

시대적 사명과
인문학의 역할

2020 동아인문학회
특별호

고요아침

근래 전 인류는 “코로나 19”란 전대미문의 유령 악마로 인해 공포의 나날을 보내고 있습니다. 사람과 사람이 얼굴을 대할 수 없고, 국경이 봉쇄되어 여행과 교역에 지장을 초래하고 있습니다. 종교가 탄압을 받고, 자유가 제한되며, 공공질서가 무너지고 있습니다. 어디도 안전한 곳이 없으며, 어느 때도 마음을 놓을 수가 없는 형편입니다. 그야말로 좌불안석, 침불면, 공포와 의심과 혼란의 먹구름이 온 대지를 휘감고 있는 형국이 되었습니다.

우리 동아인문학회도 그 암울한 먹구름의 회오리를 피해 갈 수 없는 처지에 놓였습니다. 2020년 7월에 中國 江西省 南昌市 科學技術大學에서 개최하기로 결정되었던 제 21회국제학술대회가 무산되었으며, 연례 국내학술대회도 열지 못한 채 귀중한 한 해를 마무리하는 순간까지 왔습니다.

그러나 “호랑이에게 물려가도 정신을 차려라.”라는 속담과 같이 강인하고 투철한 人文精神으로 무장된 우리 동아인문학회 회장 崔漢善 박사와 편집간사 홍성희 박사를 비롯한 임원과 회원들은 그 공포와 혼란의 먹구름 속에서도 자신이 처한 입지와 나아갈 방향을 확정, 盡人事待天命의 자세로 매진함에 감사와 격려의 뜻을 전하고자 합니다.

비록 대면 국제학술대회와 국내 연찬회를 갖진 못했지만 동아인문학회가 지향하는 학술연구의 연속성을 중시하여 한국, 중국, 베트남, 미국, 우즈베키스탄의 회원들이 힘을 모아 《時代的使命과 人文學의 役割》이란 주제로 온라인 국제회의를 갖고, 그 원고로 특집을 간행한 것은 그 산 증거라

할 수 있습니다.

그리고 여러 가지 여건이 어려운 가운데서도 동아인문학회가 맡은 바 소임을 다할 수 있도록 지속적, 적극적으로 후원과 협력을 해 주신 “東一文化獎學財團”과 “慕山學術財團”에 대해 심심한 감사를 드리는 바입니다.

친애하는 동아인문학회 임원 여러분, 그리고 회원 여러분! 지금 우리는 인류가 겪고 있는 ‘코로나19’의 위협은 그간 과학일변도로 발전해온 인류 문명의 자업자득이 아닌지 되돌아 볼 때입니다. 비록 낱설일 수 있지만 코로나19는 “모 연구소에서 흘러나온 세균”이란 의심을 받는 것도 그 때문이 아니겠습니까. 첨단과학이 오늘의 찬란한 인류문명을 건설해온 것은 사실이지만 올바른 인문학의 바탕 없이 과학 기술만으로 인류를 진정으로 행복하게 할 수는 없을 것입니다.

그러한 관점에서 볼 때 금번 특집 《時代的使命과 人文學의 役割》은 시대환경을 정확히 진단하고 그 대처방안을 모색해 보고자고 하는 時宜 適切한 談論이라 할 수 있을 것입니다. 분명한 가운데도 玉稿를 보내 주신 회원 여러분과 정성을 다해 논문집을 간행한 학회장과 담당 임원 여러 분께 진심으로 감사함과 아울러 축하를 드리는 바입니다.

2020. 12. 18.

慕山學術財團 理事長 洪瑀欽

최한선

동아인문학회장

안녕하십니까?

유레가 드른 긴장과 두려움이 만연한 시국이라 회원님의 건강과 평안을 여쭙는 인사조차 드리기 송구한 때입니다. 제백사하고 귀체 보중하시고 가내 강령하시며 학운 왕성하심을 축원 드리면서 이렇게 인사드리게 됨을 대단히 기쁘게 생각합니다.

지난번에 말씀 드린 바와 같이 금년에 개최 예정이었던 중국 강서성 남창과학기술사범대학에서의 제 21회 동아인문학회 국제 학술대회가 순연되는 바람에 국제간 학문 교류의 공백을 메우고 연구 결과 발표라는 기대의 상실에 따른 박탈감 등을 위로하기 위하여 <시대적 사명과 인문학의 역할>이라는 주제로 동아인문학회 특별 논문집 발간을 기획했습니다.

얼마 후 중국, 우즈베키스탄, 베트남, 미국, 한국 등 5개국 회원들의 적극적인 관심과 참여, 협조가 있어 마침내 13편의 옥고를 중심으로 본서를 발간하게 되었습니다. 이 자리를 얻어 큰 감사를 드리며 동아인문학회의 모태로서 음양의 지원을 아끼지 않으시는 모산학술재단의 홍우흠 이사장님을 비롯한 관계자 분들과 본 특별호 발간은 물론 학회 때마다 커다란 도움을 주신 동일문화재단에도 심심한 감사를 드립니다.

매 시대마다 당대에 주어진 사명이 있기 마련이거니와 그런 당대적 사명을 주도했던 것은 늘 인문학의 몫이었음을 우리는 잘 알고 있습니다. 비근한 예로 한국문학사에서 고려 이후 지금까지 수백 년의 전통을 가진 가

사문학만 보더라도 고려 때는 승려 층을 중심으로 불교 전파라는 주어진 사명을 감당했으며, 조선시대에는 유학자들의 유교 이념 교화와 유유자적한 강호한정과 풍류정신의 대중화, 규방 문화의 전수 등으로 제 몫을 다 했습니다. 뿐만 아니라 나라가 풍전등화에 놓여 있을 때는 의병가사로서 구국의 선봉을 이끄는 데 큰 역할을 했으며, 애국 계몽기 때는 항일과 개방의 두 임무를 자연스럽게 수행하면서 근대시 출발의 한 축을 담당하기도 했습니다. 어디 그 뿐 입니까? 오늘에 있어서는 가사시, 가사동화, 가사수필, 가사소설 등으로 현대 문학의 수준 향상과 넓이를 주도적으로 감당하면서 주변 문화인 랩과 어우러져 새로운 형식의 율문문학 창출에도 기여하고 있지 않습니까?

새로운 사명을 요구하는 새로운 시대는 오기 마련입니다. 가사가 그랬듯이 우리 인문학은 시대적 명령에 능동적으로 대응하는 주도자로서 새로운 세계 창출의 모태가 될 것입니다. 이런 점에서 본 서의 발간을 매우 뜻깊게 생각하면서 이를 계기로 소용돌이치는 어둠의 시대를 인문학이라는 안전한 방주로 슬기롭게 헤쳐나아가기를 소망해 봅니다. 옥고를 보내주신 국내외 회원님께 다시 한번 감사드리며 본서의 기획과 편집, 발간에 애쓰신 전남도립대 홍성희 교수님의 노고를 위로하며 큰 감사드립니다. 회원님들의 건강과 가내 행복을 기원 드리며 바쁜 가운데서도 예쁘게 책자를 발간해주신 고요아침 김남규 박사님께도 고마운 인사를 드립니다.

2020. 12. 12.

/목차/

한국

- 박영주 인문학의 공공재적 성격과 역할 · 8
이동기 퇴계의 교육과 퇴계서찰 · 20
이상원 인문학의 역할과 토대 연구의 중요성 · 45
남기수 해음諧音현상을 통한 한약재 명명법命名法 소고 · 65
이승우 ‘새로운 표준’을 위한 가장 오래된 덕목들 · 74
임준성 긴 담장에 흐르는 맑고 깨끗한 노래
— 하서 김인후의 〈소쇄원48영〉 · 90

중국

- 郑苏淮 儒学：人权的历史与现代 · 143
高文强 经典阅读中的“记”与“忘” · 157
張勇 與文體相涉的古印度佛事活動 · 166

베트남

Dr. Bùi Thị Ánh Vân

SIMILARITIES IN VIETNAM-KOREA'S FOLK BELIEFS · 192

우즈베키스탄

Ochilov ulugbek · Lee, su-jin

Koreya to`ylari va O`zbekiston to`ylarining urf-odatlari
to`g`risida qiyosiy tadqiqot · 200

Bahora Khurramova

ЉАШНҲОИ МАВСИМИИ МАРДУМИ МАШРИҚЗАМИН
ДАР ЉАРАЁНИ МАДАНИЯТИ АНЪАНАВӢ · 234

미국

Hyo-Chang Hong

Language, Text, and Society · 242

인문학의 공공재적 성격과 역할

박영주

1. 인문학의 시대적 위상

실용을 우선시하는 풍조가 우리 시대에 만연하고 있다. 미래를 이끌어 갈 청년학도들로 하여금 대학을 자신의 ‘첫 번째 직업’을 준비하는 전초기지쯤으로 여기게 만드는 풍조가 그 단면이다. ‘인문학의 위기’라는 말이 등장한 지도 벌써 오래다. 거기에는 분과 학문을 고수하는 것은 집단 이기주의적 발상인 데다 구시대의 케케묵은 사고방식이므로, 학문의 統攝과 학제 간 融畧을 통해 시대 문제를 해결해야 한다는 목소리 또한 여기저기에서 쏟아져 나온 지 한참 되었다.

이러한 풍조의 이면에는 학문의 존재 이유와 분과 학문의 정체성 정립 및 지속보다는 현실과의 타협을 우선시하는 일부 학자들, 이들과 손잡고 정책을 주도하는 이들의 경박한 인식이 크게 한몫을 하고 있다. 그리고 보다 뿌리 깊게는 자본주의의 지식기반 경제로의 전환, 신자유주의의 경쟁 지상주의가 불러 일으키는 시대의 회오리바람이 관여하고 있다. 그리하여 모든 것을 획기적으로 바꿔 놓지 않으면 어떤 학문이든 존립 자체가 불투명하다는 식의 위협을 가하고 있다. 일종의 고도화된 산업화 전략인 셈이다.¹⁾

학문이 산업화될 때 가장 난감한 위치에 놓이는 학문을 인문학으로 생각하는 경우가 많다. 그러나 과연 그럴까? 이는 요컨대 인문학이 알아 온 시대적 위상에 대한 이해 부족에 말미암은 단세포적 발상일 수 있다.

인문학의 人文은 본디 人紋으로서 인간이 그리는 무늬, 즉 인간의 본성과 기질에 따라 그리는 ‘삶의 무늬’를 뜻한다. 이러한 삶의 무늬는 인간 자신과 세계에 대한 이해, 인간다운 삶에 대한 부단한 성찰, 그 성찰의 결과를 실천으로 옮기는 과정에서 저마다 개성을 지닌 채 다채롭게 실현된다. 그리하여 이러한 실현화 과정에서 삶의 의미와 가치를 깨닫고 향유하는 데 목적을 둔다. 서양의 개념을 빌려 말하면, 인문학은 자유인에게 어울리는 學藝라는 의미의 리버럴 아트(Liberal arts)에서 출발하여, 이를 보다 체계적으로 확장시킨 휴머니티스(Humanities)로 발전했다. 통상적으로 리버럴 아트는 ‘교양’으로, 휴머니티스는 ‘인문학’으로 번역된다. 그런데 이 두 개념 모두에도 역시 인간이 단순하게 생존하는 법을 넘어서서 생활의 재미와 삶의 의미를 즐기고 만드는 법을 교육하고 배운다는 목적의식이 담겨 있다.

이러한 개념적 성격과 특징을 지닌 인문학은 기원 전 제자백가 시대나 고대 그리스 시대로부터 오늘에 이르기까지 오랜 기간 존속해 오며 우리 삶에 지대한 영향을 끼쳐왔다. 그 영향력은 인류 생활에 획기적 변화를 가져온 산업화 시대 이후 다양한 삶의 위기나 정체성의 혼란이 생길수록 오히려 인문학을 통한 자아 인식과 사회 이해의 욕구가 커져 온 것이 사실이다. 첨단과학 시대를 나고 있는 오늘날 열풍처럼 번지고 있는 대중인문학의 현황도 이와 무관하지 않다. 자아 성찰로부터 삶의 의미와 가치를 깨닫고 누리는 문제는 특정 시대에 국한되지 않는 인간의 보편적 명제이기 때

* 韓國, 江陵原州大學校 國語國文學科 教授

1) 박영주, 「대학 교양교육과 인문학적 소양」, 『東亞人文學』 제41집, 동아인문학회, 2017, 293~294면 참조.

문일 터다. 이렇듯 인문학은 대대로 인류 발전에 필요한 학술 이론과 응용 방법을 탐구하면서, 우리 모두가 보다 풍요롭고 의미 있는 삶을 살 수 있는 정신과 가치의 발견에 기여해 왔다.

문제는 이 같은 인문학의 통시적 위상보다는 학문의 산업화 추세와 맞물린 오늘날 현실적(공시적) 존재 가치와 위상이다. 인간의 고민은 당대적 현실 상황에서 비롯되는 것이 통례므로, 예컨대 오늘날 인문학을 전공해서 먹고 살 수 있는가 하는 문제를 곧바로 떠올릴 수 있다. 신자유주의가 우선 시하는 실용성의 문제가 다시금 부각되는 것이다.

그런데 이때의 실용성이라는 것의 실체란 무엇일까? 실용성이 ‘즉각적인 유용성’을 의미하는 것이라면 인문학보다는 공학의 실용성이 상대적으로 높다. 철학·역사학·문학은 음악·미술 등과 더불어 투자 기간이 긴 데다 투자 효과 또한 담보하기 어렵다. 인문학은 묘목을 심어 숲을 만드는 작업을 지속적으로 수행하는 학문이기 때문이다. 그래서 즉각적인 유용성보다는 유용 가능성을 배양하면서 언제든 유용화할 수 있는 기반을 다지는 학문이다. 세계적 명문으로 일컬어지는 하버드, 예일, 옥스퍼드와 같은 대학들이 산업화 추세에 아랑곳하지 않고 인문학과 기초과학 위주로 학제를 운영하고 있는 것이 대표적 실례라고 할 수 있다. 기반을 잘 다져놓으면 언젠게든 유용한 가치를 발휘할 수 있다는 믿음을 지속적으로 견지해 오고 있는 것이다.

인문학의 본령은 흔히 文史哲로 일컬어진다. 문학은 언어적 형상을 통해, 역사는 경험적 사실을 통해, 철학은 논리적 사고를 통해 스스로 생각하고 느끼는 법을 체득함으로써, 자신의 삶을 주도적으로 이끌면서 사회 발전에 기여할 수 있는 능력을 갖추는 데 지향점을 두고 있다. 인문학의 이러한 학문적 지향점은 지극히 생산적이며 결국 실용적 가치를 실현하는 데 큰 역할을 한다. 이를테면 무엇이 실용이며 실용적 가치를 어떻게 적용해

야 우리의 삶이 보다 풍요롭고 의미있는가를 탐구하는 학문이기 때문이다. 그렇기에 “분산된 모든 현상을 종합적으로 파악해서 반성적으로 성찰하고 개혁할 수 있는 능력”²⁾은 바로 인문학이 가능케 하는 실용의 단면이다.

삶의 동기나 방식이 다양하듯 실용의 원천이나 적용도 다양하다. 실용을 즉각적인 유용성만으로 이해하고 적용한다면, 모든 학문 분야뿐만 아니라 우리 삶 자체가 심각한 결핍증을 가져와 응색하고 각박해지기 십상일 것이다. 인문학은 주체적인 시각을 강조하면서도 다양한 관점과 유연한 사고를 미덕으로 삼는다. 인문학은 이러한 미덕을 통해 우리에게 균형감각과 조절능력을 길러주는 학문으로서의 위상을 지속적으로 견지해 왔다고 할 것이다.

그러면 이 같은 위상을 견지해 온 인문학은 우리 시대에 어떤 성격의 학문으로 실질적인 역할을 하고 있는가? 과거로부터 지속해 온 성격에 어떤 변화의 조짐 없이 한결같은 성격을 유지하고 있는가? 이 문제에 있어 우리 시대의 인문학은 적잖은 변화 국면과 마주해 있는 것으로 보인다.

2. 인문학의 공공재적 성격

오늘날 지식이나 정보는 재화의 성격을 지녔다. 따라서 사고 파는 일이 가능하다. 20세기에 이르기 전까지만 해도 지식이나 정보를 사고 판다는 것은 마치 정신적 가치나 품위를 사고 파는 것으로 여겨 가당치 않은 것으로 인식했다. 18세기 말 연암 박지원이 〈양반전〉에서 양반의 신분적 가치—정신적 품위를 팔고 사는 세태를 신랄하게 풍자한 것이 단적인 예다. 정신적 가치나 품위는 물질적인 무엇으로 환산할 수 없는 것이라고 여겼기 때문이다. 그러나 오늘날 지식정보 사회에서는 이러한 가치나 품위마저도

2) 박이문, 『통합의 인문학』, 지와사랑, 2009, 23~24면.

매매가 성립할 경우 얼마든지 재화로 환산할 수 있는 것으로 여긴다.

인문학은 본질적 국면에서 인간의 정신적 가치나 품위에 직결된다. 그렇다면 오늘날에는 인문학도 재화로 환산 가능한가? 그럴 수 있다. 아니, 그런 시대에 와 있다. 인문학에 대한 인식 자체가 달라졌다. 따지고 보면 인문학은 모든 학문의 뿌리이자 줄기이기에, 모든 지식정보의 뿌리이자 줄기이기도 하다는 논리가 성립 가능하기 때문이다. 시대를 확연히 가를 수는 없지만, 20세기에 이르기 전까지만 해도 인문학은 예컨대 교육서비스와 같은 가치재(merit goods)로 인식되었으나, 이제는 일종의 공공재(public goods)로 인식되고 있다고 보아야 할 것이다.

공공재는 잠재되어 있는 모든 소비자를 배제할 수 없는 재화와 서비스를 말한다. 어떤 특정 소비자 이외의 다른 소비자를 해당 재화나 서비스 이용으로부터 배제하지 않는다. 또한 공공재는 여러 사람이 동시에 소비할 수 있으며, 어떤 사람의 소비가 다른 사람의 소비가치를 감소시키지 않는다. 모든 사람이 동시에 동일한 재화 또는 서비스를 이용할 수 있는 것이다. 이 같은 비배제성과 비경쟁성이 공공재의 두드러진 특성이다.

공공재에 있어서 ‘공공’이란 본디 재화나 서비스의 소비적 특성과 관련된 것이지 생산적인 면이 아니다. 그렇기에 순수한 의미의 공공재는 공공(대중)에 의해 소비되는 것을 말하며, 공공재 생산은 정부만이 아니라 기업도 할 수 있다. 물론 공공재는 매매 대상이 아니다. 문제는 공공재 형태로 생산한 재화나 서비스를 널리 이용하게 하면서, 이를 활용해 다양한 부대 효과를 노리는 전략적 운용이다. 엄청난 양의 지식정보를 축적해 관리·공급하면서 모든 이들로 하여금 이를 소비하도록 하면서, 이면적 운용 전략을 통해서 상상을 초월하는 재화를 벌어들이는 기업들이 이 시대 최고 부자를 차지하고 있는 것이 이를 잘 말해준다.

오늘날 우리 시대의 인문학은 과거와 견주어 볼 때 생산보다는 소비에

보다 큰 비중을 두고 있다. 그러면서 어느 사이 공공재적 성격을 갖게 된 것으로 보인다. 열풍에 가까운 대중인문학의 수요와 확산이 그 단면이다. 어디 그 뿐인가? ‘경영인문학’·‘건축인문학’·‘음식인문학’·‘설득인문학’ 등 인문학적 사고나 감성을 덧입힐 때 더욱 빛을 발하게 된다는 인식이 유행처럼 번져나가고 있다. 한 집안에서 가족으로 살고 있지 않는 이웃이지만 가족과 진배없다고 주장하는 별별 이름을 내건 합성인문학인 셈이다. 물론 이들 합성인문학은 대부분 자본을 위해 봉사한다. 그렇다 하더라도 긍정적 측면에서 보면 인문학이 일종의 공공재로서 역할을 하고 있다고 볼 수도 있기에, 대중인문학이든 합성인문학이든 부정적으로 바라볼 필요는 없다. 다만 경계해야 할 것은 인문학의 본원적 가치가 내재화되지 못하고 장식적 효과에 그치는 유사인문학일 터다.

그렇다면 오랜 기간 가치재의 하나로 인식되어 왔던 인문학이 일종의 공공재로 인식되기에 이른 이 같은 인식의 변화가 의미하는 것은 무엇일까?

이는 뿌리 깊게는 인문학이라는 학문의 속성, 즉 인간에 대한 존재론적 성찰로부터 삶의 의미와 가치 탐구 및 실천의 문제라는 것이 인간사 모든 국면에 적용될 수 있는 개연성을 지닌 까닭이라고 할 수 있다. 중요한 것은 특정 시대에 국한되지 않고 내내 그래왔던 이 같은 인문학이 왜 하필이면 우리 시대에 이르러 수면 위로 부상해 다양한 파급효과를 불러 일으키며 인식의 변화에까지 이르게 되었나는 사실이다.

오늘날 21세기 사회와 문화의 조류를 선도하고 있는 것은 단연 글로벌로 통칭되는 세계화(globalization)다. 세계화는 한정된 지역에서 생산된 물질적·정신적 자산들이 지구 전역으로 전파 확산되어 나가는 현상을 말한다. 이는 지역이라는 공간의 확장은 물론, 특정 이념이나 경계를 초월하여 전지구적 차원의 무대에서 삶을 실현해 나가고자 하는 태도와 정신에 기반을 두고 있다. 이러한 세계화 추세는 교통과 통신 그리고 인터넷으로

대표되는 정보산업 기술의 발달이 주요 動因이자 촉매 역할을 함으로써 전 방위적으로 확산되고 있다. 여기에는 자본주의의 신자유주의 노선에 입각한 거대 자본과 첨단 정보통신망을 앞세운 탈중심화 또는 탈영토화가 긴밀히 관여하고 있다.

이러한 사실들에 주목해 보면, 오늘날 인문학을 일종의 공공재로 인식하기에 이른 것은 학문 내에서의 세계화 지향에 말미암은 것이 아닌가 생각된다. 세계화의 두드러진 특징 가운데 하나는 경계의 벽이 허물어진다는 사실이다. 여기에는 인터넷과 통신을 활용한 다양한 지식정보의 실시간 공유, 거대 자본을 앞세운 탈중심화의 관여도 한몫 단단히 하고 있다. 말하자면 학문 간 경계 허물기로부터 지식정보의 공유 및 탈중심화의 작용으로 학문 내 글로벌화가 시도되면서 인문학을 일종의 공공재로 인식하게 된 것이 아닌가 생각된다. 이 같은 학문 내 글로벌화 지향이 예컨대 경제 분야와 같은 영역과 차별되는 특징이 있다면 그것은 통섭(consilience)의 가치 아래 재구조화되고 있다는 점일 것이다.

이러한 경향은 외면하기 어려운 우리 시대의 조류 가운데 하나라고 할 수 있다. 문제는 이를 수용하는 태도와 방식에 있다.

사실 인문학은 본디의 속성 자체가 통섭적이다. 文史哲을 인문학의 요체로서 함께 추구해 온 동양의 전통이나, 우주의 질서를 논리적 성찰을 통해 이해함으로써 자연과학과 인문학을 하나로 추구해 온 서양의 전통이 이를 잘 말해준다. 전통시대 동양이나 서양은 이러한 통섭적 인식의 기반 위에서 인류가 보다 의미 있고 풍요로운 생존의 길을 모색하는 共同善의 추구를 주요 과제로 삼았다. 이념이나 경계를 넘어설 경우에도 서로가 서로를 있게 하고 도우면서 조화와 균형을 유지하는 상호의존의 對待的 관계³⁾

3) '對待'는 대립하면서도 의지한다는 뜻으로, '대대적 관계'란 서로 상대하는 사물이 서로의 생존을 위한 조건이 되는 관계, 즉 서로가 서로를 있게 하고 도우면서 조화와 균형을 유지하는 관계를 의미한다.

에 대한 인식의 확산을 통해, 보다 나은 삶이 가능함을 깨닫고 실천하는 데 초점을 맞추었다.

따라서 세계를 구성하는 모든 존재들의 유기적 연관과 상호의존적 질서를 대대공존(對待共存)이라고 할 때, 오늘날 우리 시대의 인문학 역시 대대공존의 질서와 가치에 대한 인식을 심화시키는 가운데, 이러한 전통적 인식과 가치의식에 기반한 역할을 지향할 경우에만 비로소 바람직한 국면을 맞을 수 있을 것이다. 요컨대 우리 시대의 인문학이 공공재적 성격을 지닌 것으로 인식되어 기능한다면, 자본의 논리에 토대를 둔 산업화가 아닌, 대대공존의 논리에 입각한 공동선의 추구로 나아가야 할 것이다.

3. 지식정보 사회의 인문학의 역할

공공재는 사회적 효용에 궁극의 목적이 있다. 오늘날 지식정보 사회에서 공공재적 성격을 지닌 인문학의 사회적 효용성을 제고하고자 한다면, 이는 다른 누구가 아닌 국가(정부)가 전면에서 나서서 기초학문이자 도구학문의 진작에 정성을 쏟아야 한다. 그때그때의 수요나 필요에 부응하는 학문의 진작과 정책적 배려가 아닌, 누구든 기반을 잘 다져놓으면 언제든지 유용한 가치를 발휘할 수 있는 공공재적 효용성 확충을 위해 보다 넓은 시야를 확보하고 추진하는 데 적극적이어야 한다.

우리 삶에 어떤 이치가 있다면 그것은 '지속 속에서의 변화'일 것이다. 이는 우리 삶뿐만 아니라 자연에도 사회에도 역사에도 적용되는 이치라 할 수 있다. 그리고 여기에서 보다 중요한 개념을 든다면 '변화'일 것이다. 이 세상에 존재하는 어느 것도 동일한 시간과 공간 속에 동일한 모습으로 존속할 수는 없기 때문이다. 그런데 변화라는 개념은 너무나도 자명하게 '지속'이 전제되어야만 비로소 성립하는 개념이다. 무언가가 지속되고 있는

상태라야 이전의 그것과 차별되는 변화라는 것이 가능하기 때문이다.

인문학은 속성상 ‘지속’의 역할을 하는 학문이다. 태고로부터 이어져 온 인문학의 역사가 이를 입증한다. 그렇기에 오늘날 첨단과학을 수반한 지식정보 사회에서 인문학 역시 시대 변화를 반영하여 현실적 수요나 필요에 부응하는 실용적 가치 생산에 골몰해야 한다면, 우리 사유나 정서의 기반 자체가 부실해질 수밖에 없다. 이는 마치 하루 벌어서 하루 먹고 사는 삶이 바로 인생의 본질이라는 말과 다르지 않다.

물론 그렇다고 해서 인문학은 학문의 속성이나 역할이 그러하기에 어떤 변화의 흐름도 거부한 채 제길만을 걸어가는 것이 능사라는 말은 아니다. ‘지속 속에서의 변화’에서 인문학이 관심을 두는 ‘변화’는 예컨대 변화하는 현실 또는 현상들에 대해 진단하고 처방을 내리는 일이다. 이러한 진단과 처방이야말로 인문학이 지닌 실용성이기도 하다. 인문학의 이러한 역할은 오늘날 지식정보 사회에서 유용하면서도 적극적인 기여를 할 수 있다. 기초학문이자 도구학문이라고 해서 실용적 성격을 지닌 분야와 전혀 무관하거나 어떤 도움을 줄 수 없는 것은 아니다. 중요한 것은 인문학을 포함한 모든 학문이 시류에 따라 변화 혹은 적응하면서 현재적 가치 실현에 앞장서야 한다는 사실을 당위적 명제이자 시대적 사명으로 여겨서는 곤란하다는 사실이다.

‘글로벌’이라는 말을 굳이 내세우지 않더라도 오늘날 우리는 다양한 가치들이 교차하고 충돌하는 시대에 살고 있다. 어떤 문제도 협소한 시각이나 단순한 접근법만으로는 해결하기 어렵다. 그런 까닭에 다양한 관점, 폭넓은 이해, 유연한 해결 방법이 요구되고 가치를 발휘한다. 이러한 능력은 사고력·판단력·가치분별력과 같은 기본적인 능력을 기르는 데 초점을 맞춘 인문학적 소양을 통해 갖추어질 수 있다. 오늘날 지식정보 사회에서 인문학적 소양과 실용적 전문성은 모두 필요하다. 문제는 이를 어떻게 추

구하느냐 하는 방법론에 있다.

인문학적 소양은 실용적 전문성을 배척하거나 도외시하지 않는다. 인문학적 소양은 오히려 실용적 전문성을 강화하는 자양분 역할을 한다. 첨단과학을 수반한 지식정보 사회에서 혁신의 아이콘으로 부상한 스티브 잡스(Steven Paul Jobs)만 하더라도, 그가 말하는 융합형 인재란 인문학도 알고 기술공학도 아는 박학다식한 사람이 아니라, 인간이 일상에서 활용하는 기술공학에 어떤 인문학적 의미나 가치를 담을 수 있는 소양을 갖추고 있는가가 관건인 것이다. 그런 면에서 인문학은 모바일을 만드는 작업이 아니라 모바일을 성찰하는 작업에 소요되는 능력인 셈이다.

인문학은 인간이라는 존재의 의미로부터 무엇을 어떻게 하며 살아가야 인간답게 또는 행복하게 살 수 있는가를 스스로 성찰하고 행동으로 옮기도록 이끄는 학문이다. 첨단기기에 실린 지식정보가 매일같이 쏟아져 나오고, 첨단과학이 동원된 생명공학의 성과가 사회적 논의를 간단없이 제기하는 오늘날이다. 과학기술이 인간의 삶에 지대한 영향을 미치는 시대일수록 인간의 정체성 논의는 끊임없이 제기될 수밖에 없다. 이는 인문학의 사회적 가치와 역할이 끊임없이 강조될 수밖에 없다는 말의 다른 표현인 셈이다. 인문학에 종사하는 이들로서도 이를 유념하면서, 인문학의 사회적 효용을 최대화하기 위한 방안을 지속적으로 모색할 필요성을 새삼 각성해야 한다는 말이기도 하다.

【參考文獻】

박영주, 「대학 교양교육과 인문학적 소양」, 『동아인문학』 제41집, 동아인문학회, 2017.

박이문, 『통합의 인문학』, 지와사랑, 2009.

A Study on a Type of Public Goods and Role of the Humanities

Park, Young-ju

(Gangneung-Wonju Univ.)

< Abstract >

This study investigates nature, social status and role of the humanities in today's knowledge and information-oriented society. Before the 20th century, the humanities was seen as merit goods, but nowadays, it is seen as a type of public goods. This is due to real-time sharing of a wide array of knowledge and information through the internet and other communication devices, the dismantling of inter-disciplinary barriers in academics driven by mega capital, and globalization within the academic realm.

These days all academic disciplines demand practical usefulness. However, the humanities is a study that cultivates a possibility of such usefulness and lays foundations to make knowledge useful at any time, instead of pursuing instant usefulness. This esoteric nature of the humanities plays an important role in realizing highly productive and eventually practical value. In this era when scientific technology has profound influence on human life, debates over identity of the humankind arise constantly.

Accordingly, social value and role of the humanities are repeatedly highlighted. People engaged in works related to the humanities need to become freshly aware of the need to constantly explore how to maximize social utility of the humanities.

Key Words : Public Goods, Merit Goods, Social Role, Humanities

퇴계의 교육과 퇴계서찰

이동기¹⁾

1. 서론

인간은 삶을 영위하면서 다양한 방법으로 소통한다. 흔히 사용하는 소통 방법은 말을 통해 자신의 주장이나 의견을 전달하는 대화법이다. 또한 문자를 사용하여 안부나 소식을 전달하는 편지(便紙) 혹은 서신(書信)도 소통의 한 방법이다.

전통사회에서 옛 문인들은 편지 혹은 서신으로 소통하는 방법을 서찰(書札)이라 명명(命名)했다. 특히 조선시대에는 서찰을 서간(書簡), 서첩(書帖), 서한(書翰), 서독(書牘), 한찰(翰札), 함찰(函札), 함서(緘書), 전찰(箋札), 수간(手簡) 등과 같은 명칭으로 혼용했다. 그러나 엄밀한 의미에서 서찰은 용도에 따라 다양하게 구분되어 사용되었다. 예컨대, “죽간에 쓴 것을 서간, 비단에 쓴 것을 서첩, 목편에 쓴 것을 서독(書牘) 또는 서찰, 종이에 쓴 것을 전(箋), 봉투를 사용한 것을 함(函)이라 했다.”²⁾

서찰은 옛 문인들이 일상생활에서 상호 간에 안부를 묻고 소식을 전달하는 통로였고, 자신의 내면세계를 상대방에게 보여주면서 ‘나와 세상과의

1) 영남대학교 교수

2) 이두희 외, 『옛 선현의 편지글』, 도서출판 다운샘, 2004, 5면

관계성을 되돌아보는 자기성찰의 진솔한 자기고백서였다. 또한 서찰은 가서(家書)로 전수되어 손자녀 혹은 가솔(家率)에게 교육 자료로 이용되었고, 동료나 사제 간에 학문적 의견을 교환하고 자신만의 정치한 논리를 완성하기 위한 학술논문의 근간으로 활용되었다. 서찰이 옛 문인들의 문집에서 시와 함께 중요한 비중을 차지하는 이유가 바로 여기에 있었다.

마찬가지로 퇴계에 있어, 서찰은 단순히 안부를 묻고 소식을 전달하는 수단 이상의 의미를 지녔다. 퇴계도 서찰을 통해 제자들과 학문적 논쟁을 전개하였고, 손자녀에게 일상생활의 가르침을 전수하였으며, 가솔들을 꾸중하거나 질책하기도 했다.

퇴계서찰은 ‘인간 퇴계’를 이해하는 보고(寶庫)이다. 우리는 누구라도 퇴계서찰을 숙독(熟讀)하면 숙독할수록 ‘인간적인 너무나도 인간적인 퇴계’를 발견할 수 있다. 우리는 퇴계서찰에서 ‘퇴계의 마음’을 가장 적확(的確)히 읽을 수 있다. 퇴계서찰은 퇴계의 소소한 일상생활과 원대한 내면세계뿐만 아니라 다른 사람과의 인적 교류와 학문적 토론을 엿볼 수 있는 귀중한 자료이다.

퇴계는 한 평생 3,200여 통의 서찰을 남겼다.³⁾ 그 동안 퇴계의 서찰이나 가서(家書)를 활용하여 작성된 논문도 이미 여러 편 발표되었으며⁴⁾ 최근에는 가서 분석을 통한 ‘퇴계의 가정교육’에 관한 박사학위논문도 발표되었다.⁵⁾ 그러나 본 논문에서는 퇴계서찰 중에서 번역된 467편⁶⁾을 분석하여

3) 황위주, 「退溪와 龜巖의 往復書翰」, 『退溪學과 韓國文化』 제47호, 경북대학교 퇴계학연구소, 2010, 316-317면.

4) 영남퇴계학연구원에서 발간한 몇 편의 논문을 소개하면, 김종석(2008)의 「家書를 통해 본 퇴계선생의 자녀교육관」(『퇴계학논집』 제1집, 235-262면), 김미영(2012)의 「사람됨을 가르친 퇴계의 자녀교육」(『퇴계학논집』 11호, 123-152면), 이장우(2012)의 「家書를 통해 본 退溪의 家族관계 및 人間的인 면모」(『퇴계학논집』 11호, 57-90면) 등이 있다. 이외에도 장운수(2015)의 「편지를 통한 퇴계의 손자교육: 교육이념과 교육내용을 중심으로」(『사회사상과 문화』 18권 3호, 69-109면) 등이 있다.

5) 장성에, 「가학(家學)과 가서(家書)에 나타난 퇴계의 가정교육」, 영남대학교 대학원 박사학

퇴계가 추구했던 교육론을 논의한다. 따라서 필자는 본 논문에서 교육목적에 관한 서찰 분석, 교육내용에 관한 서찰 분석, 교육방법에 관한 서찰 분석으로 구분하여 논의를 전개한다.

2. 교육목적에 관한 서찰 분석

1) 성인추구(聖人追求)의 지경(持敬)

퇴계가 주장했던 교육목적은 유학의 교육목적과 동일하다. 일반적으로 유학의 교육목적은 이상적인 인간상인 성인(聖人)의 경지에 도달하는 데 있다. 즉 유학은 사람됨의 완성(성인)을 추구하는 학문이다. 사람됨의 완성은 인간으로서 바람직하고 보편타당한 가치를 실현하는 것이다. 때문에 유학은 성인에 도달하는 것을 교육목표로 설정하였고, 성인을 교육적 인간상으로 상정(想定)했다.

퇴계의 교육목적은 경(敬)의 실현이다. 경의 실현이 곧 성인의 경지였기 때문이다. 그러므로 퇴계에 있어 경은 학문의 요체(要諦)였고, 실천의 지남(指南)이었으며, 또한 교육의 시종(始終)이었다. 그래서 퇴계는 경의 상태를 지속하는 지경(持敬)을 일상생활의 근거 원리로 주장했고, 마음을 다스리기 위한 핵심 원리로 삼았다.

퇴계의 『자성록』은 제자들과 주고받은 22편의 편지를 엮은 책이다. 퇴계는 『자성록』에서 지경 공부의 목적을 다음과 같이 말했다.

위논문, 2018.

- 6) 퇴계의 서찰 중에서 467편은 이장우·전일주 등이 번역한 『퇴계 이황 아들에게 편지를 쓰다』(연암서가, 2011, 개정판)에서 162편이며, 김영두가 번역한 『퇴계와 고봉, 편지를 쓰다』(소나무, 2003)에서 158편이며, 정석태가 번역한 『안도에게 보낸다』(도서출판 들녘, 2005)에서 125편이며, 최중석이 번역한 『이퇴계의 자성록』(국학자료원, 2003)에서 22편이다.

대체로 사람이 학문하는 것은 일이 있을 때나 없을 때나, 뜻함이 있을 때나 없을 때를 막론하고, 오직 경을 위주로 삼아 동정(動靜)을 잃지 않는다면, 마땅히 사려가 아직 싹트지 않아서 마음의 본체가 허명하고 본령이 매우 순수하다. 마침내 그 사려가 이미 발함에 이르러서는 의리가 밝게 드러나고, 물욕이 물러나서 어지럽게 흔들리는 근심이 점차로 감소할 것이다.⁷⁾

이처럼 퇴계는 지경을 공부의 목적으로 삼았다. 지경을 근거로 마음의 동정을 잃지 않는다면, 마음의 본체가 허명하고 본령이 순수하다고 강조했다. 결국 퇴계는 지경을 마음공부의 원리로 인식했다. 퇴계는 “마음은 우리 몸의 주재자이고 경은 마음의 주재자이다.”⁸⁾라고 설명했다. 이는 지경을 통해서 인간의 본연의 마음을 회복해야만 성인의 경지에 도달할 수 있다고 보았기 때문이다. 또한 퇴계는 지경의 상태인 공경의 마음과 방심(放心)의 방자함은 함께 실행될 수 없다고 강조하면서 밝은 덕성을 함양하는데 힘쓸 것을 당부했다.

한가한 틈을 타서 마음을 가라 앉혀 큰일만을 깊이 생각하고 밝은 덕을 높이는 데 힘을 쏟아 시대의 바람에 부응하시고 영원히 집안을 드날리는 계책으로 삼기만을 바랍니다. 예로부터 이치와 욕망이 함께 쓰이고 공경[경(敬)]과 방자함사(肆)을 같이 행하는 도가 어디 있었습니까?⁹⁾

퇴계는 사람의 도리를 밝히는 삶을 강조하여 항상 옳은 일에 몰두하고,

7) 『自省錄』 「答金惇敘富倫」.

8) 『聖學十圖』 「心學圖」.

9) 김영두, 앞의 책, 312-313면.

순리대로 처신할 것을 당부한다. 그렇게 실천하지 않으면, 시대에 뒤떨어진 ‘시골뜨기’로 전락할 수 있으니, 항상 경계하기를 부탁했다.

마땅히 옳은 것을 따르고, 순리대로 처신하되 평소 뜻한 바와 항상 공부하는 것을 그만두지는 말아야 할 것이다. 만약 세속적인 일에 끌려 학업의 뜻을 그만두게 되면 마침내는 시골의 시대에 뒤떨어진 쓸모없는 사람이 될 뿐이니 경계하지 않을 수 있겠느냐?¹⁰⁾

지경은 사람됨의 올바른 정신을 함양하고, 그 정신을 일상생활에 실천하려는 데에 있다. 따라서 지경은 늘 깨어있는 상태이며, 진리에 대한 개념적 인식이나 전수(傳受) 보다는 인간 자신의 주체적 성찰과 실천적 가치를 중시했다.¹¹⁾ 퇴계는 지경 공부를 위해 덕성의 함양을 강조했다.

듣건대, 마음은 모든 일의 근본이고, 본성은 모든 착함의 근원이다. 그러므로 예전의 선비들이 학문을 논함에 반드시 방심을 수렴하고 덕성을 기르는 것을 최초로 착수해야 할 곳으로 삼았다. 이것이 근본을 성취하는 까닭이며, 도를 이루고 사업을 넓히는 기초라고 여기는 것이요, 공부하는 요령이 어찌 다른 곳에서 구할 수 있겠는가. 또한 “하나를 주로 하여 다른 곳으로 가지 않는다.”라고 말하며, “경계하고 삼가며 두려워한다.”고 말한다. 주일(主一)의 공부는 동정(動靜)에 통하지만, 계구(戒懼)의 경지는 오로지 미발(未發)에만 있다. 이 두 가지 공부 어느 것 하나라도 소홀히 할 수 없으니, 밖으로 드러나는 행동을 통제하여 내면의 마음을 기르는 것이 더욱 절실히 요구된다.¹²⁾

10) 김영두, 앞의 책, 90면.

11) 이동기, 『퇴계의 인성교육』, 영남대학교출판부, 2015, 86면.

12) 『自省錄』 「答奇正字明彦大升」.

퇴계는 마음을 매사의 근본으로 인식하였고, 그 마음은 착한 본성으로 전제했다. 퇴계는 ‘흐트러진 마음을 수렴하고 덕성을 함양하는 것’을 학문에서 가장 우선적으로 착수해야 할 것으로 보았다. 즉 퇴계에게 있어 지경은 방심(放心)을 수렴하고 덕성을 함양하는 것이었다. 퇴계는 방심의 수렴과 덕성의 함양을 실천하는 방법으로 주일무적(主一無適)과 계신공구(戒愼恐懼)을 언급했다.¹³⁾

2) 고원심대(高遠深大)의 입지(立志)

입지는 학문을 시작하는 사람들에게 있어 근본이다. 입지의 중요성은 학문을 시작한 후에 학문에 게을러서 그만두지 않을까 염려하고 다시금 다짐해야함에 있다. 학문하는 사람에게 있어 입지는 자아실현을 위한 자신과의 약속이며, 성학(聖學)을 달성하려는 원대한 포부이다.¹⁴⁾

일찍이 장재(張載; 1020-1077, 북송의 성리학자)는 “천지를 위해서 뜻을 세우고, 백성을 위하여 도를 세우고, 옛 성인을 위하여 학문을 이어받고, 만세를 위하여 태평한 세상을 열어야 한다.”¹⁵⁾고 주장하여 학문에 대한 자신의 입지를 천명(闡明)했다. 마찬가지로 퇴계는 글을 읽음에 있어 입지가 무엇보다도 중요하다고 주장했다. 퇴계는 장소에 구애됨이 없이 오직 독서에 힘쓰고 공부에 근면할 것을 다음의 서찰에서 독려(督勵)했다.

독서에 어찌 장소를 택해서 하랴. 향리에 있거나 서울에 있거나, 오직 뜻을 세움이 어떠한가에 있을 따름이다. 마땅히 십분 스스로 채찍질하고

13) 이동기, 앞의 책, 55면

14) 이동기, 앞의 책, 64면

15) 박희병 편역, 『선비들의 공부법』, 창작과 비평사, 1998, 43면

힘써야 할 것이며, 날을 다투어 부지런히 공부하고 한가하게 시간을 낭비해서는 안 될 것이다.¹⁶⁾

퇴계는 또한 뜻있는 선비를 사례로 제시하면서 게으름과 나태함을 극복하고 밤낮으로 부지런히 공부하기를 강조했다. 다른 사람의 이목(耳目)에 따라 공부하면 신독(愼獨)할 수 없고, 또한 극기복례(克己復禮)의 학문을 달성할 수 없음을 누구보다도 퇴계는 인식하고 있었기 때문이다. 그래서 퇴계는 자제들이 스스로 입지를 기약(期約)하고, 자발적으로 공부하기를 간절히 부탁했다.

너희들은 학업은 절대로 내가 없다고 해서 게으름을 피우거나 그만두어서는 안 될 것이다. 거듭 마땅히 십분 분발하여 힘써 부지런히 공부하여 공을 이루기를 밤낮으로 바란다. 뜻있는 선비를 보아라. 어찌 모두 부모 형제가 곁에서 보살피고 꾸짖은 후에야 공부를 하느냐? 너희들은 모두 가까이에서 본받을 만한 것을 본받도록 하여야 하나, 의지와 기상이 나태하고 게을러 세월을 유유히 보내고 있으니, 스스로를 버림이 어찌 이보다 더 심함이 있겠느냐?¹⁷⁾

더욱이 퇴계는 손자 안도에게 제자인 김성일과 우성전을 열거하면서 입지의 진실됨과 간절함을 언급했다. 즉 입지가 진실되고 간절하면, 목표한 바를 모두 성취할 수 있다고 다음과 같이 손자에게 강조했다.

요사이 김성일과 우성전 두 사람을 살펴보니, 목표하는 것이 매우 좋아

16) 이장우·전일주, 앞의 책, 32면.

17) 이장우·전일주, 앞의 책, 88면.

서 오로지 올바른 학문에 전념하고 있다. 이처럼 뜻을 세운 것이 진실되고 간절하다면 무엇을 구한들 얻지 못할 것이며, 무슨 공부를 한들 이루지 못 하겠느냐.¹⁸⁾

위와 같은 퇴계의 당부를 손자가 받아들였는지 확인할 수 없지만, 퇴계는 그 이후의 편지에서 손자가 벗들과 모임을 만들어 공부한다는 소식을 듣고 매우 기뻐했다.

네가 별일 없이 잘 지내고 또 벗들과 모임을 만들어 성균관에서 공부를 하고 있다니 걱정하던 마음이 한결 놓인다.¹⁹⁾

퇴계는 아들 준이 과거시험을 포기하자 그 이유를 입지가 없었기 때문 이라고 언급했다. 또한 퇴계는 그런 자식에게 실망하면서 안타까운 마음을 표출했다. 퇴계의 이런 모습에서 우리는 오늘날 평범한 아버지의 모습을 퇴계에게서도 발견할 수 있다.

네가 비록 별시(別試) 때에는 제때에 와서 시험을 보겠다고 하지만, 진실로 가망이 없을 것을 알지만 함께 수험 준비를 할 여러 친구들과 같이 와서 시험을 보거라. (중략) 때를 맞추어 와서 시험을 보지 않으려 하는 것은 다름이 아니라 네가 평소에 입지(立志)가 없어서이다. 다른 선비들이 부추겨 용기를 북돋우는 때를 당하여도 너는 격양하고 분발하려는 뜻을 일으키지 않으니, 나는 대단히 실망이 되고 실망이 되는구나.²⁰⁾

18) 정석태 옮김, 앞의 책, 97면.

19) 정석태 옮김, 앞의 책, 181면.

20) 이장우·전일주, 앞의 책, 29면.

한편, 퇴계는 『자성록』에서도 입지를 강조했다. 퇴계는 “무릇 선비의 병통이 되는 바는 뜻을 세움이 없는 것이다. 진실로 뜻이 성실되고 돈독하면, 어찌 학문이 이루어지지 않고 도리를 듣지 못함을 근심하겠는가?”²¹⁾라고 말하며, 입지를 중요시했다. 또한 퇴계는 일을 도모함에 있어 선행조건으로 입지를 언급하였고, 그것을 근본으로 삼았다.

사람이 무엇을 하려면 반드시 뜻을 세워서 근본을 삼아야 한다. 뜻이 서지 않으면 일을 할 수가 없다. 그리고 비록 뜻을 세웠다하더라도 만약 공경함의 실천을 통하여 이를 붙잡아 주지 않는다면, 역시 이 마음이 들떠서 중심을 가지지 못하여 할 일 없이 세월만 보내 것이니 결국은 빈말이 되고 말 것이다.²²⁾

3. 교육내용에 관한 서찰 분석

1) 효제와 배려의 인식

전통사회의 가정에서 무엇보다도 효제(孝悌)의 윤리가 강조되었다. 효제는 가정생활의 근간(根幹)이며, 부모에게 효도하며 형제 사이에 우애 있는 행동을 말한다. 효제를 실천하기 위해 우선적으로 공부해야 할 교재가 바로 『소학(小學)』과 『효경(孝經)』이었다. 퇴계는 강상윤리(綱常倫理)의 근간이라 할 수 있는 『소학』을 강조했다. 즉 “『소학』의 가르침은 진실로 인사(人事)의 세밀하고 꼭진함을 다 발휘한다.”²³⁾고 주장했다. 또한 퇴계는 효제를 학문의 근본으로 인식했다.

21) 『自省錄』「答鄭子中」.

22) 『退溪先生言行錄』「論持敬」.

23) 『自省錄』「答黃仲舉論白鹿洞規集解」.

옛 사람들이 학문하는 까닭은 효·제·충·신을 근본으로 삼고, 차례로 천하의 만 가지 일과 성(性)을 다하고, 명(命)에 이르는 지극함에까지 미친다고 들었기 때문입니다. 본디 그 대체(大體)는 무엇이나 포함하지 않는 것이 없었지만, 가장 먼저 해야 할 것은 더욱 가정에서 응대하는 데에 있습니다. 그러므로 ‘근본이 서면 도가 생긴다.’고 하는 것입니다. (중략) 아버지의 뜻을 잘 따르고 기쁘게 봉양하는 것으로부터 그 밖의 모든 일을 오직 의리에 따라하면, 이제까지 영위해 오던 일도 틀림없이 다 그 속에 들어 있게 마련입니다.²⁴⁾

또한 퇴계는 형제 사이의 우애를 강조했다. 형제는 같은 부모로부터 태어나 같은 혈기를 받았기 때문에 가장 친밀한 관계였다. 이것이 바로 ‘형제 동근생(兄弟同根生)’의 의미였다.

무릇 형제들 사이에는 모든 일을 공평하게 한 후에야 집안의 법도가 허물어지지 않을 것이다. 공평하게 하지 않고도 그 마음이 편안할 수 있는 것은 사람으로서는 어려운 것이다. 네가 이것에 대하여 마땅히 돌이켜 생각하여 말하기를, “내 동생이 받은 노비를 보니 오히려 나보다 부족하구나. 내가 만일 더 받는다면 내 동생은 또 더 부족할 것이다.”라고 해야 할 것이다. 형제는 한 몸이니, 한 몸이란 것은 역시 마땅히 마음도 하나이다. 내 동생의 부족함을 나의 부족함으로 여긴다면, 우애의 마음이 구름과 같이 일어나 다른 생각이 저절로 소멸되어 없어질 것이다.²⁵⁾

24) 『自省錄』「答鄭子中」.

25) 이장우·전일주, 앞의 책, 72면.

한편, 퇴계는 가정생활의 부부(夫婦) 관계도 언급했다. 부부는 가정과 사회의 근간이며, 또한 삶의 경건함과 엄숙함을 실행하는 관계이다. 그러므로 부부는 서로 사랑으로 대하여 할 뿐만 아니라 상호 간에 공경의 예법으로 존중해야 한다.²⁶⁾ 즉 부부는 항상 상경여빈(相敬如賓)의 자세로 서로를 배려하고 공경해야 하는 관계이다.

부부란 인륜의 시작이고 만복의 근원이므로, 비록 지극히 친밀한 사이이기는 하지만, 또한 지극히 바르게 하고 지극히 조심해야 할 처지이기도 하다. 그 때문에 “군자의 도는 부부에서부터 시작된다.”고 한 것이다. 그러나 세상 사람들은 부부간에 서로 예를 갖추어 공경해야 함을 싹 잊어버리고 곧바로 너무 가깝게만 지내다가 마침내는 서로 깔보고 업신여기는 지경에 이르고 만다. 이 모두 부부간에 서로 예를 갖추어 공경하지 않았기 때문에 생겨나는 일이다. 그래서 자기 가정을 바르게 하려면 의당 그 시작부터 조심해야 하는 것이다. 거둬 경계하라.²⁷⁾

퇴계의 서찰에 있어 학문적 논쟁의 백미(白眉)는 고봉과의 ‘사칠논변(四七論辯)’이었다. 퇴계와 고봉은 학문논변에서 한 치의 양보도 없었지만, 상호 간의 배려와 정리(情理)는 돈독하고 애뜻했다.

배움에 진전이 있기를 바라기 어려우니 말씀드릴 만한 것이 없습니다. 오직 그대와 같은 어진 벗이 학업을 이루어 사람들의 마음을 착하게 하고 임금의 통치를 돕는다는 말이 제 귀에 들리기만을 바랄 뿐입니다.²⁸⁾

26) 이동기, 앞의 책, 97-98면.

27) 정석태 옮김, 앞의 책, 17-18면.

28) 김영두, 앞의 책, 41면.

