

莊子の 法哲學*

김 지 수**

목 차

- | | |
|-------------------------|----------------------|
| I. 머리말 | 3. 규범 현실의 적극적 변화 필요성 |
| II. 法の 개념과 『莊子』書 眞僞의 문제 | 4. 법규범의 현실적 無用 (忘我) |
| III. 法規範 현실에 대한 莊子の 비판 | 5. 無와 有의 철학적 함의 |
| IV. 不可避한 必要惡의 규범 체계 | V. 莊子が 그린 이상사회의 모습 |
| 1. 존재의 기반인 현실의 수용 의미 | VI. 莊子が 본 理想規範의 성격 |
| 2. 현실 규범의 소극적 인정 | VII. 맺음말 |

I. 머리말

莊子(約 BC 369~286)는 이름은 周고, 宋나라 蒙(지금의 河南 商丘) 사람으로, 대략 맹자와 동시대이면서 조금 늦은 시대 인물로 알려져 있다. 일찍이 漆園을 관리하는 말단직을 맡은 적이 있으나, 때론 짚신 삼아 연명하고 河監侯한테 양식을 빌리러 갈 때는 헤진 옷을 입었을 정도로 평생 청빈하였다고 한다. 하지만 정신은 고상하고 금지가 강하여, 통치 권력에 비굴하게 아부하지 않고 은일을 즐긴 선비로서, 특히 다음의 일화가 유명하다.

楚威王이 장자가 현명하단 명성을 듣고, 사신한테 후한 폐물을 보내 재상으로 초빙했다. 그러자 장자는 그 사신한테 웃으면서 이렇게 말했다. “천금은 막중한 이익이고, 재상은 존귀한 자리요. 허나 그대는 어찌 郊祭에 희생으로 바쳐지는 소는 보지 못하오? 몇 해 동안 잘 사육하여

* 본 연구논문은 2010학년도 전남대학교 교내 학술연구비 지원을 받은 報告작품이다.

** 전남대학교 법학전문대학원 부교수

아름다운 비단옷을 입혀 희생으로 太廟에 끌려 들어가는 모습을! 그 때가 닥쳐서는 비록 외롭고 지저분한 돼지가 되고 싶어도 이미 때는 늦으리라! 그대는 나를 더 이상 더럽히지 말고 냉큼 되돌아가시오. 나는 차라리 더럽고 지저분한 가운데 노닐면서 스스로 유쾌함을 누릴지언정, 나라 권력 가진 자들한테 얹매이진 않으리라. 종신토록 벼슬하지 않고 호쾌하게 내 뜻대로 살리라!”¹⁾

장자는 기본상 노자를 계승한 도가의 대표인물로서, 흔히 ‘老莊’으로 일컬어진다. 노자의 무위자연 철학은 전국시대의 상황변화에 따라 변화하면서 장자에 이르러 더욱 발전한 양상으로 강렬하게 두드러진다. 즉, 장자는 노자보다 더욱 신랄하게 현실을 비판하면서, 인간의 社會와 문명 자체를 거부하는 극단의 부정 입장을 취했다. 따라서 인간 社會를 전제로 하는 사회규범 전반에 대해서, 특히 통치 권력의 막강한 강제수단인 법에 대해서도, 莊子の 우호적인 긍정 태도를 기대하기는 어렵다. 사실 기존 연구는 대부분 莊子の 철학 및 정치법률사상을 소극으로 평가하여, 몰락한 노예주 귀족의 어찌할 수 없는 절망을 표출하면서 애오라지 정신 상 自慰를 추구한 극단의 비관주의이며, 폭풍우 몰아치는 현실에 반항할 힘이 없는 사람이 현실을 대면할 용기도 흥미도 없는 처지에서 표출하면서 난세에 구차히 목숨이나 부지하며 인간 세상에 遊戲한 염세주의 活命 철학이라고 비판하는 분위기가 지배해 왔다.²⁾ 또 그를 고대 역사허무주의자이자 중국 최초의 道德 및 法律 虛無主義로 단정하는 경향이 있으며,³⁾ 그 궁극목적이 백성들로 하여금 無政府世界에서 안락케 하는 것이

1) 史記, 老子韓非列傳 참조.

2) 楊向奎, “莊子の哲學”, 莊子哲學討論集(哲學研究社, 1961), 343쪽; 李光燦 總主編, 中國法律思想通史, 제2권 春秋戰國秦代편 劉新 主編 山西人民出版社, 1994 제1판, 397쪽에 인용한 侯外廬, 中國思想史綱 上冊, 67쪽; 范文瀾, 中國通史簡篇 第1卷, 274-275쪽; 郭沫若, 中國史稿, 제2책, 61-62쪽.

3) 張國華 主編, 中國法律思想史, 法律出版社, 1982년, 106쪽; 張國華, 中國法律思想史 新編, 北京大學出版社, 1998년, 108-109쪽; 李貴連 主編, 中國法律思想史, 北京大學出版社, 1999년 제1판, 92-100쪽; 劉新 主編, 中國法律思想史, 中國人民大學出版

었다고 지적한다.⁴⁾

근래에는 장자의 정치성을 적극 긍정하는 견해도 나왔다. 내편에서도 이미 정치적 무관심을 벗어나고 외편과 잡편에서는 바람직한 군주 통치를 위한 정치이론을 적극 모색하는데, 유가와 마찬가지로 덕치의 이념을 지향하여, 개인의 절대 자유를 위한 虛靜의 마음수양을 기초로 군주의 무위 덕치에 적용함으로써 사회적·정치적 차원으로 재맥락화했다는 것이다.⁵⁾

그렇다면 장자는 과연 법의 존재와 필요성을 정말 부정했을까? 莊子가 법규범에 대해 이렇듯 극도의 부정 견해를 지녔다고 하더라도, 그러한 사실이 莊子の 법사상에 대한 연구조차 무의미하게 만들 수는 없다. 가르쳐주지 않음도 일종의 가르침 방식이라는 孟子의 말처럼,⁶⁾ 답변하지 않는 침묵 자체도 일종의 답변이고, 법과 윤리도덕을 포함한 사회규범을 송두리째 부정하는 것도 일종의 법사상이고 철학사상이 될 것이기 때문이다. 그리고 ‘법’에 대한 ‘부정(反)’은 이미 ‘법’에 대한 ‘긍정(正)’을 전제로 해서 존재하고 제기하는 것이 아닐까? 그렇다면 장자의 ‘법’에 대한 ‘부정(反)’은 ‘부정(反)’ 그 자체를 위해 ‘부정(反)’에 머무는 것이 아니고, 오히려 ‘법’에 대한 ‘긍정(正)’과 ‘부정(反)’의 양자 모두를 넘어서는 그 어떤 경지, 말하자면 ‘법’에 대한 ‘긍정(正)’과 ‘부정(反)’의 ‘통합(合)’으로서 ‘무위자연’의 궁극 이상을 지향하는 것은 아닐는지?⁷⁾ 다만

社, 2000년 제1판, 69-70쪽; 李光燦 總主編, 中國法律思想通史, 제2권 春秋戰國秦代 劉新 主編 山西人民出版社, 1994년 제1판, 396-403쪽 등을 참조. 또한, 장국화 역음, 임대희 외 옮김, 중국법률사상사(대우학술총서 548, 이카넷, 2003), 171쪽 참조.

4) 焦祖涵, 中國法律學, 三民書局(台北, 1967년 초판), 107쪽 참조.

5) 金敬희, “『장자』외·잡편에 나타난 군주 통치론”, 선도문화 제9집(국제뇌교육종합 대학원대학교 국학연구원, 2010), 514-544쪽.

6) 孟子, 告子上: “教亦多術矣. 予不屑之教誨也者, 是亦教誨之而已矣.”

7) 장자에는 쌍방이 서로 의존하고 스며들며 轉化하는 변증법과 만물이 하나라는 궤변론이 공존하는데, 현실에서 벗어나려는 이상이 변증법적 사유를 질식시켜 독보적 사상을 바라게 했다는 탄식이 있다. 劉笑敢, 최진석 옮김, 莊子哲學(소나무, 1998

현실상의 표현이 약간은 모순적인 역설의 방식을 취하면서, 오히려 ‘긍정(正)’과 ‘부정(反)’의 상대로 분화하기 이전의 원시상태, 즉 법과 도덕 등 사회규범이 아예 출현하지 않은 무위자연 상태를 궁극이상으로 묘사하고 있는지도 모른다.

本稿는 이러한 전제와 문제의식에서 法과 사회규범에 대한 莊子의 견해 일반을 살펴보고, 특히 법 개념 자체까지 莊子가 완전히 부정하였는지, 즉 법규범이 莊子 사상 중에 들어설 여지는 없는지에 대해서 검토해 보려고 한다.

Ⅱ. 法의 개념과 『莊子』書 眞僞의 문제

莊子의 法에 대한 입장을 고찰하기 위해서는, 우선 그 法이라는 대상의 개념을 검토할 필요가 있다. 다른 개념과 마찬가지로 法이라는 개념 자체도 多義로 쓰이므로, 그 범주를 한정하지 않으면 안 되기 때문이다.

협의의 法은, 국가의 강제와 제재를 수반하여 인간의 행위 준칙으로 제정한 成文의 사회 규범을 의미한다. 이러한 法은 道德이나 慣習 등의 사회규범을 포함하지 않는다. 이에 대해 광의의 法은, 道德이나 慣習 등을 포함하여 인간 행위의 보편 기준·척도로서 社會規範 일반을 의미한다. 나아가 구체 사물에 대한 척도가 法의 비유개념으로 등장하기도 한다. 사실 개념은 일반경험법칙으로 보면 구체적 物의 형상에서 출발하

개정판), 218-244쪽. 한편, 데리다(J. Derrida)의 해체주의 관점에서 소요유와 제물론의 철학을 반존재론과 차이나는 대공정, 이중 부정에서 이중 긍정으로 파악하는 견해도 있다. 김형효, 老莊 사상의 해체적 독법(청계, 1999), 233-270쪽. 비슷한 관점의 논조로, 김상래, “장자의 해체주의적 윤리설”, 한국철학논집 제32집(한국철학사연구회, 2011), 277-308쪽; 양승권, “니체와 장자의 윤리적 상대주의는 가치의 박탈인가, 초월된 가치인가?”, 니체연구 제12집(한국니체학회, 2007), 103-124쪽 등도 있다.

여 추상적 事의 비유까지 확장해 왔는데, 法이라는 개념도 구체적 사물의 척도를 가지고 인간 행위에 대한 추상적 기준을 비유하는 경우가 많았다. 方(직각자)·圓(컴퍼스)·規(삼각자)·矩(곡선자)나 準(수준기)·繩(먹줄)이 그러한 것들이다.

莊子 당시에도 刑과 의미가 상통하는 협의의 法이 없었던 것은 아니다. 春秋時代에 이미 각국은 刑書나 刑鼎과 같은 成文法을 가지고 있었다.⁸⁾ 莊子가 부정한 法이 기본으로 이러한 국가의 성문법임은 말할 나위가 없다. 그러나 이것만으로는 人爲를 부정하고 自然에 순응할 것을 주장한 莊子の 사회규범 일반을 포괄하기 어렵다. 따라서 仁義禮法⁹⁾을 포함하는 광의의 法 개념을 중심으로 본고의 논의를 진행하기로 한다.

그리고 현전하는 『莊子』書 33편(內篇 7편, 外篇 15편, 雜篇 11편)의 내용상 진위 문제에 관하여 역대 문헌고증학자들의 비판과 견해가 분분한데, 어느 부분이 莊子 본인의 원저인지 단정할 확증은 아무래도 대기 힘든 형편이다. 지금 주로 세 가지 견해가 대립한다. 첫째는, 內篇은 장자 본인 저서이고, 外篇과 雜篇은 장자 후학의 저술이라는 견해다. 둘째는, 거꾸로 內篇이 장자 후학의 저술이고, 外篇과 雜篇의 대부분은 장자 본인의 저서라는 주장이다. 셋째는, 『莊子』書 자체가 장자 및 그 후학의 논설문집으로서, 장자 본인의 저서는 內·外·雜篇에 산재하여 개별구체로 분석 판단해야 한다는 견해다. 그러나 어느 부분이 장자 본인의 親著이고 어느 부분이 장자 제자들의 僞書인지는, 본질 내용상 장자의 철학사상을 이해함에 크게 중요하지는 않다고 본다. 왜냐하면, 고대에는 師弟가 정신상 철학사상 혼연일체가 되어 형식상으로나 내용상으로나 명확히 나뉘지지 아니하는 경우가 대부분이고, 특히 『莊子』書의 전체내용은 시종 일관된 사상기조를 유지하고 있다고 판단하기

8) 楊景凡·俞榮根, 孔子的法律思想(群衆出版社, 北京, 1984년 제1판), 30-43쪽 참조.

9) 禮와 法, 禮治와 法治를 峻別해야 할 대립개념으로 파악하던 종래의 견해를 극복하려고 하는 유력한 반론이 근래에 나타나고 있다. 楊景凡·俞榮根, 孔子的法律思想, 43-59쪽 참조.

때문이다.¹⁰⁾ 따라서 본고에서는 불필요한 형식상의 고증과 논란을 피하고, 실질 내용상의 철학사상에 주목하여, 『莊子』書 전체를 대상으로 논의를 전개하고자 한다. 넓게 莊子와 莊子 後學의 법철학사상을 포괄해 개술한다고 보아도 좋겠다.

