



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

문학석사학위논문

종병(宗炳)의 산수화론과
사상적 배경에 관한 연구

2014년 8월

서울대학교 대학원

미 학 과

김 석 주

종병(宗炳)의 산수화론과 사상적 배경에 관한 연구

지도교수 박 낙 규


이 논문을 문학석사학위논문으로 제출함

2014년 6월


서울대학교 대학원
미 학 과
김 석 주

김석주의 석사학위논문을 인준함
2014년 6월


위 원 장

이 해인 (인) 

부 위 원 장

金 鎮 暉 (인) 

위 원

朴 駱 圭 (인) 

국문초록

본 논문은 중국 위진남북조 시기의 산수화론인 종병(宗炳)의 「화산수서(畵山水序)」와 그 사상적 배경에 관한 연구이다. 종병의 산수화론은 이후 중국 산수화가 정신적 가치를 추구하는 예술 형식으로 자리 잡는데 중요한 역할을 해왔다. 이에 대한 연구는 크게 도가적 관점과 불교적 관점으로 이루어져왔다. 두 관점에서 중요한 점은 종병의 세계관을 어떻게 이해할 것인가에 대한 점이다. 이러한 점에서 본 논문은 종병의 산수화론의 주요 문제들을 그의 사상적 배경과 결부하여 검토하고자 한다.

도가적 관점의 연구는 『역대명화기(歷代名畵記)』에서 도가적 문헌으로 분류된 것에 근거하며, 당시의 사상적 배경인 현학사상의 맥락에서 해석하는 것으로 이루어져왔다. 반면 불교적 관점의 연구는 종병의 「명불론(明佛論)」에 나타난 불교적 세계관으로 「화산수서」를 해석하는 것으로 논의해왔다. 이러한 두 관점에 대해서 본 논문은 두 가지 문제제기를 하고자 한다. 하나는 도가(道家)의 범주 설정 문제이며, 다른 하나는 종병의 세계관에 대한 문제이다. 전자에서 당시의 주류 사상인 현학사상과 노장사상의 관계를 어떻게 볼 것인가에 따라 후자의 세계관에 대한 이해가 달라진다. 본 논문에서는 현학사상은 실체론적 세계관을 토대로 하지만 종병이 이해하는 노장사상은 비실체론적 세계관을 바탕으로 한다고 본다. 이것은 「명불론」에서 노장의 문헌들이 불교사상을 옹호하는 근거로 사용되는 이유와 관련된다. 이러한 점에서 본 논문은 기존의 도가사상과 불교사상을 구별하는 관점에서 벗어나 실체론적 사유와 비실체론적 사유로 대별하는 관점이 종병의 세계관을 이해하는데 유용한 방법이 될 수 있다는 것을 제안한다. 이렇게 본다면 도가적 관점과 불교적 관점이 상충되지 않으므로, 그의 세계관을 하나의 관점으로 설명할 수 있을 것이다.

종병의 산수화론에서 주요 문제는 진리관(道), 성인관(聖人), 산수관(山水)으로 정리할 수 있다. 첫째, 그의 진리관은 무한한 실상을 인식하는 연기·공관(緣起·空觀)이다. 그에 따르면 세계의 모든 존재와 현상은 연기적 관계로 이루어져 있으며, 그 실체성이 없다[空]는 것이다. 이러한 관점은 존재와 현상이 없다는 의미가 아니라 모든 존재와 현상이 연기적으로 상

호의존적이며 동시적으로 존재하여 각각이 구분되는 개별자로서의 경계가 없다는 의미로 설명된다.

둘째, 그의 성인관은 당시의 불교 수용과정에서 현학적 성인 개념에 영향을 받은 불교의 부처 개념으로 설명된다. 그의 관점은 당시의 유가적, 도가적, 불교적 개념이 혼재되어 있으며, 각각의 개념을 명확히 구분하기보다 궁극적 관점에서 동일한 것이라는 방향에서 그 개념들을 통합하려는 경향을 가진다.

셋째, 그의 산수관은 진리관과 결부된다. 그에 따르면 산수는 도가 현현한 것이며, 어떠한 존재와 현상에 대한 경계가 없이 무한한 실상으로 존재하는 것이다. 그는 산수와 신(神)을 결부하여 설명하는데, 신은 두 가지 의미로 이해할 수 있다. 하나는 진리 그 자체로서 법신(法身)이며, 다른 하나는 윤회의 주체로서 자아의 정신이다. 이 두 가지 상이한 의미는 중관사상(中觀思想)에서 설명하는 이제(二諦)로 볼 때, 상호 모순되는 논리가 아닌 상즉(相卽)되는 것으로 통합될 수 있다. 그렇게 볼 때 그의 창신(暢神) 개념이 이해될 수 있다. 그것은 개인의 정신이 무경계의 우주적 법신과 합일되는 과정이 되는 것이다.

이러한 관점에서 산수화는 주체와 객체의 분별이 사라져서 자아와 산수의 경계가 없어지는 관조 또는 명상의 과정으로 설명될 수 있다. 이것은 비실체론적 사유로서 노장사상의 물아일체(物我一體)와 불교사상의 진여불이(眞如不二)의 개념과 결부된다. 그가 제시하는 노님[遊]은 물아일체 또는 진여불이의 상태로 무한한 실상과 하나 되어 무한한 자유에 머무는 것이다. 이러한 관점에서 보면 산수화는 도와 산수, 그리고 화가와 감상자가 감응하고 소통하여 하나 되는[爲一] 수단이다. 이러한 점에서 그의 산수화론은 사실적인 대상의 모방이나 재현보다 정신적 가치로서의 대상의 인식과 감응을 더욱 중요하게 여긴다는 것이라 할 수 있으며, 이후의 산수화 이론에서 정신적 가치로서의 진리적 추구를 근간으로 하는 계기가 된다.

주요어 : 종병(宗炳), 도(道), 성인(聖人), 산수(山水), 신(神), 유(遊)

학 번 : 2000-20143

목 차

국문초록	i
I. 서론	1
II. 종병의 「화산수서」 분석	13
1. 「화산수서」의 내용 분석	13
2. 「화산수서」의 주요 문제 도출	29
(1) 산수화의 동기와 구성요소의 대응관계	29
(2) 산수와 산수화	31
(3) 신(神)의 의미 : 법신(法身)과 정식(情識)	35
(4) 유(遊)의 의미 : 소요유(逍遙遊)와 열반(涅槃)	44
(5) 산수화의 제작과 감상	47
(6) 산수화의 목적	49
III. 종병의 산수화론의 주요 문제와 사상적 배경	52
1. 종병의 사상적 관점 검토	53
2. 현학사상과 산수화론	59
3. 노장사상과 산수화론	66
(1) 도와 성인 : 무경계적 세계관	67
(2) 물아일체와 소요유	73
4. 불교사상과 산수화론	82
(1) 반야사상 : 실상의 인식과 소요유	83
(2) 중관사상 : 「명불론」의 구조와 신의 해석	93
5. 종병의 사상적 관점과 산수화의 목적	101
IV. 결론	103
참고문헌	108
영문초록	113

I. 서론

종병(宗炳)의 「화산수서(畵山水序)」는 중국 최초의 산수화론으로 그 의미와 가치가 크다. 육조시대 이후로 종병의 산수화론은 산수화가 정신적 가치를 추구하는 예술 형식으로 자리 잡는데 중요한 역할을 해왔다. 이와 같은 중요한 의미와 가치로 인하여 종병의 산수화론은 지금까지 다양한 연구자들에 의해 연구되어 왔다. 이러한 연구들은 크게 세 가지 흐름을 가진다. 첫째는 도가적 방향의 연구이다. 이것은 역사적인 관점에서 이루어진 것으로, 당대(唐代)에 여러 화론을 집대성한 『역대명화기(歷代名畫記)』¹⁾에서 왕미(王微)의 「서화(敍畵)」와 함께 도가적 문헌으로 분류된 것에 근거한다. 이러한 연구에서는 종병의 「화산수서」의 용어와 개념을 당시의 주요 도가적 문헌들을 토대로 해석하며 분석한다. 둘째는 불교적 방향의 연구이다. 이것은 중국불교사에 대한 연구가 진전되면서 종병과 불교사상의 관계에 주목한 것으로, 종병의 호교론적 문헌인 「명불론(明佛論)」과 결부하여 그의 「화산수서」의 개념을 이해하는 것이다. 이러한 연구에서는 불교사상의 맥락에서 종병의 산수화론을 해석하는데, 그 이유는 종병의 사상이 불교적 이상(理想)에 경도되어 있으며, 불교의 여러 개념들이 그의 산수화론을 이해하는데 결정적 단서가 된다고 보기 때문이다. 셋째는 위의 두 방향을 종합하는 연구이다. 이것은 기존의 연구들을 종합하고 분석하여 종병의 산수화론에 대한 종합적인 이해를 도모하는 것이다. 이러한 종합적 관점은 어느 하나의 관점만으로 설명하기 어렵다는 것을 인식하여 종병의 산수화론과 관련되는 여러 사상들과 개념들을 분석하고 판단함으로써 그의 산수화론을 이해할 수 있다는 것이다. 본 논문은 이러한 세 가지 관점을 검토하고, 각각의 관점의 가치와 한계를 인식함으로써 종병의 「화산수서」를 이해하고 그의 산수화론의 주요 문제들을 검토하고자 한다. 먼저 세 가지 방향의 연구들의 전체적 방향에 대해서 살펴보기로 한다.

종병의 산수화론에 대한 도가적 관점의 대표적인 연구자는 류젠화(劉劍華)²⁾, 쉬푸관(徐復觀)³⁾, 첸찬시(陳傳席)⁴⁾ 등을 들 수 있는데, 이들은 「화산

1) 張彥遠 撰, 『歷代名畫記』, 中華書局, 1985.

- 2) 류젠화(劉劍華)는 종병의 「화산수서」에 대하여 『역대명화기』에 기술된 내용을 토대로 분석한다. 그 내용은 ‘종병이 산수를 애호하여 산수에 은둔하고 유람하였으며, 늙고 병이 들어 산수에 갈 수 없게 되자 산수화를 그리게 되었다’는 것이다. 종병이 산수화를 통해 ‘마음을 깨끗이 하고 도를 관조하였으며’ ‘누워서 산수에 노닐었다’고 기록되어 있다. 류젠화는 중국 산수화가 고개지(顧愷之), 종병, 왕미로부터 시작되며, 이후에 점차로 독립된 장르로 발전한다고 말한다. 그는 종병이 산수를 유람하면서 자연에 대한 감수(感受)한 바가 있어서, 진짜 산수를 사생(寫生)한 것으로 설명한다. 그 근거로 「화산수서」의 원근대소(遠近大小)에 대한 부분을 제시한다. 그는 이것을 근대의 원근투시법과 동일한 것으로 간주한다. 그의 연구는 역사적인 사실들에 바탕한 것으로, 「화산수서」에 대한 기초적인 이해를 도모한 것이지만, 이것만으로 종병의 산수화론이 무엇인지를 밝히는 것은 쉽지 않은 일이어서 그의 사상과 관련된 연구가 진행되게 된다.(劉劍華 編著, 『中國古代畫論類編』, 人民美術出版社, 2007, pp.583-584 참조.)
- 3) 쉬푸관(徐復觀)은 육조시대의 사상적 특징으로 현학을 제시하며, 산수와 문학의 관계를 중심으로 당시의 산수관을 설명한다. 그는 현학을 노장사상의 연장선상으로 이해하면서 「화산수서」가 현학의 영향을 받았다고 본다. 그는 종병이 왕미와 함께 현학사상에 영향을 받아 산수에 은둔하며 산수화와 그 이론을 제시했다고 설명한다. 그에 따르면 산수화는 도를 추구하는 것으로, 이를 통해 정신이 예술적으로 자유해방을 얻는다. 이때 산수는 미적 대상이며, 회화의 대상으로 설명한다. 그는 류젠화와는 달리 산수화가 사실적 묘사보다는 추상적이고도 사변적인 표현에 있다고 본다. 그의 연구에서 전제하고 있는 것은 시대적 주류 사조로서 현학을 주목하면서 노장사상과 동일한 것으로 본다는 점이다. 하지만 현학사상은 노장사상과는 전혀 다른 사유체계를 가진다는 점에서 현학사상과 노장사상을 동일선상에 놓을 수 있는지는 의문이다. 그리고 이 연구에서는 종병의 전기에서 나오는 불교적 활동과 문헌들에 대한 설명이 배제되어 있는데, 이후의 일본 연구자들은 이러한 점들을 충분히 고려해야 한다고 설명한다는 점을 주목할 필요가 있다.(徐復觀, 『中國藝術精神』, 私立東海大學, 1966. pp.233-259 참조.)
- 4) 첸완시(陳傳席)는 위 두 연구자들의 경향을 집대성하여 종병의 사상과 산수화론의 관계를 주목하면서 「화산수서」의 개념을 분석한다. 그는 종병의 사상을 도가사상으로 분류하고, 그의 문헌들을 도가적 문헌으로 주석하여 주요 개념들을 정리한다. 그는 종병이 불교와 관련이 깊다는 사실을 고려하지만, 종병의 도(道)는 결국 노장(老莊)의 도임을 명시한다. 그는 심지어 종병의 호교론적 문헌인 「명불론(明佛論)」의 주제도 노장의 도를 추구하는 것으로 파악한다. 하지만 그의 이러한 관점은 문제가 있다. 그는 대부분의 연구자들이 동의하는 바인 종병과 불교의 관계를 부정하고 있는데, 그 이유에 대해서는 설명하지 않는다. 그는 다만 종병의 문헌들과 도가적 문헌들과의 동일한 용어와 개념의 사용을 근거로 제시할 뿐이다. 그도 앞의 두 연구자들과 마찬가지로 노장사상과 현학사상을 구분하지 않아서, 대표적인 유가적 성인관이 드러난 『역경(易經)』 「계사전(繫辭傳)」의 내용에 따라 종병의 성인관을 설명한다. 그런데 이러한 『역

수서」의 주요 개념을 현학사상의 맥락에서 범주화하고 구조화하여 이해한다. 여기에서 제시되는 주요 개념은 성인(聖人)·도(道)·물(物)·신(神)·유(遊)이며, 이것들은 각각 현자(賢者)·리(理)·산수(山水)·창신(暢神)·락(樂)과 대응된다. 이러한 개념들은 현학사상의 관점에서 해석되는데, 그 근거는 도가적 문헌인 『도덕경(道德經)』과 『장자(莊子)』, 그리고 현학의 중심 문헌인 『역경(易經)』에서 사용되는 용어와 개념이다. 이와 같은 연구의 특징은 세 가지로 정리할 수 있는데, 첫째는 도가사상과 현학사상을 동일한 범주로 설명한다는 것이고, 둘째는 종병의 불교 이해의 수준이 높지 않다고 가정하여 「명불론」의 내용을 배제하고 도가적 용어로 「화산수서」를 분석한다는 것이고, 셋째는 도가적 맥락에서 주요개념들을 구조적으로 설명하고자 한다는 것이다. 이러한 점은 현학사상의 설명방식과 유사한데, 본체와 작용의 관계로 도와 물의 관계를 설명하는 것과 같이 산수와 산수화의 관계를 설명할 수 있다는 것이다. 이러한 연구의 가치는 종병의 「화산수서」의 용어와 개념에 대한 문헌적 용례를 통한 이해를 가능하게 하며, 산수화의 성립 구조에 대한 설명을 시도한다는 것에 있다. 하지만 이러한 연구에 있어서 두 가지 한계점이 있는데, 하나는 종병의 사상을 전체적으로 검토하지 않고 당시의 시대적 사조에 부합할 것이라 단정하고 문헌의 용례에 따른 해석을 시도한다는 점이고, 다른 하나는 당시의 시대적 사조로 도가사상을 제시하는데, 이때의 도가에 대한 범주 설정이 타당하지 않다는 점이다. 전자에서는 하나의 용어나 개념이 어떤 사상적 맥락에서 해석되는지에 따라 그 의미가 달라질 수 있는데, 이러한 점을 고려하지 않고 동일한 용어는 동일한 의미로 해석이 가능하다고 본다는 것은 문제가 된다. 이것이

경』의 성인관은 분명히 유가적인 것으로 노장의 성인관과는 다르다. 그가 앞에서 도가 노장의 도임을 천명하지만 뒤에서 그 도를 체득한 성인이 유가적이라고 말한다는 점은 논리적으로 타당하지 않은 것으로 보인다. 다만 그가 도가사상이 아닌 현학적 관점에서 설명한 것이라고 한다면, 그의 설명이 잘못된 것은 아닌 것으로 보이지만, 앞에서 종병의 도가 노장의 도임을 명시한 것은 문제가 있는 것이다. 그럼에도 불구하고 그의 「화산수서」 연구는 이후 연구자들에게 유용한 것으로 판단된다. 그가 종병의 사상적 관점에 대하여 명확하게 검토하지 않은 점은 있지만, 종병의 문헌들에 나타난 주요 용어들에 대해서 다양한 문헌들에서의 용례를 제시함으로써 그 이해를 도모한다.(陳傳席, 『六朝畫論研究』, 臺灣學生書局, 1991, pp.99-142 참조.)

후자의 문제와 결부되면 종병이 어떤 사상을 가졌는지에 따라 그 의미는 달라질 수 있게 된다. 이러한 점에서 본 논문에서는 종병의 사상적 관점을 정리하여 그에 따른 개념을 이해하고, 이를 토대로 그의 산수화론의 목적과 원리를 검토하고자 한다.

종병의 산수화론을 도가적 관점에서 연구하는 것의 한계를 인식하면서, 그와 불교의 관계⁵⁾를 토대로 그의 산수화론을 이해하고자 하는 연구가 시작된다. 이러한 방향의 대표적인 연구자는 나카무라 시게오(中村茂夫)⁶⁾,

5) 탕용통(湯用彤)과 같은 불교학자들은 육조시대의 불교 수용과 변용의 과정을 주목하면서 당시의 사상 조류가 현학에 그치지 않고 불교와 서로 밀접한 영향 관계에 있음을 제시한다. 그에 의하면 당시의 현학과 불교는 서로 영향을 주었으며 지식인들의 사유방식에 주도적 역할을 하였다. 그의 연구는 이후 에릭 쥐르허와 카마타 시게오(鎌田茂雄)의 연구의 주요 참고 자료로서 가치를 지니게 된다. 두 연구자들은 모두 종병이 당시의 불교사상계에서 중요한 역할을 했다는 점을 주목한다. 특히 종병과 혜원의 관계는 『송서(宋書)』 「종병전」에도 언급되며, 『홍명집(弘明集)』 「명불론」의 저술 동기로 혜원 화상을 대신하여 불법(佛法)을 밝힌다는 점에서 분명히 드러난다. 여기서 주목하게 되는 점은 당시의 불교사상가들이 중요하게 생각한 것이 ‘신(神)’의 문제였다는 것이다. 종병의 「명불론」은 ‘신불멸론(神不滅論)’이란 부제를 가지고 있는데, ‘신’을 어떻게 해석하느냐에 따라 그 의미는 달라질 수 있게 된다. 이 문제는 본 논문의 주요 검토사항 중의 하나이다.(湯用彤, 『漢魏兩晉南北朝佛教史』, 昆仑出版社, 2006; Zürcher, E., *The Buddhist conquest of China : the spread and adaptation of Buddhism in early medieval China / with a foreword by Stephen F. Teiser*, Brill, 2007; 鎌田茂雄, 『中國仏教史』, 東京大学出版会, 1982. 참조.

6) 나카무라 시게오(中村茂夫)는 중국 연구자들의 현학적 관점과는 달리 불교사상의 관점에서 종병의 산수화론을 연구하게 된다. 그는 앞의 불교사상사의 연구에 따라 종병과 불교사상과의 관계를 언급한다. 그에 따르면 종병의 산수관은 연기·공관(緣起·空觀)에 의해 이루어지며, 산수화는 무한한 실상(實相)과 합일하는 수단으로서 성립된다. 연기는 모든 존재가 상호의존적이고 동시적이므로 고정된 실체가 없다는 의미이다. 이것은 바로 모든 존재가 실체성이 없다는 것으로 모든 것이 공하다는 논리로 연결된다. 여기서 주의할 점은 공(空)은 존재가 없다[無]는 의미가 아니라 존재를 그 존재이게 하는 실체성[자성(自性)]이 없다[無]는 의미이다. 그는 종병의 산수화론에 있어서 이러한 사상이 매우 중요한 토대를 이룬다고 보면서 종병의 「화산수서」를 분석한다. 그에 따르면 산수화는 진리[=도(道)]를 추구하는 것으로, 자아의 초월과 우주와의 합일을 이루는 수단이 된다. 이러한 생각은 이후의 연구자들이 대부분 수용하면서 종병의 산수화론 이해에 큰 전환점이 된다. 하지만 그의 연구에서 산수화의 목적에 대해서는 분명하게 언급하고 있지만, 그것을 달성하는 방법에 대한 논의가 명확하게 제시되지는 않는다.(中村茂夫, 『中國畫論の展開-晉唐宋元 篇』, 中山文華堂,

하타노 다케시(畑野武司)⁷⁾ 등을 들 수 있다. 이들은 종병의 불교사상을 중심으로 「화산수서」의 의미를 분석하며, 그의 산수화론의 본질을 규명하고자 한다. 그 근거로 종병의 생애와 관련된 자료들⁸⁾과 그의 저술들⁹⁾을 제시한다. 그의 전기에 따르면 그는 당시의 불교계의 중심인물인 혜원¹⁰⁾과 사상적으로 깊은 관계를 맺고 있으며, 그의 처의 죽음을 계기로 생사의 문제를 깊이 궁구했다는 것이다. 이러한 점이 그의 저서인 「명불론」의 사상적 관점에 영향을 미치고, 그것이 「화산수서」의 숨은 의미와 관련이 있다는 것이다. 이러한 연구 경향은 도가적 관점의 연구 경향과는 달리 「화산수서」의 용어와 개념을 종병의 사상 전반에 대한 분석을 통해 설명하고자 하는 것이다. 이러한 경향에 따르면 종병의 사상은 대승불교사상인 연기·공관(緣起·空觀)이며, 이것은 그의 산수관에 영향을 미친다는 것이다. 연기·공관은 비실체론적 사유로, 모든 존재와 현상들이 고정된 실체가 아닌

1965, pp.59-89 참조.)

- 7) 하타노 다케시(畑野武司)는 나카무라 시게오의 관점을 승계하면서 산수화의 특징과 원리를 더욱 강조하여 설명한다. 그 역시 종병이 불교사상의 영향을 받아 산수화론을 구성하게 되었다고 말한다. 하지만 산수애호사상을 강조하면서 나카무라 시게오의 연기·공관과 같은 불교적 측면뿐만 아니라 실제적 산수의 유람과 노장사상의 산수관을 결합시킨다. 이는 산수 자체의 신령한 것을 인식하고 그곳에서 은둔하여 도를 수행한다는 것을 말한다. 그런데 그의 관점에서 명확하지 않은 점은 불교사상의 도와 노장사상의 도가 모두 세속적인 것을 초월하는 것을 지향하고, 우주적 차원의 직관을 강조한다는 공통점을 말하지만 어떤 과정에서 그것이 동일한 맥락인지는 설명하지 않는다. 그럼에도 불구하고 그는 산수화의 구성 원리를 성공적으로 설명하면서 논의를 마친다. 그에 따르면 신(神)이 매우 중요한 연결고리로서, 본신(本神)과 산수를 연결하고, 산수와 화가를 연결하고, 화가와 산수화를 연결하며, 산수화와 감상자를 연결시킨다. 이와 같은 연결 관계는 산수화를 성립시키는 원리로서 제시된다.(畑野武司, 「宋炳 「画山水序」の特質」, 『中国中世文学研究7』, 1968, pp.37-54 참조.)
- 8) 종병과 관련된 자료는 다음과 같다. 『宋史』 권93; 『南史』 권75; 『歷代名畫記』 권6; 『高僧傳』 권6, 7.
- 9) 그와 관련된 자료는 『弘明集』에 수록된 「明佛論」과 하승천과 주고받은 편지들인 「宗居士炳答何承天書難白黑論」이다.
- 10) 혜원과 관련된 주요 참고 자료는 다음과 같다. 木村英一, 『慧遠研究, 遺文篇』, 創文社, 1960; 『慧遠研究, 研究篇』, 創文社, 1962; 鎌田茂雄, 앞의 책, pp.329-416; Zürcher, 앞의 책, pp.391-442 참조. 특히 키무라 에이이치(木村英一)의 『慧遠研究』 이후에 혜원과 종병의 관계를 분석하면서, 불교사적 측면에서 종병의 사상적 위상을 제고하게 되었다. 이러한 연구는 종병의 산수화론을 이해하는데 있어서 크게 유용하여, 이후의 모든 연구의 토대가 되었다.

연기적 존재라는 것이며, 모든 존재와 현상들이 실체가 없다는 점에서 공하다는 것이다. 이와 같이 보면 산수는 연기적 존재이며, 그 실상은 공한 것이다. 여기서 주의할 점은 연기·공관이 제시하는 바가 존재의 없음을 논하는 것이 아니라 실상(實相)을 보지 못하고 가상(假象) 또는 허상(虛像)에 얽매이게 하는 바가 없음을 논한다는 것이다. 이러한 점에서 종병의 산수관은 실재(實在)에 대한 인식이 되며, 산수화는 그것을 실현하는 수단이 되는 것이다. 이러한 연구 경향은 도가적 경향의 연구와는 달리 종병의 사상적 관점을 토대로 이루어지기 때문에, 산수화의 목적에 대하여 설명이 용이하다고 볼 수 있다. 이에 따른 산수화론의 이해는 이후의 산수화에 대한 지식인들의 가치관을 설명하는 토대가 된다. 그들에 있어서 산수화는 정신적 가치를 추구하는 것으로, 가상 또는 허상에 불과한 대상의 모방이 아니라 유형적인 것을 넘어선 실재의 표현으로 여겨진다. 이와 같은 산수화에 대한 이해를 가능하게 한다는 점에서 불교적 관점의 연구는 그 가치가 크다고 볼 수 있다. 하지만 이러한 연구에 대한 몇 가지 의문이 제기된다. 첫째로 종병의 「화산수서」는 명백히 도가적 용어들로 저술되었는데, 이것을 불교사상의 맥락으로 치환해야 하는 근거가 명확한가 하는 점이다. 둘째로 이와 같은 연구는 종병의 산수화론의 목적을 밝히지만 그 목적을 달성하는 방법에 대한 논의가 있는가 하는 점이다. 셋째로 불교적 관점의 산수관에서 산수의 영(靈)과 같은 무형의 존재를 인정할 수 있는가 하는 점이다. 이러한 의문들을 해결하기 위해서는 먼저 종병의 사상적 관점에 대한 검토가 요구된다. 앞의 도가적 경향의 연구와 마찬가지로 종병의 사상적 관점이 무엇인지에 대한 검토가 충분히 이루어지지 않으면 그의 문헌들을 도가적으로 해석해야 하는지 불교적으로 해석해야 하는지 정립이 되지 않기 때문이다. 그 다음으로 산수화의 목적과 원리에 대한 검토는 종병이 무엇을 지향하고 그것을 실현하기 위하여 무엇을 수단으로 삼는지를 살펴보아야 한다는 것이다. 본 논문에서는 종병의 문헌들에 대한 분석과 더불어 사상적 배경에 대한 검토를 하고자 하며, 그것을 통해 산수화의 목적과 원리를 규명하고자 한다.

위의 두 경향의 연구 성과를 토대로 양자를 종합하는 경향의 연구가 있

다. 이러한 경향의 대표적인 연구자는 수잔 부시(Susan Bush)¹¹⁾와 조송식¹²⁾ 등을 들 수 있는데, 이 두 연구자의 연구방향은 차이를 보인다. 전자는 불교사상의 맥락을 더욱 강조하며, 후자는 현학사상의 맥락에서 불교사상과의 종합을 더욱 강조한다. 이들에 따르면 종병의 사상적 관점은 도가사상과 불교사상과 관련이 있으며, 그의 산수화론은 이러한 사상적 배경과 결부하여 이해된다는 것이다. 수잔 부시는 종병의 세계관(산수관)이 불교사상과 관련 있으며 산수화의 목적이 종교적 이상의 실현과 결부되어 있음을 제시한다.¹³⁾ 그에 따르면 산수화는 그 목적을 달성하기 위한 수단이며, 상(像)을 통한 명상과 관조의 수단이라는 것이다. 이러한 관점에서 그는 산수와 산수화의 관계를 부처와 불상의 관계와 대응되는 것으로 설명한다. 그는 이 관계를 키요히코 무나카타(Kiyohiko Munakata)의 류(類)와 감류(感類)에 대한 연구¹⁴⁾와 결부시킨다. 그것은 천인감응론(天人感應論)¹⁵⁾에 기초한 주술적이고 상징적인 대응관계¹⁶⁾로 산수와 산수화의 관계

11) Bush, Susan. "Tsung Ping's Essay on Painting Landscape and the 'Landscape Buddhism' of Mount Lu.", *Theories of the Arts of China*, ed. by Susan Bush, Christian Murck, Princeton Univ. Press, 1983, pp.132-164 참조.

12) 조송식, 「'와유(臥遊)'사상의 형성과 그 예술적 실현 : 六朝시대에서 北宋시대에 이르기까지 예술론을 중심으로」, 서울대학교 대학원, 1998; 「魏晉玄學이 六朝藝術論에 끼친 영향」, 『美學』 14집, 서울大學校 人文大學 韓國美學會, 1989; 「宗炳의 불교사상과 그의 [畵山水序] 에 나타난 臥遊論」, 미술사논단 8, 1999, pp.121-158 참조.

13) 그는 산수화의 목적이 종교적 이상의 실현에 있다고 조심스럽게 제시하지만 그것이 무엇인지에 대해서는 논하지 않는다. 다만 종병의 「명불론」에 제시된 지향점인 불국(佛國)과 관련되는 것으로, 진리의 깨달음[覺]과 부처가 되는 것[成佛]을 의미하는 것으로 제시한다. 부처와 불국의 개념이 지향하는 것은 모든 속박으로부터 해탈하는 열반(涅槃)과 관련되는데, 이는 종병의 「명불론」의 주요 주제이기도 하다.

14) Munakata, Kiyohiko., "Concepts of Lei and Kan-lei in Early Chinese Art Theory", *Theories of the Arts of China*, ed. by Susan Bush, Christian Murck, Princeton Univ. Press, 1983, pp.105-131 참조.

15) 서진희, 「董仲舒의 미학사상 연구 : 天人感應論의 구성을 중심으로」, 서울대학교 대학원, 1996. 참조.

16) 키요히코 무나카타는 이러한 대응관계에 대하여 기우제(祈雨祭)로 예를 들어 설명한다. 당시의 중국에서 용은 물을 상징하는 존재였다. 하늘에 비를 기원하면서 물을 상징하는 용이 조각된 제기(祭器)를 사용하면 그것이 하늘에 감응하

를 설명하는 것으로, 불교적 경향의 연구에서 설명하지 못하는 산수의 영과 같은 무형의 존재의 감응에 대한 문제를 설명하는 것이다. 그런데 여기서 이러한 견해를 수용하기 위해서는 불교적 세계관과 천인감응론의 세계관이 충돌을 일으킨다는 점을 해결할 필요가 있다. 전자는 비실체론적 사유에 해당하지만 후자는 이분법적 사유로 존재와 현상에 대한 명확한 구분과 규정을 토대로 한다. 이러한 두 세계관의 차이는 종병의 세계관에 대한 검토를 필요로 하며, 어떠한 사상적 배경으로 종병의 관점을 이해해야 하는가 하는 문제를 제기한다. 수잔 부시는 산수화를 통해 본질적 진리의 깨달음을 얻을 수 있다고 설명한다. 이것은 논리적이거나 관념적 인식이 아닌 내적 체험에 의한 인식을 말하는데, 이러한 설명은 불교적 관점의 연구 경향과 동일한 맥락에서 이루어지는 것이다. 하지만 그도 불교적 관점에서의 깨달음이 무엇인지에 대한 논의로 발전시키지 않고 종교적 이상을 실현하는 수단이라는 점을 말하는 것으로 논의를 그친다. 이러한 점에서 본 논문에서는 종병의 산수화론에서 산수화의 목적이 그가 지향하는 세계관과 관련이 있으며, 추구하는 바를 실현시키기 위한 방법으로서 산수화가 가치를 지닌다는 점을 살펴보고자 한다.

종합적 관점 중 조송식¹⁷⁾은 현학사상과 불교사상의 절충적 입장을 가진

여 비를 내려준다고 믿었다. 이러한 의미에서 주술적이고 상징적인 대응관계가 이루어졌다고 볼 수 있다.(Munakata, 앞의 책, pp.105-116 참조)

- 17) 조송식은 이상의 흐름을 종합하며, 특히 현학사상과 불교사상을 기초로 하여 ‘와유(臥遊)’ 개념에 주목한다. 그는 종병의 성인관에 대해서는 현학적 접근을 취하며, 형신론(形神論)의 관점에서 신(神) 개념을 제시한다. 이러한 신 개념은 현학적인 체용론으로 치환되어 이해되어, 본체에 해당하는 신과 작용에 해당하는 형으로 구별된다. 형은 본체의 작용으로서 존재하는 것이므로 정추(精麤)의 차이가 있으므로, 모든 존재가 근본적인 본신(本神) 또는 법신(法身)으로 회귀하기 위해서는 정추의 식(識)을 덜고 또 덜어내는 공부(損之又損)를 해야 한다는 것이다. 이러한 논리는 현학적 관점의 불교사상 이해로 볼 수 있는데, 본체적인 차원의 진리와 작용적인 차원의 현상으로 구분하는 이분법적 논리를 내재한다. 그런데 본 논문에서 주목하는 바인 비실체론적 사유로 접근하게 되면 이분법적 논리는 부정되게 된다. 비실체론적 사유에서는 어떤 존재가 그 존재이게 하는 실체성[自性]이 없으며, 모든 존재들은 상호의존적이고 동시적인 관계 속에서 이루어진다고 본다. 그렇게 되면 이것과 저것을 구별하는 것이 없게 되어 이분법적 논리가 성립되지 않게 된다. 이러한 점은 종병의 사상을 추적하는데 있어서 매우 중요한 요소가 된다. 현학적 관점인 이분법적인 체용론적 접

다. 불교사상과 관련해서 수잔 부시의 입장을 계승하지만 도가적 경향의 연구 성과를 적극적으로 반영하여 현학사상의 맥락에서 종병의 산수화론을 설명한다. 이러한 이유로 그의 불교사상에 대한 관점은 현학적 사유의 방식으로 해석된다. 이와 같은 경향은 불교적 경향의 연구자들과는 전혀 다른 해석 방향을 도출한다. 현학사상의 기본적 구조는 본체와 작용의 관계로 설명되는데 반하여, 불교사상의 그것은 그러한 이분법적 관계가 해체되는 것으로 설명된다. 이러한 점에서 그의 관점은 불교적 경향의 연구보다는 도가적 경향의 연구에 더욱 가깝다고 볼 수 있다. 그는 신(神)의 의미를 강조하고 ‘와유(臥遊)’를 중심으로 산수화론을 구성한다. 여기서 신의 의미를 더욱 분명하게 검토할 필요가 있다. 신은 두 가지 의미가 있으며, 각각의 의미가 어떻게 적용되고 결합되는지를 살펴보아야 한다. 그 과정에서 종병의 불교사상에 대한 구조적인 이해¹⁸⁾가 필요하며, 그의 세계관과 결부하여 신과 산수의 의미를 살펴볼 필요가 있다.

이상의 논의를 정리하면 종병의 산수화론을 연구하는 경향은 크게 도가적 연구와 불교적 연구로 대별할 수 있으며, 이러한 양자를 종합한 시도가 있다. 두 가지 연구 경향에서 주목할 점은 종병의 사상적 관점을 어떻게 보는지에 따라 그 해석이 달라진다는 것이다. 이것은 그의 세계관(산수관)을 이해하는 것이 무엇보다 중요하다는 점을 시사한다. 이와 같은 그의 사

근이 아니라 분별작용이 사라진 일원론적 접근으로 보게 되면, 위의 수잔 부시의 자아와 우주의 합일의 견해가 더욱 타당하다고 볼 수 있다. 조송식의 관점으로 보면 정추의 요소인 현상에서의 형(形)은 제거되어야 하는 존재가 되는데, 그렇게 본다면 아무리 산수의 신령(神靈)을 묘사한다고 하여도 형태 없이 산수화가 존재할 수 없으므로 산수화가 어느 정도의 추의 요소를 가질 수밖에 없다는 논리가 성립된다. 하지만 수잔 부시의 관점으로 보면 형은 우주의 모습으로 제거되어야 하는 것이 아니라 왜곡되지 않게 그 실상을 바로 보아야 하는 것이 된다. 이러한 점에서 산수는 우주와 다르지 않은 것으로 여겨지고, 근본적으로 경계에 국한된 자아를 넘어서 주객의 분별이 없는 하나로서 보게 되는 것이다.(조송식, 「'와유(臥遊)'사상의 형성과 그 예술적 실현 : 六朝시대에서 北宋시대에 이르기까지 예술론을 중심으로」, 서울대학교 대학원, 1998. 참조)

18) 이것은 중관사상에서 이제(二諦)로 나누어 설명하는 것으로, 일상적 차원의 진리인 세제(世諦)와 궁극적 차원의 진리인 제일의제(第一義諦)로 구분하여 이해해야 한다는 것이다. 종병의 신 개념도 이러한 두 차원에서 살펴볼 수 있다.(서정형, 「나 가르주나 『중론』」, 『철학사상』 별책 제3권 제3호, 서울대학교 철학사상연구소, 2004, pp.37-41 참조)

상적 관점에 대한 이해는 그의 산수화론의 주요 근거인 「화산수서」의 해석과 관련된다. 「화산수서」의 주요 개념인 성인·도·물·신·유는 그의 세계관의 맥락에서 이해될 수 있다. 하지만 그의 사상적 관점을 명확하게 규정하는 것은 쉽지 않은 일이다. 그 이유는 그의 관점이 당시의 시대적인 사상적 조류인 현학사상과 노장사상, 그리고 불교사상의 상호 영향 속에서 이루어졌기 때문이다. 본 논문에서는 종병의 사상적 관점에 대한 검토를 통한 그의 세계관을 이해하는 것에 초점을 두고 산수화론의 목적과 원리를 살펴보고자 한다. 산수화론의 목적은 그의 세계관에서 지향하는 바일 것이며, 그 원리는 그 세계관의 구조와 관련될 것이다.

본 논문은 두 가지 주안점을 가지고 접근하고자 한다. 첫째는 종병의 사상적 관점에 대한 문제이다. 기존 연구들의 패러다임은 사상적 측면에서 유가·도가·불가의 세 범주로 구분하고, 종병의 사상적 관점이 어느 한 범주에 해당되는지 아닌지를 판단하고 분석하는 것이었다.¹⁹⁾ 하지만 종병의 사상은 이러한 사상적 범주 속에 포함되는 것도 있고, 두 가지 사상 이상의 결합 또는 상호 영향의 관계 속에서 이해될 수 있는 것도 있다. 그리고 위의 세 범주 중에서 도가는 일반적으로 노자와 장자의 문헌들을 중심으로 분류를 하게 되지만, 동일한 문헌들을 가지고도 서로 상이한 세계관을 가지고 접근하는 사상들이 있다.²⁰⁾ 서로 다른 세계관은 동일한 용어나 개

19) 앞에 언급한 바와 같이 중국의 연구자들은 도가적 관점에서 접근하여 종병의 불교사상을 평가절하한다.(陳傳席, 앞의 책, pp.99-101 참조) 한편 일본의 연구자들은 불교적 관점에 치우쳐서 종병의 도가적 경향을 중시하지 않는다.(中村茂夫, 앞의 책, pp.63-69 참조) 수잔 부시는 이러한 모든 경향들을 종합하고 판단하여 불교적 관점이 가장 타당하다는 결론을 내린다.(Bush, 앞의 책, pp.132-144 참조) 조송식은 모든 선행연구들의 입장을 종합하여 현학사상과 불교사상을 결합하여 설명한다.(조송식, 앞의 책, pp.10-30; pp.31-79 참조)

20) 본 논문에서는 도가사상의 범주 설정 문제가 중요한 주제 중의 하나이다. 일반적으로 도가의 범주에는 노장사상, 현학사상, 도교가 있다. 이 세 사상은 공통적으로 『도덕경』과 『장자』를 중심 경전으로 삼는다. 이러한 문헌의 공통점은 각각의 세계관이 전혀 다름에도 불구하고 동일한 도가로 분류하게 하는 주요 원인이다. 하지만 이들의 세계관이 다르다는 점은 동일한 문헌들을 서로 다르게 해석한다는 것으로, 다양한 문제들에 대한 상이한 사유를 하게 된다. 이를 도식화하여 살펴보면 다음과 같다.

