

## 莊子 心論 研究(2)

- 앎(知)의 문제를 중심으로 -

연재함\*

**주제분류** 중국철학, 고대철학, 도가철학

**주요어** 장자(莊子), 심(心), 관지(官知), 심지(心知), 신(神)

**요약문**

莊子の 철학 속에는 成心·小知 등과 같이 부정적인 의미의 마음·앎과 더불어, 그것을 초월하여 정신적 자유를 얻고 道와 합일할 수 있는 내재적 동력이 되는 긍정적 의미의 마음 역시 등장하고 있다. 장자에게 있어 마음은 아래로는 好生惡死·好利惡害하는 본능적 욕구로부터 위로는 수양을 통해 虛·靜의 상태를 회복한 본래적 마음에 이르는 兩端의 구조를 이루며 官知를 아우르는 心知와 神이라는 복합적인 작용을 지니고 있다. 이 가운데 官知와 心知는 끊임없이 변화하고 있는 物을 변화의 흐름 속에서 분리하여 특정한 時·空 속에서 고정적·분별적·단절적으로 이해하고 있다고 말할 수 있다. 반면 神은 만물에 내재해 있는 道·德·理 내지 物의 實情에 통하며 그것을 깨달을 수 있으며 만물이 드러내는 다름을 초월하여 그것들을 하나로 관통하여 이해할 수 있다. 또한 神은 자연(天道)에 의거하여 物의 변화를 관조하며 감응하여 변화에 적절하게 대응할 수 있다. 莊子에 따르면 外物에 대한 과도한 집착과 추구를 벗어남과 동시에 기존의 욕구와 주관적이고 상대적 앎을 떨쳐버린 虛·靜한 마음으로 만물과 감응해야 하는데, 이것은 본래적인 마음이 지닌 神의 기능을 회복하여 발휘할 때 가능한 것이며, 이를 통해 眞知를 향해 나아가는 門을 열 수 있다.

\* 공군사관학교 항공우주연구소 학술연구지원담당

## 1. 서론

선진(先秦)시대 중국철학의 시작과 발전을 이끌어온 유가와 도가의 철학은 인간과 사회, 자연 등에 대한 이해에 있어 상당한 대조를 이루고 있다. 주지하듯이, 유가의 사상이 주로 도덕의 문제에 중점을 두고 있다면, 도가의 철학은 정신의 자유와 해방에 관심을 집중하고 있다. 이와 같은 유·도의 상이에도 불구하고, 이들은 공통적으로 인간의 내면에서 철학적 기반을 확보하여 인간과 天道·萬物을 合一하려는 사유 경향을 드러내고 있다.

유가와 도가가 공동으로 주목했던 내재적 근거로는 본성(性)과 마음(心)을 들 수 있다. 물론 인간의 본성과 마음에 대해 孔子나 老子가 처음부터 천착했던 것은 아니다. 기존의 연구에 따르면, 공자나 노자의 시대에는 인간의 자각이 행위에서 시작하여 마지막에 생명의 전체가 전환되는 모습으로 드러났다면, 孟子和 莊子에 이르러서는 마음에서 반성하고 깨닫고 토대를 세워 생명의 전반에 이르도록 확대되기 시작하였다.<sup>1)</sup> 이와 같은 설명은 공자의 “克己復禮, 爲仁由己”라는 입론이 맹자의 本性·本心에 관한 주장을 통해 더욱 공고하게 뒷받침되고 발전할 수 있었다는 점에 있어 이해할 수 있다.

유가와 달리, 도가는 배움(學)과 앎(知)에 대해 부정적인 생각을 지니고 있었다. 노자는 “배움의 추구는 날마다 욕망과 지식을 더하는 것”(爲學日益)이라 여겼고, “배움을 단절하면 근심이 없었진다”(絕學無憂)라고 주장하였다.<sup>2)</sup> 이것은 노자가 말한 道가 배움을 통해 이해할 수 없는 것

1) 徐復觀, 『中國人性論史(先秦篇)』, 臺灣商務印書館, 1988年, 386쪽 참조.

2) 馮友蘭에 따르면, “욕망을 줄이려고 하기 때문에 『노자』는 또 지식을 반대한다. 왜냐하면 (1) 지식 자체가 본래 욕망의 한 대상이고 (2) 지식은 우리로 하여금 욕망의 대상을 많이 알게 하여 ‘만족할 줄 모르게’(不知足) 하고 (3) 지식은 우리가

일 뿐만 아니라, 감각기관의 경험이나 이성의 사변을 통해서 파악할 수 없는 것이기 때문이다.<sup>3)</sup> 노자는 인간이 지닌 지각능력과 지각에 기초한 후천적 학습을 긍정적으로 생각하지 않았기에, 그것을 가능케 하는 마음에 대해서도 경계하는 측면만 있었을 뿐 신임하는 측면은 없었다.<sup>4)</sup>

한편 장자는 노자와 마찬가지로 “총명함(聖)을 없애고, 지혜(知)를 버릴 것”(絕聖棄知)을 주장한다. 장자 역시 마음이 지닌 앎(知)의 작용에 대해 경계하고 있었는데, 앎의 작용이 자기 자신을 어지럽히면 양생(養生)의 도와 합치할 수 없고, 사회를 어지럽히면 큰 혼란의 근원이 된다고 보았다.<sup>5)</sup>

그러나 장자와 그 후학들에 의해 이뤄진 『莊子』에는 成心·小知 등과 같이 부정적인 의미의 마음·앎과 더불어, 그것을 초월하여 정신적 자유를 얻고 도와 합일할 수 있는 내재적 동력이 되는 긍정적 의미의 마음 역시 등장하고 있다. 이것은 마치 맹자가 心性에 대한 체오(體悟)를 통해 공자의 사상을 발전시킨 것처럼, 장자 역시 인간의 마음에 대한 精深한 이해를 통해 노자의 사상을 계승하여 발전시켜 나간 부분이라 할 수 있다.

이 글에서는 이와 같은 이해에 기초하여, 관지(官知)·심지(心知)에 관한 고찰을 통해 장자가 주장한 앎의 문제를 규명하고, 신(神) 개념에 대한 분석을 통해 도에 대한 깨달음과 合一을 가능케 하는 인간의 본래적 마음과 그 작용에 대해 고찰하고자 한다.

---

노력하여 욕망의 대상을 획득하도록 도움으로써 우리로 하여금 ‘그칠 줄 모르게’(不知止) 하기 때문이다.” 풍우란 저, 박성규 옮김, 『중국철학사』(상), 까치, 1999년, 303쪽.

3) 王邦雄, 『老子的哲學』, 東大圖書公司印行, 1990年, 89쪽.

4) 徐復觀, 같은 책, 386쪽.

5) 徐復觀, 같은 책, 380쪽 참조.

## 2. 物과 마음

### 1) 物

일반적으로 앎이 이뤄지기 위해서는 앎의 주체와 대상이 필요한데, 장자에게 있어 앎의 주된 대상은 ‘物’이며 앎의 주체는 마음(心)이다.

모양·형상·소리·빛깔을 지닌 것은 모두 物이다.<sup>6)</sup>

죽음과 삶, 존속과 멸망, 곤궁과 영달, 가난과 부유, 현명함과 어리석음, 비난과 명예, 배고픔과 목마름, 추위와 더위는 일(事)의 변화이자 命이 流行하는 것이다.<sup>7)</sup>

사람이 말로 설명할 수 있는 것은 物 가운데 큰 것이고 생각(意)이 이를 수 있는 것은 物 가운데 작은 것이니, 말로 설명할 수 없고 생각이 이를 수 없는 것은 작다 크다 하는 것에 한정되지 않는다.<sup>8)</sup>

인식의 관점에서 보자면 ‘物’은 인간이 지닌 감각기관에 감지되는 것이다. 귀는 소리를, 눈은 색채를 감지하며, 배고픔과 목마름, 추위와 더위를 느끼는 생리적 현상과 반응 역시 物에 속한다. 아울러 物에는 생각 내지 이성적 사고를 통해 인식할 수 있는 것들도 포함된다. 위에서 예로 든 곤궁·영달, 빈곤·부유, 비난·명예 등은 감각 보다는 사유를 통해 이해할 수 있는 物이라고 할 수 있다. 그러므로 감각과 사유에 포착된다는 의미에 있어 ‘일’(事)은 物과 상통하는 의미를 지닌다고 할 수 있다. 장

6) 『莊子·達生』 凡有貌象聲色者, 皆物也. (以下 『莊子』를 인용할 경우 그 편명만을 밝히기로 한다.)

7) 「德充符」 死生·存亡·窮達·貧富·賢與不肖·毀譽·飢渴·寒暑, 是事之變·命之行也.

