

『장자』에 나타난 민(民)의 덕(德)과 정치역량

- 외편의 「변무」 등 4편을 중심으로 -

김 경 희

(한국방송통신대학교)

1. 들어가며

동아시아의 철학적 전통 속에 나타난 덕 개념을 연구하려고 할 때 대개 주목하게 되는 것은 유가철학이다. 다른 어떤 사유 전통보다도 유가철학에서 덕 개념을 가장 두드러지게 확인할 수 있을 뿐 아니라 유가철학의 핵심이라고 할 수 있는 윤리론의 체계 자체가 덕 개념을 기초로 하고 있기 때문이다. 특히 최근 서구의 윤리학적 담론에서는 덕 윤리의 관점에서 동아시아의 윤리적 전통에 접근하면서 주로 유가의 덕 개념에 관심을 집중시켜 왔다. 그러나 동아시아에서 덕 개념은 유가의 전유물은 아니다. 『노자』가 언제부터인가 ‘도경’(道經)과 ‘덕경’(德經)의 두 부분으로 구성된 체재를 갖추게 되었다는 사실만 보아도 알 수 있듯이, 동아시아의 철학적 전통의 큰 축을 담당해온 도가 역시 ‘덕’을 자신들만의 고유

주제어: 『장자』, 민(民), 본성, 덕, 동덕(同德), 논의(論議)

Zhuangzi, people(民), nature(性), de/virtue(德), sharing in de(同德), discussing and debating(論議)

한 철학적 개념으로 발전시켰다. 본 논문에서는 『노자』와 함께 도가의 대표 문헌으로 간주되어 온 『장자』에 주목하여 이 텍스트에서 발견되는 독특한 덕 개념에 대해 살펴보고 그 철학적 함의에 대해 생각해 보고자 한다.

『장자』는 단일 저자의 일관된 사상 체계를 보여주는 저작이 아니라 전국시대 말에서 한초에 이르는 긴 시간에 걸쳐 다수의 저자들에 의해 저술된 다양한 글들의 모음집이다. 이 가운데 내편이 장자의 철학을 비교적 충실하게 담고 있고 외편과 잡편은 내편의 철학을 서로 다른 방식으로 계승하고 발전시킨 장자 후학들의 저술이라는 점에 대해서 이견이 거의 없다. 그런데 26개의 편으로 구성된 외·잡편의 경우 동일한 편 내에서도 관점이 다르거나 서로 대립된 사상을 보여주는 내용들이 공존하고 있는 경우가 많아, 하나의 편을 최소 단위로 삼아 사상적 귀속처들을 분류하려는 시도를 난감하게 만들기도 한다. 그러나 외편의 첫 번째 편인 「변무」를 시작으로 이어지는 「마제」, 「거협」 및 「재유」의 앞 두 단락은 한 명의 저자에 의해 저술된 것으로 단정해도 무방할 정도로 『장자』 가운데에서 가장 일관된 사상과 용어 사용법을 보여주고 있으며 서술방식에 있어서도 『장자』의 여타 부분들과 확연히 구별된다.¹⁾

이 저술군은 『장자』 특유의 우화적 형식을 배제한 채 저자가 자신의 주장을 직접적으로 피력하는 논술식의 서술방식을 취하고 있다. 또한 내용에 있어서는 『장자』의 다른 어떤 부분들보다도 비판의 논조를 강하게 드러낸다. 유가에서 강조하는 인의(仁義) 규범과 예악(禮樂)의 수단, 법가

1) 20세기 초 중국의 나근택(羅根澤)이 「변무」 등 4편을 동일한 저술군으로 분류한 이래, 관봉(關鋒)과 유소간(劉笑敢), 앤저스 그레이엄(Angus C. Graham) 등이 같은 견해를 제시해 왔다. 羅根澤(2001), 「莊子外雜篇探源」, 『羅根澤說諸子』, 上海: 上海古籍出版社; 關鋒(1961), 「莊子外雜篇初探」, 『莊子哲學討論集』, 北京: 中華書局; 劉笑敢(1998), 『장자철학』, 최진석 옮김, 소나무; Angus C. Graham(2001), *Chuang-tzu: The Inner Chapters*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company 참조.

에서 강조하는 사회적 통제장치들과 엄격한 법제도, 양주(楊朱)와 묵자(墨子), 명가(名家) 등에 의한 현실과 유리된 철학적 논쟁 등이 통렬한 비판의 대상이 된다. 또한 유가에서 숭배하는 성인들의 출현으로 인류의 삶이 오히려 비참 일로를 걸어왔다는 역사적 관점에 서서, 국가기구와 통치제도의 수립과 사회적 분화에 따라 형성된 사회구성원들 간의 위계 질서에 대해 강한 거부감을 표현한다. 그 대신 상고시대에 존재했었다고 하는 원시적 부족공동체에 대한 향수와 회고적 전망을 통해 이상사회론을 제시하고 있다.

그런데 이 저술군의 저자가 비판의 논점을 일관되게 견지하고 이상적인 사회의 밑그림을 그리는 데 있어서 철학적 기초가 된 개념들이 있다. 바로 덕(德) 개념과 본성(性) 개념이다. 그는 이 개념들에 기초해서 이후 동아시아인들의 공동체적 상상력에 활기를 불어넣은 특유의 사회적·정치적 전망과 그것을 뒷받침할 인간관을 제시하였다. 본 논문에서는 외편의 이 저술군에 나타난 본성 개념과 덕 개념을 살펴보고, 이를 통해 덕이 실질적으로 한 사회의 소수의 탁월한 자들에게 한정되는 도덕적 자질이 나 정치적 자격으로서가 아니라 사회구성원들의 보편적인 정치적 역량으로서 사유될 수 있는 가능성이 없는지를 검토해 보고자 한다.

2. 민(民)의 덕(德)과 정치역량

2.1. 고대 유가의 덕의 주체

고대 중국의 문헌들을 보면, ‘덕’(德)이라는 용어는 본래 인간의 행위에만 적용된 것도 아니었고 도덕적인 의미만을 내포하는 것도 아니었다.²⁾ 그러나 유가는 ‘덕’을 주로 개인으로 하여금 도덕적인 방향으로 행

위하도록 이끄는 내적 경향성이나 태도를 가리키는 데 사용함으로써 이 용어를 인간이 추구해야 할 윤리적 범주로 자리잡게 하였다. 유가에게 덕은 일차적으로는 개인적 차원에서 도덕적 행위의 지속성과 일관성을 보장해주는 근거로 여겨졌지만, 사회적 차원에서는 타인으로 하여금 자신을 모방하게 하거나 도덕적으로 행위하도록 유도하는 인격적 감화력으로 간주되었다.³⁾ 『설문해자』에서 고대에 ‘德’자와 통용되곤 했던 ‘惠’자를 다음과 같이 풀이한 것은 덕 개념의 이런 특성을 잘 드러낸 것이다. “惠은 밖으로는 다른 사람들로 하여금 얻도록 하고 안으로는 자기 스스로 얻는 것이다.”⁴⁾

덕의 이런 이중적 측면에 상응하여 공자는 덕을 개인의 도덕적 실천과 인격 완성의 토대로 삼는 동시에, 유가적 이상사회를 실현하는 데 구심점 역할을 해줄 정치적 힘으로 보았다. 덕을 단순히 개인들 사이의 인간관계에서 요구되는 윤리적 태도로만 보지 않고 사회 전체의 질서를 수립하고 공동체의 번영을 달성하는 데 중요한 역할을 해줄 정치적 요소로 제시한 것이다. 공자의 이런 덕 개념으로부터 유가의 정치이론이 일찌감치 덕치주의 이념을 확립하였음은 두 말할 것도 없다. 사실상 공자의 관심은 모든 사회구성원들을 보편적인 윤리적 개인으로 확립하는 데 있었다기보다는 위정자들에게 정치권력의 원천으로서 도덕적 자질을 요구하

2) 김형중(2011), 『『논어』의 ‘德’ 개념 고찰』, 『중국학논총』 32집, 297-304쪽 참조. 김형중은 이 논문에서 서주 초기의 문헌에서 ‘德’은 가치중립적인 의미의 행위나 행위 경향을 지칭하는 데 사용되었지만, 점차로 정권 수립과 유지의 조건과 관련하여 찬양됨으로써 가치지향적인 개념으로 변모해 갔다고 분석한다.

3) 모방을 통한 덕의 함양에 대해서는 Donald J. Munro(2001), *The Concept of Man in Early China*, Ann Arbor : Center for Chinese Studies, pp. 96-102 ; 김형중(2011), 『‘덕’, 함양과 행위 지침』, 고려대학교 박사학위논문, 94-110쪽 참조.

4) 『說文解字』「心部」, “惠, 外得於人, 內得於己也.” 단옥재(段玉裁)의 풀이를 따랐다. 段玉裁, 『說文解字注』, “‘內得於己’는 몸과 마음이 스스로 얻는 것을 말한다. ‘外得於人’은 은혜를 베풀어 다른 사람들로 하여금 얻게 하는 것을 말한다.(內得於己, 謂身心所自得也. 外得於人, 謂惠澤使人得之也.)”

고 그들이 갖추어야 할 구체적인 덕목들이 무엇인지를 제시하는 데 있었다고 할 수 있을 것이다. 『논어』의 다음 구절은 공자의 덕치주의 정치이론의 핵심을 보여주는 말로 흔히 인용된다. “위압적 정치로써 이끌고 형벌로써 다스린다면 민(民)은 형벌을 면하려고만 하고 부끄러워함은 없을 것이다. 그러나 덕으로써 이끌고 예로써 다스린다면 민은 부끄러워하는 마음을 가지고 따라올 것이다.”⁵⁾ 이 구절에서 알 수 있듯이, 공자는 현실 사회에서 난무하는 물리적 폭력이나 법과 같은 국가의 강제적 수단을 대체해서, 또는 그것을 능가해서 평화적이고 비폭력적인 방식으로 사회질서를 확립하고 유지해갈 수 있게 하는 정치수단으로서 덕 개념에 주목하였다.

