

U
271 U
1.2160

碩士學位論文

陶淵明 詩의 思想性 研究

濟州大學校 大學院

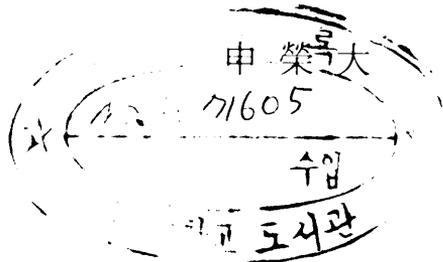


申 榮 大

1999年 6 月

陶淵明 詩의 思想性 研究

指導教授 郭利夫



이 論文을 文學 碩士學位 論文으로 提出함

1999年 6 月



제주대학교 중앙도서관
JEJU NATIONAL UNIVERSITY LIBRARY

申榮大의 文學 碩士學位 論文을 認准함

審査委員長 林東春



委員 郭利夫



委員 趙成植



濟州大學校 大學院

1999年 6 月

目 次

第Ⅰ章. 序論.	1
제1절. 既存研究概況	1
제2절. 研究目的	5
제3절. 研究方法	6
第Ⅱ章. 生平과 思想 背景	9
제1절. 生平	9
제2절. 思想 背景	15
1. 古·近代 學者들의 見解	15
2. 時代的 背景	19
3. 家世와 廬山	21
1) 家世	21
2) 廬山	28
4. 稟性과 交遊	30
1) 稟性	30
2) 交遊	32
第Ⅲ章. 儒·佛·道 思想 要素	38
제1절. 道家의 超世的 立場	38
1. 「任眞自然」	42
2. 「本體回歸」	56
3. 「言外象徵」	64
제2절. 佛家의 出世的 立場	71
1. 「無常空寂」	75
2. 「禪趣妙悟」	81
3. 「涅槃寂靜」	88
제3절. 儒家의 人世的 立場	93
1. 「安貧樂道」	96
2. 「躬耕知足」	103

3. 「安心立命」	108
第Ⅳ章. 結論	115
附錄.	121
參考文獻.	123
英文抄錄.	129

第 I 章. 序論

제1절 既存研究概況

고대로부터 현재까지 陶淵明에 관한 연구는 다양한 각도에서 끊임없이 이어져 왔는데, 특히 사상면에서는 당연히 儒·佛·道 三家 사상을 손꼽는다.

실제로 많은 古代¹⁾의 문인과 近·現代²⁾의 학자들은 그의 사상성에 대해 다양한 견해를 제시하여 왔으며, 최근까지도 국·내외에서 도연명에 관한 연구는 계속적으로 진행되고 있다.

도연명의 詩에 관한 국외의 연구 논문들을 보기로 한다. 우선 필자가 참조한 중국 주요 논문으로는李文初의 <陶淵明田園詩的評價問題> (暨南大學報, 1981, 4期), 鍾優民의 <陶淵明的田園詩>(《陶淵明論集》, 湖南人民出版社, 1981, 5), 陳正一의 <陶淵明田園詩之研究>上,下(實踐學報, 11.12期), 洪順隆의

1) 陳怡良《陶淵明之人品與詩品》, 文津出版社, 臺北, 1993, P. 400.

古代文人들의 견해:

가. 老莊에 근거한 道家사상: 梁의 蕭統과 宋의 朱熹 등의 주장

나. 六經에서 근거한 儒家사상: 宋의 眞德秀와 淸의 方宗誠 등의 주장.

다. 禪理에 통달했다는 佛家사상: 淸의 方能과 葛立方 등의 주장.

2) 「上揚書」, P. 406.

近·現代 학자들의 견해:

가. 儒家思想: 梁啓超 等の 주장

나. 自然主義: 胡適, 容肇祖 等の 주장

다. 道家 혹은 道敎의 新自然主義: 逯欽立·陳寅恪 등의 주장

라. 陶淵明型思想(儒道釋 三家精華思想): 劉大杰, 蕭望卿과 최근의 孫守儂 등의 주장

마. 墨家思想: 最近의 易秀泉(筆名石倚) 등의 주장

바. 道本儒末思想: 最近의 齊益壽 주장

<田園詩論>(《由隱逸到宮體》, 文史哲出版社, 1984, 7), 등이 있는데, 이 중에 洪順隆은 전원시의 전반적인 흐름과 내용을 개괄하고 이를 토대로 내용과 풍격, 형식 등으로 나누어 전원시의 특색과 六朝의 詩를 대비하여 은일시, 산수시와의 관계를 밝히면서 내용을 분석하는 것이 두드러진다. 陳正一은 평어와 意境을 분석하고 있으나 기준이 불확실한 면이 있다. 鐘優民은 전원시의 형성배경을 토대로 시기별로 나누어 예술적 성취와 가치를 다루고 있으며, 이문초는 전원이라는 題材를 가지고 연구한 노력이 엿보인다.

최근의 美學에 관한 논문들을 살펴보면, 胡治洪의 <陶淵明美學思想芻論>, (江西社會科學, 86, 2期)와 陳長榮의 <陶淵明詩歌意境的美學風貌>, (蘇州大學學報, 85, 1期), 孫敏強的 <陶謝山水田園詩差異論>, (杭州大學學報, 88, 3期)등이 있다. 이 논문들은 대체적으로 審美對象과 審美興趣 그리고 美學風格과 美學의 형태분류, 기준의 설정 등으로 새롭게 정리하여 체계를 세운 점은 높은 가치를 지닌다 하겠다.

그 밖에 미학에 관한 논문들을 살펴보면, 劉繼才의 <略論陶淵明藝術風格的多樣性>(北方論叢, 1986.6기), 葛曉音의 <陶詩的藝術成就>(文學遺產, 1980, 1기)<論山水田園詩派的藝術特徵>(北京大學出版社 國學研究, 제1권, 1993), 吳雲의 <詩陶文的藝術性>(昆明師院學報, 1980, 4기)등이 있는데 대부분 같은 맥락에서 벗어나지 않고 있지만, 특히 葛曉音의 <論山水田園詩派的藝術特徵>은 미학부문에 있어 상당한 연구성과와 가치가 있다고 하겠다.

佛敎美學에 관한 논저들을 살펴보면, 丹珠昂奔의 <<佛敎與藏族文學>>(中央民族學院出版社, 1988), 孫昌武의 <<佛敎與中國文學>>(上海人民出版社, 1988), 丁明夷 등의 <<魏晉南北朝佛敎藝術討論會論文選集>>(中國建設出版社, 1989) 등이 있고 <陶淵明與慧遠>, <“人生似幻化, 終當歸空無”>, <陶淵明“乞食”詩“冥報”思想辨證>등이 (丁永忠, 著, <<陶詩佛音辨>>, 四川大學出版社, 1997.)

에 실려 있다. 여기에 실린 논문들은 대부분 도연명의 佛家영향에 관한 것이다.

사상성에 관련된 논문으로 白本松의 <陶淵明思想三題>(河南師大學報, 1981, 제1기)가 있다. 주요 내용은 도연명이 玄學思想을 지녔다고 보고 불교와 도교사상을 받았다고 보는데는 반대의 입장을 밝혔다. 또한 姜世俊의 <“因植孤生松, 斂翮遙來歸”>(牡丹江師院學報, 1980, 4기)와 劉宜芝의 <關於陶淵明詩的源流問題>(衡陽師傳學報, 1982, 1-2기) 등이 있으며, 張晶의 <陶詩與魏晉玄學>(北京大學出版社, 國學研究, 제1권, 1993)이 있는데 특히 이 논문은 도연명 시를 美學적인 관점에서 審美적인 방법으로 魏晉玄學과 연계하여 연구의 가치를 높였다 할 것이다.

또한 최근의 연구논문으로 <陶淵明崇尚自然的思想與陶詩的自然美>(袁行霈 <陶淵明研究>, 北京, 北京大學出版社, 1997,7)가 있다. 이 연구 논문들은 도연명의 魏晉玄學과의 영향, 自然觀을 중심으로 사상성을 고찰한 것으로 많은 연구성과를 가져다 주었다고 할 수 있다.

한편, 국내의 논문 역시 최근까지 많은 연구가 각 방면에서 이루어져 오고 있다. 연구별로 보면 田園詩에서부터 詩語연구, 人物評, 飲酒詩, 出仕와 隱退間의 내면적 갈등, 시의 형태별 연구, 도연명의 詩가 韓國詩歌에 미친 영향, 思想性에 이르기 까지 다양한 각도에서 고찰되어 학술계에 공헌을 해 왔다. 그동안 진행되어 온 논문들을 연도별로 소개하면 다음과 같다.

우선, 내용면에서 李吉培의 <陶淵明研究>(高麗大學校, 1980.2), 노광옥의 <陶潛研究>(成均館大學校, 1983), 孫賢의 <陶淵明의 儒佛道 思想考>(韓國外國語大學校, 1997, 2), 신하영의 <陶淵明 詩에 나타나는 內面的 葛藤研究>(梨花女大 大學院, 1997) 등이 있다. 전반적으로 볼 때 도연명의 인간성과 隱逸觀, 전원시, 儒佛道 사상, 내면의 심리작용, 시대적 배경과 家世, 隱居생활

등을 중심으로 세속의 雜事에 물들지 않는 초연한 心情과 시에 나타난 윤리 관 등을 위주로 고찰하였는데 이는 도연명 詩를 이해하고 분석하는데 연구의 가치를 지닌다 하겠다.

詩의 형태별로는 허성도의 <陶淵明四言討考>(1974), 강성위의 <陶淵明五言詩研究>(서울대학교, 1989)등이 있다. 飲酒詩에 관해서는 신영선의 <陶淵明과 그의 飲酒詩>(경북대학교, 1986), 손민정의 <陶淵明 飲酒詩研究>(서울대학교 대학원, 1993)등이 있다. 전원시에 관한 논문은 崔雄赫의 <陶淵明 田園詩 研究>(韓國外國語大學院, 1991), 김현숙의 <陶淵明 田園詩 研究>(인하대학교 대학원, 1995) 등이 있다. 대체적인 내용은 田園詩의 定義로부터 전원시의 형성배경, 도연명의 자연에 대한 심미의식, 躬耕사상과 전원시의 예술적 특색, 詩語분석 등 제반형식과 체제면에서 작품의 題材를 근거로 폭넓게 고찰했다는 점에서 그 가치를 부여할 수 있다.

이밖에도 도연명 사상에 관한 연구는 많으나 대체적으로 儒·佛·道 각 사상의 淵源이나 美學 등 部門的 연구에 치중되었다고 할수 있다. 물론 역대로 도연명의 사상성에 관한 연구가 부지기수로 이루어져 문학사에 많은 공헌을 해온 것은 사실이지만, 필자는 사상의 복합성을 하나의 조화된 통일체적인 사상의 발현으로 보고 당시 작가에게 감응된 詩感이 어떠한 사상적 관점으로 투영되었는가를 심미적 관점으로 儒·佛·道 思想에 국한시켜 고찰하고자 한다.

제2절 研究目的

田園詩壇의 원류이자, 중국문학사상 대표적인 詩人중의 한사람으로 칭송되는 도연명에 관해서는 고대로부터 현재까지 많은 학자들에 의해 그의 인품으로부터 사상성·詩品 등 각 방면에 이르기까지 많은 연구가 진행되어져 왔다. 그것들은 대체적으로 修辭技巧·品格·美學, 詩語의 특징·韻字와 典故·詩人의 인물연구 등 다양한 방면에서 연구되었다. 그런데 사상에 관한 연구에 있어서는 儒家나 道家에서 받은 영향에 한정시키고 佛敎思想은 소홀히 하는 경향이 있다. 그러나 陶淵明의 시기에는 이미 불교가 중국에 전래되어 그 出世間的 立場들이 玄學의 立場과도 일맥상통하여 그가 불교의 영향을 받았을 것이라는 개연성이 있으며, 또 과거 여러 문인들이나 학자들이 그의 儒·佛·道 사상에 대해 언급하고 있는 바, 보다 균형된 시각으로 각 사상의 영향을 객관적으로 논의할 필요가 있을 듯하다.

한사람의 詩人이나 詩를 유추하고 연구함에 있어서 그 詩에서 우러나오는 詩感이나 意境으로 시대적 상황과 작자의 인물됨·철학적 소양과 문학적 기질 등을 엿볼 수 있는데, 그 詩의 裏面에는 정치적·사회적·시대적 상황과 처해진 환경과의 상호결합에 의해 배태된 복합적이고 다양한 제요소가 점철되어 있기 때문이다.

전원시인으로서 도연명은 中國詩史에 획기적인 공헌을 한 인물로, 그의 詩에 대한 연구는 고금을 막론하고 여러 각도에서 연구가 이루어져 왔다. 연구의 중요성을 인식하여 本考에서는 도연명 詩의 사상성에 초점을 맞추고 기존의 연구중 근대학자 劉大杰·蕭望卿과 근래의 孫守儂이 주장한 陶淵明型思想 즉, 儒·道·釋 三家精華思想³⁾에 공감을 갖고서 三家思想의 심미요소

를 고찰하였다.

일반적으로 사상성을 연구한다는 것은 매우 포괄적인 의미를 안고 있기 때문에 本稿는 도연명의 詩를 통해 그의 사상을 儒·佛·道 三家사상이 융화의 과정을 거쳐서 이루어진 통일체적인 것으로 인식하지만 다만 편의를 위해 儒·佛·道 사상을 각각 分段하여 논의를 전개하고자 한다. 이러한 연구과정을 통해 도연명의 작품을 좀더 종합적이며 입체적인 관점으로 이해하고자 한 것이 본고의 취지이다.

이러한 詩의 裏面에 잠재되어 있는 그의 사상적 제요소를 그의 詩를 중심으로 論證해 봄으로서 그의 詩와 詩觀을 구체적으로 이해하고 전원시인 도연명의 내재된 사상 삼요소를 심미 사유방식을 통하여 평가해 보려는 것이 本 論考의 연구목적이다.

제3절 研究方法

본고의 주 연구대상은 도연명 詩에 나타난 儒·佛·道 사상으로서, 詩속에 반영된 사상적 요소에 대한 심미적 탐색을 시도하고자 한다.

考察의 방법으로서는, 본 논문에서는 사상적인 측면을 중심으로 陶潛의 詩속에 나타난 玄學, 佛家, 儒家 삼요소를 탐색하여 그의 작품세계를 심도있게 이해하고자 하였다.

그리하여 본고는 제Ⅱ장에서 도연명의 生平을 그의 詩와 문헌자료를 중심으로 살펴보고, 그의 사상배경을 시대적 배경과 家世와 廬山, 稟性과 交遊를

3) 劉大杰 《中國文學發展史》，華正書局，“在他(淵明)的思想裡，有儒道佛三家的精華而去其落後的部份…”

토대로 고찰하고, 이러한 종합적인 사상의 형성배경에 대한 이해를 기초로 하여 第Ⅲ章에서는 도연명 詩의 審美的 思惟와 사상과의 관계를 살펴보고, 그의 詩에서 표출되는 사상의 要素들을 詩 및 賦·散文, 그리고 其他 문헌 속의 자료를 종합하여 고찰하고자 하였다.

구체적인 연구방법으로, 그의 시를 통해 儒·佛·道 사상 요소를 각각 分段하여 詩를 고찰하였다.

먼저 제 1절 道家의 超世的 觀點에서는 도연명 詩에 나타난 老莊의 玄學的 審美思惟를 任眞自然, 本體回歸, 言外象徵의 삼단계로 구분하여 연구하였다.

제2절에서는 佛家の 出世的 立場로서 無常空寂과 禪趣妙悟 그리고 涅槃清淨의 요소를 살펴보았다. 일반적으로 도연명은 유가와 도가의 영향을 가장 많이 받았다고 보지만, 廬山의 高僧 慧遠과 白蓮社와의 관계, 또한 당시 유교가 쇠퇴하고 佛家和 道家가 合流한 4)추세로 보아 도연명이 비록 불교 信奉者는 아니었지만 佛家の 영향을 받았다고 보았고, 그의 詩에 나타난 佛家的 要素를 고찰하고자 한다.

제3절에서는 儒家의 入世的 立場으로서 「守道固窮」과 「躬耕知足」 그리고 「安心立命」을 통하여 도연명의 儒家의 要素를 詩에 나타난 心懷에서 찾아내고자 하였다.

4) 陳怡良《陶淵明之人品與詩品》，文津出版社，臺北，1993，PP. 27~30. 再引用；蔡元培의 主張：《蔡元培先生全集》；“魏晉文人之思想，非截然舍儒而合於道佛也，彼蓋滅裂而雜揉之。彼以道家之無爲主義爲本，而於佛教則僅取其厭世思想，於儒家則留其階級思想及有命論。有階級思想，則道佛兩家之人類平等觀，儒佛兩家則利他主義，皆以爲不相容而去之…遂集合而爲苟生之惟我論。”

湯錫予의 主張：《漢魏兩晉南北朝佛教史》중에；“佛教在漢朝，本視爲道術之一種.. 其流行之教理行爲，與當時中國黃老方技相通…而佛教則依附玄理，大爲士大夫所激賞…而佛學演進已入另一時期矣。”

제Ⅳ장에서는 이상의 작업을 종합하여 도연명 詩의 사상성을 儒·佛·道의 통일체적 요인에 論旨를 종합하여 작품의 심미세계를 이해하는 동시에 사상성의 融和라는 측면을 부각시키는 계기가 되길 기대한다.

本考에서 기본적으로 사용할 판본은 다음과 같다.

清代 陶澍가 注하고 世界書局이 1967년에 출간한 《陶靖節全集注》로 하였고, 해득이 어려운 부분은 郭維森과 包景誠이 譯注한 貴州人民出版社의 1994년판 《陶淵明集全譯》을 보완적으로 사용하기로 한다. 《陶靖節全集注》本을 사용한 것은 陶淵明 詩의 기본자료로 學界에 가장 널리 사용되고 있으며, 그 어느 판본 보다도 정밀하고 세밀하게 채록되어 있어 도연명 詩의 연구자료로서 체재가 가장 잘 갖추어져 있다고 할 수 있다.



第Ⅱ章. 生平과 思想 背景

제1절 生平

일반적으로 널리 알려진 陶淵明이란 이름은, 說에 의하면 本名이 아니라 고도 하는데, 沈約(441-513)의 《宋書》에 의하면 「名이 潛, 字가 淵明, 혹은 名이 淵明, 字가 元亮」이라고 써어져 있다. 《宋書》는 陶淵明이 世上을 떠난지 60年後에 이루어졌다. 또 40년후에 梁의 昭明太子 蕭統(501-531)가 쓴 《陶淵明 傳記》에 「陶淵明, 字 元亮, 혹은 名이 潛, 字가 淵明」이라고 記錄되어 있으며, 其他 《蓮社高賢傳》, 《晉書》, 《南史》에 이어 顏延之(384-456)의 《陶徵士誄》에 名字에 관한 記錄이 있는데 陶淵明의 名字에 관한 說은 모두가 일치하지 않으며, 後代의 학자들 사이에도 의견이 紛紛하다. 5) 또한 陶淵明의 生年에 관해서는 더욱 異說이 紛紛하다. 宋의 張演, 民國의 梁啓超, 古直 등은 모두 陶淵明의 詩句에 근거하였고, 顏延之의 《陶徵士誄》를 推斷하면 上下距離의 差가 10年이나 된다. 그러나 오늘날에 이르러서는 일반적으로 陶淵明은 晉哀帝興年三年(西紀 365년)⁶⁾ 潯陽(現 江西省 九江市 일대), 柴桑에서 출생하여 宋 文帝 元嘉四年(西紀427年) 享年 63歲로

30) 洪順隆, 評析譯註 《陶淵明》, 林白出版社, 臺北, 1980, p. 10.

6) 「李吉培 <陶淵明 研究>, 碩士學位論文, 高麗大學校, 1980, p. 3.」에서 再引用; 陶淵明의 卒年을 宋 文帝 元嘉 3年, 卽 西紀 427年으로 보는데는 異論이 없으나, 生年에 대하여는 異論이 많다.

1) 梁啓超의 56歲說 2) 古直의 52歲說 3) 張演의 76歲說 4) 郭銀田의 61歲說 5) 逢欽立의 52歲說 6) 吳高塾甫의 51歲說

본 論考에서는 通說 63歲說을 따랐다.

서거했다는 것이 定說로 받아들여지고 있다. 그는 諡號가 靖節先生으로 붙여졌는데, 이것은 一生을 청렴결백하게 산 것을 讚頌하기 위한 것이다.

일반적으로 기존의 학자들은 陶淵明의 生平을 三段階로 구분하였는데, 本稿에서도 같은 방식을 따랐다. 第一時期는 출생하여 29歲정도까지를 말하는데, 이 시기는 그의 작품으로는 확실하게 알 수 없으며 다만, <命子詩>其(一)과 <祭程氏妹文>⁸⁾等을 통하여 그의 幼年時에는 부친이 없었고, 12歲에 母親이 逝去했다는 程度를 알 수 있을 뿐이다. 유년시절부터 비록 가정환경은 곤궁하였지만 현실을 긍정하는 정신은 그의 인생의 신념이었다. 그의 소년시기의 세속적인 일에 물들지 않는 의지가 <飲酒詩>에 잘 나타나 있다.

<飲酒>其十六

소년시절 사람들과 어울림이 드물었고 少年罕人事
즐거 소일함은 육경에 있었거늘 遊好在六經

그밖에도 그러한 意志가 잘 나타나 있는 詩들이 있는데 “弱齡寄事外, 委懷在琴書”(어려서부터 世外에 뜻을 두고, 마음을 둔 것은 거문고와 책에 있었다.)⁹⁾, “少無適俗韻, 性本愛邱山”(어려서부터 세속의 風情에 어울리지 못하고, 성품이 본시 자연을 좋아했거늘)¹⁰⁾ “少學琴書, 偶愛閒靜”(어려서 거문고와 책을 배웠고, 때로 한가롭고 고요함을 좋아했다.)¹¹⁾ 등으로 알 수 있는

7) “悠悠我祖, 愛自陶唐. 邈焉虞賓, 歷世重光. 御龍勤夏, 豸韋翼商. 穆穆司徒, 厥族以昌.....”

8) 郭維森·包景誠, 譯註《陶淵明集 全釋》, 貴州人民出版社, 1994, p. 335.; “維晉義熙三年, 五月甲辰, 程氏妹服制再周, 淵明以少.....”

9) <始作鎮軍參軍經曲阿作>,

10) <歸園田居> 其一,

11) <與子儼等疏>,

것은 陶淵明은 젊을때부터 고요하고 閒靜함을 사랑한 개성의 소유자임을 알 수 있다. 그러나 그의 이러한 성격이라도 少年時期의 이상과 꿈은 꺾을 수 없듯이 한편으로 그의 끓어오르는 열정과 意氣에 찬 血氣도 지니고 있었던 것이 그의 詩를 통해 알 수 있다. 그는 일찍이 큰 뜻을 품고 있었으며, 이상의 날개를 달고 큰 세계를 향해 날고자 했다. 그의 이러한 面을 엿볼수 있는 詩를 소개하여 보겠다.

<雜詩>其六

내 어린시절 회고해 보니	懷我少壯時
낙이 없어도 절로 즐거웠다	無樂自欣豫
힘찬 의지는 천하에 뻗어있고	猛志逸四海
세찬 날개로 멀리날고자했다	鷹翮思遠翥

위의 詩 外에도, “少時壯且厲, 撫劍獨行遊”(소시적인 힘차고 억세어서, 검을 차고 홀로 나돌았노라.)¹²⁾등이 있는데 詩에 나타난 “閒靜과 猛志”로 보아 矛盾的인 부분도 없지 않으리라 본다. 이 두가지 측면의 相反關係는 도연명의 사상적인 面을 고찰해 가는데 향후 많은 시사점을 던져 줄 것으로 본다. 當時 儒敎가 쇠퇴하고 魏晉의 淸談과 老莊思想이 성행하여 산림에 隱逸함으로서, 혼탁한 세상을 超脫해 보려는 避世의 超世觀이 두드러 졌는데 도연명 또한 이러한 영향을 받았으리라고 여겨진다.

도연명의 第2時期는 29세부터 41세(393-405)까지로 이 十三年의 기간은 적어도 다섯 번의 出仕와 隱退를 거듭한 시기이며 도연명으로 하여금 끝내 隱居하게 된 결정적인 과정이기도 하다. 出仕를 결심하게 된 情況의 배경은 다음의 詩를 근거로 찾아볼수 있다.

12) <擬古> 其八,

<飲酒>其十九

지난세월 오랜 굶주림에 시달리다가	疇昔苦長飢
쟁기 내던지고 벼슬살이 떠났었	投耒去學仕

위 詩에서 보듯이 도연명의 出仕의 배경은 가정환경이 극도로 빈곤했기 때문이며, 生活苦를 극복키 위한 方便에 불과했다.

또한 이 時期는 사회적으로도 안정되지 못했고, 도연명이 35歲이던 10월에, 孫恩이 「天師道」라는 號召로 浙江一帶에서 반란을 일으켜 建康을 위협하기에 이르자 이때 도연명은 賊을 토벌하기위해 전쟁에 참가한 것으로 추측된다. 그러한 배경을 뒷받침 해주는 詩가 <始作鎮軍參軍經曲阿作>¹³⁾와 <飲酒詩>¹⁴⁾에 잘 나타나 있는데 그 當時의 일로 추측된다.

결과적으로 이 시기는 當時 사회정세가 복잡하고 戰禍가 끊이지 않는 이른바 政權이 一喜一悲로 뒤바뀌는 상황하에서 잠시 그러한 軍閥들의 手下에 幕僚로서 參軍이 되어 出仕하지만 원래 도연명에게 있어서는 내키지 않는 일이었고 不得不 현실적인 困窮을 조금이라도 극복하기 위한 窮餘之策의 일환이었다. 그러한 상황에서도 늘 마음속엔 속세의 韻에 맞지않는 본성을 억누를수 없어 전원으로 돌아가고자 하는 마음이 그의 詩에 절실히 나타나 있다. 그러한 배경이 되는 詩를 소개하면 다음과 같다.

<乙巳歲三月 爲建威參軍 使都經錢溪>

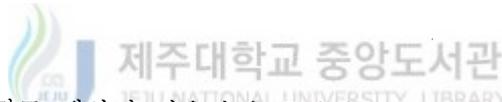
대체 나는 어찌자고 이렇게	伊余何爲者
힘써 이 일에 종사하는지	勉勵從茲役

13) “弱齡寄事外，委懷在琴書。披褐欣自得，屢空常晏如。時來苟冥會，宛轡憩通衢。投策命晨裝，暫與園田疎。眇眇孤舟逝，綿綿歸思紆。我行豈不遙，登陟天里餘...”

14) “在昔曾遠遊，直至東海隅。道路迥且長，風波阻中塗...”

이몸 제약 받는 듯 하여도	一形似有制
본래 의지 바꿀수 없노라	素襟不可易
전원을 매일밤 꿈꾸거늘	田園日夢想
어찌 오래 헤어져 있겠는가	安得久離析
시종 생각은 壑舟에 있으니	終懷在壑舟
서리에 견디는 송백이어라	諒哉宜霜柏

도연명의 生平 第三時期(405-427)는 41歲에서 63歲(卒年)까지를 말하는데 41歲 되던 가을 도연명은 약 12年間의 出仕와 隱退의 악순환을 되풀이하던 矛盾의 마지막章이 될 彭澤令에 올랐는데, 程氏에게 출가했던 누이동생이 죽자 喪을 핑계로 職을 버리고 그가 바라던 전원으로 돌아오게 되었다. 當時의 상황과 결심이 심도있게 서술되어 있는 <歸去來辭>의 序文에 잘 나타나 있다.



당시는 아직도 세상이 평온하지 못하였으므로 멀리 가서 벼슬을 하기에 는 마음이 꺼림직 했다. 허나 팽택은 집에서 백리의 거리였고 祿으로 주어진 公田의 수확으로 족히 술을 빚어 마실 수가 있었으므로 이내 平택령을 승낙했다. 그러나 벼슬한지 며칠이 못 되어서 즉시 집으로 돌아가야 하겠다는 생각이 간절했다. 이유는 다름이 아니었다. 나의 본성과 성품이 자연을 닮게 태어났으며, 억지로 교정하거나 독려해서 고칠 수 있는 것이 아니었다. 그러므로 비록 굶주림과 추위에 절박하게 물렸다 할지라도 내 자신을 어기고 벼슬살이를 하기란 너무나 고통스러웠다. 전에도 남의 밑에서 벼슬살이를 했거늘, 그 모두가 입에 풀칠을 하기 위해서 스스로 내 몸을 확대 했던 것이다. 새삼 실망과 서글픔과 비분강개하는 마음과 더불어 깊이 내 자신이 평소에 지녔던 뜻 앞에 창피함을 금하지 못하였다. 그러면서도 역시 그 해의 추수나 끝나기를 기다려 옷을 챙기어 벼슬에서 물러날까 망설이던 차에 마침 정씨에게 출가했던 누이가 무창에서 죽으니, 나의 마음은 오직 장례식에 참례해야겠다는 생각뿐, 결국 스스로 벼

술을 버리고 말았다.

(於時風波未靜 心憚遠役 彭澤去家百里 珙田之利 足以爲酒 故使求之 及少日 眷然有歸與之情 何則? 質性自然 非矯厲所得; 飢凍雖切 違己交病 嘗從人事 皆口腹自役; 於是悵然慷慨 深媿平生之志 猶望一稔 當歛裳宵逝 尋程氏妹喪於武昌 情在駿奔 自免去職.)

대다수 도연명의 작품은 이 三時期에 완성된 것이며, 도연명은 63세에 인생여정을 마감했다.

지금까지 도연명의 生平을 享年문제로부터 시작하여 人生歷程을 시기별로 구분하여 소년시절에서 만년까지, 사상적 요인을 형성해 가는 과정에서 詩에 나타난 心懷를 중심으로 살펴보았다. 중요한 것은 도연명의 일생을 사상행로와 연관지어서 분석해야한다는 점이다. 소년시대의 “猛志逸四海”¹⁵⁾와 같은 壯大한 포부와 樂觀的인 정신을 <雜詩>其五 等에서 찾아볼 수 있고, 중년의 심정이 잘 나타나 있는 “日月擲人去, 有志不獲騁”¹⁶⁾(세월이 사람을 버리고 가니, 뜻을 품고도 펼치질 못하네), 그리고 中年에서 老年으로 넘어갈 때 사상적인 面에서 모순과 번뇌에 가득 쌓인 심정을 吐露한 <雜詩>其八 等에서 中年의 心懷를 찾아볼 수 있다. 또한 老年의 心懷가 비교적 잘 나타나 있는 “知音苟不存, 已矣何所悲”(나를 알아주는이 정녕 존재하지 않으니, 어쩔수 없는 일 슬퍼한들 무엇하랴!)¹⁷⁾등의 詩句로 보아 도연명은 결국 모든 뜻을 체념하고 達觀의 자세를 견지하는 담담한 심정을 알수 있다.

결과적으로 이러한 詩를 배경으로 生平을 통한 인생여정을 종합하여 볼

15) “懷我少壯時, 無樂自欽豫. 猛志逸四海, 寒翮思遠翥...”

16) <雜詩>其二, “白日淪西阿, 素月出東嶺. 遙遙萬里輝, 蕩蕩空中景. 風來入房戶, 夜中枕席冷. 氣變悟時易, 不眠知夕永. 欲言無予和, 揮杯勸孤影. 日月擲人去, 有志不獲騁. 念此懷悲悽, 終曉不能靜”

17) <詠貧士>, “量力守故轍, 豈不寒與飢. 知音苟不存, 已矣何所悲”

때, 도연명의 詩에는 보다 다원적인 사상의 복합성을 띄고 있다고 할수 있다. 시대적 矛盾과 얽힌 그의 사상적 측면의 형성배경을 다음 章에서 家世와 품성을 통해 좀더 구체적으로 고찰해 보겠다.

제2절 思想 背景

1. 古·近代 학자들의 견해

고대학자들은 도연명의 사상을 대체적으로 세 가지 측면에서 論하고 있는데 그것은 각각 老莊思想에서 나왔다는 견해와 儒家思想으로서 六經에서 근거했다는 說이며, 佛家思想으로서 그가 禪理에 통달했다고 보는 측면이다. 18) 또한 “古直箋注”¹⁹⁾에 근거하면 陶淵明의 詩속에 사용된 詩語의 出典을 보면, 《莊子》가 가장 많은 49회, 《論語》가 두 번째로 모두 37회, 《列子》가 세 번째로 21회에 이르고, 《莊子》와 《列子》를 합하면 70회에 달하니 도가사상의 영향을 받은 것이 유가사상의 영향보다 크며,²⁰⁾ 蕭統의 《陶淵明傳》의 <陶淵明集序>에 보면 거의 전반적으로 莊子에 대한 語句를 使用하며,²¹⁾ 陶淵明의 사상에 대한 蕭統의 觀點을 보여준다고 할 수 있다.²²⁾ 또한 陶淵明의 <形影神>詩²³⁾와 <飲酒詩

18) 「上揭書」, p. 400. “古代學者於淵明之思想, 大致有三種觀點.. 一. 道家思想.. 以爲淵明「出於老莊」. 蕭統, 朱熹等主之. 二. 儒家思想.. 以爲淵明「源出六經」. 眞德秀, 陸九淵等主之. 三. 釋迦思想.. 以爲淵明「禪理似達」. 葛立方, 方能等之.”

19) 「上揭書」, p. 401. 再引用; 古直은 淸말에서 근대에 이르는 學者임. 著書로는 古直箋注 《陶靖節詩箋附年譜》, 廣文書局, 卷一.

20) 「上揭書」 p. 401 “《莊子》與《列子》用語, 相加達七十次, 則 其受道家影響, 似乎要比儒家影響爲大.”

21) 蕭統 《陶淵明傳·陶淵明集序》. “莊周垂釣於濠, 伯成躬耕於野..”

>其二十²⁴⁾에 “眞”과 “淳”을 주요 詩語로 사용하고 있는데 이것은 儒家의 용어를 말한다고 볼 수 없으니, “眞”은 《莊子》의 <漁父篇>에 있고²⁵⁾ “淳”은 《老子》>五十八장에 있다.²⁶⁾ 道家의 관념으로서 고대의 학자들은 도연명이 세속과 부딪치지 않고 전원에 隱居한 淡泊한 胸襟을 老莊의 部類로 보아 긍정적으로 간주하여 볼 수 있다. 두 번째의 주장은 도연명의 사상이 儒家의 정통사상이라고 본 것인데 宋의 眞德秀²⁷⁾ 와 淸의 方宗誠²⁸⁾ 은 도연명이 儒家思想의 영향을 받았다고 주장하였다. 실제로 도연명의 <飲酒詩>其十六²⁹⁾과 <懷古田舍>³⁰⁾등의 작품에서 儒家的 요소를 발견할수 있다. 이러한 詩들을 통해 도연명은 儒家의 정신을 이어받았고 사상 또한 儒家로부터 왔다고 그들은 주장하였다.