Ⅲ. 法規範 현실에 대한 莊子の 비판

확실히 莊子는 法에 대해 몹시 혐오하는 부정의 견해를 취하였다. 道德·法律·制度 등 인간성을 구속하고 제약하는 일체의 사회규범에 대한 莊子の 비판은, 당시의 새로운 봉건제도에 대한 반동일 뿐만 아니라, 人類文化 자체에 대한 부정이라고까지 평가받고 있기도 하다.¹¹⁾ 사실 貧富·貴賤·毀譽·窮達은 물론 生死·存亡조차 무관심하고 오직 ‘安時而處順’하려고만 한, 이른바 ‘輕物重生’論者인 莊子에게 法이라는 것은 하찮은 존재, 아니 귀찮은 굴레로밖에 보이지 않았을 것이다.

통치자가 大義名分을 내세워 백성을 막중한 조세와 부역으로 착취하고 가혹한 형벌로 위협하면서 富國強兵의 전쟁을 일삼던 춘추전국 당시의 정치사회 현실은, 모든 諸子百家가 공통으로 비판한 표적이 되었다. 老子도 백성의 가난과 굶주림이 직접 통치자의 과다한 조세수취에 있다¹²⁾고 인식하면서, 통치자는 마땅히 지나친 탐욕과 사치를 제거하여야 한다(去甚·去奢·去泰. 제29장)고 주장한다. 권력의 남용과 경제 착취는 근본상 통치자의 부질없는 私利私慾에서 말미암기 때문이다. 통치자의 호화롭고 사치스러운 生活이 백성들의 生存 자체까지 위협하는 사회

10) 李光燦 總主編, 中國法律思想通史, 제2권 春秋戰國秦代편(劉新 主編)(山西人民出版社, 1994년 제1판), 399-400쪽 참조. 이 책의 저자는 제3의 견해에 동조한다.

11) 張國華 主編, 中國法律思想史(法律出版社, 1982), 43-59쪽 참조.

12) 老子 제75장: “民之饑, 以其上食稅之多, 是以饑.”

경제 현실¹³⁾에서, 백성들이 죽음까지 두려워하지 않는 극한 상황에 이르면, 어떠한 잔혹한 형벌로도 더 이상 위협할 수 없게 된다.¹⁴⁾ 그래서 인간사회의 규범현실은 法令이 불어날수록 평화롭게 안정되기는커녕 도리어 盜賊이 많아지며, 禁忌가 많아질수록 백성은 오히려 불안하고 가난해지는 역설뿐이다.¹⁵⁾ 여기에서 老子는 통치자의 苛斂暴政이 통치권 자체의 存立마저 위태롭게 할 수 있음을 지적하며, 당시의 정치사회 현실을 경고하고 있다. 즉, 백성이 통치자의 권력과 위세를 두려워하지 않을 경우에는, 궁극으로 통치권에 대한 저항과 도전이라는 가장 큰 威勢를 초래하게 된다.¹⁶⁾ 또 백성에 대한 형벌은 일정한 독립의 司法기관이 있어 공평무사하게 전담하여야 하는데, 통치자가 사리사욕과 자의적 감정에 의해 이러한 司法기관의 기능까지 越權으로 獨裁專橫하려고 하는 것은, 마치 도끼도 잡을 줄 모르는 사람이 목수를 대신하여 도끼질 하다가 십중팔구 자기 손을 다치게 되는 것과 마찬가지로 될 것이라고, 은근하면서도 위협적인 비유로 당시의 사회현실을 비판했다.¹⁷⁾

그런데 莊子도 노자의 현실 인식과 비판 태도를 계승하여 예리한 필봉을 신랄하게 펼친다. 莊子에 보면, 老聃(老子)의 제자 柏矩가 스승한테 거듭 간청해 천하유람을 齊나라에서 시작하는데, 맨 먼저 시장에서 공개 처형당한 시신을 발견하고, 일부러 다가가 시신을 덮은 朝服(조정 대신의 관복)을 들추어보고는, 하늘을 향해 통곡하며 외쳤다.

“오호라, 그대여! 천하에 커다란 재앙이 있는 걸, 그대가 홀로 먼저 당했구려. 도둑질하지 말고 살인하지 말라고 말하는가? 영예와 치욕이 생긴 다음에는 온갖 질투를 받게 되고, 재물과 보화가 쌓인 다음에는

13) 老子 제57장 : “民之輕死, 以其上求生之厚.”

14) 老子 제74장 : “民不畏死, 奈何以死懼之.”

15) 老子 제57장 : “天下交忌諱, 而民彌貧… 法令滋彰, 盜賊多有.”

16) 老子 제72장 : “民不畏威, 則大威至.”

17) 老子 제74장 : “常有司殺者殺, 夫代司殺者殺, 是謂代大匠斲, 夫代大匠斲者, 希有不傷其手矣.”

온갖 다툼이 일어난다네. 지금 그대는 사람이 질투할 榮辱을 지니고, 사람이 다투는 財貨를 모아, 사람의 몸을 실 새 없이 곤궁하게 만들었으니, 이 지경에 이르지 않고 배길 수 있었겠는가?”

이렇듯 연민과 동정의 弔辭와 輓歌를 읊조린 뒤, 이어 당시의 가혹한 政治 司法 현실을 다음과 같이 탄식한다.

“옛날의 임금들은 (천하민심을) 얻으면 백성 덕분이고 잃으면 자기 탓이며, 옳고 잘되면 백성 덕분이고 그르고 잘못되면 자기 탓으로 여겼다. 그래서 한 人物이라도 본래 모습을 잃는 자가 있으면, 물러나 스스로 자기 허물을 책망했다. 그런데 지금은 그렇지 않다. 물건을 숨겨놓고 알아내지 못하면 어리석다고 꾸짖고, 크게 어려운 일을 벌여놓고 감히 할 엄두가 나지 않아 머뭇거리면 죄주며, 무거운 책임을 부과하고는 힘에 겨워 감당하지 못하면 처벌하고, 먼 길을 가라 명령하고는 제때에 이르지 못하면 처형한다. 백성들은 지혜와 힘이 다해 곤궁해지면 거짓 속임수로 꾸며대기 마련이다. 그래서 날로 거짓이 많이 생기니, 선비건 백성이건 어찌 속임수를 쓰지 않을 수 있겠는가? 무릇 힘이 부족하면 허위를 꾸미고, 지혜가 부족하면 사기 치며, 재물이 부족하면 도둑질하기 마련이다. 그러하거늘, 도둑질과 속임수의 범죄행위는 그 원인을 누구한테 추궁하고 책망하여야 하겠는가?”¹⁸⁾

백성들이 죄악을 범하게 된 사회경제 원인을 적확하고 예리하게 지적하여 비판함은 老子나 孟子 등 다른 제자백가와 다를 바 없음을 알 수 있다. 옛날 堯舜임금이 천하를 다스릴 때는 상주지 않아도 백성들이 착하고 근면하며, 벌하지 않아도 백성들이 두려워할 줄 알았겠지만, 禹 임금 때부터는 이미 賞罰로도 백성들이 더 이상 착하지 않아, 이때부터 도덕이 쇠퇴해지고 형벌이 행해져 세상이 어지러워지기 시작했다고 한

18) 莊子, 則陽: “古之君人者, 以得爲在民, 以失爲在己; 以正爲在民, 以枉爲在己; 故一形有失其形者, 退而自責, 今則不然, 匿爲物而愚不識, 大爲難而罪不敢, 重爲任而罰不勝, 遠其塗而誅不至, 民知力竭, 則以僞繼之, 日出多僞, 士民安取不僞! 夫力不足則僞, 知不足則欺, 財不足則盜, 盜竊之行, 於誰責而可乎?”

다.¹⁹⁾ 그런데 춘추시대를 거쳐 전국시대에 이르러서는, 특히 법치를 내세워 부국강병 및 검병통일을 주장하는 법가의 출현과 함께 순전히 상벌에 의지한 통치를 시행하다 보니, 상을 노려 선을 행하고 벌이 두려워 악을 그치는 게 이미 습관이 되어서, 천하 전부를 가지고도 선한 자를 상주기가 모자라고, 천하 전부를 가지고도 악한 자를 벌하기가 부족하여, 더 이상 상벌에 의지한 통치가 먹히지 않으면서, 인간의 순박한 무위 자연의 性命之情(요즘 말로 인간성)이 사라진 각박한 혼란상태가 되었다.²⁰⁾ 마치 질병에 투여하는 약의 강도가 점차 높아지다 보면, 병균의 내약성과 저항력도 증대하여, 나중에는 아무리 독한 약도 효과가 없는 것과 비슷한 이치다.

마침내는 사형을 당해 목 잘린 시체가 서로 포개어져 나뒹굴고, 족쇄와 항쇄를 찬 죄수들이 서로 밀고 밀리며, 刑戮을 당한 자가 서로 맞바라볼 정도로 길거리에 가득해 피비린내 진동하는 현실은, 그야말로 人間性에 대한 桎梏이었다.²¹⁾ 그래서 장자는 “천하에 도가 있으면 성인이 성공하여 도덕을 펴고, 천하에 도가 없으면 성인은 숨어 생존할 따름인데, 바야흐로 지금 세상은 단지 형벌만 면하면 그만일 따름이다”고 탄식한다.²²⁾

堯舜임금이 나타나 群臣을 세우고 나서, 湯임금이 자기 군주 桀을 내쫓고 武王이 紂를 죽인 뒤로 시작한 천하의 통치는, 그야말로 강자가 약자를 능멸하고 다수가 소수에 횡포를 부리는 약육강식의 투쟁과 혼란일 따름이다.²³⁾ 더구나 갈고리를 흠친 줌도둑은 형벌을 받지만, 나라를

19) 莊子, 天地: “昔堯治天下, 不賞而民勸, 不罰而民畏. 今子賞罰而民且不仁, 德自此衰, 刑自此起, 後世之亂自此始矣.” 이는 堯임금의 제후였던 伯成子高가 禹가 천자가 된 뒤 제후를 사양하고 받을 갈면서, 禹의 질문에 답변한 걸로 전해진다.

20) 莊子, 在宥: “故舉天下以賞其善者不足, 舉天下以罰其惡者不給, 故天下之大不足以賞罰. 自三代以下者, 何暇安其性命之情哉!”

21) 莊子, 在宥: “今世, 殊死者相枕也, 桁楊者相推也, 刑戮者相望也, 而儒墨乃始離跂攘臂乎桎梏之間.”

22) 莊子, 人間世: “天下有道, 聖人成焉; 天下無道, 聖人生焉. 方今之時, 僅免刑焉.” 이는 孔子가 楚에 갔을 때 楚狂接輿가 공자한테 일러주는 말의 형식으로 전한다.

흠친 큰 도둑은 제후가 되고; 선과 악, 정의와 불의가 따로 없이 逆謀와 舉事에 성공하면 革命이 되어 首領이 되지만, 성공하지 못하고 실패하면 쿠데타가 되어 역적이 되는 게 정치사회의 역사와 현실이다.²⁴⁾ 또, 군주가 한결같이 신하의 충성을 요구하면서도, 忠臣이 반드시 군왕의 신임을 받는 것은 아니고; 부모가 한결같이 자식의 효도를 바라지만, 孝子が 반드시 부모의 사랑을 받는 것도 아니다.²⁵⁾ 그런 아이러니컬한 윤리도덕 현실에서는, 충성으로 간언해 듣지 않으면 더 이상 다투지 말고 물러나 피하는 게 신하와 자식의 현명한 처신이다.²⁶⁾ 그래서 莊子는 規範의 기만적 허위성을 여실히 절감했을 것이다.

이러한 상황 속에서도 뭔가를 할 수 있을 것처럼 登用을 구하러 동분서주한 儒墨의 무리들이 莊子의 눈에 못마땅하게 보였음은 당연하다. 나아가 이러한 어지러운 현실이 바로 儒墨이 말하는바 ‘聖人’의 道德(法度)에서 말미암은 것이며, 따라서 聖인이 없어져야 세상이 바르게 될 수 있다고 통박하고 있다.

“선한 사람도 성인의 도를 얻지 못하면 설 수 없고, 도척도 성인의 도를 얻지 못하면 행세하지 못한다. 그런데 천하에 선한 사람은 적고 선하지 못한 자가 많으니, 성인(의 도척)이 천하를 이롭게 하는 건 적고 천하를 해롭게 하는 건 많은 셈이다. 그래서 말하기를, 입술이 없어지면 이가 시리고, ... 聖인이 생기면 (나라를 흠치는) 큰 도적이 일어난다고 한다. ... 聖인이 죽으면 큰 도적이 일어나지 않아 세상이 아무 일 없이 태평스러워진다. (그런데) 聖인이 죽지 않으니 큰 도적이 그치지 않는다. 비록 聖人 중의 聖인이 천하를 다스린다고 해도, 이는 盜跖을 크게 이롭

23) 莊子, 盜跖: “堯舜作, 立群臣, 湯放其主, 武王殺紂, 自是之後, 以強陵弱, 以衆暴寡, 湯武以來, 皆亂人之徒也.”

24) 莊子, 胠篋: “彼竊鉤者誅, 竊國者爲諸候.”; 또한 盜跖: “小盜者拘, 大盜者爲諸候, ... 故書曰: ‘孰惡孰美? 成者爲首, 不成者爲尾.’”

25) 莊子, 外物: “人主莫不欲其臣之忠, 而忠未必信, ... 人親莫不欲其子之孝, 而孝未必愛.”

26) 莊子, 至樂: “故曰: 忠諫不聽, 蹲循勿爭.”