공자가 정치권력의 원천으로 덕을 요구할 때, 이 덕은 외부로부터 개인에게 주어지는 것이 아니라, 개인이 자신의 의지와 노력을 통해 스스로 획득해야 하는 것이었다. 덕은 자기 자신을 바로잡는 자기 수양과 도덕적 주체로서 자기를 형성해가는 부단한 과정을 통해서 얻어지고 축적되는 것이며, 그런 덕을 지닌 자는 신분이나 계층, 지위 같은 외적 조건들과 무관하게 위정자의 자질을 충분히 갖춘 사람으로 평가된다. 공자는 수양을 통해 자기 통제력을 확보하는 것은 궁극적으로는 타인에 대한 통제력이 발생하는 기초가 될 것이라는 확신을 가지고 있었다. “진실로 자기 자신을 바르게 한다면 정치에 종사하는 데 무슨 어려움이 있겠는가? 자기 자신을 바르게 할 수 없다면 어찌 다른 사람을 바로잡을 수 있겠는가?”⁶⁾ 이 말이 보여주듯이 공자는 정치적 지배력은 타인을 향해 강압적으로 행사되어야 할 것이 아니라 자기 규제력을 원천으로 해서 타인의 자발적 복종을 끌어낼 수 있는 것이어야 한다고 보았다.

사회적 맥락에서 볼 때, 공자의 이러한 덕 개념은 정치적 활동에 참여

5) 『論語』『爲政』, “道之以政, 齊之以刑, 民免而無恥, 道之以德, 齊之以禮, 有恥且格.”

6) 『論語』『子路』, “苟正其身矣, 於從政乎何有? 不能正其身, 如正人何?”

할 수 있는 자격을 개인의 능력과 무관하게 결정되는 계급이나 세습적 지위와 같은 외적 조건들로부터 해방시키려는 의도를 가지고 있었음은 분명하다. 공자는 그런 귀속적 요건들을 개인의 의지와 학습의 과정을 통해 획득할 수 있는 주관적 능력으로 대체하려고 하였으며, 그 점에서 그의 덕 개념은 어느 정도의 혁신성을 지니고 있다고 평가할 수도 있을 것이다. 그러나 이것이 근본적으로 사회구성원들을 정치적 장과 공적 영역에 참여할 수 있는 자격을 가진 자와 자격이 없는 자로 구분하고 소수의 자격 있는 자들만을 정치적 주체로서 선별하려고 하는 오랜 정치적 관습 자체에 대한 회의를 의미하지는 않는다. 공자에게 유덕자는 현실적 지위가 어떠한 정치적 주체가 될 잠재력을 갖춘 자들이며, 또 유덕자들만이 정치적 주체가 될 자격이 있다. 사회는 정치적 활동의 자격이 있는 자와 자격이 없는 자로 엄격하게 구분되어 통치질서를 구성해야 하며, 그들이 서로의 영역을 침범하지 않으면서도 상보적 협력을 통해 조화로운 공존을 이룰 때 그 공동체는 안정적으로 유지될 수 있다는 것이다.

공자가 생각하듯이 덕이 규범적인 자기 통제와 의식적 수양을 통해서 스스로 획득해야 할 자질이고 그것의 획득이 개인의 의지와 노력에 달려 있는 것이라면, 그러한 덕은 누구에게나 보편적으로 열려 있는 듯이 보인다. 그러나 그것은 가능성의 차원에서만 그러할 뿐, 실질적으로 누구나 덕을 획득하는 것은 아니며 공자 스스로도 그것을 기대하지 않았다. 누구든 유덕자가 될 수 있지만 누구든 유덕자가 되는 것은 아니다. 공자가 “덕을 아는 자는 드물다”라고 단언한 것에서 이 점은 분명해진다.⁷⁾ 이처럼 소수의 사람들만이 드물게 덕을 터득하여 ‘지덕자’(知德者) 또는 유덕자가 될 수 있다면, 그리고 덕의 유무에 따라 정치적 자격이 있는 자와 자격이 없는 자가 나뉘다면, 정치적 활동의 실질적 가능성도 역시 소수의 사람들에게로 제한된다. 따라서 덕을 정치 행위의 기초로 삼는 유가

7) 『論語』「衛靈公」, “知德者鮮矣.”

의 정치이론은 인격적으로 완성된 소수의 개인들만이 정치활동에 참여해야 한다는 관념으로 귀결되는 것이다. 반면에 덕이 없는 자들, 인격적으로 아직 완성되지 않았거나 그럴 여지가 없는 것으로 미리 분류된 자들은 정치 영역으로 진입하거나 공적인 영역에서 활동하는 것이 제한되어야 한다.

소수의 사람들이 획득할 수 있는 탁월한 능력이나 자질로서의 덕에 관심을 기울이는 경향은 유가의 문헌들뿐만 아니라 『장자』에서도 발견할 수 있다. 『장자』 가운데에서도 가장 후대에 성립된 것으로 보이는 절충주의적 경향의 저술들, 즉 외편에 있는 「재유」의 후반부와 「천지」, 「천도」, 「천운」 및 잡편의 「천하」 등으로 이루어진 저술군에서⁸⁾ 이 점이 두드러지게 나타난다. 이 저술들에서 ‘덕’은 실제로 통치자의 지위에 있는 자들을 대상으로 하여 설명되고 있다. 덕은 ‘왕의 덕’(王德), ‘천자의 덕’(天子之德), ‘제왕의 덕’(帝王之德)이다.⁹⁾ 무엇보다도 ‘제왕의 덕’이라는 표현은 그 자체로 『장자』 속에서 이 저술군의 정체성을 확인시켜주는 요소가 된다. 한초(漢初)에 활동했던 다양한 종류의 절충주의자들 가운데 도가를 중심으로 하여 유가와 법가 등의 철학을 종합하려고 했던 이 저술군의 저자들은 이미 불가피한 현실이 된 제국적 형태의 통치질서를 염

8) 유소감은 이 저술군은 유가와 법가의 사상을 받아들여 통치술을 제시하는 사상 분파에 쓰여진 것으로 보면서 이 저자들을 ‘황로파’(黃老派)로 분류한다(劉笑敢, 앞의 책, 435쪽). 그레이엄 역시 이 편들에서 한초(漢初)의 절충주의적 경향의 사상들이 발견된다고 보면서 이 저자들을 ‘종합주의자’(Syncretists)로 부르지만, 각 편들 속에서는 사상적 뒤섞임이 일어나고 있기 때문에, 편 전체를 종합주의적 저자의 저술로 귀속시킬 수는 없다고 덧붙인다(A. C. Graham, *Op. cit.*, p. 28).

9) 『莊子』 「天地」, “夫王德之人, 素逝而恥通於事, 立之本原而知通於神. 故其德廣, 其心之出, 有物採之. 故形非道不生, 生非德不明. 存形窮生, 立德明道, 非王德者邪! 蕩蕩乎! 忽然出, 勃然動, 而萬物從之乎! 此謂王德之人”; 「天道」, “夫虛靜恬淡寂寞無爲者, 萬物之本也. 明此以南鄉, 堯之爲君也; 明此以北面, 舜之爲臣也. 以此處上, 帝王天子之德也; 以此處下, 玄聖素王之道也”; 「天道」, “夫帝王之德, 以天地爲宗, 以道德爲主, 以無爲爲常. 無爲也, 則用天下而有餘.”

두에 두고 통치자에게 요구되는 태도와 정치적 자질로서의 덕에 대해 주로 고민한다. 이들은 「재유」의 앞단락이나 『노자』에서 제시된 무위(無爲)¹⁰⁾ 개념을 수용하여 제왕지술(帝王之術)의 관점에서 재맥락화함으로써 무위를 제왕의 덕으로 요구하고 있다.

덕을 이미 통치의 주체인 사람들에게 요구해야 할 정치적 자질로서 논의하지는 않을지라도, 그것을 소수의 사람들만이 획득할 수 있는 비범한 능력으로 보는 관점은 『장자』 내편에서도 발견된다. 내편 가운데에서도 제5편은 ‘덕충부’(德充符)라는 편명이 보여주듯이 덕을 주제로 하는 여러 우화들을 중점적으로 모아놓고 있어서 내편의 저자인 장자의 덕 사상을 이해하는 데 중심 자료가 되는 부분이다. 이 편에서 장자가 덕이 충만한 사례들, 즉 유덕자로 제시하는 사람들은 주로 형부전자(形不全者)이다. 선천적 기형에 의한 것이든 후천적 질병에 의한 것이든, 또는 전국시대에 과도하게 남용되었던 형벌로 인한 것이든, 신체적 결함을 가진 자들은 겉으로 드러나는 외형이 정상성의 기준에서 벗어나 있다는 이유만으로 타인들에게 기피와 혐오의 대상이 되고 사회의 공적인 장에서 소외되거나 배제되는 경향이 있다. 이들은 모방이나 선망의 욕구를 불러일으키는 유덕자의 상과는 거리가 멀어 보인다. 그러나 장자는 「덕충부」의 여러 우화를 통해 오히려 형부전자를 유덕자의 사례로 제시함으로써 덕은 겉으로 드러나는 외형과 무관하며(德不形) “덕에 뛰어난 점이 있으면 형체는 잊혀지기 마련”임을¹¹⁾ 강조한다. 그러나 이런 경우에도 덕은 인간이라면 누구나 가지고 있는 보편적 역량이나 자질로서 이야기되고 있는 것은 아니다. 오히려 그것은 불운이나 삶의 비극적 사건을 초인적으로 극복한 인물들이 갖는 매우 특별한 능력으로 간주되고 있다. 무엇보다도 「덕충부」에서 형부전자들이 등장하는 우화들 속에는 어김없이 정치 권

10) 『莊子』「在宥」, “故君子不得已而臨莅天下, 莫若無爲. 無爲也而後安其性命之情.”

11) 『莊子』「德充符」, “故德有所長, 而形有所忘.”

력자들이 나란히 등장한다. 장자는 이들을 형부전자들의 덕에 감화되는 대상으로 설정함으로써 형부전자로서의 유덕자들을 오히려 위정자들보다도 더 고귀한 지위에 있는 사람들로 격상시키는 효과를 가져온다.

