

# 老子の 宇宙論에 나타난 宇宙本體論과 宇宙生成論의 이중구조와 그 사회·정치적 함의

박동인\*

| 목 차 |

- |                         |                           |
|-------------------------|---------------------------|
| I. 머리말                  | III. 노자의 宇宙生成論            |
| II. 노자의 宇宙本體論-우주본체로서의 道 | VI. 꼬리말-노자 우주론의 사회·정치적 의미 |

| 논문요약 |

이 글의 목적은 노자의 우주론을 탐구하는 것이다. 그리하여 노자의 우주론이 우주본체론과 우주생성론의 이중구조임을 증명하는 것이다. 그리고 결론에서 노자 우주론 구성의 사회·정치적 함의를 찾아보는 것이다. 연구결과 전국중기 태사담(太史儋)에 의해 재구성된 『노자』의 우주론은 우주본체론과 우주생성론의 이중구조임을 알 수 있었다. 『노자』의 본체론이 파르메니데스처럼 불생불멸(不生不滅)하고, 분할할 수 없는 유일실체나, 흔히들 서구에서 세계사물을 본체와 현상으로 나누고, 본체는 진실한 것이지만 현상은 가공적인 것이라 규정하는 것과 다소 차이가 있지만, 여전히 우주본체론의 성격을 갖추고 있다고 할 수 있다. 『노자』에도 ‘우주만물이 존재하는 근거’, ‘본원(本原)’ 및 ‘그 어떤 것에도 의존하지 않고 존재하는 절대유일의 실체’라는 의미가 있기 때문이다. 한편 거의 모든 연구자가 동의하는 것처럼 『노자』에는 분명한 우주생성론의 구조가 있다. 필자는 그 구조를 ‘도(道)→일(一)→천지(天地)→음기(陰氣)·양기(陽氣)·화기(和氣)→만물’의 형태라 보았다. 이제 문제는 『노자』에서 이렇게 우주론의 두 체계를 구성하고자 한 이유가 무엇인가 하는 것이다. 그것은 그가 생존했던

\* 고려대학교 교양교육원 강사.

당시의 사회·정치적 문제들과 밀접하게 연관된 것처럼 보인다.

첫째는 유가, 묵가, 법가의 인의(仁義)·겸애(兼愛)·법(法)을 능가하는 보다 고차원적인 원리를 구축함으로써 이들과 대항하고자 했기 때문이다. 그리고 이를 통해 ‘통일제국의 통치시스템’을 구성하는 문제와 ‘통일 왕권의 정당성’을 보증하기 위해서였다.

둘째는 당시 팽배했던 존천(尊天)사조를 저지시키기 위해서였다. 그래서 天의 주재성과 인격성을 부정하고 비주재성과 비인격적인 도(道)를 내세운 것이다.

셋째는 법천(法天)의 구체적인 모델을 제시함으로써, 군주로 하여금 그것의 특성에 따라 무위정치(無爲政治)를 하도록 하기 위해서였다.

그리고 넷째는 세습군주의 지적·도덕적 한계 때문에 이를 통해 그의 인위적인 독재를 막고자 한 것이다.

그럼에도 불구하고 도는 인식하기가 쉽지 않다. 감각할 수도, 언표할 수도 없기 때문이다. 그래서 그의 계승자인 『장자』에서는 이를 보다 손쉽게 이해할 수 있도록 그것을 변모시킨다. 그래야 법천(法天)하여 사회·정치 현실에 적용할 수 있을 것이기 때문이다.

▪ 주제어 : 노자(老子), 도(道), 우주론(宇宙論), 우주본체론(宇宙本體論), 우주생성론(宇宙生成論)

## I. 머리말

이 글의 목적은 노자의 우주론을 탐구하는 것이다. 그리하여 노자의 우주론이 우주본체론과 우주생성론의 이중구조<sup>1)</sup>로 구성되어 있음을 증명하

1) 논자가 말하는 우주본체론이란 ‘모든 우주만물이 존재하는 근거(=근원, 본원)’로 ‘모든 만물이 그것에 의뢰하여 존재한다’는 의미이다. 그리고 우주생성론이란 ‘모든 우주만물은 어떤 과정을 거쳐 생성되는가’라는 주제를 다루는 이론을 의미한다. 중국에서는 전국 중기 이후 천하 대일통을 열망하면서 이 문제가 중요한 문제로 부각 되는데, 그것이 정치적으로 이용되었기 때문이다. 우선 노자처럼 모든 만물의 존재 근거가 道라고 하면, 왕을 포함하여 누구나 그 도의 특성에 따라서 행동해야 한다는 것을 시사한다.(법천(法天)=법도(法道)의 문제) 『노자』의 무위정치는 바로 이렇게 해서 나온 것이다. 한편 우주생성론의 경우 새롭게 중국을 통일할 신흥 제국들의 정당성을 보증하는 동시에 그들 건국자나 통치자에 의한 백성통치의 근거를 제

고자 한다. 그리고 결론에서 『노자』 우주론의 사회·정치적 의미를 찾아보는 것이다.

그런데 이런 주제를 다루기 전에 먼저 한 가지 주의할 사항이 있다. 즉 노자의 우주본체론적 도론(道論)이나 우주생성론을 다룰 때 그것이 존재하게 된 시점을 전국시대 중기 이후로 잡아야 한다는 것이다. 왜냐하면 이미 1973년 중국 장사 마왕퇴 한묘(長沙 馬王堆 漢墓)에서 백서 『노자』(甲·乙本)가 출토되었고, 그보다 20년 뒤인 1993년에 호북 형문시 광점초묘(湖北 荊門市 郭店楚墓)에서 죽간 『노자』가 출토되었기 때문이다. 이중 죽간본 『노자』는 현존하는 『노자』 중 최고(最古)의 판본으로 춘추시대 말의 공자와 같은 시대의 노담(老聃)에 의해 지어졌고, 그 시대의 노자사상을 반영하고 있다. 그리고 백서본 『노자』(甲本)는 전국시대 중기와 진(秦)나라 헌공(獻公)(태사담이 헌공과 만났던 때는 기원전 374년)과 같은 시대의 태사담에 의해 개조되었고, 그 당시의 사회·정치상황을 반영하고 있다(郭沂 2002, 480-481).<sup>2)</sup>

이렇게 성서연대와 저자를 구분해야 하는 이유는 다름이 아니라 백서본 『노자』에는 죽간본 『노자』에는 언급되지 않은 내용들이 그 당시의 사

---

공한다. 이 세상에 존재하는 모든 것이 우주생성의 순서대로 존재하게 된 것이라고 한다면 그들의 현재 상태나 계급은 우주자연의 진행에 따른 결과물일 수 밖에 없기 때문이다. 그래서 『할관자』나 『관자』4편, 『여씨춘추』와 『회남자』, 그리고 동중서에서 그렇듯 우주론을 구축하려고 노력했던 것이다.

- 2) 김충열은 사마천이 당시 파악하고 있던 노자는 태사담이었고, 『열전』에서 말한 5천자 『노자』는 백서 『노자』(甲)였다고 주장하면서 사마천도 당시에는 초간본 『노자』를 모르고 있었다고 말했다. 그리고 태사담이 쓴 백서본은 갑본이라 주장했다(김충열 2004, 92; 99). 한편 김홍경은 『노자』는 직하학에서 시작된 잡가적 학풍에 삼진의 학풍을 덧씌웠고, 이것은 『여씨춘추』와 친연성을 가지고 있기 때문에 秦 제작설을 주장했다(김홍경 2007, 20-21). 그러나 그가 고힐강의 주장을 받아들여 『노자』의 3/4가 『여씨춘추』에 발견되면서 노자의 이름을 언급하지 않았기 때문에 『노자』가 오히려 『여씨춘추』의 영향을 받았다고 보는 것은 문제가 있어 보인다. 『여씨춘추』는 선진의 다양한 학파의 사상이 가진 장점을 섭취하여 통일제국 통치의 매뉴얼을 만들고자 한 책이기 때문이다. 사실 『노자』의 작자와 그 발전경로에 대해서는 아직 분명하게 이것이라 할 정답을 발견할 수 없다. 너무나 많은 주장들이 있기 때문이다. 따라서 여기서는 광점초간과 백서노자의 차이점에 근거해 노자의 우주론을 탐구한다. 이렇게 하여 우주론이 본격적으로 등장하는 백서노자의 추정 연대에 근거하여 전국중기를 기준으로 삼은 것이다. 그래서 그 개조자를 태사담이라 규정한 것도 어쩌면 논의의 필요상의 설정이라 해야 할지도 모른다.

회·정치상의 필요에 따라 수정·첨가되었기 때문이다. 사실 곽沂(郭沂)의 연구에 따르면, 죽간본 『노자』는 금본(今本)(=통행본=현행본)의 약 5분의 2정도의 분량이어서 많은 부분이 도굴꾼들에 의해 도적맞은 것이라 생각되었다. 그러나 이에 대한 연구자들의 주장으로는 그 자체로 완결성을 갖는 것이라고 한다(郭沂 2002, 480-481). 그리고 그 내용에는 백서본이나 오늘날의 통행본과는 달리 그 언어나 사상이 모두 순박하고 소박하여 심오한 형이상학적인 내용이 없다. 예컨대 도의 신비성이나 우주본체론의 대표적인 구절에 해당하는 1장(道可道, 非常道 … 玄之又玄, 衆妙之門)과 62장(道者, 萬物之奧)이나 21장(道之爲物, 惟恍惟惚) 및 우주생성론의 대표적인 구절인 42장(道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物) 등이 죽간본에는 언급되지 않고 있다.

또 죽간본에는 정치적인 권모술수를 다루지 않고 있다. 예컨대 3장의 “현명함을 숭상하지 않으면 백성들이 다투지 않는다”[不尙賢, 使民不爭]는 구절이나 65장의 “옛날에 도를 잘 닦았던 사람은 백성들을 총명하게 만들지 않고 그들을 어리석게 만들었다”[古之善爲道者, 非以明民, 將以愚之]고 한 구절 등의 내용이 언급되지 않고 있다. 그리고 죽간본에는 유가 윤리관념과 첨예하게 대립하는 구절이 없다. 예컨대 금본 18장의 “위대한 도가 없어지자 인의(仁義)가 생겨났다. 지혜가 생겨나면서 큰 거짓이 존재하게 되었다. 집안사람들이 화친하지 않게 되자 효도와 자애가 존재하게 되었다. 국가가 혼란하여지자 충신이 존재하게 되었다”고 한 것을 죽간본에서는 “위대한 도가 없어졌는데 어찌 인의가 있겠는가? 집안사람들이 화친하지 않는데 어찌 효도와 자애가 존재하겠는가? 국가가 혼란한데 어찌 바른 신하가 있겠는가?”<sup>3)</sup>라고 하여 죽간본에서는 금본과 같이 聖·仁·義·孝·慈·禮·忠<sup>4)</sup> 등의 유가적 개념을 부정하지 않고 있다(郭沂 2002,

3) “大道廢有仁義, 慧智出有大僞, 六親不和有孝慈, 國家昏亂有忠臣.”(今本(=통행본) 『노자』18장); “故大道廢, 安有仁義? 六親不和, 安有孝慈? 邦家昏亂, 安有正臣?”(죽간본 『노자』)(이석명은 ‘安’의 의미를 ‘어찌’와 ‘이에(于是)’라는 두 가지 의미로 풀 수 있다고 하면서, 관점초간의 경우 아직 『노자』에서 명백하게 비판하고 배척하는 “知慧出, 案有大僞”(백서갑-백서을에는 安)라는 구절이 나오지 않기 때문에 ‘어찌’라고 해석할 수 있지만, 그것이 등장하는 백서갑에서는 ‘이에’라고 해석하여 유가에 부정적인 색채를 드러내야 앞·뒤 문맥에 맞는 해석이 된다고 보았다(太史儋 2003, 512).

4) 또한 帛書甲이나 帛書乙 및 왕필본에 언급되는 “絕聖棄智, 民利百倍, 絕仁棄義, 民

481-484).

이렇게 볼 때 도가는 전국시대 중기에 들어서면서 자학과의 생존과 새로운 사회·정치적 환경에 적응하기 위해 기존의 『노자』(아마도 초간본 『노자』)를 대폭 수정하고 개조했음을 알 수 있다. 그 중 가장 대표적인 것이 도를 신비화하여 본체론적인 도를 구축하는 것이었고, 또 이와 동시에 우주생성론을 구성하는 것이었다. 따라서 우주본체론과 우주생성론을 다룰 때는 그러한 내용이 본격적으로 나타나는 백서본 『노자』(갑)를 중심으로 보아야 하고, 또 이것을 다룰 때 백서본 『노자』가 산생된 사회와 철학 및 정치적 환경을 고려해야 한다는 것이다.

## II. 노자의 우주본체론-우주본체로서의 道

사실 『노자』의 도를 본체론적으로 볼 수 있느냐라는 문제는 현재까지도 학자들 사이에 여전히 논란이 많은 주제이다. 그 논란은 크게 두 종류로 나눌 수 있는데, 본체론적으로 볼 수 있다는 주장과 그렇게 볼 수 없다는 주장이 그것이다. 전자의 대표자는 張岱年·方立天·오오하마 아끼라(大賓皓) 등이고, 후자의 대표자는 朱伯崑·牟宗三 등<sup>5)</sup>이다.

먼저 본체론적으로 볼 수 있다고 주장하는 논의부터 점검해 보면, 장대년의 경우 “노자의 도는 … 천지만물이 의뢰하는 근거이니, 본체론적 함의가 있다. [그러므로] 본체론을 말하면 응당 노자로부터 시작된다”(張岱年 1996, 493)라고 말했다. 그러면서 노자의 도를 궁극적 실체라 주장했

復孝慈. 絕巧棄利, 盜賊無有”(이들 간의 글자 차이는 다소 있으나 의미는 같음)라는 구절이 郭店甲에서는 “絕智棄辯, 民利百倍, 絕巧棄利, 盜賊亡有, 絕僞棄慮, 民復季子(=赤子)”로 되어 있어 아직 반유가적 색채를 띠고 있지 않다.

5) 이 밖에 袁保新·趙衛民 등이 있는데, 이들은 모두 모종삼의 견해를 지지하고 있다. 예컨대 원보신의 경우 모종삼의 견해에 동의하면서 ‘『도덕경』 전체를 통해서 보면 주관경계형태가 객관존재형태보다 우월하다’고 보면서 ‘『도덕경』 81장을 자세히 검토해 보면, 거의 90% 이상이 정치·인생의 문제를 토론한 것이며, 이것은 우리들이 노자의 형이상학에 대한 탐색이 강렬한 실천에 기초한 것에서 나온 것임을 믿게 한다’고 말했다(袁保新 1991, 141; 165). 그리고 조위민은 “유가, 혹은 도가든 간에 실천적 형이상학, 혹은 실천적 지혜학이라 말할 수 있는데, 이것은 서양철학 전통의 사변적인 형이상학과 거리가 있는 것이다”라고 말했다(趙衛民 2003, 255).

다(張岱年 1998, 99). 또한 방입천은 ‘노자가 제출한 道는 천지만물의 기초, 혹은 우주만물이 존재하는 근거로써 본체론의 함의를 갖추고 있다’고 하면서, 이것은 만물의 본원(本原)·본성(本性)·본질(本質)이 무엇인가를 연구하는 것으로 서양철학의 본체론에 해당된다고 주장했다(方立天 1990, 1; 6; 54). 그리고 오오하마 아끼라는 노자의 도를 ‘현상으로 하여금 현상이게끔 하는 근원’이요, ‘그 어떠한 것에도 의존하지 않는 절대독립의 실재’이며, ‘만물을 만물이게끔 하는 근원’이요, ‘시공을 초월하는 초월적 실재’(오오하마 아끼라 1993, 20; 22; 24; 34)<sup>6)</sup>라고 주장하여 그의 도에 본체론적인 함의가 있음을 지적했다. 장대년과 방입천과 마찬가지로 노자의 도는 그 어떤 것에도 의존하지 않으면서 모든 존재의 존재론적 근거(=근원)라고 말하고 있기 때문이다.

