

# 『장자』의 치언(卮言)이 위언(危言)의 오류임을 논하며

— 언무언(言無言)에 대한  
장자학파의 이론 설계와 실천

(论《庄子》“卮言”乃“危言”之讹  
—兼谈庄派学人“言无言”的理论设计  
和实践)

저자 | 창 썬(常 森)

번역 | 이두은 (베이징대 중문과)

▶ 이 번역논문은 [2021년 아카루트 해외논문번역지원사업]의 결과물로 저작권은 아카루트에 있습니다. 인용하실 경우 반드시 출처를 밝혀주세요.

『장자』의 치언(卮言)이 위언(危言)의 오류임을 논하며  
—언무언(言無言)에 대한 장자학파의 이론 설계와 실천  
(论《庄子》“卮言”乃“危言”之讹  
—兼谈庄派学人“言无言”的理论设计和实践)<sup>1)</sup>

창 썬(常 森)

\*번역: 이두은 (베이징대 중문과)

## 들어가는 말

역사적으로 말하자면 춘추 말부터 전국 중후기까지 중국에선 소위 ‘문학’의 자각이란 붐이 일어난 바 있다.<sup>2)</sup> 누대에 걸쳐 고대 중국의 철인(哲人)들은 문학을 위한 ‘게임 규칙’을 만들어 구체적 문학 활동에 적용했다. 예컨대 공자는 마음과 사물이라는 두 단서를 근거로 『시삼백』을 풀이했고, 시언성(詩言性), 시언지(詩言志), 시언정(詩言情) 등의 여러 개념을 통일시키는 이론 체계를 확립했다.<sup>3)</sup> 공자의 손자인 자사(子思)는 ‘비교(目[侔])’, ‘설명(諭[喻])’, ‘비유(辟[譬])’ 등의 논설 방식을 세우고 적용했으며 직언(直言)과 ‘흥언(興[興言])’을 구분하기도 했다.<sup>4)</sup> 묵자는 “이야기 하고 문학을 한다(出言談爲文學)”는 소위 삼표(三表)의 준칙(일명 三法)을 내세워 그의 문학이론을 실천했다.<sup>5)</sup> 장자와 그 후학들은 우언

1) 常森, 「论《庄子》“卮言”乃“危言”之讹—兼谈庄派学人“言无言”的理论设计和实践」, 『安徽大学学报(哲学社会科学版)』, 2018, 42(05), pp.33-43 이 글은 저자의 단행본 『簡帛《詩論》《五行》疏證』, 北京: 北京大學出版社, 2019. pp.334-353에도 실려 있다.

2) 소위 ‘역사적으로 말하자면’이란 후대의 문학 관념을 고수하여 제멋대로 역사를 재단한다는 말이 아니라, 역사 속의 문학 관념과 그 구체적 실천을 존중한다는 의미를 내포한다. 수천 년간 이어온 ‘문학’의 역사 발전을 두고 말하자면, 어느 시대의 ‘문학’ 개념이든 모두 상대적 가치를 지닐 뿐, 절대적 기준으로 전체 역사의 과정을 재단할 수는 없다.

3) 이에 관한 공자의 구체적 논의가 상해박물관장전국초죽서(上海博物館藏戰國楚竹書) 『시론』 속에 보인다. 상세한 논의는 줄고 『上博<詩論>“眚”“心”“命”等范畴论析』, 『饶宗颐国学院院刊』第3期(2016年 5月)를 참조.

4) 자사가 (구체적 응용을 포함하여) 논한 “비교하여 알기(目[侔]知之)”, “설명하여 알기(諭[喻]知之)”, “비유하여 알기(辟[譬]知之)”에 관해서는 호남장사마왕퇴한묘백서(湖南長沙馬王堆漢墓帛書) 『오행』의 경문과 설문 제23-25장에 보인다. 직언과 흥언을 구분한 논의는 각각 백서 『오행』 설문의 제7, 20, 21장에 보인다.

5) “문학하고 이야기하다”라는 묵자의 명제 논의는 『墨子·天志中』에 보인다; “이야기 하고 문학을 한다”는 의법을 논한 소위 “삼법”은 『墨子·非命中』에 보인다; 마찬가지로 “이야기를 한다” 혹은 “문학하고 이야기 한다”라는 의법을 논한 삼법이 『墨子·非命下』에도 보인다; 삼표에 대한

(寓言)과 중언(重言) 및 ‘치언(卮言)’에 바탕한 ‘언무언(言無言)’의 이론을 확립했으며 이로 부터 그들 자신만의 독자적 성과를 거두었다. 한편 논리에 의탁한 『장자(莊子)』의 우언 외에도, 굴원은 발분정서의 창작관(創作觀)을 통해 감정에 의탁한 새로운 우언의 지평을 열어젖혔다.<sup>6)</sup> 이상 열거한 개념들은 모두 문학의 자각이 빚어낸 상징적 사례이다.

그러나 공자의 시경학 및 시학 체계 일반에 대해 소개하는 『시론(詩論)』이나 자사의 오행학설을 간직하고 있는 『오행(五行)』이 발견되기 전까지, 이와 관련한 전래문헌의 기록들은 단편에 그쳤다. 이러한 단편들은 역사의 복잡한 상관관계를 분명하게 드러내지 못할 뿐 아니라, 그 자신의 의미 또한 온전히 밝혀낼 수 없었다. 급기야 몇 가지 중요한 사상들은 이천여 년 동안 오독되어 왔으니, 『장자』 ‘치언(卮言)’에 대한 오독이 바로 그 대표적 예이다.<sup>7)</sup> 삼언(三言)을 근거로 전개한 ‘언무언(言無言)’의 이론 설계와 실천에 대해 후인들이 제대로 이해하지 못한 이유 또한 이러한 오독 때문이다.

## 1. 가려졌던 치언(卮言)과 이천 년간의 오류

통행본 『장자(莊子)·잡편(雜篇)·우언(寓言)』에는 다음과 같은 구절이 보인다. “우언이 열에 아홉, 중언이 열에 일곱, 치언은 날마다 입에서 나오지만 천예로 조화시킨다.(寓言十九, 重言十七, 卮言日出, 和以天倪.)” 장자와 그 후학들이 말하고 문학하는 기본 방식이 바로 우언과 중언 그리고 치언이라는 뜻인데, 아마도 이 점은 대부분 수긍할 것이다. 통행본 『장자·잡편·천하(天下)』는 이를 다음처럼 풀고 있다. “장주는……천하 사람들이 혼탁함에 빠져 함께 바른 이야기를 할 수 없다고 생각해서, 치언으로 끝없는 변화에 순응케 했고, 중언으로 진실을 깨닫게 했으며, 우언으로 그 드넓음을 알게 했다.(莊周……以天下爲沈濁, 不可與莊語, 以卮言爲曼衍, 以重言爲真, 以寓言爲廣.)” 말하자면 세상 사람들의 마음이 어둡고 미묘하여 진지한 대화를 나눌 수 없기에 장주(莊周)가 이상의 세 가지 말, 즉 삼언(三言)을 활용했다는 것인데 확실히 그 특징은 수용자를 충분히 고려한다는 점에 있다. 다시 말해 장자와 그 후학들은 청자와 독자를 위해 삼언을 고안하고 채택한 것이다.

『우언』 편은 이를 보다 구체적으로 해석한다. 우선 우언에 관한 『우언』 편 설명을 보자. “열에 아홉을 차지하는 우언이란 밖에서 일어난 일을 빌려와 무언가를 논하는 것이다. 친아버지는 자기 자식을 위해서 중매를 서지 않으니, 친아버지가 자기 자식을 칭찬하는 것이 아버지 아닌 다른 사람이 칭찬하는 것만 못하기 때문이다. <그러므로 내가 이처럼 우언을 쓸 수밖에 없는 것은> 나에게 그 잘못이 있는 것이 아니라 세상 사람들에게 그 잘못이 있다. <세상 사람들은> 그것이 자기 의견과 같으면 따르고 자기 의견과 같지 않으면 반대한다. 자기와 같은 의견이면 옳다 하고 자기와 다른 의견이면 그르다 비난한다.(寓言十九, 藉外論之. 親父不爲其子媒. 親父譽之, 不若非其父者也. 非吾罪也, 人之罪也. 與己同則應, 不與己同則反, 同於己爲是之, 異於己爲非之.)” 여기서 우언은 마치 아버지를 대신해 혼담을

논의는 『墨子·非命上』에 보인다. 요컨대 『墨子』라는 텍스트 안에는 이러한 원칙에 따른 논의 전개가 적지 않다.

6) “분을 발하여 느껴움을 드러낸다(發憤以抒情)”는 구절은 굴원의 『九章·惜誦』에 보인다. 감정에 의탁한 우언에 관하여는 졸저 『屈原及其詩歌研究』北京: 北京大學出版社, 2012年, pp.271~301를 참조.

7) 또 다른 대표적 사례로 중국 초기의 시설(詩說)에 관한 오독이 있다. 이에 관하여는 다른 글에서 논하기로 한다.

주선하는 중매인의 거간 노릇으로 비유된다. 그런데 그 요지는 시비판단에 있어 세인들의 자아중심주의를 어떻게 다룰지에 대한 고민 속에 자리잡고 있다. 일찍이 『장자·잡편·재유(在宥)』는 “세상 사람들은 모두 남들이 자신과 견해가 같은 것만 기뻐하고 남들이 자신과 다른 것은 싫어한다. 자기와 같기를 바라고 자기와 다른 것을 바라지 않는 것은 많은 사람들보다 뛰어나기를 바라서이다.” 라며 비판하기도 했다. 요컨대 사람들이 자신의 의견만을 고집하고 타인의 의견을 수용하지 못하는 까닭은 자아중심주의 때문이다. 그런데 표현 형식에 있어 우언은 ‘밖에서 일어난 일을 빌려와 무언가를 논하는(藉外論之)’ 방법을 활용해 말하는 이와 말하고자 하는 의도 사이에 일정한 거리를 만들어준다. 우언은 수용자의 배타적 심리를 완화시키면서도 그 전달 효과를 높이는데, 『장자』가 이러한 언어 전달 방식을 사용함에는 일리가 없지 않다. 일반적으로 당신이 스스로를 표현함에 있어 보다 직접적으로, 또 집착하여 강조할수록 당신에 대한 대중의 경계심과 거부감은 고조될 것이다. 노자가 “발꿈치를 들고 서는 자는 제대로 서지 못하고, 가랑이를 벌리고 걷는 자는 오래 걷지 못하니 스스로 드러내는 자는 밝지 않고, 스스로 옳다 하는 자는 드러나지 않으며, 스스로 뽐내는 자는 공이 없고, 스스로 자랑하는 자는 오래가지 못한다.” (통행본 『노자(老子)』 제24장)라고 말한 이유 또한 앞서 언급한 심리와 무관하지 않다.

다음으로 중언에 관한 『우언』편의 구체적 설명을 살펴보자. “열에 일곱 정도를 차지하는 중언은 사람들의 말을 마무리하기 위한 것이다.(重言十七, 所以已言也.)” 이 구절의 논지는 그런대로 분명하다. 곽상(郭象, 252-312)은 이곳의 ‘重’ 자를 ‘세상이 중히 여기는 바(世之所重)’로 새겼고, 육덕명(陸德明, 약550-630)의 『석문(釋文)』은 ‘重言’이 ‘사람들에 의해 소중히 여겨지는 말’을 가리킨다고 보았으며, 성현영(成玄英, 680-?)도 ‘重言’을 ‘어른이나 마을의 존중 받는 자’ 혹은 ‘노인’의 말로 이해했다. 사람들은 대체로 이러한 기존의 해석에 동의해왔지만, 곽송도(郭嵩燾, 1818-1891)는 아래 인용한 『장자평주(莊子評注)』에서 다소 다른 견해를 내비쳤다. “重이란 마땅히 直容 반절로 읽어야 한다. 『광운(廣韻)』에서 重은 ‘거듭’이란 뜻이다. 장자의 글에 ‘아무리 부어대도 끝이 없고, 아무리 끌어 쓰되 다함이 없다’는 말이 바로 이것이다. 곽상이 말한 ‘세상이 중히 여기는 바’란 柱用 반절로 ‘重’을 새기고 말았으니 틀렸다.(重, 當爲直容切。『廣韻』: 重, 復也. 莊生之文, 注焉而不窮, 引焉而不竭者是也. 郭云 ‘世之所重’, 作柱用切者, 誤.)” 곽송도의 관점은 꽤나 합리적이다. 귀중함, 중요함이라는 ‘重’의 일반적 의미를 염두에 두고 보자면, ‘밖에서 일어난 일을 빌려와 무언가를 논한다(藉外論之)’는 우언의 언설 방식 또한 ‘重’의 기본 의미를 내포하고 있다. 따라서 이 점만 가지고는 우언과 중언의 사이의 의미를 명확히 구분하기 어렵다. 그 보다는 텍스트의 구조적 차원에서 ‘重言’의 ‘重’을 설명해야 한다. 우언이 밖에 있는 사람과 사물 및 이야기에 가탁해 말하는 것이라면, 중언은 이미 있는 우언을 재활용하고 중복하는 작업이라고 볼 수 있다. 중언은 ‘세 사람이 모이면 저자에 호랑이도 만든다’는 대중의 심리를 이용해 논쟁을 갈무리하거나 상대를 꾸짖는 효과를 거둔다. ‘말을 마무리하기 위한 것(所以已言也)’이라고 중언을 일컬은 이유는 이 때문이다.<sup>8)</sup>

8) 전국시기의 사람들은 이러한 심리에 대해 분명하게 인식하고 있었다. 『전국책(戰國策)·위책(魏策)二』에는 다음과 같은 기록이 보인다. “龐蔥이 태자와 趙나라 邯鄲에 인질로 가면서 魏王에게 말하였다. ‘지금 어떤 한 사람이 저자에 호랑이가 나타났다고 한다면 대왕께서는 믿으시겠습니까?’ ‘믿지 못하겠다.’ ‘두 사람이 저자에 호랑이가 나타났다고 말한다면 왕께서는 믿겠습니까?’ ‘과인은 의심해 보겠다.’ ‘세 사람이 똑같이 저자에 호랑이가 나타났다고 말한다면 왕께서는 믿겠습니까?’ 왕이 말하였다. ‘과인은 믿어보겠다.’” 또 『전국책(戰國策)·진책(秦策)二』에 다음과 같은 이야기도 보인다. “옛날 魯자가 費浬에 살 때에 비읍 사람으로 증자와 이름이 같은 어떤 사람이 살인을

