전이는 원래 물리학이나 화학에서 쓰이는 전문용어이다. 즉 얼음(고체

2차원의 존재의 질은 존재의 질서 면에서 본다면 엄연히 다르다. 여기에는 필연적으로 원래의 A1에서 내가 a1로 이탈했다면 다시 존재의 기획을 통하여 본래의 나로 회귀시키는 일이 일어날 것이고, 이를 통해서 다시 내가 새로운 나로 거듭 생기할 수 있으며 그것이 다음 차원의 본래의 나로서의 A2가 되는 것이다. 그렇다면 이것은 본래의 나로 복귀하는 것이지만, 그렇다고 해서 이전 나의 모습인 A1과 복귀의 결과로 등장하는 A2가 질적 등치 관계는 아니다. 이는 항상 존재의 수준차를 수반하기 때문이다. 이 구도 속에는 존재의 격상이 반드시 들어있기에 위와 같은 해석이 가능하다.

이로 미루어보아 비-본래성으로서의 소문자인 나의 집에서 본래성의 대문자인 나의 집으로 회귀(또는 재귀)하려는 의도적인 기획을 우리는 수양이라는 차원으로 이해 할 수 있으며, 노자가 『도덕경』 제48장에서 천명하고 있는 감손의 전략도 이 축, 즉 <위도(爲道)>의 선상에 포진하고 있는 셈이다. 내가 본래의 청정한 집(A1)에 있다가 마음의 오염으로 인하여 잠시 존재의 집을 다른 집(a1)으로 옮겼다. 그런데 이 집이 나의 본래의 집이 아님을 깨닫고 원래의 집으로 돌아가려고 노력한 결과 그 집을 찾아 다시 돌아왔다. 그러나 그 집은 원래 집(A1)임에도 불구하고 새로운 집(A2)일 가능성이 있다. 이것은 회심(回心)과 개심(開心)—탁의 상태에서 청의 상태로 되-돌리는 수양의 작업—의 결과로 발생하는, 즉 존재의 역광에서 존재의 순광으로 이동하는 것이기에 존재 <내>에서 일어나는 존재의 자-리-바-꿈(trans-formation)이다. 자 그렇다면, A1에서 A2로 바뀌는 것은 일종의 마음 안에서의 초월(Transzendenz)—여기서 이것은 T0에서 T1로 존재의 격이 바뀌는 것을 말한다—과 다르지 않다.²⁰⁾ 그리고 이 초월

상태)이 물(액체상태)이 되고, 물(액체상태)이 수증기(기체상태)가 되는 것이 상전이의 전형적인 예이다. 또한 상전이 현상이란 어떤 상태에서 다른 상태로 넘어가는 중간상태를 말한다. 고체상태의 얼음이 액체상태인 물로 변하는 것도 상전이의 하나이다. 이 과정의 중간에는 얼음과 물이 공존하는 단계가 있을 수 있다. 그런데 얼음이 물로 상전이 하는 과정에는 반드시 요동이 전제되어야 한다(김영민, 「카오스적 사고가 필요한 현대교육」, 『교육개발』, 한국교육개발원, 2000, 봄호, 128쪽).

20) <노장>과 <불가>에서는 마음 안에서의 초월만 있다. 이 때의 초월은 기독교적으로 말해서 신의 세계로 훌쩍 비상하는 존재-신학적인 것은 아니다. 그리고 플라톤식으로 보아 초월의 이상향인 이데아의 세계로 진입하는 것도 더욱 아니다. 또한 하이데거가 말하는 초월과 여기서 바라보는 초월은 의미 폭으로도 결별한다. 하이데거가 그의 저작 『존재와 시간』에서 말하는 초월은 그것이 신이나 이데아로의 수직적 상승을 지시하는 것이 아니라 현존재

은 존재의 궁극적 지평까지 연속된다.

이전 존재가 이후 존재에게 증여하는 존재사적인 방식으로 초월을 설정한다면, 이것은 주체의 재건과 깊은 관련을 맺는다. 그러하기에 우리가 바라보는 존재는 고정불변의 완성된 이상의 집을 고집하는 닫힌 존재가 아니다. 언제라도 해체와 재구성이 자유롭게 영위되는 곳이라는 판명이 내려진다. 『금강경』에서 <마땅히 어느 한곳에 집착하지 말고 새로운 마음을 내라(應無所住而生其心)>²¹⁾ 라고 들려주는 구절이 주체 초월 내지 존재 재건으로 이어지는 해체적 자아관을 증거한다. 고정불변의 집을 해체하고 새로운 집을 설계하고자 하는 다음과 같은 노력은 인간의 존재 <내>에서 일어나는 초월의 세계를 가르쳐주고 있다.

“그러면 내가 한 마리 <나비>가 되기로 결심했을 때, 나는 무엇을 해야 하지요?”

하고 노랑 애벌레가 주저하며 물었다.

“나를 잘 보아라. 나는 지금 고치를 만들고 있단다.

내가 마치 숨어버리는 것같이 보이지만,

고치란 피해 달아날 곳이 아니란다.

의 존재양식인 실존이 바깥 세상을 향해 수평적으로 나아가고 있는 그런 방향성을 지칭하는 것이다(김형호, 위의 책, 69쪽 참조). 나의 존재가 세상으로 말을 걸어가는 즉 기투하는 실존의 양태를 하이데거는 <초월>로 포착했던 것이다. 그러나 <노장>과 <불가>는 내재의 초월을 꿈꾸고 있다. 이 때 <내재>란 글자 그대로 나의 마음 안에서 현동하는 존재의 자리 바꿈만을 뜻한다. 존재가 지속적인 수양의 과정에 참여함으로써 그 결과로 일어나는 존재의 재-구조화, 이를 두고 우리는 초월이라는 명칭을 부여하는 것이다. 이 때 초월은 존재의 근본적인 질에서의 변형을 가져오기에 <질적 형질의 변환(metanoia)>의 측면이 더욱 강조된다. 이 부분에 대한 서양인의 독법으로 다음의 글을 참고 할 수 있다: <Jeff Lewis, *Spiritual Education as the Qualities of the Heart and Mind*, Oxford Review of Education, Vol. 26(2), 2000, pp. 263-283.> 이 글에서 레위스는 동양의 수양전통과 근접하는 존재초월의 주장(280쪽)을 펼치고 있다.

- 21) 이와 유사한 맥락이 『성서』에도 반영되어 있다. 구체적으로 말하자면, 지금 우리가 가지고 있는 세계관에 안주하지 말고 우리 마음을 끊임없이 새로운 세계관으로 교체하라는 메시지이다(Romans, 12: 2). 이런 작업은 독자적인 기획일 가능성이고, 자신의 존재 방식을 어떻게 주선하느냐에 따라 존재의 위상이 설정된다는 다음과 가정을 전제로 하는 것이다: <내가 <존-재-하-고-있-음>으로써 내가 <존-재>하느니라(אֲנִי הָאֵלֶּים אֲנִי; I am that I am, Exodus, 3: 14).>

변화가 일어나는

<잠시 머무는 집>과 같은 거야.

애벌레의 삶으로 결코 다시는 돌아갈 수 없는

것이니까, 그것은 하나의 커다란 <도약>이지,

변화가 일어나고 있는 동안

너의 눈에는 혹은 그것을 지켜보고 있는 누구의

눈에도 별다른 변화가 없는 것처럼 보일는지

모르지만 이미 <나비>가 만들어지고 있는 거란다.

오직 시간이 좀 걸린다는 것뿐이지.”²²⁾

나의 존재가 자리하고 있는 집은 마음이 현동하는 곳으로서의 다(Da)이다. 그리고 Da는 청탁을 왕래하며 존재의 자리바꿈(transposition)을 자주적으로 기획입안하는 사역의 주체이다. 이렇게 본다면, Da는 존재가 실존하는 공간성과 존재기획을 실현하는 주체성이라는 복잡한 양상을 띄게 된다. Da는 이렇게 우리에게 해석의 문을 두 가지로 열어 놓는다. 이 논급을 좀더 다져보자. 내가 존재의 집을 바꾼다고 할 때 이것은 이전의 존재를 헐어 버리고 그 자리에 새 거처를 정초하는 일이다. 이런 일을 행하는 주체가 바로 우리 마음이다. 그래서 Da는 우리 마음을 통섭한다. 다른 한편으로는 Da가 우리 마음 속에 이미 내재적으로 들어있음으로써 존재-실존의 토포스(topos), 즉 공간성을 확보한다. 위 인용문의 애벌레가 고치를 만드는 작업을 연상해보자. 애벌레는 지금 내가 거주하고 있는 공간 즉 토포스이다. 하지만 이 공간은 영원히 존재가 살아가는 장소가 아니다. 언제라도 새 장소로 대체가 가능한 경유의 공간(in-between house)일 뿐이다. 위에서는 이것을 애벌레의 집과 고치의 집으로 유비시킨다.

