

Examining the Potential for Spirituality Education in the Book of Zhuangzi

Chunghyeon Lee¹, Yeongjoo Kim^{2*}

¹Dongguk University, ²Daejin University

Abstract

[Objective] The purpose of this study is to examine whether spirituality can be discussed in the Book of Zhuangzi amidst the need for spirituality education in the post-religious era, and to explore the possibility of spiritual education in Zhuangzi.

[Contents] This study examines how Western scholars view spirituality in the Book of Zhuangzi. We then examined what Zhuangzi spirituality is, based on the “Nourishing the Lord of Life” passage, which is often used in discussions of spirituality in Zhuangzi, and how it can be found in practice and what it looks like when it is fully realized.

[Conclusions] The conclusions of this study are as follows First, Zhuangzi spirituality can be characterized as the desire to encountering Shen(神). Second, he affirmed that Zhuangzi spirituality is manifested through the acts of mindfulness and forgetfulness, resulting in the attainment of the ideal human beings of the Supreme Man, the Divine Man, and the Holy Man. Third, we believe that Zhuangzi's theory of spiritual education can serve as a theoretical foundation for spiritual education in the post-religious era, as it can teach spirituality in a philosophical and literary context.

[Keywords] Zhuangzi, Spirituality, Spiritual desires, Mindfulness, Forget oneself

* **Corresponding to** Yeongjoo Kim (Professor, Department of History and Cultural Contents, Daejin University)
E-mail : eureka0710@daejin.ac.kr

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution Non-Commercial License(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>) which permits unrestricted non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.
Copyrights ©Korean Association for Religious Education

『장자』에서의 영성교육 가능성 검토

이충현¹, 김영주²

¹동국대학교 일반대학원 대학원생, ²대진대학교 역사문화콘텐츠학과 교수

요 약

[연구 목적] 본 연구의 목적은 탈종교 시대에 영성교육의 필요성이 제기되는 가운데 『장자』에서 영성이 논의될 수 있는지를 살펴보고 그것을 통해 장자적 영성교육의 가능성을 탐구하는 데 있다.

[연구 내용] 본 연구에서는 서구권 학자들이 『장자』에서 영성(spirituality)을 어떻게 보고 있는지를 검토하였다. 『장자』에서 영성이라는 단어가 보이지 않음에도 불구하고 서구권 학자들이 영성이라는 단어를 사용한 것은 기독교 세계관이 영향을 미친 것으로 보인다. 장자에서 영성을 논의할 때 빠지지 않고 인용되는 내용이 포정해우(庖丁解牛) 이야기인데, 여기에 등장하는 신(神)을 서구에서는 영성으로 번역하는 경향이 있다. 그러나 도(道)의 작용으로서의 신(神)은 영성이라는 번역에 부합되지 않는다. 따라서 궁극적 가치에 대한 욕구라는 영성의 의미를 바탕으로 장자적 영성이 무엇인지 분석하였다. 마지막으로 실천적인 측면에서 장자적 영성을 어떻게 발견할 수 있으며, 그것이 온전히 발현되었을 때 어떤 상태로 변화하는지를 살펴보았다.

[결론] 본 연구의 결론은 다음과 같다. 첫째, 장자적 영성은 신과 조우하고자 하는 욕구(神欲)라고 할 수 있다. 둘째, 장자적 영성은 심재와 좌망이라는 행위를 통해 발견되며, 그 결과 지인, 신인, 성인이라는 이상적 인간상에 도달할 수 있음을 확인하였다. 셋째, 이러한 장자의 영성교육론은 철학적·문학적 맥락을 배경으로 하면서도 영성을 가르칠 수 있다는 점에서 탈종교 시대에 적합한 영성교육의 이론적 토대가 될 수 있다고 본다.

[주제어] 장자, 영성, 신욕(神欲), 심재(心齋), 좌망(坐忘)

I. 서론

현대 사회는 탈종교 시대에 들어선지 오래다. 2023년 전국의 청소년 및 성인 남녀(5,351명)를 대상으로 진행된 한 조사에 의하면 한국인의 무종교인 비율은 62%로 2004년 최저점(43%) 대비 20%가량의 급증세를 나타내고 있으며, 1998년부터 2004년까지 꾸준히 증가하던 종교인구는 2012년 55.1%에서 2023년 37.1%로 감소했다(Miniatry Data Institute, 2024). 그야말로 탈종교 시대인 것이다. 다소 적은 표본량에 대해 지나친 확대 해석이라는 지적이 있을 수 있지만, 그동안 진행되어 온 연구들에서도 탈종교 현상에 대한 논의를 찾아볼 수 있다. 예컨대 2023년도 한국종교교육학회 추계학술대회는 ‘탈종교시대의 종교성과 종교교육의 역할’이라는 주제로 진행되었다. 천주교, 기독교, 불교 등 6개 종교분과에서 발표한 내용의 전체적인 요지는 다양한 원인으로 발생한 탈종교 현상에 대해 종교 본연의 의미 즉, 종교성 혹은 영성 교육을 통한 개인의 내적 성찰이 필요하다는 것이었다. 탈종교화 시대에 개개인의 종교성 혹은 영성을 교육하는 것이 종교교육의 역할이라면 특정한 종교나 종교적 텍스트에 의존하지 않더라도 그러한 교육이 가능하지 않을까? 이 논문은 이러한 물음에서 출발한다.

탈종교화라는 시대적인 흐름에 의해 종교교육의 중요성이 강조되고 있음에도 여전히 종교성과 영성이 무분별하게 혼용되는 경향이 있다. 미래사회와 종교성연구원에서 엮은 『종교성, 미래교육의 새로운 패러다임』이라는 책에서는 제목에서부터 종교성을 표방하고 있지만, 그 안에는 종교성과 영성을 뚜렷이 구분하지 않은 채 함께 사용하고 있다. 한명희는 영성을 “인간의 심적 능력 중에서 우주 자체의 가장 깊은 심장부로부터 가장 깊은 자원을 끌어낼 수 있는 가장 내적인 능력”으로 보고 있으며, 인간이 생득적으로 가지고 있는 자기초월의 가능성이라고 보았다(Han, 2007: 38-40). 박석은 종교성의 의미에 대해 “자아와 세계의 본질과 삶의 궁극적인 가치를 신념적, 체험적 차원에서 탐구하고 실천하려는 성향”이라고 정의하는 한편, 영성에는 기독교적 배경이 전제되어 있고 물질과 대립하는 이원론적 구조 때문에 영성보다는 종교성이라는 용어를 사용할 것을 주장하고 있다(Park, 2007: 97-98). 여기에서 영성과 종교성에 대한 문제를 일일이 열거할 수는 없다. 다만 비교적 최근 국내에 번역된 필립 셸드레이크의 저서를 통해 영성의 의미를 파악하고 그것으로 이 글의 논지를 전개해 나갈 것이다.

미국 오블라이트 신학대학원의 현대 영성 연구소 소장으로서 있는 필립 셸드레이크(Philip Sheldrake)에 의하면 영성은 라틴어 ‘Spiritualis’에서 유래된 말로 그리스어 ‘Pneumatikos’로 번역되어 기독교 전통에 기원을 둔다. 오늘날의 영성은 다양한 맥락에서 사용되는데 공통적으로 삶에 대한 통합적 접근, 삶의 목적과 의미에 대한 탐색, 자기성찰적 실존의 의미를 내포하고 있다(Sheldrake, Han trans., 2023: 14-16). 그는 영성을 “궁극적인 가치에 대한 욕구를 가리키며 순전히 실용적이기보다는 어떤 원리가 내재한 삶의 방식을 의도적으로 추구한다”고 설명한다(Sheldrake, Han trans., 2023: 39). 이러한 정의는 종교적 색채를 띠지 않아 접근성이 높으면서

도 영성이 가지고 있는 보편성과 내재성을 잘 표현한 것으로 보인다.

한편 기독교 전통에 기원을 둔 영성은 기독교의 영향을 받은 서구권 국가에서 비근하게 사용되는 용어로 보인다. 이 글에서 다루고자 하는 『장자』에는 영성이라는 용어가 전혀 등장하지 않음에도 그것을 번역하고 연구한 서구권 학자들은 종종 영성이라는 단어를 사용하고 있다. 카린 라이(Karyn L. Lai)는 그의 저서 『케임브리지중국철학입문』에서 장자에 대해 기술하고 있는데, ‘수양과 숙련’이라는 소제목 아래 ‘영성’이라는 이름의 소단락을 별도로 분류하면서 서구권 학자들이 장자의 영성에 대해 언급한 내용을 간략히 소개하고 있다(Lai, 2017: 208-213). 일반적으로 『장자』는 종교적 텍스트보다는 철학적 또는 문학적 텍스트로 읽혀왔다. 간혹 도교적인 맥락에서 종교적으로 읽히는 경우도 있지만 매우 드문 일이다. 그런데 어째서 서구권 학자들은 『장자』에서 영성을 말하였을까? 『장자』에서 영성을 논하는 것이 가능한가? 가능하더라도 그것을 온전히 영성이라고 표현하는 것이 옳은 것인가?

