


양행(兩行),
두 길로 가는 진인

박 민 철

서강대학교



주 제 분 류

동양철학

주 제 어

장자(莊子), 양행(兩行), 진인(眞人), 조삼모사(朝三暮四)

요 약 문

장자철학은 쓸데가 없다. 장자의 생전에 혜자가 이미 제기한 이러한 비판은 정신세계로의 도피라는 형태로 오늘날에도 계속해서 반복되고 있다. 본 논문은 『장자』 「제물론」편의 조삼모사 이야기에 등장하는 양행(兩行) 개념을 분석함으로써 이 오래된 비판에 답한다. 양행은 장자가 제시하는 이상적 인간상의 행동방식으로, 인간이기에 부득이한 삶의 양태들을 기꺼이 인정하는 동시에 도를 향한 길을 추구한다는 뜻이다. 장자는 사람의 형태를 가지는 것에서 유래하는 한계들을 초월해야 할 대상으로 여기지 않고, 진인이 소요할 수 있는 조건으로 삼았다. 장자는 결코 인간의 현실적 조건으로부터 등을 돌려 정신세계로 도피하지 않았다. 다만 도를 향해 걸으면서 현실적 조건으로부터 허위적 조건을 찾아 제거했을 뿐이다. 양행 개념은 장자가 현실 세계와 정신 세계를 어떻게 연결시켰는지 보여준다. 진인은 양행함으로써 자신의 몸과 마음을 지키는 한편, 타인에게 스스로 변화할 수 있는 가능성을 열어준다.

접 수 일 : 2018년 10월 4일

심사완료일 : 2018년 11월 23일

게재확정일 : 2018년 11월 24일



생명연구 제50집 2018년 11월
 Studies on Life and Culture
 Vol. 50, Nov 2018, pp. 21~52
<https://doi.org/10.17924/solc.2018.50.21>

양행(兩行), 두 길로 가는 진인*

박민철
 서강대학교

I. 장자철학에 대한 오래된 질문

『장자』 「소요유」에서 혜자는 장자를 다음과 같이 비판한다. “지금 너의 말은 크지만 쓸모가 없어 다들 떠나가 버린다.”¹⁾ 흙이 많고 꼬부라진 커다란 나무가 목재로 쓸모없는 것처럼 장자의 말은 크기만 할 뿐 ‘무용(無用)하다’는 것이다. 혜자의 비판은 『장자』 내편에 장자와의 대화로 직접 수록되어 있다는 점에서 장자철학에 대한 최초의 비판으로 볼 수 있다. 이 최초의 비판에 대해 장자는 직접 ‘쓸모없음의 쓸모(無用之用)’로 답했다. 흙이 많고 꼬부라진 나무는 사람들의 쓸모에 맞지 않아 베어지지 않으므로 그 생명을 보전한다. 따라서 그 쓸모없음이야말로 나무의 생명을 보전하는 데는 큰

* 이 논문은 교육과학기술부와 한국연구재단의 BK21플러스 사업의 장학 지원을 받아 수행된 연구결과임.(22B20130012614)

1) 『莊子』, 「逍遙遊」, “今子之言, 大而無用, 衆所同去也.”

쓰임새였다.

그럼에도 불구하고, 장자철학의 무용성에 대한 지적은 그 형태를 바꿔가며 오늘날까지 반복해서 제기된다. 『장자철학』에서 유소감은 장자가 현실적 문제를 해결하는 데 ‘무능하다’고 말한다. “현실에서는 자유가 없기 때문에 다른 세계 즉 개인의 주관적인 순수 정신세계 안에서만 자유를 추구해 갈 수 있었다. 이것이 장자의 이상적인 경지와 현실을 정반대 되도록 결정하였다. …… 현실 문제를 해결하는 장자의 방법은 현실을 잊고서 사상의 꽃밭 속으로 물러나 자신의 머릿속에서 평화와 평정을 구하는 것이다.”²⁾ 유소감은 현실세계와 정신세계를 구분한 뒤 장자철학이 추구하는 자유를 관념, 정신, 개인의 생명에 한정시킨다. 즉, 장자는 현실을 개입할 여지가 없는 부자유한 것으로 인식하므로 현실에서 등을 돌리고 정신세계로 도피한다. 자신의 몸과 마음을 보존하는 데 그칠 뿐, 자기 바깥의 문제에 대해서는 철저히 무능하다는 것이다.³⁾

2) 유소감(劉笑敢), 최진석 옮김, 『장자철학』, 소나무, 1998, 262-263쪽.

3) 장자 인생론의 중심은 신비사상이며, “장자의 주장은 단지 공상적인 자아도취일 뿐”이라고 주장하는 장대년(장대년, 김백희 옮김, 『中國哲學大綱: 中國哲學問題史』, 까치, 1998, 599-602쪽 참조), 장자를 “자아도취적 정신세계에 몰입”한 “소극적 염세주의 사상가”라고 평가하는 후외려(후외려, 양재혁 옮김, 『中國哲學史』, 일월서각, 1988, 88쪽 참조), 자유와 자족을 “일종의 심리적 추구하고 정신적 환상”이라고 평가하는 이택후(이택후, 정병석 옮김, 『중국고대사상사론』, 한길사, 2005, 378쪽 참조)도 유물론의 영향 아래에서 장자의 자유를 현실도피로 규정한다.

한편 이택용은 「『장자』 「인간세」에 대한 새로운 해석」에서 허심과 무용을 전생보신(全生保身)과 연결시키는 기존의 해석에 문제를 제기하면서 장자철학을 다음과 같이 요약한다. “장자는 …… 인간으로서 겪는 제반 사태를 운명에 귀속시키면서 이를 편안히 받아들일 것을 강조하는데 이러한 사상은 안명론(安命論)으로 요약된다.”(이택용, 「『장자』 「인간세」에 대한 새로운 해석」, 『동양철학연구』, 제 70집, 2012, 244쪽) 그러나 ‘인간으로서 겪는 제반 사태’가 모두 명(命)에 포함된다면, 안명에 대한 강조는 장자철학을 일종의 순응주의로 전락시킬 것이다.

본 논문은 『장자』 「제물론」의 조삼모사 이야기에 등장하는 양행(兩行)의 함의를 분석함으로써 이 오래된 비판에 새롭게 답하고자 한다. 양행은 인간이라면 부득이하게 속할 수밖에 없는 인간의 길과 도를 향한 하늘의 길을 ‘동시에 걷는다’는 뜻이다. 장자의 진인(眞人)은 ‘양행한다’. 양행 개념을 경유하여 장자철학을 이해할 때, 현실문제에 대한 대처와 이상적인 경지에 대한 추구가 장자철학 안에서 어떤 방식으로 맞물리는지 파악할 수 있다.

또한 본 논문은 장자의 현실 인식에 대해 새로운 관점을 제시하고자 한다. 장자는 인간세의 현실을, 초월해야 하는 한계가 아닌 자신의 삶을 형성하는 조건으로 인식한다. 장자는 결코 인간세로부터 등을 돌리고 도망가지 않는다. 장자는 자신이 속한 인간세에서 발생하는 문제들을 직시하고, 인간세를 소요(逍遙)하려 한다.

본 논문은 먼저 『장자』에서 양행이 언급되는 유일한 부분인 조삼모사 이야기를 재해석한다. 또한 지금까지 단독적 연구주제로 강조된 적 없던 양행을 부각함으로써 장자가 권유하는 삶의 방식을 분명하게 드러낸다. 이어서 양행의 두 길을 이루는 인간의 길과 하늘의 길이 서로 어떻게 관계 맺는지 살펴본다. 끝으로 양행의 효과를 조명하는데, 장자에 따르면 우리는 양행함으로써 자신의 몸과 마음을 보전할 뿐만 아니라 타인에게 변화의 가능성을 제공할 수 있다.

