

# 邵康節 詩論의 道學的 特色

朴

## I. 序 論

宋代 學術의 가장 큰 특징은 理學 또는 道學<sup>1)</sup>이라고 불리는 新儒學의 흥성에 있다. 中唐以來로 대두하기 시작한 士大夫 階層은 晚唐五代의 혼란기를 통하여 점차 성장하여 宋代에 이르러서는 새로운 지배계층으로 등장하였다. 그들은 다양한 양상으로 새로운 정치경제 질서에 부합하는 새로운 철학과 윤리체계를 구축하려고 하였다. 그 중 한 무리는 儒學을 중심으로 하고 佛敎와 道敎의 일부 이론도 흡수하여 宇宙論에서 心性論에 걸치는 방대한 철학체계를 건립하였다. 그들은 孟子 이후 단절된 儒家의 道統을 자신들이 이어받았다고 주장하였으며 진정한 儒學의 계승자로 자처하였다. 후세에 이들의 학문을 道學이라고 불렀으며 이들을 道學家라고 불렀다.<sup>2)</sup> 이들 道學家들은 철학 및 윤리에 대해서 뿐만 아니라 문학에 대해서도 많은 관심을 보였는데, 그들의 문학작품과 문학이론은 당대와 후대의 문학에 긍정적이든 부정적이든 적지 않은 영향을 끼쳤다. 본고에서는 그들의 문학관 가운데 邵雍의 詩論에 대해

1) 理學 또는 道學이라는 말에는 狹義와 廣義가 있다. 狹義로 쓰일 때는 후세 정통으로 추존되어 官學의 지위에 오르게 된 程朱學派를 가리키고 廣義로 쓰일 때는 이외에 陸·王의 心學派, 胡氏 父子의 湖湘學派 등을 포함하는 포괄적인 新儒學을 지칭한다. 여기서는 廣義를 말한다.

2) 《宋史·列傳》에는 〈儒林列傳〉 외에 따로 〈道學列傳〉을 두고 있는데 여기에는 北宋五子와 南宋 朱子와 張栻 그리고 程子와 朱子의 門人들이 실려 있다. 이 〈道學列傳〉은 기준이 애매하여 문제가 많지만 程朱學派를 정통 道學으로 보는 것임에는 틀림없다.

고찰하고자 한다.

邵雍은 北宋中葉의 道學家로서 그의 생애와 학문은 《宋史·道學列傳》과 《宋元學案·百源學案》에 잘 나타나 있다. 그는 당시 舊法黨의 주요 인물인 司馬光, 富弼 등과 친분이 두터웠으며 특히 二程과는 한 마을에 같이 살면서 오랫동안 교류하였다. 그는 비록 儒家를 표방하고 있지만 그의 학문의 핵심이라 할 수 있는 先天圖와 象數學은 道士 陳希夷에게서 나온 것이고 그의 以物觀物論은 莊子의 영향을 많이 받은 것이니 순일한 儒家라고 보기는 어렵다. 그의 생활 태도도 사명감이 충만한 儒者라기 보다는 隱遁形의 道士에 가깝다. 그는 이러한 순일하지 못한 학문과 생활태도로 인해 程氏門下에서 인정을 받지 못하고, 후세에도 傍系로 인식되어 道學의 정통이라 할 수 있는 濂洛關閩<sup>3)</sup>에도 끼일 수 없었다.

그러나 宇宙論에 대한 관심이 풍부하였고 또 北宋 道學을 집대성하려는 야망이 있었던 朱熹는 그의 先天之學을 극력 존중하여 그것을 본래 孔門의 가르침이라 생각하였다. 그는 先天之學이 본래 孔子에게서 나온 것이지만 중간에 儒者들이 실전하여 方外之士들 사이에서 丹藥을 만드는데 사용되었다가 陳希夷와 邵雍에 이르러 다시 易으로 돌아온 것이라고 주장하였다.<sup>4)</sup> 이것은 물론 朱熹의 억측에서 나온 것이지만 朱熹 이후의 儒學者들은 邵雍의 학설을 함부로 무시할 수 없었으며, 이로 인해 邵雍은 周張二程과 나란히 北宋 五子の 한사람으로 列入되었다.<sup>5)</sup>

3) 이것은 周敦頤, 二程, 張載, 그리고 朱熹의 학문을 각기 地名을 따서 부른 것인데, 濂은 周敦頤가 거하였던 濂溪, 洛은 二程이 거하였던 洛陽, 關은 張載가 거하였던 關中, 閩은 주자가 거하였던 閩中을 각각 가르킨다.

4) 《朱子大全》卷 三十八.

5) 《宋史·列傳》第一百八十六, 道學一에는 邵雍은 舊史에는 원래 隱逸列傳에 있었으나 마땅하지 않아 지금 張載 뒤에 둔다고 밝히는 말이 있다. 邵雍은 年齡上으로는 周敦頤보다 六年 年上이니 北宋五子 가운데 가장 이르지만 學問의 비정통성으로 인해 가장 뒤에 두어졌던 것이다. 그러나 隱逸列傳에서 道學列傳으로 격상된 것은 순전히 朱熹의 공이라 하겠다.

邵雍은 道學家 가운데 가장 詩를 애호하였는데, 스스로 《伊川擊壤集》이라 이름한 그의 詩集에는 약 千五百餘首의 詩가 실려 있다. 그의 詩는 일반 詩人의 詩와는 달리 道學者 특유의 說理的인 내용이 주류를 이루고 있어 理學體詩의 선구가 되었다. 그는 詩歌理論에 대해서도 그리 체계적이지는 못하지만 상당히 독자적인 견해를 보이고 있는데 道學者의 특성이 잘 나타나 있다. 道學은 크게 보아 儒學의 범주에 속하고 그들의 文學觀 역시 儒家的 文學觀의 범주를 벗어나지 않는다. 그러나 道學이 이전의 儒學과는 색다른 면모를 보였듯이 그들의 文學觀 역시 전통적 儒家的 文學觀과는 다른 양상을 보이고 있다. 본고에서는 먼저 道學家的 文學觀이 이전의 전통적인 儒家的 文學觀과는 어떤 차이점을 지니고 있는지를 고찰하고 그런 다음에 그의 詩論에 나타나는 道學家的 특징을 살펴보고자 한다.

## Ⅱ. 內聖과 外王

《宋史·道學列傳》에 보면 程明道가 처음 邵雍을 만났을 때 그와 종일 논의한 다음에 물러나 탄식하면서 “堯夫는 內聖外王之學이다.”라고 말하는 부분이 있다.<sup>6)</sup> 道學家的 文學觀과 전통 儒家的 文學觀의 차이를 고찰하기 위해서는 먼저 道學과 전통 儒家的 차이점에 대한 糾明이 선행되어야 할 것이다. 道學과 전통 儒家的 차이에 대해서는 여러가지로 설명할 수 있겠지만 본고에서는 바로 이 內聖과 外王으로써 그 차이점을 설명해 보려고 한다.

‘內聖外王’이라는 말은 원래 《莊子·天下篇》에 나오는 말로서 天下가 어지러워져 百家로 나누어지기 이전의 古代學術의 宗旨를 가리키는 것이다. 이것은 사실 자신의 내면의 덕을 밝혀 擴而充之하여 밖으로 천하

6) 같은 책: 河南程顥初侍其父識雍, 論議終日, 退而歎曰, 堯夫, 內聖外王之學也.

를 다스리려고 하는 儒家의 宗旨와도 통하는 것이다. 內聖外王이라는 이러한 儒家의 기본 宗旨는 孔孟의 原始儒家에서나 儒家가 官學으로 확립된 이후의 漢唐 儒學에 있어서나 宋代 이후의 新儒學에 있어서나 크게 다를 바가 없다. 그러나 道學은 이전의 儒家에 비해 두드러지게 內聖을 보다 강조하고 있다.

