

『장자』의 장애형상과 그 함의

이두은*·조혜진**

본 연구는 『장자』라는 동양고전 속에 나타난 여러 장애 형상을 훑어보고 그 함의를 논할 것이다. 「대중사」편은 『장자』의 다양한 장애 형상을 ‘기인(畸人)’이라는 개념으로 집약했는데, 본 연구는 장자의 이러한 ‘기인(畸人)’과 ‘기(畸)’라는 특성을 바탕으로 그가 이해한 인간 존재와 자유, 생명의 의미를 되돌아본다. 아울러 몸은 이러한 ‘기(畸)’의 특성이 구체화되는 공간이다. 따라서 몸에 대한 장자의 이해는 『장자』의 장애담론을 배태하는 주요한 배경을 이룬다. 본문은 장자의 몸 이해를 유가(儒家) 사상과의 대비 속에서 살펴볼 것인데, 유가가 집체적 사고를 통한 ‘몸 이루기’에 집중한다면, 장자는 개체적 사유를 바탕으로 ‘몸 벗어나기’를 추구한다. 아울러 본 연구는 『장자』의 장애형상을 장인(匠人)과 형벌이라는 두 가지 주제로 대별하여 다룬다. ‘장인(匠人)과 장애’라는 장에서는 장자 속 장애 인물들이 어떻게 생명을 보존해 가는지, 나아가 어떻게 삶에 집중하는지를 고찰한다. ‘형벌과 외발’이라는 장에서는 무엇이 진정한 불행인지에 대해 논하는 한편 장자가 추구했던 자유로운 삶의 방식인 ‘노닐[遊]’이 외발의 형상을 통해 구현되는 과정을 짚어볼 것이다.

주제어 : 『장자』, 장애, 기인(畸人), 장인, 형벌, 외발

* 베이징대학 중국고대문학 박사과정

** 전남대학교 중어중문학 박사과정

I. 들어가는 말

동양고전 속에 장애에 대한 인식이 존재하는가? 존재한다면 유의미한 장애담론을 형성하고 있는가? 장애에 대한 담론의 형성이나 인식 문제를 근대 이후의 일로만 비정한다면 이러한 물음들은 의아할지도 모른다. 더욱이 고대 동아시아 사회 구조가 몇 세기 전만하더라도 여전히 봉건제였다는 사실, 이에 따른 철저한 신분질서와 차등의 원리를 유지해왔다는 점을 인지한다면 동아시아에서의 장애 인식과 처우개선 문제 등의 담론 또한 매우 제한적으로 논의될 수밖에 없을 것이다.¹⁾

『장자』라는 고전은 기존의 이러한 통념과 예측을 여지없이 깨트린다. 『장자』라는 서물을 일독한 독자라면 『장자』 안에 다양한 장애 형상들이 등장한다는 사실을 발견할 것이다. 주목할 점은, 장자가 이러한 장애 형상을 통해 그의 독특한 철학과 사상을 전개한다는 것이다. 장자가 장애 형상을 앞세워 논의를 진전시키기에 있어 대개의 경우 부정적·제약적 이미지보다는 긍정적 나아가 무제약적 이미지를 선호한다는 사실, 나아가 단순히 장애의 형상을 묘사하고 서술함에만 머물지 않고 역설과 해학의 장치를 통해 기존의 가치와 인식을 전도시킨다는 점은 사뭇 중요하다. 장자가 활동했던 전국시대는 철저히 힘의 논리에 따른 약육강식의 세계였고, 이익을 위해 기존의 가치를 희생시키는 비정사회(非情社會)였다. 힘과 실리를 추구하는 사회 속에서 자연스레 능력 이데올로기가 작용한다는 점은 명약관화하다. 부국과 통일이라는 미명 하에 통치자들은 엄격한 법률을 제정했고, 전쟁과 부역의 과정 속에서 결과지상주의가 승양됐다. 신체적 결함을 지닌 인간이 비장애인과의 경쟁구도 속에서 우위를 점하는 예는 극히 드물었다. 예컨대 『장자』에서 자주 보이는 발목이나 무릎이 잘린 사람들은 대개가 성문을 지키는 문지기로서의 삶에 안주해야 했다. 그나마 몸이 성하여 문지기로서의 삶도 살 수 없는 경우에는 스스로 불구의 몸이 되기도 했다.²⁾ 말

-
- 1) 혹자는 고대 동아시아의 장애인식과 처우문제에 대해 매우 낙관적으로 이해하고 있다. 필자 또한 이러한 가능성을 부정하는 바는 아니나 과연 고대 사회의 장애 인식이 얼마나 보편적이며 타당했는지는 별개의 문제라 생각한다. 생산과 전쟁이라는 고대 사회의 정치경제적 요소들을 염두에 둔다면 분명 장애인에 대한 인식이 낙관적일 수만은 없다. 장애인의 사회참여 문제와 관련해서는 전통적 제약과 전통의 붕괴라는 하나의 가설을 제시할 수 있을 것이다. 예컨대 『좌전』 소공 7년 조목에서 우리는 고대 계급사회가 제시하는 신분질서의 한 전형[人有十等]을 확인할 수 있는바, 이러한 신분질서는 철저히 기능과 복무 중심의 사회로 장애인의 사회적 참여나 위치를 제한시킬 수밖에 없다. 하지만 장자가 활동하던 전국시대는 이미 이런 공고한 신분질서가 붕괴된 지 오래였다. 신분과 계급은 고정된 체제 안으로 수렴되지 못하고 유동성을 띠었으며 기존의 씨족질서를 중심으로 유지되던 국가 체제도 중앙의 통제로부터 이탈되었다. 개인의 기능과 지식들은 더 이상 기존 질서 안에서 보장받지 못했고 개별화되거나 파편화되었다. 필자는 아이러니하게도 이러한 사회적 불안과 동요가 『장자』 장애 형상을 출현시킨 이유 중 하나라 본다. 이는 인간 이해에 대한 새로운 시각을 형성하며 기존 사고방식에 엄준히 도전한다.
 - 2) 『장자』 「서무귀」편에서는 발이 잘려 문지기가 된 이들의 이야기가 보인다. 문지기는 ‘閹人’, ‘門子’, ‘門隸’, ‘門卒’ 등의 다양한 이름으로 불리는데 당시 매우 낮은 사회적 위치를 점하고 있었다. 『순자』 「영육」편에서도 문지기와 함께 객사의 관리인, 야경꾼 등은 모두 사회 하층민임을 밝힌다.

그대로 그들은 사회의 중심부로 진입하지 못하고 ‘문(門)’이라는 경계에 머무르는 주변인인 셈이다. 하지만 『장자』 「덕충부」 편에서는 이러한 주변인이자 경계인인 절름발이들을 체제의 내부로 초대한다. 이 과정 속에서 안팎을 구분 짓는 문턱은 낮아지는 그 무엇이라기 보단 그저 무용한 구조물에 다름 아니다. 다시 말해, 장자는 사회적 위계나 등급들의 기준을 완화시키거나 철폐코자 고집하는 것이 아니라, 아예 그러한 구조 자체를 문제 삼지 않는 것이다. 그리고 바로 이 점이, 장자의 여유와 해학이 발생하는 지점이라 할 수 있다.

『장자』 장애 형상의 다양성에도 불구하고, 이를 집약한다면 『장자』 「대종사」편의 다음과 같은 구절을 들 수 있을 것이다. “기인이란 인간 세상에는 맞지 않으나 하늘과는 짝하는 사람이다(畸人者, 畸於人而侷於天.)”(郭慶藩, 1985: 273). 후술하겠지만, 장자가 제시한 기(畸)는 신체의 불구만을 가리키는 것은 아니다. 그것은 일반적 사회 범주나 통념 속에 포섭되지 않는 존재 일반을 아우른다. 하지만 아이러니하게도 기인(畸人)들은 이러한 기(畸, abnormality)라는 특성 때문에 하늘[天]이라는 고차원적 사유를 열어젖히며, 아울러 기존 세계와는 다른 새로운 인식 지평을 확대해 나가게 된다. 따라서 기(畸)는 불편하거나 불쾌한 무엇이라기보다 사람과 하늘을 잇는 매개이며, 나아가 현실을 초극하게끔 돕는 하나의 비유이자 장치이기도 하다.

그렇다면 『장자』 장애 형상들은 텍스트 안에서 구체적으로 어떤 의미를 지니는가? 본 연구는 기존의 연구가 특정 철학이나 사상을 부각시키기 위해 장자의 장애형상을 부분적으로 활용했던 것과는 달리, 『장자』의 장애형상을 중심 주제로 그 의미들을 논의할 것이다. 하지만 기존의 장자 연구가 일궈놓은 여러 범주들을 연구의 틀로 활용할 것이다. 인간론이나 인식론 그리고 실천론(수양론)은 장자 철학을 이해하는 전통적인 방법이다. 아울러 본 연구는 이러한 틀 위에서 장자의 철학, 특히 장애와 관련한 유의미한 형상과 의미가 배태될 수 있었던 시대적 사상적 배경을 함께 고찰할 것이다. 이는 장자 그 자체의 연구만으로 도출되기보다는 유가사상 간의 비교를 통해 명징해질 것이다. 예컨대 유가가 말하는 인간 존재와 사회 질서란 무엇인지, 또 이러한 기존의 질서와 질서의 회복을 위한 노력들이 장자의 인식론 형성에 어떻게 작용했는지를 유가 사상과의 비교를 통해 고찰한다. 『장자』의 장애 형상과 관련해 본 연구는 크게 네 가지 주제를 다룰 것이다. 우선 장자가 제시한 기인(畸人)이 무엇을 의미하는지와 『장자』 텍스트 속에서 장자는 기인(畸人)을 어떻게 정위시키는지 등을 인간론적 면에서 살펴본다. 다음으로 장자가 이해한 몸은 어떤 것인지를 유가사상과의 비교를 통해 밝혀보고자 한다. 이는 기본적으로 고대의 신체관에 관한 다양한 이해를 도울 것이라 본다. 나머지 장에서는 장애의 형상이 『장자』 속에서 어떻게 구체화되는지를 장인[master]과 수행자의 이미지를 통해 분석한다. 요컨대 인식론적 면에서 이들이 몸과 삶을 어떻게 이해하고 바라봤는지를, 실천론적 면에서 어떠한 삶을 추구했으며 어떻게 삶을 살아가려 했는지를 살필 것이다. 하지만 인식과 실천 양자는 『장자』 속에서 떨어져있지 않고 통

합적으로 제시된다. 마지막으로 본 연구는 장자 장애 형상의 통합적 고찰을 통해 현대인의 장애 문제에 어떤 경종이나 혜안을 제시할 수 있을지 물을 것이다. 그것이 장애 문제의 직접적 해결안이 되지는 못할지라도 장애 해석의 새로운 가능성을 제시함과 동시에 장애 연구의 보다 너른 지평을 열어줄 것으로 기대한다.

II. 기인(畸人)

1. 초월과 비초월 사이

상술했듯 기인(畸人)은 통상적으로 사회에 수용되기 어려운 존재다. 곽상(郭象)과 성현영(成玄奘)은 기(畸)를 ‘짜하지 않는다[不羈]’는 의미로 새겼다. 그들은 “예의를 수행하지 않고, 형체를 도외시하기에 도덕윤리에 위배되며 세속적 가치기준에 짜하지 않는다.(修行無有, 而疏外形體, 乖異人倫, 不羈於俗)” 사마표(司馬彪)도 마찬가지로 기(畸)의 의미를 “사람의 기준에 부합하지 않음이니 예교에 어긋나는 것을 말한다(不羈於人, 謂闕於禮教也)”라고 풀고 있다.(郭慶藩, 1985: 273) 한편 이이(李頤)를 위시한 역대의 주석가들은 기(畸)를 기이하다는 뜻의 기(奇)로 새기기도 하는데, 짜하지 않는다, 혹은 어울리거나 부합하지 않는다는 의미의 ‘불우(不羈)’이든, 기이하고 별나다는 뜻의 ‘기(奇)’든 간에 이들 모두 인간의 상식적 범위나 이해 바깥에 머물고 있다는 인상을 주기는 마찬가지다.(王叔岷, 1999: 257) 그러나 인륜을 위배하고 예교(禮教)를 거스른다는 점에서 이들은 단순한 의미에서의 주변인이라기보다는 일종의 ‘달갑지 않은 존재[undesirable]’다.³⁾

따라서 기(畸)를 반드시 형태적 불완전함이라는 기형으로 이해할 필요는 없다. 기(畸)는 괴기한 존재라기보다 통념이나 상식의 범주 안에 온전히 포섭되기 어려운 존재 일반을 가리킨다.(로버트 앨린슨, 2018: 111-116) 장자는 「대종사」편에서 자상호(子桑戶), 맹자반(孟子反), 자금장(子琴張) 세 인물을 가리켜 기인(畸人)이라 칭하고 있다. 이들이 기인이라 불린 이유는 그들의 외형이 일그러지거나 불완전해서가 아니라, 그들의 취향과 사고방식이 반사회적이기 때문이다. 그들은 친구의 죽음에도 슬퍼하는 기색 없이 거문고를 뜯고 노래를 부르는 등 일반적 예교와 상식에 위배되는 행동을 한다. 바로 이런 점이 그들을 별나고 ‘달갑지 않은 존재[undesirable]’, 즉 기인으로

3) 로버트 앨린슨은 괴물(monster)이라는 용어를 활용하여 기인을 소개한다. 하지만 그가 기인의 형상을 괴물로 표현한 것은 공포의 대상이 된다거나 기피되어야 하기 때문은 아니다. 그는 괴물을 의식의 전환을 이루는 관건이자 자연스러움을 구체화한 것으로 본다. 즉 괴물이 대변하는 가치는 장자적 자연스러움이 오히려 정상적인 사회가 두려워하고 기피하는 가치임을 아주 절묘한 방식으로 밝힌다.

