

士大夫 時調와 ‘爲人’ ‘爲己의’ 自然觀

— 道家的 自然觀의 논란에 關連하여 —

신 연 우*

<目次>

1. 머리말
2. 士大夫 時調 自然觀의 양상
 - (1) 爲人 시조의 권위
 - (2) 爲己의 극대화
 - (3) 생활로 수렴되는 爲己 爲人
3. 自然觀의 差異의 현실적 기반
4. 맺음말

1. 머리말

士大夫 時調 연구에서 尹善道의 時調가 道家的 傾向을 띠는 견해는 오래 전부터 있어왔다.¹⁾ 그렇지 않고 儒家的 自然觀의 연장선상에서

* 서울산업대 교수

1) 문영오, 『孤山尹善道 研究』, 태학사, 1983. ; 「孤山詩歌의 도교철학적 조명」, 『한국문학 연구』 14집, 동국대 한국문학연구소, 1992. ; 「〈산중신곡〉과 〈금채동기〉의 교유성」, 『국어국문학』 124집, 국어국문학회, 1995.

원용문, 「尹善道의 文學思想」, 『한국문학사상사』, 계명문화사, 1991.

보아야 한다는 견해도 그만큼의 설득력이 있다.²⁾ 그밖에 조동일과 같이 孤山文學과 노장사상과의 연관성을 살필 필요가 있다는 지적³⁾도 있고, 원용문과 같이 유교사상 중심이면서도 불 노장 등을 수용하고 있다는 연구⁴⁾도 있다.

하나의 대상 작품에 대하여 논의가 양분되는 것은 물론 작품 자체의 성격에 기인할 것이다. 그렇지만 연구자마다 나는 어느 한쪽을 지지한다고 표명하는 것으로 결론이 나는 것은 아니다. 이제까지 연구자들은 그 점을 반성하면서도 어느 한 편의 견해로 귀속되거나 다양한 사상을 그대로 인정하는 것이 일반적이었다.⁵⁾ 본고는 양쪽의 입장이 나름대로 타당하면서도 바른 해답은 아니라고 보아 접근 방향을 달리 해볼 필요가 있다고 생각한다.

이러한 경향은 申欽 時調에 대한 최근의 논의에서도 거듭되고 있다. 성기옥이 申欽 時調를 性理學的 自然時調의 기본 틀에서 보아야 한다⁶⁾고 하자, 김창원이 성리학적 자연관에서 가장 멀리 있는 隱者의 隱逸의 空間이라⁷⁾고 했고, 고정희는 申欽의 道家的 이미지는 수사적 차원 이상으로 세계관적 기반을 달리하는 것이라⁸⁾고 지적했다. 이에 대해 김석희는 다시 신선계를 말하는 申欽의 時調는 소박한 전원적 삶의 알레고리

2) 김열규, 「고산작품론」, 『孤山研究』, 창간호, 고산연구회, 1987. 76면.

김대행, 「시조와 가사의 거리」, 『시가시학연구』, 이대출판부, 1991. 193면.

최진원, 「산중신곡과 금쇄동기의 관계」, 『고산연구』 3집, 고산연구회, 1989. 7면.

성기옥, 「士大夫 詩歌에 수용된 신선모티프의 시적 기능」, 한국고전문학회 편, 『국문학과 도교』, 1998.

3) 조동일, 「孤山研究의 회고와 전망」, 『孤山研究』, 창간호, 1987.

4) 원용문, 『孤山 尹善道の 詩歌 연구』, 태학사, 1996. 265면.

5) 성기옥과 원용문의 위의 논문이 대표적이다.

6) 성기옥, 「申欽時調의 해석 기반 - 〈방옹시여〉의 연작 가능성」, 『진단학보』, 81호, 1996.

7) 김창원, 「申欽 時調의 특질과 그 의미」, 『고전문학연구』 16집, 한국고전문학회, 1999.

8) 고정희, 「申欽 時調의 사상적 기반에 관한 연구」, 『고전문학과 교육』 1집, 청관고전문학회, 1999.

이며 道家的인 것으로 확대해석하는 것은 무리라고 보았다.⁹⁾

士大夫 時調에 보이는 자연을 유학적 전통 내에서 처리하느냐 道家的의 世界觀의 반영으로 보느냐 하는 것은 위에서 보다시피 그 자체로 판정 짓기 어렵다. 그것은 결국 연구자 자신의 성향을 드러낼 뿐인 것으로 보인다. 그래서 이를 시조 문학사적 관점에서 비교에 의한 평가로 시선을 돌릴 필요가 있다. 누구나 인정하는 순 성리학자인 李滉의 時調로부터 자연의 모습을 비교 검토함으로써 각각의 위상을 정리해볼 수 있는 길이 있을 것으로 기대한다.

2. 士大夫 時調 自然觀의 양상

(1) 爲人 時調의 권위

이항으로 대표되는 조선전기 사대부의 시조문학은 흔히 교훈성의 맥락에서 읽힌다. 이것은 이이나 정철 등 시조문학의 대표자들에 공통된 현상이다. 이러한 경향은 조선 후기의 삼죽 조항같은 이나 이세보 같은 사람의 시조에까지 선명하게 이어져왔다. 이러한 시조들은 순수한 서정시의 상식적 의미에서 거리가 있다. 이항의 시조는 조항 등이 직설적 교훈으로 이루어져 있는 것과 성격이 같다고 할 수는 없지만 이항의 시조가 ‘일반 사람을 위해’ 창작되고 그 의도에 교훈이 포함되어 있음은 분명하다. 이러한 시를 우선 ‘爲人’의 시조라고 하고 그 대표적 이론가인 이항의 시조를 검토하기로 한다.

李滉도 세속과 자연을 대비시켜 놓고 그 중에서 자연을 택하는 구도를 택하기는 다른 시조작가들과 다르지 않다. 「도산십이곡」 첫 수에서

9) 김석희, 「상촌 시조 30수의 짜임에 관한 고찰」, 『고전문학연구』 19집, 한국고전문학회, 2001.

‘이런들 엇더흐며 더런들 엇더흐료’ 라고 하면서도 종장에서 ‘泉石膏肓을 고터 뜨슴흐료’라고 한 것은 자연을 택하기로 한 면모를 보여준다.

이 점은 동향 선배인 이현보의 시조와도 대비가 된다. 이현보는 세속의 ‘십장홍진’이 싫어서 자연을 찾았다고 했지만, 李滉은 그보다는 자신이 가진 병 때문에 어쩔 수 없이 자연을 택했다고 했다. 세속과의 단절을 강하게 드러내지 않는다는 점은 「도산십이곡」 첫 수에서 주목해야 할 점이다.

煙霞로 지블 삼고 風月로 버들 사마
 太平聖代에 病으로 늘거가뇌
 이 됴에 브라는 이룬 허므리나 업고자

2연에서 李滉은 ‘煙霞’와 ‘風月’ 속에서 ‘太平聖代’를 산다고 했다. 李滉이 자연을 사랑하는 병을 앓을 수 있는 것은 세속이 태평성대이기 때문이다. 태평성대라야 자연에의 몰입이 가능하며 역으로 완벽한 자연에서의 삶은 태평성대와 동격이다.

그러나 실제로 李滉의 시대는 태평성대는 아니었다고 보인다. 계속되는 사화로 李滉 자신의 가족들도 큰 피해를 입었다. 결국 李滉이 말하는 ‘태평성대’는 실제의 상황이 아니라 하나의 이상적 상태를 말하는 것으로 보게 된다. 완벽한 자연에 어울리는 완벽한 세상, 이 둘을 함께 제시하는 것이 李滉의 時調가 노리는 바이다. 그런데 자연은 이미 완벽한 상태로 선형적으로 존재하고 있다. 따라서 완벽함을 지향해야 하는 것은 이 세상이다. 그 속에서 화자는 ‘허물’이 없도록 자신을 수양한다. 그리고 이어지는 3연은 그러한 소망이 개인을 넘어서서 사람 일반으로 확대되는 기대를 보여준다.

淳風이 죽다 하니 眞實로 거죽마리
 人性이 어디다 하니 眞實로 울흔마리
 天下에 許多英才를 소겨 말씀할가

순풍과 어진 인성은 현실인가? 李滉에게 있어 그것은 현실이어야 한다. 그 당위는 자연의 理法이며 자연의 이법을 체화한 聖賢들이다. 그들은 허다영재를 속이지 않는 이들이다. 李滉의 時調는 자연과 성현의 완벽함을 따라야 할 것을 일반 사람들에게 말해주고 있는 것이다.

