

## 〈老子〉에 있어서의 名의 문제

文錫胤

### 目 次

I. 序論	2.1. 孔子에 있어서의 名
II. 本論	2.2. 〈老子〉에 있어서의 名
1. 道의 문제	3. 無爲의 문제
2. 名의 문제	III. 結論

### I. 序論

現存하는 〈老子〉는 上下二篇, 八十一章, 五千餘字로 구성되어 있다. 원래는 이런 식으로 나누어진 형태가 아니었으나 이후에 지금의 형태로 성립되었으리라 추측된다.<sup>1)</sup> 그 成立年代에 대해서는 많은 異說이 있지만, 대략 B.C 4~3 C경 지금의 형태에 가깝게 되었다는 것이 通說이다.<sup>2)</sup> 그 著者에 대해서도 異說이 많지만, 〈老子〉 자체의 文體·內容의 다양성을 검토해 볼 때, 한 사람의 독자적 저술이라기 보다는 여러 사람의 사상이 모여서 편집된 것으로 보는 것이 타당하리라 생각한다.<sup>3)</sup> 결국 〈老子〉는 단편적으로 전해 내려오던 여러 사람의 견해가 전국시대에 이르러 대개 오늘날과 같은 모습으로 편집된 것으로 볼 수 있다.

이러한 결론에 의하면 〈老子〉는 비록 전국시대에 이르러 비로서 지금과 같은 형태를 갖추게 되었다 하더라도 그 사상 내용에 있어서는 실로 先秦時代 전반에 걸쳐 논의될 수 있는 성질을 가지고 있는 것이다. 따라서 〈老子〉의 사상은, 〈老子〉의 성립연대에 대한 부담을 일단 접어둔 다음, 先秦의 諸思想家 들과의 비교를 통해서 좀 더 폭넓게 이해될 수 있다고 본다. 이러한 비교는 言語가 가지는 어느 정도의 지속성을 고려해 볼 때, 여러 저작들 중에 나오는 몇가지 概念을 중심으로 행해질 수 있다. 또한 이러한 작업의 진행과 더불어

1) Wing-tsit Chan, A Source Book in Chinese Philosophy (Princeton University Press, 1963)

2) 上同. p.138.

3) 우리는 편집자 또는 기록자와 作者와를 구분할 필요가 있다. 〈老子〉가 여러 사람의 견해의 편집이라는 것이 곧 단일한 한 사람의 편집자를 부정하는 것이 아니며, 그 逆도 마찬가지이다. 〈老子〉가 여러 사람의 사상의 편집이라는 주장은 H.G. Creel, What is Taoism? (The University of Chicago Press, 1970) 참고. 또한 필자의 잠정적인 가정은 그 다양한 사상 속에서 어떤 일관된 흐름을 찾아낼 수 있다는 것이다.

〈老子〉의 주장은 좀 더 명확하게, 그리고 생명력있게 명제화될 수 있을 것이다.

여기에서는 이러한 관점 하에, 그 한 시도로서 ‘名’개념을 분석하고자 한다. 〈老子〉에 있어서 중심 개념은 당연히 ‘道’이다. 사실 〈老子〉가 그 내용의 다양성에도 불구하고 朝나의 통일적 사상체계로 인정되고 있는 것은 바로 이 道에 관해서 말하고 있다는 점에서이다. 그런데 필자는 왜 名을 문제로 삼으려 하는가?

일반적으로, 〈老子〉의 사상을 論함에 있어서 名을 직접적으로 문제 삼는 경우는 드물다. 또한 名을 다룬다 하더라도 그 때 名은 ‘언어·개념’이라는 의미로 이해된다. 그리고 道는 無名이다. 즉, 道는 인간의 사고에 의해서 - 이때 사고는 분별적 사고이다 - 는 把握될 수 없으며, 따라서 구분을 전제로 하는 인간의 언어에 의해서는 개념화될 수 없다는 것이다.<sup>4)</sup> 따라서, 名은 道의 인식, 그리고, 그 인식 결과(내용)의 명제화를 의미하며, 道는 명제화될 수 없는 無差別·無限의 어떤 것을 의미하게 된다.

名을 道의 명제화로 이해함으로써, 道는 인식될 수는 없지만 실천될 수 있다는, 상식적으로 납득하기 어려운 〈老子〉 이해가 도출된다. 〈老子〉의 실천적·정치적 발언은 道와의合一된 경지에서 도달한 엑스터시 속에서 이루어지는 것일까? 또는 인생의, 그리고 自然의 심오한 진리를 깨친 달관자의 심오한 경지에서 이루어지는 것일까? 만약 〈老子〉의 실천적·정치적 발언이 이러한 차원에서 이루어지는 것이라면, 이는 〈老子〉를 〈老子〉성립 당시의 역사적·사회적 문제의식으로부터 고립시키는 결과를 초래할 것이다. 필자가 문제로 삼는 것은 〈老子〉가 先秦時代의 사상적·정치적 상황에서 어떻게 가능했는가 하는 것이다. 따라서 필자의 〈老子〉 해석 방식은 〈老子〉 성립 당시의 시대적 문제의식 속에서 해석한다는 것이다. 〈老子〉는 확실히 균원적인 것에 눈을 돌린 哲學書이다. 하지만 필자는 이 균원성의 차원에 대해 문제를 제기 하고자 하며, 그 잠정적인 결론은 이 균원성은 당시의 사회인식에 대한 비판적 입장을 드러낸다고 보는 것이다.

이런 시각 하에서 名의 재해석은 중요하다. 名은 〈老子〉 이외에도 孔子·荀子·墨家(後期墨家)·法家 등에서 각기 다루고 있는 개념이다.<sup>5)</sup> 〈老子〉의 名을 이러한 여러 先秦의 사상가들과의 연관 하에서 이해하는 것은 앞에서 말한 〈老子〉를 〈老子〉 성립 당시의 여러 다른 사상가들의 문제의식 속에서 파악하려는 한 시도로서 중요한 의의를 가지고 본다. 이 論文에서는 오직 孔子와의 연관 하에서 파악한다. 그 외의 다른 人物들과의 관계는 시대적으로 해명해야 할 문제가 많으므로, 후일의 과제로 미룬다.

서술 방식에 있어서는 道를 먼저 다루고, 이어서의 道에 대한 이해를 바탕으로 名을 다루며, 마지막으로 無爲를 다름으로써 결론짓는 것으로 하겠다.

4) 木村英一, 老子の新研究(創文社, 1959)에서 이런 입장을 볼 수 있다. 木村은 名을 좀 더 다원적으로 파악하지만, 그것을 ‘有限性의 원리’로 본다는 점에서는 이와같은 이해방식에서 벗어나지 않는다. 이는 福永光司, 老子(朝日新聞社, 1978 上·下)에서도 마찬가지이다.

