

언어기호로 본 『도덕경』의 세계: 현상계의 이면과 시원에 대한 레토릭

김성찬*

【요약】

이 글은 현상계의 이면의 보이지 않는 어떤 원리와 현상계의 우주적 기원에 대한 노자의 직관적 발견과 설명방식을 추적해본 것으로서, 『도덕경』의 언어기호와 문맥의 논리적 분석에 언어기호학의 기초지식을 원용하였다. 노자는 언어의 한계와 특징을 잘 알고 있어서, 신중히 용어를 선택하고 새로운 의미를 부여하였다. 도(道)를 작명하면서 선택한 대(大)자에 도가를 상징할 수 있는 새로운 의미를 부여하여, “진정 멀리 간다는 것은 앞으로 갈 뿐 아니라 보이지 않는 반대 방향으로도 감을 의미한다(遠日反)”고 하였다. 무(無)와 유(有)의 의미를 새로이 부여함으로써, 철학적 시공간이라는 시(始)의 개념과 조우하였고, 자연의 독특한 질서에 대해 깊이 사색하는 길을 열게 된 것 같다. 그는 보이지 않는 진실을 묘사하고 설명하기 위한 수사학적 전략에 고심했다. 자연세계의 기원을 설명하기 위하여 순환논리의 오류도 마다하지 않고, 고대의 어원과 기존의 통상적인 의미에서 새로운 적절한 의미를 끌어내었다[묘(妙), 요(微), 욕(欲), 관(觀)].

【주제어】 『도덕경』, 노자, 도(道), 대(大), 언어기호

* 인제대 인문문화융합학부 교수

** 본 논문은 2015년도 인제대학교 학술연구조성비에 의해 연구되었음.

I. 머리말

노자 『도덕경』은 우리 사회의 가장 친근한 동양고전의 하나이다. 판본비교와 어의분석에 근거한 전문적 연구에서 일반시민들의 습작에 이르기까지 많은 애호가를 거느리고 있다. 그럼에도 『도덕경』은 여전히 난해하고 가독성이 떨어진다. 원문과 주석이 견비된 해설서나 논문조차 그 설명이 현학적, 자의적으로 흐르는 경우도 있다. 그 이유는 무엇보다도 『도덕경』 텍스트 자체에서 기원한다. 판본이 다양하고, 문장은 극히 짧은 대구 형식에 시적 간결체이고,¹⁾ 파천황의 새로운 가치관과 용어들이 빙산의 일각처럼 옹크리고 있다. 기존 용어에 새로운 의미와 가치를 부여하고 있으며, 시각, 청각, 촉각 등 감각적 이미지에 호소하는 용어를 다수 원용하고 있다. 텍스트의 합리적 분석과 원만한 번역이 쉽지 않다는 것은, 송신자가 메시지를 발했는데도 수신자가 의사전달의 코드(규약)를 제대로 집어내지 못해, 커뮤니케이션이 실패한 것이라 할 수 있다.

언어기호학의 비조 소쉬르는 이렇게 말했다.²⁾ 사람은 소리나 문자를 포함한 기호(sign) 그 자체와 도상기호(icon), 지표기호(index)³⁾ 등을 수단으로 자신의 생각을 표현하고 남의 생각을 읽으며, 이런 기호와 행위를 통해 서로 메시지를 주고받는 소통을 한다. 기호는 기호의 소리이미지(발음) 혹은 시각 이미지(문자)인 기표(signifiant 記表)와 그 발음이나 문자에 의해 생기는 개념의 내용인 기의(signifié 記意)의 두 부분으로 구성되지만, 본질적으로 기표와

1) 『도덕경』의 시적 문학성은 陳柱 (1930), pp. 28-50에 상세하다.

2) 조너선 컬러, 이종인 역 (1998), pp. 28-82, pp. 140-158; 페르디낭 드 소쉬르, 최승언 역 [1990](2006), pp. 91-138; 김종우 (2007), pp. 13-26.

3) 도상기호는 기호와 관념 사이에 실제적인 유사성이 있는 것으로서, 대표적 사례는 초상화이다. 지표기호는 그 기호와 관념의 관계가 인과적인 기호이다. “떡구름”이 비를 유추하게 하고, “길 위에 난 발자국”이 동물이 지나갔음을 알려주는 것 등을 예로 들 수 있다.

기의 사이에 필연적 연관성을 지니지는 않고 규약적일 뿐이라고 하였다. 예를 들어 “멍멍 소리 내고 털이 뒤덮인 네발 동물”이라는 기의가 『gac(개:한국어)』나 『dog(dog:영어)』이나 『gou(狗:중국어)』처럼 다양한 기표들과 연관을 맺게 되는 것은 전혀 우연적, 자의적인 소산이라는 것이다. 하나의 언어공동체에서도 예컨대 『gac(개)』라는 기표 하나만이 『goyangi(고양이)』 등의 타자와의 차이, 변별에 의거하여 타자와 대립하여 홀로 “멍멍 소리 내고 털이 뒤덮인 네발 동물”이라는 기의와 규약적으로 연계됨으로써 하나의 기호로서의 의미를 지니게 되고, 그 언어 사용집단은 개인의 개성적 언어구사(發話) 방식의 차원(빠롤parole)을 초월한 그 언어의 독특한 구조와 체계(랑그langue)의 共時態)에 대해 공유의식을 지니고서 소기의 커뮤니케이션을 달성한다는 것이다.

노자 『도덕경』이 새로운 용어를 도입하고 특히 기성의 용어에 새로운 의미를 부가하여 텍스트를 구성했다는 것은, 노자가 일부러 기표와 기의의 연결성에 부조화, 불일치를 유발하고 랑그의 공유의식에 상처를 덧냈다는 것이고, 그 결과 텍스트의 이해 곤란과 커뮤니케이션의 불완전, 실패는 충분히 예상할 수 있는 사태였다고 할 수 있다. 그렇다면 노자는 왜 기표와 기의의 부조화, 불일치를 감수하면서까지 새로운 용어, 새로운 의미의 기호를 도입해야 했을까? 그것은 아직껏 규정된 적이 없는 개념을, 직관적으로 인지했으되 체계적(과학적)으로 파악, 확인할 수는 없어 언어로 일물일어 식으로 규정하기 힘든 어떤 진실을 전달하려 했기 때문인 듯하다.

노자는 새로운 가치관과 행동규범의 원리, 방법을 자연의 성질에서 찾았다. 자연계를 관찰하되, 인간의 지각능력(시각, 청각, 촉각 등)으로 인지할 수 있는 구상(具象), 현상(phenomenon)의 세계 너머로까지, 즉 보이지 않고 들리지 않고 손에 잡히지 않는 자연계의 은밀한 영역에 깊은 지적 호기심을 가졌고, 이를 관찰, 분류하고 경험적 지견을 근거로 추론한 결과, 자연계에 나름의 독특한 체계적 성질이 있음을 직관적으로 체득한 것 같다. 그는 ‘도’라는 가명(字)을 붙여주고, 그 원리를 타자와 소통하기 위해, 인간사회의 변혁에 도입하기 위해 기록하고자 하였다. 그러나 기존의 때 묻은 기표-기의의 기호4)

만으로는, 기존의 상식적 랑그만으로는, 자신의 새로운 관찰과 발견과 사색의 결과물을 온전히 기록할 수 없었을 것이다. 상형문자, 표의문자로서의 한자의 특징을 감안하여 그는 새로운 기표-기의 짝짓기로 새로운 용어, 새로운 의미의 기호들을 적출해내었고, 도를 묘사하기 위하여 특별히 오감적 용어도 동원하였다. 그는 자기만의 경험을 자기만의 코드로 옮겨 시집을 출판하고자서 평론가들의 이리저리한 시평을 관조하며 즐기는 괴팍한 시인 같지만, 코드 독해의 힌트를 남겼다.

『도덕경』은 말하였다. “내 말은 극히 이해하기 쉽고 실천하기 쉽다. 다만 세상에 제대로 이해하는 사람이 없고 행하는 사람이 없을 뿐이다. 일을 할 적에는 지도자가 있어서 모두가 그를 따르듯이, 나의 글에는 명확한 기본줄기가 있고, 모든 문장은 그 기본줄기로 수렴하는데, 이것을 모르니 내 생각을 모르는 것이다. 나를 아는 자 드물고 본보기로 삼는 자는 귀할 정도이니...”⁵⁾ 아무도 나의 기호를 온전히 이해하지 못하고 있지만, 나의 텍스트에 살짝 감춰둔 명확한 독해 코드(가이드라인)를 찾아내기만 하면, 나의 글은 너무나 이해하기 쉽다는 것이다. 이것은 곧 텍스트 이외에 현학적 선입견을 배제하고, 오직 텍스트의 랑그와 텍스트에 끼워진 기표-기의 기호를 과녁으로 삼아 사고기호⁶⁾에 실려 있는 그의 관찰과 사색을 담백하게 추체험해보라는 것이

-
- 4) 이 기호는 메시지의 송신자와 수신자가 이미 공유하는 약속된 약호(code)가 된다.
- 5) 『도덕경』 제70장 “吾言甚易知, 甚易行, 天下莫能知, 莫能行. 言有宗, 事有君. 夫唯無知, 是以不我知. 知我者希, 則我者貴.”를 문어가 바뀌지 않는 범위에서 약간 변형, 번역하였다. 본고에서 『도덕경』 텍스트의 인용은 역대 가장 많은 영향을 끼쳐서 통행본이라 일컬어지는 왕필본을 위주로 하되, 그 구두점 독법을 그대로 따르지는 않았다. 이 통행본의 텍스트는 전국시대 중후기의 것(bc. 350년경-bc. 190년경)으로 비정되는 백서 갑을본과 매우 흡사한 반면, 춘추 말-전국 초의 원시도가 텍스트로 비정되는 초간본과는 판이한(김충렬 (2004), pp. 22-36, pp. 91-114, 특히 pp. 97-98; 최재목 역주 (2006), pp. 44-49), 난숙기 도가의 텍스트이다. 초간본에 들어 있지 않은 제70장도 백서본 혹은 백서본의 古本의 저자가 새로이 증보한 것으로서, 전국 중기 사상계의 주류(목가와 양주 유아주의)에 도전하여 입지를 확보하려는 절박한 심정이 잘 드러나 있다.

아닐까? 자연계의 은밀한 성질을 묘사하기 위하여 『도덕경』이 채택한 전략은, 누구나 공감할 수 있는 감각적, 경험적 지견의 용어를 텍스트에 동원하는 것이었다.⁷⁾ 그 용어들은 현(玄), 묘(妙), 요(徼), 연(淵), 이(夷), 희(希), 미(微), 교(皦), 매(昧), 홀황(惚恍), 심(深), 혼(混), 요명(窈冥), 담(淡), 미명(微明), 은(隱), 충(沖), 영(盈), 잠(湛), 소(小), 명(明) 등, 다양하다.

필자는 『도덕경』 텍스트의 이런 오감적인, 특히 시각적인 용어들도 포함한 언어기호와 문맥을 언어기호학적 시각에서 미시적으로 분석함으로써,⁸⁾ 언어기호에 모호하게 담겨있는 노자의 사고를 체계적, 합리적으로 드러내고, 이를 기반으로 자연에 대한 노자의 지적 호기심과 관찰, 상상, 사색의 전개과정을 더듬어가는 것이 텍스트를 온전히 이해할 수 있는 첩경이 되리라 생각하고 있다.

-
- 6) 기호학자 퍼스(1839-1914)는 사고(thought)도 하나의 기호라면서, 사물의 관념(사고)을 기호화함으로써(사고기호, thought-sign), 사물을 기호화하게 된다고 하였고, 모든 인식(사고기호)은 선행 인식을 해석하고 후속 인식에 의해 해석된다는 사고기호의 무한한 해석과정 속에 있다고 하였다. 강미정 (2011), pp. 34, 102-110, p. 142.
- 7) 『도덕경』은 이외에도 산문 형식의 직언 방법으로는 진실을 온전히 전달할 수 없다고 여겨, 시적 은유, 부정문과 역설, 상반된 대립적 의미의 기호(용어)들의 제시 등의 방식을 즐겨 사용했다는 분석이 있다.(오태석 (2014) 참조) 노자는 언어 자체를 부정했다고 여겨지곤 하지만, 실상 언어를 극히 중시했고 바르고 정확한 사용을 추구했다. 정재관 (1978), p. 429.
- 8) 소쉬르의 언어기호학으로 『도덕경』 제1장을 분석하려 한 첫 시도는 이경재 (2000)의 2, 3장에서이다. ‘말할 수 있는 도(道可道)’, ‘말할 수 있는 이름(名可名)’을 ‘빠롤’로, ‘항상적인 도(常道)’, ‘항상적인 이름(常名)’을 ‘랑그’라 규정하고서, 이들이 비(非)자를 중심으로 좌우 대칭을 이룬다는 분석틀을 만들었다. 이에 대해 이봉호 (2016)은 그의 분석틀을 납득할 수 있다고 하면서도 ‘랑그’는 파시스트적이기 때문에, 그런 ‘랑그’와 성격이 다른 노자의 이른 바 ‘항상적인 도’는 소쉬르 언어기호학의 연구 대상이 될 수 없다는 엄혹한 결론을 내렸다. 과연 ‘도가도’ ‘명가명’을 ‘빠롤’이라 규정할 수 있는지도 의문이지만, 전자는 『도덕경』 텍스트의 해석, 논의에서 구체적인 전거를 제시하는 미시적 분석이 없이 언어기호학과 서구철학이론만으로 입론하고 있고, 후자는 특히 ‘랑그’에 대한 파시스트적 차별의 권력 담론만으로 언어기호학적 분석은 불가라 단정내리니 더 무단적이지 않은가 한다. 기호학으로 접근할 수 없는 어휘, 문장과 말(소리가 아니라 소리에 실린 언어 구조와 체계)이 과연 있는지도 의문이지만, 무엇보다도 텍스트 해석에는 합리적인 전거를 갖춰야 할 것이다.

