

묘오론과 하이데거 시론의 비교⁺

박 남 훈*

차 례

- | | |
|---------------|---------------------|
| 1. 서 론 | 4. 妙悟論과 하이데거 詩論의 비교 |
| 2. 妙悟論과 禪思想 | 5. 결 론 |
| 3. 하이데거 시론과 禪 | |

1. 서 론

고전 시론의 전통은 현대 시론의 형성과 전개과정에 어떤 영향을 미쳤는가. 현대 시론연구에서 고전 시론의 전통은 거의 무시되고 있다. 양자 사이의 계승론적, 연속론적 관련성에 대해 깊이 연구하고 고찰하는 작업은 거의 전무하다. 현대문학과 고전문학이 제각기 철저히 분업화되어 자신의 영역에만 관심을 쏟은 것이 그 주된 원인이다. 이런 의미에서 한국 현대시론의 체계는 전통과 현대를 동시에 아우르는 작업에 의해 재고찰되어야 한다.

이런 취지에서 본고는 妙悟論과 하이데거의 詩論을 비교연구하는 것을 그 목적으로 한다. 양자에 나타나는 禪과 道에 대한 논의과정과 귀결점을 살펴봄으로써 공통점과 차이점들이 비교 고찰된다. 이 목적을 위해서 본고는 먼저

+ 이 논문은 1998년 한국학술진흥재단의 학술연구비에 의하여 지원되었음.

* 부산대학교 국어국문학과 강사

妙悟論의 원천인 엄우의 《창랑시화》를 중심으로 妙悟論의 특성을 살핀다. 그리고 하이데거의 詩論의 특성을 규명하여 양자를 비교하면서 특히 양자의 詩論이 지니고 있는 동일한 목표에 대해 주목하고자 한다. 노자의 妙悟論과의 동일선상에서 다루어졌음을 밝혀둔다.

2. 妙悟論과 禪思想

먼저 嚴羽의 妙悟論이 나타나게 된 배경을 살펴보기로 한다. 北宋 시대는 唐詩와는 성격이 다른 시세계가 개척되어 새로운 시의 전통이 마련되었고 이에 따라 시론도 전례없이 다양하고도 활발하게 나타났다. 그러나 北宋 말기에 가서는 黃庭堅, 陳師道 등 당대 시인들의 시에서 시적 모범을 찾고 그 법도를 따르는 고식적인 시풍이 유행하게 되었다. 이러한 江西詩派의 작품은 南宋에 들어와서는 더욱 보편화되었고 그에 따른 반발도 확산되었다.

먼저 四靈詩派가 가장 두드러지게 강서시파에 대해 반발하고 나섰다. 또한 어느 시파에도 속하지 않는 江湖派 시인들이 나와 강서시파와는 다른 작품을 추구하게 된다. 사령시파에서는 강서시파의 문장가적 시를 지양하고 운치와 재능을 살리는 시를 강조했고 邵雍류의 도학적 시풍을 바로 잡자는 의욕을 보여주었다. 이런 취지로 사령시파는 도학자들의 시 경향에 반대하여 경치를 묘사하고 시구를 탐마하는데 노력을 기울였다. 그러나 사령시파는 지나치게 淸精과 圓秀를 지향함으로써 결과적으로 편협하고 말초적인 것에 집착하는 폐단을 낳게 된다. 강호시파도 강서시파와 사령시파의 장점을 취하고 단점을 배격하는 입장을 취하기는 했으나 결국 복잡하고 자질구레한 것에 집착하는 한계를 드러내게 된다. 이런 배경 속에서 嚴羽는 그의 저서 《滄浪詩話》를 통해 강서시파를 비판하여 北宋의 시풍을 낮게 평가했으며 또한 사령시파와 강호시파에 반대하여 中晚唐의 시풍을 경멸하고 盛唐의 시풍을 尊崇하는 입장을 보였다.¹⁾ 묘요설은 남송의 문단이 “문자로 시를 삼고, 재주와 학식으로

1) 차주환, 중국시론(신아사, 1997), 166-167면 참조.

시를 삼으며, 의론으로 시는 삼는(以文字爲詩 以才學爲詩 以議論爲詩) 풍조에 대항하여, 특히 도학이나 강서시파의 문론에 대항하여 시가의 意境과 風格을 강조하고 예술 창작의 독자성을 인식한 점에서 중요한 의의를 갖는다.²⁾

南宋 시대의 시론은 대체로 도학자들에서 나온 것과 시인들쪽에서 나온 것들로 크게 두 흐름으로 나뉜다. 시인들의 시론 가운데서는 張戒, 楊萬里, 嚴羽, 劉克莊 등의 시론들이 돋보인다. 그 가운데 엄우는 시인으로서보다는 시론가로서 단연 뛰어난 존재였다. 그의 시론은 明代뿐만 아니라 清代까지도 큰 영향을 끼쳤다.

嚴羽(1195?-1245?)의 字는 丹邱, 號는 滄浪逋客이다. 《창랑시화》 이외에도 시 148수를 수록한 시집 《滄浪集》과 전집 《滄浪嚴先生今卷》이 있다. 李賀, 韋復古 등과 가까이 했던 그는 불교 교리에 조예가 깊었다. 그의 시론의 핵심인 ‘妙悟說’이나 ‘興趣說’은 모두 禪의 관점으로 시에 접근하는 개념들이다. 蘇軾과 黃庭堅 등의 시풍과 강호파의 경향을 반대하는 한편 唐詩를 추종했던 그는 설리적이고 학문적인 경향을 혐오했으며³⁾ 일체의 기교중심적 시 경향에 반대하였다. 그의 시론은 막대한 영향력을 끼쳤지만 시인으로서의 창작성이 모자라는 亞流로 평가되고 있다.⁴⁾

《창랑시화》는 이처럼 당시의 강서시파와 사령시파의 시풍과 강호시파의 晚唐風을 경계하기 위한 의도로 쓰여졌기 때문에 상대적으로 ‘眞’과 ‘美’의 문제가 중심적인 논제로 부각된다. 강서시파의 작위성을 경계하는 의도에서 ‘眞’의 문제가, 강호파의 일상화를 경계하는 의도에서 ‘美’의 문제가 강조된 것이다. 典故나 成語를 기피하는 白描의 수법이나 妙悟나 興趣가 있는 신비주의적 경향이 주된 방법론으로 제기되는 이유가 바로 여기에 있다.⁵⁾

《창랑시화》는 전체가 10,000자 정도의 분량밖에 안되는 한 권의 책이다. 이 책에는 <詩辯>, <詩體>, <詩法>, <詩評>, <詩證> 다섯 부분으로 나뉘어

2) 이병환편저, 중국고전시학의 이해(문학과 지성사, 1993), 66면.

3) “시는 책과는 관련없는 전혀 별개의 재능을 내포한다. 그것은 원리वाद도 관련을 갖지 않는다.”

《滄浪詩話》，胡鑑注，卷1，6a. 夫詩有別材 非關書也 詩有別趣 非關理也

4) 허세욱, 중국고전문학사(하)(법문사, 1998), 87-88면 참조.

5) 허세욱, 같은 책, 229면.

있고 끝에 <答吳景仙書>가 부록으로 붙어 있다. 한편의 짧은 논문 분량에 지나지 않는 이 책에서 엄우는 당시에 논쟁의 대상이 된 시의 문제들에 대한 해답이나 비판을 과감하게 제시한다.⁶⁾

《창랑시화》의 핵심 내용은 <詩辯>에 수록되어 있다. 그 속에는 古今詩의 예술적 풍격과 시에 대한 학습, 그리고 창작방법의 문제가 논의되고 있다. 그는 시의 원리를 네 가지로 분석한다. 1)詩道는 妙悟와 興趣에 있다. 2)시의 품격으로 크게 보면 兩類, 즉 優遊不迫과 沈著痛快가 있다. 3)시의 품격을 작게 보면 九品, 즉 高, 古, 深, 遠, 長, 雄渾, 飄逸, 悲壯, 淒婉이 있다. 4)시의 극치는 入神이다.

