

하이데거와 도가철학의 근친적 사유세계

윤병렬

홍익대학교 초빙교수, 철학 전공

heliospan@hanmail.net

I. 머리말

II. 도(道) · 존재 · 무(無)

III. 도와 존재의 부정존재론

IV. 도와 존재의 언어적 관점

V. 도와 존재의 길(Weg)을 트는 사유

VI. 시원적 사유와 형이상학

VII. 도와 존재의 존재방식

VIII. 도 · 존재 · 피지스

IX. 맺음말

I. 머리말

하이데거(M. Heidegger)는 도가의 철학에 귀를 기울였는데, 그것은 결코 단순한 호기심이나 동서사상을 비교하는 취향 때문이 아니라 “사유 할 가치가 있는 것”을 발견했기 때문이다. 그는 진지한 태도로 노자의 사유에 접근하여 서구적인 형이상학과 ‘존재망각’으로 전락하지 않은 “다른 시원적 사유(das andere anfängliche Denken)”를 발견하였으며 그의 사유에서 많은 것을 받아들였고, 때론 이를 자신의 언어로 재창조하기도 하였다.¹⁾ 또 역으로 R. 엘버펠트(Rolf Elberfeld)의 지적대로 “하이데거는 동아시아에서 영접되었을 뿐만 아니라, 그의 전 사유노정에서 아시아 철학자들과의 대화가 동반된 첫 유럽의 대철학자이다.”²⁾

잘 알려졌듯 하이데거는 중국인(Paul Shih-Yi Hsiao)과 함께 노자의 『도덕경』을 번역해보기도 하고³⁾ 4), 일본인과 『언어로의 도상에서』에서 대담을 나눈 적도 있다. 펍 많은 동양의 학도들이 그의 강좌에 앉아 있었던 것도 잘 알려져 있다. 이러한 폭넓은 만남과 대화를 통하여 무엇보다도 동양적 사유에서는 형이상학과 관념론에 등장하는 ‘표상하는 사유(das vorstellende Denken)’로부터 자유로우며 선-논리적이고 선-존재론적인 체험(pre-ontological experience)이 있음을 간파했다.⁵⁾

G. 파크스(Graham Parkes)가 지적하듯 하이데거의 사유는 마치 “예정 조화(pre-established harmony)”⁶⁾라도 된 듯 여러 측면에서 독특하게도

1) R. 마이(Reinhard May)가 지적하듯이 하이데거의 사유 – 특히 그의 후기사유에 역력하게 드러나지만 – 는 동양사상에 의해, 특히 노장사상에 의해 많은 영향을 받은 것이다(Reinhard May, *Ex oriente lux. Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß*, Wiesbaden, 1989, pp. 11-19). 그런가하면 R. 마이는 하이데거가 많은 사상을 동아시아로부터 받아들였지만, 이를 분명하게 말하지 않았다고 한다(여기서는 R. Elberfeld, “Heidegger und ostasiatische Denken,” in Dieter Thomä(Hrsg.), *Heidegger Handbuch*, J. B. Metzler: Stutgart · Weimar, 2003, p. 472).

2) R. Elberfeld, *Ibid.*, p. 469.

3) G. Neske(Hg.), *Erinnerung an Martin Heidegger*(Klett-Cotta 2003), p. 121, p. 125; Hugo Ott, *Martin Heidegger*(Campus Verlag, 1992), p. 326.

4) 하이데거는 『노자도덕경』의 제15장에 나오는 한문의 두 구절(孰能濁以靜之徐清 孰能安以久動之徐生: 누가 능히 탁류를 고요하게 정지시켜서 천천히 맑게 할 수 있겠는가/ 누가 능히 안정한 것을 천천히 생동하게 할 수 있겠는가)을 자신의 연구실에 장식용으로 걸어놓았다고 한다. 또한 O. 뢰겔러(O. Pöggeler)에 의하면 하이데거는 B. 브레히트(B. Brecht)의 시(詩) 〈노자(Lao Tse)〉를 좋아했다고 한다. O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*(Alber: Freiburg/München, 1992), p. 393.

5) *Ibid.*, p. 390.

노자의 사유세계와 유사성을 보인다.) 그의 전기사유에서 – 그러니까 그가 노자의 사유와 『도덕경』을 접하기 이전부터 – 이미 노자사유와의 유사성이 드러나며(이를테면 존재개념에 대한 설명이나 “존재론적 차이”, 반형이상학적인 태도 등)⁸⁾, 그의 후기사유에서는 노자의 사유를 자신의 전문용어로 풀이한 것은 말할 것도 없고 그의 철학적 기획과 테마도 노자의 사유세계에 드러나 있는 것을 목격할 수 있다.

이를테면 그가 침예하게 대립해온 과학기술문명과 형이상학, 나아가 니힐리즘과 ‘존재망각’에 대한 경고는 노자의 사유세계에도 드러나 있고, 또한 그의 ‘존재사유’가 찾는 원초적이고 본래적인 피지스의 세계를 노자가 드러내 보이며, 더 나아가 형이상학과 ‘존재망각’으로 점철되는 오랜 서구철학과는 다른 “다른 시원적 사유”가 노자에게서 기획되어 있는 것이다. 하이데거는 여러 경로를 통해 동양사유를 체득한 후, 특히 자신의 후기사유에서 도가(道家)에 관심을 갖고 이를 열린 자세로 받아들였다.⁹⁾

조가경 교수가 타진하듯 하이데거와 노자의 사유 사이에는 상당한 근친성이 발견된다.

노자의 시작(詩作)적인 잠언에서 하이데거는 그의 철학적 염원 및 노력과 필적하는, 근원에 가까운 말(Sagen)을 발견했는데, 그것은 매혹적인 순진성 속에서 말할 수 있는 것을 드러내고, 또 말할 수 없는 것(das Unsagbare)에 대해 자제하는 것이었다. [...] 노자에게서의 본래적이고 시원적인 것의 회복이 시원의 성인으로 지향하고 현실적 난관의 극복을 시원으로 되돌아가는 것을 의미한다면, 이는 하이데거의 사유와 마치 ‘신비에 가득 찬’ 상응(‘geheimnisvolle’ Entsprechung)을 드러내 보인 것으로밖에 볼 수 없는데, 그것은 철학함의 형식에 있어서나 내용적인 면에 있어 두 사람 사이에 하나의 깊고 철저한 근친성(Verwandschaft)을 암시하게 하는 것이었다.¹⁰⁾

-
- 6) Graham Parkes, *Heidegger and Asian Thought*(Honolulu, 1987), p. 106.
 7) 전동진 교수도 지적하듯이 “노장사상과 하이데거의 사상 사이에는 도저히 간과될 수 없는 본질적 유사성이 존재한다.” 전동진, 「하이데거와 노장 사상」, 『하이데거 철학과 동양사상』(철학과 현실, 2001), 142쪽.
 8) 그러기에 G. 파크스(Graham Parkes)는 하이데거가 중국사상과 대면하기 이전에 이미 그의 사상 내부에 이 사상과의 친화성이 있음을 지적하고서 “pre-established harmony”라는 식으로까지 표현하고 있다. G. Parkes, *op.cit.*, p. 106.
 9) Heinrich W. Petzet, *Auf einen Stern zu gehen, Begegnungen mit Martin Heidegger 1929-1976*(Societäts Verlag, 1983), p. 80, p. 175.
 10) Cho, Kah Kyung, “Heidegger und die Rückkehr in den Ursprung,” in D. Papenfuss und O. Pöggeler(Hg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*(Klostermann: Frankfurt a.M., 1989), p. 309. R. 마우러도 위와 비슷하게 노자의 ‘道’와 하이데거의

노자와 하이데거에게서의 사유의 유사성 및 근친성은 많은 부분에서 목격된다. 이를테면 도와 '존재의 유사한 의미에서, 도와 유사한 '존재사'의 역할에서, 침묵(Stille, Schweigen)과 '침묵언어(sygetische Sprache)'에서, 무(無, Nichts)와 빔(虛, Leere)의 사유에서, "부정존재론"에서, '길(道, Weg)'의 철학적 의미에서, 도와 존재의 피지스적 특성에서, 근원으로 되돌아가는 사유에서, 양자의 철학적 성향에서¹¹⁾, 존재와 도의 비지배적인 주재와 개시하는 성격에서, '무위(無爲)'와 유사한 "초연한 태도로 내맡기는 것(Gelassenheit)"¹²⁾에서, "근원으로 되돌아가는 것(Rückkehr in den Ursprung)"¹³⁾에서, 존재와 도의 비실체적인 특성에서, 반-형이상학적이고 반-인간중심주의적인 성격에서 등등 우리는 그 유사성을 엿볼 수 있다. 이 유사성과 근친성을 몇몇 항목에서 타진해본다.