5) 이들에 있어서의 名개념의 의미는 한 평수, “先秦辯者의 名의 理論에 관한 小考,” (1980.2. 서울대 碩士學位論文)을 참고.

## II. 本 論

## 1. 道의 문제

<老子>는 道에 대해 이야기하면서 시작한다. 과연 이 道가 무엇인가? 하는 문제는 古來의 <老子> 해석가 들에 의해 직접적으로 논의되어온 문제이다. 이 道에 대한 해석에 따라 <老子> 전반에 대한 이해가 크게 달라지게 된다. 따라서, 이 論文의 주된 관심사인 名의 문제를 논의함에 있어서도 道에 대한 나름의 이해와 정의가 선행되어야만 하겠다.

道는 <老子>에서 비로서 논의되기 시작한 개념은 아니다. 본래 道는 '길'을 의미하는 구체적인 용어였다. 그것이 후에 '방법', '행위양식' 등 어느 정도 추상화된 의미를 지니게 된 것이다. 그 대표적인 예가 <論語>에서의 道이다. <論語>에서 道는 '올바른 행위양식'을 의미한다.<sup>6)</sup>

그렇다면, <老子>에서의 道는 무엇을 의미하는가? 이 문제에 대한 직접적인 고찰에 앞서 以前의 <老子> 해석가 들의 견해를 간략히 살펴보기로 하자.

이들의 道에 대한 이해는 대개 두 가지 방식을 취하고 있다. 그 첫번째가 王弼이래의 이해로서 形而上學的, 宇宙論의 이해이다. 이 경우 道는 存在이다. 단순히 여러 實在하는 존재들 중의 한 존재가 아니라 진정한 실재이며, 유일한 존재이다. 그것은 여러 변화하는 현상적 존재들을 초월해 있는 실체이다. 또한 그것은 現象世界로 부터 초월해 있을 뿐만 아니라, 그것의 근저에 놓여 있으면서 그것이 존재할 수 있도록 해주는 生成의 原理, 存在의 原理로서 現象world에 내재해 있다. 그것은 또한 生成의 출발점이기도 하다. 따라서 道는 현상 세계 생성의 처음이며, 그 현상세계에 원리로서 내재해 있고, 동시에 그를 초월해 있는 실체라는 복합적인 성격을 지니게 된다. 이런 식의 <老子> 이해의 가장 큰 난점은 <老子> 内의 道가 이런 식으로 일관적으로 서술되고 있지 않다는 점이다. <老子>의 주장의 많은 부분이 당시의 정치에 대한 비판으로 채워져 있으며, 道는 그에 밀접하게 연관되어 있다.

이러한 정치적 비판이 가능한 인식론적 근거는 어디에 있는가? 形而上學의 <老子> 이해와 <老子>의 정치적·비판적 부분은 조화될 수 있는가? 후쿠나가·미쓰찌(福永光司)는 文明批判이라는 관점下에서 이를 해명하려 한다.<sup>7)</sup> 그에 의하면 道는 世界가 있기 이전에 未分의 混沌으로 있는 어떤 것으로, 절대적이며 균원적인 진리이다. 그것은 無形無名의 궁극적 실재이므로 구분을 전제로 하는, 인간의 인위적인 言語·思考에 의해 표현될 수 없는 不可思議한 것이다. 인간은 그의 근원인 無作爲의 自然 속에서만 궁극적인 안녕을 누릴 수 있다. 인간사회의 질서·문명이라는 것은 이러한 근원적 진리, 곧 無爲自然에서 일탈하여 人爲에 근거하는 것이다. 이는 반드시 파멸하게 되어 있다. 사회질서 파괴의 가장 큰 원인은 사회

6) H.G. 크릴, 孔子, 인간과 신화. (李成珪譯. 知識産業社, 1983). p.142.

7) 福永光司, 앞의 책, pp.40~42.

자체 속에 이미 내재되어 있는 것이다. 〈老子〉는 근원적 진리, 곧 自然에 대한 예리한 응시와 성찰에 의해, 모든 인위적인 것, 곧 가치체계, 문명 자체에 대한 비판을 가한다. 이러한, 사회 자체에 대한 근원적 비판의 입장이 〈老子〉의 입장이다. 이와 같은 설명은 일견 앞에서 제기한 문제를 적절하게 해명한 것처럼 보인다. 하지만, 이는 〈老子〉의 근원성 주장은 사회 자체 속에서 해명하지 않고, 그를 사회에서 분리시켜 신비화함으로써 〈老子〉의 정치적 비판의 촛점을 애매하게 흐리면서, 그를 과장하는 것이다. 이는 또한 逆으로 〈老子〉의 입장은 소극적인 것으로 고정시킴으로 인해, 〈老子〉 내의 적극적 사회의식을 설명할 수 있게 된다. 이런 해석과 대비되자, 〈老子〉의 정치적 측면을 극단적으로 강조하여 해석한 사람으로 크릴 (Creel) 을 들 수 있다.<sup>8)</sup>

크릴은 道의 이해에 있어서 기본적으로 형이상학적 이해의 입장을 취하지만, 이를 莊子에 한정시키며, 〈老子〉는 莊子哲學의 변형된 형태로서, 法家의 一員인 申不害의 영향을 받아 성립한 것으로 간주한다. 그는 '無爲' 개념을 분석하면서, 莊子에 있어서 그것은 道에 대한 인식에 기반한 순수한 '행위하지 않음'을 의미하는 데 반하여, 〈老子〉의 '無爲'는 申不害의 영향을 받아 '無爲而無不爲'를 의미하게 된다고 주장한다. 즉, 無爲는 治者가 권력을 쟁취하고, 그를 보전하기 위해 취하는 일종의 處世術이라는 것이다. 따라서 〈老子〉는 莊子의 道를 정치처세적 입장에서 변용시켜 이용한 처세철학서이다. 이러한 해석의 난점은 명백하다. 이는 〈老子〉의 비판적 성격을 무시하고 있고, 또한 그의 근원성에 대한 강조에도 유의하지 않고 있다.

道에 대한 이해에 있어 또 하나의 방식이 있다. 곧 眞理·原理 등으로 이해하는 입장이다. 앞에서의 형이상학적 이해에 있어서도 道는 현상세계에 내재하는 원리의 측면을 가진 것으로 파악되었다. 하지만, 이 경우 道는 어디까지나 실체로서, 그 근원성을 보장받는 근거도 그 실체성에 있었다. 따라서 그 근원성은 신비화된 형태로 표출되며, 그에 대한 인식도 불가능하게 된다. 道에 대한 두번째 이해의 방식은 이러한 道의 실체성을 부정하는 가운데 진행된다.