2.2. 민(民)의 본성과 덕

이상과 같이 덕이 도덕적 수양이나 학습의 과정을 거쳐 획득된 능력이든 삶에 운명처럼 닥쳐온 불행을 비장하게 극복함으로써 획득된 능력이든 간에 이런 덕은 모든 사람에게 보편적으로 주어지지 않는다. 그것은 소수의 사람들만이 획득하는 특별한 능력이다. 정치적 자질이나 자격을 이런 덕에서 찾는다면, 정치란 평범한 사람들과 달리 비범하고 탁월한 능력을 갖춘 자들에게만 열려 있는 특수한 활동만을 가리키게 되고 모든 사회 구성원들이 참여할 수 있는 인간의 보편적 활동으로 자리매김할 수는 없을 것이다. 그러나 『장자』 외편의 『변무』 등 4편에서는 전혀 다른 관점으로부터 덕 개념에 접근하고 있다. 이 저술군의 저자는 개인이 어떻게 해야 덕을 획득할 수 있는지에 대해 답하려고 하지 않는다. 그는 유덕자의 요건을 규정하려고 하기보다는 사람들이 이미 보편적으로 지니고 있는 특성과 능력으로부터 덕 개념을 정립하려고 한다. 특히 유가의 문헌에서 정치적 주체로부터 배제되고 있는 자들, 사회구성원들의 대다수를 차지하고 있음에도 불구하고 정치 활동의 자격이 없는 것으로 간주된 자들에 초점을 맞추어 덕에 대한 논의를 전개한다. 그들이 바로 유가들이 주로 덕의 수혜자로만 간주해온 민(民)이다.

‘민’(民)이라는 용어는 그 유래에 대해서 의견이 분분하지만, 『서경』 이래로 춘추전국시대의 문헌에서는 피통치자 전체를 가리키는 말로 널리 사용되었다.¹²⁾ 공자는 사회구성원의 대다수를 차지하는 민을 학습을

12) ‘민’(民)의 어원과 의미에 대해서는 장현근(2009), 『민(民)의 어원과 의미에 대한 고

통해 덕을 함양하려는 의지가 없는 사람들이라고 규정한 바 있다. ‘나면 서부터 아는 자’(生而知之)도 있고 ‘배워서 아는 자’(學而知之)도 있으며 ‘곤란에 처해서 배우는 자’(困而學之)도 있지만, 이 어디에도 해당하지 않는 자들이 사회적으로는 민이다. “곤란을 당해서도 배우려고 하지 않는 자들, 이들은 민으로서 최하등의 인간이 된다.”¹³⁾ 이 말 속에는 민은 삶에 위기와 곤궁이 닥쳐왔을 때 그것을 스스로 타개할 능력이 없거나 그런 능력을 기르려고도 하지 않는 자들이며, 따라서 그들은 다른 사람들에게 의존해야만 삶을 영위할 수 있다는 관점이 암시되어 있다. 물론 공자는 예외적으로 민의 덕에 대해서 언급하기도 한다. 그 덕은 바람직한 통치자상을 가리키는 ‘군자의 덕’과 짝을 이루는 ‘소인의 덕’으로 표현되고 있다.

계강자(季康子)가 공자에게 정치에 대해서 물었다. “무도한 자를 죽여 도가 있는 자를 육성하는 것이 어떻겠습니까?” 공자가 대답했다. “당신이 정치를 하는데, 어째서 사람을 죽일 필요가 있겠습니까? 당신이 선하고자 하면 민(民)도 선해집니다. 군자(君子)의 덕은 바람이요, 소인(小人)의 덕은 풀입니다. 풀 위로 바람이 불면 풀은 반드시 눕습니다.”¹⁴⁾

이 구절에서 소인의 덕은 군자의 덕에 상대적으로 조용해서만 의미를

찰, 『정치사상연구』 제15집 1호, 131-157쪽 참조. 『서경』 이후 춘추전국시대의 문헌에서 “天의 상대어로서 民을 얘기하면, 위의 언급처럼 民이 군주를 포함하게 된다. (...) 하지만 이 특별한 경우를 제외하곤, 피통치자를 부르는 民 관련 개념들을 모두 民으로 통칭할 때 民은 통치자인 군주, 관료 등과 상대를 이루게 된다”(150-151쪽).

13) 『論語』『季氏』, “生而知之者上也, 學而知之者次也. 困而學之, 又其次也. 困而不學, 民斯爲下矣.”

14) 『論語』『顏淵』, “季康子問政於孔子曰: 『如殺無道, 以就有道, 何如?』 孔子對曰: 『子爲政, 焉用殺? 子欲善而民善矣. 君子之德風, 小人之德草. 草上之風, 必偃.』”

갖는 자발적인 복종의 태도이다. ‘군자의 덕은 바람, 소인의 덕은 풀’이라는 유명한 비유를 통해 드러나듯이 공자에게 군자의 덕은 능동적이고 주도적인 능력인 반면, 소인의 덕은 수동적이고 의존적인 복종의 태도이다. 이처럼 군자와 소인, 통치하는 자와 통치되는 민에 따라 덕의 성격이 달라지는 것은 덕이 사회적 계층의 분화와 불가분의 관계에 있다고 본 것이다. 소인의 복종이 아무리 자발적이라고 할지라도, 그 덕은 군자의 덕과 동등한 위상을 갖는 정치적 주체의 능력이 아니며 주권의 원천도 아니다. 이런 관념은 당연히 엘리트주의 정치이론으로 귀결될 수밖에 없다. 맹자처럼 인간이라면 누구나 가진 보편적인 선한 본성을 덕의 기초로 삼는 경우조차도 실질적 관심사는 소수의 통치자의 자질로서의 덕에 있으며, 민은 통치자의 덕이 발휘될 통치의 대상으로 존재한다.

유가의 문헌들은 말할 것도 없고 『장자』에서도 주로 ‘민’(民)은 통치자인 ‘군’(君)이나 ‘왕’(王)에 상대해서 언급된다. 그 경우 민은 정치가들의 통치활동의 대상이 될 뿐이지 정치적 주체는 아니다. 그러나 『장자』 가운데 유소감이 ‘무군파’(無君派)의 저술로 칭한 「변무」 등 4편에서 ‘민’은 군왕과 짝을 이루는 일 없이 그 자체로 덕의 주체로서 등장하고 있다. 이 저술군에서 덕은 곧 민의 덕이며, 민은 어떤 수양의 과정이나 학습의 계기 없이 본원적으로 덕을 소유한 자들로 상정된다. 그렇다면 그 민이 지닌 덕은 어떤 성격의 덕인가? 그리고 그 덕은 정치적 차원에서는 어떤 의미를 갖는가? 이 물음에 답하는 데 있어서 중요한 열쇠가 되는 것이 덕 개념과 더불어 성(性) 개념이다. 이 저술군에서 덕 개념은 항상 성 개념과의 긴밀한 연관 속에서 제시되고 있다. 덕이 모든 민에게 보편적으로 주어져 있다는 주장은 근본적으로 그것이 인간의 타고난 본성에 기초하고 있다는 관점으로부터 나온 것이다. 따라서 민의 덕에 대해 검토하기에 앞서, 본성과 덕의 관계에 대해 살펴볼 필요가 있다.

내편의 경우 ‘덕’(德)이라는 용어는 「양생주」를 제외한 모든 편에서 발

전된다. 특히 「덕충부」는 앞서 언급한 바와 같이 덕을 주제로 하는 우화들로 집중 구성되어 있다. 반면 ‘성’(性)이라는 용어는 내편에는 한 차례도 등장하지 않는다. 맹자가 인간 본성의 선악 여부를 두고 제자인 공도자(公都子)와 나눈 대화에서 확인할 수 있듯이¹⁵⁾ ‘성’은 전국시대의 철학적 담론의 장에서 이미 주요 개념으로 부상하고 있었음에도 불구하고, 장자가 이 개념에 대해 전혀 관심을 보이지 않은 것은 이례적이라고 할 만하다.¹⁶⁾ 그러나 장자와 달리 외·잡편을 저술한 장자의 후학들에게 이 개념은 중요한 고려 대상이 되고 있다. 무엇보다도 「변무」 등 4편에서 성 개념은 저자의 고유한 철학에 개념적 토대 역할을 하고 있다.

그 가운데에서도 「변무」는 내편에는 없던 본성 개념과 그것과 긴밀하게 연관되어 있는 덕 개념을 전면에 내거는 것으로부터 출발하여, 나머지 편들에서 제시될 사회적·정치적 비판과 전망의 인성론적 기초를 제공하는 데 역점을 두고 있는 것으로 보인다. 이 편의 첫머리는 인간 신체에서 발생할 수 있는 몇 가지 물리적 현상들을 예로 들면서 ‘성’과 ‘덕’

15) 『孟子』「告子上」, “公都子曰:『告子曰:『性無善無不善也。』或曰:『性可以爲善, 可以爲不善, 是故文武興則民好善, 幽厲興則民好暴。』或曰:『有性善, 有性不善, 是故以堯爲君而有象, 以瞽瞍爲父而有舜, 以紂爲兄之子且以爲君而有微子啓、王子比干。』今日性善, 然則彼皆非與?』”

16) 이에 대해 『중국인성론사』(中國人性論史)의 저자인 서복관(徐復觀)은 『노자』와 『장자』 내편에는 ‘성’(性)이라는 글자가 등장하지는 않지만 실질적으로는 두 텍스트에서 ‘덕’(德)자가 ‘성’자의 역할을 하고 있다는 점을 여러 차례 강조하면서 덕 개념에 기초해서 두 텍스트에 나타난 인성론을 구성하려고 한다. 徐復觀(1995), 『중국인성론사』, 유일환 옮김, 을유문화사, 43, 90, 113, 120쪽 참조. 벤자민 슈워츠(Benjamin Schwartz)는 서복관의 주장을 지지하면서, “사상의 역사는 그 사상과 동일시되는 술어들의 역사보다 더 중요할지 모른다. 우리는 인성의 문제가 이 술어의 사용과는 관계없이 초기의 중국 사상에 존재한다는 점을 증명할 수 있다”고 말한다. Benjamin Schwartz(2004), 『중국 고대 사상의 세계』, 나성 옮김, 살림, 271쪽 참조. 그러나 슈워츠가 말하려는 바의 취지에는 공감한다 할지라도 두 개념을 막연하게 동일시해서는 안 된다. 둘은 긴밀한 연관성을 가진 동종 개념이기는 하지만 엄밀하게는 가리키는 바가 다르다.

에 대한 논의를 개시한다.

