

## 『장자』에서 사물에 대한 규정과 道の 포용성 - 모순율의 배제적 특성을 참조하여

엄연석

### 1. 서론

본 논문은 논리학의 모순율(矛盾律)을 참조하여 『장자』 철학에서의 사물에 대한 인식과 언어적 규정의 상대적 한계와 변화하는 세계를 관통하여 구체적 사물들을 융화하는 道の 조화와 균형으로서의 특성에 대하여 고찰하고자 한다. 특히 본 논문에서는 장자가 절대적 道の 경지를 추구하면서도, 이 道에 끊임없이 상대적인 사물세계의 긍정적 측면을 조화롭게 융화하고자 했다는 관점을 제시하고자 한다. 이것은 바꾸어 말하면 현상 사물세계가 상대적 특성을 가지면서도 또 한편으로는 객관적 道가 특수하게 내재해 있는 것으로 상대적 사물 세계를 긍정적으로 구체화하는 것을 의미한다. 기존의 『장자』에 관한 해석은 대체로 ‘成心’, 현상, 그리고 사물에 대한 규정 등과 같은 것을 해소하거나 해체하는 것에 장자 철학의 목표가 있는 것으로 보는 것이 일반적이었다. 그러나 본 논문에서

는 상대적 현상세계를 道의 전체성과 총화 속에 의미 있게 융화하는 장자의 철학적 탐색의 과정을 추적하고자 한다.

그동안 장자의 철학에 관해서는 여러 다양한 관점에서 연구성과가 이루어졌다. 이들 연구성과 가운데 중심적인 관점이라고 여겨지는 것들을 요약함으로써 본 논문이 지니는 의미를 환기시켜 보고자 한다. 먼저 풍우란은 장자의 철학을 ‘변화’, ‘자유와 평등’, ‘절대적 소요’ 등으로 규정하여 이해하면서도, 다른 한편 道의 진상을 체험한 眞人の 경험을 ‘순수경험’으로 해석하였다(풍우란 383).<sup>1)</sup> 반면, 그레이엄은 장자의 철학이 이성에 대하여 공격하는 철학이라고 언급하고 있다. 곧 그는 위대한 반합리주의자들이 모두 그렇듯이 이성의 소리를 불신하는 자신의 근거들을 가지고 있으며 이들 근거의 대부분이 齊物論에 수록되어 있다고 하였다. 곧 그레이엄은 장자의 철학을 반이성주의 철학으로 규정하고 있다(엔저스 그레이엄 320).

인식론적 관점에서 장자 철학의 특징을 규정하는 풍우란이나 그레이엄과 달리 宋榮培는 사회철학의 관점에서 장자의 철학을 평가하였다. 그에 의하면 장자 철학은 이념적 명분론과 독단론적 이데올로기에 대항하여 인간의 소외를 문제 삼은 것이며, 개개인의 절대적 무간섭의 자유를 추구한 점에 적극적 의미가 있는 것으로 이해하였다(송영배 326).<sup>2)</sup> 반면

---

1) 풍우란은 순수경험은 일체의 분별을 행하지 않으며, ‘따라지 않는 것이 없고, 받아들이지 않는 것이 없는 상태에서 하는 경험을 말하는 것으로 이해하고 있다. 특히 ‘순수경험은 지식이 없는 경험이다. 그래서 순수경험을 할 때는 경험자는 경험내용에 대하여 단지 그것이 ‘그러함’을 감각할 뿐 그것이 ‘무엇’인지는 모른다. 제임스에 따르면, 순수경험은 경험의 액면가치, 즉 순수감각내용으로서, 개념에 의한 구별이 섞이지 않은 것을 말하는데, 불가에서 말하는 현량이 곧 그것인 것 같다.’(384)고 언급하였다.

2) 송영배 교수는 장자 철학의 긍정적 기능을 언급하면서도 동시에 장자가 말한 정신적 자유와 해방을 철저히 ‘내면적·주관적 해방’으로 보면서 이것은 모든 사회적 폭력과 모순에 완전한 굴종일 수 밖에 없는 것으로 보고 있다. 그리고 이것은 독단적 이념을 비판하는 예제가 번뜩임에도 불구하고 현실과 타협하는 또 하나의 허구적인 해방과 자유라고 비판하고 있다.(327)

한센(Chad Hansen)은 상대적 세계와 道를 문제 삼는 장자의 인식론을 서양의 회의론과 구별되는 회의론의 관점에서 설명하고 있다. 그는 장자의 회의론의 토대는 관점의 다양성이며, 이런 다양한 관점들이 새로운 맥락에서 개념적 차이들을 투영하는 방식이라고 보았다. 특히 한센은 장자의 철학을 감각자료와 직접 맞는 대상과 관련해서 보다는 주관에서 구성되는 의식의 투영물로서 언어적 제한과 한계에 대한 회의론으로 규정하고 있다(Chad Hansen 292).<sup>3)</sup>

다른 한편으로 장자의 철학을 해체론의 관점에서 이해하는 최진석과 김상환은 노장은 동양의 해체론이고, 해체론은 서양의 노장이라고 단적으로 규정한다. 이들은 노장과 해체론에서는 다같이 齊一사상, 무명자의 체험, 차이의 사유, 반본질주의와 반목적론, 생성론과 변화의 중시 등을 찾아볼 수 있다(129)고 하였다. 특히 최진석은 장자에게서 인간의 지위는 다른 것들과 확연히 구분되지 않고 특별한 본질을 가지고 존재하는 것이 아니라, 아무 속성도 없이 관계성 속에 텅 비워진 채로 氣의 자연적 취산 과정에 맡겨진 존재로 이해되고 있는 것으로 파악하였다(159~161).<sup>4)</sup>

3) 한센에 의하면 '장자는 꿈(dream)에 내포된 회의론을 경험의 어떤 새로운 의미를 제시하기 위하여 또는 서양의 감각적 회의론의 익숙한 수단 중 주관성, 내적인 마음, 프라이버시, 의심할 수 없음 등에 관한 어떤 가정을 제시하기 위하여 사용하지 않는다. 그의 회의론은 구별짓기와 그의 사용에 관한 것이고, 감각자료와 그들의 표현상의 특성에 관한 것이 아니다. 또 장자의 시각은 우리에게 회의론과 신비론 사이에 평행선을 그리고 있는 것으로 보인다. 어떤 것도 일관되게 언급될 수 없다'고 하였다(294-295).

4) “人之生，氣之聚也。聚則爲生，散則爲死。若死生爲徒，吾又何患！故萬物一也。是其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐，臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐，故曰通天下一氣耳。聖人故貴—”(『장자』「지북유(知北遊)」) 이종성도 장자의 철학을 해체론으로 규정한다. 이종성은 장자가 부정하는 마음을 분별심으로 언급하면서, 분별심은 주체와 대상을 대립적으로 맞세워 이원화하는데, 여기에서 주체는 마음 한 가운데 정립된다. 그래서 장자는 주체의 해체를 시도한다고 보았다. 그는 나아가 장자에 있어서 주체의 해체는 오히려 개별적 존재들의 본성을 온전하게 하고, 자신의 존재력을 본원존재의 존재력에 동참시키기 때문에 존재의 자연성을

그리고 이종성은 장자 철학의 궁극목표를 소요와 절대 자유의 경지에 두고 여기에 이르는 방편을 ‘小大之辯’으로 설정하면서 分別知와 眞知의 상관관계를 주로 지식론의 입장에서 검토하고 있다. 여기에서 그의 주된 논점은 ‘장자는 진지를 확보하기 위한 방편으로 분별지를 부정하기는 하지만, 眞知가 확보되면 이전의 분별지를 진지의 영역 안으로 수렴하여 그 일면적 가치를 용인한다. 그리고 이로부터 ‘무분별 속에서 분별을 아는’, 즉 眞知 속에서 분별지가 분별지됨을 아는 지식의 회통을 목표로 삼는다’(이종성, 『東洋哲學研究』 412)고 주장하였다. 곧 이종성은 인간의 절대적 자유의 경지는 상대적 규정성을 가지는 분별지의 세계와 이를 넘어서는 진지의 세계 사이의 회통과 융화 속에 존재하는 것이라고 보는 것이라 하겠다.

강신주는 장자의 철학을 마음[心], 언어[言], 그리고 타자[物] 사이의 상관적 관계성의 측면에서 문제 삼고 있다. 그에 의하면 언어의 의미작용이 객관적 사태를 지시하는 것으로 보이는 것은 언어의 사회성 때문인데, 장자는 이런 편견을 해체하려고 한다고 보았다. 또 우리 대부분이 타자라고 이해하는 것은 사실상의 타자가 아니라 우리의 선입견에 의해 굳어진 마음[成心]에 근거한 것에 지나지 않는 것으로 보았다. 이러한 관점에 따라 강신주는 ‘他者’는 언어를 매개로 한 우리의 사유로는 결코 조우할 수 없으며 오직 우리의 삶으로서 他者の 삶과 만날 때 우리는 他者로 건너갈 수 있을 따름이라고 간주하였다(111, 133). 결국 강신주의 관점은 인간이 他者에 이르는 길은 인간의 주관적인 成心과 언어적 매개를 거치지 않고 삶[生]의 체험 속에서 직접 타자와 교감하는 데 있다고 하는 것이다.

조민환은 유가와 도가가 입세와 출세라는 측면에서 다르지만, 공통적으로 인간의 생명가치를 현실에다 두고 있음에 있어서 공통적이라는 점

---

있는 그대로 드러나게 한다고 주장하고 있다.(이종성, 『철학논총』)

과 관련하여 장자의 철학을 검토하고 있다. 그에 의하면, 장자의 철학의 미학적 의미는 세속을 벗어나면서도 완전히 탈속하여 세속과 절연된 데서 도를 찾는 것이 아니라, 세속과 함께 하는 곧 철저히 인간 삶의 속에서 자유롭게 소요하는 유심의 정신을 표현하고자 한 데 있다고 보았다(94). 박소정은 장자의 자연개념을 듀이의 자연 개념과 연관하여 비교 철학적인 견지에서 그 의미를 해명하고 있다. 그는 듀이의 자연 개념은 고정적 실체가 아닌 사물들 사이의 다양하고도 총체적인 역동적 상호침투작용으로 이루어지는 것이라고 보고 있다. 이 점과 관련하여 장자의 자연 개념에 내포되어 있는 ‘情’과 ‘實’이라는 개념을 주로 분석하면서, 장자의 자연 개념 또한 끊임없이 여러 사물들이 감응하면서 변해가는 역동적인 것이라고 보았다(21).

이 밖에도 장자의 철학에 관해서는 여러 연구성과가 이루어졌다. 이 가운데는 장자철학에서의 ‘도는 통하여 하나로 된다道通爲一’는 원리를 중국 근대 담사동의 인학(仁學)의 토대로 간주하는 논문이 제출되었다(이명수, 1996). 그리고 장자의 철학에서 ‘變’과 ‘化’ 개념 사이의 차이점을 분석하면서, ‘화’를 장자 철학에서 지니는 의의를 분석한 논문도 제시되었다. 이 논문에서는 장자가 언급하는 ‘화’는 어떤 주체가 전혀 다른 이질적인 존재자들 사이에 경계를 허물면서 대상들과 만나면서 공통된 흐름을 형성하면서 주체와 대상이 함께 변해가는 것을 뜻하는 것으로 보았다(김경희 193). 이러한 장자 철학에 대한 이해들은 많은 경우 인식론 이해점에서 상대적 사물세계와 道 사이에서 인간의 지위와 지성의 긍정적 부정적 기능과 관련하여 문제를 제기하는 측면이 크다고 하겠다. 하지만 세부적으로는 사회철학, 언어철학, 인식론, 인간학, 관념론, 미학적 관점 등과 같은 철학적 변주 속에서 장자의 철학이 논의되고 있다.

본 논문에서 끌어들이고 있는 모순율은 사물의 본질 또는 속성을 하나의 명제 또는 개념으로 규정하여 서로를 배제하는 두 쌍의 명제 또는 개념이 동시에 긍정될 수 없는 것을 뜻한다. 이 모순율은 변화하는 사물

세계에서는 변화 속에 있는 사물의 한 특성이나 양태를 포착하여 고정시키는 의미를 가진다. 따라서 장자가 언급하는 是非, 可不可, 然不然과 같은 언어적 규정들은 모두 모순을 전제로 한다고 할 수 있다. 이러한 관점에서 볼 때 장자가 규정하는 개념적 규정이 일시적이고 잠정적인 한계를 가지면서도 일정한 사물의 본질과 특성을 드러내는 측면이 있다고 하겠다. 이처럼 장자의 철학에 내재해 있는 모순의 계기를 염두에 두면서 그의 철학에서 사물세계의 상대적 특성을 규정하는 것이 절대적 道의 견지에서 조화롭게 융화될 수 있음을 해명해 보고자 한다. 이것은 결국 모순에 의한 사물에 대한 상대적이고 특수한 규정이 무궁하고 절대적인 道의 의해 유의미성을 가지게 됨을 뜻하는 것이라 하겠다.

