정신문화연구 2003 가을호 제26권 제3호(통권 92호) pp. 241~265

研究論文

도(道)에 대한 신학적 독법:
언어와 내적 변화, 초월과 내재를 중심으로

임 찬 순*

Ⅰ. 들어가는 말
Ⅱ. 반 언어적 입장에서 도를 통한 내적 변화의 길로(From Anti-language to Transformation through *Tao*)
Ⅲ. 신을 인식하는 새로운 패러다임인 도(道)
Ⅳ. 도가의 탈실체화의 길 (de-substantialization)
Ⅴ. 초월과 내재를 넘어서 존재하는 도(Tao beyond Transcendence and Immanence)
Ⅵ. 결론: 말씀인 도

Ⅰ. 들어가는 말

기독교적 사유에서는 궁극적 실재, 즉 신에 대한 이해를 어떻게 받아들일 수 있을까가 가장 중요한 문제이다. 독일의 신학자 한스 큉은, " 기독교 바깥에는 원시적 종교들만이 있는 것이 아니고 고도로 발달된 고등종교가 있으며, 신화적 세계관에 물들어 있는 종교만이 아니고 계몽된 종교도 있으며, 다신론적이거나 범신론적인 종교만이 아니라, 단일신론적(henotheistic)이거나 유일신론적(monotheistic) 종교들도 있다는 사실을 간과해서는 안된다. 즉 단일신론적 유일신론적 종교에서는 상위의 신(henotheism의 신)이나 오직 유일한 신(monotheism의 신)이 존숭되고 숭배되었다."[1]고 주장한다. 즉 그는 유일신론적 전통이 기독교 안에서만 독특하고 유

* 드루대 박사, 종교학.

1) Hans Kueng, *Does God Exist? : An Answer for Today*, Trans. by Edward Quinn (NY:

일했던 것만은 아니라는 관점을 제시하고 있다.

기독교에서 신을 이해하는 방식은 여전히 인간중심적(anthropocentric)이고 신인동형론적(anthropomorphic)인 사유방식이 주조를 이루고 있다. 창조주로서의 신 이해는 아마도 고대 중근동 지역에서 가장 고도로 발전시킨 신 이해였을 것으로 추정되며, 후에 기독교의 신 이해방식으로 유대교적 전통을 따라서 받아들여진 방식일 것이다. 그러나 이런 기독교적 신 이해 방식이 동양적 사유방식과 만날 때, 다양한 가능성이 나타날 수 있을 것이다.

동양적 사유의 한 축을 담당하는 도가 체계에서 서구적 신에 상응하는 개념을 찾으라면, 당연하게 우리는 도(道)를 발견하게 된다. 도는 물론 서구적 사유에서 신과는 많은 다름을 보여주고 있지만, 도가 체계를 총괄하는 측면에서 본다면, 도는 서구 사상사에서의 신 이해에 비추어 결코 뒤지지 않는 신 이해를 제시하기에 손색이 없다. 물론, 도와 신이 동일시될 수는 없다. 이런 도에 대한 신학적 읽기는 도가를 읽으면서 필자가 느낀 직접적인 인상에서 출발한다. 도가에서 도를 궁극적 실재로 이해한다. 기독교적으로 본다면, 도는 신적은 측면을 가지고 있을 뿐만 아니라, 신과 같은 차원에서 이해되어질 수 있다. 물론 도가 실재로 어떻게 존재하는가에 대한 논의는 또 다른 철학적 논의를 낳을 수 있지만, 일반적으로 신학적 논의에서 신이 전제되는 것과 같이 도의 실재를 전제로 하고, 우리의 논의를 전개하도록 하자.

도가적 궁극적 실재에 대한 이해를 기독교적 신 이해와 연결시켜 보면서, 상호간의 새로운 이해를 도모하고자 하는 것이 이 글의 목적이다. 도는 도가의 체계에서 가장 중심에 놓여지는 개념이고 신은 기독교적 체계에서 가장 중심에 위치 지워지는 개념이다. 물론 도가적 사유방식과 기독교적 사유방식은 전혀 다르다. 도가가 해체적 방식(a kind of deconstruction)의 탈실체화의 길(desubstantialization)을 지향한다면,[2] 기독교적 사유는 서구의 종교적 철학적 전통과 같이 하면서 일종

Doubleday, 1980), 589 쪽.

2) 도가에 대한 해체적 읽기를 위해서는 김형효, 『데리다와 노장의 독법』 한국정신문화연구원(1994) 참조. *Journal of Chinese Philosophy* 17 (1990)을 참조하라. 다음과 같은 논문들이 실려 있다. David A. Dilworth, "The Critique of Logocentrism, or (Else) Derrida's Dead Line," Chung-Ying Cheng, "A Taoist Interpretation of "Differance" in Derrida," Chi-Hui Chien, ""Theft's Way" A Comparative Study of Chuang Tzu's Tao and Derridean Trace," Michael Saso, "Derrida and the

의 실체를 정초하려는(substantialization) 구성적 방식(a kind of construction)을 지향하고 있다.

따라서 이런 특징에만 집착한다면, 기독교적 신과 도가 직접적으로 만날 수 있는 접촉점은 쉽게 찾아질 수 없다. 이 두 가지 개념들이 전혀 다른 이념적 지향성을 갖을 뿐만 아니라, 전혀 다른 시대와 문화의 상황에서 나온 것이기 때문이다. 그러나 상호이해의 방식은 다름을 인정함에서 생겨나기 마련이고, 서로 다가가기는 다름 때문에 어려운 것이 아니라, 오히려 다름이 매력으로 끌어당기기에 가능해진다. 기독교적 신 이해에서 인격성을 배제할 수는 없다. 그러나 그 인격성이 과도하게 강조됨으로서 생겨나는 폐단을 광정(匡正)해야 하는 것은 신학자들의 사명으로 인식하게 되었다. 따라서 다름이 대화를 위한 방해물이 아니라 오히려 대화를 촉진시키는 촉매제로 작용하게 된다.

단순한 텍스트를 읽는 것으로 대화가 이루어지지는 않는다. 도가의 정신을 숨쉬지 않고는 신학적 읽기에 도가의 텍스트는 열리지 않을 것이다. 그런 의미에서 본다면, 이 글은 도가 정신에서 쓰여지는 신학적 해석이 될 수도 있다. 기독교적 신 이해는 현대의 다원적 상황에서 도전을 받고 있다. 이런 상황에서 도가적 정신으로 신 이해를 논의한다는 것은 신의 자연성(the naturalness of God)을 새롭게 인식하게 되는 계기가 될 수도 있지 않을까?

II. 반 언어적 입장에서 도를 통한 내적 변화의 길로(From Anti-language to Transformation through *Tao*)

언어는 의사소통과 의미화 작용을 가능하게 하는 인간만이 가진 독특한 문화적 장치이다. 언어가 없다면, 우리는 사회화와, 지식과 문화를 습득해 나가는 인간화의 과정을 상상하기 어렵다. 모든 학문적 성과도 우리가 의식하던 그렇지 않던 간에 언어의 기능을 전제하지 않고는 이루어질 수 없는 것이다.

노자의 언어관은 반언어적 입장(the position of anti-language)으로 묘사할 수 있다. 그는 도의 실재와 이상 사회, 이상 정치를 시적으로 그려냈다. 장자는 이야

Decentered World of K'ou-Ch'uan: The Deconstruction of Taoist Oral Semiotics."

기들과 일화, 신화, 꿈 등을 통해서 영적인 내적 변화 과정을 예로 들어 설명했다. 이 도가의 대표자들에게는 어떤 것에도 얽매이지 않는 자유로운 상상력이 있었다.

노자의 도덕경은 반언어적 입장을 대변하며, 장자는 상대주의(relativism)를 대변한다. 이런 두 도가의 대표자들의 입장은 상대적으로 그렇다는 말이다. 그러나 그들은 반언어적 입장이나 상대주의적 입장 이상이다. 노자나 장자는 언어의 한계를 넘어서기를 원했다. 그러나 그들은 언어를 완전히 버려버릴 정도로 신비주의적 입장을 취했던 것은 아니었다.

