

## 노자(老子)에 있어서 도(道)의 절대성과 여성성

김중순\*

### 〈국문초록〉

중국의 민속 종교나 철학사에서 노자 시대(기원 5-4세기) 이전에는 “절대자”로 표현될 수 있는 개념은 없었다. 기껏 권선징악의 가부장적인 힘이 추상화되면서 신(神)으로 표현되었고, 나아가서는 유신론의 단서가 되었을 것이다. 천(天)이나 상제(上帝) 등이 최고의 존재자로 여겨진 것이 그런 예이다. 노자에 이르러 도(道)라는 개념이 등장하면서 고대 중국 사상에 근본적인 변혁이 시작되었다. 유가(儒家)에 의해 신성시되어 오던 천(天) 보다도 더 고차원적이고 절대적인 개념으로서의 도(道)가 자리 잡게 된 것이다. 이것은 엄청난 사고의 변화이며 특히 세가지의 중요한 의미를 담고 있다. 첫째, 노자는 현상적으로 있는 그대로의 세계에 대해서 뿐만 아니라 그것을 넘어선 문제에 대해서 까지도 물음을 제기하고 있다는 사실이다. 둘째, 노자는 무(無)를 존재의 근거로 파악하고 있다는 사실이다. 셋째, 절대자의 개념을 고정된 것으로서가 아니라 변화하는 것으로 파악한다는 사실이다. 다시 말하면 신성이 남성에서 여성으로 변한다는 것이다.

도는 신적일 뿐만 아니라 완전한 존재이기도 하다. 때로는 의인화된 특징들도 있다. 그러나 도는 결코 살아있는 인격적 존재로 상징화되지는 않았다. 이것이야말로 아마도 최고 절대 존재의 관념에 대한 도와 기독교 사이의 가장 극명한 차이일 것이다.

주제어: 노자, 도(道), 절대자, 여성성, 수동성

\* 계명대학교 한국문화정보학과 교수  
tsk@kmu.ac.kr

『젠더와 문화』 제2권 2호(2009): pp.31-55  
© 2009 계명대학교 여성학연구소

## 1. 여는 글

중국의 민속 종교나 철학을 들여다보면 노자 시대(기원 5-4세기) 이전에는 “절대자”로 표현될 수 있는 개념은 없었던 것 같다. 구태여 “절대자”가 아니라 할지라도 그와 비슷한 개념도 없지 않았나 싶다. 있었다고 한다면, 아마도 권선징악의 가부장적인 힘이 그것이라고 할 수 있을 것이다. 그것이 좀 더 발전한 것이 신(神)으로 표현되었을 것이고, 나아가서는 유신론의 단서가 되었을 것이다. 이것이 바로 신 개념의 고전적 형태였다고 할 수 있다. 하늘이나 상제 등이 최고의 존재자로 여겨진 것도 그런 맥락이다. 그러나 이렇게 전래해 오던 하늘에 대한 개념이 노자에 이르러서는 완전히 다른 모습을 드러내기 시작한다. 고대 중국 사상에 근본적인 변혁이 시작된 것이다.<sup>1)</sup> 유가에 의해 신성시 되어 오던 하늘보다도 더 고차원적이고 절대적인 개념으로서의 도가 자리 잡기 시작했다. 이런 변화는 절대자에 대한 철학적 개념을 새롭게 해 주고 있을 뿐만 아니라 특히 세 가지의 중요한 의미를 담고 있다.

첫째, 노자는 현상적으로 있는 그대로의 세계에 대해서 뿐만 아니라 그것을 넘어선 문제에 대해서 까지도 물음을 제기하고 있다는 사실이다. 이는 기독교에서 말하는 소위 “부정신학(否定神學; Negative Theology)”<sup>2)</sup>

1) Wing-Tsit Chan은 “이때까지는 도(道)의 의미가 사회적이고 도덕적이었으나 노자에 와서 그것이 처음으로 형이상학적인 뜻을 포함하기에 이르렀다.” 고 말한다. *Way of Lao Tzu*, Prentice Hall PTR 1976, 6 쪽.

2) 하느님에 대한 제한적이고 불완전한 규정을 부정하는 방식으로 무신론이나 반신론(反神論), 불가지론과는 다르다. ‘긍정 신학(positive theology)’은 하느님을 무엇이라고 긍정함으로써 단지 피조물의 관점에서 하느님을 규정하고 제한할 뿐이라고 한다면, ‘부정 신학’은 하느님은 무엇이 아니라고 부정해 나감으로써 긍정적 규정을 넘어서는 하느님의 무한성을 서술하고자 한다.

의 신 개념과도 비교해 볼 필요가 있다. 도덕경에는 “무(無)”라는 단어가 매우 자주 등장한다. 제40장에서 만물의 기원은 그 존재 안에 있는 것이며, 존재 자체는 무에서 생기는 것이라고 단언한다.<sup>3)</sup> 이는 무위(無爲)라고 하는 도의 이념과는 떼어 수 없는 도덕적 상징이다. 하지만, 결국엔 형이상학적 개념일 따름이다. 그런가 하면, 니이담(Needham, 1956: 36)처럼 원시 과학적인 “물리적 질서”라는 의미로 해석하는 사람도 있다.<sup>4)</sup> 그것이 문자적으로는 길, 진로(進路), 혹은 자연의 흐름을 뜻하기 때문이다. 노자는 이것을 인간의 의도적이고 자의적 행위에 대립되는 것으로 이해를 했던 것이다.

중국 사람들이 전통적으로 가졌던 생각은, 우주라고 하는 것이 상제에 의해 지배되고 다스려진다는 것이었다. 이때의 상제는 인간 보다 상위개념이다. 물론 초인적이긴 하지만 결국 의인화되어 인간적일 수밖에 없고 인간에게 호의적일 수밖에 없는 존재이기도 하다. 하지만, 노자의 생각은 우주가 스스로 존재의 근거를 가지고 있을 뿐 아니라 인간의 의지와 상관없이 운행된다는 새롭고 도발적인 것이었다. 그러나 노자가 도를 그저 자연의 순수한 물리적 작용으로만 파악하고 말 호락 호락한 인물은 아니다. 그는 도라고 하는 것이 어떤 의도적 애씀이 없이 작용할 뿐만 아니라 인간의 능력을 끊임없이 초월하는 “자발적”인 자연의 원리가 그 가운데 있다고 믿었다. 그것은 일반적인 민속종교의

3) “세계의 모든 존재는 존재에서 나오는 법이다. 또한 존재는 비존재에서 나온다.”고 한다. Victor v. Strauss, *Lao-tses Tao Te King*, Manesse Verlag, Zürich, 2004. 나는 여기서 “비존재”라는 말 대신에 “무(無)”라는 표현을 일관해서 쓰기로 한다. 왜냐하면 “무(無; wu)”라는 단어는 단순히 “무(無)” 또는 “비(非)”를 의미하는 것이지 “비(非)”와 “유(有)”의 합성적 의미인 비존재(非存在)를 뜻하지는 않기 때문이다.

4) J. Needham, *Science and Civilization in China*, vol. 2, Cambridge Univ. Press, 1991, 36쪽 이하 참조. 니이담은 도(道)를 “자연의 질서” 혹은 “공간과 시간에 있어서 자연의 완곡(婉曲; natural curvature)”이라고 말하고 있다.

의인관과는 분명히 다르다.