이러한 목표에 따라 본 논문에서는 다음 장에서는 현상세계의 상대적 특성을 언어적으로 규정하는 모순의 기본적 의미를 살펴보기로 한다. 여기에서는 사물세계의 변화를 반영할 수 있도록 모순을 결합하는 관점이 제시될 것이다. 다음 3장에서는 사물의 상대성을 규정하는 언어의 한계에 대하여 살펴보고자 한다. 다음 4장에서는 상대적 세계의 다름에 대한 통찰과 도의 존재에 대하여 고찰하고자 한다. 5장에서는 道의 수양과 상대적 세계의 융화에 대하여 살펴보고, 마지막 결론에서는 장자의 철학적 관점이 현상의 상대적 사물세계를 적극적으로 포용하면서 현실의 긍정적 측면을 도의 세계에 융화시키고자 했다는 논지를 요약할 예정이다.

## 2. 모순율과 현상세계 인식의 계기

중국고대철학에서 사물세계는 자연현상과 인간의 사회문화에서 주체적 개인과 일을 포괄한다. 구체적 자연 사물은 물리적 사물이 되는 반면, 人事에서 일과 사물은 사회적 관계 속에 있는 이름과 그 이름에 따른

역할 속에서 그 명칭의 의미가 결정된다. 곧 군신, 부자, 부부 등이 物이라면, 군신 사이의 義理, 부자 사이의 孝誠과 慈愛, 부부 사이의 有別 등은 일 또는 직분이라고 할 수 있다. 그런데 이처럼 자연과 인간 사회를 포괄하는 사물 세계는 일정한 개념적인 제약을 통하여 그 불변의 동일한 본질을 규정하면서도, 동시에 이러한 개념 규정과 독립하여 일정한 생성과 변화 속에서 그 성질 또는 속성을 바꾸면서 운동하는 존재로서의 특성을 가진다.

그런데 서양철학에서 존재의 특성과 본질을 규정하는 원리로서 모순율(矛盾律, law of contradiction)은 어떤 사물의 불변하는 본질을 규정하는 것을 기본으로 한다.<sup>5)</sup> 따라서 이 법칙은 사물의 여러 함축된 의미

5) 모순율은 아리스토텔레스의 논리학에서 규정된 기본적인 공리이다. ‘공리Axiom’은 순수하게 형식적이고, 실제로 다른 것들을 통하지 않고 그 자신에 의해서 밝혀지는 명제이다. 공리와 관련하여 아리스토텔레스는 ‘필연적인 학문은 추론의 근거로서 참되고, 처음이고, 아무런 매개도 없고, 잘 알려져 있고, 그리고 보다 이른 명제들에서 생겨나야 한다(분석론 후편1권2장, 71 b 20)’고 하여, 모든 증명의 밑에 깔려 있는 것으로서 더 이상의 증명을 필요로 하지 않는 최초의 직접적인 통찰을 가정하고 있다. 아리스토텔레스 논리학은 인간의 사고와 언어를 그 내용에서가 아니라 그 형식과 구조를 분석한다. 이러한 점에서 장자가 「제물론」 등에서 언급하는 지식과 언어에 대한 내용 또한 사고와 언어가 포함하고 있는 내용상의 특질이나 의미, 그리고 그 외연을 말하고자 하는 것이 아니라 그 구조와 형식적 측면을 문제 삼고 있다는 점에서 아리스토텔레스의 모순율을 가지고 장자철학의 특징을 설명하고자 하는 데 특별히 문제가 되지 않을 것 같다. 장자가 말하고자 하는 사고방식의 문화적 상대성은 경험을 통하여 습득한 지식의 내용에 있어서의 상대성을 강조하는 측면이 크다고 할 수 있다. 히르쉬베르거 Johannes Hirschberger는 ‘아리스토텔레스의 논리학을 단순한 형식논리학이라고 하지 않고 실천적인 논리학이라고 한다. 이것은 그가 항상 유의하고 있던 물음은 우리의 사고 수단이 도구로서 얼마나 적절한가 하는 것뿐만 아니라, 그것이 파악해야 할 것을 파악하느냐 하는 물음이었다. 곧 그의 논리학은 실질적인 논리학이었으며, 우리들이 말하는 인식론이기도 하다’(히르쉬베르거 208)고 말하였다. 이렇게 논리학이 무엇을 인식해야 할 것인가 하는 점과 연관될 때 이것은 사고의 순수한 형식이 아니라 경험이 축적되고 문화적 특수성을 가지는 사고의 내용이 중요하게 된다고 할 수 있다. 아리스토텔레스 논리학에 따르면, 개념을 통하여 사태에 대하여 판단하는 과정을 거치는데 여기에서 사태는 사물들의 속성에 불과하다(214). 그런데 속성은 동일한 사물이라도 시간에 따라 바뀔 수 있는 것이다. 예컨대, 굴이 나무에서 한참 자랄

를 동시에 한계지우기가 어렵다. 모순율은 아리스토텔레스 이래 배중률(排中律, law of excluded middle)·동일률(同一律, law of identity)과 함께 서양논리학의 세 가지 기본법칙 중 하나이다. 이 원리는 모든 명제 P에 대해서, P와 비(非)P가 동시에 참일 수 없다는 원리인데, 기호로 표시하면  $\sim(P \cdot \sim P)$ 이다. 여기서  $\sim$ 는 ‘아니다’를 뜻하고, 중간점( $\cdot$ )은 ‘그리고’를 뜻한다. 여기에서  $\sim(P \cdot \sim P)$ 을 풀어 쓰면  $\sim P \vee P$ 가 되는 데 여기서 ‘ $\vee$ ’는 ‘또는’이란 뜻이다. 이것은 P와  $\sim P$  두 명제 중간에 제3의 참인 명제나 반쯤 참인 명제는 없다는 원칙으로서, 이 두 가지 중에 하나일 뿐이라는 것이다. 따라서 이 배중률은 바로 모순율을 뒤집어 놓은 것이다(William Benton 1083).<sup>6)</sup> 모순율은 명제뿐만 아니라 일정한 사물의 특성을 규정하는 개념에 대해서도 그렇게 말할 수 있다. ‘흰 돌’을 예로 들어 보면, ‘희면서 동시에 희지 않은 돌은 없다’고 할 때, 이것이 모순율이다. 이것을 뒤집어 보면 돌은 어떤 것이나 ‘희거나 희지 않거나 이다’라고 할 수 있는데, 이것이 배중률이다.

이처럼 모순율은 모든 현상세계의 일정불변하는 본질 또는 성질을 언어적으로 규정하는 명제 또는 개념이 긍정되면서 동시에 부정될 수 없다는 규칙이다. 이 모순율이 실제의 불변하면서도 단일한 본질이나 성질에 대한 언어적 규정과 이 규정에 대한 부정이 서로를 배제한다고 보는 한에

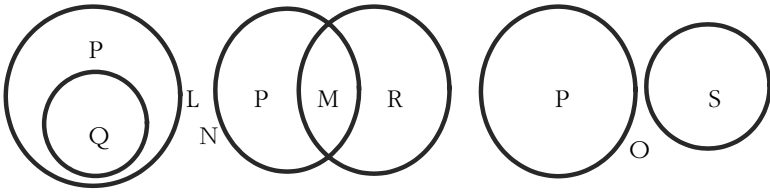
---

때는 푸르게 달려 있다가 익으면 노랗게 된다. 여기에서 우리가 꿀을 노랗다고 하는 것은 꿀이 완전히 익었을 때의 속성을 일반적으로 규정하는 것에 불과하다. 따라서 논리학이 사물의 실재를 고정시키는 역할을 함으로써 실제의 변화하는 모습을 반영하지 못하지만 이것이 사물을 절대적으로 고착시키는 것은 아니다. 이제 장자의 관점에서 논리학의 모순율과 동일률을 바라본다면 무한히 변화하는 실재로써 도의 세계에 대하여, 이 변화를 단락지우고 구별짓는 특성과 단계를 규정하는 것이 바로 모순율이며 동일률이라고 말할 수 있다. 동일률 모순율 등으로 규정되는 변화의 계기로서 단락과 마디가 없으면 애초에 ‘변화’라는 관념 자체가 성립하지 못할 것이다. 다시 말하면 논리학의 고정하는 규정성 또한 변화를 이루는 개별적 특질들을 전제하지 않고는 그 존재의미가 상실될 것이다.

6) 동일률(law of identity)은 하나의 맥락에서 어떤 개념이 동일한 의미를 가지는 것인데, 기호로는  $F(x) \supset \infty F(x)$  또는  $(x) x=x$ 로 표기된다.

서 이 법칙은 실재의 변화하는 측면을 포착하여 반영할 수 없다. 그렇다면 모순율을 적용하면서도 변화하는 실재를 표현하려면 어떻게 해야 할까? 이를 가능케 하기 위해서는 바로 모순율을 중복하여 결합시키는 방법이 있다. 모순율은 어떤 실재의 단일한 언어적 명제 또는 규정을 통하여 일정한 실재를 특정한 의미로 제한하는 것이다. 하지만 자연과 인사를 포괄하는 현상 세계 사물들은 모두 단일한 본성과 성질만 가지는 것이 아니며, 시간적 계기에 따라 다양하게 변화한다. 따라서 단일한 모순 명제 또는 개념을 가지고는 다양한 본성 또는 성질을 가지고 변화하는 실재 세계를 포착하여 설명하는 것은 불가능하다. 여기에서 이렇게 변화하는 다양한 성질을 가진 사물 세계를 설명하는 방법적 기초로 모순율을 중복시킬 필요가 있다. 이것은 다름이 아니라 동일한 실재에 대한 규정을 여러 가지로 할 수 있음을 뜻한다.

모순율의 결합은 두 가지 이상의 모순 명제 또는 개념을 중복시키는 것으로서 모순 명제 또는 개념 사이의 상관적 관계와 이들이 지시하는 사태의 본질과 변화 규칙을 검토하기 위한 전제로서 필요하다. 단일한 모순 명제나 개념을 두 가지 이상 중복하면 일정한 명제 또는 개념이 규정하는 내포적 또는 외연적 범위가 서로 배제하는 긍정과 부정 이외의 다른 범위가 생겨난다. 따라서 이것은 하나의 모순 명제 또는 개념이 지시하는 실재 영역 이외에 다른 실재의 영역이 있음을 표상한다. 사물세계의 존재 영역을 언어적으로 구획하고 규정하는 규칙으로서 모순율을 결합할 때는 다음과 같은 경우의 수가 구별될 수 있다. 첫째는 P와 Q(P와 Q는 명제 또는 개념이다) 사이의 관계에서 P가 Q를 포함하는 경우이고, 둘째는 P와 R 사이에 관계에서 일부 영역(M)만 공유하는 경우이며, 마지막으로 P와 S 사이에 공유하는 영역이 없는 경우이다. 이 세 가지를 도표로 표시하면 다음과 같이 된다.



㉗ 그림에서  $P \supset Q$ 이며, P와 Q의 영역과 관련한 모순율은  $\sim(P \cdot \sim P)$ 와  $\sim(Q \cdot \sim Q)$ 이다. 이 두 모순율을 중복하면 위의 그림에서와 같이 세 부분의 영역이 구별된다. 그런데 이론적으로는  $\sim P \cdot \sim Q$ ,  $P \cdot \sim Q$ ,  $\sim P \cdot Q$ ,  $P \cdot Q$ 의 영역상 구별이 있다. 하지만  $\sim P \cdot Q$ 의 영역은 실제하지 않는다. 그리고  $\sim P \cdot \sim Q$ 의 영역은 P 밖의 영역 L이고,  $P \cdot Q$ 의 영역은 그대로 Q의 영역이 된다. 반면  $P \cdot \sim Q$ 의 영역은 Q는 아니면서 P인 영역이다. 이것은 P가 아닌 영역은 Q가 아니지만, Q가 아니라고 하여 P가 아닌 것은 아니라는 것이다.

둘째 ㉘ 그림은 P와 R이 부분적인 영역을 공동의 영역으로 공유하는 그림이다. 여기에서 모순율은  $\sim(P \cdot \sim P)$ 와  $\sim(R \cdot \sim R)$ 이다. 이 경우도  $\sim P \cdot \sim R$ ,  $P \cdot \sim R$ ,  $\sim P \cdot R$ ,  $P \cdot R$ 의 영역상 구별이 있다. 그런데 이 경우는 네 영역이 모두 구별되면서 존재성을 가진다. 여기에서  $\sim P \cdot \sim R$ 은 P와 R 밖의 영역 N이고,  $P \cdot R$ 은 M이 된다. 그리고  $P \cdot \sim R$ 은 P-M이 되고,  $\sim P \cdot R$ 은 R-M이 된다. 셋째, ㉙ 그림은 P와 S는 공유하는 부분이 없으며 모순율은  $\sim(P \cdot \sim P)$ 와  $\sim(S \cdot \sim S)$ 이다. 이 경우 이론적으로  $\sim P \cdot \sim S$ ,  $P \cdot \sim S$ ,  $\sim P \cdot S$ ,  $P \cdot S$ 의 영역상의 구별이 있다. 여기에서  $\sim P \cdot \sim S$ 의 영역은 P와 S 밖의 O의 영역이 된다. 그리고  $P \cdot \sim S$ ,  $\sim P \cdot S$  이 두 영역은 그대로 P와 S의 영역이 된다. 반면  $P \cdot S$ 인 영역은 실제하지 않는다.