념을 전혀 다르게 이해하고 해석하는 근거가 된다. 종병의 산수화론의 주요 용어들을 이해하는 것에 있어서 이러한 세계관에 대한 검토는 필수적인 사항이 된다. 이러한 점에서 종병의 사상적 관점이 무엇인지 규명하는 것은 그의 산수화론을 이해하는 중요한 기초가 된다고 판단된다.²¹⁾ 둘째는 종병의 산수화론에서 주요 개념으로 사용되는 신(神) 개념에 대한 문제이다. 이것은 모든 종병의 산수화론 연구에서 중시하는 문제로, 그의 산수화의 목적과 긴밀하게 연결되는 것이기 때문이다. 기존 연구들에서 정리한 바와 같이 신은 두 의미를 가지고 있고, 그것이 산수화론의 맥락에서 어떻게 적용되어야 하는지가 중요한 문제이다. 이것은 종병의 산수화의 목적이 종교적 이상의 실현에 있다고 했을 때 어떠한 과정에서 그것이 성립되는지를 설명하는 주요한 지점이 된다. 이러한 두 주안점을 바탕으로 종병의 산수화론을 구성하는 주요 문제들을 살펴보고, 그 사상적 배경과 관련되어 종병의 산수화론을 이해하고자 한다.

구 분	노장사상	현학사상	도 교
존재론	비실체론(非實體論)	본체론(형이상학적)	실체론(물질적)
사유태도	철학적(초월적)	철학적(논리적)	신앙적(초월적)
주요문헌	『도덕경』, 『장자』	『도덕경』, 『장자』, 『역경』	『도덕경』, 『장자』, 『역경』, 『주역참동계』, 『포박자』 등
공간관	무경계적(물아일체)	본체와 작용(현상) 명분에 따른 개별성	신령스러운 명산
시간관	무고정적, 순환적	직선적	직선적
생사관	무시무종 개별자의 죽음에 달관	형신(形神)의 동시적 생멸	형신(形神)의 동시적 생멸 및 불로불사의 추구

- 21) 본 논문에서 주목하는 점 중의 하나는 비실체론적 세계관으로서 노장사상과 불교사상의 공통점이다. 이것은 당시의 사상적 경향 중의 하나인 유불도의 교섭과 융합의 측면에서 종병의 관점과도 관련되는 것으로 보인다. 위에서 살펴본 연구 중에서 도가적 문헌 연구는 노장사상과 현학사상을 구별하지 않았다는 한계점이 있지만 이러한 삼교의 영향관계를 주목한 것으로 종병의 사상적 관점을 이해하는데 도움이 되는 것으로 판단된다. 한편 노장의 문헌들을 불교적 관점에서 활용된 것으로 볼 것인지 아니면 노장사상과 불교사상의 공통점이라는 관점에서 볼 것인지는 논의의 문제로 보인다. 이러한 종병의 관점에 대한 연구는 종병의 산수화론의 패러다임과 관련되는 것으로, 기존의 연구방향과는 다른 관점에서 종병의 산수화론을 이해하는 계기가 될 수 있을 것이다.

연구의 방법은 먼저 종병의 산수화론의 토대인 「화산수서」의 내용을 분석하고, 이와 관련된 산수화론의 주요 문제를 도출하는 것이다. 이렇게 도출된 산수화론의 주요 문제는 종병의 사상적 배경과 관련하여 그의 문헌인 「명불론」과 함께 검토될 것이다. 본 연구에서는 이러한 주요 문제를 종병의 사상적 관점으로 살펴볼 것이며, 특히 당시의 사상적 조류로서 현학사상·노장사상·불교사상의 맥락에서 어떻게 산수화론에 적용될 수 있는지를 논의하고자 한다. 이러한 방향에서 종병의 사상으로 산수화론의 논리를 도출할 수 있는지를 살펴보는 것이 본 논문의 방향이다.

연구 구성은 크게 두 부분으로 이루어진다. II장에서 종병의 「화산수서」를 분석하여 주요 문제를 도출한다. 그 방법은 선행연구의 분석을 종합하여 주요 용어들의 명확한 의미를 밝히는 것이다. 이러한 의미 규명 속에서 사상의 관점에 대한 차이로 해석이 분명하지 않을 경우 주요 문제에서 연관 지어 검토하는 것으로 한다. 본 논문의 주요 관심은 용례의 문헌적 이해보다 사상적 맥락에서 어떤 의미를 지니는가 하는 점이다. III장에서는 II장에서 도출된 주요 문제들을 종병의 사상적 관점과 당시의 사상적 조류라는 측면에서 살펴보고자 한다. 본 논문에서 기존의 사상의 분류와 다른 점은 전통적인 유불도의 구분으로 진행하지 않고 도가의 부분을 현학사상과 노장사상으로 구분한다는 점이다. 이러한 구분은 종병의 사상과 산수화론을 이해하는데 있어서 유용할 것으로 판단된다. 이러한 검토 후에 산수화론의 원리와 목적을 살펴보는 것으로 연구를 구성하고자 한다.

II. 종병의 「화산수서」 분석

종병의 산수화론은 「화산수서」²²⁾를 기초로 이루어진다. 「화산수서」의 용어들은 육조시대의 사상과 관련된다. 당시의 사상은 일반적으로 유가·도가·불가로 구분되는데, 종병이 어떤 사상적 관점을 가졌는지에 따라 용어의 해석은 달라질 수 있다. 본 장에서는 「화산수서」의 내용을 중심으로 그 의미를 분석하고, 종병의 사상적 관점을 살펴볼 수 있는 주요 문제들을 제시하기로 한다.

1. 「화산수서」의 내용 분석

「화산수서」를 여섯 단락으로 나누어 살펴보기로 한다.²³⁾ 전체의 개요로 보면, 1에서 성인이 산수에서 노니는 것을 말하고 있으며, 2에서는 종병 본인이 더 이상 산수에 갈 수 없어서 산수화를 그리게 된다는 것을 말한다. 3에서 서책으로 진리를 구할 수 있듯 산수화로 산수를 구할 수 있다고 말하며, 4에서는 비례의 원칙으로 그것이 가능함을 말한다. 5에서 눈과 마음으로 감응하는 이치가 그림에서 가능함을 말하며, 6에서 그림을 감상하면 얻어지는 경지를 말한다. 1에서 산수를 대하는 원칙이 제시되며, 2에서 산수화의 동기를 밝히며, 3에서 5까지에서 산수화의 원리를 말하며, 6에서 산수화의 감상을 이야기한다. 이러한 전체적 구조를 이해하면서 각각의 단락과 구절을 살펴보기로 한다.

1. ①聖人含道映物, ②賢者澄懷味像, ③至於山水, 質有而趣靈.
- ④是以軒轅堯孔廣成大隗許由孤竹之流, 必有崆峒具茨藐姑篴首大蒙之遊焉. 又稱仁智之樂焉. ⑤夫聖人以神法道, 而賢者通, 山水以形

22) 「화산수서(畫山水序)」의 원문은 명대(明代)의 모진(毛晉)이 편집한 『진체비서(津逮秘書)』를 저본으로 하고, 왕세정이 편집한 『왕씨서화원(王氏書畫苑)』과 청대(清代)의 『패문재서화보(佩文齋書畫譜)』와 엄가균(嚴可均)이 편집한 『전송문(全宋文)』을 참조하여 살펴본다.

23) 이러한 방식은 나가무라 시게오, 하타노 다케시, 수잔 부시의 해석을 참조한 것으로, 대체적 내용에 따라 단락을 구분한 것이다.

媚道，而仁者樂，不亦幾乎.

1. ①성인은 도를 품고 물에 비추며, ②현자는 마음을 깨끗이 하고 상을 음미한다. ③산수에 이르러서는 유(有)에 바탕하지만 영(靈)으로 나아간다. ④그러므로 황제, 요, 공자, 광성자, 대외, 허유, 백이, 숙제와 같은 성인들은 공동산, 구자산, 막고산, 기산, 수산, 태산, 몽산에서 노닐었으며, 이것은 인자하고 지혜로운 사람의 즐거움으로 여겨진 것이다. ⑤성인은 신(神)으로 도를 법칙으로 삼으며, 현자는 그것에 통한다. 산수는 형태[形]으로 도를 꾸미며(=아름다움을 보여주며), 인자한 사람은 이를 즐긴다. 이것들이 어찌 같지 않겠는가?

「화산수서」의 시작은 성인에 관한 논의로 시작된다. 육조시대에는 유가·도가·불가 모두 성인에 대해서 논했는데, 종병이 어떤 사상적 배경에서 성인의 개념을 사용했는지에 따라 그 해석은 달라질 수 있다. 우선 「화산수서」에 언급된 성인은 ④에 언급된다.²⁴⁾ 여기에 따르면 대부분의 성인들은

24) ④에서 여러 성인들이 언급되는데, 이들은 대부분 도가의 인물들이다. 구체적으로 살펴보면, 현원은 황제(黃帝)를 말하며, 광성은 공동산의 석실 중에 사는 고대의 선인(仙人)이며, 대외는 『석문』에 “신의 이름으로 대도라 한다[神名也, 一云大道也]”라고 되어 있는데, 소(疏)에서 “대외는 대도이며, 넓고 커서 높은 모습이 공적하다. 또한 대외는 옛 지인을 말한다[大隗大道, 廣大而隗然空寂也. 亦言大隗古之至人也]”라고 되어 있으며, 『장자』 「서무귀」편에 “황제가 장차 구자산에 대외를 보러 갈 것이다[黃帝將見大隗乎具茨之山]”이라 되어 있고, 구자산을 『수경주』(권22)에서는 하남 밀현의 대외산(大隗山)이라는 것에 따른다. 다음에 허유는 요(堯)가 천하를 선양하려고 하자 그것을 사양하면서 기산에 들어갔으며(『장자』 「소요유」), 고죽은 상탕에 봉해진 곳에서 목태씨를 성으로 하며 『사기』에서는 후에 백이숙제라고 부르는 것인데, “허유고죽지류”라는 것은 산에 은거하는 현자를 말한다. 공동(사기에는 空桐으로 되어 있다)도 구자산도 전술한 황제가 노닐던 곳이며, 막고야산은 『장자』에 “신인이 거하는 곳”으로 되어 있다. 기수는 기산과 백이숙제가 은거한 수양산이다. 대몽은 『이아』에서 “서쪽으로 해가 들어가는 곳을 대몽이라 한다[西至日所入, 爲大蒙]”는 구절이 있는데, 여기서는 太蒙의 오자(誤字)로 『명불론』에서 공자가 노닐던 태산과 몽산을 가리키는 것으로 본다.(木全德雄, 『慧遠研究論文篇』, p.364 참조.) 종병은 여기에서 중국의 옛날 성현의 예를 들고 있으며, 산수의 노닐[遊]을 “어질고 지혜로운 사람의 즐거움[仁智之樂]”(두 가지 용례가 있는데, 하나는 『논어』의 “知者樂水, 仁者樂山”에서의 “仁”과 “知”이며, 다른 하나는 초기 중국불교

노장의 문헌들에 나오는 것으로, 도가의 성인들로 볼 수 있다.²⁵⁾ 하지만 전체적 맥락에서 이 부분만으로 「화산수서」가 도가의 성인관을 가지고 있다고 간주할 수는 없다.²⁶⁾ 성인에 대한 논의는 그의 사상적 관점의 검토와 함께 다루어질 것이다.

①에서 성인은 ‘도를 품고 물에 비추는’ 존재로 나타난다. 여기서 ‘도’는 당시의 모든 사상에서 언급하는 바로, 그 해석이 다양하다. 이 문제는 종병의 사상과 관련되는 것으로, 성인에 대한 논의와 함께 다루어질 것이다. 이 구절 중 ‘품는다[습]’는 내포(內包) 또는 내재(內在)를 의미한다.²⁷⁾ ‘비춘다[映]’는 판본에 따라 ‘응한다[應]’로 되어 있는데, 그 의미는 유사한 점도 있지만 차이나는 점도 있다.²⁸⁾ ‘비춘다’로 보면 반영(反映) 또는 투영(投映)의 의미로 볼 수 있고, ‘응한다’로 보면 반응(反應) 또는 감응(感應)

에서 “仁”이 석가모니(Sākyamuni)에서 muni의 번역어로 “성스러운 사람”이라는 것이다.)에 있다고 말한다.

25) 첸찬시는 이 부분에 대해 다음과 같이 말한다. “종병이 제시한 ‘헌원(軒轅), 요(堯), 공(孔), 광성(廣成), 대괴(大隗), 허유(許由), 고죽(孤竹)’에서 ‘공(孔)’을 제외하면 모두 도가선가의 인물이다. 한 발 물러서서 말한다 해도, 도가의 흥취를 느낄 수 있는 인물이거나 도교화된 유성(儒聖)이다. 결코 주공이 아니다. 왜냐하면 주공은 도가의 순수한 유가성현이지 도가에 대해 감흥을 느끼는 것은 아니기 때문이다. 따라서 ‘공(孔)’자는 오자로 생각된다. 공자는 요의 뒤에 있을 수 없다. 요순은 병칭하고 순은 ‘무위’의 임금이다. 요는 ‘그대는 하늘과 합하는데 나는 사람과 합한다’라며 순보다 못하다고 스스로 부끄러워했다. 순은 바로 도가이상의 인물이다. 다음에 제시되는 공동(崆峒) 등지는 공자가 노닐[遊] 지역이 아니다. 위에 제시한 8명 중 광성과 대괴는 선인이 됨으로 제외하면, 나머지 모두 시간의 선후에 따라 배열된다. ‘軒轅, 堯, ?, 許由, 孤竹’에서 ‘공(孔)’자가 만약 옳다면 고죽 뒤에 놓여야만 한다. 『장자.천도』에서 ‘황제, 요순’을 나란히 말했는데, 종병은 『명불론』에서 일렬로 헌원, 요, 순, 광성, 대괴, 홍애, 소, 허 등으로 제시하여, 이것으로 서로 인증된다고 할 수 있다. 그러므로 ‘공(孔)’은 ‘순(舜)’의 오자로 생각된다. 이상의 종병이 제시한 ‘軒轅, 堯, [孔], 廣成, 大隗, 許由, 孤竹’은 『장자』에 모두 많이 나오고, 모두 산수와 관련이 있고 ‘노닐[遊]’과 관련이 있다.”(陳傳席, 앞의 책, p.104 참조)

26) Bush, 앞의 책, p.133 참조.

27) “함(含)”은 “包也容也”의 뜻으로, 용자례(用字例)는 “惟爾含德”(『書盤庚』), “含德之厚者比于赤子”(『道德經』), “含道居貞”(『文選』 卷59)가 있다.(中村茂夫, 앞의 책, p.72)

28) “영(映)”은 『王氏書畫苑』, 『全宋文』, 『佩文齋書畫譜』에는 “응(應)”으로 되어 있다. 하타노 다케시는 『津逮秘書』의 “映”을 따라 “빛을 비추는” 또는 “빛나는”의 의미로 해석한다.(畑野武司, 앞의 책, pp.38-39 참조)

의 의미로 볼 수 있다. 전자의 해석은 4-②의 ‘멀리 비춘다’는 구절과 연결되어 사물에 도를 비추는 것이 된다. 후자의 해석은 노자의 “성인의 정은 만물에 응하지만 만물에 얽매이지 않는 사람이다”²⁹⁾와 『장자』 「지복유」에 “마음을 써도 수고롭지 않고, 사물에 응하는 것이 무궁하다”³⁰⁾는 것과 같다. 이러한 의미는 5-①의 ‘눈으로 응한다’는 구절과 ‘함께 응한다’는 구절에 연결되어 눈으로 반응하고 동시에 감응한다와 같이 이해할 수 있다. 이것은 ‘성인이 도를 구현하고 개입 없이 사물에 반응한다’는 의미이다. 이러한 점에서 성인은 도를 내재화하고 사물에 감응하는 존재로 볼 수 있다. 여기서 ‘물(物)’은 일반적으로 사물을 의미하지만, 여기서는 단순히 대상으로서의 사물만을 의미한다고 보기는 어렵다. 이 문제 역시 도의 문제를 검토하면서 함께 다루기로 한다.

②에서 현자는 성인과 대(對)를 이루는데, 일반적으로 성인과 현자는 구별된다. 유가적 관점에서 성인은 “생이지지(生而知之)”의 존재로, 이미 도와 합일된 상태이다. 반면 현자는 “학이지지(學而知之)”의 존재로, 성인을 따라 도를 배워야 하는 존재이다. 불교적 관점에서는 성인과 현자를 부처와 보살의 관계로 보기도 한다. 부처는 도를 깨달은 존재이지만, 보살은 아직 부처가 되지 못한 상태로 깨달음을 추구하는 존재이다.³¹⁾ 이 두 관점 모두 현자는 성인을 도의 모델로 여긴다는 것이다. 이러한 현자의 방식은 두 가지인데, 하나는 ‘마음을 깨끗이 하는 것’이고 다른 하나는 ‘상(像)을 음미하는 것’이다. 여기서 ‘회(懷)’는 마음 또는 생각의 의미이다. 「명불론」에서는 이를 ‘식(識)’이라 하는데, “식은 불멸의 근본을 맑게 할 수 있으니 날마다 덜어내는 학문을 배워 ‘덜어내고 또 덜어내면 반드시 무위에 이른다’³²⁾”³³⁾는 구절에 나타난다. 이로 보면 ‘징(澄)’은 덜어내는 또는 비

29) “聖人之情，應物而無累物者也。”(『道德經』)

30) “其用心不勞，其應物無方。”

31) 대승불교의 발전에 따라 보살에 대한 인식은 달라진다. 하나는 부처와 동일한 깨달음을 얻었지만 중생을 교화하려는 목적에 따라 방편으로서 중생과 함께 하기 위해 보살에 머물러 있다는 것이고, 다른 하나는 모든 중생도 불성(佛性)을 가지고 있으므로 성불(成佛)할 수 있다는 점에서 불교를 신봉하는 재가 신자를 보살로 부른다는 것이다. 이 두 관점 모두 모든 존재가 깨달음을 얻을 수 있는 성품을 가지고 있다고 본다는 점에서, 성인과 현자의 구별과는 다른 것으로 보인다.

워내는 것을 의미하여, ‘마음을 깨끗이 하는 것’은 무위무욕(無爲無欲)의 경지로 나아가는 길이며, 정식(情識)과 같이 실상을 보지 못하게 하는 장애를 없애는 것이다. 다음의 ‘상(像)’은 일반적으로 객관적 대상 또는 이미지를 의미한다. 객체로서의 ‘물상(物像)’으로 이해하면, 대상을 감상하는 것으로 볼 수 있다. 하지만 여기에는 다른 견해도 있는데, 수잔 부시는 이것을 부처의 그림자[影]와 자취[迹]를 의미하는 것으로 본다. 상은 그림자 또는 자취와 같이 본질적인 실체는 아니지만 그 실체를 미루어 알 수 있게 하는 것이다. 이것은 법신(法身)과 화신(化身)의 관계가 본질적인 진리와 역사적 존재로서의 부처의 관계와 같다는 것이다. 이와 마찬가지로 부처의 모습을 화신으로, 형태가 없는 진리를 법신으로 이해하는 것이다. 이러한 상의 개념은 산수화가 물(物)의 일종이면서도 형(形)을 넘어 진리[理]를 드러낼 수 있게 하는 토대가 된다.

③에서 산수의 속성을 두 가지로 말한다. 하나는 ‘있음을 바탕으로 하는 것’ 또는 ‘형질이 있는 것’이며, 다른 하나는 ‘영(靈)에 나아간다는 것’이다. 전자에 대해서는 해석이 두 가지가 있는데, 하나는 ‘질(質)’을 동사로, ‘유(有)’를 목적어로 보아서 ‘있음을 바탕으로 하는 것’으로 해석하는 것과 ‘질’을 목적어로, ‘유’를 동사로 보아서 ‘형질이 있는 것’으로 해석하는 것이 있다. 전자로 보면 노장사상에서의 유무(有無)의 관계로, 후자로 보면 현학과 불교사상에서의 형신(形神)의 관계로 분석할 수 있다. 이 두 해석은 사상적 관점에 따라 다른 논의가 가능하나 여기서는 거의 같은 의미가 된다. 그 이유는 뒤에 나오는 ‘취령(趣靈)’이 무형의 존재 또는 신령스러움과 관련되기 때문이다. 여기서 ‘취(趣)’는 『佩文齋書畫譜』에는 ‘추(趨)’로 되어 있는데, 이것을 따르면 ‘추구한다’는 것이 된다. 이를 종합해보면 산수는 물질적인 것을 바탕으로 하지만 영적인 경향이 있는 것이다. 무형의 영적인 것이란 의미로 뒤에 언급되는 ‘신(神)’의 문제와 결부된다.

⑤에서 성인의 두 번째 속성이 나온다. 성인은 ‘신(神)’으로 도를 법칙으로 삼는다. 여기서 ‘법(法)’을 어떻게 해석할 것인지에 대해서 견해가 나뉜

32) 『도덕경』 제48장.

33) “識能澄，不滅之本，稟日損之學，損之又損，必至無爲無欲.”(「明佛論」)

다. 이 구절은 『도덕경』 제25장의 “人法地, 地法天, 天法道, 道法自然”과 관련되는데, 두 가지 해석이 있다. 하나는 *현학적 관점*으로 왕필의 주에서 “법(法)은 법칙을 말한다. 사람은 땅을 어기지 않으면 온전한 편안함을 얻으니, 땅을 본받는 것이라 말한다. 땅은 하늘을 어기지 않으면 온전한 실음을 얻으니, 하늘을 본받는 것이라 말한다. 하늘은 도를 어기지 않으면 온전한 덮음을 얻으니, 도를 본받는 것이라 말한다. 도는 스스로 그러함을 어기지 않으면 그 성(性)을 얻으니, 스스로 그러함을 본받는 것은 네모진 것이 있으면 네모진 것을 본받는 것이고, 둥근 것이 있으면 둥근 것을 본받는 것으로, 스스로 그러함에 있어서 여기는 바가 없는 것이다. 스스로 그러함은 칭할 수 없는 말이고, 궁극의 말이다”라고 한다. 이에 따르면 ‘법’은 법칙을 따라 본받는 것을 의미한다. 다른 하나는 ‘법칙으로 삼는다’는 것이다. ‘본받는다’는 의미는 앞의 개념이 뒤의 개념을 모델로 삼는다는 의미가 되는 것인데 비해, ‘법칙으로 삼는다’는 의미는 구성이나 작동의 원리로서 작용된다는 의미가 된다. 전자가 본체의 모방의 개념이라면 후자는 법칙의 제정의 개념에 가깝다. 이러한 해석은 성인과 도의 관계에 있어서 차이를 나타낸다. ‘본받는다’로 해석하면, 성인은 도의 하위개념으로 무형의 도에 대하여 유형의 존재의 의미가 된다. 반면 ‘법칙으로 삼는다’로 해석하면, 성인은 도와 동위개념으로 도의 실현자의 의미가 된다. 이러한 의미의 차이는 화가의 문제와 결부되는데, 구체적인 것은 도의 문제에서 다루기로 한다.³⁴⁾

현자는 성인과는 달리 ‘통(通)한다.’ 성인이 법을 주체적으로 만들어나가는 존재라면, 현자는 그러한 도와 법에 달통하고 꿰뚫는 존재이다. 부처와 보살의 관계로 보면, 이미 깨달은 부처와 그에 가까워지려고 노력하는 보살로 볼 수 있다.

성인과 현자의 관계와 같이 산수와 인자의 관계도 성립한다. 산수는 ‘형

34) 왕필의 『노자주』는 현학사상의 근간으로, 대부분의 도가적 연구의 주요 토대였다. 그러나 백서본, 죽간본 등의 발굴로 왕필의 견해가 반드시 노자 해석의 정본이라는 보장을 할 수 없게 되었다. 본 논문에서는 왕필의 관점과는 다른 각도에서 설명되는 것을 살펴보고자 한다. 이 부분은 논문 후반부의 사상적 배경 부분을 참조할 수 있다.

(形)’으로 ‘도를 꾸민다[媚道].’ 앞에서 산수가 ‘있음을 바탕으로 한다’는 점에서 ‘형태’가 있는데, 이것으로 도를 아름답게 드러나게 한다. 이때의 ‘미(媚)’는 ‘매력을 끈다, 사로잡는다, 존경을 표한다’라는 의미이다. 산수가 형태로 도의 아름다움을 보여준다는 것이다. 또 다른 의미로 ‘미’는 ‘친하다, 가깝다’의 뜻이 있는데, 이것을 적용하면 ‘도에 가깝다’라는 의미가 된다. 이렇게 해석하면 ③의 해석과 부합하게 된다. 도와 영을 무형의 것으로 볼 때, 산수는 형태는 있지만 무형의 도에 가까운 것이라는 의미가 되기 때문이다. 이를 정리하면, 성인이 신으로 도를 법칙으로 삼듯, 산수는 형으로 도를 아름답게 하거나, 도에 가깝게 된다는 것이다. 앞의 의미는 유형적인 면을 강조한 해석이 되고, 뒤의 의미는 무형적인 면을 강조한 해석이 된다. 마찬가지로 현자가 그 도에 통하듯, 인자도 즐기게 되는 것이다. 이러한 병칭구조로 보면, 도와 통하는 것은 도에 즐기는 것과 같은 것이다.

이상의 단락 1에서 쟁점이 되는 것은 세 가지 문제로 볼 수 있다. 첫째는 성인이 무엇인가 하는 점이다. 성인은 유가적·도가적·불가적 관점에 따라 그 의미는 달라진다.³⁵⁾ 특히 현학사상의 성인관이 유가적인지 도가적인지에 대한 논의가 있으나, 노장사상의 성인관보다는 『역경』 「계사전」의 성인관에 더욱 가까운 것으로 보아 유가적 성인관에 해당된다고 판단된다.³⁶⁾ 하지만 전체적 맥락에서 보면 종병의 유가적 성향은 거의 나타나지 않는다. 오히려 노장사상과 불교에서 말하는 성인(또는 부처, 지인(至人))

35) 서론에서 각각의 연구자들에 따른 성인과 도의 관점을 참조할 수 있으며, 논문 후반부의 사상적 배경 부분을 참조할 수 있다.

36) 이 부분에 대해 수잔 부시는 종병의 관점이 ‘불교적 도가(Buddhist Taoism)’ 보다는 ‘유교적 불교(Confucian Buddhism)’에 가깝다고 설명한다.(Bush, 앞의 책, p.133 참조) 그가 ‘유교적’이라고 간주한 부분은 현학사상의 특성으로 보인다.(조송식, 앞의 책, p.17-22 참조) 이렇게 본다면 도가적 문헌으로 주장한 중국 연구자들의 관점이 현학적 성인관이라 할 때 그것은 모순되지 않게 된다. 하지만 현학적 성인관을 주장하면서 이를 노장사상의 성인관으로 결부시키면 문제가 발생한다. 그 이유는 노장사상에서 말하는 성인은 교화의 주체가 아닌 무한한 세계에서 소요자적하는 존재이기 때문이다. 현학사상에서는 이를 조화시키려 하지만 결국 유가적 성인관으로 귀결되는 점을 고려할 필요가 있다.

등)과 더욱 가깝다. 이러한 점은 종병의 사상적 배경에서 살펴볼 필요가 있다. 둘째는 성인과 현자의 관계이다. 위의 문제와 결부하여 보면 유가적 관점에서는 현자는 성인에 대해 수동적이 되는 반면, 도가적·불교적 관점에서는 능동적이 된다. 이 의미는 현자가 성인이 될 수 있는지 없는지의 여부와 관련된다는 것이다. 그 관계에 대한 정립은 산수화에 대한 화가와 감상자의 관계에서도 적용될 수 있다.³⁷⁾ 셋째는 종병의 산수관과 관련된다. 산수는 두 가지 특성을 가지고 있는데, 하나는 유형적 속성이고, 다른 하나는 무형적 속성이다. 이 두 속성 중에서 형태적 속성으로 도와 관련된 다[以形媚道]는 점에 주목할 필요가 있다. 여기서 주목할 점이 바로 ‘도(道)’이다. 그의 산수관은 도에 대한 관점으로 귀결된다. 앞에서 성인과 현자, 그리고 산수의 문제 모두 종병이 도를 어떻게 생각하는가와 결부되는 것이다. 이 문제는 그의 사상적 배경의 검토를 통해 자세하게 살펴볼 수 있을 것이다.

2. ①余眷戀廬衡，契濶荆巫，不知老之將至，②愧不能凝氣怡身，③傷跼石門之流，④於是畫象布色，構茲雲嶺.

2. ①내가 여산과 형산을 깊이 연모하고 형산과 무산을 유람했을 때, 나는 노년이 다가오는 줄 깨닫지 못했다. ②생기 있는 호흡을 집중하는 것과 몸을 조율하는 것을 할 수 없게 됨을 부끄러워하여, ③나는 석문의 사람들과 함께 하지 못할 것이 걱정된다. ④그러므로 나는 형상을 그리고 색을 칠하며, 구름 있는 봉우리를 구상한다.

37) 이 문제를 일반화할 수 있는지는 논란이 될 수 있다. 왜냐하면 종병의 「화산수서」의 문맥에서 화가와 감상자는 동일한 인물이 되기 때문이다. 즉 종병은 화가의 작품을 다른 누군가가 감상한다고 전제하고 이 글을 쓰지 않았다는 것이다. 본인이 산수에서 노닐고 산수화를 그리고 그곳에서 노닌다는 것은 일반적인 의미에서의 작품 창작과 감상으로 연결시킬 수 있는지는 검토해야 할 문제로 보인다. 다만 여기서는 그의 글 이후에 산수화는 본인의 창작과 감상뿐만 아니라 다른 감상자들과도 관련되는 문제이기에 관련지어 설명하기로 한다. 이러한 문제에 대해서는 더욱 검토할 사항으로 차후의 연구과제로 남긴다.

①에 언급된 여산(廬山)은 지금의 강서성 구강현(江西省 九江縣)에 있고, 형산(衡山)은 호남성 형양시(湖南省 衡陽市)에 있으며, 형산(荊山)은 호북성 남장현(湖北省 南漳縣)에 있고, 무산(巫山)은 사천성 무산현(四川省 巫山縣)에 있다. 이 산들은 종병의 등산하고 유람한 지역을 나타낸다. ①은 이러한 지역들을 유람했을 때에는 늑게 될지 모르다가 ‘늑고 병이 들어’ 지금은 하기 힘들게 되었다는 것을 말한다.

②의 표현을 당시 유행하던 도교 양생술로 보기도 한다.³⁸⁾ 도교 양생술에서 ‘응기(應氣)’는 생기 있는 호흡을 집중하는 것을 의미한다. 종병이 이러한 양생술에 대해 어떤 태도를 가졌는지는 명확하지는 않으나, 관련이 있을 수 있다고도 본다. 그 이유는 「명불론」에서도 “노자 . 장주의 도와 적송자·왕자교 등 여러 진인의 방술은 진실로 마음을 씻고 몸을 기를 수 있다.”고 말한 부분에서 도교 양생술과 관련된 점을 찾을 수 있다. 하지만 그의 사상의 측면에서 이러한 양생술을 어떻게 생각했는지는 분명하지 않다. 만약 노장의 문헌들을 도교적인 측면에서 생각했다면 양생술에 해당되는 것이 되지만, 노장사상과 불교사상의 맥락에서는 그러한 신체적인 문제가 중요하지 않은 것이 된다. 이러한 면에서 간단하게 등산하기에 어렵게 된 상태를 의미하는 것으로 본다.

③에 나오는 석문(石門)은 지명으로, 혜원이 「여산기」에서 “다시 석문을 답사하고, 네 번 남령에 유람한다”고 할 때의 ‘석문간(石門澗)’을 의미한다. 이것은 여산의 불교공동체에서 구성원들이 함께 놀러간 시의 서문(「유석문산시서」)³⁹⁾에 보인다.

④에서 위와 같은 이유로 산수화를 그리게 된다고 말한다. 이것은 산수화의 직접적인 동기로 볼 수 있다.

3. ①夫理絕於中古之上者，可意求於千載之下．旨微於言象之外者，可心取於書策之內． ②況乎身所盤桓，目所綢繆，以形寫形，以

38) 도교 양생술과 관련된 자세한 연구는 다음을 참고할 수 있다. 이원국, 김낙필·이석명·김용수·나우권 역, 『내단-심신 수련의 역사 1.2』, 성균관대학교 출판부, 2006.

39) 이것에 대한 자세한 분석은 Bush, 앞의 책, pp.146-152 참조.

色貌色也.

3. ①무릇 진리가 오래 전부터 끊어졌지만, 천년이 지난 후에 그 의미를 구할 수 있고, 언어와 상징의 밖에 은미한 의미가 서책을 보며 마음으로 얻을 수 있는 것이다. ②하물며 내 몸으로 거닐고 눈으로 바라본 것으로 그것이 가능하지 않겠는가? 형태로 형태를 그리고, 색으로 색을 나타내는 것이다.

①의 내용은 진리가 아무리 오래 전에 끊어지더라도 그 참된 의미는 깨달을 수 있으며, 언어와 상징 너머의 의미도 서책을 통해서 마음으로 얻을 수 있다는 것이다. 이 구절에서 중요한 것은 진리가 언어로 다 표현될 수 없더라도 언어 너머의 참 뜻을 궁구하면 마음으로 얻을 수 있다는 것이다. 이것과 관련하여 조송식과 정혜린은 현학적 입장에서 언·상·의(言·象·意)의 관계를 통해서 분석한다.⁴⁰⁾ 이것은 성인의 뜻[意]이 『역경』의 상(象)으로 나타나고, 그 상을 이해할 수 있도록 언어[言]로 풀어낸다는 것이다. 이러한 방향을 반대로 적용하면 언어를 통해서 상을 이해하고, 상을 통해서 성인의 뜻을 깨닫는다는 것이다. 한편으로 ‘언어로는 그 뜻을 다 나타낼 수 없다[言不盡意]’의 관점도 있는데, 이 구절에 따르면 언어적 한계로 인하여 참된 진리를 깨달을 수 없다는 것이다. 이러한 상반된 두 입장은 모두 현학사상과 관련된다.⁴¹⁾ 이러한 두 입장의 논쟁은 불교사상의 수용과정에서 새로운 전환이 있게 된다.⁴²⁾ 이 문제와 관련하여 본 논문의 사상적 배경 부분에서 다루기로 한다.

②의 내용은 간접적으로도 그 의미를 얻을 수 있으므로, 직접 몸으로 체험하고 눈으로 자세히 보아, 형과 색으로 표현한 것은 더욱 쉽다는 것이

40) 조송식, 앞의 책, pp.10-30; 「魏晉玄學이 六朝藝術論에 끼친 영향」, 『美學』 14집, 서울대학교 人文大學 韓國美學會, 1989; 정혜린, 「中國 魏晉南北朝 시기 藝術論에서 言意論의 수용 研究」, 서울대학교 大學院, 1995. 참조.

41) 이것에 대한 자세한 분석은 다음을 참고할 수 있다. 이재권, 「구양건의 언진 의론」, 『위진현학』, 정세근 역음, 예문서원, 2001, pp.204-244; 「魏晉玄學에 있어서의 言意之辯에 관한 研究 : 王弼의 得意忘言論을 中心으로」, 忠南大學校, 1990.

42) Zürcher, 앞의 책, pp.165-175 참조.

다. 여기서 하타노 다케시는 ‘의(意)’와 ‘심(心)’을 ‘상상’과 ‘정신’으로 해석하는 반면, 나카무라 시게오와 키마타 도쿠오(木全德雄)는 ‘진리의 의도’와 ‘의미의 마음’으로 해석한다. 전자로 해석하면 ‘의’는 진리의 의미를 상상하는 것이 되는데, 진리가 상상의 영역에 있는 것인지는 의문이다. 한편 ‘의’를 의도로 해석하면 진리를 깨닫는 것이 아니라 진리가 의도하는 바를 깨닫는 것이 되는데, 진리가 의도성을 가진다고 볼 수 있는지는 의문이다. 만약 진리를 천명(天命)과 같은 의미로 본다면 ‘의도’의 의미가 적절한 것으로 보이거나, 진리를 공(空)과 같은 의미로 본다면 ‘의도’는 성립할 수 없을 것이다. 이와 같은 면에서 진리의 의미로 해석하는 것이 타당하다고 보인다. ‘심’은 ‘정신’이나 ‘마음’으로 번역하더라도 큰 문제는 없을 것이다. 이 둘을 명확히 구분할 수 있으나, 여기서는 그 구분의 차이가 크지 않을 것으로 보인다.

4. ①且夫崑崙山之大，瞳子之小，迫目以寸，則其形莫覩，迺以數里，則可圍於寸眸。誠由去之稍濶，則其見彌小。②今張綃素以遠映，則崑閬之形，可圍於方寸之內。豎劃三寸，當千仞之高，橫墨數尺，體百里之迥。③是以觀畫圖者，徒患類之不巧，不以制小而累其似，此自然之勢。④如是，則嵩華之秀，玄牝之靈，皆可得之於一圖矣。

4. ①무릇 곤륜산은 크지만 내 눈에는 작게 보인다. 만약 곤륜산이 눈앞에 일촌까지 가까워진다면, 그 전체의 형태는 보이지 않을 것이다. 곤륜산이 몇 리는 떨어져야 내 눈에 담을 수 있는 것이다. 이것은 거리가 멀어지면 더 작게 보이는 것이다. ②만약 멀리 떨어진 곤륜산을 화폭[=얇은 비단]에 펼치면, 곤륜산과 낭봉의 형태를 사방 일촌 안에 담을 수 있는 것이다. 세 마디의 수직의 획은 천 길의 높이와 같은 것이고, 몇 척의 수평의 먹은 백 리의 거리와 같은 것이다. ③그러므로 그림을 보는 사람은 유사함이 잘 되었는지를 보는 것이다. 이것이 작게 그려졌다고 그 유사함이 없는 것은 아니다. 이것이 스스로 그려한 기세이다. ④이러한 방법으로 송산과 화산의 수려함과 지극한 도의 신령함[玄牝之靈]을 한

그림에 담을 수 있는 것이다.

①에서 말하는 것은 원근(遠近)에 따라 형태가 크기가 다르게 보이는 것을 말한다. ②에서 그러한 원근에 따른 비례가 산수화에서 이루어지는 것을 말한다.⁴³⁾ ①과 ②에서 산수화 제작에서 형태를 그리는 것은 비례가 맞아야 한다는 것이다. ③에서 감상자는 원래 산수의 형태와 산수화의 형태 간의 유사성을 보는 것이다. ④에서 이러한 방식이 성공적이면 산수의 아름다움과 도의 신령스러움을 한 그림에 모두 담을 수 있다고 보는 것이다. 산수의 아름다움은 유형적 측면이고, 도의 신령스러움은 무형적 측면이다.

