

## 道徳經에 나타난 老子의 언어관

이장송  
(육군사관학교)

### 1. 서언

노자(老子)는 대략 기원전 580년에서 500년 사이에 살았다고 전해지는 인물로 사기(史記) 老子申韓列傳에 따르면 초나라 고현 여향리 사람으로 성은 이(李)이고 이름은 이(耳)라고 한다. 그는 주나라에서 왕실의 서적을 관리하는 벼슬을 하다가 주나라가 쇠하자 주나라를 떠나 숨었다.<sup>1)</sup> 이때 관운이라는 사람이 노자를 알아보고 글을 청하자 도덕경 5천여지를 지어줌으로서 후세에 그의 사상이 알려지게 되었다 한다. 도덕경은 상, 하 2편으로 이루어져 있으며 상편을 道經 하편을 徳經이라 부른다.

노자의 도덕경은 언어와 언어가 나타내고자 하는 대상과의 관계에 대한 고찰로부터 시작한다. 도덕경 81장의 총 서론에 해당하는 제 1장은 그 유명한 道可道 非常道, 名可名 非常名이라는 명제로부터 시작하는데 이는 나머지 80장의 대강을 이루는 중요한 의의를 지닌다. 이 명제에 대한 우리말 번역은 다음과 같이 매우 다양하게 시도되었다.

---

1) 노자가 살았던 시대는 주나라의 예법과 전통이 붕괴되고 사회 전반에 대한 격변이 진행되던 춘추전국시대로 난세를 바로잡겠다는 수많은 이론들이 전개되던 제자백가의 시대였는데 노자는 유가, 묵가, 법가 등이 주장하는 바와 같이 예법이나 규범을 제정하여 이를 엄격히 지키게 함으로써 당시의 혼란을 수습할 수 있다고는 생각하지 않았다. 오히려 그는 획일적 가치나 사상을 강요함으로써 혼란을 가중시킬 뿐이며 문제를 더 복잡하게 만든다고 믿었으며 인위적이고 가식적인 의식에서 벗어나 자연스런 본성을 좇아 도를 따르는 무위자연의 도를 따를 것을 권유하고 있다.

## (1) 道可道 非常道, 名可名 非常名

- (가) 도를 도라고 하면 그것은 늘 그러한 도가 아니다. 이름을 이름지으면 그것은 늘 그러한 이름이 아니다(김용옥, 1999).
- (나) 도라고 할 수 있는 도는 항상된 도가 아니고, 이름 부를 수 있는 이름은 항상된 이름이 아니다(임채우, 1997).
- (다) 생각될 수 있는 진리는 절대적 진리라 할 수 없고 말로써 표현할 수 있는 진리는 영원한 진리라 할 수 없도다(장웅철, 2003).
- (라) 도(는 그 이름을)를 도라고 해도 좋겠지만 (그 이름이) 꼭 (항상) 도 이어야 할 필요는 없다. (어떤) 이름으로 (어떤 것의) 이름을 삼을 수는 있지만 꼭 (항상) 그 이름이라야 하는 것은 아니지 않은가? (이경숙, 2000)
- (마) 도는 도가 좋지만 영원토록 도는 아니다. (도라는) 이름은 이름으로 해도 좋지만 영원히 (도라는) 이름은 아니기 때문이다(정대철, 2004).<sup>2)</sup>

위의 번역을 언어는 기의(signified)와 기표(signifier)가 결합된 기호(sign)의 체계라는 관점에서 살펴보면 최소한 한 가지의 공통점을 발견할 수 있다. 이들 모든 번역은 道可道의 첫 번째 道는 언어세계 밖의 어떤 것, 즉 기의이며 두 번째 道는 언어세계의 대상물 즉, 기표로 분석한다는 점이다. 그러나 뒷구절인 非常道의 道를 어떻게 해석하느냐에 따라 위의 번역은 크게 두 부류로 분류할 수 있다. 첫 번째 부류는 이 道를 언어세계 밖의 대상물 즉, “도”라는 표현의 기의로 해석하는 것으로 (가)~(다)까지의 번역이 이에 해당된다. 두 번째 부류는 “도”를 언어표현 즉, 기표로 해석하는 경우로 (라), (마)의 번역이 이에 속한다.

첫 번째 부류의 번역에 따르면 어떤 ‘것’을 ‘도’라는 표현으로 부를 수 있으나 일단 이 ‘것’을 ‘도’라는 표현으로 부르고 나면 그것은 이미 노자가 직관으로 이해하고 있는 어떤 것이 아니라는 것이다. 즉, ‘도’라는 표현을 사용하여 이 ‘것’을 부르면 이 표현이 이 표현을 사용하는 사람들에게 이해되어 온

2) 노태준(1981)은 이 구절을 “도를 도라고 할 수 있는 것은 참 도가 아니고, 이름을 이름이라고 할 수 있는 것은 참 이름이 아니다”로 번역하였다.

한계성을 불러 일으켜 이 ‘것’에 대한 참된 이해를 방해한다는 것이다. 다시 말하면, 인간의 인식 세계 밖에 존재하는 어떤 것을 인식 세계의 어떤 것, 즉, 인식자의 경험에 의하여 해석된 어떤 것으로 이해하게 된다는 것이다. 두 번째 문장인 名可名, 非常名도 이와 같은 맥락에서 해석하면, (도 뿐 아니라) 세상의 다른 사물들(또는 개념들, 사건들 등)도 어떤 특정한 이름으로 불리어 지게 되면 언어가 가지는 왜곡하는 힘을 벗어날 수가 없어서 실체 그대로를 표현할 수 없다는 정도가 될 것이다.<sup>3)</sup>

두 번째 부류의 번역을 따르면 어떤 ‘것’을 도라고 부를 수 있으나 항상 이것을 ‘도’라는 표현으로만 부를 필요는 없다는 것이다. 노자가 직관적으로 이해한 (또는 관찰한) 어떤 것을 인간 언어의 한계성으로 인하여 딱 들어맞게 부를 수 있는 이름이 존재하지 않으므로 할 수 없이 ‘도’라고 부르는 것이 이것을 반드시 ‘도’라고 불러야 할 이유가 없다는 것이다. 이러한 해석의 태도는 언의의 임의성(arbitrariness)과 규약성(conventionality)을 강조하는 것으로 언어외적 대상과 그것의 언어표현 간에는 특별한 인과관계가 없다는 것이다. 이러한 해석의 태도를 취하면, 언어가 대상에 대한 인간의 인식에 영향을 미치는가 하는 문제는 별개의 것이 된다. 언어의 임의성을 견지한다고 하여 언어가 대상에 대한 참된 인식을 방해한다거나 조장한다거나 하는 태도를 가질 필요는 없고 또 그렇지 않다는 태도를 꼭 가져야만 할 필요도 없다. 다시 말하면 언어의 임의성은 인식의 문제와 별개의 것이다.

인간의 언어로 하나님이나 도와 같은 절대적 존재를 기술할 수 있을까라는 종교언어의 근본 문제에 대하여 첫 번째 부류의 대표적 대답은 부정적이다. 우리가 사용하는 일상의 언어는 인간의 한계성을 기반으로 하고 있다. 예를 들어, “철수가 책상을 만들었다”라는 문장은 그 일상적 용법에 있어서 무엇인가를 가지고 책상이라 불리는 물건을 있게 하였다라는 것을 뜻한다. “철수가

3) 이러한 해석은 언어가 사물에 대한 인식을 지배한다는 언어상대성이론과 그 맥을 같이 한다. 언어가 思量分別을 가져와 본연의 세계인 圓誠實性的의 세계를 떠나 이것과 저것을 세세히 구별하는 辨界所執의 세계를 형성하며 인간은 이 사랑분별된 세계에서에서만 인식활동을 할 수 있다는 불교 維識論의 언어관과도 궤를 같이 한다.

아무 것도 없이 책상을 만들었다”라는 문장은 “만들다”라는 동사로부터 기인한 전제(presupposition)를 만족시키지 못하므로 무의미하거나 틀린 문장이다.<sup>4)</sup> 따라서 일상의 언어로 “하나님이 아무 것도 없는 데서 이 세상을 만들어 내었다”라는 문장을 이해하는데 있어 “만들다”라는 동사가 가지는 전제가 작용하여 이 문장이 무의미하거나 모순이라고 여기거나 “만들다”라는 동사의 전제를 삭제하여야 한다. 하지만 “어떤 재료가 있어야 한다”라는 전제를 삭제한다면 이는 일상 언어 단어인 “만들다”와는 다른 무엇이 될 것이다. 첫 번째 부류의 번역은 결국 신이나 도와 같은 절대적 존재를 일상 언어로 기술하는 것은 일상 언어의 한계성과 왜곡하는 성질로 말미암아 불가능하다는 태도를 취하게 될 것이다. 즉, 인간의 언어로 절대적 존재를 기술하는 것은 절대적 존재가 사람과 그 속성에 있어 동일하다는 신인 同形同質性(anthropomorphism)을 취하지 않는 한 불가능하다고 여기게 될 것이다. 첫 번째 부류의 번역이 취하고 있는 태도를 “도는 일상 언어로 왜곡됨 없이 기술 불가능하다”라고 정리하고 이하에서 이러한 태도를 “기술불가능성”이라 부르기로 하겠다.

