

장자와 플라톤의 위상학적 인식론을 통한 근대 인식론의 딜레마 극복

장자의 『장자』와 플라톤의 〈동굴의 비유〉를
중심으로

윤병렬

홍익대학교 교양과 교수, 철학 전공

heliospan@hanmail.net

- I. 머리말: 근대의 인식론과 장자-플라톤의 인식론적 구도
- II. 플라톤의 〈동굴의 비유〉에서의 인식론적 모델
- III. 장자의 위상학적 인식론
- IV. 맺음말

I. 머리말: 근대의 인식론과 장자-플라톤의 인식론적 구도

“도대체 앎이란 것이 어떻게 획득되는가?”에 대한 물음은 근대 이전에도 그리고 오늘날에도 결코 무시될 수 없는 철학의 항구적인 과제이다. 주지하다시피 근대의 사유는 철저하게 인식론에 매달렸다. 그리하여 대륙의 합리론이든 영국의 경험론이든 또한 칸트의 비판론이든 각자 인식의 문제에 깊이 천착하고서 섬세하고 체계적인 인식론을 구축하였다.¹⁾ 그리하여 근대의 인식론은 철학의 한 분야를 확립하였다고 볼 수 있다. 그런데 이 근대의 인식론에서는 중세에 유린되었던 인간성과 인간의 능력 및 자유가 되살아나고, 특히 인간의 주체성이 강력하게 부각되었다.

대륙의 합리론이든 영국의 경험론이든 혹은 칸트의 비판론이든 인식의 성립에 관해 서로 다른 이론을 구축하였지만, 그들이 깊이 있게 인식문제에 천착한 것, 근대의 수학과 과학에 근거하여 전송된 형이상학을 날카롭게 비판한 것, 나아가 소위 “주-객-이원론(Subjekt-Objekt-Dualismus)”에 얽매이고, 주체에 과도한 중량을 실은 것 또한 서로 공통분모를 갖고 있다.²⁾

이미 데카르트에게서 주-객-이원론[연장적 실체(res extensa), 정신적 실체(res cogitans)]은 엄격하게 구축되었다. 그런데 데카르트 이래 근대사유를 줄곧 지배한 것은 주관적인 것이 객관적인 것(대상적인 것, 자연적인 것)에 비해 철저하게 우위를 점하는 것, 즉 “먼저 주어진 것(Erstgegebene)”, “유일하게 확실한 것(einzig Sichere)”, “그 자체로 훌륭한 것(Selbstherrliche)”으로 받아들여진 것이다.³⁾ 이러한 근대 인식론에서의 주관중심주의를 호프마이스트(Heimo Hofmeister)는 “인식의 아르케로서의 자아(Das Ich als Archē des Erkennens)”라고 규명하고 있다.⁴⁾ 이처럼 근대의 주관중심

1) 잘 알려졌듯 근대의 인식론은 방대한 철학의 분야를 형성하였는데, 이 논문의 취지는 근대 인식론의 일반론을 전개하는 것이 주목적이 아니기에 여기서는 다루지 않기로 한다.

2) 강력한 ‘근대적 자아’는 영국의 경험론과 대륙의 합리론이 뿌리내리고 있는 ‘공통지반’이다. 김효명, 『영국경험론』(아카넷, 2002), 3쪽.

3) J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Band II(Herder: Freiburg · Basel · Wien 1991), p. 86.

4) H. Hofmeister, *Philosophisch denken*(UTB Vandenhoeck: Göttingen, 1991), p. 133.

주의는 객관과 대상 및 자연을 마음대로 구성(Konstruktion: 칸트)하지만, 객관과 대상 및 자연은 아무런 위상도 갖지 못하고 수동적 위치에 처해 있으며, 주관의 자의성에 무방비 상태에 놓여 있다. 이러한 근대의 주관중심주의는 동양의 사유세계와는 현저한 차이를 드러낸다.

이토록 근대의 사유는 대륙의 합리론이든 영국의 경험론이든 혹은 칸트의 비판론이든 주관중심주의를 구축하고 있지만, 그 인식주관의 성격은 서로 내용을 달리하고 있다. 이를테면 합리론의 주관은 사변적이고 추상적이며, 경험론의 주관은 경험적이고 일상적인 성격을 갖는다. 이에 비해 칸트 비판론의 주관은 무엇보다도 선험적인 주관(transzendentes Subjekt)인 것이다.

그런데 여기서 각자 성격을 달리하는 주관이지만, 인식행위에서는 모두 동일하게 주-객-이원론의 도식에 따라 한쪽에서는 인식주체가 다른 쪽에서는 인식대상으로 분류되어 있다. 말하자면 인식주체들의 다양성과 차이가 고려되지 않고 있으며, 인식대상 또한 이해될 수 있는 대상과 그렇지 않은 대상, 나아가 스스로 변화되는 대상도 고려되지 않고 있다는 것이 문제이다. 인식은 구체적인 개별자에 의해, 말하자면 각자(各自)적으로 인식되기에 인식의 도식이 획일화되거나 전체주의화되어서는 안 되는 것이다.

특히 장자는 인식주체들과 인식대상도 일정하지 않고 변하기에 획일적으로 인식될 수 없음—아래의 본론에서 구체적으로 밝히겠지만—사례를 들어가며 해명한다. 실제로 도(道)를 인식하는 데 “하등의 인사”와 “중등의 인사” 및 “상등의 인사”가 인식하는 차원은 다를 것이며, 플라톤의 〈동굴의 비유〉에서 동굴바닥에 묶여 있는 사람과 사슬에서 풀려나 있는 사람, 나아가 동굴 밖의 사람이 사물을 인식하는 차원은 각각 다를 것이다.

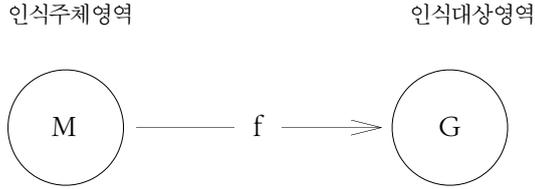
물론 모든 사람이 예외 없이 어떤 사물이나 대상에 대해 항상 동일하게 인식한다면 문제가 없겠지만, 실제로 인식행위에는 인식 가능과 인식 불가능 사이에 천차만별인 경우가 허다하다. 주지하다시피 “낮 놓고 기억자도 모르는 사람”이 있는가 하면—이는 플라톤의 〈선(線)의 비유〉에서 가장 낮은 단계에 위치한 경우와 유사하다—사물의 이치를 통달한 현자나 천재도 많이 있다.⁵⁾ 전자가 인식하는 수준과 후자가 인식하는 수준은 현저한 차이가 있다. 그러기에 이런 차이를 무시하고 획일적인

인식론을 구축할 수는 없는 노릇이다.⁶⁾ 인식은 항상 구체적으로 그리고 실제로 각자가 개별적으로 하는 것이다.

치밀하고 방대한 인식론을 펼쳤던 합리론과 경험론 및 비판론도 이러한 인식의 각자성을 간과하였는데, 이는 실로 근대 인식론의 스캔들로 여겨지지 않을 수 없다. 합리론과 경험론 및 칸트의 비판론에서 인식주체와 인식대상은 획일화·단순화되어 있다. 인식주체의 수준에 따라 혹은 서로 다른 직관에 따라 인식되고 이해되는 인식대상의 차원도 다른 것이다. 각자에는 무한한 질적 차이가 존재하는 것이다. 만약 반 고흐의 그림(이들테면 하이데거가 대대적으로 논의하고 있는 “농부의 신발”과 같은 작품)을 두고 인식하는 정도의 차이를 고려하면 이러한 질적 차이는 쉽게 드러난다.⁷⁾

합리론과 경험론 및 칸트의 비판론에서의 인식모델은 단순한 도식으로 주어진다. 이를테면 다음과 같은 도식이다.

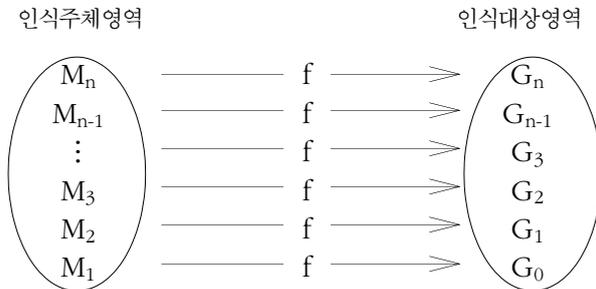
-
- 5) “문 밖에 나가지 않고도 천하의 모든 것을 알며, 창밖을 엿보지 않고도 천도(天道)를 안다(不出戶知天下 不窺牖見天道)”는 이는 단연 현자라고 할 수 있다. 노자 저, 남만성 역, 『노자도덕경』(을유문화사, 1970), 47장.
 - 6) 흔히 철학사에서 인용되고 받아들여지는 진리이론 중에서 아퀴나스(T. Aquinas)로부터 전승된 “상응론(Correspondence theory: veritas est adaequatio intellectus et rei)”조차도 인식주체와 인식대상 사이에 서로 상응하지 않는 경우가 허다하다. 이를테면 오솔길에 가로놓여 있는 것을 흑자는 뱀이라고 할 수 있고 흑자는 밭줄토막이라고 할 수 있으며, 저만치 서 있는 나무를 흑자는 소나무로, 흑자는 전나무로, 또 흑자는 잣나무라고도 한다. 어떤 이는 신의 존재가 직관에 의해 확인된다고 하며, 무신론자는 이와 반대로 신의 부재(不在)를 확실한 직관에 의해 알 수 있다고 한다. 상응론조차도 이런 정도이기에, 일관론(Coherence theory)과 실용론(Pragmatic theory)은 거론조차 할 필요가 없는 것으로 여겨진다.
 - 7) 필자의 소고(小考)에 대해 논문심사를 맡은 심사자는 “위상학적 인식론은 단지 인식의 다양성만 본 것이지, 진실성의 차이는 못 본 것이다. 플라톤은 동굴 바깥이, 노자는 상사가, 장자는 진인이 본 것이 진실하다는 것을 말하려는 것이지, 입장에 따라 다르게 보이는 모든 것을 인정하려고 거론한 것이 아니다. 그래서 장자도 ‘진인이 있고 난 후에 진지가 있다(有真人然後有真知)’고 말하면서, 以物觀之를 하지 말고 以道觀之를 해야 한다고 한 것이다”라고 지적하였으나, 필자는 이 소고(小考)에서 심사자가 지적한 문제를 다룬 것으로 사료된다. 일단 주객 이원론을 바탕으로 하는 획일적인 근대적 인식론의 틀을 벗어날 것을 언급하고, 그다음으로는 깨달음의 깊이에 따라 인식의 차원이 다를 수 있다는 논지를 펼친 것으로 사료된다. 필자는 결코 인식의 다양성만 주장한 것은 아니다. 동굴 바깥의 세계에서 인식하는 것, 以物觀之의 가치, 상등의 인사가 도(道)를 인식하는 것은 그 깊이의 차원과 가치가 인정되어야 하지, 모든 것을 서구의 근대처럼 논리적 true나 false로 획일화시킬 수 없다는 것을 필자는 강조한 것으로 여긴다. 특히 III장의 2절에서는 장자에게서 “진지에 이르는 길”을 통해 진리를 향한 노정이 철학이라는 것을 강조한 것으로 생각한다.



$f(M)=G$, 즉 인간(M)은 대상(G)을 인식한다는 것이다.

