

『장자(莊子)』에 나타나는 ‘서발턴’(Subaltern) 인간형의 ‘해체’(deconstruction)적 전략

- 사회적 자아(Ego)를 넘어서 ‘생태적 자기’(Ecological Self)로 -

양 승 권 (대구대학교)
(shadowysg@daegu.ac.kr)



국문요약

이 논문은 『장자』 텍스트에 출현하는 갖가지 유형의 ‘이상적 인간형’을 ‘서발턴’이라는 개념 장치에 담아내면서, 이 ‘서발턴’ 계층의 엄혹한 사회 현실과 억압적인 지배 담론에 대한 근본적 폄해를 ‘해체주의’적으로 독해해 본다. 장자는 억압되고 소외된 서발턴의 감추어진 가치를 발굴해 드러내어 역설적이면서 이질적인 방식으로 그 가치를 복권시켰다. 장자(莊子)는 여러 지평 가운데 어떤 한 지평하고만 융합될 수 있는 단지 일면적인 의미를 지닐 뿐인 하나의 담론 체계가 전체 세계를 해석할 수 있는 보편적 틀로 작용하려 하는 상황에 대해 냉소적이고 극단적인 어법을 사용해 응전했다. 이러한 장자의 절대적 진리체계에 대한 근본적 폄해의 감정은 그 비판 받는 대상이 속해 있는 구조 자체를 ‘해체’하려는 전면적인 이의 제기다. 지배문화에 의해 규정되고 구성된 그 문화 내부에서 지배 이데올로기의 의도를 간파함과 아울러, 일체의 ‘양극’(兩極)의 사고를 ‘해체’해 ‘양면’(兩面)의 사고를 지향했다. ‘서발턴 연구 집단’의 연구에서 보이는 ‘해체’적 전략 가운데 하나는 지배담론의 언어를 사용해 지배담론의 모순점을 드러내는 방식이다. 이런 해체적 전략은 『장자』의 독특한 문체인 우언(寓言)·중언(重言)에 농염하게 반영되어 있다. 서발턴으로서 장자의 비극의식이 매우 역설적인 어법으로 표현된 대표적인 사례는 그가 장애인을 이상적 인간형의 한 전범으로 간주한 우화들에서 찾아볼 수 있다. 이를 통해서

장자가 의도한 ‘정상’과 ‘비정상’의 전도(顛倒)를 천착해 본다. 장자는 현실의 갖가지 억압으로부터 거리를 두면서 현실의 억압을 차원 높은 경지로 ‘승화’시키고자 하였다. 장자는 자연 그대로 ‘유희하는 것’[유(遊)]을 추구했다. 장자의 ‘유(遊)적인 환상의 공간’은 천지 대자연의 이법인 ‘도’(道)의 세계를 상상으로 그려내어 마음속에서 노닐고자 하는 미적 세계이자 ‘주관-유심(唯心)’의 헤테로토피아¹⁾다. 이러한 ‘유(遊)’의 경계 마련은, 사회가 표방하는 ‘정상/토박이’에 대해 ‘비정상/이방인’의 입장으로, 하나의 도그마로 결정(結晶)화된 상호 배타적 관계망에 맞서서 그것을 지워내고 중화시키며 낯설게 하는 전략이다. 그리고 장자는 이 미적인 세계에서 유희하는 정서적 감각을 마중물로 삼아 기존의 사회적 자아를 넘어서 ‘생태적 자기’로 도약하고자 했다.

주제어 : 서발턴, 장자, 해체, 우언과 중언, 장애인, 정상과 비정상, 유(遊), 헤테로토피아, 종합주의, 생태적 자기

I. 서론

이 논문은 『장자(莊子)』 텍스트에 출현하는 갖가지 유형의 ‘이상적 인간형’을 ‘서발턴(Subaltern)¹⁾이라는 개념 장치에 담아내면서, 이 ‘서발턴’ 계층의 엄혹한 사회 현실과 억압적인 지배 담론에 대한 근본적 폄훼를 ‘해체주의’적으로 독해해 보고자 한다. 『장자(莊子)』는 선진(先秦)시대의 극한적인 사회·정치상의 혼란상으로 인한 암울한 인간관계를 구체적으로 반영하고 있다. 특히 『장자』에는 서발턴이 통치계급과 관계를 맺을 때 나타나는 부조리한 양상들이 다양하면서도 적나라하게 잘 표현되어 있다.

장자(莊子)는 저마다 다르게 처해있는 사회적 입장에 따라 편협하게 주장되고 있는 기존의 고정화된 가치체계들을 문제 삼으면서 가치의 상대성을 표방했다. 그리고 여러

1) ‘subaltern’의 우리말 번역은 다양하다. 이 용어는 주로 ‘하위주체’·‘하급자’ 등으로 번역되어 왔으나 ‘하위주체’는 ‘주체’의 함의를, 하급자는 ‘계급’적 함의를 너무 강조하는 번역이라는 점에서 최근에는 번역하지 않고 원어 그대로 서발턴으로 쓰는 경향이 많다(정윤길 2011, 222). 이 논문 또한 번역어를 사용하지 않고 ‘서발턴’을 그대로 사용한다.

지평 가운데 어떤 한 지평하고만 융합될 수 있는 단지 일면적인 의미를 지닐 뿐인 하나의 담론 체계가 전체 세계를 해석할 수 있는 보편적 틀로 작용하려 하는 상황에 대해 냉소적이고 극단적인 어법을 사용해 응전했다. 이러한 장자의 절대적 진리체계에 대한 근본적 폄훼의 감정은 사안에 따른 부분적 비판이 아니라, 그 비판 받는 대상이 속해 있는 구조 자체를 ‘해체’(deconstruction)하려는 전면적인 이의 제기다. 여기서 ‘해체’란 단지 주류질서의 담론체계의 허위를 폭로하는 데에 그치는 것이 아니라, 지배담론에서 주장하는 이른바 진리라는 것들이 어떻게 생산되고 있는지를 분석하고 나아가, 그 지배담론이 터 잡고 있는 시스템 자체에 균열을 가하는 것이다. 1980년대 초 인도의 학자들을 중심으로 결성된 ‘서발턴 연구 집단’의 연구에서 보이는 ‘해체’적 전략 가운데 하나는 지배 담론의 언어를 사용해 지배 담론의 모순점을 드러내는 방식이다. 필자는 이런 해체적 전략을 『장자(莊子)』의 독특한 문체인 우언(寓言)·중언(重言) 등을 중심으로 살펴본다.

한편 『장자』에 나열되어 있는 여러 유형의 ‘서발턴’ 인간형들과는 별도로, 장자 당사자도 경제/사회/정치적으로 불우했던 ‘서발턴’이었다. 그는 자신의 문제이기도 한 서발턴의 고통을 날카롭게 반영하면서, 그 고통으로부터 탈출할 수 있는 해법을 제시하고자 했다. 서발턴으로서 장자의 비극의식이 매우 역설적인 어법으로 표현된 대표적인 사례는 그가 장애인을 이상적 인간형의 한 전범으로 간주한 우화들에서 찾아볼 수 있다. 이를 통해서 장자가 의도한 ‘정상’과 ‘비정상’의 전도(顛倒)를 천착해 본다.

장자가 볼 때 당시 정치 지형과 학문세계는 마치 쇠창살과 같이 사람들을 억압하여 사람들의 내면에 ‘본래 그러하게’ 존재하는 자연성에 상처를 주었다. 장자는 비극적 현실에 대한 투철한 인식을 바탕으로 어떻게 하면 ‘자기’를 존중하는 삶을 꾸려나갈 수 있을지 고민한다. 장자는 현실의 갖가지 억압으로부터 거리를 두면서 현실의 억압을 차원 높은 경지로 ‘승화’시키고자 하였다. 그는 주류 세력들로부터의 출사(出仕) 제의에도, 인위적인 압박감을 동반한 화려한 삶을 선택하느니 차라리 서발턴으로 남아있고자 하면서, 자연 그대로 ‘유희하는 것’(유(遊))을 추구한다. 필자는 『장자』에 나타나는 ‘유(遊)적인 환상의 공간’의 의미를 푸코(Michel Foucault)의 ‘헤테로토피아’(Heterotopia) 개념을 빌려와 다루어본다.

장자의 ‘유(遊)적인 환상의 공간’은 천지 대자연의 이법인 ‘도’(道)의 세계를 상상으로 그려내어 마음속에서 노닐고자 하는 미적 세계이자 ‘주관-유심(唯心)’의 헤테로토피아다. 그리고 장자는 이 미적인 세계에서 유희하는 감각을 매개로 삼아 자유로운 삶을 억압하는 일체의 차별과 대립을 뛰어넘어 만물 및 만물의 총합인 ‘천지 대자연’[유기체로서의 전체 세계]과의 화합을 희구했다. 그런데 우리가 만약 타자와 화합하고 싶다면 우선은 자기

자신과의 화합, 즉 자기 내면에 잠재되어 있는 ‘스스로 그러한’ 자연(自然) 원형(Archetype)적 ‘자기’와 대면해야만 한다. 장자는 생래적(生來的)인 자연 본성적 자기 결정 요소나 ‘생기’에 충만한 외적 자연(天地)의 항구적인 원천으로부터 가치를 새롭게 재규정할 수 있는 재료를 확보하고자 했다. 이 논문 마지막에서는 『장자(莊子)』에 나타나는 ‘서발턴’(Subaltern) 인간형이 기존의 사회적 자아(Ego)를 넘어서 ‘생태적 자기’(Ecological Self)로 도약하는 양상을 추적해 본다. 이를 위한 분석 도구로 노르웨이의 철학자 아르네 네스(Næss; 1912-2009)의 심층생태론(deep ecology)을 끌어온다.

Ⅱ. 『장자(莊子)』에서 ‘서발턴’(Subaltern)과 ‘해체’(Deconstruction)

‘서발턴’(Subaltern)이란 개념을 학문적인 맥락에서 처음 사용한 사람은 바로 이탈리아의 철학자 안토니오 그람시(Antonio Gramsci, 1891-1937)였다. 그는 『옥중수고』에서 일종의 은어로서, 문맥상 프롤레타리아트 또는 프롤레타리아트와 농민이라고 써야할 대목에 ‘서발턴 계급’ 혹은 ‘서발턴 집단’이라고 기술했다(Gramsci 1994, 70). 그람시에게 ‘서발턴’은 한 사회에서 헤게모니집단을 제외한 종속집단이라는 포괄적인 의미로 사용되었으며, 이후 이 개념이 세계적으로 널리 사용되게 된 것은 1980년대 초 인도의 역사학자인 라나지트 구하(Ranajit Guha)의 주도로 창간된 『서발턴 연구(subaltern studies)』와 그 저널의 편집위원회를 가리키는 ‘서발턴 연구 집단’ 덕분이다. 라나지트 구하는 『서발턴 연구(subaltern studies)』 창간호에 실은 「식민 인도의 역사학의 몇 가지 측면들」에 부가된 노트에서 ‘서발턴 계급들’(subaltern classes)을 ‘민중’(people)과 동의어로 사용하면서 ‘엘리트’와 대립시킨다(Guha 1982, 8; 김택현 2008, 642). ‘서발턴 연구 집단’의 핵심 인물 가운데 하나였던 스피박(Gayatri Spivak)은 이러한 정의에 갇히지 않고 한걸음 더 나아가 서발턴을 하나의 정체성으로 규정하지 않고 재현체계의 바깥에서 위치하는 사람들로 본다. 즉, 그녀는 지배담론의 재현체계로는 환원 불가능한 서발턴의 ‘차이’, 재현체계 안에 끝내 포섭될 수 없는 서발턴이 갖는 ‘이질성’을 강조한다(정윤길 2011, 224).

서발턴의 부정은 권력 관계에 대한 부정이기도 하되, 그 외부에서의 부정이 아니라 내부에서의 부정이다. 그러므로 권력의 기호에 대한 부정으로서의 전도(顛倒)는 하나의

정치 투쟁이지만, 그 전도를 수행하기 위해 사용하는 서발턴의 언어들은 전도의 대상인 바로 그 권위 구조에서 빌려 오는 언어, 즉 적의 언어이다(김택현 2008, 652). 이것은 그람시의 ‘헤게모니’(hegemony) 개념을 차용해 보자면 ‘지배 헤게모니’를 전복하려는 ‘대항 헤게모니’라고 볼 수 있다.

서발턴 연구는 ‘해체’(deconstruction)을 제안한다.²⁾ 여기서 서발턴 연구는 주류 담론 체계의 로고스 중심적인 원리에 근거 지워진 규정적인 지침들을 애매모호하게 하고 분산시킨다. 혹은 스피박이 말하고 있듯이 ‘비유의 남용’을 행사해 지배담론이 상징하는 것들을 읽어내고 그것들의 모순과 모호함을 드러냄으로써 지배담론들의 권위와 진리를 의심하고 추방한다. 이 해체의 방법에 따라 서발턴 연구는 ‘필요할 경우에’ 지배담론들의 ‘본질주의’를 하나의 전략으로서 ‘조심스럽게 그리고 비판적으로’ 이용하고자 한다. 이러한 ‘전략적 본질주의’의 목표는 본질주의적인 개념들과 용어들 그리고 그러한 개념들과 용어들로 구성되어 있는 텍스트들이 권력/지식으로서 생산되는 과정과 소비되는 과정을 자세히 분석해 지배담론을 전복시킬 수 있는 전략적 근거지를 확보하는 데에 있다(김택현 1998, 268-269). 서발턴 연구의 ‘해체’적 전략은 지배담론의 언어를 사용해 지배담론의 모순점을 드러내고자 한다.