8) 「秋水」 可以言論者, 物之粗也 ; 可以意致者, 物之精也 ; 言之所不能論, 意之所不能致者, 不期精粗焉.

자에게 있어 이와 같은 物은 外物·萬物로 일컬어지며, 인간 역시 하나의 物에 속한다.

장자의 철학 속에서 物이 지닌 주요한 특징 가운데 하나는, 윗글에서도 언급되었듯이 바로 ‘變化’한다는 것이다.

物의 삶(生)은 마치 말이 내달리는 것과 같으니 움직여 변하지 않음이 없으며 어느 때이고 옮겨가지 않음이 없다.<sup>9)</sup>

무릇 自然(大塊)은 형체로 나를 의지하게 하고 삶(生)으로 나를 수고롭게 하고 늙음으로 나를 편안하게 하고 죽음으로 나를 쉬게 한다.<sup>10)</sup>

장자에 따르면 物은 生·死, 存·亡의 과정을 이루며 끊임없이 변화한다. 인간의 삶 역시 生·老·死의 연속으로, 변하지 않음이 없고 옮겨가지 않음이 없다.

여희(麗姬)는 애(艾) 땅의 국경지기의 딸인데 쯤나라로 끌려갈 때는 너무 슬프게 울어서 눈물로 옷깃을 적실 정도였다. 그러나 왕의 처소에 이르러 왕과 침상을 함께하며 소·돼지고기를 먹게 되자 울었던 것을 후회하였다.<sup>11)</sup>

가령 나의 왼팔을 바꿔 닭이 된다면 나는 새벽이 되는 시간을 알리기를 바라겠네. 만약 나의 오른팔이 바뀌어 활이 된다면 나는 새를 잡아 구어 먹기를 바라겠네. 만약 나의 엉덩이가 바뀌어 수레바퀴가 되고 神이 말(馬)이 된다면 나는 그것을 탈 것이니 어찌 다른 수레가 필요하겠는가!<sup>12)</sup>

---

9) 「秋水」 物之生也, 若騾若馳, 無動而不變, 無時而不移.  
10) 「大宗師」 夫大塊載我以形, 勞我以生, 佚我以老, 息我以死.  
11) 「齊物論」 麗之姬, 艾封人之子也, 晉國之始得之也, 涕泣沾襟 ; 及其至於王所, 與王同筐牀, 食芻豢, 而後悔其泣也.

윗글은 변화에 대처하는 두 가지 모습을 나타내고 있다. 먼저 여희는 자신의 처지가 포로에서 왕의 총애를 받는 여인으로 바뀔에 따라 슬픔이 기쁨으로 변화하고 있다. 이것은 貴賤이란 外物의 변화와 영향에 따라 인간이 지닌 喜悲(喜悲)의 감정 역시 변화됨을 의미한다. 반면 자여(子輿)는 자신의 몸이 어떻게 변화하든지 그 변화를 수용하고자 하며 내면에 喜怒哀樂의 변화를 일으키지 않는다. 이처럼 외물의 변화에 대응하는 마음가짐이 상이함에 따라 인간의 내면은 격정에 휩싸일 수도 있고 안정을 이룰 수도 있다.

변화하는 物에 대해 인간이 감지하고 생각할 수 있는 것은 제한된 시간과 공간속에서 직면하는 物의 일부분 즉, 物의 끊임없는 변화 가운데 그 때 그 곳에서 드러내는 一面에 불과할 뿐이다. 그런데 인간은 物이 지닌 수많은 변화의 모습 가운데 모종의 一面을 그 物의 참모습으로 간주하고 집착하려는 경향이 있다. 이와 같은 집착은 사물에 대한 왜곡된 이해를 야기할 수 있을 뿐만 아니라 내면의 안정을 상실케 하는 결과를 초래할 수 있다. 변화를 어떻게 이해하고 대응할 것인가? 무엇이 변화하고 무엇이 변화하지 않는가? 이 물음들은 인식과 수양에 관한 장자 철학의 기점(起點)이 된다고 할 수 있을 것이다.

## 2) 마음

그 마음이 생겨나는 것은 外物의 유인에 의한 것이다.<sup>13)</sup>

일상의 삶 속에서 외부 사물과의 접촉은 피할 수 없는 것이다. 장자 역시 外物과의 접촉 자체를 단절할 것을 주장하지 않았다. 장자에 따르

12) 「大宗師」 浸假而化予之左臂而爲鷄, 予因以求時也 ; 浸假而化予之右臂以爲彈, 予因以求鶡灸 ; 浸假而化予之尻以爲輪, 以神爲馬, 予因以乘之, 豈更駕哉!

13) 「天地」 其心之出, 有物採之.

면 우리가 外物과 접촉하기 시작할 때 마음의 작용이 발생한다.

무릇 사람에게 있어 좋은 소리와 아름다운 색채, 맛있는 음식, 권세(權勢)는 마음이 배우지 않아도 즐거워하고, 몸(體)이 본받을 필요 없이 좋아하는 것이다.<sup>14)</sup>

무릇 세상 사람들이 존귀하게 여기는 것은 富·貴·長壽·名譽이고, 즐겁게 여기는 것은 신체의 편안함, 맛있는 음식, 아름다운 의복, 아름다운 빛깔과 즐거운 소리이다. 싫어하는 것은 貧·賤·夭折·惡名이고, 고통스러워하는 것은 몸이 편안함을 얻지 못함, 맛있는 음식을 먹지 못함, 아름다운 의복을 입지 못함, 아름다운 빛깔과 즐거운 소리를 얻지 못함이다. 이런 것들을 얻지 못하면 크게 근심하여 두려워하는데 이런 것들로 몸을 保養하는 것 역시 어리석은 것이다!<sup>15)</sup>

장자에 따르면, 소리, 색채, 음식 등은 모두 일종의 物로 인간의 감각에 의해 감지된다. 외물의 자극이 감각에 전달되고 마음은 감지된 내용을 종합·판단하여 구분할 수 있는 앎의 기능을 선천적으로 지니고 있다. 다시 말해 귀는 단지 외부의 소리를 수용할 뿐, 그것이 좋은 소리인지 나쁜 소리인지를 구분하고 일정한 의미를 부여하며 판단하는 것은 마음에 의해 결정되는 것이다. 앞에서 살펴본 바에 따르면, 富·貴·長壽·名譽와 貧·賤·夭折·惡名 모두 物이다. 그러나 인간은 富貴 등은 존귀하게 여겨 추구하려는 반면 貧賤 등은 싫어하며 거부한다. 이러한 好利惡害의 구분과 경향은 배우지 않아도 할 수 있는 즉 마음이 지닌 선천적인 기능에 의해 가능한 것이다.

한편 외물의 변화가 반드시 우리의 희망대로 이뤄지는 것은 아니다.<sup>16)</sup>

14) 「盜跖」且夫聲色滋味權勢之於人，心不待學而樂之，體不待象而安之。

15) 「至樂」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·夭·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！

16) 「外物」外物不可必。

그러므로 외물의 변화에 대해 인간은 때로 만족과 기쁨을 얻기도 하지만, 때로는 슬픔과 분노를 느낀다. 이것은 외물의 변화에 대해 인간의 주관적인 판단과 好惡 등의 감정이 개입되었기 때문이다. 다시 말해 物은 인간의 의지나 감정과 상관없이 스스로 변화하고 있을 뿐이지만, 인간은 그러한 物의 변화에 대해 오히려 喜怒哀樂의 감정을 느끼게 된다.

몸은 바닷가에 있지만, 마음은 위나라 궁궐에 머물고 있으니, 어찌 하면 좋겠습니까?<sup>17)</sup>

기와(瓦)를 걸고 도박을 하는 사람은 마음이 가볍다. 은괴를 걸고 도박을 하는 사람은 마음이 두렵다. 황금을 걸고 도박을 하는 사람은 마음이 혼란스럽다. 도박의 기교는 同一한 사람의 것이지만, 움직임에 어색한 바가 있으니, 外物을 중시하는 것이다. 무릇 외물을 중시하는 자는 內心이 졸렬하다.<sup>18)</sup>

‘위나라 궁궐’에 머물고 싶어 하는 마음이나 황금을 걸고 도박을 하는 사람의 마음은 모두 ‘좋은 소리, 아름다운 색채, 맛있는 음식, 권세’를 추구하는 욕구와 욕망을 상징한다. 인간의 마음은 이처럼 선천적으로 지닌 욕구와 욕망의 만족을 위해 外物을 구분하고 추구하며, 마음이 지닌 앞의 기능은 이러한 구분과 추구를 추동(推動)한다. 한편 마음의 이와 같은 작용은 그 자신의 신체에도 부정적인 영향을 끼친다. 外物에 대한 집착과 추구가 강렬할수록 신체의 움직임은 경직되고 마음을 더욱 옹졸하게 만든다. 결국 物에 대한 과도한 추구는 心身을 모두 상하게 만드는 결과를 초래하게 된다. 그래서 장자는 이러한 마음에 대해, “外物과 접촉하며 서로 거스르고 서로 마찰하고 마치 치달리듯 나가지만 멈출 수가 없으니

17) 「讓王」中山公子牟謂瞻子曰：“身在江海之上，心居乎魏闕之下，奈何?”