II. 도(道) · 존재 · 무(無)

하이데거가 『형이상학이란 무엇인가?』를 비롯한 여러 저서에서 철학적 사유의 중심테마로 삼은 무(Nichts)의 독특성은 유럽철학에서는 그 기원을 찾기 어려우나 노자의 무(無)와 빔(虛)의 사유와는 아주 자연스럽게 연결된다. 그가 '사물(das Ding)'의 사물됨을 논의하는 과정에는 노자의 빔의 사상이 그대로 드러난다.¹⁴⁾ 빔과 무가 곧 쓰임새가 있다는 것인데,

'존재' 사이의 유사성을 지적한다. R. Maurer, "Heideggers Metaphysik der Physis," in R. Wisser(Hg.), *Martin Heidegger-Unterwegs im Denken*(Alber: Freiburg/München, 1987), p. 154.

11) Paul Shih-Yi Hsiao, "Wir trafen uns am Holzmarktplatz," in G. Neske(Hg.), *Erinnerung an Martin Heidegger*(Klett - Cotta, 2003), pp. 121-125.

12) 전동진 교수도 하이데거의 '초연함'과 노자의 '무위' 개념을 분석하여 양자의 유사성을 지적하고 있다. 그는 하이데거의 '초연함'이 노자의 '무위'와 "백을 같이한다"고 규명한다(전동진, 「하이데거와 노장 사상」, 『하이데거 철학과 동양사상』, 철학과 현실, 2001, 150쪽). 전동진 교수는 하이데거의 *Gelassenheit*를 인용하면서 '초연함'과 '무위'를 다음과 같이 비교한다. "초연함은 차라리 모든 적극적 활동보다 '수준 높은 행위'이고 본래 '적극성과 소극성의 구별'을 초월한 것이다. 이 점은 노자의 '무위'에서도 마찬가지다. 무위는 단순히 '함여 없음', '행위하지 않음'을 의미하는 것이 아니다. [...] 무위란 아무것도 하지 않는 것을 의미하는 것이 아니라 작위적이지 않은 행위를 의미한다. 즉, 무위도 일종의 행위다"(전동진, 앞의 책, 152-153쪽).

13) 하이데거의 '근원으로 돌아감'이란 용어는 노자의 "뿌리(근본)에로 돌아감"(『도덕경』 제16장, 제40장)과 흡사한 표현이다.

이것이 존재자를 존립케 하는 것임을 노자의 방식으로 드러내고 있는 것이다. 서구의 사유에서는 그 유래를 찾기 어려운 이런 빚의 사유는 노장(老莊)의 독특한 사유이다. 서구의 형이상학 전통은 밖으로 드러난 존재자에 의미를 부여하고, 은폐되어 있으면서 이 존재자를 담고 있는 빚과 무에는 결코 의미를 부여하지 않는데, 그것은 빚과 무의 쓰임새를 발견하지 못했기 때문일 것이다.

하이데거는 「사물(*das Ding*)」을 논의하면서 철저하게 노자의 방식으로, 즉 존재자 중심의 서구적 파악이 아니라, 또한 아리스토텔레스적인 ‘형상’을 배긴 존재자가 아니라, 빚을 중심으로 존재자를 파악한다. 실로 서구의 사유세계에서 엄청난 변화이다! 우리의 논의를 전개하기 위해 노자 『도덕경』의 제11장을 옮겨보자.

삼십 개의 바퀴살이 하나의 바퀴통에 집중하여 있다. 그러나 그 바퀴통 속에 [아무것도 아닌 빚이]¹⁵⁾ 있기 때문에 「차륜은 회전할 수 있어서」 차로서의 쓸모가 있는 것이다. 진흙을 이겨서 질그릇을 만든다. 그러나 그 내면에 아무것도 없는 빈 부분이 있기 때문에 그릇으로서의 구실을 할 수 있는 것이다. [...] 그런 까닭에 있는 것(有)이 이(利)가 된다는 것은, 없는 것(無)이 쓸모가 있기 때문인 것이다.(남만성 역)

노자의 빚의 사유에 걸맞게 하이데거는 항아리(Krug)를 예로 든다. 항아리는 다른 물건을 담는 사물이다.¹⁶⁾ 사람들은 이 담을 수 있음을 항아리의 바닥과 벽으로부터 파악한다. 그러나 우리가 포도주나 물을 항아리에 부을 수 있는 것은 항아리의 벽과 바닥 때문이라기보다 벽과 바닥 사이에 빈 곳이 있기 때문이다. 하이데거는 “그릇의 담는 자는 빚이다. 항아리에서의 무(Nichts)인 이 빚이 곧 항아리가 담는 그릇으로서의 항아리이게 하는 것이다. [...] 항아리의 빚이 항아리를 생산해낼 때의 모든 취급법을 규명한다. 그릇의 사물적인 것은 – 비록 그릇 자신이 물질로부터 존립하지만 – 결코 물질에 기인하는 것이 아니라 이 물질을 담는 빚에서이다”¹⁷⁾라고 했는데, 하이데거의 항아리에 대한 분석을 살펴

14) O. 뢰겔러(O. Pöggeler)도 이런 사실을 올바르게 지적하고 있다. O. Pöggeler, *op. cit.*(1992), p. 406.

15) 원래 남만성 교수의 번역에는 “아무것도 아닌 공간이”로 되어 있으나, 필요에 의해 필자가 다르게 번역함.

16) M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*(Neske: Pfullingen 1990), pp. 158-160.

17) *Ibid*, p. 161.

보면 빔의 쓰임새를 영락없이 노자의 언어로 말하고 있는 것을 알 수 있다.

빔의 터전이 있기 때문에 존재자가 존재자로서 드러나는 것이다. 따라서 빔 또는 무는 항상 존재자의 터전을 마련해준다. 무가 존재자를 품고 있기에 존재자는 철두철미하게 – 비록 드러나지 않지만 – 무와 더불어 존재하는 것이다. 그러기에 무는 결코 어떤 무의미한 공허가 아니라 유(有)를 드러내는 (혹은 존재자를 존재하게 하는) 역할을 하고 있다. 즉, 무는 역동성과 존재자를 존재하게 하는 힘을 갖고 있다.¹⁸⁾

하이데거에 의하면 형이상학과 세상의 학문들은 오로지 존재자를 위한 것이고, 존재자를 둘러싼 싸움이며 이 존재자를 물고 늘어진다. 탐구되어야 할 것은 오직 존재자이고 그 이외는 아무것도 없다. 그러기에 존재자 밖의 ‘없다(무)’는 학문들로부터 거부당하고 포기되었으며 아무것도 아닌 것으로 낙인찍혔다. 학문들은 아예 무에 관해 알고 싶어 하지 않는다.¹⁹⁾ 아니, 이 무가 학문들에서 “소름끼치는 것과 망상으로” 치부 되는 것 외에 무엇으로 받아들여지겠느냐고 하이데거는 반문한다.²⁰⁾ 무는 어떤 한 대상도 아니고 결코 어떤 한 존재자일 수도 없다.²¹⁾ 그것은 오히려 “존재자의 총체에 대한 완벽한 부정이다.”²²⁾ 그러나 이 무에 대한 물음 속에서 존재자로서의 존재자의 세계를 넘어가는 사건이 일어난다.²³⁾ 그러기에 무는 존재자에 대한 불확실한 ‘맞은편(Gegenüber)’에 머무는 것이 아니고 존재자의 존재로 소속되는 사건으로 드러난다. “존재자와 전적으로 다른 것으로서의 무는 ‘존재의 면사포(Schleier des Seins)’이다. 모든 존재자의 보내어짐은 존재 속에서 시원적으로 벌써 완성된 것이다.”²⁴⁾ 무(Nichts)는 인간 현존재에게 존재자와 그러한 것의 개시를 가능하게 하는 것이다.²⁵⁾

18) 빔의 역동성을 김형효 교수도 지적하고 있다. 김형효, 「도가 사상의 현대적 독법」, 『노자에서 테리다까지』(예문서원, 2001), 16-20쪽.

19) M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*(Klostermann: Frankfurt a.M., 1949b), p. 24.

20) *Ibid*, p. 24.

21) *Ibid*, p. 32.

22) *Ibid*, p. 27.

23) *Ibid*, p. 35.

24) *Ibid*, p. 46.

25) *Ibid*, p. 32.