게 할 뿐이다. ... 仁義로써 (세상 사람을) 바로잡으려고 하면, 仁義조차 송두리째 훔친다. 어찌 그러한 줄 아는가? 갈고리를 훔친 자는 처형당하지만, 나라를 훔친 자는 제후가 되는데, 제후의 손안에 仁義가 있으니, 이는 仁義와 聖知를 훔친 것이 아닌가? 그래서 서로 앞 다투어 大盜가 되어 제후를 꿈꾸는 것이니, 인의와 함께 뒷박과 저울과 부절·옥새의 이익을 송두리째 훔치는 자는, 비록 고관대작의 벼슬로 상을 준다 해도 선뜻 달가워하지 않을 것이며, 도끼와 작두의 형벌 권위로도 금지할 수가 없는 것이다. 이는 도적을 크게 이롭게 하여 도적이 세상에서 끊이지 않는 원인이니, 이것이 바로 성인의 잘못이다. ... 그러므로 聖知를 끊어버리면 (나라를 훔치는) 큰 도적이 자취를 감출 것이고, 珠玉을 깨뜨려버리면 작은 도둑이 일어나지 않을 것이며; 符節을 불사르고 옥새를 깨뜨리면 백성들이 소박해지고, 뒷박을 빼개고 저울대를 부러뜨리면 백성들이 다투지 않게 된다. 천하에 聖人이 정한 法을 모두 없애 버리면, 백성들이 비로소 더불어 논의할 수 있다. ... (그래서) 法은 쓸모없는 것이다.”²⁷⁾

노자의 ‘絕聖棄智’와 ‘絕仁棄義’를 그대로 확대시켜 부연 설명한 논설이 아닐 수 없다. 莊子の 法에 대한 부정적 입장은, 法(刑)으로써 백성을 위압하고 세력으로써 패권을 다투던 당시의 상황에 대한 혐오와, 그러한 현실을 발바닥이 닳도록 분주히 遊說하던 儒墨 諸家에 대한 냉소적 비판에 바탕을 둔, 輕物重生과 安時處順이라는 그의 전반적인 思想體系 속에서 모순 없이 명료하게 이해할 수 있는 것이다. 珠玉같은 보배를 귀중한

27) 莊子, 法儀: “善人不得聖人之道不立, 跖不得聖人之道不行; 天下之善人少而不善人多, 則聖人之利天下也少而害天下也多. 故曰, 唇竭則齒寒, ... 聖人生而大盜起, ... 聖人已死, 則大盜不起, 天下平而無故矣. 聖人不死, 大盜不止. 雖重聖人而治天下, 則是重利盜跖也. ... 爲之仁義以矯之, 則并與仁義而竊之, 何以知其然邪? 彼竊鉤者誅, 竊國者爲諸侯, 諸侯之門而仁義存焉, 則是非竊仁義聖知邪? 故逐於大盜揭諸侯, 竊仁義并斗斛權衡符璽之利者, 雖有軒冕之賞弗能勸, 斧鉞之威弗能禁, 此重利盜跖而使不可禁者, 是乃聖人之過也. ... 故絕聖棄智, 大盜乃止; 摘玉毀珠, 小盜不起; 焚符破璽, 而民朴鄙; 捨斗折衡, 而民不爭; 殫殘天下之聖法, 而民始可與論議. ... 法之所無用也.”

것으로 추구하고 물리적인 힘의 우위만으로 절대 지배권을 행사하는 상황은, 고관대작의 상으로 장려하거나 도끼의 위압으로 금지할 수 있는 형편이 이미 아니었다. 뿐만 아니라 온 천하를 가지고도 옳을 상주고 옳을 벌하기가 불가능한 것으로 인식하였다.²⁸⁾ 따라서 천하를 다스리려고 仁義와 法度を 세우기에 노심초사하고 전전궁궁하는 儒墨의 행위는 한계가 너무도 명백하였다.²⁹⁾

莊子에게 각종 有爲(당위: Sollen)의 사회규범은 인간의 본래 無爲(존재: Sein)의 自然性情을 왜곡하는 桎梏에 불과하였다. 인의예법의 윤리 도덕은 물질을 측량하는 각종 度量衡 도구와 마찬가지로 天生의 자연 성품을 왜곡하는 문명의 산물일 따름이다.

“무릇 그림쇠나 먹줄이나 삼각자나 컴퍼스를 기다려서 바르게 되는 것은 그 본성을 깎는 일이며, 새끼줄이나 아교칠을 기다려서 굳어지는 것은 그 德을 침해하는 일이다. 굽실거리는 禮樂과 낮빛 꾸미는 仁義로써 천하의 마음을 어루만지고 달래는 것은 그 ‘항상 그러함(常然)’을 잃는 일이다. 천하에는 ‘항상 그러함(常然)’이 있다. ‘항상 그러함(常然)’이라는 것은, 그림쇠로써 굽게 하지 않고 먹줄로써 곧게 하지 않으며, 컴퍼스로써 원을 그리지 않고 삼각자로써 각을 긋지 않으며, 아교칠로써 떨어진 걸 붙이지 않고 밧줄로써 묶지 않음을 말한다. …그러니 밧줄이나 아교칠 같이 끈끈하고 구차스러운 仁義가 어찌 道德 사이에 끼어들어 노닐도록 하겠는가? (이것은) 천하를 미혹시키는 일이다.”³⁰⁾

規範이 자연스러운 性情을 숨 막히게 하고 파괴하는 기능을 하기 때

28) 莊子, 在有: “故學天下以賞基善者不足, 舉天下以罰基惡者不給, 故天下之大不足以賞罰.”

29) 莊子, 在有: “堯舜於是乎, 股無胈, 脛無毛, 以養天下之形, 愁其五藏以爲仁義, 矜其血氣以規法度, 然猶有不勝也.”

30) 莊子, 駢拇: “且夫待鉤繩規矩而正者, 是削其性者也; 待繩約膠漆而固者, 是侵其德者也; 屈折禮樂, 响俞仁義, 以慰天下之心者, 此失其常然也. 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, 約束不以繩索, …則仁義又奚連連如膠漆繩索, 而遊乎道德之間爲哉, 使天下惑也!”

문에, 역으로 規範은 인간 본연의 性情이 부서짐으로써 비로소 그 정치 사회의 의미와 가치를 획득하게 된다. 따라서 소박한 民性을 파괴한 허물(책임)은 仁義禮樂을 만들어 낸 聖人에게로 돌아간다.

“그러니, 순박함을 해치지 않고서 어떻게 (아름다운) 술잔을 만들며, 옥돌을 깨뜨리지 않고서 어떻게 珪璋(패물)을 만들 수 있겠는가? 道德을 망가뜨리지 않고서 어떻게 仁義를 취하며, 性情을 떠나지 않고서 어떻게 禮樂을 사용할 수 있겠는가? 五色을 어지럽히지 않고서 어떻게 文采를 꾸미며, 五聲을 어지럽히지 않고서 어떻게 여섯 선율에 조화할 수 있겠는가? 무릇 순박함을 해쳐 그릇을 만든 것은 장인의 죄이며, 도덕을 부수어 仁義를 내세운 것은 聖人の 허물이다.”³¹⁾

法을 비롯한 社會規範 자체에 대한 원칙상의 否定은 궁극에는 세상을 버리는 데까지 이어진다. 즉 개인으로 보면 거추장스런 육신을 가지고 번거로운 사회생활을 하는 데서 말미암는 온갖 허물을 피하는 길은 세상을 버리는 것이 최상이다. 세상을 버리면 허물도 없어지고, 올바르게 평화롭게 자연의 섭리 따라 변화해 가며 도와 하나가 될 수 있기 때문이다.³²⁾ 일찍이 노자도 사람한테 큰 근심걱정이 있는 까닭은 바로 자기 육신을 가지고 있기 때문이며, 육신이 없다면 무슨 근심걱정이 있겠느냐고 탄식한 적이 있다.³³⁾ 莊子が 죽음을 천지자연의 변화로 기꺼이 받아들이고 있는 점은 여러 곳에서 확인할 수 있지만, 특히 아내의 주검 앞에서도 슬퍼하지 않고 두 다리 뻗고 앉아 바가지를 두드리며 노래한 일화는 아주 유명하다.³⁴⁾ 또한, 죽음의 세계에는 君臣上下와 같은 인간

31) 莊子, 馬蹄: “故純樸不殘, 孰爲犧尊! 白玉不毀, 孰爲珪璋! 道德不廢, 安取仁義! 性情不離, 安用禮樂! 五色不亂, 孰爲文采! 五聲不亂, 孰應六律! 夫殘樸以爲器, 工匠之罪也; 毀道德以爲仁義, 聖人之過也.”

32) 莊子, 達生: “夫欲免爲形者, 莫如棄世. 棄世即無累, 無累則正平, 正平則與彼更生, 更生則幾矣.”

33) 老子, 제13장: “吾所以有大患者, 爲吾有身. 及吾無身, 吾有何患?”

34) 莊子, 至樂: “莊子妻死, 惠子弔之, 莊子則方箕踞鼓盆而歌.”

사회의 당위규범 질서가 존재하지 않고, 사계절의 날씨 변화도 없으며, 광활한 천지를 봄가을로 삼아, 황제나 천자의 즐거움으로도 건줄 수 없는 지극한 즐거움(至樂)으로 표현한³⁵⁾ 점은 의미심장하다. 마치 불교의 서방정토 極樂세계를 연상케 하는 개념이다(그렇지만 人爲의 죽임이나 自殺은 無爲自然의 造化變化가 아니기에, 老莊 철학사상에 정면으로 어긋난다. 다만, 불교의 아라한이나 禪家の 고승처럼 단정히 앉아 입적하거나 선 채 열반에 드는 坐脫立亡의 경지에 이르거나, 민간에 전승하는 설화처럼 莊子가 아내의 마음을 시험하기 위해 죽었다가 20여일 만에 되살아나 分身 및 隱形의 法術을 자유로이 구사하는 眞人의 경지에 이른다면,³⁶⁾ 이미 생사를 초월한 해탈자일 것이므로 전혀 문제가 되지 않으리라!).

확실히 장자는 어느 철학자보다 규범현실을 더욱 강렬하고 신랄하게 비판했다. 법가야 국법을 통한 강력한 중앙집권통치체제를 확립하려고 했으니, 법규범을 긍정할 뿐만 아니라 최적의 수단으로 적극 이용한 것은 당연하다. 또, 유가와 묵가는 비록 약간의 성향 차이는 있지만, 규범에 관해서는 堯舜禹湯의 정통 도덕과 하늘의 뜻을 상위의 규범(일종의 자연법, 또는 근본규범)으로 숭상하며 그에 순응하는 정당한 법을 실현하려고 유위의 인의예지를 적극 주장하고 펼쳤다. 반면, 노자는 성왕의 인의예지까지 비판한 점에서 도가의 독특한 규범관을 펼쳤지만, 앞서 본 바와 같이 독립의 사법기관이나 적정한 조세수취라든지, 또는 민사적 채권법의 존재 따위를 긍정한 전제들을 볼 때, 적어도 장자보다는 규범현실을 좀 더 수용하는 입장이었다고 여겨진다.³⁷⁾ 이러한 차이

35) 莊子, 至樂: “死, 無君於上, 無臣於下; 亦無四時之事, 從然以天地爲春秋, 雖南面王樂, 不能過也.”

36) 馮夢龍 編, 警世通言, 第二卷 莊子休鼓盆成大道(北京, 人民文學出版社, 1984), 13-23쪽 참조.

37) 有爲의 규범현실에 대한 노자의 비판과, 특히 儒墨 사상과 대비에 관해서는, 김지수, “老子 ‘無爲自然’ 法思想의 철학기초”(中), 司法行政 통권 제448호(한국사법행정학회, 1998. 4), 25-29쪽 및, 같은 연재 논문(下), 동 제449호(1998. 5), 31-38쪽 참조.

는 기본상 장자가 처한 전국시대가 노자나 공자, 목자가 처했던 춘추말기보다 사회경제적 착취와 모순이 더욱 극렬해져 정치적으로 훨씬 혼란스러웠던 역사배경의 차이에서 비롯하는 요인도 크기 때문일 것이다.

IV. 不可避한 必要惡의 규범 체계

1. 존재의 기반인 현실의 수용 의미³⁸⁾

그러나 莊子는 죽음을 스스로 택하지도 못하고, 자신이 그리는 이상사회를 적극 실현할 수도 없었다. 莊子도 자신의 관념상의 理想 속에서는 사회도 규범도 부정할 수 있었지만, 죽는 날까지는 현실로 존재하는 사회와 규범을 깡그리 무시해버릴 수만은 없었을 것이다. 물론, 규범의 속박이 존재하는 사회를 부정하려고 한 莊子에게도, 그 부정의 전제로서 ‘사회’라는 개념은 당연히 존재하였다. 따라서 규범이라는 개념 자체도 당연히 존재하였으며, 그러한 개념은 莊子 자신의 논리 전개에 적절한 비유적 소재로 등장하기도 한다. 뿐만 아니라, 莊子도 사회규범에 대해 어떠한 형태로든 현실적 의미를 부여하지 않을 수는 없었던 것으로 보인다. 물론 그러한 의미는 결코 본질적이지 아니며, 고작해야 말단지엽일 뿐이었다.

“근본은 위에 속하고 말단은 아래에 속하며, 요체는 군주가 쥐고 있고 상세함은 신하가 행한다. 三軍五兵을 움직이는 것은 德의 末이며, 賞罰의 利害와 五刑의 法은 教化의 末이고, 禮法의 度數와 刑名의 審理는 다스림의 末이며, 鐘鼓의 소리와 깃털의 자태는 樂의 末이고, 哭泣과 등급이 나누어진 喪服은 哀의 末이다. 이 다섯 가지 末은 반드시 精神과 心術이 움직이고 난 뒤에 그것을 따르는 것이다. 末學이라는 것은 古人

38) 이 章의 小節 표제는 본고의 심사위원 중 한 분의 권고에 따라 이해의 편의상 세분해 붙인 것이다.