둘째, 노자는 무를 존재의 근거로 파악하고 있다는 사실이다. 동시에 “변증법적(辨證法的; dialectic)” 혹은 “양극적(兩極的; bipolar)”인 접근을 하고 있다. 다시 말하면, 현상 세계의 근원을 단순히 초월적인 것으로서 경험의 저편에 미루어 두는 것이 아니라 현상 세계와 더불어 상호 작용하는 통일성으로 파악했다는 뜻이다. 따라서 무가 단순히 존재에 대한 타자라고는 할 수 없다. 현세의 존재로부터 완전히 분리되어 그위를 자유롭게 떠다니는 “절대자”는 아니라는 말이다. 그런 절대자는 현상 세계와의 인과적 관계를 전혀 갖고 있지 않기 때문이다. 오히려 존재와 무가 서로 얽혀서 “상호 배태(胚胎)”하는 형국으로 이해할 필요가 있다.

세상 모두가 아름다움을 아름다움으로 알아보는 자체가 추함이 있다는 것을 뜻합니다. 착한 것을 착한 것으로 알아보는 자체가 착하지 않음이 있다는 것을 뜻합니다. 그러므로 가지고 못 가짐도 서로의 관계에서 생기는 것. 어렵고 쉬움도 서로의 관계에서 성립되는 것. 길고 짧음도 서로의 관계에서 나오는 것. 높고 낮음도 서로의 관계에서 비롯하는 것. 악기 소리와 목소리도 서로의 관계에서 어울리는 것. 앞과 뒤도 서로의 관계에서 이루어지는 것 ……(도덕경 제2장)

상당히 역설적인 표현이다. 무가 존재에 선행한다고 했는데, 따지자면 그 반대의 해석도 가능한 것이다. 하지만 세계 생성에 관한 노자의 이해를 일관되게 해석하기 위해서는 “배태” 행위의 두 가지 다른 의미를 구별할 필요가 있다. 그 하나는, 어떤 무엇은 되돌릴 수 없는 시간적 흐름 때문에 반드시 다른 무엇으로부터 생겨난다는 뜻이 있다. 또 다른 하나는, 두 가지의 사물이 상호 교호작용을 하며 하나는 다른 하나가 있게 하는 상호 원인이 된다는 뜻이다.<sup>5)</sup> 이 두 번째 해석을 좀

5) 도덕경 제2장에 관해서 Chan은 “대치되는 것의 상호 인과작용”이라고 말하고

더 풀이하자면, 존재와 무가 근원을 같이 할 뿐 아니라 앞선 것은 뒤 따르는 것을 매개하면서 교류를 되풀이한다는 뜻이 된다. 이는 철학적으로 보다 큰 의미가 있다. 뿐만 아니라, 도의 작용 방법에 관해서도 진정한 뜻을 읽어 낼 수 있는 단서가 된다. 대립과 다양성의 통일을 전통적 유신론이나 범신론의 신 개념에서 찾기보다 도에서 더 쉽게 찾아 볼 수 있는 이유가 여기에 있다. 그것은 존재와 무, 음과 양, 그리고 선과 악 등 양극의 대립으로 말미암은 상호 관계에 기인하고 있기 때문이다. 다시 말해 양극의 조화, 혹은 반대의 일치(coincidentia oppositorum) 라고 할 수 있을 것이다.

셋째, 절대자의 개념이 고정된 것이 아니라 미묘한 변화를 일으키고 있다는 사실이다. 다시 말하면 신성이 남성에서 여성으로 변한다는 것이다. 이 변화는 도가 양극적, 즉 긍정적인 극뿐만 아니라 부정적인 극까지도 그 안에 내포하고 있기 때문에 생기는 현상이다. 뿐만 아니라, 그렇게 하기 위해서는 양쪽의 무게를 극도로 제어하고 어느 쪽으로도 휩쓸리지 않도록 억제와 긴장을 늦추지 않아야 한다. 유신론에서 말하는 고전적 신은 늘 지배하고 권력을 휘두르는 통치자이며 왕권을 가진 모습이다. 그런 모습의 신은 신 자신이 갖는 감정 자체가 곧 원칙이요 원리가 되기 때문에 그가 화를 내면 모든 피조물은 벌벌 떨며 바닥에 바짝 엎드릴 수밖에 없는 그런 형국이 되고 만다. 하지만, 노자는 바로 이 부분을 여성성이 갖는 특유의 생식력으로서 대치를 하고 있다. 이 생식력의 이미지는 공허한 골짜기(제6장, 15장, 28장, 39장, 41장)이며, 그 행위의 방법은 무위(無爲)이고, 거기서 나타나는 덕(德)은 부드럽고 유순한 것으로 그려진다.<sup>6)</sup>

있다. 같은 책 101 쪽.

6) 골짜기는 그 자체로서는 여성적이라고 할 수 없다. 하지만 “수동적”, “포용적”이라는 상징적이고 전의(轉意)된 의미로서는 여성적인 것과 관련된다. 물론 노자는 “계곡의 신”을 “신비의 여인”이라고 이름 짓고 있다. 왕필(王弼) 이후

계곡의 신은 결코 죽지 않습니다. 그것은 신비의 여인. 여인의 문은 하늘과 땅의 근원. 끊길 듯 하면서도 이어지고, 써도써도 다할 줄을 모릅니다. (도덕경 제5장)

그러나 “세상에서 그지없이 부드러운 것이 세상에서 더할 수 없이 단단한 것을 이겨내며”) 도는 아무 것도 함이 없으면서도 “하지 않음이 없는 것이다.”(제37장) 따라서, 도가의 덕은 피지배자인 대중보다도 오히려 지배자와 권력자에게 바람직하다고 할 수 있다. 그 본질은 사람을 조작하기보다 영감을 주어서 일을 성취하게 하고, 명성을 찾기보다 말없이 물러나도록 하는 데 있다.(제34장) 여성적인 것의 이러한 신격화는 자아를 스스로 침잠케 하는 것이기 때문에 억압하는 것과는 아무런 상관이 없다. 신을 바라봄에 있어서도 내적 침잠을 의도적으로 지향하는 그것 자체를 목적으로 하기 때문에 종교와도 다르다. 그러나 무위의 목적은 오히려 실천적인 것이라고 하는 것이 옳다. 잘 다스린다고 하는 것은 아무도 지배자의 억압이나 강제를 느끼지 못하는 통치 상태를 말한다. 신성을 띤 도는 이 비법을 최고의 수준으로 터득한 상태라 할 수 있다.

## 2. 절대자의 신성(神性)을 넘어서

노자의 이야기는 81개의 간결한 장(章)으로 구성되어 전해 내려온다. 이 글의 내용은 전통적으로 국가질서와 도덕질서에 집착하는 동양의 정신을 바탕으로 하고 있다. 그러나 동시에 가장 사변적인 우주론과의 씨름이기도 하다. 그 가운데서도 가장 특징적인 것은 도덕경 제25장이

“비어있음”(vacuity), “널적함”(vastness), “열려있음”, “모든 것을 싸안음”, 그리고 “겸허”(lowliness or humility) 등을 끝짜기의 상징 내용으로 보는 것이 보통이다. Chan의 같은 책 110쪽을 보라.

7) 제43장의 내용이지만, 제36장과 제78장에서도 비슷한 생각을 찾아 볼 수 있다.