그림1-근대의 인식론 도식

그러나 플라톤과 장자에게서 인식모델은 위와는 다르게 나타난다. 그것은 인간의 인식능력에 따라 사물을 인식하거나 인식하지 않을 수 있으며, 서로 다르게(저차원과 고차원의 인식대상) 인식할 수도 있는 것이다. 이런 인식모형을 도표로 나타내면 다음과 같이 주어진다. 인식주체는 각자 인식능력에 따라 다르게 나타나기에, $M_1, M_2, M_3, \dots, M_n$ 으로 주어지며, 특히 장자에게서는 인식대상도 여러 요인으로 말미암아 변화기에⁸⁾, 하나의 확실적인 대상으로 굳힐 수는 없는 것이다. 따라서 인식대상의 질적 차이를 고려할 때, 또한 인식주체의 능력에 따라 인식되는 대상도 달라지기에, $G_0, G_1, G_2, \dots, G_{n-2}, G_{n-1}, G_n$ 으로 표기할 수 있다. 여기서 G_0 의 경우는 “낮 놓고 기억자도 모르는” 수준이고, 허상을 실상으로 착각하는 경우(플라톤의 <동굴의 비유>에서)라고 할 수 있으며, G_n 의 경우는 위에서 언급한 현자나 천재의 경우라고 할 수 있다.



$f(M_1)=G_0, f(M_2)=G_1, f(M_n)=G_n$ 등으로 나타낼 수 있다.

그림2-장자-플라톤의 인식론 도식

8) 이강수, 『노자와 장자』(도서출판길, 2009), 124-126쪽.

본 연구에서는 위에서 언급한 후자의 도식, 즉 장자와 플라톤에게서 인식론적 모델이 결코 획일적이거나 단순한 전체주의적 도식으로 주어지지 않는다는 사실을 플라톤의 〈동굴의 비유〉와 〈선의 비유〉 및 장자의 『장자』를 중심으로 고찰하고자 한다.

II. 플라톤의 〈동굴의 비유〉에서의 인식론적 모델

플라톤의 『국가(Politeia)』에는 그의 철학을 이해하게 하는 세 가지의 비유가 등장하는데, 다름 아닌 〈태양의 비유〉와 〈선(線)의 비유〉 및 〈동굴의 비유〉이다. 이 비유들을 통해 그의 이데아론의 의미와 존재론, 인식론(Epistemologie)뿐만 아니라 그의 철학에 대한 전반적인 스펙트럼을 감지할 수 있다. 그런데 이러한 비유는 단순히 이해의 폭을 넓히기 위해서만이 아니라 뭔가 본질적이고 궁극적인 것을 드러내기 위한 방책이기도 한 것이라고 소크라테스는 대화의 상대자에게 밝힌다.

“친구여, 뭔가 큼직한 문제를 명확하게 하기 위해선 적절한 비유나 예를 들지 않으면 손에 잡기 어려운 걸세. 그렇지 않으면 마치 우리 모두가 꿈속에서와 같이 모든 것을 아는 것으로 여겼다가 깨어났을 때 아무것도 모르는 거나 다름없다네.”⁹⁾

그러기에 플라톤의 비유는 뭔가 결정적인 것과 신적인 것(초합리적인 것)을 담는 그릇 역할을 하는 것이다. 〈동굴의 비유〉는 직접적으로 전달하는 말이 아니라, 그 배후에서 본래적인 로고스를 감추면서 이러한 본래적인 것으로 길안내를 하고 있는 서사시(Epos)인 것이다.¹⁰⁾ 그럼에도 불구하고 〈동굴의 비유〉는 그 어떤 교의적인 가르침도 아니고 이론적인 형이상학도 아닌, 우리가 자신의 길을 찾으려 하는 근원적인 물음인 것이다.¹¹⁾

9) Platon, *Politikos*(Insel: Frankfurt a. M. & Leipzig, 1991), 277d. 플라톤의 모든 저작은 다음의 전집에 따른다(Platon, *Sämtliche Werke*, übers. von Friedrich Schleiermacher, hrsg. von Karlheinz Hülsner, Insel: Frankfurt a. M. & Leipzig, 1991). 괴테(J. W. von Goethe)도 이와 유사한 견해를 표명하는데, 그에 의하면 “철학은 가장 높은 정점에서 비본래적인 표현과 비유를 필요로 한다.” 여기서는 J. Pieper, *Über die platonische Mythen*(Kösel Verlag: München, 1965), p. 86.

10) G. Ralfs, “Stufen des Bewusstseins,” *Kantstudien*, Vol. 91(1965), p. 175.

〈동굴의 비유〉는 크게 두 세계, 즉 동굴 안의 세계와 동굴 밖의 세계로 구분하고 있다. 이 두 세계를 일반적으로 감성계(topos horatos, mundus sensibilis)와 예지계(kosmos noetos, mundus intelligibilis)로 나타내기도 한다. 그런데 이러한 구분은 매우 자연스러울 뿐만 아니라 어떤 절대적인 단절을 뜻하는 것이 아니기에, 이 두 세계를 이원론적 입장으로 보는 것은 온당하지 않다.

〈동굴의 비유〉는 7개의 단계로 구성되어 있는데, 동굴 벽에 비치는 그림자의 단계에서부터 태양빛과 태양 자체를 보고서 다시 동굴 안으로 들어가는 과정으로서 이 단계들을 열거해보면 다음과 같다. 동굴 벽에 나타난 기구들의 그림자-사슬에서 풀려나 동굴 안의 기구들을 보는 단계-그림자의 원인인 불을 보는 단계-동굴 밖에 있는 사물들의 물속에 비친 모습과 밤하늘을 보는 단계-빛 아래에서의 사물들 자체-태양빛과 태양 자체-동굴 안으로 들어가기 등이다. 그런데 이런 단계들은 결코 단순한 인식론의 단계에만 국한된 것이 아니다. 거기에는 존재와 윤리도, 말하자면 존재론적 심층과 윤리의 성숙도 곁들여 있기에, 동양적인 깨달음의 세계와 유사한 속성을 갖는다.

인간이 동굴 속에 묶여 있다는 것은 곧 인간이 무지와 편견 및 통념으로 말미암아 자유롭지 못하다는 뜻이다. 동굴주민은 감각과 통념에 사로잡혀 그러한 시각으로 받아들인 세계를 진리라고 고집하고 세속적 욕망에 사로잡혀 착각 속에서 삶을 영위하고 있는 상태이다. 그러기에 사슬에서 벗어나 동굴 밖으로 나간다는 것은 자기 자신에 대한 구제와도 같이 새로운 세계로, 자유와 해방으로, 진리의 세계로, 불멸하는 실재인 이데아¹²⁾의 세계로의 발걸음이 시작되었다는 것을 의미한다.

모든 단계가 그렇듯 그다음 단계로의 이행은 결코 단순하고 쉬운 이동이 아니라, 오랜 시간 동안의 싸움과 모험을 통한 질적인 비약이 전제된다. 또한 이런 비약은 결코 어떤 갑작스런 인식의 분출이 아니라 수고와 용기와 투쟁이 전제되어 실현되는 상승의 과정인 것이다. 동굴의 단계마다 인식과 존재의 차이가 드러나듯 〈선의 비유〉는 이런 단계들의

11) M. Zepf, "Die Krise des Humanismus und die Altertumswissenschaft," *Gymnasium*, Vol. 58(1951), p. 119.

12) 플라톤의 이데아는 물론 철학의 대상이지만, 역설적이게도 모든 대상성(Gegenständlichkeit)이 제거된 대상인 것이다. 따라서 이러한 이데아는 비가시적 실제의 세계로서 오직 예지적 직관인 누우스(νοῦς: *Politeia*, 507b)에 의해서만 보여진다.

차이에 상응하는 술어를 명명하고 있다. 그것은 동굴벽면의 그림자를 보는 단계, 즉 허상을 실체라고 착각하는 단계인 아이카시아(eikasia)에서 맹목적 신념의 단계인 피스티스(pistis), 오성의 단계인 디아노이아(dianoia), 이데아의 세계를 통찰하는 노에인(noein) 등이다.

그렇다면 만약 영원한 존재와 진리 및 이데아를 통찰하는 데에는 다른 인식능력이 아닌 예지(Nus, νοῦς, 동사형 noein)가 구비되어 있어야 하는 것이다.¹³⁾ 이러한 예지의 능력은 감수성이 민감한 영적인 통찰인 것으로서 어떤 이론이나 방법에 의해 결코 성취될 수 없는 것이다. 예지는 인간이 도달할 수 있는 가장 높은 영적-인지적인(geistig-epistemische) 능력이다. 그러기에 플라톤의 “선의 이데아(Idee des Guten)”에 대한 통찰은 원리적으로 결코 불가능한 것은 아니지만, 이를 통찰할 수 있는 예지의 인식능력이 갖추어져 있어야 하는 것이다. 그래서 “선의 이데아”가 극히 드물게 보여질 수 있는 것으로(μόγος ὀρασθῆαι)¹⁴⁾, 플라톤에 의하면 “신적인 섭리(göttliche Fügung)”가 전제된다고까지 한다.¹⁵⁾

플라톤에 의하면 〈동굴의 비유〉는 영적 성숙과 관련된 것인데, 이를 좀 더 구체적으로 말하면 무지한 상태에서 지적 성숙으로, 무지몽매(ἀφροσύνη)에서 사려 깊은 지성으로의 노정을 많은 위험과 수고를 감내하며 뚫고 나가는 것이다. 그러기에 〈동굴의 비유〉는 “망상 속에서의 비-존재적인 삶에서 진리의 빛 가운데서의 실제적인 삶으로”¹⁶⁾, 가상에서 존재로, 부자유에서 해방으로의 전회에 근거를 두고 있다. 따라서 누군가 진리의 빛에 다가가기 위해 이러한 거칠고 험악한 길을 가려고 각오한다거나 이런 여로에 실제로 올라선다면, 그는 이미 자신의 인식론적·존재론적 성숙을 전제로 하고 있는 것이다.

동굴주민이 거처하는 곳은 우리가 살고 있는 세계와도 유사하게(ὁμοίως ἡμῶν)¹⁷⁾ 이런저런 서로 다른 신념과 통념이 끊임없이 충돌하는 곳이다. 만약 누군가 이 동굴주민의 처지에서 벗어나 동굴의 출구를 향해 발걸음

13) W. Jäger, “Nus’ in Platons Dialogen,” *HYPOMNEMATA*, Vol. 17(1967), p. 173; H. Boeder, “Zu Platons eigener Sache,” *Philosophisches Jahrbuch*, Vol. 76(1968/69), p. 43, p. 60.

14) Platon, *Politeia*, 517c.

15) Platon, *Politeia*, 493a; Platon, *Menon*, 99e.

16) E. Hoffmann, *Platon*(Rowohlt: Reinbek, 1961), p. 51.

17) Platon, *Politeia*, 515a.

을 옮길 수 있다면, 그는 본래성의 토포스(Topos)로 비약하는 것이다. 플라톤의 사유에서 철학은 “야만의 수렁에 묻혀버린 우리 영혼의 눈을 끌어올려 점차 빛의 세계로, 위로 상승하게 하는 것이다.”¹⁸⁾

그러기에 우리 영혼의 눈이 이토록 동굴 밖의 세계로 전향한 과정에는 그만큼 진리의 세계로 다가간 것을 시사한다. 인간은 자기에게 개시되는 진리사건에 책임이 있는 당사자이며, 결코 관객이 아니다. <동굴의 비유>는 우리를 어둠의 세계에서 벗어나 사물의 세계를, 나아가 이 모든 사물과 생명체의 존재근거인 태양과 그 광채를 보게 하는 과정을 펼치고 있으며, 더 나아가 이 태양의 세계를 본 사람은, 말하자면 “선의 이데아”를 통찰한 이는 다시 동굴주민이 있는 곳으로 내려가(kata basis) 동료들을 구제하게 한다.¹⁹⁾

동굴 밖으로의 이 노정에는 존재와 가상, 존재와 무(無), 삶과 무지, 교육과 방종, 본래성과 비본래성, 통념과 패러독스(paradox), 실존과 무실존, 로고스와 카오스, 나아가 삶과 죽음 등의 현상이 일어난다. 그런데 이 단계들은 존재와 인식, 성숙과 이 성숙의 실천적 영향, 이론과 실천이 하나의 통일체로 엮여 있다. 말하자면 우리가 보통 말하는 인식과 존재가 분리되어 있지 않고 하나로 엮혀 있다. 즉, 인간이 <동굴의 비유>에서의 어떤 단계(지평)에 있다는 것은 그만큼 존재와 인식의 단계에 있다는 것이다.

