

碩士學位論文

# 『老子』의 自然에 대한 해석

-왕필과 김형효를 중심으로-



濟州大學校 大學院

哲學科

高 恩 眞

2005年 6月

# 『老子』의 自然에 대한 해석

-왕필과 김형효를 중심으로-

指導教授 鄭 在 鉉

高 恩 眞

이 論文을 文學碩士學位 論文으로 提出함

2005年 6月

高恩眞의 文學碩士學位 論文을 認准함

審査委員長 \_\_\_\_\_ 印

委 員 \_\_\_\_\_ 印

委 員 \_\_\_\_\_ 印

濟州大學校 大學院

2005年 6月

Interpreting Nature in *Laozi*  
: with the focus on Wang Bi and Kim  
Hyung-Hyo

Ko Eun-Jin

(Supervised by Professor Chaehyun Chong)



A thesis submitted in partial fulfillment of the requirement  
for the degree of Master of Science

Department of Philosophy  
Graduate School  
Cheju National University  
2005. 06

# 차 례

I. 서론	1
1. 문제제기	1
2. 『노자』 해석의 방식들	4
II. 노자 철학에서의 자연	11
1. 天과 道	11
2. 道와 自然	14
3. 노자의 자연관	18
III. 『노자』의 자연에 대한 왕필의 해석	23
1. 위진 현학과 왕필	23
2. 崇本息末	26
3. 名教와 自然	29
4. 왕필의 自然	33
IV. 『노자』의 자연에 대한 김형효의 해석	37
1. 『노자』와 해체주의	37
2. 生成과 存在 - 道の 이중성	40
3. 差延과 有, 無	45
4. 자연의 相關性	48
V. 결론	52
참고문헌	56
Abstract	60

# I. 서 론

## 1. 문제제기

오늘날 인류는 수많은 문제에 직면해 있다. 前 세기가 이념의 차이로 인한 냉전과 갈등의 극복이 가장 큰 문제였다면 맹목적인 기술문명이 초래하는 환경 문제, 다양하고 이질적인 문화의 차이에서 오는 극단적인 대립과 갈등을 극복하는 것이 현 인류가 당면한 과제일 것이다. 논자의 생각으로는 이러한 다양한 문제들의 진원지는 자연을 지배하려는 서양의 근대 문명 속에 자리를 잡고 있으며, 특히 서양의 근대를 특징짓는 극단적인 인간중심적인 사유방식에 근거하고 있다고 본다. 다시 말하면 오늘날 현대의 문제는 인간이 자연과의 유대감을 거부하고 자연을 거스르고 지배, 장악하는데서 비롯되는 것이다. 이런 점에서 『노자』<sup>1)</sup>에 나타난 자연 개념을 살펴보는 것은 인간과 자연의 올바른 관계를 설정하는 이정표를 제시해줄 뿐만 아니라 극단적인 대립과 갈등의 국면으로 치닫는 우리시대에 인간과 인간, 인간과 자연이 공존 가능한 사유 방식을 제시해주고 나아가서 오늘날 우리가 당면한 현안들을 해결하는데 의미있는 단서를 제공해줄 수 있을 것이라 본다.

많은 학자들은 현대 문명의 위기가 근대에 이르러서 본격적으로 전개된 인간 중심적인 사유 방식에서 왔다고 진단한다. 이러한 사유방식의 시발점에 데카르트

---

1) 실제 노자가 어떤 인물이었는지에 관해서는 여러 가지 說이 있는데, 크게 세 가지로 나눌 수 있다. 이것은 첫째, 사마천(司馬遷)은 노자가 초(楚)나라 고현(苦縣) 여향(厲鄉) 곡인리(曲仁里) 사람으로 춘추시대 말기시대 사람이고 성은 이(李)씨 이름은 이(耳)이며 자는 담(聃)이라고 하였다. 이는 노자에 대한 전통적 해석으로 그가 태어난 곳은 오늘날로 보자면 하남성에 해당하는 곳이라 할 수 있다. 둘째, 노자는 진(陳)나라 상현(相縣)사람이라는 것이다. 이 주장에 근거한다면, 역사적으로 원래 진나라에 속해 있었던 고현이 진나라와 함께 초나라에 귀속되었다는 것이다. 왜냐하면 춘추말기에 초나라가 진나라를 멸망시켰기 때문이다. 그러므로 노자의 철학 사상은 진나라가 멸망하기 이전에 형성된 춘추 전국시대 진나라의 철학 사상으로 인정해야 한다는 것이다. 셋째, 노자가 宋나라 사람이라는 주장이 있는데, 그러나 이 주장도 마찬가지로 노자의 조상이 살았던 송나라의 남쪽 끝은 진나라와 매우 인접한 지역이기 때문에 아마도 송나라에서 진나라로 가서 살았을 가능성을 배제하지 않는다. 노자와 관련한 이러한 논란 때문에 여기서는 노자라는 역사적 인물의 사상보다 『노자』라는 책에 나타난 사상을 다루도록 할 것이다.

가 서 있는데, 그는 중세의 신 중심적인 사유 방식에서 벗어나 인간중심적인 사유로 전환하게 되는 계기를 마련했기 때문이다. 서양의 근대철학의 토대를 제공하는 데카르트는 정신과 육체의 분리라는 이분법적 사유를 통해서 신학으로부터 학문을 독립시키면서 확고한 삶의 출발점을 구축하려고 하였다. 그는 소위 ‘방법론적 회의’를 통해 두 가지 실체인 정신(thinking substance)과 물질(material substance)이 사유(thought)라는 속성과 연장(extension)이라는 속성에 의해 이루어져 있다고 보았다. 정신은 사유라는 속성으로 차있고 물질은 연장이라는 속성으로 차 있다는 것이다.

그러면서 그는 ‘생각하는 자아’에서 출발하는 코기토 철학을 주장했는데, 이 때 자아라는 주체는 근대적인 세계관을 이끌어가는 주도적인 역할을 하게 되고 여기에서 주체 중심의 철학, 즉 주관성 철학이 전개된다. 데카르트가 제시한 명석판명한 삶에 근거한 지식체계는 이후에 과학적 세계관을 뒷받침해 주는 바탕이 되었고, 이는 이성의 기능을 극대화시키는 계몽주의를 거쳐 서양문명을 구축하게 된다. 그러나 이를 통해서 인간도 과학적 탐구의 분석 대상으로 전락하게 되었고, 자연 또한 인간과의 긴밀한 관계를 상실해버리고 이성에 의해 정복되고 인간을 위해서 존재하는 도구로 전락하게 되었다.

본래 고대 그리스 시대에는 물활론적이고 유기체적인 자연 관념이 지배적이었으나<sup>2)</sup> 중세에 접어들면서 종교적 교리에 근거하여 점점 자연은 정복의 대상으로 이해된다. 중세에는 인간이 자연을 정복하고 다스리는 것을 천부의 권리로 인정하면서 神이 無에서부터 만물을 창조하고 인간에게 모든 피조물들을 지배할 권리를 부여하였다고 생각하게 된다. 신중심적인 중세에서도 자연에 대한 인간의 우월성은 전제되어 있었던 것이다. 여기에서 근대에 들어서면서 인간의 자연에 대한 제약적인 관계는 더욱 강화된다. 근대를 각인하는 인간중심주의는 인간과 자연의 관계를 더욱 왜곡시키게 한다.

자연과학의 발전은 근대이후에 ‘인간’과 ‘자연’의 관계를 더욱 분열시킨다. 인간이 구축한 지식체계는 인간과 자연의 대립을 더욱 심화시킨다. 급기야 인류가

---

2) 헤라클레이토스는 “사람은 똑 같은 강에 두 번 발을 담글 수 없다”고 주장했는데, 이 말은 모든 사물을 지배하는 부단한 생성과 소멸의 현상을 전면에 내세운 것이라 하겠다. 그는 이러한 생성과 소멸을 가능하게 하는 것은 바로 대립들의 지속적인 투쟁인 싸움(전쟁)이라고 선언했다. 그러나 이러한 변화의 과정을 수행하는 법칙은 로고스라고 보았는데, 이러한 헤라클레이토스의 로고스 개념은 노자의 道와 매우 흡사하다.

처한 제반 문제들에 대해서도 어떤 식으로든 과학의 힘으로 해결할 수 있다는 ‘과학진보주의’가 팽배하게 된다. 과학이 인류문명을 끊임없이 진보시킬 수 있다는 믿음은 자연을 과학의 영역 안에서 수단화시키고 도구화시켜 필연적으로 자연의 파괴를 야기하게 된다.

이러한 문제들의 배후에는 서구적 자연관의 중심에 자리 잡고 있는 기계론적 자연관과 도구적 자연관 내지는 인간 중심적 세계관이 놓여 있다. 이러한 인간 중심적 세계관은 자연이라는 대상을 개발, 발전시킨다는 명목 아래 변형과 파괴를 수반하게 된다. 그러나 노자가 말하는 자연이해는 이와는 다른데, 그는 무위의 가르침으로 인간과 자연 사이의 긴밀한 유대감을 강조하고 있기 때문이다. 이런 점에서 볼 때 『노자』의 자연 이해는 현대문명이 안고 있는 문제인 인간과 자연의 왜곡된 관계를 극복하는 지평을 제공해줄 수 있을 것이다.

논자는 인간과 자연 그리고 더불어 온 생명이 함께 공존할 수 있는 그 가능성의 단초를 『노자』가 제시하고 있음을 믿어 의심치 않는다.<sup>3)</sup> 이 논문은 서양의 근대적인 사유방식이 간과하고 있는 자연의 적극적인 의미를 살펴보기 위해서, 고대 중국의 자연관과 『노자』의 자연관을 비교하고 나아가서 다양한 관점에 따

3) 『老子』는 노자가 지은 책으로 『도덕경』이라고도 불리는데, 사마천은 『노자』를 저술하게 된 동기를 다음과 같이 설명하고 있다. “노자는 은둔하여 도와 덕을 닦았고 그의 학문은 스스로 재능을 숨겨 이름을 남기지 않는 것에 힘썼다. 그는 주나라에 오랫동안 살다가 주나라가 쇠미해지는 것을 보고 그곳을 떠났다. 국경의 관문이었던 함곡관에 이르자 그곳을 지키는 관령 윤희(尹喜)가 말했다. ‘선생님께서 지금 은둔하시려 하시니, 억지로라도 저를 위하여 책을 하나 남겨 주십시오.’ 그러자 노자는上下로 되어 있는 저서 두 편을 써서 도와 덕에 대해 논한 5천여 자의 글을 남기고 떠났다. 그 후 그가 어디로 갔는지 아무도 알지 못했다.” 그러나 노자의 철학 사상을 함축하고 있는 『노자』가 언제 기록되었는지에 대해서는 아직도 의견이 분분하다. 『노자』에 대한 이러한 논의는 크게 세 개로 분류될 수 있다. 첫째, 『노자』의 저자가 공자보다 먼저 살았던 老子의 작품이라는 설이다. 마서룬, 당란, 곽말약, 여진익, 고희, 양홍순의 설로 이 때 제시되는 것이 ‘보원이덕(報怨以德)’의 개념이다. 이 개념은 논어에 나오는 개념인데, 『도덕경』 63장에도 같은 개념이 나타난다. 여기에서 강유위(康有爲)는 “덕으로써 원한을 갚는다는 것은, 노자의 학설에서 나왔다.”고 하였고, 황방강(黃方剛)도 “공자의 마음 가운데 노자의 학설이 있었을 것이다.”라고 하였다. 이런 주장에 근거한다면 노자는 공자와 동시대 혹은 그 이전 사람이 되는 것이다. 둘째, 전국 시대 작품으로 보는 설이 있다. 왕중, 양계초, 풍우란, 범문란, 나은택, 후회려, 양국영의 주장으로 『전국책』에서 제선왕의 은사가 노자의 말을 인용한 것으로 보아 전국 시대에 이미 노자가 읽히고 있었다는 점으로 미뤄 이 설은 설득력이 약하다고 할 수 있다. 셋째, 진한 교체기에 이루어진 작품이라는 설이 있다. 고길강, 유철의 주장이다. 그러나 이 학설은 1993년 호복성 광점촌에서 초나라 묘에서 죽간본 『노자』가 새로이 발굴됨에 따라서 신뢰성을 잃게 되는데, 이 발굴을 통해서 『노자』의 성립 연대가 적어도 기원전 4세기 후반 이전인 전국시대 중기까지 확정될 수 있게 되었다. 이것은 백서본 『노자』보다 그 시대를 백 여 년 정도 앞서는 것이기에 전국 교체기에 지어진 설은 폐기될 성질에 있다고 할 수 있다.

라서 『노자』가 어떻게 해석될 수 있는가를 살펴보도록 할 것이다. 또한 이 논문은 이러한 『노자』 해석을 바탕으로 노자가 말하려고 했던 자연의 궁극적인 의미를 고찰해보도록 할 것이다.

## 2. 『노자』 해석의 방식들

『노자』는 시대마다 다양한 시대정신을 반영하며 새롭게 재해석 되었다. 따라서 『노자』는 하나이면서 동시에 여럿인 텍스트이다. 그것은 전국 시대에 처음 문헌으로 출현하면서 그 일부가 죽간의 형태로, 한대에는 백서의 형태로, 또한 수많은 선진 고전 문헌들 속에서 단편적으로 기록되기도 하였다.<sup>4)</sup> 이것들은 전혀 다

4) 『노자』의 사상을 연구하는데 있어서 판본의 문제는 매우 중요하다. 지금까지 다양한 형태의 『노자』 판본이 전해지는데 이러한 판본들 사이에는 자연에 대한 이해를 서로 달리할 수 있는 해석의 차이들이 내재해 있기 때문이다. 과거에는 대개 왕필본을 정본으로 삼았다. 그러나 1973년과 1993년 두 차례에 걸쳐 중국에서 발견된 백서본과 광점본을 통해 볼 때 각 판본마다 수많은 차이점이 있다는 것이 발견되고 있다. 지금까지 발견된 판본 중에서 가장 오래된 판본은 죽간본이다. 이 죽간에 쓰인 글자들이 전형적인 초나라 문자인 것을 감안하여 죽간본의 성립 연대가 최소한 전국 중기 후반 이전으로 추정되었다. 백서본은 1973년 중국 남부 지역 장사 마왕퇴 고대 묘지에서 다량의 백서가 출토되었는데, 이 묘의 매장 연대는 한 문제 12년으로 추정되었다. 백서에는 대략 10여 만 자가 쓰여 있었는데, 여기에 두 종류의 『노자』 자본이 들어있었으며 그 중 비교적 오래된 것을 갑본(甲本), 비교적 늦은 것을 을본(乙本)이라고 이름 붙였다. 백서 『노자』는 갑·을본 모두 『덕경』이 앞에 『도경』이 뒤에 있는 형태로 이루어져 있다. 또 현행본은 81장으로 장이 나뉘어 있으나 백서본은 이러한 구분이 없이 이어서 쓰고 있다. 단 갑본의 경우 일부 단락 사이에 분장을 나타내는 것으로 보이는 ‘·’표시가 있다. 또 돈황에서 발견된 여러 판본들이 있다. 돈황본은 대체로 하상공본에 접근하고 있지만 사실 <想爾>와 가장 유사한 판본은 당현종 이후 각 도관에 세워지기 시작한 도덕경비·당(幢)본이다. 이것은 모두 도사들의 필사본이다. 노장 연구에 있어서 많은 사람들은 왕필본이나 하상공본을 텍스트로 꼽는다. 현행 왕필본은 왕필(A.D. 226~249)이 썼고, 왕필본만큼 이른 시기의 판본인 하상공본은 연대 추정에 있어서는 기원전 2세기에서 기원 후 5세기까지 엄청난 차이를 보인다. 그렇지만 왕필 고본과 하상공 고본은 모두 사라졌다. 현행본은 여러 차례 첨삭을 거친 12세기의 판본일 뿐이다. 백서본과 광점본의 차이를 보면, 백서본은 전국말엽에 비단에 찍어졌으며 광점본은 전국 중·후엽 대나무 조각에 찍어졌다는 점에서 차이가 있다. 형식상의 차이를 보면 백서본이 광점본에 비해 세련되고 정형화된 모습을 보인다는 것이다. 이는 고대의 문헌 전송이 ‘필사’라는 형태를 거쳐야 했으므로 그 과정에서 잦은 수정과 편집을 거쳐 문장에 대한 손질이 자연스럽게 이루어졌을 것으로 보인다. 또한 광점본에는 백서본의 구절이 들어 있지 않은 경우가 자주 발견되고 광점본에 나오는 장중에서도 백서본에서 일부 구절을 찾아볼 수 없는 경우가 허다하다. 내용적인 측면으로는 백서본은 광점본에 비해 반유가화 되었다는 특징이 있다. 광점본에는 과거에 『노자』가 유가를 반대한 사람으로 이해하기 쉬웠던 부분들이 전혀 보이지 않는다. 백서본은 광점본에 비해 황로학의 영향



른 문헌으로 간주할 수는 없다하더라도 각각 제 나름대로의 맥락과 위상을 가지고 있기 때문에 어느 한 가지로 명확하게 규정하기가 어렵다. 최초의 온전한 주석서이자 오늘날의 통행본으로 이어지는 왕필본과 하상공본 『노자』도 전혀 상이한 내용과 맥락을 지닌 별개의 텍스트로 간주될 수 있다.

그런 의미에서 『노자』는 태생적으로 다의적이고 다면적인 성격을 지니는 텍스트의 복합체라고 볼 수 있다. 『노자』는 그 자체가 특정의 고유한 의미를 갖는 하나의 완결체가 아니라 시대와 저자에 따라 텍스트 자체가 변화하고, 해석 또한 전혀 상이한 세계관을 갖는 별개의 텍스트의 집합체인 것이다.

도가를 이해하는 방향에 있어서는 철학으로서의 ‘도가’와 종교로서의 ‘도교’를 구분하려는 입장과 양자를 모두 ‘도교’로 포함시키려는 입장으로 나눌 수 있는데, 대부분 ‘도가’와 ‘노장’을 거의 동의어로 사용한다고 볼 수 있다.

우리나라의 경우 도가와 노장을 같이 보는데 비해 서구 학계의 경우 종교와 학문을 엄격히 나누고 있어서 다소 차이가 있다. 종교와 학문을 나누는 기준은 바로 텍스트의 범위가 다르다는 점이다. 즉 『노자』, 『장자』, 『회남자』, 『열자』는 도가의 텍스트로 보고, 『태평경』이나 『노자상이주』, 『포박자』를 위시한 수많은 도교 경전이 ‘도교’의 텍스트에 해당한다는 것이다. 그러나 최근에는 양자를 포괄하여 이해하려는 경향이 두드러진 추세다.

중국에서는 『회남자』라는 문헌에 와서야 ‘노장’이라는 말이 성립된 것에 기반을 두어 노학과 莊學을 구별하기도 하였다. 이것은 더 나아가서 선진 시대 사상사의 흐름에 대한 새로운 접근 방식을 제시해주는 것이지만, 학자에 따라 다른 모습을 띠고 나타난다.

이런 상황 속에서 ‘노자 사상’은 중국 역사 속에서 다양한 조류의 주석과 해석이 이루어져 왔다. 이 가운데 오늘날의 해석에 가장 커다란 영향을 미치는 대표적인 저술은 『왕필 노자주』이다. 마치 ‘노자’하면 ‘왕필’을 떠올리고 『노자』하면 『노자주』가 연상되는 것이 그 실례이다. 그러나 엄밀히 말하자면 노자 해석에는

---

을 받아 기존의 『노자』를 부분적으로 통치술 차원으로 변형, 발전시키고 상당히 정치 술수화 된 것이라고 볼 수 있다. 그 구체적인 이념은 군주의 이상적인 통치술 확보를 목표로 하는데, 이러한 변화는 백서본 『노자』가 성립된 시기가 대략 황로학의 유행 시기와 일치한다는 것을 말해주며, 그 구체적인 내용은 ‘무위정치론’으로 나타난다. 따라서 백서본은 당시에 유행한 초기 황로학의 영향을 받아 기존의 『노자』를 부분적으로 통치술 차원으로 변형, 발전시킨 것이라고 말할 수 있다. 이석명, 『백서노자』(청계 2003), 23쪽.