라고 할 수 있다. 이것이야말로 도가적 신비주의와 관련하여 서구인들이 가장 강한 반향을 일으켰고, 또한 가장 문제가 된 부분이기도 하기 때문이다.

분화되지 않은 완전한 무엇, 하늘과 땅보다 먼저 있었습니다. 소리도 없고, 형태도 없고, 무엇에 의존하지도 않고, 변하지도 않고, 두루 편만하여 계속 움직이나 [없어질] 위험이 없습니다. 가히 세상의 어머니라 하겠습니다. 나는 그 이름을 모릅니다. 그저 '도'라 불러 봅니다. 구태여 형용하라 한다면 '크다(大)' 하겠습니다. 크다고 하는 것은 끝없이 뻗어 간다는 것, 끝없이 뻗어 간다는 것은 멀리 멀리 나가는 것, 멀리 멀리 나간다는 것은 되돌아가는 것입니다. 그러므로 도도 크고, 하늘도 크고, 땅도 크고, 임금도 큼니다. 세상에는 네 가지 큰 것이 있는데 사람도 그 가운데 하나입니다. 사람은 땅을 본받고, 하늘은 도를 본받고 도는 '스스로 그러함'을 본받습니다. (제25장)

초감각성, 무소불위, 영원성, 그리고 세계창조 같은 신적 존재의 일반적인 특성들이 이처럼 도에서도 발견이 된다. 초창기의 중국학자 가운데 리머셋(A. Remusat), 슈트라우스(Victor v. Strauss), 애드킨스(J. Edkins) 같은 이들은 도를 구약성서의 야웨와 동일시하기도 했다. 신지학적(神智學的) 신비주의자였던 슈트라우스는 1870년에 이르러서도 “이스라엘을 제외하고 기원전 그 어떤 곳에서도 찾아 볼 수 없는 순수한 신(神) 개념의 사상이 여기에 있다.”(v. Strauss, 2004: 126) 라고 주장할 정도였다. 뿐만 아니라 도는 모든 존재를 사랑하고 양육한다고 써져 있는 제34장의 내용에 대해 주석을 달면서도 역시 놀라워하고 있다.

노자에게 있어서 신(神) 개념은 아무리 칭송해도 지나침이 없다. 그는 여기서 도를 모든 피조물에 대한 사랑이라고 명확하게 파악을 하고 있기 때문이다. (이 사랑은)…… 신약성서의 아가페와 같은 것이고 생동하는 심성, 즉 인격성을 전제로 하고 있다. (v. Strauss, 2004: 164)

그러나 이러한 神 개념을 신약성서와 구약성서의 그것과 비교를 한

것은 근본적으로 두 가지 점에 있어서 오류라고 할 수 있다. 첫째는, 노자가 도를 당시에 이미 잘 알려져 있었던 신성인 상제(上帝)의 개념과 구별을 하고 있을 뿐 아니라 그보다 더 상위 개념으로 취급하고 있다는 사실을 간과했기 때문이다.

나는 그것이 누구의 아들인지 알지 못한다. 아마도 신(神)이 존재하기 전에 이미 있었던 게 아닌가 한다.(제4장)

사실 동양의 신이건 서양의 신이건 노자가 말한바 오로지 “이름 지을 수 없는” 그 절대자에게만 딱 들어맞는 틀을 찾아내기란 쉽지 않다. 왜냐하면 절대자를 신(神)이라고 이름 짓는 순간 그것은 이미 인간의 유한한 인식 능력에 종속되어버리기 때문이다. 뿐만 아니라 그것은 인간의 기준에 따른 상대화의 시작을 뜻하기 때문이다. 두 번째 오류는, 도가 갖는 의인화의 특성이 서양의 신 개념이 갖는 인격성 그 자체는 아니기 때문이다. 그렇다면 이 둘은 어떻게 다른가? 겉으로 보기에는 도(道)에 여러 가지 의인화된 특성들이 부여되어 있는 것이 사실이긴 하다. 그러나 그것으로서 살아 움직이는 인격적 신을 표현하기에는 충분치가 않다. 사실, 자의식을 가지고 의도적으로 행위 하면서 발언할 수 있는 주체로서의 도는 도덕경 그 어디에서도 찾아 볼 수 없다. 도가 모든 피조물을 사랑할 뿐 아니라 양육한다는 말도 달리 해석되어야 한다. 이것은 기본적으로 도라고 하는 것이 도와 그된 어떤 것을 얻을 때 자족(自足)한다는 표현에 지나지 않기 때문이다. 뿐만 아니라 “무욕무사(無慾無私)”하다는 상태를 표현하는 말에 지나지 않기 때문이다.(제34장) 다시 정리하면, 도라고 하는 것은 “수사학적 의인화” 혹은 “도에서 말하는 덕과 동일시되는 인물들을 통해서 대표”될 뿐이다. 도가 갖는 의인화의 특성을 지칭한 것이라고 할 수 있다.<sup>8)</sup> 결국 노자는 하늘

8) v. Strauss는 이처럼 기막힌 주석은 붙였다. 같은 책 123쪽. 하지만, 이같이



과 땅이 스스로 어떤 호의를 베풀어 줄 것으로 생각지 않음은 물론이고, 하물며 도는 전혀 그런 것과 관계없는 것으로 취급을 하고 있다. 왜냐하면 “도는 오로지 스스로 본받을 뿐이며”(제25장) 수 만의 피조물들도 하늘과 땅에 대해서는 그저 “허수아비 같은 풀 강아지”(제5장)에 지나지 않는다고 생각했기 때문이다.

물론 신학적 비유에 지나치게 의존하여 무리한 해석을 해서는 곤란하겠지만, 오히려 도의 본질은 앞서 말한 “부정의 신학” 혹은 독일 신비주의에서 말하는 신 개념과 비교될 필요가 있다. 사실 그 동안 중국학을 연구한 사람들이 “이름 할 수 없는 무”를 너무 자의적으로 해석한 것도 사실이지만 도를 어떤 특정한 신으로 해석하게 되면 그 위험은 훨씬 더 커진다. 노자는 여기서 그의 실천적 관심을 제기하면서 사변적 언어를 사용하여 비유의 가능성을 구체화시켜 주고 있다. 우리로서는 다행스런 일이다. 뿐만 아니라 부정신학의 경우와 마찬가지로 인간의 지식과 언어가 근본적으로 한계성이 있는 것이라는 전제에서 출발하고 있다. 이 두 가지 경우에 있어서 “무”라고 하는 명칭은 보다 상위의 어떤 실재를 표방하는 것이다. 그리고 어떠한 직접적인 묘사도 불가능한 것이다. 그렇게 되면 이 핵심적 내용은 우리가 아무리 해도 확실히 손에 잡을 수가 없다. 결국에는 거기에 적합하지 않은 껍질들을 하나씩 벗겨 감으로서만 보다 분명하게 파악할 수 있을 뿐이다. 노자는 뛰어난 해학과 사람을 현혹시키는 수사학에 능한 사람이다. 그래서 모든 존재자와 부정으로서의 도 사이에 나타나는 간극을 기막히게 암시해 주고 있다. 이 근원적인 구별과 차이에서 볼 수 있는 무가 바로 절대자라고 할 수 있다. 이는 그 어떤 신과도 혼동되어서도 안 되고, 더구나 완전히 비어있음과는 더욱 구별될 필요가 있다.

