

반야불교문화연구원 2022 인문학특강

10명의 교수 학자들이 펼치는 문학 역사 철학의 향연

산사에서 인문학을 본다

2022.5.14.-7.16. 매주 토요일 10:30~12:00

영축총림 통도사 반야암

사단법인 반야불교문화연구원

- 차 례 -

5. 14. 거짓 이야기속의 진실이야기 - 소설 『서유기』의 도술시합 (강경구)	1
5. 21. 욕망의 공간: 서원과 고택 (김영필)	6
5. 28. 장자, 삶의 치유와 자유 (이성희)	12
6. 4. 사는 게 고통일 때, 쇼펜하우어 (박찬국)	16
6. 11. 노래로 들어보는 한국현대사 (이동순)	19
6. 18. 기술과학에 대한 실존철학적 이해 - M. 하이데거를 중심으로 (김재철)	23
6. 25. 인도수행전통에서 몸의 의미 (이거룡)	29
7. 2. 도교의 양생사상과 불로장생 (김윤수)	35
7. 9. 논어, 사람의 길을 열다 (배병삼)	37
7. 16. 「고사관수도(高士觀水圖)」와 물에 대한 철학적 사유 (이성혜)	41

거짓 이야기속의 진실이야기

- 소설 『서유기』의 도술시합

강경구(동의대 교수)

1. 이야기의 대강

삼장 일행은 500명의 남루한 승려들이 도사들에게 강제노동으로 학대당하고 있는 차지국(車遲國)이라는 나라에 도착한다. 몇 년 전 나라에 가뭄이 일어났을 때 기우제를 지내는데 3명의 술법 도사들이 나타나 비를 내리게 하였지만, 승려들은 공염불만 외면서 아무 역할도 하지 못해 그 때부터 도사들의 종으로 부림을 받고 있다는 것이었다.

손오공은 수레를 부수고, 500명의 승려들에게 자기의 털을 호신부로 나눠주어 각기 숨어있도록 한다. 그리고는 그 중들이 살고 있는 智淵寺에 묵게 된다. 저녁에 손오공은 형제들을 깨워 三清觀에 들어가 신상을 들어내 변소에 빠뜨리고는 신상이 있던 자리를 차지하고 앉아 공양물을 먹고 또 도사들을 골려준다.

그런데 다음날 통관문서에 도장을 받으려다가 왕국에 들어온 도사들과 마주치게 된다. 이 자리에서 손오공과 도사들의 도술시합이 시작된다. 비 내리기 시합, 좌선시합, 궤짝안의 물건을 알아맞히는 투시력 시합, 머리 베기 시합, 배 가르기 시합, 끓는 기름가마에 들어가 목욕하기 시합 등이 그것이었다. 손오공은 이 도술시합에서 전승하고, 도사들은 하나하나 목숨을 잃고 만다. 죽을 때 정체를 드러낸 이들은 호랑이 요괴(虎), 사슴(鹿) 요괴, 양(羊)요괴였다.

2. 차지국, 지연사, 삼청관

2-1. 車遲國, 수레가 늦게 가는 나라

이 수레 이야기는 그 형상과 주제를 『법화경』에서 가져왔다. 『법화경』은 어떠한 설법도 모두 방편으로서 지금 여기에 뚜렷한 실상을 드러내기 위한 것이라는 점을 강조한다.

그러므로 방편(權)을 통해 실상(實)을 보아야지 방편 자체에 묶여있어서는 안 된다는 점도 함께 얘기된다. 여기에 수레의 비유가 나오는데, 서유기의 차지국, 즉 수레가 늦게 가는 나라는 이 『법화경』의 비유에서 가져온 것이다.

수레는 길을 가기 위한 것이고, 배는 강을 건너기 위한 것이다. 강을 건너 사람이 배가 아깝다고 육지에서 그것을 끌고 가는 것은 어리석은 일이다. 길을 다 간 사람이 수레가 아깝다고 길 없는 산으로 끌고 들어가는 것 역시 어리석은 일이다.

손오공이 만난 500명의 남루한 스님들이 그랬다. 절벽에 가까운 산길에 수레를 밀어 올리려 하고 있기 때문이다. 『법화경』에 양수레, 사슴수레, 소수레를 주겠다고 꾀어 불타는 집에 놓고 있는 아이들을 구해낸 비유가 있다. 불타는 집의 비유(火宅喻), 혹은 세대의 수레의 비유(三車喻)로 불리는 이야기이다. 여기에서 불타는 집은 오욕락에 빠져 살고 있는 삼계에 대한 비유이다. 세대의 수레는 성문, 연각, 보살의 삼승의 가르침을 비유한

것이다. 부처님은 자신들이 불이 난 집안에 있다는 것을 모르고 오욕락에 빠져있는 중생들을 위해 다양한 방식으로 법을 설하였다. 이것이 성문, 연각, 보살의 가르침으로, 힘든 길을 쉽게 가도록 해준다는 점에서 수레에 비유된다. 그런데 장자는 불타는 집에서 나온 아들들에게 세 대의 수레 대신 그것과는 비교할 수 없는 완전한 수레를 선물한다. 거대한 흰 소가 모는 수레(大白牛車)가 그것이다. 이 절대 수레의 앞에서 이전의 수레들은 빛을 잃는다. 우리 각자 가 있는 이대로 완전한 부처라는 가르침 앞에 수행을 통해서 저 언덕으로 건너가자는 이 가르침앞에 모든 수레들은 힘을 잃는다.

그런데도 손오공이 만난 500명의 남루한 스님들은 수레를 잡고 놓지 않는다. 앞으로 부처가 될 것이며, 이미 부처이기도 하다는 것을 확인받은 비구들이 남루한 살림을 살고 있는 것이다. 남루하다는 것은 대부호의 아들이 자기 신분을 모르고 거지로 살고 있는 것처럼, 자기가 부처님의 아들(佛子)인 것을 모르고 중생으로 살고 있다는 말이다. 이것이 남루한 살림이다. 우리가 부처의 아들(佛子)이라는 것은 지금 이미 부처라는 뜻이다. 그런데 이들 500비구는 한사코 지금 여기는 아니라 한다. 그래서 거추장스럽게 된 수레를 끌고 저 언덕으로 올라가려 하는 것이다.

손오공은 이들을 위해 수레를 부수어 버린다. 사실 부술 것까지는 없지만 그 집착을 다스리기 위해 제스츄어를 취한 것이다. 기대고 집착할 것이 없어진 500 승려는 손오공의 털 조각을 호신부로 얻어 각자 흠어진다. 그들이 어디에 있든 '제천대성'이라고 부르지만 하면 손오공의 형상이 나타나 위험을 막아주는 털이었다. 『법화경』에 땅에서 솟아나 공중에 머무는 보살들에 대한 얘기가 있다.(從地涌出品) 이 보살들은 땅에서 솟아났으므로 허공이 아니다. 허공에 머물고 있으므로 땅이 아니다. 색도 아니고 공도 아닌 불이 중도의 도리를 드러내기 위한 연출이다. 마찬가지로 손오공의 형상은 털조각에 의지하여 나타나지만 털조각 그 자체는 아니다. 손오공의 형상과 털조각은 둘 아닌 관계에 있는 것이다. 손오공에게 구원받아 풀려난 500 대중들은 이 불이중도의 실습을 과제로 받은 것이다.

2-2. 智淵寺와 三清觀

손오공은 지연사에 머물면서 삼청전을 쑥대밭을 만든다. 이 지연사와 삼청전의 이름은 다분히 풍자적이다. 우선 지연사, 즉 지혜의 연못이라는 이름을 갖는 절은 누추한 비구들에 대한 풍자가 된다. 이들은 지혜의 연못에 살고 있지만 전혀 지혜롭지 못하기 때문이다.

이 나라의 스님들이 도사들의 종이 되어 노역에 시달리게 된 것은 과거 기우제 시합에서 도사들에게 패배했기 때문이다. 여기에서 가뭄에 시달리는 나라는 불타는 집이나 마찬가지로 욕망에 갈급한 중생 세계를 상징한다. 종교적 가르침은 여기에 비가 되어야 한다. 진정한 비는 풀과 나무가 어떠한 크기와 속성을 갖든 그것을 적셔주어 스스로 자기 뭇만큼 성장하게 한다. 불법의 가르침은 바로 이 비와 같아 모든 것을 평등하게 적셔준다.

그런데 사실 비가 따로 있는 것은 아니다. 각 중생들이 이미 부처이므로 지금 여기 지

혜의 연못에 물은 차고 넘치는 것이다. 그런데 남루한 중들은 智淵寺, 지혜의 연못에 살고 있으면서 지혜롭지 못하다. 이미 지혜의 연못에 물이 충분하다는 이 실상에 눈뜨지 못하고 이것의 밖에 따로 특별한 물이 있다고 생각하여 비를 빌리려 하고 있기 때문이다. 특히 그들은 썩은 도리가 바로 세상의 지혜와 구별되는 불법의 지혜라고 집착한다. 진공묘유의 중도에 이르지 못하고 공에 집착하는 이 일을 『서유기』에서는 공염불만 원다고 표현한다. 공에 대한 집착으로 이들은 전체가 지혜의 연못인 실상의 자리를 놓치고 있는 것이다.

그렇다면 비를 내리는데 성공한 도사들은 옳은 것일까? 도사들은 청정과 오염, 가뭄과 비를 둘로 구분한다. 그리고는 이 비천한 세상을 벗어나 저 청정하고 고상한 세계로 나아가고자 한다. 가뭄과 홍수에 대비되는 풍조우순의 태평한 시간을 상정한다. 그러한 종교적 지향을 형상화한 것이 三清, 즉 최고로 깨끗한 신들이 된다. 삼청은 구체적으로 원래의 근원(원시천존), 신령스러운 작용(영도보군), 모양으로 나타난 존재(태상노군)를 가리킨다. 이들은 비천한 세상의 삶과 구별되는 높은 자리에 우뚝 군림한다. 이것은 삶의 괴로운 현장에서 벗어나고자 하는 사람들에게 도피처가 될 수도 있다. 가뭄으로 메마른 땅에 내리는 비와 같은 역할을 하기도 한다는 뜻이다. 그러나 도사들이 내리는 비는 기본적으로 문제가 있다. 이 세상을 신계와 인간계, 신성한 세계와 속된 세계, 가뭄든 세계와 해갈된 세계로 이분하고 한 쪽을 버리도록 유도하는 비이기 때문이다. 결국에는 그 신성한 세계에 대한 집착으로 인해 진정한 지혜와는 거리가 먼 삶을 살게 되는 것이다. 그래서 손오공은 만약 왕이 계속 도사들과 함께 했다면 나중에는 결국 그들에게 피해를 입게 되었을 것이라는 말을 하는 것이다.

3. 학대받는 스님들 구하기

지연사의 정남방에 三清觀이 있다는 것을 알게 된 손오공은 저팔계와 사오정을 깨워 그곳으로 잠입한다. 그리고는 팔계를 시켜 삼청전의 신상들을 측간(五穀輪回之所)에 빠뜨리고 각자 삼청의 신이 되어 공양물을 훔쳐 먹는다. 이 때 팔계는 측간의 오물이 튀어 오물에 젖은 상황에서 공양물을 먹는다.

그것은 모두 손오공이 주도한 일이었다. 손오공은 공양물을 먹으려면 삼청을 밀어내고 자기들 3형제가 삼청의 신이 되어야 한다고 말한다. 向我設位の 의의가 없지 않다. 그것은 하늘의 높고 깨끗한 신의 자리를 거칠고 속된 3형제가 대신 차지한다는 뜻이다. 이렇게 하면 도교의 3신과 손오공 3형제가 둘이 아니게 된다. 속세의 현장을 사는 존재가 있는 그대로 신성한 세계에 사는 신이 되는 것이다. 이를 통해 이 세상이 바로 천상과 다르지 않게 되고, 인간이 천신과 다르지 않으며, 중생과 부처가 다르지 않게 된다. 이를 통해 도교의 이원론이 불교의 불이론으로 바뀐다. 스스로 비천한 속세의 존재이면서 천신과 다르지 않게 된 손오공 3형제는 그러므로 스스로 공양을 받을 자격을 갖추게 된다. 본래 공양을 받을 자격을 뜻하는 應供은 부처님을 가리키는 칭호의 하나이다. 손오공 형제, 혹은 수행자 그 자신이 이미 응공으로서의 부처님과 다르지 않다는 뜻이다.

그런데 중생과 부처가 다르지 않다는 것은 이치적 깨달음에 끝날 수 있다. 진정으로 둘 아닌 이치를 실천하는 현상이 필요하다. 여기에서는 팔계가 삼청의 신상을 측간에 빠뜨리는 일이 중요해진다. 그것은 깨끗함과 더러움이 둘이 아닌 이치적 깨달음을 실천하는 현상이 된다. 가장 청정한 신과 가장 더러운 측간의 오물은 돌고 도는 관계에 있어서 서로 다르지 않다. 그래서 손오공은 측간을 오편이 윤회하는 곳이라 부른다.

이러한 이치를 실천하는 입장에서 팔계는 신상들을 측간에 빠뜨렸다. 결과적으로 측간에 신들이 있게 된다. 똥과 오줌에 신이 있다면 신이 없는 곳이 없게 된다. 비로소 하는 일 모두가 공양을 올리는 일이 되고, 수용하는 일 모두가 공양을 받는 일이 된다. 더구나 팔계의 옷은 측간의 오물에 잔뜩 적셔졌다. 이 오물에 젖은 팔계가 신상이 되었으므로 오물 그 자체가 신이고, 신 그 자체가 오물이 된 것이다. 그러므로 나중에 손오공 형제는 도사들이 장생불사의 약을 간청하자 천상의 영약이라며 오줌을 내려주는 것이다. 오줌이 바로 도이기 때문이다. 이것은 장자가 동곽자를 일깨운 말이기도 하다.

동곽자: 도라는 것은 어디에 있습니까?

장 자: 어디에든 존재하지 않는 곳이 없습니다.

동곽자: 예를 들어 말해주십시오.

장 자: 땅강아지나 개미에게 있습니다.

동곽자: 그렇게 하찮은 것에 있다는 것입니까?

장 자: 강아지풀이나 가라지에도 있습니다.

동곽자: 어째서 더 하찮은 것을 말씀하십니까?

장 자: 기와나 벽돌에도 있습니다.

동곽자: 갈수록 심해지는군요.

장 자: 오줌과 똥에도 있습니다(在屎溺).

장자는 그러므로 무위를 주장한다. 그것은 한 그릇의 잘 비벼진 비빔밥을 받는 일과 같다. 비빔밥을 받아들었다면 두루 섞인 이대로 잘 떠먹기만 하면 된다. 그러지 않고 여기에서 밥과 나물과 고기를 따로 구분해내면 비빔밥은 사라지고 없다. 장자가 말한 바와 같이 오줌과 똥에도 도가 있다면 그것을 구하기 위해 해야 할 일이 따로 있을 수 없는 것이다. 이렇게 둘 아닌 이치를 깨닫고, 그것을 실천하는 입장이 되자 손오공은 비로소 공양을 먹을 자격이 있다고 하며 형제들에게 먹기를 허락한다. 그리고는 불사약을 간청하는 도사들에게 오줌을 선물하고는 그들을 놀리는 것이다.

4. 도술시합의 내용들

4-1. 비내리기 시합—비가 내리는 절차의 상징

4-2. 비내리기 시합, 승리의 비결-복잡함에는 간단함으로, 지말에서 근원으로

4-3. 좌선시합

두 번째 시합은 좌선하기 시합이었다. 비 내리기 시합에서 진 호랑이 요괴는 이를 승복하지 않고 다시 좌선시합을 제안한다.

4-4. 물건 알아맞히기 시합

4-5. 머리를 떼었다 붙이는 시합

4-6. 배를 갈라 붙이는 시합

강사 약력

동의대학교 중국어학과 교수이며 대학원 불교문화학과 교수. 동의대에서 중앙도서관장 및 인문사회연구소장을 맡고 있으면서 동아시아불교문화학회 부회장으로 있다. 대한중국학회 회장 지냄.