물론 생각과 앎은 모두 언어에 담길 수 없다. 언어의 해상도가 인식의 해상도보다 낮아 90퍼센트는 언어기호로 표현할 수 없으니, 세상을 논리(언어)로 완벽히 이해(표현)할 수 있다고 주장했던 비트겐슈타인도 “말할 수 없는 것에 관해서는 침묵해야 한다”고 했던 것이다.⁹⁾ 그만큼 언어기호는 사색과 인식의 소중한 고고학적 유물이다. 고대 그리스의 언어의 마술사 고르기아스가, “이 세상에 실재는 없다. 있다 하더라도 알 수 없다. 안다 하더라도 다른 사람에게 커뮤니케이션할 수 없다”고 말하며¹⁰⁾ 언어와 언어에 실린 사고와 수사학의 힘만을 믿었던 사정도 이런 차원에서 이해할 수 있다.

본고는 2천 수백 년 전 노자의 어휘와 수사(修辭)의 의미를 발굴하고 문맥구조를 살펴, 전국시대 중, 후기의 노자의 사색(곧 그의 사고기호)의 전개과정의 ‘골격’을 드러내려는 것이다. 『도덕경』 텍스트를 노자의 사색의 잔상이라고 가정하고서, 그 사색의 뼈대를 발굴하는 것이야말로 텍스트를 정합적으로 분석, 이해하는 길이라 여겨지기 때문이다. 다만 편폭 관계상 본고에서는 도덕경의 제1장 부분, 현상계의 이면에 대한 노자의 지적 호기심으로 열매 맺은 도가적 사유의 발견과 현상계의 시원에 대한 노자의 언어기호와 레토릭을 해명하는 데 집중할 것이다.

II. 현상 속의 일자와 언어기호: 명(名), 대(大), 도(道)

요한복음 1장 1절은, “태초에 말씀이 있었다. 이 말씀이 하나님과 함께 있으니, 이 말씀이 곧 하나님이다”¹¹⁾고 하여, God의 말이 있고 나서 우주만물이 창조되었다고 천명하고 있지만, 노자의 『도덕경』 제1장의 첫마디에는

9) 김대식 (2016), pp. 96-105, pp. 130-142.

10) 조맹기 (2011), pp. 37-40.

11) 대한성서공회 [1961](1983), John 1:1, p. 257: “In the beginning was the Word, the Word was with God, and the Word was God.”

언어의 특징과 한계에 대한 그의 해안이 녹아 있다. “도(道)가 언어로 설명될 수 있다면, 그것은 (언제 어디서나) 항상적인 영원한(常) 도가 아니다. 이름이 언어로 짓고 불릴 수 있다면, 그것은 항상적인 영원한(常) 이름이 아니다.”¹²⁾ 언어로 언명되는 대상은 모두 가변적이라는 것과, 그렇지 않은, 시공을 초월한 불변의 어떤 존재와 그의 이름은 언어로 표명할 수 없다는 것. 이 명제에는 세상의 모든 감각적 표상들은 찰나적이며 가변적인 허상일 뿐이고 영원불멸의 실재이자 진실인 이데아의 빈껍데기에 불과하다는 플라톤의 이데아론의 뉘앙스가 난다. 유한하고 가변적인 현상을 초월하는, 보편적이며 총체적인 실재를 노자도 상정하고 있었던 것이다.

언어는 관념을 나타내는 기호의 체계로서, 대상을 변별함으로써 의미를 부여한다. 언어의 동의어인 로고스는 질서와 지식, 이성, 이법의 원천이기도 하다. 사람, 짐승, 증기, 물, 얼음, 아름답다 등의 언어기호들은 각각 다른 것과의 변별에 근거하여 의미를 지니게 되는데, 『도덕경』 1장은 도가 언어와 지각으로 변별할 수 있는 대상은 아니라는 점과 언제, 어디에서도 그 정체성이 항상적인(常)¹³⁾ 성질의 것이라는 점, 두 가지만 우원하게 드러낼 뿐, 도에 대해 더 이상 논의를 진척시키지 않는다. 변별할 수 없다는 것은 타자와 대립하지도, 독립하지도 않고, 타자의 안팎에서 타자와 혼용되어 있기 때문일 수 있다. 식별할 수 없는 것은 불가지(不可知)이기 십상이고, 항상적인 것은 식별하기 어렵지 않을 듯한데, 도는 이 모순적인 성질(식별불능성과 항상성)을 겸유하는 존재라는 암시만 던져 준 채, 『도덕경』은 화제를 돌린다.

12) 『도덕경』 제1장, “道可道, 非常道. 名可名, 非常名.”

13) 이 항상성은 도의 정체성(유지하거나 변화시키거나 활동하게 하거나 사라지게 하거나 하는 등의 힘과 원리) 자체가 불변, 항존이라는 의미이다. 진고응은 이런 도를 형이상적 실체라 규정하고, 무와 유는 그 실체가 드러난 양면이며 도의 별명이라 했다.(진고응 (1990 修訂版), pp. 2-6, pp. 50-51) 『도덕경』의 상(常)자의 이런 성격에 대한 자세한 고찰은 曹玟煥 (1999) 참조. 언어기호의 경우는 그렇지 않아서, 예를 들어 기표 ‘이순신’은 일정하지만, 그 기의로서의 이순신의 인간성은 육신, 감정, 이성, 가치관, 사회적 지위 등 제 측면에서 가변적이며 유한하다고 『도덕경』은 보는 것이다.

“이름이 언어로 명명될 수 있다면, 그것은 항상적인 영원한(常) 이름이 아니다.” 기표가 기의와 짝을 이뤄서 의미 있는 기호, 즉 이름이 되지만, 그런 언어기호는 유한하고 가변적인 존재의 이름(非常名)이지, 영원한, 항상적인 존재의 이름(常名)은 아니라는 것이다. 언어기호는 그 기표나 기의가 공히 통시적으로 변하기도¹⁴⁾ 하지만, 특히 노자에게 유의미한 것은, 첫째, 그 언어기호가 항상 타자와 대립되고 분별되는 어떤 유한한 존재의 지칭이라는 점이고, 둘째, 그 지칭되는 대상자체는 시공 속에서 변화하고 있으므로, 기호(명)와 대상(실)은 항상 괴리될 수밖에 없다는¹⁵⁾ 점이었을 것이다. 그가 진정 주목했던 것은 언어로는 논할 수도, 명명할 수도 없는 항상적인 존재의 이름(상명)이 과연 무엇일까, 어떻게 작명할 것인가 하는 점이었기 때문이다.

노자는 정밀한 이론적 조정 끝에 다음의 과정을 거쳐 그 이름(常名)을 ‘대(大)’, 사실상 ‘도(道)’라 정하였다.

나는 그 이름을 모른다. 대신에 그것의 자(字)를 도(道)라 짓고, 억지로라도 이름을 정한다면 “크대(大)”라고 부르겠다!¹⁶⁾(괄호는 인용자. 이하 같음)

노자는 항상적인 존재에게 걸맞은 이름(상명)이 있다고 여겼지만, 상명이 기표와 기의의 짝짓기로 결정되는 통상적인 언어기호일 수는 없다는 자신의 명제와 대면하여, 천재적 발상으로 이 난관을 극복하였다. 이름을 직접 호명하는 것을 기피해서 자나 호로 대체하는 전통을 원용하였으니,¹⁷⁾ 상명을 일단 불가지(不可知)로 둔 채 그 자(字)를 짓고, ‘억지로’ 즉, 근사치에 육박하게 이름을 정한다는 논리적 조작을 해본 것이다(道-大). 이것은 동시대인들(메시

14) 시간이 지남에 따라 단어의 발음이나 글자(철자)와 의미가 변화할 수 있다.

15) 기호를 플라톤의 이데아(idea)라 한다면, 그것이 지칭하는 현실의 대상물은 참나적, 가변적 상태에 있다고 할 수 있기 때문이다.

16) 『도덕경』 제25장, “吾不知其名, 字之曰道, 強爲之名曰大. 大曰逝, 逝曰遠, 遠曰反, 故道大. 天大, 地大, 王亦大. 域中有四大, 而王居其一焉. 人法地, 地法天, 天法道, 道法自然”

17) 魏源 (1986), p. 19에 “字者代名之謂”라 주해하고 있다.

김경수 (2009), pp. 337-338; 이재권 (2016), pp. 414-416.

지 수신자)과 공유할 새로운 약속기호(코드)를 제시한 것으로서, 그가 자와 억지 이름을 정한다고 겸손하게 표현하기는 했지만, 그 과정은 실질적으로 기표(道)와 기의(大)의 자의적인 결합에 의해 하나의 의미 있는 언어기호가 탄생한다는 소쉬르 언어기호학의 전형적 사례에 해당한다. 기표는 타자의 기표와 구분만 된다면 도이든 대이든, 토이든 태이든, 원리상 무엇이든 무관하지만,¹⁸⁾ 자(字)란 이름을 기휘해서 그를 대체하여 상용하는 제2의 이름이기에 ‘도(字)’는 기표로서의 실제적 지위를 얻을 수 있게 되었다. 이른바 억지이름인 ‘대(크다)’는 사실 기표로서보다는 기의에 필적하는 의미(내용, 개념)를 지니고 있다고 할 수 있다.

대(大)는 우선 그 자체가 모든 존재(개별자)를 포섭하는 우주적 대자(大者)이면서, 자신의 성질과 기능을 모든 개별자에게 관철시키는 절대적, 항상적인 보편자로서의 의미도 지닐 수 있는 용어이다. 예를 들어, 만유인력은 물질계의 모든 개체를 포용하는 우주적 공간 전체에 충일하게 실재하는 존재이면서, 그 성질과 기능이 모든 개체에게 예외 없이 균일하게 작동한다(=대). 이렇게 노자가 겸손하면서도 정확하게 표현한 도(字)-대(억지 名) 연계의 실험은 기실 도(기표)-대(기의)라는 새로운 언어기호의 명실상부한 발명이었다. 통상 ‘길’을 의미하는 용어 도에게 새로운 상징과 이미지를 부여한 것으로서, 그것은 노자가 심득한 도의 정체성의 기본핵심을 가장 간명하게 드러내주고 있다. 노자는 이런 용례를 『도덕경』의 다른 곳에서 실제로 적용하고 있는데,

18) 전국시대의 명가가 제출한 “개는 양이 될 수 있다.”(犬可以爲羊)라는 논제(『장자』 천하편)에 대하여, 간단히 상대주의의 궤변이라 치부하는 경우도 있지만(임계유(1978), 이문주·최일범 역(1989), p. 304), 이렇게 개의 기표인 “개”가 “양”으로 얼마든지 바뀌어 볼릴 수 있다고 본 명가는, 기호로서의 명칭의 속성을 갈파한 듯하다. 물론 蘇轍은 상명의 자로서 하필 ‘길(道)’이 선택된 까닭이 만물이 모두 그로부터 말미암기 때문이라고 해석하고 있는데, (소철(1985), p. 24, “道本無名, 聖人見萬物之無不由也, 故字之曰道. 見萬物之莫能加也, 故強爲之曰大.”; 김경수(2009), p. 337) 길(道)은 원래 반복된 운동으로 나타나는 물리적 궤도나 궤적으로서, 모든 존재나 현상의 질서와 그 원동력을 은유해줄 적합한 용어임을 소철은 잘 지적하고 있다.

주제어 ‘도’로 시작하여 ‘대’의 이미지와 내용으로 마무리하고 있다.

대자(大者)인 도는 큰물이 범람하듯(은 우주만상에 넘치니), 좌로도 우로도 가면서 무엇이든 좌지우지할 수 있다. (그래서) 만물이 그에 의지하여 생겨나고 … 만물을 입혀주고 길러주며 … 만물이 그에게 귀의하니 … 그의 이름을 “크다(大)”라고 할 수 있다.¹⁹⁾

노자는 ‘대’에 대-소의 상대적 의미로서가 아니라 절대적, 보편적 대자의 의미를 부여하여 기표(역지 이름)로 설정해본 것인데, ‘대’의 내포에 대한 그의 새로운 설명은 요령부득이면서도 매우 진술하고 정확하다. 그것은 노자의 자연관, 세계관을 담지하는 새로운 개념, 새로운 이름의 탄생을 의미하는 것이었다.