그의 묘오론은 禪으로 시를 비유함으로써 시작된다. 이 관점은 엄우에 의해 처음 제기된 것은 아니지만 그에 의해 논의가 확장되고 심화된 것은 사실이다. 엄우에게 묘오가 창작을 위한 내재적인 涵養 과정이라면 홍취는 창작과정에 대한 함축적인 표현이다. <詩辯> 제 1 則에 묘오에 대한 설명이 이루어지고 있다.

禪家の 유파에는 乘에 小와 大가 있고, 宗에 남과 북이 있고 道에 邪와 正이 있다. 배우는 사람은 모름지기 最上乘에 따르고 正法眼을 갖추고 第一義를 깨달아야 한다. 小乘禪과 聲聞辟支果 같은 것들은 다 正이 아니다. 詩를 논하는 것은 禪을 논하는 것과 같다. 漢 魏 晉과 盛唐의 시는 第一義다. 大歷(中唐) 이후의 시는 小乘禪이다. 이미 第二義로 떨어졌다. 晚唐의 시는 聲聞辟支果다. 漢 魏 晉과 盛唐의 시를 배우는 사람은 臨濟 門하이고 大歷 이후의 시를 배우는 사람은 曹洞의 문하다. 대저 禪道는 오직 妙悟에 달려 있는 것으로 詩道 역시 妙悟에 달려 있다. 또 孟襄陽(浩然)은 학문의 실력이 韓退之보다 훨씬 떨어지는데도 그의 시만은 유독 退之 위로 뛰어나 있는 것은 오로지 妙悟 때문이다. 오직 悟만이 當行이고 本色이다. 그러나 悟에는 심천이 있고 한계가 있다. 투철한 悟가 있고 단지 一知半解를 터득한 悟가 있다. 漢魏는 높이 있으니 悟를 빌지 않는다. 謝靈運부터 盛唐 諸公까지는 투철한 悟다. 그밖에 비록 悟를 지닌 자가 있다 하여도 다 第一義는 아니다.

6) “저의 시에 대한 논의는 천백년 동안의 공개된 문제에 대한 단안을 내린 것으로서 정말 세상을 놀라게 하고 속견을 넘어선 이야기이며 지당하게 하나로 귀착되는 논의입니다.”

僕之詩辯 乃千百年公案 誠驚世絕俗之譚 至當歸一之論

엄우는 여기서 먼저 시를 禪으로 비유한다. 엄우가 살았던 당대는 禪家에 대한 이해가 지식인 사이에 보편화되어 있었고 엄우 이전에도 당시 禪과 詩를 결부시켜서 논의한 사람이 적지 않았다. 葉夢得, 吳可, 呂本中이 그 대표적인 인물들인데 엄우는 이들에게 영향을 받았다. 특히 여본중은 그의 시론 속에서 '悟'의 문제를 본격적으로 제기하고 있다. 그는 "글을 짓는 데는 반드시 깨달아 들어가는 부분이 있어야 한다"고 주장하면서 悟入을 작문의 관건으로 파악하고 있다. 그리고 그는 작문의 대상을 '活法'으로 보면서 활법이란 법도가 갖춰져 있으면서도 법도 밖으로 나올 수 있으며, 변화무쌍하면서도 법도에 어긋나지 않는 고차원의 경지라고 설명했다. 특히 그가 "悟入은 반드시 공부로부터 온다"라고 말한 것에서 알 수 있듯이 '悟'에 이르는 방법에 대한 규정 까지도 엄우와 매우 유사한 면이 있다. 엄우는 '以禪入詩'를 중시하여⁷⁾ "무릇 禪道는 오직 묘오에 있으며 詩道 또한 묘오에 있다"(大抵禪道惟在妙悟 詩道亦在妙悟)고 주장하여 詩와 禪의 관계를 후대 시론의 중요한 논의대상으로 부각시켰다.⁸⁾

詩는 禪과 공통점 혹은 상호보완적인 요소들을 가지고 있다. 첫째 禪에 들어가는 태도와 詩의 창작태도 사이에는 일치점이 있다. 둘째 자신과 세계를 관조하며 인생에 대한 여유를 보여준다는 점에서 공통점이 있다. 셋째 禪語와 詩語는 상징과 비유를 자주 사용한다. 넷째 禪에서는 以心傳心이라 하여 언어로서는 도저히 전달할 수 없는 것을 강조하는데 이것은 詩에서 言外之意를 중시하는 것과 일맥상통한다.⁹⁾

그러나 엄우는 단순히 禪이 詩고 詩가 곧 禪이라는 논리를 주장하지는 않는다.¹⁰⁾ 시의 성격으로 볼 때 시를 논하는 것이 禪家에서 禪을 논하는 것과

7) 禪의 詩에 대한 접근은 두 가지 방향으로 고찰될 수 있다. 그 하나는 '以禪入詩'고, 다른 하나는 '以禪喻詩'다. '이선입시'란 禪意를 시 속에 끌어들이는 것을 말한다. '이선유시'는 '以禪參詩', '以禪衡詩', '以禪論詩'로 구별된다. 袁行霈, 강영순 외 역, 중국시가예술연구(아세아문화사, 1990), 152-163면 참조.

8) 유성준, 중국시가연구(신아사, 1997), 118면.

9) 임석, 寒山子禪詩研究, 중어중문학연구 14, 서울대학교 중어중문학회, 32-33면 참조.

10) 詩도 마음을 자유롭게 하고 禪도 마음을 자유롭게 하지만 詩의 그러한 자유는 禪처럼 궁극의 正覺에 도달하여 깨우침을 성취하는 자유는 아니다. 의미의 걸림을 거부하는 詩의 자유와 是非의 걸림을 부정하는 禪의 자유가 서로 통하고

같다는 논리를 편다. 禪家에서 禪道를 설명하고 그것을 터득하는 방법을 詩道를 설명하고 터득하는데 적용한 것이다. 禪은 梵語 'Dhyana'의 音譯인데 인도의 'Dhyana'와 중국의 禪은 의미상의 차이가 있다. 인도의 'Dhyana'가 집중적 조직적 명상을 의미하는데 반해 禪은 본체에 대한 일종의 頓悟 내지는 자연에 대한 일종의 直觀의 知覺, 즉 證得이라는 뜻을 지닌다.¹¹⁾

妙悟는 극치에 이르기까지 깊이 깨달음을 의미하는 말로서 佛家語에서는 '涅槃無名論'에 “玄道在於妙悟 妙悟在於即眞”이라고 설명되고 있다. 깊은 이치는 오묘한 깨달음에 있고 오묘한 깨달음은 참으로 나아가는데 있다는 뜻이다. 여기서 妙悟란 佛理를 전수하고 깨우치는 신비한 직관적 인식을 말한다. 禪宗에서는 佛理를 전수하거나 깨우치는 일은 결코 언어문자를 통해 이루어질 수 없다고 생각했다. 후에 禪宗은 남북 양파로 분리된다. 남종에서는 불경을 읽는 등의 형식적 수행에 얽매이지 않고 자신의 본성을 꿰뚫어봄으로써 본체를 깨닫고 成佛할 수 있다는 頓悟說을 내세웠고 북종에서는 불경을 깊이 탐구하면 점차적으로 깨닫게 되고 그것이 쌓여 '大徹大悟'하게 된다는 漸修說을 내세웠다. 엄우는 계보상으로는 남종에 속해 있었지만 그가 주장하는 묘오의 개념에는 돈오와 점수의 개념이 결합되어 있으며 후자에 대한 강조가 오히려 더 두드러진다.¹²⁾

엄우는 漸修, 점진적인 수련 끝에 얻은 지혜를 종합하여 전체에 통하는 이치를 깨닫게 된다고 생각했다. 즉 가슴 속에서 발효된 것이 오래되면 절로 悟入하게 된다는 것이다. 가슴 속에서 발효된다는 것은 '醞釀胸中'을 옮긴 말이다. 醞釀은 곡식과 누룩과 물이 발효하여 술로 빚어지는 것을 의미한다. 엄우의 시론에서 이 비유는 《楚辭》에서부터 시작하여 李杜와 盛唐諸家에 이르는 시들에 대한 논의가 바탕이 되어 시의 이치를 터득하는 과정을 가리킨다.

