

장자(莊子)를 통해 본 상처와 치유, 그리고 자유

-제물론(齊物論)을 중심으로-

구 미 숙

부산대학교 철학과 강사

『제물론』은 많은 학자들에 의해서 장자 사상의 핵심이 담겨 있다고 평가받는 편이다. 다른 편에 비해 분량도 많은 뿐 아니라 언급하고 있는 내용도 다양하다. 당시 사상계에서 드물게 언어가 지니는 모순성을 주목했던 명가(名家)에 대해 장자가 여러 가지 비판을 하고 있는 부분이기도 하다. 그러나 여기에서는 그 당시의 언어문제보다 상처와 치유라는 관점에서 언어가 가지는 폭력성을 말하였다. 우리에게 보이는 세계는 다양한 사물로 가득 차 있다. 이들 다양한 사물은 그 자체로 불변적 속성을 지니지 않고 변화해 간다. 우리는 모든 존재가 변화의 과정에 있다는 것을 알면서도 우리는 늘 어떤 상태가 지속되기를 바란다. 우리의 기대와 욕구에 반할 때 우리는 저항한다. 수많은 갈등이 우리 삶에서 일어나는 것이다.

우리는 대상을 분별하여 언어로 규정할 때 사실판단과 가치판단이 성립하지만 이들 판단은 절대적 기준이 없다는 점에서 진리가 아니다. 보통 사람들이 매일 경험하는 감정의 변화와 시비분별, 그리고 더 나은 삶을 위한 노력과 성취 등 행복하게 살려는 인간의 노력이 얼마나 잘못된 기반위에 놓여 있는지 그는 많은 비유와 우화를 통해 말해 주고 있다. 특히 제물론(齊物論)은 사물의 평등성을 보여주는 부분으로, 인간이 왜 자연스러운 삶의 흐름을 따라 편안하게 살지 못하는지 설명해 주고 있다. 흐르는 물이 돌을 만나면 소용돌이를 일으키듯이 우리의 마음은 대상을 만나 부딪치며 상처를 내는데, 우리가 만들어내는 상처는 언어와 밀접하게 관련되어 있다. 장자는 언어가 만들어내는 이원성의 세계를 넘어설 때 진정한 자유가 있다고 한다. 그리고 이 자유를 얻은 사람을 지인(至人)이라 한다.

장자는 개인이 겪는 고통과 상처를 사회구조적인 문제로 접근하지 않는다. 그리고 의식주와 같은 생물학적 욕구보다 자신의 주장이나 신념이 옳다고 생각하는 심리적 욕구에서 생기는 폭력성에 더 관심을 둔다. 나아가 개인이 느끼는 불행은 사회구조를 개혁함으로써 해결하기보다 개인의 내면을 깊이 탐구해 들어감으로써 해결하고자 하였다.

장자(莊子)를 통해 본 상처와 치유, 그리고 자유

-제물론(齊物論)을 중심으로-

1. 들어가며
2. 상처
3. 치유
4. 자유
5. 나오며

1. 들어가며

최근 우리 사회에 힐링(healing)이라는 말이 유행하고 있다. 이 말이 유행하게 된 계기는 우리 사회의 사회구조적 문제 등 다양한 요인에 의해서이겠지만, 그 의미에 있어서는 의학적 치료가 아닌 심리적 치유를 말하는 것 같다. 만약 신체적 질병이라면 당연히 의학에서 해결해야 할 것이며, 몸과 마음이 둘이 아니라는 입장이라면 즉, 심리적 요인에 의해 신체적 질병이 생겼다고 본다면 요가나 기공 등 기수련을 통한 치료가 도움이 될 것이다. 그런데 전통적으로 철학에서는 인간의 정신으로 해결되지 않는 형이상학적인 문제를 질병에, 그리고 이 문제를 해결하는 철학자나 불도를 의사에 비유하기도 하였다. 불도의 경우 시간과 공간의 한계, 정신과 육체가 하나인가 둘인가? 여래는 사후

에 존재하는가? 등의 형이상학적 문제에 대해 대답하지 않았다고 한다. 어떤 수행자가 만약 분다께서 이 문제에 대답해주지 않으면 자신은 분다의 말을 믿고 따르지 않겠다고 하니 분다는 그 유명한 '독화살의 비유'를 들어 이 수행자를 교화시켰다. 만약 어떤 사람이 독화살을 맞아 죽어가고 있는데, 그 사람이 이 독화살의 재료가 무엇인지, 누가 쏜 것인지, 어디로부터 날아온 것인지 등과 같은 문제에 매달리면 그 사람은 결국 그 문제를 해결하기도 전에 죽어버린다. 그러므로 분다는 이와 같은 문제를 해결하기보다 먼저 그 독화살을 뽑는 것이 급선무라고 하였다. 물론 독은 우리 삶에 만연한 고통이다. 한편 비트겐슈타인은 철학적 문제들은 언어를 잘못 사용하는데서 발생하는 질병이라고 보았다. 많은 철학적 이론들은 겉으로는 심오해 보이지만 상상력의 산물이며 사실은 단순한 그림들을 제공하는데, 이것 때문에 우리는 정작 언어의 복잡성은 보지 못한다. 새로운 철학은 이런 마술에 대항하는 조직적인 저항이다. 그리고 그 방법론은 우리로 하여금 늘 언어적 현상으로 돌아가게 한다. 비트겐슈타인은 이런 방법론을 병(病)의 치료에 비유했다.¹⁾ 이와 같이 철학은 정신을 치유하는 기능이 있다. 동서고금의 많은 철학자들의 언어는 동일한 질병에 시달리는 사람에게라하면 여전히 약효를 발휘할 수 있을 것이다.

본고에서 살펴볼 장자(莊子)는 많은 철학자들의 머리를 아프게 한 형이상학적 문제에 집중하기보다는 더욱 일상에 가까운 삶의 모습을 그의 탐구대상으로 삼는다. 보통 사람들이 매일 경험하는 감정의 변화와 시비분별, 그리고 더 나은 삶을 위한 노력과 성취 등 행복하게 살려는 인간의 노력이 얼마나 잘못된 기반위에 놓여 있는지 그는 많은 비유와 우화를 통해 말해주고 있다. 특히 제물론(齊物論)은 사물의 평등성을 보여주는 부분으로, 인

1) 데이비드 피어스 지음, 정영목 옮김, 『비트겐슈타인』, 시공사, 2000, 18-19쪽 참조.

간이 왜 자연스러운 삶의 흐름을 따라 편안하게 살지 못하는지 설명해 주고 있다. 흐르는 물이 돌을 만나면 소용돌이를 일으키듯이 우리의 마음은 대상을 만나 부딪치며 상처를 내는데, 우리가 만들어내는 상처는 언어와 밀접하게 관련되어 있다. 장자는 언어가 만들어내는 이원성의 세계를 넘어설 때 진정한 자유가 있다고 한다. 그리고 이 자유를 얻은 사람을 지인(至人)이라 한다.

장자는 개인이 겪는 고통과 상처를 사회구조적인 문제로 접근하지 않는다. 그리고 의식주와 같은 생물학적 욕구보다 자신의 주장이나 신념이 옳다고 생각하는 심리적 욕구에서 생기는 폭력성에 더 관심을 둔다. 나아가 개인이 느끼는 불행을 사회구조를 개혁함으로써 해결하기보다 개인의 내면을 깊이 탐구해 들어감으로써 해결하고자 한다.