흥미로운 점 하나를 지적하고자 한다. 우언과 중언에 대한 설명을 비취보더라도 치언(扈言)에 대한 설명은 더 자세해야 할 것만 같다. 그런데 『우언』 편은 ‘치언은 날마다 나온다(扈言日出)’ 라는 말만 옮겨 적을 뿐 이에 대한 별다른 정보를 제공하고 있지 않다. 사정이 이러하다 보니 지금껏 치언에 관한 대다수의 해석들도 역시 논리를 면하지 못했다. 광상은 “扈란 가득 차면 기울고, 비면 위를 보는데 달리 까닭이 있어서가 아니다. 말에 비유해보자면 사물을 쫓아 변화하며 대상을 따를 뿐.....(夫扈, 滿則傾, 空則仰, 非持故也. 況之於言, 因物隨變, 唯彼之從.....)” 이라고 새겼다. 『석문(釋文)』은 “扈라는 그릇은 차면 기울고 비면 위를 향한다. 사물을 따라 변화할 뿐 일정함을 고집하지 않는다. 말에 적용해보자면 남을 따라 변하고 자신의 일정한 주견이 없는 것이다.(夫扈器, 滿即傾, 空則仰, 隨物而變, 非執一守故者也; 施之於言, 而隨人從變, 己無常主者也.)” 라는 왕숙지(王叔之)의 말을 그대로 인용하고 있다. 성현영은 “扈는 술잔이다.....扈는 차면 기울고 비면 위를 향하는데 차고 빚은 사물에 달려있고, 기울고 섬은 사람에게 달려있다. 무심한 말이 곧 치언이다.....또 풀이하기를,扈는 흠어짐이다. 그 말이 갈피를 잡을 수 없어 들어맞지 않음이다. 따라서 이를 치언이라고 이른 것이다.(扈, 酒器也.....夫扈滿則傾, 扈空則仰, 空滿任物, 傾仰隨人. 無心之言, 即扈言也.....又解: 扈, 支也. 支離其言, 言無的當, 故謂之扈言耳.)” 라고 풀이했다. 광상이 기울어진 그릇[欹器]으로 새긴 치(扈)는 유치(侑扈)라고도 불리는데, 성현영은 이를 그만 술을 따르는 술잔과 혼동하고 말았다. 이로 보건대 주석가들의 풀이라는 것이 대체로 건강부회에 지나지 않음을 알 수 있다.<sup>9)</sup> 그보다 중요한 점은 소위 ‘사물을 쫓아 변화하며 대상을 따른다’, ‘남을 따라 변하고 자신의 일정한 주견이 없다’, ‘기울고 섬이 남에게 달려있다’, ‘무심하다(無心)’ 등의 풀이들이 과연 얼마나 『장자』라는 작품의 실제와 부합하는가이다. 사상적인 측면에서 보자면, 『장자』 특히 내편(內篇)은 노자나 공자와는 사뭇 다르다. 이전 시대와 동시대를 포함하여 가장 유별난 책이라 할 수 있는 『장자』는 다른 사람을 그대로 따르지 않으려 했다. 그럴진대 어떻게 ‘기울고 섬이 남에게 달려있다’, ‘무심하다(無心)’ 등의 말로 『장자』의 사상을 논할 수 있을까?<sup>10)</sup> 만약 『장자』를 피상적으로 이해할 뿐이라면 “저가 어린아이처럼 행동하면 그대도 그와 함께 어린아이처럼 행동하고, 저가 절도 없이 멋대로 행동하면 그대도 그와 함께 절도 없이 멋대로

하였습니다. 어떤 사람이 증자 어머니에게 ‘曾參이 사람을 죽였다’ 라고 알려 왔으나 증자의 어머니는 ‘내 아들은 살인을 할 사람이 아니다’ 라고 하면서 태연히 베틀에서 베를 짜고 있었습니다. 조금 후 어떤 사람이 똑같이 ‘증삼이 사람을 죽였다’ 라고 알려 왔습니다. 그러나 그의 어머니는 여전히 태연자약하였습니다. 조금 후 또 한 사람이 ‘증삼이 사람을 죽였다’ 라고 알려 주자 그 어머니는 두려워서 북[杼]을 내던지고 담을 넘어 달려 나갔습니다.” 본문은 다만 심리적 측면에서 이상의 자료에 주목하였다.

- 9) 『순자(荀子)·유좌(宥坐)』 편에는 다음과 같은 고사가 보인다. “공자나 노나라 환공의 사당을 구경했는데 그곳에 기울어진 그릇이 있었다. 공자가 사당지기에게 물었다. ‘이게 무슨 그릇입니까?’ 사당지기가 답했다. ‘이것은 宥坐라는 그릇입니다.’ 공자가 말했다. “제가 듣기로 유좌라는 그릇은 속이 비면 기울어지고, 중간 정도 차면 바르게 서고, 가득 차면 엎어진다고 하더군요.’ (孔子觀於魯桓公之廟, 有欹器焉. 孔子問於守廟者曰: ‘此爲何器?’ 守廟者曰: ‘此蓋爲宥坐之器.’ 孔子曰: ‘吾聞宥坐之器者, 虛則欹, 中則正, 滿則覆.’) ” 또 『문자(文子)·구수(九守)』 편에 이런 구절이 보인다. “.....삼황오제에게 경계로 삼는 그릇이 있으니 유치(侑扈)라 부른다. 그 속이 비면 바로서고, 가득 차면 엎어진다.(.....三皇五帝有戒之器, 命曰侑扈, 其冲(盅/空虛)即正, 其盈即覆.)” 이는 欹器나 侑扈를 소개하는 비교적 이른 시기의 글들이다. 술잔으로의 扈는 대략 주대에 기원을 두고 있는데, 주로 전국에서 진한시기에 유행하다가 당송 이후로는 점차 덜 사용하게 되었다.(李春祥編著, 『飲食器具考』, 北京: 知識出版社, 2006, p.151참고)
- 10) 임운명(林雲銘)은 “장자는 또 다른 학문이다.(莊子另是一種學問)” 라는 말을 반복하여 강조했다. 『莊子因·莊子雜說』, 上海: 華東師範大學出版社, 2011, p.7 참조.

행동하고, 저가 터무니없는 행동을 하면 그대도 그와 함께 터무니없는 행동을 해야 할 것 (彼且爲嬰兒, 亦與之爲嬰兒; 彼且爲無町畦, 亦與之爲無町畦; 彼且爲無崖, 亦與之爲無崖)” 과 같은 황당무계한 말도 적절한 이해 없이 얼넘기고 말 것이다. 장자의 독창적 견해를 알고 있어야만 “통달하여 허물없는 지경에 들어간다(達之, 入於無疵)” 는 장자 언어관의 본령을 터득할 수 있다.<sup>11)</sup> “오직 지인(至人)이라야 세상 안에 유유자적 노닐면서도 치우치지 않고, 남을 따르면서도 자기를 잃어버리지 않는다.(唯至人乃能遊於世而不僻, 順人而不失己.)” 는 장자·잡편·외물(外物)』의 구절 또한 마찬가지다. “남을 따른다(順人)” 는 앞절만 보고 그보다 중요한 “자기를 잃어버리지 않는다(不失己)” 는 뒷절을 보지 못한다면 어찌 진정한 『장자』를 안다고 할 수 있을까? 이렇게 보자면 사마표(司馬彪, 약240-306)가 ‘두서없고 어지러운 말(支離無首尾言)’ 이라고 새긴 치언의 풀이 또한 주로 형식적인 측면을 염두에 두고 한 말일 뿐, 『장자』 작품의 실제와는 부합하지 않는다. 『장자』의 문체와 독법에 관하여 청대의 임운명(林雲銘, 1628-1697)은 다음과 같이 말했다. “장자는 마땅히 전기(傳奇)처럼 읽어야만 그 안의 인물과 사건의 자초지종을 밝힐 수 있고, 또 글의 자세한 사정을 곡진히 드러낼 수 있다. <이처럼 읽는다면> 천년 후에도 가히 상상해볼 수 있을 것이다.(『莊子』當以傳奇之法讀之, 使其論一人、寫一事有原有委, 須眉畢張, 無不躍躍欲出, 千載而下, 可想見也.)” <sup>12)</sup> “자초지종을 밝힌다” 는 것은 내용의 선후본말이 확실하다는 말이니, 『장자』의 어느 한 편이고 사마표의 말마따나 ‘두서없고 어지러운 말’ 로 여길 수 있겠는가? 위에서 열거한 풀이 외에도 고금의 학자들이 내놓은 ‘치언’ 의 해석들은 대체로 크게 다르지 않다. 본고에선 일일이 거론치 않기로 한다.

아무튼 삼언 가운데 ‘치언’ 이 가장 풀기 어렵다. 그런데도 『우언』 편은 단지 “치언은 날마다 나온다(脛言日出)” 라는 대목만 옮길 뿐 다른 여하한 해석을 덧붙이지 않고 있다. 이는 독자에게 어떠한 역사적 메시지를 전하는가? 이쯤에서 분명하게 해둬야 할 점은, 『우언』 이 삼언을 해석하면서 대체로 전국 중기 이전에 유행했던 경설체(經說體)의 서술 형식을 차용하고 있다는 사실이다.<sup>13)</sup> 이러한 형식을 염두에 두고 경(經)과 설(說)의 요점 및 양자의 대응관계를 살펴보면 다음과 같다.

【경】 우언이 열에 아홉①, 중언이 열에 일곱②, 치언은 날마다 나와③ 천에로서 조화시킨다④.

【설】 열에 아홉인 寓言①이란 밖에서 일어난 일을 빌려와 무언가를 논하는 것이다. 친아버지는 자기 자식을 위해서 중매를 서지 않으니, 친아버지가 자기 자식을 칭찬하는 것이 아버지 아닌 다른 사람이 칭찬하는 것만 못하기 때문이다. <우언을 쓰지 않을 수 없는 것은> 나에게 그 잘못이 있는 것이 아니라 세상 사람들에게 그 잘못이 있는 것이다. <세상 사람들은> 그것이 자기 의견과 같으면 따르고 자기 의견과 같지 않으면 반대한다. 자기와 같은 의견이면 옳다 하고 자기와 다른 의견이면 그르다고 비난한다.

열에 일곱인 重言②은 사람들의 말을 마무리 짓기 위한 것이다. 이는 나이든 사람의 말이다. 나이는 앞서 있지만 그 말의 경위와 순서가 그 나이든 자에 합당함이 없는 사람은 참다운 의미의

11) 인용된 두 구절은 『莊子·內篇·人間世』에 보인다.

12) 林雲銘, 『莊子因·莊子雜說』, 上海: 華東師範大學出版社, p.12

13) 본고에서 말하는 경설체란 독립된 단일 텍스트 안에서의 서술 방식을 가리킨다. 만약 두 가지 다른 텍스트 중 하나는 경을 다른 하나는 설을 말하고 있다면, 이는 엄밀한 의미의 ‘경설체’ 라고 볼 수 없다. 다시 말해, 경설체란 원 텍스트와 그에 대한 해석 텍스트 둘로 분리되는 개념이 아니다. 통행본 『大學』과 馬王堆漢墓帛書에 보이는 『五行』이 비교적 이른 시기에 갖추어진 경설체 텍스트라면, 『韓非子』의 「內儲說」과 「外儲說」 등은 전국후기에 갖추어진 경설체 텍스트이다.

先人이 아니다. 나이 먹은 사람으로서 앞서서 사람들을 인도할 자질이 없으면 사람다운 도리가 없는 것이고, 나이 먹은 사람으로서 사람다운 도리가 없다면 이런 사람을 일러 늙은이라 한다.

扈言은 날마다 나오는데③ 天倪로 조화시켜④ 경계 없는 도를 따르게 하는 것은 생명을 다 살기 위한 방법이다. 말을 하지 않을 때는 만물이 가지런하지만, 가지런한 만물은 말 때문에 가지런하지 않게 되고 말은 가지런한 만물과 가지런하지 않게 된다. 그 때문에 ‘말하지 말라’고 하는 것이다. 말을 하면서 말이 없으면 평생 말하더라도 실은 아무 것도 말하지 않은 것이며, 거꾸로 평생 말하지 않더라도 실은 말을 하지 않은 것이 아니다. <사람들은 저마다> 근거하는 데가 있어 ‘옳다’고 주장하며, 근거하는 데가 있어 ‘옳지 않다’고 주장하며, 근거하는 데가 있어 ‘그렇다’고 하며, 근거하는 데가 있어 ‘그렇지 않다’고 한다. 무엇을 근거로 그렇다고 하는가. <편견이> 그렇다고 하는 데서 그렇다고 하는 것이며, 무엇을 근거로 그렇지 않다고 하는가. <편견이> 그렇지 않다고 하는 데서 그렇지 않다고 하는 것이다. 무엇을 근거로 옳다고 하는가. <편견이> 옳다고 하는 데서 옳다고 하는 것이며, 무엇을 근거로 옳지 않다고 하는가. <편견이> 옳지 않다고 하는 데서 옳지 않다고 하는 것이다. 모든 物은 진실로 그러한 것이 있으며 모든 物은 옳은 것이 있으니 어떤 物이든 그렇지 않은 것이 없으며 어떤 物이든 옳지 않은 것이 없다. 그러나 扈言이 날마다 나와 天倪로 조화하는 경우가 아니라면 그 누가 오래갈 수 있겠는가. 만물은 모두 하나의 씨와 같다. 각기 모양이 다른 사물에서 사물로 옮겨가니 사물의 나고 죽음이 둥근 고리와 같아서 그 순환의 도리를 아무도 알 수 없다. 이를 일러 天均이라고 하니 천균은 바로 天倪이다.14)

마찬가지로 이러한 서술 방식은 『오행』 제20장의 경설체와 비교해 볼 수 있다.

