

莊子 文學에서 '逍遙'의 境界

李 宣 侁

- | |
|--|
| I. 序言
II. 生命의 倒懸(거꾸로 매달린 생명)
III. 懸解(거꾸로 매달린 생명을 풀음)
IV. 逍遙 無待의 遊(거리낌없는 자유) |
|--|

I . 序 言

매 사람마다 자기의 인생에 대해 '理想의 방향'과 '境界의 정도'는 다르다. 그렇지만 틀림없이 보일듯 말듯한 '인생의 目的'이나 '인생의 理想'은 분명히 있게 마련이다. 이러한 모든 사람이 갖고 있는 그 理想은 결코 반드시 실현될 수 있는 것만은 아니다. 그것은 人間世에 적지 않은 불안과 고통을 낳기도 하지만, 인생을 그 쪽 방향으로 이끌어 가기도 한다. 그 理想이 실현되지 않은 후의 그 고통이 크면 클수록 사람들은 자신과 다른 사람이 다르다는 것을 분명히 깨닫게 된다. 인류는 그 때마다 비로소 凡人을 뛰어넘는 총명과 지혜로 하나의 형이상학적인 세계를 붙잡아 구성하게 되며, 자신의 그 이상적인 인생의 목적을 실현시키고자 했다.

중국 고대에 이러한 '이상적인 인생'을 찾는 大時代가 탄생했다. 바로 先秦시대이다. 이 시대는 인류 역사상의 황금 시기이며, 각양각색의 사상가가 출현하여 저 마다의 才智로 당시의 사회나 백성을 대표하여 그 理想을 짜냈다. 이 九流十家¹⁾ 가운데 道家의 老莊은 인류역사 및 자연현상을 깊게 탐구하였다. 그 중에서 老子的 '道德經'은 순수한 철학적인 작품이며, 莊子の '南華經'은 철학과 문학의 특색을 함께 겸비한 작품이기 때문에, 옛날부터 '남화경'을 연구하지 않는 사상가는 한 사람도 없으며, '남화경'을 낭송하지 않는 문학가는 한 사람도 없었다. 2) 장자는 그의 신출귀몰하고 화려한 문체로 그가 품고있던 사상을 독창적이고도 자유분방하게 표출하였다.

그가 품고있던 여러 사상 가운데 가장 특색을 이루는 부분은 '소요론'이며,³⁾ 이 소요론 전편에 흐르는 장자 사상의 전 중심은 오로지 생명⁴⁾에 있다 해도 지나침이 없다. 장자는 우리의 '生命'이란 결코 死生에 국한되지 않고, 오히려 무한히 體現되어질 수 있다고 한다. 따라서 생명에 대해 하나의 理想을 품고 있다. 이것이 곧 생명의 이상적인 경계라 할 수 있는데, 이는 충분히 개발되어 나올 수 있다는 것이다. 즉

1) 班固, 漢書. 卷30. 藝文志: "諸子十家, 其可觀者九家而已"(臺北市, 鼎文書局, 民國72年10月5版) 1746쪽.

2) 中國哲學史, 張起鈞, 吳怡共著, 宋河璟, 吳種逸共譯, 一志社 참조.

3) 莊子哲學, 劉笑敢著 최진석역, (소나무, 1990년) 132-140쪽 참조. 劉笑敢은, 운명론과 무위론을 결합한 것이 장자의 독창적인 견해이긴 하지만, 이것이 莊子哲學의 중요한 특색은 아니라고 한다. 莊子哲學의 주요한 특색은 그의 안명론에 있지 않고 그의 소요론에 있다고 한다. 이것은 대체로 오늘날 말하는 자유론에 해당된다.

4) 中國哲學論集, 王邦雄, 臺北 學生書局 195-231쪽 참조. 王邦雄은, 중국철학의 특징을 직접적인 생명이 실천을 통해, 생명의 경계를 드러내 보이고자 하는데 있다고 했다. 그는, 도가와 유가는 문제 접근방식이 다르다고 한다. 그는 유가도 도가와 마찬가지로 지식적인 개념 위에서 설정하지 않으며, 形軀官能 위에서 찾지도 않으며, 오히려 초월적인 생명의 가치를 추구하였다고 한다. 단지 유가는 생명의 가치를 도덕 위에 설정했지만, 장자는 여기에서는 어떠한 규정도 짓지 않았으며, 생명 그 자체를 직접적으로 밝혀, 생명 그 자체가 자유롭게 스스로 드러나게 하였다고 하였다. 즉 이것이 도가철학 특유의 생명정신인 것이다.

인류의 생명을 眞君 道心으로 말하면 원래는 무한한 것인데, 지금의 생명은 오히려 짧고 잠시이며 유한한 것처럼 우리들은 보고 있다고 한다. 이는 우리의 생명이 체현되어지는 과정 가운데에, 끝없는 속박으로 본래의 생명에 영향을 주게 되어, 심지어는 파괴까지도 하였기 때문이다.

인간세상에는 갖가지의 생명에 대한 부담이 존재하고 있다. 즉 사회 제도로부터 온 책임, 가정 조직이 부여한 압박감 및 유구한 발전을 거듭해 온 역사문화가 낳은 오염과 개조 등이 그것이라 할 수 있다. 이러한 모든 것들은 모두 功名利祿을 벗어나지 못하며, 그것들은 인간의 감관을 제한한다. 肉體形軀의 속박일 뿐만 아니라, 더더욱 마음의 집착, 감정의 혼돈들이다. 바깥으로부터 안으로, 또 안으로부터 바깥으로의 뒤엉킴이 바로 생명이 있는 그대로를 발현시키려고 하는 것을 제한하였다. 또한 생명의 영원함을 질곡에 빠뜨렸다. 그래서 사람들이 혼돈되고 잃어버린 생명 가운데에서 부단히 감정을 낭비해 가며, 생명 이외의 가상의 것들에 몰두해 있으며, 급기야는 人生의 情趣를 잃어버리게 되고, 결국에는 생명이 끊어지지 않고는 결코 멈추지 않게 된다. 말하자면 우리는 생명의 무한한 본질을 발휘할 수 없게 되며, 오히려 생명에 속박당하고 생명을 그릇 인도하게 된다.

그래서 본 논문에서는 장자의 사상 즉 장자의 생명정신 가운데에, 가장 중요한 주제인 생명의 이상적인 경계를 體現시킬 수 있는 '逍遙'의 경계를 세 부분으로 나누어 다루고자 한다. 그 주요내용은 첫째, 우리의 무한한 생명이 거꾸로 매달린 倒懸狀態로서의 생명에 관해 토론한다. 둘째, 이렇게 거꾸로 매달린 생명 즉 질곡에 빠진 생명을, 어떻게 대처하고 돌파하는가에 대한 懸解 과정을 토론한다. 마지막으로, 懸解되어진 생명이 어떻게 생명의 무한함을 누릴 수 있는가 하는 '逍遙'의 경계에 관해 토론해 본다.

II. 생명의 倒懸(거꾸로 매달린 생명)

장자의 세계에서 우리의 생명속에 존재하는 본래의 '생명의 이상적인 경계'란, 마땅히 무한하며 자유롭다고 한다. 즉 사람의 생명속에는 그러한 한조각의 樂土가 있으며, 거기에 자유와 무한⁵⁾이 함께 충만되어 있다. 그러나 사람의 세속생활에서 사람과 사람간의 來往으로 말미암아, 또 내왕에서 오는 후유증으로 우리는 우리의 안과 밖 모두가 수많은 困頓을 받고 있다. 이러한 곤돈은, 감각이 가져다 주는 서로 다른 인상을 포괄하기 때문에 장애가 생기게 된다. 즉 이것은 마음의 집착, 成心(이미 이루어진 마음)⁶⁾의 편중됨을 포괄하고 있으며, 또한 복잡하게 엉켜있는 욕정을 포괄하고 있다. 이러한 것들이 인간세상에 표출되어져서, 곧 생명에 대한 무한한 부담이 된다. 즉 사회의 부담, 가정의 책임, 역사의 軌跡, 문화의 업적들이 모두 계속적으로 누적되어, 생명의 본래 면목을 淹沒시켰다. 우리의 행동상에 나타나 있는 것으로는, 즉 功名, 利祿, 華衣, 美食등의 떨쳐 버릴 수 없는 외면적인 것과 우리의 형체를 초월할 수 없는 내면적인 것으로 표현되어진다.⁷⁾ 이

5) 空間의 詩學, Gaston. Bachelard, 광광수譯(민음사, 1990년). Bachelard는 '내밀의 무한'이란 장에서 무한이란 우리들의 내부에 있는 것이며, 그것은 움직임 없는 인간의 움직임이며, 초용한 몽상의 역동적인 성격의 하나라 한다. 그는 피에르 알베르 비로의 시를 인용하여 말한다.

6) 중국에서는 '成心'이란 대체적으로 두 종류로 인지해 왔다. 첫째, '成心'이란 天理가 이룬 '心'이어서 진리, 진의가 그 속에 있다는 것이다. 예를들면 釋德清의 장자 內篇註에 보면, '본래 이미 이루어진 마음이다. 사람들 모두가 이 마음을 갖고 있다고 말할 수 있으며, 사람들 모두 스스로 구해서 그것을 따른다(現成本有之眞心也. 言人人具有此心, 人皆可自求而師之也.)'라고 한다. 둘째, 齊物論篇에서 成玄英의 疏에서는 다르게 인지하고 있다. '통제된 감정들이 정체되어 있어, 한 학파의 편견만을 잡는 것을 일컬어 成心이라 한다.'(夫域情滯著, 執一家之偏見者, 謂之成心)

본인은 둘째의 成玄英의 疏에 보여진 설명이 莊子 內篇에 흐르는 成心에 대한 생각과 더 합당하다고 본다. 또한 成玄英이 쓰고 있는 이 개념이 일반적으로 쓰여지고 있으므로, 이 개념으로 해석한다.

