

南冥思想의 形成背景과 그 文學的 表出의 한 斷面

鄭 羽 洛*

《 目 次 》

- | | |
|---------------|-----------------|
| 1. 머리말 | 3. 敬義思想의 文學的 表出 |
| 2. 敬義思想의 形成背景 | 3·1. 빛·清水 |
| 2·1. 傳記的 側面 | 3·2. 山·나무 |
| 2·2. 思想的 側面 | 4. 맺는 말 |

1. 머 리 말

南冥 曹植(1501~1572)은 嶺南右道라는 지역적 특성 뿐 아니라 학문적 경향, 출처에 대한 의식 등도 左道의 退溪 李滉과 달랐기 때문에 당대부터 널리 병칭되면서 알려져 왔다. 남명은 대체로 선비로서의 자존심과 충천한 의기로 인해 조선조에서 유가적 기질이 가장 강했던 인물로 평가된다. 한편 南華學을 창도하고 陽明學을 익혔다 하여 유가 일색이었던 당대에서 비판의 대상이 되기도 했다.

남명이 살았던 조선 중기, 즉 16세기는 경제적으로 재지 중소지주층이 중심이 되었고, 사상적으로 성리학이 고도로 발달하였으며, 문학적으로 사장파와 도학파가 첨예한 대립을 이룬 시기이다. 이러한 대립은 결국 이론 투쟁을 벗어나 피의 싸움으로까지 번져갔다. 사화가 바로 그것이다.¹⁾

신진사류들은 도학을 숭상하고 성현을 모범삼는다는 기치아래 趙光祖를 중심으로 金淨·金湜·朴祥·金絿 등이 사장위주의 기성귀족인 南袞·沈貞·洪景舟 등을 공격하였다. 이것이 원인이 되어 己卯士禍(1519)가 일어나게 되고 조광조 등 주자학을 근본 이념으로 한 신진사류들은 박해를 받게 되었다.²⁾

이러한 박해에도 불구하고 이론으로 무장했던 도학파들은 이후의 문풍을 이끌어 가게 된다. 주자학적 이념에 철저한 載道論的 문학론이 그것이다. 남명 또한 이러한 문학론에 입각하여, 문에 능한 자라고 하여 반드시 도가 있는 것이 아니

* 慶北大學校 退溪研究所 助教.

1) 林煥澤, “李朝前期의 士大夫文學”, 『韓國文學史의 視角』, 創作과 批評社, 1984. p. 369 參照.

2) 李弘植, 『國史大事典』, 世進出版社, 1981. pp. 239~240 參照.

라³⁾는 점을 지적하고 문학적 재주만 믿고 도덕적 심성을 닦지 않는 자를 통렬히 비판하였다.⁴⁾ 남명은 문학관이 이러했으므로 문예창작에 각별한 관심을 보이지 않았고,⁵⁾ 연구자들도 당연히 철학과 역사 및 교육사상을 해명하는데 그 힘을 집중하였다.

문학에 관한 연구는 1931년 金台俊이 『朝鮮漢文學史』에서 남명을 사화이후 隱居한 遺逸로 판단하고,⁶⁾ 李家源은 『韓國漢文學史』에서 申欽·李瀼·李晔光·朴趾源 등이 남명의 시문에 대해 평한 것을 제시하면서 성리학과의 시가로 귀속⁷⁾시킨 이래 詩,⁸⁾ 賦,⁹⁾ 文學觀과 文學思想¹⁰⁾에 대한 연구가 이루어졌다. 비록 얼마되지 않는 논의이기는 하나 형식과 주제변용문제 및 문학사 안에서 남명의 위치를 찾으려는 노력 등 다양한 시각에 의해 연구되어 왔다.

사상적 측면에서의 깊이 있는 연구와 문학적 측면에서의 다양한 탐구에도 불구하고 문제는 여전히 남아 있다. 즉 핵심사상의 문학적 표출방법을 점검해보는 일 이 그것이다. 사상의 문학적 실현이라는 과업은 제도론적 문학관을 가졌던 남명에게서 가장 절실한 문제였겠기 때문이다.

따라서 본고는 남명이 그의 핵심사상을 문학적으로 어떠한 방법을 동원하여 실현시키고 있는가 하는 문제를 소재활용의 측면을 중심으로 살펴보기로 한다. 이를 위하여 먼저 전기적 측면과 사상적 측면을 통해 남명의 핵심 사상이라 할 수

- 3) 能文者未必有道(「乙卯辭職疏」, 『南冥集』, 亞細亞文化社, 1981. p. 56)이하 亞細亞文化社刊 『南冥集』은 특별한 경우를 제외하고 文集名과 페이지수만 表示함.
- 4) 有士子 有文藝末第 其人陰猜媚嫉……語友人曰……中藏禍心 如使得位 逞志善人 其殆乎(「言行總錄」, 『南冥集』, p. 184)
- 5) 常持詩荒戒 以爲詩人意致虛曠 大爲學者之病 故既不喜術作(鄭仁弘, 「南冥先生文集序」, 『南冥集』, p. 3)
- 6) 金台俊, 『朝鮮漢文學史』, 朝鮮語文學會, 1931. p. 134.
- 7) 李家源, 『韓國漢文學史』, 民衆書館, 1961.
- 8) 金麗石, 南冥 漢詩文學 研究, 碩士學位論文, 慶北大 教育大學院, 1983.
徐元燮·李鴻鎮, “南冥 曹植의 生涯와 文學”, 『韓國의 哲學』第11號, 慶北大 退溪研究所, 1983.
全炳允, 南冥의 思想과 文學研究, 碩士學位論文, 啓明大 教育大學院, 1984.
鄭景柱, “朝鮮中期 處士文學의 傾向”, 『釜山漢文學研究』2, 1987.
許捲洙, “南冥詩에 나타난 救世精神”, 『慶南文化研究』第11號, 1988.
- 9) 楊熙喆, “南冥 曹植의 「民巖賦」研究”, 『伽羅文化』第7輯, 慶南大 伽羅文化研究所, 1989.
李相弼, “南冥의 「民巖賦」에 대하여”, 『漢文學論集』第8輯, 檀國漢文學會, 1990.
- 10) 金周漢, “退溪와 南冥의 文學觀 小攷”, 『民族文化論叢』5, 嶺南大, 1984.
權正浩, “曹南冥의 生涯와 文學思想”, 『晉州文化』第5號, 晉州教育大 晉州文化圈研究所, 1984. 11.
李東歡, “曹南冥의 精神構圖”, 『南冥學研究』創刊號, 慶尙大 南冥學研究所, 1991.
金忠烈, “詩文을 통해 본 南冥의 思想”, 『南冥學研究論叢』第2輯, 南冥學研究院, 1992.

있는 경의사상의 성격과 그 형성배경을 고찰할 것이다. 다음으로 경의사상이 문학적으로 표출됨에 있어 어떠한 사물을 통하여 表出되고 있는가를 고찰할 것이다.

본고의 자료는 英祖甲申三刻本을 토대로 하여 鄭仁弘의 序와 行狀, 神道碑銘 그리고 甲午改訂本の 續集을 모두 포함시킨 亞細亞文化社刊 『南冥集』¹¹⁾을 대본으로 하고 경우에 따라 甲辰本(1604)¹²⁾, 己酉本(1609)¹³⁾, 甲午改訂本(1894)¹⁴⁾을 참고하기로 한다.

2. 敬義思想의 形成背景

남명이 평생을 두고 힘썼던 것이 ‘경의’였음은 그의 문집 곳곳에 나타난다. 그 일 예로 세상을 떠나면서 이것을 모두 실천하지 못했음에 대해 안타까워 하며 다음과 같이 제자들을 경계시키고 있다.

창문을 열라! 날씨가 이렇게 청명하다. 벽에 쓴 ‘경의’ 두 글자는 극히 절실하고 긴요한 것이다. 배우는 자가 중요하게 생각하여 오래도록 힘써서 익숙해지면 마음 속에 한 가지의 사물도 없어지게 될 것이다. 나는 이런 경지에 이르지 못하고 죽게 되는구나!¹⁵⁾

윗 글은 그의 ‘敬義’에 대한 인식의 철저성을 말해주는 동시에, ‘경’과 ‘의’의 실행을 평생의 과업으로 삼았음을 알게 해준다. 따라서 본 장에서는 경의사상이 남명의 의식에 형성된 배경을, 첫째 그의 전기적 삶을 통하여, 둘째 사상사를 통하여 살펴보고자 한다. 즉 전자가 문헌에 나타난 사상 외적 사실에 치중한 것이라면, 후자는 사상 그 자체에 치중한 것이라 하겠다.

2·1. 傳記的 側面

남명은 1501년(燕山君 7年) 慶南 三嘉縣(現 陝川郡 三嘉面) 兎洞 外家에서 三男五女 중 次子로 태어났다. 부계는 殘廢한 上大夫家였고 모계는 부유한 功臣家였다. 1572년(宣祖 5年) 타계하였는데 享年 72세였다. 남명의 시대는 사회적으로

11) 曹植, 『南冥集』, 亞細亞文化社, 1982.

12) 曹植, 『南冥集』(影印資料, 『南冥學研究』創刊號, 慶尙大 南冥學研究所, 1991)

13) 曹植, 『南冥集』, 韓國文集總刊 31, 民族文化推進會, 標點影印, 1988.

14) 曹植, 『南冥先生文集』, 韓國歷代文集叢書 204·205, 景仁文化社, 1988.

15) 又令開窓曰 天日如許清明也 又曰 書壁敬義二字 極切要 學者要在用功熟熟 則無一物在胸中 吾未到這境界以死矣 (『年譜』, 『南冥集』, p. 176)

로나 정치적으로 격동기에 해당한다. 이러한 격동기는 그의 문학사상에 크게 영향을 미치는데 이를 出處觀과 독서경향을 중심으로 살펴보기로 한다. 전자는 현실인식을, 후자는 의식세계를 탐구하는 데 직접적인 연관성이 있기 때문이다.

먼저 출처관에 대해서 살펴보기로 한다. 남명은 조정에서 여러 번 벼슬로 불렸으나 끝내 出仕하지 않은 순수한 處士였다.¹⁶⁾ 남명이 출사하지 않았던 이유는 그의 삶에 미친 시대적 배경을 고찰해 보면 쉽게 파악된다. 먼저 사회적인 측면이다. 16세기는 같은 지배층 내부에서의 자기 도태과정을 통하여 최고의 양반층과 일반 백성들과의 거리는 더욱 멀어졌다.¹⁷⁾ 그래서 재지 사족들은 군현단위로 부과되는 부세를 농민에게 할당하여 징수하고, 농민들은 징수의 부담이 흉년과 겹치거나 하여 고리대의 늪에 빠져들어 농지를 팔게 되면 빠른 속도로 몰락하여 전호 농민이 되거나 유랑민이 되었다.¹⁸⁾ 이러한 몰락과정을 지켜본 남명은 농민들에 대하여 남다른 애정을 가졌다. 이들을 생각하며 가슴아파하고 달 밝은 밤에는 홀로 앉아 슬프게 노래를 하였으며, 노래가 끝나면 눈물을 흘리기도 하였다¹⁹⁾고 한다.

다음은 정치적인 측면이다. 남명은 일생동안 세 번의 사회를 겪는데 세 번 모두 자신과 밀접한 관련이 있는 사건들이었다. 4세(1504)에는 金宏弼·尹弼商 등이 처형되는 甲子士禍가 일어나 외계에 속하는 趙之瑞가 화를 당하고, 19세(1519)에는 南袞·沈貞 등 勳舊宰相이 趙光祖·金淨 등 젊은 선비를 몰아내어 죽이는 己卯士禍가 일어나 숙부 彥卿과 아버지 彥亨이 연루되어 숙부는 희생당하고 아버지는 낙향하게 된다.²⁰⁾ 또 45세(1545)에는 李芑·尹元衡 등이 桂林君과 尹任·柳灌 등과 直筆士官 安命世를 죽이는 乙巳士禍가 일어나 평소 친분이 두텁던 李霖

16) 金文基는 朝鮮前期의 漢文學을 館閣文學, 處士文學, 方外人文學으로 나누고, 處士文學을 다시 處士文人들의 現實認識에 따라 세 부류로 나누었다. 즉 자연에 뜻을 두면서도 現實政治에 적극 참여하여 王道政治를 이루려고 노력한 參與型 文人, 일시적으로 政治에 參與한 후 평소 잊지 못하던 自然에 歸依한 歸去來型 文人, 出仕를 포기하고 自然에 隱居하여 內面的 省察을 통한 自己 完成을 추구한 隱求型 文人이 그것이다. (“權好文의 詩歌研究”, 『韓國의 哲學』 第14號, 慶北大 退溪研究所, 1986, pp. 64-64 參照) 이로 볼 때 南冥은 隱求型 處士文人에 속한다 할 것이나, 趙東一(『한국 문학통사』 3, 지식산업사, 1984, p. 384)이指摘하였듯이 方外人文學과도 일정한 맥을 대고 있는 것으로 보인다. 退溪가 그의 文을 ‘曠蕩’, ‘玄邈’, ‘尙奇好異’, ‘好奇自用’, ‘蒼古峻偉’ 등으로 評價(金周漢, 앞의 論文, p. 95)한 것도 方外的 要素를 意識한 것이 아닌가 한다.

17) 李範稷, “兩班과 良人”, 『韓國史研究入門』, 知識産業社, 1981. p. 183 參照.

18) 한국역사연구회, 『한국사강의』, 한울아카데미, 1989, pp. 171~173 參照.

19) 不能忘世 憂國傷民 每值清宵皓月獨坐 悲歌 歌竟涕下(「言行總錄」, 『南冥集』, p. 182)

20) 이 때 南冥은 山寺에서 讀書하고 있었는데, 士禍가 일어나자 어진 사람의 運命이 기구함을 알았다 한다. (是年 南袞 沈貞 洪景舟等 構陷靜菴趙光祖先生 一時明賢 其流徙廢錮者 數十人 先生乃知賢路之崎. 「年譜」, 『南冥集』, p. 167)

·郭珣·成遇 등이 연루되어 희생당한다.²¹⁾ 이 세 사화는 안으로는 가족이 연루되어 있었으며 밖으로는 친구와 외족이 연루되어 있었다. 이들 사화로 말미암아 남명은 현실적 진출을 포기하고 혼자 自適하면서 정밀하게 공부에 나아가게 되었던 것이다.