2. 상 처

1) 일상의 혼돈과 슬픔

장자(莊子)는 전국시기 중후기에 살았던 사람으로 추정된다. 이 시기는 500여 년 분열된 중국이 통일을 염원하던 때였고, 제자백가라 불리는 수많은 사상가들이 나타나 저마다 사회질서를 부르짖던 때였다. 후대에는 장자를 도가(道家) 사상가로 분류하는데, 장자 이외 노자, 열자, 송영자, 양주 같은 선구자들이 있었다. 이들의 공통점은 주(周)의 예제(禮制)문화를 비판하고, 과욕(寡慾)이나 무욕(無欲)을 주장한 것이다. 이들은 당대의 주류문화를 비판하고 핵심권력에서 벗어나 있었기 때문에 어떤 이들은 도가를 현실권력에서 밀려난 패배주의자라고 부르기도 한다. 후대 위진남북조 시기에 수많은 지식인들이 당시의 무질서한 사회

분위기에서 세상을 도피하는 수단으로 노장(老莊)을 애독한 것을 보면 이와 같은 평가가 틀리지만은 않다. 그러나 『노자』나 『장자』를 주의 깊게 읽어보면 이들이 현실의 권력투쟁에서 패배한 좌절감에 세상에 대한 비관적 낯두리를 읊은 게 아님을 알 수 있다. 그들의 사유의 출발은 그들이 처해있던 삶이었다. 그들에게 보였던 그 당시 사람들의 삶의 모습을 있는 그대로 보았을 때 삶의 혼란과 불행이 어디에서 비롯하는지 그들은 사람들에게 말하고 있다.

그러나 삶의 조건이 그들의 사상을 형성하는데 어느 정도 영향을 끼쳤다고도 할 수 있다. 장자는 기록에 의하면 송(宋)나라 사람이다. 송나라는 주(周)의 건국이전 천자국이었던 은(殷)나라가 주(周)의 쿠데타에 의해 멸망하고 그 유민(遺民)이 살 곳으로 지정받은 곳이었다. 그러므로 송나라가 주(周)의 새로운 문화를 받아들이는데 다른 나라보다 더디고 저항이 있었을 것은 짐작할 수 있다. 제자백가서의 여러 곳에서 시세에 어둡고 세상물정 모르는 어리석은 사람으로 송나라 사람이 자주 등장하는 것으로도 그 상황을 알 수 있다.

장자가 수백 년이 지났지만 송나라라는 지역적 특성에서 당시의 주류문화에 저항적이었을 것이라는 것도 짐작할 수 있다. 그러나 장자가 다만 지역적 특성으로 주(周)의 예제문화를 비판하였다면 당시의 비판적 사상에 거쳤을 것이지만, 장자는 그 내용의 심오함이나 보편성 때문에 수 천 년이 지난 지금에도 여전히 공명을 주고 있다.

장자는 어떤 선입견이나 사상으로 세상을 바라보는 것을 거부하였다. 그가 살고 있던 당시 사람들의 삶을 지켜보는 자세에서 그는 삶의 혼돈과 불행을 탐구하였다. 다음은 그가 본 당시 사람들의 삶의 모습이다.

큰 지혜는 너그럽고 여유 있지만, 작은 지혜는 좁고 자질구레하

다. 위대한 말은 아름답고 성대하지만 하찮은 말은 수다스럽다. 잠이 들면 혼백이 사귀고, 깨어나면 육신이 활동한다. 외계의 사물과 접촉하여 얽혀서는 마음은 날마다 다투게 되는데, 그 가운데 명한 사람, 우울한 사람, 숨은 사람이 있게 된다. 작은 두려움은 흠칫 놀라게 하나, 큰 두려움은 오히려 망연자실케 한다. 그들이 시비를 가릴 때에는 쇠뇌를 쏘듯이 하고, 승세를 지킬 때에는 마치 맹세하는 것처럼 하고, 날로 쇠잔해질 때에는 마치 가을과 겨울에 초목이 시들듯 한다. 그들이 일단 그렇게 빠져들면 다시는 돌이킬 수 없게 된다. 그들이 마치 상자를 봉한 것처럼 빠져드는 것은 마음이 늙어서 꼭 막혔기 때문이다. 죽음에 가까워진 마음은 다시 소생시키기 어려운 법이다.²⁾

장자가 본 일상의 삶은 갈등의 연속이다. 매일 매일의 분주한 움직임 속에서 많은 대상들과 갈등을 일으키고, 잠잘 때조차 꿈을 꾸니, 하루 24시간 중 평화롭고 고요한 마음의 상태는 없는 듯이 보인다. 대부분의 갈등은 서로의 견해가 다른데서 비롯된다. 내가 옳다고 생각하는 것을 상대가 받아들이지 않을 때 사람들은 목숨까지도 건다. 대상과의 갈등은 부딪칠만한 자신의 견해가 있어야 하는데, 장자는 사람들마다 가지고 있는 견해나 신념의 덩어리를 '이미 이루어진 마음[成心]'이라고 하였다. 사람들은 살아가면서 축적한 여러 가지 경험지를 바탕으로 대상과 부딪쳐 여러 가지 감정을 일으키는 것이다.

기쁨, 성냄, 슬픔, 즐거움과 걱정, 환습, 번덕, 고집 그리고 경박함, 사치, 방탕, 교만한 마음은 음악이 악기의 텅 빈 공간에서 나오듯 따뜻한 기운이 버섯을 자라게 하듯, 밤낮으로 번갈아 가며 우리 앞에 나타나지만, 그러한 감정이 싹트는 까닭을 알지 못한다.³⁾

2) 大知閑閑, 小知閒閒. 大言炎炎, 小言詹詹. 其寐也魂交, 其覺也形開. 與接爲構, 日以心鬪, 縵者窳者密者. 小恐惴惴, 大恐縵縵. 其發若機括, 其司是非之謂也. 其留如詛盟, 其守勝之謂也. 其殺若秋冬, 以言其日消也. 其溺之所爲之, 不可使復之也. 其厭也如緘, 以言其老血也. 近死之心, 莫使復陽也.

3) 喜怒哀樂, 慮嘆變熱, 姚佚啓態, 樂出虛, 蒸成菌, 日夜相代乎前, 而莫知其

우리의 일상에서 이와 같은 감정이 없으면 살아있다고 할 수 있을까? 우리의 삶은 늘 어떤 감정의 소용돌이에 휩싸이게 되는데, 대부분 즐거운 느낌을 지속시키기 위해 노력을 한다. 장자는 어떤 감정의 상태가 중요한가 보다 이와 같은 여러 가지 감정이 일어나는 우리의 마음을 지켜보고 있다. 마치 악기의 빈 공간에서 소리가 나오듯, 버섯이 돌아나듯 우리의 텅 빈 마음에 여러 가지 감정의 파동들이 일어나는 것이다. 사람들은 이러한 감정이 일어나는 근원은 보지 않고 감정을 지속시키든가 저항하든가 하는 반응에 몰두한다.

장자는 우리의 삶을 이루는 이와 같은 희노애락의 근원이 무엇인지 알고자 하지만 대부분의 사람들은 지금의 삶보다 미래의 어떤 행복을 향하여 부지런히 노력한다. 만약 그와 같은 무지개 빛 행복은 없다는 것을 안다면 지금 이 순간 우리는 무엇을 향하여 그렇게 노력할 것인가? 장자는 그 노력 속에 숨겨진 슬픔이 우리의 삶을 그렇게 불행하게 만든다고 한다.