『장자(莊子)』는 매우 독특한 문체를 가진 고전이다. 『장자』에 보이는 글쓰기 패턴으로 크게 우언(寓言)·중언(重言)·치언(卮言)이 있는데, 여기서 우언과 중언은 장자(莊子)의 해체적 전략을 잘 보여준다. 우언은 사람이나 사물에 빗대어 자기 의견을 펼친 것으로 『장자』의 대부분을 차지하고 있다. 『장자』의 우언에 나타난 설화적·신화적 요소들은 일종에 진실을 볼 수 있게 해 주는 거짓말이라고 할 수 있다. 장자의 우언에 보이는 수수께끼 같은 이야기는 어떤 규정적·분석적 설명에 저항하는 해체적·종합적인 성격을 지닌다.

2) 스피박은 자크 데리다(J. Derrida)의 ‘해체주의’(Deconstruction)로부터 지대한 영향을 받았다. “내(스피박; 필자)는 ‘해체’를 끝어와 읽기에 봉사하도록 하려는 페미니스트 문학 비평가이다.”(Spivak 외2013, 43). 그녀는 1976년에 자크 데리다의 『그라마톨로지』를 영역하기도 한다. 스피박은 서발턴을 해체주의적 ‘차이’라는 맥락으로 접근하면서 서발턴이 지닌 복잡성과 혼종성을 강조했다. 이를 위해 스피박은 서발턴을 ‘상황적 개념’으로 보자고 제안한다. “나는 한 가지 이유에서 ‘서발턴’이라는 단어를 좋아한다. 상황에 따라 달리 해석되는 말이기 때문이다. ... 그람시는 검열을 피하기 위해 이 단어를 사용했다. 그는 마르크스주의를 ‘일원론’으로, 프롤레타리아를 ‘서발턴’으로 불려야 했다. 구속 상태에서 사용된 이 단어는 엄격한 계급 분석으로 분류되지 않는 모든 것을 지칭하는 말로 변형되었다. 나는 이 말에 이론적 엄격함이 존재하지 않기 때문에 좋아한다.”(Morton 2005, 92에서 재인용).

과거와 오늘의 차이는 물과 육지의 차이가 아니겠는가? … 미인인 ‘서시’가 가슴앓이 병 때문에 얼굴을 찌푸리고 있었다. 그러자 그 마을의 못생긴 여자가 그녀를 보고 아름답다 생각해 집으로 돌아오자 자기 역시 가슴에 손을 대고 얼굴을 찌푸리며 온 마을을 돌아다녔다. 그 마을의 부자는 그 흉악한 모습을 보고는 문을 굳게 틀어 잠근 채 밖에 나가지 않았으며, 가난한 사람들은 그 흉악한 모습을 보고는 처자를 데리고 마을에서 도망가 버린다. 그 못생긴 여자는 서시가 얼굴을 찌푸린 모습이 아름답다는 점은 알았지만, 이맛살을 찌푸리면 무엇 때문에 아름다워지는가 하는 원인은 몰랐다.³⁾

아름다운 서시는 내려오는 전통을 비유하며 추녀는 이 전통에 단지 답습만 하는 사람들에 대한 비유다. 하나의 전통이 현실을 새롭게 탈바꿈시킬 수 있는 계기로 작용하는 것이 아니라 마치 굳은살처럼 인습화되어 버리면, 이 인용문의 추녀와 같이 많은 사람들을 괴롭힐 수 있다. 이 서시의 예시와 같이 장자는 자기 입장을 주장할 때 그것을 뒷받침하는 생생한 우화를 소개한다.

장자의 두 번째 글쓰기 패턴인 중언은 역사적으로 권위가 있는 인물이나 이념을 끌어들여 자신의 주장을 합리화하는 방법이다. 이것은 지배담론의 언어를 사용해 지배담론의 모순점을 드러내고자 하는 장자의 전형적인 ‘해체’적 전략이라고 하겠다.

… 도척(盜跖)의 부하가 그에게 묻는다. “도둑질에도 도(道)가 있습니까?” 도척이 대답한다. “어디엔들 도가 없겠느냐? 도둑질하러 갈 때 방 안에 감추어져 있는 재물을 잘 알아맞히는 것이 성(聖)이고, 들어갈 때 맨 앞에 서는 것이 용(勇)이며, 맨 뒤에 나오는 것이 의(義)이고, 도둑질이 가능할지 불가능할지 아는 것이 지(知)이며, 훔친 재물을 공평하게 나누는 것이 인(仁)이다. 이 다섯 가지 덕이 갖추어지지 않고서 큰 도둑놈이 된 자는 아직 이 세상에 없었느니라.”⁴⁾

이 인용문은 우언이지만, 또한 중언이라고도 볼 수 있다. 큰 도둑이었던 도척의 입을 빌려 과거 성현들의 도덕적 가치에 대해 신랄하게 야유를 하면서, 우리름을 받는 성현들의 도덕적 가치들을 도둑질을 할 때의 바람직한 자세에 빗대어 ‘캐리커처’해내고 있기 때문이다. 장자는 주류적인 도덕적 가치체계를 끌어들여 이 주류 가치체계를 희화화시키면서

3) 古今非水陸與 … 西施病心而顰其里。其里之醜人，見之而美之，歸亦捧心而顰其里。其里之富人見之，堅閉門而不出，貧人見之，挈妻子而去走。彼知顰美，而不知顰之所以美(『莊子』, 「天運」).

4) … 跖之徒問於跖曰. “盜亦有道乎. 跖曰. 何適而無有道邪. 夫妄意室中之藏, 聖也, 入先, 勇也, 出後, 義也, 知可否, 知也, 分均, 仁也. 五者不備而能成大盜者, 天下未之有也(『莊子』, 「胠篋」).

자신이 말하고자 하는 주장을 은연중에 드러낸다. 재미있는 점은 현대 중국어에서도 道(dào)와 盜(dào)가 발음상 차이가 나지 않는다는 사실이다. 장자의 도는 선을 추구하는 공자(孔子)와 같은 성현의 도(道)도 아니고, 반(反)진리이고 악인 도둑의 도(盜)도 아니다. 장자는 진리/반진리, 가치/반가치, 선/악과 같은 엄격한 이분법을 넘어서려 했다. 특히 다음의 인용문은 비판 대상의 언어를 사용하여 비판 대상의 모순점을 지적하는 매우 극단적인 사례다.

유가(儒家)는 『시경』(詩經)이나 『예기』(禮記)를 구실로 삼아 무덤을 파헤친다. 대유(大儒)가 아랫사람에게 말한다. “슬슬 날이 밝아 온다. 일이 어찌 되어 가는가?” 아랫사람인 소유(小儒)가 묘혈에서 말한다. “아직 죽은 자의 속옷을 벗기지 못했습니다. 입에는 구슬이 들어 있습니다. 『시경』에도 있듯이, ‘푸릇푸릇한 보리가 무덤가에 돋았다. 살아 있을 때 남에게 베풀지 못했는데, 죽어서 구슬을 물고 있는 것이 무슨 필요가 있는가?’입니다.” 이 말을 한 다음에 송장의 귀밀털을 잡고 턱수염을 누르자, 다른 소유(小儒)들이 쇠망치로 송장의 턱을 치고 뺨을 서서히 벌려서, 입 속의 구슬을 상처가 나지 않도록 조심하면서 훔쳐가는 것이었다.⁵⁾

이 인용문에서 장자는 지식인들이 입으로는 군자를 운운하면서 겉과 속이 다른 위선적인 태도를 보이는 것에 대해 신랄한 비판을 가한다. 당시의 장례 문화에서는 지체가 높은 사람을 매장할 때 입에 구슬을 물렸다. 이 이야기에서 유자(儒者)는 구슬을 훔쳐 가면서 유교의 주요 경전 가운데 하나인 『시경』을 인용한다. 부조리한 현실에서 학문을 이용해 자기 이득을 챙기는 어용학자들에 대한 예리한 풍자다.

동양의 지성사에서 주류사상인 유가(儒家)사상에 대해 비주류의 입장에서 ‘근본적’으로 문제를 제기한 철학사유는 노자(老子)와 장자(莊子)를 중심으로 하는 도가(道家)사상이다. 한편 서양의 지성사에서 주류사상인 플라톤주의에 대해 ‘근본적’으로 문제를 제기한 철학사유는 ‘해체주의’라고 볼 수 있다. 여기서 ‘플라톤주의/유가’는 ① 구분의 절대화/위계적 서열주의 ② 이데아론/정명론 ③ 목적론적 동일성 추구/인간문명주의로 정리 가능하다. 한편 ‘해체주의/도가’는 ① 차이에 대한 수평적인 열림/도(道)와 현(玄) ② 차연의 텍스트성/상호관계론적 일원론으로 정리 가능하다(김영주 2006, 27-28).

5) 儒以詩禮發冢。大儒臚傳曰。東方作矣。事之何若。小儒曰。未解裙襦。口中有珠。詩固有之曰。青青之麥。生於陵陂。生不布施。死何含珠爲。接其鬢。擊其顙。儒以金椎控其頤。徐別其頰。無傷口中珠(『莊子』, 「外物」).

‘해체’(deconstruction)는 데리다(Jacques Derrida, 1930-2004)가 서양의 전통적인 이성 중심의 형이상학을 비판하기 위해 정식화한 개념이다. 여기서 ‘해체’는 ① 모든 가치들을 어떤 절대적 진리로 수렴하고자 하는 형이상학적 입장과 이것 아니면 저것을 선택하도록 강요하는 이분법을 비판한다. ② 일체의 중심 지향적 사유를 거부한다. 해체는 상반된 두 개의 가치가 있다고 할 때, 이 가치들을 공평하게 인정하는 ‘양면’(兩面; biphasic)을 지향한다.

서발턴 연구에서도 대문자주체(I)로 표기되는 ‘절대 진리’는 이제 더 이상 없다고 말하면서, 다만 권력의 유무에 따라 결정되는 지식체제의 정치적 특성만이 존재한다는 것을 강조한다(김영선 2011, 40). 또한 판별하고 우열을 가르는 이항대립적 논리를 비판한다. 장자는 언어[언(言)]에 관해 말할 때 자주 ‘변(辯)’이라는 글자를 쓴다. 변(辯)의 자원(字源)은 변(辨)이다. 여기서 말언(言)은 곧 칼도(刀)이다. 시(是)/비(非), 선(善)/악(惡), 미(美)/추(醜), 대(大)/소(小)와 같이 언어는 사물을 갈라냄으로써 판별하고 구별한다. 유교의 입장에서 보면 이런 이항대립은 서로 배타적인 우열관계다. 주로 인(仁)/불인(不仁), 의(義)/불의(不義), 군자(君子)/소인(小人)을 가르는 ‘정명론’으로 나타난다. 하지만 장자에 의하면 삶/죽음, 빛/어둠, 선/악, 미/추, 호/불호, 참/거짓 등과 같은 이분법적 인지는 자아와 세계를 이해하는 이항 대립적 기호로서 인간의 정서가 자연스러움을 잃고 질곡 속에 갇히게 한다. 장자는 두 항이 보충적인 대대(待對)관계에 있다고 바라보면서 동등하게 ‘생성’에 참여한다고 파악했다.

‘생’(生)과 아울러 ‘사’(死)가 있다. 또한 ‘사’와 아울러 ‘생’이 있다. ‘가능함’과 아울러 ‘불가능함’이 있다. 마찬가지로 ‘불가능함’과 아울러 ‘가능함’이 있다. ‘옳음’에 의거해 ‘그름’이 존재하며, ‘그름’에 의거해 ‘옳음’이 존재한다. 따라서 성인(聖人)은 상대적 차별·대립의 입장에 의하지 않고 사물을 천(天: 자연)에 비추어 본다.⁶⁾

모든 사물은 항상 상대성을 가지고 있다. 이것과 저것, 생과 사, 옳음과 그름 등은 상대적으로 설정되는 것이다. 그 어떤 가치도 상반된 다른 대상이 없으면 존재할 수 없다. 노자도 말한다. “선한 자는 선하지 못한 사람의 스승이며, 선하지 못한 사람은 선한 사람의 보탬이 된다.”⁷⁾ 선하지 못한 사람이 있는 덕분에 선한 사람이 빛을 발한다.

6) 方生方死, 方死方生. 方可方不可, 方不可方可. 因是因非, 因非因是. 是以聖人不由而照之於天(『莊子』, 『齊物論』).

7) 善人者不善人之師, 不善人者善人之資(『老子』, 『27장』).

이러한 상반된 가치들 사이의 공존은 하나의 ‘역설’이다. ‘역설’이란 말은 고대 그리스 철학에 나오는 개념인 파라독사(Paradoxa)의 번역어다. 여기서 파라(Para)는 아울러 나란히 간다는 뜻이고 독사(Doxa)는 의견을 뜻한다. 파라독사라는 개념에는 상반된 가치가 함께 나란히 간다는 의미가 들어있다.