이러한 사회·정치적인 상황을 인식하면서 남명은 늘 출처에 대해 강조해 왔다. 출처가 군자의 대절이라 생각했기 때문이었다. 일찍이 鄭逵가 그를 拜訪하고 배움을 청했을 때 ‘네가 나아가거나 물러나는 것을 도리에 맞게 하니 나의 마음을 허락한다. 士君子의 대절은 오직 출처에 있을 따름이다.’²²⁾라 하였다. 역사적 인물을 평할 때도 반드시 인물의 출처를 살핀 후에 그가 한 일에 대한 득실을 논평하였다²³⁾한다. 그가 출사하지 않은 이유는 당대를 난세로 파악했기 때문이다. 이는 세상에 법도가 행해지지 않으면 은거하여 지조를 지키고, 법도가 행해지면 나아가 의로움을 실행하여 그 지킨 바를 달성시킨다²⁴⁾는 유가적 출처관에 기인한 것이다. 이러한 출처관, 즉 時運이 맞지 않으면 출사하지 않아야 한다는 남명의 출처관에 대하여 成運은 다음과 같이 언급하고 있다.

公(南冥:筆者註)은 지혜가 밝고 아는 것이 높아 나아가고 물러남의 기미에 대하여 살폈다. 일찍이 세상이 衰하고 道가 없어지며 人心이 그릇되고 풍속이 투박해져서 큰 가르침이 폐하여 풀어진을 보았다. 또 현인의 길이 기구하며……道가 時運을 만나지 못하여 끝내 배운 바를 행하지 못했다. 이런 까닭에 詩場에 나아가지 않았으며 벼슬을 구하지도 않고 품은 經世之才를 걷어 산야로 물러났다.²⁵⁾

그러나 남명은 세상에 법도가 행해지면 출사할 뜻을 분명히 하고 있다. 명종에게 상소하여 다른 날에 임금이 왕도의 정치를 이룩하면 자신은 마땅히 마굿간에

21) 南冥은 말이 이들에게 미치면 눈물을 흘리며 흐느껴 울고 죽을 때까지 잊지 않았다 한다.(是年 李芑 尹元衡 構殺桂林君及 尹任 柳灌 柳仁淑 三大臣 又殺直筆史臣 安明世 仍屠殺善類……一時類波及者 甚衆 李大諫霖 郭司諫珣 成參奉遇 皆先生之執友也 俱被慘禍 先生常語及 必嗚咽流涕 至死不忘. 「年譜」, 『南冥集』, p. 169)

22) 曹先生謂先生 曰汝於出處粗有見處 吾心許也 士君子大節 惟在出處而已(張顯光, 「行狀」, 『寒岡全書』下, 景仁文化社, pp. 242-243)

23) 先生深以出處 爲君子大節 泛論古今人物 必先觀其出處然後 論其行事得失(「言行總錄」, 『南冥集』, p. 181)

24) 邦有道則仕 邦無道則可卷而懷之(「衛靈公」, 『論語』)
隱居以求其志 行義以達其道 吾聞其語矣 未見其人也(「季氏」, 『論語』)
用之則行 舍之則藏 惟我與爾 有是夫(「述而」, 『論語』)

25) 公智明識高 審於進退之機 嘗自見世衰道喪 人心已訛 風漓俗薄 大教廢弛 況賢路崎嶇……道不遇時 終未必吾所學 是故 不就試不求仕卷懷退居山野(成運, 「墓碣銘」, 『南冥集』, p. 143)

서 고삐를 잡으면서도 그 마음과 힘을 다하여 자신의 직분을 다할 것²⁶⁾이라 했다. 金宇顥에게도 때가 되면 큰 일을 위하여 士君子된 사람은 지킨 능력을 발휘해야 할 것을 다음과 같이 강조하고 있다.

장부의 행동은 산과 같이 무거워야 하고, 만길 절벽처럼 우뚝 서서 때가 되면
퍼서 바야흐로 많은 사업을 베풀어야 할 것이다. 千鈞의 쇠뇌를 한번 쏘면 만
점의 단단한 벽도 뚫을 수 있는 까닭에 생취를 위해서 쏘지는 않는 것이다.²⁷⁾

윗 글은 남명이 출사할 때가 아닌데 나아가 커다란 능력이 있었음에도 불구하고
고 보잘 것 없이 쓰여져서는 안 되지만, 때가 되면 자신이 가진 능력을 마음껏 발
휘할 것을 강조한 것이다. 남명 스스로도 尹元衡이 쫓겨나고 乙巳士禍 때 귀양간
盧守愼·白仁傑 등이 조정에 다시 서서 宦路가一新되자 비록 며칠 만에 돌아왔
지만 65세에 출사하였던 것이다.²⁸⁾ 이는 소인배들이 쫓겨나서 朝野가 청명해졌다
는 생각을 했기 때문이었다.

남명의 독서경향은 儒家書 뿐만 아니라 소위 이단의 서적이라 불리는 老莊書가
지 탐독하는 다양한 경향을 보여준다.²⁹⁾ 이는 노장에 심취한 20세 전후를 중심으
로 그 전과 그 후로 나눌 수 있다.³⁰⁾ 노장에 심취하기 이전에는 『小學』과 『大學』
을 중심으로 한 교과서류를 주로 읽었다. 그러니까 『소학』을 통해 灑掃應對 등
일상 생활에 쓰이는 일들, 즉 작고 가까운 것에 대하여 배웠고, 나아가 『대학』을
통해 明明德·親民 등 治道에 쓰이는 일들, 즉 크고 먼 것에 대하여 배웠다.³¹⁾

26) 他日展下致化於王道之域 則臣當執鞭於廐臺之末 竭其心膂 以盡臣職 寧無事君之日乎
(『乙卯辭職疏』, 『南冥集』, p. 57)

27) 丈夫動止 重如山岳 壁立萬仞 時至而伸 方做出許多事業 千鈞弩一發 能碎萬重堅壁
故不爲鼯鼠發也(『言行總錄』, 『南冥集』, pp. 181-182)

28) 退溪 또한 이 때 召命에 응한 南冥의 合當한 出處에 대하여 다음과 같이 論評한 일
이 있다. 混與南冥生并一世而未與之相接 常切慕用之私 今其起應召命 又見其合於君
子隨時出處之義(『年譜』, 『南冥集』, p. 174)

29) 南冥의 讀書範圍는 매우 넓다. 本文에서 提示한 書籍 외에도 『左傳』, 柳宗元의 글,
『參同契』 등을 즐겨 읽었다 한다. 다음은 이를 傍證한다.
讀書喜左柳 文字製作好奇高 不屑爲世體 累接發解 名震士林(『言行總錄』, 『南冥集』, p. 179)

頗喜看參同契 以爲極有好處 有補於爲學(金宇顥, 「行狀」, 『南冥集』, p. 139)
30) 金忠烈은 “生涯를 통해 본 南冥의 爲人”(『大東文化研究』第17輯, 成均館大 大東文
化研究所, 1983)에서 南冥學은 四度の 轉變을 거쳐서 형성되었다고 주장하였다. 즉
李湊慶兄弟와 더불어 小學工夫를 착실히 닦아 학문의 기초를 닦았던 靑少年期를 第
一期, 諸子百家와 經世之學을 섭렵함으로써 學問의 폭을 넓혔던 시기를 第二期, 老
莊의 達觀된 철학을 음미하면서 학문과 정신적 폭과 경지를 넓혔던 시기를 第三期,
다시 性理學에 몰두함으로써 모든 것의 근본인 인간 자신의 확립을 가져온 시기를
第四期라 한 것이 그것이다.

31) 程顥는 『二程遺書』에서 군자가 글을 배우는 順序에 대하여 밝히고 있다.(先傳以小者
近者而後教以大者遠者「嘉言」, 『小學』卷5) 이에 陳選은 「增註」에서 ‘小者近者’와
‘大者遠者’에 대하여 註釋하고 있다.(小者近者 謂灑掃應對之節 大者遠者 謂明德 新民之
事「嘉言」, 『小學』卷5)

『소학』은 이론보다 실천에 관한 것을 그 내용으로 하고 있다. 朱子는 「小學書題」에서 아동이 학습하는 물뿌리기 등의 행위는 平天下의 근본으로 작용한다는 점을 들어 실천의 중요성을 강조하고 있다.³²⁾

『소학』이 가족관계나 향촌 사회에서의 행동규범에 관한 내용이라면, 『대학』은 치자의 위치에서 필요로 하는 것을 주대상으로 했으니 보다 규모를 확대한 것이다. 남명은 『대학』을 모든 경전의 근본³³⁾이라 하고 「在山海亭書大學八條歌後」에서는 평생을 근심과 즐거움 속에 번민하다가 前賢에 힘입어 배움의 깃발을 세웠다³⁴⁾고 하였으니 비로소 자신의 학문적 경향을 확고히 한 셈이다. 그 이후도 『대학』의 중요성은 그에게서 강조되었다. 즉 金孝元에게 편지하여 성인이 되거나 현인이 되는 것은 모두 이 『대학』 한 권의 내용에 벗어나지 않는다³⁵⁾고 한 것이 그것이다.

이로 보아 남명은 老莊類의 서적을 읽기 전에는 스스로가 이야기 하고 있듯이³⁶⁾ 『소학』으로 기본을 삼고, 『대학』으로 그 규모를 확대하여 義와 利를 분별한 다음, 그것으로 타고난 기질을 변화시키기 위한 요체로 삼았다. 즉 이러한 『소학』과 『대학』을 통하여 ‘의’를 판단할 수 있는 능력을 길렀던 것인데, 이러한 능력배양은 남명이 기회가 있을 때마다 강조하던 바였다.

남명이 처음으로 노장을 접하게 된 것은 成守琛·成運 등 출세간적 학문 경향을 가진 사람들과 친분관계를 맺으면서이다.³⁷⁾ 아버지가 端川의 원으로 있을 때 남명은 거기서 天文·地理·行陣 등 여러 곳에 관심을 가진 뒤 서울로 이사해 오면서 이들과 이웃해 살게 된다. 당시 이들과의 관계를 『王朝實錄』은 다음과 같이 적고 있다.

일찍이 서울에 와 있을 때 성수침을 방문하였다. 성수침이 白岳峰 아래 집을 짓고 세상사를 사절하는 것을 보고 드디어 함께 벗이 되었으며 귀향하여 벼슬하지 않았다.³⁸⁾

32) 古者小學 教人以灑掃應對進退之節 愛親敬長隆師親友之道 皆所以爲修身齊家治國平天下之本 (朱熹, 「小學書題」, 『小學』)

33) 但夫大學 群經之綱統 須讀大學 融會貫通 則看他書便易 (「示松坡子」, 『南冥集』, p. 41)

34) 一生憂樂兩煩冤 賴有前賢爲豎幡 慙却著書無學術 強將襟抱寓長言 (「在山海亭書大學八條歌後」, 『南冥集』, p. 22)

35) 於今 直把大學 看旁探性理大全 一二年 常常出入大學 一家雖使 之燕之楚 畢竟歸宿本家 作聖作賢 都不出此家內矣 (「答仁伯書」, 『南冥集』, p. 139)

36) 循循有序 必以小學立其基本 以大學廣其規模 而尤以明辨義利 變化氣質爲要法 (「南冥先生編年」, 德川書院, 1980)

37) 金忠烈, “生涯를 통해 본 南冥의 爲人”, 앞의 책, p. 70 參照.

38) 嘗游漢都 訪成守琛 見其構屋白岳峰下 謝絕世故 遂與爲友 歸鄉不仕 (『朝鮮王朝實錄』 25, p. 429)

윗 글에서의 성수침과 성운은 모두 광복한 현실을 피하여 세상과 사절하고 淸高한 경지를 소요했던 이들이다. 이들은 사화를 겪고 은거한 처사형 지식인들³⁹⁾로 비주자학적 사상, 특히 노장사상에 대해서도 관심을 가졌다. 노장사상은 지배 체제에 불만을 가졌던 지식인에게 내면적으로 큰 위안을 주었기 때문이다. 남명 또한 이들과 처지가 같아 공감한 바 컸다. 그래서 이들 선배들과 교유하게 되었으며 이후의 출처 또한 이들과 궤적을 함께 하였는데, 이 시기에 남명은 다소 徼世했던 것으로 짐작된다. 「書圭菴所贈大學冊衣下」에는 다음과 같이 적고 있다.

오직 사물에 대하여 오연한 것을 높다고 여겼다. 사람에게 그러했을 뿐 아니라 세상을 보는 것도 역시 그러했다. 부귀와 貨利를 풀과 진흙같이 업신여기며 썩 드러난 거동으로 세상에 우뚝한 체 하였다. 이것이 어찌 돈후하며 두루 믿어 순박한 기상이었는가.⁴⁰⁾

여기에서 남명은 냉혹히 초기의 자신을 비판하고 있다. 이는 철저한 자기반성이며 변화될 가능성을 시사한 것이기도 하다.

노장류의 서적에 심취한 다음 남명은 『性理大全』과 『心經』을 가장 정성들여 읽었다. 25세에 이미 산사에서 『성리대전』을 읽다가 許衡이 ‘伊尹의 뜻한 바를 뜻하고, 顔子의 배우던 바를 배우며, 나아가서는 하는 일이 있고, 물러나면 지키는 절의가 있어야 한다. 대장부는 마땅히 이와 같이 해야 할 것이다. 나아가서 하는 바가 없고, 물러나 지키는 절의도 없다면 뜻한 것과 배운 것으로 장차 무엇을 하겠는가?’⁴¹⁾라고 말한 대목에서 크게 깨달아 자신의 출처에 대한 명분을 다져 성리학에 전념하였다. 남명은 『심경』을 李浚慶·宋麟壽·李霖 등으로부터 각각 받았는데 이준경과 이림으로부터 책을 받고는 독서 소감문을 책 뒤에 쓰기도 한다. 남명은 이 책을 받았을 때, 이때를 당하여 저녁에 죽어도 유감이 없다⁴²⁾라 하였다. 또한 슬픈 것은 마음이 죽는 것 보다 큰 것이 없다면서 이 책은 죽은 마음을 살리는 불사약과 같은 책⁴³⁾, 자신의 선을 되찾는 길이 이 안에 모두 있는 책 등으로 평가하면서 黃老의 책과 같이는 보지 말아야 한다⁴⁴⁾는 경계도 잊지 않았다.

39) 成守琛은 스승 趙光祖가 己卯士禍로 화를 입자 坡山 牛溪에 隱居하여 一生을 마쳤고, 成運은 그의兄이 乙巳士禍로 禍를 입자 報恩으로 피하여 一生을 마쳤다.