대란 (안이 넓어지도록 밖으로 계속) 떠나가는 것이다(to keep leaving). 간다는 것은 (끝없이) 멀어져간다는 것이다(to keep becoming remote). 멀어진다는 것은 (중심에서 한 방향으로만이 아니라) 그 반대방향으로도 진행한다는 것이다(to keep leaving to all the direction). 그 결과 도(道)는 (무한히) 크다.²⁰⁾

이 진술은 마치 유클리드 기하학처럼 극히 논리적으로 절대적 대자를 3단계로 세분하여 정밀하게 정의하고 있으니, 다음과 같다. xy좌표 상의 중심좌표 0에서, 1) x축의 양(+) 방향으로 진행하여 중심점으로부터 ‘떠나가서’ 내부 공간이 커지는데, 2) 떠나간 만큼 공간적으로 계속 ‘멀어지면,’ x축의 양(+) 방향 한쪽으로 무한에 이르지만, 3) 진정한 ‘멀어짐’은 x축의 음(-) 방향으로도, 즉 눈에 보이지 않는 ‘반대방향으로도 진행해서,’ x축 전체로 무한 확장한 절대적 길이의 선(大線)이 되는 것이고,²¹⁾ 4) 이것을 좌표 0에서

19) 『도덕경』 제34장. “大道汎兮. 其可左右. 萬物恃之而生 … 衣養萬物 … 萬物歸焉 … 可名爲大 …”

20) 『도덕경』 제25장. “吾不知其名, 字之曰道, 強爲之名曰大. 大曰逝, 逝曰遠, 遠曰反, 故道大.”

x축 이외의 모든 방향으로 반복, 누적하면 결국 중심점(좌표 0)도 무의미해지는 무한의 3차원 공간(절대적 대자)이 된다는 것이다. 그것은 외적 경계가 없는 절대적 크기의 것으로서, 아래에서 보듯이 노자 특유의 도의 편재성의 범주를 제시하려는 언어기호라 할 수 있겠다.

‘대(大)’에 대한 이 3단계 명제에서 중요한 것은, “원왈반(遠曰反)”에 노자 사상의 핵심이, 그 독특한 자연관, 세계관이 오롯이 함축되어 있다는 점이다. “대왈서, 서왈원(大曰逝, 逝曰遠)”만으로도, “무한히 커서 그 밖이 없는 것을 큰 하나(大一)라고 한다”라는²²⁾ 전국시대 혜시의 명제에 못지않게 절대적 크기의 명제를 은유하지 못할 바 아닌데, 굳이 “원왈반(遠曰反)”을 추가한 것이다. 그것은 보이는 세계(동, 작용, 양, 의식, 강, 견, 지식 등)에 대응하는 안 보이는 세계(반동, 반작용, 음, 무의식, 약, 유(柔), 우(愚) 등)의 영역까지를 절대적 크기에 포섭하겠다는 것으로서, 새로움으로 무장한 사상적 도전의, 아방가르드 정신이 명징하게 반영되어 있다고 볼 수 있겠다. 『도덕경』 제40장의 “반자도지동(反者道之動)”은 동(動)은 동(動)만큼의 반동(反動)을 겸유하는 것이 도의 원리라는 의미로서, “원왈반(遠曰反)”의 정신이 그 명제의

21) 거의 모든 주석이 ‘반(反)’을 ‘대(大)’의 개념(遍在性)을 제시하기 위한 하나의 세부 명제로서가 아니라 ‘반(返, return)’ 즉 본원으로 다시 돌아옴으로, 즉 도의 운행과정(원리)을 상징하는 문구라 해설하고 있다. 김경수 (2009), p. 340, pp. 342-343; 최진석 (2001), pp. 222-223; 진고응 (1990 수정판), pp. 115-116; 嚴靈峰 (2008), p. 124, p. 126; 馮達甫 (1991), pp. 57-58; 許嘯天 [1930](1988), pp. 133-134; 高明 (1996), pp. 350-351.

모종삼도 ‘대(大)’의 이 구절에 대한 온전한 해설 여부에 천재성을 현상 건다고 농을 하고 있고(모종삼, 임수무 역 (2011), p. 114), James Legge는 ‘return(反)’의 의미가 무엇인지 곤혹스럽다는 심경을 드러내면서 도의 편재성(遍在性)을 표현하는 문구가 아닐까 반문하고 있다(James Legge, p.117). 왕필은 “끝없이 무한히 다다르고, 편벽되게 한쪽으로만 가는 것이 아니므로, 진정 멀어지는 것이라 말한 것이고, 갈 곳으로 관성대로 따르지 않고 자유자재 자존적이라서, 반대방향으로 가는 것이라 말한 것이다”고 주해하고 있는데(왕필 주 (1985), p. 23, “遠, 極也. 周無所不窮極, 不偏於一逝, 故曰遠也. 不隨於所適, 其體獨立, 故曰反也.”), 본의에 가깝다고 할 수 있다.

22) 『장자』, 천하편, “至大無外, 謂之大一, 至小無內, 謂之小一.”

바탕이 되었을 것이다.

결국 『도덕경』 제1장 첫머리에서처럼, 상명 격으로 정착된 것은 이렇게 재해석된 ‘대’의 의미를 새로이 포섭한, 상명의 자(字) 도이다. ‘대’라는 기호가 물리적 크기만을 지칭한다는 오해를 유발할 수 있고, 형용사격임에 비해, ‘도’는 모든 개별존재를 초월하면서도 안내하고 질서를 세우는 힘이자 원리라는 개념으로 더 적합하기도 하다. 이제 언어기호인 ‘도’가 언어기호를 가질 수 없는 항상적 존재를 지칭하는 상명으로 승진하였기 때문에, 『도덕경』은 메시지 수신자의 오해와 혼동을 예방하고 주의를 환기하기 위하여 다시 천명한다. “도는 항상적이어서, (언어기호인) 이름이 없다.”²³⁾ ‘항상적인 것은 이름이 없다’라는 대명제를 잊지 말라는 것이다. 다만 논의의 대상으로 삼으려면 지칭은 필요하니, ‘도(字)’를 그 명칭으로 사용하기로 한 것이다.

III. 언어기호 ‘시(始)’와 ‘모(母)’의 의미

세상은 유한하고 가변적인 것으로 가득하다. 하늘엔 초승달, 열은 구름. 새들은 둥지로 깃들고, 비는 땅을 적시며 바다로 흐르고, 물고기들은 수초에서 잠을 청하리라. 생명의 썸 같은 대기를 호흡하며 노자는, 허공에 그 무엇(氣)이 가득 차 있음을 감지하며 생각해 본다. 만물은 하늘이나 땅 어느 한 곳으로 귀속한다. ‘천지’는 이 모두를 한 덩어리로 묶어 아우르는 우주(universe)를 지칭하는 기호로서 꽤 그럴듯하다.

23) 『도덕경』 제32장, “道常, 無名.” 제41장, “道隱, 無名”. 32장의 이 문구는 보통 “도는 항상 이름이 없다(道常無名)”로 번역되고 그 논지가 틀린 것은 아니지만, 이럴 경우 부사 상(常)자는 없어도 되는 연자(衍字)가 된다. 그 보다는 도가 무명인 이유가 그 성질이 항상적(constant)이기 때문임을 아울러 제시하는 문구로 이해하는 편이 더 논리적이다. 그럴 때 형용사 상(常)은 문맥의 필수요소로 자리하게 된다. 도란 단어와 개념의 탄생과정이 앞에서 보듯 우여곡절이 있었는데, 노자의 고뇌와 염려가 이 4자 문구에 절실히 스며들어 있지 않은가 한다.

천지의 시작은 어떤 모습일까? 만물의 어머니는 무엇일까? 자연의 경이로운 혼돈과 변상, 아름다운 조화와 질서에 궁금증을 못 이겨 노자는 묻는다.²⁴⁾ 자연과학도로서의 호기심에서 기원하는 이 질문을 노자는 곧 포기했을 것이다. 상상의 나래는 이런저런 대답을 내놓을 수 있겠지만, 어느 하나 검증할 수 없어 사색을 진전시킬 수 없기 때문이다. 망원경 같은 관찰도구도, 미세한 저울 같은 측정도구도 없고, 믿을 것은 육안과 청각, 촉각 등 감각과 경험적 지식, 그리고 명석한 추론 능력뿐이다. 노자는 이제 사변적인 인문주의자로서 주변의 현상계를 관찰하고 상상하며 의미를 찾으려 했을 것이다.

자기복제는 유기체의 기본 특성이다. 어머니가 자식을, 자식들이 다시 자식을 낳듯이, 모든 생물은 자기와 닮은꼴을 확대재생산하고, 언젠가 죽는다. 개체는 죽지만 생태계는 살아 있다. 살기 위해서는 공복을 느낄 때마다 외부에서 먹이를 얻어야 하지만, 먹이를 몸에 저장할 수는 없다. 무성하던 나무도 늦가을엔 단풍을 떨구고, 겨울엔 철갑 같던 나무껍질도 초봄엔 윤기 흐르고, 어느 날 아무 것도 없던(무) 가지에서 새싹이 튼다(유). 불에 타면 재와 기체가 되어 사라진다(무). 쇠는 녹슬며 가벼워지고, 끝내 가루가 되며 사라진다. 물은 마르며 사라진다. 끓는 물이 수증기로 화해 날아오르는데, 그 위에 손바닥을 대면 물방울로 맺히지만, 상승하는 수증기는 곧 모습을 감춘다(무). 물은 얼음이 되고 고드름은 녹아 물이 된다. 비도 우박도 내리지만 진정 신기한 것은, 간밤에 맑았는데(무) 차가운 새벽녘 풀잎에 이슬이 맺혀 있다(유).

24) 『도덕경』 1장, “同, 謂之玄. 玄之又玄, 衆妙之門.”이나 여기저기에 언급된 “무위 이무불위(無爲而無不爲)” 문구에 자연의 경이와 조화로운 질서에 대한 그의 감수성과 감탄이 집약되어 있다고 할 것이다. 우주의 아름다움이 우주의 비례와 조화에 담겨 있다는 생각은 서양에서도 그리스 이래의 오랜 전통이다. 7세기의 세비야의 이시도루스도 이를 증언하며 찬탄해마지 않았다. “그리스인들은 사실 요소들의 다양성과 별들의 아름다움 때문에 이 세계에 장식이라는 이름을 붙였다. 실제로 그들은 이 세계를 장식을 뜻하는 코스모스라고 부른다. 사실, 우리 육안으로는 이 세계보다 더 아름다운 것을 볼 수 없다.” 중세에는 아우구스티누스의 사상과 플로티누스의 신플라톤사상의 영향으로 신의 작품인 우주는 완벽한 질서인 코스모스라고 여겼다. 움베르토 에코, 이현경 역 (2005), pp. 82-83.

이런 현상들은 이미 상식이지만, 왜 이런 현상들이 발생하는지, 어떤 작동기제와 과정을 거치며 생기는지, 어떤 의미를 지니는 것인지, 그리고 이런 개체들의 어지럽고 현란한 변화에도 불구하고 자연의 현상계는 왜 이리도 조화롭고 정합적이며 아름다운지, 인지할 수 없기에 “묘하다”고 할 밖에 없다. 노자는 누구나 아는 맑은 새벽녘 “무”로부터의 이슬의 탄생을 이렇게 감탄, 해석할 수밖에 없다. “하늘과 땅(의 기운)이 서로 합하여 단 이슬을 내리고.”²⁵⁾

노자는 이제 천지의 시작은 무엇인가, 만물의 어머니는 무엇인가 하는 자연과학적 난제 대신에 그 역의 질문 두 가지를 설정하고 그 답으로서의 명제를 제시함으로써, 새로운 이야기를 펼치기 시작하였다. “무(無)란 무엇인가? 그것은 천지지지시(天地之始)의 이름이다. 유(有)란 무엇인가? 그것은 만물 지모(萬物之母)의 이름이다.”²⁶⁾ 즉, ‘천지지지시(天地之始)’와 ‘만물지모(萬物之母)’의 물리적 실체를 알 수 없으니 미지의 상태로 둔 채, ‘천지지지시’와 ‘만물지모’라는 관념을 더욱 추상화해서 ‘천지지지시의 이름’과 ‘만물지모의 이름’이라는 사고기호(thought-sign)로 치환하고, 이것을 무(없음)와 유(있음)라는 기준용어(개념)에 대응시킴으로써, 노자는 새로운 기표-기어의 언어기호를, 새로운 화두(話頭)를 만들어낸 것이다.

유(有)자는 원래 갑골문에 소(牛)의 머리로, 금문에 고기(肉)를 쥔 모습으로 그려진, ‘재산을 가진’, ‘소유’의 의미를 지니고 있고, 추후에 ‘있음(being)’의

25) 『도덕경』 32장, “天地相合, 以降甘露.”

