

【논문】

왕필과 곽상의 자연관과 사회관 연구*

서 대 원**

【주제분류】 중국철학, 위진현학

【주요어】 有, 無, 自然, 名教, 社會, 無稱, 無爲, 相因, 逍遙

【요약문】 위진 현학은 ‘자연과 명교’에 대한 탐구이고 그 대표적 인물은 왕필과 곽상이라 말해진다. 여기에서 ‘자연과 명교’는 결국 ‘자연’과 ‘인간 사회’이다.

왕필과 곽상은 모두 有無論으로 자기 철학의 근거를 삼고 있다. 왕필에 의하면 ‘有’는 모든 존재를, ‘無’는 ‘有’의 근거와 원리를 지칭한다. ‘自然’은 無를 지칭하는 것으로 모든 존재의 원인이자 원리가 된다. 그리고 각 개체는 이 자연과 맞닿는 자기의 개성으로 ‘性’을 삼는다.

왕필은 이 기초 위에 사회철학을 구축하는데 그것은 ‘有’에 의해 발생하는 사사로움을 버리고 자연에 의해 정초되어진 성을 따르는 ‘無爲’의 사회 철학이 이것이다.

이와 달리 곽상에 의하면 ‘無’는 존재하지 않는 것이기에 ‘無’는 ‘有’를 생활 수 없으니 ‘有’는 결국 아무 이유 없이 ‘自生’한다. 그리고 ‘自然’은 이 ‘아무 이유 없음’을 의미하고 이것이 ‘자연’이다. 이 개체성을 ‘性’이라 부르는데, 개체는 모든 활동은 필연적으로 이 ‘性’에 의거한다.

개체 각각의 성이 발휘됨을 ‘逍遙’라 하는데, 곽상은 성인의 ‘兩行’에 의해 만물만인이 모두 소요할 수 있는 세계가 가능하다고 생각한다.

왕필과 곽상은 모두 유무로 그 사유의 근원을 삼고 ‘성’을 통해 존재와 사회를 설명하는 사유구도는 공통점이라 할 수 있으나 그 안에 담겨진 내용은 판연히 다르다. 본질적으로 다른 점은 왕필은 보편을 버리지 않는 방식으로 개체를 설명하는 방식을 취하고 있으나 곽상은 순수개체를 상정하고 이 순수개체의 집합으로서만 전체를 이해함이다. 모두 개체를 중시함은 다른 가운데 같은 점이다.

* 이 논문은 2000년도 한국학술진흥재단의 지원에 의해 연구되었음.
(KRF-2000-037-BA0061)

** 연세대 강사

일반적으로 철학사가들은 위진현학에서 논의되는 중심주제를 ‘自然과 名教’라 한다. 여기에서 말하는 ‘자연과 명교’란 실로 많은 내용을 함의하고 있으며 그 의미에 대한 해석도 학자에 따라 다르지만 대략적으로 표현하자면 본체 혹은 본성과 인간사회라 말할 수 있다.

그리고 위진현학의 대표적인 인물을 들라면 위진연구자들은 거의 예외없이 왕필(王弼: 226-249)과 곽상(郭象: 252-312)을 꼽는다. 그러므로 만약 위진현학의 중심문제와 중심인물을 결합하여 위진현학을 표현한다면 왕필과 곽상이 보는 자연관과 사회관이라 개괄적으로 말할 수도 있을 것이다.

이 두 철학자는 비슷한 시기에 공통된 주제에 대해 사유하면서 각기 다른 독특한 철학체계를 구축하였다. 필자는 왕필과 곽상이 ‘자연과 사회’에 대한 해석을 고찰하고 그것을 통해 이 두 철학자의 기본적인 사유형태를 규명해 보고자 한다.

I. 자연관

여기에서 말하는 ‘자연(自然)’은 오늘 날 ‘자연과학’ ‘대자연’ 등의 용어에서 쓰이는 의미의 자연이 아니라 老子가 심각하게 제기한 전문술어로서의 자연을 말한다.¹⁾

1) 위에서 말한 바와 같이 ‘自然’은 노자에 의해 심각하게 제기되었다. 그러나 노자가 사용하는 ‘자연’은 극히 추상적인 개념으로 여러 해석을 가능하게 한다. 『노자』에서 쓰이는 용례를 보자.

- a: 「17章」 功成事遂，百姓皆謂我自然(공이 이루어지고 일이 성공함에 백성들은 모두 “내가 본래 그러하다”라고 여긴다).
- b: 「25章」 人法地，地法天，天法道，道法自然(사람은 땅을 본받고, 땅은 하늘을 본받고, 하늘은 도를 본받고, 도는 자연을 본받는다).
- c: 「51章」 萬物莫不尊道而貴德，道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然(만물은 모두 도를 높이고 덕을 귀하게 여긴다. 도를 높이고 덕을 귀하게 여기는 이유는 명령을 하지 않고 항상 만물의 자연을 따르기 때문이다).
자연의 문자적인 의미는 ‘본래 그러함[自己如此]’이다. 이 중 a와 c는 ‘만물

1. 왕필의 자연관

왕필에 의해 이해되는 ‘자연’은 왕필의 유무관(有無觀) 및 형명학(形名學)²⁾과 밀접한 관계를 가지고 있다. 먼저 그의 유무관을 살펴보고

의 자연’을 의미한다. 즉 a는 세상의 인이 이루어짐에 대해 백성이 모두 ‘내가 본래부터 그리하다’고 여김을 받히고, c도 ‘만물의 자연’에 받김을 의미한다. 즉 a와 c는 만물의 자연을 의미한다.

유독 b에서 쓰이는 ‘자연’의 의미는 여다(즉 a와 c)의 자연에 비해 더욱 추상적이고 근원적인 것을 의미하는 듯이 보인다. 우선 b의 자연은 ‘道’와 밀접한 관계를 가지고 있음을 볼 수 있다. 『노자』에 의하면 ‘道’는 만물의 근원 혹은 보편적인 진리를 지칭한다. 『老子·四章』을 보자.

道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗(도는 비어있으나 아무리 사용하어도 가득 차지 않는다. 끊임없이 흘러나오는 것이 마치 만물의 근원인 듯하다).

여기에서 보듯이 道란 각 사물을 지칭하는 것이 아니라 모든 존재의 근원 혹은 만물의 원인이란 의미를 가지고 있다. 그렇다면 道法自然의 ‘自然’도 만물 각자의 자연이 아니라 모든 만물의 근원 혹은 원인으로서의 자연을 의미한다고 보아야 마땅할 것이다. 즉 존재의 근원으로서의 자연이다.

위의 고찰에서 보듯이 『노자』에서 사용되고 있는 자연이란 개념은 최소한 표면상 의미가 일치하지 않는다. 이 점은 『노자』사인의 개념이 각기 다른 방향으로 발전할 소지가 있음을 의미한다.

과인 위진시대에 이르러 분파가 되어 발전해 나가는데, 왕필과 관상이 말하는 ‘자연’이 그 대표적 예라 할 수 있다.

왕필에 의하면, ‘자연’이란 만물의 가장 근본적인 것으로 만물 각각의 기체성(왕필은 이것을 ‘性’이라 한다)을 의미하는 것이 아니라 萬物을 포동(包統: 포함하고 통괄함)할 수 있는 궁극적인 것으로 보고 있는데, 이렇게 볼 수 있는 근거로 貴無論者(무를 숭상하는 사상가)답게 형이상학적인 ‘無’를 들고 있다.

반면 관상은 a와 c에서 사용되는 ‘自然’의미를 발전시키고 있다. 즉 ‘자연’은 모든 존재사의 공통적인 원리가 아니라 각 개체의 원리이다. 관상이 자연을 개체의 원리로 이해할 수밖에 없는 이유는 崇有論者(有를 숭상하는 사상가)인 그가 왕필식의 무를 받아들일 수 없고 오직 ‘有(存在者)’의 세계 안에서 자연의 의미를 해석해야 하기 때문이다.

왕필과 관상이 바라보는 자연의 의미는 서로 다르지만 그 사유의 단조가 선전 『老子』에 있음은 부정할 수 없으며, 이런 가도에서 보면 노자에 대해 각기 다른 계승자라고 말할 수 있다.

2) 혹은 形名學이라고도 쓴다.

자. 왕필이 말하는 ‘유(有)’는 ‘萬物’ 혹은 ‘物’이란 의미이다. 현대적 용어로 말한다면 ‘존재자’에 해당한다. 『老子·一章』에서 그는 “모든 유는 모두 無에서 시작한다. 그러므로 아직 형체가 없고 이름이 없을 때에는 만물의 시원이 된다(凡有皆始於無. 故未形無名之時, 則爲萬物之始)”라고 말하고 있는데, “모든 유는 모두 …(凡有皆 …)”라는 표현과 뒤의 ‘만물(萬物)’이라는 단어를 근거로 볼 때 ‘유(有)’가 만물 혹은 존재자의 의미로 사용됨을 어렵지 않게 알 수 있다.