근대학자들의 도연명 사상에 대한 견해는, 우선 梁啓超는 고대 문인들의 관점을 이어받아³¹⁾ 도연명을 儒家思想의 소유자라고 주장하였는데 <飲酒>·<擬古>·<懷古田舍>의 詩를 통해서 논증하였다. 두 번째로 胡適과 容肇祖는 <歸園田居>·<歸去來辭>등을 중심으로 도연명의 사상을 莊子의 사상을 근거로 한 자연주의에 귀속시키고자 하였으며, 세 번째로는 逯欽立·陳寅恪은 도연명이 道家思想인 新自然主義者라고 주장하면서 그가 佛家의 영향을 받았다는 사실에는 회의적인 입장을 취하였다.

逯欽立은 다음과 같은 점에서 그가 신자연주의자라고 주장한다.³²⁾

22) 「上揭書」, p. 401 “可見蕭統於淵明思想之觀點”

23) “...用莊子之理, 見人生賢愚...”

24) “羲農去我久, 舉世少復眞. 汲汲魯中叟, 彌縫使其淳...”

25) “..眞者, 所以受於天也. 自然不可易也. 故聖人法天貴眞, 不拘於俗..”

26) “其政悶悶, 其民淳淳”

27) 眞德秀 《跋黃瀛甫擬陶詩》(節錄), <陶淵明 研究>, p.223.

28) 方宗誠 《陶詩眞詮》, <陶淵明 研究>, p, 254 “陶公學問與老莊不同. 老莊廢禮, 廢仁義...”

29) “少年罕人事, 遊好在六經”

30) “先師有遺訓, 憂道不憂貧”

31) 陳怡良, 「前揭書」, p. 406, 梁啓超之說 “一生得力處和用力處都在儒學”

1. <形影神詩>는 불교 報應說을 반대한 것이라고 본 견해.
2. <形影神詩>는 佛家の 形盡神不滅說을 반대한 것이라고 본 견해.

陳寅恪은 또 다음과 같은 점에서 그의 사상에 道教的 色彩를 부인할 수 없다고 주장한다.³³⁾

1. 도연명의 曾祖父 陶侃은 溪族 출신으로 본래 天師道教³⁴⁾를 信奉하였은즉, 도연명은 당연히 天師道 世家에 귀속되어 가문에 전승되어온 도교신앙을 견지하였다.

2. 兩晉南北朝의 사대부는 일찍이 家門 대대로 天師道를 신봉하였으나 儒敎의 宗法과는 본래부터 충돌하지 않았는데, 다만 불교에 대해서는 그 입장을 세 파로 나눌 수 있었는데 아래와 같다.

가) 가문의 道法을 계승하고 불교를 배척하였다고 본 견해.

나) 가문 대대로 이어진 天師道를 버리고 佛法에 歸依하였다고 본 견해.

다) 가문에 이어진 天師道를 버리지 않고 佛家를 동시에 채택하였다고 본 견해.

그런데 陳, 逵 두 사람은 陶淵明이 佛敎를 믿지 않았으며 더욱이 佛敎信徒

32) 逵欽立 <<形影神詩>與東晉之佛道思想·歸納慧遠二義>, p, 692. “(一) 遠患累緣於有身, 不存身以息患, 知生生由於稟化, 不順化以求宗. (二), 反本求宗者不以生累其神, 超落塵封者不以情累其生, 不以情累其生則生可滅, 不以生累其神則神可冥.”

33) 「前揭書」, p, 692. “或疑陶公 <乞食詩> 『冥報以相貽』之句與釋氏之說有關, 不知老人結草之物語實在佛敎入中國之前, 且釋氏冥報之義, 復由後世道家採入其義, 故淵明此語無論其爲詞彙問題, 抑或宗教問題, 若果涉宗教, 則當是道教, 未必爲佛敎也.”

34) 寇謙之: 天師道の 開祖, 前秦, 建元, 元年(365)에 出生, 十六國 北魏때 北方 天師道の 領袖가 됨. 北魏 太平眞君 九年(448)에 卒, 향년 84세.

天師道: 중세의 道敎는 後漢 말기에 출현하였던 太平道敎와 五斗米道가 그 기원이 되었다. 黃山亂 이후에는 국가의 탄압을 받아 일시 운동이 지하로 잠복하였으나 魏 曹操시대에는 다시 세력을 회복하기 시작하였는데 이때 天師道라고 불렀다. 再引用; 李春植 <中國史序說>, 서울, 1997, p, 201.

도 아니며 佛敎에 懷疑를 갖고 있었다고 보고 淵明의 사상이 일종의 新自然說이라는 점에 공통된 견해를 보인다.³⁵⁾

네 번째 주장은 淵明이 釋迦思想의 영향을 받았다고 본 견해인데 淸의 方能³⁶⁾과 葛立方 등이 佛家思想의 영향을 제기하였다.

그들의 견해는 대략 다음과 같은 점에 근거한다.

1. 도연명이 태어난 당시는 佛敎가 성행하고 道家사상이 극도로 유행했기 때문에 이른바 道家의 淸談과 玄言, 혹은 종교의 영향을 면키 어려웠을 것이라고 짐
2. 도연명이 사용한 詩語가 佛敎用語라는 점.³⁷⁾
3. 도연명이 白蓮社³⁸⁾의 慧遠과 道士 陸修靜간의 往來가 있었던 점으로 미루어 볼 때, 그의 사상속에 종교적 색채가 젖어 있음을否認할 수 없다는 점.

다섯 번째의 견해는 陶淵明의 사상을 그만의 독특한 것, 즉 陶淵明型 思想(儒道釋三家精華思想)이라는 것으로서, 이는 近代의 劉大杰·蕭望卿·孫守儂 등이 주장하였다. 이러한 관점은 도연명의 사상연구에 있어 발전의 단계를 한 차원 높여 근래의 보편적 견해가 되었다. 여섯 번째는 도연명의 사상이 본질적으로 墨家思想이라는 주장이다. 근래의 易秀泉은 그가 저술한 《陶淵明的人格與思想》³⁹⁾中에서 도연명의 사상이 墨家라고 주장하였다.⁴⁰⁾

35) 陳寅恪 <陶淵明之思想與淸談之關係>, 陳怡良, 「前揭書」, p. 412 “淵明之思想, 爲承襲魏晉淸談演變之結果, 及依據其家世信仰道教之自然說而創改之新自然說. 惟其爲主自然說者, 故非名敎說, 並以自然與名敎不相同”

36) 方能評 《陶靖節集》, “公於禪理似達, 此章筆端亦復瀟灑 ...”

37) <乞食>詩중의 ‘冥報以相貽’와 <歸園田居>其四의 ‘終當歸空無’

38) 名僧 慧遠이 廬山에서 賢士, 高僧들과 더불어 조직한 白蓮社는 淨土의 業을 宗旨로 삼은 團體.

39) 自由青年二十六卷, 一期.

40) 易秀泉 <陶淵明的人格與思想>, 「上揭書」, p. 415. “說陶淵明的思想是道家的也好, 是儒家的也好, 都是各有所見, 但都不完全正確. 我們可以說, 這兩家的思想, 對他都會有過影響, 這種影響是外來的, 而不是他原有的本質. 如果我們從他的本質上來看,

끝으로 근래의 齊益壽는 그의 著書 《陶淵明的思想發展》⁴¹⁾에서 도연명의 사상이 「道本儒末思想」이라고 주장하였다.⁴²⁾

以上은 도연명 사상의 淵源에 대한 근대학자들의 관점으로서 각자의 견해에 따라 입장을 달리하고 있으며, 전체적으로 볼 때 사상적 견해는 대등소이한 면도 없지 않지만, 分離論的 입장에서 陶淵明의 사상을 보았다는 오해의 여지가 있다. 그리고 佛家의 영향에 대해서는 연구가 미흡한것도 사실이다. 이러한 각자의 학자적 연구가 그 방면에서는 모두 나름대로의 논증을 제시하였다고 보지만, 고대로부터 근대에 이르기까지 많은 학자들에 의하여 도연명 사상의 淵源에 대한 연구가 진행되어 왔지만 총체적인 결론을 맺었다고 보기에는 미흡한 감이 없지 않은 바, 本稿는 陶淵明 사상을 통합론적 입장에서 고찰해야 할 것이라는 인식을 하였다.

2. 時代的 背景

제주대학교 중앙도서관
JEJU NATIONAL UNIVERSITY LIBRARY

陶淵明의 창작배경은 실로 복잡하다 할 수 있으나, 정치·사회적 시대개혁을 창작배경과 동일한 선상에 올려놓고 연구하는것도 의미가 있는 것으로 사료된다. 먼저 논의되어야 할 부분은 작가가 처한 환경, 정치적인 명암, 경제적인 성쇠, 사회적 世風과 혼란, 학술의 興衰, 풍속의 厚薄, 潮流의 추세 등은 작품의 사상과 내용, 풍격과 특색이 상호연관되어⁴³⁾ 영향을 주게 되는데 도연명이 살던 東晉의 前後 시대배경은 대체적으로 다음과 같이 요약할 수

倒毋寧說陶淵明的思想是墨家的還較可靠些。”

41) 幼獅月刊, 五卷, 三期.

42) 「上揭書」, “陶淵明的少年時代是兼有儒·道·名士的思想.. 入仕之後, 儒道思想開始衝突, 而他所有肯定的則是道家思想.”

43) 「上揭書」, p. 8.

있다.

- 1) 戰禍가 頻繁하고 민생은 도탄에 빠져 고통에서 벗어나지 못했다.
- 2) 정치가 紊亂하고 세상이 혼탁하므로 文人들은 遁世하여 술에 寄託하거나 人間的 번뇌에서 해탈하고자 山林과 전원 또는 대자연을 찾아 隱逸하였다.
- 3) 儒學이 衰微해지고 士風은 頹廢的인 경향으로 흐르게 되었다.
- 4) 老莊思想이 부활하여 佛道와 합류하게 되었다.
- 5) 사상은 개방되어지고 詩作의 風格은 다변화되어 갔다.⁴⁴⁾

한편, 도연명이 생존했던 시기는 東晉왕조가 통치계급내부의 모순이 더욱 첨예화 되던 때로써⁴⁵⁾ 도연명이 17세 되던 해에 淝水⁴⁶⁾의 전투에서 謝玄이 북방의 침략군을 격퇴하여 잠시 晉의 위세를 되찾는 듯 했으나 진나라의 쇠퇴는 막을 길이 없었다. 특히 도연명의 나이 21세 때 진나라는 흑심한 기근이 들어 백성들의 고생은 극에 달했다. 이러한 때 도연명은 가난하나마 글을 배울 수 있었는데 주로 儒家의 교육이었다. 본래 자연을 좋아한 그는 글공부와 음악을 가지고 性情을 고상하게 닦았으며, 속세의 이득이나 가난한 생활을 문제삼지 않았다. 出仕기간인 29세(東晉·孝武帝·太元19년)부터 41세(義熙1년)까지는 모순과 악순환의 연속이었던 出仕와 隱退를 다섯 번이나 되풀이 한 기간으로써 그의 사상과 신념이 굳게 다져졌던 시기였다. 이 기간에 天師道를 내세운 孫恩의 대대적인 농민봉기가 있었고(隆安3년), 桓玄이 서기 403년 建康(지금의 南京)을 進攻하여 마침내 국호를 楚라 명명하였는데 이듬해 劉牢之의 부하였던 劉裕가 首都 建康을 점령하였다. 이 과정에서 桓

44) 「上揭書」, p. 1. “戰禍頻仍, 民生凋弊. 政治紊亂, 文人命蹙. 儒學衰微, 士風頹廢. 老莊復活, 佛道合流. 思想開放, 作品多變.”

45) 廖仲安「前揭書」, P. 2.

46) 後述

玄은 潯陽을 거쳐 江陵으로 후퇴했다가 劉裕에 의해 죽었다. 결국 천하가 劉裕의 손에 들어갔으며 혼란고 모순은 더욱 加增되었다. 도연명이 최종적으로 벼슬에서 물러난 후의 진나라는 桓玄의 잔재세력과 농민들의 봉기가 일어났고 군벌들의 암투도 계속되었다. 義熙12년(466)에는 北伐하여 洛陽을 함락시키고 이듬해는 長安을 공략하여 썩을 멸하고 몇 년 후인 서기420년 썩의 마지막 황제 恭帝를 유폐하고 劉裕 자신이 제위에 올라 국호를 (劉)宋이라 개칭했다.⁴⁷⁾

3. 家世와 廬山

1) 家世



일반적으로 사람의 일생을 論함에 있어서, 그 사람의 사상이나 言論, 行蹟 또는 功績의 有無와 고유한 품성을 상호관련지어 보는 것이 常例이지만, 특히 처해진 시대배경과 家門 그리고 가정환경은 한 인간의 사상이나 성격형성에 있어서 지대한 영향을 준다. 이러한 인식에서 도연명의 사상형성에 토대가 된 家世의 情況은 빼놓을 수 없는 중요한 연구가 아닐 수 없다.

도연명의 활약한 시대는 내우외환으로 局勢가 극히 혼란한 시기에 있었으며, 동시에 玄風과 淸談이 성행하고, 老莊思想과 佛道가 합류하며 융화한 時代라 할 수 있다. 陶淵明의 家庭은 門閥을 중시하는 정치적 專制時代에 있어서 傳統仕宦의 世家라 말할 수 있지만, 先祖 陶侃은 일찍이 晉祖에 큰 功을 세워 「征西大將軍」에 봉해졌음에도 불구하고, 「溪族」⁴⁸⁾이라는 이유로 미

47) 張基權 「前揭書」, PP, 30~40.

천한 출신으로 인식되어 한때 귀족들의 멸시를 받았다. 도연명이 쓴 <命子詩>에 曾祖父 陶侃에 대해 다음과 같이 言及하고 있다.

유구한 우리 조상은	悠悠我祖
陶唐氏로부터 시작되었다	愛自陶唐
아득한 옛날 虞賓이 되어	邈焉虞賓
堯舜시대 지내왔노라	歷世重光
御龍氏는 夏나라를 도왔고	御龍勤夏
豕韋氏는 商나라를 도왔어라	豕韋翼商
뛰어난 司徒로서	穆穆司徒
우리 종족 창성케 하였도다	厥族以昌 ⁴⁹⁾

또한 <命子詩>에 祖父와 부친을 언급하기도 하였는데 다음과 같다.

근엄한 나의 조부는	肅矣我祖
신중함이 처음과 끝이 같아	慎終如始
삼대의 벼슬 곧게 이어져	直方三臺
천리에 혜택이 뻗쳤노라	惠我千里
아아 위대하도다 어질었던 先考	於皇仁考
담박함과 허심으로 살으셨도다	淡焉虛止
자취를 풍운에 기탁하시고	寄迹風雲
성냄과 기뻐함에 초연하셨도다	冥茲愠喜

이것으로 미루어보아 그의 祖父는 일찍이 郡의 太守를 歷任한 적이 있으며, 그의 부친은 비록 벼슬길에 오르는 것은 했지만 직위의 오르내림에 있어서

48) 陳寅恪 <魏書司馬叡傳江東民族條釋證及推論>, 陳怡良《前揭書》, p. 99. 再引用;

“江左名人如陶侃及淵明亦出於溪族，最使人注意。”

49) 郭維森·包景誠，譯註《陶淵明集全譯》，貴州人民出版社，1994，p. 31.

는 내색하지 않았다고 쓰여져 있다. 애석한 것은 그의 詩에서 祖父와 父親의 이름이 언급되지 않았다는 점이다. 도연명의 외조부 孟嘉는 일찍이 서쪽을 정벌한적이 있는 大將軍 桓溫의 長史로 도연명은 外祖父를 위해 한편의 傳記를 쓴 적이 있다. 그 중에 그의 인품과 풍채가 잘 나타나 있다.

20세부터 50에 이르기까지 행동면에 구차하게 부합하지 않으셨고 말씀에는 과장되거나 자만함이 없었으며 기쁨이나 노여운 표정 없으셨네. 술마시기 좋아하셨으나, 량이 과하여도 흐트러짐이 없으셨도다. 마음껏 드셔서 만족케 되면 아득한 곳에 마음 기탁하시고 마치 곁에 아무도 없는 듯이 하셨도다. 桓溫이 君에게 가로되: 술이 어디가 좋아서 그대는 즐기시고?“ 말하자 웃고서는 그에게 답하기를 : 명공은 다만 취중에 흥취를 얻지 못했을 뿐이네!”라고 대답하셨다.

(始自總髮(二十歲), 至于知命(五十歲), 行不苟合, 言無夸矜, 未嘗有喜慍之容, 好酣飲, 愈多不亂 至于任懷得意, 融然遠寄, 傍若無人 溫(桓溫)嘗問君: “酒有何好, 而君嗜之?” 君笑而答曰: “明公但不得酒中趣耳!”⁵⁰⁾

이 句節에서 볼 수 있듯이 孟嘉는 기개가 넘쳐흐르며 수양을 잘 닦은 매우 침착하며 솔직담백한 인물이었던 것으로 짐작된다. 이러한 선비가정의 환경은 도연명의 사상과 품성면에 있어서 적극적으로 또는 소극적으로 영향을 가져다 주었을 것이다. 그는 王이나, 謝氏처럼 정치·경제적인 면에서 특권을 누린 豪族家門이 아니라 陶侃의 嫡嗣 자손도 아니었고 부친마저 아마도 일찍 他界하여, <與子儼等疏>에서 “少而貧苦”했다고 자술한 바와 같이 貧寒한 家門출신이었던 것이다.⁵¹⁾ 그의 <自祭文> 일부를 보자.

나 자신 사람으로 태어나

自余爲人

50) 陶澍注 《陶靖節先生集·晉故西征大將軍長沙孟府君傳》，第六卷，

51) 廖仲安 「前揭書」, p. 6.

가난한 운명에 봉착하여
먹고 마실것이 자주 떨어졌고
겨울엔 배움을 갈고 자야했다

逢運之貧
箚瓢屢罄
絺絺冬陳

上記의 문장은 도연명의 소년시절의 생활모습을 담은 實錄으로서 생활이 빈곤하였음을 단적으로 나타내주고 있으며, 비록 물질생활은 매우 부족하였지만 정신생활은 상당히 풍부하였다.

도연명은 일반 사대부처럼 필독하여야 하는 玄學經典인 《老子》《莊子》를 공부하였으며, 儒家의 《六經》을 배웠다. 이 부분 또한 그의 飲酒詩⁵²⁾에서 발견된다. 이러한 點은 그의 가정환경과 관련이 있다.

일찍이 曾祖父는 儒家思想에 심취하여 진취적인 정신을 소유하였으며, 한편으로 老莊思想에 회의적인 사람이었다. 이러한 배경을 근간으로 도연명은 소년시절 儒家經典에 깊은 흥미를 느꼈는데, 이러한 가정배경과 연관성이 있는것이라 할 수 있다. 그밖에도 도연명이 같은 시기에 《史記》 歷史書에도 매우 관심을 갖고 있음을 알수 있다. 기타 部門의 書籍 즉, 秦漢以來의 많은 史學, 文學著作에도 관심을 가졌다는 것은 두말할 필요가 없는 것이다. 儒家, 道家에 관련된 經典, 史學, 文學등의 名著들은 젊은 도연명에게 매우 큰 흥미와 풍부한 상상력과 사상의 형성계기를 안겨주었을 것으로 사료된다. 儒家의 경전은 그에게 진취적인 면을 가르쳐 주었고, 道家의 哲學은 無爲自然을 가르쳐 주었다. 서로 모순된 哲理는 도연명으로 하여금 出仕하기전에 人生을 헤쳐나감에 있어서 여러 가지 구상을 제공하고 결정하는데 중요한 역할을 하였을 것으로 본다. 도연명의 <感士不遇賦>의 첫머리에 다음과 같이 언급되어 있어 소개한다.

52) <飲酒>其十六中, 少年罕人事, 遊好在六經....

<感士不遇賦>

아! 천지간의 음양의 정기를 받았는데	咨大塊之受氣
어찌하여 인간만이 홀로 영묘한고?	何斯人之獨靈
지력과 밝은 의식을 지니고	稟神智以藏照
三才와 五常으로서 이름을 드러낸다.	兼三五而垂名

여기서 볼수 있듯이 淵明은 자신이 견지해야 하는 이상과 신념을 갖추어야 한다고 말하였다. 도연명이 처음부터 隱居의 길을 택한 것은 아니며, 사실은 정반대일수도 있는 것이다. 그가 소년시절을 떠올리며 쓴 몇편의 詩들이 그러한 점을 시사하고 있는데 一例를 들어 보겠다.

<雜詩>其五

생각하니 나의 젊은 시절에는	懷我少壯時
즐거운 일 없어도 절로 기뻐다	無樂自欣豫
맹렬한 뜻은 온 천하에 뻗쳐	猛志逸四海
세찬 날개로 멀리 날기를 생각했다	鷲翮思遠翥

<擬古>其八

소시 적에는 힘차고 맹렬하여서	少時壯且厲
검을 잡고 혼자서 나다녔다	撫劍獨行遊

이 두단락의 詩를 보면 청년시기엔 낙관적이며 분발하려는 열정과 환상으로 가득차 있음을 알수 있다. 의지가 돋보이는 낭만적인 詩句에서 그가 曾祖父 陶侃의 “致力中原”(중원에 온 힘을 받치며) 하고자 하는 포부가 도연명에게 영향을 끼쳤다는 것을 연상할수 있다.⁵³⁾ 또한 도연명이 19세부터 21세까

53) 廖仲安 《陶淵明》，上海人民出版社，p. 8.

지의 시기엔 東晉王朝가 “淝水之戰”⁵⁴⁾에서 勝利를 거두었는데, 詩句中에 충만해 있던 소년의 豪氣는 아마도 이 勝利로 緣由한 것으로 본다. 도연명의 소년시기 또다른 방면의 배경이 되는 것은 隣近 長江, 鄱陽湖가 있는 廬山の 潯陽 柴桑의 농촌에서 성장하면서 朝夕으로 아름다운 山水田園의 풍경을 마주하였다. 그가 生活한 時代는 사람들의 의식속에 점차적으로 자연의 美感이 융화되어 가던 시기이기도 하다.

《世說新語》⁵⁵⁾에서 東晉人들이 아름다운 山水를 讚美하는 名言들을 수없

54) 晉孝武太元8년(383), 前秦의 國王 苻堅은 南北을 통일하려 한다는 소식이 東晉에 끊임없이 전해졌다. 苻堅은 陝西長安을 출발하여 보병과 기병을 거느렸는데 모두 87만명이었다. 9월에 선봉 30만의 병력이 達潁口(지금의 安徽潁上縣正陽關)에 도착했다. 10월에 淝水邊의 壽陽城(지금의 安徽壽縣)을 공격하였다. 이에 東晉의 宰相 謝安은 그의 동생 謝石을 大都督에 임명하고 정벌토록 파견하였다. 조카 謝玄은 선봉도독에 임하고 둘째 아들 謝琰과 桓伊 등, 8만여 정예병들을 집결시켜 秦軍에 저항하였다. 秦은 晉의 降將 朱序를 파견하여 謝石에게 투항할 것을 勸說하였는데 朱序는 오히려 謝石으로 하여금 前秦의 백만대군이 아직 모두 도착하지 않은 기회를 틈타 秦軍에게 선제공격을 감행하도록 하였다. 11월, 謝玄은 使者를 파견하여 秦兵을 후퇴를 요구하자 서서히 물러나기 시작했다. 이때 晉兵으로 하여금 淝水를 건너게 하여 일대 승부를 건 전투를 감행하였다. 晉의 병사들은 秦兵들이 후퇴하는 혼란한 틈을 타 정예병사 8천명이 淝水를 건너 秦軍을 재빠르게 공격하여 秦軍을 大破시켰다. 이 전투로 前秦의 붕괴를 틈타 북벌에 나서서 六州를 수복하여 큰 승리를 얻었다.

55) 徐復觀《中國예술정신》, 權德周의 譯, 東文選, 서울, 1993, PP, 260~262, 再引用; 간문이 화림원에 들어가 좌우를 돌아보면서 말하기를 “마음에 맞는 곳이 반드시 멀리 있는 것이 아니다. 산림에 숨으니 문득 《장자》의 호수와 복수 기슭에서의 생각이 떠오른다. 어느덧 새와 짐승과 물고기가 저절로 다가와 사람과 친해짐을 느낀다”하였다.

(簡文人華林園, 顧謂左右曰, “會心處不必在遠, 翳然林木, 便自有濠濮間想也, 覺鳥獸禽魚, 自來親人”)(卷上之上)〈言語〉第二, P, 21.

왕자경이 이르기를 “산음의 길을 따라 올라가니, 산천이 저절로 서로 어우러 펼쳐져 있어 사람으로 하여금 응접할 겨를이 없게 하였네. 만약 가을이나 겨울철이라면 그리워하기 더욱 어려우리라”하였다.

이 보게 되는데, 老莊을 숭상하고 自然哲學思想과 美妙한 寓言, 《詩經》과 《楚辭》, 그리고 漢魏이래의 詩歌, 辭賦, 散文중에 자연을 묘사한 아름다운 단편들은 淵明에게 풍부한 계시를 주었을 것이다.⁵⁶⁾ 도연명은 어릴때부터 자연을 좋아했는데, 그의 詩 <歸園田居>⁵⁷⁾와 <與子儼等疏>⁵⁸⁾에 잘 나타나 있다. 자연을 좋아하였기에 그는 “五柳先生”이라는 別號를 지었고, 莊子의 寓言을 모방하여 독특한 <五柳先生傳>이라는 한편의 글을 지었다. 이 小傳은 淵明의 청년시기의 솔직담백한 생활모습의 자화상이라 할 수 있다. 여기에서 도연명과 그의 外祖父 孟嘉의 思想性格과 類似한 점이 있다는 것을 알 수 있을 것이다. 도연명은 대략 20歲 以後에 결혼을 했을 것이며, 婦人의 姓이 무엇인지 고증할 방법은 없지만 결혼하고 얼마되지 않아 부인은 他界했을 것으로 사료된다. 그것을 뒷받침 해줄 수 있는 글을 紹介하면 다음과 같다.



제주대학교 중앙도서관
JEJU NATIONAL UNIVERSITY LIBRARY
<怨詩楚調示龐主簿鄧治中>

약관엔 험난한 세상 만나고 弱冠逢世阻
처음 결혼은 그 짝을 잃었다 始室喪其偏

以上에서 논술한 것을 토대로 종합하면, 出仕전에 그의 인생은 序幕을 열었고 以前에 幼年에서 청년까지 主로 형성된 사상적 요인으로 변화와 모순의 사이에서 번뇌하였으며, 결과적으로 사상배경의 根幹이 된 것은 先祖 陶

(王子敬云, 從山陰道上行, 山川自相映發, 使人應接不暇. 若秋冬之際, 尤難爲懷(同上)
《속진양추》에서 이르기를 “옛적에 사안이 산수 좋은 곳에 노닐면서 문장을 펼치고 이치를 분석함으로써 스스로 즐겼다”하였다.

(續晉陽秋) 初, 安(謝安)優遊山水, 以敷文析理自娛.(同上)P, 10

56) 廖仲安「前揭書」, P, 8.

57) “少無適俗韻, 性本愛邱山...”

58) “少學琴書, 偶愛閑靜. 開卷有得, 便欣然忘食.....”

侃과 孟嘉의 儒家的 影響인 家世로부터 소년시기의 이상과 大義的인 꿈을 그리며 儒家經典과 老莊의 철학 등에서 자신의 진정한 가치를 찾으려 하였다. 또한 시대적 분위기에 편승한 魏晉의 清談과 玄學의 文風은 도연명 자신이 겪는 시대적 모순과의 갈등 사이에서 고유한 품성이 자아내는 내면의 多元的 가치관이 응결된 소산의 결과가 복합적인 사상형성배경으로 귀결되었다고 볼수 있다.

지금까지 도연명의 家世를 그의 詩와 관련된 문헌을 중심으로 고찰해 보았는데, 도연명의 사상형성에 直·間接的으로 연관되어 작용하는 고유한 품성에 대해 다음에서 論하여 보기로 하겠다.

2) 廬山

“采菊東籬下，悠然見南山”으로 世人에게 애송되는 이 詩句에서 보듯이 도연명은 늘 南山을 憧憬의 대상처럼 마음의 고향으로 삼았다. 이 南山⁵⁹⁾은 廬山⁶⁰⁾을 가리킨다. “性本愛邱山”처럼 본성이 자연을 사랑했는지라 도연명에게

59) 方祖棻《陶淵明》，國家出版社，臺北，p. 8. 再引用；“柴桑地方雖然屢經戰亂，但在柴桑(九江)西南，南康(江西星子縣)西北的廬山，也就是陶潛詩中提到的「南山」或「南嶺」，却是一個幽美僻靜的名山，一陶潛的家就在廬山下。”

이 밖에도 廬山이 南山이라는 근거는 일반적인 학자들의 견해이며, 廬山은 지리적으로 九江(現·潯陽)남쪽에 있으므로 南山을 여산이라고 본 것이며, 또한 도연명은 廬山 밑에서 살았음이 이를 뒷받침 해준다.

60) 廬山の 原來 이름은 南嶺인데, 殷나라 周나라 時期에 匡俗(一名, 匡績, 秦漢 間의 사람)은 七兄弟가 있었는데 일찍이 廬山에서 일곱사람이 兄弟를 맺었다고 전해진다. 이로인하여 匡山 혹은 匡廬山 또는 廬山이라고 稱하게 되었다. 廬山은 江西省 北部에 位置하며, 높이가 1500餘 米터로 鄱陽湖 서쪽 물가의 平原위에 홀로 우뚝 서 있으며, 둘레가 五百里이고 큰 嶺의 산봉우리가 겹겹이 모두 아홉 개層으로 되어 구불 구불 繼續 이어졌으며, 각기 뛰어난 景觀을 갖추고 있다. 星子縣

있어 廬山은 늘 희망과 이상의 표상으로 마음속에 자리했던 것으로 본다.

當時 晉人의 자연관은 인생관의 두 범주를 포함하는데, 謝靈運의 인생관이 東晉 士族처럼 주로 만물의 道를 體悟하는 우주관에서 나왔다고 한다면, 도연명의 歸田은 주로 自然天性에 순응하는 인생관에서 나왔다고 할 수 있다. 그러나 도연명은 東晉代에 생활한 지식인으로서 사상적으로 當時 문화적 취향과 학술風氣의 영향을 받지 않을 수 없었다. 東晉 士族들의 玄理를 좋아하는 보편적인 풍조는 도연명의 哲學思辨的 습관을 양성하였다. 61)이와같은 시대분위기와 더불어 廬山은 대자연의 虛心한 자태로 도연명에게 많은 思考의 습성을 배양케 했다고 볼 수 있다. 柴桑地方이 비록 진란이 여러번 있었지만, 柴桑(現, 九江縣)西南쪽 南康(江西省 星子縣)西北쪽에 있는 廬山은 陶淵明의 詩속에 나오는 南山 혹은 南嶺으로 오히려 幽美하고 고요한 명산으로 묘사되고 있다. 도연명의 집은 廬山밑에 자리했다. 廬山은 當時 명승 慧遠이 賢師와 고승들과 더불어 白蓮社를 조직하여 淨土의 업을 닦는 것을 목

接境地域엔 五老라고 하는 石鏡, 紫霄, 凌霄, 鐵船, 漢陽 등의 봉우리가 九江縣을 境界로 雙劍을 이루고 있다. 蓮花, 香爐, 石耳, 大林, 上霄 등의 봉우리는 모두 高峰峻嶺의 極致를 이루고 있다. 五老峰은 높이가 1436 미터이며, 산바위의 우뚝 서 있는 骨格과 우뚝 솟은 凌霄가 멀리서 바라다 보면 희끗 희끗한 머리와 눈썹 模樣이 마치 다섯 老人이 어깨를 나란히 하고 서있는 것 같은데 사실상 距離는 半里 程度 떨어져 있고 어떤 것은 一里 程度 떨어져 있다. 廬山의 가장 높은 봉우리는 漢陽峰인데 멀리 數百里를 바라 볼 수 있다. 廬山에 드리운 구름은 變化가 無雙하며, 그 神奇한 姿態가 가히 幻想的이다. 산위의 샘물은 서쪽으로 흐르며, 30餘폭의 瀑布가 絕壁에 가리워 形成되어 동쪽으로 흘러 香爐峰에서 雙幅을 이루고 있다. 일찍이 唐朝 李白이 廬山瀑布를 바라보며 다음과 같이 읊가를, “西登香爐峰, 南見瀑布水. 掛流三百丈, 噴壑數十里. 欸如飛電來, 隱若白虹起. 初驚銀河落, 半瀉雲天裏…”라 했고 蘇東坡는 詩에서 읊가를 “橫看成嶺側成峰, 遠近高低各不同, 不識廬山眞面目, 只緣身在此山中”이라고 말했는데 가히 廬山의 形態가 千變萬化하고 景致가 빼어난 아름다움을 알 수 있다.

61) 葛曉音 <論山水田園詩派的藝術特徵>, 北京大學出版社, 國學研究, 第一卷, 1993.

표로 정진하던 곳이다. 慧遠은 도연명의 方外之友⁶²⁾였다. 이때 慧遠은 도연명에게 白蓮社에 참가하기를 요청했는데, 원래 佛敎는 음주를 금하고 있었으므로 도연명은 술을 마시도록 한다면 盛會에 참가하겠노라고 했는데 慧遠은 특별히 승낙했다. 또한 廬山에는 四方으로부터 道敎와 儒敎의 名士⁶³⁾들이 出仕하지 않고 廬山에 들어와 隱居하고 있었는데 陶淵明은 그들과 얼마간의 交遊를 유지하였다. 이처럼 廬山은 도연명에게 있어 儒·佛·道 사상형성에 있어서 直,間接的으로 영향을 주었다고 할 수 있다.

4. 稟性과 交遊

1) 稟性



도연명의 품성은 일반적으로 네가지 측면으로 파악할 수 있다.⁶⁴⁾ 그러한 특성에 대해 詩와 문헌에 언급된 표현을 중심으로 살펴보겠다.