26) 『도덕경』 제1장, “無, 名天地之始; 有, 名萬物之母.” 필자는 구두점을 유와 무 각각의 뒤에서 찍고 있는 송대 이래 사마광, 왕안석, 소식 등의 독법(魏源(1986), p. 1)을 따랐다. 무명, 유명 다음에 구두점을 찍는 왕필, 하상공, 백서본(帛書本) 등의 방식이 통설처럼 널리 준용되고 있지만, 그런 방식의 문제점의 이유와 유, 무 다음의 구두점 방식이 옳다는 근거에 대해서는 다음의 분석을 참조(진고응(1990), 최재복·박종연 역(2008), pp. 96-97; 김경수(2009), pp. 20-21; 김충열(2004), pp. 131-132). 만물은 생성되어 형태가 있다고 해서 자생적으로 이름을 가지는 것이 아니라 인간이 인식한 연후에 비로소 부여(즉 기호화)한다는 점에서도 무명, 유명한 구두법은 잘못이다.

의미가 파생되었는데, 『도덕경』은 여기에 ‘만물지모의 명칭’라는 새로운 기의를 부여한 것이다. 무(無)자는 갑골문에서 두 손에 술 같은 장식물이나 불을 들고 춤추는 모습으로 그려진 글자로서 ‘춤추다’는 뜻이었다가, 이후에 ‘없다’는 뜻으로 가차되어 쓰이게 되었다.²⁷⁾ 무(無)의 추상적 의미 ‘없음’은 유(有)의 ‘소유’, ‘있음’보다 나중에 출현하였을 터인데, 『도덕경』은 여기에 새로운 기의(‘천지지시의 이름’)를 부여한 것이다. 이 새로운 기의, 그것은 무가 ‘없음이면서 없음이 아닌 그 무엇’이라는 강한 암시였다.²⁸⁾

‘천지’와 ‘만물’은 사실상 동일체이다. ‘천지’는 현상계 우주를 일체성의 시각에서 바라본 개념이고, ‘만물’은 그 개별성에서 바라본 합체(each and all)의 개념일 뿐이다. 게다가 노자는 ‘천지지시(天地之始)’의 ‘시’와 ‘만물지모(萬物之母)’의 ‘모’도 같은 사고기호로 간주하고 있었다. “천하에 시초(始)가 있었고, (그것은) 천하의 어머니(母)라 은유할 수 있다. 그 어머니를 알게 되면 그 아들을 알게 된다”고²⁹⁾ 상정하고 있는 것이다. 천지만물의 ‘시원’을 ‘어머니’로, 만물은 ‘그 자식’으로 은유한다는 것으로, 노자의 어머니(母)

27) 무(無)와 무(舞)는 갑골문에서 모두 자형이 같아서 두 손에 술 같은 장식물이나 불을 들고 두 발로 춤추는 모습으로 그려진, ‘춤추다’는 뜻이었다. 이후 무(無)가 ‘없다’는 뜻으로 가차되어 쓰이면서 원래의 춤추다는 뜻은 금문에서 무(舞)자로 분화되었다. 이상의 무(無), 무(舞)자에 대한 것은 모두 하영삼 (2013) 해당 조 참조.

28) 진공(아무 것도 없음)은 이론적 명제일 뿐이고, 자연계에 실재하지 않고 실험적으로도 만들 수 없다. 밀폐된 공간을 인위적으로 진공으로 만들려 조작하면 벽면의 분자 알갱이가 분리되어 그 공간으로 떨어져 들어온다. 원자의 주위와 속에도, 모든 공간에서 소립자가 생멸한다(뉴턴 프레스, 뉴턴코리아 역 (2011), pp. 74-89). 극미의 세계에 대한 양자론에 따르면, 진공은 ‘아무 것도 없는 공간’이 아니라 전자기장, 양성자, 중성자, 전자 등 모든 입자의 미세한 파동이 이른바 ‘영점진동’에 의해 가득 차 있는 상태이다. 즉 無는 가만히 있지 않고 영점진동에 의해 요동 중이다(뉴턴 프레스, 뉴턴코리아 역 (2012b), pp. 26-29). 후술하듯이, 무의 실재는 “무언가 있는 비어있음, 혹은 보이지 않음”이라 한 노자의 지혜가 과학적으로 틀린 것도 아니다. 노자의 무(無)가 영(零)이 아닌 그 무엇임(無와 有는 道の 한 표현)에 대해서는 陳鼓應 (1990 수정판), p. 51.

29) 『도덕경』, 제52장, “天下有始, 以爲天下母. 既得其母, 以知其子. 既知其子, 復守其母, 沒身不殆.”

개념은 ‘아버지는 낳고 어머니는 기른다’는 통념의 어머니와 다르다.

모(母)자는 갑골문과 금문에 공히 여성의 가슴 앞에 점이 두 개 가해져 있는 모습으로 새겨져 있어, 자식을 생산하여 젖이 있음을 나타내고 있다.³⁰⁾ 아기를 양육하는 부녀, 모친을 의미하는 모(母)의 본뜻에서 출산, 생산의 측면을 특히 주목, 추출해서, 산모, 만물을 ‘낳는’ 원천, 시원이라는 은유적 의미(시니피에)를 새로 부여한 것이 『도덕경』이다. 모성의 본질을 양육(nourishment)보다 생산, 탄생(birth), 나아가 생명(체)의 시원에 둔 것이 되는데, 아마도 ‘임신으로 출산해야 비로소’ 젖이 ‘바로’ 나오는 현상에 주목한 것이 아닌가 한다.

이 탄생(birth)을 가능케 하는 직접적 시원이 수정(受精, 정자를 받아들임, fertilization), 단일세포 수정란이므로, 노자가 말하는 만물(생명)의 시원은 ‘모(산모)’이기도 하면서, 엄밀하게는 수정(란)이라고 은유하는 것이 적확할 것 같다. 왜냐 하면, 정액이라는 존재가 존재함과 암수(남녀)의 교접에 의해서만 생명이 탄생한다는 사실은 상식이었겠으나 수정란이나 난자의 개념은 아직 미지여서, 생명의 근원(씨앗)은 ‘정(精, 정액)’이라고 알려져 있었고, 그러면서도 정액(父)만으로는 생명이 태어나는 것은 아님이 상식이었던 당시에, “남녀(암수)가 (교접으로) ‘정(精液; 생명의 핵)’을 (여자 몸에) 합쳐서, 만물이 생겨난다”³¹⁾ 명제는 여성이 남성의 정액을 받아들여 합침이, 엄밀히 말하면 ‘수정(受精)’(혹은 수정란)이 만물 탄생의 시원이라는 의미를 함축하고 있기 때문이다. 노자가 말하는 ‘천하의 시원’으로서의 ‘모’는 단순히 젖을 낼 수 있게 된 여자라기보다 생명의 핵인 ‘정(精)’을 품어 태(胎) 즉 생명체와 만물의 조형(早型), 시원이 만들어지는 본고장으로서의 의미의, 추상적 모성(motherhood)이다. 즉 노자는 ‘모’의 개념도 엄밀히 ‘시’와 동가의 개념으로 설정하려 했음을 짐작할 수 있겠다.

30) 谷衍奎 (2003), p. 156.

31) 『易』「繫辭下」“男女構精，萬物化生.”

노자의 이런 명제(사고기호)들을 따라가다 보면 ‘무=유’가 된다. 노자의 명제들을 형식논리의 식으로 간단히 전환해보면,

무=‘천지지사’(天地之始)의 이름
유=‘만물지모’(萬物之母)의 이름

인데 ‘천지’=‘만물’이고 ‘시’=‘모’이니, ‘무’=‘유’인 것이다. 이 ‘무’=‘유’의 등식은 어떤 진실을 담지하고 있는가? 그것은 도의 본질에 대해 말하고 있는 것일까? 『도덕경』 제1장은 도의 본체를 언급하고 있어서 이해하기 어렵고 해석이 분분하다고 한다.³²⁾ 그러나 1장은 도를 설명하는 장이 아니라, 가변적인 이 세계에 항상적인 존재(도)가 있음을 간접적으로 소개하고 나서, 향후의 도의 본격적인 논의를 위한 전제로서 무와 유의 성질을 천명하는 데에 주안점을 둔 장이다.³³⁾ 1장에서 중요한 것은 오히려 노자가 자신의 입론에 전(前)자가 아니라³⁴⁾ 시(始)자를 동원하였다는 데 있다. ‘무=유’라는 독특한 명제는 사실 노자의 사변적인 사고기호를 추론하는 과정에서 도출한 사변적 결론에 불과하다. 실제 현상계 속에서 ‘무=유’의 실상이 존재하고 그런 현상이 일반적이지 않을까 상상하게 된 구체적인 계기가 바로 ‘시(始)’의 의미의 발견이 아닐까 한다. “무는 천지의 시작의 명칭이다”라는 과감하고

32) 예를 들어 김학주 (2011), p. 152; 오강남 (1995), p. 20. 진고웅(1990), 최재 목박중연 역 (2008), pp 100-101도 『도덕경』 제1장을 해설하면서 도의 기본성질을 길게 종합적으로 요약, 설명하고 나서, 제1장은 ‘도’가 천지만물의 근원이자 시작임을 설명하고 있다고 단언하고 있다. 이런 진술 자체가 입증해야 할 명제에 근거하여 진술하는 순환논리의 오류라 할 수 있다. 1장에는 도와 무, 유의 관계성 자체에 대해서는 간접적인 진술조차 없다.

33) ‘도’가 처음 본격 논의된 곳은 제4장이다.

34) 천지는 유(있음)에 속하고, 유는 무(없음)와 모순되거나 반대되고, 서로 겹치지 않으므로, 무를 주사(主辭)로 삼고 천지를 술사(述辭)로 두어 설정할 수 있는 명제는 ‘무는 천지가 아니다’ 혹은 ‘무는 천지의 이전이다’의 두 가지뿐이어서, 노자는 ‘전’자를 배제했을 것이다. ‘전’은 ‘후’와의 관계망에서만 의미를 지니지만, ‘전’과 ‘후’는 일단 서로 단절된 선후관계이므로, ‘전’에서 ‘후’로 필연적으로 연속하려면 그 사이에 제3의 매개 개념이 다시 개입해야 한다.

새롭고 논리적으로도 그럴 듯한 천재적인 진술을 할 수 있게 된 것도, 만물의 ‘어머니’ 개념을 기어이 ‘시’와 동가로서 생각해본 것도 그 발견에서 비롯한 것이 아닐까 한다.

‘시(始)’는 노자가 천지의 시원을 상상하면서 현상계로부터 논리적, 유기적으로 시공을 역행할 때 접하게 될 용어이기도 하지만, 무의 속성을 담지하고 있기에 특히 중요하다. 먼저 시(始)자의 어근 태(台)는 갑골문에서 머리를 아래로 조아린 태아 모양(巳의 도치형태)으로 새겨져 아이 뱃 모습(懷胎)을 의미했고, 금문에는 그 하부에 입을 부가한 모양으로 새겨 회태의 뜻을 강조하고 있다. 임신으로 기뻐한 데서 희열의 의미도 파생되고, 회태는 ‘인생의 시작(人生之始)’이라는 데서 ‘처음’, ‘시작’의 의미도 파생되었다. 이후 태(台)가 편방이 되면서 이 의미들은 각각 태(胎), 이(怡), 시(始) 등으로 표기하게 되는데, 그중 여(女)와 태(台)의 회의자인 시(始)는 원뜻이 ‘임신의 시작(懷孕之始)’으로서, ‘처음, 시작’을 범칭하게 되었다.³⁵⁾

이 ‘시(始)’자 개념이 지닌 엄밀한 논리적, 물리적 의미는 정확한 개념 정의와 논증을 중시하여 언어기호를 치밀히 분석한 목변에서 찾아볼 수 있다. 시(始)란 ‘지속이 없는 시각 혹은 시점,’ ‘시간적 경과를 겪지 않은 시점,’ ‘아무도 경험해보지 않은 최초의 시점’으로서, 어떤 단서를 열어주는 것이거나 시간상 이미 오래 전에 거친 것이 있어서 그 근본을 거슬러 올라가는 것이라는 것이다.³⁶⁾ 언어와 사유는 이렇게 태생적으로 분별적이고 분석적인 데 현실자원은 연속적이다. 일체의 시간의 분할과 구분도, 공간의 분할과 구분도 사실은 실재하지 않고, 일체의 같은 것과 다른 것의 구분도 절대적이지 않기 때문이다. 자연을 자세히 관찰했을 노자에게 시(始)라는 독특한 시각(찰나의 시간)의 언어기호는 연속 속의 찰나의 의미에 대해서 깊은 사색과

35) 谷衍奎 (2003), pp. 154-155.

36) “시(始)는 시각(時)에 해당한다.” … “시(始)는 지속됨이 없는 때에 해당한다.” 『墨子』, 經上, 經說上, “始, 當時也.” “始, 時或有久, 或無久, 始當無久.”; 목자, 엄정삼 (2012), pp. 190-193.

개안의 길을 열어주지 않았을까.