III. 도와 존재의 부정존재론

노자에게서의 ‘도(道)’와 유사하게 하이데거의 ‘존재(Sein)’도 대체로 부정적인 방식으로 진술되어 있는데, 서양철학사에서는 신플라톤주의 (필론, 플로티노스)와 쿠자누스(Nikolaus Cusanus)에게 등장하는 “정신학(Negative Theologie)”의 표현과 유사한 것이다. ‘부정신학’은 신에 대해서 “그가 무엇이 아니라고 말할 수 있을 뿐, 그가 무엇인지는 말할 수 없다”²⁶⁾라고 표현한다. 이런 표현법은 물론 인간의 인식능력의 한계 때문이기도 하지만, 무엇보다도 본래적인 신을 인간의 주체(인식, 해석 등)가 개입함으로써 그 본래성을 흐트러뜨리기 때문이다. 후자의 경우는 노자의 도(道)와 하이데거의 존재개념에도 적용된다. 이를테면 “존재개념은 정의될 수 없다”²⁷⁾거나 “존재는 개념으로 잡혀지지 않고, 또 존재자로서 포착될 수 없다”²⁸⁾, “존재는 규정상으로 어떤 높은 개념으로부터 이끌어 낼 수도 없고, 또 낮은 개념으로 나타낼 수도 없다.” 그러기에 존재개념은 “가장 어두울 따름이다.”²⁹⁾

하이데거는 『존재와 시간』의 첫 페이지에서부터 “존재의 의미에 관한 질문”을 하지만 이 질문을 제기하는 자로서의 현존재(Dasein)에게 들려오는 답변들은 대체로 “존재는 무엇 무엇이 아니다”라는 식이다. “존재론적 차이”라는 주제어로 심도 있게 논의되는 이 테마에는 대체로 “존재는 존재자가 아니다(das Sein ist nicht das Seiende)”가 강조되고 있다. 이렇게 “존재는 존재자가 **아니다**” 또는 “존재는 무엇 무엇이 **아니다**”라고 하는 것은 곧 존재는 결코 존재자가 아니라는 것과 존재자만 있는 것이 아니라 “존재가 있다”라는 것을 암시한다.

그러나 “그것은 무엇인가?”라는 물음에 대해 “그것은 무엇 무엇이 **아니다**”라는 식으로 대답되는 존재에 대한 사유는 오히려 “부정존재론(Negative Ontologie)”에 가까운 것이다. 존재에 관한 물음에 대해 하이데거가 부정적으로 대답하고 있는 것은 대체로 다음과 같은 것들인데, 그의 모든 저작에 나타나며, 특히 『휴머니즘에 관한 편지』에서 심도

26) 빌헬름. 바이세텔 지음, 이기상·이말숙 옮김, 『철학의 뒤안길』(서광사, 1990), 105쪽.

27) M. Heidegger, *Sein und Zeit*(Niemeyer: Tübingen 1984), p. 4.

28) *Ibid.*, pp. 3-4.

29) *Ibid.*, p. 3.

있게 논의된다. “존재는 존재자가 **아니다**”, “존재는 신이 **아니다**”³⁰⁾, “존재는 인간이 **아니고**, 인간이 만들어낸 것도 **아니며**, 어떤 단순한 주관적인 것도 **아니다**”, “존재는 인간에게 마주 서 있는 대상이 **아니며**, 어떤 단순한 객체도 **아니다**.”

이제 노자의 사유세계에서 부정존재론을 살펴보자. 노자는 『도덕경』에서 끊임없이 ‘도(道)’를 말하지만, 이 도는 결코 물(物)이 아니고 또 어떤 유형의 존재자가 아니며³¹⁾, 또 무엇보다도 말과 개념으로 포착되거나 규명되지 않는다는 것이다.³²⁾ 노자는 『도덕경』의 제1장에서부터 “부정존재론”을 전개하는데, 이를테면 “도가도비상도(道可道非常道) / 명가명비상명(名可名非常名)”의 “…… 상도가 아니다”와 “…… 상명이 아니다”라는 “부정존재론”을 천명하는 유형이다. 이런 “부정존재론”에는 하이데거 식의 ‘존재’와 ‘존재자’ 사이의 ‘존재론적 차이(ontologische Differenz)’가 명시되어 있다. 도는 이것 혹은 저것의 존재자로 파악되지 않는다는 것이며, 더 나아가 도의 이름마저도 (노자가 말하는) 도 자신과 동일시될 수 없다는 것이다.

노자에게서 상도(常道)에 대한 진술은 거의 “부정존재론”에 의존하고 있다. 그러나 그것은 어떤 방식으로든 손에 잡히는 것이 아니므로 구조상 그럴 수밖에 없다. 『도덕경』의 제14장에서 노자는 “그것은 보려고 해도 보이지 **않는다**. 그래서 이(夷)라고 한다. 그것은 들으려고 하여도 들리지 **않는다**. 그래서 희(希)라고 한다. 그것은 손으로 잡으려고 하여도 잡히지 **않는다**. 그래서 미(微)라고 한다. 이 세 가지는 말로 구명(究明)할 수 **없다**. 그러므로 통틀어 하나(道)라고 한다”³³⁾고 말한다.

노자는 『도덕경』의 도처에서 이런 도에 관한 견해를 피력한다. 도는 항상 이름이 없고(道常無名: 제32장, 제37장 참조), 도는 스스로 은폐하기에 이름이 없다(道隱無名: 제41장). 도는 형체가 없으며(無形: 제14장, 제41장) 물(物)이 아니기에(無物: 제14장) 명(名)하는 것이 불가능하다고 한다(제14장). 따라서 명백하게 도는 존재하지만(존재 자체로서!), 결코 존재자의

30) “존재는 신이 아니다”라는 진술은 결코 ‘신이 존재하지 않는다’라는 뜻이 아니다. 또 이와 대조적으로 신이 ‘가장 확실하게 존재하는 자(das Seiendste)’라고 해도 하이데거가 말하는 존재일 수는 없다.

31) 남만성, 『노자도덕경』(을유문화사, 1970), 14장, 25장, 41장 참조. 무물(無物), 무형(無形), 무명(無名).

32) M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik(Niemeyer: Tübingen 1987), p. 124.

33) 남만성, 앞의 책, 54쪽. 강조는 필자가 함.

방식으로 존재하지는 않는다. 혹은 역설적 표현으로 도(道)가 무형(無形)·무물(無物)·무명(無名)이라는 점에서 “존재자로 있다”라고 말할 수 없으며, 또 만물과 만상이 도로부터 나왔다는 점에서 그것이 “없다”라고도 말할 수 없는데, 노자는 이것을 황홀(恍惚)³⁴⁾이라고 규명했다.

그러나 노자와 하이데거의 “부정존재론”은 부정하는 것이 주목적이 아니다. 왜냐하면 이런 부정의 배후에는 (혹은 이런 부정과 동시에) 순수하고 적극적인 긍정을 엿볼 수 있게 하기 때문이다. 도와 존재의 무소부재(無所不在)의 편재성에는 존재자와의 적극적인 관계가 이미 규명되어 있다. 또 노자가 무위(無爲)를 강조하는 것은 글자 그대로의 풀이나 주자(朱子)의 해석대로³⁵⁾, 혹은 독일어의 번역(Nicht-Tun)대로 “아무것도 하지 않음”이 결코 아닌 것이다.

그런 해석이 전적으로 오해인 것은 노자 스스로 그 이유를 밝혀준다. 말하자면 노자는 무위(無爲)를 말함과 동시에 무불위(無不爲), 즉 “하지 않음이 없음”을 천명하기 때문이다. 이를테면 『도덕경』의 제3장에서 말했듯이 위무위즉무불치(爲無爲則無不治), 즉 “무위를 행하면 다스리지 않음이 없다”이고, 제37장에서 말했듯이 도상무위 이무불위(道常無爲而無不爲), 즉 “도는 항상 무위이지만 하지 못하는 것이 없다”는 것이다. 물론 이 외에도 노자는 – 하이데거의 존재도 그렇듯이 – 도에 관해 적극적으로 긍정의 존재론, 즉 “도는 이러 이러하다”는 유형으로 도에 관해 진술하고 있다. 도가 일체의 존재자와 가치의 근원이고 영원하다면, 그것은 엄청난 긍정인 것이다.

IV. 도와 존재의 언어적 관점

사물 자체와 이 사물 자체에 관해 말해진(칭해진) 것 사이에, 본질과 이 본질에 관해 말해진(칭해진) 것 사이에 존재론적 차이가 있다는 사실을 노자는 일찍이 – 아마 그 당시로는 상상도 못할 – 천명했다. 후설의 지향성 개념에도 잘 드러나듯 언어는 무엇 무엇에 관한(über etwas)

34) 위의 책, 14장, 21장.