저서에 『서유기와 마음관찰 여행』, 『정독 선문정로』(2022), 『평설 육조단경』(2020), 『두선사와 함께 읽는 신심명』(2015) 등이 있다.

욕망의 공간: 서원과 고택

김영필(전 대구교대 연구교수)

1. 공간과 욕망

기하학을 모르는 사람은 아카데메이아에 입학하는 것을 불허한 플라톤 시대부터 기하학은 가장 합리적인 학문이었다. 욕망은 기하학적 질서로 걸러낼 수 있다고 생각해 왔다. 기하학적 공간에 거하면 인간의 욕망을 다스릴 수 있다고 생각해 왔다. 욕망을 기하학적으로 휘발시키는 것이 가능하다고 생각했다. 하지만 고대 그리스 철학자 키티온의 제논은 기하학적으로 건축된 금욕의 공간인 주랑(柱廊)에 거주하면서도, 욕망을 억누를 수 없어 스스로 목숨을 끊었다. 스토아는 학파를 창시한 사람이 아니라 바로 이 주랑을 의미한다. 한 학파를 그들이 거주한 공간의 이름으로 부른 것은 그만큼 공간과 인간 사이에 상관관계가 있다고 생각했기 때문이다. 이성적 삶이 그만큼 어려운 일이다. 이성이 욕망을 억누를 수 있는 압도적인 힘을 가졌다고 착각한 금욕주의자이다.

조선의 서원과 고택 역시 기하학적 질서를 나름대로 재현한다. 서원이든 고택이든 성리학자 질서로 지었고, 그 질서는 욕망을 다스리는 공간이다. 하지만 욕망은 인간이 지은 공간을 통해 다 걸러낼 수 없다. 오히려 그 공간은 인간의 욕망을 재현하고 지속하려는 보다 강한 욕망을 잉태하기도 한다. 서원은 욕망을 다스리는 수행의 공간이면서, 동시에 욕망을 확대·재생산하는 공간이기도 하다. 조선 서원의 민낯을 성찰할 수 있는 맑은 거울이 욕망이다. 우암의 주자학주의가 그의 욕망을 극대화하는 이데올로기였고, 남명이 보기에는 퇴계의 성리학은 세력을 구축하기 위한 도구였다. 성리학의 화려한 고담준론(高談峻論)에도 불구하고 실천에는 한계를 드러낸다. 스스로 사문난적으로 고발하면서도 안으로는 양명학에 잇대어 있지는 않았을까? 조선의 공간이 덕을 실천하는 장소가 되지 못하고, 오히려 욕망을 생산하는 곳이 된 것은 욕망을 다스리는 선한 품성을 갖는 것이 그만큼 어렵기 때문이다. 욕망을 절제하는 공간에 산다고 해서 반드시 인간의 욕망이 절제되지는 않는다.

2. 성리학적 공간, 도동서원

한훤당 김굉필(寒暄堂 金宏弼, 1454~1504)의 학문적 위세를 각인하려는 욕망이 또렷하게 재현된 공간이 도동서원이다. 조선 도학의 계통도를 보자. 정몽주, 길재, 김숙자, 김종직으로 내려오는 하행선과 남명, 이황, 이이, 이언적, 조광조로 올라가는 상행선의 교차로에서 만나는 한훤당 김굉필이다. 그는 조선 도학의 교차로이면서 동시에 정점이기도 하다. 아래에서 보면 정점이다. 그 도학의 정점인 한훤당을 배향하는 도동서원이다. 조선 도학에서 차지하는 그의 위상을 또렷이 각인해 놓았다. 한훤당은 이 서원을 증축한 한강

정구(寒岡 鄭述, 1543~1620)의 외증조이다. 이 서원은 한국 서원 건축의 백미로 알려져 있다. 여느 서원보다도 대칭적인 질서를 잘 지키고 있다. 한강은 건축가로서도 역량을 가지고 있었다. 퇴계의 도산서당에 비하면 도동서원은 미학적으로 잘 구성된 공간이다. 1498년 무오사화가 일어나자, 한훤당은 점필재 김종직의 문도로서 봉당을 만들었다는 죄목으로 장(杖) 80대와 원방부처(遠方付處)의 형을 받고, 평안도 희천에 유배되었다가 2년 뒤 순천으로 이배(移配)되었다. 1504년 갑자사화 때 순천에서 극형에 처해졌다. 중종반정 후 복권되어 승정원 도승지에 추증되고, 1517년 우의정, 1575년 영의정에 추증되었다. 한훤당은 김종직에게 사사했으나 기간이 짧았고, 김종직이 이조참판이 되어 훈구파를 간하지 않는 것에 대해 불만을 품고 결별한다. 김종직 사후 사림의 영수로 추대되었다. 이처럼 한훤당은 스승과 결별할 정도로 강직했고, 스스로 자신의 학문 세계를 구축한 학자였다.

외증조를 배향하는 이 서원을 한강은 가문의 이름을 걸고 증축했을 것이다. 한강의 고향은 경상북도 성주이다. 성주는 경상 좌·우도의 경계에 위치한다. 우에서나 좌에서 보면 변방이다. 강을 따라 구분하면 낙동강의 상과 하의 가운데이다. 이렇듯 성주는 지리적으로는 중간에 위치한다. 경상 좌·우도의 경계와 강의 종류에 살았던 그는 자연스럽게 학문의 경계에 서 있었다. 대부분 지방에서 벼슬을 한 그는 자신과 가문의 학문을 중심에 세우고 싶었다. 그가 서울 가까운 곳까지 퇴계의 학문의 장을 넓힌 근기학파(近畿學派)의 문을 연 것도 이와 무관할 수 없다. 지리적으로는 변방이지만 그 정신은 중심이다. 도동서원은 좌우로 기울었던 도학의 정신을 반듯하게 중심을 잡고 있다. 이곳 어디에도 유가적 질서를 훼손하는 불경스러움은 없다. 또렷한 일직선의 중심축과 그 축을 중심으로 한 좌우 대칭적 배치가 가장 확연한 공간이다. 하지만 정연함은 개인의 자발성을 통제하는 계층성(hierarchy)의 규준이기도 하다.

도동서원은 공자를 받들고 있다는 의미인 대니산(戴尼山)을 이마로 받들고 있다. 공자의 자인 중니(仲尼)에서 연유한 듯하다. 이 서원은 1568년(선조 1) 현풍(지금은 대구광역시 달성군 구지면 도동리) 비슬산 기슭 쌍계동에 건립되었던 것이 정유재란(1597) 때 소실되자, 한강(寒崗)이 그의 나이 62세 때(1604) 중건한 것이다. 중건된 후 1865년 흥선대원군 서원 철폐령에도 불구하고 훼손되지 않은 전국 47개 중 하나이다. 따라서 도동서원은 후손들에 의해 복원된 성주의 회연서원보다는 한강을 민낯으로 만날 수 있는 곳이다. 이 시기 도동서원의 중건은 한강의 삶과 무관할 수 없다. 퇴계와 남명을 가로질러 자신만의 학문적 영역을 구축하려는 한강의 욕망이 서원의 중건에 재현되어 있다고 추론할 수 있을 것이다. 퇴계의 성리학적 삶과 남명의 탈성리학적 처세가 빚어낸 불화의 틈을 화해의 지평으로 안내한 것은 두 스승을 모신 한강이다. 그 길은 완전한 성리학적 질서를 회복하는 것이었다. 물론 그 역시 주자학을 주자학대로만 읽는 주자학주의자는 아니다. 서원은 엄정한 질서를 재현하면서도 각 영역에 미학적 장치를 보완하여 탈엄정(脫嚴整)을 각인하여 그 나름의 질서를 창조하고 있다. 그는 주자학을 나름의 질서로 재구성하여 두 스승을 넘어서 자신의 길을 개척한다. 한강은 두 스승의 학문적 태도의 차이가 외증조 한훤당을 동방오현의 정점에 두고, 그 정신으로 돌아감으로써 화해될 수 있다

고 생각했을 것이다.

이 서원은 여느 다른 서원보다 고저의 차이가 상대적으로 크다. 제향공간으로 오를수록 경사진 지형이다. 가파르고 좁고 높은 계단을 올라 환주문에 들어서서 제향공간으로 오르기까지 자연스럽게 심리적 경각심을 가진다. 아래에서 위를 조망하는 앙시(仰視)는 권력의 메커니즘을 수반한다. 노트르담의 고딕이나 교회의 단 높은 성소(제단)는 앙시가 연출하는 권력의 절대화를 함축하고 있다. 물론 도학의 계통을 고저의 차이로 배치한 것을 권력을 절대화하는 공간으로 읽는 것이 다소 불경스러울 수도 있다. 하지만 가문의 학통을 제일의 학문으로 절대화하려는 욕망은 부정할 수 없다. 이런 시각에서 보면, 이 서원도 중세 교회의 권력적 공간의 배치를 닮았다.

이 서원은 환원당을 정점으로 하는 중심축이 또렷하게 각인되어 있다. 서당의 반대편인 낙동강에서 수월루 → 환주문 → 중정당 → 사당 → 한훤당 묘소 → 대니산 → 한훤당 생가로 이어지는 광역축은 한훤당의 학문적 권위를 상징하는 축이다. 이 중심축을 중심으로 대칭적 배열을 이루고 있다. 낮은 곳에서 높은 곳으로 층을 이루면서 이어지는 시각적 성층(成層)효과는 심리적으로 높은 곳에 대한 신앙과 숭모를 느끼도록 하는 공간 배치로 읽을 수 있다. 도동서원은 고딕 아닌 고딕 같은 시각적 경험을 하게 하는 모한 느낌을 준다. 중심선에 각인된 구조적 특이성이 여느 서원보다 강하다. 그만큼 가문을 중심으로 도학의 계보를 이어 가려는 한강의 학문적 욕망이 중심축에 새겨져 있다. 중정당 → 환주문 → 수월루 → 낙동강으로 이어지는 감시(瞰視) 효과도 탁월하다. 높은 곳에서 낮은 세상으로 권력을 발산하는 효과를 잘 배치하고 있다. 교회의 높은 제단과 높은 고딕 성당도 펜트하우스에서 내려다보는 효과를 절대화하도록 디자인되어 있다. 권력의 발산이고 확장이다. 그 조망을 방해하는 수월루가 아쉽다.

3. 탈성리학적 공간, 무성서원

나는 이 서원에서 해체를 본다. 해체론적 공간을 경험한다. 전형적인 성리학적 질서로 지어진 다른 서원에 비해, 그 정형적 공간의 질서를 해체하는 자유를 맛본다. 서원의 전형적인 공간을 재현하기를 거부한다. 오히려 차이를 생산한다. 여느 서원보다 개방적인 이유이다. 서원의 각 공간이 닫혀 있지 않아 개방적이다. 이 개방성은 공간의 경계를 모호하게 하고 이전의 것과는 다른 새로운 공간성을 만들어 낸다. 각각의 장소들이 일정한 방향으로 수렴되지 않고 다양하게 발산되어 탈중심의 자유를 허락한다. 진입공간에서 제향공간으로 이르는 중심축을 해체한다. 그 이단아는 바로 중심을 벗어나 서 있는 동재인 강수재이다.

강수재는 동재라고는 하지만 두 개의 방이 동재와 서재의 기능을 함께하는 것으로 추론이 된다. 전형적으로는 기숙사도 마주 보게 대칭으로 배치하고 기숙하는 유생의 신분 에 따라 양반 자제는 동재에, 평민 자제는 서재에 기숙하게 하였다. 하지만 이 공간은 그 질서를 무너트린다. 기록상으로는 서재인 흥학당이 있었다고 하는데, 지금은 확인할

방법이 없다. 동재는 담장 밖에 별채로 서 있다. 전형적인 배치 구조에 저항하는 듯한 공간이다. 격식 대신 실용을 택했다. 정형화된 공간의 배치는 주어진 규준에 순응하도록 강요한다. 그 규준에 재현된 권력에 저항하며 과감하게 공간의 질서를 해체한다. 정형화된 공간을 해체하면서 새롭게 생긴 열린 공간은 틀에 묶이지 않은 소통의 공간이다. 이 서원의 문은 서당인 태산사 이외는 다 열 수 있다. 사당의 내삼문을 열고 강당을 거쳐 현가루로 이어지는 시선을 방해하는 막힘이 없다.

이 서원은 사당이 중심이 되어야 할 공간 배치를 해체하고, 마당이 중심인 배치이다. 마당은 중심이 아니라 변두리이다. 권력의 중심인 사당이 아닌 변두리인 마당이 중심이다. 이 서원은 주변을 중심에 둔다. 탈권력적 배치이다. 중앙의 권력이 아닌 변두리 민초들의 권력이 중심이다. 이 서원은 이곳의 태수나 현감을 한 인물과 이곳과 인연이 깊은 인물 7분을 배향하고 있다. 중앙의 권력을 누린 분들이 아니다. 지방의 소권력이다. 변두리의 민초들과 소통해 온 지방의 권력자들이다. 고운 최치원을 주향한다. 고운은 신분의 한계로 높은 벼슬을 할 수 없었던 지방 태수였다. 이들을 배향하는 사당이 높아질 이유가 없다. 오히려 마당이 중심이다. 백성들과 소통하려는 마당 중심의 공간 배치가 이 서원의 특징이다. 이 점은 사당 중심인 필암서원과는 반대이다.

권력에 대한 욕망이 얼마나 부질없는 것인지를 성찰하게 만든다. 이 서원에 배향된 최치원이 누구인가? 그는 신라 골품제도 때문에 육두품 신분으로는 관계(官界)로 나갈 수 없었다. 그래서 그는 당으로 유학하여 그곳에서 외국인을 대상으로 치르는 과거인 빈공과에 18세의 나이로 장원으로 합격한다. 신라로 돌아왔으나 골품제도의 한계를 벗어나지 못하고 지방 태수로 나가기를 자청하여 지방행정을 돌보는 일에 충실했다. 그는 유학뿐만 아니라 불교나 도교에도 넓은 지식을 가졌던 글로벌한 지식인이었다. 그는 학문의 경계를 자유롭게 넘나들던 세계인이었다. 그는 17년 동안 중국 휘양에 머물면서 그곳의 학문을 통해 다문화적 시각을 넓혔다. 당의 수도였던 장안(시안)은 실크로드의 기점인데, 휘양에서 장안은 그리 멀지 않은 곳이다. 이 서원의 개방성은 그의 학문적 개방성과도 닮았다. 학문 사이의 벽을 허물고 학제적 소통과 통합의 문을 열었다. 학문 사이의 평등을 연 다문화 공간이다. 신라 통일의 사상적 배경이 된 그의 풍류도는 일체의 당파성을 배제하는 사상이다. 유불도(儒佛道) 삼교의 하나됨(三教一理)을 원리로 한다. 이 서원은 고운의 학문적 개방성을 겸손하게 품고 있다. 경주 안강의 옥산서원이 서열제도의 불합리성을 폐쇄성으로 차단하려고 했다면, 무성서원은 개방성으로 골품제도의 경계를 허물고 있다. 이 서원은 신분이나 계급과는 상관없이 누구나 입학하여 수학할 수 있었다. 민주주의의 정체(政體)를 닮은 열린 광장이다.

4. 명재고택

파평 윤씨는 고려 개국공신 윤신달을 시조로 한다. 그 가문의 25세손이 명재(明齋) 윤증(尹拯, 1629;인조7~1714;숙종40)이다. 노블레스 오블리주를 실천한 가문으로 이름이

나 있다. 하지만 이 가문은 안으로 굴욕사를 숨기고 있다. 우암 송시열과 윤씨 가문 사이에 일어난 일련의 사건은 이 가문에 아픈 생채기를 남기고 말았다. 명·청의 권력 관계가 재현된 조선은 극심한 이데올로기의 대립을 양산한다. 오랑캐 청의 침입으로 굴욕을 겪었던 조선의 지도자들이 명의 주자학으로 그 상처를 치유하려 한 것은 당연한 것일지도 모른다. 하지만 북벌론의 이념적 기반이 된 우암의 주자학주의는 당시 조선의 척박한 현실을 두 동강으로 갈라놓았다. 노론과 소론으로 갈라진 조선 후기를 대표하는 두 인물이 우암과 명재 윤증이다.