II. 조삼모사 이야기 : 양행의 합의

조삼모사의 출전으로 꼽히는 『열자』 「황제」와 『장자』 「제물론」에는 잘 알려진 원숭이와 저공의 이야기 끝에 성인(聖人)에 대한 언급이 각각 덧붙여 있다. 흥미로운 점은 『열자』의 성인과 『장자』의 성인이 원숭이의 분노를 서로 다른 방식으로 파악하며, 분노에 대응하는 방식 역시 상반된다는 것이다.

『열자』는 다음과 같이 쓴다. “성인은 지혜로써 어리석은 무리를 농락하는데, 저공이 지혜로써 원숭이들을 농락하는 것과 같다.”⁴⁾ 『열자』의 저공은 조삼모사와 조사모삼의 구분이 허위적이라는 것을 안다. 뿐만 아니라, 원숭이들이 이 허위적 구분에 넘어갈 것이라는 점조차 이미 알고 있다. 저공은 그 허위적 구분을 이용해서 원숭이들의 분노를 기쁨으로 바꾼다. 원숭이들의 분노는 저공에게 어떤 위협도 되지 않을뿐더러 어리석고 우습게 보인다. 『열자』는 농락의 토대가 되는 저공의 앎을 ‘지혜(智)’라고 부르고 지혜의 유무로 저공과 원숭이, 성인과 어리석은 사람들을 구분한다. 조삼모사를 속임과 어리석음에 대한 이야기로 해석하는 오늘날의 이해는 『열자』로부터 유래한다.

한편 『장자』에서 조삼모사 이야기가 등장하는 「제물론」의 구절은 다음과 같다.

4) 『列子』, 「黃帝」, “聖人以智籠群愚, 亦猶狙公之以智籠眾狙也.”

원숭이 부리는 사람이 도토리를 주면서 “아침에 세 개, 저녁에 네 개다.” 라고 하자 원숭이들이 모두 성을 냈다. “그러면 아침에 네 개, 저녁에 세 개다.” 라고 하자 원숭이들이 모두 기뻐했다. 이름과 실상은 변하지 않았는데 기쁨과 노여움이 일어나니 또한 이것을 따라야(因是)⁵⁾ 한다. 그러므로 성인은 시비를 가지고 그것을 조화시키고 천균(天鈞)에서 쉰다. 이를 일러 양행(兩行)이라 한다.⁶⁾

- 5) 『장자』의 조삼모사에서 핵심적인 구절은 ‘亦因是也.’ 다. 이 구절의 뜻을 어떻게 이해하느냐에 따라 이야기 전체의 의미가 달라진다. 오강남은 ‘亦因是也.’를 “있는 그대로 인정(因是)해야 한다.” (오강남, 『장자』, 현암사, 1993, 91쪽)로 번역하면서 이것을 “사물의 본질을 있는 그대로 보고 인정하는 ‘인시(因是)’” (같은 책, 92쪽)로 풀이한다. 시비판단하는 원숭이를 그대로 인정해야 한다는 것이다. 반면 안동립이나 안병주·전호근은 뜻을 조삼모사와 조사모삼을 다르지 않다고 여기는 ‘대궁정’ 혹은 ‘절대적인 옳음’으로 이해한다. “名과 實이 아무런 변화가 없는데도 기뻐하고 노여워하는 마음이 작용하였으니 <이런 잘못을 저지르지 않으려면> 또한 절대적의 뜻을 따라야 할 것이다.” (안병주·전호근, 『譯註 莊子1』, 전통문화연구회, 2001, 91쪽)
- ‘亦因是也.’에 대한 위의 두 가지 해석은 양행의 두 층위에 각각 대응한다. ‘亦因是也.’에 뒤이어 장자는 다음과 같이 말한다. “그러므로 성인은 시비를 가지고(以是非) 그것을 조화시키고 천균(天鈞)에서 쉰다. 이를 일러 양행(兩行)이라 한다.” 저공은 원숭이들이 옳다고 여기고 좋아하는 것을 따른다. 이것은 오강남이 지적한 것처럼 원숭이를 있는 그대로 인정하는 것이다. 있는 그대로의 원숭이를 인정한 후에야 비로소 ‘시비를 가지고’ 원숭이와 자신을 조화시킬 수 있다. 다른 한편으로, 성인은 천균에서 쉰다. 시비를 분별하지 않는 절대적인 옳음, 대궁정의 자리에 머무르기에 성인은 시비를 가지고 조화시키면서도 시비에 흔들리지 않고 쉰 수 있다.
- 양행의 두 층위를 모두 담고 있는 ‘亦因是也.’를 나는 “또한 이것을 따라야 한다.”로 옮겼다. 본 논문에서 ‘이것’은 처음에는 원숭이들이 조삼모사에 화를 내고 조사모삼에 기뻐한다는 ‘사실’로, 결론적으로는 명(命)으로 밝혀질 것이다. 어떤 구절이 전체를 이해하는 데 관건이라는 말은 전체를 이해하지 못하고는 그 구절의 의미에 접근할 수 없다는 것을 뜻한다. 양행의 전모가 드러난 후에야, ‘亦因是也.’의 분명한 의미에 접근할 수 있을 것이다.
- 6) 『莊子』, 「齊物論」, “狙公賦茅, 曰: ‘朝三而暮四’, 衆狙皆怒. 曰: ‘然則朝四而暮三’, 衆狙皆悅. 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.”

『장자』의 저공 역시 조삼모사와 조사모삼은 차이가 없다는 것을 알고 있다. 하지만 장자는 이 앎을 원숭이들을 기만하는데 쓰지 않는다. 장자는 원숭이들이 조삼모사에 화를 내고 조사모삼에 기뻐한다는 ‘사실’을 지적하면서, 이 사실에 따라야 한다고 주장한다. 『장자』에는 원숭이에 대한 평가도, 원숭이를 농락할 수 있다는 자만도 없다.

이러한 차이는 『장자』에서 인간세와 성인 사이의 거리를 『열자』에서와는 다르게 파악하는 데서 비롯한다. 『열자』의 성인은 ‘지혜(智)’를 가짐으로써 인간세를 초월한다. 한편 어리석은 사람들의 분노는 그들이 속해있는 인간세라는 무대를 넘어서지 못한다. 즉, 열자의 성인은 인간세로부터 분리된다.

장자는 『열자』에서 성인과 인간세 사이의 거리에 주목했다. 『장자』에서 열자는 외물을 매개로 인간세와 관계하는 인물로 반복해서 묘사된다. 예컨대 「소요유」에서 열자는 바람에 의존해서 하늘을 날아다니고, 「응제왕」에서는 계함이라는 신들린 무당에게 매료되어 그의 예언에 의존해서 인간세를 바라본다. 그러나 장자는 무엇에도 의존하지 않는 경지를 추구했고, 그 결과 장자의 발은 언제나 땅 위에, 원숭이들의 분노 한 가운데에 위치할 수밖에 없었다.

조삼모사 이야기가 속한 「제물론」의 맥락 또한 『장자』의 조삼모사를 『열자』에서와 다른 층위로 이끈다. 「제물론」에서 장자는 차등 없이 만물을 동등하게 여기는 만물제동(萬物齊同)을 논한다. 「제물론」의 맥락을 고려하면, 저울의 양쪽에 올라가는 것은 조삼모사와 조사모삼 뿐만 아니라, 풀줄기와 큰 기둥이고, 문둥이와 서시였다가, 이윽고 만물이 된다. 『장자』의 조삼모사 이야기가 궁극적으로 묻고자 하는 것은 ‘우리

는 왜 조삼모사와 조사모삼은 같은 것으로 여기면서 풀줄기와 큰 기둥은 다른 것으로 여기는가' 이다.