‘시(beginning)’는 그 이전과는 다른 움직임이고(moving), 그 운동성이 연속되어 결과에 이른다는 연계 맥락을 지니는 언어기호이다. ‘천지의 시’는 ‘천지’라는 결과로 자라나도록 프로그래밍 되어 있는 필연의 논리적 맥락에 있는 용어이다. 달리기의 출발을 예로 들면, 출발선에서 대기하다가(stopping) 운동 상태(running)로 전환하는데, starting의 시각(찰나적 시공)의 상태는 stopping인가 moving인가? X축 좌표의 음(-)의 범위를 stopping, 양(+의 범위를 running이라 하면, 찰나적인 ‘시(始)’의 상태는 음(stopping)도 양(running)도 아니며, 동시에 음(stopping)이면서 양(running)의 상태라고 볼 수 있다.³⁷⁾ 멈춤 위에 움직임이 생성되는 그 X축 좌표는 0[음(-)도 양(+도 아니면서 동시에 음(-)이자 양(+이기도 한, 음(-)과 양(+의 공유와 혼용]이다.³⁸⁾

『도덕경』의 ‘무=유’의 레토릭에 깃든 뜻은 무(천지지사)와 유(만물지모)의 관계가 시간적인 선후 관계가 아니라 동전의 양면 같은 논리적 선후 관계이며, 공간적으로도 무가 유의 밖에 있는 것은 아니라는 것이 된다. 그러나 시/모(始/母)의 단계를 벗어나면 유와 무는 분리된다. “(시/모(始/母)의

37) ‘모’(母)도 시(始)의 이런 특징을 갖고 있다. 모성(母性)은 수정으로 현현되는데, 수많은 정자 중 한 마리가 난자에 진입하자마자 난자는 다른 정자의 진입을 차단하기 위해 막이 썩어진다. 시(始)가 stopping과 moving의 혼유 상태의 순간인 것처럼, 모(fertilization, 수정)의 순간도 마찬가지이다. 정자가 난자에 막 진입하는 시각(stopping과 entering 혼유, 공유)이다. 유(만물지모의 이름)는 이런 위상에 대한 명칭이다.

38) 찰나적 상태에 대하여, 명가의 혜시는 “바야흐로 중천에 떠있는 해는 동시에 저물고 있고, 만물은 바야흐로 살아 있으면서 동시에 죽어가고 있다”고 했고, 기타 변자들도 “나는 새의 그림자는 움직이지 않는다. 빨리 나는 화살은 가지 않기도 하고 멈추기 않기도 한다”는 명제를 제시하였다. 『장자』 천하편, “日方中方昃 物方生方死.”, “飛鳥之景, 未嘗動也. 鏃矢之疾, 而有不行不止之時.” 보이지 않는 찰나적 자연세계의 신비로운 규칙성은 영국 물리학자 아서 워딩턴이 3백만 분의 1 초도 안 되는 섭광을 이용하여 여러 용액 속에 다른 방울이 떨어지는 찰나에 일어나는 물보라들을 기록한 사례에서 볼 수 있다. 동그런 방울이 액체 표면을 뚫고 들어갈 때 주변에 튀어 오르는 작은 왕관 모양의 방울들은 수학적, 규칙적, 필연적인 연쇄적 패턴을 보여주었다. 마틴 켈프, 오숙은 역 (2010), p. 379.

단계에서) 이 두 가지(常無와 常有)는 (동전의 양면처럼 상도(常道)의 두 모습으로서)³⁹⁾ 같은데, (현상계에) 나오면서 다른 이름을 갖게 되었다(此兩者同, 出而異名).”⁴⁰⁾

‘천지지사(天地之始)’, ‘만물지모(萬物之母)’의 단계에서 무와 유는 혼용, 공존하여 무이기도 하고 유이기도 해서 본질상 동전의 양면처럼 무=유인데, 이 단계를 벗어나 무와 유는 분리되고 천지만물의 현상계가 된다면, 유-무로 이름이 달라지면서 과연 서로 절연되는가?

유와 무가 이름을 달리하지만, 시(始)는 그 이후와의 연속성에서 단서를 열어주는 것이라는 의미를 지니는 개념이므로, 양자는 시/모(始/母) 단계의 유-무 혼용, 유-무 상동의 유산을 계승하지 않을까? 예를 들어 무와 유는 길항해서 유의 속성이 생겨나거나 강해지면 그만큼 무의 속성은 약해지는 것은 아닐까? “바야흐로 중천에 떠있는 해는 동시에 저물고 있고, 만물은 바야흐로 살아 있으면서 동시에 죽어가고 있다”⁴¹⁾는 험시의 명제가 이 경우 도움이 된다. 인체는 탄생하는 세포와 죽어가는 세포의 집합체여서, 어느 시점에서나 살아나면서 죽어간다고 볼 수 있는데, 삶의 세포가 많아지다가 죽음의 세포가 많아지는 것이 인생이라 할 수 있다. 그러니 무와 유는 혼용되어 본질적으로 같다는 제1장의 문구(“同, 謂之玄. 玄之又玄, 衆妙之門”)는 무와

39) 김충열 (2004), pp. 132-133; 陳鼓應 (1990 修訂版), p. 51.

40) 대부분의 『도덕경』 주석, 해설서들은 ‘동출(同出)’에 구두점을 찍어, “이 두 가지는 같은 데(=道)서 나왔으나 이름을 달리 한다”고 해석하고 있지만(예를 들어 진고옹 (1990 修訂版), p. 50), 송대의 陳景元, 원대의 吳澄, 명대의 釋德清(호 懋山) 등이 취했던 동(同)에서의 구두점 독법이 타당한 이유에 대해서는 김경수 (2009), pp. 26-27 및 김충열 (2004), pp. 133-134 참조. 게다가 『도덕경』 1장에는 엄밀히 따져볼 때 이 문맥 앞에서 도와 무, 도와 유의 관계를 직설하는 문구는 없다. 이 동(同)을 ‘같이(함께) 있다’는 의미로 해석하는 경우도 있다. 유와 무가 같은 차원에서 공존, 협력한다는 것인데, (최진석 (2001), pp. 31-32) 이런 협력관계(제11장이 전형적인 사례이다)가 항상적이거나 일반적이라고 하기 어렵다. 『도덕경』에서 유-무의 상호대립성, 길항성에 대한 진술(예컨대 유위-무위)은 쉽게 찾아볼 수 있다. 또한 함께, 곁에 있는 것이 반드시 협력하는 것도 아니다.

41) 『장자』, 천하편, “日方中方暋, 物方生方死.”

유가 그 시원에서 뿐 아니라 ‘언제나’ 상호 유기적으로 길항하면서 긴박되어 있고, 그런 관계로부터 자연계의 온갖 경이로운 현상이 나온다는 감탄인 것이다.⁴²⁾ 노자는 현상계의 이면에 숨은 진실을 접한, 정합적인 어떤 질서와 법칙을 감지하였던 예지의 철학자(Magi)라 할 수 있다.⁴³⁾ 그 미묘함(玄)은 언어로 설명할 수 없는 것이지만, 노자는 언어에 담으려 했다.⁴⁴⁾

42) 무/유가 천지시시/만물지모의 단계에서뿐 아니라 “언제나” 혼용되어 있다는 것은 “언제나” 무언가의 시/모(始/母)의 상태라는 의미이다. 세계는 기체나 액체처럼 연속된 움직임일 뿐인데, 언어(로그스)는 이런 세계를 분절(변별, 분석)하려 할 따름이다. 『도덕경』에 대한 왕필 주석(無本-有末論)의 핵심을 許抗生·李中華·陳戰國·邢薇, 김백희 역 (2013), pp. 193-194)는 다음과 같이 정리하고 있다. “시간적으로 무가 유 의 앞에 존재하는 것이 아니며, 공간적으로 무가 유 의 밖에 존재하는 것도 아니다. 무는 유 의 속에 관통하고 있으며, 유를 통하여 주종(宗主), 본체, 도, 리(理)의 작용을 표출한다. 본무(本無)와 말유(末有)는 일체이며 말유를 떠나 본무가 독립적으로 존재할 수 없다. 무는 무로써 밝힐 수 없으니 반드시 유에 따라서 밝히며, 무는 독립적으로 존재할 수 없고 오직 온갖 존재들(萬有)에 따르고 의존해서만 자신을 드러낼 수 있다.”

43) 이런 고대의 현자, 예지의 철학자를 Magi라 하는데, 갓 태어난 예수를 방문한 동방의 선지자(마태복음 2장)가 Magi의 한 예이다. 지금은 magic, magician의 의미가 되었지만, 그 고대적 의미에 대해서는 다음 참조. “The word MAGIC is derived from the Chaldaean word Maghdim, which means wisdom with the addition of the general sense that we give to the term philosophy. The Magi, or the adepts of Magic--we may even call the priests of the wisdom of antiquity-- were philosophers dedicated to the study of the universe, that sphere whose centre, they said, is everywhere, whose circumference has no bounds, and at the heart of which are united without being confounded--or are separate, without being lost from sight---the physical, the intellectual and the divine worlds: the triple face of all knowledge, the triple base of all analysis, the triple stem of all synthesis.” Paul Christian & Jean Baptiste, Trans. by James Kirkup & Julian Shaw (1969), pp. 18-19.

44) 백거이는 이에 대해 노자의 저술 행위와 욕구를 풍자하면서 동시에 공감도 하는 듯한, 그리고 그 저술 동기를 무척 궁금해 하는 시 <독노자(讀老子)>를 지었다. “말하는 자 알지 못하고, 아는 자 침묵한다/ 이 말을 나는 노씨에게서 들었네/ 만일 노씨가 (도를) 아는 자라고 말한다면/ 무슨 연유로 스스로는 오천 자나 되는 글을 지었을까(言者不知知者默。此語吾聞於老君。若道老君是知者，緣何自著五千文.)” 앵거스 그레이엄, 김경희 역 (2014), p. 66의 각주에서 원문 재인용. 한비자에서 주자에 이르는 30인의 주석과 해설을 원용하며 儒-道 통합의 차원에서

IV. 천지만물의 시원의 레토릭: 묘(妙), 요(徼), 욕(欲), 관(觀)

무는 천지의 시작을 가리키는 이름이요, 유는 만물의 어머니를 가리키는 이름이라는 사고기호(thought-sign)에는, 그 명제의 자명한 연속적 귀결로서 시/모(始/母)→중점/자손의 유기적 세계관이 바탕에 깔려 있다. 시작이 있으면 생리적으로 중점에 다다르게 된다는 것이다. 문제는 그 과정을 어떻게 기술하는가 하는 것이다.

시/모(始/母)와 중점/자손 사이의 인과관계나 경과, 변화의 실체는 지각도, 측정도, 묘사도, 논증도 할 수 없다. 그 신비성은 무지의 일종이지만 몽매함⁴⁵⁾은 아니니, 존재하는 어떤 규칙성(원리)를 설명할 수 없다는 것일 뿐이다. 한 치 앞을 알 수 없는 불안의 무지를 검다(黑, black)에 비유할 수 있다면, 이 신비성의 색깔은 어둡다(玄, dark)에⁴⁶⁾ 비견할 수 있을 터이다. 이 신비성의 소재를 노자의 용어 현(玄)자를 빌어 적시한 이는 조위시대의 논리적 경학자이자 현학자인 왕필이다.⁴⁷⁾ 『도덕경』 텍스트에 “無名, 天地之始. 有名, 萬物之

『도덕경』을 논한 남송의 도사 범응원은 노자의 절박하고도 운명적인 저술 욕구의 심정을 이렇게 묘사했다. “道者, 自然之理, 萬物之所由也…人物莫不由此而生, 聖賢莫不體此而立. 然此道雖周行乎事物之際, 相傳乎典籍之中, 而其妙處, 事物莫能雜, 言辯莫能及, 故人鮮造詣於是. 老子應運垂教, 不得已而發明之. 既發明之, 豈容離乎言哉.”(范應元 (2010), pp. 1-2)

45) 몽은 덮고(冡, 覆), 가리고(奄, 蔽), 씌워서(被) 야기되는 어리석음(蒙昧)으로서의 무지의 상태인데, 불안의 근원은 이런 몽으로서의 무지이다. ‘광우병 사태’는 시민들이 경험적 상식으로도 자정할 수 있음에도 그러하지 않고 군중 속에 들어가 스스로를 몽하게 만든 결과 야기된 것이라 할 수 있을 것이다.

46) Mathews, R. H [1943](2000), p. 427의 玄에 대한 간명한 영어 뜻풀이(玄: Dark, sombre; black/ Deep, profound, abstruse, subtle) 참조.

47) 왕필의 노자주는 『노자』 본래의 얼굴과 너무나 달라져 『위진시대의 노자』라 할 수 있고, 그 사상적 경향은 위진 현학이라 칭해지며, 핵심 논점은 ‘본무귀허반본’(本無貴虛返本)론이라 평해지고 있다.(김충열 (2004), pp. 122-128) 『도덕경』에 대해 분석적 용어와 범주를 도입하여 그 이해를 심화시킨 왕필의 독특한 『도덕경』 해석의 대략에 대해서는 김영주 (2015); 劉季冬 (2007) 참조.

母”라 구두점을 찍고, 다양한 개념을 설정하여 논리적으로 합당한 설명을 찾으면서 공감한 신비성이다.