두 번째 부류의 번역은 언어 표현과 그 지시체 간의 임의성을 강조한다. 도를 “도”라는 표현으로 부르는 것은 필연적인 것이 아니다. 노자가 직관적으로 이해한 이 절대적 존재를 다른 어떤 표현으로 이름 할 수 있지만 편의상 “도”라는 명칭을 사용하겠다고 선언한 것으로 이해한다면 일상 언어가 가지는 인식상의 왜곡의 문제와는 별개의 문제로 이해하여야 한다. 즉, 언어가 가지는 인식상의 왜곡 가능성 보다는 인간 경험을 벗어난 어떤 대상을 기술할 수 있는 표현의 부족함에 더 초점을 맞추고 있다고 보아야 한다. 따라서 문제가 되는 것은 일상 언어를 통하여 절대적 존재를 기술할 때 생길 수 있는 왜곡 가능성보다 절대적 존재를 일상 언어를 사용하여 가능한 한 충실히 기술할 수 있는 방법을 추구하는 것일 것이다. 두 번째 부류의 번역이 취하고 있는 태도를 “일상 언어는 도를 기술하기에 충분하지 않다”라고 정리하고 이하에서 이

4) 전제에 대한 Strawson의 견해를 택하면 명제의 진위를 결정할 수 없고, Russell을 따르면 이 명제는 틀린 것이 된다.

러한 태도를 “기술불충분성”이라고 부르기로 하겠다.

이 논문의 목적은 “非常道”, “非常名”의 “道”와 “名”을 해석함에 있어 두 번째 부류의 해석을 따라야 함을 보이는 것이다. 이를 위하여 위에서 제시한 두 가지의 해석상의 태도를 노자 도덕경의 텍스트의 맥락에서 분석하여 첫 번째의 해석이 텍스트의 맥락에 잘 부합되지 않는 반면 두 번째의 해석을 취했을 때 전체의 텍스트가 자연스럽게 이해됨을 보이고자 한다. 우선 “일상의 언어로 신이나 도와 같은 절대적 존재를 기술할 수 있는가”라는 종교 언어의 기본 문제를 고찰 하여 이 두 가지 해석상의 태도를 보다 발전시킨 다음 이를 도덕경에서 도를 직접적으로 언급한 부분에 비추어 두 번째 부류의 번역이 첫 번째 부류의 번역보다 본문의 의도를 보다 잘 전하고 있음을 보인다. 다음으로 두 번째 부류의 번역이 취하고 있는 기술불충분성이 도덕경의 본문에서 어떠한 형태로 나타나고 있는가하는 것을 도덕경이 사용하는 은유 표현들을 분석함으로써 보이고자 한다.<sup>5)</sup>

## 2. 일상 언어와 절대적 존재

일상 언어로 명정한 사고를 진행하기 어렵기 때문에 규칙에 예외가 없는 이상적 언어를 만들어 일상 언어의 모습을 기술하려는 시도가 오래전부터 있어왔다.<sup>6)</sup> 인간의 경험과 사고의 한계를 벗어나는 대상을 기술하고자 할 때, 일상의 언어와는 다르나 이 대상을 적절히 기술할 수 있는 특별한 언어가 있다면 그 대상을 왜곡됨 없이 정확히 기술할 수 있을 것이다. 그러나 우리의 종교 생활, 종교적 신념, 종교에 대한 이론 등을 이야기할 때, 우리는 우리가 일상생활을 영위하기 위하여 고안해 놓은 기호의 체계인 일상 언어를 사용하여 우리의 경험과 사고의 한계를 벗어나는 어떤 대상에 대하여 이야기 하지

5) 본문의 분석과 비교는 도덕경의 전반부를 형성하는 상편(道經)(1장~37장)을 중심으로 하며 제한적으로 德經 부분을 다룬다.

6) 일차술어논리 언어를 상위언어로 하여 일상 언어를 분석하는 기법은 형식의미론의 기초를 이룬다.

않을 수 없다.)

이 문제는 일상의 언어로 절대적 존재를 이야기 할 때 사용되는 언어 표현의 의미가 일상적인 대상을 이야기할 때 사용되는 언어 표현의 의미와 같은 것인가 하는 문제로 환원할 수 있다. 예를 들어, “하나님은 그 자녀들을 사랑한다”라는 문장에서의 “사랑”이라는 표현의 의미가 “철수는 영희를 사랑한다”라는 문장에서 쓰인 “사랑”과 그 의미가 같은가 하는 문제이다. 역사적으로, 이에 대한 답은 “이 두 표현의 의미가 동일하다,” “두 표현의 의미는 전혀 다르다,” “두 표현의 의미는 다르나 한 표현의 의미로부터 다른 표현의 의미를 유추할 수 있다” 라는 세 가지로 제기되었다. 해석상의 문제로 바꾸어 보면, 신 즉, 초월적 존재에 대한 기술을 해석할 때 언어 표현의 일상적 의미에 충실하게 문자적으로 해석하느냐, 아니면 이 표현의 일상적 의미와는 전혀 다른 상징적 또는 은유적 의미를 가지는 것으로 해석하느냐 아니면 이 표현의 의미를 그 문자적 의미에 기반을 두고 유추적으로 해석하느냐의 문제가 될 것이다.

한 표현이 인간과 절대적 존재에 각각 적용될 때 그 의미는 같다라는 단의적 태도(*univocal way*)는 중세 철학자 John Duns Scotus(1264~1308) 등에 의하여 제창되었다. 성경의 표현은 문자 그대로 이해되어야 한다는 태도이며 이 태도를 취하면 일상의 언어를 통하여 절대적 존재에 대하여 왜곡됨 없이 기술할 수 있다는 결론에 이르게 되나 이는 필연적으로 신인 동형동질성의 문제에 부딪히게 된다. 두 표현은 본질적으로 그 의미가 다르다라는 양의적 태도(*equivocal way*)는 플라톤으로 거슬러 올라가며 현대 신학의 해석 방법에서도 여전히 중요하게 여겨지고 있다. 이 태도를 취하면 신에 대한 기술에 사용된 언어 표현들의 진정한 의미는 그 문자적 의미와 다르기 때문에 은유적으로 이

7) 종교언어의 기본문제 중의 하나는 초월적 존재를 인간과 동일시하는 잘못을 범하지 않으면서 이 존재를 기술할 수 있는가하는 문제이다. 서구의 여러 종교언어학자들의 표현을 빌면 “창조자를 피조물과 동일시하지 않으면서 피조물의 언어로 창조자를 이야기할 수 있는가?”라는 문제이다. 이 문제는 결국 신인 동형동질성(*anthropomorphism*)의 오류를 범하지 않고 신 혹은 절대적 존재를 일상의 언어를 사용하여 기술할 수 있는가 하는 문제이다.

해되어야 하며 결과적으로 표현의 이해는 해석자의 주관에 따라 좌우되게 되어 회의론에 빠지게 된다. 유추적 방법은 중세 신학자 Thomas Aquinas 이래 현대의 여러 학자들에 의해 견지되고 있는 방식으로 한 표현의 문자적 고정적 의미를 인정하는 단의적 태도(univocal way)를 취하면서도 신인동형동성론(anthropomorphism)의 오류를 피하는 한 해석 방법이다.<sup>8)</sup>

도덕경의 첫 구절 “道可道 非常道”에서 “非常道”의 도를 기의로 해석하는 입장은 한 표현의 양의성을 인정하는 것으로 인간 언어를 사용하여 도를 문자적으로 기술할 수 없다는 태도라 볼 수 있다. 도를 일상의 언어로 표현할 수 없는 이유는 무엇인가? 그것은 일상 언어가 가지는 한계성과 그 한계성에서 기인한 왜곡하는 성격 때문이다. 일상 언어로 초월적 대상 또는 절대적 존재를 기술하면 필연적으로 신인동형동성론에 빠지게 되기 때문이다.