7) 莊子が 外的으로 功, 名, 利, 祿, 華衣, 美食 등에 추구가치를 두지 않는 이유를

들 모두는 생명 본질의 실체를 잃어버리게 하는 주범들인 것이다. 이
러하므로 우리의 생명은 마치 아름다운 옥이 거친 돌로 된 것과 같다.
마침내 생명의 무한한 자유는 칼, 도끼의 잔악함을 받아 원래의 아름
다움을 잃게 되어서, 마침내는 제한과 질곡에의 곤혹을 받게 된 것이
다. 그래서 장자는 이렇게 말했다.

외부의 물건에서 자신을 잃어버렸고, 세속에서 본성을 잃어
버린 이런 사람을 일컬어 거꾸로 매달린 백성이라 한다.⁸⁾

이와같이 우리들은 인생역정에서 수많은 外物에 대한 집착 때문에,
원래의 무한한 자유생명이 유한의 분별세계 가운데로 고착하게 된다.⁹⁾
이것을 장자의 눈으로 보면, 이상의 환멸과 인생의 타락이 되는 것은
의심의 여지가 없다. 그리고 매 생명의 개체로 말하면, 이 모두가 생명
의 殘害로 보는 것이다.¹⁰⁾ 장자는 이 생명의 비극을 이렇게 갈파하고

列禦寇篇과 秋水篇에서 다음과 같이 이야기한다. “或聘於莊子，莊子應其使曰，‘子見夫
犧牛乎？衣以文繡，食以芻菽，及其牽而入於太廟，雖欲爲孤犢，其可得乎！’”(列禦寇篇)
莊子曰，‘此龜者，寧其死爲留骨而貴乎？寧其生而曳尾於塗中乎？’二大夫曰，‘寧生而曳
尾塗中’莊子曰，‘往矣！吾將曳尾於塗中’(秋水篇) 위에서 보듯이, 이러한 외형적인 것
들이 내면적인 것을 구속하므로, 우리는 참다운 생명, 참다운 자아실현의 내재적인
시간이 말살되어, 결국은 객관적인 시간 속에 있게 된다. 이러한 외형적인 것들은,
인간이 시간의 주인공이 될 수 없게 한다. 吳世榮의 ‘문학연구 방법론’ (吳世榮, 시와
문학사, 1993) 제 3장 <문학과 시간>에 보면 “시간은 인간과 독립하여 개별적으로
존재하는 사물(res extensa)이 아니라 인간 속에 살아있고, 시간 그 자체가 의식(res
cogitans)이며, 인간이야말로 시간의 주인공이라 할 수 있는 것이다” 라고 하는 말
이 보인다. 마찬가지로 장자도 참다운 생명을 맞볼 수 없는 시간(외형적인 것에 얽
매인 시간)은 자신의 形軀 속에 간혀있는 생명(시간)이라 보고 있다.

8) 莊子集釋, 6권 상, 繕性篇, 558쪽. 喪已於物, 失性於俗者, 謂之倒置之民.

9) 莊子에는 대립의 개념이 많이 보여진다. 예를들면 是非, 有無, 彼此, 名實, 精粗,
得失, 虛實, 大知小知, 大年小年, 大言小言, 大恐小恐, 大和小和, 至大至小, 天之所爲
人之所爲. ……이러한 대립 개념들에 우리의 생명이 얽매여서, 무한한 자유 생명의
본질이 실현되어질 수 없다 한다.

10) 가스통 바슐라르 저, 광광수 역, 공간의 시학, (민음사, 1990년) 제 9장 <안과 밖

있다.

세상 사람들이 존귀하게 여기는 것으로는 부유, 존귀, 장수, 훌륭한 이름이다. 즐거운 것으로 여기는 것은 몸이 편코, 맛있는 음식, 아름다운 옷, 아름다운 빛, 아름다운 소리들이다. 싫어하는 것으로는 가난하고 천박하고 요절하고 더러운 이름이다. 괴롭게 여기는 것에는 몸에 안락을 얻지 못하는 것, 입에 맛있는 음식을 먹지 못하는 것, 몸에 맴시나는 옷을 입지 못하는 것, 눈에 아름다운 색을 보지 못하는 것, 귀에 좋은 소리를 듣지 못하는 것이다. 만약 얻지 못할 것 같으면 크게 근심한 나머지 두려워 한다. 그러한 모양들은 참으로 어리석은 것이다.¹¹⁾

사람들에게는 근본적으로 좋아하고 싫어하는 것이 존재하고 있으니, 따라서 여기에는 득과 失이 존재하게 된다. 만약 득이 된다고 생각하는 것을 잃어버리면 슬퍼하게 되는데, 이것은 形體로부터 오는 사람의 욕구에서 오는 것이기 때문에 사실은 슬퍼할 것이 아닌 것이다. 사실은 耳, 目, 口, 鼻 및 마음이 요구하는 聲, 色, 氣, 味 및 안락, 만족은 오히려 끝없는 우려와 두려움만 있게 할 뿐이다.

의 변증법>에서 말하기를 “사람들은 존재를 확정하고 싶어하고, 존재를 확정함으로써 모든 상황들을 초월하여 모든 상황들의 상황을 제시하고 싶어한다. 그러면, 마치 원초성에 쉽게 접하듯 인간의 존재와 세계의 존재를 대면시킨다. 여기와 저기의 변증법은 절대적 반열로 올려진다. 이 두 보잘것 없는 장소의 부사에, 잘 통제되지 않은, 존재결정의 힘이 주어진다” 위의 인용문에서 ‘인간의 존재’와 ‘세계의 존재’라는 말을, 장자의 표현을 빌면, <자아>와 <외물>이란 단어로 대체시킬 수 있다. 자아와 외물이 대면하였을 때 존재결정의 힘이 주어지는데, 자아가 외물에 의해 사역을 당하던지, 아니면 자아가 외물을 외물 그대로 있게 하던지인데, 전자의 경우는 ‘傷性’을 하게 되므로, 참다운 생명을 실현시킬 수 없는 한낱 생명의 잔해로 칠 수 밖에 없다. 즉 이렇게 거꾸로 매달린 생명은 참다운 생명을 실현시킬 수 없다.

11) 위의 책, 6권 하, 至樂篇, 609쪽. 夫天下之所尊者, 富貴壽善也. 所樂者, 身安厚味美服好色音聲也. 所下者, 貧賤天惡也. 所苦者, 身不得安逸, 口不得厚味, 形不得美服, 目不得好色, 耳不得音聲. 若不得者, 則大憂以懼. 其爲形也亦愚哉!

그러므로 장자는 이들의 욕구에 의해 행위되어지는 것들에 대하여 이와같은 생각을 갖고 있다.

부자는 몸은 고달프고 일은 바쁘며, 재물을 많이 쌓아 놓고 서도, 그것을 다 쓰지 못할 것이다. 내 몸을 위한 것에는 역시 벗어난 것이다. 존귀한 자는 밤에서 낮에 이르기까지 선인가 아닌가를 생각하여야 하는데, 자기 몸을 위한 것에는 역시 거리가 먼 것이다. 사람이 태어날 때 근심과 더불어 같이 나서, 근심과 함께 살게 된다. 長壽를 하는 자는 정신이 몽롱해져 오랜 근심으로 죽지 못하니 그 얼마나 괴로운 것인가! 자기 몸을 위한 것에는 역시 거리가 먼 것이다. 烈士는 세상 사람들을 위해 좋은 칭찬을 받는다. 그러나 죽히 자기 자신을 보존하지는 못한다. 나는 아직도 善이 진실로 좋은 것과 진실로 좋지 않은 것을 알지 못한다. 만약 善이라 한다면 어째서 몸을 보존하지 못하는 것이며, 만약 善하지 못한 것이라 한다면 어째서 남을 구할 수 있는 것일까? 그래서 '忠諫을 하여도 듣지 않으면, 뒤로 물러나 다투지 말라'고 했다. 그래서 吳子胥는 임금과 간쟁을 하다가 그 몸을 해쳤으며, 그렇다고 간쟁을 하지 않게 되면, 忠諫의 이름을 얻지 못한다. 善이란 참으로 좋은 것인가 아닌 것인가?12)

실제로 우리 인간들은 재부를 쌓아 놓고서도 다 쓰지 못할 뿐더러 오히려 肉身만 傷害를 받으며, 벼슬을 구하려고 종일토록 편안하지 못하고, 결국 우리 인생은 고난과 서로 짝이 되어 우려가 쌓이고 또 쌓인다면 이것 또한 얼마나 고통스럽겠는가? 또 혹은 烈士가 천하의 아

12) 위의 책, 6권 하, 至樂篇, 609-10쪽. 夫富者, 若身疾作, 多積財而不得盡用, 其爲形也亦外矣. 夫貴者, 夜以繼日, 思慮善否, 其爲形也亦疏矣. 人之生也, 與憂俱生, 壽者泯泯, 久憂不死, 何苦也! 其爲形也亦遠矣. 烈士爲天下見善矣, 未足而活神. 吾未知善之誠善邪, 誠不善邪, 若以爲善矣, 不足活神. 以爲不善矣, 足以活人, 故曰, '忠諫不聽, 忿徇勿爭' 故夫子胥爭之以殘其形, 不爭, 名亦不成. 誠有善無有哉?