한편 이들과 반대로 노자의 도를 본체론적으로 볼 수 없다고 주장하는 견해를 살펴보면, 주백곤(朱伯崑)의 경우 다음과 같이 말했다. 즉 “본체론은 곧 존재론(Ontology)으로 모두 형이상학(Metaphysics)과 같은 사유와 연계된 한 종류의 것이다. 중국철학 중의 형이상학적 사유는 선진시대 노자에게서 시작된다. 그것은 “무명(無名)은 천지의 시작”, “천하만물은 유에서 생기고, 유는 무에서 생긴다”는 명제를 제출하여 무형(無形)·무명(無名)의 도체(道體)로서 세계의 본원(本原)으로 삼았다. 그 이른바 도는 곧 무형·무명·무위·무욕한 실체, 곧 형이상으로 본원을 해석한 것이고, 유형·유명을 형이하, 즉 물질세계로 해석했다. 그러나 노자가 이해하는 본원은 곧 “천지의 뿌리”[天地之根]로 세계의 원초적인 실체를 가리킨다. 이른바

6) 한편 이 밖에도 노자의 도를 본체론적으로 볼 수 있다고 주장하는 학자로는 진고웅과 이석명 및 김용수 등이 있다. 진고웅의 경우 노자의 도를 ‘모든 존재의 근원’이요, ‘하나의 실재하는 존재’라고 보면서 ‘그것의 존재는 우주 사이에 유일하고 절대적이며, 그것의 본질은 영원히 존재하고 외물의 변화에 따라 소멸되지 않는 것’이라 주장하여 노자 도의 본체론적 의미를 언급했다(노자 1990, 25-26). 또한 이석명의 경우 노자의 도는 ‘만물의 존재와 생성의 본원이며 만사를 처리하는 기준’이고, ‘만물의 생성과 존재의 근거’라 주장하여 본체적 의미가 있음을 드러내었다(2003, 475; 654). 그리고 김용수는 『노자』의 도론은 생성론과 본체론 모두의 요소를 지니고 있다고 주장하면서, 『노자』62장의 “萬物之奧”(모든 만물이 의존하는 바탕)와 4장의 “萬物之宗”(모든 존재사물의 근본) 등을 근거로 『노자』의 본체론을 증명하고, 그와 동시에 1장의 “天地之始”(천지의 시원)와 “萬物之母”(만물의 모태) 등을 기초로 생성론을 증명했다(김용수 2004, 149-151).

“혼돈스럽게 뒤섞여 있어 알 수 없는 그 어떤 것이 하늘과 땅보다 먼저 생겨났다”(25장, “有物混成, 先天地生”), “도는 일을 낳고 …”(42장, “道生一 …”)를 가리키는 것으로 세계 생성론, 혹은 발생론의 의미를 갖추고 있지, 오히려 아직 본체(Substance)의 내함(內涵)을 획득하지 못했다.” 그러면서 본체론은 위진시대의 왕필에게서 구축된 것으로 보았다(朱伯崑 2000, 149).

그리고 모종삼은 『노자』 1장의 “항상 無로써 그 오묘함을 보고자 하고, 항상 有로써 그 끝을 보고자 한다”[常無欲觀其妙, 常有欲觀其徼]는 구절을 인용하면서 “도가는 바로 이 無를 가지고 근본(本)으로 삼고 본체로 삼는다. 이 무가 바로 주관적인 면에서 말하는 경계형태의 무이고, 그것은 작용상의 안목이며 주관 심경상의 한 작용이라고 말할 수 있다”라고 주장했다. 그러면서 이것은 ‘마치 실제적인 의미를 가진 객관적 실재인 것 같지만, 사실은 하나의 자태(姿態)일 뿐이다’라고 말했다. 그런데 그는 ‘이러한 경계형태의 형이상학은 서양철학의 존재를 말하는 실재형태의 형이상학과 달리 객관적인 방면에서 말하는 것이 아니고 주관적 심경방면으로 말한 것’이라 보았다. 따라서 그에 따르면 ‘이러한 세계는 사실세계가 아니고 우리의 실천에 의해 보여진 세계’이므로 이러한 형이상학은 근본적으로 서양의 그것과 같지 않다. ‘서양의 형이상학은 처음부터 객관적인 존재에 착안하고 하나의 실재를 분석하려 하는데 비해 도가의 무는 서양의 존재론상의 존재론적인 개념이 아니고 수양경계의 허일이정(虛壹而靜)한 경계’이기 때문이라는 것이다. 그래서 결국 그는 도가의 본체는 ‘실재면에서 말하지 않고 작용면에서 말했기 때문에 실재상의 본체는 없다’(牟宗三 1993, 145; 149-150; 159)고 주장했다.

이상의 두 주장 중에서 필자는 『노자』의 道는 본체론적으로 볼 수 있다’는 입장에 근거하여 그렇게 볼 수 없다는 주장인 주백곤과 모종삼의 견해를 비판하고자 한다. 우선 주백곤의 견해부터 접근해 보면, 주백곤은 중국철학 중의 형이상학적 사유는 노자로부터 시작됨을 인정하면서도 그 영역을 우주생성론에 한정시켜 버린다. 다시 말하면 아직 『노자』에는 본체론적 함의가 생성되지 않았다는 것이다. 그러면서 우주본체론은 위진시대 왕필에게서 구축된 것이라 주장했다. 그러나 그가 無와 有를 대비시켜

인용한 구절들이나 『노자』 42장은 『노자』에서 우주생성론을 언급한 대표 구절들일 뿐이다. 따라서 그는 본체론을 다룬 부분은 전혀 언급하지 않고 있다고 할 수 있다. 또 왕필의 『老子注』가 노자의 본체론을 보다 구체화시켰다는 사실은 인정할 수 있지만, 『노자』에 본체론적인 요소(=색체)가 아예 없다고 한 것은 잘못된 관점이다. 만약 『노자』에 본체론적 요소가 없었다면 어떻게 왕필이 본체론적으로 그것을 해석할 수 있겠는가? 그렇다면 오히려 왕필이 『노자』를 주석한 것이 아니라 자신의 사상을 말한 것이 될 것이다. 그리고 그는 ‘도는 무형·무명·무위·무욕한 실체, 곧 형이상학의 본원을 해석’한 것이라 주장했는데, 여기에서 사용되는 ‘本原’이라는 개념은 철학적으로 우주생성론적 의미를 나타내는 시원·어미 등 이라기 보다는 본체론적 함의를 지닌 근원·근본·기초·근저라는 의미를 지닌 개념이라 할 수 있다. 즉 ‘세계를 구성하는 가장 근본적인 실체’라는 의미를 지닌 것이다(漢語大詞典編輯委員會 1994, 제4권 713). 이렇게 볼 때 주백곤의 견해는 『노자』 우주론의 한쪽 측면만을 지나치게 부각시키고 나머지 한쪽은 등한시 했다고 평가할 수 있다.

한편 모종삼의 경우, 유·무를 대비시키면서 무의 측면에서 『노자』의 본체론은 ‘주관적인 경계형태요, 작용상의 안목이며 주관적인 심경방면에서 말한 것’이어서 서양철학의 존재를 말하는 실재형태의 형이상학과 다르다고 보았다. 그러면서 도가의 본체는 ‘실재가 아니라 작용면에서 말했기 때문에 실재상의 본체는 없다’고 주장했다. 그러나 그가 동일한 글에서 ‘수양경계의 무를 만사만물의 근본이라고 말하는데, 근본(本)이란 개념은 곧장 우리들로 하여금 본체라는 것을 생각하게 한다’고 했다. 그러면서 ‘본체이기 때문에 실재이고, 이 실재개념은 이렇게 하여 나와 최고의 실재로 변했다’고 말했는데, 이 말은 노자의 무는 ‘원래 작용상에서 나온 것이지만 점차 그것을 실재상의 본체로 삼아 이 두 층차를 하나로 통합’(牟宗三 1993, 150; 154)했다는 의미이다. 따라서 이러한 그의 주장을, 필자가 머리말에서도 언급했듯이, 『노자』 텍스트의 성립과 변화라는 측면에서 분석해 보면, 그가 『노자』에서 본체론적 함의를 부정하는 것은 애초의 『노자』 텍스트인 죽간본 『노자』를 지칭하는 것으로 보면 된다. 죽간본 『노자』에는 우리가 앞으로 논의하게 될 본체론적인 내용이 아직 명시적이지

않게 언급되었거나 덜 포함되어 있기 때문이다. 그러나 그가 방금 언급했듯이 그것은 점차 실제형태의 본체로 점차 변화한 것이다. 우리는 이것을 백서본 『노자』로 보면 된다. 그러나 엄밀한 의미에서 그는 『노자』의 본체론을 서양의 그것과 다른 것으로 규정하기 때문에 그의 견해를 이렇게 볼 수 있을지는 미지수다. 왜냐하면 그의 견해를 추종하는 사람들은 모종삼의 주장은 본체론을 부정하는 것이라 보기 때문이다.

그러나 모종삼의 견해가 어떠한 상관없이 백서본 『노자』에는 본체론적 함의가 분명하게 언급되어 있다. 그것은 전국 중기 이후 당시의 점증하는 통일풍토에 발맞추어 다양한 학자들이 ‘통일제국의 통치시스템을 구성하는 문제’나 ‘통일왕권의 정당성’을 보증하는 문제와 연관되어 형성된 것으로 보인다. 여하튼 이제 다음 몇 구절을 통해 『노자』의 본체론을 살펴보자.

- ① 말할 수 있는 도(도리)는 [영원히 존재하는] 항상된 도가 아니다. 이름 부를 수 있는 이름은 [영원히 존재하는] 항상된 이름이 아니다.<sup>7)</sup>
- ② 도는 텅 빈 그릇과 같으나 그것을 아무리 사용해도 [그 쓰임을] 다할 수 없네.(=무한하다는 의미) [그것은] 마치 연못처럼 깊어 만물의本源(=本原)인 듯하네.<sup>8)</sup>
- ③ 혼돈스럽게 뒤섞여 있어 알 수 없는 그 어떤 것(道)<sup>9)</sup>이 하늘과 땅

7) “道可道，非常道。名可名，非常名”(『노자』 1장). 高明은 첫 번째 도를 ‘일반의 도리’로, 두 번째 도를 ‘可言’, 즉 ‘말할 수 있다’로, 세 번째 ‘常道’(=恒道)를 영원히 존재하는 것(永存恒在之道)으로 풀었고(高明 1996, 221-222), 진고웅도 이와 비슷하게 첫 번째 도를 ‘도리’로, 두 번째 도를 ‘말하다’로, 세 번째 도를 우주를 구성하는 실체와 힘(진고웅 2004, 47 주1)이라 풀었다.

8) “道沖，而用之，或不盈，淵兮似萬物之宗”(『노자』 4장). 오오하마 아끼라는 45장의 “크게 충만한 것은 빈 듯하고, 그 쓰임은 다함이 없다”[大盈若沖，其用不窮]라는 예문을 들면서 이 장의 의미를 ‘도는 비어 있는 것 같지만, 그 작용은 항상 무한하다’는 뜻으로 풀었다. 그러면서 이 구절의 도가 만물의 근원(만물을 만물이계끔 하는 것)이라 보았다(오오하마 아끼라 1993, 22).

9) 成玄英(2007, 281-282)은 ‘有物’을 ‘도’라 보았다. 그리고 장석창은 여기서의 ‘物’을 21장의 “道之爲物”의 ‘物’이라 보았다(蔣錫昌 1970, 204). 따라서 이것은 도를 가리키는 것이라 할 수 있다.

보다 먼저 생겨났다. 소리도 형체도 없으면서<sup>10)</sup> 오직 홀로서서 [그 어떤 것에도 의존하지 않은 채 만물을 낳기를 영원히 그치지 않고, 또한 그러한 상태를 영원히 바꾸지(변경) 않는다. [또] 두루 돌아다니며 [도의 영향력을 미치지 않는 곳이 없고, 또 그러한 상태를 영원히] 멈추지 않으니,<sup>11)</sup> 하늘과 땅의 어미(根源)라 할 수 있다.<sup>12)</sup> 나는 [도저히] 그 이름을 알 수 없어서 그것에 [억지로]<sup>13)</sup> 字를 붙여 道라고 부르고, 억지로 이름하여 大(크다)<sup>14)</sup>라고 하였다.<sup>15)</sup>

본체론과 관련하여 ①에서 중요한 개념은 ‘常道’인데, 오오하마 아끼라(大賓皓)는 ‘常道’의 ‘常’을 근거로 도가 영원불멸(혹은 영원불변)이라 주장하며 『한비자』 「해로」편의 “처음에 왕성했다가 나중에 쇠약해지는 것을

- 
- 10) 왕필은 寂寥를 “無形體”(王弼 1992, 63)라 했다. 한편 河上公注는 寂은 “無音聲”(소리가 없는 것)이라 했고, 寥는 “空無形”(텅 비어 형태가 없는 것)이라 했다(河上公 2006, 101). 여기서도 보다 자세한 하상공주를 따랐다. 이 점은 장식창과 진고응 및 여배림의 견해도 마찬가지다. 즉 ‘寂兮寥兮’를 소리도 없고 형체도 없는 것으로 풀이한 것이다. 또 장식창은 이것이 14장(視之不見, 名曰夷; 聽之不聞, 名曰希; 搏之不得, 名曰微)을 표현한 것이라 보았다(蔣錫昌 1970, 205; 老子 1990, 114 주7; 余培林 1988, 51 주3).
- 11) 고체는 馬叙倫의 견해를 받아들여 ‘殆’를 ‘已’(=止息)로 풀었다(古棣 1999, 60-61). 그리고 여배림과 윤국홍도 이렇게 보았는데, 여배림은 ‘殆’를 ‘止息’(멈춤)으로 보았고, 윤국홍은 ‘停止’라고 풀 것이다(余培林 1988, 51 주5; 尹國興 2006, 70 주2). 한편 원배지·원휘의 경우 ‘殆’를 ‘怠’(게으르다)로 보아 ‘나태하지 않다’고 보았는데, 해석부분에서 ‘영원히 운행하여 그치지 않는 것이다’라고 풀었다(袁培智/袁輝 2003, 164 주5). 따라서 이들과 같이 보고 있다는 것을 알 수 있다.
- 12) 장식창은 范應元·馬叙倫·成玄英疏는 물론이고 古本에도 ‘天下’의 ‘下’를 ‘地’라 했기 때문에 ‘地’라 하는 것이 옳다고 했다(蔣錫昌 1970, 206).
- 13) 마서륜은 劉師培가 『한비자』 「解老」이 ‘強字之曰道’라고 했으니 ‘字’ 위에 ‘強’자를 덧붙여야 한다는 주장에 동의했다(馬叙倫 1970, 228-229). 한편 장식창은 牟子의 『理惑論』과 『周易集解』17권 및 『장자』 「則陽」편에서 ‘字’ 위에 ‘強’자를 쓰고 있기 때문에 마땅히 ‘強’자를 넣어야 한다고 보았다(蔣錫昌 1970, 207). 또한 고체는 傅奕本에 이미 ‘彊’(=強)이라 했기 때문에 ‘強’자가 들어가야 한다고 보았다(古棣 1998, 61).
- 14) 하상공은 ‘大’를 “높기로는 위가 없을 정도이고 에워싸기로는 밖이 없을 정도이니 포용하지 못하는 것이 없다”(河上公 2005, 178)고 풀었다. 또 여배림도 ‘大’를 “높아서 위가 없고, 벌려 놓아도 밖이 없어 포용하지 않는 것이 없다”는 의미로 풀어서 이름할 수 없는 도의 특성을 잘 드러내었다(余培林 1988, 51 주6).
- 15) “有物混成, 先天地生, 寂兮寥兮, 獨立不改, 周行而不殆, 可以爲天下母, 吾不知其名, 字之曰道, 強爲之名曰大”(『노자』 25장).

常이라고 해서는 안된다. 오직 천지가 갈라지면서 그것과 함께 생겼고, 천지가 소멸되어 없어질 때까지 죽지 않고 쇠하지도 않는 것을 가리켜 상이라 한다”와 “常이란 변하는 데가 없고 고정된 理를 갖지 않는다. 고정된 理를 갖지 않으므로 일정한 곳에 있지 않으며 이런 까닭에 도라고 가리켜 말할 수 없다”<sup>16)</sup>는 부분을 증거로 든다(오오하마 아끼라 1993, 12-13).<sup>17)</sup> 그러나 김충열 교수는 ‘영원불변의 도란 서양의 본체개념, 신 개념에서나 찾아볼 수 있다’고 하면서 동양사상에는 영원불변의 도란 없다고 주장한다는 것이다(김충열 2004, 129). 또 진고응도 ‘상도’를 ‘영원히 존재한다고 해석할 수는 있지만 변하지 않는 것(不變)이라 해석하는 것은 적당하지 않다(진고응 2004, 47 주1)’고 주장했다. 그러나 영원불변이라는 말을 변하지 않고 항상 그대로 있다는 말로 해석하지 말고, 자연의 4계절의 운행이 결코 그치는 일이 없이 일정하다는 것으로 이해해야 한다. 이 점은 진고응은 물론이고 주검지도 동의하는 것이다.<sup>18)</sup> 蔣錫昌이 ‘常道’의 道를 25장의 “도는 자연을 본받는다”의 의미로 풀이한 것(蔣錫昌 1970, 40)도 바로 이러한 생각에 근거한 것이라 할 수 있다.