한번 그 이루어진 형체를 받으면 잊지 않고 그 몸이 다하기를 기다려야 한다. 사물과 더불어 서로 거스르기도 하고 서로 순응하기도 하며 인생을 말달리듯 소진하여 그칠 줄 모른다면 또한 슬프지 않겠는가? 죽을 때까지 노력하더라도 그 성공을 보지 못하고, 고달프고 피곤하지만 그 돌아갈 바를 알지 못한다면 애달프다 하지 않을 수 있겠는가? 사람들이 그를 보고 아직 죽지 않았다고 하더라도 무슨 이익이 될 것이며, 그 형체가 변화함에 따라 그 마음도 더불어 그렇게 된다면 크게 애처롭다고 하지 않을 수 있겠는가? 사람이 산다고 하는 것이 진실로 이와 같이 어두운 것인가? 오직 나만 어둡고 다른 사람들 가운데 어둡지 않은 사람도 있는 것인가?⁴⁾

所萌.

- 4) 一受其成形，不忘以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎。終身役役，而不見其成功，荼然疲役，而不知其所歸，可不哀邪。人謂之不死奚益，其形化，其心與之然，可不謂大哀乎。人之生也，固若是芒乎，其我獨芒，而人亦有不芒者乎。

장자는 개인적 슬픔보다 보편적 슬픔에 관심을 두었다. 자신과 동시대를 살아가는 주변 사람들의 삶을 통해 사람들이 부단히 노력하며 추구하는 인생의 의미가 무엇인지 그는 찾지를 못한다. 사람들은 애써 성공을 추구하지만 죽을 때까지 얻지 못하고 고달픈 삶을 살아가는 모습에서 그는 깊은 연민을 느낀다. 성공에 대한 맹목적인 추구는 대부분의 사람들이 반성 없이 받아들이고 행동한다. 일상의 삶을 반성적으로 관찰한다는 것은 어쩌면 우리의 삶을 불편하게 할 수도 있다. 그리고 사람들은 삶을 사유한다는 것을 대단히 어렵게 여기는지도 모른다. 장자는 성공적인 삶을 살려는 우리의 태도는 모두 어리석은 행위로 본다. 하지만 자신을 다른 사람보다 우월한 사람이라 여기지 않고 자신과 사람들 모두 어리석다고 생각한다. 그럼에도 불구하고 장자는 자신의 어리석음을 알기 때문에 소크라테스처럼 현명한 사람이 될 수 있다. 그에게는 무지를 대상화시킬 수 있는 지혜가 있기 때문이다.

그의 지혜는 육체가 형성되면 자연의 변화에 따라 이 육체가 저절로 소멸할 때까지 기다려야 한다고 한다. 즉 육체의 생성과 소멸은 자연의 변화로 보는 것이다. 거기에 마음이 덧붙여지게 되는데, 이 마음은 육체의 변화와 더불어 변화를 겪지 않는다. 이 말은 장자의 사상을 이해하는데 있어서 대단히 중요한 부분이다. 마음은 육체와 더불어 생겨나지만 변화를 겪지 않으며 육체의 소멸과 함께 사라져버리는 것이라고 한다면 우리의 삶에서 추구하는 많은 목표는 이 마음의 욕구를 충족시키려는 것이 아닌가? 이에 대한 장자의 설명을 들어보자.

2) 도달할 수 없는 완성의 추구

장자는 인간의 근원적인 의식에 있어서는 아무런 분별이 없다고 한다. 주관과 객관의 완전한 합일이 우리 의식의 탐구가 궁

극에 도달하는 지점이다. 주의할 점은 분리된 것이 하나로 합쳐지는 것이 아니라 원래 하나인 것이 분리되었다는 점이다. 우리의 일상은 늘 분별에 기반해 있다. 이 분별지가 없다면 삶은 불가능하게 여겨진다. 그런데 장자는 어떤 이의 경우에는 모든 분별지가 사라졌을 때 우리의 의식이 하나의 단일한 상태임을 알고, 그 하나일 때는 애초에 어떤 대상도 존재하지 않는다고 한다. 이 상태에서 우리의 의식은 네 단계⁵⁾를 거쳐 세상의 부분으로서의 자신을 인식하고 자신을 지금보다 나은 어떤 상태로 만들기 위해 부단히 노력한다.

옛 사람은 그 지혜가 도달한 곳이 있었다. 어디까지 도달했는가 하면 애초에 사물이 존재하지 않았다고 생각하였는데 그것은 지극한 것이며, 다한 것이라 더 이상 더할 수가 없다. 그 다음은 사물이 있지만 아직은 아무런 경계가 있지 않은 단계이다. 그 다음은 경계가 있지만 아직 시비가 없는 단계이다. 시비가 드러나면 도가 이지러진다. 도가 이지러지는 까닭은 애착이 생겨나서이다. 그렇다면 진실로 완성과 이지러짐은 있는 것일까? 진실로 완성과 이지러짐은 없는 것일까?

완성과 이지러짐이 있기 때문에 소씨(昭氏)는 거문고를 뜯었고, 완성과 이지러짐이 없기 때문에 소씨는 거문고를 뜯지 않았다. 소문(昭文)은 거문고를 연주하고, 사광(師曠)은 북채를 잡고, 혜자(惠子)는 책상에 기대어 있었는데 이 세 사람의 지혜는 거의 완성에 도달했던 것일까? 이들은 모두 그 뛰어난 기량 때문에 오래도록 이름을 남길 수는 있었다. 이들은 다만 좋아하는 것이 남들과 달랐고, 자신이 좋아하는 것을 밝히려 하고 하였다. 그런데 다른 사람들이 잘 알지 못하는 것을 밝히려 하였기 때문에 혜자는 견백(堅白)의 어리석음에 빠졌고, 소문의 아들은 부친의 연주를 답습하는데 그쳐 죽을 때까지 완성을 이루지 못했던 것이다.⁶⁾

5) 네 단계는 애초에 아무 것도 존재하지 않은 단계-사물이 있지만 경계가 없는 단계-경계는 있지만 시비가 없는 단계-시비가 생긴 단계로 최세민은 이 네 단계를 신비의식, 총체적 의식, 개체의식, 감각지성적 자아의식으로 구분하고 있다(최세민, 「莊子の 신비주의」, 『人文學志』, 第40輯, 충북대학교 인문학 연구소, 2010, 28-30쪽 참조).

6) 古之人其知有所至矣。惡乎至。有以爲未始有物者，至矣。不可以加矣。其

흔히 삶의 목표가 무엇인가라고 했을 때 그 목표는 지금의 자신이 아닌 어떤 존재의 상태이다. 어떤 기량에 있어서 많은 사람들은 비교우위에 의해 우열을 정할 수 있다. 장자는 당시의 뛰어난 기예로 거문고 연주, 북채 반주, 변론을 들고 있다. 『장자』에는 이 외 수많은 장인(匠人)과 위대한 군주들이 등장하는데 모두 자신의 분야에서 최고의 기량을 자랑하는 이들이다. 그런데 어떤 분야에서 뛰어나다고 하는 것은 모두 비교에 의해서 평가받는 것이다. 때문에 사람들이 최고의 기량이라고 하는 것은 상대적으로 우수하다는 것으로, 만약 우리가 비교하지 않으면 평가를 할 수 없을 뿐만 아니라 장자는 비교우위 없이 그 자체 완성의 경지는 없다고 한다. 왜냐하면 어떤 부분으로도 전체를 드러낼 수 없기 때문이다.