틈다운 이름을 얻었다 할지라도, 자기의 생명을 잃어버리면 무슨 가치가 있겠는가? 사실 우리가 살고 있는 사회적 가치가 과연 인간적·자연적 가치에 맞는지는 깊이 생각해 봐야 한다. 예를 들면 마치 간쟁하다가 살륙을 당한 吳子胥는 어떠한가? 만약 그가 간쟁하지 않았더라면, 그는 물론 賢者의 반열에 오를 수는 없다. 그렇지만 죽음으로 인생을 마감한 그가 과연 현자인가는 생각해 봐야 한다는 것이 장자의 생각이다. 이곳에는 진실로 사회적 모순의 모순이 존재하고 있다. 이런 모순이 깊이 내재하고 있음에도 불구하고, 세속의 사람들 모두는 다 각기 다른 대상을 추구해가며 명예와 이속의 수렁으로 빠져들지 않는가?

옛날 황제는 인의로써 사람의 마음을 어지럽혔고, 그래서 堯舜 때에도 그것을 힘써 노력하니 다리는 말라 살이 빠졌고 정강이에 가는 털도 없게 될 정도로 천하 사람들의 몸을 기르려고 하였다. 아주 걱정스럽고 염려하는 마음으로 仁義를 실천했고, 심혈을 기울여 법도를 정했다. 그러나 여전히 천하 사람들의 마음을 改變할 수 없었다. 그래서 堯는 讙兜를 崇山에서 驅逐했고 三苗를 三峽에 放逐했고, 共工을 幽都에 流放했다. 이것이 천하를 잘 다스리지 못했다는 증거다. 夏, 商, 周 三代에 이르기까지 세상 사람들의 마음을 더 어지럽혔다. 아래로는 桀, 跖이 있고, 위로는 曾參, 史鱗가 있다. 그래서 유가와 목가가 반드시 일어나는 것이다. 그러므로 회락과 분노가 서로 의심하고, 어리석음과 현명함이 서로 기만했으며, 착한 것과 그렇지 않은 것이 서로 비난했으며, 속이는 것과 믿는 것이 서로 조롱하여 천하가 쇠퇴하였다.¹³⁾

13) 위의 책, 4권 하, 在宥篇, 373쪽. 昔者黃帝以仁義影印之心, 堯舜於是乎股無胈, 脛無毛, 以養天下之形, 愁其五藏以爲仁義, 矜其血氣以規法度. 然猶有不勝也, 堯於是放讙兜於崇山, 投三苗於三峽, 流共工於幽都, 此不勝天下也. 夫施及三王而天下大駭矣. 下有桀跖, 上有曾史. 而儒墨舉起. 於是乎喜怒相疑, 愚知相欺, 善否相非, 誕信相譏, 而天下衰矣.

만물의 진실과 인류의 傳習은 서로 같지 않다. 만나면 헤어지고, 이르게 되면 파괴된다. 모가 난 것은 꺾이고, 有爲로 일을 해나가게 되면 손해를 보게 되고, 賢能하면 음해를 받고, 현능하지 못하면 속아 넘어가게 된다. 어찌 얻을 수 있겠는가! 존귀해지면 비평을 받고 슬프구나!¹⁴⁾

우리가 살고 있는 이 세계는 이미 이익을 중시하던가, 아니면 명예를 중시하던가라는 선택의 기로에 놓이게 만들어져 있다. 궁극에 이르러서는 결국 명예와 이익을 위하여 같지 않은 표준을 만들게 되었다. 결과적으로 이 세계는 무수한 제도를 促成하여서 사람과 사람 사이에 무수한 대항을 유발케 하여 기쁨과 분노가 서로 의심하고, 어리석음과 지혜가 서로 속이며, 선함과 그렇지 아니함이 서로 비난하였고, 속임과 믿음의 서로 조소하는데 이르렀으니, 천하는 날이 갈수록 혼란해 졌다. 이러한 국면이 만약 계속되어진다면, 장차 사람이 사람을 먹는 하나의 인간지옥이 될 것은 명약관화하다.

지금의 세상은 참수 당한 자가 베개를 맞대었고, 型具를 쓴 服型者가 서로 잇대어 있고, 刑戮者가 서로 바라보니, 유가와 목가가 비로소 그 질곡 사이에서 우줄대며 쟁변하고 있다.¹⁵⁾

백성들이 이익에 부지런하면, 자식이 아버지를 죽이고 신하가 임금의 죽이고, 대낮에는 도둑질을 하게 되고 한낮에 담을 뚫을 것이다. 내가 너에게 말하건대 큰 혼란의 근본은 반드시 堯舜사이에서 나왔고, 그 말단이 천년후까지 남아 있을 것인데, 천년 후엔 반드시 사람과 사람이 서로 잡아먹을 것이다.¹⁶⁾

14) 위의 책, 7권 상, 山木篇, 668면. 若夫萬物之情, 人倫之傳, 則不然. 合則離, 成則毀, 廉則挫, 尊則議, 有爲則虧, 賢則謀, 不肖則欺, 胡可得而必乎哉! 悲夫!

15) 위의 책, 4권 하, 在宥篇, 377쪽. 今世殊死者相枕也, 衽褐者相推也, 刑戮者相望也, 而儒墨乃始離竝攘臂乎桎梏之間.

16) 위의 책, 8권 상, 康桑楚篇, 775쪽. 民之於利甚勤, 子有殺父, 臣有殺君, 正晝爲盜,

이 세계의 가치가 이미 혼란스레 뒤엎겨 있을지라도, 장자의 세계에서 이러한 일체의 관점과 일체의 가치가 모두 결코 비판적인 것은 아니다. 왜냐하면 장자는 일체의 名利 榮譽 및 功勳 帝業등을 모두 外物로 보고 있기 때문이다. 사람들 스스로가 각기 추구하는 외물을 위하여 분투하는 것은, 단지 자신을 상하게 할 뿐이라고 장자는 말한다. 그의 관념에서 보면 이것은 황당한 것이며 어리석은 것이다.

소인은 몸을 던져 이익을 얻고 선비는 몸을 던져 명예를 얻고 대부는 몸을 던져 집안을 일으키고 성인은 몸을 던져 천하를 얻는다. 그러므로 이 사람들은 사업이 다르지만, 명성을 높이고 구호를 바꾼것일 뿐, 그 본성이 상하여 몸이 망해지는 것은 매 한가지이다.¹⁷⁾

장자는 성인들이 천하를 바꿔 놓으려는 功績을 역시 功勳 名利와 같은 것으로 본다. 이 모든 외물들은 우리들을 충분히 '傷性' '殉身'하는 것이라고 단정한다. 겉으로는 소극적으로 보이는 장자가 이점에 있어서, 오히려 상당히 단호하다. 여기에 관해 그의 感慨를 토로하고 있다.

형체 본성을 달려 만물에 잠겨서, 종신토록 깨닫지 못해서 슬프구나.¹⁸⁾

요즘 세속의 군자는 다분히 몸을 위태롭게하고, 생명을 버려 가며 외물에 몸을 던지니, 어찌 슬프지 않으리오!¹⁹⁾

日中穴杯. 吾語女, 大亂之本, 必生於堯舜之間, 其末存乎千世之後, 千世之後, 其必有人與人相食者也!

17) 위의 책, 4권 상, 駢拇篇, 323쪽. 小人則以身殉利, 士則以身殉名, 大夫則以身殉家, 聖人則以身殉天下. 故此數子者, 事業不同, 名聲異號, 其於傷性以身爲殉, 一也.

18) 위의 책, 8권 중, 徐無鬼篇, 835쪽. 馳其形性, 潛之萬物, 終身不反, 悲夫.

19) 위의 책, 9권 하, 讓王篇, 971쪽. 今世俗之君子, 多危身棄生以殉物, 豈不悲哉!

讓王篇에서 장자는, 세상 사람들이 애석하게도 생명을 버려가면서도 외물에 몸을 던진다고 지적한다. 그의 관점에서 보면 이는 심분 슬픈 일이다. 장자가 이러한 것들을 매우 슬프게 여기는 이유는, 이 세상 사람들이 어리석게도 이미 커다란 미혹들에 말려들었기 때문이라는 것이다.

크게 의혹되던 종신토록 깨닫지를 못하고, 크게 어리석은 자는 종신토록 알지 못한다. 그런데 요즘 천하 사람 전체가 미혹되고 있어, 내가 비록 인도를 하려 해도 할 수 없으니, 또한 슬픈 일이 아니겠는가!²⁰⁾

인간의 生은 진실로 어둡고 우매하지 아니한가? 혹시 나 홀로 어둡고, 다른 사람은 어둡지 않은 데 있는 것인가?²¹⁾

너와 내가 서로 알고, 다른 사람도 진실로 몽매하다고 하면, 다른 사람으로 하여금 정확한 판단을 하게 할 수 있을까?²²⁾

사실 미혹에 빠진 사람은, 종일토록 노심초사한다. 그러나 생명이 어느 곳으로 돌아갈지를 알지 못한다. 이러한 원인을 장자는, 전적으로 形軀의 제한때문이라고 본다.