18) 「達生」以瓦注者巧，以鈎注者憚，以黃金注者蹇。其巧一也，而有所矜，則重外也。凡外重者內拙。

또한 슬프지 아니한가!”<sup>19)</sup>라고 말하고 있으며 또한 “好惡로 인해 제 몸을 안으로 상하게 해서는 안 된다.”<sup>20)</sup>라고 경계하고 있다. 장자에 따르면, 物은 끊임없이 변화하고 있기 때문에, 마음이 物을 추구하면 즉 끊임 없는 物의 변화를 따라 마음이 움직이게 되면 마음 또한 안정된 상태를 유지하지 못한 채 부단히 동요하게 된다.

### 3. 官知 · 心知와 그 한계

장자에게 있어 앎은 크게 ‘포정해우’(庖丁解牛)의 우화에서 언급된 ‘官知’와 ‘神’(「養生主」), ‘심재’(心齋)에 관한 논의에서 언급된 ‘心知’(「人間世」) 등으로 크게 구분할 수 있다. 여기서는 먼저 官知와 心知가 지닌 의미와 한계에 대해 살펴보고자 한다.

#### 1) 官知와 心知

앎이란 접촉하는 것이며, 앎이란 생각하는 것(謨)으로, 앎의 능력으로 알지 못하는 것은 마치 결눈질해서 보는 것과 같다.<sup>21)</sup>

만났던 것은 알 수 있지만 만나지 않은 것은 알 수 없고, 능력이 미치는 것은 할 수 있지만 능력이 미치지 못하는 것은 할 수 없다.<sup>22)</sup>

19) 「齊物論」 與物相刃相靡，其行進如馳，而莫之能止，不亦悲乎!

20) 「德充符」 無以好惡內傷其身。

21) 「庚桑楚」 知者，接也；知者，謨也；知者之所不知，猶睨也。

22) 「知北遊」 夫知遇而不知所不遇，知能而不能所不能。無知無能者，固人之所不免也。夫務免乎人之所不免者，豈不亦悲哉!

윗글에서는 두 가지 앎의 방식과 그 내용을 제시하고 있다. 첫째 감각기관과 物의 ‘접촉’, ‘만남’을 통한 앎의 방식으로, 이것을 官知라 일컫는다. 다시 말해 官知는 감각기관과 외부 사물 간의 감응(感應)을 통해 얻을 수 있는 경험적 인식을 뜻한다. 한편 장자는 감각의 경험을 통한 앎을 긍정하는 동시에 그것의 한계를 지적하고 있다. “보고자해서 볼 수 있는 것은 형체와 빛깔이다. 듣고자 해서 들을 수 있는 것은 이름과 소리이다. 슬프도다. 세상 사람들은 형체와 빛깔, 이름과 소리로 物의 실정(實情)을 얻을 수 있다고 여기는구나! 무릇 형체와 빛깔, 이름과 소리로 는 진실로 物의 實情을 얻을 수 없기에, 그것을 아는 사람은 말하지 않고, 얻을 수 있다고 말하는 사람은 物의 實情을 모르는 것이니, 세상 사람들이 어찌 그것을 알겠는가!”<sup>23)</sup> 장자에 따르면, 인간의 耳目으로 알 수 있는 것은 物의 형체와 빛깔, 이름과 소리와 같은 겉모습에 불과하며, 耳目과 같은 感官으로는 결코 物의 實情 즉 物의 조리(條理)나 이치(理致)는 파악할 수 없다. 또한 인간은 만물을 모두 접할 수 없는 즉 모든 것을 경험할 수는 없기에 감각의 경험을 통한 앎은 有限할 수밖에 없으며 경험이 지닌 주관적 한계로부터 자유로울 수 없다.

두 번째 방식은 ‘생각하는 것(謨)’ 즉 思慮 내지 思考를 통한 앎의 방식으로, 이것은 장자가 말한 心知에 해당한다. 장자는 “귀는 소리를 들음에 그치고 마음은 합함에 그친다.”고 지적하였다.<sup>24)</sup> 귀가 소리를 듣는 것은 官知에 해당한다. 官知는 사물의 겉모습을 수용할 수 있을 뿐 그것의 본질은 이해할 수 없다. ‘마음은 합함에 그친다’는 말은 心知가 外物의 표상과 그것의 근원을 찾아 합치시키는 기능을 지니고 있음을 뜻한다.

23) 「天道」 視而可見者，形與色也。聽而可聞者，名與聲也。悲夫！世人以形色名聲爲足以得彼之情！夫形色名聲果不足以得彼之情，則知者不言，言者不知，而世豈識之哉！

24) 「人間世」 耳止於聽，心止於符。이 구절에 대한 成玄英의 疏에 따르면 “마음에는 知覺이 있어 오히려 원인을 도와서 결과를 맺게 하는 작용(樊緣)을 일으킨다.”(心有知覺，猶起樊緣.)

예컨대 새의 소리를 들었다면 주변에 새가 있으리라는 것을 추측할 수 있는 것과 같다.

한편 장자는 “聖人は 무언가를 꾀하지(謀) 않는데 어찌 앎이 필요하겠는가?”라거나<sup>25)</sup>, “옛날의 眞人は 적은 것이라고 거스르지 않았고, 일을 이루었다고 자만하지 않았고, 어떤 일에 대해서도 인위적으로 도모(謨)하지 않았다.”거나<sup>26)</sup>, “지극한 앎(至知)을 지닌 사람은 도모(謀)하지 않는다.”<sup>27)</sup>라고 말하고 있는데, 여기서 ‘謀’字는 윗글 가운데 ‘謨’字와 통하며, 생각하다·사려하다라는 의미와 더불어, 무엇인가를 계획하거나 도모하거나 꾀한다는 의미를 지니고 있다. 이 구절에 대한 곽상(郭象)의 주석에 따르면 “謀한 이후의 앎은 자연스런 앎이 아니다.” 다시 말해 心知에 의한 앎은 ‘非自然知’이다. 이러한 점들을 종합해 볼 때, 장자에게 있어 心知의 근거에는 인위적인 의도 내지 목적이 개입되어 있다고 할 수 있다.

그리고 인간에게 ‘앎의 능력으로 알지 못하는 것’이나 앞글에서 언급한 ‘말로 설명할 수 없고 생각이 이를 수 없는 것’이 있다는 것은 官知나 心知를 통해서 파악할 수 없는 것이 있다는 것이며 동시에 인간의 앎 자체가 제한적이라는 것을 의미한다. 이것은 마치 사물을 正視할 때와 달리 결눈질로 바라본다면 사물의 전체가 아닌 한정된 일부분만을 보게 되는 것과 같다.

무릇 귀와 눈을 내면을 향해 통하게 하고 心知를 멀리한다면 귀신도 너를 친근하게 여길 수 있거늘, 하물며 사람이랴<sup>28)</sup>

안(內)과 합치하려는 사람은 헛된 名聲이 없는 것을 행하지만, 바깥(外)과 합치하려는 사람은 반드시 重用되기를 원한다.<sup>29)</sup>

25) 「德充符」 聖人不謀, 惡用知?

26) 「大宗師」 古之眞人, 不逆寡, 不雄成, 不謀士.

27) 「庚桑楚」 至知不謀. 郭象注: 謀而後知, 非自然知.

28) 「人間世」 夫徇耳目內通而外於心知, 鬼祥將來舍, 而況人乎!

장자는 耳目의 과도한 총명(聰明)을 경계하며 눈으로는 보이는 것만 보고 귀로는 들리는 것만 들을 것을 강조하였다. 耳目의 聰明은 物과 物 사이의 분별에 작용하며, 耳目의 聰明에 몰두할 때 마음 역시 밖을 향해 치달려 나간다. 윗글에 따르면, 안과 합치하려는 사람은 귀와 눈을 내면을 향해 통하게 한다. 이것은 耳目의 지나친 총명을 경계하며 외부로 향하려는 감각과 마음을 자신의 내면에 자리한 德에 집중토록 하는 것이다. 그러나 心知는 내면을 지향하기 보다는 바깥의 外物을 추구한다. 心知를 통해 얻은 앎은 이미 자연스러운 앎이 아닐 뿐만 아니라 인위적인 의도와 목적이 개입되어 있다. 따라서 心知로 사물을 대한다면 사물과의 진정한 소통을 기대할 수 없다.