퇴계와 고봉은 1558년 11월에 첫 만남 이후에 1569년 3월에 동호(東湖)에서 작별했다. 이때에 퇴계는 매화와 관련된 8수의 매화시를 짓는데 그 중의 하나가 아래의 시이다. 매화는 심산유곡에 홀로 피었을 때 비로소 향기가 만발하고 가치가 있다. 그러나 이 시에는 속세의 벼슬과 명예를 추구하지 말고 스스로 반성을 바라는 반어법이 담겨 있고, 서로에 대한 간절한 염원이 담겨 있다.

풍류는 예로부터 고산을 말하는데 風流從古說孤山
 매화여 무슨 일로 관아의 뜰로 옮겨 왔는가 底事移來郡圃間
 그대 역시 명예 때문에 그르친 것으로 이해하네 料得亦爲名所誤
 이 늙은이 명예에 매달린다고 무시를 마소 莫欺吾老困名關

이에 대하여 고봉은 화운(和韻)하여 시를 지었다.

공은 매화 찾아 고향 산으로 돌아가려 하는데 公欲尋梅返舊山
 나는 영화와 이록을 탐해 풍진 사이에 비비적이네 我貪榮祿滯塵間
 향 피우고 닳줄 매는 곳 그 어디이실까 燒香繫纜知何處
 비바람 몰아쳐 어둑하여 홀로 사립문 닫았노라 風雨冥冥獨掩關

2) 출처와 율신의 실천

퇴계의 출처관은 올바른 의리를 이행하는데 있다. 퇴계는 이록(利祿)을 얻기 위한 관직이나 자신의 이익을 도모하는 관리는 출처에 분별이 없다고 주장했다. 또한 퇴계는 출처의 도리에서 조금이라도 어긋나면 바로 물러나야 한다고 말했다.

옛날의 군자는 나아가고 물러나는 분별에 밝아 하나의 일이라도 소홀히 지나가지 않아서 조금이라도 관리의 직분을 잃으면 반드시 바로 물러났습니다.²⁹⁾

퇴계는 관리로서 덕성을 구비하지 않으면, 관직에서 물러나 학문에 힘써야 한다고 강조했다. 즉 덕성이 높지 않으면서 정치를 맡으면 밥술을 얻게 되며, 정성이 진실하지 않는데 관직을 그만두지 않으면 욱되기 십상이라고 언급했다.

덕이 높지 않으면서도 서둘러 정치를 맡는 것은 밥술을 얻게 되는 길이 될 것이요, 정성이 미쁘지 않은데도 억지로 떠들며 그만두지 않는 것은 몸을 욱되게 하는 길이 될 것입니다. (중략) 그러므로 오로지 학문을 힘써하고자 한다면, 물러나 감추는 것이 제일 좋습니다.³⁰⁾

퇴계는 45세에 일어난 을사사화(乙巳士禍)의 실상을 직접 체험하면서 관직생활에 깊은 회의를 느꼈다. 그리하여 퇴계는 49세에 군수사임장을 감사에게 올린 것을 시작으로 70세 되는 9월에 최후의 사장(辭狀)인 결치사장(乞致辭狀)까지 21년 동안에 걸쳐 53회의 사퇴원을 제출했다. 그럼에도 퇴계는 사직할 수 없었던 이유를 고봉에게 서찰로 알렸다.³¹⁾

제 경우에 있어서는 사직하지 않은 것이 아니라 실로 힘을 다해 사직을 청했다가 난처한 일이 생기기까지 했기에 그것을 경계하여 지금 감히 사직하지 못하는 것일 따름입니다.³²⁾

29) 김영두, 앞의 책, 200면.

30) 김영두, 앞의 책, 59면-60면.

31) 정순목, 『퇴계평전』, 지식산업사, 1989, 66면; 이동기, 앞의 책, 118면.

또한 퇴계는 관리라면 마땅히 명예욕에 빠져서는 안 되고, 오직 자신에 직무에 충실해야 한다고 강조했다. 하지만 당시 사람들은 남의 선행을 배척하고, 공부에 뜻이 없을 뿐만 아니라 선을 행함에 있어 게을렀기 때문에 도리어 출처의 의리는 쇠퇴한다고 퇴계는 설명했다.

옛 사람의 말에 진정으로 명예를 피하려 하면 착한 행동을 할 길이 없다. 요즘 사람들은 드러내 놓고 남의 선행을 배척하기도 하고, 공공연히 공부에 뜻을 두지 않으면서도 명예를 가까이 함을 싫어하고 화를 부르는 것에 대해 경계한다. 심지어는 선을 행하는 일을 스스로 게을리 하고 공부 역시 중도에서 그만두어 버리는 자들도 이 말을 핑계로 삼아 세상 풍속에 휩쓸려 좇으면서 날로 쇠퇴하고 무너지는 길로 나아가고 있다. 슬픈 일이지만, 병을 다스리는 약이 도리어 사람들을 미혹시키는 독이 되었다고 누가 말하겠는가?³³⁾

한편, 퇴계는 제자들에게 나이가 들면 벼슬에서 물러나는 치사(致仕)의 예의를 가르쳤다. 그 이유는 염치와 절의를 숭상했기 때문이다. 또한 퇴계는 당시의 선비들이 출처에 법도가 없으며, 서로 간에 비방(誹謗)하는 것에 대하여 저어하는 마음을 나타냈다.

선비는 정치에 나아가고 물러나는 법도를 잊어버렸고, 벼슬을 그만두는 예법이 없어졌다. 헛된 이름을 구하는 병폐는 날이 갈수록 심해지고 있다. 물러날 길을 찾는 일 또한 갈수록 어렵다. 지금에 와서는 나아가고 물

32) 김영두, 앞의 책, 109면.

33) 『自省錄』「答盧伊齋守愼」.

러남이 모두 어렵게 되었고, 서로를 비방하는 소리는 태산처럼 높아가니 참으로 걱정스럽고 두려운 심정 그지없다.³⁴⁾

퇴계는 고봉 기대승의 거침없는 논변과 열정적인 학구열에 경계했다. 그래서 고봉에게 처신의 도리를 언급하면서 너무 높은 관직에 오르지 말고, 자신의 주장을 지나치게 내세우지 않도록 권고했다. 이렇게 한 까닭은 퇴계와 고봉 사이에 일어났던 7년간의 '사칠논변'을 통해 고봉의 성품을 어느 정도 알고 있었기 때문이라고 추측된다.

그러므로 그대를 위하여 오늘 처신해야 할 도리를 말하라 하면, 스스로 지나치게 높은 곳에 처하지 말며, 세상을 다스리는데 서둘러 나서지 말며, 모든 일 앞에서 자신의 주장을 용감하게 내세우지도 않도록 해야 한다.³⁵⁾

퇴계는 손자 안도가 성균관에서 공부를 할 때도 마찬가지로 행동거지에 대한 조심을 당부했다. 성균관에서 공부할 수 있는 자격은 소과(小科)인 생원시(生員試)와 진사시(進士試)에 합격한 200명의 유생이다. 이들은 서로에 대한 정보를 공유하고 있기 때문에 율신을 실천하지 않을 수 없었다.

성균관은 처신하기가 몹시 어려운 곳인데, 너의 경우는 더욱 어려운 점이 있을 것이다. 언행은 언제나 겸손하고 조심해서 알지 못하는 것을 안다고 하지 말고, 반드시 몸가짐을 바르게 하라. 방종하거나 오만한 행동도 하지 말고, 말도 많이 하지 말라. 거듭 경계하라.³⁶⁾

34) 『自省錄』「答奇正字明彦大升」.

35) 『自省錄』「答奇正字明彦大升」.

36) 정석태 옮김, 앞의 책, 52면.

퇴계는 허명(虛名)을 매우 싫어해서 남들이 자신을 높이는 것에 대해 매우 불쾌했다. 고봉이 퇴계의 인품에 대해 조정에서 언급하자 혹세무민(惑世誣民)하지 않을까 저어했다. 또한 퇴계는 조심하는 마음을 ‘봄 얼음을 밟듯이’, 혹은 ‘깊은 물과 높은 골짜기에 임하듯이’로 곡진(曲盡)하게 표현했다.

지금 도리어 저를 크게 높여 임금의 귀를 어지럽혔습니다. 저의 죄는 더욱 무거워지고 사람들의 생각은 한층 혼란스러워졌습니다. 그들의 노여움이 더욱 격해진다면 끝내 저는 어디에 숨어 그것을 피할 수 있겠습니까?³⁷⁾

봄 얼음을 밟는 것 같이 두려운 마음으로 나날을 보내고 있습니다.³⁸⁾

마치 깊은 물과 높은 골짜기에 임한 듯이 조심조심 지내고 있습니다.³⁹⁾

4. 교육방법에 관한 서찰 분석

1) 인재시교(因材施教)의 가르침

퇴계는 교학상장(教學相長)⁴⁰⁾을 실천한 스승이었다. 교학상장은 사제(師弟)가 가르치고 배우는 것을 통해 서로 성장하고 발전한다는 의미이다. 그러므로 사제는 질의문난(質疑問難)의 도반(道伴)이며, 성학(聖學)을 함

37) 김영두, 앞의 책, 240면

38) 김영두, 위의 책, 249면

39) 김영두, 위의 책, 257면

40) 이 말은 『禮記』의 「學記」에 나온다. 즉 “是故學然後知不足, 教然後知困. 知不足, 然後能自反也. 知困, 然後能自強也. 故曰教學相長也.”이다.

께 성취하려는 동인(同人)이다. 퇴계와 제자들은 학문을 통해 인격적으로 성숙했을 뿐만 아니라 학문적으로도 진보했다.

퇴계는 학문함에 있어 충실하고 독실하였을 뿐만 아니라 제자의 가르침에도 싫증을 내거나 권태로워하지 않았고, 오히려 가르침의 즐거움으로 제자를 친구처럼 맞이하였다. 특히 퇴계는 제자들이 먼 곳에서 찾아와 의문점을 물으면 그들의 '능력에 따른 교육'[인재시교]을 실시했다. 예컨대, 손자가 처음으로 글을 알게 되자 퇴계는 손자에게 『천자문』을 익힌 후에 『효경』과 『소학』을 가르칠 계획이었다.

몽아(蒙兒)는 『초구(抄句)』 읽기를 이미 오래 전에 마쳤다. 『효경』을 가르치고자 하니, 네가 전에 외내에 가지고 갔던 『효경』과 『소학』을 만약 빈소에 갖다 두었다면 모름지기 지금 가는 사람에게 부치는 것이 좋을 것이다. 만약 책이 외내에 있다면 부쳐 보내기 어려운 형편이니 『소학』을 가르칠 계획이다.⁴¹⁾

한편, 퇴계는 손자 안도의 글씨를 보면서 거칠고 분별없는 행동에 대해 매우 엄중하게 훈계했다. 퇴계는 스스로 단아하고 절제된 몸가짐으로 글씨도 반드시 정자(正字)로 썼고, 또한 향을 피우고 정좌(靜坐)하여 독서했다. 퇴계는 자신의 모습에 비추어 보았을 때, 손자는 너무 철이 없기에 훈계하지 않을 수 없었다.

너는 매사에 의당 조심해야 할 것인데도 지금 김취려에게 부친 편지를 보니, 큰 글씨로 미구 날려서 써놓았더구나. 이 무슨 것이냐. 거칠고 분별이 없는 행동을 즐겨하지 말기를 바란다.⁴²⁾

41) 이장우·전일주, 앞의 책, 104면.

퇴계는 손자 안도가 여러 사람들과 함께 모여 글을 읽는 문회(文會)를 개최하자 동생 순도를 공부시키고자 한다. 그러나 순도가 독서에 태만하고 나태하여 걱정하지만, 함께 공부하는 사람들이 그 아이의 수준에 맞도록 공부하기를 희망했다.

제군들과 문회(文會)를 갖는다고 하니 즐겁겠구나. 네 동생 순도도 보낸다만 이 아이는 글 읽는 것이 가장 게으르니, 함께 공부하는 사람들에게 방해가 될까 두렵다. 더욱이 글을 충분히 읽고 난 뒤에도 하루 동안 읽은 것이 익숙해지지 않아서 외우지 못했으면, 다시 읽게 하지 않을 수 없다. 그런데도 함께 공부하는 과정에 꼭 참여해야 한다면 새로운 것을 읽게 하되, 하루 중 틈이 나는 대로 익숙하지 못한 곳을 익숙해질 때까지 읽게 하면 좋겠다.⁴²⁾

퇴계는 아들 준과 손자 안도의 특성에 따라 그들의 능력에 맞는 교육을 실시하려고 했다. 이들에게는 독서한 내용의 암송과 문장 작성을 강조한 반면에 손자에게는 정독과 숙독을 언급했다. 특히 퇴계는 손자의 교육방법에서 먼저 배운 내용을 망각할 수 있기 때문에 이미 배운 내용을 복습한 이후에 새로운 내용을 학습하는 방법을 강조했다. 이런 퇴계의 교육은 현대 교육에서 강조하는 개인차에 따른 능력별 학습을 엿볼 수 있다.

네가 비록 일이 많지만 책 읽은 것을 게을리 해서는 안 될 것이다. 요컨대 공부는 계속해서 외우는 것과 문장을 짓는 두 가지를 한꺼번에 해 나가

42) 정석태 옮김, 앞의 책, 22면.

43) 정석태 옮김, 앞의 책, 145면.

야 효과가 있을 것이다. (중략) 아몽은 책을 읽는데 깊이 읽지 않고서 한 번 보고는 곧 잊어버리니 끝내 무슨 도움이 있겠느냐? 반드시 앞에서 배운 것을 잇달아 읽어야 될 것이다.⁴⁴⁾

2) 하학상달(下學上達)의 깨달음

퇴계는 일상생활에 필요한 기본적인 공부를 마친 다음에 우주심성에 관한 성리학 공부를 실시해야 한다고 강조했다. 이는 일상에 실천할 수 있는 『소학』과 『효경』등을 읽은 후에 사서(四書)나 성리서(性理書)를 가르쳐야 한다고 퇴계는 주장했다. 그러나 퇴계는 하학상달의 원리에 어긋나는 경우를 다음의 사례에서도 지적했다.

민도안도는 『사략』을 얼마만큼 읽었느냐? 근래 생각해 보니 이 아이에게 근 수년간 『고문진보』와 『사략』을 읽게 했으니 모두 잘못된 것이다. 그 아이로 하여금 『시전』·『서전』의 원문을 먼저 암송시키지 못하고, 먼저 이러한 잡문을 읽게 하여 시간만 낭비하게 하였다. 『사략』이 비록 『고문진보』에 비할 바는 아니지만, 또한 순서를 넘은 것 같다. 지금은 마칠 때가 임박했으니 모름지기 일찍 마친 뒤에 『시전』·『서전』 원문을 주어 지극히 잘 통달하도록 하게 할 일을 협지(夾之)⁴⁵⁾와 의논하여 처리하여라.⁴⁶⁾

또한 퇴계는 학문에 있어 가장 먼저 해야 할 것을 낮은 곳에서 시작하며, 쉽고 기본적인 일상(日常)에서 출발해야 한다고 보았다. 퇴계는 세상의

44) 이장우·전일주, 앞의 책, 94면.

45) 금응협(1526-1596)은 조선시대 유학자로서 퇴계 제자이며, 협지와 일휴당(日休堂)은 그의 호이다.

46) 이장우·전일주, 앞의 책, 268면.

이치가 먼 곳에 있는 것이 아니라 일상에 가득 차 있다고 말했다.

세상의 이치는 일상생활 곳곳에 가득 차 있다. 단지 움직이거나 가만있거나 말하거나 침묵하는 동안이나, 사람을 만나면서 지켜야 할 도덕이나 윤리 가운데에도 있다. 평실명백하고 세미곡절하여 언제 어디서나 그렇지 않음이 없다. 세밀하게 이루어져 있어 언제 어디서나 이치가 아닌 것이 없다. 드러나면 눈앞에 있지만 묘한 곳에 들어가면 조짐이 없다.⁴⁷⁾

퇴계는 공부함에 있어 성급함을 초학자의 병통으로 보았다. 학문은 점진적인 방법으로 통해 성취하는 것이지, 한 순간에 갑자기 깨닫는 것은 불가능하다. 퇴계는 싹을 뽑아 빨리 자라기를 바라는 ‘알묘조장(揠苗助長)’의 방법으로는 사물의 이치를 올바르게 이해할 수 없다고 보았다. 퇴계는 제자들에게 공부를 시작하는 단계에서 누구나 성급하고 어려움이 따르지만, 서두르지 말고 점진적인 방법으로 노력해야만 학문을 성취할 수 있다고 강조했다.⁴⁸⁾

심기의 근심은 바로 이치를 살핌에 철저히 못하여 부질없이 캐며 억지로 찾고, 마음을 조존(操存)⁴⁹⁾하는 데에 방법이 어두워 싹을 뽑아 올려 자라기를 돕듯이 하였다. 그러나 마음을 쓰고 노력을 다한 것을 깨닫지 못함으로써 여기에 이르게 된 것이다. 이것 역시 초학자의 공통된 병통이다.⁵⁰⁾

47) 『自省錄』 「答南時甫」.

48) 이동기, 앞의 책, 76면.

49) 조존(操存)은 “사람의 마음은 붙잡으면 보존되고 놓으면 달아난다.”고 한 것에서 나온 말이다(『孟子』 「告子(上)」. 孔子曰, 操則存, 舍則亡).

50) 『自省錄』 「答南時甫」.

퇴계는 또한 독서의 단계를 다독(多讀)에서 정독(精讀)과 숙독(熟讀)을 통해 사물의 이치를 느긋하게 터득하고, 기회가 주어진다면 밤을 새워서라도 공부하라고 언급했다.

전날 말한 “책을 읽는다.”는 일은 무슨 책을 읽었는지 모르겠구나? 비록 글을 낭송하는 시험에 임한다고 하지만 대체로 전과 같이 쉽지는 않을 것이다. 정독 하고 숙독하여 느긋하게 터득하지 않으면 안 된다. 정말 밤을 다하여 그 공부를 멈추지 않아야 한다.⁵¹⁾

퇴계는 공리의 방법으로 일상에서 쉽고 분명한 곳에서 출발하여 익숙하고 넉넉히 잠기게 될 때, 깨달음을 얻을 수 있다고 역설했다. 퇴계는 공부뿐만 아니라 일상생활의 모든 일을 억지로 해서 안 된다는 점을 강조했다.

공리는 모름지기 일상생활의 평이하고 명백한 곳에서 나아가 간과하여 익숙하게 하고, 이미 아는 것에 노닐고 넉넉히 잠기어야 한다. 오직 뜻을 둔 것도 아니며, 뜻을 두지 않는 것도 아닌 상태에서 처리하고 마음에 잊지 말아야 한다. 이러한 노력을 오랫동안 쌓으면, 저절로 녹아들어 터득함이 있을 것이다. 더욱이 집착하거나 구속하여 빠른 효과를 얻고자 해서 안 된다.⁵²⁾

이처럼 퇴계는 공리의 방법을 일상의 ‘까다롭지 않고 뚜렷한’[평이명백

51) 이장우·전일주, 앞의 책, 261면.

52) 『自省錄』 「答南時甫」.

(平易明白) 곳에서 시작하여 오랫동안 ‘넉넉히 잠기면[함영(涵泳)] 사물의 이치를 인식할 수 있다고 보았다. 함영은 ‘물속에서 팔다리를 놀리며 뗏다 잠겼다 하는 것’인데 공리의 공부를 이렇게 해야만 온전하게 이치를 얻을 수 있다고 퇴계는 강조했다.⁵³⁾ 따라서 퇴계는 얹이란 단순한 지식을 이해 하는 것에 그치는 것이 아니라 그것을 몸으로 행동하여 습숙(習熟)하는 것을 중요하게 여겼으며, 그렇게 될 때 비로소 참된 앎을 체득(體得)할 수 있다고 주장했다.

5. 결론

퇴계서찰은 퇴계의 일상생활과 내면세계를 상세하게 엿볼 수 있는 생경(生硬)한 자료이다. 그러므로 퇴계서찰에는 ‘퇴계의 마음’이 가감(加減) 없이 진솔하게 표현되어 있고, ‘퇴계의 관심지향성’이 완전하게 온축(蘊蓄)되어 있다. 필자는 퇴계를 이해하는 최선의 방법은 퇴계서찰을 정밀하게 읽고 정치(精緻)하게 분석하는 데에 있음을 주저 없이 주장한다. 필자는 본 논문에서 3,200편의 방대한 퇴계 서찰 중에서 겨우 467편을 분석하여 퇴계의 교육론을 논의했다. 더욱이 『퇴계문집』 전체를 고려하면, 필자가 다룬 내용은 매우 제한적이다. 그럼에도 필자가 분석한 내용을 적기(摘記)하는 것으로 마무리한다.

첫째, 교육목적의 측면에서 보면, 퇴계는 성인(聖人)에 도달하기 위한 지경과 원대한 입지를 강조했다. 퇴계는 성리학적 질서가 보편화된 시대에 살았다. 퇴계의 시대는 정교일치(政教一致)의 통치이념이 강조되었고, 통치이념에 적합한 교육적 인간상이 성인의 양성이 중요했다. 퇴계에게 있어 성인은 보편타당한 가치의 실현자이다. 성인에 도달하기 위해 퇴계는 주체

53) 이동기, 앞의 책, 77면.

적 성찰과 실천적 가치의 실현에 핵심인 지경과, 성학(聖學)을 달성하려는 원대한 포부인 입지를 초학자의 요법(要法)으로 삼았다.

둘째, 교육내용의 측면에서 보면, 퇴계는 강상(綱常) 윤리로서 효제와 배려를 중시했고, 사회 윤리로서 출처와 율신을 강조했다. 효제는 전통사회의 당위적 가치이며, 배려는 관계적 윤리이다. 퇴계는 효제와 배려의 가치교육을 위해 『소학』과 『효경』을 중요한 교과로 선택하여 손자녀에게 가르쳤다. 또한 퇴계는 출처를 위해 출사(出仕)와 치사(致仕)의 도리를 초학자에게 강조했고, 율신을 위해 명예욕과 허명(虛名)의 위험을 꼭진하게 손자녀에게 가르쳤다.

셋째, 교육방법에 측면에서 보면, 퇴계는 인재시교(因材施教)와 하학상달(下學上達)의 원리를 강조했다. 퇴계는 공부하는 자질과 능력에 따라 개인차를 고려하여 손자녀와 노비들을 가르쳤다. 또한 퇴계는 일상생활의 원리를 터득한 이후에 성리학을 공부해야 한다고 주장했다. 이러한 퇴계의 개인차에 의한 교육방법과 단계적 적용에 관한 교수방법은 현대교육이론에도 활용될 수 있다.

A Study on Education of Toegye and Toegye Letters

Lee, Dong-Ki

Toegye Letters(退溪書札) was a channel for Confucian Scholar to ask each other's communication and deliver news in their daily lives. Toegye Letters was a sincere self-confession of self-reflection that looked back on "relationship between me and the world" by showing their inner world to other people.

The purpose of this study is to find the educational implications of Toegye Letters(退溪書札). Toegye Letters is the best materials for understanding Toegye's Thought.

Traditional society was considered as one of the knowledge and behavior, and identified the academic and personality. Also the educational philosophy of Toegye based on traditional education of Confucianism. In some ways these current education method is different from our emotions, and actually ineffective in part.

Therefore, this study is to analyze the Toegye Letters. The conclusion of this study are follows.

First, in terms of educational purpose, Toegye Letters was very emphatic on the Jigyeong(持敬; maintained Gyeong) and ybji(立志; the decision of purpose in life)

Second, in terms of educational contents, Toegye Letters was very

emphatic on the Filial duty(孝) and the care(配慮),

Third, in terms of educational method, Toegye Letters was very emphatic on the education of individual differences(因材施教) and the level-based education from a fundamental knowledge to a higher rank knowledge(下學上達).

인문학의 역할과 토대 연구의 중요성 - 미해결 과제 〈북전〉의 풀이를 중심으로 -

이상원¹⁾

국문초록

이 글은 국문학 연구사 100년 동안 미해결 과제로 남아 있던 〈북전〉의 풀이를 시도해 본 것이다. 그 결과 다음과 같은 결론을 얻을 수 있었다.

초장은 완벽한 대구를 통해 입과 나의 어울림을 형상화했다. ‘호리누거’는 ‘호르다’와 ‘눅다’의 합성어로 ‘흘레하고 눅어(흘레하다 눅었다가)’로 풀이되고, ‘어누거’는 ‘얼다(交合)’와 ‘눅다’의 합성어로 ‘얼고 눅어(얼었다가 눅었다가)’로 풀이된다. 이를 통해 ‘호리누거’와 ‘어누거’는 같은 뜻의 다른 표현임을 알 수 있다. 같은 뜻을 가진 ‘호리누거’와 ‘어누거’를 통해 입이나 나를 사랑해주시면 나도 거기에 적극적으로 따르겠다는 의사를 밝힌 것이 초장의 내용이다.

중장은 ‘던(전)츠’를 두고 ‘까닭’과 ‘차례’ 사이에서 논란이 있어 왔으나 최근의 연구 성과를 통해 ‘까닭’으로 풀이되어야 함을 밝혔다. 중장의 해석에서 오히려 중요한 것은 ‘벗님’이다. 기존에는 아무런 의심 없이 ‘친구를 높여 부르는 말’로 이해해 왔으나 중장과 연계성을 고려하면 ‘남편을 높여 부르는 말’로 보는 것이 합당하다. ‘벗’은 남편의 옛말인 ‘버시’의 이전 형태이기 때문이다.

중장은 앞에서 비유를 들고 뒤에서 그렇게 하겠다고 하였으므로 앞의 비유를 풀이하는 것이 관건이다. ‘설면자’는 기존에 ‘풀솨’²⁾으로만 풀이해 왔

1) 조선대학교 국어국문학과 교수

으나 ‘설면’과 ‘설면자’를 명확히 구분하지 않고 사용하는 예들도 많이 있다. 는 점에서 ‘풀숨(명주숨) / 고치 / 누에 / 누에나방’ 등 누에를 둘러싼 주변 의미로 확대 사용될 수 있음을 열어두고 다음 구절과의 문맥을 고려하여 최종 판단하는 것이 필요하다고 보았다. ‘가시’는 기존에 대부분 ‘가시(荊)’로 보았으나 아내를 뜻하는 각시의 옛말인 ‘가시’로 보았다. 이에 따라 “설면자사 가식로운 듯이”는 “누에의 암컷인 듯이” 또는 “고치 속 암컷 누에인 듯이”로 풀이될 수 있다고 보았다. 그리고 이런 비유가 동원된 것은 누에의 속성과 관련이 있다. 고치 속 번데기에서 껍질을 벗고 세상에 나온 누에나방이 맨 처음으로 하는 것은 성적 페로몬을 발산하여 암수가 서로 만나 짝짓기를 하는 것이기 때문이다. 마지막으로 ‘범그러어’는 ‘뒤섞다, 뒤범벅되다’라는 뜻을 가진 ‘범글다’의 활용형으로 볼 수도 있지만 일부 문헌에 ‘병그러져’ 형태로 나타나기도 하기 때문에 ‘옷을 벗다’는 뜻을 가진 ‘병글다(병을다)’의 활용형으로 볼 수도 있다. 양쪽 다 앞의 문맥과 어울리는 측면이 있으므로 이 부분은 해석의 가능성을 열어두는 것이 좋을 듯하다.

1. 들어가는 말

“시대의 사명과 인문학의 역할”이라는 기획 주제를 제시하며 글을 써달라는 청탁을 받고 정중히 사양할 수밖에 없었다. 지금 이 시대를 살아가는 인문학자로서 시대의 흐름에 맞는 인문학의 역할에 대해 고민해 보지 않은 바는 아니지만, 지금까지 주로 수행해 온 작업들이 소위 세상에서 요구하는 인문학의 역할과 관련된 담론과는 거리가 있는 토대 연구였던데다 앞으로도 이런 연구 방향을 크게 수정할 생각이 없었기 때문이다. 그래서 기획 주제가 아닌 자유 원고라면 고려해 보겠다고 거절에 가까운 회피성 승낙을 하였다.

그런데 원고를 제출해야 하는 날짜가 가까워지자 애초의 계획을 수정해야겠다는 생각이 조금씩 자리를 잡기 시작했다. 평소 인문학의 역할을 어느 하나로 특정할 수 없다고 생각해 왔고 ‘이 시대 인문학의 역할은 이러이러해야 한다.’라고 강요하는 것이야말로 가장 비인문학적인 태도라고 생각하여 ‘나는 그냥 내가 생각하는 인문학, 내가 잘할 수 있는 인문학을 하겠다.’라고 마음먹고 살아왔다. 지금까지 그 어디에도 밝히지 않고 묵묵히 나의 인문학을 해온 셈인데 이번 기회에 이런 평소의 생각을 밝히고 함께 소통하는 계기로 삼는 것도 나쁘지 않겠다고 판단되어 이 글을 쓰게 되었다.

이 글은 고전시가의 해묵은 과제로 남아 있던 〈북전〉에 대해 나름의 풀이를 시도해 본 것이다. 개인적으로는 이 작품에 가졌던 의문을 거의 푼 것으로 생각하지만 여전히 미진한 부분이 있을 터이므로 독자들의 질정을 바란다.

2. 미해결 과제 〈북전〉의 풀이

인문학은 모든 학문의 기초라고 말한다. 이렇게 말하는 사람들은 아무리 세상이 바뀌고 기술이 발달하더라도 기초학문으로서의 인문학의 중요성은 줄어들지 않을 것이라고 생각한다. 줄어들기는커녕 오히려 늘어날 것이기 때문에 거기에 맞는 역할을 적극적으로 모색할 필요가 있다고 생각한다. 그래서 ‘4차산업혁명과 인문학의 역할’, ‘AI 시대의 인문학’ 등과 같은 주제를 선점하고 새로운 시대에 걸맞은 인문학의 모델을 제시하고자 한다. 그런데 이렇게 기초학문으로서의 인문학의 중요성을 강조하는 인문학자들은 과연 자신들의 근거지라 할 수 있는 인문학적 토대가 얼마나 허약한 것인지에 대해 어느 정도로 알고 있을까?

한 사회의 인문학이 그 사회의 모든 영역에 영향을 미칠 수 있으려면

우선 인문학적 토대가 탄탄하게 구축되어 있어야 한다. 하지만 우리 사회의 모습은 이 점에서 아쉬운 부분이 많은 것으로 보인다. 활용하기에 불편함이 없을 정도로 자료가 충분히 구축되어 있어야 하지만 현실은 전혀 그렇지 못하다. 이보다 더 큰 문제는 사정이 이러함에도 이 부분에 투자해야겠다는 생각을 별로 안 한다는 점이다. 국가에서도 이런 기초 연구에는 지원을 크게 하지 않는다. 국가가 관심을 기울이지 않으니 개별 연구자들도 이런 쪽에 투자하는 것보다는 다른 쪽에 투자하는 것이 훨씬 낫겠다는 판단을 하게 된다. 그래서 기초 연구는 부실한 상태로 계속 남아 있게 되고 부실한 기초 위에서 생성된 말의 성찬만이 계속해서 확대 재생산되는 기형적 상황이 반복되고 있다. 한마디로 우리 사회의 인문학은 ‘말로만 하는 인문학’이다.

‘말로만 하는 인문학’은 오래가기 어렵다. 튼실한 토대를 갖춘 다음 그 위에서 인문학적 논의를 진행해야 비로소 지속가능한 인문학이 형성될 수 있을 것이다. 그러려면 인문학 내에서도 적절한 역할 분담이 필요하다. 토대를 구축하는 사람과 이를 응용하여 인문학을 확산하는 데 기여하는 사람이 골고루 존재해야 한다. 그런데 우리 사회가 아쉬운 것은 이것이 잘 안 된다는 점이다. 유행하는 어느 한쪽으로의 쏠림 현상이 지나친 것이 우리 사회의 문제점이다, 지금이라도 이런 문제를 해결하기 위해 국가와 개인이 모두 노력하는 상황으로 바뀌기를 간절히 바라면서 여기서는 필자가 전공해온 고전시가 분야에서 미해결 과제로 남아 있던 <북전>에 대한 풀이를 통해 이 방면에 대한 관심을 촉구하고자 한다.

고대가요, 향가, 고려가요, 시조, 가사, 잡가 등으로 구성된 고전시가는 갈래의 특성에 따라 나름의 문제들을 안고 있다. 고대가요, 향가, 고려가요는 이른 시기에 존재했던 갈래들이므로 남아 있는 작품이 많지 않다. 소수의 작품들이 전하기 때문에 자료 정리에 문제가 될 부분은 별로 없다. 그러

나 상대적으로 이른 시기에 존재한 갈래들이기 때문에 갈래의 성격이나 작품의 정확한 의미를 파악하는 데 어려운 점이 많이 있다. 반면 시조, 가사, 잡가는 이들과는 다른 차원의 문제들이 존재한다. 가사는 개방적이고 자유로운 갈래 특성으로 인해 고전시가 갈래 중 가장 긴 유형에 속하면서도 엄청나게 많은 작품들이 창작되어 전하고 있다. 따라서 그 많은 작품들을 일일이 다 수집하여 정리하려면 많은 인력과 지원이 필요한데 이런 뒷받침이 별로 없었기 때문에 자료 정리에 가장 큰 문제점을 드러내고 있는 갈래라 할 수 있다. 잡가는 잡스러운 성격으로 인해 경계를 짓기가 어렵기 때문에 분류하기 좋아하는 학자들로부터 별로 환영을 받지 못한 측면이 있다. 시조의 경우 굉장히 많은 작품이 전하고 있으나 단 3행이라는 짧은 형식을 특징으로 하는데다 연구사의 초기부터 가장 많은 인력이 투입된 덕에 고전시가 여러 갈래 중 가장 자료 정리도 잘 되어 있는 편이고 활용도 또한 높은 편이다.

그러나 이런 시조조차도 내면을 들여다보면 문젯거리가 한두 개가 아니다. 여러 차례에 걸쳐 자료 정리가 이루어졌으나 여전히 정리되지 않은 작품이 존재하고 있으며, 체계적으로 정리된 자료집들에서도 많은 오류가 나타나고 있는 실정이다. 또한 1세기에 걸쳐 지속적으로 주석을 달고 뜻을 풀이 시도해 왔음에도 불구하고 아직도 정확한 의미를 알 수 없는 작품들도 상당수 존재한다. 여기서 풀이를 시도하고자 하는 <북전>이 바로 이에 해당하는 대표적 작품이라 할 수 있다.

<북전>은 다음의 『세종실록』에 등장하는 <후전진작(後殿眞勺)>과 어떤 식으로든 관련이 있는 작품일 것이라는 점 때문에 일찍부터 주목해온 작품이다.

임금은 또 사람을 보내어, 의복 한 벌과 채수박을 노상왕 전하께 바쳤

다. 그리고 상왕에게 수주(壽酒)를 올리는데, 종친(宗親)·의정부 참찬(參贊)·육조 판서 이상 대사헌(大司憲) 및 6명의 대언(代言)이 잔치를 모셨다. 술자리가 무르익자, 상왕이 일어나 춤을 추니, 여러 신하들은 차례로 수주를 올리고, 어울려 춤을 추며, 다투어 연구(聯句)를 지어 올렸다. 상왕은 말하기를, “하느님은 백성의 행동을 굽어보나니, 언제나 잔치에 있어서는 공경하고 두려워해야 한다. 공경하고 삼감으로써 경계를 삼으라.”고 하였다. 그래서 여러 신하들은 취할수록 더욱 공경하며, 실컷 즐기고 밤이 깊어어야 파했다. 이 자리에서 상왕은 맹사성·변계량·허조들에게 말하기를, “《후전진작(後殿眞勺)》은 그 곡조는 좋지만, 가사만은 듣고 싶지 않다.”고 하니, 맹사성 등은 아뢰기를, “전하의 분부는 당연하옵니다. 지금 악부에서 그 곡조만을 쓰고 그 가사는 쓰지 않습니다. 《진작(眞勺)》은 만조(慢調)·평조(平調)·삭조(數調)가 있는데, 고려 충혜왕(忠惠王)이 자못 음탕한 노래를 좋아하여, 총애하는 측근들과 더불어 후전에 앉아서 새로운 가락으로 노래를 지어 스스로 즐기니, 그 시대 사람들이 《후전진작》이라 일컬었던 것입니다. 그 가사뿐만 아니오라, 곡조도 쓸 수 없는 것입니다.”고 하였다.²⁾

이 기록에 따르면 <후전진작>은 고려 충혜왕 때 만들어진 음탕한 노래여서 조선 태종이 문제를 지적한 후 가사를 쓰지 않게 되었고 급기야는 곡조도 쓸 수 없다는 발언이 나오고 있다. 그러나 이 노래가 더이상 쓰이지 않게 된 것인지는 알 수 없다. 오히려 세조 때의 음악을 수록했다는 『대악후보』에 <북전>의 악보가 실려 있고, 『금합자보』(1572)에 <평조북전(平調北殿)>³⁾과 <우조북전(羽調北殿)>⁴⁾이 실려 있어 이 <북전>이 문제의 <후

2) 『세종실록』 3권 세종 1년(1419년) 1월 1일 병오 2번째 기사.

3) “흐리누거 괴어시든 어누거 좃니저러 / 전츄 전츄로 벌니의 전츄로 / 설면죿 가시론 듯 범 그러 노니져.”

전진작)을 계승한 노래가 아닌가 하는 의문을 갖게 한다.⁵⁾ 다음에 인용하는 김천택 편 『청구영언』에 수록된 〈복전〉은 『금합자보』에 〈평조복전〉으로 실린 곡과 같은 노래여서 일찍부터 주목을 끌었다.

호리누거 괴으 시든 어누거 좃니읍시
 던츠 던츠에 벗넘의 던츠로서
 雪綿子스 가식로운 듯이 범그려어 노읍서⁶⁾

이 노래는 고려말 충혜왕이 지었다는 〈후전진작〉과 관련이 있는 음탕한 노래일지 모른다는 가능성 때문에 많은 사람들이 주목했지만 정확한 뜻 풀이가 불가능하여 궁금중만 가진 채 의문으로 남겨 둘 수밖에 없었던 작품이다. 필자 또한 이 작품에 관심을 갖고 풀이를 시도해 본 적도 있지만 의문을 해소하기보다는 혼란만 부추긴 상태가 된 듯한 느낌이었다. 그러던 중 최근에 이 작품을 다시 들여다보면서 해석의 실마리를 푼 것 같은 생각이 들어 이를 여기서 하나하나 털어놓고자 한다.

초장에서는 임이 나를 사랑하시는 행위를 ‘호리누거’로 표현했고, 내가 거기에 응하고 따르는 것을 ‘어누거’로 표현했다. 그런데 이 ‘호리누거’와 ‘어누거’가 정확히 어떤 행위를 나타내는 것인지 알 수 없다는 것이 문제다.

‘호리누거’에 대해서는 ‘호리다’와 ‘늑다’의 합성어로 보고 ‘호리명당하고 느릿하게’⁷⁾로 풀이하거나 ‘호려져 녹신녹신해서’⁸⁾로 풀이한 초기의 견

4) “空房을 겹고릴동 聖德을 너표릴동 / 乃終 始終을 모랴 읍건마랴는 / 當시론 괴실시 좃좁노이다.”
 5) 이에 대해서는 ‘성호경, 「고려시가 ‘후전진작(복전)’의 복원을 위한 모색」, 『조선전기시가론』, 새문사, 1988, 177~208쪽. 참조.
 6) 김천택, 『청구영언』, 국립한글박물관 소장.
 7) 정주동, 유창식 교주, 『진본 청구영언』, 신생문화사, 1957, 14쪽.
 8) 정병욱, 『시조문학사전』, 신구문화사, 1966, 551쪽.

해가 대체로 이어지는 가운데 약간의 조정을 거치며 오늘에 이른 듯하다. 그런데 ‘호리누거’를 ‘호리다’와 ‘눅다’의 합성어로 본 것은 자연스러운 이해 방식이지만 그 결과로 제시한 ‘호리명당하고 느릿하게’나 ‘호려져 녹신녹신 해서’가 크게 설득력이 있다고 보기는 어렵기 때문에 다른 가능성에 대해서도 검토가 필요하다. 다른 가능성과 관련해서 유력하게 검토해 봐야 할 것은 ‘호르다’와 ‘눅다’의 합성어로 보는 것이다. ‘호르다’가 활용할 경우 ‘홀리’가 되는 것이 정상이지만 예전에는 요즘처럼 활용 형태가 철저히 원 칙대로 반영된 것은 아니었다는 점을 감안하면 ‘호르다’와 ‘눅다’가 합쳐져서 ‘홀리눅어’가 아니라 ‘호리눅어’로 표기될 가능성도 충분히 존재한다. 그렇다면 왜 이 가능성을 검토해 볼 필요가 있는가? ‘호르다’의 뜻 가운데 ‘홀레하다’가 있기 때문이다. ‘호리누거’를 ‘호르다’와 ‘눅다’의 합성어로 보고 ‘호르다’를 ‘홀레하다’로 이해할 경우 ‘홀레하고 눅어’가 된다. 여기서 ‘홀레하다’는 성적인 관계를 맺는 것을 가리키고, ‘눅다’의 첫 번째 뜻은 ‘굳거나 뻣뻣하던 것이 무르거나 부드러워지다’이므로 성적인 관계를 잠시 쉬는 것을 가리킨다고 볼 수 있다. 따라서 ‘호리누거’는 ‘홀레하고 눅어(홀레하다 눅었다가)’로 풀이되고, 관계를 하다가 쉬다가를 반복하는 것, 또는 성행위의 강약을 조절하는 것을 의미하는 것으로 보인다.

‘어누거’에 대해서는 초기부터 의견이 갈렸다. ‘어느것’으로 보아 ‘어떤 사람’이나 ‘누구’로 이해한 관점이 있는가 하면,⁹⁾ ‘얼어 눅어’로 이해한 관점도 있다.¹⁰⁾ 초장의 논의를 시작하면서 전제했듯이 임이 나를 사랑하시는 행위를 ‘호리누거’로 표현했고, 내가 거기에 응하고 따르는 것을 ‘어누거’로 표현했다는 점을 감안하면 이 부분은 대구적 표현으로 이해하는 것이 옳

9) 정주동, 유창식 교주, 앞의 책, 14쪽.

10) 정병욱, 앞의 책, 551쪽. 정병욱은 그냥 ‘얼어 눅어’라고만 풀이하고 추가적인 내용을 밝히지 않았기 때문에 정확히 어떤 의미로 본 것인지 불분명하다. 다만 앞의 ‘호리누거’를 ‘호려져 녹신녹신해서’로 이해한 것으로 미루어 ‘얼어[寒] 녹신녹신해서’로 본 것이 아닌가 한다.

다. 따라서 ‘어누거’는 ‘얼다’와 ‘눅다’의 합성어로 봐야 하고 ‘얼어 눅어’가 아니라 ‘얼고 눅어(얼었다가 눅었다가)’로 봐야 한다. 여기서 ‘얼다’는 ‘차게 굳어지다[凍]’의 뜻이 아니라 ‘남녀가 정을 통하다[交合]’의 뜻이다. 따라서 ‘어누거’는 ‘흐리누거’와 표현만 다를 뿐 완전히 같은 뜻의 말이라 할 수 있다.

이상의 논의를 통해 초장의 내용은 완벽한 대구를 통해 임과 나의 성적 어울림을 형상화한 것임을 알 수 있다.

중장의 ‘던츰’과 관련해서도 여러 가능성이 제기되었으나 명쾌한 결론을 얻지는 못했다. ‘던츰(전츰/전차)’의 의미는 두 가지로 압축된다. 하나는 ‘까닭’이다. 주지하다시피 『훈민정음』 서문에 이 단어가 등장하는데¹¹⁾ 여기서 사용된 의미가 바로 ‘까닭’이다. 이 외에도 ‘까닭’이라는 뜻으로 사용된 용례가 많이 나타나기 때문에 기존에는 이 가능성을 가장 유력하게 검토해 왔었다. 다른 하나는 ‘차례’다. 이 가능성은 『해아수』에 ‘詮次’로 표기된 것과 관련이 있다. ‘詮次’는 차례나 순서를 뜻하는 말인데 『해아수』에서 이렇게 기록했다는 것은 문맥적 의미가 차례나 순서의 뜻으로 쓰였기 때문일 것이라 보는 것이다.

그런데 최근의 한 연구에 따르면 한문 문장에서는 ‘詮次’가 대부분 ‘차례나 순서’라는 뜻으로 해석되지만 한글 자료에서 ‘전츰’은 모두 기본적으로 ‘까닭’으로 해석할 수 있다고 한다.¹²⁾ 또한 시조 작품으로 위의 작품 이외에 유일하게 ‘전츰’이 사용되고 있는 〈일으라 보즈~〉¹³⁾에서도 ‘까닭’의

11) “이런 전츰로 어린 빅성이 니르코져 훔 배 이셔도 마춤내 제 쓰들 시러 퍼디 문홀 노미 하니라.”

12) 허인영, 「‘詮次’가 ‘전츰’이 된 까닭」, 『구결연구』 45, 구결학회, 2020, 179~210쪽. 이 글에서는 ‘차례나 순서’를 뜻하는 한문 ‘詮次’가 ‘까닭’을 뜻하는 한글 ‘전츰’로 이동하는 과정에서 ‘사정으로’ 또는 ‘자초지종으로’라는 뜻을 나타내는 이두 ‘詮次(以)’가 매개 역할을 한 것으로 보고 있다.

13) “일으라 보즈 일으라 보즈 님 아니 일으라네 書房드려 / 거죽 거스로 물 깃는 체하고 桶

뜻으로 사용되고 있는 점을 고려하면 ‘까닭’으로 풀이하는 것이 옳을 듯하다.

한편 종장의 ‘벗님’에 대해서는 아무도 의심하지 않았다. 이 작품의 성격으로 미루어 여기에 친구를 높여 부르는 ‘벗님’이 나올 이유가 없음에도 불구하고 다른 가능성을 전혀 검토하지 않았기 때문에 아무도 이 단어에 주석을 달지 않았다. ‘벗님’은 당연히 ‘벗+님’으로 분석되는데 이때 ‘벗’은 친구가 아니다. ‘벗’은 남편(또는 사내)을 뜻하는 ‘머시’의 이전 형태다. 따라서 ‘벗님’은 친구를 높여 부르는 말이 아니라 남편(또는 사내)을 높여 부르는 말이다. ‘벗님’이 왜 남편(또는 사내)으로 해석되어야 하는지는 종장의 풀이에서 자연스럽게 드러날 것이다.

종장은 앞 구에서는 비유를 사용했고 뒷 구에서는 하고 싶은 행위를 나타냈다. 따라서 뒷 구의 행위를 정확히 알려면 앞 구의 비유를 분명하게 풀어야 한다. 하지만 지금까지의 풀이에서 비유의 의미를 정확히 파악한 것은 역시 찾아보기 어렵다. 이 부분 의미 파악이 힘들었던 것은 첫 단추를 잘못 꿰 탓이 큰 것으로 보인다. 종장 첫 단어인 ‘雪綿子’와 관련하여 초기 연구자들은 하나같이 ‘풀솜’으로 풀었다. 그리고 이것이 후대에 그대로 계승되어 지금은 완전히 정착된 느낌마저 준다. 완전히 정착되었다는 것은 다른 가능성을 전혀 검토하지 않는다는 말이다. 하지만 ‘雪綿子’를 ‘풀솜’으로만 고정시키게 되면 종장의 의미는 길을 잃게 된다. ‘풀솜’의 사전적 정의는 “실을 켤 수 없는 허드레 고치를 삶아서 늘여 만든 솜”¹⁴⁾인데 이것의 가시가 무엇을 말하는 것인지, 또는 이것이 가시롭다는 것이 어떤 상태를 말

오란 느리와 우물전에 노코 쏘아리 버셔 桶조지에 걸고 건넌집 저근 金書房을 눈금적 불너니야 두 손목 마조 덤석 쥐고 속은속은 말흐다가 삼뱃트로 드러가서 무음 일 흐던지 존삼은 뿌러지고 굴은 삼썩 쫓만 나마 우쭈우쭈흐더라 흐고 닌 아니 일으라네 書房드려/저 아회 입이 보도라와 거룻말 마라스라 우리도 마을 지어민 **전춘로** 실삼 키려 갖더니라.” 『청구영언』(육당본).

14) 『표준국어대사전』과 『고려대한국어대사전』의 정의가 동일하다.

하는 것인지 도무지 알 수가 없다. 정주동, 유창식 교주본에서는 “雪綿子 사가식로운 듯”을 “풀숨이 몸에 닿이면 그 감촉이 징그러운 것과 마찬가지로 임의 사랑도 그와 같기를 원하는 것으로 해석된다.”¹⁵⁾고 하였는데 설득력이 떨어지는 설명이어서 쉽게 공감이 가지 않는다.

그럼 ‘설면자’를 어떻게 풀어야 할까? ‘설면자’의 기본 의미는 ‘풀숨’으로 이미 파악이 된 셈이지만 이 작품을 해석하는 데 필요한 것은 기본 의미가 아니라 확장된 의미이므로 ‘설면자’가 구체적으로 어떻게 사용되고 있는지를 검토할 필요가 있다. ‘설면자’는 의외로 많은 용례들을 확인할 수 있다. 그 가운데 눈에 띄는 대로 두 가지 사례를 가지고 왔다.

임인년(1602, 선조35)에 소인배들이 우계 선생을 무고하여 벼슬을 추탈하자 다시는 과거 시험을 보지 않았다. 마흔 살이 넘어서야 비로소 음보(蔭補)로 사산 감역(四山監役)에 제수되었으며, 규례에 따라 내자시 주부(內資寺主簿)로 승진하였다가 봉화 현감(奉化縣監)으로 자리를 옮겼는데, 모친을 모시고 가서 봉양하였다. 하루는 호조에서 고을에 문서를 보내어 설면자(雪綿子)를 무리하게 요구하자, 공이 말하기를, “이것은 백성이 늘 비축해 둔 물건이 아닌데 이처럼 급하게 백성에게 요구한다면 백성은 장차 파산하게 될 것입니다.” 하고는 곧바로 예전에 마련해 놓은 자신의 집 누에 고치를 대신 보내 주니, 백성이 그 은혜를 칭송하였다.¹⁶⁾

부세(賦稅)는 쌀(稻米) 【흰쌀(白米) · 조미(糙米) · 찰쌀(糯米) · 좁

15) 정주동, 유창식 교주, 앞의 책, 15~16쪽.

16) “自壬寅群小誣牛溪奪官 °不復就試 °年踰強仕 °始蔭補四山監役 °例陞內資主簿 °遷奉化縣監 °奉板興榮養 °一日度支符縣 °徵雪綿數衡 °公曰 °此非民恒畜 °急索於民 °民將破產 °卽以家繭之舊治者應之 °民頌其惠.” 윤중, 〈知中樞府事成公墓誌銘〉, 『明齋先生遺稿』 권36, 『한국문집총간』 136, 한국고전번역원.

쌀이 있다.】 , 콩【콩과 녹두가 있다.】 , 밀[小麥], 참깨[芝麻], 향유(香油), 차초기기름[蘇子油], 꿀, 밀[黃蠟], 명주[綿紬], 모시[苧布], 무명[綿布], 베[正布], 풀솜[雪綿子]【품질이 가장 좋으며, 타도에는 없다. 또 상면자(常綿子)가 있다.】 , 면화(綿花)이다.¹⁷⁾

첫 번째는 호조에서 봉화에 문서를 보내 ‘설면자’¹⁸⁾를 무리하게 요구하자 당시 봉화 현감이었던 성직(成稷, 1586~1680)¹⁹⁾이 예전에 마련해 놓은 자신의 집 누에고치를 대신 보내 주었다는 기록이다. 따라서 이 기록에 사용된 ‘설면자(또는 설면)’의 문맥적 의미는 ‘누에고치[繭]’를 가리킨다고 볼 수 있다. 두 번째는 세종 때 경상도 지역에서 나라에 바친 세금 품목을 나열한 것인데 ‘설면자’와 관련하여 “품질이 가장 좋으며, 타도에는 없다.”라는 주석을 달았다. 이어서 “상면자(常綿子)도 있다.”라고 하였다. ‘상면자’는 ‘보통 품질의 솜’을 가리킨다. 또 ‘품질이 중간 정도 되는 솜’을 ‘중면자(中綿子)’라 부르는 기록도 있다. 이로써 보면 ‘설면자’는 ‘상면자’나 ‘중면자’에 비해 ‘품질이 좋은 솜’을 가리키는 것으로 보인다.

두 가지 사례만을 살펴보았으나 여타의 경우도 이 범주에서 벗어나지 않는 것으로 보이기 때문에 여기서 ‘설면자’의 정의를 내려도 좋을 듯하다. ‘설면(雪綿)’은 목화(木花)를 가리키는 ‘목면(木綿)’과 구분하기 위해 ‘누에고치[繭]’를 가리키는 말로 생겨난 듯하다. 그리고 ‘설면자(雪綿子)’는 ‘누에고치를 삶아서 늘여 만든 솜’으로 ‘풀솜’, ‘명주솜’이라고도 한다. 여기까지는 ‘설면’ 또는 ‘설면자’의 기본적인 의미에 해당한다. 문제는 ‘설면자’가 기본

17) “厥賦, 稻米【有白米·糙米·糯米·粟米.】, 豆【有大豆·菘豆.】, 小麥, 芝麻, 香油, 蘇子油, 蜂蜜, 黃蠟, 綿紬, 苧布, 綿布, 正布, 雪綿子【最好, 他道所無, 又有常綿子.】, 綿花.” 『世宗實錄』 150권 地理志 慶尙道.