본 논문에서는 탈종교 시대에 영성교육의 필요성이 제기되는 가운데 그럼에도 여전히 기존의 종교 전통 안에서 영성을 논의하는 경향이 강하다는 점과 서구권 학자들에 의해 『장자』에서 영성이라는 용어가 사용되는 점에 착안하여 비종교적 텍스트인 『장자』에서 영성이 논의될 수 있는지를 살펴볼 것이다. 하지만 앞서 언급한 대로 영성의 정의가 다양할 뿐만 아니라 『장자』에서 영성을 논의하는 학자 또한 매우 다양하므로 여기서는 카린 라이가 자신의 저서에서 인용한 일부 학자들의 견해를 중심으로 한다. 그리고 그러한 학자들의 견해를 통해 서구에서 바라본 장자의 영성이 적절한 것인지, 또 영성교육으로서의 가능성을 내포하고 있는지 탐구해 보고자 한다.

II. 『장자』에 나타난 영성

1. 『장자』에서의 영성(spirituality) 논의

서구권 학자들은 『장자』를 연구함에 영성(spirituality)이나 그와 유사한 용어를 종종 사용한다. 카린 라이 또한 마찬가지로, 그가 장자를 기술한 내용에서 ‘영성’은 총 8번 사용되었고 그 밖에 유사한 표현으로 영적 생활(2회), 영적 존재(1회), 영적 인식(2회), 영적인 변화(1회), 영적 상태(1회), 영적인 말(1회) 등이 사용되었다. 그는 먼저 「달생」편에 등장하는 조각가 경(鑿)의 이야기¹⁾를 인용하면서 신(神)이 영적 존재를 나타낼 수도 있으며, 조각이라는 행위에 몰두

1) 莊子·達生, “梓慶削木爲鑿, 鑿成, 見者驚猶鬼神. …… 對曰, 其巧專而外滑消, 然後入山林, 觀天性, 形軀至矣, 然後成見鑿, 然後加手焉, 不然則已. 則以天合天, 器之所以疑神者, 其由是與.”

하는 정도가 망각에 빠진 것 같다고 기술하고 있다. 그러면서 같은 편²⁾에 술 취한 사람이 신적인 상태에 있다는 내용이 등장하는데 여기서 술 취한 사람 역시 망각에 빠져있다고 본다. 한편 「대중사」에 등장하는 ‘진인(眞人)’을 신적인 존재로 보는데 역시 망각 상태에 도달한 존재로 보고 있다. 거기에 「인간세」의 내용³⁾을 인용하면서 심재(心齋) 또한 망각과 유사한 것으로 본다(Lai, 2017: 208-211). 카린 라이는 자신의 주장을 뒷받침 하기 위해 앵거스 그레이엄, 필립 아이반호, 벤자민 슈워츠, 로버트 앨런슨, 에드워드 슬링거랜드 등의 의견을 인용한다. 여기서는 이들의 견해를 통해 서구권 학자들이 『장자』에서 영성을 어떻게 표현하고 있는지를 간략히 살펴볼 것이다.

앵거스 그레이엄(Angus Charles Graham)은 『장자』에 등장하는 신(神)은 ‘귀신 들린(demoniac)’이라는 뜻이 아닌 ‘신묘한(daemonic)’이라는 뜻으로 번역해야 한다고 주장하면서, “장자는 인간이란 외부로부터 신묘한 힘이 스며들 때 자기 자신을 넘어 향상되는 존재라고 생각한다”(Graham, Kim trans., 2023: 52-53)고 보았다. 카린 라이 역시 신(神)을 daemonic의 의미로⁴⁾ 사용하면서 “그것은 영적 존재를 나타낼 수도, 특정 행위의 신적 속성을 지칭할 수도 있다. 또한 그것이 마치 영혼에 의해 작동되는 것처럼 존재나 사건의 차별성을 부각시키기 위해 사용될 수도 있다”(Lai, 2017: 209)고 본다.

필립 아이반호(Philip J. Ivanhoe)는 「대중사」에서 좌망(坐忘)에 대해 말하는 공자와 안희의 대화 내용⁵⁾을 인용하면서 “장자의 상대주의는 영적 치료법으로, 세상에 내재된 윤리적 체계를 인식하고 그에 따르게 해준다”(Ivanhoe, 1993: 646-647)고 주장한다. “좌망을 성공적으로 마친 사람은 도(道)와 다시 조화를 이루게 되고, 포정처럼 춤을 추듯 본능적으로 하늘의 패턴에 맞춰 움직이기 시작한다. 장자의 관점주의와 상대주의적 논증은 이러한 반응을 인도하여 사람들이 전통과 이성적 사고의 굴레에서 벗어날 수 있게 해준다. 그러나 그 결과는 심연과의 대결이 아니라 오히려 도의 안정과 만족”(Ivanhoe, 1993: 646)이라고 하며 마음과 정신의 단식을 통해 영

2) 莊子·達生, “夫醉者之墜車, 雖疾不死. 骨節與人同而犯害與人異, 其神全也.”

3) 莊子·人間世, “仲尼曰, 若一志, 無聽之以耳, 而聽之以心, 無聽之以心, 而聽之以氣, 聽止於耳, 心止於符, 氣也者, 虛而待物者也, 唯道集虛, 虛者心齋也.”

4) 국내에 번역된 저서(Karyn L. Lai, Sim trans., 2019)에서는 ‘daemonic’이 ‘귀신 같은’으로 번역되어 있는데 그레이엄의 지적처럼 ‘귀신 들린(demoniac)’이라는 단어와 혼동될 수 있어 보인다. 이는 귀신(鬼神)이라는 용어에서 오는 이질감인데, ‘사람이 죽은 뒤에 남는다는 냇’이나 ‘사람에게 화(禍)와 복(福)을 내려 준다는 신령(神靈)’이라는 의미가 ‘신묘한’이라는 번역과는 언뜻 차이가 있기 때문이다. 여기서 그 구체적인 차이를 논할 수는 없지만 원서에서 ‘daemonic’이라는 용어를 사용했다는 점에서 두 사람이 같은 의미로 보고 있다고 판단하였다.

5) 莊子·大宗師, “顏回曰 回益矣. 仲尼曰 何謂也, 曰回 忘仁義矣, 曰可矣, 猶未也, 他日復見曰回, 益矣, 曰何謂也, 曰回忘禮樂矣, 曰可矣, 猶未也, 他日復見曰回益矣, 曰何謂也, 曰回坐忘矣, 仲尼蹴然曰何謂坐忘, 顏回曰 墮肢體, 黜聰明, 離形去知, 同於大通, 此謂坐忘, 仲尼曰同則無好也, 化則無常也, 而果其賢乎, 丘也請從而後也.”

적으로 평온한 상태에 도달할 수 있다고 보았다.

벤자민 슈워츠(Benjamin Schwartz)는 장자가 노자와 마찬가지로 신비주의⁶⁾적인 요소-예컨대 도에 대한 설명이나 존재·비존재에 대한 논의 등-를 견지하면서도 영지(靈知)에 몰두하고 있음을 지적하고 있다(Schwartz, Na trans., 1996: 309-310). 일반적으로 영지(靈知)로 번역되는 그리스어 ‘그노시스’는 지식을 의미하는데 그것은 단순한 지식의 차원을 넘어서 우리의 영혼 안에서 그리고 삼라만상 안에서 현존하는 하느님을 체험으로 아는 것을 의미한다. 따라서 영지주의는 내면에 거하는 신 이외의 어떠한 외부의 권위나 지도자, 이론이나 도그마에도 의존하지 않는다. 영지주의의 궁극적 목적은 자신의 본질인 순수의식으로 돌아가 신과 하나되는 자기각성과 자기실현이다. 영지주의자들에게 신의 존재는 이성과 언어의 논리력이나 분석력에 의해서는 결코 파악될 수 없으며 오직 내면의 신성으로부터 저절로 나오는 통찰에 의해서만 체득될 수 있다(Kum, 2006: 30-31). 물론 『장자』에서의 영지는 이와 같은 종교적 신을 전제하지는 않을 것이다. 다만 영지주의의 핵심 사상이 “인간이 고통 속에서 사는 것은 죄 때문이 아닌, ‘참나’에 대한 무지”(Kum, 2006: 35)라는 점에서 슈워츠가 영지(靈知)라는 표현을 사용한 것으로 보인다.

로버트 앨린슨(Robert E. Allinson)은 『장자』의 근본 주제를 ‘영혼의 변화’(spiritual transformation)로 보았다. 그에 따르면 “그것은 자신의 인격과 관점의 변화를 겪는 체험이다. 이런 체험을 통해 사람들은 이전과는 다른 방식으로 세상을 보게 된다. 특정 믿음, 특정 관점 내에서의 바깥이러기보다 모든 관점들을 넘어서는 바깥이다. 그것은 마음의 태도가 변하는 것이다”(Allinson, Kim trans., 2004: 23). 이러한 영혼의 변화는 의식의 변화에 중점을 두고 있어서 종교적 변화와는 구별되며, 만물(우주)과 합일하지 않고 누구나 그러한 변화에 도달할 수 있다는 점에서 신비주의적 변화와도 구분된다. 또한 영혼의 변화는 노에시스적(noetic)이기는 하지만 지성적(intellectual)이지는 않다는 점에서 철학적 설명과도 다르며, 자기 인식의 특수한 단면뿐 아니라 심리적 장애 전체를 제거하고 심리학에서 주목하는 관찰 가능한 패턴을 발견할 수 없다는 점에서 심리학적 통찰과도 구분된다(Allinson, Kim trans., 2004: 20-23). 앨린슨은 ‘spiritual’이라는 용어를 사용했지만, 종교적 신성(神性)이나 철학적인 앎의 경지와는 다른 의식 수준 자체 혹은 마음의 변화에 주목한 것이 특징적이다.