## 2) 앎의 한계

장자는 是非·彼此·善惡·美醜·大小 등에 대한 구분에 있어 절대적인 기준은 있을 수 없다고 생각하였기에, “세상의 옳음과 그름은 진실로 확정할 수 없다.”<sup>30)</sup>고 강조하였다. 다만 분별의 기준이 있다고 한다면 그것은 사람들이 임의로 정한 주관적인 판단의 기준이 있을 뿐이기에, 장자는 “마음에서 이뤄지지 않았지만 是非의 표준이 있다는 것은 마치 오늘 월나라에 갔다가 어제 도착했다는 것과 같이 불가능한 일이다.”라고 말한다.<sup>31)</sup> 장자의 주장에 따르면 사람들이 지닌 사물에 대한 판단의 기준은 결코 절대적인 것이 아니라, 개개인의 마음속에서 정해지는 주관적이고 상대적인 것이다.

是非가 정해지지 않고 옮겨감(移是)에 대해 말해 보자면, 삶을 근본적인 것으로 삼고 앎을 스승으로 삼아 이에 따라 옳고 그름을 헤

29) 「庚桑楚」 券內者，行乎無名；券外者，志乎期費。

30) 「至樂」 天下是非果未可定也。

31) 「齊物論」 未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。

아리는 것이다.<sup>32)</sup>

장자는 是非가 상대적인 까닭은 삶(生)과 앎(知)에 근거하여 是非를 헤아리기 때문이라고 생각하였다. ‘삶을 근본적인 것’으로 삼는다는 것은 삶과 죽음을 완전히 별개의 것으로 구분하며, 죽음을 기피하고 삶에 집착하는 好生惡死의 마음가짐에서 비롯된다고 할 수 있다. 또한 이것은 생명이 지닌 본능적 욕구의 만족을 추구하려는 경향이 있기 때문이라고도 볼 수 있다. ‘앎을 스승으로 삼는다’는 것은 주관적인 心知를 기준으로 삼아 자신의 得失·成敗 등의 여부를 고려하여 是非를 판단하는 것이라고 할 수 있다. 그래서 「在宥」와 「庚桑楚」에서는 “세상의 사람들은 모두 남들이 자신의 견해와 같은 것을 좋아하고 남들이 자신의 견해와 다른 것을 싫어한다. 자신의 견해와 같은 것을 좋아하고 자신의 견해와 다른 것을 싫어하는 것은 남들보다 뛰어나려는 마음을 가졌기 때문이다.”<sup>33)</sup> 라거나, “자신에게 이로움이 있음을 지혜로 삼고 이롭지 않음을 어리석음으로 삼으며, 현달함을 명예로 여기고 빈궁함을 치욕으로 여긴다.”<sup>34)</sup>고 말한다.

무릇 앎은 앎이 반영하는 대상이 있는 뒤에야 마땅함을 얻는데, 그러나 그 반영하는 대상은 변화하기에 확정할 수 있는 것이 아니다.<sup>35)</sup>

움직임과 멈춤, 죽음과 삶, 망함과 흥함 이것들은 그 까닭을 알 수 있는 것이 아니다.<sup>36)</sup>

32) 「庚桑楚」請常言移是。是以生爲本，以知爲師，因以乘是非。

33) 「在宥」世俗之人，皆喜人之同乎己而惡人之異於己也。同於己而欲之，異於己而不欲者，以出乎衆爲心也。

34) 「庚桑楚」以用爲知，以不用爲愚，以徹爲名，以窮爲辱。

35) 「大宗師」夫知有所待而後當，其所待者特未定也。

36) 「天地」其動，止也；其死，生也；其廢，起也。此又非其所以也。成玄英의 疏에 따르면, “때에는 動·靜이 있고, 物에는 生·死가 있고, 일에는 興·廢가 있으니, 이 여

장자에 따르면 앎은 앎이 반영하는 대상 즉 앎과 일치하는 사물이 있어야 앎으로 성립할 수 있다. 그러나 우리가 접하는 사물은 항상 끊임없이 변화하고 있기 때문에 사물에 대한 앎 역시 고정적일 수 없다. 官知와 心知로는 사물이 드러내는 변화의 표상만을 이해할 수 있을 뿐 사물의 진상(眞相)에는 다가갈 수 없다. 아울러 사물과 감응하는 마음 역시 기존의 앎이나 교육에 얽매이고 일정한 의도 내지 목적을 지닌 채 사물과 접하기에 대상에 대한 이해는 주관적일 수밖에 없다.

우리의 삶은 한계가 있지만 앎에는 한계가 없다. 한계가 있는 것으로 한계가 없는 것을 따르면 위험하다. 이미 이와 같은데도 앎을 추구하는 것은 위험할 뿐이다.<sup>37)</sup>

눈이 밝음(明)을 구하는데 지나치면 위태롭고, 귀가 밝음(聰)을 구하는데 지나치면 위태롭고, 마음이 외물을 쫓는데 지나치면 위태롭다.<sup>38)</sup>

알 수 없고 할 수 없는 것은 본래 사람이 피할 수 없는 것이다. 인간이 피할 수 없는 것을 피하고자 힘쓰니, 어찌 또한 슬프지 아니한가!<sup>39)</sup>

장자의 ‘앎에 한계가 없다’는 말은 官知와 心知의 대상이 되는 外物이 무한하다는 것을 의미한다. 반면 유한한 인간의 삶으로는 무한한 외물을 모두 알 수 없기에 앎에는 한계가 있다. 이것은 인간이 피할 수 없는 것이기에, 유한한 삶 속에서 무한한 앎을 추구하는 것은 위험한 일이다. 外物에 대한 앎을 지나치게 추구하는 것은 外物로 자신의 생명을 해치는

---

섯 가지는 自然의 理로 그러한 까닭을 알 수 없다.”(時有動靜, 物有死生, 事有興廢, 此六者, 自然之理, 不知所以然也.)

37) 「養生主」 吾生也有涯, 而知也無涯. 以有涯隨無涯, 殆已 ; 已而爲知者, 殆而已矣.

38) 「徐無鬼」 目之於明也殆, 耳之於聰也殆. 心之於徇也殆.

39) 「知北遊」 無知無能者, 固人之所不免也. 夫務免乎人之所不免者, 豈不亦悲哉!

것이라고 할 수 있다.

말로 다할 수 있는 바와 앎으로 이를 수 있는 바는 物에 한정될 뿐이다.<sup>40)</sup>

앎이 그 알지 못하는 바에서 그치면 지극하다.<sup>41)</sup>

노자와 마찬가지로 장자 역시 말로는 도를 표현할 수 없다고 생각하였다.<sup>42)</sup> 인간의 언어로 표현할 수 있고, 官知와 心知를 통해 경험할 수 있거나 생각할 수 있는 것은 物의 영역에 한정된다. 그러므로 이와 같은 앎의 한계를 깨닫고, 物의 영역 너머에 대해서는 官知나 心知로써 이해하려고 해서는 안 된다. 지금까지 살펴본 것처럼 인간이 지닌 官知나 心知는 주관적이고 상대적일 뿐만 아니라 유한하다. 그리고 인간이 언어로 표현해 낼 수 있고 앎이 도달할 수 있는 것은 物의 영역에 국한된다. 그러므로 ‘物을 物되게 하는 것’<sup>43)</sup>, 즉 道에 대한 이해는 官知와 心知를 통한 앎의 방식으로는 불가능하다고 할 수 있다.

#### 4. 神의 함의와 기능

장자에게 있어 만물의 궁극적 근원은 道이다. “어두컴컴하여 없는 것 같지만 존재하고, 구름이 뭉게뭉게 일어나듯 일정한 형상이 없지만 神하기에, 만물은 길러지면서도 그것을 알지 못한다. 이것을 本根이라 이르니

40) 「則陽」 言之所盡, 知之所至, 極物而已.

41) 「齊物論」 故知止其所不知, 至矣.

42) 「知北遊」 道不可聞, 聞而非也 ; 道不可見, 見而非也 ; 道不可言, 言而非也. 知形形之不形乎! 道不當名.

43) 「知北遊」 物物者非物.