35) 여기서는 김경수, 『노자 생명사상의 현대적 담론』(문사철, 2011), 36쪽 참조.

언어이다. 그러나 무엇 무엇에 관한 언어라고 해서 그 무엇 무엇이라는 것(내용, 정체, 본질 등등)이 그대로 다 드러나는 것은 아니다. 언어가 어떤 본질에 대해 말한다고 해서 그 본질이 다 드러나는 것은 아니다. 본질에 대한 말(이해, 인식)과 본질 사이에는 여전히 차이가 있는 것이다.

도는 노자에 의해 이러저러한 무엇이라고 말해졌지만, 도는 실체도 존재자도 아니어서 여전히 부정존재론의 흔적이 남아 있다. 하이데거는 노자의 도가 개념적으로 번역 불가능함을 지적했다. ‘존재자’의 영역으로 떨어지는 것은 도의 본래성에서 떨어지는 것이다. 이런 현상은 자신의 사유와도 맞물리는 것이다. 그는 그의 『동일성과 차이』(*Identität und Differenz*, pp. 24-25)에서 자신의 ‘Ereignis(존재사건)’라는 용어가 사유의 봉사를 위한 중심적인 말이지만 로고스(Logos)와 도(Tao)처럼 번역 불가능함을 역설한다.

노자는 서슴없이 도의 이름을 “알지 못한다”(제25장)고 털어놓는다. 그가 자(字)를 도(道)라고 하고 이름을 대(大)라고 한 것은 “억지로 이름을 붙인 것”이다. 노자는 통상적 의미의 언어에 신뢰를 갖지 않으며, 지자불언(知者不言: 제56장)하고 “성인은 말하지 않고 가르침을 행한다(行不言之教: 제2장, 제43장)”고 말한다. 그런데 노자는 다른 한편으로 『도덕경』의 도처에서 거침없이 도에 관해 말한다. 그러면 이런 노자의 태도는 모순적인가? 결코 그렇지 않다. 그것은 그도 정직하게 표명하듯 그가 말하는 도가 비록 도의 내용과 정체를 드러내는 것도, 길과 진리를 가리키는 것도 아니지만, 어느 정도 길안내는 할 수 있다는 뜻이다.

이런 맥락에서 그는 긍정적인 의미로서의 언어를, 즉 도에서 나오는 언어를 – 자연언(自然言)이라고 하자 – 언급한다(希言自然: 제23장). 이러한 언어는 들을 수도 없다. “희언은 들으려고 하여도 들을 수 없는, 도에서 나오는 말이다.”³⁶⁾ 노자는 이와 유사한 내용을 제35장에서도 지적한다. “도에서 나오는 말은 담박하여 맛이 없다. 보려고 해도 볼 수 없고, 들으려고 하여도 들을 수가 없다.”(남만성 역). 여기서 노자는 전적으로 다른 차원의 언어를 얘기하고 있다. 그것은 우선 인간의 언어가 아니다. 그것은 무엇보다도 ‘침묵언어’일 것이다.

하이데거가 언어를 “존재의 집”이라고 할 때 표면적으로 그는 노자와는

36) 남만성, 앞의 책, 86-87쪽.

달리 마치 언어에 대해 상당히 긍정적으로 본 것처럼 보인다. 그러나 결코 그렇지 않다. 우선 하이데거는 의사소통 수단으로서의 언어라든가 소위 ‘정보언어’며 존재자들을 짜 맞추고 도구적 역할을 하는 ‘기능언어’에 거부감을 나타낸다. 그뿐만 아니라 표시하고 뜻하는 성격으로서의 언어도 부인한다.³⁷⁾ 표현수단으로서의 언어는 하이데거에게 곧 언어의 ‘타락’이다.³⁸⁾

하이데거는 노자와 유사하게 아주 독특한 언어의 세계를 펼친다. 아니, 독특한 언어의 세계라고 하기보다는 오히려 원래의 ‘언어’라는 말, 즉 고대 그리스에서의(특히 헤라클레이토스에게서의) ‘로고스’에 적합한 ‘언어’일 것이다.³⁹⁾ 언어에 관한 하이데거의 성찰은 특히 그의 후기사상에 두드러지는데, 고대 그리스의 철인들과 노자의 언어에 대한 관점이 충분히 반영되었으리라 여겨진다. 하이데거의 언어철학에서 언어는 노자의 희언(希言)처럼 결코 인간의 전유물이 아니다. 인간은 하이데거에 의하면 “언어(로고스! 필자 주)의 승낙을 들을 수 있도록 준비되어 있어야 한다.”⁴⁰⁾ 하이데거에 의하면 “언어는 밝히면서 은폐하는 존재 자체의 도래이다.”⁴¹⁾ 마치 노자에게서 도의 희언처럼 하이데거의 언어는 존재 자체의 언어이다.

이러한 언어는 존재를 인간에게 전하는 중매 역할을 한다. 이처럼 하이데거는 언어를 철저하게 존재의 맥락에서 파악한다. 인간과 세계의 관계가 본질적으로 드러나는 곳이 언어이기에, 언어는 하이데거에게 곧 ‘존재의 집(das Haus des Seins)’⁴²⁾이다. 따라서 하이데거에게서 언어는 존재와 인간을 중재하는 ‘존재언어’, ‘시적인 언어’, 나아가서는 하이데거가 자주 언급하는 ‘침묵언어(sigetische Sprache)’⁴³⁾이다.⁴⁴⁾ ‘시적인 언어’

37) M. Heidegger, *Über den Humanismus*(Klostermann: Frankfurt a.M., 1949a), p. 16.

38) M. Heidegger, *op. cit.*(1990), p. 184.

39) W. Biemel, *Heidegger*(rororo: Reinbek bei Hamburg, 1973), p. 139.

40) M. Heidegger, *op. cit.*(1990), p. 184; M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*(Neske: Stuttgart 1993), p. 180, p. 196.

41) M. Heidegger, *op. cit.*(1949a), p. 16(“Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst”).

42) *Ibid.*, p. 5, p. 22.

43) M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*(Klostermann: Frankfurt a.M., 1989), p. 58, p. 78.

44) 하이데거의 언어사상에 관한 포괄적 이해를 『하이데거의 언어사상』(한국하이데거학회, 철학과 현실사, 1998)에서 참조.

는 학문적인 언어와는 달리 존재의 경험을 가능하게 하는 언어이고 말할 수 없는 것을 말하는 언어이다.⁴⁵⁾ 즉, 개념이나 방법이 끼어들지 못하는, 존재경험을 드러내는 ‘침묵언어’인 것이다.

V. 도와 존재의 길(Weg)을 트는 사유

하이데거는 초기 고대 그리스에서 철학의 시원적 사유(Anfängliches Denken)가 시작되었던 것처럼 동아시아에서도 이러한 – 형이상학으로 전락하지 않은 – 시원적 사유가 있음을 알았다. 이처럼 서로 다른 길을 걸어온 데에서 하이데거는 “서구와 동아시아 세계의 불가피한 대화”⁴⁶⁾가 궤도에 오를 수 있다고 보았다. 서로 다른 길은 낯선 길일 것이다. 그러나 이 길의 시원으로 올라가면 서로 판도라상자의 뚜껑을 열지 않은, 즉 아직 형이상학과 존재망각이며 니힐리즘이 그 속에서 쏟아져 나오지 않은 원천의, 무죄한 피지스의 세계가 생동하고 있는 것이다. 특히 하이데거는 ‘전회(Kehre)’ 이후 ‘시원적 사유’로의 귀환을 더욱 절실하게 여겼다.

이때 하이데거는 횡달린(F. Hölderlin)과 노자의 시적 통찰⁴⁷⁾, 헤라클레이토스와 노자의 시원적이고 피지스적인 사유의 길을 목격하였다. 그는 시작(詩作)과 사유가 다시 횡포 없는 권좌의 위치에 이르지 못하면 인간은 결국 자신의 삶의 거처로부터 내쫓기고 말 것이다(‘고향상실’)라고 경고한다.⁴⁸⁾ 『슈피겔』지의 대담자가 하이데거에게 “우리는 철학자에게 도움을 기대합니다. 물론 이러한 도움이 직접적이지 않고 간접적이어도 좋습니다”⁴⁹⁾라고 할 때 하이데거는 이제는 전적으로 – 어떤 대안적인, 비서구적 사유를 연상케 하는 – “다른 사유(Das andere Denken)”⁵⁰⁾만이

45) M. Heidegger, *op. cit.*(1993), p. 241.

46) M. Heidegger, *op. cit.*(1990), p. 43.

47) O. Pöggeler, *op. cit.*(1992), p. 397, p. 410.