**【경】** 가려내지 않으면 실행할 수 없다①. <친근함으로> 감춰주지 않으면 도에 대해 변별할 수 없다②. 큰 죄가 있어 크게 벌하는 것은 가려냄이다③. 작은 죄가 있어 용서해주는 것은 감춰줌이다. 큰 죄가 있어도 큰 벌로 다스리지 못하는 것은 실행하지 않음이다. 작은 죄가 있어도 용서해 주지 않는 것은 도를 변별치 못함이다. 가려냄이란 헤아려본다는 말과 같으니 크고 드문 사안을 다루는 경우이다④. 감춰줌이란 친근하다는 말과 같으니 작고 빈번한 사안을 다루는 경우이다⑤. 가려냄이라 의의 방법이고, 감춰줌이란 인의 방법이다⑥. 강함은 의의 방법이고, 부드러움은 인의 방법이다⑦. <시>에 이른 “마냥 딱딱하지도 마냥 팽팽하지만도 않네, 마냥 뻗세지도 마냥 부드러지만도 않네.” 라는 말은 이를 일컫는다⑧.

**【설】** “가려내지 않으면 실행할 수 없다.” ①: 가려냄이란 인간 행위의 큰 부분을 염두에 둔 말이다. 큰 것이란 인간 행위의 □□한 점이다. 세자 [세석(世碩)] 가 말하길, “사람에겐 변함없는 도가 있어 □□□에 이른다.” □□□는 가려냄이다. 가려낸 후 행동으로 옮긴다.

“감춰주지 않으면 도에 대해 변별할 수 없다.” ②: 감춰줌이란 인간 행위의 사소하고 자주 일어나는 부분을 염두에 둔 말이다. 사소하지만 사실은 크다. 큰 □□□한 것이다. 세자 [세석(世碩)] 가 말하길, “사소함이 사소한 이유를 아는 것, 이는 보편적으로 그렇다고 여겨지는 것을 <말함이다>.” 자주 일어남은 많다는 것이다. 보편적이란 것은 마음의 그렇다 여겨지는 것이다.

“작은 죄가 있어 용서해주는 것은 감춰줌이다. 큰 죄가 있어도 큰 벌로 다스리지 못하는 것

14) 【經】 萬言十九①, 重言十七②, 扈言日出③, 和以天倪④.

【說】 萬言十九(①), 藉外論之. 親父不爲其子媒. 親父譽之, 不若非其父者也. 非吾罪也, 人之罪也. 與己同則應, 不與己同則反. 同於己爲是之, 異於己爲非之. 重言十七(②), 所以已言也. 是爲耆艾. 年先矣, 而無經緯本末以期年耆者, 是非先也. 人而無以先人, 無人道也. 人而無人道, 是之謂陳人. 扈言日出(③), 和以天倪(④), 因以曼衍, 所以窮年. 不言則齊, 齊與言不齊, 言與齊不齊也, 故曰[言]無言. 言無言, 終身言, 未嘗(不)言; 終身不言, 未嘗不言. 有自也而可, 有自也而不可. 有自也而然, 有自也而不然. 惡乎然? 然於然. 惡乎不然? 不然於不然. 惡乎可? 可於可. 惡乎不可? 不可於不可. 物固有所然, 物固有所可. 無物不然, 無物不可. 非扈言日出, 和以天倪, 孰得其久! 萬物皆種也, 以不同形相禪, 始卒若環, 莫得其倫, 是謂天均. 天均者, 天倪也.

은 실행하지 않음이다. 작은 죄가 있어도 용서해 주지 않는 것은 도를 변별치 못함이다. 가려냄이란 헤아려본다는 말과 같으니 크고 드문 사안을 다루는 경우이다” ④: 말 그대로다. 감춰짐에 꼼꼼하지 못함은 도를 변별하지 못함이다.

“큰 죄가 있어 크게 벌하는 것은 가려냄” ③이나 “감춰짐이란 친근하다는 말과 같으니 작고 빈번한 사안을 다루는 경우이다” ⑤: 말 그대로다.

“가려냄이란 의의 방법이고, 감춰짐이란 인의 방법이다.” ⑥: 인의에 대한 마음 씀이 다른 이유를 말하고 있다. 의를 다함이 가려냄이고, 인을 다함이 감춰짐이다. 의에는 인간 행위의 큰 부분을 더했고, 인에는 인간 행위의 사소한 부분을 더했다. 따라서 의는 가려냄을 취하고, 인은 감춰짐을 취한다.

“『시』에 이른 “마냥 딱딱하지도 마냥 팽팽하지만도 않네, 마냥 뻗세지도 마냥 부드럽지만도 않네” 라는 말은 이를 일컫는다.” ⑧: 딱딱하다는 것은 강하다는 뜻이다. 팽팽하다는 것은 급하단 뜻이다. 딱딱하지만도 않고, 팽팽하지만도 않으며, 뻗세기만 한 것도 아니고 마냥 부드럽게만 대하지도 않으니 <하나의 기준으로> 칭할 수 없음을 말한 것이다. “이를 일컫는다” 라는 것은 인의가 조화됨을 말한다. 15)

『오행』에서 경(經)은 사상의 핵심부분이고, 설(說)은 경에 대한 해석이다. 이 때 경을 해석하는 설은 앞부분에 반드시 경<속의 해당 명제나 구절>을 끌어와야 한다. 16) 위에서 인용한 『오행』 제20장은 여덟 개의 해석 단락으로 나뉘어져 있는데, 경의 ⑦구문을 제외한다면 나머지 구문들은 모두 재인용되어 풀이됐다. 『오행』의 경 부분이 기본적으로 모두 설과 맞물려 해석되는 상황을 감안할 때, ⑦구문에 특별한 해석이 추가되지 않은 점은 일반적인 경우는 아니며 일종의 누락으로 봐야 할 것이다. 특히 주목할 부분은 경(經)의 ③④⑤구문들을 설(說)이 간략히 옮길 뿐 여하한 해석을 가하고 있지 않다는 점이다. 그 중 ‘直之’라는 표기는 ‘말 그대로다’, ‘명백하다’, ‘구태여 해석할 필요 없다’ 정도의 뜻으로 옮길 수 있다. 사실 『오행』의 이러한 구조적 특징은 『우언』편과 비교할 때 보다 분명해진다. 『우언』편에서 경(經)에 해당되는 구문은 모두 넷으로, 첫째 구문은 “우언은 열에 아홉이다.” 이고, 둘째 구문은 “중언은 열에 일곱이다.” 이며, 넷째 구문은 “천예로써 조화시킨다.” 이다. 이들은 이어지는 설(說) 부분에서 모두 상세히 해석돼 있다. 그런데 유독 “치언은 날마다 나온다.” 라는 셋째 구문만 단순히 옮겨 적혔을 뿐 ‘치언’에 대한 여하한 해석도 추가되어 있지 않다. 일견 이러한 현상은 쉽게 납득하기 어렵다. 문자 자체만 놓고 보더라도 ‘우언’이나 ‘중언’ 보다 ‘치언(卮言)’이 훨씬 이해하기 어려운데도 왜 별다른 해석이 없을까? 또 경설체 활용의 취지를 놓고 보더라도 설(說)은 경(經)을 해석하기 위한 것이다. 만약

15) 【經】不簡(柬), 不行①. 不匱, 不辯於道②. 有大罪而大誅之, 簡③. 有小罪而赦之, 匱也. 有大罪弗大誅, 不行. 有小罪而弗赦, 不辯於道. 簡之爲言也猷(猶)賀(衡), 大而罕者④. 匱之爲言也猷(猶)匱匱(曠曠), 小而軫者⑤. 簡, 義之方也. 匱, 仁之方也⑥. 剛, 義之方駸, 柔, 仁之方也⑦. 『詩』曰“不勳不綌(綌), 不剛不柔”, 此之胃(謂)也⑧.

【說】“不問(柬), 不行” ①: 問者, 言人行之大. 大者人行之□然者也. 世子曰: “人有恆道, 達□□□.” □□□, 問也; 問則行矣. “不匱, 不辯於道” ②: 匱者, 言人行小而軫者也. 小而實大, 大之□□者也. 世子曰: “知軫之爲軫也, 斯公然得矣.” 軫者多矣, 公然者心道也. “有小罪而赦之, 匱也. 有大罪而弗大誅, 不行也. 有小罪而弗赦, 不辯於道也. 問爲言猶衡也, 大而炭(罕)者” ④: 直之也. 不周於匱者, 不辯於道也. “有大罪而大誅之, 問” ③, “匱爲言也猶匱匱, 小而軫者” ⑤: 直之也. “問, 義之方也. 匱, 仁之方也” ⑥: 言仁義之用心之所以異也. 義之盡, 問也. 仁之盡, 匱. 大義加大者, 大仁加(仁)小者. 故義取問, 而仁取匱. “『詩』員(云) ‘不勳不綌, 不剛不柔’, 此之胃(謂)也” ⑧: 勳者強也, 綌者急也; 非強之也, 非急之也, 非剛之也, 非柔之也, 言無所稱焉也. 此之胃(謂)者, 言仁義之和也.

16) \*역주: “경을 끌어오다” 라고 번역한 구절의 원문은 ‘牒經’이다. 이는 경(經)의 해당 명제를 풀이하고 있음을 독자에게 환기시킨다. 이러한 독특한 글쓰기 방식은 『오행』 뿐 아니라, 『묵자』의 『묵경』에서도 자주 보인다.

『우언』편의 원문이 확실히 ‘卮言’ 이라면 설(說) 부분에서 이를 해석하지 않고 일넘길 수 있을까?

생각건대 ‘卮言’ 에 별다른 해석이 붙지 않은 까닭은 (마치 『오행』 說文의 ‘直之’ 라는 말과 같이) 장자와 그 후학들에게 처음부터 이 개념에 대한 해석이 필요치 않았기 때문이다.

‘卮言’ 은 본래 ‘危言’ 인데 자형이 비슷하여 와변(訛變)되었다. 아마도 이러한 오류는 진한(秦漢)시기나 그보다 앞서 발생했을 것이다.<sup>17)</sup> ‘危’ 는 ‘정직하다’, ‘단정하다’ 란 뜻을 가지며 이는 장자와 그 후학들에게 따로 해석될 필요가 없는 상식이었음에 분명하다. 예부터 말에 ‘危言’ 이 있다면, 행동에는 ‘危行’ 이 있었다. 『일주서(逸周書)·무순(武順)』의 “곧바로 말을 내뱉어도 덕을 손상시키지 않음을 바름이라고 한다.(危言不干德曰正)” 나 『논어(論語)·헌문(憲問)』에 공자의 말씀으로 실린 “나라에 도가 있으면 말도 대담하고 행동도 대담하게 하지만, 나라에 도가 없으면 행동은 대담히 하더라도 말은 공손해야 한다.(邦有道, 危言危行; 邦無道, 危行言孫[遜].)” 와 같은 구절들이 그러하다. ‘위언(危言)’ 이 무언가 말하고자 하는 바를 바로 표출하는 직언이나 올바른 논의를 가리킨다면, ‘위행(危行)’ 은 정직한 행위를 가리킨다. 알다시피 상(商)나라 사람들은 이미 좌식 생활을 했는데, 기(跽)의 갑골문은 두 무릎을 땅에 대고 몸을 곳곳이 세워 앉아 있는 자세를 본뜨고 있다. 당대(唐代)까지만 하더라도 자리를 깔고 앉던 좌식 중심의 문화는 오대(五代)와 북송(宋代)를 거치면서 책상, 의자, 등상, 걸상 등을 널리 사용하는 입식 문화로 바뀌게 되었고, 북송 중기 이후부터는 대체로 오늘날의 모습과 비슷한 생활양식을 갖추게 되었다.<sup>18)</sup> 전국시기의 다양한 좌식에 관하여 자세히 논할 필요는 없겠지만, 일례로 엉덩이를 땅에 붙이고 두 다리를 키처럼 뻗고 앉는 ‘기좌(箕坐)’ 혹은 ‘기거(箕踞)’ 라는 자세가 있다. 옛사람들은 이렇게 앉는 자세를 버릇없다 여겼는데, 공자가 원양(原壤)의 앉은 자세를 나무라며 ‘지팡이로 그의 정강이를 친(以杖叩其脛)’ 이야기(『논어·헌문』)나 ‘장자가 상처(喪妻)하여 두 다리를 뻗고 동이를 치며 노래 부르자(莊子妻死, 惠子弔之, 莊子則方箕踞鼓盆而歌)’, 헤시가 노하여 꾸짖었다는 이야기(『장자·외편·지락(至樂)』)는 기좌(箕坐)에 대한 옛사람들의 이해를 얼마간 반영한다. 예에 걸맞게 앉는 자세로는 ‘안좌(安坐)’ 와 ‘위좌(危坐)’ 등이 있다. ‘안좌(安坐)’ 란 엉덩이를 발뒤꿈치에 붙여 꿇어앉되 상체는 편안한 자세를 말한다. 『장자·잡편·설검(說劍)』에 “대왕께서는 자리에 편히 앉아 기분을 안정시키십시오. 검에 관한 이야기는 모두 아뢰었습니다.(大王安坐定氣, 劍事已畢奏矣.)” 라는 구절 속 ‘안좌’ 가 대표적 예이다. ‘위좌(危坐)’ 란 상체를 곧추세우는 동시에 발뒤꿈치가 엉덩이에 닿지 않게 앉는 자세로 엄숙함이나 공경함을 나타낸다. 이는 『관자(管子)·제자직(弟子職)』의 “출입할 때는 공경함이 마치 빈객을 맞이하듯 하고, 스승을 향해선 바로 앉아 낮빛을 함부로 바꾸지 말라.(出入恭敬, 如見賓客. 危坐鄉(向)師, 顏色毋[无]怍.)” 나 『문선(文選)』 권51에 실린 동방삭(東方朔)의 『비유선생론(非有先生論)』 중 “이에 오왕이 두려운 듯 낮빛을 바꾸고는 자리와 궤석을 치운 뒤 바로 앉아 들었다.(於是吳王懼然易容, 捐薦去几, 危坐而聽.)” 라는 구절 속에 보인다. 이상의 논의를 종합해보면, ‘危’ 를 ‘단정하다’, ‘바르다’ 라는 의미로 새긴 것은 이미 당대의 보편적 상식이었으며, 직언이나 엄숙한 말을 뜻하는 ‘危言’ 또한 일찍부터 쓰이던 흔한 단어였음을 짐작할 수 있다. 『장자·외편·선성(繕性)』에는 “옛날 자기

17) ‘卮’ 와 ‘危’ 는 자형이 비슷하여 쉽게 혼동되곤 한다. 『거연한간(居延漢簡)』 甲編의 1956도판에는 “赤卮五枚, 直二百五十” 라는 구절이 보이는데 그 가운데 ‘卮’ 가 ‘危’ 로 잘못 해석되었다. 謝桂華, 『漢晉簡牘論叢』, 桂林: 廣西師範大學出版社, 2014, p.17 참조.