소문(昭文)은 장자 당시 최고의 거문고 연주자였지만 그가 거문고를 뜯게 되면 다른 사람과의 연주와 비교하여 그는 뛰어난 연주가임이 판명된다. 하지만 소문(昭文) 한 사람의 연주만을 들었을 때 우리는 깊은 감동은 받을지언정 최고의 연주라고 말할 수는 없다. 비교할 수 없기 때문이다. 그리고 거문고를 연주하지 않을 때는 모든 음이 무한한 가능성으로 존재해서 완성이나 이 지러짐이라는 평가는 존재할 수 없다. 모든 연주가 전체와 하나가 되어 평등해지는 단계이다. 가장 높은 지혜의 경지에서 모든 분별이 사라지는 곳이다. 소문(昭文)의 연주조차 이러한데 그를 답습하는 아들의 경우에는 더욱 완성과는 거리가 멀다. 그리고 혜자(惠子)는 장자의 친구이자 그의 사상을 더 높은 차원으로 이끌어 주었던 논객인 혜시이다. 견백론(堅白論)은 지금은 공손룡

次以爲有物矣，而未始有封也。其次以爲有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。果且有成與虧乎哉，果且無成與虧乎哉。有成與虧，故昭氏之鼓琴也。無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也。三子之知幾乎，皆其盛者也，故載之末年。唯其好之也，以異於彼。其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以堅白之昧終，而其子又以文之綸終，終身無成。

(公孫龍)의 주장이라고 알려졌지만 장자는 어떤 혼동에서인지 헤시의 견해로 보고 있다. 즉 언어가 대상과 분리되어 추상을 견지할 때 언어는 동일한 자신의 본질을 가지게 되어 하나의 흰돌을 보더라도 그 돌은 하나의 흰 돌이 아니라 단단함[堅]과 흰색[白]이라는 속성으로 구성되어 있다는 것이다. 헤시를 비롯한 명가(名家)에 의해 비로소 언어가 대상과 분리하여 스스로의 존재성을 확보하게 되었다.

소문(昭文)이나 혜시(惠施)는 당대 사람들보다 뛰어난 기량으로 그들을 앞서는 사람이 없었다. 그들은 과연 자신의 기량을 완성시킨 것일까? 장자는 완성이란 없다고 한다. 어떠한 부분도 전체의 일부일 뿐이며, 이 부분에 대해 비교평가를 한 뒤에야 완성이나 이지러짐이라는 평가를 할 수 있기 때문이다. 인식에 있어서 4단계의 구분은 분할되지 않은 전체에서 부분의 인식, 그리고 판단이라는 과정을 거치게 되는데, 장자는 이와 같은 인식의 차이는 우리의 언어에서 비롯된다고 본다. 부분이 가지는 불완전성은 특히 언어에 의해 규정됨에 따라 마치 부분이 실재하는 듯이 여겨진다.

3) 언어와 이원성의 세계

우리가 바라보는 대상의 세계는 감각기관에 따라 여러 형태로 존재하지만, 그 부분의 차이성을 규정하는 것은 언어이다. 어떤 대상에 이름을 붙일 때 그 존재는 그 대상이 아닌 다른 것을 배제한 그 자체로 규정된다. 그래서 언어가 가지는 가장 기본적인 의미는 그 언어가 지시하는 대상이 있어야 한다는 것이다. 그런데 장자는 언어의 지시기능보다 언어가 지니는 의미에 더 관심을 두고 있다. 『장자』에는 수많은 우화가 있는데, 가령 「소요유」에서는 봉(鵬)과 곤(鯁)이라는 새와 물고기가 나온다. 그런데 봉과 곤은 실재하는 대상으로서의 새와 물고기를 지시하기보다 장

자는 이들 이름과 대상을 통해서 그가 도달한 지혜의 경지를 말하고자 한다. 때문에 그는 언어가 어떤 의미가 없다면 그 언어는 사람에게 의미 없는 새소리나 바람소리와 다른 차이가 무엇인가하고 묻는다.

대저 말이란 바람 소리가 아니다. 말이란 뜻이 있어야 하는데, 그 말의 뜻이 특별히 정해져 있지 않다면 과연 말이란 존재하는 것일까? 아니면 일찍이 존재하지 않는 것일까? 그 말이 새소리와 다르다고 한들 또한 새소리와 구분되는 것일까 구분되지 않는 것일까?

도(道)는 무엇에 가려서 참과 거짓이 있게 되었고, 말이란 무엇에 가려져서 시비가 있게 되었을까? 도는 어디로 가서 존재하지 않게 되었고, 말이란 무엇을 보존하여서 옳지 않게 되었을까? 도는 작은 성취에 숨어버렸고, 말은 화려한 수식에 가려졌다.⁷⁾

장자는 언어와 도(道)를 구분하고 있는데, 도(道)는 존재의 근원이라고 할 수 있고, 이 도(道)는 정적인 세계보다 모든 것을 소통시켜주는 흐름으로 이해될 때가 많다. 그러므로 도(道)는 인간에게 있어서 행위와 연결시켜 설명한다. 그리고 『장자』에서 언어는 존재의 실상[道]를 보여주기에는 부적합하다고 한다. 그러나 언어는 인간의 삶에 있어서 유용한 도구이기도 하다. 지식은 기본적으로 언어로 구성되어 있으며, 자신의 삶을 꾸려가는데 있어서 전문가이든 비전문가이든 삶을 영위하기 위한 많은 지식을 사람들은 필요로 한다. 장자도 이것을 부정하지는 않는다. 다만 그가 부정하는 것은 언어가 지시하는 대상이나 내용이 고정불변한 진리라고 고집부리는 태도이다. 왜냐하면 그는 기본적으로 언어는 어떤 하나의 대상[A]을 규정함과 동시에 그 아닌 것[非A]을 규정하기 때문이다. 이에 대해 장자는 한 개념이 지니

7) 夫言非吹也，言者有言。其所言者特未定也，果有言邪，其未嘗有言邪。其以爲異於穀音，亦有辯乎，其無辯乎。道惡乎隱而有真偽，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，言隱於榮華。

는 반대나 모순상태를 말하고 있다.

사물은 저것 아닌 것이 없고, 사물은 이것 아닌 것이 없다. 저것으로부터 볼 수 없으면 이미 알고 있는 것으로부터 알 수 있다. 그러므로 저것은 이것에서 나오고 이것 또한 저것에 말미암는다고 하는 것을 ‘저것과 이것이 바야흐로 함께 생겨나는 설[彼是方生之說]’이라고 한다. 비록 그렇다 하더라도 바야흐로 태어나면 바야흐로 죽고, 바야흐로 죽으면 바야흐로 태어나며, 바야흐로 옳으면 바야흐로 옳지 않게 되고, 바야흐로 옳지 않으면 바야흐로 옳게 된다. 옳은 것을 원인으로 틀린 것이 나오고, 틀린 것을 원인으로 옳은 것이 나온다.⁸⁾

흔히 이 내용을 두고 장자의 사상은 상대주의를 관점을 가지고 있다고 하는데, 장자는 오히려 상대주의적 진술들을 통해 상대주의적 관점을 극복하려고 했다는 평가도 있다. 장자에 나타난 상대주의는 분별지의 부정적 성격을 보여주는 지식에 대한 반성적 전략의 일환일 뿐이라는 것이다. 즉 장자의 상대주의는 각자 자기가 옳고 다른 사람은 틀렸다고 하는 방식의 주관주의를 반대하기 위하여 설정된 것이며, 당시 전국시대의 사상계에 난무하던 독단론을 반대한 것이라는 평가를 받기도 한다.⁹⁾

삶과 죽음, 긍정과 부정, 옳음과 그름 등 언어가 지니는 이원성은 우리의 의식을 분열시키고 어느 한쪽만이 옳다고 주장하는 데서 우리의 갈등과 투쟁은 벌어진다. 이 문제를 해결하기 위해서는 당연히 언어의 한계를 이해하고 언어를 넘어서 실재를 아는 것이다. 장자의 입장에서는 안다고 하기보다 ‘있는 그대로의 모습을 바라봄[觀照]’과 존재와 하나됨이 더 적합한 표현이다.