18) 원문에는 ‘설면’이라 되어 있다.

19) 우계(牛溪) 성혼(成渾, 1535~1598)의 손자이다.

적 의미로만 사용된 것 같지는 않다는 데 있다. 위의 첫 번째 사례에서 원문의 ‘설면’을 번역하는 ‘설면자’로 번역하고 있다. 따라서 ‘설면자’의 의미가 ‘풀솜’(또는 ‘명주솜’)이 아니라 그것을 만드는 원천인 누에고치를 가리키는 것으로 확대되었다. 그런데 이런 현상은 현대의 번역자에게만 나타나는 것이 아니다. 조선시대에도 ‘설면’과 ‘설면자’가 명확히 구분되어 사용되는 것이 아니라 둘을 혼용하는 사례들이 나타나고 있다. 한편 이와는 반대로 의미 범주가 축소되어 사용되는 경우도 있다. 위의 두 번째 사례에서 이를 확인할 수 있다. 똑같이 누에고치로 만든 솜인데도 이를 설면자(雪綿子), 중면자(中綿子), 상면자(常綿子) 등으로 구분한 데서 ‘누에고치로 만든 솜 가운데 품질이 좋은 솜’으로 국한하여 설면자를 사용하고 있음을 알 수 있다. 이렇듯 설면자는 의미 범주가 축소되어 사용되기도 하고 확대되어 사용되기도 하였는데 <북전>과 관련해서는 의미 범주가 확대되어 사용된 측면에 주목할 필요가 있다. 설면자의 의미가 누에고치로 확대되어 사용된 경우를 확인할 수 있었는데 더 나아가 누에로 확대되어 사용될 가능성도 있을 것으로 보인다. 설면자의 정확한 의미는 문맥 속에서 밝혀질 것이므로 일단 설면자와 관련된 논의는 여기까지 진행하도록 하고 다음 부분에 대한 검토로 넘어가 보자.

‘가시로온’에 대해서는 ‘가시롭다’의 활용형으로 보아 ‘까실까실하다’로 이해한 관점²⁰⁾과 ‘가시[荊]’에 서술격조사가 붙어 형태 변화를 일으킨 것으로 보는 관점²¹⁾으로 나뉜다. 이 가운데 전자는 별로 호응을 얻지 못했기 때문에 이후 주로 후자의 관점이 채택되어 대부분의 연구자들이 종장 첫 구를 ‘풀솜의 가시인 듯이’로 풀이하고 있다. 그런데 문제는 ‘풀솜의 가시’가 무엇을 가리키는 것인지 명확하지 않기 때문에 ‘풀솜의 가시인 듯이’가

20) 정주동, 유창식 교주, 앞의 책, 15쪽.

21) 정병욱, 앞의 책, 551쪽.

어떤 비유적 의미를 생성시키는지 도무지 알 수 없다는 점이다. 따라서 여기에서도 다른 가능성을 검토해 봐야 한다. 우선 ‘가식로운’의 문헌별 표기 형태를 살펴보면 이 표기 외에 ‘가식(시)룬(린)’이 비슷한 분포를 보이고 있기 때문에 ‘가식롭다’의 활용형보다는 ‘가시+룬’으로 보는 것이 옳을 듯하다. 다음으로 ‘가시’를 무엇으로 볼 것인가인데 기존의 관점대로 ‘가시[荊]’로 이해할 경우 의미 파악이 불가능하므로 다른 가능성을 검토할 필요가 있다. ‘가시룬’은 ‘가시+룬’도 가능하지만 ‘갓+이+룬’도 가능하다. ‘갓’은 ‘각시’의 옛말이다. 다음의 예를 통해 ‘갓’이 ‘각시(아내)’를 뜻하며 ‘갓’에 ‘이’가 결합하여 ‘가시’의 형태로 쓰인 것을 확인할 수 있다.

내 이 고줄 나소리니 願흔든 내 生生에 그덧 가시 ㄷ외아지라. <<월인석보 1:11>>

(내 이 꽃을 바치겠으니 원컨대 내 세세생생에 그대의 아내가 되고 싶소.)²²⁾

‘범그려어’와 관련해서는 ‘범글다’의 활용형으로 보아 ‘뒤섞여’, ‘뒤범벅되어’, ‘얹히어’ 등으로 풀이해 왔다. 문맥적 상황을 고려할 때 충분히 타당성이 있는 풀이라 할 수 있다. 하지만 좀 더 정확성을 기한다는 측면에서 다시 한 번 점검해 보기로 한다. 일단 이 부분의 표기를 파악해 보면 ‘범그러(려)’ 형과 ‘병그러(저)’ 형으로 나뉜다. ‘범그러(려)’ 형이 대부분을 차지하는 가운데 ‘병그러(저)’ 형은 『병와가곡집』에서만 나타나고 있다. 이런 상황만 보면 ‘병그러(저)’ 형을 포기하고 ‘범그러(려)’ 형의 손을 들어주는 것이 옳겠다는 생각이 든다. 하지만 어느 쪽도 아닌 제3의 유형을 고려하면 얘기가 달라진다. 제3의 유형으로는 『영언유초』의 ‘벗그저’와 『범허정집』의 ‘병어러’가 있다. 우선 『범허정집』의 ‘병어러’부터 살펴보자. ‘병어러’

22) 『우리말샘』.

는 ‘병을다’의 활용형인 ‘병으리’로 보인다. ‘병을다’는 ‘벌다, 벌리다, 벌어지다’는 뜻을 가진 말로서 ‘병글다’와 같은 말이다. 다음으로 『영언유초』의 ‘벗그저’는 ‘벗다’의 활용형인 ‘벗고셔(서)’의 와전으로 보인다. 주목할 것은 ‘병글다’(또는 ‘병을다’)의 뜻에도 ‘벗다’는 뜻이 있다는 점이다. 『훈몽자회』에 ‘褌 병글 돈’, ‘俗稱衣褌는 옷 병으다’는 기록이 나온다. 여기 ‘褌’는 ‘바람 뒀자인데 ‘옷을 벗다’는 의미일 때는 ‘돈’으로 읽는다.

이제 종장 전체의 의미 파악을 위해 잠시 유보해 두었던 설면자로 다시 돌아가 보자. 종장은 “설면자의 각시런 듯 벗고셔(또는 뒤엎혀) 눕니(시)다” 정도로 풀이되는데 이 풀이가 말이 되려면 설면자의 각시가 벗고셔(또는 뒤엎혀) 노는 이미지를 가지고 있어야 한다. 이와 관련 누에의 속성에 주목할 필요가 있다. 고치 속에 있던 번데기의 껍질이 갈라지고 누에나방이 나오게 되는데 누에나방이 고치에서 나온 후 제일 먼저 하는 일은 꼬리 끝에서 성적 페로몬을 분비하여 상대를 유인하는 것이다. 이렇게 해서 만난 암컷과 수컷은 짝짓기를 시작하고 이것이 끝나면 암컷은 500~700개 정도의 알을 낳게 된다. 누에나방의 이런 속성을 고려하면 이를 비유로 사용하여 벗고셔(또는 뒤엎혀) 논다고 말하는 것이 충분히 납득이 된다. 따라서 설면자는 누에(나방)를, 설면자의 각시는 암컷 누에(나방)를 가리킨다고 볼 수 있다. 또는 설면자를 고치로, 설면자의 각시를 고치 속에 든 암컷 누에(나방)로 볼 수도 있다. 설면자를 어떻게 이해하든 설면자의 각시는 ‘암컷 누에(나방)’로 풀이됨을 알 수 있다.

이상 풀이한 것을 바탕으로 <복진>을 현대어로 번역하면 다음과 같이 정리할 수 있을 듯하다.

흘래하다 눅다가 사랑하시면 열다가 눅다가 따르겠습니다
 덕분에 덕분에 남편님(또는 사내님)의 덕분에
 누에(나방)의 각시인 듯이 벗고셔(또는 뒤엎혀) 눕니다

이렇게 풀고 보면 <북전>은 남녀 간의 성적 관계를 다루고 있는 것은 사실이지만 그 관계를 주고받는 남녀 상대가 남편과 아내로 설정되어 있어 묘한 느낌을 주고 있다. 그렇다면 이 <북전>은 고려말 충혜왕이 지었다는 <후전진작>과 같은 노래일까? 다른 노래일까? <북전>에 대한 해석의 실마리가 풀렸으므로 이제부터 이 노래에 대한 본격적인 탐색이 시작되어야 할 것으로 보인다.

3. 나가는 말

시대 변화에 능동적으로 대처하는 역할을 수행하는 인문학이 되려면 지속가능한 성격을 갖추고 있어야 한다. 그리고 지속가능한 인문학을 구축하기 위해서는 탄탄한 토대가 마련되어 있어야 한다. 따라서 인문학 분야에서 토대를 다지는 문제는 정말 중요한 문제라 할 수 있다.

이글은 인문학 분야에서 토대 연구가 중요함에도 불구하고 의외로 허약한 문제를 드러내고 있는 대표적 사례로 기본적인 뜻풀이조차 알 수 없는 상태로 존재하던 <북전>의 뜻풀이를 시도해 본 것이다. <북전>은 초장, 중장, 종장 중 그 어느 하나도 시원하게 의미 파악이 되지 않음으로써 전체 작품의 뜻풀이에 곤란을 겪었던 작품이다. 해결의 실마리조차 찾기가 어려웠기 때문에 미해결 상태로 남아 있을 수밖에 없었던 사정은 이해가 되는 부분이 있다.

하지만 기본으로 돌아가 조금만 더 철저하게 점검하는 과정을 거쳤다면 훨씬 더 수월하게 진작에 해결할 수도 있었을 것이라는 생각이 들기도 한다. 초장의 경우 앞, 뒤 두 구가 정확히 짝을 맞추고 있다는 점을 중심으로 놓고 ‘흐리누거’와 ‘어누거’의 뜻을 탐색하는 과정을 거쳤다면 충분히 풀어

낼 수 있었을 것이다. 또한 아내를 뜻하는 ‘가시’와 남편을 뜻하는 ‘버시’가 합쳐져서 부부라는 뜻으로 쓰이는 ‘가시버시’라는 말이 있으므로 이를 토대로 중장의 ‘벗’과 종장의 ‘가시’를 연결 지어 풀이하려는 시도를 한 번이라도 했더라면 여기서도 돌과구가 마련될 수 있었을 것이다. 이렇게 기본에 충실한 접근을 통해 3장 중 어느 한 장이라도 해결의 실마리를 찾았다더라면 <북전>의 해석은 지금보다 좀 더 빨리 풀릴 수 있었을 것이다. 이와같이 <북전>의 풀이를 시도하는 과정에서 기본에 충실하는 것이 얼마나 중요한가 하는 것을 새삼 확인할 수 있었다. 그런 점에서 인문학의 역할을 고민하는 모든 분들에게 기본으로 돌아갈 것을 촉구하며 이 글을 맺는다.

【참고문헌】

- 국립국악원 전통예술진흥회 편저, 『금합자보, 시용향악보, 동대금보, 동대가야금보, 동대울보』, 『한국음악학자료총서』 22, 은하출판사, 1989.
- 국립국악원 전통예술진흥회 편저, 『협률대성, 양금신보, 구라철사금자보, 현금오음통론, 영산회상, 방산한씨금보, 낭용신보』, 『한국음악학자료총서』 14, 은하출판사, 1989.
- 김용찬, 『교주 병와가곡집』, 월인, 2001.
- 김천택, 『청구영언』, 국립한글박물관 소장.
- 김홍규 · 이형대 · 이상원 · 김용찬 · 권순희 · 신경숙 · 박규홍 편저, 『고시조 대전』, 고려대학교 민족문화연구원, 2012.
- 박을수 편저, 『한국시조대사전 하』, 아세아문화사, 1992.
- 윤중, <知中樞府事成公墓誌銘>, 『明齋先生遺稿』 권36, 『한국문집총간』 136, 한국고전번역원.

- 정병욱, 『시조문학사전』, 신구문화사, 1966.
- 정주동, 유창식 교주, 『진본 청구영언』, 신생문화사, 1957.
- 『조선왕조실록』 DB, 국사편찬위원회.
- 『청구영언』(육당본).
- 성호경, 「고려시가 ‘후전진작(북전)’의 복원을 위한 모색」, 『조선전기사가론』, 새문사, 1988, 177~208쪽.
- 양태순, 「〈후전진작〉과 〈북전〉에 대하여」, 『서강대학논문집』, 서강대학교, 1989, 3~29쪽.
- 하성래, 「북전고」, 『어문논집』 제23집, 고려대학교 국어국문학연구회, 1982, 349~369쪽.
- 허인영, 「諺次가 ‘전츠’가 된 까닭」, 『구결연구』 45, 구결학회, 2020, 179~210쪽.

Importance of Research on the Roles and Foundations of Humanities

With a focus on the interpretations of Bukjeon, an unsolved task -

Lee, sang-won²³⁾

This paper presents an attempt at interpreting Bukjeon, which remains as an unsolved task in the 100-year history of research in Korean literature. The findings led to the following conclusions:

The beginning verses are in a complete rhyming couplet, embodying harmony between my beloved and me. ‘흐리누거’ is a compound of ‘흐르다’ and ‘눅다,’ being interpreted as ‘흘레하고 눅어(flowing and then becoming calm).’ ‘어누거’ is a compound of ‘얼다(交融)’ and ‘눅다,’ being interpreted as ‘얼고 눅어(freezing and then thawing).’ These suggest that ‘흐리누거’ and ‘어누거’ are different expressions of the same meaning. In the beginning verses, the speaker expresses her intention of following the love of her beloved for her actively by using ‘흐리누거’ and ‘어누거’ of the same meaning.

The middle verses contain ‘뉘(견)츰’ whose interpretation has been a controversy between "reason" and "order." Recent research findings, however, indicate that it should be interpreted as a "reason." What is important in the interpretations of the middle verses is ‘벗님,’ which was understood as an "honorific word for a friend" before with no doubt. It

23) Professor in the Department of Korean Language and Literature at Chosun University

is reasonable, however, to see it as an "honorific word for a husband" given its connections to the closing verses. ‘벗’ is the former form of ‘버시,’ an old word for a husband.

The key point in the closing verses is to interpret the metaphors so far since they are followed by promises to do according to them. ‘설면자’ used to be interpreted only as ‘폴숨,’ but there are many cases in which ‘설면’ is not distinguished from ‘설면자’ clearly. The possibilities are open that it can be expanded in the meanings surrounding the silkworm including "폴숨(cotton)/ cocoon / silkworm / silkworm moth." Its context in relation to the following phrases should be taken into consideration before making a final judgment. ‘가시’ was interpreted as ‘가시(荊, thorn)’ in most cases before, but it is interpreted as the old word of 각시 meaning a wife. “설면자사 가시로온 듯이” can thus be interpreted as "like a female silkworm" or "like a female silkworm in a cocoon." This metaphor was used for the attributes of the silkworm. Coming out into the world after breaking down the skin of chrysalis in a cocoon, the silkworm moth first secretes its sexual pheromone and mates with the other sex. Finally, ‘범그러어’ can be regarded as a conjugated form of ‘범글다’ meaning "mixed up or jumbled together," but it can be seen as a conjugated form of ‘빙글다(빙을다)’ meaning "taking off clothes" since it takes the form of ‘빙그러져’ in some literature. Both the cases go well with the preceding context in their own respective ways, which raises a need to leave the possibilities of its interpretation open.

해음 諧音 현상을 통한 한약재 명명법 命名法 소고

남기수¹⁾

국문 초록

10년 전부터 대구한의대학교 한약개발학과 전공강좌인 ‘한약한문’을 강의하면서, 300여종이 넘는 한약재의 이름들이 어떻게 지어졌는지 그 命名法에 대해 연구를 꾸준히 해왔다. 실제 한약재는 그 종류가 매우 다양하고, 명칭의 유래 또한 광범위하며, 특성과 효능도 각각 다르다. 따라서 여러 약재들의 특성과 효능을 파악하기 위해서는 그 命名法을 이해하는 것도 큰 도움이 된다. 한약재는 형태, 색, 냄새와 맛, 產地, 성장 특성, 약용 부위, 효능, 사람이름과 전설, 포제방법 등으로 命名이 되었고, 이 외에 상당수의 한약재는 해음 현상을 통해 命名이 되었음을 알 수 있었다.

따라서 본고에서는 해음 현상을 통한 한약재 命名法에 대해 나누어 살펴보고자 한다. 해음 현상을 통한 한약재 命名法에서는 우리 음과 중국 음이 같은 한약재 40종과 우리 음은 다르나 중국 음이 같은 한약재 10종에 대해 분석해 보고자 한다.

주제어 : 한약 한문, 한약재, 命名法, 해음 현상, 한약재 命名法

1) 대구한의대학교 교수

I. 들어가는 말

한약재는 그 종류가 매우 다양하고, 명칭의 유래 또한 광범위하며, 특성과 효능도 각각 다르다. 따라서 여러 약재들의 특성과 효능을 파악하기 위해서는 그 命名法을 이해하는 것도 큰 도움이 된다.

대부분 약재의 명칭에는 일정한 의미를 지니고 있다. 따라서 약재의 이름이 붙게 된 이유와 의미를 파악한다면, 그 과정에서 약재에 관한 많은 지식을 얻을 수 있다.

한약재 命名법칙은 아래 몇 종류로 나누어 볼 수 있다.

형태, 색, 냄새와 맛, 產地, 성장 특성, 약용 부위, 효능, 사람이름과 전설, 포제방법 등으로 命名이 되었고, 이 외에 상당수의 한약재는 해음 현상을 통해 命名이 되었음을 알 수 있었다.

본고에서는 해음 현상을 통한 한약재 命名法에 대해 나누어 살펴보고자 한다. 諧音現狀이란 발음은 같거나 비슷하지만 뜻이 다른 글자를 활용하여 의미를 전달하는 것을 말한다. 예를 들어 ‘福’과 ‘春’을 뒤집어 붙이고, 봄이 오고 봄이 온다는 의미로 해석하는 것이 ‘倒’와 ‘到’의 해음자 활용이라 할 수 있다. 이는 한약재 命名法에도 다수 적용됨을 알 수 있다. 크게 두 가지 즉, 첫째 우리 한자음은 물론 중국 음도 모두 같은 경우와 다음으로 중국 음만 같은 경우로 나누어 설명해 보고자 한다.

II. 해음 현상을 통한 한약재 命名法

먼저 우리 한자음과 중국 음이 모두 같은 해음자를 활용해 命名이 된 경우를 예로 들면 다음과 같다.

1. 麻黃²⁾ : 한방에서 解表藥으로 사용하는 마황의 ‘麻’는 삼베 ‘마’가 아

나라 얼얼하다는 ‘痲’의 해음자로 약재의 맛이 얼얼하고 황색을 띤다는 데서 命名이 된 경우다.

2. 生薑³⁾ : 한방에서 外表症 치료에 사용되는 생강의 ‘薑’은 본초강목에서 이시진이 말한 것처럼 ‘疆’의 해음자로 온갖 사악한 기운으로부터 막아준다(疆御)는 데서 命名이 된 경우다.

3. 冬葵子 : ‘葵’에 매끈하다는 의미가 내포되어 있으나, 헤아릴 ‘揆’의 해음자로 그 식물을 보면 뿌리에 햇빛이 바로 가는 것을 잎이 막아주는 헤아림(揆)이 있다는 데서 命名이 된 경우다.

4. 黃芪⁴⁾ : 황기의 ‘芪’는 뿌리가 생겨나는 모습을 본뜬 글자이나, 우두머리 ‘耑’의 해음자로 한약재 가운데 우두머리 즉, 上藥에 속한다는 이유에서 命名이 된 경우다.

5. 篇蓄 : 마디풀인 편축의 ‘篇’은 ‘偏’의 해음자로 도로변에 치우쳐 자란다는 약재 성장특성으로 命名이 된 경우다.

6. 茯苓⁵⁾ : 복령의 ‘苓’은 신령스러운 ‘靈’의 해음자로, 소나무의 신령스런 기운이 땅에 매복되어 자라는데서 命名이 된 경우다.

7. 三七⁶⁾ : 삼칠의 ‘七’은 ‘漆’의 해음자로, 옷에 붙는 성질이 있다는 옷 ‘漆’자를 발음이 같은 ‘七’로 命名을 한 경우다. 그 잎이 좌로 3개 우로 4개 이므로 三七로 命名이 되었다는 설도 있다. 이시진은 본초강목에서 첫 번째 설은 근접하나, 두 번째 설은 아마 그렇지 않을 거라고 언급했다.

8. 知母⁷⁾ : 지모의 ‘知’는 개미 알 ‘蟻’의 해음자로, 오래된 뿌리 곁에서

2) 或云其味痲, 其色黃, 未審然否? (本草綱目*草部)

3) 薑能疆御百邪, 故謂之薑. (本草綱目*草部)

4) 耑, 長也. 黃耆色黃, 爲補藥之長, 故名. (本草綱目*草部)

5) 茯苓, 作伏靈. 蓋松之神靈之氣, 伏結而成, 故謂之伏靈也. (本草綱目*木部)

6) 彼人言其葉左三右四, 故名三七, 蓋恐不然. 或云本名山漆, ~如漆粘物也, 此說近之. (本草綱目*草部)

7) 宿根之旁, 初生子根, 狀如蟻虻之狀, 故謂之蟻母. (本草綱目*草部)

자라나오는 모습이 개미알과 비슷한데서 命名이 된 경우다.

9. 蕪荑 : 무이의 ‘蕪’는 ‘莖’의 해음자로, 왕느릅나무의 과실이 莖樹의 싹인데서 그 이름이 命名된 경우다.

10. 樟腦⁸⁾ : 장뇌는 녹나무에서 취한 결정체로, 產地를 보면 중국 복건 성 漳州이기에 ‘樟’을 ‘漳’의 해음자로도 볼 수 있다.

11. 薺菜⁹⁾ : 냉이 ‘薺’는 ‘濟’의 해음자로, 지혈제로써 사람의 목숨을 구제하고, 굶주릴 때 먹으면 생명을 연장한다는 데서 命名이 된 경우다.

12. 豬苓¹⁰⁾ : 단풍나무에 기생하는 균사체인 저령의 ‘苓’은 떨어진다는 ‘零’의 해음자로, 그 모양이 흡사 돼지 똥(猪糞) 모양을 하고 있다는 데서 命名이 된 경우다.

13. 栝藟 : 하늘타리 팔루의 ‘藟’는 다락 ‘樓’의 해음자로, 열매가 익을 때 껍질과 열매 사이에 약간 떨어진 공간이 ‘樓’와 같다고 하여 命名이 된 경우다.

14. 韭菜¹¹⁾ : 부추 ‘韭’는 ‘久’의 해음자로, 한번 심으면 오래도록 자라고(久生), 오랫동안 먹을 수 있다는(久食)데서 命名이 된 경우다.

15. 枳椇子 : 헛개 열매인 지구자의 ‘枳’는 ‘枝’, ‘椇’는 ‘句’의 해음자로 이 나무는 가지가 많고 굽었다는데서 命名이 된 경우다.

이상 언급한 약재 외에도 아래 약재들도 우리 한자음은 물론 중국음도 같은 해음자를 알아야 命名法을 이해할 수 있는 예들이다.

麥門(鬱)冬, 芡(儉)實, 羚(玲)羊角, 瞿(衢)麥, 甘遂(隧), 大薊(髻), 芫(圓)花, 藕(耦)節, 香薷(菜), 芝(脂)麻, 秦芫(糾), 葶(定)藶(瀝)子, 菊(鞠)花, 柴(莖)胡, 梔(卮)子, 檳榔(賓郎), 三稜(稜), 阿魏(畏), 磁(慈)石, 金櫻(罌)子,

8) 樟腦出韶州·漳州. 狀似龍腦. (本草綱目*木部)

9) 薺生濟濟, 故謂之薺. (本草綱目*草部)

10) 其塊黑似猪屎, 故以名之. (本草綱目*木部)

11) 韭字象葉出地上形. 一種而久生, 故謂之韭. (本草綱目*草部)

黃芩(葢), 枇杷(琵琶), 萱(諼)草, 薔薇(牆靡), 鷄(稽)

다음으로 중국 음만 같은 해음자를 활용해 命名이 된 약재를 살펴보면 다음과 같다

1. 辛夷; 자목련인 신이의 ‘夷’는 띠썩 ‘蕘’의 해음자로, 자목련의 꽃 봉우리와 띠썩의 모습이 비슷하고 매운 맛이 난다는 데서 命名이 된 경우다. 우리 음으로는 띠썩 ‘제(蕘)’가 되지만 중국음은 ‘yi’로 발음이 되어 ‘夷’와 중국 음이 같은 해음자라 할 수 있다.

2. 桔梗¹²⁾: 도라지인 길경의 ‘桔’은 단단하다는 ‘結’의 해음자로, 뿌리 부분이 견실하다는 데서 命名이 된 경우다. 우리 음으로는 ‘길(桔)’과 ‘결(結)’이 다르지만, 중국 음은 두 글자 모두 ‘jié’로 발음이 되어 ‘結’과 중국 음이 같은 해음자라 할 수 있다.

3. 瓦楞子: 꼬막조개 껍질인 와룽자의 ‘룽(楞)’은 언덕 ‘릉(壘)’의 해음자로, 언덕처럼 볼록 나온 것이 옛 기와의 모양과 비슷하다는 데서 命名이 된 경우다. 우리 음으로는 ‘룽(楞)’과 ‘농(壘)’이 다르지만, 중국 음은 ‘léng’과 ‘lǒng’으로 발음이 유사한 해음 관계로 볼 수 있다.

4. 白蒺藜¹³⁾: 질려의 ‘려(藜)’는 ‘利’의 해음자로, 가시가 있어 날카롭다는 데서 命名이 된 경우다. 우리 음으로는 ‘려(藜)’와 ‘리(利)’가 다르지만, 중국 음은 두 글자 모두 ‘li’로 발음이 되어 ‘利’와 중국 음이 같은 해음자라 할 수 있다.

5. 黃柏: 황벽나무인 황백의 ‘柏’과 ‘檗’은 우리 음으로는 ‘백’과 ‘벽’으로 서로 다르지만, 중국 음은 두 글자 모두 ‘bo’로 발음이 되어 ‘檗’와 중국 음이 같은 해음자라 할 수 있다.

6. 桂枝: 계수나무의 ‘계(桂)’는 홀 ‘圭(圭)’의 해음자로, 나무의 모양이

12) 此草之根結實而硬直, 故名. (本草綱目*草部)

13) 藜, 利也. (本草綱目*草部)

옛날 홀의 형상과 비슷한데서 命名이 된 경우다. 우리 음으로는 ‘계(桂)’와 ‘규(圭)’가 다르지만, 중국 음은 두 글자 모두 ‘gui’로 발음이 되어 해음자라 할 수 있다.

7. 琥珀 : 호랑이가 죽으면 그 혼백이 땅으로 들어가 옥석으로 변했다는 호박의 ‘珀’과 ‘魄’은 우리 음으로는 ‘박’과 ‘백’으로 서로 다르지만, 중국 음은 두 글자 모두 ‘pò’로 발음이 되어 해음자라 할 수 있다.

8. 桑螵蛸¹⁴⁾ : 사마귀 ‘蛸’와 명주실 ‘綃’는 우리 음으로는 ‘소’와 ‘초’로 서로 다르지만, 중국 음은 두 글자 모두 ‘xiāo’로 발음이 되어 해음자라 할 수 있다.

9. 荔枝¹⁵⁾ : 가지에서 분리되면 하루 만에 색이 변하고, 삼일 만에 맛이 변한데서 命名이 된 경우다. ‘荔’와 ‘離’는 우리 음으로는 ‘여’와 ‘이’로 서로 다르지만, 중국 음은 두 글자 모두 ‘li’로 발음이 되어 해음자라 할 수 있다.

10. 食鹽 : ‘鹽’은 담글 ‘淹’의 해음자로, 우리 음으로는 ‘염’과 ‘엄’이 서로 다르지만, 중국 음은 모두 ‘yan’으로 발음이 되어 담그면 오래 두어도 변하지 않는데서 命名이 된 경우다.

이상 언급한 약재들이 우리 한자음은 달라도 중국 음은 같은 해음자로, 중국 발음을 알아야 해음현상을 통해 命名法을 이해할 수 있는 예들이다.

Ⅲ. 나가는 말

10년 전부터 대구한의대학교 한약개발학과 전공강좌인 ‘한약한문’을 강의하면서, 300여종이 넘는 한약재 이름들이 어떻게 지어졌는지 그 命名法에 대해 연구를 꾸준히 해왔다. 앞서 언급한 바와 같이 한약재는 형태,

14) 螵蛸音飄綃. (本草綱目*蟲部)

15) 若離本枝, 一日色變, 三日味變. 則離支之名. (本草綱目*果部)

색, 냄새와 맛, 產地, 생장 특성, 약용 부위, 효능, 사람이름과 전설, 포제방법 등으로 命名이 되었고, 이 외에 상당수의 한약재는 해음 현상을 통해 命名이 되었음을 알 수 있었다.

따라서 본고에서는 우리 음과 중국 음이 같은 한약재 40종과 우리 음은 다르나 중국 음이 같은 한약재 10종에 대해 “諧音現狀을 통한 한약재 命名法 소고”라는 논제로 살펴보았다.

세상에 존재하는 식물 중 단지 인간이 그 이름을 몰랐을 뿐, 無名草라는 식물은 없다. 이러한 일련의 작업을 통해 약재의 명칭이 붙게 된 이유와 내포하고 있는 뜻을 이해하고 그 과정에서 약용식물에 관한 많은 지식을 얻을 수 있었다. 특히 우리 한자음은 달라도 중국 음은 같은 해음자로 명명이 된 10종의 한약재 분석은 命名法 연구방법 면에서 처음 소개하는 내용이라 연구자로서 보람을 느낀다.

【參考文獻】

- 冉先德, 《中華藥海》, 東方出版社, 2010.
李時珍, 《本草綱目》, 雲南教育出版社, 2012.
御史 編譯, 《本草》, 北京科學技術出版社, 2008.
서부일, 최호영, 《韓藥名의 由來》, 벨엘기획, 2003.

Homonymy in the Naming of Medicinal Plants

Gi-su Nam

(Daegu Haany Univ.)

〈Abstract〉

Naming methods of 300 different kinds of herbal medicines have been studied for the last ten years by teaching the Classical Chinese of Traditional Medicine(한약한문 Han Yak-Han Mun)' in the oriental medicine development department at Daegu Hanny University of Medicine.

As mentioned earlier, herbal medicines have been named by shape, color, smell and taste, producing area, growth characteristics, efficacy, eponymous name, mythological legend, folktales, and processing method. Many other medicinal herbs were also named after Chinese homophonic words. Therefore, the paper examined forty types of medicinal herbs with the same Korean and Chinese tones, as well as ten types of medicinal herbs with the same Chinese notes, different from those of Korea, on the subject of "Homonymy in the Naming of Medicinal Plants." No plant is nameless, only we did not know their names. Through our work, we were able to understand the reasons and implications behind the naming of the drugs and gained a lot of

knowledge about the medicinal plants in the process. In particular, the analysis of the ten types of Chinese medicinal herbs, which have become known to be the same as the Chinese phonetic alphabet, is a first in terms of research methods, and thus rewarding as a researcher.

Key Words : Classical Chinese of Traditional Medicine, oriental medicine, Chinese homophonic words, the Naming of Medicinal Plants

‘새로운 표준’을 위한 가장 오래된 덕목들 — 평지차이의 《俗世奇人》論

이승우

(대구한의대 기초교양대학 조교수)

I. ‘새로운 표준’에 대한 요구

‘낮값’이 보편적 사회현상으로 자리하는 순간부터 공동체는 새로운 규범과 질서를 모색하게 마련이다. 흥미로운 사실은 이 ‘낮값’의 실체를 미처 파악하지 못하고, 실재하는지조차 모르더라도 새로운 규범과 질서에 대한 요구는 사그라들지 않는다는 점이다. 어찌면 실체를 볼 수 없다는 불안으로 인해 요구가 한층 강렬해지는지도 모른다.

인류 보편에 ‘우리’라는 대명사를 써도 된다면 우리는 진즉에 ‘새로운 표준(New Normal)’을 요구받고 있다. ‘4차 산업혁명’도 그중 하나다. 공학적인 인상이 두드러지는 이 단어가 세계적인 핵심어로 자리하기까지는 오랜 시간이 걸리지 않았다. 그러나 이보다 빠른 속도로, 더 많은 사람에게, 거의 선풍하게, 그리고 더 구체적인 ‘새로운 표준’을 요구하는 단어를 우리는 알고 있다. 2020년의 시작과 함께 전세계를 혼란으로 몰아넣은 코로나바이러스감염증-19(coronavirus disease 2019. 이하, 코로나 19)가 그것이다.

코로나19의 등장은 미래학자들이 제시한 ‘새로운 표준’이 적용된 디스토피아(dystopia)의 모습을 앞당겨 보여주었다. 초연결 사회(Hyper-connected Society)의 피로감은 지구촌 곳곳으로 침투했고, 경제는

마이너스 성장으로 치달으면서 재정지출과 통화정책을 거의 무차별적 공급으로 전환했다. 이미 음지로 내몰렸던 소수자(minority)와 타자(The Others)에 대한 혐오는 천박한 포퓰리즘과 결합해 우리를 극단으로 내몬다. 게다가 이러한 문제는 개인과 개인의 차원을 넘어 국가와 국가 간의 관계에서도 가학성과 폭력성을 드러내고 있다. 강대국들이 보호주의와 민주주의를 시험대에 올렸다는 사실이 이를 방증한다.

한편 우리나라는 격랑 속에서 전향타를 놓치지 않으려고 애쓰고 있다. 그러나 이미 불균형한 생산과 소비가 창출한 위협과 불확실성을 개선하기보다, 디지털 산업 재편, 녹색성장으로 운위되는 ‘한국판 뉴딜’을 내세워 자본시장의 투자처를 찾는 수준에 머물고 있다. 팬데믹(pandemic) 선언 이후 실체와 출처를 파악하기 쉽지 않은 담론들이 금융, 투자, 상품 그리고 노동시장으로 침투했다. 그 결과, 주식시장은 외환위기 이전 수준을 회복했고, 틈새시장 개척과 신기술 도입에 대한 요구가 급증했으며, 부동산은 혼란을 넘어 분노를 야기할 정도로 종잡을 수 없어졌다. 그리고 이 과정에서 다수의 우리가 마주한 총체적인 위기가 소수의 누군가에게 재난자본주의의 기회가 될 수 있음을 확인하고 있다.

이보다 안타까운 것은 위협을 알리는 사이렌이 다종다양한 규모와 형태의 사회에서 울림에도 개인이 감내할 정치사회적, 문화적, 정신적, 생태학적 피해는 거의 주목받지 못하고 있다는 사실이다. 때문에 코로나19의 종식을 추동할 백신과 치료제만 바라보는 것은 타당하지 않으리라. ‘비대면 일상’을 떠받치는 ‘필수노동자’들의 육체적·정신적·심리적 위협은 치명적인 수준에 이르렀고, ‘사회적 거리두기’의 장기화로 취약계층의 삶이 한층 고통스러워질 수 있음을 감안하면 더욱 그러하다. 이제 정부와 시장이 제시하는 ‘새로운 표준’을 기다릴 것이 아니라, ‘지금, 여기를 살아가는 ‘우리가 자신의 위치에서 어떠한 새로움이 필요한지

고민해야 한다. 이 고민의 끝에 ‘새로운 표준’이 자리하기 때문이다.

단, 이 생각은 치명적인 한계를 안고 있다. 두루 공감할 수 있는 새로운 가치체계를 만들어 내는 일은 중요하나 현실적으로 거의 불가능하기 때문이다. 우리는 인간이, 인간의 삶이, 인간이 발붙이고 살아가는 사회가 ‘실험’의 대상이 아님을 잘 알고 있다. 새로운 시대에 무엇이 어떤 역할을 해야 할지, 향후 어떤 영역에 무엇을 어떻게 배분해야 할지 알아보기 위하여 귀납(歸納)의 칼날을 인간에게 들이밀 수는 없지 않은가.

그렇다면 어떻게 해야 할까? ‘지금, 여기’의 우리에게 필요한 것은 “잠수함 속의 토끼”리라. 공동체가 마주한 문제를 누구보다 빨리 포착하고 해결할 수 있게 하는 “잠수함 속의 토끼”를 게오르규(Constant Virgil Gheorghiu)는 ‘시인’이라고 지정했으나, 특정 장르에 국한하지 않아도 좋으리라. 실제로 장르와 무관하게 많은 문인들이 특유의 예민한 감각으로 당대가 마주한 문제를 포착했고, 은유적으로 때로는 직설적으로 해결을 위한 목소리를 내왔기 때문이다. 이 글에서는 평지차이(馮驥才)를 “잠수함 속의 토끼”로 삼아 ‘새로운 표준’을 가늠하고자 한다. 그는 텐진(天津)의 조계(租界)를 배경으로 혼란과 무질서의 상징이었던 시정을 재해석하고, 이 안에서 새로운 가치와 질서가 출현할 수 있음을 환기한 작가로 이른바 ‘동양적인 뉴노멀’을 짐작하는 데 도움이 될 수 있을 것이다.

II. 평지차이의 공간과 인간을 통해 살핀 ‘새로운 표준’

1. 텐진의 기억과 평지차이

텐진(天津)은 중국 역사를 이야기하는 자리에서 논외로 할 수 없는 지역이다. 베이징에 도움을 정한 중국의 역대왕조들에게는 수도를 방어하는

관문이자 조운을 보호하는 거점이었고, 하이허(海河)와 대운하를 비롯한 아홉 개의 하천이 모이는 남북 간 물류의 중심지였으며, 정치적 격변기에 진입해서는 정치의 중요한 막후무대이자 푸이(溥儀)를 비롯하여民国초대 총통 리위안홍(黎元洪), 군벌 장쉐량(張學良) 등과 같은 이들의 일상의 공간으로 기능하였기 때문이다. 그러나 텐진 역시 역사의 흐름 속에서 희비를 맞봐야 했다.

그러나 신분격상의 기쁨도 잠시, 이 도시는 반식민지의 현실을 깨닫게 된다. 도시를 수놓았던 조계건축물은 중국 수탈의 상징으로 변모했고, 중국정부의 통치권 약화는 ‘삼불관(三不管)’의 형성으로 이어졌기 때문이다. 이 과정에서 텐진사람들은 일상생활에서 중화제국의 몰락을 체감했다. 주목할 만한 것은 국가의 몰락과 민족의 위기라는 현실에 직면한 텐진사람들의 다양한 선택이다. 급진적 민족주의를 선택한 저우언라이(周恩來)와 덩잉차오(鄧穎超)와 같은 사람이 있었던 반면, 장보링(張伯苓)처럼 온건한 민족주의를 택하는 경우도 있었고, 윈스젠(溫世珍)처럼 한간(漢奸)의 길로 들어서는 일도 없지 않았다. 물론 대부분이 민족주의를 선택했다. 그 결과, 텐진에서는 비록 실패하였지만 의화단(義和團)운동이 활발하게 전개되었고, 텐진교안(天津教案) 사건이 일어났다. 이러한 상황을 감안하면 근대 텐진은 중화제국의 황혼을 고스란히 기억하고 있는 곳이라고 볼 수 있다.

복잡다단한 땅이기 때문일까, 적지 않은 숫자의 작가들이 텐진을 문학 공간으로 삼아 작품을 창작했다. 그러나 대부분 해당 지역은 거칠지만 상업과 교통의 요지로서 기능해 온 부유한 지역으로, 개항 이후에는 조계에 비해 낙후된 공간으로 전락한 곳으로 묘사했다. 특히 텐진의 전근대성과 낙후성에 대한 중국인들의 인식은 ‘삼불관’을 중심으로 두드러지는 공간이다. 이곳이 일본, 프랑스, 천진위(天津衛) 어느 곳에서도 관리하지 않는 혼돈의 공간, 시장과 유흥업소가 동시에 들어선 땅, 흑사회(黑社會)가

특세했음을 감안하면 이러한 공간인식이 무리는 아니다.

그러나 텐진을 생존의지로 가득한 희망의 공간, 건강성을 유지하는 장소로 묘사한 작가도 있다. 대표적인 이 글에서 다루는 평지차이다. 그는 텐진사람들의 생존의지를 ‘시정(市井)’에 투영했고 ‘시정’을 시대적·사회적 환경이 투영된 비극적 공간이 아닌, ‘기인’으로 대표되는 희망의 요소를 제시함으로써 정체성을 회복하는 공간으로 확장했다.

2. 다양성이 응축된 희망의 공간 ‘시정’

‘시정’이라는 단어는 머릿속에서 ‘시정잡배(市井雜輩)’와 연결되곤 한다. 그래서일까, 이 공간은 ‘부정(不正)’의 범주 안에 갇든 무수한 단어들을 호출하곤 한다. 그러나 평지차이의 소설에서 ‘시정’은 민족적 비극과 혼돈의 공간인 동시에 민족정체성을 회복하고, 민족의 부흥을 도모하려는 생존의지로 가득 찬 희망의 공간으로 묘사된다. 특히 작가는 이 희망이 공동체에 기초한 ‘의리의 정신’에서 비롯될 수 있음을 환기하는 데 적지 않은 공력을 들인다.

이를 보여주는 대표적인 작품은 〈小楊月樓義結李金鏊〉이다. 소설의 주인공 ‘小楊月樓’와 ‘李金鏊’는 우정을 기반으로 도움을 주고받지만, 금전과 관련해서는 거의 투명한 수준이다. 금전의 왕래가 배제된 두 사람의 우정은, 이전에 신체진 것에 대하여 금전적인 사례를 하려는 ‘小楊月樓’에게 건내는 ‘李金鏊’의 말을 통해 또렷이 드러난다.

楊老板, 나는 이제껏 친구를 사귀지, 돈을 사귀지는 않았소. 생각해 보시오. 당신과 나 사이의 친분이 오가면서 돈이 오간 적이 있습니까? 함께 고생하는 것은 다 인정과 도의 때문이 아니겠소? 돈은 아무리 많아도 써버리면 없어

지는 것이지만 당신과 나 사이의 친분은 끝이 없는 것이 아니겠소?¹⁾

경제적 이윤이 인간관계에 적지 않은 영향을 미치는 모습을 어렵지 않게 목도하는 ‘지금, 여기’에서 ‘돈’보다 ‘인정과 도의’가 우선이라고 여기고 “돈은 아무리 많아도 써버리면 없어지는 것이지만 당신과 나 사이의 친분은 끝이 없는 것”이라 말하는 ‘李金鏊’의 목소리는 깊은 울림을 안겨준다. ‘인정과 도의’가 배재된 ‘돈’이 우리에게 어떤 상처를 입혀왔는지 생각하면 이 울림의 깊이와 진폭은 한층 더해진다.

한편, 평지차이는 〈劉道元活出殯〉를 통해 다른 유형의 ‘의리’를 묘사하고 그 중요성을 설파한다. 소설에서 주인공인 ‘劉道元’은 친구를 시험하겠다는 생각에 자신이 죽었다고 소문내고 빈객을 맞이한다. 장례절차는 말 그대로 ‘문제없이’ 진행된다. 그러나 소설의 말미에 이르러 평소 호형호제하던 ‘一枝花’가 등장하면서 사건이 발생한다.

一枝花가 큰소리로 떠드는 것이 들렸다.

“그 붓은 원래 내가 가졌어야 했다. 지가 뭐라고! 죽어서도 붓을 가져가려고 하는 거야. 어렵도 없다. 붓을 내놓지 않으면 지나갈 생각 하지마라.”

순간 劉道元은 머리를 얻어맞은 것 같았다. 그러나 이제 조금함은 사라졌고, 오히려 속이 탁 트이는 느낌이었다.²⁾

3. 재주를 갖춘 ‘시정’의 주인들 ‘기인’

앞에서 살펴본 것처럼 ‘시정’은 평범하거나 그 이하로 여겨지는 다수가 모여 살고 있는 공간이고, 진실한 우정과 의리의 가치가 총총히 빛나

1) 馮驥才, 〈小楊月樓義結李金鏊〉, 《俗世奇人》, 北京: 作家出版社, 2008, 97-98쪽.

2) _____, 〈劉道元活出殯〉, 위의 책, 135-136쪽.

는 곳이며, 한층 확장하여 중국 전통문화의 건강한 계승을 통해 민족정체성의 혼란을 극복하고 부흥의 길로 나아가고자 하는 평지차이의 희망이 담긴 생존의 공간으로 묘사된다.

이런 ‘시정’에는 어떤 사람들이 깃들어 있을까? 평지차이가 그려내는 인물은 문학의 용어를 빌리자면 지극히 문제적이고 개성적이다. 특히 작가가 묘사한 ‘시정’의 인물들은 평범한 직업을 가지고 생업을 이어가는 것처럼 보이지만, 실로 범상치 않은 내공을 갖춘 ‘기인(奇人)’이다. 《三寸金蓮》에서 탁자를 가득 메운 천진위의 ‘진문삼절(津門三絕)’과 연작소설인 《俗世奇人》을 구성하는 개별 작품의 제목만 보더라도 그러하다. 그런데 왜 평지차이는 기인들의 이야기에 천착했을까? 기인들의 기이한 이야기를 쓰면서 동시에 시정문화(市井文化)의 건강성을 담아내고자 한 것은 아닐까? 이는 《俗世奇人》에 등장하는 ‘기인’들은 두 가지 공통점을 복기하면 한결 명확해진다.

평지차이의 이 ‘기인’들이 모두 텐진부두의 최하층, 요컨대 사회적 소수자이자 타자라는 것이다. 이들은 접골, 발치, 미장, 도둑질, 낚시, 골동품 거래, 점복술, 소송의 대리인 등이 변변치 않다고 여겨질 수 있는 일에 종사한다. 간신을 만들거나 가산에 기대어 사는 이들도 있다. 그러나 직종을 떠나 이들에게는 자신만의 생존법칙이 있다.

한편 텐진은 잡다한 각양각색의 사람들이 모여든 곳이고 생존을 위해 부득이하게 사기를 치기도 하고, 서로 겨루기도 한다. 그러나 평지차이는 작품의 주인공으로 정정당당하게 기능에 의지해서 생계를 유지하는 평범한 사람들 중의 ‘비범한’ 사람들을 골랐다.

《俗世奇人》의 서언에서 평지차이는,

天津衛는 원래 부두였고, 거주민들도 각지에서 모여들었기에 성격이 확연

하게 달랐다. 그러나 燕과 趙의 옛 땅이었기에 혈기가 강했다. 물도 짜고 땅도 짜서 풍습이 강하고 역세였다. 天津은 백년 이래 중국에서 발생한 대재앙, 큰 난을 모두 제일 먼저 겪었기에 각종 기괴한 인물이 많았다. 그들은 사회 상층에도 있었지만 시정과 민간에는 더욱 많았다. 이전부터 들은 것이 많아서 기억하고 있었다. 후에 《神鞭》, 《三寸金蓮》에 많이 썼고, 그래도 많은 이야기와 인물이 남아 있었지만 내버려 두었다. 이러한 기인과 절묘한 이야기는 듣기도 어려운 것이니 만약 없애 버리면 너무도 애석하지 않겠는가? 이에 기록하여 후세 사람들이 감상하고, 즐기면서 왕년에 이 땅에 살았던 사람들의 모습을 알 수 있도록 하려고 한다. 지금부터 생각나는 대로 기록하려고 하니, 1인 1편이고 서로 상관이 없지만 합쳐서《俗世奇人》이라는 이름을 붙인다.³⁾

라고 이야기한다. 이를 통해 그의 작품 중에 청말민초 텐진위의 각양각색의 시정 기인을 발굴하여, 그 이야기를 독자들에게 들려주고 있음을 짐작할 수 있다.

텐진위는 “여러 가능성과 기회의 땅이었고, 권모와 술수가 숨겨져 있어서 다양한 인물들이 만들어지는 토양과 기후를 제공하였다. 또한 그들의 발전과 등장을 위한 넓은 무대를 제공한 와호장룡의 지역이었다. 악인과 악행이 용납되는 땅이었다. 위로는 皇親貴族, 淸의 宦官, 군벌과 정객, 洋人과 買辦, 부유한 상인들과 유력인사들이 있었고 아래로는 백수와 건달, 도박꾼과 오입쟁이, 기녀, 거지, 좀도둑 등 없는 사람이 없는”⁴⁾ 땅이었다. 각양각색의 사람들은 텐진에서 뿌리를 내리고, 자신의 밥그릇을 찾기 위해 서는 반드시 다른 사람들을 능가하는 기량이 있어야 했다.

평지차이는 《俗世奇人》에서 텐진사람들의 개성을 다음과 같이 묘사하였다.

3) 馮驥才, 《俗世奇人》, 北京: 作家出版社, 2008, 1쪽.

4) 王之望, 《津味地域文學新家族》, 《天津社會科學》, 天津社會科學出版社, 2001, 4쪽.

부두의 사람은 모두 ‘硬碰硬’이었다. 손기술이 뛰어난 사람은 손기술에 의지하였기에 반드시 남보다 뛰어난 기술이 있어야만 했다. 절묘한 기술이 있는 사람은 고기를 먹고, 큰 소리를 치고, 길의 가운데로 걸어 다닐 수 있고, 능력이 없는 이들은 죽을 먹고, 풀이 죽었으며, 길 가장자리로 밀려났다. 이러한 규칙은 누가 정한 것이 아니라 자연스럽게 생겨난 진정한 부두의 생존법이었다.⁵⁾

그는 텐진위 부두에서 살아가는 특색 있는 시정 인물을 선택했다. 흥미로운 것은 이들이 공통점과 특이점을 동시에 지니고 있다는 것이다. 평지 차이가 그려낸 인물들은 텐진위 부두에서 같은 시대를 살아가며, 한 민족으로 같거나 대동소이한 문화 속에서 오로지 생존을 지상최대의 과제로 여기며 살아왔다는 점이다. 어디에서나 볼 수 있을 법한 인물이지만 그러나 텐진위 부두를 떠나서는 이들은 존재하기 어렵다. 공간과 개인의 관계를 논외로 하더라도 이들은 독특한 삶의 패턴, 각자의 개성이 매우 뚜렷하다. 그리고 이는 직업 혹은 업종의 특성과 무관하지 않다. 그리고 이러한 현상은 평지차이가 텐진위 부두의 범인을 주인공으로 선택하기보다 작가가 고유한 기준과 표준을 마련하여 인물을 취택했으리라는 추측이 가능하다.

특히 수공업자들을 주인공으로 선택했는데, 점은 이들이 일상에서 어렵지 않게 마주하는 ‘사장님’이 아니라, ‘기이하다’는 말이 어울릴 정도로 특색 있고, 고도로 숙련된 기예를 보유한 ‘장인’이라는 사실이다. 이들은 텐진위 부두에서 모생(謀生)의 도구로 자신의 숨씨를 활용한다. 그런데 장인들은 기이에 가까운 기예를 어떻게 손에 쥘 수 있었을까? 이들은 오랜 시간에 걸쳐 대물림된 가족의 수공예를 자신의 생애를 오롯이 바쳤다고 해도 무방할 정도로 많은 시간을 들여 단련한 끝에 입신(入神)의 경지에

5) 馮驥才, 앞의 책, 9쪽.

올랐다. 요컨대 생계라는 절체절명의 목표를 전통적인 방법을 체화함으로써 해결하고 있는 것이다. 때문에 평지차이의 소설에 등장하는 수공예자들은 자신의 기능에 의지해 생존하고, 생존환경을 위해 기능을 갈고 닦는다.

그런데 왜 많고 많은 직업 중에서 수공예자였을까? 평지차이가 이들을 주인공으로 선택한 이유는 무엇일까? 이는 작가의 현실감각과 무관하지 않아 보인다. 실제로 수공예자들은 만청시기(晩淸時期) 텐진의 하층 소생산자들로 물질적인 재력이 결핍되어서 의지할 곳이 없었고, 이러한 상황에서 그들의 유일한 입지는 바로 보통 사람들을 초월하는 기예였다. 생존에 대한 갈급, 환경의 개선을 도모하고 타인의 존중을 받으며 살아가기 위한 필요충분조건이 당대의 텐진과 평지차이가 요구하는 것은 기예로 운위되는 고유한 기술과 기능이었던 셈이다.

그래서일까, 평지차이 작품 중의 수공예자들의 신에 가까운 기술을 가지고 있다. ‘신의(神醫)’로 불리는 ‘소칠괴(蘇七塊)’는 눈이 밝고 손이 빠르며, 병자를 접골할 때 환자가 고통을 느낄 새도 없이 접골을 완료한다. ‘암안 강재당(藍眼 江在棠)’은 화폭의 크기와 상관없이 그림을 반자만 보면 진위를 판별할 수 있어서 보는 이로 하여금 탄성을 금치 못하게 한다. 반자만 보고 감정할 때 위작을 보면 눈동자의 변화가 없고, 진짜를 보면 눈빛이 남색으로 변한다는 특이점도 지니고 있다. ‘니인장(泥人張)’은 무대 아래에서 공연을 보면서 소매 안에서는 진흙인형을 주물러 만들 수 있는데다 완성된 후 꺼내서 보면 배우와 진배없을 정도의 완성도를 지니고 있다. 이를 두고 평지차이는 “권세 있는 집안에서 아두(阿鬥)가 나고 시정에서는 기인이 난다.”⁶⁾고 지적한다.