---

정밀한 구분을 지우고 있으면서도 그는 도(道)를 인격적인 것으로 전제할 수 밖에 없는 한계를 가졌었다.

### 3. 존재(存在)와 무(無)의 양극성을 넘어서

노자가 전개한 소위 도가적 형이상학이라고 하는 것은 고대의 음양 우주론에서 발견해 낸 양극의 원리를 기초로 삼고 있다. 하지만 “양극성”을 도에 대해서는 일관되게 사용치 않는 이유가 있다. 양극의 상태라고 하는 것은 변증법과 다르다. 대립이 지양되지 않은 채로 전체를 유지하기 위한 필요 요소로 남겨져 일종의 긴장관계에 놓여지는 것이기 때문이다.

노자 자신은 도라고 하는 것이 양극적 대립을 매개하는 역할을 하는 것이라고 말하고 있다. 존재와 무의 관계에서 볼 수 있는 두 가지 다른 의미를 다시 한 번 살펴보자. “낳는다”는 말의 뜻은 “무가 존재를 낳는다”라는 표현에서 볼 수 있듯이 단순히 인과적이고 비가역적인 관계이다. 그러나 “존재와 무는 서로가 서로를 낳는다”는 표현에서는 상호 호환의 관계가 나타나고 있다. 첫 번째는 무로부터 존재의 생겨남이 어떻게 가능한지를 암시하기보다 무가 존재 보다 우위에 있다는 사실을 우주 생성론적 관점에서 강조하는데 특별히 그 뜻이 있을 것이다. 그러나 “무로부터의 창조”가 갖는 논리적 비약이 당황스럽다면 “도덕경” 제21장의 설명이 아마도 가장 고전적 해답이 될 것이다.

도는 황홀하기 그지없지만 그 안에 형상(像)이 있습니다.  
황홀하기 그지없지만 그 안에 질료(物)가 있습니다.  
그윽하고 어둡지만 그 안에 알맹이(精)가 있습니다.  
그 내부에 여러 형태를 포용하고 있습니다.  
알맹이는 지극히 참된 것으로서, 그 안에는 미쁨이 있습니다.  
(도덕경 제21장)

무로부터 존재에로의 이행은 그래서 결코 순수한 무로부터 기적적으로 생겨난, 혹은 어느 날 갑자기 하늘에서 뚝 떨어진 창조라고는 할 수 없다. 모든 생겨남과 변화의 진정한 주체로서의 도는 그것이 움트는 단계에서는 무와 비교될 수가 있다. 이 도에는 형태나 질량이나 힘이 아직 그 모습이 이루어지기 전의 상태로 내포되어 있다는 말이다. 무 가운데서 “잠재적” 존재를 파악하고, 또 동시에 그 반대로, 존재 가운데서 “생동하는” 무를 파악한다는 것 보다 더 분명한 게 있을까? 이들의 존재론적인 구별은 전혀 불가능 할 것이다. 노자는 이 둘을 구별할 수 있는 근거를 강하게 암시하면서도 결국은 이 둘이 같은 것이라고 결론을 맺는다.<sup>9)</sup>

이름 붙일 수 없는 그 무엇이 하늘과 땅의 시원.  
 이름 붙일 수 있는 것은 온갖 것의 어머니.  
 그러므로 언제나 욕심이 없으면 그 신비함을 볼 수 있고,  
 언제나 욕심이 있으면 그 나타남을 볼 수 있습니다.  
 둘 다 근원은 같은 것.  
 이름이 다를 뿐 둘 다 신비스러운 것입니다.  
 신비 중의 신비요, 모든 신비의 문입니다. (도덕경 제1장)

9) 하지만 이 부분은 특히 중반부가 번역자에 따라 다소 혼란스럽다: “그러므로 항상 무욕한 자는 그 정신성을 볼 수 있고, 항상 욕심이 있는 자는 그 외모를 볼 것이다.” (v. Strauss, 앞의 책); “그러므로 존재에로 향하게 되면 놀라운 본질을 보게 되고, 비존재로 향하게 되면 공간적인 제한을 보게 된다.” (R. Wilhelm, *Laotse Tao Te King. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*, Verlag Eugen, 2000); “그러므로 거기에 항상 비존재를 있게 하면 우리는 그 교묘함을 보게 될 것이고, 거기에 항상 존재를 있게 하면 우리는 그 결과를 보게 된다.” (Chan, 앞의 책); 이런 표현 사이에서 생기는 차이는 두 가지 다른 읽기 때문이다. 슈트라우스는 왕필의 읽기를, 그리고 진영첩(陳榮捷)은 왕안석(王安石)의 읽기를 따랐다. 하지만 문맥상으로는 후자의 번역이 더 잘 어울린다. 존재에 대한 무(無)의 이러한 관계가 제52장에서 아들에 대한 어머니의 관계로 암시되어 있다. 빌헬름의 번역에서는 존재와 비존재의 위치를 바꿔 놓고 있는데, 이는 문장 전체의 내용적 흐름에 잘 들어맞지 않는다.

존재와 무가 대립된다는 도식은 이제 움직임이라는 것으로 바뀌어진  
다. 존재로의 드리남과 무로의 사라짐이라는 이 두 양상은 같은 도의  
두 가지 다른 성질이라고 볼 수 있을 것이다.

온갖 것 무성하게 뻗어 가나  
결국 모두 그 뿌리로 돌아가게 됩니다.  
그 뿌리로 돌아감은 고요를 찾음입니다.  
이를 일러 제 명(命)을 찾아감이라 합니다.  
제 명을 찾아감이 영원한 것입니다.  
영원한 것을 아는 것이 밝아짐(明)입니다. (도덕경 제16장)

도는 그 안에 잠재해 있는 형태나 질량이나 힘으로 말미암아 존재와  
무 사이의 한 가운데 자리하고 있다. 다시 말하면 도는 처음이나 끝에  
만 존재하는 것이 아니고 그 중간에도 자리 잡고 있다는 말이다. 제42  
장을 다시 한 번 살펴보자. 여기에는 노자의 세계 생성론이 아주 간결  
한 문체로 나타나 있다.

도가 '하나'를 낳고 / '하나'가 '둘'을 낳고 / '둘'은 셋을 낳고 / '셋'이 만물  
을 낳습니다.  
만물을 '음'을 등에 업고 / '양'을 가슴에 안았습니다. / '기'가 서로 합하여  
조화를 이룹니다.

여기서는 우선 생성의 과정 혹은 도라는 거룩한 근원으로부터 물리  
적 실재로의 단계적 출현이 묘사되어 있다. 이 장을 따로 떼어내서 문  
자적으로 읽으면, '존재는 무에서 나온다'는 주제를 가진 제 40장의 해  
석에 다름 아니다. 그러나 보다 더 깊이 음미를 해보면 생성의 과정이  
직선적으로만 진행되지 않는다는 것을 알게 된다. 그것이 바로 '셋은  
만물을 낳는다'는 구절에 숨어 있다. 왜냐하면 이 구절은 도가 만물의  
어머니라는 주제와 반드시 맞아떨어지는 것은 아니기 때문이다. 그렇다

면 셋이라는 숫자가 무엇을 의미하는지 보다 더 구체적으로 살펴 볼 필요가 있다. 이는 도덕경의 네 군데 이상에서 (제1장, 6장, 25장, 52장)<sup>10)</sup> 계속해서 반복되는 주장이기도 하다.