불리게 하는 이유다. 주목할 점은 장자가 이들의 반사회적 경향을 묘사함에 있어 초월적 이미지를 도입한다는 것이다. “누가 과연 새삼 서로 사귀는 게 아니면서도 사귀고, 서로 돕는 게 아니면서도 도울 수 있을까? 어느 누가 하늘에 올라 안개 속에 노닐며, 무궁한 곳을 돌아다니고, 서로 삶도 잊은 채 다함이 없을 수 있을까?”(안동립, 2012: 203)⁴⁾ 삼인의 교제는 일반적 교제 방식과는 사뭇 다르다. 그들은 우선 내재적 상호 교감을 추구하며 동시에 이 땅을 벗어나 하늘에 오르고 안개와 구름 속을 거닐거나 무궁한 비실재 속에 노닐기를 원한다. 이러한 묘사는 그들을 마치 신선과도 같은 초월적 존재로 부각시킨다. 『장자』 속에서 이런 초월적 존재들은 도처에 보인다. 예컨대 「소요유」편에서 견오(肩吾)라는 인물이 접여(接輿)라는 초나라 은자에게 들은 이야기에 대해 말하는 다음 대목을 보자. “막고야의 산에 신인(神人)이 살고 있는데, 피부는 얼음과 눈처럼 희고 몸이 부드럽기는 처녀처럼 사랑스럽다. 어떠한 곡식도 먹지 않고 바람과 이슬을 들이마시며 구름의 기운을 타고는 비룡을 몰아 사해 밖에 노닌다. 그 신묘함이 응집되면 만물을 상처 나거나 병들지 않게 성장시키며 해마다 곡식이 영글도록 한다.”(안동립, 2012: 37)⁵⁾ 견오는 접여에게 전해들은 이러한 말을 두고 “크기만 하고 사리에 합당하지 않으며, 확대되어 가기만 하고 수렴할 줄 모른다.(大而無當, 往而不反)”, “현실과 크게 동떨어져 상식에 어긋난다.(大有逕庭, 不近人情)”, “미친 소리 같고 믿을 수 없다.(狂而不信)” 라며 접여의 말을 일반적 상식에서 벗어난 허풍으로 치부한다. 이 밖에도 「대중사」편에 나이는 많은데 얼굴빛은 어린아이와도 같은 여우(女偶)라는 인물과 남백자규(南伯子葵) 사이의 대화가 보인다. 여우는 젊음의 유지비결을 도(道)에 두지만 막상 그 도를 전수함에 있어서는 어려움을 겪는다.(안동립, 2012: 193-194)⁶⁾ 인용한 두 이야기가 말하는 신인(神人)이나 회도자(懷道者)의 모습은 모두 일반적 상식을 크게 벗어난 기인(畸人)이자 기인(奇人)이다. 막고야의 신인이 오곡을 먹지 않고도 살아간다는 이야기나 여우가 늙어서도 어린아이의 얼굴빛을 유지하는 따위는 모두 인간의 생리를 거스르는 비정상(abnormality)의 면모를 보인다. 이러한 초월적 이미지는 기인(畸人)이 반예교, 반상식, 반사회적 일면을 불멸이나 탁월성이라는 모습으로 재형상화하는 과정에서 빚어진 결과라 할 수 있다.

그렇지만 우리는 『장자』의 기인(畸人)을 단지 초월적 이미지로만 제한할 필요는 없다. 『장자』에는 말 그대로 외형적 불완전성을 가진 기형의 인물들이 다수 등장한다. 그리고 이들 또한 상술한 기인(畸人)의 특징, 즉 반사회적, 반예교적, 반상식적 속성들을 공유한다. 이들이 하늘을 난다

4) “孰能相與於無相與, 相爲於無相爲? 孰能登天遊霧, 撓挑無極, 相忘以生, 無所終窮?”

5) “藐姑射之山, 有神人居焉, 肌膚若冰雪, 淖約若處子, 不食五穀, 吸風飲露. 乘雲氣, 御飛龍, 而遊乎四海之外. 其神凝, 使物不疵癘而年穀熟. 吾以是狂而不信也.”

6) “南伯子葵問乎女偶曰: ‘子之年長矣, 而色若孺子, 何也?’ 曰: ‘吾聞道矣.’ 南伯子葵曰: ‘道可得學邪?’ 曰: ‘惡! 惡可! 子非其人也. 夫卜梁倚有聖人之才, 而無聖人之道, 我有聖人之道, 而無聖人之才, 吾欲以教之, 庶幾其果為聖人乎!’”

거나 늙음과 죽음을 초월하는 초월적 기인들과 다른 점은, 바로 이들이 지극히 평범한 일상 속에서 범속함을 누리면서도 세인들과는 구별된 삶의 방식을 고집하는데 있다. 이러한 비초월적 기인의 행태를 아래 두 인용문을 통해 살펴본다. 우선 「인간세」편에 보이는 지리소(支離疏)라는 인물의 특징을 보자.

지리소는 턱이 배꼽에 가려있고, 어깨는 정수리보다 높으며, 상투는 하늘을 가리키고, 오장은 위에 붙어 있고, 두 넓적다리는 겨드랑이에 닿아 있다. 바느질과 빨래를 하면 족히 입에 풀칠 할 수 있고, 키로 까불어 쌀을 고르면 족히 열 사람을 먹일 수 있다. 나라에서 병사를 징집하면 지리소는 그 사이에서 팔을 휘젓고, 나라에 큰 부역이 있으면 지리소는 고질병이 있어 일을 받지 않는다. 나라에서 병자에게 곡물을 주면 세 가지 곡물과 열 다발의 땀나무를 받는다. 저 육체가 온전하지 못한 자도 족히 몸을 길러 천수를 마칠 수 있는데 하물며 그 턱을 온전하지 한 자야 더<자유롭게 유유자적>할 것이 아니겠는가?(안동림, 2012: 141)?

지루하다, 지리멸렬하다라는 뜻의 지리(支離)라는 단어가 가리키듯, 지리(支離)는 사물이나 사태의 불완전을 암시한다. 그것은 하나의 완전한 통일체로 작용하지 못하고 이리저리 흩어져 분산되어 있는 모양이다. 본문이 묘사하듯 그의 사지는 있어야 할 곳에 자리하지 않고 몸 이곳저곳에 제멋대로 붙어있어 사람의 모양을 한참 벗어나 있다. 그러나 그는 개인의 섭생 뿐 아니라 본인의 힘만으로 열 사람을 거뜬히 부양하는 능력자다. 전쟁이나 부역이라는 국가동원체제 하에서도 그는 범법하지 않고 천수를 누린다. 아니, 오히려 지리(支離)함 없이 온전한 신체를 가진 인간보다 더 충실한 삶을 꾸려간다. 과장하여 말하자면 지리소(支離疏)에게 신체의 불완전함이 오히려 시대적 불행과 재앙을 막아주는 하나의 방패막이가 되는 것이다. 나아가 장자는 지리(支離)라는 용어의 역설적 활용을 통해 세인들의 통념을 뒤집는다. 즉 신체적 지리함이 제도의 질곡으로부터 신체를 자유하게 했다면, 턱이나 마음의 지리함은 더욱 인간의 자유를 보장할 것이라는 것이다. 장자에게 불완전의 지표는 아이러니하게도 자유의 조건과 전제로 작용하는 셈이다.

비초월적 기인은 「대종사」편에 보이는 자사(子祀), 자여(子輿), 자리(子犁), 자래(子來) 네 사람의 모습 속에서도 그 일단을 확인할 수 있다. 이 네 사람이 교우관계를 형성하게 된 배경은 그들

7) “支離疏者，頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脅。挫鍼治解，足以餬口；鼓篋播精，足以食十人。上徵武士，則支離攘臂而遊於其間；上有大役，則支離以有常疾不受功；上與病者粟，則受三鍾與十束薪。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎！”

이 지향하는 삶과 죽음에 대한 인식의 일치에 기반한다. “누가 무(無)를 머리로 삼고, 삶을 등뼈로 삼고, 죽음을 꿈무니로 삼을 수 있으며, 누가 사생존망이 한 몸임을 알까? 나는 그와 벗하고 싶다.” 무(無)나 생사존망은 우주의 만물이 발생하고 소멸함에 대한 하나의 현상인데 네 사람은 신체의 유비를 통해 이를 한 몸에 통합시킨다. 그들에게 삶과 죽음은 개별적 사태가 아니라 하나의 정체(整體)로 인식된다. 당연히 생사가 하나의 몸 안에 통합되어 있기에 거기에 가치판단을 가할 수 없다. 죽음을 싫다고 판단한다면 죽음과 함께 붙어 있는 삶 자체도 부정적 무엇으로 인식되고 마는 것이다. 이어지는 이야기 속에서 자여(子輿)는 갑작스레 병을 얻어 허리가 굽고 오장이 상체 위로 붙어버리며 턱이 배꼽에 가려지고 어깨가 정수리보다 높이 솟아오르는 기형으로 변해 버린다. 하지만 자여는 이러한 사태에 대해 태연히 대응하며 싫어하지 않는다.(안동림, 2012: 198)⁸⁾

“자사(子祀)가 말했다. ‘자네는 그것이 싫은가?’ 자여(子輿)가 말했다. ‘아니야, 내 어찌 싫어하겠는가? 차츰 진행하여 내 왼팔을 변화시켜 닭이 되게 한다면 나는 그것을 따라 새벽을 알릴 것을 구할 것이고, 차츰 진행하여 내 오른팔을 변화시켜 탄환이 되게 한다면 나는 그것을 따라 새 구이를 구할 것이고, 차츰 진행하여 내 꿈무니를 변화시켜 수레가 되게 하고 정신을 말이 되게 한다면 나는 그것을 따라 탈 것이니, 어찌 다시 수레가 필요하겠는가? 또 생명을 얻는 것은 때를 만나는 것이고, 잃는 것은 운명을 따르는 것이지. 때를 편안히 여기고 운명을 편안히 따른다면 슬픔도 즐거움도 끼어들지 못할테야. 이것이 옛날의 이른바 속박에서 벗어난다고 하는 말이겠지. 그런데도 스스로 풀려나지 못하는 것은 물(物)에 묶여 있기 때문이야. 또한 물(物)이 하늘(天)을 이기지 못함이 오래 되었으니 내 어찌 또 <내 기형이 된 몸을> 싫어하겠는가?’”(안동림, 2012: 199)⁹⁾

초월적 기인들이 하늘을 오르거나 무궁을 거닐며, 죽음이나 늙음을 초월하는 적극적 삶의 방식을 취하는 것과 달리, 여기 보이는 자여(子輿)는 다소 운명에 순응적이다. 이는 구체적 사물이나 개별 개체가 정해진 운명과 자연의 이치를 거스를 수 없다[物不勝天]는 이유 때문이다. 병과

8) “俄而子輿有病，子祀往問之。曰：‘偉哉！夫造物者，將以予為此拘拘也！曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天。’陰陽之氣有沴，其心閒而無事，跣足而鑑於井，曰：‘嗟乎！夫造物者，又將以予為此拘拘也！’”

9) “子祀曰：‘汝惡之乎？’曰：‘亡，予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴟炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！且夫得者時也，失者順也，安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也，而不能自解者，物有結之。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉？’”

그로 인한 기형은 불의(不意)의 사태이긴 하지만 결코 불행은 아니다. 자여(子輿)의 순응은 소극적 체념에 머물지 않는다. 그는 자연의 조화 속에서 닻이 된다거나 심지어 탄환이나 수레 같은 무생물로의 변화 가능성을 탐색하기도 한다. 질병과 죽음은 슬퍼하거나 거부해야 하는 사태가 아니다. 죽음은 소멸이 아니다. 그것은 생성과 창조의 이면이고 속살이다.

2. 코스모스와 카오스

기(畸)가 보여주는 또 하나의 속성 하나는 혼효성(confusion)이다. 이는 우리 인식의 형성 이전을 상징하는 메타포로 읽을 수 있다. 인간은 어떤 사물과 사태에 대해 명확한 경계 설정을 강요하는데, 이에서 종종 시비나 선악이라는 가치판단이 나온다. 기(畸)의 혼효성은 어떤 명징한 상을 제시하지 않는다. 드니 디드로(Denis Diderot)의 말대로, 사물이 뒤죽박죽 섞여있는 모양은 수용자에게 하나의 추함으로 다가온다. 인간은 사물 대상의 배치와 그 배치 방식의 차이를 지각하는데서 아름다움을 느끼지만, 그런 배치와 구조의 어긋남으로부터는 불쾌와 추를 체험한다.(드니 디드로, 2012: 78-80) 지리소(支離疏)와 자여(子輿)의 예가 보여주듯이, 팔다리가 여기저기 붙어있거나 오장이 상체로 흘러있는 형상, 턱이 배꼽 아래 내려가 있다든지 어깨가 정수리 위로 치솟는 형상 등은 우리가 정상이라 규정하는 범주 바깥으로 탈주한다. 이들은 두루뭇술한 어떤 모호성(ambiguity)으로 남아있을 뿐 아니라, 수용자에게 불쾌와 추의 감정을 불러일으킨다. 여러 지체가 하나의 몸에 군데군데 섞여 있는 부정합은 인체를 하나의 덩어리로 퇴화시키는 것처럼 보인다. 기인(畸人)의 형상 앞에서 인간의 인식행위는 판단중지를 요청받는다. 그리고 기(畸)의 이러한 혼효성은 「응제왕」편에서 가장 극적으로 점묘된다.

남해의 임금은 숙이고 북해의 임금은 홀인데 그 한가운데의 임금은 혼돈이다. 숙과 홀이 어느 날 혼돈의 땅에서 함께 만났는데 혼돈이 그들을 매우 잘 대접했다. 숙과 홀이 혼돈의 덕에 보답할 것을 도모하여 말했다. '사람들은 모두 일곱 구멍을 가지고 있어 이것으로 보고 듣고 먹고 숨 쉬는데, 이 혼돈에게만 유독 없으니 시험 삼아 구멍을 뚫어줍시다.' 날마나 하나씩 구멍을 뚫어줬는데 일곱째 날이 되자 혼돈은 죽고 말았다. (안동림, 2012: 235-236)¹⁰⁾

형상을 구체화시키고 경계를 짓는 일은 인식행위와 판단행위의 메타포다. 인간이 미추와 선악을 구분 짓고 체험하는 일 또한 이러한 제한된 인식과 판단 하에서다. 그런데 혼돈, 즉 카오스에

10) “南海之帝為儻，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儻與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儻與忽謀報渾沌之德，曰：‘人皆有七竅，以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。’日鑿一竅，七日而渾沌死。”

게 인간과 같은 얼굴과 몸을 빚어주는 일이 오히려 카오스를 죽이고 만든다. 다시 말해 인간은 좋음이나 아름다움이라는 가치로 대상을 자르고 조각하지만 이것이 궁극적으로 대상을 분열시키고 상해하는 것임을 알지 못한다. 코스모스와 카오스의 선명한 대립은 우리에게 기인의 전형적인 특징인 반사회적, 반질서적 면을 확인시켜준다. 기존의 가치들은 혼돈 앞에서 전복된다. 인간이 만든 제도와 가치기준들은 기인(畸人)의 입장에서 보자면 요식행위에 불과할 뿐이다. 이는 인간 인식과 기준이 가하는 폭력성과 작위성을 드러내는 우화이지만 우리는 그 안에서 장자가 제시하는 기(畸)의 독특한 일면을 발견할 수 있다.