어느 시대에도 지배 담론은 자연스럽게 그에 대한 저항담론을 주조해 낸다. 우암과 명재는 그리 멀지 않은 지역에 살았다. 우암은 회덕, 지금의 대전광역시에 살았고, 명재는 당시의 니성인 지금의 논산에 살았다. 양자 사이의 오래된 대립은 우선은 집안싸움으로 시작하여 자신의 정치적 야망을 실현하기 위한 욕망의 정치학으로 자리를 잡는다. 명재의 부친 윤선거는 서인이었다. 하지만 남인에 대해서도 관대했고, 윤증도 부친상을 당했을 때, 남인인 윤희의 조문을 받아들였다. 서인의 남인 차별 문제에 있어 강경파인 노론과 온건파인 소론으로 갈라지게 된 배경이었다. 명재는 부친이 죽자, 부친의 친구인 우암에게 부친의 묘갈명을 부탁했다. 우암은 윤선거가 평소 남인 윤희와 친분이 있었다는 이유로, 묘갈명에 '병자호란 때 자결한 처를 버리고 자신만 비굴하게 살아남았다'는 내용의 글을 썼다. 이에 대해 명재가 우암에게 내용을 삭제하거나 수정할 것을 요청했으나, 우암이 거절한 것이 원인이 되어 사제지간의 관계가 끊어진다. 그리 명분이 없는 집안싸움이였다. 나라를 걱정하는 싸움이 아니라 가문의 명예를 지키려는 싸움이였다. 이것이 불씨가 되어 우암의 제자들이 명재를 고발해 처벌해 줄 것을 조정에 요청하자, 숙종은 1716년 우암의 손을 들어준다. 명재를 유현(儒賢)으로 대접하지 말 것을 명한다. 이것이 '회니시비'(懷尼是非)이다. 그 결과, 서인은 우암 계열의 노론과 명재 계열의 소론으로 갈라진다.

우암의 교조주의에 저항한 명재의 우산은 그가 만년에 살았던 집이다. 그의 집에는 대문이 없다. 아니 필요가 없다. 대문의 기능을 기단이 높은 사랑채가 대신한다. 사랑채는 저 멀리서 누가 오는지 거동을 살필 수 있는 일종의 망루와 같은 기능을 한다. 사랑채에 앉아, 멀리서 오는 방문객의 거동을 살필 수 있어 대문은 오히려 걸림돌이다. 마치 파놉티콘처럼 방문객은 모르지만, 주인은 마루에 앉아서 거동을 살피고 때로는 감시한다. 초원처럼 넓은 앞마당은 명재에게는 일종의 해자와 같은 기능을 한다. 고택 바로 옆에 노성향교가 있다. 이 향교를 지은 목적은 서인들이 명재의 집에 누가 드나드는지를 살피기 위한 것이라고 한다. 나는 이곳을 두 번 갔었는데 갈 때마다 향교의 문은 굳게 잠겨 있었다. 명재는 자신의 집의 거동을 숨길 필요가 없어 대문과 담장 없이 전면을 개방하였다고 전해진다. 하지만 역으로 명재 역시 자신의 거동을 살피는 자가 누구인지를 살피기 위해 전면을 개방한 것으로 추론할 수 있다. 이 공간에 노론으로부터 소론의 영수인 명재의 가문과 학문을 지켜 내려는 욕망은 도처에 각인되어 있다.

맺음말

공간이 의식을 지배하는가 의식이 공간을 지배하는가? 이 논쟁은 의식과 공간을 분리하고 어느 쪽이 다른 쪽을 지배하는 것으로 규정하는 근대의 이분법적 논쟁이다. 의식과 공간은 별개의 실체가 아니라 관계이다. 의식은 이미 공간적 의식이고 공간 역시 의식의 공간이다. 의식과 공간은 상호의존적이다. 인간이 공간을 짓고 공간이 인간을 짓는다. 우리가 욕망을 내려놓기 위해 절제의 공간에 거하면서도 마음공부를 게을리해서는 안 되는 이유는 의식과 공간 사이에는 필연적인 상관관계가 존재하지 않기 때문이다.

강사 약력

서양철학(현상학) 전공, 철학박사. 대구교대 연구교수 역임.

저서에 <욕망으로 성찰한 조선의 공간>, <진리의 현상학>, <여행, 인문학에 답다>, <한국 불교와 서양철학> 등이 있다 .

장자, 삶의 치유와 자유

이성희(시인, 철학박사)

1. 장자, 그는 누구인가?

- 전국시대 양혜왕 시대--아리스토텔레스, 맹자와 동시대
- 자유로운 정신, 백수 만세; 초나라 왕의 초대

장자가 복수에서 낚시를 하고있었다. 초왕이 보낸 두 대부가 찾아와 왕의 뜻을 전달하기를 “부디 나라 안의 일을 맡기고 싶습니다.”라고 했다. 장자는 낚시대를 쥔 채 돌아보지도 않고 말했다. “내가 듣기에 초나라에는 신령스런 거북이 있는데 죽은 지 3천 년이나 되었다더군요. 왕께선 그것을 형겁에 싸서 상자에 넣고 묘당 위에 간직하고 있다지만, 이 거북은 죽어서 뼈를 남긴 채 소중하게 받들어지기를 바랐을까요, 아니면 오히려 살아서 진흙 속을 꼬리를 끌며 다니기를 바랐을까요?” 두 대부는 대답했다. “그야 살아서 진흙 속을 꼬리를 끌며 다니기를 바랐을 테죠.” 그러자 장자가 말했다. “돌아가시오. 나도 진흙 속에서 꼬리를 끌며 다닐 것이요.”(추수편)

혜자가 양나라 재상이 되었을 때, 장자는 찾아가 그를 만나려 했다. 어떤 이가 혜자에게 ‘장자가 와서 당신 대신 재상이 되고 싶어합니다.’고 했다. 이에 혜자는 두려워져서 사흘 낮과 밤 동안 온 나라 안을 찾게 했다. 이 사실을 알고 장자는 그를 찾아가 말했다. “남쪽에 새가 있는데 그 이름을 원추라 한다오. 당신은 그걸 아시오? 대저 원추는 남해에서 출발하여 북해로 날아가지만, 오동나무가 아니면 머물지 않고, 죽실이 아니면 먹지 않으며 감로천이 아니면 마시지 않소. 여기 썩은 쥐를 얻은 올빼미가 있다가 원추가 지나가니까 ‘쩍’하고 소리를 질렀다는 거요. 지금 당신도 당신의 양나라 벼슬 자리 때문에 네게 ‘쩍’하고 소리를 지를 건가요?”(추수편)

-장자의 죽음; 자연과의 합일

장자가 바야흐르 죽으려 할 때, 제자들이 후하게 장사지내고 싶다고 했다. 장자가 말했다. “나는 천지를 널로 삼고 해와 달을 한쌍의 옥으로 알며, 별을 구슬로 삼고 만물을 내게 주는 선물이라 생각하고 있다. 내 장례식을 위한 도구는 갖추어지지 않는 것이 없는데 무엇을 덧붙인단 말이냐?” 제가가 “까마귀나 소리개가 선생님을 파먹을 일이 염려됩니다.”라고 하자 장자는 대답했다. “땅 위에 있으며 까마귀나 소리개의 밥이 되고 땅 밑에 있으며 땅강아지나 개미의 밥이 된다. 그것을 한쪽에서 빼앗아 다른 쪽에 주다니 어찌 편견이 아니겠느냐!”

2. 用과 無用; 두 갈래의 삶

(1) 혜자가 장자에게 말했다. “위왕이 나에게 큰 박의 씨를 주었오. 이것을 심어서 길렀더니 다섯 섬이나 넣을 수 있는 박이 열렸지요. 그런데 여기에 장을 넣어 보았더니 워낙 무른데다가 무거운 것을 넣었으므로 들어 올릴 수가 없었오. 그것을 쪼개어 표주박을 삼았는데 편편하고 얇아서 물도 길들 수가 없었오. 처치할 수 없을 정도로 크기는 크지만 아무 소용에도 닿지 않으므로 나는 그것을 깨뜨려 버렸도오.”

장자가 말했다. “당신은 정말 큰 것을 쓸 줄 모르는군요. [...] 지금 그대에게 다섯 섬들이 박이 있다면 왜 큰 통의 배를 만들어서 강호(江湖)에 띄워 유유히 즐기려하지 않고, 편편해서 아무 것도 담을 수 없다고 불평하는 것을 보면 그대의 마음이 딱 막혀 있구려.”

(2) 혜자가 장자에게 말했다. “우리 집에는 큰 나무 한 그루가 있는데 사람들은 가축나무라고 부르지요. 그런데 그 나무라는 것이 굵은 줄기는 혹 투성이라 먹줄을 댈 수 없으며 그 작은 가지는 비틀리고 굵어서 그림쇠와 곡척으로도 어쩔 수 없단 말예요. 길가에서 있으나 대목도 거들떠보지도 않소. [...] 그런데 당신의 말도 이 가축나무 같아서 크기만 했지 쓸모가 없어 모두들 외면해 버립니다.”

장자가 말했다. “ [...] 지금 당신은 큰 나무를 가지고 있으면서 그것이 쓸모 없다 하여 걱정인 듯 하오만 어째서 ‘무하유지향’의 드넓은 들판에 심고(何不樹之於无何有之鄉, 廣莫之野), 그 곁에서 마음 내키는 대로 한가로이 쉬면서, 그 그늘에 유유히 누워 자 보지는 못하오. 도끼에 찍히는 일도, 누가 해를 끼칠 일도 없을 게요. 쓸모가 없다고 어째서 괴로워한단 말이오.” <소요유>

(1) 혜시 : 有用 ; 도구적 관계--타자는 내 쓸모의 도구--쓸모있는 부분외는 폐쇄
---> 소유와 지배의 관계

장자 : 無用 ; 심미적 관계--유용성(쓸모)이라는 하나의 통로 외는 폐쇄되어 있던 ‘나’가 타자와 모든 통로로 열린다[大通]. 심미적 관계 속에서 모든 타자[物]는 나와 심미적 감응 관계 속에서 서로 향유된다. 자연과 전면적인 향유와 감응의 관계

(2) 無用은 無의 작용. 원자의 모형과 생명의 모형. 비움이 많을수록 모용이 커진다.

-암흑물질, 뇌의 90%. 삶과 우주의 90%인 無를 받아들이는 것---마음의 치유

-무의 관조; 동양미, 산수화

-희성 “봄이 왔나 보오. 오늘은 내가 좋아하는 것들이 여기 다 있구려. 난 이미 무용한 것들을 좋아하오. 봄, 꽃, 달..” (드라마 <미스터 션샤인>)

3. 정신의 수양; 빈 중심

-나와 타자의 관계

◎ 심재(心齋)

안희는 말한다. “부디 심재에 대해 가르쳐 주십시오.”

중니가 대답했다. “너는 잡념을 없애고 마음을 통일하라. 귀로 듣지 말고 마음으로 듣도록 하고, 마음으로도 듣지 말고 氣로 듣도록 하라.(无聽之以耳而聽之以心, 无聽之以心而聽之以氣!) 귀는 소리를 들을 뿐이고 마음을 밖에서 들어온 것에 맞추어 깨달을 뿐이지만, 기란 공허하여 무엇이든 다 받아들인다. 참된 도는 오직 텅 빈 곳에 모인다. 이 텅 빈 곳이 곧 심재이다.”

안희는 말한다. “제가 가르침을 얻지 못했을 때는 실로 제가 있었습니다. 가르침을 얻고 나니 제가 있지 않았습니다. 이것으로 텅 비었다 할 수 있을까요?”

(중략)

중니, “저 텅 빈 곳을 보아라. 아무것도 없는 텅 빈 방에 눈부신 빛이 솟아난다.(瞻彼闕者, 虛室生白) (중략) (심재를 하면) 귀신도 찾아와 머무니, 하물며 사람이겠는가! 이것이 만물의 교화이다.”

--귀--감각기관-지각/마음--감각 데이터를 분별 결합. ‘符’(마음↔데이터), 분별심

--氣--자아를 텅 비우는 것-->세계 전체를 다 받아들임. (我--氣--物)

--虛室生白 : 우주적 직관—심미적 직관

◎ 좌망(坐忘)

안희가 말했다. “저는 얻는 바가 있습니다.”

중니가 말했다. “무엇을 말하느냐?”

안희 “저는 인의(人義)를 잊었습니다.” 중니 “됐다. 하지만 아직 미흡하다.”

다른 날 다시 안희가 말했다. “저는 얻는 바가 있습니다.”

중니 “무엇을 말하느냐?”

안희 “저는 예약을 잊었습니다.” 중니 “됐다. 하지만 아직 미흡하다.”

다른 날 다시 안희가 말했다. “저는 얻는 바가 있습니다.”

중니 “무엇을 말하느냐?”

안희 “저는 좌망(坐忘)하게 되었습니다.”

중니는 놀라서 물었다. “무엇을 좌망이라고 하느냐?”

안희가 대답했다. “손발이나 몸을 잊고, 귀와 눈의 작용을 물리쳐서, 형체를 떠나 지식을 버리고 저 위대한 도와 하나가 되었습니다. 이것을 좌망이라고 합니다.”

중니는 말했다. “도와 하나가 되면 좋다 싫다가 없어지고, 변하면 한 군대 집착하지 않게 된다. 너는 훌륭하구나. 나도 네 뒤를 따르리라.”

-심재와 좌망을 통하여 비움 → 세계와 자아 사이의 새로운 관계

→ 모든 분별과 차별이 사라진 세계와의 大通;

-저것 이것이 대립하지 않는 것을 도의 지도리라고 한다. 도의 지도리는 비로소 그 가락지의 가운데를 얻어서 무궁한 변화에 응한다.(彼是莫得其偶, 謂之道樞. 樞始得其環中, 以應無窮.) <제물론>

-혼돈, 삶의 부조리의 대긍정

※ 노자의 道(玄, 一), 데이비드 봄의 숨은 질서

-텅 빔과 고요함으로 세상에 나아가 만물과 통하는 것을 하늘의 즐거움이라고 한다.(以虛靜推於天地, 通於萬物, 此之謂天樂.)<天道>

4. 생명의 봄

-배를 골짜기에 감추고 그물을 산에 숨겨 두고서 그것으로 든든하다고 한다. 그렇지만 한밤중에 장사가 그것을 메고 달아나 버린다. 어리석은 자는 알지 못한다. 작은 것을 큰 것에 잘 감추었다고 해도 역시 가지고 가 버릴 데는 있다.

若夫藏天下於天下而不得所遯, 是恒物之大情也. (중략) 故聖人將遊於物之所不得遯而皆存. (大宗師)

(藏-감출 장/遯-달아날 둔/恒-항상 항)

-무소유를 통한 대긍정—지상의 심미체험이면서 생명 활동

-天樂; 道; 아름다움의 체험, 생명을 치유하고 기르는 일--天地大美

--->심미적 도, 생명미학

-나와 타자; 죽임의 관계--->생명의 관계

-모두가 시인이 되는 생명의 세계; 與物爲春

강사 약력

부산대학교에서 노자 연구로 석사, 장자 연구로 철학박사학위 받음.

1989년 <문예중앙>을 통해 시인으로 등단. 부산kbs고전아카데미에서 10년 간 기획위원 역임. 현재 부산의 인문고전마을 '시루'에서 미학과 노장사상 강의 중.

저서: <無의 미학>, <미학으로 동아시아를 읽다>, <장자의 심미적 실재관>, <동양명화감상> 등과 시집 4권이 있다.