이것은 ‘春風에 花滿山, 秋夜에 月滿臺’의 자연의 ‘四時佳興’을 ‘사람과 한가지’로 보는 것에서 극대화된다. 그것은 ‘魚躍燕飛 雲影天光’의 세계 자연 규범이 인간의 내적 규범으로 완성되었을 때 가능한 기쁨, 興의 경지이다.

李滉은 이 경지를 다른 사람들과 함께 나누고자 한다. 그것은 ‘청산’과 ‘유수’의 만고상청함을 배우는 것이 ‘우리’인 것이고, ‘우부와 성인’을 다 아우르는 것으로 나타내었다. 다른 곳에서 상세히 개진한 바 있듯이, “언지” 여섯 수는 자연 즉 사시의 질서와 ‘한가지’가 되는 ‘뜻’을 말하고, “언학” 여섯 수는 그 ‘하나 됨’이 성현을 공부하는 길에서 얻어질 수 있다는 것을 보였으니 자연과 도학을 기본 축으로 삼고 있다고 할 수 있다.¹⁰⁾

우리는 이 자연 공간을 ‘爲人의 空間’이라고 부를 수 있다. 그것은 자신의 修己의 차원을 넘어서서 爲人을 위한 자연 공간으로 상정되는 것이기 때문이다.¹¹⁾ 그것은 성리학적 자연공간이라 할 것이고 노장적 자연

10) 이상 李滉 時調에 대한 논의와 더 자세한 언급은 신연우, 『사대부 시조와 유학적 일상성』, 이회문화사, 2000. 96-114면. 참조.

11) 물론 이황은 공부방법에 있어서는 철저하게 爲己의 학문을 주장했다. “君子之學 爲己而耳”라고 했다. 그러나 시조에서는 위기로 그치지 않고 위인의 내용을 보여주었다. 이황의 한시에서는 위기가 강조되고 시조에서는 위인을 강조한 것에 대하여는 더 깊은 고찰이 필요하다.

공간은 아니다. 그것은 다음의 널리 알려진 李滉의 말로 뚜렷해지며, 李滉의 노장에 대한 태도와 성리학에 대한 확고한 태도에 의문을 가질 여지를 없앤다.

…前者(玄虛를 연모하고 高尚을 일삼음)의 말에 따른다면 제 한 몸만을 초출하여 인륜을 어지럽게 함에 흐를까 저어하겠고 그 심한 자는 새짐승과 벗을 삼으면서도 그릇됨을 모르게 된다. 後者(道義를 기뻐하고 心性을 기쁨)에 의하면 그가 즐겨함은 조박에 지나지 않을 뿐, 그 미묘함에 이르러서는 구할수록 더욱 얻지 못하게 되니 그 무엇이 즐겁겠는가.¹²⁾

이것은 李滉이 노장적 도가 사상에 얼마나 반감을 갖고 있었는지 말해 준다. 그가 때로 신선과 매화를 찾는 시를 남긴 것도 노장이나 불교에 연관을 지을 것이 아니다. 그것은 ‘자연도덕주의’라고 말할 수 있는데, 인위적 도덕을 제거해야 자연의 본성을 찾을 수 있다고 생각하는 노장사상과 달리, 자연이 도덕의 근본이라는 전제를 망각하지 않는 한도의 것이다.¹³⁾

李滉의 時調는 성리학적 세계관에 기반을 둔 士大夫 時調의 한 기준이 된다. 이를 기준으로 申欽이나 尹善道 時調의 자연이 여기서 얼마나 벗어나 있는가 또는 벗어나 있지 않는가를 검토할 필요가 있는 것이다.

(2) 爲己의 극대화

尹善道の 時調는 분명히 李滉의 時調와 다르다.

水國의 7올히 드니 고기마다 슬져 인다

12) 李滉, 『도산잡영기』, 『퇴계집』 권 3. …由前之說則 恐或流於潔身亂倫 而其甚 則與鳥獸同群 不以爲非矣 由後之說則 所著者糟粕耳 至其不可傳之妙 則愈求而愈不得 於樂何有.

13) 신연우, 위의 책, 159면.

萬頃 澄波의 슬크지 容與호자
人間을 도라보니 머도록 더욱 釣타

「漁父四時詞」 가을의 들썩수이다. 이런 시는 인간 세계와 단절된 순수한 자연에 대한 동경을 보이고 있어서 李滉이 말한 바 ‘새 짐승의 무리와 어울려도 그릇된 줄 모르’는 시로 여겨지기도 한다. 尹善道の 時調에 이러한 경향이 강하게 나타난다는 점을 부인할 수 없다.

그러나 이를 곧 노장사상의 구현이라고 보는 것은 타당한가? 성기옥이 잘 지적한 바와 같이 같은 「漁父四時詞」 겨울 넷째 수에는 ‘仙界가 佛界가 인간이 아니로다’라고 했으니, 선계의 도가사상과 함께 불교사상도 구현하고 있다고 말해야 하겠는가? 그것은 전혀 타당하지 않다. 그것은 尹善道가 선계 불계를 어떤 사상과의 연관 없이 세속과의 단절을 나타내기 위해 사용한 관용적 어구일 뿐이다.

그러나 이렇게 말해도 그의 시조에는 노장사상적 특질이 들어있지는 않는가 하는 의문이 말끔히 해소되지 않는다. 그래서 우리는 노장사상의 본질적 물음에 대해 묻게 된다. 尹善道の 時調에는 노장사상의 본질적 사상이 구현되어 있는가? 만일 그렇다면 노장사상의 침윤을 인정할 일 이요, 그렇지 않다면 그것은 노장사상과는 별 관계없는 단순한 수사적 언급에 지나지 않는 것으로 보아야 할 일이다.

이제까지 尹善道 時調와 노장사상과의 연관이 집요하게 주장되면서도 노장사상과의 직접적 관련성을 해명하는 시도는 없었다는 점은 의아하다. 도교사상과의 관련성을 지속적으로 주장하는 문영오의 설명이 그러한 태도를 대표적으로 보여준다. 그는 이렇게 말한다.

孤山은 조선조 500여 년간 이단으로 취급되는 도교적 이념을 생활공간으

로 옮겨 산거생활과 해중생활에 실친한 자이다. 그러므로 우리는 孤山을 도교철학적 삶을 실친한 자라고 명명하기에 인색할 필요가 없다. ……왜냐하면 그의 삶의 공간마련과 실생활의 영위는 유학이념으로는 도저히 설명되지 않는 큰 구석이 분명 존재하기 때문이다.¹⁴⁾

무엇보다 ‘도교철학적 삶’이란 어떤 것인지에 대한 해명이 없으므로 이 말만으로는 긍정도 부정도 하기 어렵다. 유학적 태도와 다른 自然觀을 보였으니 도교철학적 이라는 견해는 존재하는 모든 사상이 유학이거나 도교철학적 때만 타당하다. 다른 가능성을 인정하지 않는 오류라고 지적될 수도 있어 보인다.

여기서 더 나아가 <漫興> 둘째 시조 ‘보리밥 풋나물을 알마초 머근 후에/ 바싹긋 몹그의 슬긋지 노니노라/ 그나쁜 너나쁜 일이야 부를 줄이 이시라’를, 도가의 득도 과정의 첫단계와 마지막 단계로 풀어서, ‘초장은 節欲의 경지를 노래했다면 중장과 종장은 法自然의 경지를 노래하고 있으니, 곧 사람은 땅을 법받고 땅은 하늘을 법받으며 하늘은 도를 법받고 도는 자연을 법받는다’는 경지(*각주 ; 『老子』 25장)가 그것이다.’¹⁵⁾라고 해석한 것은 도교철학적으로 봐야겠다는 지나친 천착의 결과 빚어진 ‘過欲의 해석’이라고 하지 않을 수 없다.

도가사상의 본령은 철학자들이 정리한 바를 이용하면, ‘도’와 ‘무위’라고 할 수 있다. 노사광은 도덕경 사상의 대요를 “(a) 常, 道, 反 (b) 無爲, 無不爲 (c) 守柔, 不爭, 小國寡民, -무위관념의 전개”의 셋으로 보았다.¹⁶⁾ 박이문은 노장사상을 “<道>와 진리, <無爲>와 실천, <逍遙>와 가치”라는 세 측면에서 정리했다.¹⁷⁾ 이 두 사람의 견해는 노장사상을 道

14) 문영오, 「〈산중신곡〉과 〈금쇄동기〉의 교용성」, 『국어국문학』 124호, 1999, 75-76면.

15) 문영오, 위의 논문, 위의 책, 77면.

16) 勞思光, 『中國哲學史』(고대편), 정인재 옮김, 탐구당, 1990년 6판, 215면.

와 無爲의 관점에서 정리할 수 있다고 하는 점이 공통이다.