3. 동양적 누미노제, 기(畸)

이상에서 소략하게나마 『장자』가 제시한 기(畸)의 예시와 특징들을 다뤄봤지만, 우리가 기인(畸人)에게서 느낄 수 있는 이러한 감정들을 무어라 칭하면 좋을까. 기인(畸人)은 장자에게 있어 혐오나 공포를 유발하는 대상이 아니다. 초월적 기인이 선보이는 유유자적하고 호젓한 삶의 방식, 하늘과 운무 속을 헤엄치는 그들의 기행 앞에서 우리는 어떤 감정을 느끼는가. 삶과 죽음을 하나로 보고 질병과 신체의 한계가 주는 고통을 일순간에 탈각해버리는 기인들의 예는 또 어떠한가. 혼돈이 주는 막연한 감정들, 분명하진 않지만 흐릿하고 가없는 이 느낌들은 다 무엇인가. 필자는 이를 옷토(Rudolf Otto)가 지적했던 하나의 누멘(numen)적 감정이라 부르고자 한다. 옷토는 성스러운 감정을 촉발하는 대상의 속성을 논하며 ‘전혀 다른 것’이 주는 누미노제적[*das numinosel*]체험에 대해 말한 바 있다. 옷토에 따르면 이러한 ‘전혀 다른 것(*das Ganz andere*)’은 생소한 것이며 소외감을 주는 것으로서, 일상적인 것, 친숙한 것, 따라서 편안한 것에서 벗어나는 것들이다.(루돌프 옷토, 2018: 64) 앞서 논했듯이, 기(畸)는 기존의 통념과 상식과는 부합하지 않는 낯선 논리를 제시한다. 기인들의 삶의 방식이 그러하고, 또 그들의 외형이 그러하다. 이는 『장자』가 활용코자 하는 일종의 충격 요법일텐데, 『장자』는 이런 ‘전혀 다른 것(*das Ganz andere*)’을 내세워 인습과 기존의 가치기준을 깨부수고 인식의 전환을 유도한다. 이 과정 속에서 우리가 직면하는 야릇한 감정은 분명 누멘적인 무엇이다. 우리는 기인 앞에서 때로 숙연함을 때로 기이함과 전율을 동시에 체험한다. 『장자』의 기인이 보여주는 이러한 동양적 누미노제는 그가 강조한 하늘¹¹⁾의 속성을 암시하기도 한다. 하늘, 자연의 차원에서 모든 시비와 호오, 미추, 선악

11) 리우샤오간(2015: 100-103)은 장자의 천을 자연계로서의 천과 “자연히 그러하다(自然而然)”는 속성으로의 천으로 구분한다. 물론 둘은 의미상 대별되는 개념이라기보다 하나의 개념을 대상과 속성으로 분류한 것이다. 왕슈민(王叔岷)이 편집한 『장자일문(莊子佚文)』에서는 “천은 곧 스스로 그러함이다(天即自然)”라는 말이 보이는데, 이러한 말은 모두 인위적 속성과 구별되는 자연스러움이라는 천의 특징을 잘 보여준다.

의 대결이 무화되며 거대한 자연의 힘과 흐름만이 남게 된다. 그리고 장자는 이런 하늘[天]이 주는 누미노제적 체험을 기인이라는 구체적 인격 속에 다시 붙여넣은 것이다.

III. 몸

1. 몸 이루기와 몸 벗어나기

기(畸)의 특성이 구체적으로 발현되는 공간은 인간의 몸이다. 몸을 통해 장자는 기인(畸人)을 사실적으로 형상화하며 장애의 의미를 전환시킨다. 그러나 『장자』 장애형상의 의미는 그 자체로 독립적 혹은 개별적으로 논의되기보다 당시 제자백가(諸子百家)사상과의 상호비판과 영향 속에서 다뤄집이 옳다.¹²⁾ 그 중 유가(儒家)가 제시하는 사상담론 및 사회질서는 『장자』 장애형상이 형성되고 발전함에 있어 하나의 주요한 안티테제로 작용한다.¹³⁾ 유가가 생각하는 몸과 몸 질서의 관념을 집약적으로 보여주는 것은 아무래도 『효경』의 첫 장인 「개종명의」장의 다음과 같은 말일 것이다. “몸과 사지(四肢), 머리카락과 피부는 모두 부모로부터 받은 것이다. 그것을 감히 훼손하거나 상하게 하지 않는 것이야 말로 효의 시작이다. 몸을 세우고 바른 길을 걸어가며 아름다운 이름을 후세에 떨치고 이로써 부모님까지 영예롭게 하는 것이 효의 마침이다. 대저 효라는 것은 부모님을 섬기는 것에서 시작하여 임금을 섬기는 것으로 진행하고 결국 자신의 몸을 바르게 세우는 것으로 완성된다.”(黃得時, 1979: 1) 거칠게 말해, 유가의 효 관념은 몸을 빼고 논할 수 없다. 그것은 분명 소극적 보신(保身)주의에서 시작하지만 이에 머물지 않고 개인과 사회의 맥락으로 확장된다. 곧 자신의 몸을 온전히 기르고 지키는 것이 아버이를 섬기는 일과 임금을 모시는 일의 전제가 된다. 유가는 이러한 전 과정을 각각의 독립적 과정으로 이해하기보다는 입신(立身) 혹은 성신(成身)의 ‘몸 이루기’라는 하나의 유기적 과정으로 이해한다. 몸과 효의 상관성은 비단 『효경』의 주지일 뿐 아니라 유가사상 일반을 관통하는 하나의 핵이다. 예컨대 『예기』 「애공문」편

12) 『장자』 「천하」 편에서는 墨翟, 禽滑釐, 宋鉞, 尹文, 慎到, 田駢, 關尹, 老聃, 惠施 등의 학설이 가지고 있는 학술적 특징과 장단을 간략히 소개하고 있다. 장자의 사상은 이상의 묵가, 법가, 도가, 명가의 제 학설을 비판적으로 수용하면서 그가 이상적으로 생각하는 도술의 부흥과 통합을 꾀한다. 「천하」 편 서두에서 지적했듯이 그는 흔히 유가의 경전으로 말해지는 육경의 가치와 효용에 대해 부정하지 않는다. 하지만 이는 도술의 본질 그 자체는 아니고 이를 체현하기 위한 하나의 방편[數]이다. 천하가 혼란해지면서 이러한 도술의 본질과 방편들은 각각의 제자 사상으로 흩어져 흡수된다. 다시 말해 장자는 도술의 파편화와 이화(異化), 왜곡에 대해 우려를 표하며 이를 다시 정합적으로 바라보고 이해할 것을 주문한다.

13) 공자와 안회를 전면에 등장시켜 장자의 사상을 효과적으로 전달함에 대한 논의는 정세근(2018: 181-213)을 참조; 장자가 공자를 어떻게 인식하고 있는지에 대해서는 王叔岷(1992: 77-82)참조.

에서 노나라 애공과 공자 사이의 대화는 이러한 유가적 몸 질서의 한 전형을 보여주는 예이다.

“애공이 말했다. ‘감히 묻거니와 어떤 것을 가지고 몸을 공경한다(敬身)고 합니까?’ 공자가 답했다. ‘군자가 말에 잘못이 있으면 백성들은 이를 말 삼고, 군자가 행동에 잘못이 있어도 백성들은 이를 법칙으로 만듭니다. 군자의 말하는 것이 말을 그르치지 않고, 행동이 법칙을 그르치지 않는다면 백성은 명령이 없더라도 공경하게 될 것입니다. 이와 같이 하면 능히 그 몸을 공경하는 것(敬身)이요, 능히 그 몸을 공경하면 곧 능히 그 부모를 이루게 됩니다(成親).’ 애공이 또 말했다. ‘감히 묻거니와 어떤 것이 부모를 이루는 것(成親)입니까?’ 공자가 답했다. ‘군자란 남이 이루어 주는 이름입니다. 백성이 돌아오고 이들을 이름하여 군자의 아들이라고 일컫게 된다면 이것이 그 부모로 하여금 군자가 되게 하는 것입니다. 이것이 그 부모의 이름을 이루는 것일 따름입니다.’ 공자는 계속하여 말했다. ‘옛날 정치를 하는데 있어서 사람을 사랑하는 것을 큰 일로 삼았으니, 사람을 사랑할 수 없다면 그 몸이 있을 수 없고, 그 몸이 있을 수 없다면 국토에 안락할 수 없었습니다. 국토에 안락할 수 없으면 천명을 즐길 수 없으며, 천명을 즐길 수 없으면 그 몸을 이룰 수가 없는 것입니다.’ 애공이 말했다. ‘감히 묻거니와 군자는 어찌하여 천도를 귀히 여깁니까?’ -중략- ‘어진 사람은 사물에 대하여 그르침이 없고, 효자는 사물에 대하여 그르침이 없습니다. 이런 까닭에 어진 사람의 아버이를 섬기는 것은 하늘을 섬기는 것과 같이 하고, 하늘을 섬기는 것은 아버이를 섬기는 것과 같이 합니다. 그런 까닭에 효자는 몸을 이루는 것(成身)입니다.’” (이상옥, 2014: 1272-1275)

「애공문」편의 대화는 앞서 인용한 효경의 대목을 보다 심화시켜 논의하고 있다. 이 대화에서도 몸은 단순히 개인적 차원에서 다뤄지지 않고 개인과 부모, 타인, 국토, 천명 등의 다양한 관계망 속에서 개념 지어지고 자리잡아간다. 특히 몸을 공경한다는 경신(敬身)은 개인의 도덕실천차원에 머물 뿐 아니라 타인의 말과 행동의 한 표준이 될 수 있음을 지적하고 있다. 몸을 이룬다는 성신(成身)의 개념도 마찬가지로 협소한 인간관계의 틀을 벗어나 땅과 하늘 사이에서 즐거워하고 안거하는 범주우적 인간의 지경을 논한다.

그러나 이러한 ‘몸 이루기’의 유가적 신체관념은 근본적으로 염려와 근심이라는 감정 기조와 궤를 같이 한다. 이는 앞서 인용한 단락에서도 확인할 수 있듯이, 효를 실천하는 몸이 보편적 몸 일반을 가리킨다기보다는 유가가 이상적으로 설정한 군자의 몸을 가리키기 때문이다. 염려나 근심이라는 감정상태는 이 군자 되기의 과정이 수반하는 한 통증인 셈이다. 『논어』 「태백」편에서는

『장자』의 장애형상과 그 함의
이두은·조혜진

증자(曾子)가 임종을 앞두고 이러한 ‘몸 이루기’가 촉발한 감정을 전전긍긍(戰戰兢兢)이라는 한마디로 표현한다.

“증자가 병이 나자, 제자들을 불러 말하였다. 내 발을 살펴보아라, 내 손을 살펴보아라. 『시경』에 이르길, ‘두려워하고 조심하라(戰戰兢兢), 깊은 못에 임한 듯이, 얇은 얼음을 밟는 듯이.’ 하였는데, 지금 이후에야 나는 부모님이 주신 몸을 상(傷)하지 않게 되었음을 알겠다. 제자들아.”(박종연, 2011: 222-223)

유가적 ‘몸 이루기’가 제시하는 인간 삶의 양식은 이렇듯 일종의 강박이 뒤따르는 바, 이는 죽어서야 끝이 남을 확인할 수 있다. 유사한 불안 심리는 『예기』 「제의」편에 보이는 악정자춘(樂正子春)라는 인물의 다음과 같은 고사 속에서도 확인할 수 있다.

“악정자춘이 당에서 내려올 때 발에 상처를 입었다. 수개월이나 외출도 안하고 언제까지나 근심스러운 표정을 짓고 있었다. 그래서 문인이 말하기를, ‘선생님의 상처는 이미 나았는데도 수개월 동안 외출 하시지 않고 언제까지나 근심스러운 얼굴을 하고 계신 것은 무슨 까닭입니까?’ 하고 물었다. 악정자춘이 답하여 말하기를, 그것 참 좋은 질문이다. 내가 증자로부터 듣고 증자는 그것을 공자로부터 들은 일에 ‘하늘에서 생긴 것, 땅이 기른 것, 그 중에서 사람만큼 소중한 것은 없다. 그러므로 부모가 완전한 형상으로 낳아주신 몸을 자식은 언젠가 완전한 형상으로 되돌려줌으로써 효라고 할 수가 있다. 오체를 손상하는 일이 없고 몸을 더럽히는 일이 없는 것이 완전한 형상으로 되돌려준다고 말할 수 있는 것이다. 그러므로 군자는 반보를 걷는데도 절대로 효를 잊지 않는 것이다.’ 라고 들었다. 지금 나는 효의 법도를 잊고 발에 상처를 입었다. 그래서 오랫동안 근심이 사라지지 않는 것이다.”(이상옥, 2014: 1197-1198)

악정자춘이 근심한 근본적 이유는 발을 다침으로 인한 통증이나 불편함에 있지 않다. 그보다 한 인간으로서, 나아가 군자로서 자신의 몸을 온전히 지킬 수 없었다는 자책에서 비롯된다. 유가의 신체관 속에서 인간은 단순히 하나의 개별적 인간에 한정되지 않고 하늘과 땅이라는 대자연이 만들어낸 영장으로 인식된다. 이를 손상하지 않는 것이야말로 인간으로서 지켜야할 사명이자 다시 천지와 화합하는 길이다. 온전한 신체에 대한 요구야말로 유가사상의 시작점이자 귀결점이다. 그렇기에 불완전한 신체나 불구에 대해 유가는 꺼려했던 것이다. 이는 단순히 한 개인이 가

정이나 사회에서 어떤 기능을 담당하는지의 여부에 앞서 인간 몸을 두고 인간 존재의 한 위상을 밝히는 것이다. 유가에게는 흠 없는 인간이야말로 군자이며 가장 사람다운 사람이다.¹⁴⁾

그러나 『장자』에서는 이러한 유가적 가치가 설정한 몸에 대한 요구와 그에 수반되는 불안이 소개된다. 「양생주」편의 다음 고사를 살펴보자.

공문헌(公文軒)이 우사(右師)를 보고 놀라 말하였다. “이게 누구인가? 어디에서 다리를 잘랐는 개[介]? 하늘 탓인가, 사람 탓인가?”

우사가 말했다. “하늘 탓이지 사람 탓이 아니네. 하늘이 나를 낳음에 외발로 되게 하였다네. 사람의 용모는 부여받은 것이지. 이 때문에 하늘 탓이지 사람 탓이 아님을 안다네. 못가의 평은 열 걸음에 한 번 쪼아 먹고 백 걸음에 한 모금 마시지만, 새장 속에서 길러짐을 바라지 않는다네. 정신은 왕성해지겠지만 좋지 않기 때문이지.”(안동림, 2012: 96-97)¹⁵⁾

‘개(介)’는 것은 한쪽 다리를 자르는 형벌을 뜻한다.(郭慶藩, 1985: 124; 후쿠나가 미츠지, 2020: 173) 우사(右師)의 다리 잘림은 아마도 형벌이나 사고로 얻은 후천적 장애임을 짐작할 수 있다. 그렇기에 공문헌(公文軒)은 다리가 잘린 우사의 상태를 보고 경악한 것이다. 그러나 우사는 개인적 불행에 대해 자못 담담한 자세를 취한다. 물론 우사가 자신의 지금 처지에 대한 원인을 하늘이라는 초월적 존재에 돌림으로 숙명론적 한계를 드러내기는 하지만, 단순한 체념에 머물지 않고 자신에게 주어진 운명을 긍정한다. 이러한 초연한 삶의 자세로부터 얻는 즐거움을 우사는 못가에 한가로이 거니는 평의 소요(逍遙)에 견준다.