에드워드 슬링거랜드(Edward Slingerland)는 “힘들이지 않는 행동[effortless action, 無爲]”이라는 개념이 중국 선진 시기의 공자, 노자, 맹자, 장자, 순자 등이 지향하는 영적 이상으로 보았다. 특히 장자에게 있어 무위(無爲)는 더욱 주도적인 역할을 한다고 보았다. 그에 의하면 무위는 행동이 오랫동안 숙고하고 내적으로 갈등할 필요 없이 자발적인 경향으로부터 자유롭고 즉

6) 여기서 말하는 신비주의는 인도나 기독교 전통 내에서의 신비주의와는 구분되는 중국의 독자적 신비주의로, 비존재(無)의 세계가 유한적, 개별적 有의 세계와 관계를 맺는다는 점에서 독특성을 갖는다(Schwartz, Na trans., 1996: 271, 287).

각적으로 흘러나오는 일종의 신체화된 마음(embodied mind)에서 발생한다(Slingerland, 2003: 7-8). 우리가 주목할 만한 사실은 그가 무위의 상태를 종교적 이상으로 간주한다는 점이다. 그는 1) 특별한 개인이나 대상을 넘어서는 우주에 대한 모든 포괄적이고 규범적인 질서의 단정, 2) 개인과 사회 전체를 제자리로 되돌리거나 깨달았으나 끊임없이 위협받는 이 질서와 조화를 이루는 상태를 보존하기 위한 계획이라는 두 가지 사고 체계에 속한 개념을 “종교적” 개념으로 특징짓는다(Slingerland, 2003: 290). 이를 바탕으로 한나라 이전 중국의 신[spirit, 神] 개념을 물리적 존재의 영적 차원 또는 음양으로 설명할 수 없는 하늘과 땅의 영역에 존재하는 특성, 상태, 차원을 가리키는 단어 등으로 설명하고 있다(Slingerland, Kim trans., 2020: 139-153).

이상에서 서구권 학자들이 『장자』에서 영성에 관한 용어를 사용하게 된 맥락을 살펴보았다. 로버트 앨런슨을 제외한 다섯 명의 학자들은 공통적으로 신(神) 또는 그와 관련된 개념(無爲)을 번역하는 과정에서 “Spirituality” 또는 “Spirit”이라는 단어를 사용한 것으로 보인다. 앨런슨의 경우에도 영혼의 변화가 종교적·철학적 경지와는 관련이 없다고 단정했지만, “Spiritual”이라는 단어를 사용함으로써 국내에는 “영혼(영성)”이라고 번역이 된 것 같다.

2. 장자적 영성으로서의 신욕(神欲)

앞서 영성의 의미를 “궁극적인 가치에 대한 욕구를 가리키며 순전히 실용적이기보다는 어떤 원리가 내재한 삶의 방식을 의도적으로 추구한다”고 정의하였고, 『장자』에서의 신(神) 개념이 서구권 학자들에 의해 영성으로 번역되고 있음을 확인하였다. 과연 『장자』에서의 신(神)을 영성으로 볼 수 있을까?

우선 『장자』 가운데 가장 장자의 원의(原義)를 잘 담아내고 있다고 평가받는 「내편」에는 신(神)이 총 19회 등장한다.⁷⁾ 단독으로 쓰이는 경우도 있지만 명(明), 제(帝), 귀(鬼) 등의 단어를 함께 쓴 경우도 있다. 이 가운데 영성 논의에서 거의 빠지지 않고 인용되는 「양생주」편을 살펴

7) 『장자』의 원문은 中華書局에서 발행한 郭慶藩의 『莊子集釋』을, 해석은 안동림이 번역한 『장자』를 참고하였다. 故曰至人無己, 神人無功, 聖人無名.(逍遙遊) ; 藐姑射之山, 有神人居焉, 肌膚若冰雪, 淖約若處子, 不食五穀, 吸風飲露.(逍遙遊) ; 其神凝, 使物不疵癘而年穀熟.(逍遙遊) ; 無有爲有, 雖有神禹, 且不能知, 吾獨且奈何哉! 夫言非吹也.(齊物論) ; 勞神明爲一, 而不知其同也, 謂之朝三.(齊物論) ; 王倪曰: “至人神矣: 大澤焚而不能熱, 河·漢沍而不能寒, 疾雷破山·風振海而不能驚.(齊物論) ; 庖丁釋刀對曰: “方今之時, 臣以神遇, 而不以目視, 官知止而神欲行.(養生主) ; 澤雉十步一啄, 百步一飲, 不斲畜乎樊中, 神雖王, 不善也.(養生主) ; 夫徇耳目內通而外於心知, 鬼神將來舍, 而況人乎!(人間世) ; 子綦曰: “此果不材之木也, 以至於此其大也. 嗟乎! 神人以此不材!”(人間世) ; 此皆巫祝以知之矣, 所以爲不祥也, 此乃神人之所以爲大祥也.(人間世) ; 今子外乎子之神, 勞乎子之精, 倚樹而吟, 據槁梧而瞑. 天選子之形, 子以堅白鳴!”(德充符) ; 自本自根, 未有天地, 自古以固存; 神鬼神帝, 生天生地.(大宗師) ; 浸假而化予之尻以爲輪, 以神爲馬, 予因以乘之, 豈更駕哉!(大宗師) ; 鼯鼠深穴乎神丘之下, 以避熏鑿之患, 而曾二蟲之無知!(應帝王) ; 鄭有神巫曰季咸, 知人之生死存亡, 禍福壽夭, 期以歲月旬日, 若神. 鄭人見之, 皆棄而走.(應帝王)

보자. 포정해우(庖丁解牛)의 이야기로 널리 알려진 이 편은 「내편」 중 가장 짧으면서도 개별적인 내용을 담고 있다.

우리의 삶에는 끝이 있지만 앎(知)에는 끝이 없다. 끝이 있는 것으로서 끝이 없는 것을 좇으면 위태로울 뿐이다. 그런데도 알려고 한다면 더욱 위태로울 뿐이다. 착한 일을 하면 소문이 나지 않게 하고, [어쩌다] 악한 일을 하더라도 형벌에 저촉되지 않게 한다. [그러니까 선악에 얽매이지 않는] 중간(中)의 입장을 따라 그것을 기준(常道)으로 삼는다면, 몸을 온전히 지킬 수 있고 평생을 무사히 보낼 수 있으며, 부모를 공양하고 천수(天壽)를 다할 수가 있다(Zhuangzi, *Nourishing the Lord of Life*).⁸⁾

“오생야유애(吾生也有涯), 이지야무애(而知也无涯)”로 시작하는 양생주의 첫 단락은 양생주 전체의 요지를 담아내고 있다. 우리의 삶에 끝이 있다는 말은 종교와 철학을 아우르는 유한성의 자각을 떠올리게 한다. 언젠가 맞이하게 될 죽음을 인식함으로써 자기의 존재 의의를 성찰하고 새롭게 거듭나는 것, 이야말로 장자가 바라 마지않는 양생(養生)의 기본일 것이다. 하지만 대부분의 사람은 이를 망각한 채 지식(知)을 추구한다. 장자에게 있어서 지(知)는 크게 분별지(分別知)와 진지(眞知)로 구분된다. 진지(眞知)는 장자가 이상적으로 생각하는 진인(眞人)과 관련된 것으로(Zhuangzi, *The Great and Most Honoured Master*)⁹⁾ 그가 추구하는 참된 지혜이다. 하지만 일반적으로 인간은 마음(心)을 통해 사물(物)을 인식하는데 감각기관과 사려작용을 통해서 사물을 분별한다. 이 사물은 수시로 변하고 옮겨가는 데 마음 역시 변화하는 물(物)에 따라 변화하게 된다(Lee, 1999: 122-131). 장자는 이러한 분별지를 지양하고자 하는데 이는 당대 지식인으로 손꼽히는 혜시와의 대화에서도 확인할 수 있다(Zhuangzi, *Tian Xia*).¹⁰⁾

이어지는 내용에서 “연독이위경(緣督以爲經)”에 대해 연독이위경이 양생주 전체의 요지이고, 뒤에 나오는 포정해우는 그것을 풀어서 설명한 것이라고 보는 견해가 있다. 예컨대 진고웅은 “‘연독이위경’이 가르치는 것은 바로 전통적인 예교의 속박을 부정하고 양생의 근본 원리인 자연적인 ‘도’를 따라야 한다는 것”(Chen, Choi trans., 1997: 264)이라 주장하고, 이강수와 이권은 “중(中)을 따르는 것을 양생의 원리로 삼는다는 연독이위경(緣督以爲經)은 이 장의 요지일 뿐 아니라 「양생주」의 요지이다. 여기서 말한 ‘중’은 중허(中虛)를 가리키니, 사람이나 사물의 이치가 깃들여 있는 곳이다. 따라서 ‘중’을 따르는 것은 자연의 이치에 따른다는 것과 다를 바 없

8) 莊子·養生主, “吾生也有涯, 而知也无涯。以有涯隨无涯, 殆已; 已而爲知者, 殆而已矣。爲善无近名, 爲惡无近刑。緣督以爲經, 可以保身, 可以全生, 可以養親, 可以盡年。”

9) 莊子·大宗師, “有眞人, 而後有眞知”.