발가락 사이에 붙어 있는 군더더기 살과 육손이의 여섯 번째 손가락은 성(性)에서 나온 것이지만 덕(德)에는 남아도는 것이다. 사마귀와 혹은 몸(形)에서 나온 것이지만 성(性)에는 남아도는 것이다. 과도하게 치우쳐서 인의(仁義)를 발휘하는 자는 그것을 오장에 나란히 배열하지만 올바른 도와 덕이 아니다. 그러므로 발가락에 군더더기 살이 붙어 있는 것은 쓸모없는 살이 이어져 있는 것이고, 손에 곁가지가 난 것은 쓸모없는 손가락이 붙어 있는 것이다.¹⁷⁾

발가락 사이에 붙은 살과 육손이의 여섯 번째 손가락은 어떤 사람이 태어나면서부터 갖추고 있는 신체적 특성이다. 반면 사마귀와 혹은 신체적 현상이기는 하지만 타고난 것이 아니라 후천적 변이로부터 발생한 것이다. 전자는 성(性)이고 후자는 성의 군더더기라는 설명으로부터 우리는 이 저자가 ‘성’이라는 용어를 한 개체가 태어나면서부터 갖추고 있는 특성들을 가리키는 데 사용하고 있음을 알 수 있다. 그런데 발가락 사이의 군더더기 살과 여섯 번째 손가락은 그것들을 제거하려고 할 경우 당사자에게 극심한 고통을 야기하고 심할 경우에는 생명에 위협을 가져올 수도 있지만, 그 사람이 생존을 유지하거나 삶을 영위하는 데 어떤 유효한 기능이나 작용을 한다고 볼 수는 없다. 즉 “발에 군더더기 살이 붙어 있는 것은 쓸모없는 살이 이어져 있는 것이고, 손에 곁가지가 난 것은 쓸모없는 손가락이 붙어 있는 것이다.” 이것들은 “덕에는 남아도는 것이다”라는 말로부터 알 수 있듯이, 저자에게 ‘덕’이란 한 개체가 자신의 타고난 생명을 유지하면서 삶을 영위하는 데 필요한 활동을 하는 것, 또는

17) 『莊子』『駢拇』, “駢拇枝指, 出乎性哉! 而侈於德. 附贅縣疣, 出乎形哉! 而侈於性. 多方乎仁義而用之者, 列於五藏哉! 而非道德之正也. 是故駢於足者, 連无用之肉也; 枝於手者, 樹无用之指也; 多方駢枝於五藏之情者, 淫僻於仁義之行, 而多方於聰明之用也.”

그런 활동을 수행할 수 있는 힘이나 능력을 가리키는 데 사용되는 용어이다. 물론 저자의 의도는 성과 덕의 개념적 차이를 엄밀하게 밝히는 데 있는 것이 아니라 두 개념의 연관성을 드러내는 데 있으며, 이 저술군 전체에서 두 개념은 동종 개념으로서 나란히 언급되는 경우가 많다. 『변무』의 저자가 사용하고 있는 이 두 개념의 관계는 잡편에 있는 『경상초』의 한 구절을 참조함으로써 더욱 더 분명하게 드러날 수 있을 것이다.

유소감에 따르면, 『변무』 등 4편에 나타나는 인성론은 기본적으로 술장파(述莊派)의 인성론으로부터 영향을 받은 것이다.¹⁸⁾ 술장파의 저술에 속하는 『경상초』에는 유소감이 술장파의 인성론을 개괄적으로 보여준다고 지적한 구절이 하나 있다.¹⁹⁾ 이 구절은 여러 개념들에 대한 정의가 연쇄적으로 이어져서 하나의 조직화된 개념 체계를 형성하는 형식을 취하고 있는데²⁰⁾, 여기에는 성(性)과 덕(德)에 대한 정의도 포함되어 있어 두 개념 각각의 의미뿐만 아니라 두 개념의 관계를 명확하게 이해할 수 있게 해준다.

도(道)는 덕(德)이 받드는 것이다. 삶(生)이란 덕의 빛이다. 성(性)이란 삶의 바탕이다. 성에 따라 움직이는 것을 행위(爲)라고 한다.

18) 유소감이 말하는 술장파는 장자의 사상을 ‘술이부작’(述而不作)한 저자들로서, 내편을 통해 드러나는 장자철학의 기본 정신을 계승·발전시키거나 부분적으로 수정한 장자 후학이다. 외편의 「추수」~「지복유」, 잡편의 「경상초」~「우언」 및 「열어구」로 이루어진 총 12개의 편이 술장파의 저술에 해당한다(劉笑敢, 앞의 책, 359쪽). 유소감은 성(性)은 선악을 초월해 있다는 도가의 성초선악론(性超善惡論)이 술장파에 의해 가장 먼저 제출되었으며, 술장파의 이런 인성론이 장자 후학의 다른 두 학파인 무군파와 황로파뿐만 아니라 『회남자』에도 영향을 주었다고 본다(386-397쪽).

19) 위의 책, 387쪽. 「경상초」를 어떤 저술군으로 포함시킬지에 대해서는 관봉이나 그레이엄도 유소감과 같은 입장이다. 關鋒, 앞의 논문, 80쪽; A. C. Graham, *Op. cit.*, p. 190 참조.

20) 그레이엄은 이런 형식을 후기 묵가의 모델을 따른 것이라고 본다(A. C. Graham, *Op. cit.*, p. 190).

행위에 인위성(僞)이 들어간 것을 상실(失)이라고 한다.(…) 부득이하게 움직이는 것을 덕(德)이라고 한다. 움직임에 내가 아닌 것이 없는 것을 다스림(治)이라고 한다.²¹⁾

여기서 본성이란 인간이 살아가는 데 기본 바탕이 되는 것으로 정의된다. 이런 본성이 발동함으로써 인간은 삶을 영위하는 데 필요한 활동들과 행위들을 수행할 수 있다. 그러나 인간의 행위와 활동에는 타고난 본성에 따른 자발적 작용들과 무관한 외적 요소들이나 인위적 목적들이 개입될 수 있으며, 그럴 경우 그 행위나 활동은 타고난 본성을 손상시키고 상실하는 방향으로 전개된다. 반면 인간의 행위가 ‘부득이’(不得已)의 원리에 따르는 것은 ‘덕’이다. 하지 않을 수 있고 하지 않아도 되는 선택적 행위들이나 외적인 목적에 따라 의도되고 계산된 활동들이 아니라 내적 본성의 필연적 요구에 따르고 그것을 충족시키는 자연적 활동과 그 활동의 능력이 덕이라는 것이다. 『경상초』의 이 구절에 나타나는 성 개념과 덕 개념은 『변무』의 저자에게도 영향을 주어 그의 고유한 사회적 문제의식 속에서 다시 발휘되고 있다.

『변무』에서는 발가락 사이에 붙은 굳더더기 살이나 육손이의 여섯 번째 손가락처럼 신체의 특이한 선천적 특성을 성(性)의 예로 드는 것으로부터 출발해서, 개체의 타고난 본성은 그것이 무엇이든 간에 어떤 외적 기준에 따라 판단되거나 평가될 수 없는 내재적 존재 가치를 갖는다는 점을 강조하는 데로 나아간다. 또한 세상의 모든 것은 ‘일정불변하는’(當然) 특성들을 갖추고 있는데, 그 특성들이 아무리 외적 기준에 부합하는 것처럼 보인다 할지라도, 그것들이 그 기준에 맞추어 인위적으로 조작되거나 형성된 것이 아니라 자연적으로 그런 것임을 분명히 한다. “세상 모든 것에는 일정불변의 특성들이 있다. 일정불변의 특성상 그런 것은 굽

21) 『莊子』『庚桑楚』, “道者, 德之欽也; 生者, 德之光也; 性者, 生之質也. 性之動, 謂之爲; 爲之僞, 謂之失.(…) 動以不得已之謂德, 動无非我之謂治.”

은 것도 갈고리를 써서 그렇게 된 것이 아니고 곧은 것도 먹줄을 써서 그렇게 된 것이 아니다. (...) 세상 모든 것은 자연적으로 생겨났지만 어떻게 생겨났는지를 알 수 없고, 모두가 똑같이 얻었지만 어떻게 얻었는지를 알 수 없다. 그러므로 그것은 예나 지금이나 다르지 않고 줄어들 수도 없는 것이다.”²²⁾

그러나 본성의 내용 자체는 일정하여 변할 수 없음에도 불구하고, 「경상초」의 구절에서 언급하였듯이 인간 행위에 다른 외적 요소들이 개입하거나 그것들에 압도되면 본성은 손상되거나 상실될 수 있다. “무릇 작은 미혹은 방향을 바꿀 뿐이지만, 큰 미혹은 본성을 바꾼다.”²³⁾ 여기서 ‘본성을 바꾼다’(易其性)는 것은 본성이 다른 외적 요소들로 대체됨을 의미한다.²⁴⁾ 즉 인간의 행위나 삶에서 본성이 차지하는 자리를 다른 요소들에게 내어준다는 것이다. 「변무」에서는 인류가 ‘삼대 이래’ 본성을 다른 외적인 요소들로 대체해 왔다고 진단하면서, 그 요소들을 다각도로 열거한다. 그 중에 저자가 가장 빈번히 언급하는 것은 유가적 규범인 인의(仁義)이다. 유가는 이 도덕적 가치들을 인간의 본질적 요소로 간주하지만, 「변무」의 저자에게 그것은 인간의 생명활동에 필수불가결한 요소인 다섯 가지 장기에 쓸데없는 군더더기를 갖다붙이는 것과 같다. 그가 보기에 인의라는 도덕적 가치는 개개인이 가진 본성과 자발적인 삶의 역량에 군더더기일 뿐이다. 또한 인간의 타고난 감각기관이 기본적인 감각 활동에 그치지 않고 외부로부터 가해지는 오색(五色)·오성(五聲)·오취

22) 『莊子』『駢拇』, “天下有常然. 常然者, 曲者不以鉤, 直者不以繩, 圓者不以規, 方者不以矩, 附離不以膠漆, 約束不以纏索. 故天下誘然皆生而不知其所以生, 同焉皆得而不知其所以得. 故古今不二, 不可虧也.”

23) 『莊子』『駢拇』, “夫小惑易方, 大惑易性.”

24) 「변무」의 저자가 말하는 ‘易其性’은 본성의 내용 자체가 변할 수 있다는 의미가 아니다. 그레이엄은 목가에게 ‘易’은 “양쪽이 자리를 바꾸는 것”을 의미한다고 본다. A. C. Graham(1978), *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong and London: Chinese University Press, p. 214.