노자나 장자는 공통적으로 언어는 본질적으로 도에 접근할 수 없다는 입장을 견지한다. 즉 도는 언어로 묘사될 수 있는 실체가 아니라는 것이다. 그러나 그들은 시와 일화와 꿈과 이야기를 통해서 언제나 도에 대해서 말하고 있다. 즉 도는 언어를 통해서 뭔가 말해질 수 있다는 전제를 보여준다.

선불교적으로 표현한다면, 언어는 달을 가리키는 손가락이다. 언어는 본질적으로 인간의 사회적 관습에 영향을 받는다. 크리스티바는 언어는 사회의 상징적 기원과 관련된다고 주장했다. 그녀에 따르면 사회적인 것은 상징적인 것과 구분되지 않는다.[3)]

도가의 언어관에 대한 신학적 함의는 무엇일까? 도가는 사회적 관습과 같은 인위성에 의해서 만들어지는 반자연적인 문화와 문명에 대해 극도의 혐오의 감정의 드러냈다. 그러나, 언어는 가장 중요한 인간의 발명으로 인위성과 작위성을 갖고 있다. 물론 언어가 인위성과 문화만을 대변한다고 볼 수는 없는데, 그것은 언어가 가진 자연성을 전적으로 부인하기는 어렵기 때문이다. 언어는 도의 자연적 자발성의 근거 위에서 제대로 기능하게 된다.

한센(Hansen)은 노자는 반 언어적 입장을, 유가와 묵가는 실재론적(positive)이고 구성론적(constructive)인 도에 대한 이해를 견지한다고 주장한다. 그렇다면 노자의 입장은 유가나 묵가에 대응되는 입장이다. 맹자와 노자는 신비주의자로서 공통된 면을 보이기도 한다. 그러나 노자는 반언어적 입장을 지속적으로 견지하는 반면에, 맹자는 실재론적인 도이해로 돌아가는 모습을 보인다.

---

3) Julia Kristeva, *Revolution in Poetical Language*, Trans. by Margaret Waler, New York: Columbia University Press, 1984, p. 72.

> 노자는 맹자와 같이 한 중요한 의미에서 신비주의자인데, 노자는 반언어적 입장을 취한다. 그러나 맹자는 도 실재론적 입장으로 돌아가고, 노자는 언어 속에서 언어의 한계를 말해야 하는 역설에 감격하게 된다. 그러나 노자의 이런 한계이론은 중국인의 언어관을 반영하고 있다. 언어는 안내를 위한 계기(guage)를 보여주는 목적이 있는 것이지, 어떤 것을 묘사하는 체계는 아니다. 노자는 맹자가 한 것처럼 신비주의를 드러내지만, 언어의 처방적인 역할을 부정한다. 신비주의적 색채의 한계 이론은 실천적인 것이지 형이상학적인 것은 아니다.[4]

초기 도가의 입장은 지성, 언어, 감각의 불충분성을 전제하고 있다. 인간의 작위성과 창조성을 도가적 사유에서 강조하지 않았다. 오히려 인간은 도의 흐름으로서의 자연의 흐름의 과정에 참여함으로서 존귀하게 되는 것이다. 결국 노력은 인위성을 드러내는 것이고 이것은 자연의 흐름에 역류하는 위험성을 내포하고 있다. 언어는 도의 실재를 실질적으로 묘사할 수는 없다고 해도, 도가적 전통에서 필수적인 요소이다. 노자는 도가 언어나 사유 속에 묶여서 고착화될 수 있는 가능성을 늘 경고한다.

> 말할 수 있는 도는 언제나 도일 수는 없다.
> 이름지어진 이름은 늘 같은 이름이 아니다.
> 이름없음이 하늘과 땅의 시작이다.
> 이름있음이 만물의 어머니다. (도덕경 1장)[5]

노자는 언어가 차이를 규정하고 분석적 도구로 쓰이는 기능 자체를 부정하지는 않는다. 말할 수 있는 도는 언제나 도일 수는 없다(非常道)는 명제를 생각해 보자. 말할 수 있는 도는 참된 도나 불변하는 도(常道)가 아니라는 전체 부정적 명제는

---

4) Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation,* New York: Oxford University Press, 1992, p. 203.

5) 모든 도덕경과 장자에 대한 번역은 영어번역을 참조한 원문대조에 의한 필자의 번역이다. 영어 번역본으로는 Win-Tsit Chan, *The Way of Lao Tzu,* Indianapolis: The Bobbs-Merrill, 1963,과 Ellen M. Chan, *Tao Te Ching: A New Translation with Commentary*, New York: Paragon House, 1989,을 참고했다. 한글번역으로는 삼성출판사 간 『노자.장자』를 참고했다.

아니고, 단지 언어에 의해 규정되어지는 도가 구체적인 도일 수는 있지만, 절대적이거나 늘 변하지 않는 도일 수는 없다는 부분 부정의 명제로 읽어야 하지 않을까?[6] 말할 수 있는 도는 도는 도이지만, 언어적 규정을 통해서 드러나는 도의 발현은 이미 한계지워져 있다. 도가 어떤 언어적 규정을 받게 되면, 도는 모든 것들을 규정할 수는 없게 된다. 도가는 언어를 통한 도의 전개에 한계를 긋고서 시작된다. 무명(無名)은 도의 원형으로 하늘과 땅의 기원이라고 주장한다. 유명(有名)은 구체적으로 드러나는 도인데, 언어를 통해서 매개된다 하겠다. 유명은 분석적 도구로 쓰이는 도로서 만물의 어머니이다. 즉 이름지어지지 않으면 만물은 만물로 자리할 수가 없게 되기 때문일 것이다. 노자는 도를 드러나게 해주는 언어의 기능은 인정하지만, 그 언어가 도의 실재를 전적으로 묘사할 수 있다고는 생각지 않는다. 슈바르츠(Schwartz)는 노자와 장자에서 언어의 문제를 아래와 같이 지적한다.

> 언어가 궁극적 실재에 도달할 수 없다는 주제는 노자와 장자에서 공통적으로 나타나는 기본적 주제이다. 여기서 우리는 고대 중국에서 나타난 언어의 문제들을 떠올려 볼 수 있겠다.…노자의 책은 자연적 질서를 묘사하는 언어를 의심의 눈으로 보지는 않는다 (인간적 질서를 묘사하는 것에는 의심의 눈으로 바라보지만). 그러나 확정적인 도를 가능하게 하는 것은 모든 언어를 넘어서 있다.[7]

언어는 인간 조직체를 위한 도구라는 견해는 위의 구절들과 상통한다. 언어는 어떤 지침이나 안내를 제공한다. 언어가 달라질 때, 도 또한 우리를 다르게 인도한다. 구성론자들(Constructionists)은 언어의 증가가 -- 도를 확장함 -- 안내와 지침의 증가를 가져오고, 따라서 텍스트들이 축적된다고 생각한다. 묵가는 어떤 과업을 이루기 위해서 어떤 도를 택할 것인가 고민하겠지만, 아마도 위의 견해에 동의할 것이다. 노자는 해석학적인 퍼즐들을 발전시키면서, 전통적인 구호들이나 언어의 형식들이 얼마나 우리를 구속하는지를 보여주고자 한다. 언어의 인도함을 따라

---

6) 김형효의 앞의 책, 8쪽.

7) Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985, p. 197.

서 주어진 도의 길을 끝까지 따라갈 수 있다는 보장이 없다.

노자는 사회적 관습에 의해서 이루어지는 차별화를 근본적으로 거부한다. 모든 종류의 악과 규제는 사회적 관습인 차별화에서 생겨난다. 노자는 무엇을 말하고자 하는가? 그는 상식과 우리들의 지각까지도 거부하려고 하는가?