사람이 일단 형체를 얻으면, 자신을 잊지 못하고 다할 때까지 기다린다. 외물과 더불어 혹은 서로 대립하고, 혹은 서로 순용해가며, 그 행위가 마치 치달리는 듯하여, 그칠 수가 없

20) 위의 책, 5권 상, 天地篇, 447쪽. 大惑者, 終身不解, 大愚者, 終身不靈. ……而今也以天下惑, 予雖有所嚮, 不可得也, 不亦悲乎!

21) 위의 책, 1권 하, 齊物論篇, 56쪽. 人之生也, 故若是芒乎? 其我獨芒, 而人亦有不芒者乎?

22) 위의 책, 1권 하, 齊物論篇, 107쪽. 我與若不能相知也, 則人固受其黜闇. 吾誰使正之?

니 또한 슬픈 일이 아닌가! 종신토록 힘을 써도 성공을 보지 못하고, 피곤하여 지쳐있어도 돌아갈 곳을 모르니, 애처롭지 아니한가!²³⁾

이 모든 답답한 것들이 장자의 눈으로는 可憐하게만 보인다. 사람들은 外物로 인해 본래의 인생이 미혹되어 잃어버리게 되는데, 즉 우리들 생명이 局限되어 자유롭지 못한 것을 장자는 인생의 '倒懸'(거꾸로 매달린 상태)이라고 했다. 이 倒懸의 곤경에서 빠져나오려면, 자연히 외물의 倒懸에서 빠져나오지 않으면 안되는데, 장자는 이것을 '懸解'(거꾸로 매달린 데서 빠져 나옴)라고 했다. 만약 외물에 기대어 있는 생명에서 빠져 나올 수 있게 되면, 사람은 곧 외물에 기댐이 없는 소요 영역에 이르게 되고, 궁극적으로 우리들 생명은 무한해지며 또한 자유로워지게 된다고 한다.

III . 懸 解

사람이 이미 '외물에 자기를 잃고 세속에서 본성을 잃는'(喪己於物, 失性於俗) 倒懸의 상태에까지 이르렀다면, 본래의 자연스런 본성인 진정한 자아로 회복하여야 하는데, 장자에서는 이러한 상태를 '懸解'라고 한다. '懸解'라는 이 용어는 장자 책 가운데에 2번 나오는데 동일한 뜻으로 쓰인다.

때가 되니 선생이 오고, 때가 되니 선생이 간다. 때에 맞춰 행동하니, 슬픔과 기쁨이 들어가지 못하는데, 예전에 이런 분을 帝의 縣이라고 했다.²⁴⁾

23) 위의 책, 1권 하, 齊物論篇, 56쪽. 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, 茫然疲役而不知其所歸, 可不哀邪!

생명을 얻는 것은 태어날 때이고, 생명을 잃는 것은 때에 순응하는 것이다. 때에 맞춰 순응하면 슬픔과 즐거움이 들어올 수 없다. 이것을 예전에 懸解라 했는데, 이것을 스스로 풀지 못하는 것은 外物의 속박을 받고있기 때문이다. 外物이 하늘의 영구함을 이기지 못하니, 내가 또한 어찌 미워하리오!²⁵⁾

장자 內篇 愁山註에서, 여기에 대하여 좋은 해설을 하고 있다.

帝는, 생의 주인이 된다. 본성이 형체에 연계된 것은 마치 사람의 倒懸과 같은데, 지금 초연히 순화된 것은 본성의 매달림에서 벗어난 것이다.²⁶⁾

眞人이 形體를 잊고 진실로 나아가는 것은, 형체와 정신을 기묘하게 구비하며 마음을 특실에 두지 않고 때에 맞춰 순응하게 되면, 가서 스스로 얻지 않음이 없으니 슬픔과 기쁨이 들어올 수 없다. 이와같은 것을 예전에 일컫던 懸解라고 하는 것이다. 생명이 누적되면 倒懸같다고 말하는 것은, 死生을 초월하면 倒懸을 벗어나는 것이니 懸解라고 한다. ……사람마다 이 본래(마음)의 두께가 없는 상태에 이르러야만 초연히 懸解를 하게 된다. 그러나 이것을 해결하지 못하면, 내 스스로 그것에 묶이게 되어 속박을 받는다.²⁷⁾

愁山の 註解는, 장자 懸解의 뜻을 설명한 것인데 매우 적합하다. 만

24) 위의 책, 2권 상, 養生主篇, 128-9쪽. 適來, 夫子時也. 適去, 夫子順也, 安時而處順, 哀樂不能入也, 古者謂是帝之縣.

25) 위의 책, 3권 상, 大宗師篇, 260쪽. 且夫得者時也. 失者順也. 安時而處順, 哀樂不能入也. 此古之所謂懸解也. 而不能自解者物攸結之. 且夫物不勝天久矣. 吾又何惡焉!

26) 莊子內篇注, 14-5쪽. 帝者, 生之主也. 性繫於形, 如人之倒懸, 今超然順化, 則解性之懸矣.

27) 위의 책, 4쪽. 言眞人忘形適眞, 形神俱妙, 不以得失于心, 安時處順, 無往而不自得, 故哀樂不能入, 如此, 是古之所謂懸解者也. 言生累如倒懸, 超乎死生則倒懸解矣, 故云懸解. ……人人本皆如此無厚, 超然懸解, 而不能解之者, 乃自我以結之也.

약 이것을 崔氏註와 같이 '살아있는 것을 매인 것으로 하고 죽은 것을 벗어난 것'(以生爲懸, 以死爲解)으로 해석한다면, 이것은 장자의 본의를 크게 벗어난 것이 된다. 그러나 만약 懸解의 뜻을 死生으로 말한다면, 死生은 모두 슬프고 즐거운 바가 없으므로 자연적인 解脫이 되는 셈이다. 사실 장자는 天地篇에서 '長壽를 즐거워하지 않고 夭折을 슬퍼하지 않는다'(不樂壽, 不哀夭)고 하였다. 郭象이 이것을 '懸解'라고 한 이유도 여기에 있다. 이것에 관해 成玄英도 이렇게 말하고 있다.

帝라는 뜻은, 하늘이다. 生死에 의해 묶여진 것이 懸(매달린 것)이니, 죽음도 삶도 안중에 없는 것이 懸解이다. 生死가 연계되지 않고 근심과 즐거움이 들어갈 수 없는 것을, 예로부터 성인들은 天然의 解脫이라고 했다.²⁸⁾

이것을 다시 장자의 관념으로 이해하면 매우 적합하게 설명할 수 있다. 앞에서 이미 장자의 세계에서는, 생명이 무한하며 자유로운 것이다라고 설명하였다. 단지 內在, 外在, 主觀, 客觀 등 각종 장애 때문에, 사람이 是非에 미혹되고 成心에 집착하여 드디어 美醜가 好惡가 되고, 死生이 哀樂이 되어, 그래서 원래의 무한과 자유를 상실하여 이 생명의 무한과 자유를 향유할 수 없게 된다. 따라서 장자는 자연히 현실의 얽힌 오류를 원래의 자연상태로 돌이키기를 강력히 희망하였다. 이러한 상태를 '때맞춰 순응하여 거처하면, 슬픔과 즐거움이 들어올 수 없다'(安時而處順, 哀樂不能入)라 하였는데, 장자는 이것을 '懸解'라고 하였다.

사실 장자의 倒懸은 역사, 문화, 인생, 사회에 대한 총체적 반성의 결과인데, 마음이 한번 외물에 집착하게 되면 계속 그것에 대한 압박감이 생기게 되어, 생명은 바로 공중에 반쯤 매달린 상태에 이르게 된다.

28) 莊子集釋, 2권 상, 養生主篇, 129쪽. 帝者, 天也. 爲生死所係者爲懸, 則無死無生者懸解也. 夫死生不能係, 憂樂不能入者, 而遠古聖人謂是天然之解脫也.

생명을 얻는 것은 태어날 때이고, 생명을 잃는 것은 때에 순응하는 것이다. 때에 맞춰 순응하면 슬픔과 즐거움이 들어올 수 없다. 이것을 예전에 懸解라 했는데, 이것을 스스로 풀지 못하는 것은 外物의 속박을 받고있기 때문이다. 外物이 하늘의 영구함을 이기지 못하니, 내가 또한 어찌 미워하리오!²⁵⁾

장자 內篇 愁山註에서, 여기에 대하여 좋은 해설을 하고 있다.

帝는, 생의 주인이 된다. 본성이 형체에 연계된 것은 마치 사람의 倒懸과 같은데, 지금 초연히 순화된 것은 본성의 매달림에서 벗어난 것이다.²⁶⁾

眞人이 形體를 잊고 진실로 나아가는 것은, 형체와 정신을 기묘하게 구비하며 마음을 독실에 두지 않고 때에 맞춰 순응하게 되면, 가서 스스로 얻지 않음이 없으니 슬픔과 기쁨이 들어올 수 없다. 이와같은 것을 예전에 일컫던 懸解라고 하는 것이다. 생명이 누적되면 倒懸같다고 말하는 것은, 死生을 초월하면 倒懸을 벗어나는 것이니 懸解라고 한다. ……사람마다 이 본래(마음)의 두께가 없는 상태에 이르러야만 초연히 懸解를 하게 된다. 그러나 이것을 해결하지 못하면, 내 스스로 그것에 묶이게 되어 속박을 받는다.²⁷⁾

愁山の 註解는, 장자 懸解의 뜻을 설명한 것인데 매우 적합하다. 만

24) 위의 책, 2권 상, 養生主篇, 128-9쪽. 適來, 夫子時也. 適去, 夫子順也, 安時而處順, 哀樂不能入也, 古者謂是帝之縣.