있을 뿐이다. 그러므로 禪은 求道의 방법이지 그 자체가 목적은 아니다. 그러나 詩는 그 자체가 바로 하나의 자유존재다. 이러한 존재로서 詩는 언어와 문자의 구속을 벗어나야 한다. 시의 이러한 존재론적 자유를 성취하는데 禪은 그 방법을 암시해준다. 즉 禪思想은 시의 자유를 이해하는데 도움을 주고 동시에 시의 자유 자체가 禪의 성질을 갖는다. 윤재근, 시론(도서출판 등지, 1990), 124면.

11) 임석, 같은 책, 27면.

12) 이병한 편저, 중국고전시학의 이해(문학과 지성사, 1993), 64면.

그러니까 그는 시의 원리를 말하는 게 아니라 시의 원리를 이해하는 방법을 말하고 있다. 그는 시인이란 모름지기 《楚辭》에서부터 盛唐에 이르는 시를 熟讀하고 李杜의 시를 경전 연구하듯이 해야 한다고 말한다. 그는 盛唐의 시를 시의 극치로 간주했고 그중에서도 특히 李杜의 시가 최고의 경지를 보여주었다고 말한다.¹³⁾

悟入의 표지로 시에 드러나는 것이 興趣·氣象·本色·當行·入神이다. 논리적이고 구조적인 것을 배제하는 '不涉理略'과 '不落言筌'이 흥취와 관련된다. 盛唐詩를 가장 이상적인 것으로 생각하는 엄우는 盛唐 시인들에 공통되는 특징을 흥취로 요약한다. 이 흥취는 단순한 흥미나 재미를 뜻하는 게 아니라 감흥을 자아내는 言外の 意趣를 말한다.¹⁴⁾ 흥취를 설명하기 위해서 엄우는 羚羊의 비유를 빌어온다. 羚羊은 염소의 일종인데 잘 때는 적의 공격을 피하기 위해 꼬부라진 뿔을 나무가지에 걸어 발을 땅에 대지 않고 잔다. 羚羊의 발자취만 따라 가다가는 발자취는 끊어지고 羚羊은 없다. 羚羊은 나무가지에 뿔을 걸고 떠 있는 것이다. 여기서 발자취는 시의 언어를, 나무가지에 뿔을 걸고 달려 있는 羚羊은 言外の 흥취를 의미한다.

시는 다루는 대상이나 상황이 일정하지 않고 무궁무진하므로 어떤 경우에도 가장 적합한 시를 써낼 수 있는 경지가 있는데 엄우는 이를 入神으로 표현한다. 神이라는 말은 시에서 가장 고차원적인 경지다. 神似, 神品, 精神, 神妙 등이 바로 그 예들이다. 그에게 이상적인 시란 세계를 반영하면서도 개인적인 정서와 의식으로서의 예술을 떠나 자연을 모방하는 것이다. 空中之音, 水中之月, 鏡中之像으로 시가 설명되는 것은 바로 이 때문이다.¹⁵⁾ '空中之音'과 '相中之色', '水中之月', '鏡中之象'은 몽롱하고도 깊은 여운을 남기는 禪的 인식의 경지다.

묘오설은 후대에 큰 영향을 미쳤다. 묘오설은 “시는 반드시 성당의 것이어

13) “시의 극치는 하나가 있으니 그것은 入神이라고 한다. 시로 入神의 경지에 이르면 지극하고 다 갖춰 보낼 것이 없다. 李杜가 그 일을 해냈다.”

詩之極致有一 曰入神 至矣盡矣 蔑以加矣 惟李杜得之

14) 차주환, 중국시론(서울대출판부, 1989), 175-176면.

15) 유약우저, 이장우역, 중국시학(명문당, 1994), 148면.

야 한다(詩必盛唐)”는 이론적 기반을 마련하였으며 淸의 王士禎의 神韻說과 遠枚의 性靈說에 영향을 끼쳤다.¹⁶⁾ 그러나 엄우의 시론에 대한 부정적인 견해도 적지 않다. 엄우가 묘오를 강조하면서도 묘오를 얻게 되는 詩作의 원리가 무엇인지를 구체적으로 언급하지 못했다는 비판이다. 묘오를 통한 시적 최고의 경지를 入神에 들어서서 너무 지나치게 신비주의적 경향에 빠졌다는 지적도 있다. 淸의 吳喬는 比興을 모르고서야 사람들로 하여금 무엇을 좇아 悟入하게 하겠는가(不知興比 教人何從悟入)라고 하여, 唐詩의 주요 특징이라고 할 수 있는 比興에 대한 배려가 엄우의 시론에 결여되어 있음을 비판했고, 馮班은 엄우가 보여주는 선종에 대한 지식이 잘못되었다고 지적하기도 했다.¹⁷⁾

3. 하이데거 시론과 禪

하이데거는 ‘동일한’ 존재는 스스로 굴절하여 한편으로는 세계가 되고 다른 한편으로는 사물이 된다고 말한다. 세계란 ‘현존재의 세계’이며 현존재는 개인적 능력을 초월하는 네 가지 힘에 바탕한다. 하이데거는 사원(四元)으로서의 땅과 하늘과 신과 인간에 대해 설명한다. 땅은 지상적 사물이 아니라 지상적인 사물을 밀받침해주는 모체다. 하늘은 대기권이 아니라 이러한 사물의 배경이 되는 공간이다. 신은 의인화된 초자연물(지혜, 섭리, 사랑 등)이다. 즉 신은 神性이 보낸 사자(使者)다. 마지막으로 죽음을 면할 수 없는 존재는 인간이다. 인간은 죽을 수 있기 때문에 죽음을 면할 수 없는 자로 불린다. 죽음은 무(無)의 사당(祠堂)이다. 무의 사당으로서의 죽음은 그 자체에 존재의 현존을 간직하고 있다. 이 사원의 힘은 서로를 반영하면서 상호 연루되고 소속된다.

현존재의 세계와 사원(四元)의 균형을 맞추는 것은 물체로서의 사물의 영분(領分)이다. 물체로서의 사물은 현실의 바위, 물, 식물같은 것들이다. 사물은 사원에 의해 유지되지만 그것과 같지 않다. 현존재의 세계와 사물 사이에는 틈이 있다. 이것은 차이(difference)로 불린다. 하이데거는 진리의 본질을 사색

16) 김경일·이수웅저, 중국문학사(대한교과서(주), 1994), 540면.

17) 이병한 편저, 중국고전시학의 이해(문학과 지성사, 1993), 66-67면.

할만한 가치가 있는 것으로 만들어주는 영역에로의 되돌아감이라고 특징짓는다. 그에 의하면 그 영역으로의 되돌아감은 사유되지 않은 것, 즉 존재와 존재자 사이의 차이성으로부터 우리에게 사유를 갖다주는 것, 즉 사유를 요청하는 것 혹은 존재와 존재자 사이에 놓인 그 존재론적 차이성에 대한 망각을 향한 여정을 의미한다. 이 망각은 은폐concealment를 의미하는 희랍어 레테lethe라는 말을 통해 사유된다. 하이데거는 이처럼 사물과 현존재의 세계가 뒤얽혀 있음에 주목한다.¹⁸⁾ 세계와 사물은 독립적으로 존속하지 않는다. 그것들은 상호 침투한다. 그리하여 이 양자는 하나의 중간점에서 교차한다. 거기서 그들은 하나가 되고 친화된다.

이 차이는 구별도 아니고 관계도 아니다. 차이란 최상의 의미에서 세계와 사물을 위한 차원이다. 그러나 이 차원은 양자 중 어느 하나에 독립적으로 정착되는 영역을 의미하지는 않는다. 차이는 세계와 사물을 추정하고 비량(比量)할 때 비로소 발생한다. 이 할당은 세계와 사물 사이의 거리를 드러낸다. 이 드러냄은 차이가 양자를 연결하는 방식이다. 차이는 세계와 사물 간의 중간점으로서 양자의 현존의 부피를 할당한다. 사물과 세계를 향해 소리쳐 부를 때, 실제로 불리는 것은 세계와 사물이 아니라 이 차이이다.¹⁹⁾

근원을 바탕으로 부른다는 것, 세계와 사물의 친밀한 모습을 불러들인다는 것, 이것이 본래적 의미의 불러들임이다. 그리고 이렇게 불러들임이 말하는 것의 본질이다. 발한다는 것은 언어가 말한다는 것이다. 언어는 말한다. 언어는 오라는 부름을 받은 것, 즉 세계라는 사물과 사물이라는 세계를 차이의 사 이로 불러들이면서 말한다. 오라고 부름받음은 차이에서 나와 차이에 도달해야 된다는 명령을 받음이다. 언어가 오라고 부름은 오라는 부름을 받은 것을 이런 방식으로 차이 쪽에서 부름을 내리도록 말감을 의미한다. 차이라는 것이 있기에 사물은 사방형(四方形)이 고이 쉬고 있는 곳으로 내몰린다. 이 내몰림에 의해 사물은 사물의 고유한 바탕에 이르며 마침내 세계의 품안에 안긴다.²⁰⁾

18) R. R. 마그리올라, 최상규역, 현상학과 문학(예림기획, 1998), 109,110면 참조.