> 세상 모든 사람들이 아름다움을 예쁘다고 할 때,
> 추함이 있게 된다.
> 모든 사람이 선을 알게 될 때,
> 선이 아닌 것이 생기게 된다. (도덕경 2장)
>
> 오색은 사람의 눈을 멀게 하고
> 오음은 사람의 귀를 먹게 하고,
> 오향은 사람의 입맛을 버린다 (도덕경 12장)

노자는 얼마나 인간의 지각이 사회적 관습에 지배를 받는가를 깨닫고 있었다. 색이나 음악의 소리, 향기조차도 자연적으로 경험하여 생겨난 결과가 아니고, 인간이 규정할 수 없이 아주 다양하고 상이하게 경험하는 것들조차 유형화되어 사회적으로 규정된 범주로 규정하게 된다. 그것이 오색이고 오음이고 오향이다. 우리의 지각조차 일종의 사회적 동의의 결과로, 기계적으로 반응하게 되는 것을 노자는 경계하고 있다. 물론 이런 범주들은 인간의 상식과 공통적인 지각에 근거한다고 보아야 할 것이다. 그러나 이런 범주가 고정화되게 되면, 오히려 사회적 관습이나 통념이 우리의 지각까지도 규제하게 되는 결과를 낳게 된다. 인간이 스스로의 감정과 지각을 자발적으로 느끼기 보다는, 사회적 규정에 따라 기계적으로 느끼게 된다. 사회적 관습이 무한한 우리의 지각까지도 다섯 개의 범주로 환원시켜 버리게 되는 것이다.

미와 선, 도덕성에도, 위와 같은 비판적 성찰이 동일하게 적용될 수 있다. 사회화는 긍정적인 것만이 아니라 부정적인 면을 같이 가지고 있다. 노자는 사회적 관습이 통제의 메카니즘으로 작용하는 것을 비판하고 있다. 그러나 사회적 관습에 대한 근본적인 비판의식이 없다면, 노자를 따라서 사회적 관습의 부정적 결과들을

명징하게 추적하기는 쉽지 않다. 일반인들에게는 사회적 관습을 의심 없이 받아들이는 것이 더욱 편하게 생각된다. 왜 괜히 긁어 부스럼을 만들 필요가 있단 말인가 하는 생각이 주류를 이룰 것이다.

언어는 기본적으로 사회적 상호작용의 결과이다. 언어는 우리가 사회 속에서 살아가기 위해서는 필수적이다. 그러나 언어는 우리가 생각하고 지각하는 것을 모두 의사소통시키지는 못한다. 때로 언어는 우리가 궁극적 실재인 도를 표현하는 데 장애물이 되기도 한다. 그렇다면, 언어는 우리가 지식을 거절하고 도의 단순성으로 돌아가도록 도와줄 수 있는가? 언어는 차별화와 분류를 통해서 기능하게 되고, 이것은 인간 사회가 가진 위계질서까지 대변해 준다. 노자는 언어에 대해 부정적인 반-언어적 입장을 취하지만, 언어 자체를 버릴 수는 없었다. 언어를 적절하게 사용해야만 했다. 무(無)나 빔은 언어의 유용성을 가능케 한다.

> 아는 자는 말하지 않는다.
> 말하는 자는 알지 못한다 (도덕경 52장).

그러나 장자는 노자에 비해 언어에 대해서 보다 긍정적인 입장을 취한다. 앨리슨(Allison)에 따르면 장자의 궁극적인 관심은 영적인 변화(spiritual transformation)에 있다. 언어나 이야기, 신화를 다루는 여러 가지 다양한 방식은 영적인 변화를 지향하는 장자의 입장을 강화시키고자 하는 예증들이다.

앨리슨은 종교적인 변화 (religious transformation: 논란이 되는 진리의 체계 가운데서 믿음에 의존하는)와 신비적 변화(mystical transformation: 우주와 합일됨), 철학적 설명(이전에 받아들인 전제에서의 추론)과 심리학적 통찰(자기 지식의 어떤 특수성에 대한 지칭)과는 다른 영적인 변화 (spiritual transformation)를 구분해 낸다. 서구적인 학문적 논의에서 장자에 있어서의 "변화"(transformation, 化)를 범주화하기는 쉽지 않음에도 불구하고, 앨리슨은 영적인 변화의 체험을 아래와 같이 묘사한다.

> 영적인 변화의 체험은 한 개인의 의식의 차원에서의 어떤 변화와 가장 가까울 것이다. 어떤 사람의 인격과 관점이 변화되는 경험이다. 이런 변화를 체험하

> 게 되면, 이전에 보던 것과는 전혀 다른 방식으로 보게 된다. 이것은 우리로 하여금 모든 관점들을 넘어서게 하는 변화이기 때문에 특별한 것이지, 어떤 믿음이나 관점 자체를 엄청나게 변화시키는 것은 아니다. 한 사람의 마음의 태도가 전적으로 바뀌어지는 것을 영적인 변화의 체험이라고 부를 수 있다.[8]

앨리슨은 이런 영적의 변화의 체험을 종교적 변화나 심리적인 변화나 철학적 변화 등의 다른 변화들과 차이가 있다는 것을 강조했지만, 다른 변화들과 일치하기도 한다. 장자에서 영적인 변화의 체험은 쉽게 범주화되지 않는 다양한 요소들을 가지고 있다. 특별히 그의 여러 가지 논증들은 영적인 변화의 새로운 지평을 여는 것을 가능케 하는 이야기들이다.

장자는 언어와 인식론적 문제에 깊이 착목하고 있다. 그는 언어의 유용성을 부정하지 않는다. 다음의 그의 주장에 주목해 보자.

> 말은 단순한 바람이 아니다. 말은 뭔가를 전하기 위해서 말하는 것이다. 그러나 우리가 말해야 하는 것이 확정되지 않았다면, 어떤 말을 할 수 있겠는가? 그렇다면 아무 말도 안 해도 되는가? 사람들은 말은 새가 지저귀는 소리와 다르다고 한다. 그러나 어떤 차이가 정말로 있는가 아니면 없는가? ([장자] 齊物論, 왓슨역, 34쪽).[9]

장자는 노자의 반언어관 (언어는 도의 실재를 묘사할 수 없다)을 포용하면서, 중국의 궤변론자들의 논증을 긍정적으로 극복하고자 했다. 그는 철저하게 언어와 철학적 논증의 한계를 인식했다. 비트겐슈타인과 장자는 수천년의 간격이 있겠지만, 공통된 정신들이 즉각적으로 느껴진다. '지붕에 오르면 사다리는 더 이상 필요없다'는 비트겐슈타인의 언어의 기능에 대한 비유를 다음 장자의 이야기에서 쉽게 연상하게 된다.[10]

---

8) Robert E. Allison, *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapters* Albany: SUNY Press, 1989, pp. 7~10.

9) 이후『장자』에 대한 모든 번역은 Watson의 영어번역에 근거한 저자의 번역이다. Watson, Burton. *Chuang Tzu: Basic Writings*, New York: Columnbia University Press, 1964.

10) 언어와 세계를 어떻게 이해하는가에 대한 문제에서 언어의 규칙과 논리를 따라 사다리를 올라가야 하지만, 세계를 보기 위해서는 사다리를 오른 다음에는 사다리를 밀어 넘어뜨려 버려야 한다.

> 어망은 고기를 잡으려고 존재한다. 고기를 잡은 다음에는, 잃어버려도 된다. 토끼 덫은 토끼 때문에 존재한다. 토끼를 잡은 다음에 덫은 잃어버려도 된다. 단어들은 의미를 나타내기 위해 존재한다. 의미를 잊어버렸다면, 말을 잊은 것이다. 말을 잊은 사람을 만난다면, 그와 어떻게 말하겠는가? ([장자] 외물편, 왓슨 역, 140쪽)

도가의 전통이나 다른 중국 철학적 전통에서, 변화된 인격은 어떤 지식보다도 앞서야 한다고 전제한다. "참 지식이 있기 전에 참 사람(眞人)이 있어야 한다" ([장자], 대종사편, 왓슨역, 73쪽). 지식은 참된 인격 속에 구유되어야 한다. 영적인 변화를 경험한 인성만이 참된 지식을 갖을 수 있게 한다. 삶의 참된 본성을 깨우친 사람은 삶이 이루어낼 수 없는 것을 이루려고 애쓰지 않는다. "운명의 본성을 깨친 사람은 지식이 변화시킬 수 없는 것을 위해 애쓰지 않는다" ([장자], 대종사편, 왓슨역 118).