5. ①夫以應目會心爲理者，類之成巧，則目亦同應，心亦俱會。②應會感神，神超理得，雖復虛求幽巖，何以加焉。③又神本亡端，栖形感類，理入影迹，誠能妙寫，亦誠盡矣。

5. ①무릇 눈으로 감응하고 마음으로 하나 되는 것을 이치로 여기는 사람은 유사함이 잘 이루어지면 눈으로는 함께 감응하고 마음으로는 함께 하나가 되는 것이다. ②감응하고 하나 되어 신에

43) 북송의 심괄(『몽계필담』)은 산수화법에 대해서 두 가지 방법을 기술한다. (1) 산의 진경을 보는 장소는, 아래에서 위를 바라보는 전면의 일면의 한 겹의 산을 보며, 전면의 산이 배후에 중첩되는 산과 계곡을 확실하게 마치고, 집을 보이는 곳에는 중정(中庭)과 후향중의 일은 보이게 하며, 그렇게 그리면 된다. 산수를 그리는 것에는 가산(假山)을 보이게 멀고 높은 지점부터 진경을 조취풍(鳥瞰風, 평원법)으로 보며, 어떤 대경(大景)에도 작은 화면에 유루(遺漏)하게 그린 것이 된다. 북송기의 화평에 있는 “지척(咫尺)에 천리(千里)를 표(表)한다”고 말하는 것은 이 시법(視法, 대상부터의 거리와 시점의 높이)에 있다. 다음은 (2) 송적(宋迪)이 진용지(陳用志)에게 가르쳐준 방법인데, 그것은 비단을 패장(敗牆)의 위에 펼친 것을 보고 있으면서, 비단을 투과하는 패장 위의 고평곡절의 형태로부터 산곡수간, 원근회명의 산수의 상(象)을 보는 것이다. 이렇게 해서 자연의 천취라 하는 것을 깨닫는 것이며, 그 그린 그림에도 천취가 있다는 설이다. 이 장합초소(場合綯素)를 투과하는 것은, 패장의 벽면의 요철을 자연의 경관에 비유하는 방법인데, 종병이 이와 같은 진경모사의 방법은 아니다. 그러므로 (1)의 “大로써 小를 보는 법”이 종병이 생각하는 것과 통한다. 종병의 다음에는 요취가 이 화법을 “지척의 안에 만 리의 먼 곳을 본다”고 기술한다.(中村茂夫, 앞의 책, p.357 참조.)

감응이 있게 되면, 신은 초월하고 진리는 얻게 된다. 비록 그옥한 산을 구하는 것이 헛된 것이라 하더라도, 이것 이외에 무엇을 더 하겠는가? ③신은 본래 경계[端]가 없어서 형태에 갇히고 닮음에 감응하는 것이다. 진리는 그림자와 자취에 들어가는 것이다. 정성은 잘 그릴 수 있게 하고 정성은 이를 다하는 것이다.

①에서 화가가 눈으로 실경을 보는 것과 마음으로 하나 되는 것으로 회화의 이치로 여기면, 실경과 그림이 잘 일치되면 감상자가 그림을 눈으로 보는 것과 마음으로 하나 되는 것이 이루어진다는 것이다. 여기서 앞의 구절과 뒤의 구절의 주어를 각각 화가와 감상자로 놓고 보아야 설명된다. 그 이유는 ‘또한[亦]’이 구절에 삽입되기 때문이다. ‘회심(會心)’은 ‘마음으로 일치하는 것’으로 해석되는데,⁴⁴⁾ 이것은 산수에 대한 화가의 인식이 자연과의 영적 교감을 통해 이루어지는 것을 말한다.⁴⁵⁾ 이러한 영적 감응에 대한 문제는 다음의 구절로 연결된다.

②에서 신이 감응이 되고 하나가 되면, 신은 초월하고 이치는 얻게 된다. 여기서 신을 어떻게 보느냐는 견해가 나뉜다. 하타노 다케시에 의하면, 신은 「명불론」에 따라 우주적 정신과 개인의 영혼으로 구분되며, 감상자의 반응은 화가의 인식(=개인의 영혼)을 초월하는 우주적 정신에 있고, 더 나아가 자신의 정신을 초월하는 것으로 진리가 얻어진다.⁴⁶⁾ 나카무라 시게오도 이와 유사한 관점으로 설명한다. 산수의 ‘신’과 ‘리’는 효과적으로 반응하기 위한 외적 형태로 화가에 의해 전해질 수 있다. 업의 법칙에 따른 정화는 깨달음으로 이끌 수 있고, 순수한 공의 직접적인 인식은 이러한 과정을 촉진할 수 있다.⁴⁷⁾ 이와는 달리 도가적 관점으로 보는 쉬푸관은 감상자의 정신이 산수의 정신에 반응하는 것과 연관되는 것으로 이해하는데, 이것은 우주적 법칙(道-理)과 일치되는 공감적 반응을 하는 그림으로 들어간다는 것이다. 화가의 정신이 자연과 조화되면 화가는 산수의

44) 畑野武司, 앞의 책, p.44 참조.

45) 中村茂夫, 앞의 책, pp.76-79 참조.

46) 畑野武司, 앞의 책, pp.44-45 참조.

47) 中村茂夫, 앞의 책, pp.77-78 참조.

신(神)과 령(靈)을 얻을 수 있다.⁴⁸⁾ 후쿠나가 미쓰지(福永光司)에 있어서, 이것은 산수의 신과 그림의 신 사이에서 얻어지는 공감적 반응의 문제로 감상자의 신(神)에 영향을 미친다.⁴⁹⁾ 한편, 탕준이(唐君毅)는 이 구절을 자연의 태도에 대한 개인적인 감상자의 반응으로 묘사한다.⁵⁰⁾

여기서 제안할 수 있는 점은 신이 무엇을 초월하는 것으로 볼 수 있느냐는 점이다. 하타노 다케시의 관점에서는 신은 초월의 대상이 없이 초월하는데 무엇을 초월한다는 말인가? 한편 나카무라 시게오의 관점은 깨달음을 얻는 것으로 보는 것인데, 역시 무엇을 깨닫는다는 말인가? 이 두 가지 점에서 보면 ‘신초리득(神超理得)’에서 ‘신이 어떤 것을 초월하여 진리를 얻는다’라고 해석하는 것이 가능하다는 것이다. 여기서 하나를 언급하면 「명불론」의 신을 두 수준으로 설명할 수 있는데, 두 수준의 신은 자아의 경계가 없이 우주적 정신의 수준으로 있는 것과 자아의 경계가 있어서 자아의 수준으로 있는 것으로 볼 수 있다. 여기서 초월하라는 목적어에 해당하는 것을 ‘자아의 경계’로 본다면 ‘신이 자아의 경계를 초월하면 진리는 얻어진다’가 되는 것이다. 이러한 해석은 ③의 내용과 6-④에서 ‘창신(暢神)’의 해석과 관련된다.

③에서 ‘본(本)’을 명사로 보느냐 부사로 보느냐에 따라 그 해석이 달라진다. 먼저 명사로 보면, ‘본질(本質)’의 의미로, 『불설유마힐경(佛說維摩詰經)』에 대한 승조(僧肇)의 서문 중에 성인의 반응에 언급하는 구절에서 “본(本)”은 “자취[迹]”와 상대되는 것으로 쓰인다. “이와 같이 미묘한 연관은 설명하기 어렵고 성인의 반응은 동일하지 않다. 만약 본질이 없다면, 자취를 내려줄 방법이 없다. 만약 자취가 없다면, 본질을 드러낼 방법이 없다.”⁵¹⁾ 이 해석으로 보면 신의 본질은 드러나지 않는데, 형태에 갇들어 유사함으로 그 이치가 ‘영적(影迹)’에 들어간다는 것이다. 여기서 ‘영적’은 두 가지로 해석이 가능한데, 그림자-자취로 복합명사로 보는 것과 그림자

48) 徐復觀, 앞의 책, pp.240-241 참조.

49) 福永光司, 『藝術論集』, p.161 참조.

50) 唐君毅, 「原道 II」, 『中國哲學原論』 3 vols, 1966-1973, 3:971-972 참조.

51) “然幽關難啓, 聖應不同. 非本無以垂迹, 非迹無以顯本.” (『注維摩詰經』[T 38:327b])

와 자취로 두 단어로 보는 것이 있다. 이 구절에 대해 수잔 부시는 그림자-자취로 해석하면서 불영(佛影)의 맥락으로 해석한다. 이 해석에 있어서 보완할 점은 부처의 그림자와 자취라는 개념이 이미 법신과 화신으로 의미가 정립되었다는 점이다.⁵²⁾ 반면 부사로 보면 ‘신이 본질적으로’로 해석되며, 뒤의 ‘무단(亡端)’과 함께 설명될 수 있다. ‘단(端)’은 두 가지로 해석이 가능한데, 하나는 실마리이며, 다른 하나는 경계이다. 전자로 보면 신은 본질적으로 실마리가 없는 것이며, 후자로 보면 신은 본질적으로 경계가 없는 것이 된다. 본 연구에서는 ②에서의 ‘자아의 경계’라는 측면에서 그것이 없게 되면 우주의 신과 같이 된다는 것인데, 이것은 앞에서 제시한 법신과 화신의 관계로 설명이 가능하다. 이 문제에 대해서는 다음 장에서 상술하기로 한다.

6. ①於是閒居理氣，拂觴鳴琴，披圖幽對，②坐究四荒，不違天勵之藁，獨應無人之野。峯岫轟嶷，雲林森渺，③聖賢映於絕代，萬趣融其神思，余復何爲哉。④暢神而已，神之所暢，孰有先焉。

6. ①이에 진리와 기의 세계에 한가로이 머물며, 술을 마시고 거문고를 연주하며, 그림을 펼쳐놓고 그윽하게 그림을 바라본다. ②앉아서 경계 없는 세상의 끝을 궁구하고, 자연의 위험스러움에도 거스르지 않고, 홀로 사람이 없는 광야에 감응한다. 높은 봉우리와 동굴들, 깊게 구름 낀 숲에서, ③성현은 먼 과거로부터 진리를 비추며, 무수한 기쁨[趣]은 정신과 사상에 융합되니, 나는 이에 무엇을 더 하겠는가? ④신이 확장될 뿐이다. 신이 펼쳐지는 것보다 무엇이 앞서겠는가?

마지막 단락은 산수화의 감상에 있어서 그 효과와 목적에 대해서 설명하는 부분이다. 먼저 ②의 부분에 있는 용어들을 살펴보자. ‘사황(四荒)’은 『이아(爾雅)』에 의하면 네 방향의 맨 끝에 있는 ‘지구의 끝’이다. 하타노 다케시는 이 부분을 성인의 초월적 정신을 묘사하는 「명불론」의 구절과

52) 慧遠의 「佛影銘序」 참조.

유사하다고 강조한다.⁵³⁾ “앉아서 그들은 우주를 관통한다.” 인식할 수 있는 끝의 지점으로 그 의미하는 바는 광대한 우주와 같은 것이다. 세상의 끝은 수평선처럼 끝이 없다. ‘천려(天勵)’는 명확한 해석이 없는데, 류젠화는 그것을 “자연적 성향”으로 번역하는 것을 제안하며,⁵⁴⁾ 나카무라 시게오는 ‘려(勵)’를 ‘억압하는 것’ 또는 ‘잔혹한 것’으로 보아, ‘천려(天勵)’가 일반적으로 악마의 위험을 수반하는 광야와 연관되는 사나운 동물들 같은 ‘자연적 위험’이 된다고 제안한다.⁵⁵⁾ 여기서는 후자로 보아, 뒤의 구절과 연관되는 것으로 본다. ‘무인지야(無人之野)’는 『장자』 「소요유」의 ‘무하유지향 광막지야(無何有之鄉, 廣漠之野)’의 표현과 같은 것이다.⁵⁶⁾

이러한 점에서 나카무라 시게오는 종병이 회화를 관조하는 것이 종교적인 신(神)과 리(理)의 문제와 결부되고, 창신(暢神)과 같은 해방의 감정을 느끼는 것으로 설명한다. 관조적 태도로서 산수화를 대하면 신은 해방의 감정을 느끼고 그 리(理)를 얻게 된다는 것이다.

수잔 부시는 자연의 감상이 정신적 토대와 관련된다고 말한다. 성인과 산수는 도와 합일되거나 연결되고, 그들의 밀접한 연관성은 ‘상을 음미하는’ 현자와 그 즐거움을 얻는 이해되고 감상된다. 산수의 즐거움은 깨달음으로 가는 길에 필적한다. 종병은 더 이상 산수에서 노닐 수 없게 되자, 산수화를 통해서 자신이 기억하고 본 것을 동일한 비례를 가진 이미지로 재창조하고자 한다. 이때 실경과 산수화가 상응하게 되면, 감상자는 풍경에 상상적으로 반응할 것이다. 이것은 자연의 본질을 포함하는 것으로, 그 효과가 감상자에게 있을 것이다. 이와 같은 그림의 관조는 과거에 자연을 경험했던 성인과 현자의 정신에 더욱 가깝게 해줄 것이다. 이러한 의미로 산수화는 ‘그 자체로 예술 형식으로서가 아니라 깨달음의 성취라는 목적의 수단으로 논의된다.’⁵⁷⁾

53) 畑野武司, 앞의 책, p.47 참조.

54) 俞劍華, 앞의 책, p.30 참조.

55) 中村茂夫, 앞의 책, p.79 참조.

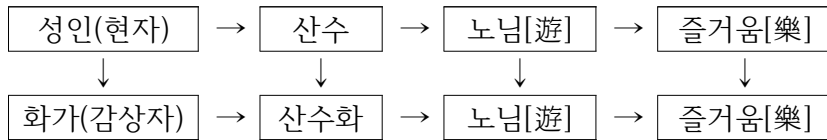
56) 위의 책, p.79 참조.

57) Bush, 앞의 책, p.149 참조.

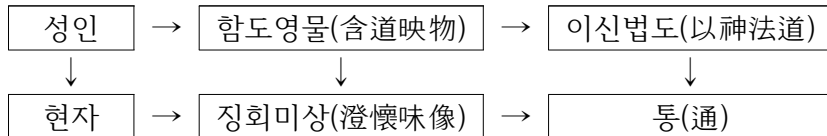
2. 「화산수서」의 주요 문제 도출

(1) 산수화의 동기와 구성요소의 대응관계

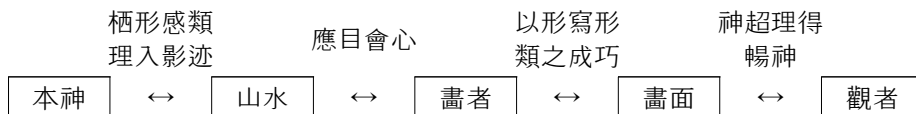
「화산수서」에 언급된 산수화의 동기는 ‘성인이 산수에 노닐며 즐거움을 얻는데, 나도 산수에서 노닐며 즐거움을 얻고 싶지만 늙고 병들어서 그렇게 할 수 없기 때문에, 산수화를 그리고 감상함으로써 성인과 같은 즐거움을 얻고자 하는 것’이다. 이러한 동기는 성인과 나(여기서는 종병을 의미하며, 화가이자 감상자로 볼 수 있다)의 대응관계를 전제한다.⁵⁸⁾ 이를 도식화하면 다음과 같다.

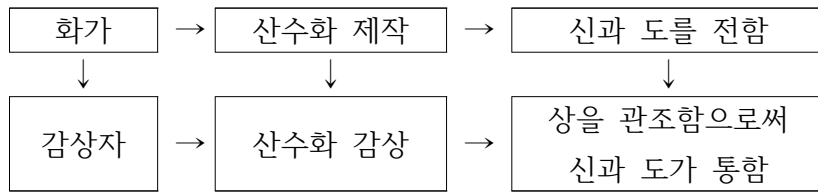


이러한 대응관계가 성립하기 위한 조건은 성인과 현자의 관계와 화가와 감상자의 관계가 대응관계를 이루어야 한다는 것이다. 이를 도식화하면 다음과 같다.



58) 하타노 다케시는 이러한 것을 도식화하여 설명한다. 이러한 설명은 설득력 있는 것으로 보이지만, 앞에서 지적한 바와 같이 현학적인 체용론과 불교사상의 연기공관은 전혀 다른 세계관을 상징하고 있기 때문에 주의할 필요가 있다. 그의 도식화된 설명은 다음과 같다.(畑野武司, 앞의 책, p.54 참조.)





이러한 관계에서 화가는 성인과 같은 역할을 하게 되며, 감상자는 현자와 같은 역할을 하게 된다. 성인과 현자는 역할이 다를 뿐 도의 관점에서는 서로 상통하는 존재이다. 화가와 감상자 역시 산수화의 제작과 감상의 역할이 다르지만 그 산수화에서 도를 구현하고 터득한다는 점에서는 서로 상통하는 존재이다. 특히 「화산수서」에서는 화가와 감상자가 구별되지 않고 종병 본인을 의미하므로, 성인과 현자를 구분하여 다른 존재로 이해하는 것보다 신과 도로 서로 통하는 관계로 이해하는 것이 타당할 것이다. 그렇게 본다면 산수화가 중요한 매개가 되는데, 이에 대해서는 세 가지 관점이 존재한다. 첫째는 산수화를 산수의 모방 또는 재현으로 보는 것이다. 이것은 본체와 작용의 관계로 보는 것으로, 산수는 본체이며 산수화는 작용이다. 도와 산수에 대해서는 도가 본체라면 산수는 작용이다. 그러므로 산수화는 도의 작용의 작용에 해당된다. 둘째는 산수화는 산수에 대한 상상 또는 창작의 산물이다. 이것은 무에서 유를 창조하는 것으로 보는 것이다. 본문에서도 언급되듯이 종병이 과거에 직접 유람했던 산수이지만 현재는 직접 갈 수 없는 상태에서 그린 것이다. 그렇게 본다면 이는 상상 또는 회상의 산물로 볼 수 있다. 셋째는 산수와 산수화 모두 실상으로 보는 것이다. 이 관점은 산수화를 산수에 대한 모방이나 상상(또는 가상)이 아니라 산수화 역시 산수와 마찬가지로 실재하는 것으로 보는 것이다. 이러한 세 관점은 종병의 사상적 배경과 관련된다. 첫째와 둘째의 경우는 현학사상과 관련되고, 셋째의 경우는 노장사상과 불교사상과 관련된다. 종병의 산수화론은 그의 사상적 배경과 밀접한 관계가 있어서, 이에 대한 검토가 필요하다. 먼저 산수와 산수화의 관계에 대해서 구체적으로 살펴보고 사상적 배경을 검토하기로 한다.

산수와 산수화의 목적은 노닐[遊]에 있다. 성인이 산수에 노니는 것은

『장자』의 소요유(逍遙遊)와 관련된다. 그의 문헌들에 계속 등장하는 성인들은 『장자』에서 언급하는 존재들이며, 그 성인들은 무한한 실상에서 무궁한 자유를 누리는 존재로 묘사된다. 이러한 소요유는 일상적인 차원에서의 노닐과는 다르다. 이것은 실재하는 세계에 대한 통찰을 필요로 한다. 이러한 통찰은 도의 문제와 결부되며, 소요유는 일상적 차원의 즐거움이 아닌 초월적 차원의 즐거움이 된다. 성인이 산수에 노니는 것은 실재의 공간으로서의 산수만을 의미하는 것이 아니다. 산수는 온 우주와 같은 전체성의 상징과 같은 의미이며, 그것을 직관하고 체험하는 현상적 공간이 된다. 이러한 논리는 종병의 세계관과 결부되며, 본 논문의 주요 관심사라 할 수 있다. 이러한 산수관은 산수화에 대한 태도와 직결된다. 종병에게는 산수화는 산수의 대용품에 불과한 것이 아니라 산수와 합일하고 도와 합일하는 매개이기 때문에, 산수를 대하는 태도와 산수화를 대하는 태도는 다르지 않다. 이러한 태도가 산수화를 성립하게 하는 중요한 토대이다. 그렇다면 실제적 작업으로서 산수화를 성립하게 하는 원리는 무엇인가? 먼저 산수와 산수화의 관계를 구체적으로 살펴보자.

(2) 산수와 산수화

성인과 현자가 산수에서 노니는 것과 화가와 감상자가 산수화에서 노니는 것이 대응된다. 산수에서 노니는 것은 실재의 공간에서 이루어지는 것이지만 산수화에서 노니는 것은 그림의 영역에서 이루어지는 것이다. 이것이 동일한 대응관계로 성립하기 위해서는 3과 4에서 언급하는 비례와 유사함이 잘 이루어져야 한다. 그 이유는 실재의 대상과 비례가 맞고 형태가 유사하여야 감응을 얻을 수 있기 때문이다. 이에 대한 두 가지 해석이 있는데, 하나는 키요히코 무나카타가 제시한 류(類)와 감류(感類)의 개념이 있고,⁵⁹⁾ 다른 하나는 수잔 부시가 제시한 불영(佛影)·불적(佛迹)·불상(佛像)의 개념이 있다.⁶⁰⁾ 전자에 따르면 동일한 종류의 사물이 감응을 이끌어낼

59) Munakata, K., "Concepts of Lei and Kan-lei in early Chinese art theory", 앞의 책, pp.105-131 참조.

60) 수잔 부시와 키요히코 무나카타의 연구는 *Theories of the Arts of China*(ed. by Susan Bush, Christian Murck, Princeton Univ. Press,

수 있다는 것으로, 고대 중국의 천인감응론⁶¹⁾의 연장선상에서 이해하는

1983)에 함께 실려 있는 것으로, 서로의 연구 성과에 대한 교류가 있는 상태에서 이루어진 것으로 판단된다. 키요히코 무나카타의 논문 후반부에는 불교사상으로 전환되는 과정으로 감류 개념을 설명하고 있으며, 수잔 부시는 상과 류가 당시의 중국인들에게는 거의 동일하게 수용되었을 수 있다고 가정한다. 이러한 점은 손작(孫綽)과 같은 유불도 통합적 관점을 가진 지식인들에게 쉽게 수용되었을 수 있다고 본다. 그 이유는 전통적 사상으로서의 천인감응과 외래사상으로서의 부처의 감응은 동일한 구조를 가진다고 여겨질 수 있기 때문이다. 하지만 이렇게 이해하면 부처가 절대적 존재로서 인간의 차원을 초월하는 것이 되는데, 불교사상에서 부처는 인간이 도달할 수 없는 존재가 아니라 누구나 될 수 있는 존재라는 점과 상충되게 된다. 불교사상적 맥락에서 대승불교의 불성(佛性) 개념으로 보면 모든 존재는 불성을 가지고 있어서 남녀·노소·빈부·귀천의 구별 없이 다 깨달아 부처가 될 수 있다. 이것은 실체로서의 불성이 아닌 공성(空性=無自性)으로서의 불성이다. 이렇게 본다면 초월은 실체성[自性]이라고 하는 경계적 사유로부터 초월한다는 것으로 볼 수 있으며, 이것은 어떤 존재이든 근본적인 차이 없이 가능하다는 것이다. 이러한 것을 감안하여 감응과 감류를 살펴보면, 이는 무아(無我)와 같은 실상(實相)의 인식의 계기이자 방편으로 볼 수 있는 것이다. 더욱 자세한 논의는 본문에서 다루기로 한다.(Bush, 앞의 책, p.137 참조.)

- 61) 동중서의 사상 체계는 음양오행설을 기본 구조로 하고, 그 위에 천(天)을 중심으로 한 천인감응설(天人感應說)을 주장하고 있다. 그것은 전통적인 종교 개념과 인문 정신을 그의 독창적인 방식에 의해 결합한 것으로 상고로부터 내려온 원시적인 종교관과 인간의 존엄성을 결부시킨 인본주의 정신의 결정체이다. 동중서는 천을 최고의 주재자로 삼고, 인간을 천(天)과 동등한 수준에서 설정할 수 있다고 함으로써, 인간을 천하에서 가장 귀한 존재로 보고 있다. 그러면 동류의 존재는 어떻게 상동하고 상응하는가? 그것은 기(氣)가 같기 때문이다. 천과 인을 관통하여 작용하는 기는 원기(元氣)이다. 원기는 천과 동질, 동위(同位)의 것이다. 원기는 우주 만물을 화생하고, 또 우주 만물에 유포되어 있다. 원기의 유포가 조화를 이루면 풍우를 순조롭게 할 수 있고, 원기의 유포가 화순(和順)하지 않으면 곧 위배(違背)가 나타난다. 된다. 이 원기는 음양, 사시(四時), 오행(五行)으로 전개된다. "천지의 기가 합하여 하나가 되고, 나누어지면 음양이 되고, 판별하면 사시가 되고, 펼쳐놓으면 오행이 된다." 원기가 근본이 되어 존재하는 모든 존재들은 서로 상감(相感), 상동(相動)하며, 동류인 천과 사람도 당연히 상감 상동한다. 동중서의 천인감응설에 의하면 인간은 지고 무상의 의지적 주재자인 천과 객관적으로 동질의 존재가 된다. 그런데 동중서가 이 천인감응설을 현실에 적용한 것이 그의 정치설이고 그것은 재이설(災異說)로 집약된다. 재이설은 재이(災異)로 들어난 하늘의 뜻을 살펴서 왕 스스로 반성할 것을 요구하는 것이다.(주훈초 외, 『중국문학비평사』, 중국학연구회 고대문학분과 역, 이론과실천, 1992; 『儒敎大事典』, 박영사, 1990; 한국문학평론가협회, 『문학비평용어사전』, 국학자료원, 2006 참조) 이러한 동중서의 천인감응론과 관계되는 미학이론은 서진희, 「董仲舒의 미학사상 연구 : 天人感應論의

것이다. 반면 후자에 따르면 부처와 부처의 그림자, 자취, 불상은 법신과 화신의 관계와 같이 깨달음의 반응을 이끌어내는 것이 된다. 이를 산수화에 적용시키면, 전자에서는 산수의 형태와 색과 동일하게 산수화가 그려진다면 동일한 종류의 사물의 감응과 같이 감상자에 대한 산수의 감응이 있게 된다는 것이다. 반면 후자에서는 산수는 법신에 대해서 화신과 같은 존재이며, 산수화는 산수에 대해서 화신과 같은 존재이다. 다른 말로 하면 부처를 형상화한 불상과 같이 산수를 형상화한 산수화가 된다는 것이다. 불상이 진짜 부처를 의미하는 것은 아니지만 불상은 법신과 화신의 부처 모두를 상징하는 것으로 이를 통해 깨달음의 길로 나아갈 수 있다. 이와 마찬가지로 산수화가 진짜 산수를 의미하는 것은 아니지만 산수화는 산수의 형과 영을 모두 담고 상징하고 있으므로 산수의 감응을 얻을 수 있다는 것이다.

감류의 개념으로 보면 산수의 영(靈)은 무형의 힘 또는 존재이다. 종병은 「명불론」에서 산수의 영에 대해서 다음과 같이 말한다.

무릇 오악사독(五岳四瀆)에는 영이 없다고 하지만 그렇게 단정할 수는 없다. 만약 신(神)을 인정한다면 산은 다만 흙이 많이 쌓인 것일 뿐이요 큰 물은 물이 많은 것일 뿐이니, 하나를 얻은[得一] 영이 어찌 물이나 흙과 같은 거친 것에서 나왔겠는가? 영이 바위와 물에 감응하고 의탁하여 고요히 일체를 이루고 있으나, 설사 산이 무너지고 내[川]가 말라도 반드시 물·흙과 함께 없어지는 것은 아니다. 정신은 형체에서 합쳐져 만들어진 것이 아니며 멸하지도 않는다.

여기에서 영은 바위와 물과 같은 형에 감응하고 의탁하여 일체를 이루고 있지만 형체에 관계없이 불멸하는 존재로 설명된다. 이것은 당시에 명산과 명수에 있어서 일반적으로 신령스러운 힘이 있음을 믿는 것과 관련된다. 이 구절과 「화산수서」의 4-④에 나오는 ‘현빈지령(玄牝之靈)’은 거

구성을 중심으로」, 서울대학교 대학원, 1996을 참조할 수 있다.

의 동일한 맥락으로 여겨진다. 이러한 점에서 키요히코 무나카타는 산수화를 신령스러운 산수의 영 또는 기(氣)와 감응할 수 있게 하는 매개로 본다. 이것은 마치 기우제(祈雨祭)를 지내기 위해서 물을 상징하는 용(龍)의 문양이 있는 제기(祭器)를 사용하는 것과 같다. 물과 용은 동류(同類)이며, 용의 문양을 한 제기 역시 동류가 되기 때문이다. 이러한 중국의 전통적 감응의 사고가 산수화에도 적용되었다고 보는 것이다.⁶²⁾ 이러한 키요히코 무나카타의 견해는 상당히 설득력이 있는 것으로 보인다. 하지만 그는 「화산수서」에 대해서는 불교적 감응의 논리로 결부시키며, 앞의 중국적 감류 개념이 혼입된 것으로 간주한다.⁶³⁾ 또한 명산에 대한 도교⁶⁴⁾의 태도와도 결부시킨다. 하지만 키요히코 무나카타의 견해와 같이 주술적 의미로 종병이 산수화를 제작하고 감상했는지는 분명하지 않다. 종병의 세계관과 결부시켜 생각해보면,⁶⁵⁾ 비실체론적 사유로 물아일체(物我一體) 또는 진여불이(眞如不二)의 관점에서 산수를 관조한다고 볼 수 있는데, 그러한 비실체론적 관점에서는 타자(他者)로서의 산수가 아니라 산수 역시 자아와 다르지 않은 것이 된다. 만약 종병이 산수와 자신을 물아일체의 경지에서 관조 또는 내적 체험을 하고 있는 것이라면 외적 위력(威力)이나 감응의 작용을 목적으로 산수화를 추구했다고 보기 어려울 것이다.

이러한 점에서 수잔 부시는 키요히코 무나카타의 견해를 수용하면서도 나카무라 시게오와 같이 법신(法身)과 같은 불교적 개념에서 산수가 인식되는 것으로 설명한다. 불교사상에서 법신과 화신(化身)의 관계에서처럼 동일한 도(道)가 무형의 이치로서 존재하는 것과 유형의 외물(外物)로 존재하는 것으로 나누어 보일 뿐이라는 것이다. 도에서 무형과 유형은 서로가 다른 것이 아니라 상호의존적이고 동시적인 것이 된다.⁶⁶⁾ 법신과 화신

62) Munakata, Kiyohiko., "Concepts of Lei and Kan-lei in Early Chinese Art Theory", *Theories of the Arts of China*, ed. by Susan Bush, Christian Murck, Princeton Univ. Press, 1983, pp.105-116 참조.

63) 앞의 책, pp.117-128 참조.

64) 앞에서 언급한 바와 같이 도교는 도가의 일부로 볼 수 있지만 노장사상이나 현학사상과는 전혀 다른 사유체계를 가진다. 도교는 민간신앙적인 요소를 많이 포함하고 있으며, 주술적이고 신비주의적인 경향을 가진다.

65) 자세한 논의는 본 논문의 후반부인 사상적 배경에서 다룬다.

66) 이 부분에 대한 설명은 사상적 배경의 노장사상 부분을 참조할 수 있다.

이 상즉(相卽)하듯이 무형의 신령과 유형의 산수는 상즉하는 것이다. 여기서 유형으로서 드러난다는 점에서 부처의 형상인 불상(佛像)과 같은 역할을 산수가 한다고 보는 것이다. 이것은 에릭 쥐르허가 혜원의 아미타불신앙⁶⁷⁾에서 불영(佛影)과 불상을 통한 명상 또는 기도와 같다고 보는 것이다. 수잔 부시는 그 근거로 「유석문산시서(遊石門山詩序)」를 제시한다.⁶⁸⁾ 그의 주장도 매우 설득력 있는 것으로 보인다. 다만 여기에서 생각할 점도 또는 법신을 상징하는 것으로 산수의 의미를 찾는다고 할 때, 왜 모든 사물이 아닌 산수를 대상으로 삼는가 하는 점이다. 만약 법신이 모든 현상에 자재(自在)하고 있다면, 굳이 산수에만 갇혀 있다고 할 수는 없을 것이다. 만약 산수가 법신이 형상화한 것이라고 한다면, 산수를 통해 보이지 않는 법신을 볼 수 있다면 이미 깨달은 사람이고, 그것을 볼 수 없다면 감응은 이루어지지 않는 것이다. 이미 법신임을 알고 있다면 그 대상은 산수에 국한되지 않을 것이고, 그것을 알지 못하면 법신의 감응을 받기 어려울 것이다. 그 이유는 5-①과 ②에서 밝힌 바와 같이 눈과 마음이 동시에 감응하고 합해져서 마음과 정신이 감응해야 하기 때문이다. 법신이나 영과 같은 무형적 요소를 보지 못하는 상황에서 감응할 수 없다는 것이다. 이와 같은 딜레마에 대해 ‘불의 교화는 미치지 않는 곳이 없으며 이미 충분히 중생에게 이른다’고 설명한다. 이러한 관점으로 보면 대상에 감응을 하고 못하고는 감응을 받는 사람의 문제이지 감응을 주는 사람 또는 대상이 문제가 아니라는 것이다. 여기서 감응을 받는 중생(衆生)은 이미 충분히 언제나 감응을 받고 있지만 그것을 자각하지 못하고 있는 것이다. 그 이유는 세계의 참된 실상을 보지 못하고 일상적이고 경험적인 차원에서 자신의 정체성을 한정짓기 때문이다. 여기서 종병이 말하는 법신(法身)과 정식(情識)이라는 두 신(神)의 의미가 대두되게 된다.

(3) 신(神)의 의미 : 법신(法身)과 정식(情識)

종병의 「화산수서」와 「명불론」⁶⁹⁾의 주요 개념은 신이라 할 수 있다.⁷⁰⁾

67) Zürcher, 앞의 책, pp.412-427 참조.

68) Bush, 앞의 책, pp.146-152 참조.

69) 종병의 「명불론」은 일명 ‘신불멸론(神不滅論)’으로 불리는데, 여기서의 신의

그는 ‘신’을 다양한 의미로 사용하는데, 대체적으로 유형의 물(物)과는 대비되는 무형의 존재 또는 개인의 정신이라는 의미로 사용한다. 「명불론」에서는 ‘신’을 두 가지 의미로 대별하는데, 하나는 우주의 신(=法身)이며, 다른 하나는 개인의 정신(=윤회의 주체)이다. 이러한 신 개념은 명백히 불교 사상과 관련되는 것으로, 이에 대한 이해가 없으면 설명되지 않는다. 만약

의미는 개인의 자아만을 의미하는 것은 아님에도 불구하고 일부 연구에서는 이를 개인의 자아로 보아 종병의 불교사상이 저급한 것으로 판단한다는 점을 들 수 있다. 이 문제는 종병의 사상적 배경에서 다루겠지만 불교학자들의 연구에서 보면 종병의 불교사상에 대한 이해가 어느 정도 제한적인 것으로 볼 수도 있지만 비교적 정확한 불교적 지식에 기초한 이해로 볼 수도 있다는 것이다.

- 70) 역사적 맥락에서 전통사상(유가와 도가)과 외래사상(불가)의 논쟁에서 출발한다. 이는 「명불론」의 저술동기가 유학자인 하승천과의 논쟁에서 시작되었다는 점에서 뒷받침된다. 하승천은 유가적 입장에서 불교의 여러 이론들을 비판하고 부정한다. 그가 중시하는 관점은 화이론(華夷論)과 형신(形神)의 멸·불멸론(滅·不滅論), 그리고 삼세인과설(三世因果說)이었다. 첫째로 불교는 외래사상으로 중국의 성인들의 가르침과는 다른 것이므로 진정한 도일 수 없다는 것이다. 이에 대해 종병을 비롯한 불교사상가들은 유불도의 참된 진리는 모두 하나로 귀결되며 궁극적 관점에서는 서로 다르지 않다고 말한다. 이러한 입장을 가지게 되는 중요한 이유는 화이론적 관점을 강하게 가진 사람들을 설득하기 위해서는 서로 다르지 않다는 점을 강조해야 할 필요가 있었기 때문이다. 일단 다른 것이라는 낙인이 찍히게 되면 더 이상 지배계층의 지지를 받을 수 없기 때문이다. 둘째로 형신 멸·불멸에 대한 논쟁은 육체를 가진 자아의 생멸(生滅)의 문제인데, 하승천의 관점에서는 육신이 죽으면 모든 것이 소멸하기 때문에 정신도 소멸하므로 삼세의 인과는 있을 수 없다는 것이다. 종병은 이러한 관점에 대해 비판하면서 논의를 전개한다. 그는 정신은 육체의 생멸과는 관계없이 존재하며, 그 정신은 인과의 법칙을 벗어날 수 없다고 말한다. 이러한 점에서 신 불멸(神不滅)의 의미는 설명된다. 그런데 이러한 의미만으로 이해하면 종병의 본의를 오해하게 된다. 이러한 설명은 불교이론에 대해 오해하고 있는 유학자들의 견해를 논파하기 위한 것으로, 근본적인 불교이론의 지향점에 따른 것은 아니다. 이에 대한 불교학자들의 견해는 두 가지가 있는데, 하나는 격의불교의 시대로 아직 종병을 비롯한 불교사상가들의 불교이론에 대한 수준이 낮다는 것이고, 다른 하나는 그들의 이해수준은 높으나 설득하려는 대상(여기서는 유학자 하승천)의 수준에 맞추어 설명하기 위해 이러한 의미로 설명했다는 것이다. 나카무라 시게오는 이 문제에 대해서 명확히 정리하지는 않고 있는데, 본 논문에서는 이 문제가 매우 중요한 사상적 지점이 된다고 본다. 그 이유는 종병의 사상적 관점에 따라 ‘신(神)’의 의미가 달라지기 때문이다. 이러한 점에서 본 논문에서는 이를 중요한 연구 주제로 설정한다.(中村茂夫, 앞의 책, pp.59-69; Zürcher, 앞의 책, pp.449-549; 鎌田茂雄, 앞의 책, pp.327-416 참조.)

도가적 개념으로 신을 접근한다면 영적인 존재의 의미가 되는데, 이때의 관점은 현학사상이라기보다 도교사상이라고 보아야 할 것이다.⁷¹⁾ 현학에서의 신은 형과 대비되는 것으로, 본체와 작용의 관계에서 각각 신은 본체로, 형은 작용으로 간주되게 된다. 이러한 형신론(形神論)의 관점에서 보면, 신 개념은 현학적인 체용론으로 치환되어 이해되어, 본체에 해당하는 신과 작용에 해당하는 형으로 구별되게 된다. 형은 본체의 작용으로서 존재하는 것이므로 정추(精麤)⁷²⁾의 차이가 있으므로, 모든 존재가 근본적인 본신(本神) 또는 법신(法身)으로 회귀하기 위해서는 정추의 식(識)을 덜고 또 덜어내는 공부[損之又損]를 해야 한다는 것이다. 이러한 논리는 현학적 관점의 불교사상 이해로 볼 수 있는데, 본체적인 차원의 진리와 작용적인 차원의 현상으로 구분하는 이분법적 논리를 내재한다.

그런데 본 논문에서 주목하는 바인 비실체론적 사유⁷³⁾로 접근하게 되면 이분법적 논리는 부정되게 된다. 비실체론적 사유에서는 어떤 존재가 그 존재이게 하는 실체성[自性]이 없으며, 모든 존재들은 상호의존적이고 동

71) 육조시대에 葛洪의 『抱朴子』 이후 도교 양생술이 발전했다. 도교 양생술은 노장의 문헌들을 주요 경전으로 삼고 있지만, 그 해석은 지극히 신비주의적이고 물질주의적인 성격을 가진다. 이러한 성격은 불로불사(不老不死)의 추구하고 결부되는데, 생사에 달관하는 노장사상의 본의와는 거리가 있는 것이다. 하지만 종병의 문헌들에 언급되는 산수의 靈과 관련되는 문제에 있어서는 당시의 산수에 대한 관념과 도교의 개념들이 중요한 참고가 된다고 판단된다.

72) 정추(精麤)에서 정은 정묘(精妙) 또는 미세(微細)한 것을 의미하며, 추는 거친 것 또는 추(醜)한 것을 의미한다. 이는 의식의 수준에서 정신적인 것에 가까운 것인지 물질적인 것에 가까운 것인지를 나타내는 표현이다. 종병에 있어서 정추 개념은 연기법에 있어서 속박을 초래하는 원인[因]과 조건[緣]을 의미한다. 인간의 세속적 감정[情]은 추(麤)의 요소이며, 해탈과 열반을 이루지 못하게 하는 주요 원인으로 제시된다.