그렇다면 尹善道の 時調를 道와 無爲의 관점에서 논의할 수 있는가가 문제이다. 먼저 道에 대해 생각해보자. 尹善道 時調에는 흥과 근심이 많이 나오는 것과 달리 道라는 말은 나타나지 않는다. 내용에서는, 우선 <견회요>에 보이는 충과 효, <파연곡>에 보이는 예와 덕은 유학적이다. <오우가>는 水石松竹의 항상됨과 月의 無言을 교훈으로 제시하고 있다. 이 ‘항상됨’은 도와 관련이 있는가? 그렇지 않아보인다.

오히려 노장이 말하는 도는 자연이 항상성이 없음을 지적하는 것이다. “反者 道之動(40장)”을 인용하면서 노사광은 “순환하며 서로 바뀐다는 의미로 反을 말하고 이것으로 道를 묘사하였다”¹⁸⁾고 하였다. 『도덕경』의 첫 구절, “道可道 非常道 名可名 非常名”은 바로 존재의 항상됨에 대한 부정으로 유명한 말이다. ‘변치 않는다’고 말하는 ‘변치 않음’은 진정한 ‘변치 않음’이 아니라고 말하는 것이니, 바위의 변치 않음이, ‘바위의 도’일수는 있겠지만 그것이 노장사상이 말하는 도는 아닌 것이다.

知者不言 言者不知라는 56장의 말 또한 개개 사물에 대해 알면서도 말하지 않는 것이 도라는 다분히 處世論的인 언급이라고 보기 어렵다. 그것은 “道라고 하는 존재 전체는 분석 될 수 없는 하나의 존재 혹은 전체로서의 도라는 개념은 딴 여러 가지 말들의 개념으로 분석될 수 없다는 것을 말하고자 할 따름”¹⁹⁾이다. 이를 <오우가>의 月의 의미망이 ‘노장의 언어부정 의식’²⁰⁾이라고 보는 것은 역시 ‘過欲의 해석’이다. 이는 오히려 윤성근의 해석대로 “달에서 추상된 고고성, 겸선성, 침묵성은 군자가 가져야 할 궁극적 목표가 되므로 尹善道는 이를 가장 중시하였다.”²¹⁾

17) 박이문, 『노장사상 - 철학적 해석』, 문학과지성사, 1980. 차례.

18) 노사광, 위의 책, 217면.

19) 박이문, 위의 책, 62-63면.

20) 문영오, 위의 논문, 위의 책, 78면.

는 평범한 해명이 설득력이 있다. ‘말을 괜히 많이 했다, 차라리 말을 하지 말걸.’이라는 정도의 말이 꼭 사상의 차원으로 해석되어야 하겠는가? 사상이 아니어도 좋을 문학적 표현을 굳이 사상으로 환원해야 하는 것은 아니다. 문학은 사상과 관련이 있지만 문학이 사상은 아니다.

또한 「어부사시사」 사십 수 어디에도 세계 전체의 본질에 대한 반성적 인식으로서의 道에 대한 언급은 있지 않다. 「어부사시사」의 대표적 주제를 드러내는 ‘人間을 도라보니 머도록 더욱 도타’와 같은 인식은 세속과의 단절을 말하기는 해도 노장적 도와 연관이 있지는 않은 것이다.

그렇다면 그 시구는 ‘無爲’와 관련이 있지는 않은가 따져볼 필요가 있다. 유학적 질서를 인위적이라 간주하고, 유학적 도덕을 무익할 뿐 아니라 유해한 것으로 보았던 道家的 견해가 이 시에 들어있는 것으로 보이기도 한다. ‘자연에의 귀의라는 동양적 이상에는 노장의 반문화사상이 그 대표가 된다’²²⁾는 점에서 尹善道의 時調와 노장사상을 연결짓는 것은 상당히 자연스러워 보인다.

물론 尹善道는 유학적 윤리의 세계를 부정하지는 않았다. 그는 오히려 유학윤리가 인간의 인간다운 길임을 강조하는 사람이다. 원칙은 유학적이지만 시에서는 낭만적인 태도로 道家的 自然觀을 가진 것인가? 그럴 수 있다. 그 경우 그것은 사상인가? 尹善道 時調의 경우 친자연적 태도는 반유학적 태도인가? 그렇다고 할 수 없을 것이다. 반유학적 노장사상이라면 유학적 사상 체계 전체를 부정하는 것인데 尹善道는 그런 태도를 보인 바 없다. 여러 시조에서 유학적 윤리를 소재로 하고 있으면서도 전체적으로 자연 친화적 태도를 보인다. 이것은 물론 李滉式 自然觀과는 다르지만 그렇다고 ‘사상으로서의 道家的 自然觀’이라고 말할 수

21) 윤성근, 『尹善道 작품집』, 형설출판사, 1982. 26면.

22) 박이문, 위의 책, 101면.

도 없다는 것이다. 「어부사시사」에 보이는 자연친화는 문명에 대한 체계적 거부 의식이라기보다 정치적 패배의 결과²³⁾이고 인간에 대한 거부는 정치적 반대파에 대한 거부로 읽힌다. 尹善道의 時調를 무위의 관점에서 볼 수 없음은 윤성근이 상세히 해명한 바도 있다.²⁴⁾

李滉도 자연에 몰입하는 친자연의 태도를 보였고, 공자도 친자연의 태도를 보였지만, 그들을 친도가적이라고 말할 수는 없다. 친자연의 태도는 道家의 이 아니어도 가능한 것이다. 유학적 태도에서도 물론 가능한 것이다. 그러나 尹善道의 自然觀은 이황식 自然觀은 아니니 유학적이 라고도 말하기 어렵다. 단지 자연친화적이라고 해서 곧바로 노장의 자연관, 반문명적 자연관이라고 말하기는 어려운 것이다.

그러나 역시 尹善道의 時調에는 노장사상적인 측면이 있음을 부인할 수도 없다. 그것은 단순히 자연친화적이거나 도가적 수양의 논리와 일치한다는 점 때문이 아니라 다음의 두가지 측면에서이다. 한가지는 尹善道가 자연을 인간과 극단적으로 절연시키고 있다는 점이다. ‘人間을 도라 보니 머도록 더욱 도타’는 노장사상의 본질인 도와 연관이 있어서 노장적인 것이 아니라 세속과의 단절을 공공연히 언표하고 있어서 노장적이라는 것이다.

그런데 이것은 노장사상의 본질에서 나온 것이 아니라 이황식 노장 이해에 기인하는 것이다. 앞에서 인용한 대로 李滉은 ‘결신난륜, 새짐승과 구분이 없게 되는’ 태도에 대해 심한 불만을 말하고 있거나와 이것을 바로 노장적 자연관으로 이해하고 있는 것이다. 노장사상은 그 자체만으로 볼 때는 인간 자체를 불신하고 문명을 거부하는 것이 아니다. 그것은 유학적으로 다듬어져 인위적인 문명을 거부한다. 그들은 유학자가 일하

23) 윤성근, 위의 책, 161-165면.

24) 윤성근, 위의 책, 181면.

는 예와 법에 의해 다스려지는 큰 나라가 아니라 자연 음락 정도의 정치 생활을 지향하는 것이다. 노자가 말하는 無爲는 ‘小國寡民’을 위한 것이 지 그 자체로 자연과 인간을 절연시키고자 하는 것이 아니다.

李滉은 이 점에 대한 고려 없이 단지 자연으로 돌아가자는 결과적 구호만을 노장사상으로 보았던 듯 하다. 물론 李滉으로서는 무위나 소국과 민의 지향 역시 거부했을 것이다. 여하튼 李滉이 <도산잡영기>에서 말한 도식적 구분으로 볼 때 尹善道の 時調는 도가적 자연시조라 할 수 있을 것이다.²⁵⁾

다음으로 「漁父四時詞」만을 놓고 볼 때, 노장사상적 견해와 연관지을 여지가 있어 보인다. 그것은 생애 자체를 하나의 놀이로 보는 태도이다. 무엇보다 삶과 사회의 어떤 특정한 목적을 지향하지 않는 노장의 태도, 삶과 사회를 그 자체가 목적이므로 하나의 놀이로 보는 것은 인간 尹善道の 삶의 태도라고 말하기는 어렵지만, 「어부사시사」에 보이는 태도라고는 말할 수 있다. 「어부사시사」 전체가 하나의 놀이로 된 한 해로 구성되어 있다. 四季의 매 계절이 그러하며 한 계절이 대표로 나타내는 하루가 그러하다. 그리하여 「어부사시사」에는 한 순간이 아니라 일년 전체가 또는 생애 전체가 놀이의 관점에서 이루어졌음을 보이는 어구가 여러 차례 등장한다.