그러기에 모든 단계의 토포스는 오로지 “직접적이고 질적인 도약에 의해(mit einem unvermittelten Sprung)”²⁰⁾ 이를 수 있는 것이다. 발터 레스트(Walter Rest)는 이러한 토포스를 하나의 “존재론적 범주(ontologische Kategorie)”²¹⁾로 본다. 말하자면 모든 인식의 단계는 그에 상응하는 토포스의 존재와 일치하는 것이다. 즉, 어떤 성숙의 단계에 있음은 그에 상응하는 통찰의 세계를 갖는다는 것이다. 어떤 토포스의 단계에

18) Platon, *Politeia*, 533cd.

19) 이토록 태양의 세계, “선의 이데아”를 통찰한 이가 다시 동굴 안으로 들어가 동료들을 구제해야 한다는 것은 플라톤에게서 철학자에게 지워진 책임인 것으로, 이는 강한 윤리의식을 일깨우는 것이다.

20) W. Rest, “Platons Lehre von der Paideia,” *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, Vol. 36(1960), p. 260. 여기에는 실존 철학자들이 그토록 강조하는 직접적이고 중재되지 않는, 헤겔의 변증법적 과정과는 다른, 질적인 비약의 개념이 들어 있다.

21) W. Rest(1960), 위의 논문.

있다는 것은 이 단계에서 일어나는 일들을 직접적으로 분명하게 인식할 수 있는 것이다. 여기서도 분명하게 드러나듯 플라톤에게는 존재와 인식 및 인간의 실존이 함께 묶여 있고 서로 공속하는 것이다. 동굴을 벗어나는 4단계는 동시에 4존재단계인 것이다. 각 단계에서 일어나는 인식이란 곧 각 단계에서의 존재의 힘으로부터 나오는 구체적 활동으로서, 그러한 인식행위는 그에 해당하는 존재론적 단계로부터 가능한 것이다.

플라톤에게 인간의 인식단계는 <동굴의 비유>에서의 동굴벽면에서부터 <태양의 비유>에서의 태양의 세계에 이르기까지 그 인터벌이 펴 넓다. 그럼에도 이 두 비유는 서로 가깝게 연결되어 있다.²²⁾ 그런데 <태양의 비유>에서는 억측에 의해 잘못 포착되거나 혹은 어둠이 뒤섞인 그런 세계가 아니라, 태양빛 아래에 적나라하게 드러난 진리의 세계다.²³⁾ 우리의 영혼이 어둠과 뒤섞인 것을 본다면—동굴 안의 세계에서처럼 혹은 장자에서의 “물(物)의 세계”처럼—통념의 세계에 떨어질 수밖에 없다. 그러나 우리가 이와 반대로 어둠이 지배하는 동굴의 세계를 박차고 나가 태양빛이 이글거리는 밝은 곳에서 확실하게 존재하는 존재자를 본다면, 그 영혼은 이 존재자에 대해 올바른 통찰을 성취하는 것이다.²⁴⁾ 그러기에 파이데이아(paideia: 깨달음의 과정)를 통해 동굴의 세계를 벗어나 태양빛²⁵⁾이 이글거리는 바깥세계에 이른다면(무지의 족쇄에서 벗어나 자유의 세계에 이른다면), 그는 진리를 발견한다.

이데아와 “선의 이데아” 및 진리의 세계로의 노정을 밝히는 <동굴의 비유>는 어쩌면 철학하는 방식으로서 이미 파르메니데스가 철학을 “어둠의 집(δῶμα νυκτός)”에서 “빛의 왕국(εἰς φῶς)”으로의 길로 향하는 노정과도 같고, 또 장자가 천명하는 물(物)의 세계에서 진지(眞知)로 향하는 길과도 유사한 성격을 보인다. 지혜의 터득과 깨달음을 위한 노정은 동서양을 망라하고 그리 단순하지는 않다. 플라톤의 <동굴의 비유>에 의하면 인간은 태생적으로 어두운 동굴의 세계, 감각의 세계에

22) Platon, *Politeia*, 517ab.

23) Platon, *Politeia*, 507d-509b.

24) Platon, *Politeia*, 508d.

25) 플라톤의 <태양의 비유>와 <동굴의 비유>가 천명하는 태양빛은 랄프스(G. Ralfs)도 잘 밝히듯이 단순한 인식의 근거만 되는 것이 아니다. 여기에서의 빛은 세 가지 성격을 갖는다. 빛은 삶의 근원이고 인식의 근원이며 동시에 존재의 근원이 되는 이 모든 방식을 포괄하는 원리인 것이다. G. Ralfs(1965), 앞의 논문, 199쪽.

엄매여 참된 세계로부터 단절되어 있다.

그런데 〈동굴의 비유〉는 우리가 필수불가결적으로 진리를 찾아야 함을 밝히고 있다. 말하자면 인간이 진리로 방향을 전환하고 찾아 나서야 지, 진리가 스스로 인간에게 계시되지 않는 것이다. 이토록 즉자적으로 존재하는 진리(Wahrheit an sich)는 본래 우리 안에(ἐν ἡμῖν) 있지 않고 자신의 고유한 장소에 거처하고 있는 것이다.²⁶⁾ 이토록 진리가 자신의 고유한 장소에 있다는 것은 우리가 진리를 인식하든 못하든, 인정하든 인정하지 않든, 진리로 향하든 혹은 등을 돌리든 상관없이 독립적으로 존재한다는 것이다.²⁷⁾

진리에 이르기 위해 인간은 동굴의 세계에서 해방되어야 하는데²⁸⁾, 이는 마치 장자에게서 인간이 물(物)의 세계에서 해방되어야 하는 것과 유사한 이치다. 〈동굴의 비유〉는 인간이 진리와 만나기 위해서는 그에 상응하는 토포스에 있어야 하고, 또 이런 토포스에 존재하기 위해서는 어떠한 수고도 두려워하지 말아야 하며 영적으로 성숙해야 함을 천명하고 있다. 진리는 동굴주민이 추정하는 것과는 달리 우리 인간에게 올바른 길과 해방의 능력(das Vermögen: τὴν δύναμιν)²⁹⁾을 약속한다.

—부언(附言: Exkurs)—³⁰⁾

플라톤의 비유가 뭔가 “결정적인 것과 신적인 것(초합리적인 것)을 담은 그릇 역할을 하는 것이다”라고 앞에서 언급하였는데, 이러한 비유는 어떤 피안적인 세계를 정립하는 것은 아니다. 필자의 소고(小考)를 심사해 주신 심사자 한 분은 “장자에게는 이데아에 가름할 수 있는 절대세계가 없다. 단지 대붕 우화나 ‘무하유지향’과 같은 개념을 통해 주관-유심(唯心)’적이고 미적인 측면이 강한 유(遊)적 소오의 공간을 말할 따름이다. 비록 장자에게도 현실 공간을 탈각해 벗어나려 하는 ‘공간적 벗어남’이

26) Platon, *Politeia*, 516b; Platon, *Parmenides*, 133c; Platon, *Timaios*, 51c; Platon, *Symposium*, 211b.

27) 그러기에 지혜롭다는 것은—솔로몬왕의 경우처럼—진리의 세계를 잘 찾는다는 것이다.

28) 플라톤의 〈동굴의 비유〉 외에도 『제II, 서간』, 313a 참조.

29) Platon, *Politeia*, 508e.

30) 플라톤 철학과 피안의 세계에 관한 논문심사자의 언급에 대하여 필자의 답변이 길어 이토록 ‘부언(附言)’을 통하여 응답하고자 한다. 물론 필자의 소고(小考)는 플라톤 철학의 전반적인 문제에 관련된 것이거나 이데아론에 관련된 것이 아니라, 그야말로 〈동굴의 비유〉를 중심으로 하여 위상학적 인식론을 밝히는 것이다. 그러나 심사자가 이러한 문제에 관해 지적하기에, ‘부언(附言)’을 통해 필자의 소견을 피력해보고자 한다.

있기는 하지만, 이는 이 세상의 공간을 완전히 떠나 어떤 피안의 공간으로 넘어가는 것이 아니다"라고 지적하면서 "플라톤의 이데아와 장자가 이런 저런 개념으로 표현한 '참 세계'의 지평 사이에 변별적 거리감이 있다는 사실도 추가적으로 기술해주었으면 한다"고 덧붙였다.

이에 대한 답변으로 일단 필자는 소고에서 플라톤과 장자의 광범위한 철학세계를 다루지 않고, 단지 근대 인식론의 딜레마를 극복하는 방안, 즉 주객 이원론에 입각한 그런 인식론이 아니라는 것, 깨달음의 깊이에 따라 사물을 달리 볼 수 있을 뿐만 아니라 진리에 더 가까이 갈 수 있다는 사실을 부각시키는 데 주목적이 있다는 것을 밝혀두고자 한다. 그런데 심사자의 지적에는 플라톤의 사유가 마치 피안의 철학인 것처럼 여겨지게 하는 대목이 있어 이에 대해 답변을 드리고자 한다. 플라톤의 철학은 너무나 다양한 측면을 갖기에 특히 슈텐젤(J. Stenzel)이 이를 강조한다, 일면적인 피상성을 전면으로 내세우면 위험하다. 플라톤은 결코 현실세계와 동떨어진 소위 피안과 일탈의 세계를 설파하지 않았다. 이러한 부분이 플라톤 철학에 대한 심각한 오해이다.

플라톤의 철학을 피안세계와 관련짓는 오해는 중세의 교부철학에서 현저하게 나타나기 시작했다. 즉, 플라톤의 사상을 기독교와 접목시키는 과정에 잘 드러나는데, 이를테면 <태양의 비유>에서 태양이 빛의 직접적인 원인이지만 빛과 같지는 않고 그 됬됨이와 능력이 빛을 능가하는 것과 같이 "선의 이데아"가 그 됬됨이와 능력이 "존재"보다 능가함(ἐπέκεινα τῆς οὐσίας: 『국가』, 509b)을 플라톤이 강조한 것을 교부들과 그들의 후계자들이 "존재의 피안"으로 오해함으로써 문제가 발생된 것이다. "선의 이데아"가 '존재'의 세계를 능가함은 태양이 빛의 세계를 능가함과 같은 이치인 것이다. 이들 양자 사이에는 피안의 논리가 자리 잡을 수 없다. 왜냐하면 태양과 빛이며 "선의 이데아"와 '존재'가 하는 일은 다르지 않기 때문이다.

교부들은 기독교에서의 천국이 이 지상과는 별개의 그리고 동떨어진 피안(죽고 난 후에나 갈 수 있는)으로 여기고 이런 도식을 플라톤의 문맥과 연루시켰던 것이다. 그러나 플라톤에게 "선의 이데아"는 결코 천국과 지상처럼 떨어져 있는 것이 아니다. 그것은 바로 태양이 빛과 별개로 분리된 것이 아니듯이 존재와 동떨어진(혹은 소위 '피안')의 것이 아니기 때문이다. 이들은 서로 직접적인 관계와 영향력 아래에 있다. 일반적으로

플라톤의 이데아의 세계는 결코 현상의 세계와 단절된(혹은 격리된) 형태로 존재하지 않는다. 현상의 세계는 플라톤적으로 이데아의 세계 안에 있는 것이다. 현상의 세계는 이데아에 ‘참여’함으로써 존재의미를 갖는다.