25) 위의 책, 3권 상, 大宗師篇, 260쪽. 且夫得者時也. 失者順也. 安時而處順, 哀樂不能入也. 此古之所謂懸解也. 而不能自解者物攸結之. 且夫物不勝天久矣. 吾又何惡焉!

26) 莊子內篇注, 14-5쪽. 帝者, 生之主也. 性繫於形, 如人之倒懸, 今超然順化, 則解性之懸矣.

27) 위의 책, 4쪽. 言眞人忘形適眞, 形神俱妙, 不以得失干心, 安時處順, 無往而不自得, 故哀樂不能入, 如此, 是古之所謂懸解者也. 言生累如倒懸. 超乎死生則倒懸解矣, 故云懸解. ……人人本皆如此無厚, 超然懸解, 而不能解之者, 乃自我以結之也.

성되게 된다. 여기에 대한 절충으로 공자는 ‘文質彬彬’의 조화론을 주장했던 것이다. 그러나 장자시대에는 정작 이러한 표면상의 ‘文’은 이미 극도의 혼란에 이르렀고, 또한 ‘文’의 원리조차 빛나지도 않게 되었다. 사실 그 본질적 의미는 이미 극도로 얽매되어지는 단계에 도달되었던 것이다.³¹⁾ 백성들은 이미 곤혹한 세계에 빠져들어, 근본적으로 자신의 생명을 ‘文質彬彬’한 조화의 세계로 성취해 나갈 수 없게 되었다. 따라서 오직 분란을 일으키는 ‘文’으로부터 탈출하여, 직접 그 본질로 찾아 돌아갈 수 밖에 없게 되었다. 이것만이 오직 ‘본래의 性情으로 돌아가서 그 처음으로 회복’(反其性情, 而復其初)할 수 있는 유일한 통로였던 것이다.

장자는 사람들이 본성을 버리고 마음을 손상되어지는 원인이, 모두 여기에 있다고 생각하였다. 그리고 여기로부터 많은 문제가 야기되었는데, 사실 모든 것은 본질적인 부분에 문제의 원인이 숨어 있었던 것이다.

작은 미혹은 방향을 바꾸고, 큰 미혹은 본성을 바꾼다. 어

31) 司馬遷의 史記에 장자에 관한 기록은 200여 字에 불과하다. 장자는 梁惠王, 齊宣王과 동시대이며, 宋나라 蒙 땅에서 태어났다고 한다. (莊子者, 蒙人也, 名周. 周嘗爲 蒙漆園吏, 與梁惠王齊宣王同時) 裴駰集解, 司馬貞의 索隱, 呂氏春秋 高誘注를 보면, 그의 출생지에 대해 고증하고 있다. 蒙 땅은 宋의 것이라고도 되어 있고 梁의 것이라고도 되어 있다. 이는 그 당시 宋國이 열강의 톱바구니에서 연명하다 나중에는 멸망하게 되어 蒙地도 魏(즉 梁)國, 楚國에 차례로 점령되는 비운을 갖게 되어 그러한 것이라 고증하고 있다. 그가 처한 시기는 정치적으로는 춘추전국시대였고, 문화적으로는 ‘忠恕’ ‘禮樂’ ‘仁義’ 등등이 현실의 ‘이해득실’의 잣대에 밀려 이러한 개념들이 점차 사라지고 있었다. 예를들면, 맹자가 양혜왕을 만났을 때도 양혜왕은 맹자가 천리를 멀다하지 않고 온 것은 틀림없이 자기 나라에 ‘利’가 있을 것이라고 생각하는 것을 보면 알 수 있다.(孟子, 梁惠王章句上) 또한 장자의 山木篇에 보면, “莊子衣大布而補之, 正襟係履而過魏王. 魏王曰: ‘何先生之憊邪?’ 莊子曰: ‘貧也, 非憊也. 士有道德不能行, 憊也; 衣弊履穿, 貧也, 非憊也....”

장자는 그 당시가 도덕이 행해질 수 없는 사회임을 풍자했다. 즉 周禮文化가 최고로 강조했던 禮樂制度가 무너지고 새로운 개념이 일어났다.

떻게 그것을 알 수 있는가? 舜임금이 인의로 천하를 어지럽히니, 천하 사람들이 모두 앞을 다투어 인의로 달려가지 않은 자 없고, 그러나 인의로 그 본성을 바꾸어 놓지 않았던가? 좀 더 이야기해 보면, 夏 商 周 3代 이하부터 천하 사람들은, 外物로부터 그 본성이 바뀌어지지 않은 이 없었다. 소인은 몸을 던져 이익을 취하고, 선비는 몸을 던져 명예를 취하고, 大夫는 몸을 던져 집안을 일으키고, 聖人은 몸을 던져 천하를 잡는다. 그러므로 이 사람들은 사업이 다르고 명성과 구호만 다를 뿐, 그 본성을 손상하고 몸을 던지는 것은 매 한가지이다.³²⁾

세상 사람들이 '殉利' '殉名' '殉家' '殉天下'하는 까닭은, 각기 다른 계층마다 제 각기 다른 공적과 업적(사실은 모두가 집착임)이 있기 때문이다. 그러나 그 결과가 '傷性' '身殉'으로 같음은, 그 원인이 모두 '외물'로부터 그 본성을 바꾼' 까닭에 있는 것이다. 다시 말하자면 '名' '利' '家' '天下' 및 일체의 세상 사람들이 집착하고 있는 것들은, 사실 오직 본성을 殘害하는 外物들인 것이다.

이에 따라서 天과 人의 차이, 즉 자연적인 것과 인위적인 것이 분별하게 된다.

예전에 海鳥가 노나라 교외에 날아들자, 노나라 제후는 사당으로 모셔 9韶를 연주하고 소, 양, 돼지로 대접하였다. 海鳥는 이내 어지럽고 근심에 싸여 고기 한점을 먹지 못하고 술 한 잔을 마시지 못하고 3일이 지나서 죽었다. 이것은 자신을 기르는 방법으로 새를 대접한 것이지, 새를 기르는 방식으로 새를 대접한 것이 아니다. 새를 기르는 방법으로 새를 대접하는 것은 마땅히 깊은 숲에 서식케하여 물 속의 육지에 노닐게 하

32) 위의 책, 4권 상, 駢拇篇, 323쪽. 夫小惑易方, 大惑易性. 何以知其然邪? 有虞氏招仁義以소天下也, 天下莫不奔命於仁義, 是非以仁義易其性與? 故嘗試論之, 自三代以下者, 天下莫不以物易其性矣. 小人則以身殉利, 士則以身殉名, 大夫則以身殉家, 聖人則以身殉天下. 故此數子者, 事業不同, 名聲異號, 其於傷性以身爲殉, 一也.

고, 江湖에 떠다니며 미꾸라지와 송사리를 잡아먹게 하고, 새우리를 따라 가다가는 멈춰서 쉬기도 하게 해야 한다. …… 咸池나 九韶의 음악을 洞庭의 별판(천지시간)에 펼쳐 놓으면 새들은 들으면 날아가 버리고, 짐승이 들은 즉시 달아나 버리고, 물고기가 들으면 물속으로 숨어 버리나, 사람들은 듣고 서로 모여들어 그것을 본다. 물고기는 물에 있어야 살고, 사람은 물에 있으면 죽는다. 저들이 서로 다르듯이, 그 좋아하고 싫어하는 것도 다르기 때문이다. 그래서 옛 성인들은 재능의 동일성(획일성)을 구하지 않고, 外物을 서로 같게 하지 않았다. 이름은 실체에 머물게 했고, 의리는 자연에 적응하는 데에 맞춰 설치한다. 이것이 곧 條理에 통달하여 복을 언제나 保持하는 것이라 한다.³³⁾

앞에서와 같이 사람들이 鳥獸에게 인위성을 가하면 안된다고 하는 사실은 누구나 알고 있다. 이것은 바로 자연의 진리이기 때문이다. 그러나 문명세계에 살고 있는 사람들은 이 가장 기본적인 사실, 즉 자연의 원리조차 망각하고 있다. 지금 우리의 삶 속에 비인간적인 것들이 우리를 얼마나 비인간화 시키고 있는지를 가름하지 못하고 있다. 이것이 곧 인간의 자유롭고 무한한 생명을, 유한하고 제한된 생명으로 인식케하는 원인이 된다. 인간이 이 가장 기본적인 사실을 망각한 데서 오는 결과이다.

장자는 사람의 생명이 원래 무한하며 자유로웠는데 禮文의 설치와名利를 몸에 덧붙임으로써, 원래의 無爲無欲한 본성이 인위의 한계를 받게 된 것이라고 한다. 마치 사람의 物欲 利好가 마치 海鳥에게 술과

33) 위의 책, 6권 하, 至樂篇, 621-2쪽. 昔者海鳥止於魯郊, 魯侯御而觴之于廟, 秦九韶以爲樂, 具太牢以爲膳. 鳥乃眩視憂悲, 不敢食一嚮, 不敢飲一杯, 三日而死. 此以己養養鳥也, 非以鳥養養鳥也. 夫以鳥養養鳥者, 宜栖之深林, 遊之壇陸, 浮之江湖, 食之鰭鱗, 隨行列而止, 委蛇而處. …咸池九韶之樂, 張之洞庭之野, 鳥聞之而飛, 獸聞之而走, 魚聞之而下入, 人卒聞之, 相與還而觀之, 魚處水而生, 人處水而死, 彼必相與異, 其好惡故異也. 故先聖不一其能, 不同其事, 名止於實, 義設於適, 是之謂條達而福持.