(五臭)·오미(五味)의 과도한 자극에 반응함으로써 오히려 퇴화를 재촉하는 것, 명성과 이익을 추구하느라 타고난 생명과 건강을 해치는 것 등은 “본성을 외물과 바꾸는 것”(以物易其性), “본성을 손상시켜서 자신을 희생물로 삼는 것”(傷性以身爲殉)이다.²⁵⁾

이런 관점으로부터 『변무』의 저자는 어떤 분야에서 아무리 뛰어난 능력을 보인다 하더라도 그것이 자신이 타고난 본성을 희생시킨 결과라면 결코 탁월한 것으로 볼 수 없다고 주장한다. 또한 감각적 측면에서나 도덕적 측면에서나 도달하기 어려운 모델을 설정해두고 그것을 탁월함의 기준으로 삼는 것에 반대하면서, 탁월함의 기준은 자기 외부에 있는 것이 아니라 자기 내부에 있다고 강조한다. 탁월함의 관건은 자신에게 내재된 능력을 얼마나 잘 발휘하느냐에 달려 있지 외적 기준에 얼마나 근접하느냐에 있는 것이 아니라는 것이다.

내가 말하는 ‘홀륭함’(臧)이란 인의(仁義)를 말하는 것이 아니라 자신이 가진 덕(德)의 홀륭함일 뿐이다.²⁶⁾ 내가 말하는 홀륭함이란 인의를 말하는 것이 아니라 타고난 본성과 운명에 맡기는 것일 뿐이다. 내가 말하는 귀 밝음이란 다른 것을 듣는 것이 아니라 자기를 듣는 것일 뿐이다. 내가 말하는 눈 밝음이란 다른 것을 보는 것이 아니라 자기를 보는 것일 뿐이다. 무릇 자기를 보지 못하고 자기 밖의 다른 것만 보며, 자기를 얻지 못하고 자기 밖의 다른 것만 얻는 자는 다른 사람에게 득이 되는 것을 얻고 자기에 득이 되는 것은 얻지 못하는 자이며, 다른 사람에게 즐거운 것을 즐거워하고 자기에

25) 『莊子』『駢拇』, “自三代以下者, 天下莫不以物易其性矣. 小人則以身殉利, 士則以身殉名, 大夫則以身殉家, 聖人則以身殉天下. 故此數子者, 事業不同, 名聲異號, 其於傷性以身爲殉, 一也.”

26) ‘장’(臧)이라는 단어는 흔히 선(善)과 같은 의미로 풀이되지만, 이 저자는 의식적으로 ‘선’(善)이라는 용어를 피하기 위해 이 단어를 쓴 것으로 보인다. ‘선’이라고 쓸 경우, 유가에서 말하는 도덕적인 의미의 선으로 이해될 소지가 있고, 자신이 또 다른 종류의 성선론을 주장하는 것처럼 보일 수도 있기 때문이다.

게 즐거운 것을 스스로 즐겁게 여기지 못하는 자이다.²⁷⁾

2.3. 평등의 기초로서의 덕: 민의 동덕(同德)

앞서 인용한 『경상초』의 구절에는 우리가 주목하지 않으면 안 될 점이 하나 있다. 그 개념들의 연쇄고리가 정치적 행위나 질서를 가리키는 ‘치’(治)에 대한 정의로 끝맺는다는 점이다. “움직임에 내가 아닌 것이 없는 것을 다스림(治)이라고 한다.” 이것은 본성과 덕에 대한 앞서의 정의들이 궁극적으로는 모종의 정치적 이상과 결부되어 있음을 의미한다. ‘움직임에 내가 아닌 것이 없다’는 것은 곧 『변무』의 위 구절에서 말하듯이 내재적 본성에서 비롯되는 자발성에 따라 행위와 활동이 이루어지는 것이다. 이것은 정치란 결국 그 사회구성원들 개개인의 본성과 활동에 기초해야 한다는 관념을 암시한다고 볼 수 있다. 『변무』 등의 저자는 술장파의 인성론적 개념들과 더불어 이런 정치 관념에 영향을 받아, 인간 사회의 바람직한 정치질서는 소수의 정치가들에 의한 타율적 지배와 통치활동에 의해 달성되는 것이 아니라, 개개의 사회구성원들이 갖추고 있는 본성과 그들의 자발적 활동능력에 의해 실현되는 것이라는 견해를 제시한다.

『변무』 다음에 오는 『마제』에서는 『변무』에서 제시된 이런 인성론을 바탕으로 하여 논의를 사회적이고 정치적인 맥락으로 옮겨간다. 여기서 논의의 초점이 되는 것이 바로 민(民)이며 민의 본성과 덕이다. 『마제』의 저자에 따르면 민에게는 ‘일정불변의 타고난 본성’(常性)이 있으며, 그 본성에 따른 자발적인 활동 능력을 ‘보편적인 덕’(同德)으로서 공유하고 있다.

27) 『莊子』『駢拇』, “吾所謂臧者, 非仁義之謂也, 臧於其德而已矣; 吾所謂臧者, 非所謂仁義之謂也, 任其性命之情而已矣; 吾所謂聰者, 非謂其聞彼也, 自聞而已矣; 吾所謂明者, 非謂其見彼也, 自見而已矣. 夫不自見而見彼, 不自得而得彼者, 是得人之得而不自得其得者也, 適人之適而不自適其適者也.”

옹기장이는 말한다. “나는 찰흙을 잘 다룬다. 둥근 것은 그림쇠에 딱 들어맞고 네모난 것은 곱자에 딱 들어맞는다.” 목수는 말한다. “나는 나무를 잘 다룬다. 굽은 것을 갈고리모양의 자에 딱 들어맞고 곧은 것은 먹줄에 딱 들어맞는다.” 하지만 찰흙이나 나무의 본성이 어떻게 그림쇠, 곱자, 갈고리, 먹줄에 딱 들어맞기를 바라겠는가? 그런데도 세상에서는 대대로 백락은 말을 잘 다루고 옹기장이와 목수는 찰흙과 나무를 잘 다룬다고 칭찬한다. 세상을 다스린다고 하는 자들의 과오도 역시 이와 같다. 내가 생각하기에 세상을 잘 다스린다는 것은 그런 것이 아니다. 저 민(民)에게는 일정불변의 타고난 본성(常性)이 있다. 길쌈을 해서 옷을 만들어 입고 밭을 갈아 식량을 장만해 먹는 것, 이것을 ‘누구나 갖추고 있는 덕’(同德)이라고 한다. 일체를 이루고 당파를 짓지 않는 것, 이것을 ‘천연의 자유’(天放)라고 명명한다.²⁸⁾

이 구절에서는 민(民)이 가진 ‘일정불변의 타고난 본성’(常性)이 구체적으로 무엇인지는 명시하지 않았지만, 옷과 식량에 대한 언급이 이어지는 것으로 볼 때, 배고플 때 먹고자 하고 추울 때 입고자 하는 자연적 성향을 가리킨다는 것을 알 수 있다. 배고픔을 느끼고 추위를 타는 것은 생명을 가진 존재가 자기 보존의 본능으로부터 필연적으로 갖게 특성이다. 우리는 ‘성’(性)을 ‘생’(生)과 결부시키는 이 저자의 관점으로부터 “타고난 것을 성(性)이라고 한다”는 고자(告子)의 정의와 “태어나면서부터 그러한 것을 성(性)이라고 한다”는 순자(荀子)의 정의를 떠올리지 않을 수 없다.²⁹⁾ 순자는 “사람의 본성은 배가 고프면 배를 채우고자 하고 추우면 따듯해지려고 하며 힘들면 쉬고자 하는” 것이라고 설명한다.³⁰⁾ 『마제』의

28) 『莊子』『馬蹄』, “陶者曰:『我善治埴, 圓者中規, 方者中矩.』匠人曰:『我善治木, 曲者中鉤, 直者應繩.』夫埴木之性, 豈欲中規矩鉤繩哉? 然且世世稱之曰:『伯樂善治馬而陶匠善治埴木,』此亦治天下者之過也. 吾意, 善治天下者不然. 彼民有常性, 織而衣, 耕而食, 是謂同德; 一而不黨, 命曰天放.”

29) 『孟子』『告子上』, “生之謂性”; 『荀子』『正名』, “生之所以然者謂之性.”

저자 역시 기본적으로는 순자의 이런 성 개념을 공유하는 듯하면서도, 순자와 달리 덕이란 도덕적 행위 능력과 무관하게 본성이 요구하는 바에 따라 자발적으로 생명활동을 영위하고 노동과 생산활동을 통해 자급할 수 있는 능력이라고 본다.

리 이얼리(Lee Yearley)는 본성이나 덕에 대한 이론들은 크게 두 가지 모델로 나눌 수 있다고 주장한 바 있다. 하나는 발달 모델(development model)이고, 다른 하나는 발견 모델(discovery model)이다. 발달 모델에서는 인간은 일련의 기본 능력들을 가지고 있으며, 그 능력들은 방해받거나 손상되지 않은 채 잘 양성되기만 하면 적절한 성향과 행위를 낳는다고 전제한다. 이얼리가 보기에, 맹자의 본성론이 전형적으로 이런 관점을 취하고 있다. 반면 발견 모델에서는 “인간의 본성은 일련의 항구적 성향들로서 존재한다. 그것들은 가려져 있기는 하지만, 접촉하거나 발견할 수 있다. 사람들은 미완성의 역량들을 기르는 것이 아니다. 오히려 사람들은 그들을 규정하는 숨겨진 존재론적 실재를 발견한다”(Yearley: 60). 정 리(Jung H. Lee)는 「변무」 등 4편에서 보여주는 본성에 대한 이해는 이얼리가 제시한 두 모델 중 발견 모델에 해당한다고 본다. 그 저자가 “추구하는 목표는 미완성의 덕들이나 성향들의 점진적 수양이 아니라, 사람들의 존재 방식을 특징짓고 인도하는 토대적 본성을 경험하고 그것과 융합하며 그것에 조율되는 상태를 달성하는 것”(Lee: 604)이기 때문이다. 이런 능력은 수양의 과정을 통해서 소수의 사람들에게 의해 획득되고 완성되는 것이 아니라 모든 민(民)에게 이미 주어져 있다. 따라서 「변무」 등 4편에서는 본성과 덕의 상실이나 은폐를 가져오는 외부적 요인들에 대한 분석과 비판이 발달 모델에서 큰 비중을 차지하는 수양론을 대체하고 있다.

「마제」의 저자는 모든 민에게 주어져 있는 이 덕을 ‘동덕’(同德)이라고

30) 『荀子』 「性惡」, “今人之性, 飢而欲飽, 寒而欲煖, 勞而欲休.”