1) 「孤介」: 성품이 강직하고 비굴하지 않으며, 정직과 솔직함으로 世風의 퇴폐에도 물들지 않고 正道를 잃지 않고, 志操와 節操로서 守拙함을 堅持함을 말한다. 이러한 성품은 <戊申歲六月中遇火>⁶⁵⁾, <與子儼等疏>⁶⁶⁾, <<南史

62) 後述

63) 方祖棠 <陶淵明>, 國家出版社, 臺北, p, 99.; 彭城의 劉程之(遺民), 豫章의 雷次宗(仲倫), 雁門의 周續之(道祖), 南陽의 宗炳(少文), 張野(萊民), 張銓(季頌) 등의 人物.

64) 陳怡良 「前掲書」, p, 144.

65) “總髮抱孤介, 奄出四十年”

66) “性剛才拙, 與物多忤”

隱逸傳》67), <歸園田居>其一(68)에 잘 나타나 있다.

2) 「自然」: 본성이 어질고 진솔함으로 逍遙自適한 생활로 세속에 구속되지 않고 天道와 순리에 따라 자연에 기탁하여 純情한 인생의 참 가치를 찾는 淸淨高潔한 마음이다. 이러한 성격은 그의 <歸園田居>其一(69), <歸去來兮辭>并敘(70), <庚子歲五月中從都還>(71) 등에 나타나 있다.

3) 「知足」: 淸貧과 淡泊함으로 물질적 욕망이 없으며, 固窮節을 지키며 스스로 足함을 알고 도연히 참다운 즐거움을 누리는 悠悠自適한 인생관을 말한다. 이러한 면은 그의 詩 <戊申歲六月中遇火>(72), <移居>其一(73), <雜詩>其八(74), <始作鎮軍參軍經曲阿>(75), <答龐參軍>(76) 등에 묘사되어 있다.

<時運>, <歸去來兮辭>, <有會而作>, <止酒>, <雜詩>其八, <懷古田舍>, <感士不遇賦>, <飲酒詩> 等に 知足의 표현이 多數 언급되어 있다.

4) 「仁厚」: 孔子의 사상을 중심으로 모든 德의 근본인 仁厚를 兼備한 도연명이 세상의 사람을 깊이 사랑한 흔적이 그의 詩인 <懷古田舍>, <答龐參軍>, <歸園田居>, <移居>, <雜詩>, <祭程氏妹文>, <停雲詩>, <止酒>, <命子>, <和郭主簿>, <擬古>, <讀山海經>, <經曲阿> 等に 그의 「人道觀」 「孝愛觀」 「慈愛觀」 등이 품성적인 측면에서 두드러지게 나타나고 있다. 77)이중에 특히 <停雲>其一(78), <和郭主簿>其二(79) 등에 잘 묘사되어 있다.

67) “不能爲五斗米折腰，拳拳事鄉里小人”

68) “羈鳥戀舊林，池魚思故淵”

69) “少無適俗韻，性本愛邱山”

70) “質性自然，非矯厲所得”

71) “靜念園林好，人間良可辭”

72) “草廬寄窮巷，甘以辭華軒”

73) “敝室何必廣，取足蔽床席”

74) “御冬足大布，粗絺以應陽”

75) “被褐欣自得，屢空常晏如”

76) “衡門之下，有琴有書，載彈載詠，愛得我娛。”

77) 陳怡良 「前揭書」

以上으로 위의 詩文을 통해 살펴볼때, 도연명 稟性의 四大特徵은 오염되고 혼탁한 관직으로부터 멀리 이탈한 「孤介」와 전원생활에 기탁한 즐거움과 기쁨에서 오는 체득인 「自然」固窮節을 지키는 「知足」 그리고 胸襟이 曠達한 「仁厚」가 대자연의 情趣와 美感과 어울어진 독특한 生命力으로 作品에 부여되었다고 볼 수 있다.

2) 交遊

도연명은 古雅한 성격으로 悠悠自適한 사람이며, 더욱이 감정이 풍부하고 交誼가 두터웠으며, 심지가 깊은 자로서 그와 교유한 인물들은 도연명의 사상형성에 있어 直·間接的으로 영향을 끼쳤다고 본다.

그중에 특히 儒·佛·道 三家思想중 佛·道 사상에 영향을 준 것은 方外⁸⁰⁾의 벗이라 할수 있다. 出仕기간 사귀었던 사람들은 관직생활에서 알고 지내던 사람들 정도이고 그 중에 王弘이란 사람은 도연명을 敬慕했고 마음을 나눌수 있는 벗이었다. 이 기간은 도연명에게 있어 오히려 현실의 모순을 겪고 전원으로 돌아가려는 隱逸思想的 요소가 詩文에 두드러지게 나타난다. 方外의 벗들로는 虎溪三笑로 불리우는 廬山의 高僧 慧遠과 道士 陸修靜을 말한다.

78) “良朋悠邈，搔首延佇”

79) “懷此貞秀姿，卓爲霜下傑”

80) 方外란 말은 世俗을 초월한 세계를 말한다. 주로 산림에로의 은일과 物外에 逍遙自適하는 風氣로서, 玄理와 仙佛에 관계된 意境이나 悠遠하고 深長한 意趣를 말한다. 중국문학에서 말하는 方外之情이란 仙境과 禪境을 조용히 관조하며 象을 잊는 靜照忘求의 審美觀照方式을 人化시킨 藝術意境으로서 山水詩와 遊仙詩, 玄言詩등을 方外의 情을 묘사한 詩로 본다.

이들과의 교유와 도연명이 처한 시대적 특징에 근거하면, 생활환경과 도연명의 성격으로 보아 불교사상의 영향을 받았을 것이라고 보는 이유중의 하나는 그의 고향이 당시 江州 심양군(現 江西 九江縣)이었으며 이 지역은 불교사상이 가장 활발히 전개된 지역이다. 또한 고승 慧遠이 廬山의 白蓮社 영수로 있었고 중국남방불교의 문화중심지였던 점으로 보아 佛家와 道家의 영향을 받았을 가능성을 뒷받침 해 준다. 潯陽三隱으로 불리는 周續之와 劉遺民과의 교제는 얼마간 儒家的 영향을 안고 이루어졌을 것으로 본다. 이들의 교유관계를 四段階로 간단하게 분리하면 다음과 같다.

1. 方外之友

方外⁸¹⁾란 말은 「遊仙詩派 或은 玄言詩派」⁸²⁾에서 나왔다고 볼수 있는데, 西晉末年 遊仙詩가 郭璞에 의해 隱逸과 결합하였고 東晉에도 玄言과 遊仙에 山水를 더한 詩賦가 있었다. 그러나 支遁이 佛理를 運用하여 《莊子·逍遙遊》를 새롭게 해석하여 東晉玄學의 자연관을 山水審美觀으로 전화시켜 山水田園詩의 기본취지와 심미관조방식을 확립한 이후 후기의 山水詩는 거의 佛門에서 나오게 되었다. 특히 慧遠과 廬山道人의 것이 많았다. 한편 遊仙詩는 東晉 中期 茅山道派의 楊羲에 의해 순수한 道教詩로 변하였다.⁸³⁾ 즉, 대자연 속에서 任情適意하고, 快然自足하며, 逍遙自在의 즐거움을 추구하고 老莊의 物外로 초월하여 萬化와 하나로 冥合하는 境界⁸⁴⁾를 方外 또는 物外라 하는

81) 前述함.

82) 인간이나 사회의 문제를 외면하고 속세를 멀리하여 仙界에서 유유자적하려는 뜻을 노래한 詩등을 일컫음.

83) 葛曉音 <論山水田園詩派的 藝術特徵>, 北京大學出版社, 國學研究, 第一卷, 1993.

84) 「上揭書」

데, 일찍이 陶淵明은 이러한 方外의 경지에서 자연에 기탁하고 道士, 高僧들과 隱逸自適하며 속세의 번민을 떨치고 내왕하면서 交遊한 일이 있는데 世[界]에 전해지는 「虎溪三笑」와 「潯陽三隱」의 逸話を 들수 있다.

① 「虎溪三笑」⁸⁵⁾

「虎溪三笑」는 東晉의 高僧 慧遠과 陶淵明, 그리고 道士 陸修靜간의 一段의 逸話を 말하며, 後人들이 考證에 근거해서 도연명의 隱居地에 대해 언급하였는데, 《宋書》, 《蕭傳》, 《南史》에 의하면 도연명이 廬山에 노닐러 늘 내왕했다고 적혀있다.

陶淵明이 본시 山과 自然을 좋아했고, 方外의 閒趣를 품었으므로 慧遠과의 交際는 자연스러운 일이었을 것이다. 또한 그의 <飲酒詩>중에 「동쪽 울타리 아래서 국화를 따며, 유연히 남산을 바라보노라 采菊東籬下, 悠然見南山」에서 “南山”은 廬山을 말한 것이다. 廬山은 慧遠이 組織한 白蓮社가 위치한 곳이므로 도연명은 慧遠으로부터 佛家의 영향을 어느정도 받았을 것이다. 또 그의 詩에 언급되는 「夢幻」⁸⁶⁾, 「幻化」와 「空無」,⁸⁷⁾ 「冥報」⁸⁸⁾등의 語

85) 方祖燾 「前掲書」, pp. 164-165. “虎溪三笑란 말은 慧皎의 《高僧傳·慧永傳》에 보인다. 慧遠은 陶潛보다 나이가 38세가 더 많고 陸修靜은 세사람 중에서 가장 나이가 젊었다. 그들은 서로 만나기만 하면 늘상 玄談을 논하였고 비록 뜻은 일치하지는 않았지만 오히려 의기투합 하였다. 혜원은 산속에서 30여년을 보내며 그림자 하나 발자국 하나 속세에 내놓지 않았다. 손님을 배웅할때도 虎溪橋를 넘지 않았다. 전하는 말에 의하면, 어느날 혜원과 도연명, 육수정이 道를 논하며 주변을 걷고 있었다. 그 와중에 虎溪橋를 몇 발자국 지나친 것을 미처 깨닫지 못하자 산위의 호랑이가 울부짖기 시작했다. 그들은 비로소 그것을 알아차리고 크게 웃었다. 그때 慧永法師는 한 마리의 호랑이를 기르며 길들이고 있었는데 늘 慧永의 집안에서 살았다. 이것이 虎溪三笑란 말의 유래다.”

86) <飲酒>其八; “吾生夢幻間, 何事纏塵羈”

87) <歸園田居>其四; “人生似幻化, 終當歸空無”.

88) <乞食>; “銜戢如何謝, 冥報以相貽.”

彙로 보아서도 짐작할 수 있다.⁸⁹⁾ 이것은 인생에 대한 佛家の 견해이므로⁹⁰⁾ 도연명과 慧遠의 交遊는 확실히 믿음성이 있다. 또한 《蓮社高賢傳》에도 일찍이 「遠法師與諸賢結蓮社，以書招淵明，淵明曰..『若許飲則往』許之，遂造焉，忽攢眉而去』」라고 적혀있다. 이것은 도연명이 佛家の 영향을 얼마간은 받았어도 佛敎에 入門하지 않고 慧遠이 결성한 白蓮社에도 가담하지 않았으며, <形影神詩>에서도 佛敎哲學은 도연명과 대립되며, 慧遠과 교제는 했지만 근본적으로 도연명과 慧遠은 사상면에서는 확실히 달랐다고 할수 있다.

② 「潯陽三隱」⁹¹⁾

「潯陽三隱」은 陶淵明과, 周續之⁹²⁾, 劉遺民⁹³⁾을 말한다. 도연명의 詩 <和

89) 《涅槃經》：“一切諸世間，生者皆歸死。壽命雖無量，要之當有盡。夫盛必有衰，合會有別離。壯年不久停，盛色病所侵。衆苦輪無際，流轉無休息。三界皆無常，諸有無有樂。”

《佛說八大人覺經》：“世間無常… 四大苦空，五陰無我。”

90) 陳怡良 「前掲書」, P, 404.

91) 方祖棠 「前掲書」, p, 109. “潯陽三隱이란 말은 《蓮社高賢傳》, 蕭統의 《陶淵明傳》, 宋書《隱逸傳》, 《周續之傳》에 보인다. 潯陽三隱은 陶潛과 劉遺民, 周續之 세 사람을 말한다. 이들중 陶潛은 柴桑(현·江西九江)에 隱居했고, 劉遺民과 周續之는 세상을 피하여 廬山에 은거하였다. 이로인하여 세상사람들이 그들을 潯陽三隱이라고 부르게 된 緣由다.”

92) 「上掲書」, pp, 198-199와 張基槿, 「前掲書」, pp, 311-312. “周續之의 字는 道祖, 原籍은 雁門廣武(現·山西大縣西), 그는 易經과 老子를 연구하였으며, 후에 廬山에 들어가 慧遠을 따라서 白蓮社에 참가하였다. 孔子의 學說을 講述하며 儒家思想을 도와 준 일이 있다. 주속지는 벼슬을 하며 劉裕의 아들에게 글을 가르치기도 했다. 義熙12년(416) 江州刺史 檀韶의 청을 받고 후진 학자인 祖企·謝景夷와 같이 城北에서 禮를 강하고 책을 교감했는데 강주자사인 단소는 劉裕의 부하였으므로 도연명은 <示周續之祖企謝景夷三郎>이란 시로 그들에게 그만두고 은퇴하라는 뜻을 전했다.”

93) 方祖棠 「上掲書」, p, 109. “劉程之의 字는 仲思, 彭城(今江蘇銅山縣)사람으로, 老莊을 좋아했으며, 百家를 두루 섭렵했다. 그는 徐州府參軍을 시작으로 후에 柴桑

劉柴桑>과 酬劉柴桑>, <示周續之祖企謝景夷三郎>중에 잘 나타나 있다.

<和劉柴桑>其一首

산과 물로 오랫동안 부름을 받았으니	山澤久見招
부슨 일로 주저할 것인가	胡事乃躊躇
단지 친구들 때문으로서	直爲親舊故
살곳 찾아 가겠다 말을 차마 못했다	未忍言索居

위의 詩는 戊申年(晉 義熙 五年) 도연명이 전원에 은거하던 집이 不意에 화재를 당한 직후인 도연명의 나이 45세때의 일이다. 劉遺民은 그를 불러 廬山에서 함께 머물자고 청하는 詩를 도연명에게 보냈는데 도연명은 감사의 뜻으로 즉시 그에게 이 詩로 和答하였으며 당시 심정이 잘 나타난 詩이다.

<示周續之祖企謝景夷三郎>

병들어 헐어진 처마밑에 앉았노라니	負痾頽簷下
하루종일 즐거운 일 하나도 없네	終日無一欣
약으로 치유하다 잠시 멈춘 시간엔	藥石有時間
오직 그대들만이 절실하게 그림구려	念我意中人
주속지가 공자의 학문을 강술하고	周生述孔業
조기와 사경이 함께 향응하니	祖謝響然臻
도를 잃은지 천년이라	道喪向千載
오늘에야 다시 듣게 되는구나	今朝復斯聞
강당이 아닌 마굿간에서	馬隊非講肆
校書에도 힘을 들였네	校書亦已勤
늙은이 진정 바라는 바는	老夫有所愛
그대들과 이웃되는 것이네	思與爾爲鄰
원컨대 내 말을 듣고서	願言誨諸者

습이 되었다. 또한 佛理연구를 좋아했는데, 廬山에 15년간 머물렀다. 義熙6년(410)에 卒했으며 享年59세였다. 그의 저작으로는 柴桑令劉遺民集5권이 있다.”

이 詩는 義熙二年(416), 도연명의 나이 52세때 지은 것이다. 江州刺史 檀韶의 부탁을 받은 周續之가 후진 학자인 祖企, 謝景夷와 함께 城北에서 禮를 講述하고 책을 校監했다. 또한 이들이 거처하던 숙소가 마굿간 근처에 있었고 더욱이 강주자사 단소는 劉裕의 부하인 관계로 그들에게 은퇴하라는 뜻을 詩로 전한 것으로 볼 수 있다. 그해 八月, 劉裕는 北征을 시도해 洛陽을 함락시켰고, 이듬해 長安을 공격하여 秦을 멸했다.

以上에서 보아 알수 있듯이, 도연명이 交遊하는 사람중에는 隱居하여 벼슬하지 않는 文人중에 周續之라는 사람과 紫桑을 맡고 난 후에 官職을 맡지 않은 劉遺民이 있었다.

前述한 바와 같이 이들을 「潯陽三隱」이라 불렀는데, 周續之와 劉遺民 두 사람은 모두 當時 廬山 東林寺에서 거주한 유명한 고승 慧遠의 제자였다. 아마도 그 두사람의 紹介로 陶淵明과 慧遠이 交遊의 자리를 가질 수 있었을 것이다. 慧遠은 北方 佛學大師 道安의 大弟子로 遠公이라고 칭했다. 紀元前 378년 道安의 命을 받들고 江南으로 佛法을 傳播하러 갔으며, 襄陽, 荊州에서 廬山까지 왔다. 94)

지금까지 연구에 비추어 略述하면, 도연명의 交遊는 그의 “野外罕人事”처럼 어느정도 限定되어 있음을 알수 있으며 方外之友에서 보듯이 오히려 절제된 느낌을 받는다. 그의 交遊人物들은 本考에서는 다루지 않겠다.

총론적으로 말해 도연명은 方外の 벗들과 交遊하면서 사상적인 面에 적지 않은 영향을 받았다고 볼수 있다. 특히 儒·佛·道 三思想은 도연명의 交遊와 복합적으로 맞물려 그의 詩風에 많은 변화와 영향을 주었다고 할수 있다.

94) 廖中安, 「前掲書」, p. 34.

第三章. 儒 · 佛 · 道 思想 要素

제1절 道家의 超世的 立場

魏晉시기(A.D 220~420)는 中國美學思想史와 中國文學藝術發展史에 있어서 중요한 역사적 시기인데, 그 근처에는 玄學⁹⁵⁾이라고 하는 哲學思潮가 존재하고 있었다. “玄”이란 《老子》의 “현묘하고 현묘하니 못 현묘함의 관문이다”⁹⁶⁾라는 말에서 나오는 말로 은미하고 깊고 미묘하다는 뜻이다. 위진 시대의 사상가들은 《周易》· 《老子》· 《莊子》를 숭상하여 이를 三玄이라 불렀는데 삼현은 현학의 기본 경전이다.⁹⁷⁾

玄學이란 원래 명확한 定義를 가지고 있지 않다. 東漢末年에서 曹魏를 거쳐 兩晉에 이르는 이 시기 중에서 이른바 清談이라는 바람이 불었다. 이런 무리들을 생활태도면에서 말하면 放誕의 흐름에 속하며, 그 언론내용면에서 말하면 그 談論한 話題가 대체적으로 일정한 범위가 있었다. 그리고 이 범위 중에서 제기된 의견 주장 역시 대체로 어떤 사상경향을 표현하였는데, 이러

95) 任繼愈 主編 · 權德周 譯 《중국의 儒家와 道家》, 東亞出版社, 서울, 1993, p. 470.

玄의 의미는 깊고 아득하여 명백하지 않다는 것이다.《周易》은 剛健과 自彊을 주장하여 《老子》, 《莊子》의 처세관과는 근본적으로 달랐다. 그들은 명료하게 볼 수 있는 사물이나 현상의 배후에 道라는 것이 지배하고 있다고 주장하였다. 이 도는 역시 사람들의 행위준칙이다. 도는 볼 수 없고 만질 수도 없으며 오로지 마음으로 체험하는 것이다. 따라서 그것은 깊고 어두우며 요원하고 확실하지 않다. 그것을 논하는 학자들은 구체적인 현실문제를 거의 언급하지 않았으므로 사람들은 이러한 학문을 玄學이라 불렀다.

96) 《老子》 第一章; 玄之又玄, 玄妙之門.

97) 周桂鈿 《講座 中國哲學》 문재곤 외, 譯, 예문서원, 서울, 1994, p. 169.

한 종류의 언론에 대하여 총괄적인 명칭을 부여하여, 이른바 魏晉玄學이라는 낱말이 출현하게 되었다.⁹⁸⁾

魏晉玄學은 老莊思想에 기반을 둔 哲學思潮로서 新道家라고도 칭해지며 또 ‘玄遠之家’나 ‘玄虛之家’로 일컫기도 하는데, 이는 魏晉時期에 老莊思想을 근간으로 하여 兩漢의 번다하고 자질구레한 經學으로부터 벗어나려는 욕구에서 나타난, 자연과 名敎의 조화를 꿈꾸었던 일종의 특정한 哲學思潮라는 의미이다.⁹⁹⁾

魏晉현학이 정식으로 흥기한 것은 魏나라 正始연간(240-249)이다. 그 당시 何晏과 王弼로 대표되던 현학이 일시에 널리 유행하였다. 이들의 현학이 정시 연간에 일어났기 때문에 사람들은 그것을 “正始之音” 또는 何王현학이라고 일컫는다. 하안과 왕필의 노자학은 결코 “천하만물은 有에서 생기고 유는 無에서 생긴다”¹⁰⁰⁾는 노자의 우주 생성론을 다시 반복하는 것이 아니라 이러한 우주생성론을 우주 본체론의 차원으로 발전시켰다는 데 의의가 있다. 하안과 왕필은 “無”를 근본으로 하고 “有”를 말단으로 하는 우주 본체론을 제기, 無를 세계에 존재하는 모든 것의 기초요 근거라 간주한다. ¹⁰¹⁾

또한 魏晉玄學의 근본적인 특징의 하나는 儒家의 名敎와 道家의 無爲自然이라는 두 대립되는 命題를 하나로 융화시키고자 한 것이다. 魏晉時期는 玄學의 흥기에 따라 “名敎”와 “自然”의 관계는 당시 학술문화사상에서 논쟁의 중심이 되었다.¹⁰²⁾

《晉書》와 《三國志·魏志》, 에 각각 다음과 같이 언급되어 있다.

98) 勞思光 《中國哲學史》, 鄭仁在 譯, 探求堂, 서울, 1990, p. 175.

99) 湯一介, <道家와 魏晉玄學>, 韓國道教思想研究會, 編 《老莊思想과 東洋文化》, 亞細亞文化社, 서울, 1995, p.385.

100) 《老子》第40章, “天下萬物生於有, 有生於無”

101) 許抗生 《노자철학과 도교》, 노승헌 譯, 예문서원, 서울, 1995, pp. 124-125.

102) 敏譯 《中國美學思想史》, 齊魯書社出版發行, 1987, p. 467.

사도 왕융을 만났는데, 왕융이 묻기를, “성인은 유교를 중히 여기고, 노자, 장자는 자연을 밝히고 있는데, 그 뜻은 같은가 다른가?”라고 하자 阮瞻이 답하길, “아무런 다름이 없다.”라고 하였다.

(見司徒王戎, 戎問曰.. 聖人貴名教, 老莊明自然. 其旨同異? 瞻曰.. 將無同¹⁰³.) 《晉書》卷四十九 <阮瞻傳>¹⁰⁴)

왕필의 字는 보사이다. 하소는 그 傳을 만들어 다음과 같이 말하였다. “왕필은 어렸으나 밝고 지혜로왔다. 나이 십여 세가 되어 노자를 좋아하였고 변론에 통달하고 말을 능숙하게 잘 하였다.”…이때 배회가 이부랑이 되었다. 왕필은 20세가 채 못되었는데 그에게로 가서 뵈었다. 배회는 한번 보자 곧 그를 특이하게 여기었다. 왕필에게 이렇게 질문하였다. “대체로 無란 참으로 만물이 밀친으로 삼고 있는 바이다. 그러나 聖人은 즐겨 말하려고 하지 않았는데 노자는 그것을 끝없이 이야기 한 것은 어째서일까?” 왕필은 이렇게 답하였다. “성인은 無를 체득하고 있었으며 無는 또 말로 풀이할 수 없었으므로 이야기하지 않았습니니다. 그런데 노자는 무엇을 가지고 있는 자이었으므로 언제나 부족한 바를 말하였습니다.”…이때 하안은 이부상서가 되었는데 왕필을 매우 기특하게 생각하여 감탄하면서 이렇게 말하였다. “중니는 뒤에 태어난 사람이 두려워할 만하다”고 일컬었는데 이와같은 인물과는 함께 天人의 궁극적 경지를 말할 만하다.

(彌字輔嗣. 何劭爲其傳曰.. 彌幼而察慧, 年十餘, 好老氏, 通辯能言, …時裴徽爲吏部郎, 彌未弱冠, 往造焉. 徽一見而異之, 問彌曰.. 夫無者, 誠萬物之所資也. 然聖人莫肯致言, 而老子申之無已者何? 彌曰.. 聖人體無, 無又不可以訓, 故不說也. 老子是有者也, 故恒言所不足, …于時何晏爲吏部尚書, 甚奇彌, 歡之曰.. 仲尼稱後生可畏, 若斯人者, 可與言天人之際乎!) 《三國志·魏

103) “將無同”의 뜻은 아무런 구별이 없다는 것이다. 여기에서도 현학과 명교를 조합하려는 노력을 엿 볼수 있다. 東晉 이후 유교와 현학은 기본적으로 일치된 風尚을 이루었다. 그것은 儒·道 결합의 새로운 역사적 단계였다. 敏譯, 著, 《中國美學思想史》, 齊魯書社出版發行, 1987, p, 467.

104) 崔雄赫 <陶淵明 田園詩 研究>, 博士學位論文, 韓國外國語大學校, 1991, p.47.

志》, <鍾會傳注文>

王弼도 “명교를 지키고 자연스러움을 따라야 한다(守名教而順自然)”고 주장하였는데 위의 기록을 보면 儒·道를 결합하고자 한 노력이 엿보이나 自然과 名教의 모순을 용화하고 조화시키기란 결코 용이하지 않은 것이어서 王弼·郭象 등 玄學의 중심인물들도 자연과 名教의 결합엔 이르지 못했다. 이러한 자기모순을 지닌 魏晉玄學은 결국 自然無爲를 本으로 삼고 名教를 末로 삼아 老莊을 높이고 儒家를 낮추는 「重自然, 輕名教」의 태도를 취하게 된다. 敏澤은 이를 가리켜 속으로는 自然을 추구하는 道家이지만 겉으로는 언제나 儒家였다고 말하고 있다.¹⁰⁵⁾

이처럼 위진현학에 대한 견해와 사상의 本末은 일치하지는 않지만 위진현학은 도연명에게 사상의 根柢가 되었다. 湯用彤은 현학이 魏晉시기 하나의 新學問으로서, 漢代 象數之學을 가볍게 여겼으며 음양오행 등 舊學說의 전통을 버린 학술사상의 지대한 변화를 야기하였다고 지적하였다.¹⁰⁶⁾ 도연명의 사상은 바로 현학의 새로운 사조의 영향 아래서 형성되었으며, 특히 현학 중에서 진보적 성향을 가지고 名教에 대항하는 일파 즉, 嵇康, 阮籍 같은 사람에게서 가장 커다란 영향을 받았다.¹⁰⁷⁾ 玄學者의 공통점은 老莊의 자연사상을 숭상하고 전통경학이 사람에게 대해 구속하는 것을 반대한다. 그러나 그들 안에서도 어떻게 숭상하고 어떻게 반대하는가의 방식은 서로 달라서 크게 세 유파로 나누어 볼 수 있다. 우주의 본체를 탐구하고 토론했던 玄理派,¹⁰⁸⁾

105) 敏澤 《中國美學思想史》, 齊魯書社, 1987, 7, pp, 465-6. (崔雄赫 <陶淵明田園詩研究>, 1991, 博士學位論文, 韓國外國語大, 再引用, p, 48)

106) 湯用彤 <魏晉玄學論考. 魏晉思想的發展>, 《湯用彤學術論文集》, 中華書局, 1984, 5, p, 295.

107) 遠行需 《中國詩歌藝術研究》, 朴鍾赫외 4인 共譯, 亞細亞文化社, 서울, 1994, p, 54.

현실 사무를 개의치 않았던 淸談派,¹⁰⁹⁾ 마음내키는 대로 활달하게 행동했던 狂放派¹¹⁰⁾가 그것이다.¹¹¹⁾이중 嵇康과 阮籍은 狂放派에 속한다.

지금까지 도연명을 연구한 성과는 이루 헤아릴수 없지만, 도연명 詩와 品格을 모두 연구해 냈다고 단언할 수는 없다. 그것은 예술적 시각으로 볼것이냐 아니면 철학적·사상적 시각으로 볼것이냐 하는 방법의 차이와 개인적인 관점에서 고찰하는 방향에 따라 전혀 다른 갈래로 연구될 수 있다.

本章에서는 도연명의 詩속에 나타나 있는 玄學的 사유방식에 초점을 맞추고 우주본체를 근본論題로 하는 魏晉玄學的 玄學的 思維方面에서 문학과 사상간의 관계를 統一體적으로 인식하고자 하였다. 단지, 문학과 사상의 일반관계를 단순하게 탐색하는데 그칠 것이 아니라 사상의 일부 범위와 命題가 창작의 예술사유방식에 어떠한 변화를 가져왔는가 하는 점에서 도연명 詩와 玄學的의 관계를 바라다 본다면 玄學的의 超世的 사유방식은 도연명 詩의 풍격과 면모를 형성하는데 중요한 역할을 했다고 말할 수 있다.

1. 「任眞自然」

本節에서 고찰할 任眞自然의 심미창조방식에 앞서 “任眞”과 “自然”의 含意

108) 玄理派; 何晏(190-249). 王弼(226-249). 裴頠(267-300). 歐陽建(?-300). 尙秀(227-272). 郭象(252-312) 等. 이 중에 하안과 왕필은 현리파의 창시자임.

109) 淸談派; 王衍, 字, 夷甫, 西晉時代人, 《晉書·阮籍傳》에 淸談의 대표적인 사람이라고 기록되어 있으며, 何晏과 王弼의 영향을 받음, 늘 《老子》, 《莊子》를 이야기함.

110) 狂放派; “七賢”과 “八達” 等, 竹林七賢중에 劉伶은 《晉書·嵇康傳》에 술 잘마시는 사람으로 기록되어 있다. 이 밖에 광방과 인물들은 많으나, 阮籍, 王忱 같은 사람이 있다.

111) 周桂鈿 《강좌 중국철학》, 문재곤 외 譯, 예문서원, 서울, 1994, p. 174.

에 대해 설명하겠다. 먼저 “眞”이란 무엇을 말하는 것인가에 대해 “眞”은 즉, 自然의 眞率함을 표현한 것이다. 어떤 假飾과 虛僞에 반대되는 순수한 情과 본성에 합치한 지극히 정성스러운 상태에 이른 것을 말한다. 《莊子》의 < 漁父 > 편에 “眞”에 대해 다음과 같이 언급하고 있다.

「眞」이란 정성의 지극함이다. 세밀하지 않고 정성스럽지 못하면, 사람을 움직일 수 없다.

(眞者, 精誠之至也. 不精不誠, 不能動人.)

「眞」이란 다른 사물에게서 다른 사물에게서 빌리지 않고 자기 스스로 그러한 것이다.

(眞者, 不假于物而自然也)¹¹²⁾

《莊子·齊物》篇에 “任自然而忘是非者, 其體獨任天真而已”라 언급되어 있는데, 莊子는 인간의 內的인 수양과 자연의 純眞을 유지하고, 사회공리를 멀리하여 假飾이 없는 정성됨을 길러 고상한 인격의 美를 찾고자 했던 것이다. 그렇다면 “眞”은 玄學의 美學과 어떻게 연결되는지 살펴보겠다. “眞”은 도연명의 142편 詩文중에서 여러차례 언급되었고 또한 “美”字를 어울려 사용하여 윤리도덕의 뜻을 많이 내포시켰다. 예컨데, <感士不遇賦>의 “淳源汨以長分, 美惡作以導途”과 같다. “眞”은 莊子美學사상 體系의 핵심이며, 이른바 “美”와 “善”은 “眞”의 派生物이다.¹¹³⁾

도연명의 詩중에도 “眞”에 대한 표현이 다수 언급되어 있는데 이는 진솔한 情趣에 대한 美的 표현이라 할 수 있다.

112) 郭象注 《莊子·大宗師》

113) 丁永忠 《陶詩佛音辨》, 四川大學出版社, 1997, p, 333.

거연히 스스로 만족하였고 傲然自足
 순수함 안고 참됨을 품었어라 抱樸含眞 <勸農>其一

<連雨獨飲>其一

하늘이 어찌 이곳을 떠나기야 하랴만 天豈去此哉
 진솔함에 맡겨서 앞설게 없도다 任眞無所先

<辛丑歲七月赴假還江陵>

허름한 초려 아래서 참됨을 길러 養眞衡茅下
 홀로 착하게 살고 싶도다 庶以善自名

<和郭主簿>其二

이 일이 정녕 즐겁기 그지없어 此事眞復樂
 잠시 이것으로 화사한 걸치레 잊노라 聊用忘華簪



<始作鎮軍參軍經曲>其一

참된 생각 애초부터 가슴에 있으니 眞想初在襟
 그 누가 외형에 얽매인다고 말하랴 誰謂形迹拘

<飲酒>其五

이 속에 참된 뜻 있으니 此中有眞意
 말하려다 이미 말을 잊네 欲辯已忘言

<飲酒>其二十

복희와 신농이 떠난 지 오래 羲農去我久
 세상에 진실됨 찾는이 적구나 舉世少復眞

도연명은 본시 성품이 자연을 닮았기에 전원과 자연을 애호하고 좋아했다.
 이러한 그의 특성은 “眞”에 충실한 정신의 소유자로 볼수 있다.