40) 惟以傲物爲高 非但於人 有所傲於世 亦有所傲 其視當貴貨利 蔑如草泥 僥忽矯學 浩嘯攘臂 常若有遺世之象焉 斯敦敦厚周信朴實底氣乎(「書圭菴所贈大學冊衣下」, 『南冥集』, p. 44)

41) 志伊尹之所志 學顔子之所學 出則有爲 處則有守 丈夫當如此 出無所爲 處無所守 則所志所學 將何爲(「年譜」, 『南冥集』, p. 167)

42) 當此時 有若夕死而無憾者焉 (「年譜」, 『南冥集』, p. 168)

43) 哀莫大於心死 求不死之藥 唯食爲急 是書者 其惟不死之藥乎 (「書李君原吉所贈心經後」, 『南冥集』, p. 45)

44) 已善反之 具都在是書……當不以黃卷 視之可也 (「年譜」, 『南冥集』, p. 168)

『심경』은 송나라 때의 주자학자 眞德秀가 四書三經을 비롯한 경서에서 마음의 要法이 되는 글들을 뽑아 제시하고, 이를 설명하기 위하여 周敦頤·程顥·程頤·朱熹의 글을 수정없이 실어놓은 책이다. 명대의 程敏政은 『心經後論』 「서문」에서 『심경』의 저술 동기와 정자와 주자의 말을 빌어 『심경』의 핵심을 다음과 같이 말하고 있다.

性學이 밝지 않고 人心이 타락하여 天命을 이복에만 맡기고 이치를 입으로만 놀리니 이는 선생께서 심히 슬퍼하신 바다. 『심경』을 지은 까닭도 여기에 있다.⁴⁵⁾

程子是……‘배우는 사람은 모름지기 敬으로써 마음을 바로하여 함양해야 하는 것이니 마음을 바로하는 것이 그 근본이 된다.’고 하였고, 또 주자는 ‘정선생이 후학에 끼친 공은 무엇보다도 경 한 자이니 경이란 성학에 있어서 시종의 요체가 되는 것’이라고 하였다. 대개 이 『심경』은 가르치는 바가 ‘경’ 한 마디에서 벗어나지 않기 때문에 말은 비록 간단하지만 그 뜻은 정밀하고 공은 간단하지만 그 효과는 넓다.⁴⁶⁾

앞의 것은 『심경』의 저술동기이고 뒤의 것은 그 요체이다. 즉 타락한 인심을 구제하기 위하여 『심경』을 지었으며, 그 요체는 ‘경’이라는 것이다. 이러한 『심경』의 저술동기와 요체를 철저히 인식하면서 남명은 모든 행동의 지침으로 삼았다.

이상에서 남명의 삶을 통한 출처관과 독서경향을 살펴보았다. 농민들이 몰락하는 사회적 상황과 현인들이 참화를 당하는 정치적 상황은 그에게 지대한 영향을 미친다. 특히 삶에서 겪은 세 번의 사화 중 기묘사화에는 숙부가 희생되고 아버지가 낙향하였으며, 을사사화에는 절친한 벗들이 모두 희생된다. 이러한 상황을 통해 비판적인 현실관과 법도가 행해지지 않으면 출사하지 않는다는 유가적 출처관이 형성된다. 남명의 독서경향은 『소학』을 통해 학문의 기본을 세우고 『대학』을 통해 그 규모를 확대했다. 그리고 노장류의 글을 통해 출세간적 경향으로 흘러들어갔다가 다시 『심경』 등 경사상이 집약되어 있는 性理書를 읽었다. 이로 보아 남명은 출처관을 통해서 의사상이, 『심경』 등의 性理書를 통하여 경사상이 주로 형성되었다 할 것이다.

45) 性學不明 人心陷溺 寄命于耳目 騰理于口舌 此先生之所深悲而心經所由述也(程敏政, 「心經附註序」, 『心經附註』, 文淵閣四庫全書, 經部)

46) 程子之設曰……學者須是將敬以直內涵養 直內是本 朱子亦曰 程先生有功於後學 最是敬之一字 敬者聖學始終之要也 蓋是經所訓 不出敬之一言 故其語約而義精 其功簡而效博(程敏政, 「心經後論序」, 앞의 책)

2. 2. 思想的 側面

남명의 敬義思想에 대해서는 여러 차례 논의 되었다.⁴⁷⁾ 이는 남명 자신이 기회 있을 때 마다 주장⁴⁸⁾해 오던 것이었기 때문이다. ‘경의’는 원래부터 병칭되어 오던 것이다. 『周易』 「坤」卦 ‘文言傳’에서 敬으로 안을 바로하고 義로 밖을 방정하게 한다고⁴⁹⁾ 했다. 이로 보아 우선 ‘경’은 向內的인 것이며 ‘의’는 內外的인 것으로 파악된다. 이것은 남명에게서도 같은 방식으로 인식되었다. 「佩劍銘」에 안을 밝게 하는 것이 ‘경’이며, 바깥으로 단행하는 것이 ‘의’⁵⁰⁾라고 한 것이 그것이다. 본 절에서는 이와 같이 성질이 서로 다르면서도 밀접한 관계에 놓여 있는 경의를 경과 의로 나누어 살펴 보고, 다시 이 둘의 관계에 대하여 고찰하기로 한다.

‘경’이 중요한 수행방법으로 그 의미가 전환된 것은 新儒學에 와서이다. 그러나 그전에도 신유학에서의 ‘경’의 개념처럼 쓰여진 것이 전혀 없었던 것은 아니다. 즉 『書傳』 「大禹謨」의 人心과 道心에 대하여 이야기하면서 精一執中이라 한 것, 『논어』의 예가 아니면 보지도 듣지도 말하지도 행동하지도 말라는 四勿, 문을 나서서는 큰 손님을 보는 듯 하고 백성을 부릴 때는 큰 제사를 받드는 것 같이 하라는 것과 말을 진실되고 미덥게 하며 행동을 돈독하게 하라는 것, 『맹자』의 방심을 구하고 마음을 지켜 성품을 기르는 것, 『대학』의 물건에 이르러 지식을 이루며 마음을 바르게 하며 뜻을 정성스럽게 하는 것⁵¹⁾ 등이 그것이다.

이후 송대에서 신유학이 성립되면서 ‘경’은 老子的 淸靜과 禪宗의 坐禪의 영향에 의해 새로운 의미로 전환되어⁵²⁾ 심성 수련의 한 방편으로 사용된다. 周敦頤가 수련법으로 ‘靜’을 주로 하여야 한다는 ‘主靜人極’을 주장한 이래 程頤에 의해 본격적

47) 南冥의 敬義思想을 다룬 代表的 論文은 다음과 같다.

(1) 金忠烈, “南冥學의 要諦—「敬義」”, 『南冥學研究論叢』 第1輯, 南冥學研究院, 1988.

(2) 孫炳旭, “南冥 ‘敬義’ 思想의 基底로서의 靜坐修行”, 『南冥學研究論叢』 第2輯, 南冥學研究院, 1992.

48) 南冥은 ‘敬義’를 日月처럼 重視했다. 다음의 例文에서 이를 分明히 알 수 있다.

敬義夾持 用之不窮 吾家有此 如天之日月 互萬古而不易 聖賢千言萬語 其要歸不出於此(『南冥先生編年』, 德川書院, 1980, p. 4.)

49) 直其正 方其義 君子 敬以直內 義以方外 敬義立而德不孤(「坤」卦 文言傳, 『周易』)

50) 內明者敬 外斷者義(「佩劍銘」, 『南冥集』, p. 28)

51) 朱子曰 聖賢言語 大約以乎不同 然未始不貫 只如夫子言非禮勿視聽言動 出門如見大賓 使民如承大祭 言忠信 行篤敬 這是一副營說話 到孟子又却說求放心 存心養性 大學則又有所謂格物致知 正心誠意 至程子又專一發明一箇敬字若只恁看 似乎參錯不齊 千頭萬緒其實只一理(「存養」17, 學4, 『性理大全』 卷46)

52) 程朱學의 ‘敬’ 概念이 老佛에 影響 받았다는 理論은 여러 곳에서 펴고 있으나 아직 定說化 되지는 않았다. 範壽康, 『朱子及其哲學』(開明書店, 台灣: 1976, p. 50), 金聖泰, 「敬思想의 心理學的 接近」(『敬과 注意』, 高麗大學校 出版部, 1982, pp. 1-2), 김석근·이근우·윤김, 『朱子學과 陽明學』, 島田虔次, 『朱子學と陽明學』, 까치, 1986, pp. 6-9 參照.

으로 논의되었다. 정이는 ‘敬’을 ‘靜’으로 하면 문득 釋氏에 들어간다는 말이 있어 ‘靜’자를 쓰지 않고 ‘敬’자를 쓴다⁵³⁾고 하면서 주돈이의 靜을 敬으로 바꾸어 놓았다.

주자는 경의 四個條目을 제시하고 있다. 정이의 主一無適, 整齊嚴肅이라는 새로운 용어와 謝良佐의 常惺惺法, 尹焞의 其心收斂(不用一物)이 그것이다. 이 四個條目은 그 표현은 다소 차이가 있으나 하나의 의미, 즉 ‘경’에 귀납된다. 이를 순서대로 살펴보면 다음과 같다.

主一無適은 마음을 오직 하나로 하여 흐트러지지 않게 한다는 말이다. 정이는 主一의 一을 無適이라 했는데, 주자가 이 둘을 합하여 主一無適이라 하였다. 眞德秀는 정이가 ‘主一을 敬’이라고 말했다면서 無適은 一이며 다른 일에 옮기지 않는 것이라 했다. 그리고 主라는 것은 마음에 늘 간직해서 一을 지켜 떠나지 않게 하는 것이며, 涵養이 이미 익숙한데 이르면 마음이 고요해져서 자연히 無二無雜하게 되니 主를 하지 않아도 스스로 一이 된다⁵⁴⁾고 하였다.

整齊嚴肅은 경의 外적 성격으로 정주학의 본질적인 ‘경’ 개념은 아니다. 그러나 ‘경’이 내적 정신적 전일을 추구하는 것이긴 하지만 내적 전일은 외적 규제⁵⁵⁾와 상호작용을 한다.⁵⁶⁾ 정이는 整齊嚴肅하면 마음이 곧 하나가 되며, 하나로 되면 저절로 사악함의 범접이 없어진다고 했다.⁵⁷⁾ 吳訥은 이때의 정제엄숙이라 함은 의관을 바로 하고 보는 것을 존중히 하는 것⁵⁸⁾이라 주석하기도 했다.

其心收斂은 그 마음을 수렴하여 한 가지 잡념도 용납치 않는 것이다. 자신의 정신을 수습하여 어느 한 곳에 전념하는 것으로, 이렇게 되면 문득 마음에 아무 것도 용납되지 않는 상태에 도달한다는 것이다. 錢穆은 마음에 일이 없을 때는 이 마음을 오로지 일이 없는 데 집중하고, 이 일을 만났을 때 마음이 저 일을 생각하거나, 일이 없는데 있는 듯이 생각하거나, 일이 있는데 없는 듯이 생각하는 것 등을 모두 마음이 집중되지 않고 산만한 상태⁵⁹⁾라고 윤돈의 기심수렴을 설명하고

53) 每見人靜坐 亦嘆其善學 但伊川又謂才設靜 使入於釋氏之說 不用靜字 但用敬字 (『退溪全書』 卷3, p. 246)

54) 西山眞氏曰 伊川先生言主一之謂敬 又恐人未曉一字之義 又曰無適之謂一 適往也 主於此則不移於他事 是之謂無適也 主者存主之義 伊川又云主一之謂敬 一者之謂誠 主則有意在 學者用功須當主於一 主者念念守此 而不離之意也 及其涵養既熟 此心湛然 自然無二無雜 則不待主而自一矣 (『存養』, 學5, 『性理大全』 卷47)

55) 이러한 意味에서 新儒學에서 敬의 한 方法으로 ‘君子九容’을 강조하고 있다. (足容重 手容恭 目容端 口容止 聲容靜 頭容直 氣容肅 立容德 色容莊. 「敬身」, 『小學集註』 卷3) 또한 吳訥은 『小學集註』에서 朱熹가 ‘敬의 條目’이라 한 말을 引用하여 이것이 敬의 한 方法임을 들고 있다. (朱子曰 足容重以下 皆敬之目 卽此 是涵養本原也. 「敬身」, 앞의 책)

56) 徐用和, 退溪의 人間觀 研究, 博士學位論文, 建國大 大學院, 1990.

57) 伊川先生 曰只整齊嚴肅則心便一 一則自無非辟之干 (『嘉言』, 『小學』 卷5)

58) 整齊嚴肅 如正義冠 尊瞻視之類 (吳訥, 「集解」, 『小學』 卷5)

59) 李完栽·白道根 譯, 『주자학의 세계』, 錢穆, 『朱子學提綱』, 以文出版社, 1990, pp. 114-115 參照.

있다.

常惺惺法은 정신을 항상 맑고 또렷이 하는 각성의 상태를 말한 것이다. 집중하여 조금의 요동도 허락하지 않을 때 얻을 수 있는 최종적인 정신상태이다. 그러나 사랑좌는 이러한 각성의 상태는 잡념을 떠나 도가적 무념무상의 세계에 들어가는 것은 아니라⁶⁰⁾고 하였다. 그러니까 이것은 坐忘(無念無想)도 아니며, 助長(有念有想)도 아닌 상태로⁶¹⁾ 주자가 이야기한 바 마음이 고요하고 맑아서 천리가 환해지며 집착하는 것도 없고, 집착하지 아니 하는 것도 없는 상태⁶²⁾가 이것이다.

윤돈은 기심수렴을 主⁶³⁾이라 하고, 사랑좌는 상성성법을 主⁶⁴⁾이라 했으니 이 두 개념은 주일무적이라는 집중을 통해서 얻어지거나, 이를 통해서 집중이 이루어지는 것⁶⁵⁾이라 하겠다. 이 세 가지 경 개념은 외적 규제인 정제엄숙과 구별되는 것이지만 긴밀히 상호작용하고 있는 것으로 파악된다. ‘밖→안’이라는 선로를 통해 보면 ‘정제엄숙→기심수렴→주일목적→상성성법’이라는 질서를 가진다. 즉 몸가짐을 가지런히 하여 정신을 執中시키고 그래서 결국 覺醒의 상태에 이르는 것으로 이해된다. 따라서 경은 집중과 각성⁶⁶⁾의 두 기능으로 집약된다 할 것이다.