19) R. R. 마그리올라, 같은 책, 110-111면.

20) M. 하이데거, 오병남·민형원 공역, 예술작품의 근원(예전사, 1998), 168-169면.

이러한 사유는 하이데거의 시론에서도 마찬가지다. 시는 사물 노릇을 하면서 세계를 싣고 있는 사물을 오라고 명령한다. 한편 시는 세계 노릇을 하면서 사물을 담고 있는 세계를 오라고 명령한다. 시는 차이를 구체화한다. 이 차이는 현존재의 세계와 물체로서의 사물의 영역이 그 근저에 있어서 하나의 존재에 의해 조화가 이루어지기 때문에 통용되는 것이다.²¹⁾

하이데거는 항아리의 비유를 모든 미적 작품에 적용한다. 그는 항아리를 자립적 물체로 언급하면서 그 물체의 물체로서의 성격은 그것이 재현된 대상이라는 데 있지 않다고 말한다. 항아리는 재현과 상관없이 여전히 하나의 그릇이다. 항아리의 물성은 그것이 그릇으로 있다는 사실에 있다. 다시 말해서 항아리는 ‘담음’이다. ‘담음’이란 실제로 그 항아리의 밑바닥과 벽이 아니라 ‘항아리의 공허’ 즉 내부의 공간에 의해 달성된다.

항아리의 공간의 기능은 받음과 담음이다. 그리고 줌과 쏟음이다. 그 공간에는 물이나 포도주같은 것이 담긴다. 이들은 마실 수도 있고 헌주(獻酒)로써 신에게 바쳐질 수도 있다. 물과 포도주는 물체다. 그러나 이들은 사원(四元)을 환기한다. 한 잔의 물 속에도 봄이 들어있다. 봄 속에 바위가 살고 바위 속에 대지의 어둠이 산다. 대지는 하늘의 비와 이슬을 받는다. 봄의 물 속에 하늘과 대지가 결합되어 있다. 그 결합은 포도 열매로 만들어진 포도주 속에도 머물러 있다. 그러니까 그 속에는 대지의 자양분과 하늘의 태양이 결합되어 있는 것이다. 한 잔의 물, 한 잔의 포도주 속에 하늘과 땅이 살고 있다.

그러나 술이나 물을 쏟고 따르는 것이 항아리를 항아리답게 만든다. 항아리의 항아리다움 속에 하늘과 땅이 살고 있다.²²⁾ 이처럼 예술 작품으로서의 항아리는 물체로서의 사물을 한 군데로 모으면서 동시에 사원(四元)의 힘을 한 군데로 모운다. 그러므로 예술작품은 상호연루다. 그리고 동시에 예술작품은 차이인 것이다.

하이데거는 언어의 본래적인 것, 즉 말(Sage)의 의미를 길을 놓는 것, 즉 道에서 찾는다. 말은 모든 것에 길을 놓는 것을 그것의 가장 고유한 작업으로 여긴다. 그뿐만 아니다. 하이데거에 따르면 말은 세계 사방의 길을 놓음으로

21) R. R. 마그리올라, 같은 책, 같은 면.

22) R. R. 마그리올라, 최상규역, 현상학과 문학(예림기획, 1998), 112-113면.

써 모든 것들을 서로가 서로를 마주대하는 가까움 속으로 모은다. 이런 모음에 의해 세계 관계의 길을 놓는 말을 하이데거는 고요의 울림이라고 명명한다.²³⁾

차이는 이중으로 고요를 안겨준다. 차이가 있기에 사물은 세계의 은혜 속에 물힐 수 있다. 차이가 고요를 가져다주는 것이다. 고요를 안겨주는 것이 있기에 세계는 사물의 품안에서 만족한다. 언어는 고요라는 종소리로 말한다. 고요가 있는 세계와 사물이 본질에 이르게 되면 고요는 고요이기 때문에 고요를 안겨준다. 고요를 안겨주는 그 방식에 의해 세계와 사물이 드러나는 것, 이것이 차이로 드러나는 사건이다. 차이라는 사건이 벌어지면 언어는 고요의 종소리가 된다. 언어는 세계와 사물의 입장에서 보면 차이라는 사건이다.²⁴⁾

인간이라는 존재는 언어를 바탕으로 자기의 고유한 바탕으로 이른다. 그러기에 인간은 자기의 고유한 바탕을 언어의 본질, 즉 고요라는 종소리에 맡기고 있다. 존재의 역사적 현존을 가능하게 하는 원초적 사건의 지평은 언어다.²⁵⁾ 언어의 본질, 즉 고요의 종소리가 죽음을 안은 인간의 귀에 들리자면 죽음을 안은 인간은 말하는 것을 빌려써야만 한다. 죽음을 안은 인간이 고요의 종소리를 들으며 이에 따를 때, 죽음을 안은 인간은 비로소 제 나뭇의 소리로 말할 수 있다. 죽음을 안은 인간이 말하는 행위는 이름을 부른다는 뜻이다.²⁶⁾ 달리 말하면 차이라는 단순함을 바탕으로 사물과 세계더러 오라고 이르는 것이다. 죽음을 안은 인간이 오라고 부름받은 순수한 것, 바로 이것이 시가 말하는 내용이다.

차이 안으로 들어오라는 부름을 차이로부터 받고서 죽음을 안은 인간이 자기 쪽에서 말하는 방식, 이것이 응답 das Entsprechen이다. 죽음을 안은 인간이 말한다는 것은 그 어느 것보다도 앞서 오라는 명령을 듣고 이에 따라야 함을 의미한다. 세계와 사물이 차이의 고요 속에서 차이라는 단순함이 분열되는 곳으로 오라고 부름받음, 이것이 오라는 명령이다. 죽음을 안은 인간이 하는

23) Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 201쪽.

24) M. 하이데거, 전광진역, 하이데거의 시론과 산문(탐구당, 1978), 171면.

25) 박영식편, 언어철학연구Ⅱ, 현대언어철학(현암사, 1995), 217면.

26) M. 하이데거, 전광진역, 같은 책, 172면.

말은 그 무엇이든 이처럼 들고 따른다는 사실을 의미한다. 귀기울여 들을 때에만 죽음을 안은 인간은 말할 수 있다. 죽음을 안은 인간은 차이라는 고요가 오라고 부르는 소리를 놓치는 일이 없다. 듣는다는 것은 차이 쪽에서 오라고 부르는 소리를 바탕으로 알아 듣는다는 뜻이다. 오라고 부를 때 울리는 그 말 속에 스며 있는 뜻을 알아차린다. 돌으면 알아차리고 말한다는 것, 바로 이것이 응답이다.²⁷⁾

하이데거는 시인이란 신과 인간 사이로 쫓겨난 존재라고 이해한다. 시인은 존재의 신호를 포착하고 사람들의 목소리에 귀를 기울인다. 그러나 하이데거에게 시인은 예언적 통찰자가 아니다. 그에게 시인이란 자기 작품을 완성한 후 사라지는 존재다. 시인은 존재를 받아들여 그것을 글로 전달하는 도관 역할을 하고는 스스로 사라진다. 이처럼 하이데거의 시론에서 존재는 신비다. 시는 그 신비에 향해 근접해가지만 언제나 보류된다. 근원을 향한 접근은 언제나 영원한 불가사의다.²⁸⁾ 모세는 여호와와의 휘황한 빛을 볼 수 없었다. 신을 객관화하려는 시도는 언제나 실패한다. 그 실패는 신을 향한 접근을 보류하거나 그와 일정한 거리를 두지 않았기 때문이다. 메일을 벗긴다거나 분석하는 행위만으로는 신비를 알 수 없다. 신비를 신비로 고이 간직할 때 신비를 알게 된다.²⁹⁾ 존재에 관한 논의는 존재물에 관해서도 그대로 적용된다. 인간이 만나는 모든 존재는 동시에 그 자체를 숨겨진 상태로 유보한다는 점에서 존재의 신비스런 대립관계를 지니고 있다. 시는 그것에 가까이 접근할 수는 있지만 지나치게 가까이 접근해서는 안된다.