음악을 대접하는 것과 같아 결과적으로 사망에까지 이르게 한다. 사람과 동물의 天人之分에 대하여는 많은 사람이 명백히 알고 있다. 그러나 사람과 사람간의 天人之別에 대하여는 오히려 장자만이 홀로 알았던 것이다. 장자는 外物로 인하여 본성을 손상시키는 화의 근원은, 맨 처음 堯舜 이래의 仁義라는 표준 및 제도 규칙이라고 한다.

黃帝는 처음에 仁義로써 사람의 마음을 어지럽혔고 …… 아주 걱정스럽고 염려하는 마음으로 仁義를 실천했고, 심혈을 기울여 법도를 정했다. 그러나 여전히 천하 사람들의 마음을 改變시킬 수는 없었다. ……지금의 세상은 참수당한 자가 배개를 맞대이고, 刑具를 服刑者가 서로 잇대어 있고 刑戮者가 서로 바라보니, 유가와 목가가 마침내 질곡 사이에서 우쭐대며 쟁변하고 있다. …… 부끄러움도 없고 수치를 알지 못함이 참으로 깊구나! 나는 알지 못한다. 聖人の 智慧가 刑罰의 刑具를 만드는 것이 아니겠는가? 仁義가 차꼬와 수갑을 죄는 비녀장이 아니겠는가? 曾參이나 史鱗의 행위가 桎梏이나 盜跖의 행동을 이끌 것이 아니란 것을 또 어찌 알겠는가? 그러므로 '성인을 단절하고 아는 것을 포기하면 천하가 잘 다스려진다'³⁴⁾

'絶聖棄智'하면 천하가 잘 다스려진다고 하는 말은 노자와 똑같다. 이 정치의 표적이 諸子百家와는 약간 다르다. 왜냐하면 그는 仁義(허위적인 人僞로 본다)를 포함한 일체의 人爲적인 桎梏을 포기했기 때문이다. 그는 계속적으로 '성인이 없어지지 않는 한 大盜는 그치지 않는다'(聖人不死, 大盜不止)고 표현한다.

34) 위의 책, 4권 하, 在宥篇, 373-7쪽. 黃帝始以仁義櫻人之心, ……愁其五臟以爲仁義, 矜其血氣以規法度, 然猶有不勝也. ……今世殊死者相枕也, 衽楊者相推也, 刑戮者相望也, 而儒墨乃始離之攘臂乎桎梏之間. ……其無愧而不知恥也甚矣! 吾未知聖知之不爲衽楊接桎也, 仁義之不爲桎梏擊柄也, 焉知曾史之不爲桎跖矢也! 故曰'絶聖棄智而天下大治'.

저들 성인의 법제는 천하를 다스리는 利器이다. 천하에 공개해서는 안된다. 그러므로 성인이 되고자 하는 것을 단절하고 알량한 지식을 버리게 하면 큰 도둑은 없어진다. 옥을 버리고 구슬을 부수면 작은 도둑은 나오지 않는다. 부적을 불태우고 옥새를 깨뜨려 버리면 백성은 소박해 진다. 저울을 깨고 꺾어 버리면 백성은 다투지 않는다. 천하에 떠도는 성인의 법도를 없애면 백성은 비로소 서로 도덕을 논의할 수 있게 된다. 6律을 어지럽게 하여 없애고 각종 악기를 끊고 없애버리며 師曠의 귀를 막아버리면, 천하 사람들은 비로소 원래의 청각을 찾을 것이다. 문장<文飾>을 회멸시키고 五彩를 이산시키고 눈이 밝은 離朱의 눈에 아교를 발라 버리면, 천하 사람들이 비로소 원래의 시각을 찾을 것이다. 曲直을 바로 잡는 鈎繩을 헐고 方圓을 그리는 規矩를 깨해 버리며, 工倕의 손가락을 끊어버리면, 천하의 백성들은 비로소 좋은 솜씨를 발휘할 것이다. 저들의 曾參, 史鱗, 楊朱, 墨翟, 師曠, 工倕, 離朱는 모두 그 덕을 밖으로 세워서 천하 백성을 혼란시키니, 천하의 聖法도 쓸모가 없어졌다.³⁵⁾

이것은 곧 일체의 인위적인 文飾를 버려야, 비로소 본성을 회복할 수 있다는 것이다.

그러므로 최고의 禮儀는 남을 나와같이 보고, 최고의 도의는 외물과 나의 마땅한 것을 얻고, 최고의 지혜는 도모하는 것이 없고, 최고의 인의는 親疏를 나타내지 않고, 최대의 성신은 금옥을 버린다. 의지의 어지러움을 회멸시키고, 마음의 속박을

35) 위의 책, 4권 중, 胠篋篇, 353쪽. 彼聖人者, 天下之利器也, 非所以明天下也. 故絕聖棄知, 大盜乃止. 擄玉毀珠, 小盜不起. 焚符破璽, 而民朴鄙. 搯斗折衡, 而民不爭. 殫殘天下之聖法, 而民始可與論議. 擱亂六律, 鑠絕竽瑟, 塞聾曠之耳, 而天下始人含其聰矣. 滅文章, 散五采, 瞶離朱之目, 而天下始人含其明矣. 毀絕鈎繩而棄規矩, 攬工倕之指, 而天下始人有巧矣. ……彼曾史楊墨師曠工倕離朱, 皆外立其德而以燬亂天下者也, 法之所无用也.

풀고, 덕의 누적을 제거하고, 도의 막힘을 뚫는다. 高貴 富裕 尊顯 威嚴 名聲 利祿 6가지 정황은 意志를 교란시키는 것이다. 容貌 行動 美色 條理 氣運 情意 6가지가 마음을 속박시키는 것들이다. 憎惡 欲念 欣喜 憤怒 悲哀 歡樂 6가지가 道德에 연루케 하는 것들이다. 이 去 就 取 與 知 能 6가지가 道를 막는다. 이 4경우의 6가지가 가슴에 움직이지 않으면 마음이 평정케 되고, 평정해지면 고요해지고, 고요해지면 명철해지고, 명철해지면 비게 되고, 비게 되면 하지 않아도 안되는 일이 없다.³⁶⁾

장자의 눈에 비친, 人文世界에서 外在의 文飾제도는 사람들을 얽어 묶는 군더더기이다. 뿐만 아니라 내면의 사유세계도 역시 외부의 세계로부터 얽힘과 움직임을 받아 막히거나 덮이지 않은 것이 없다. 장자는 24항목에 걸쳐 人心의 질곡을 열거하고 있는데, 이것 모두가 마음과 外物이 얽혀 규합된 상황으로 본다. 만약 物象으로부터 분분하고 교란되어짐이 없으면, 心象도 역시 우려와 고뇌가 일어나지 않는다는 것이다. 그러나 사람들이 만약 物象에 집착하여 心象에 덮여 씩워지게 되면, 사람이 타고난 생명의 眞君이 밝게 나타나지 않게 된다. 장자의 사유세계에서는, 생명의 眞君이 形軀로부터 제재를 받으면 心知의 단계로 떨어지고, 다시 心知에 집착하게 되면 情識의 단계로 떨어지게 된다. 이러한 情識의 상태에서 外物에 자신을 빼앗긴 것이 '倒懸'이다. 바꾸어 말하면 形軀의 局限인 情識의 얽힘에서 빠져나오면, 心知의 상태에 이르게 된다. 이 心知의 상태에서 집착을 떨쳐 버리게 되면 道心의 상태에 이르게 된다. 이것이 바로 '懸解'이다.³⁷⁾ 이렇게 되면 생명의

36) 위의 책, 8권 상, 康桑楚篇, 808-10쪽. 故曰, 至禮有不入, 至義不物, 至知不謀, 至仁無親, 至信辟金. 徹志之勃, 解心之謬, 去德之累, 達道之塞. 貴富顯嚴名利六者, 塞道也. 此四六者不蠲胸中則正, 正則靜, 靜則明, 明則虛, 虛則無爲而無不爲也.

37) 장자의 도의 체현 방법을 3단계로 나누어 설명할 수 있다. 장자가 도에 이르는 수양방법으로 제시한, 坐忘과 心齊에서 그 해답을 찾을 수 있다. 특히, 人間世篇에

자유와 무한의 본질이 창현될 수 있게 된다고 한다.

이 懸解의 과정에서 장자는 宋榮자와 列子の 예를 들어서, 각기 다른 成就의 단계를 따로따로 설명하고 있다.

宋榮子는 빙그시 웃고 있다. 세상에서 칭찬을 하여도 더 분발하려 하지 않았으며, 세상이 비난해도 위축되지 않았다. 안밖의 구분을 정하였고 榮辱의 境界를 분변하는, 이 정도였다.