10) 莊子·天下, “弱於德, 強於物, 其塗隴矣。由天地之道觀惠施之能, 其猶一蠶一虻之勞者也, 其於物也何庸? 夫充一尚可, 曰愈貴, 道幾矣! 惠施不能以此自寧, 散於萬物而不厭, 卒以善辯爲名。惜乎! 惠施之才! 駘蕩而不得, 逐萬物而不反, 是窮響以聲, 形與影競走也。悲夫!”

다.”(Zhuangzi, Lee & Lee trans., 2005: 171)고 주장하며 연둑이위경(緣督以爲經)에 중점을 두고 있다. 이처럼 「양생주」의 요지가 자연의 이치(道)에 따르는 것이라고 한다면, 장자는 유한성의 자각을 통해 자기 존재를 성찰하고 분별지를 지양하고 진지를 추구하여 道를 따르는 것이야말로 보신(保身), 전생(全生), 양친(養親), 진년(盡年) 즉 양생(養生)하는 방법이라고 역설하는 것이다.

포정(庖丁)이 문혜군(文惠君)을 위해 소를 잡은(가른) 일이 있다. 손을 대고, 어깨를 기울이고, 발로 짓누르고, 무릎을 구부리는 동작에 따라 [소의 뼈와 살이 갈라지면서] 서걱서걱, 뻑뻑뻑 소리를 내고, 칼이 움직이는 대로 싹둑싹둑 울렸다. 그 소리는 모두 음률에 맞고, [은(殷)나라 탕왕(湯王) 때의 명곡인] 상림(桑林)의 무악(舞樂)에도 조화되며, 또 [요(堯)임금 때의 명곡인] 경수(經首)의 음절에도 맞았다. 문혜군은 [그것을 보고 아주 감탄하며] “아, 훌륭하구나. 기술도 어찌하면 이런 경지에까지 이를 수가 있느냐?”라고 말했다. 포정은 칼을 놓고 말했다. “제가 반기는 것은 도입니다. [손끝의] 재주(기술) 따위보다야 우월한 것입죠. 제가 처음 소를 잡을 때는 눈에 보이는 것이란 모두 소뿔이었으나(소만 보여 손을 댈 수 없었으나), 3년이 지나자 이미 소의 온 모습은 눈에 안 띄게 되었습니다. 요즘 저는 정신으로 소를 대하고 있고 눈으로는 보지 않습죠. 눈의 작용이 멎으니 정신의 자연스런 작용만 남습니다. 천리(天理; 자연스런 본래의 줄기)를 따라 [소 가죽과 고기, 살과 뼈 사이의] 커다란 틈새와 빈 곳에 칼을 놀리고 움직여 소 몸이 생긴 그대로를 따라잡니다. 그 기술의 미묘함은 아직 한 번도 [칼질의 실수로] 살이나 뼈를 다친 일이 없습니다. 하물며 큰 뼈야 더 말할 나위 있겠습니까? 솜씨 좋은 소잡이가 1년 만에 칼을 바꾸는 것은, 살을 가르기 때문입죠. 평범한 보통 소잡이는 달마다 칼을 바꿉니다. [무리하게] 뼈를 자르니까 그렇습죠. 그렇지만 제 칼은 19년이나 되어 수천 마리의 소를 잡았지만 칼날은 방금 솥돌에 간 것 같습니다. …… 문혜군은 말했다. “훌륭하다! 나는 포정의 말을 듣고 양생(養生)의 도(참된 삶을 누리는 방법)를 터득했다”(Zhuangzi, *Nourishing the Lord of Life*).¹¹⁾

포정이 능숙하게 소를 해체하게 되기까지는 19년이라는 시간이 걸렸다. 처음에는 눈으로만 보는 단계에서 눈에 보이지 않는 단계를 거쳐 신(神)으로 보는 단계에 이르렀다. 이 단계는 감각기관(官知)은 멈추고(止) 신욕(神欲)이 행해지는 상태로 표현된다. 이것을 양생주의 첫 단락과 유비해 보면 눈으로 보는 소는 분별지로, 신(神)으로 보는 소는 진지(眞知)로 볼 수 있다. 처음에는 보통 사람들과 마찬가지로 감각기관으로 소를 인식한다(所見无非牛者). 시간이 흘러감에

11) 莊子·養生主, “庖丁爲文惠君解牛, 手之所觸, 肩之所倚, 足之所履, 膝之所踣, 砉然騞然, 奏刀騞然, 莫不中音. 合於《桑林》之舞, 乃中《經首》之會. 文惠君曰: 謩! 善哉! 技蓋至此乎? 庖丁釋刀對曰: 臣之所好者道也, 進乎技矣. 始臣之解牛之時, 所見无非牛者. 三年之後, 未嘗見全牛也. 方今之時, 臣以神遇, 而不以目視, 官知止而神欲行. 依乎天理, 批大郤, 導大窾, 因其固然. 技經肯綮之未嘗, 而況大軋乎! 良庖歲更刀, 割也; 族庖月更刀, 折也. 今臣之刀十九年矣, 所解數千牛矣, 而刀刃若新發於硎. …… 文惠君曰: 善哉! 吾聞庖丁之言, 得養生焉.”

따라 감각기관으로 소를 인식하는 것에는 한계가 있음을 자각하고 점차 관지(官知)를 줄여나가다 보면 소가 온전히 보이지 않는(未嘗見全牛也) 상태에 이르게 된다. 그리고 마침내 분별지를 그치게 되었을 때(官知止) 비로소 신과 조우하여 진지(眞知)와 통하게 된다(Zhuangzi, Heaven and Earth).¹²⁾ 참된 앎을 통해 도달한 도의 세계는 신욕이 행해지는(神欲行) 세계일 것이다.

한편 『장자』에서 양생(養生)은 육체적 생명을 기르는 것에서 그치지 않고 정신적 생명, 즉 생명의 본질로서 양신(養神)으로 귀결된다는 견해도 있다. 이에 따르면 양신의 신(神)은 인간에게 내재화되어 있으며 마음(心)을 포괄하는 생명현상의 바탕이자 생의 실체이기 때문에 온전한 신을 회복하는 양신이야말로 진정한 양생이라는 것이다(Lee, 2012: 193-197). 서구권 학자 중에서도 신을 내재되어 있는 것으로 보는 견해가 있었다. 하지만 포정은 신과의 조우(神遇)라고만 표현했으므로 본래 내재하고 있으나 인식하지 못하고 있던 신(神)과 조우한 것인지, ‘나’ 이외에 어디에선가 존재하던 신(神)과 조우한 것인지는 조금 더 살펴볼 필요가 있다.

『장자』에 있어서 신(神)은 ①귀신(鬼神)과 동의어, ②순수한 본래심 또는 거기서 비롯되는 영묘한 작용, ③도(道) 자체의 조화력, ④이상적 인격의 네 가지로 분류할 수 있는데, 정(精)과 묶여서 도의 생명력과 신묘함을 의미하기도 한다. 이 정신(精神)은 『장자』에서 “인간의 마음에 도(道)가 내재화된 영역”으로 사용되는 경우가 많다(Kim, 1984: 171-174). 하지만 신(神)과 관련한 최근 연구에 의하면 “‘신’은 선형적·생득적인 것이 아니라 경험에서 획득되는 것으로, 보편적·초월적 존재에 의해 수여되는 것이 아니라 자신의 수양으로 창조하는 것”(Cho, 2023: 180)이라고 하여 장자의 신(神)은 내재하고 있는 것이 아닌 것으로 본다. 확실히 “귀나 눈을 안으로 통하게 하고 마음의 작용을 밖으로 향하게 하면 귀신도 찾아와 머문다”(Zhuangzi, Man in the World)¹³⁾는 내용이나, “너의 생각을 없애고 태도를 바르게 하면 정신이 몸에 찾아들게 된다”(Zhuangzi, Knowledge Rambling in the North)¹⁴⁾ 등의 내용을 보면 신은 어딘가로부터 오는 외재적 존재로 보인다. 분명 『장자』 내에서 신은 내재와 외재의 구분이 모호해 보인다. 여기서는 신(神)이 어디에 있는지 규정하기보다는 신(神)을 “도(道)의 작용력을 구상화한 개념”(Park, 1996: 185)으로 보고 도(道)가 “어디에나 존재한다(无所不在)”(Zhuangzi, Knowledge Rambling in the North)는 편재성을 고려하여 도의 작용(神)이 천지와 인간을 포함한 만물에 적용되는 것으로 본다.

신욕(神欲)은 신이 원하는 것, 정신의 작용 등으로 번역되는데¹⁵⁾, ‘신이 원하는 것’이라는 해

12) 莊子·天地, “王德之人, 素逝而恥通於事, 立之本原而知通於神.”