이러한 이유로 Da가 제공하는 공간성과 그 공간을 주도적으로 확보하는 마음의 작위성은 인간이 가질 수 있는 근원적 초월성이라는 해석이 가능하다. 즉

22) Trina Paulus, Hope for the Flowers(New York: Paulist Press, 1972), p.76.

And if I decide to become a butterfly, said Yellow hesitantly. What do I do? Watch me. I'm making a cocoon. It looks like I'm hiding, I know, but a cocoon is no escape. It's an in-between house where the change takes place. It's a big step since you can never return to caterpillar life. During the change, it will seem to you or to anyone who might peek that nothing is happening but the butterfly is already becoming. It just takes time!

Da가 우리 마음에서 능동태가 되면 청과 탁을 오가면서 궁극적인 무한지평까지 존재의 집을 짓고(design) 허물기(de-sign)를 반복하지만, Da가 피동태가 되면 새 존재의 주체에게 헌집의 공간을 새집의 공간으로 물려주며 초월의 터(Da)를 제공하는 존재의 고향이 된다. 이런 작용을 해내고 있다면, 하이데거의 지적처럼 인간은 어쩔 수 없는 현-존재(Da-sein)이다.

물론 이와 같은 해석은 인간의 내재적 초월성을 해명하기 위하여 돌아온 우회의 길이었다. 이 속에서 우리 마음을 현현시키는 주체도 Da이고 그 마음을 보전하는 공간도 역시 Da임을 증명해보았다. 이제 다시 원점으로 돌아와 노장과 선가에서 그려놓았던 Da의 세계를 들여다보자. 청과 탁이 인간의 마음을 은유하는 장치로 일관해서 포섭될 때, 노장은 이것을 무위와 유위로 포장하였고, 불가는 무심과 유심으로 설정하였다. 즉 無爲↔有爲 그리고 無心↔有心이다(↔는 상호 교통의 통신망을 지시한다). 이것들이 어떠한 간-텍스트성을 이루면서 초월의 지평과 융해되는지를 검토해 보겠다.

IV. 초월의 전주곡(1)

인간의 마음 속에 탁성(濁性)이 없었더라면, 수양이라는 것은 애초에 존재하지도 않았을 것이다. 그리고 수양의 결과로서 드러나는 마음의 순성(純性)에 대한 어떤 담론도 무의미했을 것이다. 이것이 의미 있었던 것은 오로지 우리 마음 속에서 청탁의 파노라마가 청정과 오염의 가파른 곡선을 타고 줄기차게 흘러왔기 때문이다. 이 대목을 다음과 같은 마음의 노래[頌]를 통하여 음미해 보자.

마음, 마음, 그리고 마음 하지만 찾을 길이 없다.
 너그러울 때 우주 법계에 없는 곳이 없이
 짝 차 있고 좁을 땐 바늘 하나 꽃을 데도 없다.
 나는 본시 이 마음을 알려고 했지
 바깥의 부처를 구한 건 아니다.
 三界가 다 허깨비라 아무것도 없음을 분명히 아노라.
 만약 부처를 구하고자 하거든 마음을 보아라.

다만 이 마음, 마음 하는 그 마음이
 바로 부처니라. 내가 본래 마음을
 구하였는데 그 마음은 본시 내가 가지고 있었다.
 마음을 구하는데는 마음을 상대적으로 알아서는 안된다.
 부처의 성품은 마음 밖에서 얻어지는 것이 아니다.²³⁾

위 노래의 요지는 비교적 간단하다. 우리 마음은 무한 실존의 공간일수도 있고, 유한 실존의 공간일 수도 있다. 이것을 이렇게 정돈할 수도 있다. 무한 실존의 공간 → 존재의 열려진 지평 → 청정의 상태, 그리고 유한 실존의 공간 → 존재의 닫혀진 지평 → 오염의 상태. 이런 마음의 운동성을 정확하게 읽어내라는 달마의 타전. 즉 마음의 현동은 마음 밖에서 이루어지는 것이 아니라 철저하게 마음 안에서 생겨난다는 점을 우리는 살펴볼 필요가 있다. 물론 달마가 말하는 부처는 초월의 궁극적 완성-태를 지칭한다.

초월의 궁극적 완성-태를 무엇으로 지칭하든 상관없이, 이런 구도를 따라간다면 존재의 초월로 들어가는 도정이 있어야 한다. 그래야만 달마의 소견이 설득력을 갖게 된다. 우리는 앞장에서 단박에 초월의 완성이로 진입하는 것이 아니라 간단없는 주체의 해체와 재-구성을 통하여 존재의 상전이(trans-transferenc e)가 일어난다는 가정을 세워보았다. 그리고 나서 주체가 상전이하는 연동의 방정식을 <존재-실존의 장>이라는 모델로 이론화했다. 그런데 실제로 존재가 미세한 차원을 거치면서 존재의 질적 상승 즉 상전이하는 것은 존재를 은폐 또는 함닉시키는 탁의 상태에서 청으로의 마음의 돌이킴(回心)이 필수적으로 요청되는 과정으로 이해하였다. 이것은 하이데거가 말하는 탈-은폐성(Ent-bergen)으로서의 존재양태와도 같다. 즉 마음의 은폐로서의 탁을 마음의 탈-은폐로서의 청으로 교환하는 작업도 차원을 달리한 채로 무수히 일어날 수 있다는 점이다. 이 말은 독일의 시인 뢰를린의 <위험이 있는 곳 너머에 구원도 함께 자란다>는 지적과도 소통한다. 탁으로서 우리 마음이 차폐되어 있다해도 언제라도 청으로의 부활이 가능하다. 하지만 마음이 부활하는 과정은 마음의 연마라는 수양의

23) 『血脈論』.

“心心心 難可尋 寬時 遍法界 窄也 不容針 我本求心不求佛 了知三界空無物 若欲求佛但求心 只這心心心是佛 我本求心心自持 求心 不得待心知 佛性 不從心外得.”

공부와 한 묶음으로 편성되어 있을 때에만 유효하다. 즉 나의 마음을 적극적으로 개편하는 일이 존재의 탈-은폐로 가는 길일 것이고, 그 결과로 존재의 현현이 매듭 매듭마다 일어날 것이며, 각각의 매듭이 존재 초월의 차원을 결정하는 흔적으로 남을 것이다. 따라서 존재가 초월한다는 것은 현재의 존재의 질에 고착되어 있거나 그 이전의 존재의 질로 퇴행하는 것을 말하지는 않는다. 이점을 굳이 앞에서 예시했던 <이야기>로 풀어보자면, 존재는 숙명적으로 초월만 있을 뿐이지 평생 고치의 상태로 살아가는 것도 아니며 그렇다고 해서 다시 애벌레의 상태로 퇴행하는 것은 결코 아니라는 것이다. 이런 고착과 퇴행의 방식에 대하여 우리는 초월가(超越價)를 함부로 부여하지 않는다. 초월가는 존재가 오로지 열린 개방성으로 포월(包越)해 나아갈 때에만 부여하는 것이다. 그리고 열린 개방성은 또 다시 열린 지평선으로 펼쳐진다: <지평선은 언제나 유한하고 처음에는 제한되어 있지만 본질적으로 열려 있다. 그렇기 때문에 ... 처음에는 제한되었던 지평선, 시야 그리고 전망이 넓어지는 것이다. 가다머가 말하는 것처럼 “지평선을 갖는 것은 가장 가까운 것에 국한되지 않고 그것을 넘어서 가는 것이다.” 지평선을 갖는다는 것은 한 관점에 묶여 있는 것이 아니다. 우리는 지평선과 함께 움직이며, 지평선은 우리와 함께 움직인다.>²⁴⁾ 이를 보더라도 열린 지평선을 갖는다는 것은 바로 존재의 초월로서 도래하는 무엇과도 같다. 나비가 되어서 바라보는 세상의 지평이 이것이다.

초월한다는 것은 내 마음 안의 존재의 터를 다른 터로 교체하는 가운데 생기는 존재-사건이다. 내가 나의 마음 안으로 회광반조함으로써 존재의 터를 확장시켜 나가는 일은 초월의 내재율을 견지하고자 하는 내적인 수행의 역정 속에서 발생하는 길으로써 이해될 수 있다. 이 길을 노자는 욕망의 자기투척 행위로 배치한 바 있다.²⁵⁾ 그가 바라보는 욕망은 유위(有爲)인데, 이것을 덜어내고 또 덜어내는 감손(減損)의 방식은 초월의 존재구조를 지원하는 구체적인 사건으로 부상한다. 그 결과로 우리 마음 속에 무위(無爲)의 경지가 찾아드는데 이곳은 존재가 솟구치는 근원이다. 하이데거가 <무(無)의 초병(Platzhalter des

24) 이광세, 『동양과 서양: 두 지평선의 융합』 (서울: 길, 1998), 167쪽.