첫 문장부터 하나씩 살펴보기로 하자. 도에서부터 하나가 생겨남은 무로부터 존재로의 전이(轉移)를 말하는 것이다. 이는 영(零)으로부터 하나에로 진행되는 수열(數列)의 변이와 마찬가지로. 그것은 이름이 없는 것이 이름 지음이 가능한 세계로, 혹은 공간과 시간의 제한이 있는 세계로 나타남이기도 하다. 도라고 하는 것은 형식과 질량과 힘이 잠재해 있어서, 거기서 움트는 그 무엇을 스스로 지니고 있다. 하지만 그것이 아직 현상세계로 나타나기 전에는 여전히 ‘무’라고 밖에 달리 표현할 도리가 없다. 도는 ‘하나’가 됨으로써 비로소 그 잠재적인 상태에서 벗어나 존재의 상태로 이행하게 된다. 그것은 곧 생동성을 갖게 되는 근원적 질료이며 근원적인 힘이 되는 것이다. ‘하나’라고 하는 것은 스스로 생동하게 되는 도의 첫 번째 단계인 썸이다. 두 번째 단계는 하나에서 둘로 되어 가는 수열의 뺄어감이라고 말할 수 있겠는데, 그것은 근원적 힘을 음과 양이라는 극단적 대립체로 분열시키게 된다. 이러한 과정은 주역에서 말하는바 우주론에 거의 부합되는 내용이다.

그런데 이제 둘이 셋으로 변하기 위해서는 무엇이 필요할까? 둘이 셋으로 다시 쪼개진다고 말하는는 곤란하다. 왜냐하면, 음과 양은 결국 서로 밀고 당기는 긴장관계에서 근본적으로 상호 작용을 하는 것이지 절대로 분열할 수는 없기 때문이다. 그렇다면 제 삼의 요소가 생겨남은 음과 양의 ‘결속’을 통해 이루어진다고 생각해 볼 수 있겠다. 하지만 음과 양은, 스스로의 의지나 의도가 없이, 스스로 함께 작용하는 우주

10) 제6장에 나오는 “하늘과 땅의 문”으로서 “여성”이라는 단어가 다른 장에 나오는 “어머니”와 같은 의미로 쓰이고 있다. “어머니”라는 단어는 제20장, 제59장에도 나온다.

적 원리일진데, 다른 많은 피조물과 달리 둘에 의해서 생겨나게 되는 이 피조물은 도대체 어떻게 해석할 것인가? 이 특권을 지닌 피조물이란 게 곧 인간이란 말인가? 물론 하늘, 땅, 우주의 삼대 원리의 하나로써 인간을 이해하려는 경향이 고대 동양 우주론에서 없었던 것은 아니다.<sup>11)</sup> 그것은 곧 인간도 음양과 더불어 만물을 창조하는 일에 참여한다는 불합리함이다. 결국, 제 삼의 요소에서는 도 그 자체라고 할만한, 다시 말해 우리가 위에서 근원 질료니 근원적 힘이니 하는 것으로 해석한 그 어떤 것도 다시 발견해 낼 수가 없다.<sup>12)</sup> 따라서 셋이라고 하는 것은 도에 의해 수반된 음과 양의 어떤 것이라고 할 수 있다. 음과 양이 서로 형평성을 이루게 하는 것이 바로 도에 숨어있는 또 다른 무엇이라는 말이다. 도는 모든 대립을 화평스럽게 조절하지만 그 역할에서는 자취를 감추고 있다는 사실을 노자는 다음과 같이 증언하고 있다.

큰 도(道)가 이쪽저쪽 어디에나 넘쳐 있음이여. (제34장)  
 두루 편만하여 계속 움직이나 [없어질] 위험이 없습니다. (제25장)  
 도(道)는 온갖 것을 위해 섬길 뿐, 그것들과 겨루는 일이 없고 (제8장)  
 도(道)는 숨어 있어서 이름도 없는 것, 그러나 도(道)만이 온갖 것을 훌륭히 가꾸고 완성시켜 줍니다. (제41장)<sup>13)</sup>

도는 이런 식으로 세계의 생성에 첫 충격을 주는 시원적 원리로서만

11) 예를 들어 “黃帝內經素問” 같은 데서는 세계를 天, 地, 人의 세 영역으로 구분하고 있다. Alfred Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburg 1964. 518쪽 이하를 참조하라.

12) v. Strauss는 이 세 가지가 결국에 있어서 道 그 자체라야만 한다고 정확하게 지적하고 있다. 그러나 그의 논술은 불필요하게 복잡하다. 왜냐하면 그는 이 장에서 특정한 의도를 가지고 기독교의 삼위일체와의 일치를 은밀히 입증하려 하기 때문이다. 같은 책 194쪽 이하를 보라.

13) 道가 왼쪽에도 오른쪽에도 존재할 수 있다는 것은 그저 단지 “遍在”만을 의미하는 것만이 아니라, 그것이 “돕기”도 하고 “원조”하기도 한다는 것을 의미한다. (v. Strauss, 2004: 163).

나타날 뿐 아니라 개개 존재자의 성장과 소멸의 단계에도 나타난다. 또한 그러한 단계를 매개적 잠재력으로써 받아들이게 되면, 우리는 “배태”라는 뜻의 이중적 의미를 보다 명확히 인식했다고 할 수 있다. 하지만 이렇게 대립을 “변증법적”으로 매개하는 도의 형태가 늘 분명히 나타나지 않는다는 게 문제다. 대부분의 경우 존재와 무, 음과 양, 그리고 도덕적인 것과 비도덕적인 것, 미학적인 것과 비미학적인 것 등과 같은 대립이 노자에 의해 의도적으로 종합되지 않은 채로 남아 있음을 알 수 있다. 도는 그러한 대립을 보다 고차원적인 종합이 아니라 자기 내면으로 침잠시키고 지양(止揚)하는 것이다. 이것은 스스로 그 반대 명제를 있게끔 하는 또 다른 계기가 될 수 있다. 도덕경은 그런 뜻에서 일종의 아이러니이기도 하다. 스스로 자기 자신을 도라고 생각할 뿐 아니라, 어느 쪽으로도 치우치지 않으며 또한 달리 차이가 드러나지도 않는 양극의 중심에 서있다. 뿐만 아니라, 모든 긍정적인 것을 그와 대립되어 있는 부정적 척도에 비추어 곧장 상대적인 것으로 해석하기도 한다.

강하게 된 것은 쇠하게 마련이다. (제55장)

높음은 낮음을 그 근원으로 삼는다. (제39장)

휘어진 것은 곧바르게 되고 빈 것은 채워지게 되며 낡은 것은 새롭게 된다. (제22장)

뿐만 아니라, 이 양극을 살피는 방법에서도 그것이 도덕화의 과정을 거쳐 파생되는 생각들까지도 엮 볼 수 있게 해 준다.