13) 莊子·人間世, “夫徇耳目內通而外於心知, 鬼神將來舍.”

14) 莊子·知北遊, “若正汝形, 一汝視, 天和將至; 攝汝知, 一汝度, 神將來舍.”

15) 이 글에서 주로 참고한 안동립의 번역은 신욕(神欲)을 ‘정신의 작용’이라고 했다. 왕보(王博)와 후쿠나가 미츠지(福永光司)의 번역서에도 ‘정신작용’ 등으로 되어 있다. 강신주와 오강남은 ‘신이 원하는 대로 움직인다’라고 해석한다.

석은 자칫 신(神)이 어떤 의지와 목적을 가지고 있는 것처럼 해석될 여지가 있게 된다. 이는 실제적 신에 주목하지 않는 장자의 사상과는 거리가 있다. 정신작용이라는 번역은 앞에서 살펴본 신(神)의 의미만을 담고 있을 뿐 욕(欲)의 의미를 살리지 못하고 있다. 필자는 이런 해석보다는 욕(欲)이라는 단어의 의미를 살려서 “신과 조우하고자 하는 욕구(또는 의지)”로 본다. 장자에게 욕구(欲求), 욕망(欲望) 등은 부정적인 것을 넘어서 제거해야만 하는 대상이다. 그러나 욕구나 욕망은 제거함으로써 해소될 수도 있지만 그것을 충족시키는 것으로 해소되기도 한다. 제거해야 할 것은 분별지에서 비롯되는 욕구와 욕망이다. 장자는 도(道)의 경지에서 노닐을 추구하고 이를 위해 심재(心齋)나 좌망(坐忘)과 같은 수양을 피력한다. 하지만 도의 경지에 나아가겠다는 의지마저 제거의 대상이라면 인간은 진정 도에 다다를 수 있는 것인가? 외부 세계를 잊고, 감각작용을 잊고, ‘나’를 잊게 되면 무엇이 나를 도의 세계로 이끄는가? 이러한 질문의 해답이 바로 인간에게는 신[神, 도의 작용]과 조우하고자 하는 의지(欲)가 있다는 것이다. 그리고 그 의지는 신과 조우(神偶)함으로써 마침내 해소되어(神欲行) 참된 도의 세계에 도달하게 되는 것이다. 이러한 해석은 스피노자가 말한 인간의 자기 보존 욕구(Conatus)와도 유사한 면이 있는 듯하다.

이를 “궁극적인 가치에 대한 욕구를 가리키며 순전히 실용적이기보다는 어떤 원리가 내재한 삶의 방식을 의도적으로 추구한다”는 셸드레이크의 영성 의미와 결부시켰을 때, 장자의 궁극적 가치인 도의 세계에 도달하기 위한 욕구로서의 신욕(神欲)을 장자적 영성으로 볼 수 있지 않을까 한다.

III. 장자에서의 영성교육

1. 영성(神欲)의 발견: 심재와 좌망

양생주에서 분별지의 위험성을 경고하고 신과 조우하여 도의 경지에 이를 것을 역설한 장자는 이어지는 인간세에서 분별지를 덜어내기 위해 마음을 씻어내는 방법을 설명한다.

안희는 말한다. “부디 심재에 대해 가르쳐 주십시오.” 중니가 대답했다. “너는 잡념을 없애고 마음을 통일하라. 귀로 듣지 말고 마음으로 듣도록 하고, 마음으로 듣지 말고 기(氣)로 듣도록 하라. 귀는 소리를 들을 뿐이고 마음은 밖에서 들어온 것에 맞추어 깨달을 뿐이지만, 기(氣)란 공허하여 무엇이나 다 받아들인다. [그리고] 참된 도는 오직 공허 속에 모인다. 이 공허가 곧 심재(즉 마음의 재계)이다”(Zhuangzi, Man in the World).¹⁶⁾

16) 莊子·人間世, “回曰: 敢問心齋. 仲尼曰: 若一志, 無聽之以耳而聽之以心, 無聽之以心而聽之以氣. 聽止於耳, 心止於符. 氣也者, 虛而待物者也. 唯道集虛. 虛者, 心齋也.”

위나라의 폭군을 바로잡기 위해 떠나려 하는 안희와 그런 안희의 부족함을 지적하는 공자의 대화로 시작하는 이 구절은 공자의 설득에 못 이긴 안희가 심재에 대해 알려달라고 하는 내용으로 이어진다. 여기서 공자는 인식기관(心)과 감각기관(耳)보다 기(氣)로 들을 것을 강조한다. 『장자』에서 기(氣)에 대한 설명은 단편적이다. 사람을 포함한 천지 만물이 일기(一氣)에 의해 변화한다고 보기도 하고(Zhuangzi, Knowledge Rambling in the North), 양생(養生) 혹은 양신(養神)과 같이 잘 길러내야 하는 것으로 보기도 한다(Zhuangzi, The Full Understanding of Life).¹⁷⁾

마음의 집중(一志) → 기로 들음(聽之以氣) → 분별지의 제거(虛) → 도의 모임(道集虛) → 도에서 신(神)이 생겨남(精神生於道) → 신과 조우함(神遇) → 신욕이 행해짐(神欲行)

한 연구에 따르면 장자의 신(神)은 기(氣)의 작용이므로 결국 기(氣)는 신(神)과 같은 것이라고 한다(Jung, 2020: 66). 그러나 신(神)과 기(氣)가 같거나 유사한 면도 있겠지만, 양생(養生)을 이루기 위해 신욕(神欲)이 해소된 상태에 도달하기까지 그 순서상에는 차이가 있다. 공자는 마지막으로 감각기관(耳目)으로 바라보는 시선을 외부에서 내부로 전환하고, 인식기관(心)의 인식(知)을 외부로 넓히게 되면 신이 찾아와 머물게 되므로 평범한 사람들도 실천할 것을 강조하며(Zhuangzi, Man in the World)¹⁸⁾ 심재(心齋)에 대한 설명을 마무리한다. 여기서 감각기관의 시선을 내부로 전환하는 것은 외부로부터 습득하는 분별지에 대한 한계를 자각하고 내면의 성찰을 유도하는 양생주의 내용과 일치한다. 또한 마음의 인식[心知]을 외부로 넓히려는 것은 본래 내부에서 일어나던 분별 작용을 외부로 향하게 하여 본래의 역할을 없애고자 하는 것이다(Zhuangzi, An trans., 2022: 118). 이렇게 하면 신과 조우할 수 있게 되는데, 장자는 그 구체적 실천에 대해서는 언급하지 않는다. 다만 몇몇 우화를 통해서 간접적으로 말하고 있다. 대표적으로 매미 잡는 꼬추에 관한 이야기와 목수 ‘경(慶)’의 이야기가 있다. 전자의 이야기에서 꼬추는 천지의 드넓음과 만물의 다양함에도 아랑곳하지 않고 매미에만 전념한다. 공자는 그러한 꼬추를 보고 뜻을 한데 모아 마음이 흩어지지 않으면 곧 신과 같아지는데 그것이 저 꼬추를 두고 하는 말이라고 평한다(Zhuangzi, The Full Understanding of Life).¹⁹⁾ 지복유에서도 비슷한 패턴이 등장하는데 “네 모습을 단정히 하고 너의 눈길을 한곳에 집중한다면 자연의 화기(和氣)가 모여든다. 너의 생각을 없애고 네 태도를 바르게 하면 정신이 몸에 찾아든다”(Zhuangzi,

17) 莊子·達生, “養其氣, 合其德, 以通乎物之所造.”

18) 莊子·人間世, “夫徇耳目內通而外於心知, 鬼神將來舍, 而況人乎! 是萬物之化也, 禹·舜之所紐也, 伏羲·几蘧之所行終, 而況散焉者乎.”

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

Knowledge Rambling in the North)고 이야기 하면서 뜻을 하나로 할 것을 강조하고 있다.