이러한 하이데거의 존재 이해는 비록 어둡고 회미하긴 하지만, 분명히 형이상학적인 것으로 부를 수 없는 차원으로 옮겨졌음을 의미한다. 만물의 근원의 정체와 본질적 원리를 밝힘으로써 궁극적 질문에 대한 해결의 실마리를 모색하는 형이상학적 사고로부터³⁰⁾ 그는 결별한다. 그는 형이상학으로 되돌아가서 형이상학을 털어내고 그 자리에서 禪의 문제를 생각한다. 서구의 사유

27) M. 하이데거, 전광진역, 같은 책, 174면.

28) R. R. 마그리올라, 최상규역, 현상학과 문학(예림기획, 1998), 116면.

29) R. R. 마그리올라, 최상규역, 같은 책, 116면.

30) 박영식편, 같은 책, 201면.

가 객체를 진보적으로 지배하고 소유하면서 그 의식내용들에 관심했다면 禪의 근본적인 물음은 처음부터 의식 그 자체에서 시작된다. 그러기에 이제 더 이상 추상 개념들을 분잡을 필요가 없다. 훨씬 가까이 있는 존재의 물음들, 마음대로 할 수 없는 생명성, 존재의 진리로 이끌어가는 사유를 경험해야 한다. 하이데거의 존재 물음은 道와 禪의 근본적인 물음에 접근한다. 노자의 ‘자연’은 불교의 禪과 통한다. 왜냐하면 자연이 無名을 향하는 것처럼 禪은 無相을 향하기 때문이다. 無名이 마음의 자유를 누리게 하는 것처럼 無相도 마음의 자유를 누리게 한다. 寂滅의 마음이 자유의 궁극이다. 生死의 굴레를 벗어난 때문이다.³¹⁾

하이데거가 존재를 생기(生起)로 정의했을 때³²⁾ 그것은 형이상학적 사유에 의해 언명될 수 없다. 道란 파악될 수 없고, 텅 비어 있으며, 순간적이면서도 그 근거를 헤아리기 어렵고, 또한 형태도 소리도 없다. 그러나 그럼에도 불구하고 道는 존재하는 모든 것의 근거다. 道는 하나다. 하늘과 대지보다 앞서 생겨났다. 道는 그 자체 내에 충족되어 있다. 변함없이 영원히 공간들과 시간들을 가로질러 돌고 있지만 결코 분잡을 수 없다.³³⁾ 그러므로 道로 명명되는 것들이 제 아무리 아름다운 그림 속에서 명명되고 있다 해도 그것이 도대체 무엇인지 알 수 없다. 道란 밖으로 언명될 수 없는 것, 즉 그것을 고착시키려는 그 어떤 개념 속에서도 발현되지 않는다.

서양철학은 존재와 비존재, 이 두 개념들에 집착한다. 그러나 道는 그러한 사유와는 거리가 멀다. 도는 그런 이원론을 거부한다. 도는 우주 모든 곳에 편재한다. 도는 어디로든 흐른다. 만물은 도에 의해 조건지워져 있다. 그러나 도

31) 윤재근, 시론(도서출판 동지, 1990), 123면.

32) 말Sage은 모든 빛남을 밝혀주고 모든 어둠을 사라지게 하면서 그때마다의 현존함과 부재함이 거기에 나타나도록 넉넉히 알려주는 저 흰한 밝혀짐의 공간을 지레하고 이어준다. 이렇게 사유된 말 속에서 일어나고 있는 바로 그것으로부터 하이데거는 ‘生起’에 직면한다. 생기한다는 말은 “현존하는 것이 그 안에서 참되게 머물 수 있고, 부재하는 것이 거기로부터 벗어날 수 있으며, 또 이러한 벗어남의 과정 속에서도 자신의 참다운 머무름을 그대로 유지할 수 있는 저 흰한 밝혀짐의 트인 공간이 일어나고 있다”는 것을 의미한다. Walter Biemel, 신상희 역, 하이데거(한길사, 1997), 263면.

33) Hans-Peter Hempel, 이기상·추기연역, 하이데거와 선(민음사, 1995), 270면.

는 아무 것도 억제하지 않는다. 침묵 속에서 도는 자신의 의미를 채우고 있지만 아무 것도 요구하지 않는다. 도는 만물을 양육하고 있지만 만물의 주인은 아니다.³⁴⁾ 도는 자신의 존재의 가장 깊숙한 곳에서 울려오는 적막의 부름에 귀기울이는 것이다. 그때 인간은 존재하는 모든 것을 향해 열리게 됨으로써 자기 자신과 세계를 새롭게 경험하며, 더 나아가 그 경험을 넘어서는 새로운 관계를 형성한다.

禪의 명상 속에서 가상의 세계, 그릇된 욕망들의 세계, 비진리의 체계로 읊아매는 모든 이원론이 폐기되는 無가 경험된다. 이 禪의 경지는 詩를 통해서도 가능하다. 시인이란 좌선하는 사람과 같이 마음의 고요한 명상을 얻도록 추구해야만 한다. 여기에 도달할 때 사람은 시 속에서 인생과 자연의 정신을 포착할 수 있다.³⁵⁾ 禪의 길에서의 해방적 경험이란 오직 점진적인 의식 수행에 의해 체득된다. 의식 수행은 텅 비어있음, 無, 無-관찰, 無-사유로 옮겨진다. 회상의 이행, 그리고 회상하는 사유라는 하이데거의 개념은 無-집착의 이행에 접근한다. 불교의 禪이란 노자의 입장에서 본다면 《도덕경》 21장에서 말하는 ‘황홀함’과 ‘그윽함’의 차원이다. ‘황홀감’이란 ‘없는 것 가운데 있는 묘함(無中妙有)’으로 설명된다.³⁶⁾

하이데거에 의하면 언어로 끌어옴이란 이전에 결코 말해지지 않은 것을 처음으로 언어로 울림으로써 지금까지 은폐된 것을 나타내는 것이다.³⁷⁾ 말 Sage은 가리킴이다. 말은 현현하게 하며, 세계를 드러내며, 세계를 원히 밝혀주면서 동시에 감추면서 자유롭게 풀어준다. 이처럼 하이데거의 언어관은 풀어줌과 움추림, 들추어냄과 감추어짐의 이중적 성격을 갖고 있다.³⁸⁾ 존재 물음을 바탕으로 서양적 사유의 근본 문제를 제기했던 하이데거는 이제 새로운 언어 경험들과 사유 경험들을 열어가는 방향으로 접어든다. 하이데거는 ‘길’이라는 낱말이 언어의 원초적인 말이라고 추정한다. 이런 맥락에서 그는 ‘道’라는 말

34) Hans-Peter Hempel, 이기상·추기연역, 같은 책, 271면.

35) 유약우저, 이장우역, 중국시학(명문당, 1994), 147면.

36) 윤재근, 시론(도서출판 동지, 1990), 126면.

37) Martin Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens, 1910-1976, GA Bd 13, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., 1983, 147면.

38) Walter Biemel, 신상희역, 하이데거(한길사, 1997), 253면.