남명 또한 『심경』을 통해 경에 대해 인식하고 여기에 각별한 관심을 두게 된다. 그는 경이란 정제엄숙하여 항상 마음을 깨우쳐 어둡지 않게 하는 것, 한 마음의 주인이 되어 모든 일에 응하는 것⁶⁷⁾으로 정의하고 있다. 그가 경에 대하여 언급하거나 실천한 것을 살펴 보면 다음과 같다.

(가) 마음을 공경되게 하여 편안히 서로 기미를 돌아보아 살피고 움직이는 것을

60) 上蔡謝氏曰 敬是常惺惺法 心齊是事事放下 其理不同 (『存養持敬附』, 『性理大全』 卷46)

61) 裴宗鑑, 『韓國儒學的 哲學的 展開』 上, 延世大學校出版部, 1985, p. 299.

62) 吾心湛然 天理燦然 無一分着力處 亦無一分不着力處(『存養持敬附』, 『性理大全』, 卷46) 惟非著意非不著意之間 照管勿忘 積之之久 自然融會而有得(李滉, 『答南時甫』, ‘別幅’, 『退溪集』, 韓國文集叢刊 29, p. 363)

63) 和靖尹氏……只收斂身心 便是主一(『存養』, 學4, 『性理大全』 卷46)

64) 勉齋黃氏曰 惺惺者 不昏之謂 主於一而不容一物撓亂之謂(『存養』, 學4, 『性理大全』 卷46)

65) 退溪는 「進聖學十圖劄」에서 敬狀態를 다음과 같이 說明하고 있다.

‘한 그림에 관해서 생각할 때는 마땅히 다른 그림이 있음을 알지 못하는 듯하고, 한 가지 일에 관하여 익힐 때에는 마땅히 그 일에 전일하여 마치 딴 일이 있음을 알지 못하는 듯하다.(就一圖而思 則當專一於此圖 而如不知爲他圖 就一事而習 則當專一於此事 而如不知爲他事. 「進聖學十圖劄」, 『退溪集』, 韓國文集叢刊 29, p. 199)

66) 金聖泰는 『敬과 注意』(高麗大學校 出版部, 1982)에서 敬狀態는 注意集中하여 마음의 安定狀態를 유지하는 것이라 하고, 敬思想의 心理學的 接近을 試圖하고 있다. 그는 이 책에서 敬思想과 心理學的 方法으로서의 게슈탈트療法이 갖는 注意와 覺醒의 問題를 진지하게 다루고 있다.

67) 所謂敬者 整齊嚴肅 惺惺不昧 所以主一心而應萬事(『南冥先生文集』 卷2)

主一謹獨하는 방법으로 삼았다.⁽⁶⁸⁾

(나) 새벽에 일어나 의관을 갖추고 띠를 매고서는 자리를 바로하여 꼳꼳이 앉아 어깨와 등을 뺏뺏이 하여 앉았으니 바라보면 그림이나 조각상 같았다.⁽⁶⁹⁾

(다) 배우는 자는 진실로 몸과 마음을 거두어 오래 잃지 않으면 사념이 없어지고 온갖 이치가 저절로 통할 것이다.⁽⁷⁰⁾

(태) 마음을 일깨우기 위하여 늘 성성자라는 방울로 지니고 다녔는데 그것을 김 우옹에게 주면서 ‘이 물건은 맑은 소리로 사람을 깨우쳐 줄줄 안다. 차고 보면 심히 아름다운 물건임을 깨닫게 될 것이다.’라 하였다.⁽⁷¹⁾

(가)는 주일무적, (나)는 정제엄숙, (다)는 기심수렴, (태)는 상성성법에 해당된다. 즉 외적 규제(나)를 통해, 방만한 그 마음을 수렴(다)하고, 또 ‘한결같은 마음(가)으로 정신을 집중하여 집착도 집착 아니함도 없는(태) 각성의 상태를 실현할 것을 주장하고 실천하였다. 또한 남명은 심성의 원리는 추상적이기 때문에 이해하기 어려운 흠이 있어 전례에 따라 24개의 「學記圖」를 그려 설명하고 있다. 이 중 제17도 「敬圖」와 제22도 「易書學庸語孟一道圖」는 위의 사실들을 집약시키면서 구체적으로 제시하고 있는 그림⁽⁷²⁾이다.

한편 ‘의’도 원시유교에서부터 중시하던 개념이다. 『논어』에서는 군자의 처신과 연관하여 실천해야 할 대상이고, 是是非非와 公私를 가리는 절대 보편타당한 기준으로 정의하고 있다.⁽⁷³⁾ 성리학에서의 의리정신은 공자의 春秋大義精神과 맹자의 舍生取義精神에서 찾는다.⁽⁷⁴⁾ 맹자의 ‘공자가 『춘추』를 지음에 난신적자가 두려워했다.’⁽⁷⁵⁾는 말에서 그 의미를 짐작할 수 있다. 맹자는 세상에 도가 없어 사특한 말과 폭행이 자행되기 때문에 공자가 두려워하여 지은 것⁽⁷⁶⁾이라고 그 저술동기까지

68) 敬以心息相顧 幾以察識動微 爲主一謹獨法(「言行總錄」, 『南冥集』, p. 180)

69) 聽鷄晨興 冠頂帶腰 正席尸坐 肩背竦直 望之 若圖形刻像(「言行總錄」, 『南冥集』, p. 179)

70) 學者苟能收斂身心 久而不失 則群邪自息而萬理自通矣(「言行總錄」, 『南冥集』, p. 185)

71) 以鈴子贈之曰 此物清響解警省人 佩之覺甚佳(「編年」, 『南冥集』, p. 172)

72) 「敬圖」는 ‘敬’을 중심으로 朱熹의 敬 四個條目, 즉 主一無適·整齊嚴肅·其心收斂·常惺惺法이 그 주위를 둘러 싸고 있으며, 「易書學庸語孟一道圖」는 『周易』, 『書傳』, 『大學』, 『中庸』, 『論語』, 『孟子』는 한 道로 통하고 있다는 사실을 나타낸 것인데, 하단 좌측에 원을 그려 그 안에 ‘敬’을 배열시키고 ‘敬’자 상하 좌우에 主一과 惺惺을 配當시키고 있어 南冥은 ‘敬’에 대하여 執中과 覺醒을 가장 중요한 것으로 이해하고 있었음을 확인할 수 있다.(『南冥集』, p. 91, p. 96 參照)

73) 孫炳旭은 “南冥 ‘敬義’思想의 基底로서의 靜坐修行”(『南冥學研究論叢』 第2輯, 南冥學研究院, 1992)에서 ‘義’의 의미를 살피고 『論語』의 ‘君子喻於義 小人喻於利(「里仁」)’와 ‘君子之於天下 無適也 無莫也 義之如比(「里仁」)’를 그 예로 들고 있다.

74) 裴宗鎬, 『韓國儒學의 哲學的 展開』 上, 延世大學校 出版部, 1985, p. 108.

75) 孔子成春秋而亂臣賊子懼(「滕文公章句」 下, 『孟子』)

76) 世衰道微 邪說暴行 有作 臣弑其君者 有之 子弑其父者 有之 孔子懼 作春秋 春秋 天子之事也(「滕文公章句」 下, 『孟子』)

밝히고 있다. 또한 맹자는 의를 사람이 마땅히 가야하는 바른 길⁷⁷⁾이라 하였다. 주자는 이것을 인육의 사특함이 조금도 개재되어 있지 않는 것⁷⁸⁾으로 풀이하고 있으며, 『주역』에서는 의는 마땅함을 얻는 것⁷⁹⁾이라고 하여 의의 공리성을 언급하고 있기도 하다. 즉 의는 마땅한 것으로써 인간이 가야하는 바른 길로 이해된다.

신유학에 있어서도 의는 강조되었다. 특히 정이는 경 자체의 중요성보다 이것이 확립된 후에야 얻을 수 있는 공리 또는 행동실천면의 효과를 중시하면서 ‘경은 나를 지키는 방법이며 의는 시비를 가린다. 理를 좇아 행동하면 이것이 의다. 경만 지키고 集義를 모르면 이는 아무것도 아니다.’⁸⁰⁾라고 하여 경상태에서 얻어지는 理를 정확하게 판단하고 그 판단한 바를 실천한다는 것이다. 그러므로 의는 실천 이성이라 할 수 있다. 의가 시비를 가리는 기능을 한다는 것은 주자의 말에서도 확인된다. 즉 주자는 맹자의 사단을 본체론적으로 해석하고 仁義禮智 四德을 분석하여 ‘인은 溫和慈愛하는 도리요, 의는 斷製制割하는 도리’⁸¹⁾라고 하여 ‘의’로 인해 斷裁制割의 羞惡之心이 출발한다고 보았다. 따라서 의는 斷制와 實踐의 두 기능을 갖고 있다 할 것이다.

이러한 의리정신은 우리나라 유학에 있어서도 예외는 아니었다. 정몽주→길재→김숙자→김종직→김광필→조광조⁸²⁾로 이어지는 학통에서도 이 정신은 찾을 수 있다. 특히 조광조는 지치주의를 내세워 유교적 의리정신에 입각하여 정치적 포부를 펴고자 하였다. 조광조는 「復拜副提學時啓」에서 성학은 이미 고명한 데 이르렀다고 하면서 이를 다스리는데 사용하지 않으면 釋氏의 학문에 가까울 것이므로 경으로써 먼저 수신하고 의으로써 사업을 꾀하여야 할 것⁸³⁾을 강조하였다. 그는 이러한 입장에서 공리를 추구하고 靖國功臣의 僞勳削除運動을 벌이게 되었던 것이다.

남명은 조광조의 의리정신을 계승하는 입장에서 氣節을 대단히 강조하였다. 남명은 ‘경’에서처럼 구체적으로 ‘의’에 대해 언급한 것은 보이지 않는다. 이는 ‘경’이 내적, 이론적 측면이라면 ‘의’는 외적, 실천적 측면임에 기인한 것으로 보인다.

77) 仁 人之安宅 義 人之正路也(「離婁章句」上, 『孟子』) 孟子는 특히 義를 強調하고 있는 것으로 보인다. 『孟子』에는 全章에 걸쳐 義字가 51回 나타난다. 이것이 그것을 傍證해 주는 것이다.

78) 義者 宜也 乃天理之當行 無人欲之邪曲 故曰正路(「離婁章句」上, 『孟子』朱註)

79) 利者 義之和(「乾」卦, 「文言傳」, 『周易』)

80) 敬只是持其之道 義便知有是有非 順理而行 是爲義也 若只守一箇敬 不知集義 卻是都無事也(『二程全書』卷 18)

81) 仁則是個溫和慈愛底道理 義則是個斷製制割底道理(「雜著」, 『朱子大全』卷 74)

82) 裴宗鎬, 『韓國儒學史』, 延世大學校 出版部, 1974, p. 304.

83) 今者 聖學已至高明 若失此機 後不可圖 須與一二大臣 參酌古今 而行之以果 若徒於經筵論難 而不措諸事業 則近於釋氏之學矣 若以措諸事業爲先 而不務自修 亦不可 須敬以直內 義以方外 內外交相養也(「復拜副提學時啓」, 『靜菴集』, 韓國文集叢刊 22, p. 39)

남명과 관계되는 ‘의’에 관한 언행을 살펴보면 다음과 같다.

- (가) 雷天이라는 두 글자를 새겨 너에게 주노라. 방울은 환성을 뇌천은 역의 「大壯」卦의 意象을 취한 것이니 성찰과 극기의 공부에 근면하라는 뜻이다.⁸⁴⁾
- (나) 아래로는 인사를 배우고 위로는 천리를 통하는 것이 학문에 나아가는 차례이다. 그런데 인사를 버리고 천리를 논하는 것은 한갓 입놀림의 이치이며, 반공실천하지 않고 들어서 아는 것이 많다는 것은 바로 귀에 근거한 학문에 지나지 않는다.⁸⁵⁾

(가)는 평소에 차고 다니던 방울을 김우옹에게 주면서 그 방울에 쓴 雷天이란 글자의 뜻을 들어 강한 기절을 가져야 할 것을 강조한 것이고, (나)는 명종에게 올린 상소로 당시의 학자들이 실천은 하지 않고 입으로만 천리를 논하고 있다면서 이를 비판한 것이다. 즉 (가)는 세속에 물들지 않고 자신의 氣節을 지킬 것을 강조하였는데 그 근거를 雷天에서 찾고 있다. (나)는 (가)와 같은 氣節을 근거로 실천할 것을 강조한 것이다.

특히 (가)에서 남명은 의에 근거한 기절의 기본적 입장을 밝히고 있다. 즉 『주역』의 「大壯」(䷡)卦가 그것이다. 「大壯」은 양의 기운이 아래에서 성해 올라가는 패상으로 ‘正’과 ‘大’로 규정된다.⁸⁶⁾ 象辭에서 군자는 이 패상을 보고 예가 아니면 행하지 않는다⁸⁷⁾라 하고 있다. 천지의 움직임에서 윤리적 ‘禮’의 근거를 찾았다는 것은 예의 본질이 행위의 정대함에 있다는 것을 아울러 천명한 것이다.⁸⁸⁾ 이 부분을 정이는 군자가 크고 씩씩하게 되려면 극기하여 예에 따라 실행하는 것보다 좋은 것이 없다⁸⁹⁾고 설명하고 있으며, 주자는 천지가 만물을 낳는 까닭이 바른 데 있으므로 「坤」(䷁)卦의 ‘直方大’가 ‘正大’에 해당한다고 했다. 남명 또한 극기를 ‘의’⁹⁰⁾로 여겼으니 천지의 정인 예 실행하는 것을 바로 ‘의’로 인식했던 것이다. 따라서 남명은 천지의 정대함과 대응되는 인사의 정담함, 즉 예를 실행한다는 이론적 근거하에 높은 기상을 갖고 정당함을 실행해야 할 것을 강조하고 있다 할 것이다.

경과 의의 관계는 體와 用, 表와 裏, 內와 外, 靜과 動, 知와 行, 先과 後 등 다

84) 又寫雷天二字與之蓋鈴子 取喚惺 雷天取大壯而勉以省察 克己之工也(『南冥先生編年』, 德川書院, 1980, p. 17)

85) 下學人事 上達天理 又其學之序也 捨人事而談天理 乃口上之理 不反諸己而多聞識 乃耳底之學也(「戊辰封事」, 『南冥集』, p. 58)

86) 大者 正也 正大而天地之情 可見矣(「大壯」, 『周易』)

87) 象曰 雷在天上 大壯 君子以 非禮弗履(「大壯」, 『周易』)

88) 곽신환, 『주역의 이해』, 서광사, 1990, p. 107.