이처럼 두 가지 모순율을 서로 결합하여 그 상관적 관계에 내재한 경우의 수를 고려한 것은 실제 사물세계의 본성과 그 변화를 이해하는 데 단지 하나의 단순한 범례에 지나지 않는다. 위의 방식으로 세 가지 이상

의 모순율을 결합하면 할수록 그대로 사물의 복합적인 여러 성질과 그 변화를 세밀하게 표상할 수 있을 것이다. 특히 위의 도표 ㉗, ㉘, ㉙에서 일정한 한계를 가지는 영역으로서  $P \cdot Q \cdot R \cdot S$ 를 벗어난 범위에 있는 L, N, O 등의 영역은 모순율에 따른 논리적 영역에서는 어떤 실재성도 가지지 않는 無의 영역이라 할 수 있다. 하지만, 장자에서 사물세계로 규정되지 않는 배후에는 무한한 사물세계 생성의 원천으로서 道의 세계가 있다. 따라서 위의 L, N, O 등과 같은 규정성 밖의 영역은 『莊子』에서는 바로 생성의 원천으로서 道의 세계라고 할 수 있다. 뿐만 아니라 이 영역은 다른 잠재적 규정을 행할 수 있는 수많은 성질을 함축한 영역이라고 할 수 있다.

이렇게 볼 때, 장자에서 도의 세계를 모순율을 참조하여 해석한다면, 모순율은 道로부터 현상화되고 실현되는 구체적 사물 세계의 다양한 변화를 언어적 개념적으로 규정하여 구체적이고 한계지우는 계기가 되는 것으로 해석할 수 있을 것이다. 이렇게 본다면 다양한 사물 세계는 여러 중첩된 모순 개념 또는 명제로서 모순율을 다양하게 중첩시킴으로써 표상할 수 있다고 할 수 있다. 특히 『莊子』에서 道와 현상세계 사이에는 절대성과 상대성이라는 기준에 따라 구획되는 한계와 관련한 구절이 종종 언급되고 있다. 이러한 구절을 분석해 보면 이 속에는 사물의 상대적 특성과 의미를 규정하는 모순율이 내재해 있다고 하겠다.

『장자』에서는 상대적 세계의 비실체성과 언어적 규정의 한계 등을 말하면서 끊임없는 유동성을 가지는 현상세계에 내재해 하면서 이를 추동시키는 도의 실재성을 말하고 있다. 그런데 이런 도의 질서와 규칙성, 그리고 불변하는 측면을 장자에서는 ‘理’로 언급하였다. 곧 장자에서 理는 끊임없이 유동 변화하는 세계의 과정으로서 도를 말하면서도, 현상화된 구체적 사물의 불변의 특성과 변화 규칙이라고 할 수 있다. 장자는 ‘성인은 반드시 만물의 理에 통하고, 도를 아는 자도 반드시 이에 통한다’고 말하고 있다. 여기에서 理에 통한다는 것은 바로 사물의 내적

본질로서 ‘常然’과 ‘固然’에 대한 인식을 뜻한다(崔大華 287). 여기에서 장자는 사물의 본질에 대한 규정과 변화 규칙을 전제하고 있다고 할 수 있다. 이러한 전제가 바로 장자의 지식론을 모순을 참조하여 이를 중박시키는 방법론을 참조하여 해명할 수 있는 근거가 된다고 하겠다. 그러면 『莊子』철학에 이러한 모순의 관점이 어떻게 함축되어 있는가 하는 점을 구체적 내용을 통하여 검토해 보기로 한다.

### 3. 사물의 상대성을 규정하는 언어의 한계

장자 철학에서 현실의 사물세계는 道의 근원으로부터 생성 변화되는 세계이면서, 동시에 상대적 특성을 가지는 것으로 언급되고 있다. 특히 장자에 있어서 상대적 사물 세계는 무한한 생성변화를 겪으면서 각각의 고유한 특성을 실현하는 개별사물들을 포괄하고 있다. 그리하여 장자에서 道와 구체적 사물세계는 서로 유기적으로 결합되어 서로 분리할 수 없는 불가분성을 가진다. 장자는 이처럼 도에 의해 생성 변화되는 사물 세계가 상대적 특성을 가지고 있음을 여러 논리적 개념적 틀을 매개로 해명하고 있다. 특히 장자에서 ‘성심(成心)’이란 말은 인간의 주관적인 견해에 따라 구성된 세속적이고 고정된 관념의 세계를 대표한다.

그런데 장자는 이처럼 상대적 특성을 가지는 사물세계의 상대성을 여러 가지 개념적 장치와 기준을 통하여 드러내 설명하고자 하였다. 이 장에서는 장자가 어떤 개념적 틀을 가지고 현상세계가 상대적 특성을 가지고 있음을 밝히고 있는가 하는 점을 분석하고자 한다. 여기에는 현상 세계 사물에 직접 매개되어 있는 상대적 개념을 규정함으로써 세계의

---

7) “聖人者，原天地之美，而達萬物之理。”(『장자』 「지복유」); “知道者，必達于理。”(『장자』 「추수」)

상대성을 언급하는 사례가 있다. 이런 경우는 개념 자체는 추상적이지만, 사물을 상대적인 특수성이 있는 것으로 규정하는 것이다. 반면 현실의 상대적 세계를 넘어서는 기준을 제시함으로써 현실 사물이 하나의 상대적 특수성으로만 규정되는 것이 아니라, 이 상대적 특성이 관점에 따라 변화될 수 있음을 간취하고 있다. 또 다른 경우 장자는 이들과 연관하여 현상 사물세계의 배후에 내재해 있는 변화의 궁극원리 또는 기준을 제시함으로써 이 상대적 세계에 속해 있는 사물들 사이의 상대적 특성 사이의 관계를 조명하고자 하였다. 그런데 이들 상대적 세계를 규정하는 개념이나 상대적 세계를 넘어서는 보다 근원적인 기준, 그리고 궁극의 기준 등은 모두 道와 구체적 사물의 특성들과 밀접한 연관성을 가진다.

여기에서 우리가 고려해야 할 것은 장자가 상대적 세계를 개념적 틀에 따라 언급하면서도 그 상대적 특성의 배후에는 언제나 인간의 주관적 의식을 넘어서는 사물자체에 내재해 있는 객관적인 道를 전제하고 있다는 점이다. 그리고 이 장에서는 모순율이 이러한 상대적 세계와 그 변화에 대한 인식에 어떻게 매개되고 있는가 하는 점도 함께 살펴볼 예정이다. 그러면 이제 이러한 몇 가지 상대적 세계의 상대적 특수성에 대하여 인식하기 위하여 상호연관성을 가지는 개념적 틀의 구체적 내용과 그 특성에 대하여 살펴보기로 한다.

먼저 장자는 彼是, 是非, 可不可, 然不然, 有無, 生死 등과 같은 개념 짝을 가지고 상대적 세계의 특징을 한정하는 규정으로 사용하고 있다. 이 가운데 가불가, 연불연, 유무, 생사의 짝은 서로를 대립적으로 배제하는 의미로서 모순 개념이 되는 반면, 피시와 시비는 이 밖에 다른 선택지가 있을 수 있는 반대개념이라 하겠다. 장자는 이러한 개념들이 상대적 세계 사물의 단일한 성질을 한정하고 규정하는 것으로 이해하였다. 모순 개념에 따르면 ‘可’라고 규정된 것은 ‘不可’가 될 수 없고, 연·유·생으로 규정된 것은 각각 불연·무사가 될 수 없다. 반면 반대 개념은 ‘피시’ 이외에 다른 선택지가 있을 수 있고, 시비도 그 이외에 ‘옳은 것은 아니지만

옳지 않은 것도 아니다[非是而非不是]와 같은 영역이 있을 수 있다.

하지만 장자는 이런 모순 또는 반대 개념이 동시에 공존 가능하다고 주장하고 있다. 그렇지 않더라도 그는 모순 또는 반대 명제나 개념 상호 간에는 상관적으로 말미암아 생겨난다고 언급하였다. 다시 말하면 이것은 하나의 사물에 내포되어 있는 단일하고 불변하는 속성 또는 본질에 대한 언어적 규정은 그 사물을 좀 더 넓은 시야에서 볼 때 매우 일면적이고 부분적인 규정이 됨을 전제하는 것이다. 이러한 장자의 관점에는 곧 是는 非를 그 속에 포함하고 있고, 然이나 可는 그 속에 不然이나 不可를 그 속에 포함하고 있음을 뜻한다고 할 것이다. 이와 관련하여 장자는 모순 또는 반대 개념 사이의 상관관계를 다음과 같이 언급하고 있다.

사물은 ‘저것’ 아님이 없고, 사물은 ‘이것’ 아님도 없다. 저것으로부터는 보이지 않지만, 자체로 지각할 때 알게 된다. 그래서 ‘저것’은 ‘이것’에서 나오고 ‘이것’ 또한 ‘저것’에 말미암는다고 말하니, ‘저것’과 ‘이것’이 병행하여 생긴다는 설이다. 하지만 ‘삶’과 ‘죽음’이 병행하는가 하면, ‘죽음’과 ‘삶’도 병행하고, ‘가능’과 ‘불가능’이 병행하는가 하면 ‘불가능’과 ‘가능’이 병행하기도 하며, ‘옳음’과 ‘그름’이 이어져있는가 하면, ‘그름’과 ‘옳음’도 이어져 있다.<sup>8)</sup>

장자가 ‘사물은 저것 아님이 없고 사물은 이것 아님이 없다’고 한 것은 하나의 동일한 사물에 대하여 ‘저것’ 또는 ‘이것’이란 규정을 동시에 행할 수 있음을 말하는 것이다. 여기에 사과 하나가 있다고 할 때, 이 사과는 ‘과일’[‘저것’] 아님이 없고, 또한 ‘식료품’[‘이것’] 아님이 없다고 할 수 있다. 곧 사과는 과일이라 일컬어지는 동시에 식료품으로도 일컬어질 수 있다. 그런데 과일이라는 의미와 식료품이라는 의미는 외연적 범위(식료

8) “物無非彼，物無非是，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。”(『장자』 「제물론」)

품의 외연이 과일의 외연보다 넓다)에 있어서 차이가 나는 동시에 내포된 의미 또한 다르다. 하지만 식료품이 사람이 신진대사를 통하여 생물학적 생명을 유지하기 위한 영양섭취를 가능케 하는 것들이라고 한다면, 과일은 그 의미가 이와는 다르다. 과일은 곧 대체로 나무에 달린 것들로서 과피, 과육, 씨로 이루어진 것들로서 간식이나 디저트에 먹는 것이다. 이렇게 볼 때, ‘저것’ 곧 ‘과일’의 의미 또는 관점에서 ‘이것’ 곧 ‘식료품’을 본다면 ‘식료품의 의미를 알 수 없을 것이다. 이것은 바로 숲 속 한 귀퉁이에 들어가 숲 전체를 보려 할 때 그 전체를 볼 수 없는 것과 마찬가지로이다. 그래서 식료품을 알려면 ‘식료품’의 의미를 자체로 직시해야 그것을 알게 될 것이다.

그러나 여기에서 ‘저것’ 즉 ‘과일’은 ‘식료품’의 의미 범위를 완전히 벗어나지 않는 것으로서 식료품의 의미로부터 그 의미가 나오는 부분이 있다. 그리고 ‘식료품이란 의미 또한 발생론적으로 과일 뿐만 아니라 곡식, 육류, 채소 등과 같은 많은 구성요소들의 의미로부터 종합되는 만큼 ‘식료품’의 의미는 ‘과일’이 가지는 기능으로부터 그 의미를 구성하는 계기가 된다. 따라서 이 두 개념은 상호간에 병행하면서 서로 의미를 이루어 준다고 할 수 있다. 만약에 사과나 오이가 식료로서 사용되지 않고 미용을 위해 사용된다면 이들의 식료품으로서의 의미는 완전히 사라지고, ‘미용용품’이라는 다른 의미를 얻게 될 것이다. 그리고 동일한 사과가 레스토랑에서 주스를 만드는데 쓰이느냐, 호텔 주방에서 요리 맛을 내는데 쓰이느냐, 미용실의 팩 재료를 만드는데 쓰이느냐, 아니면 제사상에 제물로 올려 지느냐에 따라 그 사과의 의미는 각각 달라질 것이다.

이렇게 볼 때, 동일한 사물에 대하여 생사, 가불가, 그리고 시비 평가는 장자의 입장에서 볼 때 그 사물 속에 내재되어 있는 어떤 성질을 초점을 맞추어 규정하느냐에 따라 달라질 수 있다. 여기에서 한 단계 나아가 생각해 보면, 현상세계 속의 사물은 단 하나의 불변하는 본질 또는 속성만을 가지는 것이 아니다. 반대로 현상사물은 특정한 목적으로 규정할

수 있는 다양한 특성을 가지고 있기 때문에 상황에 따라 동일한 사물에 대해서도 다양한 상대적 특성이 규정될 수 있다.

장자는 나비 꿈을 꾸는 것에 관해서 언급할 때 자기와 나비 사이에는 반드시 분이 있다고 말하였다. 그런데 『장자』에서 分은 사물들 간의 분할을 가리키는 동시에, 한 사물의 변별적 특징을 가리키며, 나아가 그로 인해 그 사물이 갖는 한계와 유한성을 함의하기도 한다. 그러나 『장자』에서 주목해야 할 것은 하나의 대상과 대상들 사이에는 여러 가지 방식의 분할들이 가능하고, 그에 따라 한 대상에도 다양한 종류의 변별적 특징들을 귀속시킬 수가 있다는 점이다. 엄밀하게 말하면 한 대상이 어떤 변별적 특징을 갖는 것 자체가 그 분할작용에 의한 것이다(김경희 189).