규정함으로써 덕은 사회구성원들을 정치적 자질이 있는 자와 없는 자로 구분하고 선별하는 근거가 아니라, 오히려 모든 구성원들을 평등한 일체로 인식하게 하는 근거로서 강조한다. 『장자』에서 제왕(帝王)의 통치를 긍정하면서 무위(無爲)를 통치 원리로 사유하는 절충주의적 경향의 저자는 “아랫사람이 윗사람과 똑같은 덕을 갖추게 되면 신하로서의 역할을 할 수 없다”³¹⁾고 말하면서, 상하(上下)는 덕을 달리해야 하지 동덕(同德)을 추구해서는 안 된다고 주장한 바 있다. 그러나 『마제』에서는 민(民)들 사이에 덕의 분화를 인정하지 않음으로써 사회구성원들 간의 상하의 질서를 부정하려는 듯이 보인다. 그리고 이상적인 정치는 민의 덕의 이러한 평등성에 기초해야 함을 역설한다. 말을 조련하는 백락처럼 민을 다스리는 통치자가 따로 있어 그의 통제력이나 감화력으로 세상을 다스리는 것이 아니라, 민이 동덕(同德)에 따라 어떤 사회적 분화나 차별이 없는 자발적인 ‘천방’(天放)의 상태, 즉 천연의 자유를 이루는 것이 이상적인 정치이다.

『마제』의 저자가 민의 본성을 평등한 사회를 구성할 인성론적 토대로 삼을 수 있었던 것은 그 본성을 일반적으로 공동체의 성립과 존속에 위협이 된다고 간주되는 요소들과 무관한 것으로 전제하였기 때문이다. 순자의 경우 『마제』의 저자와 마찬가지로 생물학적 성향과 욕구를 인간의 타고난 본성으로 보면서도 그 본성을 사회악과 공동체의 혼란의 원천으로 간주하였다.³²⁾ 인간의 본성은 그 자체로는 절제와 조절의 능력이 결

31) 『莊子』 『天地』, “下與上同德則不臣.”

32) 『荀子』 『性惡』, “사람의 본성은 원래 악하며 선은 인위적인 것이다. 지금 사람의 본성은 태어나면서부터 이익을 좋아한다. 이런 본성을 따르기 때문에 다투고 빼앗는 일이 발생하고 사양하는 일이 없어진다. 또 사람은 태어나면서부터 남을 시기하고 미워함이 있다. 이런 본성을 따르기 때문에 남을 해치는 일이 발생하고 충실성과 신의가 없어진다. 또 사람은 태어나면서부터 눈과 귀의 감각적 욕망이 있어서 아름다운 소리와 미색을 좋아한다. 이런 본성을 따르기 때문에 무절제함이 발생하고 예의와 문리(文理)가 없어진다. 그러므로 사람의 본성을 좇고 사람의 감정을 따르

여되어 있고 재화는 한정되어 있기 때문에 필연적으로 서로 다투고 빼앗고 해치는 일이 발생한다는 것이다. 따라서 그는 외부로부터의 인위적 교화와 유교적 규범의 철저한 학습을 통해 ‘화성’(化性), 즉 본성 자체를 변화시켜야 한다고 강조한다. “성(性)이란 내가 어떻게 할 수 있는 것이 아니다. 그러나 그렇다고 해도 변화시킬 수는 있다.(…) 적절한 조치와 습속이 성을 변화시키는 방법이다.”³³⁾ 그러나 「변무」 등의 저자는 순자처럼 성(性)을 생(生)과 연관시키면서도, 본성에 대한 구체적인 이해에 있어서는 상반된 입장을 보인다.³⁴⁾ 그에게 본성이란 그 자체로 절제와 조절의 원리이자 기준이다. 배가 고플 때 먹고자 하는 것이 인간의 본성이 라면 배가 차면 본성은 그 자체로 충족될 뿐이다. 타고난 본성으로만 보

면, 반드시 쟁탈이 발생하여 신분질서가 깨지고 사회법도가 문란해져 결국 흉포한 혼란에 빠질 것이다(人之性惡, 其善者僞也. 今人之性, 生而有利利焉, 順是, 故爭奪生而辭讓亡焉; 生而有疾惡焉, 順是, 故殘賊生而忠信亡焉; 生而有耳目之欲, 有好聲色焉, 順是, 故淫亂生而禮義文理亡焉. 然則從人之性, 順人之情, 必出於爭奪, 合於犯分亂理而歸於暴. 有師法之化, 禮義之道, 然後出於辭讓, 合於文理, 而歸於治. 用此觀之, 然則人之性惡明矣. 其善者僞也.)”

33) 『荀子』 「儒效」, “性也者, 吾所不能爲也, 然而可化也, (….) 注錯習俗, 所以化性也.”

34) 이승률은 『장자』에서 ‘성’이 초미의 관심사로 등장하게 된 것은 자생적인 것이 아니라 순자 사상의 영향 때문이라고 주장한다. “『장자』의 「변무」나 「마제」에 보이는 ‘성’에 대한 논의는 『순자』의 성악설의 충격을 받아 그것을 비판하고 극복할 목적으로 저술된 것이다.” 이승률(2009), 『『莊子』의 ‘自然’과 『荀子』의 ‘性僞之分’』, 『東方學志』 146권, 연세대학교 국학연구원, 335-336쪽 참조. 일본학자 마즈무라 켄이치(松村健一)는 『장자』의 ‘성’을 유(儒)·도(道) 교류를 보여주는 일례라고 보면서, 『장자』의 ‘상’과 『순자』의 ‘성’의 관계에 대한 기존의 일본학자들의 견해를 소개하고, 전자는 후자로부터 영향을 받은 것이라고 결론 내린다. 松村健一(1996), 『『莊子』 外篇(駢拇~繕性篇)について—儒道交流史研究資料としての位置づけ』, 『集刊東洋學』 第76輯, 1-2쪽 참조.

이승률은 같은 논문에서 『장자』 「천지」에 나오는 장여면(蔣國麴)과 계절(季徹)의 우화는 “백성의 자생성이나 자율성에 의한 국가사회의 질서 유지의 성립 근거를 ‘성’에서 찾게 되었”음을 보여준다고 주장한다(326쪽). 그가 주로 분석하고 있는 ‘自然’ 개념은 「변무」 등 4편에는 나타나지는 않지만, 그의 이런 주장 자체는 이 저술 군에도 적용될 수 있다고 본다.

자면 인간에게는 쟁탈의 원인이 될 과도한 욕구가 일어날 수 없고 쟁탈의 수단이 되는 지식을 추구할 일도 없다는 것이다. 『마제』에서는 이것을 민성(民性)은 ‘소박하다’는 말로 표현한다.

지극한 덕의 시대에는 새들과 짐승들과 함께 살았고 만물과 나란히 무리를 이루었다. 어찌 군자다 소인이다 하는 것을 알았겠는가! 똑같이 무지하여 덕이 떠나지 않았다. 똑같이 욕심이 없었으니 이것을 ‘소박’(素樸)이라고 한다. 소박하여 민의 본성(民性)이 충족된다.³⁵⁾

인간 본성이 소박함에 머무르는 사회는 군자와 소인의 구별이 없이 모든 사회구성원들이 평등을 구가하는 공동체일 뿐만 아니라, 나아가 인간의 영역과 동물의 영역 사이의 경계가 없어 인간을 비롯한 모든 존재들이 공존하는 상태이다. 인간 본성이 지닌 본래의 소박함이 보존될 때 인간 공동체뿐만 아니라 온 세계가 함께 번영할 수 있게 된다.

위의 구절을 포함해 『마제』와 『거협』에는 ‘지극한 덕의 시대’(至德之世)에 대해 묘사하고 있는 여러 단락들이 있다. 그 단락들에서 그리는 이상적인 공동체는 한결같이 민성의 소박함과 자족성을 기조로 한다. 그 가운데 『거협』에는 『노자』 80장의 후반부와 대동소이한 구절이 있어 주의를 끈다.

이 당시에 민(民)은 새끼줄에 매듭을 지어 사용하였고, 자기들이 먹는 음식을 달다고 여겼으며, 자기들이 입는 옷을 아름답다고 여겼고, 자기들의 풍속을 즐거워하였으며, 자기들이 사는 거처를 편안하다고 여겼다. 이웃 나라와 서로 바라보이고 닭 우는 소리와 개 짖는 소리가 서로 들린다 해도, 민은 늙어죽을 때까지 서로 왕래하지 않았다.³⁶⁾

35) 『莊子』『馬蹄』, “夫至德之世, 同與禽獸居, 族與萬物竝, 惡乎知君子小人哉! 同乎无知, 其德不離; 同乎无欲, 是謂素樸; 素樸而民性得矣.”

여기서 저자는 민의 이동과 왕래가 없는 폐쇄적 공동체를 지향하고 있는 것처럼 보인다. 관점에 따라서는 이 구절에서 전제군주의 불순한 의도를 발견할 수도 있을 것이다. 민(民)의 효율적 지배를 위한 통치 전략으로서 그들의 자유로운 왕래를 가로막으려고 하는 것처럼 읽히는 것이다. 그러나 이 구절에서 중요한 것은 이런 공동체가 민성의 소박함과 자족성의 귀결로서 묘사되고 있다는 점이다. 니이덤(Joseph Needham)은 위의 구절과 흡사한 『노자』의 80장은 상업적 교역에 반대한 것이라고 보면서, “진한(秦漢)의 부유한 상인과 기업가”에 대해 서술한 『사기』의 『화식열전』(貨殖列傳)이 『노자』의 이 구절이 현실에 맞지 않는다는 말로 시작하고 있음³⁷⁾ 상기시킨다(Needham: 1986). 민성의 소박함과 자족성이 보존된다면 상업적 교역과 그에 따른 이동이나 왕래가 불필요하기 때문에, 자연히 “이웃 나라와 서로 바라보이고 닭 우는 소리와 개 짖는 소리가 서로 들려도, 민은 늙어죽을 때까지 서로 왕래하지 않”게 된다는 것이다.³⁸⁾

36) 『莊子』『胠篋』, “當是時也, 民結繩而用之, 甘其食, 美其服, 樂其俗, 安其居, 隣國相望, 鷄狗之音相聞, 民至老死而不相往來.”

37) 『史記』『貨殖列傳』, “老子曰: 『至治之極, 鄰國相望, 雞狗之聲相聞, 民各甘其食, 美其服, 安其俗, 樂其業, 至老死不相往來.』必用此爲務, 輒近世塗民耳目, 則幾無行矣.”