89) 至於克己復禮則非君子之大壯 不可能也 故 云君子以非禮不履(「大壯」, 『周易』, 程註)

90) 先生家貧 輕財好施 克己爲義(「言行總錄」, 『南冥集』, p. 180)

양하게 설명되기도 하고,⁹¹⁾ 전통적으로 居敬集義, 主敬行義, 敬義夾持 등으로 이야기 되기도 했다. 주자는 경과 의의 관계를 인체에 비유해 잘 설명하고 있다. 즉 ‘두 다리로 반듯하게 서는 것이 경이요, 여기에 의거하여 나아가는 것은 의다. 정신을 두 눈에 모으는 것은 경이요, 눈을 떠서 사물을 보는 것은 의’⁹²⁾라 하여 ‘경’과 ‘의’는 밀접하게 상호작용하는 관계인데 ‘경’이 ‘의’를 위해 선결되어야 하는 조건으로 파악하였다.

남명도 「佩劍銘」에서 『주역』의 경의사상을 수용하는 입장에서 경과 의의 관계가 내외의 관계, 혹은 표리의 관계에 있다는 것을 보이면서 실천윤리에 입각하여 이를 여러 차례 주장하였다. 또한 경의의 의미를 명확히 하기 위해 構圖化하여 「神明舍圖」라는 敬義圖를 그리고 아울러 거기에 잠명도 썼다. 또한 雷龍亭을 짓고 정자 이름으로 ‘雷龍’을 취한 것에서도 이러한 경의에 대한 중요성은 역설되고 있는데, 「神明舍銘」을 중심으로 살펴보기로 한다.

- | | |
|------------------------------------|-----------|
| ① 태일진군이 명당에서 정치를 베푸는데 | 太一眞君 明堂布政 |
| ② 안에서는 총재가 주장하고 밖에서는 백관이 살핀다. | 內冢宰主 外百揆省 |
| ③ 승추에서 내고 들임에 진실과 믿음으로써 말을 닦으며 | 承樞出納 忠信修辭 |
| ④ 네 글자로 부를 발하고 백가지 금지의 깃발을 세운다. | 發四字符 建百勿旂 |
| ⑤ 아홉개 구멍의 사특함은 입과 눈, 귀에서 처음 생기는 것, | 九竅之邪 三要始發 |
| ⑥ 미세한 움직임에도 용감히 이겨 나아가 없애버리고 | 動微勇克 進教廝殺 |
| ⑦ 임금의 프락에 와 복명하니 태평성세의 그 해와 달이다. | 丹墀復命 堯舜日月 |
| ⑧ 입과 눈, 귀의 관문을 닫으면 맑은 들이 그지없고 | 三關閉塞 清野無邊 |
| ⑨ 다시 하나로 돌아가 고요하고 깊게 잠긴다. | 還歸一 尸而淵 |
- 神明舍銘⁹³⁾ —

이 작품은 ‘경’과 ‘의’의 관계를 나타낸 것이다. 마음을 지키기 위하여 인욕을 막고 천리를 구하자는 것을 ‘경’과 ‘의’를 들어 비유적으로 표현하고 있다. 즉 마음(太一眞君)이 마음의 집(神明舍)에서 안으로 밝게 하는 ‘경’을 두어 일을 주장하게 하고, 밖으로 단행하는 ‘의’를 두어 살피게 하여, 인욕을 완전히 버리고 천리로 돌아가 고요히 못처럼 깊이 잠겨 거기서 커다란 깨달음의 세계에 노닌다는 것이다. 특히 사특한 것을 물리치고 세 개의 관문을 닫았을 때 나타난 ‘清野無邊’의 세계는 남명이 경의로 획득한 최종적인 내적 의식상태를 표현한 것으로 보인다.

91) 崔海甲, “南冥의 敎學思想에 關한 小攷”, 『晉州文化』第2輯, 晉州敎大 晉州文化圈研究所, 1981, pp. 25-27)

92) 金忠烈, “南冥學의 要諦—敬義”, 앞의 책, p. 103.

93) 『南冥集』, p. 29.

이 작품은 換韻에 따라 (가): ①②, (나): ③④, (다): ⑤⑥⑦, (라): ⑧⑨로 단락을 나눌 수 있다. 이를 재정리하면 다음과 같다.

(가) 마음이 백체를 다스린다.

(나) 경과 의가 내외에서 자신의 직무를 맡아 한다.

(다) 혼란이 있었으니 의가 인욕을 물리쳤으므로 다시 평화를 찾았다.

(라) 각성의 상태에 도달하여 천리와 합치된다.

(가)는 마음을, (나)는 ‘경’과 ‘의’를, (다)는 ‘의’와 마음의 안정을, (라)는 誠을 나타낸 것이다. 즉 (가)인 마음이 (나)인 경의를 앞세워 상황에 대처하는데 어떤 문제가 발생하면 단제와 실천의 기능을 가진 (다)의 ‘의’가 나서서 문제를 해결한다. 그러면 다시 정신 세계는 평화가 오고 집중과 각성의 기능을 가진 ‘경’의 함양을 통해 천리와 일치된다. 이런 바 天人合一의 誠인 (라)가 이것이다. 「신명사명」에서 경의 최고 단계인 ‘尸而淵’은 뇌용정 取辭의 경우에서도 주장되던 바다. 즉 ‘시동처럼 꿈쩍하지 않으면서 용처럼 나타나고(龍見), 깊고 고요한 연못처럼 침묵하면서도 우뢰와 같은 소리(雷聲)를 낸다⁹⁴⁾’는 것이 그것이다. 여기서의 ‘尸’, ‘淵’은 「신명사명」의 끝귀 ‘尸而淵’이니, 「신명사명」에서는 ‘尸而淵’으로 끝맺고 있지만 이 귀절 안에 이미 ‘龍見’과 ‘雷聲’이 내포되어 있음을 짐작할 수 있다. 즉 이것은 ‘의’를 통해서 경상태의 마음을 회복하고 정제엄숙(尸, 淵)을 통해 각성의 상태(龍見, 雷聲)를 성취하여 천인합일의 誠의 상태에까지 도달한다⁹⁵⁾는 것이라 하겠다.

誠의 功效는 천인합일이다.⁹⁶⁾ 『중용』은 誠書라고도 할 수 있는데, 주자의 해석에서 성은 천리본체적 의미로 파악된다. 天道天理가 유행하는 모습을 眞實無妄이라 하였고, 사람이 이 같은 성에 도달하기 위하여 노력하는 것이 인사의 당연함이라는 것이다.⁹⁷⁾ 이로 볼 때 남명은 「신명사명」을 통해 ‘의’로 사특한 것을 이겨 천리본체로 돌아가야 한다는 것을 위의 작품을 통해 보여주고 있는 것이다.

이상에서 살펴본 바와 같이 경의는 원래부터 병칭되어 오던 것이었다. 기본적으로 ‘경’은 向內的인 것이며 ‘의’는 內外的인 것으로 파악된다. 이것은 남명에게서도 같은 방식으로 인식되었다. ‘경’에 대하여 주자는 四個條目을 들고 있는데 이들은 집중과 각성의 기능을 가지며, ‘의’는 불의를 척결하는 능력과 행동실천면의 효과인 斷製와 실천의 기능을 가진다. 이들은 體와 用의 관계 또는 敬義夾持

94) 雷龍取淵默却雷聲 尸居却龍見之義也(德川書院, 『南冥先生編年』, 1980, p. 9)

95) ‘敬’을 통해 ‘誠’에 到達한다는 것은 學記圖 第16圖「小學·大學(圖)」에 잘 나타나 있다. (蔡仁厚, “南冥之性理學說及其精神特徵”, 『南冥學研究論叢』第2輯, 南冥學研究院, 1992, p. 19 參照)

96) 金泰泳, 退·栗 誠敬思想研究, 博士學位論文, 忠南大 大學院, 1988, p. 131.

97) 誠之者 未能眞實無妄而欲其眞實無妄之謂 人事之當然也(『中庸』20章, 朱註)

등으로 설명되었다. 따라서 ‘경’과 ‘의’는 밀접하게 상호작용하며, ‘경’이 ‘의’를 위해 선결되어야 하는 조건으로 파악하였다. 이러한 사정이 남명의 「패검명」, 「신명사명」에 집약되어 나타난다. 특히 「신명사명」을 통해 남명은 경의를 강조하고 천인합일의 誠의 단계까지 나아가려는 의지를 보이기도 했다.

3. 敬義思想의 文學的 表出

인식은 인식하는 주체와 인식되는 객체 사이의 상호관계에 의해 성립된다. 즉 인식의 주체인 작가가 피인식체인 사물과 별이는 상호관계가 그것이다. 따라서 본 장에서는 남명이 ‘경’에 대한 관념을 문학적으로 표출하기 위하여 피인식체로 ‘어떠한’ 사물을 선택하고 있는가를 살펴보기로 한다.

남명은 李浚慶으로부터 『심경』을 받고 스스로를 경계하여 ‘늘 신실하고 항상 삼가하여 邪惡함을 물리쳐서 誠을 두게 되면 산처럼 우뚝하고, 못처럼 맑으며, 불꽃처럼 빛나고, 봄처럼 화사할 것이다.’라는 글귀를 써서 벽에 걸어 두었다.⁹⁸⁾ 그가 『심경』을 읽고 죽어도 여한이 없다고 했을 정도로 크게 감명을 받았다고 했으니, 『심경』을 읽고 쓴 이 글귀는 중요한 의미기능을 한다. ‘빛나는 불’, ‘맑은 연못’, ‘화사한 봄’은 맑고 밝은 것을 표상하는 것이라면, ‘우뚝한 산’은 남명의 시에 많이 등장하는 ‘강인한 나무’와 함께 장중함을 표상한다. 이는 다시 ‘빛’·‘清水’·‘山’·‘나무’로 바뀌볼 수 있다. 앞의 둘은 경쾌하면서 가변적이고, 뒤의 둘은 장중하면서 불변적이라는 기본적인 의미를 가진다. 남명의 시에서는 이러한 기본적인 의미 외에도 다양하게 이들이 표상되고 있다. 이들을 중심으로 고찰해 보기로 한다.

3·1. 빛·清水

조선조 사대부들의 작품에 등장하는 자연은 자연 그 자체의 아름다움을 노래했다기 보다 대체로 작자의 인식하에서 주관적으로 형상화된 자연이었다. 즉 인식 공간으로서의 자연을 작품에 수용하였던 것이다. 특히 성리학적 사고가 시대인식을 지배했던 16세기에는 성리학적 인식능력이 고조되어 문학에 표현된 자연 또한 그들 성리학적 인식을 통해 표출된 인식의 분비물이었다.

남명은 61세에 두류산의 산수를 특히 사랑하여, 거기에 은거하면서 山天齋를 지

98) 庸信庸謹 閑邪存誠 岳立淵沖 燁燁春榮 雖寫揭壁中 而心常超越者 多矣(「書李君原吉所贈心經後」, 『南冥集』, p. 45)

었다. 산천은 『周易』의 「大畜」(䷙)卦에서 뜻을 취한 것이다.⁹⁹⁾ 大畜은 하늘(乾)이 산(艮) 속에 있는 것이니,¹⁰⁰⁾ 하늘의 강건함과 산의 독실함을 겸하여 광채가 날로 새롭다는 것을 의미한다.¹⁰¹⁾ 즉 산이 태양을 기르는 패상이다. 여기서 ‘산’과 ‘태양’에 주목할 필요가 있다. 산은 고정되어 있는 것으로 외부적 엄숙 혹은 涵養이라 할 수 있으며, 태양은 산속에 내함된 빛이니 내면적 각성이라 할 수 있다. 따라서 산은 敬에서의 ‘整齊嚴肅’에, 태양은 ‘常惺惺法’과 관련을 맺는다.

빛과 청수 또한 이러한 의식을 바탕으로 표상된 자연물이다. 이들은 빛나고 깨끗하다. 빛나기 때문에 어두운 곳을 밝혀주고 깨끗하기 때문에 오염된 것을 씻어낸다. 그래서 빛과 청수는 한 시인의 의식 안에서 조우하게 되는데, 시인이 이 두 자연물을 즐겨 선택한 의미는 청수로 오염된 마음을 ‘씻어내고 최종적으로 항상 밝은 의식상태를 유지하자는 것이었다.

먼저 ‘빛’에 관해서 살펴 보기로 한다. 빛으로 밝은 의식상태를 나타내기 위하여 남명은 두 가지 기법을 사용하고 있다. 즉 물의 맑고 고요한 이미지를 매개로 하여 빛을 제시하기도 하고, 물의 매개함 없이 바로 빛을 제시하기도 한다. 이 때의 빛은 의식상태의 밝음에 다름 아니다. 「次觀水樓韻」을 통해 전자의 경우부터 살펴보기로 한다.

푸르름 펼쳐진 깊은 수면에
원앙이 목욕하며 즐겁게 논다.
강물에 삼척의 해 잠기니
머물러 오언시 한 수를 주는구나.

阿綠羅深面

鴛鴦對浴嬉

沈江三尺日

留與五言詩

— 次觀水樓韻¹⁰²⁾ —

16세기는 지방 사림의 역할이 역사상으로 부각된 시대이다. 사림파와 훈구파의 갈등에서 궁극적 역사의 행방은 사림파쪽에 있었으니 문화창조의 중심지도 지방 사림으로 전환되었다. 이 새로운 문화의 양대 구심점은 서원과 樓亭이었다.¹⁰³⁾ 이 가운데 누정은 우리 문학을 발전시키는데 중요한 몫을 했다. 누정은 원래 背山臨水한 곳에 자리잡기 때문에 山水와 어우러져 있다. 그러니까 누정은 문학과 산수와 밀접한 관계를 유지하면서 하나의 문학공간으로 형성된 것이다.

99) 宅邊作精舍名曰 山天 蓋取諸易大畜之義也(「年譜」, 『南冥集』, p. 172)

100) 象曰 天在 山中 大畜(「大畜」, 『周易』)

101) 象曰 大畜 剛健篤實輝光 日新其德(「大畜」, 『周易』)

102) 『南冥集』, p. 13.

103) 林榮澤, 앞의 책, p. 156.