선하다는 것과 악하다는 것의 차이가 얼마이겠습니까? (제20장)

자기를 버리기에 자기를 보존합니다. (제7장)

역지로 하는 자 실패하기 마련이고, 집착하는 자 잃을 수밖에 없습니다. 따라서 성인은 하지 않음으로 실패하는 일이 없고, 집착하지 않음으로 잃는 일이 없습니다. (제64장)

장자는 이러한 상대적 견해를 보다 극명히 하고 그의 사변적 환상의 무대를 전 우주적 현상으로 확장시킨다. 아름다움과 추함, 선과 악, 일으킴과 무너뜨림, 그리고 삶과 죽음까지도 장자에게는 상대적으로 타당할 뿐이다. 이러한 대립은 “서로가 서로를 제약”하고 있음을 말하는 것이며, 다만 “도만이 이 모든 것을 하나로 한다”는 것이다.<sup>14)</sup>

하지만 이러한 일련의 잠언적 지혜가 우리의 논의에서 중요하게 다루어지는 이유는 그것이 도덕적 내용을 갖고 있어서가 아니다. 보다 중요한 것은 노자가 이 두 가지 양극적 요소를 어떻게 계속해서 동시에 긍정하고 있는지를 주목하는 일이다. 예를 들면, 어떤 향아리가 비어있음은 채워질 것임을 뜻하는 것이 분명하나, 그것은 이미 채워져 있음을 말하는 것이기도 하다. 인간의 행위에 있어서 성공과 실패는 두 가지의 동시적이고 현실적 기회이다. 도에 있어서는 모든 것이 단순히 상대적인 것으로만 머무르는 것이 아니고 적극적으로 해석하면 같은 것이기도 하다는 말이다.

도(道)는 모두의 아득한 곳.

선한 사람에게도 보배요,

[뿐만 아니라 선하지 않은 사람에게도 은신처입니다. (도덕경 제62장)]

여기서 우리는 도가 그저 인간이 만들어낸 선과 악의 상대적 가치 저편에 있다는 주장이 아니라, 그 대립적 양극을 포괄한다는 보다 명백한 명제를 읽어 낼 필요가 있다. 도는 선뿐만 아니라 악까지도 지키고 있기에, 소위 전통적 신 개념에 대한 일종의 도전이라고 할 수 있다. 그렇다고 해서 적과 죄인까지도 감싸 안는 신적 사랑이 다른 종교에는 없다고 주장하려는 것은 아니다. 오히려 문제는, 절대자라고 하는 것이

14) 莊子, 內篇第二, 齊物論篇, 혹은 Herbert A. Giles, *Chuang Tzu, Mystic, Moralistic and Social Reformer*, London 2007, 37 쪽 이하를 참조하라.



최고선(summum bonum)이라는 일방적인 의미로만 해석될 수 없다는 점이다. 모리스 코헨이 “양극성의 원리”라는 말로써 요약하고 있는 바와 같이,<sup>15)</sup> 개체로서의 신은 그 본질(essentia) 이 외에 우연성(accidentia)도 가지고 있다. 이 우연성은 기본적으로 불완전한 것이기는 한데, 그저 단순히 무시해 버릴 수만은 없는 것이다.

우리는 지금 까지 원인은 오직 하나이며 나머지는 단순히 결과일 것이라는 생각을 하는데 익숙해 있다. 그래서 양극적 시각에 있어서도 하나의 결과만을 생각하게 되고 그와 다른 모든 것은 원인으로 생각하기 쉽다. 하지만 원인과 결과 혹은 근거와 귀결 사이에 새로운 의존 관계를 생각해 볼 필요가 있다. 원인과 결과는 상호 의존적일 뿐만 아니라, 항상 가역적인 관계인 것이다. 예를 들면, 엄격한 형벌을 시행하는 것이 어느 지역에서는 범죄의 수를 감소시킨 이유가 될 수 있다. 하지만 노자의 양극적 논리에 의하면 이와는 정 반대로 엄격한 처벌을 폐지하는 것이 오히려 범죄를 감소시킬 수도 있다. 유화 조치로 말미암아 성숙한 인간이 가질 수 있는 책임감을 불러일으킬 수 있기 때문이라는 것이다. 하지만, 그러한 실천적 귀결의 문제를 떠나서 원인과 결과가 엄밀히 상호 의존하고 있으므로 이 양극 가운데 어느 쪽이 시간적으로 먼저이고 나중인지를 따질 수는 없다. 노자 자신은 여기에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

인(仁)을 그만 두고 의(義)를 버리면  
사람이 효성과 자애를 회복할 것입니다. (제19장)

한편으로는 공자 식의 도덕적 설교를 폐지하고, 다른 한편으로는 가족윤리를 자발적으로 지킴으로써 여기서 정확히 그 균형을 유지하게끔

15) 모리스 코헨은 양극성의 원리를 방법으로서가 아니라 단지 “지적(知的) 탐구의 원칙”으로서 정의하고 있다. *A Preface to Logic*, New York: Hughes Press, 1944, 74쪽 이하 참조.

된다는 말이다. 그 결과, 어느 한 쪽이 다른 한 쪽의 원인이 되기도 하고 결과가 될 수도 있는 것이다.

양극이 평형을 유지한다는 이러한 관계가 절대자의 개념에 어떤 영향을 끼치며 특히 본질과 우연성과의 관계에 대해 어떤 결과를 초래하는지는 쉽게 예측할 수 있다. 유신론이나 범신론을 주장하는 학자들은 대부분 신이란 이런 양극적 원리에 들어맞지 않는다고 한다. 신이란 원래 적극적이고 탁월한 속성만 갖고 있을 뿐이고, 거기에 대립되는 원리들은 신의 본질과 일치하지 않으며, 만약 그런 부분이 있다면 그것은 신의 우연성이 갖는 외연일 뿐이라는 것이다. 생성, 잠재적 가능성, 다중성, 그리고 수동성은 배제되고, 존재니 현실성이니 단일성이니 능동성이니 하는 것만이 절대자의 특권적 범주가 되어 오히려 어정쩡한 상태로 “절대화”된 셈이다.

#### 4. 닫는 글: 여성성과 수동성

노자의 표현에 따르면, 그리고 장자의 표현을 따르더라도 도는 신적일 뿐만 아니라 완전한 존재이다. 도에는 무릇 정(情)과 신(信)이 있다고 말을 하며 또 거기에는 의인화된 특징들이 있음도 볼 수 있다. 그러나 도는 결코 살아있는 인격적 존재로 상징화되지는 않았다.<sup>16)</sup> 그것이 아마도 절대 존재의 관념에 대한 도와 기독교 사이의 가장 극명한

16) 莊子, 內篇第六, 大宗師篇, 제3장에는 “道는 情과 信을 가지고 있다.”라는 문장이 포함되어 있다. 그러나 바로 같은 데서 장자는 道가 “우주적”인 원리로 파악되어야지 결코 살아있는 인격으로 이해될 수는 없다고 기술하고 있다: “道는 귀신들에게도 신에게도 정신성을 부여했다. 道는 하늘을 창조하고 땅을 창조했다. 道는 하늘 꼭대기에서 부터 미리 존재하고 있음에도 불구하고 높지 아니하고, 여섯 군데의 方位點 아래 존재하고 있음에도 불구하고 깊지 아니하다. (Forke, 1964: 315)”

차이일 것이다. 대체로 가장 인격화되었다고 할 수 있는 기독교의 신은 분명 인간은 아니다. 하지만 무한히 그 영광을 칭송 받으며 우주적 범위에까지 확대된 초인간이라고 할 수는 있다. 그 최고의 상징이 또한 예수라는 인격화된 특성인 것이다.