그러면 이러한 『노자』1장의 ‘常道’는 어떻게 규정될 수 있는가? 김충열에 따르면, 그것은 ‘모든 것의 근원적 실체라는 실체론적인 면’과 ‘만물을 생성시키는 어머니의 역할이라는 공능(功用)론적인 면’을 동시에 가지고

- 
- 16) “初盛而後衰者，不可謂常。唯夫與天地之剖判也俱生，至天地之消散也不死不衰者謂常。而常者，無攸易，無定理。無定理，非在於常，是以不可道也”(『解老』, 『한비자』).
- 17) 사실 『한비자』의 이 구절은 『노자』1장을 해석한 것이지만 부분적으로 맞지 않는 부분도 있다. 즉 “오직 천지가 갈라지면서 그것과 함께 생겼고, 천지가 소멸되어 없어질 때까지 죽지 않고 쇠하지도 않는 것을 가리켜 상이라 한다”고 한 것은 25장의 “[도는] 천지보다 먼저 생겼다”[先天地生]는 구절이나 4장의 “나는 그것이 누구의 아들인지 모르지만, 상제보다 앞선 것 같다”[吾不知誰之子，象帝之先]고 한 것과 충돌된다. 그러므로 노자의 도는 천지나 상제보다 앞서 있으면서 그 모든 것을 생성하고 존재케 하는 형이상학적 실체라 할 수 있다.
- 18) 진고응이 “노자가 우주실체와 만물의 근원으로 삼고 있는 도는 영원히 변하고 움직이는 것이다”(진고응 2004, 47 주1)라고 한 것이나, 주검지가 “대개 도라는 것은 변화의 總名이다. 때에 따라 옮겨가 사물에 응하여 변화한다. … 노답이 도라고 부르는 것은 바로 부단하게 변화하여 고정된 형태가 없고, 사망으로 두루 퍼지니 영구히 변하지 않는 도도 없으며 영구히 변하지 않는 명도 없는 것이다. … 천지의 도는 오래 지속되며 그치지 않고 사시가 변화하여 오래 할 수 있어야 이룬다. 만약 변하지 않고 바뀌지 않는다면 어찌 常이라고 말할 수 있겠는가”(朱謙之 2000, 4)라고 한 것은 자연의 순환을 염두에 두고 있는 것이다.

있다(김충열 2004, 139). 이 말은 『노자』1장의 이 구절을 본체론적으로 해석할 수 있다는 것인데, ‘근원적 실체’라는 말이 곧 앞에서 방입천과 오호하마 아끼라가 말한 ‘우주만물이 존재하는 근거’와 ‘만물을 만물이게끔 하는 근원’이기 때문이다. 이것은 『한비자』「解老」편과 하상공주에서도 확인할 수 있다. 즉 『한비자』「해로」편에서는 “도란 만물이 존재하는 근거(所以然과 같음)이며 … 도란 만물을 이루게 하는 원인이다”<sup>19)</sup>라고 했고, 하상공주에서는 “무명은 천지의 시작이다”라고 한 부분의 주에서 “시작(始)이란 도가 [천지만물의] 근본으로서 기를 토하고 변화를 베풀며, ‘텅빔’에서 나와 천지의 근본과 시작이 되는 것을 말한다”(河上公 2005, 51)<sup>20)</sup>라고 말하고 있는 것이다. 이 점은 진고응도 마찬가지인데, 그는 ‘非常道’의 ‘도’를 “우주를 구성하는 실체와 힘(동력)을 가리킨다”고 말했던 것이다. 이렇게 볼 때 『노자』1장의 이 부분은 충분히 본체론적으로 해석할 수 있다 하겠다.

또 ②부분은 괄점초간에는 없고 백서 갑·을본부터 등장하는데, 여기서 본체론과 관련하여 중요한 개념은 ‘宗’이다. 이 ‘宗’을 여러 주석가들과 번역가들은 ‘宗祖’(하상공주)·‘祖宗’(古棣)·‘宗主’(진고응)·‘根源’(尹國興)·‘祖先·宗本’(袁培智·袁輝) 등으로 주석하거나 해석했다(河上公 2005, 67; 古棣 1999, 21; 노자 1990, 58; 尹國興 2006, 13; 袁培智·袁輝 2003, 42). 이 중 진고응의 ‘宗主’라는 주석은 『漢語大詞典』에 따르면 ‘宗子’의 의미도 지니고 있지만 ‘本源’의 의미도 지니고 있는데, 이 ‘本源’이라는 개념은 사물의 根源이나 起源 및 根本이라는 의미로 ‘本原’이라는 의미와 같다. 이렇게 되면 이것은 윤국홍이 ‘根源’이라 풀이한 것과 같아지고, 또 원배지 등이 ‘宗本’이라 해석한 것과도 연결된다. 그가 말하는 ‘宗本’의 의미가 사물의 근원이나 기초(『漢語大詞典』)를 의미하는 것이기 때문이다. 또 하상공주에서 ‘宗祖’라 한 것은 ‘祖宗’과 ‘祖先’과 같은 의미인데, 이것은 이석명처럼 ‘본원’으로 해석할 수 있다(河上公 2005, 67). 한 성씨의 선조·조상은 만물의 근원이나 기원 및 근본과 다르지 않기 때문이다. 따라서 이 부분을 본체론적인 의미의 ‘本原’(=本源)으로 해석해도 크게 무리가 없을

19) “道者, 萬物之所然也 … 道者, 萬物之所以成也”(『解老』, 『한비자』).

20) “始者道本也, 吐氣布化, 出於虛無, 爲天地本始也.”

것이다. 『노자』 想爾注가 “淵似萬物之宗” 부분에서 “연못이 깊어 마치 도와 같다”(淵深似道)고 주를 달고 있고(饒宗頤 1991, 7), 또 『漢語大詞典』 ‘宗主’의 풀이 중 ‘本源’의 예문에서 『雲笈七籤』 권1을 인용하면서 이미 “형체도 없고 이름도 없는 것은 만물의 本源이다”(無形無名者, 萬物之宗也)라고 말함으로써 노자의 이 장의 의미를 드러내고 있기 때문이다(漢語大詞典編輯委員會 1994, 제3권 1350). 따라서 오오하마 아끼라가 이 장의 ‘宗’을 ‘근원’이라 풀면서 도를 ‘자기원인’이라 함으로써 본원의 의미를 드러낸 것도 타당한 해석이라 할 수 있다(오오하마 아끼라 1993, 23).<sup>21)</sup>

그리고 ③부분(25장)에서 우주본체론을 언급하고 있는 부분은 ‘獨立不改, 周行而不殆’ 부분이다.<sup>22)</sup> 그러나 우선 문제가 되는 것은 ‘周行而不殆’ 부분이 초간본은 물론이고 백서본에도 언급되지 않고 있다는 것이다. 그래서 고체는 ‘周行而不殆’를 가리켜 “이 한 구가 없으면 의미가 완전하지 않으니, 마땅히 백서가 베껴 쓰면서 빠뜨린 것”(古棣 1998, 61)이라 보았다. 그러나 高明은 백서본에서는 獨句로 되어 있는데, 현행본에서는 대부분 駢體偶文으로 되어 있다고 하면서, 그것은 六朝 때 성행한 이러한 문체에 영향을 받아 그 당시에 증입된 것이라 주장했다(高明 1996, 349).<sup>23)</sup> 그러나 고명이 이렇게 주장하려면 六朝 이전의 판본, 예컨대 嚴遵本이나 河上公本에 그러한 문장이 언급되지 않아야 한다. 그러나 현재 엄준본이나 하상공본에 모두 이 부분을 언급하고 있다(嚴遵 1994, 141; 2006, 101). 그렇다면 일단 백서본이 『노자』를 필사하는 과정에서 그 부분을 빠뜨렸거나<sup>24)</sup>, 그것이 아니면 그 뒤 이 구절이 없으면 본체로서의 도를 제대로

21) 오오하마 아끼라는 여기서의 ‘宗’이 ‘시원’과 ‘근원’이라는 두 가지 의미 모두를 다 가지고 있다고 보았다.

22) 마서륜은 여기서 ‘獨立不改, 周行而不殆’ 부분이 우주의 본체를 밝힌 부분으로 보았고(馬叙倫 1970, 227), 陳柱도 “도의 본체는 우주의 本原이다”라고 하면서 좀 폭넓게 “有物混成… 周行而不殆”까지를 본체를 말한 부분으로 보았다(陳柱 1931, 13-14). 그러나 우주본체론의 핵심구절은 ‘獨立不改, 周行而不殆’ 부분이다. 고체의 경우도 이렇게 보고 있는데, 그는 이러한 도를 “스스로 근본이 되고 스스로 뿌리가 되어 옛날부터 진실로 존재한 것”(自本自根, 自古以固存)으로 보아 그것이 영원히 사라지지 않는다고 보았다(古棣 1998, 60).

23) 고명은 그 예로 24장의 “企者不立, 跨者不行”을 들고 있는데, 백서본에는 ‘企者不立’만 있는데 비해 현행본은 그것에 ‘跨者不行’이 덧붙여져 있다는 것이다. 25장의 이 부분의 경우도 이와 같이 六朝 때 영향을 받아 덧붙여진 것이라 보는 것이다(高明 1996, 349).

표현하기 어렵다고 판단하고 秦나라와 漢初의 『노자』 후계자들에 의해 이 부분이 첨가되었다고 보는 것이 현명할 것 같다.<sup>25)</sup> 즉 ‘獨立不改’가 도의 본체론적인 측면(道體)을 말하는 것이어서 도의 작용론적인 측면(道用)인 ‘周行而不殆’가 추가되어야 한다고 생각하고 이를 덧붙인 것이라는 말이다. 만약 ‘주행이불태’가 없다면 김충열이 지적하는 것처럼, 지극히 큰 도에서 만물이 나와 그 도와 멀어졌다가 다시 도로 돌아가는 방식이 되어 도 자체가 운행하는 것이 아니라 만물 스스로가 생멸성을 반복하는 것이 된다(김충열 2004, 109). 따라서 이것은 아직 도의 작용론적인 측면을 고려하지 않은 것이라 할 수 있다. 따라서 이 부분을 첨가하여 본체로서의 도의 양측면(道體와 道用)을 보다 완결성 있게 설명하고자 했다는 것이다.<sup>26)</sup> 따라서 일단 여기서는 이 양자를 다 살펴보는 것으로 한다.

여배림은 ‘獨立不改’를 道體(도의 존재론적 측면)의 절대성과 영원성을 형용한 것으로 보았는데(余培林 1988, 51 주4),<sup>27)</sup> 이 말은 오오하마 아끼라가 ‘獨立’을 풀이하면서 “그 어떤 것에도 의존하지 않는 것, 즉 그 자체가 절대유일의 실재인 것을 말한다”<sup>28)</sup>고 한 부분과 ‘不改’를 풀이하면서 “변하지 않음을 말한다”(오오하마 아끼라 1993, 31-32)<sup>29)</sup>고 한 의미와

- 
- 24) 이러한 표현은 『노자』가 전국시대 중기에 태사담에 의해 수정·증보될 때 이 부분이 덧붙여진 것인데, 그것을 필사하는 과정에서 그 증보된 내용을 실수로 빠뜨렸다는 것을 전제로 한 것이다.
- 25) 『한어대사전』의 ‘駢文’ 조에 따르면 이 문체는 南北朝 때 성행한 것이 사실이지만, 漢·魏에 기원한다고 했다. 따라서 한초에 이러한 경향이 생긴 것이라 해도 될 것 같다. 한편 이석명은 “관점본이나 백서본에는 이 구가 나오지 않는 것으로 볼 때, 이 구는 후대에 새롭게 첨가된 것으로 보인다”(2005, 177 주4)라고 주장했다.
- 26) 이승률은 관점 감본 제21-22호간을 근거로 ‘獨立不改’로서의 도는 “‘독립성’과 함께 만물로부터 초월해 있는 ‘초월성’을 의미한다”고 주장했다. 사실 이러한 관점은 『노자』에도 서구의 본체론적 성질을 갖추고 있음을 드러내는 것이다. 그러나 그에 따르면 관점본의 이러한 생각은 ‘백서본에서 ‘周行而不殆’라는 개념을 첨가하고, 또 1장에서 ‘有名萬物之母’를 언급하면서 도는 이제 사물 속에 내재되는 것으로 된다.’ 이러면서 동양적 본체론이 생성되게 된다고 할 수 있다(이승률 2012, 110-113).
- 27) 진고응도 ‘獨立不改’를 도의 절대성과 永存性이라 보았다(노자 1990, 114 주4).
- 28) 왕필(2005, 128)은 ‘獨立’을 “어떤 사물도 짝이 되지 못한다”[無物之匹]고 풀었고, 성현영(2007, 283)은 ‘獨立’을 “상대가 되는 짝이 없다는 뜻”[無待對也]이라 보았는데 이 말들은 도가 비교대상이 없는 절대적인 것임을 드러내고 있다고 여겨진다.
- 29) 오오하마 아끼라는 또 도를 ‘현상으로 하여금 현상이게끔 하는 근원’, ‘有無·大小·始終을 초월하는 실재, 시공을 초월하는 실재’라 보았다(오오하마 아끼라 1993, 34-35).

일치하는 것이다. 그러나 여기서 말하는 ‘변하지 않음’은 곧 하상공이 “변화 가운데 일정함이 있다”<sup>30)</sup>고 풀이 한 것이나 왕필이 “돌아가고 화생하고 마치고 시작함에 일정함이 있다”<sup>31)</sup>라고 주석한 것과 같이 이해해야 한다. 앞에서 언급한 것처럼, 노자철학에서의 도의 영원성은 사계절의 자연변화에 관여하면서, 그와 동시에 그러한 계절변화의 질서를 영원히 지속한다는 의미이기 때문이다. 따라서 『노자』 25장의 이 개념은 그 어떤 것에도 의존하지 않고 그 스스로 존재하는 도의 실재성을 언급하고, 또 그러한 도가 우주만물을 낳기를 영원히 계속하면서 도의 그러한 존재성과 역할을 영원히 지속하여 변경(=변화)하지 않는다는 것을 표현한 것이라 할 수 있다.<sup>32)</sup> 그래서 우리는 이러한 도를 절대성과 영원성을 갖춘 것이라 해석하는 것이다.

한편 여배림은 ‘주행이부태(周行而不殆)’를 道用(도의 작용론적 측면)의 광대함과 무궁함을 형용한 것으로 보면서 “道體가 운행하여 이르지 않는 바가 없고<sup>33)</sup>, 또 [그러한 상태를] 영원히 멈춤도 없다”고 풀었다.<sup>34)</sup> 이 말은 하상공이 “도는 천지를 두루 돌아다녀서 들어가지 않는 곳이 없다”<sup>35)</sup>고 한 것이나, 오오하마 아끼라가 ‘도의 작용은 도처에 편재’하며, 또 ‘상하좌우 등 도처에 침투하여(즉 현상에 내재하여) 그것을 성립시킨다’(오오하마 아끼라 1993, 34-35)고 풀이한 것과 같은 맥락이라 할 수 있다. 또 왕필이 ‘周行’을 주석하면서 “이르지 않는 곳이 없다”(無所不至)고 한 것도 이러한 의미이며, 34장에서

30) “化有常”(河上公 2005, 176-177).

31) “返化終始, 不失其常”(왕필 2005, 128).

32) 여배림은 ‘獨立不改’를 도가 “만물을 낳기를 영원히 그치지 않고 [또 그러한 상태를] 영원히 변경하지 않는다”고 풀었다(余培林 1988, 51 주4).

33) 왕필도 ‘周行’을 “이르지 않는 곳이 없다”[無所不至]라 보았다(王弼 1992, 63).

34) 한편 김동진은 “獨立不改, 周行而不殆”를 해석하면서, 이 구절은 도의 존재론적 측면과 작용론적 측면을 포함한다고 주장하면서, ‘獨立’은 도의 절대성을, ‘不改’는 도의 불변성을, ‘周行’은 만물에 작용하는 도의 보편성을, ‘不殆’는 도의 그러한 작용이 영원한 것이라 풀이하기도 했다(김동진 2008, 12). 이러한 생각은 여배림의 관점과 대동소이한데, 그러나 그럼에도 불구하고 그가 ‘不改’를 ‘불변성’이라 풀이한 것은 오해를 불러일으킬 수 있다. 『노자』에서의 ‘영원불변’은 ‘도가 만물을 낳기를 영원히 그치지 않는다’라는 의미이기 때문이다. 그래서 여배림의 견해를 따라 설명했다.