금강경이나 불교유식론 등에서 취하고 있는 언어와 세계에 대한 견해는 보다 극단적인 양의론적 태도를 취하고 있다. 석가모니께서 열반에 들 때, 자신은 49년 동안 아무 말도 하지 않았다고 했다는 설화도 일상 언어의 한계성과 왜곡 가능성을 상징적으로 보여주고 있다. 불교 유식론은 삼성의 세계관을 주장하고 있는데 이에 따르면 진리의 세계인 圓誠實性의 세계와 연기에 의하여 생겨난 依他起性의 세계, 그리고 의타기성의 세계를 언어로 재단하여 분별하여 놓은 변계소집의 세계가 있는데 우리들이 살아가는 세상은 언어로 허망한 분별심을 일으키는 변계소집의 세계이다. 우리가 일상의 언어로 진리의 세계에 대하여 이야기하면 할수록 언어가 가지는 왜곡하는 힘에 더욱 지배를 받게 되어 결과적으로 진리의 세계에서 더욱 멀어지게 된다는 것이다. 이러한 언어에 대한 부정적 태도는 진리에 이르는 의사소통의 방법으로서 언어 사용을 최소화 하는 선문답이라고 하는 독특한 방식을 발전시키게 하였다.

‘도가 도라고 불리면 그것은 이미 참된 도가 아니다’라는 명제는 일상 언어가 가지고 있는 한계성이 기술하는 대상인 도에 전이 되어 도의 본래의 모습이 왜곡된다는 불교의 언어관과 흡사한 해석이라 하겠다. 만약 그렇다면,

8) Stiver(1996)의 제 2장 “Historical Approaches to Religious Language” 참조

언어로 표현되기 이전의 도는 참다운 도라 하겠으나 언어로 표현된 도 즉, 어떤 명칭으로 불리운 도는 참다운 도라 할 수 없을 것이다. 말의 역할은 도를 기술하는 것이 아니고 도에 대한 직관적 이해를 도와주는 길잡이로서의 역할을 수행해야 할 것이다. 달을 가리키는 손가락으로서의 역할을 한다 하겠다. 이제 문제는 도덕경에서 취하고 있는 언어 표현과 절대적 존재인 도와의 관계가 과연 위에서 기술한 불교적 언어관과 흡사한 것인가 하는 점이다.

도덕경 81장의 서론에 해당하는 1장은 언어와 도에 대한 관계를 집약하여 표현하고 있다. 1장의 전문은 다음과 같다.

道可道 非常道 名可名 非常名  
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 同謂之玄 玄之又玄 衆妙之門

도는 일상 언어로 이름 지을 수 없다는 태도를 가진 김용옥의 번역을 옮겨 보자.

도를 도라고 말하면 그것은 늘 그러한 도가 아니다.

이름을 이름 지으면 그것은 늘 그러한 이름이 아니다.

이름이 없는 것을 천지의 처음이라 하고 이름이 있는 것을 만물의 어미라 한다.

그러므로 늘 욕심이 없으면 그 묘함을 보고 늘 욕심이 있으면 그 가장 자리를 본다.

그런데 이 둘은 같은 것이다. 사람의 앎으로 나와 이름만 달리 했을 뿐이다.

그 같은 것을 일컬어 가물타라고 한다.

가물고 또 가물토다.

모든 묘함이 이 문에서 나오지 않는가?

이경숙이 「노자를 웃긴 남자」에서 비판하듯이 김용옥의 번역은 이해하기



난해한 부분이 몇 군데 있다. 우선 “이름이 없는 것”, “이름이 있는 것”에서 “것”이 지칭하는 것은 “도”임이 분명해 보인다. 따라서 이 부분을 보다 명확히 하면 “이름을 붙이지 아니한 도, 또는 이름 붙이기 이전의 도”와 “이름이 붙여진 도 또는 이름을 붙인 이후의 도”로 번역함이 좋을 것이다. 故常無欲以觀其妙에서 욕은 대부분의 번역자들이 택하고 있는 욕심이라기보다는 이경숙 등이 취하고 있는 ‘무엇인가를 하고자 함(want to do something)’으로 번역함이 타당할 것이다. 언어 표현과 그 대상과의 관계에 대한 논의를 진행하다가 탐욕의 유무에 관한 논의로 갑작스럽게 옮길 이유가 없어 보이기 때문이며 뒤에 따라 나오는 有欲을 욕심(또는 탐심)으로 번역하면 따라 오는 구절을 적절히 번역하기가 어렵기 때문이다. 그렇다면 이 구절은 항상 도를 이름 붙이고자 하지 않으면 그 妙(즉 도의 體)를 보고 이와 반대로 항상 도에 이름을 붙이고자 하면 微, 즉 도로부터 말미암은 실상계의 모습(도의 用)을 본들로 번역함이 타당할 것이다.9)

만약 첫 구절을 일상 언어의 왜곡성으로 인해 일상 언어로 절대적 존재를 기술할 수 없다는 태도, 즉, 非常道의 道와 非常名의 名을 기의로 해석한다면 이름을 붙인 도를 만물의 어미라 한다는 명제는 이러한 태도에 부응하지 않는다. 이름 붙일 수 없는 도에 이름을 붙이면 만물의 어미가 된다는 명제는 모순이 되기 때문이다. 혹, 이름이 없는 것을 도라하고 이름이 있는 것을 도와 구별되는(도에서) 파생된 현상이라고 한다면 뒤에 따라 나오는 此兩者 同 出而異名에 위배된다. 같은 맥락에서 故常無欲 以觀其妙는 항상 도를 이름 붙이고자 하지 않으면, 즉, 언어를 사용하여 분별하고 규정하려 하지 않으면 도의 묘(본체, 천지의 시작)를 본대로 자연스럽게 해석이 되지만 常有欲 以觀其邀를 “언어를 사용하여 분별하고 규정하려하면 도의 작용인 현상계의 모습을 볼 수 있다”라고 해석하는 것은 자연스럽지 못하다. 왜냐하면 만약 언어의 왜곡성을 인정한다면 언어로 도를 규정하려고 하는 행위는 부정적 의미

9) “항상 이름 붙이려고 하지 않는다.”라는 표현의 의미를 “언어를 사용하여 분별하려고 하지 않고 이름 붙이기 이전의 상태를 살피려고 노력한다.”의 의미로 사용하였다. 즉, 기의에서 기표를 해체해 나가는 작업으로 이해할 수 있겠다.

를 지녀야 하는데 이 구절은 부정적 의미를 가지고 있지 않기 때문이다. 도덕경 1장에서 대비하고 있는 無名과 有名, 天地之始와 萬物之母, 妙와 徼는 같은 것으로 여겨지고 있다. 1장의 결론인 此兩者同 出而異名(이 둘은 같은 것인데 나와서 이름을 달리하게 되었다)은 이들이 같은 것임을 다시한번 강조하고 있다. 이는 1장의 첫머리는 일상 언어의 왜곡하는 성질로 인해 도를 일상 언어로 기술 할 수 없다는 의미를 함축하는 “도라고 불려진 도는 이미 항상하는 도가 아니다” 류로 번역해서는 안 됨을 보여준다.

‘도’라 부르는 어떤 것과 언어 표현 간의 관계가 25장에서 다시 다루어진다. 25장은 먼저 도의 속성에 대하여 기술한 후에 이 어떤 것을 일상의 언어로 규정하여 이름 부를 말을 찾을 수 없다고 이야기 한 후, ‘대략적으로 일컫는다’면 ‘도’라 하며, 억지로라도 이름을 붙인다면 (의미의 측면에서 가장 가까운 이름은) ‘大’라 한다라고 정의한다. 본문을 살펴보자.

有物混成 先天之生 寂兮寥兮 獨立而不改  
周行而不殆 可而爲天下母  
吾不知其名 字之曰道 強爲之名 曰大

무엇인가 섞여 이루어진 것이 있어 천지보다 먼저 생겨났으니,  
적막하고 쓸쓸함이며, 우뚝 서서 바꾸지 않으며,  
두루 행하지만 위태롭지 않으므로 천하의 어미가 될 수 있다.  
나는 그의 이름을 알지 못하니  
자(字)를 붙이자면 도(道)라 하고, 억지로 이름을 지어 대(大)라 한다.  
(임채우 역, 1997)

왕필은 吾不知其名에 대하여 “명(名)은 그로써 모양을 규정하는 것이다. 섞여서 이루어지며 (일정한) 모양이 없어 규정할 수 없으므로 ‘그 이름을 알지 못한다’고 하였다”<sup>10)</sup>라고 주석하고 있다. 자(字)에 대하여는 “자(字)는 그

10) 왕필은 道可道 非常道 名可名 非常名에 “말할 수 있는 도와 이름 부를 수 있는 이름은 사나 형(같은 구체적인 사물)을 가리키니 항상된 것이 아니다. 그러므로 도는 말할 수 없고 이름 붙일 수 없다(可道之道 可名之名 指事造形 非其常也 故不

