

〈齊物論〉에 대한 玄學과 宋學의 해석 비교

서 주 영*

〈目次〉

I. 서론	3. 成心
II. 玄學과 宋學의 〈齊物論〉해석	4. 以明
1. 造物者	III. 결론
2. 天籟	

I. 서론

郭象의 《莊子註》는 魏晉 玄學을 대표한다. 唐代에는 成玄英이 여기에 《疏》를 붙이고, 陸德明이 《音義》를 저술하여 그 의미를 더욱 분명히 했다. 宋代에 이르면 《莊子》에 대한 새로운 해석이 시도되었는데, 北宋의 대표적 《莊子》 주석으로는 王雱의 《南華真經新傳》 및 呂惠卿의 주석이 있는데, 대체로 王安石의 新學과 관련이 깊은 인물들이다. 南宋 시기에는 理學家로 분류될 수 있는 인물들의 중요한 저술들이 나타났는데, 林希逸의 《南華真經口義》와 趙以夫의 《莊子內篇註》가 있다.¹⁾ 朝鮮에서도 《莊子》에 대한 독자적인 주해서가 출현했는데, 朴世堂의 《莊子註解

* 경북대학교 중어중문학과 강사

1) 宋元시기 《莊子》저술은 60여가 70여 종이 있고 현전하는 저술은 10여 개의 저술이 있다. 呂惠卿, 趙以夫의 저술은 책으로는 전해지지 않고 褚伯秀의 《南華真經義海纂微》, 焦竑의 《莊子翼》에 실려 전한다. 자세한 것은 熊德基, 《中國莊子學史》(湖南人民出版社, 2003) 315쪽, 方勇의 《莊子學史》(人民大學出版社, 2008) 2권을 참고.

刪補》와 韓元震의 《莊子辨解》가 있다. 이들은 모두 기호학과 출신으로 그들의 저서는 조선 문인들의 《莊子》에 대한 2종의 관점을 대표하고 있다.

한국의 〈齊物論〉 주석에 관한 연구는 朴世堂과 韓元震의 주석과 중국의 학자들, 대표적으로 林希逸의 《南華真經口義》의 주석과 비교한 연구가 있고,²⁾ 郭象의 반주주지의적 해석에 대한 비판적 이해를 시도한 연구가 있다.³⁾ 하지만 郭象의 주석과 송대 학자들의 주석이 어떤 부분에서 이해의 차이점이 있는지에 대해서는 연구가 많지 않다. 《莊子》의 〈齊物論〉은 이것과 저것(是彼)⁴⁾, 옳고 그름(是非), 그러함과 그렇지 않음(然否), 生死의 대립과 같은 차이가 존재하는 세계에 대한 인식론적 통일에 관한 이야기다. 하지만 상대성이 존재하는 이유와 그 해결 방법에 대한 인식은 玄學과 宋學 사이에 차이점이 존재한다. 이 글은 이러한 차이와 의미를 〈齊物論〉의 주요 개념인 造物者, 天籟, 成心, 以明을 중심으로 고찰하였다.

II. 玄學과 宋學의 〈齊物論〉 해석

〈齊物論〉은 《莊子》 가운데 가장 주목을 받았던 작품으로, 그 해석 역시 다양하다. 일반적으로 〈齊物論〉에 대한 독법은 3종이 있고,⁵⁾ 이 가운데

- 2) 조한석, 《〈莊子〉〈齊物論〉理解에 있어서 是非의 對立과 葛藤의 解消에 대한 試論》, 《도교문화연구》 16集, 2002.
羅四鶯, 《莊子·齊物論》研究, 首都师范大学, 中国古代文学, 碩士, 2003.
김원일, 《韓元震의 〈莊子〉〈齊物論〉해석에 관한 연구》, 성균관대학교, 석사, 2011.
- 3) 이효길, 《〈장자(莊子)〉〈제물론(齊物論)〉의 ‘만물제동(萬物齊同)’에 대한 비판적 고찰》, 《철학연구》, 50卷, 2014.
- 4) 是와 彼는 각각 이것(같은 것)과 저것(다른 것)이 서로 대립을 이루는 철학 술어다. 앵거스 그레이엄, 《장자》(이학사, 2014), 128쪽, 30·31번 주석.
- 5) 陈少明, 《〈齐物论〉及其影响》(北京大学出版社, 2004), 第二章·齐物三义.
羅四鶯은 논문에서 3종 6류로 분류했다. 羅四鶯, 《莊子·齊物論》研究(首都师范大学, 中国古代文学, 碩士, 2003), 18쪽.

데 “제물에 관한 논(齊物之論)”으로 해석하는 것은 宋代 이전의 독법이며, 宋代 이후부터 “齊—物論”이란 독법이 유행했다는 것이 보편적 견해다.⁶⁾ 하지만 북송 시기는 “齊—物論”이란 독법이 두드러지지 않았다. 북송 초의 道士 陳景元의 〈齊物論〉에 대한 해석은 郭象의 것과 차이가 없다.

무릇 “齊”라는 것은 “物”을 잊고 스스로 “齊”하는 것이다. “齊”하지 못한 자는 彼我의 논의가 있다. 彼我是 순환하는데, 環中의 空으로 들면 “齊”할 수 있다. (陳景元 《南華真經章句音義》)⁷⁾

郭象은 〈齊物論〉이란 편명을 주석하면서 “무릇 자신은 옳다고 하면서 남은 그르다고 하고, 자신은 좋다고 여기면서 남을 나쁘다고 여기는데, 만물이 모두 그러하다. 그러한 까닭에 是非는 비록 다르나 彼我是 모두 균일하다.”⁸⁾고 했다. 이 문장은 是非를 버려두는 兩行과 彼我를 벗어나 環中에 드는 것에 대한 설명인데, 陳景元의 주석에서 “사물을 잊는다(忘物)”는 것과, “괴아가 순환한다(彼我循環)”라는 논의에서 郭象의 흔적을 발견할 수 있다.⁹⁾ 북송 王雱의 《新傳》역시 〈齊物論〉을 “齊物에 관한 편장(齊物之篇)”으로 해석해 놓았으며, “齊”의 대상인 “物”을 是非, 成毀, 多少, 大小, 生死로 간주했다.¹⁰⁾ 〈齊物論〉의 독법을 “齊—物論”이라고 밝힌 것은 남송의 주석서들인 林希逸의 《南華真經口義》와 王應麟의 《困學紀聞》에 보인다.¹¹⁾ 임희일의 경우 物論은 학문적 차이며, 王應麟의 경우는

6) 陈少明, 상계서, 同章.