73) 이것은 현학사상의 영향을 받지 않은 선진시기의 노장사상과 대승불교의 중관사상을 토대로 하는 것이다. 기존의 관점에서는 노장사상을 현학사상과 동일한 범주에 두고 불교사상과는 구별되는 것으로 간주해왔으나, 본체론적 사유인 현학사상과 비실체론적 사유인 노장사상 및 불교사상의 구별이 더욱 두드러지는 것으로 보인다. 그 이유는 존재와 인식에 대한 세계관이라는 측면에서 현학사상은 사물의 실체성에 주목하고 근본적인 기체와 원리를 추구하는 반면, 노장사상과 불교사상은 사물의 비실체성에 주목하여 분별과 소유와 집착의 사유를 부정하여 '있는 그대로'의 실상의 수용을 추구하기 때문이다. 현학사상과 노장사상이 동일한 노장의 문헌들을 다룬다는 공통점에도 불구하고 이러한 관점의 차이는 전혀 다른 사유체계로 분류되게 하는 것이다.

시적인 관계 속에서 이루어진다고 본다. 그렇게 되면 이것과 저것을 구별하는 것이 없게 되어 이분법적 논리가 성립되지 않게 된다. 이러한 점은 종병의 사상을 추적하는데 있어서 매우 중요한 요소가 된다. 현학적 관점인 이분법적인 체용론적 접근이 아니라 분별작용이 사라진 일원론적 접근으로 보게 되면, 위의 수잔 부시의 자아와 우주의 합일⁷⁴⁾의 견해가 더욱 타당하다고 볼 수 있다. 조송식의 관점으로 보면 정추의 요소인 현상에서의 형(形)은 제거되어야 하는 존재가 되는데, 그렇게 본다면 아무리 산수의 신령(神靈)을 묘사한다고 하여도 형태 없이 산수화가 존재할 수 없으므로 산수화가 어느 정도의 추의 요소를 가질 수밖에 없다는 논리가 성립된다. 하지만 수잔 부시의 관점으로 보면 형은 우주의 모습으로 제거되어야 하는 것이 아니라 왜곡되지 않게 그 실상을 바로 보아야 하는 것이 된다. 이러한 점에서 산수는 우주와 다르지 않은 것으로 여겨지고, 근본적으로 경계에 국한된 자아를 넘어서 주객의 분별이 없는 하나로서 보게 되는 것이다.

이것은 신의 두 의미에 대한 해석과 관련되는데,⁷⁵⁾ 조송식은 「명불론」의

74) 여기서 합일(合一)이라는 표현은 어쩔 수 없이 사용하는 것으로, 둘이 하나로 합친다는 의미라기보다 원래 하나인데 둘이라고 착각하는 것을 없애고 원래의 하나임을 깨닫는다는 의미로 이해해야 한다. 이것은 노장사상에서 위일(爲一) 또는 득일(得一)과 같은 의미로, 일은 결합의 의미가 아닌 전체 또는 통째의 의미로 보아야 한다. 불교적 관점에서 무아(無我)라는 의미가 자아가 없다는 것이 아니라 법신 또는 우주가 이미 자아임을 깨닫는 것을 뜻하는 것과 상통한다고 볼 수 있다.

75) 나가르주나의 『중론』에 따르면, 이제(二諦)는 제일의제(第一義諦)와 세제(世諦)이며, 이 둘은 서로 상즉한다고 한다. 종병과 동시대 인물인 승조(僧肇)는 『조론(肇論)』에서 이를 각각 진제(眞諦)와 속제(俗諦)로 설명하는데, 그 의미는 동일하다. 제일의제는 언어로 설명할 수 없는 근본적인 진리를 의미하며, 세제는 일상적 차원에서 언어로 설명할 수 있는 진리를 의미한다. 근본적으로는 제일의제가 참된 진리이지만, 세제 역시 정상적인 인식이 가능하다면 참된 진리이다. 다만 문제가 되는 것은 손상된 인식으로 세제를 이해하려 하면 오히려 분별과 집착에 속박되어 더욱 더 참된 진리로부터 멀어진다는 것이다. 세제의 내용에 해당하는 것이 삼세인과와 윤회전생 등의 속박에 대한 것인데, 그러한 속박의 연기성을 통찰하면 그 속박의 실체가 없다는 것을 알게 되어 자유롭게 된다는 것이다. 이렇게 존재의 실체성을 부정하는 관점이 공관인데, 공의 관점에서는 제일의제와 세제의 내용이 동일한 것이 된다. 이러한 의미로 이제가 상즉한다는 논리가 성립된다.(서정형, 앞의 책, pp.37-40 참조.)

신과 관련된 구절로 설명한다.⁷⁶⁾ 신은 삼세인과와 윤회전생의 주체로서 개체로서의 자아를 의미하기도 하고, 우주적 자아로서 법신을 의미하기도 한다. 그는 이러한 두 의미에 대해서 규명하지만 그 관계에 대해서는 중관사상의 관점과는 거리가 있는 설명을 제시한다. 그것은 개체성이 있는 자아가 정식(情識)을 제거하면 법신과 합일되며, 그 결과 열반의 경지를 얻을 수 있다는 것이다. 이러한 설명은 「명불론」의 구절들에 근거한 것으로, 전적으로 종병의 사상에 해당되는 것이다. 하지만 종병의 「명불론」은 앞에 언급한 바와 같이 유학자 하승천과의 논쟁의 과정에서 나온 것으로, 종병의 사상에서 강조하는 점보다 상대방을 설득하고자 하는 의도가 더욱 큰 것이었다. 이러한 점은 종병이 추구한 바가 궁극적 차원의 진리를 깨닫고자 하는 것이지 윤회전생과 삼세인과의 주체로서 생명의 연장을 강조하는 것이 아니라는 것을 나타낸다. 이것은 ‘창신’의 해석에도 연관이 된다. 개체성을 강조하게 되면 ‘창신’은 개인의 정신의 확장이 되는데, 실질적으로 ‘나’라는 생각을 버리지 못하고 그 정신이 확장된다고 보면, 그것은 실상이 아닌 가상 또는 환상의 세계로의 상상이 된다. 이것은 ‘창신’을 상상력 개념으로 결부시키는 것과 관련된다.⁷⁷⁾ 그런데 그것을 상상력으로 보게 되면, 중관사상의 관점과는 전혀 다른 이해가 된다. 중관사상에서는 모든 존재와 현상들이 경계가 없어서 상호의존적이고 동시적으로 존재하게 되며, 그렇기 때문에 모든 존재들을 구분하는 것이 의미가 없어지게 된다. 심지어 자아와 타자의 구별도 사라지며, 모든 존재들은 전체로서의 하나인 상태가 된다. 이후 불교에서는 이러한 의미로 법계(法界) 개념으로 진행되며, 이것은 이사무애(理事無碍)로 설명된다. 이러한 무경계(無境界)의 세계관으로 보면 ‘창신’은 자아와 타자의 구별이 없어지는 과정을 설명하는 것이 된다. 그렇게 되면 실상을 인식하는 주체는 피아(彼我)의 구별에 의한 것이 아니라 물아일체(物我一體) 또는 진여불이(眞如不二)의 경지에서 실

76) 조송식, 「'와유(臥遊)'사상의 형성과 그 예술적 실현 : 六朝시대에서 北宋시대에 이르기까지 예술론을 중심으로」, 서울대학교 대학원, 1998, pp.41-53 참조.

77) 조송식은 현학적 관점에서 상상력과 결부시킨다.(조송식, 앞의 책, p.24 참조.)

재하는 인식을 의미하게 된다. 이것은 환상이나 가상에 대한 상상이 아니라 실상의 인식을 의미한다. 이러한 신의 해석의 차이는 종병의 사상에 대한 중대한 관점의 차이로 연결된다.

「화산수서」에서 종병이 추구하는 바가 ‘도’와 ‘창신(暢神)’이라고 할 때, 이는 본체적인 의미를 추구하는 것이 되는데, 산수화는 형태에 기초한 작용으로서의 의미가 되어, 본체가 아닌 작용에 불과한 것이 된다. 예컨대 본체와 작용으로 보면, 도가 본체라면 산수는 작용이 되며, 산수가 본체라면 산수화는 그 작용이 된다. 산수화는 본체의 도에 대한 작용의 작용으로서 도와는 멀어진 것이 된다. 하지만 종병은 산수화를 통해 얻는 노닐[遊]이 성인이 산수에서 노니는 것과 다르지 않다고 말한다. 이러한 점에서 현학적 관점의 신 개념으로 종병의 산수화론을 이해하는 것에는 한계가 있다.

이러한 점을 염두에 두고 「화산수서」에 나오는 신을 살펴보면, 1-⑤과 5-②, ③에서 신이 언급된다. 1-⑤는 성인과 관련되며, 5-②와 ③은 감상자와 대상과 관련된다. 전자의 경우에는 성인의 신을 두 가지로 가정할 수 있는데, 성인이 도와 합일된 경우이거나 도를 따르는 경우라 할 수 있다. 만약 도와 합일된 신의 의미라면 그것은 성인의 개체적 범위를 넘어서는 신의 개념으로 보아야 한다. 반면 도를 따르거나 본받는 신의 의미라면 그것은 성인의 주체적 자아의 범위에서의 신의 개념으로 보아야 한다. 5-②에서 신은 감응의 주체로, 초월적 존재이자 진리를 얻는 존재이다. 여기서 신을 주어로 보는 것과 도치된 형태로 초월하다의 목적어로 보는 것은 그 의미가 다르다. 만약 신을 주어로 보면 신이 무엇을 초월한다는 의미가 된다. 목적어가 생략된 형태로 무엇을 의미하는지 명확하지 않지만 그의 사상 전반을 고려해보다면 그 의미를 추정할 수 있을 것이다. 한편 만약 신을 목적어로 보면 신을 초월한다는 의미가 되는데, 자아의 정신의 범위를 초월한다는 것으로 보아야 할 것이다. 그렇게 되면 그 진리는 일상적 차원에서 얻어지는 것이 아니라 초월적 차원에서 얻어지는 것이 된다. 5-③에서 ‘단(端)’을 어떻게 볼 것인가가 문제가 된다. 이것은 크게 두 의미로 사

용되는데, 하나는 실마리이고 하나는 끝 또는 경계이다. 전자로 보면 신은 본래 실마리가 없다 또는 신의 본성은 실마리가 없다는 의미가 된다. 반면 후자로 보면 신은 본래 경계가 없다 또는 신의 본성은 경계가 없다는 의미가 된다. 일반적으로 전자의 해석을 따르나, 후자의 해석이 더 의미 있는 것으로 보인다. 그 이유는 신이 근본적으로 다른 것과의 경계가 없는 것이지만 자아의 정체성이라는 면에서 자아의 경계가 있는 것이고, 형(形)과 결합하여 하나로 되기 때문이다. 이렇게 보면 다시 5-②에서 그 무엇에 해당하는 것은 경계라 할 수 있다. 이렇게 보면 신이 자아 정체성의 경계를 초월하여 진리를 체득하는 것 또는 자아 정체성의 경계를 가진 신을 초월하여 진리를 체득하는 것의 의미가 되는데, 이 두 의미는 거의 동일한 것이 된다.

이러한 신과 자아 정체성의 문제는 불교사상에서 무아(無我)의 개념으로 나타난다. 무아는 ‘나’라는 자성(自性), 즉 실체성이 없다는 의미이지 ‘나’라는 존재 자체가 없다는 의미는 아니다. 다만 자아의 정체성으로 규정할 만한 ‘나’라는 것이 없다는 의미이다. 이러한 무아의 개념은 종병에 있어서 무생(無生)의 법신으로 나타난다.

식(識)은 불멸의 근본을 맑게 할 수 있으니 날마다 덜어내는 학문을 배워 “덜어내고 또 덜어내면 반드시 무위에 이른다” 하니, 욕정이 사라져 오직 영혼이 홀로 비추면 더 이상 삶을 반복하지 않게 되는 것이다. 삶이 없으면 몸이 없는데 몸이 없으면서도 영혼은 있는 것이니, 이를 일러 법신(法身)이라 하는 것이다.⁷⁸⁾

여기서 주목할 점은 법신을 삶이 없고 몸이 없으면서 영혼이 있는 것으로 말한다는 점이다. 이때의 영혼은 무엇인가? 만약 자아의 정체성을 영혼으로 본다면 그것은 바로 위에서 식으로 무위에 이르는 방식과 배치된다. 덜어내고 또 덜어내어 아무 것도 남아 있지 않게 되면 자아의 정체성

78) 「명불론」(승우, 장계환 옮김, 『弘明集』, 동국대학교 부설 동국역경원, 2002, p.48 참조.)

이라 할 만한 것도 남지 않아야 한다. 종병의 법신 개념에서 주목할 점은 윤회전생과 삼세과보의 주체로서의 자아 개념과 구별된다는 것이다.

수많은 정(情)은 모두 서로 연(緣)이 되어 식(識)을 이루고 그 식이 감응하여 형체를 이루나, 그 본성은 실제로는 없는 것이다.⁷⁹⁾

식이 자아의 인식이라 할 때, 생명의 요소와 연기(緣起)의 조건은 자아로 부르는 형체에 감응하지만, 그것은 연기일 뿐 실체가 아니라는 것이다. 종병의 이러한 관점은 중관사상의 연기공관(緣起空觀)으로, 신의 개념을 어떻게 이해해야 하는지를 보여준다.

무릇 성스러운 영혼은 그옥이 비추어서 생각으로 헤아리는 식이 없는 것이니, 마음과 사물을 모두 여의었으므로 오직 영혼일 뿐인 것이다. 그러므로 텅 비어 밝은 근본은 언제나 상주하여 사라질 수 없는 것이다. 그러나 이제 마음이 사물과 접하면 영혼 하나만이 아니게 된다. … 이들은 모두 마음이 작용하여 인식하는 것이니 그 작용과 작용이 계속하여 묘하게 접하고 그 식과 식이 계속하여 묘하게 이어지는 것이다. 마치 불꽃이 서로 이어져서 불길을 이루는 것과 같다. 이제 공을 깨달아 마음을 쉬면 마음의 작용이 멎고 정식(情識) 또한 다하는 것이니, 영혼의 밝음이 온전해지는 것이다.⁸⁰⁾

여기서 보면 영혼은 자아의 인식을 의미하는 정식을 쉬어 텅 빈 근본에 머무는 것이다. 종병이 법신 개념을 설명하면서 불명확한 영혼이라는 표현을 사용하고 있으나, 의도하는 바는 법신이라 할 수 있다. 이러한 법신 개념은 어떤 본질적인 실체로서 존재하는 것이 아니라 항상 상주하여 사라지지 않는 것이다. 이 말은 법신이 우리가 인식하는 세상 밖에 존재하는

79) 「명불론」, 위의 책, p.50 참조.

80) 「명불론」, 위의 책, p.50 참조.

것이 아니라 바로 우리가 인식하는 세상에 이미 상주하고 있다는 것이다. 그런데 우리는 마음의 작용을 가지는 정식이 있어 이러한 세상의 실상인 법신을 보지 못하는 것이다. 법신을 보는 방법은 다만 자아의 정식을 멈추면 저절로 드러나는 것이다.

이상의 내용을 정리하면, 종병의 법신 사상은 모든 존재와 현상이 연기(緣起)로 이루어져 있어서 그 실체가 없음을 깨달으면 법신이 그대로 여여(如如)⁸¹⁾한다는 것이다. 반면 자아의 인식이라 할 수 있는 식(識) 또는 정식(情識)은 그러한 공(空)한 법신의 실상을 보지 못하게 하는 거울의 먼지와 같은 것이다.

거짓으로 있는 것이 영혼을 가리고 있으니, 이제 여기 거울이 있는데 때가 끼어 있어 먼지가 없으면 밝게 비추고 먼지가 쌓여 있으면 희미하다. 먼지가 두텁게 쌓여 있으면 비추어 보기에 흐리지만, 거울의 본질은 본래 밝은 것이므로 먼지가 있어도 여전히 비추는 것이다. 비록 밝은 것이 어두워지더라도 마땅히 거울이 없어진 것이 아님을 알아야 한다. 단지 거울에 먼지가 가득 차 있으므로 사물이 잘 보이지 않게 되어 잘못 보는 과오를 범하게 되는 것이다.⁸²⁾

거울의 본질은 본래 맑아서 사물을 있는 그대로 비추는 것이지만 만약 거울에 먼지가 가득 차 있으면 사물은 보이지 않는 것이다. 이때 거울의 본질을 회복하는 방법은 다른 거울을 찾는 것이 아니라 다만 먼지를 없애면 되는 것이다. 이러한 점에서 종병은 ‘덜어내고 또 덜어내어 무위에 이르는’ 것을 이야기한 것이다. 이 구절이 『도덕경』에 나온다는 이유로 이를 노장사상이라 할 수 없듯이 그가 분명히 말하는 것은 법신 개념인 것이다.

81) 여여(如如)는 그러한 것이다. 이것은 처음부터 끝까지 그러한 상태로 있는 것이며 어떤 것도 다른 어떤 것이 되게 할 수 없다. 부처들이 출현하였다가 사라져도 이것은 끊임없고 어떤 것에 의지함 없이 ‘영원히 그렇게 계속 유지된다.’ 그래서 이것을 여여라고 한다.(Zürcher, 앞의 책, p.374 참조)

82) 「명불론」, 앞의 책, p.51 참조.

종병은 이러한 법신에 이르는 방법을 공(空)이라 하는데, 공은 거울이 없다는 의미가 아니라 먼지가 없다는 의미인 것이다. 여기서 먼지는 정식(情識)이라 할 수 있고, 그것은 생을 계속 이어가는 윤회전생의 요소이며, 공하게 만들어야 하는 존재인 것이다 그렇게 하여 본래의 영혼을 완성하는 것을 ‘열반(涅槃)’이라 하며, 그것을 관통하는 핵심이 공인 것이다.

무릇 바위와 숲이 매우 아름답고 바람과 물이 시원하면 가슴이 벅차 걷는데 시원한 느낌이 든다. 하물며 성인의 아름다움이라. 공은 허하게 사람을 비우니, 마음이 맑아지고 지극히 기쁘지 않겠는가? 그러므로 옛 사람들은 허를 타고 도에 들어갔으니 모래알 하나하나가 모두 부처인지라, 그렇다고 많다고만 할 수는 없는 것이다.⁸³⁾

종병은 법신과 열반을 이야기하면서 바로 이어서 그 심정이 자연에서 느끼는 시원함과 성인의 아름다움으로 묘사한다. 이렇게 텅 비운 마음이 맑아지고 지극히 기쁘진다고 설명한다. 이러한 점에서 「화산수서」에서 성인이 산수에서 노니는 것을 열반과 같은 것이며 지극히 기쁜 것으로 볼 수 있는 것이다.

그렇다면 「화산수서」의 6에서 그림을 그옥이 대하면서 궁구하는 바가 무한한 우주와 같은 것이라 할 때, 자아의 의식은 사라지고 오직 우주와의 합일 의식만이 남게 되는 것이다. 그러한 의미로 ‘창신(暢神)’을 이야기한 것이다.

(4) 유(遊)의 의미 : 소요유(逍遙遊)와 열반(涅槃)

성인이 산수에서 노닌다고 할 때, 일반적으로 『장자』의 소요유를 떠올린다. 그 이유는 「화산수서」의 1-④에서 장자에서 주로 언급하는 성인들이 산수에서 노닌다고 말하기 때문이다. 종병도 장자의 소요유를 의식하지 않고 이 부분을 지었다고 보기는 어렵다. 예컨대 허유는 「소요유」편에서 명

83) 「명불론」, 위의 책, p.51 참조.

실에 엮매인 세상의 가치에서 초탈하여 산수에서 노니는 인물이다. 대부분의 연구에서 이 부분과 장자 소요유와의 관계를 인정하는데, 주목할 만한 부분은 다음과 같다.

지금 자네는 큰 나무가 있어도 쓸모없음을 걱정하는데, 어찌 무하유지향(無何有之鄉)의 광막지야(廣莫之野)에 심어 두고 그 곁에서 무위하여 거닐고[彷徨] 그 아래에서 누워서 소요하지 않는가?⁸⁴⁾

이것은 「화산수서」의 6-②에서 그림을 펴놓고 감상하면서 세상의 끝을 생각하고 홀로 무인지야(無人之野)에 감응하는 모습과 유사하다. 넓고 넓어 끝이 보이지 않는 광막한 광야는 어떤 사람도 보이지 않는다. 인용문의 ‘무하유지향(無何有之鄉)의 광막지야(廣莫之野)’와 ‘무인지야(無人之野)’는 유사한 맥락으로 이해된다. 「화산수서」 서두에서 장자의 성인들이 산수에서 노니는 것을 말하고, 마지막에 다시 광막한 광야를 떠올리는 것에서, 산수를 대하는 태도가 이와 같이 사람이 없는 광활하고 심원한 곳을 지향하는 것이라 할 수 있다.

소요유는 끝이 없는 무한한 세계와 결부된다. 광성자는 “저 물(物)은 무궁한데 사람들은 다 마침이 있다고 생각하고, 저 물(物)은 무한한데 사람들은 다 끝이 있다고 생각한다.”고 말하면서 황제에게 ‘무궁(無窮)의 문에 들어가고[入無窮之門]’, ‘무극(無極)의 들에서 노닐 것[遊無極之野]’을 권한다.⁸⁵⁾ 여기서 무궁하고 무한하다는 의미는 시간과 공간의 한계 또는 경계가 없다는 것이다. 이에 대해 「명불론」에서 다음과 같이 말한다.

발뒤꿈치에서 정수리에 이르고 나아가 허공에 올라가도 마음은 가도 가도 끝이 없어 사방과 상하 어디로 가도 무궁하다. 생은 홀로 생긴 것이 아니요 반드시 근원에서 전해지는 것이니, 그 전해

84) “今子有大樹，患其無用，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.” (『장자』 「소요유」)

85) 『장자』 「재유」

오는 바를 거슬러 올라가면 곧 시작이 없고 대대로 서로 이어져
끝이 없으니 경계가 없다. 이 몸은 이미 날마다 쓰는 무한의 실상
이니, 시작이 없는 무한으로부터 왔고 또한 끝없는 곳으로 전해져
갈 것이다. 그러므로 헤아릴 수 없이 넓고 시작도 끝도 없이 장구
한 것이다.⁸⁶⁾

종병은 소요유의 공간을 경계가 없는 무궁하고 무한한 실상으로 파악한
다. 이러한 소요유의 개념은 앞에서 설명한 법신과 열반의 개념과 결부된
다. 공간에서 경계가 없다는 것은 모든 사물들을 구분하지 않고 전체로서
의 연속체로 인식한다는 것을 의미한다. 예컨대 바닷가에서 바닷물이 들어
오고 나가고 하는 과정에서 바다와 육지의 경계선은 끊임없이 변하고 한
순간도 고정되지 않는다. 경계를 짓는다고 하더라도 그것은 정확한 것이
못된다. 그 이유는 바닷가의 모래 사이사이에 바닷물이 들어가므로 경계를
명확히 확정할 수 없기 때문이다. 시간에서 경계가 없다는 것은 시작과 끝
이 없다는 것이다. 어떤 존재도 자신만의 존재의 시작이 있을 수 없다. 왜
냐하면 자신만의 시작으로 존재하기 시작하려면 완전한 무(無)의 상태에서
유(有)가 되어야 하는데 현실 세계에서는 불가능하기 때문이다. 어떤 존재
도 무의 상태에서 발생하지는 않는다. 다만 유(有)의 상태가 변형되어 새로운
개체처럼 인식될 뿐이다.

이러한 면에서 장자는 지극한 앎이 무엇인지에 대해 다음과 같이 말한
다.

옛 사람은 앎이 지극한 데 이르렀다. 어디에 이른 것인가. 애초
에 물(物)이 있었던 적이 없다는 것이다. 최고의 앎이어서 더할 것
이 없다. 그 다음은 물이 있긴 하지만 본디 경계[封]가 없음을 알
았고, 그 다음은 경계가 있긴 하지만 본디 시비가 없음을 알았다.
시비가 드러난 것은 도가 무너진 까닭이요, 도가 무너진 것은 인

86) 「명불론」(『홍명집』, 장계환역, 동국대학교 부설 동국역경원, 2001. p.43 참
조.)

간의 애착이 생겼기 때문이다.⁸⁷⁾

장자에 따르면 지극한 앎은 애초에 물이 있었던 적이 없다는 것인데, 이것은 「명불론」에서 “마음과 사물을 모두 여의었으므로 오직 영혼일 뿐인 것이다”라는 것과 다르지 않은 맥락이다. 여기서 영혼은 앞에서 이야기했듯 법신으로 해석해야 한다. 장자는 그 다음으로 물이 존재하더라도 원래 경계가 없다는 것을 말하는데, 여기서 경계는 자타(自他)를 구별하는 것을 말한다. 이것은 주체와 객체의 구별이 없다는 의미이다. 장자는 이것을 몰아일체(物我一體)로 설명한다. 여기서 「명불론」에서 자아의식인 정식(情識)이 형체와 감응하여 ‘나’라는 분별을 일으키는 것에 대해 오직 비우고 또 비우는 것으로 정식을 없게 하면 영혼의 밝음이 온전하게 드러난다는 것이다. ‘나’와 ‘나 아닌 것’의 구별이 사라지면 열반이 되는 것이다. 이러한 점에서 몰아일체와 열반은 동일한 맥락에서 설명되게 된다.

무한한 세계에서 무한한 자유를 누리는 소요유는 모든 속박의 굴레에서 해방된 열반과 다르지 않은 것이다. 이러한 방식으로 보면 종병의 문헌들에서 노장사상과 불교사상이 연관되어 설명되는 이유가 이해가 된다. 기존의 연구에서 용어의 유사성이나 출전의 근거로 양자의 사상이 동일하거나 관계가 있다고 설명하는 것이 아니라 개념의 동일한 구조 또는 설명방식에 따라 사상 간의 유사점과 차이점을 검토할 수 있는 것이다. 이 문제에 대한 심도 있는 논의는 다음 장에서 상술하기로 한다.

(5) 산수화의 제작과 감상

「화산수서」에서 산수화의 제작과 감상은 서로 다른 관점에서 설명된다. 산수화 제작과 관련되는 부분은 4-①과 ②이며, 산수화 감상과 관련되는 부분은 4-③과 5-①과 ②이다. 산수화 제작은 위에서 살펴본 산수화론의 구성요소 간의 대응관계에서 성인과 화가의 관계로 볼 수 있다. 1-①에서 성인이 도를 품고 물에 비추는 것은 화가가 산수를 마음속에 품고 화면(畫面)에 그 산수를 비추는(=그리는) 것과 같은 것이 된다. 1-⑤에서 성인이

87) 『莊子集釋』, 「齊物論」, p.74.

신으로 도를 법칙으로 삼는다는 것은 화가가 산수를 그리는데 있어서 비례의 원칙으로 유사하게 하는 것을 법칙으로 삼는 것과 같다. 물론 화가 역시 성인과 같이 도를 품고 신으로 도를 법칙으로 삼는 존재이다. 다만 화가가 성인과 다른 점은 산수화라는 예술 형식으로 구현해야 한다는 점이다.

1-②에서 현자는 마음을 깨끗이 하고 그 상을 음미한다는 것은 감상자의 심적 태도와 작품에 대한 관조와 관련된다. 현자는 성인을 모델로 삼아 마음을 깨끗이 하는 것이며, 성인이 투명한 물에 비친 상을 관조하는 것이다. 이러한 관조는 1-⑤에서와 같이 성인과 상통하게 하는 것이 된다. 이렇게 도와 신의 측면에서 통하게 되면, 산수에서 이를 즐길 수 있게 되는 것이다. 감상자 역시 화가와 소통하는 것이 중요하다. 5-③에서 눈으로 감응하고 마음으로 하나가 되어야 하는 것을 이치로 삼아야 그 유사함이 성공할 수 있는 것이다.

산수화는 시각 예술이므로 시각적 반응이 중요하다. 이런 점에서 종병이 원근의 비례에 따른 화면의 구성을 강조한 것은 일리가 있는 것이다. 소요유나 열반과 같은 정신적 자유를 추구한다고 해도 화면에서 전혀 비례가 맞지 않거나 허위적인 대상을 그린다면 그것은 진실한 것이 아니다. 종병은 이러한 산수화의 제작과 감상에 있어서 제일 중요한 근거는 성인과 현자의 존재라 할 수 있는데, 이들은 진리에 입각할 수 있을 뿐 허위에는 가담할 수 없기 때문이다.

「화산수서」의 논의를 보면 산수화를 제작하는 방식이나 요령과 같은 내용은 거의 없다. 대부분 감상의 측면에서 이해될 수 있다. 비례를 강조하는 부분도 산수화가 작게 그려졌다 하더라도 그것이 산수에 감응하는 것에는 무관하다고 하는 것인데, 이는 제작의 측면뿐만 아니라 감상의 측면에서도 감안할 사안이라는 것이다. 특히 신에 대해 강조하는 부분은 감상의 측면에서 산수화가 가지는 의미를 더욱 강화하고 있다. 산수화를 감상하는 것은 신의 감응과 초월에 관련되는 것이며, 최종적인 결과로서 ‘창신(暢神)’으로 이어지는 것이다.

창신은 일반적으로 ‘정신의 확장’이나 ‘정신의 펼쳐짐’으로 해석하는데,

여기서는 위에서 살펴본 신과 유의 문제와 결부시켜 검토하기로 한다. 신의 문제로 보면 신은 두 가지 층위를 가지는데, 하나는 법신의 차원이며, 다른 하나는 윤회전생의 차원이다. 법신은 온 우주와 합일되는 것으로, 우주가 자아이며 자아가 곧 우주인 것을 말한다. 이렇게 우주로까지 자아가 확대되므로 개체로서의 자아의 정체성은 사라지고 없게 된다. 한편 개체로서의 자아로 보면 산수화의 정경으로 정신이 펼쳐지는 것으로 볼 수 있다. 여기서는 전체와의 합일이라기보다 산수화로의 몰입으로 볼 수 있다. 감상자의 수준에 따라 이 두 가지 층위는 모두 성립할 수 있다.

노장적으로 보아 이러한 산수와 자아의 합일은 물아일체로 볼 수 있으며, 불교적으로 보아 모든 속박에서 해방되어 법신과 내가 둘이 아닌 진여불이(眞如不二)로도 볼 수 있다. 이러한 두 사상의 관점은 상충되기보다 상통되는 면이 더 많다.

여기서 산수를 주체와 객체의 관계로 볼 때, 두 가지로 나누어 볼 수 있다. 하나는 주체와 객체를 상대되는 것으로 보아 산수를 대상화하는 것이며, 다른 하나는 주체와 객체가 미분(未分)되는 것으로 연기이자 공한 실상으로 산수를 관조하는 것이다. 이를 산수화의 제작과 감상이라는 것으로 보면, 주객의 분리는 제작의 관점에서 해석될 수 있는 것이며, 주객의 합일은 감상의 관점에서 해석될 수 있는 것이다. 산수화 제작에서 산수는 대상으로서 존재하며, 산수화는 대상에 대한 재현이 중요하게 된다. 하지만 주객의 합일이라는 측면에서 산수화 제작을 생각해보면, 산수화의 제작의 필요성은 급감한다. 왜냐하면 이미 법신과 온 우주와 하나가 되어 있으므로 산수화가 아니더라도 실상과 하나가 될 수 있기 때문이다. 반면 감상자의 관점에서는 산수와 감상자, 또는 산수화와 감상자가 분리될수록 ‘창신’의 상태와는 거리가 있게 되는 것이다. 그 이유는 감상이 눈으로 감응하고 마음으로 함께 모여야 하는 것인데, 그렇게 할 수 없기 때문이다. 화가의 의도와 감상자의 이해가 만나는 지점에서 신에 감응이 있는 것이고, 그 신이 초월하여 진리를 얻게 되는 것이다.

(6) 산수화의 목적

산수화를 제작하는 화가의 입장에서 산수화는 산수의 재현이다. 종병은 산수화를 그리게 된 동기를 명확히 제시한다. 산수화는 성인이 산수에서 노니는 것과 다르지 않은 산수화에서의 노임을 목적으로 한다. 그런데 그림을 그릴 때의 즐거움에 대한 논의는 보이지 않는다. 다만 산수화를 그릴 때 중요한 점으로 세 가지를 말한다. 첫째는 직접 체험하고 본 것을 형과 색으로 그린다는 것이고, 둘째는 그렇게 그릴 때 실제 산수에 대한 비례에 따라 해야 한다는 것이며, 셋째는 이러한 과정이 성공적일 때 감상자의 감응이 있을 수 있다는 것이다. 이와 같은 점에서 산수화에서 노니는 즐거움은 감상자의 관점에서 성립하는 것으로 볼 수 있다. 감상자의 반응과 창신의 여부에 따라 그 성패가 달려있기 때문이다.

산수화를 감상하는 감상자의 입장에서 산수화는 산수와의 교감이다. 4-③에서 감상자는 산수와 산수화의 크기의 문제가 아니라 교감에 의한 감응을 이끌어낼 수 있는지의 여부를 중요하게 보아야 한다는 것이다. 그래서 산수화에서 얻을 수 있는 것이 산수의 아름다움과 그 신령스러움이라는 것이다. 산수에는 영(靈)을 주로 사용하고, 사람에는 신(神)을 주로 사용하는데, 둘 다 유형적 존재에 대비되는 무형적 존재를 의미한다. 「명불론」에서 살펴본 바와 같이 산수의 영의 문제는 사람의 신의 문제와 동일한 구조를 가지고 있으며, 두 가지 모두 근본적으로는 법신의 문제에 결부되어 있는 것이다. 이렇게 본다면 감상에서의 가장 큰 관건은 우주적 이치 또는 법신과 감상자의 신이 교감할 수 있는지의 여부이다. 감상자는 산수화에 대하여 눈으로 보는 것뿐만 아니라 마음으로 통해야 한다. 마음으로 보는 산수화에서의 산수는 상상의 산수가 아니라 나와 하나로 연속해있는 실재하는 산수이다. 5-③에서 언급한 바와 같이 신의 본성은 경계가 없는 것으로 형태마다 모양은 다르게 들어가지만 그 이치는 반영되고 자취로 남아서 전해질 수 있는 것이다. 산수와 산수화는 다른 것이지만 법신의 관점으로는 차별되지 않는 것이며 모두 법신으로 통하는 것이기 때문이다. 그러한 의미로 나와 법신은 산수와 산수화로 통한다.

이러한 두 관점으로 산수화의 목적을 살펴볼 수 있지만, 종병이 산수화를 그리게 된 동기라는 측면에서 이 두 관점을 어떻게 통합할 수 있는지

를 검토할 필요가 있다. 그 이유는 종병이 말하는 산수화는 자신이 아닌 다른 감상자를 염두에 두고 있지 않기 때문이다. 물론 산수화의 원리를 생각한다면 누구나 산수화에서 감응하고 창신할 수 있는 것이지만, 「화산수서」의 어디에도 그러한 점을 말하고 있지는 않다. 다만 산수를 어떻게 그릴 것인가와 그려진 산수화를 어떻게 볼 것인가의 문제에 초점을 두고 논의를 전개했을 뿐이다. 결국 산수화의 제작과 감상의 주체가 동일한 것이라면, 위의 분석은 다르게 해석될 수도 있게 된다.

산수화의 제작의 측면에서 형태의 유사성과 비례의 문제가 중요한 것으로 제시되지만, 더욱 중요한 것은 화가가 성인과 같이 도를 품고 있는지의 여부이다. 화가가 성인과 같은 경지에 이르면 성인이 ‘도를 품고 물에 비추듯’ 화가 역시 ‘도를 품고’ 산수화에 그려내는 것이다. 이런 이유로 도의 문제가 매우 중요하게 된다. 도가 없는 그림은 외형에 대한 단순한 모방이 될 뿐이다. 산수화가 도에 의해서 이루어지기 때문에 도의 원리에 따라 산수화의 원리가 성립되는 것이다. 화가가 도를 품고 있지 못하면 산수의 도도 인식하지 못할 것이고, 참된 목적인 법신의 감응도 이루어지지 못하게 되는 것이다. 그리고 감상의 측면에서 개체로서의 자아의 만족이나 정신적 환기의 수준으로 목적이 달성되는 것은 아니다. 산수화의 동기와 목적에서 보면 산수화에서 성인과 같은 소요유가 있어야 하며 열반이 있어야 한다. 산수화를 관조하면서 얻어지는 것은 경험하지 못한 것에 대한 상상이 아니라 실재하는 실상의 내적 체험이다. 예컨대 끝없이 펼쳐지는 우주를 궁구하는 것은 보지 못하고 알지 못하는 것을 상상한다는 의미라기보다 무한한 실상에 대한 깨달음을 의미하는 것이다. 이러한 의미로 ‘창신’은 상상의 나래를 무한대로 펼친다는 의미가 아닌 무한의 실상과 자아의 합일을 의미하는 것이다. 산수화는 성인의 도와 신이 투영된 것이고, 세상의 참된 이치에 의해서 그려진 것이다. 종병에 있어서 산수화의 조형적 속성이 중요하지 않은 것은 아니지만 근본적으로 지향하는 것은 성인의 도와 그것에의 합일에 있는 것이다. 이러한 점에서 산수화론은 종병이 지향하는 도의 문제와 결부되며, 그것을 살펴보는 것이 매우 중요한 작업이 된다. 다음 장에서 그의 주요 문제와 사상적 배경을 검토하기로 한다.

III. 종병의 산수화론의 주요 문제와 사상적 배경

종병의 산수화론에서 중요하게 제기되는 문제는 그의 산수관이 무엇인지에 대한 것이다. 그것은 그의 세계관과 관련되며, 그의 문헌들에서 ‘도(道)’로 표현된다. 이러한 도는 당시의 사상적 관점에 따라 다양한 맥락으로 해석된다. 그가 활동하던 시기는 육조시대로, 현학사상이 지배하던 때였다. 그리고 후한 이후 수용되기 시작했던 불교가 본격적인 수용과 발전을 이루던 시기였다. 전통적 사유(유가와 도가)와 새로운 사유(불가)가 만나면서 서로 영향을 주고받는 과정에서 사상적 논쟁이 발생했으며,⁸⁸⁾ 이러한 점은 종병의 사상에도 많은 영향을 주었다. 특히 「명불론」은 이러한 사상적 논쟁의 과정에서 저술되었으며, 종병의 사상적 관점에 대한 많은 정보를 제공하는 자료이다. 이것에 기초하여 그의 산수화론을 이해하려는 시도가 있어왔는데,⁸⁹⁾ 각각의 관점에 따라 그 해석은 서로 다르게 이루어져왔다. 기존의 연구들에서는 유가·도가·불가의 세 범주로 설명해왔다. 그런데 이러한 범주 설정이 과연 타당한지에 대한 의문이 든다. 그 이유는 세 범주 중에서 도가로 분류하는 것이 상당히 모호하기 때문이다.⁹⁰⁾ 이러한 점에서 본 논문에서는 도가 중 현학사상과 노장사상을 나누어 살펴볼 것을 제안하며, 이와 더불어 불교사상을 검토함으로써 종병의 사상적 관점이 무엇인지를 살펴보고자 한다.

다음으로 산수와 산수화의 관계에 대한 것이다. 이것은 산수화가 어떤 원리로 성립할 수 있는가의 문제이다. 그의 사상적 관점에 따라 적용될 수

88) 이와 관련하여 다음의 자료를 참고할 수 있다. 孙述圻, 『六朝思想史』, 南京出版社, 1992; 村上嘉實, 六朝思想史研究, 平樂寺書店, 1974.

89) 앞 장에서 언급한 바와 같이 두 흐름으로 대별할 수 있다. 하나는 중국 연구자들의 견해로, 종병의 불교적 이해는 현학사상에 기초하여 있으므로 현학사상의 개념을 통해 그의 산수화론을 분석해야 한다는 것이고, 다른 하나는 일본 연구자들의 견해로, 종병의 불교사상은 상당히 높은 수준에 있으므로 현학적 용어를 사용한다고 해서 현학사상에 경도되어 있다고 볼 수 없기 때문에 불교사상의 개념으로 치환하여 그의 산수화론을 이해해야 한다는 것이다. 이러한 두 입장의 차이는 과연 종병의 사상이 무엇인지에 대한 선행 검토가 필요하다는 것을 보여준다.

90) 이것과 관련하여 앞의 주 20)을 참고할 수 있다.