孔孟時代는 儒家의 초기 단계이므로 內聖外王의 본래 宗旨가 아직 분화되지 않았다고 할 수 있지만 전체적으로 보아 그들의 관심은 外王이라고 할 수 있는 經世致用 쪽으로 보다 치중한 듯하다. 孔子가 仁政을 실현하기 위하여 天下를 周遊하고 심지어 제자들이 無道하다고 여겼던 公山弗擾나 佛肸에게 조차 가려고 하였던 일<sup>7)</sup>이나, 孟子가 여러 왕들에게 王道政治로써 유세하고 齊 宣王을 떠날 때 마지막까지 희망을 버리지 않고 晝 땅에서 사흘 더 머문 뒤에 떠나간 일<sup>8)</sup>들은 그 좋은 예라 할 것이다.

孔孟時代에는 그래도 內聖과 外王이 어느 정도 균형을 이루었던 데에 비해 荀子에 이르러서는 外王 쪽으로 보다 기울게 된다. 孔子는 허물어져 가는 사회윤리인 禮를 다시 세워 그로써 천하를 바로잡을 것을 주장하였지만 그 禮의 근본을 인간의 本來的 內面的 德性인 仁에서 구하고자 하였고, 孟子 역시 孔子의 仁說을 더욱 발전시켜 性善說과 四端說을 전개하였던 데 비해, 荀子는 사람의 성품은 악한 것이니 반드시 師法과 禮儀의 교정이 필요하다고 주장하고 나아가 君道의 확립을 강조하였다. 이것은 外在的 權威秩序로써 內在的 道德秩序를 대체하는 것<sup>9)</sup>으로, 이에 內聖은 점점 숨어들고 外王은 더욱 드러나게 되었다. 그의 제자 가운데 法家인 韓非와 李斯가 나온 것이나, 그의 학문이 후대 宋明儒學者들에 의해 정통 儒學에서 벗어난 이단으로 인식된 것은 모두 그가 孔孟

7) 《論語·陽化》五章과 七章 참조.

8) 《孟子·公孫丑下》十二章 참조.

9) 勞思光著 鄭仁在譯, 《中國哲學史》古代篇, pp. 340-345.

의 內聖의 전통을 제대로 계승하지 못하였기 때문일 것이다.

董仲舒에 의해 儒學이 官學으로 채택되어 지배계급의 손에 넘어온 漢代 이후에는 外王에의 경향이 더욱 능후해졌다. 漢代의 儒學은 秦始皇의 焚書坑儒로 인해 散失되었던 경전들을 다시 회복하는 데 치중하였기 때문에 자연 훈고 위주의 학문방식을 채택하였으며, 그 목적은 지배자들에게 統治理念을 제공하는 것이어서 本來的 內面的 德性을 자각하는 방면에는 더욱 어두울 수 밖에 없었다. 거기에다 災異說 讖緯說 등이 혼합되어 儒學은 마침내 心性論을 결여한 政治社會倫理로 전락되었다. 이렇게 外王으로 傾倒한 儒學은 정치적 안정기인 漢代에는 그나마 명맥을 유지할 수 있었지만 정치적 혼란기인 魏晉南北朝에 이르러서는 급격히 쇠퇴하게 되고, 道家와 佛學이 이를 대신하여 흥성하게 되었다.

특히 고도의 心性論과 修養論體系를 갖추고 있는 佛教哲學은 원래 心性論이 빈약한데다가 漢代 이후 그나마 있던 心性論마저도 제대로 말환하지 못하고 한갓 政治倫理로 전락한 儒學을 대신하여 지식인들을 매혹시키기에 충분하였으며, 이에 外來思想이라는 한계에도 불구하고 南北朝 이후 사상계의 주류가 될 수 있었다. 六朝 이후 지식인들 사이에는 佛教의 經典을 內典이라 하고 儒敎의 經典을 外典이라 부르는 경향이 있었는데<sup>10)</sup>, 이는 당시 지식인들이 일반적으로 政治社會倫理는 儒家의 經典에서 구하려는 반면 內面的 修養은 佛教哲學에서 구하려는 태도를 지니고 있음을 잘 드러내고 있다. 儒學이 外王에 경도됨에 따라 발생한 이러한 추세는 北宋初에 까지 이어지다가 北宋中期 이후 흥성한 道學에 의해 다시 반전되게 된다.

中唐의 韓愈는 古文運動을 주장함과 아울러 儒學의 부흥을 극력 주장하여 新儒學의 先驅者가 되었다. 그는 당시 성행하던 佛教와 道教, 그 중에서도 佛教에 대하여 원색적인 비판을 서슴치 않았으며 그들에게 대항하기 위하여 儒家에 원래 있지도 않았던 道統論을 제창하였다. 그러

10) 시마다 겐지著, 김석근, 이근우 譯, 《朱子學과 陽明學》, p. 36.

나 그의 佛敎에 대한 이해는 천박하였으며 심지어 儒家의 道에 대해서도 깊이 있는 이해가 결여되어 儒學이 왜 佛敎哲學에 비해 지식인들의 관심을 끌지 못하는가를 제대로 파악하지 못하였다. 그리하여 그는 다만 佛敎의 捨離精神에 반대하여 儒家의 현실 긍정적인 經世精神을 주장하는데 그쳤으며, 佛敎哲學의 장점이라 할 수 있는 心性論과 修養論에 대해서는 제대로 대처할 수가 없었다. 이러한 점은 北宋前期의 慶曆 正學運動에 있어서도 마찬가지였다.

儒家의 부흥을 요구하는 분위기는 사실 北宋初에 이미 형성되었다. 北宋의 諸儒들은 이미 唐儒들과는 다른 기풍을 지니고 있었다. 그들은 시대와 사회에 대한 사명감이 충만하였으며<sup>11)</sup> 학문하는 방법에 있어서도 漢唐代의 단순한 훈고에서 벗어나 여러 가지 새로운 길을 모색하였다.<sup>12)</sup> 그러나 그들은 여전히 外儒內佛의 습성을 완전히 극복하지는 못하였다. 바로 이러한 상황 속에서 一群의 儒者들은 儒家를 본격적으로 부흥시키고 儒家의 정통성을 재확립하기 위해서는 儒家의 內聖의 측면에 대한 재발견과 보강이 시급하다는 것을 자각하기 시작하였으니, 이들이 바로 道學者들이다.

周敦頤가 《通書》에서 聖을 가히 배울 수 있다고 주장한 것<sup>13)</sup>이나, 周敦頤의 영향을 받은<sup>14)</sup> 程伊川이 《顏子所好何學論》에서 이를 더욱 발전시켜 孔門의 首弟子인 顏子が 배우고자 하였던 공부는 바로 배워서 聖人에 이르는 것이라고 주장한 것<sup>15)</sup>은 이들의 內聖에 대한 중시를 잘 보여주는 예라고 할 수 있다. 그리고 이들은 단순히 內聖의 이론만 내세

11) 范仲淹의 ‘先天下憂而憂，後天下樂而樂’이라는 말은 이러한 사대부들의 사명감을 보여주는 대표적인 예라 할 것이다.

12) 錢穆, 《朱子新學案》卷一, p. 12 참조.

13) 《宋元學案》卷十一, 〈濂溪學案上〉: 聖可學乎, 曰可. 曰有要乎, 曰有. 請聞焉, 曰一爲要, 一者, 無欲也.

14) 《二程集》, 〈河南程氏遺書〉卷二上: 昔受學於周茂叔, 每令尋顏子中尼樂處, 所樂何事.

15) 《宋元學案》卷十六, 〈伊川學案下〉: 然則顏子所獨好者, 何學也. 學以至聖人之學也. 聖可學而至與, 曰然.

운 것이 아니라 구체적인 수양으로 이에 이르려고 노력하였다. 따라서 修養方法論이 그들의 학술체계에서 차지하는 비중은 상당히 컸다고 할 수 있다.