8) 物无非彼, 物无非是。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。

9) 이종성, 「장자의 상대주의적 관점에 대한 반성적 고찰」, 『범한철학』 제 30집, 2003년 가을, 범한철학회, 97-98쪽 참조.

3. 치 유

1) 사실판단의 절대적 기준이 없음

장자는 언어가 지니는 이원성의 상태에서는 어떤 사실에 대한 언급조차 상대주의적 진리의 세계로 떨어진다고 한다. 예를 들면 크다-작다, 높다-낮다, 길다-짧다 등은 객관적 사실에 대한 판단이다. 에베레스트산이 지구에서 가장 높다고 한다면 이것은 나의 감정에 상관없이 객관적 사실로서 우리는 받아들인다. 대부분의 과학적 탐구는 객관적 사실에 대한 판단으로 일정한 진리치를 가진다고 본다. 그러나 장자는 우리가 대상에 대해서 내리는 사실판단조차 절대적 기준이 없다는 점에서 진리로 받아들이지 않는다. 다음은 이에 대한 그의 설명이다.

천하에 짐승의 가을터럭 끝보다 큰 것이 없고 태산은 작다고 할 수 있다. 그리고 일찍 죽은 어린아이보다 더 오래 산 이는 없고 팽조는 요절했다고 할 수 있다. 천지는 나와 함께 살아 있고 만물은 나와 하나가 된다. 이미 하나가 되었다고 하면 또한 말이 필요한 것인가? 이미 하나라고 한다면 또한 말은 필요 없는 것인가?¹⁰⁾

크다·작다, 높다·낮다, 오래 살다-일찍 죽다 등은 항상 상대적 판단이다. 비교대상이 무엇인가에 따라 하나의 대상은 모순된 판단을 할 수 있다. 우리가 어떤 대상에 대해 크다, 작다, 높다, 낮다 등의 판단을 하는 것은 순전히 인간중심의 자의적인 판단이다. 그리고 그 대상의 어떤 일시적 상태 또는 부분을 두고 판단하는 것인데도, 마치 그것이 영원하며 그 자체인 듯 규정할 때 우리는 반대에 부딪치고 싸우게 된다. 그래서 성인(聖

10) 天下莫大於秋毫之末，而太山爲小。莫壽於殤子，而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。既已爲一矣，且得有言乎。既已謂之一矣，且得無言乎。

人)은 관조할 뿐 입론하지 않고, 입론하더라도 자신의 주장이 옳다고 고집하지 않는다. 왜냐하면 자신이 말을 할 때 말하지 않는 부분이 늘 존재한다는 것을 알기 때문이다.

무릇 도에는 애초에 한계가 없고, 말에는 애초에 한결같은 뜻이 없다. 이 때문에 경계를 지을 수 있다. 그 경계가 생기는 것에 대해 말해보면 왼쪽이 있으면 오른쪽이 있고, 윤리가 있으면 의로움이 있고, 구분이 있으면 변론이 있고, 경쟁이 있으면 다툼이 있다. 이것을 여덟 가지 덕이라고 한다. 천지 사방의 바깥에 대해 성인(聖人)은 보존할 뿐 말로 표현하지 않고, 천지 사방의 안에 대해 성인(聖人)은 말을 하되 논의하지 않는다. 『춘추』는 세상을 다스리는 선왕(先王)의 뜻을 기록한 것인데, 성인(聖人)은 논의하지만 변론하지는 않는다. 그러므로 구분하게 되면 구분하지 않는 것이 있게 되고, 변론하면 변론하지 않는 것이 있게 된다. 왜 그런가? 성인(聖人)은 천지를 품지만 많은 사람들은 그것을 변론하여 서로 남에게 보이려고 한다. 그러므로 변론하는 사람에게는 보지 못하는 부분이 있게 된다고 한다.¹¹⁾

언어에 의해 부분을 실재하는 것으로 여길 때 우리는 주장과 다툼이 생긴다. 장자는 언어가 의미를 지니지 못할 때 그것은 새소리와 같이 무의미하다고 하였다. 언어가 의미를 지니기 위해서는 지시대상이 존재하거나 뜻이 담겨 있어야 하는데, 대상은 늘 변화의 과정 속에 있기 때문에 변화를 어떻게 분절하여 언어화시키는가 하는 것은 인간의 자의성에 따른다. 때문에 장자는 말에는 애초에 정해진 뜻이 없다고 하였다. 그리고 모든 변화를 관통하는 흐름인 도(道)는 애초에 어떤 한계가 없기 때문에 언어화시키기 어렵다. 만약 우리가 차이를 인식하지 못한다

11) 夫道未始有封，言未始有常。爲是而有畛也，請言其畛。有左有右，有倫有義，有分有辯，有競有爭。此之謂八德。六合之外，聖人存而不論。六合之內，聖人論而不議。春秋經世，先王之志，聖人議而不辯。故分也者，有不分也。辯也者，有不辯也。曰何也。聖人懷之，衆人辯之以相示也。故曰辯也者，有不見也。

면 우리는 대상의 구분조차 힘들기 때문이다. 차이를 명료화시키는 것은 언어의 기능이고, 명가(名家)에 이르러서는 언어 그 자체가 존재하는 것으로 생각했기 때문에 세상에는 추상적이고 다양성을 지닌 언어의 세계를 인정했던 것이다. 그러나 장자는 언어는 인간의 자의성에 의해 만들어진 것일 뿐 그 자체 본질을 지닌 것으로 생각하지 않았고, 뜻을 전달하는 도구로만 여겼다. 그리고 언어가 지닌 도구성과 한계성 그리고 상대성을 이해할 수 있었던 것은 세계가 분할되지 않은 하나임을 알았기 때문인데, 이것을 가능하게 하는 방법이 바로 장자에서는 언어를 잊어버리는 망(忘)이다. 좌망(坐忘)이나 양망(兩忘), 외천하(外天下), 외물(外物), 외생(外生) 등의 방법에 의해 마음을 구성하는 모든 구성물로부터 벗어날 때 비로소 일체와 하나인 체험을 하게 된다.

사실에 대한 우리의 지식이 절대적 근거가 없는 것과 마찬가지로 좋고 나쁜 가치판단 또한 절대적 근거가 없다. 대상에 대한 사실판단보다 쾌락과 고통이라는 감정에 의해 우리의 삶은 더욱 추동되는 것으로 보면 오히려 인간이 이룩한 문명을 장자는 비판한다고 볼 수 있다.