이 이성, 정신, 이유, 의미 또는 로고스 등으로 잘못 번역되고 있음을 지적한다. 이런 식의 번역은 본래 道가 말하고 있는 것을 제대로 설명하지 못한다. 모든 것에 길을 놓는 길은 이성, 정신, 의미, 로고스 등이 그들 나름의 고유한 본질적 측면에서 무엇을 말하려고 했는지를 그것으로부터 사유할 수 있게 한다. 이 이름들을 그것들의 말해지지 않는 것들 속으로 되돌아오게 함으로써 말해지지 않은 것을 포착할 수 있다면, 道라는 낱말 속에는 사유하는 말함의 모든 비밀들이 은폐되어 있을 지도 모른다.³⁹⁾

4. 妙悟論과 하이데거 詩論의 비교

서양의 형이상학, 즉 존재-신-자아론은 원리들을 만들고 언제나 한계 설정들, 말하자면 무를 틀어막는 독을 쌓아올림으로써 자신의 삶을 꾸려왔다. 그러나 禪은 지금까지 그 어떤 원리도 필요로 하지 않는다. 禪은 모든 한계 설정들을 깨뜨리려고 끊임없이 노력한다. 그리고 禪은 모든 분할과 구획들을 착각에 의한 것으로 특징짓고, 더 나아가 존재의 단일성에 대한 개별적인 모든 표상까지도 거부한다.

道에서도 하늘과 대지는 인간과 신성과 더불어 이성적 사유로는 도저히 길어낼 수 없는 어우러진 놀이Einander-zuspielen로 나타난다. 일어나고 있는 그 어떤 것도 반복되지 않는다. 반복은 인간의 이성 능력이 세워놓은 틀 속에서만 일어날 뿐이다. 그런 의미에서 道란 무섭게 굽이치는 급류와 같다. 인간은 無爲 속에서 이 급류의 뜻에 따르지 않으면 안 된다. 노자에 의하면 인류의 모든 사회적, 정치적, 인격적 문제들은 하늘과 대지의 요청들을 균형잡는 일에서 비롯된다. 중국 황제의 주요 과제 중의 하나는 하늘과 대지의 중재 역할이었다. 그는 하늘의 아들(天子)로서 하늘의 요청들을 대지나 인간들과의 조화의 관계 속으로 끌어들이고 소중히 간직해야 했다.⁴⁰⁾

禪 수행들 중 가장 핵심적인 것이 좌선(坐禪)이다. 좌선이란 낱말 그대로

39) Hans-Peter Hempel, 이기상·추기연역, 같은 책, 331면.

40) Hans-Peter Hempel, 이기상·추기연역, 하이데거와 선(민음사, 1995), 334면.

번역하면 앉아서 하는 禪 修行이다. 수행자들은 결과부좌를 틀고 蒲團(방석) 위에 앉아 점차로 숨을 고요하게 함으로써 존재하는 모든 것과의 근원적 통일성의 경험에 이르게 된다. 좌선 도중에는 수많은 생각들, 착각들, 환영들이 떠오르지만 그런 생각들로부터 자유로울 수 있을 때 비로소 하이데거가 말하는 <고요의 울림>을 듣는 경지로 옮겨진다. 禪의 침묵의 소리들은 어떤 종류의 이원성도 허용하지 않는다. 누구든 세계에서 아름다운 것을 아름다운 것으로 인식한다면, 그는 이미 추함을 전제하고 있다. 누구든 좋은 것을 좋은 것으로 인식한다면, 그는 이미 좋지 않은 것은 전제하고 있다. 이와 비슷하게 눈앞에 있음과 없음이 조건지어지고, 교호적인 의존성 속에서 어려운 것과 쉬운 것이 구분된다. 길고 짧음은 상호비교할 때 실재한다. '이전'은 '이후'가 뒤따를 때만 존재한다. 그러기에 깨달은 자는 목적을 두지 않는 행위, 즉 無爲 속에 머물면서 말 없는 배움을 수행한다.

詩의 경우도 마찬가지다. 시는 어려운 사색을 거쳐야 하며, 사색한 후에 전체 시의 경계가 마치 신비로운 빛이라도 나타나듯 갑자기 눈앞에 드러나서 마음이 넓어지고 정신이 상쾌해지며 일체를 잊게 된다. 이런 현상이 '靈感'이다. 시의 경계의 돌연한 출현은 모두 이 영감에서 비롯된다. 영감이란 결코 어떤 신비로운 것이 아니고 直覺이며, 상상이며 禪家에서 말하는 '깨달은 悟'다. 정신을 집중하여 관조할 때 마음 속에는 사물과 자아를 모두 잊게 되는 物我一體의 경지에 이른다. 자아의 정서와 사물의 이미지가 상호교류하여 인간의 정서와 사물의 이치가 서로 침투하는 것이다.⁴¹⁾

그러나 일상 속에서 인간은 교육에 의해 세뇌된 근본 도식들에 지배된다. 좌선의 목표는 처음부터 이런 근본 도식들을 파괴하여 '무한한 관계'의 자유로운 場에 이르는 것이다. 좌선 속에서는 결국 모든 기운이 자기의 가장 깊숙한 핵심으로 집중되며, 그런 가운데 마침내 그동안 고집스럽게 붙들고 있던 자아는 물론 '자기의 가장 깊숙한 핵심'까지도 '놓아버리게' 된다.

禪에서 말하고 있는 순수한 사유나 하이데거의 회상하는 사유는 더 이상 생각들의 꼬리를 물고 쫓아가지 않거나 그런 생각들에 의해 지시받지 않을

41) 朱光潛, 정상홍역, 시론(동문선, 1991), 77-78면.

때에만 일어난다. 간섭하거나 개입하지 않고 그러한 생각들이 단순하게 ‘일어나도록’ 놓아두는 것이다. 이러한 의미에서 ‘지금 여기’의 깨어 있음이란 허구들로부터 벗어남을 말한다. 더 이상 은폐된 것을 찾는 것이 아니라 오히려 모든 것이 이미 거기에 있었다는 사실을 인식하는 것이다. 존재하고 있거나 일어나고 있는 것들을 습관상 끊임없이 지나쳐버리는 인간은 언제나 그것들이 멀리서 그것도 간신히 발견된다고 생각한다. 판단하도록 배워온 대로 판단하고, 그런 까닭에 인간은 항상 잘못 판단한다.

하이데거는 인간은 예측 불가능한 사건들을 예측 가능하도록 만들거나 ‘기대’의 틀 속에 넣는데 길들여져 있다고 말한다. 따라서 기대된 사건들이 일어나지 않거나 추정된 것과 다르게 나타날 경우 인간은 당혹한다. 禪에 따르면 <지금 여기>에서의 깨어 있음은 기대, 표상, 생각 등으로부터 생겨나는 어떠한 혼탁함도 더 이상 드러내지 않는 그런 의식이다. ‘지금 여기’의 깨어있는 상태에 도달할 때 이성적 범주들의 배타적인 적용에서 벗어난다. 이성 범주들은 언제나 대상들과 사물들, 즉 소유와 관련되어 있다. 따라서 禪의 텅 비어 있음은 어떤 허무주의적 세계이해를 암시하는 것이 아니라, 오히려 모든 범주들과 개념들을 넘어서 있는 현실성에 대한 최고의 긍정이다. 禪 속에서 살아가는 것은 자유 속에 살아가는 것을 의미한다. 언제나 ‘지금 여기’에서 무경계와 접촉하며 살아가는 것이다. 인간이 자신을 배타적으로 이성에게 맡기는 순간 그는 다시 가상 세계와 영원회귀의 나락으로 떨어진다.⁴²⁾

하이데거는 이처럼 존재 물음을 발판으로 禪의 근본 경험이 접근하고 있는 지점을 향해 끝까지 사유로 나아간다. 그가 본질적인 것을 말할 때마다 개념들, 낱말들, 언어들이 그를 떠나게 되고, 그래서 마침내 그는 더 이상 말할 수 없게 된다. 달리 말해 하이데거는 서양 사유의 본질 중심에서부터 철학적 사고를 시작하여 이 사유를 폭파한 후 오래 전부터 禪에서 이루어온 사유 앞에 이르게 된 것이다.

하이데거가 논의한 세계 관계가 반드시 禪이나 道와 일치한다고 볼 수는 없다. 그러나 하이데거는 적어도 그것들의 목표를 공유하고 있는 것은 사실이

42) Hans-Peter Hempel, 이기상·추기연역, 같은 책, 334면.