그렇다면 동양 천학에서 일반적으로 존재자(만물)의 기체(基體)라고 보는 ‘기(氣)’는 유와 어떤 관계가 있는가?

『노자』 원문³⁾: 훌륭한 복은 물과 같다. 물[水]은 만물을 잘 이루게 하면서도 나투지 않고 모든 사람이 싫어하는 곳에 처한다. 그러므로 道에 가깝다.

왕필주⁴⁾: 사람들은 낮은 곳을 싫어한다. 도는 무의 영역이고 물은 유의 영역이다. 그러므로 “(도에) 가깝다”라고 한 것이다.⁵⁾

또 다음과 같이 말하고 있다.

원문: 천하의 지극히 부드러운 것이 천하의 지극히 단단한 곳에서 활발하게 활동한다.

왕주: 기는 들어가지 못하는 곳이 없고, 물은 거치지 않는 곳이 없다.⁶⁾

이 『노자』 두 장의 왕필주를 비교해보면, 왕필은 기를 물[水]과 같은 층차로 이해하고 있음을 알 수 있고, 위의 “道는 無의 영역이고

3) 이하 ‘원문’이라 약칭.

4) 이하 ‘왕주’라 약칭.

5) 『노자·8장』 原文: 上善若水, 水善利萬物而不爭, 處衆人之所惡, 故幾於道. 王注: 人惡卑也. 道無水有, 故曰“幾”也. 이하 『노자』의 인용문에는 상수만 기재. 예 「8장」.

6) 「43장」 다음의 글은 樓宇烈의 『교석』을 따랐다. 原文: 天下之至柔, 馳騁天下之至堅. 王注: 氣無所不入, 水無所不經.

물은 有의 영역이다”라는 말을 근거로 유추해보면 氣도 또한 有의 영역임을 짐작할 수 있다.

위의 논의를 종합적으로 보면, 왕필의 유는 존재자인 만물과 그 존재자의 기체라고 할 수 있는 기를 모두 총괄하는 개념임을 알 수 있다.

그러나 왕필에 의하면 이와 같은 ‘有’는 ‘有’의 진정한 근거 혹은 원인이 될 수 없다. 왜냐하면 ‘유’는 어떤 존재자 혹은 존재로서 이것을 이것일 뿐 저것이 될 수 없고 저것은 저것일 뿐 이것이 될 수 없어 자기 이외를 아우르지 못하기 때문이다.

만약 따뜻하다면 시늘할 수 없고, 맑이라면 溍일 수 없다. 형상은 반드시 한계가 있고, 소리는 모두 소속이 있다. 그러므로 모양이 있어 형태 지워진 것은 大象이 아니고 음이 있어 소리낼 수 있는 것은 大音이 아니다.⁷⁾

‘모양이 있어 형태 지워진 것’과 ‘음이 있어 소리낼 수 있는 것’은 유의 세계를 말하고 ‘大象’과 ‘大音’은 둘 다 모든 유를 관망하고 신명할 수 있는 진리의 세계를 지칭한다.

大象은 大象의 이미지이다. 출지 않고 따뜻하지 않고 서늘하지 않다. 그러므로 만물을 아우르면서도[包統: 포함하고 통괄함] 침범하여 다치게 하지 않는다.⁸⁾

진리란 만물을 모두 포함하고 통괄할 수 있는 것이어야 한다. 왕필은 오직 ‘無’만이 이 조건을 충족할 수 있다고 생각한다.

모든 有는 모두 無에서 시작한다.⁹⁾

7) 『교식』 195쪽, 『老子指略』. 若溫也則不能涼矣, 宮也則不能商矣. 形必有所分, 聲必有所屬. 故象而形者, 非大象也, 音而聲者, 非大音也.

8) 『35장』 大象, 大象之母也. 不寒不溫不涼, 故包統萬物, 無所犯傷. ※ 천상(大象)은 만상(萬象) 즉 만물을 말한다.

9) 『1장』 凡有皆始於無.

왕필이 말하는 ‘무’는 어떤 방식으로든 규정되지 않는 어떤 것을 의미한다. 앞에서 살펴보았듯이 유의 세계에 있는 만물은 모두 자기의 개별성 즉 특수성을 가지고 있어서 자기 이외의 다른 것을 아우를 수 없고 그래서 타자의 진정한 이유나 근거 너 나가 모든 존재의 이유나 근거가 될 수 없다. 그런데 무는 이 비규정상 때문에 此物과 彼物의 원인이 될 수 있고 그래서 萬物 즉 右의 원인근거가 된다.

형상도 없고 모양도 없고 소리도 없고 音響도 없다. 그러므로 놓아가지 않는 곳이 없고 가지 않는 곳이 없을 수 있다.¹⁰⁾

비규정적인 무야말로 진리이다. 왕필은 자기의 이 有無觀을 刑名學에 의거하여 표현한다. 왕필 형명학의 구체적인 내용은 名號, 稱謂, 無稱이다. 우선 이 중 명호에 대해 알아보면 다음과 같다.

명호는 형상에서 생겨난다(名號生乎形狀).

명호는 내상을 지칭하는 것이다(名也者, 定彼者也).

명호는 대상에서 생겨난다(名生乎彼).

명호는 근거 없이 생겨나지 않는다(名號不虛生).

무릇 명호가 형상에서 생겨나는 것이지 형상이 명호에서 생겨나는 것은 없다(凡名生於形, 未有形生於名者也).¹¹⁾

위에서 열거한 명호의 원칙을 다시 요약하면 “명호는 형상을 지정하는 것이다(名以定形)¹²⁾”라고 할 수 있다. 여기에서 형상이란 유의 세계에 있는 만물만사를 말하는 것으로 결국 우리의 인식 속에 들어오는 존재 혹은 존재자들을 말한다. 왜냐하면 모든 존재와 존재자는 개별성 특수성으로서의 형상이 있기 때문이다. 그러므로 명호란 바로 유의 세계를 말하는 언어이다.

그런 다음으로 칭위의 원칙과 몇 개의 예문을 살펴보자.

10) 「14장」 無狀無象無聲無響, 故能無所不通, 無所不往.

11) 모두 「노자지략」의 글로서 『교석』 197-198쪽에 보인다.

12) 「25장」 注文中.

칭위란 위를 따르는 것이다(稱也者, 從讓者也.).

칭위는 나에게서 나온다. 그러므로 “모든 사물이 말미암지 않음이 없다”를 심구하면 ‘道’라고 칭위하고, “모든 신묘함이 여기에서 나오지 않음이 없다”를 심구하면 ‘玄’이라 칭위한다(稱出乎我, 故涉之乎無物 下不山, 則稱之口道, 求之乎無妙而不出, 則謂之口玄.).

칭위는 섭구에서 나온다(稱謂出乎涉求.).

칭위는 근거 없이 생기지 않는다(稱謂不虛生.).

‘道’란 것은 “만물이 말미암는 것이다”를 취한 것이다(道也者, 取乎萬物之所由也.).

‘玄’이란 것은 “알 수 없는 사상이 나오는 곳이다”를 취한 것이다(玄也者, 取乎幽冥之所出也.).

‘深’이란 것은 “아무나 탐구해보아도 완전히 알 수 없다”를 취한 것이다(深也者, 取乎探賈(不可究也).)¹³⁾

칭위란 명호와 달리 무형 즉 무의 세계에 대한 언어이다. 명호는 존재자의 특성 즉 형상에 의거하여 나타내는 언어인데, 무형은 이런 존재자의 특성이 없기 때문에 명호의 방법으로 표현되지 않는다. 그러므로 무형이 다른 방법을 사용하여 이 무형의 세계인 진리왕국을 표현해야 하는데 이것이 바로 칭위이며 그 방법은 위와 같다.

위의 원칙은 다시 분석하면 다음과 같다. 무형을 아는 사람[我]¹⁴⁾이 이 진리의 어떤 특성(謂)을 가지다가(涉求, 取) 만들어내는 것이 칭위이다. 앞에서 인용하였던 “도는 무의 영역이고 물은 유의 영역이다(道無水有)”라는 구절을 연두에 두면서 위에서 일거한 칭위의 원칙에 따라 “‘道’란 것은 ‘만물이 말미암는 것이다’를 취한 것이다(道也者, 取乎萬物之所由也.)”를 분석해 보자.

道는 無의 영역에 속하는 것에 대한 표현이다. 이 무를 아는 사람이 만물이 이 무에 말미암아[由] 생성됨을 보고, ‘만물이 말미암는 것(萬物之所由)’이란 위(謂)를 취(取: 즉 심구)하여 이것을 ‘道’라고 칭위

13) 모두 『노자지나』의 글로서 『교석』 196-197쪽에 보인다.

14) 위의 인용문에서 말하는 나[我]는 일반적으로 말하는 ‘나’를 의미하는 것이 아니라 무형인 진리를 아는 ‘나’를 말한다. 왜냐하면 칭위는 무형에 대한 언어인데 무형을 모르면 그것을 언어로 표현할 수 없으니 칭위를 내는 나는 진리를 아는 사람으로서의 나인 수밖에 없기 때문이다.