2) 가치판단의 절대적 기준이 없음

사람들과의 갈등은 사실의 문제보다도 가치의 영역에서 훨씬 더 많이 일어난다. 대상에 대한 좋고 나쁨의 판단은 흔히 주관적이라고 하면서도 이 한계를 넘어서기 힘들다. 순자(荀子)는 인간의 주관적 성향이 개인의 문제가 아니라 인간의 보편성이라고 하였다. 인간에게는 태어날 때부터 감각의 좋고 나쁨을 구별하는 능력이 있다는 것이다. 장자는 인간의 보편성을 다른 동물과 비교하여 인간의 특수성을 이야기한다.

사람은 습한 곳에서 자면 허리병이 걸려 몸이 구부러져 죽게 되

지만 미꾸라지도 그러하던가? 나무에 올라가면 두렵고 무서워 떨리지만 원숭이도 그러하던가? 사람과 미꾸라지, 원숭이 이 셋 가운데 누가 바른 거처를 알고 있는 것일까?

사람은 풀을 먹는 소나 양을 먹지만 사슴은 풀을 뜯어 먹고, 지네는 작은 뱀의 눈을 좋아하고, 올빼미는 쥐를 즐긴다. 이 넷 중에서 누가 바른 맛을 알고 있는 것일까?

원숭이는 긴팔원숭이를 암컷으로 여기고, 고라니는 사슴과 사귀고, 미꾸라지는 물고기와 어울려 논다. 모장과 여희는 사람이 아름답다고 여기지만 물고기는 이들을 보고 물 속 깊이 숨어버리고, 새는 이들을 보고 하늘 높이 날아올라가고, 고라니와 사슴은 이들을 보고 결사적으로 달아난다. 이 넷 가운데 누가 천하의 바른 미모를 알고 있는 것일까?¹²⁾

장자에서 많이 인용되는 부분으로 주거, 음식, 짝짓기에 있어서 인간의 상대적 가치를 말하고 있다. 인간사회에서만도 개인의 기호가 다르고 각 지역의 문화와 환경에 따라 서로 다른 가치를 지닌다는 것은 누구나 아는 사실이다. 그러나 우리는 상대적 기호라는 것을 알면서도 무엇을 소유하는가에 따라 그 사람의 사회적 신분을 판단할 뿐 아니라 넘어설 수 없는 벽에서 얼마나 많은 사람들이 좌절하고 상처받는가? 우리의 의식을 구성하는 내용물에 대해서 나의 판단근거에 대해서 좀 더 주의를 기울여 그 근거를 찾아보지 않는다면 우리는 이 함정에서 벗어나기 힘들 것이다.

장자는 나아가 살고자하는 보편적 욕망에 대해 의문을 제기한다. 누구든 죽는 것보다 사는 것을 좋아한다는 판단에 대해서 우리는 과연 죽음에 대해서 알고 있는가 하고 묻는다. 마치 그는 죽음을 체험한 사람처럼 말한다.

12) 民濕寢則腰疾偏死，鱗然乎哉。木處則惴慄恟懼，猿猴然乎哉。三者孰知正處。民食芻豢，麋鹿食蓀，螂蛆甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味。猿獼狙以爲雌，麋與鹿交，鱸與魚游，毛嬙麗姬人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉。

내 어찌 삶을 기뻐함이 미혹된 생각이 아니라는 것을 알겠는가?
내 어찌 죽음을 싫어하는 것이 어려서 집을 잃고 돌아갈 줄 모르는
것이 아닌지 알겠는가? 여융국(麗戎國)의 희(姬)는 애(艾)지역의 국경
을 지키는 관리의 딸이었다. 진(晉)나라에서 처음 그녀를 데려가려
하자 울고불고 하여 눈물로 옷깃을 적셨으나, 왕의 거처에 이르러
왕과 함께 자고, 맛있는 고기를 먹고서는 이전에 울었던 것을 후회
하였다. 내 어찌 죽은 사람들이 이전에 살기를 바라던 것을 후회하
지 않는다는 것을 알겠는가?¹³⁾

사람들은 보통 죽음과 고통을 혼동한다. 죽음이 마치 고통인
것처럼 생각하는 것은 죽음에 이를 때 겪게 되는 신체적 고통을
보통 떠올리기도 하지만, 신체적 고통이 없다하더라도 자신의
소유라고 생각하는 많은 소유물을 잃어버리는 심리적 고통을 더
괴로워하기 때문일 것이다. 상실에 대한 고통은 우리가 신체적
죽음이 아니라 하더라도 일상에서 늘 겪는 일이고, 물리적인 소
유뿐만 아니라 많은 논쟁이나 투쟁에서 자신의 신념을 잃어버리
는 고통 또한 늘 겪는 일이다. 죽음은 총체적 상실로 생각되는
데 장자는 우리가 어떤 소유물이든 모두 잃었다 하더라도 그것
이 고통스러운 상태가 아니라고 한다. 쉽게 받아들이기 힘든 그
의 주장이지만 장자에서 궁극적 행복은 몸과 마음에 대한 모든
집착을 놓은 상태라는 것이 여러 편에서 언급되고 있다.

3) 밝은 지혜[以明]와 무궁한 변화의 중심[道樞]

일상의 갈등을 일으키는 판단의 한계를 넘어서기 위해서는 어
떤 판단에도 한정되지 않는 지혜에 의해서 가능하다. 옳고 그름
을 넘어선 지혜는 판단 이전의 사실에 대한 관조하는 자세에서
비롯된다. 판단하기 전에 있는 그대로의 사실을 지켜보는 자세,

13) 予惡乎知說生之非惑邪。予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪。麗之姬，艾
封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟。及其至於王所，與王同筐牀，食
芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎。

이것이 장자에서는 모든 편견을 넘어설 수 있는 지혜라고 한다. 상대적 진리의 세계를 넘어선 밝은 지혜는 무궁한 변화의 중심에서 중심과 균형을 잡을 수 있게 한다. 이 중심과 균형을 도추(道樞)라고 하며, 이 중심에서는 어떤 상황에서도 옳고 그름, 좋고 나쁨에 한정되지 않는다.

저것과 이것을 상대적으로 파악하지 않는 것을 도추(道樞)라고 한다. 지도리는 원의 중심에 있으면서 무궁한 변화에 응한다. 그러면 옳은 것 또한 하나의 무궁함이 되고 그른 것 또한 하나의 무궁함이 된다. 그러므로 밝은 지혜[以明]로써 보는 것이 가장 좋다고 하였다.¹⁴⁾

이것과 저것의 구별이 없는 단일한 하나의 정신이 우리의 본래 상태이지만, 사람들은 대상에 대한 분별에 의해 마치 나와 너, 여러 대상이 실재하는 듯이 생각한다는 게 장자의 말이다. 분별된 세계에서 더 많은 것을 취하려고 사람들은 노력하지만 결국 자신의 소유는 전체의 입장에서 보면 얻고 잃음이 없는 동일한 상태라는 것이다. 우리는 부분이 아니라 전체가 우리 각각의 본래 모습이라는 것이 장자의 이야기다. 늘 전체를 사유 대상으로 삼을 수 있다면 우리는 이익과 손해에 의해 상처받는 일이 사라질 것이다. 그러나 이것을 삶에서 체득하는 것은 쉽지 않다. 삶의 중심인 자기의식을 놓아버린다는 것은 쉽지 않기 때문에 여러 종교에서 그렇게 많은 구도자들이 치열한 수행을 하는 모습을 우리는 보지 않는가. 그런데 장자는 이러한 노력을 무의미하게 만드는 말을 한다. 즉 이미 우리는 완전한 하나이라는 것이다.