내일이 사도 업스라 몸 밤이 몇춧 새리
 두어라 어부 生涯는 이렇구려 지내노라(추사 10)
 물외에 조흔 일이 어부 생애 아니런가
 두어라 四時興이 흥가지나 秋江이 은듬이랴(추사 1)
 내일도 이리흥고 모래도 이리흥자(추사 9)

25) 필자가 〈만홍〉 첫 수를 ‘道家的 경향을 띠는 閑情的 自然時調’라고 했는데, 이러한 관점에서 그 말을 사용한 것이다. 신연우, 위의 책, 203면.

삼천육백 낙시질은 손 고분께 엇디런고(동사 9)

(夏詞 10)에도 ‘蝸室을 바라보니 백운이 둘러 있다/ 부들부체 ㄱ르쥐고 석경으로 올라가자’라고 하여 하루가 끝나지만 놀이는 끝나지 않음을 말하기도 한다. 삶을 놀이로 보는 태도는 삶에는 어떤 식으로든 목적이 있다고 보는 태도와 뚜렷이 대조된다.²⁶⁾ 그것은 다분히 노장사상적 태도라 할 수 있다. 장자가 아내의 죽음 앞에서 ‘비유하면 춘하추동 四時가 왔다 갔다가 다시 오듯이 무한히 순환함과 다르지 않다’며 항아리를 두드리고 노래를 부른 것²⁷⁾은 이러한 태도를 극명하게 보이는 것이다. 삶을 삶 자체가 과정인 놀이로 보는 것은 일년 전체가 놀이로 구성되는 「漁父四時詞」의 태도와 공통된 점이 있다.

그럼에도 尹善道의 時調를 노장사상의 영향으로 몰아붙이는 것은 무리가 있다. 노장사상의 道가 구현되지도 않고 無爲의 자연친화적 태도만으로 노장사상과 연관을 짓는 것도 어려운 일이다. 그러나 그의 時調가 李滉식 의미에서 노장적 경향을 띠고, 「漁父四時詞」만으로 보았을 때 생을 놀이로 구성하는 태도는 노장사상과 닮아 있다고 할 수 있다. 왜 또는 어떻게 그런 일이 생겼는가 하는 문제는 고를 달리해 밝힐 문제이다.²⁸⁾

그래서 종합적으로 尹善道 時調의 자연 공간을 李滉의 그것과 대조해서 ‘爲己의 空間’이라고 할 만하다. 李滉이 공변된 질서의 구현을 위한 爲人의 공간으로서의 自然觀을 가졌다면, 尹善道는 자신의 즐거움과 위안으로서의 자연 즉 爲己를 위한 공간으로서의 자연관을 가졌다는 것

26) 박이문, 위의 책, 123면.

27) 장주, 『장자』, 김동석 역, 을유문화사, 1966. 140면.

28) 이는 조동일이 지적한대로 호남지역 南人이 한편으로는 성리학파 다른 한편으로는 도가사상과 얽혀 있던 양상에 대한 고찰이 필요할 것이다. 조동일, 위의 논문, 위의 책, 3면.

이다. 그것은 윤선도 식으로 인간과 자연을 양분하는 것이 자아의 일방적인 즐거움을 위하는 것이 되기 때문이다. 현실의 인간과의 부단한 싸움을 겪은 尹善道에게 있어서 싸움을 걸지 않는 자연, 자신이 편한 대로 해석할 수 있는 자연은 마음에 즐거움을 준다. 혼자 즐기는 자연 공간이라는 의미에서 ‘爲己의 공간’이라고 말할 수 있는 것이다. 그것은 현실에 끊임없는 관심을 가져야 한다는 유학적 이념을 가진 李滉과 같은 사람에 의해 거부될 수 있다.²⁹⁾

그러면 언제 李滉 식의 ‘爲人の 공간’이 尹善道 식의 ‘爲己의 空間’으로 전이되었는가? 언제라고 꼬집어 말할 수는 없겠지만, 그 단초가 申欽의 時調에 보이는 것은 분명하다.

申欽의 時調는 李滉보다 尹善道에 더 가깝다.³⁰⁾

山村에 눈이 오니 돌길이 무척세라
柴扉를 여지 마라 날 차즈리 뉘 이시리
밤 중만 一片明月이 그 벗인가 호노라

이 時調에 보이는 자연은 도학적 목적과 무관하다. 목적이 있다면 자아의 감흥에 봉사하는 것이다. 이 시에서 ‘시비를 열 필요가 없다, 명월이 내 벗이다’ 하는 것은 사물을 자기 중심으로 생각하기 때문이다.³¹⁾ 또한 柴扉 밖의 세상과 그 안의 자아를 단절시키고 있는 점에서 尹善道의 時調에 가깝다. 이 시조와 함께 그의 다른 시조들은 ‘폐쇄의 상황에서

29) 신연우, 위의 책, 203면.

30) 다음과 같은 時調는 尹善道가 작가라 해도 모르고 지나갈 수 있다.

어제 밤 눈 온 後에 돌이 조차 비취었다
눈 後 돌 빗치 돌그미 그지 업다
엇더타 天末淨雲은 오락가락 호노노

31) 신연우, 위의 책, 200면.

고난의 공간으로 구체화'되고 있으며, '외부와의 통로를 차단 당한 단절의 상황'이며 '극한적 소외상황'³²⁾을 보여준다.

또한 다음 시조는 세속과 자신이 속한 세계인 순수 자연을 분별하면서도 '亦君恩'을 말해 더욱 尹善道에 가깝게 느끼게 한다.

功名이 괴 무엇고 헌신 卞작 버스니로다
 田園에 도라오니 藥麁이 벗이로다
 백년을 이리 지냄도 亦君恩이로다

功名の 세속과 미루이 있는 田園을 대비시켜 세속을 헌신짝처럼 절하하는 것과, 그러면서도 임금은혜를 말하는 것은 <만홍>을 비롯한 尹善道の 時調에서 익히 보던 바이다.

더욱이 신선을 소재로 한 時調는 尹善道보다 더 구체적이다. “신선 弱水, 玉女 金童, 歲星, 柱下史, 靑牛” 등 신선 세계를 가리키는 말이 尹善道の 時調에서보다 더 구체적으로 이용되고 있다.

그러나 이를 도가사상의 발현이라고 말하는 것은 지나치다. 그것은 士大夫의 출처관의 연장선에서 이해할 수 있기 때문이다. 그것은 김창원이 지적한 대로 '유가의 윤리를 벗어나지 않으면서 중심으로부터 가장 멀리까지 가 있는'³³⁾ 것으로 이해할 수 있다. 유가의 윤리 범위 내에서 이해할 수 있는데 도가사상까지 끌어들여 작가의 의식의 이중성까지 말할 필요는 없는 일이다.³⁴⁾ 특히 고정희가 '술 먹고 노는 일을 나도 원 줄 알건

32) 성기옥, 「申欽 時調의 해석 기반」, 『진단학보』 81집, 진단학회, 1996, 239면.

33) 김창원, 「申欽 時調의 특질과 그 의미」, 『고전문학연구』, 16집, 한국고전문학회, 1999, 104면.

34) 김석희의 주장과 달리 김창원은 申欽의 時調가 '道家的 은일의 공간'을 나타냈다고 말한 것은 아니다. 김창원은 단지 申欽의 時調가 기존의 강호 時調와 달라졌다는 점을 말했고, 그것은 隱者의 세계상이며, 은자의 세계상은 조선전기 지배계급들이 자신들의 생활

마는/ 신릉군 무덤 우회 밧 가는 줄 못 보신가' 이하 『진청』 125-130 번의 時調를 “變易의 철학에 뒷받침된 깨달음의 노래”라고 보고 있는 것은, 문영오가 尹善道 時調를 굳이 도가사상에 묶어 해석하는 것과 마찬가지로 지나친 천착에서 온 결과이다.³⁵⁾ 申欽 時調에 표현된 자연이 ‘정신적 이상공간으로 해석되는 한’ 16세기 士大夫 時調의 전통에 있다는 성기옥의 연구가 설득력을 갖는 것이다.

신선 이미지는 심지어 李滉도 그의 한시에서 자주 이용하고 있다.

昨夜夢見縞衣仙 어젯밤 꿈 속에 흰 옷 입은 신선을 만나
同跨白鳳飛天門 흰 봉황을 함께 타고 天門에 날아들었네³⁶⁾

群玉山頭第一仙 군옥산 꼭대기 제일의 신선
氷肌雪色夢娟娟 얼음 살결 눈빛이 꿈에도 고와³⁷⁾

이러한 遊仙詩들이 여러 편 있다. 이를 퇴계가 도가사상을 나타낸 것이라고는 아무도 말하지 않는다. 그것은 李滉에게 있어, 일상의 도덕은 일상에 있지만, 그 도덕의 근원은 일상을 넘어선 곳에 있기³⁸⁾ 때문이다. 李滉에게 그곳은 때때로 자연에의 깊은 浸潤으로 나타난다. 그러니까 이황에게 있어서 일상의 도덕과 자연에의 몰입은 상위되는 것이 아니었다. 한시에 보이는 자연은 궁극적으로는 時調에서의 자연과 동일 맥락의

윤리로 삼았던 것이며, 이는 유가의 윤리를 벗어나지 않으면서 가장 멀리까지 가 있다고 말했다.