사는 게 고통일 때, 쇼펜하우어

박찬국(서울대 철학과 교수)

쇼펜하우어는 서양 철학자 중에서 불교를 가장 긍정적으로 보았을 뿐 아니라 심지어 자신의 철학과 불교가 동일한 내용을 갖는 것으로 본 사상가다. 쇼펜하우어는 모든 고통의 원인을 욕망에서 비롯되는 것으로 본다. 이와 함께 그는 고통으로부터 벗어날 수 있는 궁극적인 길을 욕망을 부정하는 금욕주의에서 찾고 있으며, 이러한 금욕주의는 욕망을 근절하려는 욕망조차도 버리는 것에서 완성된다고 보고 있다. 쇼펜하우어는 이러한 자신의 사상이 불교의 사상과 동일하다고 보았으며, 자신이 말하는 ‘모든 종류의 욕망을 극복한 상태’가 바로 불교가 말하는 열반이라고 보았다.

쇼펜하우어는 이렇게 자신의 사상과 불교의 근본적인 동일성을 확신하면서 자신이 설파하려고 했던 사상이 이미 동양에서 2,500여 년 전에 존재했다는 사실에 대해서 경탄을 금치 못했다. 쇼펜하우어는 장차 인도불교에 대한 문헌이 유럽에 본격적으로 소개되면 인도불교에 대한 서양인들의 생각이 근본적으로 변화될 것이라고 예견했다. 쇼펜하우어는 심지어 자신이 도달한 철학적인 결론을 진리의 기준으로 삼는다면 자신은 불교를 모든 종교 중에서 가장 훌륭한 종교로 간주할 수밖에 없다고 말하고 있다. 쇼펜하우어는 때로는 자신을 불교도로 자칭하기까지 했다.

불교에 대한 쇼펜하우어의 이러한 평가는 인도와 인도의 전통사상에 대해서 헤겔을 비롯한 대부분의 서양 철학자들이 내리고 있는 부정적인 평가와 좋은 대조를 이루고 있다. 예를 들어 헤겔은 이렇게 말하고 있다.

“인도에는 참된 종교도 윤리도 법도 정의도 존재하지 않는다.”

공자를 근대계몽주의를 선취한 사상가로 평가했던 크리스티안 볼프(Christian Wolff)나 주역에 큰 관심을 가졌던 라이프니츠를 제외하고는 쇼펜하우어 이전의 대부분의 서양사상가들은 동양의 문화를 저급한 것으로 보는 편견에 사로잡혀 동양의 철학이나 종교에 대해 아무런 관심조차 갖지 않았다. 서양사상가들은 특히 불교에 대해서는 거의 관심을 갖지 않았고 그리스도교를 불교보다 우월한 종교로 보았다. 20세기 이전의 서양의 유명한 철학자들 중에서 불교를 높이 평가한 사람은 쇼펜하우어가 있을 뿐이다.

불교는 우리가 살고 있는 세상을 고통으로 가득 찬 바다, 즉 고힐(苦海)와 같다고 본다. 쇼펜하우어도 그의 나이 17세 때 인생을 고통에 가득 찬 것으로 보게 되었다. 성공

한 상인이었던 쇼펜하우어의 아버지는 쇼펜하우어가 상인이 되기를 바랐지만 정작 쇼펜하우어는 상인이 되고 싶어 하지 않았다. 아버지는 쇼펜하우어가 장차 상업학교에 입학하여 상인이 되는 과정을 밟으면 유럽 여행을 하게 해주겠다는 제안을 하게 된다. 유럽 여행을 하고 싶었던 쇼펜하우어는 아버지의 제안을 받아들여 여행을 하면서 유럽 도처에서 벌어지고 있는 불행한 일들은 목격하게 된다. 그 결과 그는 삶의 본질은 고통이란 생각에 도달하게 된다.

쇼펜하우어는 자신이 17세의 나이에 이러한 생각을 품게 된 것을 부처가 젊은 나이에 병든 자와 노인 그리고 죽은 사람을 보고서 삶의 본질을 고통으로 통찰하게 된 것과 동일한 사건으로 간주하고 있다. 그는 삶을 고통이라고 보게 되면서 자비롭고 선한 신이 세상을 창조했다는 그리스도교의 가르침을 더 이상 믿지 않게 되었다. 오히려 그는 고통스러운 이 세계는 이른 바 자비로운 선한 하느님의 작품일 수 없으며 오히려 피조물의 고통을 즐기려는 악마의 작품과 같은 것이라고 생각하게 되었다.

세상을 고통으로 가득 찬 것으로 보면서 쇼펜하우어는 이러한 고통의 원인과 그 극복 방안을 탐구하는 것을 필생의 철학적 과제로 삼게 되었다. 심지어 쇼펜하우어는 세상의 고통을 보면서 이러한 고통의 원인과 그 극복방안에 대해 의문을 품는 것이 진정한 모든 철학의 출발점이라고 보았다. 쇼펜하우어와 마찬가지로 부처도 삶이 고통이라는 사실에 충격을 받고 그러한 고통의 원인을 탐색하고 고통을 극복할 수 있는 길을 모색하기 위해 구도의 길을 걷게 된다. 불교는 고통을 떠나서 평안을 얻는 것, 즉 이고득락(離苦得樂)을 목표로 하는 것이다.

쇼펜하우어는 흔히 염세주의 철학자로 규정되고 있지만, 그의 염세주의는 삶과 세상 자체가 고통이라고 보는 무조건적인 염세주의라기보다는 불교와 유사하게 일종의 조건적인 염세주의라고 할 수 있다. 그는 불교와 마찬가지로 우리가 맹목적인 욕망에 사로잡혀 있는 한 우리의 삶과 세계는 고통에서 벗어날 수 없다고 보지만, 우리가 욕망의 굴레에서 벗어날 때는 고통에서 벗어나 지복의 상태를 실현할 수 있다고 본다. 쇼펜하우어는 불교와 마찬가지로 우리가 욕망의 노예상태에서 벗어나 욕망을 극복할 수 있다고 본다. 이 점에서 쇼펜하우어와 불교는 문제의식과 목표 그리고 그 목표를 실현할 수 있는 방법에 대한 파악에서 큰 유사성을 갖고 있다고 볼 수 있다.

쇼펜하우어의 철학은 내적인 모순에도 불구하고 세계와 인간에 대한 예리한 통찰을 담고 있으며 이러한 통찰은 불교가 수용해야 할 중요한 자산이 될 수 있다. 이 강연은 고통의 원인과 극복이라는 문제를 중심으로 하여 불교와의 유사성을 고려하면서 쇼펜하우어의 사상을 일반인들에게 최대한 쉽게 소개하고자 한다.

강사 약력

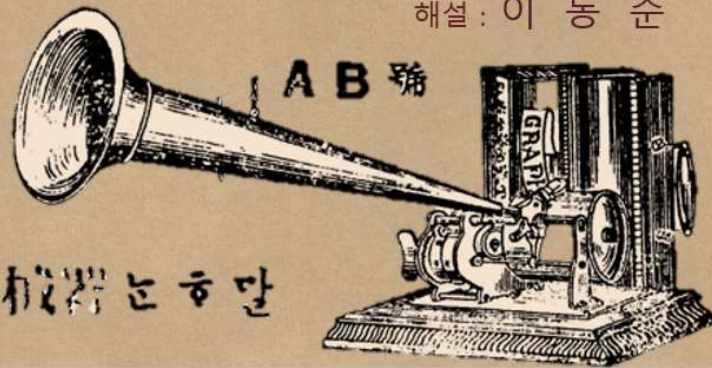
서울대학교 철학과 교수. 서울대학교 철학과를 졸업하고 동대학원에서 석사학위를, 독일 뷔르츠부르크 대학교에서 철학박사학위를 받았다. 니체와 하이데거의 철학을 비롯한 실존철학이 주요 연구 분야이며 최근에는 불교와 서양철학 비교를 중요한 연구과제 중 하나로 삼고 있다.

저서에 『원효와 하이데거의 비교연구』, 『니체와 불교』, 『쇼펜하우어와 원효』, 『니체와 하이데거』 등이 있다.

노래로 들어보는 한국현대사

2022년 6월 11일(토) 10:30

해설: 이 등 순



황성옛터(荒城의 跡)

왕평 작사, 전수린 작곡, 이메리수 노래, 1927

황성옛터에 밤이 되니 월색만 고요해
패허에 서린 회포를 말하여 주노나
아 아 외로운 저 나그네 홀로 잠 못 이뤄
구슬픈 벌레소리에 말없이 눈물져요

성은 허물어져 빈터인데 방초만 푸르러
세상이 허무한 것을 말하여 주노나
아 아 가엾다 이 내 몸은 그 무엇 찾으려
덧없는 꿈의 거리를 헤매어 있노라

나는 가리라 끝이 없이 이 별길 닿는 곳
산을 넘고 물을 건너 정처가 없이도
아 아 한없는 이 심사를 가슴속 깊이 품고
이 몸은 흘러서 가노니 옛터야 잘 있거라



목포의 눈물



문일석 작사, 손목인 작곡, 이난영 노래, 1935


사공의 뱃노래 가물거리며
삼학도 파도 깊이 숨어 드는데
부두의 새악씨 아롱 젖은 옷자락
이별의 눈물이나 목포의 설움

삼백 년 원한 품은 노적봉 밑에
님 자취 완연하다 애달픈 정조
유달산 바람도 영산강을 만으니
님 그려 우는 마음 목포의 노래

깊은 밤 조각달은 흘러가는데
어찌타 햇 상처가 새로워진다
못 오는 님이면 이 마음도 보낼 것을
항구의 뱃는 절개 목포의 사랑

* 삼백연원안풍(三栢淵願安風)



나그네 설음 

고려성 작사, 이재호 작곡, 백년설 노래, 1940, 태평 C8665

오늘도 걷는다마는 정처 없는 이 발길
지나온 자국마다 눈물 고였다
선창가 고동소리 옛 임이 그리워도
나그네 흐를 길은 한이 없어라

타관 땅 밟아서 돈지 십 년 넘어 반평생
사나이 가슴속에 한이 서린다.
황혼이 찾아들면 고향도 그리워져
눈물로 꿈을 불러 찾아도 보네

낮익은 거리다마는 미국보다 차가워라
가야할 지평선에 태양도 없어
새벽 별 찬 서리가 뺨가에 스미는데
어디로 흘러가라 흘러갈쏘냐



강사 약력

시인. 문학평론가. 가요평론가. 영남대 국문학과 교수를 지냄.

경북대 국문학과 및 동 대학원 졸업

시집 <개밥풀> <독도의 푸른 밤> <고요의 이유> 등 20권 발간.

평론집 <잃어버린 문학사의 복원과 현장> <우리 시의 얼굴 찾기> 등 각종 저서 60여 권 발간.

국제신문에 인기칼럼 <이동순의 부산 노래 이야기> 연재 중.

기술과학에 대한 실존철학적 이해 - M. 하이데거를 중심으로

김재철(경북대 철학과 교수)

1. 서론: 존재의미에 대한 물음과 인간의 자기이해

하이데거는 그의 주저 『존재와 시간』에서 누구나 자명하게 알고 있다고 여기고 있고, 철학자들도 너무나 자명해서 물음의 여지마저 없는 것으로 간주하는 바로 그 "존재"(있음)의 의미에 대해서 물음을 던진다. 하이데거가 보기에 지금까지의 전 서양 철학의 역사는 "지속적으로 눈앞에 현재"하고 있는 것만이 참된 의미의 존재로 지칭될 수 있다는 주장에 의해 지배되어 왔다. 이렇듯 (본래의) "존재의 의미"는 언제나 지속적 현재라는 이념의 지평 안에서 파악되어 왔다. 그런데 "현재"는 시간의 한 양태가 아닌가? 존재의 해석에 끼어든 이 시간은 도대체 어떻게 이해되어야 하는가? "존재"와 "시간"의 관련은 무엇인가?

이 문제를 풀 수 있는 해결의 실마리를 하이데거는, 다양한 존재자와의 관계 속에서 이미 나름대로 "존재를 이해"하고 있으며, "죽음을 향한 존재"로서 그 자신 철두철미 "시간적인" 존재인 인간 현존재 — 현존재는 존재를 이해하며 존재하는 한에서의 인간을 지칭하는 하이데거의 독특한 표현이다 — 에서 찾는다. 이렇게 존재의 의미를 묻는 존재물음에 존재를 이해하며 실존적으로 존재하는 인간 현존재가 문제를 푸는 열쇠로서 등장한다.

학문도 인간 현존재가 존재자와 맺는 관계맺음의 한 양상이다. 존재자에 대한 이론적 개념적 관계양상이 곧 학문인 것이다. 개개의 학문은 자기가 다루는 존재자 내지는 존재영역을 바르게 인식하여 그 존재자에 대한 정확한 이론적 개념적 정립에 이르려고 노력한다. 이러한 식의 학문적 관계맺음 이전에 이미 인간 현존재는 학문에서 다루고 있는 존재자와 이런 저런 관계를 가져왔다. 학문이전의 일상생활에서 인간은 이미 이렇게 존재자와 일정한 존재연관 속에 들어서 있으며, 그 안에서 그는 이미 항상 그가 관련을 맺고 있는 그 존재자를 이해하고 있다. 모든 학문은 결국 인간의 일상적 존재관련 속에서 일어나고 있는 이러한 "존재이해"에 근거를 두고 있는 것이다.

모든 학문은 그 학문에서 다루지고 있는 존재자가 이미 드러나 있음(개방돼 있음), 이해돼 있음을 전제하며, 그렇게 이미 주어져 있는 존재자를(positum) 그 사실연관에 있어 개념적으로 규정 설명한다. 이렇게 주어져 있는 존재자를 다루는 학문이 곧 실증과학(positive Wissenschaft)이며, 그것은 필연적으로 개별과학일 수밖에 없다. 개별과학은 자기가 다루는 존재자의 존재양식, 존재내용에 대해서는 아무런 지식을 제공하지 못한다. 이를 위해서는 학문이전의 그 존재자와의 왕래 양상을 살펴보아야 할 것이다. 인간 현존재의 존재자와의 관련에서부터, 거기에서 일어나고 있는 "개념이전의 존재이해"에서부터 우리는 존재자의 존재양식과 존재내용을 탐구해내어야 한다.

존재자의 존재를 이론적 개념적으로 규정하려고 시도하는 모든 노력을 넓은 의미로 "존재론"이라 할 때, 이 존재론 자체를 근거제시, 정초하려는 노력은 "기초 존재론"이라

할 수 있을 것이다. 이 기초 존재론에서는 따라서 존재론 자체의 가능근거를 구명하고 있다. 존재론이 인간 현존재의 존재이해에 그 가능근거를 갖고 있다면, 기초 존재론에서 제일 먼저 문제시해야 하는 것도 다른 것이 아닌 바로 이 "개념이전의 존재이해"일 것이다. 이 존재이해를 바르게 이해하기 위해 우리는 먼저 존재를 이해하고 있는 인간 현존재의 존재를 해명해야 한다. 이를 위해서 하이데거는, 발간된 『존재와 시간』 제일부에서 현존재에 대한 현상학적 실존론적 분석을 전개한다.