道를 原理로서 파악하는 입장도 단순하지는 않다. 原理라면 무엇의 원리인가? 하는 것이 문제이다. 이 문제에 대해서도 두 가지 대답이 존재한다. 그 첫번째가 自然의 질서·원리로서 파악하는 입장이다. 이는 죄셉·나이담의 주장으로서 〈老子〉의 근본적인 문제의식은 사회에 있는 것이 아니라 自然에 있다고 보는 것이다.<sup>9)</sup> 이런 식의 이해는 어느 정도 앞에서 말한 형이상학적 이해방식을 채용하는 측면이 있다. 즉, 형이상학적인 道의 해석이 道의 근원적 실체성과 그려한 道의 원리로서의 편재성의 兩種의 의의를 지니면서 그 전체성을 유지한다면, 나이담은 그 편재성에 道의 의미를 한정시키는 것이다. 그렇게 함으

8) H.G. Creel, What is Taoism. (The University of Chicago press, 1970)

9) J. Needham, Science and Civilization in China V. 2 (Cambridge University Press, 1962)

그는 莊子와 〈老子〉를 구분해서 보지 않고 논의하고 있다.

로써, 그는 인식이 포기되는 부분은 바로 道의 실체성 부분이지, 그 편재성 부분은 아니라고 주장한다. 오히려 그 편재성은 적극적으로 인식되어야 한다. 이는 윤리적 연관을 제거한 보편적·객관적 입장에서 인식될 수 있다. 결국 나이담에 의하면 道는 자연의 질서·원리로서, 모든 것을 존재하게 하며, 그것들의 움직임을 지배한다. 이러한 道는 인간의 윤리적 가치기준에 의해서는 파악될 수 없다. 즉 가치판단을 배제한 객관적 인식태도에 의해서만 파악될 수 있는 것이다. 이는 인식대상의 齊一性과 인식주관, 곧 인간의平等을 전제로 하는 것이다. 이러한 인식주관으로서의 인간의 평등함에 대한 포착은 당시의 사회적 불평등·계급질서를 가정하는 봉건주의에 대해 <老子>가 비판할 수 있는 중요한 근거가 된다. 나이담은 <老子>의 정치적 성향은 곧 봉건주의에 대한 반발의 표출이며, 이는 <老子>의 원형과학적(proto-scientific) 인식태도에서 도출되는 자연적 귀결이라고 보는 것이다.<sup>10)</sup> 이러한 이해는 앞의 형이상학적 이해의 입장을 부분적으로 용납하면서 또한 <老子>내의 정치적 성향에 대해서도 해명해내고 있다. 는 점에서 매우 호소력 있는 설명이다.<sup>11)</sup> 하지만 그의, <老子> 내의 자연질서 추구의 측면과 정치적 성향과의 연결에 대한 해명은 지나친 논리의 비약이다. 그는 인식 차원의 평등이 곧 정치차원의 평등으로 나아갈 수 있는 결정적 근거가 될 수 있다고 본다. 하지만 이러한 연결은 서구세계의 사상적·역사적 전개에 착안한 것으로, 이것이 과연 중국에 있어서도 동일하게 적용시킬 수 있는 필연적 논리관계인가 하는 데에는 문제가 있다. 또한 <老子>의 정치적 성향을 自然인식에서 파생되는 부수적 결과로 이해하는 것은 <老子>를 <老子> 성립 당시의 문제의식에서 고립시키는 것으로 합당한 이해라고는 생각되지 않는다.<sup>12)</sup> 筆者는 <老子>의 문제의식의 자리는 어디까지나 사회세계에 있다고 본다. 이는 <老子>의 道를 사회적 차원에서 이해해야 하는 이유이다. 道는 사회의 질서·원리이다.

以上에서 우리는 <老子>의 道에 대한 다양한 해석을 비판적으로 검토해 보았다. 이제 <老子> 자체를 직접 분석해 보기로 하자.

<老子>에 있어서 道에 대한 서술은 대개 두 가지 형식으로 되어 있다. 즉, “道에 따른다.” “道를 지킨다”, “聖人の 道”, “道로 삼는다”, “天下에 道가 있다” 등으로 인간·사회와의 관계 하에서 논의되는 경우와 “道는 무엇이다”, “道가 무엇을 한다” 등으로 道自體에 대해 이야기하고 있는 것처럼 보이는 두 경우가 있다.

10) 나이담은 道家에 있어 질서의 관념은 있으나, 그들의, 이성과 논리에 대한 거부 - 이것이 곧 지식 자체에 대한 거부는 아니다 -에 의해, 그것이 이론의 형태를 지닌 ‘자연법칙’으로 까지는 나아 가지 못하고 순수히 경험적 차원에 머물게 된다고 주장한다. 이것이 ‘원형과학적’이라는 말의 의미이다.

11) 나이담은 신비주의와 과학의 연결가능성을 논의함으로써 道家와 道教의 연결을 시도하고 있기도 하다.

12) Verboorn은 法家와 道家(특히 莊子)를 비교하면서, 그들은 문제의식, 곧 무너진 사회 질서를 어떻게 회복할 수 있는가?라는 문제제기에 있어서는 차이가 없으며, 단지 그에 이르는 방법에 있어서 차이가 있다고 주장한다. AAT. Verboorn, "Taoism, Legalism, and the quest for order in Warring States China," (『Journal of Chinese Philosophy』 V.8, no.3, 1981.9) 참고.

前者의 용례 들이 의미하는 것은 무엇인가? 거기에서 서술된 道가 無形의 근원적 실체로서 언어·사고에 의해서는 파악될 수 없고, 오직 명상·관조하고 그와 합일하는 것 만이 가능한 그런 의미로 쓰여지고 있는가? 〈老子〉 46장에 “天下에 道가 행해지면 세상은 안정이 되어 잘 달리는 말조차 밟이나 걸게 할 수 있다. 하지만, 天下에 道가 행해지지 않는다면 별로 잘 달리지도 못하는 암말까지도 전쟁터로 끌려나가게 되는 것이다.”<sup>13)</sup> 숨—되는 道는 개인적 차원에서 밖에 논의되어질 수 없다. 하지만 上記의 인용문은 분명히 사회적 차원에서 문제가 제기되고 있다. 또한 41장에 “뛰어난 사람은 道를 들으면 힘써서 그것을 행한다. 그 보다 조금 멀어지는 사람이 道를 들으면 과연 그럴까? 하고 의심한다. 가장 어리석은 사람은 道를 들으면 크게 그것을 비웃는다”<sup>14)</sup>라는 말이 있다. 비웃는다는 것은 이해하지 못한다는 것과는 질적으로 다른 것이다. 이해하지만 긍정하지 않는다는 의미에 가깝다. 뛰어난 사람은 天下에 道가 행해져 질서로운 상태·不爭의 상태가 실현될 수 있도록 열심히 노력하는 사람이다. 따라서 道는 세상에서 참된 진리로 삼고, 또 행하는 어떤 것이다. 그래서 그것이 사회에서 행해지면 사회는 질서를 되찾고, 不爭의 상태에 이를 수 있다는 것이다.