유가의 ‘몸 이루기’와 대조적으로 『장자』는 기본적으로 몸에 대한 강박으로부터 자유롭다. 유가에게 있어 몸이 도덕 실천의 주체이자 목적이 됨과 달리, 『장자』는 몸을 모든 가치와 제도로부터 해방시킨다. 한마디로 『장자』의 신체관은 ‘몸 벗어나기’다. 이는 몸에 대한 전면적 부정이 아니라, 몸이 주는 혹은 몸과 관련한 여러 가지 불쾌와 불우로부터 벗어나기이다. 『장자』의 이러한 몸에 대한 의지와 취향을 쉬푸관(徐復觀, 1997: 89-90)은 하나의 예술정신으로 이해했다. 유가 또한 즐거움을 증시하지만 유가의 즐거움은 인의(仁義)라는 도덕가치로부터 출현하며 이는 중국

14) 유가가 제시하는 보신주의적 특징은 종종 효와 충이라는 대립적 가치 속에서 충돌하는 경향을 보인다. 국가라는 시스템 속에서 인간의 몸은 자주 하나의 수단이나 부품으로 인식되기 쉽다. 초기유가는 분명 국가나 사회라는 시스템의 존속이유가 개인과 가정의 성립이라는 사실에 근거해야 함을 역설한다. 『논어』 「헌문」 편에서 공자가 말한 “나라에 도가 없을 때는 당당하게 말하되 말은 공손히 한다”라는 대목이랄지, 남용(南容)이라는 제자를 평가할 때 “나라에 도가 없을 때에도 형벌을 면할 것이다”라는 말들은 모두 개인이 몸이 국가라는 시스템에 희생되는 것을 부정하는 말들이다. 충이라는 가치는 효라는 가치가 확보된 뒤라야 전개될 수 있다.

15) “公文軒見右師而驚曰‘是何人也? 惡乎介也? 天與, 其人與?’曰‘天也, 非人也。天之生是使獨也, 人之貌有與也。以是知其天也, 非人也。’”

에 국가와 사회에 대한 책무와 분리될 수 없다. 그렇기에 유가의 즐거움은 개인적 도덕성취에서 출발하더라도 종종 국가와 사회 문제가 깃누르는 우환의식으로 끝맺게 되는 것이다. 그러나 장자는 일반적 우(憂)와 낙(樂)으로부터 벗어나 자연과 동화되며 만물과 소통하는 차원의 즐거움을 누린다. 『장자』는 이를 개인의 몸에 한정된 일차원적 즐거움이 아닌 ‘지극한 즐거움[至樂]’ 혹은 ‘하늘이 주는 즐거움[天樂]’이라 일컬었다.

2. 집체와 개체

앞서 언급한대로 유가의 신체관은 인간의 몸과 효라는 가치를 개인이나 가정의 차원에만 한정시키지 않고 국가와 사회의 차원으로 확장시킴을 알 수 있다. 기본적으로 유가는 유기적 세계관을 지향하고 있으며 이는 결국 주(周)왕조가 씨족단위로 구성된 하나의 거대한 혈연집단임을 반증한다. 다시 말해 주 왕조와 그 국가시스템은 한 명의 적장자(宗)를 중심으로 하나의 씨족 공동체를 구성하며 이 구성에 있어 제사는 사회질서를 상징적으로 나타내는 동시에 각 사람들에게 그러한 질서사회의 유지를 끊임없이 각인시킨다. 따라서 개인의 존망이 국가사회의 존망과 직결되거나, 반대로 국가사회의 존망이 개인의 운명과 하나임을 유가는 강조하지 않을 수 없다. 『예기』 「예운」편의 다음과 같은 대목은 유가질서가 제시하는 몸과 사회의 관계를 여실히 보여준다.

“사체가 완전하여 근육이 풍부하고 피부에 탄력이 있는 사람은 충실하게 살찐(肥) 사람이다. 부자(父子) 사이가 돈독하고 형제가 화목하며 부부가 화합한 것은 한 집안의 살찐다. 대신은 신하의 도리를 다하고, 소신은 청렴하며 관직은 서로 질서가 있고, 임금과 신하가 서로 올바른 도리를 지키는 것은 한 나라의 살찐다. 천자는 덕으로 수레를 삼고 악(樂)으로 어자(御者)를 삼으며, 제후들은 예로써 사귀고, 대부는 법으로써 서로 차례를 지키며, 사(士)는 서로 믿음을 이루고, 백성들은 서로 화목을 지키면 그것은 천하의 살찐다. 이런 것을 대순(大順)의 세상이라고 말한다.”(이상옥, 2014:653-654)

몸과 가정, 국가와 천하가 각기 이상적으로 작동되는 상태를 「예운」편은 모두 몸의 살찐(肥)이라는 유비를 통해 통합적으로 인식하고 있다. 몸은 단지 개인의 건강과 양생을 가늠할 수 있는 하나의 측정대상일 뿐 아니라, 가정과 국가 나아가 천하의 기능이 제대로 발휘하는지의 전제이기도 하다. 몸, 가정, 국가, 천하 넷 중 어느 하나라도 불완전할 때 소위 ‘살찐’이라는 건강상태는 유지될 수 없다. 이러한 유기적 관계는 어느 하나 적체되지 않고 순통하는 대순(大順)의 세상을 지향한다. 하지만 이러한 대순의 사회를 지향한다는 일과 유지하는 일 사이에는 메울 수 없는 간

극이 존재한다. 국가의 기능을 발휘하기 위해 가정단위의 가치는 어느 정도 통제되어야 하고, 전체를 위해 개인의 희생이 뒤따른다. 모든 개인은 가정 안에서나 국가 안에서 하나의 독립적 개체로 존재한다기보다 늘 군주에 대한 신하로서, 아버지에게 대한 아들로서 존재하며, 이러한 역할론의 강조는 국가의 시스템을 조직함에 있어서도 다양하게 적용된다.¹⁶⁾

춘추와 전국을 거치며 기존의 씨족사회가 붕괴되고 이를 지탱하던 예약제도도 무용해짐에 따라 사회는 새로운 질서체계의 확립을 요청하게 된다. 알다시피 그것은 형이상학적 도덕가치에 근거한 사회구조가 아닌, 실리 실용적 바탕 위에 존립하는 이익사회이다. 예약제도 대신 법이라는 관계 초월적 기제를 마련하여 국가를 통치하거나 혈연이나 세습에 의한 관리 선발 대신 철저한 능력중심의 인재 등용 따위는 한 개인으로 하여금 전통적 사회구조의 한계를 직시하게 했고 나아가 하나의 개인을 출현시키기에 충분했다.¹⁷⁾ 그러나 고대 중국사회에서 개인이란 개념의 발견은 서양에서 말하는 동일성이라든지 어떤 주체성의 발로라기보다는 국가나 기존 공동체의 분열이 가져온 부득이한 결과라는 점에 주목해야 할 것이다. 기존의 질서체계가 더 이상 한 개인의 자리를 보장하지 못하여 드러나게 된 개인은 필연적으로 소극적 성격을 띠 수밖에 없다. 국가나 사회라는 집체구조를 회복하거나 유지하기 위해 애쓴 유묵(儒墨)의 논리에 반대해 개인의 본성을 보존하고자 했던 양주(楊朱)학파를 살펴보자. 맹자가 그의 유가 논리를 옹호하기 위해 비판한 양주의 학설은 줄곧 자신만을 위한다는 이기주의로 이해되기 일쑤였다.(김병채 외, 2019: 223) 하지만 양주가 주장한 위아설(爲我說)은 타인이나 구체적 상황을 무시한 극단적 이기주의가 아닌 인간이 어떻게 외부환경에 매몰되지 않고 온전한 삶을 영위할지에 주목한다. 『열자』의 「양주」편에서 양주는 인간의 행복한 삶을 가로막는 네 가지 일에 대해 언급한다. “사람들이 휴식을 취하지 못하는 것은 다음 네 가지 일 때문이다. 첫째는 목숨, 둘째는 명예, 셋째는 지위, 넷째는 재물이다. 이 네 가지에 얽매인 사람은 귀신을 두려워하고 사람을 두려워하게 되며 위세를 두려워하고 형벌을 두려워하게 된다. 이런 사람을 두고 ‘자연의 이치로부터 도망치려는 사람’이라고 말한다.”(김학주, 2011: 354) 양주가 언급한 네 가지 일(四事)이란 모두 다른 대상과의 비교 속에서 성립하며 인간으로 하여금 자신의 존재 자체에 주목하는 일을 방해한다. 아울러 당시 확산되고 있던 반전론은 양주학파의 형성과 밀접하게 연결되어 있다. 그레이엄은 『장자』 문헌의 성격을 구

16) 『주례(周禮)』가 상징하는 각각의 직능이나 『예기』 「왕제」편의 기록, 특히 『순자』 「왕제」편에서 말한 서관(序官) 등은 이러한 개인이 한 국가에 소속되어 담당하는 기능의 분리를 매우 체계적으로 소개하고 있다.

17) 필자의 논의와 달리, 선진시기에 과연 서구적 개념의 개인이 있었느냐하는 점에 대해 학자들은 대체로 회의적이다. 제자사상은 인간발견에 관해서는 미숙했으며, 씨족질서나 읍공동체의 해체가 곧바로 독립된 개체로서의 개인을 등장시키기도 않았다. 하지만 사학의 흥기나 소농경제의 출현 자체가 암시하듯 전통적 사회 구조는 흔들리고 있었고, 국가나 사회의 이름으로 행해지던 많은 것들이 개인이나 사적 집단의 이름으로 대체되는 현상 또한 재고할 문제이다. 이와 관련해서 이성규(1989: 172-179)의 논의 참조.

『장자』의 장애형상과 그 함의
이두은·조혜진

분하면서 「즉양」, 「외물」, 「우언」, 「열어구」, 「서무귀」, 「경상초」, 「어부」, 「도척」편들을 양가(楊家)학과 문헌 혹은 양가의 사상을 강하게 받은 문헌 삽입으로 보았다. 생을 해치는 손생(損生)에 대한 염려나 현세의 즐거움에 대한 적극적 추구 및 죽음 이후의 삶에 대한 회의는 일정부분 장자를 통해 계승되고 심화된다.(강신주, 2016: 259; 李澤厚, 2008: 190) 그 중 『장자』 「추수」편의 이야기는 『장자』 속 양주의 보신주의적 성향을 가장 직접적으로 보여준다.

장자가 복수(濮水)에서 낚시를 하고 있었는데 초(楚)나라 왕이 두 사람의 대부를 사자(使者)로 먼저 보내 이렇게 말하게 하였다. “우리나라의 모든 일을 선생에게 맡기고자 원합니다.” 장자는 낚싯대를 쥔 채 돌아보지도 않고 말했다. “나는 듣건대 초나라에는 죽은 지 이미 3천 년이나 된 신귀(神龜)가 있는데 왕은 이것을 상자에 넣고 비단보로 싸서 나라의 묘당(廟堂) 안에 소중하게 간직하고 있다지요. 이 거북이는 죽어서 뼈를 남겨 소중하게 받들어지기를 바랐을까요, 아니면 살아서 진흙 속을 꼬리를 끌며 다니기를 바랐을까요.” 두 사람의 대부가 말했다. “그저야 차라리 살아서 진흙 속을 꼬리를 끌며 다니기를 바랐을 테죠.” 장자가 말했다. “어서 돌아가시오. 나도 진흙 속에서 꼬리를 끌며 자유로이 놀 작정입니다.” (안동림, 2012 : 440-441)¹⁸⁾

장자는 초나라 왕이 자신을 등용하겠다는 제안을 거부하면서 국가시스템이나 제도에 예속된 삶을 제사에 쓰이는 신묘한 거북이에 빗대고 있다. 그런 삶은 비록 부나 명예를 보장받을지 몰라도 결정적으로 생에 대한 자유를 박탈당한다. 그러나 양주학설에 대한 장자의 수용과 계승은 외물에 대한 도피나 소극적 대응에만 머물지 않는다. 만약 장자가 단순히 양주가 주장한 본성예의 회복이나 전생(全生)의 의미에만 주목했다라면 기인(畸人)에 대한 대담한 긍정은 전개되지 못했을 것이다. 이런 의미에서 장자는 양주가 논한 양생이나 본성예의 회복 문제를 좀 더 유연하게 해석하고 발전시키고 있으며 이를 구체적으로 도나 덕의 체득이라는 경지로 끌어올린다.(A. C. Graham, 1989: 202-204)

유가가 가부장적 질서유지에 치중했다면, 장자는 혈연중심의 종법제도를 내세우지 않는다. 오히려 유가가 구축하려던 사회관계망은 장자가 비판한 인간중심적 사고관의 산물일 뿐이다. 유가와 장자 사이의 차이는 그들이 으뜸(宗)으로 삼는 대상을 통해서도 확연히 구분된다. 유가가 대

18) “莊子釣於濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰：‘願以境內累矣！’莊子持竿不顧，曰：‘吾聞楚有神龜，死已三千歲矣，王巾笥而藏之廟堂之上。此龜者，寧其死為留骨而貴乎，寧其生而曳尾於塗中乎？’二大夫曰：‘寧生而曳尾塗中。’莊子曰：‘往矣！吾將曳尾於塗中。’”

종(大宗)이니 소종(小宗)이니 하는 적장자 중심의 혈통계보를 체계화하고 이를 근거로 통일된 인적질서를 확립하려던 것과는 다르게(王國維, 1961: 451-481), 장자가 지키려고 했던 으뜸(守宗)은 초월적이고 형이상학적이며 독립적이다.¹⁹⁾ 장자가 그리려는 이상적 인격들, 예컨대 기인(畸人)을 포함한 진인이나 신인, 성인들은 가족이나 국가라는 테두리 안으로 수렴되지 않는다. 그들은 오히려 바깥(外)을 쫓는다. 바깥으로 비상하려는 욕망은 『장자』 첫머리에서 확인할 수 있듯이, 거대한 봉세의 홀로 낡으로 형상화된다. 구만리 장천 위에서 인간세상이 엮어낸 촘촘한 인드라마는 실줄처럼 끊어지고 만다. 『장자』 도처에서 보이는 “사해 밖에 노닌다.(遊乎四海之外)”든지, “티끌 바깥에 노닌다.(遊乎塵垢之外)” 등의 표현들 또한 협애한 가족제도 바깥에 노니는 방외지사의 면모를 가늠케 한다. 다시 말해, 혈연과 가족을 중심으로 전개되는 유가의 집체관념은 장자에 와서 해체되고 만다. 그리고 기인(畸人), 특히 신체의 절단이나 분절화는 이러한 집체의 해체 뒤에 남은 개체의 형상을 비유적으로 암시한다. 홀로선 개체로서의 기인의 모습은 「형벌과 외발」이라는 장 속에서 다시 후술하도록 한다.