로써 대략적으로 일컫는 것”으로 풀이하고 있다. 노태준, 박일봉, 이경숙 등 노자 번역자들도 자(자)를 이름 대신에 쓰는 이름으로 사용하고 있으며, 그 뜻을 중심으로 억지로라도 이름 붙인다면 “크다”라고 하는 게 좋다고 풀이한다. 25장은 1장의 부연 설명의 성격을 지니는 것으로 도덕경의 첫머리 道可道 非常道의 올바른 해석을 위한 길잡이로서의 역할을 한다 하겠다. 25장에서 밝힌 바대로 천지의 시작이요 만물의 어머니 되는 어떤 것의 이름으로 사용할 수 있는 있는 적합한 일상 언어 표현이 없어 대략적으로 이름 한다면 “도”가 좋을 뿐이지 필연적으로 “도”라고 불러야 할 이유는 없는 것이라도 옮겨야 함을 천명하고 있다. 뜻을 고려하여 억지로 이름을 붙인다면 “크다”라는 것이 노자가 직관적으로 이해하고 있는 어떤 것의 이름으로 “도”보다 더 적절함을 노파심에서 부연하고 있는 것이다.11)

그러면 왜 노자가 언어 표현과 그 기술 대상과의 임의성에 대해 많은 관심을 보이는 것일까? 추측컨대 이는 한자가 가지는 표의적 성격 때문이 아닌가 한다. 뜻글자로서 한자는 기표와 기의의 관계가 임의적이라기보다는 인과적인 것처럼 인식될 가능성이 많다. 예를 들어 산을 山이라 표기하는 것은 모습이 그렇게 생겼기 때문이다. 만약, 어떤 개념이나 사상을 새로이 정의할 때, 이를 문자로 표기하면 문자 자체가 가지는 뜻이 작용하여 새로운 개념이나

---

可道 不可名也)”라는 주석을 달고 있다. 왕필에 따르면 도를 이름 할 수 없는 것은 도를 구체적인 형이나 사로 분별할 수 없기 때문이다.

- 11) 만약, 1장의 첫머리 道可道 非常道를 “도라고 부를 수 있는 도는 언제나 그러한 참된 도가 아니다” 등으로 번역한다면 25장의 기본 의미에 입각하여 道可道의 첫 번째 도는 노자가 새로이 정의한 개념으로서의 도가 아니라 이미 사람들이 “도”라는 표현의 기의로서 이해하고 있는 어떤 것을 가리킨다고 할 수 있을 것이며, 非常道의 도는 노자가 이해하고 있는 도를 가리킨다고 할 수 있을 것이다. 그렇다면 道可道 非常道를 “사람들에게 이해되고 또 도라는 이름으로 불리고 있는 도라는 것은 내가 이해하고 있는 참된 도와는 다르다.” 정도로 풀어 볼 수 있을 것이다. 같은 맥락에서 名可名 非常名을 해석한다면 “사람들이 어떤 이름으로 부르는 어떤 것은 내가 이해하고 있는 참된 어떤 것과는 다른 것이다”가 될 것이다. 이러한 태도는 ‘일상 언어의 표현의 의미로 사람들이 이해하는 의미는 그 표현의 참된 의미가 아니다’는 양의론적 태도이다. 하지만 이러한 태도를 취한다 해도 1장 전체를 일관성을 유지하며 설명하기가 어렵다.

사상의 이해를 왜곡시킬 공산이 크다. 노자가 이해하고 있는 그 어떤 것을 그 당시 사람들이 사용하고 있는 도라는 표현을 차용하여 표현하려할 때 이 표현의 원래 의미인 “갈”이라는 뜻이 강하게 작용하여 사람이 나아가야 할 미리 규정되어 있는 과정 등으로 이해할 위험을 모두에서 경계하고자 하는 의도가 있다 하겠다. 노자가 사용하는 “도”라는 표현은 본인이 직관적으로 이해하고 있는 어떤 것을 나타내는 전문용어(technical term)로, 이 어떤 것을 “도”라 명명한 것에는 특별한 이유가 없음을 밝히는 것으로 도덕경의 첫머리를 이해하여야 뒤 따라 오는 구절들(특히, 1장과 25장)을 일관되게 설명할 수 있는 것이다.

### 3. 道德經에서의 은유

위에서 논의한대로 노자는 일상 언어로 도를 기술하기는 불충분하다는 점을 잘 인식하고 있었던 것 같다. 그렇다고 하여 일상 언어로 도를 기술하는 것이 불가능하다는 양의적 태도도 취하는 것으로 보이지 않는다. 이러한 태도는 도덕경에서 도의 속성을 기술하는 부분에 있어 은유나 기타 비유적 용법을 즐겨 사용하면서도 종종 문자 그대로의 의미를 지니는 일상 언어로 도를 기술하고 있는 점으로 입증된다. 예를 들어 4장의 道沖而用之或不盈, 淵兮似萬物之宗(도는 텅 비어 있지만 아미도 차 있지 않은 (텅 빈) 것을 쓰는 것 같다. 깊기도 깊어 만물의 근본(기원)인 것 같다)나 6장의 谷神不死 是謂玄牝(계곡의 신은 죽지 않으니, 이를 가리켜 현빈이라 한다) 등에서 “도는 허공이다,” “도는 계곡이다”라는 은유를 사용하여 도의 속성을 기술하고 있다. 또한 14장의 “보아도 볼 수 없으므로 ‘이夷’라 하고 들으려 해도 들을 수 없으므로 ‘희希’라고 이름하며, 잡으려 해도 얻지 못하므로 ‘미微’라고 부른다. 이 세가지는 따져서 캐물을 수 없으므로 섞여서 하나이다. 그 위는 밝지 않고 그 아래는 어둡지 않다. 끊임없이 이어지는데 이름 붙일 수 없으며 다시 아무것도 없는 상태로 돌아가니, 이를 모양이 없는 모양이며, 사물이 없는 형상이라고 하며, 이것을 황홀이라고 부른다.”라는 부분에서는 일상 언어의 문자적 의

미를 그대로 유지하며 도를 기술한다.

그러면 노자가 도를 기술할 때, 이 두 가지 방법을 병용하는 이유는 무엇인가? 이를 위하여 노자는 은유 표현의 의미를 문자적 의미를 가지는 다른 표현으로 대체할 수 있다고 생각하는가하는 문제를 생각해 보아야 한다. 노자의 은유 표현에 대한 태도는 도덕경 전체에서 은유 표현이 쓰인 환경을 분석해 봄으로써 추론할 수 있을 것이다.

은유표현의 의미에 대한 이론은 크게 세 가지로 정리된다(Soskice, 1985). 첫 번째 이론은 한 은유표현은 어떤 문자적 표현과 동일한 의미를 가지므로 은유표현은 실제로는 해당 문자적 의미를 가지는 표현으로 대체될 수 있다는 것으로 대체 이론(substitution theory)이라고 불린다. 예를 들어 은유표현 “He is a fox”는 “He is cunning”이라는 표현의 의미 그 이상도 그 이하도 아니라는 것이다. 이 이론은 Aristotle이나 로마의 수사학자 Quintilian 등에서 그 기원을 찾을 수 있다. 이 이론에 따르면 은유는 한 표현의 인지적 의미를 확장하거나 변화시키지 않으며 다만 같은 의미를 재미있게 또는 멋있게 표현하는 장식적 기능(ornamental function)을 가진다. Soskice의 표현을 빌면 은유란 재미없는 문자적 표현에 매력적인 새 옷을 입히는 것이며, 지루함을 덜어내고 교육받지 않은 무식한 자들도 이해할 수 있게 하는 역할을 한다.<sup>12)</sup> 하지만 은유가 인지적 의미를 전혀 확장시키지 않는다는 태도는 학자들로부터 많은 비판을 받아 왔으며 직관적으로도 받아들이기 힘든 것처럼 보인다. Soskice가 지적한대로 “He is a fox”는 “He is cunning” 이상의 의미를 우리에게 전해주고 있음을 우리가 알기 때문이다.

은유에 대한 두 번째의 견해는 한 표현이 은유적으로 쓰일 때, 이 표현은 원래의 문자적 의미를 상실해 버리고 오직 정서적 기능만을 가지게 된다는 것으로 ‘은유의 정서 이론’(emotive theory of metaphor)이라 불린다. 이 견해는 종종 논리 실증주의적 태도를 취하는 연구자들에 의하여 주창되었다.

12) Metaphor has the virtue of clothing tired literal expression in attractive new garb, of alleviating boredom, and, as Aquinas says, of being accessible to the uneducated, “who are not ready to take intellectual things neat with nothing else” (Soskice, 1985).