다른 한편 장자는 어떤 사태 또는 사물의 시비와 연불연이 그 자체의 성질 또는 특성보다도 그 대상과 연관성을 가지는 주체가 지니는 특성의 차이에 따라 결정되는 것으로 이해하기도 하였다. 다시 말하면 A라는 사태가 B라는 주체에게는 ‘옳고’ ‘그렇다’고 할 수 있는데, C나 D라는 주체에게는 ‘옳지 않고’ ‘그렇지 않다’고 하는 경우가 생긴다. 이것은 B는 A를 ‘옳고’ ‘그렇다’고 여기는데 C와 D는 A를 옳지 않고 그렇지 않다고 생각하기 때문이다. 그런데, 이렇게 A에 대한 각각의 주체들의 상반된 평가는 실은 B와 C, D의 성질이나 특성의 차이에 기인 경우가 생긴다. 곧 대상과 관계 맺는 주체의 성질과 특성이 어떠한가에 따라 사물은 가불가, 우열, 시비 등의 기준에 따라 그 상대적 평가의 대상이 되는 것이다. 이 점에 대하여 장자는 다음과 같은 예를 들고 있다.

내가 자네에게 한번 물어보겠네. 사람은 축축한 곳에서 잠자면 허리병으로 반신불수가 되지만 미꾸라지도 그런가? 사람은 나무에 올라가면 두려워 떨지만 원숭이도 그런가? 이 세 종류 중 누가 ‘바른 주거지[正處]’에 사는지 알 수 있겠는가? ... 모장과 여희는 사람들이 미너로 간주하는 사람들이지만, 물고기가 보면 깊이 숨고, 새가 보면 높이

www.kci.go.kr

날아가고 사슴들이 보면 질주해 도망친다. 이 넷 중에 누가 ‘바른 미색[正色]’을 아는 것이겠는가?)

장자의 논변에 따르면 ‘바른 거주지[正處]’를 기준으로 볼 때 사람에게 ‘그렇지 않다[不然]’고 평가되는 ‘축축한 곳’이 미꾸라지에게는 ‘그렇다[然]’고 주장된다는 것이다. 이것은 동일한 대상(습한 곳)이 그것과 관계를 맺는 주체의 특성이 어떠한가에 따라서 긍정적으로도 부정적으로도 규정된다는 것이다. 다시 말하면, 하나의 동일한 사물에 대한 是非, 可不可 판단이 그 사물과 연관된 주체의 특성과 속성에 의거한다는 것이다. 毛嬙과 麗姬에 대하여 사람들은 그들의 미모를 알아보지만, 다른 동물들은 그들을 사냥꾼 또는 낚시꾼으로 자신들의 생명을 위협하는 존재로 감각할 따름이다.

하지만, 여기에서 장자는 미모를 알아보는 것과 사냥꾼이나 낚시꾼으로 감각하는 것을 상대적인 가치에 있어서 우열이 있는 것으로 판단하지 않는다. 단지 이러한 인식이 상대적일 뿐이라는 것이다. 그러나 사람들이 미모를 좋아하는 것은 인간적 감정의 표현에 지나지 않지만, 동물들에게 있어서 모장과 여희의 출현은 즐거움의 대상이 아니라 그들의 생명에 연관된 것으로서 심각한 실존적 문제가 된다. 여기에서 장자가 시비판단의 상대적 특성이 주체가 지니는 상대적 특성에 말미암는다는 취지의 추론을 행하는 이면에는 인간적 견지에서 하찮거나 부정적으로 평가되는 사물들이 실은 매우 중요한 의미를 가질 수 있다는 것이 함축되어 있다고 하겠다.

이처럼 장자는 현상세계의 사물에 대하여 ‘옳다[可]’라거나 ‘그렇다[然]’고 하는 언어적 규정이 다른 관점에서는 옳지 않고[不可] 그렇지 않은

---

9) “且吾嘗試問乎女。民濕寢則腰疾偏死，鱗然乎哉？木處則惴慄懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處。... 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？”(『장자』 「제물론」)

것(不然)으로 이해될 수 있는 것으로 보았다. 다시 다른 예를 들어 여기에 사과를 자를 수 있는 果刀가 하나 있다고 하자. 이 칼은 과도라는 실체로서 사과를 자를 때는 크다거나 작다고 하지 않는다. 하지만 이 칼로 만약 소를 잡는 데 쓴다고 한다면 사람들은 이 칼이 너무 작고 약해서 안 될 것이라고 말할 것이다. 반면 이 칼로 연필을 깎는 데 쓴다고 하면 사람들은 반대로 칼이 너무 무디고 커서 잘 연필을 잘 깎을 수 있겠어! 라고 반응할 것이다. 여기에서 과도의 실체는 같지만 이것은 어떤 곳에 사용할 것인가 하는 실용적인 관심사에 따라 과도가 동시에 ‘크다’ 또는 ‘작다’고 하여 상반되게 규정될 것이다. 이 예에서처럼 장자는 동일한 실체라고 말하더라도 그것이 어떤 맥락에서 상대적 모순적 평가의 대상이 됨으로써 모순 명제 또는 개념이 동시에 동등한 가치를 가지고 자기 권리를 주장할 수 있다고 본다.

장자는 우리가 사용하는 언어적 규정들이 사회적 필요나 실용적 목적에 따라서 약속으로 규정되는 것이라는 점을 강조하고 있다. 그리하여 사회적 필요가 어떠한가에 따라 그 규정은 상대적인 차이를 갖게 될 수가 있다. 그는 사물 세계에 대한 언어적 규정이 상대적이며 사회적인 약속과 규정짓는 행위 자체에 근거를 두고 있다는 점을 다음과 같이 주장하고 있다.

길은 사람들이 다님으로써 형성되었고, 사물은 그것을 일컬음으로써 그렇게 불려진다. ‘그렇다’는 것은 어디에서 연유하는가? ‘그렇다’는 것으로 일컬은 데서 그런 것이다. ‘그렇지 않다’는 것은 어디에서 연유하는가? ‘그렇지 않다’고 일컬은 데서 그렇지 않은 것이다.<sup>10)</sup>

위의 언급에 의하면 사물에 대한 是非, 可不可, 然不然 등의 언어적

---

10) “道行之而成，物謂之而然，惡乎然，然於然。惡乎不然，不然於不然。”(『장자』 「제물론」)

규정은 사회적으로 그것을 사용하는 사람들이 규정짓는 행위를 통해서 결정되는 것으로 이해하고 있다. 이렇게 보면 특정 사회의 구성원들의 특성이나 규모, 내용에 따라 사용되는 언어가 상대적 특수성을 가질 수 있는 것은 미루어 짐작할 수 있다.

여기에서 하나의 동일한 사물이 상대적 규정의 대상이 되는 것에는 세 가지 경우가 있을 수 있다. 첫째는, 한 대상이 동일한 성질에 대한 규정을 그 대상을 바라보는 사람이 누구냐에 따라 각기 달리 규정되는 경우가 그것이다. 둘째는 하나의 대상 사물이 여러 가지 성질을 가짐으로써 한 사람이 그것을 각각 달리 규정하는 경우가 있다. 셋째는 첫째와 둘째를 종합하는 것으로 하나의 사물이 여러 성질을 가지는 것에 대하여 여러 사람이 각기 다양하게 규정하는 경우가 있다. 이 세 가지는 상호간 긴밀한 연관성을 가진다. 왜냐하면, 동일한 사물에 대한 사람들의 가치평가가 상대적일 수 있는 것은 그 대상의 어떤 측면을 가지고 그 대상의 의미와 가치를 규정하느냐 하는 것이 사람마다 다를 수 있기 때문이다.

위에서 언급한 내용을 주체와 대상의 변화와 불변을 기준으로 다음과 같이 언급할 수 있다. 우리는 첫째, 특정 사물의 단일한 성질은 변하지 않는데, 규정하는 주체가 변하는 경우 사물의 규정성은 모순 또는 반대와 같은 방식으로 상대성을 가지고 평가된다. 둘째, 규정을 행하는 주체는 바뀌지 않는데, 특정 사물의 성질이 변하면 이에 따라 그것에 대한 규정이 달라지는 경우가 있다. 셋째, 규정하는 주체와 사물 모두가 변하는 경우가 있다. 따라서 상대적 특성을 가지는 사물 세계는 언어적 규정을 행하는 주체와 규정 대상으로서 사물 사이의 상관적 관계에 따라서 그 규정이 달라질 수 있음을 알 수 있다. 사물과 주체의 이러한 변화에 따른 규정의 상대적 변화를 모순율과 연관하여 설명한다면 사물에 내포되어 있는 속성이나 성질에 대한 모순적 규정이 바뀌는 것을 의미한다. 이때 상대적 규정의 수정은 위의 모순율의 도표에서 ㉞, ㉟, ㊱의 방식 중의 한 가지 방식으로 바뀔 것이다.

#### 4. 상대적 세계의 다름에 대한 통찰과 도의 존재

위의 장에서는 현상 사물이 지니는 상대적 특성과 이런 상대적 특성을 낳는 근거에 대하여 살펴보았다. 곧 모든 사물 세계는 인간이 사회적으로 시비, 가불가, 연불연 등과 같은 개념적·언어적 문맥에 따라 그렇게 규정하는 약속에 따라 특수성과 상대성이 생겨난다는 것이다. 하지만 여기서 우리는 사물세계의 특수성과 다름에는 두 가지 차원이 있음을 간파할 수 있다. 첫째는 인간과 원숭이, 그리고 미꾸라지가 각각 자신의 '바른 주거[正處]'를 달리 하는 것처럼 사물 자체에 내재하는 특수함과 다름이 있다. 물론 이들 세 종류가 사는 곳을 각각 달리 한다는 것도 인간의 인지작용을 거치고 언어적 규정에 매이는 만큼 인간의 지성적 그물에 걸린 상대적 인식이라 할 수 있다. 하지만 이것은 자연 사물 자체에 내재해 있는 객관적 법칙 또는 사실로서 판단해도 좋을 것이다. 만약 이렇게 말하는 것이 불가능하다면 사물 세계의 상대적 특성에 대한 앎 자체가 불가능할 것이기 때문이다. 이렇게 되면 다양한 사물세계를 낳는 근원으로서 道의 세계도 절대적 一元의 세계에서 한걸음도 나아가지 못하고, 구체적이고 다양함이 결여된 절대 공허의 세계에 매몰될 것이다.

둘째는 한 측면에서 자연사물 자체에 내재해 있는 법칙이나 사실에 근거하면서도 인간의 사회문화적 관습이나 제도에 의하여 상반된 가치를 가지는 것으로 규정되는 그런 의미의 상대적인 것이 있을 것이다. 사물 세계의 이런 상대성은 바로 인간의 사회문화적 실용적 맥락에서의 특수성과 상대성을 가지면서도 긍정적 의미를 가진다고 할 수 있다. 하지만 이러한 상대적 지식의 실용성이 상황에 따라서 각각 상반된 가치기준에 따라 충돌할 때에는 그 상대적 한계를 벗어나기 힘들다.

이처럼 현상사물의 상대적 특성과 이러한 상대적 특성을 넘어서는 앎의 특성을 장지는 다음과 같이 말하고 있다. 그에 의하면 '나의 삶은 한계

가 있지만, 나의 앎은 한계가 없다. 한계가 있는 것으로서 한계 없는 것을 뒤따르다면 위태로울 따름이다.’<sup>11)</sup> 장자의 이러한 관점은 두 가지 의미로 해석될 수 있다. 첫째는 우리의 삶은 시간적으로 생명의 한계가 있을 뿐만 아니라 상대적 세계에 제한된 관점에서 영위되는 반면, 앎은 상대적 세계를 상대적인 것으로 이해하는 토대가 되는 것으로 한계지을 수 없다는 것이다. 이렇게 볼 때 상대적 세계에 제한되고 한계가 있는 관점으로 무한의 앎을 따르려 한다면 위험하다는 것이다. 『논어』에서 ‘사색하면서 학문을 하지 않으면 위태롭다’고 하였다.<sup>12)</sup> 여기에서도 특수하면서도 객관적인 정보를 배제한 채 주관적이고 상대적으로 제한된 관점을 가지고 사물을 판단할 때의 위험성을 언급하고 있다.

둘째, 우리의 삶은 구체적이고 특수한 맥락에서 일정한 한계를 가지고 생생하게 전개되는 데 반해, 앎은 구체적이고 맥락적 한계를 가짐이 없이 추상적인 개념으로 규정됨으로써 생생한 현상사물을 추상적 개념 속에 매몰시킨다는 것이다. 여기에서 구체적 한계를 가지는 것으로 추상적인 규정의 세계를 뒤따르려 한다면 위태롭게 될 것이라는 것이다. 이러한 관점은 삶의 생생한 구체성을 긍정하는 반면, 추상적인 개념으로 규정되는 앎을 부정적으로 이해하는 것이다. 이렇게 본다면, 생생한 구체성을 실현한다는 측면에서 볼 때는 한계지워진 특수한 상대적 세계도 긍정적 의미를 가지는 반면, 상대적 한계에 얽매일 때는 부정적 의미를 가진다. 반면 추상적 지식도 상대적 사물세계의 한계를 드러내고 무한의 道의 세계를 드러내 보이는 한에서는 긍정적 의미를 가지지만 오히려 무한의 道를 가리는 추상적 규정이 될 때는 부정적으로 평가된다.