35) “道通行天地, 無所不入”(河上公 2005, 177).

“큰 도는 광범위하게 흘러서 이르지 않는 곳이 없다”(大道汎兮, 其可左右)<sup>36)</sup>고 한 것도 이러한 의미이다. 도의 작용은 도의 본체(道體)가 우주만물에 두루 운행하면서 그 각각의 사물에 내재하여 그 사물로 하여금 바로 그 사물되게 하는 영향력을 영원히 지속하는 것이라 보기 때문이다. 그래서 우리는 그것을 광대함과 무궁함으로 표현할 수 있는 것이다.

이상을 ‘常道’와 ‘宗’ 및 ‘獨立不改, 周行而不殆’ 개념을 통해 살펴 볼 때, 노자의 우주본체론은 파르메니데스 식의 不生不滅하고, 또 분할할 수 없는 우주사이의 유일한 실체라는 본체론과 서양에서 세계사물을 본체와 현상으로 나누고 본체는 진실한 것이지만 현상은 가공적인 것이라 보는 것과 성격이 다소 차이나는 부분이 있긴 하지만, 여전히 우주본체론의 성격을 충분히 갖추고 있다고 볼 수 있다. 다시 말하면 파르메니데스는 ‘존재하는 것은 있다’고 생각하여 그것의 특징을 태어남도 사멸함도 없이 영원히 존재하는 것으로 정의하고, 그렇지 못한 감각세계의 태어나고 죽는 것들 보다는 영원히 존재하는 본체에 집중했다. 그리고 서양의 일반적인 본체론은 이 전통에 따라 진실한 본체계와 가공적인 현상계로 나누고 진실한 본체계를 탐구하는 것에 집중한 것이다. 그러나 노자는 현상세계의 존재론적 근거를 확보함으로써 그것을 통해 사회·정치적인 통치원리로 삼고자 본체에 관심을 가졌다. 즉 본체적인 관심 때문이라기보다는 현실 사회의 필요 때문에 그것을 요청했다는 측면이 강한 것이다. 그리고 노자는 ‘德’ 개념을 통해 우주적 실체인 도가 인간 속에 내재된 상태를 강조하고, 인간이라면 마땅히 자신에게 내재된 ‘덕’을 닦아 도의 원리에 합당하게 살아야 함을 강조했다. 노자의 이러한 측면은 분명 서양의 본체론적 사유와 다소 차이가 나는 것이 사실이다. 그러나 그럼에도 불구하고 『노자』에서도 서양처럼 본체론적인 함의, 즉 ‘우주만물이 존재하는 근거’와 ‘本原’ 및 ‘그 어떤 것에도 의존하지 않고 존재하는 절대유일의 실재’ 등의 의미가 존재한다고 할 수 있다. 단지 관심의 방향과 적용방식이 다를

36) 이에 대한 王弼注에서는 “도는 흘러 넘쳐서 가지 못하는 곳이 없으며, 상하좌우로 두루 돌아다니면서 쓰이니, 곧 이르지 않는 곳이 없다는 말이다”[言道汎濫, 無所不適, 可左右上下周旋而用, 則無所不至也]라고 말하고 있다(왕필 2005, 162). 또 이 부분에 대해 高亨은 “道體가 광대하여 좌로도 우로도 가서 있지 않음이 없다는 뜻이다”라고 풀어 도의 사물 내재성을 드러내고 있다(高亨 2004a, 116).

뿐이다. 여하튼 노자는 이러한 본체개념을 통해 사회·정치 현실에서의 法天(=법도, 법자연)의 당위성을 확보했다.

### Ⅲ. 노자의 우주생성론

위에서 언급한 우주본체론과는 달리 『노자』에 우주생성론이 있다는 사실을 부정하는 학자는 거의 없다. 위에서 『노자』의 우주론은 단지 우주생성론이라 주장한 학자들은 물론이고, 본체론을 주장하는 사람들도 『노자』의 우주론에는 생성론의 요소를 갖추고 있다고 주장하고 있는 것이다. 이것은 그 만큼 『노자』에는 우주생성론과 관련한 분명한 언급이 있다는 것을 말하는 것인데, 그 대표적인 구절이 1장과 40장 및 42장이다. 그것은 다음처럼 無에서 有로의 생성과정과 道에서 一·二·三·萬物로의 생성과정이다. 그러나 이것들은 전국시대 중기 이후 태사답이 『노자』를 증보할 때 수정하거나 첨가한 부분이다. 즉 40장의 경우는 수정한 부분에 속하고, 1장과 42장의 경우는 첨가한 부분에 속한다. 이 말은 바로 이 때(전국시대 중기 이후)가 타학파의 도전에 직면하여 자학파의 철학이론을 보강할 필요성이 있었던 시기라는 것을 말해주고 있다. 즉 자학파의 생존을 위해 기존에는 다소 미약했던 우주론 부분을 수정하고 보강함으로써 그것을 재구성했던 것이다. 우선 다음 無에서 有로의 우주생성론부터 살펴보자.

천하만물<sup>37)</sup>은 유에서 생겨나고, 유는 무에서 생겨났다.<sup>38)</sup>

현행본(=통행본) 『노자』40장에 있는 이 부분은 『노자』에서 무에서 유

37) 마서륜은 '왕필주에서 '天下之物, 皆以有爲生'이라 하여 왕필도 '之物'이라 했으니, 지금 '萬物'이라 한 것은 뒤 사람들이 하상공본에 근거하여 고친 것이다'라고 주장했고(馬叙倫 1970, 328), 장석창도 이에 동의하고 있다(蔣錫昌 1970, 308). 한편 고체의 경우도 '통행본에는 모두 '만물'이라 했지만 백서 갑·을본과 부혁본 및 범응원본에는 모두 '之物'이라 했다'고 소개하면서 '之物'이라 하든 '萬物'이라 하든 그 의미는 같다고 보았다(古棣 1998, 29). 따라서 현행본처럼 번역했다.

38) "天下萬物生於有, 有生於無"(『노자』 40장).

로의 우주생성과정을 언급한 대표적인 구절이다. 그러나 문제는 여기서의 ‘무’가 곧 ‘도’라는 것을 의심하는 학자는 거의 없지만<sup>39)</sup>, ‘유’를 무엇으로 볼 것이냐 하는 것에는 다양한 견해가 있다는 것이다. 왜냐하면 ‘유’를 어떻게 규정하는가에 따라 『노자』 우주생성론의 구조와 함의가 달라지기 때문이다. 여기서는 이들 주장 중 대표적인 두 주장, 즉 고체와 진고응의 견해를 중심으로 살펴본다.

고체는 40장에서의 “有는 ‘道’로부터 구체적인 사물에 이르는 중간 마디이다”라고 하면서, 그 ‘유’를 도가 생산하는 ‘一’(=道生一)이라 주장했다. 그러면서 “有生於無”의 ‘무’를 ‘도’라고 규정하면서 그것을 1장의 ‘常無’와 “常有”, “無, 名天地之始 …” 이하의 ‘무’와 ‘유’로 규정했다. 이 말은 40장의 “천하만물은 有에서 생겨났다”[天下萬物生於有]의 ‘유’를 1장의 ‘상유’와 “有, 名萬物之母”의 ‘有’로 보지 않고 42장의 “도생일(道生一)”의 ‘一’과 같은 것으로 보는 것이다. 그의 이러한 주장은 40장이 “도가 만물을 파생하는 과정을 말한 것”이기 때문에 ‘유’와 ‘일’을 형이하의 사물로 보는 것이다(古棣 1998, 31-32). 이러한 관점은 40장의 ‘유’를 물질적인 것으로 본 하상공이나 성현영의 주장과 유사한 것이다. 하상공은 “天下萬物生於有”의 주석에서 “만물은 천지에서 생겨난다. 천지는 형체와 위치가 있으므로 [만물이] ‘유’에서 생겨난다고 말하는 것이다”라고 말했고, 성현영은 여기서의 ‘유’를 ‘일원(一元)의 기(氣)’라 보았던 것이다.<sup>40)</sup>

그러나 과연 고체의 이러한 주장을 받아들일 수 있을 것인가 하는 것이다. 그 문제의 쟁점은 40장의 ‘有’와 42장의 ‘一’을 같은 것으로 볼 수 있는가 하는 것에 있다. 필자의 생각에는 그렇게 볼 수 없다. 왜냐하면 『노자』에서 우주생성론을 다루는 1장과 40장 및 42장의 논의는 일관성을 가지고 있어야 하기 때문이다. 즉 40장의 ‘무’와 ‘유’도 1장의 그것과 동일한 층차에서 논해야 한다는 것이다. 이런 점에서 진고응의 주장은 고체에 비해 훨씬 타당한 것처럼 보인다.

진고응은 40장의 “天下萬物生於有”의 “有”를 1장의 “有, 名天地之始”의 ‘유’와 같은 것이라 주장했다. 이 말은 40장의 ‘有’도 1장의 ‘有’처럼 초현

39) 고흥과 고체 및 여배림 등 대부분의 학자들은 ‘무’를 ‘도’라 보고 있다(高亨 2004b, 335 주3; 古棣 1998, 31; 余培林 1988, 73 주4).

40) “天下萬物皆從天地生, 天地有形位, 故言生于有也”(하상공 2005, 258; 2007, 423).

상적인 형이상의 도로 보아야 한다는 의미이다(노자 1990, 153 주3; 진고응 2004, 268 주3). 즉 40장의 ‘무’와 ‘유’를 1장의 ‘무’와 ‘유’처럼 형이상의 道體와 道用으로 보자는 것이다. 진고응의 이러한 주장은 장석창과 주겸지가 40장의 ‘무’와 ‘유’를 1장의 ‘無名’과 ‘有名’으로 읽은 것과 고형이 ‘무’는 천지의 시작의 이름과 형상(名相)이고, ‘유’는 만물의 어미의 이름과 형상(名相)이라고 한 것 및 여배림이 ‘무’를 道體로, ‘유’를 道用으로 본 것과 연장선상에 있는 것이다(蔣錫昌 1970, 308; 高亨 2004a, 130; 朱謙之 2000, 166; 余培林 1988, 73 주4).

진고응 등의 이러한 관점은 『노자』 우주생성론을 일관되게 해석해야 한다는 점을 분명히 한 것처럼 보인다. 사실 관점본에서 40장의 이 부분을 “天下之物生於有, 生於亡(無)”이라 한 것을 통해 살펴보면, 애초에 “천하의 사물은 유에서 생겨나고, 무에서 생겨난다”고 했으니 시원의 자리에 ‘무’와 ‘유’가 나란히 공존했음을 알 수 있다. 이 말은 모르긴 해도 아마 『노자』의 ‘도’에는 ‘무’의 층차와 ‘유’의 층차가 동시에 공존하고 있었다는 것을 드러내는 것이다. 다만 백서본에서 “天下之物生於有, 有生於無”라고 하여 뒤 구절에 ‘有’자를 첨가한 것은 만물발생의 층차를 보다 구체적으로 세분화하여 보여주고자 한 것이라 생각된다. 다시 말하면 ‘유’가 곧 구체적인 사물을 지칭하는 것이 아니라는 것이다. 이것은 1장의 다음 예문을 통해서 보다 분명하게 설명된다.

①무는 천지의 始源<sup>41)</sup>을 말하는 것이고, 유는 만물의 모체(=根源)를 말하는 것이다. 그러므로 ②항상 무로써 그 오묘함을 보고자하고, 항상

41) 하상공은 ‘始를 道本’, 즉 도를 천지만물의 근본이라 했고(河上公 2005, 51), 성현영은 ‘本(근본)이라 하여(成玄英 2007, 67) ‘始’를 본체론적으로 보고 있다. 하상공이 도를 ‘천지만물의 근본’이라 한 것도 그렇고, 성현영이 “허무한 모습을 띠고 있는 도가 만물을 빚어내는데, 천지가 되었건 해·달·별이 되었건 무엇이 이것을 통하지 않겠는가? 그러므로 이 무명이라는 용어를 가리켜 만물의 근본이라 하는 것이다. 도본, 즉 본체로서의 도는 무명이기 때문에 언어로 말해질 수 없음이 분명하다는 것을 안다”[始, 本也. 虛無至道, 陶甄萬物, 二儀三景, 何莫由斯, 故指此无名, 爲物之本. 道本無名, 是知不可言說明矣]라고 하여 도를 ‘만물의 근본’으로 본 것도 그렇다. 그러나 이곳은 본체론을 말하는 부분이라기보다 도의 두 측면인 ‘무에서 유로의 생성과정’을 말하고 있으므로 진고응처럼(無: ‘本始’; 有: 根源)(노자 1990, 47 주3) 생성론적으로 풀어 ‘始源’이라 했다.

유로써 그 끝을 보고자 한다.<sup>42)</sup> ③이 두 가지는 같은 것이지만, 생겨나와 이름을 달리한 것이다.(혹은 ‘같은 곳에서 나와 이름을 달리한 것이다.’)<sup>43)</sup> 그래서 다 같이 그윽하다<sup>44)</sup>고 말하는 것이다. 그윽하고 또 그윽하니, 못 오묘한 것의 문이 된다.<sup>45)</sup>

1장의 이 부분은 40장과 마찬가지로 천지와 만물이 ‘무’에서 ‘유’로 산생되는 과정을 잘 보여줌으로써 42장의 ‘道生一’의 과정을 이해할 수 있는 단초를 제공하고 있다. 그러나 이 부분은 대대로 주석가마다 논란이 많았던 곳이다. 그 논란의 쟁점은 첫째, ‘無와 有’로 끊어 읽을 것이냐, 아니면 ‘無名과 有名’으로 끊어 읽을 것이냐 하는 것이다. 둘째는 ‘常無欲과 常有欲’으로 끊어 읽을 것이냐, 아니면 ‘常無와 常有’로 끊어 읽을 것이냐 하는 것이다. 셋째는 ‘此兩者’를 무엇으로 볼 것이냐 하는 것이다. 여기서는 이 각각의 문제들을 언급하면서 이 구절 전체를 수양론이나 정치론(혹은 法天)<sup>46)</sup>이 아니라 우주론의 관점에서 바라보아야 한다는 점을 강

42) 진고응과 고체는 ‘微’를 끝(邊際)으로 보았다(노자 1990 49 주4; 古棣 1998, 12).

43) 이 부분은 학자들마다 의견을 달리하는데, 성현영은 “이 두 가지는 같은 곳에서 나왔지만 이름을 달리한다”(此兩者同出而异名)고 붙여서 읽으면서 ‘同出’은 “하나의 도에서 함께 나왔음을 말한다”(同出, 謂同出一道也)(최진석·정지옥 옮김 2007, 71)라고 풀었다. 한편 古棣는 “此兩者同, 出而异名”으로 구두점을 찍고 “동일한 것의 동일하지 않은 이름”이라 풀어 동일한 것을 도라 보았다(古棣 1998, 12-3). 그리고 여배림은 ‘同’을 아래로 내려 읽어야 한다고 하면서 ‘同出’을 “함께 도에서 나왔다”고 보았다(余培林 1988, 18 주5). 그러나 어떤 것으로 보아도 크게 뜻이 변하는 것 같지는 않다. 따라서 둘 다 가능하다고 보았다. 이 두 가지가 같은 도에서 나와 이름을 달리했다고 한 것이냐, 이 둘이 같았는데 유출되어 나와서 이름을 달리했다는 것도 모두 같은 도에서 나와 이름을 달리한 것이 되기 때문이다.

44) 진고응은 ‘玄’을 ‘幽昧深遠’(노자 1990, 49 주5)이라 했고, 여배림은 ‘幽微深遠’(余培林 民國77, 18쪽 주8)이라 했으며, 范應元은 “深遠而不可分割之義”라 했고, 吳澄은 “幽昧不可測知之意”(범응원과 오징의 말은 (尹國興 2006, 2 주10 재인용)를 참조)라 했다. 이들의 해석은 ‘어둡고 심원하다’나, 혹은 ‘심원하여 나눌 수 없다’나, 혹은 ‘어두워 헤아려 알 수 없다’는 식으로 번역할 수 있는데, 필자는 이들의 해석을 ‘그윽하다’는 말로 통합했다.

45) “無, 名天地之始; 有, 名萬物之母. 故常無, 欲以觀其妙; 常有, 欲以觀其微. 此兩者同, 出而异名, 同謂之玄. 玄之又玄, 衆妙之門”(『노자』 1장).