위의 작품 또한 이와 같은 분위기에서 창작된 누정시¹⁰⁴⁾이다. 누정이 문학과 산수가 함께 하는 공간이기 때문에, 남명이 선택한 소재 또한 이 외의 것이 아니다. 1행의 ‘深面’, 3행의 ‘沈江’ 4행의 ‘五言詩’가 그것이다. 더욱이 놓쳐서 안 되는 것은 3행의 ‘三尺日’이다. 이는 앞의 소재와 더불어 시를 창작하게 한 원인자 역할을 하기 때문이다. 이들은 靜과 動적 소재가 교체되면서 작품을 형성하고 있으나 동의 힘은 극히 미약하다. 즉 2행의 ‘鴛鴦對浴嬉’는 동적인 것이지만 커다란 정인 ‘深面’에 내함되고 있어 움직임의 힘이 상대적으로 약하게 나타난다. 이로 보아 이 작품은 전체적으로 정적 이미지를 가지는데, 이 이미지를 나타내기 위하여 대표적으로 사용된 표상물은 ‘深面’과 ‘三尺日’이다. 이 때의 ‘심면’은 외부적 엄숙 혹은 고요의 상태로, ‘삼척일’은 그 안에 내함된 빛으로 볼 수 있기 때문에 이는 각각 경상태의 모습을 표상하는 것으로 보인다. 이러한 상태를 시로 나타낼 수 있었기 때문에 남명은 ‘留與五言詩’라고 끝맺고 있는 것이다.

다음은 물의 매개없이 바로 빛을 제시한 경우이다. 「山寺偶吟」이 이 경우이다.

숲 속 천년의 절	林下千年寺
사람은 외로운 학따라 찾아든다.	人隨獨鶴尋
스님들 굶주리니 아침 부엌 싸늘하고	僧飢朝竈冷
전당은 예스런데 구름 더욱 깊어라.	殿古夜雲深
등불처럼 봉우리 위론 달 떠오르고	燈點峰頭月
방아짚는 소리처럼 물방울은 돌에 떨어진다.	舂聲水底砧
부처 앞에 피운 향불 사라지니	佛前香火死
오직 보는 건 재같은 마음이로세.	唯見已灰心
— 山寺偶吟 ¹⁰⁵⁾ —	

이 작품에서는 물의 매개항 없이 바로 빛을 제시하면서, 나아가 깨달음의 경지까지를 표현하고 있다. 「次觀水樓韻」과 마찬가지로 ‘寺’, ‘孤鶴’, ‘竈冷’, ‘雲深’, ‘香火死’ 등 정적인 이미지를 가진 소재를 찾아 배열하고 있다. 이 정적 이미지는 ‘燈’이나 ‘月’ 등을 유도하는 역할을 한다. 즉 정적 이미지 속의 빛을 표현한 것이기 때문에 고요 속의 밝음이라 할 수 있을 것이다. 이를 남명은 ‘灰心’이란 말로 끝맺고 있다.

104) 朴俊圭는 “松巖의 岫雲亭題詠과 江湖九歌”(『어문논총』 10·11 합병호, 전남대 국어국문학회, 1989, pp. 177-240)에서 樓亭을 배경으로 한 漢詩는 물론 歌辭, 時調 등을 포함하여 樓亭文學이라는 갈래를 설정한 바 있다. 金基卓도 “樗潭 蔡得沂의 樓亭詩歌 研究”(『尙州文化研究』 第1輯, 尙州産業大 尙州文化研究所, 1991, p. 156)에서 樓亭의 重要性을 들어 樓亭文學을 強調하고 있다.

105) 『南冥集』, p. 15.

‘灰心’은 신선사상가나 선불교의 승려들이 깨달은 진리의 세계를 전달하려는 목적으로 즐겨 사용하던 용어이다. 그들은 이 외에 ‘마른 나무’나 ‘無’, ‘無心’, ‘無爲’, ‘無念’ 등의 용어도 사용하고 있는데,¹⁰⁶⁾ 남명 또한 「山寺偶吟」에서는 신선사상가나 선불교 승려들의 도통에 대한 표현처럼 ‘灰心’이란 용어를 사용하고 있어 그 또한 그들과 마찬가지로 깨달음의 경지를 노래하고 있음을 알 수 있다. 산사에서 지어진 시이기 때문에 더욱 그러하다. 깨달음의 세계는 남명에게 아무렇게나 온 것이 아니다. 즉 「次觀水樓韻」과 「山寺偶吟」에서처럼 고요 속의 밝음에서 오는 것이니, 밝음 즉 빛은 각성과 밀접한 관련이 있는 표상물로 생각된다. 「次景遊韻題僧軸」¹⁰⁷⁾도 같은 맥락에서 이해할 수 있을 것이다. 남명은 나아가 이별의 시에서도 이러한 특별한 생각을 제시하고 있다. 「贈別」이 그것이다.

백발 재촉함을 가련히 여겨
아침해는 느리게 솟아 오른다.
동산에 오히려 뜻이 있으니
반가운 눈빛으로 보내노라.

爲憐霜鬢促
朝日上遲遲
東山猶有意
青眼送將歸
— 贈別¹⁰⁸⁾ —

이 작품은 원인과 결과가 반복되면서 하나의 정서가 표출되고 있다. 1·2행은 늙어 세상과 이별할 날이 얼마 남지 않았기 때문에 아침해가 더디게 떠오른다고 하였고, 3·4행에서는 떠나는 사람이 동산에 뜻이 있기 때문에 오히려 반갑게 보낸다고 하였다. 즉 1·3행은 원인이고, 2·4행은 각각 그 결과이다. 원인과 결과가 반복되면서도 1·2·3행은 부정적 혹은 긍정적 상관성을 지닌다. 즉 백발은 날이 갈수록 더 성해져서 죽음이 가까이 오는 것이기 때문에 1행의 ‘霜鬢’은 2행의 ‘朝日’과 부정적 상관성을 지니고, 아침해는 동산에서 떠오르는 것이기 때문에 ‘朝日’은 다시 3행의 ‘東山’과 긍정적 상관성을 지닌다.

원인과 결과가 반복되고 긍정과 부정이 교차되면서 최종적으로 제시된 것은 ‘東山’이다. 떠나는 사람이 노경에 이르렀는데도 불구하고 동산에 뜻을 두었다고 하였으니 동산은 각별한 의미를 지닌다. 즉 동산은 해가 뜨는 곳으로 만물의 근원을 표상한다. 백발에 이르면 사고 또한 해이해지기 쉬운 것인데 오히려 길 떠나는 사람이 근원에 뜻을 두었기 때문에 시인은 즐겁게 보낸다고 하였다. 이는 이별에 대한 감성적 슬픔보다 동산에 뜻을 둔 이념적 기쁨을 노래하고 있는 것이다.

106) 梁再赫, “李滉의 敬哲學의 淵源과 그 變化”, 『大東文化研究』第25輯, 成大 大東文化研究院, 1990, p. 187 參照.

107) 白雲山納神凝見 篇面開來獻納詩 朝日更從川出谷 宿雲何處宿歸師(『南冥集』, p. 21)

108) 『南冥集』, p. 13.

이 때의 기쁨은 의식의 근원적 밝음에 대한 기쁨이다. 따라서 이 작품에서 남명은 자신은 말할 것도 없고 다른 사람이 의식의 밝음을 추구하는 데 대해서도 깊은 관심을 표명하였다 할 것이다.

‘清水’는 물 자체의 맑음이나 깨끗함을 나타내기도 하지만 인욕을 씻어내는 정화의 의미를 갖는다. 공자 또한 군자의 덕을 물에 비유하여 설명한 바 있다.

물이란 참으로 위대한 것이다.……몹시 연약한 것 같으면서도 아주 작은 곳까지 스며든다. 이것은 사람의 밝은 통찰력을 닮았다. 또한 만물이 그 속에 들어가고 나오는 가운데 신선하고 깨끗하게 된다. 이것은 착한 사람으로 만들어 내는 것과 같다.¹⁰⁹⁾

이는 공자가 동쪽으로 흐르는 물을 바라보고 있을 때 子貢이 공자에게 물에 대한 생각을 묻자 공자가 물을 군자에 비유하면서 대답한 아홉가지 덕목 중 ‘察’과 ‘善化’에 대한 것이다. 즉 물은 그 스스로 어디든지 꿰뚫어 보는 밝은 요소가 있으며 만물을 신선하고 깨끗하게 하는 기능이 있다는 것이다.

물은 물 자체로도 맑으며, 맑기 때문에 맑지 못한 것을 닦아 내어 맑게 해줄 수 있다. 특히 남명의 시에서 靈과 접촉하는 사람의 마음을 깨끗하게 하는 것으로 물을 등장시키고 있다. 거울도 여기서 중요한 기능을 한다. 거울은 종종 마음에 비유되어 왔었는데,¹¹⁰⁾ 거울의 빛을 유지하기 위하여 맑은 물, 즉 清水로 거울에 묻은 때를 씻는다고 했다. 이로써 비로소 거울을 거울일 수 있게 한다. 이는 인욕의 때를 씻어 인간이 하늘로부터 받은 본래의 밝은 마음을 유지하자는 데 그 목적이 있는 것이다. 「次徐花潭韻」에서의 물이 바로 이 경우의 물이다.

가을 강에 성글게 비 내리니 님시 드리울만 하고	秋江疏雨可垂綸
봄이 산 고비에 드니 또한 가난하지 않다.	春入山薇亦不貧
단심으로 이 세상 소생시키려 하지만	要把丹心蘇此世
그 누가 밝은 해 돌려 나를 비출까?	誰回白日照吾身
시내에 다달아 거울 닦으니 때없이 빛나고	臨溪鍊鏡光無垢
달빛아래 누워 시 읊조리니 흥에 신명이 더욱 난다.	臥月吟詩興有神
뜰에 매화나무 화사히 꽃피기 기다려서	待得庭梅開滿樹
한 가지 꺾어 멀리 나그네에게 보내리.	一枝分寄遠遊人
	— 次徐花潭韻 ¹¹¹⁾ —

109) 夫水大……淖約微達 似察 以出以入 以就鮮潔 似善化(「宥坐」, 『荀子』)

110) 水靜猶明 而況精神 聖人之心靜乎 天地之鑑也 萬物之鏡也(「天道篇」, 『莊子』)

111) 『南冥集』, p. 8.

이 작품에서 가장 주목할 것은 5행이다. 즉 시냇물로 거울을 깨끗이 닦는다는 것이 그것이다. 평정한 마음은 만물의 실상을 온전히 비출 수 있는 거울과 같다는 말은 예전부터 있어 오던 바다.¹¹²⁾ 李奎報 또한 「鏡說」¹¹³⁾에서 흐린 것을 취해도 거울의 맑은 바탕이 없어지지 않는다는 것을 역설적으로 보여주고 있는데, 맑은 거울처럼 사람의 본성도 맑다는 것이다. 이러한 맑은 거울에 묻은 때를 씻는다 하였으니 결국 마음에 묻은 인욕의 때를 맑은 물로 씻어낸다는 것이다. 맑은 상태라야 비로소 神明이 깃들 수 있다는 것도 6행에서 놓치지 않고 보여주고 있다.

인간의 마음은 신명이 사는 집으로 본다.¹¹⁴⁾ 그러나 마음이 인욕에 가리어 있으면 신명이 깃들 수 없게 된다. 남명은 마음에 신명이 깃들게 하기 위하여 淸水로 닦는 것을 게을리 하지 않았다. 이는 「浴川」에서 분명히 나타난다.

사십년 동안 쌓인 온 몸의 때를
천 섬 맑은 물로 다 씻는다.
만일 진토가 오장 안에 생긴다면
바로 배를 갈라 흐르는 물에 부치리.

全身四十年前累
千斛淸淵洗盡休
塵土倘能生五內
直令刳腹付歸流

— 浴川¹¹⁵⁾ —

이 작품의 ‘청수’ 또한 인욕을 씻는 역할을 한다. 청정한 마음 상태를 유지하기 위한 강렬한 의지를 나타낸 것인데 2행의 ‘千斛淸淵’과 4행의 ‘刳腹’ 등이 이를 잘 말해 준다. ‘全身’이라고 표현하고 있지만 실은 마음의 때이다. ‘五內’라는 표현이 이를 방증해 준다. 이곳에 때가 생기면 주저없이 배를 갈라 흐르는 물에 부쳐 보낸다고 했으니 인욕에 대한 염증과 마음의 청정함에 대한 열망이 얼마나 강했던가를 알 수 있다. 그 이유는 「次徐花潭韻」에서도 언급하고 있듯이 신명이 깃들게 하려는 최종목표에 기인한 것으로 보인다. 이때의 신명은 그 힘을 통하여 만물의 실정을 헤아린다¹¹⁶⁾는 주역적 신명관과도 무관하지 않을 것이다.

이상에서 빛과 청수가 표상하는 바를 살펴 보았다. 빛은 물의 맑고 고요한 이미지를 매개로 하여 제시되기도 하고, 물의 매개항 없이 바로 제시되기도 한다. 이 때 물의 맑고 고요함은 ‘경’에 있어서의 집중을, 빛은 각성의 상태를 표상하는

112) 徐敬德 또한 「大興洞」이라는 詩에서 맑은 못을 거울에 비유하고 그 밝음을 覺醒과 同一視하고 있다. 즉 ‘紅樹映山屏 碧溪瀉潭鏡 行吟玉界中 陡覺心淸淨’(『花潭集』, 韓國文集叢刊 24, p. 293)에서의 ‘潭鏡’과 ‘覺心’이 그것이다.

113) 『東國李相國集』 1, 韓國文集叢刊 1, p. 507.

114) 曠仙환, 『주역의 이해』, 서광사, p. 165.

115) 『南冥集』, p. 20.

116) 以通神明之德 以類萬物之情(「繫辭傳」下, 『周易』)

것이다. 이 상태에 도달하기 위하여 남명은 청수를 또 하나의 시적 대상으로 삼는다. 마음은 거울로 표현되기도 했는데 거울에 때가 묻으면 청수로 닦아낸다고 하였으니 청수는 인욕의 때를 씻는 세척의 기능을 한다 할 것이다. 이를 통해 남명이 도달하고자 했던 것은 바로 신명이 깃든 상태라 할 수 있다.