세상 사람들은 모두 자기의 의견만을 주장하고 타인을 그 의견에 따르게끔 하는데 마음을 쓰면서, 그 모든 것이 자연 그대로 하나라는 사실을 모른다. 이것을 조삼(朝三)이라고 한다. 그러면 조삼이란 무엇인가. 다음과 같은 이야기가 있는데, 원숭이를 기르는 사람이 원숭이에게 도토리를 나누어 주면서 “아침에는 세 개, 저녁에는 네 개를 주마.”라고 했다. 그러자 원숭이들은 모두 화를 낸다. 이번에는 원숭이를 기르는 사람이 “그렇다면 아침에는 네 개, 저녁에는 세 개를 주마.”라고 했다. 그러자 원숭이들은 모두 기뻐한다. 이와 같이 이름과 실질은 아무런 변화가 없는데, 기쁨과 노여움의 감정이 작용한다. 이는 눈앞의 이익에 마음을 빼겨 시비의 가치판단을 하기 때문에 발생하는 것이다. 따라서 성인(聖人)은 시비의 대립을 조화시켜, 천균(天鈞, 자연의 균형, 만물제동의 원리)에서 쉰다. 이를 양행(兩行)이라고 한다.⁸⁾

‘양행’(兩行)이란 ‘파라독사’(Paradoxa)와 마찬가지로 자신의 협소한 가치판단에 의해 시비(是非)를 구분하지 않고 시(是)와 비(非)를 있는 그대로 놓아두는 것을 의미한다. 사람들의 관점은 각자 나름대로 자기만의 설득력이 있는 논점이 있는데, 이를 모두 용인해 주어야 한다는 것이 장자의 생각이다. 양행은 진리에 대한 독선적인 인식을 시와 비 사이의 무궁한 변화 속에 놓아두고자 한다. 시와 비, 선과 악 등의 차별은 나는 옳거나 선이고 너는 그르거나 악이라는 한정짓기를 통해 자기 자신의 위상을 강화하는 편 가르기의 수단에 불과하다.

과연 저것과 이것 간의 구별이 존재하는 것일까? 과연 저것과 이것 간의 구별이 존재하지 않는 것일까? 저것과 이것이 그 짝을 얻을 수 없는 경지(대립을 초월한 경지)를 ‘도추’(道樞, 도의 지도리)라고 한다. 추(樞, 지도리)를 비로소 얻게 되면 그것이 ‘환중’(環中, 둥근 원의 중심)이며, 이로 인해 무궁한 변화에 응한다. 옳음도 하나의 무궁함이며 그름 또한

8) 勞神明爲一，而不知其同也。謂之朝三。何謂朝三。曰，狙公賦茅曰，朝三而暮四。衆狙皆怒。曰，然則朝四而暮三。衆狙皆悅。名實未虧而喜怒爲用，亦因是也。是以聖人之和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行(『莊子』, 『齊物論』).

하나의 무궁함이다. 따라서 시비에 매몰되어 있는 태도는 명지(明智, 시비의 대립을 넘어선 밝은 지혜)에 의해서 비춰 보느니만 못하다고 하는 것이다.⁹⁾

도추(道樞)에서 추(樞)는 ‘지도리’란 의미로, 열고 닫는 문의 위아래로 쏘는 둥근 축을 말한다. 문은 이 지도리가 있음으로써 열고 닫을 수 있다. 열면 바깥세상이 펼쳐지고 닫으면 안세상이 펼쳐진다. 바깥과 안은 별개로 떨어져 대립하는 것이 아니라 함께 동시에 존재한다. 도추(道樞)는 바깥과 안이 공존하듯 이것과 저것의 상호 대립을 없앨 수 있는 무차별의 세계에 대한 은유다. 이 세계에서 대립적 요소들은 “동시에 그리고 한꺼번에” 사유된다. 비록 시(是)와 비(非)가 부단히 상호 변화하지만 도는 그 가운데에서 계속 존재한다.

장자는 언어적 절대성과 동일성을 비판하면서 ‘차이’를 강조한다.

시작이 있다면, 그 앞에 ‘아직 시작이 없었던 때’가 있으며, 다시 더 그 앞의 ‘아직 시작이 없었던 때가 없었던 때’가 있게 마련이다. 유(有)가 있고 무(無)가 있는 경우, 그 앞의 유와 무 이전의 때가 있고, 또한 그 앞의 유와 무가 나타난 이전의 이전이 있게 마련이다. 갑자기 유와 무가 있는데, 유와 무를 말함에 있어 과연 어느 쪽이 유이고 어느 쪽이 무인지 알 수 없다. 현재 나는 의견을 피력했는데, 나의 의견은 과연 말한 것이 되는 것일까? 말하지 않은 것이 되는 것일까?¹⁰⁾

이와 같이 기원에 대한 추적은 무한히 이전으로 소급되어 올라간다. 장자는 ‘무’(無)마저도 상대적으로 본다. 무는 그 앞에 그 ‘무가 없는 무’, 또 그 앞에 ‘무가 없는 무가 없는 무’ 등 끝없이 이어진다. 이로써 무궁한 시간과 공간의 체계가 열린다. 언어도 마찬가지다. 어떤 개념이 있을 때 그 개념을 있도록 만든 다른 개념이 선행한다. 이 다른 개념 또한 또 다른 개념 덕분에 존재할 수 있게 되었을 것이다. 위 인용문에는 언어적 절대성과 동일성을 비판하면서 ‘차이’를 강조하는 현대철학의 ‘해체주의’에 나타나는 상대주의적 언어관마저 엿보인다. 어떤 개념이 규정될 수 있는 것은 다른 개념과의 ‘차이’에 의해 비로소 가능하다. 그 개념이 단독으로 의미를 간직할 수 있는 자기 동일성은 있을 수

9) 果且有彼是乎哉。果且無彼是乎哉。彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰，莫若以明(『莊子』，『齊物論』)。

10) 有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎，其果無謂乎(『莊子』，『齊物論』)。

없다. 버드나무 잎을 버드나무 잎이라고 말할 수 있으려면 아카시아 잎, 은행나무 잎 등 다른 종류의 나뭇잎들이 있어야 비로소 가능하다. ‘차이’의 철학적 의미를 소쉬르(F. Saussure, 1857-1913)와 데리다의 언어관에 의해 한번 풀어 보자. 소쉬르에 의하면 언어의 의미작용은 시니피앙(Signifiant, 기표, 청각과 시각이 받아들이는 감성적 측면)과 시니피에(signifié, 기의, 기표에 상응하는 개념적 측면)에 의해 이루어진다. 그런데 여기서 기의는 기표들의 차이 관계에 따라 규정된다. 예를 들어서 ‘개소리’라는 기표가 ‘쓸데없는 소리’라는 기의로 확정되기 위해서는 ‘아름다운 소리’라는 기의를 지닌 ‘새소리’, ‘계곡의 물소리’ 등의 차이가 나는 다른 기표들이 있어야 가능하다. 다시 말해 ‘개소리’는 다른 여타의 소리들과 비교가 되어야만 비로소 ‘개소리’라는 의미가 확정된다. 소쉬르의 기호체계에서는 비교되는 기표들의 수가 한정되어 있기 때문에 모든 비교가 끝난 이후에 기의는 확정될 수 있다.

그러나 데리다는 기표들의 수가 한정되어 있다고 보지 않는다. 한 기표가 기의를 갖기 위해서는 다른 모든 기표들과 대비되어야 한다. 그런데 데리다에 의하면 이 비교되어야만 할 기표들이 무한하기 때문에 기의를 확정할 차이들의 비교는 끝이 없다. 즉, 개소리라는 기표는 새소리, 계곡의 물소리, 바람소리, 사람의 노랫소리 등 끝없이 다른 기표들과 비교만 될 뿐이다. 비교가 끝나지 않으니 개소리는 ‘쓸데없는 소리’라는 기의로 확정되지 못한다. 기표는 다른 기표와 공간적 간격을 지니는 차이의 관계망에서 계속 운동하고 또 시간적으로도 계속 미루어진다. 데리다는 이러한 차이 작용을 나타내기 위해 ‘차연’(差延, *différance*)이란 신조어를 만들어 냈다. ‘차연’(差延)이란 말은 공간적인 차이와 시간적인 연기를 함께 나타낸 말이다. 데리다에 의하면 모든 기표는 명확한 의미를 지닌 개념으로 확정될 수 없다. 데리다의 ‘차연’(差延, *différance*)을 장자의 개념에서 찾자면 ‘차수’(差數; 차이의 도리)가 될 것이다.

도(道)의 입장에서 보면, [만물제동이어서] 사물에 귀한 것과 천한 것은 없다. [하지만] 사물의 입장에서 보면, [상대성에 의해] 스스로를 귀하다고 여기고 상대방을 천하다고 간주한다. 세속적인 입장에서 보면, [주관 없이 유행을 따르게 되어] 귀한 것과 천한 것의 차이는 자기에게는 없다. [사물의] 차이라는 관점에서 볼 때 각기 큰 것에 대해 크다고 한다면 만물이 크지 않은 것이 없고, 각기 작은 것에 대해 작다고 한다면 만물이 작지 않은 것이 없다. [따라서] 천지도 돌피 알과 같이 작은 것이 됨을 알고, 가느다란 털끝도 언덕이나 산처럼 큰 것이 됨을 안다면, [사물의] ‘차이의 도리’[차수(差數)]는 분명해질 것이다.¹¹⁾

이미 국내에서도 상당히 많은 연구물이 나와 있듯이 장자와 해체주의 철학자 데리다의 언어관은 개념의 불확정성과 한계를 강조한다는 점에서 통하는 부분이 많다. 개념의 불확정성을 강조하는 언어관은 절대적인 원리라고 선전되면서 우리를 억압하고 있는 어떤 독단적인 가치를 비판하는 데 효과적인 도구가 될 수 있다. 왜냐하면 이 절대 원리라고 주장되고 있는 것도 일종에 하나의 개념인 바, 이 언어관에 의하면 어떤 절대주의의 개념이라 하더라도 결코 확정될 수 없기 때문이다. 이런 맥락에서 바라보자면 이른바 절대적인 원리는 존재할 수가 없다. 장자는 사람들의 의식을 한 방향으로만 흐르게 하는 일체의 독단적인 가치들을 ‘무화’(無化)시키고자 했다. 어떤 사람들은 “장자가 주장하는 ‘천지 대자연의 도’라는 것도 하나의 절대 가치가 아닌가?”하고 문제를 제기할 수도 있다. 하지만 ‘천지 대자연의 도’는 어떤 확정된 의미를 그 안에 담고 있지는 않다. 장자는 삼라만상에 내재되어 있으면서 동시에 삼라만상을 외부에서 통솔하는 이 ‘천지 대자연의 도’를 언어적 틀 안에 가두어 두려 하지 않았다.

또 하나, 이와 관련해 장자의 언어관에 나타난 특징은 앞서 언급한 바 있는 그의 글쓰기 패턴에서도 잘 드러난다. 그는 개념들을 자기 사상을 드러내기 위한 장난감 같은 것으로 취급했다. 장자는 개념들을 해체하거나 다시 역설적인 형태로 종합했다. 나아가 이질적인 개념들을 함께 짝지어놓곤 했다. 예컨대 장자는 도덕적 권위의 상징인 공자(孔子)를 어떤 곳에서는 희화화하고 다른 어떤 곳에서는 장자 자신의 사상을 정당화하는 수단으로 삼았다. 혹은 인의 도덕의 상징인 백이와 악함의 상징인 도척을 동일선상에 놓음으로써 세간의 통념을 무너뜨린다. 또한 공자의 정명(正名, 명분을 바로 세움)론을 반박하기 위해 무명인(無名人, 명분을 우습게 보는 사람)이라는 가상의 인물을 등장시키기도 한다.

장자의 글쓰기 패턴에 나타나는 역설적 어법은 사회에서 유통되는 본질주의적 이데올로기를 전술적으로 활용하기 위한 것이었고, 이 전술은 하나의 이론 체계라기보다는 ‘상황적’ 대응이었다. 이는 어느 이론에도 치우치지 않으면서 이미 만연되어 있는 부정적인 현실에 개입하려는, 일정한 틀 거리 안에서 작동되는 입장들 사이를 넘나들고 때로는 비틀고자 하는 ‘해체’적 접근이다. 그러면 장자의 역설적 어법이 ‘이상적 인간형’과 관련해서는 어떻게 나타나는지 구체적으로 살펴보자.

11) 以道觀之，物无貴賤。以物觀之，自貴而相賤。以俗觀之，貴賤不在己。以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大，因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之爲稊米也，知毫末之爲丘山也，則差數觀矣(『莊子』, 『秋水』).

Ⅲ. 쓸모없어 보이는 건강한 루저(Loser)의 역할

『장자』는 생명을 보존하기조차 힘든 시대적 한계 상황, 논쟁들 간의 끊임없는 갈등에 대한 염증, 미래의 전망에 대한 불안감에 대한 내용으로 점철되어 있다. 장자는 말한다. “[당시의 제후들이] 다른 나라의 사(士)와 민(民)을 죽이고 인민(人民)의 토지를 자기 것으로 하며, 자기 자신의 육체와 정신을 길러 만족하는 것은, 그 전쟁이 [아무리 인의(仁義)를 위한 것이라고 말한다 할지라도] 과연 어느 쪽이 옳은지 알 수가 없다.”¹²⁾ 장자와 동시대인 맹자(孟子)의 경우는 사회적 지위가 장자보다 높았고 귀족들의 집을 드나들었으며 그의 사상은 비교적 통치자의 입장에 속해 있어 이른바 ‘상위주체’라고 볼 수 있었다. 그러나 장자는 경제적으로나 사회적으로 불우했던 ‘하위주체’¹³⁾ 서발틴였으며, 그의 사상은 피치자들의 고통을 날카롭게 반영하고 있다. 특히 『장자』 「인간세」 편에는 극단적인 혼란 속의 어두운 인간관계가 잘 묘사되어 있으며, 통치계급에 대한 관계에서 겪는 여러 어려움을 구체적으로 표현해주고 있다. 장자의 비극의식은 2차대전이 끝난 후 서구에서 유행한 실존주의의 문제의식과 통하는 점이 많다(劉笑敢 1998, 26-27).