장자는 과학적 시도로서의 분석적 과정을 부정적으로 본다. 자연적 과정을 통전적인(holistic) 관점에서 파악해야지, 환원주의적(reductionistic) 으로 분별지를 통해서 이해해서는 불충분하다. 즉 통전적인 관점만이 우리에게 직관적 통찰을 가져다 준다. 대부분의 사람들은 차이를 보고 분별을 인식하게 되지만, 이런 분별된 지식은 우리에게 진정한 인식을 가져다 주지는 못한다.

> 성인은 사물을 끌어 안는다. 범인들은 그것들을 분별해내고 다른 것과 비교하게 된다. 그래서 나는 분별해내는 자들은 보는데 실패했다고 말한다. ([장자] 제물론, 왓슨역 39 쪽)

그렇다면, 언제 우리는 진정으로 도를 인식하게 될까? 일반적 지식은 이것과 저것이 차이가 있을 때, 다른 것들과 구별성 때문에 파악된다. 논리학에서 정의는 유와 종차에 의해서 이루어진다. 그렇지만 이런 이것 저것의 차이가 뭉뚱그려 만나질 수 있는 지점에서 영원한 운동이 시작되는 것이다. 거기에는 잘됨도 잘못도 넘

비트겐슈타인의 이 이야기는 장자의 어망의 비유와 일맥상통한다. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus: with an introduction by Bertrand Russell,* NY: Humanities Press, 1951, p. 54 참조.

어서는 영원한 운동이 자리한다. 그것을 장자는 도추(道樞)라고 불렀다.

> 그는 여전히 이것저것을 구분하는가? 아니면, 더 이상 이것저것을 구분하지 않는가? 이것과 저것의 상반됨이 더 이상 발견되지 않는 상태가 바로 도의 지도리(道樞)이다. 문짝의 지도리가 고리 속에 끼워지면, 언제나 돌고 돈다. 맞아도 무궁한 것이요, 잘못되어도 무궁한 것이다. 그래서 밝음으로 비춰어 보는 것이 최고이다. ([장자] 제물론, 왓슨 역, 35쪽)

우리는 도가에서 지식과 언어에 대한 비판적 성찰을 살펴보았다. 이런 언어에 대한 비판적 성찰은 영적인 변화를 위해 필수적이다. 바로 이런 도가적 언어관은 바로 신학적 언어에도 바로 적용될 수 있다. 신에 대한 언어로서의 신학적 언어는 도가적 성찰의 정신을 반드시 적용해야 할 것이다. 사회적 관습과 인간의 작위성에 대한 근본적인 비판은 우리로 하여금 도를 있는 그대로 보게 하려는데 목적이 있다. 바로 도가적 언어관이나 지식론은 바로 신학적 언어와 지식에도 그대로 적용될 수 있는 비판적 정신의 발현이다. 그 자체가 목적이 아닌, 영적인 변화의 체험을 위한 과정으로 존재하는 것이다.

III. 신을 인식하는 새로운 패러다임인 도(道)

종교적 경험들은 다양한 문화적 풍토와 지리적 여건 속에서 다르게 나타나지만 그래도 어떤 공통성과 보편성을 담지하게 된다. 그래서 세계 종교들은 종종 문화적 경계선을 넘어서 퍼져나갈 수 있었다. 인격적 신 이해 또한 기독교에만 국한된 독특한 이해가 아니었다는 것이 여러 자료들을 통해 밝혀졌다.

중국 철학사에서 도(道)는 아마도 중국 고대의 신개념인 '상제'(上帝)나 '하늘'(天)이라는 개념을 극복하는 과정에서 생겨난 개념으로 해석해 볼 수 있다. 그렇다면 도는 고대 동양인이 가졌던 원시종교 경험에서 인간적인 조상신을 전제로 해서 발전된 신 이해였던 '상제'나 약간은 자연신적 요소가 가미된 인격적 '하늘'(天) 개념으로부터 보다 합리적이고 자연주의적으로 신을 이해하는 패러다임으로의 변

화과정에서 생겨났을 것이다. 즉 신인동형론이나 인간중심적 신 이해가 보다 자연론적이고 이신론적 성격의 '도'란 개념으로 발전되었을 것이다. 이것은 일종의 비신화화의 과정일 수 있고, 합리화와 이성화의 과정일 수 있다. 즉 신, 세계, 자연을 철학화내지는 합리화하는 과정에서 생겨난 것이다. 따라서 도는 고대 동양문화에서 종교적으로 숭배되던 상제가 합리화내지는 자연화된 다른 이름이라고 해석할 수 있겠다.

주 왕조 이전에, 중국은 종교적이고 영적인 세계가 주를 이루는 종교중심 문화를 이루고 있었다. 일상생활의 장에서도 조상들과 신령들이 활동하는 것을 당연하게 여기는 세계관을 가지고 있었다. 따라서 고대 동양인들은 신탁이나 신령이 인간 속에 들어와 활동하는 것에 익숙해 있었다. 영혼이 개인 속에 계속 거주하는 것과 같은 개념이 자연스럽게 받아들여졌다. 고대 동양의 경전들 속에서, 조상에서 제사를 드리는 것을 제대로 관장하는 것이 모든 사회적 조직체들의 궁극적인 목적이었다.[11] 공자나 노자 이전의 고대 동양인의 세계관 속에서는 신탁이나 운명이 일상사에까지 너무나 많은 영향을 미치고 있었다.

이런 신화적-종교적(mythological-religious) 세계관 속에서 상제나 하늘이란 개념이 중요하게 인식되었다면, 도가 중심적인 위치를 차지하게 되는 세계관은 보다 철학적-종교적(philosophical-religious) 세계관 속에서였다. 따라서 도는 신인동형론적 고대적 세계관에서 벗어나서 존재의 근거로서 궁극적 실재라는 보편적 개념을 사용하기를 원하는 보다 진전된 철학적 세계관, 자연주의적 세계관을 대변하고 있다.

고대 중국인들이 실제로 인격적 신 개념을 갖고 있었으며, 이런 신 개념들은 두 가지로 기록되고 있다. '상제'와 '천'이란 개념이다. 상제는 상나라의 신으로 이해되며, 천은 원래 커다란 머리를 가진 사람에 대한 상형문자인데, 주나라의 신이었다. 주나라 사람들은 원래 서쪽에서 와서 상나라를 정복한 (약 기원전 1111-249년) 중국인들의 조상들이다.[12] 오래 전부터 중국인들은 조상신에게 제사를 드렸는

---

11) Arthur Waley, *The Way and Its Power: A Study of the Tao Te Ching and its Place in Chinese Thought*, New York: Grove Press, Inc., 1958, pp. 24~26.

12) Hans Kueng, *Does God Exist?: An Answer for Today*, Trans. by Edward Quinn, New York: Doubleday, 1980, pp. 589~92.

데, 이것은 조상들을 신으로 믿었다는 것을 의미한다.

초기 도가에는 신의 존재를 증명하거나 신의 전지전능성을 제한하려는 어떤 시도도 보이지 않는다. 자연은 신의 드러남이고 자연적 과정은 신의 공능(公能)이다. 신은 자연 가운데 내재하면서 동시에 자연 속에서 초월적이다. 이런 내재적이며 초월적이라는 것은 모순되며 아리스토텔레스의 논리에서는 수용되기 어렵다. 그러나 도의 작용이라는 자연적 과정이 꼭 정태적 논리의 규제를 받아야할 이유도 없다.

위에서 살펴본 대로, 도는 고대 동양인의 새로운 신 이해를 위한 해석의 틀로서 제시되었다. 그런데 그 강조점이 초월성에 있지 않고 내재성에 있었다. 도는 어떤 영역에도 적용 가능한 이름지어질 수 없는 이름이다(無名). 도는 상식이나 사회적 관습의 규정에 얽매일 수 없기 때문에 무명(無名)인 것이다. 이것을 노자는 도덕경에서 아래와 같이 표현한다.