인간이 쓰임이나 가치를 기준으로 판단할 때 만물은 위계 속에서 나뉜다. 인간은 원숭이가 아침저녁으로 먹을 도토리 차이로 대해서는 무관심한 한편, 풀줄기와 큰 기둥, 문둥이와 서시에 대해서는 쓰임이나 가치를 기준으로 분별하고 판단한다. 만약 저공이 조삼모사와 조사모삼의 차이를 분별할 기준을 가지고 있었다면, 이야기는 완전히 다른 방식으로 전개되었을 것이다.

이 고사를 경제학적 관점에서 해석한 몇몇 글들을 살펴보면 현대인들은 마침내 조삼모사와 조사모삼의 차이를 분별할 나름의 기준을 획득한 것처럼 보인다. 경제학적인 관점에서 보면 원숭이들은 이른 시간에 더 많은 자산을 확보하려 했다. 즉, 원숭이는 현품과 어음의 차이, 시간의 중요성을 이미 깨닫고 있었다. 한 개의 도토리를 한나절동안 자신이 원하는 대로 사용할 수 있는 데서 나오는 효용을 파악하지 못하는 저공이야말로 오히려 우둔하다. “경제학적 관점에서 보면 원숭이들은 옳은 선택을 했다.”⁷⁾ 원숭이야말로 현대의 ‘경제적 인간’의 지혜로운 조상이라고 할 수 있다.

저공과 원숭이는 서로 다른 기준으로 대상을 파악한다. 그런데 저공이 원숭이들과 마주쳤을 때, 자신의 기준을 원숭이들에게 가르쳐 그들을 변화시키는 일은 불가능해 보인다. 애초에 저공이 무심할 수 있었던 것은 인간의 관점으로 조삼모

7) <동아일보>, 「‘조삼모사’, 어리석은 선택 아니다?...원숭이에게 배우는 투자원칙」, <http://news.donga.com/>, 2015.06.01. (검색일: 2018.08.13.) 다음 칼럼도 동일한 관점으로 조삼모사를 해석한다. <헤럴드 경제>, 「<데스크 칼럼 - 전창협> 조삼모사(朝三暮四) 경제학」, <http://news.heraldcorp.com/>, 2013.05.06. (검색일: 2018.08.13.)

사와 조사모삼을 바라보았기 때문이다. 그런데 인간의 관점을 어떻게 원숭이에게 가르칠 수 있을까. 인간이 인간의 관점을 인간의 관점에서 원숭이에게 제시한다면 그것은 가르침보다 세뇌에 가까울 것이다. 게다가 지금 저공은 먹고 사는 문제로 성내며 날뛰는 원숭이 무리에 둘러싸여 있다. 자신의 관점을 주입시키려 들다가는 원숭이들에게 쥐어뜯길 판국이다.

『장자』의 저공은 원숭이의 분노와 거리를 유지할 수도 없고 원숭이들을 설득할 수도 없다. 저공과 원숭이가 성인과 세속의 사람들에 대한 비유라면, 조삼모사 이야기는 이런저런 현실적인 문제로 성인을 둘러싼 성난 사람들에 대한 이야기다. 이때 사람들의 분노는 원숭이의 분노와 달리 몇 번 쥐어뜯는 데서 그치지 않고 성인의 생명마저 위태롭게 할 것이다.

이 엄중한 상황에서 장자는 원숭이들의 성냄과 기뻐함을 그대로 따라야 한다고 말한다. 원숭이들이 조사모삼에 기뻐하면서 ‘이것이 옳다’고 말한다면 조사모삼을 따른다. 이 따름은 『열자』에서와 같은 농락이 아니다. 하지만 따름은 절대적인 수동성이나 아Q식의 정신승리를 뜻하지도 않는다. 장자에게 조삼모사와 조사모삼이라는 두 선택지는 동등한 것이기 때문이다. “성인은 천균(天鈞)에서 쉰다.”는 표현은 이 점을 명확히 한다. 천균은 하늘이 만물을 차별 없이 고르게 여기는 것을 말하며 곧 조삼모사와 조사모삼을 하나로 여김을 의미한다. 바깥으로 성인은 원숭이들의 시비판단을 그대로 받아들이고 그들의 옳고 그름을 따르지만, 안으로는 여전히 조삼모사와 조사모삼을 하나로 여기는 지점에 머물러 쉰다. 장자의 성인은 만물이 동등하다는 자신의 관점을 포기하지 않았다. 오히려 하늘과 같은 마음을 가짐으로써 성인은 아무런 거슬림

없이 사람들의 선택이나 만물의 변화에 따를 수 있고, 자신과 만물을 조화시킬 수 있다.

바깥으로는 사람들의 시비판단을 따라주고, 안쪽으로는 평온함을 유지한다. 이 안·밖의 두 길을 동시에 가는 것을 장자는 양행이라고 한다. 우리는 양행 개념을 통해 장자철학을 처음부터 끝까지 다시 읽을 수 있다. 대표적으로 『장자』에서 이상적인 인간상으로 제시하는 진인(眞人)은 양행하는 사람으로 정의된다.⁸⁾ 장자는 「대종사」에서 진인을 다음과 같이 정리한다.

그 좋아하는 것도 하나이고 좋아하지 않는 것도 하나이다. 좋아하는 것과 좋아하지 않는 것이 하나 됨도 하나로 하고, 그것들이 하나 되지 않음도 [또 다른] 하나로 한다. 하나 됨으로는 하늘과 무리를 이루고, 하나 되지 않음으로는 사람과 무리를 이룬다. 하늘과 사람이 서로 이기지 않는다. 이를 일러 진인(眞人)이라 한다.⁹⁾

좋아하는 것과 좋아하지 않는 것을 하나로 여기는 것은 제동만물의 길, 도통위일(道通爲一)의 길이다. 이 길은 원숭이들이 좋아하는 조사모삼과 원숭이들이 좋아하지 않는 조삼모사를 하나로 여기는 길이며, 진인이 천균에서 쉬며 하늘과 무리

8) 진인은 성인(聖人), 신인(神人), 지인(至人)과 더불어 장자의 이상적 인간상 중 하나이며, 장자 이후 도가철학에서 도를 깨달은 자라는 의미로 널리 쓰이게 된다. 이후 본 논문에서는 장자의 이상적 인간상을 ‘진인’으로 통일해서 기술한다. 네 인간상의 공통점과 『장자』에서 진인이 차지하는 특별한 중요성에 대해서는 (곽소현, 「장자 놀이(遊) 연구」, 서강대학교 박사학위논문, 2016. 122-124쪽) 참조.

9) 『莊子』, 「大宗師」, “其好之也一, 其弗好之也一. 其一也一, 其不一也一. 其一與天爲徒, 其不一與人爲徒. 天與人不相勝也, 是之謂眞人.”

를 이루는 길, 곧 하늘의 길이다. 한편 하나로 여기지 않는 것은 또 다른 길을 이룬다. 이 길은 저공이 자신을 둘러싼 원숭이들의 정감과 시비판단의 엄중함을 직시하고 받아들이는 길이며, 진인이 자기를 둘러싼 사람들과 무리를 이루는 길, 곧 인간의 길이다. 『장자』의 이상적 인간상은 어느 한 길에 치우치지 않고 두 길을 동시에 가는 사람, 곧 양행하는 사람이다. 하늘과 무리를 이루는 데만 치중한다면 장자는 ‘하늘이 사람을 이겼다’고 말할 것이다. 이것은 진인의 길이 아니다.