3·1. 山·나무

남명이 바라보는 자연은 주로 명상적 통찰에 기인한 자연이다. 단순히 자연의 아름다움이나 원리에 의해 흥을 일으키는 것이 아니라 자연의 내용을 주체적으로 파악했다. ‘산’과 ‘나무’ 또한 산과 나무라는 객관적 세계가 지니는 존재미를 확인하는 것이 아니라 산과 나무를 매개로 하여 그 속에 갖추고 있는 이념을 탐구하여 자신의 주관적 의지를 드러내고 있다는 것이다.

남명이 그의 문학에서 표상하는 바 ‘산’은 은거하는 산, 오르는 산, 인간과 합일되는 산으로 대별된다. 은거하는 산은 세속에 뜻이 맞지 않아 절의를 지키는 장소이며, 오르는 산은 상제와 만나기 위한 것이며, 인간과 합일되는 산은 인간과 대등한 관계를 유지하면서 합치되어야 할 무엇이었다. 즉 첫번째는 도가 행해지지 않는 현실세계를 위하여 부질없이 나가지 않는다는 것이며, 두번째는 첫번째와 같은 인식적 바탕하에서 보다 현실로부터 멀리 떨어져 있는 상제를 향하여 나아가려는 의지를 보인 것이다. 이로써 세번째처럼 인간과 자연은 합일되어야 할 것을 역설하고 있는 것이다. 이 때의 합일은 선택된 소재가 갖고 있는 내면적 이념과의 합일을 의미한다.

먼저 은거하는 산부터 살펴 보기로 한다. 은거하는 산은 절의를 지키는 동시에 내면적 힘을 축적하기 위하여 제시되었는데 이는 자신의 거대한 기상과 동일시되어 나타난다.

(가) 천석들이 종을 보라.

크게 두드리지 않으면 소리나지 않는다.

다투기를 두류산과 같이 하여

하늘은 울려도 오히려 울리지 않는다.

請看千石鐘

非大叩無聲

爭似頭流山

天鳴猶不鳴

— 題德山溪亭柱¹¹⁷⁾ —

(나) 불구덩이에서 태백을 뽑아

추상같이 은하수를 자른다.

离宮抽太白

霜拍廣寒流

117) 『南冥集』, p. 13.

전우성, 복두성 넓고 넓은 곳
정신은 노닐어도 칼날은 노닐지 않는다.

牛斗恢恢地

神游刃不游

— 書劒柄趙壯元¹¹⁸⁾ —

(가)와 (나)는 종과 칼이라는 서로 다른 소재를 사용하고 있지만 그 기법과 주제면에 있어 서로 상통한다. 즉, 표면적으로 (가)의 천석종은 하늘보다 더 낮은 차원의 것이며, (나)의 칼은 정신보다 낮은 차원의 것이다. ‘하늘’과 ‘정신’은 모두 거대한 이미지를 갖고 있다. 반대로 ‘종’과 ‘칼’은 ‘하늘’과 ‘정신’에 비해 작은 모습을 지닌다. 그러나 작자는 이면의 힘을 이 두 작품을 통해 제시하고 있다. 즉 ‘하늘’과 ‘정신’보다 ‘칼’과 ‘종’에 의미를 부여하고 있는 것이다. 결국 이면적인 힘으로 표면적 강대함을 이기게 하고 있으니 내적 잠재력 혹은 힘의 양을 짐작할 수 있게 한다. 이 힘은 기상으로 대치시킬 수 있는 것인 바, 행동을 도사리는 거대한 힘이며 ‘정신’과 ‘하늘’도 능가하는 힘이라고 작자는 말하고 있다.

산에 은거하면서 거대한 산과 자신을 동일시하여 내면적 힘을 제시한 이들 시는 자신의 處에 대한 입장을 분명히 한 작품이기도 하다. 남명은 현실적 포부를 지녔음에도 불구하고 조정에 서지 않았다. 조정에서는 현인을 찾는다는 허명아래 남명을 부르긴 하였으나 그에게 주어지는 자리는 縣監이나 主簿 등 보잘 것 없는 미관말직이었다. 이처럼 조정에서는 우렁찬 종소리를 듣기 위하여 조그마한 막대기로 천석들이 종을 두드린 격이니 남명의 거대한 종은 울릴 수도 없으며, 함부로 울 수도 없었던 것이다. 이를 두고 신흠은 시운이 豪壯하고 자부심이 대단하다¹¹⁹⁾고 평했던 것이다. 따라서 (가)에서의 산은 자신을 알아 줄 군주를 기다리고 있었던 것인 동시에 도가 행해지지 않는 현실세계에 함부로 나서지 않겠다는 절의를 표상한 것이라 할 것이다.

산은 상제와 함께 살고자 하는 뜻에서 오르는 산으로 제시되기도 한다. 이는 산과 같은 기상을 갖고 산속에 은거하면서 보다 적극적으로 노장적 세계관을 반영한 것으로 보이는데 「德山卜居」가 그것이다.

춘산 어딘들 방초야 없겠는가?

春山底處無芳草

다만, 천왕봉이 상제와 가까이 있음을 사랑한다.

只愛天王近帝居

맨손으로 왔으니 무엇을 먹을 건가?

白手歸來何物食

118) 『南冥集』, p. 13. 이 作品은 ‘山’을 素材로 한 作品은 아니지만, 巨大한 氣象을 나타내는 것이므로 (가)와 같이 舉論하기로 한다.

119) 曹南溟……爲文章 亦奇偉不凡 如請看千石鐘 非大叩無聲 萬古天王峰 天鳴猶不鳴 不徒詩韻豪壯 亦自負不淺也(李家源, 앞의 책, p. 195. 再引用)

은하수 맑은 물이 십리에 흐르니 먹고도 남으리.

銀河十里喫猶餘

— 德山卜居¹²⁰⁾ —

이 작품은 남명이 61세에 지리산 아래 덕산으로 거처를 옮기면서 지은 것이다. 봄산 어디나 방초야 있겠지만 굳이 천왕봉 아래로 온 것은 상제와 조금이라도 가까이 있고 싶은 심정에서였다. 현실적 공명이나 부귀같은 것은 생각에 없다 했는데, 그것은 이미 자연 속에 그 풍부함이 내재해 있기 때문이라고 했다. 문답의 형식을 반복하는 기법을 통해 현실을 멀리하고 상제와 더욱 가까이 하고 싶은 생각을 꼭진히 폈다. 남명에게서 상제는 현실적으로 뜻을 펴지 못하는 자신을 잊게 해 줄 뿐 아니라 오히려 맨손으로 이 세상에 온 자연인인 그에게 더욱 풍부함을 제공해 주는 존재였다. 따라서 「덕산복거」는 현실에 대하여 비판을 가하고 강한 기상을 노출시킨 것이라기보다 오히려 자연스러움에서 오는 청빈함을 유지함으로 상제와 만나고자 한다. 또한 이러한 청빈함을 유지하는 것이 바로 상제의 뜻이라는 것을 말해주는 것이기도 하다.

한편 오르는 산은 ‘오른다’는 동사가 뜻하듯 땅과 하늘을 연결하는 매개역할을 하기도 한다. 즉 산 자체의 자연스러움에 대해서 의문을 제기하고, 인간이 사는 현실세계와 밀접한 관계를 유지하며 교통하는 것이 산이라고 하였다. 다음의 「偶吟」이 이러한 생각을 표현한 대표적인 작품이다.

높은 산은 큰 기둥같아
하늘 한 쪽을 떠받치고 있다.
잠시도 내려 놓지 않으니
이 또한 자연 아님이 없구나.

高山如大柱

撐却一邊天

頃刻未嘗下

亦非不自然

— 偶吟¹²¹⁾ —

이 작품에서 남명은 산이 하늘을 떠받치고 있는 거대한 기둥이라 하여 산이 지상과 천상을 이어주는 역할을 하는 것이라 보았다. 산 본연의 모습은 ‘하늘을 내려놓지 않음’이라고 하면서, 이것이 바로 산의 자연스러움이라고 하였다. 1·2행에서의 ‘산이 하늘을 떠받치고 있다’는 표현에 주목할 필요가 있다. ‘떠받친다’는 것은 인위적인 것이고, ‘내려 놓는다’는 것도 인위적인 것이다. 후자의 것은 원래의 상태대로 되돌려 놓는다는 의미에서 전자와 같은 인위는 아니다. 자연을 회복하기 위한 인위라 할 것이다. 그러나 남명은 ‘떠받치고 있는’ 것 자체가 산의 자연이라 했으니 예사롭지 않게 표현한 셈이다. 산의 자연은 인위적인 것, 그것이

120) 『南冥集』, p. 20.

121) 『南冥集』, p. 13.

바로 자연스러움이라는 것이다. 여기서 말하는 인위는 산이 갖는 천상과 지상의 매개역할에서의 의지작용에 기인한 것이라 이해할 수 있다. 그 의지는 인위적인 것, 즉 ‘떠받치는 것’이라 볼 수 있기 때문이다. 결국 남명이 지상과 천상을 잇는 기둥같은 산을 매개로 하여 도달하고자 한 것은 위의 작품에서 보여주듯 천상에 상제가 있기 때문일 것이며, 상제를 만나기 위해서는 산의 의지, 즉 자연스러운 인위는 필수불가결하다는 것을 이 작품을 통해서 보여주고 있는 것이다.

다음으로 산이 인간과 합일되어야 할 무엇으로 파악되는 경우이다. 이는 자연과 인간이 상호교통한다는 생각에서 비롯된 것으로 보인다. 「和寄宋相」이 그것을 말해준다.

태산 구름이 하늘로 뻗은 봉우리를 덮었다가
상공이 오시니 그 모습을 드러낸다.
산 늙은이 기장술에 한 컷 취하여
고명한 사람 대하니 막힘이 없구나.

泰嶽雲藏天柱峰
相公來到爲開容
山翁麥麥醺無類
對與高明未有窮
— 和寄宋相¹²²⁾ —

이 작품은 남명이 명종·선조 때의 문관이었던 宋贊을 향하여 지은 것이다. 이 작품에서도 산은 하늘로 향한 기둥으로 표현되어 있다는 점에서 앞의 「偶吟」과 상통한다. 그러나 여기서의 산은 구름에 덮혀있다가 귀한 사람이 오자 자신의 모습을 드러내 놓는다고 했으니 적극적인 반응을 보인다는 점에서는 서로 다르다. ‘天柱峰’을 감춘 ‘태산의 구름’이 ‘相公’이 오자 구름을 걷어 산의 모습을 보여 주었다. 그것은 ‘천주봉’과 ‘상공’은 서로 잘 어울리는 관계에 있기 때문으로 보았다. 그 ‘상공’과 벗¹²³⁾할 수 있는 존재는 ‘山翁’이다. 이는 작자 자신이라 할 수 있을 것인데, 진정으로 벗할 수 있기 때문에 기장술을 마시며 이야기 해도 서로 막힘이 없다고 했다. 이 작품에서 남명은 ‘천주봉’과 ‘상공’과 자신을 等位의 관계에 놓고 있다. 즉 스스로의 강한 자부심을 표현한 것과 동시에 하늘로 뻗어 있는 ‘천주봉’은 기품을 갖고 있는 ‘상공’이나 자신을 알아 주는 존재라는 것이다. 결국 인간과 자연은 합치되어야 한다는 것을 말해주는 것이기도 하다.

‘나무’는 유가의 나무와 도가의 나무로 나눌 수 있다. 유가의 나무는 일반적으로 절의를 표상하는 소나무와 대나무가 대표적이다. 소나무는 두세 마음을 가지지 않는다고 하여 절의를 나타내기 위하여 동원되었는데 절의를 지키면 결국 은택이 내려질 것이라 하였다. 다음의 작품에서 이러한 사실이 잘 드러난다.

122) 『南冥集』, p. 18.

123) 『南冥集』(p. 18)에서는 4행의 ‘高明’이 ‘高朋’으로 되어 있는 데도 있다고 했다.

(가) 차가운 바람소리 소슬한데

달빛 어울려 맑고 또한 삼삼하다.

어딘들 번성하고 좋은 나무야 없으랴만

항상 그 덕은 두세 마음 갖지 않는 것이리.

寒聲淅瀝頻蕭颯

天柱交加淨復森

何處獨無繁好樹

不常其德二三心

— 松月¹²⁴⁾ —

(나) 붉고 희게 봄꽃 흐드러지게 피고

들판 만물의 빛은 새롭기 한량없다.

이제부터 봄은 꽃을 기약할 것이니

소나무 너에게도 어찌 은혜가 없겠나.

朱朱白白皆春事

物色郊原得意新

自是東皇花有契

髯君於汝豈無恩

— 春日卽事¹²⁵⁾ —

(가)가 겨울의 소나무를 노래한 것이라면, (나)는 봄의 소나무를 노래한 것이다. (가)에서 볼 수 있듯이 번성한 좋은 나무야 어딘들 없겠는가만 특히 소나무를 사랑함은 오직 한마음으로 절조를 지키기 때문이라고 했다. 1행에서의 차가운 ‘바람소리’는 2행의 ‘달빛’과 조응된다. 차가움이라는 외부세계의 횡포에도 불구하고 소나무는 흔들리지 않고 오직 한마음으로 절조를 지킨다. 한마음을 소유하면서 절조를 지켰기 때문에 (나)에서처럼 봄이 와서 봄들판의 물색이 새로울 때, 소나무에게도 남다른 은혜가 있을 것이라고 했다. 이러한 이유로 다음의 「種竹山海亭」에서처럼 대나무 또한 소나무와 친구가 될 수 있는 것이라 했다.

대나무는 외로운 듯하지만 외롭지 않아

소나무가 이웃해 주기 때문이다.

풍상을 기다려 보지 않아도

살랑거리는 모습에서 진실을 본다.

此君孤不孤

髯叟則爲隣

莫待風霜看

猗猗還見眞

— 種竹山海亭¹²⁶⁾ —

1행에서 대나무는 외로운 듯하지만 외롭지 않다고 했다. ‘외롭다’고 한 것은 절의를 지키는데 있어서의 외로움이며, ‘외롭지 않다’는 것은 소나무가 같이 벗해 주기 때문이라는 것이다. 이 둘은 전통적으로 절의를 상징하는 사물이다. 세찬 바람이 불거나 혹독한 서리가 내리고 나서야 松柏이 뒤에 서든다는 것을 안다¹²⁷⁾는 생각과 달리 그 절의를 확인해 보지 않아도 진실함이 있다고 했다. 이것은 ‘의’가

124) 『南冥集』, p. 19.

125) 『南冥集』, p. 17.

126) 『南冥集』, p. 13.