수많은 갈래가 있다.<sup>5)</sup>

첫 번째로 정치 사상사적인 해석이 있다. 『노자』에 나타나는 “무위를 실천하면 다스리지 못할 것이 없다”(3장)나 “성인은 무위의 일에 처하고 말없는 명령을 내린다”(2장)등은 이를 잘 보여주는 예로서 문헌적으로 볼 때 가장 먼저 행해진 해석 방법이다. 『한비자』의 해석과 김홍경이 쓴 『삶의 기술, 늙은이의 노래』가 이에 해당한다고 볼 수 있다.<sup>6)</sup> 여기서 중요한 개념은 ‘道’와 ‘德’ 그리고 ‘無爲’인데, 이 모두가 제왕의 통치술을 위한 근거로 이해된다. 만약 도가 이론이라면 덕은 그 실천이고, 도가 원리라면 덕이란 그 원리의 적용에 의해 획득되는 효과인 것이다. 그리고 이러한 ‘도덕’의 정치적 작동 방식이 ‘무위’로 나타나는데, 이때의 ‘무위’란 제왕무위(帝王無爲), 신하유위(臣下有爲)와 짝을 이루는 말이다.

두 번째로 현학 혹은 형이상학적 해석으로 유무가 논의의 중심 개념으로 등장한다. 이 해석은 특히 위진 시대에 사회 제도의 철학적 근거를 재정조하기 위한 논쟁에서 생긴 것이다. 여기에서는 위진 시대의 청담 사조와 관련하여 이루어진 유무 논쟁과 명교-자연 논쟁을 중심으로 논의가 되는데, 이때에 중심이 되는 텍스트들이 『노자』, 『장자』 그리고 『주역』의 현행 판본이 이루어진 시기이기도 하다. 따라서 이 시대는 『노자』 해석에 있어서 매우 중요한 시기인데, 『노자』 해석을 더 어렵게 하는 것은 이 때 ‘불교’가 유입된다는 역사적 사실이다. 불교의 유입으로 『노자』에 대한 불교적 해석이 가미되기 때문이다.

흔히 현학은 현대 신유가에 의해서는 신도가로 혹은 형이상학으로 불려 왔다. 여기에서 가장 중요한 명제가 “세상의 모든 존재자들은 유로부터 나온다. 그리고 이 존재는 무에서 나온다.”<sup>7)</sup>라는 구절이다. 이것은 당시에 유입되었던 불교의 『반야경』에서 본체와 현상을 설명하는 용어로 사용되었기에, 당시 현학이란 다분히 형이상학적이며 존재론적이라는 주장은 자연스러운 것이다.

세 번째로 황로학 혹은 도교적 해석으로 한대 이후 발전하게 되는 도교의 주류적 해석 방식이다. 이것은 인간의 근원적인 생명력을 보존하고 기쁨으로써 신

5) 김시천, 『노자의 양생론적 해석과 의리론적 해석』, 숭실대 박사학위 논문 2004, 17쪽 이하 참고.

6) 백서본을 텍스트로 하는 이 책은 『노자』가 秦 제작설을 주장한다. 왜냐하면 『노자』를 군주의 통치를 위해 정리된 것으로 보기 때문이다. 아울러 이 책은 『노자』의 제작자는 진과 漢 정부의 관계를 고려했다는 학설을 받아들인다. 이 때 무위는 임금의 통치술이 되는 것이다.

7) 天下萬物生於有, 有生於無, 왕필본 『노자』 40장.

체의 불멸에 도달할 수 있다는 도교적 신념의 철학적 근거로써 해석하는 시각을 말한다. 더 나아가 이것은 후한 이후 도교 교단의 성립과 더불어 다양한 분파와 이론으로 전개된 것을 포괄하는 의미를 갖고 있다. 여기에서 도는 우주적 생명 원리로 그리고 덕은 생명력으로 이해되는데, 그 결과가 장생불사이다. 이러한 해석을 뒷받침해주는 대표적인 문헌은 『노자하상공장구』와 『노자상이주』이다.

네 번째로 宋明 시대의 신유학자들의 해석 방식으로 송명의 理學이 성립한 이후에 성리학의 태두리에서 새롭게 해석된 것을 말한다. 예를 들어 42장의 “도는 하나를 낳고, 하나는 둘을 낳고, 둘은 셋을 낳는다”<sup>8)</sup>는 구절은 주돈이의 태극도설에 영향을 미쳐 성리학의 체계 안에서 수용되기도 한다. 조선시대의 율곡 또한 이와 비슷한 해석을 한다.<sup>9)</sup> 주희는 ‘體容一源, 顯微無間’의 입장을 취하기 때문에 『노자』가 有와 無, 즉 體와 用으로 나누어 보았다고 비판한다.<sup>10)</sup>

다섯 번째로 현대적인 해석 경향으로 현대 물리학이나 환경론, 페미니즘 등과 관련한 신과학 혹은 신비주의적 해석이 있다. 이의 대표적인 인물로는 조셉 니담, 프리츨프 카프라 등인데, 대체로 철학 전공자가 아닌 과학이나 다른 영역의 전공자들이 주류를 이룬다. 이러한 해석을 뒷받침해주는 저서는 『현대 물리학과 동양 사상』<sup>11)</sup>, 『도가를 찾아가는 과학자들』<sup>12)</sup>이 있다. 신과학 운동과 직접적인 관련은 없지만 이러한 해석의 가능성을 열어 준 것이 니담의 책 『중국의 과학과 문명』<sup>13)</sup>에 해당한다. 이러한 해석은 도가적 ‘자연주의’가 현대 과학이 발견한 여

8) 道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物. 왕필본 『노자』 42장.

9) 율곡은 『노자』에 성리학적 해석을 덧붙여 『醇言』을 썼는데, 『노자』 42장은 『醇言』의 1장에 해당한다.

10) 체용일원은 理에서 보면 理는 體이고 象은 用인데, 理는 象 가운데 있기 때문에 하나의 근원이 라고 하는 것이다. 현미무간은 象으로부터 보면 상은 顯이고 理는 微인데 象 중에 理가 있기 때문에 이것은 간격이 없다고 하는 것이다. 조민환, 『노장철학으로 동아시아 문화를 읽는다』(한길사, 2002), 62쪽 이하 참고.

11) 프리츨프 카프라는 이 책에서 현대 물리학에서 일어난 새로운 자연관과 세계관이 동양의 고대 사상 속에 담겨 있는 세계관과 얼마나 유사한 것인가를 밝히고 있다. 그는 이 책에서 헤라클레이토스와 『노자』의 사유가 매우 흡사하다고 지적하며 이를 양자 물리학의 세계와 비교해서 다루고 있다.

12) 이 책은 니담과 카프라, 유카와의 견해를 중국학자인 동광벽이 비교, 분석하고 있으며 도가의 주장들을 자연 과학자의 시각에서 해석하고 있다.

13) 이 책은 서구에 중국에 대한 관심을 불러일으키는 계기가 되었다. 니담은 이 책에서 방대한 중국의 유형 무형의 文物에 대해 과학적 접근을 시도하고 있다. 특히 도가에 주목하면서 도가 사

러 이론과 맥락을 같이 한다는 것을 인정하고 있다.

이 글에서 주로 논의 될 왕필과 김형효의 주석은 세상 만물이 어떻게 해서 생겨나게 됐는지에 대한 상이한 견해를 펼치고 있다. 왕필의 경우 이 세계를 이루고 생성하게 하는 것을 無로 보았고, 김형효의 경우 유무가 생성과 동시에 실체를 이룬다고 보았다. 『노자』 철학을 연구하는 대부분의 연구자들은 전통적으로 도를 본체 생성론적 근거로 보거나, 아예 본체 자체로 보아왔으며, 도가 우주 만물의 생성변화질서 또는 법칙이라고 간주해왔다. 이처럼 도를 우주 자연의 생성주체인 역동적 실체로 보는 것을 본체 생성론적 입장이라고 한다.<sup>14)</sup> 대부분의注는 어느 정도 본체생성론의 입장을 지니고 있다.

본체 생성론은 우주 자연이라는 역동적 세계의 근원적 구성 질료, 즉 본체를 탐구하는 본체론과 그 역동적 본체로부터 어떻게 생성 및 소멸의 지속적 운행 과정이 전개되는지를 탐구하는 생성론이 결합되어 있는 사유 방식을 말한다. 본체 생성론의 사유 논리에서는 우주 만물을 생성하는 궁극적인 근원 또는 근거로서의 역동적 본체가 있어야 하며, 그 근원으로서의 본체는 유심적-유물적이라는 이원적 구도 속에서는 포착되지 않는 역동적 실체라는 의미를 갖고 있다.

이러한 본체 생성론에 따르면 발생론적, 창조론적인 의미를 “道”에서 완전히 지울 수 없다. 물론 이 때의 창조론은 서구의 전통을 지배했던 無에서부터 有를 창조하는 기독교적 창조론과 구분되어야 한다. “生成”이라는 말은 그 자체로 이미 소멸과 연속적으로 성립하는 “待對”의 개념을 포함하고 있으므로, 기독교적 창조론이 주장하는 것처럼 직선적이며 일방적인 창조로부터 발전이나 종말이 있을 수 없기 때문이다.

김형효는 노자의 도를 창조나 발생의 근원인 형이상학적 본체로 보지 않고, 법칙 또는 기능 혹은 세계를 해석하는 문법으로 이해한다. 이것은 우주내의 모든 것이 서로 다른 두 가지 종류가 만나고 떨어지면서 엮어지고 얽혀진다고 보는 텍스트 이론에 근거하고 있다. 직공이 날실과 씨실을 가로 세로 교차시켜 가면서 천을 짜 가듯이, 이 우주도 그런 법칙으로 엮어지는 것과 같다고 보는 것이 텍스

---

상의 현대적 현실을 새롭게 발전 시켰다.

14) 풍우란은 『노자』라는 텍스트 자체가 세 단계의 철학적 체계를 복합적으로 지니면서 우주 생성론 학설과 본체론 학설을 명료하게 구분하고 있지 못한다고 지적한다. 풍우란, 『중국철학사』(상권)(까치 2003), 박성규역, 287쪽 참고.

트 이론이다. 이런 점에서 볼 때 노자의 도는 서로 대립적인 것들이 일방이 타방을 타방이 일방을 서로 연결시키고 단절시키는 작용과 그 법칙을 의미한다.

김형효가 보는 『노자』의 도는 시작이 없는 시작으로부터 이 우주라는 텍스트가 ‘有物混成’의 법칙과 다름이 아님을 알리는 것이다. 즉 노자의 도는 세계가 무엇으로 이루어져 있는가를 밝히는 형이상학이 아니라 어떻게 세계가 움직이기를 보여주는 법칙과 관계하는 것으로 이해해야 한다고 주장한다.<sup>15)</sup> 이 입장은 구체적으로는 프랑스의 해체주의 철학자 데리다가 주장하는 差延이라는 철학적 개념에 의거해서 노자를 읽어내는 독특한 방식이다. 그는 이러한 견해를 相關待對論(co-relational thinking)이라고 부르고 있다.

이러한 상관대대론은 인간과 우주, 소우주와 대우주 사이의 상응성 및 근본적 일치성을 받아들이는 상관론과 개별자들은 서로 영원한 독자성이나 불변적 본질을 갖지 않고 서로 의존 관계에 있으면서 변화해 간다는 대대론을 결합한 말이다. 상관대대론의 관점에서 보면 유기체적 세계 속에서 모든 개별자들은 타자와의 관계성에 기초하여 존재의 단위를 유지해 갈 수 있기에 유기체적 연관 위에서 벌어지는 생성 소멸 변화의 과정 속에서는 어느 한 가지가 근원 또는 근거의 중심이 되거나 주체가 될 수 없다고 본다. 영원한 보편적 본질을 갖지 않는 관계의 그물 속에서 우주만물이라는 모든 존재의 개별 단위들은 변화 과정 속에 임시로 존재하는 ‘흔적’에 불과하기 때문이다. 따라서 궁극적 근원으로서의 본체가 설 여지가 유기체적 세계관 속에는 있을 수 없다. 이것은 도를 개별자에 내재화된 근거라고 보아도 사정은 마찬가지인데, 도가 개별자의 본성이라 해도 영원불변의 본체는 유기체적 세계 속에서는 있을 수 없다. 개별자를 변화 생성 소멸케 하는 힘은 역동적 본체의 氣化 과정이 지닌 자기 충족적이며 자발적인 힘 자체에서 나오는 것이기 때문에 ‘영원불변의 배타적 본체’는 있을 수 없다고 보는 주장이다.

『노자』에 관한 주석서는 현존하는 淸朝까지의 문헌만도 백 여 종에 달하고 주석가의 견해도 분분하다. 그러나 정치 사상사적 해석은 『노자』가 씌어진 당시와 현대의 정치 제도가 상이함으로 적용이 곤란하다. 그리고 황로학적 해석은 비논리성으로 인해 신비주의적 색채가 너무 강하기 때문에 학문으로 적용되기에는

---

15) 김형효, 『사유하는 도덕경』(청계 2004), 10쪽.

어려움이 따른다. 이 논문에서는 『노자』에 나타난 자연개념에 대한 왕필과 김형효의 해석을 살펴보도록 할 것이다. 여기에서 논자가 『노자』의 자연개념을 살펴 보는데 있어서 왕필과 김형효의 해석에 주목하게 된 이유는 왕필의 경우 『노자』에서 자연 개념을 적극적으로 받아들여 당시 혼란한 정치 상황을 극복하기 위한 이념적 근거를 마련해주고 있기 때문이다. 이런 점에서 왕필의 자연 개념은 은둔이나 회피를 위한 이데올로기가 아니라 현실의 문제를 적극적으로 타개하기 위한 지평을 제시하고 있다. 김형효는 해체론적 입장에서 『노자』의 자연 개념을 새롭게 해석하고 있는데, 이러한 해석은 데리다의 해체론적 사유에 근거하고 있다. 『노자』의 자연 개념에 대한 김형효의 해체론적 접근 방식은 다양성을 인정하는 현대의 가치 다원주의를 반영하는 것이라고 할 수 있다. 자연 개념의 적극적인 의미를 강조하는 왕필과 김형효의 『노자』해석은 인간과 자연의 왜곡된 관계를 극복할 수 있는 하나의 의미있는 지평을 제시해줄 수 있을 것이다.



## II. 노자 철학에서의 자연

### 1. 天과 道

고대 중국인들은 자연이라는 개념 대신에 天이나 혹은 萬物, 天地의 개념을 사용하였다. 그래서 노자의 자연 개념을 이해하기 위해서 우선적으로 고대 중국인에게 있어서의 天 개념을 살펴보는 것은 중요한 일이라 할 수 있는데, 크게 공자와 노자의 天개념을 비교해 볼 때 노자의 천에는 자연의 의미가 있고, 공자의 천은 인격적인 하늘을 의미하는 主宰의 천이라 할 수 있다.

풍우란은 중국의 天 개념을 다섯 가지로 나누고 있는데 ‘물질의 천’, ‘주재의 천’, ‘운명의 천’, ‘자연의 천’ 및 ‘의리의 천’이다.<sup>16)</sup> ‘천’이라는 개념을 옛 책을 통해 살펴보면 그 유래가 대략 은주 시대까지 올라간다. 『역경』이나 『상서』에는 자연천을 가리키는 여러 구절이 들어 있기 때문이다.

공자의 천 개념은 西周 이래의 전통적인 天命觀을 계승하고 있다. 『시경』, 『서경』에서는 “천명은 무상하다”, “하늘이 천명을 정한다”, “하늘이 이 재난을 내렸다”, “하늘이 이런 재난을 내렸다”, “하늘이 백성을 사랑한다” 등등에서 볼 수 있듯이 天개념에는 神의 의미가 들어 있다. 공자의 ‘천’은 바로 이런 사상의 맥락을 따라 발전하였다. 『논어』에는 ‘천’이라는 글자가 16번 나오는데, 어떤 것은 의지의 천(하늘의 미움을 사면 빌 곳이 없다)에 속하고 어떤 것은 운명의 천(죽고 사는 것은 정해진 운명이 있고, 부귀도 하늘에 달려 있다)에 속하므로, 모두 신의 의미가 있는 ‘천’으로 볼 수 있다. 공자는 기본적으로 『시경』, 『서경』 및 『춘추』 시기에 있던 전통적인 ‘신’관념을 계승하였다. 그는 대다수의 동시대인들과 같이 신의 의미로서의 ‘천’의 본질을 부인하지 않으면서, 이전의 ‘천’과 인간의 상호 관계에 더 주목하였다.

16) 풍우란, 『중국철학사』(까치 2003), 박성규 역, 61쪽.



이와 달리 노자는 ‘천’을 통해서 자연성을 나타낸다. 따라서 그의 세계 안에서는 신비한 성격의 전통적인 천명관이 사라지게 된다. 『노자』에는 천명 관념이 더 이상 존재하지 않고, 16장에 復命이라는 개념이 있을 뿐이다. “근본으로 돌아가는 것을 靜이라 하고, 정을 복명이라 하고, 복명을 常이라 한다.”<sup>17)</sup> 노자가 보기에 만물의 운행에는 항상 動이 極에 이르면 정으로 나아가고, 정이 극에 이르면 動으로 나아가는 법칙이 있다. 만물은 생겨났다가 모두 근본으로 돌아가는데, 근본은 虛靜한 상태이다. 허정한 상태에서 새로운 생명의 씨앗과 동기가 배태되어 있고, 이것을 ‘복명’이라 한다. 노자의 ‘복명’은 본연, 근본 혹은 본성으로 돌아간다는 의미인데, 이것은 새롭게 다시 모인 신통력 혹은 신생명으로 해석할 수 있다.

노자 이전에는 천지 사이에서 中和之氣를 받은 것으로 命을 해석하였는데, 노자가 바로 이것을 계승하였다. 반면에 공자는 ‘천명’ 혹은 ‘명’에 대해서 전통적인 신의 의미를 계승하였다. 공자는 ‘命’을 말하면서, 어떤 때는 종교적인 신비한 성질을 띠는 ‘천’과 연결시켜 가장 높은 지위로 받들어 모신다. 그는 “군자는 세 가지를 두려워하는데, 천명을 두려워하고, 대인을 두려워하며, 성인의 말을 두려워한다.”고 강조하면서, ‘천명을 두려워하는 것’을 ‘두려워하는 것 세 가지’ 가운데 제일 앞자리에 놓고, ‘천명을 두려워하는 것’과 ‘대인을 두려워하는 것’을 연결시켰다.

이러한 천명사상은 공자나 노자 모두에게 있어서 道라는 개념으로 나타나는데, 노자의 도는 자연성과 무위성을 강조하는 반면, 공자의 도는 윤리나 정치의 범위에 속한다. 노자는 “사람은 땅을 본받고 땅은 하늘을 본받으며 하늘은 도를 본받고 도는 자연을 본받는다”<sup>18)</sup>고 함으로써 천지인이 모두 도의 자연성을 본받아야 한다고 본다. 전통적인 종교에서는 상제가 세계의 창조주이자 주재자인데, 이와 달리 “도가 자연을 본받는다”는 말은 초자연적인 의지의 지배를 부정하는 것을 뜻한다. 여기에는 무신론적 성격이 들어있다. 노자는 “도는 항상 무위하지만 이

17) 復根曰靜，是謂復命 復命曰常. 왕필본 『노자』~16장.

18) 人法地 地法天 天法道 道法自然. 왕필본 『노자』~25장.



루어지지 않는 것이 없다”고 하는데, 이것은 도가 자연성에 따라 운행되는 것을 말하는 것이며, 각각의 사물이 아무런 간섭도 받지 않는 자연 상태에서 더욱 완벽한 발전을 이룰 수 있다는 뜻이다.

노자는 이러한 도의 운동 법칙을 “순환하는 것이 도의 운동이다”라고 설명하고 있다. 한편으로는 만물이 자신의 대립면을 향해서 발전함을 나타내고, 다른 편으로 사물의 발전이란 계속 순환하는 과정임을 나타내는 것이다.

공자의 도는 윤리나 정치의 범위에 속한다. 『논어』에 ‘道’자가 77번 나오지만 대부분이 인륜에 관한 도이고, ‘천도’라는 단어는 단 한번 나온다. 공자는 “나의 도는 하나의 관점이 꿰뚫고 있다”<sup>19)</sup>고 한다. 여기에서 말하는 도는 일종의 이상이나 주장이다. 그런데 공자의 도는 기본적으로 종법 제도하의 봉건적인 예제나 인륜 규범을 가리킨다.<sup>20)</sup> 그는 항상 “나라에 도가 실행되던” 시대를 그리워하고, “아름다운 선왕의 도”를 찬미하며, “오랫동안 세상에 도가 실행되지 못하고 있음”을 애석해 하였다. 이런 사실들을 통해 볼 때 공자의 도는 周禮를 기초로 하고 있음을 알 수 있다. 그는 “도로써 군주를 섬길 것”을 주장하며 “근본이 확립되면 도는 저절로 생긴다”고 말한다. 여기서 말하는 근본이란 효제를 가리키고 또 효제하면 무례하지 않게 되는데, 이런 인륜의 도는 덕성에 순종함으로써 생겨난다. “소인이 도를 배우면 부리기 쉽다”는 말 때문에 역대의 통치자들이 공자의 도를 좋아하고 선양하게 되었다.