IV. 장인과 장애

1. 드러내지 않음

앞선 장에서 장자가 기(畸)와 기인(畸人)들의 존재를 어떻게 이해했는지와 장자가 몸을 어떻게 인식했는지 살펴보았다. 이 장과 다음 장에서는 몸을 기반으로 어떻게 이상적 삶을 꾸려나가는지 관한 장자의 실천론적 모색을 살펴볼 것이다.

서구에서 몸이라 불리는 용어들, 예컨대 그리스어의 소마(soma)나 라틴어의 코르푸스(corpus)는 모두 몸을 지칭하지만 대개의 경우 영혼에 대비되는 의미에서의 신체다. 플라톤의 이데아와 상반되는 현상으로서의 몸이 그러하고, 히브리적 사유 안에서 영과 대비되는 육의 의미

19) 「대종사」 편에서는 옛날의 진인(古之真人)이나 허유가 스승 삼으려 했던 천도(天道) 등이 모두 장자가 으뜸(宗)삼으려는 대상으로 제시되고 있다. 崔譔은 으뜸(宗)에 관해 ‘형체를 버리고 삶을 잊어버리니 마땅히 이 법을 크게 높여야 한다(遺形忘生 當大宗此法也).’고 풀이했고, 郭象은 ‘비록 천지가 크고 만물이 풍부하지만 그들이 높여서 스승으로 삼아야 할 것은 無心이다(雖天地之大 萬物之富 其所宗而師者 無心也).’고 풀이했다. 이 밖에도 으뜸(宗), 즉 근본적인 것의 특징에 관하여는 「덕충부」 편에서 소개한 왕태의 마음 씀에 대한 묘사를 참고할 수 있다. “비록 하늘이 무너지고 땅이 꺼진다 하더라도 또한 그와 함께 떨어지지 않으며, 거짓 없는 참된 도를 잘 살피서, 事物과 함께 옮겨 다니지 않고, 만물의 변화를 命으로 받아들여 으뜸을 지킨다.(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)”

가 그러하다. 하지만 고대 중국에서 몸은 매우 다양한 지층을 지닌다.²⁰⁾ 그리고 몸은 영이나 정신과 엄격히 구별되는 대립항으로 등장하지 않는다. 유가 전통 안에서의 심신이나 장자의 신체관 또한 일견 대별 구도를 갖추고 있는 듯하지만, 몸과 마음 양자는 오히려 상호보완적, 상호절충적 의미관계를 맺는다. 고대 중국인의 사유 속에서 몸은 열등한 대상이라기보다, 정신과 영혼, 기(氣) 등을 보존하고 기르는 그릇(器)으로 비유된다. 앞장에서 유가와 장자의 신체관을 ‘몸 이루기’와 ‘몸 벗어나기’라는 대별적 구도로 분석했지만, 사실 양자는 서로 대척관계가 있다기보다는 몸에 대한 고대 중국인들의 양가적 감정을 보여준다. 장자가 벗어나려 했던 몸은 개인의 생명을 소진시키고 자유를 억압하던 몸이었지, 몸 일반은 아니다. 이런 의미에서 보자면 장자는 여전히 몸을 생명이 실현되는 장소, 덕(德)이 그득히 차야하는 유의미한 공간으로 보고 있다.

삶은 하나의 기술이다. 유가와 도가 모두 행복하고 온전한 삶에 대해 희구했지만, 그것을 이루는 방식과 구체적 방법에 관해서는 커다란 차이를 보인다. 유가가 군자라는 하나의 이상적 인격을 제시한다면, 장자는 진인, 신인, 성인, 지인 등의 초월적 인격을 제시한다. 하지만 군자가 특정한 인간관계 속에서 그 의미를 획득하는데 반해, 장자의 이상적 인격은 협애한 인간관계 속에서 아닌 대자연 속에서 어떻게 온전한 삶을 꾸려갈지에 주목한다. 이러한 하늘과 인간 사이의 대비를 염두에 둔다면 장자가 지향하는 삶의 방식은 분명 초세간적이다.

재미있는 점은 유가나 장자 모두 삶을 영위하는 구체적 방법이 우리의 몸에 근거한다는 사실이다. 유가의 수신(修身)이 효에 근거하고 있다는 것은 앞서 논했다. 유가는 효의 가치를 우리 몸 안에 구체적으로 체득하는 과정을 통해 개인의 인격을 형성하고 공동체를 유지시켜 나간다. 하지만 장자는 과연 이러한 가치덕목들을 우리 몸에 체득한다는 것, 나아가 그렇게 살아가는 삶이 잘 사는 삶인지에 대해 근본적 의문을 제기한다. 『장자』에 등장하는 많은 장인의 이야기가 보여주듯, 유가적 삶의 방식은 어딘가 미숙한 삶의 형태다. 그것은 분명 교과서적 삶의 방식을 제시하고 있고 옳은 삶의 방향을 가리키는 것 같지만 구체적 삶의 실천과는 다소 괴리되어 있다. 장자가 보기에 유가가 규정하는 삶의 덕목들은 삶을 보강한다기보다 삶을 피로하게 한다. 그것은 내가 자연스럽게 습득했기보다 언제나 강요받아온 지식이기 때문이다.

삶이 하나의 기술이라면 이 기술은 삶 속에서 드러나는 인간의 구체적 재질과 분리될 수 없다. 유가는 이러한 재질의 획득을 교육에 두었다. 그것은 배워야 하고 자기 몸 안에 쌓아야 하는 것이다.²¹⁾ 그렇기에 『장자』 속에서 유가의 가상 인물들은 줄곧 특정한 기술을 획득한 비결이나 매

20) 프랑수아 줄리앙(2014)의 구별에 따르면 형(形)은 현실화한 형상, 신(身)은 인격적 실체 혹은 개별적 자아, 체(體)는 구체적으로 구성된 존재를 가리킨다.

21) 예컨대 맹자는 「공손추상」에서 군자의 호연지기를 기르는 방법으로 의(義)를 꾸준히 쌓아야지 한두 번의로운 행동을 했다고 획득되는 것이 아님을 강조한다(是集義所生者, 非義襲而取之也). 유가는 기본적으로

뉴얼에 대해 묻는다. 그러나 『장자』의 장인들은 유가의 이러한 질문에 답할 수 없다. 이는 장인의 기술이 비의적이어서가 아니라 내재적 재질의 문제이기 때문이다. 유가가 바깥으로부터 구체적 기술을 터득하려고 했던 것과 반대로, 『장자』는 기술의 바탕인 재질을 어떻게 간직할지에 열중한다. 그는 오히려 재질과 기술이 언어화되고 이론화되는 것을 염려한다. 몸 안의 생명과 그것을 보존하게끔 돕는 재질은 인간의 언어와 사고를 거쳐 사변화될 뿐 아니라 삶의 방향을 오도한다.

삶에 있어 장자가 말하려는 재질(才)이란 내재적이며 장자가 줄곧 강조하는 덕과 분리되지 않는다. 이와 관련해 「덕충부」편에 소개된 추남 애태타(哀駘它)의 이야기를 보자. 위나라 사람인 애태타는 세상에 돌도 없는 추남이지만 남녀 가릴 것 없이 그를 사모한다. 노나라 군주인 애공(哀公) 또한 그와 함께 지내는 동안 그의 인품과 덕에 감화되는데 애공은 공자에게 애태타의 매력이 어디에 근거하는지 묻는다. 애태타는 구체적 기물을 만들지는 않지만, 매력이라는 어떤 에너지를 발산한다는 점에서, 즉 어떻게 자기 자신을 매력적 인간으로 가꾸는지에 있어서 이미 삶을 능숙하게 다루는 장인의 면모를 보인다.²²⁾ 아래는 애공의 질문에 대한 공자의 답이다.

중니가 말했다. 저는 일찍이 초나라에 사신으로 갔다가 마침 새끼 돼지가 죽은 어미의 젖을 빠는 장면을 보았습니다. 얼마 있다 새끼들은 깜짝 놀라 모두 그 어미를 버리고 달아났습니다. 어미돼지의 시선이 자기들을 보지 않을 뿐 아니라, 어미돼지가 본래의 모습과 같지 않았기 때문입니다. 새끼돼지가 어미돼지를 사랑하는 것은 그 형체를 사랑하는 것이 아니라, 그 형체를 움직이게 하는 것을 사랑하는 것입니다. -중략- 지금 애태타는 말하지 않아도 신뢰를 얻고 공(功)이 없어도 친애를 받아, 남이 자기 나라를 주면서도 오직 그가 받지 않을까 염려하게 하니, 이 사람은 필시 ‘재가 온전하고(才全)’, ‘덕이 드러나지 않는(德不形)’ 자일 것입니다.

애공이 말하였다. 무엇을 재(才)가 온전하다고 이르오?

중니가 말했다. 사생존망, 궁달빈부, 현(賢)과 불초(不肖), 휘예(毀譽), 기갈(飢渴), 한서(寒暑)는 일의 변화이며 명(命)의 움직임입니다. 밤낮없이 눈앞에 잇달아 갈마들지만 인간의 앞으로는 그 근원을 헤아릴 수 없습니다. 때문에 죽히 평온함을 어지럽히지 못하며, 마음에 침입하지 못합니다. 그것을 평온하고 즐겁게 만들고 확 트여 기쁨을 잃지 않게 만들어 밤낮 쉬 없이 사물과 더불어 봄[春]을 이루게 하니, 이는 사물과 접하여 마음속에 시간을 만들어내는 자입니다. 이를 일러 재

점진적 수양과 단계적 인격 완성을 중시한다. 그리고 그것은 가치의 끊임없는 내재화를 통해 가능하다.

22) 장자에 보이는 여러 가지 기술자나 장인들이 다루는 대상은 어떤 의미에서 모두 인간 삶이나 인간 자신에 대한 하나의 유비다. 포정이 소를 잡으면서도 그의 칼날이 무뎠지 않는다는 이야기 또한 그러하다. 소가 인간 삶을 비유한다면 칼날은 구체적 삶을 관통하고 다루는 우리의 정신이다. 무언가를 주조하고 깎는 장인들의 이야기 또한 어떻게 우리 삶을 꾸러갈지에 대한 장자 우언의 특징을 잘 반영하고 있다. 이와 관련한 논의로 王博(2014: 52)이나 Karyn Lai & Franklin Perkins(2019: 28)참조.

(才)가 온전하다고 합니다.

무엇을 일러 덕이 드러나지 않는다고 하는가?

중니가 말하였다. 평평한 것은 물이 정지한 것을 지극함으로 삼습니다. 그것이 본보기가 될 수 있음은 안으로 보전하고 밖으로 출렁이지 않기 때문입니다. 덕은 완전한 평정의 닦음입니다. 덕이 드러나지 않는 자는 사람들이 떠나가지 못합니다. (안동립, 2012: 161-162)²³⁾

사람들은 애태타의 매력에 관한 기술을 외재적 조건에서 찾으려 했기에 그의 추한 외모 앞에서 의아할 수밖에 없었다. 이에 대해 공자는 죽은 어미돼지와 살아있는 새끼돼지 사이의 대비를 통해 삶과 죽음의 의미를 되짚어보는 한편, 형제라는 것의 부속성에 대해 논한다. 새끼돼지가 어미돼지를 어미로 인식하는 것은 단순히 외형적 특징에 기인하는 것이 아니라 그 외형을 움직이게 하는 내재적 생명력 때문이다. 마찬가지로 애태타의 매력은 그의 추한 외형에 있지 않고 그의 내재적 덕성에 있다. 자기 안의 생명과 가치를 손상시키지 않는 것이야말로 그의 재능의 온전한 발휘이고, 그가 매력적으로 보이는 이유이며, 또 삶의 기술이다. 따라서 이런 삶의 기술은 정교한 조탁이나 기교에 있지 않고 소박한 보존에 있다. 뽐내고 폭로함에 있지 않고, 감추고 수줍어함에 있다. 따라서 그는 외부와의 경쟁이나 대립을 통해 자신을 돋보이게 하지 않고 외부 환경과의 조화와 순응을 강조한다. 결국 삶의 기술이란 결국 외부 환경이나 운명의 질곡으로부터 벗어난 평온상태, 나아가 마음이 외계와 조화로운 감응을 이루며(和), 기쁨을 느끼고(豫), 가슴이 한없이 열려(通) 봄처럼 화창한 관계를 유지하는 것을 가리킨다.(진고웅, 2013: 289)

덕의 소진과 노출이 곧 생(生)의 소진이라는 생각은 『장자』를 관통하는 주제다. 장자가 덕의 보존을 강조하기 위해 애태타라는 기인(畸人)을 등장시킨 이유는 그의 외형 속에 생명을 숨기기 위함이다. 이 때 애태타의 추함과 기형적 신체 조건은 덕을 보존케 하는 방어기제인 셈이다. 이러한 역설은 장자가 자주 활용하는 나무의 비유에서도 일관되게 보인다. 「소요유(逍遙游)」편에서 장자는 큰 가죽나무 한 그루를 가지고 있다. 하지만 이 가죽나무의 줄기는 웅이가 쳐서 줄자에 맞지 않고, 작은 가지는 돌돌 말려 있어 컴퍼스로 측량할 수 없다. 가죽나무의 쓸모없음[無用]이

23) “仲尼曰：‘丘也，嘗使於楚矣，適見狔子食於其死母者，少焉眴若，皆棄之而走。不見已焉爾，不得類焉爾。所愛其母者，非愛其形也，愛使其形者也。戰而死者，其人之葬也，不以髮資，別者之履，無為愛之，皆無其本矣。為天子之諸御，不爪翦，不穿耳；娶妻者止於外，不得復使。形全猶足以為爾，而況全德之人乎！今哀駘它未言而信，無功而親，使人授己國，唯恐其不受也，是必才全而德不形者也。’哀公曰：‘何謂才全？’仲尼曰：‘死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽、饑渴、寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫通而不失於兌，使日夜無卻而與物為春，是接而生時於心者也。是之謂才全。’何謂德不形？’曰：‘平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩也。德者，成和之修也。德不形者，物不能離也。’哀公異日以告閔子曰：‘始也，吾以南面而君天下，執民之紀，而憂其死，吾自以為至通矣。今吾聞至人之言，恐吾無其實，輕用吾身而亡其國。吾與孔丘，非君臣也，德友而已矣。’”

장인들의 눈길을 끌지 않게 하는데, 이 때문에 가죽나무는 베임을 당하지 않게 된다.(안동림, 2012:43)²⁴⁾ 「인간세」편에서도 유사한 이야기가 보인다. 석(石)이라는 장인이 제나라에 갔다가 사당 앞 큰 상수리나무를 보지만 그것은 너무 거대할뿐더러 배를 만들면 가라앉고, 관(棺)이나 콧(槨)을 만들면 빨리 썩어버리며, 그릇을 만들면 빨리 부서지고, 대문이나 방문을 만들면 나무 진액이 흘러나오고, 기둥을 만들면 좀벌레가 생겨 도무지 쓸모없는 나무이다. 하지만 오히려 그 쓸모없음[無所可用] 때문에 상수리나무는 장수를 누린다.(안동림, 2012: 132-133)²⁵⁾

‘규격에 맞지 않음’, ‘옹이’, ‘구부러짐’과 같은 나무의 속성은 그 자체로 자연적이지만 장인의 가치기준으로 보자면 기형적이다. 그러나 아이러니하게도 나무는 자신의 쓸모없음과 기형 덕에 장인의 도끼날을 피할 수 있다. 애태타가 덕을 드러내지 않고 보존하는 일 또한 같은 맥락에서 이해될 수 있다. 즉 사물이 지닌 장애는 개체 생명의 보존이라는 차원에서 재해석 된다.