에게도 있었지만, 그것을 앞세우지는 않았다. ... 이러한 까닭에 옛날에 大道를 밝힘에는, 먼저 자연(天)을 밝히고 나서 道德을 다음으로 하였으며, 道德이 밝혀진 연후에 仁義를 다음으로 하였으며, 인의가 밝혀진 연후에 분수를 다음으로 하였고, 분수가 밝혀진 연후에 刑名을 다음으로 하였으며, 형명이 밝혀진 연후에 ... 시비를 다음으로 하였으며, 是非가 밝혀진 연후에 賞罰을 그 다음으로 하였다. 상벌이 이미 밝혀지면, 어리석은 자와 지혜로운 이가 각기 적합한 곳을 얻고, 귀한 자와 천한 자가 각각 자기 자리를 찾으며, 어진 이와 못난이가 각자 천성을 다하게 되어, 반드시 능력에 따라 분업하고, 반드시 명분에 따라 행하게 된다. 이로써 윗사람을 섬기고, 이로써 아랫사람을 부리며, 이로써 만물을 다스리고, 이로써 자신을 수양하면, 智謀를 사용하지 않고도 반드시 그 자연스런 천성에 복귀하게 되니, 이를 가리켜 大平이라고 일컫는데, 곧 지극한 다스림이다. ... 刑名이란 옛사람한테도 있었지만, 이를 앞세우지는 않았다. 옛날에 大道를 말하는 경우에는 다섯 번 바뀐 다음에야 비로소 형명을 언급하였고, 아홉 번 바뀐 뒤에야 비로소 상벌을 말하였다. 그런데 불쑥 刑名을 말하는 것은 그 근본을 알지 못하는 것이고, 불쑥 賞罰을 말하는 것은 그 시작을 알지 못하는 것이다. 道를 거꾸로 말하고 道에 거슬러 말하는 자는, 남한테 다스려질 대상이지, 어떻게 남을 다스릴 주체가 되겠는가? 갑자기 불쑥 刑名과 賞罰을 말하면, 이는 다스리는 수단방편만 알 따름이지, 다스리는 道는 알지 못하는 것이다. 천하에 쓰일 수는 있어도, 천하를 쓰기에는 부족하니, 이를 辯士라고 하는데, 곧 (하나의 말단지엽 기술을 지닌) 一曲之人인 것이다. 禮法의 度數와 刑名의 審理를 古人도 가지고 있었지만, 이것은 아랫사람이 윗사람을 섬기는 방편이지, 윗사람이 아랫사람을 다스리는 수단은 아니었다.”³⁹⁾

39) 莊子, 天道: “本在於上, 末在於下; 要在於主, 詳在於臣. 三軍五兵之運, 德之末也; 賞罰利害, 五刑之辟, 教之末也; 禮法度數, 形名比詳, 治之末也; 鐘鼓之音, 羽旄之容, 樂之末也; 哭泣衰經, 隆殺之服, 哀之末也. 此五末者, 須精神之運, 心術之動, 然後從之者也. 末學者, 古人有之, 而非所以先也. ...是故古之明大道者, 先明天而道德

“내가 말의 相을 봄에는, 곧은 것은 먹줄에 맞고 굽은 것은 그림쇠에 맞으며, 모서리 진 것은 삼각자에 맞고 둥근 것은 둥근 자에 맞습니다. (그러나) 이것은 나라 안의 말(國馬)일 따름이며, 天下의 말(天下馬)만 같지는 못합니다. 천하의 말은 타고난 재주가 뛰어나, 마치 그 짖을 잃은 듯이 우뚝 질풍처럼 나는 듯이 달리는데, 남의 추종을 불허하며 홀로 무리를 벗어난 모습은 어디서 나온 줄도 알 수 없습니다.”⁴⁰⁾

2. 현실 규범의 소극적 인정

현실 법규범의 존재에 대한 인정은 소극적 측면에서도 파악할 수 있다. 좋은 싫든, 인정하든 인정하고 싶지 않든지, 법규범이 강제로 부과하는 제재수단인 형벌에 걸려든다는 것은 어리석고 귀찮은 짓이다. 설사 법규범을 무시하여 피한다고 할지라도, 규범의 측면에서 본다면 그러한 현상은 법규범에 저촉하지 않고 따라서 형벌을 당하지 않음을 의미하게 된다. 莊子에게도 국가의 사회규범에 걸려들어 육신이나 재산상의 형벌, 이른바 外刑을 받는 일은 없어야 했다.⁴¹⁾ 물론 형벌과 相對하는 賞(명예)도 함께 피해야 한다. 그래서 장자는 養生의 으뜸 중지로, “선을 행하더

次之, 道德已明而仁義次之, 仁義已明而分守次之, 分守已明而形名次之, 形名已明 … 而是非次之, 是非已明而賞罰次之, 賞罰已明而愚知處宜, 貴賤履位; 仁賢不肖襲情, 必分其能, 必由其名, 以此事上, 以此畜下, 以此治物, 以此修身, 智謀不用, 必歸其天, 此之謂大平, 治之至也, … 刑名者, 古人有之, 而非所以先也, 古之語大道者, 五變而形名可舉, 九變而賞罰可言也, 驟而語形名, 不知其本也; 驟而語賞罰, 不知其始也, 倒道而言, 連道而設者, 人之所治也, 安能治人! 驟而語形名賞罰, 此有知治之具, 非知治之道; 可用於天下, 不足以用天下, 此之謂辯士, 一曲之人也, 禮法數度, 形名比詳, 古人有之, 此下之所以事上, 非上之所以畜下也.”

40) 莊子, 徐無鬼: “吾相馬, 直者中繩, 曲者中鉤, 方者中矩, 圓者中規, 是國馬也, 而未若天下馬也, 天下馬有成材, 若卬若失, 若喪其一, 若是者, 超軼絕塵, 不知其所.”

41) 莊子, 人間世: “天下有道, 聖人成焉; 天下無道, 聖人生焉. 方今之時, 僅免刑焉.” 또한 列禦寇: “爲外刑者, 金與木也; 爲內刑者, 動與過也. 宥人之離外刑者, 金木訊之; 離內刑者, 陰陽食之. 夫免乎外內之刑者, 唯真人能之.”

라도 명예(賞)에 가깝지 않고, 악을 짓더라도 형벌에 가깝지 않음”을 내세우며, “中道에 따라 자연의 이치를 일상의 항구 법도로 삼으면, 몸을 보호하고 생명을 보전하며 어버이를 봉양할 수 있고 천수를 다할 수 있다”고 강조한다.⁴²⁾

노자도 일찍이 일반인이 두려워하는 바는 비록 도덕 높은 성인일지라도 두려워하지 않을 수 없다(人之所畏, 不可不畏)고 했는데, 그 두려움의 대상을 특정하지는 않았지만, 자연의 敬畏 뿐만 아니라 세속의 禁忌까지 포함하는 것으로 해석할 수 있다. 그 대표가 권력과 형벌일 텐데, 아무리 이상을 추구한다고 해도, 엄연히 눈앞에 존재하는 현실의 바윗돌에 계란을 던질 필요는 없을 것이다. 적어도 공자처럼 ‘나라에 도가 없을 때에는 형벌 주룩은 피하는’ 것이 道를 행하는 성인군자의 처세관일 것이다.⁴³⁾ 노자가 ‘구부러지면 온전하다’(曲則全 : 제22장)는 유명한 명제를 남긴 것도 바로 이러한 의미를 함축한다고 풀이된다.

장자는 한 걸음 더 나아가 적극 측면에서도 법규범의 수단성을 어느 정도는 인정한다.

“옛날의 眞人は …刑으로써 몸통을 삼고 禮로써 날개를 삼으며, 지혜로써 때에 맞추고 德으로써 순응했다. 刑으로 몸통을 삼는 것은 殺戮에 너그럽고자 함이고(注疏에 따르면, 사형이란 형법으로 살인범죄의 횡행을 일반 예방하는 일벌백계의 ‘以殺止殺’ 정신으로 해석함.) 禮로써 날개를 삼는 것은 세간에서 잘 시행하기를 바라는 마음이며, 지혜로써 때에 맞추는 것은 일에 부득이 대응함을 말하고, 德으로써 순응하는 것은 넉넉함과 더불어 근본에 나아감을 말한다. (사실 이는 자기도 모르게 저절로 자연스레 행해지는 것인데,) 사람들은 이를 보고 진실로 부지런한 행동(勤行)이라고 일컫는다. …자연과 인간이 서로 이기지 아니하니, 이를 일컬어 眞人이라고 한다.”⁴⁴⁾

42) 莊子, 養生主: “爲善無近名, 爲惡無近刑. 緣督以爲經, 可以保身, 可以全生, 可以養親, 可以盡年.”

43) 論語, 公冶長: “邦無道, 免於刑戮.”

“미천하지만 맡기지 않을 수 없는 것이 物이고, 낮지만 말미암지 않을 수 없는 것이 民이며, 숨겨져 있지만 하지 않을 수 없는 것이 事이고, 거칠지만 베풀지(시행하지) 않을 수 없는 것이 法이며, 멀지만 거쳐하지 않을 수 없는 것이 義이고, 친근하지만 넓게 퍼지 않을 수 없는 것이 仁이며, 마디지지만 쌓지 않을 수 없는 것이 禮이고, (本性에) 순응하지만 높지 않을 수 없는 것이 道이고, 신령스럽지만 하지 않을 수 없는 것이 자연(天)이다. 그런 까닭에 성인은 자연에서 보되 돕지 않으며, 德에서 이루되 누를 끼치지 않고, 道에서 나오되 도모하지 않으며, 仁에서 모이되 믿어 뿔내지 않고, 義에 두루 하되 쌓지 않으며, 禮에 응하되 거리끼지 않고, 事에 부닥치되 사양하지 않으며, 법에 가지런하되 어지럽지 않고, 백성에 의지하되 가벼이 여기지 않으며, 物에 말미암되 떠나지 않는다. 外物은 할 만한 것은 아니지만, 하지 않을 수 없는 것이다. 자연에 밝지 못하면 德에 순수하지 못하고, 德에 통달하지 못하면 스스로 可함이 없으니, 道에 밝지 못하다면 슬플진저!”⁴⁵⁾

즉, 앞에서는 자연(天)과 도의 본질성에 대응하여 禮法·刑名의 말단 지엽성을 지적하였는데, 바로 여기에서는 거꾸로 말단지엽성을 전제로 한 것이지만 현실상의 불가피성을 강조하고 있는 것이다. 현실 사회로 말한다면 莊子에게도 법규범은 필요‘惡’이지만, 또한 그것은 ‘必要’악이 아닐 수 없었던 것이다.

44) 莊子, 大宗師: “古之真人, …以刑爲體, 以禮爲翼, 以知爲時, 以德爲循, 以刑爲體者, 綽乎其殺也; 以禮爲翼者, 所以行於世也; 以知爲時者, 不得已於事也; 以德爲循者, 言其與有足者至於丘也; 而人真以爲勤行者也, …天與人不相勝也, 是之謂真人.”

45) 莊子, 在宥: “賤而不可不任者, 物也; 卑而不可不因者, 民也; 匿而不可不爲者, 事也; 癡而不可不陳者, 法也; 遠而不可不居者, 義也; 親而不可不廣者, 仁也; 節而不可不積者, 禮也; 中而不可不高者, 德也; 一而不可不易者, 道也; 神而不可不爲者, 天也, 故聖人觀於天而不助, 成於德而不累, 出於道而不謀, 會於仁而不恃, 薄於義而不積, 應於禮而不諱, 接於事而不辭, 齊於法而不亂, 恃於民而不輕, 因於物而不去, 物者, 莫足爲也, 而不可不爲, 不明於天者, 不純於德; 不通於道者, 無自而可; 不明於道者, 悲夫!”

3. 규범 현실의 적극적 변화 필요성

장자가 법규범의 현실 존재에 대한 인정에서 한 걸음 더 나아가, 禮義法度が 때에 따라 變化해야 함을 언급하고 있는 점도 특기할 만하다.

“무릇 물질을 감에는 배를 타는 게 가장 좋고, 물질을 감에는 차를 타는 게 가장 좋다. 그런데 배를 타고 물질을 가고자 한다면, 한 평생을 애써도 몇 리조차 못 갈 것이다. 옛날과 지금은 바로 물과 물에 비유하고, 周나라와 魯나라는 바로 배와 차에 비유하지 않겠는가? 지금 노나라에서 주나라 예법을 그대로 시행하려 함은, 바로 물에서 배를 타고 가려는 것과 같으니, 수고롭기만 할 뿐 아무 공로도 없이, 결국에는 틀림없이 자기 몸에 재앙만 초래할 것이다. 그런 자는 ‘무릇 일정한 틀에 박히지 (모나지) 않고 굴러가면 (일정한 처방이 없는 비법의 전수는) 만물에 대응함에 막힘이나 다함이 없다’는 道를 모르는 놈이다.

그대는 어찌 나뭇가지의 성질을 모르는가? 사람이 잡아당기면 굽어 보고, 놓으면 다시 하늘을 쳐다보는 것을! 저 나뭇가지는 사람이 끌어당긴 것이지, 사람을 끌어당긴 게 아닌지라, 굽어보았다 하늘 쳐다보는 것이 사람한테 죄짓는 것은 아니다. 그런 까닭에, 三皇五帝의 禮義와 法度は 서로 같은 길 자랑으로 여기지 않고, 오직 통치 잘하는 길로 자부했다. 그래서 三皇五帝의 禮義와 法度は 비유하자면, 배나 굴·유자처럼 그 맛은 서로 다르지만 각기 사람 입에 독특한 맛과 향기로 즐거움을 주는 것과 비슷하다고 하겠다. 그래서 禮義와 法度は 때에 맞추어 變化하는 것이다.”⁴⁶⁾

46) 莊子, 天運: “夫水行莫如用舟, 而陸行莫如用車. 以舟之可行於水也, 而求推之於陸, 則沒世不行尋常. 古今非水與陸與? 周魯非舟車與? 今蘄行周於魯, 是猶推舟於陸也, 勞而無功, 身必有殃. 彼未知夫無方之傳, 應物而不窮者也. 且子獨不見夫桔槔者乎? 引之則俯, 舍之則仰. 彼, 人之所引, 非引人也, 故俯仰而不得罪於人. 故夫三皇五帝之禮義法度, 不矜於同而矜於治. 故譬三皇五帝之禮義法度, 其猶相梨橘柚邪! 其味相反而皆可於口. 故禮義法度者, 應時而變者也.”