35) 고정희, 「申欽 時調의 사상적 기반에 관한 연구」, 『고전문학과 교육』 1집, 청관고전문학회, 1999.

36) 이상은, 『국역퇴계시』(1), 한국정신문화연구원, 1990. 140면. 「湖堂梅花暮春始開」

37) 이상은, 같은 책, 321면. 「溪齋夜起對月詠梅」

38) 최진덕, 「퇴계 성리학의 자연도덕주의적 해석」, 김형효 외, 『퇴계의 사상과 그 현대적 의미』, 한국정신문화연구원, 1997. 156면.

연장선에 있는 것이다. 그러므로 신선 소재가 나타난다거나 자연에의 물입이 보인다거나 하는 점이 도가사상을 나타내는 증거라고 할 수는 없는 것이다.

그래서 아마 고정희가 申欽 時調가 도가적 세계관을 나타내는 완전히 새로운 시조라고 말하는 것을 제외하고는, 성기옥과 김석희가 16세기 士大夫 時調와의 연관성을 말하고, 김창원이 유가 범위 내에서 가장 멀리 있는 것이라고 말하는 것은 모두 일치하는 의견을 말하고 있는 것으로 여겨진다. 그것은 申欽의 時調가 士大夫의 유학적 세계관의 연장선상에서 해석될 수 있음을 말한다.

그러나 고정희와 김창원, 최웅³⁹⁾이 지적하고 있는 바와 같이 또한 申欽 時調가 기존의 士大夫의 時調와 몹시 다르다는 점이 강조되어야 한다. 李滉이나 이이의 시조에서 보이는 바, 자연을 도피의 공간으로 삼지 않고 자연의 질서를 인간 내면의 질서와 사회의 질서로 정립하고자 하는 원대한 목표에서 크게 벗어나 있기 때문이다.

申欽이 「放翁詩餘序」에서 ‘내 전원에 돌아옴은 세상이 나를 버리고 내 또한 세상에 염증을 느꼈기 때문이다.’라고 한 말은 李滉이 자연에 대해 갖는 태도와 차원이 다른 것이다. 염증을 느낀 세상을 버리고 택한 전원은 자기의 즐거움을 위한 공간이다.

是非 업슨 後 ㄹ라 榮辱이 다 不關타
 琴書를 흐른 後에 이 몸이 閑暇호다
 白鷗 ㄹ야 機事를 니즘은 너와 냉가 호노라

세상의 是非에 염증을 느꼈고 榮辱의 가치관에서 벗어나, 거문고와

39) 최웅, 「상촌 시조 연구」, 백영정병옥선생환갑기념논총2 『한국시가문학연구』, 신구문화사, 1983. 271면.

책을 마음대로 훑어보는 것에는 한가한 즐거움이 있다. 이 전원에서는 機事를 잇는다. 세상의 시비와 영욕과 기사를 다 잇는 것은 혼자 살겠다는 말이다. 자신만의 즐거움이 보장되는 자연이기에 가치가 있다는 것이다. 시비를 걸지 않는 자연은 자신을 편안하게 해 준다. 백구는 자기와 영욕을 다투지 않기에 싸울 일이 없다. 시비 영욕과 기사 of 근본 원리를 찾기 위한 자연의 모습은 전혀 아닌 것이다.

(3) 생활로 수렴되는 ‘爲人 爲己’

성리학이라는 도학적 견지에서 보면 이황의 시조가 중심이고 윤선도나 신희의 시조가 주변적이라 할 수 있다. 그래서 이황의 「도산십이곡」을 본딴 작품이 조선 후기까지 여러 차례 창작되곤 했다. 그러나 개인 삶의 즐거움이라는 관점에 서면 이황 시가 꼭 바람직한 것은 아니라고 할 수도 있다. 모든 개인이 이황처럼 도학을 세상에 펼쳐야 하는 의무감으로 살아야 하는 것은 아니다. 윤선도의 시조가 보여주는 즐거움, 신희의 시조가 보여주는 유희의 느낌은 개인의 삶에서 무엇보다 중요한 것일 수 있다. 윤선도 시에서 느끼는 즐거움과 경탄은 그 점에 대한 반응일 수 있다. 그러나 성리학적 견지에서는 위기의 즐거움만으로 만족하고 마는 것은 잘못이다.

서로에 대해 불만스럽게 생각할 수 있는 이 두 경향을 하나로 수렴하는 시조가 나타났다. 그것은 바로 남구만, 이회일이나 위백규 등의 시조이다. 이른바 전가시조라고 하는 이들 생활시조는 이황의 궁극적 목표였던 일상의 삶을 벗어나지 않으면서, 윤선도가 보여준 자연에의 흥취가 일상으로 옮겨왔다. 그러나 이황과 달리 도의 근원적 모습이 일상 너머에 높이 있는 것이 아니라 땀 흘리고 애쓰며 사는 현실 한가운데 있다고

했다. 운선도와 달리 생활에서 멀어진 자연에의 흥취가 아니라 생활 현장 한가운데에서 흥취를 찾는다고 했다. 이휘일의 시조를 본보기로 들어 보자.

西山에 히 지고 플 굿레 이슬난다
 호뽀를 들너 베고 들 되여 가자스라
 이 中의 즐거운 뜻을 널리 무슴히리오

이 시조는 하루 일을 마치고 집으로 돌아가는 모습을 그린 8연이다. 자연과 농사일을 융합시켜, 자연의 시간질서에 맞추어 살아나가는 모습이 긍정적으로 드러나 있다. 그것은 ‘즐거운 일’이다. 이 ‘즐거움’은 이황이 먼저 드러냈던 것이다. 이황은 자연의 질서에 대한 인식과 그것을 내면화한 성현을 배워나가는 것이 ‘즐겁다’고 했다. 이휘일은 자연의 질서를 표면에 부각시키지도 않고 더구나 성현을 배우는 책과 공부를 말하지도 않았다. 운선도와 달리 자연만을 부각시키지도 않았다. 그는 그러한 모든 것을 ‘생활’ 속으로 수렴시켰다. 생활에서만 질서의 인식이 보람있게 되는 것이다. 그것은 특별히 교훈을 내세우지도 않는다. 질서에 맞추어 생활을 잘 하는 것이 교훈인 것이다. 그것이 바로 이 ‘생활’이 ‘즐거움’과 더불어 존재할 수 있는 비결이다. 즐거움을 자연이나 성현에서 찾지 않고 생활에서 찾는 것, 이것은 그 질서 개념이 이제 사람들의 구체적인 생활에까지 침윤되어 내재화되었음을 말해주는 것이다.

여름을 노래한 3연에서는 불같이 달아오른 밭에서 땀 흘리며 일하는 모습을 그렸다. 곡식 알갱이 하나하나가 모두辛勞의 노동의 결과임을 말했다. 그리고는 바로 이어 가을의 풍성한 곡식을 보였다.

2을회 곡석 보니 2름도 2름세고
 내 힘의 날운 거시 머저도 마시로다
 이맛긔 千駟萬鍾을 부려 무슴하리오

여름의 땀이라는 ‘내 힘’과 여름 지나 가을이라는 계절의 질서가 곡식을 이루었다. 자연의 질서인 가을은 저절로 오는 것이지만 그 질서를 따라야 하는 ‘사람’은 그 질서에 맞추어 땀을 흘려야 한다. 그러나 그렇게 하는 것이야말로 ‘먹어도 맛’이 나는 보람있는 행위이다. ‘땀’은 자기 개인의 무질서한 생활에서는 나오지 않는다. 놀고 싶을 때 놀고 쉬고 싶을 때 쉬는 본능을 이겨내고 객관 세계의 질서에 자기를 맞추어 나가는 데에 땀이 나오는 것이다. 그러나 이 땀이야말로 결과적으로는 보람을 가져오는 것임을 말하고 있다.