그렇다면, 後者의 용례에 있어서는 道가 어떻게 해석될 수 있을까? 1장의 “道可道 非常道” 25장의 “道法自然” 37장의 “道常無爲” 41장의 “道隱無名” 42장의 “道生一”에서의 道는 과연 무엇을 의미하는가? 이때 道는 어떤 형이상학적 실재를 의미하는 것이 아닌가? 필자는 이들을 형이상학적으로 해석하지 않을 수 있다고 본다. 이들에 대한 원리적·질서적 측면에서의 접근이 가능하다는 것이다. 無名과 無爲에 대해서는 다음 절에서 상술될 수 있을 것으로, 여기에서는 常道, 道法自然, 道生一의 부분만을 다루기로 하겠다.

먼저, 常道는 일반적으로, 형이상학적 해석의 입장에서 가장 핵심적으로 다루어지는 개념이다. 즉 道는 변화 속에서도 변하지 않는 근원적 실재라는 의미에서 常道이다. 또한 인위적인 가치체계가 한계성·유한성을 가지는 반면, 道는 이런 인위적 가치체계에서 벗어난 절대평등·無限自由의 진리라는 의미에서 常道이다. 하지만, 筆者는 이 常道는 孔子의 道와 비교하면서 적절히 설명될 수 있다고 생각한다. 즉, 孔子의 道가 사회질서 회복을 위해 필요한 사회구성원 각자의 ‘올바른 행동양식’을 의미하는 것이라면, 〈老子〉의 道는 이러한 孔子의 道에 대한 비판—사회질서 추구라는 이념적 측면에 대한 것이 아니라, 사회에 대한 인식, 그리고 질서의 내용과 그의 추구 방법에 대한 비판—이다. 常道란 그런 의미에서 새로운 사회인식의 촉구로 이해될 수 있다. 이 점에 대해서는 다음 절에서 상세히 다루어질 것이다.

다음으로 道法自然에 대해 살펴보기로 하자. 이의 완전한 문장은 “人法地 地法天 天法道 道法自然”이다. 이는 두 부분으로 나누어질 수 있다. 곧 人法地에서 天法道까지가 한 부분이고, 道法自然이 또 한 부분이다. 먼저 첫 부분을 살펴보면, 이는 人間을 중심으로 논의가

13) 天下有道 却走馬以糞。天下無道 戢馬生於郊。

14) 上士聞道 勸而行之。中士聞道 若存若亡。下士聞道 大笑之。不笑 不足以爲道。

진행되고 있음을 알 수 있다. 地와 天이 무엇인가 하는 것은 일단 접어두고, 인간은 地와 天을 매개로 하여 道를 流한다. 여기에서 流이란 대략 ‘기준으로 삼는다’ ‘본받는다’라는 의미로 해석될 수 있다. 결국 인간이 그 행위의 기준으로 삼고 따르는 것이 바로 道이다. 그렇다면 이 道는 무엇인가? 그에 대한 대답이 곧 道法自然이다. 여기에서 自然이란 인간의 인식대상, 또는 이용대상으로서의 物理的 自然이 아니라, ‘스스로 그려하다’ ‘강제가 없이 저절로 그려하다’는 서술적 의미를 지닌다. 인간이 그 행위의 기준으로 삼아야 하는 것이 道이며, 道란 있는 그대로의 모습 이상이 아니다. 인간은 인간·사회의 있는 그대로의 모습을 파악하고 그것을 행위의 기준으로 삼아야 한다. 이런 의미에서 라면 道는 실체로 파악되어야 할 이유가 없다. 道는 있는 그대로의 참된 모습이며, 真理이고 원리이다.

그 다음으로 문제되는 것이 “道生一 一生二 二生三 三生萬物”이다. 道를 형이상학적으로 해석하는 사람들은 이를 <老子>의 우주생성론으로 생각한다. 즉 道는 無이며, 이 無에서 天地·陰陽이 나오고 이어서 다시 萬物이 나온다는 도식으로 이를 해석하고 있다.<sup>15)</sup> 하지만, 生이 반드시 ‘낳는다’는 生成을 의미하는가 하는 데에는 문제가 있다. 51장에 “道生之 德畜之”라는 말이 있는데, 이때 道生之는 德畜之와 마찬가지로 그 근원성을 비유적으로 표현하는 것이다. 또한 25장의 “有物混成 先天地生”에서의 生 또한 그 근원성을 표명한 것으로 이해할 수 있다. 따라서 道生一의 生 역시 道의 근원성을 의미하는 것으로 볼 수 있다고 생각한다. 이때 근원성이란 곧 인식론적 의미에서의 반성을 강조한 것이라 해석할 수 있다.

결국, <老子>에 있어서 道란 세상에서 그것을 사회질서의 회복을 위한 방법으로 삼고, 또 행하면, 그래서 그것이 사회에 행해지면 세상은 질서를 되찾고 不爭의 상태에 이를 수 있게 되는 보다 근원적인 原理라고 정의할 수 있다. 그, 보다 근원적인 원리가 곧 常道이다. 이는 일단 기존하는 가치체계에 대한 포기를 전제로 한, 보다 근원적이고 객관적인 입장에서 사회에 접근해 들어감으로써 정립이 가능하다. 편자의 가정은 이러한 근원적인 원리로서의 道는 孔子의 전통적·윤리적 의미에서의 올바른 행위양식으로서의 道에 대한 문제제기로서 나타난다는 것이다. 이러한 가정은 孔子와 <老子>의 名에 대한 인식의 비교에서 검토될 수 있다.

## 2. 名의 문제

<老子>의 道가 孔子의 道에 비해 좀 더 근원적인 차원에서의 문제제기라면 이 근원적인 차원이 어디에로 돌아감을 의미하는가 하는 것은 名에 대한 이해가 달라짐으로써 바뀔 수 있다.

名을 ‘언어 개념’으로 이해하는 경우에, 그 근원성은 有限(有名)의 근원으로서 無限(無名)으로 돌아가게 됨을 의미하게 된다. 名은 ‘有限性의 원리’이며, 근원성은 有限한 세계의 근저에 있는 無限의 세계에서 찾아진다. 즉 키무라 에이이치(木村英一) 같은 학자는 名에 道라는 실체에 상응하는 ‘개념’, 신분적 구속을 의미하는 ‘名分’, 그리고, 세

15) 木村英一. 앞의 책 pp.279 ~ 280.