노자와 공자가 모두 도와 덕을 높이 샀지만, 도나 덕에 관한 그들의 생각은 전혀 달랐다. 노자의 덕은 도를 얻었다는 의미이다. 『노자』에서 도는 만물을 형성하고, 덕은 만물을 기르며, 만물은 각종의 형태를 드러내고, 환경이 만물을 성장시킨다. 그래서 만물은 어떤 것도 도를 숭상하지 않거나 덕을 귀하게 여기지 않는 것이 없다. 도를 숭상하거나 덕을 귀하게 여기는 까닭은 만물에 간섭하지 않

---

19) 吾道一以貫之 『論語』〈里仁〉.

20) 공자의 도는 인륜의 범위에 속한다. 공자가 “덕으로 백성을 인도하고, 禮로써 그들을 올바르게 하면, 스스로 염치를 알 뿐 만 아니라 자발적으로 와서 복종한다.”고 하는데, 여기서 덕과 ‘예’는 서로 보완하고, 덕은 주나라 예를 기준으로 한다. 공자의 도와 덕에는 종법제도의 효도 관념이 들어있다.

고 자연에 순응하기 때문이다. 도와 덕이 사람들에 의해 존귀하게 여겨지는 것은 각각의 사물을 저절로 생겨나고 저절로 자라도록 내버려 두기 때문이다. 21) 만물을 생성한 후에 도는 만물 속으로 들어가 만물 각자의 본성이 되기 때문이다. 이른바 덕이란 만물이 도에서 얻은 본성이다. 이런 점에서 보면 노자의 도에는 초월적인 의미와 내재적인 의미가 동시에 들어있다고 하겠다.

## 2. 道와 自然

도라는 개념은 중국철학을 구성하고 있는 최고의 철학 범주라고 할 수 있는 것으로, 이러한 도를 형이상학적인 의미로까지 승화시킨 최초의 사람이 바로 노자이다. 노자는 도로써 전통적인 ‘天’개념을 대체하여 본체론에 새로운 이해를 제공하고 있다.

도는 노자의 철학에서 핵심이 되는 관념으로, 그의 모든 철학 계통은 도 개념에서 파생된 것이다. 그러나 『노자』에서 사용된 모든 道라는 글자는 부호 형식은 같지만, 각기 다른 문장의 맥락에서 다른 함의를 갖고 있다. 어떤 곳에서는 도가 형이상학적인 존재를 가리키며, 또 어떤 곳에서는 도가 인생의 준칙이나 지표, 모범을 가리키기도 한다. 따라서 똑같이 도를 이야기하고 있지만, 그것에 담겨 있는 뜻은 구분되어야 한다.<sup>22)</sup> 이처럼 상이한 도 개념의 사용을 다음에서 살펴볼 수 있다.

“그것을 보아도 보이지 않아서 <夷>라고 부르며, 그것을 들어도 들을 수 없으므로, <希>라고 부르고, 그것을 잡아도 잡을 수 없어서 <微>라고 한다. 이 세

21) 『노자』 51장 참고.

22) 唐君毅는 노자의 도를 처리의 도(處理之道), 형이상학의 도체(形上道體), 도상의 도(道相之道), 동덕지도(同德之道), 수덕지도(修德之道)와 생활의 도(生活之道)로써, 사물과 마음이 인격상태의 도가 되었다고 보았다. 嚴靈峯은 『도덕경』 전체를 <道體>, <道理>, <道用>, <道術> 네 편으로 재구성하기도 하였다. 方東美는 노자의 도를 ‘道體’, ‘道用’, ‘道相’, ‘道微’로 나누어 설명하며 陳鼓應은 실존의식의 도, 규정성의 도, 생활 준칙의 도로 설명한다.

가지 형상은 규명할 길이 없으며, 그것은 서로 뒤섞여 하나로 되어 있는 것이다. 그 위는 밝지도 않고, 그 아래는 어둡지 않아, 끊임없이 이어지는데 묘사할 수 없으며, 모든 운동은 물체가 보이지 않는 상태로 돌아갈 수 있다. 이것은 형상이 없는 형상이며, 사물의 형체를 볼 수 없는 형상으로, 그것을 <惚>이라고 한다. 그것을 맞이하고 있어도 그 머리를 볼 수가 없고, 뒤따라가도 그 뒤를 볼 수가 없다.”<sup>23)</sup>

“도라는 것은 황홀한 것이다. 그렇게 황홀하지만, 그 속에 오히려 형상이 있고, 그렇게 황홀하지만, 그 속에 오히려 실물이 있다. 그렇게 심원하고 어둡지만, 그 속에 오히려 정기가 있고, 그렇게 어둡고 심원하지만, 그 속에 오히려 믿을 만한 것이 있다.”<sup>24)</sup>

“한 혼연일체의 물건이 하늘과 땅이 이루어지기 이전에 이미 존재했다. 그것의 소리도 들을 수 없고 그것의 형체도 볼 수 없으며, 그것은 혼자 오랫동안 존재하며 영원히 다하지 않고, 순환운동하며 그치지 않아서 천지만물의 근원이 될 수 있다. 나는 그것의 이름을 알지 못하니, 억지로 그것을 도라고 부른다.”<sup>25)</sup>

위의 인용문에서 알 수 있듯이 노자는 하나의 혼연 일체의 물건이 있는데, 그것의 이름을 알지 못하니, 억지로 그것을 도라고 부른다고 했다. 그것의 이름을 알지 못하는 이유는 소리를 들을 수도 없고, 형체도 볼 수 없기 때문이다. 이처럼 도는 비록 고정된 실체가 없고, 우리들의 감각과 지각의 작용을 초월하지만, 오히려 결코 아무것도 가진 것이 없는 것이 아니라, 그 속에 형상이 있고(其中有象), 그 속에 오히려 정기가 있고(其中有精), 그 속에 오히려 믿을 만한 것이 있는(其中有信)(21장) 하나의 실존재라는 점을 부인할 수 없다. 『노자』에 따르면

23) 視之不見名曰<夷>, 聽之不聞名曰<希>, 搏之不得名曰<微>. 此三者不可致詰, 故混而爲一. 其上不皦, 其下不昧, 繩繩兮不可名, 復歸於無物. 是謂無狀之狀, 是謂惚恍. 迎之不見其首, 隨之不見其後. 왕필본 『노자』 14장.

24) 道之爲物, 惟恍惟惚. 惚兮恍兮, 其中有象. 恍兮惚兮, 其中有物, 窈兮冥兮, 其中有精, 其精甚眞, 其中有信. 왕필본 『노자』 21장.

25) 有物混成, 先天地生. 寂兮寥兮, 獨立而不改, 周行而不殆, 可以爲天地母, 吾不知其名, 故強字之曰道. 왕필본 『노자』 25장.

이 실존재는 우주에서 유일한 절대적인 것으로서, 그것의 본질은 영원히 존재하며, 외물의 변화에 의해 변화 소멸될 수 없고, 외재적인 힘에 의해 변화되지 않기 때문에 그것은 혼자 오랫동안 존재하며 영원히 다하지 않는 것(獨立而不改)(25장)이라고 하였다.

유소감은 『노자』의 도 개념에 대한 해석을 크게 네 종류로 분류했는데, 본체원리류, 종합해석류, 주관경계류, 관통해석류가 그것이다.<sup>26)</sup> 본체원리류는 호적과 풍우란으로 대표되는 견해<sup>27)</sup>로, “도가 우주 본체, 원초 물질, 절대 관념, 정신적 실체, 원리 또는 법칙 등의 의미를 포함한다”고 보는 견해이다. 이 견해는 다시 물질적인 실체와 정신적인 실체 두 종류로 구분될 수 있다. 도를 물질적인 실체가 아니라 허무이며 시간과 공간을 초월한 절대 정신으로 보기도 하고, 도를 물질 세계의 실체, 우주 본체 혹은 법칙으로 이해하기도 한다. 이러한 견해들은 모두 도를 ‘객관적 실재’로 여기고 있다고 볼 수 있다.<sup>28)</sup>

방동미, 엄영봉은 형이하학적인 의미, 즉 가치론의 규범적 의미를 종합했다는 측면에서 종합해설류를 주장한다. 방동미는 서양의 이원론적 사유방식에 대한 도전으로 도가 형이상학적인 것과 형이하학적인 것, 실제로 그러함과 마땅히 그러함, 존재와 가치 등 각 방면을 관통한다고 본다. 또한 엄영봉의 『노자연구』에 따르면 도는 한편으로 형이상학적 실체로 우주를 생성, 화육하는 기능을 가지며, 우주 만물이 생존 변화하는 필연적인 법칙이자 다른 한편으로 사람이 자신을 수양하면서 지켜야 하는 당위적 법칙으로, 또한 국가적 통치술과 군사적 전략으로 쓰일 수 있는 것이다.<sup>29)</sup>

26) 유소감, 『노자 철학』(청계 2000), 김용섭 역, 286쪽.

27) 이 견해는 중국사상을 서양에 알리기 위해 서양의 철학 개념에 중국 철학에서 사용하는 개념을 대입시켰다는 지적이 있다.

28) 호적은 『中國哲學史大綱』에서 “천지 만물의 바깥에 별도로 하나의 도를 가정한 것을 노자의 최고 공로”로 칭하였다. 그는 도가 소리와 형체가 없고, 단독적이고 불변하며, 천지 만물 가운데 두루 운행한다고 보았다. 즉 도를 천지 만물보다 먼저 생겨난 것, 천지 만물의 근원이라고 보았다. 또한 그는 『노자』의 천도를 서양철학의 자연법(Law of Nature)이라고 말하기도 하였다. 풍우란은 『中國哲學史』에서 “옛날의 이른바 도는 모두 人道를 말한 것이었다. 노자에 이르러서야 도에 형이상학적 의미가 부여되었다. 천지 만물의 생성에는 반드시 생성시키는 총원리가 있는데 이 총원리를 도라고 이름하였다.”고 말했다.

29) 엄영봉은 도를 道體, 道理, 道用, 道術 네 가지로 나누어 해석하는데, 그에 따르면 첫 째로 도는 형이상학적 실체로써 우주를 생성, 화육하는 기능을 갖고 있다. 둘째로 도는 우주만물이 생존, 변화하는 필연적인 법칙이다. 셋째로 도는 사람이 자신을 수양하면서 지켜야 하는 당위적

경계형태설은 모종삼의 이론으로 발생적 순서의 측면에서 노자 사상의 특징을 파악한다. 그는 도가를 하나의 역사적 과정에서 점차 전개되어 나온 유기체적 과정으로 파악하기 때문에 장자와 왕필의 도움을 받아 『노자』의 도를 해석하고 있다. 즉 도는 주체적인 수양으로부터 얻어질 수 있는 주관적 경지로 막을 수도 금지할 수도 없는 텅 빈 마음의 경계와 사물의 스스로 생겨나고 스스로 돕는 정황에서 이해해야 한다는 것이다. 즉 주관적인 虛靜의 수행을 통해 도달할 수 있는 텅 빈 경지로 『노자』에 부여된 도의 객관성과 실체성은 일종의 겉모습에 불과하다는 것이다.

유소감, 원보신은 관통해석류를 주장하였다. 이것은 도를 가치체계의 형이상학적 기초로 보는 것으로 존재계와 가치계를 관통시키고자 노력한다는 특징을 갖고 있다. 이 해석은 방동미의 이론에 근거해 있는데, 중국철학의 전통인 존재론은 다른 것이 아니라 곧 가치론이라고 본다. 이에 따르면 모든 사물은 내재적 가치를 지니며 우주에 있는 모든 사물이 나름의 의미를 갖고 있다. 더 나아가 존재계가 서로 연속되어 있고 서로를 생성시킬 수 있는 까닭은, 존재계가 전체적이고 화해적인 가치 질서를 가지고 있고, 이 질서 속에서 모든 사물들은 당연히 갖추어야 할 본연적인 지위와 그 밖의 사물과의 관계를 갖기 때문이라고 지적하고 있다. 이러한 해석은 전체 존재계는 사실상 가치세계일 뿐이며, 도 역시 모든 사물의 지위와 관계를 규제하는 가치로서의 이치라는 것을 강조한다.

김백희는 도에 대한 현대적 해석들을 아홉 개로 분류하고 있다.<sup>30)</sup> 이러한 해석의 근거는 당군역(唐君毅), 엄영봉, 방동미, 모종삼, 서복관, 노사광, 풍우란, 대빈호의 주장과 김형효의 주장에서 잘 살펴볼 수 있다. 여기에서 김형효를 제외한 나머지 주장들은 그동안 중국 철학 연구가들에 의해 많이 논의되어왔던 것이다. 그러나 현대서양철학의 방법론인 해체철학의 입장에서 서양철학, 불교, 유교를 통합하는 입장에서 전개되는 김형효의 노장해석은 기존의 견해와는 분명한 차이를 보이는 독특한 노자 이해를 제시하고 있다.<sup>31)</sup> 그런데도 이렇게 여러 연구자

법칙이다. 넷째로 도는 정치, 군사적으로 운용될 수 있으므로 국가의 통치술과 군사적 전략으로 쓰일 수 있다. 유소감, 『노자 철학』(청계 2000), 김용섭 역, 293쪽.

30) 김백희, 『노자 해석의 두 시각, 본체생성론과 상관대대론』(정신문화연구원 2000), 26쪽.

31) 김형효는 『노장 사상의 해체적 독법』에서 데리다의 차연의 논리를 통해 『노자』를 재해석하고 있다. 김형효는 『노자』의 도는 세계를 바라보는 상호 대립적인 짝들이 만들어내는 텍스트와 같다고 주장하고 있다.

들이 본 『노자』의 도는 단순한 인류의 도가 아니라는 점에서는 서로 논점이 일치한다. 이렇게 도의 개념이 다양하게 해석되기 때문에 진고응은 “노자의 도라는 글자는 부호와 형식은 같지만, 상이한 문장의 문자적 맥락에서 서로 다른 의미를 갖고 있다고 보았다. 어떤 곳에서는 형이상의 실존재를 뜻하고, 다른 곳에서는 일종의 법칙을 뜻하고 또한 어떤 곳에서는 인생의 준칙 또는 규범을 가리키기도 한다. 이 때문에 모두 도라고 말하지만 그 의미는 한결같지 않다. 그러나 의미가 다름에도 불구하고 하나로 관통할 수 있다.”<sup>32)</sup>고 하였다. 그것은 道가 자연의 도라는 것이다.

### 3. 노자의 자연관

『노자』에서 ‘自然, 無爲’라는 개념은 노자 사상 연구에서 있어서 핵심적인 개념이다. 노자철학을 ‘자연철학’으로 인식할 정도로 自然이라는 개념은 『노자』의 핵심을 이룬다. 또한 ‘무위 자연’이란 개념은 노자철학의 특성을 단적으로 보여준다고 할 수 있다.

『노자』 안에서 등장하는 ‘自然’이라는 단어를 살펴보면 다음과 같다.

“공이 이루어지고 일이 완수되면, 백성들은 모두 내가 ‘스스로 그러하다’고 말한다.”<sup>33)</sup>

“사람은 땅을 본받고, 땅은 사람을 본받고, 하늘은 도를 본받고, 도는 ‘스스로 그러함’을 본받는다.”<sup>34)</sup>

“말없이 ‘스스로 그러하다’.”<sup>35)</sup>

32) 진고응, 『老子今註今譯及評介』(대만상무인서관 2002), 2쪽.

33) 功成事遂, 百姓皆謂我自然. 왕필본 『노자』 17장.

34) 人法地, 地法天, 天法道, 道法自然. 왕필본 『노자』 25장.

“도를 존중하고 덕을 귀중히 함은 억지로 명령을 받아서 그러한 것이 아니라 언제나 ‘스스로 그러하다.’”<sup>36)</sup>

“만물의 ‘스스로 그러함’을 도울 뿐이지 감히 작위하지 않는다.”<sup>37)</sup>

그러나 이상에서 표현된 자연의 의미는 현대어에서 사용되는 ‘자연’이라는 개념과는 용법이 다르다. 『노자』의 자연은 서양의 ‘nature’라는 명사의 번역이 아니라 ‘스스로 이와 같음’이라는 뜻으로 고립된 실체를 의미하지 않는다. 김용옥은 자연을 ‘self so’, ‘naturally so’, ‘what is so of self’로 상황의 묘사라고 하였다.<sup>38)</sup> 진고응은 『노자』의 자연이 구체적으로 존재하는 어떤 것을 가리키는 것이 아니라 ‘스스로 이와 같다’는 어떤 상태를 형용한 말이라고 주장한다. 유소감은 이와 같은 자연에 대한 의미를 인정하면서도 자연은 ‘자’라는 부사가 ‘연’이란 형용사에 보태진 서술어라고 보고 있다.<sup>39)</sup>

자연은 노자철학의 중심 가치이다. 도라는 개념도 노자철학에서 매우 중요하지만, 그것의 역할은 자연의 역할을 이론적으로 개념화하여 설명한 것이라 볼 수 있다. 유소감은 중국철학에서 自然이 철학 개념으로 쓰인 것은 『노자』가 최초이며, 이것은 노자가 도를 존재의 근원으로 여긴 것과 같은 종류의 중요성을 띄고 있다고 주장하고 있다. 『노자』에 나타난 자연이란 단어의 기본적 의미는 “스스로 이와 같음”(自己如此)이다. 진고응은 ‘자연’을 부사로 보았는데, 주의해야 할 사실은 ‘자연’이 명사로 사용될 때 그 의미가 ‘自然而然’, 즉 ‘스스로 그러하여 그러함’이라는 것이다. 한편에서는 중국어에서 품사는 늘 가변적이어서 ‘자연’이 형용사인지 부사인지 또는 명사인지를 구분하는 것은 불필요하다는 논의도 있다. 현대에서는 자연을 명사로서 자연계 또는 대자연을 가리키지만, 고대의 한어에서는 ‘自然而然’을 의미한다.<sup>40)</sup>

35) 希言自然. 왕필본 『노자』 23장.

36) 道之尊, 德之貴, 夫莫之命而常自然. 왕필본 『노자』 51장.

37) 以補萬物之自然而不敢爲. 왕필본 『노자』 64장.

38) 김용옥, 『동양학 어떻게 할 것인가』(민음사 1985), 114쪽.

39) 유소감, 『노자 철학』(청계 2000), 김용섭 역, 121쪽.



사마천은 『사기』에서 “이(노자)는 무위함으로써 스스로 변화하고 청정함으로써 스스로 올바른 사람이었다”고 말하고 있다.<sup>41)</sup> 이 때 무위함으로써 스스로 변화한다는 것은 작위함이 없이 자연의 도에 따라 행함을 말하는 것이다. 이것이 이른바 『노자』의 무위자연설이다. 그런데 이 무위자연설은 그동안 『노자』의 사상을 소극적이거나 염세적 혹은 出世間적이라고 오해하는 근거가 되었고, 또한 ‘음모사술적’이라고 비난하는 단서가 되기도 하였다.<sup>42)</sup> 그러나 『노자』에 있어서 ‘무위’가 의미하는 바는 어떠한 강제력이나 특정한 작위를 배제하는 적극적인 행위를 말한다. 그래서 『노자』에서는 “도는 언제나 무위함으로써 하지 않음이 없다.”고 하는 것이다.

『노자』에서는 ‘자연’, ‘무위’의 개념을 통하여 신성의 의미를 가진 天의 개념을 부정한다. 그래서 노자는 “천지는 어질지 않아서 만물을 풀강아지로 삼고, 성인은 어질지 않아서 백성을 풀강아지로 삼는다”고 말한다. 즉 천도는 공평무사하다는 것이다. 그러므로 만물의 성장에 의도적으로 관여하지 않으며, 성인 역시 천도를 본받아 공평무사하게 백성을 대한다는 말이다. 이것은 대상을 사사롭게 대하지 않는다는 것을 의미한다.

『노자』에 나타난 自然은 “스스로 그러하다”는 것을 의미하지만, 그 내용은 도에 내재하는 필연적 힘이며 도작용의 자기 전개를 언급하고 있다. 이것은 도작용의 방식, 도작용 자체의 성격 그리고 도작용의 필연성이 “스스로 그와 같다”는 것을 의미한다.