> 하늘과 땅이 있기 전부터
> 차이지워지지 않는 아직 다 이루어지지 않은 어떤 것이 있었다.
> 소리도 없고 형태도 없고, 어떤 것에 의존해서 있지도 않고 변하지도 않는다.
> 어떤 곳에든 작용하기에 위험에 거치지 않는다.
> 이것은 우주의 어미인데,
> 이름은 모른다, "길"이라고 불러야지.
> 굳이 이름붙이자면, "크다"고 부르자
> "크다"고 이름붙이는 것은 어디서든 작용하기 때문이다 (도덕경 15장)

그러나, 도가 없다면 아무 것도 존재할 수가 없다. 도는 땅위에 존재하는 모든 것들이 있을 수 있게 하는 제일 원리이고 모든 존재들이 있을 수 있게 하는 재료이다. 즉 도는 "고대의 원시적 믿음을 개념화하려는 철학적 시도"[13]였다.

> 깊도다, 만물의 조상과 같다.
> 신(帝)의 조상이리라 (도덕경 4장)

---

13) Julia Ching, *Chinese Religions*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993, p. 88.

도는 종교적 우주론적 차원에서 고대 상제 개념이 가지고 있었던 능동성을 보존하고 있다. 즉 도가의 전통은 도가 초월적 영역으로 극도로 지성화되거나 격리되는 것을 피해왔다. 그렇기 때문에 우리는 도 안에서 초월성과 내재성을 동시에 보게 되는 것이다.

도의 원형적 발현으로서 하늘과 땅은 사람과는 다르다. 천지와 사람 사이에는 두드러진 차이가 자리한다. 하늘과 땅은 그냥 사람의 차원과는 다른 초월적 차원이 있다. 그리고 도인에게도 이런 초월적 차원이 주어지게 된다. 우리는 연속성과 불연속성이 공존하고 있는 것을 인지하게 된다.

> 하늘과 땅은 인간적이지 않다.
> 하늘과 땅은 만물을 매정하게 대한다.
> 성인도 인간적이지 않다.
> 성인도 모든 사람들을 감정이 없이 대한다 (도덕경 5 장)

새로운 패러다임으로서 도는 일원론적으로 이해되기도 하지만, 도의 차별화와 특수화를 동시에 함의하고 있다. 따라서, 도는 여전히 철학화내지는 합리화된 개념임에도 불구하고, 고대적 종교적 신 이해가 가지고 있었던 역동성(the dynamics of the ancient religious God)을 보존하고 있다.

IV. 도가의 탈실체화의 길(desubstantialization)

도를 정의하거나 이해하기가 매우 어렵게 느껴진다. 이렇게 무언가 확실하게 잡혀지지 않는 도가적 설명체계의 특징은 탈실체화(desubstantialization)에서 유래된다고 볼 수 있다.[14] 서양철학사에서 실체의 개념을 통해서 신을 이해했고, 또한

14) 도가는 사상적 차원에서나 종교나 철학적 측면에서 또한 현대 사회의 일상생활 속에서 생활철학과 지혜로 수없이 다양하게 나타나고 영향을 미치고 있지만, 도는 무엇인가, 도가는 어떤 것인가에 대한 논의는 간명하게 정리되지 않는 특징을 보여준다. 도가가 쉽고 간명하게 이해되고 정리되지 않는 것은 다양한 요소들로 설명해질 수 있다. 본 논문에서는 도가가 취하는 해체적 방식(deconstruction)과 탈실체화(desubstantialization)의 길이 그런 도가적 특징을

실체는 철학적 체계를 구성하고 세계와 인간을 이해하는데 있어서 매우 중요했다. 도가는 서구적 사상과는 정반대의 길을 가는 설명체계였다.

도가는 신비주의의 하나로 인식되었다. 사실상 서구 종교 철학사에서 신비주의란 이름은 매우 부정적인 함의를 가지고 있었다. 그러나 어떤 종류의 종교적인 사상도 신비주의적 요소를 배제시킬 수는 없었다. 신비적 요소들은 과학적 사유가 세계를 지배하는 계몽주의 시기 이전에는 모든 종교들에서 공통된 요소로 발견된다.

도를 신비적 실재로 "비어있음"(the void, 無)이나 "무형상"으로 묘사한다고 해도, 도는 사변적이거나 추상적이지 않고, 구체적이다. 도의 원형은 자연이며, 자연스런 흐름의 과정에서 나타나는 자발성이고, 그것은 또한 생성과 변화의 과정에서 발견되는 변하지 않는 어떤 것이다. 따라서 도를 어떻게 묘사할 것인가는 매우 문제가 된다. 도가는 일종의 신비주의로 해석되지만, 유신론적 신비주의와는 근본적으로 다르다.[15] 도가는 탈실체화의 길 즉 해체적 방식으로 도를 설명해 왔다. 서구 철학적 전통에서는 실체화의 길이 매우 강했고, 신을 이런 실체로서 해석했고 그 위에 그들의 사상과 문화의 체계를 정초시켰다. 이런 서구적 패러다임과 도가적 패러다임의 차이를 도표화해보면 다음과 같다.

탈 실체화 (해체)	실체화 (구성)
道	신
無	존재
생성/변화(易)	창조(Creation)
무아(Forgetting Self)	자아의 확립(Strengthening Self)
무위(無爲, Non-Doing)	참여와 노력(Participation/Effort)
자 연	역 사
자발성(Spontaneity)	의지(Will)
소규모 공동체 (Small Community)	하느님의 나라 (Kingdom of God)

만든다고 분석하고자 한다. 도가에 대한 불투명성과 다양한 이해들에 대해서는 J. J. Clarke, *The Tao of the West: Western Transformations of Taoist Thought*, London and New York: Routledge, 2000, 2장을 참조.

15) 차드 한센은 서구적 신비주의와 인도에서 발생한 신비주의는 일원론적(monistic)이지만, 도가는 다원적 형태의 신비주의라고 설명한다. 그의 설명이 얼마나 정확한지는 학자마다 다를 수 있을 것이다. 일반적으로 도가의 신비주의가 분명히 다른 종교의 신비적 전통과는 다르다는 것은 확신할 수 있다. Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, New York: Oxford University Press, 1992, pp. 217~19, pp. 265~69 참조.

신학의 체계는 신의 불변성과 확실성에 근거하고 있다. 신의 존재가 증명되지 않으면, 신학의 전 체계는 성립할 수가 없으며, 이제까지 세워온 모든 것이 무너져 버리게 된다. 왜냐하면, 신학이란 신이란 근거 위에 세워진 체계이기 때문이다. 그래서 서구에서는 신학자이건 철학자이건 지구를 들 수 있다고 말한 아르키메데스의 한 점을 찾기 위해 온갖 노력을 기울였다. 결국은, 서양 지성사에서 모든 것들은 신 위에 정초되거나, 계몽주의 시대 이후에는 이성 위에 정초되어야만 했다.

그러나 도가에서는 모든 중요한 개념이나 관념들은 탈 실체화의 해체적 길을 걷게 된다. 도는 확실하고 명확하게 정의될 수 있는 실재가 아니다. 도는 늘 비어 있는 어떤 것이며, 새겨서 금이 그려지지 않는 어떤 가능성을 담지하고 있는 드러나지 않은 감추어진 실재일 뿐이며 어떤 차별성을 넘어서 있다. 탈 실체화의 길을 지향하기 때문에, 포용성을 밑바닥에 깔고 있으며, 다른 것을 받아들일 수 없는 명확한 금 그리기는 언제나 피하려고 한다. 그러므로 도가 못 넘어가는 경계선은 없다. 도는 어느 한정된 자리에 가두어질 수 없는 것이기 때문이다. 도는 주저 없이 어떤 존재들 속에 강제로 밀고 들어가고 흘러 들어간다고 하기 보다는, 이미 그 존재자들 속에 미리 자리하고 있는 불가사의한 미지의 존재이다. 도는 그래서 스스로를 비운다. 또한 도는 모든 질서와 만물을 가능하게 하는 기본적인 특성이 있다 (『도덕경』 32 장).