있는 원리가 결정될 수 있다. 그의 산수관은 산수화의 제작과 감상에 있어서 중요한 관점이 된다. 이러한 점에서 그의 사상적 관점에 대한 검토가 필요한 것이다. 이러한 점은 산수화의 목적과도 결부된다. 수잔 부시는 종병의 산수화의 목적이 종교적 이상의 실현에 있다고 보는데, 그것이 무엇인지에 대한 논의는 자세하게 하지 않는다.⁹¹⁾ 이러한 점에서 본 논문에서는 그의 사상적 관점에 따른 산수화의 원리와 목적이 무엇인지를 검토하고자 한다.

1. 종병의 사상적 관점 검토

종병의 산수화론을 이해하는 관점은 크게 현학사상과 불교사상으로 볼 수 있다. 이렇게 구분하는 이유는 그의 시대적 배경과 문헌들이 이것들과 관련되기 때문이다. 먼저 시대적 배경으로 보면, 당시의 지식인들의 사상적 주류는 현학사상이었다. 현학과 청담으로 대표되는 당시의 상황을 감안한다면, 종병도 그러한 현학과 청담의 영향을 받았다고 볼 수 있다.⁹²⁾ 하지만 그가 현학적 관점에만 머물지 않았다는 것은 그의 문헌들에서 알 수 있다.⁹³⁾ 특히 여산의 불교공동체와의 관련성과 그 중심인물인 혜원과의 관계는 그가 불교사상에 경도되어 있음을 나타내는 것이라 할 수 있다. 하지만 그의 산수화론의 중요 자료인 「화산수서」는 현학적 용어로 저술되었으며, 역사적으로 그와 관련된 이해는 현학의 범주(전통적 범주로는 도가)에 속하였다. 그의 산수화론의 주요 문제인 성인과 도는 현학의 중심 주제였다는 점도 그러한 범주 설정을 정당화시키는 요인 중의 하나였다. 이러한 관점에서 당시의 형신(形神) 논쟁은 유무(有無)에 대한 문제와 결부되

91) 그 이유로는 아마도 그 역시 종교적 이상이 무엇인지에 대하여 논증하는 것이 쉽지 않은 일이라고 보았기 때문이지 않을까 한다. 그도 산수화의 목적이 종교적 이상에 있다고 단정하지는 않는다. 하지만 그가 강력하게 그럴 가능성이 있다고 제시하는 것으로 보아 이에 대한 추가적인 연구가 필요함을 알 수 있다.

92) 『송서』 「종병전」 참조.

93) 종병의 문헌들은 대부분 전해지지 않았다. 다만 하승천과의 논쟁에서 비롯된 「명불론」과 편지들(「답하형양서」)이 남아있을 뿐이다. 이것만으로 그의 사상의 전모를 이해할 수는 없을 것이지만, 많은 부분은 참고가 될 수 있을 것이다.

었으며, 더 나아가 본체(本體)와 작용(作用)의 문제로 나아갔다. 이러한 체용의 관계로 산수와 산수화를 보는 관점이 종병에 대한 이해의 출발점이 었다. 하지만 종병의 생애와 세계관을 볼 때, 이러한 논리구조가 타당한지는 의문이 든다. 만약 그가 불교적 관점에서 산수를 본다면 이러한 논리구조는 설득력을 잃게 된다. 그 이유는 그가 견지하고 있던 불교사상은 중관사상(中觀思想)으로, 연기론(緣起論)과 공관(空觀)에 바탕한 것이기 때문이다. 이러한 중관사상의 관점으로 보면 근본적으로 형신·유무·체용 등은 전도(顛倒)된 인식에서의 문제일 뿐이다. 종병의 사상적 관점이 어느 쪽인지에 따라 산수관은 달라질 것이며, 산수화론 역시 다른 구조를 가지게 된다. 이러한 점에서 종병의 사상적 관점을 검토하기로 한다.

종병이 활동하던 육조시대에는 현학과 불교가 사상적으로 주도적인 위치에 있었다. 당시 불교의 특징은 여러 사상에 대한 통합적 관점을 가졌다는 것이다. 그 이유는 두 가지로 보이는데, 하나는 정치사회적인 이유로, 지배세력의 사상인 유가 또는 명교의 관점에서 불교는 외래사상이며, 사회 질서로부터 통제되지 않는 집단이라는 점에서 배불론(排佛論)이 제기되었는데, 불교 측에서 이를 옹호하기 위해서 유불도 통합적 관점을 가진 것이며, 다른 하나는 사상적인 이유로, 주도적인 시대사상인 현학의 주요 관심사는 성인군주와 본체 및 근본적 원리에 대한 규명인데, 남조 불교에서 주로 연구된 반야학(般若學)의 주요 관심사가 부처와 본질적 지혜 및 원리에 대한 것이라는 점에서, 두 사상은 존재론과 성인론이라는 공통적인 토론의 주제를 가지게 되었다는 점이다. 이러한 두 가지 이유로 불교사상은 유불도 통합적 관점을 지지하였으며, 서로 다른 사상에게 상호영향을 주는 관계에 있었던 것이다.

이러한 경향이 있다고 하더라도 종병이 반드시 통합적인 관점을 가진다고 말할 수 있는 것은 아니다. 종병은 독실한 불교도였으며, 배불론에 맞서 불교를 옹호하는 「명불론」을 저술하여 논쟁의 중심에 선 사실은 주목할 만한 것이다. 물론 이 문헌에서 통합적 관점을 지지하는 표현들이 나오고, 현학의 용어들과 노장의 문헌들을 인용한다는 점은 그의 관점이 어느

정도는 통합적인 것에 있다는 점을 뒷받침한다. 하지만 그의 세계관과 관련하여 명백히 유불도의 각각의 사상을 통합하는 관점에서 논의를 전개했는지는 의문이다. 「명불론」에서 논의를 뒷받침하기 위해서 노장의 문헌들을 인용하지만 주요 문제는 여전히 불교의 핵심 개념에 있기 때문이다. 한편 현학적 용어의 사용과 관련하여, 그것이 그의 사상을 대변한다기보다 청담의 전통이라는 측면에서 상대방을 이해시키고 설득시키기 위해서 그러한 용어 사용이 이루어지지 않았는가 하는 점이다. 그 이유는 「명불론」의 토론상대가 유학자인 하승천이어서 그가 이해할 수 있는 용어와 개념을 통해 논의를 진전시켜야 했기 때문이다. 특히 하승천이 불교에 대한 지식이 많지 않고, 단지 윤회와 업보의 초보적 이해에 그치고 있었다는 점은 「명불론」에서의 논의의 상당 부분이 이 문제에 대한 논증으로 이루어지는 이유를 설명한다.

종병이 청담과 은둔을 즐겼다는 기록⁹⁴⁾과 현학사상과의 관계들을 고려하면 어느 정도 현학의 영향관계에 있었다고 볼 수 있다. 하지만 그의 세계관과 관련하여 현학적인지 불교적인지를 검토할 필요는 있다. 일반적으로 강남의 사족 불교에서 반야학은 존재론적 관심에 상당히 치우쳐서 현학적 관심을 대변하는 것으로 알려져 있다. 하지만 종병은 이러한 반야학의 영향과 더불어 북방의 중관사상을 수용하는 과정의 영향을 받게 되면서 근원적인 본체나 원리가 아닌 존재와 현상의 인식의 문제로도 관심을 가지게 되었다. 이러한 문제는 다양한 관련 문헌들과 다양한 해석들이 존재하기 때문에 사실 명확한 답을 내리기는 쉬운 일이 아니다. 다만 종병의 산수화론과 관련하여 이런 당시의 사상적 특징과 종병의 관점에 대한 논의는 필요한 것이다.

이와 같은 문제에 대해 수잔 부시는 종병의 사상을 ‘불교적 도가’가 아닌 ‘유가적 불교’로 제안한다. 이 의미는 유가·도가·불가라는 세 가지 사상의 맥락에서 종병이 도가적인 것보다 유가와 불교에 더 영향을 받고 있다는 것이다. 이러한 관점은 종병이 노장의 문헌들을 많이 인용하고 언급하지만 그것은 설명의 자료일 뿐이며 그가 가진 주요 사상은 유가적 성인

94) 『송서』 「종병전」 참조.

개념과 불교적 공(空) 사상이라는 점을 강조한다. 특히 그는 종병의 우주론과 관련하여 ‘광대한 우주와 사람이 없는 자연의 공허함’이라는 것에서 ‘무한한 우주의 직접적 경험’의 가능성에 대한 관점을 주목한다. 이에 대해 「명불론」의 구절을 살펴보자.

발뒤꿈치에서 정수리에 이르고 나아가 허공에 올라가도 마음은 가도 가도 끝이 없어 사방과 상하 어디로 가도 무궁하다. 생은 홀로 생긴 것이 아니요 반드시 근원에서 전해지는 것이니, 그 전해오는 바를 거슬러 올라가면 곧 시작이 없고 대대로 서로 이어져 끝이 없으니 경계가 없다. 이 몸은 이미 날마다 쓰는 무한의 실상이니, 시작이 없는 무한으로부터 왔고 또한 끝없는 곳으로 전해져 갈 것이다. 그러므로 헤아릴 수 없이 넓고 시작도 끝도 없이 장구한 것이다.⁹⁵⁾

이러한 무한한 우주에 대한 내적 체험은 「화산수서」의 “앉아서 경계 없는 세상의 끝을 궁구하고, 자연의 위험스러움에도 거스르지 않고, 홀로 사람이 없는 광야에 감응한다.”고 하는 부분과 결부된다. 종병의 사상은 범신사상이라고 하는 무한한 우주적 관점의 진리 개념과 결부되므로, 그의 문헌들을 분석하는 것에서 중심적 관점이 된다는 것이다.

한편 종병의 문헌들에서 성인의 개념은 매우 중심적 위치를 차지하는데, 이에 대해서 명백히 유가적인 것으로 본다. 유가적 성인은 성인군주에 대한 논의로 이어지는데, 당시의 현학이 이러한 유가적 성인관을 가지고 있다는 점이 중요한 사실이다. 현학사상에서 성인관은 『역경』의 숨은 의미가 성인에 의해서 전해질 수 있다는 것과 본체적 진리를 내재하여 세상을 교화하는 존재라는 것으로 이루어진다.⁹⁶⁾ 「화산수서」의 첫 구절부터 나오는

95) 「명불론」(『홍명집』, 장계환역, 동국대학교 부설 동국역경원, 2001. p.43 참조.)

96) 성인 군주는 초자연적인 지혜와 통찰력을 가지고 우주적 원리에 순응함으로써 세상의 모든 일들에 대해 개입하거나 인위적인 노력을 하지 않더라도 세상의 모든 일들이 저절로 이루어지도록 하게 하는 존재이다. 이러한 관점은 『역경』의 연구로부터 출발하는데, 이것은 한대에서의 우주론적 사고와 관련이 있

성인의 개념은 이러한 현학사상에서 말하는 유가적 성인과 다르지 않다는 점은 수잔 부시의 견해에 힘을 실어준다.

당시의 산수에 대한 접근방식은 명산의 중요성과 정령의 믿음이라는 도가적 관점에 따르는 것이다. 종병도 산수 유람과 산수에서의 은둔을 즐겼는데, 이것은 당시의 도교적인 요소의 영향으로 볼 수도 있다. 도교는 노장이나 현학의 사상과는 또 다른 갈래로 무형의 에너지와 영적 존재에 깊은 관심을 가지는 사상이며, 불로불사(不老不死)의 신선술(=양생술)을 강조하는 것이다.⁹⁷⁾ 「명불론」에서도 이와 관련된 문구들이 등장하는데, 이러한 양생술도 ‘진실로 마음을 닦고 몸을 기르는 것’으로 간주된다. 물론 본문에서 언급하듯이 이러한 양생술은 유가적 관점에서 배제되는 것이었으며, 그의 사상체계 내에서 주도적 위치를 가지는 것은 아니었다. 도교의 중심 문헌인 『포박자』에서는 이러한 명산의 중요성과 영적 존재에 대한 논의들로 가득한데, 이러한 산수에 대한 이해가 종병에게 전혀 없었다고는 말할 수 없을 것이다. 하지만 「화산수서」와 「명불론」의 사상적 구조로 본다면, 이러한 도교적 방식보다는 불교적 방식의 접근이 더 타당한 것으로 보인다.

이상의 논의를 종합해보면 종병의 주요 문제의 관건은 성인관과 산수관으로 볼 수 있으며, 이 둘은 도, 즉 진리에 대한 관점으로 귀결된다고 볼 수 있다. 현학사상과 불교사상의 성인과 진리에 대한 관점의 차이는 종병

다. 『역경』은 ‘하늘(즉 운명의 흐름)을 예견하고, 하늘은 (그가 예견한 것으로 부터) 벗어나지 않으며’ 또한 ‘하늘의 조화를 공경하며 따르는’ 성인군주의 개념으로 해석된다. 그런데 3세기에 들어오면서 경전의 근본적 의미와 그 원리[理]를 이해하고자 하는 해석 경향이 나오면서, 성인군주에 대한 의미가 달라졌다. 성인군주는 모든 변화의 본질에 대한 통찰력으로 세계를 인도할 수 있는 존재이며, 그 근본 원리는 모든 변화와 차별화의 바탕에 있는 변함없는 일자 또는 모든 운동의 원천이 되는 고요함으로 정의하는 시도가 등장하여, 『역경』의 성인군주에 대한 관점이 본체론적 문제로 변화되었다.(Zürcher, 앞의 책, pp.167-171 참조.)

97) 이와 관련하여 다음의 자료를 참고할 수 있다. Maspero, Henri., *Taoism and Chinese religion*, translated by Frank A. Kierman, Jr, University of Massachusetts Press, 1981; Le Taoisme : et les religions chinoises, Gallimard, 1971; 이원국, 김낙필, 이석명, 김용수, 나우권 역, 『내단-심신 수련의 역사 1.2』, 성균관대학교 출판부, 2006.

의 주요 문제들에 상이한 해석을 가능하게 하기 때문이다. 그리고 여기서 또 하나의 관점으로 노장사상⁹⁸⁾을 제시하고자 한다. 통칭하여 도가라 할 때에는 노장사상뿐만 아니라 현학과 도교 등 노장의 문헌들을 다루는 모든 것이 포함하는데, 각각의 세계관은 전혀 다르다는 점에서 구별할 필요가 있다. 종병의 문헌들에 나오는 수많은 노장의 용어들이 단지 시대적인 것이나 방편적인 것에만 그친다고 보는 것이 타당한지 의문이 든다. 종병도 분명 노장의 문헌들을 연구했는데, 그것이 최종적인 그의 관점은 아닐지 몰라도 영향관계를 배제할 수는 없을 것이다. 이러한 점에서 그의 사상적 배경으로 현학사상, 노장사상, 불교사상을 검토하고 그의 산수화론에 적용시켜 보기로 한다.

98) 여기서의 노장사상의 의미는 노자와 장자의 본의를 충분히 살피고자 하는 방향의 연구를 의미한다. 신도가라는 개념으로 접근하는 경우 현학과 노장사상을 동일한 것으로 보지만, 현학과 노장사상의 세계관이 다르다는 점에서 동일한 것으로 보는 것은 무리가 있다. 이와 관련된 지둔의 해석과 『노자익』과 『장자익』에 대한 연구들은 노자와 장자의 본의가 무엇인지를 물으며 현학적 관점을 가능한 배제하고 있다. 이러한 관점에서 노장사상으로 통칭하기로 한다.

2. 현학사상과 산수화론

종병의 산수화론에서 현학사상과 관련이 깊은 부분은 성인과 도의 문제이다. 육조시대의 지식인들에게 가장 영향을 많이 끼친 사상적 조류는 현학⁹⁹⁾이라 할 수 있으며, 종병도 그러한 지식인들 중의 하나로 상당 부분 영향을 받았다고 볼 수 있다. 특히 그의 「화산수서」에 나타난 현학적 용어들은 현학사상의 배경 속에서 그의 사상이 이루어졌음을 보여준다고 할 수 있다. 물론 앞에서 살펴본 바와 같이 불교적 관점에서 현학적 용어의 사용이 방편으로서 이루어졌다고 하더라도 빈번한 용어사용은 그의 사상에서 현학을 배제할 수 없게 만드는 요인으로 보인다. 먼저 현학사상이 무엇인지 간략하게 살펴보고 종병의 산수화론과 결부하여 살펴보기로 한다.

현학에서의 성인관은 성인군주¹⁰⁰⁾에 대한 논의로부터 출발한다. 성인군주는 초자연적인 지혜와 통찰력을 가지고 우주적 원리에 순응함으로써 세상의 모든 일들에 대해 개입하거나 인위적인 노력을 하지 않더라도 세상의 모든 일들이 저절로 이루어지도록 하게 하는 존재이다. 이러한 관점은

99) 여기서는 종병과 관련되는 사상으로 현학을 제시하고 이를 중심으로 설명하지만, 당시의 사상적 조류로 보면 명교(名敎)와의 관련성을 배제할 수 없을 것이다. 이에 대하여 간략하게 살펴보면 다음과 같다. 육조시대의 지식인들은 두 가지의 주도적 사상 조류에 영향을 받았다. 하나는 현실적 문제와 밀접하게 관련된 것인 명교(名敎)이며, 다른 하나는 존재론적 문제에 깊은 관심을 가지는 현학(玄學)이다. 명교는 사회적 의무, 예절, 법률, 인물평론 등을 중시하는 것이며, 유가와 법가의 개념과 원칙이 혼합된 것으로서 현실주의적인 경향을 대표한다. 반면 현학은 변화하는 세계의 근본이 되는 기본 원칙을 추구하는 것으로서 추상적이고 탈속적인 경향을 대표한다. 현학의 주요문제는 ‘근원적인 없음[本無]’과 ‘구체적인 있음[末有]’의 관계에 대한 설명에 관한 것이다. 이것은 ‘본질[體]’과 ‘작용[用]’의 관계로 표현되며, ‘있음’과 ‘없음’의 형이상학적 논의로 다루어진다. 명교와 현학이 서로 다른 경향을 가지기 때문에 대립적인 관계를 가지는 것처럼 보이지만 실제로는 상호보충적인 관계를 가진다. 당시의 지식인들은 현학을 ‘본질[體]’에 관한 것으로, 명교를 ‘작용[用]’에 관한 것으로 간주했는데, 이러한 경향은 양자가 더욱 조화되고 융합되는 논리로 나타나게 되었다. 대표적인 예는 곽상의 『장자주』라고 할 수 있다.(Zürcher, 앞의 책, pp.165-167 참조.)

100) 현학의 중심인물인 왕필은 성인이 통치자로서의 존재로 파악했다. 이것은 동중서의 천인감응론과 같은 맥락으로 성인은 곧 천자와 같이 하늘로부터 부여받은 존재라는 것이다. 그래서 그는 성인군주라는 관점을 가지고 논의를 전개한다.

『역경』의 연구로부터 출발하는데, 이것은 한대에서의 우주론적 사고와 관련이 있다. 『역경』은 ‘하늘(즉 운명의 흐름)을 예견하고, 하늘은 (그가 예견한 것으로부터) 벗어나지 않으며’ 또한 ‘하늘의 조화를 공경하며 따르는’¹⁰¹⁾ 성인군주의 개념으로 해석된다. 이러한 성인군주는 천인감응의 관계에서 천자와 같이 하늘과 인간을 매개하고 교화하는 역할을 한다. 이러한 성인관이 경전의 근본적 의미와 그 원리[理]를 이해하고자 하는 방향으로 나아감에 따라 그 의미가 달라진다. 성인은 모든 변화의 본질에 대한 통찰력으로 세계를 인도할 수 있는 존재이며, 그 근본 원리는 모든 변화와 차별화의 바탕에 있는 변함없는 일자(一者) 또는 모든 운동의 원천이 되는 고요함[靜]이다. 이것은 『역경』의 원리적 측면으로 성인과 근본 원리를 동일한 차원에서 설명하는 것이다.

이와 같은 성인과 근본 원리의 관계는 본체론으로 연결되게 된다. 현학에 따르면 모든 변화의 근본에는 영원한 기체(基體)가 있다. 『역경』 「계사전」에서 “변화[易]에는 커다란 궁극적 존재[太極]가 있으며 그것이 두 가지 형태[陰陽]를 만든다”¹⁰²⁾는 부분이 있다. 여기서 태극은 모든 존재가 형성되기 이전에 존재하는 형태가 없는 ‘원초적 기운[元氣]’으로 최초의 혼돈 상태와 그 이후의 차별화된 상태가 시간적 선후관계를 가지는 것으로 해석되었다. 그런데 새로운 해석 방식이 등장하면서 이러한 시간적 관계가 논리적 관계로 변화하게 되었다. 태극은 하나(숫자 1)가 모든 다른 숫자들에 항상 나타나는 것과 같이 모든 변화하는 세계에 나타나는 영원한 기체가 된다.

이와 같은 『역경』의 해석 방식은 노자와 장자의 저술에서 논거를 찾으면서 동시에 노장 사상의 재구성에 영향을 미친다. 예컨대 『도덕경』의 ‘없음[無]’과 ‘있음[有]’의 개념을 ‘실체[體]’와 ‘기능[用]’의 개념과 결부시키는 것이다. 현학의 중요한 특성은 『역경』의 사상과 노장사상의 융합이다. 이러한 특성은 왕필의 사상에서 나타난다.

101) 『역경』 권1, 첫 번째 괘[乾]의 문언. [‘先天而天不違 後天而奉天時’].

102) 『역경』 「계사전」 상, “易有太極 是生兩儀”

“그들은 하늘과 땅 및 모든 존재들의 근저에 ‘무’가 있다는 이론을 수립하였다. 이 ‘무’는 -그들의 생각에 의하면- ‘모든 존재를 만들어 내고 임무를 완수하며’¹⁰³⁾ 어느 곳이나 존재하는 것이다. 음과 양은 이것에 의지하여 (모든 것을) 변형시키고 만들어내며, 수많은 존재들은 이것에 의지하여 자신들의 형태를 실현시킨다.”¹⁰⁴⁾

한백은 ‘한번 음하고 한번 양하는 것이 도이다’¹⁰⁵⁾는 구절에 대해서 다음과 같이 말한다.

“도란 무엇인가? 그것은 ‘무’를 가리키는 것으로, 모든 곳에 존재하고 그것으로부터 모든 것이 생겨난다. 그것은 고요하며 비실재적인 것이고, 어떠한 상징으로도 표현될 수 없다. ‘유’의 쓰임[用]이 궁극에 달하면 그때에 비로소 ‘무’의 이루어짐이 나타난다.”¹⁰⁶⁾

이러한 관점에 따라 성인과 만물의 관계를 살펴보면, 성인은 본체와 모든 현상을 매개하는 존재이며, 무(無)에서 유(有)를 나오게 하는 역할을 하게 된다.¹⁰⁷⁾ 이때 성인의 신(神)은 본체와 현상을 매개하는 것이 되며, 산

103) 『역경』 「계사전」 상, “開物成務”

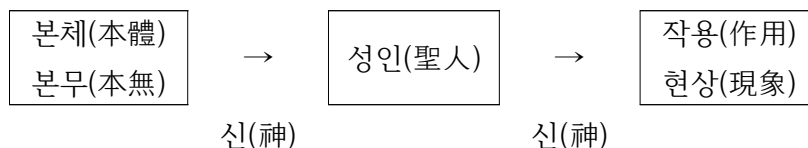
104) 『진서』 권43 8a. (王衍의 전기)

105) 이 구절은 『명불론』에서도 언급되는 부분이다. “‘일음일양(一陰一陽)을 도라 하고 …… 음양으로 측량할 수 없는 것을 신령이라 한다’는 것은 지극한 무(無)를 도라 하고 이 도에 음양이 섞이므로 ‘일음일양’이라 한다는 것이다. 도에서부터 신령으로 나아가면 항상 음양을 벗어나 있어 음양으로 탐구할 수 없으니 ‘음양으로 측량할 수 없다’고 하는 것일 뿐이다. 엄군평(嚴君平)이 “‘하나가 둘을 낳는 것을 신명(神明)이라 한다’고 설한 것이 이것이다. 만약 이 두 구절이 모두 정신을 밝히는 것이 아니라면 무엇으로 영혼을 밝히리요?”

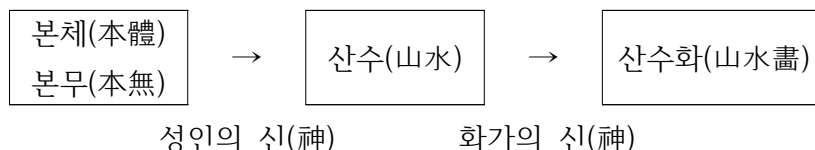
106) 『역경』 「계사전」 상, “一陰一陽之謂道”에 대한 주석

107) 이것은 광상에 의해 ‘독화설(獨化說)’로 발전한다. 광상에 따르면 모든 현상적 사물은 모두 자연스럽게 생겨난 것이다. 이는 어떠한 의지나 목적을 가진 초인격적 주재자를 상정하지 않는 것으로 왕필의 성인관과는 구별되는 것이다. (이종성, 「광상의 독화론 - 그 장자 철학의 변주에 관하여」, 정세근 엮음,

수의 신(神)은 본체의 신령스러움을 내재하는 것이 된다. 이를 도식화하면 다음과 같다.



여기서 산수는 본체의 신령스러움이 내재한 현상 또는 작용이 된다. 이러한 과정에서 산수화의 원리도 마찬가지로 적용된다.



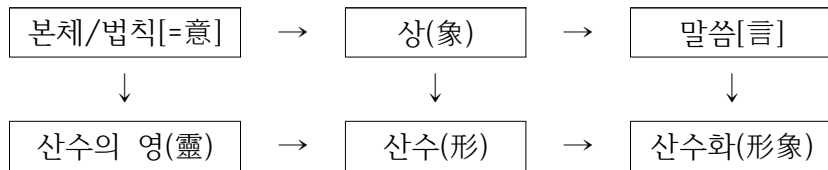
이때 산수화가 본체의 원리[理]를 내재하기 위해서는 화가가 성인과 같은 능력을 갖추어야 한다. 이러한 의미로 성인을 모델로 하여 마음을 깨끗이 하고 그 상을 음미하는 존재인 현자(賢者)와 같은 존재가 되어야 한다. 현자는 『도덕경』에 나오는 것과 같이 ‘덜고 또 더는[損之又損]’ 수행을 하며, 마음에 티끌이 없게 되면 성인과 통하는 존재가 된다. 그리고 화가는 성인이 ‘신으로써 도를 법칙으로 삼듯[以神法道]’ 신으로써 산수에 따라 산수화를 그리게 되는 것이다. 그 원칙은 「화산수서」에서 언급하듯 형상적인 면에서 비례에 맞아야 하며, 동류(同類)로 작용할 수 있도록 정교하게 그려야 한다.

감상자의 입장에서는 『역경』에서 성인의 말씀[言]에 따라 그 상(象)을 이해하고, 그 상에 따라 본질적인 의미[意]를 이해하는 과정이 중요하게 된다.¹⁰⁸⁾ 여기서 상은 근원적 존재 또는 법칙의 상징이 되며, 산수화는 그러

『위진현학』, 예문서원, 2001, p.159 참조.)

108) 이러한 논리는 “성인은 생각을 완전하게 표현하기 위해서 (『역경』의) 괘들을

한 상의 의미로 여겨지게 된다.



여기서 각각을 매개하는 것은 신이 되며, 그 신을 주재하는 것은 성인이 된다. 산수는 성인에 의해 도가 투영된 현상이며, 성인은 도의 매개로서 산수를 인식할 수 있게 하는 존재이다. 이러한 과정으로 산수와 산수화를 이해하게 되면, 도와 물(物)의 관계에서 유무론적 관점으로 볼 수 있게 된다. 현학적 관점에서 산수는 물(物)의 하나로서 유형한 존재이며 도의 파생물이 된다. 성인은 존재를 파생시킬 수 있는 도를 내재화한 존재이기 때문에 현상으로서의 산수를 드러낼 수 있는 것이다. 이러한 점으로 보면 산수는 성인에 의해 도가 투영된 현상인 것이다. 성인은 도의 매개로서 산수를 인식할 수 있게 하는 존재인 것이다.

무와 유(有)의 관계로 볼 때, 산수는 유에 해당하는 것으로 형태[形]를 가진 존재이다. 당시에는 유무의 관계를 형신(形神)의 관계로 이해했는데, 여기서 신(神)은 유형(有形)을 초월한 무형(無形)의 정신으로 여겨졌다. 이는 신과 형의 관계를 본체와 작용으로 치환할 수 있음을 뜻하며, 현상에 해당하는 형은 본체의 결여태 또는 모방태가 된다. 이를 산수에 적용시키면 산수의 본체에 해당하는 신 또는 영(靈)이 있으며, 그 본체에 따라 구체적인 형태를 가진 산수로 나타난다는 것이다. 이러한 본체와 작용의 관계는 산수와 산수화의 관계에서도 적용된다. 산수가 산수화에 대하여 본체에 해당한다면 산수화는 산수의 작용에 해당한다. 산수화는 본체의 작용인 산수를

만들었고, (그것들의 의미를) 말로 완전하게 표현하기 위하여 거기에 설명을 덧붙였다”는 것에서 출발한다. 이와 관련하여 자세한 것은 다음의 자료를 참고할 수 있다. 이재권, 「구양건의 언진의원론」, 정세근 엮음, 『위진현학』, 예문서원, 2001, pp.204-244; 정혜린, 「中國 魏晉南北朝 시기 藝術論에서 言意論의 수용 研究」, 서울대학교 大學院, 1995. 참조.

본체로 삼아 그 작용이 되는 것으로, 본체와는 두 단계가 떨어진 존재가 된다. 형신의 문제에서 신이 근본이 되고 형이 말단이 되는 것이라면, 산수화는 말단의 말단이 되는 것이다.

종병의 산수화론에서 성인이 산수에서 노니는 것은 도가 투영된 현상에 반응하여 무엇에도 얽매이지 않은 자유를 의미한다. 광상은 “의식적 생각 없이 그는 신비롭게 반응하며 (자신에게 다가오는) 자극을 따를 뿐이다. 그는 어떠한 인위(적 노력) 없이도 동쪽과 서쪽으로 왔다 갔다 하는 뭉치지 않은 조각배와 같다”고 말하면서, 성인의 무목적적인 행위를 지적한다. 성인이 산수에서 노니는 것은 어떤 목적을 가지는 것이 아니라 목적 없는 자유로운 반응이 되는 것이다. 그런데 이러한 해석은 산수화의 성립에 있어서 문제를 야기한다. 광상에 따르면 소요(逍遙)는 모든 존재가 각자의 뭉에 따라 각자의 위치에서 본분을 다하는 것이다. 성인은 ‘태어나면서부터 이미 도를 아는 존재[生而知之]’이지 ‘배워서 아는 존재[學而知之]’는 아니다. 성인은 성인의 길이 있고, 범인(凡人)은 범인의 길이 있다. 그렇다면 성인의 노닐[遊]과 화가의 노닐은 서로 같을 수 없는 것이 된다. 성인은 도를 내재화하여 산수에 무목적적으로 반응하며 노닐 수 있지만, 성인이 아닌 화가는 그것이 불가능한 것이 된다. 현학사상에 의하면 화가는 성인이 될 수 없고, 성인의 자취를 따라서 행할 수는 있다. 본체와 작용의 관계에 있어서 성인이 본체라면 화가는 작용이 되는 것이다. 작용은 절대로 본체가 될 수 없다. 다만 본체에 대해 반응할 수 있을 뿐이다.

현학사상의 관점으로 보면 산수화는 본체의 현상인 산수에 대한 작용이 된다. 본원적으로는 산수화 역시 도의 작용이지만 실제의 산수에서와 같은 감응은 이루어지기 어렵게 된다. 그리고 성인과 화가는 그 존재의 차원이 다르기 때문에 성인이 노니는 것과 화가의 노니는 것은 근본적인 차이가 있다. 게다가 성인은 산수에서 노니는데 반하여 화가는 산수화에서 노니는 것은 도의 관점에서 절대로 동일한 수준의 것으로 볼 수 없다. 그런데 이러한 관점이 종병이 산수화를 통해서 추구한 목적과 원리에 부합하는지는 의문이다. 만약 산수화를 통해서 도를 얻지 못하고 참된 노닐을 할 수 없다면 산수화를 그려야 하는 이유를 어떻게 설명할 수 있을까? 산수화가

도에 대한 모방의 모방이라면 직접적으로 도를 추구하는 것이 낫지 않을까? 물론 「화산수서」에서 산수화의 동기 중 하나로 높고 병들어서 직접 산수에서 노닐 수 없음을 제시하여, 어쩔 수 없이 산수화의 한계에도 불구하고 산수를 통해 노닌다고 말할 수도 있을 것이다. 하지만 그의 글 마지막에서 그림을 대할 때 “성현은 먼 과거로부터 반영된 빛을 비추고, 무수한 기쁨은 정신과 사상에 융합된다. 나는 다시 무엇을 하겠는가? 정신을 확장할 뿐이다. 정신을 확장하는 것보다 무엇이 앞서겠는가?”라고 말하는 것에서 분명히 산수화를 통해 성인의 즐거움과 다르지 않음을 말하고 있다. 그에 따르면 성인과 화가는 서로 다르지 않은 노님이 가능한 것이고, 산수와 산수화는 서로 다르지 않은 것이다. 이러한 점에서 현학사상의 개념들로 종병의 「화산수서」의 주요 개념들을 구조화하는 것은 가능하고 유용하다고 볼 수 있지만 그의 산수화의 목적에 부합하는지는 의문이 든다. 종병의 산수화론에 대하여 현학사상만으로 이해하는 것에는 한계가 있다고 본다.

3. 노장사상과 산수화론

종병의 산수화론에서 중요한 문제인 도(道)가 무엇인지에 대해서 명확하게 정의내리기는 쉽지 않다. 그 이유는 당시의 모든 사상 조류에서 이 도를 말하고 있기 때문이다. 종병은 그러한 복잡한 도에 대한 담론의 중심에 있었으며, 그의 저작들에서도 도에 대한 논의는 명확하게 규정되지는 않는다. 어떤 부분은 노장의 문헌들에 의거하며, 어떤 부분은 불교사상에 근거하여 사용되며, 어떤 부분은 유가적 문헌들에 따라 표현한다. 이러한 점에 대해서 그가 혼합주의적 성향을 가지고 있다고 말할 수도 있다.¹⁰⁹⁾ 하지만 그것이 혼합적 성격이 아니라 그의 세계관과 관련된 해석의 문제라면 노장의 문헌들을 중심으로 하는 그의 저술들은 그의 세계관을 나타내는 지침이 될 수 있다. 이러한 점에서 그의 세계관을 살펴보기 위해서 그가 주로 언급하는 노장의 문헌들인 『도덕경』과 『장자』의 내용과 결부하여 검토할 필요가 있다.

도에 대한 논의는 일반적으로 『도덕경』과 『장자』에서 시작한다. 종병도 마찬가지로 도를 언급했을 때에는 유가·도가·불가의 공통적인 진리라는 의미에서 접근했으며, 그 근원적 배경으로 노자의 사상을 염두에 두고 있었을 가능성이 크다. 하지만 이러한 노자의 사상에 대한 해석에는 다양한 관점들이 존재한다. 사실 노장사상으로 통칭하는 것은 노자와 장자의 문헌을 중심으로 분석하고 체계화하는 것에 불과하다. 하지만 여기서는 현학사상에서의 노장의 문헌 해석방식과는 다른 해석방식으로 설명이 가능하고 종병의 산수화론에 적용될 수 있다는 점에서 논의를 시작한다. 여기서는 노자와 장자를 구별하여 논하기로 한다.

109) 이러한 혼합주의적 성향은 당시의 불교와 관련된 지식인들의 공통적인 특성이었다. 대표적인 인물은 지둔과 손작인데, 그 중에서 지둔은 보다 불교사상에 투철하며, 손작은 유불도 삼교 통합적인 관점을 가지고 있었다. 이러한 차이는 지둔이 불교 승려인 반면, 손작은 불교도이기도 하지만 출가자인 지둔과는 달리 전통적 사유와 불교적 사유를 통합하고자 했으며 불교와 유교 또는 도교의 성인들을 동일한 관점에서 보고자 했다. 종병은 손작과 같은 재가교도로서 유가적 배경과 도가적 지식이 풍부했는데, 그가 혼합주의적 성향을 가지고 있는지 아니면 불교적 성향을 가지고 있는지는 추가적인 연구의 주제로 보인다.

(1) 도와 성인 : 무경계적 세계관

종병의 도 개념은 노자의 도 개념과 밀접한 관계가 있다. 그는 「명불론」에서도 노자의 도와 부처의 도가 다르지 않다고 말한다. 그렇다면 그가 생각하는 도가 무엇인지를 살펴보기 위해서 먼저 노자의 도 개념을 『도덕경』에 나타난 설명 방식으로 살펴보고자 한다.

노자에 따르면 도는 세계의 실상이고 그 실상을 바로 보게 하는 인식 방법이다. 노자는 세계의 실상을 다음과 같이 나타낸다.

유와 무는 서로 살게 해 주고
어려움과 쉬움은 서로 이롭주며
길고 짧음은 서로 비교하고
높음과 낮음은 서로 기울며
음과 성은 서로 조화를 이루고
앞과 뒤는 서로 따르니
이것이 세계의 항상 그러한 모습이다.¹¹⁰⁾

이에 따르면 세계는 대극들(유/무, 난/이, 장/단, 고/하, 음/성, 전/후)로 이루어져 있다. 노자는 이러한 대극들이 상호의존적이며 동시적이라는 점을 주목한다. “유와 무는 서로 살게 해 준다”는 것은 ‘유가 유인 이유는 유 자체 때문이 아니라 무 때문에 즉 무와의 관계 속에서 비로소 유가 되고, 똑같이 무도 무 자체 때문에 무인 것이 아니라 유와의 관계 속에서 비로소 무가 된다’¹¹¹⁾는 의미이다. 다른 대극들 역시 마찬가지로 상대방이 없으면 성립될 수 없다. 노자는 이와 같이 세계가 대극들로 이루어져 있음을 통찰하고 있다.

이러한 대극들이 이루어지는 과정에 있어서 필연적으로 수반되는 것은 분별작용이다. 대극들을 분별하기 위해서는 어떤 기준을 필요로 한다. 다양한 사물들과 현상들을 구분하고 판별하기 위해서는 경계가 필요하다. 여

110) 有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨，恒也.

111) 최진석, 『(노자의 목소리로 듣는)도덕경』, 소나무, 2002, p.38 참조.

기서의 경계는 이것과 이것 아닌 것의 경계선과 같이 서로를 나누는 것을 의미한다.¹¹²⁾ 노자가 말한 대극들로 이루어진 세계를 보면 이것이 있고 없고, 어렵고 쉽고, 길고 짧고, 높고 낮고, 앞에 있고 뒤에 있다는 것을 나누는 경계가 존재한다. 그런데 노자는 이러한 나누는 사고가 과연 타당한 것인지에 대해서 의문을 품는다.

세상 사람들이 모두 아름답다고 하는 것을 아름다운 것으로 알면, 이는 추하다.

세상 사람들이 모두 좋다고 하는 것을 좋은 것으로 알면, 이는 좋지 않다.

이 구절은 세상 사람들의 미와 추, 선과 악에 대한 인식이 과연 올바른 가라는 문제제기이다. 대극들이 서로 타협할 수 없는 것처럼 보이지만 실제로는 대극들은 상호의존적이고 동시적이다. 그렇기 때문에 어떤 것을 모두가 아름답다고 여긴다고 해도 역시 그것에는 추한 것이 동시적으로 내재한 것이 된다. 이것은 원이 있을 때 그 원의 안이 있기 위해서는 원의 밖이 필연적으로 존재하는 것과 같다. 그래서 노자는 세계의 실상을 보지 못하는 사람들에게 실상을 보게 하기 위해서 역설적으로 아름다운 것이 실은 추한 것이라고 말한다. 노자는 이러한 대극들에 대한 상호의존성과

112) 경계와 경계선은 유사하지만 동일한 것은 아니다. 그러나 지도의 경계선과 같이 특정의 구역을 설정한다는 점에서 경계와 경계선은 상당히 유사하다. 예컨대 단순한 경계선 중의 하나로 원을 보면 경계는 오직 안과 밖만을 나타내는데, 이것은 평면 위의 공간을 원이라는 경계선을 통해 구분하고 각각의 부분에 이름을 부여하는 것이다.