재경(梓慶)이[라는 노(魯)나라의 목수가] 나무를 깎아 거(鑢)를 만들었는데 [다 만들어진] 그것을 본 사람들은 놀라면서 귀신 [숨씨] 같다고 했다. 노나라 임금의 보고 물었다. “그대는 무슨 비술(祕術)로 만들었는가?” [재경은] 대답하기를 “신(臣)은 목수에 지나지 않습니다. 무슨 비술이 있겠습니까! 그렇지만 한 가지 이런 것은 있습니다. 신이 앞으로 거를 만들려 할 때는 감히 심기(心氣)를 소모시키지 않고 반드시 재계(齊戒)하여 마음을 깨끗이 합니다. 사흘을 재계하면 상(嘗)을 받거나 벼슬을 얻는다는 따위 [이익(利欲)에 대한] 생각을 품지 않게 되고, 닳새를 재계하면 세상의 비난이나 칭찬, 잘하고 못함 따위 생각을 갖지 않게 되며, 이레를 재계하면 전혀 마음이 움직이지 않고 내가 사지와 육체를 지녔다는 것조차 잊고 맙니다. 이 때가 되면 이미 조정의 권세는 마음에 없고 그 기술에 전념하여 밖에서 마음을 어지럽히는 것이란 모두 없어지고 맙니다. 그런 뒤에야 산의 숲으로 들어가 나무 본래의 자연스런 성질이나 모습이 이를 데 없이 좋은 것을 찾아봅니다. 그리고 나서 마음속에 이제 만들 거(鑢)의 모양을 그려 보고 그러고는 [그 나무에] 손을 댑니다. 만약 뜻대로 안 되면 만들지 않습니다. 이렇게 하면 나무의 자연스런 본성과 제 자연스런 본성이 하나가 됩니다. [제가 만드는] 기물(器物)이 귀신 [숨씨] 같다고 하는 까닭도 여기에 의한 겁니다.” 라고 했다(Zhuangzi, The Full Understanding of Life).²⁰⁾

목수 ‘경’의 이야기는 시간을 언급한 점에서 앞선 이야기보다 구체적이다. 귀신같은 숨씨로 물건을 만들기까지 소요되는 시간은 약 7일인데, 양생주에서 포정이 신우(神遇)의 경지에서 소를 해체하기까지 걸린 시간이 19년인 것과는 대조적이다. 이는 실제 현실에서의 시간이라기보다는 어떤 상징적 의미가 있는 것으로 미루어 볼 수 있다. 여기서 우리가 주목해야 할 것은 “以天合天”이다. 나의 천(본성)과 상대방의 천(본성)이 합치되는 것. 이것은 흔히 사회나 국가보다 개개인의 자유로운 삶을 추구한다고 알려진 장자의 수양론이 개인의 내면적인 변화에서 그치는 것이 아니라 타자, 나아가 우리가 사는 세계에까지 나아간다는 점을 시사한다. 장자는 이러한 마음을 씻어내는 방법 이외에 앉아서 잊는(坐忘) 방법도 제시한다.

안회가 말했다. “저는 얻은 바가 있었습니다.” 중니가 물었다. “무엇 말이나?” “저는 인의(仁義)를 잊었습니다.” “됐다. 하지만 아직 미흡해.” [얼마 후의] 다른 날, 다시 [안회가] 만나서 말했다. “저는 얻은 바가 있었습니다.” “무엇 말이나?” “저는 예악(禮樂)을 잊었습니다.” “됐다. 하지만 아직 미흡해.” [다시 며칠이 지난 후인] 다른 날, 또 [안회가] 만나서 말했다. “저는 얻은 바가 있습니다.” “무엇 말이나?” “저는 좌망(坐忘)하게 되었습니다.” 중니는 놀라서 물었다. “무엇을 좌망이

20) 莊子·達生, “梓慶削木爲鑢, 鑢成, 見者驚猶鬼神. 魯侯見而問焉, 曰: 子何術以爲焉? 對曰: 臣工人, 何術之有! 雖然, 有一焉. 臣將爲鑢, 未嘗敢以耗氣也, 必齊以靜心. 齊三日, 而不敢懷慶賞爵祿; 齊五日, 不敢懷非譽巧拙; 齊七日, 輒然忘吾有四肢形體也. 當是時也, 無公朝, 其巧專而外骨消; 然後入山林, 觀天性; 形軀至矣, 然後成見鑢, 然後加手焉; 不然則已. 則以天合天, 器之所以疑神者, 其是與?”

라고 하느냐?” 안희가 대답했다. “손발이나 몸을 잊고, 귀와 눈의 작용을 물리쳐서, 형체(形體)를 떠나 지식을 버리고 저 위대한 도와 하나가 되는 것. 이것을 좌망이라 합니다.” 중니는 말했다. “[도와] 하나가 되면 좋다 싫다 [하는 차별 따위]가 없어지고, [도와 하나가 되어] 변하면 한 군데 집착하지 않게 된다. 너는 정말 훌륭하구나. 나도 네 뒤를 따라야겠다”(Zhuangzi, The Great and Most Honoured Master).²¹⁾

위의 인용문에서 안희는 크게 두 단계로 나누어 볼 수 있다. 첫 번째는 인의(仁義)와 예악(禮樂)을 잊은 상태의 안희이고 두 번째는 좌망을 통해 육체와 감각기관의 작용 그리고 분별지를 버린 안희이다. 인의(仁義)와 예악(禮樂)은 실존 인물로서의 공자와 안희가 추구하고 실천하고자 했던 것들이다. 그런데 여기서 이를 잊었다는 말은 그간 살아오면서 쌓인 사유 방식, 행동 습관, 가치관 등을 잊었다는 것이다. 다시 말하면, 아직 분별지나 마음의 작용과 같은 ‘나’의 문제에 들어가지 못하고 ‘나’에게 외재하는 것들을 잊었다는 것이다. 즉 유한성의 자각은 이루어졌으나 아직 내면의 성찰까지는 이루어지지 않은 상태를 나타낸다. 그래서 공자의 입을 빌려 미흡함을 지적했다. 두 번의 만남 뒤에 안희는 ‘나’의 문제에 접어들어서 육체와 감각(感官), 분별지를 잊게 된다. 이 과정에서 자세히 드러나지는 않았지만 분별지를 잊고 도와 하나 된 상태에 이르기 전에 신[神, 도의 작용]과 하나되는 과정이 있다(Zhuangzi, Ingrained Ideas).²²⁾ 신과 하나가 되고 신욕(神欲)이 해소(行)됨에 따라 비로소 우리는 신욕(神欲)이라는 이름의 영성이 우리 안에 있었음을 깨닫게 된다.

2. 영성(神欲)의 발현(行): 지인, 신인, 성인

심재와 좌망 수행으로 신욕(神欲)을 해소한 인간은 이윽고 도의 세계에 들어선 이상적 인간으로 변모한다. 『장자』에 있어 이상적 인간상은 천지 본연의 모습을 따르고 자연의 변화에 순응하여 무한의 세계에서 노니는 지인(至人), 신인(神人), 성인(聖人)으로 표현된다(Zhuangzi, Enjoyment in Untroubled Ease).²³⁾ 이들은 각각 ‘덕이 충분한 사람(至人)’, ‘신묘한 능력을 가진 사람(神人)’, ‘자득통달(自得通達)한 사람(聖人)’인데 성현영(成玄英)은 그 형체와 작용과 명목에 따라 다르게 불릴 뿐, 모두 동일한 인간이라고 설명한다(Zhuangzi, An trans., 2022: 35). 그 밖

21) 莊子·大宗師, “顏回曰: 回益矣. 仲尼曰: 何謂也? 曰: 回忘仁義矣. 曰: 可矣, 猶未也. 他日復見, 曰: 回益矣. 曰: 何謂也? 曰: 回忘禮樂矣. 曰: 可矣, 猶未也. 他日復見, 曰: 回益矣. 曰: 何謂也? 曰: 回坐忘矣. 仲尼蹴然曰: 何謂坐忘? 顏回曰: 墮肢體, 黜聰明, 離形去知, 同於大通, 此謂坐忘. 仲尼曰: 同則無好也, 化則無常也. 而果其賢乎! 丘也請從而後也.”

22) 莊子·刻意, “純素之道, 惟神是守, 守而勿失, 與神爲一, 一之精通, 合於天倫.”

23) 莊子·逍遙遊, “若夫乘天地之正, 而御六氣之辯, 以遊無窮者, 彼且惡乎待哉! 故曰: 至人無己, 神人無功, 聖人無名.”

에도 진인(眞人), 대인(大人), 전인(全人), 천인(天人)으로 불리는 인간상도 등장한다.

지인(至人)과 신인(神人), 성인(聖人)은 각기 무기(無己)하고 무공(無功)하고 무명(無名)한 존재이다. 무기(無己)는 ‘나 없음’ 즉 사유, 습관, 말, 가치관 등이 없음을 의미한다. 무공(無功)은 공로가 없다는 말인데, 일반적인 사람이 살아가는 분별지의 세계에서 공로가 없다는 의미이다. 무명은 ‘이름 없음’ 다시 말해 명예가 없는 것을 의미한다. 도와 하나된 세계에서 안시처순(安時處順) 하면서도 사람들은 저 성인이 무슨 행위를 하는지 모른다는 의미이다. 그런데 이들은 성현영의 지적처럼 같은 인물이기 때문에 서로의 특성을 공유한다.