Beardsley의 설명에 따르면, 예를 들어, sharp라는 형용사가 선택 제약(selectional restrictions)을 어기며 wind, dealer 등과 결합할 때, 이 형용사는 본연의 인지적 의미를 상실한 채 대상물에 대한 화자의 긍정적 또는 부정적 정서적 태도를 나타내거나 강화하게 된다는 것이다.<sup>13)</sup>

정서 이론은 그 적용의 범위가 매우 제한되어 있어 전체 은유에 대한 설명으로는 부족하다. 만약 두 표현이 선택 제한을 어기지 않고 은유 표현으로 사용되는 경우를 이 이론은 설명할 수 없기 때문이다. 아울러 어떤 표현이 은유적으로 사용될 때, 그 인지적 의미를 상실하고 정서적 의미만을 가지게 된다는 것도 납득하기 힘들다. “내 마음은 호수다”라는 은유 표현은 ‘내 마음’의 긍정 혹은 부정적 정서적 상태만을 나타내는 것이 아니라 ‘내 마음’의 속성에 대한 어떤 기술을 하고 있기 때문이다.

세 번째의 이론은 증식 이론(incremental theory)이라고 불리는 견해인데 은유에 의하여 표현되어진 의미는 다른 어떤 방식으로도 적절하게 표현할 수 없다는 태도를 취한다. 다시 말하면 은유의 각 부분들의 합은 새롭고도 독특한 의미를 만들어내므로 문자적 표현으로 대체할 수 없다는 것이다. 이 견해를 취하여 많은 학자들이 은유에 대하여 이론화를 시도하였는데 그 대표적인 것으로 Max Black의 상호작용 이론(Interaction Theory)을 들 수 있다. Black(1962)

---

13) Beardsley는 은유 의미에 대한 제 견해를 설명하면서, 은유의 정서 이론을 아래와 같이 요약한다. 개인적으로, Beardsley는 논리 실증주의자가 아니며 은유 의미에 대해서도 뒤에 설명하는 증식이론의 태도를 취한다.

... ding to the Emotive Theory, a word has meaning only if there is some way of confirming its applicability to a given situation--roughly, only if it has a clear designation. For example, the sharpness of a knife can be tested by various means, so that the phrase 'sharp knife' is meaningful. We may also suppose that 'sharp' has some negative emotive import, deriving from our experience with sharp things. Now, when we speak of a 'sharp razor' or a 'sharp drill', the emotive import is not active, because these phrases are meaningful. But when we speak of a 'sharp wind', 'a sharp dealer', or 'a sharp tongue', the tests for sharpness cannot be applied, and therefore, though the individual words are meaningful, the combinations of them are not. In this way the emotive import of the adjective is released and intensified(Beardsley).

은 은유가 tenor와 vehicle로 구성된다는 Richards의 이론을 받아들여 은유의 의미는 주주어(Principal Subject; Richards의 tenor)와 보조주어(Subsidiary Subject; Richards의 vehicle) 간의 상호작용에 의하여 결정된다고 주장한다. 예를 들어 “Man is a wolf”라는 은유표현은 주주어 Man을 렌즈나 필터의 역할을 하는 보조주어 wolf의 의미 체계(맹렬하다, 경쟁심이 강하다, 등등)를 통하여 이해함으로써 새로운 의미를 부여한다는 것이다. 이때 이 두 주어가 공유한다고 믿어지는 속성들(예를 들어, 사나움, 맹렬함 등)은 강조가 되어 부각되고(highlight) 그렇지 않다고 여겨지는 속성들(예를 들어, 네 발로 기어 다니는 것 등) 억제 된다(downplay).

요약하면 은유가 새로운 인지적 의미를 만들어 낼 수 있느냐에 대한 질문에 대체 이론과 정서 이론은 부정적, 증식이론은 긍정적 태도를 취한다. 대체 이론은 은유를 ‘같은 의미를 가지는 문자적 표현으로 환원할 수 있으며 은유의 역할은 문자적 표현의 의미를 수사학적으로 장식하는 효과만을 가질 뿐이다’라고 주장하는 반면 증식이론은 은유는 ‘다른 문자적 표현으로 환원할 수 없는 새로운 의미를 산출한다’는 태도를 취한다.

증식이론이 은유의 의미에 대한 가장 타당성 있는 이론으로 받아들여지고 있지만 모든 은유표현이 다 인지적 의미를 확장하는 것은 아니다. 진부한 은유(trite metaphor) 또는 죽은 은유(dead metaphor) 등은 대부분의 경우 그 의미가 이미 고정되어 특정 문자적 표현을 대체하고 있을 뿐이다. live current, mouth of the river, foot of the mountain 등이 그 예이다. 이러한 점을 염두에 두고 이하에서 은유의 증식이론을 도덕경 은유 분석의 틀로 사용하고자 한다.

Lakoff와 Johnson은 ‘개념적 은유(conceptual metaphor)’라는 개념을 도입하여 은유 표현들 간의 연계성을 설명한다. 그들에 따르면 어떤 부류의 은유 표현들은 기저를 이루는 한 은유 표현의 하위 표현을 형성한다. 이 하위 은유 표현들은 기저 은유, 즉, 개념적 은유의 보조주어의 속성들을 주주어에 전사함으로써 얻어진다. 예를 들어 ‘Argument is War’라는 은유는 다음의 모든 표현의 근저에 있는 개념적 틀(conceptual frame)을 형성한다. 즉, 논쟁이라는 주제를 전쟁의 관점에서 바라보게 하는 것이다.

Your claims are *indefensible*.  
 He *attacked every weak point* in my argument.  
 His criticisms were *right on target*.  
 I *demolished* his argument.  
 I've never won an argument with him.  
 If you use that *strategy*, he'll *wipe you out*.  
 He *shot down* all of my arguments.

‘도’라고 하는 일상 언어로 적절히 표현할 수 없는 그 무엇을 기술하기 위하여 도덕경이 사용하는 개념적 은유(*conceptual metaphor*)는 “도는 허공이다,” “도는 어머니이다,” “도는 계곡이다,” “도는 다듬지 않은 통나무이다” 등이다. 제 4장의 “도는 비어서 쓰니 혹 차지 않은 듯하고, 깊숙함이 만물의 근원인 것 같다(道沖而用之惑不盈, 淵兮似萬物之宗)”는 “도는 허공이다”라는 개념적 은유의 한 표현이며, 제 1장 “유명(有名: 이름 붙여진 도)은 만물의 어머니이다(有名萬物之母)”는 “도는 어머니이다”의 한 하위 표현이 되겠으며, 제 6장의 “골짜기의 신은 죽지 않으니 이것을 玄牝이라 한다(谷神不死 是謂玄牝)”는 “도는 계곡이다”의 한 표현이라 할 수 있을 것이다. 이하에서 이들 각각의 개념적 은유가 도덕경에서 어떻게 확장되어 사용되는지를 살펴보겠다.<sup>14)</sup>

#### (1) 도는 허공이다.

이 개념적 은유를 추론하는 데에 사용된 기본 어휘는 “비어 있다(沖),” “차 있지 않다(不盈),” 그리고 “깊다(淵)” 등이다. 이러한 표현으로부터 연상되는

14) 도덕경에서 은유는 의미전달을 위한 필수적 수단으로 쓰이고 있다. 문자적 의미를 가지는 표현들을 사용할 수 있을 때는 가능한 한 그것을 사용하고 그렇지 못한 경우에 있어 부득이 은유를 사용하고 있는 것이다. 문장을 아름답게 만들기 위하여 또는 이해를 돕기 위하여 일부러 문자적 표현 대신에 은유를 사용하는 은유의 장식적 용법보다는 문자적 표현으로 전달할 수 없는 인지적 내용을 의미하려는 은유의 의미 증식 기능을 강조하고 있다. 도덕경에서 도의 모습을 기술하는 장들이 처세나 정치를 다루는 장들보다 은유를 더 광범하게 사용한다는 것이 한 증거가 된다.



것으로 텅 빈 큰 항아리도 연상되나 항아리나 다른 그릇 등은 그 한계가 정해져 있어 한계가 없는 큰 빈 공간의 개념으로 허공을 택했다. “도는 허공이다”라는 은유에 있어 보조주어(혹은 vehicle)인 허공의 이해되어진 (즉, 도덕경의 저자가 그렇다고 믿고 있는) 속성을 추론해 보는 것은 이 은유가 증식해 낼 수 있는 의미를 찾는 데에 있어서 필수적이다. 허공은 텅 비어 있되 아무 것도 없는 진공이 아니다. 오감으로 파악할 수 없는 어떤 것들로 가득 차있다. 그래서 차 있지 않은 것처럼 보이는 것, 즉, 없는 것처럼 보이는 것을 사용한다. 이 감지할 수 없는 것들로부터 모든 것이 시작된다. 따라서 1장에서 말하는 (이름 붙여지기 이전의) 도는 천지의 시작(天地之始)이 된다. 이러한 허공의 속성은 제 5장의 “하늘과 땅 사이가 그 풀무나 피리와 같지 아니한가? 비어 있되 수그러짐이 없고 움직일수록 더욱 (바람이나 소리 등 무엇인가) 나오는가(天地之間 其猶橐籥乎? 虛而不屈 動而愈出)”를 이해할 수 있게 한다. 천지공간 즉 허공은 아무 것도 없는 듯 하지만 마치 풀무나 피리가 바람이나 소리 등을 만들어 내듯이 천둥, 번개를 만들고 비와 눈, 바람 등 온갖 것을 만들어 내는 것이다. 허공은 여러 요소가 섞여 있지만 오감으로 파악할 수 없고, 질서 지워지지 않은 혼돈이므로 위와 아래가 구분되지 않으며, 앞과 뒤의 분별이 불가능하며, 없는 것 같으나 있고, 있는 것 같으나 없는 상태를 이룬다. 다음의 표현들은 이러한 허공의 속성들이 도에 전사된 것이다.