7) 陳景元《南華真經章句音義》：夫齊也者，忘物而自齊也；而未齊者，即有彼我之論焉。彼我循環，入環中之空則齊矣。(이하 《章句音義》)

8) 郭象《莊子註》：夫自是而非彼，美己而惡人，物莫不皆然。然，故是非虽异而彼我均也。(이하 《註》)

9) 郭象의 “彼我循環”에 대한 논의는 본문의 (4)以明을 참조.

10) 王雱《新傳》：夫《莊子·齊物》之篇，始之以無彼我、同是非、合成毀、一多少、齊小大而已。

11) 林希逸《南華真經口義》：物論者，人物之論也，猶言眾論也。齊者，一也，欲合眾論而為一也。戰國之世，學問不同，更相是非，故莊子以為不若是非兩忘而

是非, 成毀와 같은 사물의 參差에 대한 것으로¹²⁾ 그 내용에 있어 차이가 있지만, “齊—物論”이란 독법이 대체로 이 시기에 유행한 것이라고 볼 수 있을 것이다. 이러한 해석의 흐름을 추려보면, “齊物論”은 송대에 이르러 상대적 物論의 齊—(王雱, 王應麟)과 분분한 학술의 “齊—”(林希逸)이란 해석으로 분화되었다고 할 수 있다.

1. 造物者

송대 〈齊物論〉에 대한 다양한 해석의 근거에는 만물의 근원으로 설정된 하나의 도가 있다. 이것은 송대 〈齊物論〉 해석이 전대와 구별되는 확연한 차이점이다. 北宋 王雱은 〈齊物論〉에 대해 다음과 같이 해석했다.

만물은 陰陽을 받아 생겨났는데, 나 역시 陰陽을 받아 생겨났다. 부여받은 모습은 비록 다르지만, 생겨난 사물은 뿌리가 같으므로, 그 같은 뿌리를 알 수 있다면 無我이다. 無我하면 곧 無物이 되고, 無物하면 얽매임이 없다. 이것이 《莊子》에 〈齊物篇〉이 있는 까닭이다. (王雱《南華真經新傳》)¹³⁾

王雱의 견해는 만물 생성의 도를 “陰陽”으로 설정하면서, 만약 만물의 “같은 뿌리(同根)”를 안다면 “無我·無物”이 되어 齊物이 된다는 것인데, 이렇게 될 수 있는 전제는 모든 사물이 하나의 도에서 나누어진 존재라는 것 때문이다. 宋代 학자들은 만물의 “同根” 또는 “—”이란 개념으로 《莊子》의 真宰, 真君, 造物者를 해석했다. 王雱은 《新傳》에서 다음과 같

歸之自然。此其立名之意也。”(이하《口義》)

王應麟《困學紀聞》卷十：《齊物論》非欲齊物，蓋謂物論之難齊也。是非毀譽，一付于物，而我無與焉，則物論齊矣。邵子詩謂“齊物到頭爭”，恐誤。張文潛曰：“莊周患夫彼是之無窮，而物論之不齊也，而讓之于天籟。”

12) 羅四鶴, 《莊子·齊物論》研究, 20頁 참고.

13) 王雱《南華真經新傳》：萬物受陰陽而生，我亦受陰陽而生，賦象雖殊，而所生同根，惟能知其同根，則無我。無我則無物，無物則無累，此莊子所以有齊物之篇也。(이하 《新傳》)

이 말했다.

真宰는 지극한 도의 오묘함이자 조화를 주재하는 자이다. 그것은 自然한 까닭에 “真”이라고 불리며, 창조하고 制御하는 까닭에 “宰”라고 불린다. 真宰의 物됨은, 陰陽 안에 있지 않고, 음양 밖에도 있지 않으며, 정신으로 그 존재를 알 수 있지만, 형상으로 구할 수는 없다. (王雱 《新傳》)¹⁴⁾

사람은 태어날 때 真宰로부터 형체를 받는다. (王雱 《新傳》)¹⁵⁾

真宰가 없으면 나는 태어날 수 없다. (王雱 《新傳》)¹⁶⁾

《新傳》에서 비롯된 이러한 논의는 趙以夫·林希逸에 이르러 인간을 비롯한 만물의 탄생과 운동을 주관하는 理에 더욱 가까워진다.

真宰는 곧 造物者다. (褚伯秀 《南華真經義海纂微》引趙以夫)¹⁷⁾

四時와 별들과 하늘과 바다는 모두 真宰가 주관한다. (林希逸 《口義》)¹⁸⁾

무든 사람의 형체는 내가 본래부터 있었던 것이 아니라, 반드시 그것을 준 사물이 있으니, 이 형체는 造物로부터 받은 것이다. (林希逸 《口義》)¹⁹⁾

이른바 真宰는 獨化의 주인이며, 모든 事物과 形體가 이것에 의지하여 생육과 운동을 한다. (林希逸 《口義》)²⁰⁾

14) 王雱《新傳》：真宰者，至道之妙，宰制造化者也。以其自然，故曰真；以其制造，故曰宰。其爲物也，不在乎陰陽之內，亦不在乎陰陽之外，可以神會，而不可以象求。

15) 王雱《新傳》：人之生也，受形於真宰。

16) 王雱《新傳》：非真宰則我不生。

17) 褚伯秀《南華真經義海纂微》引趙以夫：真宰，即造物，……不敢以爲實有也。

18) 林希逸《口義》：四時、日星、天海，皆有真宰司之。

19) 林希逸《口義》：大抵人之形體非我自有，必有所受者。既受此形于造物。

20) 林希逸《口義》：所謂真宰者，即獨化之主，萬物萬形賴之以生育運動。

이런 인식은 朝鮮 韓元震의 《莊子辨解》에서도 보인다.

말(物論)이라는 것은 비록 스스로 말을 할 수 있게 하는 것이 있지만, 사실은 真宰가 부는 것이다. (韓元震 《莊子辨解》)²¹⁾

이처럼 송대 학자들이 造物者를 儒家의 도로 해석했던 것은 莊學에 있어 획기적인 변화다. 왜냐하면, 郭象은 사물의 최고 상위자로서 사물을 탄생시키고 사역하는 “造物者”에 대해 부정했기 때문이다.