그대는 [덕이] 지극한 사람의 행동[에 대한 말]을 들은 일이 없는가? [그는] 간담(肝膽)[따위 몸 안의 기관]을 잊고 눈귀[따위 감각 기관]까지도 잊어버린 채 무심하게 세속 밖에서 떠다니고 인위(人爲)를 일삼지 않는 자연 속에 노닌다. 이런 것을 일을 해도 그 재능을 믿지 않고 사물을 자라게 해도 그 공적(功績)을 말지 않는다고 한다. [그런데] 지금 그대는 지식을 꾸미고 어리석은 사람들을 놀라게 하며 제 몸을 수양하여 남의 더러운 것을 밝혀내서 휘황하게 마치 해와 달이라도 내 걸고 가듯이 자기를 내세우고 있다(Zhuangzi, The Full Understanding of Life).²⁴⁾

대저 지인이란 [못사람들과] 함께 이 땅 위에서 먹고 살며 천지 자연을 함께 즐기오. [그러기 위해서는] 사람이나 사물, 이득이나 손실에 의해 마음이 어지럽혀지지 않고, 남달리 괴이한 것을 하지 않으며, 서로 무슨 술책을 피하지 않고, 또 무슨 일을 하려 하지 않은 채 유유히 스스로를 텅 비게 하고 살아가오. 이것을 양생의 도라 하는거요(Zhuangzi, Geng-sang Chu).²⁵⁾

먼저 지인(至人)에 대해 살펴보면 지인은 심재와 좌망을 통해 감각(感官)을 잊은 채 무위자연(無爲自然)하는 인간이며, “사물이 스스로의 가능성을 실현하도록 하면서도 그 공로를 내세우지 않는”(Song, 2024: 130) 인물이다. 그리고 지식을 꾸미고 수양을 통해 남을 헐뜯는 것으로 스스로를 내세우는 인간과는 정반대의 무기(無己)하는 인물이다. 일을 해도 그 재능을 믿지 않고 사물을 자라게 해도 그 공적(功績)을 말지 않는다(爲而不恃, 長而不宰)는 “본성에 따르면서도 그 능력에 의지하지 않고 사물을 성장시켜도 그 공에 머물지 않음”(Zhuangzi, An trans., 2022: 483)이라는 선영(宣穎)의 주해에 의거한 것이다. ‘공(功)에 머물지 않음’은 신인(神人)의 특성이기도 하다.

우리가 또 한 가지 주목해야 할 것은 무위자연하는 지인이 세상과 단절된 채 소요하는 것이 아니라 평범한 사람들과 함께 어울려 산다(相與交食乎地而交樂乎天)는 점이다. 이는 장자가 추

24) 莊子·達生, “子獨不聞夫至人之自行邪? 忘其肝膽, 遺其耳目, 芒然彷徨乎塵垢之外, 逍遙乎無事之業, 是謂‘爲而不恃, 長而不宰.’ 今汝飾知以驚愚, 修身以明汙, 昭昭乎若揭日月而行也.”

25) 莊子·庚桑楚, “夫至人者, 相與交食乎地而交樂乎天, 不以人物利害相撓, 不相與爲怪, 不相與爲謀, 不相與爲事, 翛然而往, 儼然而來. 是謂衛生之經已.”

구하는 인간상이 마음의 평온을 위해 세상을 등진 은둔자가 아니라 세상 사람들과 희노애락을 함께하면서도 소요할 수 있는 인물이라는 의미이다.

“신인(神人)에 대해 듣고 싶습니다.” “뛰어난 신인은 빛을 타고 그 모습을 감추어 버리오. 이것을 조광(照光; 밝고 공허한 것)이라 하오. 천명(天命)을 다하고 실정(實情)을 끌고루 살피면 천지가 녹고 모든 것이 없어져 버려서 만물이 본래 그대로의 모습으로 돌아오오. 이것을 혼명(混冥; 어둡고 견잡을 수 없는 것)이라 하오. [신인의 경지란 바로 그런거요]”(Zhuangzi, Heaven and Earth)²⁶⁾

막고야(藐姑射)산의 신인(神人)이 살고 있지. 그 피부는 얼음이나 눈처럼 희고 [몸매는] 처녀 같이 부드러우며 곡식을 먹지 않고 바람과 이슬을 마시며 구름을 타고 용(龍)을 몰아 천지 밖에서 노닌다네. 정신이 한데 집중되면 [그것으로] 모든 것이 병들지 않고 곡식도 잘 익는다는거야 (Zhuangzi, Enjoyment in Untroubled Ease).²⁷⁾

무공(無功)한 신인(神人)은 도의 작용이라는 신(神)의 특성이 도드라진 인물이다. 도의 작용은 우리가 인지할 수는 없지만 모든 만물에 적용되는 것으로, 신인 또한 빛(照光)을 타고 모습을 감춘 채로 할 일(天命)을 다하며, 보이지 않는 곳(混冥)에서 만물을 회복하는 인물로 묘사된다. 또한 고운 자태를 지니고 구름 위에 올라 용을 몰고 천지 밖에 노니는 신선 같은 인물로도 묘사된다. 즉 거리낌 없이 온 세상을 자유로이 노닐기에 공(功)들일 것이 없는 인물이고 그렇기 때문에 내가 없는(無己) 인간이다.

그러므로 성인은 [아무것에도 얽매이지 않고] 마음을 자유로이 노닐게 한다. 그리고 [일반적인] 지식을 화(禍)의 근원으로 여기고 예의 규범(禮儀規範)을 [몸을 얽매는] 갇힘으로 생각하며, [항간(巷間)의] 도덕을 교제(交際)의 수단으로 알고 기교(技巧)를 장사 숨씨로 여긴다. 성인은 모략을 하지 않으니 어찌 지식이 필요하랴. 깎고 다듬지 않으니 어찌 갇힘이 소용되랴. [도를] 읽음이 없으니 어찌 도덕이 필요하랴. 물건 매매가 없으니 어찌 장사가 소용되랴(덕충부).²⁸⁾

만약 마음을 준엄하게 하지 않고도 [저절로] 고고해지고, 인의에 애쓰지 않아도 [저절로] 수양이 되며, 공명을 세우지 않아도 [저절로] 나라가 다스려지고, 강해(江海)에 [피해서] 노닐지 않아도 [저절로] 한가하며, 장생법(長生法)을 익히지 않아도 [저절로] 오래 산다면, 모든 것을 잊고 모든

26) 莊子·天地, “願聞神人.” 曰: “上神乘光, 與形滅亡, 此謂照曠. 天地樂而萬事銷亡, 萬物復情, 此之謂混冥.”

27) 莊子·逍遙遊, “藐姑射之山, 有神人居焉, 肌膚若冰雪, 淖約若處子, 不食五穀, 吸風飲露. 乘雲氣, 御飛龍, 而遊乎四海之外. 其神凝, 使物不疵癘而年穀熟.”

28) 莊子·德充符, “故聖人有所遊, 而知爲孽, 約爲膠, 德爲接, 工爲商. 聖人不謀, 惡用知? 不斲, 惡用膠? 無喪, 惡用德? 不貨, 惡用商?”

것을 갖춘 셈이 된다. [그리고] 마음이 한없이 편안하여 온갖 미덕(美德)이 그를 따르게 된다. 이 것이야말로 천지 자연의 [참된] 도이며 성인[본래]의 덕이다(Zhuangzi, Ingrained Ideas).²⁹⁾

마지막으로 성인은 세속적인 가치가 필요 없는 인물이다. 지식, 장식품, 인간관계, 재물 등이 모두 무용(無用)하다. 절대적 도의 세계에서 모든 것을 망각했기 때문이다. 무용(無用)하기에 ‘하는 것이 없지만’(無爲) 그럼에도 절로 이루어지는 것들이 있다. 진정으로 자연에 합치되어 무위자연(無爲自然)을 실현하는 인물이다. 그렇기 때문에 이름도 없이 안시처순(安時處順)하며 자유로이 노닌다.

이처럼 신욕(神欲)이 해소되어 도와 하나 된 장자의 이상적 인간상은 지식·부·명예와 같은 것들을 추구하는 현대인에게 그러한 사욕을 비우고(心齋) ‘잊음(坐忘)’이라는 수양론을 제공할 수 있으며, 그것을 통해 ‘참 나’라는 이상적 인간으로 변화하게끔 할 수 있다는 점에서 영성교육의 이론적 토대를 마련할 가능성을 가지고 있다고 본다.

IV. 결론

『장자』에서 왜 영성이라는 말이 사용될까? 하는 의문점에서 출발한 이 글은 『장자』적 영성에 대해 나름대로 탐구해 보고자 하였다. 서구의 학자들은 유구한 역사 속에서 자연스레 문화로 자리매김한 기독교의 영향으로 『장자』에서 영성이라는 표현을 사용한 듯하다. 그것은 대체로 신(神)의 번역어로 쓰이곤 했는데 동양의 관점 - 적어도 필자의 관점 - 에서는 영성이라는 말이 와닿지 않았다. 그래서 영성의 대체어로 신욕(神欲)이라는 용어에 집중하여 논지를 전개했다. 서구권에서 영성을 논할 때 양생주(養生主)편 포정해우(庖丁解牛) 고사가 자주 인용된다. 포정(庖丁)이 소를 잘 해체하게 된 과정은 소를 눈으로만 보는 단계에서 소가 눈에 온전히 보이지 않는 단계, 그리고 마침내 신(神)으로 소를 대하는 단계로 구분된다. 눈과 같은 감각기관을 통한 인식이 정지되면 신욕(神欲)이 행(行)해지는데, 기존의 번역에서는 신욕(神欲)을 신이 원하는 것, 정신작용 등으로 해석한다. 이와 같은 해석은 신이 어떤 의지를 가지고 인간의 정신과 육체에 간섭하는 것으로 여겨질 수 있으므로 적합하지 않아 보인다. 오히려 포정이 소를 해체하는 과정에서 신욕(神欲)이 행해진다는 것은 달리 인간에게 이미 신욕이 전제되어 있고 분별지를 잊는 일련의 수행을 통해 신과 조우(神偶)함으로써 그러한 신욕이 행해지는 것으로 이해될 수 있다. 따라서 신욕에 대한 기존 해석은 그 자의적 의미를 충분히 살리지 못하기에 신욕(神欲)을 인간이 본래 가지고 있는 “신과 조우하고자 하는 욕구”로 파악하였다. 이렇게 보았을

29) 莊子·刻意, “若夫不刻意而高, 無仁義而修, 無功名而治, 無江海而閒, 不道引而壽, 無不忘也, 無不有也, 澹然無極而眾美從之, 此天地之道, 聖人之德也.”