한편, 도연명의 사상적 素養은 “自然”이란 두 글자로 함축할 수 있는데 그 自然은 儒·佛·道 모든 思想에 적용된다. 그러나 “自然”에 대해 道家·儒家·佛家가 갖는 의미는 저마다 차이가 있다. 魏晉南北朝의 美學사상은 美의 본질상에 있어, 정신의 본체인 “道”로써 宗統을 삼고, “大美配天而華不作”의 심미境界를 추앙한다. 동시에 老莊과 玄學의 관점에서 본 “道”는 萬物중에 존재하고, 物象을 초탈한 신비한 실체가 아니며, 더욱이 만물의 인격과 정신을 제재하거나 균림하지 않으면서 만물과 더불어 交流·融滲하는 일체의 정신실체이다. 그것은 “만물을 바로하고도 의로운 체하지 않고, 만세에 혜택을 베풀어도 어질다 하지 않고, 천지보다 오래여도 늙었다 하지 않고, 하늘을 덮고 땅을 실어 못 형상을 새겨 내더라도 훌륭한 솜씨라고 뽐내지 않는다”¹¹⁴⁾와 같이 자연히 스스로 生成되어서, 만물이 化育됨이 반복되는데 이것은 無爲自然으로서 최고의 법칙인 것이다.¹¹⁵⁾

그런데 도연명 사상의 핵심은 自然崇尚이다. <歸去來辭>중의 “質性自然”과 <形影神序>의 “神辨自然以釋之”의 “自然”은 도연명의 생활과 창작의 最高準則을 가리킨다. 도연명은 <感士不遇賦>의 “咨大塊之受氣，何斯人之獨靈”과 <自祭文>의 “茫茫大塊，悠悠高旻，是生萬物，余得爲人”이라고 했는데, 이것은 천지의 靈氣를 받고 태어났으므로 자연히 세속의 어지러움으로부터 벗어나 산림에 隱居하거나, 田園에 躬耕하는 것이 본성에 부합하는것이라 생각했다. 그래서 “久在樊籠裏，復得返自然”은 도연명의 처세철학을 보여준다. 그는 세속의 名利와 벼슬을 인간의 天性을 속박하는 일종의 울가미나 새장으로 보고 자연에 돌아옴으로서 비로소 자유를 얻을수 있다고 보았다.¹¹⁶⁾

114) 《莊子·大宗師》篇중; “…萬物而不爲義，澤及萬世而不爲仁，長於上古而不爲老，覆載天地，刻形衆形，而不爲巧，此所遊已。”

115) 袁濟喜 《六朝美學》，北京大學出版社，1989，p. 134.

116) 袁行滿 撰 《陶淵明研究》，北京大學出版社，1997，7，pp. 57-58.

사람은 땅을 본받고, 땅은 하늘을 본받으며, 하늘은 도를 본받으니, 도는 자연을 본받는다

(人法地 地法天 天法道 道法自然)¹¹⁷⁾

하늘과 땅은 영원하며, 천지가 영원할수 있는 것은, 그 스스로 살려고 하지 않음이다.

(天長地久, 天地所以能長且久者, 以其不自生)¹¹⁸⁾

명교를 초월하여 자연에 맡겨야 한다

(越名教而任自然)¹¹⁹⁾

(위정자가) 悠悠自適하며, 말을 아끼면, (자연히) 공이나 일이 이루어지고, 백성이 모두 “나는 무위자연의 존재다”라고 말 할 것이다.

(悠兮, 其貴言, 功成事遂, 百姓皆謂, 我自然.)¹²⁰⁾

간섭이 적어야 스스로 이루게 된다. 그러므로 회오리 바람은 아침나절 계속 볼 수 없고 소나기도 종일 내릴 수 없는 것이다. 누가 이렇게 하는가? (바로 천지가 하는 것이다. 천지도 그런 일을 오래할 수 없는데, 하물며 사람에게 있어서랴!

(希言自然, 故飄風不終朝, 驟雨不終日, 孰爲此者, 天地. 天地尙不能久, 而況於人乎)¹²¹⁾

위에 언급된 “自然”은 道家에서 말하는 自然인 즉, “만물을 생하되 소유

117) 《老子》, 二十五章,

118) 《老子》, 七章,

119) 稽康의 <釋私論>,

120) 老子 《道德經》 十七章.

121) 老子 《道德經》 二十三章.

하지 않고 만물에 생명의 힘을 제공하되 힘을 다했다고 여기지 않으며, 만물의 주인이 되어도 主宰하려 하지 않는다”¹²²⁾라고 하는 “無爲自然”을 말한다. 다시 말해서 道家의 “自然”은 인위적으로 조작하지 않고 자연 그대로 맡겨 스스로 그렇게 만물을 生成變化케 하는 조화된 자연의 규율 즉, 道를 지칭한다. 그러므로 老子는 “道는 언제나 無爲하지만 無不爲하다”라고 하였는데, 이는 道가 만물을 구성하는 기초이기 때문에 道는 無不爲한 것이다. 결국 道家의 자연이란 人爲를 가하지 않은 것을 말한다.

도연명의 詩속에 나오는 自然의 대한 含意를 살펴보자.

따라서 육체와 그림자의 고생을 있는대로 밝히고, 정신으로 하여금 자연의 경지를 밝히게 하려 한다

(故極陳形影之言神辨自然以釋之) <形影神>序

		제주대학교 중앙도서관 <small>JEJU NATIONAL UNIVERSITY LIBRARY</small>	<歸園田居>其一
오랫동안 새장속에 갇혀 있다가			久在樊籠裏
이제야 다시 자연으로 돌아왔다			復得返自然
본성이 자연스러운 지라			質性自然
억지로 고칠 수 있는 바가 아니다			非矯勸所得

위의 “自然”에 대한 의미가 <形影神>3수의 “마땅히 자연의 운세에 맡겨야 한다. 자연의 조화에 맡기면 즐거움도 두려움도 없다”¹²³⁾에 잘 나타나 있다. 이 두 구가 가리키는 것은 자연에 순리에 따라 살아야 한다는 것을 의미한다. 이는 도연명이 《莊子》의해 제기된 “人與自然合一”의 자연관이며 자연에 순응하며 대자연의 조화에 맡겨 살아가는 도연명 자신의 人生觀이자 自

122) 《老子》 51章에 “生而不有, 爲而不恃, 長而不宰”

123) “正宜委運去, 綜浪大化中, 不喜亦不懼”

然觀임을 그의 <白祭文>의 “천도를 즐기고 본분에 맡겨 평생을 살았다”¹²⁴⁾, <歲暮和張常侍>의 “곤궁함과 영화에 마음쓰지 않았으며, 야위어 가는것도 자연에 순리에 따르는 것일 뿐”¹²⁵⁾을 통해 알수 있다. 위의 두 번째 詩句에서 “自然”은 “樊籠”과 반대되는 詩語로써 “自然”은 구속되지 않은 참 자유 또는 자연에 기탁한 전원을 뜻하는 말로 볼수 있으며, 세 번째의 “質性自然”은 때문지 않은 인간본래의 천진한 모습을 말한다.

이상과 같이 本節의 연구命題인 “任眞自然”의 含意에 대해 道家의 超世的立場에 입각해서 살펴보았다. 도연명 詩에 나타나고 있는 任眞自然觀을 玄學的 심미창조의 隨機性을 통하여 고찰하고자 한다.

<飲酒>其五

동쪽 울타리 아래 국화를 따며	采菊東籬下
유연히 남산을 바라보네	悠然見南山
산색은 저녁 놀 굵기만 한데	山氣日夕佳
날새들은 어울려 돌아오네	飛鳥相與還
이속에 참된 뜻 있어	此中有眞意
말하려니 이미 할말을 잊네	欲辨已忘言

위의 詩句에 대해 蘇東坡는 “국화꽃을 꺾었기에 산을 보았으며, 경지와 의경이 어우러져 이 구절이 가장 절묘함을 갖고 있다.”¹²⁶⁾ 라고 했는데 바로 이러한 시각에서 蘇門學士 晁補之는 “원래 국화를 꺾으려 한것이지 산을 바라보려 한 것은 아니었으며, 때마침 머리를 들자 산이 바라다 보여 유연히 감정을 잊게 되었다”¹²⁷⁾ 라고 말해 한층 진일보한 의미를 밝혀냈다. 바로 이

124) “樂天委分，以至百年”

125) “窮通靡攸慮，顛顛由化遷。”

126) 《東坡題跋》，卷二：“因采菊而見山，境與意會，此句最有妙處…”

러한 것을 隨機性¹²⁸⁾ 심미창조방식이라 할수 있다. 즉, 事前에 詩의 주제를 정해 놓은 후에 物象을 찾아 함축화 하려는 것이 아니라, 대자연과 사회생활 속에서 무의식중에 感得된 것이 우연성의 契機에 의해서 審美意象을 창조하게 된 것이라 할 수 있다. 따라서 境과 意는 주체를 창작하는 意와 客體의 境이 우연히 만든것이지 의도적으로 찾아낸 것이 아님을 말하는 것이다. 또한 詩語중의 “此”는 노을진 남산의 아름다운 풍경에 동화된 심경을 의미하는데 당시 바라본 그 순간의 심경을 이 “此中”에 구체적으로 象徵한 것이라 볼 수 있다. 이러한 상태를 “有眞意”라는 詩句를 연결하여 절묘하게 형상화 시키고 있는 것이다. “欲辨已忘言”은 진정한 道의 참뜻을 체득한 후에는 이미 그 심오한 뜻을 설명할 수 없다는 말의 한계성을 나타내는 의미이다.

《莊子·知北遊》篇에서 맥을 찾아볼 수 있다.

광굴이 가로되, 아, 그것은 내가 알거든. 그대에게 알려주지. 하고는 말 하려다가, 말 하고자 하는 바를 잊어버렸다.

(狂屈曰, 唉, 予知之, 將語若. 中欲言而忘其所欲言)

알고 있는 자는 말하지 않는다. 말하는 자는 알지 못하는 것이다.

(知者不言, 言者不知)

道란 말할 수 없는 것이며, 말한 것은 이미 道가 아니다.

(道不可言, 言而非也)

이러한 審美創造의 隨機性은 역대 중국고전미학중에서 많이 논술된 적이

127) “本自愛菊, 無意望山, 適舉首而見之, 故悠然忘情,” 《鷄肋集》, 卷三十三.

128) 隨機性이란 主體인 “意”와 客體인 “境”이 우연히 만나 결합하여 경지를 창조하는 방식을 말한다.

있는데, 本考에서 말하는 隨機性이란 主體인 “意”와 客體인 “境”이 우연히 만나 결합하여 경지를 창조하는 방식을 말한다. 그러므로 隨機性의 심미창조 방식은 작품으로 하여금 대치할수 없는 개성화 특성을 갖도록 하는 동시에 특정된 原狀態의 생명감을 갖게 한다.

도연명 詩에서는 이러한 방식으로 창조해낸 심미경지가 매우 많은데, 宋人 陳師道는 “도연명은 詩를 쓴 것이 아니라, 마음속에 妙함을 쓴것이다”¹²⁹⁾라고 말했다. 이렇게 도연명의 詩를 읽노라면 詩人이 의도적으로 詩를 지어낸 것이 아니라 當時의 意境에 의한 특정된¹³⁰⁾ 경지로 볼수 있으며 詩속의 意境 또한 當時의 境地와 意境의 絶妙한 결합에 의해 이루어진 것으로 본다. 이러한 부분이 <讀山海經>에 잘 나타나 있는데 다음과 같다.

<讀山海經>其一

동편으로부터 가랑비 내리자	微雨從東來
살랑 바람도 함께 일어라	好風與之俱
주 임금의 이야기 죽 읽어보고	汎覽周王傳
산해경의 그림을 훑어 보노라	流觀山海圖

위의 詩句에서 보아 알수 있듯이, “微雨”와 “好風”은 瞬間의 感受를 잘 포착한 것이라 할 수 있다. 이것은 대자연의 생명력이 넘쳐흐르는 妙境이며, 결코 괴로운 심정에서 얻어진 것이 아니다. 도연명은 躬耕생활에 대한 만족과 희열을 外物의 瞬間感受를 통하여 얻고 있다.

<歸園田居>一

129) <后山詩話>; “淵明不爲詩, 寫胸中之妙...”

130) 여기에서 말하는 특정된 경지는 魏晉玄學중의 “言意之辨”으로써, 王弼이 말한 “言者所以明象, 得象而忘言; 象者所以存意, 得意而忘象”을 말한다. 도연명의 <飲酒>其五에 “此中有眞意, 欲辨已忘言과 相通한다.

어려서 세속의 기풍에 어울리지 못하고	少無適俗韻
성품이 본시 산과 언덕을 좋아했노라	性本愛邱山
잘못하여 세상의 그물에 빠져들어	誤落塵網中
어언 십삼년이 흘러버렸구나	一去十三年
나그네 새는 옛 수풀 그리워하고	羈鳥戀舊林
연못의 물고기 옛 살던 물 생각하리	池魚思故淵
황폐한 남쪽들을 개간하고자	開荒南野際
전원에 돌아와 어리석음 지키리	守拙歸園田

“守拙歸田園”에서 「守拙」은 자연속에서 天真함을 지킨다는 의미로 볼 수 있다.

또한, 「守拙」이란 말은 《老子》와 《莊子》에 나오는데 다음과 같다.

大成은 이지러진 것과 같으나 그 用은 해지지 않는다. 大盈은 빈 것과 같으나 그 用은 다하지 않는다. 大直은 굽은 것과 같고 大巧는拙한 것과 같고, 大辯은 말 더듬거리는 것과 같다. 躁는 寒을 이기고, 靜은 熱을 이긴다. 淸靜은 천하의 어른이 된다.

大成若缺，其用不弊。大盈若沖，其用不窮。大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。躁勝寒，靜勝熱，淸靜爲天下正。《老子》45章

도연명이 守拙하고 開荒하겠다는 뜻은 바로 「生生不已 만물을 끝없이 살게하고 번영케 하는 천지의 大德」 즉, 자연의 道를 따르기 위한 것이다. 131)

도연명은 사회의 부패와 암울한 상황 그리고 허위가 난무하는 것을 예민하게 받아들였다. 守拙이란 天真한 것을 말하는데 즉, 세속적인 禮法과 대립되며, 인간의 순수하고 오염되지 않은 자연 그대로의 본성으로 해석될 수 있을 듯 하다. “抱朴含眞”의 뜻은 이러한 本性을 유지한다는 것을 의미하는데

131) 張基權 編著 《陶淵明》，太宗出版社，서울，1988，P. 55.

“眞”의 의미에 대해 《莊子》에서는 다음과 같이 언급되고 있다.

禮라는 것은 세속 사람의 하는 일이고, 참(眞)라는 것은 하늘에서 받은 것이니, 그것은 자연 그대로여서 변할 수가 없는 것이다. 그러므로 성인은 하늘을 본떠서 참을 귀히 여기어 세속에 얽매이지 않는 것이다. 그러나 어리석은 사람은 이와 반대로 하늘을 본뜬 줄은 모르고 사람의 일을 걱정하며, 참을 귀히 여길 줄을 모르고 하잘 것 없이 세속의 변화를 따르는 것이니, 그러므로 모자라는 것이다.

(禮者, 世俗之所爲也. 眞者, 所以受於天也. 自然不可易也, 故聖人法天貴眞, 不拘於俗. 愚者反此. 不能法天易恤於人, 人知貴眞, 祿祿而受變於俗, 故不足).¹³²⁾

그렇다면 陶淵明이 <歸園田居>에서 동경한 세계는 결국 《莊子》의 「眞」과 다르지 않다.



제주대학교 중앙도서관
JEJU NATIONAL UNIVERSITY LIBRARY

<歸園田居>其一

네모난 집터 십여 이랑에	方宅十餘畝
초려는 겨우 팔 구칸인데	草屋八九間
누룽과 버들은 뒤뜰을 그늘 지우고	榆柳陰後簷
복숭아 오얏나무 앞뜰에 늘어섰네	桃李羅堂前
아득히 멀리 마을가엔	曖曖遠人村
조용히 연기가 골목에 피어 오르고	依依墟里煙
골목 깊이 개짖는 소리 들리네	狗吠深巷中
뽕나무 가지위에 닭이 울고	鷄鳴桑樹顛

시 속에서 도연명은 생기 넘치는 전원과 가옥의 경치를 詩속에 담았는데 이와같이 대자연의 생명력이 충만되어 나타난 미묘한 경지는 절대로 애써

132) 《莊子·漁父》篇.

지은 것이 아니라 자연에 대해 躬耕의 경험에서 우러나온 기쁨으로 外物을 感受하면서 시기를 놓치지 않고 얻은 것이라 할 수 있다. 그렇다면, 이러한 隨機的 심미창조방식은 도연명의 玄學自然觀의 發露라 할 수 있다.

魏晉玄學에서 말하는 “自然”은 중요한 哲學的 범주이며, 이것의 의미는 천지만물 본래의 형태를 말한 것이다. 《老子》 25장에 그것을 뒷받침할 수 있는 句節이 있는데 다음과 같다.

物이 混成하여 천지에 앞서서 났다. 寂하고 寥하고, 홀로 서서 달라지지 아니하고, 周行하여 攸圜하지 아니하다. 천하의 어머니라 하려니와, 나는 그 이름을 알지 못한다. 字를 붙여 道라 한다. 畀이 이름을 지어 天라 한다. 크니 가고, 가면 멀고, 멀면 돌아온다. 그러므로 도는 크고, 하늘은 크고, 땅은 크고, 왕 또한 크다. 域中에 네가지 큰 것이 있다. 왕은 그 하나에 있다. 사람은 땅에 본받고, 땅은 하늘에 본받고, 하늘은 道에 본받고, 道는 自然에 본받는다.

(有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母，吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反，故道大，天大，地大，王亦大，域中有四大，而王居其一焉，人法地，地法天，天法道，道法自然。)133)

魏晉玄學중의 “自然派”는 노장철학의 任眞自然과 無爲自然을 믿고, 인위적인 사상을 반대하며 자연으로 名敎를 부정하는 것을 계승하였다. 이렇게 볼 때 東晉時期에 생활했던 도연명은 舊自然說을 발전개조하여 사상과 철학면에서 新自然觀을 견지했다고 볼수 있다. 陳寅恪 先生은 그의 《陶淵明之思想與清談之關係》라는 문장에서 이러한 점에 대해 투철한 이론으로 설명했는데 다음과 같다.

133) 禹玄民 譯註 《老子》，博英社，서울，1996， pp, 148-149.

그 자신이 일종의 신자연설을 창조하였는데 嵇, 阮의 舊自然說과는 차이가 있는데, 그러나 그것만이 자연이라 생각하였기에, 새로운 조류와의 합작에는 소극적이었으며, 문장마다 술이 보이지만, 주색에 빠지거나 服食求生の 뜻은 없었다.

(蓋其已身之創解乃一種新自然說，與嵇，阮之舊自然說殊異，惟其仍是自然，故稍極不與 新朝合作，雖篇篇有酒，而無深涵任誕之行及腹食求生之志)¹³⁴⁾

以上에서 볼수있듯이 도연명의 사상과 인생관은 新自然觀의 핵심이기도 한 것이다. 중국고대철학은 변화를 우주법칙으로 삼았기에 “大化”라고 하는 범주도 있으니 《荀子》중에 “陰陽大化，風雨博施”¹³⁵⁾라는 文句가 있는데, 여기에서 “大化”는 自然의 變化를 말하는 것이다. 莊子에서도 만물의 변화는 바로 우주의 규율이라고 했다. 則, 《莊子》 天道篇에 다음과 같이 언급되어 있다.



봄과 여름이 앞서고 가을과 겨울이 뒤에 오는 것은 四時의 차례다. 또 만물의 化生에 있어서도 萌區의 구별이 있고 성쇠의 차등이 있는 것은 변화의 흐름인 것이다

(春夏先，秋冬後，四時之序也。萬物化作，萌區有狀，盛衰之殺，變化之流也。)¹³⁶⁾

晉人이 僞作한 《列子》에서도 “化”는 필연적인 규율이라고 강조했는데 다음과 같다.

134) 張晶 <陶詩與魏晉玄學>, 1991, 文學評論.

135) 蔣南華 羅書勤 楊寒濤 注譯 《荀子全譯》, 貴州人民出版社.

136) 金達鎮 譯解 《莊子》, 高麗苑, 서울, 1991, ppp, 190-191, 198.

태어나는 것은 태어나지 않도록 할수 없고	生者不能不生
변화하는 것은 변화하지 않도록 할 수 없다	化者不能不化
그러므로 항상 태어나고 항상 변화하는 것이다	故常生常化
항상 태어나고 항상 변화하는 것은	常生常化者
때에 따라 태어나자 않음이 없고	無時不生
때에 따라 변화하지 않음이 없다	無時不化
음기와 양기가 그렇고	陰陽爾
네계절이 그렇다	四時爾 ¹³⁷⁾

도연명의 任眞自然의 인생태도는 <形影神詩>에서 명확히 표현되어 있다.

<形影神詩·神釋>

심히 염려하면 우리 삶을 상하게 되니	甚念傷吾生
마땅히 운명에 맡겨 살아가야 되리	正宜委運去
큰 변화속 물결 휘돌아 치는 대로	縱浪大化中
기뻐하지도 두려워 하지도 않을결세	不喜亦不懼

위 詩句를 보면, 도연명은 生과 死에 직면하여도 아쉬움 없이 완전히 자연의 조화에 맡기고 生死를 걱정하고 神仙이 되려거나 養生하는 행동에 대해 비웃고 있음이 나타나 있다.

任眞自然의 인생태도로 심미관찰을 진행하여 “境과 意”가 우연히 만나 이루어지는 隨機性 심미창조방식을 지니게 된 것이라 할수 있다. 또한 <歸去來辭>의 마지막 부분에 任眞自然의 隨機的 심미창조방식과의 관계를 형상적으로 설명하였는데 다음과 같다.

137) 柳坪秀 譯解 《列子》，자유문고, 서울, 1995, p. 15. 再引用; 天瑞第一篇.

<歸去來辭>

동편 언덕에 올라 후련하게 읊조리고	登東阜以舒嘯
맑게 흐르는 물가에 와 시를 짓는다	臨清流而賦詩
잠시 변화에 떠맡기고 영원으로 돌아가리	聊乘化以歸盡
타고난 운명에 맡길 뿐 다시 무엇을 걱정할꼬	樂夫天命復奚疑

위의 시에서 “聊乘化以歸盡，樂夫天命復奚疑”는 자연의 조화에 운명을 맡기는 인생관과 隨機性的 심미를 형상적으로 설명하였다. 천명을 기뻐하고 자연의 변화에 순종하면서 대자연의 산과 강을 逍遙自在하며 마음이 흘러나오는 대로 詩作하는 운명에 맡기는 도연명의 인생태도가 잘 그려져 있다. 자연의 조화에 맡겨 자연의 순리에 임하는 자세는 自然觀인 동시에 그의 生死觀을 말해주고 있다.

지금까지 도연명의 詩에 나타난 隨機的 심미창조방식을 고찰해 보았는데, 이러한 방식의 저변에는 도연명이 지니고 있는 사상성이 깔려있다고 보는데 바로 이러한 부분은 魏晉玄學의 영향아래서 형성된 老莊을 근거로 한 新道家의 玄學思想의 發現으로 볼 수 있다.

그러므로 도연명의 詩는 자연스럽고 허위가 없는 대자연속에 情趣와 意境을 맡기고 快然自足하며 逍遙自在하는 즐거움으로 老莊의 物外로 초연히 벗어나, 宇宙萬化와 同和되어 冥合하고 閒遊하는 경계가 玄學清談의 유행을 따라 名教와 老莊을 합일시킨 玄學的인 思惟에서, 철학과 사상이 결합한 審美的인 修辭형태로 작품을 구성하게 된 요소가 되었다.

2. 「本體回歸」

일반적인 本體의 개념은 사물의 본바탕을 말하고 철학적인 의미로는 사물

의 根底에 있는 超感性的 實在를 말한다. 老莊의 本體는 우주본체의 범주로서 만물의 근원을 말하는 것이다. 張松如是 《老子校讀》에서 老子的 道는 대체로 두가지 뜻을 내포하고 있다고 하였는데 그 하나는 우주본체로서 물질세계의 실체를 가리키는 것이고, 두 번째는 물질세계 혹은 현실사물의 운동변화를 지배하는 보편적인 규율을 가리킨다고 했다.

魏晉玄學중에서의 “自然”의 범주 역시 이 두가지 含意를 갖고 있다고 볼수 있다. 王弼은 “自然”을 다음과 같이 해석하였다.

자연은 일컬음이 없는 말이며, 절대적인 세계를 말하는 단어이다.

自然者，無稱之言，窮極之辭也¹³⁸⁾

자연이란 道이다. 도는 원래 이름이 없으므로, 노자는 그것을 억지로 그것을 위해 이름붙였다고 하였다. 중니는 요임금을 일컬어 넓고도 넓어 이름 부를 수 없다고 하였다. 그 아래에서는 높게 공을 억지로 그것을 위해 이름붙여, 세상 사람들이 아는 바를 취하여 일컬었을 뿐이라고 하였다. 어찌 이름을 가지고 있으면서도 더욱이 이름을 붙일 수 없다고 말해야 하는 것일까? 대체로 오직 이름이 없기 때문에 두루 미칠 수 있어 천하의 이름으로 그것을 이름붙일 수 있다. 그러나 어찌 그것이 이름붙인 것이겠는가?

(自然者，道也。道本無名，故老氏曰…疆爲之名。仲尼稱堯蕩蕩無能名焉，下云…巍巍成功，則疆爲之名，取世所知而稱耳。豈有名而更當云無能名焉者邪？夫唯無名，故可得偏以天下之名名之，然豈其名也哉?)¹³⁹⁾

이것은 본체로서 자연을 해석한 것이라 볼수 있다. “自然”이 魏晉玄學에서

138) 王弼 注 《老子道德經注》，

139) 勞思光 《中國哲學史》，鄭仁在，譯，探究堂，서울，1990，p. 198.再引用；(何晏，
《列子》，卷，4，〈仲尼篇注〉，)

본체범주에 속하는 점은 王弼¹⁴⁰⁾이 말한 “自然者 無名之言, 窮極之辭”¹⁴¹⁾(자연이란 아무런 명칭도 없는 말이며, 궁극적인 용어다)와 嵇康이 말한 “越名教任自然”¹⁴²⁾(명교를 초월하여 자연에 맡긴다)等에서도 알 수 있다. 도연명이 말하는 “自然”역시 이런 뜻을 포함한다고 말할 수 있다. 도연명은 自然의 含意로서 허위적인 名教와 썩은 關累사회를 부정하였으며 자연을 본체로 한 任眞自然의 인생태도를 표방하였다.

湯用彤은 본체로서의 자연을 다음과 같이 말하였다.

더 이상 우주운행의 외적인 쓰임에 구속되지 않고 나아가 천지만물의 본체를 논하며…항상 物理를 추구하던 것을 버리고 본체를 몸소 체험하고 이해한다. 물체의 형상을 버리고 시간과 공간을 초월하여 천지만물의 실체를 연구한다.¹⁴³⁾

上述한 것처럼 위진현학에서는 본체를 자연의 범주로 보았으며 이는 時空을 뛰어넘어 천지만물이 존재하는 본래상태를 말한 것이다. 阮籍은 《達庄論》에서 “천지는 자연에서 생하고 만물은 천지에서 생한다”라고 하였다. 위진현학에서 일반적으로 우주본체의 停止性和 사물 현상의 운동성을 가리키는 쌍범주는 “靜”과 “動”이다. 우주본체의 정지성과 사물현상의 운동성의 관계는 우주본체의 무형의 통일성과 사물현상의 유형의 다양성의 관계와 서로 별개로 존재하는 문제가 아니다. 우주본체의 정지성과 사물현상의 운동성의

140) 王弼과 何晏이 <貴無論> 主張, 正始玄風을 열어놓음, 魏晉玄學의 開倉者.

141) 《中國哲學概論》, 韓國放送大學 出版部, p.157, <老子注>“道不違自然乃得其性…自然者, 無名之言, 窮極之辭”

142) 《中國哲學概論》, 上同. p.144.

143) “已不復拘拘于宇宙運行之外用, 進而論天地萬物之本體…常能棄物理之尋求, 進而爲本體之體會, 舍物象, 超時空, 而研究天地萬物之眞際.” (湯用彤<魏晉玄學流別略論>, 前掲書, p.)

관계를 문제로 제기한 이는 王弼이다. 왕필은 이렇게 말한다.¹⁴⁴⁾

복이란 근본으로 돌아간다는 것을 말한다. 천지는 근본으로 마음을 삼는 것이다. 무릇 움직임이 그치면 고요하게 되지만, 고요함은 움직임과 짝을 이루는 것은 아니다. 말을 그치면 잠잠하게 되지만, 잠잠함은 말하는 것과 짝을 이루는 것은 아니다. 그렇다면 천지가 비록 아무리 크고 만물을 풍부하게 지니고 있으며 우리가 치고 바람이 불며 운동과 변화가 만갈래로 바뀐다고 하더라도 고요하여 지극히 없는 것이 그 근본이 된다. 그러므로 움직임이 땅 가운데서 그치게 되면 곧 천지의 마음이 드러나게 된다. 만약 유로써 마음을 삼는다면 다른 종류들이 함께 존재할 수 없게 된다.¹⁴⁵⁾

本體란 大自然을 말하는 것이다. 궁극적인 우주본체를 의미하는데 영원한 자연의 쉼터를 뜻한다. 도연명이 은거한 전원은 본체로 회귀한 것으로 볼 수 있다. [回歸란 세속의 속박으로부터 자유로이 벗어나 몸과 마음을 기탁할 전원으로 돌아옴을 말한다.

清人 沈德潛은 “도연명의 시는 마음이 넓고 뜻이 깊어 닿을수 없는곳이 있다.”¹⁴⁶⁾라고 하였는데 이것은 도연명의 詩가 소탈하고 大汎하여 평범하고 소박하게 느껴지지만, 읽을수록 박식하고 심원하게 느껴져서 절대로 字面의 구성에 얽매이지 않고, 마치 천지의 기운에 호흡하고 만물과 더불어 있는 것 같다고 한 것이다. 이는 도연명의 詩가 갖는 廣大하고 깊은 心域의 특징을

144) 중국철학연구회 지음, 《논쟁으로 보는 중국철학》, 예문서원, 서울, 1994, PP, 186-187.

145) 樓宇烈, 《老子·周易王弼注校釋》, PP, 336-337: 再引用; “復者, 反本之謂也. 天地以本爲心者也. 凡動息則靜, 靜非對動者也; 語息則默, 默非對語者也…若其以有爲心, 則異類未獲其存矣.”

146) 《說詩晬語》 卷上, “陶詩胸次浩然, 其有一段淵深朴茂不可到處”

의미한다. 그렇다면 광대하고 깊은 경지는 어디에서 緣由하는지 고찰할 필요가 있다고 본다. 이것은 상당한 정도가 우주본체의 回歸에 대한 추구로부터 온다고 할수 있다. 도연명의 詩는 어디에서나 “自然”을 提唱하는데 “自然”이라는 이 범주를 한편으로는 “자연스런운 상태”라고 말한다.

玄學討論의 중심은 “本末有無”의 문제 즉, 천지만물이 존재하는 근거에 관한 문제로서, 현학은 우주본체를 탐구하여 思辨수준을 크게 높이는데 공헌하였다.

魏晉時期 사상가들은 우주본체에 관한 문제를 思考하였다. 도연명의 詩중에는 本體回歸를 志向하는 심정이 표현된 詩들이 있는데, 그가 직접 농사일에 종사한 것은 본질이 아니라, 자연본체로 회귀하는 일종의 형식이라고 할수 있다. 도연명이 回歸하려는 곳은 순수한 자연자체의 논리적 의미에서의 우주본체가 아니라 인위적인 교정을 거치지 않은 自然山水중의 본래 상태를 말한다고 볼수 있다. 그것은 自然山水중에서 율동하지만 구체적으로 존재하는 자연물과는 달리 만물본체의 속성을 갖고 있다. 도연명은 언제나 “自然”이라는 범주로 그것을 대체한다. “久在樊籠裏, 復得返自然(오랫동안 새장속에 있다가, 다시 자연으로 돌아왔노라)”¹⁴⁷⁾은 정신의 歸依處가 자연임을 의미하고 그렇기 때문에 <歸園田居> 其一首의 “性本愛丘山”(본성이 원래 자연을 좋아했다)에서 새로운 해석을 제출해 낼수 있는데, “邱山”은 형상적 자연이 아닌, 眞率한 생존상태를 말한 것이다.

도연명은 자신이 잠시 벼슬에 머물렀던 것을 잠시 속세에 잘못 들어선 것이라 여기었고, 자연본체의 품속으로 회귀하는 것을 최종 귀착지로 보았다.

결국 도연명이 지은 모든 것은 回歸로 귀결될수 있으며, 따라서 도연명은 自然이라는 本體를 정신적인 고향으로 삼았던 것으로 요약할수 있다. 그러한

147) <歸園田居>其一,

本體回歸의 의지가 잘 나타나 있는 句節을 보겠다.

<歸園田居>其一

떠도는 새는 옛수풀 그리워하고	羈鳥戀舊林
못의 물고기 옛물을 생각한다	池魚思故淵
.....	
오랫동안 새장속에 있다가	久在樊籠裏
다시금 자연으로 돌아 왔노라	復得返自然

이러한 회귀의식은 도연명의 詩속 도처에서 흘러나와 기본情趣로 되었는데 “羈鳥戀舊林”과 “復得返自然”은 自然本體에 回歸하려는 소망을 말한 것으로 볼 수 있으며, <連雨獨飲>¹⁴⁸⁾의 “雲鶴有奇翼, 八表須臾還”(신기한 날개 달고 구름 탄 학같이, 삼시간에 우주 팔방 돌고온 느낌) 그리고 <飲酒>¹⁴⁹⁾ 其五의 “山氣日夕佳, 飛鳥相與還”(가을 산 기운 저녁에 더욱 좋고, 날새들 짝지어 집으로 돌아오니), <飲酒>¹⁵⁰⁾ 其七의 “日入羣動息, 歸鳥趨林鳴. 嘯傲東軒下, 聊復得此生”(해도 지고 만물이 쉴 무렵에, 숲을 향해 울며 돌아오는 새. 동쪽 창 아래에 후련한 휘파람, 새삼 참 삶을 되찾은 듯 하여라) 등에서 보듯이 “歸鳥”의 意象은 偶然的인것만은 아닌 것이다. 이러한 意象에 대해 이해할 때 물론 情趣表面에만 머물러 새가 둥지로 날아 돌아오는 것을 묘사했을 뿐이라고 생각하거나, 歸耕하려는 소망을 비유하여 표현했다고만 생각해서도 안될것이라 본다. 왜냐하면, “歸鳥” 그 자체는 목적이 아니라, 本體로 회귀하는 수단일 뿐이기 때문이다. 결국 도연명이 회귀하려는 곳은 최종의

148) “運生會歸盡, 終古謂之然.....任真無所先, 雲鶴有奇翼, 八表須臾還....”

149) “結廬在人境, 而無車馬喧.....采菊東籬下, 悠然見南山. 山氣日夕佳, 飛鳥相與還.... 欲辯已忘言.”

150) “秋菊有佳色...汎此忘憂物....日入羣動息, 歸鳥趨林鳴...聊不得此生”

“自然”본체이며 정신의 고향을 말한다.

다음의 詩에 本體에 회귀하며 정착하려는 심리가 잘 나타나 있다.