하늘(自然)에서 살펴볼 수 있다.”<sup>44)</sup>는 설명에서는 道를 만물의 궁극적인 근원(本根)으로 표현하고 있다. 이 설명에 따르면, 없는 것 같지만 존재하고 일정한 형상은 없지만 神한 작용을 지닌 本根 즉 道가 만물을 생육(生育)한다. 그러므로 장자에게 있어 神은 天 또는 道가 지닌 작용을 의미하며, 道는 그것이 지닌 神의 작용을 통해 만물을 化育한다. 아울러 道는 만물에 내재하는데, 이 때 道를 ‘德’이라 일컫는다. 그렇다면 만물에 내재해 있는 道 내지 德이 지닌 작용 역시 상정해 볼 수 있을 것이다.

### 1) 神의 함의

처음 제가 소를 해체했을 때는 보이는 것이 온전한 소(牛)가 아닌 것이 없었습니다. 3년이 지난 뒤에는 온전한 소로 보이지 않았습다. 방금 전에 저는 神으로 소를 대하고 눈으로 보지 않았는데, 감관을 통한 官知(官知)을 멈추고 神에 의거해 해체하고자 하였습니다. 소의 천연의 결(天理)에 따라 힘줄과 뼈 사이를 칼로 치고, 골절 사이의 빈 곳으로 칼을 집어넣는데 소의 본래 그러함(固然)에 따를 뿐입니다.<sup>45)</sup>

포정(庖丁)이 소를 해체하는 방법이 달라진 단계를 크게 세 시기로 구분해 볼 수 있다. 먼저 ‘보이는 것이 온전한 소가 아닌 것이 없는’ 처음 단계는 주로 官知에 의지해서 해체했던 시기로, 소의 겉모습만 볼 뿐 힘줄과 뼈, 골절 등에 대한 이해가 전무했던 상태라고 할 수 있다. 그리고 3년이 지나 ‘온전한 소로 보이지 않는’ 단계는 소를 해체하는 경험이 축적되어 소의 구조에 대한 이해를 지닌 시기라고 할 수 있다. 다시 말해 소를 한 번 보기만 해도 어떻게 해체해야 하는지를 아는 상태라고 할 수

44) 「知北遊」, 惛然若亡而存, 油然不形而神, 萬物畜而不知. 此之謂本根, 可以觀於天矣.

45) 「養生主」, 始臣之解牛之時, 所見無非全牛者. 三年之後, 未嘗見全牛也. 方今之時, 臣以神遇而不以目視, 官知止之而神欲行. 依乎天理, 批大郤, 導大窾, 因其固然.

있다. 이때는 주로 心知가 지닌 소에 대한 앎에 기초한 주관적인 판단, 추측 등의 작용에 따라 소를 해체하는 단계라고 할 수 있다. 이것은 모두 인간의 앎에 근거하여 소를 이해하는 것이다.

반면 ‘官知를 멈추고 神에 의거해 해체’하는 시기는 官知나 心知에 의지하는 것이 아니라, 소가 지닌 ‘천연의 결’과 ‘본래 그러함’을 따라 해체하는 단계를 말한다. 이러한 ‘본래 그러함’은 道에 의해 주어진 내지 사물에 내재해 있는 道(德)를 뜻한다. 포정이 눈으로 소를 보는 것이 아니라 ‘神’으로 이해하였다고 말하는 것은 官知와 心知를 배제하고 소를 대하는 것이다. 神으로 사물을 이해함은 사물을 단지 利害得失의 대상으로 여기는 것이 아니며, 이 순간에 드러나는 변화의 모습을 추구하는 것이 아니라, 사물의 ‘본래 그러함’에 따라 感應하는 것이라고 할 수 있다.

염구가 중니에게 물었다. “天地가 있기 이전을 알 수 있습니까?” 중니가 말하였다. “알 수 있다. 옛날은 오늘과 같다.” 염구는 더 이상 묻지 않고 돌아갔다. 다음 날 염구는 다시 공자를 만나 말하였다. “어제 저는 ‘天地가 있기 이전을 알 수 있습니까?’라고 물었습니다. 선생님께서는 ‘알 수 있다. 옛날은 오늘과 같다.’라고 말씀하셨습니다. 어제 저는 분명하게 이해했었는데, 오늘 저는 혼란스럽기만 합니다. 어째서일까요?” 중니가 말하였다. “어제 분명히 이해했던 것은 神으로 먼저 깨달은 것이지만, 오늘 혼란스러운 것은 神하지 않은 것으로 구하기 때문이다! 옛날도 없고 지금도 없으며, 시작도 없고 끝도 없다.”<sup>46)</sup>

‘天地가 있기 이전을 알 수 있는가’라는 염구의 질문은 ‘道’에 대한 이해가 가능한가를 상징한다. 왜냐하면 天地가 있기 이전에도 道는 존재했

46) 「知北遊」 冉求問於仲尼曰：“未有天地可知邪?” 仲尼曰：“可。古猶今也。” 冉求失問而退，明日復見，曰：“昔者吾問‘未有天地可知乎?’ 夫子曰：‘可。古猶今也。’ 昔日吾昭然，今日吾昧然，敢問何謂也?” 仲尼曰：“昔之昭然也，神者先受之；今之昧然也，且又爲不神者求邪! 無古無今，無始無終。未有子孫而有子孫，可乎?”

기 때문이다.47) 장자의 설명에 따르면, 염구가 어제 ‘天地가 있기 이전’에 대해 알 수 있었던 것은 ‘神’으로 이해했기 때문이다. 그러나 오늘 그것에 대해 알지 못하는 것은 ‘神하지 않은 것’ 즉 官知나 心知를 통해 道를 이해하려하기 때문이다. ‘天地가 있기 이전’을 알 수 있는 즉 道를 깨달을 수 있다는 것은 官知나 心知를 너머 인간의 마음에 또 다른 차원의 앎의 능력인 神이 있음을 나타낸다.

고요하고자 한다면 氣를 평온하게 해야 하고 神을 보존하고자 한다면 마음을 따라야 한다.48)

장자는 道를 깨달을 수 있는 神을 보존하는 방법의 일환으로 마음을 따를 것(順心)을 제시하고 있다. 이 때 마음은 결코 주관적이고 상대적인 官知나 心知에 따라 만물을 구분하려는 分別心을 의미하지 않는다. 神의 기능은 후천적 경험이나 학습과는 무관하기에, 神을 보존하기 위해 따르는 마음 역시 경험이나 학습과는 무관한 인간이 지니고 있는 선천적인 마음이라 할 수 있다. 아울러 앞에서 살펴본 바에 따르면, 神의 기능을 보존하기 위해 따라야 하는 마음은 庖丁이나 염구·중니를 막론하고 모든 인간이 지니고 있는 보편적인 마음이라고 할 수 있다.

장자는 “至人は 神하다.”49)라는 말을 통해 理想的 인격의 특성을 단적으로 표현하고 있으며, “神을 온전하게 하는 것이 聖人の 道이다.”50)라는 말을 통해 수양의 핵심을 제시하고 있다. 위에서 인용한 ‘神을 보존하고자 한다면 마음을 따라야 한다’거나 ‘神을 온전하게 한다’는 것은 모든 인간이 지니고 있는 선천적인 마음이 손상되거나 그 기능을 상실하지 않

47) 「大宗師」 夫道，有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存。

48) 「庚桑楚」 欲靜則平氣，欲神則順心。

49) 「齊物論」 至人神矣！

50) 「天地」 神全者，聖人之道也。

도록 보존하는 것이며, 이러한 수양을 통해 神으로 萬事萬物의 본래 그러함에 感應하는 사람이 바로 이상적인 인간이라 할 수 있다. 이러한 마음은 끊임없는 변화에 대응하면서도 변하지 않는 마음이자 인간의 내면에 자리한 道(德)의 작용이라고 할 수 있다.

## 2) 神의 기능

「秋水 편에서는 “도로써 보자면 物에는 貴賤이 없다.”고 말하였다.<sup>51)</sup> 이것은 道의 입장에서 보자면 貴한 物도 없고 賤한 物도 없이 萬物이 제 일(齊一)하다는 것을 의미한다. 그리고 지금까지의 논의에 따르면 ‘도로써 본다’(以道觀之)는 말은 궁극적으로 神으로써 본다 내지 선천적이며 보편적인 마음으로 만물을 대한다는 것을 뜻한다고 할 수 있다.

### (1) 通

중니가 깜짝 놀라며 물었다. “무엇을 坐忘이라고 하는가?” 안회가 답하였다. “肉身을 무너뜨리고, 충명을 내쫓고, 형체를 떠나며 앓을 버리고 大通과 함께 하는 것 이것을 좌망(坐忘)이라고 합니다.”<sup>52)</sup>

날개를 가지고 있어 나는 것에 대해서는 들어 보았겠지만, 날개가 없이 나는 것에 대해서는 듣지 못했을 것이다. 앓의 능력이 있어 아는 것에 대해서는 들어 보았겠지만, 앓의 능력이 없이 아는 것에 대해서는 들어 보지 못했을 것이다.<sup>53)</sup>

51) 「秋水」以道觀之, 物無貴賤.