속적인 욕망과 얹혀있다는 의미에서의 ‘名利·名譽’라는 세 가지 의미가 있으며 이는 모두 ‘有限性의 원리’임을 주장하고 있다.<sup>16)</sup> 그에 의하면, 道는 名과 대립하고 있으며, 이러한 대립은 곧 無限과 有 limited, 無差別과 差別의 대립이다.

하지만, 필자는 앞에서 道를 사회인식 차원에서 이해했으며, 이런 이해에 기반한다면, 道는 無差別의 실체로서 명제화(有限化)를 거부하는 어떤 것이 아니라, 인식할 수 있으며, 그 인식에 기반하여 실천할 수 있는 사회원리·질서이다. 이는 名에 대한 새로운 해석을 요구한다. 名은 물론 有 limited의 원리일 수 있다. 하지만 필자가 주목하고 있는 것은 〈老子〉의 名에 대한 태도가 반드시 부정적이지는 않다는 점이다. 〈老子〉는 無名뿐 만아니라, 또한 常名을 이야기하고 있다. 有名과 無名을 有 limited과 無限의 대립으로 파악한다면, 名과 常名의 관계는 어떻게 파악될 수 있는가?

〈老子〉 1장의 ‘名可名 非常名’을 자세히 살펴보면, 常名은 名에 대해 대립하는 것이 아니라, 可名에 대립하고 있는 것을 알 수 있다. 이 可名을 어떻게 해석하는가 하는 것이 문제이다. 필자는 이 可名을 名에 대한 기준의 다른 해석이라고 생각한다. 序文에서 밝혔듯이, 이 기준의 다른 해석으로 孔子의 名을 들 수 있다. 따라서 먼저 孔子에 있어서의 名의 문제를 살펴 볼 필요가 있다.

### 2.1 孔子에 있어서의 名

孔子의 사상을 살펴볼 수 있는 문헌으로 〈論語〉가 있다. 〈論語〉에서 가장 중요한 위치를 차지하는 개념은 仁과 禮이다. 仁에 초점을 두는 〈論語〉 해석의 입장이 개인의 내면성·주체성을 강조하는 입장이라면, 禮에 초점을 두는 경우는 좀 더 사회적인 측면을 강조하는 입장이라고 볼 수 있다. 여기에서 다루고자 하는 名의 문제는 주로 禮와 관련된다.

원래 禮는 祭式을 의미한다. 이는 후에 ‘질서’라는 의미를 얻게된다. 즉, 처음에는 종교적 의미로서, 그리고 제한된 계층에 적용되는 행위양식이라는 좁은 의미로 쓰이다가 이후에 보편화되어 넓은 의미에서의 사회관습, 사회규범의 뜻으로 쓰이게 되었다는 것이다.<sup>17)</sup> 그것은 사회구성원 각자에 의해 당연한 것으로 받아들여지는 일종의 믿음체계이다. 그것은 자연법적 성격을 가진다.<sup>18)</sup> 孔子는 사회질서의 회복을 위해 바로 이 禮를 내세운다. 禮에 기반한 질서는 강제적으로 강요되어지는 질서가 아니라, 믿음체계에 대한 이해와 學習에 의해 자연적으로 취득되어질 수 있는 질서이다.

이 禮의 이상이 구체적으로 드러나는 곳이 바로 正名의 부분이다. 禮는 결국 名의 체계이다. 名이란 사회적 역할을 의미한다. 〈論語〉에서 孔子는 子路와의 대화 중에서 다음과 같이 말하고 있다. “衛나라 임금이, 선생님께 정치를 맡긴다면, 선생님께서는 무슨 일을 먼

16) 上同, pp.275 ~ 281.

17) D.J. Munro, The Concept of Man in Early China. (Stanford University Press, 1969) pp.26 ~ 27.

18) J. Needham, 앞의 책, p.544.

저 하시겠습니까? 하고 子路가 물었다. 그러자 孔子는 ‘반드시 먼저 이름을 바로잡을 것이다’라고 대답했다.”<sup>19)</sup> 또 孔子는 齊나라 景公과의 대화에서 “임금은 임금답게, 신하는 신하답게, 아버지는 아버지답게, 자식은 자식답게 하는 것이 정치의 요체이다”<sup>20)</sup> 孔子가, 정치를 함에 있어서 가장 핵심적인 방법으로 제시한 것이 바로 正名인 것이다.<sup>21)</sup> 正名, 곧 이름을 바로 잡는다는 것은 사회구성원 각자의 관계, 그리고 그 역할을 명백하게 하는 것이다. 이러한 역할분담은 대개 두 가지 차원에서 진행될 수 있다. 즉, 王·公·卿·士· 일반민중의 차원과 君·臣·父·子의 차원이다. 전자가 정치적 의미를 지닌 일종의 기능적 구분이라면, 후자는 윤리적 구분이다. 孔子에 있어, 이 두 차원은 서로 독립적인 것이 아니라, 서로 의존해 있다. 정치적 차원과 윤리적 차원은 분리되지 않으며, 정치적·기능적 역할분담은 윤리적 역할분담에 기반하고 있다. 君과 臣과의 관계가 윤리적 차원에서 논의되는 것은 이 때문이다. 孔子가 살던 시기는 정치적 역할분담이 이미 문란해져 있던 시기이며, 이러한 정치질서의 문란이 곧 사회적 혼란의 주된 이유라고 孔子는 생각하고 있다. 정치질서의 문란은 곧 윤리적 타락이다. 따라서 그 극복은 人倫관계의 회복이라는 형태로 나타나게 되는 것이다. 正名이라는 작업은 그 내부에 강한 윤리적 성격을 내포하고 있다.<sup>22)</sup>

孔子에 있어 정치적·윤리적 차원의 역할 분담의 구체적인 기준은 周代의 관습, 곧 周代의 禮이다.<sup>23)</sup> 따라서, 孔子가 지향하는 이상적 사회란 周代의 윤리적·정치적 질서가 禮를 통해, 正名을 매개로 실현되는 사회이다. 이런 사회를 실현하기 위해서 반드시 요청되는 것이 교육과 학습이다. 결국 學이란 전통적 질서·행위양식에 대한 연구와 그의 習得을 의미하며, 지식(진리)은 周代의 禮에 대한 지식이다.<sup>24)</sup> 이는 禮를 自然法적인 절대가치 체계로 보는 데서 오는 결과이기도 하다.