4. 법규범의 현실적 無用(忘我)

법규범이 말단지엽의 수단성을 지닌 必要惡으로 여겨진다면, 그것은 감추어져 쓰일 필요가 없으며, 아니 쓰이지 않는 존재일 경우가 가장 이상이었다. 마치 가장 훌륭한 吳越의 寶劍은 감히 쓰지 않고 상자에 담아 잘 간수하듯이⁴⁷⁾ 법규범이 현실로 부득이 쓰일 필요가 있고 쓰이는 경우라도, 역시 그것은 수단으로서 제 기능을 적절히 하면 그만일 뿐이며, 그 존재나 기능의 적절성조차도 의식할 수 없는 경지가 바람직하다. ‘得意而忘言’과 ‘忘適之適’이 바로 이 점을 뒷받침해 준다.⁴⁸⁾

“통발은 물고기한테 목적이 있으니 물고기를 잡으면 통발을 잊으며, 올라미는 토끼한테 목적이 있으니 토끼를 잡으면 올라미를 잊고, 말은 뜻을 전하는 데 목적이 있으니 뜻을 얻으면 말을 잊는다. 내가 어떻게 말을 잊은 사람을 찾아 그와 더불어 말할 수 있겠는가?”⁴⁹⁾

“工倕(공수)는 선을 그었다 하면, 모두 삼각자와 둥근 자에 딱 들어맞았다. 그 손이 사물과 더불어 하나로 조화를 이룰 뿐, 마음으로 애써 구하는 게 아니었다. 그래서 그 심령이 한결같아서 막힘이나 걸림이 없었다. 발을 잊음은 신발이 편안히 딱 맞음이요, 허리를 잊음은 허리띠가 편안히 딱 맞음이며, 지식이 시비선악을 잊음은 마음이 편안히 딱 맞음이요, 안으로(마음에) 변하지 않고 밖으로(사물에) 따라가지 않음은 사물의 이치가 편안히 딱 들어맞음이다. 딱 들어맞음에서 시작해서 일찍이 딱 들어맞지 않음이 없는 것이야말로, 딱 들어맞음조차 잊은 진짜 딱 들어맞음이다.”⁵⁰⁾

47) 莊子, 刻意: “夫有干越之劍者, 櫛而藏之, 不敢用也, 寶之至也.”

48) 니체, 들뢰즈, 데리다와 함께 장자의 망각을 대비한 글로는, 강신주, “망(忘) 혹은 잊음에 대한 철학적 성찰”, 경희대학교 인문학연구 10권(경희대학교 인문학연구회, 2006), 81-91쪽 참조.

49) 莊子, 外物: “荃者所以在魚, 得魚而忘荃; 蹄者所以在兔, 得兔而忘蹄; 言者所以在意, 得意而忘言. 吾安得夫忘言之人而與之言哉!”

마치 물과 공기가 맑고 깨끗한 때는 물이나 공기의 고마움은 물론 그 존재 자체까지 잊고 사는 것과 비슷한 이치다. 산업화 이후 공해로 인한 환경오염이 극심해져, 마시고 숨 쉬는 최소한의 기본적 필수 생명 활동까지 위협받게 되면서, 청정한 물과 공기의 고마움 및 필요성을 절감하는 것과 같다.

법과 형벌도 마찬가지이다. 현실에서 그 존재가 잊혀지고 필요 없는 상태가 진정으로 최상의 궁극의 법이요 형벌인 것이다. 바로 ‘無法’과 ‘無刑’을 가리킨다. 유가에서 지향하는 ‘刑期無刑’이나 법가에서 표방하는 ‘以殺止殺’ 및 ‘以刑去刑’의 이념도 道의 경지에서는 바로 이러한 ‘無法’이나 ‘無刑’과 상통하는 것이다. 이러한 법과 형벌은 바로 무위자연의 道와 德에 딱 들어맞는 법이요 형벌이다. 그런데 정치사회 현실의 법과 형벌은 유감스럽게도 이러한 무위자연의 법이나 형벌과는 너무나 거리가 먼 것이어서, 노자나 장자 모두 이러한 현실의 인위규범을 비판하고 반대하고 부정한 것이다.

“그래서 군자는 마지못해서 천하에 임하더라도, 무위만큼 더 좋은 통치가 없다. 無爲여야만 비로소 性命之情을 편안히 지킬 수 있다. … 군자는 … 무위자연으로 유유자적하며 만물이 스스로 운행하도록 내맡길 따름이니, 내 어찌 천하를 애써 다스릴 겨를이 있겠는가?”⁵⁰⁾

5. 無와 有의 철학적 함의

불교에서 잡념망상을 놓아 없애버리면서 ‘一心不亂’을 통해 ‘無心’이나 ‘無念’의 경지를 수행할 때도, ‘一心’이나 ‘無心’ ‘無念’ 자체까지도

50) 莊子, 達生: “工倕旋而蓋規矩, 指與物物化而不以心稽, 故其靈臺一而不桎. 忘足, 屢之適也; 妄要, 帶之適也; 知忘是非, 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.”

51) 莊子, 在宥: “故君子不得已而臨莅天下, 莫若无爲. 无爲也而後安其性命之情. …故君子…從容无爲而萬物炊累焉. 吾又何暇治天下哉!”

놓아버리고 없어져야 비로소 진정한 無念의 경지에 든다고 강조하는 道理와 상통한다. ‘생각이 없다(無念)’는 생각이나 의식 판단 자체는 이미 또 다른 생각(念頭)일 따름이며, 진정한 절대 ‘無念’이 아닌 것이다. 궁극의 道에서 말하는 진정한 ‘無念’이란 ‘잡념망상’의 ‘有念’에 상대하는 ‘無念’이 아니라, ‘有念’과 ‘無念’의 상대성을 초월한 절대의 ‘無念’을 뜻하는 것이다. 마찬가지로 道家의 老莊철학에서 말하는 궁극의 ‘無爲’ 自然도, ‘人爲’가 있는 ‘有爲’에 상대하는 의미에서 ‘人爲’가 없다는 ‘無爲’가 아니라, ‘人爲’가 있는 ‘有爲’와 ‘人爲’가 없는 ‘無爲’의 상호대립을 훌쩍 넘어서는 초월의 절대 ‘無爲’를 뜻한다. 그래서 ‘無爲而無不爲’가 되는 것이다. 단지 ‘有爲’에 대립하는 ‘無爲’라면, 결코 ‘無不爲’가 될 수는 없는 것이다.

예컨대 莊子에 보면, 공자가 老聃(老子)을 방문해 대답하는 가운데, 노답이 인의가 도대체 뭐냐고 묻자, 공자가 “속마음에서 진실로 우러나와 만물이 기뻐 즐거워하고, 사사로움 없이 만물을 두루 사랑하는 公平 無私한 兼愛가 仁義의 진실한 내용이다”고 답변하는 대목이 나온다. 그런데 노자는 이 말에 대해 냉소하듯 탄식하며, “무릇 만물을 두루 사랑한다는 兼愛도 솔직하지 못하고 구차스러우며, 사사로움이 없다는 無私 자체도 일종의 사사로움이다”고 비판한다.⁵²⁾ 지극한 사랑과 인의라면 ‘만물을 두루 사랑한다’는 생각이나 의식조차 없이 곧장 그대로 자연스레 도에 따라 나아가고 덕에 따라 행할 따름이라는 것이다. 사사로움이 없이 공평하게 두루 사랑한다는 생각이나 의식 자체가 이미 자신의 사사로움 관념 판단인 것이며, 진정한 ‘無私’라면 ‘有私’의 상대로서 ‘無私’가 아니라, ‘有私’와 ‘無私’라는 상대 분별의식을 훌쩍 뛰어넘은 절대 초월의 ‘無私’여야 한다는 것이다. ‘공평無私’하다는 생각조차 없는 ‘공평無私’가 진정한 무위자연의 ‘공평無私’인 것이다. 그래서 莊子 자신도 “지

52) 莊子, 天道: “孔子曰: “中心物愷, 兼愛无私, 此仁義之情也.” 老聃曰: “意, 幾乎後言! 夫兼愛, 不亦迂乎! 无私焉, 乃私也.””

극한 仁은 친애함이 없다”고 말한다.⁵³⁾ 어느 누구한테도 친애하지 않기에 모두한테 친애하는 것이다.

마찬가지로 불교의 ‘無念’도 단지 텅 빈 허무의 無念에 멈추어 고착(집착)하는 것이 아니라, ‘無念而無不念’의 경지를 가리킨다. 불교의 진리인 中道實相을 표현하는 ‘眞空妙有’라는 개념에서도 잘 나타난다. ‘空’은 虛無의 無記空에 그치는 게 아니라, 사실은 모든 것을 원만히 具足해 꼭 찬 진짜 空이다. 그래서 그 ‘空’에서 미묘하게 모든 존재가 다 나타나게 되기에, ‘眞空妙有’라고 하며, ‘空卽是色’이라고 하는 것이다(여기서 ‘色’은 모든 물질 존재를 가리키는 ‘妙有’에 해당한다). 현대 물리과학으로 비유하자면, 햇빛이 無色透明하다고 하는데, 정말로 아무 빛깔이 없어서, 빛깔이 있는 ‘有色’에 상대하는 ‘無有色’의 ‘無色’을 뜻하는 것이 아니라, 사실은 프리즘의 분광을 통해 알 수 있듯이, 적외선부터 자외선까지 모든 빛깔을 완전히 머금고 있기에 ‘無色透明’한 것과 비슷한 이치이다. 이는 ‘有色’와 ‘無色’의 상대성을 모두 포함하면서, 양자의 상대성을 단박에 초월하는 절대의 ‘無色透明’인 것이다.

거꾸로 中道 ‘實相’에서 實‘相’은 흔히 말하는 빛깔 있는 구체 현상계의 존재 모습으로서 ‘色’이고 萬‘有’에 그치는 게 아니다. 이 ‘色’과 ‘妙有’의 ‘相’은 상대성을 초월한 절대의 ‘色’과 ‘萬有’의 ‘相’이기에, 보통의 상대적 ‘色’이나 ‘萬有’의 ‘相’과 구별하기 위해, ‘妙有’의 ‘實相’이라고 부르는 것이다. 바로 ‘色卽是空’의 ‘色’인 것이다.⁵⁴⁾

이상의 논의를 종합하자면, 현실 법규범의 존재에 대한 인정과 의미 부여에도 불구하고, 莊子는 적어도 개인 차원에서는 인간성을 구속하는 어떠한 사회규범에 대해서도 근본적인 부정과 거부를 표시하였다고 하겠다.

53) 莊子, 天運: “莊子曰: “至仁無親.””

54) 莊子의 無와 불교의 空을 대비해 해석한 글로는, 윤종갑, “老莊사상의 無와 불교의 空-無에서 空으로의 사상사적 전개과정을 중심으로-”, 철학연구 제55집(철학연구회, 1995, 11), 319-350쪽; 윤종갑, “장자 철학과 불교의 空 사상”, 장자 사상의 이해(소강, 2003), 245-303쪽 참조.

V. 莊子が 그린 이상사회의 모습

莊子が 현실 사회의 모든 규범을 근본으로 부정했다면, 그가 생각한 이상사회란 구체적으로 어떠한 것인가? 사실 莊子が 理想으로 갈구한 사회는, 人間性を 제약하거나 구속하는 어떠한 규범 양식도 존재하지 않고, 나아가 어떠한 文明의 산물도 존재하지 않으며, 草木・禽獸와 더불어 사는, 이른바 ‘同德’과 ‘天放’의 ‘至德之世’, 곧 원시 공동사회였다.

“그대는 유독 지덕지세만 모른단 말인가? 옛날에 容成氏・大庭氏・伯皇氏・中央氏・栗陸氏・驪畜氏・軒轅氏・赫胥氏・尊盧氏・祝融氏・伏羲氏・神農氏가 있었다. 당시에는 사람들이 끈으로 매듭을 지어 쓰며, 그 음식을 달게 여기고, 그 옷을 아름답게 여기며, 그 풍속을 즐겁게 여기고, 그 거처를 편안히 여기며, 이웃 나라가 맞바라보고 있어, 닭 울고 개 짖는 소리가 서로 들려도, 백성들은 늙어 죽도록 서로 왕래하지 않았다. 이같은 시대가 바로 지극한 다스림이다.”⁵⁵⁾

“지덕지세에는 어진 이를 숭상하지 않고 유능한 자를 임명하지 않으며, 위사람은 나뭇가지 같(이 무심하)고 백성들은 들 사슴 같아서, 단정하면서도 그게 義인지도 모르고, 서로 사랑하면서도 그게 仁인지도 모르고, 성실하면서도 그게 忠인지도 모르고, 이치에 맞게 지키면서도 그게 信인지도 모르며, 저절로 움직여 서로 시키고 부리면서도 특별한 恩賜라고 여기지도 않는다. 이러한 까닭에 행하면서도 자취가 없고 일하면서도 전할 흔적조차 없다.”⁵⁶⁾

55) 莊子, 胠篋: “子獨不知至德之世乎? 昔者, 容成氏・大庭氏・伯皇氏・中央氏・栗陸氏・驪畜氏・軒轅氏・赫胥氏・尊盧氏・祝融氏・伏羲氏・神農氏, 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, 雞狗之音相聞, 民至老死不相往來, 若此之時, 則至治也.”