서발틴으로서 장자의 비극의식은 크게 세 가지 차원으로 정리가 가능하다. ① 신체적 불완전·선천적 장애 및 후천적 손상에 대한 비극 의식이다. ② 사회에서 쓰이지 못함(無用)에 대한 비극 의식이다. ③ 삶의 소멸 즉 죽음에 대한 비극 의식이다. 장자 철학의 계기는 인간이 겪는 이 세 가지 근원적인 비극 의식에 대해 해법을 마련하기 위한 것이었다(이택용 2014, 62).

특히 『장자』에서는 장애인에 대한 매우 독특한 관점이 있다. 장자는 이상적 인간형의 한 본보기로 장애인들을 예로 든다. 단지 사회적으로만 열악한 것이 아니라 생물학적으로도 열악한 장애인으로서의 서발틴은 장자에 의해 ‘상위주체’로 등극한다. 장자는 ‘쓸모없는’ 존재라 해도 결코 열등감에 빠질 필요가 없으며, ‘쓸모없음’이 오히려 현실로부터 다투지 않는 삶을 살 수 있도록 한다고 역설한다. 장자에게 서발틴은 실패자가 아니라, 오히려 남에게 휘어 잡히지 않고 자기 본연의 삶을 살아갈 수 있는 기회를 획득한 자다.

지리소(支離疏)라는 사람은 턱이 배꼽으로 가려지고 어깨가 정수리보다 높으며, 상투는 하늘로 뻗어 있고 오장(五臟)이 위로 올라가 있으며, 두 개의 넓적다리가 갈비뼈와 이어져

12) 夫殺人之士民，兼人之土地，以養吾私與吾神者，其戰不知孰善(『莊子』, 「徐無鬼」).

있다. (이와 같이 모습이 추한 남자였지만) 옷을 꿰매거나 빨래를 하면서 충분히 먹고살아 갈 수 있고, 산가지를 흔들고 쌀을 흩뿌리며 접을 치면 열 사람의 식구는 먹여 살릴 수 있다. 정부에서 징집령이 내려져도 지리소는 (장애인이거나 병역의무가 없으므로 징집을 하는 장소에서) 소매를 걷어붙인 채 사람들 사이를 태연하게 다닐 수 있고, 정부에서 큰 역사(役事)가 있을 때 인부를 모으면 지리소는 오랫동안 있어 온 장애로 인해 일이 배당되지 않았다.¹³⁾

장자가 살았던 시기에 지리소와 같이 ‘서발턴’이면서 몸도 극단적으로 불편한 사람들은 경계 바깥에 있는 타자이고 호모 사케르(Homo Sacer; 벌거벗은 생명)였다. 장자는 당시의 사회적 통념(지금도 크게 바뀐 것 같지는 않지만)에 반대하면서 국지적이고 소수인 억압당하는 타자의 목소리를 새로운 시각에서 활성화한다. 장애인인 지리소가 건강하게 태어난 사람보다 행복하다는 장자의 역설은 자신을 지지해주는 버팀목이 망가지고 어느 곳에서도 최소한의 안전을 보장받을 수 없는 부조리한 현실에 대한 풍자다. 동시에 지리소가 권력의 입장에서 볼 때 별 쓸모가 없는 장애인인 덕분에 오히려 자유스럽다고 말함으로써 권력의 잔인성을 폭로한다. 「덕충부」에 나오는 인기지리무신(闖跂支離無脰, 절름발이이자 꼽추이며 언청이)이나 웅양대영(甕養大癩, 커다란 혹이 달린 사람)도 지리소와 같은 불구자로 이상적 인간형에 가까운 인물로 그려진다.

‘정상’의 부류에 속하는 자들이 ‘비정상’을 배타적으로 밀어내는 근본적인 이유는, 도리어, 배척하는 자들 내부에서 찾아진다. 이를 비유적으로 표현하면, 힐난의 대상을 가리키는 손가락은 검지 하나지만 나머지 손가락 네 개는 모두 비난을 하는 사람 쪽으로 향해 있는 것과 마찬가지이다. ‘정상’이라고 생각하는 사람들에게 있어 ‘이방인’ 혹은 ‘비정상’은 일상적인 ‘행동’에 걸림돌로 인식된다. ‘이방인’이나 ‘비정상인’은 ‘토박이’나 ‘정상인’들이 당연히 여기는 것들에 대해 의문을 제기하거나, 나아가 토박이나 정상인들이 행하는 방식과는 다른 방식으로 행동 할 수 있기 때문이다(김광기 2008, 298-299). ‘정상’이란 다수에게 유리하도록 이데올로기화 과정을 거친 하나의 명칭이다. 특정 사회 단위가 다수일 뿐 아니라 ‘그래야만’하는 ‘올바르고 제대로 된’ 집단이라면, 반대로 해당 속성을 갖지 못한 사회 단위는 ‘그러지 말아야’하는 틀리고 그릇된 집단이 된다(Zygmunt Bauman 외 2016, 122-123).¹⁴⁾

13) 支離疏者，頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀爲脅。挫鍼治癰，足以黜口，鼓箠播精，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(『莊子』, 「人間世」).

14) 허버트 조지 웰스(H.G.Wells)는 『눈먼 자들의 나라』라는 단편 소설에서 이런 측면을 잘 드러낸다.

사실 비정상 혹은 불완전함이란 상대적인 것이다. 이를테면 베어낸 시든 목초 더미는 쓸모없이 느껴지지만 넓은 들판에서 목초들이 시들어 노랗게 되는 광경은 우리에게 멋진 경치를 선사한다. 생명 그 자체나 자연 사물에 나쁜 원칙이란 존재하지 않는다. 마찬가지로 자연물로서의 인간에게도 나쁜 원칙이란 없다. 어떤 모양과 형태를 지니던 이미 그것 자체로 의미가 있다. 인간의 불완전한 마음도 그 자체로 의의를 지닌다. 마음이 비뚤어진 사람을 치료하고자 하는 어떤 심리치료사가 있다고 하자. 그는 비뚤어진 사람의 마음을 똑바른 마음이 되도록 하는 데 관심을 기울이기 보다는, 오히려 마음이 비뚤어진 사람으로 하여금 그 비뚤어진 마음에 익숙하도록 도와야 한다. 자연의 견지에서 보면 모두가 나름대로 자기 존재 의의를 지니기 때문이다. 장자의 장애인에 대한 여러 언설은 얼핏 푸코(Michel Foucault, 1926-1984)의 관점을 떠올리게 만든다. 푸코의 관점에서 볼 때 장애는 전(前)사회적인, 손상된 신체성으로만 환원되는 것이 아니다. 이 신체성은 오히려 사회적 규율의 결과다. 신체에 대한 우리 생각은 미학적·도덕적·규범적·사회적·의학적 상상과 무관하지 않으며, 따라서 신체에 대한 우리 생각을 비판적으로 바라보는 안목이 필요하다는 것이 푸코의 진단이다(이지은 2014, 323-332).

장애인을 이상적 인간형으로 상징하는 역설적 어법은 다음의 우화에서 절정을 이룬다. 여기서 장애인은 모든 이들의 귀감이 될 수 있는 이상적 인간형의 전형으로 그려져 있다.

노(魯)나라에 형벌로 한쪽 발을 잘린 왕태(王駘)라는 사람이 있었다. 덕이 아주 높아서 그를 추종하는 사람의 수가 공자(孔子)와 같았다. 상계(常季)가 공자에게 묻는다. “왕태는 외발이임에도 불구하고, 그를 추종하는 사람이 선생님의 제자와 함께 노나라를 반씩 나누었습니다. 그는 서 있을 때에도 가르치는 것이 없고 앉아 있을 때에도 의논하는 일이 없는 데, 마음을 비우고 찾아간 사람이 가득 채워져서 돌아옵니다. 과연 말 없는 가르침이라는 것이 있어서, 가르치기 위한 특별한 형식이 없어도 마음속으로부터 깨닫게끔 하는 것일까요? 그는 어떤 사람입니까?” 공자가 대답했다. “그분은 성인이다. 나는 단지 우물쭈물하다가 아직 찾아뵙지 못하고 있을 따름이다. ... 만물을 서로 다르다고 하는 차별의 관점에서 보면, 한 몸에 있는 간과 쓸개라 하더라도 초(楚)나라와 월(越)나라만큼이나 멀리 떨어져 있는 것이 된다. 그러나 만물은 다 같다고 하는 무차별의 관점에서 보면, 만물은 모두 하나

애꾸눈 남자는 자기가 차별을 받던 눈이 두 개인 자들의 세상에서 나와 눈먼 자들이 사는 계곡으로 들어간다. 당연히 그는 눈이 하나라도 있기 때문에 이곳에서는 왕 대접을 받으리라 기대한다. 하지만 그런 일은 일어나지 않는다. 애꾸눈 남자는 눈먼 자들의 나라에서 칭송받기는커녕 혐오의 대상의 되고 괴물처럼 취급받는다. 눈먼 자들의 나라에서 애꾸눈 남자는 비정상인으로 취급받는다 (Wells 2014). 정상과 비정상의 구분은 단지 다수와 소수의 구분일 뿐이다.

다. … 만물은 다 같다고 하는 하나의 입장에서 보면 상실이라는 것은 있을 수가 없다. 따라서 왕태는 발을 잃은 것 정도는 몸에 붙은 흙을 털어 버리는 것쯤으로 여긴다.” … 상계가 다시 묻는다. “왕태가 스스로를 수양하는 것은 자신의 지혜로 그 마음을 터득하고, 스스로의 마음으로 변치 않는 마음을 얻은 것일 뿐입니다(남에게 베푸는 것이 없는 자기만을 위한 수양으로 보입니다). 그런데 사람들은 왜 그에게 모여드는 것입니까?” 공자가 대답한다. “사람들은 흐르는 물을 거울로 삼지 않고, 정지된 물을 거울로 삼아 자기의 모양을 비춰보는 것이다. 오직 잔잔하게 가라앉은 물만이 멈추어 있기를 원하는 자를 고요하게 멈추어 있게 할 수 있다.”¹⁵⁾

왕태는 형벌을 받아 한쪽 발이 잘린 장애인이다. 하지만 그는 노나라에서 공자와 대등하게 학문적·인격적으로 칭송을 받고 있다. 상계에 의하면 왕태는 서 있을 때에도 가르치는 것이 없고 앉아 있을 때에도 의논하는 일이 없다. 하지만 마음을 비우고 그를 찾아간 사람은 가득 채워져서 돌아온다. 사람 몸 안에 있는 간과 쓸개는 매우 가깝게 붙어 있다. 그러나 초나라와 월나라는 멀리 떨어져 있다. 만물이 서로 다르다는 차별의 관점으로부터 바라보면 간과 쓸개와 같이 가까운 것도 양자강 중류에 있었던 초나라와 양자강 하구 부근에 있었던 월나라 사이의 거리와 같이 멀게 느껴진다. 왕태는 일체의 차별상을 벗어난 존재로 묘사된다. 하지만 왕태가 비록 이런 경지를 터득했다고 하더라도 그것은 왕태의 내면에서 벌어진 일일 뿐, 왜 많은 사람들이 그를 흠모해 찾아오는지에 대한 이유는 설명하지 못한다. 공자의 설명에 의하면 오직 마음을 비운 자만이 마음을 비우기를 원하는 자에게 마음을 비우게끔 할 수가 있다. 이 문답에서 핵심은 인용문 후반부에 있는 상계의 질문에 잘 녹아 들어있다. 왕태가 남에게 베푸는 것이 아닌 자기만을 위한 ‘이기적인’ 수양을 한 것으로 보이는데 사람들이 구름같이 모인 이유는 왕태의 강력한 ‘자기 본성에 대한 충실성’에서 찾을 수 있다. 사람들이, 유동하는 물처럼 주변의 상황에 섭슬리곤 하는 자신들의 불편한 마음을 진정시킬 해결책을, ‘자기 본성에 충실’[흐르는 물이 아닌 고요하게 정지된 물]한 왕태로부터 찾아냈기 때문이다.

장자는 사람을 마치 아름다운 자연사물을 바라보듯이 바라보려 했다. 우리는 폭포나 바다를 볼 때 있는 그대로 바라보지, 자기만의 가치관을 거기에 부여하지는 않는다. 아무런

15) 魯有兀者王骀。從之遊者，與仲尼相若。常季問於仲尼曰。王骀兀者也，從之遊者，與夫子中分魯。立不教，坐不議，虛而往，實而歸。固有不言之教，無形而心成者邪。是何人也。”仲尼曰。夫子聖人也。丘也直後而未往耳。… 自其異者視之，肝膽楚越也。自其同者視之，萬物皆一也。… 物視其所一，而不見其所喪。視喪其足，猶遺土也。常季曰。彼爲己，以其知，得其心，以其心，得其常心。物何爲最之哉。仲尼曰。人莫鑑於流水，而鑑於止水。唯止能止衆止(『莊子』, 「德充符」).