흔히 거론되는 朱熹와 陸象山의 크게 다른 한 면은 그 修養論에 있다고 할 수 있다.<sup>16)</sup> 北宋의 도학자 가운데 門人이 가장 많고 가장 정통적인 儒家의 修養方法論을 제시한 사람은 程伊川이다. 그가 제시한 방법론은 居敬과 窮理로서 이것은 朱熹에 의해 孔門의 心法으로 추존되었다. 그러나 朱熹와 同時代人인 陸象山은 程伊川과 朱熹의 이러한 修養方法論에 대해 이의를 제기하고 바로 자신의 마음을 돌아켜보아 그 마음을 存養할 것을 강조하였다. 그는 鵝湖寺에서 朱熹와 만났을 때 지은 詩에서 자신의 修養方法은 易簡工夫이고 朱熹의 修養方法은 支離事業이라 하여 노골적으로 朱熹를 비판하였다.<sup>17)</sup> 陸象山의 心學의 전통을 이은 王陽明이 처음에 朱熹의 格物致知의 수양론에 따라 대나무의 이치를 궁구하였으나 그 이치를 얻지 못하고 오히려 병만 얻게 되었다는 고사는 宋明儒學에 있어서의 수양론의 중요성을 잘 드러내는 一例라 하겠다.

물론 道學者들이 오로지 內聖만을 강조하고 外王의 측면을 완전히 무시하였다는 것은 아니다. 張載가 당시의 土地法의 폐단을 통감하고 고대의 井田法의 이상을 실현하기 위하여 학자들과 의논하여 토지를 구입하고 몇 개의 井으로 나누어 고대의 법대로 실시하려고 하였다는 것<sup>18)</sup>이나, 朱熹가 饑饉救濟를 위하여 社倉法을 실시하고 農民敎化와 鄉村共同體確立을 위하여 鄉約을 권장하고 당시의 土地兼併의 폐단을 시정하기 위하여 經界法을 주장한 것<sup>19)</sup>들은 이들 道學者들 역시 經世致用이라

16) 羅光, 《中國哲學思想史》宋代篇 下卷, p. 870 참조.

17) 易簡工夫久大, 支離事業境浮沈. 《象山先生全集》卷 36.

18) 《孟子集注·滕文公上》三章 注: 呂氏曰, 子張子慨然有意三代之治, 論治人先務, 未始不以經界爲急, ……方與學者議古之法, 買田一方, 畫爲數井……有志未就而卒.

19) 서울대학교 동양사학연구실 편, 《講座中國史 Ⅲ》, pp. 229, 230.

고 하는 儒家 본래의 목적에 충실하려고 했음을 잘 보여주고 있다. 그러나 道學者들이 이전의 儒者들에 비해 현저하게 內聖 쪽으로 傾倒하고 있고, 이것이 바로 이전의 儒學에 대한 道學의 특징이라는 것은 부인할 수 없는 사실이라 하겠다.

다음으로는 이 內聖과 外王으로써 道學者의 文學觀과 이전의 儒家的 文學觀의 차이를 고찰해 보도록 하겠다. 전통적 儒家의 文學觀의 특징은 한 마디로 말해 文學의 사회적 功用性에 대한 강조에 있다. 儒家의 宗師인 孔子는 제자들에게 詩를 배울 것을 강조하면서 詩를 통하여 興, 觀, 群, 怨을 할 수 있으며 가까이는 부모를 섬길 수 있으며 멀리는 임금을 섬길 수 있다고 가르쳤다.<sup>20)</sup> 여기서 興觀群怨에 대해서는 諸家の 說의 차이는 있지만, 대체로 興은 뜻을 感發시키는 것이고, 觀은 風俗의 成衰나 政治의 得失을 살펴보는 것이고, 群은 서로 같이 切磋琢磨하는 것이고, 怨은 뒷 사람의 政治를 원망하여 諷刺하는 것이라고 할 수 있다. 이는 文學의 政治社會的 敎化的 기능을 강조한 것으로 外王에 속하는 것이라 할 수 있다.

물론 공자의 文學觀 가운데 內聖的 요소가 없는 것은 아니다. 子貢이 가난하되 아첨하지 아니하고 부하되 교만하지 아니하면 어떠한지를 물었을 때 公子は 靚참으나 가난하면서도 즐거워하고 부하면서도 예를 좋아하는 자만은 못하다고 답하였다. 이에 자공이 《詩經·衛風·淇澳》의 ‘如切如磋, 如琢如磨.’를 들며 이것을 말한 것인지를 묻자 孔子는 그를 크게 칭찬하며 비로소 더불어 詩를 말할 수 있게 되었다고 하였다.<sup>21)</sup> 天夏가 《詩經》逸詩 ‘巧笑倩兮, 美目盼兮, 素以爲絢兮.’의 뜻을 물었을 때 孔子가 그림 그리는 것은 흰키단을 마련한 뒤의 일이라고 답하였다. 이에 子夏가 “禮가 뒤이겠군요.”라고 답하자, 역시 크게 칭찬하며 가히

20) 《論語·陽化》: 子曰, 小子何莫學乎詩. 詩可以興, 可以觀, 可以群, 可以怨. 邇之事父, 遠之事君, 多識於鳥獸草木之名.

21) 《論語·學而》15장.

더불어 詩를 말할 수 있게 되었다고 하였다.<sup>22)</sup> 그리고 南容이 《詩經·大雅·抑》의 ‘白圭之玷，尚可磨也。斯言之玷，不可爲也.’를 하루에 세 번 의우자 孔子는 형의 딸을 그에게 시집보냈다.<sup>23)</sup> 이러한 것들은 孔子가 詩를 人格을 도야하는 수단으로 삼았음을 보여주는 예라고 할 수 있는데 이는 內聖에 속하는 것이라 할 수 있다.

그러나 그의 哲學 思想이 內聖과 外王을 겸비하면서도 外王에 보다 치중하였던 것처럼 文學觀도 대부분의 中國文學批評史에서 지적하고 있듯이 政治社會的 功用性에 치중하였다. 이러한 전통은 漢代에 있어서도 다찬가지였다. 漢代의 儒家的 文學觀을 대표하고 있는 〈毛詩序〉는 孔子의 文學觀을 계승하여 심화시키고 있다. 〈毛詩序〉는 詩歌의 본질에 관한 문자와 詩歌와 音樂 및 舞蹈에 관한 相關關係를 더 첨가한 것 외에는 대부분 詩의 敎化的 기능에 대해 논하고 있는데, 특히 “위에서는 風으로써 아래를 교화하고, 아래는 風으로써 위를 풍자한다. 文辭를 위주로 하여 은근히 諫言하니, 말하는 사람은 죄가 없고 듣는 사람은 즉히 戒로 삼을만하다.”<sup>24)</sup> 라는 말은 詩의 功用性을 대표하는 말이 되었다. 이후 儒家의 文學觀은 줄곧 外王의 觀點이 주가 되었다.

孔子와 〈毛詩序〉의 詩論은 이미 존재하고 있는 詩集에 대한 논의에 불과하므로 詩歌 創作에 관한 언급이 전혀 없고, 또 詩라고 하는 한 장르에 국한되어 있다는 한계가 있음에도 불구하고, 이들의 功用的 文學觀은 후대 中國文學에 심원한 영향을 끼쳤다. 楊雄이 賦라는 것은 諷刺를 하기 위한 것이라고 주장한 것<sup>25)</sup>이나, 王逸이 屈原의 〈離騷〉를 논하면서 “홀로 詩經의 뜻에 의거하여 〈離騷〉를 지었으며, 위로는 이로써 諷刺하고 아래로는 이로써 스스로 위로하였다.”<sup>26)</sup> 라고 한 것들은 모두

22) 《論語·八佾》 8장.

23) 《論語·先進》 5장.

24) 〈毛詩序〉：上以風化下，下以風刺上，主文而譎諫言之者無罪，聞之者足以戒。

25) 《揚子法言·吾子》：或曰賦可以諷乎。曰諷乎。諷則已，不已，吾恐不免於勸也。（郭紹藻，《中國歷代文論選》上卷，p.62에서 재인용。）

26) 《楚辭章句序》：獨依詩人之義，而作離騷，上以諷諫，下以自慰。

功用性的 관점에서 辭와 賦를 논한 것이다.