그는 세상 일에 대해 급급해 하지 않는 듯 하였다. 비록 그러했다 하더라도 아직 최고의 경계에까지는 이르지 않은 듯이 하였다.³⁸⁾

열자는 바람을 타고 잘 다니는데 15일이 지나면 되돌아온다. 그는 세상 일에 대해 급급해 하지 않았다. 이는 비록 걸어다니는 수고는 면했다 하더라도, 아직도 기대야 하는 바는 있다.³⁹⁾

인생의 '이상'을 찾는 과정에서 宋榮자와 列子가 진실로 어떠한 成就는 이루었다 하더라도, 그들도 역시 아직은 盡善盡美의 경지에까지 다다르지 못한 것이다. 장자는 이 두 사람의 偏執을 꿰뚫어 懸解과정의 장애를 설명하고 있다. 宋榮子の 폐단은 안을 고수하는 데에 있고,

나오는 心齋의 방법에서, 첫째 귀(情識作用)로 듣지 말고 마음으로 듣고, 둘째 마음(心知作用)으로 듣지 말고 氣(道心作用)로 들으라(無聽之以耳而聽之以心, 無聽之以心而聽之以氣)고 한다. 또한, 大宗師篇에 나오는 坐忘의 방법에서, 형구를 떠나고 지식을 버리게 되면 우주와 하나가 되는 大通에 이르게 된다(離形去知, 同於大通)고 한다.

38) 위의 책, 1권 상, 逍遙遊篇, 16-7쪽. 而宋榮子猶然笑之. 且舉世而譽之而不加勳, 舉世而非之而不加沮, 定乎內外之分, 辯乎榮辱之竟, 斯已也. 彼其於世未數數然也. 雖然, 猶有未樹也.

39) 위의 책, 1권 상, 逍遙遊篇, 17쪽. 夫列子御風而行, 冷然善也, 旬有五日而後反. 彼其於世, 未數數然也. 此雖免乎行, 猶有所待者也.

열자의 어려움은 밖에 기대는 데에 있다는 것이다. 두 사람이 하나는 안에, 또 하나는 밖에 있어, 逍遙 無待의 境界에까지는 도달하지 못하였다는 것이다. 여기에서 장자는 한편으로 이 두 사람의 행동을 통하여 修養行爲의 障礙를 설명했고, 또 逍遙에 대한 하나의 정의를 못박은 것이다. 즉 하나의 온전한 생명은 外物에 의지해서는 안되고 또한 역시 心知에 집착해서도 안된다는 것이다. 장자는 '아는 것은 접하는 것이다'(知者, 接也)고 말하는데, 마음이 外物을 접하면서 비로소 心知의 집착이 생겨나게 마련이다. 따라서 懸解를 해나가는 과정은 形象을 떠나 지식에 대한 집착을 버리며, 뿐만 아니라 감각으로만 물건을 접촉하지 말고 또한 마음만으로도 물건에 집착하지 말아야 하는 것이다. 이래야만 비로소 인생의 고뇌와 곤경으로부터 벗어날 수 있다고 한다.

IV. 逍遙 無待의 遊

장자가 세상사람들의 집착이 바로 일종의 생명의 倒懸상태라고 하는 까닭은 무엇인가? 그것은 생사 그 자체가 인생의 슬픔이나 즐거움이 되지 않는 懸解상태로 인도하기 위해서이다. 즉 우리 자신에게 가장 시급한 것이 생명의 자유라고 하는 것을 자각시키기 위한 것이다. 자유는 바로 장자문학 세계의 중심이다. 우리들은 그의 책 어느 곳에서나 이러한 점을 발견할 수 있다.

눈에 사는 꿩은 10걸음 가서는 한모금 쪼고 100걸음 가서는 한입 마시나 새장 속으로 들어가 편하게 길러지기를 원하지 않는다. 정력은 비록 성할지라도 별로 유쾌하지 못하다.⁴⁰⁾

40) 위의 책, 2권 상, 養生主篇, 126쪽. 澤雉十步一啄, 百步一飲, 不斲畜乎樊中. 神雖王, 不善也.

높에 사는 꿩은 대나무 소쿠리속에 국한되어 자유를 빼앗기는 것을 원치 않는다. 비록 정력이 왕성하고 몸이 편할지라도, 기분이 유쾌하지 않는 것은 바로 자유를 잃었기 때문이다.

예전의 眞人은 생을 기뻐할 줄도 모르고 죽음을 미워할 줄도 모른다. 이 세상에 태어나는 것을 기뻐하지도 않고 죽음을 들어서도 거부하지 않는다. 거리낌없이 가고 홀연히 올 뿐이다.⁴¹⁾

예전의 眞人은 삶과 죽음의 속박을 받지 않아서 지극한 자유를 누렸다.

天根이 殷山의 남쪽에서 노닐다가 蓼水의 물가에 이르렀을 때 때마침 우연히 无名人을 만나서 질문을 하였다. ‘천하는 어떻게 다스려야 하겠습니까?’ 无名人은 이렇게 대답하였다. ‘가거라! 너처럼 견식이 비루한 사람은 어떻게 묻는 것이 남을 불쾌하게 하느냐! 나는 마침 조물주와 짝이 되어 노닐다가 싫증이 난 죽슨, 淸虛의 새를 타고 天地四方의 밖으로 날아가서, 아무 것도 없는 곳에 놀다가, 광활한 들판에 머문다. 너는 또한 어찌 천하를 다스리는 것으로 나의 마음을 어지럽게 하려 하는가?⁴²⁾

대저 땅을 지닌 國君은 반드시 많은 물건이 있기 마련이다. 넓은 국토와 백성을 지녔다는 뜻이다. 많은 물품을 갖고서도 오히려 외물에 지배당하지 않고, 외물을 갖고서 외물을 주재할

41) 위의 책, 3권 상, 大宗師篇, 229쪽. 古之眞人, 不知說生, 不知惡死. 其出不訴, 其入不距. 儻然而往, 儻然而來而已矣.

42) 위의 책, 3권 하, 應帝王篇, 292-3쪽. 天根遊於殷陽, 至蓼水之上, 適遭无名人而問焉, 曰‘請問爲天下’. 无名人曰‘去! 汝鄙人也, 何問之不豫也! 予方將與造物者爲人, 厭, 則又乘夫舂舂之鳥, 以出六極之外, 而遊无何有之鄉, 以處曠垓之野. 汝又何帛以治天下惑子之心爲?’

수 있는 사람은 외물이 아니란 것을 깨달으면, 어찌서 천하 백성을 다스리는 것 뿐이겠느냐! 이런 사람은 이미 천지사방을 출입하여 9州에서 놀며 아무런 구속도 없이 자유자재로 오가고 한다. 만물을 가지면서도 초월하는 이러한 경지를 獨有的 경지라고 하는데, 獨유의 경지에 있는 사람을 至高无尙한 貴人이라 할 수 있다.⁴³⁾

마땅히 무엇을 해야하며, 마땅히 무엇을 하지 말아야 할까?
모든 것은 틀림없이 自化(자연스레 변화)할 것이다.⁴⁴⁾

앞에서 재차 삼차 '獨有' '自化'를 강조하는데, 매번 他物에 의지하지 않는 자유자재야말로 진정한 자유의 경지에 있다고 한다. 장자는 이 자유가 인생의 가장 '至貴'한 것이라고 생각하였다. 장자의 자유는 사실 無待(기댐이 없는)의 逍遙인 것이다. 소위 말하는 '無待'란 '有待'에 상반되는 개념인데, '有待'는 조건이 있고 외물에 의존하는 것인 반면 無待는 타물에 의존하지 않는 것이다. 그러므로 '無待의 逍遙'는 절대적 자유이다.⁴⁵⁾

43) 위의 책, 4권 하, 在宥篇, 394쪽. 夫有土者, 有大物也. 有大物者, 不可以物. 物而不物, 故能物物. 明乎物物者之非物也, 豈獨治天下百姓而已哉! 出入六合, 遊乎九州, 獨往獨來, 是謂獨有. 獨有之人, 是謂至貴.

44) 위의 책, 6권 하, 秋水篇, 585쪽. 何爲乎? 何不爲乎? 夫固將自化.

45) '無待'는 장자가 직접 쓴 용어는 아니고, 郭象이注를 함으로 해서 철학용어로 쓰여지고 있다. 關鋒은 그의 '莊子內篇譯解和批判' (中華書局, 1961, 6, 제1판) 1-64쪽 사이에 '無待'를 장자 철학의 기본범주로 하여, 有待-無己-無待라는 三段式으로 이루어져 있다고 주장한다.

劉笑敢은 그의 저서 장자철학에서, 이와같은 주장은 학설계에는 비교적 큰 영향을 끼쳤지만, 사실상 장자라는 책에는 '無待'라는 개념이 없고, 비록 '有待'라는 두 글자는 있다. 하지만 철학범주는 절대 아니라고 주장한다. 莊子派의 사상에서 '無'는 매우 중요한 관념이어서 7만자로 된 '莊子' 책 중에 '無'자는 800-900번쯤 쓰였으나, 無待는 한번도 말하지 않았다. 그러나 장자가 구속되지 않는 정신적인 자유를 추구하는 것 중에서도 '無待'의 개념을 끌어 낼 수 있는데, 이것은 바로 광상의 공현이라 한다. '無待'는 '非風側不得行, 斯必有待也. 唯無所不乘者無待耳. …所遇斯乘, 又將惡乎待哉'

장자의 책에서 자유를 상징하는 듯한 사물이 많이 보이는데, 사실은 이것들 모두가 有待한 것이다. 예를들면 매미·기러기·朝菌·혜고 및 小知 小年, 심지어는 大樗 宋榮子 列子 大鵬 등도 모두 有待(기댐이 있는)하다. 이것들은 조건있는 자유를 향유하고 있는데, 예를들면 송영자의 '안락의 구분을 정하고 영예와 치욕의 경계를 변론하는 것'(定乎內外之分, 辯乎榮辱之境)이라든지, 열자의 '바람에 기대는 것'(待風)은 모두 그러하다. 즉 현상에 매여 있는 사물들은 모두 有待의 단계를 벗어나지 못한다. 왜냐하면 그들이 일단 이 조건을 벗게 되면 존재할 수 없기 때문이다.