48) M. Heidegger, “Nur noch ein Gott kann uns retten”(하이데거의 『슈피겔』지의 대담). *Der Spiegel*, Nr. 23(1976). p. 209 참조.

49) *Ibid.*, p. 212.

50) *Ibid.*, p. 212. 하이데거의 『슈피겔』지의 대담에서 ‘다른 사유’는 답변 내용에서 서구의 니힐리즘에 대한 대안으로서 전적으로 동양의 무위와 침묵의 사유를 특징으로 하기에, 곧 “동양적 사유를 암시하고 있다”고 볼 수 있다. 이진우는 이를 「도와 로고스의

구제로의 길을 열어 보일 수 있다고 한다.

하이데거는 ‘길(道, Weg)’의 철학적 의미를 음미하고서 이제 ‘업적(Werke, opus)’이나 ‘방법’이란 말 대신에 ‘길’이라는 용어를 쓴다.⁵¹⁾ 잘 알려진 『숲길(Holzwege)』이나 『들길(Feldweg)』, 『이정표(Wegmarken)』와 같은 저작에서 보이듯, 또 ‘사유의 길(Denkweg)’이나 ‘도정에서(Unterwegs)’와 같은 용어를 기꺼이 쓴 데에서 드러나듯, 하이데거는 ‘길’을 철학적 사유의 중심으로 끌어들인다.⁵²⁾ 그의 시원적 사유로 돌아가는 길은 형이상학적 관점에서 펼치는 ‘방법’이나 체계화, 분석이며 ‘표상적인 사유’, 개념적이고 이론적인 작업과는 다를 뿐만 아니라 이러한 용어들이야말로 이제 극복의 대상이다.

하이데거는 시원적 사유로 안내하는, ‘시적으로 사유하는’ 노자의 중심적인 용어가 도이며, 또 이 도가 원래 ‘길’을 뜻함을 언급하고 그 심오한 비밀을 언급한다. “노자의 시작(詩作)하는 사유에서 주도적인 말은 도(Tao)라고 하는데, 이 말은 본래 길을 의미한다. 그러나 사람들이 이 길을 단지 외부적으로, 즉 두 장소 간의 연결노정으로 생각하기 때문에, 이런 경솔한 태도로 말미암아 도라고 칭하는 길이란 말을 부적합하게 파악하고 있다. 그래서 사람들은 도를 이성(Vernunft, Raison), 정신, 의미(Sinn), 로고스(Logos) 등으로 번역한 것이다. 이와 반면에 도는 만물을 떠받들며(stiften) 가장 먼저 길을 마련하고 건넨다. 즉, 이 도로 말미암아 우리가 겨우 ‘이성’과 ‘정신’, ‘의미’와 ‘로고스’가 본래 무엇을 말하는지를 사유할 수 있는 것이다. 아마도 도, 즉 ‘길(Weg)’이라는 말 속에는 – 우리가 이 이름을 곧 이 이름의 말해지지 않은 것으로 돌아가도록 허용하고(zurückkehren lassen) 이런 허용(Lassen, 내맡김)을 하는 능력이 있다면 – 사유하는 말(Sagen)의 모든 비밀들 중의 비밀⁵³⁾이

철학적 대화—하이데거의 동양적 사유」(한국도가철학회 엮음, 『노자에서 테리다까지』, 예문서원, 2001, 200-201쪽 참조)에서 온당하게 지적하고 있다.

51) O. Pöggeler, “Metaphysik als Problem bei Heidegger,” in *Stuttgart Hegel-Kongress 1987*(Klett-Cotta Verlag: 1987), p. 377.

52) 하이데거의 제자인 H. 롬바흐(H. Rombach)는 *Strukturontologie*(1971)에서 이 길의 근본경험을 철학적 사유의 지평으로 끌어들인다.

53) 하이데거는 자주 ‘비밀(Geheimnis)’이라는 용어를 쓰는데, 이는 결코 어떤 신비주의와 관련된 것이 아니라 존재와 피지스 및 도(Tao)가 스스로 드러내 보이면서(sich zeigen) 동시에 은폐하는(sich verbergen, sich entziehen) 특징을 두고 하는 말이다. M. Heidegger, *Gelassenheit*(Neske: Pfullingen, 1982), p. 24.

숨어 있을 것이다. [...] 만물은 길이다.”⁵⁴⁾

하이데거는 사람들이 이 ‘길’을 두 장소 간의 연결로 오해하고, 또 오늘날의 형이상학과 기술학문시대에서 ‘방법(Way, Methode)’으로 곡해하는 것은 지극히 경솔한 태도라고 한다.⁵⁵⁾ 이런 학문에서 길을 곡해한 ‘방법’은 그저 알기 위한 도구이고 수단에 불과하다. 그러나 이 “방법에는 지식의 모든 폭행이 놓여 있다.”⁵⁶⁾ 사유의 길은 학문의 ‘방법’ 및 수단과는 성격이 전혀 다르다. 사유의 길에는 방법도 주제도 없으며 오직 만남의 지역만 있다.⁵⁷⁾ 하이데거에게서 ‘길을 트는 사유’나 ‘도상에 있는 사유’와 같은 표현은 전래의 형이상학적이고 학문적인 ‘존재자의 인식’에 대비되는 ‘존재의 사유’를 특징짓는 것이다. 이 사유의 도상에서 그가 찾으려 하고자 하는 길은 곧 ‘존재의 이웃(Nachbarschaft des Seins)’으로의 길이다.

VI. 시원적 사유와 형이상학

하이데거는 학문적인 존재사유만 펼친 것은 아니며 인류의 미래와 운명에 관해 많은 고심을 한 철학자이다. 그가 심혈을 기울인 철학 과제는 ‘존재망각’과 니힐리즘, 현대의 과학기술전체주의, 자연에 대한 무자비한 파괴, 극단적인 정신의 황폐화에 대한 위기극복의 단초를 찾기 위해 서양사상의 시원, 말하자면 이 모든 현상이 형성되기 이전의(형이상학으로 굴러 떨어지기 전의) 시원을 회복하는 것이다. 그는 “현대기술세계가 발생한 동일한 장소로부터만 어떤 전환이 준비될 수 있다”고 진단하는데, 그것은 서구의 위기는 그 책임소여가 있는 동일한 장소로 거슬러 올라가서 전환을 준비한다는 것이다. 그러기에 이 위기극복으로의 전환은 “선불교나 그 밖의 다른 동양의 세계 경험을 수용하는 것을 통해서는 일어날 수 없다”는 것이다.⁵⁸⁾

54) M. Heidegger, *op. cit.*(1993), p. 198.

55) *Ibid.*, pp. 197-198. 실로 동양에서도 오래전부터 도(道)의 개념을 혼용하고 있는데, 도가의 ‘道’와 구분할 필요가 있다.

56) *Ibid.*, p. 178.

57) *Ibid.*, p. 177 이하, p. 197 이하.

그러나 이런 하이데거의 견해는 결코 동양의 사유가 그리 중요하지 않다거나 위기극복에 큰 역량이 되지 않는다는 것은 아니다. 그것은 서구의 전통에서 기인한 위기는 우선 무엇보다도 그 책임소여가 확실한 동일한 장소로 되돌아가야 하며, 거기서 전환을 기획할 수 있다는 것이다.

하이데거의 이러한 노력에는 – 노자에게서도 마찬가지이겠지만 – 인위 조작적이고 작위스러운 것, 물신숭배, 비-본래적이고 인간주체중심적인 것, 대도상실(大道喪失)과 존재의미의 상실 및 ‘고향상실(Heimatlosigkeit)’에 대한 경고가 끊이지 않았으며, 나아가 이들을 극복하고 본래성의 회복과 원초적 상태로의 귀환을 갈구하는 의미심장한 메시지가 들어 있다.

이제까지 인류가 지나치게 맹신해온 과학기술문명이 인류의 미래를 밝혀주기보다는 오히려 어둡고 불안하게 하고 위기의 부메랑이 되는 것을 우리는 목격한다. 계몽주의와 실증주의 및 과학기술문명에는 유도 피아보다는 오히려 인류정신사적 존재의미의 상실과 ‘존재망각’ 및 니힐리즘이 깊이 연루되어 있다. 특히 하이데거는 기술공학과 실증학문으로 만개된 형이상학이 사물과 존재자의 세계에 그의 절대적 지배를 감행함으로써 인류정신사를 극단적인 ‘존재망각(Seinsvergessenheit)’의 세계로 굴러 떨어뜨리고 말았다⁵⁹⁾고 경고한다.⁶⁰⁾

58) M. Heidegger, "Nur noch ein Gott kann uns retten"(하이데거의 『슈피겔』지와의 대담). *Der Spiegel*, Nr. 23(1976. 5. 31). 여기에 인용된 글은 박찬국, 『하이데거와 나치즘』(문예출판사, 2001), p. 451.