종장에서 ‘千駟萬鍾’은 벼슬살이를 말하는 것이다. 농촌에서의 삶이 벼슬살이가 부럽지 않다는 것이다. 이현보가 세속의 벼슬살이를 버리고 자연으로 돌아갈 것을 소망한 것처럼 벼슬살이에 대한 대립의식을 보여준다 할 것이다. 그렇지만 여기서는 돌아가는 곳이 자연이 아니라 농촌이다. 자연에는 휴식이 있지만 농촌에는 노동이 있다. 이황이 돌아간 자연에는 관념이 있지만 이휘일의 농촌에는 살갓에 흘러내리는 땀이 있다. 윤선도의 ‘십장홍진’의 대립항으로 자연이 아니라 농촌을 택한 것은 관념이나 도피가 아니라 현실이고 참여라는 점에 의의가 있다.

밤의란 스출 쏘고 나죄란 썬를 부여
 草家집 자바미고 農器점 츀러스라
 來年회 봄 온다 흐거든 결의 從事하리라

겨울에는 논밭에 나가 하는 일은 없다. 그러나 새끼 꼬고 띠를 엮어 草

家を 매고 농기구를 점검해두는 일을 한다. 이것은 내년 봄을 위함이다. 봄은 다시 ‘밭에 나가서 이웃집 일을 먼저 하자’는 2연으로 돌아가는 계절이다. 그것은 위에서 본 바, 내면화된 질서의식의 외화가 구현되는 계절이다. 이러한 방식으로 계절이 순환된다. 삶은 이 순환 속에서 생산과 질서를 얻는다. 이휘일의 시조는 이러한 내용을 표면에 드러내지 않고 친숙한 어휘로 포장해 제시한다.⁴⁰⁾ 이들에 와서야 사대부 시조에서 도가적 경향성에 대한 시비는 완전히 사라질 수 있다.

3. 自然觀의 차이의 현실적 기반

우리의 관심은 이제 같은 士大夫의 범주 내에서 이토록 自然觀이 달라진 연유는 어떻게 설명할 수 있는가로 옮겨 간다. 李滉과 申欽의 거리보다는 申欽과 尹善道の 거리가 훨씬 가깝다. 그런데 우리는 李滉과 申欽의 時調만큼이나 그들의 삶의 토대가 다르다는 점을 주목할 수 있다. 물론 두 사람 모두 성리학을 모태로 한 士大夫 유학자라는 공통점, 중앙관료의 삶을 살았다는 공통점을 전제로 한다. 그렇지만 시대적인 차이점이 크게 작용했다.

李滉은 사화기의 인물이다. 李滉이 나기 3년 전의 戊午史禍를 필두로 甲子士禍 己卯士禍 乙巳士禍가 그의 평생에 걸쳐 일어났다. 李滉의 가족도 사화의 직접적 피해를 입었다. 사화란 훈구파에 밀려 산림으로 들어갔던 사람들이 중앙 정계로 진출하려는 과정에서 훈구파들에게 입은 제재이다. 훈구파는 신진 사람들에게 정권을 내줄 위기 때마다 정치적으로 이들에게 치명타를 입혔다. 李滉은 결과적으로 이런 사람의 이념적 바탕을 마련하는 철학을 세운 사람이다. 그 철학이 李滉의 이기이원론이

40) 신연우, 『사대부 시조와 유학적 일상성』, 145-149면.

다. 선의 이와 악의 기를 대립시켜 세상을 이원화하는 것은 부패한 구정치세력인 훈구파와 유학의 순수한 이념을 구현하려는 사람의 대립에 잘 맞는다.

李滉은 그 이념의 근원에 자연을 두었다. 중앙 정계에 대비했을 때, 산림인 그의 기반이 자연인 것이다. 그는 산림인 자연에서 중앙으로의 진출이라는 사람의 과제에 이념적 토대를 마련했다. 그의 자연은 현실 정치 세력인 중앙정치를 포섭하는 것이었고 현실에 지속적으로 연계를 맺는 것이었다. 그 자신은 여러 번 물러나기를 원했고 시골에 물러나 살았지만 그의 사상은 사림세력의 중앙으로의 진출의 토대가 되었다. 그것은 그의 의도가 아닐 지 모르나, 시대적 역할이었던 것으로 여겨진다.

李滉의 강호가도의 自然時調는 자연에서 도학을 발견하는 것이었다. 도학이란 현실 생활, 현실 정치를 이끌어 가는 구심점이다. 그의 시조에서 자연이 현실과 단절되지 않고 지속적으로 현실을 포섭하고 도학을 구현하려는 것은 그의 시대적 역할과 같은 구도이다.⁴¹⁾

사람은 선조 대가 되면 중앙에 자리를 잡는다. 그러나 광해군 때에 또 한번의 시련을 맞게 된다. 申欽이 살던 때가 이때이다. 잘 알려진 바와 같은 광해군의 행악 때문에 관료들은 관직에서 쫓겨난다. 申欽도 바로 이때 광해군에게서 방축되어 김포로 내려갔다. 성기옥의 상세한 조사에 따르면 이때가 1613년 계축년으로, 이 때 김포에 내려와서 그의 時調「放翁詩餘」를 창작했다.⁴²⁾

이렇게 보면 申欽은 李滉과 반대로, 중앙의 현실 정치를 담당하던 관료에서 田園이 있는 지방으로 물러난 것이다. 李滉은 자연에서 중앙 진

41) 李滉 時調와 이이 시조의 차이도 재야적 입장의 李滉과, 그 뒤에 태어나 사림 집권을 일찍 본 이이의 차이에서 온 것일 수 있다. 신연우, 『조선조 사대부 시조문학 연구』, 박이정, 1997, 100면.

42) 성기옥, 위의 논문. 위의 책.

출 내지 포섭의 원리를 연계했던 것과 반대로, 申欽은 중앙에서 밀려나 지방으로 방축되었던 것이다. 이 방축에는 어떤 원리도 이념도 없었다. 단지 중앙의 악한 군주와 지방의 순수한 자연을 갈라놓는 구실을 했다. 따라서 이 자연에는 어떤 원리도 없다. 단지 중앙 정치 세력과의 분별로서만 의미가 있는 것이다.

원리가 없는 자연은 경관의 대상이고 심미적 탐구의 대상이 된다.⁴³⁾ 그래서 여러 사람이 지적했듯이 申欽이나 尹善道의 시조는 그 이전 사립들의 시조에 비해 미적인 어구를 더 많이 사용하게 된다. 가령 ‘눈 後 돌 빗치 물그미 그지 업다’라거나 ‘압희는 萬頃琉璃 뒤희는 千疊玉山’

43) 이 점 때문에 李滉의 시조에 비해 후대인 申欽 등의 시조가 강호와 세속의 분리 의식이 약하다고 평가된다. 김홍규, 『16,17세기 강호시조의 변모와 전가시조의 형성』, 『육망과 형식의 시학』, 태학사, 1999. 186-187면.

김홍규는 16세기 사립의 시조는 사립이 중앙 정계를 장악하지 못하여 강호-세속의 배타적 이분법이 강했다고 보았다. 선조 이후 이런 도학주의적 비타협적 비전은 약화되고 이분법적 세계 인식도 준별되지 않게 되었다고 보았다. 이러한 견해는 본고와 대립된다.

김홍규는 강호-세속의 대립이 매우 높은 표현 수준을 보이는 것으로 이현보 이별 李滉이정 고응척 권호문을 들었다. 그러나 이들은 성격이 서로 다르다고 생각한다. 李滉의 자연과 이현보의 자연은 다르다. 이현보의 자연은 이별과 함께 尹善道에 가까운 이분법을 보여주는데 이는 李滉이 추구하는 자연의 모습이 아니다. 고응척 권호문은 강박적 이분법을 보이는데 이 역시 李滉이 보여준 것과 다르다. 이들의 시조는 자연과 세속을 기계적으로 구분하여 그 둘 사이의 단절을 보이고 있다. 이들의 시조는 김홍규가 말하는 훈구파와 대척적으로 싸우는 16세기 사립의 정치적 입지에 맞는 것이다. 결국 단순히 문면의 표현에 의해 강호-세속의 단절로 함께 묶기에는 석연치 않은 면이 있다는 것이다.

김홍규는 가령 李滉이 ‘古人的 길’이 참된 가치의 길로서 혼탁한 세속의 길과 준별되는 점을 강조했는데, 그것은 단절을 말하기 위해서가 아니라 그 길로의 참여를 말하기 위해서이다. 그것은 ‘愚夫愚婦도 알며 하거니 그 아니 쉬운가’의 권유와 참여의 길이다. 구분은 있지만 연결을 피하는 李滉의 시조와 단절 자체를 지향하는 이현보 이별의 시조와는 다른 것이다. 김홍규는 이이를 李滉과 다른 경향으로 파악했지만, 그 권유는 ‘벗님네를 오랏고 하는 이의 시조로 이어지는 것이다.