이데아의 세계는 결코 인간과 무관한 피안 내지는 ‘저세상’이나 실재와 유리된 관념의 세계가 아니라, 인간의 삶과 밀착된 비가시적 실재의 세계인 것이다. 그의 『국가』나 『법률(Nomo)』 등은 철저히 현실세계를 좋은 나라로 만들기 위한 노력이고 동시에 깨달은 사람들의 책임을 묻고 있다. 『티마이오스』에서의 코스모스도 결코 현상계를 외면하지 않는다. 그가 피안주의라면 왜 시라쿠사에 가서 디오니시오스 II세를 변화시켜 좋은 나라로 만들려고 노력했을까.

위 심사자의 두 번째 지적은 한편으로 필자의 소고에 대한 인식론적 취지를 잘 파악하여 매우 고무적인 면도 있는데, “탈근대적 맥락”에 관해서는 필자도 언급할 사항을 부언하기로 한다. 심사자의 지적은 다음과 같다. “탈근대적 맥락에서 바라보았을 때, 플라톤의 〈동굴의 비유〉는 피안의 세계에 있는 ‘이데아’를 중시하면서 차안의 세계인 현실을 등한시하는 절대주의적 형이상학이라는 비판적 관점이 있다. 즉, 변치 않는 영원한 세계가 이미 존재하고, 가짜 세계인 현실 세계의 인간들은 ‘이성’을 촉발시켜 잃어버린 이 영원한 세계로 돌아가야만 한다. 이 논리는 생생한 ‘삶’의 세계를 폄하하고 ‘죽음’ 이후의 세계를 예찬하는 듯한 측면이 있기에 니체 이후의 탈근대적 지평의 사상가들은 플라톤의 사상을 혹독하게 비판하기도 한다. 하지만 필자는 〈동굴의 비유〉를 인식의 수준과 존재의 양상이 점점 더 위상학적으로 상승해가는 구도의 과정으로 읽어냄으로써 플라톤의 사상을 새롭게 해석할 수 있는 좋은 단초를 제공해주었다. 무엇보다도 플라톤 사상에 대해 서양의 철학 사조로 보았을 때 전반적으로 탈근대적인 논리가 다분한 노장사상으로 풀어낼 수 있는 가능성을 제공했다는 점에서 상당히 고무적이고 신선한 느낌이 든다.”

필자는 탈근대적 혹은 해체적 사유라고 해서 해체주의자들의 주장을 다 수용해야 하는 것은 아니라고 본다. 해체를 위한 해체라거나 아무런 대안도 없는 해체는 무의미에 가깝기 때문이다. 무엇보다도 해체의 정당성이 문제가 되지 않을 수 없기 때문이다. 해체를 한답시고 “모나리

자”의 그림에 분노를 칠해서는 안 된다. 해체주의자들의 주장대로 ‘이성을 몽땅 쓰레기통에 넣어야 할까? 초기 프랑크푸르트학파의 “비판이론”이 잘 지적하듯이 부식화된 “도구적 이성(instrumentale Vernunft)”은 오늘날의 문명에 대한 폐해를 고려할 때 분명 해체의 대상이 되지 않을 수 없겠지만, 이성을 비이성이나 반이성과 동일시해서는 곤란한 것이다.

과연 이성과 아폴론적 세계를 망치로 때려 부수고, 디오니소스의 세계를 정립하면 그것은 정당한 대안인가? 데리다가 철학사의 전반적인 철학을 “단두대에 올려야 한다”고 주장한다거나, 이제 철학을 버리고서 문학이나 예술로 나아가야 한다는 로티(R. Rorty)의 (철학적인!) 주장은 말도 안 되는 자가당착적인 것으로 보이지 않는가? 그렇다면 그들은 왜 철학을 했을까. “철학의 머리를 단두대(guillotine)에” 올려놓아야 하고, “신은 죽었다”고 선언한 니체를 따라 모든 신적인 존재를 단두대에 올려놓는 오만불손한 해체를 위한 해체는 노장의 사유와는 도무지 맞지 않는 것으로 보인다. 노장의 유가와 당대의 주류에 대한 해체는 정당한 사유가 있다.

III. 장자의 위상학적 인식론³¹⁾

1. 물(物)의 세계와 인식론

혹자는 동양에 무슨 인식론이냐고 반문을 할 수 있을 것이다. 그러나 이런 반문은 성급한 판단이다. 물론 동양이 서양 근대처럼 치밀하고 방대한 인식론은 구축하지 않았다고 해도, 혹은 학문의 방법론으로서

31) 필자의 소고(小考)에 대해 논문심사를 맡으신 선생님은 한편으로 “몇 가지 내용만 수정하면 논문으로서 손색이 없다”고 하시고 다른 한편으로 수정 시 고려할 사항을 언급했는데, 대체로 장자를 서양철학에서가 아니라 동양철학적 관점에서 보고 보완할 필요가 있다는 것과, “선행연구 검토에서 서양철학 관련 논문에 비해 동양철학 관련 논문의 검토가 부족하다”는 점 등을 지적하고 있다. 전반적으로 옳은 지적으로 사료된다. III장의 경우는 물론 장자의 인식론을 대체로 『장자』에 의존해 풀이하였다. 장자의 인식론에 대한 정당성은 장자의 텍스트에서 읽어내어야 하기 때문이다. 그런데 선행연구 검토에서 장자의 사유세계에서 위상학적 인식론을 해명한 자료가 거의 없는 편이어서 장자의 텍스트에 한정된 것은 사실이다. 앞으로 연구를 거듭해가며 보완할 의향이다.

치밀한 논증이나 보편타당성을 구축하지 않았다고 해도, 인식론의 탐구와 “삶에 대한 중시 또는 추구는 동서를 막론하고 인간의 역사만큼이나 오래된 것이다.”³²⁾ 그러기에 “일반적으로 동양철학에서는 인식론이 없다고들 한다”³³⁾와 같은 진술이 사실이라면 이는 펴 잘못된 발상인 것이다. 우리는 위의 발상과는 정반대로 아래에서 장자의 인식론을 통해 서구 근대 인식론의 미비한 부분과 결점을 지적하고 또 보완하고자 한다.

장자에게서 인식하는 당사자인 인간은—우리가 앞의 서문에서 언급했듯이—근대의 인식론과는 달리 획일적 혹은 보편적 인간이지 않고 개별적이고 각자적이기에 획일적인 인식론을 구축하면 안 된다. 말하자면 서로 다른 인식주체들이 어떤 인식대상에 관하여 각자 다르게 인식할 수도 있으며, 또 일정한 범위에 한해서 공유하는 인식을 형성할 수도 있다는 것이다. 인식하는 당사자들은 서로 다른 인식주체들인데, 이런 인식주체들을 크게 두 그룹으로 나눌 수 있다. 첫째는 일상적 인간이고, 둘째는 이상적 인간이라고 할 수 있다. 전자에는 중인(衆人), 서인(庶人)이 속하며, 후자에는 성인(聖人), 지인(至人), 진인(眞人) 등이 속한다.³⁴⁾ 물론 이들의 중간 유형에 속하는 인간도 반드시 존재할 것이다. 이러한 분류는 노자 『도덕경』의 제41장에 언급되어 있는 상등의 인사와 중등의 인사 및 하등의 인사와 유사한 구조를 갖고 있다.³⁵⁾ 물론 장자와 노자에게서 이러한 인식주체들에 대한 구별은 결코 정치·사회적, 위계적 차별을 두는 것은 아니다.

플라톤의 <동굴의 비유>나 <선의 비유>에서도 이와 유사한 경우를 목격할 수 있는데, 사물을 인식하는 경우에 그 인식 차원의 단계가 있음이 이들 비유에 잘 밝혀져 있다. 이를테면 <동굴의 비유>에서는 동굴 안에 속한 사람과 동굴 밖의 세계에 속한 사람으로 구분되며, <선의 비유>에서는 감각계(kosmos horatos)에 속한 사람과 예지계(kosmos noetos)에 속한 사람으로 나눌 수 있는 것이다.

32) 황희경, 「지식을 택할 것인가, 지혜를 택할 것인가」, 김교빈·김시천 엮음, 『동서양의 가치는 화해할 수 있을까?』(웅진지식하우스, 2007), 210쪽.

33) 황희경(2007), 위의 논문, 215쪽.

34) 이강수(2009), 앞의 책, 115쪽.

35) 노자 『도덕경』 제41장의 해당하는 구절은 다음과 같다. “상등의 인사가 도를 들으면 힘써서 그것을 실행하고, 중등의 인사가 도를 들으면 반신반의하고, 하등의 인사가 도를 들으면 그것을 크게 조소한다. 하등의 인사가 조소하지 않는 도는 도라고 할 만한 것이 못 된다.”(남만성 역)

이와 같이 노자와 장자 및 플라톤의 인식능력에 따른 구분은 근대에서의 인식구조(합리론이든 경험론이든 비판론이든), 특히 칸트에게서의 인식주체처럼 획일적 혹은 하나의 보편적인 인간으로 규명하기 어려운 것이다.

장자는 『장자』의 〈추수〉편에서 우물 안 개구리와 비슷한 처지에 놓인 인간을 다음과 같이 묘사한다. “북해약(北海若)이 말했다. 우물 속에 있는 개구리에게 바다에 대해 말해도 소용이 없는 것은 [그 개구리가] 살고 있는 [좁은] 곳에 사로잡혀 있기 때문이오. 여름 벌레에게 얼음에 대해 말해도 별수 없는 것은 [그 벌레가] 살고 있는 철(時)에 집착되어 있기 때문이오. 한 가지 재주뿐인 사람에게 도에 대해 말해도 통하지 않는 것은 [그가 받은] 교육에 얽매어 있기 때문이오(北海若曰井鑿不可以語於海者, 拘於虛也. 夏蟲不可以語於冰者, 篤於時也. 曲士不可以語於道者, 束於教也).”³⁶⁾

이러한 인간의 처지에 대한 장자의 해명은 인간이 주어진 주변환경에 얽매이고 시간과 공간 및 깨달음의 차원에 따라 서로 달라진다는 것을 밝히고 있는 것이다. 우물 안에 더 잡고 있는 개구리가—말하자면 공간적으로 제한된 터에 갇힌—바다를 알 리 없으며, 또 이와 유사하게 여름벌레의 시간과 운명에 처한 존재자는 얼음의 세계에 까막눈일 수밖에 없는 것이다. 이와 같은 개구리와 여름벌레의 비유는 마치 플라톤의 〈동굴의 비유〉에서 동굴주민과도 유사하게 파이데이아가 이뤄지지 않은, 즉 지혜에 관한 교육이 전혀 되어 있지 않은 고리타분한 사람에게 도(道)에 관한 진리가 인식될 수 없다는 것이다.

그런데 더욱 심각한 문제는 저들이 단지 바다와 같이 넓고 큰 도(道)의 세계를 모른다는 데 그치는 것이 아니라, 자기가 보고 들어서 아는 세계만이 전부인 것으로 여기고 또 그것만이 진리라고 우기는 데 있는 것이다. 〈추수〉편의 개구리와 여름벌레의 비유는 〈소요유〉편에 나오는 봉새와 매미 및 비둘기의 비유와 흡사하다. 구만리장천을 날아가는 봉새를 매미와 비둘기는 오히려 알보고 조소하는 것이다.