편견도 없이 바라본다. 장자는 세간에서 통용되고 있는 도덕률이나 지식이 개인의 자연적 본성을 억압하는 것에 대해 깊은 불만을 가지면서, ‘양생’(養生)을 강조하였다. 우리의 정신은 천리(天理, 자연의 결)에 따라 발현되어야만 한다. 하지만 이 자연성을 하나의 독단적인 가치로 생각해 집착한다면 그 자체가 자연성을 거스르는 행위가 될 수 있다. 자연 그대로의 성정에 따르는 방식은 ‘사람에 따라 다르게’ 나타나므로, 자기 자신의 자연스러운 준칙에 스스로를 맞추어 나가는 것이 양생의 요체라고 할 수 있다.

IV. ‘이기’(利己)를 넘어서 ‘애기’(愛己)로

장자는 ‘개인’의 독립된 가치를 특별히 강조했다. “자기 자신에게 내재되어 있는 자연스러운 본성에 따라 보지 않고 상대방의 관점에 휘둘려 보거나, 자기 자신에게 충실해 자연스럽게 만족하는 것이 아닌 상대방의 입장에 사로잡혀 만족하는 사람은, 남의 만족에 만족할 뿐 자기 자신의 진정한 만족을 하지 못하는 사람이다. 이런 사람은 남의 길을 따라갈 뿐 주체성을 가지고 자기 자신의 길을 가지 못하는 자유롭지 못한 사람이다.”¹⁶⁾ 장자는 자기 내면에 이미 내재되어 있는 자연 그대로의 성향에 충실해야만 한다고 충고한다. 근본적으로 볼 때 나 자신의 부자유는 상대 때문이 아니라 나 자신으로부터 비롯된 것이다. 자신에게 충실한 삶을 살아가지 않는 것은 곧 자기가 자기 스스로를 배반하는 행위다.

물오리는 비록 다리가 짧으나 그것을 이어주면 근심하고, 학은 다리가 길지만 끊어버리면 슬퍼한다.¹⁷⁾

타고난 본성은 정해진 하나의 원칙이 아니라 사람마다 다르게 나타난다. 인간은 자기가 처한 좌표에 의해 세상을 판단할 수밖에 없다. 장자는 자신의 방식을 통하여 자기 자신의 근거를 세워야만 한다고 역설했다. 자신이 유일무이한 존재라는 사실을 자각하는 자만이 타자들 또한 유일무이하다는 사실을 인정할 수 있다는 생각이다. 장자는 또 말한다. “고니는

16) 夫不自見而見彼，不自得而得彼者，是得人之得而不自得其得者也。適人之適而不自適其適者也(『莊子』, 『駢拇』).

17) 鳧脰雖短，續之則憂，鶴脰雖長，斷之則悲(『莊子』, 『駢拇』).

매일 목욕을 하지 않아도 희고, 까마귀는 매일 검은 칠을 하지 않아도 검다.”¹⁸⁾ 장자의 ‘자기에 대한 가치부여’, 이것은 이기주의(利己主義; 자기에게 이로움을 주는 행위만을 하려는 주의)가 아니라 애기주의(愛己主義; 자신을 아끼고 사랑하는 주의)다. 자기 자신에 대한 사랑을 특별히 강조했던 대표적인 사상가를 또 한 사람 들자면 바로 양주(楊朱)다. 맹자(孟子)는 양주를 다음과 같이 비판한다. “양주는 자기만을 위하였으니(위아(爲我)) 털 한 올을 뽑아 천하가 이롭게 된다 하더라도 그렇게 하지 않는다.”¹⁹⁾ 하지만 여기서 ‘위아(爲我)’는 이기주의가 아니라 개인의 존엄성을 강조한 개념이다. 양주의 논리에 의하면 자기 자신을 진정으로 소중히 여기는 사람들이 모여 공동체를 이루어야 천하는 저절로 이롭게 된다. 장자는 바로 이러한 양주의 사상을 계승한 듯 보인다.

장자가 자기에 대한 가치부여를 ‘극한적으로’ 밀고 나간 이유는 부조리한 정치현실에 대한 염증으로부터 촉발된 그의 ‘아나키즘’(anarchism)적 기질과 서발턴이라는 자신의 사회적 위상과 관련이 있는 것이었다. 당시 전국시대의 시대 상황에서 각 국가들은 민생과 관련된 각종 사회적 문제를 해결해나가기보다는 방관하면서, 소수 지배집단의 특권과 이익을 보장하기 위해 영토 확장에만 열을 올리고 있었다. 국가라는 존재는 백성들을 위해서가 아니라 소수 지배집단을 위한 ‘위원회’에 불과했다. 장자는 권력의지만이 난무하는 현실 정치와 편견에 사로잡힌 학문세계로부터 뒤로 물러나 조용히 자연의 중도에 자신을 맡기려 한다.

장자가 복수(濮水)에서 낚시를 하고 있었는데, 초(楚)나라 왕이 대부(大夫) 두 사람을 그에게 보내 자신의 뜻을 전달하도록 했다. 그들은 말한다. “선생님께 초나라의 정사를 맡기고자 합니다.” 장자는 낚싯대를 잡은 채 돌아보지도 않고 말한다. “내가 들은 바가 있습니다만, 초나라에는 신령스런 거북이 있는데 죽은 지 이미 3,000천년이나 되었다고 하더군요. 왕은 그것을 피륙으로 잘 싸서 상자에 넣어 묘당(廟堂) 위에 소중하게 보관한다고 합니다. 이 거북은 죽어서 뼈만 남은 상태에서 귀하게 대접받길 원할까요? 아니면 살아서 진흙 속에 꼬리를 끌며 다니기를 바랄까요?” 두 대부가 대답한다. “당연히 살아서 진흙 속에 꼬리를 끌며 다니기를 바라겠지요.” 장자가 말한다. “이만 돌아가시오. 나는 진흙 속에 꼬리를 끌고 다니며 살렵니다.”²⁰⁾

18) 夫鵠不日浴而白, 烏不日黔而黑(『莊子』, 「天運」).

19) 楊子取爲我, 拔一毛而利天下, 不爲也(『孟子』, 「盡心 上」).

20) 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. 王巾筭而藏之廟堂之上. 此龜者寧其死爲留骨而貴乎, 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(『莊子』, 「秋水」).

장자는 유력한 정치가로서의 삶을 거절하고 서발턴으로서의 삶을 ‘자발적’으로 선택한다. 누군가가 자기 내면에 이미 깃들어 있는 도(道)의 목소리에 응답하여 스스로의 주인이 될 때, 누군가에 의해 통제당하는 것도, 또 누군가를 통제하는 것도 불필요한 것이 된다. 장자는 바로 이런 사람들끼리 모여 살아가는 공동체를 꿈꾸었다. 장자는 인위적인 압박감을 동반한 화려한 삶을 선택하기 보다는, 서발턴의 입장이라 하더라도 자연 그대로 ‘노니는 것’[유遊]을 선택²¹⁾한다. 그러면 장자 자신을 포함해 『장자』에 출현하는 서발턴 인간형은 자신의 사회적 위상의 결핍을 어떤 방식으로 승화시키려 했을까?

V. 헤테로토피아(Heterotopia)로서의 ‘유’(遊)의 경계

장자의 억압과 구속이 없는 정신의 개방성, 그리고 ‘노니는 것’[유(遊)]의 경계는 ‘소요유’(逍遙遊) 개념으로 집약된다. 장자는 이 유희를 대붕(大鵬)이라는 거대한 새가 9만리 높은 하늘로 박차고 날아올라 남쪽 바다로 날아가는 것으로 그려낸다.

북쪽 바다[북명(北冥)]에 물고기가 있는데 그 이름을 ‘곤’(鯀)이라고 한다. 곤의 크기는 몇천 리나 되는지 알 수가 없다. 곤은 변화해서 새가 되는데 그 이름을 ‘붕’(鵬)이라고 한다. 붕의 등은 또 몇천 리나 되는지 알 수가 없다. 펼쳐 날면 그 날개는 마치 하늘을 덮은 구름과 같다. 이 새는 바다가 움직이면 (그래서 큰 바람이라도 일게 되면 그 큰 바람을 타고) 남쪽 바다[남명(南冥)]로 날아간다. 남쪽 바다란 천연(天然)의 못[천지(天池)]이다.²²⁾

21) 장자와 비슷한 ‘유희’의 철학자를 서양에서 찾자면 디오게네스(Diogenēs, BC400?-BC323)를 꼽을 수 있을 것 같다. 대왕 알렉산더가 원정을 떠나기에 앞서 디오게네스를 방문했다. 목간통에 벌거벗고 앉아 있던 디오게네스는 알렉산더에게 이렇게 말했다. “나는 그대보다 위대하다. 그대가 소유한 모든 것보다 더 많은 것을 나는 하찮게 여기므로, 그대가 소유하려 애쓰는 그 모든 것이 내겐 아무런 가치가 없다.” 알렉산더는 디오게네스와 이야기하는 동안 그에게 완전히 빠져버렸다. 그는 디오게네스에게 무엇이든지 바라는 것이 있으면 다 들어주겠다고 말했다. 그러자 디오게네스는 이렇게 대꾸한다. “거기에서 좀 비켜주십시오. 해를 가려서 못 건디겠소.” 알렉산더는 디오게네스의 요구대로 비켜주고 나서 이렇게 중얼거렸다. “만약 내가 알렉산더가 아니라면 디오게네스가 되고 싶다.”

22) 北冥有魚，其名爲鯀。鯀之大，不知其幾千里也。化而爲鳥，其名爲鵬。鵬之背，不知其幾千里也。怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也(『莊子』, 『逍遙遊』).

소요유는 ‘진정한 자아’를 다시 되새기기 위해 ‘세속적인 자아’를 없애는 무위(無爲)의 길이다. ‘무위’를 통해 세속적인 자아를 초월하면 천지 대자연이 가져다주는 ‘무한’의 지평과 만난다. 이 경지에서는 이것과 저것, 앞과 뒤, 선과 악, 아름다움과 추함 따위의 대립과 차별은 소멸되어 가지런히 하나가 된다. 장자는 인위적 질서의 내·외재적 감금상태에서 벗어나고 일체의 시·공간적 울타리를 해체하여 열린 마음의 해방을 강조한다. 장자가 볼 때 사람들은 온갖 규칙에 얽매이면서 불필요하게 자신을 구속한다. 또한 명예·돈·권력 등을 얻기 위한 싸움에 휘말려 진정한 마음의 자유를 누리지 못하고 있다. 장자는 이런 세속적 가치들을 초월하여 ‘환상적 공간 지평’에 자신을 맡기고자 한다. 장자에게 환상적 지평이란 이 세상 저편에 있는 어떤 피안적인 세계를 의미하지는 않는다. 현실 세계로부터 뒤로 물러나 아무런 거칠 것 없이 마음속에서 노닐고자 하는 ‘주관-유심(唯心)’의 ‘미적인 세계’다. 현실의 난맥상을 환상적으로 극화한 내면의 세계다.

[천근(天根)이 은양(殷陽)에서 놀다가 요수(蓼水) 물가에 이르렀을 때 때마침 무명인(無名人)과 만나자 질문을 했다] “천하를 다스리는 방법에 대해서 가르쳐 주십시오.” 무명인이 대답했다. “꺼져라! 넌 너절한 인간이다. 어찌 그런 기분 나쁜 질문을 하는가! 나는 이제 조물자(造物者)와 친구가 되려 한다. 그런데 실증이 나면 또 저 아득히 먼 하늘 저편까지 날아올 수 있는 새를 타고, 이 세상 밖으로 나가서 아무것도 없는 ‘무하유(無何有)’의 마을[무하유지향(無何有之鄉)]에서 놀며, 광활한 들판에서 살아 볼 요량이다. 그런데 너는 어째서 천하를 다스리겠다는 시시한 소리로 내 마음을 움직이려고 하는가?”²³⁾

혜자(惠子)가 장자에게 말했다. “내게 큰 나무가 있는데, 사람들은 이 나무를 가축나무라고 한다. 그 몸통은 울퉁불퉁 흑이 저서 먹줄에 맞지 않고, 그 작은 가지는 구불구불해서 규구(規矩, 동그라미를 그리는 기구와 네모를 그리는 기구)에 맞지 않는다. 길에 세워 두면 목수도 돌아보지 않는다. 지금 그대의 말은 이 가축나무와 같이 크기만 할 뿐 쓸데가 없다. …” 장자는 말했다. “그대는 너구리와 살쾅이를 보지 못했는가? 몸을 낮추어 엎드리고서 놀러 나온 닭이나 쥐를 노려, 동서로 이리저리 날뛰면서 높고 낮은 데를 가리지 않다가, 마침내는 밋에 걸려거나 그물에 걸려서 죽는다. 그런데 이우(犛牛, 검은 색 털이 길게 나 있는 소)는 그 크기가 하늘을 덮은 구름과도 같다. 이는 정말 크다고 할 수는 있지만 쥐를 잡지는 못한다. 지금 그대는 큰 나무가 있지만 그것이 쓸데가 없어 걱정하고 있는데, 그럴

23) 請問爲天下，無名人曰：去，汝鄙人也。何問之不豫也。予方將與造物者爲人，厭則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壖埌之野。汝又何帛以治天下感予之心爲(『莊子』, 「應帝王」).