46) 하상공은 이 장을 정치론과 수양론의 측면에서 논하고 있다. 즉 ‘道可道’의 주에서 “경술과 정교의 도를 말한다”(謂經術政教之道也)라고 말했고, 또 ‘衆妙之門’에 대한 주에서 “부여받은 기에 두터움과 얇음이 있음을 알아, 정욕을 없애고 내면의 조화를 지킨다”라고 말하고 있다(河上公 2005, 46; 51). 한편 成玄英疏에서도 法天의

조하고자 한다. 그리하여 무에서 유로 전환되는 우주생성의 계기를 살펴 볼 것이다.

우선 첫째① 문제로, ‘無名과 有名’으로 끊어 읽은 것은 漢初의 宋忠(『사기』「日者傳」)이래로 哈商공주와 嚴遵(『老子指歸』) 및 왕필주와 成玄英疏가 그렇게 끊어 읽자, 이후 주석가들은 대부분 그것을 따랐다. 그러나 송나라 司馬光·王安石·蘇轍·白玉蟾이 ‘無와 有’로 끊어 읽은 후, 명나라의 釋德清(감산)이나 최근 사람 양계초·고형(진고응 2004, 85 주3; 古棟 1999, 4-5)·진고응·고체·여배림 등도 이렇게 읽어야 한다고 주장했다. ‘無名과 有名’으로 읽어야 한다고 주장하는 대표적인 사람은 蔣錫昌과 高明이다. 장석창의 경우 32장(道常無名 … 始制有名)과 37장(吾將鎮之以無名之朴) 및 41장(道隱無名), 그리고 『장자』「則陽」편의 “만물은 이치(理)를 달리하니 도는 [만물]을 사사롭게 편애하지 않는다. 그러므로 無名이라 했다. 無名이기 때문에 無爲할 수 있고, 無爲하기 때문에 하지 못하는 일이 없다”<sup>47)</sup>고 한 구절과 『문자』「道原」편의 “有名은 無名에서 생산된다”(有名, 産于無名)는 부분 및 『사기』「日者傳」(無名者, 萬物之始也)을 그 근거로 들고 있다(蔣錫昌 1970, 44). 즉 ‘無名’이라는 용어는 『노자』의 상용어라는 것이다.

한편 高明은 馬叙倫이 『사기』「日者傳」과 왕필주에서 ‘無名’과 ‘有名’이라 표현한 것을 근거로 든 것<sup>48)</sup>과 蔣錫昌이 顧歡의 『道德眞經注疏』 52장에서 언급한 成玄英疏(故經云萬物始也)를 근거로 든 것 및 백서본에 근거해 ‘무명’과 ‘유명’으로 끊어 읽어야 한다고 주장했다. 또 앞 구절의 ‘천지’라는 글자도 이것들에 근거해 ‘만물’로 바뀌어야 한다고 주장했다(高明 1996, 223).<sup>49)</sup>

---

문제로 다루고 있다. 즉 “성인이 무명을 근거로 유명을 세우고, 유명에 의탁하여 무명을 이해시키는 것은 모름지기 중생을 자식처럼 길러 그들이 근본으로 돌아가게 하고자 함이니, 자비롭게 잘 기르는 것이 마치 어머니와 같다.”[所以聖人因無名立有名, 寄有名證無名者, 方欲子育衆生, 令其歸本, 慈悲鞠養, 有同母儀.](成玄英 2007, 68.)

47) “萬物殊理, 道不私, 故無名. 無名, 故無爲, 無爲而無不爲”(『則陽』, 『장자』).

48) “無名者, 萬物之始也”; 왕필주, “凡有皆始于無, 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”(『日者傳』, 『사기』).

49) 장석창도 ‘天地’는 ‘만물’로 바뀌어야 한다고 주장했다(蔣錫昌 1970, 42).

문제는 이렇게 볼 수 있는가 하는 것이다. 그래서 고흥(高亨)과 고체(古棣) 및 진고응과 余培林 등은 ‘無’와 ‘有’로 끊어 읽어야 한다고 주장한다. 고흥의 경우, 『노자』40장(天下萬物生於有, 有生於無)을 그 근거로 들고 있고(高亨 2004a, 37), 고체와 진고응의 경우도 마찬가지인데(古棣 1999, 5), 진고응은 한 걸음 더 나아가 이 ‘무’와 ‘유’는 모두 道를 가리키는 것이라 말했다. 즉 여기서의 무와 유는 도가 無形質에서 有形質로 구체화되는 활동과정을 나타내는 것이라는 말이다(진고응 2004, 85 주3). 여배림의 경우도 40장을 근거로 들면서 여기서의 유와 무는 道를 가리킨다고 말하고 있는데, 그 근거로 『노자』14장과 21장을 예로 든다.<sup>50)</sup> 즉 도는 눈과 귀로 감각할 수 없지만 그러한 중에도 아무것도 없는 것이 아니라 어떤 형상(有象)과 물질(有物)과 정밀함(有精)을 갖추고 있다는 것이다. 그러기 때문에 천지만물을 생산할 수 있다는 것이다. 그래서 그는 道의 본체(體)를 ‘無’라 규정하고 道의 작용(=공용, 用)을 ‘有’라 규정하면서 본체는 작용보다 앞서기 때문에 40장처럼 무는 유보다 앞서는 것으로 보았다.

이들의 주장은 『노자』의 본의를 잘 나타내고 있는 것처럼 보인다. 이러한 주장이 『노자』의 우주생성론을 상호 유기적으로 설명하는 것으로 보이기 때문이다. 1장에서 “무는 천지의 시원을 말하는 것이고, 유는 만물의 모체를 말하는 것이다”라고 한 표현의 경우, 진고응과 여배림의 주장처럼 이것은 도의 두 측면, 즉 체와 용을 말한 것이라 할 수 있다. 이 점은 앞에서 언급한 40장의 생성론의 경우도 마찬가지이다. 그리고 1장과 40장은 또한 42장의 ‘道生一’ 구절을 유기적으로 설명한 것처럼 보인다. 다음 42장 부분에서 언급할 것이지만 ‘一’은 구체적인 사물을 지칭하는 것이 아니라 곧 ‘도’의 다른 명칭, 즉 道用과 도가 만물을 아우르는 통일성(유적 특성을 내재한)을 나타내는 것으로 볼 수 있기 때문이다. 여하튼 진고응이나 여배림처럼 무와 유를 도로 볼 수 있다면 도를 보다 구체적인 통일적인 모습으로 인식할 수 있게 하는 우주생성론의 처음 단계인 ‘일’도 道用으로 볼 수 있다. 예컨대 도의 감각 불가능한 본체적인 측면은

50) “視之不見, 名曰夷; 聽之不聞, 名曰希; 搏之不得, 名曰微”(『노자』 14장); “惚兮恍兮, 其中有象, 恍兮惚兮, 其中有物. 窈兮冥兮, 其中有精”(『노자』 21장).

무로 설명되고, 감각 가능한 어떤 사물존재의 가능성을 나타내는 도의 작용적인 측면은 유로 설명되는 것이다.

그래서 아래 구절에서 무로서 도의 오묘한 것을 보고자 하고, 유로서는 세상만물의 최초의 시작점을 보고자 한다고 말한 것이다. 여기서 무를 천지의 시원(始)이라 표현하고 유를 만물의 모체(母)라 한 것은 이러한 의미이다. 그러므로 왕필처럼 유(혹은 유명)의 단계를 너무 구체적인 형체가 있는 것처럼 해석해서는 안 되고, 또 古棣처럼 40장의 “천하만물은 유에서 생긴다”고 한 ‘有’가 이곳의 ‘有’와 다르다고 말해서도 안 된다.<sup>51)</sup> 『노자』 우주생성론에서의 무와 유는 도의 두 다른 측면을 표현한 것이기 때문이다. 그래서 본문에서는 ‘始’와 ‘母’로 그 의미층차를 드러낸 것이다. 주검지가 ‘始’와 ‘母’는 같은 字義가 아니라 한 것은(朱謙之 2000, 223) 이런 시각에서 보아야 한다. ‘시’는 도의 무적 측면에서의 표현이고, ‘모’는 도의 유적 측면에서의 표현이기 때문이다.

둘째②는 ‘常無欲과 常有欲’으로 끊어 읽을 것이냐, 아니면 ‘常無와 常有’로 끊어 읽을 것이냐 하는 것이다. 이 문제도 역대로 논란이 많았던 것으로, 왕필이 ‘常無欲·常有欲’으로 읽은 이래로 대부분의 주석가들이 이렇게 끊어 읽었다. 그러나 또 이것을 宋代의 司馬光·王安石·蘇轍·林希逸·范應元·白玉蟾 등이 ‘常無·常有’로 끊어 읽은 이후, 明代의 陳景元·釋德清과 清代의 俞樾·楊文會가 이렇게 해석했고, 최근 사람인 易順鼎·蔡輝堂·勞健·馬叙倫·高亨 등이 그것을 답습했다(古棣 1999, 7; 馬叙倫 1970, 75-76). 이 중 전자의 주장을 잘 대변하고 있는 사람은 장석창인데, 그는 3장(常使民無知無欲)과 37장(無名之樸, 夫亦將無欲) 및 57장(我無欲而民自樸)을 근거로 ‘무욕·유욕’은 『노자』에서 사용하는 특수한 명사이기 때문에

51) 왕필은 “형체가 드러나고 이름이 있는 때에 이르러서는 그것을 자라게 하고 길러 주며 형체를 드러나게 해주고 완성시켜 주니 [有名은] 그 어미가 된다”[及其有形·有名之時, 則長之育之, 亭之毒之, 爲其母也]고 말했다. 그래서 樓宇烈도 “무릇 유는 모두 무에서 시작된다”[凡有皆始于無]는 구절의 校釋에서 “유는 萬有로, 알 수 있고 볼 수 있으며 형상이 있는 구체적인 사물을 가리킨다. ‘무’는 도를 가리킨다”라고 말한 것이다(왕필 1992, 1). 또 고체는 “有, 名萬物之母”의 ‘有’는 도가 항상 존재하는 것에 나아가 ‘유’를 말한 것으로, 그것은 ‘무’와 한 가지로 도의 한 이름이라 보았다. 즉 여기서의 ‘유’는 40장의 “天下萬物生於有”의 ‘유’와는 다르다는 것이다. 그는 이 때의 유는 형이상학인 것으로 시작도 끝도 있기 때문이라 보는 것이다(古棣 1999, 5).

나눌 수 없다고 보았다. 그러면서 束世澂이 『노자』 중의 ‘以’자는 개사용으로 사용될 경우 후치(後置)되는 예가 있다고 한 것에 근거하여 속세징처럼 ‘故常無欲, 以觀其妙 …’ 구절은 ‘常以無欲觀其妙 …’로 읽어야 한다고 보았다. 즉 ‘무욕·유욕’으로 끊어 읽어야 한다는 말이다. 또 문의로 보면 위에서 ‘무명·유명’으로 읽었으므로 아래도 그와 같이 ‘無欲·有欲’으로 읽어야 한다고 주장했다. 37장(無名之樸, 夫亦將無欲)에서 ‘무욕’을 ‘無名’ 아래에 긴밀하게 연결한 것이 또한 그 증거라는 것이다. 그리고 심지어 『장자』 「천하」 편도 81장의 “성인은 재물을 축적하지 않는다”(聖人不積)는 구절을 근거로 “노담은 이 설을 듣고서 기뻐하여] 항상 쌓지 않음을 세웠다”[建之以常無有]라고 풀어 여기서의 ‘無有’를 연결된 말로 보았다. 따라서 易順鼎이 이것을 ‘상무·상유’로 풀 것 을 건강부회한 해석이라 폄하했다(蔣錫昌 1970, 45-46). 그리고 高明도 백서본에서 무욕과 유욕 뒤에 ‘也’가 있는 것을 근거로 왕필처럼 읽는 것이 옳다고 보았다(高明 1996, 225).

한편 후자의 주장을 잘 설명하고 있는 사람은 古棣인데, 그는 易順鼎이 『장자』 「천하」 편의 “[노담은 이 설을 듣고서 기뻐하여] 상무·상유(常無有)의 이치를 건립하고 태일을 중심으로 삼았다”[建之以常無有, 主之以太一]라고 한 것을 근거로 이 구절을 ‘常無·常有’로 끊어 읽어야 한다고 주장했다.<sup>52)</sup> 그러면서 이 두 구는 위를 이어서 나온 것으로 ‘常道’를 대신하여 억지로 ‘無와 有’로 부른 것이고, 또 위 “無, 名天地之始 …” 구를 이어 말한 것이니 ‘常無欲·常有欲’이라 하면 위 글과 마디가 벗어난다고 주장했다. 그리고 ‘상무욕·상유욕’으로 읽으면 아래 글과도 연결되지 않는다고 말했다. 바꾸어 말하면 ‘此兩者’는 위 글의 ‘常無·常有’를 가리키는데, 이것은 원래 동일하지만 이름을 달리한 것으로 바로 道이기 때문에 그것을 함께 ‘玄’(그윽하다)이라 불렀다는 것이다. 그런데 만약 이 구절을 ‘常無欲·常有欲’으로 읽는다면, ‘此兩者’는 바로 이것이 될 것이고, 이것을 ‘玄’하라는 것이 되며, 이것이 “뭇 오묘한 것의 문이 된다”[衆妙之門]는 것이 되므로 있을 수 없다는 것이다. 또 이 장은 우주론을 말하는 장으로 『노자』에서 우주론을 말하는 4장, 25장, 40장, 42장은 모두 ‘무욕·유욕’을 제

52) 이 점은 馬叙倫과 陳鼓應 및 余培林도 마찬가지다(馬叙倫 1970, 75-76; 진고웅 2004, 86-87; 余培林 1988, 17-18).

시하지 않으므로 이 장을 ‘상무욕·상유욕’으로 읽어서는 안됨을 강조했다. 그러면서 고체는 심지어 백서본의 ‘也’자는 연문이라 주장했다. 백서본에는 분명 잘못 적은 것이나 빠뜨리고 적은 것도 있기 때문이라는 것이다. 그것은 項羽의 첩의 묘에서 출토된 傅奕古本에도 ‘也’자가 없는 것으로 증명할 수 있다는 것이다(古棣 1998, 7-12). 엄령봉의 경우도 항상 有欲이 있는 사람은 본래 허정하기 어렵기 때문에 ‘그 끝을 볼 수’(觀微) 없으므로 ‘也’가 있어서는 안된다고 주장했다. 그러면서 ‘欲’자를 ‘將’자로 풀어 아래 ‘觀’자의 부사로 보았다(高明 1996, 225-226 재인용).

이상의 두 주장은 각자 논리를 갖추고 있어 구별하기가 쉽지 않다. 그러나 문제는 1장의 이 구절이 하상공주나 장석창의 주장처럼<sup>53)</sup> 인생철학 중의 정치론(法天·法道·法自然)이나 수양론을 말하는 부분이 아니라 진고응이 말한 것처럼 형이상학적인 도체를 말하고 있다는 것이다(노자 1990, 49 주4).<sup>54)</sup> 여배림이 “‘妙’는 도의 본체(體: 無)를 형용했고, ‘微’는 도의 작용(用: 有)을 형용했다”라고 푼 것도 이러한 주장의 연장선상에 있는 것이다. 그리고 『노자』는 분명히 ‘無欲’·‘寡欲’을 주장했고<sup>55)</sup>, 또 ‘有欲’이 인식을 방해한다고 생각했는데, 어떻게 그것으로 도의 끝을 볼 수 있다고 주장했겠는가?(노자 1990, 49 주4) 심지어 ‘이 두 가지는 같다’(此兩者同)고 풀어 읽든가, 아니면 “이 두 가지는 같은 곳에서 나와 이름을 달리했다”(此兩者, 同出而異名)라고 읽든가 간에 노자철학에서 ‘無欲’과 ‘有欲’이 같을 수 없고, 또 같은 곳에서 나왔다고 할 수도 없다. 이 둘을 모두 도의 신비함과 오묘함을 묘사하는 ‘玄’이라 표현할 수 없을 것이기 때문이

53) 하상공은 무욕과 유욕을 “‘욕심 없음’으로 불리는 사람은 오래 살고, ‘욕심 있음’으로 불리는 사람은 일찍이 죽는다”[名無欲者長存, 名有欲者亡身也]라고 풀어 수양론적인 관점으로 풀었다(河上公 2005, 51). 한편 장석창은 “‘常有欲, 以觀其微’는 사람으로 하여금 有欲의 요구가 위험하다는 것을 알게 해서 無欲을 행함으로 그것을 면하게 하고자 한 것이다. … 노자는 無欲으로써 道를 삼고 有欲으로 非道를 삼았다. 그러므로 인류는 응당 有欲으로부터 돌이켜 무욕에 이른 후에 爭奪하여 멸망하는 위험을 면할 수 있다”고 풀어 이 부분이 法天·法道の 정치론이라 보았다(蔣錫昌 1970, 47).