장자가 지적하듯 인간은 물질계의 사물에 의존하고 또 얽매어 있다. 장자에 의하면 물(物)은 인간의 감각과 사유와 언어의 대상이 될 수

36) 장자 저, 안동립 역주, 『莊子』(현암사, 2016), 418쪽.

있는 현상계의 일체 사물들을 포괄하고 있다. 『장자』의 〈달생〉편에서 장자는 “대저 모습(容貌)이나 모양(形象), 목소리(音聲)나 색채가 있는 것은 모두 사물일세(凡有貌象聲色者, 皆物也)”³⁷⁾라고 한다. 또 〈추수〉편에서 장자는 “언어로써 논할 수 있는 것은 물의 거칠고 큰 것들(粗)이며, 사유로써 이를 수 있는 것은 물의 정세(精細)한 것들(精)이다(可以言論者, 物之粗也. 可以意致者, 物之精也)”³⁸⁾라고 하여 광범위한 사물의 세계를 지적한다.

그런데 장자에 의하면 인간이 이 외물(外物)의 세계에 심하게 얽매어—깨어 있을 때는 물론 잠잘 때조차도—마치 수컷이 암컷을 쫓듯이 끊임없이 외물을 뒤쫓는 것이다. 이런 인간의 처지를 장자는 〈제물론〉에서 큰 연민의 정으로 매우 슬프고 애달픈 일이라고 한다. “일단 사람으로서의 형태를 받은 이상, 목숨을 해치는 일 없이 그대로 [자연히] 죽기를 기다리자. 주위의 사물에 거역해서 서로 해치고 다투다면 일생은 말 달리듯 지나가버려 막을 도리가 없다. 슬픈 일이 아닌가. 평생 속 썩이고 수고해도 그만한 효과가 나타나지 않고, 지쳐서 늘어져도 돌아갈 데가 없다. 가엾지 않은가. 세상 사람은 살아 있다고 해도 무슨 소용이 있는가. 그 몸이 늙고 마음도 따라 시들어버린다. 큰 비극이라고 아니할 수 있는가. 사람의 생애란 본래 이렇듯 어리석은 것일까? [아니면 자기만이 어리석고 사람들 중에는 어리석지 않은 자가 있는 것일까?(一 受其成形, 不化以待盡. 與物相刃相靡, 其行進如馳, 而莫之能止, 不亦悲乎! 終身役役而不見其成功, 茶然疲役而不知其所歸, 可不哀邪! 人謂之不死, 奚益! 其形化, 其心與之然, 可不謂大哀乎? 人之生也, 固若是芒乎? 其我獨芒, 而人亦有不芒者乎?).”³⁹⁾

인간의性情(性情)과 심지(心志)는 오감(눈·귀·입·몸·뜻)의 욕구기관들을 통해서 만족을 추구한다. 그러나 이 욕망이 과하거나 이 욕망에만 얽매어 있다면, 우리가 앞에서 지적한 것처럼, 그는 중인이나 서인의 세계에 갇혀 있는 것이다. 부귀와 장수(長壽), 권력과 명예 등은 세상 사람들이 존귀하게 여기는 것이며, 이와 반대로 가난과 천함, 무명과 요절은 천대한다.⁴⁰⁾ 오늘날과 같은 향유하는 현대문화에서 몸이 불편하

37) 장자 저, 안동립 역주(2016), 위의 책, 464-465쪽.

38) 이강수(2009), 앞의 책, 118쪽. 참고로 안동립은 위 구절을 다음과 같이 번역하고 있다. “말로 설명할 수 있는 것은 만물 중의 큰 것이고 마음으로 알 수 있는 것은 만물 중의 지극히 작은 것이데, ……” 장자 저, 안동립 역주(2016), 위의 책, 423쪽.

39) 장자 저, 안동립 역주(2016), 위의 책, 55쪽.

거나 좋은 음식을 취하지 못하는 것, 아름답지 않은 몸, 부와 명예와 높은 지위가 없다면 큰 근심거리가 되지 않을 수 없을 것이다.

장자는 〈변무〉편에서 인간이 추구하는 욕구 가운데 가장 강렬한 것은 공명(功名)과 세리(勢利)라고 하는데, 모든 부류의 사람들이 욕구하는 대상이 있다고 한다. “서민은 목숨 걸고 이(利)를 쫓고, 사인(士人)은 몸을 바쳐 명예를 좇으며, 대부(大夫)는 몸을 바쳐 가문을 지키고, 성천자(聖天子)는 목숨 바쳐 천하를 지킨다. 그래서 이 여러 계층의 사람들은 하는 일이 다르고 명칭도 다르지만, 그 본성을 해치고 자기 몸을 희생한다는 점에서는 똑같다(小人則以身殉利, 士則以身殉名, 大夫則以身殉家, 聖人則以身殉天下. 故此數子者, 事業不同, 名聲異號, 其於傷性以身爲殉, 一也).”⁴¹⁾

특히 세속의 군자(君子)들이 몸을 위태롭게 하고 생명을 버리면서까지 외물을 쫓는 것에 대해 장자는 개탄하고 있다.⁴²⁾ 이처럼 장자는 많은 사람들이 갖가지 욕구 때문에 외물을 쫓아다니면서 자유롭게 살지 못하고 덧없이 살아가는 것에 대해 안타까워하고 있다.

그렇다면 이러한 중인의 세계에 간혀 있는 사람이 추구하는 앎과 인식능력은 그야말로 외물의 세계에 국한된 인식세계일 것이다. 우리가 앞에서 언급했듯 중인(서인)과 진인(지인, 성인)의 인식능력은 서로 차이가 있을 것임에 틀림없다. 전자의 지식을 일상적 지식이라고 한다면, 후자는 장자의 용어로 진지(眞知)라고 할 수 있을 것이다.

장자는 〈양생주〉의 서두에서 “우리의 삶(生)에는 끝이 있지만 앎(知)에는 끝이 없다. 끝이 있는 것으로써 끝이 없는 것을 좇으면 위태로울 뿐이다.”⁴³⁾ 그러나 그는—마치 플라톤에게서의 인간이 “선의 이데아”를 아주 어렵지만 볼 수 있는 경우와 유사하게—인간이 진리를 알 수 있는 가능성을 부인하지는 않았다. 진지(眞知)를 진인(眞人)은 알 수 있는 것이다.

장자에 의하면 지식은 사물 혹은 사건과의 접촉이나 만남에 의해, 그리고 여기에서 인간의 사려(思慮)에 의해 발생하게 되는데, 구체적으로

40) 장자 저, 안동림 역주(2016), 위의 책, 1-2절, 447-448쪽.

41) 장자 저, 안동림 역주(2016), 위의 책, 250쪽.

42) 장자 저, 안동림 역주(2016), 위의 책, 〈양왕〉편, 제6절, 691쪽. “그런데 지금 세속적인 벼슬 자리에 있는 자들은 대부분 몸을 위태롭게 하고 목숨을 내버리며 외물(外物)을 쫓고 있으니 어찌 슬픈 일이 아니겠는가!(今世俗之君子, 多危身棄生以殉物, 豈不悲哉).”

43) 장자 저, 안동림 역주(2016), 위의 책, 91쪽.

인간은 감각기관을 통해 사물 및 사건과 만나고 이런 만남(접촉)에 의하여 획득된 감각자료에 사려작용이 가해짐으로써 인식이 이루어진다. “지식은 접촉에 의하여 생긴다. 지식은 사려에 의하여 이루어진다. 지식을 가진 사람이 모르는 것에 대한 것은 마치 흘겨보는 것과 같다(知者, 接也. 知者, 謨也. 知者之所不知, 猶睨也).”⁴⁴⁾ 이런 인식과정에 대한 장자의 설명은 합리론이나 경험론 및 칸트의 비판론의 경우와도 유사한 것으로 보인다. 물론 서구에서는 인간주체에 과도한 권능이 실려 주관의 ‘구성(Konstruktion)’능력이 인식획득에 절대적인 위치를 점하는 데 비해 장자에게서는 이와 대조적으로 존재자(사물, 대상)와의 ‘만남’ 혹은 접촉(接)이 부각된다.

장자의 인식론이 유럽의 근대 철학자들과 더욱 차이를 두는 것은 인식대상인 물(物)과 인식기관인 심(心)이 모두 변화한다는 것이다. 장자에 의하면 “지식은 ‘기다리는 바(對象)가 있는 뒤에야 타당할 수 있는데 그 기다리는 바가 매우 일정하지 않다(夫知有所待而後當, 其所待者特未定也)”는 것인데, 여기서 대상이 일정하지 않다는 것은 인식의 대상인 사물이나 사건들이 그침 없이 변화함을 뜻한다.⁴⁵⁾ 이러한 장자의 입장은 마치 한순간의 사태에 대해 명제와 판단으로 진위를 결정하는 서구의 인식론과는 달리, 장구한 시간으로 연장해보면 인식기관과 인식대상이 변하는 것을 어렵지 않게 목격할 수 있다.

그런데 인식의 대상인 물(物)은 장자에게 “대저 모습(容貌)이나 모양(形象), 목소리(音聲)나 색채가 있는 것은 모두 사물(凡有貌象聲色者, 皆物也)”⁴⁶⁾인데, 〈제물론〉에서 장자는 “사물은 저것 아닌 것이 없고, 또 이것 아닌 것도 없다. [이쪽에서 보면 모두가 저것, 저쪽에서 보면 모두가 이것이다.] 스스로 자기를 저것이라고 한다면 알 수 없지만, 스스로 자기를 이것이라고 본다면 알 수 있다. 그러므로 「저것은 이것에서 생겨나고, 이것 또한 저것에서 비롯된다」고 한다(物无非彼, 物无非是. 自彼則不見, 自是則知之. 故曰彼出於是).”⁴⁷⁾ 이런 장자의 물(物)의 개념은 하이데거의 ‘존재자(Seiende)’ 개념과도 유사하게 상당히 포괄적이다.

44) 장자 저, 안동립 역주(2016), 위의 책, 〈경상초〉편, 12절. 여기서는 이강수(2009), 앞의 책, 123쪽.

45) 사물을 보는 각도에 따라, 시간의 변화에 따라 사물이 달리 보이는 것은 인상주의 화가 모네의 〈루앙대성당〉이 좋은 시사점을 제공한다.

46) 장자 저, 안동립 역주(2016), 앞의 책, 465쪽.

47) 장자 저, 안동립 역주(2016), 위의 책, 59쪽.

그런데 장자에 의하면 이런 물(物)은 쉬임 없이 변화한다. <추수>편에서 장자는 “사물이 생겨나 [변화하는 것이 마치 말이 달리듯 재빠르오. 움직여서 변화하지 않는 것이 없고 시간에 따라 변동되지 않는 것이 없다(物之生也, 若驟若馳, 無動而不變, 無時而不移)”⁴⁸⁾고 한다. 시간의 흐름에 얽매어 있는 물(物)의 변화하고 전이하는 양상을 장자는 <선성>편에서도 “사물들은 홀연히 왔다가 잠시 의탁할 뿐이다. 잠시 의탁할 뿐이니 그것이 오는 것을 막을 수 없고 그것이 떠나가는 것을 멈추게 할 수 없다(物之儻來, 寄者也. 寄之, 其來不可圍, 其去不可止)”⁴⁹⁾고 한다. 이와 같이 현상계의 일체 사물은 독자적으로 존재하지 못하고, 다른 그 무엇에 의존하여 정처 없이 오고 가며, 홀연히 나타났다가 사라지면서 끊임없이 변화하는 것이다.