『노자』에 따르면 도의 작용은 현상계에 나타난다. 현상의 세계에 도가 온전히 발현되고 있을 때는 자연이라고 부른다. 그런 경우에 도는 현상에 내재하며, 현상의 움직임은 도의 작용과 다른 것이 아니다. 도의 작용이 온전히 발현될 때, 현상의 세계는 그 누구에 힘입어서 그런 것이 아니라, 자기 자신에 의해서 그렇게 존재하는 것이다. 인간의 행위가 도의 작용과 일치할 때가 아니라, 인간의 행

40) 고대에 있어 자연계에 해당하는 단어는 ‘天’, ‘天地’, ‘萬物’이기에 고대 중국의 자연관은 이런 단어들을 중심으로 찾아져야 한다고 할 수 있다. 그러나 이런 단어들 속에도 自然의 개념이 내포되어 있고 따라서 이러한 여러 논의들은 자연이 대상화할 수 없다는 점을 시사한다고 할 수 있다.

41) 사마천, 『사기열전』(보경문화사 1997), 8쪽.

42) 진고웅, 위의 책, 10쪽.



위가 바로 도의 작용일 때 ‘자연’이라고 할 수 있다.

『노자』 51장에서 다음과 같이 설명하고 있다. “도의 작용은 만물을 생겨나게 하고, 덕은 길러 주며, 외물은 모습을 이루고, 세력을 이루어준다. 그러므로 만물은 도를 존중하고 덕을 귀하게 여기지 않을 수 없다. 도의 존귀함과 덕의 귀중함은 명령한 것이 아니라 항상 스스로 그러한 것이다.”<sup>43)</sup> 이러한 도가 만물을 낳고, 도의 덕이 만물을 기르고, 도 속에 있는 외물이 만물을 형성하고, 도의 기운이 만물을 완성한다. 도가 존귀하고 덕이 귀중한 것은 특별한 명령에 의한 것이 아니라, 항상 自然일 뿐이기 때문이다. ‘자연’은 도가 만물을 낳고, 도의 덕이 만물을 기르고, 도의 질량이 만물을 만들어내고, 도의 자연적이고 필연적인 힘이 만물을 완성하는 것과 연관이 있다. 『노자』는 도에 내재하는 필연적인 힘, 그러나 비작위적인 힘을 다음과 같이 강조하고 있다.

“그러므로 성인은 욕심내지 않기를 욕심내며, 얻기 어려운 재화를 귀하게 여기지 않는다. 배우지 않음을 배우고, 여러 사람이 지나치는 것을 회복하고, 만물의 스스로 그러함을 돕지만, 감히 작위하지 않는다.”<sup>44)</sup>

“이름 없는 통나무는 무릇 장차 하려고 하지 않으니, 고요하려고 하지 않아서 천하가 장차 스스로 자리 잡게 된다.”<sup>45)</sup>

“이름 없는 근원체로써 만물을 자리 잡게 되면, 만물은 하려고 하지 않을 것이다. 하려고 하지 않아서 평정되면, 천하는 스스로 안정될 것이다.”<sup>46)</sup>

43) 道生之，德畜之，物形之，勢成之，是以萬物莫不存道而貴德。道之尊德之貴，夫莫之命常自然。 왕필본 『노자』 51장.

44) 是以聖人欲不欲，不貴難得之貨。學不學，復衆人之所過，以輔萬物之自然，而不敢爲。 왕필본 『노자』 64장.

45) 왕필본 『노자』 28장.

46) 無名之樸，不亦將無欲，不欲以靜，天下將自定。 왕필본 『노자』 37장.

『노자』가 도의 작용을 언급하면서 주장하는 것은 작위를 부정하는 것이다. 이러한 작위의 부정은 자연의 우위를 주장하는 것이다. 물론 노자가 인위를 전적으로 부정하는 것은 아니다. 노자는 인간 사회의 결여의 원인을 작위에 있다고 생각하는 듯하지만, 그 위에 다시 작위의 원인으로 편협한 小知를 생각하고 있다. 그래서 “지혜가 나오자 큰 거짓이 있었다.”고 말하며, “백성을 다스리기 어려운 것은 그 지혜가 많기 때문이다”<sup>47)</sup>라고 말하였다. 노자는 ‘소지’를 부정했지만, 지혜 그 자체를 부정하지는 않았다.<sup>48)</sup> 그는 도를 체득하는데 매개가 되는 지혜 그 자체를 부정하지는 않았다. 왕필과 김형효의 해석은 『노자』의 자연이 인위와 대립하는 것이 아님을 보여주고 있다. 이런 점에서 『노자』의 자연주의는 모든 인위를 거부하는 은둔주의, 신비주의와는 구분되어야 한다.



47) 民之難治 以其智多. 왕필본 『노자』 65장.

48) 知不知, 上; 不知知, 病. 왕필본 『노자』 71장.

### Ⅲ. 『노자』의 자연에 대한 왕필의 해석

#### 1. 위진 현학과 왕필

왕필의 주석은 『노자』의 주석 가운데 훌륭한 작품의 하나로 알려져 있다. 왕필이 『노자』를 주석하면서 취하고 있는 방법은 위진 현학자들이 통용하고 있는 辯名析理의 방법이다. 辯名이란 하나의 명사마다 글자의 뜻을 부여하는 것을 말한다. 그리고 하나의 명사에는 그 명사가 대표하는 개념이 있는데, 이 개념을 분석하여 그 명사가 지니는 의미를 밝히는 것을 析理라고 한다. 왕필은 이러한 辯名析理의 방법으로 『노자』를 주해하면서 自然을 중심 주제로 삼고 있다.<sup>49)</sup>

중국 고대 철학에서 자연을 바라보는 태도는 크게 두 가지, 즉 유가적 태도와 도가적 태도로 나누어 볼 수 있다. 유가는 자연 현상에 객관적 관심을 기울이지 않고 인간 사회의 가치나 질서를 말하기 위한 비유로 등장하였을 뿐 그 자체로 이해되고 탐구 하지 않았다. 반면 도가는 자연에 대한 관심과 관찰에 있어서 비교적 객관성까지 갖추고 있었다. 그렇기에 유가는 항상 인문 정신을 기반으로 하여 문명을 옹호하는 태도로 일관하였으나, 도가는 때때로 문명으로서의 도피 혹은 문명에 대한 강력한 비판의 태도를 취하기도 하였던 것이다.

그런데 위진 시대에 들어서면서 자연의 문제는 인간의 문제와 직접적 관련을 가지며 철학적 담론 속에 등장한다. 위진 시대의 이 논쟁을 ‘명교자연논쟁’이라 부른다. 위진 철학자들은 자연에 관한 언설이 풍부한 『노자』, 『장자』, 『주역』을 주된 텍스트로 하여 이에 대한 다양한 관점과 주장을 피력하곤 했다. ‘명교자연논쟁’은 『노자』를 은둔주의로부터 탈출시켜보려는 ‘제도와 자연을 둘러싼 논쟁’이라 할 수 있다.

왕필은 ‘명교는 자연에 근본해야 한다’는 입장으로 자연을 우위에 두고 있다. 왕필이 『노자』를 주해하면서 自然이라는 두 자를 사용하고 있는 구절은 모두 27건에 달한다.

49) 진고웅, 『老子今註今譯及評介』(대만상무인서관 2002), 333쪽.

왕필은 『노자』 17장의 “조심하여 그 말을 중히 여기고 함부로 말하지 말아야 한다. 功을 이루고 일을 완수하여도 백성들은 알지 못하고 나는 스스로 그러하다고 한다”는 구절을 다음과 같이 풀이한다.

“自然은 그 端兆(실마리)를 찾아볼 수 없고 그 意趣를 目觀할 수 없다. 대상이 없다면 말하기가 용이하지만 말을 함에는 반드시 그것에 대응하는 것이 있다. 그러므로 말을 조심하여 함부로 말하지 말라고 하는 것이다. 無爲의 일에 처하여 말없는 가르침을 베풀 뿐 드러내어 나타내지 않기 때문에, 功을 이루고 일을 완수하여도 백성들은 그것이 그러한 까닭을 모른다.”<sup>50)</sup>

또한 왕필은 『노자』 23장의 “希言自然”에 대해서 다음과 같이 풀이한다. “들으려고 해도 들 수 없음을 <希>라고 한다. 35장에서 말하기를 “도를 언어로써 나타내면 淡泊하여 아무 맛도 없다. 보려고 해도 볼 수 없고 들으려고 해도 들 수도 없다고 하였는데 그런 즉 아무 맛도 없고 들 수도 없는 말이 곧 自然의 至言이다.” 이러한 왕필의 해석에 대하여 大濱皓는 “왕필은 17장과 23장의 自然을 풀이함에 있어서, 自然과 도를 同一한 것으로 보고 있다.”<sup>51)</sup>고 지적한다.

그런데 왕필은 자연을 풀이함에 있어서, 17장에서는 <不可得而見>, <不可得而觀>라고 하고 23장에서는 <無味不足聽>이라고 하여 매우 흡사한 표현을 하고 있는데, 이는 자연이 우리의 감각에 의해 포착될 수 있는 것이 아님을 말하는 것이다. 자연이 볼 수 있고 들 수 있는 감각 작용의 대상이 아니라는 것은 두 가지 의미를 지니고 있다. 그 하나는 존재가 아니라는 의미이며, 다른 하나는 우리의 감각 작용을 바탕으로 하는 이성적 사유에 의해서는 알려지지 않는 존재라는 의미이다. 이 같은 구분을 의식하면서 왕필의 주석에 주목해보면 다음과 같은 몇 가지 사실을 발견할 수 있다. 먼저 왕필이 자연을 감각에 의해 포착할 수 있는 대상이 아니라고 말하고 있지만, 존재가 아니라고 규정적으로 말하고 있지는 않다는 점을 들 수 있다. 즉 우리의 정신능력으로는 알려지지 않는 실제로써의 도와 같은 차원에서 자연을 이해하고 있지는 않은가하는 해석의 여지를 남겨두고

50) 自然其端兆不可得而見也 其意趣不可得而觀也 無物可以易其言 言必有應 故曰 悠兮其實言也 居無爲之事 行不言之教 不以形立物 故功成事遂 而百姓不知其所以然也 王필 『노자주』, 17장.

51) 대빈호, 『노자철학연구』(청계 1999), 임헌규 역, 183쪽.

있는 것이다.

또한 왕필은 『노자』 14장의 “들으려고 해도 들을 수 없음을 <希>라고 한다”는 구절과 35장의 “도를 언어로써 나타내면 淡泊하여 아무 맛도 없다. 보려고 해도 볼 수 없고 들으려고 해도 들을 수 없다”고 하는 구절을 끌어들이며 23장의 자연을 풀이하면서 자연을 도와 동일한 것으로 해석하고 있다는 인상을 준다. 위의 14장과 23장의 구절은 도는 감관 작용을 바탕으로 하는 우리의 정신능력에 의해 대상적으로 정립될 수 없는 존재라는 것을 나타내고 있는데, 17장과 23장의 자연에 대한 왕필의 주석은 『노자』에 있어서의 도에 대한 설명과 전적으로 일치하고 있다. 또한 왕필은 도를 “우리의 耳, 目, 體 등의 감관으로는 무엇인지 알 수 없는 것”이라고 하고 “上德之人은 그 端兆를 目觀할 수 없고 德趣를 볼 수도 없다”고 하는데, 여기에서 上德之人은 곧 도를 체득한 사람을 뜻한다. 즉 體道者에 대한 설명이 자연에 대한 서술과 일치하고 있다. 이상에서 볼 때 왕필은 자연과 도를 동일한 것으로 보고 있다는 점을 부인할 수 없을 것이다. 나아가서 그는 도를 무와 연결시키려한다는 점도 알 수 있다.

그런데 왕필이 『노자』 25장의 道法自然에 대해 주석함에 있어서는 도와 자연을 다른 차원의 것으로 본 것이 아닌가 하는 의문을 갖게 한다. 즉 왕필은 道法自然을 풀이하러 “法는 法則이다. [...] 도는 자연을 위배하지 않아서 그 性を 얻는다. 자연을 법칙으로 한다는 것은 모난 곳에서는 모난 것을 법칙으로 하고 둥근 곳에서는 둥근 것을 법칙으로 하여 자연에 위배되는 바가 없음을 말한다. 그러므로 자연이란 언어로 표현할 수 없는 궁극을 이르는 말이다. 智로써는 無知에 미칠 수 없으며, 刑魄(즉 땅)은 精象(즉 하늘)에 미치지 못하며, 정상은 無形에 미치지 못하고, 거동이 있는 것은 거동이 없는 것에 미치지 못한다. 그러므로 옮겨가면서 서로 본받는다. 도는 自然을 본받으니 天이 그러므로 바탕으로 삼고, 천은 도를 본받으니 地가 그래서 본받으며, 地는 천을 본받으니 人이 그래서 본받는다. 왕이 주인 노릇 할 수 있는 것은 그 주장하는 자가 하나이기 때문이다.”<sup>52)</sup>라고 한다. 여기에서 보면 미세한 형상이라도 있는 것은 형상 없는 것에서 效法하고 도는 自然에 따르는 것이라고 하였는데, 이는 결국 은연중에 自然이 道보다

52) 왕필 『노자주』, 25장. 法謂法則也...道不違自然 乃得其性 法自然者 在方而法方在圓而法圓 於自然無所違也 自然者 無稱之言窮極之辭也 用智不及無知而形魄不及精象 精象不及無形 有儀不及無儀 故轉相法也 道順自然 天故資焉 天法於道 地故則焉 地法於天 人故象焉 所以爲主 其之者也.

더 고차원적인 실재임을 드러내고 있다고 생각할 수 있다.

왕필은 “도는 자연을 위배하지 않는다”고 하였는데, 만약에 도 위에 다른 자연이 있다면 도는 그 자연을 위배할 수가 없다. 왕필의 注는 곳곳에서 自然之道를 말하고 있는데, 이 자연지도를 人道, 地道, 天道를 총괄하여 포함하는 개념으로 삼고 있다. 왕필은 『노자』를 해석하면서 『노자』의 도를 실제로는 이미 자연으로 대체하여 말하고 있으면서도 이를 의식하지 못하였던 것이다. 여기에서 왕필은 노자가 도를 최고의 개념으로 삼은데 비해 자연을 최고 개념으로 이해하는 것이며, 절대 기준이나 목적으로 삼았다는 것을 의미한다. 그러나 이때의 자연은 형이상학적인 개념이 아니라 도의 성격을 좀 더 구체적으로 설명해주는 서술적 의미를 아울러 지니고 있어서 오히려 형이상학적 개념으로 이해하기 쉬운 도의 개념을 잘 부연 설명해주고 있는 것이다.

이러한 왕필의 입장은 비판받기도 한다. 대번호는 7장, 23장, 25장에 대한 왕필주에 근거하여 “왕필은 『노자』의 여러 장들 속에 있어서 자연에 대한 부분들을 해석하면서 어느 곳에서는 자연과 도를 동일한 것으로 보기도 하고, 또 어느 부분에서는 자연에 대해 도보다도 높은 실제성을 인정함으로써, 자연에 대한 해석에 모순을 보이고 있다”<sup>53)</sup>고 지적하고 있다.

이렇게 도와 자연 개념에 대한 왕필의 애매한 입장은 25장의 주석에서 “도는 자연을 위배하지 않아서 그 性を 얻는다”고 하고, “만물은 자연을 性으로 한다”고 한 것에서 잘 드러나 있는데, 여기에서 왕필은 자연을 존재하는 모든 사물의 본성이나 속성으로 파악하고 있는 것처럼 보이기도 한다. 더군다나 그는 자연을 배우지 않아도 能한 것이라 하여 본래부터 주어진 것으로 보고 있다.

그렇다면 왕필이 말하는 『노자』에서의 자연의 궁극적인 의미는 과연 무엇인가? 왕필의 『노자』 해석방식은 흔히 송본식말의 방법으로 알려져 있는데, 왕필은 『老子指略』에서 이 방법을 『노자』를 주석하는 자신의 기본 강령으로 밝히고 있다.

## 2. 崇本息末

53) 대번호, 『노자철학 연구』(청계 2002), 임현규 역, 184쪽.

왕필은 세 가지 저술을 세상에 남겼는데, 그것은 『老子注』, 『易注』, 『論語釋疑』이다. 이들 저술을 통해서 우리는 왕필이 유가와 도가의 학문을 위주로 자신의 철학체계를 구축했음을 알 수 있다. 왕필은 『老子指略』에서 다음과 같이 말한다.

“그러므로 『노자』의 글을 논변으로 따져 보려는 자는 『노자』의 종지(旨)를 잃고, 이름(개념)으로 따지려는 자는 본의를 어기게 된다. 그러므로 그 근본적 핵심 의미는 태초의 始原을 논해서 스스로 그러한 본성을 밝히고, 幽明의 극치를 연역하여 미혹과 欺罔을 바로잡는 것이다. 자연스런 순리대로 해서 인위적으로 하지 않고, 덜어낼 뿐 베풀지 않으며, 근본을 높임으로써 말단을 살리고, 어미를 지킴으로써 자식을 보존하며, 저 교묘한 꾀를 낮추고 일이 드러나기 전에 미리 하며, 다른 사람을 책망하지 않고 반드시 자기로부터 구하는 것, 이것이 그 전체의 요지이다. 法家は 가지런히 같게 함을 숭상하여 형벌로써 단속하고, 名家는 참을 판단하는 것을 숭상하여 언어로써 바로잡고, 儒家는 온전한 사랑을 숭상하여 명예로써 부추기고, 墨家は 검약함을 숭상하여 矯正으로 세우고, 雜家は 여러 장점을 숭상하여 모두 합하여 행하려 한다. 형벌로 物을 단속하면 반드시 교묘한 거짓이 생기고, 이름으로써 징해두려 하면 용서하는 것이 없어지고, 명예로써 부추기면 숭상 받으려고 서로 다투고, 바로 잡음으로써 세우려 하면 어그러짐이 일어나고, 이것저것 섞어서 행하면 혼란이 일어난다. 이것은 모두 그 자식을 쓰고 그 어미를 버린 것으로 物이 실어주는 근본을 잃은 것이니 족히 지킬 만하지 못하다.

그러나 이르는 곳이 같아도 길은 다르고, 결과는 합치해도 취향이 달라서, 배우는 자가 그 이르는 결과에 현혹되고 그 취향에 미혹된다. 즉 획일화시키는 것을 가리켜 法이라 하고, 참을 판단하는 것을 보고 그것을 名이라 하고, 순수한 사랑을 살피서 그것을 儒라 하고, 검약함을 비취보고 그것을 墨이라 하고, 엽매이지 않음을 보고 그것을 雜이라 하니, 제각기 비취 본 데에 따라 이름을 바로잡고 각자 좋아하는 것을 좇아서 뜻을 정한다. 그러므로 어지럽고 잡다한 논의가 있게 되고 갖가지 취향에 따른 논쟁이 여기에 말미암는다. [...] 『노자』의 글을 거의 한 마디로 요약한다면, 아! 근본을 높이고 말단을 살리는 것일 뿐일진저. 그 말미암는 바를 관찰하고, 그 돌아가는 바를 살피니 말은 宗旨에서 멀지 않고, 일은 宗主를 잃지 않는다. 글이 五千言이나 하나로 관통하고, 뜻

은 다양하지만 전체적으로 類를 같이한다.”<sup>54)</sup>(왕필 『노자지략』)

위의 인용문에서는 노자의 사상이各家보다 높고 또 다양한 제자백가들의 학문에서 장점을 취했다고 보고 있다. 그러나 왕필은 『老子注』에서 『노자』~본래의 의미와는 다른 방식으로 사유 방식을 전개하고 있다. 여기에서 왕필은 자신의 학문 방법으로써 ‘崇本息末’을 제시했는데, 이것은 그의 철학과 사유체계에 두루 적용되는 방법론이다. 이는 일종의 本末論이라 할 수 있는데, 말 그대로 근본과 말단의 문제를 다루는 것이다. 왕필은 본말을 뿌리와 가지, 어미와 자식 등의 의미로 사용한다. 이런 점에서 왕필에게 崇本息末은 ‘근본을 지켜서 말단을 온전히 한다’는 뜻이다. 이것은 다른 말로 하자면 ‘뿌리를 지켜서 가지를 온전히 한다’는 말이다. 그러나 崇本息末은 ‘근본을 높이고 말단을 그치게 한다’는 뜻으로 번역되는 경우가 많다. 그렇기 때문에 崇자와 息자를 표면적으로 드러난 의미만으로 해석하는 것은 곤란하다.