후술하겠지만 李滉이나 이이의 시조 같은 것은 사실 예외적 작품이다. 이현보나 이별의 것은 尹善道에까지 찾아지는 일반적 대립 양상을 보이는 보다 보편적인 것이다. 고응척 권호문은 성리학의 도학이 교술적으로 시조에 이입된 것이다.

과 같은 수사는 이들의 특징이다.

申欽이 현실을 선별적으로 이해해 수용-배척하지 않고 몰아서 하나로 인식해 자연과 대치시키고 있음은 광해군에 대한 그의 태도에서 드러난다. 광해군은 임해군, 능창군, 영창대군 등 형제를 죽이고, 인목대비를 폐하는 폐륜을 저지른다. 이는 물론 그의 힘으로 지탱하기 힘든 왕위를 지키려는 그의 필사의 싸움이었다. 이에 대해 사림은 윤리적으로 문제를 삼는다. 그러나 사림에게 광해군이 보다 큰 문제거리였던 것은 광해군이 새로 흥기하는 만주인과 외교관계를 수립하고 기존의 명에 대한 사대의 교를 무화하려 한 것이다. 이는 다른 일이다. 그러나 그는 이 둘을 같은 문제로 이해했다. 그래서 광해를 몰아내고 仁祖反正을 일으킨다.

이것은 申欽과 같은 당시의 士大夫 관료가 현실을 악 아니면 선의 양분 구도로 이해하고 있음을 보여준다. 광해의 정책은 선악이 아니라 현실적 이해였다. 그것은 철저하게 氣 안에서의 대결이었으나 申欽은 기 자체를 악으로 이해해 배척했던 것이다.

그러나 申欽 時調에서는 선악의 대립이 강하게 드러나지는 않는다. 다만 현실과 자연을 이념이나 원리 없이 대립시켜놓는 구도만을 드러냈다. 그래서 그 자연은 미적 공간, 자기의 개인적 심회를 풀어놓는 爲己의 공간이 되게 했다. 이 爲己는 술을 마시고 노는 일로 나타나기도 한다. 申欽 時調는 이 정도에서 그친다.

선악의 대립은 尹善道에서 뚜렷이 드러난다. 그것은 申欽의 경우 왕인 광해군을 포함한 현실세계와의 보다 단순한 대립이었으나, 尹善道의 경우는 송시열의 노론과 싸우면서 왕인 효종을 끌어들여야 했던 데 기인한다. 노론을 강하게 악으로 인식하는 것이 왕을 자신 쪽으로 끌어당기는 힘이 되는 것이다. 그가 실제로 나중의 1, 2차의 예송에서 보여준 송시열에 대한 적대감은 왕을 뺏기지 않겠다는 南人の 의지로 읽힌다. 그

러나 그가 현실적으로 거듭해서 정치에서 패배함으로써 윤성근이 말한 ‘내적 윤리’⁴⁴⁾에 빠지게 되었다. 그것은 「五友歌」에서 보이듯이 그가 찾는 관계의 대상이 사람이 아니라 행위가 없는 식물로 국한되는 윤리, ‘행동의 윤리보다 개인의 인격 완성’에 더 관심을 갖는 것을 말한다. 이 ‘내적 윤리’는 바로 자신과 식물인 자연은 인격완성을 얻으므로 윤리적이지만, 다른 사람은 그렇지 않아 윤리적이지 않다는 판단을 유도한다.

이런 점들은 申欽과 尹善道の 時調가 유사하면서도 다른 점을 말해준다. 또 李滉과 申欽 尹善道가 같은 유학자의 범위에 있으면서도 다른 경향의 시조를 쓰게 된 사정을 말해준다. 그러나 또 하나의 문제는 이현보 이별의 시조와 같은 강호-세속 단절의 시조가 이미 李滉에 앞서 존재한다는 점이다. 그것은 李滉보다 오히려 尹善道の 時調에 가깝게 여겨지는 것이다.

이현보는 李滉과 동시대인이고 늙도록 벼슬살이도 오래 역임해 정치적 패배와 별 관련이 없는 사람이다. 그런 사람의 시조가 尹善道の 時調와 유사한 爲己의 공간으로서의 시조를 보이는 이유는 무엇일까? 시대적 역할에 따른 이유를 들 수는 없지만, 한 가지 이해 방법은 이현보나 申欽 尹善道 같은 爲己의 時調가 李滉과 같은 爲人の 時調보다 더 보편적인 것이라는 점이다. 즉 李滉의 時調는 예외적이고 특별한 것⁴⁵⁾이고, 일반적으로는 이현보나 尹善道の 時調 같은 것이 더 자주 나타날 수 있다는 것이다. 李滉의 時調는 특별한 훈련을 받은 정신적 경지를 요구하는데 반해 爲己의 時調는 더 쉬운 길, 도피와 위안의 역할을 하기 때문이다.⁴⁶⁾

44) 윤성근, 위의 책, 190면.

45) “李滉의 시조와 같은 것은 오히려 예외적인 편이다. 시조는 도학자의 것만이 아니고, 도학자의 시조가 아닌 시조가 더 많다는 말이다.” 조동일, 「시조의 이론, 그 가능성과 방향 설정」, 『우리문학과의 만남』, 기린원, 1988. 171면.

이현보는 李滉에 앞서 사림에게 자연을 발견하게 한 공이 있다. 아직 사림이 중앙에 본격적으로 진출하기 전 被禍를 받고 있을 때 이현보는 최진원이 말한 바, ‘당쟁하의 피세’의 관점에서 자연을 발견해 李滉에게 넘겨주었다고 할 수 있다. 이현보는 아직 자연에서 敬이나 理와 같은 도학적 원리를 발견하지 못하고 단순한 위안의 자연을 보여주었지만, 그것을 李滉은 도학적 자연으로 완성했던 것이다. 결국 爲己의 자연은 爲人の 자연보다 일반적인 것이고 그때그때의 상황에 따라 쉽게 나타나는 것이지만 특정한 원인이 제공될 때 보다 높은 경지의 자연의 모습으로 전화되는 것이다.

이것을 굳이 노장사상의 영향이라고 볼 필요는 없는 것이다. 유학 사상 내에서도 자연 친화에 대한 이론적 근거는 얼마든지 가능한 것이고, 자연에 대한 지향성은 어떤 사상의 정립 이전에 언제든지 가능한 것이다.⁴⁷⁾ 李滉과 이이 같은 사람은 그 자연에 성리학적 이념을 첨가했던 것

46) 그것은 마치 사막의 모래언덕에서 공이 바람에 불리는 것과 같다. 이 경우 공은 모래언덕 위에 없힐 확률보다 평평한 곳에 놓일 확률이 월등하다. 이것은 일종의 思考의 엔트로피라고 할 수 있을 것이다. 思考는 특별한 힘을 가하지 않는 한 항상 모래언덕 같은 특정한 경지에서 내려와 낮고 편안한 상태를 지향한다. 물의 경우 특정한 열을 가하지 않는 한 뜨거운 물이기보다 차가운 물이기 쉬운 자연의 경향성이 그것이다. 바이세커, 강성위 역, 『자연의 역사』, 삼성문화문고61, 삼성문화재단, 1975, 65-91면 참조.

47) 위에서 윤성근이 尹善道の 時調가 無爲의 경향성이 있지 않다는 점을 해명했다고 했다. 그러나 李滉에게조차 우리는 유학자에게서 기대하기 어려운 무위의 경향성을 보게 된다. 李滉의 『退溪先生言行錄』 권2.에 “君子之學 爲己而已 所謂爲己者 卽張敬夫所謂無所謂而然也 如深山茂林之中 有一蘭草 終日薰香 而不自知其爲香 正合於君子爲己之義 宜深體之”라 했다. 여기서 우리는 無所謂而然에서부터 深山의 蘭草로 옮겨가는 논리를 본다. 이는 유학식 자연친화 논리의 하나이다. 李滉이 매화와 신선을 소재로 한 한시를 여러 편 남긴 것도 바로 이 논리의 연장이다. 윤성근이 尹善道の 時調는 전혀 無爲의 경향성이 있지 않다고 했지만, 이 논리로 접근하면 尹善道 時調에서 무위의 의의를 찾을 수 없는 것도 아니다. 李滉은 이러한 爲己의 자연을 넘어서서, 爲人の 자연 공간을 時調에서 제시했던 것이다. 물론 이 과정은 李滉에게는 단속 없이 이어진 과정이었겠지만, 尹善道나 申欽의 時調에서의 자연처럼, 爲人の 공간으로까지 올라서지는 않았던 것이 보다 보편적이고 접

으로 이해하면 될 뿐이다. 그렇게 마련된 성리학적 이념이 나중에는 傳家의 寶刀가 되어 士大夫들에게는 經學時調로 일반인들에게는 五倫 위주의 訓民時調로 나타나는 것은 그 적용이 이미 기계적이 되어가는 모습을 보이는 것이다. 경학時調와 訓民時調가 時調의 본령이라고 말하는 것은 잘못이다. 자연 전체를 대상으로 한 일반적 수준의 自然時調로 범위를 확대할 때 士大夫 時調와 기타 많은 자연소재 시조들을 무리 없이 이해할 수 있다.