장자에게 인식대상은 물(物)임에 비해 인식기관은 마음(心)인데, 이는 사유활동을 포함하는 광범위한 개념으로 보인다. 그런데 이 인식기관인 사람의 마음도 항상 변화하는 물처럼 변할 뿐만 아니라 일률적이지 않음을 장자는 지적한다. 이를테면 사람은 어떤 시대에 어떤 지역에서 살았는지, 교육을 받았는지 혹은 못 받았는지에 따라, 또 어떤 교육을 받았는가에 따라 그의 인식능력은 다른 것이다. 이를테면 우리가 앞에서 논의한 <추수>편에 나오는 우물 안 개구리와 여름벌레, 사물의 한 구석만 아는 선비(一曲之士)는 아주 적절한 예이고, 또한 <소요유>편에 서로 대조적으로 나오는 봉새와 매미 및 비둘기도 인식기관의 능력과 차이를 적나라하게 드러낸다.

말하자면 인식하는 주체인 사람이 그의 됴됨이나 환경 및 교육수준에 따라 인식능력이 다를 뿐만 아니라 외치(外馳)의 성향에 따라서도 다른데, 여기서 외치란 사람이 “외부 사물에 이끌려 치달려가는 것”을 말한다. <제물론>에 나오는 “외부의 사물들과 서로 맞서서 다투며 인생을 내달리듯 살아 그 발길을 멈추지 못한다면 슬픈 일이다(與物相刃相靡, 其行進如馳, 而莫之能止, 不亦悲乎)”⁵⁰⁾, <서무귀>에 나오는 “스스로의 육체와 정신을 바쁘게 움직여 온갖 외물에 빠진 채 평생 본연의 자기로 돌아오지 못한다

48) 장자 저, 안동립 역주(2016), 위의 책, 429쪽.

49) 장자 저, 안동립 역주(2016), 위의 책, 411쪽. 이 문장의 번역은 이강수(2009), 앞의 책, 125쪽.

50) 장자 저, 안동립 역주(2016), 위의 책, 55쪽.

면 [정말] 슬픈 일이 아니겠는가!(此皆順比於歲, 不易於物者也. 馳其形性, 潛之萬物, 終身不反, 悲夫)⁵¹⁾와 같이 비본질적인 것에 혼신을 쏟으면 진리를 깨우칠 수 없는 것이다.

사람의 인식기관인 마음은 그가 욕구하고 갈망하는 대상에 따라 동요하며, 한 번 고개를 들었다가 숙이는 사이에 사해(四海) 밖을 갔다 올 수 있을 정도로 생각을 빨리 한다(마음을 쓴다). 인간이 이런 외치에 얽매어 자유롭지 못한 상태를 장자는 매우 슬픈 일로 보고 있다.⁵²⁾ 인간의 마음은 외부의 사물을 쫓아 수없이 변하며 지나 깨나 외물과 접촉하고 얽혀서 다투고, 외물과 서로 거스르고 서로 닳아지면서 말달리 듯 하기에 장자는 인식기관인 마음과 인식대상인 물(物)이 변화무쌍하다고 여긴 것이다.

사람의 마음은 지나 깨나 끊임없이 외물과 접촉하면서 다투고 치달리는 일에서 빠져나오지 못한다. 끊임없이 변화하는 마음과 물(物)에 의존해서 얻은 인식은 사물과 사건의 진상에 대한 지식이라고 하기 어려운 것이다. 그 객관성이 의심스럽기 때문이다. 더욱이 사람들은 각자 자기의 입장에 따라—보편적 기준을 망각한 채—자기 주장은 옳고 다른 사람들의 주장은 그르다는 태도를 취하는 경우도 있고, 자기와 견해가 같으면 찬성하고 자기와 견해가 다르면 그르다고 한다.⁵³⁾ 그러기에 사람들은 흔히 각자 자기를 기준으로 삼아 시비를 걸고 선악판단을 하는 것이다. 장자는 그 예로 요임금도 자기가 옳고 걸임금은 그르다고 하며, 이와 반대로 걸임금은 자기가 옳고 요임금이 그르다고 한다⁵⁴⁾고 하였다.

심지어 장자는 사람들이 논변을 통해 이기고 지는 것과 관계없이, 말하자면 논변에서 이기더라도 옳다고 할 수 없는 경우가 있으며, 지더라도 잘못이 아닐 수 있음을 명확히 하고 있다. “나와 당신이 논쟁을 했다고 합시다. 당신이 나를 이기고, 내가 당신에게 졌다면 당신이 옳고

51) 장자 저, 안동립 역주(2016), 위의 책, 598쪽.

52) 장자 저, 안동립 역주(2016), 위의 책, 〈제물론〉 4·7절, 50-55쪽 참조; 장자 저, 안동립 역주(2016), 같은 책, 〈재유〉편 6절, 288쪽 참조; 장자 저, 안동립 역주(2016), 같은 책, 〈양왕〉편 12절, 698쪽 참조.

53) 장자 저, 안동립 역주(2016), 위의 책, 〈우언〉편 1절, 673쪽. “사람들은 자기 입장과 같으면 따르고 다르면 반대하며 자기 생각과 같으면 옳다 하고 다르면 잘못이라 한다 (與己同則應, 不與己同則反. 同於己爲是之, 異於己爲非之).”

54) 장자 저, 안동립 역주(2016), 위의 책, 〈추수〉편 6절, 425-416쪽. “知堯桀之自然而相非, 則趣操觀矣.”

내가 틀렸을까요? 내가 당신을 이기고 당신이 내게 졌다면 내가 옳고 당신이 틀린 걸까요? 그 한쪽이 옳고 다른 쪽이 틀렸을까요, 아니면 두 쪽 다 옳을까요? 두 쪽 다 틀린 걸까요? 이러한 일은 나도 당신도 알 수가 없소. 그렇다면 제3자도 물론 판단을 내릴 수가 없게 되오. 우리는 누구를 시켜 이를 판단하게 하면 좋겠소(即使我與若辯矣, 若勝我, 我不若勝, 若果是也, 我果非也邪? 我勝若, 若不吾勝, 我果是也, 而果非也邪? 其或是也, 其或非也邪? 其俱是也, 其俱非也邪? 我與若不能相知也, 則人固受難聞, 吾誰使正之).”⁵⁵⁾

위에서 장자가 지적하듯이 지식은 사람에 따라 다를 수 있으며 가치판단의 기준에 따라, 관점에 따라 다를 수 있다. 그뿐만 아니라 시간과 시대에 따라, 사물에 따라 다를 수 있기에 객관적 판단을 할 척도가 없는 경우가 허다한 것이다. 이처럼 인간의 감각기관과 사유기관이 기반이 된 인식론은 사물의 진상을 알 수 없다. 만약 현상계에 드러난 형체와 빛깔, 명칭(이름)과 소리를 사물의 진상으로 여긴다면, 이는 표상을 진상으로 여기는 우를 범하게 되는 것이다.

이를테면 장자는 〈즉양〉편에서 장자는 “닭이 울고 개가 짖는다는 사실은 누구나 다 알고 있지만 아무리 지혜가 있는 자라도 어찌서 울거나 짖느냐 하는 자연의 작용은 말로 설명할 수가 없고 또 그들이 무엇을 하려는지를 마음으로 헤아릴 수도 없다(鷄鳴狗吠, 是人之所知, 雖有大知, 不能以言讀其所自化, 又不能以意測其所將爲)”⁵⁶⁾고 한다. 이를 칸트 식으로 읽으면 ‘물자체(Ding an sich)’를 알 수 없는 이치와도 유사한 것으로 보인다.⁵⁷⁾

물론 현상계에 드러난 감각으로 얻은 자료들을 바탕으로 비교·분석·종합·추상하여, 또한 언어를 매개로 하여 일정한 범위 내에서 앎을 획득할 수는 있다. 그러나 이런 인식능력에는 한계가 있는 것이다. 그러기에 장자에 의하면 “언어로써 논할 수 있는 것은 물(物)의 거칠고 큰 것들(粗)이며 마음⁵⁸⁾으로 알 수 있는 것은 물의 정세(精細)한 것들이다(可

55) 장자 저, 안동립 역주(2016), 위의 책, 〈제물론〉 28절, 82-83쪽.

56) 장자 저, 안동립 역주(2016), 위의 책, 〈즉양〉편 20절, 647쪽.

57) 주지하다시피 노장의 철학은 현상계를 설명·이해·파악·분류하는 데만 그치지 않는다. 현상계의 존재근거를 묻는 과정에는 이미 이 현상계의 세계를 넘어야 하는 것을 전제로 하고 있다. 그런데 이러한 현상계의 세계를 넘어야 하는 것은 철학의 의무이고 권리라도 할 수 있다. 철학적 물의 대상이 아닌 것은 없기 때문이다. 유(有)의 지반인 무(無)의 세계나 대도(大道)나 상도(常道)의 세계는 분명 현상계와 차원을 달리한다.

以言論者, 物之粗也. 可以意致者, 物之精也.”⁵⁹⁾ 그러기에 언어와 지식으로 도달할 수 있는 것은 거칠고 큰 물(物)이든 정세한 물이든 물의 범위에 한정될 따름이다.⁶⁰⁾

이토록 우리의 지식이 “물의 범위에 한정될 뿐(極物而已)”인 것은 사물의 본질이나 그 생성하는 근원을 볼 수 없기 때문이고, 사물이 출현하지만 그 출입문을 볼 수 없기 때문이다.⁶¹⁾ 이와 같이 장자에 의하면 인간이 변화하는 만물과 차원을 달리하는, 변화하도록 하는 것을 알지 못하기에, 그 시원과 종말과 본질을 알 수 없다고 한다. “만물은 변화하지만 그렇게 만드는 것이 누구인지는 알지 못한다. 그러니 어찌 변화가 끝나는 곳을 알겠으며, 어찌 그 변화의 시원을 알겠느냐?(化其萬物而不知其禪之者, 焉知其所終? 焉知其所始?).”⁶²⁾

이토록 장자가 ‘근원’이나 ‘출입문’, 변화하도록 하는 시원을—칸트적으로 말하면 본체(noumenon)의 영역과도 유사한—알 수 없다고 하는 것은 인간의 감각기관과 사유기관으로서 물(物)을 감각하고 사유하며 언어로 규명할 수 있으나, 이 물을 생성하게 하고 존재하게 하며 변화하게 하는 실재 또는 근원을 알 수 없다는 것이다. 그래서 칸트에게서처럼 현상계에 펼쳐진 사물의 세계는 알 수 있으나, 이를 존재하게 한 원인이나 근원적 실재에 대해서는 모르며, 변화의 현상은 알 수 있으나 이런 변화를 불러일으키는 요인에 대해서는 모른다는 것이다.

이러한 장자의 논지를 요약해보면 물(物)의 정세한 세계(精)와 거칠은 세계(粗)는 어쨌거나 유형(有形)한 것이어서 언어로서 논할 수 있고 사유로서 다다를 수 있지만, 무형(無形)한 세계는 언어와 사유며 수(數)에 의하여 포착할 수 없는 것이다. 그것은 “무형한 세계는 의식이나 사려나 추리가 미칠 수 있는 영역을 넘어서 있기”⁶³⁾ 때문이다. 그러기에 장자는

58) 원문에는 ‘의(意)’라는 글자인데, 안동립 교수는 이를 ‘마음’으로 번역하여, 필자도 이 번역을 따르기로 했다. 장자 저, 안동립 역주(2016), 앞의 책, 423쪽.

59) 장자 저, 안동립 역주(2016), 앞의 책, 〈추수〉편 5절, 422-423쪽.