56) 莊子, 天地: “至德之世, 不尙賢, 不使能; 上如標枝, 民如野鹿; 端正而不知以爲義, 相愛而不知以爲仁, 實而不知以爲忠, 當而不知以爲信, 蠢動而相使, 不以爲賜, 是故行而無迹, 事而無傳.”

이러한 장자의 지덕지세는 노자가 그린 “작은 나라에 적은 백성의 이상세계, 설사 기물이 있어도 쓸모없고, 백성들은 이사하지 않으며, 비록 배와 수레가 있지만 탈 필요가 없고, 설사 갑옷과 병기가 있어도 꺼낼 일이 없으며, 끈으로 매듭을 지어 쓰고, 그 음식을 달게 여기며, 그 옷을 아름답게 여기고, 그 거처를 편안히 여기며, 그 풍속을 즐겁게 여기면서, 이웃 나라가 맞바라보고 있어 닭 울고 개 짖는 소리가 서로 들려도, 백성들은 늙어 죽도록 서로 왕래하지 않는다.”는 ‘小國寡民’의 모습⁵⁷⁾을 그대로 답습해 묘사한 복사판 같다. 그러나 이와 좀 다른 시각에서, 어쩌면 더욱 철저한 復古주의로 좀 더 먼 原始상태로 거슬러 올라가 상세히 묘사하는 이상향의 풍경도 있다.

“또 내가 듣건대, 옛날에 짐승들이 많고 사람이 적을 때는, 사람들이 모두 나무 위에 동지를 지어 짐승들을 피했는데, 낮에는 내려와 도토리나 밤을 줌고, 밤에는 나무 위에 깃들여 살아서, 有巢氏의 백성이란 이름이 붙여졌다. 또 옛날에 백성들이 옷을 지어 입을 줄 몰라서, 여름에 땀감을 많이 장만해 두었다가 겨울에 불을 지피 따뜻하게 살았는데, 그래서 知生(살 줄 안다)의 백성이란 이름이 붙었다. 神農氏의 세상에는 누워서 편안히 거처하고 일어나서는 유유자적하면서, 백성들은 자기 어머니만 알 뿐 아버지는 모르고, 사슴이나 고라니와 함께 더불어 살면서, 밭 갈아 밥 먹고 베를 짜 옷 입으며, 서로 해치려는 마음이 전혀 없었으니, 이것이 지극한 덕이 융성한 세상이다. 그런데 黃帝가 덕을 닦아 베풀지 못하면서 蚩尤(치우)와 涿鹿(탁록)의 벌판에서 한 바탕 전쟁을 치러 삶 피가 백리를 흘렸다. 堯舜 임금이 나오면서 못 신하들을 내세우기 시작했고, 마침내 湯임금이 자기 군주(桀)를 내쫓고 武王이 紂임금을 살해했다. 이때 이후로 강자가 약자를 정복하고 다수가 소수한테 횡포를 부리기 시작했

57) 老子 제80장: “小國寡民, 使有什佰之器而不用, 使民重死而不遠徙. 雖有舟輿, 無所乘之; 雖有甲兵, 無所陳之; 使人復結繩而用之, 甘其食, 美其服, 安其居, 樂其俗, 隣國相望, 雞犬之聲相聞, 民至老死不相往來.”

다. 湯왕과 武王 이후로는 모두 난리를 친 장본인들이다.”⁵⁸⁾

“내가 생각하는 훌륭한 천하 통치는 그렇지 않다. 통치가 잘되는 세상의 백성들은 항상 천성을 간직하면서 베를 짜 옷 입고 밭을 갈아 밥을 먹는데, 이를 ‘같은 덕(同德)’이라고 일컬으며, 하나로 통일되어 당과 짓지 아니하니, ‘자연(천연) 방임(天放)’이라고 부른다. 그래서 덕이 지극한 세상에는 백성들이 도를 지키고 덕을 머금어 안으로 충만한 까닭에 그 행실이 떳떳하며 그 눈빛이 부드럽고 평화롭다. 그 시대에는 산에 길이 나 있지 아니하고 강이나 호수에는 배나 다리가 없었으며, 만물이 무리 지어 살아가되 그 동네가 나뉘지지 않고 서로 연이었으며, 짐승들도 각기 무리 지어 살고 초목들도 군락을 형성해 자랐다. 그러한 까닭에 짐승들을 붙잡아 매어 함께 노닐 수 있었고, 새들의 둥지도 나무를 타고 올라가 들여다 볼 수 있었다. 무릇 덕이 지극한 세상에는 짐승들과 함께 더불어 거주하면서, 만물과 더불어 무리 지어 살았으니, 어찌 군자와 소인의 구분 따위를 알았으리요? 다 함께 시비분별의 알음알이가 없었으니 그 덕이 어긋나지 않았고, 다 함께 이기적 욕망감정이 없었으니 이를 일컬어 素樸이라 부르는데, 소박한 까닭에 백성들이 본래 천성을 온전히 간직하였다.”⁵⁹⁾

“南越에 한 읍이 있는데, 이름을 建德之國이라고 한다. 그 백성들은 우직하고 질박하여 사사로움이 적고 욕심이 많지 않다. 경작할 줄은

58) 莊子, 盜跖: “且吾聞之, 古者禽獸多而人少, 於是民皆巢居以避之, 晝拾橡栗, 暮栖木上, 故命之曰有巢氏之民. 古者民不知衣服, 夏多積薪, 冬則煬之, 故命之曰知生之民. 神農之世, 臥則居居, 起則于于, 民知其母, 不知其父, 與麋鹿共處, 耕而食, 織而衣, 无有相害之心, 且至德之隆也. 然而黃帝不能致德, 與蚩尤戰於涿鹿之野, 流血百里. 堯舜作, 立群臣, 湯放其主, 武王殺紂. 自是之後, 以強陵弱, 以衆暴寡. 湯武以來, 皆亂人之徒也.” 이는 盜跖이 孔子한테 호령하는 말투로 되어 있다.

59) 莊子, 馬蹄: “吾意善治天下者不然. 彼民有常性, 織而衣, 耕而食, 是爲同德; 一而不黨, 命曰天放. 故至德之世, 其行填填, 其視顛顛. 當是時也, 山無蹊隧, 澤無舟梁; 萬物羣生, 連屬其鄉; 禽獸成羣, 草木遂長. 是故, 禽獸可係羈而遊, 鳥鵲之巢可攀援而闚. 夫至德之世, 同與禽獸居, 族與萬物並, 惡乎知君子小人哉! 同乎無知, 其德不離, 同乎無欲, 是謂素樸, 素樸而民性得矣.”

알지만 저장할 줄은 모르고, 주면서도 보답 받기를 바라지 않는다. 義가 적합한 줄을 모르고, 禮가 행해지는 것을 알지 못한다. 거리낌이 없이 마음대로 행하여, 커다란 方道를 실천하며, 태어남을 즐거워하고 죽음을 장사지낸다. 원하건대, 그대는 나라를 버리고 세속을 떠나 道와 함께 어울려 행하여라.”⁶⁰⁾

莊子(約 BC 369~286)의 이러한 至德之世는 노자의 小國寡民이나 마찬가지로, 어쩌면 상대 우주의 현상세계에는 실제로 존재하지 않는 비현실의 관념세계나, 어쩌면 절대 우주의 본질세계에서나 존재 가능한 이상향일지도 모른다. 그런 의미에서 토머스 모어(Saint Thomas More, 1478~1535)가 그린 유토피아Utopia(1516년)와 본질상 성격이 같은 것일 수 있다. 실제로 장자는 至德之世와 실질 의미가 상통하거나 상관있는 ‘无何有之宮’이나 ‘无何有之鄉’이란 자신만의 독특한 용어를 사용한다.

東郭子가 莊子한테 “이른바 道가 어디에 있습니까?”하고 묻자, 장자는 “도가 있지 않은 곳이 없다(无所不在)”고 대답했다. 그러자 동곽자가 구체로 실례를 들어 달라고 부탁하니, 장자는 “개미한테 있다”고 말했다. 그렇게 낮은 곳에도 있느냐고 묻자, 이번에는 “피(稊稗: 논에 나는 잡초)에도 있다”고 답했다. 더 낮아진다고 놀라는 동곽자한테 장자는 다시 “기왓장에도 있다”고 말했고, 동곽자는 더욱 놀라 어안이 빙빙하며 너무 심하지 않느냐고 반문했다. 장자가 이번에는 “똥오줌에도 있다.”고 말하자, 동곽자는 아예 말문이 막혀 버렸다. 이에 장자는 다음과 같이 道의 본질속성을 설명해주었다.

“무위의 도라고 해서 유위의 구체 사물을 떠나 존재하는 것이 아니니, 만약 도가 사물을 피해 도망한다면, 도의 無所不在 본성에 어긋나는 것이다. 지극한 도가 이러할 뿐만 아니라, 위대한 진리 말씀 또한 이러하

60) 莊子, 山木: “南越有邑焉, 名爲建德之國, 其民愚而朴, 少私而寡欲; 知作而不知藏, 與而不求其報; 不知義之所適, 不知禮之所將; 猖狂妄行, 乃蹈乎大方; 其生可樂, 其死可葬. 吾願君去國捐俗, 與道相輔而行.”

다. 서너 가지 구체 사물을 예로 들었지만, 이들은 이름만 서로 다를 뿐, 그것들이 가리키는 실질 내용은 하나로 같다. 일찍이 서로 함께 더불어 ‘无何有之宮’에 노닐어 보았는데, 함께 합쳐 논한다면 끝내 다함이 없었도다! ……”⁶¹⁾

“저 도덕이 지극한 사람은 정신이 시작 없는 太初로 되돌아가 无何有之鄉에서 달콤히 그윽이 노닌다. 물처럼 흘러 움직이되 모습이나 흔적 없이 항상 지극한 太清에 쏟아진다.”⁶²⁾

‘无何有之宮’과 ‘无何有之鄉’은 보통 ‘아무 것(何)도 존재하지(有) 않는(无) 궁궐·고을’로서 ‘그윽한 道의 處所 또는 道의 경지(道境)인 절대 본질세계로 해석한다.⁶³⁾ 하지만 조금 달리 해석하면 ‘어디(何)에도 존재하지(有) 않는(无) 궁궐·고을’이란 뜻도 되어, 그리스어(Greek)로 ou (not, no) + topos(place)의 語源을 갖는 utopia(no place : nowhere)⁶⁴⁾와 완전히 동일한 語義가 된다. 무려 1800년이나 앞선 utopia다.

어쨌든 이러한 원시자연의 이상사회에서는 장자가 추구하는 각 개인의 정신상 절대자유와 함께 만인평등 및 만물평등이 동시에 원만히 이루어지고 펼쳐지는 것으로 보인다. 道의 일반보편성과 절대성 초월성의 본질로부터 말미암는 당연한 논리귀결이기도 한데, 장자의 逍遙遊편과 齊物論편의 명칭만으로도 이미 그 성격이 뚜렷이 나타난다. 진리와 도덕을 추구한 동서고금의 많은 성현 및 철학사상가들과 마찬가지로, 장자도

61) 莊子, 知北遊: “東郭子問於莊子曰: ‘所謂道, 惡乎哉?’ 莊子曰: ‘无所不在.’ 東郭子曰: ‘期而後可.’ 莊子曰: ‘在螻蟻.’ 曰: ‘何其下邪?’ 曰: ‘在稊稗.’ 曰: ‘何其愈下邪?’ 曰: ‘在瓦甕.’ 曰: ‘何其愈甚邪?’ 曰: ‘在屎溺.’ 東郭子不應. 莊子曰: ‘……汝唯莫必无乎逃物. 至道若是, 大言亦然. 周徧咸三者, 異名同實, 其指一也. 嘗相與游乎无何有之宮, 同合而論, 无所終窮乎! ……”

62) 莊子, 列禦寇: “彼至人者, 歸精神乎无始而甘冥乎无何有之鄉. 水流乎无形, 發泄乎太清.”

63) 莊子 知北遊편과 列禦寇편의 해당 구절에 대한 成玄英의 疏 참조. 郭慶藩, 莊子集釋, 中華書局, 1978년 제2쇄본, 752쪽과 1048쪽 참조. “无何有之宮, 謂玄道處所也; 無一物可有, 故曰無何有也.”; “无何有之鄉, 道境也. 至德之人, 動而常寂, …恒寢道鄉也.”

64) Webster's New Collegiate Dictionary(G. & C. Merriam Co., 1979년), 1280쪽 ‘utopia’ 참조.

소박한 평등사상을 펼친다.

“道の 觀點에서 보면 무엇이 귀하고 무엇이 천하겠는가? 그저 반복 순환일 따름인 것일!” “만물이 한결 같이 가지런하니, 누가 짧고 누가 길다는 말인가?”⁶⁵⁾ “천지가 만물을 양육함은 한결같아서, 높은 곳에 있다고 더 키워 주는 것도 아니고, 낮은 곳에 있다고 더 짧게 하는 것도 아니다. 그대 혼자 萬乘 국가의 군주가 되어, 한 나라의 백성들을 괴롭혀 자신의 이목구비만 즐겁게 봉양한다면, 무릇 신령스런 존재라면 이를 결코 용납하지 않을 것이다. 무릇 신이란 만물의 조화를 좋아하고 이기적인 간사함을 싫어한다.”⁶⁶⁾ “안으로 곧은 자는 하늘(자연)과 더불어 무리를 이룬다. 하늘과 더불어 무리를 이루는 자는 천자나 자기가 모두 하늘의 자식임을 아는데, 어찌 유독 자기 말을 남들이 착하게 평가해 주길 바라거나, 또는 남들이 나쁘다고 폄하할까 걱정하겠는가? 이러한 사람을 사람들은 어린애(童子)라고 부르는데, 이러한 놈이 하늘과 더불어 무리를 이룬다.”⁶⁷⁾

자연의 도 앞에서 만물이 가지런함을 강조한 장자의 이러한 평등사상(齊物論)은, 비록 정도와 표현방식의 차이는 있지만, 하늘(님) 앞의 만인 평등을 전제로 박애나 겸애를 주장하고 실천한 예수나 묵자와 상통하고, 그리고 인간뿐만 아니라 모든 중생한테 부처님 성품이 다 갖추어져 있음을 깨닫고 佛性 앞의 중생평등의 자비지혜를 일깨우고 실천한 석가모니 부처님과도 일맥상통한다고 이해해도 좋을 것이다. 근대 서양의 법치주의나 고대 중국 법가의 법치사상에서 말하는 “법 앞의 만인 평등”도 그 평등정신의 근원은 다 같이 절대 궁극의 진리인 道德에서 비롯함을 주의할 필요와 가치가 있겠다.