장자는 인간이라면 어쩔 수 없이 마주칠 수밖에 없는 문제들을 도외시하지 않았기 때문에 ‘인간세에서의 삶’과 ‘이상적 경지에 대한 추구’라는 두 가지 과제를 모두 떠맡을 수밖에 없었다. 장자는 두 과제가 서로 얽혀있다고 생각했다. 인간세에서의 삶을 해결하려 인간의 길에만 치중하면 마음이 시들고, 이상적인 경지를 추구하려 하늘의 길만 걷는다면 몸과 생명이 위태로워진다.

Ⅲ. 인간의 길

양행의 첫 번째 길은 진인이 사람들과 무리를 이루는 길이다. 진인(眞人)의 ‘인(人)’ 으로부터 출발하는 이 길을 나는 ‘인간의 길’이라고 부른다. 장자는 인간의 형체를 가지는 데서 기인하는 피할 수 없는 한계들이 있으며, 진인도 인간의 형체를 하고 있는 이상 이 한계들의 예외가 될 수 없다고 생각했다.

[진인은] 인간의 형체를 가지고 있지만 인간의 정감은 없다. 인간의 형체를 가지고 있으므로 사람들과 무리를 이루어 살지만 인간의 정감이 없으므로 시비판단을 몸에서 구할 수 없다. 너무나 작구나! 사람에 속한 까닭이다! 너무나 크도다! 홀로 그 하늘을 이룸이여!¹⁰⁾

인간은 인간의 형체를 가지고 있으므로 사람들과 무리를 지어 산다. 이것은 인간이라면 피할 수 없는 한계다. 근본적으로 인간은 타인과의 관계 속에 있기 때문에, 심지어 은자(隱者)라 할지라도 ‘숨는다’는 방식으로 타인과 관계를 맺게 된다. 장자는 끊을 수 없는 관계를 끊으려 하지 않는다. 진인은 자신의 몸을 인간세에 두고 타인과 함께 살아간다. 형체의 측면에서 보면 진인은 ‘너무나 작은’ 한 인간에 불과하다.

원숭이가 조삼모사와 조사모삼에 감정변화를 일으키며 시비판단을 했던 것처럼, 인간 역시 인간의 정감을 가지고 만물을 분별하며 시비를 판단한다. 그러나 진인은 인간의 정감으로 만물을 분별하지 않는다. 만물을 분별하지 않기 때문에 좋고 싫음 없이 시비판단으로부터 자유롭고, 자유로우므로 상대방을 따르는 데 아무런 거리낌이 없으며, 거리낌이 없으므로 따르면서도 편안한 마음을 유지할 수 있다. 이런 사람은 타인들과 함께 살아가면서도 그들과 같아지지 않고, 홀로 하늘과 같은 마음을 이룰 수 있다.

10) 『莊子』, 「德充符」, “有人之形, 無人之情. 有人之形, 故羣於人, 無人之情, 故是非不得於身. 眇乎小哉, 所以屬於人也! 警乎大哉, 獨成其天!”

장자는 인간 형체의 한계는 기꺼이 인정하지만, 마음의 한계는 부정한다. 진인의 마음은 인간이 아닌 하늘을 향해 있다. 그런데 어떻게 인간이 인간의 정감을 버릴 수 있을까. 인간의 정감이 없다면 그것이 인간인가? 진인 또한 인간이라는 장자의 태도가 일관되려면 인간의 형체에서 기인하는 한계들을 수용했던 것처럼 인간의 마음에서 기인하는 정감들도 받아들이야 할 것이다. 이어지는 부분에서 혜자를 등장시켜 이러한 비판을 스스로 제기하는 점으로 볼 때, 장자는 ‘진인은 인간의 정감이 없다’는 말이 ‘진인도 여전히 한 사람의 인간’이라는 자신의 입장과 상충됨을 인지하고 있었다.

혜자가 말했다. “인간이지만 정감이 없다면 어떻게 사람이라고 부를 수 있겠는가?” 장자가 답했다. “도가 모습을 주고 하늘이 형체를 주었는데 어찌 사람이라 부르지 못하겠는가?” 혜자가 말했다. “이미 사람이라고 부른다면 어찌 정감이 없을 수 있는가?” 장자가 답했다. “그것은 내가 정감이라고 하는 바가 아니야. 내가 정감이 없다고 부른 것은 사람이 좋아하고 싫어함으로 그 몸속을 상하게 하지 않는 것을 말하네. 항상 스스로 그러한 것을 따르고 자신의 삶을 늘리지 않는 것이야.” 11)

정감이 없다고 할 때, 장자는 인간이 갖는 희노애락을 모두 부정하는 것이 아니다. 장자는 하늘로부터 받은 인간의 형체

11) 『莊子』, 「德充符」, “惠子曰, ‘人而無情, 何以謂之人?’ 莊子曰, ‘道與之貌, 天與之形, 惡得不謂之人?’ 惠子曰, ‘既謂之人, 惡得無情?’ 莊子曰, ‘是非吾所謂情也. 吾所謂無情者, 言人之不以好惡內傷其身, 常因自然而不益生也.’ ”

와 그에 따르는 한계를 받아들인 것처럼 인간이 감정을 갖는다는 것 역시 받아들인다. 아기는 엄마가 웃으면 따라 웃고, 엄마가 보이지 않으면 불안해하며 울음을 터뜨린다. 이러한 소박한 감정은 하늘로부터 받은 것이다. 오랜 벗이 죽었을 때 더 이상 그와 함께하지 못함을 슬퍼하는 것 또한 자연스러운 감정이다.

장자가 ‘인간의 정감’이라고 불렀던 것은 자신의 몸을 상하게 하는 종류의 감정이다. 이러한 정감은 하늘과 무관한 인위적인 감정이다. 인간은 만물을 구분하여 이름을 붙이고 그것에 가치를 부여하며 감정의 변화를 일으킨다. 그리고 이내 자신이 가치를 부여했다는 것을 잊고 가치와 정감이 세상과 인간 그 자체에 속한 것이라고 믿어버린다. 사람들의 삶은 정감에 묶이고 가치에 매인다. 삶에서 죽음으로 변해가는 것이 천명임을 간과하고 삶에만 매달려 울음을 그치지 않는다면, 이 울음은 버려야 하는 인간의 정감이다. 이러한 정감은 인간이 관여할 수 없는 생사의 변화에 등을 돌린 채 자신의 마음을 오로지 삶에만 묶어놓는다. 그러나 만물은 변화 그 자체이니, 한 곳에 묶인 내 몸과 마음은 변화에 끌려 다니며 상할 따름이다.

장자는 우리의 삶에는 끝이 있다고 말한다.¹²⁾ 인간의 형체를 받아 시작되는 것이 삶이라면, 인간의 형체를 잃는 것이 죽음이다. 인간의 형체를 받는 순간 삶과 죽음은 동전의 양면처럼 분리할 수 없다. 그러나 사람들은 자신의 생명에 인위적인 가치를 부여하여 죽음을 받아들일 수 없는 것으로 만든다. 인간은 스스로 부여한 가치로 하늘을 이기려 든다. 그러나 죽

12) 『莊子』, 「養生主」, “吾生也有涯.”

음을 기피하는 인간의 태도는 그 부득이한 천명을 조금도 바뀌놓지 못했다. 오히려 죽음에 대한 두려움만 부추겨왔다. 죽음을 다루려는 의도는 역설적으로 우리의 죽음이 아니라 삶에만 영향을 끼친다.