54) 김충열 교수도 “도에는 모든 것의 근원적 실체라는 실체론적인 면이 있고, 또 만물을 생성시키는 어머니의 역할이라는 공능(功用)론적인 면이 있다”(김충열 2004, 139)고 보았다.

55) “不見可欲, 使民心不亂”(『노자』 3장); “見素抱樸, 少私寡欲”(『노자』 19장); “我無欲而民自樸”(『노자』 57장).

다. 이렇게 볼 때 후자의 주장이 더 설득력이 있다고 할 수 있을 것이다.

셋째③로, “此兩者”를 무엇으로 볼 것이냐하는 문제도 주석가들마다 차이가 있다. 왕필은 이것을 ‘始와 母’로 보았는데, 아마도 이것은 앞 구절의 無欲과 有欲을 의식한 것임에 분명하다. ‘무욕’과 ‘유욕’이 함께 나와 이름을 달리했다고 볼 수 없기 때문이다. 그래서 본 구절과 멀리 떨어져 있는 것을 ‘此兩者’가 지시하는 것으로 본 것이다. 이것은 왕필의 주석 속에서도 알 수 있는데, 그는 “같이 나왔다는 것은 현묘한데서 똑같이 나왔다는 것이다”[同出者, 同出于玄也]라고 말하고 있는 것이다(王弼 1992, 2). 한편 하상공과 장석창은 ‘此兩者’를 ‘無欲’과 ‘有欲’으로 보았다. 그러나 하상공이 이렇게 본 이유는 이 둘이 모두 마음에 근거한다[同出者, 同出人心也]고 보았기 때문이다. 즉 1장을 우주론이 아니라 수양론적으로 보았던 것이다.<sup>56)</sup> 또 장석창이 이렇게 본 까닭은 이 둘이 모두 ‘無名’에서 나와 그 근원이 같다고 보았기 때문이다(蔣錫昌 1970, 48-49). 이 말은 ‘무명과 유명’, ‘무욕과 유욕’을 이미 같은 층차로 보지 않는다는 뜻이다. 즉 도의 두 측면(體·用)으로 보지 않는 것이다. 그러나 無欲은 몰라도 有欲이 어떻게 무명(=도)에서 나왔다고 할 수 있겠는가?<sup>57)</sup> 그래서 진고옹·주검지·고체·여배립 등은 ‘此兩者’를 ‘무와 유’로 보았다(노자 1990, 49 주 5; 朱謙之 2000, 7; 余培林 1988, 18 주 5).<sup>58)</sup> 이들의 주장은 고체가 바로 앞 구절인 ‘상무·상유’를 가리킨다고 본 것을 빼면, 다른 사람의 경우 앞 구절 전체를 포괄하여 ‘此兩者’를 ‘무와 유’로 읽은 것이다. 이들의 견해가 설득력을 가지는 이유는 바로 뒤에 나오는 “같은 것이지만 생겨나와 이름을 달리한 것이다”[同出而異名]라고 한 것이나 “[그래서] 다 같이 그윽하다”[同謂之玄]고 한 말 및 “못 오묘한 것의 문이다”[衆妙之門]라고 한 것과 연결되어 해석되기 때문이다. 즉 같은 것이지만 생겨나와 이름을 달리한 것이라는 것은 도에서 나온다는 것이고, 둘 다 그윽하다고 한 것도 도의 양 측면인 無(體)와 有(用)가 생성변화되는 모습이 그윽하다는

56) 그래서 하상공은 “‘욕심 없음’으로 불려지는 사람은 오래 살고, ‘욕심 있음’으로 불려지는 사람은 일찍이 죽는다”[名無欲者長存, 名有欲者亡身也]라고 한 것이다.

57) 장석창은 아래 ‘同謂之玄’을 풀 때 “‘同謂之玄’이라는 것은 ‘무욕’·‘유욕’이 동일하게 ‘無名’에서 나왔으니, 이 ‘무명’은 볼 수도 말할 수도 없다. 그러므로 단지 ‘현’이라고 말했다”(蔣錫昌 1970, 48-49)라고 풀었다.

58) 고체는 바로 앞 구의 ‘常無·常有’라 보았다(古棣 1998, 12-13).

것을 가리키는 것이며 ‘못 오묘한 것의 문’이란 곧 도를 가리키기 때문이다(노자 1990, 50 주7; 古棣 1998, 12-13; 余培林 1988, 18 주5, 7).

이상과 같이 볼 때 1장의 ‘無’에서 ‘有’로의 우주생성구조는 도의 두 측면, 즉 도의 본체론적인 측면(道體)에서 도의 작용론적 측면(道用)으로의 전개를 유기적으로 설명한 것이라 할 수 있다. 또 1장의 이러한 설명은 42장의 우주생성론 구조, 이 중에서도 특히 ‘道生一’의 구조를 보다 선명하게 이해할 수 있는 토대를 제공한다. 다음에서 그 구체적인 내용을 살펴보자.

도는 일을 낳고<sup>59)</sup>, 일은 이를 낳고, 이는 삼을 낳으며, 삼은 만물을 낳는다. 만물은 음을 등지고(꺾어지고) 양으로 향하며(껴안고서) 음양이 기가 서로 격렬하게 요동치면서 새롭게 조화(=和氣)되었다.<sup>60)</sup>

이 42장은 40장과 1장에서의 ‘무’에서 ‘유’로의 우주생성 과정과는 달리 좀 더 구체적으로 우주생성의 구조를 설명하고 있는데, 이러한 구조를 다음 두 가지 논점을 중심으로 살펴보고자 한다. 이들 논점이 이 장에 대해 학자들이 논란하고 있는 부분이기 때문이다. 그 첫째는 ‘도’와 ‘일’ 사이의 관계를 어떻게 규정할 것인가? 하는 것이고, 둘째는 일·이·삼은 각각 무엇을 지칭하는가? 하는 것이다(太史儋 2003, 74-75).

우선 첫째로 ‘도’와 ‘일’ 사이의 관계부터 접근해 보면, 여기서의 ‘일’은 학자들에 의해 크게 두 관점으로 정리되고 있다. ‘一’을 ‘氣’, 혹은 ‘元氣’로 보는 시각과 ‘一’을 ‘道’와 같은 것으로 보는 시각이 그것이다. 전자의 대표자는 성현영과 고체 및 주검지이고, 후자의 대표자는 장석창과 진고응이다. 전자부터 살펴보면, 성현영은 ‘일’을 ‘元氣’라 보아 “본체에서 현상으로 드러나 처음으로 원기를 낳는다”고 보았다. 또 고체는 ‘일’을 ‘원

59) 김충열에 따르면, 여기서의 ‘生’은 창생의 생이 아니라 변화유출의 생이다. 동양철학에서는 창조주에 의해 만물이 창조된다는 창생설이 존재하지 않기 때문이다(김충열 2004, 241-242).

60) “道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物, 萬物負陰而抱陽, 沖氣以爲和”(『노자』 42장). 고행은 여기서의 ‘抱’와 ‘負’를 ‘向’과 ‘背’로 풀었고, 또 ‘沖’을 『설문해자』의 “涌搖也”라는 주석으로 풀고, ‘爲’을 『廣雅·釋詁』의 “爲, 成也”라는 주석으로 풀었다(高亨 2004a, 136).

시물질'이라 보아 “노자에서 원시물질의 一, 혹은 元氣라고 하는 것은 ... 도가 파생하여 나온 것으로 제2성적인 것이다”라고 주장했다. 그리고 주검지는 ‘일’을 ‘一氣’라 보면서 『장자』 「知北遊」에서 “천하를 통틀어 一氣 일 뿐이다. 성인은 그러므로 일을 귀하게 여긴다”[通天下一氣耳, 聖人故貴一]라고 한 것과 「천지」편의 “[이 무에서] 일이 생겨나고, 이 일이 나타나 있지만 아직 형태가 나타나 있지 않았다”[一之所起, 有一而未形]라고 한 부분을 그 증거로 들었다(成玄英 2007, 442; 古棣 1998, 26-27; 朱謙之 2000, 174-175).<sup>61)</sup> 그러나 과연 「천지」편의 ‘일’을 ‘一氣’로 볼 수 있을지는 의문이다. 여기서의 “이 일이 나타나 있지만 아직 형태가 나타나지 않았다”는 부분은 일이 아니라 무형의 도를 가리키는 것으로 볼 수도 있기 때문이다.

여하튼 이제 ‘일’을 ‘도’로 보는 학자들의 관점을 살펴보면, 장석창은 ‘일’을 곧 ‘도’라 보면서 “그 이름으로부터 말하면 ‘도’라 하고, 그 數로부터 말하면 ‘일’이라 한다”(蔣錫昌 1970, 318)고 말했다. 그러면서 39장의 “하늘은 일을 얻어 맑다”[天得一以清]는 구절을 그 증거로 든다. 한편 진고응은 그가 쓴 저작마다 이에 대한 다양한 관점을 소개하고 있는데, ‘도를 數로 사용하여 표시하면 일이 된다’고 본 呂吉甫의 견해를 소개하고 있다. 즉 “도는 천하에서 그것과 짝할 것이 없다. 그것과 짝할 것이 없으니, 一일 뿐이다. 그러므로 ‘도가 一을 낳는다’고 말했다”(『老子翼』)고 한 것이 그것이다. 또 하호곤(何浩堃)과 황계양(黃啓陽)의 견해도 소개했는데, 이들은 『회남자』 「천문훈」의 『노자』 해석을 증거로 들었다. 즉 “도는 [뒤섞여 하나이면서 나뉘지 않은] 일에서 시작한다. 하나[인 상태에서는] 생겨나지 않으므로 나뉘어서 음양이 되었다. 음양이 화합하여 만물이 생긴다. 그러므로 [『노자』 42장에서는] 一은 二를 낳고, 二는 三을 낳고, 三

61) 한편 이진용의 연구에 따르면, 하상공은 ‘일’이 무엇을 가리키는지 설명하지 않았지만 다른 구절을 참고하면 “일은 무위하니 도의 아들이다”(『노자하상공장구』 39장 주, “一, 無爲, 道之子也”)라고 하기도 하고, 또 “도가 최초로 생성하는 太和의 精氣”(『노자하상공장구』 10장 주, “一者, 道始所生, 太和之精氣也”)라 보기도 했다. 그런데 이진용은 하상공이 ‘일’은 도의 아들로서 최초의 근원적 氣라 보았다고 주장했다. 그러면서 하상공의 해석에는 추상적 사유, 우주만물의 생성과정에서 근원적 실체와 원리에 대한 탐구, 그리고 세계의 궁극적 원리와 물질성과의 관계에 대한 논의가 부족했다고 평가했다(이진용 2012, 120-122).

은 만물을 낳는다고 했던 것이다”<sup>62)</sup>라고 한 것이 그것이다. 이들에 따르면 ‘一은 하나의 통일체를 가리키고, 노자는 一을 통일적인 도 자신으로 보았다.’ 그러면서 이들이 그 증거로 드는 것도 장석창처럼 39장이다(陳鼓應 1994, 232-233).<sup>63)</sup>

그러나 문제는 과연 이들처럼 ‘일’을 ‘元氣’나 ‘一氣’, 혹은 ‘道’ 그 자체로 볼 수 있는가 하는 것이다. 필자의 생각에는 그렇게 볼 수 없다. 우선 ‘일’을 ‘元氣’나 ‘一氣’로 보아서 안 되는데, 그것을 道로 보아야 동일하게 우주생성론을 말하는 40장 및 1장과 일관성있게 설명할 수 있을 것이기 때문이다. 그러나 그렇다고 장석창이나 진고응이 소개하고 있는 여길보 등의 견해처럼 一을 道와 같은 것으로 보는 관점도 문제가 있다. 그것은 받은 맞고 받은 틀리기 때문이다. 一은 분명 도이다. 그러나 도체와 도용을 겸한 도는 아니다. 다시 말하면 앞에서 살펴 본 『노자』40장과 1장에서처럼, 그것은 도체(道體)와 도용(道用)인 것이다. 42장의 ‘道生一’ 부분을 해석할 때도 ‘道’는 ‘무’로서의 道體를 해석한 것이고, ‘一’은 ‘유’로서의 道用으로 해석해야 하는 것이다(진고응 2004, 276 주1).<sup>64)</sup> 사실 도는 소리도 형태도 없어 감각 불가능하고 언표 불가능하기 때문에, 이를 보다 선명하게 보여주기 위해 ‘일’을 쓴 것이다. ‘일’이라고 하면 우선 모든 수의 처음이라는 의미를 드러낼 수 있고, 또 모든 존재물을 압축적으로 갖추고 있는 통일성을 드러내는 것이기 때문이다. 도 자체의 개념함의로는 이런 선명성과 통일성을 드러낼 수 없으므로 부득이하게 그것의 생성이 한 단계 진행된 一을 통해 그것을 표현한 것이다. 이러한 진행과정을 ‘生’이라 표현한 것도 바로 이 때문이다. 따라서 그것을 道用의 관점으로 보는 것이 더 합리적이라 할 수 있다. 司馬光이 ‘道生一’을 “무로부터 유로 들어간 것이다”[自無入有]라고 이해한 것도 이러한 의미라 생각된다(진고응 2004, 276 주1).

만약 이렇게 볼 수 있다면, 39장의 “하늘은 일을 얻어 맑다”고 했을 때

62) “道始於一，一而不生，故分而爲陰陽，陰陽合和，而萬物生，故曰，一生二，二生三，三生萬物”(『天文訓』, 『회남자』).

63) 여길보와 하호곤 및 황계양의 주장이 여기에 소개되어 있다.

64) 진고응은 司馬光이 『道德眞經論』에서 언급한 “道生一，自無入有”이라 한 부분을 인용하고 있다.

의 ‘일’은 道用으로서의 ‘일’을 가리킨다고 할 수 있고, 『회남자』「천문훈」의 “도는 일에서 시작한다”[道始於一]도 “도는 [천지만물 생성을] 일에서 시작한다”고 재해석할 수 있다. 이렇게 볼 수 있는 이유는 『장자』「천지」편에서 “태초에 無가 있었다. [이 때는 어떠한] 존재(有)도 없었고 [어떠한] 이름(名)도 없었다. [그것으로부터] ‘하나(一)’가 생겼는데, [이 상태에서는] 그 하나(一)만 있었지 아직 [어떠한] 형체도 없었다. 만물은 [그것을] 얻음으로써 생겨나니, 이것을 덕(德)이라 한다. 아직 [어떠한] 형체도 없는 상태에서 [어떤 음양의] 구분(나뉘)이 있게 되었고, 또한 그렇게 [유행하면서] 아무런 틈도 없었으니, 이를 명(命)이라 한다”<sup>65)</sup>고 말하고 있기 때문이다. 즉 “[이 상태에서는] 그 하나(一)만 있었지 아직 [어떠한] 형체도 없었다”[有一而未形]라고 한 언급에서 우리는 ‘일’이 무형의 도를 가리키는 것임을 알 수 있는 것이다. 그러나 이것도 ‘무’로서의 도가 아니라 우주생성이 한 단계 진행된 ‘유’로서의 도라는 사실을 잊어서는 안 된다. 이 구절 자체가 무(=道體)에서 유(=一, 道用)로의 생성과정을 말하고 있기 때문이다.

이제 두 번째 주제인 ‘일·이·삼은 각각 무엇을 지칭하는가’ 하는 문제로 들어가 보면, 일단 앞에서 ‘一’을 1장과 40장의 道用으로서의 ‘有’와 같은 것으로 보았으니 여기서 이것을 제하고 이·삼과 그 뒤 구절을 언급하도록 한다. 우선 ‘二’의 경우 음·양으로 보는 사람들(하상공·성현영·윤진환·여배림 등)과 천·지(고형·장석창·고체 등)로 보는 사람들로 나뉜다. 음·양이라 주장하는 사람들의 근거는 『회남자』「천문훈」의 “도는 [뒤섞여 나뉘면서 나뉘지 않은] 일에서 시작한다. 하나[인 상태에서는] 생겨나지 않으므로 나뉘어서 음양이 되었다”[道始於一, 一而不生, 故分而爲陰陽]라고 한 부분이다.<sup>66)</sup> 이 예문은 분명 『노자』42장을 해석한 것이지만 과연 『노자』에서 ‘二’를 음양으로 보았는가 하는 것은 여전히 의문이 남는다. 『

65) “泰初有無, 無有無名. 一之所起, 有一而未形. 物得以生謂之德. 未形者有分, 且然無間謂之命”(『天地』, 『장자』).