65) 莊子, 秋水: “以道觀之, 何貴何賤? 是謂反衍. ……萬物一齊, 孰短孰長?”

66) 莊子, 徐无鬼: “天地之養也一, 登高不可以爲長, 居下不可以爲短. 君獨爲萬乘之主, 以苦一國之民, 以養耳目鼻口, 夫神者不許也. 夫神者, 好和惡姦.”

67) 莊子, 人間世: “內直者, 與天爲徒. 與天爲徒者, 知天子之與己皆天之所子, 而獨以己言蕲乎而人善之, 蕲乎而人不善之邪? 若然者, 人謂之童子, 是之謂與天爲徒.”

Ⅵ. 莊子が 본 理想規範의 성격

그렇다면 그런 이상사회에는 과연 어떠한 성격의 규범도 전혀 존재하지 않을 것인가? 적어도 모순과 구속이 난무한 莊子 당시의 현실 법규범은 존재하지 않을 것이다. 그러나 사회 있는 곳에 법이 있다면, 즉 인간 공동체의 성격 여하에 불구하고 나름대로 규율원리가 그 사회에 내재한다면, 莊子가 이상사회로 여긴 인간 공동체에도 그러한 규율원리, 즉 無爲自然의 법칙에 부합하는 사회규범이 존재한다고 볼 수 있다.

그러면 莊子가 본 이상사회의 규범은 어떤 성격을 지니는가? 그것은 말할 것도 없이 物 각자의 性命之情에 맡기는 이른바 無爲다. 이것은 또한 自然을 따르는 것이다.

“천지는 커다란 아름다움을 가지고 있으면서 말하지 않고, 四時는 밝은 법(明法)을 가지고 있으면서 의론하지 않으며, 萬物은 완벽한 이치를 가지고 있으면서 이야기하지 않는다. 성인은 천지의 아름다움을 궁구하고 만물의 이치에 통달한다. 그런 까닭에 至人は 행함이 없고 大聖은 움직이지 않으니, 천지에서 본다는 것은 이것을 일컫는다.”⁶⁸⁾

“眞이란 精誠이 지극함이니, 정성스럽지 않으면 사람을 움직일 수 없다. … 禮는 세속에서 행하는 바이나, 眞은 자연(天)에서 받은 것으로서 저절로 그러하니 바꿀 수가 없다. 그래서 성인은 자연을 본받고(法天) 眞을 귀하게 여기며 세속에 얽매이지 아니한다. 어리석은 자는 이와 반대로, 자연을 본받을 줄 모르고 인간사회에서 근심하며, 眞을 귀히 여기지 않고, 급실거리며 세속에 맞춰 변화하는 까닭에 모자란다.”⁶⁹⁾

그런데, 老子에게서와⁷⁰⁾ 마찬가지로, 莊子에게도 道에 가장 가까운

68) 莊子, 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.”

69) 莊子, 漁父: “眞者, 精誠之至也, 不精不誠, 不能動人, … 禮者, 世俗之所爲也; 眞者, 所以受於天也, 自然不可易也, 故聖人法天貴眞, 不拘於俗, 愚者反此, 不能法天而恤於人, 不知貴眞, 祿祿而受變於俗, 故不足.”

自然은 바로 물이었다. 물이 맑고 깨끗함은 특별히 어떻게 해서가 아니라 본래 천성이 저절로 그러한 것이다. 至人の道와 德도 노력해서 닦은 게 아니라, 사물이 벗어날 수 없는 자연의 성품이다. 하늘이 저절로 높고 땅이 저절로 두꺼우며 해와 달이 저절로 밝은 것은, 한결같이 자연의 천성이니, 어찌 노력해서 닦은 결과이겠는가?⁷¹⁾ 즉, 물은 다른 물질이 섞이지만 않으면 본디 맑으며, 출렁이거나 흐르지 않고 고요히 멈추면 본디 평평함(水平)을 이룬다. 그렇지만 어느 한 곳에 멈춰 흐르지도 못하고 꼭 막힌 채로 답답하게 고여 있으면, 이내 썩기 시작하고 맑음을 유지할 수 없게 된다. 이러한 모든 속성이 바로 자연의 道에 가까운 天德의 상징이다. 물처럼 순수하게 이물질 섞이지 않고 한결같이 고요함을 지키며 변하지 않으면서도, 무위자연으로 天時와 地理에 따라 흘러 움직이는 靜中動과 動中靜의 조화야말로 聖人和 眞人の 정신수양 方道이다.⁷²⁾ 즉, 움직이지 않으면서도 막히지 않은 물은 곧 天德의 상징이며 인간의 법칙이었다. 따라서 莊子에게 물은 자연 가운데 인간이 법칙으로 본받을 수 있는 가장 훌륭한 구체 사물이었다. 물에서 중요한 속성은 ‘平’과 ‘清’인데, 특히 ‘平’이 자연법칙과 규범기준으로서 물의 핵심속성이다. 고요한 물의 평평함은 사물의 높낮이를 측정하는 기준이 될 뿐 아니라, 公平性이라는 규범 척도로 비유하기도 하였다. 평평하지 못한 것을 公平의 기준으로 삼으면, 그 公平이란 끝내 평평할 수 없기 때문이다.⁷³⁾ 물이 출렁거리면 물에 비치는 사물의 영상이 또렷할 수 없다. 止水만이 평평하고 맑기 때문에, 사물에게 자기 모습을 지켜볼 수 있는 거울,

70) 老子 제8장: “上善若水, 水善利萬物而不爭, 處衆人之所惡, 故幾於道, 居善地, 心善淵, 與善仁, 言善信, 正善治, 事善能, 動善時, 夫唯不爭, 故無尤.”

71) 莊子, 田子方: “夫水之於汜也, 無爲而才自然矣, 至人之於德也, 不修而物不能離焉, 若天之自高, 地之自厚, 日月之自明, 夫何脩焉.” 이 말은 老聃(老子)이 孔子의 질문에 답변한 형식으로 표현되었다.

72) 莊子, 刻意: “水之性, 不雜則清, 莫動則平; 鬱閉而不流, 亦不能清; 天德之象也, 故曰, 純粹而不雜, 靜一而不變, 惔而無爲, 動而以天行, 此養神之道也.”

73) 莊子, 列禦寇: “不平平, 其平也不平; 以不微微, 其微也不微.”

즉 귀감이 될 수 있다.

“사람은 흐르는 물을 거울로 삼을 수 없으며, 고요히 멈춘 물을 거울로 삼는다. 오직 고요히 멈추어야만, 만물을 고요히 멈추어 스스로 비춰 볼 수 있게 만든다. … 듣자니, ‘거울이 밝은 것은 티끌먼지가 내려앉지 않았기 때문이며, 내려앉으면 밝지 못하다. 현인과 오래 동안 함께 거처하면 허물이 없다.’고 한다. … 평평함은 고요하게 멈춘 물보다 더한 게 없다. 그것을 법으로 삼을 수 있는 것은, 안으로는 맑음을 지키고 밖으로는 출렁거리 넘치지 않기 때문이다. 德(언음)은 조화를 이루는 수양보다 나은 게 없다. 덕이 모습을 드러내지 않기에 사물이 그를 떠날 수 없게 된다.”⁷⁴⁾

그런데 여기서 한 걸음 더 나아가, 고요한 물의 평평함은 精神이나 마음의 고요함을 상징하는 비유로 그대로 이어진다.

“물이 고요하면 그 밝음이 수염이나 눈썹을 비추고, 평평함이 수준기(척도)에 딱 맞아, 목수(大匠)가 법으로 삼는다. 물이 고요해도 이처럼 밝거늘, 하물며 사람의 精神이라! 성인의 마음이 고요함이어! 천지의 귀감이며 만물의 거울이도다.”⁷⁵⁾

고요한 물의 평평함이 기준·모범이 되는 것은 老莊에게서만은 아니었다. 오히려 고대 중국에 일반 보편화한 사유이었을 가능성이 높다. 왜냐하면, 漢代에 나온 許慎의 說文解字에서 ‘法’이라는 글자의 어원을 밝히기를, 법에서 正義의 기준인 公平性은 곧 물의 평평한 속성에서 말미암은 까닭에 ‘물 水(シ)’자를 취했다고 적고 있기 때문이다.⁷⁶⁾

덧붙여 언급할 것은, 인간사회의 당위규범, 특히 국법을 위반하여 죄나 나무로 된 刑具로 처벌받는 ‘外刑’과 대비하여, 莊子が ‘內刑’ 또는 ‘天刑’

74) 莊子, 德充符: “人莫鑑於流水而鑑於止水, 唯止能止衆止, … 聞之曰, ‘鑑明則塵垢不止, 止則不明也, 久與賢人處則無過,’ … 平者, 水停之盛也, 其可以爲法也, 內保之而外不蕩也, 德者, 成和之脩也, 德不形者, 物不能離也.”

75) 莊子, 天道: “水靜則明燭鬚眉, 平中準, 大匠取法焉, 水靜猶明, 而況精神! 聖人之心靜乎, 天地之鑑也, 萬物之鏡也.”

76) 說文解字: “(法): 刑也, 平之如水, 從水, 廌所以觸不直者去之, 從廌去, 法, 今文省.”

의 개념을 사용하고 있는 점이다. 즉, 天刑이란 자연을 거스르고 멀리하며 본연의 性情을 어김으로써 타고난바 천성을 잊어버리고 과로로 말미암아 음양오행의 부조화로 심신의 질병에 걸리는 것을 의미한다. 또한 자연에 순응함으로써 天刑에 걸려들지 않는 것은 ‘縣解’라고 표현하였다.⁷⁷⁾ 이러한 天刑, 즉 內刑에 걸리지 않을 수 있는 사람은 오직 真人뿐으로, 真人이 인간사회의 법규범인 外刑에도 저촉하지 않음은 물론이다.⁷⁸⁾

결론으로 말하자면, 莊子가 이상으로 동경한 同德의 사회는, 인간 사회에 특유한 별도의 당위규범이 존재하지 않고, 사물의 본연의 性情에 따르는 無爲自然 그 자체가 그대로 인간사회의 법칙이 되는 그런 성격의 것이었다. 인간을 제약하는 사회규범이 존재하지 않는 理想社會는 물론 老子와 莊子만이 제시한 것은 아니다. 法(刑)은 法(刑)이 없는 상태(의 도래)를 기약하는 것⁷⁹⁾이라는 儒家의 思惟나, 앞으로 다가올 신세계에는 어린아이와 사자나 독사까지 모든 생명체가 다함께 평화롭게 노닐면서 공존 공영한다고 묘사하는 성경의 계시를 포함하여, 프롤레타리아 혁명이 완전히 성공하여 완전한 공산사회가 되면 국가와 法도 소멸하여 일체의 계급지배가 존재하지 않을 것이라는 共產主義 이론까지도, 그 궁극의 理想에서는 일맥상통하는 바가 있다. 그러나 이들의 사상은 法이라는 규범 수단을 통하여 이상사회에 나아갈 수 있다고 여긴 점에서, 莊子의 사상과는 본질상 다르다. 즉, 莊子는 모든 규범의 제약을 타파해 버리고 無爲로써 각각의 性命之情에 맡기는 것만이 최선의 방책이라고 여겼다.⁸⁰⁾ 물론 自然을 그대로 자기의 규범으로 체현하는 공동체는 无

77) 莊子, 養生主: “是遁天倍情, 忘其所受, 古者謂之遁天之刑. 適來, 夫子時也; 適去, 夫子順也. 安時而處順, 哀樂不能入也, 古者謂之帝之縣解.”; 列禦寇: “古者謂之遁天之刑.”; 德充符: “天刑之, 安可解.”

78) 莊子, 列禦寇: “爲外刑者, 金與木也; 爲內刑者, 動與過也. 宵人之離外刑者, 金木訊之; 離內刑者, 陰陽食之. 夫免乎外內之刑者, 唯真人能之.”

79) 書經, 大禹謨: “汝作士, 明于五刑, 以弼五教, 期于予治. 刑期于無刑, 民協于中, 時乃功, 懋哉!”

80) 莊子, 在有: “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.”

何有之鄉이나 Utopia처럼 地上의 현실사회에서 존재하기 불가능할지도 모른다.