魏晉南北朝 시대는 흔히들 문학의 自覺時期라고 한다. 儒學者와 文人의 구분이 생기기 시작하였으며, 詩賦 等の 韻文은 더욱 발전하여 五七言詩 및 樂府詩 등이 본격적으로 창작되어 졌으며, 散文에 있어서도 실용적 문장과 예술적 문장을 구분하기 시작하여 예술적인 아름다움을 지닌 여러 체의 문장들이 지어졌다. 이에 따라 문학이론도 제모습을 갖추어 단순히 功用論을 주장하는 단계에서 벗어나 본격적으로 문학 내부의 문제라고 할 수 있는 文體論, 創作論, 審美規律 등의 문제를 다루기 시작하였다. 儒學의 쇠퇴와 道佛의 흥성도 사상적 다채로움을 더하여 문학의 발전에 한 몫을 하였다. 정치적인 대혼란기에 처한 이 시대의 文人들은 대체로 문학 작품의 내용보다는 修辭的 아름다움에 치중하였으며, 이러한 경향은 후대로 갈수록 더욱 심하였다. 이러한 상황 속에서 裴子野 등의 극소수의 사람들이 儒家의 功用的 文學觀을 계승하여 당시 내용없이 修辭技巧만 중시하던 당시의 文風을 雕蟲篆刻이라 하여 반대하며 문학의 정치사회적 의의를 주장하였고, 折衷派라고 할 수 있는 劉勰이 宗經과 徵聖을 내세우고 文質並重을 주장하였지만<sup>27)</sup>, 내용보다는 修辭技巧를 중시하는 唯美主義의 대세는 막을 수가 없었다. 그 대세는 隋代의 王通 등이 정통적 儒家의 文學觀을 주장하였지만 唐代로 까지 이어졌다.

唐代에는 일부의 文人들이 문학의 사회적 功用性에 대해 자각하기 시작하였는데, 詩에 있어서 陳子昂, 李白, 元稹, 白居易와 文에 있어서 柳冕, 韓愈, 柳宗元 등이 바로 이들이다. 이들은 모두 수사기교 위주의 唯美主義的 文學을 반대하고 전통적인 儒家的 文學觀을 바탕으로 하여 문학의 정치사회적 功用性을 극력 제창하였다. 그러나 이들이 문학의

27) 周勰初, 《中國文學批評小史》, p. 47에서는 六朝時代의 문학이론의 주류를 裴子野를 중심으로 하는 守舊派와 蕭子顯을 중심으로 하는 趨新派, 그리고 劉勰을 중심으로 하는 折衷派로 三分하고 있다.

修辭的 측면을 완전히 부정한 것은 아니다. 그들은 다만 儒家的 文學觀을 통하여 唯美主義의 한계를 극복하고 문학의 건전한 생명력을 회복하고자 하였던 것이다. 北宋初의 詩壇改革運動이나 古文運動도 이러한 맥락에서 이해될 수 있을 것이다.

이상으로 孔子로부터 北宋初에 이르기까지의 儒家的 文學觀의 흐름을 개략적으로 살펴 보았거니와, 그 전체적인 특징은 문학의 정치사회적 功用性에 대한 강조, 즉 外王的 측면에 대한 강조에 있다고 할 수 있다. 中國文學에 있어 儒家의 이러한 外王的 측면에 대한 강조는 문학 자체의 다양한 발전을 제약하는 한계가 있기는 하지만 대체로 긍정적 역할을 하였다고 할 수 있다.

이에 비해 道學家들의 문학에 대한 태도는 같은 儒家的 文學觀의 태도 안에 있으면서도 크게 다른 양상을 보이고 있다. 道學家들 가운데는 程伊川과 같이 문학에 대해 극히 부정적 태도를 보이고 있는 자도 있고, 邵雍과 같이 긍정적 태도를 보이고 있는 자도 있고, 朱熹와 같이 절충적 태도를 보이는 자도 있어서 제각기 다양한 입장을 드러내고 있지만, 그들의 이러한 태도의 저반에는 공통적으로 內聖을 강조하는 경향이 있다. 여기서는 일단 千五百餘首의 詩를 남긴 邵雍과는 대조적으로 단 세 首의 시만을 남겼으며 ‘作文害道’라고 하여 문학행위 자체를 부정하였던 程伊川의 文學觀에서 드러나는 內聖的 경향을 먼저 간략하게나마 언급하고, 그런 다음에 章을 바꾸어 邵雍의 詩論의 道學的 특색이라 할 수 있는 內聖的 性向을 고찰하고자 한다.

韓愈가 ‘文以明道’라고 할 때의 ‘道’와 程伊川이 ‘作文害道’라고 할 때의 ‘道’는 나 같이 儒家의 道이지만 그 성격은 조금 다르다. 韓愈는 비록 唯心的인 儒家의 道統論을 주장하기도 했지만 儒家의 內聖的 측면에 대해서는 제대로 알지 못하였다. 그는 道家와 佛教의 폐단을 공격하고 儒家의 道를 선양함에 있어 주로 儒家의 經世致用의 측면을 강조하였으며, 문장이란 바로 이 道를 밝히는 것이라고 주장하였다. 따라서

韓愈의 文以明道の ‘道’는 儒家의 外王의 道를 가리키는 것이다. 반면 程伊川은 儒家의 道の 핵심은 ‘배워서 聖人에 이르는 도’에 있다고 생각하였으며 이에 따라 居敬과 窮理라는 修養論을 제시하고 內面的 道德的 修養을 강조하였다. 그에게 있어서 文章이나 詩를 짓는다는 것은 玩物喪志이니 시간과 정력의 낭비일 따름이며 內面的 修養에 방해가 되는 것이었다.<sup>28)</sup> 따라서 程伊川의 作文害道の ‘道’는 儒家의 內聖의 道를 가리키는 것이다. 만약 그가 儒家의 外王의 道에 입각하여 文學을 이해하려 하였다면 이렇게 극단적인 文學否定論을 취하지는 않았을 것이다.

### Ⅲ. 邵雍의 詩論

邵雍은 詩를 무척 애호하여 약 千五百餘首의 詩가 담긴 《伊川擊壤集》이라는 詩集을 남겼다. 그의 詩論을 남겼다. 그의 詩論은 《伊川擊壤集》의 序文에 주로 나타나고 있으며, 그의 그의 詩에서도 조금씩 보이고 있다. 본고에서는 그의 詩論에서 드러나는 內聖的 性向을 크게 志情論과 以物觀物論으로 나누어 고찰하고자 한다.

#### 1. 志情論

詩의 本質이 무엇인가에 관한 문제는 詩歌理論 가운데 비중이 매우 큰 주제로서 《尚書》 이후로 줄곧 논의되어 왔던 것이다. 그 중 詩歌의 본질은 志와 情의 발로라고 주장한 〈毛詩序〉의 이론은 漢代 儒家의 대표적인 詩歌理論으로서 후대에 끼친 영향이 지대하였다. 邵雍도 《伊川擊壤集》의 序文에서 시의 본질에 관하여 언급하면서 일단 먼저 전통적인 〈毛詩序〉의 견해를 따르고 있다.

28) 《二程集》，〈河南程氏遺書〉卷 十八：問作文害道否。曰害也。凡爲文，不專則不工，若專意則志局於此，又安能與天地同其大也。書曰玩物喪志，爲文亦玩物也。

伊川翁은 말한다. 子夏가 이르기를 “詩는 志의 가는 마이다. 마음에 있으면 志이요, 말로 드러내면 詩이다. 情은 마음 속에서 움직여 말에서 이루어지고, 聲이 두뇌를 이루면 그를 音이라 한다.”라 하였다. 이에 알겠노니 매를 풀는 것을 志라 하고 사물을 느끼는 것을 情이라 하며, 志를 드러내는 것을 言이라 하고 情을 드러내는 것을 聲이라 하며, 말이 문체를 이루는 것을 詩라 하고 聲이 두뇌를 이루는 것을 音이라 한다. 그런 곳에 그 詩를 듣거나 音을 들으면 사람의 志와 情을 가히 알 수 있다.<sup>29)</sup>

여기서 子夏가 일렀다고 한 것은 그가 〈毛詩序〉의 大序 部分을 子夏가 지었다는 설을 믿었기 때문이다. 그런데 인용한 문장은 원문과는 약간의 차이가 있다. ‘聲成其文而謂之音’은 아마도 《禮記·樂記》의 ‘情動於中，故形於聲. 聲成文，謂之音.’의 문장에서 따온 것일 것이다. 邵雍은 〈毛詩序〉와 《禮記·樂記》의 문장들을 혼용하여 詩歌와 音樂의 본질 문제를 언급하고 하였다.