하지만 비범함을 갖추었다고 해서 ‘기인’의 반열에 드는 것은 아니다. 오히려 이들이 보여주는 몇 가지 특징이야말로 ‘기인’을 만드는 요

6) 馮驥才, 앞의 책, 133쪽.

체이자, 시정 사람들의 존중을 받는 근거로 작용한다. 이들은 어떤 특징을 지니고 있을까? 첫째, ‘기인’들은 절차탁마(切磋琢磨)를 게을리 하지 않는다. 각자의 영역에서 거의 독보적인 위치에 올랐음에도 ‘기인’들은 자신의 재주를 한층 정교화하고자 진력한다. ‘니인장’이 극장과 식당을 빈번히 드나들었던 이유가 여흥을 위해서가 아니라, 인간의 백태를 관찰하여 사람과 한층 닮은 진흙인형을 만들기 위함이었다는 것이 ‘기인’들의 절차탁마를 보여주는 대표적인 예다.

둘째, 근거 있는 자신감을 갖추고 있다. 한때 유행했던 ‘근거 없는 자신감’은 자신의 재주로 생존해야 하는 냉엄한 ‘시정’에서 통용될 수 없다. 더구나 역사적으로 텐진위는 “누구든 돈 있는 사람이 멋대로 하였고, 관(官)에서도 함부로 하지 못하는” 곳이라는 점에서 ‘돈’과 ‘주먹’이 ‘밥’보다 강력한 힘을 발휘하는 곳 아닌가. 이런 ‘시정’에서 필요한 것은 누구도 넘볼 수 없는 경지에 오른 기술이다. 이 기술만이 ‘밥벌이’를 통한 생존을 가능케 하고, 이를 보유한 이들의 자존감을 지켜줄 수 있다. 평지차이의 소설에 등장하는 등장인물들은 신이한 재주를 바탕으로 삶을 영위하고, 각자가 생각하는 도(道)를 행한다. ‘니인장(泥人張)’이 ‘시정’에서 무뢰배 ‘해장오(海張五)’의 도발에 대응할 때 ‘해장오’의 모습을 본뜬 진흙인형의 머리를 으깨어 탁자 위에 올려둔 것이나, 양칠(楊七)과 양파(楊巴)가 차탕(茶湯)을 올린 후 다섯 걸음 물러나 손을 아래로 내리고 조용히 기다리는 모습은 ‘기인’의 자신감 위에 형성된 양식이다.

‘기인’들은 자신의 존엄성이 멸시받으면 즉시, 그러나 매우 현명하게 반격해 존엄성과 자존감을 회복한다. <니인장(泥人張)>의 주인공 ‘니인장’은 ‘해장오’의 도발에 직접 대응하지 않는다. 단, 그의 두상을 만들고 발로 으깨어 대응한다. ‘해장오’가 ‘니인장’이 만든 인형을 보고 ‘짜게 팔아도 아무도 사지 않는다.’고 모욕한 다음 날, 시내 노점에 수백 개의 ‘해장오’ 진흙인

형이 ‘짜게 팝니다’라는 팻말을 붙여 팔려나갔다는 대목은 ‘기인’이 자존감과 존엄성을 기술로 지켜내는 모습을 여실히 보여준다.

‘기인’이 갖든 텐진위는 평지차이에게 어떤 의미였을까? ‘돈’과 ‘주먹’이 맹위를 떨치는 곳이긴 하지만, 기술과 기인의 가치를 존중한다는 최소한의 규칙과 규범이 존재하는 곳은 아니었을까? 그런 탓인지 평지차이의 ‘시정’과 ‘기인’은 개인의 능력마저 부의 세습과 궤를 함께 한다는 ‘지금, 여기’가 얼마나 춥고 어두운지를 새삼 체감하게 한다.

셋째, ‘기인’은 시대의 변화에 유연하게 대응한다. “성인도 시속(時俗)을 따른다.”고 하지만 막상 변화의 물결을 마주하면 불안과 막연함으로 경직되게 마련이다. 그러나 평지차이가 그려낸 ‘기인’들은 시대의 변화에 순응할 뿐 아니라, 자신에게 유리한 생존조건을 만들어내기까지 한다. 동시에 위기가 닥쳤을 때 전화위복의 기회로 삼았는데 이 또한 절묘한 기술을 통해서 이루어진다. 일찍이 임어당은,

“중국인의 지혜는 필요없는 것을 버리고, 철학적인 문제를 가정의 행복, 생활의 향유라는 간단한 문제로 변화시키는 것과 동시에 이와 관련 없는 과학적 훈련과 지식의 추구를 정지하는 것이다. 그 결과는 생활의 목적은 생활 그 자체이지 형이상학적인 것이 아니다.”⁷⁾

라고 하였다. 확실히 과거의 중국사회에서 사회 최하층에 속해있는 인물에게 가장 중요한 것은 생존의 현실이고, 그들은 머나먼 이론공부에 관심을 가질 수 없었다. 따라서 이러한 생존 환경 중 그들은 어떻게 주변의 복잡한 사정과 사람들을 상대하는지 학습하였고, 총명하고 원만하며, 계산이 치밀하고 인내할 줄 아는 성격을 배양하였다.

7) 林语堂, 《中国人》, 上海: 学林出版社, 1994.

평지차이는 작품 중 역사적이고 텐진 민속을 대표하는 인물과 물건도 만들어 내었다. 이는 시대적 상징이자 전통문화에 대한 상징이기도 하다. 그러나 시간의 흐름에 따라 전통문화는 스스로 모순이 발생하여 결국 사라지게 된다. 평지차이의 역사에 대한 반성은 전통문화의 인간에 대한 압제와 속박이었다.

한편 ‘기인’들은 대체로 특이하거나 추한, 요컨대 기이한 외모다. 겉모습으로 타인을 판단하는 사람에게 ‘기인’은 좀처럼 대접받기 힘든 셈이다. 그러나 《俗世奇人》에서 이들은 외모와 상관없이 ‘시정’사람들로부터 존중받는다. 왜 시정 사람들은 ‘기인’을 존중할까? 이는 시간이 지나면 사라지는 미추(美醜)가 아니라 시간의 흐름 속에서 웅숭깊어지는 ‘기인’들의 재주에 대한 존경과 무관하지 않다. ‘기인’은 수년에 걸쳐 연마한 자신의 재주로 생계를 이어가는 것은 물론, 시정 사람들의 어려움을 해소하거나 이 공간에서 발생하는 사건사고의 실마리를 제시하기도 한다. 요컨대 개개인이 지닌 재주를 존중하고, 그 재주를 활용하여 공존하는 법을 ‘시정’에 깃든 ‘기인’과 ‘시정’에 발붙이고 있는 사람들은 알고 있는 셈이다.

III. 결어

비극적인 신조어가 횡횡한 2020년 겨울. 우리는 다가올 내일에 무엇을 기대할 수 있는가? ‘희망찬 새해’는 가능할까? 보다 명확하고 구체적으로 말할 수도 있다. 코로나19를 종식시킬 백신이나 약품이 내년에는 나올까? 그래서 우리는 한 자리에 모여 학술적 논의를 전개할 수 있을까?

그 어떤 질문에도 쉽사리 긍정하기 어렵다. 4차 산업혁명의 도래와 코로나19의 등장은 미래학자들이 제시한 ‘새로운 표준’이 적용된 디스토피아를 우리 눈앞에 펼쳐놓았다. 무시할 수는 없으나 너무나 미력한 우리

는 변화의 물결 앞에서 전향타를 놓치지 않으려고 애쓰고 있으나 이 노고의 결과는 누구도 예측할 수 없다. 게다가 이 디스토피아에 갇든 개인들은 정치사회적, 문화적, 정신적, 생태학적 피해를 끊임없이 입고 있음에도 이를 해결할 뾰족한 수는 나오지 못하고 있다.

이런 상황에서 정부와 시장이 제시하는 ‘새로운 표준’을 기다리는 게 유의미할까? 기다리는 동안 누군가가 짊어져야 할 고통을 감안하면 우리는 ‘지금, 여기’에 부합하는 새로움을 고민해야 한다는 결론에 이르게 된다. 물론 공동체의 구성원 전원이 공감할 수 있는 새로운 가치체계를 만들어 내는 일이 현실적으로 거의 불가능하리라.

때문에 논자는 ‘지금, 여기’의 문제를 해결하기 위해 요구되는 방향과 대안을 모색하기 위하여 “잠수함 속의 토끼”를 살필 필요가 있다고 판단하였고, 평지차이(馮驥才)를 “잠수함 속의 토끼”로 삼아 ‘새로운 표준’을 가늠하고자 하였다. 그는 텐진(天津)의 조계(租界)를 배경으로 혼란과 무질서의 상징이었던 시정을 재해석하고, 이 안에서 새로운 가치와 질서가 출현할 수 있음을 환기한 작가로 이른바 ‘동양적인 뉴노멀’을 짐작하는 데 도움이 될 수 있으리라 믿었기 때문이다.

이 과정에서 평지차이는 중국 근현대사의 아픔을 고스란히 간직하고 있는 텐진을 생존의지로 가득한 희망의 공간, 건강성을 유지하는 장소로 묘사하였음을 이해할 수 있었다. 그는 텐진사람들의 생존의지를 ‘시정(市井)’에 오롯이 투영했다. 이 과정에서 ‘시정’을 시대적·사회적 환경이 투영된 비극적 공간으로 묘사하는 게 아니라, ‘기인’으로 대표되는 희망의 요소를 제시함으로써 정체성을 회복하는 공간으로까지 확장해 나간다.

텐진 시정의 기인은 하층민이지만 평범한 사람들 중의 비범한 사람들이며 외모와 상관없이 ‘시정’ 사람들로부터 존중받는다. 시정 사람들은 ‘기인’을 존중하는 이유는 이들이 시간의 흐름 속에서 웅숭깊어지는 ‘기인’들

의 재주에 대한 존경과 무관하지 않다. ‘기인’은 오랜 세월에 걸쳐 연마한 자신의 재주로 건강하게 생계를 이어가는 것은 물론, 시정 사람들의 어려움을 해소하거나 이 공간에서 발생하는 사건사고의 실마리를 제시하기도 한다. 요컨대 개개인이 지닌 재능을 존중하고, 그 재능을 활용하여 공존하는 법을 ‘시정’과 그에 깃든 ‘기인’을 통해 제시한 것이다.

누군가는 ‘기인’이 ‘지금, 여기’를 살아가는 우리와 다르다고 지적할 것이다. 그러나 생존에 대한 갈급, 환경의 개선을 도모하고 타인의 존중을 받으며 살아가기 위한 필요충분조건이 개개인의 기술과 기능이라는 것이 과연 청말민초의 텐진위에만 적용되는 것일까? 비범하다는 사실에 도취되지 않고 끊임없이 자신의 재주를 연마하고, 자신과 일에 대한 자신감을 가지며, 시대의 변화에 유연하게 대응하여 끊임없이 대안을 만드는 일이 특정 시기와 지역에 국한되지 않음을 감안하면 평지차이의 《俗世奇人》은 뉴노멀을 요구하는 ‘지금, 여기’에 가장 오래된 그러면서도 변함없이 유의미한 덕목을 제시하는 자리가 되기에 모자람이 없으리라.

The oldest virtues for ‘New Normal’

Lee Seung Woo

(Daegu Haany University)

Fengji-chai(馮驥才) reinterpreted *Tianjin shijing*(天津市井) which was a symbol of confusion and disorder, and he recalled the emergence of new values and order in *Shijing*(市井).

Fengji-chai described Tianjin, which has kept the pain of modern and contemporary history in China, as a place of hope filled with survival will and a place to maintain health. He reflected the Tianjin people's will to survive in *Shijing*. In this process, *Shijing* is not described as a tragic space where the periodical and social environment, but it is extended to a space where identity is restored by presenting elements of hope represented by *Qiren*(奇人).

Qiren is the lower class, but they are the extraordinary people among ordinary people and is respected by people. The reason why the people respect *Qiren* is related to the respect for the talents of *Qiren* who are deepening in the flow of time. *Qiren* not only continues to live sincerely with his talents that he has cultivated over the years, but also solves the difficulties of municipal people or suggests clues to incidents in this space. In Short the method of respecting individual talents and coexisting using them is presented through *Shijing* and *Qiren*.

Key Words : Feng ji-cai, Tianjin, *Shijing*(市井), *Qiren*(奇人)

/발표 6/

긴 담장에 흐르는 맑고 깨끗한 노래 — 하서 김인후의〈소쇄원48영〉

임준성

(광주여대 교수)

등장인물 : 소쇄처사 양산보, 면양정 송순, 하서 김인후, 여중 2명 등

때는 1548년 10월 가을날 사시巳時 무렵이다.

장소는 전라도 창평현 지실마을 소쇄원이다.

소쇄원 주인장 양산보와 고종사촌인 면양정 송순이 다담을 나누고 있었다.

송순은 그해 2월 개성유수가 되어 관직을 지내던 중에 추석을 맞아 잠시 고향으로 내려와 개성으로 다시 올라가던 중에 양산보를 찾았다.

두 사람이 한창 대화를 나누던 도중에 여시종이 손님이 오셨다고 알려준다.

손님은 장성의 성리학자인 하서 김인후이다.

소쇄원 주인장 양산보와는 사돈지간이다.

(소쇄처사와 면양이 서로 차를 곁들이며 대화를 하고 있다)

소쇄 : (읍례하며) 아이고, 하서 선생! 연락도 없이 갑자기 무슨 일이신가요? 그간 잘 지내셨소. 한동안 소식이 없어 궁금하던 차였는데 마침 잘

오셨구요. 마침 제 고종사촌 형님인 면앙 송순 선생도와 계십니다.

하서 : 연락도 없이 불쑥 찾아와서 죄송합니다. 요즘 날도 좋고 해서 어딘가 바람쐬러 가고 싶기도 해서 이렇게 찾아왔습니다. (송순을 향해 읊례하며) 면앙 선생님, 참으로 오랜만입니다. 그간 안녕하셨는지요? 먼저 연락드렸어야 했는데 제가 원체 게으르다보니 이렇게 염치없이 안부를 여쭙습니다.

면앙 : 무슨 말씀을 그리 하시오. 그럴수록 제가 더 미안하오이다. 그래도 제가 명색이 형님인데 공무에 바쁘다는 핑계로 후배들을 챙기지 못했소이다. 이렇게 오랜만에 만나니 더 반갑고 고맙구려. 그나저나 얼굴색을 보니 예전보다 건강해 보여 참 좋습니다.

소쇄 : 어서 안으로 드셔서 차 한 잔 하시지요.

하서 : 네. (양산보가 따라준 찻잔을 가져다가 음미하며 마신다) 소쇄원은 언제 와도 늘 새로운 기분입니다. 여기 오면서 무등산을 바라보는데 점점 붉게 물들어가고 있더군요. 하늘은 파랗고 구름은 바람결을 실은 것처럼 한쪽의 그림이더군요. 소쇄공께서 소쇄원을 경영하신지가 아마도 갑오년(1534)쯤이고 제가 처음에 왔던 때가 무술년(1538)이었으니 벌써 15년에 가까운 세월이 흘렀구려. 사실 오늘 제가 불쑥 연락도 없이 찾은 까닭은 바로 이 시축詩軸 때문이요.

(하서, 두 사람 앞에 시축을 펼쳐보인다)

면앙 : (시축 앞으로 가까이 다가서며 손가락으로 한 글자씩 짚는다) ‘소...쇄...원...사십팔영’이라? 아니 이것은 소쇄원을 48가지로 읊어 지은 시가 아니요? 그렇지 않아도 하서선생의 소쇄원에 대한 애정은 저 주인공 소쇄처사보다 못지않다는 것을 내 진작 모르는 바는 아니지만 48영으로까지 하실 줄은 미처 몰랐구려. 하하.

하서 : 소쇄원은 제게도 의미있는 장소이지요. 처음에는 계절마다 오

고, 나중에는 달마다 오고, 다시 열흘 간격으로, 급기야는 매일 와도 소쇄원의 풍경은 늘 다르게 변해가더군요. 그 흥취를 어찌 시로 옮기지 않을 수 있겠습니까. 『시경』에 ‘시언지詩言志라 하여 시는 곧 뜻이라 했으니 옛 성현의 말씀을 제가 어찌 감히 거역하겠습니까.

면양 : 그렇잖아도 무술년(1538)에 쓴 시를 내가 기억하고 있소이다. 소쇄처사공이 그 시축을 갖고 있지 않소?

소쇄 : 아! <소쇄정즉사瀟灑亭卽事>라는 작품을 말씀하시는 거지요? 여기 있습니다.

면양 : 내가 읊어보리다.

| | |
|-------|-------------------|
| 竹外風清耳 | 대숲너머 부는 바람 귀 맑고 |
| 溪邊月照心 | 시냇가 밝은 달 마음 비추네 |
| 深林傳爽氣 | 깊은 숲 상쾌한 기운 전하고 |
| 喬木散輕陰 | 큰나무에 얹은 그늘 흩어지네 |
| 酒熟乘微醉 | 술 익어 살짝 취기 도는데 |
| 詩成費短吟 | 말 많아 짧게 읊어 시 짓네 |
| 數聲聞半夜 | 한밤 중 들려오는 소리 |
| 啼血有山禽 | 피눈물 자아내는 소쩍새 소리인가 |

다시 읽어봐도 참 좋소. 이 시에 나오는 소재들이 참 다양하지 않소. 대숲 바람, 소쩍새 울음이 귀를 맑게 해주고, 무성한 가지와 높다른 나무가 주는 얹은 그늘과 밝은 달은 눈을 편안하게 해주지요. 이 모든 것들이 조화를 이루어 어찌 시와 노래가 나오지 않겠소. 게다가 술 한 잔의 흥취까지 더한다면 더 말해 무엇하겠소. 그런데 저한테는 네 번째 구에서 ‘교목喬木’이 눈에 띄니다. 『맹자孟子』 <양혜왕하梁惠王下>에서 보면 맹자(孟子)가 제나라 선왕에게 이르기를 “이른바 오래된 나라라는 것은 높은 나무가 있

다는 것을 이른 말이 아니라, 그 조정에 누대 동안 벼슬한 신하가 있음을 이른 말입니다.所謂故國者 非謂有喬木之謂也 有世臣之謂也”라고 하여 여러 세대를 거치는 동안 중요한 지위에 자리해서 국가와 운명을 같이한 집안을 가리키는 ‘교목세신喬木世臣’이라는 말이 나왔지요. 아마도 소쇄처사공이 교목과 같은 존재라 생각하시고 지으신 것이 아닌가 싶소. 어쨌거나 〈소쇄정즉사〉 시도 참 좋은데, 하서선생은 이에 만족하지 못하고 48명으로 확장하셨더니 어서 듣고 싶구려.

하서 : 면양선생께서 제 속을 훤히 들여다보고 계시는군요. 교목은 큰 나무를 뜻하지만 여기 계시는 소쇄처사공께서 큰나무처럼 그들을 드리워 주지 않습니까. 하하. 수년 전에 지은 제 시를 여태 기억하고 계시니 너무도 고맙습니다. 저도 면양선생께서 갑오년(1534)에 지으신 시 〈중제양언진소쇄정從弟梁彥瀟灑亭〉 4수를 잘 기억하고 있습니다. 제가 위 시를 지을 때 선생의 시에 침侵운자를 차운次韻한 것이지요. 저도 수창酬唱하는 의미에서 그중 첫수를 한번 읊어보겠습니다.

| | |
|-------|-------------------|
| 小閣玲瓏起 | 작은 집에 광채 일어 |
| 坐來生隱心 | 앉고 보니 숨고 싶네 |
| 池魚依竹影 | 물고기 대 그림자에 숨고 |
| 山瀑瀉梧陰 | 폭포는 오동 그늘에 쏟는구나 |
| 愛石頻回步 | 사랑스런 돌 또 다시 밟 돌리고 |
| 憐梅累送吟 | 어여쁜 매화 읊조리며 보내네 |
| 欲知幽意熟 | 그윽한 취미 알려거든 |
| 看取近床禽 | 자리에 가까이 온 산새를 보라 |

소쇄 : 하하하. 내 언젠가는 선생께서 이 시축을 완성하실 것이라 짐작은 했소만 이렇게 48명이라는 방대한 시제로 하실 줄은 몰랐소. 그동안 소

쇄원의 사시사철 비가 오나 눈이 오나 가리지 않고 세세히 살펴졌으니 당연히 그럴 만도 하시겠소이다.

면양 : 말 나온 김에 시제를 하나씩 살펴보는 게 어떠시오? 하서 자네가 시제를 지은 뜻과 내용 그리고 해당 장소에서 설명해주시면 더욱 좋겠구려.

소쇄 : 그게 좋겠습니다. (모두 함께 자리에 일어서서 나간다)

제1영 작은 정자 난간에 기대다

小亭憑欄

맑고 깨끗한 동산의 모든 경치

瀟灑園中景

서로 어울려 소쇄정 이루었네

渾成瀟灑亭

눈높이 들면 바람 시원하고

擡眸輪颯爽

귀 기울이면 영롱한 물소리рода

側耳聽瓏玲

하서 : 첫번째로 ‘소정빙란’입니다.

면양 : 소정빙란이라? 이 정자 난간에 기대다는 뜻 아닌가.

하서 : 네. 처사께서 ‘소쇄’라 하신 뜻을 잘 알고 계시죠? 중국 남북조시대 제나라 사람인 공치규의 <북산이문>에서 ‘숨어사는 이는 무릇 지조와 절개가 세속에서 빼어난 풍모가, 맑고 깨끗한 마음으로 티끌 세상을 뛰어넘는 기상’이 있어야 한다는 문장에서 따오신 것처럼 지금까지 소쇄원을 경영하신 그 뜻을 첫 시제로 삼고 싶었습니다. 여기에 앉아 난간에 기대면 소쇄원 모든 풍경이 한 눈에 보이지 않습니다. 고개 들면 바람결을 느낄 수 있고, 귀 기울이면 흐르는 물소리가 영롱하게 들리지 않습니까. 이처럼 하늘과 바람 그리고 땅의 기운들이 모두 모여 조화를 이루고 있으니 어찌 맑고 깨끗하지 않을 수 있겠습니까?

소쇄 : 허허. 선생께서 어쩔 이리도 제 마음을 잘 읽고 계시는지... 내

비록 젊은 날 혼탁한 세상을 만나 스승을 잃고 세상을 경영하고자 하는 포부가 꺾였지만 이렇게 자연속에서나마 천도天道가 이루어지길 바라는 마음에서 소쇄원 가꾼 것이오.

면앙 : 아. 기묘년에 정암 조광조 선생을 비롯해 얼마나 많은 선비들이 다쳤소. 벌써 한 세대가 흘렀는데. 그때나 지금이나 별반 다를 게 없으니 참으로 안타까운 일이오.

소쇄 : 공자께서 '천하에 도가 있으면 나타나고, 도가 없으면 숨는다'고 했으니 세상은 아직 도가 오지 않고 있으니 저는 주돈이처럼 이 정원을 경영하면서 계속 숨어지내고 싶을 따름입니다.

제2영 시냇가 글방에서 눕다

枕溪文房

창 밝아 책보기 좋고

窓明籤軸淨

그림과 글씨는 수석에 비치도다

水石映圖書

굽어보고 우러름 따라 밝은 마음 다스리니

精思隨偃仰

절묘한 조화 연어로 들어가는구려

妙契入鳶魚

하서 : 두번째로 '침계문방'입니다.

면앙 : '침계'라 함은 계곡 바윗가에 눕는다는 표현인데, 아마도 저기 광풍각을 말하는 듯 싶소이다.

하서 : 네. 처사공께서 북송 때 황정건이 주돈이의 사람됨을 말할 때 '기슴에 품은 뜻이 맑고 밝아 비개인 뒤에 해가 뜨면서 부는 바람과 같고, 비개인 하늘의 상쾌한 달빛과 같다'고 한 데에서 '광풍'이라 이름 하셨지요.

소쇄 : 이곳은 제가 '소재小齋' 또는 계당'溪堂'이라 했는데, 하서 선생의 말씀을 듣고 보니 마치 제가 주돈이와 같은 인격을 갖춘 것처럼 들려 몹시 부끄럽습니다. 제가 평소 주돈이를 흠모한 것은 맞습니다. 주돈이의 풍모

가 맑고 깨끗함 그 자체인데 이를 ‘광풍제월’로 묘사하는 것은 탁월했습니다. 그래서 아래채를 광풍각, 윗채를 제월당이라 이름했던 것입니다. 그런데 저는 광풍을 다르게 봤습니다. 아시다시피 바람은 형체가 없습니다. 그런데 저는 바람이 보이더군요. 여기 툇마루에 눕거나 앉다보면 옆 계곡에서 물방울이 튀면서 하늘과 만나 반짝거립니다. 말 그대로 빛을 실은 바람 ‘광풍’입니다. 비록 튀는 것은 물방울이지만 바람이 물방울을 빌어 제 모습을 보여준 것이 아닌가 하는 생각이 듭니다.

면양 : ‘침계’는 주로 선비나 승려들이 계곡물소리를 들으면서 일체의 잡념을 없애 정진수양에 집중한다는 의미인데, 여기서는 바람의 형체를 물방울을 통해 보는 공간으로 인식할 수 있다니 참 기발한 생각입니다. 고려 때 목은 이색선생이 저 아래 순천 송광사에 들렀다가 마침 침계루라는 정자에서 쉬면서 지은 시가 있는 한번 들어보시겠소? (소쇄, 하서 고개를 끄덕인다)

| | |
|---------|--------------------|
| 破雲一上枕溪樓 | 구름 헤치고 침계루에 오르니 |
| 便欲人間萬事休 | 문득 인간 만사를 잊는 듯하네 |
| 半日登臨卽歸去 | 한나절 올라 바로 돌아가는데 |
| 明朝上馬重回頭 | 내일 말타면 거듭 고개 돌아보겠지 |

목은 선생도 세속에 매인 몸이다보니 바윗가에 놓인 정자가 얼마나 마음에 들었으면 말을 타면서도 계속 고개를 돌려 아쉬워하는 마음이 느껴지지 않습니까. 만일 목은선생께서 here를 보시면 그에 못지 않다고 하시겠지요.

하서 : 한 가지 더 말씀드리면 저는 바위가 ‘하도河圖’로 보이고 물소리가 ‘낙서洛書’로 보이더군요. 하도는 옛날 복희씨伏羲氏 때 용마龍馬가 황하강에서 가지고 나왔다는 그림이고, 낙서는 하나라 때 우왕이 홍수를 다

스릴 때 낙수에서 거북등에 그린 짐을 말하는데, 천지자연의 이치가 바로 도도로 통하는 것이 아닐까요. 『시경』에 ‘술개가 날아 하늘에 이르고, 물고기가 연못에서 뛰다’고 한 것은 모두가 저마다 본성 그대로 사는 것이 바로 도도임을 강조하는 것이 아닌가 싶습니다.

제3영 가파른 바위에 펼쳐 흐르도다

危巖展流

흐르는 시냇물 돌끼고 내려오니

溪流漱石來

한 덩이 바위 온통 골짜기에 통하네

一石通全壑

한 필의 비단 그 가운데 펼친 듯이

匹練展中間

기운 벼랑은 하늘이 깎았구나

傾崖天所削

하서 : 세번째로 ‘위암전류’입니다.

면앙 : 위암은 가파른 바위를 뜻하는데 혹시 저것을 말하는 것이 아니
오.

하서 : 네. 그렇습니다. 비라도 많이 내린 날에는 저기 장원봉에서 내려오는 물길이 이곳에서 장관을 이룹니다. 광풍각 마루에까지 날아오를 정도이죠. 그 소리 또한 맑고 청아할 수가 없더군요. 저기 약간 비스듬하게 깎아지른 벼랑 위로 폭포처럼 떨어지는데, 마치 학이 두 날개를 펼친 듯해서 그렇게 표현했습니다.

소쇄 : 저도 이 자리를 즐겨 앉는답니다. 계곡에서 흐르는 물소리도 좋지만 폭포수가 두 갈래로 떨어지는 모습을 구경하는 것도 묘미이지요. 물을 볼 때마다 생각이 많습니다. 노자가 ‘상선약수 上善若水’라 했듯이 물의 흐름이야 말로 자연의 모습 그대로 아니겠습니까. 막히면 에둘러 가고, 고이면 채워지길 기다리고, 흐르는데 서로 앞을 다투지 않고 하는 모습은 바로 도도의 모습이 아닐까요. 사람들이 저마다 물의 흐름처럼 순리를 따르

고 하면 우리네 삶이 참으로 아름다울텐데 현실은 그렇지 못하니 참 안타깝습니다.

제4영 거북바위 산을 등지도다

負山鼈巖

등 뒤로는 겹겹 청산을 지고

背負青山重

머리는 푸른 옥같은 시내로 향하네

頭回碧玉流

긴 세월에 어찌 자리잡지 않으리오

長年安不拊

대각이 옛 선인들의 영산보다 더 좋다네

臺閣勝瀛州

하서 : 네번째로 '부산오암'입니다.

면양 : 아, 저기 오곡문 뒤 우물가 위에 있는 바위를 말하는 것이군요. 어서 가봅시다.

하서 : 『열자』에 보면 동쪽 바다 다섯 개 산이 뿌리없이 물결 위로 오르고 내리고 해서 황제가 자라에게 산을 짊어지라고 명하자 비로소 산들이 흔들리지 않고 바로 서게 됐다는 것입니다. 저기 성산 뒤로 다섯 봉우리가 겹겹이 이어져 있으니 저는 이 자라 바위가 성산을 온통 짊어지고 있는 것처럼 보입니다. 게다가 자라 머리가 계곡을 향해 있으니 참으로 조화를 이루고 있지 않습니다. 이곳이 바로 신선이 산다는 영주가 아니고 무엇이겠습니까.

소쇄 : 이곳에 담장을 두르기 위해 주변을 정리하던 중에 바위를 우연히 발견했습니다. 그런데 옆모습을 보니 영락없이 자라와 닮았지 뭐니까. 더구나 머리가 반듯하지 않고 계곡쪽으로 머리를 돌리고 있으니 마치 살아 있는 듯한 생동감마저 느끼게 합니다. 한편으로는 안쓰러운 생각도 듭니다. 혼자 힘으로 세상의 모든 것을 감당해야만 하는 중압감이라고 할까요. 하지만 누군가는 결연히 나서야겠지요. 훗날 사람들은 앞서 사람이 남기

고 간 발자국으로 따라갈 수 있는 것만으로도 큰 도움이 될테니까요.

제5영 위험하게 오솔길에 오르다

石逕攀危

오솔길 하나에 세 가지 이로움이 이어지니

一逕連三益

오를수록 익숙하여 그다지 위험하지 않다네

攀閑不見危

티끌세상의 발걸음 스스로 끊었더니

塵蹤元自絕

이끼는 밟을수록 제 빛깔 더하네

苔色踐還滋

하서 : 다섯번째로 ‘석경반위’입니다.

면앙 : 석경이라 하면 혹 저기 담장 바깥을 말하는 것이 아니오.

하서 : 네. 오곡문 바깥으로 외줄기 오솔길이 나 있습니다. 처음에는 익숙지 않아 자칫 헛딴을 위험성이 높지만 여러 번 하다보면 익숙해져서 오히려 편하더군요. 모든 것이 마음먹기에 달려 있다고 하는데, 눈에 익으면 익숙해지나 봅니다.

소쇄 : 사실 이 돌길은 저만 알고 있었는데, 하서선생한테 들키고 말았네요. 하하 ‘삼익’이라는 구절은 송나라 때 소동파가 매화, 대나무, 돌을 세 가지 이로운 벗이라 하여 ‘삼익우三益友’이라 했던 데서 유래한 것입니다. 이들을 제가 소쇄원을 경영하면서 가장 중요하게 생각한 세 가지가 바로 매화, 대나무, 돌입니다. 그중에서 돌은 청산처럼 늘 자리를 굳건히 지키는 존재처럼 듚적하지 않습니까.

하서 : 네. 소동파의 ‘삼익우’는 자연물을 대상으로 하여 변하지 않는 존재로 그렸음에 비해 공자는 다르게 말씀하셨지요. 바르고, 미덥고, 많이 아는 벗을 ‘익자삼우益者三友’라 하여 자연물보다는 사람이 갖춰야 할 도학적 면모를 강조하셨지요. 저는 오로지 평생을 도학만을 생각하시는 처사공이 바로 삼익우가 아닌가 싶습니다. 면앙 선생님, 안그렇습니까?

제6영 작은 못에 물고기들 노닐다

小塘魚泳

네모진 연못 한 이랑 채 안되지만

方塘未一畝

부족하나마 맑은 물 모을 만하네

聊足貯清漪

물고기는 주인의 그림자 놀러대니

魚戲主人影

낚싯대 드리울 마음 일지 않는다네

無心垂釣絲

하서 : 여섯번째로 ‘소당어영’입니다.

면앙 : 저기 대붕대 아래에 있는 연못을 말하는구려.

하서 : 계곡에 연결한 홈통으로 흘러온 물이 연못을 이루고 다시 아래에 연못으로 흐르는 ‘상하방지上下方池型’ 연못에 노니는 물고기를 두고 읊은 것입니다.

면앙 : 그런데 왜 연못을 두 개나 만들었소? 보다시피 경사진 곳이라 연못 하나 만드는데 상당한 공력을 들었을텐데 하나도 아니고 두 개씩이나 만든 까닭은 무엇이오?

소쇄 : 물을 가까이서 두고 싶었고, 계속 흐르게 하고 싶었습니다. 계곡은 쉬임없이 흘러가는데 비해 연못은 잠시 멈춰 있지 않습니까. 물을 통해서 움직임과 멈춤을 동시에 보고 싶었기 때문입니다. 그래서 저기 계곡물을 홈통으로 끌어와 윗 연못을 채우고 다시 아래 연못을 채우고, 그다음엔 광풍각 정면으로 이어지게 했습니다. 그러다보니 윗 연못에는 순채가 차지하고 아래 연못은 물고기들이 어느새 주인노릇을 하더군요. 여기 이 녀석들 좀 보십시오. 사람이 다가와도 전혀 놀라지 않잖습니까.

하서 : 그리고보니 제 발길을 줄줄 따라오는군요. 아마도 자기들을 어찌지 못할 것이라 아는 것 같네요. 물고기가 물을 떠나서 살 수 없는 것을 ‘수어지교水魚之交’라고 했거늘 사람도 도를 떠나서는 살 수 없는 것 아니

겠습니까.

제7영 물이 나무 홈통을 뚫고 흐르도다

剝木通流

샘 줄기 나무 홈을 타고 굽이 흐르니

委曲通泉脉

높고낮은 대숲에 못을 이루었네

高低竹下池

시원스레 흘러나와 물레방아를 돌리는데

飛流分水碓

못 속 물고기와 가재들이 들쭉날쭉 노닌다네

鱗甲細參差

하서 : 일곱번째로 ‘고목통류’입니다.

면앙 : 기다란 나무의 홈을 파서 물길을 대고 있고 저것을 말히는구려. 윗 연못으로 가는 중간에 물방아가 사방에 물방울을 터뜨리는데 그 위로 이따금씩 보이는 무지개가 한결 운치있어 보이는구려.

소쇄 : 나무 홈을 파서 물을 흐르게 한 것은 저기 위 아래 연못에 물을 대기 위함이지만 무엇보다 도道는 쉬임없이 흘러야 하는 것을 보여주고 싶었기 때문입니다.

하서 : 처사공께서 이렇게 늘 도를 생각하시는 마음이 한결 같으십니다. 물은 곧 길을 만드니 노자께서 말씀하신 ‘도법자연道法自然’은 이를 두고 하신 것이 아닌가 싶습니다.

제8영 물레방아에 구름을 찼도다

春雲水碓

온 종일 줄줄 흘러 떨어지는 힘으로

永日潺湲力

찼고 찼어서 절로 구름을 이루네

春來自見功

직녀성이 짜놓은 베틀의 비단

天孫機上錦

절구질 소리에 쥐락 피락 한다네

舒卷擣聲中

하서 : 여덟번째로 ‘용운수대’입니다.

면양 : 구름을 찢는 물레방아라? 원래 물레방아는 곡식을 찢지 않소. 그런데 구름을 찢으면 뭐가 나온단 말이오.

소쇄 : 구름은 비를 만들지 않습니까? 비는 다시 지상에 물을 만들구요. 아마도 하서선생께서 구름을 모아다가 물레방아로 찢으면 비를 만들 수 있다고 생각하신 모양입니다.

면양 : 아 그런 뜻이군요. 비유가 참 멋지구려.

하서 : 물의 흐름이 있는 한 물레방아는 쉼없이 돌겠지요. 우리네 삶에서 ‘도道’는 끊임없이 흘러야 한다는 점을 강조하고 싶었던 것입니다. 그리고 물레방아에서 떨어지는 물을 잘 보십시오. 물길에 여러 가닥으로 흘러내리는데 저는 마치 직녀가 짜는 한 폭의 비단처럼 보입니다. 절구질 하듯 떨어지는 소리는 직녀가 베틀을 넣고 빼었다가 하는 소리처럼 들리지 않던가요?

소쇄 : 저는 상지에서 하지로 흐르는 수로를 통해 그 가운데에 물레방아를 놓고 아래 계곡으로 흘러내리게 하고 싶어 일부러 물레방아를 만들었습니다. 저기 광풍각에 앉아 물레방아에서 물이 포물선을 그리며 떨어질 때는 그 약동하는 기운이 참 보기 좋습니다. 이는 물의 흐름이 있으면 물레방아도 당연히 돌아갈 것이니 물의 흐름처럼 도의 흐름도 쉬임없기를 바라는 마음을 담았다고 할까요.

제9영 대숲에 놓인 다리가 위태하다

透竹危橋

높다란 대숲 골짜기에 가로로 얹혀놓아

架壑穿脩竹

다가가보니 떠 있는 듯 이슬하다네

臨危似欲浮

숲속의 연못은 원래 빼어난지라
다리 얻어 더욱 맑고 그윽하다네

林塘元自勝
得此更清幽

하서 : 아홉번째로 '투죽위교'입니다.

면앙 : 저기 대나무로 엮은 다리를 말하는구려. 여기 지나갈 때마다 마치 공중에 뜬 것처럼 살짝 겁나더구려. 게다가 흔들거려서 여간 조심하면 안되겠습니다. 하하.

소쇄 : 계곡을 건너기 위해서는 다리가 필요하지요. 그렇다고 다리를 만들자니 공연히 일만 커질 것 같아 대나무로 열기설기 엮어서 걸쳐놨더니 제법 모양새가 납니다. 사람들이 이 다리를 건널 때마다 무섭다고 하는데, 사실 그다지 높지 않은데도 겁을 내는 건 아마도 마음이 지레 먼저 겁을 먹은 게 아닐까요. 다리는 흔들리고 계곡 물소리는 평소보다 더 크게 들리니 자연히 무섭다고 하겠지요. 그런데 이는 자신의 마음을 놔두고 바깥의 현상에만 빠져 있는 탓이 더 크다고 하겠습니다.

하서 : 네. 모든 것은 마음먹기에 달려 있는 법인데, 본질을 깨우치지 못하고 바깥에만 신경쓰면 결국 도에서 점점 멀어지는 셈이죠.

제10영 대숲에서 바람소리가 들려오다

千竿風響

이미 해는 저편 하늘가로 사라지고
다시 고요한 곳에서 바람소리 들려오네
바람과 대는 본래 무정한 것이라
밤낮으로 피리와 젓대소리 연주한다네

已向空邊滅
還從靜處呼
無情風與竹
日夕奏笙篁

하서 : 열번째로 '천간풍향'입니다.

면앙 : 이곳 소쇄원은 사방이 대숲으로 둘러쳐 있는데, 여느 곳과는 달

리 바람소리가 참 독특하다는 생각이 드오.

하서 : 대나무는 바람의 모습을 잘 보여줍니다. 바람의 결이 일렁이면 대나무도 그에 맞춰 춤을 춥니다. 바람의 춤사위가 대나무와 만나면 오묘한 소리를 냅니다. 게다가 새소리, 물소리까지 합세하니 하늘에서 연주하는 음악이 아마도 이와 같지 않을까요.

소쇄 : 천지만물은 모두 저마다 자기 소리가 있습니다. 그것은 마음이 내는 소리입니다. 바람에도 마음이 있고, 대나무에도 마음이 있고, 새에게도 마음이 있고, 물에게도 마음이 있으니 이들이 모여 서로 조화를 이루는 그 소리아말로 공자께서 말씀하신 ‘악樂’이 아닐까요.

제11영 연못가에서 더위를 식히다

池臺納涼

남쪽 고을은 무더위에 고생하는데

南州炎熱苦

홀로 이곳만은 가을처럼 서늘하다네

獨此占涼秋

바람은 누대 주변 대숲에 일고

風動臺邊竹

연못 물 나눠어 돌 위로 흐르네

池分石上流

하서 : 열한 번째로 ‘지대납량’입니다.

면앙 : 소쇄원은 사시사철 그 언제라도 좋지만 저는 유독 여름이 더 좋다네. 한 여름에 오면 시원하다못해 오히려 서늘하기조차 하니 ‘납량’이라는 말이 딱 들어맞는구려.

소쇄 : 저기 장원봉에서 흘러내리는 계곡이 여간 시원하지 않습니까. 하지만 한 여름의 열기를 당해낼 재간은 없습니다. 그런데 제가 계곡가를 둘러보다가 딱 이 자리에서만 유독 더 시원한 것입니다. 여기가 저쪽 대숲 바람이 지나가는 자리인데 계곡에서 이는 바람과 만나면 마치 부채질하는 것처럼 한층 시원하더군요.

하서 : 처사공께서 한 여름 더위에 지친 저를 여기로 데려오신 이유가 바로 이 때문이었군요. 여기 계곡 옆 평평한 자리에 앉아 있으면 말 그대로 더위를 피하여 서늘한 바람을 맞본다는 ‘납량’은 소쇄원만이 누릴 수 있는 특권이 아닌가 싶습니다. 하하.

제12영 매대에 올라 달을 맞다

梅臺邀月

숲 끊기고 매화언덕 확 트이니

林斷臺仍豁

달 떠오르는 때에 가장 알맞다네

偏宜月上時

어여쁘다 구름은 모두 걷히고

最憐雲散盡

추운 밤에 매화의 고고한 자태 비추네

寒夜映冰姿

하서 : 열두 번째로 ‘매대요월’입니다.

면앙 : 소쇄원에서 구름을 다듬어 축대를 만들었는데 그중 가장 높은 곳이 저기 매화나무가 있는 매대를 말하는구려.

소쇄 : 매화는 꽃 중에서 제일 먼저 피지 않습니까. 한 겨울의 매서운 바람과 추위를 이겨내고 그윽한 향기를 은은히 내는데 가히 군자의 기상이 아닐 수 없습니다. 송나라 때 임포林逋는 매화를 아내로, 학을 자식을 삼았다 하여 ‘매처학자梅妻鶴子’로 했지만 저는 매화와 가장 잘 어울리는 것이 달이 아닌가 싶습니다. 구름 한 점 없이 밝은 달밤에 하얗게 핀 매화꽃을 바라보면 그 자체가 한 폭의 선경이 되더군요.

하서 : 매대 이 자리가 소쇄원에서 가장 확 트인 자리인 것 같습니다. 여기서 달을 가장 잘 볼 수 있습니다. 등 뒤에 매화향 은은하고 눈 앞에 휘영청 뜬 달이 반겨줄 때가 가장 기분 좋았습니다. 게다가 매화나무가 달 그림자에 비쳐 흔들리면 바람결이 그대로 느껴지더군요. 그래서 소쇄원의 매화 소식 들으면 저도 모르게 마음이 설렙니다.

제13영 너럭바위에 누워 달을 보다

廣石臥月

밝은 하늘 아래 이슬 맞고 누우니

露臥青天月

넓은 바위로 돛자리를 짓는다네

端將石作筵

긴 숲에 흩날리는 맑은 그림자

長林散清影

깊은 밤에도 잠 못 이룬다네

深夜未能眠

하서 : 열세 번째로 ‘광석와월’입니다.

면앙 : 아. 저기 너럭바위 말하는군요. 저도 여기에 자주 앉곤 했지요. 밤중에 여기에 누워 보면 소나무 가지 사이로 비치는 조각달이 참 인상적이었지요.

소쇄 : 자세히 보시면 아시겠지만 너럭바위가 마치 달을 보기 위한 것처럼 약간 비스듬하게 누워 있어요. 누워보면 돛자리마냥 곁이 느껴져서 싫증나지 않더군요. 하지만 누워서 달구경에 취하다 보면 저도 모르게 옷이 이슬에 젖는 바람에 감기에 걸려 혼났답니다. 하하

하서 : 달을 구경할 수 있게 여기 너럭바위가 안성마춤격으로 갖춰져 있고, 바로 옆에는 계곡물이 흐르니 이만하면 풍류객이 달을 희롱할 만하지 않겠습니까. 너럭바위에 누워 보는 달도 운치있지만 저는 사방 긴 숲에 흩날리는 맑은 그림자가 더 운치 있더군요. 맑고 밝은 참된 기운이 달빛에 실려 전하는 바람이 너무도 아름다워 밤잠을 이루지 못할 정도입니다. 그런데 당나라 때 평천장을 경영했던 이덕유도 뜰에 너럭바위를 얹혀놓고 숲에 취하면 누워갔다고 하여 ‘성석醒石’이라고 했고, 진나라 도연명도 ‘취석醉石’이라고 했답니다. 그에 비하면 여기 광석은 달도 보고, 술도 마시고, 잠도 잘 수 있으니 일석삼조가 아닐까요. 하하.

제14영 시냇물이 담장 밑구멍을 뚫고 흐르다

垣竅透流

한 걸음 한 걸음 물을 따라 오르는데

步步看波去

시 한 수 읊으니 생각은 도리어 그윽하다네

行吟思轉幽

참된 근원 찾아 거슬러 가는 사람이 없으니

眞源人未沂

부질없이 물 흐르는 담장 밑을 본다네

空見透牆流

하서 : 열네 번째로 ‘원규투류’입니다.

면양 : 아 저기 오곡문 바로 아래 계곡을 말하는 것이군요.

소쇄 : 제가 소쇄원을 경영하면서 담장을 쌓을까 하고 고민을 했습니다. 주위의 시선을 의식한 것은 아니었지만 그래도 구분하기 위해서 일부러 쌓았습니다. 그러나 계곡을 막을 수는 없어 대신 계곡에 돌을 괴고 그 위로 담을 쌓았는데 이처럼 공교로운 모습이 되었습니다.

하서 : 듣자하니 계곡에 귀 돌을 직녀가 베틀을 짜던 베틀바위, 그러니까 지기석支機石이라고 부른다면서요. 그리하여 마을이름을 지석마을이라 부른 까닭이 여기에 있는 것이군요.

소쇄 : 네. 그렇습니다. 보기에는 돌을 외줄기로 괴어서 불안해보일 수도 있습니다만, 물의 흐름을 계속 유지하면서 도道を 굳건히 한다는 의미도 있습니다. 요즘 사람들은 물의 근원이 도의 근원임에도 불구하고 이를 찾지 않고 오히려 결가지만을 붙들고 있으니 참 안타까운 일이 아닐 수 없지요. 노자가 가장 좋고 훌륭한 것은 물처럼 되는 것이라 하여 ‘상선약수上善若水’라 하셨듯이, 하서선생께서 3, 4구에서 사람들이 물의 근원을 찾을 생각은 않고 담장 밑에 부질없이 흐르는 물만 쳐다본다고 하신 표현은 아주 적절했습니다.

제15영 살구나무 그늘 아래 물이 굽이치도다

杏陰曲流

| | |
|---------------------|-------|
| 가까운 거리에 물줄기 소리 들리는데 | 咫尺潺湲池 |
| 분명 다섯굽이로 도는 흐름이라 | 分明五曲流 |
| 그때 성현이 물가에서 말씀하신 뜻을 | 當年川上意 |
| 오늘은 살구나무 아래서 찾는구나 | 今日杏邊求 |

하서 : 열다섯 번째로 ‘행음곡류’입니다.

면앙 : 저기 살구나무 있는 곳에 흐르는 오곡수를 말하는 듯 하구려.

소쇄 : 오곡문 아래에서 흐르는 물줄기가 담장 안으로 들어오는 순간 더 뚜렷하게 들리더군요. ‘줄줄’보다는 ‘찰찰’이라고 할까요. 그것은 바위 위 다섯 굽이로 소용돌이치면서 흘러내리기 때문입니다.

면앙 : 어디 어디가 다섯 굽이인지 알려주게나.

소쇄 : 하서선생께서 말씀해주시지요.

하서 : 여기가 첫 번째, 여기가 두 번째, 여기가, 세 번째, 여기가 네 번째, 음음... 다섯 번째는 아무리 찾아봐도 모르겠습니다. 다섯 번째 굽이는 어디 있을까요?

소쇄 : 하하. 굽이가 네 개면 어떻고, 다섯 개면 어떻습니까. 눈에 보이는 것은 네 굽이이지만 마지막 다섯 번째 굽이는 여기 마음에 있으면 되는 것 아니겠습니까? 주자께서 무이산에서 은거하실 때 <무이구곡가武夷九曲歌>를 지으셨지요. 물의 흐름을 곧 도의 흐름임을 알아 마음을 다스리기 하기 위함인데, 저는 아홉 구 대신에 한 가운데인 다섯 오를 선택해서 어느 쪽에도 치우치지 않는 중도, 중용을 견지하고 싶다고나 할까요. 또한 오는 오행, 오례 등에서 보는 것처럼 우리에게 친숙한 숫자이기도 하고요.

하서 : 공자께서 제자들을 은행나무 아래에서 가르쳤다고 하여 행단이라고 하지요. 그런데 여기 소쇄원은 은행나무 대신 살구나무를 심었는데 높게 웃자라는 은행나무보다는 적당한 크기의 살구나무가 주위와 잘 어울

려 제격인 것 같습니다.

면양: 3구의 '천상의'라는 뜻은 『논어』 〈자한편〉에서 '子在川上曰 逝者如斯夫 不舍晝夜'에서 나온 것 아니요?

하서: 네. 그렇습니다. '공자께서 시냇가에서 말씀하시기를, 가는 것이 흐르는 물과 같구나! 밤에도 낮에도 쉬지 않는구나!'하고 하신 것처럼 결국 물의 흐름을 깨친 자만이 도를 깨칠 수 있다는 말씀이지요. 주자께서 〈권학문勸學文〉에서 '날과 달은 가고 세월은 나를 위해 기다리지 않는다. 日月逝矣 歲不我延'이라 하셨듯이 물의 흐름은 곧 세월의 흐름이니 세월은 결코 나를 기다려주지 않는다는 것을 요즘 사람들이 꼭 아셔야 할 경구가 아닌가 싶습니다.

제16영 가산의 풀과 나무들

假山草樹

사람의 힘 들이지 않고 산 이루었으니
도리어 조물이 만든 산처럼 되었구
형세 따라 우거진 숲 일으켰구나
의젓한 산이요 들판이로다

爲山不費人
造物還爲假
隨勢起叢林
依然是山野

하서: 열여섯 번째로 '가산초수'입니다.

면양: 저기 광풍각 계곡 아래 석가산을 얘기하는 것 같구려. 옛 선인들은 산람을 경영하면서 소일거리로 바위를 세웠다가 눅혔다가 해서 그 옆에 풀과 나무를 심어 마치 조물주라도 되는 것마냥 즐겼다고 하지요.

소쇄: 네. 그렇습니다. 광풍각 아래 세모진 바위가 있는데, 사람들이 이를 보고 제가 일부러 석가산을 만든 것처럼 부르더군요. 저도 처음에는 그 모습이 꼭 산과 같다는 생각이 들었습니다. 있는 그대로 놔두면서 그 옆에다가 풀을 심었을 뿐입니다. 어찌 제가 조물주의 영역까지 침범하겠습니까.

하서 : 다른 석가산이 인위적인 모습을 보여주었다면 처사공께서 만든 석가산은 자연 그대로의 모습을 되도록 건드리지 않으면서 최소한의 손길만을 추가해서 그런지 소쇄원의 풍경과 아주 잘 어울리는 것 같습니다.

제17영 하늘이 솔과 돌을 이루다

松石天成

높은 산에서 굴러온 바위 조각들에
 두어 자 소나무 뿌리 얽혀 서있네
 오랜 세월 몸엔 꽃을 가득 피우고
 몸 낮춰 솟은 기세 더욱 푸르네

片石來崇岡
 結根松數尺
 萬年花滿身
 勢縮參天碧

하서 : 열일곱 번째로 ‘송석천성’입니다.

면앙 : 저기 오곡문이라 쓰인 담장 앞에 있는 소나무를 말하는 것이겠지요.

소쇄 : 저기 바위에 뿌리를 감고 소나무가 참 대단해 보이지 않던가요. 어디선가 날아온 솔씨가 하필 바위에 뿌리를 내렸을까요. 하지만 소나무를 바위에 내린 것을 원망치 않고 하늘과 땅의 기운을 받아 저렇게 뿌리를 내렸으니 그 기개 참으로 대단하다고 하지 않을 수 없습니다.

하서 : 저기 오랜 소나무 노송을 한번 보십시오. 해마다 사월이면 송화가루로 세상 가득 물들이지요. 어떤 때는 구름처럼 등실등실 떠다니는 모습은 가히 장관이라 할 수 있겠습니다. 나무는 원래 하늘 향해 위로 솟는 성질을 갖고 있는데, 저 노송은 가지를 옆으로 뻗치면서 자신을 낮추는 모습이 참으로 겸손해 보이지 않습니까. 대신 솔잎은 하늘 향해 기세 좋게 뻗고 있으니 더더욱 푸르게 보입니다.