2. 집중

세속의 장인과 달리 『장자』속 장인은 사물 대상의 유용성이나 목적성에 집착하기보다 사물과 몸 사이의 관계성에 더욱 주목한다. 쓸모없는 나무가 ‘덕불형(德不形)’, 즉 덕이 외부로 노출되어 손상되는 상황을 방지하는 소극적 태도에 대한 비유라면, 다음에서 볼 매미 잡는 곱사등이 노인 이야기의 이야기는 사람과 사물 사이의 관계에 보다 역점을 둔다.

중니(仲尼)가 초나라로 갈 적에 어떤 숲 속으로 나가다가 곱사등이 노인이 매미를 마치 물건을 줍는 것처럼 손쉽게 잡는 것을 보았다.

중니가 말했다. “재주가 좋군요. 무슨 비결이라도 있습니까?”

노인이 대답했다. “비결이 있지요. 대여섯 달 동안 손바닥 위에 둥근 구슬 두 개를 포개놓아도 떨어뜨리지 않을 정도가 되면 매미를 잡을 때 잡는 경우보다 놓치는 경우가 적어지고, 구슬 세 개를 포개놓아도 떨어뜨리지 않을 정도가 되면 매미를 잡을 때 놓치

24) “吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。”

25) “匠石之齊，至乎曲轅，見櫟社樹。其大蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山十仞而後有枝，其可以為舟者旁十數。觀者如市，匠伯不顧，遂行不輟。弟子厭觀之，走及匠石，曰：‘自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也。先生不肯視，行不輟，何邪？’曰：‘已矣，勿言之矣！散木也，以為舟則沈，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液構，以為柱則蠹。是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。’” 유사한 나무 비유들은 「산목」편에서도 보인다. 나무는 그 ‘재목 아님[不材]’으로 인하여 하늘이 부여한 천수를 누리게 된다. “此木以不材，得終其天年”

『장자』의 장애형상과 그 함의
이두은·조혜진

는 경우가 열 번에 한 번 정도가 되고, 구슬 다섯 개를 포개놓아도 떨어뜨리지 않을 정도가 되면 마치 땅에 떨어진 물건을 줍는 것처럼 매미를 잡게 됩니다. 그때 나는 내 몸을 나무 그루터기처럼 웅크리고 팔뚝은 시든 나무의 가지처럼 만들어서 비록 천지가 광대하고 만물이 많지만 오직 매미날개만을 알 뿐입니다. 나는 돌아보지도 않고 옆으로 기울지도 않아서 만물 중 어느 것과도 매미날개와 바꾸지 않으니 어찌하여 매미를 잡지 못하겠습니까.”

공자가 제자들을 돌아보며 말했다. “뜻을 한 가지 일에 집중하여 꼭 귀신과 다를 것이 없는 사람은 바로 이 곽사등이 노인을 두고 한 말일 것이다.” (안동립, 2012: 468)²⁶⁾

장자에게 장인은 분명 삶을 잘 다루는 의미에서의 장인이다. 아울러 그 기술의 바탕이 되는 재질이나 덕은 본성을 인간 욕망 때문에 손상시키지 않을 때 온전해지고 충일해진다. 때문에 이러한 삶의 기술이란 몸을 근간으로 하면서도 몸 자체만을 대상으로 삼지 않는다. 다시 말해 『장자』에서 기술은 인간의 몸이 상대하는 물(物), 즉 외부적 환경과 조건 그리고 사물 일반과의 관계 속에서 터득된다. 하지만 대부분의 사람들은 사물과의 관계 속에서 인생을 소모한다. 장자는 외물로 인해 손상되는 인간의 삶을 이렇게 탄식했다. “〈사람은〉 한번 몸을 받으면 곧장 죽지는 않더라도 소진되기를 기다리는 것인데 공연히 사물과 더불어 서로 다투어서 소진시키는 것이 말달리는 것과 같아서 멈추게 하지 못하니 또한 슬프지 아니한가?”(안동립, 2012: 55)²⁷⁾

매미 잡는 곽사등이 노인의 예 또한 사물과 인간의 대립이라는 구도 속에서 전개된다. 이야기에서 사물과의 대립은 구체적으로 잡는 행위와 놓치는 행위 사이의 긴장감을 유발한다. 삶은 매미처럼 눈에 잘 띄지 않을 뿐더러 날아가 놓치기 쉬운 무엇이다. 그러나 놀랍게도 매미 잡는 일이 곽사등이 노인에게만큼은 무척이나 수월하다. 비결(道)이 무어나는 공자의 질문에 노인은 몸과 사물 사이의 근본적 구별성, 즉 몸은 몸이고 사물은 사물이라는 자기동일성에 대한 인식의 제거를 주장할 뿐이다. 노인은 구슬을 손바닥 위에 올려두는 훈련을 통해 신체의 한계를 극복한다. 그는 반복된 훈련을 통해 몸을 나무 그루터기처럼 만들고 팔뚝을 시든 고목나무 가지처럼 변하게 한다. 매미에게 노인의 몸이 더 이상 사람의 몸으로 인식되지 않는 것이다. 마찬가지로 노인에게도 사물은 자신의 대립물로 인식되지 않는다. 그는 이미 나와 사물 사이의 구별이라는 제한

26) “仲尼適楚，出於林中，見痾僂者承蜩，猶掇之也。仲尼曰：‘子巧乎？有道邪？’曰：‘我有道也。五六月累丸，二而不墜，則失者錙銖；累三而不墜，則失者十一；累五而不墜，猶掇之也。吾處身也若厥株拘，吾執臂也若槁木之枝，雖天地之大，萬物之多，而唯蜩翼之知。吾不反不側，不以萬物易蜩之翼，何為而不得！’孔子顧謂弟子曰：‘用志不分，乃凝於神，其痾僂丈人之謂乎。’”

27) “一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎。”

된 앞에 갇히지 않는다. 이제 매미잡기를 휘방하는 다른 사물은 노인의 눈에 들어오지 않고 오직 매미만이 보일 뿐이다.

나와 사물 사이의 대립관계 속에서 노인은 자기의 것이라고 내세울 만한 것, 자신의 몸에 대한 망각을 통해 자연과 합일하는 경지에 도달한다. 장자는 나를 잊는 망아(忘我)의 경지에 대해 「제물론」편의 남곽자기(南郭子綦)나 「대종사」편의 안회(顏回)를 통해 이야기한 바 있다. 남곽자기는 “내가 나를 잃었다(吾喪我)”는 경지를 통해 천지만물을 일체로 보고, 나와 사물간의 경계를 잊어버린다(未始有封). 과연 남곽자기는 시든 나무와 불 꺼진 재처럼 변해 외계의 변화에 동요하지 않는 평정상태를 유지하게 된다. 안회는 좌망(坐忘)이라는 수양을 통해 신체의 작위와 이목의 감각 작용을 제거하여 자유롭게 도와 소통하는 경지에 이른다. 남곽자기의 자기 자신을 잃는 경지나 안회의 좌망은 모두 곱사등이 노인이 매미를 잡기 위해 자신과 사물 사이의 경계를 지우는 과정과 흡사하다. 그리고 매미 잡는 노인의 이야기에서 이러한 과정은 포착이라는 기술로 구체화된다.

포착이라는 비유가 우리에게 가르치는 것은 결국 삶에 대한 집중이다. 그러나 이는 삶을 이루는 외재적 조건에의 집착이 아닌 삶 그 자체에 대한 집중을 의미한다. 만물을 매미 날개와 바꾸지 않았던 곱사등이 노인처럼, 장자는 삶 밖의 것에 한눈 팔 겨를이 없다.

V. 형벌과 외발

1. 사람의 벌, 하늘의 벌

『장자』가 보여주는 다양한 장애 형상 중에서도 형벌과 장애의 관계는 주목할 만하다. 특히 무릎이나 발목을 자르는 월형(刖刑)으로 다리를 잃은 이들은 『장자』의 장애 형상과 그 의미에 있어 주축을 이룬다.

월형에 대한 역사적 기록은 이미 상대(商代)의 갑골문을 통해서 알 수 있다. 이에 관한 구체적 복사(卜辭)의 내용은 형벌을 받는 이가 형벌을 받고도 생명을 부지할 수 있을지에 관한 물음들로 이뤄져있다.(胡留元, 2006: 80-82) 상대에 이미 월형이 시행되었다는 사실은 1971년 은허의 한 유적지인 안양의 후강에서 출토된 다리 없는 유골에서도 그 일단을 확인할 수 있다.(胡厚宣, 1973.) 주나라에 들어와 이러한 형벌들은 국가의 제도화와 더불어 세목화되었던 것 같은데, 『상서』 「여형」편이나 『주례』 「사형」편 등에서는 주나라 형벌체계가 이미 하나라와 은나라의 그것을 일정부분 답습하고 있음을 보여준다. 여하간 월형은 오형의 하나로 고대 형벌의 다양성을 방증함과 동시에 그 잔혹함으로 인해 후대에는 점점 가벼워지거나 다른 형벌로 대체되는 경향을

『장자』의 장애형상과 그 함의
이두은·조혜진

보이기도 한다.

하지만 장자가 활동하던 전국시대까지만 하더라도 월형은 매우 보편적으로 시행되던 형벌 중 하나임에 틀림없다. 예컨대 초나라 왕에게 옥을 바치려다 두 번이나 발이 잘린 화씨벽의 고사²⁸⁾나 재주를 시기한 방연 때문에 월형을 당한 손빈의 고사²⁹⁾, 또 『좌전』에 안자가 숙향에게 제나라의 상황을 이야기하며 “나라의 시장에 신발값은 싸고, 목발 값은 비싸다(國之諸市, 屨賤踊貴)”³⁰⁾라는 말들은 당시 자행됐던 월형의 참상을 가늠케 한다.

장자가 제시한 외발 형상이 물론 이상의 시대적 상황을 일정 부분 반영하고 있음에는 틀림없지만, 장자가 월형의 참혹상을 고발하며 이를 비판하기 위해 외발을 등장시켰다고는 볼 수 없다. 오히려 장자는 신체의 불완전성을 통해 몸에 대한 인식의 전환을 유도하고, 아울러 몸 너머 정신의 작용에 대해 강조하기 위해 외발을 활용한다. 외발의 형상은 주로 「덕충부」편에 집중되어 있는데, 왕태(王駘), 신도가(申徒嘉), 숙산무지(叔山無趾), 인기지리무순(闔跂支離無脤) 네 명이 대표적이다. 주목할 것은 외발과 관련한 절름발이 주인공들이 문지기나 동산지기 같은 사회의 하층계급으로 등장하는 것이 아니라 당대의 학자나 정치인들과 어깨를 나란히 하는 위치에서 묘사된다는 점이다.³¹⁾ 왕태는 공자와 견줄 만큼 많은 제자를 거느리는 스승으로 묘사되고, 신도가는 정나라의 유명한 대부인 자산과 함께 수학하는 인물로, 숙산무지 또한 공자와 함께 노자에게 도를 전수받는 인물로 나오며, 인기지리무순은 위령공에게 도에 대해 유세하는 현자의 모습으로 등장한다. 이들에 대한 장자의 파격적 승격은 장자가 이들의 장애를 사회적 인습에 따른 계급구조에서 살피지 않았음을 보여준다.

아래는 왕태(王駘), 신도가(申徒嘉), 숙산무지(叔山無趾), 인기지리무순(闔跂支離無脤) 4인이 자신의 제한된 신체를 이해하는 방식을 보여주는 대목들이다.(안동림, 2012: 147-158)

“거짓 없는 참된 도를 잘 살피서, 사물과 함께 옮겨 다니지 않고, 만물의 변화를 명(命)으로 받아들여 그 근본(宗)을 지킨다.(審乎無假, 而不與物遷, 命物之化, 而守其宗也.)”

-왕태

28) 『韓非子 和氏』

29) 『史記 卷65 孫子列傳』

30) 『春秋左氏傳』소공(昭公) 3년

31) 형벌을 받은 자들은 신체의 부자유 때문에 특정한 직무만을 감당할 수 있었다. 예컨대 『주례』 「장록」편에서는 형벌 받은 사람들에게 대개 특정한 장소에서 무언가를 지키는 직무를 부여했다. “목형을 당한 자는 문을 지키게 하고, 코 베이는 의형을 당한 자는 관문을 지키게 하고, 궁형을 당한 자는 궁 안을 지키게 하며, 다리 잘리는 월형을 당한 자는 동산을 지키게 하고, 머리를 깎는 형벌을 당한 자에게는 노적가리를 지키게 한다.(墨者使守門, 劓者使守關, 宮者使守內, 剔者使守園, 髡者使守積.)”