<歸去來兮辭>	
돌아가자	歸去來兮
전원이 황폐거늘 어찌 돌아가지 않으랴	田園將蕪, 胡不歸
이미 스스로 마음을 육신의 노예로 삼았거늘	既自以心爲形役
어찌 홀로 슬퍼하고 걱정하리오	奚惆悵而獨悲
이미 지난일은 탓할수 없음을 알았고	悟已往之不諫
앞으로 바른 길을 좇아야 함을 알았다	知來者之可追
사실 길을 잃었지만 멀리 벗어난 것은 아니다	實迷途其未遠
지금에야 지난일이 잘못됨을 알았다	覺今是而昨非
...	
무심한 구름은 산골짜기에 피어오르고	雲無心以出岫
날기에 지친 새 돌아올 줄 안다	鳥倦飛而知還
...	
만물은 때를 만나 좋으련만	善萬物之得時
나의 삶은 생의 종점으로 가고있음을 안다	感吾生之行休

위의 시를 보면 彭澤수의 관직을 벗어난 흥가분하고 기쁜 심정이 나타나 있다. 이것을 심층 살펴보면 정신의 고향으로 회귀하려는 感受가 그려져 있다. “雲無心以出岫, 鳥倦飛而知還”은 전원에 회귀하려는 의지를 뜻하며 “善萬物之得時, 感吾生之行休”등은 모두가 마음이 본체에 회귀하려는 심정을 그린 것이다. 도연명이 남긴 140여수의 詩속에 “歸”¹⁵¹⁾, “返”¹⁵²⁾, “還”¹⁵³⁾이 많이 사용되는 것은 본체회귀가 도연명 詩의 기본 의향임을 말해준다. 그리고 “[回

151) “歸去來兮”, “人生歸有道”, “聊乘化以歸盡”等,

152) “復得返自然”等

153) “飛鳥相與還”, “鳥倦飛而知還”等,

歸”意向은 歸耕에 그친 것이 아니라, 정신적인 최종 귀착이라는 것을 알 수 있다.

다음의 四言詩는 도연명이 本體를 지향하는 전체적 상징을 말한다고 볼 수 있다.

	<歸鳥>其一
훨훨날며 돌아오는 새는	翼翼歸鳥
새벽엔 숲을 떠나	晨去於林
멀리는 팔방 끝까지 날다가	遠之八表
가까이는 구름 걸린 산마루에 쉬기도 했다	近憩雲岑
살랑바람 부족하여서	和風不洽
날개 돌려 본마음 찾고저	翩翩求心
짝들을 돌아보며 서로 우짖으며	顧倚相鳴
몸을 맑은 그늘에 가리우노라	景庇清陰



위의 詩는 本體를 지향하는 전체적 상징이다. 이 詩로부터 “回歸”의향은 田園歸耕에 그친 것이 아니라 정신적인 최종 귀착이라는 것을 알 수 있다. “和風不洽, 翩翩求心”은 도연명이 마음속으로 동경하는 것이 실현되길 바라는 本意가 보인다. “求心”은 세속의 잡된 기풍에서 벗어나 참된 자연의 품에 안기는 것을 의미한다.

종합하면 도연명은 산수풍경을 단지 詩人이 묘사하려는 대상으로 삼는 것이 아니라 주체와 객체가 서로 하나로 융합하는 隨機性 심미창조인 것이다. 도연명에게 있어서 대자연의 만물은 모두 다 우주본체의 체험이며 의지인 것이다. 도연명은 온 몸과 마음을 자연산수속에 투입하여 자연본체로 회귀한 것이다.

도연명의 詩속에 자주 “任眞”이란 말이 등장하는데 바로 그것은 산수풍경

속에서 자연본체와 하나로 융합된 것을 의미하는 것이다. 도연명 詩의 자연 경물은 순수한 자연의 객관적인 묘사가 아니라 선명한 주체의 색채를 띠고서 일종의 생명감을 지니고, 물체와 자신이 하나로 융화되어 나타난 경계라 할 수 있다. 도연명의 詩는 비록 언어는 소박하지만 南朝詩歌의 화려한 수식을 뛰어넘었고, 또한 情과 景의 분립을 초월하였을 뿐만 아니라, 玄學 자연관은 도연명에게 詩象의 광대함과 靈感의 분위기를 넘치게 하였는데 그것은 자연본체로의 回歸意識과 隨機性 심미창조의 유연한 결합과의 조화에서 발현된 것이라 요약할 수 있다.

3. 「言外象徴」

“言意之辨”은 魏晉玄學의 기본명제라 할 수 있는데, 王弼의 “得意忘言”說은 玄學世界를 건립하는 기본방법이었다. “言意之辨”의 철학논쟁은 중국고대 文論중에 있는 “意象”“意境”이론의 발전을 촉진시킨 계기가 되었다. 「言意之辨의 發生은 魏晉代 本體에 대한 관심에서 始發한다. 魏晉代에는 “玄遠”을 談論하고 “無爲”를 숭상하는 풍조가 있었으며, 이와 동시에 지식인들은 清義를 변형시킨 清談을 제창하여 弦外의 음과 言外之意를 論하여 자신들의 清高함을 표시하였다. 그들은 또 兩漢 이래로 章句, 訓詁의 學이나 다소 미신적인 우주론에서 벗어나 본체에 대한 문제를 토론하였고, 그러한 본체를 인식하는 방법과 수단의 문제를 제시하는 철학인 玄學을 발전시켰다」¹⁵⁴⁾

도연명의 詩를 놓고 볼 때 “得意忘言”의 사상방법은 상징적 의미와 靈感的

154) 趙成植 <<文心雕龍>의 認識論的 考察> 1996, 博士學位論文, 成均館大學校, pp, 14-15.

경지를 충만하게 형성하는 중요한 요소라 할 수 있다. 《周易》繫辭上傳에 다음과 같이 언급되어 있다.

공자께서 말씀하시길 「글로써 말을 극진히 하지 못하고, 말로써 뜻을 극진히 하지 못한다」라 하였다. 그렇다면 성인의 뜻은 전혀 알아볼 길이 없는것일까」

(子曰 書不盡言 言不盡意 然則聖人之意 不可見乎) 《周易·繫辭》

王弼은 <本無>論의 기본관점에 따라 “得意忘言”說을 제창하였으며, 다음과 같이 말했다.

대체로 象이란 意를 나타내는 것이며 言이란 象을 이름 부르는 것이다. 의미를 다 표현하는 것은 象보다 더 좋은 것이 없고, 象을 다 표현하는 것은 언어보다 좋은 것이 없다.

(夫象者, 出意者也, 言者, 名象者也. 盡意莫若象, 盡象莫若言).¹⁵⁵⁾

위의 문장을 보면 “言不盡意”論을 주장하는 사람들과는 다른 점을 볼 수 있는데 “言不盡意”에서는 “言”을 부정하는 의미가 있지만, “得意忘言”에서는 “言”이 “象”을 명확히 설명할 수 있는데, “象”은 “意味”를 나타낸다는 논리의 기초위에서 건립되었다고 보는 것이다. 兩者 사이의 共通된 點은 “意味”가 本體이고 “言語”는 表徵이라고 하는 것이다. 魏晉玄學의 근본명제는 우주본체에 있기 때문에 “本末有無”는 그것에 대한 근본적인 논제라 할 수 있다. “言意之辨”은 바로 이와 밀접한 관계를 맺고 있으므로 중요한 논쟁으로 연결될 수 있다.

155) 《王弼集校釋》, 華正書局, 1992, p. 609.

王弼은 “本無論”의 대표적 인물이며, “形象”을 언어사유의 궤도에 納入한 것은 王弼의 큰 공헌으로 보아야 할 것이다. 王弼의 관점에서 보면 “言”“象”의 목적은 모두 “得意”이며, “得意”할 때 반드시 “言”과 “象”을 잊게되는데 이것은 일종의 “意”와 하나로合一되는 체험의 경계라 할 수 있다. 王弼은 言이 象을 표현하고 象이 意를 표시하는 것을 긍정하였는데, 이는 곧 왕성한 형상의 묘사로서 본체를 포함한 우주와 그 주관적 반영인 체험을 言表할수 있다고 긍정한 것이다. 물론 이는 그의 貴無論에 입각해 볼 때 言語를 도구적인 개념으로 본 것에 불과하다. 王弼에게 있어 모든 存在는 道, 즉 「無」의 표현이므로 인간이 인식하는 대상은 구체적인 사물 자체라기 보다는 그 사물 자체가 의존하는 본체와의 관련에서 갖는 의미라 할 수 있다.¹⁵⁶⁾

그런데 도연명은 “得意忘言”의 道를 깊이 통달하였을 뿐 아니라 象徵手法을 창조적으로 운용하여 그의 詩가 심원하고 광대한 함의와 宇宙節奏처럼 生動하는 경지에 들어서게 된 것이다. 이러한 의식을 가장 잘 증명할 수 있는 詩句는 그의 <飲酒>시에서 보여준 “此中有眞意，欲辨已忘言”이 그러하다.

	<飲酒>其五
사람 사는 마을에 초려 짓고 사니	結廬在人境
수레와 말의 시끄러움 없노라	而無車馬喧
문노니 그대는 어찌 그럴 수 있소	問君何能爾
마음이 멀어지니 땅은 스스로 외진다네	心遠地自偏
동쪽 울타리 아래 국화를 따노라니	采菊東籬下
유연히 남산이 바라보이네	悠然見南山

156) 趙成植, <<文心雕龍>의 認識論的 考察> 1996. 博士學位論文, 成均館大學校, p.23.

산 기운 저녁놀 아름다운데	山氣日夕佳
나는 새 더불어 돌아오네	飛鳥相與還
이 속에 참뜻 있으니	此中有眞意
설명하려다 이미 말을 잊네	欲辨已忘言

“此中有眞意，欲辨已忘言”은 “言外象徴”의 관점을 잘 나타낸 대표적인 도연명의 詩이다. 莊子哲學사상속의 “輕言重意”와 “得意忘言”의 관점은 魏晉문인들에게 상당한 영향을 끼쳤다.¹⁵⁷⁾ “말로 이야기할 수 있는 것은 物의 粗(굵고 큰것)한 것이다(可以言談者，物之粗也)”라고 했고, 또 “세상사람들은 책을 귀히 여긴다. 그러나 책은 말에 지나지 않는 것이니, 그렇다면 말이 귀한 것이다. 말이 귀한 까닭은 말에는 뜻이 있기 때문이다. 또 뜻은 나타내려는 그 무엇이 있으니 나타내려는 그 무엇이 말로써는 전할 수 없는 것이다(世之所貴者，書也；書不過語，語有又貴也，語之所貴者，意也，意有所隨，意之所隨者，不可以言傳也)”¹⁵⁸⁾, “통발은 고기를 잡는 데 쓰이기 때문에, 고기를 잡고 나면 통발은 잊어버려야 하고, 토끼 그물은 토끼를 잡는 데 쓰이기 때문에 토끼를 잡고 나면 그물은 잊어버려야 하는 것이다. 그리고 말은 뜻을 나타내는데 쓰이기 때문에 뜻을 알고 나면 말은 잊어버려야 하는 것이다. 나는 어떻게 저 말을 잊은 사람을 만나서 그와 더불어 말할 수 있을까?(筌者所以在魚，得魚而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言，吾安得夫忘言之人而等言哉)”¹⁵⁹⁾ 등이 있다. 莊子의 이러한 認識論의 범위는 객관적인 사물을 초월하고, 객관적인 현상의 束縛으로부터 벗어나는 것이다. 위의 詩에서 “此中有眞意，欲辨已忘言”은 莊子의 사상에서 나온 것이다. 이

157) 丁永忠 《陶詩佛音辨》，四川大學出版社，1997，p. 340.

158) 《莊子·天道》外篇，

159) 《莊子·外物》雜篇，

것은 王弼이 말한 “言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象”¹⁶⁰⁾과 상통한다.

이러한 인식은 《莊子·漁父篇》의 다음의 견해와도 상통하는 것이다.

참이라는 것은 하늘에서 받은 것이니, 그것은 자연 그대로여서 변할 수가 없는 것이다. 그러므로 성인은 하늘을 본떠서 참을 귀히 여기어 세속에 얽매이지 않는 것이다.

(眞者，所以受于天也，自然不可易也。故聖人法天貴眞，不拘于俗。)161)

도연명의 정신세계는 無邊廣大하여 어느 한곳에 매이지 않고 虛靜한 심정으로 자연에 대한 觀照와 즐거움 그리고 言外의 情이 넘쳐 흐른다. 景物을 대하기만 하면 저절로 詩가 되어 흘러나오는 詩人의 심정을 말로 표현하기란 어려운 것이다. 그러므로 도연명은 詩를 지을 때 기존의 형태처럼 억지로 물상의 형태를 형용하지 않았다는 점이 도연명 詩의 독특한 점이라고 볼 수 있다. 중요한 것은 도연명 詩속의 景物묘사는 모두가 詩人의 “意”가 내포되어 있는데, 이렇게 “意”가 자연본체를 훤히 알고 있는 상태에서 말로는 명확히 표현하기 어려우므로 도연명은 象徵手法를 통하여 전원시의 독특한 경지를 창조하였다. 前述한 바와 같이 도연명의 <歸鳥>의 意象과 <歸園田居>, <連雨獨飲>, <歲暮和張常侍>, <飲酒>其五,其七, <歸去來辭> 등은 모두가 자연본체회귀에 대한 도연명의 渴求라 할 수 있는 것이다. 또 “靑松的意象”¹⁶²⁾, “秋菊의 意象”¹⁶³⁾, “幽蘭的意象”¹⁶⁴⁾ 등은 陶淵明의 높고도 특이한 인격을 상징

160) 王弼 注 《周易略例·明象》.

161) 金達鎮 譯解 《莊子》, 高麗苑, 서울, 1991. p,490.

162) <飲酒>其八: “靑松在東園”

163) <飲酒>其七: “秋菊有佳色”

164) <飲酒>其十七 “幽蘭生前庭”

하였다.

이렇듯 도연명의 詩는 모두 다 상징으로 된 意象이고, 詩속의 형상은 대부분 구체적인 實景이 아니라, 도연명의 생활과 마음의 형상비유로서 뚜렷한 상징성을 갖고 있는 것이다.

<始作鎮軍參軍>

어려서부터 세속적 일 밖에 살면서	弱齡奇事外
오직 거문고와 책만을 생각했노라	委懷在琴書
거친 벼옷 입고도 즐거웠으며	被褐欣自得
뒤주가 노상 비어도 태연했노라	屨空常晏如
그러나 엉뚱한 운명에 부딪쳐	時來苟冥會
고삐를 돌려 벼슬에 살고저	宛轡憩通衢
지팡이 버리고 부임할 차비 갖추고	投策命晨裝
잠시 전원의 집과 이별했노라	暫與園田疎
외로운 배가 아득히 멀리 갈새	眇眇孤舟逝
되돌아가고 싶은 생각 연연하니	綿綿歸思紆
어찌 나의 길 멀지 않으리오	我行豈不遙
천리 넘어 기구한 길에 올랐노라	登陟千里餘
강물 따라 타고장의 풍경에도 물렸고	目倦川塗異
오직 산과 늪의 내집 생각뿐이로다	心念山澤居
뜬 구름과 높이 나는 새에 창피하고	望雲慚高鳥
물에 노는 고기 부끄러워라	臨水愧游魚
본시 나의 뜻이 참된 삶에 있으니	眞想初在襟
어찌 외형 세계에 구속되리오	誰謂形迹拘
잠시 변하는 時運따라 돌지만	聊且憑化遷
결국 맑은 내집으로 돌아오리라	終反班生廬

위의 詩는 陶淵明 시의 상징성을 잘 보여주는 시라고 할 수 있는데, “眞

想”은 自然意趣를 뜻하며, 詩人과 자연본체가 합일되어 체득한 내재적인 감정이다. 이것은 형식에 얽매이거나 문자로 토론할 수 있는 것이 아니다. 도연명은 상징적인 意象으로서 그 消息을 유도해 냈을 뿐이다. “山氣日夕佳, 飛鳥相與還”은 風景에 대한 點染이지만, 다른 한 면으로 “飛鳥”는 선명한 상징성을 갖고 있다고 보아야 할 것이다. 또한 도연명은 자연의 품으로 회귀하는 무한한 기쁨을 “山氣”, “飛鳥”의 意象중에서 投射하였다. 이러한 체득의 경지는 筆墨으로 어떻게든 형용할 수 없는 것이다. 도연명이 “言不盡意”, “得意忘言”의 이치를 깊이 체득하였기에 <五柳先生傳>에서 다음과 같이 언급하였다.

한정하고 말이 적었으며, 영리를 추구하지 않았다. 책읽기를 좋아했으며, 따지거나 집착하지 않았다. 매번 뜻이 일치함이 있으면, 혼연히 즐거워 식사를 잊곤 했다.

(閑靖少言 不慕榮利 好讀書 不求甚解 每有會意 便欣然忘食)165)

현학인물은 물체의 형상에 얽매이지 않고 자연속에서 “새가 날고 물고기가 헤엄치는 (鳶飛魚躍) 것처럼” “宇宙의 心靈”을 체득하여 현학적 美學化로 승화시켰는데, 이것은 事物外에 정취가 있고 物象에 구애받지 않는 자유정신을 말한 것이기도 하다. 도연명 詩중에서 자연경물의 의경은 모두 心形化된 것이고 詩人 주체세계의 감성표현을 말한 것이다.

특히 상징적 意境은 도연명의 “眞意”를 드러내었다고 볼 수 있다. 그 깊고도 넓은 세계에 대한 체득으로서 억지로 안배하고 묘사하지 않은 것이 唐代 산수시와 어느정도 구별되며, 도연명 詩의 특징은 현학적 사상의 토대위에서

165) “先生，不知何許人也，亦不詳其姓字。宅邊有五柳樹，人以爲號焉。…閑靖少言…性嗜酒…以樂其志…”

審美思惟를 통해서 형성된 意境과 “得意忘言”의 言外象徵을 “眞意”에 합일시켜 창조해낸 것이라고 결론 지을수 있다.

第二節 佛家の 出世的 立場

後漢末 이래의 중국사회는 宦官의 발호, 外戚의 專橫, 豪族의 대두, 농민의 몰락, 관리의 부패, 흉년과 홍수 그리고 黃巾賊의 횡행 등으로 사회가 극도로 불안하고 혼란하였다. 그리고 당시 사회지도이념이었던 儒學은 訓誥學에 빠져 단순한 고전연구와 형식에 치우쳐 사회적 지도력을 상실하였다. 특히 後漢末의 黨錮의禍는 유학적 정의에 입각한 의견과 여론이 오히려 탄압을 받게 되어 지식인들의 현실에 대한 실망과 허무를 가져왔다. 또한 南北朝 시대에 자유롭고 방종한 생활을 원했던 귀족들은 儒學의 형식주의를 고루하고 속박적인 것으로 여겼다. 그리고 일반민중은 사회의 혼란과 불안 그리고 북방유목민의 남침과 그치지 않는 전쟁의 亂世속에서 하루하루의 생활이 어려워지며 정신적 위안과 안식을 얻을 수 없었다. 이 같은 현실을 배경으로 마침내 중국에서는 종교가 출현하여 민심을 수습하기 시작하였는데 그것이 佛敎와 道敎의 융성이었다.¹⁶⁶⁾

불교는 점차 전파되어 魏晉代에는 이미 道安¹⁶⁷⁾, 慧遠¹⁶⁸⁾, 法顯¹⁶⁹⁾, 鳩摩羅

166) 李春植 《中國史序說》，教保文庫，서울，1997，pp，198-199.

167) 慧皎 《高僧傳·釋道安傳》，“釋道安 姓衛氏 常山扶柳人也 家世英儒 早失覆蔭 爲外兄孔氏所養 年七歲讀書 再覽能誦 鄉隣嗟異 至年二十出家…其所注般若道行 密迹 安般 諸經…是歲晉太元十年也 年七十二。”

什¹⁷⁰⁾같은 高僧이 배출되었으며, 南朝 宋에 와서는 慧林이 있고, 齊에는 法暢 등이 있으며, 梁에는 菩提達磨가 있었다.¹⁷¹⁾

當時 지식인들은 儒學이 지나치게 형식화하고 五行說과 讖緯說의 영향을 받아 합리성과 지도력을 상실하였으므로 자연히 老莊사상에 심취하고 있었는데 이때에 중국에 들어온 불교의 종파는 空사상을 내포한 般若經이었다. 이에 따라 당시 유행하고 있던 虛無思想과 상통되어 큰 마찰 없이 老莊사상과 결부되었다. 맨 처음 중국에 들어온 불교는 小乘佛敎였으나 大乘佛敎도 곧 전래되어 융성하였다. 이 당시 譯經에 유명했던 승려는 法護, 佛圖澄, 道安 등이 있는데 모두 불경을 중국어로 번역하였으며 慧遠같은 高僧은 사대 부계급에 불교를 전파하는데 성공하였다. 그리고 法顯같은 고승은 30여 국을 거쳐 天竺에 들어가 유학을 하였다. 이 같이 불안했던 사회정세, 고승의 출현, 방대한 譯經사업 등 여러 요인에 의하여 불교는 크게 융성하기 시작하였다. 그리하여 西晉시대에는 180여의 寺院이 東晉시대에는 1,768개의 사원으로 확대하고 승려도 3,700명으로 증가하였다. 이 같은 불교의 발달은 三論, 律, 成實, 涅槃, 淨土, 禪宗 등의 여러 宗派를 낳게 하고 또 佛圖澄, 慧遠, 道安과 같은 고승을 중심으로 많은 敎團이 성립되었는데 이 중에서 가장 유행했던 것이 慧遠이 주도했던 白蓮社敎團이었다. ¹⁷²⁾ 또한, 불교의 영향은 미술공예계에 뿐만 아니라 학술사상계에도 지대하니 詩人의 眼中에는 佛陀의

168) 「上揭書」, <釋慧遠傳>; “釋慧遠 本姓賈氏 雁門婁煩人也 弱而好書 珪璋秀發… 五日形盡神不滅…得飲與不 卷未半而終 春秋八十矣.”

169) 「上揭書」, <釋法顯傳>; “釋法顯 姓龔 平陽武陽人 有三兄…後至荊州 卒於辛寺 春秋八十有六 衆咸慟惜.”

170) 「上揭書」, <鳩摩羅什傳>; “鳩摩羅什 此云童壽 天竺人也 家世國相 什祖父達多…而譯經錄傳中 猶有一年者 恐雷同三家 無以正焉.”

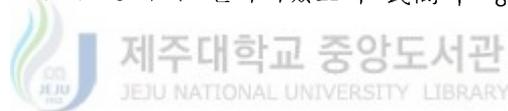
171) 車相轄·車柱環·張基權 《中國文學史》, 明文堂, P, 189, 서울, 1990,

172) 李春植 《中國史序說》, 教保文庫, 서울, 1997, p, 199.

광명을 靈威하고, 문장가의 筆端에는 三寶의 공덕을 칭송하고, 학자의 뇌리에는 인과응보의 思潮가 흘러들게 되었다. 그리고 불교가 문학상에 미친 영향은 사상의 변화와 같이 辭章의 發達, 聲韻의 발명을 보게 되었다. 173)

前述한 바와같이 도연명이 활약한 東晉시기는 불교와 도교가 성행하였고 이 시기 廬山의 高僧 慧遠과의 교유는 도연명이 佛家の 영향을 받았을 가능성을 충분히 보여주고 있다. 일찍이 불교가 언제 중국에 전입되었는지는 의론이 분분하지만, 東漢時期에 있어 이미 불교가 유포된 것이 밝혀졌고, 湯錫予는 다음과 같이 언급하였다.

불교는 漢朝에서 본시 도술의 일종이다. 당시 중국에 유행한 교리행위인 황로방술과 상통하며, 서역의 사신과 상인들 그리고 열성적으로 傳敎한 사람들에게 의해 점차 중국에 전파되었으며 民間과 상류사회에 유행하였다. 174)



또한 도연명이 활동한 晉宋交替期는 불교가 전입되었던 때고 도연명의 집근처에 廬山이 있었고, 當時 廬山은 불교의 중심지의 하나였던 것으로 보아 얼마간은 佛家の 영향을 받았다고 보아야 할 것이다.

中國에서 불교는 아마도 紀元 1世紀 반경에 勃興된 것으로 추측된다. 전통적으로는 漢 明帝(58-75)때에 들어 왔다고 전해지지만 明帝 以前에 이미

173) 「上揚書」, P. 189.

174) “佛教在漢朝，本視爲道術之一種。其流行之教理行爲，與當時中國黃老方技相通，其敎因西域使臣商賈以及熱誠傳敎之人，漸布中夏，流行於民間，上流社會，偶人好黃老之術，兼及浮屠，如楚王英，明帝及桓帝皆是也。至若文人學士，僅襄楷，張衡略爲述及，而二人亦擅長陰陽術數之言也，此外則無重視佛教者，……及至魏晉，玄學清談漸盛，中華學術之面目爲之一變，而佛教則依附玄理，大爲士大夫所激賞。因之學術大柄，爲此外來之敎所篡奪，而佛學演進已入另一時期矣”

중국에 불교가 전파되어 점진적인 발전의 과정을 거쳤다.

紀元後 100년~200년간에 佛敎는 음양가의 秘術이나 道家와 크게 차이가 없는 신비한 종교로 간주되었다는 사실을 중국문헌을 통하여 알 수 있다.¹⁷⁵⁾ 또한 虛無, 空寂思想과 함께 東晉時代에는 高僧 慧袁등에 의해 「形盡神不滅論」과 「因果應報說」이 전개되어 성행했는데 이는 곧 來世가 있음을 믿는 來生輪廻之說로서, 인류에게 직면해 있는 죽음의 허무와 두려움으로부터 위안받고자 하는 것이다.¹⁷⁶⁾

佛敎가 漢代로부터 중국에 전입되어 魏晉以後에야 비로소 그것을 詩賦로 읊은 것이 보이는데, 孫綽의 <游天台山賦>가 그 효시이다. 晉나라 사람중에 천성으로 논한다면 도연명이 불교를 배우기에 가장 합당하였다. 그래서 慧袁이 힘을 다해 그와 교류하려고 하여 白蓮社에 그를 맞아들였으며, 그는 술을 마신다는 조건으로 허락했고 뒤에 「눈살을 찌푸리며 되돌아 갔으니 攢眉而去」 불교를 하찮게 여긴 태도가 있었던 것 같다. 그러나 그는 慧袁의 議論을 듣고 그것이 「사람으로 하여금 깊은 반성을 하게 한다 令人頗發深省」라고 말했다. 當時 佛學이 이미 성행하였기 때문에 도연명은 무의식중에 어느 정도의 영향을 받았을 것이다.¹⁷⁷⁾ 그는 <與子儼等疏>에서 다음과 같이 말하고 있다.

소년시기 거문고와 책을 배웠고, 간혹 한가롭고 조용함을 즐겼으며, 책을 펼치고 마음에 얻은바가 있으면, 곧 기뻐하며 식사를 잊었다. 수목의 그늘이 교차하고, 때때로 새울음 소리 변함을 보면, 이 역시 기쁘고 즐거웠다. 늘 하는 말로 오뉴월에 북쪽 창아래 누워, 시원한 바람을 간간히 맞으면서, 스스로 속세를 떠난 태고적 사람이라 일컬었다.

175) 馮友蘭 《中國哲學史》, 鄭仁在 譯, 螢雪出版社, 서울, 1993, P.303.

176) 朴炳仙 <孟浩然 研究>, 1985, 碩士學位論文, 延世大學校, p, 48

177) 朱光潛 《詩論》, 鄭相泓, 譯, 東文選, 서울, p, 123.

(少學琴書, 優愛閑靜, 開卷有得, 便欣然忘食. 見樹木交蔭, 時鳥變聲, 亦復
歡然有喜. 嘗言五六月中, 北窓下臥, 遇涼風暫至, 自謂羲皇上人.)¹⁷⁸⁾

佛敎와 관련된 중국 詩는 대부분 佛理보다는 禪趣가 많았다. 佛理가 불교의 理論的 敎理라면, 禪趣는 僧侶들이 山寺에 정좌하여 마음으로 깨닫는 佛理의 운치나 흥취를 말한다.

위의 文章에서 보이듯, 자유자재로운 모습과 他相과 我相이 하나임을 보여주는 모습속에 이러한 禪趣 “自謂羲王皇人”은 즉, 禪機¹⁷⁹⁾가 가득 스며들어 있음을 알수 있는 것이다.

本 章에서는 前述한 배경을 토대로 도연명 詩중에서 佛家사상적 요소를 연구하는데 중점을 두었으며, 특히 도연명 詩에 發出되고 있는 佛家の 超世的 審美요소를 고찰하여 그의 사상성에 대한 佛家の 영향을 조명하고자 하였다. 연구 방법으로는 사상적 審美要素를 삼단계로 나누어 그의 詩를 토대로 밝혀 보고자 한다.

1. 「無常空寂」

無常¹⁸⁰⁾의 語源은 산스크리트 原語로 아니뜨야(anitya)인데, anitya는 ‘nitya’라는 말의 否定的 意味인 接頭語 ‘a’가 부가되어 만들어진 말이다. nitya는 ‘항상’ ‘영원’ ‘불변’을 뜻하는 형용사를 가리킨다. anitya는 이 nitya

178) 「上揭書」, p. 123.

179) 「上揭書」〈中西詩在情趣上的比較〉; “... 自謂羲皇上人”一段, 就是參透禪機的話. 他的詩描寫這種境界的也很多.“

180) 《大乘涅槃經》의 <聖行品>第十九에 諸行無常, 是生滅法(모든 것은 항구적이지 않고 변하니, 이는 곧 생멸의 법이니라).

를 부정하는 것으로 ‘항구적이 아닌’ ‘영원하지 않은’ ‘일시적인’ 등의 의미를 내포한다. 일반적으로 無常은 생명의 부질없음 혹은 허망함과 인생의 덧없음으로 이해되고 있으며 죽음과 관련지어 사용되고 있다.

佛敎의 일반적 개념은 解脫을 목표로 삼는 것으로서, 해탈은 근본적으로 이 세상의 일체현상을 무상하게 보고 추구하는 것이다. 사실 불교는 인간실존의 고통으로 보되 그 가운데서도 생겨나서는 늙고 병들어 죽는 것을 큰 문제로 삼았었다. 그러므로 해탈은 일차적으로 생사를 문제삼음으로써 希求된다고 할 수 있다.¹⁸¹⁾

空(sunya 또는 sunyata) 관념은 본래 불교의 공통관념이다. 그러나 그 확실한 뜻은 般若經 중에서 비로소 엄격히 규정된다. 불교의 특수용어를 떠나서 순전히 이론적인 뜻에서만 말하면, 이른바 空이란 “독립된 실재성의 부정”을 가리킨다.¹⁸²⁾

陶淵明의 시에 나타나 있는 無常空寂의 佛家사상의 심미요소를 다음의 詩에서 보겠다.

< 飲 酒 > 其 八

동원에 자란 푸른 소나무	靑松在東園
우거진 잡초에 그 모습 가리었으나	衆草沒其姿
엄한 서리에 다른 초목 시들어	凝霜殄異類
높은 가지 탁연히 보이네	卓然見高枝
숲에 접하여 사람들 몰랐으나	連林人不覺
홀로 서 있으니 더욱 기특하네	獨樹衆乃奇

181) 李康洙·鄭仁在·柳仁熙·李東三 《中國哲學概論》 韓國放送大學校出版部, 1995 .P193.

182) 王海林 《佛敎美學》, 安徽文藝出版社, 1992, p, 238.

술병을 찬 가지에 걸어 놓고	提壺挂寒柯
몇 번이고 멀리서 바라보노라	遠望時復爲
짧은 생은 한순간의 꿈이려니	吾生夢幻間
어찌 진세의 속박에 매이리	何事縲塵羈

위의 詩는 義熙十二年(416), 도연명의 나이 52세때 지은 것이다. 이 詩의 “吾生夢幻間, 何事縲塵羈”는 《金剛經》의 “꿈, 환상, 물거품, 그림자와 같고 이슬과 같고 번개와 같으니”¹⁸³⁾를 인용하여 해석을 가한 것이다.¹⁸⁴⁾ 도연명이 비록 불교의 형식에는 반대했지만, 일찍이 《金剛經》과 《維摩詰經》을 접촉한 적이 있으므로 佛經속의 지혜를 흡수하였음을 알수 있는 부분이다. 또한 “夢幻”은 한순간의 꿈처럼 영원할 수 없는 佛家の 無常空寂과 相通하며 “塵羈”는 속세를 의미하는데 속세의 잡스런 기풍에서 벗어나고자 한 feh 도연명의 佛家的 出世意識을 보여주고 있다.



<歸園田居>其二

오랫동안 산과 물 떠나 나돌으니	久去山澤游
넓은 임야 유람해 봄직 하여	浪莽林野娛
무심결에 자식 조카 데리고	試携子姪輩
잡풀 헤치고 나가니 황폐한 집이로다	披榛步荒墟
들관 무덤 사이 서성이니	徘徊邱隴間
옛 사람 살던곳 완연하다	依依昔人居
아직도 남아있는 우물과 부뚜막	井竈有遺處
뽕과 대나무 썩은채 남아있네	桑竹殘朽株
순간 나무꾼에게 묻노니	借問採薪者
이들은 모두 어찌 되었소	此人皆焉如
나무꾼 나에게 하는 말	薪者向我言

183) “如夢如幻泡影, 如露亦如電”

184) 陳怡良 「前揭書」, p. 451.

모두 죽고 남은 이 없시오	死沒無復餘
일세대마다 도회지 바뀐다더니	一世異朝市
이말 진실로 빈말이 아니었네	此語眞不虛
인생은 한순간 꿈 같아서	人生似幻化
종당에는 空無로 돌아가겠지	終當歸空無

이 詩는 義熙二年(406), 도연명의 나이 42세때 지은 것으로 그가 彭澤令을 사직하고 전원으로 隱居한지 2년째 되는 해다. 여기에서 시인은 躬耕自給하겠다는 결심을 작품에 강하게 나타내고 있다. 이 詩의 윗절은 歸耕의 즐거움이 흐르고 있으며, 다음은 순박한 농부들과의 왕래, 中篇에서는 농사를 짓는 實感이 표출되어 있고 마지막 절은 유적지를 탐방하여 인생의 허무함을 이야기하고 있다. 한편, “人生似幻化, 終當歸空無”에서는 鳩摩羅什¹⁸⁵⁾이 번역한 《華手經》의 <網明品>第三편의 “幻化¹⁸⁶⁾”와 “空無¹⁸⁷⁾”를 사용하며 佛敎的인 世界認識을 보여주고 있다.