장자는 상대적으로 한계 지워지는 사물세계를 시간과 공간의 측면에서 묘사하고 있다. 그는 小知와 大知, 短命과 長壽를 다음과 같이 비교하여 그 상대성을 설명하고 있다.

11) “吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已。”(『장자』 「양생주」)

12) “學而不思則罔，思而不學則殆。”(『논어』 「위정」)

작은 앎은 큰 앎에 미치지 못하고, 수명이 짧은 사람은 수명이 긴 사람에게 미치지 못한다. 어떻게 그런 사실을 아는가? 하루살이 곤충은 그름과 초하루가 있음을 알지 못하고, 쓰르라미는 봄과 가을이 있음을 알지 못한다. 이들은 수명이 짧은 것들이다. 초나라 남쪽에 명령(冥靈)이 있는데 오백년을 봄으로 오백년을 가을로 삼았다. 또 태고 시대에 커다란 참죽나무가 있었는데, 팔천년을 봄으로 팔천년을 가을로 삼았다. 그런데 팽조가 지금 오래 산 사람으로 소문이 나 사람들이 그를 닮으려 하니 얼마나 슬픈 일이나!<sup>13)</sup>

장자는 시공간 상의 상대적 한계를 가지는 사물 가운데 수명이 짧은 것은 그의 수명보다 시간이 긴 주기를 가지는 현상을 알지 못하는 것으로 언급하였다. 그래서 그는 하루를 생명 주기로 가지는 하루살이 곤충은 한 달을 주기로 발생하는 초하루와 그름을 알지 못한다는 것이다. 이것이 바로 조균이 초하루와 그름을 알지 못하는 까닭이다.

그러나 장자는 시공간의 크기는 어디까지나 상대적이기 때문에 아무리 긴 기간이라고 하더라도 그보다 더 긴 기간이 있으며 그것 또한 상대적 한계를 가지는 것으로 보았다. 그래서 장자는 大椿과 같은 긴 수명을 가진 것도 있는데 시간의 크기가 상대적인 것을 생각지 못하고 팽조를 장수한 사람의 모델로 닮고자 하는 사람들의 생각을 측은하게 여기고 있다. 장자의 이러한 관점에 따르면 현상세계에서 장-단이나 대-소는 상대적인 것이며, 절대적인 장단대소는 존재하지 않는다. 그런데 칸트(I. Kant)의 철학에서와 같이, 시간과 공간은 직관과 인식의 형식이기 때문에 이를 절대화시키고 대상화시키는 것은 아무 의미가 없다는 것이다. 이런 논리를 미를 때, 하루살이의 삶과 大椿의 삶을 시간의 크기로 바라

13) “朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥靈者，以五百歲爲春，五百歲爲秋。上古有大椿者，以八千歲爲春，八千歲爲秋，而彭祖乃今以久特聞，衆人匹之，不亦悲乎?”(『장자』 「소요유」)

보는 것은 무의미하다는 것이다. 곧 시공간은 실체가 아니며 주관경험이나 인식론적 영역에서 파악되어야 한다는 것이 장자의 상대적 인식론의 요지이다.

장자는 「제물론」에서 현상사물들에 대한 사람들의 상식적이고 상대적인 인식 자체가 결정적이지 않으며 오히려 반대로 평가할 수 있다는 역설적 내용을 제시하고 있다. 이러한 논의는 장자가 사물세계에 대한 인식의 상대적 한계를 초월하고자 하는 단초로 제시되는 의미가 있다. 이것은 바로 사물에 대한 일정한 언어적 규정이 절대적이지 않고 잠정적이며 상대적일 수 있음을 강조하는 것이다. 장자는 시공의 상대적 크기에 대하여 다음과 같이 언급하였다.

천하에 털끝보다 더 큰 것이 없으며 태산도 작은 것이다. 수명이 짧은 아이보다 더 오래 산 사람이 없으며 팽조도 요절한 것이다. 천지가 나와 함께 존재하고 만물도 나와 하나가 된다. 이미 하나가 되니 말이 있을 수 있겠는가? 하지만 ‘하나’라고 말하였으니, 말이 없다고 할 수 있겠는가? 하나와 ‘하나’라는 말이 합해 둘이 되고, 둘은 하나와 합해 셋이 된다. 이렇게 추론해 나아가면 뛰어난 수학자라고 해도 계산하지 못할 것이니, 평범한 사람에 있어서라! 그러므로 無에서 有로 나아가는 것도 셋에 이르니 하물며 有에서 有로 나아가는 데 있어서라!<sup>14)</sup>

장자는 상식적 시공간의 수준에서 상대적 크기를 가지는 사물로서 털끝보다 큰 것도 없고, 태산도 작은 것이라고 하는 역설적 명제를 제시하였다. 이것은 ‘털끝’이나 ‘태산’이 기존의 상식적 수준에서 ‘작다’ 또는 ‘크

14) “天下莫大於秋毫之末，而大山爲小。莫壽乎殤子，而彭祖爲夭。天地與我並存，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？一與言爲二，二與一爲三，自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎！故自無適有，以至於三，而況自有適有乎？”(『장자』 「제물론」)

다'고 언급하는 것 자체가 결정적이지 않고 상대적이라고 말하는 것과 같다. 그러면 상식적 입장에서 이들이 각각 '크다' 또는 '작다'고 하는 것은 어떤 연원에서 그렇게 지칭되는가? 이것은 인간의 일상적 삶의 세계에서 보아온 많은 상대적 크기를 가지는 대상들과의 지속적인 비교를 거침으로써 '태산'은 '크다' 또는 '거대하다'고 말하게 되었다고 할 수 있다. 곧 태산은 일상의 경험세계에서 사람보다 크고, 고래보다 크며, 거대한 나무보다도 크다. 이러한 현상사물 세계의 여러 경험적 대상들과의 지속적으로 비교하는 과정을 거친 연후에 '태산'은 비로소 '커다란 종류'에 속하는 것으로 인식되었을 것이다. 털끝 또한 마찬가지로 과정을 거쳐서 '微小한 종류'로 규정되었을 것이다.

그러면 태산이 작은 반면 털끝이 그보다 큰 것이 없다고 하는 역설적 규정을 할 수 있는 근거 또는 기준은 무엇인가? 논리적으로 추론해 볼 때, 이 문제를 해결할 수 있는 단서를 우리는 상대적 크기의 제한이 있는 사물의 속성을 반성함으로써 찾을 수 있다. 곧 상대적 크기를 가진 사물은 그것이 아무리 크거나 작더라도 그보다 더 크거나 더 작은 사물과 비교하면 작은 것이 되거나 큰 것이 될 수밖에 없다. 따라서 이 문제를 해결하기 위해서 상대적 크기와 한계를 초월해 있는 極大와 極小 관념을 기준으로 설정한다면 상식적 사물의 크기를 다른 각도에서 볼 수 있을 것이다. 곧 상대적 한계를 가지지 않는 무한한 큼과 작음을 뜻하는 극대와 극소개념을 이들과 비교하면 위의 역설적 명제가 비로소 이해될 것이다. 털끝이 아무리 작더라도 극소의 크기와 비교하면 더없이 큰 사물이 될 것이다.

장자가 「천하」에서 헤시의 명제를 인용한 「十事」에는 이런 역설적 명제의 난점을 풀어 줄 수 있는 '극대'와 '극소' 개념이 언급되고 있다. 십사 가운데 첫 번째 명제는 다음과 같이 제시된다. '지극히 커서 밖의 테두리가 없는 것을 '大一'이라고 말하고, 지극히 작아서 안이 없는 것을 '小一'이라고 말한다.<sup>15)</sup> 여기에서 大一과 小一은 바로 極大와 極小를 뜻

한다. 극소는 현대과학의 입장에서 볼 때 현미경으로도 쉽게 감지되지 않고 이성적 추론으로나 가능한 물질의 최소단위로 추정되는 것으로 볼 수 있다. 이런 極小을 기준으로 보면 털끝은 더없이 큰 사물이 된다. 반대로 수백억 광년의 공간과 크기를 가지는 ‘극대’의 우주적 관점에서 볼 때 ‘태산’은 더없이 微小한 사물이 된다.

이런 관점에서 볼 때, 극소와 극대라는 상대적 크기를 초월해 있는 개념을 기준으로 상대적 크기를 가지는 사물들을 평가해 보면 이들은 그 크기가 크든 작든 간에 모두 별 차이가 없이 똑같이 고른 존재가 되어 버릴 것이다. 곧 極大의 크기를 기준으로 보면 털끝이나 태산이나 모두 미소한 존재가 되는 반면, 極小의 관점에서 보면 태산이나 털끝은 모두 거대한 존재가 될 것이다. 장자는 「秋水」에서 이러한 견해를 ‘차별적인 견지에서 볼 때, 작은 것에다 견주어서 그것보다 크다고 하면 만물은 크지 않은 것이 없고, 큰 것에다 견주어 작다고 하면 만물은 작지 않은 것이 없다’<sup>16)</sup>고 언급하고 있다. 수명의 길이로 비교되었던 彭祖와 ‘요절한 아이[殤子]’의 사례 또한 마찬가지이다.

이렇게 관점에 따라 사물세계가 커다란 차이를 가지는 것으로도 또는 모두 비슷한 것으로도 보인다. 상대적 사물세계의 이러한 특성을 장자는 이렇게 설명하고 있다. 곧 모든 것을 다른 각도에서 보면 비슷한 肝과 膽도 초나라와 월나라 거리만큼 멀고, 모든 것을 같은 입장에서 보면 만물이 모두 하나이다.<sup>17)</sup> 장자는 이처럼 현실의 상식적 세계에서 일컬어지는 여러 언어적 규정이 지니는 상대적 특성은 실은 평가기준을 어떻게

15) “至大無外，謂之大一，至小無內，謂之小一.”(『장자』 「천하」)

16) “以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大，因其所小而小之，則萬物莫不小.”(『장자』 「추수」) 장자는 ‘도의 입장에서 보면 사물에는 귀천의 구별이 없지만, 사물 자체의 입장에서 보면 스스로를 귀하게 여기면서, 서로 남을 천하게 여긴다. 그러나 세속의 입장에서 보면 귀천의 평가는 자신에 달려 있는 것이 아니다’고 언급하고 있다.(『추수」)

17) “自其異者視之，肝膽楚越也，自其同者視之，萬物皆一也.”(『장자』 「덕충부」)

정하느냐에 따라 매우 일시적이고 잠정적이며 주관적인 특성을 가지는 것임을 역설하였다.

이어서 장자는 천지와 만물이 나와 함께 존재하면서 하나가 되면서도, 이 하나로부터 둘과 셋이 생겨나고 이로부터 무한한 분화와 다양성이 생겨나 뛰어난 수학자라고 해도 이것을 계산할 수 없다고 주장하고 있다.<sup>18)</sup> 이러한 주장은 바로 인간은 천지, 만물과 함께 단지 ‘존재자’라는 점에서 하나이지만 이로부터 무한히 다양한 특징을 가지는 것들이 나누어질 수 있다는 것이다. 곧 현상사물 가운데 하나의 존재는 그 자체가 무수한 만물과 총체성 속에서 연관되기 때문에 그들 사이의 상관관계 가운데 어떤 측면에 초점을 두느냐에 따라 하나의 사물은 무수한 상대적 특성을 가지는 것으로 규정될 수 있다.

장자는 사물들이 지니는 상대성은 인간의 관습적 언어적 규정에 의해 결정되는 것으로 언급하지만, 실제로 사물들의 상대적 특성은 다른 한편 사물 자체에 내재해 있는 객관적 법칙 또는 조리이기도 하다. 이처럼 세계의 상대적 특성이 순전히 인위적인 규정만이 아니라 객관적으로 사물 자체에 내재해 있다고 하는 것은 장자철학에서 유의해야 할 대목인 동시에 본 논문의 주제와 밀접한 연관성을 가지는 부분이다. 이처럼 사물 세계 자체에 내재한 道를 수양을 통해 통찰하고 체험함으로써 장자는 상대적 세계가 지니는 상대적 특성을 보다 넓은 시야에서 조망할 수 있을 것이라고 보고 있다. 그러면 장자는 이러한 목표를 향한 수양의 경지를 어떻게 말하는가? 다음 장에서는 이 문제와 함께 상대적 세계의 특성을 조망하면서 이를 융화하는 道의 통합성에 대하여 분석하고자 한다.

---

18) “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,且得无言乎? 一與言爲二,二與一爲三. 自此以往, 巧曆不能得,而況其凡乎!”(『장자』 「제물론」)

## 5. 道의 수양과 상대적 세계의 융화

장자의 철학은 경험적 사물세계의 상대적 특성을 강조하는 만큼, 동시에 절대적이고 무한한 변화에 응하는 道의 경지를 말하고 있다. 그리고 장자에 의하면 이 道는 모든 현상 사물에 편재해 있어 없는 곳이 없다. 나아가 그는 道를 통찰하고 이를 체험하면서 몸으로 닦으면서 상대적 사물의 상대적 특성을 인식하면서 동시에 이를 융화시킬 것을 역설하였다.