이와 마찬가지로 어떤 사물이나 현상을 구분할 때 이것은 그 경계선 안에 포함되는 것으로 여기고 이것 아닌 것은 그 경계선 밖에 포함되는 것으로 여기는 추상적인 과정이 바로 경계이다. 위에 언급된 노자의 대극들은 이와 같이 전체적인 양상이 어떤 기준에 의해 나누어지고 이름이 부여되어 인식되는 것임을 나타낸다.

동시성을 통찰하면서, 어떤 것을 ‘이것’과 ‘이것 아닌 것’으로 분별하는 것이 가치가 있는지에 대해서 반문한다.

이러한 노자의 문제제기를 따라서 『도덕경』 제1장의 첫 부분에 제시된 “도가 말해질 수 있으면, 항상 도인 것은 아니다”라고 한 구절을 검토해볼 수 있다. 세상 사람들이 ‘이것이 도이다’라고 정의하는 것에는 ‘도’와 ‘도 아닌 것’의 구분이 발생된다는 점이 전제된다. 이러한 구분이 가능하다는 것은 도의 범위를 설정할 수 있다는 의미가 되는데, 노자가 제2장에서 말한 것과 같이 세계는 대극으로 이루어져 있으며 그 대극들은 상호의존적이며 동시적이라고 말하는 점에서 도의 범위를 설정할 수 있는지 의문이 든다. 즉 도와 도 아닌 것을 분별하는 경계가 존재할 수 있는가의 문제가 되는 것이다.

이러한 노자의 세계관은 언어에 관한 문제와 연관된다. 언어를 통한 사유는 위에서 설명한 정의 내리는 과정과 다르지 않다. 언어는 의사소통의 수단으로 세계의 사물들과 현상들을 지시한다. 언어활동으로서 어떤 대상에 이름을 부여하기 위해서는 그것과 그것 아닌 것의 구분이 필요하다. 구분된 것은 하나의 대상으로서 여겨지며, 고유의 이름을 부여받게 된다. 여기서 주목할 점은 어떤 대상의 고유한 이름이 자의적으로 붙여진다는 것이다. 그 이름은 언어와 문화에 따라 부여된다. 이러한 점은 이름이 그 대상의 고유한 본성을 드러낼 수 있는 것이 아니라 하나의 기호로서 작용한다는 것을 보여준다. 한편 이름은 실제 대상에 대한 온전한 인식을 하는 것에 장애를 줄 수 있다. 예컨대 무지개를 보면 그 색상을 일곱 가지로 표현하는데, 실제의 무지개는 무한히 많은 수의 색상이 모인 것으로 일곱 가지 색상으로 한정할 수 없다. 하지만 우리는 무지개를 일곱 가지 색상으로 표현할 뿐만 아니라 실제 무지개의 색을 일곱 가지 색상으로 인식한다. 이러한 점은 언어가 인식의 수단이기도 하지만 참된 인식을 방해하는 것이 될 수 있음을 나타낸다.

앞의 예에서 주목할 만한 특징은 분리될 수 없는 것(무지개의 무한히 연속된 색들)을 분리해서 보게 된다는 점(빨강, 주황, 노랑, 초록, 파랑, 남색, 보라)이다. 서로 나누어진 색들은 서로 다른 이름을 가지게 되고, 서로

다른 이름으로 불리면서 각각이 분리되어 개별화된 대상으로서 인식된다. 이렇게 각각을 구분하는 것은 색들을 연속적이고 전체적인 것으로 보지 않고 색들 간의 경계가 있는 것처럼 보는 것이다. 이러한 점은 위에서 언급한 바와 같이 세계가 대극들로 이루어져 있는데 그 대극들이 상호의존적이고 동시적이라는 점과 동일한 문제가 된다. 예컨대 “앞과 뒤는 서로 따른다”는 것을 보면 어떤 것의 앞과 뒤라는 것을 명확히 구분할 수 없다는 것을 알 수 있다. 시간의 경우 현재의 앞은 미래이고 현재의 뒤는 과거인데, 미래는 현재가 되는 순간 과거가 되고 말듯이 앞과 뒤는 항상 맞물려 있어서 항상 앞이 되는 것과 항상 뒤가 되는 것이 있을 수 없게 된다. 무지개와 마찬가지로 시간도 구분할 수 없는 연속적이고 전체적인 것인데, 우리는 이를 현재, 과거, 미래로 구분하여 각각을 대상화한다.

노자는 단지 몇 가지 대극들만을 예로 들었지만 그와 같은 세계관으로 보면 세계의 모든 사물들과 행위들은 서로 나눌 수 없는 ‘서로 잘 짜여진’ 하나의 연속체¹¹³⁾로 여겨진다. 이와 같이 세계가 하나의 연속체로서 여겨진다면, 도라고 경계를 그어서 한정할 수 있는 것은 있을 수 없게 된다. 물론 경계 속의 인식이 도가 아닌 것은 아니다. 하지만 그것만으로 한정지을 수 없다는 의미이다. 그래서 노자는 “도가 말해질 수 있으면, 항상 도인 것은 아니다”라는 것에서 전체부정이 아닌 부분부정을 사용한다.¹¹⁴⁾ 집합으로 보면 전체 안의 집합은 전체에 포함되지만 그 집합이 전체를 다 포함한다고 말할 수 없는 것과 같다. 이렇게 볼 때 노자의 도의 정의 불가능성과 도의 언어적 전달 가능성이 상충되지 않고 존재할 수 있게 된다.

113) Wilber, Ken., *No boundary : Eastern and Western approaches to personal growth*, Shambhala, 2001, p.57 참조.

114) 김형효는 “도가 말해질 수 있으면, 항상 도인 것은 아니다. 이름이 이름 지어질 수 있으면, 그것은 항상 그 이름인 것은 아니다.”의 부분을 “말할 수 있는 도가 常道는 아니지만 역시 도에 속하고, 말할 수 있는 명이 常名은 아니지만, 역시 명에 해당한다는 의미로서 풀이되어야 한다”고 말한다. 이러한 부분부정의 의미를 살리면서 보면, 도가 언어로 전부 표현될 수 없지만 부분적으로는 언어로 표현될 수 있으며 대상의 이름이 불릴 때 그 이름이 대상의 전부를 나타낼 수 없지만 부분적으로는 대상을 지시하여 그 대상을 인식할 수 있게 하는 것이라 정리할 수 있다. 김형효, 『老莊 사상의 해체적 독법』, 청계, 1999, p.22. 참조.)

노자는 『도덕경』을 통해서 도를 전달하고자 하지만 그것이 도의 전부는 아니라는 점을 전제하면서 도를 하나의 기호로서 말한다. 언어로 표현된 도는 실재하는 도의 일부분에 불과하지만 이를 단서로 하여 우리로 하여금 도의 전체를 꿰뚫어보도록 하는 것이다. 노자가 말하고자 하는 바는 언어적 사유의 한계가 분명하지만 이를 통해서 전달할 수밖에 없다는 점과 그러한 한계를 인식하고 한계를 넘어서서 실상을 통찰해야 한다는 점이다.

노자는 이러한 모든 경계를 초월하는 것으로 ‘현(玄)’의 개념을 사용한다. 현은 두 가지 인식이 동시에 이루어지는 것을 말한다. 현(玄)은 검은 색과 붉은 색이 하나로 만나는 것이며, 하늘의 색으로 양과 음이 하나로 만나는 것이다.¹¹⁵⁾ 노자는 두 가지 인식의 방식이 모두 가능한데, 이 둘이 동시에 이루어지면 玄의 상태와 같아진다고 말한다. 현의 뜻을 생각해보면, 두 가지 인식의 방식 중에서 경계가 없는 것으로 보는 방식에 더 가깝다고 볼 수 있다. 하지만 노자는 전체를 통으로 인식하는 것뿐만 아니라 대극들로 이루어진 세계 역시 인식하는 것을 말한다. 노자는 있음과 없음을 둘 중 어느 하나를 선택해야 하는 것으로 보지 않고 이 둘을 동시에 인식하고 어느 하나도 배제할 수 없는 것으로 본다.¹¹⁶⁾ 그래서 노자는 해가 뜰 때와 질 때와 같이 어슴푸레 하여 천지가 하나인지 둘인지 구분되지 않고 만물이 서로의 실루엣이 희미해져서 구별되지 않는 상태로 도를 묘사한 것이다.¹¹⁷⁾

성인은 그러한 도가 의인화된 것으로 도를 완전하게 구현한 존재이다. “도는 항상 함이 없지만 이루어지지 않는 것이 없다.”¹¹⁸⁾ 이와 마찬가지로

115) 여길보의 주석에 의하면 ‘玄’이란 색인데, 검은 색과 붉은 색이 一에서 同하고 있다. 또 하늘의 색이 玄인데 양과 음이 일에서 동하고 있다. 이것을 이름하여 玄이 된다고 말하였다.(『노자익』 1장. 여길보주. “玄之爲色. 黑與赤同乎一也. 天之色玄. 陰與陽同乎一也. 名之曰玄.” 김형효, 앞의 책, p.48 참조.)

116) “현은 요묘와 유무의 사이에서 가리는 선택이 없고 모두 묘임을 말한다.”(言其于微妙有無之間, 無揀擇而皆妙也. 『노자익』 1장. 이식재주. 위의 책, p.56 참조.)

117) “여기서 玄자는 까만 색깔을 나타낸다고보다는 어슴푸레하고 어두운 상태를 나타낸다. 이것과 저것이 분명하게 구분되지 않는 상태이다. (중략) 후에 장자나 당초의 성현영 그리고 많은 도가 이론가들이 사용하는 冥자도 비슷한 의미로서, 玄과 冥은 가깝게 붙어 다니면서 경계가 분명하지 않고 흐릿하니 공존하거나 일체가 되는 경우를 나타낸다.”(최진석, 앞의 책, p.32)

성인도 “함이 없는 일에 있으며” 만물이 이루어지게 하는 것이다.

종병의 도 개념과 관련지어 보면, 성인이 품는 도는 바로 세계의 실상 그 자체이며, 그 실상을 바로 보게 하는 인식인 것이다. 이렇게 본다면 성인은 도와 다른 존재가 아니므로 성인과 도는 둘이 아니다. 이 도의 관점으로 보면 성인이 물(物)에 비춘다는 것에서 물은 어떤 대상을 의미하는 것이 아니라 도가 현현하고 있는 물 자체를 의미하는 것이다. 이는 성인과 물이 주객의 관계가 되는 것이 아니라 성인과 물이 경계가 없이 하나가 되어 반응한다는 것이다.

성인은 도의 의인화로서 도와 둘이 아닌 존재이다. 여기서 존재의 의미는 대상화할 수 있는 것이 아니라 도와 같이 경계 없는 실재하는 것이다. 성인은 도와 둘이 아니며, 물과도 둘이 아니다. 이러한 점에서 “성인이 도를 품고 물에 비춘다”는 구절을 보면, 성인은 도 그 자체로서 주객의 분별이 없는 물에 반응하는 존재이다.

도의 관점으로 보면, 물은 어떤 대상이 아니라 연속체로서 경계 없는 실재이다. 산수도 역시 물로서 경계 없는 실재로서 인식된다. 이러한 관점에서는 산수는 대상이 아니다. 그 이유는 주관과 객관의 분별이 없으므로 산수는 주체도 객체도 아닌 연속체로서의 실재로만 인식될 뿐이기 때문이다. 예컨대 어떤 대상을 관찰한다고 하면, 일상적인 언어로서는 보는 사람, 보는 대상, 보는 행위의 세 요소로 구별할 수 있다. 그런데 이러한 도의 관점으로 보면 이 세 요소는 동시적이고 상호의존적이기 때문에 각각을 구분하면 행위 자체가 성립되지 않게 된다. 이 의미는 대상을 주체로부터 분리하여 실체화하면 그 순간 행위는 성립되지 않는다는 것이다.

이러한 점에서 보면 산수는 물이자 도인 것이다. 그리고 주객의 경계가 없다는 것은 산수화의 주체로 볼 수 있는 화가와 객체로 볼 수 있는 산수 사이에도 역시 경계가 없다는 것이다. 이를 정리하면 모든 경계가 없어서 하나가 되는[爲一] 것이다. 이를 도식화하면 다음과 같다.

도(道) = 성인(聖人) = 화가(畫家) = 물(物) = 산수(山水)

118) “道常無爲而無不爲”(『도덕경』 제37장.)

이렇게 보면 화가는 성인과 다르지 않은 존재로, 성인이 산수에서 노니는 것과 마찬가지로 산수화에서 노닐 수 있는 것이다. 산수는 물아일체의 경계 없는 실재 그 자체이며, 산수화도 물아일체의 경계 없는 실재로 어떠한 작용이나 모방, 창작의 대상이 아닌 것이다. 산수화를 그린다는 것은 명백히 작위(作爲)이지만 어떠한 대상을 목적성을 가지고 재현하는 것은 아니다. 왜냐하면 화가는 성인과 마찬가지로 대상과 구별되는 자아라는 인식이 없는 존재로 그리는 대상과 주체의 분별이 없으며, 그린다는 행위가 분별없는 대상과 주체를 떠나서 존재할 수 없기 때문이다.

이와 같이 모든 것이 경계가 없다는 관점은 성인과 도가 산수와 산수화와의 관계를 설명하는 하나의 시도가 될 수 있다. 하지만 여기서 문제는 무경계적 도를 가진 존재가 굳이 작위적인 산수화를 그리는가 하는 점을 해명하기 쉽지 않다는 것이다. 해도 그만 안 해도 그만인 것은 누가 생각 해도 해야 하는 당위성이 없기 때문이다. 만약 행위의 목적이 없이 즐거움을 추구하는 것으로서 이를 무목적적이라고 간주할 수 있다고 해도, 산수화가 즐거움[樂]과 결부된다는 것을 생각하기란 쉬운 문제는 아니다. 노자의 도와 성인의 개념은 종병의 「화산수서」의 개념을 이해하는데 매우 도움이 되는 것으로 판단된다. 하지만 노님[遊]과 즐거움[樂]을 해명하는 것에 있어서는 한계가 있다.

(2) 물아일체와 소요유

위의 노자의 도에 대한 관점은 종병의 세계관을 이해하는데 유용하다고 볼 수 있다. 그러한 도의 관점은 장자에게로 이어지게 된다. 종병은 『장자』의 소요유(逍遙遊)와 같은 방식의 노님과 즐거움을 상정하고 있으며, 「화산수서」의 성인과 산수에 대한 언급은 『장자』의 주요 구절과 관련된다. 이러한 점에서 장자의 성인과 도에 대한 관점을 살펴볼 필요가 있게 된다.

『장자』의 중심 문제는 우리가 살아가는 세상을 어떻게 이해하고 살아가는지에 대한 질문이다. 장자는 존재의 실상이 두 가지로 인식되는 것을 주목한다.¹¹⁹⁾ 경계에 속박되어 국한 있는 사고를 하는 것을 ‘소지(小知)’라

하며, 그 경계를 초월하여 국한 없는 사고를 하는 것을 ‘대지(大知)’라 한다. 이것은 노자가 도를 말하면서 경계 없는 실재와 그 인식을 말하는데 반하여, 장자는 그 도에 따라 경계 없는 무한한 세계를 인식하는 ‘대지’도 있지만 경계에 갇혀 좁은 시야를 가져서 무한한 세계를 인식하지 못하는 ‘소지’도 있다고 말하는 것을 의미한다. 두 인식의 차이는 경계와 분별에 얽매이느냐 넘어서느냐는 점에 있다. 장자는 이 두 인식 중에서 참다운 실상을 보기 위해서는 ‘소지’가 아닌 ‘대지’가 되어야 한다고 본다.

이러한 경계 없는 무한한 세계를 인식하는 존재는 지인(至人)이다. 그에게는 어떠한 제한도 구속도 없다. 장자는 다음과 같이 말한다.

제한이 없는 데서 노니는데, 도대체 어디에 기댈 것이 있는가?
그러므로 지인(至人)은 나라는 것이 없고, 신인(神人)은 공적을 쌓
음이 없고, 성인(聖人)은 이름을 소유하지 않는다.¹²⁰⁾

여기서 장자의 지인은 노자의 성인과 다르지 않은 것이다. 지인은 모든 분별과 경계를 넘어서 차별이 없고 경계가 없는 세계에서 무한히 자유롭

119) 장자는 과장법을 통해 ‘이성의 제한적 사고방식의 울타리’를 벗어나는 초과적 사유를 나타내려는 의도를 가진다. 장자는 현실이 무엇이라고 규정하지는 않는다. 다만 이러한 현실을 어떻게 보느냐에 대해서는 구별을 한다. 하나는 제한된 범위와 영역 내에서 제한적 사고를 하여 구속되는 존재이며, 다른 하나는 제한된 범위와 영역을 넘어서는 초과적 사유를 하는 존재이다. 전자의 예는 매미, 비둘기, 조균(朝菌), 팽조 등이며, 후자의 예는 곤(鯁), 봉(鵬), 명령(冥靈), 대춘(大椿) 등이다. 장자는 전자를 ‘대지(大知)’로, 후자를 ‘소지(小知)’로 부른다. 여기서 제한적 사고방식의 울타리는 ‘제한된 나눔을 갖고 있는 ‘리(理)’의 세계나 일정한 정처(定處)를 구비한 ‘물(物)’의 세계라는 좁은 테두리를 가리키는 것’이다. 이와 같은 좁은 테두리, 즉 경계는 노자가 제시한 분별적 사유와 상통하는 것이며, 경계적 사고방식은 제한적이고 부분적인 세계의 인식이 된다. 전체의 실상을 보는 것이 아니라 자신의 테두리 안에서만 현실을 보고 그것이 전부라고 착각하는 것이다. 반면 진정한 세계의 실상을 통찰하는 지혜는 경계적 사유를 넘어서는 초과적 사유를 전제한다. 장자는 이와 같은 경계가 없는 사유를 ‘지인’, ‘신인’, ‘성인’이라는 존재를 통해 나타낸다.(정용선, 『장자의 해체적 사유』, 사회평론, 2009, pp.121-154; 김형효, 위의 책, pp.233-299 참조)

120) 以遊無窮者, 彼且惡乎待哉. 故曰, 至人無己, 神人無功, 聖人無名. (『소요유』)

게 노닌다. 이것이 바로 소요유이다. 지인이 인식하는 세계에서는 어떤 경계도 차별도 없어서 ‘나’라는 자아도 없다. 지인은 ‘나’라고 여기는 것이 없어서 물(物)과 혼연일체가 된다. 이러한 지인에게 있어서 나는 곧 우주이고 우주는 곧 나인 것이다. 나와 우주의 경계가 없기 때문이다. 이러한 자아의 경계 없음은 생사의 문제에까지 미친다.

죽음과 삶은 운명이다. 저 밤과 아침의 항상함이 있음은 자연 [天]이다. 인간의 힘으로는 어쩔 수 없는 것이 있는 것이 모든 만물의 진상이다.¹²¹⁾

대자연은 춘하추동과 밤과 낮과 같이 끊임없이 순환한다. 이러한 무궁한 변화의 과정에서 한 개체의 생사는 있을 수 있지만 전체의 생사는 있을 수 없다. 왜냐하면 대자연에서는 일부가 죽으면 다른 일부가 생기고, 새로 생긴 것이 죽으면 다시 다른 새로운 것이 생기는 끊임없는 변화가 있기 때문이다. 대자연은 끊임없이 순환하여 그 끝이 없다. 여기서 ‘나’라는 경계 속에서 보면 한 개체로서 생사는 존재한다. 그러나 ‘나’라는 경계가 없어서 대자연과 하나가 되면 대자연이 결코 끝나지 않듯이 합일된 자아는 사라지지 않는다. 이때의 합일된 자아는 도와 합일된 것이고, 물과도 합일된 것이다. 이러한 물아일체(物我一體)의 사유는 모든 분별로부터 초래되는 시비도, 생사도, 유무도 없는 경계를 초월한 것이다. 이러한 점에서 장자는 다음과 같이 말한다.

천지와 나는 함께 생기고, 만물과 나는 하나가 된다. 이미 하나인데, 또 다시 말할 것이 있겠는가.¹²²⁾

이러한 장자의 사유는 육조시대의 생사관(生死觀)에 영향을 미쳤는데, 불교에서 말하는 열반(涅槃)과도 다르지 않은 것이다. 두 사상 모두 개체

121) 『장자』 「대종사」 p.294(安東林 번역) 참조.

122) 天地與我並生，而萬物與我爲一，既已爲一矣，且得有言乎. (제물론)

의 죽음을 부정하거나 삶을 연장하려 하지 않는다. 애초에 자아가 있다는 생각이 잘못되었다고 보기 때문이다. 자아가 없으면 삶도 죽음도 없기 때문이다. 하지만 이러한 초월적인 사유는 경계에 속박된 ‘소지’로서는 이해될 수 없는 것이다.

장자는 이러한 경계가 없는 물아일체의 상태를 다음과 같이 말한다.

옛 사람은 앎이 지극한 데 이르렀다. 어디에 이른 것인가. 애초에 물(物)이 있었던 적이 없다는 것이다. 최고의 앎이어서 더할 것이 없다. 그 다음은 물이 있긴 하지만 본디 경계[封]가 없음을 알았고, 그 다음은 경계가 있긴 하지만 본디 시비가 없음을 알았다. 시비가 드러난 것은 도가 무너진 까닭이요, 도가 무너진 것은 인간의 애착이 생겼기 때문이다.¹²³⁾

장자에 따르면 지극한 앎의 단계에서는 어떠한 경계도 물도 없는 무한한 실상이 있을 뿐이다. 이러한 무한한 세계는 소요유로 연결된다. 「재유」에서 광성자가 황제에게 말하는 것에서 보인다. 광성자는 “저 물(物)은 무궁한데 사람들은 다 마침이 있다고 생각하고, 저 물(物)은 무한한데 사람들은 다 끝이 있다고 생각한다.”고 말하면서 황제에게 ‘무궁(無窮)의 문에 들어가고[入無窮之門]’, ‘무극(無極)의 들에서 노닐 것[遊無極之野]’을 권한다. 모든 것은 마침이 없고 끝이 없다. 끝이 없는데 시작과 끝의 구별은 애초에 존재할 수 없는 것이다. “만물은 변화하고 있지만 누가 그렇게 하는지 모른다. 그런데 어찌 그 끝나는 것을 알고, 어찌 그 시작하는 것을 알겠는가. 올바른 도리를 지키고 자연의 변화를 기다릴 뿐이다.”¹²⁴⁾ 이와 같은 경지에서 장자는 다음과 같이 말한다.

무릇 자연은 나에게 모습을 주었다. 나에게 생명을 주어 수고롭게 하고, 늙음으로써 나를 편안하게 하고, 죽음으로써 나를 쉬게

123) 『莊子集釋』, 「齊物論」, p.74.

124) 『장자』 「산목」 p.275(權五奭 번역) 참조.

한다. 그러므로 내가 산다고 좋아함은 곧 내가 죽는 것도 좋아하는 까닭이 된다. 배를 골짜기에 감추어 두고, 산을 연못 속에 감춰 두고 나서 이를 견고하다고 한다. 그러나 밤중에(우리가 의식하지 못하는 사이에) 힘 있는 자가 그것을 짊어지고 달아나도(감춰둔 것이 변화하여 버려도) 어두운 자는 알지 못한다(그 변화를 깨닫지 못한다). 작은 것을 큰 것 속에 감추는 것은 당연한 것인데도 오히려 가지고 달아나는 일이 있다. 만일 천하를 천하에 숨긴다면 가지고 달아날 데가 없으니, 이것이 항상적인 존재[物]의 실상이다. 그저 사람의 형체를 얻고 태어나도 기뻐하지만 사람의 형체는 만 가지로 변화하고 끝이 없다. 그 즐거움은 헤아릴 수 없지 않겠는가. 그러므로 성인은 어떤 것도 빠져나갈 수 없고 다 존재하는 경지에서 논다. 일찍 죽어도 좋고 오래 살아도 좋고, 시작도 좋고 마침도 좋다.¹²⁵⁾

이러한 존재의 실상에 따른 생사는 무한한 변화의 과정 속에서 자연스럽게 이루어지는 것이다. 형체는 한 순간도 고정되지 않고 끊임없이 변화하는 것으로, ‘나’라고 여기는 형체도 역시 마찬가지로 끊임없이 변화한다. 이 구절에 대해 곽상은 다음과 같이 말한다.

세계는 한시의 정지도 없이 변화하고 있으며, 그렇기 때문에 언제나 새로운 것이다. 그런데도 우리는 그것을 깨닫지 못하고 옛날과 똑같은 뿐 새로운 것이 아니라고 생각한다. 배는 날마다 모습이 바뀌고 있지만 겉보기엔 옛것이나 다름이 없고, 산 역시 날마다 모습을 바꾸지만 예전과 같다고 느낀다. (중략) 마찬가지로, 과거의 ‘나’는 사실상 지금의 ‘나’가 아니다. 나는 매 시점 새롭게

125) “夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏小大有宜，猶有所遯。若夫藏天下於天下而不得所遯，是恒物之大情也。特犯人之形而猶喜之，若人之形者，萬化而未始有極也。其爲樂可勝計邪。故聖人將遊於物之所不得遯而皆存，善夭善老，善始善終。” (『莊子集釋』，「大宗師」，pp.243-244.)

태어나고 있다. 그런데도 우리는 이것을 깨닫지 못하고 옛것에 집착해서 그것을 고수하려 하니, 어리석은 일이다.¹²⁶⁾

광상의 해석에서 주목할 점은 ‘나’라는 존재가 변화되지 않는 정체성을 가진 것이 아니라 매 순간 새롭게 태어나서 ‘나’라고 규정지을 수 있는 정체성이 없다는 것이다. 과거의 ‘나’와 현재의 ‘나’는 전혀 다른 존재이다. 이와 같은 해석은 불교사상에서의 ‘제행무상(諸行無常)’¹²⁷⁾과 ‘제법무아(諸法無我)’¹²⁸⁾과도 유사하다. 만물은 끊임없이 변화하여 고정적이지 않기 때문에 ‘나’라는 실체 역시 끊임없이 변화하여 고정적이지 않다. 이러한 변화는 연속적이어서 시작과 끝을 한정지을 수 없다.

시작이라는 것이 있으면, 그 앞에 아직 시작되지 않음이 있을 것이고, 또 그 앞에 아직 시작되지 않음의 이전이 있을 것이다. 있다는 것이 있고 없다는 것이 있으면, 그 앞에 있다 없다 이전의 이전이 있을 것이다.¹²⁹⁾

이러한 시작도 끝도 없다는 관점에서 자연(세계)은 시작과 끝이 없는 것이다. 자연은 시작도 끝도 없으며, 자연과 자연 아닌 것의 경계를 나누어 구별할 수 있는 것도 아니다. 그렇게 본다면 자연은 무궁하고 무극한 것이다. 이는 앞에서 언급한 소요유의 세계를 권하며 말한 ‘무궁(無窮)의 문에 들어가고[入無窮之門]’, ‘무극(無極)의 들에서 노닌다[遊無極之野]’는 부분과 동일한 맥락이 된다.

126) 『莊子集釋』, 「大宗師」, p.244. 郭象注

127) 온갖 물(物)·심(心)의 현상은 모두 생멸변화(生滅變化)하는 것인데도 사람들은 이것을 불변·상존하는 것처럼 생각하므로, 이 그릇된 견해를 없애 주기 위하여 모든 것의 무상을 강조하는 것.

128) 만유의 모든 법은 인연으로 생긴 것이어서 실로 자아인 실체가 없는 것인데도 사람들은 아(我)에 집착하는 그릇된 견해를 가지므로, 이를 없애 주기 위하여 무아라고 말하는 것.

129) “有始也者, 有未始有始也者, 有未始有夫未始有始也者, 有有也者, 有無也者, 有未始有無也者, 有未始有夫未始有無也者.” (『장자』 「제물론」 p.103(安東林 번역) 참조.)

끊임없이 변화하는 존재의 실상에서는 과거는 존재하지 않고 미래 역시 존재하지 않는다. 매 순간 변화하는 찰나의 현재만이 존재한다. 현재는 시작도 없고 끝도 없다. 현재라는 것은 언제나 깨어있음이다. 이러한 현재에 대한 인식은 시간적인 경계 없음에 그치지 않고 공간적인 경계 없음에 이른다. ‘이것’과 ‘이것 아닌 것’의 경계가 없다는 것은 ‘나’와 ‘나 아닌 것’의 경계가 없다는 것과 같다.

종병의 「화산수서」에 나타난 성인의 노님[遊]은 장자의 소요유와 다르지 않은 것이다. 소요유에서 중요한 것은 물아일체의 도를 깨달았느냐 그렇지 않느냐 하는 점이다. 우주와 내가 하나임을 알면 무한한 자유를 얻는 것이고, 우주와 내가 서로 다른 것으로 생각하면 ‘나’라고 여기는 좁은 울타리에 갇혀 속박되어 자유를 잃는 것이다. 이를 화가에 적용하면, 화가가 물아일체의 도를 체현했는지 그렇지 않은지가 중요하게 되는 것이다. 물아일체의 상태에서는 산수와 화가는 둘이 아니며, 산수는 대상으로서 여겨지지 않는다. 산수는 객관의 세계가 아닌 전체로서의 주관의 세계가 된다. 산수화는 그러한 세계와 하나가 된다. 그 이유는 어떤 것도 둘이 아니기 때문이다. 여기서 산수와 산수화의 경계는 없어지며, 산수의 노님과 산수화의 노님은 동일한 경지가 된다.

다시 감상자에 적용하면, 감상자는 산수화와 둘이 아니며, 산수화를 외적 대상으로 여기지 않는다. 산수화는 산수의 대용으로서가 아니라 그 자체로 이미 모든 산수와 같은 존재이다. 물아일체의 경지에서는 보는 주체와 보이는 대상과 보는 행위를 구분할 수 없다. 그러한 구분을 하는 순간, 물아일체가 아니게 되기 때문이다. 그래서 산수화의 감상은 물아일체가 되어서 보는 것이다. 이것을 「화산수서」에 적용하면 감상자의 신이 산수화에 감응하여 산수화와 둘이 아니게 된 것이다.

종병의 산수화론에서 산수화의 목적은 성인이 산수에서 노니는 것과 같이 화가가 산수화에서 노닐 수 있는 것이다. 장자의 관점으로 보면 그것은 허황된 것이 아니라 충분히 가능한 것이다. 그것을 이해할 수 없는 것은 아직 경계의 속박을 벗어나지 못하여 자아의 국한 속에서 바라보기 때문이다. 지인이 소요유하듯 화가 역시 소요유할 수 있는 것이다. 장자는 이

러한 소요유하는 공간으로 무하유지향(無何有之鄉)과 광막지야(廣莫之野)¹³⁰⁾를 제시한다. 이러한 비유는 「화산수서」에도 나타나는데, 감상자는 산수화를 대할 때 “앉아서 세상의 끝을 궁구하고, … 홀로 무인지야(無人之野)에 감응한다.” 소요유의 공간인 무하유지향(無何有之鄉)과 광막지야(廣莫之野)와 같이 끝이 없이 무궁하고 무한한 세계와 사람도 볼 수 없는 광막한 공간에서 도에 감응하여 자유롭게 노니는 것이다. 이와 같이 본다면 장자의 소요유는 종병의 산수화론에 적용될 수 있고, 하나의 설명의 방식으로 수용될 수 있을 것이다.¹³¹⁾

130) 이러한 표현은 크게 세 가지 부분에서 언급되는데, 「화산수서」의 ‘홀로 무인지야(無人之野)에 감응한다’는 표현과 유사하다. ①지금 자네는 큰 나무가 있어도 쓸모없음을 걱정하는데, 어찌 무하유지향(無何有之鄉)의 광막지야(廣莫之野)에 심어 두고 그 곁에서 무위하여 거닐고[彷徨] 그 아래에서 누워서 소요하지 않는가? 今子有大樹，患其無用，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. (「소요유」) ②아득히 멀리 날아오르는 새를 타고 세계 바깥으로 날아가 무하유지향(無何有之鄉)에서 노닐고 광은지야(壙垠之野)에 머물고 싶다. 乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壙垠之野. (「응제왕」) ③대와 더불어 무하유지궁(無何有之宮)에 노닐어보면, 함께 하나 되어 끝이 다하는 바가 없는 것을 논하게 된다. 그대와 더불어 무위하면, 담담하고 고요해지며, 광막하고 맑아지며, 조화롭고 한가롭게 된다. 나의 뜻은 텅 비게 되어, 가려는 바가 없어 그 이르는 곳을 알지 못하고, 오고가도 그 그치는 곳을 알지 못한다. 나는 이미 오고가지만 그 끝나는 곳을 알지 못한다. 텅 빈 광활한 곳을 거니는 것이다. 대지(大知)에 들어가도 그 다하는 곳은 알지 못한다. 물을 물로 인식하는 사람은 물과 경계가 없는 것이다. 그러나 물의 경계가 있다고 보는 사람은 이른 바 물의 경계가 있는 것이다. 경계가 없는 것의 경계는 경계가 제한되지 않는 것이다. 차고 비며 모이고 없어지는 것으로 말하면, 어떤 것이 차고 비는 것이 (절대적으로) 차고 비는 것이 아니며, 어떤 것이 모이고 없어지는 것이 (절대적으로) 모이고 없어지는 것이 아니다. 어떤 것이 근본과 말단이 되는 것도 (절대적으로) 근본과 말단이 되는 것이 아니며, 어떤 것이 쌓이고 흩어지는 것도 (절대적으로) 쌓이고 흩어지는 것이 아니다. 嘗相與游乎無何有之宮，同合而論無所終窮乎。嘗相與無爲乎，澹而靜乎，漠而清乎，調而閒乎。寥已吾志，無往焉而不知其所至，去而來而不知其所止。吾已往來焉而不知其所終。彷徨乎馮閎，大知入焉而不知其所窮。物物者與物無際，而物有際者，所謂物際者也。不際之際，際之不際者也。謂盈虛衰殺，彼爲盈虛非盈虛。彼爲衰殺非衰殺。彼爲本末非本末。彼爲積散非積散也. (「지복유」)

131) 본체론적 사유에 입각한 현학사상에서는 소요유를 ‘경계 없는 무한한 인식에 따른 세계’가 아닌 현상의 세계를 초월한 본체적 세계 또는 도달할 수 없는 상상의 세계(형이상학적 세계)로 본다. 본 논문에서의 관점은 현상의 세계를 넘어서 세계가 별도로 있는 것이 아니라 인식의 단계에 따라서 경계의 세계로

도 볼 수 있고 경계가 없는 세계로도 볼 수 있다는 것이다. 반면 현학사상에서의 관점은 마치 플라톤의 이데아와 같이 현상의 세계를 초월한 근본적인 본체로서 소요유의 경지가 있다고 보는 것이다. 그런데 현학사상의 관점을 취할 경우 종병의 산수화론의 주요 개념 설명에 한계가 있게 된다. 왜냐하면 현상계의 모든 존재는 현상계를 초월한 본체에는 도달할 수 없는 것이므로 현상계의 어떠한 것도 참된 소요유를 경험할 수 없기 때문이다. 다만 본체에 해당하는 소요유를 모방하거나 상상할 수 있을 뿐이다. 그러나 종병이 본 논문의 관점과 같이 장자를 이해한다고 가정하면 성인이 소요유를 하듯이 화가 역시 소요유를 할 수 있는 것이다. 만약 화가가 소요유할 수 없다면 산수화는 실제의 소요유를 가능하게 하는 것이 아닌 소요유를 거짓으로 상상하게 하는 기만적인 것이 된다. 그런데 종병은 산수화의 구성 원리를 성인과 도로부터 출발하는데 실상이 아닌 허상을 목표로 한다고 보는 것은 논리적 모순이 되기 때문이다. 그리고 이러한 차이는 성인에 대한 관점에서도 나타난다. 현학사상의 관점으로 보면 일반적인 사람(성인이 아닌 사람)은 결코 성인이 될 수 없다. 성인은 타고나는 것으로 배워서 될 수 있는 존재가 아니다. 그런데 종병은 이러한 현학적 사유뿐만 아니라 불교적 사유에도 영향을 받았다. 그의 저서인 「명불론」에 따르면, 누구나 부처가 될 수 있다고 한다. 여기서 당시의 지식인들은 유가, 도가, 불가의 세 가지 사상조류에 있어서 각각의 성인, 지인, 부처가 실은 다른 존재가 아니라 같은 존재라는 견해(대표적으로 손작의 「유도론」을 들 수 있다)를 가지고 있었다는 점을 주목해야 한다. 그렇다면 종병이 누구나 성인이 될 수 있다는 관점을 가졌을 것으로 추론할 수 있다. 따라서 종병은 화가도 성인과 같은 소요유가 가능한 존재가 될 수 있다고 본다. 단 화가가 성인과 같이 도를 깨달아야 소요유 하는 것이지 성인을 모방한다고 소요유 하는 것은 아니다.

4. 불교사상과 산수화론

불교사상은 종병의 사상적 관점과 관계가 깊다고 할 수 있다. 그 이유는 두 가지로, 하나는 당시의 지식인들에게 강하게 영향을 준 사상적 조류로서 불교사상이 종병에게도 영향을 주었다는 점이고, 다른 하나는 그의 생애에 나타난 불교와의 관계로 볼 때 그의 사상에 상당부분 영향을 주었을 수 있다는 점이다. 전자와 관련하여 종병이 사족 사대부(士族 士大夫)이면서 불교도라는 점은 주목할 만한 사실이다. 그는 당시의 지식인들과 마찬가지로 은둔(隱遁)과 청담(淸談)의 취향을 가지고 있었으며, 현학적 담론에 강한 영향을 받았다. 이러한 경향은 당시에 수용되었던 불교사상에서도 공통적으로 가지는 것으로, 대표적인 인물인 지둔과 관련된다. 지둔은 사족 출신의 승려로, 사족 사대부의 특성과 불교사상가의 특성을 동시에 갖춘 인물이었다. 그는 현학과 청담에 능하여 당시 지식인들의 주목을 받으며 그들에게 영향을 많이 주었다. 이러한 점은 그의 사상이 종병의 사상에 어느 정도 영향을 주었다고 볼 수 있는 점이다. 후자와 관련하여 종병의 생애에서 불교와 관련되는 중요한 두 계기가 있었다. 하나는 여산의 불교공동체에서 혜원과 만나고 가르침을 얻는 것이고, 다른 하나는 그의 처의 죽음에서 생사(生死) 문제에 대해서 깊은 깨달음을 얻으면서 불교사상으로 경도되었다는 것이다. 이러한 두 계기에서 깊은 관계가 있는 인물은 혜원인데, 그는 대승불교의 본격적인 수용과정에서 중심적인 역할을 했던 인물이었다. 이러한 점은 종병이 두 가지 방향에서 불교사상의 영향을 받아서, 그의 사상에서 두 가지의 불교사상적 경향이 나타나게 되는 것을 설명한다.

종병의 산수화론에 언급되는 리(理)의 의미는 지둔의 개념에서 비롯된다.¹³²⁾ 여기서 리는 실상에 대한 초월적 지혜를 의미하며, 그러한 의미는 종병의 산수화론에서도 동일하게 적용된다. 지둔의 사상은 현학사상의 영

132) 수잔 부시는 종병의 리 개념이 지둔의 리 개념과 같은 맥락에서 해석할 수 있다고 본다. 이것은 초기 중국 불교도들이 반야 즉 초월적 지혜와 동일시한 리의 의미이다. 지둔은 이에 대해 “지극한 이치는 어두운 (텅 빈) 골짜기와 같아서 (모든 것이) 이름 없는 상태로 돌아간다”는 구절로 설명했다.(Bush, 앞의 책, p.142 참조)

향을 받은 반야사상으로 여겨진다.¹³³⁾ 이러한 점은 종병의 현학적 용어의 사용과 불교적 세계관의 결합을 설명하는 단서가 될 수 있다고 본다. 현학 사상과 불교사상은 서로 상이한 세계관을 가지고 있어서 양립하기 어려운 것으로 보이는데, 지둔의 경우에는 이를 성공적으로 수행하는 것으로 여겨지기 때문이다.¹³⁴⁾ 이러한 이유로 지둔의 사상과 관련된 반야사상을 검토하기로 한다.