38) 이성규(1992), 『中國 大同思想의 歷史的 展開와 그 特徵』, 『한국사 시민강좌』 10집, 222-231쪽 참조. 이성규는 『노자』 80장에 대해 다음과 같이 설명한다. “富의 적극적인 증대를 통한 물질적 욕구의 충족보다는 욕망의 절제와 검약을 통하여 안정을 추구하는 사회에 대한 選好를 반영한 것이라 하겠다. 외부와 단절된 소규모 사회는 우선 그 내부성원간의 잉여생산물 교환이 극히 제한적이며, 본격적인 분업이 발전할 여지도 많지 않다. 더욱이 외부자극에 의한 발전도 외부에 대한 동경도 없기 때문에 외부와 교환하기 위한 잉여생산에 대한 욕구도 가질 수 없다. 따라서 그 생산은 내부의 자급자족의 선에서 유지하면 그만이지만, 외부와 생활수준도 비교할 수 없기 때문에 그 自足의 수준을 얼마든지 낮추면서 단지 성원간의 균등만 보장하면 사회의 안정을 유지할 수 있다”(224쪽).

2.4. 민(民)의 말하는 능력

민(民)의 덕을 생명을 유지하는 데 필수적인 재화를 생산하고 지급할 수 있는 능력으로 간주하는 것은 『마제』의 저자뿐만 아니라 사실상 유가 사상가들에게서도 발견된다. 예컨대 순자 역시 재화를 추구하고 양생(養生)을 목표로 하는 태도를 민의 덕(民德)으로 규정한다. “세속을 따르는 것을 선이라 여기고, 재화를 진귀하게 생각하며, 자기의 생명을 기르는 것을 지극한 도라고 여기는 것, 이것이 바로 민의 덕이다.”³⁹⁾ 민은 국가가 형성되고 유지되는 물질적 기반이 된다는 점에서 통치권력이 존속되는 데 없어서는 안 될 존재이다. 그러나 유가에게 민의 존재가 갖는 중요성이 아무리 강조된다고 해도 그들의 위상은 정치적 주체가 아닌 통치의 대상에서 벗어나지 않는다. 따라서 『변무』 등의 저자가 풀어야 할 문제는 자발적 생명활동의 주체인 민이 어떻게 정치적 주체로서의 역량을 담보할 수 있는가 하는 점이다.

일반적으로 유가들은 인간 유형을 군자와 소인으로 구분하고, 군자를 덕(德)을 소유한 자, 소인을 힘(力)을 소유한 자로 규정한다. 당연히 힘을 바탕으로 생산활동에 종사하는 민은 후자일 뿐, 정치적 주체의 역량으로서의 덕을 담지한 자로 간주되지 않는다. 그런데 공자가 유덕자의 필수 요건 중의 하나로 언어행위를 꼽고 있다는 데 주목할 필요가 있다. “덕이 있는 자는 반드시 말이 있지만, 말이 있는 자라고 해서 반드시 덕이 있는 것은 아니다.”⁴⁰⁾ 정치적 활동은 기본적으로 언어행위를 통해 이루어진다. 정치적 역량은 물리적 힘을 사용해 재화를 생산하는 노동과 달리, 언어라는 인간의 고유한 수단을 가지고 공론 장에 참여하여 타인들과 함께 논의를 진행하고 공동체의 번영을 위한 중요한 의사결정에 참

39) 『荀子』 『儒效』, “以從俗爲善, 以貨財爲寶, 以養生爲己至道, 是民德也.”

40) 『論語』 『憲問』, “有德者必有言, 有言者不必有德.”

여할 수 있는 능력이다. 따라서 유덕자에게 이러한 언어활동은 필수적이다. 그리고 덕이 없는 자의 언어활동은 공적 영역에서 반드시 배제되어야 한다. 공자는 이 말을 통해 모든 언어행위들이 정치적 역량을 보장해주는 것은 아니지만 언어행위 없는 정치적 역량도 불가능하다는 인식을 선명하게 드러내 보이고 있다.

그런데 『거협』에는 이런 민의 언어행위 능력과 관련해 우리의 주의를 끄는 단락이 있다.

성스러움을 끊고 지혜를 버려라. 큰 도둑들이 그칠 것이다. 옥을 내던지고 구슬을 부숴 버려라. 작은 도둑들이 일어나지 않을 것이다. 부절을 태우고 옥새를 깨버려라. 민(民)이 소박해질 것이다. 뒷박을 쪼개고 저울을 부러뜨려라. 민이 다투지 않게 될 것이다. 세상의 성법(聖法)들을 없애버려라. 민은 비로소 함께 논의(論議)할 수 있게 될 것이다.⁴¹⁾

이 구절은 과거의 지덕지세를 회고하는 방식으로 이상사회를 묘사하되 그만 하는 단락들과 달리, 사회의 혼란을 야기하는 원인들을 현실적으로 제거하고 파괴하면 옛 상태를 다시 회복할 수 있다는 전망의 형식을 취하고 있다. 그런데 마지막 두 문장은 지덕지세에 대한 묘사에서는 찾아볼 수 없는, 이 구절에서만 제시되는 독특한 내용을 담고 있다. 흔히 성법을 파괴하라는 주장에는 주목하지만 그 귀결로서 민이 함께 논의할 수 있게 된다는 문장에는 잘 주목하지 않는다. 부절이나 옥새가 사라져 민이 소박해지고 뒷박과 저울이 사라져 민이 다투지 않게 되는 것은 모두 민이 자신들의 본성을 회복하는 것이다. 마찬가지로 성법이 사라져 민이 공동의 논의에 참여하게 된다는 것은 외부에서 명령의 언어로서 부과되

41) 『莊子』『胠篋』, “故絕聖棄知, 大盜乃止; 擲玉毀珠, 小盜不起; 焚符破璽, 而民朴鄙; 搥斗折衡, 而民不爭; 殫殘天下之聖法, 而民始可與論議。”

는 성법이 사라짐으로써 민이 자신들의 언어행위 능력을 회복할 수 있다는 의미이다. 즉 이 구절에는 언어행위 능력 역시 민의 본성이라는 점이 암암리에 전제되어 있다. 노동과 생산의 능력뿐만 아니라 ‘논의’(論議)를 가능하게 하는 언어적 행위능력을 민에게서 발견한다는 점에서 이 발언은 정치적 역량으로서의 민의 덕을 검토하는 있어서 중요한 함의를 갖는다.

사실상 『거협』에서의 이 발언은 간결하여 의미의 무게가 쉽게 감지되지 않고, 따라서 간과되기가 쉽다. 그러나 이 발언이 갖는 중요성은 『논어』에 나오는 공자의 말과 비교해 볼 때 분명하게 드러난다. “천하에 도가 있으면 서인들이 논의를 하지 않는다.”⁴²⁾ 공자는 정치적 논의들은 반드시 그것에 합당한 정치적 지위에 있는 자들의 몫이라는 견해를 가지고 있었고,⁴³⁾ 서인들에게 그 몫을 할당하지는 않았다. 따라서 민에게 논의 활동의 가능성을 발견하고 그것을 바람직한 이상사회에 대한 전망으로 제시한 것은 그 자체로 공자의 정치적 관점에 대한 문제제기가 될 수 있다.

『마제』에서는 아득한 옛날의 ‘혁서씨의 시대’를 회고하면서 “민이 집에 있을 때에는 무엇을 해야 할지 몰랐고 길을 갈 때에도 어디로 가야 할지 모르고 먹을거리를 입에 물고 즐거워하며 배를 두드리면서 놀았으니, 민이 할 수 있는 것은 이 정도에 그쳤다”⁴⁴⁾고 묘사한다. 이 묘사 속에서 민의 입은 먹는 입이며, ‘동덕’(同德)이라고 명명한 “밭을 갈아 식량을 장만해 먹는” 생명활동과 관계하는 기관이다. 그러나 『거협』에서 민의 입은 논의(論議)의 활동과 관계하는 기관이다. 즉 민의 입은 단순히 생존 유지를 위해 음식을 흡수하는 먹는 입의 기능만 하는 것이 아니라, 자신들의 생각을 표현하고 다양한 언론들을 유출하는 말하는 입의 기능을 할

42) 『論語』「季氏」, “天下有道, 則庶人不議.”

43) 『論語』「泰伯」·「憲問」, “不在其位, 不謀其政.”

44) 『莊子』「馬蹄」, “夫赫胥氏之時, 民居不知所爲, 行不知所之, 含哺而熙, 鼓腹而遊, 民能以此矣.”

수도 있다. 민은 말하는 입과 먹는 입을 동시에 가졌으며 두 가지 활동이 하나의 입을 통해서 이루어진다는 것은 민의 자발적인 삶의 활동이 정치적 활동과 분리될 수 없음을 말해준다.

『장자』에 기록된 내용은 아니지만, 역사 속의 한 일화는 「거협」의 이 구절과 더불어 정치적 역량으로서의 민의 언어행위 능력에 대해 생각해 볼 수 있게 하는 단초들을 제공한다. 사마천의 『사기』 「주본기」(周本紀)에는 단순히 여론의 중요성을 강조하는 차원을 넘어서 ‘민의 말하는 입’(民之口)이 갖는 정치적 힘에 대한 인식을 보여주는 일화가 하나 있다. 주(周)의 10대 왕인 여왕(厲王)은 자신의 학정에 대한 비난의 여론이 커지자 감시자를 두어 비난하다 적발된 자들을 가차없이 사형에 처했다. 이는 일시적으로 비판의 언론을 억제시키는 효과를 가져와 여왕은 자신의 조치에 확신을 갖게 되는데, 소공(召公)은 여왕에게 다음과 같이 충고한다.