제18영 푸른 이끼가 바윗돌에 두루 덮이네

遍石蒼蘚

| | |
|-----------------------|-------|
| 오래 된 바위 구름 안개에 젖는데 | 石老雲烟濕 |
| 푸르고 푸르러 이끼 꽃을 피우네 | 蒼蒼蘚作花 |
| 숨어지내려는 본성은 한 가지인지라 | 一般丘壑性 |
| 변화함을 향해 전연 뜻을 두지 않는다네 | 絕意向繁華 |

하서 : 열여덟 번째로 ‘편석창선’입니다.

면앙 : 저기 계곡 안쪽에 있는 이끼들이 잔뜩 모여 있는 곳을 말하는 것이구려.

소쇄 : 이끼는 사람의 손길이 닿으면 바로 으스러지는 특성을 갖고 있습니다. 한번 밟 던지면 이끼는 바로 무너집니다. 그런데 바로 회복되지 않고 상당한 시일이 지나야만 다시 제 모습을 찾더군요. 또한 사람들의 눈에 잘 띄지 않는 곳에서만 자라는데 저기 나무 그늘 사이로 햇빛이 비치면 스스로 몸 전체가 꽃처럼 보이기도 합니다. 어떻게 보면 매란국죽으로 표상되는 사군자보다 더 고고하고 기개가 있다고 할까요.

하서 : 이끼는 스스로 자기의 모습을 지키기 위해 일부러 그늘진 곳을 찾는 본성이 있습니다. 그 본성을 지키기 위해 자신을 골짜기에 몸을 숨기려고 하는 것이 아닐까요? 여기서 ‘구학丘壑’은 『한서漢書』에서 ‘한 골짜기에서 고기를 낚으니 만물이 그의 뜻에 간여하지 않고, 한 언덕에서 소요를 하니 천하가 그의 즐거움을 바꾸지 않는다. 漁釣於一壑 則萬物不奸其志 棲遲於一丘 則天下不易其樂’라고 한 말에서 비롯된 것인데, 아마도 처사공께서 소쇄원에서 숨어지내고자 하는 참 뜻을 표현한 것이 아닌가 싶습니다. 그러하니 세상이 이런들 저런들 요란을 떨어도 이곳에서는 유유자적할 수 있는 것이 아니겠습니까.

제19영 평상바위에 조용히 앉다

楊巖靜坐

| | |
|-----------------------|-------|
| 낭떠러지 바위에 오래도록 앉으니 | 懸崖虛坐久 |
| 깨끗하게 씻어주는 계곡의 바람 맞는다네 | 淨掃有溪風 |
| 맞닿은 무릎이 뚫인다 해도 두렵지 않아 | 不怕穿當膝 |
| 관물하는 늙은이에겐 가장 알맞네 | 偏宜觀物翁 |

하서 : 열아홉 번째로 ‘탑암정좌’입니다.

면앙 : 탑암이라 하면 길고 좁게 만든 책상을 말하는 것인데, 어딘지 내
 잘 모르겠소만.

소쇄 : 저기 광풍각과 대봉대 사이에 있는 계곡에 있는 바위를 제가 탑
 암이라고 이름지었습니다. 저는 가끔씩 이 바위에 앉아 무릎을 맞대고 명
 상을 하고 있노라면 시간가는 줄 모를 때가 많습니다. 계곡에서 부는 바람
 이 저절로 무심無心の 경지에 이르게 한다고 할까요. 물떨어지는 소리가
 오히려 온갖 잡념을 없애주고 오로지 나 자신에만 집중할 수 있는 시간이
 지요.

하서 : 장자莊子가 ‘이물관물異物觀物, 몰아일체物我一體, 몰아양망物
 我兩忘’이라 하셨는데, 우리를 힘들게 하는 것은 이것과 저것을 구별하는
 분별의식 때문이지요. 착하다와 좋다는 것은 사실 악하다와 나쁘다는 전제
 가 있기 때문에 우리는 이를 분별하게 됩니다. 그래서 갈등하고 반목하게
 되는 것이죠. 본래 있는 그대로를 인식하여 아무런 갈등이 없는 단계를 장
 자는 물화物化라고 하셨지요. 이 탑암에서 명상을 하면 나와 너의 경계가
 사라지는 몰아양망 그 자체가 아니겠습니까.

| | |
|--------------------------|------|
| 제20영 맑은 물가에서 거문고를 비껴 안도다 | 玉湫橫琴 |
|--------------------------|------|

| | |
|-----------------|-------|
| 거문고를 쉽게 타지 않는 건 | 瑤琴不易彈 |
|-----------------|-------|

| | |
|-----------------------|-------|
| 세상 두루 찾아보아도 종자기가 없어서라 | 舉世無鍾子 |
| 맑고 깊은 물에 한 곡조 울리고 나면 | 一曲響泓澄 |
| 마음과 귀만은 서로 안다네 | 相知心與耳 |

하서 : 스무번 째로 '옥추황금'입니다.

면앙 : 여기서 백아와 종자기의 거문고 얘기가 나오는구려. 이 계곡가 바위에서 거문고 한 곡조 들으면 아주 좋겠구려.

소쇄 : 그러면 제가 한 곡조 들려드릴까요?

면앙 : 내 그건 사양하지 않겠소. 하하.

소쇄 : (거문고 한 곡조 연주한다)

하서 : 춘추시대 초나라 사람 백아는 거문고를 잘 연주했습니다. 백아에게는 종자기라는 친구가 있었지요. 백아가 높은 산을 연주하면 '하늘 높은 솟은 태산같구나' 하였고, 큰 강을 연주하면 '도도하게 흐르는 황하같구나' 하고 했습니다. 그런데 종자기가 병으로 세상을 떠나자 백아는 시름에 겨워 결국 거문고 줄을 끊었다는 이야기가 『열자』에 나오지 않습니까. 말하지 않아도 눈빛만으로 서로의 마음을 읽어줄 수 있는 그런 친구 한 명이 라도 있다면 사내 대장부로서 한 세상 살아가는 데 보람이 있다고 할 만하겠습니까.

제21영 돌며 흐르는 물길에 술잔을 띄워 보내도다 湫流傳盃

| | |
|---------------------|-------|
| 물살 치는 돌 웅덩이에 둘러앉아 | 列坐石渦邊 |
| 소반 가득 갖가지 나물이 너덕하다네 | 盤蔬隨意足 |
| 빙빙 도는 물길에 절로 오고가니 | 洄波自去來 |
| 술잔 띄워 한가로이 서로 닿는다네 | 盞罍閒相屬 |

하서 : 스물한 번째로 '복류전배'입니다.

면앙 : 복류전배라 하면 빙돌아 흐르는 물길에 술잔을 돌리다는 것을 말하는데 혹 왕희지王羲之가 <난정서蘭亭序>에서 말한 '유상곡수流觴曲水'와 비슷한 말 아니요.

소쇄 : 삼월삼진날에 계곡물에 술잔을 띄워 그 잔이 자신한테 오기 전에 시를 짓는 놀이를 하서선생께서 그렇게 표현하신 것 같습니다. 하하. 이 참에 술상 내오라고 할까요.

면앙 : 술상이라면 염치불구하고 사양하지 않겠소이다. 하하.

하서 : 좀전 처사공께서 말씀하신 것처럼 삼월삼진날에 유상곡수하는 풍습이 있었는데, 진(晉)나라 왕희지王羲之가 지은 <난정서蘭亭序>에, '이 곳에는 높은 산, 험준한 봉우리와 무성한 숲, 길게 자란 대나무가 있고, 또 맑은 시내 여울물이 난정의 좌우에 서로 비치는지라, 이를 끌어들여 굽이쳐 흐르는 물에 술잔을 띄운다.此地有崇山峻嶺茂林脩竹, 又有清流激湍, 映帶左右, 引以爲流觴曲水'고 한테에서 유래했지요. 그런데 저는 왕희지에 비할 바 아니지만 여기는 소쇄원이니 소쇄원에 맞게 '복류전배'라고 표현했습니다. 경주에 가면 포석정이 있다 하는데 일부러 돌을 깎아 물을 흐르게 했다면 여기는 굳이 그렇지 않아도 술잔으로 놓으면 저절로 물길따라 돌아가지 않습니까. 이렇게 물가에 둘러 앉아 서로 술을 주고받으니 이 또한 풍류가 아니겠습니까.

제22영 평상바위에서 바둑을 두다

床巖對棋

돌기슭 조금은 넓고 평평하여

石岸稍寬平

대숲에서 한 나절이나 지낸다네

竹林居一半

손님이 와서 바둑 한 판 두는데

賓來一局碁

우레소리 어지러이 공중에서 흩날린다네

亂電空中散

하서 : 스물두 번째로 ‘상암대기’입니다.

면양 : 저기 대숲 평평한 바위에서 바둑을 두면 딱 안성미춤이겠구려.

소쇄 : 저는 바둑에 대해 잘 모릅니다만, 손님들이 찾아오면 꼭 이 자리에서 바둑을 두더군요. 왜 그런가 하고 물었더니 이쪽에서는 대숲 바람이 불어오고 저쪽에서는 계곡 물소리가 좋다고 해서 여기가 바둑두기 딱 좋은 자리라고 합니다. 어쩔 때는 바둑판에 딱하고 돌 놓는 소리가 우레소리처럼 크게 들려 저도 모르게 깜짝 놀라곤 합니다.

하서 : 바둑은 천지만물의 모든 이치가 담겨 있는 듯합니다. 흑돌 백돌로 만드는 조화의 이치가 참으로 변화무쌍하여 우리로서는 가늠하지 어려울 정도입니다. 일설에 바둑은 순임금과 요임금이 아들 단주와 상균의 어리석음을 깨치기 위해 만들었다고 하더군요. 아마도 바둑의 이치를 깨쳐 천하를 다스리라는 뜻이겠지요.

제23영 긴 섬들을 거닐다

脩階散步

티끌 세상에서 나온 생각이 맑고도 넓어

澹蕩出塵想

섬돌 위를 걸림없이 자유롭게 거닌다네

逍遙階上行

시 읊어 한가로이 뜻 이루고

吟成閒箇意

시 읊고 나면 사사로운 정 또한 잊는다네

吟了亦忘情

하서 : 스물세 번째로 ‘수계산보’입니다.

면양 : 수계라 하면 저기 대봉대 옆으로 길게 이어진 섬들을 말하는 것이 아니요.

소쇄 : 이 섬들은 제가 즐겨 걷는 곳입니다. 가만히 앉는 것과 움직이는 것을 적절히 활용하는 것이 수기修己의 한 가지 방법이 아닌가 싶습니다.

제 경우에는 바깥 출입을 잘 앓다보니 탑암에서 앓다가 섬돌에서 걷는 것으로 대신하고 있습니다. 그런데 앓기보다는 걷기가 훨씬 수월합니다. 우선 걸으면 온몸이 감각이 살아나 모두 반응하면서 머리가 맑끔히 개운해지는 느낌을 많이 받습니다.

하서 : 처사공께서는 앓거나 걷는 것으로 해서 수기修己하신다고 하셨지만 제 생각에는 장자의 소요유逍遙遊를 실천하고자 하는 뜻이 아닌가 싶습니다. 소요유는 그 무엇에도 얽매이지 않는 자유로운 삶을 절대적인 가치로 추구하는 것이 그 본질이 아니겠습니까. 여기 섬돌에서 걸으며 생각하는 또한 소요유에서 말하는 절대 가치의 세계, 곧 분별과 집착이 사라진 절대 자유의 세계가 이 섬돌 위에서 펼쳐지는 것이죠.

제24영 화나무 바위에 기대어 졸다

倚睡槐石

화나무 돌레의 돌들을 손수 쓸고서

自掃槐邊石

인적없이 홀로 앉아 있다네

無人獨坐時

졸다가 갑작스레 놀래 깨니

睡來驚起立

왕개미가 행여 아실세라 두렵다네

恐被蟻王知

하서 : 스물네 번째로 ‘의수괴석’입니다.

면앙 : 저기 화나무 옆에 있는 바위를 말하는 게요?

소쇄 : 저기 탑암도 앉아서 명상하는 곳인데, 가끔 계곡물이 넘치면 앉지 못합니다. 그러다가 화나무 옆에 사람 하나 앉을 만한 곳이 있어 이용하는데, 어찌다가 줄음이 올라치면 저도 모르게 화나무에 기대고 있던군요. 하하. 그런데 왕개미는 무슨 뜻일까요?

하서 : 왕개미에 관련해서 재미난 이야기가 있습니다. 당唐나라 때 순우분淳于棼이란 사람이 일찍이 대낮에 술에 취해 화나무 아래에서 낮잠이

들었는데, 꿈속에 괴안국槐安國에 가서 공주에게 장가들고 남가태수南柯太守를 지내는 등 온갖 부귀영화를 누리다가 깨어나 주위를 둘러보니, 마당가 왜나무 밑동에는 개미굴이 있고 남쪽 가지에는 개미떼가 있었다고 합니다. 이 이야기는 인생이 덧없는 한때의 꿈에 불과하다는 것인데 이를 비유하여 남가일몽南柯一夢 또는 일장춘몽一場春夢이라고 하지요. 꿈이라는 것은 한낱 허물에 불과한 것이거늘 현재의 내 마음 상태가 불안하면 자꾸 꿈에 의지하려고 하지요. 가장 중요한 것은 우리가 서 있는 ‘지금’이요 ‘여기’가 아니겠습니까.

제25영 조담에서 미역을 감다

槽潭放浴

못물 맑아 깊어도 바닥을 볼 수 있으니

潭清深見底

목욕을 마치고도 맑기는 그대로일세

浴罷碧粼粼

인간 세상을 더는 믿을 수 없어

不信人間世

더운 여름날 내던 발엔 티끌도 없다네

炎程脚沒塵

하서 : 스물다섯 번째로 ‘조담방욕’입니다.

면앙 : 조담은 조그마한 연못을 말하는데 어디를 가리키는 게요?

소쇄 : 오곡문 아래 오곡수 가운데 두 사람 정도 앉을만한 저기입니다. 몸을 푹 담을 정도는 아니고 반신욕 정도는 가능합니다. 저는 여기서 육신의 때는 물론이고 세상의 소리를 말끔히 씻어내기도 합니다.

면앙 : 세상의 소리라 함은 무슨 뜻이요?

소쇄 : 옛날에 허유許由가 요임금에게서 천하를 맡아달라는 부탁했지요. 허유는 듣지 말아야 할 말을 들었다고 해서 영수潁水에서 귀를 씻고 있었는데, 이를 본 소부巢父는 더럽혀진 영수를 소에게 먹일 수 없다고 소를 끌고 상류로 올라갔다고 하지 않소. 제가 소쇄원에서 숨어지내다보니 세상

의 소리로부터 자유로울 수 있었던 것도 저기 조담에서 몸과 마음을 씻을 수 있었기 때문입니다.

하서 : 초나라 때 굴원屈原은 <어부사漁父辭>에서 ‘창랑의 물이 맑으면 내 갯근을 씻고 창랑의 물이 흐리면 내 발을 씻으리라.滄浪之水清兮 可以濯吾纓 滄浪之水濁兮 可以濁吾足’라 했지요. 여기서 씻는다는 것은 비단 육체만이 아닌 나의 본성을 흐리게 하는 티끌을 일체 받아들이지 않겠다는 의지의 표현이기도 하지요.

제26영 두 그루 소나무 다리 너머 있고

斷橋雙松

섬돌 따라 쿵쿵 소리내며 흐르고

漣漣循除水

다리 너머 두 그루 소나무 있다네

橋邊樹二松

남전엔 되려 일이 분주해

藍田猶有事

그 다툼은 조용한 여기에도 미치리라

爭及此從容

하서 : 스물두 번째로 ‘단교쌍송’입니다.

면양 : 단교라 함은 나무를 갈라서 포개어 만든 다리이니 두 그루 소나무 앞 개울가를 말하는구려. 그런데 저 소나무가 볼 때마다 느끼는 것이지만 참 범상치 않소이다.

소쇄 : 제 선친이신 창암공께서 저 아랫마을에서 사실 적에 어린 저를 데리고 여기를 자주 오셨답니다. 이 쌍송을 어루만지시면서 이런저런 말씀을 많이 해주셨지요. 저는 이 쌍송을 볼 때마다 선친이 많이 생각납니다.

하서 : 나무는 원망하는 법이 없습니다. 벌이 잘 들든 안 들든 일체 불평불만은 내세우는 법이 없지요. 저마다 자기 자리에서 만족해 할 줄 아는 것이 나무의 미덕이 아닌가 싶습니다. 사람에게는 햇빛을 가려주는 그늘이 되고, 어렵고 힘들 때 언젠든지 등을 내주는가 하면, 우리네 집을 지을 때

도 재목이 되어주고, 추울 때 제 한 몸 기꺼이 불사르지 않습니까.

면앙 : 3구에서 남전이라 하면 혹 중국에서 아름다운 옥으로 유명한 그 남전을 말하는 것이오?

하서 : 네. 그렇습니다. 중국에 양백옹楊伯雍이라는 사람이 착한 일을 하여 신선으로부터 돌맹이 씨앗 한 섬을 받아 남전藍田에 뿌렸더니 거기에서 모두 옥이 자라났다는 전설이 있지요. 금은보화는 사람들이 저마다 갖기 원하는 재물이라 쉽게 욕심이 나지요. 하지만 욕심 있는 곳은 늘 시끄럽고 다툼이 끊이지 않습니다. 여 그 다툼이 여기까지 미칠까봐 걱정이 드는데, 저 푸르른 소나무를 보니 괜한 걱정을 하고 있었네요. 하하.

제27영 소나무와 국화는 낭떠러지에 홀어져 자라고 散崖松菊

| | |
|------------------------|-------|
| 북녘 고개는 층층이 푸른 소나무요 | 北嶺層層碧 |
| 동녘 울엔 점점이 누런 황국이라 | 東籬點點黃 |
| 솔과 국화 벼랑에 여기저기 섞어 심었더니 | 緣崖雜亂植 |
| 세밑 늦겨울 찬서리에도 잘 버티는구려 | 歲晚倚風霜 |

하서 : 스물일곱 번째로 ‘산애송국’입니다.

면앙 : 저기 동쪽 바위 벼랑에 핀 국화를 말하는 게요? 그 옆에 소나무들이 마치 병풍처럼 두르고 있으니 겨울이면 바람을 막아주니 안성마춤이겠구려. 푸르른 솔과 노란 국화가 참 잘 어울리는 것 같구려.

소쇄 : 국화하니까 형님께서 예전에 지으신 <자상특사황국옥당가自上特賜黃菊玉堂歌>가 생각나네요. 오랜만에 형님의 시조창을 한번 들어봤으면 좋겠습니다.

하서 : 아. 면양선생께서 국화를 소재로 시조를 지으셨다니 저는 처음 들어봅니다. 시조창 부탁드립니다.

면양 : 그거 참 옛날 일인데 그때 일을 생각하려니 참 새삼스럽구려. 내가 34살인가 그 무렵인데, 옥당 그러니까 홍문관 수찬으로 근무할 때의 일 이요. 그날 갑자기 임금(明宗)께서 옥당관에게 황국화분을 보내면서 시를 지어 바쳐 올리라고 하지 않소. 그 옥당관이 안절부절하다가 그날 마침 제가 숙직을 하고 있던 터라 대신 시를 지어 올려바쳤소이다. 그런데 임금이 받아보고 놀라시면서 저에게 상을 내리셨던 것이요. 그래서 제목을 <자상 특사황국옥당가>라고 지었던 것입니다. 그럼 어디 한번 읊어보려다.

풍상風霜이 섰거친 날에 갖피운 황국화黃菊花를
 금분金盆에 가득 담아 옥당玉堂에 보내오니
 도리桃李야 꽃인 양마라 님의 뜻을 알패라

하서 : 아이고 참 잘 들었습니다. 서리바람이 부는 날에 갖 피운 노란국화꽃을 보면서 변치 않는 고절孤節과 기개氣概가 잘 드러나 있군요. 복숭아꽃이나 도리꽃 등 이쁘고 화려한 꽃은 대부분 봄에 피는데 오직 국화만 나뭇잎 다 떨어진 추운 날에 제 홀로 피우니 사람들이 일러 오상고절傲霜孤節이라고 하니 국화는 그것 하나만으로도 제몫을 하나 봅니다. 여기 소쇄원의 국화는 소나무가 벗이 되어주고 있으니 외롭지는 않을 겁니다.

| | |
|-------------------------|-------|
| 제28영 매화는 돌받침대 위에 외로이 있고 | 石趺孤梅 |
| 매화의 奇絶을 논하려거든 | 直欲論奇絶 |
| 모름지기 돌에 꽂힌 뿌리를 보시오 | 須看插石根 |
| 맑고 얇은 물까지 아우르고 있어 | 兼將清淺水 |
| 저물녘 성긴 그림자를 드리우네 | 踈影入黃昏 |

하서 : 스물여덟 번째로 ‘석부고매’입니다.

면양 : 돌 위에 앉은 매화라. 혹 광풍각 오른쪽 바위 옆에 있는 저 매화를 말하는 것이오?

소쇄 : 네. 잘 보셨습니다. 매화는 선비들이 즐겨 키우는 꽃이죠. 그런데 저 매화는 뿌리를 바위에 내리고 있는 점이 특이합니다. 제가 심은 것이 아니고 저절로 뿌리내릴 곳을 찾아서 홀로 피운 것입니다. 소쇄원을 조성할 때부터는 야트막한 높이여서 저 매대로 옮겨 심을까 했습니다. 그런데 가만히 생각해보니 이 매화가 이 자리에 뿌리 내린 것은 그만한 까닭이 있을 것이라 생각하고 내버려뒀습니다. 비록 홀로 자랐지만 다른 매화보다 더 튼튼합니다. 바위를 탁 감싸고 있는 저 뿌리를 보십시오. 든든해 보이지 않던가요?

하서 : 비슷한 예로 난초의 뿌리까지 그대로 그린 그림을 노근란露根蘭이라고 하지 않습니까. 매화 뿌리를 그린 것은 뿌리내릴 땅이 없다는 것이고, 뿌리내릴 땅이 없다는 것은 나라가 망했기 때문이라고 합니다. 그래서 나라잃은 백성들이 뿌리를 드러낸 난초를 그려 그 마음을 대신했다고 하더군요. 저기 뿌리가 드러난 매화를 볼 때마다 처사공의 스승 정암께서 뜻을 이루지 못했던 기묘년의 아픔이 떠오릅니다. 정암선생께서 그토록 간절해마지 않았던 도학道學이 굳건히 뿌리내리지 못한 것 같아 마음이 참 무겁습니다.

제29영 끝은 대숲에 좁은 길

夾路脩篁

눈썹인 대 줄기 말없이 곧고

雪幹攢攢直

구름에 덮인 대끝은 바람에 가벼이 움직이네

雲梢嫋嫋輕

지팡이 짚고 묵은 낡은 껍질 벗기고

扶藜落晚籜

띠 풀어서 새 줄기 동여맨다네

解帶繞新莖

하서 : 스물아홉 번째로 ‘협로수황’입니다.

면양 : 수황이라 하면 하늘을 찌를 듯 높이 자란 왕대나무 숲을 말하는 것인데, 저기 소쇄원 들어오기 전에 언덕길에 울창한 대숲이 있는데 혹시 그곳을 가리키는 것이오.

소쇄 : 네. 여기 오기 전 언덕길 개울가에 있는 대숲이 하서선생께서 읊은 수황이 맞습니다. 다른 정자는 도착하기 전부터 먼발치에서도 보이는 데, 이곳 소쇄원은 대숲 안 좁은 길로 더 들어와야만 볼 수 있지요. 아마도 소쇄원이 더 멀리 보이는 까닭은 저 대숲 때문이라고 할 수 있겠습니다.

하서 : 대나무도 종류가 참 다양하지요. 오나라 때 맹종이라는 효자가 있었는데 하루는 어머니가 한겨울에 죽순을 먹고 싶다고 하여 대숲을 헤집고 다녔지만 어찌 한겨울에 죽순을 얻는다는 것이 가당치나 하는 일입니까. 맹종이 그만 탄식하며 슬퍼하는데 갑자기 죽순이 나타났으니 이는 하늘이 맹종의 효심에 감동한 까닭이라고 하여 그후 맹종이 찾은 대나무를 맹종죽이라고 하지요. 저 수황 대숲은 왕대나무라고 하는데 다른 대나무보다 훨씬 키가 큼니다. 지난 겨울날 가지 끝에 눈을 인 상태에서 바람이라도 불라치면 마치 춤을 추는 것마냥 가볍게 흔들거렸던 기억이 지금에 눈에 선합니다.

제30영 대 뿌리 바위틈에 서려 뻗다

迸石竹根

하얀 뿌리 티끌에 더럽힐까 부끄러워

霜根耻染塵

가끔씩 돌 위에 뻗어 나오네

石上時時露

여린 죽순은 몇 해나 지났는고

幾歲長兒孫

곧은 마음 오렐수록 더욱 모질구려

貞心老更苦

하서 : 서른 번째로 ‘병석죽근’입니다.

면앙 : 이번에도 뿌리 이야기가 계속 나오는구려. 나무나 꽃 그리고 풀도 저마다 뿌리가 없으면 각자도생할 수 없듯이 천지만물의 근원을 아는 것은 우리 유학에서 말하면 성性的의 근원을 아는 것과 일맥상통하는 것이 아니겠소.

소쇄 : 가끔 땅속의 습도가 상대적으로 높을 때 뿌리가 바깥으로 나오기도 한답니다. 대나무 뿌리는 사방으로 거미줄처럼 얽혀 있어 오히려 흙이 부드럽게 감싸준다고 할까요. 그렇다보니 흙이 단단히 굳지 못하는 이유가 있습니다.

하서 : 뿌리가 원래 땅속으로 향하는 성질을 갖고 있는데, 이 대나무 뿌리는 바위를 감싸는 것으로 보아 흙먼지를 부끄러워하는 것 같습니다. 한 편으로는 근원을 더럽히지 않겠다는 외침처럼 들리기도 합니다. 어린 죽순이 땅 위로 솟아 스스로 마디를 내며 제 몸을 보여주기가 얼마나 많은 시간이 흘렀을까요. 한결같은 푸르름과 꺾이지 않고 하늘 향해 솟는 모습은 군자의 표상이 아닐까 싶습니다.

제31영 새는 낭떠러지에 깃들어 살다

絕崖巢禽

새는 벼랑 끝에서 펄펄 날고

翩翩崖際鳥

때때로 물 속으로 내려와 노니네

時下水中遊

마시고 쪼는 것 제 심성을 따른 것이니

飲啄隨心性

저 백구처럼 으레 서로 잊으리오

相忘抵白鷗

하서 : 서른한 번째로 ‘절애소금’입니다.

면앙 : 이번에는 새 이야기구려. 웬지 장자 이야기가 나올 것 같은 예감이요.

소쇄 : 혹 봉새 이야기를 기대하시는 것이지요. 장자가 말하는 봉새는 실제하는 새가 아니지만 여기서 중요한 것은 자유의지를 가지고 있느냐 그렇지 않느냐가 아닐까요? 저 벼랑에 등지를 틀고 사는 새는 비록 작지만 제 본성대로 하늘을 날았다가 목마르면 못가에 내려와 물을 축이지 않습니까.

하서 : 장자가 말하는 봉새 또한 소요유에 다름 아니지요. 일체의 분별 의식도 없고, 어디에도 얽매이지 않는 본연의 마음 그대로를 유지할 수 있다면 그것이 바로 자유자재한 사람이 될 수 있는 것인데, 세상 사람들은 나를 중심에 놓지 못하고 주변만 맴돌고 있으니 참 안타깝습니다. 저기 강가에 흰새는 새들이 날아와도 전혀 놀라지 않고 꾸벅꾸벅 졸고 있는 모습 그 자체가 한가롭지 않습니까.

제32영 저문 대밭에 새 날아들다

叢筠暮鳥

돌 위 여러 무더기의 대나무 숲엔

石上數叢竹

상비의 눈물 자국 아직도 남았어라

湘妃餘淚斑

새들은 서린 한을 알지 못하고

山禽不識恨

저물녘에 제 깃 찾아 돌아오누나

薄暮自知還

하서 : 서른두 번째로 ‘총균모조’입니다.

면앙 : 총균은 무너기로 이룬 대숲이 서로 간격을 두고 띄엄띄엄 있는 모습인데, 멀리서 보면 마치 여러 섬들이 바다 위로 둥둥 떠 있는 것처럼 보이는구려.

소쇄 : 대숲이 있다는 것은 곧 마을이 있다는 것이죠. 산을 등지지 못하는 들판의 경우 대숲을 북쪽으로 해서 등지면 겨울을 따뜻하게 날 수 있기 때문이죠. 해질녘에 밥짓는 연기가 피어오르는 모습을 보노라면 그렇게 평화로울 수가 없습니다. 방금 면앙선생께서 띄엄띄엄 자리한 대숲을 바다

위에 뜬 섬처럼 묘사하셨는데 역시 시인이 사물을 보는 관점이 참 독특하네요.

하서 : 중국에서 유래한 소상팔경瀟湘八景에서 유래한 소상반죽瀟湘斑竹이라는 고사가 있지요. 순임금이 세상을 뜨자 아황娥皇과 여영女英 두 명의 왕비가 눈물을 흘렸는데, 이 눈물이 대나무에 떨어져 얼룩이 생겼다고 해서 얼룩무늬 대나무 반죽이 나오게 된 거죠. 그런데도 새들은 상비의 원한 따위는 아랑곳없이 자유롭게 떠다니는 것을 보면 세상사가 참 부질없는 것 같습니다.

면앙 : 하하. 듣자하니 상비가 우는 까닭은 성군 우임금을 잃었기 때문이고, 하서 자네는 도학이 아직 바로 서지 못한 현실을 슬퍼하고 싶어서군.

하서 : 하하. 어찌 제 마음을 이리도 잘 헤아려주시는지 고맙습니다. 처사공 또한 스승 정암선생을 잃었을 때 상비와 같은 마음이었지요.

소쇄 : 불감청不敢請이언정 고소원固所願이요. 하하.

제33영 산골 물가에서 오리 졸다

壑渚眠鴨

하늘이 숨어시는 이에게 말긴 것은

天付幽人計

맑고 서늘한 산골짜기 샘물이라네

淸冷一澗泉

흐르는 물 모두 자연 그대로인데

下流渾不管

오리만 그곳에서 한가로이 즐기고 있구나

分與鴨閒眠

하서 : 서른세 번째로 ‘학저면압’입니다.

면앙 : 저 아래 오리들을 말하는 것이구려. 저는 여기 올 때마다 저 너석들이 제일 먼저 반겨주는 것 같습니다. 대숲 바람도 반겨주지만 그래도 오리만큼 생동감있게 다가오는 것도 드물지 않습니다. 그런데 하도 사람들

을 많이 봐서 그런지 일체 경계도 않고 유유자적 제 볼일을 다 보는 모습이 부럽기도 하구려.

소쇄 : 원래 오리 키울 생각은 없었는데, 언제부터인가 저 녀석들이 찾아 들어와 아주 제 집인 것처럼 자유롭게 드나들더군요.

하서 : 『주역』 〈이괘履卦 구이九二〉에 ‘행하는 도가 탄탄하니 유인이라야 끈고 길하다. 履道坦坦, 幽人貞吉’다는 내용이 있습니다. 유인은 조용히 숨어지내는 사람을 말하는데, 마음이 안정되어 이욕利欲으로 스스로 어지럽히지 않으므로 끈고 길하다고 하셨던 것입니다. 하지만 숨어살고 싶다고 해서 다 그럴 수는 없죠. 자신의 의지와 환경 그리고 때가 모두 맞아만 숨어사는 이가 끈고 길한 상태로 유지할 수 있거든요. 저는 소쇄원의 계곡 물소리, 대숲 등등 모든 것들이 하늘이 처사공께서 숨어지내고자 하는 뜻을 잘 지켜주기 위해 존재하는 것이 아닌가 싶습니다. 저 오리들도 나름 조연노릇을 독특히 하고 있다고 생각합니다.

제34영 세찬 여울가에 창포 피다

激湍菖蒲

듣자니 여울 물가의 창포는

聞說溪傍草

아홉 마디마다 향기를 머금었네

能含九節香

여울물 튀어 날로 뿜어대니

飛湍日噴薄

더우나 추우나 그 빛깔 같도다

一色貫炎涼

하서 : 서른네 번째로 ‘격단창포’입니다.

면양 : 저기 바위 아래 세차게 흐르는 자리에 있는 창포를 말하는구려. 창포는 양기가 강한 식물이라 그 향과 약효가 좋기로 유명하지요.

소쇄 : 보통 풀들은 차가운 곳에서 잘 자라지 못하는데, 창포는 차가운 물에서도 잘 자라더군요. 계곡 바위 밑에 뿐만 아니라 대봉대 옆 연못가에

서도 잘 자랍니다.

하서 : 송나라 대문호인 소동파의 절친한 벗 중에 도잠道潛이라는 승려가 있는데, 그가 <창포菖蒲>라 지은 시에서 이렇게 노래했습니다.

根盤九節 서린 뿌리 아홉 마디,
霜雪不槁 서리와 눈에도 시들지 않네.

저 창포는 1촌에 마디가 아홉 개 이상으로 예로부터 불로장생하는 선약仙藥으로 알려져 있습니다. 창포를 가만히 보면 가녀린 잎새로 한 들한들 춤을 추는 것이 마치 그 옆 대나무에게 절을 하는 것 같지 않습니다. 하하.

제35영 사계화가 처마 곁에 비스듬히 피어나다 斜簷四季

| | |
|----------------------|-------|
| 꽃 중의 으뜸은 바로 사계화이니 | 定自花中聖 |
| 사계절 맑고 화창하구나 | 清和備四時 |
| 땃짓 처마에 비껴드니 더욱 보기 좋아 | 茅甍斜更好 |
| 매화와 대나무도 서로 알아본다네 | 梅竹是相知 |

하서 : 서른다섯 번째로 ‘사침사계’입니다.

면앙 : 사계화는 월계화로도 부르지요.

소쇄 : 보통 꽃들은 한철만 피고 지는 것이 흔한데, 이 사계화는 3월, 6월, 9월, 12에 붉은 꽃은 피웁니다. 그래서 계절마다 핀다고 해서 사계화라고 부르는 것이 아닌가 싶습니다.

하서 : 고려 때 문인 이규보는 <사계화>라고 따로 시를 지어 남겼는데요. 내 한번 읽어보겠습니다.

| | |
|---------|---------------------------|
| 伴開春艷旋隨風 | 봄꽃과 함께 피려 했지만 어느새 지나쳐 버렸고 |
| 欲配秋香夢又空 | 가을 국화와 짝하러 했으나 또 헛꿈이어라 |
| 閱遍群芳無可偶 | 온갖 꽃 둘러보아도 짝할 만한 것 없기에 |
| 依依獨到雪中紅 | 혼자서 싱싱하게 눈 속에 붉었나보다 |

봄꽃과 같이 하려 해도, 가을국화와 짝을 하려 해도 그만 시일을 맞추지 못해 제 홀로 피어야 했던 사계화의 외로움을 알 수 있는 대목입니다. 그러나 여기 소쇄원에서는 매화와 대나무가 같이 있으니 그다지 외롭지 않을 것이고 더구나 처사공께서 함께 하시니 더 말해 무엇하겠습니까. 하하.

| | |
|----------------------|-------|
| 제36영 복사꽃 언덕에 봄이 찾아오다 | 桃塢春曉 |
| 복사꽃 핀 언덕에 봄이 찾아드니 | 春入桃花塢 |
| 붉은 꽃들 새벽 안개에 낮게 드리우네 | 繁紅曉霧低 |
| 마윗골 동리 속이라 아득한데 | 依迷巖洞裡 |
| 마치 무릉계곡을 건너는 듯하네 | 如涉武陵溪 |

하서 : 서른여섯 번째로 ‘도오춘효’입니다.

면양 : 봄날에는 백화난만百花爛漫 온갖 꽃이 피지만 그중에 매화도 좋지만 저는 빨간 복사꽃망울이 더 설레고 기쁘기조차 하구려.

소쇄 : 매화가 필 때는 아직 추위가 가시지 않아 봄이라고 하기에는 조금 이른 감이 있지요. 그러나 복사꽃 필 때는 완연한 봄이 왔음을 느낄 수 있다보니 다들 복사꽃을 좋아하는가 봅니다. 더구나 복사꽃은 저 유명한 동진 때 도연명의 <도화원기桃花源記>에서 말하듯이 도화원은 원망과 시기와 질투와 오해가 난무하는 세상을 벗어난 평화스러운 이상향이 아니겠

습니까.

하서 : 봄날 안개 자욱한 날에 복사꽃이 핀 소쇄원을 찾으면 마치 무릉도원에 와 있는 듯한 착각이 들기도 합니다. 그런데 저는 당나라 때 맹호연의 <춘효>가 떠오릅니다. ‘봄잠에 날 밝는 줄 몰랐더니春眠不覺曉/여기저기 새우는 소리 들리네處處聞啼鳥/밤 사이 비바람 소리 거세더니夜來風雨聲/꽃은 또 얼마나 떨어졌을까花落知多少’ 이 시는 맹호연이 녹문산에 우거할 때 지었다고 합니다. 그는 봄날 간밤에 비라도 내리면 늦잠 잔 듯 합니다. 왜냐하면 문 열고 나가면 밤새 내린 비에 꽃잎이 우수수 떨어진 마당을 차마 눈뜨고 볼 수 없을테니까요.

제37영 오동나무 언덕에 여름 그늘 드리우다 桐臺夏陰

| | |
|----------------------|-------|
| 바위 비탈에 늙은 줄기 이어지고 | 巖崖承老幹 |
| 비와 이슬에 맑은 그늘 길게 드리우네 | 雨露長清陰 |
| 순임금의 태양 천고에 빛나니 | 舜日明千古 |
| 남녘 바람이 지금도 불어오네 | 南風吹至今 |

하서 : 서른일곱 번째로 ‘동태하음’입니다.

면앙 : 나무가 우리에게 주는 고마움 중의 하나가 그늘이 되어준다는 점이죠. 더구나 이 오동나무는 나무껍질이 부드러워 등받이에 편안하고, 잎 또한 넓어 비를 피할 수 있고, 바람까지 시원하게 불어주니 여러 가지로 고마운 나무가 아닐 수 없겠구려.

소쇄 : 오동나무는 우리네 살림살이에 필요한 집기를 만드는데 제격이지요. 민간에서는 딸을 낳으면 오동나무를 심어 시집갈 때가 되면 오동나무를 베어다가 살림에 필요한 가구를 만들어준다고 하지 않습니까. 특히 거문고를 만들 때 오동나무가 아니면 그 소리를 제대로 낼 수 없다고 하지

않습니까.

하서 : 『예기禮記』에 ‘순임금이 다섯줄의 거문고를 만들어 남풍을 노래 하였다. 昔者舜作五絃之琴 以歌南風’이라고 했지요. 남풍이 불면 백성의 재물을 풍요롭게 한다고 해서 태평성대와 같은 뜻이겠습니다. 그러나 지금은 도학이 바로 서지 못하고 혼란이 거듭되고 있으니 참으로 걱정입니다. 그래도 언젠가는 거문고 소리가 사방에 두루 퍼지는 날이 올 것이라는 희망을 놓지 말아야겠지요.

| | |
|--------------------------|-------|
| 제38영 오동나무 녹음 아래 폭포가 쏟아지다 | 梧陰瀉瀑 |
| 나뭇가지 무성하여 푸른잎 그늘지는데 | 扶疎綠葉陰 |
| 어젯밤 시냇가엔 비가 내렸네 | 昨夜溪邊雨 |
| 폭포는 가지 사이로 어지러이 쏟아지고 | 亂瀑瀉枝間 |
| 돌아보건대 흰 봉황이 날아드는 게 아닌가 | 還疑白鳳舞 |

하서 : 서른여덟 번째로 ‘오음사폭’입니다.

면양 : 이번에도 오동나무요? 어떤 이야기를 해줄지 기대해도 되겠소. 하하.

소쇄 : 한 여름날 오동나무는 무성해서 그늘을 짙게 만들어줍니다. 여기 대봉대에 앉으면 곧 봉황이 날아올 것 같은 착각이 들기도 합니다. 하루는 제가 여기서 낮잠을 자다가 갑자기 내리는 빗소리에 놀라 깬데, 계곡물이 바위 하얗게 포물선을 그리며 떨어지는데 순간 봉황이 춤을 추며 날아오는 듯 했습니다. 그 이야기를 하서선생께 했더니 이렇게 멋진 시로 지어오셨네요.

하서 : 오동나무는 우리네 삶에서 가까이서 도움을 주는 나무라 누구나 친근하게 생각하지요. 그리고 봉황이 깃드는 나무이기도 하지요. 하지만

봉황은 태평성대에만 날아든다고 합니다. 태평성대를 이룰려면 도학을 바로 세워야 하는데, 처사공께서는 그날을 위해 여기에다가 대봉대待鳳臺를 지었고 그 옆에다가 오동나무를 심은 까닭이 아니겠습니까.

제39영 버드나무 물가에서 손님을 맞다

柳汀迎客

나그네 찾아와 문 두드리니

有客來敲竹

몇 번 듣고 놀라 잠을 깼네

數聲驚晝眠

관 붙잡고 인사드리지 못했는데

扶冠謝不及

말 매놓고 개울가에서 있네

繫馬立汀邊

하서 : 서른아홉 번째로 ‘유정영객’입니다.

면앙 : 문인들이 만남의 장소로 즐겨 찾은 곳이 바로 버드나무 주위였는데, 여기도 그 뜻은 통하는가 보오.

소쇄 : 제가 광풍각에서 낮잠을 잘 때 가끔 손님들이 찾아옵니다. 바람 소리 물소리에 섞이다보니 사람소리를 잘 못들을 때가 많거든요. 그러다가 사립문 두드리는 소리에 놀라 깹니다. 황급히 옷을 차려 입고 인사올리기도 전에 손님은 이미 말을 매어놓고 저기 버드나무 물가에서 기다리고 있더군요.

하서 : 버드나무에서 손님을 기다리게 한 것은 도연명이었습니다. 그가 집 둘레에 다섯그루의 버드나무를 심었다고 해서 오류선생이라고도 부르지 않습니까. 후세에 문인들이 도연명을 따라서 그렇게 하다보니 손님을 맞이하는 장소로 굳어진 것 같습니다. 저는 만남도 좋지만 헤어질 때 다시 만나기로 약속하기 위한 것이 아닌가 싶습니다. 평양의 대동강이 버드나무로 유명하지 않습니까. 그런데 버드나무가 성할 날이 없다고 합니다. 대동강변에서 연인들이 서로 헤어짐을 아쉬워 버드나무 가지로 헤어질 때 다시

만날 것을 약속하는 징표로 삼다보니 그렇게 된 까닭이죠.

제40영 개울 건너 연꽃 피다

隔澗芙蓉

단정한 모습 평범한 꽃이 아니구려

淨植非凡卉

한가로운 자태 멀리서도 볼 수 있다네

閒姿可遠觀

바람결에 실린 향내가 골짜기를 넘어오니

香風橫度壑

방안에 스며드는 것이 지란보다 더 좋구나

入室勝芝蘭

하서 : 마흔 번째로 ‘격간부거’입니다.

면앙 : 소쇄원 안에 연꽃이 있었던가요?

소쇄 : 소쇄원 안에는 연을 키울 곳이 마땅치 않아 저 담장 너머에 있습니다. 제가 평소에 주돈이周敦頤 선생을 흠모하다보니 연꽃도 심어보려고 했습니다. 그런데 연꽃은 계곡의 찬물과 잘 맞지 않더군요. 광풍각 아래 서쪽 대숲 안쪽에다가 연못을 따로 파서 심었더니 한 여름날에는 무성하게 자라 사방에 그윽한 향내를 퍼뜨린답니다.

하서 : 송나라 때 주돈이의 <애련설愛蓮說>에 ‘속은 텅 비고 겉은 곧으며, Ning쿨도 짓지 않고 가지도 치지 않고, 향기 멀수록 더욱 맑도다. 우뚝 정결하게 솟아 있어, 멀리서 바라볼 뿐 가까이 다가서 함부로 만지지 못하네. 中通外直, 不蔓不枝, 香遠益清, 亭亭淨植, 可遠觀而不可褻翫焉’라고 연꽃을 지란과 난초보다 더 높이 평가하고 있습니다. 진흙에 물들이지 않고 맑고 고운 자태로 꽃을 피우는 모습은 바로 주돈이 모습이고 군자의 모습이 지요.

제41영 순채썩 연못에 가득차다

散池蓴芽

| | |
|-------------------|-------|
| 장한이 강동으로 돌아간 뒤에 | 張翰江東後 |
| 풍류를 이는 자 그 누구인가 | 風流識者誰 |
| 꼭 농어회가 아닐지라도 | 不須和玉膾 |
| 길게 자란 순채씩 맛보려 한다네 | 要看長冰絲 |

하서 : 마흔한 번째로 ‘산지순아’입니다.

면앙 : 저기 연못에 있는 순채씩을 말하는구려.

소쇄 : 가을날에 순채씩을 잘라서 나물로 무치면 그 맛이 아주 좋습니다. 올해는 그 어느 때보다 순채가 잘 자라서 연못 가득 채웠네요.

하서 : 진나라 때 장한張翰이라는 사람이 있었습니다. 그 어느 가을날에 바람이 불자 갑자기 순채국과 농어회가 생각나서 고향 강동으로 가버렸지 뭐니까. 그래서 ‘순갱노회專羹鱸膾’라는 성어가 생긴 것입니다. 남들이 부러워하는 벼슬을 훌쩍 벗어던지고 고향으로 돌아갔다고 하지만 아마도 세속의 번잡한 생활에 싫증나서 그런 것이 아닌가 싶습니다. 제가 2구에서 ‘풍류를 이는 자 그 누구인가’ 했지요. 장한이 세속을 떠나 고향으로 돌아왔듯이 한양생활을 마다하고 고향 창암촌에 내려와 숨어사시는 처사공이 바로 풍류를 이는 을 두고 한 말씀입니다.

| | |
|----------------------|-------|
| 제42영 산골물 가까이 배롱나무 피다 | 裊澗紫薇 |
| 이 세상 많은 꽃이 있다 하더라도 | 世上間花卉 |
| 열흘 이상 가는 향기 아주 없다네 | 都無十日香 |
| 산골물가 배롱나무만은 어이하어 | 何如臨澗樹 |
| 백일 내내 붉은 향내를 맡게 하느고 | 百夕對紅芳 |

하서 : 마흔두 번째로 ‘촌간자미’입니다.

면양 : 저기 대봉래 아래 연못 주변에 있는 백일홍 나무를 말하는구려. 제가 좋아하는 꽃 중의 하나인데, 원래 자미라는 말은 당나라 때 중서성中書省을 자미성紫微省이라 부르면서 유래했다고 하오. 아마도 중서성 中書省을 백일홍을 가득 채워서 그런 것이 아닌가 싶소. 우리 조정에서는 사간원司諫院에 해당하는데, 이 역시 둘레에 백일홍으로 심어져 있소이다.

소쇄 : 백일홍은 우리말로 배롱나무라고도 부르답니다. 자미, 백일홍도 좋은 말이지만 저는 배롱나무라는 말의 어감이 더 친근하게 다가옵니다. 또 자미는 하늘의 별자리를 뜻하기도 하는데 삼원三垣 가운데 천제가 사는 궁전인 자미원紫微垣을 말하지요. 그래서 임금을 뜻하는 꽃으로도 부르답니다. 소쇄원 바깥 계곡에서 저 아래 환벽당과 식영정에 이르기까지 줄지어 심어져 있는데, 꽃들이 피는 날에는 이 일대가 장관을 이룹니다.

하서 : 남송 때 양만리楊萬里的 〈석전월계 腊前月季〉에서 ‘단지 꽃 피어봤자 열흘이라 하는데, 이 꽃은 봄葺날, 봄바람이 따로 없구나. 뾰족한 꽃봉우리 이미 벗겨져 연지 붉이고, 꽃받침은 네 갈래로 뺨친 비취사슴 뿔인가 只道花無十日紅 此花無日無春風 一尖已剝胭脂筆 四破猶包翡翠’라 읊었습니다. 여기서 ‘화무십일홍’이 유래하였는데, 대부분의 꽃들은 사실 열흘 이상 꽃을 피우기는 어려운데도 백일홍은 무려 백일동안 꽃을 피우니 꽃 중의 꽃이라 아니할 수 없겠습니다.

소쇄 : 제가 한 마디 더 붙여도 될까요? 사실 백일홍은 백일동안 계속 꽃이 피어있는 상태는 아니지요. 여기 보시면 꽃망울이 무더기로 촘촘히 달려 있지 않습니다. 이 꽃망울이 피고 질 때면 그 옆의 꽃망울이 이어서 피는 것입니다. 그래서 꽃망울이 피고지고 하는 과정을 반복하다보니 그 기간이 백일 정도 된다고 해서 백일홍이라고 부르는 것이지요.

하서 : 아. 그렇군요. 제가 꽃을 보기만 했지 그 실상은 미처 알지 못했네요. 선비란 모름지기 모든 사물의 이치를 끝까지 파고들어 알아야 한다

고 격물치지格物致知를 강조했거늘 오늘 제가 처사공으로부터 백일홍의 또 다른 이치를 깨칠 수 있어 다행입니다.

제43영 파초잎에 빗방울 떨어지다

滴雨芭蕉

빗방울이 은촉처럼 어지러이 떨어지고

錯落投銀箭

파초는 푸른 비단처럼 너울너울 춤을 추네

低昂舞翠綃

고향을 떠올리는 소리보다 못하지만

不比思鄉聽

적막함을 그치게 하니 되려 좋구나

還憐破寂寥

하서 : 마흔세 번째로 ‘적우파초’입니다.

면앙 : 제월당 원편 양지바른 곳에 심은 저 파초를 말하는구려. 파초는 원래 남방식물인데 여간 정성을 다하지 않으면 어려울텐데요.

소쇄 : 파초는 이땅에 자생하지 않고 외국에서 들어온 식물이지요. 잎이 아주 크고 넓어서 참 이국적인 모습을 하고 있습니다. 흑자는 멀리서 떠 나온 고향을 그리워 하는 마음을 담고 있다고 합니다. 그보다 저는 갑자기 소낙비 내리는 날에 파초잎으로 떨어지는 빗방울 소리가 후두둑 하고 떨어지는데 그 소리가 아주 시원하고 경쾌해서 듣기 좋더군요.

하서 : 네. 파초는 이곳에서 이국적인 풍경을 보여줍니다. 소낙비라도 내리는 날에는 햇빛을 받은 빗줄기가 마치 은화살촉처럼 보이고, 파초잎은 비취색 비단이 너울너울 춤을 춥니다. 바람 불면 대숲은 좌우로 흔들리고, 비오면 파초잎은 상하로 춤추는 것이 아주 볼만합니다. 『열자列子』에 이런 말이 있지요. 정鄭나라에 어떤 사람이 땀나무를 하러 갔다가 사슴을 잡았습니다. 그런데 남이 볼까봐 깊은 구덩이에 감춰 두고 파초잎으로 덮어 놓고는 너무 좋아한 나머지 그만 사슴 감춰둔 곳을 잊어버리고 말았습니다. 그는 스스로 꿈이라 여기고 길을 가면서 계속 그 사실을 혼자 중얼거렸

는데, 마침 곁에서 그 말을 들은 자가 그의 말대로 그곳을 찾아가 사슴을 얻었습니다. 집에 돌아가서는 아내에게 “아까 땀나му 하던 사람은 꿈에 사슴을 얻고도 그곳을 알지 못했고, 내가 지금 그 사슴을 얻었으니, 저 사람은 참으로 꿈을 꾸 사람일 뿐이다.”라고 했습니다. 우리네 삶에서 얻음이 있으면 잃음도 있는 법인데 이를 두고 집착하면 일희일비하니 그것 자체가 참 무상하지 않겠습니까. 도학이 바로 서지 않으니 이와 같은 폐단을 막을 수 있을텐데 그렇지 못하니 참 안타깝습니다.

면앙 : 파초 얘기를 들어보니 사람에게겐 물건도 저마다 인연이 있는가 봅니다. 소쇄처사공이 이 계곡에 숨어지내는 공간이 서로 인연이 닿았던 것처럼 제계도 그런 이야기가 있는데 어디 들어보시렵니까. (소쇄와 하서 고개를 끄덕인다) 저도 나중에 관직에서 내려와 고향에서 정자를 지으려고 백방으로 알아봤는데, 마음에 드는 곳은 모두 주인이 있는 것입니다. 그러다가 마을 사람 중에 괄씨라는 자가 있었는데, 그가 금어金魚와 옥대玉帶를 두른 선비들이 모여서 학문과 예술을 논하는 꿈을 꾸 후 자신의 아들이 과거에 급제하여 벼슬할 것이라 여겨 땅을 샀다고 합니다. 그러나 괄씨의 기대와는 달리 아들들은 낙방을 계속하자 가세가 기울어져 내게 땅을 팔았던 것입니다. 그런데 그 땅을 구입한 후로는 도리어 내가 과거에 합격했으니 우연의 일치치고는 참 묘하지 않습니까. 그래서 그 자리에다 초막을 지었는데 정자 이름을 면양정이라고 지었지요. 이렇게 보면 모든 일에는 때와 운이 맞아야 이루어지는가 봅니다. 내 나중에 비록 소쇄원만큼은 못되었지만 세칸짜리 집을 지어 한 칸은 제계, 또 한 칸은 달에게, 나머지 한 칸은 바람에게 줄 생각입니다. 강산을 들일 데가 없으니 둘러두면 되겠지요. 그때 우리 다시 만나서 괄씨의 꿈속에서처럼 학문과 예술을 이야기 하기로 합시다.