2. 본론: 인간 현존재의 실존성

철학사를 통해 인간은 객관주의-주관주의, 실재론-관념론의 도식적 분류를 넘어서 항상 특수한 위치를 차지해 왔다. 인간의 존재는 다른 존재자와는 전적으로 구별되는 것으로 항상 강조돼 왔다. 그러면서도 우리는 인간을 생각할 때 "이성적 동물"(animal rationale)이라는 전통적인 정의를 쉽게 떨쳐버릴 수가 없다. 이 정의는, 아리스토텔레스의 인간에 대한 정의인 "zoon logon echon"(초온 로곤 에콘)을 라틴어로 번역한 것이고, 이 라틴어를 우리말로 옮긴 것이다. 현대에 와서는 많은 철학자들이 그것을 "이성적 동물"로 보다는 차라리 "언어의 능력을 갖춘 존재"로 번역하고 싶어 한다. 어쨌건 위의 정의에서 드러나는 것은, 인간은 동물은 동물이되 "이성"을 갖춘 빼어난 특출한 동물이라는 점이다. 인간의 있음이나 동물의 있음이나 그 있음(존재)에는 아무런 차이가 없다. 그것은 둘 다 유한한 피조물로서 존재할 따름이다. 있음에는 구별이 없고 오직 그 본질에만 구별이 있을 뿐이다. 그렇기에 인간을 인간으로 만들고 있는 것도 그 있음이 아니고 그 본질, 즉 "이성"인 것이다. 이 "이성"이 철학사를 통해 다양한 양상으로 강조돼 왔다. 영혼, 지성, 정신, 사고, 주제, 의지, 인격 등등은 이성에 대한 여러 다른 호칭이거나 측면일 뿐이다.

오랜 철학사를 통해 오도된, 여러 선입견으로 물든 "인간"이라는 개념을 그 "있음"에서부터, 아니 도대체 "우리" 모두가 그 존재자인 그 존재자를 그 존재자에 맞게, 아무런 전제 없이 구명하기 위해 하이데거는 "인간"이란 개념을 — 그리고 이 개념과 밀접하게 연관된 주제, 의식, 자아, 인격, 정신, 의지 등등의 개념들까지 포함하여 — 포기해버린다. 우리가 지금 그 존재의 본질을 구명하려고 하는 그 존재자를 "거기에 있는 존재자", 즉 "현존재"(Dasein)라 부르자는 것이 하이데거의 제안이다.

하이데거는 인간 현존재만의 독특한 존재방식을 "실존"이라고 칭한다. 오직 인간만이 "실존"하고 있을 뿐이다. 실존은 일차적으로 인간이라는 현존재가 "존재하고 있다는 그 사실" — 이것을 "현사실"이라고 부른다 — 을 지칭한다. 그런데 인간의 이러한 적나라한 존재의 현사실은 나무 한 그루, 돌덩이 하나, 개 한 마리가 저기에 그렇게 있는 그러한 사실과는 질적(존재론적)으로 다르다. 인간의 있음은 그냥 그렇게 놓여 있음이나 눈앞에 있음이 아니라, 그 있음(존재) 자체가 떠맡아야 할 과제로 부과되어 있는 그러한 있음이다. 인간은 그 존재함에 있어 바로 이 존재함이 문제가 되고 있는 그러한 존재자인 것이다. 인간은 자신의 존재를 떠맡아서 자신의 존재를 형성해나가며 존재해야 한다. 인간은 그가 지금 현재 무엇인바 그것이 아니고, 그가 되기로 결심하고 되려고 노력하는바

그것이다. 이렇듯 인간의 존재는 "가능존재"로서 인간의 있음은 폐쇄된 완료형의 "있음"이 아니라, 언제나 가능성으로 개방되어 있는 "할 수 있음"이다. 그리고 인간 현존재에게 그 존재함에 있어 문제가 되고 있는 바로 그 존재는 각기 "나의" 존재이다. 이렇게 하이데거의 "실존"개념에는 "각자 자기의 존재를 떠맡아 나름대로 자신의 존재를 존재해야 한다"는 현사실성, 존재이행(存在履行), 각자성(各自性)의 의미가 함축되어 있다.

이처럼 "있음"의 기술에서 드러나고 있는 것은, 실존을 실존 이외의 다른 존재자들을 기술하는 개념을 갖고 특징지으려고 한다면 필연적으로 무리가 따른다는 사실이다. 그래서 하이데거는 범주에 대비 실존을 위한 범주를 도입한다. 이 실존범주와 연관 지어 우리가 명심해야 할 것은, 그것이 종래의 "본질 형이상학"의 테두리를 벗어나기에 종래의 학문의 자명성의 기준으로 평가해서는 안 된다는 점이다.

하이데거는 실존으로 규정지은 인간 현존재의 근본구성들을 "세계-내-존재"라 명명한다. 하이데거는 "세계 내 존재"를 하나의 단일적인 현상으로서 볼 것을 거듭 강조한다. 여기서 그가 문제 삼고 있는 것은 크게 세 가지이다. 첫째, 세계를 어떻게 이해해야 하는가? 실존범주로서의 "세계"는 무엇을 뜻하는가? 둘째, 세계 내에 "누가" 존재하고 있는가? 실존을 "자신의 존재"로 규정했기에, 세계 내 존재에서 자신으로서 존재하고 있는 것은 누구인지를 알아보아야 한다. 셋째, 세계 내에서 "어떻게" 존재하고 있는지가 문제 시되어야 한다. 현존재가 어떻게 존재를 이행해 나가고 있는지가 분석되어야 한다.

2-1. 존재자의 이해와 세계

하이데거의 현존재분석의 결과만을 간추려 본다면, 우선 "세계"란 흔히 생각해 왔듯이 존재자의 총체(집합체)가 아니다. 인간 현존재의 삶이 전개되는 그-안(das Worin)으로서 세계를 이해해야 한다. 인간 없이는 세계도 없다는 말이다. 물론 인간이 없어도 "자연"은 존재할 것이다. 세계가 인간의 세계로서 의미를 갖춘 의미연관의 맥락이기에, 우리는 세계 안에서 대하는 모든 존재자를 "...하기 위한 것으로서" 이해하고 있다. 우리가 책상 위에 놓여 있는 "만년필을 만년필로서" 지각하는 것은 우리가 세계 내 존재이기 때문에 가능하다. 만년필이 무엇인지 알기 위해 눈이 빠지게 관찰하는 것도, 열어 보고 망치로 깨보아 그것이 무엇으로 되었는지를 알아보는 것도, 화학기구의 도움으로 그 재료가 무엇인지를 밝혀내는 것도, 그 만년필에 의미를 주는 세계를 도외시한다면 모두가 다 쓸데없는 노력에 불과하다. 만년필이 아니고 어떤 역사적인 유물일 경우, 우리는 인간과 관련된 존재자의 "세계성"을 더 쉽게 알아볼 수 있다. 만년필을 갖고 노트에 글을 쓰는 그 사용사태연관을 떠나서 만년필의 존재를 알아보려는 노력은 애당초 빛나간 시도이다.

인간이 세계 내에서 만나고 있는 존재자를 하이데거는 인간과 무관한 무차별한 "사물"로 보지 않고, 인간의 손길이 닿아 있는 "도구"로 본다. 인간 현존재를 세계 내 존재라고 명명하듯이 도구를 하이데거는 "세계내부 존재자"라고 부른다. 우리가 세계 내에서 만나고 있는 도구로서의 세계내부 존재자는 우리의 일상적인 관심에서 "...에 도움이 되는", "...을 위하여 적합한", "...에 해가 되는", "...에 중요한" 등등의 성격으로 나타난다. 하이데거는 이러한 도구의 독특한 성질을 "지시"라고 지칭한다. 도구는 "...을 위한 것"으로

이해되어야 하며, 그 지시를 도구전체성에서부터 받고 있다. 예를 들어 우리가 망치를 갖고 못을 박고, 못에다 시계를 걸고, 시계를 보고 시간에 맞추어 학교에 간다고 할 때, 망치는 못을 박음을 지시하고 못을 박음은 시계를 걸음을 지시하고 시계를 걸음은 시간에 맞추어 학교에 감을 지시한다. 이런 식으로 도구는 도구의 사용용도에 따라 어떤 다른 것을 지시하고 있는데, 이러한 사용용도의 전체 맥락을 하이데거는 사용사태의 전체성이라고 부른다.

도구는 항상 다른 것을 위하여 존재하므로 지시는 꼬리에 꼬리를 물고 계속된다. 도구의 사용사태가 완결되려면, 어떤 한 존재자가 있어, 그 존재자는 더 이상 다른 것을 지시하지 않고 그 자신을 지시해야 할 것이다. 현존재가 바로 그러한 존재자이다. 현존재는 그 존재함에 있어 각기 자신의 존재가 문제가 되고 있는 그런 존재자이기 때문이다. 현존재는 그때마다 각기 자기 자신을 위하여 존재한다. 다시 말해 자기 자신의 실존 때문에 존재하고 있다. 이렇듯 "위하여의 연관"(Umzu-Zusammenhang)은 현존재의 "그때문에"(Worum-willen)에 근거하고 있다. 이렇게 세계내부의 존재자가 각기 그때마다 의미를 부여받고 있는 이해의 지평은 인간 현존재의 삶이 이루어지고 있는 삶의 그곳으로서의 "세계"인 것이다.

2-2. 기술과학 시대의 세계상

오늘날 세계는 기술과학을 통해서 드러난다. 이러한 세계상은 근대철학에서 이룩된 세계관의 근본적인 변화에 의해 준비되어 온 것이다. 근대 이후 인간은 세계를 자신에 맞서 있는 대상으로 파악하고 자신을 그러한 대상을 정립하는 주체로 여긴다. 이러한 변화는 자연 속의 인간이 아니라 자연에 맞서 전면적으로 그것을 기술적으로 대상화하는 방식으로 인간과 자연의 관계를 바꾸어 놓았다. 근대로부터 자연은 기계의 모델을 통해 설명된다. 근대의 대상화는 현대의 부품화를 예고하고 있었다. 이제 식물이든 가축이든 자연적 사물이든 심지어 인간이든 기술적인 의지가 지배하는 곳에서는 그것의 자립적인 본질로 존재할 수 없다. 기술적 세계의 사물은 부품으로서 지정된 자리에 있어야 하며 그 자리를 벗어나면 없는 것이나 다를 바 없다. 기술과학은 모든 것을 기술적 제작과 조작의 재료로 보는 획일화, 편의를 위한 기능화, 인위적으로 처리가능한 정보화의 특징을 가진다. 기술과학적 세계관에서 인간은 부품을 요청하는 “주문 청탁”의 방식으로 자연과 관계를 맺는다.

이러한 기술에 대해 우리는 근원적인 물음을 제기해 보아야 한다. 기술은 과연 인간의 산물이며 그것이 일으킬 문제를 인간은 언제나 통제할 수 있는 것인가? 우리는 통상 “기술은 목적을 위한 도구이며, 인간행동의 하나”라고 말한다.(기술의 도구적 인간학적 이해, C-F. v. Weizsäcker) 그러나 이러한 기술에 대한 이해는 기술의 본질에 적중하고 있지 못하다. 기술의 본질은 기술과학이 지배하고 있는 세계에 살고 있는 현대 “기술인” 또는 공작인(homo faber)의 사고방식 속에 놓여 있는 하나의 형이상학에 근거하고 있다.

2-3. 테크네의 본래적 의미

‘테크네’(techne)라는 낱말은 기술만을 지칭하는 것이 아니었다. 그리스에서 ‘테크네’는 “어떤 것을 밖으로 이끌어 내어 개방함”이라는 ‘포이에시스’(poiesis)와 동일한 의미를 가지고 있었다. 이러한 의미를 가진 테크네는 세 가지 방식에서 이해된다. 먼저 자연 자체가 테크네이다. 자연(그리스인에게는 피지스, 동양에서는 도)은 자신의 힘을 통해 모든 것을 그 자리에 있도록 밖으로 이끌어 내어 개방시킨다. 자연은 최고의 포이에시스이다. 예를 들어 꽃은 스스로 핀다. 이와 반대로 자신의 힘이 아니라 외부의 힘을 통해 어떤 것을 밖으로 이끌어내어 개방시키는 테크네가 있다. 먼저 수공업적인 것, 땅의 경작 등과 같은 테크네를 들 수 있다. 초기 테크네는 여전히 자연의 테크네를 따르는 것이었다. 그러나 오늘날 농토의 경작은 자연의 포이에시스를 다른 방식(온실, 비료, 농약 등)으로 흡수해버렸다. 경작은 기술과학의 도발적 요청을 통해 식품 공업이 되었다. 공기는 질소 공급을 강요당하고, 대지는 광석을, 광석은 우라늄을 우라늄은 원자력 공급을 강요당하고 있다. 이와 유사하지만 예술의 테크네는 다른 것이다. 예술도 자연사물을 제작한다. 예술은 자연의 포이에시스를 보존하는 방식으로 어떤 것을 밖으로 이끌어내어 개방시킨다. 그러나 그 제작은 계산적 대상화 또는 실용적 부품화가 아니다.

2-4. 기술과 예술의 차이

기술과 예술의 차이는 도구와 작품의 차이에서 드러난다. 도구와 작품도 동일하게 자연사물, 즉 재료를 가지고 제작한 것이다. 도구는 수단과 목적의 관계에서 재료를 용도에 맞추어 선택하고 그것을 소모한다. 그러나 예술은 사물의 고유함을 단순히 소모하는 것이 아니라 그것을 빛나게 드러낸다. 그리스인들은 사물의 고유함을 보존하며 그것을 참답게 개방시키는 것을 진정한 테크네, 즉 포이에시스라고 여겼다. 예술작품은 하늘과 땅, 그리고 신적인 것과 인간적인 것이 자신의 고유함 속에서 빛나도록 모아들이는 것이다. 이것만이 유일하게 다차원적으로 만물을 개방한다. 이처럼 만물이 화동하는 진리를 담아내는 예술을 그리스인들은 경건하게 여겼다. 여기에서 예술은 기교적인 것에서 유래한 것도 아니며, 예술작품은 심미적 대상도 아니다. 나아가 예술은 문화창조의 부산물도 아니다. 오히려 다차원적 개방성을 보존하는 예술은 “세계와 대지의 싸움”이다.(하이데거, <예술작품의 근원>) 세계는 인간이 구축한 현실이다. 그러나 이 현실은 드러나지 않는 대지에 근거해 있어야 한다. 대지는 자신을 감싸 간직하며 무조건 현실로 드러내는 것을 거절한다. 예술은 제작을 통해 세계를 드러내는 만큼 드러나지 않는 대지를 보존해야 한다. 풀 수 없는 수수께끼는 없다고 공언하며 대지조차 기술과학으로 완전히 개방시키려고 하는 기술과 예술은 본질적으로 다르다. 시인이 꽃을 부르는 것은 과학자가 품종개량을 하는 것이나 수공업자가 공산품으로 조화를 만드는 것과 다르다. 시인에게 꽃은 숨어 있는 자연이 다차원적으로 개방되고 있다. 거기에는 대지의 수액과 하늘의 공기와 햇빛, 생명의 탄생과 신의 축복이 담겨있다.

3. 결론: 기술에서 예술로 - 시적으로 거주하기

기술의 테크네가 초래하는 위기는 대상화 및 부품화 자체보다는 자신의 개방성으로 다른 테크네, 즉 다른 개방성의 가능성을 감추고 닫아버리는 데 있다. 기술은 자연에 대한 원초적인 경험의 기회를 상실시킬 수 있다. 그러나 시인 윌터린은 “위험이 있는 곳에는 그러나 / 구원의 힘도 함께 자라네”라고 노래한다. 기술 자체는 위험한 것이지만 구원의 가능성을 함께 가지고 있다는 것이다. 인간은 기술과학을 통해 세계를 구축할 수밖에 없다. 거기에는 고유한 테크네의 의미가 비록 위장되어 버렸지만 여전히 그 흔적을 간직하고 있다. 왜 테크네의 본질이 이렇게 갈라진 것인가? 왜 기술의 테크네는 자연에 대한 하나의 탁월한 개방성이면서도 위험을 초래할 수 있는가? 기술과학의 위험 속에는 그것의 본질을 숙고할 때 인간의 가장 친밀한 파괴될 수 없는 대지에로의 귀속성이 망각될 수 있기 때문이다. 기술의 본질은 전혀 기술적인 것이 아니기에, 기술에 대한 본질적 자각과 기술과의 결정적 대결은 기술과 가장 가깝게 관련되어 있으면서도 그것과는 본질적으로 다른 영역, 즉 예술에서 구원의 힘을 자라나게 해야 한다.