25) 이 욕망을 김형호 교수는 다음과 말하고 있다: <욕망은 마음의 정감적 사실과 마음의 행위적인 기도가 어우러진 개념인데, 그 마음의 욕망에 의해 세상이 구성된다(그의 앞의 책, 160쪽).>

Nichts)>을 인간 존재 자신의 마음 속에 스스로 배치함으로써 세상에 빠-져-들-어-있-음(Verfallen-heit)을 극복하려고 했던 것은 유위에서 무위로의 전환이라는 노자의 기획과 동일한 사유의 지평 선상에서 만난다. 어찌지 못하고 자꾸만 유위의 지대로 미끄러지는 존재의 자리를 붙잡아 놓기 위하여 우리가 가져야 할 무(無), 그것을 지키는 초병을 우리 마음 속에 배속하는 작업은, 이 텍스트 속에서 읽을 때 존재의 존재론적 배려해둠과 같다. 그렇다면 무(無)는 인간의 존재론적 존재함과 등가가 되며, 위(爲)는 무(無)로서의 인간의 존재론적 존재함을 배려해 놓은 행위라는 적극적 해석이 가능해진다. 이를 다시 정돈해 보자. 無는 인간이 실존하는 근원적 터전이고, 그 터전에 있도록 함이 위(爲)이다. 그래서 <무(無)> - <위(爲)>이다. 따라서 노자가 『도덕경』 제48장에서 말하고자 했던 바는 허무와 수동으로 이끌리는 소극적인 무위가 아니라 존재의 존재론적 생기(das ontologische Geschehen)를 가져오는 무위인 것이다. 유명한 그 내용을 이 자리로 다시 소환시켜 보자.

우리가 어떤 것을 배운다는 것은 매일같이 배운 그것을 더해 나아가는 것이다. 하지만 道를 닦는다는 것은 매일같이 욕망을 덜어내는 것이다. 그 욕망을 덜어내고 또 덜어내어 욕망이 무화된 상태에 놓이게 되면 무위의 상태로, 여기서 그 어떤 것을 하더라도 이루어지지 않는 것이 없다(爲學日益 爲道日損 損之又損 以至於無爲 無爲而無不爲).

이 구절에서 노자는 유위를 구체적으로 지적하지 않았다. 그러나 우리는 위 문장을 보고 유위를 추정할 수 있다. 전반부를 분석해보면, 위학과 위도는 서로 상반되는 대대의 짝이고 동시에 익과 손도 대대의 짝이다. 그런데 문장의 후반부에서 노자는 무위만을 말하고 있다. 이것을 해체하여 분석해 보자.

1-0: 爲學 日 益 양의 텍스트/전제/2-0의 대립항

2-0: 爲道 日 損 음의 텍스트/전제/1-0의 대립항

2-1: 損之 又 損 위도의 방법과 과정

2-2: 以至於無爲 위도의 도착점

2-3: 無爲 而 無不爲 위도의 결과와 효능

이를 알아보기 위하여 왕필의 노자주를 참고할 수 있다. 1-0에 왕필은 다음과 같은 주석을 더한다: <자기가 능한 것을 능숙하게 하고, 그 익히는 바를 늘리고자 한다(務欲進其所能, 益其所習).> 또한, 2-0에 대해서 그는 <허무로 돌아가고자 힘쓴다(務欲反虛無也)>라고 주석한다. 2-1, 2, 3에서는 다음과 같이 피력한다: <작위함이 있으면 잃어버리는 것도 있게 마련이므로, 무위해야 하지 못하는 것이 없게 된다(有爲則有所失, 故無爲乃無所不爲也).>²⁶⁾ 이 주석을 볼 때, 두 가지 두드러진 해석이 등장한다. 그 하나로 왕필은 위도를 허무로 돌아가는 것으로 보는 것, 둘 덜어냄의 대상으로 유위를 구체화한다. 그리고 유위와 무위를 대대의 대칭 짝으로 나란히 놓고 있다. 이 맥락에서 왕필이 허를 주목할 때, 허는 존재의 열림으로 향하는 즉 마음을 비어둠에 가까운 공적(空寂)이라고 볼 수 있다. 유를 차있음으로 보고 반대로 무를 비어있음으로 그려놓는다면, 여기서 말하는 허는 비어있음을 가능하게 하는 존재의 빈터이고 그 속에서 무가 유를 넘어 생존의 장으로 활성화된다. 즉 노자가 후반부에서 <무를 말하면서 늘 ‘無爲而無不爲’라고 언표한 동기와 유사하다 하겠다. 함이 없는 무위가 역시 하는 작용이 있다는 것은 그 무가 죽은 개념이 아니고 살아 숨쉬고 있는 의미를 내포하고 있음을 말한다. 한 개념이 살아 움직이고 있다는 것은 그것이 나의 마음에 어떤 사건으로서 생기를 던져주기 때문이다.>²⁷⁾

그럼 이제 우리는 무가 문자적 무를 넘으면서 존재론적 생기의 사건으로 돌입할 수 있는 구체적인 지대를 설정해 놓을 수 있다. 이 때 사용하는 존재론적 생기의 개념은 현존재의 존재 지평에 어떤 의미의 파문을 일으키는 사건을 뜻한다.²⁸⁾ 그것은 위에서 잠깐 언급한 바 있는 존재의 존재론적 배려해둠을 구체적으로 실행시키는 전략이면서 노자가 말하고자 했던 위도의 과정과 은밀히 내통한다. 이것은 존재를 존재케 하는[存存] 무의 현시이다. 그리고 무의 현시를 통하여 무의 무화작용으로 이끌면서 존재를 배려해둔다. 이것이 중국에는 유위에 대한 적극적 방어적 전략을 구사하는 형태로 장자에서 드러난다. 노자가 위도의 지평을 선언적으로 열어 놓았다면 장자는 비교적 소상하게 위도의 방법을 확립시켜 놓았다는 평가를 내려도 좋다. 왜냐하면 그는 심재라는 위도의 구체적인

26) 왕필, 임채우 옮김, 『왕필의 노자』 (서울: 예문서원, 1997), 185 186쪽.

27) 김형효, 앞의 책, 207쪽.

28) 위의 책, 207쪽.

인 통로를 개설해 놓았기 때문이다.

안희: 선생님, 마음을 청소하는 공부란 무엇인가요?

중니: 너는 마음의 여러 가지 움직임을 오직 하나에 집중하여, 물사(物事)를 귀로 듣지 말고 마음으로 듣도록 하라. 좀더 명확히 말하자면, 영성을 닦아 맑게 하여 마음으로 듣는 것이 아니라 기(氣)로 듣도록 하라. … 그렇게 하면 기(氣)가 무(無)의 상태에서 모든 물사에 대응하게 된다. [그런데 그] 도(道)는 이 무(無)의 상태에서 성취된다. 이 무(無)의 상태가 되는 것이 바로 마음을 청소하는 것[心齋]이니라. (回曰 敢問心齋? 仲尼曰 若一志 無聽之以耳 而聽之以心 無聽之以心 而聽之以氣 … 氣也者 虛而待物者也 唯道集虛 虛者心齋也)²⁹⁾

위 <문답>을 보면, 욕망을 말끔히 정화하는 일, 즉 마음을 무화(無化)시키는 것을 심학의 구체적 양태로 그려낸다. 그럴 때 그 마음을 감싸는 인간의 에너지는 허기(虛氣)로서 이것은 존재를 상향적으로 고양시켜내는 자기정화 에너지의 내적 질서계로서의 흐름과 같다. 이 ‘허기(虛氣)’는 내 마음에 들어있는 압박한 기의 흐름을 지속적으로 내던짐으로써 찾아드는 순일한 에너지이지 아무것도 없는 공허와 결핍과의 나눔일 수 없다. 그리하여 ‘허[비움]’는 물리적으로 환원하여 텅 비어 있는 것이 아니라 오히려 순수한 존재 에너지의 양이 가득함은 은유적으로 포섭하는 장치이다. 우리들의 마음에 균일하게 자리잡고 있는 내적 질서를 매순간마다 교란시키는 욕망은 이리하여 세척의 대상으로 전락한다. 따라서 욕망은 존재를 덮고 있는 ‘재래의 집(ego)’이다. 이 집의 껍질을 하나하나 벗겨 나아가면서 존재를 새로운 세계로 전향시키는 길이 바로 주체 성숙의 도상에 우리가 참여하는 것이다. 그런데, 이것만이 아니다. 주체가 성숙한다는 것은 다만 존재론적인 전환의 차원을 넘어서 그 주체가 가지고 있었던 재래적인 세계관을 버리고 새로운 세계관 속으로 거듭 태어나는 것을 말한다.

장 발은 <초월은 곧 침잠이다>라고 언명한 적이 있다. 이것은 장자가 주창한 심재의 지형도와 만난다. 왜냐하면 침잠은 그 자체가 마음 안으로의 회귀의 곡선이지 타자의 지대로 나를 의타기적으로 던지려고 하는 힘의 배양을 원천적으

29) 『莊子』 「內篇」.

로 봉쇄하기 때문이다. 또한 이것은 선가에서 상정하고 있는 초월적 존재 지대로서의 불성의 마음 안에 있음과 동연(同延) 선상에 있다. 이것은 다음과 같은 논급을 통해서도 확인 가능하다.