다면 어쩌서 그것을 ‘무하유(無何有)의 마을’[무하유지향(無何有之鄉)], 광막한 들판에라도 심고서, 그 곁에서 무위자연하게 방랑하며, 그 아래서 소요를 해 가며 잠이라도 자지 않는가? 그러면 그 나무는 도끼에 찍혀 죽을 리도 없고 아무것도 해를 끼치지 못한다.”²⁴⁾

‘무하유지향’(無何有之鄉), 즉 아무 것도 없는 고요한 마을은 ‘무위’(無爲)라는 개념을 마음속에서 시각화한 환상의 세계이다. 장자는 이 무하유의 마을에서 아무런 목적의식 없이 무위자연의 도(道)에 자신을 맞추어 유희하고자 한다. 장자가 희구하는 ‘소요유’의 세계와 ‘무하유지향’과 같은 환상의 공간지평은 유토피아나 피안의 세계가 아니라 ‘헤테로토피아’(Hétérotopie; Heterotopia)다. ‘헤테로토피아’란 개념은 푸코의 1966년의 저작 『말과 사물: 인간과학의 고고학』, 같은 해의 논문 「헤테로토피아」, 「유토피아적 몸」, 1967년의 논문 「다른 공간들」에 등장한다. 한편 1982년의 대담 「공간, 지식, 권력」에도 이에 대한 간략한 논의가 보인다. 헤테로토피아는 주어진 사회 공간에서 발견되지만 다른 공간들과는 그 기능이 상이하거나 심지어 정반대인 어떤 단독적 공간이다. 헤테로토피아는 유토피아(utopie)와 대비되는 개념으로, 유토피아가 현실에 존재하지 않는 공간인 반면, 헤테로토피아는 현실에 존재하는 공간이다. 이처럼 현실적인 동시에 신화적인 공간들, 위치를 가지는 유토피아들, 자기 이외의 모든 장소들에 맞서서, 어떤 의미로는 그것들을 지우고 중화시키고 혹은 정화시키기 위해 마련된 장소들은 일종의 ‘반(反)공간’이다.

아마도 모든 문화와 문명에는 사회 제도 그 자체 안에 디자인되어 있는, 현실적인 장소, 실질적인 장소이면서 일종의 반(反)배치이자 실제로 현실화된 유토피아인 장소들이 있다. 그 안에서 실제 배치들, 우리 문화 내부에 있는 온갖 다른 실제 배치들은 재현되는 동시에 이의제기당하고 또 전도된다. 그것은 실제로 위치를 한정할 수 있지만 모든 장소의 바깥에 있는 장소들이다. 이 장소는 그것이 말하고 또 반영하는 온갖 배치들과는 절대적으로 다르기에, 나는 그것을 유토피아에 맞서 ‘헤테로토피아’라고 부르고자 한다 (Foucault 2014, 47).

헤테로토피아는 특히 ‘아이들이 이미 완벽하게 알고 있는’ 곳이다.

24) 惠子謂莊子曰。“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。……莊子曰。“子獨不見狸狌乎。卑身而伏，以候敖者，東西跳梁，不辟高下，中於機辟，死於罔罟。今夫斄牛，其大若垂天之雲。此能爲大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無爲其側，逍遙乎寢臥其下。不天斤斧，物無害者”(『莊子』，「逍遙遊」)。

자기 이외의 모든 장소들에 맞서서, 어떤 의미로는 그것들을 지우고 중화시키고 혹은 정화시키기 위해 마련된 장소들. 그것은 일종의 반(反)공간이다. 이 반(反)공간, 위치를 가지는 유토피아들. 아이들은 그것을 완벽하게 알고 있다. 그것은 당연히 정원의 깊숙한 곳이다. 그것은 당연히 다락방이고, 더 그럴듯하게는 다락방 한가운데 세워진 인디언 텐트이며, 아니면 — 목요일 오후 — 부모의 커다란 침대이다. 바로 이 커다란 침대에서 아이들은 대양을 발견한다. 거기서는 침대보 사이로 헤엄칠 수 있기 때문이다. 이 커다란 침대는 하늘이기도 하다. 스프링 위에서 튀어오를 수 있기 때문이다. 그것은 숲이다. 거기 숨을 수 있기 때문이다. 그것은 밤이다. 거기서 이불을 뒤집어쓰고 유명이 되기 때문이다. 그것은 마침내 쾌락이다. 부모가 돌아오면 혼날 것이기 때문이다(Foucault 2014, 13-14).

장자는 참혹한 현실에 균열을 내는 자기만의 ‘유희적’ 환상의 공간을 연출하고자 했다. “일단 출항하면 모든 것에 대해 완벽한 자율권을 행사하며 바다 위에 떠있는 선박, 곧 ‘모든 곳에 존재하지만 어디에도 고정되어 있지 않은’ 선박”(Foucault 2014, 26; 58)과 같이, 그리고 “마치 묶어 놓지 않은 배처럼 둥둥 떠다니며 마음을 텅 비우고 유희(遊)”²⁵⁾하고자 한다.

장자에게 ‘유’(遊)는 서발턴의 삶을 옥쇄는 현실 논리들을 중지시키고 그로부터 어떤 새로운 시선, 새로운 감성적 공간을 구성해내고자 하는 서발턴의 ‘대항 헤게모니’로서의 행위이다. 그리고 이것은 현상세계의 밖이나 초탈한 정신적 경계에서 노는 것을 의미한다. 확실히 장자에게는 이 세상이라는 공간으로부터 완전히 벗어나려는 충동이 있는 듯하다. 하지만 장자의 공간적 벗어남은 이 세상의 공간을 완전히 떠나 어떤 피안의 공간으로 넘어가고자 하는 데 있는 것이 아니다. 비유하자면 마음에 아름다운 정원을 만들어 놓고 그것을 감상하는 것과 같은 특별한 이유 없는 마음속에서의 향유를 의미한다. 이 공간 지형은 어떤 장소의 객관적인 물리적 성질에 의해 규정되지 않는 ‘구성되는 헤테로토피아’(박기순 2017, 134-135)이자, ‘주관-유심(唯心)’의 헤테로토피아다. 장자는 인간과 객관적인 자연의 화해를 말할 때조차, 객관적인 세계의 자연적 상태를 철저히 화자의 주관적인 내면의 장으로 이식하고자 한다(Chen Guying 1991, 128). 그러면 마지막으로 이 내면으로 이식된 자연적 상태가 자아의 확대 및 진정한 의미의 ‘자아실현’과 관련해서 어떤 의미를 도출해 내는지 살펴보도록 하자. 『장자(莊子)』에 나타나는 ‘서발턴’(Subaltern) 인간형은, ‘해체’(Deconstruction)적 전략으로서, 기존의 사회적 자아(Ego)를 넘어서 ‘생태적 자기’(Ecological Self)로 도약하고자 한다.

25) 汎若不繫之舟，虛而敖遊者也(『莊子』, 『列禦寇』).

Ⅵ. 사회적 자아(Ego)를 넘어서 ‘생태적 자기’(Ecological Self)로

우리의 평범한 인식 체계에서는 상위주체/하위주체(서발턴), 아름다운 것/추한 것, 고상한 것/저급한 것을 구분하곤 하지만, 어떤 것 하나 나름의 가치를 지니지 않는 것은 없다. 모든 자연 사물은 제각각의 자기 동질성을 추구하며 보편성을 확보한다. 장자에 의하면 인간도 다른 사물과 같이 세계에 포함되는 하나의 존재에 불과하다. 장자는 인간 중심의 논리를 뛰어넘어 대자연/우주와 조화되는 삶을 윤리적 이상으로 생각했다. 인간 세상에만 머물러 있는 윤리적 범주의 경계 지평을 확대하고자 한 것이다.

최고의 덕이 갖추어져 있던 세상에서는 (인간이) 새나 짐승과 함께 살았으며, 만물과 나란히 해 살아갔다. 이러한 세상에서 사람들이 어찌 군자와 소인의 구별을 알았겠는가? 사람들은 한결같이 지식이나 지혜가 없었고 자연 그대로의 본래의 덕으로부터 떨어지지 않았으며 한결같이 욕심이 없었다.²⁶⁾

장자가 바라는 윤리도덕의 모습은 존재자와 존재자들 사이에 지배가 없이, ‘이익 동등 고려’를 모든 대상에게 베푸는 것이었다. 존재하는 모든 자연 사물에까지 도덕적 지평이 확장된다면 ‘완성된 도덕’에 이르게 된다. 사회적 맥락 아래에서 문제 되어졌던 서발턴의 위상은 이제 그 중심이 전혀 다른 차원으로 옮겨간다.

모든 존재가 서로 유기적으로 엮여야 한다는 만물제동의 사유는 사회적인 협소한 자아 중심적 사고를 탈피해 ‘진정한 자아’를 찾는 과정과 관련된다. 진정한 자아는 현대의 심리학적 용어를 빌려와 표현해 보면 사회적인 ‘의식’ 차원과 자연 본능적인 ‘무의식’ 차원이 조화롭게 하나로 통틀어져 있는 전체적 인격이다. 장자의 관점에 의하면 이러한 전체적 인격을 가진 자만이 만물제동을 실현할 수 있다. 우리가 이 진정한 자아와 만나기 위해서는 사회적 차별을 전제하는 편협한 자아의식을 없애야만 한다. 진정한 자아와의 만남을 외면하는 사람은 자기가 자기 자신과 화합하지 못하고 있는 사람이다.

마치 진재(眞宰, 진정한 주재자)가 있을 것만 같다. 그러나 단지 그 조짐을 알아내는

26) 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(『莊子』, 「馬蹄」).

것이 불가능하다. 그것이 작용하고 있다는 사실을 자기에게 믿게끔 해야 하지만 그 형상을 볼 수가 없다. 그러한 실정은 있으나 형상은 없다. ... 실제로는 우리 몸을 주재하는 진군(眞君, 진정한 군주)이 존재한다. 그것을 인식하건 인식하지 못하건 간에 진군이 존재한다는 사실에는 변함이 없다.²⁷⁾

영대(靈臺, 진정한 자아의 마음)에는 지주가 있다. 하지만 그 지주가 무엇인지 알지 못하면 영대를 온전히 지켜낼 수 없다. 그 진정한 자아를 보지 못한 채 밖으로 발산해 버리면, 매번 그 행동은 자연의 도에 어긋나게 될 것이다. 밖으로부터의 작용이 그의 마음에 들어 왔는데 그것을 내버리지 못한다면 매번 더욱더 진정한 자아의 본성을 잃게 될 것이다.²⁸⁾

장자는 인간의 마음을 두 가지로 나눈다. 하나는 성심(成心)·사심(師心)·적심(賊心) 등과 같은 부정적인 의미의 마음이고, 다른 하나는 상심(常心)·영부(靈符)·영대(靈臺)·진재(眞宰)·진군(眞君) 등과 같은 긍정적인 의미의 마음이다. 장자는 ‘진정한 자아’를 진재(眞宰)·진군(眞君)·영대(靈臺) 등으로 표현한다. 이 진정한 자아는 ‘분석심리학’의 창시자 칼 융(C. G. Jung)이 말하는 ‘자기원형’(Archetypus des Selbst)과도 같은 성격의 것이다. ‘자기원형’이란 사회적 경험 속에서 성장하는 ‘의식’뿐만이 아니라 ‘무의식’까지 포괄하는 자연적 인격을 뜻한다(이부영 2007, 113). 장자는 사회적인 삶 속에서 학습된 헛된 자아인 성심(成心, 선입견이나 편견)을 비판하면서, 상아(喪我, 헛된 자의식을 해체)해야만 한다고 말한다. 그러면 이러한 사회적 자아가 잠시 없어진 자리에 진정한 자아가 고개를 내민다. 우리 모두는 천지 대자연과 화합할 수 있는 원초적인 힘을 이미 내 마음속에 간직하고 있다. 장자에 의하면 진재·진군·영대와 대면하게 되면 나를 지치게 하는 여러 잡념과 욕망 그리고 갖가지 구속으로부터 벗어나게 되어 만물의 본질을 꿰뚫어볼 수 있다. 우리가 진정한 의미에서 자아실현을 하고자 한다면 우선 ‘진정한 자아’를 인식하는 것이 우선이다. 대부분의 경우 진정한 자아에 대한 인식을 도외시 한 채 자아를 실현하려고 노력하기 때문이다. 이는 우선순위가 뒤바뀐 것이다. 그리고 ‘진정한 자아’를 인식하기 위해서는 일단 ‘성심’(成心)과 같은 헛된 자아를 걷어내야만 한다. 이를 간단하게 도식화하면, ‘헛된 자아를 걷어냄→진정한 자아와 만남→자아를 실현함’이 된다.

27) 若有眞宰, 而特不得其朕, 可行已信, 而不見其形, 有情而無形, ... 其有眞君存焉, 如求得其情與不得, 無益損乎其眞(『莊子』, 「齊物論」).

28) 靈臺者有持, 而不知其所持, 而不可持者也, 不見其誠已而發, 每發而不當, 業入而不舍, 每更爲失(『莊子』, 「庚桑楚」).