태초에 대지 위에는 아무 것도 없었다. 그러나 그 위에 인간은 세계를 구축하였다. 대지는 어떤 방식으로든 기술의 터전이다. 마치 전쟁의 참화로 모든 것이 폐허가 된 대도시 한 귀퉁이에서 어린 아이를 업고 절망하고 있는 어머니의 모습을 볼 때에도 희망을 가질 수 있는 것은 대지가 여전히 보전되어 있기 때문이다. 시간이 지나면 대지 위에 이전보다도 더 찬란한 세계가 이룩된 것을 역사에서 볼 수 있다. 예술은 대지를 보존하며 존재하는 모든 것을 구축하는 것으로 오늘날 시, 즉 포이에시스라는 이름으로 유지되고 있다. 시인 윌터린은 이렇게 노래한다. “공적은 많다 그렇지만 인간은 / 시인으로서 이 땅 위에 거주한다.” 인간은 기술과학을 통해 수많은 공적으로 쌓아 올렸다. “그렇지만” 인간은 사물의 고유함에 가깝게 머물러 그것의 소리에 응답하는 시인으로도 거주해야 한다. 사물의 고유함을 간직한 대지의 터(터무니)는 인간의 공적이 아니라 은닉된 무진장한 보물로서 선사받은 것이며 인간은 그것에 감사하며 사물의 본질을 건립하고 명명한다(시를 짓는다).

강사 약력

경북대 철학과 교수. 한국외국어대학교 및 대학원 학사, 석사. 독일 마인츠 대학 박사. 현재 한국 하이데거학회 회장

저서로는 『삶과 현존재』가 있다. 역서로는 『하이데거』, 『빌헬름 딜타이의 탐구작업과 역사적 세계관』, 『아리스토텔레스에 대한 현상학적 해석』, 『종교적 삶의 현상학』, 『시간개념』, 『철학실천』, 『치유』 등이 있다.

인도수행전통에서 몸의 의미

이거룡(선문대 대학원 통합의학과 교수)

다소 거친 이분법이라 할 수도 있겠지만, 몸에 대한 시각은 크게 두 가지로 요약된다. 하나는 '나는 몸이다'이며, 다른 하나는 '나는 몸이 아니다'이다. 이 중에서 후자는 수행의 핵심이다. 나와 몸을 동일시할 때 업(業)이 있고 고통이 있으며, 수행은 몸으로부터 나의 탈(脫)동일화 과정으로 볼 수 있다. 수행은 '나는 몸이 아니다'를 깨닫기 위한 몸부림이다. 이 과정에서 몸 자체를 부정하는가, 몸을 적극적인 방편으로 삼는가, 또는 몸 자체를 긍정하고 해탈하는 몸을 인정하는가의 차이는 있지만, 크게 보면 그렇다. 시대와 사상 학파에 따라서 때로는 몸을 긍정하는 전통이 지배적인 경향으로 나타나기도 하고, 또 때로는 몸을 부정적인 것으로 보는 탈속적인 경향이 현저해지는 경우도 있었지만, 이 두 전통은 단지 정도의 차이일 뿐이다.

몸 긍정이나 또는 몸 부정이나의 차이는 몸 자체가 지니는 양면성에 기인한다. 다시 말하여 몸은 업과 윤회의 원인인 동시에 업과 윤회를 떨하고 해탈에 이를 수 있는 유일한 길이다. 따라서 몸의 두 가지 측면 중에 어떤 면을 강조하느냐에 따라서 몸 부정 또는 몸 긍정의 사고방식이 부각되는 것이다. 인도 정신사를 통하여 볼 때, 대체로 불교는 몸과 세간을 부정하는 가운데서 나는 몸이 아니라는 것을 알게 하는 측면이 강했다. 몸은 “빠로써 성곽을 이루고 살과 피로 포장이 되었다. 그 안에 늙음과 죽음 오만과 거짓이 도사리고 있다”(《법구경》 150). 이에 비하여 요가(yoga)는 몸을 해탈의 적극적인 도구로 활용하는 측면이 강하며, 띠뜨라(tantra)는 해탈하는 몸을 상징한다. 본 강의에서는 주로 몸의 긍정적인 의미를 적극적으로 수용하는 요가와 띠뜨라를 중심으로 논의하고자 한다.

인도 수행전통에서 몸은 해탈을 위한 도구라는 의미를 지닌다. 몸을 가리키는 용어, 즉 샐리라(śarīra) 또는 데하(deha)는 몸이 인간의 참된 본질이 아니라는 사고방식을 반영한다. 요가의 형이상학적 토대인 상키야 철학에 따르면, 인간은 영혼과 몸으로 이루어져 있으며, 다음 두 가지의 특징을 지닌다.

첫째, 몸(śarīra, 또는 deha)은 단지 육체(body)뿐만 아니라 마음(mind)도 포함하는 말이며, 이 둘 사이에 어떤 존재론적 구분도 없다. 다만 몸(육체-마음)과 진아(眞我, ātman) 사이의 존재론적 구분이 있을 뿐이다. 서양철학적 전통은 육체와 마음을 상반되는 것으로 간주하는 경향이 있는 반면에, 요가-아유르베다-띠뜨라 전통은 육체와 마음을 심리-물질적 기능을 지니는 연속체로 간주한다. 몸은 세계와 직접 부딪치는 물질적인 육체뿐만 아니라 세계를 감지하고 향수하는 정신 기능도 포함한다. 감정과 욕망뿐만 아니라 사유 과정도 몸의 개념에 속하는 것이다. 이 모든 요소들은 근본원질(prakṛti)의 산물이라는 점에서 동일하며, 이런 의미에서 둘 다 물질적이다. 육체는 마음의 외피며 마음은 육체의 내면이다. 육체는 의식적이며, 의식은 육체의 행위로 간주된다. 육체-마음 연속체, 즉 몸은 진아가 아니다.

둘째, 몸, 즉 육체-마음은 업과 윤회가 적용되는 당체이다. 몸은 업과 관련을 지닌다. 몸이 있으므로 업이 있고 업이 있으므로 몸이 있다. 이런 점에서 몸은 부정한 것이다. 그럼에도 불구하고 몸은 또한 업을 없애고 윤회에서 벗어나는 유일한 도구이다. 이 점에서 몸은 긍정적인 측면을 지닌다. 사실 인도 수행전통이 두 가지 경향, 즉 몸과 욕망을 긍정하는 전통과 부정하는 전통으로 나누어지는 것은 바로 몸이 지니는 양면성 때문이다. 몸을 업의 원인으로 보는 경우에는 몸의 욕구를 억누르는 탈속적인 고행전통이 강조되며, 이에 비하여 몸을 해탈의 도구로 보는 경우에는 세속의 삶이 주는 즐거움과 가치를 인정하면서 적극적으로 몸을 활용하는 입장이 된다.

빠탄잘리(Patañjali)의 고전요가에서 몸은 행위의 토대이며, 행위는 해탈로 이끌거나 또는 해탈에 장애가 될 수 있는 양면성을 지닌다. 사람은 심리-육체적인 차원뿐만 아니라 영적인 차원을 지니며, 요가수련은 이 세 차원 모두의 정화와 관련된다. 요가는 인간의 심리-육체적인 차원을 정화함으로써 인간의 참된 본질이 드러나는 것을 방해하는 요소들을 제거하고자 한다. 심리-육체적인 건강을 도모할 뿐만 아니라, 영원한 것과 무상한 것을 분별함으로써 마침내 독존(獨存)을 성취하자는 것이 고전요가의 목적이다.

《요가수트라(Yoga-sūtra)》의 마지막 구절에서 언급하고 있는 것처럼, 독존은 근본원질과는 다른 순수의식으로서 인간본질의 해방이다. “독존이란 수수정신을 위함이라는 목적이 없게 된 성분들이 전변 이전으로 환원하는 것이며, 혹은 지성의 능력(정신력)이 자신의 본성에 확립되는 것이다.”(《요가수트라》 4.34)요가의 8지(支)를 수련하면, 물질과 의식으로서 자성을 분별하는 분별지가 일어난다. 분별지는 해탈의 성취에 필수적이다.

대개의 인도 수행전통에서와 마찬가지로, 요가는 고차적인 지식을 해탈에 이르는 열쇠로 간주하지만, 그럼에도 요가는 이와 같은 지식을 획득하는 과정에서 몸의 역할을 중요하게 생각한다는 점에서 특별하다. 비록 육체는 인간을 구성하는 가장 거칠고 낮은 차원의 물질(에너지)이지만, 그것은 인간의 영적 성장에 가장 기초가 되는 원리이다. 《요가수트라》에서 요가가 ‘마음작용의 억제’로 정의되는 것처럼, 고전요가는 마음(citta)에 초점을 두고 있지만, 결코 육체의 중요성을 간과하지 않는다. 비록 고전요가에서 몸과 심리적-육체적 건강이 도구적이며 궁극적인 가치는 아니라 할지라도, 몸과 건강은 중요한 구원론적 기능들을 지닌다.

요가에서 몸은 의미 있는 영적 진전이 일어나는 데 필수불가결한 것으로 간주된다. 엘리아데는 말한다. “자유가 성취되는 것은 오직 경험을 통해서이다. 따라서 몸이 없기 때문에 어떤 경험도 할 수 없는 신들은 인간적인 조건보다 열등한 존재의 상황에 있으며, 완전한 해탈을 얻을 수 없다.” 이와 같이 고전요가에서 ‘마음작용의 억제’를 요가의 본질로 규정하면서도 육체의 중요성을 강조하는 것은 육체와 마음을 연속적인 다층구조로 이해하는 사고방식과 관련을 지닌다. 즉 마음은 숨을 매개로 하며 육체와 연결되어 있기 때문에, 마음작용의 억제를 위해서는 호흡과 육체의 정화가 필수적이다. 또한 사람은 자신을 둘러싸고 있는 세계와 유기적인 관련을 지닌다. 따라서 요가수련은 수행자와 환경의 조화로운 관계를 중요하게 생각한다. 이렇게 볼 때, 마음이 고요하기 위해서는 호흡이 고요해야 하고, 호흡이 고요하기 위해서는 육체가 고요해야 하며, 마음-호흡-육체가

고요하기 위해서는 그것을 둘러싸고 있는 환경이 고요해야 한다.

육체와 마음을 연속적인 다층구조로 이해하는 사고방식은 이미 우파니샤드에서 볼 수 있으며, 그 대표적인 예는 《따이트리야우파니샤드》 제2장에서 설해진 오장설(五藏說)이다. 즉 진아를 중심으로 안에서부터 환희(ānanda)로 이루어진 몸, 식(識, vijñāna)으로 이루어진 몸, 의근(意根, manas)으로 이루어진 몸, 음식(anna)으로 이루어진 몸이 있다는 것이다. 이 다섯 겹(kośa)의 몸은 진아가 경험적 자아(ego, jīvātman)로 현현하는 다섯 겹의 에너지(물질) 차원이기도 하다. 음식으로 이루어진 몸은 육체를 구성하며, 가장 거칠고 성긴 에너지로 이루어져 있다. 사람의 가장 곁몸을 음식으로 이루어진 몸으로 명명한 것은, 육체의 유지는 기본적으로 음식을 통하여 이루어진다는 의미일 뿐만 아니라, 음식이 사람의 모든 것을 결정한다는 사고방식의 표현이다.

그 안에 있는 생기(호흡)나 의근 및 식은 어떤 음식을 어떻게 먹느냐에 따라서 결정된다. 이런 맥락에서 요가전통에는 “사람은 먹는 대로 생각한다.”는 격언이 있으며, 식이요법의 중요성이 강조되는 것도 이런 이유이다. 음식으로 이루어진 몸이 육체에 해당한다면, 생기(生氣)로 이루어진 몸은 기체(氣體)에 해당한다. 음식으로 이루어진 몸보다는 미세한 에너지로 이루어져 있지만, 의근이나 식으로 이루어진 심체(心體)보다는 거칠고 성긴 에너지로 이루어진 몸이다. 주로 호흡과 관련되며, 육체와 심체를 연결하는 고리로서 역할이 핵심이다.

의근으로 이루어진 몸은 생기로 이루어진 몸의 안쪽에 위치하며, 저급한 차원의 마음이다. 오관을 통하여 들어오는 외계의 감각 자료를 받아들이는 마음의 일차적 관문이다. 흔히 의근은 외계의 감각자료가 비추어지는 스크린에 비유된다. 의근으로 이루어진 몸에서의 경험은 주관적인 것이 아니며, 아직 아무런 판단 없이 받아들여진 느낌, 동기, 인식 등의 심리적인 활동영역이다. 의근에는 다섯 가지 감각기관을 통하여 들어오는 감각자료에 대한 판단이 없기 때문에, 무조건 많이 받아들이는 특징이 있다. 의근이라는 스크린에 비친 감각자료는 아만과 통각(統覺)을 통하여 분석되고 판단된다.

식(識)은 분별하고 판단하는 마음작용이다. 근본원질에서 생겨나는 첫 산물이며, 3구나 중에서 순질이 현저한 마음 상태이다. 흔히 통각, 직관, 지성으로 번역되는 것처럼, 마음의 가장 고차적인 층이다. 통각은 의근에 의해 받아들여진 감각자료를 판단하고 식별하는 역할을 한다. 식(識)은 의근 안에 있으면서 의근에 기능을 부여하는 것이다. 또한 그것은 순수의식의 청정한 빛을 반영하고 객관적 실재로부터 주체를 분별하는 힘이다. 그럼에도 불구하고 식(識)은 순수의식이 아니며, 순수의식의 껍질에 불과하다.

인간 존재의 가장 내밀한 차원은 환희로 이루어진 껍질이다. 환희로 이루어진 껍질은 식(識)으로 이루어진 껍질 속에 담겨 있다. 그것은 기쁨을 머리로 지니고 만족을 오른팔로, 즐거움을 왼팔로 지닌다. 지복은 그 심장이며 브라흐만은 그 토대이다. 아난다라는 말은 흔히 조건적인 감성들을 초월하는 절대적 지복을 가리키지만, 보다 낮은 차원의 기쁨을 가리키기도 한다. “개별성이 환희로 이루어진 껍질에 놓여 있는 한, 본질적으로 고통과 즐거움의 이분법 너머에 있는 진아는 고통을 겪고 즐거움을 향수하는, 행복하거나 불행한 것으로 오해된다.” 따라서 이러한 관점에서 환희로 이루어진 몸은 단지 불행의

대척점에 존재하는 한정된 엑스터시의 외양으로 진아의 본질을 가린다.

《따오티리야 우빠니샤드》가 제시하는 것처럼, 브라흐만이 각 겹질의 토대인 것과 마찬가지로, 그것은 아난다의 토대이다. 환희로 이루어진 몸은 원인신(原因身)에 해당한다. 환희로 이루어진 몸 안에 진아가 있다. 위에서 논의한 다섯 겹의 몸은 진화론적인 의미로 해석될 수도 있다. 가장 곁몸인 음식으로 이루어진 몸은 의식이 없고 무감각한 층으로 진화의 가장 낮은 물질적 차원이다. 생기로 이루어진 몸은 생리적인 차원이다. 그것은 식물성 음식을 피와 살과 뼈로 전환시킨다. 식물성 음식물은 살아 있는 동물 세포로 바뀐다. 생기(生氣)는 육체의 정수다. 그러나 그것은 의식의 차원을 설명하지 못한다. 의근으로 이루어진 몸은 심리적인 차원이다. 의근은 물질이나 생명과는 다르다. 그것은 저차원의 동물과 인간이 지닌다. 그러나 그것은 지적인 사실들을 설명하지 못한다. 식(識)으로 이루어진 몸은 지적인 차원, 즉 이성의 차원이다. 이 차원은 오직 인간에게만 있다. 그것은 자아의식을 지니지 않는 동물과 사람을 구분한다. 그러나 이 차원 역시 인간의 전부를 설명할 수 없다. 왜냐하면 이성은 여전히 이원성에 지배되기 때문이다. 몸의 가장 내밀한 층은 환희로 이루어진 몸, 즉 개별성이 사라진 지복의 차원이다. 그것은 존재의 최고 차원이며, 주객 관계의 지적 차원을 초월한다.