郭紹虞는 그의 《中國文學批評史》에서 이러한 邵雍의 설명 방식은 〈毛詩序〉와 흡사하지만 志와 情을 분리하여 이야기한 것이 크게 다른 점이라고 하고, 邵雍이 ‘時—志—言—詩, 物—情—聲—音.’의 체계로써 志와 情의 문제를 설명하려 했다고 주장하고 있다.<sup>30)</sup> 그러나 邵雍이 情과 志를 분리하여 설명하려 했던 것은 타당하지만 위의 체계와 같이 그렇게 질서정연하게 분류하려 했던 것 같지는 않다. 《伊川擊壤集》序文에는 곧 이어서

또한 情에는 일곱 가지가 있는데 그 요점은 두 가지에 있다. 그 두 가지는 身과 時이다. 身을 말하자면 一身의 기쁨과 슬픔이요, 時를 말하자면 한 時代의 각하고 태평함이다.<sup>31)</sup>

29) 《伊川擊壤集》序文：伊川翁曰，子夏謂，詩者志之所之也，在心爲志，發言爲詩，情動於中而形於言，聲成其文而謂之音，是知懷其時則謂之志，感其物則謂之言，揚其情則謂之聲，言成章則謂之詩，聲成文則謂之音，然後聞其詩，聽其音，則人之情可知之矣。

30) 郭紹虞，《中國文學批評史》，pp. 194; 195 참조.

31) 《伊川擊壤集》序文：且情有七，其要在二，二謂身也，時也，謂身則一身之休戚，謂時則一時之否泰也。

라는 말이 보이는데, 여기서는 情 속에 時가 포함되어 있어 앞의 체계와 부합하지 않는다. 그리고 또 뒷 부분에 가서는

한가함으로 인해 時를 보고 고요함으로 인해 사물을 비추며, 때로 인해 志를 일으키고 사물로 인해 말에 기탁하며, 志로 인해 읊조림을 발하고 말로 인해 詩를 이루며, 읊조림으로 인해 聲을 이루고 詩로 인해 音을 이룬다.<sup>32)</sup>

라고 하여, 이번에는 ‘時—志—詠—聲, 物—言—詩—音’의 체계를 제시하고 있다. 이것은 위의 체계와 부합되지 않을 뿐 아니라 《尙書·堯典》의 ‘詩言志, 歌永言, 聲依永, 律和聲.’의 체계에도 맞지 않고 또 《禮記·樂記》의 ‘聲—音—樂’<sup>33)</sup>의 체계에도 맞지 않는다. 이로 보아 郭紹虞의 주장은 설득력이 부족하다.

성각컨데 邵雍은 時物의 志情, 그리고 詩歌와 音樂과의 관계에 대해 정밀한 체계를 세울 의도를 가지고 서술한 것이 아니라 그때 그때 즉흥적으로 對比關係를 설정한 듯하다.<sup>34)</sup> 따라서 용어 사용의 엄격성이 약간 결핍되어 있어<sup>35)</sup> 그 정확한 뜻을 알기는 어렵다. 그러나 邵雍이 〈毛詩序〉의 견해처럼 志와 情을 들이면서도 하나인 것<sup>36)</sup>으로 여기지는 않고 이를 분리시키려고 했던 것은 틀림없는 것 같다. 그는 〈論詩吟〉과 〈談詩吟〉에서 각기 “무엇때문에 詩라고 하는가? 詩란 志를 말하는 것이네.”<sup>37)</sup>, “詩란 사람의 志이니, 詩가 아니면 志를 전할 수 없네.”<sup>38)</sup>라고

32) 위와 같음: 因閑觀時, 因靜照物, 因時起志, 因物寓言, 因志發詠, 因言成詩, 因詠成聲, 因詩成音.

33) 勞思光著, 鄭仁在譯, 《中國哲學史》漢唐篇, p. 81.

34) 張健은 〈邵雍詩論研究〉에서 邵雍이 ‘時—志—言—詩, 物—情—聲—音’의 체계로 나누어 설명한 것에 대하여 대해 다만 문자의 유희에 가까운 것이라고 하고 있다(《文學評論》, n臺北, 第五期 1978年, pp. 84, 85 참조).

35) 勞思光著, 鄭仁在譯, 《中國哲學史》宋明篇, p. 201에도 “대체로 邵雍은 치밀하게 사고하는 학자는 아니었다. 그가 사용한 용어들은 때면 그 사상을 표현하는 데에 엄격함이 부족하곤 하였다.”라는 말이 있다.

36) 郭紹虞는 〈毛詩序〉의 志와 情은 들이면서도 하나인 것이라고 설명하고 있다(郭紹虞, 《中國歷代文論選》上卷, p. 50 참조).

37) 何故謂之詩, 詩者言其志. 《伊川擊壤集》卷 十一.

38) 詩者人之志, 非詩志莫傳. 《伊川擊壤集》卷 十八.

하여 詩의 존재의의는 志를 말하는 데에 있다고 생각한 반면 情은 좋은 詩를 짓는 데에 방해가 되니 극복해야 할 대상이라고 주장하였다. 身과 詩를 말한 부분을 계속해서 보면

一身의 기쁨과 슬픔이란 貧富貴賤에 불과할 따름이고, 한 時代의 막히고 태평함이라면 興廢治亂이 있다. 이 때문에 孔子가 詩를 刪去할 때 열에 아홉을 버리고, 諸侯國이 천여 나라가 있는데 風에서 열다섯만 취하고, 西周에 열두 王이 있는데 雅에서 여섯만 취하였다. 대개 가르침을 드리우는 道이니 善惡이 밝게 드러나는 것이 거기에 있을 따름이다. 요즈음의 詩人들은 窮戚하면 원망하는 데에 힘쓰고, 榮達하던 淫佚하는 데에 으로지한다. 一身의 기쁨과 슬픔이 喜怒에서 나오고 시대의 막히고 태평함이 愛惡에서 나오니 전혀 天下의 大義로써 말을 하는 것을 하지 못한다. 그러므로 그 詩들이 대체로 情의 좋아함에 빠져 있다.<sup>39)</sup>

라고 하여 근세 시인들이 대부분 喜怒愛惡의 情에 빠져 天下의 大義를 위한 詩를 짓고 있지 못하고 있음을 비판하고 있다.

羅根澤은 그의 《中國文學批評史》에서 이 예문을 인용하면서 邵雍이 一時否泰를 노래할 것을 지창하고 一身休戚을 노래하는 것을 반대하고 있다고 주장하였는데<sup>40)</sup>, 이는 이 문장의 문맥상으로 보아 맞지 않는 것 같다.<sup>41)</sup> 여기서 天下의 大義 云云하는 것으로 보아 邵雍이 마치 外王이

39) 《伊川擊壤集》序文：一身之休戚，則不過貧富貴賤而已，一時之否泰，則在夫興廢治亂者焉。是以仲尼刪詩，十去其九，諸侯千有餘國，風取十五，西周十有二王，雅取其六。蓋垂訓之道，善惡明著者存耳。近世詩人，窮戚則職於怨懟，榮達則專於淫佚。身之休戚，發於喜怒，時之否泰，出於愛惡，殊不以天下大義而爲言者。故其詩大率溺於情好也。

40) 羅根澤, 《中國文學批評史》卷三, p. 71 참조.