18) 白壽彝主編 『中國通史』 第11冊, 上海: 上海人民出版社, 2015, pp.813-814 참조.

몸을 안전하게 보존했던 사람은 말재주로 자신의 지혜를 꾸미지 않았으며, 지혜로 천하를 다 알려 하지도 않았고, 또 지혜로 덕을 궁구하지 않았다. 홀로 자신의 자리에 똑바로 머물면서 자연의 본성으로 돌아갔을 뿐이니, 그밖에 또 무엇을 했겠는가!(古之行身者, 不以辯飾知[智], 不以知[智]窮天下, 不以知[智]窮德, 危然處其所而反其性已, 又何爲哉!)” 라는 구절이 보인다. 곽상은 이곳의 ‘危然’ 을 그저 ‘홀로 바른 모양(獨正之貌)’ 이라는 일반적 뜻을 취해 풀었다. 따라서 장자와 그 후학들, 아니 당대의 모든 학자들에게 있어 ‘危言’ 은 달리 해석될 필요가 없는 그저 흔한 행위 방식이었을 것이다. 이는 앞서 인용한 『우언』 편의 설(說)에 해당하는 구문이 별다른 해석 없이 ‘危言日出’ 만을 옮긴 이유이기도 하다.

## 2. 위언(危言)과 위언이 떠받친 ‘언무언(言無言)’ 의 문학세계

『천하』 편은 말한다. “장주는……천하 사람들이 혼탁함에 빠져 함께 바른 이야기를 할 수 없다고 생각해서, 치언으로 끝없는 변화에 순응케 했고, 중언으로 진실을 깨닫게 했으며, 우언으로 그 드넓음을 알게 했다.(莊周……以天下爲沈濁, 不可與莊語, 以卮[危]言爲曼衍, 以重言爲真, 以寓言爲廣.)” 여기서 莊語의 ‘莊’ 자는 ‘바르다’ 라는 의미를 가진다. 예컨대 『일주서(逸周書)·시법(諡法)』에선 “정도를 밟는 것이 莊이다.(履正爲莊.)” 라 했고, 주우증(朱右曾, 1799-1858)은 이를 다시 “장은 엄정함이다(莊, 嚴正也.)” 로 새겼다. 어휘의 일반적 의미나 구체적 맥락에서 보자면, ‘危言’ 과 ‘莊語’ 는 모두 정론이나 진지한 말을 가리킨다.

곽상은 『우언』 편의 “寓言十九” 에 다음처럼 주를 달았다. “다른 사람에게 의탁하면 열 마디 말 중 아홉은 믿어준다.(寄之他人, 則十言而九見信)” 『석문』은 이를 다시 “寓言의 의탁한단 뜻이다. 남이 자신을 믿어주지 않기에 다른 사람에 의탁하니 열 마디 말 중 아홉은 믿음을 얻는다,(寓, 寄也. 以人不信己, 故託之他人, 十言而九見信也.)” 라고 설명했다. 위언에 관한 성현영의 풀이[疏] 또한 비슷하다. 『우언』 편의 “重言十七” 에 곽상은 “세상이 중히 여기는 바, 열 마디 중 일곱은 믿음을 얻는다.(世之所重, 則十言而七見信.)” 라고 주했으며, 성현영은 “중언이란 어른으로 마을의 존경을 받는 자이다. 노인의 말이 열에 일곱은 믿을 수 있는 것과 같다.(重言, 長老鄉閭尊重者也. 老人之言, 猶十信其七也.)” 라고 풀이했다. 그런데 이러한 해석들은 모두 “믿어준다(見信)” 는 관점에서 ‘열에 아홉(十九)’ 이나 ‘열에 일곱(十七)’ 을 풀이한 경우로, 『장자』에 대한 커다란 오해가 아닐 수 없다. 그 까닭은 독자가 관련 어구를 적합한 문맥 속에서 읽어내지 못했거나, 의미요소의 규정성에 대해 제대로 이해하지 않았기 때문이다. 어떤 의미요소이건 간에 그 구체적 문맥 속에서 본의를 드러내기 마련이다. 전체 문맥 중 세 가지 요소의 하나인 “卮[危]言日出” 은 직언이나 진지한 말을 매일 내뱉는다는 뜻으로, 이때 ‘日出’ 이란 두말할 나위 없이 빈도를 가리킨다. 이는 ‘열에 아홉(十九)’ 이나 ‘열에 일곱(十七)’ 또한 그 빈도수를 엄두에 두고 있음을 의미한다. 다시 말해 “寓言十九, 重言十七” 이란 위언이 <전체 말의> 십 분의 구, 중언이 십 분의 칠이라는 뜻이다.<sup>19)</sup> 따라서 사마천(司馬遷, 145-?)이 장주(莊周)에 대해 평한 “십 여 만자 쓴 글이 대부분 위언이다.(著書十餘萬言, 大抵率寓言也.)” 라는 말은 오히려 ‘寓言十九’ 의 본의를 드러낸다 하겠다.

19) 옛말에 ‘열에 하나 [什一]’ 란 말이 자주 보이는 바, ‘十九’ ‘十七’ 의 의미 또한 어렵지 않게 알 수 있다.

다음으로 『우언』 편의 해당 문맥에서 ‘十九’, ‘十七’, ‘日出’ 은 그 빈도가 점차 하강하는 점강식(漸降式) 구조를 보인다. 이러한 구조로 보자면 “扈[危]言日出” 이란 危言을 많이 내뱉는다는 말이 아니라, 오히려 그 반대인 “매일 몇 마디 바른말 밖에 하지 않음(每天說幾句正經話)” 을 가리킨다. 이는 역으로 『天下』篇의 “위언으로는 연속하여 파생시켰고, 중언으로 진실을 깨닫게 했으며, 우언으로 그 드넓음을 알게 했다.(以危言爲曼衍, 以重言爲眞, 以寓言爲廣.)” 와 같은 점층식(漸層式) 구조로 표현할 수도 있다. 이러한 구조적 특징을 간과할 때 『장자』에 대한 오독이 발생한다. 예컨대 장묵생(張默生, 1895-1979)은 『장자신석(莊子新釋)』에서 “扈言日出, 和以天倪”의 두 구절을 다음처럼 풀이했다. “『장자』라는 책은 전체가 치언이라서 따로 숫자로 셈하지 않았다. 우언과 중언은 모두 치언 안에 포함되어 있다.(『莊子』全書皆扈言, 故不復以數計之. 寓言、重言, 莫不在其範圍之內也.)” 만약 치언이 정말로 전체 『장자』의 표현방식이라면 이는 장자가 말하려는 기본 논리와도 어긋날 뿐 아니라, 우언이나 중언과의 구별 자체도 무의미해지고 말 것이다. 『천하』와 『우언』편을 종합해 살펴보면 대체로 그 의미가 명확하다. 즉 바르고 진지한 말로는 천하 사람들과 대화할 수 없음을 깨닫고 그런 말을 날마다 조금씩 내뱉기는 하되, 대부분은 중언 특히 우언에 기대어 말한다는 뜻이다.(사실상 중언도 우언이다. 이어질 논의를 참고.)

『장자』에서 삼언이 구체적으로 사용되는 예를 살펴보자. 내편(內篇) 중 위언(危言)이 가장 많이 사용된 편은 『제물론(齊物論)』이다. 『제물론』의 들머리에 놓인 “남곽자기가 안석에 기대고 앉아(南郭子綦隱机而坐)”라는 소설과 뒤이어 전개되는 “그 때문에 옛날 요임금이 순에게 물었다(故昔者堯問於舜)”, “설결이 왕예에게 물었다(齧缺問乎王倪.)”, “적학자가 장오자에게 물었다(瞿鵲子問乎長梧子)”, “겉그림자가 그림자에게 물었다(罔兩問景)”, “옛날에 장주가 꿈에 나비가 되었다(昔者莊周夢爲胡蝶)” 등의 여러 단락은 모두 인물과 사물 그리고 내러티브를 통해 논의를 전달한다. 이들은 모두 ‘밖에서 일어난 일을 빌려와 무언가를 논하는(藉外論之)’ 우언이다. 이를 제외한 나머지 중간 단락들은 대체로 진지한 말로 이뤄진 위언(危言)이라고 볼 수 있다.(위언 사이에 제한적으로 삽입되어 있는 우언의 성분, 예컨대 “저공이 도토리를 나누어주다”와 같은 이야기의 우언적 특징마저 부인하는 것은 아니다.; 한편 “소문(昭文)이 거문고를 연주하고, 사광(師曠)이 금주(琴柱)를 조율하며, 혜시(惠施)가 오동나무 책상에 기대었다”는 단락은 내러티브성이 부족한 까닭에 우언이라 보기 어렵다.) 글자 수를 어렵잡아 계산해보더라도 우언과 위언은 어슷비슷하다.<sup>20)</sup> 그러나 『제물론』이 삼언을 활용하는 비율과 그 언어 조합의 특징은 전체 『장자』 텍스트를 통해 보자면 그저 ‘소수’를 차지할 따름이다. 반면 『소요유(逍遙游)』전편 가운데 “이것이 바로 작은 것과 큰 것의 차이이다(此小大之辯[辨]也)”의 앞절과 “요임금이 허유에게 천하를 물려주려고 하면서(堯讓天下於許由)”의 뒷절은 전부가 우언이다. 예컨대 남해로 이동하는 봉새 이야기(우언세트[寓言組]), 허유가 선양을 거절한다거나 고야산(姑射山)의 신인 이야기(우언세트), 큰 표주박과 큰 가축나무 이야기(마찬가지로 우언 세트를 구성) 등은 전체 편장의 대부분을 차지하고 있으며, ‘우언이 열에 아홉(寓言十九)’이라는 구절의 본의를 방증해준다.<sup>21)</sup> 남해로 이동하는 봉새를 다룬 우언 세트는 제해(齊諧)의 말을 들어 봉새 이야기를

20) 寓言과 危言이 차지하는 자수를 계산해보면(“저공이 도토리를 나누어주다”라는 이야기도 우언에 포함), 위언은 대략 1600자, 우언은 약 1400자이다. 그러나 이러한 통계는 참고일 뿐 그 자체로 큰 의미를 지니지는 않는다.

21) 그 중 “작은 지혜는 큰 지혜에 미치지 못하며, 짧은 수명은 긴 수명에 미치지 못한다.(小知不及大知, 小年不及大年.)”라는 소설은 보기에 危言과 유사해보이지만 사실상 寓言 속 봉새와 매미 그리고 비둘기에 대한 기의(記意)이다. 기능 면에서 보자면, 이러한 기표와 기의의 관계는 탕임금의

반복하기도 하고, 탕(湯)임금과 극(棘)의 문답을 통해 봉새와 작은 새의 이야기를 되풀이하기도 한다. 이는 결과적으로 인물과 사물 그리고 이야기의 주제를 고도로 중첩시킨 중언(重言)이다. 고야산의 신인을 다룬 우언 세트에서도 요임금이 고야산의 네 신인(神人)을 본 이야기는 견오(肩髻)와 연속(連叔)이 나눈 신인의 이야기를 이어받아 되풀이하고 있다. 이 또한 같은 주제를 공유하며 인물과 사물 및 내러티브 사이가 밀접히 관련된 중언(重言)이다.<sup>22)</sup> 큰 조롱박[大瓠]과 큰 가죽나무[大樗]의 우언도 같은 주제를 공유한다. 다만 우언 속 주체의 이미지(큰 조롱박과 큰 가죽나무)와 구체적 이야기 전개에 있어서 다소 차이를 보이는데, 큰 조롱박을 다룬 우언에 비교했을 때 큰 가죽나무를 다룬 우언은 또 다른 형식의 중언으로 볼 수 있다. 『장자』에서 모든 우언 이야기마다 중언이 따라붙는 것은 아니더라도 중언의 수는 우언 못지않게 많다. 이는 구체적으로 ‘중언은 열에 일곱’이라는 의미를 증명한다. “그러므로 그 지혜는 한 관직을 맡아 공적을 올릴 만하고, 행실은 한 고을의 인망에 부합하며, 덕은 군주의 마음에 들어 한 나라에 쓰여진 사람(故夫知[智]效一官, 行比[庇]一鄉, 德合一君, 而[能]徵一國者)” 부터 “지인은 자기가 없고, 신인은 공적이 없으며, 성인(至人)은 이름이 없다(至人無己, 神人無功, 聖人無名)”까지는 『소요유』 전편의 직언, 곧 진지한 말인 위언(危言)이다.(그 사이에 놓인 송영자(宋榮子)와 열자(列子)의 예는 내러티브 성이 부족하기에 우언이라 할 수 없다.)<sup>23)</sup> 이는 『소요유』 전편 중 가장 적은 분량을 차지(대략 160여자)하며, ‘위언을 날마다 내뱉는다(危言日出)’라는 의미(진지하고 바른 몇 마디 말을 날마다 내뱉다)를 확인시켜준다. 위언이 차지하는 이러한 비율상의 특징은 『양생주(養生主)』에서 보다 분명히 드러나 있다. 『양생주』편에서 몇 줄 되지 않는 위언(대략 70여자)은 각각 글머리와 글꼬리에 보일 뿐, 나머지 대부분은 우언이다. 요컨대 장자와 그 후학들이 볼 때, 천하의 사람들은 잔다란 변론에만 고심하는지라 ‘진지한 말로는 대화를 진행할 수 없었다(不可與莊語)’ . 따라서 대화의 효율을 높이하고자 그들은 자연스럽게 진지한 말, 곧 위언(危言)을 줄일 수밖에 없었던 것이다.