한 것이다. 道 이하 女이나 深도 마찬가지로 위의 원칙에 의거하여 내가 위에 의거하여 표현한 칭위들이다.

그런 이제 ‘自然’에 대해 이야기 해보자. ‘자연’은 무슨 의미인가? 먼저 그와 관련된 왕필의 설명을 들어보자.

자연이란 것은 무칭의 언이요 궁극의 단어이다(自然者, 無稱之言, 窮極之辭也).¹⁵⁾

무릇 사물에 칭위가 있거나 명호가 있는 것은 궁극이 아니다. (만약) ‘道’라고 말한다면 ‘(만물이) 말미암는 것’이란 의미가 있고, ‘(만물이) 말미암는 것’이란 의미가 있어야만 ‘道’라고 칭위할 수 있다. 그렇다면 ‘道’는 칭위 중의 큰 것이니 무칭의 큰 것만 같지 않다.¹⁶⁾

여기에서 우선 주목하여야 할 표현은 바로 ‘無稱’이란 용어이다. 왕필이 보기에 ‘자연’은 바로 무칭이다.

무칭은 무엇인가? 도라고 하는 것은 칭위로서 ‘만물이 말미암는 것(萬物之所由)’이란 謂에 의거해 이루어진 것이다. 즉 위의 인용문에서 말한대로 도는 ‘만물이 말미암는 것’이란 謂를 가진 것이며 역으로 말하면 ‘만물이 말미암는 것’이란 위가 있어야만 道라고 칭위할 수 있다. 만약 ‘알 수 없는 작용이 나오는 곳’이란 위를 취하였다면 ‘女’이라 칭위해야지 道라 부를 수 없다. 칭위라는 것은 진리의 어떤 방면 혹은 어떤 특징에 의해 진리를 표현할 뿐 진리 그 자체를 나타낼 수 없다. ‘謂’에 의거하기 때문이다.

유의 세계는 그 어떤 것도 자기를 넘어서는 존재자의 이유가 될 수 없다. 그러므로 이 유를 표현하는 언어인 명호는 진리와는 거리가 먼 언어가 된다. 칭위는 비록 무의 세계에 대한 표현이기에 진리를 나타낸다고 말할 수 있지만 진리의 어떤 국부적인 특성을 나타낼 뿐 그 자체를 통째로 나타낼 수 없으므로 또한 ‘窮極(아래 인용문의 極)’

15) 「25장」 주문중.

16) 「25장」 주문중. 글은 『교식』을 참고하였음. 凡物有稱有名, 則非其極也. 言道則有所由, 有所由然後謂之爲道. 然則道是稱中之大也, 不若無稱之大也.

이 될 수 없다.

여기에서 自然이 탄생한다. 왕필이 보기에 ‘자연’이란 譜에 의거하지 않고 진리를 통체로 표현하는 궁극적인 言辭이다. 즉 진리 그 자체이다. 왕필의 논리에서 보면 無도 또한 無形無名을 위로 취하여 이루어진 칭위에 불과하다. 다시 말하면 ‘무’는 자연의 한 특성이다. 이 모든 칭위를 가능하게 하는 진리의 당체(當體)가 바로 자연이다.

2. 관상의 자연관

관상의 자연관도 또한 그의 유무관에 근거를 두고 있다. 그러나 관상이 생각하는 유무는 왕필의 그것과 사뭇 다르다. 왕필과 달리 崇有論의 경향을 띠고 있는데 그의 자생설이 바로 그것이다.

無는 이미 있음이니 有를 낳을 수 없다. 有가 아직 생겨나기 이전은 또한 생겨남이 될 수 없다. 그렇다면 생겨남을 생겨나게 하는 것은 누구인가? 塊然이 절로 생길 뿐이다.¹⁷⁾

無란 본래 ‘없음’이란 의미이니 ‘있음’을 만들 수 없다. 뿐만 아니라 ‘유가 아직 생겨나지 않음’도 결국 ‘없음’을 의미하니 마찬가지로 ‘생겨남’이 될 수 없다. 이 인용문에서 보듯이 관상이 말하는 무는 왕필과 같은 형이상학적 무가 아니라 存在無 즉 존재의 결핍으로서의 무를 지칭한다. 그렇다면 무는 ‘유가 존재하지 않음’에 불과하니 어떻게 ‘유가 존재하지 않음’이 ‘유’를 존재하게 할 수 있겠는가? 이것은 명백한 논리의 모순이며 현실적으로도 불가능하다.

이 논의는 일차적으로 존재가 존재로 있게 함, 생겨남을 생겨나게 함은 ‘무’에 의한 것일 수 없고 그것은 유에서 찾아야 함을 의미한다. 이런 논리적 맥락에서 관상은 ‘自生’을 주장한다. 자생이란 ‘진로 생겨남’을 말한다. 그리고 無가 有를 생할 수 없음은 동시에 有도 또한

17) 『장자·제물론』 주문중, 無既無矣, 則不能生有, 有之未生, 又不能爲生, 然則生生者誰哉? 塊然而自生耳. 이하 편녕만 표기. 예문 들면 『제물론』.

無가 될 수 없음을 의미한다.

대서 유리는 것은 비록 천변만화를 하더라도 (그 중) 한 번도 무가 될 수 없다. 한 번도 무가 될 수 없기 때문에 자고이래로 아직 존재하지 않은 때는 없이 항상 존재한다.¹⁸⁾

유가 이치로 항상 존재한다면 ‘자생’을 말할 수 있을까? ‘생’은 무슨 의미가 있는가? 객상의 사유에 따른다면 ‘유’와 ‘유의 변화’만을 말할 수 있을 따름이다. 이런 이유로 객상의 자생설은 필연적으로 변화의 설명으로 갈 수밖에 없는데, 이것은 獨化說이라 한다.

‘독화’의 기본 함의는 개체의 독자변화를 의미하며 造物主, 形(형체), 景(影의 뜻이니 그림자), 罔兩(그림자의 그림자)의 관계에 대한 설명에서 그 논리적 구조를 압축적으로 설명한다.

어떤 사람은 말하기를 罔兩은 그림자에 의존하고, 그림자는 형체에 의존하고, 형체는 조물주에 의존한다고 한다. 한번 질문을 해보자. 그가 말하는 조물주는 유인가? 아니면 무인가? 무라면 어떻게 묻을 받을 수 있겠는가? 유라면 못 반문을 묻 되게 할 수 없다. 그러므로 반문이 스스로 문됨을 일아야 비로소 ‘造物’에 대해 말할 수 있음을 알 수 있다. 그러므로 유의 세계에서는 비록 (보질것없는) 망양조차도 玄冥한 가운데 독화하지 않는 것이 없다. 그러므로 조물주는 주체가 없고 만물은 자기 저절로 만들어지니 만물이 자기 절로 만들어서 의존하는 것이 없다. 이것이 천지의 올바른 실상이다.¹⁹⁾

우리의 일반적인 경험에 의하면, 그림자와 형체는 인과의 관계가 되는 듯하다. 그림자는 항상 내[形體]가 하는 대로 따라하기 때문이다. 그러나 객상에 의하면 이것은 착각이다. 무는 유를 생할 수 없으

18) 「知北游」 夫有之爲物，雖千變萬化，而不得一爲無也。不得一爲無，故自古無未有之時而常存也。

19) 「齊物論」 世或謂罔兩待景，景待形，形待造物者。請問夫造物者有邪？無邪？無也則胡能造物哉？有也則不足以物衆形。故明乎衆形之自物，而後始可與言造物耳。是以涉有物之域，雖復罔兩，未有不獨化於玄冥者也。故造物者無主而物各自造，物各自造而無所待焉。此天地之正也。

니, 만약 조물주가 무라면 유인 만물을 생할 수 없고 유라면 다른 모든 유의 원인일 수 없다. 그리고 조물주와 형 그리고 그 이하의 경, 망양도 우리의 경험과 달리 독화할 따름이다.

자생일 뿐이니 내가 생할 것이 아니다. 나는 이미 남[物]을 생할 수 없고, 남[物]도 또한 나를 생할 수 없다.²⁰⁾

만물에 대해 만하자면 이것은 이것이지 저것이 아니며 저것은 저것이지 이것이 아니다. 그러므로 이것과 저것은 모두 ‘獨化’이지 ‘生’의 관계가 성립할 수 없다.

그럼 여기에서 ‘독화’에 대해 좀더 자세히 고찰하기 위해 관상의 ‘有’ 즉 ‘物’에 대해 다시 살펴보자.

無는 이미 없으니 有를 낳을 수 없다. 有가 아직 생기나기 이전은 또한 생기남이 될 수 없다. 그렇다면 생기남을 생기나게 하는 것은 누구인가? 塊然이 질로 생긴 뿐이다. 자생일 뿐이니 내가 생할 것이 아니다. 나는 이미 남[物]을 생할 수 없고, 남[物]도 또한 나를 생할 수 없다.