VII. 맺음말

장자 제물론에서 보듯, 장자는 인간사회의 가치가 지니는 상하 고저의 차별성을 부정하며 이를 냉소적으로 비판하고 있다. 이러한 장자의 관점은 소요유 편에서 보듯 대우창천으로 날아올라 까마득한 곳에서 내려다본 이 땅위의 일체 사물을 균제하여 바라보는 시각으로 시작하고 있다. 그러므로 국가의 존엄이나 법도의 지엄함은 장자에게는 심각한 사유대상이 아니었으며, 그 존재 자체를 정당화해야 할 중요성도 없는 것이다. 그러한 장자의 사유체계에서 법제도의 정당성 근거를 확인한다는 것은 지난한 작업일 것이다. 본고는 이러한 어려움에도 불구하고 장자 전편에 대한 충분한 이해와 고민으로, 장자 사상이 지니는 법제도의 측면을 부정적 태도 속에 내재하는 필연적인 긍정의 편린을 찾아보려고 시도한 글이다. 되도록 이해하기 쉬운 문장과 납득할 만한 논조로 사유를 전개하여, 무위자연 속에 작용하고 있는 존재필연의 법칙성을 긍정하는 장자의 어려운 모습을 잘 부각시키려고 노력하였다.⁸¹⁾

이러한 기초에서 인간사회의 법규범질서에 대한 莊子の 입장을 대강 살펴보았다. 莊子は 노자의 무위자연 철학을 좀더 극단으로 발전시켜, 개인에 대하여 속박으로 다가오는 인간사회의 어떠한 규범도 인정하고 싶지 않았다. 특히 장자가 법규범 자체를 극도로 부정하는 견해를 가졌던 것은 부인하기 어려운 사실이다. “하늘(자연)을 좇아 칭송하면서도

81) 이 단락은 본고를 심사한 심사위원 중 한 분이 총평으로 적은 내용인데, 장자 법철학의 관견을 간명하고 정확히 지적하여, 감사한 마음으로 약간 자구 손질을 거쳐 맺음말에 보완하여 덧붙인다.

하늘(자연)의 명령(법칙)을 잘 통제하여 인간을 위해 사용하는” 天人合一을 궁극의 이상으로 원했던 荀子の 입장에서는⁸²⁾, “莊子は 하늘(자연)의 극단에 치우쳐(가려) 인간사회를 알지 못했고, … 하늘(자연)을 좇아道を 일꾼다 보니, 道라는 게 오로지 자연과 인연에 맡기는 데서 끝나버리는 폐단이 컸다”⁸³⁾고 비판하는 것도 어찌면 당연하다. 莊子は 오로지 자연을 주장한 나머지, 법률과 제도를 포함한 人爲의 문명과 문화 전체를 송두리째 사라지길 바랐으며, 사실상 인간의 자율의지와 주관 능동성을 완전히 부정하고, 인류가 원시 자연 상태로 복귀하기를 주장하여, 신랄한 비판자의 눈에는 반문명·반역사주의자로 비춰지는 것도 사실이다.⁸⁴⁾ 또한 노자와 장자의 철학사상이 후대로 내려오면서 魏晉南北朝를 비롯해 주로 정치사회가 극도로 혼란스런 시대에 활발하게 번성하면서 피세 은둔사상을 크게 고취시키고, 文學史상으로는 唯美主義 낭만문학을 거쳐 퇴폐주의로 변질하기도 하였다고 한다.

비록 그렇다고 할지라도, 장자를 단순히 허무주의자(Nihilist)로 규정하거나 장자의 법철학을 법률허무주의로 단정하는 것은, 용감한 무식쟁이가 뿔어썩우는 터무니없는 모함이나 억울한 누명이 아니라면, 아마도 필시 장님 코끼리 만지기 식이나 제 눈에 안경 식의 편협한 맹목 비판일 것이다. 道는 본디 無所不在고 또 無所不包(포함하지 않는 물건·속성이 없으니, 道 자체에 텅 빈 공간이나 無의 본성이 있음은 당연한 진리다. 그렇다고 그걸 허무(nihil)로만 보는 것은 그야말로 정말 헛다리짚은 허무한(nihil ad rem) 생각이다.

예컨대, 벌써 99명(또는 999명)을 살해하고 자기 모친까지 살해하려고 했던 앙굴마라는 살인마를 석가모니 부처님께서 調伏시켜 출가제자로 받아주었고, 예수님께서 稅吏와 함께 먹고 얘기하고 창녀들을 위해

82) 荀子, 天論: “從天而頌之, 孰與制天命而用之?”

83) 荀子, 解蔽: “莊子蔽於天而不知人, … 由天謂之道, 盡因矣.”

84) 劉新 主編, 中國法律思想史(中國人民大學出版社, 2000년 제1판), 76쪽 참조.

주었다고 해서, 부처님이나 예수님을 악당두목으로 지목한다면 과연 납득할 만한 정당한 평가라고 할 수 있을까? 다른 예로, 노벨이 다이내마이트를 발명하고 아인슈타인이 상대성원리를 발견했는데, 이들 발명과 발견이 화약폭탄과 원자·수소 폭탄의 제조에 악용당해 수많은 생명의 살상과 엄청난 재산 파괴를 초래했다는 이유로, 노벨과 아인슈타인을 살인마의 아버지나 파괴의 아버지로 단죄하는 것이 가능하고 정당할까? (물론, 화약이나 상대성원리를 발견하지 않았더라면 파멸적인 살상의 위협은 없을지 모른다. 老莊이 주장하는 것처럼, 질박을 깨뜨려 문명이 생겨났으므로, 문명의 폐해는 질박한 자연을 손질한 사람한테 원죄가 귀속할 수 있다. 마찬가지로 논리라면, ‘空’이나 ‘無’라는 추상관념으로 分別智를 궁리한 철인한테 ‘空’이나 ‘無’로부터 말미암는 허무주의 폐해의 귀책원인이 내재한다고 볼 수도 있겠다.)

사실 장자 자신만큼 철저하고 지극한 實存主義 철학자도 드물 것이다.⁸⁵⁾ 道보다 더 진실하고 생생한 생명 존재가 없기 때문이다. 그래서일까? 장자도 현실의 존재로 다가오는 법규범조차 완전히 무시하고 거부할 수만은 없었으며, 거기에 대해서는 소극적이든 적극적이든 어느 정도의 의미를 부여하지 않을 수 없었던 것 같다. 또한 그가 동경한 이상사회의 규율원리와 기본법칙은 고요한 물의 평평함에서 구할 수 있을 것이다.

노자의 이상사회인 “小國寡民”에서는 “비록 배와 수레가 있지만 타는 바가 없으며, 비록 갑옷과 병기가 있지만 진열하는 바가 없다.” 형(법)에 대한 명문의 언급은 없지만, 兵刑一致의 이치에 비추어 보면, “비록 법과 刑具가 있더라도 쓰는 바가 없으리라.” 공자가 꿈꾸었다는 “大同” 사회에서도 兵刑은 아예 언급하지도 않으며, “권모술수가 끊겨 일지 않고 도적과 혼란이 생기지 않기 때문에 사립문도 닫지 않고 열어 둔다.” 그리

85) 실제로 장자 철학을 현대 서유럽의 실존주의 철학에 대비해 고대 중국의 실존주의로 이해한 학자도 있었다. 京都大學教授였던 福永光司, 莊子—古代中國の實存主義(中央公論社, 1964), 2-28쪽.

고 “大道”가 이미 숨어버려 천하 사람들이 각자 자기 집을 위하는 이른바 “小康”사회에 이르러서, 바야흐로 大人(성인군자)이 나타나 예의와 윤리를 제정하여 사회질서 유지의 버리로 삼는데, 여기에 순응하지 않는 자에 대해서 비로소 형법을 적용해 강제 처벌하면서, 權謀와 병력도 이때부터 일어난다고 한다.⁸⁶⁾ 또한 공자의 수제자인 顏回가 자신의 이상 포부를 물으시는 스승의 질문에 대해, 자신은 “병기를 녹여 쟁기를 만드는” 평화로운 사회를 바란다고 답변한 것이나, 또는 성경에서 앞으로 다가올 신세계에 “창갈을 쳐 보습을 만든다”고 묘사한 것이나, 모두 비슷한 경지를 나타낸 것으로 보인다.

장자는 일찍이 “기계를 사용하는(김새(機微)를 일삼는) 자는 반드시 기계의(김새(機微)를 엿보는) 마음이 있기 마련이다(有機事者, 必有機心).”는 의미심장한 명제를 남겼다. 마찬가지로 이치로 필자가 추론해 본다면, “예법으로 다스리려는 자는 반드시 예법과 같은 有爲 규제의 마음이 있기 마련이리라(有法治者, 必有法心).” 그런데 “김새(機微)를 엿보는 마음일랑 잊은 지 이미 오래이니, 무슨 일로 사슴 고라니를 놀라게 하겠는가?!(機心久已忘, 何事驚麋鹿?)”⁸⁷⁾ 필자가 추측컨대, 아마 장자의 마음도 그랬으리라! “예법을 잊은 지 이미 오래이니, 무슨 일로 자연과 사람을 귀찮게 하겠는가?!(禮法久已忘, 何事惱天人?)”

(투고일 2011년 12월 28일, 심사(의뢰)일 2012년 1월 3일, 게재확정일 2012년 2월 8일)

주제어 : 莊子, 虛無主義, 無爲自然, 至德之世, 无何有之鄉, 性命之情, 刑期無刑, 理想規範

86) 禮記, 禮運篇 참조.

87) 柳宗元, 「秋曉行南谷經荒村」詩의 구절. 柳宗元集, 第4冊, 中華書局(1979년 제1판), 1217쪽.

참고문헌

1. 단행본

- 김형효, 老莊 사상의 해체적 독법, 청계, 1999..
- 郭慶藩, 莊子集釋, 中華書局, 1978.
- 書經, 論語, 老子, 莊子, 孟子, 荀子, 史記, 禮記.
- 許慎, 說文解字.
- 柳宗元, 柳宗元集, 第4冊, 中華書局, 1979.
- 劉新 主編, 中國法律思想史, 中國人民大學出版社, 2000.
- 楊景凡・俞榮根, 孔子的法律思想, 北京: 群衆出版社, 1984.
- 侯外廬, 中國思想史綱, 上冊.
- 范文瀾, 中國通史簡篇 제1편.
- 郭沫若, 中國史稿, 제2책.
- 張國華 主編, 中國法律思想史, 法律出版社, 1982.
- _____, 中國法律思想史新編, 北京大學出版社, 1998.
- 李貴連 主編, 中國法律思想史, 北京大學出版社, 1999년.
- 劉新 主編, 中國法律思想史, 中國人民大學出版社, 2000.
- 李光燦 總主編, 中國法律思想通史, 제2권 春秋戰國秦代편 (劉新 主編)
山西人民出版社, 1994.
- 焦祖涵, 中國法律學, 三民書局, 台北, 1967.
- 馮夢龍 編, 警世通言, 第二卷 莊子休鼓盆成大道, 北京: 人民文學出版社, 1984.
- 福永光司, 莊子-古代中國の實存主義, 中央公論社, 1964.
- 劉笑敢, 최진석 옮김, 莊子哲學, 소나무, 1998.
- 장국화 엮음, 임대희 외 옮김, 중국법률사상사(대우학술총서 548), 아카넷, 2003.

2. 논문

강신주, “망(忘) 혹은 잊음에 대한 철학적 성찰”, 경희대학교 인문학연구 10권, 경희대학교 인문학연구회, 2006.

김경희, “『장자』의 · 잡편에 나타난 군주 통치론”, 선도문화 제9집, 국제뇌교육종합대학원대학교 국학연구원, 2010.

김상래, “장자의 해체주의적 윤리설”, 한국철학논집 제32집, 한국철학사연구회, 2011.

김지수, “老子 ‘無爲自然’ 法思想의 철학기초 (中) (下)”,司法行政 448~9호, 한국사법행정학회, 1998.

양승권, “니체와 장자의 윤리적 상대주의는 가치의 박탈인가, 초월된 가치인가?”, 니체연구 제12집, 한국니체학회, 2007.

윤종갑, “老莊사상의 無와 불교의 空-無에서 空으로의 사상사적 전개 과정을 중심으로-”, 철학연구 제55집, 철학연구회, 1995.

_____, “장자 철학과 불교의 空 사상”, 장자 사상의 이해, 소강, 2003.

楊向奎, “莊子の哲學”, 莊子哲學討論集, 哲學研求社, 1961.

3. 기타

Webster's New Collegiate Dictionary, G. & C. Merriam Co., 1979.

[Abstract]

Legal Philosophy of Zhuangzi

Ji-Su Kim*

Zhuangzi who carried and developed Laozi's philosophy and thought extremely criticized, repudiated and even rejected human social norm and civilization, so he has been generally stamped with the brand of legal nihilism. But like Laozi, Zhuangzi also merely criticized and rejected bitterly sociopolitical normal reality at that time contrary to Natural Tao(道) and De(德: virtue or moral integrity) having no artificial doing(無爲自然), and never negated legal norm itself as essential being. He hoped the appearance or realization of ideal norm in accordance with Natural Tao(道) and De(德: virtue or moral integrity), and longed for the primitive society of 'the World of Extreme Virtue(至德之世)'. Even though very similarly to 'Utopia' it is an ideal society by the name of 'the place(village) having nothing' or 'the place that exists nowhere' which can exist only in absolute substantial world and can't appear or be realized in human real world, but it implies the meaning of realism pursuing absolute spiritual freedom of individual and so has not a little contributed to human historical development through the strong criticism and impingement against unjust sociopolitical normal reality. The ideal legal norm that Laozi and Zhuangzi had longed for, comes of the same line(strain) of Confucian famous proposition that 'law and punishment expects and anticipates the no-law and no-punishment state, namely the state dispensable with law and punishment(刑期無刑)'. It

* Associate Professor of Law School, Chonnam National University

probably can be called Natural Law in accordance with Natural Tao(道) and De(德) that lets all things run their own course, and can be symbolized with the metaphor of calm, clear and level water that reflects everything very clearly and provides unitary equal standard for all things.

Key Words : Zhuangzi(莊子), Laozi(老子), Legal Nihilism, Natural Tao(道) and De(德: Virtue or Moral Integrity), the World of Extreme Virtue (至德之世), ‘the Place (Village) Having Nothing’ or ‘the Place that Exists Nowhere’(无何有之鄉), Law and Punishment Expects and Anticipates the No-law and No-punishment State (刑期無刑), Ideal Legal Norm