“이목(耳目) 등의 감각기관이 마땅하다고 여기는 것을 초월하여, 마음을 덕의 용화 속에서 노닐게 한다. 만물을 동일한 견지에서 바라보며, 발 하나 잃어버린 것에 엎매이지 않아서, 자기 발 잃어버리는 것을 마치 흙덩어리 하나 내다 버리는 것과 같이 여긴다. (且不知耳目之所宜, 而游心於德之和, 物視其所一, 而不見其所喪, 視喪其足, 猶遺土也.)” - 왕태

“어찌할 수 없음을 알아서 마치 운명처럼 그것을 편안히 여기는 것은 오직 덕이 있는 사람만이 할 수 있다. 예(羿)가 활 쓰는 사정권 안에서 놀면, 그 과녁의 한가운데는 화살이 적중하는 자리이다. 그런데도 화살에 맞지 않는 것은 운명이다. (知不可奈何而安之若命, 惟有德者能之. 遊於羿之彀中, 中央者, 中地也, 然而不中者, 命也.)” - 신도가

“아직 발보다 더 중요한 것이 남아 있기 때문이니 내가 이 때문에 그것을 보존하려고 애씁니다. (猶有尊足者存, 吾是以務全之也.)” - 숙산무지

“사람의 육체를 가지고 있지만, 희노애락의 감정은 없다. 사람의 육체를 가지고 있기 때문에 사람들과 무리지어 살고, 희노애락의 감정이 없기 때문에 시비의 분별이 몸에 침입하지 못한다. 아득히 작은 존재로구나! 인간에게 속한 것이여. 놀랄 만큼 크구나! 홀로 하늘을 이룸이여. (有人之形, 無人之情. 有人之形, 故群於人; 無人之情, 故是非不得於身. 眇乎小哉! 所以屬於人也. 警乎大哉! 獨成其天.)” - 인기지리무순

이상의 인용 대목에서 주목할 것은 4인의 처세방법과 신체이해가 범인의 그것과 달리 매우 낙천적이라는 점이다. 그들은 자신이 외발이 된 경위 그 자체에 크게 괴로워하지 않는다. 물론 자신의 몸을 함부로 썼기에(吾唯不知務而輕用吾身, 吾是以亡足) 화를 초래했다는 자책의 대목이 보이기는 하지만 외발이 된 이후의 상황에 대해 비판하지 않는다. 어찌할 수 없는 것은 인간의 명(命)이다. 왕태가 자신의 불행을 만물의 변화 속에서 수긍하는 장면이나 신도가가 과녁의 비유를 들어 운명의 화살을 맞았다고 자인하는 장면들은 일견宿命론적으로 보일지언정 그 자체가 비판적이지는 않다. 어찌할 수 없는 것이 인간의 명(命)이었다면, 어찌해 볼 수 있는 것은 인간의 덕(德)³²⁾이다. 덕은 인간의 외형을 초월한 자연의 작용이면서, 개체의 몸속에 내재해있는 생명력으

32) 덕이라고 번역되는 그리스어 아레테(ἀρετή) 또한 장자의 덕과 비교해볼만하다. 장자에게 덕과 덕의 충일(充溢)은 단순히 어떤 추상적 가치에 대한 앎이 아니라 구체적 생활과 밀접해 있다. 따라서 덕과 덕이 아우르는 상황은 명제적이거나 인지적 지식(know that, know something) 대상이 아니라 하나의 기술적 지식(know how) 대상이다. 그리스 철학에서 덕이 순전한 의미에서의 도덕일 뿐 아니라 기능적 탁월성을 포함하듯이 장자 또한 추상적 지식이나 잠재력이 아닌 실제로 그렇게 살아가는 과정 자체를 아우른다. 장자는 기인(瞶人)의 형태를 빌려 '에우다이모니아(eudaimonia)', 즉 '잘 삶'을 덕스러운 삶으로 말한다. 그리스의 덕 개념에 대해서는 남경희(2018: 132-134)참조. 한편 그레이엄도 『장자』 속에 보이는

로 드러나기도 한다. 숙명의 한계에 갇히지 않고 ‘덕의 용화 속에서 노니는 삶(游心於德之和)’, 그들에게 덕이란 ‘다리 한 쪽보다 더 중요한 것(尊足者)’이며 또 덕은 인간의 회노애락이라는 변쇄한 감정을 초월해 자연과 동화된 유유자적한 삶을 보장한다.

‘지금 세상은 형벌을 겨우 면할 뿐(方今之時, 僅免刑焉)’이라는 「인간세」의 탄식은 장자 당시의 시대상황을 단적으로 묘사한다. 그리고 「덕충부」편의 외발의 기인들이야 말로 그 시대의 증인이다. 하지만 장자는 형벌 자체가 인간을 불행하게 만들 수 없음을 그들의 역설적 태도와 사유를 통해 보여준다. 아울러 무엇이 진정한 형벌이며 무엇이 인간을 옥죄는 형구인지에 대해 반문한다. 장자는 사람이 내리는 벌이 사람을 불행에 빠트리는 것이 아니라, 하늘이 내리는 벌이야말로 사람을 괴롭게 한다고 주장한다. 하늘이 내리는 벌은 바로 인식에 대한 오류와 그런 오류를 바탕으로 살아가는 어리석은 삶이다. 즉 외형의 불구가 형벌의 결과가 아니라, 잘못된 삶의 방식과 무지가 형벌의 결과인 셈이다. 장자는 「대중사」편에서 상고의 성왕으로 추앙받는 요(堯)임금의 잘못을 논하면서 요가 시행한 도덕법칙이 인간을 훼손하는 형벌의 도구로 쓰임을 지적한다.

요(堯)가 이미 인의(仁義)의 덕으로 자네 이마에 먹물을 새겨 넣었고, 옳고 그름을 가지고 그대의 코를 베어버렸으니, 그대가 장차 어떻게 제멋대로 소요하면서 마음 내키는 대로 행동하고 자유자재로 변화하는 도의 세계에 노닐 수 있겠는가?(안동림, 2012: 213)³³⁾

장자의 인식 속에서 인의나 시비라는 가치척도들은 오히려 인간의 몸을 훼손하고 절단하는 형구로 작용한다. 그리고 그것은 범법함으로 실제의 신체를 망가뜨린다는 의미에서의 형벌이라기 보다는 인간의 정신과 영혼을 피폐하게 한다는 점에서의 형벌이다. 인간이 인의라는 가치에 세뇌되고 그 가치를 위해 자신을 희생하는 것은 마치 먹물로 이마에 낙인을 새기는 것과 다를 바 없으며, 시비를 가리기 위해 서로를 공박하며 평생을 시비의 굴레 속에 얽매이는 삶 또한 코를 베이면서도 아프거나 부끄러운 줄 모르고 사는 것과 같다. 장자가 보기에 이러한 도덕가치와 판단 작용들은 결국 인간의 궁극적 자유를 가로막는 형구에 다름 아니다.

장자는 공자의 입을 빌려 인간 세상의 여러 가치에 얽매인 삶을 하늘의 벌(天戮)을 받은 것으로 본다.(안동림, 2012: 207)³⁴⁾ 숙산무지와 노자의 대화는 이를 더 노골적으로 묘사한다.

도(道)의 파지(把持)를 방법의 인식(knowing how)으로 보았다(1989: 186).

33) “夫堯既已黥汝以仁義，而劓汝以是非矣，汝將何以遊夫遙蕩、恣睢、轉徙之途乎？”

34) “丘天之戮民也。”

숙산무지가 노담(老聃)에게 말했다. “공구(孔丘)는 지인(至人)의 경지에는 아직 멀었습니다. 그는 어찌하여 자꾸만 선생에게 배우려고 하는 걸까요. 그는 또 수수께끼나 속임수 따위의 명성으로 소문나기를 바라는데, 지인은 그런 명성을 자신의 질곡으로 여긴다는 것을 모르고 있습니다.”

노담이 말했다. “다만 그로 하여금 죽고 사는 것을 한 이치로 여기며, 옳고 옳지 않은 것을 한 이치로 여기게 하여 그 질곡을 풀게 하는 것이 좋겠다.”

무지가 말했다. “하늘이 그에게 형벌을 내렸는데(天刑之), 어찌 풀 수 있겠습니까?”(안동림, 2012: 158)³⁵⁾

인용문에서 노담은 분별지심과 시지비심을 제거하여 공자의 질곡을 벗기려 하지만, 숙산무지는 공자가 ‘하늘의 벌[天刑]’을 받았다 하여 그의 자유에 대해 회의적으로 바라본다. 주지하다시피 공자는 문화의 계승자로 자임했으며 그 사명을 하늘로부터 받았다 여겼다. 그가 열국을 주유한 것도 하늘에 의해서였으며, 신에 명을 알아 운명의 한계를 깨달은 것 또한 하늘에 의해서였다. 장자의 하늘과는 대조적으로, 공자의 하늘은 그를 고심하게 하는 무엇이다. 바로 이 점에서 장자는 유가의 제도가 만들어내는 질곡과 강박이 형벌의 괴로움과 다름없음을 간파했던 것이다.

2. 다짐과 노닐

외발이라는 이미지는 제약이나 불능의 상징으로 비춰지지만 바로 이 때문에 오히려 외발과 관련한 『장자』만의 독특한 역설을 만들어낸다. 다리 없는 이에게 의지할 무언가가 필요하건만 「덕충부」편에서 묘사된 외발의 주인공들은 지팡이나 타인의 부축 없이도 만족한 삶을 살아간다. 외발이 상징하는 대상의 외연을 넓혀보자면 외발의 주인공들은 사회적 지위나 명예, 부나 사회적 조력 없이도 자유로운 삶을 살아가는 주체들이다. 마치 「소요유」편에서 지적했듯 그런 삶에는 특별히 ‘나’라고 할 거리가 없고 자랑할 명예나 공로 또한 불필요하다.(안동림, 2012: 33)³⁶⁾

무언가에 의존함이 없는 삶, 외부에서 존재 의미를 찾는 것이 아니라, 자기 안에서 존재 근거를 발견하며 자족하는 삶은 장자 철학의 중요한 주제 중 하나이다. 광상(郭象)은 이를 의존함이

35) “無趾語老聃曰：‘孔丘之於至人，其未邪！彼何賓賓以學子為？彼且蘄以諷詭幻怪之名聞，不知至人之以是為己桎梏邪？’老聃曰：‘胡不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其桎梏，其可乎？’無趾曰：‘天刑之，安可解？’”

36) “至人無己，神人無功，聖人無名”

『장자』의 장애형상과 그 함의
이두은·조혜진

없다는 의미의 ‘무대(無待)’로 표현했는데 『장자』 「소요유」편에서 절대 자유의 경지를 논하며 등장한 개념이다. (郭慶藩, 1985: 20)³⁷⁾

저 지식은 한 관직을 맡아 공적을 올릴 만하고 행실은 한 고을의 인망(人望)에 비합(比合)하며 능력은 군주의 마음에 들어 한 나라에 쓰임 받는 사람들도 그 스스로를 보는 것이 이 메추라기와 같을 것이다. 그런데 송영자(宋榮子)는 이런 자기만족의 인물들을 빙그레 비웃는다. 그리하여 그는 온 세상이 모두 그를 칭찬하더라도 더 힘쓰지 아니하며 온 세상이 모두 그를 비난하더라도 더 氣가 꺾이지 아니한다. 그러나 그는 자기의 안과 밖의 외물(外物)의 구분을 확립하고 영어나 치욕 따위가 바깥 경계의 일임을 변별하고 있는 것이다. 그러나 이러할 뿐이다. 그는 세상의 평가에 대해 초연하기는 하나 비록 그러나 아직 <무엇에 의지하지 않고 홀로 서는> 주체성이 수렴되지 않고 있다. 저 열자(列子)는 바람을 조종하여 하늘을 날아다녀 가뿐가뿐 즐겁게 잘 날아서 15일이 지난 뒤에 땅 위로 돌아온다. 그는 <세상의 평가에 대해서는 말할 것도 없고> 세속의 행복을 구하는 일에 대해서도 초연하다. 그러나 이런 사람은 비록 걸어 다니는 수고로부터 해방되었으나 아직 무엇인가 의존하는 것이 있는 것이다. 저 <바람 정도가 아닌> 하늘과 땅의 바른 기(氣)를 타고 육기(六氣)의 변화를 조종하여 끝없는 경지에 노닐 줄 아는 사람이라면 그는 대체 무엇을 의존할 것이겠는가.(안동립, 2012:33-34)³⁸⁾

장자는 인용문을 통해 ‘유대(有待)’, 즉 무언가에 의존하는 삶에서 시작해 무언가에 의존하지 않는 삶으로의 경지를 네 단계에 걸쳐 설명한다. 우선 일반적인 지식의 테두리에 얽매인 존재는 그저 자신의 능력 안에서 이를 수 있는 공적과 인망에 따라 행동할 뿐이다. 이런 자들은 장자가 보기에 메추라기처럼 근시안적이며 매일을 기계적으로 살아간다. 이에 반해 송영자(宋榮子)는 그러한 세속적 공명과 가치기준을 초월해있다. 그는 타인이 정한 시비곡직에 휘말리지 않고 주변의 일로 인해 일희일비하지 않는다. 그러나 그뿐, 아직 무언가 홀로 설 수 있는 경지는 아니다. 열자(列子)는 송영자보다 더 나아가 존재로 등장한다. 바람을 타고 노닌다는 설정이 암시하듯 그의 존재는 이미 인간세상의 특징들을 한참 벗어나 있다. 하지만 그 또한 바람이라는 특정한 외물 없이

37) “非風則不得行，斯必有待也，唯無所不乘者無待耳。”

38) “夫知效一官，行比一鄉，德合一君而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之竟，斯已矣。彼其於世，未數數然也。雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！”

는 자유로운 삶을 만끽할 수 없는 유한한 존재다. 그도 여전히 무언가에 기대어 사는 ‘유대(有待)’의 범주 안에 있는 것이다. 장자는 끝으로 바람조차도 기대지 않는 삶, 단지 있는 듯 없는 기(氣)의 변화에 자신을 맡겨 사는 사람이란 어떨지 물으며 절대 자유와 절대 독립의 경지인 ‘무대(無待)’를 제시한다.

사실 장자가 제시한 외발(兀者)과 ‘무대(無待)’의 경지는 그가 추구하는 삶의 한 취향과 방식을 드러내는 메타포다.³⁹⁾ 이는 다님[行]과 노님[遊]의 대조 속에서 분명해진다.⁴⁰⁾ 앞서 인용문에서 장자는 인간이라면 누구나 땅을 밟고 살아야 하는 존재임을 강조하는 한편 다님[行]의 수고로움을 암시했다(안동림, 2012: 136).⁴¹⁾ 프레이저(Frazer)는 왕이 그들의 신성을 보존하기 위해 이동 시 땅을 밟지 않음을 주목했다. 예컨대 멕시코 황제 몬테수마는 귀족들의 어깨에 올라타 이동했고, 궁 안에서는 용단이나 돛자리를 밟고 이동했다. 콩고의 도수마 왕국의 왕은 걷는 모습을 사람들에게 보여주지 않았고, 우간다의 왕도 영지 바깥에서는 땅을 밟고 걷지 않았다(프레이저, 2010: 521). 그러나 예거한 땅과의 절연은 대개가 왕의 신성이 땅에 의해 소멸된다는 두려움에서 기인한 터부다. 반면 장자가 말한 땅과의 절연, 하늘로의 비상은 어떤 금기로부터 출발하지 않는다. 그것은 땅이 인간에게 주는 수고로부터의 해방을 의미하고, 육신이 주는 피로에서 마음과 정신을 쉬게 함을 의미한다. 다님[行]이 특정한 목적지에 도달하기 위한 움직임이라면, 노님[遊]은 정처 없다. 말 그대로 노님은 발길 닿는 대로 자유로이 이동할 뿐이다. 『장자』도처에 보이는 노님의 행위는 그가 공자만큼 진지하지 않았다는 것을 말하는 것이 아니라, 그의 라이프 스타일이 매우 자유분방했음을 보여준다. 두 발로 부지런히 걷고 뛰어 소기한 목적지에 도달하려는 유가적 삶 대신에 장자는 외발의 기인들을 전면배치하여 인간의 걷는 수고를 비판하고 조소한다. 즉 자연과의 조화로운 노님/놀이 속에서 외발은 결핍의 표징이 아니라, 자유의 역설적 상징이 된다. 앞서 인용했듯이 왕태(王駘)는 인간세상이 규정한 길을 쫓아가는 것이 아니라, ‘덕의 조화 속에서 마음껏 노닌다(游心於德之和)’. 그가 다리 하나를 땅에 털 의지하는 만큼, 땅과 삶이 주는 수고로부터 절연된다. 세계와 사물을 득실의 프레임 속에 가두지 않고 모든 기준이 무화된 절대적 ‘하나 됨으로 대하듯이(物視其所一)’, 그의 외발은 상실의 흔적이 아니라 양극을 초극하는 거대한 하나[一]로 화한다.