이 인용분을 주의 깊게 살펴보면 관상이 생각하는 유를 어렵지 않게 알 수 있다. 유는 즉 물이며 관상이 만하고 있는 자생과 독화는 모두 이 물의 자생과 독화이다.

모든 존재의 양태가 각기 달라 조물주[眞宰]같은 것이 이렇게 시키는 것 같기도 하다. 그래서 실제로 조물주의 자취를 추적해보면 또한 찾을 수가 없으니, 이것은 물이 모두 자연이어서 물을 이렇게 지르게 시키는 것이 없음을 알 수 있다.²¹⁾

대서 『莊子』와 『老子』에서 자주 ‘無’에 대해 언급하는 것은 무엇 때 문인가? 物을 생하게 하는 것은 無物이어서 物이 自生함을 밝힌 것이

20) 「齊物論」 自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我。

21) 「齊物論」 萬物萬情，趣舍不同，有若眞宰，使之然也。起索眞宰之朕迹，而亦終不得，則明物皆自然，無使物然也。

다.²²⁾

즉 ‘物自生’이 “나는 이미 남[物]을 생할 수 없고, 남[物]도 또한 나를 생할 수 없다.”는 각도에서 보면 바로 ‘독화’이다. 좌상은 여기에서 그치지 않고 이 각자의 문은 ‘내[我]’라고 말한다. 바로 앞의 “나[我]는 이미 남[物]을 생할 수 없고, 남[物]도 또한 내[我]를 생할 수 없다.”가 바로 이 예인데, 역으로 ‘남[物]’을 중심으로 말한다면 남이 내가 되고 내가 남이 되니 결국 각자 자기의 입장에서 본다면 모두 ‘내[我]’라 말할 수 있다.

그럼 자생과 독화의 의미를 다시 한번 살펴보자.

… 그렇다면 생함을 생하게 하는 것은 무엇이겠는가? 塊然하게 자 생할 뿐이다. 짐보 생긴 따름이니 내가 만드는 것이 아니다. … 그렇 다면 나는 자연이다. 자기가 그러한 것이니 이것을 천연이라 한다. 천 연이니 이유가 없다. 그래서 ‘天’으로 받을 한 것이다. ‘天’으로 받을 한 것은 그 자연을 밝힌 것이다.²³⁾

좌상이 ‘自生’이라 할 때 최소한 두 가지를 배제한다. 첫째 無가 有를 생함이고, 둘째 彼物이 此物을 생함이다. 만약 위 인용문 중 “나는 自然이다. 자기가 그러한 것이니 이것을 천연이라 한다.”만을 근거로 말한다면 ‘自生’의 의미는 物이 物됨과 我가 我됨의 원인이 앞에서 말한 두 가지 상황이 배제된 다음 자기내부에 있음을 지칭하는 듯하다.

만약 그렇다면 좌상의 논리는 我(혹은 物)의 존재근거가 我에 있는 “我生我(나는 나를 낳는다)”의 구조를 넘어야 하지만, 위 예문에서 보듯이 좌상은 ‘自生’을 설명함에 또한 ‘我生’을 부정한다. 즉 “非我生(내가 낳은 것이 아니다)”이다.

22) 「在宥」 夫「莊」「老」之所以屢稱無者，何哉？明生物者無物而物自生耳。

23) 「齊物論」 … 然則生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。… 則我自然矣。自己而然，則謂之天然。天然耳，非爲也。故以天言之。以天言之，所以明其自然也。

그렇다면 모든 생을 얻어 존재하는 것은 밖으로는 道에 의뢰하지 않고 안으로는 자기에 맡기어 맡기지 않아서 掘然히 존재하여 독화한다.²⁴⁾ 『장자』에서 자주 존재의 첫머리에서 無를 이야기하는 이유는 무엇인가? 존재의 첫머리란 아직 생을 얻지 않다가 생을 얻음이니, 생을 인기가 어려운데도 위로는 無에 의뢰하지 않고 아래로는 知에 기대지 않아 돌연히 이 생을 인기 때문이다.²⁵⁾

여기에서 중요한 것은 둘째 구절들인 “안으로 자기에 맡기어 맡기지 않음”과 “아래로 知에 기대지 않음”의 의미이다. 관상은 物의 物됨 혹은 我의 我됨의 원인이 物이나 我의 내부(즉 각자의 내부)에 있음도 분명히 부정하고 있다. 나 자신 혹은 나의 내부의 어떤 것도 나 자신의 원인이 아니며 나의 지각이나 욕망 바람도 물론 物이 物됨 혹은 我가 我됨과 관련이 있을 수 없다.

종합적으로 말하면, ‘自生’이나 ‘독화’는 無에서 物이 나옴, 彼物에서 此物이 나옴, 此物에서 此物이 나옴 이 세 가지를 동시에 모두 부정하는 이론이다.

그렇다면 ‘物’ 즉 ‘我’의 원인은 어디에 있는가? 관상에 여기에서 自然을 이야기한다.

死生과 出入이 모두 倏然히 절로 그러하여 원인이 없다. 그러므로 그 형상을 볼 수 있는 곳이 없다.²⁶⁾

여기에서 ‘死生과 出入’이란 ‘物’의 천변만화를 의미한다. 그리고 “倏然히 절로 그러하여 원인이 없음(歟然自爾, 無所由)”은 매우 눈여겨볼 필요가 있다. 여기에서 ‘自爾’는 ‘自然’과 동의어이며 그 구체적 의미는 ‘無所由’임을 알 수 있다. ‘자연’은 바로 ‘이유 후 근거가 없음’이다. 관상이 보기에 만물은 모두 이유 없이 돌연히 그러한 物로 된

24) 「大宗師」… 然則凡得之者, 外不資於道, 內不出乎己, 掘然自得而獨化也.

25) 「天地」『莊子』之所以屢稱無於初者何哉? 初者, 未生而得生, 得生之難, 而猶上不資於無, 下不待於知, 突然而自得此生矣.

26) 「庚桑楚」死生出入, 皆歟然自爾, 無所由, 故無所見其形.

다. 그리고 이것을 ‘자연’ 혹은 ‘천연’이라 한다.

여기에서 주의할 것은 자연이란 모든 존재자가 모두 의거해서 생겨나는 원인이지만 이것은 모든 존재자에 통용되는 보편적 일자(一者)로서의 진리가 아니라는 점이다. 즉 자연은 나(我: 즉 만물 각각)의 자연이니 만물에 공통된 자연이 아니라 개체 하나 하나의 자연일 뿐이다.

II. 사회관

왕필과 곽상은 모두 각자의 유무관 및 자연에 대한 해석을 바탕으로 나름대로 이상세계에 대한 청사진과 난세에 대한 진단 및 해법을 제시한다.

1. 왕필의 사회관

왕필에 있어, 보편적 진리라고 할 수 있는 자연과 만물을 연결시키는 것은 ‘性’이다. 만물 중 일부인 사람도 마찬가지로 성을 통해 자연과 연결된다.

만물은 자연으로 성을 삼는다.²⁷⁾

만물은 모두 자기 안에 스며들어와 있는 보편자인 자연으로 성을 삼는다. 그러나 이것은 자연이 그 자체로 만물에 발현된다거나 만물의 성은 모두 동일하다는 것을 의미하지 않는다.

대저 무는 무로 드러날 수 없고 반드시 유에 따라 드러난다.²⁸⁾

27) 「29장」 萬物以自然爲性.

28) 『四庫全書·周易注疏』 7-536 夫無不可以無明, 必因於有.

도가 자연을 어기지 않아야만 자연을 얻게 되니, (이것이 바로) 자연을 본받음이다. 자연을 본받는다라는 것은 네모진 곳에서는 네모짐을 본받고 둥근 곳에서는 둥근을 본받아 자연에 위배됨이 없음이다.²⁹⁾

자연 혹은 무는 그 자체로 드러날 수 없다. 반드시 유를 통해서만 자기를 드러낼 수 있다. 그러기에 자연은 만물에 따라 각기 다르게 나타난다. 두 번째 인용분에서 이 점을 잘 설명하고 있다. 네모진 곳에서는 네모진 성을 따르고 둥근 곳에서는 둥근 성을 따라 自然之性에 위배됨이 없다는 설명의 매후에는 자연이 만물의 성으로 나타날 때에는 네모진 성 둥근 성과 같이 각물에 따라 각각의 개성으로 나타남을 전제하고 있다. 자연이란 교편성은 만물의 개성이란 특수성으로 나타난다.

왕필은 이렇게 ‘性’을 설정하고 ‘性其情(情이 性을 따름)’과 ‘無爲’의 이론으로 인간과 인간사회에 대해 설명한다. 우선 성정에 대한 왕필의 말을 들어보자. 『周易·乾卦·象傳』의 “利貞者, 性情也”에 대해 왕필은 “이롭고도 올바른 것은 반드시 情을 성에 따르게 한다.(利而正者, 必性情也)”라고 말하고 있다.