이렇게 이해하면 최근 浮上되는 田家時調에 대한 논의도 쉽게 정리할 수 있다. 爲己의 自然時調의 범주를 벗어나지 않으면서 李滉과 李珣 時調의 생활성의 맥을 이은 時調들이 이른바 田家時調들이다. 이들 田家時調는 申欽이나 尹善道の 時調보다, ‘세상에 대한 실천적 관심 속에, 자연을 매개로 한 인간사의 질서 정립, 인간사를 위한 자연의 상찬을 보여주는 것으로, 학문과 교훈을 내세우지 않고도 사회질서를 구현하는 개인의 내면적 질서 의식을 자각하고 실천할 수 있는’⁴⁸⁾ 시조의 맥을 이은 것이다.

특히 이들 시조에는 사대부가 백성을 일방적으로 가르친다는 생각을 버린 점이 의미가 있는데, 여기에는 물론 조선초기의 사회실정과 달라진 시대분위기가 큰 영향을 끼쳤을 것이다. 주세붕으로 대표되는, 백성을 가르친다는 사대부의 입장이 이휘일에 오면 완전히 사라진다. 가장 큰 영향을 미친 것은 아마 壬辰 丙子 兩亂이었을 것이다. 양반들이 마련한 제도와

근하기 용이한 自然觀이었다는 것이다.

또한 李滉과 동시대 유학자였던 이언적에게서도 자연이 도학적 이념 체현의 장이면서도 동시에 무위의 이상향으로 나타난다는 점, 그것이 道家의 物外閒人적인 것이 아니라 無作爲하고 順天理하는 가운데 얻을 수 있는 도학적 무위의 이상향이라는 장도규의 연구도 위의 논지를 돕는다. 장도규, 「회재 이언적의 자연인식」, 『국어국문학』 124집, 1999, 181면.

48) 신연우, 『士大夫 時調와 유학적 일상성』, 위의 책, 152면.

성리학적 규범이 조선전기에는 신뢰를 받을 수 있었겠지만, 양란 이후는 지속될 수 없었다. 나라를 지키지 못한 지배층에 대한 불신과 곳곳에서 일어난 민중영웅과 의병운동은 백성의 역량에 대한 믿음을 쌓아나가게 했다.

이런 현상은 공고했던 15-16세기 사대부의 성리학이 16세기 말부터 현실 지탱의 이론적 역할을 하는 데 부족한 점을 노정하기 시작했다는 점과 연관이 있을 터이다. 그리고 물론 이것은 임병 양란으로 말미암은 사회적 영향의 크기에 더 큰 원인이 있을 터이다. 이런 시각에서 芝峰 李睟光(1563-1628)과 같이 당대에 이미 성리학적 틀을 벗어나고자 하는 사상가⁴⁹⁾가 여럿 있었다는 점은 이 시기 사대부 시조의 변이와 시대적 연관을 갖는 것이 아닌가 하는 생각을 하게 한다. 이수광 같은 이는 특히 만년에 성리학을 정학으로 간주하여 연구하였으나 성리학의 본체인 사단칠정이라든가 이기 해석론에 대하여는 별 관심을 갖지 않았으며 그 당대의 시대적 주제였던 예설에도 별 흥미를 갖지 않았다. 그리고 이황이 爲己의 학문을 드러내 강조한 것과 대조적으로 이수광은 개인의 사사로운 입장에서는 위기가 중요하지만 집단을 위한 공인의 입장에서는 공공의 이익(致用)을 위한 爲人の 공무에 힘써야 한다고 했다.⁵⁰⁾ 그는 ‘道는 民生의 日用之間에 있다. 여름에 벼옷을 입고 겨울에 갓옷을 입으며 배고프면 먹고 목마르면 마시는 것이 도다.’라고 했다. 불가나 도가류의 발언처럼 들리기도 하지만 이수광이 강조하고자 한 것은 성리학적 사고의 틀을 벗어나서 도의 목적이 백성의 삶을 향상하는 것이라고 말하는 것이다. 이런 견해를 전가시조와 연관짓는 것은 우스운 일이겠지만, 당대에 전기 성리학의 틀을 깨는 새로운 경향의 사상이 나타나기 시작한 것과 전기의 도학적 세계관의 시조의 틀

49) 이민홍, 「지봉 이수광의 조선중기 사단인식」, 『조선중기 시가의 이념과 미의식』, 성대출판부, 1993. 393쪽.

50) 윤사순, 「지봉 이수광의 무실사상」, 『한국유학사상론』, 예문서원, 1997.

을 깨는 새로운 경향의 시조가 나타나기 시작한 것은 넓은 견지에서 함께 고찰해볼 필요가 있을 터이다. 17세기 초반 조선사상계는 이황학파나 이이학파의 주자성리학과는 다른 면을 보이고 있는 다양한 사상조류가 존재했고 지역적으로도 다양한 편차를 보이고 있다⁵¹⁾는 일반적 경향 속에서 제시되는 것이라면 그리 큰 무리 없을 수 있을 것이다.

4. 맺음말

본고는 윤선도와 신희의 시조를 도가적 경향으로 파악하는 문제에 대해 다음과 같은 논의를 전개하였다. 첫째 그렇게 볼 수 있는 면이 그들 시조 내에 존재하는 것은 사실이다. 그러나 그 점은 도가적인 것이라고 단정하기에는 너무 넓은 자연 지향을 보인다. 둘째 이황의 시조는 ‘爲人’을 목적으로 하고 있으나 이황도 신선을 소재로 하는 한시를 여러 편 남겼다는 점을 볼 때, 이황을 도가와 관련시킬 수 없다면, 신선 소재시가 나타난다고 그것을 바로 도가적 경향과 연결시키는 것은 옳지 않다. 셋째 그렇다면 윤선도와 신희 등의 시조에 보이는 도가적 경향이라고 하는 것은 ‘爲己’의 측면이 극대화되어 나타난 것으로 볼 수 있다. 爲己는 자연에의 탐닉과 유희 등 자신의 즐거움을 위한 것으로 나타난다. 위기의 공간을 수용하면 굳이 도가적 성향이라는 무리한 해석을 하지 않아도 유학 내에서 그런 성향을 이해할 수 있다. 넷째 이황과 윤선도의 두 경향성의 시조는 이휘일 등 전가시조에 이르러 현실 공간에서 하나로 수렴된다.

이러한 결과는 우리 시가 문학에서 도가 사상을 배제하고자 하는 것이 결코 아니다. 다만 도가 사상을 연결시키고자 하면 도가 사상의 본질

51) 고영진, 「16세기 후반-17세기 전반 서울 침류대학사의 활동과 그 의의」, 『조선시대 사상사를 어떻게 볼 것인가』, 풀빛, 1999. 198쪽.

적 측면이 어떻게 침윤되어 있는지를 설명하지 못하는 상황에서는, 시조의 담당층인 사대부들의 사상과의 일관성 있는 이해가 더 자연스럽다는 것을 지적할 뿐이다. 이렇게 볼 때 우리는 이휘일 등의 전가시조에까지 일관성 있는 이해에 이를 수 있었다. 그들의 시조를 도가적 경향과 연결하고 나면 이휘일 등의 시조는 또 다른 설명들을 가져야 한다. 그보다는 이황에서 이휘일에 이르는 다양함을 하나의 사상의 변주로 이해하는 것이 아직은 더 타당해 보인다. 도가에 대한 연구가 축적되고 사대부들이 도가를 사상이나 문학에서 어떻게 수용했는지가 또 다른 측면에서 일관성 있게 밝혀지기까지는 이러한 이해가 더 적응성 있어 보인다.

나아가 현대시조가 있었어야 했을 부분이 선초의 양반 시조가 아니라 그 두 경향을 결합해 완성한 전가시조, 생활시조였다면 더 설득력이 있지 않겠는가 하는 문제거리를 생각해볼 수 있다. 사설시조를 있었어야 했다는 견해도 있지만, 사설시조가 보여주고 있는 지나친 분방함에 거부감을 갖고 있는 사람도 전가시조의 생활성에는 손을 들어주었을 것이다. 현대시조가 보다 많은 지지를 얻고 도남 조운제가 말한 생활시로 확산되는 길로는 전가시조를 잇는 것이 나은 길이 될 것이라는 현대적 문제의 식인 것이다.