息자는 본래 부정적이고 소극적인 의미로 많이 쓰이는 글자이다. 그러나 여기에서 주목할 것은 息末에서 息자는 두 종류의 상반된 뜻을 가지고 있다는 점이다. 한 종류는 止(그치다), 休(휴식하다) 등의 소극적이고 부정적인 것이며, 다른 종류는 生長(자라나다), 勞(힘쓰다), 塞(채우다) 등의 뜻으로 적극적이고 긍정적인 것이다. 왕필은 이러한 두 가지 종류의 의미 중 崇本息末에서의 息자를 『노자주』나 『노자지략』에서 生, 長, 勞, 塞 등의 의미로 사용하고 있다. 또 왕필은 崇本息末이라는 말 대신 崇本舉末(노자주 38장), 守母存子(노자주 38장), 得本知末(노자주 52장), 固根營末(노자주 54장), 圖根營末(노자주 59장), 全有必反(노자주 40장) 등 다양한 표현들을 곳곳에서 사용하고 있는데, 여기에서 息자와 같은 위치에서 사용되고 있는 글자들을 살펴보면 舉(들다), 尊(존송하다), 知(알다), 營(영위하다), 全(온전히 하다) 등으로 모두 긍정적이고 적극적인 의미를 지니고 있다.<sup>55)</sup>

왕필이 말하는 崇本息末의 다른 표현들에서 崇자의 위치에 있는 글자들을 살펴보면 守(지킨다), 得(얻다), 固(방비하다), 圖(피하다), 反(돌아가다) 등의 글자들로 모두 ‘지킨다’는 뜻을 내포하고 있는 글자들이다. 또한 왕필은 『노자』~10장

54) 임채우, 『왕필의 노자』(예문서원 2001), 273쪽에서 재인용.

55) 임려진, 『왕필의 철학』(청계 2001), 김백희 역, 97쪽.



‘生之畜之’에 대해 “不塞其原也，不禁其性也”라고 해석하는데, 여기에서 낳아지고 길러지는 모든 것은 이미 그 근원이 있고 본성이 있는 것이며 그러한 근원이나 본성은 막히거나 금지되어서는 안 된다고 말하고 있다. 崇本에서 崇자는 ‘막지 않는다’, ‘금지하지 않는다’는 뜻으로 곧 ‘지킨다’는 의미인 것이다.

息자가 그 겉으로 드러난 ‘그치게 한다’는 형식적인 의미와는 다르게 ‘온전히 하다’는 의미로 사용되고 있듯이 ‘崇’자도 마찬가지로 드러난 의미와는 다르게 ‘높이다’는 의미가 아니라 ‘지키다’라는 의미로 사용되고 있다. 드러난 세계에만 생각이 묶여 드러난 의미와는 다르게 ‘높이다’라는 의미가 아니라 ‘지키다’라는 의미로 사용되고 있는데, 이것은 기존의 생각에 대한 전환을 의미한다. 왕필은 드러난 세계에만 생각이 묶여 드러난 세계 배후의 보이지 않는 세계의 중요성을 무시하고, 禮를 강조하여 사람의 자연스러운 본성을 막아야 한다고 보았던 漢代의 생각에 반대하여, 보이지 않는 근본적인 것을 지켜서 저절로 모든 것이 잘 이루어지도록 해야 한다고 주장하는 것이다. 이러한 사유의 전환은 왕필이 내건 崇本息末의 주장이 근본을 높이고 말단을 그치게 하는 反有爲의 철학이 아니라, 자연을 강조하면서도 인위를 거부하지 않고 자연적 有爲의 철학임을 보여주는 것이다.<sup>56)</sup>



### 3. 名敎와 自然

왕필의 崇本息末이 궁극적으로 의도하는 것은 자연 세계에서의 無와 有의 관계를 밝히는 것이다. 그는 있는 것은 그 자체로 만들어지고 완성되는 것이 아니라 없는 것에 근거하여 만들어지고 완성된다고 생각한다. 왕필은 무를 특별히 중요하게 여겨서 무를 중심으로 그의 철학을 전개한다. 왕필은 무를 유의 근본으로서의 무(以無爲本)와 유의 쓰임으로서의 무(以無爲用)로 나누어서 이해한다. 무는 기본적으로 유의 존재근거이면서 동시에 유를 완성시켜주는 것이다. 먼저 유의

56) 임채우는 왕필이 자연을 높였다는 것은 자연의 무위를 崇으로 놓고 유위를 末로 놓고 유가의 仁을 무와 연결시키려 했다고 보아 “노자의 원리를 원용하여 유가를 비판한 것이면서도, 노자적 방법으로 유가의 이상을 실현한 것”으로 이해한다. 왕필, 『왕필의 노자』(예문서원 2001), 임채우역, 321쪽.

근본으로서의 무라는 것은 무가 유 의 존재 근거가 된다는 것을 말한다. 왕필은 『노자』 40장의 “세상의 온갖 사물은 유에서 생겨나지만 그 유는 무에서 생겨난다”는 말을 다음과 같이 풀고 있다.

“천하의 온갖 사물은 모두 유로써 생겨난다. 유가 처음 시작되는 것은 무로써 근본을 삼는다. 유를 온전하게 하고자 하면, 반드시 무로 돌아가야 한다.”<sup>57)</sup>

『노자주』 41장에서는 “무릇 유는 모두 무에서 시작한다. 그러므로 아직 형체가 드러나지 않은 무명의 때가 만물의 시작이다. 형체를 지니는 유명의 때는 그것을 자라게 하고 길러주며 형체를 드러나게 하고 완성시켜 주니 그 어미가 된다.”고 말하고 있다. 이는 왕필이 무는 유를 만들어내는 어떤 것으로 파악하지 않고 유가 존재할 수 있게 해주는 근거로써 파악하고 있음을 알려준다. 그래서 왕필은 무에 대해 개별 사물들보다 앞서 있으면서 그 근거가 되는 것이니 뒤섞여 이루어져 있어 알 수가 없고,<sup>58)</sup> 따라서 이름도 가지지 않으며 여기에 대해서 무엇이냐고 물어볼 수도 없는 것이라고 주장한다.

이러한 무와 유의 관계에 대한 논의는 인간 사회 속에서의 자연과 名敎의 관계에 대한 논의를 포함하는 것이다. 왕필은 무와 유의 관계를 통해 이해한 세계의 실상을 인간 사회에도 그대로 적용한다. 여기에서 왕필은 자연 세계든 인간 사회든 崇本息末이라는 하나의 원리에 의해 돌아가야 한다고 믿었다. 자연 세계에서 有가 無에 근거하여 존재하게 되고 완성되듯이 군주의 다스림에 의한 名敎의 실현도 無名 의 자연에 근본을 둬으로써 이룰 수 있는 것이다. 이런 점에서 왕필의 無와 有의 관계에 대한 논의를 한마디로 하면 ‘崇無以息有’라고 말할 수 있고, 인간 사회에서의 自然과 名敎 논의를 한 마디로 하면, ‘崇自然以息名敎’라고 말할 수 있다.

명교는 유가적 禮敎 체제를 일컫는 말이다. 이러한 명교는 특히 왕필이 말하는 理義와 禮敬 그리고 五敎 등을 통칭하여 가리킨다. 명교라는 말을 글자 그대로 해석하면 ‘명분을 바로 잡는 가르침’이라고 말할 수 있다. 이렇게 명분을 중시하는 것은 유가이다. 특히 한대의 경학은 천자를 중심으로 하는 正名과 三綱五常의

57) 왕필 『노자주』 40장. 天下之物, 皆以有爲生. 有之所始, 以無爲本, 將欲全有, 必反於無也.

58) 왕필 『노자주』 25장. 混然不可得而知, 而 萬物由之以成, 故曰混成也. 不知其誰之子, 故先天地生.

명교 질서를 국가의 기본 이념으로 삼았다. 명분을 바로잡는 가르침은 유가적인 용어로는 三綱五常이라고 할 수 있다. 동중서는 하늘이 삼강오상을 보증한다고 보고 천인감응을 기초로 삼강오상의 이론 체계를 세워 한 제국의 통치를 기획했다. 하지만 동한 말 명교의 사회적 역할은 상실되고 황제의 권력은 공허해지고 名號만이 남게 되었다. 이런 상황에서 하안이나 왕필과 같은 신진 학자들은 구제도나 구사상의 테두리 내에서 변화를 도모하지 않고, 한대의 경학적 예교 질서와는 전혀 다른 새로운 사상과 새로운 질서를 정립하려고 하였다. 그러나 왕필은 명교 그 자체로는 유가적 질서를 회복할 수 없다고 보았는데, 그리하여 왕필이 택한 길은 명교의 어미가 되는 自然을 지킴으로써 명교가 스스로 그러하게 드러나게 하자는 것이었다.

왕필은 자연과 명교의 관계를 승본식말의 틀에서 이해한다. 왕필은 자연을 지키면 명교는 자연히 드러나게 된다고 보았다. 근본이란 무형무명의 것을 가리키고, 말단이란 유형유명의 것을 가리킨다. 또한 근본은 도를 가리키며, 말단은 형체를 지니는 것을 가리킨다. 그리고 근본은 형체를 넘어서는 것을 말하며, 말단은 형체를 지니는 것을 가리킨다. 명교는 유가적 가치이지만 왕필은 이것이 자연을 지켜 무위했을 때 드러나는 것이라고 하여 도가적 사유와 연결시키고 있는 것이다. 인간 사회에서 다스림에 대한 그의 주장을 한 마디로 표현한다면 ‘崇自然以息名教’라 할 수 있다. 이렇듯 自然은 『노자』에서 ‘스스로 그러함’의 뜻을 가지면서 최상위의 관념으로 이해된다.

“스스로 그러함은 일컬음이 없는 말이며 궁극적인 말이다.”<sup>59)</sup>

“신은 스스로 그러함을 해치지 못한다. 사물이 스스로 그러함을 지키고 있으면 귀신도 어찌해 볼 바가 없다.”<sup>60)</sup>

‘스스로 그러하다’는 것은 모든 사물이 공연히 존재하는 것은 없고, 반드시 저마다의 법칙을 가지고 있다는 것을 말해준다. 제비와 참새, 비둘기와 같은 새들도 다 짝이 있고, 추운 지방 사람들은 반드시 솜옷과 가죽 옷을 지어 입을 줄 안

59) 왕필 『노자주』 25장. 自然者，無稱之言，窮極之辭也.

60) 왕필 『노자주』 60장. 神不害自然也，物守自然，則神無所加.

다.<sup>61)</sup> 제비에게 억지로 짝을 찾아 주거나 추운 지방 사람들에게 가죽 옷을 지어 입으라고 명령할 필요는 없다. 만물은 스스로 다스릴 뿐이며 세계는 그 자체로 완벽한 균형을 이루고 있는 것이다.

왕필은 자연에 대한 노자의 생각을 그대로 따르면서도 “스스로 그러함은 그 조짐을 볼 수가 없고, 그 의향을 알아챌 수도 없다”<sup>62)</sup>고 하여 無의 상태가 곧 自然의 상태라고 보았다. 왕필은 만물이 각기 본성을 갖고 있다고 보는데, 모든 것은 自然을 본성으로 삼아야 한다고 말한다. 이제까지 내용 없는 형식이었던 자연은 왕필에 이르러 각각의 사물 속에서 드러나는 본성의 개념이라는 형식으로 바뀌게 되는 것이다. 여기에서 인간의 본성도 자신의 본성을 실현시키기 위해서 자연을 본성으로 삼아야 한다.

25장에서 사람은 땅을, 땅은 하늘을, 하늘은 도를, 도는 자연을 본받는다함은 곧 사람이 자연을 본받는다 뜻이다. 보이지 않는 무가 유 의 근거였듯이 보이지 않고 거기에 대해서 말할 수도 없는 자연이 삶의 근거가 되어야 한다. 그리하여 자연 세계에서 무가 쓰여 유가 완성되고 이롭게 되듯이 인간이 자연성에 근거하여 무위할 때 비로소 인간 사회 속에서 명교가 잘 실행될 수 있는 것이다. 이런 점에서 보자면 자연 혹은 자연성은 명교의 가능성의 근거인 것이다.

왕필을 도가 사상가로 인식하는 사람들이 있지만 그의 의도는 유가적 질서구현을 향해 있었다는 점에 주목해야 한다. 그는 『노자』와 『장자』를 즐겨 읽었지만 『논어』에도 주석을 달았다. 또한 그는 정치를 외면하지 않고 젊은 나이에 정치에 뛰어든 사람이었다. 이런 점에서 보면 그는 유가에 속한다고 말할 수 있을 것이다. 하지만 왕필은 『노자지략』에서 유가가 완전한 사랑을 숭상하여 명예욕을 부추긴다고 유가를 비판하고 있다.<sup>63)</sup> 왕필은 자신이 유가라고는 생각하지 않은 것이다. 이런 점에서 보자면 왕필은 우리가 일반적으로 알고 있는 의미에서의 유가는 아니라고 할 수 있다. 왕필이 말하는 명교는 기존 유가들에게서처럼 인위적으로 실행되어야 할 것이 아니라 오히려 자연으로 돌아감으로써, 다시 말해 스스로 그러함을 지킴으로써 無爲之治를 통해 드러나게 되는 가치이자 제도이기 때문이다. 왕필은 비록 유가적 가치를 옹호하지만 그 운용에 있어서는 도가적 사유를

61) 왕필 『노자주』~20장. 夫燕雀有匹, 鳩鵠有仇, 寒鄉之民, 必知旃裘.

62) 왕필 『노자주』~17장. 自然, 其端兆不可得而見也, 其意趣不可得而觀也.

63) 왕필, 『노자지략』(예문서원), 임채우 역, 275쪽.

받아들임으로써 기존의 유가나 도가와는 다른 제 3의 길을 선택했다고 할 수 있다.

#### 4. 왕필의 自然

왕필은 유가 무에 근거해서 존재하듯이 명교도 자연에 근거해서 존재해야 한다고 본다. 그에 따르면 최초 명교는 자연으로부터 성인이 만들어 냈고, 이를 실시하는 것은 군주이다. 하지만 군주는 명교를 실행함에 있어 무위으로써 하여야 한다. 왕필은 무위정치가 이루어질 때 인간 사회는 항구적인 안정과 三綱五常의 질서를 얻게 된다고 보았다.

왕필은 자연 세계에서 무와 유의 관계에 대해 “천하의 온갖 사물은 모두 유로써 생겨난다. 유가 처음 시작되는 것은 무로써 근본을 삼는다.”<sup>64)</sup>고 했다. 이러한 생각은 인간 사회에서 자연과 명교의 관계에 그대로 적용된다. 무인 자연이 유인 인간 사회의 가치규범인 명교를 만들어낼 수는 없다. 이런 이유에서 왕필은 모든 사물이 유로써 생겨나듯이 명교는 처음에 有인 성인이 제작한 것이라고 한다. 그리고 성인에 의해 제작된 명교는 유가 무의 쓰임에 의하여 완성되듯이 자연에 따른 무위지치에 의하여 명교로써의 가치를 가지고서 인간 사회에서 드러나게 된다.

『노자』에서 처음 제시된 자연은 도가 철학에서 최상위에 있는 관념이다. 『노자』 25장에는 “사람은 땅을 본받고, 하늘은 도를 본받고, 도는 스스로 그러함을 본받는다.”라고 하여, 자연 관념이 하늘과 땅을 넘어 도보다도 더욱 상위의 관념으로 자리하고 있다. 그런데 위진 시대에 이르러 자연 관념은 여러 가지 관념과 관계를 맺으며 나타난다. 자연 관념은 이제 스스로 그러한 어떤 상태나 원리로서의 포괄적인 관념으로만 존재하는 것이 아니라 각각의 사물 속에서 드러나는 본성의 개념으로 바뀌게 된다. 天地에는 천지의 본성으로서의 自然이 있고, 사람에게에는 사람의 본성으로서의 자연이 있으며, 각각의 사물에는 사물의 본성으로서의

64) 왕필 『노자주』 40장. 天下之物, 皆以有爲生. 有之所始, 以無爲本.

자연이 있다. 또한 이 관념은 여러 가지 다양한 관념과 결합하여 구체적 개념으로 나타나기도 한다. 왕필에게 자연이란 곧 도이며, 도는 무를 가리킨다. 이는 무나 도와 자연이 서로 소통되는 관념임을 말해준다.

위진 시대에 이르면 자연이란 말이 단순히 포괄적 함의로서의 형용적인 말로만 쓰이지는 않는다. 왕필은 천지만물의 스스로 그러한 본성을 자연이라 말하기도 하고, 개개 사물의 본성을 가리켜 자연이라 하기도 한다. 왕필의 자연은 무에 입각한 것으로 인위적인 것은 자연이라 말하지 않는다.

왕필의 자연개념 이해는 사물을 귀천이나 이름에 제약된 존재로 보지 않고 자연 그대로 보고자 하는데 근거하고 있다. 그런데 왕필이 자연을 말하면서 주목하는 ‘자연’이란 다른 아닌 사물의 ‘쓰임새’이다. 왕필은 인간을 말하면서 저마다의 쓰임새를 말한다. 『노자』~20장의 衆人皆有以 구절에 대해 왕필은 이렇게 주를 달고 있다.

“이는 쓰임새를 말한다. 모든 사람들은 저마다 자기가 베풀어져 쓰일 곳이 있기를 바란다.”<sup>65)</sup>



왕필은 만물은 물론이거니와 모든 사람들에 대해서도 쓰임새의 관점에서 바라본다. 그래서 그는 가장 이상적인 상태에서는 “만물이 각각 저마다의 쓰임새에 맞게 된다.”<sup>66)</sup>고 말한다. 자연은 사물 안에 본성으로 들어와 있다. 자연 상태에서는 인위적 판별 기준에 의해 나누어지지 않았기 때문에 모든 사물은 자신의 본성을 그대로 드러낸다. 즉 만물이 공평해지는 것이다. 그러나 이러한 만물의 ‘齊一性’은 결코 ‘획일성’과는 다르다. 획일성이 각각 차별적인 다른 성질들을 없애고 한 가지 성질로 몰아넣는 것이라면, 齊一은 각각의 고유한 성질들을 인정하면서 공평하고 가지런하게 자리매김 되는 것이다. 제일의 세계에서는 귀천도, 크고 작음도, 있고 없음도, 그렇고 그렇지 않음도 하나로 볼 수 있는 것이다. 여기에서 우리는 왕필의 입장을 알 수가 있는데, 그는 ‘만물의 제일성’에 입각하여 사회적 불평등을 기본적 제약으로 받아들이지 않는다. 그는 ‘자연중심주의’에 입각하여 각 개체의 타고난 능력이나 자질을 중시한다. 다만 각 개별 사물이나 인간

65) 왕필 『노자주』~20장. 以, 用也. 皆欲有所施用也.

66) 왕필 『노자주』~5장. 萬物各適其所用.

개개인의 차이는 그런 인위적 기준에 의해 나누어지는 것이 아니라 각자 갖고 있는 타고난 소질이나 재능 즉 쓰임새에서 차이가 있을 뿐이다. “각각의 쓰임새에 따르면 뛰어난을 잃지 않게 된다”<sup>67)</sup>

“대저 지혜로운 자는 능력 있는 신하가 될 수 있고, 용기 있는 자는 무사가 될 수 있고, 계략에 능한 자는 일을 벌일 수 있고, 힘이 센 자는 힘쓰는 일을 맡을 수 있다.”<sup>68)</sup>

위의 인용에서 우리는 “제도는 자연에 근본해야 한다”는 왕필의 주장이 무엇을 의미하는지 읽을 수 있다. 그가 말하는 제도란 각각의 개인이 타고난 능력과 자질에 따라 적재적소에 알맞게 쓰이는 제도이다. 이것은 ‘쓰임새에 맞춘다’는 의미나 제대로 잘 적용한다는 의미에서 ‘適用說’이라 부를 수 있다. 따라서 왕필은 자연을 ‘제일’의 논리로 이해하면서 자연에 ‘제일성’이라는 성격을 부여하여 자연으로부터 모든 사회적 제도의 근거를 마련하고자 한다. 이처럼 齊一한 자연적 세계에서 모든 사물은 저마다의 본성을 드러낸다. 왕필은 이러한 자연의 본성을 쓰임새의 관점에서 사회적으로 실현하는 방법을 모색하고자 한 것이다.