39) 진고응(2009: 158)은 장자가 형체의 불완전함이나 장애를 통해 덕의 충일이나 내재성에 대해 강조하고 있다고 말한다. 필자는 『장자』의 장애형상이 단순히 관념적 차원의 개념이나 가치만을 말하는 것이 아니라, 실제로 어떤 삶을 살지에 대한 모델, 혹은 실천수양의 방법론을 제시한다고 본다. 따라서 외발은 단순한 메타포를 넘어 삶에 대한 하나의 자세, 포즈이다.

40) 장자의 노님에 대한 심화된 논의는 쉬푸관(1997: 96-103)참조.

41) “걸지 않기로 쉽지만, 걸을 때 땅을 밟지 않기는 어렵다.(絕跡易, 無行地難)” 이는 인간 세상에 있으면서 인간이 마련한 제도나 문명과 관계 맺지 않고 살기는 어려움을 비유한 말이다.

VI. 나오는 말

『장자』의 장애형상은 그 자체로 독특한 인간론을 제시한다. 건강한 신체에 건전한 정신이 깃든다는 로크(John Locke)의 말마따나 유가는 몸의 훼손을 꺼렸고 보신(保身)에 기반한 도덕의 수양을 강조했다. 이를 반박하며 장자는 몸을 넘어선 정신의 가치와 생명의 힘을 역설했다. 그 과정 속에서 장애를 지닌 주인공들은 일차적으로 유가의 신체관을 통박하기 위한 상징으로 등장했다. 장자는 인간이 인간되는 근거를 어떤 도덕적 관념이나 인습, 전통과 문화에 있다고 보지 않고 삶 자체에 있다고 보았다. 그렇기에 모든 삶과 생명은 그 자체로 자기 존재를 향유할 권리를 지닌다. 삶을 잘 가꾸고 누리는 이는 행복하지만 삶 밖의 것에 한눈 파는 이는 불행하다.

그렇다면 그러한 권리는 어디로부터 오는가? 바로 장자가 줄곧 강조해온 하늘에서다. 하지만 이 하늘은 인간에게 어떤 도덕적 메시지를 강요하는 도덕천(道德天)이 아니라 스스로 그러한 자연으로서의 하늘이다. 만물은 이 자연의 내재법칙에 따라 생멸을 거듭할 뿐 이를 개조하여 작위(作爲)함을 모른다. 오직 인간만이 자연과 마주하여, 즉 하늘과 마주서 수고를 자청할 뿐이다. 죽음이 괴로운 일로 다가오고 성치 못한 몸이 불쾌와 불편으로 인식됨은 인간의 가치기준에 따른 일일 뿐, 삶 본연의 생명력을 퇴색시킬 수 없다.

그리하여 『장자』의 인간론은 정상(normality)을 뒤엎고 해체시키는 파격을 감행한다. 장자가 이상적 인격으로 제시한 인간으로는 성인(聖人), 지인(至人), 진인(真人) 등 다양하지만 기인(畸人)만큼이나 우리의 통념과 편견을 깨는데 있어 확실한 이미지는 없을 것이다. 기인은 단순히 신체의 기형만을 염두에 둔 표현이 아니다. 그들은 기존의 관습과 전통으로부터 탈피하여 삶 자체, 사람 자체의 의미를 숙고하게 한다. 그들은 장례에서 곡 대신 노래를 부르는 기행을 서슴지 않는다. 그들은 질병이나 장애를 불행의 표지로 삼지 않는다. 그들은 죽음을 삶과 엇세우지 않고 나란히 세운다.

그들은 인간 세상에 어울리지 않는다. 그렇기에 세상에 어울리지 못한다. 어울리지 않고 또 어울리지 못하는 인간의 한 전형으로 장자는 과감하게 온갖 장애를 지닌 인물들을 주인공으로 등장시킨다. 그렇다, 그들은 분명 인간의 기준에 의하면 무언가 부족하고 불편한 존재들이다. 하지만 장자는 이러한 장애의 형상에 가해진 여러 낙인들을 흥소(哄笑)하며 소외되고 부정적 이미지들을 장인이나 스승, 구도자의 이미지로 전환시킨다.

본문에서 다뤘듯이, 장애의 주인공들은 장애가 주는 비극에 연연하는 것이 아니라 자기 삶의

에너지를 보존함에 애쓰고 이로써 우주만물과 조화롭게 사는 삶에 주목한다. 그들은 삶과 그 삶을 이어가는 생명력에 집중하지만 그것이 부담이 될 정도로 집착하지는 않는다. 그들이야말로 삶을 능숙하게 가꾸는 장인이고 삶의 본령을 이해하고 있는 스승이다.

삶의 예술화는 『장자』가 장애의 형상 속에 일관되게 요청하는 주문이다. 삶에 매몰됨도 아니고 삶 주변의 것들에 얽매이는 삶도 아니다. 근사하고 잘 사는 삶은 오직 여유로부터 창조된다. 거기에는 인생에 대한 조급함 대신 여유와 즐거움이 있다. 장자가 강조하는 노닐(遊)의 지경은 삶의 다양한 억압으로부터 한발자국 물러서 있다. 그리고 외발의 이미지는 땅과 절연하면서 이러한 노닐을 아이러니하게 체화한다.

『장자』가 묘사하는 장애의 주인공들과 그들의 처세법은 이미 이천년 전의 것이지만 현대에도 여전히 유효한 삶의 기술과 의미를 제시한다. 구구한 세목들이 있겠지만 이를 한 마디로 요약하자면 삶은 어떤 특정한 가치나 이론으로 규정될 수 없다는 사실이다. 삶은 정의하고 따지는 것이 아니라 말 그대로 살아가는 것이다. 그리고 되도록 충실하고 잘 살아가는 것이야말로 장자 사상의 핵심이다. 삶이 주는 희열과 역동성에 있어 장애인과 비장애인의 경계는 모호해진다. 인간의 좁은 이해와 가치판단에 의해 분열된 인간상은 장자의 장애 형상을 통해 다시 보듬어진다. 인간 세상의 기준이 장애와 비장애를 갈랐다면, 장자가 강조한 하늘의 관점에서 이 둘은 통합되고 초극된다.

참고문헌

- 강신주. (2016). 장자, 차이를 횡단하는 즐거운 모험. 서울: 그린비.
- 김병채 외. (2019). 맹자. 서울:민음사.
- 김학주. (2011). 열자. 서울: 연암서가.
- 남경희. (2018). 플라톤. 서울: 아카넷.
- 드니 디드로. (2012). 미의 기원과 본성. 서울: 도서출판b.
- 로버트 앨런슨. (2018). 장자, 영혼의 변화를 위한 철학. 서울: 그린비.
- 루돌프 오토. (2018). 성스러움의 의미. 서울: 분도출판사.
- 리우샤오간. (2015). 장자철학. 서울: 소나무.
- 박종연. (2011). 논어. 서울: 을유문화사.
- 쉬푸관. (1997). 중국예술정신. 서울: 동문선.
- 안동립. (2012). 장자. 서울: 현암사.
- 이상옥. (2014). 예기. 서울: 명문당.
- 이성규. (1989). 강좌중국사1, 서울: 지식산업사.
- 정세근(2018), 노장철학과 현대사상. 서울: 예문서원.
- 제임스 조지 프레이저. (2010). 황금가지2. 서울: 을유문화사.
- 진고응. (2013). 노장신론, 서울: 소나무.
- 프랑수아 줄리앙. (2014). 장자, 삶의 도를 묻다. 서울: 한울아카데미.
- 후쿠나가 미츠지. (2020). 후쿠나가 미츠지의 장자 내편. 서울: 문진.
- 郭慶藩. (1985). 莊子集釋. 北京: 中華書局.
- 陳鼓應. (2009). 莊子今註今譯. 北京: 中華書局.
- 黃得時. (1979). 孝經今註今譯. 台灣:商務印書.
- 胡留元. (2006). 夏商西周法制史. 北京: 商務印書館.
- 胡厚宣. (1973). 考古(第三期). 北京: 中國社會科學院考古研究所.
- 李澤厚. (2008). 中國古代思想史論. 北京: 三聯書店.
- 王博. (2004). 莊子哲學. 北京: 北京大學出版社.

王國維. (1961). 殷周制度論. 北京：中華書局.

王叔岷. (1992). 先秦道法思想講稿. 台北:中央研究院中國文哲所.

王叔岷. (1999). 莊子校詮. 台北:中央研究院歷史語言研究所.

A. C. Graham. (1989). Disputers of the Tao. Chicago: Open Court Publishing.

Karyn Lai. (2019). Skill and Mastery. New York: Rowman & Littlefield Publishers.

『장자』의 장애형상과 그 함의
이두은·조혜진

〈부록〉

본문에 수록된 『장자』의 장애 및 기인(畸人) 형상				
인물	특징	요약	출처	비고
막고야산(藐姑射山)의 신인(神人)	불로불사	<ul style="list-style-type: none"> 오곡(五穀)을 먹지 않음 피부가 눈처럼 희고 고움 겨나 쪽정리로 사람을 창조 	「소요유(逍遙遊)」	초월
열자(列子)	비상	<ul style="list-style-type: none"> 바람을 조종하고 하늘을 비상 세속의 행복을 추구하지 않음 	「소요유(逍遙遊)」	〃
가죽나무[樗]	웅이 휘어짐	<ul style="list-style-type: none"> 쓸모없음으로 벌목당하지 않음 	「소요유(逍遙遊)」	비초월
여우(女偶)	불로불사	<ul style="list-style-type: none"> 어린아이와 같은 젊음 유지 	「대종사(大宗師)」	초월
우사(右師)	외발	<ul style="list-style-type: none"> 운명 순응 새장의 비유를 통해 정신의 자유 강조 	「양생주(養生主)」	비초월
지리소(支離疏)	척추장애 형체변형	<ul style="list-style-type: none"> 장애로 인해 국가의 병역과 부역에서 면제 장애의 몸으로도 열 식구를 부양 	「인간세(人間世)」	〃
상수리나무[櫟]	거대함	<ul style="list-style-type: none"> 쓸모없음으로 벌목당하지 않음 	「인간세(人間世)」	〃
애태타(哀駘它)	추한 외모 척추장애	<ul style="list-style-type: none"> 추한 외모에도 불구하고 못사람의 호감을 삼 자기 안의 생명과 덕을 보전 	「덕충부(德充符)」	〃
왕태(王骀)	외발	<ul style="list-style-type: none"> 운명 순응 정신적 초극 	「덕충부(德充符)」	〃
신도가(申徒嘉)	외발	<ul style="list-style-type: none"> 운명 순응 장애를 부끄러워하는 자산(子產)을 꾸짖음 	「덕충부(德充符)」	〃
숙산무지(叔山無趾)	외발	<ul style="list-style-type: none"> 운명 순응 형체보다 덕(德)을 소중히 여김 	「덕충부(德充符)」	〃
인지지리무순(闔跂支離無脈)	외발 척추장애 구순구개열	<ul style="list-style-type: none"> 인간의 외형을 지녔지만, 희노애락의 감정을 초탈 	「덕충부(德充符)」	〃
자여(子輿)	형체변형	<ul style="list-style-type: none"> 병으로 인한 허리, 오장, 턱, 어깨의 기형 발생 운명 순응, 죽음과 질병에 대한 공포와 불편 초극 	「대종사(大宗師)」	〃
혼돈(混沌)	형체의 모호함	<ul style="list-style-type: none"> 사람의 인체와 같이 일곱 구멍을 뚫어주자 죽음을 맞이함 	「응제왕(應帝王)」	〃
곱사등이 노인	척추장애	<ul style="list-style-type: none"> 훈련과 집중을 통한 매미잡기 기술 터득. 물아일체의 경지 도달 	「달생(達生)」	〃

Abstract

The Disability images and Its Implication in 『Chuang-tzu』

Lee, Dueun*·Cho, Hyejin**

This study will examine various images of disability that appeared in the Chinese classic 『Chuang-tzu』 and discuss its implications. In the inner chapter 「The Great and Most Honoured Master(大宗師)」, various image of disability were integrated as the concept of 'the man who stands aloof from others(畸人)'. This study looks back on the meaning of human existence, freedom, and life that which understood based on these characteristics of 'abnormality(畸)' of the 『Chuang-tzu』. In addition, the body is a space in which these characteristics of 'abnormality(畸)' are realized. Therefore, 『Chuang-tzu』 understanding of the body constitutes the main background that embodies the discourse of the 『Chuang-tzu』. The text will examine the understanding of the body of the 『Chuang-tzu』 in contrast with the Confucian ideas. If the Confucian focuses on 'completion of the body(成身)' through collective thinking, 『Chuang-tzu』 seeks to 'get out of the body' based on individual thinking. In addition, this study deals with the images of disability in 『Chuang-tzu』 by dividing them into two themes: craftsman and punishment. In the chapter entitled "Artisans and Disability," we discuss how the disabled people in the 『Chuang-tzu』 preserve their lives, and furthermore, how they focus on there's life. In the chapter

* Peking University, Chinese ancient literature, Ph.D Candidate

** Chonnam National University, Chinese Language and Literature, Ph.D Candidate

『장자』의 장애형상과 그 함의
이두은·조혜진

entitled 'Punishment and One-legged', we will discuss what is true unhappiness, and point out the process in which the 『Chuang-tzu』's free way of life: 'Rambling[遊]', is realized through the image of one-legged.

Key Words : Chuang-tzu, Disability, The Man who Stands Aloof from Others, Artisan, Punishment, One-Legged