이 중 ‘성’이란 만물에 스며있는 자연지성 즉 보편성에 相即해 있는 특수성을 말하고 ‘정’은 이 성이 현실화되어진 것을 의미한다. 여기에서 성은 무의 영역에 속하고 정은 유의 영역에 속한다. 정은 사람에게 있어서는 희노애락과 같은 것으로 이것이 이것이고 저것은 저것으로 규정이 되어지고 인식과 감관에 드러나기 때문이다. 그렇다면 ‘性其情’은 유를 무로 변화시키는 것을 의미하는가? 이것은 왕필의 논리에서 불가능하다.

… 性에 준거하는 것은 올바른 것이지만 성 그 자체는 올바른 것이 아니다. 비록 성 그 자체는 옳은 것이 아니지만 능히 올바르게 할 수 있다.³⁰⁾

29) 「25장」, 『교시』 65쪽, 道不遠自然, 乃得自然, 法自然也. 法自然者, 在方而法方, 在圓而法圓, 於自然無所遠也.

이 신명에 의하면 올바르게 하는 것은 성이지만 성 그 자체는 올바르게 하는 것이 아니다. 즉 성은 無善無惡이고 情은 有善有惡인데 情이 옳하고 正하게 되는 근거는 바로 性이다. 즉 성을 왜곡 없이 바로 발현하여 性과 간이 된 것이 바로 올바른 것이다.

왜 ‘싱기정’이 되어야만 올바름[正, 옳] 수 있는가? 정은 유익의 영역에 속하는 것으로서 喜는 喜이지 怒가 아니며 다른 情도 모두 마찬가지이다. 그런데 만약 性을 중심으로 하지 않고 情을 중심으로 한다면 어떤 특정한 情이 수가 되어 다양한 자연지성의 발현에 방해가 될 뿐 아니라 천변만화하는 세상만사에 올바로 대처할 수도 없다. 그러므로 ‘싱기정’이 되어 자연지성이 올바로 발현되어야만 正과 善을 획득할 수 있다.

성인이 보통사람보다 풍부한 것은 神明이고 보통사람과 같은 것은 五情이다. 신명이 풍부하기 때문에 沖和한 기를 체득 하여 無累 無難할 수 있고, 오성이 같기 때문에 슬피하고 기뻐하면서 외물에 응대하지 않을 수 없다. 그렇다면 성인의 정은 외물에 대응하면서 외물에 얽매음이 없는 것이다.³¹⁾

성인이라고 정이 없는 것이 아니다. 다만 싱기정의 경지에 이르러 만사에 응하되 사물에 얽매이지 않고 항상 선을 실현할 따름이다. 왕필은 이지리 성에 따름 혹은 自然에 따름을 ‘無爲’라 하고 이와 반대되는 것은 ‘有爲’ 혹은 ‘爲’라 한다.³²⁾

왕필에 의하면 ‘무위’는 세 가지가 있고 ‘유위’는 두 가지가 있다. 먼저 ‘무위’에 대해 살펴보자.

첫째 道의 무위이다.

30) 『四庫全書·論語集解義疏』, 195-497, … 近性者正, 而卽性非正, 雖卽性非正, 而能使之正.

31) 『三國志』 권28, 聖人茂於人者神明也, 同於人者五情也. 神明茂, 故能體沖和以通無, 五情同, 故不能無哀樂以應物. 然則聖人之情, 應物而無累於物者也.

32) 사십상 ‘싱기정’도 무위에 다음 아니다.

원문: 道는 항상 무위한다.

왕주: 자연을 따름이다.³³⁾

도의 무위는 사실상 ‘道法自然’을 의미하니, 稱謂인 도가 無稱인 自然을 따음을 의미한다. 이것은 無의 영역에서의 무위이다.

둘째 상인의 개인적 무위이다. 앞에서 살펴본 ‘性其情’도 사실상 ‘人順自然’의 구조이므로 상인 혹은 至人の 向內的 무위나 개인적 무위라 말할 수 있다. 이것은 개인 차원의 무위이다.

셋째 사회와 관련된 통치자의 무위이다.

도는 무형무위의 방법으로 만물을 이워준다. 그러므로 도에 종사하는 사람도 무위로 입문 노릇을 하고 不言으로 가르침을 삼으니, 먼먼하게 존재하는 듯하지만 물(物) 여기에서는 실진적으로 모든 사람(지칭)이 그 참됨[眞]을 얻는다.³⁴⁾

기본적인 논리구조는 ‘人法道’이다. 도가 자연을 따르므로 ‘人法道’도 결국 ‘人法自然’이 된다. 도에 종사하는 통치자는 도의 무위를 본받아 무위로서 통치행위를 하고 명령 따위로 가르침을 삼지 않는다. 이것이 바로 통치자의 무위로서 인간사회와 밀접한 관계를 가진 무위라 할 수 있다. 둘째의 개인적 무위와 비교하자면, 개인적 무위는 자기의 자연지성을 따음이 주된 내용이라면 이 무위는 만물의 자연지성을 따음이 그 주된 내용이다. 다만 왕필의 논리상 개인적 무위를 실현할 수 있는 경지에 이르러야 이 향외적인 무위도 행할 수 있다.³⁵⁾ 위 인용문 중 “물이 그 참됨을 얻음(物得其眞)”은 모든 사람이 자기의 자연지성을 실현할 수 있음을 의미한다.

33) 「37장」 原文: 道常無爲. 王注: 順自然也.

34) 「23장」 道以無形無爲成濟萬物, 故從事於道者, 以無爲爲任, 不言爲教, 綿綿若存, 而物得其眞.

35) 왜냐하면 인간의 무위란 ‘무’에 따르는 행위를 의미하는데 ‘무’를 따르는 진제조건은 무를 이해해야 하기 때문이다. 개인적인 무위를 하지 못한다는 것은 아직 자기에게 있는 무를 이해하지 못하고 있음을 말한다.

‘爲’에는 두 가지가 있다. ‘爲’란 ‘自然之性’을 따르지 않고 개체의 유에 근거하여 반현되는 것을 말한다. 우선 도는 무의 영역으로서 무위만 있지 위는 존재하지 않으므로 위란 결국 인간의 문제이다. 여기에서도 위와 마찬가지로 개인의 향내적인 위와 통치자의 향외적인 위로 나누어 살펴볼 수 있다.

개인의 향내적인 위란 ‘性其情’에 반대되는 ‘情其性(性이 情을 따름)’을 의미하니 성이 정 때문에 그 자연지성을 제대로 발휘하지 못할 함을 말한다. 통치자의 향외적 위란 스스로가 자기의 자연지성을 제대로 발휘하지 못할 뿐 아니라 만물의 자연지성을 따르지 않는 위의 방법으로 통치함을 말한다.

원문: 최상의 정치가는 백성들이 (통치자가) 있느냐 것만을 인다.

왕주: 최상의 정치가는 大人을 말한다. 대인이 帝위에 있기에 최상의 정치가라 한다. 대인이 세위에 있어 무위의 일에 거하고 말없는 가르침을 행하여 만백성이 진작되지만 作爲·始作하지 않는다. 그러므로 백성들은 있다는 것을 알뿐이다.

원문: 그 다음은 (자기들) 친밀하게 여겨 칭송하게 한다.

왕주: 무위로 일에 기할 수 있고 말없음으로 가르침을 삼을 수 없이, 들을 세위 시행하여 백성들로 하여금 친밀하게 여겨 칭송하게 한다.

원문: 그 다음은 자기를 두려워하게 만든다.

왕주: 나시 은혜와 인자로 백성을 부릴 수 없게 되어 형벌과 권세에 의지하게 된다.³⁶⁾

36) 「17장」 原文: 太上知有之. 王注: 太上謂大人也. 大人在上, 故曰“太上”. 大人在上, 居無爲之事, 行不言之教, 萬物作爲而不爲始. 故下知有之而已. ※ “不爲始”은 “처음이 되지 않는다”라고 해석하는 사람이 있으나 필자가 보기에 “作爲·始作하지 않는다”가 보다 왕필의 본의에 가깝다고 생각한다. 「27장」에서 왕필은 “順自然而行, 不造不始, …”라고 말하고 있는데 여기에서 ‘造’는 ‘爲’의 의미이다. 즉 ‘不爲始’는 ‘不爲不始’로서 그 의미는 “造爲하지 않고 시작하지 않음”이나,

原文: 其次, 親而譽之. 王注: 不能以無爲居事, 不言爲教. 立善行施, 使下得親而譽之也.

原文: 其次, 畏之. 王注: 不復能以恩仁命物, 而賴威權也.

‘順自然’의 무위정치를 할 수 없는 정치는 결국 가내운 유위라 할 수 있는 선행과 인정과 같은 방식으로 백성의 마음을 끈어 권력자를 찬양하게 하여 권력자의 의지를 실현한다. 그리고 이마저 할 수 없다면 혹독한 형벌로 공포를 야기하고 권력으로 세몰이를 하여 자기의 의지를 관철시킨다. 이것은 부기운 유위정치라 할 수 있을 것이다. 이 두 가지는 비록 징증은 다르지만 만물의 자연지성을 따르지 않고 통치자 자기의 의지에 따르는 爲의 정치란 점에서는 동일하다.