이것은 단지 일시적으로 막는 것일 뿐입니다. 민(民)의 입을 틀어막는 것은 흐르는 물을 막는 것보다 더 심각합니다. 흐르는 물을 막았다가 뚫어 무너지면 당연히 많은 사람이 다치게 됩니다. 그러므로 물을 다스리는 자는 물길을 터주어 소통시켜야 합니다. 민을 다스리는 자는 입을 터주어 말을 하게 해야 합니다.(…) 민이 입을 가지고 있는 것은 대지에 산과 하천이 있는 것과 같습니다. 모든 재화와 비용이 모두 이로부터 나옵니다. 이는 마치 높고 낮고 건조하고 습하고 비옥하고 척박한 땅 등 여러 가지 유형의 대지에서 인류에서 필요한 모든 의식주가 생산되는 것과 같습니다. 입을 열어 말을 하면, 성공과 실패가 모두 이로부터 나옵니다. 성공할 일을 행하고 실패할 일을 예방하는 것이 재화와 비용과 옷과 음식을 얻는 생산하는 방법입니다. 민이 마음에서 생각한 것은 말로 나타납니다. 민의 입을 틀어막는다면 함께 할 사람이 몇이나 되겠습니까?⁴⁵⁾

45) 『史記』 「周本紀」, “是鄣之也. 防民之口, 甚於防水. 水壅而潰, 傷人必多, 民亦如

3. 나오며

『장자』의 저자들을 비롯해서 중국 고대의 다양한 경향의 사상가들은 입론의 주제나 방식, 또 그 사상 내용에 있어 큰 차이를 보임에도 불구하고, 기존의 사회·정치 제도가 해체되고 새로운 질서의 건립이 절실하게 요구되던 공동의 현실 속에서 활동하였던 만큼, 공통적으로 강한 사회·정치적 지향성을 지니고 있다. 이 때문에 서양철학적 관점에서는 사회·정치적 관심과 필연적 연관성이 없는 듯이 보일 수 있는 존재론, 인식론, 미학 등 여러 방면에서의 사유들이 실제로는 사회·정치적 문제의식으로부터 출발하거나 인간 사회의 새로운 전망을 제시하는 것을 궁극적 목표로 삼는 경우가 많다. 그런데 『노자』와 『장자』처럼 후대에 ‘도가’(道家)로 분류된 텍스트들은 그동안 다른 학파들의 텍스트들에 비해 사회·정치사상적 관점에서는 큰 주목을 받지 못했다. 유가나 법가로 분류되는 고대 사상가들은 자신들의 사회적·정치적 의도와 견해를 공공연하게 표명하면서 그것들을 사상의 전면에 배치하고, 또한 자신들이 추구하는 새로운 사회의 전망을 현실적이고 제도적인 측면에서 구체화시키는 방안을 모색하는 데 적극적이기 때문에, 그들의 사상에서 사회·정치적 견해가 차지하는 중요성은 의심의 여지가 없다. 반면, 도가 사상가들은 유가와 법가 같은 지배적 사상들이 의도적으로 배제하거나 미처 포괄하지 못한 인간 삶의 영역들과 삶의 방식에 관심을 기울이며, 이런 관심 하에서 본체론, 지식론, 수양론 및 심미론 방면에서 독특하고 고유한 사유들을 보여주고 있기 때문에 상대적으로 그들의 사회·정치적 견해들을 두드러지지 못했다. 이런 사정은 『노자』보다도 특히 『장자』에서 심각

之。是故爲水者決之使導，爲民者宣之使言。(…)民之有口也，猶土之有山川也，財用於是乎出；猶其有原隰衍沃也，衣食於是乎生。口之宣言也，善敗於是乎興。行善而備敗，所以產財用衣食者也。夫民慮之於心而宣之於口，成而行之。若壅其口，其與能幾何?”

하게 나타났다.

물론 이러한 이해에 못지않게 도가 사상의 현실적 의의를 강조하는 입장들도 있어 왔다. 이 가운데 어떤 입장은 주로 도가 사상가들이 지배적 현실에 대해 일정한 거리를 두고서 그것에 대해 비판적 성찰을 전개한다는 점을 부각시키면서 도가의 비판철학적 면모를 강조한다. 이런 입장은 도가 사상의 중요한 특징을 정당하게 드러내려고 한다는 점에서 의미가 크지만, 비판은 비판으로 그칠 뿐 그 자체로 현실을 적극적으로 구성할 힘이 결여되어 있으며, 따라서 사회·정치적 대안으로서는 결정적 한계를 가진다는 비난에 항상 직면할 수밖에 없었다. 이런 평가에 반대하면서 도가 사상을 정반대 방향에서 해석하려는 입장도 있다. 바로 도가 사상이 통치 권력을 영속시키는 데 효과적인 남면지술(南面之術)의 비급으로 활용되거나 생존을 위한 처세술로 이해되었다는 역사적 사실과 특수한 해석적 관점을 강조하는 입장이다. 그러나 이러한 해석은 대개 도가의 사회·정치적 문제의식을 범가나 유가와 같은 다른 학파들의 문제의식 속에서 해소하거나, 아니면 도가를 비철학적인 처세술로 치부하는 결과를 가져오는 경향이 있다. 이 역시 도가의 사회·정치사상이 갖는 독자적인 위상을 간과하고 그것이 사회·정치적 관점에서 새롭게 재해석되고 재구성될 가능성을 약화시킨다는 점에서 역시 한계를 가진다. 본 논문에서는 『장자』를 탈세속적인 자유를 추구하는 사상으로만 규정하거나, 그것의 의의를 외부자의 시선에 입각한 비판적 역할에서만 찾거나, 아니면 그것의 현실적 활용 가능성은 통치자의 남면술이나 처세술에 있을 뿐이라고 보는 관점들을 넘어서, 이 텍스트가 사회·정치사상의 관점에서 어떤 적극적인 함의를 가질 수 있는지를 검토하고자 하였다.

이상에서는 『장자』 외편의 『변무』 등에 나타난 ‘덕’(德) 개념을 중심으로 하여 민(民)의 본성과 그것에 기초한 정치적 역량에 대한 사고의 단초들을 고찰하였다. 이 저술군에 나타난 ‘덕’ 개념은 정치적 주체의 문제를

두고 유가들의 사회·정치적 관점이 갖는 엘리트주의적 한계를 극복하고자 할 뿐만 아니라, 내편의 장자의 ‘덕’ 개념이 미처 담보하지 못한 정치적 주체로서의 민(民)의 위상과 정치적 역량의 문제에 대해 사유할 수 있는 단초들을 열어 보인다. 이 점에서 이 저술군은 중국 고대의 여타의 문헌들에서 보기 힘든 독특한 정치철학적 견해들을 보여준다고 할 수 있다.

참고문헌

- 郭慶藩, 『莊子集釋』, 北京: 中華書局.
- 劉寶楠, 『論語正義』, 北京: 中華書局.
- 焦 循, 『孟子正義』, 北京: 中華書局.
- 王先謙, 『荀子集解』, 北京: 中華書局.
- 司馬遷, 『史記』, 北京: 中華書局.
- 湯可敬, 『說文解字今釋』, 長沙: 岳麓書社.
-
- 김형중(2011), 『‘덕’, 함양과 행위 지침』, 고려대학교 박사학위논문.
- _____ (2011), 『『논어』의 ‘德’ 개념 고찰』, 『중국학논총』 32집.
- 이성규(1992), 『中國 大同思想의 歷史的 展開와 그 特徵』, 『한국사 시민강좌』 10집.
- 이승률(2009), 『『莊子』의 ‘自然’과 『荀子』의 ‘性偽之分’』, 『東方學志』 146권, 연세대학교 국학연구원.
- 장현근(2009), 『민(民)의 어원과 의미에 대한 고찰』, 『정치사상연구』 제15집 1호.
-
- 關 鋒(1961), 『莊子外雜篇初探』, 『莊子哲學討論集』, 北京: 中華書局.
- 羅根澤(2001), 『莊子外雜篇探源』, 『說諸子』, 上海: 上海古籍出版社.
- 劉笑敢(1990), 『장자철학』, 최진석 옮김, 소나무.
- 徐復觀(1995), 『중국인성론사』, 유일환 옮김, 을유문화사.
- 松村健一(1996), 『『莊子』外篇(駢拇～繕性篇)について—儒道交流史研究資料としての位置づけ』, 『集刊東洋學』 第76輯.
- Graham, Angus C.(2001), *Chuang-tzŭ: The Inner Chapters*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- _____ (1978), *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong and London: Chinese University Press.
- Lee, Jung H.(2007), “Preserving One’s Nature: Primitivist Daoism and Human Rights”, *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 34, Issue 4.
- Munro, Donald J.(2001), *The Concept of Man in Early China*, Ann Arbor: Center for

Chinese Studies.

- Needham, Joseph(1985), 『중국의 과학과 문명』, 이석호 외 옮김, 을유문화사.
Schwartz, Benjamin(2004), 『중국 고대 사상의 세계』, 나성 옮김, 살림.
Yearley, Lee H.(1990), *Mencius and Aquinas: Theories of Virtue*, Albany: State University of New York.

원고 접수일: 2013년 4월 30일

심사 완료일: 2013년 5월 21일

게재 확정일: 2013년 5월 28일

ABSTRACT

The *De/Virtue*(德) and Political Capacity of the People
According to the *Zhuangzi*

- Focusing on the Primitivist Writings of the Outer Chapters -

Kim, Kyung hee

In the philosophical tradition of East Asia, *de* (德) has generally been understood as a key concept of Confucian ethics only. However, Daoists had also developed their own ideas of *de*. In this article, I examine the unique idea of *de*, as it appears in the Primitivist chapters of *Zhuangzi*, and try to consider its political implications. Within Confucianism, *de* refers to the inner inclination and capacity to act morally. It has to be attained through the process of self cultivation and learning. Confucius required it as a personal quality for politicians - a quality that is special and uncommon, and can only be attained by a small number of people. This implies that, within the political sphere, the qualified and unqualified must be distinguished, and that the people(民) - representing the majority of community members - are to be excluded from the political and public sphere so that they cannot become political subjects. Against this Confucian thought, the Primitivist author of *Zhuangzi* defines *de* as the capacity to, and activity of, live spontaneously which people naturally have

as part of their inborn nature(性). It is described as the capacity ‘to weave for their clothing, to till for their food’. In this sense, *de* is a capacity that is shared by everybody, and that which needs not to be developed but discovered. In Primitivist writings, there is a political idea that we must not overlook. It is the idea that people have the ability to discuss and debate with their own mouths. The mouths of the people not only have the function of eating to live, but also have the function of speaking, and only when the two capacities are unified, the people can be established as political subjects. The Primitivist author tries to overcome the elitism that Confucianism displays on the issue of the political subject and attempts to illustrate the clues that make it possible to think about the capacity of the people as political subjects. Through this examination we can approach the socio-political vision proper to *Zhuangzi*, thus going beyond the viewpoint that regards the book to read as a nonpolitical text.