보아도 볼 수 없으므로 ‘夷’라하고, 들으려 해도 들을 수 없으므로 ‘希’라고 이름하며, 잡으려 해도 얻지 못하므로 ‘微’라고 부른다. 이 세 가지는 따져서 캐물을 수 없으므로 섞여서 하나이다. (제 14장)

그 위는 밝지 않고 그 아래는 어둡지 않다. 끊임없이 이어지는데 이름 붙일 수 없으며 다시 아무것도 없는 상태로 돌아가니, 이를 모양이 없는 모양이며, 사물이 없는 형상이라고 하며, (제 14장)

맞이해도 그 머리를 볼 수 없고, 뒤따라가도 그 뒤를 볼 수 없다. (제 14장)

도라는 것은 오직 있는 듯 없는 듯 황홀하니, 황홀함이어 그 안에 형상이 있고, 황홀함이어 그 가운데 무언가 있으며, 그윽하고 깊숙함이어, 그 안에 정미한 것이 들어 있도다. (제 21장)

무엇인가 섞여 이루어진 것이 있어 천지보다 먼저 생겨났으니, 적막하고 쓸쓸함이어, 우뚝 서서 바꾸지 않으며, 두루 행하지만 위태롭지 않으므로 천하의 어머니가 될 수 있다. (제 25장)

음악과 음식은 지나가던 과객을 멈추게 하지만, 도를 입으로 표현하면 담담하여 맛이 없고, 보려 해도 보이지 않으며, 들으려 해도 들리지 않으며, 써도 다하지 못한다.<sup>15)</sup> (제 35장)

## (2) 도는 어머니이다.

어머니는 자식을 낳아서 기르되 그 공을 자랑하지 않고 자신을 뒤로 하고 자식을 앞세우는 자기희생의 상징으로 여겨진다. 전통적인 중국의 관념 하에서 자식을 낳는 것은 아버지이고 자식을 키우는 것이 어머니의 역할이다. 노자의 시대는 공자의 시대와 거의 일치한다는 점을 고려하면 父生母育之恩이라는 관념은 노자에게 익숙한 그 당시에 일반적으로 받아들여지던 관념이었을 것이라고 추론할 수 있을 것이다. 도덕경에서도 어머니의 역할로 자식을 키우는 것이 자식을 낳는 것보다 더 강조되고 있다. 허공으로 은유되는 도의 속성이 시작, 창조, 산출 등과 연관되어 있다면 어머니로 은유되는 도의 속성은 이름 붙여진 도(즉 有名)와 관련되어 있다. 제 1장의 有名 萬物之母를 왕필은 “... 형체가 드러나고 이름이 있는 때에 이르러서는 그것을 자라게 하고,

15) 왕필은 이 구절에 다음과 같은 주를 달았다. 도가 깊고 큼을 말한 것이다. 세상 사람들이 도에 관한 말을 듣는 것은 좋은 음악과 맛난 음식이 그때그때 사람의 마음을 사로잡는 것만 못하다. 음악과 음식은 능히 지나가던 손님을 멈추게 할 수는 있으나, 도를 말로 표현하는 것은 담담해서 아무런 맛이 없다. 보아도 볼 만하지 못하니(혹은 보려 해도 보이지 않으니) 그 눈을 즐겁게 하지 못하고, 들어도 들을 만하지 못하니 그 귀를 기쁘게 하기에 충분치 못하다. 적당히 맞는 데가 없는 듯하므로 (도를) 쓰더라도 다할 수 없는 것이다.

길러주고, 형체를 드러나게 해 주고, 완성시켜 주니 그 어미가 된다(及其有形有明之時 則長之育之亨之毒之 爲其母也)”라고 주석하고 있다. 현묘한 덕으로 묘사되는 도의 작용 또는 힘에 관련된 도의 속성이 ‘도는 어머니이다’라는 은유를 통하여 표현되고 있다. 다음은 이 은유가 적용된 예이다.

    낳아 주고, 길러 주며, 낳지만 소유하지 않고, 작위하지만 뽐내지 않으며 길러 주지만 부리지 않는 것을 일러 현묘한 덕이라고 한다. (제 10장)

    만물이 의지하여 생겨나지만 (도는 무어라) 말하지 않으며, 공이 이루어지더라도 이름을 두지 않고, 만물을 감싸 기르지만 주인 노릇을 하지 않는다. 항상 無欲하니 작다고 이름할 수 있으며... (제 34장)

    만물이 돌아가되 주인 노릇을 하지 않으니 크다고도 할 수 있다. 끝내 스스로 크다고 하지 않음으로써 그 큼을 이룰 수 있다. (제 34장)

    그러므로 도는 낳고 덕은 기르나니, 키워서 길러주고 성숙시켜 여물게 하고 보살피고 덮어 준다. (제 51장)

    천하에 시초가 있어 천하의 어미가 된다. 이미 그 어미를 얻었으니 그로써 자식을 알고, 이미 그 자식을 안 것으로 다시 그 어미를 지키니, 평생토록 위태롭지 않다. (제 52장)

(3) 도는 골짜기이다.

    제 6장의 “골짜기의 신은 죽지 않으니 이것을 ‘玄牝’이라고 한다. ‘玄牝’의 문은 천지의 뿌리라고 하는데 겨우겨우 이어지는 듯하면서도 쓰는 데 힘들이지 않는다(谷神不死 是謂玄牝 玄牝之門 是天地根 綿綿若存 用之不勤).”을 주석하면서 왕필은 골짜기의 속성을 다음과 같이 묘사한다.

    곡신이란 골짜기 가운데의 빈 곳이다. 형태나 그림자도 없고, 거스르거나 어기지 않으며, 낮은 곳에 처해 움직이지 않고, 고요함을 지켜 시들지

않으니, 만물이 그것으로 인해서 이루어지되 그 형상을 보이지 않으니 이는 지극한 존재이다. 낮은 곳에 처하면서 고요함을 지키고 있어 이름을 지을 수가 없으므로 ‘현빈’이라고 부른다.

왕필의 주석에 부각되어진(highlighted) 골짜기의 속성은 (i)형태나 그림자가 없다, (ii)거스르거나 어기지 않는다, (iii)낮은 곳에 처한다, (iv)고요함을 지킨다, (v)시들지 않는다, (vi)만물이 그것으로 인해 이루어진다 (자라난다); (vii)이름을 지을 수 없다고 정리할 수 있다. 이 외에 도덕경에서 많이 사용되는 골짜기의 속성으로 ‘모든 것이 되돌아 와 모인다’가 있다. 골짜기의 이러한 속성으로부터 28장의 “그 영화를 알고 욕됨을 지키면 천하의 골짜기가 되고, 천하의 골짜기가 되면 영원한 덕이 넉넉하며 다시 질박함으로 돌아간다(知其榮 守其辱 爲天下谷 爲天下谷 常德乃足 復歸於樸)”에 묘사된 도의 모습을 유추할 수 있다.

또한 이러한 속성들로 말미암아 골짜기는 여자와 아이들과 같은 것으로 여겨진다. 따라서 “도는 여자이다”와 “도는 어린이다”라는 은유는 “도는 골짜기이다”의 하위 개념 은유를 이룬다. 제 6장에서도 谷神 즉 골짜기와 玄牝, 즉 현묘한 여성이 동일시되고 있다. 제 28장의 “수컷을 알고 암컷을 지키면 천하의 골짜기가 되니, 천하의 골짜기에는 영원한 덕이 떠나지 않으며 어린아이를 돌이킨다(知其雄 守其雌 爲天下谿 爲天下谿 常德不離 復歸於嬰兒)”라는 구절에서 여자와 계곡, 어린아이는 동등한 것으로 처리된다. 여기에서 여자의 ‘자식을 낳는다’라는 속성은 억제(downplay)되고 ‘앞에 나서서 먼저 하지 않고 뒤처져 따르는 즉, 거스르거나 어기지 않는’ 속성이 부각되어 골짜기와 동일시된다. 왕필도 이 구절에 대하여 “수컷은 앞서서 부류이고, 암컷은 뒤처지는 불이다. 천하에 앞서서 것들은 반드시 뒤처지게 됨을 알기 때문에 성인은 자신을 뒤에 두지만 앞서고, 계곡은 사물을 구하지 않지만 사물이 스스로 돌아가고, 어린아이는 피를 쓰지 않지만 스스로 그러한 지혜에 합치한다.”라고 주석을 붙인다.