다. 물론 양자는 뚜렷하게 다른 전통에 입각해 있다. 노자에게 하늘은 대지에 작용하는 다양한 기운들의 원천이다. 대지 위에서 인간은 자신에게 유리한 환경을 만들기 위해 일하며 또 대지 속에 묻힌다. 노자가 동양의 신화론에서 길어올린 비유들을 말하는 반면, 하이데거는 서양 사유의 신화론적 전통에서 말하고 있다.⁴³⁾ 그러나 하이데거의 시론이나 노자의 무위자연에 입각한 자연시는 단순히 경물 묘사나 정서의 표현에 머무르지 않고 어떤 정신적인, 즉 이념이나 이치의 표현까지 이루어내는 것을 목표로 한다는 점에서 서로 접근한다. 자연시의 최고목적은 道의 구현이다. 이때 道란 자연 속에 내재한 理法이기 때문에 자연을 대상으로 시를 쓸 때는 당연히 그 이법까지 드러내는 것을 이상으로 한다.⁴⁴⁾ 이처럼 禪은 마음이 無念의 경계에서 사물과 만나게 한다. 기억된 의미의 지식을 거부하는 것이다. 詩와 禪을 연관시킬 때 시적 체험을 가능하게 하는 의미가 그 핵심이다. 詩는 지식의 대체가 아니고 체험하게 하는 존재이기에 詩의 표현은 그 자체가 매우 禪的이다. 詩의 표현은 이처럼 지식의 현장에서 행하는 체험을 요구한다.⁴⁵⁾

노자의 중국에서는 道라는 낱말이 오랫동안 일상화되어 중국인의 사유 속에 뿌리깊이 박혀 있었지만 하이데거는 서양의 형이상학적 틀을 스스로 파괴시킨 후에 비로소 道를 발견하게 되었다는 사실이 다를 뿐이다. 趙州와 南泉이 나눈 유명한 公案이 있다.

“길이란 무엇입니까?”

“일상의 삶이 길이니라.”

“길을 터득할 수 있습니까?”

“네가 길을 터득하려고 시도하면 할수록 더욱더 그것은 네게서 스스로를 숨길 것이니라.”

“내가 길을 터득하려고 시도하지 못한다면 어떻게 길이 있다는 것을 알 수 있었습니까?”

43) Hans-Peter Hempeel, 이기상·추기연역, 같은 책, 335면.

44) 최승호, 한국 현대시와 동양적 생명사상(다운샘, 1995), 64면 참조.

45) 윤재근, 시론(도서출판 둥지, 1990), 136면.

“길은 지성의 세계에 속하지 않느니라. 그것은 또 비(非) 지성의 세계에도 속하지 않느니라. 얇이란 일종의 착각이며 얇이 아닌 것은 속이 비어 의미가 없는 것이니라. 참된 길을 얻고자 한다면 스스로 하늘처럼 넓고 자유롭게 되도록 하거라. 그것을 좋다고도 나쁘다고도 이름하지 말거라.”⁴⁶⁾

禪은 서양의 존재이론이 갖는 시각에서 이해되어서는 안된다. 그될 경우 禪의 근본 경험은 왜곡된다. 禪을 형이상학적으로 사유하는 사람은 『도덕경』에서 말하는 ‘어두운 모서리’ das dunkle Winkel의 차원에 빠진다. 『도덕경』에서는 이렇게 말한다. “道可道면 非常道요 名可名이면 非常名이니 無名은 天地之始요 有名은 萬物之母라. 故로 常無로 俗以觀其이니라….(도를 도라고 말하면 영원한 도가 아니고 이름을 이름이라고 하면 영원한 이름이 아니다. 명칭이 끊어진 자리가 천지의 시작이고 이름이 있는 자리는 만물의 어머니다. 그러므로 일상생활에 있어서 무로써 그 묘함을 보려 하고 늘 유를 가지고 그 가장자리를 보고자 한다……).>⁴⁷⁾ 이 말은 다음과 같은 의미를 함축한다. ‘형상이 없고 명칭이 끊어져’ ‘완전히 텅 비어’ 있지만 천지가 그로부터 유래하고 만물이 그로부터 이름을 얻고 있는 것이 道다. 그러나 그리이스 시대 이래로 서양적 사고는 존재자를 어떤 형이상학적 존재 원리에 옴아매려고만 한다. 그러기에 서구인들은 ‘텅 비어있는’ 道를 깨달을 수 없다. 노자가 역설적으로 강조하고 있듯이 그들은 有(존재자)란 道의 가장자리, 道의 어둡고 보이지 않는 사각의 모서리, 하이데거의 표현으로는 生起(존재 자체)의 ‘사소한’ 것에 지나지 않음을 알지 못한다. 하이데거의 生起와 노자의 道 사이에는 이러한 본질적인 연관이 있다. 하이데거는 존재 물음을 끝까지 밀고나가 생기를 사유함으로써 동양의 禪-경험에 도달한 것이다.

서양적 사유에 의해 禪을 어떤 하나의 원리로 규정하는 것은 금물이다. 그렇게 되면 禪에 ‘원리적으로’ 접근하게 됨으로써 그것을 개방성 속에서 경험하지 못하게 된다. 道라는 이름을 명명하는데 사용되는 이름은 이름이 아니

46) Hans-Peter Hempel, 이기상·추기연역, 같은 책, 332면.

47) 감산, 『감산의 老子 풀이』, 오진탁 옮김(서광사, 1990), 15-18쪽 참조).

다.⁴⁸⁾ 『도덕경』에서 말하고 있듯이 하늘과 대지의 근원, 그리고 하늘, 대지, 神性 사이에 있는 인간 본질의 근원은 원래 이름이 없다. 無名인 것이다.⁴⁹⁾ 규정되지도 않고 또한 규정될 수 없기 때문에, 즉 모든 한계들로부터 벗어나 있기에 無名이다.

禪을 본질적으로 그 근본 경험에서 규정하고 있는 것은 서양의 사유, 즉 형이상학적 사유가 등을 돌렸던 無에 대한 경험이다. 禪의 無는 ‘주어져’ 있지 않다. 無는 ‘세계관적으로’ 확고하게 붙잡을 수 없다. 無는 그 자체에 대한 그 어떤 ‘발언’이나 ‘개념적 규정’을 배제하며, 그 어떤 위계 이론도 거부한다. 바꾸어 말하면 禪의 경험이란 서양적 사유의 경험과 본질적으로 구별되며, 그 어떤 체계화도 불가능하다. 형이상학적 사유는 판단, 운판, 개념 속에서 사유한다. 그러나 禪은 현실을, 순간적으로 ‘멈춰 있는 파도돌’ 곁에서 파동치고 있는 운동으로서 경험한다. 존재하는 것은 결코 끝나지 않으며, 또한 동일한 상태로 되돌아오지도 않고, 어떠한 형이상학적 내지 학문적인 포착도 불가능하다.

하이데거는 이 점에 대해 이렇게 말한다. “세계 관계Weltverhalten의 상이성은 동양과 서양의 철학 논제들을 단순하게 대처시키는 것을 불가능하게 만듦다. 그런 일을 행하는 사람은 무책임한 변조를 하고 있는 것이다. 왜냐하면 동양과 서양의 철학은 근본적으로 그 전체가 다르기 때문이다.” 죽음과 無에 대해서도 禪은 서양의 사유와는 달리 인식한다. 따라서 양자를 동일시하는 오류를 범해서는 안된다. 하이데거가 한 선승과의 다른 담화에서 설명하였듯이 “이러한 방법은 인간과 인간 사이의 직접적인 대화 속에서만 그리고 사유 속에서 바라보는, 즉 사유 속에서 귀 기울이는 훈련을 통해서만 이룰 수 있다.”⁵⁰⁾ 이 명상은 ‘스스로를 모으는 것이다. 의지의 긴장없이 스스로를 모으면 모을수록 인간은 점차적으로 자기 자신으로부터 벗어나게 된다. 자아가 소멸

48) 道可道也 非常道요 名可名也 非常名이라(도를 도라고 말하면 영원한 도가 아니고 이름을 이름이라 하면 영원한 이름이 아니다). 감산, 『감산의 老子풀이』, 오진탁 옮김, 서광사, 1990, 15쪽.

49) 無名은 天地之始이라(명칭이 끊어진 자리가 원지의 시작이다). 감산, 위의 책, 15쪽.

50) Hans-Peter Hempel, 이기상·추기연역, 같은 책, 335면.