이런 경우 피치자는 표면상 통치자의 요구를 받아들일 수밖에 없지만 그렇다고 자기의 자연지성이 변화되는 것이 아니므로 사실상 은밀한 방법으로 자기의 참뉘[眞: 자연지성]를 행한다.

술수를 행하고 시혜를 사용하여 간독함과 거짓을 살핀다면 의도가 보이고 형세가 드러나서 백성들이 피할 줄을 안다. 그러므로 시혜가 나오면 큰 거짓이 발생한다.³⁷⁾

시혜는 자연지성을 따르지 않는 私智, 구체적으로는 교묘한 정치술수를 말한다. 결국 통치자의 압력과 피치자의 기만이 점점 기증되고 교묘해져서 통치자는 극도로 포악해지고 법망도 너한 수 없이 촘촘해져서 피치자가 거기에서 자기의 진정을 어떤 방법으로도 행할 수 없게 되면 사회는 붕괴로 치닫게 된다.

형벌과 권세에 따라만 하면 반문이 농요하고 백성들은 사벽해진다. 형벌이 나시 백성을 제압하지 못하고, 백성이 그 형벌을 감당하지 못하게 되면 上下(통치자와 피치자)는 크게 무너진다.³⁸⁾

모든 사회문제는 ‘爲’ 때문에 발생하며 위가 심해질수록 문제가 심각해지 급기야 사회가 붕괴됨에 이르게 된다.

無爲의 統治는 이와 다르다.

37) 「18장」 行術用明, 以察姦僞, 趣觀形見, 物知避之. 故智慧出則大僞生也.

38) 「72장」 任其威權, 則物擾而民僻. 威不能復制民, 民不能堪其威, 則上下大潰矣.

성인은 형명을 세워 사물을 검속하지 않고 進尙(39)을 만들어 불초한 사람을 차별하고 미리지 않아 만물의 자연을 보조하고 작위시작하지 않는다.40)

부위의 통치가 이루어지면 그것은 만물의 자연인 상에 따르는 것이므로 백성들은 비록 그 이유는 모르지만 자연히 따르게 된다. 그러므로 順自然之性인 부위를 실현할 수만 있다면 백성은 저진로 복종하고 편안해진다. 이처럼 자발적으로 이루어지고 편안하게 따르게 되므로 어떤 가시이나 계산이 개재될 필요도 여지도 없는 이상사회가 펼쳐진다.

성인은 취하에 대하여 歎歎(휴휴)하여 마음에 주장이 없다. 취하를 다스림에 분별을 하지 않고 뜻에는 좋은 것도 싫은 것도 없다. (동치지가) 삼작하는 것이 없으니 백성이 무엇을 피하겠는가! 요구하는 것이 없으니 백성이 무엇을 대응하겠는가! 괴함도 없고 대응함도 없다면 그 진정대로 하지 않을 이 없이 사람들은 자기가 할 수 있는 것을 미리고 할 수 없는 것을 하거나 자기 장기를 미리고 약점을 행함을 하지 않게 된다. 그렇다면 말하는 사람은 아는 대로 말하고 일하는 사람은 능력대로 행하여 백성들은 각기 모두 본 대로 들은 대로 산다.41)

모든 문제의 근원은 爲이고 이 문제의 해결방안은 바로 무위이다. 그리고 이 무위를 통해서만 만인이 모두 자유로우면서도 화락한 세계에 진입할 수 있다.

39) 원문은 ‘進尙’이나 루우일 선생은 ‘進尙’으로 교감하며 ‘進其智, 尙其賢’의 의미라 한다. 『교석』 73쪽.

40) 「27장」 聖人不立形名以檢於物, 不造進尙以殊棄不肖. 輔萬物之自然而不爲始.

41) 「49장」 聖人之於天下歎歎焉, 心無所主也. 爲天下渾心焉, 意無所適莫也. 無所察焉, 百姓何避! 無所求焉, 百姓何應! 無避無應, 則莫不用其情矣. 人無爲舍其所能而爲其所不能, 舍其所長而爲其所短. 如此則言者言其所知, 行者行其所能, 百姓各皆注其耳目焉.

2. 관상의 사회관

관상도 왕필과 마찬가지로 ‘性’을 매개로 萬物, 人間, 社會를 설명한다.

대지 ‘天’이라 하는 것은 모두 아무 이유 없이 질로 그러하다는 것을 밝힌다. ‘자연’이라 말하면 질로 그러함이니 사람이 어찌 자기 의 노대로 이 자연을 가지겠는가? 자연일 뿐이다. 그러므로 ‘性’이라 한다.⁴²⁾

이미 살펴본 마와 같이 ‘자연’이란 ‘아무 이유 없음’으로 개체의 원리이다. 이 자연이 바로 ‘성’이다. 사실상 관상에 있어, ‘성’뿐만이 아니라 命 혹은 理도 또한 자연을 지칭하는 것으로 그 내용을 ‘성’과 다름이 없다. 다만 강조하는 각도가 다를 뿐이다. 그러므로 이들을 고찰함으로써 ‘성’에 대해 보다 정확히 이해할 수 있다.

이유를 알 수 없으면서 그러함을 ‘命’이라 하니, 마치 (명령하는 자의 어떤) 의지가 있는 듯하다. 그러므로 다시 ‘命’이란 이름을 버려 그 질로 그러함을 밝힌 것이니, 그래야만 命과 理(라는 이름)이 온전하다.⁴³⁾

성분이 자기 자기를 위해 하는 것은 모두 至理 가운데서 나온 것이므로 회피할 수 없다.⁴⁴⁾

‘성’은 비록 ‘아무 이유 없음’이지만 개체의 입장에서 보면 그것은 마치 누군가가 의도적으로 명령하여 주어진 듯 하기 때문에 ‘命’이라 하고, 그것은 또한 개체의 입장에서선 선택의 여지가 없는 필연적인 것이기에 ‘理’ 혹은 ‘至理’라 한다. 여기에서 말하는 ‘性分’이란 개체가

42) 「山木」凡所謂天，皆明不爲而自然。言自然則自然矣，人安能故有此自然哉？自然耳，故曰性。

43) 「寓言」不知所以然而然，謂之命，似若有意也。故又遣命之名以明其自爾。而後命理全也。

44) 「達生」性分各自爲者，皆從至理中來，故不可免也。

가지고 있는 각기 다른 뉘이기에 ‘性’에 다시 ‘分’을 더한 것이니 또한 ‘性’과 같은 의미이다.

인간도 이와 같다. ‘나[我]’의 모든 현상은 ‘나’라는 개체[我]에 의해 이루어지는 것이 아니라 이 개체 성분[我之自然 즉 性]의 자기 현현일 뿐이다.

반드시 절로 생각하는 것이니 내가 생각하는 것이 아니고, 반드시 절로 생각하지 않는 것이니 내가 생각하지 않는 것이 아니다. 혹은 생각하여 (화를) 면하고, 혹은 생각하였는데도 면하지 못하고, 혹은 생각하지 않았는데도 면하고 혹은 생각하지 않아 면하지 못하는 것이 모든 것은 보다는 내가 아니다.⁴⁵⁾

여기에서 “내가 아니다”라고 한 것은 즉 ‘성’의 현현임을 말한다. ‘性’에 의해 발생하는 모든 일은 자연이며 동시에 필연으로 나타난다. 내가 내 의지에 따라 한다고 여기는 것도 실은 내[我]가 하는 것이 아니라 나의 자연인 성이 하는 것이다. 그렇다면 나의 인식과 시비판단도 또한 이 성의 현현 중 일부이고 이 성의 범위 안에서 이루어질 수밖에 없다.

대서 個物은 편벽된 것이어서 모두 남이 보는 것을 보지 못하고 자기가 알 수 있는 것만을 절로 안다. 절로 그 알 수 있는 것을 알기에 스스로를 옳다고 여기게 되고, 스스로를 옳다고 여기기에 남을 그르다고 여기게 된다.⁴⁶⁾

나의 자연에 의한 인식은 我自然인 성분내에서 이루어질 수밖에 없다. 이것은 또한 필연적으로 我自然에 포함되는 것은 옳은 것이니 여기고 포함되지 않는 것은 옳지 않다고 여기게 된다. 그리고 자연은

45) 「德充符」必自思之，非我思也。必自不思，非我不思也。或思而免之，或思而不免，或不思而免之，或不思而不免。凡此皆非我也。

46) 「齊物論」大物之偏也，皆不見彼之所見，而獨自知其所知。自知其所知，則自以爲是。自以爲是，則以彼爲非矣。

기체의 원리로서 각 기체마다 다른 자연을 가지게 된다. 그러므로 결국 我自然은 옳다고 여기고 他自然(다른 사람의 본성)은 옳지 않다고 여기는 사태를 피하기 어렵다. 그래서 관상은 “친하(의 만물)은 스스로를 옳다고 여기고 상대를 그르다고 여기지 않는 것이 없다(天下莫不自是而莫不相非)”⁴⁷⁾라고 말하고 있다. 그렇다면 상분에 따라 운동 변화하는 만물은 어떻게 서로 인건이 될까? 인건되지 않는 파편들에 불과한가? 해결될 수 없는 영원한 모순은 아닐까? 관상은 ‘상인(相因)’의 논리로 이 분체들을 해결한다.