형체가 造物에 의지한다면, 造物은 또 누구에 의지할 것인가? 이렇다면 의지하고 의지하는 것이 끝이 없어 결국에는 의지함이 없는 곳에서 끝난다. (郭象《註》)²²⁾

문졌다. 무릇 造物者는 無인가 有인가? 無인가? 그렇다면 어떻게 사물을 만들어 낼 수 있는가? 有인가? 그렇다면 여러 형체를 物化시키기에 부족하다. (郭象《註》)²³⁾

郭象은 사물을 생성하는 造物者의 존재를 부정하면서 天道를 사물의 자연적 운동으로 설명했다.

사물은 각자 스스로 태어나고 나오는 곳이 없다. 이것이 天道다. (郭象《註》)²⁴⁾

위로는 造物이 無物임을 알고, 아래로는 사물의 존재가 자연이 태어나게 하는 것을 안다. (《莊子序》)²⁵⁾

21) 韓元震《莊子辨解》：言者雖自有其所以言者，實真宰之所吹。(이하《辨解》)

22) 郭象《註》：形待造物，請問造物復何待乎？斯則待待無窮，卒乎無待也。

23) 郭象《註》：請問：夫造物者，有耶無耶？無也？則胡能造物哉？有也？則不足以物眾形。

24) 郭象《註》：物各自生而無所出焉，此天道也。

이처럼 현학에서는 造物과 物의 관계는 부정되고, 만물이 평등한 관계로 나타나지만, 송대에 이르러 造物과 物의 관계가 수직적으로 이어지는 모습을 보여준다.

2. 天籟

송대 학자들은 《莊子》의 三籟를 造物과 연계시켜 해석하려 했다. 북송 시기에는 이런 시도가 구체이지는 않다. 陳景元은 郭象의 해석을 그대로 썼고,²⁶⁾ 王雱은 天籟에 대해 비록 새로운 해석을 시도했으나 郭象의 해석에 가까웠다. 王雱의 三籟에 대한 해석은 다음과 같다.

天籟·地籟·人籟는 여러 구멍이 다른 것 때문이다. 여러 구멍이 다르지만, 모두 바람을 받아 소리를 내듯이, 만물이 비록 다르지만 모두 氣에 맡겨 형태를 이루었다. 구멍은 바람이 울리는 바가 되고, 사물은 造化의 부림을 받으니, 닳친 경우가 비록 다르지만, 돌아가는 곳은 모두 일치한다. 이는 物我が “齊”될 수밖에 없다는 것이다. 하지만 바람은 無竅를 소리 낼 수 없고, 造化는 無物을 부릴 수 없으니, 形骸의 엄매임을 벗을 수 있다면 밝게 통달하여 나를 자신이 소유한 것이 아니게 되어 신묘함에 들어가 造化가 구속할 수 없다. (王雱《新傳》)²⁷⁾

25) 《莊子序》: 上知造物無物, 下知有物之自造也. 많은 학자들이 《莊子序》가 광상을 가탁한 위작이라고 의심하지만, 그 저자가 郭象의 저술에 정통한 인물이란 점은 대부분 동의하고 있다. 《莊子序》의 위작 변증에 관한 논문은 다음과 같다.

王利器, 〈郭象庄子序的真伪问题〉, 《哲学研究》第9期, 1978.

余敦康, 〈关于庄子郭象序的真伪问题——与王利器先生商榷〉, 《哲学研究》第1期, 1979.

王晓毅, 〈从郭象庄子注看庄子序的真伪问题〉, 《文史》第4辑, 2000.

黄圣平, 〈所谓庄子郭象序作者辨正〉, 《中国哲学史》2, 2003.

韩国良, 〈也谈庄子序的真伪问题——兼论郭象独化论在当时缺乏回应的原由〉, 《咸阳师范学院学报》22, 2007.

姜龍翔: 〈郭象〈莊子序〉真偽問題續探〉, 《國文學報》第48期, 2010.

26) 陳景元《章句音義》: 天籟即人籟, 地籟之聲, 會歸天然, 故曰天籟.

그는 天籟·地籟·人籟가 같은 근원이라는 설정을 통해 ‘齊’될 수밖에 없음을 강조했다. 하지만 天籟가 특별하게 造物과 관계있음을 언급하지 않고 地籟·人籟처럼 비유적 표현으로 여겼다. 또 그는 마지막에 “無竅”·“無物”를 강조하여 “形骸의 얽매임을 벗는 것”을 통해 “造化의 구속”도 벗어난다고 하였으니, 玄學의 유풍을 볼 수 있다. 林希逸에 이르면 天籟와 造物의 관계는 현학의 기풍을 확연히 벗어나 있다.

“吹萬”은 만물에서 소리가 나는 것이다. 만물에 소리가 있는 것은 모두 造物이 분 것인데, 부는 자는 造物이나, 마치 모두 자기가 그 소리를 내는 것처럼 생각한다. “불다(吹)”·“부리다(使)”는 모두 造物에 관계된 것이다. “自取者”는 스스로 자신에게서 취한다는 것으로 “咸其自取”는 만물이 모두 자기가 스스로 할 수 있는 것이라 여기는데, 한 기운의 움직임은 누가 실제로 사역하는지 모르는 것이다. (林希逸《口義》)28)

많은 종류의 사람은 모두 造物이 그렇게 한 것이니, 곧 “만 가지로 분다(吹萬)”는 것이 이와 같다. (林希逸《口義》)29)

이 부분에서 그는 地籟·人籟가 모두 造物의 행위이므로, 모두 天籟라고 했다. 다만 사람들이 이것을 모른다는 부분을 강조함으로써 物論의 유래를 드러내 보였지만, 구체적으로 무엇인지 언급하지 않았다. 韓元震의 天籟에 대한 해석에는 이 부분이 분명하게 언급되어 있다.