자아를 확립하려고 노력하는 것은 도가가 지향하는 길이 아니다. 자기를 오히려 잊어버리려고 하는 것이 도가적 방식이다. 자아의 경계선은 우리가 노력하여 금을 그리는데서 만들어지는 것이 아니라, 자연스럽게 거짓된 자기의 정체성과 노력을 포기할 때 얻어지는 것이다. 곧 도가적 사유에서는, 자기를 버리는 것이 자기를 얻는 것이지 그 반대는 아니다. 우리의 존재는 독립적 실체로서 존재하는 것이 아니라 관계적 존재의 그물망 속에서 존재하기 때문이다. 다른 존재들이나 타자의 관계를 인식하지 못한다면, 나는 내가 누구인지도 알 수가 없다.

결국 탈실체화의 길은 관계적이고 상보적인 세계를 우리에게 제시해 준다. 모든 존재들은 도의 보편적인 드러남 속에 관계지어져 있다. 이런 것에 대한 총체적인 접근이 없이는 도는 잡혀지지 않는 미지의 실재일뿐이다. 그렇기 때문에 도의 드러남은 황홀하기까지 하다. 그런 면에서 도는 서구적 신이해가 늘 부족하게 느끼던 것을 대변해 주고 서 있다.

V. 초월과 내재를 넘어서 존재하는 도 (Tao beyond Transcendence and Immanence)

서구 신학사에서 초월과 내재라는 문제는 신을 이해하는데 있어서 매우 중요한 요소였다. 신은 초월적 존재이면서 또한 내재하는 존재이다. 그럼에도 불구하고, 유신론적 신 이해는 초월성에 아무래도 중심축이 견고하게 자리하고 있다. 그래서 신은 인간이나 세계를 초월해 존재한다. 그런 의미에서 신은 세계와 인간과의 관계를 떠나서는 설명될 수 없으며, 따라서 초월과 내재라는 개념은 신 이해에 있어서는 상대적인 개념으로 규정되어야할 필요가 대두된다.

초월성은 결국 상대적인 개념인데, 어떤 것에 대한 초월이라고 말해야하지 무조건적인 초월을 말할 수는 없다. 우리가 일반적으로 초월성을 말할 때는, 그것은 우리에게 현존하는 것, 경험 가능한 어떤 내재성을 넘어서는 것을 의미한다. 내재성을 넘어서 있는 어떤 것으로 나아가는 것을 의미하게 된다. 결국 내재성은 우리의 경험, 현재, 이 세상을 향해 투사되는 어떤 것을 의미한다.[16] 그런 내재성을 넘어설 때 초월이 가능하다.

그런데, 초월성만 강조하게 되면, 신은 역사와 세계, 인간에게서 유리되게 된다. 초월성에 치우친 신은 역사와 세계 속에서 활동하는 신이 아니다. 초월적 신은 자신의 책임과 역할을 결국에는 인간들에게 전가하지 않으면 안된다. 결국에 극단적 초월성은 곧 바로 극단적 내재성으로 이행되지 않으면 안 되게 되는 것이다. 이정용은 이런 관계 속에서 신 이해의 요점들을 정확하게 제시해 준다. "신이 단지 초월적이기만 하다면, 우리와 상호의사소통을 할 수 있는 채널은 생기지 않는다. 또한 신이 내재적이기만 하다면, 신은 초월적 신성을 가질 수가 없다. 음이 양과 분리되어질 수 없는 것과 마찬가지로, 신의 내재성은 결국에는 신의 초월성과 하나가 된다."[17]

기독교적인 전통적인 신 이해는 역사상에서 매우 심각한 도전들에 직면하고 있다. 신학은 어거스틴 이래 "지식을 추구하는 신앙"(faith-seeking knowledge)으로

16) Juergen Moltmann, *The Future of Creation: Collected Essays*, Trans. by Margaret Kohl, Philadelphia: Fortress, 1979, p. 1.

17) Jung Young Lee, *Theology of Change* , Maryknoll, NY: Orbis Books, 1976, p. 49.

이해되어 왔다. "'부동의 동자'(the unmoved mover) 라는 신의 개념은 최소한 서구 사상에 관련되어서 본다면, 아리스토텔레스에게서 연유했다. '탁월한 실재로서'(eminantly real)의 신 개념은 기독교 신학이 선호하는 교의였다" 18) 즉 신은 실체로서 언제나 신학적 논의의 근거와 토대로 자리해야 했다.

이런 신학적이고 철학적인 신 이해들은 이론화와 합리화를 통해서 종교적 경험을 왜곡시켜온 것도 사실이다. 신학은 명목상으로 말하는 대로 철학을 종으로 부린 것이 아니라, 오히려 철학의 종이 되었었으며, 후에는 과학의 종노릇할 수밖에 없었다. 이것은 신학을 중세 고도의 문화 속에서 "모든 학문들의 여왕"(Queen of all sciences)으로 부를 수 있었지만, 그것은 명목에서 있고, 실제적으로 여왕은 시종이 없으면 존재할 수 없는 것이 현실이다.

초월과 내재는 신과 세계와의 관계를 이해하는데 있어서 매우 중요한 개념이다. 전통적인 유신론적 신 이해는 초월성을 너무 강조했다는데 문제가 있었다. 그러므로 신은 자연적으로 역사와 세계와는 유리된 채 초월적 세계에 자리를 잡아야 했다. 신의 존재 증명과 신에 대한 여러 가지 철학적 신학적 논의들과 접할 때마다, 이런 신의 개념들은 평범한 범부들이 경험하는 신과는 너무나 다르고 동떨어져 있다고 느껴진다. 신이란 개념과 그에 관련된 논의들은 상당히 철학적으로 진전된 논의일 수밖에 없었다. 정통적인 기독교는 계시의 객관성과 실제성을 강조했고, 감정이나 경험적으로 방향 지워진 신 이해를 억압해 왔다. 그러나 이런 초월적 신에 대한 개념들은 과학의 발전과 진화론적 사고에 의해 도전을 받게 되었다. 카우프만은, "신에 대한 개념의 문제는 성경 (혹은 전통적 형이상학에서)과 모든 서구의 종교적 전통에서 발견되는 근본적인 형이상학적이고 우주론적인 이원론에서 생겨난 것이다"19) 라고 지적한다.

초월이란 개념은 신과 물리적 사물들과 유한한 영혼들이 이루는 우주와의 관계를 설명함에 있어 사용되었는데, 그것이 언제나 위계적 사고를 대변할 수밖에 없었다. 신은 본질에 있어서는 우주에 선재하고, 위계적으로는 우주 위에 존재하는

18) Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York: The Free Press, 1925, p. 342 참조.

19) Gordon Kaufmann, "On the meaning of God: Transcendence without Mythology", *Transcendence*, ed. by Herbert W. Richardson and Donald R. Cutler, Boston: Beacon Press, 1969 참조.

존귀한 존재로 여겨졌기 때문이다. 그리고 초월은 신의 독특한 우월성을 묘사하는 가치적 개념으로까지 변화하게 된다. 신학적 사유에 있어서 신의 초월성은 신의 전능성과 완전성을 확보하기 위해서 필연적인 것이었다. 그러나 이런 노력은 결국에 신을 초자연적 영역에 유폐시키는 결과를 낳았을 뿐이었다. 신이 역사와 세계와 가지는 관계성은 오히려 제한될 수밖에 없었다. 결국 이신론(deism)과 무신론(atheism)은 이런 자연스런 논리적 귀결이다. 신이 없는 경우에만, 자연과 세계는 자율성을 갖게 된다. 이런 사유방식으로부터, 유럽에서 과학의 발전이 이루어지게 되었다.

초월성을 지향하는 이론가들은 자연적 질서와 초자연적 질서, 세계와 영, 성과 속 사이의 매우 분명한 차이를 규정하게 된다. 그러나, 이 초월적 신은 르네상스 이후로는 환영받지 못하게 된다. 바야흐로 내재성의 시대가 열리기 시작했기 때문이다.