종병의 사상과 관련되는 「명불론」의 직접적인 저술 동기가 당시의 유불 논쟁과 관련되며, 혜원의 입장을 대신하여 불교를 옹호하기 위함에 있다는 점은 중요한 사실이다. 종병의 세계관을 이해하는 중요한 단서로서 「명불론」을 검토할 수 있는데, 그 과정에서 신(神) 개념을 이해하기 위한 단서가 혜원의 저술들에 나타난다. 혜원의 사상과 종병의 사상은 매우 긴밀한 관계가 있으며, 종병의 세계관과 관련하여 가장 중요한 개념인 신의 의미를 규명하기 위해서 살펴볼 필요가 있는 것이다. 이러한 점에서 혜원의 사상과 관련된 중관사상을 살펴보기로 한다.

(1) 반야사상 : 실상의 인식과 소요유

반야사상은 육조시대 강남의 사족 불교에서 현학과 같이 반야학으로 불리며 존재론적 사유와 관련된 불교사상이다. 반야는 지혜를 의미하며, 존재의 실상을 깨닫게 하는 것을 말한다.¹³⁵⁾ 지둔은 지혜의 깨달음이라는 의미에서 도(道)의 본질을 다음과 같이 설명한다.

133) 鎌田茂雄, 앞의 책, pp.131-161 참조.

134) 이를 부정적으로 보면 현학사상을 토대로 불교사상을 이해했기 때문에 올바른 불교사상의 이해가 아니라는 견해가 제시될 수 있다. 대표적으로 대승불교 사상의 중심인물인 승조는 『조론』에서 지둔의 불교사상을 한계가 있는 것으로 비판한다.(심재룡 편저, 『중국불교철학사』, 철학과 현실사, 1994, pp.46-61 참조) 하지만 중국불교의 정통성 논란의 흐름을 고려한다면 이러한 비판은 과한 것이고, 지둔이 불완전한 반야사상을 가졌다고보다 설명의 방편으로 현학사상을 활용한 것으로 보는 견해도 있다.(Zürcher, 앞의 책, pp.223-234 참조)

135) 지둔은 이에 대해 다음과 같이 말한다. “이것은 사물 (그 자체)에서 사물의 없음(을 깨닫는 것)이므로 모든 사물을 고르게 할 수 있고, 지혜 (그 자체)에서 지혜의 없음(을 깨닫는 것)이므로 지혜를 활용할 수 있다.(『출삼장기집』 권8 55.1-56.3.)”

지극한 이치는 어두운 (텅 빈) 골짜기와 같아서 (모든 것이) 이름 없는 상태로 돌아가기 때문이다. 이름이 없고 시작이 없는 상태가 도(道)의 본질[體]이고, ‘할 수 있는 것도 없고 할 수 없는 것도 없는’¹³⁶⁾ (성인의 드러난 행위의 영역)이 성인의 삼가(하는 태도)이다. 성인이 (사람들을 불쌍하게 여기는 마음을 가지고) 이 이치로 (세상의) 움직임에 응할 때에는 (자신의 가르침을) 말로 표현하지 않을 수 없다.¹³⁷⁾

지둔이 말하는 도는 노장사상에서 말하는 무경계적 실재의 인식과 같은 의미로 여겨진다. 그는 이러한 인식으로서 궁극적 원리 또는 법칙으로서의 리(理)¹³⁸⁾ 개념을 설명한다. 리는 참된 이치로 연기(緣起)에 따라 무한히 변화하는 현상을 초월하여 있으며, 그것은 현상에 감응하여 그 변화에 영향을 주는 것이다. 그는 이러한 참된 이치를 깨닫기 위해서 존재의 공성(空性)을 깨달아야 한다고 말한다.¹³⁹⁾ 이러한 공의 깨달음은 내적 체험[無心]에 의해 이루어지는데,¹⁴⁰⁾ 그것이 이루어지면 유무의 경계를 초월하여

136) 『장자』 「제물론」, p.10 ‘物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可.’ 참조.

137) 『출삼장기집』 권8 55.1.24.

138) 에릭 쥐르허에 따르면, 이 理는 ‘질서, 원칙’의 의미를 가진다. 그는 “이 용어는 한나라 이전 시기부터 많은 철학자들이 다양한 의미로 사용하였지만 여기에서는 중국의 우주적 혹은 자연적 질서라는 개념과 불교의 초월적 진리인 ‘(본래) 그러함[如如, tathatā]’이라는 개념이 혼합된 새롭고 보다 추상적인 의미로 사용되었다”고 말한다. (Zürcher, 앞의 책, p.227 참조.)

139) 참된 이치가 현상세계의 변화하는 것과 다르다고 하는 것은 연기(緣起)의 실상을 설명하는 것이다. 현상세계의 모든 사물과 현상은 연기로 이루어지는 것으로, 그 실상은 공한 것이다. 이러한 만물이 공하다는 이치는 연기하는 현상세계의 변화와는 다른 것이다. 이러한 참된 이치를 얻기 위해서는 만물이 공하다는 것을 여실히 깨달아야 한다는 것이다.

140) “공(空)은 ‘모든 감정을 잊은 것’을 말하는 것으로 관청이나 집(과 같은 공간)을 말하는 것이 아니다. 무(無)는 진짜로 없는 것으로 (그 이상의 것이 아니다.) 무(라는 생각)을 가지면 (그것에 의해) 방해받고 제한된다. (마찬가지로) 유(有)는 진짜로 있는 것이고 (그 이상의 것이 아니다.) (유와 무) 둘 다 잊으면 신비한 해방이 있게 된다.”(『홍명집』 권13 89.1.21.)

‘사물 그 자체[卽色]가 자연히 공(空)하고, 공과 유는 서로의 자취에 섞여 있으며, 아득한 앎[冥知]은 비추는 기능을 하지 않게 된다.’¹⁴¹⁾

이러한 지둔의 사상은 종병의 세계관에 영향을 미치게 된다. 종병은 「명불론」에서 모든 존재와 현상은 원인과 조건에 따라 결과가 이루어지고 그 결과가 다시 원인과 조건이 되어 끊임없이 변화하여 어느 한 순간도 고정된 실체가 되지 않는다는 것을 말하는데, 그것은 지둔이 말하는 변화의 의미와 같다. 종병은 이러한 점에서 다음과 같이 말한다.

골짜기에 둔 배도 모르는 사이에 없어진다고 했으니,¹⁴²⁾ 현상의 변천은 번개와 같이 신속하다. 미래는 아직 이르지 않았고 과거는 이미 멸하였으며 이미 존재하는 것[현재]도 머무는 것이 아니니, 순식간에 한 터럭도 의지할 것이 없게 된다.¹⁴³⁾

시간은 어떤 순간에도 머물지 않아서 시작도 끝도 없는 것이다. ‘나’라고 생각하는 것도 끊임없이 변화하는 것으로 정말로 ‘나’의 본질[自性]은 존재하지 않는다. 하지만 이러한 무한의 실상을 인식하지 못하면 ‘나’라는 인식은 없어지지 않고 경계 없는 실재를 경계를 지어 각각의 대상으로 인식하게 된다. 종병은 이러한 무한한 현상의 변화를 통찰하여 공한 실상을 깨닫는 과정에 대해 거울로 비유하여 설명한다.

이제 여기 거울이 있는데 때가 끼여 있어 먼지가 없으면 밝게 비추고 먼지가 쌓여 있으면 희미하다. 먼지가 두텁게 쌓여 있으면 비추어 보기에 흐리지만, 거울의 본질은 본래 밝은 것이므로 먼지가 있어도 여전히 비추는 것이다. 비록 밝은 것이 어두워지더라도 마땅히 거울이 없어진 것이 아님을 알아야 한다. 단지 거울에 먼지가 가득 차 있으므로 사물이 잘 보이지 않게 되어 잘못 보는 과오를 범하게 되는 것이다. 사람의 영혼의 이치도 이와 유사하니,

141) 「善思菩薩讚」(『광홍명집』 권15 197.2.1)

142) 『장자』 「대종사」

143) 「명불론」, p.51 참조.

허상이 영혼을 덮어 거칠거나 미묘한 식을 이루게 된다. 그 식이 영혼에 붙어 있으므로 죽어서도 없어지지 않으며 오직 공으로써만 이를 없앨 수 있으니, 반드시 이를 없애기를 익혀 다 없어지는 데 이르면 본래의 영혼을 완성하게 되는데, 이를 열반이라 하는 것이다. 그러므로 훌륭한 말[言]이 구름처럼 많아도 그것을 관통하는 핵심은 공(空)인 것이다.¹⁴⁴⁾

종병은 실재를 인식하는 것을 거울에 비유하는데, 거울이 실재를 있는 그대로 비추지만 거울의 상태에 따라서 보이는 것이 달라지는 것을 강조하고 있다. 이것은 모든 존재와 현상의 실재가 거울의 비추는 상에 따라 달라지지 않지만 그 인식되는 바는 달라지는 것을 말한다. 실재는 경계가 없는 무한의 실상이지만 이른바 무명에 가려진 인식[識]은 실재를 비추되 실재가 아닌 허상을 보여주게 된다. 이것은 존재하지 않는 것을 존재한다고 잘못 인식하는 것을 지적하는 것이다. 여기서 공은 존재가 없다는 의미가 아니라 모든 존재는 연기에 의해 이루어지므로 그 자성이 없다는 의미이다. 이는 모든 존재와 현상이 끊임없이 변화하여 그 고정된 실체가 없다는 의미와 같은 것이다. 그런데 이러한 존재의 실상을 깨달지 못하고 먼지가 가득한 거울과 같은 인식을 하게 되면 모든 존재와 현상을 ‘있는 그대로’ 보지 못하고 흐려서 제대로 보지 못하거나 왜곡되어 보게 되는 것이다.

종병은 이러한 인식[識]을 두 가지 수준에서 설명한다. 하나는 제일의제의 수준에서의 열반(涅槃=泥洹)이며, 다른 하나는 세제 수준에서의 거칠거나 미묘한 식(識)이다. 전자는 부처의 상태로 모든 존재와 현상이 연기에 의해 이루어져서 실제로는 공한 것임을 깨달아 실재를 ‘있는 그대로’ 인식하는 것을 의미한다. 반면 후자는 상태에 따라 두 가지로 나뉘는데, 미묘한 식은 정상적인 감각 기관에 의한 인식으로 모든 존재와 현상이 연기에 의해 이루어짐을 통찰할 수 있는 것이고, 거친 식은 손상된 감각 기관에 의한 인식으로 모든 존재와 현상이 연기에 의해 이루어짐을 보지 못하고

144) 「명불론」, p.51 참조.

그것들을 실체로 여겨서 끊임없는 괴로움의 세계에서 살아가는 주체인 것이다.

모든 존재와 현상이 공하다는 실상을 보면, 어떠한 경계도 없으므로 ‘나’라는 주체도 없고 ‘나 이외의 것’이라는 객체도 없다. 이것은 자아의 존재가 없다는 의미가 아니라 자아라고 여길만한 것이 없다는 것이다. 이와 같이 경계에 의한 자아가 해체되고 무한한 우주적 차원의 자아로 확장된 인식에 대해 종병은 ‘창신(暢神)’이라는 표현으로 설명한다.¹⁴⁵⁾

하지만 이러한 실상의 인식이 이루어지지 못하고 존재와 현상을 보게 되면, 모든 존재와 현상은 연기에 의해 이루어지지 않는 것이 없게 된다. 이것은 실체가 없는 것이 실체로서 작용한다는 의미로, 거울 속의 허상을 실체로서 여기고 그릇된 인식을 하게 되는 것과 같다. 여기서 식은 중요한 역할을 하게 되는데, 식은 실상을 깨닫게 하는 것이기도 하고 실상을 보지 못하게 하는 것이기도 하다는 것이다. 미묘한 식은 모든 현상이 연기에 의해서 이루어진 것으로 모든 것이 실체가 아닌 공임을 깨닫는 것이고, 거친 식은 이러한 것을 보지 못하고 존재와 현상에 얽매어 있는 것이다.

종병은 중생이 거친 식을 가지고 있으나 본질적으로 모든 존재와 현상은 공한 것으로 중생 역시 실상을 깨닫고 열반에 이를 수 있다고 본다. 중생은 거친 식에 속박되어 열반에 이르지 못하고 끊임없는 생사를 반복하고 과보로부터 벗어나지 못한다. 여기서 종병은 열반에 이르는 길로 거친 식을 제거하는 것으로 제시한다.

식은 불멸의 근본을 깨닫게 할 수 있으니 날마다 덜어내는 학문을 배워 “덜어내고 또 덜어내면 반드시 무위에 이른다” 하니, 욕정이 사라져 오직 신(神)이 홀로 비추면 더 이상 삶을 반복하지 않게 되는 것이다. 삶이 없으면 몸이 없고, 몸이 없으면 신이 있는 것이니, 이것을 법신(法身)이라 한다.¹⁴⁶⁾

145) 앞의 장의 (3) 신(神)의 의미 : 법신(法身)과 정식(情識) 부분을 참조.

146) 「명불론」, p.48 참조.

중관사상에서 법신은 이사무애(理事無碍)의 실재를 의미하는데, 이는 모든 존재와 현상은 둘이 아니라 하나이며, 서로 걸림 없는 관계 속에서 의존하고 있으므로 모든 존재는 평등 속에서 차별을 보이고, 차별 속에서 평등을 나타내는 것이다. 이것은 앞에서 설명한 모든 존재와 현상의 경계가 없어서 어떤 것도 둘이 아닌 하나라는 것과 동일한 것이다. 이러한 ‘둘이 아닌[不二]’ 바를 깨달으면 참된 실재인 법신이 드러나는 것이다.

이와 같이 종병의 도는 근본적 차원의 진리인 제일의제와 일상적 차원의 세제로 나누어 볼 수 있다. 제일의제로 보면 모든 존재와 현상은 연기이며, 그 연기는 곧 공이므로 모든 존재와 현상은 공이다. 여기서 공하다는 것은 존재가 없다는 의미가 아니라 있음과 없음이라는 양 극단이 없다는 의미이다. 이런 점에서 중관사상의 중(中)은 곧 공과 같은 것이다. 세제는 바른 인식[=미묘한 식]과 전도된 인식[=거친 식]으로 나눌 수 있다. 바른 인식으로는 모든 존재와 현상이 연기임을 알 수 있어서 근본적인 원인이 무명에 있음을 깨달아 연기가 곧 공이 되는 것을 알게 된다. 이러한 것은 연기의 순서를 따르지 않고 ‘역으로 보는 것[逆觀]’으로 참된 진리를 추구하는 것이다. 한편 전도된 인식으로는 모든 존재와 현상을 실체로서 여겨서 연기의 원리에 따라 끊임없이 과보[=결과]를 받고 다시 그 과보가 원인이 되어 연기의 순환 고리를 벗어나지 못하게 된다. 이것은 실상을 보지 못하고 허상 또는 환상을 보고 그것을 실체로 여겨서 그릇된 행동을 하는 것이다. 그릇된 행동은 그것이 다시 원인이 되어 다시 그에 해당하는 결과가 발생할 수밖에 없는 것이다. 그래서 전도된 인식으로는 윤회가 멈출 수 없고 과보가 끊이지 않는 것이다.

이러한 점에서 보면 「화산수서」의 도는 무한의 실상이며, 어떠한 경계도 대극도 없이 양 극단을 떠나서 공(空)으로 인식하는 것이라 할 수 있다. 이는 피아의 구별이 없는 물아일체이며, 실상이 그대로 현현한 진여불이의 법신이다.

이러한 실상에 대한 깨달음을 어떻게 전하는가 하는 점은 지둔과 종병의 중요한 문제인데, 현학적 관점과도 결부되는 문제이다. 이는 “성인이

(사람들을 불쌍하게 여기는 마음을 가지고) 이 이치로 (세상의) 움직임에 응할 때에는 (자신의 가르침을) 말로 표현하지 않을 수 없다”고 하는 부분에서 언어적 한계에도 불구하고 이를 통하지 않으면 설명할 수 없다는 것을 말한다. 지둔은 이에 대해 다음과 같이 말한다.

(성인이 언어로 진실을) 표현하는 까닭[所以寄]을 잘 알아야 하고, (성인이) 말하는 까닭[所以言]을 잘 이해해야 한다. 이치가 (신비한 이해를 통해) 아득해지면 모든 언어가 사라지고, 깨달음(이라는 생각)을 잊었을 때 지혜가 완전해진다.¹⁴⁷⁾

이러한 완전한 지혜를 얻기 위해서 필요한 것은 성인의 가르침이다. 이것은 도와 성인의 관계에서 감응의 원리로 설명된다.

수많은 (다른) 소리들이 종을 울리더라도 (이 모든 다른 소리들에 대해 종은) 한결같은 울림으로 반응한다. (마찬가지로) 수많은 존재들이 성인에게 (서로 다르게) 자극하여도[感] 성인은 그들에게 (한결같은) 고요함[寂]으로써 반응[應]한다. 그러므로 (서로 다른) 소리들이 울림과 같지 않은 것처럼 (가르침의) 말이 성인(의 내면의 지혜)와 같지 않음이 분명하다.¹⁴⁸⁾

이와 같은 이유로 모든 존재들은 성인[=부처]의 가르침에 감응을 받아 깨달음을 얻을 수 있게 되는 것이다. 여기서 성인의 깨달음을 달성하는 방법으로 제시되는 것이 노장사상에서 언급하는 ‘잊음[忘]’의 방법이다. 위에서 깨달았다는 것조차 잊을 때 완전한 지혜가 이루어진다는 점은 ‘공(空)’의 내적 체험[無心]과 같은 것으로 지혜와 자아가 둘이 아닌 상태가 된다는 것을 의미한다. 이는 장자에서 ‘나를 잊음으로써[忘我]’ 모든 존재와 현상들과 내가 하나가 되는[=爲一, 物我一體] 경지와 다르지 않은 것이다.

147) 『출삼장기집』 권8 55.1.29.

148) 『출삼장기집』 권8 56.1.2.

이러한 점에서 지둔은 노장사상과 같은 표현으로 그 경지를 설명한다.

완전한 없음[盡無]에서는 그음함[玄](조차)도 있고, (없음의 최상의 진리인) 그음함[玄]을 잊었으므로 아무런 생각이 없다[無心].¹⁴⁹⁾

이러한 지둔의 사상에서는 노장사상과 불교사상이 다르지 않은 것으로 보며, 노장사상의 주요 문제인 소요유(逍遙遊)의 해석에도 영향을 미친다. 그의 소요유에 대한 관점은 종병의 「화산수서」에서 언급되는 유(遊)를 이해하는 중요한 단서가 된다. 지둔의 「소요론」¹⁵⁰⁾에 따르면 소요란 지인의 마음을 밝히는 것이다.¹⁵¹⁾ 지인의 소요는 하늘의 정기를 타고 높이 올라

149) 『출삼장기집』 권8 55.2.9.

150) 지둔의 「소요유」편에 대한 주석은 전해지지 않는다. 다만 『세설신어』의 주석에 인용되어 있는 「소요론」의 문장은 전해지고 있어서 참고할 수 있다. 그 내용은 다음과 같다. “대저, 소요(逍遙)란 지인(至人)의 마음을 밝히는 것이다. 장생(莊生)은 대도(大道)를 진술하여 뜻을 봉안(鵬鵠)에 의탁한다. 봉(鵬)은 생(生)을 영위하는 방법을 넓음으로써 하기 때문에 적당함을 몸밖에 잃고, 매추라기(鷦鷯)는 가까이 머무르면서 먼 것을 비웃기 때문에 마음속으로 뽐내고 거만하다. 지인(至人)은 하늘의 정기를 타고 높이 올라 끝이 없음에 노닐며 방랑한다. 물(物)을 물(物)로서 하며 물(物)을 물로서 삼지 않으면, 즉 소연(逍然)하여 나(我)에 집착하지 않으며, 깊이 감득하여 짓는 바가 없고 서두르지 않고도 빠르면 즉 소연(逍然)하여 적당하지 않음이 없다. 이것이 소요(逍遙)를 이루는 소이(所以)이다. 만약 만족하고자 하는 바에 있어서 만족하고자 하는 바를 만족시키고자 하는 욕망이 있으면 흔쾌히 천진(天真)과 닮음이 있어 마치 굶주린 자가 한 번에 배불리 먹고 목마른 자가 한 번에 갈증을 해소시키는 것과 같다. 어찌 겨울에 제사지내기 위한 양식을 잊고, 술잔을 탁주와 감주로 끝냈는가. 진실로 지족(至足)하지 않으면 어찌 소요(逍遙)하는 바가 되겠는가. (『世說新語』 卷上之下, 文學第四 (鎌田茂雄, 앞의 책, p.141 章輝玉 번역 참조)”

151) 지둔의 노장현학적 관점에 대해서는 쥐르허와 카마타 시게오의 견해는 동일하지 않다. 쥐르허는 지둔이 왕필과 광상의 본체론적 관점을 계승한 것으로 보는 반면(p.224, 226 참조), 카마타 시게오는 지둔이 『장자』 「소요유편」에 대한 해석에서 광상의 견해를 비판한 점을 제시하면서 반야공관이라는 비실체론적 관점을 제안한 것으로 본다.(pp.140-142 참조) 지둔의 불교사상에 대한 논의는 중요한 문제라고 생각된다. 본 논문의 주제와 관련해서 聖人(지둔에 있어서는 至人)과 道(般若, 空), 그리고 遊(逍遙遊)의 이해는 필수적이다. 여기서 지둔이 종병의 바로 앞 세대에서 당시의 주류 지식인들(문인 사대부와 승려)에게 영향을 미친 것을 고려한다면, 「화산수서」의 주요 문제를 이해하는데 있어서 지둔의 견해는 참고할만한 가치가 있다고 판단된다.

무한한 세계에서 노니는 것이다. 이를 위해서는 ‘물(物)을 물(物)로서 하며 물(物)을 물(物)로 삼지 않는다’는 조건이 성립되어야 한다. ‘물(物)을 물(物)로서 한다’는 의미는 노장사상에서 살펴본 바와 같이 물(物)에 대해서 분별하지 않고 있는 그대로의 실재로서의 물(物)로서 인식해야 한다는 것이다. 이것은 물(物)을 다른 대상과의 차이에 의해서 파악하는 것이 아니라 모든 물이 고유의 개별성을 상실하지 않으면서도 상호의존적인 관계성까지 동시적으로 인식한다는 것이다. ‘물(物)을 물(物)로 삼지 않는다’는 의미는 물(物)을 대상으로 간주하지 않는다는 것이다. 대상으로서 인식하기 위해서는 언어적 사유가 필요한데, 언어를 통한 대상의 인식은 불가능하다. 왜냐하면 언어는 대상 그 자체가 아닌 대상을 가리키는 기호로서 역할을 하는데, 대상의 실체와 언어로 표현된 대상이 동일하다고 볼 수 없기 때문이다. 이와 같은 점에서 본다면 지둔은 노장사상과 동일한 방향에서 물(物)의 인식에 대한 관점을 세웠다고 볼 수 있다.¹⁵²⁾

152) 지둔은 광상의 『장자』 해석에 영향을 받았지만 위에서 살펴본 바와 같이 광상의 해석과는 다른 입장을 가졌다. 광상이 물(物)의 본성에 맡기고, 각각 주어진 본분에 만족하면 소요자적할 수 있다고 본 반면, 지둔은 물(物)에 집착하지 않고 물에 구속되지 않는 무애자재한 자유를 소요로 보았다. 이러한 입장의 차이는 광상이 명교적 주제인 분(分)[몫]을 강조했는데, 지둔은 불교적 관점으로 분별(分別)이 없음을 강조했기 때문에 발생한다. 광상에 따르면 모든 존재는 각자의 몫이 있는데 그 한계 내에서 존재의 의의가 있다는 것이다. 그런데 지둔을 비롯한 불교사상가들은 모든 존재에는 불성이 있으며, 그렇기 때문에 모든 존재는 부처가 될 수 있다고 말한다. 모든 존재가 부처가 될 수 있다는 것은 각자의 몫에 따른 한계가 없다는 것이다. 광상의 관점에서는 지인은 타고난 것으로 노력에 의해서 이루어질 수 없는 것이 된다. 반면 지둔의 관점에서는 누구나 물(物)을 분별함이 없이 있는 그대로 인식할 수 있으면 지인이 될 수 있는 것이 된다. 이러한 관점의 차이는 사상적 문제뿐만 아니라 사회구조적 문제에도 결부되며, 이후의 승려의 지위 문제와 노장사상의 이해 방향에까지 영향을 미친다.(鎌田茂雄, 앞의 책, pp.140-142 참조.) 이러한 입장의 차이는 종병의 「화산수서」에 나타난 성인과 화가의 관계를 어떻게 볼 것인가와 연관된다. 광상의 견해에 따르면 화가는 성인과 동일한 존재가 될 수 없기 때문에 화가가 산수에서 노니는 것은 성인의 노니는 것과는 전혀 다른 것이 된다. 그렇게 되면 화가의 산수에서의 노닐은 성인의 산수에서의 노닐의 모방에 불과한 것이고, 산수를 재현한 것은 모방의 모방에 불과한 것이 된다. 그렇다면 어떻게 그림에서 성인의 정신과 통할 수 있고 산수의 신령함과 감응할 수 있겠는가? 따라서 종병이 광상의 현학적 관점보다는 지둔의 노장현학적인 불교적 관점에 더욱 가깝다고 추론할 수 있다.

지둔에 따르면 소요는 지인이 마음으로 무애자재한 세계에 노닐고, 자신에게 속박되지 않으며 깊이 감득하여 작위함이 없고, 서두르지 않고도 빠르면 마음대로 자유로울 수 있는 것이다. 지둔이 소요유에 대해서 주목하고 있는 점은 주체[我]와 객체[物]의 관계에 있어서 주체가 객체에 속박되지 않아야 한다는 것이다. 상대적 관점에서 본다면 주체와 객체로 이분되며, 물과 물도 각각의 대상으로 구분된다. 지인은 이러한 상대적 관점에 속박되지 않고 주체와 객체를 분별하여 보지 않게 되는데, 이렇게 되면 물(物)이 하나의 대상이 아니라 주체와 분리되지 않는 실재로서 존재하게 되는 것이다. 이러한 관점은 노장사상에서 설명한 바와 같이 주체와 객체의 관계가 나비의 꿈에서 제시되는 물화(物化)로 설명되는 것이다.

이러한 지둔의 성인(=지인)에 대한 관점은 종병이 「화산수서」에서 성인의 노닐[遊]을 말하는 것의 참된 의미를 이해하는데 유용한 단서가 된다. 성인은 곧 부처로서 깨달음이라는 내적 체험[無心]을 한 존재이다. 깨달음의 내용은 ‘색즉시공 공즉시색(色卽是空 空卽是色)’이라는 연기적 관점에서 물(物)과 공(空)이 둘이 아닌 이치를 말한다. 이때의 공은 물이 대상으로서 인식하는 것이 아니라 아무런 경계도 없이 물 그 자체로 “있는 그대로” 인식하는 것을 뜻한다. 이렇게 물을 인식하는 내적 체험을 하게 되면 주체와 객체의 분별이 사라지고, 유와 무 둘 다 잊어서 신비한 해방이 있게 된다. 이러한 상태는 곧 성인이 소요유하는 것이며, 모든 분별과 집착이 사라져서 모든 존재와 현상을 실재하는 실상으로 수용하게 되는 것이다. 이때의 자아는 사라지고 오직 실상만 남게 되는 것이다. 이러한 무아(無我)의 경지에서 모든 것을 ‘잊고[忘]’ 물아일체(物我一體)가 되는 것이 성인의 소요유인 것이다.

성인은 이러한 깨달음에 따라 존재할 뿐만 아니라 모든 존재들을 이러한 깨달음으로 이끈다. 그 방법은 앞에서 설명한 바와 같이 소리가 울림으로 반응하는 것과 같은 감응의 원리로 이루어지는 것이다. 성인은 언어를 초월한 참된 도를 깨달아서 모든 존재[物]에 감응한다. 이러한 감응은 임시적인 것으로 성인이 지혜로 교화하기 위해 있는 것이다.

종병의 산수화론과 결부시키면, 성인은 지혜를 가진 존재로 물에 반응하여 교화하는 존재이며, 현자는 그러한 성인의 지혜를 통해 마음을 깨끗이 하며 성인이 남긴 상을 음미하는 것이다. 산수는 이러한 성인의 지혜가 현현한 것으로, 성인의 소리가 산수에 울려 퍼지듯 그 자취가 남는 것이다. 성인은 완전한 지혜를 통해 모든 존재들로 하여금 이러한 지혜로 세상을 통찰하게 하는 것이다. 이렇게 보면 산수는 성인의 자취로 우리들에게 감응을 줄 수 있는 존재가 된다. 이런 의미로 산수는 물질적인 것에 바탕하지만 영적인 것으로 나아가는 것이다. 화가가 산수화를 그리는 행위는 이러한 성인의 지혜에 바탕하여 이루어져야 하는 것이 된다.

이와 같은 지둔과 종병의 관점으로 보면 산수는 경계 없는 있는 그대로의 실상이다. 산수화 역시 어떠한 경계도 없는 있는 그대로의 실상이다. 산수화에 경계가 없다는 의미는 산수화가 대상[物]으로 여겨지지 않고 화가와 감상자, 산수가 서로 분리되어 인식되지 않는다는 것이다. 산수화를 색(色)으로 본다고 해도, 산수화는 본질적으로 공(空)한 것이며, 공과 색이라는 분별조차 의미가 없기 때문이다. 이렇게 보면 사실 산수화를 그리는 이유가 없게 된다. 그럼에도 산수화가 의미가 있다고 본다면 어떤 이유인가?

지둔은 부처의 모습을 상징으로 하여 깨달음을 얻는 관조의 수단으로 삼았는데, 산수화도 이러한 관조의 수단이 될 수 있다. 부처의 상(像)은 형상의 의미가 아닌 가르침의 상징이다. 산수화에서 산수의 상은 형상의 의미가 아닌 깨달음의 상징이 된다. 산수와 산수화를 보면서 색과 공이 둘이 아님을 관조할 수 있는지 아니면 산수와 산수화가 대상으로 여겨져서 무심으로 볼 수 없는지를 알게 된다. 전자와 같이 둘이 아님을 관조할 수 있으면 곧 지인이 소요하듯 화가 역시 소요하는 것이다. 후자와 같이 주체와 객체로 나뉘어 산수와 산수화를 대상으로 본다면 이는 소요하지 못하는 것이 된다.

(2) 종관사상 : 「명불론」의 구조와 신의 해석

종병의 산수화론은 그의 사상과 관계가 있는데, 그의 저서인 「명불론」에

나타난 사상은 중관사상(中觀思想)이라 할 수 있다. 이것은 앞에서 설명한 연기·공관(緣起·空觀)과 같은 것으로, 비실체론적 세계관으로 설명된다. 이것이 종병의 세계관과 관계가 있는데, 그 근거로 「명불론」에서 무한의 실상을 인식하고, 그것을 바탕으로 공성(空性)을 깨달아 법신(法身)과 합일되어 열반(涅槃)에 이른다는 그의 설명방식을 제시할 수 있다. 이러한 연기적 세계관은 산수에 대한 인식으로 연결되며, 그의 산수관은 산수화론을 구성하는 가장 중요한 요소가 된다.

「화산수서」에 언급되는 산수에 대한 인식은 크게 세 가지 개념과 관련된다. 첫째는 산수는 도와 관련된다. 도는 모든 존재와 현상에 대한 실상이자 인식방법이라 할 수 있으므로, 산수도 이러한 도와 결부되어 인식될 수 있는 것이다. 중관사상의 관점에서 이러한 도는 연기·공관이라 할 수 있으며, 이것은 모든 존재와 현상에 대한 인식으로 결부된다. 둘째는 산수는 성인과 관련된다. 성인은 도의 구현자로서 모든 존재의 구체적이고 이상적인 존재이다. 이러한 성인이 노니는 곳이 바로 산수라는 점에서, 산수에 대한 인식에는 성인에 대한 관점이 내재된다. 이러한 성인은 불교사상에서는 부처와 동일시되는데, 부처는 존재의 실상을 깨닫는 것을 의미하며, 이는 연기에 대한 관조와 공성에 대한 통찰을 뜻한다. 셋째는 산수는 신(神)과 관련된다. 신은 두 가지 의미로, 하나는 우주적 존재로서 법신이며, 다른 하나는 개체적 존재로서 자아이다. 여기서 자아는 윤회전생과 삼세인과의 주체로, 종병이 추구하는 정신이 아닌 속박된 존재이다. 이러한 두 의미 중에서 산수는 전자의 법신과 관련되는데, 유형적(有形的)인 현현으로서 화신(化身)과 같은 존재로 간주된다. 이러한 종병의 산수관에서 산수는 법신의 현현이 되며, 자아와 합일되어 우주적 자아로 나아가는 상징과 표지의 의미가 된다. 자아가 법신과 동일하게 되는 과정은 「화산수서」에서 산수화의 목적으로 제시되는 창신(暢神)으로 설명되며, 무한의 실상과 합일되어 물아일체(物我一體)와 진여불이(眞如不二)의 경지에 이르는 것이 곧 열반(涅槃)이며, 그 열반에 이른 것이 지극한 즐거움[至樂]이 되는 것이다. 이와 같은 산수관이 종병의 산수화론을 구성하는 토대로 볼 수 있다. 이러한 구조를 중심으로 중관사상이 종병의 사상과 어떤 영향관계에

있는지를 살펴보고자 한다.

중관사상은 연기적 세계관을 바탕으로 이루어진다. 연기적 관점은 사물의 고유한 실체성을 부정하는 것으로, 모든 존재와 현상을 공(空)한 것으로 본다.¹⁵³⁾ 이것은 우리의 사유 방식에 대한 비판적 이해로 볼 수 있다. 우리는 모든 사물에 실체성을 부여하여, 그것이 독립적으로 존재하고 생성과 소멸을 하는 것을 생각한다. 그런데 모든 사물은 그것 아닌 다른 사물들이 서로 의존하여 일시적으로 성립하는 것이다. 이러한 점에서 모든 사물은 연기(緣起)이며, 그 실체성이 없다고 하는 것이다.

이러한 중관사상의 관점으로 종병의 산수화론을 분석한 연구자는 나카무라 시게오인데, 그는 종병의 「명불론」이 이러한 중관사상으로 설명된다고 제안한다. 다만 본 연구에서 추가로 제안하는 점은 이제론(二諦論)¹⁵⁴⁾

153) 중관사상은 모든 사물의 공성(空性)을 강조하는데, 그 이유는 인간의 사유 습관이 사물에 실체성을 부여하는 것을 비판하려는 것이다. 사물에 실체성을 부여하는 사유로 보면, 모든 것은 그 자체로 독립적으로 존재하며, 생성하고 소멸하는 것이다. 그러나 모든 사물은 그것 아닌 다른 사물들이 서로 의존해서 일시적으로 성립하고 있을 뿐이다. 그 자체의 독립적 정체성은 없다. 이것을 자성 없음(無自性)이라고 한다. 이렇게 보면 사물의 공성은 사물의 무자성성과 같은 것이다. 다른 것에 의존하므로[즉 연기적으로 성립하므로] 그 자체의 독립된 정체성(自性)은 존재하지 않는다. 이러한 관점에 따르면 일체의 사물은 공하다. 열반, 생사윤회, 번뇌, 반야 지혜 역시 공하다. 일체는 공함으로 평등한 것이다. 궁극적으로 모든 것은 공하므로 어떤 것도 끊을 필요가 없다. 심지어 지혜도 공하기 때문에 따로 구할 이유가 없다. 생사 역시 마찬가지로 공한 것인데, 그것을 실체화하고 있는 한에는 그것에 속박되어 벗어날 수 없다. 이러한 속박에서 벗어나는 것을 열반이라 하는데, 열반을 하기 위해서는 생사가 실체가 없이 조건적으로 현상하는 것이라는 사실을 여실히 보아야 한다. 그리고 일상적으로 사용하는 이름[假名]도 역시 그러하다. 예컨대 중생과 부처는 그 이름이 중생과 부처일 뿐 실은 중생도 부처도 아니다. 이것은 각각의 이름은 연기적 현상에 대한 기호에 불과할 뿐, 그 이름에 해당하는 본체나 실체는 존재하지 않는다는 것을 말한다. 그러므로 만물과 그것을 나타내는 이름[假名]은 모두 공한 것이다.(서정형, 「나가르주나 『중론』, 『철학사상』 별책 제3권 제3호, 서울대학교 철학사상연구소, 2004. pp.9-10 참조.)

154) 이제(二諦)는 일상적 차원의 진리인 세제와 궁극적 차원의 진리인 제일의제로 구분된다. 전자는 연기적 변화에 있어서 변화의 전체를 인식하지 못하고 각각의 대상과 현상에 대해 이름으로 구획하고 고착화시킨 실체론적 사유를 의미한다. 예컨대 물이 수증기로 변하는 것에서 물과 수증기는 서로 다른 존재가 아니라 조건과 상황에 따라 다르게 보이는 것인데 ‘물’과 ‘수증기’라는 이름으로 고정한다. 여기서 물과 수증기는 임시적이고 방편적인 이름[假名]이다. 생성

의 구조, 즉 제일의제(第一義諦)와 세제(世諦)로 구분하고 그것이 다시 상즉(相卽)하는 것으로 「명불론」의 주요 개념을 설명해야 한다는 점이다.

제일의제는 궁극적 관점의 진리이며, 세제는 일상적 관점의 진리이다. 제일의제는 언어로 설명할 수 없는 것인 반면, 세제는 언어로 설명되는 것이다. 언어는 설명되는 것은 가명(假名)으로 방편일 뿐 실체는 아니다.¹⁵⁵⁾ 세제는 두 가지 인식을 포함하는데, 하나는 올바른 인식이고, 다른 하나는 손상된 인식이다. 바른 인식으로 일상적 차원에서의 연기적 진리를 통찰할 수 있지만, 손상된 인식으로는 그 연기적 진리를 보지 못하고 속박되게 된다. 만약 바른 인식으로 연기를 통찰하면 곧 모든 것이 공하다는 것을 깨달아 제일의제의 진리를 알게 되는 것이다. 이러한 의미로 이 두 가지 진리는 상즉한다.¹⁵⁶⁾

이와 같은 구조로 보면 「명불론」의 신(神)은 두 가지로 볼 수 있는데, 하나는 제일의제의 관점으로 법신(法身)이며, 다른 하나는 세제의 관점으로 정추(精麤)의 식(識)이다.¹⁵⁷⁾ 여기서 정추를 물질적 요소가 많고 적음으

과 소멸이라는 현상도 마찬가지로 임시적인 것이다. 연기적 관점에서 보면 조건들의 이합집산에 의한 찰나적 변화만이 존재할 뿐, 물이나 수증기라고 규정 할만한 대상은 경험적으로 포착되지 않는다. 언어는 이러한 변화를 따라잡을 수 없고, 변화를 드러내는 적절한 수단도 아닌 것이다. 생성과 소멸 역시 언어적 관습일 뿐, 그러한 현상은 실재하지 않는다. 두 가지 진리는 상호의존적이며, 실재의 다른 표현이다. 언어로 나타낼 수 없는 것이 제일의제이며, 언어로 나타낼 수 있는 것이 세제이다.

155) 사물[法, dharma]은 존재하는 것도 아니며[非有], 존재하지 않는 것도 아니라[非無]는 것이 이른바 非有非無 中道이다. 여기서 非無라는 것은 존재하지만 실체로서 존재하는 것이 아니라 연기적으로 형성된 현상으로서 이름[假名, prajñapti]과 언어[言說, vyavahara]로서 존재한다는 의미이다. 사물은 그 자체의 본성[自性, svabhava]을 가진 실체로서 존재하는 것은 아니다.[非有] 이 것이 사물의 공성[空性, sunyata]이며, 제일의제이다.