人籟는 사람들이 서로 부는 것으로 피리 소리가 이것이다. 地籟는 땅이

27) 王雱《新傳》：天籟、地籟、人籟者，眾竅之所以不同也。眾竅不同，而同受風以成聲。萬物雖異，而同委氣以成體。竅爲風之所鳴，而物爲化之所役。所遇雖殊，而同歸一致。此物我不得不齊也。然風不能鳴無竅，而化不能役無物，能脫形骸之累而忘妄想之情，了然明達而吾非我有，則入於神妙而造化不能拘之矣。

28) 林希逸《口義》：吹萬，萬物之有聲者也。言萬物之有聲者，皆造物吹之，吹之者造物也，而皆使其若自己出。“吹”字、“使”字皆屬造物。“自取者”，自取於己也。“鹹其自取”，言萬物皆以爲我所自能，而不知一氣之動誰實使之。

29) 林希逸《口義》：許多種人皆是造物使之，便是吹萬如此。

부는 것으로 “여러 구멍(衆竅)”에서 소리가 이는 것이다. 天籟는 하늘이 부는 것으로, 여러 사람의 말(《秋水篇》: 窮眾口之辯)이 이것이다. ……天籟의 天자는 真宰를 말함이다. (韓元震《辨解》)³⁰⁾

“吹萬”은 여러 사람의 말이니 物論이다. …… 여러 사람의 말이 真宰의 말이 분 바가 아님이 없으므로 物論을 天籟라고 한다. (韓元震《辨解》)³¹⁾

“吹萬不同”이라는 말은 眾論이 같지 않은 것이다. “怒者其誰”라는 말은 이러한 眾論이 있게 하는 것이 하나(一)라는 것이다. 하나(一)는 이른바 真宰라는 天이다. (韓元震《辨解》)³²⁾

위의 인용에서 보이듯이, 그는 “一”로 대표되는 真宰가 “만 가지 사물을 불어(吹萬)” 서로 다른(不同) 논의가 형성된 것처럼 보이지만(眾論) 사실은 하나에서 나왔기 때문에 “齊—物論”이 가능함을 보여주었다. 그는 독특하게도 人籟·地籟가 모두 天籟를 설명하는 비유라고 주장하면서,³³⁾ 天籟를 “一本散萬殊”와 “萬殊歸一本”라는 틀로 해석했다.

앞 단에서 “大塊噫氣”·“萬竅怒呿”는 근본이 되는 하나가 나뉘어 수없이 다양한 것이 되는 것(一本散萬殊)을 말하고, 이번 단락의 “吹萬不同”·“怒者其誰”는 수없이 다양한 것이 하나의 근본으로 돌아감(萬殊歸一本)을 말한다. 그러므로 至人은 이 도를 체득한 자이니, 반드시 만물을 가지런히 하여 하나로 한다. (韓元震《辨解》)³⁴⁾

30) 韓元震《辨解》: 人籟, 人之相吹也, 比竹之起是也; 地籟, 地之所吹, “衆竅”之起是也; 天籟, 天之所吹也, 衆口之言是也. ……天以真宰言.

31) 韓元震《辨解》: “吹萬”則衆口之言, 而所謂物論也. ……衆口之言莫非真宰之言所吹也, 故以物論謂天籟.

32) 韓元震《辨解》: “怒者其誰”言: 使之有是眾論者一也. 一者即所謂真宰之天也, 即周所謂虛無之道也.

33) 韓元震《辨解》: 然人籟易聞而地籟難聞; 地籟易聞而天籟難聞, 故先言人籟, 次言地籟, 次言天籟. 借人籟以喻地籟, 借地籟以喻天籟, 從粗說入精, 從淺說入深, 使人易曉.

34) 韓元震《辨解》: 前段“大塊噫氣”·“萬竅怒呿”, 一本散爲萬殊也. 此段“吹萬不

그는 《莊子》의 “吹萬”을 “분분한 物論”으로 해석하면서, 이것이 사실은 真宰의 소위이므로 天籟라고 해석하였다. 이어서 物論이 분분한 이유를 하나의 근본임을 알지 못해서였다고 지적했는데 이 부분은 전대의 해석을 이어 발전시킨 부분이다.

“莫知所萌”은 시비를 서로 다툰다는 것인데, 그 말미암아 일어난 곳을 몰라서다. 말미암아 일어난 곳은 道이다. 만약 말미암은 곳을 안다면 시비가 모두 도에서 생겨남을 알게 되어 분쟁을 일삼지 않는다. (韓元震《辨解》)³⁵⁾

“말미암아 일어난 곳(所由起)”이 道이고, 이 道는 하나의 근원에서 왔기에 萬物의 다양함이 道 하나로 수렴한다는 의미에서 齊를 설명했다. 다만 그는 장자의 학설과 유가의 학설의 차이를 설명하고자 했기 때문에, 太極說을 통해 장자의 해석을 비판했다.

莊周는 “사물이 비로소 있기 전(未始有物)”을 道라고 생각했는데, 모두 道를 알지 못하고 物을 알지 못한 것이다. …… 어찌 사물이 없는 때가 있겠는가! …… 莊周가 말하는 道는 形氣의 粗한 것에 불과하니, 이 위에 또 一陰一陽의 도가 있음을 알지 못한 것이다. 莊子가 말하는 道는 …… 一陰의 象이니, …… 사물의 시비선악이 모두 이로부터 생겼다. 그러므로 莊周는 다시 是非善惡이 모두 道에 당연히 있는 것으로 여기고서 도를 구하는 것을 오로지 齊物을 종지로 삼아, 그 학문이 마침내 광명한 형태의 지경에 이르렀다. 견해의 한 차이로 인해 해로움이 이 지경에 이르렀으니 두렵지 않은가! (韓元震《辨解》)³⁶⁾

同”、“怒者其誰”，万殊之歸於一本也。萬物出於一，故至人體是道者，必齊萬物而爲一也。

- 35) 韓元震《辨解》：“莫知所萌”，言是非相爭，莫知其所由起也。所由起則道也。若知所由之處，則便知是非皆生於道，而不復事於分爭矣。
- 36) 韓元震《辨解》：然周以“未始有物”爲道，則全不識道字，又不識物字。……，夫豈有無物之時哉！……。然則周之所謂道者，即不過形氣之粗者，不知此上而更有所謂一陰一陽之道也。故周之語道，……，一陰之象也。……，而事物之是非善惡，亦皆由此而生。故周便以是非善惡爲皆道之當有，而其所以求道者，專以齊

이처럼 송대 학자들이 《莊子》와 理學의 접점을 추구했다면, 郭象은 天籟를 自然의 소리로 해석했다.