59) M. Heidegger, *op. cit.*(1990), p. 71.

60) 하이데거의 과학기술철학과 독자적으로 심화, 확대한 과학기술문제에 대한 논의는 이기상 교수의 방대한 저술과 논문을 통해서도 확인할 수 있는데, 다음과 같이 열거한다. 마르틴 하이데거 지음, 이기상 옮김, 『기술과 전향』(서광사, 1993); 이기상, 「기술에 대한 물음」, 마르틴 하이데거 지음, 이기상·신상희·박찬국 공역, 『강연과 논문』(이학사, 2008); 이기상, 「해제」(현대기술의 본질: 도발과 다툼), 하이데거 지음, 이기상, 신상희, 박찬국 공역, 『강연과 논문』(이학사, 2008); 이기상, 「기술」, 『우리말 철학사전 제3집』(지식산업사, 2003); 이기상, 『하이데거의 존재사건학』(서광사, 2003); 이기상, 『존재의 바람, 사람의 길』(철학과 현실사, 1999); 이기상, 「하이데거의 현대기술 비판」, 『철학교육연구』 제25호(1996); 이기상, 「존재진리의 발생사건에서 본 기술과 예술」, 『하이데거의 철학세계』(철학과 현실사, 1997); 이기상, 「기술시대의 예술」, 『삶·윤리·예술』(이문출판사, 1997); 이기상, 「21세기 기술시대를 위한 새로운 가치관 모색」, 『가톨릭철학』(가톨릭철학회, 1999); 이기상, 「존재역운으로서의 기술. 사이버시대에서의 인간의 사명」, 『하이데거 철학과 동양사상』(철학과 현실사, 2001); 이기상, 「기술시대에서의 철학의 종말과 사유의 과제—하이데거의 기술에 대한 존재론적 고찰」, 『언론과 사회』 제11권 3/4호(성곡언론문화재단, 2003). 또 최근에 한국현상학회에서 발표한 「현상과 미디어, 미디어와 커뮤니케이션에 대한 현상학적 고찰」(2011. 12.

하이데거에게서의 ‘존재상실(Seinsverlorenheit)’이란 용어는 노자에게서 ‘무위자연(無爲自然)’의 대도상실과도 같은 맥락이다.⁶¹⁾ 대도상실과 존재망각으로 인해 비-본래성의 늪에서 헤어날 수 못하고 있는 실정은 인류사가 증언하고 있으며 시대가 깊어질수록 뚜렷한 증상이다. 그러나 저들의 시원적 사유는 우리로 하여금 죄 없는 피지스의 세계로, 때 묻지 않은 원초적 세계로 향하게 하는 이정표를 제시한다.

인간의 비참한 운명과 모든 세계사의 비극은 결국 인간의 작위성과 폭력 및 무모함이 그 원인임을 숙고할 때, 저들의 사유에는 어떤 깊은 예지가 있음이 틀림없다. 인간중심주의 및 인간에 의해 만들어진 각종 제도, 관습, 예절 등등은 노자에게서는 큰 도를 잃고 난 뒤에 빚어지는 현상이고 하이데거에게서는 존재를 잃고 난 뒤(Seinsverlorenheit)⁶²⁾에 일어나는 현상이다. 존재를 상실한 뒤 사람들은 마치 존재자가 전부인 양 생각하고 온갖 대상적이고 사물적인 것을⁶³⁾, 자질구레한 제도나 학문이며 각종 인간중심주의적인 것을 전방에 세운다. 도의 상실은 존재상실과도 거의 같아 노자와 하이데거에게서 그 사유의 유사성을 역력히 볼 수 있다. 노자는 『도덕경』의 18장에서 “무위자연의 큰 도가 없었지니 인(仁)이니, 의(義)니 하는 것이 있게 된다”(남만성 역)고 말한다. 대도(大道)를 폐하고 나면 ‘인간적인 도(人道)’며 인의예지, 정의, 충효, 각종 사회제도며 학설과 지략 등이 등장한다는 것이다. 노자는 여기서 마치 하이데거가 ‘존재상실’을 한탄하듯 도의 상실(失道: 제38장)과 무도(無道: 제46장)며 비도(非道)를 지적한다. 인간은 도를 잃어버리고 세계를 물화(物化)하고서 ‘스스로 그러함’의 자연(自然)을 척도로 삼지 못하고 있다. 따라서 세상에는 부자연, 작위, 자기중심주의, 예의범절, 관례, 출세와 감투를 위한 학문, 각종 명분논쟁 등이 판을 치게 되는 것이다.

하이데거에게서 ‘고향상실(Heimatlosigkeit)’이라고 일컬어지는 이러한 현상들은 결국 우리의 삶에 의미를 부여하였던 고유한 존재이해의 해체를 뜻한다. 따라서 우리는 기술과 기술문명이 존재망각과 내면적으

17) 등에 이르기까지 수많은 연구업적을 기록하고 있다.

61) 대도(大道)상실을 나타낸 용어는 ‘대도폐(大道廢: 『노자도덕경』, 제18장), 실도(失道: 제38장), 무도(無道: 제46장) 등이 있다.

62) M. Heidegger, *op. cit.*(1949a), p. 26; M. Heidegger, *op. cit.*(1949b), p. 19, p. 41.

63) 하이데거는 이미 자신의 전기사유에서 존재자의 세계로 곤두박질한 현존재를 언급한다. 『존재와 시간』에서 “존재자의 세계로 추락(Verfallenheit an das Seiende)”한 ‘혹자(das Man)’는 ‘비-본래적인’ 모습을 하고 있다.

로 밀접한 관계에 있음을 직시해야 한다. 그것은 기술이 ‘완성된 형이상학 (die vollendete Metaphysik)’⁶⁴⁾이기 때문이다. 그러기에 우리가 앞에서 언급했던 기술공학과 실증과학, 기술문명과 물질문명의 세계지배를 하이데거적 용어로 바꾸어보면 그것은 ‘존재망각을 통한 존재자 지배의 완성’이라고 볼 수 있다. 하이데거는 서양철학사를 존재론의 역사 또는 형이상학의 역사로 보고, 이 역사의 주류는 ‘존재망각(Seinsvergessenheit)’ 또는 ‘존재상실(Seinsverlorenheit)’로 특징지어진다고 본다. 하이데거에 의하면 이 ‘존재망각’ 내지는 ‘존재상실’의 존재론, 즉 형이상학의 본질은 니힐리즘이며, 또 이 니힐리즘은 현대의 과학기술에서 그 절정을 이룬다는 것이다.

VII. 도와 존재의 존재방식

도(道)가 노자사상의 핵심용어인 만큼 누구든 『도덕경』 속에서 도의 의미를 파악하고 이해하려 한다. 그러나 도는 결코 단순하게 파악되지 않는다. *Lexis*에서도 밝혔듯이 도는 서구에서 흔히 ‘이성(Vernunft, Reason, ratio)’, 로고스, 법(lex), ‘근원적 원리(Urprinzip)’ 등으로 번역되었다.⁶⁵⁾ 어떤 학자는 도를 세 겹의 의미로 번역하기도 한다. 파리대학의 아벨 레뮤자(Abel Rémusat)는 도를 ‘존재(Sein)’와 ‘이성(Vernunft)’ 및 ‘길(Weg)’로 번역했는데⁶⁶⁾, 이를 우리는 꼭 맞다고도 틀렸다고도 할 수 없지만, 노자의 도가 낯선 서구인들에게 어떻게든(어쩔 수 없는) 번역어로 주어진 것이다. 또 유명한 독일의 중국학자 빌헬름(R. Wilhelm)은 ‘도’를 의미(Sinn)라고 번역했는데, 이는 좀 특이한 번역이라고 할 수 있다. 위에서도 밝혔듯이 서양인들은 대부분 도를 로고스로 보았는데, 이 고대 그리스의 로고스를 고전학자 딜스(H. Diels)가 ‘의미(Sinn)’로 번역한 데서 빌헬름이 도를 ‘의미’로 번역했을 것이다. 그러나 엄밀하게는 하이데거처럼 도를 ‘번역 불가능’으로 보고 그대로 ‘Tao’로 쓰며, 그 뜻을

64) M. Heidegger, *op. cit.*(1990), p. 76.

65) *Lexis*, Vol. 1-2(Moritz Schauenburg Lahr, 1948), Vorwort 참조.