무릇 유(有)는 모두 무(無)에서 비롯하였다. 그러므로 형이 아직 형성되지 않아서 이름이 없는(未形無名) 단계는 곧 만물의 시점(始點)이다. 그것이 형도 있고 이름도 있는(有形有名) 단계에 도달한 즉, (그리 되도록) 크기를 키워주고(長育) 형상과 성질을 준(亭毒)⁴⁸⁾ 것은 만물의 어머니이다. (이 문구는) 도(道)가 형질과 이름 자체가 없는 존재(無形無名)로서 맨 처음 형성되었고, 만물은 (未形無名の 단계, 즉 無에서의 첫 단계인 始物의 단계에서) 도의 원리에 의해 시원하고 (이어 어머니가 작용하는 단계에서) 도의 원리에 의해 형성되었음을 말해주는 데, *그렇게 되는 소이는 모르겠으나, 참으로 현묘하고 현묘하구나.*⁴⁹⁾ (이탤릭체 부분은 저자의 강조)

“무는 천지의 시원(의 이름)이다,” “유는 만물의 어머니(의 이름)이다”라는 독특한 명제를 설정한 노자는, ‘그 시원은 어떻게 천지(만물)로 탄생(현현)하게 되는가?’ 하는 독자의 궁금증을 예상하였을 터인데, 그가 마련한 진술은 모호한 언어기호의 순환논리 오류식의 문장으로 되어 있다.

無, 名天地之始. 有, 名萬物之母. 故常無, 欲以觀其妙, 常有, 欲以觀其徼.⁵⁰⁾

그것은 유기체적 사고기호의 연쇄와 자명한 참 진술의 자기 반복으로

48) 諸橋轍次 (1956), 長, 育, 亭, 毒 조 참조. 이런 자의 해석은 『도덕경』 51장의 텍스트 “長之育之, 亭之毒之” 문구에 대한 왕필의 주석(“[亭謂品其形, 毒謂成其質])에 의거한 것이다.([] 속의 6자는 樓宇烈 (1983)이 교감하여 보충한 것임) 노자, 김학목 역 (2012 개정판), p. 256의 주 262 참조. 『도덕경』 텍스트 “無名天地之始; 有名萬物之母”를 무명, 유명에서 구두점을 찍어 해설한 부분이다.

49) 왕필 주 (1985), p. 1, “凡有皆始於無. 故未形無名之時, 則爲萬物之始. 及其有形有名之時, 則長之育之亭之毒之, 爲其母也. 言道以無形無名始成, 萬物以始以成, 而不知其所以, 玄之又玄也.”

50) 『도덕경』 제1장. 구두점을 상무욕, 상유욕에 찍는 왕필, 하상공 등의 독법의 문제점에 대해서는 진고웅 (1990 수정본), 최재목박중연 역 (2008), pp. 98-99; 김경수 (2009), p. 23; 김충열 (2004), pp. 132-133 참조.

그 신비의 과정을 드러내는 방식이었다. 첫째, 시/모(始/母) 관념은 종점/자손 관념과 필연의 계기적, 연쇄적 상관성을 지닌다. 둘째, 종점/자손의 핵이 시/모(始/母)에 잠재해 있음과 그 핵의 현현 과정은 자연성, 자율성의 것임을 참이라 사고한다. 셋째, ‘그러므로’ 시/모(始/母)는 자신에 내재하는 이 잠재력(핵)을 자연적, 자율적으로 발양하여 현현하기 마련이며, 그 결과물이 곧 종점/자손이다. ‘그러므로(故)’는 이 순환논리식 사고가 전개될 것임을 말해주는 접속사로서, 마지막 문구는 ‘이상의 명제에 따라’ 상무(始)와 상유(母)는 이런 이치에 순응해서 자신의 내재하는 잠재력(핵)을 발양한 결과, 천지/만물이 현현(탄생)하게 되었다는 것이 그 취지이다.

논지의 핵심어는 ‘기묘(其妙)’, ‘기묘(其微)’와 ‘욕(欲)’, ‘관(觀)’이라 할 수 있는데, 그 의미를 깊이 사색한 이는 왕필이었다. ‘기묘(其妙)’와 ‘기묘(其微)’는 그의 『도덕경』 재해석의 통로가 되었다. “유(有)는 무(無)에서 기원한다”는 대명제를 설정하고서, 이 ‘기묘(其妙)’와 ‘기묘(其微)’를 만물의 탄생(有形有名)에 이르기 위한 무(無)에서의 두 개의 계기적 단계라 설정한 것이다.⁵¹⁾

51) 왕필 주 (1985), pp. 1-2, “凡有皆始於無. 故未形無名之時, 則爲萬物之始. 及其有形有名之時, 則長之育之亨之毒之, 爲其母也. 言道以無形無名始成, 萬物以始以成, 而不知其所以, 玄之又玄也. 妙者, 微之極也. 萬物始於微而後成, 始於無而後生. 故常無欲空虛, 可以觀其始物之妙. 微, 歸終也. 凡有之爲利, 必以無爲用, 欲之所本, 適道而後濟, 故常有欲, 可以觀其終物之微也. 兩者, 始與母也. 同出者, 同出於玄也. 異名, 所施不可同也. 在首則謂之始, 在終則謂之母. 玄者, 冥也, 默然無有也. 始母之所出也, 不可得而名.” 왕필은 『도덕경』 텍스트의 “천지지지시(天地之始)”를 “만물지지시(萬物之始)”로 치환하여 논지를 전개하고 있다. 즉 유(有)는 무(無)에서 시원한다는 명제 하에 무(無)에서의 만물의 기원의 과정을 수(首=萬物之始)와 종(終=萬物之母)의 두 단계로 나누고, 각각에 대해 시물(始物)과 종물(終物)의 개념을 설정하여, 시물(未形無名)→종물(長之育之亨之毒之, 爲其母; ‘미형미명(未形未名)’의 단계라 조어할 수 있는데, 그 상제는 후술)→만물(有形有名)의 논리적 순서에 따라 유(有=만물)의 세계가 형성되는데, 시(始)와 모(母=終)가 모두 무(無)의 차원에 속하지만 시(始)와 모(母)가 무(無)의 차원에서 어떤 계기로 발현하는지 알 수 없고 개념화할 수 없어, 그 계기를 묘사어 “어두운(冥)” 즉 “실체도 없고(默然無有)” “알 수 없어 이름 붙일 수도 없는(不可得而名)”, 즉 불가지의 의미로서의 현(玄)이라 주해하였다. 그의 레토릭에 따르면 시물(始物)은 미물(微物)로, 종물(終物)은

묘(妙)자의 ‘오묘하다, 미묘하다, 심오하다’는 어의는 ‘작다(小)’라는 구체적 물성의 의미⁵²⁾에서 파생하였다. 이 어근에 근거하여 왕필은 새로이 “묘(妙)는 미(微)의 극한이다(妙者, 微之極也)”⁵³⁾라 주석했다. 미(微)의 원래의 자형은 갑골문, 금문에 ‘彳’(조금 걸을 척)이 없는 모양의 것으로 새겨져 있다.⁵⁴⁾ 단옥재의 『설문해자주』의 미(微)자, 유(ㄹ)자 해설에 보면, “미는 묘(眇, 작다)이다. 이 원 글자는 미(微)자가 통용되면서 사용되지 않게 되었다. 미(微)는 익(匿, 숨다)과 서로 호훈(互訓)한다.” “요(ㄹ)를 두 개 겹친 것은 요(ㄹ)의 심한 상태이다. 지극히 작음을 미라 한다.”(二ㄹ者, ㄹ之甚也. 小之又小則曰微)라 주해하고 있다.⁵⁵⁾ 즉, 미(微)자의 본뜻이 ‘지극히 작다’이고 ‘숨다’는 뜻도 있는데, 이제 그 어의의 진폭을 무한 확장시킨 왕필의 주석(妙者, 微之極也)은 ‘없는 것이나 마찬가지로 지극히 작아서 보이지 않는(숨어 있는) 실재하는 어떤 물성이나 현상, 상태’라는 새로운 기의(시니피에)를 묘(妙)자에게 부여한 셈이 된다. 미지의 극미(극소)의 차원에서 시작되어 전개되는 독특한 물리적 현상을 왕필이 상상했을 터인데, 이는 앞에서 언급한 바 있던

모물(母物)이라 불릴 수 있다. 특히 묘(妙=微之極也)와 그 대구인 요(微=歸終也)에 모두 극한수렴의 개념을 새로이 도입해서, 보이지 않는 물질의 기원과 양태를 설명하려 했다. 그는 만물에 대하여 미(微=始物=微物)에서의, 또 무(無: 微物과 終物을 통합한)에서의 그 기원의 단계에 대해서는 시원(beginning)의 개념을 사용하고, 유형유명(有形有名)의 만물 단계에 진입하면서 비로소 형, 질이 가시화(구현)된다는 면에서 ‘생(生=탄생 birthing)’의 개념을 사용하고 있다(“萬物始於微而後成, 始於無而後生”). 戴建平 (2005), p. 19도 같은 취지를 표명하고 있다. 그러나 이 戴建平의 논문이나 여타 全永勝 (2004); 何石彬(2005); 康中乾 (2004); 丁虎(2017) 등의 논지도 모두 무(無)에서의 시물(始物), 종물(終物)에 대해 언급하지는 않고 있다.

52) 묘(妙)자는 『설문해자』에 나오지 않고, 명대의 자서 『정자통(正字通)』에 “묘(妙), 정미야(精微也)”라 훈석되어 있다(谷衍奎 (2003), p. 318에서 재인용). 묘(妙), 묘(眇), 묘(眇), 묘(妙)는 작다는 의미로 서로 통용되었는데, 묘자는 소전체에서는 작고 어리다는 뜻이 담긴 묘(妙)로 씌였다. 하영삼 (2013) 및 諸橋轍次 (1956), 묘(妙)자 참조.

53) 王弼 注 (1985), p. 1.

54) 하영삼 (2013), 미(微)자 참조.

55) 段玉裁, 說文解字注, 第四篇下 76下, 158下的 미(微), 유(ㄹ)자의 주(注) 참조.

혜시의 “지소무내, 위지소일(至小無內, 謂之小一)” 명제와도 유사하고, ‘천지 지시(天地之始)’에서 무는 무이면서 유’라는 노자의 명제와도 통한다.

이 첫 단계에서의 만물의 시원으로서의 근원적 물질⁵⁶⁾을 ‘시물(始物)’이라 새로이 명명한 왕필은 그 위상을 ‘미형무명(未形無名)’의 상태라 상상했다. 그러니 왕필의 레토릭에 따르면 ‘기묘(其妙)’는 ‘만물의 시물(始物)의 미형무명(未形無名)’이니, 그것을 미묘, 오묘하다고 묘사한 것은 자연스럽다 하겠다.

요(徼)자에 대해서도, “요(徼)는 끝의 끝(끝의 마무리)이다(徼, 歸終也.)”라 새로이 주해한 왕필의 상상력은 흥미롭다. 종(終)⁵⁷⁾은 ‘끝, 마지막’이로되 무언가가 완성되어 마감된다는 의미의 끝이고, 귀(歸)에도 ‘끝마치다, 끝(終)’, ‘향하여가다, 다가가다(就)’의 뜻이 있다.⁵⁸⁾ 만물의 시점에다 무한 극소로 수렴한다는 개념을 도입한 왕필은, 이제 시(始)의 연장으로서의 무(無)의 종점에도 ‘무언가 이루어져 마감되는,’ 즉 종극, 궁극을 향해 무한히 수렴한다는 개념을 도입한 것이다. 시간, 공간, 정도 등에서 그 이상이 없는 한계를 의미하는 용어 변제(邊際: 끝 간 데)가 ‘귀종(歸終)’에 근사하다. 이렇게 요(徼)자의 ‘돌다, 순찰하다, 구하다(要, 求), 순출, 변새(邊塞), 변경, 교외의 길, 소로’ 등 구체적 대상을 지칭하는 기존의 뜻에서 ‘종극, 궁극’이란 추상적인 의미를 새로 추출하여 사용한 것은 『도덕경』이었고, 그것을 논리적으로 명확히 하면서 ‘종극으로의 무한 수렴’의 의미로 확장한 것(‘귀종’)은 왕필이라

56) 왕필의 ‘시물’ 용어에 조응하여 논지 전개상 사용한 것이다.

57) 갑골문에서 종(終)은 실 끝에 달린 실패를 새겨, 베 짜기 하는 겨울이 계절의 ‘마지막’임을 의미했고, 이로부터 끝, 죽다, 궁극, 다하다 등의 뜻이 파생했다. 하영삼 (2013), 종(終)자 참조.