156) 이 두 가지 진리는 상호의존적이다. “일상적 관점의 진리에 의하지 않으면 궁극적 관점의 진리는 가르쳐질 수 없고[不得, na desyate], 궁극적 관점의 진리를 얻지 못하면 열반(涅槃, nirvana)을 얻을 수 없다.” 인간은 언어적 사유에서 완전히 벗어날 수 없으므로 일상적 관점의 진리를 통해 궁극적 관점의 진리를 깨달을 수밖에 없다. 다만 언어적 사유가 거짓된 이름[假名]에 근거를 두고 있음을 여실히 깨달으면 된다. 궁극적인 목표는 열반에 이르는 것이며, 그렇게 하기 위해서 제일의제를 깨달아야 한다. 제일의제를 깨닫기 위해서는 모든 것이 공하다는 것을 알아야 하며, 세제에서 말하는 연기 역시 깨달아야 한다.

로 해석하는 것도 있으나, 위의 구조로 보면 정상적 인식과 손상된 인식으로 해석하는 것이 더 타당해 보인다. 그리고 이제의 상즉도 고려해야 한다. 즉 법신과 식은 일상적 관점에서는 다르게 보이지만 궁극적 관점에서는 같은 것이라는 점이다.

성인의 도는 이와 같은 법신의 것으로 판단된다. 성인은 궁극적 진리인도를 깨닫고 구현한 존재이다. 반면 현자는 정(精)한 식(識)을 가진 존재로 보인다. 「명불론」에서 식은 윤회전생의 주체이기도 하지만 깨달음을 얻는 주체이기도 하기 때문이다. 성인이 만물에 도를 비추면, 현자는 그 영상을 음미하는 것이다. 여기서 도가 법신이라 한다면, 만물은 본래부터 법신이지만 그 사실을 모르는 사람들을 위해 성인이 그것에 도를 비추어 알게 해준다는 의미가 된다. 현자는 맑은 인식으로 그것을 통하여 깨닫는 것이다. 이와 같은 구도로 보면, 화가와 감상자의 관계도 동일하게 성립하게 된다. 화가는 산수가 법신이 현현한 것을 깨닫고 그것을 산수화로 구현하는 것이고, 감상자는 그 구현된 상을 관조함으로써 마음으로 하나가 되어 법신을 알게 되는 것이다. 이렇게 보면 「화산수서」의 서두에 성인과 도로 논의를 시작한 것이 의도가 있는 것으로 보인다.

157) 조송식은 이 부분에 대해 세제 수준에서 손상된 감각에 의한 인식으로서 신을 설명하고 그러한 신이 불멸하는 것으로 이해한다. 하지만 그러한 관점은 혜원과 종병의 사상을 중관사상의 이데론적 관점으로 이해하지 않고 문자적으로 이해한 것이다. 혜원이 ‘신이 불멸한다’고 말하는 이유는 불사의 영혼을 강조하기 위함이 아니라 무생의 법신이 불멸한다는 것을 말하고자 함이다. 이런 근본적 목적에도 불구하고 윤회의 주체로서 신이 이해하게 된 배경에는 혜원 역시 유가적 사유 또는 현학적 사유를 가진 지식인들을 설득하기 위해서 글을 저술했다는 점이 있다. 불교적으로 말하면 방편으로서 이와 같이 한 것이다. 종병의 「명불론」은 일명 ‘신불멸론’인데, 혜원의 견해를 대변하는 것으로 알려져 있다. 종병 역시 말하고자 하는 바는 세제 수준의 신이 아니라 제일의제 수준의 신이다. 이 신은 「명불론」에서 법신(法身)과 열반(涅槃)으로 설명되는데, 무한의 실상과 결부되어 경계 없는 실재의 인식의 의미가 된다. 이데론으로 보면 신은 세제 수준으로 유형을 넘어선 무형의 정신이라는 의미가 되고, 제일의제 수준으로는 무한의 실상과 둘이 아닌[不二] 것으로 법신이 되는 것이다. 이 법신은 모든 경계가 공하여 있는 그대로 여여한 열반이 된다. 열반은 모든 경계와 속박이 없는 상태로 지극한 즐거움을 뜻한다. 이는 상대적인 즐거움이 아닌 절대적인 즐거움으로, 법신의 차원, 즉 우주적 차원의 즐거움인 것이다.(조송식, 앞의 책, pp.41-53 참조)

그런데 도를 법신으로 해석하는 것에는 중요한 문제점이 있다. 법신 개념은 만유(萬有)가 법신 아님이 없음을 의미하는데, 그렇게 보면 산수뿐만 아니라 집의 뜰에 있는 잡초도 법신인 것이다. 이러한 법신의 통찰은 후대의 선종에서 극대화되는데, 아직 종병의 시대에는 그러한 이해까지는 도달하지 않은 것으로 보인다. 이러한 점에서 당시의 도교적 풍조인 명산에 대한 동경과 신령스러움의 위력이라는 관념은 만유 중에서 특히 산수가 의미를 가지는데 중요한 역할을 하지 않았는가 하는 조심스러운 추측을 하게 된다. 인간의 신에도 정추에 따라 법신에 가까워질 수도 멀어질 수도 있듯이, 만물의 영(靈)에도 동일한 논리가 적용될 수 있다는 것이다. 이러한 관점은 「명불론」의 산수에 영이 있다는 구절과 관련된다.

무릇 오악사독(五嶽四瀆)에는 영(靈)이 없다고 하지만 그렇게 단정할 수는 없다. 만약 정신[神]을 인정한다면 신은 다만 흙이 많이 쌓인 것일 뿐이요 큰 물은 물이 많은 것일 뿐이니, 하나를 얻은 [得一] 영이 어찌 물이나 흙과 같은 거친 것에서 나왔겠는가? 영이 바위와 물에 감응하고 의탁하여 고요히 일체를 이루고 있으나, 설사 산이 무너지고 내[川]가 말라도 반드시 물·흙과 함께 없어지는 것은 아니다. 정신은 형체에서 합쳐져 만들어진 것이 아니며 멀하지도 않는다. 사람 또한 그러하다. 정신이란 만물 가운데 묘한 것을 말하는 것이다. 만약 형체에 의해 이루어지고 형체를 따라 멸한다면 형체가 근본이 되니 어떻게 묘하다고 말하겠는가? 무릇 묘한 신령은 사방에 이르고 또한 무한히 흐른다. 위로는 하늘에 이르고 아래로는 땅에 두루하다. 성인은 기미를 궁구하고 현자는 조짐을 연구하니, 재아·자공·장자·혜강·계찰·장량 등의 경우 정신의 작용은 꾸미거나 행하지 않으면서도 앞서서 우주를 꿰뚫는다. 그러나 형체를 가지고 썩는 냄새를 맡고 맛있는 것을 즐기는 것은 어리석은 자와 같으니 어찌 영혼이 몸을 받음으로써 나고 몸을 따라 없어질 수 있겠는가?¹⁵⁸⁾

158) 「明佛論」 참조.

여기에서 종병은 인간의 신을 설명하기 위해서 산수의 영이 불멸하므로 인간의 신 역시 불멸하다는 논리를 제시했다. 역시 동일한 설명방식이라 볼 수 있다. 법신과 합일하기 위해서 정신(精神)이 되어야 하듯, 만물이 정추의 영이 있을 때 산수야말로 정령(精靈)¹⁵⁹이 되는 것이다. 이렇게 보면 산수의 영이 중요한 이유가 명확하다. 종병이 표현하고자 하는 산수의 영은 법신과 가까운 것을 상징하는 것이 된다.

그런데 이러한 산수의 영에 대한 해석이 가능하다고 하더라도 법신의 본래 개념으로 살펴보면 쉽게 납득이 되지 않는다. 그 이유는 법신이란 그 실상이 공함을 깨쳐서 만물이 법신 아님이 없는 것을 통찰하는 것인데, 산수의 영에 주목하는 것은 공함보다는 무형이지만 분명히 실체로 존재하는 영에 대한 관념이 있어서 법신의 개념과 상충되기 때문이다.

수잔 부시는 이러한 문제에 대한 해결로 불영(佛影)과 불상(佛像)의 의미를 도입한다. 이는 중관사상에서 법신과 화신의 대응되는 개념으로 설명된다. 불영과 관련된 중요한 자료는 종병의 사상에 영향을 준 혜원의 글에 나타난다.

우주는 얼마나 끝이 없는가.
 이치는 오묘하여 이름을 지을 수 없다.
 신을 체득하여 변화의 세계에 들어가니,
 그림자[影]를 드리우면서 구체적인 형태에서 벗어난다.
 아득히 중첩된 바위 위를 비추고,
 응축되어 텅 빈 정자에 반영한다.
 밝은 곳에서는 어둡지 않고,

159) 이와 관련하여 수잔 부시는 애니미즘(animism)이 결여된 명백한 불교사상적 맥락에서 설명한다고 하면서도 갈홍의 『포박자(抱朴子)』에 언급되는 명산(名山) 개념이 어느 정도 개입될 수 있다고 본다. 본 논문에서는 이와 관련하여 종병의 산수관에 이러한 명산 개념이 중요한 계기가 될 수 있다고 보지만 그의 세계관과 관련하여 보면 이 문제는 논의의 범주를 벗어나기 때문에 차후의 연구과제로 남긴다. 당시 지식인들과 관련된 도교적 관점에서 이러한 명산 개념은 중요한 의미를 가질 수 있다고 본다.(Bush, 앞의 책, p.133, 141 참조)

어두운 곳에서는 더욱 밝다.
완전히 세속에서 벗어나면서
모든 영(靈)으로 돌아간다.¹⁶⁰⁾

불영은 무한한 실상인 우주의 이치가 형태와 형태 아닌 것의 경계에서 중첩되어 모호하고 암시적으로 드러나는 것을 나타낸다. 이것은 무형의 진리를 유형의 존재로 설명할 수 없기 때문에 이를 상징하고, 더 나아가 초월하여 무형의 진리를 깨달도록 하는 방편으로서 제시되는 것이다. 이러한 무형의 진리는 법신으로, 궁극적으로 깨달아야 하는 실상이다. 법신은 형(形)으로 인식되지 않는 진리불이지만, 화신은 법신을 보지 못하는 사람들을 위하여 형태를 가진 존재로 법신을 상징하고 표지하는 부처이다. 산수에 적용하면, 산수의 영이 법신과 같이 무형의 영역이라면, 산수의 형은 화신과 같이 유형의 영역인 것이다. 그리고 이 둘은 궁극적 차원에서는 동일한 것이다. 다만 화신은 깨달음을 돕기 위한 방편인 것이다. 이렇게 보면 산수화에도 동일한 논리가 성립된다. 감상자는 산수를 볼 때 산수의 형태를 넘어서 산수의 영과 법신을 관조해야 하며, 산수화를 볼 때 그려진 형태를 넘어서 산수의 영과 법신을 관조해야 하는 것이다. 이런 의미로 수잔 부시는 종병의 산수화가 종교적 깨달음을 얻게 하는 명상 또는 관조의 목적을 가진다고 말한다.

이와 같은 의미를 종합하면 산수화는 성인의 도에 해당하는 진리와 법신을 상징하는 것이며, 실제의 산수를 관조하는 것과 동일한 차원에서 산수화를 관조함으로써 진리와 법신에 대한 깨달음을 얻게 하는 수단이다. 감상자의 입장에서 이러한 깨달음이 얻어지면, 그것은 정신이 무한대로 확장하여 법신을 상징하는 우주와 하나가 되는 것이다.

160) 「佛影銘」『廣弘明集』참조. 조송식, 앞의 책, pp.60-61 참조. 이 글의 전문 번역은 Zürcher, 앞의 책, pp.467-469를 참조할 수 있다.

5. 종병의 사상적 관점과 산수화의 목적

이상과 같은 사상적 배경에서 검토한 결과 산수화의 목적은 도 또는 법신의 깨달음과 관련이 있는 것이다. 성인은 산수에서 노닐며 그 즐거움을 얻는데, 화가도 역시 산수화에서 노닐며 그 즐거움을 얻는다. 이와 같은 병치구조가 성립되기 위한 조건은 성인과 화가가 모두 도를 깨달아야 한다는 것이다. 도는 모든 존재와 현상의 실상이자 그 실상의 인식으로서 성인의 내적 요건이 된다. 화가도 산수화에서 성인과 같은 소요유를 하기 위해서는 성인과 같이 도를 내적 요건으로 필요하게 된다.

성인이 산수에서 노닌다는 것은 우주와 내가 하나가 되는 것과 같이 무한의 실상과 물아일체 되는 것이다. 이것은 유형의 산수에서 노니는 것에 그치지 않고 무형의 법신에서 노니는 것이다. 이를 종병은 창신으로 표현했는데, 불교적 개념으로는 열반이며, 노장적 용어로는 소요유와 같은 것이다. 여기서 화가가 산수가 아닌 산수화에서 노니는 것이 동일한 것이 되기 위해서는 산수와 산수화가 다르지 않은 것이 되어야 성립할 수 있다. 연기적 관점에서 경계가 없어서 물과 물 사이의 간격이 없는 인식은 도이다. 도의 원리에 따르면 모든 존재와 현상은 경계가 없어서 연속체로 존재하며, 그렇기 때문에 피아의 구별이 없어지는 물아일체와 진여불이의 상태가 되는 것이다. 이러한 물아일체와 진여불이는 경계를 설정하지 않으면 이미 그 자체로 여여(如如)한 것으로 따로 구할 수 있는 것이 아니다. 경계가 있다는 가상(假象) 또는 환상(幻想)을 꿰뚫어보면 그대로 드러나는 것이다. 이렇게 보면 산수는 형상으로 존재하는 객체 또는 대상이 아니며 우주와 연속되고 자아와 연속되는 실상으로 있는 것이다.

산수를 어떤 무엇과도 경계가 없는 연속체로 보면 자아와 산수 역시 둘이 아니게 된다. 산수를 물(物)이라 할 때 다른 무엇인 물(物)과도 경계가 없는데, 산수화 역시 물(物)로서 경계가 없는 것이 된다. 산수와 산수화는 경계가 없는 물(物)로서 피아의 구별이 없는 관계를 가진다. 이렇게 보면 산수화는 산수의 모방이나 재현은 아니다. 그 이유는 산수가 어떠한 경우에도 고정된 실체로서 존재하지 않아서 끊임없이 변화하는 과정의 일시적이고 임시적인 포착의 사태가 되기 때문이다. 산수화에서 이미 그려진 산

수의 형태는 변하지 않는다. 하지만 도의 관점에서 보면 그것이 산수의 본질이 아닌 가상(假象)이므로, 이를 모방이나 재현으로 보지 않게 된다. 그리고 산수화도 고정된 실체가 아니다. 도의 관점으로 보면 그려진 산수화도 일시적이고 임시적인 사태의 포착일 뿐 그 실체는 아니기 때문이다. 그래서 산수와 산수화는 경계가 없는 실재로서 끊임없이 변화하는 연속체로 여겨지는 것이다. 성인의 경지에서 보면 산수에서 노니는 것도 도에서 노니는 것이고, 산수화에서 노니는 것도 역시 도에서 노니는 것이다. 화가 역시 성인과 동일한 원리에 따라 산수와 산수화에서 노닐 수 있는 것이다.

이와 같은 산수화의 원리로 보면, 산수화의 목적은 분명해진다. 산수화의 목적은 노닐[遊]이다. 어떠한 작위적인 의도나 목적이 없이 도와 하나가 되어 무한한 자유를 누리는 것이다. 여기에는 피아의 구분도 없으며, 어떤 것도 대상으로서 존재하지 않는다. 오직 도와 합일되고 우주와 합일된 자아, 즉 법신이 있을 따름이다. 산수는 더 이상 물질적인 공간이나 대상을 의미하지 않는다. 이미 법신인 산수는 바로 여기에 있는 그대로 현현해 있는 것이다. 종병은 이러한 산수를 관조하고 산수화에서 노니는 것을 말하고 있다. 그래서 「화산수서」의 마지막 부분에서 산수화를 대하면서 무한한 우주를 궁구하고 경계 없는 들판에 감응하여 산수와 하나가 되는 것을 말한 것이다. 이렇게 산수와 내가 하나가 되는 것은 ‘나’라고 하는 것이 실은 경계가 없어서 무한히 확장할 수 있고, 산수와 내가 둘이 아닌 도의 현현이자 실재로서 존재하게 되는 것이다.

IV. 결론

종병의 산수화론은 그의 「화산수서」의 주요 개념들을 이해하는 것으로부터 이루어지는데, 이에 대한 연구 경향은 도가적 관점, 불교적 관점, 종합적 관점으로 이루어져왔다. 도가적 경향의 관점에서는 「화산수서」의 용어들을 명확하게 이해하고 구조화하는 것을 목적으로 하지만, 이러한 개념 이해가 종병의 사상적 관점에 대한 검토 없이 이루어진다는 점에서 한계가 있다. 불교적 경향의 관점에서는 도가적 관점의 문제점들을 인식하고 종병의 사상에 대한 검토를 토대로 「화산수서」의 주요 개념들을 분석한다. 이러한 연구에서 종병의 산수화론의 목적과 원리에 대하여 명확한 설명을 하며, 그러한 관점은 이후의 종합적 관점의 연구자들에게 중요한 영향을 끼치게 된다. 이러한 두 가지 흐름을 종합한 관점에서는 종병의 사상과 산수화론에 대한 다양한 논의를 전개하여 산수화의 목적과 원리에 대한 논리적 설명이 이루어지게 된다.

이러한 기존의 연구에 있어서 중요하게 제시되는 것은 종병의 사상적 관점이 무엇인지를 규명하는 것과 그의 산수화론의 주요 개념을 어떻게 해석하는가 하는 점이다. 하지만 기존의 연구 경향에서 명확하게 설명하지 못하는 부분이 있다. 그것은 크게 두 가지로 나누어 볼 수 있는데, 하나는 도가의 범주 설정 문제이고, 다른 하나는 종병의 세계관과 관련된 비실체론적 사유의 범주 설정 문제이다. 전자와 관련하여 기존의 연구에서는 전통적 방식에 따라 유가·도가·불가의 세 범주로 설정하고 종병의 사상이 어느 범주에 해당하는지를 검토한다. 그런데 이 세 범주 중에서 도가는 하나의 범주로 보기에 상이한 사상들이 하나로 묶여 있다. 노장사상·현학사상·도교는 노장의 문헌들을 중심으로 한다는 점에서 모두 도가로 지칭할 수 있지만, 이것들이 서로 전혀 다른 세계관과 가치관을 가진다는 점에서 하나의 범주로 간주하기에는 어려운 점이 있다. 이러한 명확한 도가에 대한 범주 설정은 종병의 세계관을 이해하는데 유용한 방법이 될 수 있다. 후자와 관련하여 종병의 세계관을 이해하는 방식이 두 가지로 나뉘게 된다. 하나는 실체론적 사유로 명교(유가)와 현학의 방식으로 이해하는 것이

며, 다른 하나는 비실체론적 사유로 노장사상과 불교사상의 방식으로 이해하는 것이다. 이러한 종병의 세계관에 대한 실체론적 사유와 비실체론적 사유의 구분은 앞에서의 도가 범주 설정 문제와 결부된다. 그 이유는 노장사상과 현학사상은 모두 도가로 간주되어왔지만 세계관의 측면에서는 서로 상이한 관점을 가지기 때문이다. 이러한 점을 고려해본다면 종병의 세계관과 관련하여 도가적 관점과 불교적 관점이 서로 상충되는 것이 아니라 동일한 관점에서 설명될 수 있다는 것으로 볼 수 있다는 것이다.

이러한 관점에서 종병의 사상적 관점과 주요 문제에 해당하는 것으로 진리관(道), 성인관(聖人), 산수관(山水)을 제시할 수 있다. 그의 진리에 대한 관점은 도가 무엇인지와 관련되는데, 나카무라 시게오의 연기·공관에 의한 무한한 실상의 인식이 가장 타당한 설명으로 보인다. 그에 따르면 세계의 모든 존재와 현상은 연기적 관계로 이루어져 있으며, 그 실체성이 없다[空]는 것이다. 이러한 공성(空性)의 깨달음은 존재와 현상이 없다는 의미가 아니라 이러한 모든 존재와 현상이 연기적으로 상호의존적이며 동시에 존재하여 각각이 구분되는 개별자로서의 경계가 없다는 의미이다. 이러한 무경계(無境界)의 실상 인식이 종병의 도에 대한 관점이 된다. 한편 현학적 연구의 관점에서 본체와 현상의 이분법적 이해도 역시 가능하다고 본다. 이러한 체용론적 이해는 형신론과 연결되며, 무형적인 진리와 유형적인 산수의 대응으로 설명하는 유용한 관점이 되기 때문이다. 다만 이러한 이해에 있어서 종병의 관점이 비실체론적 사유에 더 가깝다는 점을 전제한다면 종병의 산수화론에 적용하는데 있어서 제한적으로 접근해야 할 것이다.

다음으로 성인에 대한 논의는 수잔 부시의 분석이 타당한 것으로 보인다. 그에 따르면 종병의 성인관은 유가적, 도가적, 불교적 관점이 혼재되어 있으며 특히 현학적 성인관에 가깝다. 현학적 성인관의 특징은 성인이 교화와 감응의 주체라는 것인데, 대승불교의 수용과정에서 부처의 교화와 감응과 결부된다. 당시의 불교사상이 현학사상과 상호 영향을 주고받으면서 형성되었다는 점을 고려한다면 충분히 이해되는 설명이다. 하지만 여기에서 보완할 점은 지둔의 소요유에서 설명하는 것과 같이 노장사상의 성

인과 연기적 관점에서의 부처가 다르지 않다는 점을 고려해야 한다는 것이다. 수잔 부시는 종병의 성인관을 유가적 불교의 관점에서 해석할 수 있을음을 말하지만, 이러한 지문의 관점을 결부시키면 노장적 불교의 관점으로도 해석이 가능하기 때문이다.

마지막으로 산수에 대한 논의는 나카무라 시게오와 수잔 부시의 관점에서 이해하는 것이 타당할 것으로 보인다. 이 두 관점에서 보면 산수는 도가 현현한 것이며, 어떠한 존재와 현상에 대한 경계가 없이 무한한 실상으로 존재하는 것이다. 이러한 점에 동의한다고 하더라도 기존의 연구에서 설명되지 않은 점은 신(神)의 해석과 관련하여 산수와 어떻게 결부시킬 수 있는가 하는 점이다. 이러한 신과 산수의 관계에 대한 해석은 크게 두 가지로 나뉘는데, 하나는 나카무라 시게오의 법신을 중심으로 해석하는 것이며, 다른 하나는 조송식의 윤회의 주체로서 자아의 정신을 중심으로 해석하는 것이다. 두 관점 모두 「명불론」의 해석과 관련되는데, 전자는 무한한 실상의 인식을 강조하는 것이며, 후자는 「명불론」의 첨예한 논쟁과 관련된 형신론의 입장에서 무형한 정신의 가치를 강조하는 것이다. 여기서 후자에 대한 관점은 역사적인 면¹⁶¹⁾에서 타당한 분석이지만, 종병이 본질적으로 지향하는 것은 전자의 인식과 관련된다. 이러한 점에서 창신(暢神)의 의미가 더욱 가치가 있게 된다. 창신은 개인의 정신이 무경계의 우주적 법신과 합일되는 과정을 설명하는 개념이 된다. 이렇게 본다면 이 두 신의 의미는 중관사상에서 이제상즉(二諦相卽) 되는 것과 같이 창신 개념으로 결합되는 것이다.

이상과 같은 종병의 사상적 관점에서 산수화론의 주요 문제들을 검토하면서, 수잔 부시가 제시한 산수화의 목적인 ‘종교적 이상의 실현 수단’이

161) 이것은 전통적 사유로서의 유가와 새로운 사유로서의 불교의 충돌과 논쟁의 일환으로 볼 수 있는데, 여기서 주로 문제가 된 것은 형신의 문제, 윤회의 문제, 인과의 문제 등이다. 이러한 문제는 종병이 추구하는 본질적 가치에 해당한다기보다 논쟁의 당사자로서 상대방의 질문에 대한 불교적 답변으로 보는 것이 타당하다고 본다. 이러한 점에서 이러한 형신의 문제, 윤회의 문제, 인과의 문제에 중점을 두어 신의 의미를 한정지으면 종병의 사상을 이해하는데 한계가 있다고 본다.

라는 점을 설명할 수 있게 된다. 본 논문의 견해로 보면 이는 주체와 객체의 분별이 사라져서 자아와 산수의 경계가 없어지는 관조 또는 명상의 과정이라는 것이다. 이것은 종병의 사상적 배경과 관련하여 노장사상의 물아일체(物我一體)와 불교사상의 진여불이(眞如不二)의 개념과 결부되며, 그의 비실체론적 세계관에 부합하는 것이 된다. 그렇기 때문에 「명불론」에서 법신과 합일되는 수행의 방법으로 ‘덜고 또 더는[損之又損]’ 노장의 방식이 제시되는 것이 모순되지 않는 것이다. 그에 있어서는 노장사상과 불교사상이 다르지 않은 세계관을 가지고 있는 것이기 때문이다.

본 논문은 이와 같은 관점에서 산수화의 제작과 감상의 문제를 정리할 수 있다. 다만 주의할 점은 종병의 「화산수서」에서는 종병 본인이 제작자이자 감상자가 되기 때문에 이러한 논리를 확대 적용시키는 것에 유의해야 한다는 것이다. 먼저 제작의 관점에서 키요히코 무나카타와 수잔 부시가 제시한 비례와 감응의 원리는 타당한 설명으로 보인다. 키요히코 무나카타가 제시한 류(類)와 감류(感類)는 천인감응론의 관점에서 설명이 되며, 이는 현학적 전통과 결부된다. 수잔 부시가 제시한 상(像)은 불교사상에서 법신과 화신의 관계로 설명되며, 불상과 불영(佛影)이 깨달음에 이르는 수단이 되는 것과 결부된다. 이 두 가지는 서로 상충된다기보다 종병에 있어서 모두 고려되었을 것으로 판단된다. 앞에서 설명한 바와 같이 종병은 이러한 두 사상 조류를 상호 배타적으로 이해하기보다 상호 영향의 관계로 수용하고자 했기 때문이다. 다만 「화산수서」에서는 제작자로서의 즐거움에 대한 논의가 제시되지 않는다는 점에서 종병이 산수화론에서 중점을 두고 있는 것은 제작의 문제보다 감상의 문제일 가능성이 크다고 판단된다.

산수화의 감상을 통한 성인과 같은 노닐[遊]의 성취는 산수화의 직접적인 동기가 된다. 이는 앞에서 설명한 진리관·성인관·산수관과 결부되며, 도와 산수와 감상자의 감응과 합일이 중요한 문제가 된다. 이러한 점에서 종병의 산수화론에서 사실적인 대상의 모방이나 재현보다 정신적인 가치로서의 대상의 인식과 감응이 더욱 중요한 의미를 지닌다고 볼 수 있다. 이는 이후의 산수화 이론에서 대상의 재현에 대한 기술적 측면보다 진리적 추구에 대한 정신적 가치의 측면을 높게 평가하는 계기가 된다. 종병의 산

수화론에서 산수화는 도의 추구 수단으로 그 가치가 있게 된다. 이러한 점에서 그의 산수화론에 대한 이해는 그의 사상적 배경의 맥락에서 이루어져야 하며, 그의 세계관과 가치관에 따라 해석될 수 있는 것이다.

참고문헌

1. 원전자료

『高僧傳』

『廣弘明集』

『南史』

『道德經』

『文選』

『文心雕龍』

『宋史』

『宋書』

『歷代名畫記』

『藝文類聚』

『莊子』

『全宋文』

『晉書』

『漢書』

『弘明集』

* 『文淵閣四庫全書』電子版, 由迪志文化出版有限公司.

2. 논문 및 단행본

郭慶藩(清) 輯 ; 郭象(西晉) 注 ; 陸德明(唐) 釋文 ; 成玄英(唐) 疏, 『莊子集釋. 卷1-10』, 思賢講舍, 1894.

鎌田茂雄, 『中国仏教史』, 東京大学出版会, 1982

_____, 章輝玉 譯, 『中國佛教史』, 장승, 1992.

_____, 鄭舜日 譯, 『中國佛教史』, 경서원, 1992.

권기태, 「「老子道德經憨山解」에 나타난 佛教와 道家思想의 比較研究」, 東國大學校 大學院, 2007.

김창환 옮김, 『장자 : 내편』, 을유문화사, 2010.

- 金相來, 「노장사유의 해체적 이해」, 韓國精神文化研究院 韓國學大學院, 1998.
- 金學主 譯, 『莊子』, 乙酉文化社, 1988.
- 김형효, 『老莊 사상의 해체적 독법』, 청계, 1999.
- , 『데리다의 해체철학』, 민음사, 1993.
- , 韓國精神文化研究院 哲學·宗教研究室 편, 『데리다와 老莊의 독법』, 韓國精神文化研究院, 1994.
- 魯迅, 容肇祖, 湯用彤, 『魏晉思想. 乙編三種』, 里仁書局, 1995.
- 唐君毅, 「原道 II」, 『中國哲學原論』 3 vols., 臺灣學生書局, 1973.
- 道宣 著, 이한정 옮김, 『廣弘明集』, 동국대학교 부설 동국역경원, 2001.
- 마스페로, 앙리., 신하령·김태완 역, 『도교』, 까치, 1999.
- 木村清孝, 章輝玉 옮김, 『중국불교사상사』, 民族社, 1989.
- 木村英一, 『慧遠研究, 遺文篇』, 創文社, 1960.
- , 『慧遠研究. 研究篇』, 創文社, 1962.
- 박낙규, 「六朝時代 藝術論의 特徵 考察」, 『미학』 제11집, 한국미학회, 1985.
- 福永光司, 이동철·임헌규 옮김, 『莊子 : 고대 중국의 실존주의』, 청계, 1999.
- 徐復觀, 『中國藝術精神』, 私立東海大學, 1966.
- 徐復觀, 李鍵煥 譯, 『中國藝術精神』, 百選文化社, 2000.
- 서정형, 「나가르주나 『중론』」, 『철학사상』 별책 제3권 제3호, 서울대학교 철학사상연구소, 2004.
- 서진희, 「董仲舒의 미학사상 연구 : 天人感應論의 구성을 중심으로」, 서울대학교 대학원, 1996.
- 성현영, 최진석·정지욱 함께 풀고 옮김, 『노자의소 : 도교, 불교와 만나다』, 소나무, 2007.
- 小尾郊一, 尹壽榮 譯, 『中國文學과 自然美學』, 도서출판 서울, 1992.
- , 『中國文學に現われた自然と自然觀』, 岩波書店, 1962.
- 孙述圻, 『六朝思想史』, 南京出版社, 1992.

- 蘇眞弘, 「中國格義佛教의 研究」, 中國文化大學哲學研究所, 1987.
- 승우, 장계한 옮김, 『弘明集』, 동국대학교 부설 동국역경원, 2002.
- 심재룡 편저, 『중국 불교 철학사』, 철학과 현실사, 1994.
- 安東林 譯, 『莊子 上-下』, 玄岩社, 1978.
- 呂徵, 覺昭 옮김, 『중국불교학 강의 : 중국불교학의 원류를 찾아서』, 민족사, 1992.
- 劉劍華 編著, 『中國畫論類編』, 中華書局香港分局, 1973.
- , 『中國古代畫論類編』, 人民美術出版社, 2007.
- , 김대원 옮김, 『중국고대화론유편』, 소명출판, 2010.
- 劉笑敢, 최진석 옮김, 『莊子 哲學』, 소나무, 1990.
- 일버, 켄., 박정숙 옮김, 『의식의 스펙트럼』, 범양사, 2006.
- , 김철수 옮김, 『무경계 : 나는 누구인가에 관한 동서고금의 통합적 접근』, 정신세계사, 2012.
- 이상엽, 「신불멸론 연구 : 지각 반응의 본성에 대한 초기 중국 불교의 탐구」, 서울대학교 대학원, 2013.
- , 「혜원 신불멸론의 불교사상적 의의」, 서울대학교 교수학습개발센터, 2008.
- 이원국, 김낙필.이석명.김용수.나우권 역, 『내단-심신 수련의 역사 1.2』, 성균관대학교 출판부, 2006.
- 李在權, 「魏晉玄學에 있어서의 言意之辯에 관한 研究 : 王弼의 得意忘言論을 中心으로」, 忠南大學校, 1990.
- , 「구양건의 언진의론」, 『위진현학』, 정세근 엮음, 예문서원, 2001, pp.204-244.
- 임헌규, 『노자 도덕경 해설 : 왕필본·백서본·죽간본의 비교 분석』, 철학과 현실사, 2005.
- 陳傳席, 『六朝畫論研究』, 臺灣學生書局, 1991.
- 張美蘭, 「中國佛教化과정에서 본 道家와의 關係연구」, 동국대학교, 2006.
- 張彥遠 撰, 『歷代名畫記』, 中華書局, 1985.
- , 김기주 역주, 『중국화론선집 : 주요화론 여섯 편의 번역과 주

- 석』, 미술문화, 2002.
- , 조송식 옮김, 『역대명화기』, 시공사, 2008.
- 畑野武司, 「宋炳 「画山水序」 の特質」, 『中国中世文学研究7』, 1968, pp.37-54.
- 中村茂夫, 『中國畫論の展開-晉唐宋元 篇』, 中山文華堂, 1965.
- 조송식, 「'와유(臥遊)'사상의 형성과 그 예술적 실현 : 六朝시대에서 北宋 시대에 이르기까지 예술론을 중심으로」, 서울대학교 대학원, 1998.
- , 「魏晉玄學이 六朝藝術論에 끼친 영향」, 『美學』 14집, 서울大學校 人文大學 韓國美學會, 1989.
- 정세근 엮음, 『위진현학』, 예문서원, 2001.
- 정용선, 『장자의 해체적 사유』, 사회평론, 2009.
- 정혜린, 「中國 魏晉南北朝 시기 藝術論에서 言意論의 수용 研究」, 서울大學校 大學院, 1995.
- 陳傳席, 『六朝畫論研究』, 臺灣學生書局, 1991.
- 陳鼓應 註譯, 王雲五 主編, 『老子今註今譯 : 及評介』, 臺灣商務印書館, 1990.
- , 王雲五 主編, 『莊子今註今譯. 上-下冊』, 臺灣商務印書館, 1989.
- , 최진석 옮김, 『老莊新論 : 노자·장자 철학의 새로운 이해』, 소나무, 1997.
- , 최진석·김갑수·이석명 옮김, 『「주역」, 유가의 사상인가 도가의 사상인가』, 예문서원, 1996
- 陳傳席, 『六朝畫論研究』, 臺灣學生書局, 1991.
- 첸, 케네쓰., 박해당 옮김, 『중국불교 : 역사와 전개. 상』, 민족사, 1991.
- , 장은화 역, 『중국인의 삶과 불교의 변용』, 도서출판 씨·아이·알, 2012.
- 村上嘉實, 六朝思想史研究, 平樂寺書店, 1974.
- 최진석, 『(노자의 목소리로 듣는)도덕경』, 소나무, 2002.
- 湯用彤, 『理學·佛學·玄學』, 北京大學出版社, 1991.

- . 『汉魏两晋南北朝佛教史』, 昆仑出版社, 2006.
- 馮友蘭, 『中國哲學史論』, 上海人民出版社, 1981.
- 胡孚琛, 『魏晉神仙道教 : 抱朴子內篇研究』, 人民出版社, 1991.
- 慧皎, 백명성·이창섭·이재창 옮김, 『高僧傳 外』, 동국대학교 부설 동국역경원, 2002.
- 侯外廬, 양재혁 역, 『中國哲學史(上)』, 일월서각, 1988.
- Blofeld, John. *Taoism : The road to immortality*, Shambhala, 1978.
- Bush, Susan. "Tsung Ping's Essay on Painting Landscape and the 'Landscape Buddhism' of Mount Lu.", *Theories of the Arts of China*, ed. by Susan Bush, Christian Murck, Princeton Univ. Press, 1983.
- Munakata, Kiyohiko., "Concepts of Lei and Kan-lei in Early Chinese Art Theory", *Theories of the Arts of China*, ed. by Susan Bush, Christian Murck, Princeton Univ. Press, 1983.
- Ch'en, Kenneth K. S. *Buddhism in China-A historical Survey*, Princeton University Press, 1963.
- Maspero, Henri, translated by Frank A. Kierman, *Taoism and Chinese religion*, Jr University of Massachusetts Press, 1981.
- Wilber, Ken., *No boundary : Eastern and Western approaches to personal growth*, Shambhala, 2001.
- Zürcher, Eric. *The Buddhist conquest of China : the spread and adaptation of Buddhism in early medieval China*, with a foreword by Stephen F. Teiser, Brill, 2007.

Abstract

A study of Tsung Ping's Essay on Painting Landscape and his philosophical backgrounds

Kim, Seokjoo

Department of Aesthetics

The Graduate School

Seoul National University

This study is regarding Tsung Ping's Essay on Painting Landscape(the *Hua shan-shui hsü*, 畫山水序, Introduction to Painting Landscape) and his philosophical backgrounds during Six Dynasties in China. The preceding studies are categorized according to the philosophical views, which are the ideologies of Taoism and Buddhism. The important point of two views is how we understand Tsung Ping's view of the world. In this point, this study aims to review his Essay on Painting Landscape which is associated with his philosophical backgrounds.

The view of Taoism is based on the classification of a Taoist text from the *Li-tai ming-hua chi*(歷代名畫記, Records of Famous Painters in History) and the context of neo-Taoism(玄學) which

was philosophical background of those days. Whereas the view of Buddhism is based on the interpretation of Ming fo lun(明佛論, Discourses Illuminating the Buddha) which advocates a Buddhist position. In matters of two views, this study raises two questions. One is the problem of placing under the category of Taoism, and the other is that of Tsung Ping's view of the world. The former is regarding philosophical Taoism, neo-Taoism, and religious Taoism, that influences the understanding of his view of the world. That is associated with philosophical Taoism and Chinese Mahayana Buddhism, which are non-substantialism. This study suggests Tsung Ping's understanding of Taoism is based on non-substantialism, because his texts advocate a Buddhist theory which contain many of Taoist texts. In this point, this study suggests the distinction substantialism between non-substantialism is useful to understand Tsung Ping's view of the world.

In Tsung Ping's theory of landscape main points are the truth (道, Tao), the sages(聖人) and the landscape(山水). First, his view of the truth is Buddhistic theory of causality and void which is realized by infinite existence. According to his thought, all beings and phenomena consist of the relation of causality and those substantiality is void. This point of view is not to mean nothing of all beings and phenomena but to mean no boundary of all beings and phenomena.

Second, his view of the sages is explained by the concept of Buddha in the adoption process of Chinese Buddhism which is influenced with the concept of neo-Taoist sages. His view is mixed by Confucianism, Taoism and Buddhism, and he did not distinct each idea but integrate one concept that is same in the end.

Third, his view of the landscape is related to his view of the truth. According to his theory, the landscape is manifested by the truth(Tao) and all beings and phenomena exist in the infinite existence. He explains that the landscape is related to the mind (神) which has two meanings. One is Dharmakāya(法身) as the truth itself, and the other is the mind of self as the main agent of samsara(輪廻, the eternal cycle of birth). These meanings are unified by Madhyamaka thought(中觀思想). If this point of view were accepted, the concept of 'expanding the spirit(暢神)' should be understood. That is the progress that the mind of self is unified with cosmic Dharmakāya of no boundary.

In this point of view, the landscape is explained by contemplation or meditation which banishes the boundary of the mind and the landscape by disappearing the distinct of subject and object. This is related with 'object and human oneness(物我一體)' of Taoism and 'Suchness(tathāta, zhen-ru, 真如) and non-division(不二)' of Buddhism. The roaming(遊) is remaining free infinitely. According to this point, the landscape is the method that the truth and the landscape, the painter and the appreciator are inducing and communicating each other for unification. So his theory aims to pursue not the imitation or representation but the truth, and since then that influences the landscape theory for the pursuit of the truth as a spiritual value.

Keywords : Tsung Ping(宗炳), Tao(道), Sage(聖人), Landscape(山水),
Mind(神), Roaming(遊)

Student Number : 2000-20143