60) 〈죽양〉편에서도 이와 같은 내용이 나타난다. “言之所盡, 知之所至, 極物而已(언어로써 다할 수 있고 지식으로써 도달할 수 있는 것은 물(物)의 범위에 한정될 뿐이다.” 이강수(2009), 앞의 책, 138쪽.

61) 장자 저, 안동립 역주(2016), 앞의 책, 〈추수〉편 14절, 639쪽. “萬物有乎生而莫見其根, 有乎出而莫見其門(만물은 생겨나지만 그 근원을 볼 수가 없고, 죽어나가지만 그 출입문을 본 사람은 없다).”

62) 장자 저, 안동립 역주(2016), 위의 책, 〈산목〉편.

63) 이강수(2009), 앞의 책, 142쪽.

누구나 수긍하고 승인할 수 있는 보편타당한 지식에 대하여 회의적인 입장을 견지한다. 그에 의하면 우리는 안다는 것과 모른다는 것 사이를 구별하기조차 어려운 경우가 있는데, 삶과 죽음, 꿈과 생시, 그리고 아(我)와 비아(非我)를 구별하기 어려운 때도 있다는 것이다. 이른바 우리에게 잘 알려진 “장자와 나비”의 이야기는 이를 극단적으로 밝혀준다.

“昔者莊周夢爲胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢爲胡蝶，胡蝶之夢爲周與？[언제인가 장주(莊周)는 나비가 된 꿈을 꾸었다. 훨훨 날아다니는 나비가 된 채 유쾌하게 즐기면서도 자기가 장주라는 것을 깨닫지 못했다. 그러나 문득 깨어나 보니 틀림없는 장주가 아닌가. 도대체 장주가 꿈에 나비가 되었을까? 아니면 나비가 꿈에 장주가 된 것일까?]”⁶⁴⁾

이러한 회의는 물론 인간의 감각기관과 사유기관이 가진 태생적인 인식능력의 한계 때문이다.

2. 진지에 이르는 길

그러면 장자는 회의주의인가? 그렇지 않다. 우리가 앞에서 논의했던 중인이나 서인이라고 하는 일상적인 인간의 세계에서 참된 지식에 대해 장자는 회의적이었지만, 인간이 진지(眞知)를 획득할 길이 전혀 없다고 보지는 않았다. 이는 마치 플라톤의 〈동굴의 비유〉에서 동굴세계를 박차고 나간 이만이 태양빛이 이글거리는 이데아의 세계를 인식할 수 있듯이, 장자에게서도 진인(眞人)이나 지인(至人)이 되고 난 후에 진지(眞知)는 체득될 수 있다는 것이다. 그는 한마디로 “진인이 있는 뒤에 비로소 참된 지식(진지)이 있게 된다(且有眞人而後有眞知)”⁶⁵⁾고 하였다.

이러한 장자의 진지에 대한 진단은 먼저 진인이 되어야 함을—플라톤의 〈동굴의 비유〉에 빗대어볼 때, 동굴세계를 박차고 나가야만 진리의 세계를 목격할 수 있는 것과 같다—극명하게 드러내고 있다. 중인과 서인의 상태에서, 말하자면 〈동굴의 비유〉에서 동굴의 세계에서는 진지와 진리의 세계를 넘나볼 수 없는 것이다. 진지를 목격할 수 있는 토포스에 이르지 못하고 이론적으로 진지나 진리를 논한다는 것 자체가 장자와

64) 장자 저, 안동립 역주(2016), 앞의 책, 〈제물론〉 32절, 87쪽.

65) 장자 저, 안동립 역주(2016), 위의 책, 〈대중사〉편 3절, 176쪽(필자 번역).

플라톤의 철학에는 어울리지 않는 소치이다. 진인을 장자는 지인(至人)이라고도 하는데, “진(眞)에서 떠나지 않은 사람을 지인이라고 한다(不離於眞, 謂之至人).”⁶⁶⁾

그런데 진인이나 지인은 어떤 미스터리한 신비의 상태에 처한 인간을 말하는 것이 결코 아니다. 도가(道家)에서 진(眞)이란 작위가 가미되지 않은, 인위조작이 아닌 자연(自然) 그 자체를 의미한다. 노장에게서 천명된 ‘자연’은 다름 아닌 도(道)의 본성을 일컫는다. 그렇다면 도의 본성인 ‘자연을 깨닫게 된다면 진지를 체득하게 되는 것이다. 그래서 도가에서는 이러한 깨달음을 위한 과정과 수양이 필요하다.

도가의 사유에서 천지만물의 근원은 도(道)이고 사람의 본래적 근원은 덕이다. 도와 덕은 다른 이질적인 것이 섞이지 않은—이를테면 노자가 자주 예로 든 원목이나 순금과 같은—상태로서 순도 면에서는 서로 다르지 않다. 그러기에 사람의 근원인 덕을 회복한다면, 말하자면 덕의 모체이지만 은폐되어 있는(道隱)⁶⁷⁾ 무형(無形)·무물(無物)·무명(無名)인 도와 통할 수 있는 것이다.

사람은 자신의 근원인 덕을 가지고 있지만, 혼탁한 외물의 세계에 뉘굴면서 자신의 본래성을 상실한 채 살고 있는 것이다. 이 잃어버린 본래적인 성품을 되찾는 것을 장자는 성수반덕(性脩反德)이라고 한다. “본성이 잘 닦여지면 본래의 덕으로 돌아가고, 덕이 지극한 데에 이르면 태초의 상태와 같아진다(性脩反德, 德至同於初).”⁶⁸⁾ 성수반덕은 일종의 역추(逆推)하는 형식인데, 이를테면 인간이 본래 기원했던 존재순서의 과정, 즉 형(形) → 성(性) → 덕(德)에로의 환원과정을 말한다.

말하자면 외물과 물욕의 세계에서, 나아가 세속의 학문에서 결코 대도(大道)를 밝힐 수 없는 것이다.⁶⁹⁾ 장자의 이 모든 수양과정은 플라톤의 〈동굴의 비유〉에서 동굴 안의 세계로부터 동굴 밖으로 나가는 과정으로 볼 수 있으며, 또 파르메니데스의 “어둠의 집”에서 “빛의 왕국”으로 나아가

66) 장자 저, 안동립 역주(2016), 위의 책, 〈천하〉편 1절, 777쪽. 안동립 교수는 위의 구절을 “도의 본진(本眞)에서 떠나지 않은 자를 지인(至人)이라 한다”로 번역한다.

67) “도는 은폐하기에 이름이 없다(道隱無名)”(노자의 『도덕경』 제41장).

68) 장자 저, 안동립 역주(2016), 앞의 책, 〈천지〉편 9절, 321쪽.

69) “세속적인 학문 속에서 본성을 닦으며 (소박한) 그 근원으로 돌아가려 하고, 세속적인 생각 속에서 욕망을 어지럽히며 그 명지(明知)를 다하려 한다. 이런 것을 눈이 가려진 어리석은 인간(蔽蒙之民)이라 한다(繕性於俗, 俗學以求復其初. 滑欲於俗思, 以求致其明. 謂之蔽蒙之民).” 장자 저, 안동립 역주(2016), 위의 책, 〈선성〉편 1절, 407쪽.

는 과정으로 볼 수 있다. 장자의 논지는 노자의 위학(爲學)으로는 근원의 세계에 가까이 갈 수 없고, 위도(爲道)의 길에서 도를 터득할 수 있다는 역설(力說)과 일맥상통한 것이다.

장자의 위도 수양법은 대체로 세 가지를 들 수 있으며, 첫째는 ‘심재(心齋)’인데, 이는 기본적인 구도자의 자세로서 심신의 재계인바 심신을 청결하게 하고 마음을 고요하게 하는 것이다.⁷⁰⁾ 둘째는 ‘전심일지(專心一志)’로서 분산된 마음을 하나로 집중하는 것이다. 이는 마치 나뭇가지와 잎이 많고 무성하지만, 그 뿌리가 하나인 것처럼 천지만물의 뿌리는 하나인데, 그런 근원의 세계에 접근하기 위해서는 마음이 분산되지 않고 전일해야 하기 때문이다.⁷¹⁾

외물의 자극에 동요되지 않는 ‘전심일지’의 수양법을 장자는 ‘하나를 지킴(守其一)’, ‘근본을 지킴(守其本)’, ‘오직 신을 지킴(唯神是守)’, ‘그 으뜸을 지킴(守其宗)’, ‘삼가 진을 지킴(慎守其眞)’, ‘순수한 기를 지킴(純氣之守)’ 등의 용어로 나타내고 있다.⁷²⁾ 전심일지를 수양한 지인(至人)의 경지를 장자는 중니(仲尼)의 말을 통해 밝히고 있다. “중니가 대답했다. 죽음과 삶 역시 중대한 일이다만 그는 그 변화와 함께 변하는 일이 없고, 하늘이 뒤집히고 땅이 꺼져도 그는 함께 떨어지지 않는다. 그는 진리를 잘 깨닫고 있어서 사물과 함께 변하는 일이 없으며, 사물의 변화를 자연의 운명으로 알고 그대로 따르면서도 자기는 도의 근본을 지켜 나가고 있는 것이다(仲尼曰: 「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。」).”

중니를 통한 장자의 말은 지인(至人)이 천지가 무너지는 대변동에도 동요하지 않고 본성을 지킬 수 있는 경지에 있음을 밝힌 것이다. ‘전심일지’에 이른 지인은 만물의 근원인 하나에 정통하여 자연의 이치에 합하게 된다.⁷³⁾

셋째는 ‘좌망(坐忘)’ 혹은 ‘심재좌망(心齋坐忘)’으로서 심신일체의 경지

70) 이강수(2009), 앞의 책, 148쪽 참조. 장자는 『莊子』의 〈달생〉편, 〈지복유〉, 〈인간세〉 등에서 이 문제를 심층적으로 논의하고 있다.

71) 장자는 『莊子』의 〈달생〉편(장자 저, 안동림 역주(2016), 앞의 책, 4절, 468쪽)에서 ‘전심일지’ 혹은 무심망아(無心忘我) 혹은 물이양망(物我兩忘)의 예로서 등이 구부러진 노인이 매미를 신기(神技)에 가깝게 잡는 것을 들고 있다. 온 마음을 한 곳에 집중할 수 있다면, 나와 대상 사이의 분별이 사라지는 것이다.

72) 이강수(2009), 앞의 책, 153쪽과 이강수 교수가 밝힌 『莊子』에서의 출처를 참조.

73) 이강수(2009), 위의 책, 153쪽 참조.

에서 마음의 모든 더러움을 잊고 온갖 것을 잊어버려 허(虛)의 상태에 이르는 것을 말한다. '좌망'의 개념은 한마디로 세상과 외물의 세계를 잊는 것인데, 정좌한 상태에서 자아와 사회며 형체와 자연물 등 일체의 현상을 잊는 정신의 깊은 차원이다.⁷⁴⁾ 말하자면 인간의 소박한 본성에 섞여 들어온 비본질적인 것을 씻어내는 것이다.

장자는 심지어 유가(儒家)에서 인간의 본성이라고 말하는 예악(禮樂)이나 인의(仁義)마저도 비순수한 것이고 비본질적인 것이라고 하는데, 말하자면 이들은 비본질적인 도덕관념인 제도가 덧칠해진 것으로서 결국 씻어내야 할 대상인 것이다.⁷⁵⁾ 심지어 장자에게는 자기 자신마저도 잊는 망기(忘己) 혹은 망내(忘內)의 경지도 있다. 이 망기의 내용에는 형체를 잊는 망형(忘形)과 마음을 잊는 망심(忘心)이 있는데, 여기서 형(形)과 심(心)은 자아를 구성하는 두 가지 요소이다.