내 마음의 상태가 어두움으로 가득 차 있으면 부처라는 잠재태(entelechy)를 가지고 있으나 나는 어쩔 수 없이 중생이요, 내 마음속에서 참나를 발견하여 깨달으면 중생이 바로 부처가 된다.³⁰⁾ [그러므로] 이 세상 모든 사람의 성품은 본래 스스로 청정하여 만법이 다 자기[Self]의 성품 안에 들어 있다. 모든 법이 다 자기의 성품에 있으니 자기의 성품은 늘 청정하다. 따라서, 참법을 열어 밝혀주는 큰 스승을 만나 그 어두움을 걷어 없애 버리면 마음의 안과 밖이 분명해진다.³¹⁾ [이로써] 자기 성품의 마음자리를 지혜로 관조하여 마음의 안과 밖이 투명하게 꿰뚫어질 때 자기의 본래 마음을 아는 것이니 이를 ‘완전한-나로-다시-태어남[解-脫]’이라 한다.³²⁾ [그래서] 임제 선사는 말한다: <우리의 신체 속에 ‘등급을-매길-수-없는-참사람[無-位-眞-人]’이 들어있으면서 우리들의 얼굴을 통하여 수시로 출입하고 있으니 아직 보지 못한 이들은 잘 살펴보아라.>³³⁾

이런 구도는 인간의 마음 심층에 자리잡고 있는 그 어떤 것과 교통하는 것이고, 교통의 결과로 그것과 내가 목소리를 주고-받는 것이다.³⁴⁾ 그것이 내는 소리가 존재의 목소리(Stimme des Seins)이다. 따라서 존재의 목소리는 마음의 목소리와 같다. 인간이 자주적으로 주체의 심층에 말을 건네는 목소리는 일상적인 말법인 빠롤(parole)과 다르다. 이 시점에서 보내는 메시지는 물론 침묵의 언어로서의 묵언이다. 우리가 통상적으로 소통한다고 할 때, 우리는 기호를 사용

30) 『六祖壇經』, 自性迷 佛即衆生 自性悟 衆生即佛

31) 위의 책. 世人 性本自淨 萬法在自性 一切法 盡在自性 自性常清淨 故遇善知識開眞法 吹却迷妄 內外明徹

32) 위의 책. 自性心地 以智慧觀照 內外明徹 識自本心 即是解脫

33) 『臨濟錄』, 赤肉團上 有一無位眞人 常從汝等諸人面出入 未證據者 看看

34) 서양에도 이점을 본격적으로 취급하는 심리학이 있다. 그것은 바로 초월심리학이라는 영역이다. 이 동네에서는 인간 내면의 저 깊숙한 심층에 초월적 주체로서 靈體(psyche)가 있다고 본다. 특히, 기-에너지로 몸의 수양을 설명하는 다음 연구는 우리들의 주목을 끈다: <Shigenori Nagatomo and Monte S. Hull(trans.), The Body, Self-Cultivation, and Ki-Energy, State University of New York, 1993, pp. 81-82.> 이곳에서 설명하는 수양의 종착은 자기본성(self nature)을 만나는 일이다.

한다. 이 때 사용하는 기호는 문자 아니면 언어이다. 이 두 가지를 도구로 해서 우리는 타자와 의사를 교환할 수 있다. 그러나 내가 나와 소통한다는 것은 문자나 언어를 통하여 이루어지는 일은 아니다. 예를 들어, 장자의 방식대로 우리가 심재에 들어서 있다고 하자. 이것은 지금 내 마음과 내 마음의 저 편에 숨어 있는 마음—원래는 내 마음이지만 아직 아닌 그 마음—과의 소통의 방식이다. 숨어 있는 그 마음과 소통하고 싶다고 해서 내가 말로 의사를 전할 수도 없고, 그렇다고 내가 문자로 써서 글로 전달할 수도 없다. 그렇다면 이 맥락 속에서 소통을 가능하게 하는 법칙으로서의 랑그(langue)와 말법으로서의 빠롤은 언어와 문자와는 다른 차원을 견지하게 될 것이다. 장자가 말하는 심재를 이해할 수 있는 방법은 소통의 방식에서 본다면, 그것은 타자와의 관계성에서 드러나는 대자적 존재(l'être pour soi) 방식이 아니라 즉자적 존재(l'être-en soi) 방식의 말견네기 즉 말법이라는 데 있다. 그렇다면 심재는 그 말법을 형성하는 법칙으로서의 랑그를 연결시키는 고리의 작용을 하고 있는 셈이다. 왜 이러한 해석이 가능한 것인가? 안희와 중니의 <문답>에서 보았듯이 그것은 장자가 심재를 말하면서 기의 순화를 마음을 청소하는 발판으로 인식하는 데에서 찾을 수 있다. 그러면 이것을 좀더 면밀하게 검토해보자. 기란 마음의 실존의 양태를 지칭하는 개념이며 그것이 분기하는 방식에 따라 기가 순성과 탁성으로 갈린다. 이로 보았을 때 우리는 기가 마음의 어떤 경향이나 마음의 어떤 기분을 함장하고 있는 것으로 포착이 가능하다.³⁵⁾ 그렇다면 존재의 목소리 또는 마음의 목소리는 기의 갈림과 무관하지 않다는 의미이다. 아주 쉽게 말해서 기가 무화되어 순성일 때 나오는 마음의 목소리와 기가 유화되어 탁성일 때 나오는 마음의 목소리는 같을 수 없다는 것이다. 그러므로 심재는 우리 마음 속에 들어있는 탁한 기분—이 때 기분은 무드로서의 기분이 아니라 존재의 질적인 경향성을 말하지만—을 버리고 존재의 밝아짐(Lichtung des Seins)을 가지려고 하는 종교적인 회계의 과정과도 비견될 수 있다.

이를 통해서 본다면, 우리는 심재가 글자 그대로 <마음의 청소>이므로 마음이 맑아진 상태에서 나오는 <존재의 기분 또는 상태>가 하이데거가 지적하는 존재의 목소리임을 알 수 있다. 그 목소리와 내가 만나는 것은, 다른 아닌 이 맑은 마음 상태 속에서 나오는 말없음 또는 침묵—이것은 언어와 문자라는 2차

35) 김형효, 앞의 책, 37쪽 참조.

적 소통의 도구를 버리고 내가 직접 존재와 만나는 방식으로 볼 수 있다—과 내가 상면하는 방식이다. 이것이 마음 안으로 말을 걸어 들어가는 심재의 말법이며 우리 마음 속에 숨어 있는 그 마음과 내가 언어가 아닌 언어 또는 문자를 넘어선 문자로 소통하는 주고-받음이라고 볼 수 있다. 선가에서 말하는 좌선과 참선의 활동도 이와 동일한 구조로 이루어져 있다. 우리가 사용하고 있는 언어와 문자라는 2차적 도구를 모두 폐기하고 직접 우리 안의 마음과 내가 소통하는 방식이 이것들이다.³⁶⁾ 그리고 이 속에서 나오는 저 깊은 내면의 목소리를 경청하는 일이다. 따라서 내면의 목소리는 그것이 심재이든 좌선이든 아니면 참선이든 관계없이 <마음의 청소>라는 대전제로서의 랑그를 받들면서 우리가 주도적으로 내면에 말을 걸어갈 때, 그 결과로 내면의 마음은 존재를 열어 밝히면서 현시하게 되는데 우리가 실제로는 들을 수도 없으면서 듣는다고 비유하는 존재의 목소리가 그것이다. 따라서 이 목소리는 내가 안으로 마음을 <觀>하여 들어갈 때 터져 나오는 것이므로 내가 그것을 부르고 그것이 나에게 대답하는 방식이다. 즉 이것은 존재의 공명(résonance)이 된다. 우리는 이런 공명을 일종의 존재의 메아리로 볼 수 있다. 왜냐하면, 그것은 존재가 목소리로 화하면서 우리 존재에게 화답하는 것이기 때문이다.

V. 초월의 완주곡 (2)

<존재의 첫 명제는 ‘나’이다. 무지와 탐욕으로 뒤덮인 자아(ego)가 바로 진리를 찾아가는 주체요, 진리의 본체이기 때문이다.>³⁷⁾ 자아를 소멸시키면서 진리를 찾아가는 것이 초월이다. <소멸은 완성과 통한다. 자아를 소멸해 가면 ‘참다

36) 혜능은 『六祖壇經』에서 이 마음을 찾는 방법으로 좌선(여기서는 이것을 참선과 구분하고 있지는 않지만)을 말한다. 그 내용을 검토해 보면, 그것은 밖으로는 2차적 도구를 이용한 분별하는 경계를 없애고 안으로는 자성의 평정을 유지하는 것이다: <공부하는 사람들아, 무엇을 좌선이라 하는가? 이 법문 가운데 막힘이 없고 걸림이 없어 밖으로 일체 선악의 경계에 생각이 일어나지 않음을坐라 이름하고, 안으로 자성이 움직이지 않음을禪이라 하느니라(善知識 何名坐禪? 此法門中 無障無碍 外於一切善惡境界 心念不起名坐 內見自性不動 名爲禪).>

37) 이정섭 옮김, 『미라래빠의 십만송』 (서울: 시공사, 1994), 766쪽.