하지만, 孔子가 주장하는 禮가 그야말로 절대적인 가치체계인가? 그가 살던 시대는 바로 이러한 가치체계가 붕괴하기 시작하던 시대가 아닌가? 그 붕괴의 원인은 어디에 있는가? 또한, 도대체 인륜관계에 기초하여 사회질서는 다시 정립될 수 있는 것일까? <老子>의 문제의식은 여기에서부터 출발한다고 볼 수 있다. 이는 <老子>의 名에 대한 고찰에서 상세히 다루어질 수 있다.

## 2.2 <老子>에 있어서의 名

<老子>는 “道可道 非常道”라는 구절로 부터 시작한다. 하지만 <老子>는 동시에 “名可名 非常名”이라는 구절로부터 시작하고 있다. 이 두甸는 대칭을 이루고 있다.

19) 子路曰：衛君待子而爲政 子將奚先？

子曰：必也正名乎。（《論語》子路 13.3.）

20) 齊景公問政於孔子 孔子對曰：君君 臣臣 父父 子子。（《論語》顏淵 12.11）

21) 크릴은 正名을 孔子 자신의 주장이 아니라, 후에 法家에 의해 삽입된 것이라 주장한다. (크릴, 孔子, 인간과 신화) 하지만, 筆者는 正名이 法家와 연관되어 이해되지 않을 수 있다고 생각한다.

22) D.J. Munro, 앞의 책, p.24.

23) 《論語》爲政 2.23을 참고

24) D.J. Munro, 앞의 책, p.48.

이 두 句를 해석하는 데에는 두 가지 방식이 있다. 즉 “道가 진정한 道이려면 그것은 일 반에서 통용되는 그러한 道는 아니다. 또한 名이 진정한 名이려면 그것은 일반에서 통용되는 그러한 名은 아니다”라는 해석 방식과 “道를 道라고 말할 수 있다면 그것은 불변하는 道는 아니다. 또한 名을 名이라고 말할 수 있다면 그것은 불변하는 名은 아니다”라는 해석 방식이 있다. 前者는 ‘常’을 ‘일상적인·통용되는’이라는 뜻으로 해석했고, 後者는 ‘불 변하는’이라는 뜻으로 해석했다.

이제 이 두 가지 해석의 의미를 검토해 보자. 後者의 경우, 이는 道에 대한 형이상학적 이해를 그 근저에 깔고 있다. 즉, 道는 변화하는 현상세계의 근저에 놓여있는 불변하는 절 대적 실체이다. 그것은 인간의 유한하고 상대적인 언어·사고에 의해 한정될 수 없는 無限의 절대적 진리이다. 따라서 말로써 표현되는 道는 진정한 道가 아니다. 이 경우 두 번째 句, 곧 ‘名可名 非常名’의 해석이 문제로 된다. 名은 유한성의 원리이며, 구체적으로는 언어·개념이다. 따라서 名에는 常(불변하는)이라는 수식어를 붙일 수 없다. 그렇다면 常名은 어떻게 이해되어 질 수 있는가? 木村英一은 이 두 구절을 모두 道에 대한 설명으로 이해하면서, 이 문제를 풀고 있다.<sup>25)</sup> 즉, “名可名……”은 “道可道……”에 대한 반복·부연설명이다. 名은 道의 名, 곧 道를 개념화·언어화한 것이고, 道는 無名(언어화할 수 없음)이다. 常名은 이 無名의 역설적 표현에 지나지 않는다. 이는 그럴듯한 해명이다. 하지만 이런 역설의 논리를 인정해야 할까?

이에 반해서 前者의 경우 이런 문제는 발생하지 않는다. 왜냐하면, 진정한 道의 기준을 언어화 가능성 여부에서 구하지 않기 때문이다. 따라서 常名은 역설적으로 해석될 필요가 없다. 하지만, 常을 ‘일상적인’이라는 의미로 해석하는 데에는 무리가 있다. 〈老子〉의 다른 많은 곳에서, 常은 〈老子〉 자신이 주장하는 道에 대한 수식으로서 긍정적인 의미로 쓰이고 있기 때문이다.

필자는 常을, 앞에서 행한 道의 분석에 적합하게, ‘근원적인·객관적인·참된’이라는 의미로 해석한다. 또한 名도 언어·개념이 아니라 孔子와 마찬가지로 사회적 관계, 그리고 그 역할로 볼 수 있다고 생각한다. 따라서 문제의 두 구절의 해석은 다음과 같이 될 것이다; “일반사람들이 道(진리)라고 여기고 있는 것은 진정한 의미에서의 道는 아니다. 일반사람들이 名(자기본분·역할)이라고 여기고 있는 것도 진정한 의미에서의 名은 아니다.”

이렇게 해석함으로써, 비로서 道와 名은 동일한 무게를 가질 수 있게 되며, 앞에서의 道에 대한 이해와도 일관되게 정합될 수 있다.

그렇다면, 진정한 名, 곧 常名은 무엇인가? 앞에서 살펴본 바와 같이 孔子의 名은 주로 윤리적이고 사회적인 연판 하에서 파악되어 지고 있다. 하지만 〈老子〉에 있어서의 名은 좀 더 포괄적인 연판 하에서 논의되어 진다. 魏의 〈老子〉 주석가 王弼은 名을 ‘指事造形’이라고 주석한다.<sup>26)</sup> 곧 어떤 事態를 가리키거나, 事物의 모습을 구별시켜 주는 것이 名이다.

25) 木村英一, 앞의 책, pp.275 ~ 281.

26) 焦竑, 老子翼 참고.

이는 분명히 名이 孔子에 비해 좀 더 포괄적인 개념으로 쓰이고 있다는 것을 보여준다.

<老子> 1장의 “無名 天地之始, 有名 萬物之母”라는 것도 이런 입장을 밝힌 것으로 볼 수 있다. 즉 名을 萬物의 차원에서 파악하고 있으며, 동시에 名이 없었던 상황을 좀 더 근원적인 상황(始)으로 보고 있는 것이다. 道는 바로 이러한 좀 더 포괄적이고 근원적인 차원에서 찾아질 수 있다. (“道隱無名” 41장) 즉, 일단 윤리적 사회적 차원에서 벗어난 데에서 道를 찾는다. 常道는 보다 근원적인 차원에서 찾아져야 한다는 것이다. (“道常無名” 32장) 이 常道의 입장에서 다시 정립되는 것이 常名이다.