왕필은 자연성을 사회 속에서 실현하고자 한다. 국가 통치의 원리를 자연의 원리 속에서 구한 것이다. 자연성의 온전한 실현이야말로 그가 바라는 올바른 제도의 모습이라고 할 수 있다. 자연적 원리에 기초한 사회에서는 각각의 사람들이 저마다 있어야 할 것 속에 있게 되고, 국가는 사람의 자연스러운 본성을 실현시켜주는 이로운 기물이 된다.

자연중심주의의 입장에 있는 왕필은 현실의 제도를 그대로 인정하지 않는다. 그에 따르면, 인간 사회의 제도는 인위의 산물이다. 그런데 인간의 인위는 자연스러운 본성을 왜곡하고 억압할 수 있다. 이와 달리 ‘스스로 그러한 자연의 세계’는 서로가 서로를 다스리며 질서와 조화를 이룬다. 왕필은 이러한 자연성을 사회 속에서 실현하는 제도를 만들어야 한다고 주장하였다. 각각의 사물은 고유한 쓰임새를 갖고 있다. 자연성의 실현이란 각 개별 사물 혹은 인간의 고유한 바탕을

67) 왕필 『노자주』 79장. 各因其用，則善不失也.

68) 왕필 『노자주』 32장. 夫智者，可以能臣也；勇者，可以武使也；巧者，可以事役也，力者，可以重任也.

적극적으로 실현하는 것을 말한다. 도는 이러한 실현을 가능케 하는 것으로 만들어져야 한다. 왕필은 이러한 주장을 적용설을 통해 제시한다. 이것은 왕필이 자신의 올바른 제도적 이상을 사회 속에서 실현하려는 구체적인 방법론까지 제시하고 있다는 것을 의미한다. 그것이 바로 ‘송본식말론’으로, 왕필은 이것이 『노자』의 핵심적 내용이라고 주장한다. 인간의 인위적 산물은 인간의 본성을 왜곡하는 것도 있고, 또 인간의 가치를 실현케 하는 것도 있다. 왕필은 이러한 인위적 가치들을 자연에 근거하게 함으로써 궁극적으로는 자연과의 일치를 유도한다. 그리하여 결국에는 유가적 가치가 ‘스스로 그러한’ 것이라고 긍정하기에 이른다. 바로 이런 상태에서 왕필의 철학은 극적으로 전환된다. 인위적 산물로 보았던 유가의 仁義는 이제 자연과 일치된다. 아니 오히려 거꾸로 유가의 인의는 스스로 그러한 자연과 동화되어 하나가 될 수 있게 된 것이다.





## IV. 『노자』의 자연에 대한 김형효의 해석

### 1. 『노자』와 해체주의

왕필의 『노자주』는 ‘먼저 근본을 높이고 말단을 살린다’는 崇本息末의 방법적 틀을 마련하고, 이것을 일관성 있게 『노자』 해석의 방법에 적용하여 貴無論을 펼치고 있다. 그러나 김형효는 프랑스의 해체주의자인 데리다의 텍스트 이론을 적용하여 『노자』를 새롭게 해석하고 있다.<sup>69)</sup> 여기에서 텍스트란 단순히 책 또는 교재를 의미하는 것이 아니라 이 우주의 모든 것이 서로 다른 두 가지 종류가 만나고 떨어지면서 엮어지는 것을 의미한다. 다양한 기호로 이루어진 텍스트는 직물과 같은 것인데, 직공이 날실과 씨실을 가로와 세로로 교차시키며 천을 짜나가듯이, 이 우주도 그렇게 엮어진다고 보는 것이 텍스트 이론이다.<sup>70)</sup> 왕필의 해석이 책의 이론에 입각했다면<sup>71)</sup> 김형효의 해석은 텍스트 이론에 입각해 있다. 김형효의 해석에 따르면 『노자』의 도는 하나의 근원으로 회귀되는 형이상학적 실체가 아니라 의미와 의미들이 서로 교차해 만들어내는 얽힘인 것이다.

69) 앤거슨 그레이엄 또한 『노자』와 데리다 철학의 유사성에 대해 지적했다. 둘 다 陽적이고 능동적인 것보다는 수동적이고 陰적인 것을 선호한다고 보았다. 그러나 데리다는 능동적이고 陽적 현실의 발견에 대한 희망을 상실한 철학이 그러한 것의 흔적으로만 만족해야 하는데, 이 흔적이라는 것도 살펴보면 단지 끊임없는 흔적의 이어짐으로 밝혀진다는 것이다. 그러나 『노자』에서는 이러한 점이 보이지 않는다는 것을 큰 차이점으로 보고 있다. 앤거슨 그레이엄, 『도의 논쟁자들』(새물결 2001), 나성 역, 407쪽.

70) 김형효, 『데리다의 해체철학』(민음사 2001), 8-29쪽 참고.

71) 책은 의미가 일정한 체계적 줄거리를 중심으로 지닌 의미들의 전체성이라 할 수 있다. 그러므로 책은 저자가 마치 자기의 생각이 자기 것인 것처럼 관리하고 법적 소유권을 주장하는 폐쇄성을 지닌다. 책의 의미는 전체적으로 폐쇄적 영역 확보, 저자의 자의식, 신적 창조, 영혼의 대화, 영혼의 모방과 초상, 아버지와 스승의 가르침 등의 개념과 관련을 맺고 있다. 데리다는 책의 의미 규정을 다음과 같이 네 가지로 분류하였다. 첫째 책은 영혼의 대화이거나 영혼의 변증법이어서야 한다. 둘째 책은 진리를 담고 있는 것이기에 참과 거짓을 결정할 수 있어야 한다. 셋째 책에는 저자가 있다. 따라서 책의 진위를 결정하는 가치는 책 안에 있기보다 저자의 자기 영혼과의 대화, 자기 진술의 가치에 의하여 결정될 뿐이다. 책은 저자의 영혼 깊은 곳에서 스스로 말하는 진술의 외형적 표지일 뿐이다. 넷째 그러므로 책은 영혼의 영상이거나 초상이다. 책은 영혼을 모방한다. 김형효, 『데리다의 해체철학』(민음사 2001), 19쪽.

데리다는 그의 저서 『그라마톨로지』에서 소쉬르의 언어학에서 제시된 자의성과 차이의 개념을 差延(différance)이라는 용어 안에 담았다. 또 그는 소쉬르적인 구조개념을 해체론적으로 비판하여 텍스트라는 새로운 구조개념에 이르렀다. 소쉬르에 따르면 기호를 구성하는 記表(le signifiant)와 記意(le signifié) 사이의 관계는 자의적인데, 그 관계는 관습을 비롯한 공동체의 역사, 문화적 환경에 의하여 결정되는 것이지 양자의 유사 관계나 어떤 내적인 일치 관계에 의하여 결정되는 것이 아니다. 기호의 발생 과정에서 기표와 기의의 결합이 우연하고 임의적인 성격을 띠고 있다고 해도 한번 성립된 양자의 관계는 변하기 어렵다고 보았다.<sup>72)</sup>

그러나 데리다의 차이의 개념에 따르면, 기의가 발생하는 것은 기표 사이의 차이 짓기나 대조 효과가 있어야 하는데, 이것은 바로 기표와 기의 사이에 관계가 일정한 간격을 갖고 있다는 것을 말해준다.<sup>73)</sup> 즉 기호 이전에 기의가 자체로 존재하거나 위계적 질서를 이루고 있는데 이것을 대신하기 위해서 비로소 기표가 만들어지는 것이 아니다. 기호의 기능과 의미화는 기표 전체 사이의 관계, 그 차이의 관계 그물망 안에서 차지하는 위치에 의해서 결정된다. 기의들 사이의 구분과 상호 위상은 기표 차원의 차이 관계에 의해서 결정되기 때문이다.

소쉬르는 생성된 기호에 대하여 기표와 기의 사이의 관계는 어떤 위계질서가 없고 동등한 자격에서 기호를 구성한다고 보는데, 그 관계는 동전의 양면 혹은 수레의 두 바퀴처럼 서로 나눌 수 없는 일체를 이루는 것이다.

소쉬르는 언어의 선형화된 구조가 이미 생성된 기호 체계에 자격을 부여한다고 보는데, 랑그가 바로 그것이다. 랑그는 비록 발생과정은 임의적이거나 이미 구조화된 체계는 항구적 지속성을 띠면서 기호 교환의 질서를 선형적으로 조건 짓는다. 그러나 이러한 언어의 선형화된 구조, 안정되고 닫혀진 이 기호학적 구조는 데리다의 해체론을 거치면서 변형되는데, 그것은 중심이 없고 불안정하며 열려 있는 형태로 탈바꿈된다.

데리다의 해체론적 입장에서 보자면 구조는 끊임없는 생성 속에서 존재한다. 기표와 기의는 서로 미끄러지고 기표 차원의 은유와 환유는 기의가 통제할 수 없는 기호의 교환을 생산한다. 이러한 일탈적 교환은 구조적 질서를 불안정한 상

72) 데리다, 『그라마톨로지』(민음사, 1996), 김성도 역, 33쪽.

73) 데리다, 앞의 책, 107쪽.

태에 빠트린다. 데리다는 구조의 이러한 해체론적 의미를 텍스트라 불렀는데, 이를 통하여 구조의 열림과 닫힘의 논리, 구조의 구조성을 자신의 철학탐구의 주제로 부각시킨다.

데리다의 해체론은 글쓰기의 사상, 즉 일종의 기록학(Grammatologie)이다.<sup>74)</sup> 왜냐하면 해체론은 작가적 글쓰기의 추구라는 점에서, 언어의 바깥과 여백을 언어의 안에서 드러나게 하는 글쓰기이기 때문이다. 이러한 글쓰기, 즉 쓴다는 것은 이미 말한 것처럼 존재론적 사태이다. 언어화된 세계, 언어적 질서의 영역에 대하여, 그 안과 밖 사이에서 일어나는 교환과 경제, 그 영역의 닫힘과 열림의 구조, 다시 말해서 존재론적 개방성의 기원을 서술하는 것이 기록학인 것이다.

흔적과 흔적 사이에는 차이가 있다. 그런데 사이로서의 차이는 서로 간에 담을 쌓은 대립이나 모순이 아니기 때문에 그 사이에는 부단히 서로 주고받는 상호작용이 있다. 이런 점에서 볼 때 데리다가 말하는 차연의 철학은 헤겔의 변증법적 사유와 유사한 데가 있지만 근본에서는 아주 다르다. 차연의 세계에서는 대립이나 모순, 투쟁이 없고, 차이는 있지만 거기에는 이미 접목이 스며들어 있기 때문이다. 접목이란 다른 것의 타자가 바로 같은 것임을 말해준다. 즉 같은 것은 자기 동일성이 아니라 타자와의 인연에 의하여 성립하는 것이다. 다른 것이 접목된 흔적의 반영이 바로 같은 것임이기 때문에 같은 것을 알기 위해서는 다른 것의 시간적 연거나 지연으로서의 같은 것을 생각할 수밖에 없다. 즉 다른 것의 타자로서 다른 것에서 자기에게 되돌아오는 길을 택하는 것이다.

데리다가 말하는 차연은 문자 그대로 하나의 개념이나 관념 또는 의미가 아니고, 산중이며 보충대리의 반개념이다. 왜냐하면 차연이 가능하기 위하여 적어도 二價를 한 단위로 생각해야 하는 이중성이 요청되며, 그 이중성은 공간적 차이와 시간적 연기를 힘으로 지니고 있기 때문이다. 이러한 차연은 곧 표지의 표시기능과 같다. 타자성을 지시하는 표지의 표시기능은 흔적의 연쇄 작용과 같고, 이 흔적의 연쇄 작용은 차연의 힘에서 움직이게 된다. 같은 것은 ‘다른 것의 다른 것’이라는 언표는 흔적이 다른 것에 관계하는 표지의 표시기능을 지님을 말한다. 즉

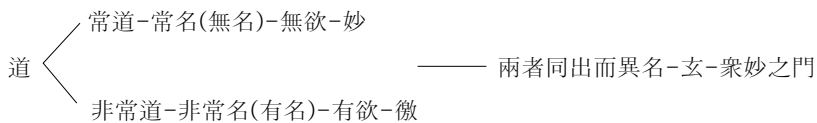
74) 루소는 『고백록』에서 기록을 모종의 부재와 계산된 소거 형식을 빌려 음성 언어 속에서 자기 자신에게 실망한 현전의 복구로 묘사한다. 문자 언어를 쓴다는 것은 곧 음성 언어를 간직하거나 다시 취할 수 있는 유일한 수단이다. 문자를 쓰는 행위는 현전의 재소유화를 갈망하는 희생인 것이다. 데리다, 앞의 책, 622쪽.

흔적은 다른 것에 관계하는 구조를 지니면서 자신을 지워버린다. 이때의 흔적은 존재와 달리 ‘自閉性’을 지니지 않는 것이다.

## 2. 生成과 存在 - 道の 이중성

“말할 수 있는 도는 常道가 아니고, 말할 수 있는 名은 常命이 아니다. 無名은 천지의 시작이고 有名은 만물의 어머니다. 그러므로 항상 무욕으로써 그 妙를 보고, 항상 유욕으로써 그 徼를 본다. 이 둘은 동시에 나왔지만, 그 이름을 달리한다. 동시에 그것들을 일컬어 玄이라 한다. 현하고 또 현하니, 이것이 衆妙의 문이다.”(1장)

김형효는 『노자』 1장을 해석하면서 ‘도란 무엇인가’란 물음에 ‘도란 무엇이다’라고 정의하는 것은 불가능하다고 말하고 있다. ‘도란 무엇인가’라는 질문은 도를 존재론적으로 규명 가능한 것으로 여길 때 제기될 수 있는데, 이 때 도를 존재론적으로 규명할 수 있다는 것은 도를 하나의 실체인 의미나 확고 불변한 의미로 환원시킬 수 있다는 것을 말한다. 이것은 책의 이론일 뿐이다. 그러나 김형효가 주장하는 『노자』의 도는 반존재론적이고 반의미론적으로 이해해야 한다. 김형효는 1장에서 이미 도가 ‘상도’와 ‘비상도’로 나뉘어 진다는 것이 바로 도가 이중적 기능 작용을 하고 있음을 의미한다고 본다. 이것을 도식화하면 다음과 같다.<sup>75)</sup>



김형효가 이러한 도식을 통해 말하려는 것은 바로 무를 으뜸으로 그리고 유를 종속으로 보는 해석이 옳지 못하다는 것이다. 왜냐하면 무가 으뜸이고 유가 종속하는 것이라고 한다면 ‘항상 무욕으로써 그 묘를 보고, 항상 유욕으로써 그 요를

75) 김형효, 『노장 사상의 해체적 독법』(청계 1999), 47쪽.

본다. 이 둘은 동시에 나왔지만 그 이름을 달리한다'라는 구절이 문법적으로 어긋나기 때문이다. 많은 번역본에서 '동출'을 같은 곳에서 나왔다는 뜻으로 보고 이런 이유에서 도를 그 같은 곳을 지칭하는 구체적 형이상학적 실체라고 해석한다. 만약 그렇다면 도는 자기 동일성을 가져야 하는데, 그가 보기에 『노자』의 도는 그렇지 않다. 왜냐하면 『노자』의 도는 원본과 사본의 구별이 없지 않으며, 무의 계열과 유의 계열은 으뜸과 버금의 구별 없이 공동 출두한 다른 이름에 지나지 않기 때문이다. 이런 점에서 김형효는 '동출이명'은 '같이 나왔으나 이름을 달리한다'거나 또는 '동시에 나왔으나 이름을 달리한다'로 옮겨야 된다고 주장한다. 그가 볼 때 『노자』의 도는 '무엇'을 알리는 형이상학이 아니라, '어떻게'를 보여주는 문법이라 할 수 있다. 위의 도식을 도의 개념으로 다시 정리하면 다음과 같다.<sup>76)</sup>



이 도식에서 微는 妙와 통사론 상에서 상관성을 갖는다. 왜냐하면 微의 개념은 다의적인데, 차이를 내는 구멍이나 변방의 구분에 해당하는 뜻으로도 쓰이기 때문이다. 그래서 微는 차이성을 나타내는 개념으로 그리고 妙는 그런 차이를 포괄하는 개념으로 짝을 이룰 수 있는 것이다. 즉 微가 만물의 모든 차이를 가능하게 하는 것이라면 妙는 그 모든 차이들이 상호 모순 대립하여 싸우지 않고 포괄하게 하는 힘을 지니고 있는 것이다.

『노자』의 도는 서로 차이가 나는 萬物과 萬象을 차이로서 존중하지만, 동시에

76) 한국도가철학회 編, 『노자에서 테리다까지』(예문서원, 2001), 273쪽.

차이가 나기에 서로를 융합하게 하는 힘을 지니게 한다. 도는 다른 것이 아니라, 상호 접목시키는, 즉 차이의 접목을 가능케 하는 힘인 것이다. 여기에서 도는 이질적인 것 사이에 접목을 가능케 하는 능력인 妙와 만상의 모든 차이를 가능하게 하는 힘인 徼를 아우르는 兩價性이 함의된 성질을 지닌 것이라 말할 수 있다.

天地之始나 萬物之母라는 표현도 無와 有의 상호 보충대리(supplément)의 관계를 잘 보여준다. 天地와 萬物이 有라면 始나 母는 無이다. 즉 無名の 도는 天地의 상이한 두 세계를 접목시키는 힘이지 왕필이나 하상공이 보는 것처럼 道가 天과 地보다 먼저 존재하는 원인은 아닌 것이다.

始라는 것은 『설문해자』에서 어원이 初와 같은데 初는 衣 + 刀의 합성어로 여자가 옷을 재단하기 위해 칼로 옷감을 나누는 의미를 가지고 있다.<sup>77)</sup> 김형효에 따르면 시작(始)의 본디 뜻은 한자의 원래 뜻에서도 이미 둘로 쪼개져 있는 이중성을 함의하고 있기 때문에 원인으로서의 시작이나 始原은 一點根源으로서의 원인적 출발이 아니라, 이미 칼로 나누어진 이중성처럼 상관적 차이를 드러낸 差延인 것이다. 사실상 無形한 도는 有形한 天地와 늘 같이 있어 왔기 때문에 ‘始’라는 것은 無에서 有가 창조되어 나온 것이 아니라 오히려 天地는 시작이 없는 시작에서부터 상호접목과 상호분리의 끝없는 반복인 것이다. 따라서 노자가 말하는 도는 만물간의 접목과 차별화를 시작이 없는 시작부터 끝없이 반복케 하는 힘이기도 하고, 동시에 접목과 차이의 반복이 나타내고 있는 사물의 흔적이라고 할 수 있다. 이때의 도는 無形有名한 도의 텅 빈 공간과 有形有名한 도의 차이와 접목의 흔적이 새끼줄처럼 서로 꼬여 가고 있음을 표시하고 있다.

이 도는 개념상 복잡하고 의미가 하나만 있는 것이 아니기에 개념적인 정의가 불가능한데, 마치 이것은 데리다가 개념상의 복잡다단함은 이미 개념이 될 수 없다고 하여 그것을 반개념적 散種이라고 지칭한 것에 비유될 수 있다. 산중은 개체의 자기 동일성과 동일성을 낳는 씨앗을 부정하는 것이다.<sup>78)</sup> 이러한 산중은 생명이 자기 것을 낳기 위하여 자기 자신으로 재귀하는 그런 ‘의미 탄생’이 아니다. 산중으로서의 도는 자기 현존적 울타리 안에 갇혀 자족하는 전체적 진리의 모습이 아닌 것에서 서로 다르다고 할 수 있다. 산중은 생명을 뿌리지만, 차이 속에서 생명을 뿌리기 때문에 어떤 생명도 그 스스로 완전하지 않음을 나타낸다.

77) 김형효, 『사유하는 도덕경』(청계 2004), 46쪽.

78) 김형효, 『데리다의 해체철학』(민음사 2001), 25쪽.

그 스스로 완전하지 않기에 산중으로서의 도는 만물을 지배하는 중심 개념으로 해석되어서는 안된다. 『노자』에서의 도는 만물을 지배하는 중심 개념이 아니며 이러한 개념화뿐만 아니라 실체화, 본질화, 존재화로도 수렴될 수 없는 것이다.