이러한 경지에 이르게 되면 세계와 외물세계, 사회 및 일체의 외부 사물들과 나 자신의 존재조차 잊어버린 상태, 즉 물아양망(物我兩忘)과 대철대오(大徹大悟)의 경지에 도달된 것이다.⁷⁶⁾ 이러한 수양과정에서, 즉 외천하(外天下)·외물(外物)·외생(外生)의 경지, 말하자면 물아양망(物我兩忘)의 경지에서 어느 날 아침 갑자기 깨닫게 되는 '조철(朝徹)'이나 절대의 도를 직관하는 '견독(見獨)' 및 오도(吾道)의 체험을 하게 되는 것이다.⁷⁷⁾

이때껏 논의한 위도의 수양을 고려할 때, 덕의 본성을 회복하여 그 본성의 빛으로 천지만물의 근원인 도를 깨닫게 된 사람은 장자에게 곧 '진인(真人)'이고 '지인(至人)'이며, 그의 깨달음은 곧 진지(眞知)인 것이다. 진인은 인식대상인 사물이나 사건들을 자기중심적 관점이나 물의 관점[이물관지(以物觀之)]에서가 아니라 도의 관점[이도관지(以道觀之)]에서 통찰하는 것이다. "도의 입장에서 보면 [만물제동(萬物齊同以)]이어서 사물에

74) 장자는 『莊子』의 〈대종사〉 편장자 저, 안동립 역주(2016), 앞의 책, 38절, 215-216쪽에서 좌망(坐忘)이란 조용히 앉아서 잡념을 버리고 모든 차별을 잊어버리며 무아의 경지에 들어가는 것임을 역설한다.

75) 이강수(2009), 앞의 책, 155-157쪽 참조. 장자에게서 비본질적인 것으로부터 본질적인 것의 획득은 하이데거의 『존재와 시간』에서 비본래성(Uneigentlichkeit)으로부터 본래성(Eigentlichkeit)을 획득하는 과정과도 유사한 성격을 띠고 있다.

76) 장자 저, 안동립 역주(2016), 앞의 책에서 〈대종사〉편 참조; 이강수(2009), 위의 책, 157-158쪽 참조.

77) 이강수(2009), 위의 책, 159쪽 이하 참조.

귀천은 없소. [그러나] 사물의 입장에서 보면 [상대적인 입장에 사로잡혀 스스로를 귀하다 하고 상대방을 천하다 하오(道觀之, 物无貴賤, 以物觀之, 自貴而相賤).”⁷⁸⁾

이물관지의 시각으로 이쪽에서 보면 저쪽은 저것이 되고, 또 저쪽에서 보면 이쪽이 저것이 된다.⁷⁹⁾ 그러나 이도관지(以道觀之)의 관점에서 보면 이러한 대립은 해소되는데, 저것(彼)은 저것에서 이것(此)이고 또 이것이면서 저것이다. 말하자면 사물을 고착시켜 일면적으로 보지 않는 것이다. 도(道)로서 사물을 보면 사물들 사이에 귀천이 없으나 물(物)의 관점에서 사물들을 보면 자기를 귀하다고 하고 상대편을 천하다고 한다.

장자해(莊子解)를 쓴 왕부지는 이물관지의 지식을 부분적이고 제한된 영역만을 비추는, 즉 비추어지지 않는 부분은 어둠에 갇히는, 등불에 비유하고, 또 이에 비해 이도관지의 관점에서 사물을 바라보는 것은 만물을 비추는 태양과도 같다고 한다.⁸⁰⁾ 말하자면 이물관지의 지(知)가 등불에 해당된다면, 이도관지의 명(明)은 태양에 해당되는 것이다.

IV. 맺음말

근대의 인식론은 합리론이든 경험론이든 혹은 칸트의 비판론이든 예외 없이 인식의 문제에 깊이 천착하고 방대한 체계를 세웠지만, 주-객 이원론에 얽매인 이 근대의 인식론에는 적잖은 문제가 노출되었다. 무엇보다도 주-객 이원론의 도식에 따라 인식주체와 인식대상은 획일화 되고 전체주의화되었는데, 인식은 구체적인 개별자에 의해 각자적으로 수행되기에 획일화하기 어려운 문제가 간과되고 있는 것이다. “상응론”에 입각한 진리이론은 인식주체와 인식대상 사이에는 일치되지 않는 경우가 우리의 실생활에서 쉽게 목격된다. 인식주체의 지적이고 영적인 수준에

78) 장자 저, 안동립 역주(2016), 앞의 책, 〈추수〉편 6절, 425쪽. 장자는 『莊子』의 〈제물론〉[장자 저, 안동립 역주(2016), 같은 책, 9절, 57쪽 이하]에서 유가(儒家)와 묵가(墨家)가 서로 자기들의 지식에 입각하여 자기의 주장이 옳고 상대방의 주장이 그르다고 다투는 것에 대해, 이런 시비를 초월한, 즉 대도(大道)와 명지(明智)의 밝은 빛으로 쌍방의 시비를 비취볼 수 있다고 한다.

79) 장자 저, 안동립 역주(2016), 위의 책, 〈제물론〉 10절, 59쪽.

80) 여기선 이강수(2009), 앞의 책, 161-163쪽 참조.

따라 혹은 서로 다른 직관에 따라 인식되는 인식대상의 차원도 다른 것이다. 인식 가능과 인식 불가능 사이에 혹은 저차원의 인식과 고차원의 인식 사이에는 천차만별의 인터벌이 존재하는 사실을 우리는 플라톤의 〈동굴의 비유〉와 〈선의 비유〉 및 장자의 『장자』를 통해 확인해보았다. 플라톤에게서 동굴세계의 각 단계에 처한 사람들에 따라, 노자에게서 상등의 인사와 중등의 인사 및 하등의 인사(『도덕경』 제41장)에 따라, 또 장자에게서 중인(衆人)과 서인(庶人)이라는 부류와 성인(聖人), 지인(至人), 진인(眞人)이라는 부류들 사이에는 서로 다른 인식의 인터벌이 분명히 존재한다. 이런 인식주체와 인식대상의 질적 차이를 고려하지 않은 것은 실로 근대 인식론의 커다란 딜레마라고 하지 않을 수 없다. 그러나 우리는 플라톤과 장자의 위상학적 인식론을 통해서 근대 인식론의 스캔들을 극복할 수 있다고 본다.

참 고 문 헌

1. 단행본

- 김효명, 『영국경험론』. 아카넷, 2002.
노자 저, 남만성 역, 『노자도덕경』. 을유문화사, 1970.
이강수, 『노자와 장자』. 도서출판길, 2009.
장자 저, 안동립 역주, 『莊子』. 현암사, 2016.

- Hirschberger, J., *Geschichte der Philosophie*. Band II, Herder: Freiburg · Basel · Wien, 1991.
Hoffmann, E., *Platon*. Rowohlt: Reinbek, 1961.
Hofmeist, H., *Philosophisch denken*. UTB Vandenhoeck: Göttingen, 1991.
Pieper, J., *Über die platonische Mythen*. Kösel Verlag: München, 1965.
Platon, *Sämtliche Werke*, übers. von Friedrich Schleiermacher, hrg. von Karlheinz Hülsler, Insel: Frankfurt a. M. & Leipzig, 1991.

2. 논문

- 황희경, 「지식을 택할 것인가, 지혜를 택할 것인가」. 김교빈·김시천 엮음, 『동서양의 가치는 화해할 수 있을까?』, 웅진지식하우스, 2007.
- Boeder, H., “Zu Platons eigener Sache.” *Philosophisches Jahrbuch*, Vol. 76, 1968 · 1969.
- Jäger, W., “‘Nus’ in Platons Dialogen.” Albrecht Dihle(Hg.), *HYPOMNEMATA*, Vol. 17, 1967.
- Ralfs, G., “Stufen des Bewusstseins.” *Kantstudien*, Vol. 91, 1965.
- Rest, W., “Platons Lehre von der Paideia.” *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, Vol. 36, 1960.
- Zepf, M., “Die Krise des Humanismus und die Altertumswissenschaft.” *Gymnasium*, Vol. 58, 1951.

국 문 초 록

근대의 인식론이 섬세하고도 방대하게 구축되었다는 것은 주지의 사실이다. 합리론과 경험론 및 칸트의 비판론은 예외 없이 인식의 문제에 깊이 천착하고서 우리의 철학사에 확고한 인식론의 영역을 개척한 것이다. 그러나 그럼에도 불구하고 주-객 이원론에 빠진 근대의 인식론에는 적잖은 문제가 수면 위로 떠오르고 있다. 무엇보다도 주-객 이원론의 도식에 따라 인식주체는 획일화되고 보편화 내지는 전체주의화되었으며, 인식대상 또한 위의 구도와 같이 획일화되었다. 물론 경우에 따라 보편성을 획득하는 인식도 존재하겠지만, 인식은 구체적인 개별자에 의해 각자 적으로 수행되기에 획일화하기 어려운 문제가 남아 있는 것이다. 인식주체의 지적이고 영적인 수준에 따라 혹은 서로 다른 직관에 따라 인식되고 이해되는 인식대상의 차원도 다른 것이다. 인식 가능과 인식 불가능 사이에 혹은 저차원의 인식과 고차원의 인식 사이에는 천차만별의 인터벌이 존재하는 것이다. 이런 인식주체와 인식대상의 질적 차이를 고려하지 않은 것은 실로 근대 인식론의 스캔들이라고 하지 않을 수 없다. 그런데 놀랍게도 우리는 오히려 근대 이전에, 고대그리스의 플라톤과 동양의 장자에게서 근대 인식론의 딜레마에 대한 대안과 해결책이 마련되어 있음을 목격한다. 이 소고(小考)에서는 플라톤의 〈동굴의 비유〉와 〈선(線)의 비유〉 및 장자의 『장자』를 통해 근대인식론의 딜레마를 극복해보고자 한다.

투고일 2017. 12. 19.

심사일 2018. 2. 7.

게재 확정일 2018. 2. 26.

주제어(keyword) 근대 인식론(modern epistemology), 근대 인식론의 딜레마(The dilemma of modern epistemology), 주-객 이원론(subject-object dualism), 플라톤(Platon), 장자(Zhuāngzǐ), 장자의 인식론(Zhuāngzǐ's Epistemology), 위상학적 인식론(topological epistemology).

Abstracts

Overcoming the Dilemma of Modern Epistemology through the Topological Epistemology of Zhuāngzǐ and Plato: Focusing on Zhuāngzǐ's *Zhuāngzǐ* and Plato's "The Allegory of the Cave"

Yun, Byeong-yeol

That modern epistemology is constructed as detailed and extensive is a well-known fact. Rationalism, Empiricism, and Kant's Critiques invariably home in on questions of perception and have established a sound basis for Western epistemology. However, many problems are rising to the surface, because modern epistemology is rooted in the subject-object dualism. Within the framework of the subject-object dualism, both the knowing and perceived subjects become monolithic and fossilized. Of course, there may be cases where perceptions gain universality; however, because perception is individual to each person, it remains difficult to universalize. The level and degree of perception is different according to the level of intelligence and spirituality of the knowing subject or according to different intuitions. An infinite variety of gaps exist between the possibility to perceive and impossibility to perceive, or between poor quality and quality perceptions. It is truly deplorable that when it comes to modern epistemology, we have failed to consider the qualitative differences between the knowing and perceived subjects. However, solutions to the dilemma of modern epistemology can be found in Plato of ancient Greece and Zhuāngzǐ of China, both of whom are premodern. This article aims to find the ways to overcome the dilemma of modern epistemology, focusing on Plato's "The Allegory of the Cave" and "The Allegory of the Divided Line" and Zhuāngzǐ's *Zhuāngzǐ*.