사람들은 신령스러운 지혜를 수고롭게 사용하여 하나가 되려하

14) 彼是莫得其偶謂之道樞。樞始得其環中，以應无窮。是亦一无窮，非亦一无窮也。故曰莫若以明。

지만 원래 같은 것임을 알지 못한다. 이것을 조삼(朝三)이라고 한다.……이름과 실질은 달라진 것이 없지만 기뻐하고 성내는 마음의 작용이 생기는 것은 또한 분별 때문이다. 그래서 성인(聖人)은 시비를 조화시켜 자연의 균형(天均)에서 마음을 쉬는데 이것을 '한쪽으로 치우치지 않는 균형(兩行)'이라 한다.¹⁵⁾

장자의 사상을 논리적 추론의 과정을 거치지 않고 언어를 벗어나 전체와 하나가 되는 체험을 말하는 것으로 보아 철학이라기보다는 신비주의와 통한다. 그러나 대부분의 신비가들이 현실을 부정적으로 보는데 반해 장자는 긍정적으로 본다는 점에 차이가 있다.¹⁶⁾ 삶 속에서 자유를 누리는 것, 이것이 장자가 말하고자 하는 핵심이다. 그는 언어가 우리의 의식을 분열시키고 많은 상처를 준다고 하지만, 그는 언어는 도구일 뿐이어서 언어를 사용하면서도 우리는 통합의 세계에 살 수 있다고 한다. 그래서 그는 '말하는 것도 아니고 침묵하는 것도 아닌(非言非默)' 언어사용을 한다.¹⁷⁾ 그는 『장자』를 통해 많은 우언과 역설을 사용하여 무엇인가 우리에게 전달하고자 하는데, 그 내용은 '구속받지 않는 자유로운 삶'을 살라는 것이다. 우리를 구속하는 것은 신체적 구속뿐만 아니라 관념의 구속 또한 있다. 장자는 감옥과 같은 구속이 아닌 이미 자신이 알고 있는 지식과 신념이 우리 삶을 옹죄는 감옥이라고 한다. 그러므로 앞에서의 논의와 같은 언어로 구성된 지식의 세계로부터 벗어날 때 우리는 진정한 자유를 누릴 수 있다고 하였다.

15) 勞神明爲一，而不知其同也。謂之朝三。……名實未虧，而喜怒爲用，亦因是也。是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。

16) 최세만, 앞의 논문, 46쪽 참조.

17) 자신이 궁극적으로 말하고자 하는 언어 너머의 세계를 결국 언어를 통해 제시할 수밖에 없다면, 그 무엇보다도 진술의 객관성이 요청될 수밖에 없다. 진술의 객관성이 언어의 형식성을 근거로 입증되는 순간 언어 너머의 세계가 실재함도 입증되기 때문이다(金越會, 「稷下學宮과 戰國時代의 글쓰기-『荀子』와 『莊子』를 중심으로」, 『中國文學』 第55輯, 韓國中國語文學會, 2008, 15쪽).

4. 자유

욕망 없는 인간이 과연 가능할까? 소유에 대한 집착이 없을 뿐만 아니라 삶에 대한 회구나 죽음에 대한 공포가 없는 존재가 과연 가능할까? 장자는 이와 같은 존재를 지인(至人)이라고 하며, 이는 우리의 참된 모습이라고 한다. 일체와 하나가 된 존재, 그래서 그 어떤 부분도 자신이라고 여기지 않는 존재, 부분의 생성과 소멸에 대하여 초연한 존재, 그와 같은 존재를 장자는 참된 자유인이라고 한다. 이에 대한 왕예의 설명은 마치 초자연적 능력을 지닌 존재처럼 보인다.

설결이 말하였다. “선생님께서서는 이익과 손해를 모르신다고 하시는데 그렇다면 지인(至人)은 진실로 이익과 손해를 모른다는 말씀입니까?” 왕예가 말하였다. “지인(至人)은 신령스러운 존재라네. 큰 못을 태워 말리는 불이라도 그를 뜨겁게 할 수 없고, 황하와 한수(漢水)를 얼리는 추위라도 그를 춥게 할 수 없고, 요란한 천둥이 산을 무너뜨리고, 바람이 바다를 뒤흔든다 하더라도 그를 놀라게 할 수 없다네. 만약 그와 같은 사람이라면 구름을 타고 해와 달에 올라 앉아 사해(四海) 밖에서 노닐 것이네. 삶과 죽음도 그를 변화시킬 수 없을 것인데 하물며 이익과 손해의 단서에 있어서야 말할 것이 있겠나?”¹⁸⁾

자연법칙을 거슬러 불에 타지 않고, 물에 빠지지 않는다는 등의 표현은 장자의 문맥으로 보았을 때 비유로 보아야 한다. 실제 이와 같은 초능력을 얻기 위해 외단(外丹) 수련자들은 노력하지만, 『장자』를 볼 때 장자 스스로 이와 같은 초능력을 가진 것으로는 보이지 않는다. 이를 비유로 본다면, 물과 불, 천둥과 바람 등의 자연현상은 사람의 삶을 송두리째 흔들거나 황폐화시

18) 齧缺曰子不知利害，則至人固不知利害乎。王倪曰至人神矣。大澤焚而不能熱，河漢涸而不能寒，疾雷破山，風振海，而不能驚。若然者乘雲氣，騎日月，而游乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎。

킬 수 있는 힘이 있다. 자연재해의 위협으로 자신의 소유물을 잃어버리는 두려움이나 궁극적으로 죽음에 대한 공포를 지인(至人)은 넘어서 있다는 말이다. 때문에 인간사회에서의 작은 이익과 손해에 의해 그의 마음은 흔들리지 않는다. 그래서 마치 그는 이익을 추구하는 보통 사람의 입장에서는 무언가 잃어버린 바보처럼 보이기도 한다. 그러나 그의 내면은 무엇도 부족하지 않는 충만한 상태임을 아래에서 보여준다.

구작자(瞿鵠子)가 장오자(長梧子)에게 물었다. “제가 선생님께 듣기를 성인(聖人)은 세상일에 애쓰지 않으며, 이익을 추구하지도 않고 해로움을 피하지도 않으며, 자신을 필요로 하는 것을 기뻐하지 않고, 도(道)에 연연해하지도 않으며, 가르침이 없는데도 가르치는 것이 있는 듯하고, 가르침이 있는데도 가르치는 것이 없는 듯 하여 티끌세상의 바깥에서 노닌다고 하셨습니다. 공자(孔子)는 이것을 허무맹랑한 말이라고 하는데 저는 이것이 신비한 도를 실천하는 모습이라고 여깁니다. 선생님께서는 어떻게 생각하시는지요?” 장오자가 말하였다. “…… 성인(聖人)은 해와 달에 기대어 우주를 품에 안고 만물과 하나가 되어 그 혼돈된 상태를 그대로 두고 귀천(貴賤)을 가리지 않지. 사람들은 일에 골몰하지만 성인은 우둔한 듯 하고 만세(萬歲)의 변화에 참여하더라도 한결 같은 순수함을 지킨다네. 만물도 그러지 않음이 없어서 이것을 바탕으로 서로 도를 쌓아가는 것이지.”¹⁹⁾

『장자』의 지인(至人)은 그의 마음을 구성하는 모든 생각의 구성물을 치워버린 사람이다. 우리가 살아가면서 필요한 지식은 많이 있지만, 장자에서는 원래 지식이 없던 본연의 모습에 도달한 사람을 지인(至人)이라 한다. 그와 같은 상태에 이를 때 우리는 온전한 자유를 체득하게 되는데, 왜냐하면 부분으로서의 자