	<乞食>
굶주림에 몰려 나섰지만	飢來驅我去
어디로 가야할지 모르겠노라	不知竟何之
가다 가다 인가에 도착해서	行行至斯里
문을 두드리고 말을 얼버무리네	叩門拙言辭
주인장 내 맘 알아 차리고	主人解余意
맞아해 주니 어찌 헛걸음이라	遺贈豈虛來
이야기하다 보니 하루해 저물어	談諧終日夕
술상 들어와 단숨에 잔 비우네	觴至輒傾杯

185) 慧皎 《高僧傳》; “鳩摩羅什 此云童壽 天竺人也 家世國相 什祖父達多 個僕不群 名重於國 父鳩摩炎…”

186) “一切如幻化, 亦如水中月”

187) “諸法空無相, 亦復無有我”

새로 알게된 기쁨에 즐겁기 그지없어	情欣新知歡
말 읊어 기어이 시를 짓노라	言詠遂賦詩
빨래하는 아낙의 은혜 고맙기만 한데	感子漂母惠
韓信같은 재능 없어 부끄럽도다	愧我非韓才
깊은 이 은혜 어찌 갚으리오만	銜戢知何謝
죽은 후에나마 갚게 될까나	冥報以相貽

위의 詩는 도연명이 청년시기에 지은 것으로 추측된다. 年譜에 의하면 晉, 太元10년(385) 그의 나이 21세때로 추산할수 있다. 내용에서 알수 있듯이 도연명이 糧食이 떨어져 구걸하러 나서야만 했던 痛切함이 반영된 詩이기도 하다. 비록 결식에 나섰지만 자신을 따스히 맞이해준 주인과 그 아낙의 절실한 고마움의 정을 억누를 없는 감회가 가식없이 진솔하게 그려져 있다. 이 詩의 末尾에 “冥報以相貽”에서 “冥報”, 즉 죽은뒤의 報應은 佛家에서 말하는 이른바 「業報」¹⁸⁸⁾와 相通하는데 業報란 善業을 지으면 善한 報應을 받고, 惡業을 지으면 惡한 報應을 받는다는 불교의 因果應報說에서 근거한 것이다. 이와 관련하여 高僧 慧遠은 <明報應論>과 <三報論>을 전개하였는데¹⁸⁹⁾ 三報라는 것은 「現世報」 「生報」 「後報」를 말하는 것으로 「靈魂不滅」說에서 나온 것이다.

도연명의 세계 認識論理 또한 佛理와 一脈相通하는 부분이 있다.

세상의 모든 것들을 보건되, 살아있는 것은 모두 죽음으로 돌아간다. 수명을 오래도록 누린다 해도 때 되면 소진되게 마련이다. 무릇 왕성한것은 반드시 쇠함이 있고, 만남은 이별이 있게 마련이다. 젊음은 오래 머물 수

188) 《維摩詰所說經·觀衆生品》; “又乃有此冥報生死, 豈能加諸若, 如來功德力, 能使衆惡不加諸也”

189) 《弘明集》 卷五,

없고, 왕성한 기운도 병들게 되니, 일체 중생의 괴로움은 돌고 돌아 쉽
없도다. 세상의 모든 것은 무상하며, 모두가 즐거운 것은 없다.

(一切諸世間，生者皆歸死。壽命雖無量，要之當有盡。夫盛必有衰，合會有別
離，壯年不久停，盛色病所侵。衆苦輪無際，流轉無休息。三界皆無常，諸有無
有樂。) 《涅槃經》¹⁹⁰⁾

위의 《涅槃經》의 내용은 도연명의 <挽歌詩>속에 나오는 다음의 글과
맥을 같이 한다.

	<挽歌詩>其一
태어남이 있으면 반드시 죽음이 있게 마련	有生必有死
일찍 죽는것도 재 운명이라	早終非命促
어제 저녁엔 같은 사람이었으나	昨暮同爲人
오늘 아침엔 명부에 이름이 있네	今日在鬼錄
혼기는 흩어지 어니로 가는가	魂氣散何之
죽은 육신은 텅 빈 관속에 있네	枯形寄空木

위의 詩句중에 “有生必有死”는 《涅槃經》의 “세상의 모든 것을 보건되,
살아있는 것은 모두 죽음으로 돌아간다. 수명을 오래도록 누린다 해도 때가
되면 소진되게 마련이다”¹⁹¹⁾와 맥을 같이 한다. 이 詩에서는 특히 佛家에서
말하는 無常이 나타나 있다. 인간은 태어나면 반드시 죽게 마련이지만 도연
명은 현실과 속세를 해탈하여 유연히 살고자 했다.

190) 陳怡良 「前掲書」, P. 411.

191) “一切諸世間，生者皆歸死。壽命雖無量，要之當有盡”.

2. 「禪趣妙悟」

“禪”이란 본래 梵語의 디야-나(dhyana) 팔리語의 자-나(jhana)의 略音寫語이다. 原語는 마음을 통일하는 것, 마음을 특정한 것에 집중하는 것을 의미한다. 意역하여 “靜慮”, 의미를 더하여 “禪定”이라 한다. 결국 그것은 “瑜伽(요-가)·三昧(사마-디)등과 함께 인도에서 중시되어 온 명상의 실천을 나타내는 말의 하나이다.¹⁹²⁾

禪趣란 禪적인 흥취 또는 정취를 말한다. 선취는 詩에 담겨진 參禪美를 통해 託物起興으로서 유한의 경계를 초월하여 무궁의 경지를 보고 황홀한 禪機를 느끼게 하는 詩의 오묘함의 극치를 나타내는 지극한 상태를 말한다.

<禪趣>중의 가장 큰 요소는 고요한 靜속에서 얻는 妙悟로서 중국 시인들이 불교에서 가장 큰 힘을 얻은 것은 바로 이 점에 있다. 그러나 그들은 비록 참선에 뜻을 두었지만 마음없이 부처를 생각하는 것은 佛理속에서 소일하고자 할 뿐 불교를 신봉하여 철저히 깨닫고 철저히 해탈하기를 구하지 않았으며, 입산해서는 參禪하고 하산해서는 여전히 그의 관직의 일을 보며 술과 고기를 먹고 妻子息에 미련을 두었다.¹⁹³⁾

朱光潛이 《中西詩在情趣上的比較》¹⁹⁴⁾에서 예를 든 “羲皇上人”의 “想(觀)”은 바로 시인이 일상 생활의 한가로움에서 靜으로, 靜에서 “想”(즉 “觀”)이 생겨나서, 내면의 깊은 곳에서 정신은 太古에 노닐고, 古人과 벗하는

192) 木村請孝 《中國佛教思想史》，朴太源，譯，經書院，1988，p. 152.

193) 朱光潛 著 「前揭書」，P. 125.

194) “除了老莊和道家學術之外，佛學對於中國詩的影響也深……受佛教影響的中國詩大半只有“禪趣”而無“佛理”。“佛理”是真正的佛家哲學，“禪趣”是和尙們靜坐山寺參悟佛理的趣味……(中略) 他的〈與子儼等疏〉中“遇涼風暫至，自謂羲皇上人”一段，就是參透禪機的話。他的詩描寫這種境界的也很多。”

心理적 幻覺過程을 말한 것이다

《陶集》에 “羲皇上人”을 “想”하는 유사한 현상이 자못 많다. 예컨대, <贈羊長史>속의 “商山四皓”, <讀山海經>의 “西王母”와 말하는 장면, <白祭文>·<挽歌詩>의 “身後事”에 대한 假定, <歸去來辭>의 “想像還家”等等은 모두가 시인이 환상을 비는 형식이기 때문에 “禪趣”를 함유하고 있다고 볼 수 있다.¹⁹⁵⁾

첫째, 陶詩는 이런 환상들을 기본적으로 관통하고 있으며, 이를 통해 詩人은 과거·현재·미래의 時空線을 넘나들 수 있었다. 이것은 <贈羊長史>와 <挽歌詩>속에서 더욱 돌출되어 있다: “商山四皓”는 분명히 천여년전의 古隱士이고, 자기가 죽은 후의 상황은 미래의 일이다. 그러나 시인의 붓아래서, 그는 四皓의 안부를 묻고, <贈羊長史>속의 “자주빛 芝草는 누가 다시 딸 것이며”(紫芝誰復采)와 “정신 지금 어떠한가 물어 달라”(精爽今何如?)¹⁹⁶⁾고 말할 수 있는 것이다. 이런 類型은 중국 詩歌 전통에서 아직까지 없었던 현상이며, 외래 불교 특유의 윤회 관념이 분명한 즉, “去, 來, 今”는 三世思想의 표현인 것이다. 《世說新語·文學篇》에서 <紋晉陽秋>¹⁹⁷⁾의 말을 인용하고 있는데, 이것은 소위 “三世之辭”이고, 陶潛의 이런 “時空”관념이 내재된 것이다.

둘째, 상술한 陶詩의 환상은 거의 모두가 實在이기도 하고 幻想이기도 해서, 眞假를 분별할 수가 없다. <歸去來辭>에서는 “程氏妹”에 관한 일을 묘사하였고, <挽歌詩><白祭文>에서는 “身後事”를 쓰고 있는데, 陶詩속의 “人生似幻化, 終當歸空無”와 “吾生夢幻間, 何事杉塵羈”는 불교의 영향을 뒷받침 해

195) 丁永忠 《陶詩佛音辨》，四川大學出版社，成都，1997. p. 136.

196) 「王揭書」，“精爽今何如”

197) “至過江，佛理尤盛…(許) 洵及太原孫綽轉相祖尚，又加以三世之酸，而詩騷之體盡矣。”

준다.198)

이상의 사실에 기초하여 상술한 陶詩의 낭만적인 “幻想”이 그 “羲皇上人”의 想과 마찬가지로, 모두 불교 禪學의 정취를 함유하고 있다는 것을 알 수 있다. 蕭望卿은 《陶淵明批評》에서: “魏晉시대 佛學은 新人生觀과 낭만 사상의 발전을 낳았고, 陶淵明은 無形중에서도 그런 空氣를 받아 들였다.”199) 소위 佛學이 조장한 “낭만 사상”은 분명히 위의 모든 시속의 “幻想”을 포괄하고 있다고 하겠다.

그러나, 陶詩의 “禪趣”는 절대로 여기에 한정되어 있는 것이 아니라, 또한 그 審美 意境속에 침투되어 있는 것이다.200)

도연명 以後 中國詩人으로 불교의 영향을 가장 깊이 받고 성취가 가장 큰 사람은 謝靈運·王維·蘇軾 세 사람을 든다. 이들의 詩는 오직 佛理만을 말한 것은 극히 적고 到處에서 禪趣를 드러낸다. 詩句를 지적하여 例를 들어 보면 謝靈運의 『흰 구름은 그윽한 바위 품고, 초록의 대나무 맑은 물결을 더욱 아름답게 한다 白雲抱幽石, 綠篠媚清連』 『빈 관사에 소송과 쟁의가 끊이고, 빈 뜰엔 까치가 날아오네 虛館絕諍訟, 空庭來鳥鵲』와 王維의 『난간에서 일어나니 우는 새 흩어지고, 오래 앉아있으니 낙화가 많다 興闌啼鳥散, 坐久落花多』 『지팡이에 의지하여 사립문 밖에 서서, 바람 맞으며 저녁 매미 소리 들노라 倚杖柴門外, 臨風聽暮蟬』 그리고 蘇軾의 『배가 사람 없이 움직이니 언덕나루 저절로 이동하고, 내가 누워 책을 읽어도 소는 알지 못하지 舟行無人岸自移, 我臥讀書牛不知』 『문을 두드려도 응답이 없어 지팡이에 기대면 채 강물 소리 듣는다 敲門都不應, 倚仗聽江聲』 등의 詩句의 境地는 모두

198) 「前掲書」, pp. 136~137.

199) “魏晉時候, 佛學助長了新人生觀和浪漫思想的發展, 淵明在無形中也接受了一點那種空氣”

200) 「前掲書」, p. 137.

<禪趣>를 말한 것이다. 201) 이러한 점에 비추어 도연명의 詩에 나타난 佛家的 禪趣의 부분과 妙悟의 심미적 관점을 조명하는데 중점을 두었다.

일반적으로 妙悟²⁰²⁾란 본래 佛家語로 《涅槃無家論》에 보면, 『깊은 이치는 오묘한 깨달음에 있고 오묘한 깨달음은 참에로 나아가는 데 있다 玄道在於妙悟, 妙悟在於即眞』라는 句節이 나오는데 여기에서 妙悟란 佛理를 전수하고 깨우치는 신비한 直觀的 인식을 가리킨다. 妙悟는 禪語를 말하고, 중국 禪宗의 중요한 범주의 하나이며, 中國古代美學에 지대한 영향을 끼쳤는바, 줄곧 지금까지 그 생명력을 잃지 않고 있다.²⁰³⁾ 僧肇는 《涅槃無名論》에서 “오묘한 道는 妙悟에 있고, 묘오는 眞에 있다”²⁰⁴⁾고 하였다.

禪宗에서는 佛理를 전수하거나 깨우치는 일은 언어 문자를 통해서 이루어질 수 있는 것이 아니라고 여겼다. 嚴羽는 《滄浪詩話·詩辯》에서 『선도는 오직 妙悟에 있으며 詩도 역시 妙悟에 있다 禪道惟在妙悟, 詩道亦在妙悟』고 하여 詩를 짓는 데 있어서의 關鍵이 參禪에 있어서와 마찬가지로 妙悟에 있음을 밝히고 있다.²⁰⁵⁾

지금까지 前述한 바 도연명의 詩에 보이는 禪趣와 妙悟의 경지를 보자.

<歸園田居>其一

골목 깊숙히 개가 짖어대고	狗吠深巷中
뽕나무 꼭대기에 닭이 운다	鷄鳴桑樹顛
집뜰에는 잡된 먼지 없고	鷄鳴桑樹顛
빈방은 한가로움만이 감돈다	虛室有餘閒

201) 「上揚書」, P. 124.

202) 妙는 梵語에 薩(sa) 혹은 蘇(su)로써, 佛籍속에서 가장 많이 사용되며, 佛家에 서 극히 중시되고 사랑받는 하나의 개념이다. 이것은 佛家 美學의 기본 범주이다.

203) 王海林 「前揚書」, p. 62.

204) “玄道在于妙悟, 妙悟在于即眞.”

205) 李炳漢 《中國古典詩學의 理解》, 文學과 知性社, 서울.1992. PP.64-65.

위의 詩는 조용한 시골마을에 眞淳한 기운이 감돌고 世俗이 利害關係가 전혀 없는 閒趣의 극치가 詩感을 자아내고 있다. “ 狗吠深巷中, 鷄鳴桑樹顛”은 聽覺의 언어가 승화되어 動靜의 조화를 이루어냈다. 만약 개와 닭의 소리가 없고 다만 집안의 한가로우만 묘사했다면 오히려 閒趣의 意境은 半減되었을것인데, 이 詩의 禪趣의 妙를 살려내는 것은 動의 상징으로서의 “狗吠”와 “鷄鳴”과 “鷄鳴桑樹顛, 虛室有餘閒”의 절묘한 배치에 있다고 본다. 이것은 佛家에서 말하는 禪的인 情趣와 비교할 수 있으며, 이러한 詩의 寄趣가 禪境을 낳아 無待, 忘我, 至靜 그리고 超然物外的 三昧에 몰입하는 悟境을 보인다.²⁰⁶⁾

<飲酒>其五

동편 울타리 아래서 국화꽃 따노라니	采菊東籬下
유연히 남산이 바라다 보이네	悠然見南山
산기운 저녁놀이 아름다운데	山氣日夕佳
날새들 더불어 둥지로 돌아오네	飛鳥相與還

위의 詩는 도연명의 대표작의 하나이며 世人들에게 愛誦되는 유명한 詩이다. 시의 무한한 경계가 深遠함을 더해준다. 意와 境이 합일된 상태에서 動과 靜이 교감하는 妙悟의 극치를 이루고 있다. 佛家的인 妙悟의 관점에서 볼 때 “采菊東籬下”는 원래 국화를 따는데만 전념하다가 무의식중에 문득 南山이 보이게 된 것이다. 이 詩중에 閒趣의 情이 넘치는 自得의 표현으로서, “悠然”을 사용했다. “見”은 “보이다”라는 형용사의 의미로 “悠然”과 “見”자는 극히 조화된 妙悟인 것이다. 《滄浪詩話》의 詩辨에 “대저 禪道는 오로지 妙悟에 있고, 詩道 또한 妙悟에 있다”²⁰⁷⁾라 하여 後代詩論의 핵심으로

206) 柳晟俊 《中國詩歌研究》, 新雅社, 서울, 1997, p. 125.

정립하였다. 仙趣妙悟의 禪理詩는 佛說을 즐기고 그 奧理를 精述하는 것으로 禪理를 내용으로 해서 문학관념에 가미시켜 정감의 고아를 表出하는 것이다.²⁰⁸⁾ 이처럼 妙悟는 現象世界에 대한 苦惱를 高雅하게 표현하고, 禪定을 마음 안고 動靜의 무한한 경계에서 逍遙自適하는 이른바 超脫과 忘我를 추구하는 閒趣의 극치를 말하는 것이라 하겠다.

	<飲酒>其七
숲으로 울며 돌아오는 새	歸鳥趨林鳴
동편 처마아래 후련한 휘파람	嘯傲東軒下

위의 詩는 도연명이 벼슬살이에서 벗어나 구속없는 전원으로 돌아와 소요자적의 유연한 삶을 즐기며 거침없이 후련하게 휘파람을 부는 탈속의 분위기를 자아내고 있다. 悠悠動靜한 참 자연의 節奏가 “歸鳥”와 “嘯傲”에서 韻致의 妙를 더하고 있다. 禪趣의 極致라 하면 入神忘我的 禪境을 말하게 되는데,²⁰⁹⁾ 도연명은 이 작품에서 무한한 경계에서 觀照의 妙悟를 그려냈다. 禪은 虛靜의 상태를 기본적으로 취하게 되는데 “숲으로 돌아오는 새”는 자유로운 境地를 의미하고 “휘파람 소리”는 정적을 가르는 일종의 妙悟라 할 수 있다. 그것은 佛家에서 말하는 見性得悟처럼 五感의 경계를 벗어난 禪入 禪出의 脫俗美를 보여준다 할 수 있다.

	<辛丑歲七月赴假>
시원한 바람 일자 날 저물고	涼風起將夕
밤풍경이 티없이 맑다	夜景湛虛明

207) “大抵禪道惟在妙悟，詩道亦在妙悟”

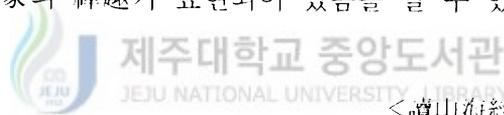
208) 柳晟俊 《中國詩歌研究》，新雅社，서울，1997，p. 121.

209) 『上揚書』，P. 128.

위의 詩는 자연의 節奏와 宇宙運行의 필연적인 관계를 통일된 “動”의 규칙으로 보았고, “夜景湛虛明”은 “靜”의 규칙인 고요하고 虛靜한 入禪의 상태에서 自然沒我한 仙趣를 말해준다. 이것은 佛家에서 말하는 禪理가 자연의 景物과 작가의 마음이 경계를 초월한 일종의 淸淨無我的 상태를 그려내고 있다. 詩의 禪理에 대한 錢默存의 주장은 다음과 같다.

《시수》내편의 5권에 이르기를 신선이며 참선이 모두 시의 본색이다. 단지 유가의 기품으로는 조금도 시를 지을 수 없고 유가의 문자로는 한 자도 시에 넣을 수 없다.²¹⁰⁾
 (《詩數》內編卷五云: 曰仙曰禪, 皆詩中本色, 惟儒生氣象, 一毫不得著詩, 儒者 語言, 一字不可入詩…)

다음의 詩에서 佛家의 禪趣가 표현되어 있음을 알 수 있다.



<讀山海經>其一

가랑비 동편으로부터 뿌리니	微雨從東來
살랑 바람도 더불어 일렁이네	好風與之俱

위의 詩는 躬耕하는 가운데서도 餘暇를 틈타 讀書의 즐거움을 나타낸 讀《山海經》인데, 本 詩는 그중 一首에 나오는 詩句로서 도연명이 廣大無邊한 宇宙와 더불어 무궁한 禪趣妙悟의 경계에서 노니는 逍遙樂을 보여주고 있다. “微雨從東來”의 자연현상을 節奏의 生命力으로 보아 詩象에서 떼어놓지 않고 境界의 대상으로 간주하고 있다. 이것은 고정된 景物處와 “微雨”를 動靜으로 삼아 “好風與之俱”와 교묘하게 조화시키고 있다. 이 또한 작가의 禪趣가 時空을 초월하여 妙悟로 전입되는 詩感을 자아내고 있음을 알 수 있다.

210) 「上揭書」, P. 121.

3. 「涅槃寂靜」

“涅槃”은 산스크리트어 니르바나인 Nirvana인데 마치 등불이 바람에 꺼진 것처럼 迷惑 이 없어진 상태를 말한다.²¹¹⁾ 열반은 주체의 자유를 말하므로 대상성으로 보아서는 안된다.²¹²⁾

열음이 없고 또한 이름도 없다. 끊어지지도 않고 또한 영원하지도 않다. 생겨나지도 않고 없어지지도 않는다. 이것을 일컬어 열반이라 한다.²¹³⁾
모든 인연은 받았으므로, 生死속에서 돌고 돈다. 모든 인연을 받지 않는 것을, 열반이라 부른다.²¹⁴⁾

열반에 대한 가르침을 서술한 涅槃經은 소승열반경과 대승열반경으로 나뉜다. 小乘열반경은 석가의 죽음을 중심으로 하여 그 전후의 경과를 서술한 것이요, 大乘열반경은 석가의 죽음을 발판으로 하면서 그것을 넘어 영원의 문제를 밝힌 것이다. ²¹⁵⁾

《열반경》의 정식 이름은 《대반열반경》이며, 산스크리트의 「마하파리 닐바나 수트라」, 팔리어의 「마하 파리닙바나 스타타」를 번역한 것이다. 그 중에서 ‘대’는 maha, ‘경’은 sutra의 의역이요, ‘반열반’은 parinirvana의 음을 나타낸 것이어서 이른바 음역이다. 열반은 ‘니원(泥洹)’이라고도 음사되므로 「대반니원경」이라고 韓譯된 적도 있다.²¹⁶⁾ 그러면 ‘반열반’ 또는 ‘반니원’이라 음사된 ‘파리니르

211) 編輯部編, 《불교의 지식》, 민족사, 서울, 1993, P, 32.

212) 勞思光 《中國哲學史》, 鄭仁在 譯, 探究堂, 서울, 1990, p, 244.

213) 《中論·觀涅槃品》第25: “無得亦無至, 不斷亦不常, 不生亦不滅, 是說名涅槃.”

214) 「上揭書」

215) 田村芳朗 《涅槃經의 世界》, 李元燮 譯, 현암사, 서울, 1997, p, 5.

바나'의 뜻은 무엇일까. '파리'는 '완전'이라는 뜻이어서, 그 의미를 취했을 때는 '원(圓)'이라는 한자가 쓰이었다. '니르바나'의 '니르'는 부정사요, '바나'는 "불다"의 뜻이므로, '니르바나'는 "불어서 끈다"는 뜻이 된다. 즉 타오르던 번뇌의 불꽃이 꺼지고 없어졌음을 나타낸 것이어서, 그 뜻을 취해 '멸(滅)', '적(寂)', '적멸(寂滅)' 등으로 번역되기도 한다. 여기에 '파리'가 붙으면 '원적(圓寂)'이 되고, 다시 '마하'가 덧붙으면 '대원적'으로 표현된다. 이와 같이 '니르바나(열반)'와 이를 강조한 '파리니르바나(반열반)', '마하 파리니르바나(대반열반)'는 타오르던 번뇌가 소멸된 것을 뜻하므로, 이것은 바로 고요한 '깨달음'의 경지를 나타낸 셈이 된다. 그러기에 불교의 근본적인 특색을 표방하는 기치, 이른바 法印의 하나로 치기에 이르렀다. 三法印 내지 四法印이 그것이어서, 삼법인이란 諸行無常·諸法無我·涅槃寂靜이며, 사법인이라 할 때는 이것에 一切皆苦가 덧붙는다.²¹⁷⁾

涅槃寂靜의 뜻은 번뇌와 집착이 소멸된 깨달음의 경지이며, 절대 영원의 세계를 말하고상대적 세계를 초월한 상태를 의미한다.

도연명은 현실의 모순을 벗어나 참 인생의 가치를 찾기위해 세속적인 가치를 浮雲처럼 보고 참 자연에 복귀하는 이른바 涅槃寂靜을 추구하였다. 즉, 현실에 집착하지 않는 佛家の 解脫²¹⁸⁾정신이 다음의 詩에 나타나고 있다.

<挽歌詩>其一

태어남이 있으면 반드시 죽음이 있게 마련	有生必有死
일찍 죽는 것은 수명의 단축이 아니거늘	早終非命促
어제 저녁엔 같은 사람이었으나	昨暮同爲人

216) 田村芳朗 《涅槃經의 世界》, 현암사, 서울, 1991. p. 13.

217) 「上揭書」, pp. 13-14.

218) 윤회에서 벗어나는 일을 “解脫”이라고 부르며, 漢字의 의미로는 “묶인 것을 풀고 석방하는 일”, “구속됨에서 벗어나는 일”등을 의미하는데, 산스크리트어로 “moksa(모크샤), vimukta(비무크타) 등의 한역어를 말한다.

오늘 아침엔 명부에 있네
 혼기는 흩어져 어디론가 가고
 죽은 몸은 빈 관속에 놓여지네
 아이들은 애비 찾아 우는데
 좋은 벗은 나를 어르며 통곡하네
 득실 다시 따지지 않는데
 시비인들 어찌 알겠는가
 천추의 세월이 흐른 뒤에도
 누구인들 영욕을 알겠는가
 다만 생전의 한은
 술을 족히 마시지 못한것이로다

今日在鬼錄
 魂氣散何之
 枯形寄空木
 嬌兒索父啼
 良友撫我哭
 得失不復知
 是非安能覺
 千秋萬歲後
 誰知榮與辱
 但恨在世時
 飲酒不得足

위의 詩는 南朝宋, 元嘉四年(427), 도연명의 나이 63세때 지은 것이다. 이 해 11월 도연명은 세상을 떠났다. 이 詩에 작가의 生死觀이 구체적으로 활달하게 나타나 있다. 죽음을 앞두고 生死에 초연한 입장을 견지하고 있는데 이것은 佛家의 生死一如하는 자세라 할 수 있다. 여기에는 그 어느것에도 미련과 집착이 엿보이지 않지만 생전에 詩人이 가장 벗하던 술에 대한 아쉬움은 여전히 남아 있는 듯 하다. 그러나 그것은 단지 술로서의 의미보다는 세상의 모순을 잊을수 있는 유일한 “忘憂物”²¹⁹⁾로 생각했기 때문이라 여겨진다. 한편으로 이 술은 佛家의 정신과 육체의 해탈인 涅槃寂靜과 相通한다고 본다. 佛家에서는 현세계를 無常과 苦海로 보았는데 涅槃을 통하여 이러한 고통에서 벗어날 수 있다고 믿었다. 도연명은 현실세계의 모순과 갈등을 겪으며 진정한 해탈인 마음의 자유를 찾고자 술과 더불어 전원의 경물에 기탁한 것이다. 그에게 있어 해탈은 “忘憂物” 즉 근심을 잊는 술로 대신하였던 것이다.

219) 걱정을 잊게 해주는 물건으로 즉, 술을 뜻함. 《詩經·毛傳》에 “非我無酒，可以忘憂”

<飲酒>其七; “…汎此忘憂物，遠我遺世情…”

그것은 자연에 歸依하려는 도연명의 「涅槃」의식이 저변에 장식하고 있음을 알 수 있다.

도연명은 농촌과 전원을 노래하고 자연속에 살아 숨쉬는 생명력을 그의 詩에서 頌讚하고 있으며, 山과 언덕, 구름의 雲霧와 노을 등을 진정한 妙趣로 自身의 感懷를 그의 전원詩에서 토로하고 있는데 그중에 끊임없이 이어지는 아름다운 作品은 <歸園田居> <勸農> <西田穫旱稻> <下溪田舍穫> 등이 그러하다.

도연명은 혼탁한 세상으로부터 벗어나 인생의 참뜻을 찾고자 세속의 氣風에는 그다지 관심을 갖고 있지 않았다. 도연명은 마음의 평화와 일체의 번민과 고통이 없는 이상적인 낙원인 도화원을 늘 마음속에 그렸다. 진정으로 삶의 안식처인 쉼 곳을 찾았던 것이다. 누구도 그의 타고난 고독감을 달래진 못했고 그는 대자연의 품에 歸依하고자 하였다. 그것은 진정한 어머니의 품처럼 도연명의 眞淳한 마음의 고향이었던 것이다.

그러한 그의 갈망이 때로는 가난한 환경속에서 농사에 지친 육신을 달래며 한가닥 소망을 이어가는 절실한 바람이 그의 詩 어디에든 나타나고 있으며, 그러한 躬耕을 실천하는 진솔한 삶의 자세로 전원내 기탁한 그의 心懷가 다음의 詩에서 반영되고 있다.

<庚戌歲九月中於>

인생은 본시 常道에 歸依하지만	人生歸有道
衣食은 생존의 근원일지라	衣食固其端
누구든 이 일을 관여치 않는다면	孰足都不營
어찌 안락함을 구할수 있겠는가	而以求自安
봄이 시작되면 농사일 도모할지니	開春理常業
일년 노력으로 그 결실 볼수 있노라	歲功聊可觀

새벽에 나가 힘써 일하고	晨出肆微勤
해 넘어가면 쟁기메고 돌아오노라	日入負耒還
산중이라 서리 이슬 흙뻑 내리고	山中饒霜露
바람 또한 산밑보다 먼저 차갑네	風氣亦先寒
농사일 어찌 고달프지 않으리오	出家豈不苦
그렇다고 이 어려움 그만둘수 없는일	弗獲辭此難
온 몸이 굉장히 피곤하여도	四體誠乃疲
意外的 환란 없기만 바라노라	庶無異患干
손발 씻고 처마 밑에 쉬면서	盥濯息簷下
한잔 술에 가슴과 얼굴을 활짝 펴고	斗酒散襟顏
오랜 옛날 長沮 桀溺을 회고하니	遙遙沮溺心
천년후의 나와 서로 상통 하는구나	千載乃相關
언제까지 이와 같게 되길 바랄 뿐	但願常如此
몸소 농사짓는 일을 탓하지 않노라	躬耕非所嘆

위의 詩는 義熙 6년(410), 도연명의 나이 46세때 지은 것이다. 시인이 농사 지우며 겪는 日常을 묘사하고 있으며, 추수가 끝난 후의 즐거움이 잘 나타나 있다. 다시말하면 농사지을때의 고생과 농작물의 결실을 보고난 후의 즐거운 심정과 함께 도연명의 躬耕思想이 엿보이고 있다. 이것은 작가가 어지러운 세상의 잡사들을 잊고 초연히 전원속에 기탁하는 진솔한 삶을 통하여 마음의 고통이 없는 영원의 세계 涅槃寂靜의 초탈한 삶의 자세를 견지하고자 한 노력이 詩 전체에 흐르고 있다. 마음의 근심과 번뇌가 없는 眞淳한 자연의 경계에서 무한한 閒趣를 벗삼아 悠悠自適한 인생을 보내고자 노력하였다. 이것은 도연명에게 있어서 佛家에서 말하는 涅槃寂靜과 어느정도 일맥상통하는 面이 있다.

제3절 儒家의 入世的 立場

儒家사상은 현실사회의 체제와 질서를 유지하는 데에 그 특징이 있다. 그것은 중국력사를 통해 정치적 지배와 사회질서 유지의 기본적 원리로 존재해 왔다. 그러므로 유가사상은 정치와 불가분의 관계를 맺고 있다. 220)

本節에서는 도연명의 詩를 통해 유가사상적 요소를 연구하여 도연명의 詩에 내재되어 있는 유가의 出世的 審美思惟를 고찰하고자 하였다. 그러한 방법에 근거하여 論證하는데 삼단계로 구분하여 살펴보도록 하겠다. 먼저 도연명이 유가사상이 나타나 있는 詩文을 例로 간략하게 정리한다음 考評해 나가도록 하겠다.

도연명은 어릴때부터 孔子의 書를 공부했으며, 六經을 즐겨 읽고 도덕을 중시했으며, 고대성인들의 遺訓을 답습했고 孔子와 古代 聖人先賢을 존중하여 仁義 忠孝를 행함에 앞장섰다. 221) 詩文에 나타난 그의 儒家的 요소를 소개하면 다음과 같다.

	<飲酒十六首>
어려서부터 속인들과 어울리지 않고	少年罕人事
오직 육경에 묻혀 마음을 즐겼거늘	游好在六經

위의 詩句에서 “六經”은 여섯부문의 儒家經典을 말하는데, 《莊子·天運篇》에 “孔子謂老聃曰, 丘治 《詩》, 《書》, 《禮》, 《樂》, 《易》, 《春秋》

220) 曹圭百 <蘇軾詩 研究>, 1996, 博士學位論文, 成均館大學校, p. 44.

221) 劉維崇 <陶淵明 評傳>, 黎明文化事業公司, 臺北, P, 171.

六經”이라 기록되어 있다. 도연명은 어려서부터 修己治人을 근본으로 하는 유가경전을 공부하며 정신과 인격을 도야했다.

천명을 받들어 모시고
성인의 가르침을 따른다

<感上不遇賦>
奉上天之成命
師聖人之遺書

本賦는 義熙12년(416), 도연명의 나이 52세때 지은 것이다. “上天之成命”은 三才五常을 말한다. 三才는 天道, 地道, 人道를 말하며, 五常은 仁, 義, 禮, 智, 信을 말한다.²²²⁾ 이것은 儒家의 德目을 말한 것이고, “師聖人之遺書”에서 儒家의 始祖인 孔子, 孟子를 뜻한다고 본다.