그러니 하늘로부터 받은 대로 따르라. 그것이 슬픔이나 기쁨과 같은 정감으로 자신의 몸을 해치지 않는 길이라고 장자는 말한다. 우리가 삶과 죽음이라는 인간의 한계를 철저하게 인정하고 수용할 때, 역설적으로 극복해야하는 ‘한계’로서의 죽음은 사라진다. 삶과 죽음은 인간의 형상에 수반하는, 인간의 존재 ‘조건’이다.

장자는 하늘로부터 받은 것과 인간이 스스로 부여한 것을 구분한다. 하늘로부터 받은 것은 그것을 뛰어넘으려는 사람에게만 한계로 지각된다. ‘사람들과 무리를 이루어 살아감’ 역시 하늘로부터 받은 것으로, 그것을 뛰어넘으려는 자에게는 한계가 된다. 그러나 타인과의 관계란 바로 그것을 통해서만 삶이 가능해지는 인간의 존재 조건이다. 하늘에 의해 인간의 길에 묶여있는 데도 그 길에서 풀려나려 한다면 떨어져 거꾸로 매달릴 따름이다. 장자는 인간의 존재 조건을 받아들임으로써 풀지 않고도 자유롭게 인간의 길을 소요한다.

IV. 하늘의 길

양행의 두 번째 길은 조삼모사와 조사모삼을 같게 여기는 길, 곧 제동만물의 길이다. 인간의 길이 진인(眞人)의 ‘인(人)’ 으로부터 출발하는 길이었다면, 이 길은 ‘진(眞)’을

향하는 길이다. 하늘이 무엇을 좋다 나쁘다, 귀하다 천하다, 옳다 그르다하지 않고 만물을 차등 없이 긍정하는 것처럼 진인도 시비판단이나 가치분별 없이 텅 빈 마음으로 만물을 대한다. 하늘과 같은 마음을 추구하는 이 길을 나는 ‘하늘의 길’이라고 부른다. 하늘의 길을 걸음으로써 진인은 천군에서 쉬면서 사람들의 시비판단을 그대로 따를 수 있다.

도(道)는 통해서 하나가 되게 한다. 그 나누어짐은 완성이요, 그 완성은 파괴다. 만물은 완성도 파괴도 없이 다시 통해 하나가 된다. 오로지 통달한 사람만이 만물이 통하여 하나가 됨을 알아 자신의 옳음을 사용하지 않고 용(庸)에 맡긴다. 용(庸)이란 쓰임이고, 쓰임이란 통함이며, 통함이란 얻음이다. 얻으면 도에 가깝다. ‘옳다’는 것을 따를 뿐이니, 따를 뿐 그 까닭을 알지 못한다. 이를 일러 도라 한다.¹³⁾

만물의 변화는 어떤 관점에서 보느냐에 따라 완성도 파괴도 될 수 있다. 통나무의 파괴는 나무그릇의 완성이다. 죽음은 생명의 파괴인 동시에 삶의 완성이다. 만물은 변화의 과정 속에서 자신의 모습을 드러냈다가 다시 변화의 흐름 속으로 모습을 감춘다.

진인은 마음을 비우고 만물의 변화와 어울린다. 진인 또한 하늘로부터 인간의 형체를 받아 인간으로 있을 뿐, 변화하는 만물 중 하나다. 오늘은 인간이지만 내일은 죽어 쥐의 간이나

13) 『莊子』, 「齊物論」, “道通爲一. 其分也, 成也; 其成也, 毀也. 凡物無成與毀, 復通爲一. 唯達者知通爲一, 爲是不用而寓諸庸. 庸也者, 用也; 用也者, 通也; 通也者, 得也; 適得而幾矣. 因是已. 已而不知其然, 謂之道.”

벌레의 다리가 될지 누가 알겠는가. 변화의 관점에 서면 지금까지 자신이 ‘옳음’이라고 여겼던 것이 사실은 ‘나의 관점에서 바라본 옳음’이라는 것을 깨닫는다. 어제의 옳음이 오늘의 옳음과 다르고, 아이의 옳음이 어른의 옳음과 다르며, 인간의 옳음이 원숭이의 옳음과 다르다. 옳음은 보는 이가 어떤 관점을 취하는가, 즉 어느 점에 서있느냐가 결정한다.

그는 결국 자신을 규정하는 조건 위에 서 있다. 그리고 그 조건은 하늘로부터 받은 부득이한 것뿐만 아니라 인간이 스스로에게 부여한 허위적인 것 역시 포함한다.

진인은 자신이 하늘로부터 받은 것 위에 서 있는지 인간이 스스로 부여한 것 위에 서 있는지를 살핀다. 하늘로부터 받은 것이라면 온전히 받아들이고, 인간이 부여한 것이라면 비워버린다. 이것이 장자가 말하는 오상아(吾喪我), 자신의 초상을 치름이다. 이때 진인이 초상 치른 것은 자신을 규정해왔던 허위적 조건인 동시에 규정된 자기 자신이다. 시비판단과 가치분별의 기준이 되는 ‘나(我)’의 초상을 치렀으므로, 진인은 인간세에서 통용되는 시비판단과 가치분별 없이 이것과 저것을 하나로 여긴다.

이로써 진인은 자신의 옳음을 사용하지 않고 ‘용(庸)’에, 즉 평범한 사람들에게 맡길 수 있다. 사람들은 자신에게 쓸모 있는 가치를 뒤쫓는다. 진인은 사람들에게 시비판단을 맡기고, 그들이 쓰는 것을 따름으로써 그들과 통한다. 마음을 비우고 사람에게 맡기면 사람과 조화하고, 변화의 흐름 속에서 만물에게 맡기면 만물과 조화한다. 조화를 얻으면 도에 가깝다. 나를 잊고 만물의 변화에 따를 뿐, 인간이 변해서 쥐의 간이나 벌레의 다리가 되는 까닭은 알지 못한다. 만물의 변화

는 명(命)이다.

여기서 진인이 명으로 여기고 받아들이는 것은 변화 그 자체이지, 개별적인 상황에서의 시비판단 내용이 아니다. 진인의 입장에서 명실을 기준으로 이루어지는 사람들의 분별과 시비판단 자체는 어떠한 의미도 지니지 않는다. 「제물론」의 고사에서 저공은 명실(名實)이라는 인간의 기준에 따라 조삼모사와 조사모삼을 같다고 여겼지만, 동일한 명실이라는 기준에 따라 풀줄기와 큰 기둥, 문둥이와 서시는 다르다고 여길 것이다. 그러나 진인의 마음에는 이름이나 실질이 들어오지 못한다.¹⁴⁾ 이것이 진인과 저공 사이의 차이다. 명실이라는 기준이 없으므로, 진인은 사람들이 차등을 두는 것들을 동등하게 여긴다.

그런데 사막에서 사람들이 신기루를 보고 달려갈 때, 사람들을 움직이게 하는 것은 허상이지만 허상을 보고 일어나는 몸과 마음의 변화는 실재한다. 마찬가지로 명실이라는 허깨비가 사람들의 몸과 마음을 움직인다고 해서 명실에 몰두하며 내달리는 사람들의 감정변화와 행위들까지 허깨비가 되는 것은 아니다. 사람들의 몸과 마음의 변화는 현실에 실재한다.