66) 하상공은 그냥 음양이라고만 했고(하상공 2005, 266), 성현영도 그냥 음양이라 하면서 이 음기·양기·화기에 의해 천·지·인이 생긴다 보았다(성현영 2007, 442). 또한 여배림은 그냥 一氣가 변화하여 음양이기가 된다고 말하고 있다(余培林 1988, 76주2). 다만 윤진환만 『회남자』「천문훈」에 근거하여 음양이라 주장했다(尹振環 1995, 62-63).

『노자』에는 우주론과 관련하여 주로 ‘천지’라는 개념을 사용하기 때문이다.(1장과 25장 등) 따라서 ‘이’를 ‘천지’로 보는 학자들의 관점에 주목하게 된다.

이들의 근거는 『설문해자』의 “도는 일에서 [구체적으로] 세워지고 갑자기 천지로 나뉘어 만물을 화생한다”는 구절과 “역에는 태극이 있고, 이 태극이 양의(兩儀)를 낳는다”라고 한 부분 및 『예기』 「예운」편의 “예는 반드시 태일에 근본하니, [이 태일이] 나뉘어져 천지가 되고 변화하여 음양이 된다”고 한 부분과 『여씨춘추』 「大樂」편의 “太一은 양의를 내놓고, 양의는 음양을 내놓는다”라고 한 부분을 그 증거로 들고 있다.<sup>67)</sup> 이러한 예들은 모두 우주생성과정을 설명한 것들로 당시(전국 중기 이후)의 우주론의 경향을 잘 반영하고 있다. 그러나 이 예들보다 더 직접적인 예로는 『장자』 「전자방」의 예일 것이다. 즉 “지극한 음은 엄숙하고 엄숙하다. 지극한 양은 빛나고 빛난다. 엄숙한 것은 하늘에서 나오고 빛나고 빛나는 것은 땅에서 나온다. 이 두 가지가 서로 통하여 화를 이루면 만물이 생겨나게 되는 것이다.”<sup>68)</sup> 진고응에 따르면, 「전자방」의 이 구절은 『노자』 42장을 계승해서 나온 것으로 음양이 모두 천지에서 나온 것이라 보기 때문에 ‘이’는 ‘천지’라 볼 수 있다. 그리고 42장의 해석이라 보이는 『황제내경』 「太素」권19 「知鍼石」편의 楊上善注에서도 이 점을 볼 수 있다. 즉 “도로부터 일을 낳는 것을 질박(朴)하다고 말하고, 일이 나뉘어 둘이 되는 것을 천지라 하며, 이로부터 삼을 낳는 것을 음기·양기·화기라 한다”<sup>69)</sup>고 한 것이다. 따라서 ‘一生二’의 ‘二’는 천지라 볼 수 있다.

그러면 ‘二生三’이라 할 때 ‘삼’은 무엇을 지칭하는가? 이에 대해 하상공이 화기(和氣)·청기(淸氣)·탁기(濁氣)를 ‘삼’으로 보고, 또 성현영이 천·

67) “道立於一，造分天地，化生萬物”(『설문해자』); “易有太極，是生兩儀”(『계사전상』, 『주역』); “禮必本於太一，分而爲天地，轉而爲陰陽”(『예운』, 『예기』); “太一出兩儀，兩儀出陰陽”(『大樂』, 『여씨춘추』). 이 예문은 (고형 2004a, 135-136)을 중심으로 살펴본 것이다. 장식창의 경우 『주역』 「계사전상」만 언급했고(蔣錫昌 1970, 318) 고체의 경우 별다른 언급없이 그냥 ‘천지’라 했을 뿐이다(古棣 1998, 26-27).

68) “至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉”(『전자방』, 『장자』).

69) 『황제내경』 「太素」19권 「知鍼石」편의 楊上善注, “從道生一，謂之朴也。一分爲二，謂天地也，從二生三，謂陰陽和氣也。”

지·인으로 본 것(하상공 2005, 267; 성현형 2007, 442)<sup>70)</sup>을 제외하면 나머지 고행과 여배림 등은 陰氣·陽氣·和氣라 보았다(高亨 2004a, 135-136; 余培林 1988, 76 주3). 이 중 하상공과 성현형의 주는 『노자』 원의에 벗어난 것처럼 보인다. 그것이 이 다음 부분과 서로 연결되지 않기 때문이다. 흔히들 42장의 앞부분인 “道生一 … 三生萬物”부분과 뒷부분인 “萬物負陰 …” 이하는 서로 연결해서 해석해야 한다고 보고 있다. 뒷부분이 앞부분의 해석이라 보기 때문이다. ‘삼’은 여러 학자들의 주장처럼 陰氣와 陽氣 및 이 두 기가 서로 격렬하게 요동쳐 생성된 조화된 상태인 和氣를 말하는 것이라 할 수 있다.

이렇게 보면 42장의 우주생성론은 ‘도(道體)→일(道用)→천지→음기·양기·화기→만물’의 구조라 할 수 있다. 그리고 특히 42장의 ‘道生一’의 구조의 경우 이것을 40장과 1장의 무에서 유로의 발생과정과 연결함으로써, 도의 양 측면, 즉 도체로서의 도와 도용으로서의 일이라 볼 수 있다. 만약 무와 유를 도체와 도용의 구조로 해석하지 않았다면, ‘道生一’에서의 ‘一’은 원기(元氣), 혹은 일기(一氣)로 해석되었을 것이다. 이렇게 되면 『노자』의 우주론을 도기이원론(道氣二元論)의 구조로 설명할 수 없게 되고 만다.<sup>71)</sup> 그러면 『설문해자』의 “도는 일에서 세워진다”[道立於一]는 구절이나 『여씨춘추』「大樂」의 “태일은 양의를 내놓는다”[太一出兩儀]는 구절 및 『예기』「예운」의 “예는 반드시 태일에 근본한다”[禮必本於太一]는 구절의 ‘일’이나 ‘태일’을 기로 해석해야하기 때문이다. 다시 말하면 『관자』4편에서나 『할관자』에서처럼 우주생성의 첫 부분이 정기(精氣)나 원기가 되

70) 성현형의 경우 양기가 하늘이 되고, 음기가 땅이 되고, 和氣가 인이 된다고 보았기 때문에 그의 관점 속에서도 이 세 기가 삼을 구성한다는 관점이 내재되어 있다고 볼 수도 있다.

71) 그러나 방입천의 연구에 따르면, 『노자』 道論은 물질세계를 초월하는 추상관념, 혹은 절대관념으로 일종의 객관유심주의 사상체계이다(方立天 1990, 7-8; 56). 다시 말하면 노자의 도는 물질이 아니라 근본적으로 세상에 존재하는 다양한 물질을 낳는 것으로 여겨지는 추상적인 관념으로서의 본체라는 것이다. 노자는 본체인 道가 氣(음양)를 통해 현상계를 생성한다고 보고 있기 때문이다. 그러면 본체인 도는 어떻게 하여 현상계의 제반 존재를 생성하는가? 이것은 유신론적 창조설을 벗어 던지는 순간 인위적으로 설명하지 않으면 안 되는 물음인데, 일단 노자는 본문에서 언급한 것처럼 그것을 1장과 40장 및 42장의 우주생성론의 구조로 설명하고 있다.

어 기 하나로 우주생성론을 설명하게 되었을 것이라는 말이다.<sup>72)</sup>

## VI. 꼬리말-노자 우주론의 사회·정치적 의미

이상을 통해 보면, 『노자』의 우주론에는 우주본체론과 우주생성론이 모두 포함되어 있음을 알 수 있다. 그런데 문제는 전국시대 중기의 태사담이 이렇듯 『노자』에 우주본체론과 생성론을 구성한 사회·정치적인 이유가 무엇인가 하는 것이다.

우선 그 첫째 이유는 본체론적인 道의 경우는 유가의 대표 개념인 인의(仁義)나 묵가의 대표 개념인 겸애(兼愛)·교리(交利)·상현사상(尙賢思想) 및 법가의 法<sup>73)</sup>(=人道)을 능가하는 보다 고차원적인 원리(형이상학적인 도-常道)를 구축함으로써 이들과 대항하고자 하는 의식의 발로라 할 수 있다.<sup>74)</sup> 그리고 이를 통해 ‘통일제국의 통치시스템을 구성하는 문제’나 ‘통일왕권의 정당성’을 보증하는 문제와 연관되어 형성된 것으로 보인다. 당시는 전국(戰國)의 혼란을 끝내고 천하를 통일하려는 열망이 점차 증가해 갔는데, 그러면 이제 문제는 ‘과연 천하를 통일한 이후 그 통일국가를

72) 구체적인 내용은 박동인(2009) 참조.

73) 袁保新은 1장의 “道可道非常道，名可名非常名”의 ‘可道’와 ‘可名’을 노자가 유가의 仁義와 묵가의 尙賢을 겨냥한 것으로 생각하고 있지만, 노자의 시대문제 때문에 유보하는 태도를 보였다. 그러나 이미 백서본 『노자』(갑)가 출토되었으므로 이렇게 볼 수 있다(袁保新 1991, 87).

74) 『노자』3장의 “不尙賢，使民不爭”이나 5장의 “天地不仁，以萬物爲芻狗。聖人不仁，以百姓爲芻狗” 및 18장의 “大道廢，有仁義，慧智出，有大偽，六親不和，有孝慈，國家昏亂，有忠臣”과 19장의 “絕聖棄智，民利百倍，絕仁棄義，民復孝慈，絕巧棄利，盜賊無有”와 38장의 “故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，夫禮者，忠信之薄，而亂之首”， 그리고 57장의 “法物滋彰，盜賊多有” 등의 구절이 이를 증명한다. (주계전에 따르면, 법가는 법률제도를 확립하여 그러한 계통적인 법률제도에 근거해서 사회를 다스려야 한다고 주장한다. 그리하여 모든 사람이 법을 지키게 되면 사회가 안정된다는 것이다. 그러나 『노자』는 법률조목이 세밀하고 분명할수록 그에 비례하여 도적도 많아진다고 주장했다. 왜냐하면 사회는 극도로 복잡하기 때문에 개인의 행동을 모두 어떤 표준에 합치시켜야 한다고 말할 수 없기 때문이다. 그런데도 만약 단지 법령에 의거해 사회활동을 조직한다면 거기에는 빠져나갈 수 있는 수많은 허점이 생기게 되고, 그 때문에 허점을 비집고 다니는 도적들이 더 많이 생기게 된다는 것이다(周桂鈿 1993, 113).)

어떤 원리에 의해 통치해야 하는가' 하는 것이었다. 그래서 당시 천하의 현학(顯學)이었던 유가나 묵가 및 법가의 통치이론 보다 더 고차원적인 방법을 찾고자 한 것이다. 태사담이 '道'를 제시한 이유는 바로 이 때문이다. 사실 태사담이 보기에 전국시대의 혼란은 어찌면 유가 등 제학파들의 유위적인 통치원리 때문에 발생한 것일 수 있다. 따라서 유위대신 자연(=도)의 운행방식인 무위(無爲)를 통치원리로 삼아야 그 전국(戰國) 상황은 종식될 수 있고, 또 앞으로 통일될 통일제국도 이 방식으로 통치해야 다시는 전국시대와 같은 혼란이 반복되지 않을 것이라 생각한 것이다. 다시 말하면 法天(=法自然)을 보다 손쉽게 하고, 또 그로 인해 새로운 통일왕조가 우주자연의 이법에 따라 통치(=무위통치)하도록 하기 위해 구상한 것이라 할 수 있다.<sup>75)</sup>

그리고 우주생성론의 경우는 유가나 묵가의 천관(天觀)에 대응하고, 또 정치적 필요에 따라 우주생성론을 만드는 당시의 추세에 발맞추어 새롭게 구성하고자 한 것이라 할 수 있다. 예컨대 관점본에는 없지만 백서본(갑·을)에 처음으로 등장하는 금본 『노자』4장의 “도는 텅 빈 [그릇과 같아] 그것에 아무리 작용을 가해도 결코 채울 수 없네. 마치 연못처럼 깊어 만물의 본원(本源=本原)인 듯하네. … 아마도上帝보다 앞서서 있었던 것 같다”<sup>76)</sup>라고 한 것이 그것이다. 당시의 이런 우주생성론을 구축하려는 붐은 추연의 오덕종시설(五德終始說)처럼, 우주자연의 변화를 인간의 사회·정치 현실에 적용함으로써 ‘어떻게 하면 빨리 그 전국의 혼란을 잠재우고 새롭게 천하를 안정시킬 수 있을 것인가’ 라는 문제와 밀접하게 연관되어 있었다. 만약 현재 천하를 통일할 수 있는 힘과 능력을 갖춘 인물이 있다면, 그가 그렇게 힘을 갖춘 인물이 될 수 있었던 태생적인 근거를 마련해 줌으로써 역성혁명을 가능케 할 수 있다. 추연의 오덕종시설이나 『관자』4편과 『할관자』의 기화우주론(氣化宇宙論)은 물론이고 『여씨춘추』와 『회남자』의 도기이원론(道氣二元論)도 모두 이를 위해 구성된 것이

75) 진고응은 “형이상의 도가 점점 생활의 단계로 내려와 인간행위의 지표가 되고 생활방식과 처세의 방법이 되었다”고 말하기도 했다(진고응 2004, 30). 또 임계유는 심지어 노자가 제시한 무위자연의 핵심은 “인간의 사회적 활동인 유위를 반대하는데 있다”고 주장했다(임계유 1990, 117).

76) “道, 沖而用之, 或不盈, 淵兮似萬物之宗. … 象帝之先”(『노자』 4장). 백서(갑·을)에서는 “道虛, 而用之又弗盈也, 淵阿始萬物之宗. … 象帝之先”으로 되어 있다.

다.77) 태사담이 우주생성론을 새롭게 부각한 까닭도 이러한 추세와 관련 된 것이라 할 수 있다. 그만한 힘과 능력을 갖춘 세력가에게 제국통일의 정당성과 백성통치의 정당성을 제공하기 위해서인 것이다. 『노자』에서 無에서 有로의 생성과정이나, 道→一→二(天地)→三(음기·양기·화기)→萬物로의 생성과정을 구축한 까닭도 이러한 생각을 그 배면에 깔고 있는 것이다. 이러한 우주생성의 과정으로 인해 존재하게 된 현 존재들은 그 자체로 그 존재의 정당성을 보증받게 되어 그 활동의 타당성을 인정받을 수 있기 때문이다. 새롭게 제국을 통일할만한 세력가는 바로 이러한 이론 근거에 따라 그 역성혁명이나 백성통치의 정당성을 보증 받게 되는 것이다. 또 이렇게 되어야 더 이상 제왕이 되고자 하는 경쟁적인 풍토를 막아 천하를 안정시킬 수 있을 것이기 때문이다.

한편 둘째 이유는 그가 생존했던 시대상황과 밀접하게 연관된 것인데, 그가 생존했던 당시에는 존천(尊天)사조가 팽배해 있었다. 사실 인간은 생사존망의 위기에 처하면 누구나 절대자에게 의지하는 경향이 있다. 따라서 다음 날을 예상할 수 없는 전국(戰國) 상황에서는 자연히 미신풍조가 만연할 수 밖에 없었다. 그러나 문제는 이것이 백성들의 마음을 안정 시키[安心立命]는 좋은 기능을 할 경우는 문제가 없지만, 그러한 백성들의 심리를 이용하여 백성들의 고향을 빼는 사이비가 만연한다는 것이다. 따라서 노자는 이러한 풍조를 막기 위해서는 당시에 팽배하고 있던 天의 지고무상의 주재(主宰)적 지위를 부정하지 않으면 안 된다고 여긴 것이다(方立天 1990, 56).78) 그래서 天 개념 위에 비주재성과 비인격성을 가진 본체로서의 道 개념을 뒀으로써 주재성과 인격성을 지닌 천의 권위를 깎아 내렸던 것이다. 그가 기존의 상제나 귀신도 부정하고(陳鼓應/白奚

77) 이에 대한 연구는 다음 논문을 참조하기 바란다. (박동인 2009; 2011) 참조.