> 세계 밖에 세계의 이면에 존재하는 단일한 존재라는 통상적인 신에 대한 개념은 더 이상 종교에 있어서 본질적인 것이 아니다.…종교의 본질은 더 이상 이런 개념이나 또 다른 신의 개념이 아니고, 우리 속에서나 세계 안에서 발견되는 신에 대한 직접적 의식이었다.[20]

초월과 내재와 관련하여, 가장 극단적인 경우는 매우 조악한 신인동형론인데, 신을 "비자연적인 위대한 거대 인간"으로 이해하는 것이다. 정반대의 경우는 칼 바르트가 주장하는, "신은 우리와 다른 전적 타자"라는 명제이다. 그러므로 신은 언제나 무한하며 변화가 불가능한 존재이고, 고통을 받을 수 없으며, 타자에게서 전혀 영향을 받지 않으며, 전적으로 단순하고, 감정을 느끼지 못하며, 순수하게 지적인 인식능력을 갖게 된다.[21]

결국에, 과학적 탐구에 근거해서 신을 이해하려는 새로운 시도들이 등장하게 된다. 과정신학은 이런 조류를 대표하고 있다. 하트숀(Hartshorne)은 신과 세계의 관

---

20) Edward Farley, *The Transcendence of God: A Study in Contemporary Philosophical Theology,* Philadelphia: The Westminster Press, 1960, p. 17.

21) Charles Hartshorne, "Transcendence and Immanence", *The Encyclopedia of Religion,* Vol. 15, Ed. by Mircea Eliade, New York: Macmillan, 1987) 참조.

계를 범재신론(panentheism)을 통해서 설명하려고 시도했는데, 이것은 화이트헤드의 우주론에 근거한 새로운 신 이해였다. 신의 이해에 있어서 초월성보다 내재성을 강조하는 경향은 근대적 신이해와 관련되어 있으며, 과학적 사유, 세속화와 산업화의 결과로서 나타난 현상들이다. 초월성이 전제되지 않는 내재성은 신을 과학적 환원주의(scientific reductionism)를 통해서 인간화의 과정의 한 부분으로 전락시킬 위험성이 있다.

그렇다면 도가 제시하는 것은 무엇인가? 우리는 도 안에서 초월성과 내재성을 동시에 확보할 수 있는가? 우리는 도가의 사유방식이 탈실체화의 길을 걸어왔다는 것을 살펴보았다. 변화와 생성의 과정인 자연적 변화 속에서 어떤 변화하지 않는 실체를 인정하지 않는다. 이런 변화와 생성의 도가적 세계는 초월과 내재를 동시에 가능하게 만든다. 도를 유가와 묵가에서는 어떤 일정한 실체성을 갖는 것으로 이해되어 왔다는 사실에 주목해야 하겠다. 그러나 도가에서는 탈실체화의 길에서 해체적 방식으로 도가 논의되었다. 그러므로 도는 "말해지거나 가르쳐질 수 없는" 즉 "비언명적"(ineffable) 실재로 묘사될 수밖에 없었다.[22] 이런 도 가운데서 초월과 실재는 서로 침투되어질 수 있다. 조셉 니담은 도가를 유기체적 사유라고 명명하였다. 유기체적 사유에서 만물은 우주 가운데서 연결되어져 있으며 연속선상에 존재하게 되는 것이다.[23] 이런 연결성과 연속성은 오직 도가 만물 가운데 제약 없이 침투와 간섭이 가능하기 때문에 가능하게 된다. 슈바르츠(Schwartz)는 니담의 입장을 다음과 같이 정리한다, "우주적 유기체 전체를 함께 유지시키는 것은 (노자와 장자에 있어서) 알려진 세계 전체를 아우르는 말로 표현할 수 없는(ineffable) 깊이를 알 수 없는(unfathomable) 신비이다" [24] 그러므로, 우리는 장자와 동곽자의 대화에 주목하게 된다.

---

22) Max Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism, Trans.* by Roger Greaves, Stanford: Stanford University Press, 1969, p. 25 참조.

23) Joseph Needham, *Science and Civilization in China: History of Scientific Thought* , Vol. 2 Cambridge: The Syndics of The Cambridge University Press, 1956, pp. 291~93.

24) Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985, p. 369.

동곽자가 장자에게 물었다.
"도라고 부르는 것은 도대체 어디에 존재합니까?"
장자가 대답했다, "도가 존재하지 않는 곳은 어디에도 없네"
동곽자가 다시 말했다, "그러면 보다 구체적으로 말해 주시오."
"개미 안에도 있지."
"그렇게 비천한 미물에도요?"
"기장이나 피 속에도 있지 아마."
"아니 더 미천한 것에 조차요?"
"기왓 조각이나 사금파리에도 있다니까"
"아니 어떻게 그렇게 비천한 것에도 있을 수 있습니까?"
"오줌이나 똥에도 있다네" 25)

위 인용구는 가치체계나 위계적 서열을 넘어서 도가 어떤 존재에게나 즉 만물에게 편재하고 있음을 극적으로 드러내 보여준다. 그러므로 도 안에는 철학자니 합리주의자들이 잘 인식하지 못하는 어떤 혁명적인 근본개혁성(explosive radicalness)이 존재하게 되는 것이다.

초월성은 질적인 차이와 메꾸어지지 않는 간격을 전제함으로써 가능하다. 초월의 문제는 오직 인간됨의 과정에서 내적인 변화(transformation in the human process)를 통해서 극복되어질 수 있다. 인간은 자아와 의식의 경계들을 극복하려고 노력하고 또한 존재론적으로 자기 초월적이기 때문이다. 그럼에도 불구하고, 인간의 초월은 신의 초월과 비교한다면 매우 제한되어 있다. 그래서 인간의 초월은 기본적으로 내재를 포함하고 있다고 해석해야 옳다.

도가적 사유 체계에서는 무게 중심은 언제나 내재에 맞추어져 있다. 그러나 내적인 변화로서의 초월은 매우 두드러지게 도가 사상에서 나타나고 있다. 다시 말해서, 도가에서 초월과 내재는 서로 얽혀있고 나뉘어지지 않는다. 도가는 도 속에서 초월과 내재를 동거를 허용하는 사유의 체계이다. 따라서 도가에서의 초월성은 '내재적 초월'(immanent transcendence) 이다. 따라서 도가 하늘과 땅에서 떨어져 나온다는 것, 혹은 만물과 유리되어 존재한다는 생각 자체가 가능하지 않다. 도와

25) Burton Watson, *Chuang Tzu: Basic Writings* , New York: Columnbia University Press, 1964, p. 16.『장자』知北遊 편 참조.

세계 혹은 만물과의 관계는 뗄래야 뗄 수 없는 동거성으로 설명될 수밖에 없는 이유가 여기에 있다. 그러나 도는 자연이나 세계와는 구별되고 다르다는 점은 유의해야 한다. 도는 자체적 초월성을 갖고 있기 때문이다. 도의 초월성은 자연 안에서 가능한 것이다.

道는 신을 이해할 수 있는 하나의 새로운 선택일 수 있다. 동양적 사유는 이원론을 극복하고 자연의 과정에서 신성을 발견하게 하는 장점을 갖고 있다. 도는 결국 신의 내재성을 강조하는 사유방식이고, 그럼에도 불구하고 신의 초월성을 버리지 않고 간직한 채 말이다. 우리는 도 안에서 신의 초월과 내재의 균형 잡힌 모습을 발견하게 되는 것이다.

VI. 결론: 말씀인 도

중국어 성경에서 요한복음 서두에 나타나는 말씀(logos)을 도로 번역하였다. 그렇다면, 말씀은 하나님이고 하나님[26]은 말씀이듯이, 도는 하느님이고 하느님은 도이다. 하느님의 창조는 미술가가 어떤 것을 빚어서 만드는 것으로 이해될 수도 있지만, 말씀의 효용성이 가져오는 창조적 결과일 수도 있다. 그것은 무에서 자발적 생성이 이루어지는 것이다. 우리가 창세기를 읽는다고 해도, 무로부터(ex nihilo) 작위적 창조를 바로 발견할 수는 없다. 무로부터 창조라는 교의적 이해보다, 혼돈으로부터의 말씀에 의한 질서지움으로 해석한다면, 창조는 보다 합리적이고 원래의 의미에 가까운 것이 아닐까 생각하게 된다.