天籟가 어찌 다시 따로 한 물건이 있을까? 여러 구멍과 피리의 종류가 생명이 있는 物類에 접하고, 모여서 함께 하나의 天이 된 것일 따름이다. 無는 이미 無이니 有를 태어나게 할 수 없고, 有가 생기기 전에는 태어나게 할 수 없다.(郭象《註》)³⁷⁾

郭象의 해석을 따르면, 有無와 같은 상위 존재가 天籟를 만든 것이 아니다. 成玄英의 《疏》에 “天이란 만물의 총체적 명칭이며 自然의 별칭이다. 어찌 창창한 물리적 하늘을 가리키겠는가?”³⁸⁾라고 하여 天籟가 자연계의 하늘이 아니라 自然임을 명시했다. 이것은 無知로 인해서 物論이 분분하다는 송학과는 판연히 다른 해석이다. 郭象의 이어지는 주석을 보면 사물의 여러 소리가 나타나는 원인, 즉 만물이 생겨나는 것은 하늘 또는 자신이 그렇게 한 것이 아니라 自然에서 생겨남을 명시했다.

그렇다면 生을 낳는 자는 누구인가? 홀로 스스로 생겨난다. 스스로 생겨날 뿐, 내가 태어나게 하는 것이 아니다. 내가 사물을 태어나게 할 수 없듯이, 사물도 나를 생겨나게 할 수 없으니, 나도 自然이다. 자기가 그러함을 天然이라고 한다. 天然일 뿐 행위 하는 것이 아니다. 그러므로 天이라고 했다. (郭象《註》)³⁹⁾

따라서 郭象은 “生生”하는 天을 부정했고, 그가 해석한 天籟는 天然의

物爲宗，故其學遂終於陷於狂狷妄形之域，所見一差，其害至此，可不懼哉！

37) 郭象《註》：此天籟也。夫天籟者，豈復別有一物哉？即眾竅比竹之屬，接乎有生之類，會而共成一天耳。無既無矣，則不能生有；有之未生，又不能爲生。

38) 成玄英《莊子註疏》：夫天者，萬物之總名，自然之別稱，豈蒼蒼之謂哉！（이하《疏》）

39) 郭象《註》：然則生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，則謂之天然。天然耳，非爲也，故以天言之。

소리이며 즉 저절로 나는 소리를 의미한다. 만물과 자신은 自然에서 태어난 존재이며 그 존재 자체가 天籟다.

이상의 논의를 통해 볼 때, 玄學의 경우 각 사물의 존재가 각기 스스로의 “自然”에서 나왔으며, 天籟란 天然의 소리이며 人爲의 소리가 아님을 표명한 것으로 인식된다. 하지만 송대에 이르면 점차 《莊子》를 유가적으로 해석하는 시도가 생겨났으며, 그 특징 가운데 하나가 만물을 주재하는 造物者를 설정하고, 이를 통해 “齊—物論”의 전제를 획득하면서, 나아가 《莊子》의 天籟에 대하여 “一本萬殊”라는 해석을 내리게 되었음을 고찰할 수 있다.

3. 成心

造物者가 송대에 점차 天理와 같은 의미로 해석이 시도되면서, 成心 역시 天理가 인간에 내재된 것을 의미하는 性에 가까운 개념으로 해석되는데, 王雱의 해석에서 그 단초를 발견할 수 있다.

마음은 사람에게서 真君이다. 사람은 자신의 真君을 잃을 수 없으니, 이것이 이른바 成心이다. (王雱《新傳》)⁴⁰

王雱은 또 成心이 존재하므로 자신은 그것을 스승으로 삼으면 道와 마음으로 합쳐지고 神과 묵묵히 결합하여 음양의 변화를 몰라도 득도할 수 있다고도 했고⁴¹ 이것이 성인과 범인의 차이라고도 설명했다.

성인은 그 成心を 굳게 지키 是非가 없다.…… 사람들은 成心を 잃어 是非가 있다. (王雱《新傳》)⁴²

40) 王雱《新傳》：心者人之真君也，人不能喪其真君，所以謂之成心也。

41) 王雱《新傳》：成心既存，而自師之，則與道冥會而與神默契，不必知陰陽代謝，而然後謂之得道也。

林希逸은 性의 개념에 더 근접한 해석을 했다.

成心이란 사람마다 모두 이 마음을 갖고 있으니, 天理가 혼연하며 갖추어지지 않은 것이 없다. (林希逸《口義》)⁴³⁾

王雱과 林希逸에 의하면 成心은 우주의 보편적 원리가 내재 된 것을 뜻하는 말이고, 사람마다 자신의 스승으로 삼아야 하는 도덕 원리를 지칭하게 되어 理學의 性과 흡사한 형태를 지닌다. 하지만 한원진의 경우는 좀더 세심하게 분석하면서 이전의 주석에 동의하지 않는다. 그는 心이 真君이라는 점에는 동의했지만, 莊子의 “心”의 개념과 “師之”라는 말을 佛敎의 “即心即佛”로 여겨 배척했는데, 이것은 그가 장자가 心을 안다고 인정할 수 없었기 때문이다.

成心の 心은 真君의 心이다. “師之”는 존재하여 이루어지게 한다는 것이다. “마음을 스승으로 삼는다”라 하는 것은 ... 釋迦의 “即心即佛”인데, “心”이라는 것은 莊子와 釋迦가 같고 우리 유가는 이와 다르다. (韓元震《辨解》)⁴⁴⁾

송대 학자가 成心을 인간에 내재 된 天理와 비슷한 것으로 해석했다면, 郭象은 成心을 자기가 옳다고 하는 편협한 생각으로 간주하고, 시비와 그렇지 않음(然不)의 근원으로 간주한다.

마음은 충분히 일신의 활동(用)을 제어할 수 있으니, 이것을 成心이라고 한다. 사람들이 자신의 成心을 스승으로 삼는다면 각자 스승이 생기게 되고, 스승이 있는 까닭에 그에 붙어서 스스로 옳다고 생각한다. (郭象《註》)⁴⁵⁾

42) 王雱《新傳》：圣人固其成心而无是无非，……。众人丧其成心而有是有非。

43) 林希逸《口義》：成心者，人人皆有此心。天理渾然而無不備者也。

44) 韓元震《辨解》：“成心”之心，即所謂真君之心也，“師之”，存而成之也。“師”、“心”云者，如所謂以己心為嚴師，釋氏所謂“即心即佛”也。然所謂心者，在莊釋則同，而在吾儒則不同於彼矣。

成玄英의 해석이 좀 더 간요하다.

정에 미혹되어 얽매이고 자신의 편견에 집착하는 것을 成心이라고 한다.
(成玄英《疏》)⁴⁶⁾

이상을 통해 볼 때 成心에 대한 郭象의 주석과 宋代 儒家의 해석은 판이하다. 송대 학자들이 心을 天命과 연계시키고 天理가 존재하는 곳으로 파악했던 반면 魏晉玄學家에 있어서 心은 道에 걸림이 되는 편견에 불과했다.