여기서 문제가 발생한다. 장자의 몸은 허위적 조건에 따라 움직이는 사람들 사이에 존재한다. 사람들과 무리를 이루어 살아가는 이상 진인은 사람들의 시비판단과 무관해질 수 없다. 그런데 진인은 사람들의 움직임과 그림 사이에 어떤 차이도 발견하지 못한다. 이때 진인은 아무런 거리낌 없이 사람들의 시비판단을 따른다. 따라서 진인이 사람들에게 맡기고 그들의

14) 『莊子』, 「應帝王」, “아까 내가 하늘의 모양을 보여주었는데, 이름도 실질도 들어오지 못했다(鄉吾示之以天壤, 名實不入.).”

시비판단을 따른다고 할 때 진인은 인간세에서 자신을 둘러싼 사람들이 끊임없이 각자의 시비를 판단한다는 현실을 직시하는 것이지, 그들의 시비판단 내용 일체에 휩쓸리는 것이 아니다.

한편, 진인의 따름은 무조건적이고 수동적인 긍정과도 다르다. 진인은 사람들이 분별하여 추구하는 대상이 자신이 긍정하는 대상과는 다름에도 불구하고 그것을 그저 따르는 게 아니다. 사람들이 추구하는 대상과 기피하는 대상을 서로 동등하게 여길 때만 진인은 그들을 따른다. 반면 백골로 묘당에 모셔져 있는 것과 진흙 속에서 자유로이 노니는 것, 진인은 그 둘을 다르다 구분할 것이며 언제나 후자를 택할 것이다. 큰 박을 쓸모없다 여겨 부숴버리는 것과 호수에 띄워 타고 노는 것, 새장 속의 꿩으로 살아가는 것과 연못가의 꿩으로 살아가는 것, 샘이 말라 물고기가 땅 위에서 거품으로 서로 적셔주는 것과 강에서 서로를 잊고 사는 것도 마찬가지다. 진인은 인간이 스스로에게 부여한 조건과 그로부터 비롯된 허위적 문제들을 하늘로부터 받은 것과 구분한다.

인간의 모습과 하늘의 텅 빈(人貌而天虛). 『장자』 「전자방」에 등장하는 위 구절은 진인에 대한 완벽한 정의다. 양행은 인간의 형체와 하늘과 같이 텅 빈 마음이 장자철학에서 어떻게 맞물리는지 보여준다. 텅 빈 마음, 곧 하늘의 길은 진인이 외물의 변화에 휘둘리지 않고 인간의 길을 소요할 수 있게 해준다. 마음에 인위적인 기준이 존재한다면 기준에 어긋나는 변화는 억누르고 기준에 합하는 변화는 더 나아가게 하면서 외물의 변화에 얽매이게 된다. 그러나 진인은 텅 빈 마음으로 인간세를 자유롭게 노닌다.

인간의 형체, 곧 인간의 길은 진인에게 삶을 선사한다. 인간의 조건을 잊고 하늘의 길을 유일한 길로 여길 때, 그 길의 끝에는 세속을 떠나 늙음도 고통도 죽음도 없이 있다는 신선이 있다. 하지만 죽음을 모르는 신선은 삶 또한 알지 못하여 모든 인간적인 것을, 심지어 하늘로부터 받은 것까지도 깡그리 도외시하고 그저 ‘있을’ 뿐 살아가지 않는다. 장자는 자신의 ‘삶’ 속에서 도를 추구한다. 인간의 길이 있기에 하늘의 길이 열리고, 하늘의 길이 있기에 인간의 길을 소요할 수 있다.

V. 양행의 두 가지 효과 - 자기보존과 만물감화

『장자』 「인간세」에 등장하는 안합 이야기는 양행의 효과가 두 길을 ‘동시에’ 걸을 때 발생한다는 점을 잘 보여준다. 안합은 무도한 짓을 일삼는 태자를 보좌하라는 명을 받고 딜레마에 빠진다. 만약 태자와 함께 무도한 짓을 하다가는 나라가 위태로워지고, 태자를 올바르게 가르치려 한다면 안합 자신의 몸이 위태로워진다. 태자를 보좌하라는 것은 명령이므로 따르지 않을 수도 없다. 태자와 같은 사람을 자신이 어찌하면 좋겠냐고 안합이 묻자 거백옥은 다음과 같이 대답한다.

“바깥으로는 따르는 게 좋고, 안쪽은 조화롭게 간직하는 것이 좋네. 그러나 거기에도 두 가지 근심이 있어. 따르되 그 따름이 안까지 들어와서는 안 되고, 조화롭게 간직하되 그것이 내보여져서는 안 되네. 형체의 따

름이 마음 안까지 들어오면 뒤집히고 파멸하며 무너지고 쓰러질 걸세. [반대로] 마음의 조화가 형체로 내보여지면 명성이 나고 이름이 나서 재앙을 당하고 화를 입을 거야.” 15)

형체는 따르되 마음은 조화를 유지한다. 즉, 태자의 감정변화나 시비판단에는 따르면서도 마음은 천군에 머물러 쉰다. 양행함으로써 파멸과 재앙, 화를 피할 수 있다. 그런데 거백옥은 여기에도 두 가지 근심이 있다고 말한다. 인간의 길을 걷는 방식은 ‘따름’ 이고, 하늘의 길을 걷는 방식은 ‘조화’ 이다. ‘따름’ 으로서 하늘의 길을 걷는다면 바깥으로 따르는 모양이 마음까지 침입해 파멸한다. 반대로, ‘조화’ 로써 인간의 길을 걸어도 역시 화를 입는다. 인간의 길과 하늘의 길을 각각 올바른 방식으로 걸어야만 자신의 마음과 몸을 보존할 수 있다. 무도한 세상에서 자신의 생명을 지키는 것, 이것이 양행의 첫 번째 효과인 자기보존이다.

그러나 딜레마는 여전히 남아있다. 거백옥의 답에는 태자를 변화시킬 방법이나 나라를 구할 방법이 들어있지 않기 때문이다. 나의 몸과 마음을 상하지 않으면서 동시에 무도한 태자가 변하게 해야 한다. 같은 「인간세」에 등장하는 안회와 공자의 대화는 양행의 효과가 단지 자기 자신을 지키는 데 한정되지 않음을 알려준다. 안회는 공자를 찾아가 공자의 가르침에 따라 자신은 위나라로 떠나 폭군을 교화시키고 나라를 안정시키겠다고 말한다. 자신의 의지로 떠나려 한다는 차이가

15) 『莊子』, 「人間世」, “形莫若就, 心莫若和. 雖然, 之二者有患. 就不欲入, 和不欲出. 形就而入, 且爲顛爲滅, 爲崩爲蹶. 心和而出, 且爲聲爲名, 爲妖爲孽.”

있지만 근본적인 문제는 안합의 경우와 동일하다. 자신의 마음과 몸을 지킴과 동시에 상대를 변화시켜야 한다.

안회는 공자에게 자신의 목적을 이루기 위한 세 가지 방법을 제시한다. 첫째, 마음을 곧게 한다. 둘째, 바깥으로는 굽힌다. 셋째, 자신의 의견을 직접 말하지 않고 옛 사람의 가르침에 빗대어 말한다. 마치 양행에 대해 배운 것처럼 안회는 안과 밖을 나누어 한편으로는 자기 마음을 지키고 다른 한편으로는 상대방을 따르겠다고 말한다. 안회가 제시한 방법을 듣고 공자는 탄식한다.