여기서 각 겹의 몸이 그 바깥에 있는 몸의 ‘체화된 자아’로 이해된다는 것은, 각 겹의 몸이 상호 유기적으로 관련되어 있다는 것을 의미한다. 더욱 깊은 층으로 들어갈수록, 더욱더 진화된 것이 거기에 존재하는 차원의 본질이다. 바깥으로부터 더욱 안쪽에 있는 층일수록 보다 미세한 의식의 차원이며, 그 중심에 진아가 있다. 진아는 여러 겹의 몸으로 둘러싸여 있기 때문에 우리는 그 참된 본질을 모르고 있으며, 바깥의 측면들에 관심으로 집중함으로써 우리는 본질적으로 자신을 한정시킨다.

이와 같이 몸을 다층 구조로 설명하는 주된 목적은 그릇된 자기 동일화의 다양한 차원을 상술하기 위한 것이다. 다시 말하여, 여러 겹의 몸은 흔히 진아에게 그릇 귀속되어서 진아의 참된 본질을 모호하게 하는 속성들 또는 기능들로 이해될 필요가 있다. 이런 관점에서 볼 때, 음식으로 이루어진 몸은 우리가 유한한 육체와 영원한 진아를 그릇 동일화하는 것을 지적하는 의미로 받아들일 수 있으며, 나머지 4겹의 몸에 대해서도 동일한 해석이 가능하다. 요가 수련의 과정은 이와 같이 진아에게 잘못 귀속되어서 진아의 본질을 흐리는 속성들을 한 겹씩 벗겨나가는 과정이다. 본래 진아의 것이 아닌 모든 속성이 정화되고 탈각될 때, 진아는 있는 그대로의 모습을 드러내게 된다.

《요가수트라》의 8지(支) 요가는 연속적 다층구조로 이루어진 몸(육체-호흡-마음)과 그것을 둘러싸고 있는 환경의 연속적인 상호 관련을 전제로 한다. 8지(支) 중에서 금계와 권계는 도덕적 윤리규범이다. 특히 금계는 수행자와 환경의 조화로운 관계를 조성하기 위한 규범으로 볼 수 있다. “불살생이 확립되면, 이 사람의 앞에서는 적의(敵意)를 버린다.”(《요가수트라》 2.35). 즉 불살생계를 합당하게 실천하면, 수행자와 그를 둘러싸고 있는 환경이 서로 적대적이지 아니라 조화로운 관계가 된다는 것이다. 좌법(坐法)은 주로 육체적인 정화와 관련되며, 조식(調息)은 호흡조절을 통한 생기(生氣)의 확장이다. 제감(制感)은 외계대상으로부터 감각들을 끌어들이므로써 마음이 고요해질 수 있는 환경을 조성

하는 것이다. 응념(凝念)과 선정(禪定)과 삼매(三昧)는 마음의 정화와 직접적인 관련을 지니는 총제(總制)이다.

이와 같이 고전요가에서는 몸의 중요성을 강조하고 있지만, 그럼에도 몸은 그 자체로 의미를 지니는 것이 아니라 진아의 해탈을 위한 방편으로서 성격이 강하다. 고전요가의 수련체계는 체화된 존재 상태를 초월하기 위하여 몸의 중요성을 강조한다. 고전요가의 형이상학적 토대를 제공하는 《상키야까리까(Sāṃkhya-kārikā)》에 따르면, 근본원질(몸)은 순수의식(영혼)의 경험과 해탈을 위하여 있다. “대(大)로부터 차별의 원소에 이르기까지 이 원질이 지어낸 것은 각각의 개아의 해탈을 위함이다. 그것은 마치 자기를 위한 듯 하지만, 타자(他者)를 위한 작업이다.”(《상키야까리까》 56). “주인인 순수의식은 관찰을 위해 소유물인 지각대상과 결합한다. 그 결합을 통해 지각대상을 인식하는 것이 곧 향수(경험)이고, ‘보는 자(순수의식)’의 본성을 인식하는 것이 곧 해탈이다.” 순수의식은 마치 자신의 소유물 같은 대상과 결합한다. 순수의식과 근본원질의 결합은 인식을 생성하며, 그 인식에는 두 가지가 있다. 하나는 그릇된 인식, 즉 즐거움과 고통에 대한 경험이며 다른 하나는 바른 인식, 즉 독존이다. 따라서 경험과 독존은 순수의식과 근본원질의 결합으로 일어난다. 독존이 성취될 때, 그 둘은 분리된다.

연속적 다층구조로 이해되는 몸의 의미는 일방통행만은 아니다. 즉 육체의 정화가 마음의 고요함을 도모하는 측면이 있지만, 그 역(逆)도 타당하다. 《요가수트라》 3.47에서는 요가 수련을 통하여 성취되는 몸의 완전을 이야기하고 있으며, 완전한 몸은 아름다움, 우아함, 강함, 금강석같이 견고함을 지닌다. 그리고 3.45-46에 따르면, 이와 같은 상태는 조대 요소들과 미세 요소에 대한 총제(samyaama)를 통하여 성취된다. 이것은 몸의 완전이 명상수련의 결과로 간주된다는 것을 의미한다. 물론 이 과정을 단지 일방적인 것으로 이해할 필요는 없을 것이다. 몸이 완전해질수록 보다 수승한 총제가 이루어지고, 또한 보다 완전해진 총제는 보다 완전한 몸을 가능하게 한다. 즉 몸의 완전해짐에 따라 총제가 심오해지는가 하면, 총제가 심오해짐에 따라 몸도 더욱 완전해진다.

인도사상사에서 육체에 대한 완전한 포용은 판뜨라의 전체주의적 형이상학이 이루어낸 직접적인 결과로 봐도 무방하다. 엘리아데(Eliade)는 판뜨라의 몸 이해를 크게 두 가지 입장으로 정리한다. 하나는 해탈의 실현에 필수적인 생명에 대한 총체적 체험을 중시하는 태도이며, 다른 하나는 인체를 본래의 신성한 몸으로 회복하고자 하는 인체 통달의 지이다. 전자는 대부분 판뜨라 학파들이 수용하는 입장이며, 후자는 특히 하타요가와 관련하여 크게 성행했다. 판뜨라에 토대를 둔 하타요가에서 나디(nāḍi), 짜끄라(cakra), 쿤달리니(kuṇḍalini) 개념을 중심으로 한 비의적 생리학이 크게 발달한 것은 바로 이와 같은 이유에서이다. 즉 인체에 대한 통달을 위해서는 우선 이에 대한 정확하고 상세한 지식이 필요하다는 것이다. 이와 같이 판뜨라에서 몸에 대한 완전한 포용이 가능해지는 형이상학적 토대는 상키야-요가의 영혼-물질 이원론에 대한 재해석과 관련된다. 상키야-요가에서는 정신적인 원리로서 뿌루샤(puruṣa)와 물질적인 원리로서 브라끄리띠(prakṛti)가 서로 다른 것으로 상정되지만, 판뜨라에서는 이 둘의 구분을 부정한다. 육체와 마음의 존재론적 연속뿐만 아니라, 몸(육체-마음)-영혼의 존재론적 연속을 주장한다. 몸은 영

혼의 존재론적 연속이기 때문에 영혼과 마찬가지로 청정하고 신성하며 또한 의식적이다. 몸은 본질적으로 “절대자가 사는 세상”이다. 물질적인 몸이 신성한 것은 그것이 우주의 제1 원인인 쉬바와 존재론적인 연속선상에 있기 때문이다.

강사 약력

선문대학교 대학원통합의학과 교수, 요가학교 리아슈람(부산) 교장

인도 델리대학교에서 박사학위를 받았으며, 한국인도학회 회장, 선문대 통합의학대학원장, 서울불교대학원대학교 부총장을 역임했다.

주요 저서로 《요가수트라해설》, 《아름다운 파괴》, 《전륜성왕 아쇼까》, 《이거룡의 인도사원순례》 등이 있으며, 역서로 S. 라다크리슈난의 《인도철학사》(전 4권) 《달라이라마의 관용》 등이 있다.

도교의 양생사상과 불로장생

김윤수(성균관부관장, 지리산문화관장)

용호비결(龍虎祕訣)- 정북창 선생이 지은 전통 조식법의 원전

〈용호비결龍虎祕訣〉은 증중 원년인 1506년에 태어나 명종 4년인 1549년에 죽은 조선시대의 학자 북창(北窓) 정 염 선생의 저서이다. 그의 본관은 온양(溫陽)이다. 호(號)가 북창이라 '북창 선생'으로 사람들 입에 오르내렸다. 그는 조선시대의 대표적인 선인(仙人), 이인(異人), 도인(道人)으로서, 위로는 임금부터 아래로는 나무꾼까지 그를 알고 있을 정도였다. 따라서 그만큼 북창 선생에 관해민간에 유포된 설화가 많으며, 전설이 아닌 역사적 족적을 뚜렷하게 남긴 인물이다. 태어나면서부터 천부적인 학문적 능력을 타고나는 생이지지(生而知之)의 자질을 갖춘 이로서 나이 스물 이전에 이미 천문, 지리, 의약(醫藥) 복서(卜筮), 율리(律呂), 산수(算數), 외국어 등을 모두 배워 스스로 통달하였다. 19세 때 국자시(國子試)에 뽑히고는 다시 과거에 응하지 않았고 경기도 양주 괘라리(掛蘿里)에 살 곳을 정하였다. 증중 때 장악원(掌樂院) 주부(主簿), 관상감(觀象監)과 혜민서(惠民署) 교수(教授)가 되었고 뒤에 포천 현감이 되었다가 갑자기 벼슬을 버리고 숨어 살며 세상을 멀리한 지 10년 만인 나이 마흔네 살에 선화(仙化)하였다.

〈용호비결〉서의 용호(龍虎)란 호흡 수련의 이치를 상징하는 수화상생(水火相生)의 뜻을 담고 있다. 우리나라 사람이 지은 정신수련에 관한 본격적인 안내서 및 교과서로서 이 책이 역대의 어느 책보다도 민간에 널리 전승되어 온 이유는 무엇보다도 내용이 간단하면서도 수도(修道)의 본질과 요체를 극명하게 드러내 주고 있기 때문이다. 곧 〈용호비결〉은 호흡법의 가장 근본적인 가르침이다. 그러므로 다른 책에 기록된 무수한 말도 모두 〈용호비결〉의 내용에 미치지 못하는 까닭에, 호흡법을 연구하려는 사람은 반드시 〈용호비결〉을 집중적으로 읽어 볼 필요가 있다.

내용은 서론, 본론, 결론의 세 부분으로 나눌 수 있는데, 서론은 도입부로서, 저자가 살았던 16세기 당시 정신수련 학인들이 처한 상황을 단적으로 그려내고, 그 난점을 극복하고 정경대도(正經大道)로 나아갈 수 있는 길을 제시하고 있다.

북창 선생은 조식(調息), 호흡법인 폐기를 수단(修丹)의 기본원리로 설명하면서 '단학(丹學)'이란 용어를 사용하고 있다. 또한 그는 단학의 비조(鼻視)격으로 〈참동계參同契〉란 도서(道書)를 인용하고 있는데, 보는 이의 관점에 따라서는〈용호비결〉을 도교적 수련서의 일종으로 생각할 수도 있을 것이다. 그러나 북창선생의 사상적 배경을 살펴보면 그는 어느 한쪽에 치우치지 않고 당시 전해 오던 유교, 불교, 도교를 골고루 섭렵, 통달하였음

을 알 수 있으며, 따라서 그는 수련 도교의 일파(一派)라는 국한된 의미의 내단(內丹) 수련가는 아니었다고 판단된다. 깨달음은 석가와 같고, 행동은 노자와 같았다고 평가되는 그는 최치원 선생이 묘파(描破)한 우리 나라 고유의 현묘지도(玄妙之道), 즉 풍류(風流)에 걸맞은 인물로서, 그야말로 절화군생(接化群生), 포함삼교(包含三教)의 삶을 보여준다.

〈용호비결〉히 본론은 정신수련의 전개과정을 폐기, 태식(胎息), 주천화후(周天火候)의 세 단계로 구분하여 내단 수련이라는 것이 결국 조식 호흡법인 폐기를 전적으로 연마하여 점차 귀근복명(歸根復命)의 도道인 모태지식(母胎之息),으로 나아가게 되고, 최종적으로 주천화후를 통해 결태(結胎)됨으로써 성도成道の 일단락을 맺게 됨을 밝혀 주고 있다. 또한 이 성도의 결정체로서 생기는 것이 불가(佛家)의 사리(舍利)요, 선가(仙家)의 현주(玄珠)라 하여, 깨달음의 자취에 서는 선불(仙佛)이 대동소이함을 정확하게 지적하고 있다는 것도 이 책의 탁견이라 하겠다.

결론에서는, 본론에서 개진된 세 가지 정신수련 과정마다 수련법이 달리 설정되는 것이 아니라 하는 것, 즉 조식 호흡법 하나만을 시종일관 관철하면 된다는 단순하면서도 가장 중요한 수련 요지를 강조하고 있다. 또한 공부의 성패는 오로지 자신의 정성에 달려 있음을 다시금 확인시켜 준다. 〈용호비결〉은 북창 정 염 선생의 원문으로 간주되는 문장과 후세 학인의 주로 간주되는 문장으로 이루어져 있다. 각각 분별하여 순서대로 해설하였다는 점을 미리 밝혀 둔다.

강사 약력

현재 성균관 부관장, 지리산문학관장, (사)일두기념사업회 이사장.

한국고전번역원을 졸업하고 중국 사천대학 종교학연구소 석박사생과 대전대학교 철학과 박사생으로 도교 및 동양철학을 연구함. 경상대학교 한문학과 강사와 대전대학교 철학과 객원교수 지냄. 한국도교학회 회장, 한국동서철학회 회장, 한국동양철학회 부회장, (사)한국시조문학진흥회 이사장, 仁山醫哲學 이사장 등 역임.

도교 관계 논문으로는 〈韓國參同契學의 淵源과 系譜〉, 〈梅月堂의 《修服龍問答》校勘〉 〈《周易參同契演說》과 農廬姜獻奎〉 〈《東國傳道秘記》와 《海東傳道錄》〉 〈新羅시대 國仙의 思想的 性格〉 등이 있다.

논어, 사람의 길을 열다

배병삼(영산대 특임교수)

1. 고전과 현대 : 춘추전국과 자본주의

(1) 춘추시대: '짐승이 사람을 잡아먹는 시대'

-“공자가 제자들과 깊은 산속을 가던 어느 날, 한 여인이 통곡하는 것을 보았다. 우는 까닭을 묻자, 여인은 ‘남편과 자식을 호랑이에게 잡아먹혀 잃었다’고 하소연한다. 공자는 ‘산을 떠나 마을에서 살면 될 것 아니냐’고 권한다. 그러자 여인은 ‘도시의 정치는 호랑이보다 더 무섭기 때문에 이곳을 떠날 수도 없다’고 답한다.

공자는 제자들을 돌아보고 말했다. ‘단단히 기억해두어라. 세상의 잘못된 정치는 호랑이보다 더 무섭다는 사실을.’ (《예기禮記》)

(2) 전국戰國 시대: '사람이 사람을 잡아먹는' 시대

-“나라들끼리 땅을 다투는 전쟁이 쉬이 없어, 온 들판에 시체들로 가득 차 있다. 성城을 다투는 싸움으로 성안에는 죽은 사람들로 가득해 있다. 이것이 이른바 ‘땅을 얻으려다가 사람고기를 먹는다’는 속담의 뜻이다.”(맹자)¹⁾

- “아내가 없이 홀로된 사내를 환鰥이라 하고, 남편이 없이 홀로된 여자를 과寡라 하고, 늙어 자식이 없는 노인을 독獨이라 하고, 어려서 부모 없는 아이를 고孤라고 한다. 이 넷은 하늘 아래 가장 궁박한 백성으로서 처지를 하소연할 데가 없는 사람들이다. 문왕께서 인仁의 정치를 펼 때 이 넷의 구제를 가장 우선으로 하였다.”²⁾

(3) 전국(錢國) 시대 : '돈이 사람을 잡아먹는' 시대

- 자본주의란. 돈이 근본인 시대. (모던타임즈modern times. 1938)

- “돈 만 원은 쪼개 쓸 수 있으나, 고독은 쪼개 쓰지 못한다.” (EBS. “독거노인 특집”, 2019)

- 환과고독의 전국시대와 혼술, 혼밥, 고독사하는 ‘전국’시대는 무엇이 다른가?