운 나'의 완성에 이르므로, 소멸은 긍정적인 의미에서의 소멸이요, 욕망이나 무지로 뒤덮인 자아심의 소멸은 초월적인 지혜와 자비로 빛나는 '진아(眞我)'의 동시적 완성을 의미한다.>³⁸⁾

스승: 기다림 속에서 우리는, <우리가 기다리는 그것(: 우리에게 다가오는 존재의 열린 장)>을 열어 놓게offen-lassen 되지요.

학자: 어째서 그렇습니까?

스승: 기다림은 열린 장 자체 속으로 들어가는in das Offene selbst sich einlassen 것이기 때문이지요.

학자: [까마득히] 먼 것(das Ferne, 멀리 있는 것)의 넓은 터 안으로……

스승: 이 먼 것의 가까움 속에서 그것[기다림]은 자신이 머무르는 그때를 찾아내게 되지요.

탐구자: 그러나 머무른다Bleiben는 것은 귀환한다Zurückkehren는 것이지요.

스승: 우리가 오직 순수하게 기다릴 수 있는 그것은 열린 장 자체이겠지요.

탐구자: 그러나 열린 장 자체는 사역이며……

스승: 우리가 사유할 때, 우리는 기다리는 가운데 이 사역 속으로 [이끌려] 들어오게 되지요.³⁹⁾

…<중략>…

스승: 특히 이러한 유인은 우리를 움직이는 대화의, 말없는 흐름(Gang, 진행과정)처럼 전혀 눈에 보이는 것이 아니기에, 더욱 그렇습니다.

학자: 그러나 초연한 내맡김 이외에는 전혀 다른 것으로 여겨지지 않는 바로 그 길Weg으로 그것[대화]이 우리를 데려온다고 하는 이 말이 무슨 뜻입니까?

스승: 초연한 내맡김은 고요함과 같은 그런 것입니다.

학자: 이제 저에게는, 어떻게 운동이 고요함에서 발원하여 [다시] 고요함 속으로 머무르게 되는지 갑자기 한결 더 뚜렷해지는군요.

스승: 그렇다면 초연한 내맡김은 단지 길일뿐만 아니라 운동이겠지요.

학자: 이렇듯 진기한 길은 어디로 가고 있으며, 또 그 길에 따라 움직이는 운동은 어디에 고이 머무르는 것일까요?

38) 위의 책, 746쪽.

39) 마르틴 하이데거, 신상희 옮김, 『동일성과 차이』 (서울: 민음사, 2000), 156-157쪽.

스승: 초연한 내맡김이 있는 그대로 [머무르고] 있는 그곳은 사역이외에 다른 곳이 아니지요.⁴⁰⁾

위 <대화>는 1944/45년경 하이데거와 대화자들 간에 나눈 『초연한 내맡김의 해명』에서 발췌한 것이다. 하이데거는 고대 희랍에서 근대를 아우르는 전통 형이상학을 존재신학으로 묶어서 비판하였다. 물론 그가 비판의 대상으로 삼고 있는 존재신학은 존재(있음)와 존재자(있는 것)의 차이를 제대로 사유하지 못하고 모든 것 위에 존재하는 최고의 존재자를 근거짓는 사유이다. 하지만 이같은 사유는 존재와 존재자, 이 둘 사이에서 발생하는 <존재론적 차이>를 망각함(Λήθη, lethe)으로써 존재자의 근거(ratio)로서의 존재(존재자성)를 사유할 했을 뿐 존재 자체를 그 고유한 진리 속에서 품어주지 못했다. 이 점을 짚어주는 위의 <대화>를 듣고 있다 보면, 우리는 선사가 학인에게 선의 세계를 자상하게 일러주고 있는 듯한 착각을 갖게 한다. 선이 궁극적으로 지향하는 존재의 열림을 하이데거도 똑같이 역설하고 있기 때문이다. 위 <대화>에서 사용하는 존재의 열린 장이라는 것이 곧 <사역(Gegnet)>을 뜻하는 것으로도 더욱 분명해진다. 그리고 그 장에 머무르거나 귀환한다는 메시지는 우리들이 일상적 삶에서 빠지는 유위와 유심의 장에서 무위와 무심의 장인 존재의 고향으로 다시 돌아옴과 너무나 유사하다. 이런 파토스는 위 <대화>의 후반부에 등장하는 <초연한 내맡김(Gelassenheit)>에서 더욱 극대화된다. 원래 존재가 스스로 존재를 열어 밝히기 위하여 존재의 열린 장 속에 머물면서 존재를 내맡겨 주거나 그것으로써 생겨나는 관조적인 여유로움 정도로만 의미부여가 가능한 그것은 <사역으로부터 사역으로 나아가는> <사유의 길이자 운동>이다.⁴¹⁾ 이 때 <초연한 내맡김>은 노장의 <무위> 그리고 선가의 <무심>과 너무나 닮아 있다.

그러나 하이데거가 서양의 형이상학 전통인 존재신학을 비판하면서 우리들에게 망각된 존재영역을 탁월하게 복원해 주었음에도 불구하고 그의 담론체계 속에는 인간의 내재적 초월과 그에 따른 세계관의 전환이 간과되었다는 한계점이 있었다. 동양의 전통 특히 노장과 선가의 그것과 하이데거의 사유체계가 일정 부분 만나다가도 결별하는 것은 이 지점에 와서 구체화된다. 이들 모두 마음의

40) 위의 책, 159 160쪽.

41) 위의 책, 257 259쪽 참조.

운동성을 피력하고 있지만, 결정적으로 하이데거에게는 마음의 개현의 결과로 드러나는 주체의 성숙과 초월적 각성에 대한 구체적인 개진의 폭이 없다. 하지만 노장과 선가에서는 공통적으로 존재와 존재의 개현에 따른 세계관의 상향적 포괄양태를 구체적으로 지적해 놓는다. 이 점은 청원유신선사의 다음과 같은 술회를 보더라도 자명해진다.

<이 늙은 중이 삼십 년 전 참선하기 이전에는 산은 파란 산이요, 물은 푸른 물이었다. 그러던 것이 그 뒤 어진 사부를 만나 깨침에 들어서고 보니, 산도 산이 아니요, 물도 물이 아니더라. 마침내 진실로 깨치고 보니 이제는 그 산도 예전의 그 산이요, 그 물도 예전의 그 물이더라. 학인들이여, 이 세 가지 견해가 서로 같은 것이냐 아니면 서로 다른 것이냐? 만일 이것을 터득한 사람이 있다면 그가 이 노승과 같은 경지에 있음을 내 허여하리라.(上堂 老僧三十年前 未參禪時 見山是山 見水是水 及至後來 親見知識 有箇入處 見山不是山 見水不是水 而今得箇休歇處 依前 見山祇是山 見水祇是水 大眾 這三般見解 是同是別 有人縑素得出 許汝親見老僧)>⁴²⁾

고형곤은 이것을 두고 동일한 산과 물의 경험도 사람의 마음 상태—깨달음 전과 깨달음 후—에 따라 달리 보인다는 주장으로 아래와 같이 해석한다.⁴³⁾ 우리는 특히 1)과 3)의 차이를 눈여겨보아야 한다.

- 1) 산은 산이요, 물은 물이다(見山是山 見水是水)— ‘迷惑의 세계’
- 2) 산을 보아도 산은 산이 아니요, 물을 보아도 물은 아니다(見山不是山 見水不是水)— ‘寂滅의 세계’
- 3) 산도 그 산이요 물도 그 물이로다(見山祇是山 見水祇是水)— ‘寂照의 세계’

이것은 서양의 논리학과 좋은 대조를 이루는 존재의 삼중주이다. 그렇다면, 서양의 존재신학이 신봉해왔던 형식 논리학의 세계와 이 존재 삼중주가 대비할 수 있는 자리가 있어야 한다. 우리가 익히 알고 있는 바대로, 형식 논리학의 세계는 다음과 같이 압축된다: <아리스토텔레스부터 유래하는 … 논리는 1) “존재

42) 『五燈會元』 제17권, 「靑原惟信禪師章」.

43) 고형곤, 『선의 세계 I』 (서울: 운주사, 1995), 20-86쪽.