현신 극(棘)이 봉새와 메추라기를 빌어 “이것이 바로 작은 것과 큰 것의 차이이다(此小大之辯[辨]也)”라는 구절을 도출하는 이야기와도 흡사하다.

22) 『우언』편이 중언을 설명하는 부분에 이런 구절이 보인다. “이는 나이든 사람[耆艾]의 말이다. 나이는 앞서 있지만 그 말의 경위와 순서가 그 나이든 자에 합당함이 없는 사람은 참다운 의미의 先人이 아니다. 나이 먹은 사람으로서 앞서서 사람들을 인도할 자질이 없으면 사람다운 도리가 없는 것이고, 나이 먹은 사람으로서 사람다운 도리가 없다면 이런 사람을 일러 늙은이라 한다.” 『소요유』편의 중언이 ‘차용’한 제해(齊諧), 탕(湯)임금과 현신 극(棘), 요(堯)임금 등은 확실히 『우언』편에서 말한 道로 사람을 인도한다는 ‘나이든 사람[耆艾]’들이다. 하지만 이러한 표현을 지나치게 딱딱하게 이해할 필요는 없다. 즉 중언이라고 해서 ‘나이든 사람[耆艾]’을 ‘차용’한다고만 볼 수 없고, 우언이라 하여 ‘나이든 사람[耆艾]’을 ‘차용’할 수 없는 것도 아니다. 이 밖에 崔譔의 注, 司馬彪의 注, 成玄英의 疏, 俞樾(1821-1907) 등은 ‘제해(齊諧)’를 모두 人名으로 보았다. 예컨대 俞樾은 “‘諧가 말하여 이르길’이라는 다음 글을 보건대 인명으로 풀이함이 적절하다. 만약 책 이름으로 본다면 ‘諧’라고만 떼어 읽을 수 없다.(按下文‘諧之言曰’, 則當作人名爲允. 若是書名, 不得但稱‘諧’.)”라고 해당 소절을 풀이했다. 이상 諸家の 해석에 관하여는 모두 郭慶藩의 『莊子集釋』을 참조.

23) 『莊子』나 『韓非子』와 같은 선전문헌의 실제 사정을 고려해보면 우언은 확실히 내러티브이다(혹은 일정한 내러티브성을 갖춘 글). 대중의 니즈라는 측면에서 보면, 우언은 처음부터 대중을 위해 존재하는 예술형식이다. 다만 내러티브가 곧 우언인 것은 아니다. 간단히 말해 일반적 내러티브는 개방적 구조를 갖추고 있으며 내레이터가 의도한 특정한 의미 방향 설정으로부터 자유롭다. 다시 말해 내러티브는 다각도에서 읽혀질 수 있다. 그에 비해 우언 속의 내러티브는 내레이터가 의도한 의미 방향으로 고정되어 있다. 내레이터가 우언의 핵심을 짚어주는 대목만 하더라도 우언은 다원적으로 해석되지 않는다. 상세한 논의는 졸저 『先秦文学专题讲义』, 太原: 山西教育出版社, 2005. pp.308-328.를 참고.

하지만 분명한 점은, 우언과 중언에 기댈수록 위언의 활용 또한 아주 생략할 수는 없다는 사실이다. 『장자』속 내레이터는 대중의 경계심을 허물면서도, 그들과 나누는 대화의 효과는 높이고자 했다. 내레이터는 많은 경우 자기 자신을 드러내는 스탠스를 취하지 않거나 강세를 낮추면서 의도적으로 ‘자신을 가리는 효과’를 꾀했다. 송대(宋代)의 유학자 임희일(林希逸, 1193-?)은 『장자권재구의(莊子虜齋口義)·발제(發題)』에서 다음과 같이 『장자』를 평했다. “『장자』 같은 경우 그 책이 비록 경전은 아닐지라도 실로 천하에 없을 수 없다. ‘경전은 아니지만 제자백가의 머리이다.’라고 한 곽자현(郭子玄)의 말은 심히 공정하다. 그러나 이 책을 읽지 않을 수 없는데 또 읽기는 가장 어렵다.(若『莊子』者, 其書雖爲不經, 實天下所不可無者. 郭子玄謂其不經而爲百家之冠, 此語甚公. 然此書不可不讀, 亦最難讀.)”<sup>24)</sup> 『장자』가 읽기 어려운 까닭은 한편으로 장자학파의 사상 및 사유방식의 탁월성에 있으며, 다른 한편으론 그들의 남다른 표현 방식에 기인한다. 장자는 선진시기 인물 중 말[言說]의 함정을 가장 잘 놓는 한명이었다(또 다른 한명은 굴원(屈原)). 그가 전하는 의미 형식이 전혀 의도치 못한 것들이거나 고금을 뛰어넘고 있기에, 예부터 장자를 연구하는 이들은 장자가 처놓은 함정에 빠지고도 스스로 알아채지 못했다. 이러한 언어의 함정은 ‘자신을 가리는’ 장자의 표현 방식과도 관련 있다. 앞서 말했듯이, 장자학파가 한껏 우언을 활용한 이유는 대중을 상대로 보다 좋은 언어 전달의 효과를 누리하고자 해서이다. 『소요유』편을 예로 들어보자. 우언의 주체적 이미지로서 곤(鯁)과 봉(鵬), 그 비교 대상으로서의 매미, 비둘기, 메추라기, 허유(許由)와 고야산의 신인, 큰 조롱박과 큰 가축나무 등은 글 속에서 모두 다채롭고 기이한 이야기를 선보인다. 때로 하나의 우언에 다른 우언을 덧씌우기도 하는데, 커다란 조롱박을 다루는 우언 중간에 숨 빠는 세탁업을 하는 송나라 사람의 우언을 배치한 경우가 그러하다. 쉴 새 없이 차려지는 우언의 향연은 독자를 놀래 주거나 뜨악하게 하고 또 감탄시키면서 커다란 쾌감을 선사한다. 하지만 비교적 자유로이 해석될 여지를 남기는 우언일지라도 구체적 방향을 안내해주는 위언(危言)이 없다면, 독자의 생각은 갈피를 잡지 못하고 내레이터가 전하고자 하는 본래의 의미에서 이탈하고 말 것이다. 각도를 달리해 말해보자. 기능면에서 우언은 기표[Signifiant]와 기의[Signifié] 두 부분으로 나뉠 수 있다. 하지만 기표(인물과 사물 및 내러티브)는 언제라도 기의에서 벗어나 독자적으로 수용될 가능성과 위험을 안고 있다. 이는 후대사람들이 우언 속 내러티브(기표)에는 익숙하며, 또 그로부터 적잖은 교훈을 이끌어내면서도 외려 내레이터가 처음 기획한 의도나 목적(기의)은 깡그리 무시하고 마는 연고이기도 하다. 이상의 사정들은 『장자』의 말하기 구상에 있어 위언이 빠질 수 없음을 보여준다. 출현 빈도가 높지 않고 차지하는 비중이 크지는 않더라도, 위언은 각 편장의 핵심 사상을 드러냄과 동시에 우언과 중언을 읽는 독자에게 일정한 방향과 의미를 제시해 준다. 위언은 삼언의 구조에서 사실상의 버팀목이다. 이렇게 보자면 『장자』의 삼언은 텍스트의 내용과 표현 형식 및 수용 효과를 전반적으로 아우르는 통합적 구조라고 할 수 있다. 위언이 뿌리와 고갱이라면, 우언과 중언은 가지이자 잎으로 서로 보듬고 도우며 아름답리 문학의 나무로 성장한다.

위언은 『장자』라는 문학세계의 관건일 뿐 아니라, 구조적으로도 독특한 역할을 한다. 이는 『천하』편의 “以(卮) [危] 言爲曼衍”는 구절에서 확인할 수 있다. 성현영을 위시한 옛 주석가들은 ‘만연(曼衍)’을 종종 ‘무심(無心)’이라는 말로 풀었는데, 卮言을 ‘무심한 말 [無心之言]’로 풀이한 경우와 마찬가지로 이는 순전 지레짐작에 불과하다. 여기서 ‘만연(曼

24) 곽자현(郭子玄)은 바로 곽상(郭象)이다. “경전은 아니지만 제자백가의 머리이다.(不經而爲百家之冠.)”라는 말은 그의 『莊子序』에 보인다.

衍)’은 연쇄적으로 파생된다는 뜻이다. “以(卮) [危] 言爲曼衍”이란 『장자』의 우언과 중언이 위언을 중심으로 연쇄적으로 파생됨을 말한다. 아래는 『소요유』편의 위언이다.

그러므로 저 지식은 한 관직을 맡아 공적을 올릴 만하고 행실은 한 고을의 인망에 비합하며 능력은 군주의 마음에 들어 한 나라에 쓰이는 사람들도 그 스스로를 보는 것이 이 메추라기와 같을 것이다. 그런데 송영자(宋榮子)는 이런 자기만족의 인물들을 빙그레 비웃는다. 그리하여 그는 온 세상이 모두 그를 칭찬하더라도 더 힘쓰지 아니하며 온 세상이 모두 그를 비난하더라도 더 기가 꺾이지 않는다. 그러니 그는 자기의 내면과 외물의 구분을 확립하고 영에나 치욕 따위가 바깥의 일임을 변별하고 있는 것이다. 그러나 이뿐이다. 그는 세상의 평가에 대해 초연하기는 하나 아직 <무엇에 의지하지 않고 홀로 서는> 주체성이 확립되지 않았다. 저 열자(列子)는 바람을 조종하여 하늘을 날아다녀 사뿐사뿐 즐겁게 잘 날아서 보름이 지난 뒤에 땅 위로 돌아온다. 그는 <세상의 평가에 대해서는 말할 것도 없고> 세속의 행복을 구하는 일에 대해서도 초연하다. 그러나 이런 사람은 비록 걸어 다니는 번거로움에서 해방되었을지는 몰라도 아직 무엇인가 의존하는 것이 있다. 하늘과 땅의 바른 기(氣)를 타고 육기(六氣)의 변화를 조종하여 끝없는 경지에 노닐 줄 아는 사람이라면 그는 대체 무엇을 의존할 것이겠는가. 그래서 “지인(至人)은 자기가 없고 신인(神人)은 공적이 없고 성인(聖人)은 명예가 없다”고 한다.<sup>25)</sup>

텍스트의 구조적 기능 면에서 보면, 인용한 위언 중 두 가지 점을 특별히 주목할 만하다. 첫째, 들머리의 첫 구절이 앞선 단락의 곤(鯁), 봉(鵬), 비둘기, 메추라기 등과 관련한 전체 우언(중언을 포함)을 끌어안는다. 둘째, 가장 마지막 구절이 다음 단락에서 이어질 일련의 우언(중언을 포함)을 파생시킨다. 예컨대 “성인은 명예가 없다”는 구절은 요임금이 허유에게 천하를 양보한다는 우언을 낳고 있으며, “신인은 공적이 없다”는 구절은 고야산의 신인과 관련한 우언(그 중 요임금이 고야산의 네 신인을 만난다는 이야기는 견오와 연속이 고야산의 신인을 논하는 대목에 대한 중언)을 낳고, “지인은 자기가 없다”는 구절은 큰 조롱박과 큰 가축나무 우언(후자는 전자에 대한 중언)을 낳는다. 『양생주』편의 경우 글 첫머리에 “.....<養生> 잘 한다고 허명에 붙들리지 말고, <養生> 못하더라도 형벌을 받는 지경에 이르지 말라. 중심에 순응함을 법칙으로 삼으면, 몸을 지킬 수 있고, 생명을 온전케 할 수 있으며, 어버이를 기를 수 있고, 천수를 누릴 수 있다.(.....爲善無近名, 爲惡無近刑, 緣督(중심을 지키고 허정함과 자연스러움을 뜻함의 비유)以爲經, 可以保身, 可以全生, 可以養親, 可以盡年.)”라는 위언을 두고 있다. 이러한 위언의 요지는 문혜군을 위해 소를 잡는 포정 이야기, 외발 우사(右師)의 이야기, 진실(秦失)이 노담(老聃)을 조문한 이야기, 땀나무의 불이 다른 나무로 옮겨 붙는 이야기와 같은 일련의 우언을 파생시킨다. 반면 『덕충부(德充符)』편은 그 문미에 이르러 다음과 같은 위언을 싣고 있다.

그 때문에 성인은 자유롭게 노닐고 지식을 재앙으로 여기며, 사람을 구속하는 예의를 아교 풀로 여기고, 세속의 덕을 기워 붙이는 것으로 여기며, 기술을 장삿속이라고 생각한다. 성인은 억지로 도모하지 않으니 어디에 지식을 쓰겠으며, 깎아 장식하지 않으니 어디에 아교풀을 쓸 것이며, 본래의 도를 잃어버리지 않으니 어디에 덕을 쓰며, 팔지 않으니 어디에 장삿속을

25) 故夫知(智)效一官, 行比(庇)一鄉, 德合一君, 而(能)徵一國者, 其自視也, 亦若此矣. 而宋榮子猶然笑之. 且舉世而譽之而不加勸, 舉世而非之而不加沮, 定乎內外之分, 辯(辨)乎榮辱之竟, 斯已矣. 彼其於世未數數然也. 雖然, 猶有未樹也. 夫列子御風而行, 泠然善也, 旬有五日而後反. 彼於致福者, 未數數然也. 此雖免乎行, 猶有所待者也. 若夫乘天地之正, 而御六氣之辯(變), 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.