52) 「大宗師」顏回曰：“回益矣。”仲尼曰：“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：“回忘仁義矣。”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, 離形去知, 同於大通, 此謂坐忘。”

53) 「人間世」爲人使易以僞, 爲天使難以僞. 聞以有翼飛者矣. 未聞以無翼飛者也; 聞以有知知者矣, 未聞以無知知者也.

劉笑敢의 연구에 따르면, “장자가 道를 감지할 수 없는 것으로 인식했다고 해서

장자는 안회(顔回)의 말을 빌려 坐忘을 위해 충명을 내쫓고 앎을 버릴 것을 주장하는데, 이것은 이상적인 경지 즉 道를 얻기 위해서는 ‘앎의 능력이 있어서 아는 것’ 즉 官知와 心知를 배제할 것을 가리킨다고 할 수 있다. 반면 ‘앎의 능력이 없이 아는 것’은 궁극적으로 ‘神’으로 깨닫는 것을 의미한다. “생각(思)도 없고 고려(慮)도 없어야 비로소 道를 알 수 있고, 사람들과 왕래함을 없애고, 일을 하는 것도 없애야 비로소 道에 편안할 수 있고, 수단도 없고 방법도 없어야 비로소 道를 얻을 수 있다.”<sup>54)</sup> 라는 말에 따르면, 官知와 心知를 배제하고 大通(道)과 함께 하는 것이 바로 神으로 道를 얻는 것을 뜻한다.

무릇 物은 이름(成)과 무너짐(毀)이 없이 다시 道에서 통하여 하나가 된다. 오로지 道를 깨달은 사람만이 통하여 하나가 된다는 것을 알기에 이름, 무너짐 등을 쓰지 않고 庸에 맡긴다. 庸이란 작용이고, 작용이란 통함이며, 통함은 얻음이니, 얻음에 이르면 거의 道에 가깝다.<sup>55)</sup>

道의 입장에서 보면 物의 貴賤 뿐만 아니라, 成과 毀의 구분 역시 없다. 이러한 物의 구분-차이는 모두 道에서 통하여 하나가 된다. 장자에

---

그것이 전혀 인식할 수 없다는 뜻은 아니다. 장자는 일반적인 감성 인식이나 이성 인식이 모두 道를 파악하기에는 부족하기 때문에 특수한 방법으로만 道를 인식할 수 있는데 이러한 특수한 방법이 곧 직관 즉 ‘무지로써 아는 것’(以無知知者)이라고 생각하였다. 예를 들면 ‘날개를 없앴으로써 나는 것’(以無翼飛者)과 같은 것이다. 즉 감각 기관과 사유의 작용을 초월하여 직접 道의 존재를 體認하고 道의 영원, 무한한 특징을 체인하는 것이다. 장자가 말하는 ‘心齋’, ‘坐忘’, ‘外物’ 등이 모두 道를 체득하는 방법이다. 따라서 장자를 신비주의자나 직관주의자라고 할 수는 있지만 불가지론자라고 하는 것을 옳지 않다.” 리우샤오간(劉笑敢) 씀/최진석 옮김, 『장자철학』 소나무, 1998년, 70쪽.

54) 「知北遊」 無思無慮始知道, 無處無服始安道, 無從無道始得道.

55) 「齊物論」 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.

따르면 道를 깨달은 사람 즉 神으로 도를 얻은 사람만이 萬物이 道에서 통하여 하나가 된다는 것을 알 수 있다. 道가 만물에 통하여 내재할 수 있듯이 인간의 마음이 지닌 神의 작용은, 官知나 心知와는 달리, 만물에 통할 수 있다. 포정이 神으로 소의 본래 그러함을 깨달은 것 역시 포정의 神이 소의 道 내지 實情에 통한 것이라고 할 수 있다.

(2) 一

죽음과 삶 역시 큰일이지만 왕태의 마음은 죽음과 삶에 따라 변하지 않고, 비록 하늘과 땅이 무너져 내려앉을지라도 그것에 따라 마음을 잃지 않았다. 왕태는 참됨을 편하게 여기며 외물에 따라 마음이 옮겨가지 않으니 만물의 변화를 따르며 그 근본을 지켰다. ... 다르다는 측면에서 보면 간과 담은 초나라와 월나라처럼 다르고, 같다는 측면에서 보면 만물은 모두 하나(一)이다. 만물을 하나로 여기는 사람은 귀와 눈이 마땅하게 여기는 바가 무엇인지 모르며, 마음을 덕의 조화로움에서 노닐게 한다.<sup>56)</sup>

삶과 죽음은 인간이 경험할 수 있는 가장 극적인 변화라고 할 수 있다. 그러나 왕태(王賡)처럼 만물을 같다고 여기는 사람은 삶과 죽음 역시 하나(一)로 여기기에 이러한 변화 앞에서도 그 마음이 변하지 않는다. 아울러 하늘과 땅이 무너지는 것과 같은 변화에 있어서도 왕태는 그 마음이 변하거나 잃지 않았다. 왕태는 만물의 변화를 그 자체로 받아들이며 변화의 근본이 되는 道를 지켰다. 이것은 어떠한 변화에 직면해서도 불변하는 마음, 常存하는 마음이 있음을 암시하며, 불변의 상심(常心)을 지닌 사람은 만물이 드러내는 천차만별의 현상을 초월하여 그것을 하나로

56) 「德充符」 死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺。審乎無假而不與物遷，命物之化而守其宗也。… 自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜而遊心乎德之和；物視其所一而不見其所喪，視喪其足猶遺土也。

이해하게 된다.

精神이 사방으로 이르고 널리 유행하여 끝까지 이르지 않는 곳이 없으니 위로는 하늘에 다다르고 아래로는 땅에 서려 만물을 낳고 기르는데 그 모습을 알 수 없어 그 이름을 帝와 같다고 한다. 순수하고 소박한 道만이 오로지 神을 지킬 수 있으니 순수하고 소박한 道를 지켜 잃지 않으면 神과 하나가 된다. 하나가 된 精神은 만물에 통하여 天理(天倫)와 합치한다. … 소박함(素)은 다른 것과 뒤섞임이 없는 것을 말한다. 순수함(純)은 그 神을 훼손시키지 않음을 말한다. 순수함과 소박함을 체현할 수 있는 사람을 真人이라 이른다.<sup>57)</sup>

만물을 낳고 기르는 精神은 “홀로 天地의 精神과 왕래하며, 만물을 업신여기듯 흘려보지 않고, 옳고 그름을 따져 묻지 않고, 세상과 더불어 산다.”<sup>58)</sup>고 말할 때의 ‘天地의 精神’과 상통하며, 天道가 지닌 작용을 가리킨다. 인간은 순수하고(純) 소박한(素)한 道를 지켜야 이와 같은 천지의 精神을 지킬 수 있고 하나(一)가 될 수 있다. 도를 지킨다는 것은 순수함과 소박함을 일상 속에 체현하는 것으로 官知와 心知, 利害得失의 고려, 喜怒哀樂의 감정 등과 뒤섞이지 않고 자신의 神을 따르는 것이다. 그래서 天地의 精神과 자신의 神이 하나가 되면 만물에 통할 수 있고 天理(天倫)와 합치할 수 있다.

재경(梓慶)은 나무를 깎아 여러 모습을 새겨 악기를 걸어두는 틀(鍾架)을 만들었는데, 틀이 완성되면 보는 사람마다 귀신과 같은 솜씨에 놀라워하였다. 노나라 제후가 재경을 보고 말하였다. “자네는 어떤 기술을 지녔기에 이와 같이 만드는가?” 재경이 대답하였다. “저는 한날 장인에 불과한데 무슨 특별한 기술이 있겠습니까? 비록 그

57) 「刻意」精神四達竝流，無所不極，上際於天，化育萬物，不可爲象，其名爲同帝。純素之道，唯神是守；守而勿失，與神爲一；一之精通，合於天倫。…素也者，謂其無所與雜也；純也者，謂其不虧其神也。能體純素，謂之真人。