그런데 장자가 말하고 있는 무한한 변화에 응하는 道를 인식하고, 道를 체험적으로 수양하며, 道를 통하여 상대적 특수성과 차이를 가지는 현상 사물들을 융화하는 과정은 적어도 세 단계의 구별되는 과정으로 이루어져 있음을 알 수 있다. 이 세 단계 중 첫째는 절대적이고 무한한 道의 경지로 나아가기 위해서 상대적 사물세계의 상대적 특성을 잇는 것을 단초로 한다. 이것은 상대적 사물의 특수한 차이에 고착되거나 매이게 되면 그러한 분별심에 가려져서 사물의 변화를 조망하지 못할 것이다. 둘째는 道의 절대적이고 무한하게 변화하는 본질을 직시하는 것이다. 이러한 道에 대한 직시를 통하여 상대적 세계가 지닌 한계와 차이를 여실하게 보는 단계이다. 셋째는 상대적 세계의 차이와 특수성을 직시만 하지 말고 가려지고 덮이는 것을 넘어서기 위해서 잊었던 현상의 상대적 사물들을 道의 세계로 끌어들이어 융화하고 통일하는 단계이다.

그러면 이 세 단계 각각이 지니는 내용과 의미를 단계적으로 살펴보기로 한다. 먼저 장자는 도에 이르는 단초로서 상대적 사물세계의 특수성과 차이를 잇는 것을 주문하고 있다. 그리하여 그는 상대적 사물의 특수성을 넘어서고 벗어나는 방법으로서 ‘잊음[忘]’과 ‘도외시함[外]’을 강조하였다. 그러면 구체적으로 장자가 말하는 ‘잊음’과 ‘도외시함’은 무엇을 ‘잊음’이고 ‘도외시함’인가? 그는 「대중사」에서 공자와 안회를 등장시켜 ‘잊음’의 내용을 언급하고 있다. 여기에서, 안회는 인의와 예악을 잊고 마지막 단

계에는 ‘앉아서 잊었다[坐忘]’의 단계를 공자에게 말하였다. 여기에서 안회는 사지를 놓아버리고, 총명함을 내쳐서 형체를 떠나고 지혜를 제거하여 대통(大通)에 동화하는 것을坐忘이라고 말하였다.<sup>19)</sup>

안회는 이 대화에서 정치적 도덕률로서 仁義禮樂과 같은 이념적 가치를 먼저 잊었다고 말하고 있다. 장자는 인의예악과 같은 이념적 도덕률 또한 사회문화적 경험적 현실에서 상대적인 가치로 제한되어 있는 것으로 파악하고 있다. 실제로 유가와 묵가는 서로 상반되는 철학적 입장을 보여주고 있다. 대표적으로 유가가 예악을 강조하는 반면, 묵자는 예악이 생산활동에 방해된다고 하여 비판한다. 그리고 유가가 義와 禮와 대립적으로 보는데 비하여 묵가는 義를 禮의 관점에서 해석하였다. 장자는 유가와 묵가의 이념의 상대적 한계를 염두에 두면서 ‘말은 화려한 수식으로 가려진다. 그래서 유가와 묵가의 시비가 생겨나 옳다는 것을 그르다고 여기고 그르다는 것을 옳다고 여긴다’<sup>20)</sup>고 하였다.

따라서 장자가 안회를 등장시켜 인의예악을 잊었다고 하는 것은 인간 사회의 사물을 규정하는 가치 상대적인 것을 잊었음을 뜻한다. 이어서 안회가 언급한 좌망의 의미에는 육체적인 것으로부터 말미암는 욕망(慾望)과 같은 것과 지성적 요소를 잊었다는 것의 의미가 내포되어 있다. 장자는 지성적 작용의 결과인 동시에 사회적 규약으로 제정되는 언어 또한 그 목적이 의미를 얻는 데 있는 만큼 뜻을 이해했으면 언어는 잊어야 할 것이라고 주장하였다.<sup>21)</sup> 장자는 바로 이러한 내용들이 모두 인간을 상대적 세계 속에 제약시키는 요소들로 간주하는 것이다.

19) “顏回曰，回益矣。仲尼曰，何謂也？曰回忘仁義矣。曰可矣，猶未也。他日，復見曰，回益矣。曰何謂也。曰回忘禮樂矣。曰可矣，猶未也。他日復見曰，回益矣。曰何謂也。曰回坐忘矣。仲尼蹴然曰何謂坐忘。顏回曰，墮肢體，黜聰明，離形去智，同於大通，此謂坐忘。”(『장자』 「대중사」)

20) “言隱於榮華，故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。”(『장자』 「대중사」)

21) “言者所以在意，得意而忘言，吾安得夫忘言之人而與之言哉。”(『장자』 「외물」)

장자는 ‘도외시함(外)’으로도 상대적 사물세계의 특수성에 제약되는 것을 벗어나는 방법으로 제시하고 있다. 그는 ‘망(忘) 개념을 통해서 는 주로 인간의 주관적 욕망 또는 지성적 요소 및 사회문화적 이념적 가치 등을 상대적 제약과 구속을 행하는 것으로 잊고자 하였다. 반면 그는 ‘도외시함’으로는 주로 천하와 사물, 그리고 생 등을 도외시함으로써 주관을 넘어서 인간을 둘러싼 사물 세계와 그 환경적 측면을 잊고자 하였다. 장자는 다음과 같이 ‘도외시함’의 내용을 제시하였다.

내가(女偶) 지키면서 그(卜梁倚)에게 성인의 도를 가르치자, 그는 삼일 만에 세상을 도외시할 수 있었네. 세상을 도외시한 후에도 내가 지키면서 가르치자, 칠일이 되어서는 외물을 잊을 수 있었네. 외물을 도외시한 이후 다시 지키면서 그를 가르치자 구일이 되어서 그는 삶을 도외시할 수 있었네. 생을 도외시한 후에 ‘아침에 깨달음(朝徹)’을 얻을 수 있었고, 조절한 후에 ‘절대자를 통찰함(見獨)’ 수 있었네. 견독한 이후에는 고금의 구별이 없어졌고, 고금의 구별을 떨친 후에는 不生不死의 경지에 들어갈 수 있었네.<sup>22)</sup>

여기에서 장자는 卜梁倚가 행하는 수양의 단계를 빌어서 인간 사회로서의 세상을 잊는 것으로부터 시작하여 다음으로 보다 구체적인 사물 세계를 잊는다. 그리고 그는 이들 사물세계 존립의 근거가 되고 상대적 특성들을 드러내는 실질적 계기가 되는 生을 잊고 있다. 여기에서 장자는 수양의 단계를 언급하면서 생명의 세계를 잊는 것을 마지막 단계에 두었다. 장자는 바로 생을 도외시하는 단계를 매개로 하여 상대적 사물 세계를 잊는 것으로부터 道를 적극적으로 깨닫는 단계로 전환한다. 다시

22) “吾猶守而告之，三日而後能外天下。已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物。已外物矣，吾又守之，九日而後能外生。已外生矣，而後能朝徹。朝徹而後能見獨。見獨而後能無古今。無古今而後能入於不生不死。”(『장자』 「대중사」) 成玄英은 여기에서 ‘外’ 자를 ‘잊는다(忘)’로 풀이하였다.(풍우란 383)

말하면 장자는 사물세계의 상대성을 결정짓는 핵심적 계기가 되는 생사의 상대성을 잇는 것을 계기로 하여 상대적 사물 세계의 제약을 벗어나 도의 영역으로 진입하고 있다. 그는 道를 ‘잊어버리거나[忘]’ ‘도외시[外]’ 하는 부정적[negative] 단계에 머물기만 하는 것이 아니라, 적극적으로 [positive] ‘깨닫거나[徹]’ ‘통찰하는[見]’ 방식으로 道를 이해하고 닦아가는 단계로 나아가고 있다. 하지만 이러한 불생불사의 경지로서 道를 적극적으로 체휼한다고 하여 이것이 그대로 有爲의 철학이 되는 것은 아니다. 이것은 닦아가는 노력을 통하여 無爲의 道에 이르고자 하는 것을 뜻한다. 장자에서 道의 경지에서 소요하는 것은 어디까지나 無爲하면서 생성 변화하는 객관적인 세계에 어긋남이 없이 순응하는 것을 궁극목표로 삼는다.

장자는 生을 잇고 나서 ‘아침[朝]’과 ‘독존자[獨]’를 내세워 둘째 단계로서 무한한 변화를 내재하는 道를 통찰하는 단계로 나아가고 있다. 여기에서 ‘아침’은 각각 生과 死를 상징하는 것으로서 白晝 대낮도 어두움이 깔려 있는 深夜도 아닌 어슴프레하게 사물의 경계를 구별하기 힘든 시점이다. 이러한 시점은 바로 바깥의 生滅의 상대적 사물 세계로 향해 있던 시선을 거두어 들여 ‘독존자’를 통찰하기에 적합한 시간이다. 여기에서 ‘독존자’는 道를 일컫는 것이라 할 수 있다. 곧 상호의존적인 한에서 존립할 수 있는 상대적 세계와 달리 道의 유일성, 독립성, 절대성을 함축한다. 『노자』에서는 道를 다음과 같이 설명하고 있다.

혼연일체인 것이 있어서 천지에 앞서 생겨나, 고요하고 적막하다.  
 홀로 있으면서도 의존하지 않고, 두루 운행되면서 끊기지 않아 천하 만물의 모태가 될 수 있다. 나는 그 것을 어떻게 일컬을지 몰라 道라고 썼고, 역지로 그것을 이름하여 大라고 말하였다.<sup>23)</sup>

23) “有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。”(『노자』 25장)

곧 도는 상대적 사물세계를 넘어서 있는 것이기 때문에 의존하는 대상을 가지지 않는다. 따라서 홀로 존재하게 된다. 동시에 道는 끊이지 않고 운행되면서 여러 사물을 생성변화시키는 작용을 한다.

『장자』에 있어서 일단 잊거나 도의시하는 단계를 넘어서 道를 통찰하고 체험하는 단계로 접어들면 이 세계는 시간적 선후의 계기에 따라 生成 또는 死滅에 제약을 받는 세계가 아니다. 따라서 이 道를 통찰하게 되면 고급의 구별이 있을 수가 없다. 역으로 말하면 도는 모든 생성변화를 주재하는 동시에 그 생성변화 속에 내재해 있기 때문에 고급에 동시에 존재하게 된다. 곧 古代라 하여 더해지는 것도 今世라 하여 덜어지는 것이 아니라는 것이다. 이 때문에 ‘道는 천지보다 앞서 생겨났지만 오래지 않고, 상고보다 장구하지만 늙지 않을 수 있다.’<sup>24)</sup>

장자에서 사물을 생성 변화시키면서 다양한 만물에 편재해 있는 道는 사물을 한 순간도 정지된 상태로 머물러 있지 않게 하는 것이다. 이러한 까닭으로 사물들은 개별적인 차이를 드러냄으로써 특수성과 상대성을 가지게 되며, 동시에 인간의 가치판단에 의해 다시 상대적인 것으로 규정됨으로써 道가 가려지게 된다. 시와 비가 서로 바뀔 수 있으며, 하나의 사물에 시와 비가 동시에 있을 수도 있다. 장자는 시비가 변하고 중첩되는 상대적 사물세계의 모습을 다음과 같이 묘사하면서, 이러한 변화를 주재하는 動因을 ‘道の 지도리[道樞]’라고 말하였다.

이것이 곧 저것이고, 저것이 바로 이것이다. 저것에도 하나의 是와 非가 있고, 이것에도 하나의 是와 非가 있다. 그러면 과연 저것과 이것은 있는가? 아니면 저것과 이것은 없는가? 저것과 이것이 그 짝을 얻지 못하는 것을 道樞라고 말한다. 문의 지도리는 고리 속에 끼워져야 무궁한 변화에 응할 수 있다. 是도 하나의 無窮이요, 非도 하나

24) “生天地, 在太極之先而不爲高, 在六極之下而不爲深. 先天地生而不爲久, 長於上古而不爲老.”(『장자』 「대중사」)

의 無窮이다. 그래서 '밝음으로 비추어 보는 것이 가장 좋다'고 말한다.<sup>25)</sup>

道는 사물을 생성 변화시키는 근본이 되면서 동시에 사물에 내재하여 그것을 변화시키는 동인과 추동력을 제공하는 것이다. 따라서 道는 하나의 고정된 是非에 제한될 수 없다. 장자는 무궁한 변화를 낳는 道를 원을 돌면서 무수한 각도로 열거나 닫을 수 있는 문의 지도리로 비유하고 있다. 이렇게 보면 상대적 사물 세계의 是非는 그 변화에 따라서 언제나 바뀔 수 있는 것으로서, 이때의 是非는 道가 변화시키는 사물의 특정 순간의 한 국면에 대한 평가라고 판단할 수 있다. 이것은 반대로 보면 是非는 사물의 변화에 따라서, 그리고 그에 대한 인간의 규정에 따라서 무궁하게 변화할 수 있다.