41) 羅根澤은 아마도 “一身之休戚，則不過貧富貴賤而已，一時之否泰，則在夫興廢治亂者焉。是以仲尼刪詩，十去其九，諸侯千有餘國，風取十五，西周十有二王，雅取其六。蓋垂訓之道，善惡明著者存耳。”을 해석하는 데에 있어서 ‘一身之休戚’은 부정적인 것이고 ‘一時之否泰’는 긍정적인 것으로 보았던 것 같다. 뒷 문장 ‘身之休戚，發於喜怒，時之否泰，出於愛惡.’와의 연결 관계를 보지 못하고 오해하였던 것 같다. 郭紹虞는 前者를 作家의 遭遇, 後者를 政治的 環境으로 보고 있고(《中國歷代文論選》上卷, p. 56 참조), 敏澤은 前者를 作家의 生活環境, 後者를 天下의 興亡大事로 보고 있는데(《中國

道에 입각한 詩論을 내세우는 것같지만, 사실 그의 詩論의 기본 방향은 詩의 현실 반영이나 현실참여를 주장하는 것이 아니라 內聖의 수양을 통하여 情에 빠지지 않는 詩를 지을 것을 주장하는 데에 있다. 그는 계속해서 情이 끼치는 폐해에 대하여 언급하고 있다.

아! 情이 사람을 빠지게 함은 물보다 심하다. 옛날에 물은 배를 질을 수도 있고 또한 배를 얻을 수도 있다고 하였는데, 이는 뒤엎고 싣는 것은 물에 있는 것이지 사람에게 있는 것이 아니라는 것이다. 실으면 이익이 되고 뒤엎으면 손해가 되니 이는 利害는 사람에게 있는 것이지 물에 있지 않다는 것이다. 뒤엎고 싣는 것이 능히 사람으로 하여금 利와 害가 있게끔 하는 것인지 利와 害가 능히 물로 하여금 뒤엎고 싣는 것이 있게 하는 것인지 모르겠다. 둘 사이에는 반드시 치하는 바가 있을 것이다. 곧 마치 사람이 능히 물을 건너 가는 것이지 물이 사람을 건너 가게 하는 것이 아니지만 그러나 잘 건너 간다고 칭해지는 자는 일찌기 물에 해를 당하지 않는 자가 없는 것과 같다. 만약 이익을 밖으로 하고 물을 건너 가면 물의 情도 또한 사람의 情과 같다. 만약 이익을 안으로 하여 물을 건너 가면 패하고 무너질 근심이 앞에서 일어나서 이를 것이니 또한 어찌 반드시 사람과 물을 나누겠는가. 性을 상하게 하고 命을 해치는 것은 마찬가지이다.<sup>42)</sup>

여기서 그는 情을 물에 비유하여 情의 폐단을 설명하고 있다. 그는 배는 물이 없으면 갈 수가 없지만 그 물이 배를 뒤엎기도 하듯이, 情도 사람이 살아 가는데 없어서는 안되는 것이지만 情이 사람을 해치기도 한다고 주장하고 있다. 즉 물이 사람의 목숨을 해친다면 情은 사람의 性을 해친다고 할 수 있다. 이러한 情의 弊端을 극복하기 위하여 그는

文學理論批評史》상권, pp. 489-490 참조), 羅根澤처럼 어느 한 쪽을 주장하거나 배척한 것으로 보고 있지는 않다. 이들의 견해가 보다 합당한 듯하다.

42) 《伊川擊壤集》序文：噫，情之溺人也甚於水。古者謂水能載舟，亦能覆舟，是覆載在水也，不在人也。載則爲利，覆則爲害，是利害在人也，不在水也。不知覆載能使人有利害耶。利害能使水有覆載也。二者之間，必有處焉。就如人能蹈水，非水能蹈人也，然而有稱善蹈水者，未始不爲水之所害也。若外利而蹈水，則水之情亦由人之情也。若內利而蹈水，則敗壞之患立至於前。又何必分乎人焉水焉，其傷性害命一也。

利益을 밖으로 하는 것, 즉 ‘外利’를 주장하였다. ‘外利’란 바로 公平 無私한 마음으로, 이것이 될 때 비로소 情에 빠지지 않게 되는 것이다.

앞에서 그가 말한 ‘天下의 大義로써 말을 하는 것’은 바로 情에 빠지지 않는 公平無私의 境地에서 詩를 짓는 것을 가리킨다고 이해해야 될 것이다. 여기서 우리는 傳統 儒家의 詩論에서 드러나는 外王的 性向과는 조금 다른 內聖的 傾向을 뚜렷히 알 수 있다. 羅根澤의 오해는 邵雍의 학문 태도와 詩作 태도의 저반에 흐르는 內聖的 特性을 제대로 이해하지 못한 데서 기인하는 誤解라고 할 수 있다.

## 2. 以物觀物論

邵雍의 詩論에서 內聖的 성향이 가장 두드러지게 나타나는 부분은 以物觀物論이라고 할 수 있다. 《伊川擊壤集》序文에는 情이 性을 상하게 하니 이를 극복하기 위해서는 外利할 것을 강조하고 이어서 그 구체적인 수양론으로서 以物觀物을 제시하고 있다.

性이라고 하는 것은 道의 形體이니 性이 상하면 道 또한 그를 따를 것이다. 마음이란 性의 城郭이니 마음이 상하면 性 또한 그를 따를 것이다. 몸이란 마음이 거하는 집이니 몸이 상하면 마음 또한 그를 따를 것이다. 사물이란 몸의 배와 수레이니 사물이 상하면 몸 또한 그를 따를 것이다. 이에 알겠노니 道로써 性을 보고, 性으로써 마음을 보고, 마음으로써 몸을 보고, 몸으로써 사물을 보던 다스려지기는 다스려질 것이나 그러나 아직 해침에서 벗어나지 못한 것이다. 道로써 道를 보고, 性으로써 性을 보고, 마음으로써 마음을 보고, 몸으로써 몸을 보고, 사물으로써 사물을 보는 것만 못하다. 그런 즉 비록 서로 상하려고 해도 가히 할 수 있겠는가. 만약 이렇다면 집으로써 집을 보고, 나라로써 나라를 보고, 天下로써 天下를 보는 것은 또한 이어서 알 수 있을 것이다.<sup>43)</sup>

43) 위와 같음: 性者, 道之體也, 性傷則道亦從之矣. 心者, 性之郭也, 心傷則性亦從之矣. 身者, 心之區宇也, 身傷則心亦從之矣. 物者心之舟車也, 物傷則身亦從之矣. 是知以道觀性, 以性觀心, 以心觀身, 以身觀物, 治則治矣, 然猶未離乎害者也. 不若以道觀道, 以性觀性, 以心觀心, 以身觀身, 以物觀物, 則雖欲相傷, 其可得乎. 若然, 則以家觀家, 以國觀國, 以天下觀天下, 亦從而可知之矣.

그는 여기서 우선 ‘道—性—心—身—物’이라는 체계를 세우고 물이 상하면 결국 도를 상하게 된다는 논리를 제시하고 있다. 그런 다음에 以道觀性하거나 以身觀物하게 되면 未盡하고 以道觀道하고 以物觀物해야 해침에서 완전히 벗어날 수 있다고 주장하고 있다. 여기서 以物觀物이란 邵雍의 인식론이자 수양론의 핵심으로서 그의 〈觀物內篇〉과 〈觀物外篇〉의 주된 내용이다. 그러면 우선 이 以物觀物이란 과연 구체적으로 무엇을 말하는 것인지를 고찰해보자.

以物觀物이 과연 무엇을 의미하는지에 대해서는 후대 학자들 사이에도 설이 분분하다. 羅光은 《中國哲學思想史》에서 邵雍의 以物觀物이 《莊子·人間世》의 ‘聽之以心，聽之以氣’와 佛敎 수행법 가운데의 하나인 觀法과도 비슷한 점이 있다고 주장하고 있고<sup>44)</sup>, 敏澤은 《中國文學理論批評史》에서 以物觀物の 첫번 째 ‘物’字는 인간의 主觀世界中的 사물에 대한 先驗的 혹은 先天的 概念이며 以物觀物이란 사람의 主觀世界의 客觀世界에 대한 先驗的 觀念으로써 세계를 관찰하는 것이라고 하고 있고<sup>45)</sup>, 侯外廬 主編의 《宋明理學史》에서는 禪觀式의 直觀主義方法이라고 하는<sup>46)</sup> 등 여러 가지 견해가 있다. 그러면 邵雍 자신의 말을 먼저 보도록 하자.