“아! 어찌할꼬! 바로잡는 방법이 많고 마땅하지 않구나. 비록 견고하고 벌은 없겠지만 그 정도에 그칠 따름이다. 어찌 그를 감화시킬 수 있겠는가! 아직도 자기 마음을 스승으로 삼고 있구나.” 16)

안회의 방법은 벌을 받지 않는 데 그칠 뿐, 마음을 지키지도 폭군을 감화시키지도 못한다. 안회는 공자에게 배운 것을 자신의 판단 기준으로 삼았다. 공자가 어지러운 나라로 가라고 했기 때문에 폭군을 찾아 떠나려 하고, 공자의 가르침으로부터 나라를 안정시킬 방법을 찾으려고 한다. 양행의 핵심은 마음을 비우고 외물의 변화를 따르는 것이다. 그러나 안회는 공자의 가르침을 기준삼아 폭군을 제압하려 한다. 안회의 마음은 텅 빈 것이 아니라 곧음(直)으로 완성되어 우뚝 서 있다. 이 곧음으로 안회는 폭군의 마음도 곧게 만들려고 한다.

16) 『莊子』, 「人間世」, “惡! 惡可! 大多政法而不謀. 雖固亦無罪. 雖然, 止是耳矣, 夫胡可以及化! 猶師心者也.”

이런 식으로는 폭군을 감화시킬 수 없다고 탄식하며 공자는 심재(心齋)하라고 말한다.

“너는 뜻을 하나로 하라. 귀로 듣지 말고 마음으로 듣고, 마음으로 듣지 말고 기(氣)로 들어라! 귀는 소리를 듣는 데 그칠 뿐이고, 마음은 부합하는 데 머물지만 기는 텅 비어서 만물을 기다린다. 도는 오직 빈 곳에 모이니 이 비움이 곧 심재다.” 17)

양행에서 허위적 조건을 버리고 마음을 텅 비우는 것이 관건이었듯이, 심재에도 그 근본에는 텅 빈 마음이 있다. 공자는 만물을 대하는 세 가지 방식에 대해 말한다. 먼저 귀나 눈으로 사물을 대하면 소리를 듣거나 외관을 보는 것에 그친다. 예컨대 「소요유」에 등장하는 손 트지 않는 약을 대대로 팔래하는 데 쓰는 사람들은 귀나 눈으로 사물을 대한다. 이들은 이미 정해져 있는 기준에 따라 만물을 바라보고, 이미 확정된 용도에 따라서만 만물을 사용한다. 장자는 이런 사람들은 '쑥같은 마음(蓬之心)'을 가지고 있다고 평가한다. 마음이 쑥처럼 작고 굽어있기 때문에, 이 사람들은 마음으로 사물을 대하지 못한다.

둘째, 마음으로 사물을 대하면 부합하는 데 머문다. 마음으로 듣는 자는 기준에 쓰이던 용도에서 사물을 떼어내어 자기 마음에 부합하는 새로운 쓰임을 찾는다. 손 트지 않는 약의 비법을 사다 수전(水戰)을 치른 사람이 여기에 해당한다. 그

17) 『莊子』, 「人間世」, “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, 心齋也.”

러나 사물의 새로운 용도는 쓰는 이의 마음 속 기준에 의해 다시 한 번 제한된다. 조삼모사의 고사에서 저공은 원숭이들의 시비판단이 허망하다는 것을 알고 있었지만, 그 앓은 저공의 마음속에 확고하게 자리 잡은 명실(名實)이라는 기준에 의해서 만들어진다. 이들은 여전히 자기 마음의 기준에 따라 대상을 분별하며 쓸모를 구한다.

셋째, 기로 사물을 대하면 마음은 텅 비고, 텅 빈 마음에도가 모인다. 마음을 비운 자는 사물에서 쓰임을 찾지 않는다. ‘쓰임’은 언제나 대상을 재단하는 특정한 기준을 필요로 한다. 무용하게 보이는 나무 아래에서 소요하고 잠을 잘 때 장자는 나무와 조화되어 함께 있을 뿐이다. 신도가를 발뒤꿈치가 잘린 불구로 규정하지 않는 백혼무인처럼 진인은 명실이라는 기준을 버리고 무심하게 만물에 응한다. 장자는 마음을 텅 비우는 것을 ‘심재’라 하고, 마음을 텅 비우는 것이야말로 만물을 감화시키는 방법이라고 말한다.

“무릇 눈과 귀를 안으로 통하게 하고 마음의 앓을 버리면 귀신도 와서 머물 것인데 하물며 사람이랴! 이것이 만물을 감화시키는 방법이다.”¹⁸⁾

만물에게서 쓰임을 벗겨낼 때, 만물은 비로소 마음을 비운자와 조화한다. 이것이 양행의 두 번째 효과인 만물감화이다. 만물감화는 만물을 변화시키는 것이 아니다. 오히려 만물과 가능한 무수한 관계들을 열어두는 것이며, 만물이 그것 그대

18) 『莊子』, 「人間世」, “夫徇耳目內通而外於心知, 鬼神將來舍, 而況人乎! 是萬物之化也.”

로 변화도록 놓아두는 것이다.

우리는 만물감화를 타인에게도 적용시켜 볼 수 있다. 우리는 눈앞의 사람을 폭군, 무도한 태자, 범죄자, 발뒤꿈치가 잘린 사람 등으로 재단한다. 규정은 상대와 맺는 관계를 한정하고, 규정된 자를 속박한다. 반면 진인이 텅 빈 마음으로 그 사람을 대할 때, 그는 그때까지 자기 자신이라고 여겼던 폭군, 무도한 태자, 범죄자, 발뒤꿈치가 잘린 사람이라는 규정으로부터 씻긴다. 텅 빈 마음으로 자신을 대하는 진인 앞에서 사람들은 지금까지 자신을 근본적으로 규정하고 있다고 여겼던 자신의 허위적 조건들과 거리를 가지고 그로부터 떨어져 나올 수 있는 가능성, 곧 ‘오상아’의 가능성을 획득한다. 진인의 텅 빈 마음은 타인의 다름을 훼손하지 않으면서 타인이 스스로 변할 수 있는 여지를 만들어준다.

진인은 무심하지만 사람들은 진인을 따른다. 「덕충부」에 등장하는 애태타의 용모는 몹시 추했지만 그와 함께 지낸 사람 중에 그를 따르지 않은 사람이 없었다. 이를 두고 장자는 공자의 입을 빌어 “애태타의 형체를 사랑한 것이 아니라 형체를 움직이게 하는 것을 사랑한 것”이라 말한다.¹⁹⁾ 사람들이 진인을 따르는 이유는 진인의 형체에 있는 것이 아니다. 진인의 형체를 움직이게 하는 것, 즉 자신을 따르고 씻어주는 진인의 텅 빈 마음에 있다. 양행은 진인이 텅 빈 마음으로 인간세를 살아가는 방식이다. 진인은 양행함으로써 인간세 안에서 소요하는 동시에 만물을 감화시킨다.

19) 『莊子』, 「德充符」, “非愛其形也, 愛使其形者也.”

Ⅵ. 결론

본 논문에서 나는 장자철학이 현실의 문제에 대해 무능하다는 비판에 답하기 위해 「제물론」 조삼모사 이야기를 재해석하여 양행(兩行)의 함의를 드러냈다. 양행은 인간의 길과 하늘의 길을 동시에 걸어가는 것으로, 양행을 통해 우리는 장자철학에서 현실문제에 대한 대처와 이상적 경지에 대한 추구가 별개가 아님을 알 수 있다. 결론에서는 지금까지의 논의를 바탕으로 장자철학이 현실의 문제에 대처하는 방식을 살펴해보려 한다.