성서 속에서 창조와 예수 그리스도라는 두 사건은 모든 신학적 사유를 구축하는 가장 중요한 두 개의 기둥을 이루게 된다. 창조와 예수 그리스도 모두 말씀의 매개를 통하지 않고는 신학적 논의가 불가능하다. 그렇다면, 도가의 형이상학과 기독교 세계관은 도와 말씀을 매개로 해서 만나질 수 있다. 기독교적 신과 도가적 도는 근본적으로 다름에도 불구하고 말이다.

---

26) 한글 성경에서 신에 대한 개념은 하나님(개역)에서 하느님(공동번역)에서 다시 하나님(표준새번역)으로 변해갔다. 물론 여기에는 신학적 함의들이 다른 것은 사실일 것이다. 필자는 동양적 신관에 대한 개방적 태도를 견지하는 의미에서 하느님이란 언어 표현을 사용하였다.

도는 일종의 말씀이다. 말씀은 하나의 도임에 틀림이 없다. 그러나 이 둘은 서로 다르다. 말씀은 인격성으로 지향된다면, 도는 자연성으로 귀결된다. 말씀은 초월적 하느님으로부터 나왔다. 말씀은 곧 신과 인간 사이의 언약으로 발전해 나간다. 도는 자연성을 향한다. 도는 자연적 작용을 가능하게 하는데, 이것은 어떤 실재가 주재하는 방식이 아니라, 빔에서 나오는 질서요, 없음(無)에서 나오는 것인데, 이것을 이름할 수 없기에 무명(無名)이다.

말씀은 언어로 환원될 수 없는 것이다. 언어는 창조적 인자인 말씀의 근거 위에서 작용하게 된다. 즉 말씀은 성육신과 화육을 이루게 되는 중심이다. 인간은 몸을 가지는 물질적 존재인 동시에 영을 가지는 성육된 존재(incarnated beings)이다. 이 두 가지는 데카르트에게서 처럼 이원론적으로 분리되지 않는다. 몸은 영을 키워내기 위해 필수적이다. 그러나 몸이 영을 키워내는 필요충분조건은 아니다. 그렇기 때문에 연속성과 상호얽힘은 매우 중요하다. 복합성(complexity)과 모순(contradictions)도 음양을 포괄할 수 있는 양면긍정의 논리에 의해서 대대적인 관계로 해석되어질 수 있다. 문제를 해결하려고 의식적 노력을 기울이는 것은 도가적 접근방식이 아니다. 오히려 관점을 바꾸어 문제 자체를 해체해 버리는 것이 도가적 접근이라고 볼 수 있겠다.

도가 신의 개념을 대체할 수는 없다. 그것이 가능하지도 않다. 그러나 신의 이해를 동양적 사유에서의 도의 영역까지 넓히고 심화시켜 보는 것은 포스트모던 시대에 불가피하게 요청된다. 초월과 내재의 모순은 도가적 체계 안에서 새롭게 해석될 수 있었다. 통전적 접근과 상보적 관계의 사유는 현재적 상황에서 매우 유용하게 생각된다. 문화와 종교 다원주의는 조화와 상생의 형이상학적 체계가 없이는 성립하기가 어렵다. 정치나 이데올로기적 구호라면 몰라도. 도는 역사적으로 보더라도, 다원성과 상보성을 위한 환경과 조건을 만드는데 이미 기여했었다. 불교가 중국에 받아들여질 때, 도가의 개념을 빌어 불교가 격의불교 시대를 지나고 성리학이 성립할 때, 도가적 형이상학이 이용되었던 것을 상기해 볼 수 있다.

도가적 세계는 차갑게 느껴지기도 한다. 인간적 감정이 느껴지지 않을 수도 있다. 하늘과 땅은 인간에게 특별한 애정을 베푸는 것이 아니라, 보편적인 자연적 무위(無爲)가 모든 변화를 이루어갈 뿐이다. 그럼에도 불구하고 도가 이루어지는 세계는 조화와 상생이 자리하게 된다. 기독교적 세계관에서 영적인 변화의 체험은

세례로 대변되는데, 그리스도 안에서 경험되는 죽음과 부활로 대변되는 매우 근본 개혁적인 과정(radical process)이다.[27] 도가에서 도인이 되기 위해서는 자신을 도의 흐름과 일치시켜야 하며, 사회적 관습, 지식과 유행에 자신을 맞추는 것을 넘어서야 한다. 무위와 세상에 연연하지 않는 정신을 구유하는 영적 도인으로 일상사에 도의 흐름을 따라 온 몸으로 참여할 것을 요구하는 도가의 정신은 새로운 기독교적 패러다임을 위한 새로운 요청이 아니라, 기독교적 전통이 오랫동안 주목하지 않던 자신의 모습을 다시 되돌아보도록 도전하고 있는 것이다.

참고문헌

Allison, Robert E. *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapters*, Albany: SUNY Press, 1989.

Ellen M. Chan, *Tao Te Ching: A New Translation with Commentary*, New York: Paragon House, 1989.

Chan, Wing-Tsit, *The Way of Lao Tzu* , Indianapolis: The Bobbs-Merill, 1963.

Ching, Julia. *Chinese Religions* , Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993.

Clark, J. J. *The Tao of the West: Western Transformations of Taoist Thought*, London and New York: Routledge, 2000.

Corrington, Robert. *Nature and Spirit: An Essay in Ecstatic Naturalism* , New York: Fordham University Press, 1992.

Farley, Edward. *The Transcendence of God: A Study in Contemporary Philosophical Theology* , Philadelphia: The Westminster Press, 1960.

Graham, A.C. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* , LaSalle, Il:

27) 기독교에서 가장 중요한 영적인 경험과 변화의 경지는 세례로 통해서 대변된다. 세례는 물 속에 잠겼다가 나오는 외적인 형식을 취한다. 예수가 이천년전 요단강 가에서 세례요한에게 세례를 받은 것처럼. 그 물에 잠기는 물리적 조건은, 이전의 자아가 죽고, 그리스도와 함께 다시 살아 새로운 피조물이 되는 영적 변화의 과정을 보여준다. 이것은 영적인 여로의 시작이며, 그리스도의 장성한 분량에 도달하기 위한 여로의 시작이자, 완성이다. 세례는 단 한번만 시행된다. 여기에는 예외가 없다. 세례를 기억하고 세례의 다짐을 되새기는 것은 의례는 반복되지만 세례를 다시 받을 수는 없다.

Open Court, 1989.

Hansen, Chad. *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, New York: Oxford University Press, 1992.

Hartshorne, Charles. "Transcendence and Immanence," *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 15, ed. Mircea Eliade, New York: Macmillan, 1987.

Kaufmann, Gordon. "On the meaning of God: Transcendence without Mythology", *Transcendence*, ed. Herbert W. Richardson and Donald R. Cutler, Boston: Beacon Press, 1969.

Kristeva, Julia. *Revolution in Poetical Language*, trans. Margaret Waler. New York: Columbia University Press, 1984.

Kung, Hans. *Does God Exist?: An Answer for Today*. trans. Edward Quinn. NY: Doubleday, 1980.

Lee, Jung Young. *Theology of Change*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1976.

Max, Kaltenmark. *Lao Tzu and Taoism*, Roger Greaves 역. Stanford: Stanford University Press, 1969.

Moltmann, Jurgen. *The Future of Creation: Collected Essays*, trans. Margaret Kohl. Philadelphia: Fortress, 1979.

Needham, Joseph. *Science and Civilization in China: History of Scientific Thought*, Vol. 2. Cambridge: The Syndics of The Cambridge University Press, 1956.

Schwartz, Benjamin I. *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985.

Waley, Arthur. *The Way and Its Power: A Study of the Tao Te Ching and its Place in Chinese Thought*, New York: Grove Press, Inc., 1958.

Watson, Burton. *Chuang Tzu: Basic Writings*, New York: Columnbia University Press, 1964.

Whitehead, Alfred North. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York: The Free Press, 1925.

김 형효, 『데리다와 노장의 독법』성남: 한국정신문화연구원, 1994.

장기근, 이석호 역, 『노자.장자』서울: 삼성출판사, 1983.

◉ 투고일: 2003. 5. 2 ◉ 심사완료일: 2003. 7. 2
◉ 주제어(key word): 도(Tao), 신학(Theologic)