2. 공자

1) “爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城，此所謂‘率土地而食人肉.’”(맹자, 3:14)

2) “老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父曰孤，此四者，天下之窮民而無告者。文王發政，施仁，必先斯四者.”(맹자, 2:5)

(1) 성은 공(孔)씨, 연로한 아버지 숙량홀(叔梁紇)과 연소한 어머니 안씨(顏氏) 사이에서 태어났다. - “야합(野合)하여 낳았다”, “성장하도록 어머니는 아버지의 묘를 알려주지 않았다.”(〈사기〉)

(2) 어릴 적 이름(名)은 구(丘): 왼쪽 가슴에 이름표를 붙인다면, ‘공구(孔丘)’다. - 어른이 되어 얻은 이름(字)은 중니(仲尼)

* “태어날 때 머리의 정수리 부분이 움푹 파였기에 이름을 ‘丘’라고 붙였다.” (生而首上圩頂, 故因名曰丘. 〈사기〉, “공자세가”)



(3) '88만원 세대' 공자: 성장과정에 물질적 고생이 심했던 듯.

“내가 젊어서 빈천하였으므로, 허드렛일에 많이 능하다.”(吾少也賤, 故多能鄙事. 논어, 9:6)

3. 정체

- 子曰, “十室之邑, 必有忠信, 如丘者焉, 不如丘之好學也.” (논어, 5:28)

공자 말씀하시다. “열 가구의 작은 마을에도 나만큼 성실하고 신의있는 사람이야 있겠지 만, 나만큼 ‘배우기를 좋아하는’(好學) 사람은 없을 거야!”

4. 일생

子曰, “吾十有五而志于學, 三十而立, 四十而不惑, 五十而知天命, 六十而耳順, 七十而從心所欲, 不踰矩.” (논어, 2:4)

공자 말씀하시다. “나, 열다섯에 배움에 뜻을 두고(志學) 삼십에 섰으며(而立) 사십에 미혹됨이 없었고(不惑) 오십에 천명을 알았으며(知天命) 육십에 귀가 순해졌고(耳順) 칠십에는 마음대로 행해도 경우를 벗어나지 않았다(從心).”

5. <논어> 제1편 제1장

子曰, “學而時習之, 不亦說乎.

공자 말씀하시다. 배우고 늘 익히면 기쁘지(說) 않으랴.

有朋自遠方來, 不亦樂乎.

벗이 먼 곳에서 찾아오면 즐겁지(樂) 않으랴.

人不知而不慍, 不亦君子乎.”

남이 알아주지 않아도 성나지 않는다면 군자(君子)가 아니라!

6. 인仁이란 함께 사는 것이다

“인간을 인간답게 만드는 결정적인 자질은 ‘타자와 공생하는 능력’이다.”

-우치다 타츠루³⁾

1) 사람다움은 서로 함께하는 것이다. (仁者, 二人也. 二人相與者也. 정약용)

2) 사람은 나면서부터 함께다. (신체발부身體髮膚, 수지부모受之父母. <효경>)

3) 내가 변할 때, 세상이 바뀐다. (克己復禮)

안연이 인仁을 물었다.

공자 말씀하시다. “자기를 이겨 관계(예)를 회복하면 인이 되지. 어느 날 ‘극기복례’하는 순간, 온 세상이 인으로 변화하리라. 다만 인의 실행은 나로부터지 남으로부터이라!”⁴⁾

3) <거리의 현대사상>, 149~150쪽

4) 顏淵問仁. 子曰, “克己復禮爲仁. 一日克己復禮, 天下歸仁焉. 爲仁由己, 而由人乎哉?” (논어, 12:1)

4) 내가 하기 싫은 것, '외려' 내가 한다.

중궁이 인仁을 물었다.

공자 말씀하시다. “집밖에서 만나는 사람은 큰손님 맞듯 하고, 사람들을 부릴 적엔 큰 제사 받들 듯하시게. 곧 자기가 하고 싶지 않은 것은 남에게 베풀지 않아야 하네.(己所不欲, 勿施於人) 그리하면 나라에 원망이 없고, 가문에도 원망이 없을지니.”⁵⁾

5) 서로 더불어 얹혀 사는 것이다

“큰 나무 한 그루가 숲을 이룰 수 없다. 숲에는 장대나무는 물론이고, 어린나무, 잡풀, 고사리에다 버섯까지도 어우러져 산다. 바닥 흙에는 지렁이, 지네에다 눈에 안 보이는 곰팡이, 토양 세균이 가득하다. ‘독불장군이 없다’라는 말이 실감난다. 생물계에는 따로 혼자 존재하는 것이 없다. 서로 더불어 한 코 한 땀 얹혀 산다.”

(권오길, <자연계는 생명의 어울림으로 가득하다>)

= 인(仁)이란 타자에게 먼저 손을 내미는 것이요, 불통을 뚫어 소통하는 일이요, 만생명과 서로 함께 사는 것이다.

7. 과제

가족의 파괴, 마을의 붕괴, '홀로'와 고독이 넘치는 시장경제 사회를 넘어, 함께 더불어 사는 길을 어떻게 뚫을 것인가!

강사 약력

경희대학교 정치외교학과를 졸업하고 같은 대학원에서 “다산 정약용의 정치사상에 관한 연구”로 정치학 박사학위를 받았다. 영산대학교 자유전공학부 교수, 통일부 교육연수원의 객원교수를 지냈다. 지금은 영산대학교 특임교수로 있다.

저서 : 『맹자, 마음의 정치학』(전3권), 『한글세대가 본 논어』(전2권), 『논어, 사람의 길을 열다』, 『우리에게 유교란 무엇인가』, 『공자, 경영을論하다』, 『풀숲을 쳐 뱀을 놀라게 하다』 등.

5) 仲弓問仁. 子曰 “出門如見大賓, 使民如承大祭. 己所不欲, 勿施於人, 在邦無怨, 在家無怨.” (논어, 12:2)

「고사관수도(高士觀水圖)」와 물에 대한 철학적 사유

이성혜(부산대)

- 여기 물을 바라보는 한 선비가 있습니다. 이 선비는 무슨 생각을 하고 있을까요?
- 여러분은 물에 대해 어떤 생각을 가지고 있습니까?

■ 물에 대한 동양인의 철학적 사유(思惟)

1. 생명의 원천

• 물을 바라보는 동양인의 태도는 특별하다. 중국 태고적 전설상의 천자(天子)인 반고(盤古)가 죽자 그 눈은 해와 달이 되었고, 피는 강과 바다가 되었으며, 뼈는 언덕과 산이 되었다고 한다.(至盤古死, 而目爲日月, 血爲江河, 骨爲丘山.) 반고의 피로 만들어진 물, 이는 우주 생명체의 원천이다. 뿐만 아니라 중국 북송(北宋) 때의 화가 곽희(郭熙)는 ‘물은 산의 혈맥이며, 물은 산으로 얼굴을 삼는다(山以水爲血脈, 水以山爲面. 「林泉高致」)라고 했다.

• 살아 있음인 생명의 의미를 가장 잘 보여주는 것은 물이다. 물은 살아 움직이는 것이다. 그 형상은 매우 고요하고 부드럽다. 출렁출렁 넘치기도 하고 소용돌이치기도 한다. 넘실넘실 풍부하기도 하다. 내 뿜기도 하고, 세차게 쏟아 붓기도 한다. 많은 샘을 이루기도 하고, 멀리 가기도 한다. 폭포가 되어 하늘에 걸리기도 하고, 낮게 땅속에 스며들기도 한다. 고기잡이에 즐거움을 주기도 하고, 풀과 나무에 기쁨을 주기도 한다. 안개와 구름을 끼고 아름다움을 뽐내기도 하고, 골짜기를 반짝이게도 한다. 이것이 물의 살아있는 모습이다. 물은 끊임없이 움직이는 강한 생명력을 보여준다. 물은 쉬지 않는다. 변하지도 않는다. 그러므로 샘을 그릴 때는 끊어질 듯, 끊어지지 않게 그려야 한다. 생명의 근원으로서 물은 끊어질 듯, 끊어지지 않는 연속성을 갖는다. (곽희 「임천고치」 <산수훈>)

• 물은 창조와 풍요의 원천이다. 우리 신화에서 천상의 존재와 지상의 존재가 물에서 결합하는 형태가 많다. 건국신화인 동명왕 설화에서 주몽의 모친 유화는 물의 신인 하백의 딸이며, 김수로왕과 결합하는 허황후는 바다에서 온다. 또한 박혁거세는 우물 옆의 계정(鷄井)에서 태어나며, 그의 부인 알영정(闕英井)은 우물에서 태어난다. 이처럼 물은 재생의 원천이다.

2. 도(道)의 상징

노자(老子, ?-?)는 “최고의 선은 물과 같다(上善若水)”라고 하여 물을 도의 최고 경지

에 비유하였다. 물은 만물에 혜택을 주지만 남과 지위를 다투는 일이 없어서 모두가 싫어하는 낮은 곳에 존재한다.(水善利萬物而不爭，處衆人之所惡。) 천하에 물보다 더 부드럽고 약한 것은 없다. 그러나 굳세고 강한 것을 공격하는 것 역시 물보다 나은 것이 없다.(天下莫柔弱於水，而攻堅強者，莫之能勝。) 즉, 물은 아무런 색도 맛도 없는 담박함을 지녔으며, 아래로 흐르는 겸손함을 가졌다. 그리고 온갖 찌꺼기를 모두 안아 그 속에서 다시 맑게 걸러낸다. 그러면서 쉬지 않고 넓은 바다로 나아가는 부지런함과 조화로우심을 갖는다. 이것이 물이 갖는 속성이다.

그러므로 선비라면 누구나 이 물의 성품을 닮고자 하며, 물의 도를 배우고자 했다. 공자는 “어진 사람은 산을 좋아하고, 지혜로운 사람은 물을 좋아한다(仁者樂山，智者樂水).”라고 했다. 또 ‘군자의 사귄은 담담한 물과 같고, 소인의 사귄은 달콤한 단술과 같다(君子之交，淡如水，小人之交，甘若飴).’라는 말도 있다. 따라서 동양에서 ‘관수(觀水)’ 혹은 ‘관폭(觀瀑)’은 바로 이런 물이 갖는 품성을 배우고자하는 것이며, 「관수도」 「관폭도」 「산수화」 등은 이러한 선비정신의 구현이다.

•조선 초기 학자 권근(權近, 1352~1409)은 물에 대해 다음과 같이 말했다.

사람의 성품이 선한 것은 물의 성질이 맑은 것과 같다. 성품이 본래 선한데 악이 생기는 것은 사물에 유혹되기 때문이다. 물은 본래 맑은데 흐리게 보이는 것은 사물에 더럽혀졌기 때문이다. 그 악을 버리고 선을 보존한다면 사람 성품의 처음을 회복할 수 있다. 그 흐린 것을 쳐내고 맑은 것을 솟아나게 하면 물 성질의 일정함을 얻게 된다. (권근 『양촌집』 권11, 「고간기(古澗記)」)

권근의 말은 사람 성품이 본래 선하듯 물도 본래는 맑다. 그런데 선한 성품이 사물에 유혹되어 악해지듯이, 물도 사물에 더럽혀졌기 때문에 흐리게 된 것이다. 그러므로 물의 작용을 보고 우리 마음을 닦아야 한다는 것이다.

3. 속세와의 단절

물은 육지와 육지를 이어주기도 하지만, 끊어놓기도 한다. 물은 속세와의 단절을 가져다주는 탈속(脫俗)의 의미도 있다.

•굴원(屈原, B.C. 340 ~ 278)은 초(楚)나라 회왕(懷王)이 자신의 충성심을 알아주지 않자 세상을 버리고 강가를 배회했다. 그런 그에게 어부는 역설적 어법으로 세속과 화합하지 못하는 굴원을 나무란다. 그러나 굴원의 맑고 곧은 절개를 확인하자 어부는 다음과 같은 노래를 부르며 그 자신의 탈속 세계로 떠나간다.

“창랑의 물이 맑으면 갯끈을 씻고, 창랑의 물이 흐리면 발을 씻겠다.”

(滄浪之水清兮，可以濯吾纓，滄浪之水濁兮，可以濯吾足.)

•신라시대 대표적인 문장가 최치원(崔致遠, 857~?)은 신라의 정치가 혼란하여 민생이 도탄에 빠지자 시무책(時務策)을 바치며 노력하였으나, 자신의 정책이 채택되지 않고 혼란한 정치도 회복되지 않자 희망을 잃고 가야산으로 은거하였다. 가야산 해인사 곁에 작은 초가집을 짓고 '독서당'이라 이름하며 은거한 최치원은 당시 자신의 심경을 다음의 시로 드러내었다.

「가야산 독서당에서 읊음(題伽倻山讀書堂)」- 최치원

狂奔疊石吼重巒 (광분첩석후중란)	미친 듯 겹겹바위를 내달리며 산을 울리니
人語難分咫尺間 (인어난분지척간)	사람소리 지척 간에도 알아듣기 어렵네.
常恐是非聲到耳 (상공시비성도이)	세상 시비소리 귀에 들릴까 저어하여
故教流水盡籠山 (고교유수진농산)	짐짓 흐르는 물로 온 산을 감싸게 하네.

4. 폭포의 장엄함

•폭포하면 가장 먼저 떠오르는 시는 당나라 시인 이백(李白, 701~762)의 「망여산폭포(望廬山瀑布)」이다.

日照香爐生紫烟 (일조향로생자연)	해 비친 향로에 붉은 연기 피어나고
遙看瀑布掛長川 (요간폭포괘장천)	아득히 보이는 폭포는 긴 내를 걸었구나.
飛流直下三千尺 (비류직하삼천척)	날아 곧바로 삼천 길을 흘러내리니
疑是銀河落九天 (의시은하락구천)	은하가 구천에 떨어지는 것이리라.

→이백이 이 시에서 여산폭포의 아름다움을 '은하수가 구천에서 떨어지는 것 같다'라고 노래한 이후 이 말은 폭포미의 전형(典型)이 되었다.

■ 「고사관수도」와 「관폭도」 감상

- 강희안(姜希顔) 「고사관수도(高士觀水圖)」
- 윤덕희(尹德熙) 「관폭도(觀瀑圖)」
- 이인상(李麟祥) 「송하관폭도(松下觀瀑圖)」
- 이인문(李寅文) 「관폭도(觀瀑圖)」
- 정선(鄭敼) 「고사관폭도(高士觀瀑圖)」
- 정선(鄭敼) 「박연폭포(朴淵瀑布)」

•변관식(卞寬植) 「구룡폭포(九龍瀑布)」

강사 약력

부산대학교 한문학과 문학박사. 현재 부산대학교 점필재연구소 전임연구원. 부산대학교 한문학과 강사. (사)퇴계학부산연구원 상덕문화대학 부학장. 한류문화연구소(韓流文化研究所) 소장.

저서에 『조선의 화가 조희룡』(한길아트, 2005), 『근대전환기 서화의 생산과 유통』(해피북미디어, 2014), 『유구 한시선(琉球漢詩選)』(소명출판, 2019) 등이 있다.

반야불교문화연구원 (원장 요산 지안스님)
경남 양산시 하북면 통도사로 108 전화 055-382-3211
홈페이지 www.banyaresearch.org