<老子>는 이 常을 알고자 한다. (“知常曰明” 55장) 孔子에 있어서의 지식은 전통적인 周禮에 대한 지식으로서, 합당한 의미에서의 지식, 인식론적 의미에서의 지식이라고 말할 수 없다.<sup>27)</sup> 그것은 윤리적 연관 하에서, 전통에 대한 합리적 해명이 수반되지 않는 가운데에서의 믿음체계에 대한 習得이었다. <老子>의 常의 입장은 이러한 윤리적 연관에 대한 反省을 촉구하며, 보다 근원적인 차원에서 사회에 대한 지식을 취득할 것을 요구하는 것이다. 따라서 <老子>는 孔子가 學을 강조하는 것과는 달리, 為道할 것을 강조한다.<sup>28)</sup>

道와 常名이 여전히 사회적 차원에서 제기되는 것 — 물론 좀 더 근원적인 수준에서 이다 — 임에 비해 為道는 개인적인 차원이라 볼 수 있다. 孔子에 있어서 學이 사회적 차원에서의 교육자와 폐교육자가 가정되는 함축을 가지고 있다면, <老子>에 있어서 為道는 교육자를 가정하지 않는 개인적인 추구의 과정이라고 볼 수 있는 것이다. 為道가 강조된다는 것은 곧 개인과 사회가 필연적인 관계를 지닌 것으로 생각하지 않음을 의미한다. 이는 개인의, 사회에 대한 비판적이고 객관적인 인식의 성립을 가능하게 해준다는 점에서 중요한 의미를 지닌다.<sup>29)</sup>

이와같이 <老子>에 있어서의 名은, 사회에 대한 객관적인 인식작업을 독자적으로 추진해 나갈 수 있는 개인이 보다 근원적인 의미에서의 道, 즉 常道에 대한 인식을 기반으로, 社會에 대한 객관적 인식과 그에 의한 적합한 사회관계, 행위양식을 정립한다는 의미에서의 常名이다. 즉 <老子>에 있어서의 사회질서의 회복은 孔子式의 전통적 周禮에 기반한 학습과정을 통한 방법이 아니라, 전통에 대한 반성과 사회에 대한 객관적인 인식, 그리고 그에 의한 常名의 정립을 통해 실현될 수 있다는 것이다. 이러한 확고한 인식과 그에 기반한 적합한 사회관계·행위양식의 정립, 그리고 그의 실천이 곧 無爲의 정치이다. <老子>의 無爲의 의미에 대해서는 다음 절에서 상술된다.

### 3. 無爲의 문제

<老子> 37장에 다음과 같은 구절이 있다. “道常無爲而無不爲” 이는 일견 모순적인

27) Chad Hansen, “Linguistic Skepticism in the Lao-Tzu.”(‘Philosophy East and West’ 1983) 참고.

28) <老子> 48장 참고.

29) <老子> 20장의 “我獨…”이라는 표현은 이런, 개인에 대한 강조를 나타낸 것이라 볼 수 있다.

말로 들린다. 아무것도 하지 않지만 그것은 결국 모든 것을 하는 것이다. 라는 것은 상식인의 입장에선 받아 들여질 수 없는 주장이다. 그렇다면 이 구절은 어떤 식으로 이해되어질 수 있는가?

먼저, 이 구절에 대한 크릴의 이해를 살펴보도록 하겠다.<sup>30)</sup> 그의 기본적인 입장은, 莊子와 〈老子〉는 동일한 사상내용을 표명한 것으로 볼 수 없으며, 시대적으로도 莊子가 〈老子〉에 앞선다는 것이다. 이런 입장에서 그는 莊子에 있어서 無爲는 정치적 연관을 배제한 순수한 ‘행위하지 않음’을 의미하며, 이는 일상사에서 벗어난 근원적인 道에 대한 명상에 몰두하는 관조적 태도를 표명하는 것이라고 정의한다. 그에 비해 〈老子〉의 경우는 申不害의 無爲에 강한 영향을 받아 좀 더 정치적 색채를 지닌 일종의 통치·처세 기술로서의 無爲라고 정의된다. 즉, ‘無爲而無不爲’란 道에 입각한 處世를 하면, 자연히 힘들이지 않고 통치가 가능하며, 통치자 자신의 생명보전이 가능하다는 생각의 언표라는 것이다.

하지만, 필자는 앞에서 道에 대한 형이상학적 해석의 입장과 함께, 〈老子〉에 대한 정치처세적 해석의 태도를 부인한 바 있다. 그렇다면, 이 구절은 어떻게 해석될 수 있는가?

‘無爲’의 이념은 莊子·申不害·〈老子〉에게만 있는 것이 아니라, 孔子에게도 있다. 즉 〈論語〉에 “몸소 하는 일이 없이 天下를 다스린 사람은 舜임금이었을 게다. 대체 무엇을 몸소 하였겠는가? 자기 몸을 공손하게 가지고 南面하고 있었을 따름이었는데”<sup>31)</sup>라는 말이 있다. 여기에서 南面하고 있다(正南面)라는 것은 앞에서 살펴본 正名과 통하는 면이 있다. 孔子의 正名의 이상이 곧 無爲의 이상인 것이다. 즉, 君이 君으로서 名에 합당한 역할을 수행함으로써 君主는 여러 다른 부수적인 행위를 할 필요없이 나라를 다스릴 수 있으며, 사회는 자연적으로 질서를 유지할 수 있게 된다는 것이다. 이런 無爲의 정치는 전통이 위협당하지 않고, 그것이 사회윤리·정치규범으로서, 그 기능을 제대로 발휘하고 있었던 堯舜의 시대에나 가능했던 것이다. 孔子에 있어서 그것은 재현되어야 할 이상이었으며, 그 재현을 위해 正名작업과 교육－학습이 중시되는 것이다.

〈老子〉에 있어서의 無爲는 또한 이러한 배경 하에서 이해되어 질 수 있다. 앞에서 살펴본 대로 常道와 常名의 파악은 개인의 인식적 차원에서 진행된다. 이러한 인식아래서 〈老子〉는 또한 그것의, 사회적 차원에서의 실천적 적용을 이야기하고 있다. 37장의 경우 이는 명백히 드러난다. 곧 “道常無爲而無不爲. 候王若能守之 萬物將自化. 化而欲作 吾將鎮之以無名之樸. 無名之樸 夫亦將無欲. 不欲而靜 天下將自定.”<sup>32)</sup> : 道의 常은 無爲하는 데에 있다. 즉 常道는 無Name의 근원으로 돌아가는 인식태도에 의해 비로서 포착될 수 있다. 이러한 인식태도를 가리키는 것이 곧 無爲이다. 이런 無爲의 근원적 입장에서는 포착되지 않는 바가 없다. 만약 君主가 이런 태도를 견지하고, 그것을 힘써 지켜 사회에 적용시킨다면, 모든 백성은 저

30) H.G. Creel, What is Taoism? 앞의 책, p.74.

31) 無爲而治者 其舜也與? 夫何爲哉? 恭而正南面已矣. (〈論語〉 衛靈公 15.4.)