절대적 자유, 즉 無待의 逍遙는 장자의 문학 세계 중에서 최고의 경계가 되기 때문에, 장자의 책 중에서 首篇의 편명이 逍遙遊이며 기타 편에서도 재차 삼차 逍遙遊를 언급하고 있다. 예를들면,

無爲의 境界에서 逍遙한다.⁴⁶⁾

逍遙하는 빈곳에서 논다. ……逍遙함이란 바로 無爲(하는 바가 없는 것)이다.⁴⁷⁾

無事의 業에서 逍遙한다.⁴⁸⁾

(장자, 제물론, 郭象注)와 '夫唯與物冥而循大變者, 爲能無待而常通'(莊子, 齊物論, 郭象注)라는, 두 예만 가지고도 '無待'가 비교적 복잡한 개념임에는 틀림없으나, '無待'라는 말에 대해서는 아직도 세밀한 연구가 필요하다고 한다.

우리는 화법이나 문장법에서의 반문법(惡乎待哉)은 더 강한 긍정과 더 강한 부정 을 나타낼 때 많이 쓰인다. 장자가 '無待'라는 용어는 설사 사용하지 않았다 하더라도 그의 사상을 강력히 나타내기 위해서 사용했을 것이며, 정신적인 자유(逍遙)는 일단 外在化된 外物이라던가 外在化된 時間에 얽매이지 않아야, 자신의 내재화된 시간을 갖게 되고 그 내재화된 시간 속에서 진정한 자유, 진정한 생명을 실천시킬 수 있다. 그래서 본고에서는 장자가 소요를 하는 데에는 無待의 개념이 상당히 중요하다 보고 無待의 逍遙를 토론했다.

46) 위의 책, 3권 상, 大宗師篇, 268쪽. 逍遙乎無爲之業!

47) 위의 책, 5권 하, 天運篇, 519쪽. 以遊逍遙之虛, ……逍遙, 無爲也.

48) 위의 책, 7권 상, 連生篇, 663쪽. 逍遙乎無事之業.

'無爲'의 경계에서 '逍遙'하는 것은, 逍遙가 곧 無爲의 완성이며 이 때의 無爲는 곧 無執無欲을 전제조건으로 삼는다. 만약 無執無欲하게 되면, 자연히 구속과 속박이 없는 자유에 도달할 수 있게 된다.

그렇지만 '소요'의 경계에 도달하고자 하면 적어도 두 가지를 주의해야 한다. 첫째 '소요'는 단지 순수 정신적인 경계인 것이다. 둘째 '소요'는 꼭 수양을 거쳐야만 획득되어 지는 것이다.⁴⁹⁾ 또한 즉 '소요'는 반드시 현상세계에만 머무는 것은 아니다. 왜냐하면 일체 현상세계에 모습을 드러낸 사물이 모두 절대적이지는 못하기 때문이다. 그렇지만 우리 자신이 절대적인 경계를 찾아 도달하지 않으면, 결코 無待의 逍遙에 들어갈 수는 없다. 장자가 形象을 묘사하면서도 '소요'의 경계를 드러내지 못하는 것은, 단지 말이 그 의미를 다하지 못하는 언어의 장에 때문이다.

만약 만물의 본성, 자연의 법칙을 따라 6氣(陽, 陰, 風, 雨,

49) 장자는 객관적인 조건이 우리 생명에 주는 질곡을 벗어나려 하거나 化解시키기 위해서는 修養이 필요하다고 했는데, 장자는 心齊(人間世篇)와 坐忘(大宗師篇)을 제시했다.

心齊란 孔子와 안희의 대화 “若一志,無聽之以耳而聽之以心, 無聽之以心而聽之以氣! 聽止於耳, 心止於符.氣也者, 虛而待物者也. 唯道集虛.虛者, 心齊也”를 통해서 알 수 있듯이, 진정한 心齊란 外在된 감각 감각만을 없애 버리는 것이 아니라 내재해 있는 주관적인 집착까지도 버려야 하며, '氣'를 중심으로 해서 우주 만물과 交往해야 한다. 이러한 점진적인 수양 관계를 거치면 최후에는 '聽之以氣'의 경지에까지 이르게 된다.

大宗師篇의 '坐忘'도 공자와 안희의 대화를 통해서 알 수 있다.(隨肢體, 黜聰明, 離形去知, 同於大通, 此謂坐忘) '坐忘'과 같은 높은 경계는 학식있고 현명한 안희라 할 지라도 금방 도달할 수 없다. 위의 글에서 보듯이, 坐忘이란 세속에서 말하는 忘(잊어버린다)의 뜻이 아니다. 안희의 수양 단계를 보면 처음 忘禮樂(忘外), 그 다음이 忘仁義(忘內), 그 다음에 요구되는 단계가 坐忘의 경지이다. 이러한 心齊와 坐忘의 수양 단계를 거쳐야 道를 體現시킬 수 있다 했는데, 大宗師篇에서 보면, 道可得學邪라 묻자 女偶의 대답 끝에 보면, <……見獨,而後能无古今; 无古今, 而後能入於不死不生>라고 한다.

晦, 明)의 변화를 파악하여 無窮無盡의 경계에서 노니는데 어찌 기대는 바가 있겠는가!50)

만약 자연의 도덕에 따라 자유자재로 떠돌아 다니면 그렇지 않다. 칭찬도 없고 책방도 없는 것이 때로는 마치 한마리의 용처럼 날아오르고 때로는 한마리의 뱀처럼 땅에 숨는 것처럼 시간에 따라 변화하여 어떤 한 편에 고집하려 하지는 않는다. 한번은 위로 한번은 아래로 하여 적시에 조화하여 도량을 삼으며, 만물의 원초 상태에 유유자적 돌아다닌다. 外物을 부리되 外物에 사역 당하지 않으니, 어떻게 外物에 의해 구속받고 얽매일 수 있겠는가?51)

‘만물의 본성, 자연의 법칙에 순응하는 것’(乘天地之正) 및 ‘6氣⁵²⁾의 변화를 파악하는 것’(御六氣之辯)의 함축된 뜻은, 매 학설마다 다른 견해를 갖고 있는데 이는 文字의 障礙 때문이다. 그러나 만약 우리가 山木篇의 ‘자연의 도덕에 맡겨 떠돌아 다닌다’(乘道德而浮遊)를 가지고 비교할 것 같으면, 소위 ‘만물의 본성’이 바로 ‘道’라는 것과 ‘6氣의 변화’(六氣之辯)가 바로 ‘道’의 流衍하는 것의 작용이라는 것이며, 또한 그것이 곧 ‘德’이 된다는 사실을 발견하기란 그리 어렵지 않다. 천지의 사이에는 단지 ‘道’만이 가장 절대적이며, ‘道’에 의해 작용되는 ‘德’도 역시 가장 생동적인 것이다. 여기서 말하는 ‘乘’‘御’‘浮’‘遊’의 최종의 이상도, 사실은 단지 ‘어찌 기대랴’(惡乎待)와 ‘어떻게 外物에 의해 구속받고 얽매이겠는가’라는 ‘無待’일 따름이다. 어떻게 해야 ‘소요’할

50) 위의 책, 1권 상, 소요유편, 17쪽. 若夫天地之正, 而御六氣之辯, 以遊無窮者, 彼且惡乎待哉!

51) 위의 책, 7권 상, 山木篇, 668쪽. 若夫乘道德而浮遊則不然. 无譽无訾, 一龍一蛇, 與時俱化, 而无肯專爲. 一上一下, 以和爲量, 浮遊乎萬物之祖. 物物而不物於物, 則胡可得而累邪!

52) 李頤는 六氣란 ‘平旦朝霞, 日午正陽, 日入飛泉, 夜半沆瀣, 并天地爲六氣也’라고 하였고, 支道林은 天地四時라 하였다.

수 있는가 하는 대답은, 곧 '無待'해야만 가능하다고 하는 것이다. 또한 어떻게 하면 비로소 '無待'할 수 있는가 하는 대답은, 곧 '無窮에서 놀고'(遊於無窮), '만물의 원초 상태에서 떠돌아 다니고'(浮遊於萬物之祖), '外物을 外物로 부리되 外物에 매이지 않아야'(物物而不物於物)만 가능한 것이다. 그렇다면 어떻게 해야 비로소 '無窮에서 노닐 수' 있는가? 또한 어떻게 하면 비로소 '만물의 원초상태에서 떠돌아 다닐'수 있는가? 또 어떻게 해야 비로소 '外物을 外物로 부리되 外物에 얽매이지 않을'수 있는가? 이것에 대한 분명한 대답은, 곧 자연스레 천지우주의 道와 상합하지 않으면 도달할 수 없는 것이다.

소요유 중에서 장자는 '至人은 자기가 없으며, 神人은 공을 세우지 않으며, 聖人은 명예를 존중하지 않는다'(至人无己, 神人无功, 聖人无名) 경계를 제시하였는데, 이 '자기가 없는 것'(無己)'공을 세우지 않는 것'(無功)'명예를 존중하지 않는 것'(無名)은, 사실 '道'에 이를 수 있기 위한 전제조건인 것이다. 만약 '내'가 있고 '공'을 세우고 '명예'를 존중한다면, 그것은 곧 크고 작음의 집착을 깰 수 없어 '無待'의 경계에 결코 도달할 수도 없게 된다.