히브리나 기독교의 신은 남성도 아니고 특별히 성별을 갖고 있지 않음에도 불구하고 분명히 남성의 형태로 나타난다. 이는 말할 것도 없이 히브리의 가부장적 문화의 결과이다. 남성 지배자의 모습으로서의 유대-기독교 신은 동양의 전제 군주의 모습과 마찬가지로. 비록 그 신이 절대적 정의에 대한 확실한 감각과 깊은 자비심을 갖추고 있다할지라도 그 신이 가진 남성적 특징의 우선은 부드러움이 없는 가혹하고 엄격함이어서 그것은 오히려 두려움까지도 느끼게 한다.

기독교의 전통에 있어서 최고 절대 존재자의 모습은 남성적 인격의 이상형을 바탕으로 한다. 이에 비해 도가는 인간의 형상이나 인간의 심성에 기대는 것이 아니라 자연의 작용 범위에서 구하고 있다. 완전성의 이념을 인간의 조건에서 찾고자 하는 시도는 고대 동양인들에게는 아마도 상상하기 어려웠을 것이다. 그렇다고 해서 노자는 완전성의 상징을 찾기 위해 물리적 우주를 신격화하거나 극단적으로 인격화하지도 않았다. 오히려 아직 다듬어지지 않은 원목이나 어떤 낮은 지면까지도 채우는 물에서 그 상징을 발견한 것이다. 이를 위해서는 최대한 자신을 비우고 또한 겸허하게 하는 것 필요하다고 생각했다.

하지만 기독교는 다르다. 그들의 초월 개념과 소위 발전이라는 시각으로 읽어내는 역사의 이해만 봐도 그렇다. 무엇보다도 인격적 특징을 최고 존재 안에 투사하지 않고서도 절대자의 이념을 만들어 낼 수 있을지를 물어 볼 필요가 있다. 이 존재라는 것이 우리 인간에 의해 탐구되고 발견된 것이라면, 우리 인간이 존재의 결여를 느끼는 경우는 우리 자신에게서부터 일 것이다. 하지만 도의 경우는 이와 다르다. “도덕

적”인 완전성과 덕에 관한 표상을 도에서 찾았기에 우리는 인격적 특징 대신에 도덕적 특성들을 도 안에 투영시켰다고 할 수 있다.

노자의 경우에는 최고 존재자로서 우주적인 원리가 상정되었고, 그것은 그 당시 하늘의 관념이 가지고 있던 인격성을 통렬하게 논박하고 있다. 물론 노자는 도를 “어머니”라고 부르고 있다.(제1, 20, 25, 52, 59장) 뿐만 아니라 도덕경에는 노자가 직접 “여성”이라는 단어를 사용하거나(제6, 28, 61장) “꿀짜기” 혹은 “비어있음”<sup>17)</sup>이라는 단어로써 여성의 일화된 상정을 언급하고 있음도 볼 수 있다. 하지만 여성적인 것에 대한 이러한 모든 언급들에서 계속해서 문제가 되는 부분은 자연이 갖는 여성적 요소의 수동적인 태도이다. 이때 여성의 특유한 정신적 소질은 단지 부차적인 역할 밖에 하지 않는다. 사실 따지고 보면, 여성적 요소야말로 천체 우주의 운동을 비롯하여 변해 가는 계절, 뿐만 아니라 동물세계의 정신적 육체적 현안에 이르기까지 모든 자연의 현상을 지배하는 음양의 구조라는 커다란 원리 속에 포함되어 있는 것이다. 따라서 “여성”이라는 단어는 하나의 비유라고 할 수 있고, 노자는 이 비유를 가지고 수동적 태도의 본질을 말하고자 하는 것이다. 여성성이 갖는 수동성은 인간이 의식적으로 계획한 “능동적” 행위 보다 우월한 것이라고 생각하고 있는 것이다. 제61장을 보면 이에 대한 전형적인 예가 있다.

큰 나라는 강의 하류.  
 온 세상이 모여드는 곳.  
 그것은 세상의 여인.  
 여성은 언제나 그 고요함으로 삼성을 이깁니다.  
 고요히 스스로를 낮춥니다.  
 그러므로 큰 나라는 작은 나라 아래로 스스로를 낮춤으로  
 작은 나라를 얻고,

17) 각주 5의 “비어있음”을 보라. (제3, 4, 5, 16장) 이는 “자기를 비움” 혹은 아무런 선입관 없이 받아들일 자세가 되어 있음을 뜻한다.

작은 나라는 큰 나라를 향해 내려감으로  
 큰 나라를 얻습니다.  
 그러므로 한 쪽은 스스로를 아래에 둠으로 남을 얻고  
 다른 한 쪽은 스스로 내려감으로 남을 얻습니다.  
 큰 나라가 오로지 바랄 것은 사람을 모아 보양하는 것,  
 작은 나라가 오로지 바랄 것은 들어가 남을 섬기는 것.  
 큰 나라 작은 나라가 자기들 바라는 바를 얻으려면,  
 큰 나라가 [먼저] 스스로를 낮추어야 할 것입니다.

수동성의 상징은 그저 단순히 여성적 요소에만 제한 된 것은 아니다. 독충도 맹수도 해를 끼칠 수가 없는 “갓난아이”(제55장)가 그런 상징이다. 또한, 모든 존재자에 의해 사용되면서도 동시에 스스로는 모든 사람이 혐오하는 낮은 땅에 머무르는 “물”(제8장)이 또한 그런 상징이다. 뿐만 아니라, 도의 경지에서 고요함만을 표출해 내는 “아직 다듬어지지 않은 원목”(제37장)<sup>18)</sup>은 소박함과 무욕의 상징이라고 할 수 있다. 도의 완전한 본질을 구체적으로 언표하는 상징인 것이다.

가장 높은 존재자의 이 같은 이상적인 모습이 과연 죽음이라는 한계를 가진 인간에 의해서 모방될 수 있을까? 그것이 가능하다면, 절대자에 관한 도가의 입장이 기독교의 그것에 대립될 수밖에 없다. 따라서 두 가지 다른 인간 유형을 구체적으로 살펴 볼 필요가 있다. 절대자가 한편에서는 인격화된 신이지만, 다른 한편에서는 물 혹은 원목이라는 상징으로 표현되고 있기 때문이다. 다시 말해, 신은 모든 피조물에 대한 지배자과 뿐 아니라 자의식이 강하고 거만하며, 그 심성은 돌처럼 딱딱하고 자신의 피조물에 대해서는 무조건 복종을 요구하고 있다. 따

18) “아직 다듬어지지 않은 나무” 혹은 “원목(原木)” 같은 것은 거의가 다른 뜻으로 사용되고 있으며, (제15, 19, 28, 32장) “소박함”, “단순성”, “인위적이지 않은 자연적 존재”를 의미한다. 웨일리는 이에 대해 다듬어지지 않은 나무의 상징이란 “마음의 순결함”을 유지하기 위해서 “제의적(祭儀的) 이념을 철학적으로 형상화시킨 것”이라고 말한다(A. Waley, 1984: 66 이하).

라서 이러한 특성들이 죽음이라는 한계를 가진 인간에게 나타나게 될 경우에는 인간이 참회를 하지 않을 수 없는 형편없는 죄인이라는 낙x 절피할 길이 없게 된다. 하지만 도의 경우는 다르다. 인간이 도 가운데 내재된 덕에 보다 무게를 느끼게 되면 그가 비록 군주라 할지라도 “조용히 물러서게 되며”(제57장 이하) “백성의 마음을 자기 마음으로 삼게 되고”(제49장) “사람들에게 그 존재 정도만 알려진 지도자”(제17장)로 남게 되는 것이다.