만물이 각기 절로 만들어져 의존하는 것이 없으니, 이것이 천지의 올바른 실상이다. 그러므로 남과 내가 서로 원인이 된다. 형제와 그림자가 함께 자생한 것이니 비록 나시 호승하더라도 ‘待’의 관계는 아니다. … 지금 卍兩은 그림자를 낳으니 “함께 자생하여 待의 관계가 아니다”라고 말하는 것과 같다. 그렇다면 만물이 비록 보여 함께 天을 형성하지만 (만물은) 모두 하나 하나 홀로 나타나지 않은 것이 없다.⁴⁸⁾

이 중 “만물이 각기 절로 만들어져 의존하는 것이 없음”은 자생독화(自生獨化)를 말한다. 그리고 ‘그러므로’라는 말을 볼 때 ‘자생독화’와 ‘상인(相因: 서로 원인이 됨)’은 모순이 되지 않을 뿐 아니라 논리적 인과관계가 있는 듯하다.

친하 만물은 모두 서로 彼我が 되고 彼我是 모두 자기를 위하고자 하니[自爲]⁴⁹⁾ 이것은 東과 西가 서로 반대위이다. 그러나 彼我が 서로

47) 『齊物論』

48) 『齊物論』 物各自造而無所待焉，此天地之正也。故彼我相因，形影俱生，雖復玄合，而非待也。… 今罔兩之因景，猶玄俱生而非待也，則萬物雖聚而共成乎天，而皆歷然莫不獨見矣。

49) 唐·陸德明的『經典釋文』에서 이 ‘自爲’에 대해 “自爲，于僞反。注內自爲相爲皆同。”이라 설명하고 있고, 『廣韻』‘爲’字條에는 “于僞切，去，寘”라 되어 있으니, ‘自爲’와 ‘相爲’의 ‘爲’는 평성이 아닌 거성으로 읽어야 하며, 의미는 “…을 하다”라 아니라 “…을 위하다”이다.

입술과 이와 같은 관계가 되니 입술과 이가 상대방을 위하지는 않지만 입술이 없으면 이가 시리다. 그러므로 남이 자기를 위해 하는 것이 (결과적으로) 나를 구제해주는 공로가 甚大하다. 이것은 서로 반대가 되면서 서로 있을 수 없는 것이다. 그러므로 그 자기를 위함을 따라하고 그 결과를 입두에 두지 않는다면 천하에 대한 혜택이 모두 존재하게 된다. 만약 그 자기를 위함의 결과를 생각하지 않고 상대방을 위하는 은혜만을 생각한다면 은혜롭게 해줌을 열심히 하면 할수록 거짓과 박함이 더욱 심해져서 천하 만물은 본분을 지키지 못하고 성정은 분산되어진 것이다. 그러므로 그 효과는 기대할 수 없다.⁵⁰⁾

곽상은 여기에서 입술과 이의 관계를 이용해 相처을 설명하고 있다. 우선 주의해야 할 것은 ‘自爲’와 ‘相爲’의 의미이다. ‘自爲’의 기본 함의는 ‘자기 스스로를 위함’이다. 곽상에 의하면 만물 각아의 일체행위는 사실상 성분의 顯現에 불과하다. 그리고 옳다고正, 是) 여기는 것도 사실상은 그 성분일 뿐이다. 그렇다면 ‘自爲’ 즉 ‘자기를 위함’은 결국 충실히 자기의 성분에 따라 이루어지는 일체행위를 의미한다고 이해해야 한다.

반면 ‘相爲’란 ‘상대방 즉 타자를 위함’을 말한다. 이것은 단순한 의미의 이타를 지칭하는 것이 아니라 자기 성분의 한계를 벗어난 것을 이루려 기도함을 의미한다.⁵¹⁾ 곽상에 의하면 개체의 일거수 일투족은 모두 성분의 발현으로서 성분을 초월하는 것은 원칙적으로 불가능하다. 그러므로 만약 성분 이외의 것처럼 보이는 것이 있다면 그것은 사실상 성분 이외의 것이 아니라 착각 아니면 속임수에 불과하니 그것은 그렇게 보일 뿐 그의 眞情이 될 수 없다. 이 때문에 ‘相爲’는 춘

주 ‘自爲’는 자기를 위함이니 결국 ‘爲我’와 같은 의미이고, ‘相爲’는 상대방을 위함이니 ‘爲人’을 말한다.

50) 「秋水」天下莫不相與爲彼我，而彼我皆欲自爲，斯東西之相反也。然彼我相與爲唇齒，唇齒者未嘗相爲，而唇亡則齒寒，故彼之自爲，濟我之功宏矣。斯相反而不可以相無者也。故因其自爲而無其功，則天下之功，莫不皆有矣。若乃忘其自爲之功而思夫相爲之惠，惠之愈勤而僞薄滋甚。天下失業而情瀾漫矣。故其功分無時可定也。

51) 만약 성분 중에 ‘利他’가 들어 있다면 그 이타행은 ‘自爲’로 분류되어야 할 것이기 때문이다.

반점부터 ‘僞薄’이거 ‘相爲’가 심해진수록 ‘僞薄’도 따라서 심해진다. 그리고 그 결과는 진하 만물이 자기의 본분을 지키지 못하고 성정이 분산되는 지경에 이르게 된다.

이 인용문의 분석을 통해 곡상이 말하는 ‘相因’의 의미를 대략 알 수 있다. 만물은 모두 자생이란 방식으로 이루어졌다. 자생으로 이루어졌으므로 물론 無待이다. 그러나 자생으로 이루어진 뒤에는 모두 자생에 의해 일어난 ‘自然’에 따라 천면만화하게 활동하게 되며, 이 활동은 모두 상분에 따르는 自爲이다.

이 自爲는 본래 자기자연을 발산한 것에 불과하지만 건국 상인이란 결과를 초래한다. ‘相因’의 관점에서 말한다면 만물은 모두 피차상인의 관계가 된다.

그럼 다시 ‘無待’와 ‘相因’의 관계에 대해 살펴보자. 앞에서 이미 살펴본 것과 같이 無待와 相因은 因果와 유사한 관계가 있으며 상호모순이 되지 않는다.⁵²⁾

이것은 아마도 곡상이 고기에 相因이 이루어지기 위해서는 自生이 선행해야 한다고 생각하기 때문일 것이다. 위에서 살펴본 대로 相因은 自爲의 결과이니 自爲가 없다면 相因은 거론할 수조차 없다. 그런데 이 自爲는 또 自生 및 性分에 의존하여 이루어지는 결과이다. 그러므로 상인은 無待의 결과라고 말할 수 있다.

그런 여기에서 ‘자유’에 대해 고찰해보자. 이것을 장자나 곡상의 용어로 말하면 ‘逍遙’이다. ‘자유’란 자기 성분의 반산이고 모든 개체는 자기성분을 옳다고 여기에 자기성분을 실현하려 한다. 그러므로 소요란 건국 자기성분을 막힘 없이 실현함이라 할 수 있다.

그런데 앞에서 살펴본 것처럼 천지만물은 서로 피아가 되어 모두 상인의 관계 속에서 살아간다. 모두 상인의 그물 속에 산다는 것은 자위라는 성분의 실현이 상인이란 관계 속에서 이루어짐을 말한다.

列子와 구름의 관계에 대해 살펴보자. 『莊子』에 의하면 연자는 마

52) “雖復玄合, 而非待也” “俱生而非待” 등은 相因과 無待가 상호모순이 아님을 보여 준다.

람을 타고 다녀 일반인보다 많은 逍遊를 누렸다고 한다.

바람이 아니면 다닐 수 없으니 이것은 분명 有待이다. 오직 아무
것이나 타는 사립만이 無待이다.⁵³⁾

진실로 待하는 것이 있다면 列子의 경쾌함으로도 바람 없이는 다닐
수 없다. 그러므로 반드시 그 待하는 것을 인어야만 소유한다.⁵⁴⁾

열자와 바람도 또한 자생독화의 예외가 될 수 없다. 다만 열자와
바람이 상인관계라는 바탕 위에 열자가 자유롭게 돌아다니는 성분을
실현하기 위해 바람을 필요로 할 뿐이다. 이처럼 어떤 물이 자기의
물성을 실현함에 타물 혹은 타성의 실현을 필요로 함은 곽상은 ‘有
待’⁵⁵⁾라하고, 나에게 필요한 ‘유대’를 얻어 나의 성분을 실현함을 ‘유
대의 소유’라 한다.