32) 定은 正으로 되어 있는 판본도 있다.

절로 교화될 것이며, 사회는 자연히 그 질서를 되찾게 될 것이다. 이렇게 되는 것이 無爲(무간섭) 하지만 無不爲(되지 않는 것이 없다)는 말의 또 하나의 의미이다.

따라서, 無爲라는 말은 <老子>에서 두 가지 의미를 지닌다. 그 첫째가 근원으로 물어 들어 가고자 하는 인식태도이다. 2장의 “聖人處無爲之事”는 美·惡, 善·不善 등의 기준의 일반적인 가치, 질서, 윤리적 입장에 대한 반성적 태도를 의미하는 것으로 볼 수 있다. 이는 孔子와 대비되는 측면이다. 3장의 “常使民無知無欲 使夫智者不敢爲也. 為無爲 則無不治.”라는 것도 역시, 일반적인 지식, 욕망을 근거로 하는 賢·貴에 대한 무반성적 판단 행위를 비판하고 그에 대한 반성을 촉구하는 것으로 볼 수 있다.

無爲의 또 하나의 의미는, 天下가 별다른 강제 없이 질서를 회복하도록 만드는 실천 행위를 의미한다 이를 위해서는 첫번째 의미의 無爲의 작업이 필요하다는 것은 다시 언급할 필요도 없다. 48장의 “無爲而無不爲 取天下”라든가 57장의 “我無爲而民自化”라는 것이 이런 의미에서 쓰여진 것으로 볼 수 있다.

이렇게 두 가지 측면에서의 無爲의 의미가 결합된 것이 <老子>의 ‘無爲而無不爲’의 이념, 주장인 것이다.

### III. 結論

以上에서 필자는 <老子>의 名개념을 중심으로, 道와 無爲의 의미를 함께 살펴보았다. 또한 道·名·無爲가 어떻게 일관적으로 이해되어 질 수 있으며, 이러한 일관된 이해에서 <老子>는 어떤 모습으로 있는지에 대해서도 살펴보았다. 필자의 <老子> 이해에 있어 기본적인 입장은 <老子>는 사회질서 연관 하에서 이해되어져야 한다는 것이다.

<老子>에 있어서 道는 세상에서 그것을 사회질서의 회복을 위한 방법으로 삼고, 또 행하면, 그래서 그것이 사회에 행해지면, 사회는 질서를 되찾고, 不淨의 상태에 이르게 되는 보다 근원적인 원리를 의미한다고 정의될 수 있다. 이는 곧 사회질서의 회복을 위한 전제로서, 사회에 대한 보다 근원적인 인식을 촉구하고 있는 것이다. 즉 “어떻게 행위해야만 하는가?”하는 문제에 대한 해답에 앞서 근원적이고 객관적인 인식을 先決問題로 제시하고 있는 입장이다. 이는 사회질서의 회복을 위해 전통적인 周代의 관습을 내세우고 있는 孔子와는 사뭇 대비되는 입장이라 하겠다. 이런 대립을 필자는 正名과 常名의 대립으로 파악했었다. 正名이란 곧 周代의 전통관습, 곧 禮에 의거하여 사회 구성원에 각기 기능적·윤리적 역할 분담을 수행하는 것을 의미한다. 이러한 역할 분담이 제대로 수행되면, 그때 비로서 사회는 안정되고, 治者는 無爲而治之할 수 있게 된다는 것이 孔子의 正名論이 함축하고 있는 의미이다. 이에서 필요한 것이 전통에 대한 교육과 학습의 과정이었다. 이에 반해 常名이란, 사회에 대한 인식을 독자적으로 추구해 나갈 수 있는 개인이, 보다 근원적인 의미에서의 道, 즉 常道에 대한 인식을 기반으로, 사회에 대한 올바른 인식과 그에 의한 적합한 행위양식, 새로운 사회관계를 정립한다는 의미이다.

無爲는 이러한 근원적인 인식 태도를 의미한다. 이를 사회에 실천적으로 적용함에 있어서는, 여타의 다른 조작없이 사회의 질서를 회복할 수 있다는 의미에서의 無爲이다. 즉, 근원적 차원에서의 道의 파악(사회 인식)과 그를 기반으로한 새로운 사회관계의 정립을 통해 사회는 다른 부수적인 강제없이 저절로 질서를 되찾게 된다는 것이 ‘無爲而無不爲’의 의미였다.

이상이 本論文에서 필자가 도달한 결론이다. 하지만 여기에서 다시 근원성의 문제가 제기될 수 있다. 孔子에 있어서 사회인식은 윤리적 관계에 그 토대를 두고 있음은 이미 밝힌 바 있다. 이에 비해 〈老子〉는 그러한 윤리적 토대에서 벗어나 좀 더 비판적이고 반성적 차원으로 근원성의 자리를 돌리고 있다. 비판적이고 반성적 차원의 근원성은 바로 인식태도의 전환을 촉구하는 것으로 이해된다. 그러나, 〈老子〉에 있어서의 근원성은 단지 이런, 인식태도의 전환 만을 의미하는 것은 아니다. 그것은 常名을 정립시켜 주는 계기이며, 또한 그 근거이다. 따라서 〈老子〉에 대한 좀 더 포괄적인 이해는 이러한 근원적 차원에서의 인식이 어떻게 常名의 정립을 가능하게 하며, 구체적으로 어떻게 常Name의 차원과 연결되고 있는가가 검토됨으로써 가능하게 된다. 또한 또하나의 문제가 근원적 원리의 인식문제이다. 앞에서 필자는 근원적 원리는 인식될 수 있다고 말한 바 있다. 따라서, 이 근원적 원리가 어떤 방식으로 인식될 수 있는가 하는 문제는 당연히 제기될 수 있다.

이러한 근원성의 문제는 이 논문에서 직접적으로는 다루지 않았다. 하지만 이 문제는 〈老子〉 자체의 체계적 이해에 있어서 중요한 기능을 담당할 수 있는 문제이며, 또한 中國哲學 전반에 걸쳐 계속해서 제기되는 문제이므로 별도의 논문이 필요한 것으로 본다.

어쨌든 위에서와 같은 常道, 常名, 無爲의 해석에서 명백히 도출되는 바는 곧, 사회에 대한 객관적 인식과, 그 인식을 바탕으로 타당한 지향점을 모색해야 한다는 합리적이고 미래지향적인 태도이다. 필자는 이러한 합리적이고 미래지향적인 요소가 〈老子〉의 매우 중요한 부분을 차지하고 있으며, 〈老子〉의 이해는 반드시 이러한 측면을 고려하는 가운데에서 진행되어야 한다고 생각한다.