쓰겠는가. 이 네 가지는 자연이 길러주는 것이니, 자연이 길러준다는 것은 하늘이 먹여주는 것이다. 이미 자연에서 먹을 것을 받았으니 또 어디에다 인위적인 것을 쓰겠는가. 사람의 육체를 가지고 있지만, 사람의 감정은 없다. 사람의 육체를 가지고 있기 때문에 사람들과 무리지어 살고, 사람의 감정이 없기 때문에 시비의 분별이 몸에 침입하지 못한다. 아득히 작은 존재로구나! 인간에게 속한 것이여. 놀랄 만큼 크구나! 홀로 자연스러움을 이룸이여.<sup>26)</sup>

이 중 “사람의 육체를 가지고 있지만, 사람의 감정은 없다.....놀랄 만큼 크구나! 홀로 자연스러움을 이룸이여.” 라는 소절의 의미는 앞 문단에 등장한 ‘노나라 외발 왕태’, ‘외발 신도가’, ‘노나라 외발 속산무지’, ‘중니에게 질문하는 노애공’, ‘위령공에게 유세하는 인기지리무신’, ‘제한공에게 유세하는 웅양대영’ 등의 우언들을 연속적으로 끌어안는다. 또 위언은 ‘장자에게 말하는 혜자’의 우언을 낳으며, “인간은 본래 감정이 없는가[人故無情]”라는 문제(장자는 좋고 싫음의 주관적 판단으로 자신을 해치지 않으며 항상 자연을 따르고 억지로 생을 보전하지 않는 상태를 ‘人故無情’이라 정의하고 있다.)를 다루기도 한다.<sup>27)</sup> 이상에서 살펴본 세 편을 통해 장자와 그 후학들이 꾸려낸 텍스트의 구조적 의미에 대해 확인할 수 있었다. 비유컨대 위언은 장자와 그 후학들이 텍스트 바닥에 받쳐놓은 일종의 옹골이라 할 수 있다. 옹골이 선수와 선미를 단단히 붙잡아매듯, 일련의 우언들은 위언의 강한 연결선과 함께 하나로 꿰어진다. 사실상 “치[위]언으로 연속하여 파생시키다(以卮 [危] 言爲曼衍)”라는 재귀적 속성의 문장은 그 자체로 장자와 그 후학들이 꾸려 놓은 텍스트의 구조적 비밀을 밝혀주고 있다.

중언을 ‘거듭하는 말’로 읽을 때, 강조되는 것은 마찬가지로 텍스트의 구조적, 파생적 기능이다. 『장자』에는 세 종류의 중언이 보인다. 첫째는 주제가 같고, 인물과 사물 및 내러티브가 기본적으로 겹치는 경우이다. 둘째는 주제가 같거나 밀접히 관련 있으며, 인물과 사물 및 내러티브가 대체로 유사한 경우이다. 셋째는 주제가 같거나 관련 있으며, 인물과 사물 그리고 내러티브가 서로 일치하면서도 낯설게 하기가 빚어내는 차별성이나 개성을 지닌 경우이다. 어떤 경우이든 간에, 중언의 특징은 연달아 서로 발생시킴이 마치 “꽃자루가 꽃받침에 이어지듯, 끊임없이 나무끼게[連跖接萼, 搖曳無窮]”하는 맛에 있다. 내편(內篇) 일곱 중의 하나인 『덕충부』는 이러한 점에 있어 하나의 전형을 이룬다. 『덕충부』편의 위언 앞 문단은 모두 우언이다. 예컨대 (1) ‘노나라 외발 왕태’, (2) ‘외발 신도가’, (3) ‘노나라 외발 속산무지’, (4) ‘중니에게 질문하는 노애공’, (5) ‘위령공에게 유세하는 인기지리무신’과 ‘제한공에게 유세하는 웅양대영’이 그러하다. 이를 다시 주제별로 분류해보면 다음 인용구들로 나열할 수 있다: (1) “죽고 사는 문제 또한 중대한 것이지만, 그 때문에 동요하지 않는다. 비록 하늘이 무너지고 땅이 꺼진다 하더라도 또한 그와 함께 떨어지지 않으며, 거짓 없는 참된 도를 잘 살피서, 사물과 함께 옮겨 다니지 않고, 만물의 변화를 命으로 받아들여

26) 故聖人有所遊，而知(智)爲擘，約爲膠，德爲接，工爲商。聖人不謀，惡用知(智)? 不斷，惡用膠? 無喪，惡用德? 不貨，惡用商? 四者，天鬻也。天鬻者，天食也。既受食於天，又惡用人! 有人之形，無人之情。有人之形，故群於人; 無人之情，故是非不得於身。眇乎小哉，所以屬於人也! 瞿乎大哉，獨成其天!

27) 울자(兀者)란 다리 하나가 잘린 사람을 말한다. ‘인기지리(闔跂支離)’에 대해 『석문』에선 사마표의 다음과 같은 주해를 인용하고 있다. “다리가 늘 굽어있어 걷는 모양새가 바르지 않고 구부정한 것을 말한다.” 웅양은 큰 혹이 달린 모양이다. 큰 혹이란 대체로 갑상선 비대증을 말하는 듯하다. ‘위령공에게 유세하는 인기지리무신’과 ‘제한공에게 유세하는 웅양대영’이 일종의 기표라면, “덕이 뛰어나면 외형 따위는 잊어버린다.”라는 구절은 기의에 해당한다. 비록 기표가 전하는 이미지가 매우 간단하지만, 전체적으로 보아 이 단락은 완벽한 우언의 성질을 갖추고 있다.

근본인 도를 지킨다.(死生亦大矣, 而不得與之變; 雖天地覆墜, 亦將不與之遺; 審乎無假而不與物遷, 命物之化而守其宗也.)” (2) “어찌할 수 없음을 알아서 마치 운명처럼 그것을 편안히 여기는 것은 오직 덕이 있는 사람만이 할 수 있다.(知不可奈何而安之若命, 唯有德者能之.)” (3) “죽고 사는 것을 같은 이치로 여기며, 옳고 옳지 않은 것을 같은 이치로 여기다.(以死生爲一條, 以可不可爲一貫.)” (4) “죽음과 삶, 보존과 패망, 곤궁함과 영달, 가난함과 부유함, 현명함과 어리석음, 치욕과 명예, 배고픔과 목마름, 춥고 더움 따위는 사물의 변화이며 천명이 유행하는 것입니다. 밤낮으로 앞에서 교대하는데, 인간의 지식으로는 그 시작을 헤아릴 수 없습니다. 그 때문에 마음의 평안을 어지럽히기에는 부족하며 마음에 들어오지 않게 해야 하며, 그런 변화로 하여금 조화되고 즐겁게 하여 막힘없이 통하게 하여 기쁨을 잃어버리지 않게 해야 하며, 밤낮으로 실 새 없이 만물과 더불어 따듯한 봄과 같은 관계를 이루어야 하니.....(死生存亡、窮達貧富、賢與不肖毀譽、飢渴寒暑, 是事之變、命之行也; 日夜相代乎前, 而知[智]不能規[窺]乎其始者也. 故不足以滑和, 不可入於靈府. 使之和豫通而不失於兌[悅], 使日夜無隙而與物爲春.....)” (5) “덕이 뛰어나면 겉모습은 잊는다.(德有所長而形有所忘)” 본질적 측면에서 보더라도 이러한 우언들은 일관된 논지를 공유하고 있다. 즉 삶과 죽음, 사물의 변화를 초월함이다. 이는 다시 “사람의 모습은 있지만 사람의 감정은 없다(有人之形, 無人之情)” 란지 “시비의 분별이 몸에 미치지 않는다(是非不得於身)”, “홀로 그 자연스러움을 이룬다(獨成其天)” 라는 위언들로 귀결될 수 있다. 배열의 순서를 고려하지 않고 단지 그 실제만을 논한다고 하더라도, 이 우언들은 서로가 서로의 중언이 된다.

중언은 주제와 형식면에서 텍스트의 안정성을 확보해주며, 텍스트 안에 충분한 공간을 마련하여 다양한 논의의 차이성을 일별하게 돕는다. 청대의 선영(宣穎)은 다음처럼 『덕충부』 편을 평했다. “덕충부란 안으로 덕이 그윽하여 <이를> 보여주는 표식이 절로 밖으로 드러남이다. 한 명의 외다리를 들머리부터 배치하기 시작하여 여러 외다리와 추남, 인기지리 무신, 웅양대영을 연이어 선보인다. 독자들은 영문도 모른 채 마치 괴상한 모습의 인물들이 무대 위로 뒤섞여 등장하는 광경을 보게 된다. 대개 덕의 표식을 깊이 이해함이란 전적으로 바깥의 일에 달려있지 않다. 먼저 겉모습의 부분들을 지워내면 덕이 덕스러워지는 까닭이 말하지 않아도 드러난다. <장자가> 이러한 허수아비 인물들을 전면에 내세움은 실로 글을 가지고 장난함이다.(德充符者, 德充於內, 則自有外見之符也. 劈頭出一個兀者, 又一兀者, 又一兀者, 又一惡人, 又一個鬪跂支離無唇, 又一個甕盎大癩, 令讀者如登舞場, 怪狀錯落, 不知何故. 蓋深明德符全不是外邊的事, 先要抹去形骸一邊, 則德之所以爲德, 不言自見, 卻撰出如許傀儡, 劈面翻來, 真是以文爲戲也.)”(『南華經解』卷二)” 자칫 밋밋할 수 있는 우언은 중언 덕에 한층 다채로워진다. 앞서 곽승도가 “장자의 글은 아무리 부어대도 끝이 없고, 아무리 끌어 쓰되 다함이 없다” 라는 말로 중언의 요지를 해석함은 참으로 해안이 아닐 수 없다.

위에서도 인용했듯이, 『장자·우언』 편은 다음처럼 이어 말한다. “말을 하지 않을 때는 만물이 가지런하지만, 가지런한 만물은 말 때문에 가지런하지 않게 되고, 말은 가지런한 만물과 가지런하지 않게 된다. 그 때문에 ‘말을 하면서 말이 없다’ 고 한 것이다. 말을 하면서 말이 없으면 평생 말하더라도 실은 아무 것도 말하지 않은 것이다. 거꾸로 평생 말하지 않더라도 실은 말하지 않은 것이 아니다.(不言則齊, 齊與言不齊, 言與齊不齊也. 故曰[言]無言. 言無言, 終身言, 未嘗(不)言; 終身不言, 未嘗不言.)” 확실히 ‘말을 하지 않을 때 만물이 가지런하다’ 라는 구절은 도의 입장에서 이야기 한 것이다. ‘말을 하면서 말이 없다[言無言]’ 는 구절의 요지는 ‘말[言]’ 에 있지 ‘말이 없음[無言]’ 에 있지 않다. 다시 말해 그 귀착

점은 여전히 ‘말[言]’인 셈이다. 이 때문에 장자와 그 후학들은 시종 하나의 역설에 매여 있다. 이 점에 대해 『莊子·外篇·知北遊』은 다음과 같이 말한다. “도는 들을 수 없으니 만약 들을 수 있다면 도가 아니다. 도는 볼 수 없으니 만약 볼 수 있다면 도가 아니다. 도는 말할 수 없으니 말할 수 있다면 도가 아니다. 드러난 모습을 드러나 보이게 하는 것 자체는 보이지 않는다는 사실을 아는가? 도는 이름을 붙일 수 없다.(道不可聞, 聞而非也; 道不可見, 見而非也; 道不可言, 言而非也. 知形形之不形乎! 道不當名.)” 또 “도를 물었을 때 대답하는 자는 도를 모르는 자이니 비록 도에 관해 묻더라도 도에 대하여 들을 수 없다. 도는 물을 수 없는 것이며 물어도 답할 수 없는 것이다. 물을 수 없는 것인데 물으니 이것은 물음이 다한 것이다. 대답할 수 없는데 대답한다면 이것은 도가 안에 없는 것이다. 안에 없는데 물음이 다한 것을 기다리니 이 같은 자는 밖으로는 우주를 보지 못하고 안으로는 태초가 무엇인지 알지 못한다. 이 때문에 곤륜산을 지나가지 못하고 태허에서 놀지 못한다.(有問道而應之者, 不知道也. 雖問道者, 亦未聞道. 道無問, 問無應. 無問問之, 是問窮也; 無應應之, 是無內也. 以無內待問窮, 若是者, 外不觀乎宇宙, 內不知乎大初, 是以不過乎昆侖, 不遊乎太虛.)” 라고도 말한다. 요컨대 도(道)는 드러나지 않고, 말할 수 없고, 이름 붙일 수 없다. 도는 볼 수 없고, 들을 수 없고, 물을 수 없고, 물어도 답할 수 없다. 장자와 그 후학들에게 도란 도무지 일반적인 방법으로는 인식하거나 표현할 수 없는 절대적 대상이다. 그러나 역설적이게도 그들은 이런 도를 묻고 말하지 않을 수 없었다. 장자학파가 설계한 삼언(三言)의 말하기 방식은 『장자』를 읽고 듣는 수용자를 고려할 뿐 아니라, 초월적인 도(道)에 대해 어떻게 전달할지를 염두에 두고 있다. 즉 ‘말을 하면서 말이 없는[言無言]’에 술적 말하기 방식은 수용자와 도(道)라는 두 대상을 모두 만족시키기 위해 고안된 것이다.