19) 瞿鵠子問乎長梧子曰，吾聞諸夫子。聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道，無謂有謂，有謂無謂，而遊乎塵垢之外。夫子以爲孟浪之言，而我以爲妙道之行也。吾子以爲奚若。長梧子曰……旁日月，挾宇宙，爲其脗合，置其滑慍，以隸相尊。衆人役役，聖人愚菴，參萬歲而一成純。萬物盡然，而以是相蘊。

기는 언제나 소멸의 공포를 느끼게 되는데, 이와 같은 근본적인 불안이 없는 존재는 자신의 부분적 상태가 무엇이든 그 모습에 연연해하지 않기 때문이다. 이렇게 볼 때 욕망을 가진 존재로서 우리가 도달할 수 있는 자유는 나의 욕망을 마음껏 성취할 수 있는 자유인데 반해 장자에서의 자유는 무욕의 상태에서 느끼는 자유를 말한다. 욕망을 가진 상태에서 개인의 자유를 성취하기 위해서는 많은 정치적 투쟁을 하여야 한다. 장자는 욕망을 기반으로 하지 않고 더 이상 개인의 욕망이 없는 차원에까지 이르렀다. 이와 같은 상태에서의 자유는 보통 사람으로서는 도달하기 힘든 상태이지만, 우리 존재의 공허함을 느낄 때 그의 말이 허무맹랑한 이야기로만 들리지는 않는다.

5. 나오며

「제물론」은 많은 학자들에 의해서 장자 사상의 핵심이 담겨 있다고 평가받는 편이다. 다른 편에 비해 분량도 많은 뿐 아니라 언급하고 있는 내용도 다양하다. 당시 사상계에서 드물게 언어가 지니는 모순성을 주목했던 명가(名家)에 대해 장자가 여러 가지 비판을 하고 있는 부분이기도 하다. 그러나 여기에서는 그 당시의 언어문제보다 상처와 치유라는 관점에서 언어가 가지는 폭력성을 말하였다. 우리에게 보이는 세계는 다양한 사물로 가득 차 있다. 이들 다양한 사물은 그 자체로 불변적 속성을 지니지 않고 변화해 간다. 우리는 모든 존재가 변화의 과정에 있다는 것을 알면서도 우리는 늘 어떤 상태가 지속되기를 바란다. 우리의 기대와 욕구에 반할 때 우리는 저항한다. 수많은 갈등이 우리 삶에서 일어나는 것이다. 장자는 모든 존재의 평등성을 이야기 하는 제물론의 끝에서 유명한 '나비 꿈' 이야기를 한다.

옛날에 장주(莊周)가 꿈에 나비가 되었다. 즐겁게 날아다니는 나비가 되어 스스로 뜻대로 날아간다고 여겼지 장주임을 알지 못했다. 잠시 후 깨어나니 뜻밖에도 장주였다. 장주가 꿈에 나비가 된 것인지 나비의 꿈에 장주가 된 것인지 알 수 없었다. 장주와 나비 사이에는 반드시 구분이 있다. 이것을 일러 사물의 변화[物化]라고 한다.²⁰⁾

장자는 이에 대해 더 이상의 설명을 하지 않지만, 장자는 나비 꿈을 통해 자신의 정체성에 대한 물음뿐 만 아니라 사실과 가치에 대한 모든 의문을 제기한다. 자신을 자신이 꿈꾸는 '어떤 사람'으로 만들기 위해 슬픈 노력을 하는 인간에게 모든 존재가 자기라는 것을 경험 가능한 사실로 말하는 것으로 보인다.

주제어 : 상처, 치유, 언어, 사실판단, 가치판단, 자유

20) 昔者莊周夢爲胡蝶。栩栩然胡蝶也，自喻適志與，不知周也。俄然覺則蓬蓬然周也。不知周之夢爲胡蝶與，胡蝶之夢爲周與。周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。

■ 참고문헌

- (明) 憨山大師 著, 『莊子內篇憨山註』, 新文豐出版公司 印行, 1996.
- 郭慶藩 輯, 『莊子集釋』, 河北人民出版社, 1986.
- 김상래, 「장자의 해체주의적 윤리설」, 『한국철학논집』 제32집, 한국철학사연구회, 2011.
- 김성태, 「『莊子』의 언어관」, 『哲學』45, 한국철학회, 1995.
- 金越會, 「稷下學宮과 戰國時代의 글쓰기-『荀子』와 『莊子』를 중심으로」, 『中國文學』 제55집, 韓國中國語文學會, 2008.
- 데이비드 피어스 지음, 정영목 옮김, 『비트겐슈타인』, 2000.
- 류성태, 「장자 제물론편에 나타난 인식론」, 『범한철학』 제27집, 범한철학회, 2002.
- 안동림 역주, 『莊子』, 현암사, 2001.
- 원정근, 「『包越』로 본 『장자』의 언어특성」, 『哲學』 60, 한국철학회, 1999.
- 이경숙, 「『莊子』 언어표현의 모순 현상에 관한 소고」, 『인문학연구』 통권81호, 충남대학교 인문과학연구소, 2011.
- 이시은, 「莊子の 言語思想 特徵 研究」, 『인문과학』 제32집, 성균관대학교인문과학연구소, 2002.
- 이종성, 「장자의 상대주의적 관점에 대한 반성적 고찰」, 『범한철학』 제30집, 범한철학회, 2003.
- 이진경, 「장자의 인식론에서 상대주의의 타당성 검토」, 『대동철학』 제54집, 대동철학회, 2011.
- 조관희 역해, 『莊子』, 청아출판사, 1988.
- 최세민, 「莊子の 신비주의」, 『人文學志』, 第40輯, 충북대학교 인문학연구소, 2010.
- 칼루파하나 지음, 최유진 옮김, 『불교철학 역사적 분석』, 천지, 2000.

<ABSTRACT>

Delve into Wounds, Healing and Freedom through

Chuang-tzu

- focusing on chap.2(*Zhai-Wu-Lun*, On Seeing Things as Equal)-

Ku, Mi-Suk

In this paper, I discussed about wounds, healing and freedom through Chuang-tzu. Chuang-tzu insisted that people are suffering because of ignorance. People draw a comparison with others and pursue to be a better man. These effort based on incorrect judgement. According to Chuang-tzu, fact judgement and value judgement have not absolute standards. Such bad judgement is related to language. The duality of the world is distinguished by the language. Therefore freedom comes from the duality of the world outside.

Chuang-tzu seem to suggest that attributes such as high and low, large and small have no meaning in an infinite space. There is no absolute largeness or smallness, high or low in infinity even though things may have these qualities relative to each other. The relativity belongs to the world of our ordinary understanding, which sees things wholly in their specific relatedness to each other. Indeed, it would appear that from Chuang-tzu's point of view, Hui Shih even assigns "things" too solid an existence.

The human heart asserts its own self-being by ifxing on aspects of the protean world which surrounds it, attempting to freeze them as objects of our fixed opinions concerning "right" and "wrong" even while

eh himself, like all finite, transient creatures, moves inexorably toward death. Only the man of gnosis can truly preconceptions and parti pris, since he has no need for self-assertion. Chuang-tzu's "true man"(chen jen) has no need to control anything.

Key words : Wound, healing, language, fact judgement, value judgement, relativity, freedom.