66) Peter Woo K. Y., *Begriffsgeschichtlicher Vergleich zwischen Tao, Hodos und Logos bei Chuang-Tzu, Parmenides und Heraklit*(universitas: Taipei, 1969). p. 3.

『도덕경』에서 찾는 것이 온당할 것이다.

그런데 도의 존재방식은 독특하다. 『노자도덕경』의 도처에서 도의 존재방식은 무명(無名; 제1장, 제32장, 제37장, 제41장)이고 무형(無形)이며 무물(無物; 제14장)이라서 볼 수도 잡을 수도 들을 수도 없지만(제14장, 제21장), 다른 한편으로 도는 “홍수처럼 범람하여 왼쪽에도 오른쪽에도 어디에나 있다”(제34장)는 것이다. 이처럼 도의 무소부재로 편재하는 방식에서, 또 하이데거의 ‘존재처럼 모든 존재자를 존재하게 하고, 주재하고(Walten) 내보내는(Schicken) 성격에서, 능동적인 역동성에서 그 독특성을 목격한다. 도와 ‘존재’는 실체적인 의미를 갖고 있지 않으면서도(!) 또 지배하거나 권력행세를 하지 않으면서도 주재하고(Walten) 개시하며(erschliessen, öffnen) 존재자를 존재자로서 드러나게 한다. 존재는 존재자를 존재하게 한다(sein-lassen).

그런데 하이데거에 의하면 서양의 형이상학 전통은 위에서 ‘존재하는 것’, 즉 존재자만 고찰 대상으로 여겨왔고 존재 자체를 물음의 과제로 삼지 못했다고 한다. 그리하여 “서구 사유의 역사에는 ‘존재의 진리’는 사유되지 않은 채 남아 있고 그 경험 가능성은 거절되었다.”⁶⁷⁾ 존재는 존재자가 존재자로서 드러나게 하고 [따라서 존재자가 존재자로 드러난 곳에는 이미 존재의 생기(Ereignis)가 활동하고 있는 것이다], 우리가 이 존재자를 존재자로 바라볼 수 있도록 열어주고(öffnen), 밝혀주는(lichten) 개방성이다. 존재자는 존재의 빛 속에서 존재자로서 비은폐되고 드러난다. 아니, “존재 없는 존재자는 있을 수 없다.”⁶⁸⁾ 존재는 따라서 모든 사건과 사물, 사태와 실재, 존재자의 현존에 항상 전제되어 있다. 이런 전제 없이는 아무것도 아니며, 아무것도 있을 수 없다는 것으로 세계소멸과도 같은 것이다.

VIII. 도 · 존재 · 피지스

하이데거는 아리스토텔레스의 피지스-개념을 해명할 때부터 이 개념이 후세의 ‘자연(natura, Natur, nature)’과 다름을 지적했다.⁶⁹⁾ 그는 『존재

67) M. Heidegger, *Holzwege*(Klostermann: Frankfurt a.M., 1980), p. 195.

68) M. Heidegger, *op. cit.*(1949b), p. 41.

와 시간』을 출간한 뒤 1930년대에 본격적으로 피지스의 사유⁷⁰⁾에 심취한다. 그의 저작 『형이상학 입문(*Einführung in die Metaphysik*)』에서 하이데거는 고대 그리스의 피지스의 개념을 집중적으로 논의한다. 또 1939년 논문인 「피지스의 본질과 개념에 관하여(아리스토텔레스, Physik B. 1)」에서도 철학사가 잊어버린 (또한 왜곡해버린) 피지스의 개념을 재발견하고 자신의 존재개념과 관련짓는다. 피지스의 본질은 존재와 같이 철저하게 존재자와 차이를 드러내는, 따라서 ‘존재론적 차이(ontologische Differenz)’를 스스로 밝히고 있음을 하이데거는 확인한다.

피지스는 ‘자기 스스로 펼쳐 보이는 것’, 자기 스스로의 발생·발산·나타냄·야기함, 자기 스스로 생산해냄(*das Sich-selbst-Herstellen*), ‘비은폐성으로 드러나움’, ‘자기 스스로 발현하는 것(*das von sich aus Aufgehende*)’⁷¹⁾이다. 특별히 존재자의 형태와 구분한 규명도 있다. “자기 스스로 발현하는 것과 자기 스스로 현존하는 것(*das Von-sich-her-Anwesende*)의 존재를 피지스라고 한다.”⁷²⁾

헤라클레이토스, 하이데거와 노자가 만나는 지점은 피지스적 사유에서도 엿볼 수 있다.⁷³⁾ 주지하다시피 무위자연은 도가(道家)의 중심적인 사유이다. 죄 없는 피지스의 세계, 존재망각과 대도상실 및 형이상학의 늪에 빠지지 않은 ‘시원적 사유’의 비밀은 피지스에 있다. 하이데거는 그토록 자주 ‘시원적 사유로 되돌아가기(*Rückgang zu dem anfänglichen Denken*)’ 또는 ‘형이상학의 근원으로 되돌아가기’를 강조했던 것이다.

하이데거는 헤라클레이토스와 노자를 염두에 두고 ‘시원’이란 말을 복수형태로, 즉 ‘시원들(*Anfängen*)’이라는 용어로 쓰기 시작한 것이다. 즉, 하이데거는 헤라클레이토스에게서의 서구사유의 시원과 노자에게서의 도가적 시원을 서로 맞추어보고 마침내 양자의 시원적 사유를 확인하여 ‘시원들’이라는 복수형태를 취한 것이다.⁷⁴⁾ 피지스의 의미는 무위자연

69) “Vom Wesen und Begriff der Physis.” M. Heidegger, *Wegmarken*(Klostermann: Frankfurt a.M., 1978), pp. 237-299; M. Heidegger, *op. cit.*(1987), p. 47.

70) R. 마우러는 하이데거가 찾은 이 새로운 길을 ‘피지스의 형이상학’이라고 규명한다. R. Maurer, *op. cit.*, p. 142.

71) M. Heidegger, *op. cit.*,(1987), p. 16.

72) M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*(Neske: Pfullingen 1986), p. 111.

73) 전동진 교수도 「하이데거와 노장 사상」(『하이데거 철학과 동양사상』, 철학과 현실사, 2001)에서 노자의 자연개념과 하이데거의 피지스 개념을 면밀히 검토하고 양자가 서로 상응함을 지적하고 있다(특히 142-146쪽 참조).

74) O. Pöggeler, *op. cit.*(1987), p. 377.

의 도와 연결점을 갖는다. “아마도 자연(피지스)은 인간에 의한 기술적인 점령 가운데서는 자신의 본질을 은폐할 것이다.”⁷⁵⁾ 여기에서 인간의 기술에 의한 점령은 비본래적이고 반자연적인, 노자가 표명한 작위(作爲)스런 행위와도 같을 것이다.

피지스에는 어떠한 인위적 기교나 작위 및 비본래적인 것이 끼어들 틈이 없다. 그것은 노자의 ‘자연(自然)’과도 같이 ‘스스로 그러함’을 나타내기 때문이다. 노자의 ‘자연’은 우선 인위와 작위며 인공제작물과 대비되는 말이다. 노자에게서의 도법자연(道法自然)은 도가 어떤 대상적이고 실체적인 존재자로서의 자연을 따르는 것이 아니라, ‘자연’이란 말의 뜻대로 ‘스스로 그러함’을 나타내는 것이다. 그러기에 헤라클레이토스와 하이데거의 피지스-사유며 노자의 도의 통찰은 실체나 존재자의 굴레를 벗어난 존재사유인 것이다. 이러한 사유는 ‘존재자를-넘어서-있음(Hinaussein über das Seiende)’이기에⁷⁶⁾, 눈에 띄고 견잡을 수 있는 사물이 아니기에 ‘어두울(dunkel)’ 수밖에 없다.⁷⁷⁾ 하이데거에 의하면 사유되어야 하는 피지스(존재)는 “스스로 은폐한다”고 한다.⁷⁸⁾

IX. 맺음말

우리가 고찰해보았듯이 하이데거와 노자의 사유에서는 실제로 “예정 조화”와 같고 “신비에 가득 찬 상응”이라고도 할 수 있는 사유의 근친성을 목격할 수 있다. 이런 유사성을 발견할 수 있는 것에 대해서는 R. 마이의 지적대로 하이데거가 “분명하게 말하지 않고” 참고한 측면도 있겠지만, 무엇보다도 하이데거가 노자의 사유세계로 가까이 다가감으로써 심층적으로 숙고한 데에서 기인한 것과 또 G. 파크스와 조가경 교수의 지적대로 태생적인 측면도 있을 것이다. 또 그런가 하면 - 이 소고(小考)가 비교철학을 쟁점화하는 것이 주요 과제가 아니지만 - 양자 사이에는 차이를 드러내는 점도 분명 존재할 것이다. 그러나 두 철인의 사유세계가 오늘날

75) M. Heidegger, *Wegmarken*(Klostermann: Frankfurt a.M., 1978), p. 334.