어떻게 하면 ‘말을 하면서도 말이 없는[言無言]’ 목표에 이를 수 있을까? 해답은 우언과 중언 그리고 위언을 유기적으로 조합함에 있다. 『우언』편에 이르길, “우언이 열에 아홉, 중언이 열에 일곱, 치[위]언은 날마다 입에서 나오지만 천예로 조화시킨다.(寓言十九, 重言十七, 卮[危]言日出, 和以天倪.)” 라고 했는데, 이때 ‘천예(天倪)로 조화시킨다’라는 말은 『제물론』에서도 보인다. 관련한 해석을 조금 더 살펴보자. 우선 『석문』은 ‘天倪’를 ‘天研’으로 본 반고(班固)의 풀이를 인용하고 있다. 『사기(史記)·화식열전(貨殖列傳)』에 “옛날 월왕 구천이 회계에서 곤욕을 치를 때 범려와 계연을 기용했다.(昔者越王句踐困於會稽之上, 乃用範蠡、計然.)” 라는 구절이 보인다. 이에 대해 배인(裴駟)은 집해에서 서광(徐廣, 352-425)의 “계연이란 범려의 스승으로 이름은 연이며.....(計然者, 範蠡之師也, 名研.....)” 라는 주를 재인용했다. 『한서(漢書)·화식전(貨殖傳)』에서도 같은 말이 보이는데, 안사고(顏師古, 581-645)는 “計然是 計研이라고도 부른다.(計然一號計研)” 라는 주를 달았고, 사마정(司馬貞)은 『사기색은(史記索隱)』에서 “『오월춘추』는 ‘計倪’이라고 불렀다..... ‘倪’과 ‘研’은 같은 사람인데, 소리가 서로 가까워 혼동되었을 뿐이다.(『吳越春秋』謂之‘計倪’..... ‘倪’之與‘研’是一人, 聲相近而相亂耳.)” 라고 새겼다. 계예(計倪)는 바로 계연(計研)이다. 하지만 꼭 소리가 가까워 혼동된 것은 아니다. 전대흔(錢大昕, 1728-1804)은 『성류(聲類)』 卷三의 “명호지이(名號之異)” 조에서 다음과 같이 일렀다. “계예(計倪)는 계연(計研)이다..... 생각건대 『장자』의 ‘천예로 조화시킨다’라는 구절에 대해 반고는 ‘천연(天研)’이라 보았다. ‘예(倪)’와 ‘연(研)’은 서로 통한다.(計倪, 計研也..... 按『莊子』‘和之以天倪’, 班固作‘天研’, 是‘倪’與‘研’通.)” 마서륜(馬敘倫, 1885-1970)은 『장자의증(莊子義證)』에서 『제물론』의 주를 달며 “天倪”의 “倪”를 다음과 같이 새겼다. “반고가 ‘研’으로 본 풀이를 따라야 한다. 아마도 방뉴 쌍성어로 서로 통가할 수 있다. 『설

문』은 ‘研은 礪이다’ 라고 했다.(當從班固作 ‘研’，疑紐雙聲相通借也. 『說文』曰: ‘研, 礪也’.) (礪은 맷돌[磨]과 같다.) 문일다(聞一多, 1899-1946)는 『장자의소(莊子義疏)』에서 『제물론』의 주를 달며 “天倪”의 “倪”를 다음과 같이 새겼다. “생각건대 ‘倪’는 ‘硯’로 읽는다. ‘硯’와 ‘研’은 같은 글자이다. 『정자통』은 ‘硯과 研이 같다’고 말했다. 『한서·화식전』의 計研이 『오월춘추』 권7에서는 ‘計硯’으로 되어있고, 『월절서』 권4에서는 ‘計倪’로 되어있다.(案 ‘倪’讀爲 ‘硯’, ‘硯’ ‘研’一字. 『正字通』: ‘硯, 同研.’ 『漢書·貨殖傳』計研, 『吳越春秋』卷七作 ‘計硯’, 『越絕書』卷四作 ‘計倪’.)” 여러 주석가의 의견을 종합해보면, 천예(天倪)란 천연(天研), 즉 천마(天礪[磨])임을 알 수 있다. 『설문해자(說文解字)·석부(石部)』에서 ‘研’을 ‘礪’로 풀었고, 또 “磳[맷돌]는 礪이다. 石을 따르고 嵬소리이다. 옛날 공수반이 맷돌을 만들었다.(磳, 礪也. 從石嵬聲. 古者公輸班作磳.)”라 했다. 중국의 농기구를 연구하는 전문가에 따르면, 맷돌은 춘추전국시대에 새로 발명된 획기적인 곡물 가공 농기였다. 현재 확인 가능한 전국시대의 맷돌만 하더라도 세 가지가 남아있다. 맷돌의 주요 기능은 단순히 곡물을 분쇄하는데 그치지 않고, 두유나 기타 액즙의 가공을 아우른다. 춘추전국시기에 보이는 실물이 증명하듯, 구조와 원리 면에서 이 시기 맷돌은 이미 기본적인 형태를 갖추었다. 비록 이후에 크기가 다른 맷돌들이 출현했지만 그 구조는 원칙적으로 크게 변하지 않았으며, 단지 맷돌 골의 형태만 계속해서 발전해왔을 따름이다. 맷돌의 역사는 이천 오륙백 년을 이어왔으며 줄곧 곡물의 분쇄와 두유를 가공하는 책임졌다. 신중국이 성립된 초기만 하더라도 맷돌은 농촌에서 빠질 수 없는 농기였으며 현재까지도 맷돌을 쓰고 있는 농촌을 볼 수 있다.<sup>28)</sup> 『장자』의 천예(天倪)는 맷돌이라는 농기에 착안한 유비적 부호이다. 소위 “우언이 열에 아홉, 중언이 열에 일곱, 치[위]언은 날마다 입에서 나오지만 천예로 조화시킨다.”라는 구절은 서로 다른 우언과 중언 그리고 위언을 ‘자연의 맷돌[天磨]’ 속에 넣은 후, 기상천외한 문학 세계를 ‘갈아냄’을 의미한다.

따라서 『장자』의 삼언을 논할 때, 그들 사이의 구분은 물론 그 조화에 더욱 주목해야 한다. 조화[和]란 다양함을 버무려 하나 되게 함을 뜻한다. 간백(簡帛) 『오행』 편에서 말한 “오행(五行)이 조화롭다.” 혹은 “사행(四行)이 조화롭다.” 할 때의 ‘화(和)’나 전래 문헌 가운데 자주 보이는 “다섯 가지 맛이 조화롭다.”, “다섯 가지 소리가 조화롭다.” 할 때의 ‘화(和)’가 그러하다. 『제물론』은 다음처럼 말한다. “‘자연의 맷돌[天倪]로 조화한다는 것은 무슨 말입니까?’ ‘옳지 않다고 하는 것을 옳다고 여기고, 그렇지 않다고 하는 것을 그렇다고 여기는 것이다.....’ (何謂和之以天倪? 曰: ‘是不是, 然不然.....’)” 옳음[是]과 옳지 않음[不是], 그러함[然]과 그렇지 않음[不然]는 본래 이원적 관계인데, 자연의 맷돌로 이 둘을 조화시킨다는 것은 서로가 서로에게 수용되거나 허여됨을 의미한다. 구체적으로 삼언을 논하는 문맥 속에서 조화[和]란 우언과 중언 그리고 위언의 세 측면을 모두 아우르고 있다. 만약 이 세 가지 말 중 하나만 있다면 조화롭다[和]라고 부를 수 없다.

『우언』편의 “扈言日出, 和以天倪, 因以曼衍, 所以窮年.”라는 구절은 오랫동안 많은 이들에 의해 오독되어왔다. 예컨대 성현영은 위의 구절을 다음처럼 새겼다. “날마다 새로워지는 변화를 따라 자연스런 도의 분수와 합하니, 만물의 운행을 좇으면서도 만물과 접해 무심할 수 있다. <이것이> 조화의 천수를 다하고, 삶의 장수를 누리는 까닭이다.(隨日新之變轉, 合天然之倪分, 故能因循萬有, 接物無心, 所以窮造化之天年, 極生涯之遐壽也.)” 성현영

28) 周昕《中国农具发展史》，济南：山东科学技术出版社，2005. p.301、p.303、p.304 참조.

의 말마따나 “자연의 멧돌로 조화시키다.(和之以天倪)”란 원문을 “자연스런 도의 분수와 합하다.(合天然之倪分)”로 새기면, ‘천예(天倪)’라는 말을 오독한 것은 차치하고라도 전체 글이 ‘천예(天倪)’와 조화시킨다는 뜻으로 읽히고 만다. 다시 말해, 조화되어야 할 실제 대상인 ‘之’는 묻혀버리는 대신, 조화의 수단인 ‘천예(天倪)’를 조화의 대상으로 오독하고 마는 것이다. 위에서 논했거니와 사실 ‘천예(天倪)’는 천마(天磨), 즉 자연의 멧돌을 가리킨다. 조화되어야 할 것은 멧돌 자체가 아니라 멧돌에 갈려 섞이는 우언과 중언 그리고 위언이다. 경설체(經說體)의 구조에서 보자면, “치[위]언을 날마다 내뱉다.(扈[危]言日出)”라는 경문이 한 차례 반복되어 독립된 소절을 이룰 뿐, 어떤 해석도 가해져 있지 않다. 이는 우언과 중언을 설명하는 두 부분과 나란히 삼언, 즉 조화의 대상임을 암시한다. 이러한 글쓰기 방식에 따르면, 위에서 인용한 구절 “扈言日出, 和以天倪, 因以曼衍, 所以窮年”은 “扈言日出”와 “和以天倪, 因以曼衍, 所以窮年”의 두 구절로 끊어 읽어야 한다. 뒷 절의 뜻은 자연의 멧돌[天倪]을 가지고 우언과 중언 그리고 위언을 조화시키며, 또 이 세 가지 말을 연쇄적으로 파생시켜 해[年]를 마친다 함이다.<sup>29)</sup> 그 뒤를 이어 “非(扈)[危]言日出, 和以天倪, 孰得其久”라는 구절이 나온다. 뜻인즉슨, 위언이 매일 몇 마디씩 나오지 않거나, 자연의 멧돌로 우언과 중언 그리고 위언 이 세 가지 말을 조화시키지 않는다면 누구도 오래도록 말할 수 없음을 말한다. 이 구절에서도 ‘조화[和]’의 대상은 여전히 우언, 중언, 위언의 세 가지 말을 가리킨다. 오독의 대표적 예인 괘상의 풀이는 다음과 같다. “만물을 따라 말을 제어하고 그 자연스런 분수에 맡기기 때문에 능히 요절함이 없다.(夫唯言隨物制而任其天然之分者, 能無夭落.)” 또 성현영은 다음처럼 덧붙이고 있다. “스스로 매일 새로워지는 변화를 따라 자연스런 이치에 도달하지 않는다면, 뉘라서 능히 장생구시의 도를 증명할 수 있겠는가! (自非隨日新之變, 達天然之理者, 誰能證長生久視之道乎!)” 요컨대 괘상이나 성현영과 같은 대표적 풀이들마저 아무런 근거 없이 ‘조화[和]’의 대상을 뒤바꾸고 있는 것이다.

이상의 논의를 종합해보자. ‘말을 하면서도 말이 없는[言無言]’ 목표에 이르기 위해 『장자』는 위언의 비중은 줄이는 반면, 우언과 중언에 더 많이 기대고 있다. 『장자·내편·인간세』에서 안회(顏回)는 아직 젊고 독단적인 위나라 임금을 위해 유세할 방법을 고안한다. 그 중 “기존의 견해를 내세워 옛사람의 가르침에 가탁함(成而上比)”에 대한 안회의 설명을 살펴보자. “기존의 견해를 내세울 때 옛사람의 가르침에 가탁하는 사람은 옛사람과 같은 무리이니, 그 말이 비록 가르침이지만 그 내용은 상대방을 견책하는 것입니다. 하지만 그 말은 예부터 있던 것이지 제가 만들어 낸 것은 아닙니다. 이와 같은 사람은 비록 강직하더라도 자신에게 해롭지 않을 것이니 이것을 일컬어 옛사람과 같은 무리가 되었다고 합니다.(成而上比者, 與古爲徒. 其言雖教, 謫之實也, 古之有也. 非吾有也. 若然者, 雖直而不病, 是之謂與古爲徒.)” 이러한 구절은 『장자』가 우언과 중언의 이론을 설계하고 실천하기 위해 얼마나 고심했는지를 보여준다. 우언은 “강직하되 말하는 자에게는 해가 되지 않는(雖直而不病)” 효과를 추구한다. 우언에는 내레이터의 강한 존재감이 서려있고 또 어떤 기준점이 작용하지만(其言雖教의 ‘教’가 이 점을 잘 드러낸다.), 한편으론 “예부터 있던 것이지 제가 만들어 낸 것은 아니다.(古之有也. 非吾有也)”라는 말하기의 자세를 취한다. 이는 본질적으로 “밖에서 일어난 일을 빌려온(藉外)” 것이라고 할 수 있다. ‘말을 하면서도 말이 없음[言無言]’은 다음과 같은 효과를 거두고자 한다. “그 말이 비록 가르침이지만 그 내용은 <상

29) 『장자』를 정리한 현대의 학자들 대부분은 ‘(扈)[危]言日出’과 ‘和以天倪, 因以曼衍, 所以窮年’을 하나의 이어지는 구절로 읽고 있다. 분명 이는 원문의 요지와 경설체의 표현 방식을 이해하지 못한 까닭이다.

대방을> 견책하는 것입니다.....제가 만들어 낸 것이 아닙니다.(其言雖教, 謫之實也.....非吾有也.)” 『천하』 편은 장자의 말이 “터무니없고 황당하며 밀도 끝도 없다(謬悠之說, 荒唐之言, 無端崖之辭)” 고 여겼다. 이는 주로 우언과 증언에 기초한 말하기 스타일이며, 우언과 증언이 기하는 노출효과를 염두에 두고 있다. 노자와 공자와 같은 직설적 논설 뿐 아니라 장자 이전과 동시대의 거의 모든 말하기 전통과 비교했을 때, 장자 학파의 말하기 형식은 그야말로 독보적이다. 그들은 말하기의 한 “의미 있는 형식” 을 만들어 냈다.

### 3. 해석학에서의 흥언(興言)과 직언(直言): 위언(危言)과 삼언설(三言說)의 역사적 촉매?

장자학파는 어느 날 문득 위언과 증언 그리고 우언을 생각해냈을까? 당연히 그렇지 않다. 이는 곰곰 생각해 볼 문제이다. 그렇다면 어떤 역사적 계기로 인해 언어와 텍스트의 구성방식에 관한 장자학파의 이론과 실천이 가능하게 되었을까? 이 문제에 대한 답은 간단하지 않지만, 가장 먼저 주목할 것은 최근 들어 발견한 자사의 ‘오행설(五行說)’ 이다.