58) 諸橋轍次 (1956), 귀(歸)자 참조. 왕필의 주석 “徼, 歸終也”의 귀(歸)자가 ‘돌아가다’로 번역되는 경우가 많다. 그래서 이 문구가 원래의 위상이 종(終)이었는데 어떤 사유로 떨어져 나와 있다가 다시 원래로 되돌아간다(returning)는 것이어서 문의가 통하지 않고, 만약 끝을 추구한다는 것으로 이해하려면 귀(歸)자는 ‘나아가다’는 뜻으로 해석해야 한다. 왕필은 귀(歸)의 “끝마치다, 끝”을 택해 귀종(歸終)의 의미를 “귀지종(歸之終)”으로, “끝마침이 이루어짐, 끝-마무리, 뒤끝을 수습하여 맺는 일, 끝의 끝”, 곧 ‘끝으로의 무한 수렴’의 뜻을 표하려 한 것이다.

할 수 있다. 요(微)를 ‘미묘, 오묘, 정미(精微)함’의 뜻으로 쓰는 것은 『도덕경』과 왕필로부터 말미암는다고⁵⁹⁾ 보아도 될 것이다.

‘종물(終物)’이라고 명명된 무(無)의 둘째 단계의 물질은, 왕필에 따르면, ‘시물(始物)’이 일정 정도 성장, 분화한 것으로서, 장차 ‘유형유명(有形有名)’이 되도록 만물의 어머니가 예비해주는 과정에서(‘長之育之亭之毒之, 爲其母’), 물질마다의 특화된 형질의 씨앗이 뿌려져 어느 정도 자라난,⁶⁰⁾ 만물로 현현하기 직전의 것이라고 할 수 있다. 왕필은 ‘시물(始物)’의 상태를 ‘미형무명’이라 칭하고 만물은 ‘유형유명’이라 하면서, 그中间的의 ‘종물(終物)’에 대해서는 언명하지 않았다. ‘종물’은 아직 형질의 틀만 드러나려 할 뿐이어서 이름이 부여될 수 없는 단계이므로, 그의 조어법을 원용하면 ‘미형미명(未形未名)’의 상태라 칭할 수 있을 것이다. 그리고 왕필은 무(無)의 차원에 속하는 ‘시물’과 ‘종물(母物)’이 각각 어떤 계기로 발현하는지 알 수 없고 개념화할 수 없음을 ‘현(玄)’이라고 하였다.⁶¹⁾ 결국 『도덕경』 텍스트의 ‘기요(其微)’는, 왕필의 레토릭에 따르면, 만물의 ‘종물(母物)’의 미형미명(未形未名)의 무한의 궁극(끝마무리)이다.

59) 당조의 육덕명은 왕필본 『도덕경』에 근거하여 『經典釋文』에 “요(微), 미묘야(微妙也)”라 주해하고 있다. 이 요와 묘를 합성한 단어 요묘(微妙)는 ‘극히 정미(精微)한 작용 또는 도리’, 즉 (눈에 안보일 정도로 작아서) 헤아리기 어려울 정도로 묘하다(要妙)는 의미이다. 정(精)자의 뜻도 미(微)처럼 ‘(눈에 안보일 정도로) 작다’이다. 『도덕경』 21장에 “기중유정(其中有精), 기정심진(其精甚眞).”이란 문구가 있고, 『莊子』秋水篇은 “부정(夫精), 소지미야(小之微也)”라 하고 있다. 諸橋轍次(1956)의 요(微), 요묘(微妙), 요묘(要妙) 및 嚴靈峰(2008), 自序 p. 15 참조.

60) 한비자는 노자 『도덕경』을 해설하면서 사물마다 그 사물을 이루는 독특한 규율(理)이 있어 서로 침범할 수 없으며, 만물의 원천인 도는 이 모든 개별 사물의 리(理)를 포섭하면서 우주 전체에 관철하는 보편원리라고 하여, 자연계 원리를 도(道)-리(理)의 범주로 유형화하였다.(『韓非子』, 解老篇, “道者, 萬物之所以然也, 萬理之所稽也. 理者, 成物之文也, 道者, 萬物之所以成也… 物有理, 不可以相薄. 故理之爲物之制. 萬物各異理, 而道盡稽萬物之理.”)

61) 왕필은 “현은 어두움이다. 고요히 유형유명의 만물이 없고, 시(始)와 모(母)가 나온 상황으로서, 이름을 붙일 수가 없다.”고 풀이하고 있다.(왕필 주(1985), p. 2, “玄者, 冥也, 默然無有也. 始母之所出也, 不可得而名.”)

이렇게 경학가로서 『도덕경』을 논리적, 객관적으로 훈고, 주해해나가던 왕필은, 텍스트의 무욕(無欲), 유욕(有欲)에다 구두점을 찍음으로써, 초월적이며 자유로운 정신을 추구하는 현학의 유심주의를 유감없이 드러냈다. “무욕공허(無欲空虛)하면, 눈에 안 보이는(微之極) 만물의 시원의 비밀을 이해할 수 있고… 욕망의 근원이 도에 합치한다면… 눈에 안 보이는 만물의 독특한 형질의 궁극(歸終)의 탄생 원리를 깨칠 수 있다”고 하였던 것이다.⁶²⁾ ‘욕망의 근원이 도에 합치한다’는 레토릭은, ‘욕(欲)은 곧 무욕공허의 드러남’의 다른 표현이다.⁶³⁾ 욕망조차 ‘무욕공허’한 주체의 공정한, 평정한 마음일 수 있다는 것이다.⁶⁴⁾

그럼에도 불구하고 언어기호학적이라 할 수 있을 만큼 치밀하게 그가 탐사해낸 코드들, 무(無)에서의 수(首=始, 微), 종(終)의 2단계, 시(始)-종(終)의 상관성⁶⁵⁾, 묘(妙=微之極), 요(徼=歸終)의 주해와 시물(始物), 종물(終物)의

62) 왕필 주 (1985), p.1, “故常無欲空虛, 可以觀其始物之妙 … 凡有之爲利, 必以無爲用, 欲之所本, 適道而後濟, 故常有欲, 可以觀其終物之微也.”

63) 왕필의 이 주해 문구(欲之所本, 適道而後濟)는 有의 긍정성(利)은 무의 유용성(用) 덕분이라는 『도덕경』 11장의 정신을 요약한 바로 앞 구절의 주제를 계승하는 대구(對句)에 해당하는 것이다. 욕망(=有)의 동기(motive)가 도의 원리에 합치하면(즉 무욕공허의 자유정신에서 나온 것이라면) 유욕은 긍정적(利)이라는 것으로서, 결국 마음의 문제임을 천명한 것이니, “유욕이무불무욕(有欲而無不無欲)”의 역설적 자유정신을 말한 것이다. 이런 레토릭은 “무위이무불위(無爲而無不爲)” 문구를 패러디한 “무욕이무불욕(無欲而無不欲)”의 그림자, 여파와 같다고 할 수 있을 것이다. 유-무의 상관관계에 대하여 ‘유욕은 무욕의 현상이자 그 활동이며, 유는 무의 무너이다’라고 갈무리할 수 있다.(김형효 (2004), pp. 53-54)

64) 도, 명, 무명, 유명, 차양자(此兩者)를 주어로 내세워 언어기호학자처럼 과학적으로 주해하던 그가, 왜 이렇게 제1장의 핵심적 문구에서 무욕, 유욕에 구두점을 찍음으로써 저간의 주어를 감춰버리고, 돌연 『도덕경』 독자를 주어로 상정하는 방향으로 길을 바꾸었을까? 후한 말 이래 명교, 예교가 무너져 청담에 기댈 수밖에 없던 정치사회적 혼란 속에서 진리와 지식은 객관적 대상에 대한 인식(격물치지)이 아니라 주체의 마음(무욕공허)으로, 직관으로 도달할 수 있다는 현실도피적 자아중심의 자유정신의 세계관 때문이 아니었을까.

65) 왕필은, “그것(미형무명의 시물)이 형질을 갖고 이름을 갖게(유형유명) 되는 때에 이르러서(及其有形有名之時, 則長之育之享之壽之, 爲其母也.)”라고 하여 시물 → 종물 → 만물로의 발전적 연속성을 말하고 있고, 형질의 자연발생론적 현상에 대

언어기호들은 『도덕경』 텍스트의 합리적 해독을 위한 도구로서 손색이 없어 보인다. 천지만물의 탄생 문제에 대해 노자가 취했을 사고기호의 전개 전략을 앞에서 언급한 바 있는데, 왕필의 이 코드들과 논리를 보정하여⁶⁶⁾ 명, 무, 유, 상유(常有), 상무(常無)를 주어로 하는 노자의 사고기호의 전개에 입력해보면, 아래에서 보듯이, 매우 정합적이다.

욕(欲)자는 욕망, 의욕의 의미⁶⁷⁾나 주사(主辭: 常無/常有)의 ‘-하려고 하다’는 의지를 드러내는 조동사 용법으로 해석하는 것이 통례이지만, 천지만물이 무위자연으로 탄생한다는 노자의 관점에 비추어 볼 때, 욕(欲)자의 ‘유순하다’는 의미를 간과할 수 없을 것 같다. 무위자연의 원리에 물 흐르듯이 순응한다는 의미를 읽어낼 수 있기 때문이다.⁶⁸⁾ 관(觀)자에는, 갑골문과 금문의 어원에 큰 눈을 가진 황새가 목표물을 응시하듯 뚫어지게 바라보다는 뜻이 있고,⁶⁹⁾

해서는 어머니(만물지모)의 역할이라 의인화하였다. 이를 오해하고 보통 왕필의 주해에 논리적 모순이 있다고 평하곤 한다.

66) 왕필은 『도덕경』 1장에 대해 ‘유는 무에서 기원하며, 유는 만물이다. 무에서 만물지시(시물, 미물, 미형무명) 단계와 만물지모의 작용을 받기 시작하는 중물(미형미명)의 두 단계를 거친다’고 하여 우주의 기원을 만물의 측면에서 일원적, 계기적으로 해석하고 있다. 이에 비해 『도덕경』 텍스트는 천지(존재의 총체성)와 만물(개별성)의 차원에서 동전을 양면에서 다루듯 해석하고 있다. 또한 왕필의 유(=만물)는 텍스트의 유(=만물지모의 이름)과 크게 다르다. 다만 왕필의 만물지모와 『도덕경』의 만물지모는 공히 만물 이전의 영역이므로 서로 교접점이 있다.

67) 『도덕경』 제3장에서 극명히 표명되어 있다.

68) 欲자는 욕망, 하고자 하다 외에도 온순하다, 거스르지 않다(婉順貌)는 뜻이 있다. (諸橋轍次 (1956), 욕(欲)자 참조) ‘순(順)하다’는 것은 구하려는 의지나 욕망이 없는 것이고, 이는 『도덕경』이 추구하는 최상의 덕(上德)이다. (『韓非子』, 解老篇도 “德者內也 … 上德不德, 言其神不淫於外也 … 凡德者 … 以無欲成, 以不思安 …” 이라 하여 이를 특별히 지적하고 있다.) 이 문맥은 조동사(-하려고 한다)로 번역하는 것이 통례이지만, 온순하다, 부응하다로 이해하는 쪽이 무위사상에 부응한다. 자연의 이치에 순응한다는 것은 제3자(母)의 개입 없이 시물(始物)에서 (終物)의 자연적 발전단계를 거쳐 만물로 절로 성숙, 현현한다는 의미이다. 왕필은 텍스트의 ‘만물지모(萬物之母)’를 형(形), 질(質)을 부여하는 주체로 의인화하였는데, 형질 부여의 단계를 ‘천지지지(天地之始)’의 경우처럼 비인격의 차원(일정한 단계가 되면 그 단계에 맞게 진행된 새로운 현상으로 나아간다는 식)으로 이해할 수 있는 것이다.

여기서 파생한 ‘관찰하다, 보이다(示), 나타내다(현현하다)’의 뜻이 있으니, 안 보이는 대상을 현현시킨다는 의미가 담겨 있다.

이제 왕필의 선구적 연구와 언어코드에 기대면서 앞의 논의를 종합해볼 때, 『도덕경』 1장의 “無, 名天地之始. 有, 名萬物之母. 故常無, 欲以觀其妙. 常有, 欲以觀其徼. 此兩者同, 出而異名.”는 다음과 같이 풀이할 수 있겠다. 천지만물의 일체성(천지)에서 볼 때, 우주의 찰나적 시점에 물질의 근원인 시물(始物. 未形)⁷⁰⁾이 출현한다. 시물에는 물질의 형질이 잠재해 있다. 공간도 시간도 이때 비로소 생길 것이다. 천지만물의 총합성(만물)에서 볼 때, 찰나적으로 출현한 시물은 형질을 지닌 종물(終物. 여전히 未形)로 전환한다. 이 종물은 본질적으로는 동전의 양면처럼 시물이자 종물이다. “그러므로” 상무(常無. 始)는 자연스레 시물(始物)의 핵(‘微之極’)을 발양하여 드러내고(故常無, 欲以觀其妙), 이것은 상유(常有. 母)가 자연스레 종물(終物)의 끝의 끝(歸終)을 발양하여 드러내는(常有, 欲以觀其徼) 것이기도 하다. 그 결과 각각의 형질대로 천지만물이 현현하는 것이다(有形). 시물(始物)과 종물(終物)은 본질적으로 일체로서 천지(만물) 이전의 차원에 속하고, 상무(常無)와 상유(常有)는 상도(常道)의 두 얼굴로서, 시/모(始/母) 단계에서의 무/유는 혼용되어 있다고 할 수 있다.⁷¹⁾

69) 하영삼 (2013), p. 70. ‘수리부영이’라 되어 있는 것을 황새로 고쳐 인용했다.