76) M. Heidegger, *op. cit.*(1949b), pp. 35-38.

77) 이렇게 하이데거는 ‘어두운’ 사상가로서의 헤라클레이토스를 해명한다. M. Heidegger, *Heraklit*(Klostermann: Frankfurt a.M., 1979), p. 28.

78) *Ibid.*, p. 28, p. 111.

세계화의 시대에 상호문화적 교류의 차원에서도 좋은 시사점을 제공해주는 것으로 보인다. 더욱이 그들에게서 읽을 수 있는 현대과학기술에 의한 문명의 위기와 생태위기, 정신문화의 고갈, 물신숭배에 대한 경고 메시지는 인류로 하여금 본래성을 찾도록 하는 훌륭한 이정표가 되는 것으로 보인다.

참 고 문 헌

- 김경수, 『노자 생명사상의 현대적 담론』. 문사철, 2011.
- 김형효, 「도가 사상의 현대적 독법」. 『노자에서 데리다까지』, 예문서원, 2001.
- 남만성, 『노자도덕경』. 을유문화사, 1970.
- 마르틴 하이데거 지음, 이기상 옮김, 『형이상학이란 무엇인가?』. 서광사, 1994.
- 박찬국, 『하이데거와 나치즘』. 문예출판사, 2001.
- 빌헬름 바이세텔 지음, 이기상·이말숙 옮김, 『철학의 뒤안길』, 서광사, 1990.
- 이진우, 「하이데거의 동양적 사유 - 도와 로고스의 철학적 대화」. 『노자에서 데리다까지』, 예문서원, 2001.
- 전동진, 「하이데거와 노장 사상」. 『하이데거 철학과 동양사상』, 철학과 현실, 2001.
- 한국하이데거학회 편, 『하이데거의 언어사상』. 철학과 현실, 1998.
- _____, 『하이데거 철학과 동양사상』. 철학과 현실, 2001.
- Biemel, W., *Heidegger. rororo*: Reinbek bei Hamburg, 1973.
- Cho, Kah Kyung, *Bewusstsein und Natursein*. Alber: Freiburg/München, 1987.
- _____, “Heidegger und die Rückkehr in den Ursprung.” D. Papenfuss und O. Pöggeler(Hg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Klostermann: Frankfurt a.M., 1989.
- Elberfeld, R., “Heidegger und ostasiatische Denken.” in Dieter Thomä(Hrsg.), *Heidegger Handbuch*, J. B. Metzler: Stuttergart · Weimar, 2003.
- Heidegger, Martin, *Über den Humanismus*. Klostermann: Frankfurt a.M., 1949a.
- _____, *Was ist Metaphysik?*. Klostermann: Frankfurt a.M., 1949b.
- _____, *Der Feldweg*. Frankfurt a.M., 1953.
- _____, *Identität und Differenz*. Neske: Pfullingen, 1957.
- _____, “Nur noch ein Gott kann uns retten”(하이데거의 『슈피겔』지와의 대담). *Der Spiegel*, Nr. 23, 1976.
- _____, *Wegmarken*. Klostermann: Frankfurt a.M., 1978.
- _____, *Heraklit(GA. 55)*. Klostermann: Frankfurt a.M., 1979.
- _____, *Holzwege*. Klostermann: Frankfurt a.M., 1980.
- _____, *Gelassenheit*. Neske: Pfullingen, 1982.
- _____, *Sein und Zeit*. Niemeyer: Tübingen, 1984.
- _____, *Der Satz vom Grund*. Neske: Pfullingen, 1986.
- _____, *Einführung in die Metaphysik*. Niemeyer: Tübingen, 1987.
- _____, *Beiträge zur Philosophie*. Klostermann: Frankfurt a.M., 1989.
- _____, *Vorträge und Aufsätze*. Neske: Pfullingen, 1990.

- Heidegger, Martin, *Unterwegs zur Sprache*. Neske: Stuttgart, 1993.
- Heidegger, Martin · Fink, Eugen, *Heraklit*(Seminar WS1966/67). Klostermann: Frankfurt a.M., 1970.
- Lexis*, Vol. 1–2. Moritz Schauenburg Lehr, 1948.
- Maurer, Reinhart, “Heideggers Metaphysik der Physis,” in R. Wisser(Hg.), *Martin Heidegger – Unterwegs im Denken*, Alber: Freiburg/München, 1987.
- May, Reinhard, *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß*. Wiesbaden, 1989.
- Parkes, Graham, *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu, 1987.
- Petzet, Heinrich W., *Auf einen Stern zugehen: Begegnungen mit Martin Heidegger 1929–1976*. Societäts Verlag, 1983.
- Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*. Neske: Pfullingen, 1983.
- _____, “Metaphysik als Problem bei Heidegger,” in *Stuttgart Hegel-Kongress 1987*, Klett – Cotta Verlag, 1987.
- _____, *Neue Wege mit Heidegger*. Alber: Freiburg/München, 1992.
- Woo K. Y. Peter, *Begriffsgeschichtlicher Vergleich zwischen Tao, Hodos und Logos bei Chuang – Tzu, Parmenides und Heraklit*, universitas: Taipei, 1969.

국 문 요 약

주지하다시피 하이데거의 사유노정은 형이상학과 존재망각으로 전락하지 않은 “시원적 사유(das anfängliche Denken)”, 선-논리적이고 선-존재론적인 사유를 찾아가는 노력이다. 이 과정에서 그는 동양의 도가사상과 만나게 되고, 중국인과 더불어 독일어로 번역을 시도했으며, 노자의 사유를 자신의 언어로 재해석했을 뿐만 아니라 자신의 사유세계에 많이 수용하였다. 또 이와 역으로 그의 사유는 – R. 엘버펠트의 지적대로 – 동양의 세계에도 많이 수용되어 동서 문화교류의 계기를 마련하기도 하였다. G. 파크스는 하이데거와 노자의 사유가 “예정조화”라도 된 듯 유사성을 보인다고 진단하고 있으며, 한국계의 미국 철학자 조가경 교수 또한 두 철학자 사이에 “신비에 가득 찬 상응”과 철저한 “근친성”을 타진하고 있다. 이 소고(小考)에서는 위의 두 철학자로부터 도(道)와 ‘존재’의 유사한 의미에서, 침묵(Stille, Schweigen)과 ‘침묵언어(sygetische Sprache)’에서, 무(無, Nichts)와 빔(虛, Leere)의 사유에서, “부정존재론”에서, ‘길(道, Weg)’의 철학적 의미에서, 도(道)와 존재의 피지스적 특성에서, 근원으로 되돌아가는 사유에서, 양자의 철학적 성향에서, 존재와 도의 비지배적인 주재와 개시하는 성격에서, ‘무위(無爲)’와 유사한 “초연한 태도로 내맡기는 것(Gelassenheit)”에서, “근원으로 되돌아가는(Rückkehr in den Ursprung)” 사유에서, 존재와 도의 비실체적인 특성에서, 반-형이상학적이고 반-인간중심주의적인 성격에서 기타 그 유사성을 성찰해보았다.

투고일 2015. 12. 19.

심사일 2016. 1. 20.

게재 확정일 2016. 2. 25.

주제어(keyword) 존재(Sein, Being), 도(Tao), 무(non-existence, Nichts), 빔(emptyness, 虛, Leere), 부정존재론(negative ontology), 무위(wu wei), 피지스(physis)

Abstracts

Near Relational World of Thinking between Heidegger and Taoism

Yun, Byeong-yeol

As widely known, the journey of thinking by Heidegger aimed to find out the inceptual thinking (das anfängliche Denken) that has not been degraded to metaphysics and forgottenness of being (Seinsvergessenheit). In this course, he came to know Lao Tzu from the Orient, and accepted the thinking of Taoism into the world of his thinking. Naturally, as pointed out by many scholars, there are innate similarities in thinking between Lao Tzu and Heidegger. G. Parkes mentioned that the thinking of Heidegger and that of Lao Tzu show similarities as if they were in preestablished harmony, and Kah Kyung Cho, an American philosopher and professor, also drew attention to the plethora of mysteries that correspond between the two philosophers. This study explored the following points: Tao and 'existence', inceptual thinking, anti-metaphysics, reasons for opening up a path, philosophy of language, non-existence (Nichts, 無) and emptiness (虛, Leere), negative ontology, wu wei and aloofness, and physis.