58) 「天下」獨與天地精神往來，而不放倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。

렇기는 하지만 한 가지가 있습니다. 저는 악기를 걸어두는 틀을 만들 고자 할 때 감히 氣를 소모하려 하지 않고 반드시 마음을 고요하게 齊戒합니다. 사흘을 재계하면 감히 벼슬과 녹봉을 축하받을 마음을 품지 않게 됩니다. 닷새를 재계하면 정교함과 졸렬함에 대한 칭찬이 나 비난에 대한 생각을 품지 않게 됩니다. 칠일을 재계하면 가만히 움직이지 않은 채로 저에게 四肢의 형체가 있다는 것을 잊게 됩니다. 이때에는 朝廷도 잊게 되며 틀을 만드는데 온 마음을 기울여 다른 일로 인해 마음이 어지럽혀지는 것도 없어집니다. 이러한 뒤에 산에 들어가 나무의 모습과 결을 살펴 새기고자 하는 형상과 맞는 나무를 구하고, 마음속에서 이미 형상을 새긴 악기 틀이 완성된 것 같아진 뒤에 틀을 만들기 시작합니다. 이렇지 않으면 만들지 않습니다. 이것은 하늘로 하늘을 합하는 것(以天合天)이니, 악기를 걸어두는 틀이 마치 귀신이 만든 것처럼 여겨지는 것은 바로 이와 같은 까닭 때문 입니다.<sup>59)</sup>

이 글은 재계가 귀신같은 솜씨로 악기를 걸어두는 틀(鍾架)을 만드는 과정으로 마음의 재계를 통해 회복한 본래적 마음과 道 사이의 관계를 설명하고 있다. 마음의 재계에 있어 재계의 핵심은 먼저 마음을 고요하게 하는 것(靜心)이다. 고요함(靜)은 텅 빔(虛)과 더불어 天地의 근본이자 道·德의 지극함이다.<sup>60)</sup> 그러므로 “허정(虛靜)으로 天地에 미루어 나가 만물에 통하니, 이것을 일러 天樂이라 일컫는다. 天樂은 聖人の 마음으로 세상을 기쁨이다.”라고 말한다.<sup>61)</sup> 그리고 靜心の 재계(齋戒)를 통해 잊음(忘)의 단계로 접어든다. 잊음의 수양이 깊어질수록 벼슬과 녹봉 같은 개인적 이득이나, 칭찬과 비난과 같은 사회적 평가는 물론 자신에게 형체

59) 「達生」 梓慶削木爲鐻，鐻成，見者驚猶鬼神。魯侯見而問焉，曰：“子何術以爲焉？”對曰：“臣工人，何術之有！雖然，有一焉。臣將爲鐻，未嘗敢以耗氣也，必齊以靜心。齊三日，而不敢懷慶賞爵祿；齊五日，不敢懷非譽巧拙；齊七日，輒然忘吾有四肢形體也。當是時也，無公朝，其巧專而外滑消；然後入山林，觀天性；形軀至矣，然後成見鐻，然後加手焉；不然則已。則以天合天，器之所以疑神者，其由是與！”

60) 「天道」 夫虛靜·恬淡·寂寞·無爲者，天地之本，而道德之至，故帝王聖人休焉。

61) 「天道」 言以虛靜推於天地，通於萬物，此之謂天樂。天樂者，聖人之心，以畜天下也。

가 있다는 것도 잊게 되는 경지에 이르게 된다. 재경은 이러한 재계의 과정을 거친 뒤에 비로소 자신이 만들고자 하는 악기 틀의 형상을 마음에 품게 된다. 그리고 아무 나무나 선택하는 것이 아니라, 나무의 모습과 결을 살펴 만들고자 하는 형상에 알맞은 나무를 선택하여 제작한다. 윗 글에서는 이러한 과정을 ‘하늘로 하늘을 합하는 것’(以天合天)이라고 표현하고 있는데, 이것은 재경이란 개인의 德과 자연의 道가 합일되는 것일 뿐만 아니라, 心齋를 통한 회복된 재경의 마음과 그 神이 악기 틀의 理, 나무의 理와 합치되고 나아가 만물을 화육하는 道·天地의 작용인 精神과 합일되는 것이라고도 말할 수 있다.

(3) 明(白)

天地의 德을 밝고 빛나게 하는 사람, 이러한 사람을 일컬어 大本·大宗이라 하니 하늘과 조화를 이루는 사람이다. 세상을 고르게 하는 것은 타인과 조화를 이루는 사람이다. 타인과 조화를 이루는 것을 일컬어 人樂이라 하고, 하늘과 조화를 이루는 것을 일컬어 天樂이라고 한다.<sup>62)</sup>

天地의 德이란 만물을 낳고 기르는 化育의 작용을 의미한다. 이와 같은 天地의 德을 밝고 빛나게 할 수 있는 것은 만물을 분별하는 官知나 心知가 아니라 神에 의해서만 가능하다. 앞에서 살펴본 것처럼, 인간은 神에 의해 萬物과 통하며 天地의 精神, 天理, 天地의 德과 合一할 수 있다. 아울러 天地의 德과 합일한다는 것은 天地의 德에 의해 化育되는 萬物과 合一하는 것을 뜻한다. 결국 天地의 德을 밝고 빛나게 한다는 것은 자신과 마주하는 모든 사물을 神으로 대하는 경지에 이른 것이라고 할

62) 「天道」 夫明白於天地之德者, 此之謂大本大宗, 與天和者也 ; 所以均調天下, 與人和者也. 與人和者, 謂之人樂 ; 與天和者, 謂之天樂.

수 있다.

저 텅 빈 곳을 관조(觀照)하면 비어 있는 방(虛室)에서 빛(白)이 생기고 상서로움이 와서 머문다.<sup>63)</sup>

마음(宇)이 크게 안정된 사람은 자연의 빛(天光)을 받는다.<sup>64)</sup>

여기서 장자가 말한 ‘텅 빈 곳’과 ‘비어 있는 방’은 고요한 물이나 거울과 같은 聖人の 虛靜한 마음 즉 인간의 본래적인 마음을 가리킨다. 본래적인 마음이 지닌 虛함은 “마음을 소통시키고, 정신을 깨끗하게 하고, 얹을 버리는”<sup>65)</sup> 마음의 齋戒를 통해서 가능하다. 마음의 재계를 통해 虛의 상태를 회복한 본래적 마음에서는 자연의 빛(白·天光)이 생기게 되는데, 이러한 빛은 바로 神이 지닌 것이다.

한편 「天地」편에는 ‘機心’과 관련된 자공(子貢)과 밭가는 노인(圃者) 사이의 대화가 실려 있다. 공자는 그 圃者에 대해 다음과 같이 평하였다.

그 사람은 혼돈씨의 방법에 의지하여 수양하였다. 하나(一)만을 알 뿐 다른 것은 알지 못하며, 내면을 다스릴 뿐, 세상일을 다스리지 않는다. 마음을 밝고 빛나게 하여 소박함(素)으로 들어가고, 無爲로써 질박함(樸)을 회복하여, 참된 본성을 깨닫고 神을 품은 체(體性抱神) 세간에서 노니는 사람이니, 너는 당연히 놀라움을 느꼈겠지만, 혼돈씨의 방법을 나와 네가 어찌 알 수 있겠느냐!<sup>66)</sup>

윗글에서 ‘하나만을 알 뿐’이란 것은 만물을 하나로 통일하는 道에 대

63) 「人間世」 瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止.

64) 「庚桑楚」 宇泰定者，發乎天光.

65) 「知北遊」 汝齋戒，疏淪而心，澡雪而精神，搥擊而知!

66) 「天地」 孔子曰：“彼假修混沌氏之術者也，識其一，不知其二；治其內，而不治其外。夫明白入素，無爲復樸，體性抱神，以遊世俗之間者，汝將固驚邪？且混沌氏之術，子與汝何足以識之哉!”

한 깨달음을 의미한다. ‘내면을 다스릴 뿐’이란 것은 외부를 향한 官知와 心知를 배제하고 본래적인 心性의 회복에 집중하는 것을 뜻한다. 발가는 노인은 이를 통해 ‘마음을 밝고 빛나게’ 하였는데, 이것 역시 본래적인 마음이 지닌 神의 작용을 발휘함을 의미한다.