제44영 골짜기에 단풍 비치도다

嘆壑丹楓

가을 들어 바위 골짜기 서늘하고

秋來巖壑冷

서리에 놀라 단풍은 벌써 물들었네

楓葉早驚霜

저녁노을이 고요하고 쓸쓸함을 흔드는데

寂歷搖霞彩

성긴 가지는 거울빛처럼 물에 비치는가

婆娑照鏡光

하서 : 마흔네 번째로 '영학단풍'입니다.

면양 : 골짜기에 비친 단풍이라. 딱 지금 이맘때에 어울리는 풍경이구려.

소쇄 : 이곳은 처서處暑 이후로는 가을이 완연합니다. 바깥에서는 늦더위가 기승을 부려도 이곳은 가을 기운이 좀 빨리 오는 편입니다. 그런데 올해는 유난히 가을이 빨리 지나가는 것 같습니다. 얼마 전 한로寒露에 접어들자마자 나뭇잎들이 갑작스런 추위에 놀랐는지 단풍드는 속도가 빨라졌더군요.

하서 : 여름 가면 가을 오듯이 계절의 순환은 한치의 어긋남을 허용하지 않지요. 노랗게, 빨갱게 물든 나뭇잎이 어떻게 보면 저물녘 석양처럼 보이기도 합니다. 바람이라도 불라치면 노을이 춤을 추는 것 같지요. 저 바위 아래 계곡물이 잠잠하면 소쇄원 풍경을 그대로 비칩니다. 그 모습을 보고 있으면 마치 선계에 와 있는 듯한 착각이 듭니다.

제45영 너른 들판에 눈 깔리다 포

平園鋪雪

산 구름이 짙어 어두움을 깨닫지 못하고

不覺山雲暗

창 열고 보니 뜰엔 눈이 가득하네

開窗雪滿園

섬돌에도 골고루 흰눈 널리 깔리어

階平鋪遠白

인적 드문 문에 부귀 찾아들었네

富貴到開門

하서 : 마흔다섯번째로 ‘평원포설’입니다.

면앙 : 소상팔경 중 저물녘 강가의 눈을 읊은 ‘강천모설江天暮雪’을 말하는구려.

소쇄 : 보시다시피 이곳은 골짜기라 소상팔경처럼 너른 들판이 되지는 못합니다. 하지만 저 대숲 바깥으로는 눈발이 낮은 구름이 연속해서 이어지고 있어 눈이라도 내리면 마치 장관을 깎아놓은 것처럼 온 세상이 하얗게 변한답니다.

하서 : 소상팔경이야 워낙 유명하니 강천모설 또한 많은 시인묵객들도 즐겨 짓는 소재이지요. 당나라 때 유종원이 쓴 〈강설江雪〉이라는 시가 있는데 그중 ‘천산 새 날갯짓 끊어지고, 만 길 인적 끊겼네, 삿갓 도롱이 노인 배에 홀로 몸 싣고, 찬 강 눈 맞으며 홀로 낚시질하네. 千山鳥飛絕 萬人行蹤滅 孤舟蓑笠翁 獨釣寒江雪’가 유명하지요. 들판이 아닌 강에서 보는 것이지만 강이든 들판이든 눈내리는 풍경은 마찬가지로 아닐까요. 월인천강月印千江이라 하여 달이 온세상에 두루 비치지 않은 곳이 없듯이 평원포설이라 하여 눈 또한 온세상에 두루 내리지 않은 곳이 없습니다. 일체의 차별이 존재하지 않은 태초의 모습을 보여준다고 할까요.

면앙 : 마지막구에 부귀는 무엇일까요? 생각같아서는 귀한 손님을 뜻하는 것 같구려.

하서 : 눈내리는 날에는 다들 바깥출입이 쉽지 않지요. 눈 가득 쌓인 섬돌에 발자국을 남길 사람은 누구겠습니까? 하하. 바로 저 하늘을 자유롭게 날아다니는 새들이 아닐까요? 새들의 발자국을 저는 귀한 손님으로 보았습니다.

제46영 붉은 치자가 눈에 덮이다

帶雪紅梳

| | |
|------------------------|-------|
| 내 일찍이 듣기로 치지는 꽃잎이 여섯이라 | 會聞花六出 |
| 사람들은 그 자옥한 향이 가득찬다고 하네 | 人道滿林香 |
| 붉은 열매 푸른 잎이 서로 어울리니 | 絳實交青葉 |
| 눈서리에 맑고 곱기만 하구나 | 淸妍在雪霜 |

하서 : 마흔여섯 번째로 ‘대설홍치’입니다.

면앙 : 치자꽃은 육각의 모양을 하고 있어 육화六花라고도 하지요. 눈 또한 육각형을 하고 있으니 눈과 치자꽃이 서로 잘 어울리는 것 같소이다.

소쇄 : 치지는 육칠월에 하얗게 꽃잎으로 자신의 향을 풍깁니다. 매화가 은은한 향을 자랑하고 있다면 치지는 매화향기에 강렬함을 더했다고 할 까요. 불교에서는 천하의 뛰어난 향기라고 하여 도력이 높은 스님을 말한다고 하여 담복화舊薔花로 부르기도 한답니다.

하서 : 치자의 향기가 강렬하고도 은은함을 어떻게 표현할까 궁리하다가 숲 가득 채우는 향기라 하여 임향林香이라고 했는데 괜찮으신가요? (면앙, 소쇄 고개를 끄덕인다) 눈서리 내리는 한겨울에도 푸른 잎을 잃지 않고 붉은 열매를 피워 올리는 것을 보면 자연의 섭리 앞에 인간은 한낱 피조물에 불과하다는 것을 느낍니다. 더구나 하얀 눈과 빨간 열매 그리고 푸른 잎이 서로 삼박자로 조화를 이루고 있으니 하늘과 땅 그리고 사람도 이와 같으면 도학이 바로 서지 않을까 하는 생각을 해봅니다.

| | |
|----------------------|-------|
| 제47영 겨울 한낮을 애양단에서 맞다 | 陽壇冬午 |
| 단 앞 시냇물 아직 얼어 있고 | 壇前溪尙凍 |
| 단 위의 눈은 모두 녹았네 | 壇上雪全消 |

따뜻한 별 가까이 하여 팔배고 누우니
닭울음소리가 짐심 때임을 알리는구려

枕臂迎陽景
鷄聲到午橋

하서 : 마흔일곱 번째로 ‘양단동오’입니다.

면양 : 저기 담장에 새겨놓은 ‘애양단愛陽壇’을 말하는구려. 애양은 애 일월日과 같은 뜻인데 아버이를 그리워하는 마음을 말이기도 하지요.

소쇄 : 겨울이면 햇빛이 따사롭습니다. 때서운 바람에 마음이 얼어붙은 한겨울 한낮에 담벼락에 기대어보면 따뜻한 기운이 온몸으로 전해져 스크르 녹는답니다. 마치 어머니 품안에 있는 듯 그렇게 편안할 수가 없습니다. 그럴 때마다 돌아가신 부모님 생각이 많이 납니다. 살아 생전에 효도를 다하지 못한 것이 늘 마음에 걸립니다. 특히 오늘처럼 별이 좋은 날엔 부모님 생각 더욱 간절하네요.

하서 : 처사공께서 지은 <효부孝賦>라는 작품만 봐도 처사공의 부모님을 생각하는 마음이야 세상 사람들 다 아는 일이지요. 애일은 글자 그대로 풀어보면 해를 사랑한다는 뜻이지요. 해는 낮에만 볼 수 있는 한계가 있기에 부모님도 언젠가는 떠나실 분이니 살아계실 때 효도를 다하라는 뜻이기도 합니다. 저도 한겨울 별이 좋을 때는 담벼락에 자주 기대앉습니다. 처사공께서 말씀하신 것처럼 굳었던 몸이 스스로 녹는다고나 할까요. 그런데 시간가는 줄 모르고 있다가 저 아랫말에서 닭들이 요란하게 뉘를 치는 것입니다. 저는 굳이 시간의 구애를 받지 않는 자유로운 몸인데도 저 닭들이 자꾸 시간을 알려주는 것 같아 속상하기도 합니다. 하하. 당나라 때 배도裴度라는 사람이 자신의 별장 오교장午橋莊에서 백거이白居易, 유우석劉禹錫 등과 함께 시간가는 줄 모르고 풍류를 즐겼다고 하는데, 저 닭들은 참 눈치가 없나 봅니다.

면양 : 그런데 시축을 보니 48영이라 제목을 지어놓고 정작 48영이 있

어야 할 자리는 비어 있구려.

하서 : 사실 48영은 아직 시상이 떠오르지 않아 짓지 못하고 있었던 참이었습니다. 오늘 두 분을 뵈오면 혹시 시상이 떠오르지 않을까 하고 내심 기대하고 있었습니다. 그런데 아직까지는 잡히지가 않네요.

면앙 : 그렇다면 48영이라 하니 굳이 48로 숫자를 매긴 이유가 궁금하구려.

하서 : 세종대왕 때 안평대군의 거처였던 비해당匪懈堂 주변풍경과 갖가지 기화요초에 감흥하여 시운詩韻을 띄운 <비해당48영>을 우연한 기회에 읽게 되었습니다. 그러다가 소쇄원도 비해당처럼 가능할 수 있겠다고 생각했습니다. 또 48이라 한 까닭은 주역에서 6효가 1괘이고, 8괘가 48효가 되는 셈이지 않겠습니까. 따라서 48은 삼라만상의 변화와 상생의 이치를 담고 있다고 하겠습니다. 따라서 소쇄원을 48개의 장소와 특성 네 글자의 제목으로 지으려고 했던 것입니다. 그리하여 소쇄원의 아름다운 경관과 의미를 모두 담고 싶었습니다.

면앙 : 아. 그렇군요. <비해당48영>은 자세히 알지는 못하지만 들어본 기억은 나네요. 아이고 두 분과 이야기를 나누다 보니 시간가는 줄 모르고 있었구려. 제가 개성으로 올라가 봐야 해서 저 먼저 이만 자리를 떠야겠소이다. 하서선생, 마지막 남은 48영 꼭 완성하시오. 나중에 꼭 들려줘야 하오.

하서 : 네. 그리 하도록 하겠습니다. 조심해서 올라가시고 부디 건강하셔야 합니다.

(소쇄와 하서 면앙을 배웅한다.)

소쇄 : 하서선생, 저는 계당에 있을테니 소쇄원 둘러보면서 시상이 될 만한 소재를 찾아보시지요.

하서 : 네. 그래야겠습니다. =「서는 담장을 거닐면서 문득 걸음을 멈

추고 지필묵을 펼쳐 시를 적는다.)

제48영 긴 담에 노래를 써붙이다

長垣題詠

긴 담은 옆으로 백 자나 되어

長垣橫百尺

일일이 새로 지은 시를 붙였네

一一寫新詩

병풍을 벌여놓은 듯한데

有似列屏障

비바람은 이를 건드리지 마오

勿爲風雨欺

하서 : 마흔여덟 번째로 ‘장원제영’입니다.

소쇄 : 긴 담에 노래를 써붙인다. 드디어 대장정을 완성하셨구려. 고생 하셨소이다. 마치 내일처럼 기쁘오. <소쇄원48영>을 한 영마다 담벼락에 써붙이면 아주 장관이겠습니다.

하서 : 네. 이 담벼락이 100자 정도 되니 하나하나씩 써서 이어서 붙이면 말 그대로 48폭 병풍이 되지 않겠습니까. 아마 이 세상에서 가장 긴 병풍이 되지 않을까요. 다만 비바람이 불지 않기를 바랄 뿐입니다. 하하.

소쇄 : 이제 그만 내려가십시다. 저녁상을 준비했다고 하니 오랜만에 이태백의 <장진주사將進酒辭>처럼 풍류를 즐겨보십시다.

(마무리)

소쇄원을 찾는 사람들이여.

그대는 마음결이 시원하고 맑고 깨끗한 자가 아닌가.

맑은 날 불어오는 시원한 바람을 그리워할 줄 알고,

비 개인 뒤에 떠오르는 밝은 달을 보고 싶은 자가 아닌가.

/ 발표 7 /

儒学：人权的历史与现代

— 钱穆与宋儒思想中“人权”理念读书随笔

郑苏淮

(中国南昌 江西科技师范大学 文学院教授)

摘要：一般认为“人权”是西方社会文化的产物，而且是近代社会的产物。主要代表有法国《人权与公民权宣言》与联合国《世界人权宣言》。中国前辈学者钱穆先生曾经谈到过中国传统文化与人权的关系。钱穆有两层意思：一是人权与民族国家有一致性。二是人权保证了中华民族文化的生生不息。而且钱穆用“人道”诠释“人权”，抓住了问题的核心。与西方强调人权出于“天赋”一样，钱穆先生特别指出人权是出于“人心”；出于“天赋”是一种“权”，而出于“人心”则是一种“道”；“道”是内在追求的表现，而“权”则是外在规范的约束。我们现在讲的儒家思想传统，不外乎一是先秦的儒家思想，代表人物是孔子、子思、孟子、荀子等；二是宋代的理学家的思想，代表人物是二程、朱熹、张载、陆九渊等。关于儒学思想衰落的原因，一般认为一是农业自然经济的解体是儒学衰落最深刻的原因。二是封建专制制度的崩溃，是儒学衰落的直接原因。三是西方资本主义文化的冲击，是儒学文化衰落的重要条件。儒学人学思想对当代中国就必然有不可磨灭的影响。这种影响可以分为两个方面，积极的影响和消极的影响。从19世纪中期至20世纪中期，中国处在自救、革命时期，国家始终伴随着战争，几乎没有稳定发展的机会，因此，为了寻求救国救民的道路，自然就会对束缚人们思想的儒学思想进行批判。但也就在此时，儒学

人学思想对中国百姓所起到的凝聚作用则往往被有的论者有意无意给忽视了。进入21世纪以来,激烈对抗被和谐共存思想取代,激情抒发被理性思考取代,对儒学乃至整个中国传统文化的反思,才真正冷静下来。随着时代主题的转换,儒学人学思想迎接挑战,消化现代化精神的活力逐步彰显出来。儒学人学思想能否在以后的中国社会中起到越来越重要的作用,发挥越来越大的影响,一是取决于中国社会能否保持稳定、和平与发展?二是取决于儒学人学思想能否化解现代化精神的挑战,容纳现代化精神并吸收消化成为新的儒学人学思想的要素?

Abstract: It is generally believed that "human rights" is the product of western society and culture, and also the product of modern society. The main representatives are the French Declaration on Human Rights and Citizenship and the United Nations Universal Declaration of Human Rights. Chinese scholar Qian Mu once talked about the relationship between Chinese traditional culture and human rights. Qian Mu has two meanings: one is that human rights are consistent with the nation-state. Second, human rights ensure the continuity of Chinese culture. And Qian Mu uses "human morality" to interpret "human rights", which captures the core of the issue. Compared with Western countries which emphasis on human rights as a "gift", Mr. Qian Mu points out that human rights are derived from "human mind". "Talent" is a kind of "right", while "mind" is a kind of "moralit". "morality" is the manifestation of inner pursuit, while "right" is the constraint of outer norm. The tradition of Confucianism we now speak is nothing more than the Confucianism of the pre-Qin dynasty, represented by Confucius, Si Zi, Mencius, Xunzi, etc. The second is the thought of neo-Confucianists in

the Song Dynasty, represented by Ercheng, Zhu Xi, Zhang Zai, Lu Jiuyuan, etc. It is generally believed that the most profound reason for the decline of Confucianism is the disintegration of agricultural natural economy. Second, the collapse of the feudal autocracy is the direct cause of the decline of Confucianism. Third, the impact of western capitalist culture is an important condition for the decline of Confucian culture. Confucian thought on human nature has an indelible influence on contemporary China. This kind of influence can be divided into two aspects, the positive influence and the negative influence. From the middle of the 19th century to the middle of the 20th century, China was in the period of self-saving and revolution, the country was always accompanied by war, and there was almost no chance for stable development. Therefore, in order to seek the way of saving the country and the people, it was natural to criticize the Confucianism which bound people's thoughts. However, at this time, the unifying effect of Confucianism on the Chinese people is often ignored by some theorists either intentionally or unintentionally. Since the beginning of the 21st century, the fierce confrontation has been replaced by the thought of harmonious coexistence, the passionate expression has been replaced by rational thinking, and the reflection on Confucianism and even the whole Chinese traditional culture has really calmed down. With the change of the theme of the Times, Confucianism meets the challenge, and the vitality of digesting the spirit of modernization is gradually revealed. Whether Confucianism will play a more and more important role and exert more and more influence in the future Chinese society

depends on whether Chinese society can maintain stability, peace and development. Secondly, it depends on whether Confucianism can resolve the challenge of modernization spirit, accommodate modernization spirit and assimilate it into the new elements of Confucianism.

一般认为“人权”是西方社会文化的产物，而且是近代社会的产物。这么理解当然也没有什么大错，但讨论人权发展史却并不拘泥于近代西方社会。就像美学一般认为诞生于1750年，但美学史却一般要写两千年之久。由于社会科学的诞生一般都有一个漫长的孕育时期，要真正理解社会科学的思想内涵，一般都要进行历史考察，以便准确掌握来龙去脉，才能够推动讨论的深化。

一、西方“人权”概念的基本因素

我们简要的回顾一下人权思想发展的两个里程碑文献，这样有利于把问题的讨论引向深入。1789年法国通过的《人权与公民权宣言》第一条与第二条说：

第一条 在权利方面，人们生来是而且始终是自由平等的。只有在公共利用上面才显出社会上的差别。

第二条 任何政治结合的目的都在于保存人的自然和不可动摇的权利。这些权利就是自由、财产、安全和反抗压迫。¹⁾

上引《人权与公民权宣言》主要说明：一是人权是与生俱来的，是自由平等的；二是人权的具体内容为自由、财产、安全和反抗压迫的权利。

联合国于1948年起草并通过的《世界人权宣言》对人权的内涵作了扩

1) 张宏良、金瑞德编：《改变人类命运的八大宣言》，第16页，中国社会出版社，1996。

充。《宣言》条文仅有三十条，不足5000字，但内容较为丰富。内容主要有：生命权、自由权和人身安全权；不受无理逮捕、拘留或放逐权；享有由独立的和公正的进行公平而公开的审判权；享有思想、意识和宗教的自由，以及和平集会和结社的自由权；社会安全权；工作权；教育权；参加社会文化生活权；欣赏艺术和共享科学进展及其成果权等。应该说，这是体现了对二次大战反思的一个里程碑式的文献。《宣言》在“序言”中还开宗明义的宣称“鉴于对人类家庭所有成员的固有尊严及其平等的和不移的权利的承认，乃是世界自由、正义与和平的基础。鉴于对人权的无视和侮蔑已发展为野蛮暴行，这些暴行玷污了人类的良心，而一个人人享有言论和信仰自由并免于恐惧和匮乏的世界的来临，已被宣布为普通人民的最高愿望，鉴于为使人类不致迫不得已铤而走险对暴政和压迫进行反叛，有必要使人权受法治的保护，鉴于有必要促进各国间友好关系的发展”等，大会才发布了世界人权宣言，并庄重承诺维护人权的手段是“努力通过教诲和教育促进对权利和自由的尊重，并通过国家和国际的渐进措施，使这些权利和自由在各会员国本身人民及在其管辖下领土的人民中得到普遍和有效的承认和遵行”²⁾《宣言》第一条就开宗明义的说：

人人生而平等，在尊严和权利上一律平等。他们赋有理性和良心，并应以兄弟关系的精神对待。³⁾

所谓“人人生而平等”就是“天赋人权”。就是说，在西方话语系统中，“天赋人权”已经成为主流话语，具有霸权性。我们讨论的宋代人学思想中的“人权”因素，当然与西方流行的霸权话语中的“人权”的内涵有关，但也存在一些比较明显的差别。

2) 张宏良、金瑞德编：《改变人类命运的八大宣言》，第74—75页，中国社会出版社，1996。

3) 张宏良、金瑞德编：《改变人类命运的八大宣言》，第75页，中国社会出版社，1996。

二 宋代“人权”思想的讨论

讨论宋代人学思想中所包涵的“人权”因素，有人也许会认为这是一个伪命题，甚至会认为笔者仅仅是为了哗众取宠。其实，中国学术界的前辈钱穆先生就曾经谈到过中国传统文化与人权的关系。他说：

人权一词译自西方，中国向无此义，然最知人权大义，最尊重人权者，则唯中国传统文化为然。并世其他民族难与伦比。⁴⁾

钱穆先生认为中国传统文化最尊重人权，这个观点我相信绝大多数中国人是难以接受的。但是，我认为介绍钱穆先生的观点，有助于我们对问题认识的深化。钱穆先生所说的人权，是与民族国家相关的。他说：

姑举一例为证。中国自黄帝以来，即已明确成立一民族国家。一民族，一国家。一国家，一民族。道一风同，向心凝结。五帝三王以下，土日扩，民日聚，而其为一广土众民大一统的民族国家，则不变不息，有进无已。秦汉以下，易封建为郡县，而其为一广土众民大一统的民族国家则仍然。迄今五千年，并世各民族，各国家，谁与相比。苟非尊尚人权，又曷克臻此。⁵⁾

钱穆先生这段话有两层意思：一是人权与民族国家有一致性。民族国家一般来说，有利于社会的稳定，当然有利于维护人权。当今世界上的人权灾难大多与民族矛盾有关系。二是人权保证了中华民族文化的生生不息。就是说统一的价值观有利于实施人权。中华民族文化的生生不息与统一，保证了价值观的统一性。钱穆先生所看到的两个方面，虽然都涉及到人权，但还没有涉及到人权的核心内涵。那么，人权的核心内涵是什么呢？钱穆先生说：

4) 钱穆：《晚学盲言》，第230页，广西师范大学出版社，2004。

5) 钱穆：《晚学盲言》，第230页，广西师范大学出版社，2004。

中国人不言人权，而言人道。道本于人心，非由外力，此始是自由，始是平等。权则是一种力，力交力必相争。力与争则绝非中国人之所谓道。中国俗语云，力争上流，此亦指修身言。彼人也，我亦人也，彼能是，我乌为不能是。希圣希贤，此即力争上流，而岂与人之相争。⁶⁾

钱穆先生用“人道”诠释“人权”，应该说抓住了问题的核心。与西方强调人权出于“天赋”一样，钱穆先生特别指出人权是出于“人心”；出于“天赋”是一种“权”，而出于“人心”则是一种“道”；“道”是内在追求的表现，而“权”则是外在规范的约束。由此可以看出，钱穆先生这么说，其实还是有道理的。为了维护人的尊严，为了强调人的尊严的神圣性，必然会寻找一种形而上的根据。从历史发展的角度看，强调人权出于“人心”，往往可能包含了发展思想；而强调人权出于“天赋”则往往是形而上学的思维表现。

众所周知，历史已经证明人权从来不是天赋的，不是形上不变的。人权是社会历史发展的产物，是社会一定生产方式的产物，是社会一定经济关系在观念上、制度上、政治上和法律上的表现。马克思在谈到“天赋”权利的平等与不平等的关系时，说：

权利永远不能超出社会的经济结构以及由经济结构所制约的社会文化发展。⁷⁾

这里所说的“社会经济结构”就是指社会生产关系；这里所说的“社会文化”主要指生产技术和科学艺术等。也就是说，人一切权利都受制于社会生产关系和文化发展状况。

人类的历史充分证明了人权是随着社会发展变化而逐步发展变化的。原始社会普遍存在的平等低下的人权我们不去说它。进入文明社会之初的奴隶社会，就将人权彻底践踏在脚下。它将广大奴隶的人权剥夺殆尽，

6) 钱穆：《晚学盲言》，第230页，广西师范大学出版社，2004。

7) 中共中央马克思、恩格斯、列宁、斯大林著作编译局：《马克思恩格斯选集》（第三册），第12页，人民出版社，1972。

用以维护少数奴隶主的特权。进入封建社会之后，由于生产力相对于奴隶社会有了较大的发展，生产关系发生了极大的变化，虽然其剥削与被剥削的对立关系依然存在，但农民的权利相对于奴隶的权利而言，显然是较多的。自由农民的生命权相对于奴隶的生命权而言，显然有了较多保障。自由农民的私有财产一般也有法律的保障。这显然是一个历史性的进步。但封建社会中的人权水平是低下的，仍然是以农民被剥削被压迫为前提来维护地主阶级的阶级特权。

应该说，是资产阶级走上历史舞台之后，才产生了人权、普遍人权和“天赋人权”等观念。是资本主义生产方式和经济关系，决定了资本主义人权的具体内容。正如有的论者所指出：

劳动力的自由买卖，产生了自由权；商品所有者按照平等原则进行等价交换，产生了平等权；商品所有者都能支配自己的东西，产生了私有权；商品所有者都只顾自己的利益，产生了边沁的功利主义或利己主义。⁸⁾

虽然上述有些权利观念不一定产生于资本主义时期，但权利观念的内涵受到生产关系的制约则是千真万确的。按照上述对人权概念的理解，反观钱穆先生关于“人权”的讨论，就可以看出其学理是能够成立的。钱穆先生还指出：

西方言人权，主要乃是为多数人言。人人有权，各自平等，各有自由，遇有争端，唯赖法律解决。然法律不教人有尊，不教人有亲，仅保卫各人之权利，禁人之为非作恶而已。中国人言道，则主在教人之所尊，知所亲。此尊与亲之两种心情，最是人权基本所在。果一付之法律，法律岂能强人孰尊而孰亲。重法而轻道，则人权终不立。⁹⁾

8) 叶立焯、李似珍：《人权论》，第259页，福建人民出版社，1991。

9) 钱穆：《晚学盲言》，第232页，广西师范大学出版社，2004。

在钱穆先生看来，人权的核心是成为“人”。人首先有权成为“人”，然后再谈人具体享有什么权利，怎么享有这些权利。从这个角度讲，人权并不是或不仅仅是一个法律问题，而是一个理论问题。众所周知，只要法律与人的伦理、情感不能统一，法律就不能真正起到防止和消除罪恶的作用，当然也就无法保障人权，相反，在客观上有时还会成为侵犯人权堂而皇之的理由。

如果我们认同钱穆先生的观点，并同意关于人权是社会历史发展的观点，那么，就可以将宋代人学思想中大量讨论“人”之所以为“人”的思想、人高于宇宙万物的思想、人要有人性、人心的思想等，看做是古代人权理论的因素。如宋代的张载就提出了“得天地之最灵为人”的人学命题。“唯人万物之灵”¹⁰⁾、“人最为天下贵”¹¹⁾的命题早在先秦时期就出现了，但均是人与草木山石比较而言的，并没有涉及人学的形上根据。张载则是从哲学形上学的角度肯定了人的价值，张载特别强调了人之所以比草木山石的“灵”和“贵”的原因在于得“天地之最灵”的“灵气”。这是中国人学史上的一个飞跃，也是具有中国理论思维特色的形上学。这种理论就是钱穆先生所说的探讨人道的理论。

再如王安石提出：“性者，有生之大本也。”¹²⁾“生”指生命。就是说“人性”的基本前提是人的生命。人只有具有生命，才能够存在“人性”，才可能讨论“人性”的问题。反之，就无从谈“性”了。因此，人性之中所包涵的所有内容都必须在人存在这样一个基本前提下，才有讨论的可能。这实际上突出了人的生命权，与当代的存在主义所强调的生命“存在”就是意义的价值取向是一致的。因此，从历史发展的角度讲，宋代人学思想中已经包涵了人权的因素，并且存在多种发展的可能性。至于中国社会的发展如

10) 周秉钧注译：《尚书》，第105页，岳麓书社，2001。

11) 章诗同：《荀子简注》，第85页，上海人民出版社，1974。

12) 唐武标校：《王文公文集》，第316页，上海人民出版社，1974。

何制约了儒学人学思想的发展，并导致后人将儒学说成是杀人的“软刀子”，则不能将罪过归因于儒学人学思想本身。因为中国社会已经走上了制度性衰落之途，社会的衰落必然制约人学思想的发展。不能反过来，将社会衰落的原因归罪于儒学人学思想。

三 关于宋代儒学人学思想意义的当代反思

宋代儒学人学思想对当代还有意义吗？经过20世纪对儒学暴风骤雨般批判的儒学，在中国还能找到生存的社会土壤吗？答案是有意，而且这个答案是不容置疑的。

我们现在讲的传统思想、儒家思想甚至古代思想，不外乎指的是两个时段的儒家思想。一是指先秦的儒家思想，代表人物是孔子、子思、孟子、荀子等；二是指宋代的理学家的思想，代表人物除了二程、朱熹外，还有就是张载、陆九渊等。而往往讲到古代思想的优秀方面，举出的就是先秦的人物，讲到古代思想的糟粕方面，特别是讲到儒家思想对中国社会的落后影响时，举出的则是“程朱理学”或者宋代的儒学思想家。对于这种流行的观念，只要是独立思考的人，一般是不会同意的。毛泽东早就说过：

不要割断历史。不单是懂得希腊就行了，还要懂得中国；不但要懂得外国革命史，还要懂得中国革命史；不但要懂得中国的今天，还要懂得中国的昨天和前天。¹³⁾

一个指导中国革命的政党在实际行动中，尚且离不开对中国历史和现实的研究，那么要研究中国思想史或者评价中国思想史，当然就更不能割断历史来评价儒家思想对中国当代的影响。按照这样一种思路，我

13) 《毛泽东选集》（第三卷），第801页，人民出版社，1991。

们可以说所谓古代儒学人学思想的影响，其实就是宋代儒学人学思想对当代的影响¹⁴。

一般认为，随着20世纪初新文化运动的兴起，中国的思想文化就进入了一个崭新的历史时期¹⁵。以“新文化运动”的兴起为标志，中国社会生活发生了根本的变化，儒家人学思想已经失去了其生存的土壤，日益丧失了存在的价值。赵吉惠、郭厚安、赵馥洁、潘策在《中国儒学史》中曾经说过：

龚自珍、魏源、康有为等人的经世致用、托孤改制，虽然是向儒学输送的新因素，但却超出了儒学本来的理论体系¹⁶。因此，不被正统儒学所认同，而且还以“异端”“狂怪”斥责他们，儒学在清代的演变过程实质上是它衰落和解体的过程¹⁴。

关于儒学思想衰落的原因，赵吉惠等认为有三条：第一，农业自然经济的解体是儒学衰落最深刻的原因¹⁵。第二，封建专制制度的崩溃，是儒学衰落的直接原因¹⁶。第三，西方资本主义文化的冲击，是儒学文化衰落的重要条件¹⁵。这样一种认识，直到现在还没有发生什么根本性的变化¹⁶。如景海峰先生在2008年论述儒学思想在20世纪的遭遇，说：

考据学术的衰落和经学的逐步瓦解，使得儒学处在了破碎和飘散的状态¹⁶。当时清政府的新政诸举措、废科举和大量新式学堂的出现，在社会动荡和近、现代化过程冲击之下农业村社的逐渐解体和宗族制度的趋于瓦解，特别是在如潮之西学中开始产生出来的新型知识阶层，这些因素使得儒学一下顿失其所、无处依止，在变化了的社会结构中再也找不到消除危机、走出困境的资源¹⁶。

14) 赵吉惠、郭厚安、赵馥洁、潘策：《中国儒学史》，第844页，中州古籍出版社，1991。¹⁴

15) 赵吉惠、郭厚安、赵馥洁、潘策：《中国儒学史》，第844-845页，中州古籍出版社，1991。¹⁵

16) 景海峰：《20世纪儒学的三次转折》，《学术研究》2008年第3期；《新华文摘》2008年第12期。¹⁶

景海峰先生的观点代表了当代学术界的主流观点，即中国社会到20世纪初，已经失去了儒学继续发展的社会基础。风起云涌的变革时代，不是儒家思想得以流行的环境，这不仅是20世纪才出现的新现象，而是早在孔子、孟子生活的春秋战国时代就被证明了的。春秋战国时代儒家学说也是以民间性的方式存在、流行和发展，并经受着百家争鸣的考验。是不是获得统治阶级的青睐，是不是成为统治阶级的统治工具，似乎不成为儒学人学思想发展的必然条件。

那么，儒学人学思想发展的必然条件是什么呢？那就是时代特征决定了儒学人学思想是否成为社会的主流思想。儒学的发展历史足以证明，只有一个和平的社会，儒学人学思想才能够真正起到教化人心的作用，才能够成为社会的主流思想和主导意识形态。如果是一个革命的时代或者动荡不安的时代，儒学人学思想往往会被认为是羁绊人们思想的桎梏，是不合时宜的说教。所以中国历史上凡是儒学人学思想成为社会主流思想的汉代、唐代、宋代、明代和清代，都是社会较为安定的时代，都是相对的和平时期；凡是儒学人学思想被边缘化时期，都是动荡时期，如战国时期、秦汉之交、魏晋南北朝、唐末、明清之际直至清朝末期至新中国成立。这从一个方面说明，儒学人学思想乃至整个儒学思想都是服务于和平社会的思想，不是服务于乱世的霸权思想、权术思想乃至阴谋诡计。

一个时代选择什么样的思想文化遗产，形成什么样的社会主流思想，取决于时代的需要，而不是仅仅取决于个别统治者的主观愿望。中国自古就有“马上取天下”与“马下治天下”的区别，这说明统治者十分明白自己在不同历史环境中的具体需要。一般情况下，成功的统治者的选择总是与历史的需要相吻合的。一般说来，统治者在争夺天下时往往是以权谋之术为主的，而一旦取得天下之后，就采取儒学思想来统治国家。

如果上述的说法并不错的话，那么，儒学人学思想对当代中国就必然有不可磨灭的影响。这种影响可以分为两个方面，积极的影响和消极的影响，或者说有利的影响和不利的影响。从19世纪中期至20世纪中期，中国处在被动挨打、受尽欺侮并伴随革命的时期，国家始终伴随着战争，几乎没有稳定发展的机会，因此，为了寻求救国救民的道路，自然就会对束缚人们思想的儒学思想进行批判。但也就在此时，儒学人学思想对中国百姓所起到的凝聚作用则往往被有的论者有意无意给忽视了。虽然批判的矛头指向孔子，提出了“打倒孔家店”的口号，但批判的实质则是针对“杀人不见血”的理学思想，朱熹成为理学的代表人物。

进入21世纪以来，激烈对抗被和谐共存思想取代，激情抒发被理性思考取代，对儒学乃至整个中国传统文化的反思，才真正冷静下来。正如东方朔先生在一篇题为《走向下一种哲学》小文中所说：

对于我们今日的儒学研究来说，现代化作为一个改变世界史的运动已经不是一个时间意义上的概念，也不是一个空间意义上的概念，而是一个在事实上已经建构成我们了解儒家文化的平台以及我们作一切主观自觉努力的限制。果如是，则现代化作为一种道路，我们容或有各种不同的方案选择，但现代化作为一种（由科技和资本市场所发生的）精神我们却必须首先加以正视，不论我们对这一精神取何种态度，寻求儒学在当今世界的可能发展，在逻辑上即必须首先面对和消化这一精神，这是儒学在今日获得其在实践方面的可行性的基础和必要的认定，也是儒学实现其掌握时代、掌握群众的基本途径。¹⁷⁾

儒学人学思想在自身的发展历程中，曾经数次遇到必须融合、消化新的思想因素才能够生存和发展的历史契机，并且都十分成功的抓住了发展机会，促成了儒学人学思想的发展。宋代儒学人学思想就是面对佛教、道

17) 东方朔：《走向下一种哲学》，《福建论坛》2008年第1期；《新华文摘》2008年第10期。

教思想的咄咄逼人的局面，成功应对挑战并发展自己的绝好事例。那么，儒学人学思想在面对现代化精神和思潮时，如何才能再一次有效迎接挑战呢？儒学人学思想一开始所表现出的“顿失其所、无处依止，在变化了的社会结构中再也找不到消除危机、走出困境的资源”的局面，是与战争、反抗侵略以及维护国家统一的激烈场景交集在一起，因此，给人一种儒学人学思想已经穷途末路，不再有任何希望了的感觉。但是，随着时代主题的转换，儒学人学思想迎接挑战，消化现代化精神的活力逐步彰显出来。儒学人学思想能否在以后的中国社会中起到越来越重要的作用，发挥越来越大的影响，一是取决于中国社会能否保持稳定、和平与发展？二是取决于儒学人学思想能否化解现代化精神的挑战，容纳现代化精神并吸收消化成为新的儒学人学思想的要素？

历史唯物主义并不是算命先生和跑江湖的术士，虽然认为历史发展有必然性的规律可寻，但同时认为人类在认识历史规律方面所取得的成绩尚不及格。正因为如此，才需要不断的加强探讨，以接近历史发展的规律的真相。

经典阅读中的“记”与“忘”

高文强

(武汉大学)

摘要：以考试等应用为目的的经典阅读容易形成一定的“记忆”惯性，从而忽略经典阅读的真正意义所在。经典阅读的真正意义在于获得其中真义，这就要求在经典阅读中做到“三忘”：一是忘言，即得意忘言，舍筏登岸；二是忘法，即法无定法，经无定经；三是忘名，即依法不依人，依智不依书。

关键词：经典阅读 忘言 忘法 忘名

1. 引言

回顾2020年上半年，恐怕每个人都会有许多终身难忘的记忆。在我的回忆中，也有许多印象深刻的人与事，其中在线讲经典便是一件引起我很长时间思考的事情。当然，其中的一些思考并非始于这半年。武汉大学从2018年9月开始，推出《人文社科经典导引》和《自然科学经典导引》两门基础通识课，要求每年新入学的7000余名大一新生必修。学校通识中心为此组织了庞大的专业教师队伍和研究生助教团队来为两门课服务，我作为一名主讲教师也参与了这个项目。从那时开始，关于经典阅读的问题便不断萦绕在我的心头。今年上半年这门课只能线上教学，困

于家中的我和学生们一起在线上读经典、讲经典，使得我对经典阅读问题又有了一些新的认识。其实，学生们从小学到初中再到高中的十二年中，至少在语文课堂上，他们一直在学习经典，也在阅读经典，那为什么在他们进入武汉大学的第一年，我们还要组织如此浩大工程来引导他们读经典呢？这里不妨来看一组有趣的数据。第一个数据是某家出版社前几年在网上做的“死活读不下去的前十名作品”的调查，结果排名第一的是经典名著《红楼梦》；另一个数据是人民文学出版社1983年3月版《红楼梦》的发行量，至2017年7月该版共印刷63次，印数187万册。这仅仅是一家出版社的一个版本的印数，由此可推知《红楼梦》的发行量之巨。同一部经典，一方面是死活读不下去网络票选排第一，另一方面是其巨大销量呈现出的热销程度，看似矛盾的两个数据，却似乎说明一个现象：我们的经典阅读出了问题。而这也正是武汉大学为大一新生设立两门经典导引必修课的原因。那么，我们的经典阅读到底出了什么问题呢？

2. 经典阅读中的“记忆”惯性

有一次课下有学生来问我：“我读经典老是记不住，读完不久就忘的差不多了，我觉得这样读经典是浪费时间，请问老师怎样读才能记住呢？”这不是我第一次听到这个问题。颇为有意思的是，为什么我们的学生读书那么害怕忘记？应该说，这种心理与我们的经典教育有着密切关系。如果回顾一下学生们受教育的经历，可以看到他们从小学入学开始就在接受经典阅读教育，因为语文课本中的许多篇目，都是经过许多学者精挑细选的经典。所以到高中毕业时，他们至少已经学习了十二年的经典阅读。然而，基础教育中的经典阅读其目的指向的是考试，在考试指挥棒的引导下，“记忆”便成为经典阅读中非常重要的一种方法。学生们

要记住课文的作者姓名和相关背景，要记住课文中的重要字词和经典句子，还要记住课文的主题思想和结构特征等等，因为这些都将成为考试的内容。当然，不可否认的是，对经典相关知识的记忆，本就是经典阅读中的一种重要方法。不过，基础教育中这种以考试为目的、以记忆为手段的经典阅读方式，必然会产生一系列问题，例如追求确定性的问题。

我们知道，考试是需要知识的确定性的，所以在教学中老师和学生都非常重视经典知识的确定性：经典要有确定的主题思想，确定的艺术特色，确定的结构特点，确定的意义价值等等。在追求经典知识的确定性的同时，学生们也希望能够获得一套分析经典行之有效的办法，这样可以让他们在考试中无论遇到什么阅读文章都能进行很好的分析。十几年的确定性经典阅读教育，会逐渐使学生们形成确定性“记忆”惯性，而这恰恰是阅读经典的大忌。这种“记忆”惯性至少会导致以下两个较为严重的问题。

一是不爱阅读经典。事实是，当我们对某一经典的主题内容、思想意义、艺术特色、写作特点等等已有确定性认识后，我们再读这部经典的意义在哪里？我们再读这部经典的兴趣又在哪里？如此一来一部经典“死活读不下去”也就是很自然的事了。真正的经典原本就是一个开放系统，哪有什么确定性的特点、特色或意义呢？记得彼得·威尔执导的电影《死亡诗社》(Dead Poets Society)中有这样一个情节：教师基廷(Keating)在文学课上让学生读教材上“诗歌鉴赏”一节，书中介绍了一种数轴解诗的“有效”方法，并说通过这种方法就能提高鉴赏水平并能很好地鉴赏诗歌；不过，基廷老师给予这个鉴赏方法的评价却是——“鬼扯！”他让同学们将这一部分全部撕掉，并告诉同学们，每一个人的生命就是一首诗，我们应该用生命去感悟诗中的意义。诗歌鉴赏哪一种

确定性的方法呢？经典阅读也一样。追求确定性的阅读会让人们失去阅读经典的兴趣，这可从中国新闻出版研究院1999年至2020年进行的17次全国国民阅读调查数据中窥见一斑：20年来纸本图书阅读量基本保持在每人年均4.5本左右¹⁸⁾。这种不爱读书的现象恐怕与我们的经典阅读教育强调确定性不无关系。

二是不知经典何为。虽然都知道经典中有着丰富的有价值的意涵，但是多年来以考试为目的的经典学习，使得学生们更愿读考试会考的书，记考试会考的点，与考试无关的经典以及相关知识则较少涉及，以至于他们都已忘记阅读经典的真正意义在哪里，所以读完经典他们害怕忘记也就可以理解了。经典之所以为经典，在于其有着丰富的哲学思想、人文精神、审美情趣等等，本文把这些元素简要地概括了人类的“大智慧”，因有“大智慧”才成其为“经典”，其相关“知识”才有了记忆的价值，才会在“考试”中测试相关知识。如果明白了这样一个逻辑，我们也就知道了阅读经典的真正意义在哪里——显然不在考试，而在获得经典之所以为经典的那个“大智慧”。所谓“读书何所求？将以通事理”¹⁹⁾说的就是这个道理。《论语·八佾》中有一段记载孔子和学生读《诗》的例子：子夏问老师“巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮”何意？孔子回答“绘事后素”，就是说先有白底子才能在上面绘画；子夏由此联想到“礼后乎”，也就是由绘事后素联想到先仁后礼，孔子深以为然，称赞子夏“起予者商也，始可与言诗已矣”²⁰⁾。他们读《诗》，正是读的《诗》中大智慧。如果经典阅读仅仅停留于经典的相关“知识”，而忽略经典之所以为经典的“大智慧”，那就是本末

18)

参见《第十七次全国国民阅读调查》，《中国青年报》2020年4月20日。

19) (清)张维屏《读书二首》，见《张南山全集》，广东高等教育出版社1994年版。

20) 杨伯峻：《论语译注》，中华书局1980年版，第25页。

倒置了。

由此可知，经典阅读需要“记忆”，但若“记忆”形成惯性便会产生许多“成见”，以至于将经典的相关“知识”固化为经典的全部意义，最终遮蔽了经典之所以为经典的“大智慧”。那么，在经典阅读中我们该如何去获得其中的“大智慧”呢？

3. 有一种阅读是为了“忘记”

关于获得经典中的“大智慧”，前人已有许多经验。老子曾言“道可道，非常道”（《老子》第一章），所以从语言表层很难把握“道”的真谛，只能于“致虚极，守静笃”（《老子》第十六章）的虚静状态中才能力求达到“与道同一”的境界。孔子也说过“言不尽意”，而圣人的经典是“立象以尽意”（《周易·系辞》），所以欲获得经典中的“意”，必须超越语言借象以获意。庄子把这一方法称为“得意忘言”，魏晋时王弼将此方法概括为“得意在忘象，得象在忘言”（《周易略例·明象》）。佛教进入中国后，也对这一问题提出了自己的看法，佛教更喜欢把这一方法称作“悟”，正如慧能所言“一念若悟，即众生是佛”²¹⁾。无论是儒家、道家，还是佛教、玄学，他们都强调经典中的“大智慧”并不在表层的语言之中，而是在“言外”；而“言外之意”的获得，要依靠体悟，而体悟过程中尤为重要的一种方法，便是“忘”。本文认为，要“悟”到经典中的“大智慧”，至少要做到“三忘”。

一是忘言。这里的“言”不仅仅指语言，还包括了停留于语言层面上的一些意涵，如前面提及的“记忆”惯性中的意义、特征之类皆属于“言”层面。“忘言”是获得“大智慧”非常重要的手段。庄子对“忘言”曾有过一段精彩譬喻：“筌者所以在渔，得渔而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所

21) 郭朋：《坛经校释》，中华书局2012年版，第71页。

以在意，得意而忘言”（《庄子·外物》）筌是捕鱼的工具，蹄是捕兔的工具，犹如言是传意的工具，“忘”然后才能“得”。陶渊明所谓“此中有真意，欲辨已忘言”（《饮酒》其五）说得也是这个意思。佛教对经典阅读有一个“舍筏”的比喻：佛经就如“筏”一般，是将人从此岸度到彼岸的工具，到达彼岸后若想登岸，就必须舍筏，此为“舍筏登岸”。意思是说，经典仅仅是度人的工具而已，若能获得经典中的般若智慧而成佛觉悟，经典自然就可以舍去了；若死抱经典之“筏”不放，则永远无法登岸。这里说的“舍筏”意同“忘言”，就是“忘”经典之言筌，而“得”经典之智慧。《坛经》中记载了这样一件事，一位年青的僧人法达远道来向慧能求教，说他读《法华经》七年而不得正法，慧能了解情况后为其讲解《法华经》要义，法达闻后言下大悟，最后慧能指出法达七年读经的根本问题在于，他一直在被《法华》转，而不是在转《法华》²²⁾。法达读经存在的问题何尝不是我们许多人读经典存在的问题呢？每个人可以静心自问：读了那么多年经典，到底是经典在转我，还是我在转经典？

二是忘法。这里的“法”主要指阅读经典的方法，阅读经典到底有没有方法？这是我们阅读经典时都想了解的一个问题。前面我们曾提及，基础教育对确定性的追求，使得同学们非常渴望有一套确定的阅读经典方法，这样我们面对任何经典时都能进行行之有效的解读。阅读经典肯定有方法，但同时也可以说无方法，或者说没有固定的方法，可谓“法无定法”。基廷老师让学生们撕掉的数轴解诗法是一种方法，语文课上老师给你讲的分析课文的方法也是一种方法。不过，这些可具体操作的方法更多触及到的是经典的言筌层面，而很难抵达言外之意层。如果想触摸经典中的“大智慧”，我们就必须“忘法”，即超越那些具体的方法，用自己的心灵去感悟经典中的“大智慧”。《沧浪诗话·诗辨》论诗曾言：“夫诗有别

22) 郭朋：《坛经校释》，中华书局2012年版，第100页。

材，非关书也；诗有别趣，非关理也。然而非多读书，多穷理，则不能极其至。所谓不涉理路，不落言筌者，上也。”²³⁾意思是说作诗与读书多少无关，但不多读书又作不好诗，所以作诗既多读书又不落于书之言筌才是真正好诗。作诗如此，读经典亦如此。基廷老师告诉同学们每个人的生命就是一首诗，所以每个人应该用自己的生命去感悟诗中要义。读经典同样要是如此。正如《坛经》中所说：“菩提般若之智，世人本自有之。”²⁴⁾感悟经典之大智慧的那份心灵，其实每个人都有，如何去感悟，每个人岂能一样？此之谓“法无定法”，所以要“忘法”。

三是忘名。这里的“名”主要是指确定性的命名，比如对经典的命名。其实我们一直习惯别人告诉我们什么是经典，例如某国学大师或某著名学者开具的必读书目，或经典导读书籍为我们列出的各个不同领域的代表作，等等。那么，一部书是不是经典是否可能给予确定性命名呢？比如《论语》、《庄子》、《坛经》，或《理想国》、《形而上学》、《审美教育书简》等等。这些著作在我们心目中好像一直就是经典。显然，从群体层面或社会角度来看，哪些书是经典往往有一种普遍共识，有确定性命名。然而，从每一个个体的角度来看，情况就不尽然了。我们为什么要读经典？显然不是为了读“经典”而读经典，而是为了获得经典中的“大智慧”。从这个逻辑引伸开去，对每一个个体而言，能从中获得“大智慧”的书对他而言就是“经典”，即使这部书不一定被命名为“经典”；反之，若不能从一部书中获得“大智慧”，对他而言这部书就不是“经典”，即使这部书已被他人命名为“经典”。佛教修行强调“依法不依人”，读经典道理亦然，要“依智不依书”。对每个个体而言，能获得“大智慧”的书就是他的“经典”。因此，对每一个个体而言，没有什么书非读不可，没有什么书可以

23) 郭绍虞《沧浪诗话校释》，人民文学出版社1961年版，第26页。

24) 郭朋：《坛经校释》，中华书局2012年版，第28页。

不读。所谓“忘名”，就是忘掉每部书他人给予的命名，去寻找适合自己心灵的“经典”。

其实，真正意义上的经典阅读就应该是一种“忘记”式的阅读，忘记经典的名气，忘记作者的权威，忘记解读的方法，忘记言筌的定义……，如此才能获得经典中的真谛。当然，这里的“忘”，并不是删除式的忘记，而是融入式的忘记，是春风化雨式的忘记，是忘也不忘式的忘记。

4. 结语：经典阅读的意义

综合以上所述，经典阅读的意义在于获得其中的真义或真谛，本文称其为“大智慧”。因此，对每一个个体而言，一部书是不是经典，有命名还是没有命名并不重要，重要的是这部书是否能让你获得“大智慧”。而从一部书中如何获得“大智慧”，则法无定法。无论是“记”还是“忘”，其实都是方法而已。我们尤应注意的是，在多年“被转”的经典教育中形成的大量固化“成见”，会成为影响我们体悟经典之“大智慧”的主要障碍。破成见，是关键，这大概也是武汉大学给大一新生开设两门《经典导引》课的重要原因吧。

【注：本文系中国社会科学院“中华思想通史”项目成果】

“Remembering” and “forgetting” in Classic Reading

Gao Wenqiang

(Wuhan University)

Abstract: Classic reading for the purpose of examination and other applications tends to form a certain "memory" inertia, thus ignoring the true meaning of classic reading. The real meaning of classic reading is to get the true meaning, which requires "three forgetfulness" in classic reading: the first is to forget the words, that is, to forget words to meaning and abandon raft to land; the second is to forget the law, that is, the law does not the determined law, the scripture does not the determined scripture; the third is to forget the name, that is, not according to people but law, and not according to book but wisdom.

Key Words: classic reading; forget words; forget law; forget name

與文體相涉的古印度佛事活動

張子開¹⁾

Abstract : This paper, which based on the Chinese Buddhist scriptures, comprehensively summarizes the Buddha's affairs related to genres in ancient India from the aspects of education before, during and after becoming a monk (pravraj), daily reading, going out for food-offerings and other daily activities. It reveals the close relationship between Buddhist activities and Buddhist genres, and the influence of Indian Buddhist genres on Chinese culture.