남곽자기(南郭子綦)가 책상에 의지해 앉아 하늘을 우러러보며 천천히 숨을 내쉬니, 몸이 풀어진 듯하며 자기를 잃은 것만 같았다. 제자인 안성자유(顔成子游)는 앞에서 모시고 서 있다가 다음과 같이 말한다. “어떻게 된 까닭입니까? (어떻게 하면 이렇게) 몸은 본래 마른 나무만 같이 할 수 있고, 마음은 본래 죽은 채와 같이 할 수 있는 것입니까? 지금 책상에 의지해 앉아 계시는 선생님은 전에 책상에 의지해 앉아 계시던 선생님하곤 전혀 다릅니다.” 남곽자기는 말했다. “언(偃)아! 너 역시 제법이구나, 그렇게 묻는 것이. 지금 나는 나를 잊고[吾喪我] 있었으니, 네가 그것을 안단 말인가?”²⁹⁾

인용문에서 마른 나무나 죽은 채는 사회적 자아를 잊어버리고 무위자연을 하는 이상적 인간형에 대한 비유다. ‘내가 나를 잊는데오상아(吾喪我)’는 것은 편견에 사로잡힌 세속적 자아를 버린다는 의미다. 여기서 ‘아’(我)는 세속적 자아를 의미하고 ‘오’(吾)는 개방적인 본연의 자아를 뜻한다.

자아가 없는데[무기(無己)] 어찌 사물이 있겠는가? 유위(有爲)를 보는 자는 옛날의 군자이며, 무위(無爲)를 보는 자는 천자·자연의 벗이라고 하리라.³⁰⁾

첫 구절에 나오는 ‘자아가 없다’[無己]는 말은 자아의식 자체가 없다는 것이 아니라, 편견에 사로잡힌 세속적 자아를 걷어내어 진정한 자아를 이끌어냈다는 의미다. 「제물론」에 나오는 “천지는 ‘나’와 함께 생기고, 만물은 ‘나’와 함께 일체가 되어 하나가 된다.”³¹⁾라는 구절에서 ‘나’란 바로 천지의 경지에 다다른 자아를 말한다. 천지라는 개념이 사물의 차원에서 가장 거대한 존재라고 볼 때, 진정한 자아에 나타난 무(無)에 대한 의지는 아무것도 없는 것에 대한 의지가 아니다. 그것은 초연함이며 전체성에 대한 사랑이다. 레오나르도 다빈치(Leonardo da Vinci)도 다음과 같이 말한다. “우리가 발견한 여러 위대한 것들 가운데 가장 위대한 것은 무(無)의 존재다.”(Leonardo da Vinci 1954, 61)

이러한 의미의 전체성에 대한 사랑을 하나의 ‘이념형’으로 표현해보면 ‘종합주의’(Holism)가 될 것이다. 종합주의는 생명 현상의 전체성을 강조하고, 전체가 단순히 부분이 모여 이루어진 것은 아니라는 철학이론이다. 종합주의는 공명(共鳴, Resonance)현상을 떠올리

29) 南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，呿焉似喪其耦。顔成子游立侍乎前，曰：何居乎。形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎。今之隱机者，非昔之隱机者也。子綦曰：偃，不亦善乎，而問之也。今者吾喪我，汝知之乎(『莊子』，「齊物論」).

30) 無己，惡乎得有有。觀有者，昔之君子，觀無者，天地之友(『莊子』，「在宥」).

31) 天地與我並生，而萬物與我爲一(『莊子』，「齊物論」).

면 쉽게 이해할 수 있다. 현악기의 한 줄을 건드리면 공명에 의해 다른 줄이 울게 되듯이 인간·땅·하늘은 서로가 서로에게 공명을 일으킨다. 장자의 생각을 따라가 보면 그는 우주에 존재하는 모든 사물들이 아주 작은 것으로부터 하늘에 까마득히 수놓아져 있는 별들에 이르기까지 ‘진동하는 하나의 끈’으로 연결되어 있다고 여기는 듯하다. 우주 자체를 현악기로 본다면 현악기의 한 줄에서 시작된 진동음은 다른 줄에 이르고 이 다른 줄은 또 다른 줄로 끝없이 이어지면서 장엄한 우주적 교향곡을 이룬다. 현악기의 각 음들이 조화롭게 배치되어야만 음악적 감흥이 일어나듯이, 모든 존재들은 서로 조화롭게 공존해야만 진정한 만족에 다다를 수 있다.

장자가 말하는 ‘도’(道)란 진정한 인간이 되는 방식을 배우는 것과 관련된 개념으로, 여기서 인간이 되는 것을 배운다는 것은 자기 자신, 공동체, 자연, 그리고 초월자라는 네 가지 분리될 수 없는 요소를 전부 다 포함한다. 인간은 고립된 존재가 아니라 관계성의 중심에 있는 연결된 개인이다. 장자 철학의 ‘인간프로젝트’에는 자아와 공동체 간의 상호관계, 하나의 종으로서 인간과 자연 간의 조화, 인간과 천(天) 간의 끊임없는 대화가 모두 포함되어 있다.

필자는 장자가 말하는 진정한 인간이 되어 가는 방식을 이해하기 위해 노르웨이의 철학자 아르네 네스(Arne Naess, 1912-2009)의 심층생태론(deep ecology)³²⁾을 끌어들여 본다. 왜냐하면 심층생태론은 생태환경이론으로서의 최초로 생태문제를 인간의 ‘자기실현’과 연관 지었기 때문이다. 아르네 네스가 창시한 심층생태론은 윤리의 범주를 인간을 뛰어넘어 자연계 전체로 확장했다.

아르네 네스의 철학에서 가장 중요한 개념은 ‘자기’(self)다. 그에 의하면 우리는 ‘자기’(self)를 ‘자아’(ego)와 혼동하는 경향이 있다. 여기서 ‘자아’란 주로 사회적 맥락만을 고려한 주체영역을 뜻한다. 한편 ‘자기’란 사회적 맥락을 뛰어넘어 자연생태의 폭넓은 영역 까지도 포함할 수 있는 확장된 주체영역이다. 우리는 단지 협소한 의미의 자아를

32) 아르네 네스는 말한다. “나는 플라톤에게서 배운 것만큼이나 쥐들로부터 많은 것을 배웠다.” (Rotenberg 2011, 12). 아르네 네스는 1972년에 ‘심층생태론’을 창시한다. 그는 생태학에 ‘깊은’(deep)이라는 형용사를 붙여 자신의 생태학을 기존의 인간중심 생태운동과 구별했다. 심층생태론은 환경문제에 대한 사려 깊은 접근법으로 우리 사회의 구조와 세계관 안에서 환경문제의 뿌리를 찾는다. 심층생태론은 ‘자기실현’을 위해 자신의 인격을 더욱 깊고 닦으려는 태도와 관련된 생태이론이다. 심층생태론은 자연 내에서 인간의 위치에 대해 근본적인 질문들을 던지도록 장려하는 환경 철학이다. 아르네 네스는 심층생태론의 기초 원리들을 도가/도교, 불교, 기독교, 스피노자, 화이트헤드, 하이데거, 마하트마 간디 등으로부터 끌어낸다. 심층생태론은 인간중심적 태도로부터 벗어나 다른 동물들로, 나아가 자연계 전체로 윤리적 경계선을 확장할 것을 주창한다.

실현하는 것에 안심하는 경향이 있다. 우리는 ‘더 큰 나(참된 나)’라는 관념을 얘기해야만 한다. 전통적으로 볼 때 ‘자기’의 성숙도는 세 단계를 거쳐 발전한다. 즉, ‘자아’에서 ‘사회적 자기’로, ‘사회적 자기’에서 ‘형이상학적 자기’로 발전한다. 그런데 이 과정에서 ‘자연’은 대체로 무시된다. 여기에서 아르네 네스는 ‘생태적 자기’(ecological self)라는 개념을 도입한다(Naess 외 2012, 17-20). 결국 아르네 네스의 주장은 생태 문제를 ‘영적’ 성장의 기회로 삼자는 것으로 모아진다. 그는 ‘모든 생명이 하나’임에도 불구하고 우리가 스스로를 분리되었다고 인식하는 것 때문에 생태문제를 비롯한 여러 문제들이 발생한다고 바라본다. 그는 이런 분리 의식을 극복해 나가는 것을 ‘자기실현’이라고 부른다. 이를 아르네 네스는 ‘한 사람의 생태적 자기는 그 사람이 동일시하는 대상이다.’라는 슬로건으로 정식화한다. 여기서 ‘동일시’란 강렬한 공감을 이끌어내는 상황을 가리킨다(Naess 외 2012, 17-27). 그는 자신이 말하는 자기실현의 의미를 설명하기 위해 마하트마 간디(Mahatma Gandhi, 1869-1948)의 말을 인용한다. 간디는 어떻게 일 년 내내 이렇게 이타적인 일들을 하실 수가 있습니까? 라는 질문을 받았을 때 이렇게 말했다. “저는 이타적인 일을 전혀 하고 있지 않습니다. 자아실현을 향상시키기 위해 노력하고 있을 뿐입니다.”(Rotenberg 2011, 288)³³⁾. 심층생태론에서 말하는 자기실현은 사회적 의미의 자기실현이 아니다. ‘유기적 전체’로서의 의미를 지닌 자기실현이다. 아르네 네스는 ‘소자아(self)’와 ‘대자아(Self)’를 구분한다. 그는 ‘Self’를 신과 비슷한 의미로 사용한 것처럼 보인다. 그에 의하면 ‘Self’는 바로 자연 세계의 통일성이며, 우리가 동일시해야 하는 대상이다. 아르네 네스는 우리가 불현듯 인간이 초래한 지구 전체의 고통을 느끼는 때가 있을 수 있다고 말하는데, 바로 그런 순간이 자연의 통일성을 느낀 때이다. 아르네 네스가 말하는 자기실현은 생명의 통일성에 대한 이러한 직관을 우리 자신의 개인적 삶 및 지향점들과 연결시키는 한 방법이다(Rotenberg 2011, 25-26). 다음과 같은 장자의 언설은 ‘생명의 통일성’을 적확하게 잘 표현해 주고 있다.

33) 아르네 네스의 ‘자기’와 관련한 담론은 특히 인도의 철학이나 종교로부터 많은 빛을 쬔다. 그 가운데서도 아르네 네스는 마하트마 간디를 상당히 많이 언급한다. 아르네 네스에 의하면 간디가 이루고자 했던 것은 협소한 의미의 자신이 아니라 바로 ‘아트만’(ātman)이었다. 보다 ‘넓은 자기’를 통해서, 모든 생물은 밀접히 연결되며 이 친밀함에 따라 ‘동일시’가 이루어지고 그 결과 자연스럽게 비폭력의 관행이 가능해졌다고 평가한다(Naess 외 2012, 29-30). 『간디와 집단 갈등』(1974)에서 아르네 네스는 다음과 같이 말한다. “비폭력이 가진 힘을 이끌어 내는 방법의 토대는 모든 생명이 본질적으로 하나라는 믿음이다. ... 간디는 이렇게 썼다. ‘대양에서 떨어져 나온 물 한 방울은 아무 좋은 일도 하지 못한 채 사라져 버린다. 대양의 일부로 남아 있었더라면, 강력한 선단을 품어 옮기는 영광을 함께 누릴 수 있을 텐데.’”(Rotenberg 2011, 24-25).

물고기는 물[水]에서 서로 편안하고, 사람은 도(道)에서 서로 편안하다. 물에서 서로 편안하다는 것은 못을 파서 물을 고이게 해주면 영양이 풍부해진다는 뜻이고, 도에서 서로 편안하다는 것은 번잡스러운 세상사를 잊고 마음이 안정된다는 의미다. 따라서 이런 말이 있다. “물고기는 강과 호수에 있게 되면 서로 상대를 잊으며, 사람은 도술(道術)에서 서로 상대를 잊는다.”³⁴⁾

이 인용문을 보면 물(水)과 도(道)가 동일 선상에 놓여 있다는 것을 알 수 있다. 충만한 상태의 물에서 물고기는 스스로 물속에 있다는 사실을 인식하지 못하면서 그 혜택을 누린다. 마찬가지로 사람 또한 충만한 도에서 스스로가 도 안에 있다는 사실을 인식하지 못하면서 그것을 향유한다. 물고기가 물을 삶의 터전으로 여기듯이 ‘대자연의 도’의 세계는 사람에게 터전이다. 이 충만한 도의 세계는 무엇이라고 규정할 수 없고 대상화할 수도 없다. 사람은 마치 목욕물 속에 잠기듯이 이 규정할 수 없는 도 속에 완전히 잠겨 있다. 만물과 도의 관계는 양수로 가득 차 있는 어머니 뱃속에 있는 아기와 어머니와의 관계에 비유할 수 있다. 도는 만물이 향유하고 의존하는 모질(母質, Matrix)이다.

동곽자(東郭子)가 장자에게 묻는다. “도라는 것은 어디에 존재합니까?” 장자가 말한다. “어디에든 존재합니다.” 동곽자가 말한다. “어디에 있는지 분명히 지적해 주십시오.” “땅강아지와 개미에게 있습니다.” 동곽자가 묻는다. “어째서 것처럼 시시한 곳에 있습니까?” 장자가 말한다. “돌피나 논에 자라는 피에도 있습니다.” 동곽자가 재차 묻는다. “어째서 더욱 시시한 곳을 말씀하십니까?” 장자가 말한다. “기와나 벽돌에도 있습니다.” 동곽자가 또다시 묻는다. “어째서 시시한 곳을 말씀하시는 것이 더욱 심해지십니까?” “똥이나 오줌에도 있습니다.” 동곽자는 더 이상 아무 말도 하지 않았다.³⁵⁾

도는 어떤 피안의 세계에 존재하는 것이 아니라 우리가 사는 일상적인 현실세계 도처에 있다. 도는 충만하게 가득 차 있는 ‘그 무엇’이다. 도의 성격을 표현하는 말인 무(無)는 아무것도 없는 것이 아니라 너무 많은 것이 함유되어 있어 오히려 보이지 않는 ‘그 무엇’이다. 도는 모든 존재에 내재해 있으면서 동시에 모든 존재들을 초월한다. 어떤 한 인간의

34) 魚相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而養給，相造乎道者，無事而生定。故曰。魚相忘乎江湖，人相忘乎道術(『莊子』，「大宗師」)。

35) 東郭子問於莊子曰。所謂道惡乎在。莊子曰。無所不在。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。在瓦甓。曰。何其愈甚邪。曰。在屎溺。東郭子不應(『莊子』，「知北遊」)。

DNA는 비록 극히 작은 생체조각이기는 하지만 전체로서의 그 인간의 특성을 고스란히 담고 있다. 마찬가지로 아무리 사소한 사물이라도 도의 세계가 차별 없이 내재되어 있다.