4. 以明

하나의 도를 받은 만물이 제각기 다른 목소리를 내고, 내부적으로도 갈등을 겪게 되는 것은 무엇 때문인가? 송대 유가는 그 이유를 하나의 근원에서 나왔다는 사실을 모르거나 혹은 편벽된 견해를 갖거나, 또는 그 품부 받은 본성이 훼손되거나, 七情에 휘둘리는 경우라고 보았다.⁴⁷⁾

사람이 태어나면서 真宰에서 형체를 받았으니 어찌 無知하다 할까? 다만 스스로 깨닫지 못해서 더욱 미혹되어 無知로 들어간다. (王雱《新傳》)⁴⁸⁾

“작은 성취(小成)”란 작은 견해로, 한쪽으로 치우친 견해다. 사람들이 편견을 갖게 되면 이 道가 어두워져서 밝지 못한다. (林希逸《口義》)⁴⁹⁾

45) 郭象《註》：夫心之足以制一身之用者，謂之成心。人自師其成心，則人各自有師矣。人各自有師，故付之而自當。

46) 成玄英《疏》：域情滯着，執一家之偏見者，謂之成心。

47) 송대 유가의 《장자》에 대한 심성론적 해석은 김원일, 《韓元震의 『莊子』 「齊物論」 해석에 관한 연구》(성균관대학교, 2011, 석사)를 참고.

48) 王雱《新傳》：人之生也，受形於真宰，而豈曰無知。惟不能自悟，而愈迷愈惑，所以入於無知也

49) 林希逸《口義》：小成，小見也，一偏之見也，因人之偏見而後此道晦而不明。

사람이 造物에 한결같이 순응하지 못하면 외물에 의해 잠식되는데, 이와 더불어 어떤 때는 역행하고 어떤 때는 순응하여, 이러한 것으로 행동하면 그 일생을 허비함이 마치 말이 틈새를 스쳐 지나가는 것과 같아서 한순간도 편안할 수 없다. (林希逸《口義》)⁵⁰⁾

이러한 문제는 모두 “天理”를 알지 못하는 이유 때문이다. 북송 시기에 이런 개념의 맹아가 나타나는데 〈齊物論〉 “莫若以明”에 대한 呂惠卿의 주석을 보면 다음과 같다.

“莫若以明”에서 “明”이란 명을 회복(復命)하고 멧멧함을 아는 것을 말한다. 지금 儒墨의 是非는 지식의 수준을 벗어나지 못하므로, “以明”한 적이 없다. 그러므로 是非를 바로잡기에 부족하다. 만약 지혜를 버리고 빛을 돌려 받음으로 관찰한다면 사물에서 저쪽(彼)와 이쪽(是)이라는 것은 실로 정해진 본체가 없고, 정해진 본체가 없다면 彼가 아님이 없으니, 옳지 않음이 없다. (焦竑《莊子翼》引呂惠卿)⁵¹⁾

呂惠卿이 “以明”에 대해 “명을 회복하고 멧멧함을 아는 것(復命知常)”이라는 유가에 가까운 해석을 내렸으나, “지혜를 버리고 빛을 돌림으로써 받음으로 관찰한다(釋智回光以明觀之)”라는 해석과 “이와 저(彼是)”의 순환적 해석은 유가적 해석으로 보기에 부족하다. 보다 理學에 가까운 해석은 林希逸에게서 보인다.

만약 是非를 하나로 정하려 한다면, 반드시 자연의 天理로 돌아가야지만 가능하다. “明”이라는 것은 天理다. (林希逸《口義》)⁵²⁾

50) 林希逸《口義》：人不能一順乎造物，乃為外物所汨，與之或逆或順，以此而行，盡其一生，如駒過隙，不能以一息自寧。

51) 焦竑《莊子翼》引呂惠卿：莫若以明，明者復命知常之謂，今儒墨之是非，不離乎智識，而未嘗以明，故不足為是非之正，若釋智回光以明觀之，則物所謂彼是者，果無定體，無定體則無非彼，無非是矣。

52) 林希逸《口義》：若欲一定是非，則須是歸之自然之天理方可。明者，天理也。

그렇다면 무엇이 天理로 비춘다는 것인가? 林希逸은 한쪽의 견해만을 고집하지 않고 양쪽을 아우르는 견해를 가지는 것으로 해석했다.

어떻게 이미 알고 있는 주장의 떨어질 수 없음을 떨어지도록 하는가? 이는 그가 옳다고 여기는 바를 따라 옳다고 하고, 그가 그르다고 하는 것을 따라 그르다고 하는 것만 못하다. 옛 성인이 한쪽의 견해를 사용하지 않고 天理에 비추는 것이 그 옳음에 인한다는 것일 따름이다. (林希逸《口義》)⁵³⁾

따라서 “상대적으로 생겨나는 견해(方生之說)”는 한쪽에 치우친 견해이고, 오직 天理로 조명할 때 이를 벗어날 수 있다는 것이다. 하지만 是非에 대한 林希逸의 견해는 郭象의 것과 차이가 없다.

兩行이라는 것은 그 是非를 따라서 병행시키는 것이다. (林希逸《口義》)⁵⁴⁾

만약 상대가 나와 대립하지 않고 세워지게 하여, 남과 자신을 혼합하여 하나로 하는 것이 도의 樞要가 된다. 고리의 가운데는 반드시 비어있으므로, 내가 도의 樞要를 얻으면 비로소 마치 고리의 가운데처럼(環中) 되는 데, 環中은 無始無終이니 無窮이다. 옳음도 無窮이 되고 非도 無窮이 되는 것은 자연에 따른다는 것이다. (林希逸《口義》)⁵⁵⁾

林希逸은 天理를 비춰보아 한쪽에 치우치지 않는 環中을 성취한다고 하였다. 즉 각자의 시비를 따라 상대적 시비를 병행한다는 것으로 이것을

53) 林希逸《口義》：如何離得既知其說之不可離，則不若因其所是而是之，因其所非而非之，古之聖人所以不用一偏之見而照之以天理者，即因其是而已矣。

54) 林希逸《口義》：兩行者，隨其是非而使之並行也。

55) 林希逸《口義》：若使彼之與我不對而立，混人已而一之，則爲道之樞要矣。環之中必虛，我得道之樞要，則方始如環中然，如環之中則無終無始而無窮矣。是亦無窮，非亦無窮者，言聽其自然也。如此則爲自然之天理，故曰莫若以明，舉前一句以結此段也。

“그 자연을 따른다(听其自然)”라고 했다. 하지만 이처럼 是非가 상대적이란 주장은 시비를 明辨할 것을 중시한 유가 사상과는 거리가 있다. 韓元震은 “객체에 고정된 사고를 하지 않고 상호작용에 맡긴다(不用寓諸庸)”라는 구절에 대한 해설에서 이를 비판했다.