신에게 있어서 무욕, 무의지라고 하는 것은 신에게는 어울리지 않는 존재양태일 수밖에 없다. 수동성이나 부드러움 자체가 그러하듯이, 그것은 결여된 어떤 것이며, 신이 자의적으로 행동할 수 있는 특권을 수동적으로 제한시켜 버림을 뜻하기 때문이다. 여기서 우리는 양극의 명제를 다시금 생각해 볼 필요가 있다. 잠재력이라는 대립극을 자기 안에 감싸 안고 있는 현실태는 매우 안정된 형식이다. 대립 향으로 나타나는 잠재력을 싸안지 못하고 배제하는 현실태는 불안정할 수밖에 없다. 노자 철학에 있어서 수동성이라는 것은 그 대립 향을 이루는 양극적 관계를 표정으로 삼고 있다. 하지만 이때 능동적인 극이 되도록이면 드러나지 않아야 한다. 노자로서는 당시에 널리 유포되고 있었던 유가의 “작위(作爲)”라는 개념 앞에서 정치나 사회문제에 대한 자신의 적극적 관심을 고의로 억누르고자 했던 그럴만한 이유가 있었을 것이다. 그래서 겸손과 무사(無私)를 도의 신적 본질에 직접 합치시켰다고 할 수 있다.(제28장)

그렇다면 신적인 것에 대한 기독교의 자기 이해에는 겸손과 무사(無私)가 결핍되어 있었다는 말인가? 그렇지 않다. 신의 사랑이라는 숭고한 이념은 구약성경 이사야서에 나타나는 “고난의 종(從)”이라는 개념을 통해서 비로소 등장한다. 그러나 아무래도 그에 관한 최고의 표현은 “그리스도”에게서 찾아 볼 수 있다. 민중을 폭력으로 억눌러서는 안 되며 “너희 중에 누구든지 크고자 하는 자는 너희를 섬기는 자가 되어

야<sup>19)</sup> 한다는 표현에서 이런 생각을 분명히 감지할 수 있기 때문이다. 물론 이 같은 그리스도의 모습은 순결하다. 하지만, 이것은 뒤늦은 사춘기의 감성주의에서나 볼 수 있는 동정(童貞)으로서의 순결함일 뿐이다. 그리스도 역시 그것을 질투하고 감시하는 그 아버지의 아들일 수밖에 없고, 동시에 한사람의 남성임에 틀림없다. 그렇게 따지면 그리스도는 일생을 유아기의 상태에 머물러 있었던 셈이다. 이 순수하고 남성적인 정의와 긴장, 무뚝뚝한 자제력과 원칙의 가혹함은 대단히 숭고하고 훌륭한 것이라고 할 수 있다. 하지만, 다른 한편으로는 그것으로 말미암아 우리가 보통 여성적 매력이라고 간주하고 있는 부드러움, 탄력성과 세련됨, 우아함과 유순함에 대한 경멸과 공포가 가득 차 있다는 사실도 지적하지 않을 수 없다.

도는 분명히 인간의 잣대로 여성적 덕을 구체화한 것은 아니다. 도가 상징적으로 여성화된 요소는 스스로의 방하(放下)에 있다고 할 수 있다. 그리고 타자에 대해서는 그것을 존중하며 구애됨이 없는 자유를 포용함에 있다고 할 수 있다. 그에 반해 서구 기독교 전통은 지적인 혹은 미적인 근거를 통해 세계와는 상관없이 절대자의 표상을 인격화시키고 초(超)남성화시켜버린 데 대해서 우리는 저항을 느끼지 않을 수 없는 것이다.<sup>20)</sup>

이상의 논의는 이미 국내에서도 상당 부분 이루어졌다. 그러나 노자 철학에 대한 서구 학계의 성과에 대해서는 오히려 피상적인 수준에 머물러 있는 것도 사실이다. 구체적인 비교를 통해 논의를 심화하는 일은 다

19) 마태복음 20장 26절.

20) 거기서 초래된 불균형에 관해서는 은 이미 알랜 왓 Alan Watt에 의해 잘 설명된 바 있기도 하다. “그러나 우리가 실제 사용하고 있는 신(神)의 이미지에 는 불행하게도 동양의 전제군주에게서 볼 수 있는 남성적 요소와 우주에서 신비하게 눈에 띄지 않으며 일하는 심부름꾼에게서 볼 수 있는 여성적 요소가 결합되어 있지 않다(Alan Watt, 1972: 164).”

음 과제로 남겨둔다. 더 이상 기독교가 서구의 전유물이 아니듯이 노자 또한 동양의 전유물이 아니다. 그런 뜻에서 이 글은 노자에 대한 보편적 가치 범주의 틀을 마련하기 위한 작은 디딤돌이 될 수 있을 것이다.

(원고접수: 2009. 10. 4 게재확정: 2009. 11. 10)

### 참고문헌

- 오강남 편(1995), 『도덕경』. 현암사.  
\_\_\_\_\_(1999), 『莊子』. 현암사.  
Chan, Wing-Tsit(1976), *Way of Lao Tzu*, Prentice Hall.  
Cohen, Morris R.(2008), *A Preface to Logic*, Hughes Press.  
\_\_\_\_\_, Morris R.(1978), *Reason and Nature*, Dover.  
Forke, Alfred(1964), *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*,  
Hamburg.  
Giles, Herbert A.(2007), *Chuang Tzu. Mystic, Moralist and Social Reformer*, Kessinger Publishing, LLC.  
Needham, Joseph(1991), *Science and Civilization in China*, Vol.2.  
Cambridge Univ. Press.  
Strauss, Victor v.(2004), *Lao-tses Tao Te King*, Manesse Verlag, Zürich.  
Waley, Arthur(1984), *Three Ways of Thought in Ancient China*,  
Stanford; Revised Edition.  
Watt, Alan(1972), *Behold the Spirit: A Study in the Necessity of Mystical Religion*, Vintage.  
Wilhelm, Richard(2000), *Laotse Tao Te King. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*, Verlag Eugen.



<Abstract>

## The Problem of Absoluteness and Femininity in Dao by Lao Tzu

Tschung-Sun Kim

It was not until the appearance of Lao Tzu(5-4th century B.C.E.) that fundamental reform in ancient Chinese thought began with the advent of the concept of Dao. In the Christian tradition, the figure of the absolute supreme being is based on a super-masculinized male personality. Lao Tzu refers to the Dao as “mother” and in the *Daodejing* mentions words such as womanhood, valley, and emptiness, which are generalized symbols of femininity. These womanly elements are included in the great principle of the Yin-Yang structure governing all the phenomena in nature. Accordingly, although womanhood is only a metaphor, Lao Tzu tries to deliver the essence of a passive attitude toward existence by way of this metaphor. He believed that the passiveness of womanliness is superior to the active behavior contemplated consciously by human beings. Passiveness adopts as its distinctive feature the acceptance of extreme relationships forming confrontation modes. The Dao is obviously not the concretization of womanly virtue in a personal sense, but it is different from Christianity in the west with its masculine supreme being.

**Key words:** Lao Tzu, Dao, the Absolute, Femininity, Passivity