邵雍은 《皇極經世書》의 〈觀物內篇〉에서 觀物이란 눈으로 보는 것이 아니라 마음으로 보는 것이고 마음으로 보는 것이 아니라 理로써 보는 것이라고 하였다.<sup>47)</sup> 그의 아들이자 철학의 계승자인 邵伯溫은 觀物의 大旨에 대해 다음과 같이 상세하게 설명하고 있다.

觀物이라고 이르는 것은 눈으로 그를 보는 것이 아니라 마음으로 그를 보는 것이요, 마음으로 그를 보는 것이 아니라 理로 그를 보는 것이다. 눈으로 사물

44) 羅光, 《中國哲學思想史》宋代篇 上卷, p.238 참조.

45) 敏澤, 《中國文學理論批評史》上卷, p.490 참조.

46) 侯外廬, 邱漢生, 張豈之 主編, 《宋明理學史》上卷, pp.202-203 참조.

47) 《皇極經世書》卷 4, 〈觀物內篇之十二〉: 夫所以謂之觀物者, 非以目觀之也... 非觀之以目而觀之以心也. 非觀之以心而觀之以理也.

을 보는 자는 앞에서 보면 그 뒤를 잊고, 가까운 데서 얻으면 먼 데서 잃어 버리니, 어찌 족히 천하 사물을 다할 수 있겠는가. 마음으로 사물을 보는 자는 분노하는 바가 있으면 그 따름을 얻지 못할 것이요, 두려워하는 바가 있으면 그 따름을 얻지 못할 것이요, 좋아하는 바가 있으면 그 따름을 얻지 못할 것이요, 근심하는 바가 있으면 그 따름을 얻지 못할 것이니, 어찌 천하 사물의 이치를 다할 수 있겠는가. 攄로써 사물을 보게 되면 옳음을 옳다 하고, 그름을 그르다 하고, 착함을 착하다 하고, 악함을 악하다 하고, 알도 없고 뒤도 없고, 절도 없고 가까움도 없으니, 내가 보는 바에서 벗어날 수 없다. 내가 보는 바에서 벗어날 수 없으면 天下의 理는 모두 얻어지게 될 것이다.<sup>48)</sup>

이에 의하면 觀物이란 감각기관으로 사물을 보지 않고, 감정에 얽매이는 주관적 마음으로 사물을 보지 않고, 理로써 사물을 보는 것을 말한다. 邵雍은 뒤이어 천하 만물에는 모두 理와 性과 命이 있는데 이 세 가지를 다 아는 것이 眞知이며 聖人이라 하더라도 이를 넘을 수 없다고 하고, 以物觀物하게 되면 無我를 이루게 되고 無我が 되면 나와 남이 하나가 되어 天下의 눈을 다 자기 눈으로 삼아 보지 못하는 바가 없어질 것이라는 식의 論理를 전개시키고 있다.<sup>49)</sup> 이것은 禪에서 말하는 直觀으로 事物을 보는 방법과 서로 다르지 않는 것 같다. 禪을 西歐에 소개하는 데에 지대한 공헌을 한 鈴木大拙은 禪的 直觀에 대해 다음과 같이 말하고 있는데,

禪의 방법은 對象 바로 그 자체로 바로 들어가서 그 내부에서 있는 바 그대로의 事物을 보는 것이다. 어떤 꽃을 안다는 것은 그 꽃이 되어 그 꽃으로 있

48) 위와 같음: 所以謂之觀物者, 非以目觀之而觀之以心也. 非觀之以心而觀之以理也. 以目觀物者, 見於前而忘其後, 得於近而遺於遠, 烏足以盡天下之物哉. 以心觀物者, 有所忿懣則不得其正, 有所恐懼則不得其正, 有所好樂則不得其正, 有所憂患則不得其正, 烏足以盡天下之物哉. 以物觀物, 則是是非非, 善善惡惡, 無遠無近, 無前無後, 無得以逃於吾之所觀矣. 無得以逃於吾之所觀, 則天下之理皆得矣.

49) 위와 같음: 天下之物莫不有理焉, 莫不有性焉, 莫不有命焉. ……此三知者, 天下之眞知. 雖聖人無以退之也. ……以物觀物, 又安有我於其間哉. 是知我亦人也, 人亦我也, 我與人皆物也. 此所以能用天下之目爲己之目, 其目無所不觀矣. ……

는 것이요, 그 꽃과 같이 피는 것이며, 꽃과 같이 비를 맞고 햇빛을 받는 것이다. ……꽃을 알게 된 나의 認識에 의하여 나는 全宇宙의 신비를 알게 되며, 이 宇宙의 신비를 아는 것은 실로 각 자신의 은갓 신비를 아는 것도 된다.<sup>50)</sup>

이것은 사물 그 자체로서 사물을 보아 나아가 온 宇宙의 신비를 알게 된다는 것으로 앞에서 말한 邵雍의 이론과 서로 매우 근접하고 있다.<sup>51)</sup> 이로 보아 邵雍의 以物觀物이란 일종의 직관의 방법으로 사물을 이해하는 것을 말하는 것임을 알 수 있다.

다음으로는 그의 以物觀物이 性과 情과는 어떠한 관계에 있는지를 고찰해 보자. 性과 情 그 중에서도 性은 孔孟以來로 끊이지 않고 토론되어 오던 주제 가운데 하나였으며, 특히 內聖을 증시하였던 道學者들에게는 주요한 주제로 부상되었다. 邵雍은 道學의 초기에 속하는 사람이므로 그의 주된 관심이 先天圖와 象數學을 중심으로 한 宇宙論을 건립하는 데 치우쳐 있기 때문에 性과 情에 대해서는 체계적인 이론을 세우지 못하였다. 여기서는 以物觀物을 통하여 性과 情에 대한 그의 견해를 살펴보고자 한다.

邵雍은 투명한 純粹直觀으로 사물을 이해하는 것, 즉 以物觀物이 바로 性이고, 그렇지 못하고 주관적인 사사로운 마음으로 사물을 보는 것, 즉 以我觀物이 바로 情이라고 생각하였다. 그는 <觀物外篇下>에서

사물로써 사물을 보는 것은 性이요, 나로써 사물을 보는 것은 情이라고 하고, 性은 공경하고 밝으나 情은 치우치고 어둡다고 하였다.<sup>52)</sup>

나에게 말기면 情으로 하게 되고, 情으로 하게 되면 가려지고, 가려지면 어두워질 것이다. 사물로 일하면 性으로 하게 되고, 性으로 하게 되면 신통하게

50) E.프롬, 鈴木大拙, R.데카르티노 共著, 金鎔貞譯, 《禪과 精神分析》 p. 147.

51) 邵雍은 앞에서도 언급했듯이 주로 道家와 道教의 영향을 많이 받았다. 그의 以物觀物이 禪의 直觀的 方法과 서로 근접하고 있는 것은 그가 禪으로부터 영향을 받은 것도 있겠지만 그보다는 禪이 道家의 영향을 받은 것에서 起因하는 바가 더 많을 것이다.

52) 《皇極經世書》卷 6, <觀物外篇下>: 以物觀物, 性也. 以我觀物, 情也. 性公而明, 情偏而暗.

되고, 신통하게 되던 밝아질 것이다.<sup>53)</sup>

라고 주장하였는데, 性과 情을 철저히 대립적인 것으로 생각하여 性은 공정하고 신통하고 밝은 것이며 情은 가려지고 치우치고 어두운 것이라고 하고 있다. 앞 절에서 언급한 情의 폐단은 바로 이러한 그의 철학적 배경속에서 이해되어야 할 것이다. 그에게 있어서 情이란 어둡고 치우친 것이고, 따라서 一身之休戚과 一時之否泰를 대함에 있어 情에 빠지게 되면 당연히 天下의 大義로써 詩를 지을 수가 없는 것이다. 이를 극복하기 위해서는 以物觀物의 자세, 즉 性에 입각하여 詩를 지어야 하는 것이다. 그는 《伊川擊壤集》序文에서 자신의 詩作態度를 밝히고 자신의 詩가 일반 시인들의 詩와 다른 이유를 바로 以物觀物에서 찾고 있다.