78) 한편 임계유는, '노자는 당시의 천문학적 지식을 사용하여 인격적인 상제의 지배 일체를 반대했다. 그가 천문학적 지식을 사용한 것은 그래야 사람들로 하여금 하늘은 인류에 대해 화를 내거나 복을 내릴 수 없다는 것을 믿게 할 수 있었기 때문이다. 그는 이 천문학적 지식을 사용하여 천문현상의 변화나 천도의 운행에는 주기가 있고 규율이 있어 객관적으로 존재하는 것이고, 그것은 사람의 의지로써 바꿀 수 없다고 주장했다. 따라서 하늘의 변화는 두려워할 필요가 없고 천도는 신비하지 않으며 객관적인 규율에 따라 순환한다고 설명했다(任繼愈 1981, 227). 또 李申은 "노자는 자연관 방면에서 사람들의 의식으로 하여금 종교로부터 철학으로 변화시켰다"라고 주장했다(李申 2002, 133).

2001, 135) 도를 상제보다 더 근원적인 존재로 규정한 이유도 이 때문이다.<sup>79)</sup>

이제 셋째 이유는 그가 도의 비주재성을 말하면서 도의 특성을 무·무명·무위로 규정한 까닭도 그의 시대가 가진 문제들 때문이었다. 즉 노자는 당시 정치적으로 날로 증대하고 있었던 먹고 먹히는 살육전쟁에 백성들을 마구 몰아넣는 군주들의 자의적이고 독재적인 유위통치(=인위적인 통치)에 대해 우려를 표명했다. 그리하여 자연세계의 작동방식(무위)에 따른 무위정치를 주장한 것이다. 이 때문에 『노자』의 작자는 존재론과 정치론을 긴밀하게 연결시켜 이상적인 정치의 근거 혹은 모델을 무명과 무위에 둔 것이다(오상무 2005, 253).<sup>80)</sup> 그러나 이러한 모든 작업에 앞서 먼저 법천(=法道=法自然)의 모델인 자연의 구체적인 구조를 구성할 필요가 있었음은 두말할 나위가 없다.<sup>81)</sup> 무위통치의 존재론적 근거가 필요했기 때문이다. 또 이뿐만 아니라 우주본체론을 통해 ‘만물의 존재론적 근거’가 道임을 분명히 함으로써 法天하지 않을 수 없도록 하고자 한 것이다. 이를 토대로 다음과 같이 말할 수 있기 때문이다. 즉 “도는 항상 무명이고 통나무와 같다. … 후왕이 만약 능히 도를 지켜 [무위]할 수 있으면 만물이 장차 스스로 복종하여 [덕에] 따르게 될 것이다.”<sup>82)</sup>

79) “道 … 吾不知誰之子象帝之先”(『노자』 4장).

80) 웨일리는 『노자』의 기본주제는 도의 실천과 정치적 성공이 얼마나 밀접한 관련이 있는지를 보여주는 데 있다고 했다. 그리고 쑤다 소키치는 『노자』의 기본적 지향은 세상을 지배하는데 필요한 정치적 전술을 소개하고 어려운 시대에 어떻게 살아남을 수 있는가를 알려주는 데 있다고 했다. 그리고 김홍경도 『노자』의 근본 목적이 위험이 없는 장구한 생존, 정치적 안정을 달성하는데 있다고 보았다(김홍경 2007, 10 재인용; 21).

81) 박원재는 “발생론적 언명들은 그 주된 초점이 세계 내에 존재하는 구체적인 존재들의 근원을 해명하는데 있다”(朴元在 1996, 8-9)고 말했다. 필자가 생각하기에 세계 내에 존재하는 존재들의 근원을 해명하는 이유는 그것의 특성에 맞게 행위해야 하고, 행위하지 않으면 안 됨을 보여주고자 하는 것이다. 즉 『노자』52장의 언급, 즉 “천하만물은 모두 그 시작이 있으며, 그 시작이 모든 사물의 근원이 된다. 그 근원을 파악하게 되면 이로써 그 만물을 이해하게 된다. 만물을 이해하게 되면 다시 그 근원을 지켜 영원히 위태롭지 않게 된다.”[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]는 말처럼, 또한 그 근원이 파악되면 그것의 파생물인 만물에 대해서도 더 잘 알게 된다. 따라서 생성론에 대한 이해는 만물의 시원과 그것의 파생물인 만물을 보다 손쉽게 이해하기 위한 것이라 할 수 있다.

그리고 마지막으로 넷째 이유는 노자가 法天을 통한 무위정치를 주장한 것은 당시의 군권세습 풍토에서 한 나라의 최고 통치자로서의 절대권을 행사하는 군주의 지적이고 도덕적인 능력이 모든 세대에 언제나 탁월할 수 없기 때문이다(송영배 2008, 353). 바로 이런 현실적인 문제점들 때문에 노자는 道를 天보다 상위개념으로 설정하여 군주가 더 이상 하늘을 빙자하여 제멋대로 통치하는 일이 없도록 차단했던 것이다. 따라서 서복관이 “노자철학의 동기와 목적은 우주론 건립에 있지 않고, 인생문제의 절실한 요구에 따라 근본적인 문제를 추구하는 과정에서 우주의 근원적인 곳에 이르렀다”(徐復觀 1990, 325)고 주장한 것은 타당하다. 노자의 이러한 생각은 성격이 다르기는 해도 법가와 유가에도 일정하게 영향을 미쳤다. 그러한 영향은 한나라 때 이후 중국에서 군주무위(君主無爲)와 신하유위(臣下有爲)라는 방식으로 면면히 이어졌다고 할 수 있다.

그러나 문제는 사람들이 그것을 인식하기가 쉽지 않다는 것이다.<sup>83)</sup> 도는 혼돈 그 자체이고 오묘하며, 형체도 없고[無形] 언어로 표현할 수도 없다[無名].<sup>84)</sup> 그래서 역지로 그것을 道, 혹은 大라고 부를 정도이며, 또 우리의 감각으로 감지할 수도 없는 초감각적인 것이기 때문이다.<sup>85)</sup> 이렇게 되면 도를 본받아(法天·法道) 현실 생활에 적용하기가 어렵게 된다.

그래서 『노자』를 계승한 『장자』에서는 도를 보다 쉽게 인식하여 사회·정치생활에 적용할 수 있도록 한다. 즉 『장자』내편과 장자의 도론을 계승

82) “道常無名，樸 … 侯王若能守之，萬物將自賓”(『노자』 32장). 하상공주에 의거해 번역했다(河上公 2006, 131).

83) 진고옹에 따르면, 노자는 道의 객관적인 실재성을 논증하고 설명하거나 도를 도달할 수 없는 어떤 개념으로 만드는데 애썼다(진고옹 2004, 347). 한편 송영배도 “도는 감각적 경험으로 파악될 수 없는 형이상학적 존재근거(원리)”라 보았다(송영배 2008, 327).

84) “有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母，吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大 …”(『노자』 25장); “道可道，非常道，名可名，非常名。…同謂之玄”(『노자』 장); “道常無名.”(『노자』 32장); “大象無形，道隱無名”(『노자』 42장). 오상무에 따르면, “도는 혼돈상태의 그 무엇이며, 그것은 구체적 형체를 가진 것으로 분화되지 않은 것이다. 그래서 도는 무형이다. 이처럼 도는 混沌未分の 그 무엇이기 때문에 無名, 즉 이름이 없다(오상무 2005, 250).”

85) “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 … 迎之不見其首，隨之不見其後…”(『노자』 14장); “道之爲物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物 …”(『노자』 21장).

한 술장파(述莊派)는 『노자』의 본체론을 흡수하면서도, 그와 동시에 『노자』의 도론을 인식론적인 최고의 경계상태로 변모시켰다. 이 말은 『노자』에서 인식하기 어려웠던 우주자연의 본원인 도를 인간의 현실에서 체인할 수 있게끔 했다는 의미이다. 한편 장학(莊學)의 계승자 중 황로학파도 『노자』의 우주생성론을 계승하는 동시에 도가 어떻게 만물을 생성하는가에 대한 의문을 토대로 ‘一’에 대한 존재규정을 다시 진행함으로써 도와 만물의 중간고리를 만들고자 했다. 그리하여 장자의 인식론적 경지를 우주생성론에 적용해 인간이 인식이나 수양을 통해 태초의 자연상태를 본받도록 했던 것이다. 이러한 『장자』의 우주론은 필자의 다음 연구과제가 된다.

## | 참고문헌 |

- 김동진(2008). “『관자』4편의 수양론 연구.” 고려대학교 대학원 철학과 석사학위논문.
- 김용수(2004). “『회남자』에 나타난 莊學思想-道와 無爲개념을 중심으로-.” 『道敎文化研究』, 제20집, pp. 133-178.
- 김충열(2004). 『김충열 교수의 노자강의』. 서울: 예문서원.
- 김홍경(2007). “『노자』의 형성.” 『시대와 철학』, 제18권, 제3호, pp. 7-34.
- 牟宗三(1993). 『중국철학특강』. 정인재·정병석 공역. 서울: 형설출판사.
- 박동인(2009). “『관자』4편과 『할관자』의 氣化宇宙論.” 『철학연구』, 제86집, 가을, pp. 33-59.
- 박동인(2010). “董仲舒 儒術獨尊의 정치철학적 의미.” 고려대학교 대학원 철학과 박사학위논문.
- 박동인(2011). “『여씨춘추』의 道氣二元論적 우주론과 그 정치철학적 의미.” 『철학연구』, 제94집, 가을, pp. 5-26.
- 박원재(1996). “道家の 理想的 人間象에 대한 研究-‘自我의 完成’을 中心으로-” 고려대학교 철학과 박사학위논문.
- 成玄英(2007). 『老子義疏』. 최진석·정지옥 역. 서울: 소나무.
- 송영배(2008). “『노자』의 철학적 패러다임에 대한 연구.” 『동양철학』, 제30집, pp. 324-356.
- 오상무(2005). “『노자』의 有, 無, 道의 관계 再論.” 『동서철학연구』, 제36호, pp. 245-265.
- 오오하마 아끼라(大賓皓)(1993). 『노자의 철학』. 임현규 역. 서울: 인간사랑.
- 왕필(2005). 『왕필의 노자주』. 임채우 역. 파주: 한길사.
- 이승률(2012). “道の 존재론-地下의 서적과 紙上의 서적을 통해 본 『노자』 철학의 형성과 전개1.” 『동방학지』, 제159집, pp. 95-132.
- 이진용(2012). “『老子』 42장 ‘道生一’의 기론적 이해와 도교적 해석.” 『한국철학논집』, 제34집, pp. 115-138.
- 임계유 편저(1990). 『중국철학사』. 전택원 역. 서울: 까치.
- 周桂鈿(1993). 『강좌중국철학』. 문재곤 외 공역. 서울: 예문서원.

- 진고응(2004). 『진고응이 풀이한 노자』. 최재목·박종연 역. 경산: 영남대학교 출판사.
- 太史儋(2003). 『백서노자-백서본과 괄점본·왕필본의 텍스트 비교와 해석』. 이석명 역. 서울: 청계출판사.
- 河上公(2005). 『노자도덕경하상공장구』. 이석명 역. 서울: 소명출판사.
- 高明(1996). 『帛書老子校注』. 北京: 中華書局.
- 古棣(1998). 『老子校詁』. 長春: 吉林人民出版社.
- 高亨(2004a). 『老子正詁』. 『高亨集林』. 제5권. 北京: 清華大學出版社.
- 高亨(2004b). 『老子注譯』. 『高亨集林』. 제5권. 北京: 清華大學出版社.
- 公木(2006). 『道家哲學』. 長春: 長春出版社.
- 郭沂(2002). 『郭店楚簡與先秦學術思想』. 上海: 上海教育出版社.
- 老子(1990). 『老子今註今譯』. 陳鼓應 注譯. 臺北: 臺灣商務印書館.
- 馬叙倫(1970). 『老子覈詁』. 藝文印書館印行.
- 方立天(1990). 『中國古代哲學問題發展史』. 北京: 中華書局.
- 徐復觀(1990). 『中國人性論史』. 先秦篇. 臺灣: 商務印書館發行.
- 嚴遵(1994). 『老子指歸』. 王德有 點校. 北京: 中華書局.
- 余培林(1988). 『新譯老子讀本』. 臺北: 三民書局.
- 王弼(1992). 『王弼集校釋』. 樓宇烈 校釋. 臺北: 華正書局有限公司.
- 饒宗頤(1991). 『老子想爾注校證』. 上海: 上海古籍出版社.
- 袁培智·袁輝(2003). 『老子新譯』. 北京: 宗教文化出版社.
- 袁保新(1991). 『老子哲學之詮釋與重建』. 臺北: 文津出版社.
- 尹國興(2006). 『老子秘語』. 濟南: 齊魯書社.
- 尹振環(1995). 『帛書老子釋析』. 貴陽: 貴州人民出版社.
- 李申(2002). 『中國古代哲學和自然科學』. 上海: 上海人民出版社.
- 任繼愈(1981). 『中國哲學史論』. 上海: 上海人民出版社.
- 張岱年(1996). “中國哲學中的本體觀念.” 『張岱年全集』. 第五卷. 河北: 河北人民出版社.
- 蔣錫昌(1970). 『老子校詁』. 藝文印書館印行.
- 趙衛民(2003). 『老子的道』. 臺北: 名田文化有限公司.
- 朱謙之(2000). 『老子校釋』. 北京: 中華書局.

- 朱伯崑(2000). “中國哲學中的本體論原則.” 成中英 主編. 『本體與詮釋』. 北京: 生活·讀書·新知三聯書店.
- 陳鼓應(1994). 『老子註釋及評介』. 北京: 中華書局.
- 陳鼓應·白奚(2001). 『老子評傳』. 南京: 南京大學出版社.
- 陳柱(1931). 『老子與莊子』. 上海: 商務印書館.
- 河上公(2006). 『老子道德經河上公章句』. 王卡 點校. 北京: 中華書局.
- 漢語大詞典編輯委員會 編纂(1994). 『漢語大詞典』. 第4卷. 上海: 漢語大詞典出版社.

| 논문투고일 : 2012년 11월 30일 |

| 논문심사일 : 2012년 12월 03일 |

| 게재 확정일 : 2012년 12월 17일 |

ABSTRACT

Journal of Asia-Pacific Studies Vol. 19, No. 3 (2012)

## **The Double Structure Combining Ontological and Creational Theories Which Was Shown in the Cosmology of Lǎozǐ and Its Social-political Significant Meaning**

**Dong-In Park**

(Academic of General Education, Korea Univ.)

The purpose of this paper is to investigate *Lǎozǐ's* theory of the cosmology. Thus, it proves that his theory of the cosmology has the double structure combining ontological and creational theories. Also in the conclusion, it explores the social and political significant meaning of the composition of *Lǎozǐ's* theory of the cosmology.

From the result of his research, *Lǎozǐ's* theory of the cosmology, which was reorganized by the Taishidan(太史儋) of the middle Period of the Warring Countries, was evidently double-structured. Though *Lǎozǐ's* ontological theory differs from Parmenides' theory of an eternal and indivisible absolute being, and the common Western view of dividing the universe into noumenon and phenomenon and defining the noumenon as being genuine and the phenomenon as being artificial, it can still be said that his theory belongs to the realm of ontology. In *Lǎozǐ*, there is the meaning of 'the proof that the universe exists', 'the origin', and 'the reality of the absolute being that exists without depending on anything'.

On the other hand, like almost all researchers agree, there is an evident structure of the formation of the cosmology in *Lǎozǐ's* theory.

The author viewed the structure as the format of ‘Dao(道)→Yi(一, the one)→Tiandi(天地, heaven and earth)→Yinqi(陰氣, yin energy), Yangqi(陽氣), Heqi(和氣)→all things(萬物).’ Now the problem lies on the reason for constituting double structure of the theory of the cosmology in *Lǎozǐ*. That appears to be closely related to the social and political matters of his era.

First, he tried to create the theory of the higher dimension that exceeds the theory of ‘benevolence and righteousness’(仁義), ‘Jiānài’(兼愛), and ‘law’(法) of the Confucian, Mòjiā(墨家), and the School of Law. And through these, it was to assure the problem that contains ‘the political system of United Empire’ and ‘the justification of United Monarchy.’

Second, it was to impede the surging trend of the respect for the heavens of the time. That is why he propounded non-presidency and depersonal Dao(道) and negated the heaven’s presidency and character.

Third, by providing specific model of emulate the heavens(法天), it tried to force the monarch to follow its characteristic and govern by noninterference.

Lastly, it was to avoid his forced dictatorship. Because there is the intellectual and moral limitation to hereditary monarch.

However, with all these efforts, it is not easy to recognize Dao due to the impossibility of either sensing or perceiving. Thus, in his predecessor *Zhuangzi*(『莊子』), they changes it so that it can be easily understood. In this way, by doing ‘emulate the heavens’, it is more easily applied to the social and political reality.

Key words: Lǎozǐ, Dao, Oosmology, Ontology, Creation