공자님께서 남겨 준 가르침이 있다
도를 걱정하되 가난은 걱정 말라고
아득히 높은 경지 좇기 어렵지만
차츰 오래도록 애써 볼까 하노라

<癸卯歲時春懷古田>

先師有遺訓
憂道不憂貧
瞻望遠難逮
轉欲志長勤

위 詩는 元興2년(403), 도연명의 나이 39세때 지은 것이다. 이 詩句중의 “先師”는 孔子를 지칭한 말이다. 이것을 뒷받침 할수 있는 것은 “憂道不憂貧”인데 이 말의 출처는 《論語·衛靈公》篇²²³⁾에서 나왔다. 즉, “군자는 도를 걱정하되 가난을 걱정하지 않는다(君子憂道不憂貧)”고 하였으므로 이 역시 儒家의 영향을 말해준다.

222) 郭維森·包景誠 譯註 「前揭書」, PP, 267, 272.

223) “君子謨道不謨食. 耕也…祿在其中矣, 君子憂道不憂貧.”

<示周續之祖企謝景夷三郎>

주군이 공자의 글을 강술하고	周生述孔業
조기와 사경이가 함께 배운다지	祖謝響然臻
도를 잃은지 천년이 되었거늘	道喪向千載
오늘에야 이곳에서 다시 부흥하리	今朝復期間

위의 詩는 義熙12년(416), 도연명의 나이 52세때 지은 것이다. “周生述孔業”은 儒家의 시조인 공자의 학문을 潯陽三隱중에 한 사람인 周續之가 강술함을 뜻하고, 祖企와 謝景夷는 후배격인 선비를 말한다. 즉, 周續之가 檀韶의 請에 應하여 城밖에서 儒家의 禮를 講述한 것을 말한다.²²⁴⁾ “道喪”은 聖人의 道를 잃은 것을 의미하는데 그것은 공자의 학문을 뜻하는 것이다

<榮木>四章

공자께서 남긴 가르침을	先師遺訓
내 어찌 잊을까 보나	余豈云墜
사십줄에 이름 내지 못하면	四十無聞
보잘것이 없다 했으니	斯不足畏
내 좋은 수레에 기름 치고	脂我名車
나의 명마에 채찍질 하여 나아가	策我名驥
비록 천리가 멀다 해도	千里雖遙
내 어찌 가지 못하리	孰敢不至

이 詩는 도연명의 나이 40에 지은 것이다. 여기에서 “先師遺訓”은 공자의 가르침을 말하고, “四十無聞”의 출처는 《論語》<子罕篇>에 “後人이 두렵도다. 뒤에 오는 자가 지금보다 못하다고 어찌 알수 있으리오! 나이 4,50되어도 이름내지 못한다면 이 역시 보잘것이 없도다(子曰; 後生可畏, 焉知來者之不

224) 宋丘龍 《陶淵明詩說》，文史哲出版社，臺北，1985，p. 91.

如今也。四十五十而無聞焉，斯亦不足畏也已)”라고 했다. 이 詩에서는 儒家의 入世의 이 立場이 表출되어 있다. 이것은 “궁하면 내 몸 하나라도 착하게 하고, 통하면 나서서 천하를 잘되게 한다”²²⁵⁾와 “나라의 도가 있으면 나서서 벼슬을 하고 도가 없으면 물러나 은퇴한다”²²⁶⁾처럼 천하의 道가 바르면 治世가 이루어지고 천하가 고르지 못하면 은퇴하는 전통적인 동양의 처세관을 의미한다.

1. 「安貧樂道」

도연명은 물질적인 면에서 곤궁함을 면치못했으나, 安貧樂道한 삶의 자세와 마음의 거리낌 없는 達觀의 정신은 오히려 淸貧한 삶을 만족해 했다. 그러한 도연명의 마음가짐은 詩文과 인격, 행위가 모두 일치하며 교정되거나 조작됨이 없었다. 또한 시종 벼슬이나 爵位에 유혹됨이 없이 名利에 초연하였으며 物外에서 自適하는 放達한 胸襟은 高潔한 인격을 지켜나갔다. 한때 생활의 곤궁을 면치못하여 잠시 벼슬살이에 몸을 붙여보았지만 본성이 자연을 닮았는지라 전원으로 돌아오게 되었다. 전원으로 돌아온 그는 몸소 경작하며 固窮節을 지켰나갔는데 그것은 평소 답습한 전통유가의 영향이라 할 수 있다.

“貧富常交戰，道勝無戚顏(가난함과 부함은 늘 서로 싸우나, 正道가 이기니 슬픈 안색이 없다) ”,²²⁷⁾ “好爵吾不榮(좋은 작위도 나를 영화롭게 하지 못한

225) 《晏子·盡心》篇; “窮則獨善其身，達則兼善天下.”

226) 《論語·衛靈公》篇; “邦有道，則任。邦無道，則可卷而懷之.”

227) <詠貧士>其五，

다),²²⁸⁾ “富貴非吾願”(부귀는 내가 바라는 바가 아니다),²²⁹⁾ 등은 도연명이 세속의 틀에 물들지 않고 高潔한 삶을 유지해 나가겠다는 의지가 표현되어 있다.

隱居이후 도연명의 생활은 빈곤이 극에 달하였는데, 그의 <怨詩楚調>²³⁰⁾, <詠貧士>其二²³¹⁾에 述懷되어 있다. 그러한 상황에서도 도연명은 의지가 견고하여 마음은 늘 悠閒한 경지에서 逍遙自適했다. 특히 그의 <酬劉柴桑>²³²⁾은 固窮守節과 樂天安命의 실천태도가 엿보이고 <飲酒>其二²³³⁾, <詠貧士>其七²³⁴⁾, <飲酒>其十六²³⁵⁾, <有會而作>²³⁶⁾에서도 固窮의 어려움과 스스로 애써 실천하는 自得의 의지가 사실적으로 묘사되어 있다. 이것은 그가 평소에 전통유가를 薰陶한 이유라 할수 있다.

도연명은 일생을 곤궁하게 보냈으며, 隱居以後 躬耕과 固窮節을 몸소 실천하며 전원의 아름다운 風光과 眞淳한 인생의 관조를 술과 벗하며 초연한 삶의 자세를 견지하였다. 道에 안주하며 節義를 잃지 않았고, 달리 생각하면 儒家的 氣風과 의연한 생활태도로 일관하며 先祖의 品德과 氣象을 이어받아 잠재적으로 도연명의 생활에 반영되었을 것으로 본다. 현실의 극심한 生活苦와 困窮한 생활의 이어짐 속에서 견지해 온 처절한 자신의 처지를 다음의 詩에서 술회하고 있다.

228) <詠貧士>其四,

229) <歸去來辭>,

230) “夏日長抱飢, 寒夜無被眠. 造夕思鷄鳴, 及晨願鳥遷.”

231) “傾壺絕餘粒, 窺竈不見煙.”

232) “今我不爲樂, 知有來歲不? 命室攜童弱, 良日登遠遊.”

233) “不賴固窮節, 百世當誰傳.”

234) “誰云固窮難, 邈哉此前修.”

235) “意抱固窮節.”

236) “固窮夙所歸,”

<怨詩楚調示龐主簿>

하늘의 道는 깊고도 아득하며	天道幽且遠
鬼神의 일은 헤아리기 어렵다	鬼神茫昧然
머리 묶고 선한 일 생각하며	結髮念善事
애써 온 지가 54년이 지났구나	僂俛六九年
청년시기에 험한 세상 만나	弱冠逢世阻
삼십에 그 짝을 잃었도다	始室喪其偏
뜨거운 태양은 이글거리고	炎火屢焚如
명충과 머루 발안에 우글거리네	螟蠶恣中田
비바람 휘몰아치며 이르니	風雨縱橫至
수확된 것이 곳간을 채우지 못하네	收斂不盈廩
여름날엔 온종일 배를 주리고	夏日長抱飢
추운 밤에는 이불 없이 잔다	寒夜無被眠
저녁이 되면 닭 울음소리 생각하고	造夕思鷄鳴
아침이면 해 기울길 원하네	及晨願鳥遷
내 탓이니 어찌 하늘을 원망하랴만	在己何怨天
근심에 파묻혀 눈앞이 처참하다	離憂淒目前
아아 죽은 후의 이름이란	吁嗟身後名
내게는 뜬구름 같도다	於我若浮煙
감개에 사무쳐 슬픈노래 홀로 부르지만	慷慨獨悲歌
鐘子期가 진실로 현명하였도다	鐘期信爲賢

위의 詩는 義熙14년(418), 도연명의 나이 54세때 지은 것이다. 이 詩의 관건이 되는 단어는 “念善事”와 “逢世阻”이다. 이것은 오직 선한 일 생각하며 살아왔지만, 현실의 처지는 飢寒과 자신이 遭遇한 운명의 굴레를 述懷하고 있다. 詩人은 “知天命”의 나이에 자신의 인생을 회고하였다. 本詩의 “天道”는 하늘의 이치를 말하는것으로서 《易經. 謙卦》237)에 “천도는 가득차 있음

237) “謙亨，天道下濟而光明，地道卑而上行。天道，虧盈而益謙，地道，變盈而流謙，”

을 덜어서 겸손한 것을 보태준다(天道虧盈而益謙)”라 하였고, “弱冠”은 《禮記·內則》에 “스무 살이 되면 관례하고, 비로소 예를 배운다(二十而冠, 始學禮)”²³⁸⁾라고 기록되어 있다. “始室”²³⁹⁾은 三十歲를 뜻하는데, 《禮記·曲禮》에는 “삼십이 되면 壯이라 하여, 아내를 맞이한다(三十曰壯, 有室)”²⁴⁰⁾라고 기록되어 있다. 이 詩에 흐르고 있는 詩語의 사용은 도연명이 儒家를 踏襲한 영향이 나타나 있다 할 것이다.

비록 도연명의 일생이 貧苦했고 草家에 居하며 헌옷을 입고 늘상 三餐을 때우지 못하여 굶기야는 이웃에 乞食하기에 이르렀지만 오히려 도연명은 마음의 안정과 인생의 참뜻을 얻었다. 이것은 그가 어릴적 儒家的 教育을 받아 그 품성과 인격이 曾祖父 陶侃, 外祖父 孟嘉의 영향을 받았고 더욱이 그는 孔子를 존경하였기 때문이라 여겨진다. 말하자면 孔子思想의 영향이 지대했다 할 것이다. 《論語》 衛靈公篇中에 다음과 같이 언급되어 있다.²⁴¹⁾

즉, 孔子는 安貧樂道한 인물로서 飢寒에도 근심하지 않고, 貧苦함에도 수치를 느끼지 않았으며, 늘상 이러한 戒名을 그의 門下生들에게 알려주었다. 공자의 이러한 언급들은 《論語》의 <里仁>²⁴²⁾, <學而>²⁴³⁾, <述而>²⁴⁴⁾, <雍也>²⁴⁵⁾, <子罕>²⁴⁶⁾편에 기록되어 있다.

238) “二十而冠, 始學禮, 可以衣裘帛, 無大夏, 惇行孝弟, 博學不教…”

239) 《禮記·內則》：“禮之如始入室, 君已食, 徹焉, 使之特餽…”

240) “人生十年曰幼, 學. 二十曰弱, 冠. 三十曰壯, 有室. 四十曰強而, 仕…”

241) 《論語·衛靈公》篇;

“공자께서 말씀하셨다. 군자는 도를 구할 뿐 밥을 구하지 않는다. 농사를 지어도 굶주림이 그 가운데 있으나, 배우면 저절로 녹을 얻을 수 있다. 군자는 도를 염려하되, 가난을 염려하지 않는다.”

(子曰.. 君子謀道不謀食. 耕也, 餒在其中矣, 學也. 祿在其中矣. 君子憂道不憂食.)

242) “士志於道, 而恥惡衣惡食者, 未足與議也.”

243) “君子食無求飽, 居無求安, 敏於事而慎於言, 就有道而正焉, 可謂好學也已.”

244) “飯蔬食飲水, 曲肱而枕之, 樂亦在其中矣, 不義而富且貴, 於我如浮雲.”

도연명은 孔子의 이러한 安貧樂道의 생활로서 富貴貧賤에 얽매이지 않고 志操를 지닌 선비로서, 생활이 貧苦한 것은 어쩌면 당연한 일로 받아들여 지며 그렇다고 하늘을 원망하지도 않았고 사람은 더욱 그리하였다. 247) 오히려 도연명은 그러한 가운데 심리적 안정을 얻었다. 다음의 詩에 그러한 心懷가 잘 나타나 있다.

<癸卯歲十二月中作>

초라한 대문아래 자취 감추고	寂迹衡門下
멀리 세속과 인연 끊었도다	邈與世相絕
둘러보아도 그 누구 알지못하고	顧盼莫誰知
싸리문은 낮에도 노상 닫혔어라	荆扉晝常閉
쓸쓸한 세모의 바람은	淒淒歲暮風
연일 내리는 눈에 침침하다	翳翳經日雪
귀 기울여도 소리조차 들리지 않고	傾耳無希聲
눈가에는 희고 맑음 뿐이다	在目皓已絜
억센 기운은 옷소매 파고들고	勁氣侵襟袖
한그릇의 국과 밥도 차리지 못하네	簞瓢謝屢設
쓸쓸히 텅 빈 집안에는	蕭索空宇中
즐거울 만한 일 전혀 없네	了無一可悅
천년 묶은 책들을 훑어보니	歷覽千載書
때때로 전해진 뛰어난 덕행 보인다	時時見遺烈
높은 지조를 따라 갈수는 없지만	高操非所攀
고궁절은 깊이 터득했노라	深得固窮節

위의 詩는 元興3년(403), 도연명의 나이 39세때 지은 것이다. 같은 해 12월

245) “賢哉回也! 一簞食, 一瓢飲, 在陋巷, 人不堪其憂, 回也不改其樂, 賢哉回也.”

246) “衣敝緼袍, 與衣狐貉者立而, 不恥者, 其由也歟!”

247) 劉維崇 《陶淵明 評傳》, 黎明文化事業公司, 臺北, PP, 216-217.

桓玄이 썩나라 安帝를 潯陽에 幽閉하고 제위에 등극하여 국호를 楚라 개명했다. 上記 詩에 나오는 “簞瓢”는 《論語》<雍也篇>에 “참으로 회는 어질도다! 한 그릇 밥과 한 쪽박 물을 마시며, 누추한 거리에 살고보면, 남들은 그 괴로움을 알지 못하거늘, 回는 그의 즐거움을 변치않으니 참으로 회는 어질도다”²⁴⁸⁾라고 했다. 詩句중의 固窮節의 의미는 “가난하게 살면서 절개를 지킨다”²⁴⁹⁾, 또는 가난한 삶을 굳게 지켜 나간다는 뜻이다. 도연명은 공자의 安貧樂道한 생활을 실천하였으며, 결코 富貴貧賤에 연연치 않고 뜻있는 선비로서 일생을 貧苦하게 보냈다. 중요한 것은 貧苦한 삶속에서 오히려 도연명은 마음의 안정과 인생의 이치를 自得하였다.

선을 쌓으면 보답이 있다 하거늘	<飲酒>其二
백이 숙제 서산에 살았노라	積善云有報
선악이 제대로 응하지 않는다면	夷叔在西山
무엇 때문에 공언한 말을 내세웠는가	善惡苟不應
구십에도 새끼띠 매고 살았거늘	何事立空言
하물며 이 나이에 겪는 굶주림쯤이야	九十行帶索
고궁절에 의지하지 않는다면	飢寒況當年
후세에 누구에겐들 전할수 있으랴	不賴固窮節
	百世當誰傳

위의 詩는 곤궁한 삶속에서 절조를 꺾이지 않고 의연히 固窮節을 지켜나가는 도연명의 孤介한 의지가 나타나 있다. “積善云有報”는 《易經》에 “선을 쌓는 집은 반드시 경사로움이 있고, 악을 쌓는 집안은 반드시 재앙이 있다”²⁵⁰⁾라고 기록되어 있다. 또 “善業을 지으면 상서로운 일이 많이 내리고,

248) “賢哉回也，一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂，賢哉回也。”

249) 《論語·衛靈公篇》“君子固窮，小人窮斯濫矣。”

250) 《周易》<坤 文言傳>：積善之家，必有餘慶。積惡之家，必有餘殃。

惡業을 지으면 많은 재앙이 내린다”²⁵¹⁾“夷叔在西山”은 伯夷와 叔齊가 수양산에서 고사리를 따먹고 살다가 굶어 죽은 것을 말한다. 이것은 절개를 지키다 죽은 것을 의미하는데, 司馬遷은 “천도는 공평하며 늘 선한 사람편에 있다. 伯夷·叔齊 같은 사람은 善人이 아니더냐? 어질고 고결하게 행동하였는데, 굶어 죽었도다. 하늘이 善人에게 보답한다는 말 어이된 일인가?”²⁵²⁾라고 하였다. 또한 “固窮節”은 《論語》<衛靈公>편에서도 “君子固窮，小人窮斯濫矣”라 표현하였다. 이러한 정신은 도연명의 詩에서도 보인다.

	<飲酒>其十六
어려서 세속의 일엔 관심이 없고	少年軍人事
육경을 벗하며 마음을 즐겼거늘	游好在六經
어연간 나이 사십을 바라보니	行行向不惑
그대로 머문 채 이룩한 일 없네	淹留遂無成
결국엔 빈곤에 굳게 사는 절개 품고서	竟抱固窮節
질리도록 굶주림과 추위를 겪었노라	飢寒飽所更
허름한 초막엔 슬픈 바람 불어오고	弊廬交悲風
거친 잡초는 앞뜰을 가득 메웠네	荒草沒前庭
헛 옷 걸치고 긴 밤 지새노니	披褐守長夜
새벽 닭은 울려 하질 않네	晨雞不肯鳴
맹공이 여기에 없는 고로	孟公不在茲
끝내 내 심정을 어둡게 하는구나	終以翳吾情

上記 詩는 도연명 자신의 心懷를 적어놓은것인데, 어릴적에는 六經을 좋아하여 공부하고 연구하였고 또한 장대한 뜻이 있었다. 세월이 가면서 점

251) 《書經》<伊訓>; 作善，降之百祥。作不善，降之百殃。

252) 司馬遷, 《史記》; 天道無親，常餘善人。若百夷叔齊，所謂善人者非耶？積仁潔行如此，而餓死。天之報善人何如哉。

차로 이루어 놓은 것이 없는 자신의 처지와 飢寒과 곤궁한 생활을 몸소 겪으며, 스스로의 志趣로서 극복하며 굳은 節操로서 安貧守節하는 感慨를 그린 詩이다. 위의 詩에서 「人事」라는 말은 사회적인 交遊를 말하고 詩에서 가리킨 「六經」은 《書》, 《禮》, 《樂》, 《易》, 《春秋》의 유가경전을 의미하는데 이것은 儒家의 修身齊家治國의 道를 말한 경전을 말한다.

2. 「躬耕知足」

도연명은 일생을 淸貧하고 소박하게 생활하였으며, 일찍이 벼슬에 몸담아 잠시 衣食의 족함을 유지했으나, 이후 모순이 亂舞하는 속세에 어울리지 못하는 성격으로 인해 관직을 포기하고 전원으로 돌아와 일생을 淸苦한 은거 생활로 보냈다.

도연명에게 있어 전원은 “대신 경작하는 것은 본래 바라지 않았고, 내 본업이 농사짓는 일이다”²⁵³⁾라고 하였듯이 농사일을 통해 자급자족을 실천에 옮길 수 있는 참된 삶의 보금처를 뜻하는 것이다. 이것은 삶의 근본도리인 躬耕을 인생의 참 모습을 찾고자 한 것이다.

도연명은 물질적 욕망이 없이 固窮守節하였는데, 이것은 知足함으로써 陶然白樂하는 躬耕知足의 생활관이라 할수 있다. 이러한 “知足”의 생활관이 그의 <戊申遇火>²⁵⁴⁾, <移居>²⁵⁵⁾, <始作鎮軍參軍經曲阿作>²⁵⁶⁾, <雜詩>其八²⁵⁷⁾, <有會而作>²⁵⁸⁾, <雜詩>其一²⁵⁹⁾, <止酒>²⁶⁰⁾, <答龐參軍>²⁶¹⁾, <時運>²⁶²⁾ 등에 잘 나

253) <雜詩>其八; “代耕本非望, 所業在田桑.”

254) “草廬寄窮巷, 甘以辭華軒.”

255) “敝室何必廣, 取足蔽床席.”

256) “被褐欣自得, 屢空常晏如.”

257) “御足冬大布, 粗絺以應陽…豈期過滿腹, 但願飽粳糧.”

타나 있다.

<歸園田居>其三

남산 아래 콩을 심었으나	種豆南山下
풀만 무성하고 콩싹은 드물구나	草盛豆苗稀
새벽에 일어나 거친 밭을 일구고	晨興理荒穢
달을 벗삼아 호미 메고 돌아오네	帶月荷鋤歸
길은 좁고 풀과 나무 길게 늘어져	道狹草木長
저녁 이슬 내 옷을 적시네	夕露沾我衣
옷 젖는 것 아까울게 없지만	衣沾不足惜
다만 내 바라는바 어긋나지 않기를	但使願無違

上記 詩는 도연명이 전원으로 돌아와 躬耕하는 모습이 잘 나타나 있다. 詩의 전반에 흐르는 분위기는 세속의 잡사에 초연하고 오로지 농사일에 매달려 진솔한 삶의 자세를 견지하는 躬耕知足의 인생관이 묘사되어 있다. 위의 詩의 내용은 농경생활의 생생한 체험을 묘사하고 있다. 힘들여 가꾼 콩밭에 콩은 얼마 나지않고 잡초만 무성하다. 이러한 가운데도 이른 새벽 밭에 나가 경작하고 저녁에 달을 벗삼아 돌아온다. 이 시에서는 躬耕하는 모습이 생동감있게 잘 나타나 있다. 詩句중의 “衣沾不足惜，但使願無違”에서 “願”은 <歸園田居>其 一의 “久在樊籠裏，復得返自然”처럼 도연명이 수확에 대한 진정한 바램보다는 자연의 품에 귀의하는 삶을 의미한다.

-
- 258) “菽麥實所羨，孰敢慕甘肥。”
 - 259) “得歡當作樂，斗酒聚比鄰。”
 - 260) “好味止園葵，大權止雉子。”
 - 261) “衡門之下，有琴有書，載彈載詠，愛得我娛。”
 - 262) “清琴橫床，濁酒半壺..”

<庚戌歲九月中>

인생이 귀착하는덴 도리가 있고	人生歸有道
입고 먹는 일이 그 근본이다	衣食固其端
누구라서 이에 힘쓰지 않고	孰是都不營
스스로 안락하기를 구할 수 있으랴	而以求自安
이른 봄에 농사일 가꾸어야	開春理常業
일년 수확을 기대할 수 있노라	歲功聊可觀
이른 새벽 나가 애써 일하고	晨出肆微勤
해 떨어지면 쟁기매고 돌아오네	日入負未還
산중에 서리와 이슬 축축하고	山中饒霜露
바람마저 먼저 차가웁구나	風氣亦先寒
농사일 어찌 고달프지 않으리만	田家豈不苦
이 어려움 마다해선 아니되네	不獲辭此難
온몸이야 실로 고달프지만	四體誠乃疲
뜻밖의 환란만 없었으면 한다	庶無異患干
손발 씻고 처마밑에 쉬면서	盥濯息簷下
한잔 술로 가슴과 얼굴 피노라	斗酒散襟顏
그 옛날 長沮와 桀溺의 마음	遙遙沮溺心
천년 지나 나와 상통하네	千載乃相關
언제나 이와같이 바랄뿐	但願常如此
몸소 경작하는 일 탄식할 일 아니네	躬耕非所歎

위의 시는 도연명이 전원에서 몸소 경작하는 생활모습이 구체적으로 묘사되어 있다. 인생의 근본이 衣食에 있다는 것은 躬耕思想을 말해주고 있으며, 농사짓는 곳이 산중이라 평지보다 높은 지대에 처해 있으므로 서리나 이슬이 더욱 많고 기온도 먼저 차가워 짐을 이야기 하고 있다. 이러한 척박한 환경이라 농사 또한 더욱 힘이 들고 수확도 적은 것이다. 그러나 생존의 수단이자 삶의 근본이기 때문에 농사를 회피할 수는 없는 일이다. 세속에서 뜻밖

의 환란을 만나 삶을 그릇치는 것보다 躬耕自作하는 과정에서 비록 육신이 고달프다 할지라도 마음 편히 쉬며 술을 벗 할수 있는 隱居생활이 훨씬 낫다는 것을 나타내고 있다. “異患干”은 반란으로 인하여 溇陽 일대가 戰亂으로 불안한 상태에 있음을 두고 한말이다. 그 옛날 長沮와 桀溺을 자신의 처지와 같았으리라는 생각을 하며 농사일 후에 마신 술 한잔에 취하여 知足의 심정을 나타내고 있다. “田家豈不若”과 “斗酒散襟顏”은 농부들만이 느끼고 체득할 수 있는 情緒를 말하고 있으며, 참으로 素朴한 田家語이다.

화락한 사람들의 혼혼한 마음
아름다운 넓은 평야
꽃과 나무 우거지고
살랑바람 맑기만 하다
하많은 남녀들은
앞 다투어 농사 짓네
뽕따는 아낙네들 새벽에 일어나고
농부들은 들녘에서 잔다

<勸農> 三首

熙熙令德
猗猗原陸
卉木繁榮
和風清穆
紛紛士女
趨時競逐
桑婦倚輿
農夫野宿

위의 시는 농사에 참여할 것을 권유하는 내용의 詩이다. 앞다투어 농사짓는 활기찬 생명력이 묘사되어 있다. 몸소 땀흘리며 躬耕하는 모습만큼 진실한 것은 없고 그 속에 때묻지 않은 인생의 묘미가 담겨 있는 것이다. 도연명은 躬耕을 통하여 知足을 찾고자 하였다. 그것은 진솔한 삶의 깊이를 체득하는 이치와도 같다. 天道에 순응하며 安分知足함은 유가의 선비정신인 것이다. 詩句마다 경작을 심미화 하고 있음이 엿보인다.

< 歸園田居 > 其二

들밖이라 속세의 인간사 드물고	野外罕人事
편벽된 골목이라 마차의 왕래 적네	窮巷寡輪鞅
대낮에도 사립문 닫혀있고	白日掩荆扉
빈방에 잡된 생각 끊어졌다	虛室絕塵想
때로 조용하고 외진 마을에서	時復墟曲中
풀을 헤치며 함께 내왕하네	披草共來往
서로 보아도 잡된 말 없고	相見無雜言
다만 뽕과 삼 잘자라는가 물을뿐	但道桑麻長
뽕과 삼은 나날이 자라나고	桑麻日已長
나의 땅은 날로 넓어져 가네	我土日已廣
늘 걱정됨은 서리와 싸라기 내려	常恐霜霰至
잡초 마냥 시들어 떨어짐일세	零落同草莽

인간사의 모든 잡스런 생각이나 번잡한 일들은 한결같이 名利와 연결되어 있다고 한다면, 이렇게 구차한것들을 털어버리고 전원(田園)에 돌아온 것이 도연명이다. 위의 詩에서는 세상의 雜事들을 멀리한 채 오로지 농사일에 전념하며 농작물의 잘 化育되기만 염원할 뿐 이다. 詩句중의 “霜霰”은 서리나 싸라기눈을 말한다. 이것은 농작물의 적으로 간주할 수 있다. 그러나 전원(田園)에 돌아온 것은 도연명에게 일어날지도 모를 인간적인 재앙일 수도 있다. ““霜霰”에 대해 劉履는 「당시 조정에 위태로운 災禍가 엿보였으며, 도연명이 비록 野에 은퇴해 있으면서도 나라 걱정을 잊지 않았다」²⁶³⁾고 했다.

263) 劉履曰：“是時朝廷將有傾危之禍。故有是喻。靖節雖處田野。而不忘憂國。于此亦可見矣。”

3. 「安心立命」

東晉王朝는 大世族의 地主들이 독재정치를 하는 봉건왕초로서, 도연명이 생존했던 時代는 東晉王朝가 통치계급 내부의 모순이 더욱 첨예화되었던 때다.

東晉王朝에 장기간 치명적인 화근이 되었던 야심인물 桓溫이 죽고 각 世族은 謝安執政期에 일찍이 단결한 적이 있지만, 西紀 383년 도연명이 19살 때 유명한 『淝水之戰』으로 혼란은 극도에 달하고, 이어진 北伐과 황실내부의 권력쟁탈과 모반과 반란으로 世族간의 격렬한 권력분투가 일어났다. 軍閥들의 角遂戰속에 농민들의 봉기가 발생하였다.

이처럼 시대적 모순이 첨예화된 이 시기는 자연적으로 老莊의 玄學이 風味되었으므로 뜻있는 학사나 선비들은 出仕하지 않고 自然山水에 隱逸하거나 玄談과 淸談이 오가는 世外之情에 逍遙自適하고자 하였다. 이것은 어지러운 세상에 遁世하고자 하는 공통된 심리현상이라고도 말할수 있다.²⁶⁴⁾

도연명은 다섯 번의 出仕와 隱退를 거듭하면서 이러한 세상의 흐름에 懷疑를 느꼈으리라 사료되며 어릴적 품었던 豪氣가 사회적 모순과 충돌하면서 塵世를 벗어나고자 하는 도연명 자신의 뜻이 儒家的 답습의 잠재성과 함께 분출되어 隱居의 동기를 더했다고 볼 수 있다.

264) 《論語·泰伯》篇; “공자께서 말씀하셨다. 굳게 믿어 배우기를 좋아하고, 죽음으로서 도를 높여라. 위태로운 나라에 들어가지 말고, 어지러운 나라에서는 살지 말라. 천하에 도가 있으면 나타나고, 도가 없으면 숨어라. 나라에 도가 있는데 가난하고 미천하면 부끄러운 노릇이요, 나라에 도가 없는데도 富하고 고귀하면 부끄러운 노릇이 아니겠느냐”

(篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也。邦無道，富且貴焉，恥也。)

이러한 삶의 과정에서 固窮節을 지키며 초연한 자세로 전원에 기탁한채 隱居하지만 間間이 새어나오는 心懷는 도연명의 내재적인 갈등이 詩作으로 이어진 것으로 볼 수 있다. 그러나 젊은 날 그가 꿈꾸었던 儒家的 壯志는 守道에 기초한 것이어서 혼탁한 世情에 물들지 않고 그의 처세는 결국 躬耕苦節하고자 전원으로 회귀하였고 出處進退의 儒家의 道를 선택한 것으로 볼 수 있다. 다음의 詩들에서 그의 心懷를 살펴 보겠다.

	<雜詩>其五
내 어린시절 생각하면	憶我少壯時
낙 없어도 스스로 기뻐 즐겼으며	無樂自欣豫
야무진 뜻은 온누리에 넘쳐	猛志逸四海
날개 제치며 멀리 날고자 했다	鷲翮思遠翥
어느덧 세월은 흘러가고	荏苒歲月積
이 마음 이미 사라져 버렸다	此心消已去
즐거움도 전같이 거둬하지 않고	值歡無復娛
늘상 두려움 걱정 가득하다	每每多憂慮
기력은 점차 쇠진해 간다	氣力漸衰損
날로 못함을 차츰 느낄수 있어라	轉覺日不如
잠시도 안정을 얻지 못하게 하는듯	壑舟無須臾
머물지 못하게 나를 잡아당기네	引我不得住
앞길은 얼마나 남았는지	前途當機許
멈추어 묶을곳을 알수 없노라	未知止泊處
옛사람 촌음도 아끼라 했는데	古人惜寸陰
오로지 이제는 두려움 뿐이로다	念此使人懼

上記 詩는 세월이 가고 도연명 자신은 이미 늙어 지난 어린시절의 壯志와 이루지 못한 前途渺茫한 심정을 그리고 있으며 다가오는 죽음의 그림자에 두려움과 愁心이 교차되어 있다.

어린시절에는 나름대로의 儒家的 名分을 가지고 세상에 入世하고자 했던 뜻을 가지고 있었지만 世上의 현실적인 모순에 접하면서 장차 그러한 꿈은 사라지고 본성을 따라 속된 무리에서 벗어나 隱居하여 固窮節로서 일관했던 처세관이 심리적인 모순을 나타내고 있다.

이 詩에는 “自欣豫”가 登場하고 있는데, “憂患”의 反對語라 할 수 있다. 이것은 《論語·憲問》篇에는 “어진자는 걱정하지 않는다”²⁶⁵⁾ 라고 했고, <顏淵>편에서는 “군자는 근심치 아니하고 두려워하지도 아니한다”²⁶⁶⁾고 기록되어 있다.

	<飲酒>其二
착하면 하늘이 복 내린다 했거늘	積善云有報
백이 숙제는 수양산에서 굶주렸노라	夷叔在西山
선과 악이 제대로 응보되지 않거늘	善惡苟不應
어찌서 공연한 말만을 내세웠는가	何事立空言
구십노인 새끼띠 매고 가난을 지켰거늘	九十行帶索
한참 나이에 기한에 굶힐 수 있으랴	飢寒況當年
선비된 몸 곤궁의 절개 아니고서	不賴固窮節
영원한 후세에 어찌 이름 전하리오	百世當誰傳

위의 詩는 도연명의 安貧守道 의지가 잘 나타나 있다. 隱居후의 그의 節操가 세상의 虛慾에 물들지 않는 儒家的인 端雅한 그의 면모와 처세관이 잘 표현되어 있다. 또한 도연명은 天道는 정해진 바가 아니다라고 한 것은 도연명이 불가의 영향을 받았으나 佛家の 報應觀에 대해서만은 은연중에 회의적인 입장을 피력하고 있음을 엿볼 수 있다.

265) “仁者不憂,”

266) “君子不憂不懼.”

대도를 잃은지 어느덧 천년이라
 사람들은 맑은 정 주기를 아끼네
 술조차 마시기 꺼리며
 오직 세속적 명리만을 좇노라
 내 한 몸 귀하게 하는 부귀영화도
 고작 내 한 평생 붙어다닐 뿐이며
 또한 한 평생이 얼마나 될 것인가
 홀연 번쩍하고 지나가는 번개 같거늘
 길어야 백년 그동안을 웅졸하게
 허식에 집착하여 무엇이 되려는가

<飲酒>其三
 道喪向天載
 人人惜其情
 有酒不肯飲
 但顧世間名
 所以貴我身
 豈不在一生
 一生復能幾
 倏如流電驚
 鼎鼎百年內
 持此欲何成

위의 詩에서 앞의 四句는 敘事이며, 뒤의 六句는 議論이다. 大道를 상실한 지 오래되었다는 것은 세상사람들이 탐욕과 뜬구름 같은 명예에 집착하는 것을 말한다. 윗편의 「百歲當誰傳」의 說法上에 상호 모순되는 점이 있으나, 본질상으로 보면 「固窮守道, 惟酒忘憂, 無憂卽樂」은 원래 이 두편의 기본意思이므로 모순은 아닌 것이다. 이 詩에서는 도연명이 세속적인 명리에 초연한 입장이 나타나 있으며 그의 孤介한 성품이 固窮節로 이어져 있음이 보인다. 여기에서 덧붙일 것은 도연명의 인생에 대한 달관이 玄學的 우주관으로 佛家의 空寂思想과 道家의 任眞自然觀이 융합하여 대아적 관점으로 현실적인 外物과 허식에 매이지 않는 도연명적 소요자재한 일면이 엿보이고 있다.