성인(聖人)은 해와 달과 나란히 서서 우주를 거드랑이에 끼고 만물과 하나가 된다. 그것들을 어지럽고 혼돈된 상태 그대로 놓아두면서 귀천의 구별을 짓지 않는다. 세상 사람들은 몸을 아끼지 않고 일에만 힘을 쓰지만 성인은 우둔하고 어리석은 것만 같다. 오랜 세월 동안 만물과 섞여 지내지만 일관성 있게 절대적 순수성을 유지한다. 만물에는 차별상이 있긴 하지만 절대적 경지로부터 보면 모두 하나이며, 성인은 이러한 만물 가운데에 존재해 만물과 더불어 서로가 서로를 포함하고 감싸는 관계에 있는 것이다.³⁶⁾

“우주를 거드랑이에 끼고”[挾宇宙]에서 우(宇)는 천지사방(天地四方)을 가리키고, 주(宙)는 왕래고금(往來古今)을 뜻한다. 즉, ‘우’는 공간이고 ‘주’는 시간이다. 그리고 이 공간과 시간은 무한하다. 이 무한한 공간과 시간을 품에 안는다는 것은 만물을 구별하지 않고 일체로 본다는 것을 의미한다. 어떤 사물과 다른 어떤 사물, 그리고 성인(聖人)과 만물의 관계는 서로가 서로에게 갈마드는 상호 침투의 관계다. 흥미롭게도 생태학을 가리키는 영어 개념인 ‘에콜로지’(Ecology)와 경제학을 뜻하는 ‘이코노믹스’(Economics)는 어원이 같다. 바로 그리스어인 ‘오이코스’(Oikos)다. 오이코스는 공적(公的) 영역으로서의 폴리스에 대비되는 사적(私的) 생활단위인 ‘집’을 의미한다. 『장자』에 나오는 ‘우주’(宇宙)는 곧 만물이 기거하는 거대한 ‘집’이다.

인도의 구루 사스야 사이 바바(sathyai sai baba)는 다음과 같이 말한다. “사람들 개개인을 각기 다른 전구라고 상상해 보라. 그들의 전력량과 수명, 색깔, 모양, 라벨은 다 다르다. ... 하지만 전기는 모두에게 동일하다. 당신은 이러한 전기다.”(Bosselmann 2011, 215-220). 만물이 제각각 다른 전구라 하더라도 전기라는 ‘통일성’을 공유한다. 또 만물을 커다란 나무에 붙어 있는 나뭇잎으로 볼 때, 여기서는 어떠한 나뭇잎도 다른 나뭇잎보다 우월하지 않으며, 우리의 인간 중심적 ‘가지 인식’은 생태 중심적 ‘나무 인식’으로 바뀌어야만 한다.

36) 旁日月，挾宇宙，爲其脗合。置其滑湣，以隸相尊。衆人役役，聖人愚菴。參萬歲而一成純。萬物盡然，而以是相蘊(『莊子』，『齊物論』)。

VII. 결론

지속적으로 전체 세계에 대한 해석을 시도하는 태도와 그에 따른 가치의 보편화는 현상 세계에 대한 외연확장과 더불어 자신의 타당성의 범주를 넓힌다. 만약 보편적 가치와 현상 세계의 외연확장이 정합되지 못하는 어떤 시점에서 이 보편적 가치가 마치 철옹성과도 같이 더 이상 변치 않는 문맥에 놓이게 될 때, 이 낡은 기반은 현상 세계의 억압적 사태를 은폐하는 데 동조할 수 있다. 장자는 이러한 폐쇄적 질서를 '지양'해 열린 세계를 '지향'하면서, 고착화된 사유를 넘어서 개방적인 사유를 표방했다. 그리고 억압되고 소외된 서발턴의 감추어진 가치를 발굴해 드러내어 역설적이면서 이질적인 방식으로 그 가치를 복권시켰다. 지배문화에 의해 규정되고 구성된 그 문화 내부에서 지배 이데올로기의 의도를 간파함과 아울러, 일체의 '양극'(兩極)의 사고를 '해체'해 '양면'(兩面)의 사고를 지향했다. 그러한 맥락에서 '유'(遊)의 경계라는 '주관-유심(唯心)의 헤테로토피아'를 구축했다. 이러한 '유'(遊)의 경계 마련은, 사회가 표방하는 '정상/토박이'에 대해 '비정상/이방인'의 입장으로서는, 하나의 도그마로 결정(結晶)화된 상호 배타적 관계망에 맞서서 그것을 지워내고 중화시키며 낯설게 하는 전략으로 해석할 수 있다.

장자는 이 미적인 세계에서 유희하는 정서적 감각을 마중물로 삼아 기존의 사회적 자아(Ego)를 넘어서 '생태적 자기'(Ecological Self)로 도약하고자 한다. 사회적 맥락 아래에서 문제 되어졌던 서발턴의 위상은 이제 그 중점이 전혀 다른 차원으로 옮겨가게 된 것이다. 필자는 자신의 내면에 이식된 자연적 상태가 자아의 확대 및 진정한 의미의 '자아실현'과 관련해서 어떤 의미를 도출해 내는지 살펴보았다. 키에르케고르(S. A. Kierkegaard, 1813 - 1855)는 “자기 자신에 관계되는 관계”(Kierkegaard 2002, 49)와 같은 ‘자기 언급성’을 말한다. ‘주체’는 개체 스스로가 자신의 내면과 관계하면서 새로운 ‘자기’를 생산하는 ‘자기 언급성’의 구조로 성립되어야만 한다. 게슈탈트 심리학자 바이츠제커(Weizsäcker)는 ‘상즉’(相卽; Kohärenz)과 ‘전기’(轉機; Krise)라는 개념을 제시한 바 있다. 그는 생물 일반이 어떤 특정한 기능에 의해 환경과 결합하는 것을 ‘상즉’(相卽)이라고 부른다(Weizsäcker 1975, 42). ‘상즉’이란 주체가 외부 환경과의 관계에서 어떤 안정적 형태를 확보했을 때 부여되는 심리적 상태다. 이 ‘상즉’이 단절되었을 때 주체가 경험하게 되는 위기 상황을 ‘전기’(轉機)라는 개념으로 설명한다(Weizsäcker 1975, 274). “주체가 ‘전기’에 있어서 소멸의 위기에 직면할 때야말로 우리들은 처음으로 진정한 주체를 인식한다. … 주체라는 것은 … 끊임없이 획득하지 않으면 안 된다.”(Weizsäcker 1975, 280).

장자는 만물이 서로 유기적으로 얽여있다고 생각했다. 마치 한 집안에서 가족들이 서로 유기적으로 얽여있듯이 말이다. 그는 외적 사물과의 합일 방식에 있어, 위로부터 순차적으로 인간-동물-식물 등으로 내려가는 위에서 아래를 내려다보는 합일이 아니라, 각각의 존재가 계층적 위상이 없이 민주적으로 공평하게 서로 마주 대하는 평등한 합일을 추구했다.

기본자료

- 『孟子』
- 『史記』
- 『莊子』

참고자료

- 김광기. 2008. 정상과 비정상 그리고 이방인. 사회이론 33, 298-299.
- 김영선. 2011. 서발턴 연구의 지식생산과 확산. 시대와 철학 22(2), 35-74.
- 김영주. 2006. 데리다사상과 노장사상의 만남에 대한 또 다른 모색. 영어영문학 21, 27-38.
- 김택현. 1998. 서발턴연구에 대하여. 역사연구 6. 역사학연구소, 267-269.
- 김택현. 2008. 다시, 서발턴은 누구/무엇인가?. 역사학보 200, 637-652.
- 大 濱皓. 1993. 莊子の哲學. 勁草書房 4.
- 박기순. 2017. 푸코의 헤테로토피아 개념 - 문학적 기원에 기초한 미학적 해석. 미학 83(1), 134-135.
- 劉笑敢. 최진석 옮김. 1998. 莊子哲學. 소나무.
- 이부영. 2007. 분석심리학. 일조각.
- 이지은. 2014. 문화학적 장애학을 위한 시론. 뷔히너와 현대문학 43, 323-332.
- 이택용. 2014. 장자 철학에서 「양생주」의 함의에 대한 고찰. 동양철학연구 79, 59-87.
- 정운길. 2011. 스피박의 서발턴 이론과 소통의 문제. 인문과학연구 37, 219-234.
- Bauman, Zygmunt 외. 나현영 역. 2016. 소비사회와 교육을 말하다. 현암사.
- Bosselmann, Klaus. 박선영 역. 2011. 법에 갇힌 자연 vs 정치에 갇힌 인간. 도요새, 215-220.
- Chen Guying. translated by James D, Sellmann. 1991. Zhuang Zi and Nietzsche: Plays of Perspectives, in Graham Parkes(ed.) Nietzsche and Asian Thought.

The University of Chicago Press.

- Foucault, Michel. 이상길 역. 2014. 헤테로토피아. 문학과지성사, 13-26.
- Gramsci, Antonio. 이상훈 역. 1994. 옥중수고 2. 거름.
- Guha, Ranaji. 1982. A note on the terms 'elite', 'people', 'subaltern', etc, as used above. Subaltern Studies I, 8.
- Kierkegaard, S. A. 박환덕 역. 2002. 죽음에 이르는 병. 범우사.
- Leonardo da Vinci. translated and edited by E. Macurdy. 1954. The Notebook.
- Morton, Stephen. 이운경 역. 2005. 스피박 넘기. 앨피.
- Naess, Arne 외. 이한중 역. 2012. 산처럼 생각하라. 소동, 17-30.
- Rotenberg, David. 박준식 역. 2011. 생각하는 것이 왜 고통스러운가요?. 낮은 산.
- Spivak, Gayatri 외. 태혜숙 역. 2013. 서발턴은 말할 수 있는가. 그린비.
- Weizsäcker, V. v. 木村 敏・濱中淑彦 譯. 1975. ゲシュタルトクライス-. みすず書房.
- Wells, Adrian. 2009. Metacognitive Therapy for Anxiety and Depression. The Guilford Press.
- Wells, H.G. 최용준 역. 2014. 허버트 조지 웰스: 세계문학 단편선. 현대문학.

● 투고일: 2018.02.01. ● 심사일: 2018.02.06. ● 게재확정일: 2018.02.13.

“Deconstruction” Strategy of Subaltern in ‘Zhuangzi’ : Beyond Social Ego to ‘Ecological Self’

Yang Seunggeon (Daegu University)

This paper defines various types of ‘ideal Human type’ in ‘Zhuangzi’ as ‘Subaltern’. And this ‘Subaltern’ criticism of society and criticism of dominant ideology is analyzed by ‘Deconstruction’. Zhuangzi discovered the hidden value of the subaltern. And Zhuangzi emphasized the value in a paradoxical but different way. Zhuangzi criticized the value system, which can only be applied to one case, in a very violent tone about the functioning of the ideology to understand the whole world. This criticism of Zhuangzi's absolute truth system is a fundamental criticism to eliminate the entire structure of the society in which the absolute truth system is being used. Zhuangzi tried to understand the dominant ideology within the dominant culture. Zhuangzi also removed ‘dichotomy’ and placed emphasis on ‘biphase’. The ‘Deconstruction’ strategy of ‘subaltern studies’ criticizes the problems of ruling discourse using the language of ruling discourse. I will focus on the “Deconstruction” strategy, focusing on the unique style of Zhuangzi, “寓言(yuyan; allegory)” and “重言(chongyan)”. Zhuangzi expressed disabled person as an example of ‘ideal Human type’. This is a representative example of Zhuangzi's tragic consciousness, which is a subaltern, expressed in a paradoxical way. Therefore, we study ‘normality’ and ‘abnormality’ which Zhuangzi considers. Zhuangzi tried to get rid of the various pressures of reality. And this pressure was sublimated to a high level. Zhuangzi pursued the nature ‘playing[遊You]’. Zhuangzi's ‘playing[遊You]’(fantasy space) is a world that imagined the world of Tao, the law of nature. This world is an aesthetic world to play in the heart. It is also ‘subjective Heterotopia’.

This 'playing[遊You]'(fantasy space) is not 'normality / native' but 'abnormality / stranger'. It is a strategy to eliminate, neutralize and make strangers oppressive truths. And Zhuangzi tried to move from the social self to the 'Ecological Self' on the basis of his emotional feelings in this aesthetic world.

〈Key words〉 Subaltern, Zhuangzi, Deconstruction, 寓言(yuyan; allegory), 重言(Chongyan), Disabled person, Normality and abnormality, 遊(You; playing), Heterotopia, Holism, Ecological Self