Key Words : India ; Buddhism ; Buddha's affairs ; genre ; Chinese translation of Buddhist tripiṭaka ; influence

“佛事”也者，佛教化導眾生之事也。姚秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷四〈五百弟子受記品〉：“今此富樓那，於昔千億佛，勤修所行道，宣護諸佛法，為求無上慧，而於諸佛所，現居弟子上，多聞有智慧，所說無所畏，能令眾歡喜，未曾有疲倦，而以助佛事。”²⁾劉宋西域三藏量良耶舍譯

1) 張子開，筆名。本名張勇。四川大學文學與新聞學院中國古典文獻學專業、佛教語言文學專業教授。

2016年度國家社科基金重點項目“中國佛教寺院志研究”（項目編號 16AZS002）中期成果。

2) [日]高楠順次郎、渡邊海旭、小野玄妙等編：《大正新脩大藏經》，東京：大正一切經刊行

《佛說觀無量壽佛經》曰：“次觀大勢至菩薩……頂上肉髻如鉢頭摩花，於肉髻上有一寶瓶，盛諸光明，普現佛事。餘諸身相如觀世音，等無有異。”³⁾北宋蘇軾〈十八大阿羅漢贊〉之十七〈慶友尊者〉：“以口誦經，以手歎法，是二道場，各自起滅。孰知毛竅，八萬四千，皆作佛事，說法熾然。”⁴⁾亦稱“如來事”與“魔事”相對。“諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世。舍利弗！云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊，欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世；欲示眾生佛之知見故，出現於世；欲令眾生悟佛知見故，出現於世；欲令眾生入佛知見道故，出現於世。舍利弗！是為諸佛以一大事因緣故出現於世。”⁵⁾由於佛教本質上是一種教育，⁶⁾諸種佛事自亦屬於教育活動矣。本文略為梳理漢譯佛典所見的、且涉及文體的印度佛事活動，欲借以見出佛事活動與佛教文體的聯繫、印度佛教文體在我國的影響等諸方面云爾。

一、漢文佛典中的相關記載

有關印度僧人的日常生活制度和佛事活動的情況，印度佛教原典中並不清晰。

然而產生於西元一世紀以後的大乘經典，倒是偶爾有所提及。鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷四〈法師品〉云：

佛告藥王：“又如來滅度之後，若有人聞《妙法華經》，乃至一偈、一句、一念隨喜者，我亦與授阿耨多羅三藐三菩提記。若復有人受持、讀

會，大正十三年（1924）至昭和九年（1934）版，第9冊，no.262，第28頁a欄。

3) 《大正新脩大藏經》，第12冊，第340頁c欄。

4) 《東坡全集》卷九十五〈贊八十首〉，上海：中華書局，1912年版。

5) 《妙法蓮華經》卷一〈方便品〉，《大正新脩大藏經》，第9冊，no.262，第7頁a欄。

6) 韓煥忠：《自覺覺他：佛教教育觀》，北京：宗教文化出版社，2006年12月第一版。

誦、解說、書寫《妙法華經》，乃至一偈，於此經卷敬視如佛，種種供養——華、香、瓔珞、末香、塗香、燒香、繪蓋、幢幡、衣服、伎樂，乃至合掌恭敬，藥王！當知是諸人等，已曾供養十萬億佛，於諸佛所成就大願，愍眾生故，生此人間⁷⁾

這實際上是對受持、誦、解說、書寫四種法師的一個歸納。智者大師(538~597)《妙法蓮華經文句》卷八〈釋法師品〉則言：

此品五種法師：一受持，二讀，三誦，四解說，五書寫。《大論》明六種法師，信力故受，念力故持，看文為讀，不忘為誦，宣傳為說，聖人經書難解，須解釋。六種法師，今經合受持為一，合解說為一，開讀誦為二，足書寫為五⁸⁾

羅什譯本確實合受持為一種，合解說為一種，然並未“開讀誦為二”，故而只有四種法師，不知智顛所見“今經”為何種版本或譯本？另外，同樣為鳩摩羅什所譯《大智度論》卷五十六〈滅諍亂品〉：“聞已，用信力故‘受’，念力故‘持’，得氣味故，常來承奉諮受，故親近，親近已，或看文，或口受，故言‘讀’，為常得不忘，故‘誦’，宣傳未聞，故言為他‘說’，聖人經書，直說難了，故‘解’義⁹⁾

似乎為六種。實際上，《大智度論》後面還有言曰：“觀諸佛法不可思議，有大悲於眾生故說法；不以邪見戲論求佛法，如佛意旨，不著故，說法亦不著。除四顛倒等諸邪憶念故，住四念處正憶念中，但為得道故，不為戲論，名為‘正憶念’。正憶念是一切善法之根本，修習行者初入，名為‘正憶念’，常行得禪定，故名為‘修’¹⁰⁾”故而隋吉藏(549~623)《法華義疏》卷九〈法師品〉即稱，實際上有七種法師：“舊云：五種法師合受持為

7) 《大正新脩大藏經》，第9冊，no. 262，第30頁c欄。

8) 《大正新脩大藏經》，第34冊，no. 1718，第107頁c欄至第108頁a欄。

9) 《大正新脩大藏經》，第25冊，no. 1509，第461頁a欄。

10) 《大正新脩大藏經》，第25冊，no. 1509，第461頁a欄。

一 °龍樹解受持云‘信力故受，念力故持’，則受為其初，持為其後，久久不失方是持義 °則分受 `持為二，故成六種，故成六種法師 °若加正憶念者，則為七種法師 °然多小適時，無定數也 °¹¹⁾不過，後世較為流行之說為六種法師，最多的則為五種法師 °

在前往西天取經的中國僧人的著作中，諸如晉代法顯（334~422）《高僧法顯傳》（一名《法顯傳》、《佛國記》、《歷遊天竺記》），唐代玄奘（602~664）《辯機》《大唐西域記》、義淨（635~713）《南海寄歸內法傳》、《大唐西域求法高僧傳》等中，有關印度佛事活動的記載反倒比比皆是 °它們實際上是對印度佛教活動的考查報告，具有無可比擬的真實性和翔實性 °如《高僧法顯傳》即記錄了古代斯里蘭卡有關佛牙出行等法事的盛況：

却後十日，佛齒當出，至無畏山精舍 °國內道俗欲殖福者，各各平治道路，嚴飾巷陌，辦眾華香供養之具 °如是唱已，王便夾道兩邊作菩薩五百身已來種種變現，或作須大拏，或作睒變，或作象王，或作鹿馬，如是形像皆彩畫莊校，狀若生人 °然後佛齒乃出，中道而行，隨路供養，到無畏精舍佛堂上 °道俗雲集，燒香然燈，種種法事晝夜不息 °滿九十日，乃還城內精舍 °城內精舍至齋日，則開門戶禮敬如法 °¹²⁾

《大唐西域記》卷九〈摩揭陀國下〉亦載：

（毗布羅山）溫泉西有卑鉢羅石室，世尊在昔恒居其中 °……近有比丘，戒行貞潔，心樂幽寂，欲於此室匿跡習定 °……便即振錫而往室焉 °於是設壇場，誦禁咒 °¹³⁾

11) 《大正新脩大藏經》，第34冊，no.1721,第584頁a欄 °

12) （東晉）法顯撰 `章巽校注：《法顯傳校注》，北京：中華書局，“中外交通史籍叢刊”之一，2008年11月第1版，第131頁 °按，本文引用此書及《大唐西域記校注》等其他校注本時，標點等或有所更動 °

13) （唐）玄奘、辯機原著，季羨林等校注：《大唐西域記校注》，北京：中華書局1985年2月第1版，第730—731頁。

設壇誦咒，即為一種佛事活動。至於印度著名的那爛陀寺，亦有關於佛事的一些規定¹⁴⁾

特別是《南海寄歸內法傳》，其著述的基本宗旨本來就是“引進”宣示“正統”準確的修行方式，特別是律，即所謂“內法”。該書〈序〉曰：

……其出家法侶，講說軌儀，徒眾儼然，欽承極旨。……然由傳受訛謬，軌則參差，積習生常，有乖綱致者。謹依聖教及現行要法，總有四十章，分為四卷，名《南海寄歸內法傳》；又《大唐西域高僧傳》二卷，並雜經論等十卷；並錄附歸願諸大德興弘法心，無懷彼我，善可量度，順佛教行，勿以輕人，便非重法¹⁵⁾

其所述內容，皆依根本說一切有部，且是當時現行的規則。同書卷四之末：

義淨敬白大周諸大德：……所列四十條論要略事，凡此所錄，並是西方師資現行，著在聖言，非是私意。夫命等逝川，朝不謀夕，恐難面敘，致此先呈。有暇時尋，幸昭遠意。斯依薩婆多，非餘部矣¹⁶⁾

所以，循此宗旨而寫作的該書，全面地反映出了西元七世紀末印度較為正統的佛事活動和宗教行為準則，其對印度僧侶生活的記載可謂空前絕後。

總而言之，印度佛教的佛事活動，諸如上述的讀經、誦經和書寫等等，對於佛教僧侶而言，可以說無日無之；它們或僅局限於寺院，或廣延至伽藍之外。一般的佛事活動，大多又涉及到文體。

有關古代印度佛事活動，國際學術界已經有了雖然稱不上深入準確、倒也相對全面的論述¹⁷⁾我們這裏，主要根據義淨的相關記載，再參考其他

14) (唐)玄奘、辯機原著，季羨林等校注：《大唐西域記校注》，第758頁。

15) (唐)義淨原著，王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，北京：中華書局，1995年4月第1版，第24頁。

16) (唐)義淨原著，王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，第242頁。

文獻，擇要歸納簡介其中與文體有牽扯的幾種佛事活動而已。

二 出家儀軌中的佛典修習

出家 (pravraj) 是離棄世俗生活而正式加入僧團，從而有緣參予佛事活動的必要程序。佛教專門有《出家因緣經》一卷 (後漢安世高譯)、《出家功德經》一卷 (失譯)，以陳述出家的種種事宜。

1 出家過程與所習經論

據義淨《南海寄歸內法傳》卷三“受戒軌則”條，人若欲出家，首先向一僧人述說，僧人為授五種學處即五戒，是為鄔波索迦 (upāsaka)，即男居士；與授五戒的僧人為鄔波駄耶 (upādhyāya)，即本師、親教師。本師再為辦生活用品，向眾僧陳出家事，眾僧為請阿遮利耶 (梵文 ācārya，巴利文 ācariya，又譯阿闍梨)，即軌范師——此當為五種軌范師之一的教授軌范師——，教導法式、矯正行為，然後方剃髮，出家。至此，尚不一定接觸到經典。之後，在本師之前，受戒軌范師為授十戒，“或時暗誦，或可讀文”，方成室羅末尼祿 (śrāmaṇera)，即沙彌。待“法式既閑，年歲又滿”，本師等為辦受具戒事宜，“然後依法為受，其羯磨師執文而讀，或時暗誦，具是聖開”終成鄔波三鉢那 (upasampanna)，意謂親近涅槃。之後，方才依律藏、經、論的次序而誦習之：

17) 例如，海外學者借助于義淨該書，周到地描述了西元七、八世紀時印度寺院的日常生活情況。如 L. M. Joshi, *Studies in the Buddhist Culture of India During the 7th and 8th Century A.D.*, 2nd ed., (Delhi, 1977), S. Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India* (London, 1962).

……次即本師為指戒本，令識罪相，方教誦戒。既其熟已，誦大律藏。日日誦過，旦旦試之。不恆受持，恐損心力。誦律藏了，方學經論。此是西方師資途轍，雖復去聖懸遠，然而此法未虧。為此，二師喻之父母。¹⁸⁾

二師”，謂本師和軌范師。

可見，一般而言，只有在受具戒之後，僧人方可按照由律而經而論的順序，完全接觸到浩繁的佛教經典，開始正式的修行生活。

2' 為出家而入寺的童子亦須誦經

其實，古印度尚有一種七眾之外的非出家人而學習佛典的情況：專門赴寺院學習佛教經典、為出家作準備的“童子”。《南海寄歸內法傳》卷三“受戒軌則”條：

……凡諸白衣，詣苾芻處，若專誦佛典，情希落髮，畢願緇衣，號為童子。¹⁹⁾

苾芻 (Bhikṣu)，即比丘。

此種“童子”，又稱“童兒”“童真”，梵語、巴利語稱kumāra (कुमार)；女性，稱童女，梵語、巴利語為kumārī。一般在四歲或八歲以上，二十歲以下，如《大智度論》卷二十九〈序品〉所言：“復次，或有菩薩作願，世世童男，出家行道，不受世間愛欲，是名為鳩摩羅伽地。……復次，又如童子過四歲以上，未滿二十，名為鳩摩羅伽。若菩薩初生菩薩家者如嬰兒，得無生法忍，乃至十住地，離諸惡事，名為鳩摩羅伽地。欲得如是地，當學

18) (唐)義淨原著、王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，第123—129頁

19) 王邦維校注本，第131頁。

三 出家後的三藏教育

出家並受具戒之後的每位僧人，在相當長的一段時間內，皆須跟隨其本師和軌范師學習。每天起床後，侍候問訊本師，然後“次讀少許經，憶所先受，日新月故，無虧寸陰”。到了晚上，本師方進行具體指導：

又西國相承，事師之禮，初夜後夜，到其師所。師乃先遣弟子安坐，三藏之中，隨時教授，若事若理，不令空過。察其戒行，勿使虧違。知有所犯，即令治懺。……

這種生活至少要持續十年，方才圓滿。“若其解律，五夏得離本師，人間遊行，進求餘業，到處還須依止。十夏既滿，依止方休”。²¹⁾

為新戒子安排本師、軌范師的制度，唐朝佛教亦並遵行。義淨《南海寄歸內法傳》卷四“古德不為”條，以自己為例，加以說明：

且如淨親教師，則善遇法師也。軌范師，則慧智禪師也。年過七歲，幸得親侍。斯二師者，並太山金輿谷聖人朗禪師所造神通寺之大德也。俗緣在乎德貝二州矣。²²⁾

當然，受具戒後的僧人，有資格參加寺院舉行的各種教育活動。

古代印度的佛教教育，有可能視寺院的不同而存在差異。《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷三記載那爛陀寺的情況曰：

……印度伽藍數乃千萬，壯麗崇高，此為其極。僧徒主客常有萬人，並學大乘兼十八部，爰至俗典《吠陀》等書，因明、聲明、醫方、術數，

20) 《大正新脩大藏經》，第25冊，no.1509，第275頁b欄至c欄。

21) (唐)義淨原著、王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》卷三“師資之道”條，第141、145、144頁。

22) (唐)義淨原著、王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，第227頁。

亦俱研習。凡解經論二十部者一千餘人，三十部者五百餘人，五十部者并法師十人。唯戒賢法師一切窮覽，德秀年耆，為眾宗匠。寺內講座日百餘所，學徒修習，無棄寸陰。德眾所居，自然嚴肅。建立已來七百餘載，未有一人犯譏過者。國王欽重，捨百餘邑充其供養，邑二百戶，日進粳米、酥乳數百石。由是學人端拱無求，而四事自足，藝業成就，斯其力焉。²³⁾

上述記載表明，公元七世紀上半葉印度佛教徒所學習的內容，主要就是五明，以及婆羅門須學的《吠陀》；學習的方式之一，是舉辦和聆聽講座。那爛陀寺每日的講座超過百次，規模不可不謂龐大矣。

何謂五明？《大唐西域記》卷二“教育”條：

而開蒙誘進，先導十二章。七歲之後，漸授五明大論。一曰聲明，釋詁訓字，詮目疏別。二曰工巧明，伎術機關，陰陽曆數。三曰醫方明，禁呪閑邪，藥石針艾。四曰因明，考定正邪，研覈真偽。五曰內明，究暢五乘，因果妙理。²⁴⁾

這五明的學習，有一個循序漸進的過程：先學聲明，次及其它。關於這一點，義淨《南海寄歸內法傳》卷四“西方學法”條介紹甚詳，可參考。

在學習過程中，時時進行辯論和考覈，獎優罰劣。在古印度佛教界，辯論不但有助於提高學習效果，更被用作獲取聲名和地位的重要手段。關於這方面的記載甚多。如《大唐西域記》卷二“佛教”條云：

……時集講論，考其優劣，彰別善惡，黜涉幽明。其有商擢微言，抑揚妙理，雅辭瞻美，妙辯敏捷，於是馭乘寶象，導從如林。至乃義門虛闢，辭鋒挫銳，理寡而辭繁，義乖而言順，遂即面塗赭聖，身爇塵土，斥于曠野，棄之溝壑。既旌淑慝，亦表賢愚。人知樂道，家勤志學。²⁵⁾

23) (唐) 慧立、彥棕著，孫毓棠、謝方點校：《大慈恩寺三藏法藏傳》北京：中華書局，2000年4月第1版，第69-170頁。

24) (唐) 玄奘、辯機原著，季羨林等校注：《大唐西域記校注》，第185-186頁。

同書卷九記那爛陀寺的辯論情況曰：

僧徒數千，並俊才高學也。德重當時，聲馳異域者，數百餘矣。戒行清白，律儀淳粹。僧有嚴制，眾咸貞素。印度諸國，皆仰則焉；請益談玄，竭日不足。夙夜警誡，少長相成。其有不談三藏幽旨者，則形影自愧矣。

故異域學人，欲馳聲問，咸來稽疑，方流雅譽。是以竊名而遊，咸得禮重。殊方異域欲入談議，門者詰難，多屈而還；學深今古，乃得入焉。於是客遊後進，詳論藝能，其退飛者固十七八矣。二三博物，眾中次詰，莫不挫其銳，頽其名。

若其高才博物，強識多能，明德哲人，聯暉繼軌。至如護法、護月，振芳塵於遺教；德慧、堅慧，流雅譽於當時；光友之清論，勝友之高談；智月則風鑒明敏，戒賢乃至德幽邃；若此上人，眾所知識，德隆先達，學貫舊章，述作論釋各十數部，並盛流通，見珍當世。²⁶⁾

義淨《南海寄歸內法傳》卷四“西方學法”條謂，研習聲明之後，尚有其他學習流程：

閑斯釋已，方學緝綴書表，製造詩篇，致想因明，虔誠《俱舍》、尋《理門論》，比量善成。習《本生貫》，清才秀發。

然後函丈傳授，經三二年，多在那爛陀寺(中天也)，或居跋臘毗國(西天也)。斯兩處者，事等金馬、石渠，龍門闕里，英彥雲聚，商榷是非。若賢明歎善，遐邇稱俊，方始自忖鋒鏑，投刃王庭，獻策呈才，希望利用。坐談論之處，已則重席表奇；登破斥之場，他乃結舌稱愧。響震五山，聲流四域。然後受封邑、策榮班，賞素高門，更修餘業矣。

……若出家人，則遍學毗奈耶，具討經及論。挫外道若中原之逐鹿，解

25) (唐)玄奘、辯機原著，季羨林等校注：《大唐西域記校注》，第193頁。

26) (唐)玄奘、辯機原著，季羨林等校注：《大唐西域記校注》，第575頁。按，“竭日不足”，季本作“渴”。

傍詰同沸鼎之銷凌 °遂使響流瞻部之中，受敬人天之上 °助佛揚化，廣導群有 °此則奕代挺生，若一若二 °取喻同乎日月，表況譬之龍象 °27)

在玄奘、義淨求法的西元七世紀時，當時的印度寺院中，不但存在著講經活動，而且講經僧人受到特別禮遇 °玄奘(600—664) 《大唐西域記》卷二“佛教”條敘述有關規定甚詳：

……無云律、論，紉是佛經，講宣一部，乃免僧知事；二部，加上房資具；三部，差侍者祇承；四部，給淨人役使；五部，則行乘象輿；六部，又導從周衛 °道德既高，旌命亦異 °28)

《南海寄歸內法傳》卷二“衣食所須”條亦記：

又見多聞大德，或可一藏精研，眾給上房，亦與淨人供使 °講說尋常，放免僧事 °出多乘輿，鞍畜不騎 °又見客僧創來入寺，……無學識則一體常僧，具多聞乃准前安置，名挂僧籍，同舊住人矣 °29)

如此賞罰分明的措施，自然有利於學業精進矣 °

需要注意的是，在初期佛教、部派佛教、大乘佛教和密教這幾個時期，出家人所修習的內容肯定是有差異的 °

四、日常讀誦：閱讀和讚詠

釋迦牟尼臨棄世時並沒有指定接班人，佛教也向有“依法不依人”的觀念 °明代一如奉敕編纂《大明三藏法數》卷九“依法不依人”條：“依法者，謂依實相等法，脩諸波羅蜜行，則能具足清淨功德，能至菩提也 °不依人者，如《涅槃經》云：魔王尚能假化作佛，況能不作其餘之身 °是故雖是凡夫，若所說所行與實相等法相應，則可依信 °雖現佛身相好，若所說所

27) (唐) 義淨原著、王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，第198—204頁 °

28) (唐) 玄奘、辯機原著，季羨林等校注：《大唐西域記校注》，第193頁 °

29) (唐) 義淨原著、王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，第86—87頁 °

行違於實相法者，則不應依也³⁰⁾因此，佛教修行最重要的一項，就是幾乎每天閱讀經典、歌詠佛德。

上揭《法華經》等佛典所言“讀誦”，將讀、誦分列，智顛謂“看文為讀，不忘為誦”，表明了“讀”乃閱讀——包括默讀和朗讀。“誦”有“不忘”之功，《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷六亦言：“苾芻朝習外典，暮讀佛經。佛言：‘於日初分及以中後，可讀佛經。待至晚時，應披外典。’苾芻即便暫時尋讀，不誦其文，尋還廢忘。佛言：‘應誦。’彼皆不知何時應誦。佛言：‘如晝三節，夜亦三時。’³¹⁾那麼，“誦”又是什麼意思呢？義淨《大唐西域求法高僧傳》卷上〈窺沖法師〉：“其人稟性聰叡，善誦梵經，所在至處，恒編演唱之。首禮菩提樹，到王舍城，邁疾竹園，淹留而卒，年三十許。³²⁾“善誦梵經”“恒編演唱之”，“誦”即是“唱”，明矣。同書卷下〈僧伽提婆〉：“……割愛抽悲，投命溟渤，至佛逝國，解骨崙語，頗學梵書，誦《俱舍論》偈。³³⁾

骨崙，即昆侖奴。敦煌寫本《維摩詰經講經文》：“金冠玉佩輝青目，雲服珠璣惹翠霞。獅子骨崙前後引，翻身卻坐寶蓮花。”僧伽提婆所誦既然為偈，此處的“誦”也當解作歌詠。

另外，有時僅以“誦”來指代“讀誦”。這時，“誦”空間指歌詠還是閱讀，就得結合具體背景來作具體分析了。

總之，“讀”乃念讀，“誦”為吟唱也。為便於理解，我們下面將“讀誦”區分為“閱讀”和“讚詠”來敘述。

30) 《永樂北藏》，第181冊，no. 1615，第718頁a欄。

31) 《大正新脩大藏經》，第24冊，第232頁a欄-b欄。

32) (唐)義淨著、王邦維校注：《大唐西域求法高僧傳校注》，北京：中華書局，“中外交通史籍叢刊”，1988年9月第一版，第84頁。

33) (唐)義淨著、王邦維校注：《大唐西域求法高僧傳校注》，第238頁。

1' 讚詠

古代印度佛教對於讚詠極為看重，並視之為僧人修行的第一步。《南海寄歸內法傳》卷四“讚詠之禮”條：

然而西國禮敬，盛傳讚歎，但有才人，莫不於所敬之尊，而為稱說。且如尊者摩啞（丁結反）里制吒者，……自悲不遇大師，但逢遺像，遂抽盛藻，仰符授記，讚佛功德。初造《四百讚》，次造《一百五十讚》，忽陳六度，明佛世尊所有勝德。……西方造讚頌者，莫不咸同祖習。無著、世親菩薩悉皆仰止。故五天之地，初出家者，亦即誦得五戒十戒，即須先教誦斯二讚，無問大乘小乘，咸同遵此。有六意焉：一能知佛德之深遠，二體制文之次第，三令舌根清淨，四得胸藏開通，五處眾不違，六乃長命無疾。誦得此已，方學餘經。

又龍樹菩薩以詩代書，名為《蘇頡里離佉》，譯為《密友書》，寄與舊檀越南方大國王號娑婆漢那，名市演得迦……五天創學之流，皆先誦此書讚。歸心繫仰之類，靡不研味終身，若神州法侶誦《觀音》、《遺教》，俗徒讀《千文》、《孝經》矣。莫不欽翫，用為師範。³⁴⁾

創，始也。義淨書中多用之，如《南海寄歸內法傳》卷三“客舊相遇”條：“豈有冒寒創至，觸熱新來，或遍體流汗，或手足皆凍，放却衣幘，急事和南！”³⁵⁾《大唐西域求法高僧傳》卷下，義淨自述語有云：“從茲更半月許，望西北行，遂達耽摩立底國，即東印度之南界也，……於此創與大乘燈師相見，留住一載，學梵語，習《聲論》”³⁶⁾

上述種種讚詠活動，在增益功德的同時，亦培養了僧侶的音樂和演唱才能。

34) (唐) 義淨原著、王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，第178-181頁。

35) (唐) 義淨原著、王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，第149頁。

36) (唐) 義淨著、王邦維校注：《大唐西域求法高僧傳校注》，第153頁。

無論是摩啞里制吒还是龍樹之作，皆為詩偈體，明矣。且前人之贊，後人亦可和之，甚至可以一和再和，頗類于中土文人的詩歌和作。這顯然是一種新的文體。《南海寄歸內法傳》卷四“讚詠之禮”條：

造釋之家，故亦多矣。為和之者，誠非一算。陳那菩薩親自為和，每於頌初，各加其一，名為《雜讚》，頌有三百。又鹿苑名僧號釋迦提婆，復於陳那頌前各加一頌，名《糝雜讚》，忽有四百五十頌。但有制作之流，皆以為龜鏡矣。³⁷⁾

印度佛教徒歌詠的內容，主要為佛讚。此外，尚有讚佛今生或往世化跡。菩薩事蹟者，甚至延及論。義淨上書復云：

又戒日王取乘雲菩薩以身代龍之事，緝為歌咏，奏諧弦管，令人作樂，舞之蹈之，流布於代。

又東印度月官大士作毗輪安咄囉太子歌詞，人皆舞詠，遍五天矣。舊云蘇達拏太子者，是也。

又馬鳴亦造歌詞及《莊嚴論》，並作《佛本行詩》，大本若譯有十餘卷，意述如來始自王宮，終乎雙樹，一代佛法，並輯為詩。五天南海，無不諷誦。意明字少，而攝義能多，復令誦者，心悅忘倦。又復纂持聖教，能生福利。其《一百五十讚》及龍樹菩薩書，並別錄寄歸，樂讚詠者，時當誦習。³⁸⁾

義淨寄回的龍樹代書之詩、《一百五十讚》，是為了“樂讚詠者，時當誦習”，——亦表明此處的“誦”意味歌詠矣。

義淨認為，所有歌詠內容之中最美的，是對本生故事的歌頌：

其社得迦摩羅，亦同此類。（社得迦者，本生也。摩羅者，即是貫焉。集取菩薩昔生難行之事，貫之一處。）或譯可成十餘軸。取本生事，而為

37) (唐)義淨原著、王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，第180頁。

38) 《南海寄歸內法傳》卷四“讚詠之禮”條。(唐)義淨原著、王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，第184頁。

詩讚，欲令順俗妍美，讀者歡愛，教攝群生耳。時戒日王極好文筆，乃下敕曰：“諸君但有好詩讚者，明日旦朝，咸將示朕。”及其惣集，得五百夾。展而閱之，多是社得迦摩羅矣。方知讚詠之中，斯為美極。南海諸島有十餘國，無問法俗，咸皆諷誦。如前詩讚，而東夏未曾譯出。³⁹⁾

讚詠的文體，是否僅僅是偈讚呢？

前引《南海寄歸內法傳》卷四“讚詠之禮”條稱，“五天南海”“無不諷誦”的內容，包括馬鳴造之《大莊嚴論》，而該論為典型的韻、散結合文體。前引《大唐西域求法高僧傳》卷上〈窺沖法師〉，謂沖“善誦梵經”，其“所在至處，恒編演唱之”“梵經”⁴⁰⁾，當亦不僅是韻文吧。

也就是說，雖然大多數佛典為韻文、散文夾雜，其中的散文部分，其實還是可以作為歌詠的材料。

關於這一點，我國學術界早已有人認識到了：“印度原來統稱歌詠十二部經，不管長行、偈頌都謂之唄”⁴¹⁾

2 閱讀

出家人在學戒和唱頌之後，方學習其他經典。而無論獨自或共同修習經典，閱讀佛典都是一種重要的形式。印度的讀經，主要是為了瞭解義理。

晉法炬共法立譯《法句譬喻經》卷三〈愛身品〉：“昔有一國名多摩羅，去城七里有精舍，五百沙門常處其中，讀經行道”⁴²⁾讀經為出家人之常業。西晉譯《長壽王經》：“用慧入禪定，大悲普讀經，常為智所仰，眾

39) 《南海寄歸內法傳》卷四“讚詠之禮”條。(唐)義淨原著、王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，第182-183頁。

40) (唐)義淨著、王邦維校注：《大唐西域求法高僧傳校注》，第84頁。

41) 中國佛教協會編：《中國佛教》第二輯，林子青撰“贊唄”條，上海：東方出版中心，1982年8月第1版，第378頁。

42) 《大正新脩大藏經》，第4冊，no.211，第593頁b欄

聖所共宗⁴³⁾可見讀經乃佛教界所共同推崇之行為。道畧集、鳩摩羅什譯《眾經撰雜譬喻》卷上，第十三則：“父母歸家，即大布施，奉持禁戒，讀經行道，得須陀洹果⁴⁴⁾講的是讀經的果報。須陀洹，srota-āpanna之音譯，意為“預流”或“入流”，指預入聖者之流。是為聲聞乘四聖果中最初的果位，凡斷除三界見惑者，即證此果。

印度佛教法事之中，有專門從事閱讀諷誦的“經師”。《南海寄歸內法傳》卷二“隨意成規”條載，在自恣日即有經師誦經：

凡夏罷歲終之時，……必須於十四日夜，請一經師，升高座，誦佛經⁴⁵⁾

這類經師，可誦可讀。

善於閱讀諷誦的僧人，是很受尊敬的。同書卷二“衣食所須”條尚載，有一僧人誦《寶積經》事：

又見寺內有一苾芻，……于時年可三十，操行不羣，名稱高遠。一日誦《寶積經》有七百頌。閑內典之三藏，洞俗言之四明，東聖方處推為上首⁴⁶⁾

唐菩提流志所譯《大寶積經》，大都為散文，故此“誦”其實亦有讀有誦也。

3' 閱讀和讚詠的結合

跟讀誦大部分佛經一樣，在許多佛事之中，閱讀佛典和歌唱讚詠也是結合在一起的。

《南海寄歸內法傳》卷四“讚詠之禮”條：

43) 《大正新脩大藏經》，第3冊，no.161，第387頁c欄至第388頁a欄。

44) 《大正新脩大藏經》，第4冊，no.208，第534頁c欄。

45) (唐)義淨原著、王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，第113頁。

46) (唐)義淨原著、王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，第85頁。

……讚歎具陳其德，故乃體德之弘深。即如西方制底畔睇，及常途禮敬，每於晡後，或昏黃時，大眾出門，繞塔三匝，香花具設，並悉蹲踞。令其能者作哀雅聲，明徹雄朗，讚大師德。或十頌，或二十頌。

次第還入寺中，至常集處。既其坐定，令一經師，升師子座，讀誦少經。……所誦之經，多誦《三啓》，乃是尊者馬鳴之所集置。初可十頌許，取經意而讚歎三尊。次述正經，是佛親說。讚誦既了，更陳十餘頌論，迴向發願。節段三開，故云“三啓”。經了之時，大眾皆云“蘇婆師多”。蘇即是妙，婆師多是語，意欲讚經是微妙語。或云“娑度”，義曰善哉。

經師方下，上座先起，禮師子座。修敬既訖，次禮聖僧座，還居本處。第二上座，准前禮二處已，次禮上座，方居自位而坐。第三上座，准次同然，迄乎眾末。若其眾大，過三五人，餘皆同時，望眾起禮，隨情而去。斯法乃是東聖方耽摩立底國僧徒軌式。⁴⁷⁾

耽摩立底國每天下午（晡，相當於現在的下午3點至5點）或晚上舉行的這種佛事，分為三個階段：

首先是繞行佛塔，“能者”（就是下文提到的“唱導師”）唱讚佛德；

然後，回寺院，聽經師誦馬鳴《三啓經》；

最後，上座等所有參預者禮師子座和聖僧座，第二上座等還要禮比自己位高的上座等。

第二階段由經師來誦經，表明在非這種公共活動時，是私自誦習的。

《三啓》，即《三啓經》，《三啓無常經》之略稱。又名《佛說無常經》。一卷，義淨譯。它是馬鳴在某一佛經的基礎上寫作的：在該經的前面加上十頌左右，以讚歎諸佛；經的末尾，再添十多頌以迴向發願。所謂“三啓”，即是就這種特殊的附益性著作的結構——將原經變為三段式——而言之。原經本來是在喪葬之時諷詠，加上馬鳴的附著性內容而變成新經之

47) (唐) 義淨原著 王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，第175—176頁。

後，則用於下午禮塔之後的集會。

有人稱，

古印度諷誦佛經是奉行的“三啟”儀制，首先頌揚馬鳴所集的讚佛詩文，其次正誦佛經，然後陳述回向發願。全過程是“節段三開”，所以叫做三啟。……這種“三啟”式的念誦法，就是我國漢地古今法事念誦的基本儀制。⁴⁸⁾

其實，從上引義淨的記載可知，“三啟”本指馬鳴著作的結構而已，並非謂言印度諷誦佛經的過程。

基本上每天都有的僧眾性的讚誦和誦經，不同的寺院可能有不同的細節。義淨展示了那爛陀寺不同於耽摩立底國的習慣：

至於那爛陀寺，人眾殷繁，僧徒數出三千，造次難為詳集。寺有八院，房有三百，但可隨時當處，自為禮誦。然此寺法，差一能唱導師，每至哺西，巡行禮讚。淨人、童子持雜香花，引前而去，院院悉過，殿殿皆禮。每禮拜時，高聲讚歎，三頌五頌，響皆遍徹，迄乎日暮，方始言周。此唱導師，恒受寺家別料供養。

或復獨對香臺，則隻坐而心讚。或翔臨於梵宇，則眾跪而高闡。然後十指布地，叩頭三禮。斯乃西方承藉禮敬之儀。

而老病之流，任居小座。⁴⁹⁾

也就是說，那爛陀寺的讚誦和讀經，並沒有限定時間、地點，“但可隨時當處，自為禮誦”；讚誦一般亦是由專人——唱導師——而為，非僧眾皆至佛塔，而是唱導師巡行寺院；其他人，或者自行獨自禮誦，或者集高誦。詠、讀之後，繼以禮佛。

48) 中國佛教協會編：《中國佛教》第二輯“課誦”條，王青撰，第354頁。

49) 《南海寄歸內法傳》卷四“讚誦之禮”條。(唐)義淨原著、王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，第176—177頁。

五 僧侶外出赴請受齋

除了在寺院中修行之外，古印度僧人也時而外出，參加一些必要的佛事活動。其中經常性的佛事之一，就是受齋。

眾所周知，印度佛教一開始實行的是乞食制以資養色身，將之作為十二頭陀行之一。《十二頭陀經》載，佛陀說，行阿蘭若法者有十二事，一者在阿蘭若處，二者常行乞食；并謂僧侶之食有受請食、眾僧食和常乞食三種⁵⁰⁾。北宋天禧三年（1019），道誠輯《釋氏要覽》卷上〈中食〉“乞食”條謂，乞食最佳：“若前二食，起諸漏因緣。所以者何？受請食者，若得請，便言我有福德好人。若不請，則嫌恨彼，或自鄙薄。是貪憂法，則能遮道。若僧食者，當隨眾法，斷事擯人，料理僧事，心則散亂，妨廢行道。有如是等惱亂因緣，應受乞食法。”⁵¹⁾東晉廬山慧遠（334~416）問、鳩摩羅什（344~413）答《大乘義章》卷十五也認為，乞食利己利他：

以何義故，專行乞食？所為有二：一者為自，省事修道。二者為他，福利世人。⁵²⁾

並有所謂乞食十為⁵³⁾、乞食十利⁵⁴⁾的說法。後來，隨著佛教勢力的擴大，寺院經濟也發展起來，擁有土地等財產。即使到了這個時候，乞食仍然是一種很重要的日常活動。⁵⁵⁾

有錢的施主請僧侶至家供養，為齋僧；僧侶應請而赴，謂“受齋”。這一過程中頗涉及到運用佛教文體的問題。義淨《南海寄歸內法傳》卷一“受齋

50) (劉宋) 于闐國三藏求那跋陀羅譯：《佛說十二頭陀經》。《大正新脩大藏經》，第17册，第720頁b欄至第722頁a欄。

51) 《大正新脩大藏經》，第54册，第275頁b欄。

52) 《大正新脩大藏經》，第44册，第764頁c欄。

53) 參考《寶雨經》卷八。

54) 參考《十住毗婆沙論》卷十六，《四分律刪繁補闕行事鈔》卷下之三。

55) 參考(唐) 義淨原著、王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，第126—140頁。

軌則”，詳載了印度本土的一般性受齋：“食前全無咒願之法”°在受齋中，奉鹽之人要唱咒語以祛毒：

……其行鹽者，合掌長跪在上座前，口唱“三鉢羅佉哆”——譯為善至；舊云僧跋者，訛也°……然而佛與大眾受他毒食，佛教令唱“三鉢羅佉哆”，然後方食，所有毒藥皆變成美味°以此言之，乃是祕密言詞，未必目其善至°東西兩音，臨時任道°并`汾之地唱“時至”者，頗有故實°

僧人食畢，還要施食與亡去之靈，並頌咒語：

……又復將食一盤，以上先亡及餘神鬼應食之類°緣在鷲山，如經廣說°可將其食，向上座前跪，上座乃以片水灑，而呪願曰：

以今所修福，普霑於鬼趣°食已免極苦，捨身生樂處°

菩薩所受用，無盡若虛空°施獲如是果，增長無休息°

持將出外，於幽僻處林叢之下，或在河池之內，以施先亡矣°

返寺之前，尚需唱偈：

……僧徒辭別之時，口云所修福業，悉皆隨喜°然後散去，眾僧各各自誦伽他，更無法事°……此是西方一途受供之式°

其他齋僧之法，則是受食之前和之後，僧人皆須念誦：

或可施主延請同前，於其宅中形像預設°午時既至，普就尊儀°蹲踞合掌，各自心念°禮敬既訖，食乃同前°

或可別令一人，在尊像前長跪合掌，大聲讚佛°（言長跪者，謂是雙膝踞地，豎兩足以支身°舊云胡跪者，非也°五天皆爾，何獨道胡°）唯歎佛德，不雜餘言°施主乃然燈散花，一心虔敬°用摩香泥，以塗僧足°燒香酌馥，元不別行°鼓樂絃歌，隨情供養°方始如前，准次飲食°食罷，將其瓶水遍灑眾前，上座方為施主略誦陀那伽陀°斯乃復是兩途西方食法°

義淨又說，至於在信仰小乘佛教的南海十洲，齋僧更為隆重，而且往往長達三天，其中第二`三日都有誦經`讚歎之類：

然南海十洲，齋供更成殷厚。……

第二日過午已後，則擊鼓樂，設香花，延請尊儀。棚車輦輿，幡旗映日，法俗雲奔。引至家庭，張施帷蓋；金銅尊像，瑩飾皎然。……盛設香燈，方為稱讚。然後上座為其施主說陀那伽他，申述功德。……

至第三日禺中，入寺敬白時到。僧洗浴已，引向齋家。重設尊儀，略為澡沐。……次請一僧，座前長跪，讚歎佛德。次復別請兩僧，各昇佛邊一座，略誦小經半紙一紙。或慶形像，共點佛睛，以來勝福。然後隨便各就一邊，反禡袈裟，兩角前繫，澡手就食。……

眾僧亦既食了，盥漱又畢，乃掃除餘食，令地清淨。……師乃手中執花，承其注水，口誦陀那伽他。初須佛說之頌，後通人造。任情多少，量時為度。須稱施主名，願令富樂。復持現福，迴為先亡。後為皇王，次及龍鬼。願國土成熟，人物乂安。釋迦聖教，住而莫滅。……

過午或講小經，或時連夜方散。辭別之時，口云娑度，兼唱阿奴謨拞。娑度，即事目善奉。阿奴謨拞，譯為隨喜。凡見施他，或見施己，咸同此說。意者前人既呈，隨後慶讚，俱招福利矣。此是南海十洲，一途受供法式。

或初日檳榔請僧，第二日禺中浴像，午時食罷，齊暮講經。斯則處中者所務。

或可初日奉齒木以請僧，明日但直設齋而已。或可就僧禮拜，言申請白，斯乃貧乏之流也。

北傳佛教的某些地區，齋法又有不同：

然北方諸胡，觀貨羅及速利國等，其法復別。施主先呈花著，供養制底。大眾旋繞，令唱導師廣陳祝願，然後方食。⁵⁶⁾

據《寶雲經》卷八，這種齋供，施食的對象有四：一同梵行者，二窮下

56)

乞食之者，三諸鬼神，四自供身食⁵⁷⁾

六 其他日常活動

在古代印度僧侶們的其他日常活動以及種種法會中，運用文體處亦復不少。

1 迎來送往

寺院接待外來僧人時，無論主人還是客人，都須唱誦以表示歡迎或感謝：

昔大師在日，親為教主，客苾芻至，自唱“善來”⁵⁷⁾又復西方寺眾，多為制法，凡見新來，無論客舊及弟子、門人、舊人，即須迎前，唱“莎揭哆”，譯曰善來。客乃尋聲，即云“窣莎揭哆”，譯曰極善來。如不說者，一違寺制，二准律有犯。無問大小，悉皆如此。⁵⁸⁾

莎揭哆，梵語svāgata之音譯。窣莎揭多，梵語susvāgata之音譯。

2 灌佛造像

凡寺院灌沐佛像之時，例須演奏樂曲。

但西國諸寺，灌沐尊儀，每於禺中之時，授事便鳴健稚。寺庭張施寶蓋，殿側羅列香瓶。取金銀銅石之像，置以銅金木石槃內。令諸妓女，奏其音樂。塗以磨香，灌以香水，以淨白疊而揩拭之。然後安置殿中，布諸花綵。此乃寺眾之儀，令羯磨陀那作矣。

而在造形像之時，可將緣起法頌寫本置於像內：

57) (唐)義淨原著、王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，第54、57、58、59、62-64、66、68、69頁。按“先呈花著”，王本校為“華蓋”。

58) 《南海寄歸內法傳》卷三“客舊相遇”條，第148頁。

又復凡造形像，及以制底，金銀銅鐵，泥漆甄石，或聚沙雪。當作之時，中安二種舍利，一謂大師身骨，二謂緣起法頌。其頌曰：

諸法從緣起，如來說是因。彼法因緣盡，是大沙門說。

要安此二，福乃弘多。由是經中廣為譬喻，歎其利益不可思議。⁵⁹⁾

緣起法頌 (pratītya-samutpada-gāthā)，又稱“緣起偈”。緣起法頌的寫本或印本，倘安置於塔基、塔內及佛像體內，則叫“法身舍利偈”或“法身偈”。唐不空譯《聖迦柅忿怒金剛童子菩薩成就儀軌經》卷上：“又法欲求成就殊勝果者，於神通月白分，就趣海河側，或印沙印泥為塔，塔中置緣起偈(即法身舍利偈)，置像於塔前。”⁶⁰⁾

3' 喪儀

僧人去世後的喪儀中，也涉及到文體。《南海寄歸內法傳》卷三“尼衣喪制”條：

又復死喪之際，……理應為其亡者淨飾一房，或可隨時權施蓋幔，讀經念佛，具設香花。……

然依佛教，苾芻亡者，……當燒之時，親友咸萃。……令一能者，誦《無常經》半紙一紙，勿令疲久。(其經別錄附上。)然後各念無常，還歸住處。⁶¹⁾

同書卷四“亡財僧現”條，談到對於死者遺物的處理：

……法物可書佛經，并料理師子座。……所有經典章疏，皆不應分，當納經藏，四方僧共讀。其外書賣之。……法物寫佛經，料理師子座。……⁶²⁾

59) 《南海寄歸內法傳》卷四“灌沐尊儀”條。(唐)義淨原著、王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，第172、17頁。

60) 《大正新脩大藏經》，第21冊，第106頁b欄。

61) (唐)義淨原著、王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，第107、108頁。

佛教以為，抄經是很大的功德。鳩摩羅什譯《梵網經》卷下：

若佛子，常應一心受持讀誦大乘經律。剝皮為紙，刺血為墨，以髓為水，析骨為筆，書寫佛戒。木皮、穀紙、絹素、竹帛，亦應悉書持。常以七寶無價香花、一切雜寶為箱囊，盛經律卷。若不如法供養者，犯輕垢罪。(63)

以喪亡者遺留的法物而抄，功德自然更大。

4 布薩 自恣

為了僧團健康成長，佛教制定了嚴格的自我檢查制度。這種制度，主要是：每月十五、廿九日或三十日的布薩，夏安居最後一天的自恣。

布薩，梵語原為upavāsa，巴利變而為poṣadha。即集眾僧而說戒經，每人向大眾陳訴自己所犯之罪過。布薩和自恣，皆源於婆羅門教。佛教之前，婆羅門教每隔十五日舉行一次集會，與會者斷食，各自懺悔罪過，藉以清淨身心。釋迦時代，尼乾子等外道亦沿用。《南海寄歸內法傳》卷二“隨意成規”條：

半月半月，為褒灑陀。朝暮朝暮，憶所犯罪。(褒灑，是長養義。陀，是淨義。意明長善淨，除破戒之過。昔云布薩者，訛略也。)(64)

褒灑陀，即poṣadha之音譯。

自恣，梵語pravāraṇa的意譯，或譯為“隨意”。即作自我檢討，並聽任他人揭發已所犯之罪而懺悔。據義淨記載，印度的自恣，始於七月十四日

62) (唐)義淨原著、王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，第219頁。按，“亡財僧現”，王本作“亡則僧現”。

63) 《大正新脩大藏經》，第24冊，第1009頁a欄。

64) (唐)義淨原著、王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，第115頁。按，“朝暮朝暮”，王本校為“朝朝暮暮”。

晚上，終於十五日午後，仿佛為一盛大節日：

凡夏罷歲終之時，此日應名隨意。即是隨他於三事之中，任意舉發說罪除愆之義。舊云自恣者，是義翻也。必須於十四日夜，請一經師昇高座，誦佛經。于時俗士雲奔，法徒霧集，燃燈續明，香花供養。明朝總出，旋繞村城。各並虔心，禮諸制底。……凡大齋日悉皆如是，即是神州行城法也。禺中始還入寺，日午方為大齋。過午咸集，各取鮮茅可一把許，手執足蹈，作隨意事。先乃苾芻，後方尼眾，次下三眾。……被他舉罪，則准法說除。當此時也，或俗人行施，或眾僧自為。所有施物，將至眾前。……隨意既訖，任各東西。即是坐夏已周，無勞更經一宿。廣如餘處，此不詳言。言說罪者，意欲陳罪，說已先愆。改往修來，至誠懇責。⁶⁵⁾

可見，自恣日亦須請經師誦經矣。

總之，古印度的佛事活動，無論是個人修習，還是向外弘法，大都涉及到文體，研究佛教文體時當留意焉。

【主要參考文獻】

[日]高楠順次郎、渡邊海旭、小野玄妙等編，《大正新脩大藏經》，東京：大正一切經刊行會，大正十三年（1924）至昭和七年（1932）版。

（東晉）法顯撰、章巽校注：《法顯傳校注》，北京：中華書局，“中外交通史籍叢刊”之一，2008年11月第1版。

（唐）玄奘、辯機原著，季羨林等校注：《大唐西域記校注》，北京：中華書局

65) 《南海寄歸內法傳》卷二“隨意成規”條。唐義淨原著、王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，第113—114頁。

1985年2月第1版 °

(唐) 慧立 彦悰著, 孫毓棠 謝方點校: 《大慈恩寺三藏法藏傳》北京: 中華書局, 2000年4月第1版 °

(唐) 義淨著 王邦維校注: 《大唐西域求法高僧傳校注》, 北京: 中華書局, “中外交通史籍叢刊”, 1988年9月第一版 °

(唐) 義淨原著 王邦維校注: 《南海寄歸內法傳校注》, 北京: 中華書局, 1995年4月第1版 °

《東坡全集》, “四部備要”本, 上海: 中華書局據匊齋校刊本校刊, 1912年版 °
中國佛教協會編: 《中國佛教》第二輯, 上海: 東方出版中心, 1982年8月第1版,
韓煥忠: 《自覺覺他: 佛教教育觀》, 北京: 宗教文化出版社, 2006年12月第一版 °

L. M. Joshi, *Studies in the Buddhistic Culture of India During the 7th and 8th Century A.D.*, 2nd ed., Delhi, 1977.

S. Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India*, London, 1962.

SIMILARITIES IN VIETNAM-KOREA'S FOLK BELIEFS

(Nét tương đồng của tín ngưỡng dân gian Việt Nam-Hàn Quốc)

Dr. Bùi Thị Ánh Vân¹⁾

Abstract

Vietnam and Korea are two countries located in East Asia that have many cultures characteristics in common, which can be seen evidently in the religion - belief life. In this article, I would like to mention the similarities in Vietnamese and Koreans folk beliefs.

(Việt Nam và Hàn Quốc là hai nước nằm ở khu vực Đông Á có nền văn hóa với nhiều đặc tính tương đồng, điều thấy rõ nét nhất trong đời sống tôn giáo - tín ngưỡng. Ở bài viết này, tôi xin đề cập đến nét tương đồng trong tín ngưỡng dân gian Việt Nam - Hàn Quốc).

Keywords: Folk beliefs, Korea, Vietnam, Similarities.

1. Natural and social conditions

Though geographically far apart, Vietnam has many cultural beliefs that were formed in similar conditions with Korean's ones. For

1) Dr. Bui Thi Anh Van, University of Social Sciences and Humanities - Viet Nam National University, Ha Noi, Vietnam (Tel: 0979 201 872; Mail: anhvanbui6328@gmail.com)

thousands of years of history, the cultures of these two countries have been associated with the wet rice agricultural economic base. At the same time, thanks to the long coastline, the cultures of the both ethnic groups of Vietnam and Korea have been also associated with the cultures of the marine residents.

The diverse natural conditions of Vietnam and Korea show that the two ethnic groups are both rich in cultural life's features. This has created a social foundation for the formation and development of polytheism. That cultural and belief basis is a "fertile land" for some foreign religions to be introduced and coexist with indigenous religions, forming a multi-religious society today. Researching about the religious life of some other kingdoms in the region, such as China and Japan ... we also find this feature.

Vietnamese and Koreans are both brave when it comes to national construction and defense. Though thousands of years of nation building, they all had to deal with foreign invasion and won many glorious feats. At the same time, both ethnic groups from very early on were deeply influenced by the values of Chinese culture. On the basis of active and selective acquisition, two peoples had transformed those values creatively into ones suitable to their own. Therefore, it can be said that this is one of the important bases to create many cultural similarities between the two ethnic groups Vietnam and Korea.

2. Folk beliefs life in Vietnam and Korea

Vietnam and Korea are both multi-religious countries. Beside indigenous religions with their own religious nuances, in these two countries there is an emergence of both worlds and regional religion, such as: Buddhism, Confucianism, Taoism and Christianity. Especially, the foreign religions have peacefully coexisted with the indigenous religions and that has created a diversity and harmony in religious life. In spiritual cultural life, both ethnic groups have created indigenous polytheistic beliefs. These beliefs reflect the aspirations and mindsets of indigenous agricultural and fishery residents.

— Korea' s folk beliefs

Mentining folk beliefs of Korea in particular and the Korean peninsula in general, people immediately thought of Shamanism. Shamanism has also known as Musoku-kyo (in Korean: 무교) or Singyo (신교) and so on. Currently, this belief has approximately 5-15 million religious followers.

Shamanism in Korea is inspired by the prehistoric Altaic inhabitants. According to researchers, this is a type of belief formed since the state regime did not even appear; it meets the spiritual needs associated with the current interests of the masses. Moreover, the Ancestor of the Korean nation appears in the myth of making Dangun, the son of the heavenly King and the creator of the Korean nation - become a symbol

of worship²⁾. At the beginning of the fourth century, the inhabitants of the Korean cultural area included the eastern and southern regions of Manchuria and the Korean peninsula which have reached the pinnacle of creating a relatively independent and developed cultural entity. The original contemporary beliefs and religions at that time has clearly reflected the origins of Shamanic beliefs of Siberia and ones formed in agricultural societal conditions.

In the modern Korean language, shamans (or Mu) are known as a mudang (Hangul: 무당) if they are females; or baksu if it's males. Thus, the "magician" mu includes both male and female priests³⁾; The priest plays the role of connecting mortals with gods through offerings and rituals. The research works of Joon-sik Choi said: "The role of mudang is an intermediary activity between the soul or the spirit, through the "gut" (ritual), it seeks to solve problems in the development of human life"⁴⁾.

Shamanism in Korea has similarities with Taoism in China, Shintoism in Japan and indigenous beliefs of Siberia, Mongolia, and Manchuria. This belief has influenced new religions in Korea, such as: Cheondo religion and Jeung San Do. Several sociological studies have shown that many Christian churches in Korea have used practices from Shamanism,

2) Jung Young Lee, Korean Shamanistic Rituals, Mouton De Gruyter, p. 13; Sorensen, Clark W. University of Washington, The Political Message of Folklore in South Korea's Student Demonstrations of the Eighties: An Approach to the Analysis of Political Theater, Paper presented at the conference "Fifty Years of Korean Independence", sponsored by the Korean Political Science Association, Seoul, Korea, July 1995; p.19-20.

3) Jung Young Lee, 1981, Korean Shamanistic Rituals, Mouton De Gruyter, p.4-5.

4) Joon-sik Choi, Folk-Religion: The Customs in Korea, Ewha Womans University Press, 2006, p.21.

Like the Vietnamese Motherhood, a characteristic of the Shamanism is the belief in the ability of extraordinary people to contact the world of spirits and especially with Hanullim, with God. In ancient period, the belief in a supreme god was often portrayed in the form of great deities built in many of the nation-building legends of the small states on the Korean peninsula. This god is often expressed as the Mountain god or Sun god. The author of “Korean Shamanistic Rituals” stated: “The center of faith is faith in Hanuelligim or Hwanin (meaning “the origin of all”) and of all the gods in nature”. Accordingly, the Mu in mythology is described as the descendant of “King of heaven”, the son of “Holy Mother”, with the earthly manifestation of female royal line⁵⁾.