하는 것은 존재한다”는 동일성의 법칙(동일률), 2) “어떤 것도 존재하면서 존재하지 않을 수는 없다”는 모순율, 3) “모든 것은 존재하거나 존재하지 않거나 해야 한다”는 배중률로 요약된다. 이 사고의 “법칙들”은 논리적 일관성을 전제/상정할 뿐만 아니라 세계에는 이 법칙들이 지시하는 하나의 본질적 실재 또는 기원이 있다는 것을 암시한다. 이 기원은 “단순”해야 하고 동일적이어야 하며, 그 자신에 대해 현존해야 한다. 다시 말해 그 기원은 모순이 없어야 하고 동일한 실체 또는 질서로 구성되어야 하며 그 자신과 동일해야 한다. 예컨대 그 기원은 어떠한 중재로부터도 분리되고 명백해야 하며, 기원과 의식간에는 간격 없이 자신을 의식해야 한다.> 44)

이와 같은 사유의 법칙들은 대상에 대한 표상을 가능하게 하는 즉 표상을 통한 개념적 재현으로 이끌 수는 있을지 몰라도 존재에 대한 해석은 어렵게 한다. 이를 사유의 제1법칙인 동일률로 해석해 보고 왜 문제가 있는지를 파헤쳐 보자. 알고 있는 바대로 동일률은 $A = A$ 이다. 이것을 존재의 구도로 치환해 놓으면, $나 = 나$ 가 된다. 의미상으로 보면, <나는 나이다>라는 명제가 틀린 것은 아니다. 그러나 존재론적으로 보면 이 명제는 타당하지 않다. 좌변에 고정불변의 주체로서의 나가 있다고 하자. 그리고 이와 동일하게 우변에는 고정불변의 주체로서의 또 다른 내가 있어야 이 명제는 성립할 수 있다. 그러나 우리 존재는 항상 운동하고 있기 때문에 고정 불변의 주체로 포착하는 것은 불가능하며, 설사 동일한 내가 있다하더라도 그 나는 엄밀하게 말해서 나이면서 내가 아닌 나로 모습을 바꾸고 있기 때문에 동일률로 인간의 존재를 포착하는 것은 어려운 일이다. 왜냐하면 나는 나이면서 내가 아니기 때문이다. 그렇다면 동일률의 준칙이 존재론으로 바뀌면서 $A \subseteq A^\circ$ 이 되어야 한다(물론 여기서 사용하는 $\subseteq$ 는 같으면서 다름을 표시하고, 우변의 A° 가 좌변의 A 보다 존재 구조의 면에서 존재론적으로 복잡화됨을 뜻한다). 이 법칙이 성립할 수 있어야 청원유신선사의 존재 삼중주는 화음으로 조화를 이룰 수 있다. 이것을 청원유신선사의 정리를 통하여 구체화 해보자.

- 1) 내가 선을 공부하기 전에는 산은 산이었고 물은 물이었다.

44) 한림대학교 인문학연구소 엮음, 『서양문화에 비친 동양의 사상』 (서울: 예문서원, 2000), 34쪽.

- 2) 그러나 공부를 해보니 산은 더 이상 산이 아니고, 물은 더 이상 물이 아니었다.
- 3) 그런데 깨치고 나보니 다시 산은 산이고 물은 물이었다.⁴⁵⁾

이것을 공부의 시간적 순차를 토대로 다시 기술해 놓자.

- 1) 30년 전: 산은 산이고 물은 물이다.
- 2) 30년 후: 산은 산이 아니고 물은 물이 아니다.
- 3) 60년 후: 다시 산은 산이고 물은 물이다.⁴⁶⁾

여기서 청원유신선사가 말하는 산과 물은 모두 상징적이다. 그것의 표층적 기표로서의 의미는 물상적 대상을 지적하는 구체물일 수도 있다. 그러나 이것에서 심층적 기의를 끌어내면, 산과 물은 나의 존재의 모습일 수도 있고, 그 존재가 바라보는 세계관일 수도 있을 것이다. 위에서 보여주는 60년의 시차는 단순한 시간의 단층이 아니라 수양공부의 시간성을 그 속에 이미 함축하고 있으며, 수양의 결과로 도래하는 존재의 현시를 맥락으로 보여 주고있기 때문이다. 이것을 다시 동일물로 말해보자. 이는 청원유신선사 = 청원유신선사이다. 그러나 이것은 표면적으로 맞지만, 존재의 삼중주 그리고 공부의 순차성으로 보면 틀린다. 그는 청원유신선사이지만 이전의 청원유신선사가 아니기 때문이다. 이것을 고쳐 말하면, 청원유신선사 $\subseteq$ 청원유신선사[°]이다. 여기서 다시 태어난 청원유신선사를 초월의 궁극적 완성이며 존재의 현존으로 우리는 해석해야 한다. 이것은 위에서 내가 이론화한 <존재-실존의 장>의 마지막 자리에 포진하는 A_n 의 단계와도 같다. 따라서 인간이 초월한다는 것은 노장과 선가에서 공히 심재나 좌선 또는 참선을 통하여 청원유신선사가 도달한 그 지평으로 무한히 달려 나아가는 길이다. 하지만 이 길은 한번에 훌쩍 비상이 가능한 길이 아니라 미세한 점수를 통하여 들어가는 지난한 존재 갱신의 과정이 될 것이다.

우리는 청원유신선사의 존재의 삼중주를 실존하는 존재와 인식하는 주체의 상전이 현상으로도 해석할 수 있다. 왜냐하면, 그의 생애사적 체험으로부터 움터 나오는 반성적 성찰의 과정은 단순한 자연물에 대한 감상적 찬탄의 수준을

45) 김상일, 『동학과 신서학』 (서울: 지식산업사, 2000), 72쪽.

46) 위의 책, 164쪽.

넘어서 있기에 그렇다. 그가 토해내는 언설들은 그의 체험수준을 반영하고 있으며, 동시에 수준의 하나 하나는 일종의 해탈이 연속되는 과정이다. 이 맥락에서 말하는 해탈은 깨달음의 완성 그리고 그 지점만을 말하지는 않는다. 다만, 그것은 글자 그대로 나를 존재론적으로 그리고 인식론적으로 지워내면서 나를 옅어 매고 있던 재래적인 존재의 옷과 인식의 틀을 내던져버리는 것이다. 우리가 그것을 던져버림으로써 그 자리에는 새로운 세계가 정초될 것이다. 그러니 재래탈의 풀어-벗음으로서의 해(解)-탈(脫)이다. 따라서 청원유신선사가 밝혀주는 존재의 삼중주는 점진적인 해탈의 3차원으로 구성되어 있는 셈이다. 이를 기호문을 사용하여 다시 정돈해 보자.

- 【1】 1단계: $A = A, B = B$
- 【2】 2단계: $A \neq A, B \neq B$
- 【3】 3단계: $A = A, B = B$

위에서 A는 원 텍스트에서는 산이지만 <존재의 틀>로, B는 원 텍스트에는 물이지만 <인식의 틀>로 환치가 가능하다. 어차피 우리가 청원유신선사의 논급과 대면하는 것은 그가 말하는 텍스트와의 만남이고 그 속에서 맥-락(con-text)을 취하는 것이 우리들의 해석학적 변증이기 때문이다. 이를 발달론적으로 펼쳐놓을 것 같으면 다음과 같다.

- (1) 1단계의 <나>가 있고, 그에 따른 <인식의 수준>이 있다.
- (2) 2단계의 <나>가 있고, 그에 따른 <인식의 수준>이 있다.
- (3) 3단계의 <나>가 있고, 그에 따른 <인식의 수준>이 있다.

여기서 나는 주체로서의 존재의 모습이고 각 단계의 존재에 따른 인식의 수준은 그가 가지게 되는 세계관의 차원과 동일하다. 이 속에서 나라는 주체의 모습은 1단계의 전-자아(pre-ego), 2단계의 자아(ego), 그리고 3단계의 탈-자아(trans-ego)이다. 또한 그에 따른 인식의 수준은 1단계의 전-분별적 사유, 2단계의 분별적 사유, 3단계의 초-분별적 사유가 있을 수 있다. 그런데 동양에서 말하는 수양은 2단계와 3단계 사이의 접점에서 벌어지는 담론이다. 왜냐하면, 나의 생존은 2단계에 있을 지는 몰라도 나의 존재와 실존은 3단계에 있기 때문이다. 예컨대, <나는 초월한다, 그러므로 나는 존재한다>라는 명제는 3단계로 비

상하려고 부단히 투쟁하는 2단계와의 교전이며, 그 과정에서 3단계의 진입은 세세한 작은 점오(漸悟)를 통하여 궁극적 대오(大悟)의 세계로 존재가 다시 태어나는 것이다. 이것이 인간 초월의 완성이다. 2단계의 사유가 분별적인 것이라면 그것은 인식의 문을 다 열어 놓고 욕망이 추동하는 방식으로 세계를 조망하는 인식의 틀로 볼 수 있다. 그런데, 노장과 선가에서는 이 대목에 문제-있음을 알린다. 왜냐하면 인간이 분별적 사유의 지평에 들어있을 때 인간은 필연적으로 인식의 오염을 떠 안고 살아가는 존재라고 보기 때문이다. 이를테면, 불가에서는 2단계에 인간이 거처하고 있을 때 그는 어찌지 못하고 인식의 더께인 번뇌 속에 있다고 본다. 이 때 번뇌란 존재의 해탈을 장애하는 인간의 근본적인 관성이다. 이를 우리는 무명이라고도 한다. 노장의 인식도 이를 벗어나지 않는다. 그들은 그것을 유위 속에 머무는 인식의 어두움을 <成心(: 주관적인 관념으로 구성된 편견 또는 독단)>으로 포착한다. 그래서 그들은 이 세계가 분별적 언어라는 개념 속에 묻혀 있는 것을 강력하게 비판한다: <이 세계는 ...언어 속에 굳어진 세계이다. 그러나 실제적인 세계는 한 순간도 쉬지 않고 활동하고 있는 세계다. 따라서 이 세계라는 언어는 실제적인 세계를 그대로 표현한 것이 아니요, 반면에 실세계는 “이 세계”라는 언어에 한정될 수 없는 것이다.>⁴⁷⁾ 장자가 말하는 다음의 <혼돈우화>는 2단계의 분별적 사유의 폐해를 지적해 놓은 것으로 우리는 해석해 볼 수도 있다.