자사의 오행학설을 간직하고 있는 『오행』은 근 이천여 년 동안 역사 속에 묻혀 있다가 1973년, 1993년 두 차례에 걸쳐 출토되었다. 『오행』은 ‘문학 하고 이야기 하는[爲文學出言談]’ 일련의 방법에 대해 자각하고 있으며, 또 이를 명확히 의식하며 활용한다. 일련의 방법이란 다음과 같은 내용을 포괄한다. (1)경(經)·설(說) 제25장에서 논한 諭(諭), 즉 설명하기. 이 장의 설문(說文)에 따르면, ‘諭’의 일반 원칙이란 작은 기호를 가지고 큰 기호를 설명하는 것이다. 예컨대 『시경(詩經)·주남(周南)·관저(關雎)』는 색(色)을 좋아하는 일로 예(禮)를 좋아하는 일의 중요성에 대해 설명한다. (2)경(經)·설(說) 제24장에서 논한 譬[譬], 즉 비유하기. 구체적 용례는 다음과 같다. “언덕과 산으로 비유컨대, 언덕이 명산만 못한 까닭은 <산처럼 높이>쌓이지 않았기 때문이다. 순임금에게도 인(仁)이 있고 나에게도 인이 있지만 내가 순임금의 인만 못한 까닭은 <순임금의 덕만큼> 쌓이지 않았기 때문이다. 순에게도 의(義)가 있고 나에게도 의가 있지만 내가 순임금의 의만 못한 까닭은 <순임금의 덕만큼> 쌓이지 않았기 때문이다. 비유하고 견주어 내가 순임금만 못함을 알게 되니 진보할 따름이다.(辟[譬]丘之與山也, 丘之所以不如名山者, 不責[積]也. 舜有仁, 我亦有仁, 而不如舜之仁, 不責[積]也. 舜有義, 而我亦有義, 而不如舜之義, 不責[積]也. 辟[譬]比之而知吾所以不如舜, 進耳.)” (3)경(經)·설(說) 제25장에서 논한 目[侔], 즉 비교하기. 그 구체적 용례는 다음과 같다. 초목의 본성(생명은 있지만 호오의 감정은 없음)과 금수의 본성(호오의 감정은 있지만 예의는 없음)을 인간의 본성과 비교한 뒤 인간 본성에만 인의가 있음을 확정한다. 또 눈과 입의 성향(소리와 색을 좋아함), 코와 입의 성향(맛있는 음식을 좋아함), 팔다리의 성향(안락함을 좋아함)등을 마음의 성향과 비교한 후, 마음의 성향이란 올곧이 인의(仁義)를 좋아하는 것임을 확인한다. 이상 열거한 생각과 실천은 간단한 것처럼 보이지만, 사실 이러한 개념들에 대한 분명한 자각 없이는 그에 대한 정의 또한 불가능하다. 마치 먹고 마시는 행위 자체는 간단한 반면, 그 맛에 대해 아는 것은 간단하지 않은 것처럼 말이다.

다음으로 주목할 것은 직언(直言)과 ‘흥언(興言)’에 대한 『오행』의 분석이다. 『오행』의 경(經) 제7장에 다음과 같은 말이 있다. “‘뼈꾸기가 뽕나무에 있으니, 새끼가 일곱 마리로다. 훌륭한 군자이시여, 그 말과 행동이 한결같도다.’ 능히 한결 같은 다음에야 능히

군자일 수 있다. 군자는 그 하나로 조화됨을 따른다.( ‘尸[鳩]呑[鳩]在桑, 其子七氏[兮]. 叔[淑]人君子, 其宜一氏[兮].’ 能爲一, 然後能爲君子; 君子慎[順]其獨也.)” 30) 이에 대한 설(說)의 해석은 다음과 같다.

“ ‘빠꾸기가 뽕나무에 있다’ : 직설적으로 말함이다.

‘그 새끼가 일곱 마리로다’ : 빠꾸기는 새끼를 둘 낳을 뿐인데도 일곱이라 말함은 흥언이다.

‘훌륭한 군자이시여, 그 말과 행동이 한결같도다’ : 숙인(淑人)이라 함은 □이다. 의(宜)란 의(義)이다. 그 행동거지의 위위가 한결같은 까닭을 말함이다.” 31)

우선 이 단락은 ‘흥언(興[興]言)’ 을 명확히 언급하고 있다. 빠꾸기는 단지 두 마리 새끼를 낳을 뿐인데, 『시삼백(詩三百)·조풍(曹風)·시구(鳩鳩)』에서 ‘그 새끼가 일곱 마리로다’ 라고 노래한 것을 두고 『오행』은 ‘흥언(興[興]言)’ 이라 칭했다.32) 『시구』가 두 마리[二]를 일곱 마리[七]로 바꾼 것에 대해, 『오행』은 대체로 다음에 이어질 ‘훌륭한 군자이시여, 그 말과 행동이 한결같도다(淑人君子, 其宜一氏[兮])’ 라는 구절을 이끌어 내기 위한 이유에서라고 보았다(七과 一이 압운). 주희(朱熹, 1130-1200)는 부비흥(賦比興)의 흥에 ‘전연 뜻을 취하지 않은 것(全不取義者)’ 이 있다고 말했다. 예컨대 주희는 『시경(詩經)·소남(召南)·소성(小星)』의 “희미한 저 작은 별이여, 세 개와 다섯 개가 동쪽에 있네. 조심조심 밤길을 가서 이른 아침과 저녁에 임금의 처소에 있으니 이는 운명이 똑같지 않기 때문이네.(嗚彼小星, 三五在東. 肅肅宵征, 夙夜在公. 寔命不同.)” 라는 시구를 다음처럼 풀이했다. “흥이다.....중첩들이 임금을 모시러 나아감에 감히 밤에 모시지 못하고, 별을 보고 갔다가 별을 보며 돌아온다. 따라서 본 바를 따라 흥을 일으키지만 그 뜻에서 취하는 바는 없다. 다만 ‘재동’ ‘재공’ 의 두 글자가 상응함을 취했을 뿐이다.(興也.....蓋衆妾進御於君, 不敢當夕, 見星而往, 見星而還, 故因所見以起興. 其於義無所取, 特取 ‘在東’ ‘在公’ 兩字之相應耳.)” 『오행』이 말하는 ‘흥언(興[興]言)’ 의 ‘흥(興)’ 과 일반적인 부비흥의 ‘흥(興)’ 은 같지 않다. 하지만 『오행』이 ‘그 새끼가 일곱 마리로다’ 라는 구절을 흥언으로 본 근거는 주희가 글자 상응으로서의 흥을 말한 이유와 비교적 일치한다.

본고가 더욱 중요히 다루고자 하는 것은 『오행』이 직설적 말[直之]로 이해했던 ‘빠꾸기가 둥지에 있네’ 라는 구절이다. 직설적 말은 ‘흥언(興[興]言)’ 과는 상대적이다. ‘흥언(興[興]言)’ 이 꼭 어떤 사실에 따라 이야기 하지 않아도 된다면, 직설적 말은 반드시(해석할 필요 없이) 말하고자 하는 바에 대해 말해 주어야 한다. 이 때 후자의 말하기 방식을 ‘직언(直言)’ 이라 부를 수 있다. 『오행』에는 직언과 흥언이라는 두 가지 상대되는 말하기 방식이 존재하며 이는 매우 중요한 의미를 지닌다.

직언에 대한 『오행』의 언급은 한 번에 그치지 않는다. 예컨대 본고의 첫 장이 인용한

30) \*역주: 신독(慎獨)에 대한 풀이는 기존의 전통적 해석 대신 저자의 해석을 따라 번역했다. 『오행』의 전체 맥락에서 보자면, 신(慎)은 순(順)과 통하며 독(獨)은 인(仁), 지(智), 의(義), 예(禮), 성(聖)이 인간 내면에서 하나로 조화된 상태를 가리킨다. 자세한 논의는 저자의 『簡帛《詩論》《五行》疏證』, 北京: 北京大學出版社, 2019. pp.149-152를 참고할 것.

31) ‘尸[鳩]呑[鳩]在桑’ : 直之. ‘元[其]子七也’ : 尸[鳩]呑[鳩]二子耳, 曰七也, (興) [興] 言也. ‘淑[淑]人君子, 其宜一氏[兮]’ : 淑[淑]人者□, 宜者義也. 言元[其]所以行之義一心也.

32) 옛사람들은 확실히 빠꾸기가 새끼 두 마리만 낳는다고 여겼다. 예컨대 『禽經』에 “학은 세 마리 새끼를 낳는데, 그 중 하나는 두루미가 된다. 빠꾸기도 세 마리 새끼를 낳는데, 그 중 하나는 물수리가 된다.(鶴生三子, 一爲鶴. 鳩生三子, 一爲鷓.)” 라는 구절이 보인다. (명대 周嬰이 지은 『扈林』 卷之三에 보임.)

『오행』 설(說) 제20장은 경(經)을 풀이하며 세 구절을 직언으로 정의했다. 또 『오행』 경(經)·설(說) 제21장은 다음처럼 직언의 개념을 활용하고 있다. 내용은 다음과 같다. “군자가 알고 상대를 기용하는 것을 ‘현인을 존중한다(尊賢)’ 고 부른다. 군자가 쫓아 상대를 섬기는 것도 ‘현인을 존중한다(尊賢)’ 고 부른다. 전자는 왕공이 현인을 존중함이고, 후자는 사(士)가 현인을 존중함이다.(君子, 知而舉之, 謂[謂]之尊賢; 君子, 從而事之, 謂[謂]之尊賢. 前, 王公之尊賢者也. 後, 士之尊賢者也.)” 이에 대한 설(說)의 풀이는 다음과 같다. “ ‘전자는 왕공이 현인을 존중함이고, 후자는 사(士)가 현인을 존중함이다’ : 직설적으로 말함이다.(前, 王公之尊賢者也. 後, 士之尊賢者也) : 直之也.)” 이렇듯 『오행』이 ‘直之’ 라고 처리한 부분은 따로 해석할 필요 없이 바로 대상에 대해 이해할 수 있다. 『오행』의 설(說)이 단순히 경(經)의 몇 구절만을 따온 다음 ‘直之’ 라는 두 글자로만 처리한 까닭도 이 때문이다.

『오행』은 ‘설명(諭[諭])’, ‘비유(譬[譬])’, ‘비교(目[侔])’ 의 말하기 방식에 대해 자각하고 있으며, 직언(直言)과 ‘흥언(興[興]言)’ 에 대해서도 설명하고 있다. 이는 우언, 중언, 위언의 말하기 방식에 대해 자각했던 장자와 그 후학들의 경우와도 꽤나 유사하다.(전자의 예는 후자의 언어 역사적 배경으로 작용한다. 양자 사이엔 역사적 관련이 없지 않다.) 그중 직언과 위언, 흥언과 우언(중언을 포함)은 각각 동일한 성격의 말하기 방식으로 읽는 이의 흥미를 자극한다. 『장자』의 입장에서 보면, 확실히 『오행』은 전체가 위언일 뿐 우언이나 중언과는 아무런 상관이 없다. 그러나 『장자』의 위언 자체는 ‘말하고자 하는 바를 그대로 말하는’ 말하기 방식을 취하고 있다. 이 점에서 위언은 『오행』의 직언과 같다.(『오행』편의 ‘작은 죄가 있어 용서해주는 것은 감춰줌이다(有小罪而赦之, 匿也)’ 라는 직언을 『소요유』편의 위언과 서로 비교해보면 금세 그 유사성을 알 수 있다.) 한편 위언과 상대되는 우언과 중언은 말하고자 하는 바를 그대로 말하지 않는다. 어떤 이유에서인지 우언과 중언은 말하는 자가 마주하고 있는 실재를 의도적으로 회피한다. 이 점에서 우언과 중언은 『오행』의 흥언과 같다.

비유컨대 학술사란 이처럼 앞서 누군가 뿌려놓은 씨앗이 크게 자라난 한 그루의 나무와도 같다. 『장자』에 끼친 『오행』의 영향은 마찬가지로 『묵자』에서도 보인다. 단적인 예로 『墨子·小取』의 다음 구절을 들 수 있다. “비유란 다른 사물을 들어 밝히는 것이다. 비교란 말을 나열하고 함께 시행해보는 것이다.(譬[譬]也者, 舉也[他]物而以明之也. 侔也者, 比辭而俱行也.)” 『오행』이 무척이나 강조한 ‘비유(譬[譬])’ 와 ‘비교(目[侔])’ 가 『小取』편의 구체적 말하기 방법 속에 등장하는데, 이는 앞선 논의들을 설명해 줄 좋은 증거이기도 하다. 이처럼 제자백가 사상이 서로 어울려 꽃 피고, 여러 사람들의 주장이 뒤울리던 시절 속에, 한갓진 곳에 외따로이 떨어져 홀로 자신의 사상을 편다는 것은 감히 상상할 수 없다.

## 나오는 말

루쉰(魯迅)은 일찍이 다음처럼 말했다. “옛날부터 그러했으니 옳다는 말인가?(從來如此, 便對嗎?)” 이 천년을 이어왔다 하더라도 오류는 오류이다. 위언(危言)을 치언(危言)으로 잘못 읽은 까닭에, 사람들은 긴 세월을 두고 논의만 분분할 뿐 『장자』의 진의를 파악하지 못했다. 아울러 삼언에 기초해 세운 ‘언무언(言無言)’ 의 문학 관념체계 또한 이해할 수 없었기에, 끝내 『장자』 텍스트의 사실과는 동떨어진 건강부회와 상상만이 난무할 따름이었다.

하지만 치언(卮言)을 위언(危言)으로 고쳐 읽는다면 삼언에 대한 『장자』의 관련 설명들을 정확히 이해할 수 있다. 위언(危言)은 『장자』가 기획한 텍스트의 실제와 부합하며, 위언이 놓인 역사적 맥락 안의 여러 사실들과도 부합한다. 의심할 나위 없이 이는 분명 주목할 만한 부분이다.

종합해보자. 『장자』의 위언은 바르고 진지한 말이다. 우언은 인물과 사물 및 내러티브를 가지고 말하는 이의 의도와 요지를 전달한다. 그리고 중언은 이러한 우언에 대한 반복 변주라 말할 수 있다. 중언은 인물과 사물 및 내러티브를 통해 말하는 요지를 안정적으로 표현해주는 한편, 텍스트에 다양한 형식상의 의미를 창출해 내기도 한다. ‘언무언(言無言)’에 대한 『장자』의 문학 관념체계는 초월적 도(道)에 반응하면서도, 강한 자기중심성과 폐쇄성 및 배타성을 띤 수용자에게 초점을 맞추고 있다. 구조적인 면에서 위언, 중언, 우언은 유기적으로 결합하여 일체를 이룬다. ‘언무언(言無言)’의 체계는 위언의 사용을 자제하려고 하지만, 텍스트 읽기의 방향을 바로잡아주는 위언의 기능만큼은 중시한다. 대신 ‘언무언(言無言)’의 체계는 우언과 중언을 언어 전달의 주요한 담지체로 삼는다. 우언과 중언은 모두 말하기의 노출 효과에 대해서 경계한다. 요컨대 이들은 모두 상당히 성숙하고 잘 짜여진 말하기 방식이다.