비록 生死와 榮辱이 앞에서 이리 저리 굴러 가도 일찌기 마음 속에 들어 온 적이 없으니, 그런 즉 四時의 바람과 꽃과 눈과 달이 눈에 한 번 스쳐 지나가는 것과 무엇이 다르겠는가. 진실로 사물로써 사물을 볼 수 있게 되면 둘은 서로 해치지 않을 것이다. 대개 그 사이에 情의 얽매임은 잊어 버렸는데 아직 잊어 버리지 않은 것으로는 다만 詩가 있다. 그러나 비록 아직 잊어 버리지 않았다고 하지만 사실 또한 잊어버린 것과 같다. 왜인가. 그 지은 바가 다른 사람들이 지은 바와 다르기 때문이라고 생각한다. 지은 바가 聲律에 제한 받지 않고, 愛惡를 따르지 않고, 固執과 期必을 세우지 않고, 이름과 칭찬을 바라지 않아서, 마치 거울이 형체에 응하고 鐘이 소리에 응하는 것과 같다.<sup>54)</sup>

그는 먼저 以物觀物을 통하여 자신이 生死와 榮辱을 초월한 達觀의 경지, 즉 情의 얽매임을 잊어버린 경지에 이르렀음을 말하고, 그 가운데 한 가지 미진한 것으로 詩를 들고 있다. 여기서는 詩를 대하는 그의

53) 위와 같음 : 任我則情, 情則蔽, 蔽則昏矣. 因物則性, 性則神, 神則明矣.

54) 《伊川擊壤集》序文 : 雖生死榮辱, 轉戰於前, 曾未入於胸中, 則何異四時風花雪月, 一過乎眼也. 誠爲能以物觀物, 而兩不相傷者焉. 蓋其間情累都忘去爾. 所未忘者, 獨有詩在焉. 然而雖曰未忘, 其實亦若忘之矣. 何者. 謂其所作異乎人之所作也. 所作不限聲律, 不沿愛惡, 不立固必, 不希名譽, 如鑑之應形, 如鐘之應聲.

근본적인 태도가 약간은 부정적이다. 이로 보아 비록 邵雍이 道學者 가운데는 詩를 가장 애호하고는 하지만 그에게도 역시 道學者에게 나타나는 공통적인 현상이라 할 수 있는, 문학은 道에 방해가 된다는 식의 文學否定論이 조금이나마 있음을 알 수 있다. 그러나 그는 곧 자신의 詩는 일반 시인들의 詩와는 달리 情에 얽매임이 없어서 거울이 형체에 응하고 종이 소리에 응하는 것과 같다고 하고 있다. 여기서 거울과 종 운운한 것은 사물에 있는 그대로 응하는 것, 즉 以物觀物을 말한 것이다. 그의 詩의 대부분은 자신의 철학사상이나 인생관 혹은 자신의 달관된 심경을 감당하게 풀어 읊은 것이어서 喜怒哀樂의 감정적 요소가 매우 드물다. 그리고 설명 그 속에 감정적 요소가 있다고 하더라도 일반 시인들의 그것과는 달리 그 맛이 비교적 엷다. 이는 그가 바로 자신의 修養論의 핵심이라고 할 수 있는 以物觀物의 자세로써 詩를 지으려고 하였기 때문이다.

#### IV. 結 論

이상으로 內聖으로의 傾倒라고 하는 道學의 특성에 비추어 邵雍의 詩論을 간략하게 살펴보았다. 그는 우선 詩歌의 주요한 요소의 하나인 志와 情을 둘로 나누어 주로 情에 대해 부정적 입장을 취하였다. 그리고 情의 폐단을 극복할 수 있는 방편으로서 자신의 수양론의 핵심인 以物觀物을 제시하고, 자신의 시는 바로 이 以物觀物의 입장에서 쓰여졌으며 그러므로 일반 시인들의 시와는 다르다고 주장하였다.

감정이라는 요소가 詩의 전부라고 할 수는 없지만 詩를 문학답게 만드는 주요한 요소임에는 틀림없다. 진솔한 감정은 사람들을 감동시킬 수 있는 힘이 있다. <毛詩序>에서 천지와 귀신을 감동시키는 데에는 詩보다 더 가까운 것이 없다고 하여 詩의 교화의 수단으로서의 면모를 격찬한 것도 바로 이 진솔한 감정의 힘을 알았기 때문일 것이다. 그런데

邵雍은 詩의 이러한 감정적 요소를 극력 배제하고 투명하고도 達觀된 以物觀物의 자세로 詩를 지을 것을 주장하였다. 이러한 詩는 자신의 철학사상이나 道의 경지 또는 生에 대한 達觀에서 우러나오는 초연한 심경을 표현하기에는 좋을지 모르지만, 이미 대중과의 공감대를 상실하고 있어 文學의 外王의 측면을 강조한 전통적인 儒家의 문학이론과는 상당히 위배된다.

물론 그는 앞에서도 보았듯이 天下의 大義로써 詩를 지을 것을 주장하기도 하고, 또 風雅와 教化를 주장하는 詩를 여러 편 짓기도 하였지만, 그것 또한 道德至上主義에서 나온 것으로서 진솔한 감정을 바탕으로 한 詩의 현실반영과 현실참여를 주장하였던 功用的 文學觀과는 판이하게 다른 노선을 견지하고 있다. 이는 經世致用이라는 外王의 道보다는 상대적으로 내면의 수양을 통하여 안으로 聖人을 이루는 道를 더 중시한 그의 학문과 삶의 태도에서 기인하는 것으로서, 그의 詩論의 內聖的 특성을 잘 보여주고 있다.

### 參 考 文 獻

- 邵雍, 《伊川擊壤集》, 《四部叢刊初編·集部》.  
 邵雍, 《擊壤集》(《中國思想叢書》4권), 서울, 중앙도서, 1988.  
 邵雍, 《皇極經世書》, 中國子學名著集成 093.  
 朱熹, 《朱子大全》, 臺北, 臺灣中華書局, 1983.  
 朱熹, 《四書集註》, 臺北, 學海出版社, 1988.  
 程顥·程頤, 《二程集》, 臺北, 漢京文化事業有限公司, 1983.  
 黃宗羲, 《宋元學案》, 臺北, 華世出版社, 1987.  
 郭紹虞, 《中國歷代文論選》, 香港, 中華書局.  
 郭紹虞, 《中國文學批評史》, 香港, 宏智書店.  
 羅根澤, 《中國文學批評史》, 上海, 上海古籍出版社, 1984.  
 敏澤, 《中國文學理論批評史》, 北京, 人民文學出版社, 1981.  
 周勛初, 《中國文學批評小史》, 湖北, 長江文藝出版社, 1981.  
 張健, 〈邵雍詩論研究〉, 《文學評論》, 臺北, 第五期, 1978.

勞思光著, 정인재譯, 《中國哲學史》, 서울, 탐구당, 1988.

羅光, 《中國哲學思想史》,臺北, 學生書局, 1984.

侯外廬, 邱漢生, 張豈之 主編, 《宋明理學史》, 北京, 人民出版社, 1984.

시마다 겐지著, 김석근, 이근우 譯, 《朱子學과 陽明學》, 서울, 까치, 1985.

錢穆, 《朱子新學案》,臺北, 三民書局, 1982.

서울대학교 동양사학연구실편, 《講座中國史 Ⅲ》, 서울, 지식산업사, 1985.

E. 프롬, 鈴木大拙, R. 데마르티노 共著, 金鎔貞譯, 《禪과 精神分析》, 서울  
정음사, 1981.