또한 “도는 물이다”라는 개념적 은유가 “도는 골짜기이다”의 하위 은유로

서 사용되고 있다. 제 8장의 “최고의 선은 물과 같다. 물은 만물을 아주 이롭게 해 주면서도 다투지 않고, 못 사람들이 싫어하는 곳에 머문다. 그러므로 도에 가깝다(上善若水 水善利萬物而不爭, 處衆人之所惡)”는 이 은유가 사용된 대표적 구절이다. 이 구절에서 물은 ‘만물을 이롭게 하나 나서지 않고, 사람들이 싫어하는 곳, 즉, 낮은 곳에 머문다’라는 속성이 부각되어 골짜기가 가지는 속성과 중복되고 있다. 은유의 상호작용이론이 주장하듯이 한번 주주어와 보조주어(혹은 tenor와 vehicle) 간의 은유적 관계가 이루어지면 보조주어의 속성들이 자유롭게 부각되어 주주어에 전사(mapping) 된다. 제 8장의 하반부는 물의 여러 속성들--고요함, 인자함, 믿음직함, 능력 있음, 때를 잘 맞춤 등--이 부각되어 도 또는 도를 지닌 사람의 속성을 묘사하고 있다.<sup>16)</sup>

땅처럼 낮은 곳에 거하고 마음은 연못처럼 고요하며, 더불어 사침에 아주 인자하고, 말이 매우 믿음직하고, 발라서 잘 다스려지고, 일함에 매우 능력 있고 움직임이 때를 잘 맞춘다. 오직 다투지 않으므로 허물이 없다.(居善地 心善淵 與善仁 言善信 正善治 事善能 動善時 夫唯不爭 故無尤)

(4) 도는 다듬지 않은 통나무이다.

도덕경에서 가공하기 이전의 잘라져 있기만 한 통나무(樸), 염색한 적이나 칠한 적이 없는 비단(素), 사회의 힘에 의해 가공되기 전의 단순하고 선한 인간인 어린아이(嬰兒)가 원초적 본성에의 복귀를 상징하는 상징물로 사용되고 있다(H. Welch, 1965; 윤찬원 역, 1989:60). 작위적으로 만들어진 모든 것으로부터 벗어나서 원래의 본성을 회복하는 것은 도에로의 복귀를 뜻하는 것이다. 도덕경 전 장에 걸쳐 노자는 寡慾과 소박한 삶을 강조하며 이는 다듬지 않은 통나무처럼 꾸미지 않은 도의 모습과 상응함을 보여준다. 다음은 꾸미지 않음으로써 원초적 본성에로의 복귀가 도에 가까움을 나타내는 구절들이다.

16) 78장의 “천하에 물보다 부드러운 것이 없으나 단단하고 강한 것을 공격하기로는 이보다 나은 것이 없으니, 그것은 바꾸지 않기 때문이다. (즉 쉬지 않고 흐르기 때문이다.)”도 물의 부드러움이 부각되어 “도는 물이다” 은유가 확장된 한 예이다.

현명함을 숭상하지 않음으로써 백성들이 다투지 않게 하고, 얻기 어려운 재화를 귀하게 여기지 않음으로써 백성들이 도둑질하지 않게 하며, 욕심낼 만한 것을 보이지 않음으로써 백성의 마음을 어지럽히지 않게 한다. (제 3장)

그 마음을 비우고 그 배를 채우며, 그 뜻을 약하게 하고 그 뼈를 강하게 한다. (제 3장)

뿔을 끊고 뿔을 버리면 백성들의 이익이 백 배가 된다. 仁을 끊고 義를 버리면 백성들이 다시 효성스럽고 자애로워진다. 기교를 끊고 이익을 버리면 도적들이 없어진다. (제 19장)

배와 수레가 있지만 그것을 탈 일이 없고, 병장기가 있지만 그것을 쓸 일이 없다. 사람들로 하여금 다시 새끼를 엮어 쓰게 하고 그 (떡던) 음식을 달게 여기고, 그 옷을 아름답게 여기며, 그 사는 곳을 편안히 여기고, 그 풍속을 즐거워하게 하니, 이웃나라가 서로 바라보고, 닭 울고 개 짖는 소리가 서로 들릴 정도로 가까워도 백성들은 늙어 죽을 때까지 서로 왔다갔다하지 않는다. (제 80장)

노자는 다듬지 않은 통나무의 속성으로 ‘인위적으로 보태진 것이 없다’, ‘어둡다’, ‘분별이 없다’, ‘흐리멍텅하다’, ‘텅 비어있다’, ‘여러 그릇으로 만들어질 수 있다’, ‘이름 붙일 수 없다’ 등을 들고 있다. 제 20장은 樸을 유지하고 있는, 즉, 도를 지닌 사람의 모습을 다음과 같이 묘사하고 있는데 여기에서는 樸의 다양한 속성들이 도의 속성으로 전사되고 있음을 발견할 수 있다.

사람들은 희희낙락 큰 잔치를 즐기는 듯하고, 봄날에 흄에 오른 듯한데,  
나 홀로 淡泊함이며,  
아무런 조짐이 없는 것이 마치 어린아이가 웅알거릴 줄도 모르는 것 같고  
고달픈이여, 돌아갈 곳이 없는 듯하구나.  
사람들이 모두 넘치고 남으나 나만 버려진 듯하니,  
나는 어리석은 이의 마음이다.  
어리석도대! 세상 사람들은 아주 밝으나, 나만 홀로 멍하고

세상 사람들은 하나하나 살피고 따지는데, 나만 홀로 어둡도다.  
 고요함이며, 마치 바다와 같고,  
 바람이 몰아침이며, 마치 그침이 없는 듯하구나.  
 사람들이 모두 쓰임이 있는데, 나만 홀로 촌스러이 고루하구나.  
 나만 홀로 사람들과 달라 먹고 사는 근원을 귀히 여긴다.<sup>17)</sup>

제 28장의 “그 영화를 알고 욕됨을 지키면 천하의 골짜기가 되고, 천하의 골짜기가 되면 영원한 덕이 넉넉하며 다시 다듬지 않은 통나무(즉, 질박함)로 돌아간다(知其榮 守其辱 爲天下谷 爲天下谷 常德乃足 復歸於樸)”도 이 개념적 은유의 한 표현이다.<sup>18)</sup>

#### 4. 결론

노자의 도덕경은 H. Welch가 이야기 한대로 성경을 제외하고 영어로 가장 자주 번역된 책이다. 1868년 John Chalmers 에 의해 런던에서 처음 번역 출판

17) 원문은 다음과 같다.

衆人熙熙 如享太牢 如春登臺 我獨泊惠 其未兆 如嬰兒之未孩 儻儻兮 若無所歸  
 衆人皆有餘 而我獨若遺 我愚人之心也哉 沌沌兮 俗人昭昭 我獨昏昏 俗人察察  
 我獨悶悶 澹兮 其若海 飂兮 似無所止 衆人 皆有以 而我獨頑且鄙 我獨異於人  
 而貴食於母

18) 이외에도 여러 은유가 사용되고 있는데 ‘도는 활을 당기는 것이다’를 한 예로 들 수 있다. 활을 잘 쏘기 위해서는 어깨가 높아지지 못하도록 누르고, 팔을 들어 올려 높이며, 줌손의 힘과 시위를 당기는 힘이 남으면 덜고 부족하면 보태어서 서로 균형을 맞추어야 한다. 제 77장은 하늘의 도를 활쏘기에 비유하여 인간의 도와 다름을 다음과 같이 기술한다.

하늘의 도는 활을 당기는 것 같구나! 놓은 것은 누르고 낮은 것은 들어 올리며,  
 남으면 덜고 부족하면 보태준다. 하늘의 도는 남는 것을 보태주나  
 사람의 도는 그렇지 않다.

(天之道 其猶張弓與 高者抑之 下者舉之 有餘者損之 不足者補之 天之道  
 損有餘而補不足 人之道則不然)

된 이래 영국, 미국, 호주, 중국 등지에서 계속하여 번역본이 출판되고 있다. 이처럼 자주 번역 출판되는 이유는 성서 내용과의 유사성으로 인한 서구인들의 호기심을 자극했고, 책이 한자 5000여자에 불과해 짧은 책에 속한다는 사실과 또 문체의 간결성과 압축성 등 문체적 요인도 있으며 무엇보다도 내용을 파악하기가 난해하여 번역자들이 도덕경 번역상의 난점들을 자신이 해결하겠다는 도전정신을 자극한다는 데 있을 것이다(H. Welch, 1965).<sup>19)</sup> 도덕경의 난해성은 제 1장에 극명하게 나타나 있는데 제 1장은 해석 여하에 따라 전체의 내용을 해석하는 방향을 결정해 주는 중요한 역할을 한다.