『노자』의 도는 무의 계열과 유의 계열 간에 보충대리의 관계를 드러내고 있다. 보충대리는 데리다의 주장처럼 ‘보충하다’와 ‘대리하다’의 두 가지 의미가 동시적으로 함의된 것으로 보충은 어떤 것에 첨가되는 보탬의 뜻을 지니고 있다.<sup>79)</sup> 이런 의미에서의 보충은 첨가나 축척의 뜻을 지니고 있다. 또한 대리는 어떤 것을 대신하는 의미의 역할을 말한다. 그런데 데리다에 의하면 대리는 내부에서 이루어지는 보완과 달리 밖에서 주어지는 것이다. 이 점은 보충도 마찬가지다. 즉 보충대리는 같은 것이 다른 것에 의하여 충족될 때만 같은 것이 됨을 말한다. 보충대리의 관점에서 보자면 같은 것은 하나의 존재론적 층만으로서 자기 동일성을 지니지 않고, 자기 자신만의 고유한 실체를 가지지 않는다. 즉 『노자』의 도는 같은 것은 ‘다른 것의 다른 것’이라는 接木의 논리로 해석될 수 있다.

『노자』 11장의 “玄之又玄 衆妙之門”의 구절에서 도의 이중적 작용에 대한 구체적인 행간의 의미를 읽어 낼 수 있다. 많은 주에서 玄이란 색은 흑색과 적색 하나로 접합함을 뜻하고, 또 음과 양이 하나로 모이는 색이라고 해석한다. 종합하면, 玄이란 무계열과 유계열이 하나이면서 둘인 새끼 꼬기와 같음을 상징하는 용어라고 볼 수 있다. 즉 현은 무의 계열과 유의 계열이 같으면서도 다른 새끼 꼬기의 교차반복법이나 변화반복법이라는 것이다.

여기에서 우리는 차이와 대립을 구분해야 하는데, 대립은 다른 것과의 공존을 용납하지 않고 필연적으로 같은 것과 다른 것과의 상호 배척을 야기하는 것을 의미하는 반면, 차이는 같은 것과 다른 것이 서로 같지 않기 때문에 오히려 상호 간에 영향을 미치는 연결 관계를 말한다. 그런 점에서 ‘현’은 무의 계열과 유의 계열의 차이와 접목의 이중성이 서로 만나고 있다는 것을 의미한다. 이러한 玄의 의미는 결국 노자가 제 1장의 끝에서 말한 衆妙之門의 의미와 만나게 된다.

門은 여닫는 기능을 위하여 만들어진 것인데, 열고 닫음은 일방이 있기에 타방이 가능하다. 여는 것은 막힌 공간을 하나로 통하게 하기 때문에 두 공간의 묘합이고 접목이며, 닫는 것은 열린 공간을 차단하기 때문에 이쪽과 저쪽의 차이를

---

79) 데리다, 앞의 책, 285쪽.



유발시킨다. 그래서 門은 비동시적인 것의 동시성을 암시한다.<sup>80)</sup> 왜냐하면 門을 닫고 여는 것은 비동시적이지만 여는 것은 단음의 타자로서만 의미를 지니기 때문에 열고 닫음은 동시적인 것이다. 마찬가지로 門을 여는 것은 衆妙之門이다. 여기에서 衆은 다양성을 뜻하는데, 그 다양성은 차이에서 파생되는 것이기 때문에 衆의 다양성과 徼의 차이성은 같은 차원에서 이해되어야 한다. 또 妙는 차이의 간격을 두고 있는 것을 이어주는 접목의 개념과 다르지 않다. 그러므로 門은 차이와 양가성을 드러내 주는 것이다.

이처럼 衆妙之門은 차이와 접목의 양가성을 갖고 있다는 점에서 도를 상징하는 기능이라 볼 수 있지만, 그러나 그 기능은 有의 계열에 속하는 것이다. 왜냐하면 門은 경험적 차원에서 접근될 수 있는 物의 세계이기 때문이다. 그렇다면 無의 계열에 속하는 도의 기능은 어디에 있는가? 그것은 이미 경험적 物의 道에 새겨져 있기도 하고 또 거기에서부터 초월하여 있기도 하다. 無의 계열에 속하는 道는 경험적 차이와 접목을 가능케 하는 無形의 힘이고 동시에 텅 빈 공간이라고 하였다. 이러한 힘과 텅 빈 공간 자체는 보이지 않기 때문에 無形이거나 無名이지만, 그것들은 모두 有形한 것들의 차이와 접목의 순환 운동의 반복 속에 이미 구체화되어 있다.

김형효에 따르면 『노자』의 道는 無의 계열과 경험적인 有의 계열이라는 양면성을 지닌다. 無의 계열과 有의 계열을 서로 차이가 있지만 대립하는 것이 아니라 兩立하는 것이다. 서로 양립할 수 없는 대립은 마주 보면서 응시하고 있는 자세의 모양을 갖고 있는데, 이런 점에서 『노자』의 無는 無의 계열과 有의 계열이 서로 비스듬히 기대어 서 있는 모양에 비유될 수 있다. 비스듬히 서 있다 함은 서로 다르지만 동시에 타자를 맞이할 준비가 되어 있음을 의미한다. 道의 無 계열과 有 계열은 서로 차이가 나지만 서로 비스듬히 기대어 있기 때문에 자신의 고유성에만 집착함이 없이 상호접목의 관계를 맺고 있다.<sup>81)</sup> 이처럼 노자의 道는 二價의 복수를 하나의 단위로 삼고 있기 때문에 개념화 될 수 없는 반개념인 것

80) 데리다는 門이 데리다는 ‘불가능한 것들의 동거’나 ‘비동시적인 것들의 동시성’ 또는 ‘불가능한 공존’이라고 표상될 수 있다고 보았다. 한국도가철학회 編, 앞의 책, 277쪽.

81) 김형효는 이를 體用的 차연 혹은 性相의 차연이라 했는데, 이러한 차연은 수사학적 용어로 교차배어법이라 명명할 수 있다. 교차배어법은 새끼꼬기의 표현 유형으로 이 세상의 道로써의 사실이 마치 불교적 근자의 장식 얽힘과 유사하다는 것을 표시하기 위한 것이라 할 수 있다. 김형효, 『사유하는 도덕경』(청계 2004), 215쪽.



이다. 여기에서 반개념이란 갈라져 있는 두 極을 하나의 점으로 모으기가 불가능함을 뜻한다. 따라서 실체개념에 근거한 존재론적 논리로는 노자의 道를 설명할 수가 없는 것이다.

모든 것은 자기와 다른 것들에 의하여 구성되어 있고, 차이는 어떤 것을 가능케 한다. 자기 동일성은 타자성에 의하여 이미 훼손되어 있다. 즉 자기동일성은 차이나 변별성에 의하여 본질적으로 쪼개졌고 상처를 입고 있다. 동일성은 차이성에 의하여 바깥에서 침략을 당한 것이 아니라 이미 차이성에 의하여 새겨져 있거나 접목되어 있다고 볼 수 있다. 그렇기 때문에 순수한 자기 동일성은 처음부터 없었다고 할 수 있다. 이런 점에서 보면 노자가 말한 有의 세계, 만물의 세계는 결국 차이성의 연쇄와 다르지 않다. 그래서 그는 “항상 有欲으로써 그 차이를 분다”고 언급하였다. 이에 따르면 만물은 결코 개별적, 독립적 존재가 아니라 차이성에 의한 상호 의존과 상호접목의 무한한 연쇄 과정 중에 있을 뿐이다. 그렇기에 고주석자들은 ‘萬物은 萬象’이라고 해석하였던 것이다.

3. 差延과 有, 無



제주대학교 중앙도서관  
JEJU NATIONAL UNIVERSITY LIBRARY

김형효가 바라보는 『노자』의 도는 존재론적 實體가 아니라, 시작이 없는 시작부터 이중성의 상호보충적 대리관계로, 차연의 법칙으로 이루어져 있다.<sup>82)</sup> 따라서 有의 세계도 존재론적인 차원의 의미를 지니는 것이 아니라 흔적들의 연결고리 관계로 보아야 한다. 有가 흔적들의 차연적 역동성의 기능을 말할 뿐이라면, 無도 ‘有와 대비되는 없음’이라고 규정해서는 안된다. 실체론적 의미에서 無를 규정하자면 無는 아무 것도 아니고, 아무 것도 거기에 없는 것이다. 그러나 노자가 無의 계열을 언급할 때에는 有의 실체에 반대되는 無를 말하는 것이 아니라 적극적인 無의 기능을 말하는 것이다. 노자는 다음과 같이 말한다.

---

82) 데리다는 “생성으로부터 구조를, 힘으로부터 형식을 한꺼번에 이해하는 것이고, 그것은 의미를 얻음으로써 의미를 잃는 것이다”며 차연을 규정하였다. 김형효, 『데리다의 해체철학』(민음사 2001), 87쪽 참고.

“삼십 개의 수레바퀴살들이 다함께 하나의 가운데 바퀴통에 박히니, 그 바퀴통의 無에 어울려 수레의 쓰임이 있게 된다. 진흙은 빗어서 그릇을 만듦에, 그 그릇의 빈 데인 무에 어울려 그릇의 쓰임이 있게 된다. 문과 창을 뚫어서 방을 만듦에, 그 빈 곳인 무에 어울려 방의 쓰임이 있게 된다. 그러므로 有가 이로움이 되는 것은 무의 쓰임이 있기 때문이다.”<sup>83)</sup>

無는 有의 원인이 아니라, 有를 有이게끔 하는 근거인 것이다. 노자는 5장에서 天地之間 其猶橐籥乎라 하여 無를 풀무의 작용에 비하고 있다. 풀무는 가운데가 비어 있기 때문에 거기에서 바람이 생겨나는 것이다. 無의 허공은 허무의 심연이 아니라, 소멸함이 없는 무한한 힘을 상징한다. 無의 허공이 있기 때문에 萬物이 그 안에서 춤추고 生滅하면서 陰陽이 서로 오고 가면서 작용을 하는 것이다.<sup>84)</sup>

그러므로 『노자』의 無는 스스로는 비어 있지만 모든 흔적들의 차연을 가능하게 하는 궁극적인 기반이다. 無는 욕망의 차연을 경험적으로 가능하게 해 주는 선형적인 기반이지만 그 기반은 사실상 비어 있기 때문에 없는 기반과 같다. 그런 점에서 無欲은 有欲을 가능케 해 주는 선형적인 토대인 동시에 허공과 같은 바탕이기도 하다. 그래서 有欲에 대한 無欲이라고 부를 수밖에 없는 것이다.

이러한 無는 有를 전제하고 모든 有는 또한 無를 전제해야 한다. 만일 모든 有의 존재 구조에 無의 이러한 흔적이 주는 의미가 없다고 한다면, 有를 有로서 깨닫는 것이 불가능하다. 이처럼 有는 無가 전제되어야 有로써 나타날 수 있다. 有는 無를 배경으로 출현했기 때문에 우리는 그것을 존재의 有라고 말할 수 있다. 만일 無가 없으면 우리는 有를 有라고 부를 수 없다. 이러한 無와 有의 존재는 이 우주의 존재를 설명하는 근원적인 개념인 것이다. 여기에서 無를 본체나 본성이라고 부른다면, 有는 그 본체에서 나타난 현상이나 일시적 활동이라고 이해해야 할 것이다. 예컨대 하늘의 허공이라는 배경 없이는 해와 달과 별과 구름, 그

83) 김형효, 『사유하는 도덕경』(청계 2004), 137쪽. 三十幅共一轂 當其無有車之用 埴埴以爲器. 當其無有器之用. 鑿戶牖以爲室. 當其無有室之用. 故有之以爲利, 無之以爲用(11장).

84) 김형효는 무의 기능을 플라톤이 말한 코라와 비교하여 설명하고 있다. 코라는 모든 만물을 담아두는 텅 빈 공간으로 삼라만상을 품고 있는 자연의 텅 빈 공간으로서의 허공만을 의미하는 것이 아니라 모든 유의 흔적들의 상호업힘을 가능하게 하는 선형적인 힘을 의미한다. 그래서 흔적들도 상호업힘의 차이와 접목의 상호업힘을 가능하게 하는 선천적, 선형적 힘을 지니고 있는 셈이다.

리고 하늘을 나는 새들의 움직임을 有의 현상으로 지각할 수 없다. 모든 有의 현상들은 이러한 허공이 주는 빈 공간으로서의 토대를 전제하기 때문에 가능한 것이다.

그러나 이처럼 우주를 無와 有의 관계로 보는 사유 방식은 창조주와 피조물의 제약 관계로 보는 인과론적 사유 방식과는 구분되어야 한다. 無와 有의 관계는 영원한 有로써의 창조주와 유한한 有로서의 피조물의 제약적 인과 관계처럼 직선적인 우주론이 아니다. 『노자』에서 말하는 주장은 이 우주가 인과론적 관계로 파악될 수 없고, 상관적으로 얽혀 있다는 것이다. 이러한 상관적 사유는 이중적인 것이다. 우선 無와 有가 상관적이고 그 다음으로 有도 그 내부에서 또한 이미 상관적 관계로서 대대법적이라는 것이다. 有無의 관계를 인과론적인 것으로 보아서 안 되는데, 無가 有를 낳거나 생산한 원인이라고 생각하는 것은 무의 본질상 불가능하기 때문이다. 無는 원인이 아니라 근거이기 때문이다. 원인은 ‘어떤 것으로부터’의 사유가 전제될 때 가능한 개념이고, 근거는 ‘그것 안에’ 이미 포함되어 있는 것의 사유가 성립할 때 가능하다. 즉 상관론적 사유는 모든 사물들이 이미 無 안에 내포되어 있다는 것을 함의하고 있다. 따라서 無와 有의 관계는 인과 관계가 아니라, 이미 자연의 자기 질서 속에 無와 有의 상관관계가 설정되어 있다는 것을 말해줄 뿐이다. 有無는 모두 자연스러운 자연의 자기 모습으로 그것보다 더 앞서거나 나이 먹은 것이 없다는 것이 노자의 주장이다. 자연이 가장 오래된 것으로 그 오래된 자연의 품속에서 有無가 상관적으로 성립하고 있다.

그러나 여기에서 有無의 상관성을 말하더라도 이것은 無가 有를 창조한 초월적인 원인이라는 것을 의미하지는 않는다. 오히려 이것은 無가 자기 안에 有가 이미 내재적으로 존재하고 있는 근거와 같다는 것을 말한다. 無가 有를 생산한 원인이 아니라, 無의 배경 속에 이미 有의 무늬가 나타나고 사라지는 것임을 표시한다.

김형효는 有와 無 사이의 이러한 관계를 하이데거의 脫根據라는 개념을 사용하여 설명하고 있다.<sup>85)</sup> 하이데거에 따르면 無가 有의 근거가 되는 것을 탈근거라 하는데, 이것은 무근거와는 구분되어야 한다. 근거없음이라는 의미의 무근거는 허무와 비슷하지만 탈근거는 근거를 초탈하는 의미를 함의한다고 보았다. 이

85) 김형효, 『사유하는 도덕경』(소나무 2004), 43쪽.

처럼 초탈된 근거에서 有를 보기 때문에 그 有의 待對法的인 양가성과 二重성이 드러나 보이고, 그 어느 한 곳에 편중되지 않는 相關的 차이가 드러난다고 말할 수 있다. 그러나 근거라는 것이 있다고 한다면, 그것은 有로 규정될 수밖에 없다. 그렇기 때문에 無는 탈근거라고 부를 수밖에 없는 것이다. 이런 이유에서 김형효는 無의 근거초탈성에서 有를 볼 때에 有의 대대법적인 거래와 왕래 그리고 생멸이 如如하게 보일 수 있다고 주장하는 것이다.

無가 有의 근거이지만 그것은 배타적인 근거로써 또는 인과적인 근거로써 있는 것이 아니라, 有의 상관적 차이를 가능하게 하는, 즉 有를 간섭함이 없이 자유로운 초탈적인 의미로써의 근거인 것이다. 이처럼 無를 有의 탈근거라고 여기지 않으면, 有는 ‘존재하는 어떤 것’과 같은 존재자적인 실체가 된다. 만약 그렇게 되면 그 실체는 無를 배제할 수밖에 없을 것이다. 그래서 有라는 어떤 것이 생기면, 그것이 無와 아무런 연관이 없는 독자적인 현상이라고 볼 수밖에 없다. 그러나 초탈한 탈근거로 無를 보게 되면, 有는 無를 본체나 본성으로 하여 生起하는 현상의 물결과 같으므로, 有의 生滅은 이미 無와 무관하지 않게 이해할 수 있는 것이다.



#### 4. 자연의 相關性

김형효가 해석하는 『노자』의 자연은 是非의 양 측면이 동시에 공존하는 파르마콘(pharmakon)과 같다. 파르마콘은 플라톤의 철학에 등장하는 개념인데, 플라톤은 표면적으로는 이데아의 명확성을 주장했지만 『티마이오스』에서는 이 세상 모든 것이 이데아라는 자기 동일적인 현존개념으로 구성되어 있지 않고, 파르마콘이라는 이중성의 의미로 짜여 있다고 보았다.<sup>86)</sup> 파르마콘의 개념은 문자 그대로 ‘약과 독’이 다르지만 사실상 약과 독이 서로 별개의 다른 것으로 분리되어 있는 것이 아니라, 한 존재의 양가성에 지나지 않음을 말한다. 그러므로 파르마콘은 이중적 존재양식을 드러내는 용어이다. 파르마콘은 약인 동시에 독의 異他

86) 데리다, 『그라마톨로지』(민음사 1996), 김성도 역, 560쪽 참고.

性을 함의하고 있다는 것을 지적한다. 이러한 파르마콘의 개념에 따르면, 약을 오직 약이라고만 할 때 그것은 오히려 독이 된다는 것을 암시한다. 김형효는 『노자』의 자연 개념을 설명할 때 파르마콘이라는 용어를 사용한다.<sup>87)</sup>

자연의 존재론적 구조는 자기성과 고유성이 없이 우리가 앞에서 말한 상관적 차원으로 이해될 수밖에 없다. 말하자면 자연은 자기동일성을 가지고 있지 않다. 자연이 자기 동일적인 존재 양식을 띠지 않기 때문에 자연은 상관적 차원의 존재인 것이다. 그래서 자연은 자기와 타자의 것이 서로 안에서 복합적으로 연결되어 있다고 보아야 한다. 그래서 만물은 緣生으로 自生으로서의 독자적인 존재양식을 고유하게 지니지 않는다. 이런 연생의 존재구조는 곧 만물을 지배하는 법칙으로 양가성이 함께 존재한다. 이것은 일종의 상관적인 차이를 동시에 한 묶음으로 다루는 緣坐의 法과 다르지 않음을 말한다.

연좌의 법은 자연이 야누스처럼 이중적 특성을 가지고 있음을 가리킨다. 이때의 이중성은 일원성과도 다르며 이원성도 아니다. 이중성은 하나도 아니고 둘도 아닌 不一而二의 논리를 표시하므로, 선택적 택일의 논리와 의미 차원을 달리 하는 것이다. 이런 점에서 보자면 『노자』 2장에서 善/惡, 美/醜, 有/無, 前/後, 長/短, 高/下, 難/易, 音/聲 등이 모두 상관론적 사유의 구조와 다르지 않으므로 이것들은 대대법적인 緣生과 같다. 이 연생의 의미는 만물이 無自性임을 가리킨다.

자연의 또 다른 특징으로 無爲를 들 수 있다. 자연의 무위성은 유무의 두 측면에서 논의되어야 한다. 『노자』의 1장에서 무의 무위성이 無欲으로 기술되고, 유의 무위성은 무불위적 有欲으로 기술되고 있다. 여기에서 有의 무불위적 유욕은 소유욕적인 욕심의 개념으로 이해되어서는 안 된다. 그것은 연기 관계의 얽힘으로 이해되어야 한다. 그래서 노자는 늘 마음의 욕심을 경계하면서 무욕으로 마음의 욕심을 비우라고 말했던 것이다. 자연의 緣起的인 욕망의 그물망을 비판적으로 기술하지 않는다. 오히려 존재론적으로 모든 사물이 서로 어울려 공존하는 인드라마의 구조처럼, 만물은 서로 비추면서 끝없이 서로를 비추고 있는 보석들의 찬란한 光輝에 비유된다. 그러므로 자연은 무의 무욕과 유의 유욕으로 짜여 있다. 이것이 바로 자연의 ‘무위하면서 무불위한’ 것임을 말해주는 것이다.

김형효가 해석하는 『노자』의 자연은 그의 표현대로라면 데리다의 文字學的 사

---

87) 김형효, 『사유하는 도덕경』(청계 2004), 64쪽.