남해의 제왕은 숙(儻)이고
북해의 제왕은 홀(忽)이었다.
그리고, 그 둘 가운데에 사는 제왕은
혼돈(渾沌)이었다.
남해의 제왕과
북해의 제왕은
가끔 함께 혼돈의 땅으로 가곤 했는데
혼돈은 그들을 잘 대접하였다.
그래서 둘이 함께 의논하여
감사의 표시로

47) 김항배, 『장자철학정해』 (서울: 불광출판사, 1992), 320-321쪽.

혼돈이 즐거워할
 좋은 일을 생각해 내고
 그들이 말했다:
 <사람들은 일곱 구멍이 있어서
 보고, 듣고, 먹고, 숨쉬기 등을 한다.
 그러나 혼돈은 구멍이 없다.
 그러니 그에게 몇 개의 구멍을 만들어주자.>
 그래서 이후로 혼돈에게
 하루에 하나씩, 이레 동안 구멍을 뚫어 주었다.
 그들이 일곱째 구멍을 다 뚫었을 때
 그 친구는 죽어 버렸다.⁴⁸⁾

(南海之帝爲儵 北海之帝爲忽 中央之帝爲渾沌 儵與忽時相與遇於渾沌之地
 渾沌待之甚善 儵與忽謀報渾沌之德 曰「人皆有七竅 以視聽食息 此獨無有 嘗
 試鑿之」日鑿一竅 七日而渾沌死)

이 <우화>에 대하여 심재상은 다음과 같은 논평을 덧붙인다: <여기서 <숙(儵)>과 <홀(忽)>에 대해선 학자들 사이에 의견이 분분하지만, 그 둘의 양극적 대립과 그 대립에 입각한 분별을 상징하고 있다는 것은 의심의 여지가 없다. 반면 <혼돈(渾沌)>이라는 개념 속에는 서양의 <혼돈(chaos)>이라는 단어에 함축되어 있는 무질서나 부정적 힘이라는 의미가 없다. 그의 죽음은 이목구비로 표상되는 감각적·지적 의식의 시작—그것은 곧 <인위(人爲)>의 시작이기도 하다—과 더불어 직관의 힘은 사라진다는 것을 보여준다.>⁴⁹⁾ 이 견해를 측면에서 받아들여보면 무-분별적 사유의 지평은 분별적 사유를 떠나 새로운 세계의 길을 유영하는 일이다. 그리고 그 길은 분별적 사유를 받들고 있는 번뇌와 성심의 모든 관성을 과감히 세척함으로써 무-분별의 세계에 바짝 다가설 수 있으며, 이를 위해서는 나를 가두어두고 있는 자아의 혁파가 필수적이다. 그래서 나의 존재 안으로 성찰해 들어가는 관조적인 존재의 배려가 필요하다. 『주역(周易)』에서는 관조적인 내면의 성찰의 국면이 <중부(中孚)>괘로 되어 있다. 이것을 풀어

48) 『莊子』 「內篇」.

49) 한림대학교 인문학연구소 엮음, 『서양문학에 비친 동양의 사상』 (서울: 예문서원, 2000), 296쪽 주23.

보자. 역에서 한 패는 기본적으로 천·지·인 삼재로 구성되어 있다. 이 패도 그 원리를 받아들여 위의 천은 =로 아래의 지는 =로 표현하고 있으며, 그리고 하늘과 땅 사이에 인간이 ==으로 들어 있다. 즉 위 아래의 =는 나의 존재를 감싸고 있는 존재의 껍질이며, 내가 그 속에 둘러싸여 고요한 내면의 바다[물, ==]에 빠져 있는 형국이 中孚의 괘상이다. 이를 장자는 <좌망(坐忘)>으로 받는다:

중니: 무엇을 일컫는 말인가?

안희: 제가 좌망하였다는 말입니다.

중니: (깜짝 놀라며) 무엇을 좌망이라고 하느냐?

안희: 육신을 무너뜨리고 총명을 내쫓고 형체를 떠나며, 지식을 버리고 크게 통하는 도와 하나 되는 것, 이것을 좌망이라 하지요.(曰 何謂也? 曰 回坐忘矣 仲尼蹴然曰 何謂坐忘? 顏回曰 墮肢體 默聰明 離形去知 同於大通 此謂坐忘)⁵⁰⁾

위의 坐忘에서 앓는다는 <좌>는 분별의 차별상에서 내가 떠나는 것을 말하고, 잊는다는 <망>은 차별의 경계망이 지탱하고 있는 분별적 자아를 잊어버리고 새로운 자아의 세계를 사색한다는 의미이다. 사색의 결과로 우리는 새로운 존재의 탄생을 맛보게 될 것이고, 이로써 탄생한 존재는 한곳에 정주하지 않고 완전한 해탈의 세계를 <나비>가 되어 날아다닐 것이다.⁵¹⁾ 이 상태가 존재 초월의 이상적 모습이다.

VI. 미완과 완성이 마주하는 변주곡: 변화에서 포월로

존재의 초월은 주체의 완성인가. 아니면 주체의 미완성인가. 그런데 엄밀하게 말해 놓자면, 초월은 완성도 그렇다고 미완성도 아니다. 이것이 보다 존재의 본질에 충실하려면, 본시 인간에게 과정적 초월은 있을지라도 초월의 완성 그 결과로써 드러나는 인격완성이라는 명사형은 있을 수 없다. 왜 그런가를 보자. 이것은 실질적인-나[實-我]의 운동성에서 해결의 단초를 건져낼 수 있다.

50) 『莊子』 「內篇」.

51) 위의 책, <호접몽우화> 참조.

미셸 푸코의 저작 중에 『이것은 파이프가 아니다(Ceci n'est pas une pipe)』가 있다.⁵²⁾ 아니 파이프를 두고 파이프가 아니라니 의아해서 이렇게 말할 수도 있겠다. 왜 이런 전제가 가능할 수 있는지 다음 문장을 따라가면서 읽어보자: <<이것은 파이프가 아니라 파이프의 그림이다>, <이것은 파이프가 아니라 이것은 파이프이다라고 말하는 문장이다>, <‘이것은 파이프가 아니다’라고 말하는 문장은 파이프가 아니다>, <‘이것은 파이프가 아니다’라는 문장에서 ‘이것’은 파이프가 아니다: 이 화폭, 이 쓰여진 문장, 이 파이프 그림, 이 모든 것은 파이프가 아니다.> ……<이것은 파이프이다, 이것은 파이프이다>라고 학생들은 발을 구르며 외치는데, 선생은 점점 더 낮게 그러나 여전히 고집스럽게 <그래도 이것은 파이프가 아니다>라고 중얼거리지만 이제는 아무도 그의 말을 듣고 있지 않다. 그가 틀린 것은 아니다. 흑판 그림의 참조물로서, 그리고 텍스트로 하여금 정당하게 저 그림은 진짜 파이프가 아니라고 말할 수 있도록 해주는 것으로서, 위의 그림에 또렷이 부유하는 이 파이프, 이 파이프도 그 자신 하나의 그림일 따름이기 때문이다. 그러니 이것은 전혀 파이프가 아니다.>⁵³⁾

위 문장은 해체의 연쇄적인 접선을 가름한다. 그래서 이것은 데리다가 말한 차이나면서 연기함을 뜻하는 곧 차-연(di-fférance)의 개념과 접속하는 맥락이다. 우리가 그림 속에 들어 있는 파이프를 보고 파이프라고 말하지만, 그 그림 속에는 파이프가 없다. 이를 다시 우리 주체의 시각으로 옮겨 보자. 내가 지금 믿고 따르는 주체가 있다고 하자. 그런데 그 주체는 주체의 노세화—엄밀하게 말하자면, 우리 마음의 오염으로써 일어나는 주체의 망각이지만—에 의하여 새로운 주체에게 그 자리를 넘겨주었다고 하자. 그리고 또 새로운 주체는 그 다음에 다시 일어나는 새로운 주체에게 운명적으로 그 자리를 이양해야 한다. 이러한 주체의 이어-달리기(re-lay)가 차이나면서 연기하듯이 끊임없이 계속된다. 그리고 이와 같은 이어-달리기는 아마도 인간이 죽음과 마주할 때까지 연속될 것이다. 왜냐하면, 우리들이 믿고 있는 주체는 초월과 포월이 갈마드는 열린 주체이기 때문이다. 그리고 이 주체가 생존하는 에너지 장은 해체와 재-구성이 톱니를 이루면서 함께 돌아가는 원(○)과 같은 위상공간이다. 이런 논리는 노자가 그리는 존재의 부정과 초월의 변증법으로도 구체화된다: <도는 하나를 낳고, 하

52) 미셸 푸코, 김현 옮김, 『이것은 파이프가 아니다』 (서울: 민음사, 1998).