그리하여 장자는 是非의 무궁한 변화 자체를 비취볼 수 있는 밝음을 활용하는 것이 가장 좋다고 말하고 있다. 여기에는 道에 대한 직관이 요구된다고 할 것이다. 장자는 도가 머물게 하고 받아들이는 방법으로 心齋를 언급하였다. '심재'는 귀의 청각이나 마음으로 듣지 않고 氣로 들으며, 氣는 텅빈 상태로 사물을 기다리는 것이다. 장자에 의하면 이렇게 비어 있는 마음에 道가 모이게 된다.<sup>26)</sup> 마음을 비우는 것은 모든 인지

---

25) “是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉，果且無彼是乎哉。彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮，是一無窮，非亦一無窮也，故曰莫若以明。”(『장자』 「제물론」) 박소정은 장자의 자연개념을 존 듀이 철학에서 자연개념과 비교하였다. 그에 의하면, 듀이가 말하는 자연은 고정적 실체가 아니라 다양한 수준의 상호침투작용들이 일어나는 역동적 상호침투작용 그 자체를 가리키는 것이라고 보았다. 반면 장자에서 자연은 조화와 균형을 유지하며 끊임없이 다른 것들과 감응하여 변해가는 역동적인 것으로 파악하고 있다. 박소정은 자연의 본 모습을 말하는 장자의 '情' 개념과 관련하여 '만물의 실제 모습은 인간이 어떻게든 저렇거나 하는 구분을 부여한다고 그 구분에 따라 온전히 갈라 붙여질 수 없는 그 어떤 총체적인 것임을 제물론의 예를 들어 설명하고 있다.(28~34)

26) “若一志，無聽之以耳，而聽之以心。無聽之以心，而聽之以氣。耳止於聽，心止於符，氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者，心齋也。”(『장자』 「인간세」) 장자에 있어

적 지성적 작용이나 욕구의 구름 또는 그림자를 걷어내는 것이라 할 수 있다. 이러한 경험을 풍우란은 윌리엄 제임스 William James의 이론을 원용하여 아무런 인식내용이 내용이 없는 순수경험이라고 말하였다. 제임스에 따르면, 순수경험은 경험의 액면가치 Face value, 즉 순수감각내용으로서, 개념에 의한 구별이 섞이지 않은 것이다. 곧 이러한 경험은 사물이 있음을 모르고 분별이 있음을 모르고 시비가 있음을 모르는 것이다(384).

이처럼 상대적 세계의 특수성을 있는 그대로 여실하게 비춰볼 수 있는 도를 통찰하는 단계를 지나고 나서 장자는 상대적 세계에 직접 나아가 체험을 통해 도를 닦을 것을 강조하였다. 뿐만 아니라 장자는 이런 상대적 사물들을 융화시킬 것을 강조하고 있다. 「양생주」에는 文惠君을 위해 庖丁이 소를 잡는 이야기가 나온다. 여기에서 포정은 道를 좋아하여 소를 감각으로 바라보지 않고 감각을 멈추고 정신을 써서 소 자체의 몸의 구조와 곁에 따라 소를 해체하여 칼을 전혀 손상시키지 않았다.<sup>27)</sup> 포정은 결국 상대적 특수성을 가진 세계에 나아가 주관적 감각에 얽매이거나 지성에 의존하지 않고 객관적인 소의 이치를 몸소 체득하여 이를 운용하였던 것이다.

이러한 장자에 있어서 道는 상대적 현실 사물세계를 벗어나서 존재하는 것이 아니라 현실의 상대적인 조리와 이치의 모습으로 그대로 현현되

---

서 ㄹ=지식=분별=편견=주관 등의 개념은 동일한 지평에서 사용되고 있으며, 그 뒤에는 '에고ego'가 있다. 논쟁의 목적은 언제나 자신의 지식을 상대에게 내세우기 위한 것이기 때문에 모든 변론의 본질은 문제 자체의 옳고 그름을 규명하는 일과는 무관하게 된다. 여기에서 진정한 ㄹ이 가능하기 위해서는 지식으로 머리를 채우는 것에 앞서 편견과 억견 등을 비우는 것이 선행되어야 한다는 것이다. 이것이 장자가 말하는 심재의 중요한 역할이다. 장자가 喪我, 忘我, 坐忘, 無己 등을 강조하는 것은 대부분 마음을 비우는 것과 연관된다.

27) “始臣之解牛之時，所見無非牛者，三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行，依乎天理，批大郤，因其固然，技經肯綮之未嘗，而況大軀乎。”(『장자』 「양생주」)

는 것으로 간주된다. 따라서 상대적 사물에 대한 인간의 언어적 규정이 다양한 변화를 고착시켜 사물의 실상을 왜곡시키는 것과 객관적 사물 자체에 내재해 있는 여러 이치와 특성을 잘 따라 이를 운용하는 것은 별개의 문제라 할 수 있다. 市川安司는 ‘장자 사상의 핵심은 완전 자유의 경지를 추구하는 것으로 언급하면서 이것은 공자가 마음이 하고 싶은 대로 해도 법도를 벗어나지 않는 경지’로 언급하였다. 또 그는 ‘인간 각자의 행위가 인간 본연의 의지에 따르게 되면서도 그 대상이 자연만물 자체로 있을 때 그의 행위와 대상은 대자연의 근원에 있어서 합일할 것이다. 장자는 일체의 지식을 물리치고, 상대적 가치관을 부정함으로써 대자연 속에 융화하는 자신의 참된 실재를 포착할 수 있다’(135)고 말하였다. 여기에서 그는 자연만물 자체를 객관적 법도로서, 그리고 대자연에 융화하는 자신을 참된 실재로 전제하고 있다.

다시 말하면 장자는 변화하는 상대적 현상세계를 해체하고 부정하는 데서 머무는 것이 아니라, 이런 현상세계의 상대성을 통찰하고 이를 도의 경지에서 포용함으로써, 和光同塵하면서 이런 상대적 세계를 그대로 수용하면서 노니는 것이다. 장자는 이처럼 상대적 세계를 피하기만 하지 않고 이 속의 사람들과 함께 하고자 하는 것을 다음과 같이 말하고 있다.

사람들이 노닐 수 있다면 또한 노닐지 않을 수 있겠는가? 사람들이 노닐 수 없는 데도 노닐 수 있겠는가? 대저 세속에서 운둔하려는 뜻이나 이를 끊어버리려는 행동은 사물의 도리를 깊이 알고 덕이 두터운 사람의 책임감은 아닐 것이다. ... 오직 지인만이 세속에서 노닐면서 그것을 피하지 않을 수 있고, 남에게 순응하면서도 자기를 잃지 않는다.<sup>28)</sup>

여기에서 현실 세계가 움직여가는 데 따라 순응하여 무위하면서도 이것

28) “莊子曰, 人有能遊, 且得不遊乎. 人而不能遊, 且得遊乎? 夫流遁之志, 決絕之行, 噫其非至知厚德之任與. ... 唯至人乃能遊於世而不僻, 順人而不失己.”(『장자』 「외물」)

을 피하지 않는 장자의 현실순응적 관점이 피력되고 있다. 장자가 이처럼 인간 현실을 도외시하지 않는 사고는 儒家의 사고와 상당히 접근해 해 있다고 할 것이다. 다시 말하면 장자는 결코 세속을 떠난 것이 아니다. 다만 정신적으로 자유를 추구하기 위하여 세속의 밖에서 노닐고자 하며 변화와 일체가 되고자 한 것이다(조민환 100).<sup>29)</sup> 여기에서 ‘세속의 밖’이라고 한 것은 세속을 등지고 절연된 곳을 말하는 것이 아니고, 한계지워지고 집착되어 있는 ‘세속’을 넘어서 변화하는 도의 경지에서 노니는 것을 뜻한다. 이러한 도의 경지는 세속을 등지지 않고 포용하는 것이라 할 수 있다. 이것이 장자를 해체론으로만 규정할 수 없는 이유라고 하겠다.

장자는 현실의 도를 체험을 통해 익힘으로써 현실에 아주 적합하게 되어 상대적 현실의 제약에 있는 것에 대하여 언급하고 있다. 이것은 바로 상대적 사물의 특수성을 그대로 완전히 익숙하게 따름으로써 道를 자기화한 것을 의미한다. 이것은 상대적 세계가 벗어나야 할 제약이 아니라 적극적으로 운용해야 할 터전임을 말하는 것이다. 그에 의하면, ‘발의 신발은 있는 것은 신발이 발에 맞기 때문이다. 허리의 띠를 잇는 것은 허리띠가 허리에 맞기 때문이다. 시비를 잇는 것도 그것이 마음에 맞기

29) 劉笑敢도 장자가 유가적인 命과 義를 신중히 할 것을 주장하는 구절을 근거로 장자 사상에서 유가적 관점과 접근하는 측면에 대하여 언급하였다. 곧 그는 「인간세」에는 ‘천하에는 크게 경계해야 할 두 가지가 있다. 하나는 命이고, 다른 하나는 義이다. 아들이 부모를 존경하는 것은 명이어서 마음에서 풀 수 없으며, 신하가 임금을 섬기는 것은 의이다. 어디를 가나 임금 아닌 곳이 없어서 천하에서 피할 곳이 없다’(天下有大戒二, 其一命也, 其二義也. 子之愛親, 命也, 不可解于心. 臣之事君, 義也. 無適而非君也, 無所逃于天地之間.)라고 말한다. 여기에서는 命과 義를 병기하여 모두 필연적이고 고칠 수 없는 것으로 간주하는데, 이것은 유가의 관점과 비교적 근접하는 것이다. 이러한 관점은 장자의 전체 사상 발전 과정에 관통한다고 하였다.(劉笑敢 146) 진품경은 장자가 명에 편안함(安命)을 추구하는 관점을 맹자가 말하는 命과 비슷한 것으로 말하고 있다. 그에 의하면 安命은 ‘자연의 변화 곧 사람의 힘으로 어떻게 바꿀 수 없는 것에 편안하게 처하는 것을 말한다’고 하였다. 그리고 그는 장자의 사상은 비록 방외의 세상에 노니는 것을 추구하는데 있지만, 실제로는 심성수양의 道를 적극적으로 행하는 것이라고 보았다.(115)

때문이다<sup>30)</sup>고 주장하였다. 이러한 장자의 언급은 그가 상대적 현상사물의 상대적 특성에 대한 규정과 별개로 그런 특성 자체는 적극적으로 체험해야 할 구체적 道의 현현으로 간주하는 것이다.

이렇게 볼 때 유가철학에서 언급하는 仁心, 仁道, 仁政 등이 자연스럽게 인위적이지 않은 도가 현현하는 하나의 예로 간주할 수 있다. 李楠永은 蘇軾의 「莊子祠堂記」에서 ‘장자의 문장에서 논한 것이 모두 세속을 벗어난 것이라고 보는 것은 장자의 근본정신이 아니다’고 하는 구절에 의거하여 『장자』철학의 유가적 측면을 해명하고 있다. 여기에서 그는 장자 내편 6편이 內聖의 확립을 강조한 것이라면, 「應帝王」은 外王의 왕도실현을 묘사하고 있는 것으로 이해하였다(160). 陳啓云은 ‘『장자』에서 논변한 상대는 주로 추상적 사유규칙을 중시한 명가와 우주자연의 규칙에 중점을 둔 음양오행가, 그리고 사회제도와 법을 중시한 순자와 법가 등이었으며, 『장자』에서 인심과 인도, 인정으로 세상을 경륜하고자 한 초기 유가에 대해서는 도리어 온건한 비판과 비교적 수용적인 태도를 가질 수 있었다’(158)<sup>31)</sup>고 언급하였다. 이런 관점은 장자가 현상세계의 불완전성과 이에 대한 집착을 벗어나 아무것도 없는 허무의 세계에서 누릴 수 있는 자유를 말한 것이 아니라, 현실 속에서 모든 경험적 대상이 있는 그대로 자신의 존재성을 실현하는 道의 세계를 지향하고 있었음을 말하고 있는 것이라 하겠다.

장자는 한걸음 나아가 道 안에서 상대적 세계의 수많은 상대적 특성들을 조화롭게 공존시키고 융화시키고자 하였다. 그에 의하면 道를 체득한

30) “忘足，履之適也。忘要，帶之適也。忘是非，心之適也。不內變，不外從，事會之適也。始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。”(『장자』 「달생」)

31) 진계운은 蘇軾의 말을 인용하여 장자의 문장 가운데 약간의 초기 유가사상의 정밀한 뜻이 보존되어 있는 것으로 평가하면서 다음과 같이 말하고 있다. 곧 그는 ‘장자는 천하의 도술을 말하면서 묵적, 금황리, 팽몽, 신도, 전병, 관운, 노담의 무리와 그 자신에 이르기까지 모두 一家로 생각하였다. 그러나 공자는 거기에 넣지 않았으니, 그를 존경함이 지극했던 것이다.(159)

성인은 是非를 조화시킴으로써 자연의 균등함에서 편히 쉬는데, 이것을 ‘동시에 행해짐(兩行)’이라고 한다.<sup>32)</sup> 나아가 장자는 사물의 상대적 시비를 조화시키는 것에 대하여 다음과 같이 언급하고 있다.