되는 것이다. 그리고 최후로 無만 남는다. 그러나 無란 아무 것도 없는 것이 아니라 오히려 완전히 다른 차원의 총일이다. 아무도 그것을 어떤 이름으로 명명할 수 없다. 그러나 그것은 無이면서 동시에 모든 것이다.⁵¹⁾

자연에서처럼 禪에도 삶과 죽음이 하나로 결속되어 있다. 슬퍼하는 모든 사람에게 있어 슬픔은 일상, 즉 지금 여기에서 사물들에 주의를 기울이는 가운데 해소된다. 禪의 또다른 명상 수행인 공동 茶飮에서 요구되는 몸가짐은 모든 일상적 활동들에 대한 본보기로서의 의미를 지닌다. 모든 사물들은 세심하고 소박한 경건함에 의해 사용된다. 禪의 적용은 이처럼 예술 창작 활동으로부터 예술 완성품들을 넘어서서 일상으로까지 확장된다. 삶 전체를 포괄하는 것이다. 이처럼 禪이란 형성하는 삶의 양식이다. 禪은 개방성, 광활함, 텅 비어있음으로 가까이 갈 때 비로소 그 본질을 열어보인다.

시는 天機에서 發해서 스스로 造化의 功을 이룬다. 천기란 하늘의 비밀이다. 이는 시인의 영감의 세계, 즉 신비로운 정신의 경지다. 天機에서 造化의 신비를 이끌어낸다는 것은 시인이 스스로 신비로운 정신의 경지를 이룩하고 그 詩意識을 통해서 반영된 시세계를 구체화해야 한다는 것이다. 이것이 바로 직관과 영감의 신비를 그 본질로 이해한 妙悟의 세계다.⁵²⁾

禪에서는 세계 사방이 아주 멀리서부터 펼쳐 나오는 개방된 원초적 숨결 속에 현전한다. 이때 인간은 자신이 방관자로서 중심에서 있는 것이 아니라 오히려 하늘과 대지 사이 다른 인간과 신성의 부름과 더불어 목적을 두지 않는 놀이 속에 동화된다. 이 상태는 詩의 禪理의 차원이 아니라 禪趣의 차원이다. 禪은 만 가지 특수함이 하나의 근원에 돌아오는 것이지만 詩는 하나의 대상이 만 가지의 특수함으로 흩어진다. 禪은 見心見性의 한 가지 第一義의 목적지를 갖지만 詩는 시인에 따라 무궁무진한 詩境에 이르는 것이다. 따라서 禪이 본질적으로 靜이라면 詩는 動이다. 이 점은 禪과 詩가 일치될 수 없는 근본적인 차이이다.⁵³⁾

시의 參禪美를 통해 託物起興에서 유한에서 무한을 보고 황홀의 禪機를 느

51) Hans-Peter Hempel, 이기상·주기연역, 같은 책, 336면.

52) 전형대외, 한국고전시학사(홍성사, 1979), 381면.

53) 김진영, 王士禪詩論研究, 중어중문학연구8, 서울대학교 중어중문학회, 37면.

끼게 하는 오묘하고도 極苦의 경지를 표출하는 차원이다. 이처럼 시의 禪境의 표현은 詩禪一致의 의미로서 脫俗, 忘我, 그리고 入神(禪定)의 경계를 특색으로 삼는다.⁵⁴⁾ 시의 세계를 天機의 조화를 얻는 심오한 깨달음의 경지로 보고 시인의 영감이 발휘되어 神妙한 시적 표현을 이루어내는 것을 바로 그 깨달음의 경지에 이르는 것으로 해석하는 시론이 바로 妙悟論이다.⁵⁵⁾ 이런 점에서 妙悟論과 하이데거의 시론은 그 목표를 같이 하고 있다.

5. 결 론

엄우의 《창랑시화》의 묘오론은 시의 진리의 문제와 미의식의 문제를 禪의 맥락에서 해명하고자 했다. 특히 그는 妙悟를 창작을 위한 내재적인 함양 과정으로 인식하고 興趣를 창작과정에 대한 함축적인 표현으로 이해했다. 그는 ‘以禪入詩’를 중시하여 禪意를 시 속에 끌어들이는 과정을 중시했다. 妙悟는 극치에 이르는 깊은 깨달음을 의미한다. 즉 佛理를 전수하고 깨우치는 신비한 직관적 인식이다. 엄우는 《楚辭》에서 시작하여 李杜와 盛唐諸家에 이르는 시들에 대한 논의가 바탕이 되어 시의 이치를 터득하는 과정을 중시하여 시의 원리를 이해하는 방법을 강조했다고 볼 수 있다. 즉 몽롱하고도 깊은 여운을 남기는 禪의 인식의 경지를 강조한 것이다.

하이데거 시론에서 언어는 근원을 바탕으로 부르는 것, 세계와 사물을 친밀한 모습으로 불러들임을 의미한다. 이렇게 불러들임이 말함의 본질이다. 道의 관점에서 말은 모든 것에 길을 놓는다는 것이 그것의 가장 고유한 기능이다. 하이데거에게 존재는 신비며, 시는 그 신비를 향해 근접해가지만 언제나 보류된다. 근원을 향한 접근은 언제나 영원한 불가사의다. 이러한 그의 존재 이해는 형이상학적 차원으로는 불가능하다. 그는 형이상학을 파괴하고 그 자리에서 禪의 문제를 생각한다. 하이데거의 존재물음은 道와 禪의 근본적인 물음에 접근한다. 그가 존재를 生起로 파악했을 때 이미 그 개념 속에는 道와

54) 유성준, 중국시가연구(신아사, 1997), 124-125면.

55) 전형대의, 한국고전시학사(홍성사, 1979), 174면.

禪의 개념이 들어 있다. 그에게 道와 禪이란 파악될 수도 없고 텅비어 있으며 순간적이면서도 그 근거를 헤아리기 어렵고, 형태도 소리도 없는 것이다. 서양철학은 존재와 비존재의 이원론적 사고에 집착한다. 그러나 道와 禪은 그런 이원론을 거부한다.

회상의 이행, 회상하는 사유라는 하이데거의 개념은 無-집착이며 이것은 노자의 ‘황홀함’과 ‘그윽함’, 그리고 불교의 禪의 경지에 접근한다. 禪에서 말하는 순수한 사유나 하이데거의 회상하는 사유는 더 이상 생각들의 꼬리를 물고 쫓아가지 않거나 그런 생각들에 지지받지 않을 때에만 일어난다. 간섭하거나 개입하지 않고 그런 생각들이 일어나도록 놓아두는 것이다. 이런 관점에서 妙悟論과 하이데거의 시론은 일치점을 갖는다.

詩란 天機에서 發하여 스스로 조화의 功을 이룬다. 천기란 하늘의 비밀이며 이는 시인의 영감의 세계, 즉 신비로운 정신의 경지를 말한다. 천기에서 조화의 신비를 이끌어낸다는 것은 시인이 스스로 신비로운 정신의 경지를 이루어 시세계를 구체화해야 한다는 의미다. 바로 이것이 직관과 영감의 신비를 그 본질로 이해한 妙悟論의 세계이며, 이는 하이데거의 시론과 그리고 그의 禪/道에 대한 이해 속에서 확인된다.

Abstract

The constrative study on the theory of Myou-O and Heiddenger's theory of poetry

Park Nam-Hoon

Um-Woo tried to explain the truth of poetry and aesthetic consciousness on the context of Zen in his text <Changrangsiwha>. He understood Myou-O the fostering process. And gusto as implicative expression of creating progress. He emphasized the progress drawing the intention of Zen into poem on the view of 'Into poem by Zen'. Myou-O means deep perception approaching to the highest reach. In other words, it means the mysterious and intuitive understanding to develop and know the truth of Buddhism. He preferred the obscure and the swell Zen perception.

According to Heiddenger's theory of poetry, language means naming the origin basically. This naming is the essence of speaking. On the view of Way language has its inherent function to open the ways to everything. He understands existence mystery. Poets tries to approach the mystery but this approaching is always reserved. For the approaching toward the Origin is always everlasting mystery. Thus Heiddenger refuses metaphysical level of existence understanding and tries to solve existence understanding by Zen.