유와 유사하다.<sup>88)</sup> 말은 택일의 논리에 해당하는데, 긍정과 부정, 是와 非, 약과 독을 동시에 표시하지 못하기 때문이다. 말은 선택으로 주어진 대상 가운데 어느 하나를 골라서 언표할 수밖에 없기 때문이다. 말의 논리는 문자학의 논리와 달리 흑백논리에 해당된다. 그러나 자연은 이중성의 논리처럼 문자학적인 사유를 통해서 설명될 수 있는 것이다. 이러한 문자학적인 사유란 말하기의 흑백 논리에 대해, 자연과 세상의 근원적인 사실이 이중적으로 짜여진 구조를 상징적으로 표현한 것이다. 문자학적인 논리는 말하기가 양자택일적 흑백 논리에 해당하는 것에 비해서 이중적인 양가성의 사실을 모두 함의한 사유를 가능하게 한다.

문자학적인 사유는 상관적 차이를 한 묶음으로 하는 이중성의 도와 같다. 이 도를 노자는 莛作으로 표현했는데, 병작이란 주인과 소작인이 同封法則의 정신에 따라 반반씩 서로 나누어 갖는 제도를 말한다. 여길보는 유욕을 인간의 소유욕적인 욕심이 아니라, 만물이 서로 依他起性的으로 상호 의존하면서 무성하게 피어나고 사라지는 것을 일컫는 개념으로 읽었으며,<sup>89)</sup> 이식재는 만물이 상호 병작과 병생을 하면서 무성하게 자라는 것을 불사하듯이, 성인의 마음도 자연의 질서에 따라 만물의 莛育을 도와주는 자연 친화적인 자세를 갖고 있다고 보았다.<sup>90)</sup> 그래서 성인의 마음은 자연과 마찬가지로 만물의 공생과 병생을 도와주지만, 그것을 소유하려고 하지 않는 것이다. 또한 자연처럼 일을 해도 나 중심으로 일을 하지 않으므로 만물 자연에 순응하되 거기에 얽매이지 않고, 공을 이루어도 거기에 주인으로 군림하려는 마음을 내지 않는 것이다.

김형효가 말하는 자연은 불변의 무와 가변의 유가 서로 마음과 몸처럼 의지하고 있기 때문에 유와 무가 서로 얽혀 있는 것이다. 또한 만물이 서로 차이의 다름 속에서 서로 간에 주고받는 연기의 그물망을 형성하고 있는 것이다. 그래서 만물은 각각 자기 안에 상반된 차이의 성격을 포함하고 있는 이중 긍정으로 약과 독은 서로 상존한다는 플라톤적인 파르마콘의 사유방식을 통해서 이해할 수 있을 것이다. 이러한 사유방식은 또한 佛家에서 말하는 연기법적인 사유방식과도 유사하다. 이런 점에서 볼 때 김형효가 말하는 『노자』의 자연은 단순한 無欲이나 無爲를 의미하는 것이 아니라, 有欲과 有爲와의 동거, 즉 상반된 것들의 얽힘이

88) 김형효, 『노장 사상의 해체적 독법』(청계 1999), 53쪽.

89) 김형효, 『노장 사상의 해체적 독법』(청계 1999), 44쪽.

90) 김형효, 『사유하는 도덕경』(청계 2004), 76쪽.

라고 할 수 있다. 자연은 서로의 차이로써 있게 하면서 서로 상반되는 것을 포용할 수 있는 적극적인 행위인 것이다.



## V. 결 론

서양이 세계와 인간의 정체성에 대한 탐구로써 본질이나 실체에 대한 인식의 문제에 집착하여 철학적 작업을 전개하였다면, 동양은 세계와 인간의 관계가 어떠한가에 대한 질문에 주력함으로써 인식 자체의 문제보다 세계의 생성소멸과 변화 과정을 이해하는 것에 철학적 탐구의 초점을 맞추었다고 볼 수 있다. 여기에서 서양철학의 전통은 현상계의 불완전한 모습 異面에 존재하는 淵源하고 순수한 불변의 본질을 찾는 實體論的 사유양식으로 묶을 수 있고, 동양철학의 전통은 역동적인 변화에 관심을 두는 關係論的 사유양식으로 묶을 수 있다.

이 논문에서는 『노자』의 자연개념에 대한 다양한 해석들 중에서 자연과 인위의 적극적인 화해의 모습을 찾는 왕필과 김형효의 해석을 비교분석하면서 자연의 적극적인 의미를 살펴보았다.

왕필은 자연중심주의의 입장에서 서 있기 때문에 현실의 제도를 그대로 인정하지 않는다. 그에 따르면 인간사회의 제도는 인위의 산물인 것이다. 그런데 인간의 인위는 자연스러운 본성을 왜곡하고 억압할 수 있다. 이와 달리 ‘스스로 그러한 자연의 세계’는 서로가 서로를 다스리며 질서와 조화를 이룬다. 왕필은 이러한 자연성을 사회 속에서 실현하는 제도를 만들어야 한다고 주장한다. 그런 점에서 왕필이 보는 『노자』의 자연은 결코 인위적인 제도를 거부하지 않는다. 각각의 사물은 고유한 쓰임새를 갖고 있는데, 이런 점에서 자연성의 실현이란 각 개별 사물 혹은 인간의 고유한 바탕의 실현을 의미한다. 여기에서 왕필은 자신의 올바른 제도적 이상을 사회 속에서 실현하려는 구체적인 방법론까지 제시하고 있다. 그것이 바로 ‘충분식말론’인데, 왕필은 이것이 『노자』의 핵심적 내용이라고 주장한다. 인간의 인위적 산물은 한편으로는 인간의 본성을 왜곡하는 것도 있지만 다른 한편으로는 인간의 가치를 실현하게 하는 것도 있다. 이런 점에서 왕필은 이러한 인위적 가치들이 자연에 근거하게 함으로써 궁극적으로는 자연과의 일치를 유도하려고 하는 것이다.

이와 달리 김형효는 『노자』의 도가 양면성을 지니고 있음을 강조한다. 그 양면성은 서로 차이가 있지만 그렇다고 양자가 극단적으로 대립하는 것이 아니기에 서로 양립할 수 있다. 대립은 서로 양립하지 못하고 마주 보면서 응시하고 있는



모양을 갖고 있다면, 노자의 도는 무의 계열과 유의 계열이 서로 비스듬히 서 있는 모양에 비유될 수 있다. 따라서 김형효는 불변의 무와 가변의 유가 서로 마음과 몸처럼 의지하고 얽혀 만물이 서로 차이의 다름 속에서 주고받는 연기의 그물망을 자연이라고 보는 것이다. 만물은 각각 자기 안에 상반된 차이의 성격을 안고 있는 이중 긍정의 상태에 놓여 있는 것이다.

만물은 인과론적이며 독자적인 존재양식을 지니지 않는다. 이런 점에서 김형효는 자연의 존재론적 구조는 상관적 차연으로 이루어져 있음을 강조한다. 자연은 자기 동일한 존재양식을 띠지 않기 때문에 상관적 차연의 존재라는 것이다. 그래서 자연은 자기와 타자의 것이 서로 안에서 복합적으로 상호 결합하는 것으로 보아야 한다. 만물을 지배하는 것은 상관적 차이를 지닌 양가성의 법칙인 것이다. 이것은 자연이 야누스의 얼굴처럼 이중적임을 가리킨다. 이중성은 일원성과도 다르며 이원성도 아니다. 이러한 이중성은 하나도 아니고 둘도 아닌 不一而二의 논리를 표시하므로, 선택적 택일의 논리와 그 궤적을 같이 하지 않는다. 김형효가 보는 『노자』의 자연은 人爲와 대립되지 않는다.

따라서 『노자』는 단순한 은둔주의, 자연주의를 조장하는 것이 아니라 춘추전국이라는 혼란한 시기에 적극적으로 당시의 문제를 해결하려 했던 노력의 결과물인 것이다. 『노자』에서 말하는 자연성이란 대자연의 법칙이라고도 할 수 있는데, 왕필은 ‘승본식말’이라는 개념을 사용하여 인간의 제도가 바로 이 대자연의 법칙을 우선해야 한다는 입장을 보였고, 김형효는 이 대자연의 법칙이란 차연의 법칙, 즉 상반된 두 가지가 공존하면서 새로운 것을 생성해 나간다고 보았다. 이러한 두 해석이 갖고 있는 공통적인 특징은 노자를 단순한 은둔주의자, 반문명주의자로 이해하지 않는다는 점이다. 논자의 생각에 따르면 이점은 왕필과 김형효의 해석의 자연개념해석이 갖고 있는 적극적인 측면인 것이다.

그러나 논자의 생각으로는 이 두 가지 해석이 문제점을 갖고 있음을 부인할 수 없다. 왕필의 주장에 따르면 제도라는 것에 편입된 것은 이미 자연이기보다는 인위적이라는 느낌이 짙어서 공자의 正名思想과 구분이 모호해지며 개개인의 본성을 중시한다는 것이 어디까지를 본성이라고 하는 것인지 그 범위가 애매하다. 그리고 김형효의 해석은 데리다의 해체주의적 방법론을 토대로 하여 자연개념에 대한 분석을 전개하였으나 이러한 해석은 사실을 유가를 포함한 동아시아적 사유구조가 갖고 있는 관계론적 사유 방식의 특성을 고려할 때 儒, 道家의 구분을

모호하게 할 뿐이다.

그러나 이러한 문제점에도 불구하고 이 논문에서 살펴본 『노자』의 자연개념에 대한 왕필과 김형효의 해석은 현대 사회에 직면한 여러 가지 문제를 해결하는데 있어서 시사하는 바가 크다. 왕필은 인간중심주의적인 제도보다 자연을 더 근본으로 놓았는데, 모든 인위적인 제도는 자연을 근본으로 해야한다는 그의 주장은 제도나 인위가 대자연 속에 포함될 때에 비로소 그 적극적인 가치를 드러낼 수 있다는 것을 가르쳐주고 있다. 김형효의 자연개념해석은 배타적인 동일성의 원리가 아니라 상이한 존재를 이어주는 상관적 차연에 근거하여 선택적 택일의 논리를 강요하면서 생기는 우리 시대의 독단과 독선을 피할 수 있는 사유의 지평을 제공해주고 있다. 세계를 배제의 논리가 아니라 차연에서 오는 다양성으로 바라본다면 우리 사회는 훨씬 건강하고 유연성 있는 사회가 될 것이다.

결론적으로 이 논문에서 주장하고 싶은 것은 현대 문명이 갖고 있는 문제점들을 해결하기 위해서는 우리의 세계관부터 바뀌어야 한다는 것이다. 우리는 지금까지의 인간중심주의적인 가치관을 벗어나서 인간과 자연 그리고 자아와 타자가 긴밀한 관계를 갖고 있다는 사실을 받아들여야 한다. 우주 자연은 인간만을 위해 창조된 것이 아니며 인간의 정복 대상은 더더욱 아니다. 만물은 인류가 출현하기 이전에도 그 자체로 이미 충분한 의미를 지녔으며, 나름대로 존재 이유를 지니고 있었다. 자아는 자신만의 고유한 영역으로 이루어진 것이 아니라 내 안에는 수많은 다른 이들의 흔적과 침입으로 이루어진 것임을 깨달아야 한다. 적극적으로 자연과 조화를 이루도록 노력하고 자아와 타자가 상호의존적이라는 사실 위에서 서로 공존할 수 있는 삶의 방식을 모색해야 할 것이다.

『노자』는 각 시기마다 다르게 해석되면서 생명력을 지니게 된다. 이런 점에서 보면 모든 해석은 시대의 산물인 것이다. 왕필의 『노자』해석이 건국에 따른 새로운 법 제정의 필요성을 의식하는데서 생겨난 해석이라면, 김형효의 『노자』해석은 이성중심주의, 환원주의를 거부하는 현대철학의 흐름에 영향을 받은 해석이라고 할 수 있다. 이런 점에서 볼 때 『노자』의 해석에 있어서 나타나는 해석학적 차이는 특정한 시대에 속한 인간과 세계를 이해하는 방식의 차이에서 연유한다고 할 수 있다. 따라서 하나의 텍스트에 대한 확정적인 해석을 기대해서는 안 될 것이다. 텍스트에 대한 해석은 끊임없이 서로 다른 인간과 세계에 대한 이해를 반영하는 것이기 때문이다. 여기에서 특정한 물음에 대해서 획일적인 결론을 내린다

는 것은 불가능하며 어떤 식으로든 결론을 내린다는 것은 동시에 새로운 물음의 출발을 의미할 뿐이다. 이런 점에서 텍스트의 해석이란 결국 인간이해의 지평을 넓히는 일인데, 끝으로 이러한 해석의 다양성을 통해서 우리시대에 만연한 독단적이고 대립적인 삶의 구도를 해체할 수 있으리라는 점을 새삼 강조해본다.



## 참고 문헌

### 1. 기초자료

- 김형효, 『사유하는 도덕경』, 소나무 2004.  
王弼, 『老子注』, 樓宇烈 校釋, 華正書局 1991.  
老子, 『老子道德經』, 華亭張氏原本.

### 2. 단행본

- 가노 나오키(狩野直喜), 오삼환 역, 『중국철학사』, 을유문화사 1987.  
葛榮晉, 『道家文化與現代文明』, 中國人民大學出版社 1991.  
葛照光, 『中國思想史』, 上海人民出版社 2002.  
김백희, 『왕필의 철학』, 청계 2001.  
김용옥, 『동양학 어떻게 할 것인가』, 민음사 1989.  
김용옥, 『老子: 길과 얻음』, 통나무 1989.  
-----, 『노자 철학 이것이다』, 통나무 1988.  
-----, 『노자와 21세기』, 통나무 1999.  
김충렬, 『노자철학 강의』, 예문서원 1995.  
김학목, 『노자 도덕경과 왕필의 주』, 홍익출판사 2002.  
김학주, 『노자와 도가 사상』, 명문당 1998.  
김항배, 『노자 철학 연구』, 사사연 1996.  
김형효, 『노장 사상의 해체적 독법』, 청계 2002.  
-----, 『데리다의 해체철학』, 민음사 1997.  
김홍경, 『삶의 기술 늙은이의 노래 노자』, 들녘 2004.  
노사광, 『중국철학사-고대편』, 정인재 역, 탐구당 1986.  
데리다, 『그라마톨로지』, 김성도 역, 민음사 1996.  
동광벽, 『도가를 찾아가는 과학자들』, 이석명 역, 예문서원 1994.  
大賓 浩, 『노자 사상 연구』, 임현규 역, 청계 2000.  
박이문, 『노장사상』, 문학과 지성사 1999.  
방립천, 『문제로 보는 중국철학』, 예문서원 1998.  
-----, 『중국철학과 인식의 문제』, 예문서원 1998.

-----, 『중국철학과 이상적 삶의 문제』, 예문서원 1998.  
 벤자민 슈왈츠, 『중국 고대 사상의 세계』, 나성 역, 살림 1999.  
 사마천, 『사기』, 정범진 역, 까치 2000.  
 -----, 『사기』, 보경문화사 1997.  
 森三樹三郎, 『중국사상사』, 임병덕 역, 온누리 1985.  
 -----, 『불교와 노장 사상』, 오진탁 역, 경서원 1992.  
 사동욱, 『차이와 타자』, 문학과 지성사 2003.  
 소병, 『노자와 성』, 노승현 역, 문학동네 2000.  
 앤거슨 그레이엄, 『도의 논쟁자들』, 나성 역, 새물결 2001.  
 王邦雄, 『老子與哲學』, 東大圖書工司印行 1983.  
 오강남, 『도덕경』, 현암사 1999.  
 위앤커, 『중국 신화전설』, 민음사 1999.  
 이강수, 『노자와 장자』, 길출판사 1999.  
 이석명, 『백서노자』, 청계 2002.  
 이 이, 『醇言』, 김학목 역, 예문서원 2001.  
 임러진, 『왕필의 철학』, 김백희 역, 청계 1999.  
 임채우, 『왕필의 노자』, 예문서원 2001.  
 유소감, 『노자철학』, 김용섭 역, 청계 2001.  
 유명모, 『빛으로 쓴 얼의 노래』, 두레 2002.  
 원정근, 『도가철학의 사유방식』, 법인문화사 1997.  
 藏原惟人, 『중국 고대 철학의 세계』, 김교빈 외 역, 한울 1996.  
 장일순, 『무위당 장일순의 노자 이야기』, 삼인 2002.  
 田漢雲, 『六朝經學與玄學』, 南京出版社 2003.  
 정세근, 『노장 철학』, 철학과 현실사 2000.  
 ----- 엮음, 『위진 현학』, 예문서원 2001.  
 조셉 니담, 『중국의 과학과 문명 2』, 을유문화사 1986.  
 존 킹 페어뱅크, 『新中國史』, 중국사 연구회, 까치 1997.  
 陳鼓應, 『老子今註及今譯』, 商務印書館 1986.  
 -----, 『노장신론』, 최진석 역, 소나무 2000.  
 최진석, 『노자의 목소리로 읽는 도덕경』, 소나무 2000.  
 칼 야스퍼스, 『근원에서 사유하는 철학자들』, 정영도 역, 이문 1985.  
 풍우란, 『중국철학사』, 박성규 역, 까치 2000.  
 프리츠프 카프라, 『현대물리학과 동양 사상』, 범양사 1994.

-----, 『새로운 과학과 문명의 전환』, 범양사 1994.  
페터 쿤츠만 외, 『그림으로 읽는 철학사』, 홍기수 역, 예경 2000.  
한국도가철학회, 『노자에서 데리다까지』, 예문서원 2000.

### 3. 논문

김백희, 「生成과 待對: 郭店 楚簡本 『노자』의 경우」, 동서철학연구 제 25호.

김백희, 「『노자』 해석의 두 시각·本體生成論과 相關待對論 - 郭店 楚簡本에서 王弼注까지-」, 한국정신문화연구원 한국학대학원 박사학위논문, 2000.

김시천, 「『노자』의 양생론적 해석과 의리론적 해석-『하상공장구』와 『왕필 노자주』를 중심으로-」, 숭실대학교 대학원 박사학위논문, 2003.

김진근, 「老子的 本體論 研究」-哲學史的 意義와 理論分析을 中心으로-」. 김학권, 「老子的 無爲自然的 人生論 研究」, 원광대학교 석사학위논문, 1993.

朴宰揮, 「왕필의 『노자주』와 승본식말론」, 한국정신문화연구원 한국학 대학원 석사학위논문, 2002.

裴晟佑, 「노자 <도덕경>의 로티적 해석」, 한국정신문화연구원 한국학대학원 석사학위논문, 1997.

劉文英, 「중국 고대철학의 天 학설」, 동의대학교 인문연구논집 3, 1998.

劉炳來, 「老子的 道法自然과 政治理想에 관한 研究」, 동국대학교 철학과 석사학위논문, 1993.

李揆相, 「老子哲學에 있어서의 <自然>의 問題」, 충남대학교 석사학위논문, 1985.

李元榮, 「王弼의 本末 世界觀」, 서울대학교 대학원 석사학위논문, 1994.

이종성, 「『노자』 제 25장의 존재론적 검토」, 철학논총 제 26집, 2001(4권).

池田知久, 李承律 역, 「고대 중국의 天人相關論에 관한 연구」, 동의대 인문연구  
논집 3, 1998.



Abstract

Interpreting Nature in *Laozi* :  
with the focus on Wang Bi and Kim Hyung-Hyo

Ko Eun-Jin  
Department of Philosophy  
Graduate School of Cheju National University

The aim of this thesis is to suggest the *Laozi's* conception of nature by comparing and analysing Wang Bi's and Kim Hyung-Hyo's interpretations of Nature in *Laozi*, both of which search for man's harmonization with nature.

Wang Bi attempts to harmonize man with nature by basing man-made institutions (being, 有) on nature (non-being, 無). In this sense, he does not deny all of man-made institutions. What he deny is just some unnatural institutions. The distinction between the natural and the unnatural lie in having its own use or not. For Wang Bi, everything has its own use which is to be realized for it to be natural. For this realization of its own use, Wang Bi suggests 'the method of ennobling the beginning and nurturing the end' (*chong-ben xi-mo*, 崇本息末).

Kim Hyung-hyo also admits the intersection of man and nature. He, however, does not admit the priority of one over the other as Wang Bi does. He rather claims that *Laozi's* conception of nature encompasses the two aspects simultaneously, being and non-being. For him, this co-relative characteristic of *Laozi's* Nature resembles Derrida's concept of differance.

My introduction of the two most important interpretations of *Laozi's* Nature shows that *Laozi* does promote not radical quietism or monasticism, but our active participation in human affairs. In other words,



both interpretations see that man is able to harmonize with nature. This is what we can now learn from *Laozi* in order to solve our fatal human problems due to our viewing nature as object for overcoming.