이의 맞짝개념으로 ‘무대’ 혹은 ‘무대의 소유’가 있다. 유대의 소유
는 조건적인 소유라고 말할 수 있다. 즉 어떤 조건 하에서만 소유를
누릴 수 있다. 반면 어떤 조건 하에서도 자연지성을 실현할 수 있는
을 무대 혹은 무대의 소유라 한다.

만나는 것마다 타다면 또 무슨 ‘待’할 것이 있겠는가! 이것이 바로
至德을 가진 사람이 彼我를 호미하는 소유이다.⁵⁶⁾

조긴직한 소유는 유대의 소유이고, 조긴에 구애됨이 없이 어떤 조
건에서라도 소유할 수 있음이 바로 무대의 소유이다. 소유가 되는 방
법에서는 유대와 무대의 차이가 있지만 일난 소유의 경지에 이르게
되면 그 소유의 질에는 어떤 차이도 존재하지 않는다.

53) 「逍遙遊」非風則不得行，斯必有待也，唯無所不乘者，無待耳。

54) 「逍遙遊」苟有所待焉，則雖列子之輕妙，猶不能以無風而行，故必得其所待，然
後逍遙耳。

55) 앞에서 설명한 존재론적 ‘有待’ ‘無待’와는 다른 ‘逍遊’의 개념에서 본 有待이다.

56) 「逍遙遊」… 所遇斯乘，又將惡乎待哉! 此乃至德之人玄同彼我者之逍遙也。

… 그러므로 유네와 무네는 내가 齊一하게 할 수 없는 것이다. 각기 자기 性을 편안히 여겨 天機가 절로 열리고 받기도 지각하지 못하는 지경에 이르면 나는 (무대와 유대를) 구별할 수가 있다.⁵⁷⁾

우리는 여기에서 나옴과 같은 실분을 할 수 있다. 첫째 많은 사람들이 소요를 하지 못하는 이유는 무엇이며, 둘째 모든 사람이 소요할 수 있는 사회는 가능한가이다.

관상에 의하면, 우리가 소요를 하지 못하는 것은 위에서 본 바와 같이 자연지성을 실현하기 위해 일정한 조건이 필요한데 이 조건이 충족되지 않음과 많은 사람들이 무질없이 자기 성분 이외의 일을 추구하기 때문이다. 그럼에도 성인의 ‘양행(兩行: 혹은 兩順이라고도 함)’에 의해 모든 개체가 소요하는 사회를 건설할 수 있다 한다.

우선 양행이란 의미는 무시무비(無是無非)로서 만물의 是非에 대응하여 그 조건들을 충족시켜 준다.

지들은 서로 대립하는데 성인은 兩順을 한다. 그러므로 무심한 사람은 만물과 명합하여 천하와 대립하지 않는다. 이것은 지도리에 앉아서 그 현수를 알아 저 끝없이 다양한 시비에 대응하는 것이다.⁵⁸⁾

대서 시비는 반복하고 서로 꼬리를 문이 끝이 없다. 그러므로 고리라고 한다. 고리의 가운데는 비어있다. 이제 시비로 고리를 삼았으니 그 가운데를 잇는 시는 시비가 없는 자이다. 시비가 없기 때문에 시비에 대응할 수 있다. 시비가 무궁하기 때문에 대응도 또한 무궁하다.⁵⁹⁾

시비란 본래 개체성분에 따라 달라지는 것으로 엄격한 의미의 객관이나 기준은 존재할 수 없다. 다만 자기의 자연지성에 따라 시비선악을 판단하고 행할 뿐이다. 그런데 자기의 시비를 근거로 남을 시비

57) 「逍遙遊」… 故有待無待，吾所不能齊也。至於各安其性，天機自張，愛而不知，則吾所不能殊也。

58) 「齊物論」彼是相對，而聖人兩順之，故無心者與物冥，而未嘗有對於天下也。此居其樞而會其玄極，以應夫無方也。

59) 「齊物論」夫是非反覆，相尋無窮，故爲之環。環中，空矣。今以是非爲環而得其中者，無是無非也。無是無非，故能應夫是非。是非無窮，故應亦無窮。

를 제단하려 하거나 자기의 선악으로 남을 개조하려 한다면 그것은 성공하지 못할 뿐 아니라 무진없는 중독과 불된만 야기한다. 성인은 모든 것이 본래 무시무비임을 알고 각자가 각자의 시비로 자기의 시비를 삼게 하여 그 자연지성을 인정하고 이루어준다.

이른 바 齊一하다는 것이 이찌 굳이 형상을 통일하고 표준을 통일하게 하겠는가? ... 자기 자기가 옳다고 생각하는 것을 옳다 하고 자기 자기가 可하다고 이기는 것을 可하다고 한다. 그러면 형상은 비록 만가지로 다르지만 심은 동일하게 인는다. 그러므로 “도가 통하이 이 되나”라고 한다.⁶⁰⁾

이 聖人兩行의 논리는 그대로 소요에도 적용이 된다.

... 지 만물과 병합하여 모든 변화를 따르는 자만이 無待가 되어 항상 통할 수 있다. 이찌 자기만 통하겠는가? 또 有待한 사람을 따라 그로 하여금 待한 바를 잃지 않게 할 것이니, 待한 바를 잃지 않는다면 함께 대통의 세계에서 노닐 것이다. 그러므로 有待와 無待는 내가 齊하지 못하는 것이지만 각기 그 심을 편안히 여겨 천기가 절로 열리고 받아도 지각하지 않는 지경에 이르면 나는 (有待와 無待를) 구별할 수 없다. 無待도 有待와 구별을 할 수 없는데 너구나 有待 중에 크고 작은 것이랴!⁶¹⁾

이 인용문은 성인양순의 과정과 그 결과로 만물만인이 모두 빠짐없이 得性을 이룰 수 있음을 말하고 있다. 이 상태에 이르면 有待者間的 차이는 물론 有待와 無待의 구별도 소멸하게 된다. 이것이 바로 모든 개인이 빠짐없이 소요할 수 있는 사회라 할 수 있다.

60) 「齊物論」所謂齊者，豈必齊形狀，同規矩哉！…各然其所然，各可其所可，則形雖萬殊而性同得，故曰道通爲一也。

61) 「逍遙遊」…夫唯與物冥而循大變者爲能無待而常通，豈自通而已哉？又順有待者使不失其所待，所待不失，則同於大通矣。故有待無待，吾所不能齊也，至於各安其性，天機自張，受而不知，則吾所不能殊也。夫無待猶不足以殊有待，況有待者之巨細乎！

Ⅲ. 왕필과 곽상의 비교

이상에서 살펴본 바와 같이, 왕필과 곽상은 ‘자연과 명교’란 동일한 주제에 대해 유사한 구조로 접근하며 문제를 해결하려 하고 있다. 탕용동 선생에 의하면 위진현학은 漢代의 우주론에서 본체론으로의 변화이니 본체론이라 할 수 있는 有無論은 현학의 가장 큰 특징이라 할 수 있다.

이 특징은 바로 왕필과 곽상 사유의 공통점이다. 즉 왕필과 곽상은 모두 有와 無에 대한 고찰에서 사유를 시작하며 여타의 모든 이론은 모두 이 유무에서 사유를 길어다 쓴다. 왕필과 곽상의 가장 큰 공통점은 그 사유 구조의 유사성이라 할 수 있다.

그러나 그들 사유는 판연히 다르며 그 차이의 원인을 캐보면 결국 貴無와 崇有로 귀결된다. 그 차이를 큰 대목별로 도표화하면 다음과 같다.

	왕필	곽상
진리관	보편진리관	상대진리관
유무관	貴無	崇有(自生)
성	以自然爲性	自然曰性
사회문제	有爲에 기인	相爲에 기인
해결방법	無爲	兩行

이 중 ‘以自然爲性’과 ‘自然曰性’은 그 표현은 유사하지만 그 의미는 각기 다르다. 즉 왕필의 ‘性’은 보편과 연결되어 있는 특수이고 곽상은 개별성 그 자체를 의미한다. 그리고 이런 차이를 가운데 다시 공통성을 찾는다면 비록 정도도 다르고 그 이론 체계도 다르지만 개별성을 중시하려는 지향은 모두 같다. 이 밖에 모두 이상사회를 구현함에 성인을 반드시 필요로 함도 간과할 수 없는 같음이다.

총체적으로 보자면 왕필은 진체에서 기체를 보며 만물의 보편성을 그 사유의 중심 축에 두고 있다면 관상은 철저하게 기체 중심으로 그리고 기체들의 집합으로 진체를 해석한다.

참고문헌

王弼注, 『老子』

王弼注, 『周易』

四庫全書本, 『論語集解義疏』

十三經注疏本, 『論語注疏』

郭象注, 『莊子』

陸德明, 『經典釋文』

許抗生, 『魏晉思想史』, 桂冠圖書公司, 1989.

湯用彤, 『湯用彤選集』, 天津人民出版社, 1995.