70) 시물에 대한 왕필의 해설 ‘미형무명’을 ‘미형’으로 보정한 것이다. 아래의 종물의 경우에도 ‘미형미명’을 ‘미형’으로 보정했다.

71) 단세포 수정란이 신생아로 자라는 과정은 노자의 천지만물탄생론 이해에 근사한 사례가 될 것 같다. 수정란은 최종적으로 약 270종의 다른 기능을 가진 약 60조 개의 세포로 이루어진 성체(어른)가 된다. 인체가 소우주(천지)라면, 약 270종 60조 개의 세포들은 만물이다. 난자와 정자가 합체해 1개의 세포로 형성된 최초의 수정란은 ‘천지지시’ 즉 ‘시물(微物)’이라 할 수 있다. 그 크기가 0.1-0.17mm로서 이후 어떤 기능의 세포로도 될 수 있는 전능성을 가지고 있다. 이 ‘미형’의 ‘시물’이 성체로 자라는 신비한 과정이 ‘기묘(其妙=微之極)’이다. 최초의 수정란은 매회 2배수 분열하여, 수정 후 4-6일째, 분열 횟수 6-7회체에 세포 수 100개 전후의 ‘배반포’가 되는데, 그 ‘내부세포덩어리’들은 태반 이외의 어떤 기능의 세포든 될 수 있는 다능성(多能性) 줄기세포이다. 수정 후 3주에 신경(뇌), 혈구, 혈관 등이

V. 맺음말

이 글은 현상계의 이면과 시원에 대한 노자의 도가적 사유와 레토릭을 분석해본 것이다. 언어기호에 분석의 초점을 맞추었고, 『도덕경』 텍스트를 한 개인의 성실한 사색의 여행기로서, 동시대인과 소통하려는 은유적이나 논리적인 담론으로서 읽으려 했다. 본고의 성과는 다음과 같다.

1. 언어의 한계와 특성을 잘 인지하고 있었던 노자는 신중히 선택된 용어와 새로이 부여된 의미로써 파천황의 명제를 설정하곤 하였다.
2. 도(道)의 본질로서 대(大)의 세부 명제로 제시된 문구 ‘원왈반(遠曰反)’에는 도가적 사유의 정수가 실려 있다.
3. 무(無)에 부여된 새로운 의미는 “없음이면서 없음이 아닌 그 무엇”이라는 독특한 무의 개념의 단초를 열었다.
4. 모(母)의 개념을 산모, 탄생, 수정(受精), 시원, 원천으로 특화, 은유함으로써 시(始)와 동가의 개념으로 설정하였다.
5. 노자가 무와 유(有)의 의미로 제시한 사변적인 명제에는 이미 ‘무=유’라는 그의 해석이 깔려 있다.
6. 찰나적 시각개념인 시(始)자를 도입함으로써 일상 현실에서의 무(無)와 유(有)의 동일성, 혼용성을 설명하고 연속 속의 찰나의 의미를 고구할 수 있는 길을 열었다.
7. 천지만물의 기원을 순환논리의 방식에 기대어 설명하면서 노자는 고대의 어원에서

생기기 시작하며(수정란 크기 0.2-2mm), 4주째 몸의 형태가 만들어지기 시작하고 심장이 박동하기 시작하며(몸길이 2-5mm), 37주째 세포는 약 3조개로 증가하며 신생아가 탄생하고, 18년 정도 지난 성체(어른의 몸)는 약 60조개, 200수십종의 전문화된 세포로 되어 있다.(뉴턴 프레스, 뉴턴코리아 역 (2012a), pp. 34-37) 배반포 단계는 형과 질의 씨앗을 받기 시작하는(‘長之育之亭之毒之, 爲其母’) 중물의 형성기에 비견되고, 배반포에서 신생아 탄생까지의 신비한 과정이 ‘기묘(其微=歸終)’ 단계라 할 수 있을 것이다. 시물/중물->만물의 과정이 수정란/배반포->신생아에 비견되며, 이 보이지 않는 요묘(微妙)한 변화의 과정이 미지극(微之極)이요, 귀중(歸終)에 해당하는 것이다.

새로운 의미를 찾고, 기존의 통상적인 의미에서 추상적 의미를 추출하였다. (妙, 徼, 欲, 觀) 노자의 모호한 언어기호를 명징하게 분석해낸 것은 위진시대의 왕필인데, 그의 해석은 노자의 본의와 일치할 수 없지만 그가 창안한 언어코드들은 『도덕경』의 체계적 이해에 실마리가 될 수 있다. 8. 본고에서 『도덕경』의 1, 3, 11, 25, 32, 34, 40, 41, 52, 70장이 언급되었는데, 그중 다소간 새롭게 해석된 것은 1, 25, 32, 34, 40장이다.

참고문헌

- 강미정 (2011), 『퍼스의 기호학과 미술사』, 서울: 이학사.
- 김경수 (2009), 『노자역주』, 서울: 문사철.
- 김대식 (2016), 『김대식의 인간 vs 기계』, 서울: 도서출판 동아시아.
- 김영주 (2015), 『노자사상과 왕필사상의 차이점』, 『사회사상과문화』 18(2): 117-157.
- 김중우 (2007), 『후기구조주의와 그 이후』, 파주: 살림.
- 김충열 (2004), 『김충열교수의 노자강의』, 서울: 예문서원.
- 김형효 (2004), 『사유하는 도덕경』, 서울: 소나무.
- 오태석 (2014), 『노자 『도덕경』 기호체계의 상호텍스트성 연구』, 『중국어문학지』 49: 51-96.
- 대한성서공회 [1961](1983), *The New Testament, revised standard version and Korean revised Hankul version*, 서울: 대한성서공회.
- 이경재 (2000), 『非의 시학』, 서울: 다산글방.
- 이봉호 (2016), 『노자의 도와 소쉬르의 언어학: 잘못된 만남』, 『철학연구』 114: 105-128.
- 이재권 (2016), 『왕필철학에서 궁극적 존재의 언표』, 『儒學研究』(충남대 유학연구소), 34: 411-445.
- 정재관 (1978), 『『노자』에 있어서의 언어관』, 『관악어문연구』 3: 421-430.
- 조맹기 (2011), 『레토릭의 사상가들』, 파주: 나남.
- 최진석 (2001), 『노자의 목소리로 듣는 도덕경』, 고양: 소나무.
- 하영삼 (2013), 『한자어원사전』, 부산: 도서출판.
- 曹玟煥 (1999), 『『老子』에 나타난 ‘常’자 연구』, 『철학』 59: 5-24.
- 그레이엄 앵거스 (2001), 김경희 역 (2014), 『장자』, 서울: 이학사
- 노자, 김학목 역 (2012 개정판), 『노자 도덕경과 왕필의 주』, 서울: 홍익출판사.
- 노자, 김학주 역 (2011), 『노자』, 고양: 연암서가.
- 노자, 오강남 역 (1995), 『도덕경』, 서울: 현암사.
- 노자, 최재목 역 (2006), 『郭店楚墓竹簡本 노자』, 서울: 을유문화사.
- 뉴턴 프레스, 뉴턴코리아 역 (2011), 『Newton Highlight: 진공과 우주론』, 서울: 뉴턴사이언스.

_____ (2012a), 『Newton Highlight』: 재생의학의 새로운 길 iSP 세포』, 서울: 뉴턴사이언스.

_____ (2012b), 『Newton Highlight: 우주는 무에서 태어났다』, 서울: 뉴턴사이언스.

모종삼, 임수무 역 (2011), 『모종삼교수의 노자철학강의』, 파주: 서광사

목자, 엄정삼 주해 (2012), 『묵경』 1, 파주: 한길사.

소쉬르 페르디낭 드 (1990), 최승언 역 (2006), 『일반언어학강의』, 서울: 민음사.

에코 음베르토, 이현경 역 (2005), 『미의 역사』, 파주: 열린책들.

임계유 (1978), 이문주 최일범 역 (1989), 『중국철학사 1』, 서울: 청년사.

진고응 (1990), 최재목 박종연 역 (2008), 『진고응이 풀이한 노자』, 경산: 영남대학교출판부.

캠프 마틴, 오숙은 역 (2010), 『보이는 것과 보이지 않는 것』, 서울: 을유문화사.

컬러 조너선, 이종인 역 (1998), 『소쉬르』, 서울: 시공사.

許抗生·李中華·陳戰國·那薇, 김백희 역 (2013), 『위진현학사』 상, 서울: 세창출판사.

康中乾 (2004), 『論王弼“無”範疇的涵義』, 『陝西師範大學學報(哲學社會科學版)』, 33(4): 32-38.

高明 (1996), 『帛書老子校注』, 北京: 中華書局.

谷衍奎 編 (2003), 『漢字源流字典』, 北京: 華夏出版社.

戴建平 (2005), 『略論王弼的自然觀』, 『南京理工大學學報(社會科學版)』, 18(3): 18-22.

樓宇烈 (1983), 『王弼集校釋』, 臺北: 華正書局.

范應元 (2010), 『老子道德經古本集注』, 上海: 華東師範大學出版社.

蘇轍 (1985), 『老子解』(叢書集成初編本), 北京: 中華書局.

嚴靈峰 (2008), 『老子達解』, 臺北: 華正書局.

王弼 注 (1985), 『老子道德經』(叢書集成初編本), 北京: 中華書局.

魏源 (1986), 『老子本義』(『諸子集成』 3), 上海: 上海書店.

劉季冬 (2007), 『試論王弼<老子注>思想的歸屬』, 『現代哲學』, 2007(1): 130-135.

陸德明 (1986), 『經典釋文』(『諸子集成』 3), 上海: 上海書店.

全永勝 (2004), 『論王弼之“無”』, 『蘇州大學學報(哲學社會科學版)』, 2004(1): 88-92.

丁虎(2017), 『王弼哲學“道”與“無”關係的再探討』, 『佳木斯大學社會科學學報』, 35(2): 1-4, 18.

陳鼓應 註譯 (1990 修訂版), 『老子今註今譯及評介』, 臺北: 臺灣商務印書館.

- 陳柱 (1930), 『老子之文學』, 『老學八篇』, 上海: 商務印書館.
- 馮達甫 (1991), 『老子譯註』, 上海: 上海古籍出版社.
- 何石彬 (2005), 『老子之“道”與“有”, “無”關係新探-兼論王弼本無論對老子道本論的改造』, 『哲學研究』 2005(7): 39-44.
- 許嘯天 [1930](1988 영인본), 『老子』, 北京: 中國書店.
- 許慎 纂, 段玉裁 注 (1981), 『說文解字注』, 上海: 上海古籍出版社.
- 諸橋轍次 (1956), 『大漢和辭典』, 東京: 大修館書店.
- 老子, 莊子 (1959), *The Texts of Taoism: The Tao Te Ching-The Writings of Chuang-Tzu-The Thai-Shang* (『道德經及莊子全集』), Trans. James Legge, New York: The Julian Press.
- Christian, Paul & Baptiste, Jean (1969), *The History and Practice of Magic, 4th edition*, Trans. James Kirkup and Julian Shaw, New York: the Citadel Press.
- Mathews, R. H. [1943](2000), *Mathews' Chinese-English Dictionary, revised American edition*, Cambridge: Harvard University Press.
- 중국철학서전자화계획(Chinese Text Project), “莊子,” <https://ctext.org/zhuangzi/zh>. (검색일: 2018.02.20.)
- 중국철학서전자화계획(Chinese Text Project), “韓非子,” <https://ctext.org/hanfeizi/zh>. (검색일: 2018.02.20.)
- 중국철학서전자화계획(Chinese Text Project), “易: 繫辭 下,” [book-of-changes/xi-ci-xia/zh](https://ctext.org/book-of-changes/xi-ci-xia/zh). (검색일: 2018.02.20.)

Abstract

This article tracks Lao-zi's intuitive discovery and his method of explanation of the invisible law behind the natural world and the origin of the universe. The basic knowledge of linguistic semiology was introduced in the logical analysis of the text *Dao De Jing*. Lao-zi was well aware of the limitations and characteristics of language, carefully selected terms and creatively gave new meanings to explain his findings. The word "Greatness" was selected and given the new Daoist symbolic meaning: "Going far away" means "going backward to the invisible dimension as well as going forward(遠曰反)." He gave the words "Being" and "Non-being" new meanings, therefore, can meet the important idea, 'fleeting time and space' in the word, "Beginning" and think deeply on the unique order of the nature. He tried rhetoric device to explain the invisible truth and the origin of the natural world even with circular logic, and search for the reasonable, new meaning in the archaic and contemporary words.(妙, 徼, 欲, 觀)

【Keywords】 *Dao De Jing*, Lao-zi, The Way, Greatness, Language Sign

논문 투고일: 2018. 3. 21

심사 완료일: 2018. 4. 17

게재 확정일: 2018. 4. 17