유소감에 의하면 장자는 현실에서 자유로울 수 없다는 것을 인식하고는 현실을 잊고 자신의 머릿속에서 자유를 추구했다.²⁰⁾ 분명히 장자는 인간의 형체를 가지는 데서 기인하는 부득이함을 인정했다. 그러나 장자는 부득이한 명(命)을 현실 자체가 아닌 하늘로부터 받은 것, 즉 태어나 죽고, 사람들과 무리를 이루어 살아간다는 것에 한정시킨다. 그리고 장자는 그 명을 자신의 자유를 제한하는 한계가 아닌 자신의 삶을 가능하게 하는 조건으로 인식했다. 장자는 그 조건을 외면하지도, 초월하지도 않고 있는 그대로 받아들인다.

현실의 부자유는 사람들이 ‘인간이 스스로 부여한 것’을

20) 유소감(劉笑敢), 1998, 310쪽. “장자는 왜 정신적인 자유를 생활의 중심으로 삼으려 했는가? 간단하게 말하면 바로 그가 현실 생활에서는 자유로울 수 없었고 현실적인 의지의 자유가 없어서 부득불 초현실적인 오묘한 자유를 추구할 수밖에 없었기 때문이다. 장자는 사회가 급변하던 시대에 살았다. 당시에는 어떠한 성현, 호걸도 모두 쏜살같이 빠르게 돌아가는 역사의 수레바퀴를 조종할 수 없었다.”

좃으며 스스로를 속박하는 데서 비롯한다. 장자는 인간이 스스로 부여한 것을 버리고 자신의 마음을 텅 비운다. 군인을 징집하는 곳에서 육체가 온전하지 못한 지리소가 두 팔을 건어붙이고 사람들 사이를 휘젓고 다니는 것처럼, 장자는 가치와 정감에 따라 엉켜서 뒹구는 사람들 사이를 포정이 소의 뼈마디 사이로 칼날을 놀리듯 노닌다. 유소감의 견해와 달리, 장자는 그저 자신의 머릿속에서 자유를 추구하는 것이 아니라 피와 살이 흩뿌려진 전국시대 송(宋)나라를, 곧 인간세를 소요한다.

많은 사람들의 오해와 달리 장자는 단 한순간도 현실로부터 도피하지 않았다. 그러나 사람들과 같이 인간세에 자신의 몸을 두고 있음에도 불구하고, 장자는 사람들이 현실의 문제라고 여기는 것과는 전혀 다른 ‘문제’에 마주친다. 얽혀있는 정감이나 시비를 푸는 것을 현실 문제의 해결이라고 한다면, 장자는 확실히 현실의 문제에 무능하다. 없는 매듭을 풀 수는 없다. 그런데 장자에게는 얽혀있는 매듭은커녕 정감이나 시비라는 끈조차도 없다. 장자가 마주하는 ‘현실의 문제’는 인간이 스스로 부여한 것에 몰두하는 사람들 사이에서 하늘로부터 받은 것을 지키는 것이다. 이 문제에 대해 장자는 양행이라는 분명한 답을 제시한다.

너의 말은 크지만 쓸 데가 없다는 혜자의 비판에 장자는 ‘쓸모없음의 쓸모(無用之用)’로 답한다. 쓸모가 없는 것이 장자 철학의 큰 쓸모라는 것이다. 장자는 도리어 쓸모 있음의 결과가 무엇이냐고 되묻는다. 줄기가 쓸모 있는 나무는 밀동이 베어지고, 열매가 쓸모 있는 나무는 가지가 부러진다. 섬공 자고는 쓸모를 인정받아 사신으로 제나라에 가게 되지만, 일에

대한 염려로 제나라로 출발도 하기 전에 몸속에서 열이 난다. 장자는 사람들이 쓸모를 추구하면서 일어나는 일들을 누구보다도 정확하게 바라보고 있다. 현실에 대한 직시를 바탕으로 장자는 쓸모없음을 추구한다.

쓸모없음에 대한 추구는 쓸모를 도외시하는 것이 아니다. 쓸모없음을 추구하는 상수리나무는 자신의 생명을 보전하는데 신목(神木)이라는 쓰임을 이용한다. 쓸모없음에 대한 추구 역시 양행이다. 장자는 자신의 쓸모없음을 추구하기 위해 마음을 텅 비우고 때로는 쓸모에 머무를 것이다.

사람들은 허위적 조건에 따라 만물을 분별하고 자신이 원하는 것을 손에 쥐려 분투하지만, 그 분투는 현실의 문제를 해결해주지 않고 반대로 현실에서 허위적 문제들을 발생시킨다. 사람들은 허위적 조건으로 마음을 속박하고, 그 마음을 만물에 투사하여 끝내 만물을 속박한다. 장자에게 현실의 문제 해결, 쓸모라는 잣대를 가져다 대는 사람들도 마찬가지다.

그러나 쓸모를 좇는 세상에서 쓸모없음이 가지는 커다란 쓸모를, 그리고 커다란 쓸모를 가지고 세상을 소요하는 방식을 가르쳐준다는 점에서 이들에게야말로 『장자』는 쓸모 있는 책이다.

참고문헌

- 곽소현, 「장자 놀이(遊) 연구」, 서강대학교 박사학위논문, 2016.
- 김학주, 『열자』, 고양서가, 2011.
- 안동립, 『장자』, 현암사, 1993.
- 안병주·전호근, 『譯註 莊子1』, 전통문화연구회, 2001.
- 오강남, 『장자』, 현암사, 1999.
- 왕보, 김갑수 옮김, 『장자를 읽다』, 바다출판사, 2007.
- 유소감, 최진석 옮김, 『장자철학』, 소나무, 1998.
- 이택용, 「『장자』 「인간세」에 대한 새로운 해석」, 『동양철학연구』, 동양철학연구회, 제 70집, 2012.
- 이택후, 『중국고대사상사론』, 정병석 옮김, 한길사, 2005.
- 장대년, 김백희 옮김, 『中國哲學大綱: 中國哲學問題史』, 까치, 1998.
- 정용선, 『장자의 해체적 사유』, 사회평론, 2009.
- 후외려, 양재혁 옮김, 『中國哲學史』, 일월서각, 1988.
- 郭慶藩 撰, 『莊子集釋』, 北京: 中華書局, 1997.
- <동아일보>, 「‘조삼모사’, 어리석은 선택 아니다?…원숭이에게 배우는 투자원칙」, <http://news.donga.com/>, 2015.06.01. (검색일: 2018.08.13.)
- <헤럴드 경제>, 「<데스크 칼럼 - 전창협> 조삼모사(朝三暮四) 경제학」, <http://news.heraldcorp.com/>, 2013.05.06. (검색일: 2018.08.13.)

True Man Walks a Double Path At The Same Time

Park, Minchul
(Sogang Univ.)

Zhuangzi's philosophy is no use. This is a critique, which had already been raised by Huizi during the life of Zhuangzi and is being repeated until today. In this point of view, Zhuangzi won't handle the practical world but escapes to the spiritual world. This paper responds to this age-old critique by analyzing the concept of Walking a Double Path in 'Discussion on Making All Things Equal' in Zhuangzi. Walking a Double Path is a behavioral mode offered by Zhuangzi, in which a ideal human character is willing to acknowledge the inevitable mode of life, while pursuing the path to Dao. According to Zhuangzi, human has limitations caused by being in human form. However, Zhuangzi doesn't regard those limitations as something that has to be transcended but as conditions on which True Man can wander freely and easily. Zhuangzi never turns his back from the practical condition of human but he removes the false conditions of the practical conditions,

walking toward Dao. Walking a Double Path is a concept that reveals how Zhuangzi connects the practical world to the spiritual world. True Man preserves his body and mind by Walking a Double Path, while opening the possibility of self-transformation to others.

Subject : Eastern Philosophy

Key words : Zhuangzi(莊子), Walking a double path(兩行),
True Man(真人)