한쪽을 주장하지 않고 中庸에 맡긴다는 것이다. “庸”은 “中庸”이며 道樞다. “寓諸庸”이란 고리의 가운데로 無窮에 응한다는 것인데, 中庸을 한다면 是非를 구분하지 않고 사물을 좇아 결대로 따른다는 것이니, 胡廣·柳宗元의 中庸처럼 小人이 거리낌 없는 것이 심한 것이다. (韓元震《辨解》)⁵⁶⁾

이처럼 韓元震은 《莊子》의 是非를 不辯하는 논의를 무리해서 해석하려 하지 않고, 오히려 이것을 莊子의 한계로 보았다. 그는 《莊子》를 억지로 유가화 하지 않았는데, 이 점이 그의 장자해석의 최대 장점이다.

玄學의 경우는 송학과 다르다. 郭象은 是非의 출현을 이것(自)과 저것(彼)의 구별에서 나온 것으로 보고, 自彼의 구별이 본래 없다는 것을 논리적으로 증명함으로써 시비 역시 존재하지 않는다고 증명한다. 郭象은 이를 玄同이라 불렀는데, 〈齊物論〉의 “사물은 저것 아님이 없고, 사물은 이것 아님이 없다(物無非彼, 物無非是).”에 대한 주석은 다음과 같다.

사물은 모두 스스로를 이것(是)이라고 하므로 이것(是) 아닌 것이 없다. 사물은 모두 저것(彼)과 상대하므로 모두 저것(彼) 아님이 없다. 저것(彼) 아님이 없으므로 천하에는 이것(是)이 없다. 이것(是) 아님이 없으므로 천하에는 저것(彼)이 없다. 저것(彼)이 없고 이것(是)이 없기에 玄同이라고 한다. (郭象《註》)⁵⁷⁾

56) 韓元震《辨解》：不主一偏而寓諸中庸也。庸即中庸，所謂道樞也。寓諸庸即環中以應無窮也。此所謂中庸乃不分是非，逐物流循者也。則正如胡廣、柳宗元之中庸而小人無忌憚之甚者也。

57) 郭象《註》：物皆自是，故無非是；物皆相彼，故無非彼。無非彼，則天下無是矣；無非是，則天下無彼矣。無彼無是，所以玄同也。

만물이 스스로 “나”라고 하는 관점에서 시작하므로 만물은 “이것”이 아님이 없고(物無非是), 그 나를 통해 사물을 바라보았을 때 사물을 “저것”이라고 하는데, 그렇다면 나를 포함한 모든 사물은 “저것” 아님이 없다(物無非彼). 따라서 모든 사물이 서로 상대하기 때문에 “저(彼)”와 “이(是)”가 생겨나므로(彼出于是, 是亦因彼), “彼是”의 경계가 논리적으로 모두 사라지게 되는 모순에서 彼是가 사라져 하나가 되는 것을 郭象은 玄同이라 칭했던 것이다.

儒墨의 是非도 동일한 방식으로 是非를 無에 귀속시킨다.

무릇 “맞는 것이 있고, 틀린 것이 있다.”는 것은 儒墨이 동의하는 것이다. “옳은 것도 없고 틀린 것도 없다.”는 것은 儒墨이 동의하지 않는 것이다. 지금 “儒墨이 동의하지 않는 것”을 옳다고 하고, “儒墨이 옳다는 것”을 틀린다고 하고자 하는 것은, “옳은 것도 없고 틀린 것도 없다.”라는 것을 밝히고자 하는 것이다. “옳은 것도 없고 그른 것도 없다”라는 것을 밝히려면 儒墨을 바꾸어서 반복해서 서로를 밝히는 것만 한 것이 없다. 반복해서 서로 밝힌다는 것(反覆相明)은 옳다(是)는 것이 옳지 않고, 그르다고 하는 것이 틀리지 않은 것이다. 틀리지 않는다면 틀린 것이 없고, 옳지 않다면 옳은 것이 없다. (郭象《註》)⁵⁸⁾

이 논설은 儒墨을 한 묶음으로 묶고, 다시 유묵의 논설 가운데 儒墨이 서로 배치되는 부분을 증명함으로써 유묵의 是非 주장이 서로 無가 되게 함으로써 유묵의 “有是有非”가 “無是無非”함을 증명했다.

생사의 문제도 같은 방식으로 해석한다.

무릇 죽음과 삶의 변화는 春夏秋冬과 같은 四時의 운행일 뿐이다. 삶과 죽음의 상태가 비록 다르지만, 각자 만난 바에 편안함은 한가지다. 지금 산

58) 郭象《註》：夫有是有非者，儒墨之所是也；無是無非者，儒墨之所非也。今欲是儒墨之所非而非儒墨之所是者，乃欲明無是無非也。欲明無是無非，則莫若還以儒墨反覆相明。反覆相明，則所是者非是而所非者非非矣。非非則無非，非是則無是。

자는 한쪽에서 산 것을 산 것이라고 하고, 사자는 장차 산 것을 죽음이라고 하니, 산다고 할 것이 없다. 산자는 장차 죽음을 죽음이라고 하고, 죽은 자는 장차 죽은 것을 산 것이라고 하니 죽음도 없다. 삶도 없고 죽음도 없으니, 가한 것도 없고 불가한 것도 없다. (郭象《註》)⁵⁹⁾

산 자와 죽은 자는 서로를 알 수 없으므로, 삶과 죽음에 대한 개념이 서로 뒤바뀌어 있다. 하지만 삶과 죽음은 四時의 운행처럼 개체에 진행되는 自然의 변화(化)일 뿐이므로, 개체 전체의 生死로 보았을 때 산다고 할 것도 죽었다고 할 것도 없다는 것이다. 이처럼 彼此, 是非, 生死가 정해진 실체가 없다는 것이 道樞가 되고, 시비의 고집을 버리고(兩忘) “環中”에 들게 되면 自然에서 생겨난 자신의 분수에 편안한 경지에서 獨化한다는 것이 郭象의 주장이다.