위에서 살펴본 것과 같이 제 1장의 난해성은 그 첫머리인 道可道 非常道, 名可名 非常名이라는 명제에서부터 출발한다. 본 논문은 이 명제의 해석에 대해 취해 왔던 두 가지 태도 즉, 非常道와 非常名の 도와 명이 기호의 기의에 해당한다고 주장하는 견해와 기표에 해당한다고 주장하는 견해를 발전시킨 후 이를 도덕경 전체의 맥락에 비추어 어떤 견해를 택함이 타당한 것인가를 결정하는 것을 목표 중의 하나로 한다. 첫 번째의 해석 태도에 따르면 ‘도’라는 표현을 사용하여 노자가 직관으로 이해하고 있는 이 ‘것’을 부르면 이 표현이 이 표현을 사용하는 사람들에게 이해되어 온 한계성을 불러 일으켜 이 ‘것’에 대한 참된 이해를 방해한다는 것이다. 이러한 해석은 언어가 思量分別을 가져와 辨計所執의 세계를 형성하며 인간은 이 思量分別된 세계에서에서만 인식활동을 할 수 있다는 불교 維識論의 언어관과도 궤를 같이 한다. 많은 번역가 또는 주석가, 연구자들이 이 태도를 취하고 있으나 이로 인하여 이 구절에 뒤이어 따라오는 1장의 나머지 부분이 처음의 명제와 잘 부합되지 않거나 모순되는 문제를 야기 시켰다. 이를 해결하기 위하여 뒤 부분의 의미를 신비적이고 모호하게 하거나 현학적 사변적 수준의, 그러나 여전히 이해하기 힘든 해석을 고안하게 된다.

두 번째의 해석 태도에 따르면 이 명제는 언어 표현과 그 지시체 간의 임

19) 또한 중국 등에서도 위진 시대의 왕필을 위시하여 1,00여종의 주석서가 출판되었다 (임채우, 1997).



의성을 나타낸다. 도를 “도”라는 표현으로 부르는 것은 필연적인 것이 아니다. 노자가 직관적으로 이해한 이 절대적 존재를 다른 어떤 표현으로 이름 할 수 있지만 편의상 “도”라는 명칭을 사용하겠다고 선언한 것으로 이해한다면 이는 일상 언어가 가지는 인식상의 왜곡의 문제와는 별개의 것이 된다. 즉, 언어가 가지는 인식상의 왜곡 가능성 보다는 인간 경험을 벗어난 어떤 대상을 기술할 수 있는 표현의 부족함에 더 초점을 맞추고 있다고 보아야 한다. 이런 태도를 취하면 1장의 나머지 부분이 자연스럽게 해석됨을 본문에서 보았다.

두 번째의 태도, 즉, 일상 언어가 도와 같은 어떤 ‘것’을 기술하기에는 충분하지 않다는 태도는 필연적으로 이 도를 일상 언어로 표현할 수 있는 방법을 모색하게 한다. 도덕경에서 취한 방식 중의 하나는 은유를 사용하여 일상 언어의 표현력을 확장하는 것이다. 본문에서 밝힌 것처럼 도덕경은 도를 일상 언어를 사용하여 기술하기 위하여 “도는 허공이다,” “도는 어머니이다,” “도는 골짜기이다,” “도는 다듬지 않은 통나무이다” 등의 개념적 은유를 사용한다. “도는 허공이다”라는 은유는 도의 창조성과 도의 무정형성/혼돈성을 표현하기 위한 수단이며, “도는 어머니이다” 은유는 도가 만물을 보호하고 기르되 자랑하지 않음을 표현한다. “도는 골짜기”라는 은유는 “도는 여자” 또는 “도는 어린아이” 은유와 상통하는 것으로 도에로 사물이 회기하는 성질과 도는 나서서 작위하지 않음을 나타내기 위한 수단이며, “도는 다듬지 않은 통나무” 은유는 도의 꾸밈없는 질박함을 표현한다.

결국 도덕경은 통념처럼 이해되어오던 난해한 철학서라기보다는, 노자가 직관적으로 이해한, 딱히 마땅한 표현이 없어 “도”라고 부르는 것을 가능한 한 오해 없이 표현하기 위하여 전문용어와 개념을 정의하고, 은유를 통하여 일상 언어의 표현력의 한계를 극복하며, 예를 들거나 같은 개념을 다른 방식으로 반복 설명하며, 이러한 도를 삶에 구현할 방식을 논하는 매우 현실적이면서도 논리적으로 잘 구성된 논서라고 할 수 있을 것이다.

## 參考文獻

- 김학목, “道德經 1장에 대한 考察--王弼의 老子注를 中心으로,” 『철학』 60호, 한국철학회, 1998.
- \_\_\_\_\_, “老子的 道에 대한 考察--王弼의 노자주를 중심으로--,” 『인문학연구』 제5호, 경희대학교 인문학 연구원, 2001.
- 노태준, 『(신역) 노자: 도덕경』, 홍신, 1981.
- 김용옥, 『노자와 21세기(1)』, 통나무, 1999.
- 이경숙, 『노자를 웃긴 남자』, 자인, 2000.
- 이찬훈, “노자의 탈근대적 모티브,” 『哲學研究』 제 97집, 대한철학회, 2006.
- 임채우 역, 『왕필의 노자: ‘無’의 철학을 연 왕필의 노자 읽기』, 도서출판 예문서원, 1997.
- 임헌규, “老子 道개념의 재해석,” 『哲學研究』 제 93집, 대한철학회, 2005.
- 장응철, 『노자의 세계』, 도서출판 동남풍, 2003.
- 정대철, 『노자의 마음으로 도덕경을 읽다』, 한얼미디어, 2004.
- 정만영, 老子的 道 이해: 『道德經 第1章을 중심으로』, 석사학위논문, 서강대학교 수도자 대학원, 1998.
- Charlesworth, M. J., *The Problem of Religious Language*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1974.
- Donovan, P., *Religious Language*, Sheldon Press, London, 1976.
- Lakoff, G., and M. Johnson, 1980, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chocago
- Peterson, M., W. Hasker, B. Reichenback, and D. Basinger, *Reason and Religious Belief: An Introduction to Philosophy of Religion*, Oxford Univ. Press, New York, 1991.
- Soskice, J. M., *Metaphor and Religious Language*, Clarendon Press, Oxford, 1985.
- Stiver, D. R., *The Philosophy of Religious Language--Sign Symbol, and Story*, Blackwell Publishers, Cambridge, Mass, USA, 1996.
- H. Welch, *Taoism: The Parting of the Way*, Beacon Press, Boston, 1965; 윤찬원 역, 『老子와 道教: 道の 分岐』, 서광사, 1989.

[Abstract]

## Laotzu's View of Language: As Represented in Tao De Ching

Jang-song Lee

(Korea Military Academy)

Laotzu's view of language is well expressed at the beginning stanza of “道可道非常道” of *Tao De Ching*, the interpretation of which is pivotal for the proper interpretation of the entire text. Two lines of interpretation of this stanza have been proposed; The first view regards the letter “道” in “非常道” as representing that which is signified by a sign. The other takes the posture that the letter “道” is itself the signifier of the sign. I argue in this article that the second posture should be taken to interpret *Tao De Ching* properly, contrary to the traditional interpretation of this stanza, by pointing out the verses which inevitably contradict each other when interpreted according to the first view.

The second view leads to the conclusion that everyday language is not sufficient enough to describe the supernatural beings, including *Tao*, accurately, and seeks a way to augment ordinary language for appropriate description of such supernatural beings. The strategy Laotzu adopts in *Tao De Ching* is to expand the expressive power of ordinary language by extensive use of metaphors. This paper discerns 4 conceptual metaphors in the sense of Johnson and Lakoff(1980) which underlie the metaphors used in *Tao De Ching*: (1) Tao is Void; (2) Tao is Mother; (3) Tao is Valley; and (4) Tao is Untrimmed Log.

keywords: Tao De Ching, Tao, anthropomorphism, univocal way, equivocal way, Theory of Mere Consciousness, incremental theory of metaphor, conceptual

metaphors

접 수 일 : 2006년 10월 30일

심사기간 : 2006년 11월 1일-11월 20일

재 심 사 : 2006년 11월 27일

게재결정 : 2006년 12월 4일 (편집위원회)