‘자연적 경지(天倪)’로 조화시킨다고 하는 것은 무슨 말입니까? 말하기를 옳음과 옳지 않음, 그러함과 그렇지 않음의 경우, 옳음이 만약 절대적으로 옳다면 옳음과 옳지 않음이 어떻게 다른지 변별하지 못할 것이고, 그러함이 절대적으로 그러하다면 그러함과 그렇지 않음이 어떻게 다른지 변별하지 못할 것이다. 각종의 시비판단은 서로 의존하는 것인데, 만약 그것들이 서로 의존하지 않는다면, 자연적 경지로 조화시키고, 그들을 무궁한 변화에 연결시켜야 자연적 수명을 마칠 수 있다.<sup>33)</sup>

장자에 따르면 어떤 ‘옳음(是)’의 판단이 절대적으로 변치 않고 옳다고 한다면, 옳지 않게 되는 것과 상대하여 언급할 수 있는 기준 없기 때문에 어떤 점에서 ‘옳지 않음(非是)’과 다른지를 구별하지 못한다는 것이다. 그리하여 是와 不是, 然과 不然 등의 판단은 서로 의존하기 때문에 자연의 경지로 이들의 상대성을 조화시켜야 할 것이라고 주장하고 있다. 이것은 바로 자연의 道는 무궁한 변화를 주재하고 사물 또한 자연의 道에 따라

32) “是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。”(『장자』 「제물론」)

33) “何謂和之以天倪? 曰，是不是，然不然，是若果是也，則是之異乎不是也，亦無辯。然若果然也，則然之異乎不然也，亦無辯。化聲之相待，若其不相待，和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。”(『장자』 「제물론」) 상대적 세계의 是非를 조화하고 융화하는 경지와 관련하여 김경희의 ‘化’ 개념에 대한 분석과 함께 이를 타자와의 소통의 측면에서 해명하는 것은 매우 인상적이다. 그는 ‘장자에서 ‘化’는 반드시 존재자들의 종적 구분을 전제한다고 말하였다. 곧 분할 작용에 의해 사물들이 다른 것과 구분되는 한 사물로 성립되지만, 그 변별적 특징들이 영속되지 않고 시간의 흐름에 따라 변화함으로써 그 사물에 대한 규정이 달라진다는 것이다. 김경희는 ‘종적 경계들의 가로지르기를 통해 장자가 말하려는 것은 소통과 조화가 이질적인 존재들이 상호변화를 통해 공통된 흐름을 만들어냄으로써 달성된다는 것이다.’고 언급하고 있다(김경희 190-193).

시시각각으로 변화하기 때문에 道를 기준으로 각각의 是非를 바꾸어가며 조화롭게 어울릴 수 있음을 말하는 것이라 하겠다. 요컨대, 장자에서 道의 경지는 무궁한 변화를 그 속에 함축하고 있는 만큼 상대적 사물세계의 잠정적이고 일시적인 是非에 고착되지 않고 각각의 사물을 조화시키는 기준이 된다고 할 수 있다.

## 6. 결론

본 논문은 논리학의 모순율을 참조하여 『장자』 철학에서의 사물에 대한 인식의 상대적 특성과 道의 통합적 성격에 대하여 고찰하고자 하였다. 특히 본 논문에서는 ‘成心’, 현상, 그리고 사물에 대한 규정 등과 같은 것을 해소하거나 해체하는 것에 장자 철학의 목표가 있는 것으로 보는 것이 일반적 견해와 다른 방향에서 장자가 절대적 道의 경지를 추구하면서도, 이 道에 끊임없이 상대적인 사물세계의 긍정적 측면을 조화롭게 융화하고자 했다는 관점을 제시하고자 한다. 이것은 바꾸어 말하면 현상 사물세계가 상대적 특성을 가지면서도 또 한편으로는 객관적 道가 특수하게 내재해 있는 것으로 상대적 사물 세계를 긍정적으로 구제하는 것을 의미한다.

『莊子』에서 道와 현상세계 사이에는 절대성과 상대성이라는 기준에 따라 구획되는 한계와 관련한 구절이 종종 언급되고 있다. 이러한 구절을 분석해 보면 이 속에는 사물의 상대적 특성과 의미를 규정하는 모순율이 내재해 있다고 하겠다. 『莊子』에서 어떻게 이러한 모순율의 관점이 함축되어 있는가 하는 점을 검토해 보기는 것이 본 논문의 관심사이다.

장자는 현상세계 사물에 직접 매개되어 있는 상대적 개념을 규정함으로써 세계의 상대성을 언급한다. 또 장자는 이들과 연관하여 현상 사물세

계의 배후에 내재해 있는 변화의 궁극원리 또는 기준을 제시함으로써 이 상대적 세계에 속해 있는 사물들 사이의 상대적 특성 사이의 관계를 조명하고자 하였다. 그런데 이들 상대적 세계를 규정하는 개념이나 상대적 세계를 넘어서는 보다 근원적인 기준, 그리고 궁극의 기준 등은 모두 道와 구체적 사물의 특성들과 밀접한 연관성을 가진다. 따라서 장자에 있어서 상대적 특성을 가지는 사물 세계는 언어적 규정을 행하는 주체와 규정 대상으로서 사물 사이의 상관적 관계에 따라서 그 규정이 달라질 수 있음을 알 수 있다. 사물과 주체의 이러한 변화에 따른 규정의 상대적 변화를 모순율과 연관하여 설명한다면 사물에 내포되어 있는 속성이나 성질에 대한 모순적 규정이 바뀌는 것을 의미한다.

장자는 사물들의 상대성은 인간의 관습적 언어적 규정에 의해 결정되는 것으로 말하지만, 실제로 사물들의 상대적 특성은 다른 한편 사물 자체에 내재해 있는 객관적 법칙 또는 조리이기도 하다. 이처럼 세계의 상대적 특성이 인위적으로만 규정되는 것이 아니라 객관적으로 사물 자체에 내재해 있다고 하는 것이 장자철학에서 유의해야 할 대목이다. 이처럼 사물 세계 자체에 내재한 道를 수양을 통해 통찰하고 체험함으로써 장자는 상대적 세계가 지니는 상대적 특성을 보다 넓은 시야에서 조망할 수 있을 것이라고 보고 있다.

이러한 장자에 있어서 道는 상대적 현실 사물세계를 벗어나서 존재하는 것이 아니라 현실의 상대적인 조리와 이치의 모습으로 그대로 현현되는 것으로 간주된다. 따라서 상대적 사물에 대한 인간의 언어적 규정이 다양한 변화를 고착시켜 사물의 실상을 왜곡시키는 것과 객관적 사물 자체에 내재해 있는 여러 이치와 특성을 잘 따라 이를 운용하는 것은 별개의 문제라 할 수 있다. 이것이 장자를 해체론으로만 규정할 수 없는 이유라고 하겠다. 장자에 있어서, 자연의 道는 무궁한 변화를 주재하고 사물 또한 그에 따라 시시각각으로 변화하기 때문에 道를 기준으로 각각의 是非를 바꾸어가며 조화롭게 어울릴 수 있음을 말하고 있다. 요컨대,

장자에서 道의 경지는 무궁한 변화를 그 속에 함축하고 있는 만큼 상대적 사물세계의 잠정적이고 일시적인 是非에 고착되지 않고 각각의 사물을 조화시키는 기준이 된다고 할 수 있다. 반대로 사물 세계는 道에 응하여 변화하면서도 나름의 상대적 특성을 도의 현현으로 드러내는 만큼, 그것은 허무하게 해체되는 것만으로 끝나는 것이 아니라 道의 전체성과 융화 속에서 유의미하게 포용되는 것이라 할 수 있다.

## 참고문헌

- 강신주. 「장자 철학에서 마음(心), 언어(言), 그리고 타자(物)의 문제」. 『연세철학』 8(1998).
- 김경희. 「장자의 변화이론-변과 화의 차이를 중심으로-」. 『철학연구』 75(2006년 겨울).
- 박소정. 「듀이와 장자의 '자연' 개념」. 『철학연구』 76(2007년 봄).
- 송영배. 『제자백가의 사상』. 서울: 현암사, 1994.
- \_\_\_\_\_. 「莊子の 社會的 危機意識과 自由意識의 문제」. 『兪鳳俊神父華甲紀念論文集 -東西 倫理와 그 사상의 만남』. 1991.
- 앤거스 그레이엄. 『도의 논쟁자들』. 나성 옮김. 서울: 새물결, 2001.
- 이국봉. 「物의 관점에서 본 莊子の 인간관」. 『인간연구』 16(2009).
- 이남영. 「장자의 공자관」. 『曙宇崔載喜博士還曆紀念論文集』. 1975.
- 李明洙. 「莊子哲學과 中國近代 譚嗣同의 哲學思惟」. 『동양철학연구』 16(1996).
- 이승환. 『유가사상의 사회철학적 재조명』. 고려대출판부, 1998.
- 李鍾晟. 「莊子の '小大之辯'에 관한 知識論的 考察」. 『東洋哲學研究』 19. 1998.
- \_\_\_\_\_. 「장자철학에 있어서 마음 담음의 해체적 성격」. 『철학논총』 21(2000 여름).
- \_\_\_\_\_. 「莊子の '小大之辯'에 관한 知識論的 考察」. 『東洋哲學研究』 19(1998).
- 조민환. 「장자 소요 정신의 미학적 이해」. 『시대와철학』. 시칠출판사, 1997.
- 최진석. 「노자에게서 인간은 어떤 존재인가? -孔孟과의 비교를 통하여-」. 『인간연

- 구』 6, 2004.
- 최진석, 김상환. 「노장과 해체론-개방성의 기원에 대하여」. 『철학연구』 47(1999).
- 풍우란. 『중국철학사』. 박성규 옮김. 서울: 까치, 1999.
- 히르쉬베르거. 『서양철학사』(상). 강성위 옮김. 서울: 이문출판사, 2003.
- 『장자』. 이강수, 이권 옮김. 길, 2005.
- 「莊子」·「老子」. 『漢文大系』. 新文豐出版公司, 1994.
- 「論語」·「孟子」·「中庸」·「大學」. 『漢文大系』. 新文豐出版公司, 1994.
- 郭慶藩. 『莊子集釋』(4冊). 北京: 中華書局, 1978.
- 阿部吉雄 外. 「老子·莊子」. 『新釋漢文大系』. 東京: 明治書院, 1984.
- 王先謙. 『莊子集解』. 北京: 中華書局, 1987.
- 劉笑敢. 『莊子哲學及其演變』. 北京: 中國社會科學出版社, 1987.
- 張立文 編. 『心』. 北京: 中國人民大學出版社, 1993.
- 朱謙之. 『老子校釋』. 北京: 中華書局, 1984.
- 陳鼓應. 『莊子今注今譯』. 香港: 中華書局, 1990.
- 陳品卿. 『莊學新探』. 臺北: 文史哲出版社, 1997.
- 崔大華. 『莊學研究』-中國哲學一介觀念淵源的歷史考察-. 北京: 人民出版社, 1992.
- Benton, William. *Encyclopaedia Britannica*. Vol.21. The University of Chicago, 1968.
- Chad, Hansen, *Language and Logic in Ancient China*. Michigan: Univ. Of Michigan Press, 1981.
- Chad, Hansen. *A Taoist Theory of Chinese Thought-A Philosophical Interpretation*. Oxford University Press, 1992.
- Lafargue, Michael. "Nature as Part of Human Culture in Daoism". *Daoism and Ecology*. Harvard UP, 2001.
- Munro, Donald J. *The Concept of Man in Early China*. California: Stanford University Press, 1969.
- \_\_\_\_\_ (ed.). *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*. The University of Michigan, 1985.

The Relativity of Perception of Affairs and Things  
in the *Chuang Tzu* and the Integration of Tao:  
Regarding the *Law of Contradiction* as a Moment

Eom, Yeon-seok  
(Hallym University)

This essay tries to eliminate the view that the relativity of the perception of affairs and things is implied in the Chuang Czu's Philosophy regarding the *law of contradiction* as a moment, and this entails examining the synthetic characteristic of Tao. It has been common to prior interpretations of the *Chuang Czu* to consider the dissolution of compositive mind (成心), phenomena, and the linguistic definition of affairs and matters, among other things, as the aim of Chuang Czu's Philosophy. In particular, this paper suggests that Chuang Czu aimed at the realm of the absolute Tao, within which he continually reconciled the relative affairs and matters of the world harmoniously. In Chuang Czu, the phenomenal world of affairs and matters has relative characteristics, on the one hand, but is saved positively as the objective Tao is implied within it, on the other hand. Chuang Czu thus regarded characteristics as such as the representation of a concrete Tao that one must experience positively irrespective of

the correlative characteristics of relative phenomenal affairs. According to Chuang Czu, the long and the short, the large and the small, and so on are relative, and qualities of the absolute don't exist in the world. That is to say, time and space are not constitutive of reality but a form of recognition. There is thus no meaning in comparing them schematically with each other by absolutizing and objectifying them. That reality of which time and space are not substances and of which understanding must derive from the realm of subjective experience or from a theory of knowledge is the core point of Chuang Czu's philosophy. Summing up, because the realm of Tao in Chuang Czu implies continuous changes within, it is the criterion of making all affairs and matters harmonize while not sticking to a transient right or wrong. In contrast to this, in that many affairs and matters response to the Way(道) and manifest their relative characteristic as phenomena of the Way, they in vain have not been dismantled and is included in the totality and reconciliation and harmony of the Way.

주제어: 장자(Chuang Czu), 모순율(law of contradiction), 절대적 도(the absolute Tao), 成心(compositive mind), 현상(phenomena), 언어학적 정의(linguistic definition), 인식의 상대성(relativity of perception)

논문제출일: 2009. 12. 25

심사완료일: 2010. 01. 15

게재확정일: 2010. 01. 20