III. 결론

이 글은 造物者·天籟·成心·以明에 대한 송대 학자들과 郭象의 주석 비교를 통해 이 둘의 차이점을 고찰하였다. 造物者는 송대 학자와 玄學家를 구분하는 큰 차이점이다. 造物者의 설정이 있는 다음, 天籟가 “一本萬殊”로 해석될 수 있고, “成心”이 인간에 내재된 天理를 의미하는 性으로 해석되며, “以明”이 “成心”을 밝히는 것이라는 해석에 이르러 宋學적 齊物論의 틀이 이루어졌으며, 이 같은 과정이 북송을 거쳐 남송에 이르러 완성된다는 것을 고찰할 수 있었다. 종합적으로 보면 송대 학자들은 《莊子》에서 郭象의 흔적을 지우고 유가적 읽기를 시도했다고 할 수 있다.

이러한 “以儒釋莊”의 태도는 송대 학자들의 세계관과도 무관하지 않다. 유가의 “齊一”은 수양을 통한 “平天下”이므로, 郭象이 개인과 세상 사이의

59) 郭象《註》：夫死生之變，猶春夏秋冬四時行耳。故死生之狀雖異，其於各安所遇，一也。今生者方自謂生爲生，而死者方自謂生爲死，則無生矣。生者方自謂死爲死，而死者方自謂死爲生，則無死矣。無生無死，無可無不可。

타협점으로 제시한 “安分適性”은 세상의 복잡한 시비에서 벗어나 고고한 모습으로 내적 평온을 추구하는 魏晉 名士에게 적합한 것이었고, 송대 사대부계층은 받아들일 수 없는 명제였기 때문이다. 하지만 〈齊物論〉이 본래 갖고 있던 시비의 양단을 벗어난다는 주장은 유가적으로 해석되기가 어려웠다. 王雱이 “無我”를 통해 “造化”를 벗어나 齊物에 든다는 생각이나, 林希逸이 是非를 “兩行”하여 “環中”에 들어간다는 견해는 郭象의 “천하의 시비에 맡긴다(任天下之是非).”는 견해와 큰 차이가 없다. 《莊子》가 본래 내적인 부분을 강조하고, 개체의 전체에 대한 순응과 생존 도모라는 면이 강하기 때문에, 보편적 도덕성으로 세상의 시비를 판단하는 점은 《莊子》에 부족할 수밖에 없다. 이런 점에서 韓元震의 《辨解》는 “以儒釋莊”의 한계를 분명히 하는데 일정한 공로가 있다. 하지만 거대권력에 종속되는 것에 대한 거부를 통해 소수가 무시되고 도구화되는 人間世에 휩쓸리지 않는 독립적 삶의 완성에 대한 추구라는 《莊子》의 적극적인 가치는 부정될 수 없다.

〈참고문헌〉

- 陳景元, 《南華真經章句音義》, 正統道藏·涵芬樓版.
 褚伯秀, 《南華真經義海纂微》, 文淵閣四庫全書本.
 조한석, 〈《莊子》〈齊物論〉理解에 있어서 是非의 對立과 葛藤의 解消에 대한 試論〉, 《도교문화연구》 16集, 2002.
 조한석, 〈朴世堂의 ‘成心’과 ‘明’ 解釋의 《莊子》注釋史的 意味〉, 《東洋哲學》 第44輯, 2015.
 陈少明, 《〈齐物论〉及其影响》, 北京大学出版社, 2004.
 郭慶藩, 《莊子集釋》, 中華書局, 2006
 韓元震, 《莊子辨解》, 奎章閣本.
 焦竑, 《莊子翼》, 文淵閣四庫全書本.

- 김원일, 《韓元震의 〈莊子〉〈齊物論〉해석에 관한 연구》, 성균관대학교 석사학위논문, 2011.
- 林希逸(周啓成注), 《庄子肅齋口义校注》, 中华书局, 1997.
- 罗四鸽, 《庄子·齐物论》研究, 首都师范大学, 中国古代文学, 硕士, 2003.
- 앵거스 그레이엄, 김경희 옮김, 《장자》, (주)이학사, 2014.
- 이효길, 〈《장자(莊子)》〈제물론(齊物論)〉의 ‘만물제동(萬物齊同)’에 대한 비판적 고찰〉, 《철학연구》 50卷, 2014.
- 王雱, 《南華真經新傳》, 文淵閣四庫全書本.
- 熊铁基, 《中国庄学史》, 湖南人民出版社, 2003.

< Abstract >

This article compares annotations of the scholars of Song Dynasty and Wei Jin Guo Xiang's annotations about the *Zhuang Zi·The Adjustment of Controversies*.

Scholars of Song Dynasty wanted to discover Confucianism meaning form *Zhuang Zi*, and wanted to establish new annotation works on “the Creator”·“Those of Heaven”·“judgments of the predetermined mind”·“bringing the (proper) light (of the mind) to bear on them”, which can be differentiated form Guo Xiang's annotations.

Guo Xiang's metaphysics argued that it was necessary to take a stance in the nature-designated region in order to avoid the obsession, also to accomplish free and unfettered status. But the Song Dynasty Scholars, as they are called as literati and officialdom, intended to define so called “the principle of heaven” in the *Zhuang Zi*, as the creation and ruling of all things. They believed that people only through the recognition of “the principle of heaven”, the argument against each other

can be resolved, and the harmonization with social rules can be achieved.

The reason why Song Dynasty Scholars had this view, is that they believed scholar must actively do something to accomplish world's harmony, which is established by Cosmic Order, so they wanted to find these things in *Zhuang Zi*. As they are half-literati, and half-officialdom, and it is hard for them to admit Guo Xiang's theory, which is regarded as suitable means for nobleman's way of live, who lived in Wei Jin Dynasty.

Although we can give our approval to Song Dynasty Scholar's constructive criticism about *Zhuang Zi*, which propagates running away from social duty, but it is not fair to define his book as an extreme individualism, regarding other people as resource to achieve one's own goal. It is better to interpret his work as a resistant to totalitarianism to protect the value of the individual.

Key Words : 莊子(ZhuangZi), 齊物論(The Adjustment of Controversies), 郭象(Guo Xiang), 王雱(Wang Pang), 林希逸(Lin XiYi), 韓元震(Han WonJin)