127) 歲寒然後 知松柏之後彫也(「子罕」, 『論語』)

외부적 시련을 견디어 냈을 때 비로소 확인되는 것이 아니라 ‘의’ 스스로도 이미 진실된 의미를 갖는다는 것의 다른 표현이다. 이를 순수한 의미에서의 ‘의’라고 할 수 있을 것이다.

그러나 다음처럼 「清香堂八詠」 중 제1詠인 「竹風」에서는 대나무가 부정적으로 평가되기도 한다.

세 이로운 벗은 쓸쓸하여도 한 길로 통해 있다.	三益蕭蕭一逕通
가장 불쌍한 것은 한족의 공이루기 어려움.	最憐寒族受難功
오히려 소나무와 더불어 못함을 싫어하여	猶嫌未與髥君便
형편따라 흔들리며 바람에 맡긴다.	隨勢低仰任却風 ¹²⁸⁾

- 竹風 ¹²⁹⁾ -

1행과 같이 소나무와 대나무, 국화가 함께 절의의 상징물로 통하기는 하나, 2행에서처럼 이들은 공을 이루기가 어렵다고 하였다. 이는 「種竹山海亭」에서 보았던 ‘대나무의 외로움’과도 상통한다. 즉 절의를 지키는데 있어서의 외로움이 그것이다. 또한 절의를 지키는데 있어서도 굳건함과 가냘픔이 있다. 남명은 소나무를 굳건한 것으로, 대나무를 가냘픈 것으로 파악했다. 가냘픈 대나무는 스스로가 굳건하지 못함을 인식하고 고민한다. 이것은 그 기질 때문인 것으로 파악할 수 있다. 4행에서의 ‘형편에 따라 흔들리는’ 기질이 바로 그것이다. 결국 소나무처럼 굳건하게 흔들리지 말아야 할 것을 강조함과 동시에 절의로 공이루기 어려움을 스스로 인정한 셈이 된다. 공을 이루기 어렵기 때문에 대나무처럼 형편에 따라 흔들린다고 하였다. 따라서 남명은 이 작품에서 절의를 상징하는 대나무와 소나무를 대비시키고, 이 가운데서도 소나무에게 더욱 강한 정서적 긴밀성을 보여줌으로써 형편이 어떠하든지 조금의 요동도 허락하지 않아야 한다는 것을 강조하고 있다 할 것이다.

다음은 나무를 도가적으로 인식한 경우이다. 남명은 이를 표상하기 위하여 배나무를 설정하였다. 남명은 배나무를 통해 쓸모없는 나무가 쓸모없기 때문에 오히려 소용에 닿는다는 도가의 역설적 사물관을 제시하였다.¹³⁰⁾ 「詠梨」는 이러한

128) 『南冥集』(p. 19)에는 ‘隨勢低昂任却風’으로 되어 있다.

129) 『南冥先生文集』 1, 景仁文化社, 1988, p. 58.

130) 南冥이 山川齋에서 있었던 한 文士와의 대화에서도 道家의 逆說의 事物觀이 나타난다. 즉 한 文士가 “楮山에 밭을 만드니 산모양이 벗겨진 것이 흠이었습니다.”라 하자, 南冥은 “자기가 높고 우뚝하다고 자랑하다가 스스로 취한 욕이지 누가 그것을 범했겠는가?”(先生在山天齋 有一文士……來謁先生 因言楮山爲田 山容濯濯 此其欠也 先生曰 渠實自取疑然截然 孰能犯之. 『言行總錄』, 『南冥集』, p. 187)라 한 대목이 그것이다.

생각을 대표하는 작품이다.

못생긴 배나무 문 앞에 서있는데	支離梨樹立門前
열매가 시고 쓰며 여물어서 이도 들어가지 않는다.	子實辛酸齒未穿
저것은 나처럼 버려진 물건이나	渠與主人同棄物
오히려 쓸모없기에 천년을 보전하리라.	猶將樗櫟保千年

— 詠梨¹³¹⁾ —

이 작품에서의 배나무는 배가 맛이 시고 쓰며, 여물기도 한량없기 때문에 사람들의 손에 손상을 입지 않았다. 즉 버려져 있기 때문에 오래도록 목숨을 보전할 수 있었다는 것이다. 이는 환로에 휩쓸려 다니지 않았기 때문에 천명을 보전할 수 있었던 자신의 출처와도 아울러 접맥되는 요소이다. 이 작품은 전반적으로 『莊子』의 ‘無用의 用’에 착목하여 창작한 것으로 보인다. 이를 고찰하기 위하여 먼저 『장자』 「逍遙遊」와 「人間世」의 일부를 살펴 볼 필요가 있다.

惠子が 장자에게 말했다. “우리집에 큰 나무가 있는데 사람들이 가축나무라 부르네. 그 밑둥은 혹투성이라 먹줄을 댈 수 없고, 그 작은 가지들도 꼬불꼬불 規矩에 맞지를 않네. 그것이 길가에 서있으나 목수는 돌아보지도 않네. 지금 그대의 말은 이 나무와 같이 커도 소용이 없네. 따라서 여러 사람들이 돌보지도 않네.” 장자는 이렇게 대답했다. “……왜 그것을 無何有之鄉인 광막한 들에다 심어 놓고 그 곁을 방황하면서 無爲로 날을 보내고 소요하다가 그 밑에서 드러눕지를 않는가? 그러면 그 나무는 도끼에 베이지도 않을 것이고 아무에게도 해를 입을 염려가 없네. 쓰일데가 없으니 또 무슨 괴로움이 있겠는가?”¹³²⁾

支離疎라는 자가 있었다. 그는 턱이 배꼽에 박혔고, 어깨는 정수리보다 높으며, 상투는 뽕족하게 하늘을 가리키고 오장은 머리위에 있으며……이렇게 그는 병신이면서도 오히려 무사히 자기 자신을 보신하여 天年을 누릴 수 있었는데 하물며 도덕적이고 정신적인 불구야 더 말할 것이 있겠는가? 공자가 초나라에 갔을 때 초나라의 미치광이인 접여가 공자의 문전에서 이렇게 노래를 하였다.

131) 『南冥集』, p. 21.

132) 惠子謂莊子曰 吾有大樹 人謂之樗 其大本擁腫而不中繩墨 其小枝卷曲而不中規矩 立之塗 匠者不顧 今子之言 大而無用 衆所同去也 莊子曰……何不樹之於無何有之鄉 廣莫之野 彷徨乎無爲其側 逍遙乎寢臥其下 不夭斤斧 物無害者 無所可用 安所困苦哉 (『逍遙遊』, 『莊子』)

133) 支離疏者 頤隱於齊 肩高於頂 會撮指天 五管在上……夫支離其形者 猶足以養其身 終其天年 又況支離其德者乎 孔子適楚 楚狂接輿遊其門曰……人皆知有用之用 而莫知無用之用也 (『人間世』, 『莊子』)

“……사람은 유용의 용도를 알면서 무용의 용도는 모르는도다”¹³³⁾

앞의 것은 「소요유」의 일부로 莊子가 惠施에게 가죽나무가 못생겼기 때문에 천수를 다할 수 있다는 것을 설명한 것이고, 뒤의 것은 「인간세」의 일부로 추하게 생긴 곱추의 생태를 빌어 장수의 방법을 말하고 ‘無用之用’을 들어 공자의 이상주의에 비판적인 태도를 보이고 있다. 이 둘은 모두 無用의 용도를 강조하고 있다. 위의 두 인용문에서 볼 수 있듯이 장자는 사물에서 뿐만 아니라 인간의 행동까지도 무용하기 때문에 결국 쓰임새가 있다는 것을 역설하고 있다. 즉 참으로 유용한 것은 세속의 유용함을 초월해 있다는 것이다. 속세인들은 눈이 고정되고 습관화되어 모든 존재물의 자유로운 가치, 혹은 참된 유용성을 모른다고 한 것이다.

남명 또한 이러한 장자적 인식에 근거하여 「소요유」에서 ‘樗’를, 「인간세」에서 ‘支離’를 용사하면서 ‘무용의 용’을 강조하고 있다. 1행에서의 ‘支離梨樹’라는 표현에서 볼 수 있는 것처럼 문앞에 서있는 아무짝에도 쓸모없는 배나무와 자신을 동일시하고 있다. 배나무가 쓸모없기 때문에 천년을 보전할 수 있듯이 자신 또한 그러하다는 것이다. 당세에서의 참된 쓰임이란 무엇인가를 사려깊게 고찰하고, 당세를 위하여 쓰이지 않는 것, 즉 출사하지 않고 절의를 지키는 것이 오히려 참된 쓰임이라는 것을 이 작품을 통해서 역설적으로 보여준 것이다.

이상에서 남명이 ‘산’과 ‘나무’를 시의 재료로 사용했던 의미를 탐구해 보았다. 이를 통해 이 두 대상 모두가 의사상과 관련되어 있다는 것을 알 수 있었다. 즉 남명은 의사상을 문학적으로 표출시키기 위하여 ‘산’이나 ‘나무’를 소재로 선택한다. 이들 선택된 소재는 현실을 부정적으로 판단하고, 직설적 혹은 역설적으로 실천하고자 했던 절의의 표상물에 다름 아니다. 즉 현실의 부정적 판단은 의사상에서의 斷製를, 출사하지 않고 자신의 고매한 절의를 지킨 것은 실천을 표상한다 할 것이다. 이는 현실을 바르게 판단하고, 판단한 바를 바르게 실천한다는 유가적 실천논리에 기반한다.

4. 맺는 말

본고는 남명이 그의 핵심사상을 문학적으로 어떠한 방법을 동원하여 실어나르고 있는가 하는 문제를 소재활용의 측면을 중심으로 살펴본 것이다. 이를 위하여 먼저 남명의 핵심 사상이라 할 수 있는 경의사상의 성격과 그 형성배경을 고찰하고, 다음으로 경의사상이 문학적으로 표출됨에 있어 어떠한 사물을 통하여 表出되고 있는가를 고찰하였다. 그 결과를 순서대로 요약하면 다음과 같다.

첫째, 문학사상의 형성배경을 전기적 측면과 사상적 측면으로 나누어 살펴보았다. (1) 전기적 측면에서는 삶을 통한 出處觀과 독서경향에 초점을 두었다. 출처관은 농민들이 몰락하는 사회적 상황과 현인들이 참화를 당하는 정치적 상황에 의해 형성된다. 특히 삶에서 겪은 세 번의 사화에서 숙부, 知己 등이 희생된다. 이러한 상황을 통해 비판적 현실관과 법도가 행해지지 않으면 출사하지 않는다는 유가적 출처관이 형성되었다. 독서경향은 『小學』을 통해 학문의 기본을 세우고 『大學』을 통해 그 규모를 확대했다. 노장류의 글을 통해 출세간적 경향으로 흘러들어갔다가 다시 『心經』등 性理書를 통하여 경사상이 집약되어 있는 서적을 읽었다. 이로 보아 남명은 출처관을 통해서 의사상이, 『心經』등의 성리서를 통하여 경사상이 형성되었다 할 것이다.

(2) 사상적 측면에서는 경의사상을 남명이 어떻게 인식하는가에 중점을 두었다. ‘경’은 向內的이며 ‘의’는 向外的이라는 기본적인 의미 외에 ‘경’은 執中과 覺醒의 기능을 가지며 ‘의’는 斷製와 實踐의 기능을 가진다. 경의는 體와 用의 관계로 상호작용하며, ‘경’이 ‘의’를 위해 선결되어야 하는 조건으로 파악하였다. 이러한 사정이 남명의 「佩劍銘」, 「神明舍銘」에 집약되어 나타난다. 특히 「神明舍銘」을 통해 남명은 경의를 강조하고 天人合一의 誠의 단계까지 나아가려는 의지를 보이기도 했다. 이러한 사상은 남명문학 전반에 걸쳐 나타나는데 안으로 ‘경’을 통해 誠, 즉 천리본체로 나아가려 하였고 밖으로 ‘의’를 통해 부조리한 현실을 바로 잡고자 했다.

둘째, 경의사상의 표출방법을 빛과 청수, 산과 나무로 나누어서 살펴보았다. (3) 빛과 청수 중 빛은 물의 맑고 고요한 이미지를 매개로 하여 제시되기도 하고, 물의 매개항 없이 바로 제시되기도 한다. 마음은 거울로 표현되기도 했는데 거울에 때가 묻으면 맑은 물로 닦아낸다고 하였으니 청수는 인욕의 때를 씻는 세척의 기능을 한다 할 것이다. 남명은 경사상을 문학적으로 표출시키기 위하여 ‘빛’이나 ‘청수’를 소재로 선택한다. 청수의 맑고 고요함은 경에 있어서의 집중을, 빛은 각성의 상태를 표상한다.

(4) 산과 나무 중 산은 절의의 상징물이기도 하고, 上帝에게 가는 길이기도 하며, 기품있는 인간과 대등한 관계로 있으면서 합치되어야 할 무엇이기도 하였다. 즉 유가적 출처관을 통해 도가 행해지지 않는 현실세계에서 處의 입장을 고수했던 면과 상제에게로 나아갔던 면, 기상을 가진 산과 합일되어야 한다고 생각했던 면 등을 표상한다. 나무는 節義를 직접적으로 상징하는 유가의 나무와, 간접적으로 상징하는 도가의 나무로 나눌 수 있다. 전자는 소나무와 대나무로 대표되는데, 이들 사물을 통해 강한 기상을 갖고 절의를 지켜야 할 것을 강조하였다. 특히

대나무를 통해 외로움을 표상함으로써 절의를 지키는데 따르는 인간적 고뇌를 표출하고 있다. 후자는 배나무를 등장시켜 당세에서의 진정한 쓰임이란 무엇인가라는 문제를 제기하고, 출사하지 않고 절의를 지키는 것이 오히려 더욱 적극적으로 살아가는 것임을 쓸모없는 배나무로 간접화시켜 역설적으로 보여주고 있다. 남명은 의사상을 표출시키기 위하여 ‘산’이나 ‘나무’를 소재로 선택한다. 현실에 대한 부정적 판단은 ‘의’사상에서의 단제를, 출사하지 않고 자신의 고매한 절의를 지킨 것은 실천을 표상한다.

이상에서 남명사상의 형성배경과 사상의 문학적 표출의 방법을 소재활용의 측면에서 단편적으로 고찰해 보았다. 때문에 다소 평면적이라는 느낌이 든다. 이를 보다 입체화시키기 위해서 표출의 방향이나 그 관계까지도 아울러 고려되어야 할 것이다.