때 “궁극적인 가치에 대한 욕구를 가리키며 순전히 실용적이기보다는 어떤 원리가 내재한 삶의 방식을 의도적으로 추구한다”는 영성의 의미와 부합하는 면이 있어 신욕(神欲)을 장자적 영성으로 보았다. 이러한 신욕은 평소에 인지하고 있지 못하다가 심재나 좌망과 같은 수양을 통해서 분별지를 잊고 신과 조우하게 됨으로써 해소(行)되는 긍정적인 욕구라 할 수 있다. 이러한 장자적 영성은 나를 잊고 마음을 비워내는 것으로 내 안의 영성 즉 신욕(神欲)을 발휘하여 삶을 온전히 영위할 수 있다는 교훈을 제시한다.

현대 사회에 탈종교화 현상이 발생하는 데에는 여러 요인이 있겠지만 근대적 패러다임을 빼놓고 이야기할 수는 없다. 잘 알려진 대로 근대 이후 교육에는 종교가 배제되어 있다. 겉으로는 인성교육, 전인교육, 인간교육 등을 지향한다고 하지만 그 이면에는 합리주의(合理主義)와 주지주의(主知主義)로 대표되는 근대적 패러다임이 자리하고 있어 종교나 영성이 들어설 자리가 없다. 이는 근 천년이라는 중세 시기를 지배한 종교적 세계관에 대한 반향이자 반성의 결과였다. 합리주의와 주지주의로 점철된 과학적 세계관이 인류 문화와 문명의 비약적 발전을 가져오면서 사람들은 부, 명예, 지식 등을 추구하게 되었고 종교를 비롯한 인간 내면에 대한 관심은 자연스레 줄어들 수밖에 없게 되었다. 하지만 과학적 세계관에도 문제가 있다. 비약적으로 발전한 문화와 문명이 도리어 인간 개개인의 정신을 황폐하게 만든다는 것이다. 예컨대 스마트폰의 발명은 인간 삶에 다양한 편의성을 제공하였으나 스마트폰을 이용한 SNS(Social Network Service)의 발달은 자신을 남과 끊임없이 비교하고 비난하며 심한 경우 인간을 자살로 내모는 지경에 이른 것이다. 이처럼 인간의 정신을 황폐화하고 죽음에까지 이르게 하는 부, 명예, 지식 등에 대한 갈망은 장자가 지적한 대로 유한한 우리의 삶을 위태롭게 할 뿐이다. 장자가 생존하던 시기나 『장자』가 만들어진 시기에도 사람들은 지금과 마찬가지로 외적인 지식을 추구한 모양이다. 어쩌면 그것이 동서고금을 막론하는 인간의 특징인지도 모른다. 그래서 2300년 전의 장자가 감각기관으로 수용되는 지식을 제거해 내 안의 신욕(神欲)을 행해야 한다는 주장이 현대에 와서 영성교육의 이론적 토대로 활용될 가능성이 있다고 보는 것이다.

본 연구에서 다루지 못한 부족한 점이 있다. 먼저 서구권 학자들이 단지 신(神)을 영성(Spirituality)이라고 번역한 것인지에 대한 추가적인 분석이 필요하다. 이 글에서 인용한 슬링거랜드는 무위(無爲)라는 개념에 주목하여 영성을 논의한 바 있다. 또한, 필자의 한계로 살펴볼지 못했던 해럴드 로스(Harold Roth), 리 이얼리(Lee Yearley), 리비아 콘(Livia Kohn), 채드 한센(Chad Hansen) 등의 학자들이 『장자』의 어떤 요인을 영성으로 보고 있는지에 대한 분석이 요청된다. 다시 말해 『장자』에서 영성 논의가 어떠한 방식으로 이루어지고 있는지 다층적으로 분석해 볼 필요가 있다고 본다. 둘째로는 신욕(神欲)을 장자적 영성으로 본다면 그것을 발견하고 발현하기 위한 심재와 좌망은 구체적으로 어떻게 실천해야 하는가에 대한 문제가 있다. 최근 다양한 분야에서 주목받고 있는 명상이나 마음 챙김 프로그램과 같은 구체적 방안에 관한 연구가 수행되어야 할 것이다. 이에 대해 활발한 논의가 이루어지길 기대해 본다.

Reference

[Primary Sources]

莊子. *Zhuangzi*.

[Secondary Sources]

- Allinson, R. *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation*. 김경희 옮김 (2024). 장자 영혼의 변화를 위한 철학: 『장자』 ‘내편’ 분석. 서울: 그린비.
- Cho, H. I. (2023). Shen神, Zhuangzi's Self-Cultivation and the Journey of Cognitive Spontaneity: Focusing on the story Cook Ting (庖丁解牛). *Journal of Korean philosophical society* 165, 177-200.
- Graham, A. *Chuang-Tzu: The Inner Chapters*. 김경희 옮김 (2023). 장자: 사유의 보폭을 넓히는 새로운 장자 읽기. 서울: 이학사.
- Ivanhoe, P. (1993). Zhuangzi on Skepticism, Skill, and the Ineffable Dao. *Journal of the American Academy of Religion* LXI/4, 639-654.
- Lai, K. (2017). *An Introduction to Chinese Philosophy*. New York: Cambridge university Press.
- Lee, J. B. (2012). General Edition: On the Nourishing of the Spirit in 『Zhuangzi』. *Yongsan Journal of East Asian Cultural Studies* 9, 191-226.
- Ministry Data Institute (2024.1.16.). Retrieved 2024.8.17. from http://mhdata.or.kr/mailling/Numbers224_240116_A_Part.pdf.
- Park, W. J. (1996). A Review on The Concept of 'Jing - Shen' in Lao - Chung. *Journal of The Society of Philosophical Studies* 18, 173-196.
- Schwartz, B. *The World of Thought in Ancient China*. 나성 옮김 (1996). 중국고대사상의세계. 서울: 살림출판사.
- Sheldrake, P. *Spirituality: a very short introduction*. 한윤정 옮김 (2023). 영성이란 무엇인가: 내 삶을 완성하는 영성에 관한 모든 것. 서울: 불광출판사.
- Slingerland E. *Mind and Body in Ealy China*. 김동환 옮김 (2020). 고대 중국의 마음과 몸. 파주: 고반.
- Slingerland, E. (2003). *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*. New York: Oxford University Press.
- Song, D. H. (2024). *A Study on the Saint view of Zhuāngzi*. Unpublished Doctoral Dissertation,

Wonkwang University.

- 莊周. 莊子. 안동림 옮김 (2022). 莊子. 서울: 현암사. (Translated in English) Zhuang, Zhou. 莊子. An, D. L. (trans.) (2022). *Zhuangzi*. Seoul: hyeonamsa.
- 금인숙 (2006). 신비주의: 요가, 영지주의, 연금술, 수피주의. 서울: 살림출판사. (Translated in English) Kum, I. S. (2006). *Mysticism: Yoga, Gnosticism, Alchemy, Sufism*. Seoul: Sallimchulpansa.
- 김낙필 (1984). 莊子の 精神 개념. 사회사상연구 1, 165-183. (Translated in English) Kim, N. P. (1984). *Zhuangzi's concept of the Jing - Shen*. Social Thought Research 1, 165-183.
- 박석 (2007). “종교성 교육의 필요성”. 한명희 외, 종교성, 미래교육의 새로운 패러다임. 서울: 학지사. (Translated in English) Han, M. H. (2007). Spirituality and Education: Towards an Alternative Education in the 21st Century. Han, M. H. et al.. *The need for religious education*, Seoul: Hakjisa.
- 이강수 (1999). 노자와 장자. 강릉: 길. (Translated in English) Lee, G. S. (1999). *Lao Tzu and Zhuangzi*. Gangreung: Gil.
- 이강수, 이권 (2005). 장자 I. 강릉: 길. (Translated in English) Lee, G. S. & Lee. K. (2005). *Zhuangzi I*. Gangreung: Gil.
- 정우진 (2020). 양생: 고대 중국의 양생론과 마음. 서울: 소나무. (Translated in English) Jung, W. J. (2020). *Ancient Chinese Nourishment and the Mind*. Seoul: Sonamu.
- 陳鼓應. 老莊新論. 최진석 옮김 (1997). 노장신론. 서울: 소나무. (Translated in English) Chen, Guying. 老莊新論. Choi, J. S. (trans.) (1997). *Laozhuang's New Theory*. Seoul: Sonamu.
- 한명희 (2007). “영성과 교육: 21세기 대안교육을 위하여”. 한명희 외, 종교성, 미래교육의 새로운 패러다임. 서울: 학지사. (Translated in English) Han, M. H. (2007). Spirituality and Education: Towards an Alternative Education in the 21st Century. Han, M. H. et al.. *Religiosity, A New Paradigm for Future Education*, Seoul: Hakjisa.