특히 정치가 문란하고 전쟁과 암투가 끊이지 않는 세상에는 황로사상과 은일사상이 유행하게 되는 보편적인 현상이 있는데 이 시기 도연명은 사회적 모순을 몸소 겪으며 가능한한 이러한 塵世의 늪에서 탈피하고자 한 그의

의지가 복합적인 가치관적 思考로 반항의 일변도 마저 보인다.

<癸卯歲十二月>

초라한 집에 몸을 숨기고	寢迹衡門下
속세와 멀리 떨어졌노라	邈與世相絕
둘러봐도 알 사람 없고	顧盼莫誰知
싸리문 낮에도 노상 닫혔네	荊扉晝常閉
세모의 겨울바람 쌀쌀히 불고	淒淒歲暮風
거듭 내리는 눈에 하늘도 침침하다	翳翳經日雪
귀를 기울여도 소리 없이 고요하고	傾耳無希聲
끝없이 희고 맑은 눈만이 보이네	在目皓已裂
억센 찬 기운이 옷 속으로 스며들고	勁氣侵襟袖
일단사 일표음도 마련하지 못하노라	簞瓢謝屢設
쓸쓸하게 텅 빈 집안에는	蕭索空宇中
아무런 기쁨도 찾을 길 없네	了無一可悅
천년 전의 책들을 뒤지다 보니	歷覽千載書
뛰어난 위인들의 덕행을 알 수 있어	時時見遺烈
높은 지조야 좇아 오를 수 없으나	高操非所攀
고궁절만은 나도 깊이 터득했노라	心得高窮節
평진공 같이 못 될 바에야	平津苟不由
은퇴한들 나쁘다 할 수 없으리	棲遲詎爲拙
말 못할 나의 심정 한이 없지만	寄意一言外
오직 그대만은 알아주리라	茲契誰能別

上記 詩는 晉 元興二年(403), 도연명의 나이 39歲때 지은 詩로서 이 해 十二月에 桓玄이 晉의 安帝를 潯陽에 幽閉하고 제위에 올라 國號를 楚라고 改名했는데, 當時 도연명은 母親喪으로 집에 돌아와 服喪하고 있었으나 마침내 桓玄 밑에서 차지했던 벼슬을 그만두고 돌아왔다.²⁶⁷⁾ 詩句중의 “衡門”은

《詩經·陳風》의 “衡門”이란 詩에 나온다.

형문 아래서도	衡門之下
한가로이 살 수 있고	可以棲遲
줄줄 흐르는 샘물에서도	泌之洋洋
끓주림을 풀 수 있노라	可以樂飢

“簞瓢”는 《論語》〈雍也〉²⁶⁸⁾편에 나오는 말이다. 詩句중의 “固窮節”은 가난하게 살면서도 절개를 지켜야 한다는 뜻인데, 《論語》〈衛靈公篇〉에 “군자는 窮함을 지켜나가는데, 소인은 窮하면 함부로 행동한다”²⁶⁹⁾라고 기록되어 있다. “固窮”이란 말은 《論語》에 근거한 것임을 알 수 있다. 그런데 《論語》의 “固窮”에 대한 舊注, 즉 魏나라 何晏의 集解는 “처음부터 곤궁하다”라는 의미로 해석하고 있다. 그리고 新注는 즉 송나라 朱子の 集注에서도 이를 그대로 취하고 있다. 다만 “정자가 이르기를, 그 곤궁함을 고수한다고 하였다. 이 또한 가능하다”²⁷⁰⁾라고 부기하고 있을 뿐이다. 만약 이 程子の 견해를 따른다고 한다면, “固窮”은 “곤궁함을 지켜 나간다”라는 의미로 사용된다.²⁷¹⁾또 清代 劉寶楠이 지은 《論語定義》에서는 “고궁이란 곤궁함을 마땅히 마땅히 지켜 나가야 함을 말하는 것이다.”라고 말하고 있다.

이 詩에서는 도연명이 어린 조카 敬遠에게 벼슬을 버리고 躬耕과 固窮節을 몸소 實踐하는 자신의 심정을 토로하고 있다. 혼란한 시기에 은퇴한 도연명에게 속세에서 벗어난 心境은 많은 感懷를 불러일으키고 있음이 詩文에

267) 「上揭書」, p. 233.

268) “賢哉回也，一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂，賢哉回也。”

269) “君子固窮，小人窮斯濫矣。”

270) “程子曰，固窮者，固守其窮也，亦通。”

271) 斯波六郎 《中國文學속의 孤獨感》，尹壽榮，譯，東文選，서울，1992，p. 189.

표현되고 있으며, 시대의 모순을 「寄意一言外」로 일축하였다. 이것은 도연명의 동양적 出退의 모형이라 할 수 있는 出處進退의 처세관이 잘 나타난 詩로서, 儒家의 한 표상이기도 하다.

出處進退觀이 사대부 계층에서 보편화된 것은 東漢末에서 시작되며, 魏晉南北朝의 오랜 혼란기를 겪으면서 사대부와 문인계층에 더욱 깊이 자리잡게 되었다. 이처럼 出處進退의 처세관은 도연명이 隱居하게된 계기중의 한 요소라 말할 수 있다.

결국 도연명은 혼탁한 세상으로부터 벗어나 悠悠自適한 삶을 찾고자 했으며 구속과 속박으로부터 격리된 逍遙自適한 삶의 근원처를 전원에 기탁한 것이라 본다.



第Ⅳ章. 結論

本論文은 도연명의 詩에 표현된 사상성을 중심으로 개술하였다. 도연명은 平淡自然한 詩風을 갖는 전원시인으로서 世人들의 깊은 慕와 사랑을 받아왔다.

도연명이 살던 시기는 戰禍가 끊이지 않고 정치, 사회적으로 혼란이 극에 달했던 난세였으며, 當時 처해진 現實苦를 극복하기 위해 出仕와 隱退를 반복하지만 끝내 세속적인 틀을 벗어나 전원으로 돌아와 초연한 자세로 固窮節과 躬耕을 몸소 실천한 眞淳한 詩人으로 평가받고 있다.

특히 도연명은 中國詩歌의 수준을 한 단계 높여 놓았으며, 중국문단에 새로운 전원문학과 참문학의 章을 연 은일시인의 元祖이자 전원시인으로서 후세의 전원문학을 대표하는 自然詩派 詩人들에게 깊은 영향을 끼쳤다고 볼 수 있다.

本稿는 도연명 시의 사상적 요인들의 복합적인 상호결합의 관계를 詩의 논증을 통해 구체적으로 고찰하고자 노력하였다.

도연명 詩의 사상성은 기존의 연구성과를 살펴볼 때 많은 論議가 있었던 것이 事實이다. 도연명이 과연 유가적 소유자였느냐 아니면 유교의 신봉자였는지, 또 불가와의 관계 내지는 불교사상의 소유자였는지를 兩斷하기는 그렇게 쉽지 않은 것 같다. 동시에 老莊의 道家와 道敎的 影響의 관계를 어느 한쪽에 국한시켜 싸잡아 말할 수는 없다. 더욱이 本稿에서는 그러한 부분보다는 시대적 情況과 연계하여 볼 때 儒家든 佛家든 道家든 할 것없이 모두 얼마간은 도연명에게 영향을 주었다고 할 수 있다. 물론 深淺의 정도는 있었다고 본다.

當時는 儒敎가 폐퇴하고 道家와 佛道가 盛行하는 이른바 玄談과 淸談이 유행한 시기였기에 或者는 그러한 시대 분위기적 요소를 구분하여 논하기도

하였다. 그렇지만 그것은 어디까지나 시대의 혼란한 氣流 밑에서 조성되는 어느 한 부분으로도 볼수 있다.

도연명에게 있어 사상적인 형성은 그러한 외부적 요인에서 자극받은 것과 고유한 품성이 갖고 있는 내재적 소양이 시대·정치적 분위기와 맞물려 이루어진 소산이라고 보아도 결코 지나친 말은 아닐 것이다.

이것으로 미루어 볼 때 사상성의 복합적인 면과 심리적 갈등이 서로 혼합되어 독특한 도연명의 성격을 이루었다 할수 있다. 이 부분에서 유추해 볼수 있는 것은 유가적인 節義와 玄學的인 思考觀, 佛家의 出世的 입장들이 현실농촌세계속에서의 躬耕이라는 도연명적 은일을 형성시켰을 것이라는 것이다.

이러한 認識下에 本稿는 다음과 같이 논의를 진행하였다.

제 I 장의 道家의 超世的 立場을 「任眞自然」, 「本體回歸」, 「言外象徵」의 삼단계로 구분하여 고찰하였다.

첫 번째로 「任眞自然」의 隨機的 심미창조를 통하여 도연명 詩에 나타난 인생태도가 변화에 따라 적응하면서 宇宙의 규율과 사물의 변화에 따르는 玄學的 要素를 살펴 보았다. 이것은 <形影神>이란 詩에서 도연명 자신이 참 자연에 맡기는 인생태도를 가장 명확히 표현하였다고 볼 수 있다.

두 번째로 「本體回歸」의 심미투입에서 대체적으로 魏晉時期 사상가들은 우주본체에 관해 思考하였는데 도연명의 詩중에는 本體回歸를 지향하는 心懷가 적극적으로 표현되어 있다. 도연명이 회귀하려한 곳은 순수한 자연자체의 논리적 의미에서의 우주본체가 아니라, 인위적인 교정을 거치지 않은 自然山水중의 본래 상태를 말한 것이다. 이것도 결국은 玄學的인 자연의 범주이면서, 도연명의 우주본체 체험의지가 審美的 투입이 자연의 경물묘사로 이어져 자연본체로 回歸한 융합된 情趣의 한 형태라 할 수 있다.

세 번째로 「言外象徵」은 魏晉玄學의 기본명제인 言外之辯 즉, 뜻을 얻을 때 반드시 음과 形象을 잊게 되는 일종의 융합된 체험경계라고 할 수 있다. 이것은 王弼이 말한 “형상을 잊은 즉 뜻을 얻고, 할말을 잊은 즉 형상을 얻는다”는 말로 이해할 수 있는 것이다. 도연명 詩속의 형상은 대부분 구체적 인 實景이 아니라 도연명의 생활과 마음의 형상비유로서 뚜렷한 상징성을 갖고 있다고 할 수 있다.

제Ⅱ장에서는 佛家の 出世的 立場을 「無常空寂」, 「禪趣妙悟」, 「涅槃寂靜」의 삼단계로 구분하여 고찰하였다.

첫 번째로 「無常空寂」에서는 도연명이 佛家の 영향을 받았다고 보는 詩語를 중심으로 살펴보았다. <飲酒>其八의 “吾生夢幻間, 何事繼塵羈”중에 “夢幻”을 <<金剛經>>의 “如夢如幻泡影, 如露亦如電”이란 글귀와 일찍이 <<金剛經>>과 <<維摩詰經>>을 도연명이 접했다는 것과 <歸園田居>其四의 “幻化”는 鳩摩羅什이 번역한 <<華手經>><網明品>제 三 卷에 “一切如幻化, 亦如水中月”과 “諸法空無相, 亦復無有我” 등으로 보아 불가의 영향을 받은 것으로 볼수있으며, “인생은 꿈과 같아 결국엔 空으로 돌아간다”라는 말은 일종의 大夢후에 깨달은 感悟라 할수 있는데, 이에 대해 淸人 查慎行은 “도연명은 佛理에 정통하였고, 다만 白蓮社에 가입하지 않았을 뿐이다”라고 명확히 언급하였다.²⁷²⁾ 이것은 도연명이 불가사상을 흡수하였다는 것을 가능케 해 준다. 이러한 詩語는 도연명 시의 無常空寂의 審美 특성을 잘 나타내 주고 있다.

두 번째로 「禪趣妙悟」에서는 <<陶集>>중의 “羲皇上人”과 <贈羊長史>의 “商山四皓”, <白祭文>과 <挽歌詩>의 “身後事”, <歸去來辭>중의 “想象還家”와 <飲酒>其五, <歸園田居>其一, <飲酒>其七 등에서 禪趣妙悟가 잘 나타나 있으며, 이것은 도연명이 환상의 형식을 빌린 것으로 “禪趣”의 요소를 함

272) 丁永忠, 著, <<陶詩佛音>>, 四川大學出版社, 1997, p. 115.

유하고 있음을 제시하고 있다. 禪趣가 비록 佛理의 형식을 빌린 것은 아니지만, 禪趣의 審美요소는 도연명이 佛家의 영향을 받았다고 보는 根據중의 하나임을 알 수 있다.

세 번째로 「涅槃寂靜」에서는 도연명이 현실의 모순을 벗어나 세속적인 가치를 뜬 구름처럼 보아 해탈의 방편으로 참 자연에 복귀하는 이른바 涅槃寂靜의 審美요소를 <挽歌詩>와 <庚戌歲九月中於西田穫早稻>, <乞食>등에 나타나 있다. 이것은 도연명 詩가 佛家의 해탈정신에 영향을 받았음을 보여 준다.

제Ⅲ장에서는 儒家의 入世的 立場을 「安貧樂道」, 「躬耕知足」, 「安心立命」의 삼단계로 나누어 고찰하였다.

첫 번째로 「安貧樂道」에서는 전원으로 은거한 이후 몸소 경작하며 고궁절을 지켜나가는 자득의 의지가 그의 <怨詩楚調>, <詠貧士>其二, <酬劉柴桑>, <飲酒>其二, <詠貧士>其七, <飲酒>其十六, <有會而作>, <癸卯歲十二月中作與從弟敬遠> 등에서 儒家의 審美로 반영되어 나타나 있음을 알 수 있다.

두 번째로 「躬耕知足」에서는 전원으로 回歸한 도연명이 몸소 躬耕하며 물질적인 빈곤에서도 陶然自樂하는 儒家의 선비정신인 知足의 생활관이 그의 <戊申遇火>, <移居>, <始作鎮軍參軍經曲阿作>, <雜詩>其八, <雜詩>其一, <止酒>, <答龐參軍>, <時運> 등에서 儒家의 심미요소로 반영되어 나타나 있다.

세 번째로 「安心立命」에서는 도연명이 다섯 번의 출사와 은퇴를 거듭하는 동안 사회적 모순과 충돌하면서 塵世를 벗어나 결국 전원으로 회귀하였다. 이것은 초탈한 인생의 전환점이며 스스로의 운명을 天道에 맡긴 채 초연한 삶의 자세로 晩年을 장식하였다. 그러한 安心立命의 유가적 심미가 <雜詩>其五와 <飲酒>其二, <飲酒>其三 등에 나타나 있다. 참 자연에 기탁하

여 온갖 세상의 잡다한 것들을 떨쳐버리고 자연의 大道에 따라 몸소 志操와 節操를 견지하며 卑俗하지 않은 군자의 道理를 躬耕을 통하여 守拙함을 실천을 통하여 이루어 냈음을 알 수 있다. 이것은 도연명이 유가의 영향을 받았음을 뒷받침해 주는 요인중의 하나이다.

도연명 詩에 나타난 사상성은 개괄적인 인식을 갖고 있다고 볼 수 있으나, 비교적 구체적인 인식의 출발에서 사상발전의 내재적인 모순을 통일성의 인식으로 보았다.

지금까지의 모든 것을 종합하여 볼 때 儒家이면서 老莊의 현학관을 갖고 있으며 佛家이면서 儒佛의 심미요소가 한 詩에 內在 해 있음을 알았다. 그것은 어디까지나 자연적인 현상으로서 외부적 요인과 내부적 요인이 결합하여 詩人의 孤介한 인품과 어울어진 가치관의 승화이며, 한 인간이 渴望한 아름답고도 高雅한 理想觀의 한 단면으로서 詩의 사상성을 접목시켜야 한다고 본다.



결론적으로 도연명의 소년시기는 전통적인 유가와 도가 兩思想과 가정환경의 영향이 있었고, 동시에 “性本愛邱山”과 “猛志逸四海”의 두가지의 서로 다른 모순적인 관점을 받아들였다.

사회적 이상은 또한 도연명의 유가의 사상적 요소라 볼수 있는데 도연명이 이러한 思想을 따라 세족통치, 군벌이 정권을 장악한 東晉後期 사회로 진입한 후, 出仕와 隱退를 반복하면서 사회적 이상의 실현성에 회의를 품고 모순에 직면하면서 결국 세속의 틀을 과감히 버리고 전원으로 회귀하여 躬耕 苦節하며 달관의 생을 장식하였다.

도연명도 한 사람의 인간인지라 찾아오는 고독감과 죽음의 두려움을 해탈의 보조적 위안의 수단으로서 儒·佛·道 三思想을 상징성의 심미요소로 詩作에 투입한 것으로 볼 수 있으며, 현학의 초세적, 불가의 출세적, 유가의 입

세적 심미는 모두 도연명의 사상에 기인한 통일성의 思惟로 인식할 수 있다.



※ (附錄)陶淵明과 玄學家의 말 比較

陶淵明의 話	玄學家의 話
咨大塊之受氣，何斯人之獨靈(《感士不遇賦》)	元氣陶，衆生稟焉。(康《明臆論》)
家爲逆旅舍，我如當去客。去去欲何之，南山有舊宅。(《雜詩》)	物之生也，莫不塊然而自生，則塊然之體人矣，故遂以大塊爲名。(郭象《莊子·齊物論》注。下引郭語，只注篇名)
陶子將辭逆旅之館，永歸于本宅。(《自祭文》)	今氣聚而生，汝不能禁也；氣散而死，汝不能止也。(《列子·天瑞》注引郭象語)
魂氣散何之，精形寄空木。(《擬挽歌辭》)	形骸者逆旅也。(《德充符》注)
營己良有極，過足非所欽。(《和郭注簿》)	少而失其故居(少而出游異鄉)，名爲弱喪；夫弱喪遂安于所在而不知歸于故鄉也。焉知生之非夫弱喪，焉知死之非夫還歸而惡之哉!(《齊物論》注)
將養不得節，凍固纏己。(《飲酒》)	氣之散，無不之。(《天地》注)
豈期過滿服，但願飽粳良。……正爾不能得，哀哉亦可傷。(《雜詩》)	所謂知足則無所不足也。(《山木》注)
人生歸有道，衣食固其端。孰是都不營，而以求自安。(《於西田	物者朝夕所須，切已忘難。(《德充符》注)
虛舟縱逸，回復遂無窮。	夫民之德小異而大同，故性之不可去者衣食也，事亡不可廢者耕織也。此天下之所同而爲本者也。守斯道也，無爲之至也。(《馬蹄》注)
……既來孰不去，人理固有終。	無力之力，莫大于變化者也。……天地萬物，無時而不移也。(《大宗師》注)
(《五月旦作和戴主簿》)	往來(死生)者，自然之常理也。(《知北游》注)
一生復能幾，如流電驚。(《飲酒》)	死生之變，變之大者也。(《德充符》注)
有生必有死，早終非命促。(《擬挽歌辭》)	突然自生……我不能禁；忽然自死，吾不能遲。(《則陽》注)

<p>人生無根，飄如陌上塵。分散遂風散，此已非常身。……盛年不重來，一日難再晨（《雜詩》）</p> <p>天地賦命，生必有死。（《與子儼等疏》）</p> <p>聊乘化以歸盡，樂夫天命復奚疑（《歸去來兮辭》）</p> <p>榮華難久居，盛衰不可量。（《雜詩》）</p> <p>窮通靡攸慮，憔悴由化遷。（《歲暮和張常侍》）</p> <p>少無適俗韻，性本愛丘山……久在樊籠裏，復得返自然（《歸園田居》）</p> <p>貴賤賢愚，莫不營營以惜生，斯其惑焉。（《形影神》詩序）</p> <p>縱浪大化中，不喜亦不懼，應盡使須盡，無復獨多慮。（《形影神·神釋》）</p> <p>傲然自足，抱朴含真。（《勸農》）</p> <p>形迹憑化往，靈府長獨閑。（《戊申歲六月中遇火》）</p> <p>既來孰不去，人理固有終。居常待其盡，曲肱豈傷庶。遷化或夷險，肆志無隆降。（《五月旦作和戴主簿》）</p>	<p>出入(生死)者變化之謂耳，言天下未有不變也。（《知北游》注）</p> <p>然自生，非有本。然自死，非有根。（《康桑楚》注）</p> <p>變化日新，未嘗守故。（《秋水》注）</p> <p>時不再來，今不一停。（《養生主》注）</p> <p>不知其所以然而然者謂之命。似若有意也，故又遣命之名，以明其自爾。（《寓言》注）</p> <p>知不可奈何者命也，安之則無哀樂，何易施之有哉！（《人世間》注）</p> <p>貴賤有時，誰能常載！（《徐无鬼》注）</p> <p>動止注死死注盛衰注廢興，未始有恒，皆自然而然，非其所用而然，故放之而自得也。（《天地》注）</p> <p>自然也，故曰性。（《山木》注）</p> <p>任其自然，天也；有心爲之，人也。（《庚桑楚》注）</p> <p>變爲體，故死生若一。（《齊物論》注）</p> <p>死生一也，而獨說生，欲變化相背，故知其惑也。（同上）</p> <p>故生時樂生，則死時樂死矣，死生雖異，其于各得所願一也，則何系哉！（《齊物論》注）</p> <p>任其純朴而已。（《山木》注）</p> <p>毀其所貴……人含其真也。（《 》注）</p> <p>苟使和性不滑（滑：亂也），靈府閑豫，則雖涉乎至變，不失其兌（悅）然也。（《德充符》注）</p> <p>苟知性命之固當，則雖死生窮達千變萬化，淡然自若而和理在身矣。（《德充符》注）</p>
--	---

參考文獻

<陶淵明關聯書冊類>

一. 註釋本 與 單行本

- 郭維森·包景誠 《陶淵明集全譯》，貴州人民出版社，貴州，1996.
- 洪順隆 評析 《陶淵明》，林白出版社，臺北，1980.
- 王光前 《陶淵明和他的作品》，前程出版社，高雄，1986.
- 廖中安 《陶淵明》，日中出版，東京，1984.
- 李華 《陶淵明詩文賞析集》，巴蜀書社出版，四川省，1988.
- 遂欽立 《陶淵明集》，里仁書局，臺北，1986.
- 晉陶潛 清陶澍 注 《陶靖節全集注》，世界書局印行，臺北，1967.
- 一海知義 入矢義高 注 《陶淵明 寒山》，岩波書店，東京，1984.
- 陳怡良 《陶淵明之人品與詩品》，文津出版社，臺北，1994.
- 廖仲安 《陶淵明》，上海古籍出版社，上海，
- 宋丘龍 《陶淵明詩說》，文史哲出版社，臺北，1985.
- 劉維崇 《陶淵明評傳》，黎明文化事業公司，臺北，1979.
- 張基樞 《陶淵明》，太宗出版社，서울，1988.
- 方祖棠 《陶淵明》，國家出版社，臺北，

二. 論文

- 崔雄赫 <陶淵明 田園詩 研究>, 1991, 韓國外國語大學校, 博士學位論文.
- 李吉培 <陶淵明研究>, 1980, 高麗大學校, 碩士學位論文.
- 孫賢 <陶淵명의 儒·佛·道 思想考>, 1997, 韓國外國語大學校, 碩士學位論文.
- 崔完植 <陶淵明研究>, 1960, 成均館大學校, 碩士學位論文.
- 車柱環 <陶淵明散文考>, 1957, 서울大學校,
- 張晶 <陶詩與魏晉玄學>, 1991, 文學評論. 第1期.
- 姜世俊 <因植孤生松, 斂翮遙來歸>, 牡丹江師院學報, 1980, 第4期, 中國人民大學書報資料社
- 韓明昌 <陶淵明《述酒》詩考朴論證>, 喀什師範學院學報, 1982, 第1期, 中國人民大學書報資料社,
- 劉宜芝 <關於陶淵明詩的原流問題>, 衡陽師專學報, 1982, 第1-2期, 中國人民大學學報,
- 葛曉音 <論山水詩派的 藝術特徵>, 北京大學出版社, 國學研究, 제1권, 1993.

<一般文獻>

一. 單行本

- 車柱環 《中國詩論》，서울대학교출판부, 서울, 1989.
- 李炳漢 《中國古典詩學의 理解》，文學과 知性社, 서울, 1992.
- 斯波六郎 《中國文學속의 孤獨感》，尹壽榮, 譯, 東文選, 서울, 1992.
- 崔炳圭 《風流精神으로 보는 中國文學史》，예문서원, 1998.
- 禹玄民 譯注 《老子》，博英社, 서울, 1996.
- 劉鏞 《文心雕龍》，崔信浩, 譯, 玄岩社, 서울, 1994.
- 柳正基 講述 《論語新講》，一信書籍, 서울, 1992.
- 趙景深 《中國文學小史》 제주대학교 중앙도서관
JEU NATIONAL UNIVERSITY LIBRARY
- 朱光潛 《詩論》，鄭相泓, 譯, 東文選, 서울, 1991.
- 馮友蘭 《中國哲學史》，鄭仁在, 譯, 螢雪出版社, 서울, 1993.
- 韓國道教思想研究會 《老莊思想과 東洋文化》，亞細亞文化史, 서울, 1995.
- 金學圭 《中國文學史》，新雅社, 서울, 1996.
- 金達鎮 《莊子》，高麗苑, 서울, 1991.
- 劉若愚 《中國의 文學理論》，李章佑, 譯, 明文堂, 서울, 1994.
- 劉若愚 《中國詩學》，李章佑, 譯, 明文堂, 서울, 1994.
- 崔信浩 《漢文講義》，玄岩社, 서울, 1996.
- 車相轅·車柱環·張基權 《中國文學史》，明文堂, 서울, 1990.
- 陳舜臣 《中國詩人傳》，徐石演, 譯, 서울출판미디어, 서울, 1997.
- 허용구 《中國歷史와 文學》 上,中,下, 學文社, 서울, 1996.

- 李秀雄·金經一 《中國文學史》，大韓教科書(株)，서울，1994.
- 袁行霈 《中國詩歌藝術研究》，北京大學出版社，北京，1987.
- 陸侃如·馮沅君 《中國詩史》，山東大學出版社，山東，1995.
- 王國瓔 《中國山水詩研究》，聯經出版事業公司，臺北，1987.
- 金恒培 《莊子哲學精解》，불광출판부，서울，1992.
- 신현락 《老子》，마당문고，서울，1986.
- 김해명 《中國文學散策》，백산서당，서울，1996.
- 宋志英 監修 《韓非子》，成東鎬，譯，弘新文化社，서울，1986.
- 森三樹三郎 《佛敎와 老莊思想》，吳鎮鐸，譯，경서원，서울，1992.
- 袁行霈 《中國詩歌藝術研究》，朴種赫，鄭煥鐘，金星逵，孟英翰，朴英順，共譯，亞細亞文化社，서울，1994.
- 朴春植 《中國史序說》，敎保文庫，서울，1997.
- 慧皎 《高僧傳》，柳月誕，譯，自由文庫，서울，1991.
- 柳坪秀 《列子》，自由文庫，서울，1995.
- 許抗生 《老子哲學과 道敎》，盧承賢，譯，예문서원，서울，1995.
- 柳晟俊 《中國詩歌研究》，新雅社，서울，1997.
- 魏伯陽 《周易參同契》 崔亨柱，譯解，自由文庫，서울，1997.
- 王海林 《佛敎美學》，安徽，1992.
- 葛洪 《抱朴子》，張泳暢，편역，自由文庫，서울，1993.
- 編輯部 編 《불교의 지식》，민족사，서울，1993.
- 田村芳朗 《涅槃經의 世界》，李元燮，譯，현암사，서울，1997.
- 任繼愈 《중국의 儒家와 道家》，權德周，譯，東亞出版社，서울，1993.
- 王向峰 《中國美學論稿》，中國社會科學出版社，북경，1996，
- 袁行霈 撰 《陶淵明研究》，北京大學出版社，북경，1997.

- 敏譯 《中國美學思想史》，齊魯書社出版發行，1989.
- 葉郎 《中國美學史大綱》，上海人民出版社，1987.
- 木村請孝 《中國佛教思想史》，朴太源，譯，經書院，서울，1988.
- 徐復觀 《中國藝術精神》，權德周외 譯，東文選，서울，1993.
- 周桂鈿 《講座中國哲學》，문재곤외 譯，예문서원，1994.
- 袁濟喜 《六朝美學》，北京大學出版社，1989.
- 중국철학연구회 《논쟁으로 보는 중국철학》，예문서원，1993.
- 鎌田茂雄 《中國佛教史》，鄭舜日，譯，經書院，서울，1996，
- 譯經委員會 《維摩經·修行道地經》外，東國譯經院，서울，1991，
- 藤堂恭俊·塩入良道 《中國불교사》，차차석，譯，대원정사，서울，1992，
- 坪井俊映 《淨土三部經概說》，李太元，譯，운주사，서울，1992.
- 譯經委員會 《涅槃經》，東國譯經院，서울，1985.
- 譯經委員會 《大般若經》，東國譯經院，서울，1992.

二. 論文

- 郭利夫 <李白詩의 思想性 研究>，1994，全南大學校，博士學位論文.
- 趙成植 <《文心彫龍》의 認識論的 考察>，1996，成均館大學校，博士學位論文.
- 朴炳仙 <孟浩然 研究>，1985，延世大學校，碩士學位論文.
- 白雲茂 <謝靈運 詩 研究>，1983，延世大學校，碩士學位論文.
- 尹泰元 <王維 詩의 感覺的 이미지 考>，1989，延世大學校，碩士學位論文.
- 安炳國 <駱賓王詩研究>，1983，서울大學校，碩士學位論文.
- 曹圭百 <蘇軾詩研究>，1996，成均館大學校，博士學位論文.

<原典 및 註釋本>

- [梁] 蘇統 《文選全譯》，張啓成，徐達等，譯注，貴州人民出版社，1994.
- [梁] 劉勰 《文心彫龍全譯》，龍必錕，譯注，貴州人民出版社，1996.
- [梁] 鍾嶸 《詩品》，徐達，譯注，貴州人民出版社，1992.
- 沙少海·徐子宏 《老子全譯》，貴州人民出版社，1995.
- [戰國] 莊周 《莊子全譯》，張耿，貴州人民出版社，1995.
- [晉] 葛洪 《抱朴子內篇全譯》，顧久，譯注，貴州人民出版社，1995.
- 李萬壽 《晏子春秋全譯》，貴州人民出版社，1995.
- 劉俊田·林松·禹克坤 《四書全譯》，貴州人民出版社，1994.
- 王強模 《列子全譯》，貴州人民出版社，1996.
- [東漢] 王充 《論衡》，袁華忠，方家常，譯注，貴州人民出版社，1993.
- 徐子宏 《周易全譯》，貴州人民出版社，1994.
- [戰國] 荀況 《荀子全譯》，蔣南華，羅書勤，楊寒清，註譯，1995.
- 謝造范，朱迎平 《管子全譯》，譯注，貴州人民出版社，1996.
- [南朝] 劉義慶 《世說新語全譯》，柳士鎮，劉開驊，譯注，貴州人民出版社，1996.
- [西漢] 劉安 《淮南子全譯》，許匡一，譯注，貴州人民出版社，1995.
- 袁珂 《山海經全譯》，貴州人民出版社，1995.
- 周才珠·齊瑞端 《墨子全譯》，貴州人民出版社，1995.
- 梁海明 《老子》，武漢出版社，1997.
- 雷仲康 《莊子》，武漢出版社，1997.

A STUDY OF TAO YUAN MING' S THOUGHT

SHIN, YOUNG-DAE

Department of Chinese Language and Literature

Cheju National University Graduate School

(Academic advisor : Kwak, Ih-Boo)

(abstract)

This study was done on the poet, Tao Yuan Ming (365~427) who lived a poor, simple life from the end of Dong Jin(東晉) to the beginning of Liu Song(劉宋), taking the pleasure of poverty, sowing and planting.

His poems show that he had a complicated thought. He grew up in Confucianism, but since his youth he repeated entering his public life and retiring in order to make his own living.

Since his life as a hermit, the pedantic tendency and Buddhist mood are found in his poems. The trend of his thought has complex aspects, which has something to do with his conflict and loneliness in the social conflict from the political and social disorder.

The study is aimed to understand Tao Yuan Ming in a broad sense through his poems, who was eager to search for the truthful meaning of his life by rural life.

With regard to the study of his thought, there have been a lot of researches of his thought through his poems. Above all, there have been a lot of achievements in his the research of his thought. However, the evaluation of his thought shows a complicated aspect, which is due to the different viewpoints of many scholars and at the same time, to Tao Yuan Ming' s distinguished thought.

This study is mainly done for understanding his Confucianism, Buddhism and Taoism by quoting his poems, and at the same time by the acknowledge of the preceding studies. Therefore, the study is aimed to understand Tao Yuan Ming's poetic world from the standpoint of the analysis of his esthetic appreciation and the discovery of his thought.

The results from the study are as follows;

Above all, half of his whole life was classified into three stages. And through his poems, Tao Yuan Ming's psychology and humane conflicts were deeply dealt with.

In addition, his background of his thought was studied through the division of his family, his character, his background, his friendship and entertainment, and the geographical influence of Mt. Lu Shan(廬山). And his Confucianism, Buddhism and Taoism were studied by the examples of his poems.

Above all, the study is mainly focused on the thoughts in Tao Yuan Ming's poems, Confucianism, Buddhism and Taoism. The esthetic appreciation was studied through the preceding opinions and the study by the scholars. And the existing results from the study of Tao Yuan Ming's poems have been very helpful.

The objects of esthetic appreciation are mainly on how the three elements mix together in Tao Yuan Ming's poems by the study of the thoughts? retirement from the world by Taoism, the appearance in the world by Buddhism and the entrance of the world by Confucianism. The procedure of the study is based on his thought, which is classified into three. And the main point is the proof of the three categories.

As a result, the thought of Tao Yuan Ming's poems is a complex concentration and unity of Confucianism, Buddhism and Taoism. Therefore, when his thought is mentioned, only one side of his thought should not be discussed.