53) 위의 책, 48-49쪽.

나는 둘을 낳으며, 둘은 셋을 낳고, 셋은 만물을 낳는다(道生一 一生二 二生三 三生萬物).⁵⁴⁾ 따라서 인간이란 본디 초월로 부단히 올라가는 메타-존재일 뿐이다.

이 점은 또 다시 불가의 공(空)(0) 사상에서도 구체화된다: <‘순야(타)’의 개념은, 요즈음의 용어로 표현하자면 자아/개체가 근원적으로 … 이것이 일체 현상의 본래적 공성(空性)(또는 불변자성(不變自性)의 없음)이라는 문맥에서 이해되어야 할 것이다. … 이 때 순수한 자아성, 자성은 부정된다.>⁵⁵⁾ 결국, 불가에서 주창하는 나는 불변의 주체가 아니기에 무아(無我)이며, 그 무아의 실체는 무상(無常)이고 이 무아(無我)가 가지고 있는 존재의 본질로서의 자성은 자성이면서 동시에 무자성이다. 하이데거도 이점을 인식하였던 것 같다. 실제로 그는 존재(Being)를 쓰고 그 위에 ×를 쳐서 존재를 지움 아래 두었는데 이와 같이 우리 존재도 무한한 지움의 순환 선상에 위치한다. 구체적으로 이것은 노장과 선가에서 삼무(三無)의 형태로 드러난다. 먼저, 노장의 삼무(三無)는 유한한 만물의 초월로서의 무물(無物)(≠有物), 마음의 본연상태로의 복귀로서의 무정(無情)(≠有情), 그리고 시간과 공간을 초월하는 무한한 정체(整體)의 존재로서의 무대(無待)(≠有待)이다.⁵⁶⁾ 또한, 선가의 삼무(三無)는 일체의 경계에 오염되지 않는 것으로서의 무념(無念)(≠有念), 고정불변의 일체의 형상을 떠나는 것으로서의 무상(無相)(≠有相), 그리고 한곳에 집착함이 없음으로서의 무주(無住)(≠有住)이다(≠는 반대의 대칭을 뜻한다).⁵⁷⁾ 그들은 이와 같은 존재의 부정으로서의 무(無) 속에도 중을 잡아내는[守中] 관점을 굳건히 하였던 것이다.⁵⁸⁾

이제 결론적으로 우리 마음을 말하자면, 그것은 중심-없음[無-中心] 속에서 중심을 잡아가야 하는 존재의 시학(詩學)이다. 즉 우리 마음은 중심을 가지고 있으나, 그것은 한곳에 고정되어 있는 것이 아니라 끊임없이 움직이고 있는 중심, 오로지 표류할 때만 그 생명력을 갖는 중심이다. 시간이 낮과 밤의 순환적인 연속을 통하여 변화하는 가운데에, 그리고 공간이 무극에서 태극으로 다시 태극에서 무극으로 끝없이 재귀하는 역동적인 흐름 속에 우리 마음의 수양과

54) 『道德經』 제42장.

55) 한림대학교 인문학연구소 엮음, 앞의 책, 17쪽.

56) 徐小躍, 김진무 옮김, 『선과 노장』 (서울: 운주사, 2000), 282-285쪽 참조.

57) 위의 책, 302-303쪽 참조.

58) 『道德經』 제5장.

존재 초월의 문지방이 가로놓여 있다.

<참고문헌>

『金剛經』.
『金剛三昧經論』.
『道德經』.
『普照禪師法語: 圓頓成佛論』.
『說文解字注』.
『書經』.
『易經』.
『五燈會元』.
『六祖壇經』.
『臨濟錄』.
『莊子』.
『血脈論』.

가스통 바슐라르, 광광수 옮김, 『공간의 시학』, 서울: 민음사, 1997.
가스통 바슐라르, 정영란 옮김, 『공기와 꿈』, 서울: 민음사, 1997.
고형곤, 『신의 세계 I』, 서울: 운주사, 1995.
김상일, 『동학과 신서학』, 서울: 지식산업사, 2000.
김석진, 『대산주역강의(1)』, 서울: 한길사, 1999.
김영민, 카오스적 사고가 필요한 현대교육, 『교육개발』, 한국교육개발원, 봄호, 128쪽, 2000.
김항배, 『장자철학정해』, 서울: 불광출판사, 1992.
김형효, 『하이데거와 마음의 철학』, 수원: 청계, 2000.
마르틴 하이데거, 신상희 옮김, 『동일성과 차이』, 서울: 민음사, 2000.
미셸 푸코, 김현 옮김, 『이것은 파이프가 아니다』, 서울: 민음사, 1998.
사라 알란, 오만종 옮김, 『공자와 노자 그들은 물에서 무엇을 보았는가』, 서울: 예문서원, 2000.
徐小躍, 김진무 옮김, 『선과 노장』, 서울: 운주사, 2000.
왕필, 임채우 옮김, 『왕필의 노자』, 서울: 예문서원, 1997.
움베르토 에코, 김광현 옮김, 『기호: 개념과 역사』, 서울: 열린책들, 2000.
이계학 외 3인, 『인격확립의 초월성』, 화성: 청계, 2001.
이광세, 『동양과 서양: 두 지평선의 융합』, 서울: 길, 1998.

이규성, 『내재의 철학 황중희』, 서울: 이화여자대학교 출판부, 1995.

이인웅, 『헤르만 헤세와 동양의 지혜』, 서울: 두레, 2000.

이정섭 옮김, 『미라클빠의 십만송』, 서울: 시공사, 1994.

한림대학교 인문학연구소 엮음, 『서양문학에 비친 동양의 사상』, 서울: 예문서원, 2000.

蒙培元, 『理學範疇系統』, 北京: 人民出版社, 1998.

王文亮, 『中國聖人論』, 北京: 中國社會科學出版社, 1993.

Lewis, Jeff, Spiritual Education as the Qualities of the Heart and Mind, *Oxford Review of Education*, Vol. 26(2), 2000, pp. 263-283.

Nagatomo, Shigenori and Hull, Monte S.(trans.), *The Body, Self-Cultivation, and Ki-Energy*, State University of New York, 1993.

Paulus, Trina, *Hope for the Flowers*, New York: Paulist Press, 1972.

The Kung Fu Tradition of Taoism and Zen Buddhism

Seo, Myoung - Seok

(by the lecture of Dongguk University)

《Abstract》

There is such as formula: I transcend, therefore I am. At this point transcendence means ontological leaping and epistemological jumping. Holding this meaning sets, I studied harmony topography between Kung Fu tradition and human transcendence focused on Taoism and Zen Buddhism of eastern tradition.

Both West and East emphasized learning of education for long time. But two paradigms of learning differed from educational mind. In West, modern learning corresponds to the accumulation of educational contents, that is, curriculum. In this context, contents are formed through subject-matters constructed by knowledge form of academic area. Therefore modern learning of West accords with learning of subject-matters. It is called Mul-Hak(物-學). This Mul-Hak means the accumulative learning of concrete contents in educational practice. But the learning of eastern tradition ran to special horizon on education. In this text, human learning tackled mind and alchemy of mind and heart. This learning concentrated on mind movement of daily world, and was studied cosmic order of heart and mind by self cultivation. It is called Sim-Hak(心-學). This is Kung Fu tradition of learning in eastern religion and philosophy.

This Sim-Hak paradigm is directly treated human desires that cyclically birth and die inside human mind. So Kung Fu of Sim-Hak was connected the problem of desires and it was problem of being to eastern. Because eastern people thought that the quality of being relied on to the quality of desires. In this assumption, human being experiences successive desire movement designed by energy flow of decrease and increase. At this process, human being is emerged coordinator of one's desire for oneself. When human being continue self management and control of own desires, being can transcend lower level toward higher level in self mind. This is transcendental Kung Fu of learning. And, in eastern paradigm, it is called the self

cultivation of heart and mind. This is Su-Yang(修-養) Kung-Fu(工-夫).

Of course, Taoism and Zen Buddhism have been kept this tradition of Kung Fu. Concretely speaking, Taoism stressed true Self building of mind through polishing desires. Also, Zen Buddhism accepted discovery of Buddha nature as a apogee of Kung Fu. In this context, true Self building of mind and discovery of Buddha nature is equal to final accomplishment of human transcendence.

Key words: Sim Hak(心學)—clearing of mind · learning of heart and mind · form of mind, Mul Hak(物學)—accumulation of knowledge · learning of subject-matters · form of knowledge, desire, transcendence, Kung Fu(工夫), Su Yang(修養)—self cultivation of heart and mind.