道로써 널리 살펴보면 萬物에 대한 대응이 갖춰질 것이다. 그러므로 천지에 두루 미치는 것은 德이고 만물에 행하여지는 것은 道이다.<sup>67)</sup>

道를 아는 사람은 반드시 理와 相通하고, 理와 相通하는 사람은 반드시 변화(權)에 밝으며, 변화에 밝은 사람은 外物로 자신을 해치지 않는다.<sup>68)</sup>

天地가 지닌 커다란 功德은 말로 할 수 없고, 사계절이 지닌 분명한 규율은 의론할 수 없으며, 만물이 지닌 생성의 원리는 설명할 수 없다. 聖人は 天地의 功德을 근원으로 삼고 만물의 원리와 상통한다. 이러한 까닭에 至人이 無爲하고 聖人이 조작하지 않는다는 것은 天地에서 살림을 일컫는다.<sup>69)</sup>

윗글에 따르면 道를 아는 사람은 萬物의 理에 상통하고 변화에 밝은(明) 사람이다. 道와 理에 대해, “德은 和이고, 道는 理이다”<sup>70)</sup>라는 언급에 따르면, 道와 理는 본질적으로 차이가 없다. 그러나 “나무 열매나 풀 열매에도 理가 있으니, 비록 사람과 사람 사이의 관계가 복잡할지라도 서로 의존하며 살아갈 수 있다.”<sup>71)</sup>거나, “만물이 서로 다른 理(殊理)를

67) 「天地」以道汎觀，而萬物之應備。故通於天地者，德也；行於萬物者，道也。

68) 「秋水」知道者必達於理，達於理者必明於權，明於權者不以物害己。

69) 「知北遊」天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美而達萬物之理，是故至人無爲，大聖不作，觀於天地之謂也。

70) 「繕性」夫德，和也；道，理也。

71) 「知北遊」果蓏有理，人倫雖難，所以相齒。

지닌 것은 道가 어떤 것을 편애해서가 아니기에 이름 할 것이 없다.”<sup>72)</sup>는 말에 비춰보면, 나무 열매와 풀 열매의 理가 다르듯이 만물은 각기 상이한 理를 지니고 있다고 할 수 있다. 이렇게 볼 때, 道가 천지만물의 생성과 변화를 관통하는 하나의 근원을 뜻한다면, 理는 주로 서로 다르게 드러나는 개별 사물들의 생성과 변화의 원리를 가리킨다고 할 수 있다.

만물이 서로 다른 理를 지니고 있다고 주장할 수 있는 것은 萬物의 理에 대한 앎이 가능하다는 것을 전제로 한다. 道와 마찬가지로 만물의 理에 대한 깨달음은 어떠한 인위적인 방법이나 유목적적인 사려가 아니라, ‘天地에서 살핌’을 통해서만 가능할 뿐이다. 이것은 바로 「齊物論」에서 聖人은 옳고 그름을 초월하여 ‘하늘에 비취볼 뿐’(照之於天)이라고 말하는 것과 같다.<sup>73)</sup> 그리고 ‘天地에서 살핌’이나 ‘하늘에 비취볼 뿐’이라는 것은 결국 道 또는 天을 기준으로 삼는 것으로, 道·理에 대한 觀照 내지 通·一·明白의 기능을 지닌 神으로 만물과 감응하는 것이다. 다시 말해 어떠한 의도나 목적도 지니지 않은 虛靜한 마음으로 만물이 드러내는 변화를 살펴보고 수용하며, 그 변화의 흐름에 따라 만물과 대응하는 것이라 할 수 있다. 이를 통해 구체적인 변화(權)에 대처하는 임시방편적인 수단 내지 앎도 가능하다. 이러한 앎은 官知나 心知를 통해 얻는 ‘非自然知’를 초월하는 ‘自然知’이자, 참된 앎(眞知)이라고 할 수 있다.

## 5. 결론

지금까지 살펴본 바에 따르면, 장자의 철학 속에서 마음은 아래로는 호생오사(好生惡死)·호리오해(好利惡害)하는 본능적 욕구로부터 위로는 수

72) 「則陽」 萬物殊理, 道不私, 故無名.

73) 「齊物論」 是以聖人不由, 而照之於天, 亦因是也.

양을 통해 虛·靜의 상태를 회복한 본래적 마음에 이르는 兩端의 구조를 이루며 官知를 아우르는 心知와 神이라는 복합적인 작용을 지니고 있다

神이 지닌 通의 각도에서 보자면, 神은 만물에 내재해 있는 道·德·理 내지 物의 實情에 통하며 그것을 깨달을 수 있다. 반면 官知나 心知는 物의 영역에 제한되며 사물과 사물이 드러내는 변화의 표상만을 이해하는데 그친다. 一의 관점에서 보자면 神은 만물이 드러내는 다름을 초월하여 그것들을 하나로 관통하여 이해하려고 하지만, 官知와 心知로는 만물이 각기 다름만을 분별할 수 있을 뿐이다. 그리고 明(白)의 입장에서 보자면 神은 자연(天道)에 의거하여 物의 변화를 관조하며 감응하지만, 官知나 心知는 利害得失에 기초한 주관적·상대적 기준에 따라 物의 고정된 一面에 대한 이해에 머물 뿐이다.

官知와 心知는 끊임없이 변화하고 있는 物을 변화의 흐름 속에서 분리하여 특정한 時·空 속에서 고정적·분별적·단절적으로 이해하고 있다고 말할 수 있다. 반면 神은 본능적인 마음이 지닌 인위적인 의도와 목적을 떨쳐내고 官知와 心知를 배제한 상태에서, 通·一·明의 기능을 통해 物의 道와 合一할 수 있다. 이것은 나의 道(德)와 外物의 道(德)을 합치하고, 나의 神과 天地의 精神을 合一하는 以天合天의 방식이라고 할 수 있다. 이때 본래적 마음이 지닌 神은 모든 대립을 초월하여 萬物齊一·以道觀之의 경지에 이르게 하는 관건이 된다.

神이 없다면 인간은 道를 이해할 수 없고, 物과 道는 접점을 찾을 수 없다. 하나의 物에 불과한 인간의 주관적 관점에서 外物을 이해하는 것은 상대적 분별에 머물 뿐이며 오히려 外物에 대한 오해와 왜곡을 야기할 수 있다. 그러므로 莊子에 따르면 外物에 대한 과도한 집착과 추구를 벗어남과 동시에 기존의 욕구와 상대적 앎을 떨쳐버린 虛·靜한 마음으로 만물을 관조해야 하는데, 이것은 본래적인 마음이 지닌 神의 기능을 회복하여 발휘할 때 가능한 것이며, 이를 통해 眞知를 향해 나아가는 門을 열 수 있다.

莊子の 心論은 노자의 마음에 관한 이해를 계승하면서도, 인간이 선천적·보편적으로 지니고 있는 본래적 마음과 그 작용인 神을 통해 道와 합일하고 만물의 변화를 참되게 이해할 수 있는 길을 제시하였다는 점에 있어, 도가 철학의 발전은 물론 마음과 삶에 관한 이해에 있어서도 先秦 儒家와는 다른 차원의 방향을 제시하고 있다고 할 수 있다.

## 참고문헌

- 劉文典 著, 趙鋒·諸偉奇 點校, 『莊子補正』, 安徽大學出版社·雲南大學出版社, 1999년.
- 曹礎基, 『莊子淺注』, 中華書局, 2000년.
- 陳鼓應, 『莊子今注今譯』(上中下), 中華書局, 1983년.
- 안동림 역주, 『莊子』, 현암사, 1998년.(개정판)
- 이강수·이권 옮김, 『장자 I』, 도서출판 길, 2005년.
- 徐復觀, 『中國人性論史(先秦篇)』, 臺灣商務印書館, 1988년.
- 王邦雄, 『老子的哲學』, 東大圖書公司印行, 1990년.
- 리우샤오간(劉笑敢) 씀, 최진석 옮김, 『莊子哲學』, 소나무, 1998년.
- 풍우란 저, 박성규 옮김, 『중국철학사』(상), 까치, 1999년.

## 莊子心論研究(2) A Study on the Theory of Mind in Zhungzi's Philosophy(2)

Yeon Jaeheum (延在欽, Rep. of Korea Air Force Academy)

莊子認為萬物正在變化。因此，在莊子哲學中，如何了解而應付萬物的變化就是重要問題之一。莊子所謂‘心’與如此問題有直接的關係。在莊子哲學裏，‘心’概念具有多重的涵意。就認識方面而言，除了相當於感性的認識的‘官知’以外，莊子主張人們的心具有‘心知’和‘神’的功能。其中，‘心知’就屬於所謂理性的認識。在莊子看來，官知和心知的功能只限於能經驗和思慮的‘物’的領域，所以他說：“言之所盡，物之所至，極物而已。”而且經過官知和心知得到的‘知’帶著相對的、主觀的界限。

與此不同，莊子所謂‘神’具有‘通’、‘一’以及‘明(白)’的功能。首先，對於‘通’而言，神能夠通於內在於萬物之中的道、理而把握到它們。再次，所謂‘一’是指能超越和一貫變化的不同樣子的功能。最後，‘明(白)’意味以虛靜的心來觀照萬物的變化而依據其流行而應付那些變化。從此看出，在莊子那裏，回復神的功能的心就是‘本來的心’，而且人們能用本來的心來打開向真知的大門。

主要語: 莊子, 心, 官知, 心知, 神

연재홍 E-mail: dolsoyjh@hanmail.net

투 고 일	2017년 04월 20일
심 사 일	2017년 05월 03일
게재확정	2017년 05월 11일