Ancient beliefs on the Korean peninsula are generally related to agriculture. Archeological results show that some ancient stone steles have been discovered to have words on them, which means prayers for good crops and things related to all aspects of agricultural life⁶⁾. Further research on this issue, it can be seen that the shamanism in Korea is a clever combination of religious elements of the North Asian ethnic groups and a combination in which many elements of Chinese Taoist beliefs.

Nowadays, shamanism has become a unique cultural feature of Korea and is being preserved. Not only that, but Korean shamanism is also considered as a typical example of shamanism in the world. As

5) Jung Young Lee. Korean Shamanistic Rituals, Mouton De Gruyter, p. 5-12

6) Ngô Xuân Bình, Phạm Hồng Thái (CB/2007), Tôn giáo ở Hàn Quốc và Việt Nam, nghiên cứu số sánh, Viện Khoa học Xã hội Việt Nam, Trung tâm Nghiên cứu Hàn quốc, Hà Nội, tr.14

early as the 1960s, many scholars had assumed that this belief was the only key to explaining Korea's traditional culture. Some other comments confirmed that all new religions in Korea have roots in Shamanism. In another research angle, this belief had been recognized as the factor that creates the unity of the Korean religion since ancient period. Despite different opinions differ, it's undeniable that Shaman has been one of the most important factors in Korean culture.

— Viet Nam' s folk beliefs

Research on primitive religion shows that shamanism worship polytheism. This is similar to polytheism in Vietnamese folk beliefs. However, shamanism is characteristic because it retains many features of ancient beliefs and has a more complete belief system.

In Vietnamese folklore, polytheism is considered as a prominent feature and has many special features of the agricultural inhabitants. The origin of Vietnam's polytheistic belief arises from the fear of natural phenomena or from the sense of the sacredness of an object. The polytheistic belief is also derived from the myths depicting many characters with extraordinary appearances, extraordinary personalities, and superhuman powers. These gods are in charge of governing and blessing an area of worldly life. The polytheistic belief also deified heroes in historical literature or history of a particular ethnic group. From the beginning and over time, it can be seen that polytheism is also associated with the history of building and defending the country of the

Vietnamese people.

The polytheistic beliefs of Vietnam includes worshipping City God (城隍), worshipping ancestors, Jade Emperor (玉皇大帝), worshipping Goddess... These gods exist at the same time, not contradictory but complement each other. In the temple, besides worshipping Buddha, people also worshipping Mother. This phenomenon of belief fusion also reflects the tolerance and open-mindedness in the way Vietnamese's thought and awareness. In ancient Vietnamese villages, worshipping City God was considered as a task of the whole village; ancestor worship is the business of the family and the lineages; and also worshipping the ancestor is the work of the craftsmen... The village deities are not "healers" who stand outside of real life to save the good people to another world, but Vietnamese gods exist in everyday life. They have detailed miraculous merits in the legendary and have a specific background. These gods in the thoughts and feelings of the villagers are the ones responsible for always helping the villagers for the present life.

Despite being not as developed as the shamanic religion in Korea, but the worshipping Mother, ancestor worship together with other indigenous beliefs of Vietnam has become one of the important cultural bases of the Vietnamese people during the process of building and defending the country. The dance activity in the worship rite (also known "Hầu đờng" – A shamanism magician) is a ritual in the practice of folk beliefs and Mother religion goddess belonging to the shamanic lineage of many ethnic groups, including Vietnamese folk beliefs. In essence, this is the ritual of communicating with the gods through

shamanism magician, in which the devotee becomes the spirit aspect (mediumship, spirit medium) for different gods. The local people believed that the gods could enter the bodies of shamanism magician with the aim to commanding, eliminating evil spirits, curing diseases, blessing, and bestowing good fortune for believers. When the spirit entered the shamanism magician, then they were no longer themselves, but incarnations of the god. According to the research works show that, in addition to their own characteristics, indigenous folk beliefs in Vietnam and Korea have many similarities. The belief in countless demons in heaven and on earth, worshiping rituals, ancestor worship and astrology, divination, ... in Korean shamanism, is also found in Vietnamese folk beliefs. Historical legends and legend's content has been found that the ancient beliefs have a common feature that pray for the well-being of the land where people live. Besides, there is a concept of healing sickness, comforting and sending the dead souls to the afterlife in a peaceful way.

Folk beliefs are an important element of traditional culture. The beliefs of Vietnam and Korea have formed many similar cultural features besides their own characteristics. Increasing the understanding of folk beliefs and recognizing similarities positively contributes to mutual cultural understanding, creates common perceptions and promotes more powerful multifaceted cooperation. in the future between Vietnam and Korea./.

한국 결혼식과 우즈베키스탄 결혼식의 풍속 비교 연구

오칠로프 울루그벡 1) 이수진²⁾

1. Koreya va O`zbekiston to`ylarinig ma`nolari va marosimlari haqida.

Nikoh asosan erkak va ayolning ijtimoiy e`tirof etilgan jinsiy va ijtimoiy, iqtisodiy birlashmasidir. Biroq, har ikkala shaxs alohida oilada o`sgan va a`zosi sifatida ma`lum maqomga ega bo`lish ma`nosida, nikoh ham ikki kishining ittifoqi tomonidan yaratilgan ikki oilaning ijtimoiy birlashmasidir. Ba`zi jamiyatlarda shaxsning birligiga, boshqa tomondan, oilalar o`rtasidagi rishtalarga urg`u beriladi. Shaxslar birligini ta`kidlaydigan jamiyatda shaxslararo nikohni belgilashda muhim omil bo`lib, shu bilan birga nikoh va ikki kishi mustaqil uy xo`jaliklarini boshqaradilar. Ushbu jamiyatda to`y muhim emas va protsedura nisbatan soda. Buning aksi esa oilaviy nikohni ta`kidlaydigan jamiyatlarda mavjud. Turmush qurganda, ikki kishining niyati emas, balki oilaning niyati kuchli aks etadi va nikohdan keyin ular umumiy uy

1) 우즈베키스탄. 사마르칸트 외국어대학교

2) 한국. 선문대학교

xo`jaliklarining bir qismini tashkil qiladi.

Ushbu jamiyatlarda marosimlar qadrlanadi va rasmiyatchilik faqat nikohda tan olinadi. Ayniqsa Sharqda bunda nikoh hukmron. Shu sababli, ikki oilaning huquqlari va majburiyatlari nikoh orqali yaxshi namoyish etilgan. Shu sababli, to`ylar nafaqat ikki shaxs birlashtirgan ijtimoiy jihatdan tan olingan marosimlar, balki ikki oilaning huquqlari va majburiyatlari ifodasidir. To`y marosimi eng keng tarqalgan marosimlardan biridir. O`tmish marosimi inson hayoti davomida uning ijtimoiy mavqeini tan olinishini, masalan, tug`ish, jinsni aniqlash, nikoh marosimi va dafn marosimini o`tkazish uchun o`tishi kerak bo`lgan marosimni anglatadi.

“전사” tor ma`nodagi to`y marosimi bo`lib, “후사” keng manodagi to`y marosimi hisoblanadi. Biri faqat to`y marosimi haqida gapiradi, boshqasi esa oila kelibchiqishi, nikoh bilan bog`liq barcha harakatlar haqida gapiradi. To`y marosimida juda ko`p o`zgarishlar bo`ldi, lekin to`y o`zining asosiy tarkibini o`zgartirmasdan davom etmoqda. An`anaviy to`ylarimiz o`rtasidagi farq shundaki, ular Konfutsiy to`ylaridan oldingi mazmun va tartibga urg`u berishadi va turli mintaqalarda turli yo`llar bilan ta`kidlashadi. Hozirgi to`y marosimlarida ko`p o`zgarishlar bo`lsa ham keng ma`nodagi udumlar muhim tizimi o`zgarmay o`z holicha davom etayapti. Korea davlati udumlarining tarixi bu yer yuzida hayot tarzini boshlanish tarzidek uzun hisoblanadi.

To`y marosimi odatiy bo`lganligi sababli, u qachon o`zgarib, rivojlangani noma`lum. Biroq, nikoh tizimi nuqtai nazaridan, uch qirollik davrida ko`plab buddaviy to`ylar bo`lgan, degan fikr mavjud bo`lgan.

Buddizm Uch Qirollik davrida asosiy din hisoblanib va ko'p budda marosimlari bo'lganligi sababli, to'y marosimi buddislar marosimidan keyin bo'lishi mumkin edi. Xususan, yuqori jamiyatda buddamarosimiga rioya qilingan degan fikr mavjud.

To'y sharq mamlakatlarining eng qadimiy marosimlaridan biridir. U O'zbekistonda ikki turga bo'linadi. Nikoh to'y va sunnat to'y. Bu marosimlarda o'zbek milliy urf odatlarining o'ziga xos xususiyatlarini ko'rishimiz mumkin. Dastavval to'y sovchilik bilan boshlanadi, yani kiyov tomoni kelin tanlangan qizning qo'lini so'rab boradi. Sovchilar kiyov tomonning eng ishongan ayol vakillari bo'ladi. Ular o'zlari bilan dasturxon olib borishadi. Dasturxon ichida shirinliklar va to'rttadan kam bo'lmagan juft nonlar bo'lishi shart.

O'zbekistonda to'y marosimi to'y oldi, to'y kuni va to'ydan keyin qilinadiga marosimlarga bo'linadi. Bunda har bir marosimning o'ziga xos leksikasi mavjud. Misol keltiradigan bo'lsak to'y oldi marosimidan boshlab izohlash mumkin. Yani katta to'yning sababchilarining bir bo'lagi bo'lmish sovchilardan boshlaymiz.

2. O'zbekiston to'ylarining ma'nolari va marosimlari haqida.

1) Sovchi

Sovchi so'zining ham asil leksik manosi "so'zchi" bo'lib, bu so'z vaqt va zomonning o'zgarishi bilan "sovchi" so'ziga o'zgargan. Bundan tashqari sovchi va sovchilik odati bilan bog'liq bir qancha

lingvomadaniyatga oid ibora va soʻzlar mavjud. Bunga misol qilib oladigan boʻlsak kiyov tomoni kelin tomonnikiga borganda aytiladigan soʻzlar mavjud. Yani bunda sovchilar kelinning uyiga borib “ostonangizni supurgani keldik” deb aytishadi. Lekin bu gapning manosi rostdan ham ostonaga supirish maʼnosini emas aynan oʻsha xonadon qiziga sovchilikga kelganlik maʼnosini bildiradi. “Ostonangizni supurgani keldik” deb qizingizni ostonangizdan kelin qilib olib ketgani keldik degan maʼnoda qoʻllanadi. Bu gapni eshitgan xonadon egalari esa bu gapdan keyin uyiga kelgan mehmonlar aynan sovchi ekanligini tushunishadi. Hamda mehmonlarni uyiga kiritishadi. Xonadonga kirgan sovchilar ichkarida dasturxon atrofiga oʻtirilib kelinning ayol qarindoshlariga biz “qulchilikga keldik” deb aytishadi. Shu yerda ham biz oʻzbek lingvomadaniyatiga oid yana bir liksik soʻzni koʻrishimiz moʻmkin. Yani “qulchilik” soʻzini, “Qulchilik” deganda aynan qul qilib olib ketish manosida emas “qizingizni kelin qilishga keldik” manosida qoʻllashadi. Oʻzbekistonda sovchilik marosimi ham oʻziga xos bir goʻzal marosim hisoblanadi. Sovchilikga brogan ayollar biz qulchilikga keldik deb, keyin kuyov tomonini va kuyovni barcha yaxshi tomonlarini aytishib maqtashib qiz tomonni koʻngliga yoʻl topishga harakat qilishadi. Hamda qiz tomonni oʻylab koʻrishni soʻrab yana kelishi haqida aytib chiqishda duoga qoʻl ochib “yoshlar qoʻsha qarisin” deb chiqishadi. Hamda kuyov tomon kelin tomonnikiga ikkinchi marta borishayotganida toʻrt yoki undan ortiq boʻlgan juft non va layliga har xil shirinliklarni solib borishadi. Bu orada kelin tomon kuyov tomonni yaxshilab oʻrganib, qarindosh urugʻ bilan maslahatlashib olishadi.

Hamda qayta kelgan sovchilarga o`z fikrini bildirishadi. Bunda kelin tomon o`z fikrini so`z bilan ham bayon etishi yoki shunchaki roziligini bildirish maqsadida kuyov tomon jo`natgan narsalarni olib qolib bildirishi ham mumkin. Bizning o`zbek xalqimiz juda oriyatli xalq bo`lganligi boyis o`tmishda ajdodlarimiz shu asnoda roziligini bildirishgan. Rozilikni olgan sovchilar esa bu vaziyatda ham lingvomadaniyatimizni boyitadigan so`zdan foydalanishadi. Yani rozilikni oldik ma`nosida “xay qildik” deb aytishadi. Shunday qilib kelin tomonni roziligi olingandan keyin keyingi marosim “fotiha” marosimiga keladi.

2) Fotiha

Fotiha marosimi ham juda ajoyib tarzda o`tadi. Fotiha so`ziga izoh beradigan bo`lsak “fotiha” bu kuyov va kelin tomonning yoshi ulug` ayollari kelinning uyiga yig`ilishib birgalikda kelin va kuyov nomiga duoga qo`l ochib ularga ollohdan baxt tilashi hisoblanadi. Hamda fotiha to`yi kuni kuyov tomon kelin tomonga fotiha kuni kerak bo`ladigan barcha narsa va turli xil shirinlik va kelin va kelinning tanishlariga turli xil sovg`alar olib borishadi. Hamda kuyovning onasi bo`lajak keliniga kelinlik belgisi sifatida sirg`a, uzuk va kelinning bo`yniga munchoq taqadi. Bu taqinchoqlar shunchaki taqinchoq emas bo`lib, aynan shu qiz endi bir yigitga unashtirilganligi ramzini bildiradi. Fotiha to`yi faqat qiz bilan yigitni unashtirish bazmigina bo`lib qolmay tanishish marosimi hamdir. Kuyov va kelinning qarindoshlari o`zaro tanishib ham olishadi.

Fotiha to'yini o'tqazib kuyov tomon o'z uylariga ketishgandan keyin kelin dugonalari bilan keying bazimni yani choy gashtakni boshlashadi.

3) Choy gashtak

“Choy gashtak” bu qiz yigitga unashtirilgani munosabati bilan qiz o'z dugonalariga atab qilib beradigan bazmdir. Bunda qiz o'ziga yaqin bo'lgan yigirma o'ttiz qizni aytib bazim qilib beradi. Hamda ayni shu payt yigit tomonidan kelgan sovg'alarni qizlarga ko'rsatib maqtanadi va kelin har bir qiz uchun alohida sovg'alar tarqatadi. Shu kundan boshlab u qiz butun hamma uchun unashilgan qiz hisoblanib keyin u qizga sovchi kelishi to'xtaydi. Kuyov tomon kelin tomonga to'ygacha ham tug'ilgan kun va bayramlarda sovg'a jo'natib turadi. Shu tarzda keying to'y oldi marosim “non sindirish” bo'ladi.

4) Non sindirish

“Non sindirish” bu to'ydin bir necha kun oldin kuyov tomonidan bir nechta yoshi ulug' kishilar kelin bo'lmishning uyiga borib o'tkazadigan marosim hisoblanadi. Yani bunda kelin va kuyov tomining Yoshi ulug' kishilari kuyov tomonidan olib kelingan nonlardan ikkitasini juftlab sindirishadi. Bu shuni anglatadiki juft non “ikki yosh juftlik” ma'nosini bildirib, shu sindirilgan nonlar kabi aralashib ketsin uchun juft non sindiriladi. Hamda shu kuni marosimda yig'ilgan barchaga shirinlik va nonlar ulashiladi. So'ngra barcha duoga qo'l ochib kelin va kuyov

uchun ollohdan baxt saodat tilab, izgu niyatlar bildirishadi. Shu asnoda asosiy to`yga qarab kunlar yaqinlashib boradi. Hamda yana bir to`y oldi qilinadigan odatlardan biri bu qalin puli va kelinning uyiga jo`natiladigan to`y maxsuloti va to`y kuni kerakli bo`lgan barcha narsalar.

5) Qalin puli

“Qalin puli” yoki “sut puli” kabi atamalar ham to`y lingvomadaniyatiga oid bo`lgan so`zlar hisoblanadi. Lekin bu ikki atama ham bir manoni izohlab keladi. Lekin joy va hududiga qarab qo`llanilishi ikki xil ko`rinishda bo`ladi. Qalin puli yoki sut puli bu kuyov tomon kelin tomonga beradigan pul yoki pul qiymatida beradigan narsasi hisoblanadi. Qalin puli kelinni uzatgunga qadar boqib katta qilgani uchun kelinning uydagilariga beriladi. Bunda alohida qiymat ko`rsatilmagan, lekin kelishilgan holda kim xohlasa pul yoki biror bir jonliq berishadi. Hozirgi kunda qalin olmaydigan oilalar ham bor lekin haligacha eskicha ko`rinishda qalin oladigan hududlar ham ko`p. 1990 yillargacha qizli uyga yigit tomon qora mol yoki qo`chqor berishgan bo`lib, bugungi kunga kelib bu ancha soddalashib qolgan. Shunday bo`lsa ham kelin tomon nimani so`rashsa kelishgan holda kuyov tomon shuni qilib berishi kerak.

6) “To`y jo`natdi” va “to`y keldi”

“To`y jo`natdi” va “to`y keldi” kabi to`y oldi marosimi mavjud. Bu jo`natmaga kuyov tomon kelin tomonga to`y kuni, yani “nahor oshi” kuni kerak bo`ladigan barcha maxsulotlar kiradi. Yani bunda kuyov tomon to`y kuni kelin tomon qiladigan barcha xarajatlarini qilib beradi. “To`y jo`natdi”ni kuyov tomon amalga oshirib, “to`y keldi” marosimi esa kelin tomonnikiga bo`lib o`tadi. Bu marosimni aniq kuni mavjud bo`lib katta to`ydan ikki kun oldin qilinadi. Bu maxsulotlarga go`sht, gurunch, sabzi, shiravorlar, un, yog`, oshga solinadigan ziravorlar, non, ichimliklar, meva va qovun tarvuz hamda quritilgan meva kabi maxsulotlar kelinning uyiga eltib beriladi. Bu maxsulotlar xajmi 2019 yilning dekabriga qadar cheklanmagan edi, lekin 2020 yilning yanvaridan boshlab bu maxsulotlar xajmiga cheklov tushdi. Yani t`oylarni qilish yengillashtirildi. 2019 yilning dekabr oyiga qadar o`zbekistonda to`y marosimlari juda dabdabalashib yevropalashib borayotgan edi. Lekin prezident qarori bilan bu narsaga o`zgarish kiritildi. Yani to`y marosimlarini o`tkazish soddalashtirildi. Shu bois kelin tomoniga jo`natiladigan narsalar miqdori ham o`zgardi. To`y jo`natti va to`y keldi marosimlaridan keyin sabzi tug`rar degan marosim qilinadi.

7) Sabzi to`g`rar

“Sabzi to`g`rar” bu to`ydan bir kun oldin qilinadigan marosim hisoblanadi. Bu kuni kelin va kiyovning qarindosh urug`lari va qo`shnilari, hamda mahalladosh erkaklar yig`ilishib ko`p hajimli sabzini

archib to`g`rashadi. Hamda to`y qiladigan uy egalari mehmonlarga atab dasturxon yozishadi va katta osh qozonda o`zbekimizni milliy taomi bo`lmish oshni damlashadi. Bu degani shu kundan boshlab to`y boshlandi degani. Yani “sabzi to`g`rar” qilinayotgan uyda to`y muhiti sezilib, ufurif turadi. Ko`pchilik sabzi to`g`rar kuni ehson sifatida “xudoyi” qilishadi.

8) Xudoyi

“Xudoyi” bu to`y oldi qilinadigan diniy ehson marosimi hisoblanadi. Xudoyini qilishdan maqsad o`sha uy egasining xonadoniga yaxshiliklarni kirishini tilab ollohga atab ehson qilish hisoblanadi. Yani shu xonadonni barcha falokatlardan saqlasin uchun elu xalqqa osh berishadi. Bundan tashqari uy joy egalari va marhumlar ruhi obod bo`lishi uchun ham bunday diniy marosimlar qilinadi. Umuman olganda O`zbekistonda qilinadigan ko`pgina marosim va bayramlar islom dni bilan uzviy bog`langan. To`y marosimi ham bundan mustasno emas. Shu tariqa biz kutgan kun to`y kuniga ham yetib keldik. To`y kunini bizda “nahor” oshi bilan boshlashadi.

9) Nahor oshi

“Nahor oshi” bu o`z nomi bilan malumkin nahorda yani ertalab saharlab beriladigan osh hisoblanadi. Naxor oshi ham kelin va ham kuyov tomonnikiga bo`lib o`tadi. Bu ham din bilan bog`liq bo`lib kelin

va kuyovni unashilayotganini xalqqa bildirish hisoblanadi. Lekin nahor oshi ham vaqt va zomon o`tishi bilan zamonaviylashib bugungi yangi ko`rinishga kirgan. Naxor oshi kuni o`sha mahallaning barcha erkaklari saharlab osh yegani borishadi. Hamda barcha kelgan mehmonlar to`y egalarini to`y bilan qutlashib, to`y egalariga “to`yona” berishadi. “To`yona” bu to`y egasiga to`y kuni beriladigan qutlov puli hisoblanadi. Bazilar buni yordam puli ham deyishadi. Lekinin qiz chiqarilayotgan xonadonga nahor oshiga borgan kishilar to`yona berishmaydi. Sababi bu nahor oshi kelinning xonadonida bo`layotgan bo`lsa ham to`yni kuyov tomon berayotganligi sabablidir. Nahor oshi kuni oilalar sharoitiga qarab turlicha o`tkazishadi. Bazilar bitta qora mol va bitta qo`y so`yishsa, bazilar ikki va undan ortiq qora mol va qo`ylar so`yishi mumkin. Dastarxonga ham har xil nozi nematlarni yozib barchaga ulashishadi. Odatda nahor oshi quyosh chiqishi bilan boshlanib ertalabgi soat to`qqiz yoki o`nlargacha davom etadi. Shu vaqt oralig`ida kelmaganlar kech qolishi mumkin. Shu sababli o`zbek xalqi barvaqt turishadi. Hamda barvaqt tursa baraka keladi degan gapga ishonib, shunga amal ham qilishadi. Shu kuni nahor oshi kuni kelin tomondan o`ndan ziyod kishi kuyovnikiga quda bo`lib borib, kuyov tomondan ham o`ntacha odam kelin tomonnikiga quda bo`lib borishadi. Hamda shu payt barcha quda tomonga sovg`alar ulashiladi. Nihoyat kelin kuyovlarning kurishish lahzalariga navbat keldi. Nahor oshini tugatib kuyov navkarlari bilan birga kelinning uyi tomon yo`l olishadi.

Kuyov navkarlari bilan kelinning uyiga yo`l olar ekan kelin ham ota uyida oppoq libosni kiyib kuyovni kutadi. Kuyov navkarlaridan tashqari

kelinning uyiga kuyov tomonning barcha ayol qarindoshlari ham borishadi. Kelinnig uyida esa kelinnig qarindoshlari va qo`shnilari kuyovni kutishadi. Qudalar yetib kelishganidan keyin kelin tomon barcha mehmonlarni oldindan tayorlab qo`ygan stol atrofiga yig`ishib, ularga ehtirom ko`rsatishib, turli ovqat va nozi nematlar bilan siylashadi. Hamda bu orada turli xil urf odatlarni o`tkazishadi. Birinchi galda kuyovni oldiga qora molni tushuni pishirib qo`yishadi. Sababi shu go`shtdan yegan kuyovni iligi to`la bo`lib baqquvat bo`ladi deyishadi. Hamda kuyov navkarlariga ham xurmat ko`rsatiladi. Bu har hududda har xil ko`rishida amalga oshiriladi. Bazi hududlarda kelin yangalari xizmat qilishsa bazi hududlarda kelinning erkak qarindoshlari xizmat ko`rsatishadi. So`ngra kuyovni qudalar oldiga chaqirishib kuyovga to`n kiydirishadi.

10) To`n kiydirish

“To`n kiydirish” deganda kelin tomon kuyovga boshdan oyoq kiydiradigan sarpolarga aytiladi. Bunda milliy chopon(to`n), milliy do`ppi(qalpoq ham deyiladi va bu o`zbeklarning milliy bosh kiyimi hisoblanadi), so`ngra belbog` bog`lashadi. Belbog` bog`lashda ham o`ziga xos e`tiborli jihati bor, yani belbog`ni to`nni ichidan bog`lash kerak. Sababi to`nni ustidan faqat motam marosimi paytida bog`lash mumkin. To`n kiydirish marosimini o`tkazib bo`lgandan kiyin kuyov kelin turgan xonaga kiradi. U yerda esa eng qiziq urf odatlarimizni ko`rish mumkin. Yani “chimildiq”ga kirgan kelini kuyovga atab turli xil

rasm-rusumlarimizni amalga oshirishadi.

11) Chimildiq

“Chimildiq” bu kelin va kuyovni har xil ko`zdan to`shib turuvchi mato parchalaridan yasalgan bo`lib, devor vazifasini o`taydi. Dastavval chimildiqqa kirish kelinning uyidan boshlanadi. Kelinning uyiga chimildiqqa kirgan kelin kuyovga atab ko`zgu, sham, cho`p qoshiq, isiriq, asal, ikki juftdan to`rt dona non va bir dona “quroq”li ko`rpacha tayorlab qo`yiladi. Hamda bularni barchasidan birin ketinlik bilan odatimizga ko`ra foydalanishadi. Birinchi bo`lib kelin va kuyovning oyog`i ostiga quroqli ko`rpachani yozishib chimildiqni osishadi va chimildiqni chetlariga isiriq bilan cho`p qoshiqni bog`lashadi. Bularning barchasini alohida ma`nosi mavjud. Quroqli ko`rpacha juda ko`p mato bilan tikiladi. Buning ma`nosi kelin kiyov shu matolar kabi aralashib ketib bir tanu bir jon bo`lsin uchun. Chimildiqga bog`langan cho`p qoshiq esa ikki yoshni risqli nasibali bo`lishi uchun bog`lanadi. Hamda isiriqni har xil ko`z va yomon narsalarda asraydi deb ishonganliklari uchun osishadi. “Isiriq” bu bizning davlatimizda anti virus o`simlik hisoblanadi. Undan xalq tabobatida ham keng qo`llanadi. Shamollashda ayniqsa ko`p qo`llanadi. Shu bilan birgalikda chimildiqqa kirgan kelin kiyovga oldindan tayorlab qo`yilgan asalni uzatishadi. Asalni oldin kuyov kelinga yedirib, keyin kelin kuyovga yediradi. Hamda kelin va kuyovning qo`llarini orasiga non qistirishadi. Non ham risqli nasibali bo`lsin uchun qistiriladi. Keyin esa kuyov va kelin intiqib kutgan

kuzguga qaratish odati amalga oshiriladi. Bu odat juda uzoq tarixga ega bo`lib, bizning dimiz bilan uzviy bog`liq. O`tmishda ajdodlarimiz dinga juda qattiq e`tiqod qilishganliklari boyis qizlarini ko`chaga chiqarishmagan va kuyov bilan ham to`ygacha uchrashtirmagan. Shu bois to`y kuni kelin kuyovga ko`zgu tutishib ko`zgu orqali bir birini ko`rsatishgan. Bunda shunisi hayajonliki kelin kuyov ilk bor bir birini shu lahzada ko`rishaolishgan. Bu odot hozirgi kunga qadar saqlanib kelinmoqda. Lekin hozirda oldingidik birinchi bor ko`rish uchun emas balki bobolarimizdan qolgan odat deb bunga amal qilishib kelishmoqda. Ko`zguga qaratishganidan keyingi qilinadigan odat shag`am aylantirish odatidir. Shag`mni ham chimildiqni ichki va tashqi tomonidan aylantirishib chiqishadi. Sababi kelin kuyovga qaratilgan har qanday yomonliklar shu shag`amdan chiqib turgan olov orqali yoqib yuborish maqsadidadir. Odatda bu barcha odatlarni Yoshi ulug` ayollar va onaxonlar amalga oshirishadi. Barcha urf odatlar qilib bo`linib keyingi navbat kuyov navkarlariga beriladigan tushlik va to`qqiz tovoqqa keladi.

12) “Tushlik” va “to`qqiz tovoq”

“Tushlik” va “to`qqiz tovoq” bu to`y kuni kelin tomonidan kuyov va kuyov navkarlariga beriladigan yeguliklardir. Tushlik bu qora molni tush qismi bo`lib buni kelin kuyov uchun maxsus tayorlaydi. Sababi qora molning aynan tush qismida juda kata kilo kaloriya bo`lib buni yegan kuyov baquvvat bo`lsin uchundir. To`qqiz tovoqni va tushlikni kelinning yangalaridan kuyov navkarlari qabul qilib olishadi. Bunda shirinlik, non,

tuxum, mevalar, har xil nozi nematlar hamda ichimliklar solinishi mumkin. Bu odat amalga oshgandan keyin kuyov navkarlar kelinning xolasi yoki ammasiga atagan pullarini berishadi. Shu odatlarni barchasi tugagandan keyin kelinning uyiga mulla chaqirilib kelin kuyovni nikohlashadi.

13) Nikoh

“Nikoh” marosimi bu bizning dinimiz bilan bogʻliq boʻlib, bizning hududda din paydo boʻlganidan boshlab nikoh marosimi ham boshlangan desam mubolagʻa boʻlmaydi. Sababi ayni nikohdan keyingina kelin kuyov rostakamiga ham eru-xotin boʻlishadi. Bundaa olloh guvoh qilinadi deb er xotinni bir biriga halolab berish desa ham boʻladi. Nikoh paytida iymom kelin va kuyovni huzuriga chorlab har ikkisidan bu toʻyga rozimisiz deb soʻraydi. Shu payt har ikkisi roziman desagina toʻy davom etib, kimdur noroziman desa shu zahoti toʻy toʻxtatiladi. Hamda toʻyni keying bosqichiga oʻtilmaydi. Faqat rozilikni ikki tomon ham tan olsagina toʻy davom etib, ular kelajagini birga oʻtkazishi mumkin. Lekin shu bilan birgalikda bugunga kelib bu nikoh marosimini ayrim oilalar toʻydan keyin ham qilishayapdi. Bunda nikoh kuyovning uyida oʻqiladi. Va shundan soʻnggina kelin va kuyov rostakamiga eru xotin hisoblanib 40 kun chillaga kirishadi. Kelinning uyida nikoh oʻqilib keyin kelin va kuyov hamda kelin dugona va kuyov navkarlar kelin kuyov bilan birgalikda ziyoratga chiqishadi.

14) Ziyorat

“Ziyorat”da ular o`zlari hohlagan biror obidaga borishib o`sha joyni tashkil qilgan yoki o`sha joyda dafin etilgan avliyoni qabriga gul qo`yishadi. Hamda so`ratga ham tushushadi. So`ratga tushish maqsadida alohida so`ratxonalarga ham borishadi. Bazilar esa bugungi kunda aynan kelin kuyovlarga moslanga kafelarga ham borishib, barcha birgalikda o`yin kulgu qilishadi. Bu orada kuyovning oilasi katta to`yga tayorlanishayotgan bo`ladi.

15) Katta to`y

“Katta to`y” oldinari har bir to`y qilayotgan xonadonning o`zida o`tqazilgan bo`lib, bugungi kunga kelib buga o`zgartirishlar kiritildi. Yani ko`pchilik hattoki qishloq aholisi ham to`yni to`yxonalarda o`tkazishni lozim ko`rib bormoqda. Lekin hali ham bazi xonadonlarda to`yni o`z uyida o`tkazishadi, ammo buning foizi baland emas. Shunday qilib to`yga tayorlanayotgan kuyov tomon dastarxon yozib unga turli xil nozu nematlarni ham qo`yib kelin kuyovni ziyoratdan kelishini kutib turishadi. Katta to`y eng dastavval juda sodda tarzda o`tgan bo`lib, 100, 150 kishi bilan o`tkazilgan. Lekin zamon rivojlanib to`yga ham ayrim o`zgarishlar kiritildi. Misol mehmonlar soni o`sd. Avval 100, 150 kishi bilan o`tgan to`ylar endilikda 500, 1000 kishi bilan o`tadigan bo`ldi. O`z navbatida bu juda kata isrofgarchilikni yuzaga keltirdi. Yani kishilar yillar davomida pul to`plab shu pulini bor yo`g`ini bir to`yni

o`zigagina sarflab yuboradigan bo`ldi. Bu esa o`zining salbiy oqibatini ko`rsatdi. To`ydan chiqqan kishi yillar davomida o`zini tiklay olmay bazi oilalar buzulishiga sabab ham bo`ldi. Shu muammolarni hisobga olgan holda O`zbekiston Respublikasining Prezidenti to`ylarni qisqartirish to`g`risida qaror chiqardi. Bu qarorga binoan 2020 yil 1-yanvardan boshlab to`yda 200 dan ziyod odam aytish taqiqlandi. Bu esa bugungu kunda o`z samarasini ko`rsata boshladi. Katta to`y paytida 200 mehmon kelib ularni oldiga turli xil nozu nematlar tortiladi. Hamda xonanda va raqqosalar hamda o`rtakash aytilib to`yni nishonlashayapti. To`y kuni 200 mehmon bo`lsa ulardan o`ynamagani qolmaydi. Hamma raqsga tushib kelin va kuyovni qutlashadi. Bu payt o`z ishini ustalari bo`lgan vediyo syomkachilar ham aytilib to`yni tarixga muhirlashadi. Shu asnoda 2 yoki 3 soat bu to`y davom etib keyin mehmonlar o`z uylariga tarqashadi. Barcha bilan birga kelin kuyov ham kuyovni uyiga yo`l olishadi. Kuyovni uyiga borishda kuyov navkarlar hamkorlik qilib ular kelin kuyovni jonli yor yor sadolari ostida olib kelishadi. Kelin kuyov uyiga yetib kelishganidan so`ng bazi xonadon egalari ularni darvoza oldida yoqilgan gulhan atrofidan aylantirishib ichkariga kiritishadi. Bu odat uzoq o`tmishimizga borib taqalib “zardushtiyli” yani “otashparastlik” dini bilan bog`liq. Gulhan atrofida kelin kuyovni o`tqazishsa barcha yomonlik, suq va yomon ko`zlar gulhanda yonib ketadi deb ishonishganligi bois o`tkazishadi. Ammo bu holatga ham turlicha qaraydigan kishilar borligi boyis bunaqangi odatni qilmaydiganlar soni ham ortib borayapti. Barcha odatlarni tugatib olib keyin kuyov navkarlari bilan qo`lga kiritgan to`qqiz tovoq va tushlikni olib kuyov

bazmini nishonlashadi. Kelin esa kuyovni uyiga yanga yoki xola, ammasidan eng ishonganlaridan biri bilan qoladi va tunni shu xonadonda o`tkazadi. Ertasi kunda esa to`ydan keyin bo`ladigan keyingi odat boshlanadi. Bu “parcha gurzon” deb nomlanadi.

16) Parcha gurzon

“Parcha gurzon” bazi joylarda “bet ochar” ham deb ataladi. Sababi o`tmishda ayni shu marosimda kelinning yuzni ochishgan. 20-asrning boshiga qadar o`zbek ayollari paranjida bo`lishib, yuzlarini to`siib yurishgan. Bu parcha gurzon odati shundan saqlanib qilingan bo`lib, bugungi kunda ham o`zgargan holda davom ettirilib kelinmoqda. Parcha gurzon bu kelin tushgan kuyov xonodonida o`tqaziladi. Buni kelin va kuyov tomonning ayollari amalga oshirishadi. Hamda qo`shnilar ham kelib kelinga turli xil sovg`alar berishadi. Birinchi galda kelin chiqib barcha mehmonlarga tazim qiladi va qaynaonasi bilan biror shirinlikni birga bo`lib yeyishadi. Sababi o`sha shirinlikdik tillari shirin bo`lsin uchun. Hamda qaynaonasi kelinga butun ro`zg`orni topshirganini aytilib o`z sovg`asini beradi. Bundan keyin qolganlar ham kelinni qutlashib o`z sovg`alarini berishadi. Hamda shu kuni ilk bor kelin va kuyov chimildiqqa kirishadi. Chimildiqqa kirishganda ham bajariladigan urf odatlar mavjud bo`lib, chimildiq qilingan xonaga dastarxon yozilib, nozi nematlar qo`yiladi. Odatda dastarxonga anor, asal, tuxum va quruq mevalar qo`yiladi. Kelin kuyovga choy qo`yib beradi. Hamda kelin va kuyov bir biriga asal yedirishadi. Buning sababi ikki yoshning hayoti shu

asal kabi totli bo`lsin uchun. So`ngra kuyov anorni bo`laklaydi. Anor qo`yilishining sababi kelin kuyovning farzandlari shu anor donalari kabi ko`p bo`lsin uchun. Tuxum esa kuyovning beli baqquvat bo`lsin uchun dastarxonga qo`yiladi. Shu asnoda kelin va kuyov marosimni qilib, keyin chimildiqqa kirishadi. Bu payda esa kuyov jo`ralar “qo`niq”qa kelishadi.

17) Qo`niq

“Qo`niq” bu kuyov jo`ralariga oldindan tayorlab qo`yilgan ma`lum miqdordagi pul va yeguliklardir. Kuyov jo`ralar shu qo`niqni olishsagina kelin kuyovga halaqit qilmasdan ketishadi. Agarda shu qo`niqni olishmasa, hazil tariqasida kelin kuyov turgan xonadon derazalarini taqillatishib, eshik yoki derazasini orqasiga g`isht yoki turli xil narsalarni terib ketishadi. Bu juda eskitdan qolgan odat bo`lib, hozirgacha bazi mahallalardagina saqlanib kelinmoqda. Shu asnoda bu marosim ham tugab keying marosim kelinning uyida o`tdigan challariga keladi.

18) Challari

“Challari” bazi joylarda “chaqirdi” ham deb aytiladi. Bundan kelinning ota onasi kuyov tomonni o`z uyiga taklif qilishadi. Bu paytda kuyov tomonidan 10, 15 kishilar chamasi kelin tomonnikiga borishadi. Va kelin tomonda ham taxminan 10, 15 kishi kutib turishadi. Barcha qudalar salomlashib marosimni boshlashadi. Bunda erkaklar va ayllarga

alohida dastarxon yoziladi va alohida uylarga joylashtiriladi. Hamda har ikki tomonga ham turli xil nozu nematlar tortiladi. Bu yerda ham ayollar kelin salom qilishib kelinga turli xil sovg`alar ulashadi. Hamda kelin tomon kuyov va kuyovning ota onasini ham sarpolar bilan siylashadi. So`gnra to`yga xos bo`lgan barcha odatlar tugab yangi odatlarga navbat keladi. Buni esa keying maqolalarimizda ko`rishingiz mumkin.

3. Koreya to`ylarinig ma`nolari va marosimlari haqida

1) Ko`ngil qoyishgan ikki yosh uchrashuvi, to`y oilalarning qo`shilishi

Zamonaviy Koreyaning to`yi ikki yosh erkin uchrashib, sevishib turmush qurishi butun dunyo hamjamiyati kabidir. Lekin o`tmishda milliy jamiyatda bunga o`xshash turmushni tasavvur qilish qiyin edi. Yani to`ydan oldin yoshlar bugungi kundagidik uchrashib keyin turmush qurishmagan. Buning o`miga sovchilar orqali kelin va kiyov tanishishgan. Sovchilar orqali tanishish kelin va kiyovning hohoshi bilan emas balki ikki tomon oilalarining kelishuvi asosida amalga oshgan. Yani bu to`yning egasi yigit va qiz emas, ularning ota-onalari to`y egalari hisoblanishgan. Shuning uchun to`y (결혼식)mavzusining ma`nosi bo`lgan to`y egasi (혼주) degan so`z, to`yning sababchilari kelin kiyovni emas balki, ularning ota-onalarini ega sifatida izohlab keladi.

Bugungi kunda esa Koreyaning to`ylariga e`tibor qaratadigan bo`lsak, yoshlar oldin hech kimning ruxsatisiz tanishib, sevishib keyin

so`ngi vaziyatlardagina ota-onalaridan ruxsat olishayapdi. Lekin ular ota-onalarini ruxsatini olishaolmasalar bu vaziyatda ko`pincha bu yoshlarning to`ylari bo`lmaydi. Agarda ota-onalarining roziligisiz to`y qilishadigan bo`lishsa unda to`ydan keyin katta muammolarga duch kelishadi. Yani ikki tomon ota-onalari ularga nisbatan yaxshi munosabatda bo`lishmaydi. Lekin shunday bo`lsada kelin va kuyov ota-onalarining xizmatida bo`lishlari shart. Bugungi kunda yigit va qiz sevishib yurishiga qarshilik qilinmayapti lekin ularni turmush qurishida esa yaxshilab o`rganishadi. Sababi sevgi shunchaki bo`lishi mumkin lekin nikoh sevgidan farqli o`laroq, oilaviy rishtalar sifatida tan olinadi.

2) Koreya to`y marosimi kelin kuyov oilasi o`rtasidagi rishtalar marosimlari

Koreyada nikoh umumjamiyat va hayot bilan keng tarzda bog`liq. Shuning uchun koreyaning dramalari orqali biz turmush qurishmoqchi bo`lgan yoshlarga qarama qarshilik qilayotgan ota-onalarni tez tez uchratishimiz mumkin. Bunda kelinni tan olmaydigan kuyovning ota-onasi qarshiligini va kuyovni tan olmayotgan kelinningota-onalarini ko`rishimiz mumkin. Lekin qarama-qarshilik bilan turmush qurushib keyin turli xil sinovlarga chidab, o`sha oilaning eng xurmatli azosi bo`lgan kelin kuyovlarni kuzatishimiz mumkin. Bu esa Koreya halqi turmush to`g`risida qanaqa o`ylashlarini ko`rsatib turipti.

Koreys odamlariga to`yning sababchisi yigit va qiz juda kata muammo emas, aksincha yangi oila a`zosini qabul qilish va

uyg`unlikka erishish juda muhim hisoblanadi. Shuning uchun Koreyada oila deganda qarindoshlikka qaratilgan umumiyat asos sifatida rivojlanga. Biroz keskinroq qilib aytikanda, Koreyadagi to`ylarda kelin kuyov emas, balki kelin kuyovning oilasi o`rtasidagi rishta muhim hisoblash mumkin.

Koreyada ham turmush qurib ma`lum vaqt o`tib faqrzand ko`rishsa bu ham ikki oilani yanada mustahkamlashishiga xizmat qiladi. Bunga erishgandan so`ng ikki tomon oilalar yanada mustahkamlashib, kata oila shakillanadi. Yangi uyda yangi tug`ilgan chaqaloqni yaxshi kutib olishganidek, kelinni ham yaxshi qabul qilinib kelinning uyiga kuyov ham yaxshi qabul qilinadi. Bu rishta orqali kelin va kuyov hissiy barqarorlikka erishib, oilaviy munosabatlarda muvofaqiyatga erishadi.

3) Koreyada kelin kuyovning burjini ko`rish

Koreyada to`y bo`lishidan oldin jamiyat qabul qilgan bir qancha odatlar saqlanib qolgan. Bunda ikki yosh taqdirini bog`lashidan oldin bu yoshlarning taqdiri rostdan ham bog`langan yoki yo`qligini aniqlash uchun qilinadigan odatdir. Buni “burj ko`rish” (궁합) deb aytishadi. “Burj ko`rish”(궁합)ning aynan nima mano anglatishiga e`tibor qaratadigan bo`lsak, “궁” uy yoki qasr ma`nosini izohlab, “합치” xitoychada “o`zaro uyg`unlik” ma`nosini anglatadi. Bu esa koreya hayotida muhim hisoblanadi. Qadimdan buni irim deb atashadi lekin, bazi paytlarda burji burjiga mos kelmasa to`yni bekor ham qilishadilar. Ammo milliy jamiyatda doim ham yulduzi yulduziga mos emas degan gapga qarab

emas balki oilalarning shartlariga ham qarab ham bazida to`yni bekor qilishi ham mumkin. Bunda ikki oilani butunlay bir biriga mos bo`lmagan vaziyatida ko`rish mumkin. Bu degani har doim ham yulduzi yulduziga mos kelishi kerak degan gapgagina amal qilib qolmay, oilalar mosligiga ham qarashadi.

4) Bazim qilayotgan hovli “함” “sovg`a sotib oling” degan marosimi haqida

Kuyov to`y bo`lishidan oldin kelinning uyiga sovg`a jo`natadi. Sovg`aga to`yni ifodalovchi sandiq va kelinga sovg`a sifatida beriladigan taqinchoq va kiyimlar kiradi. Bugungi kunda sovg`a qimmat narsalar va zargarlik buyumlari, kosmitika kabilarni o`z ichiga oladi. Sovg`ani jo`natishda kiyovning do`stlari ayg`oqchi kiyimini kiyib, yuziga quritilgan kalmarni niqob sifatida taqib, fonusni ko`tarib, butun mahallaga “함 사세요” “to`y sovg`asini sotib oling” deb baqirib yurishgan. Bularni orasidan oldin turmush qurgan “복” baxrni angalatdigan o`g`il farzandi bor kuyovning do`sti sovg`ani o`zi bilan olib yurib qatnaydi. Shu bilan birgalikda sovg`ani shunchaki bermastan, sovg`ani oluvchi tomon bilan savdolashib, pul va aroqqa almashadi. Bu ham koreyaning o`ziga xos to`yda qilinadigan odatidir. Ikki oila bir oila sifatida aralashgan paytda yuzaga keladigan muammolarni hal qilish maqsadidadir. Sovg`ani olgandan keyin to`y deyarli tugaganligini ko`rishimiz mumkin. Milliy jamiyatda sovg`ani olgandan keyin to`yni bekor qilsa, bu shunchaki bekor qilish emas balki, eru xotin ajrashishi

deb hisoblashadi.

5) Ro`honiysiz to`y

“주례” bu xitoy tilidan tarjima qilganda marosimga raislik qiladigan rohib tushuniladi. Xristiyan dini madaniyatida yigit va qizning to`yida rohibgina raislik qilibgina qolmagan balki, xudoning oldida guvohlik berishlikdir. Ammo xudo boshqa ishlari bilan bant bo`lganligi bois ruhoniylar to`yda raislikni amalga oshiradi deyishadi. Shu bilan birgalikda ruhoni bo`lmagan va nikoh o`qilmagan to`y nikohlangan hisoblanmaydi. Bunda nikoh o`quvchi ro`honiylar orqali kelin va kuyovni nikohini xudo oldida halol qilshdur.

Boshqa tomondan Koreyaning milliy to`yida ro`honi yo`q bo`lgan. Har kvartalning to`yini nazorat qiladigan shaxslari mavjud bo`lib, shu nazoratchilar bo`lsa nikoh bo`ldi hisoblangan. Kuyov bilan kelin to`y stolini oldida ro`parama ro`para turishib bir biriga tazim etishib, bir biriga aroqni qo`yib berishib ichishib, “백년해로” uzoq muddat ajralmagan birga qariyaylik deb vada berishadi. Ammo hozirgi kunda koreyaning to`yida ro`honey o`rniga shunchaki ro`honey rolini qiluvchi kishini chiqarib nikohni o`qitishaypti. Bu bugungi kun koreyaning to`yi va xristiyan dini madaniyatini milliy koreya to`yining zamonaviy ko`rinishidir.

Zamonaviy koreyaning to`yida kelin va kuyov cherkovga borishib u yerda ro`honey nikoh o`qiydi. Bu nikohga esa kelin va kuyovning guvohlari guvohlik qilishib, mehmonlar bu nikohni kuzatishadi va

nikohlangandan so`ng kelin va kuyovni qutlashadi. Buning oldingi nikohlardan farqli tomoni shundaki, nikohni davlat tomonidan qurilgan cherkovda davlat tomonidan tayinlangan ro`honey o`qiydi. Ammo so`ngi kunlarda bunday koreya to`yi kundaligiga o`zgartirish kiritilgan. Ro`honey odatda Yoshi ulug` erkak kishi bo`lgan lekin, hozirda ayol kishilar ham bu vazifani bajarishni boshlashgan. Bundan tashqari nikohni o`qiydigan kishi hozirda aynan Yoshi ulug` kishiga o`qitishmasdan tanish yosh rohibga ham o`qitishayapti. Yani bu yosh rohib shogirt hisoblanib o`tmishda shogirtlar ustoz bo`la turib nikoh o`qishmagan.

6) Birinchi tun, qog`ozdan yasalgan eshikni barmoq bilan teshib kelin kuyovni poylamoq

Koreyada to`y degan so`z o`ziga xos ma`noga ega. 결혼 to`y “혼인” degan so`z bilan birga foydalanib, 혼 degan so`z “저녁” yani kechasi manosini ifodalaydi. 결혼 yani to`y degan so`z vaqt o`tishi bilan paydi bolgan. Sharqiy Osiyo taqvimiga tayanadigan bo`lsak yigit 양 yani quyosh nuri bo`lib, qiz 음 yani oy nuri manosini beradi. Bunda kechki nuri manosini beradigan quyoshning kuchi kichiklashib tunni ifodalaydigan oyning kuchini ko`rsatish bilan bog`lanadi. Kechga oyning ifodalovchi kelinning uyida bazim bo`ladi, hamda to`y so`zida yashiringan ma`no juftlashish manaosini o`z ichiga oladi. Bu juftlashish ishi tun, oyning shulasida bulishi tabiiy hol. Shuning uchun tuftlashishni to`y bilan bog`liq ma`no bilan mano bildiradigan oyva quyosh birlashdi

deb aytish mumkin bo'lgan. Koreys odamlari birinchi tun kuyov bilan kelin yotadigan joyni poylash uchun qog'ozdan yasalgan eshik oynasini barmoq bilan teshishib ularni poylashgan. Bu esa shu xonada chiroq o'chiriguniga qadar davom etib, chiroq o'chkanidan so'ng ortiga qaytishib ketishgan.

7) Kelinning ikki yanog'iga surtilgan qizil bo'yoq yomonliklarni quvadi deb o'ylashgan

To'yda kelin chiroyli libosni kiyib, maxsus qizil rangni ikki yanog'iga dumaloq qilib surishgan yoki qizil qog'ozni aylana qilib kesib olib yuziga yopishtirishgan. Bu “연지곤자” deb atalib, buikki yanoq va labiga qizil rang surtishini 연지 deb atashib, qoshi va qosh orasiga hamda, peshonasiga surtilgan bo'yoqni 곤자 deb aytishgan. Qizil bo'yoq, g'arbliklar to'yida oq ko'ylak bu bokiralik ramzi hisoblangan. Yosh odamning yanoqlariga bunday rang bo'lsa, demak bu birinchi marta turmush qurayapti ma'nosini anglatgan, lekin qayta turmush qurayotgan ayol bub o'yoqni surtmagan. Shundan odamlar u ayol qaytda turmush qurayotganini bilishgan. Buni g'arb bilan solishtirsak g'arbda ham qayta turmush qurayotgan ayol oq emas boshqa rangdagi ko'ylakni kiyishgan. Shunday qilib 연지곤자 so'zining ma'nosi bokira qiz ma'nosini beradi. Garchi bu bo'yoq bo'lsada, bub o'yoqdan bokira qizlargina foydalanaolganliklari bois shu ibora qolgan.

Tushdek birinchi oqshomni o'tqazib kuyov kelinni darhol o'z uyiga olib ketmagan o'zi qarindoshini uyiga borib ikki yoki to'rt kun u yerda

yashagan. Shundan keyin qayta kelinning uyiga borib kelinni keyin uyiga olib ketgan. Lekin o`tmishda bu hodisa birinchi farzand tug`ilgunga qadar davom etgan. Birinchi farzand tug`lganidan keyin bola bilan onani birga o`z uyiga olib borishgan. Ko`p to`y odatlari xitoy tasirida yuzaga kelgan bo`lsada, aynan shu odat ayni koreyaning o`z milliy odati hisoblanadi. Bu bilan bazi odatlarni butunligicha xitoyniki deb bo`lmaydi. Balki shunchaki madaniyatga tasiri deyish mumkin.

8) To`yning ramzlari

O`tmish to`y odatiga ko`ra boshlang`ich marosimni kelinni uyida nishonlagandan keyin, kelinni kiyovning uyiga olib ketgan. Shuning uchun “kuyovning ota-onasi yashaydigan uy” degan ma`no “시집” “yangi uy” degan so`z kelin va tez orada to`yi buladigan qizlarni anglatgan. Shu bilan birgalikda yigitlar yani “kelinning ota - onasining uyi” “장가” deb aytilib, buning ma`nosi kuyov yoki endi uylanmoqchi bo`lgan yigitlarga nisbatan qo`llanadi. Shu sababtan Koreyada “시집가고, 장가간다” degan gap mavjud.

Koreyaning milliy to`ylarida ko`p ko`p narsalardan ramz sifatida foydalanishadi. Kuyov to`yni o`tqazish uchun kelinning uyiga kirib borsa qulay joyda yozilgan dastarxon ustiga o`zi olib brogan g`ozni chiqarib qo`yadi. Bu g`oz yog`ochtan yasalgan bo`lib, kuyov dastarxonga chiqarib qo`ygan g`ozni oldiga tazim qiladi. Uning orqasida kelinning onasi g`ozni yubkasiga o`rab ko`tarib borib, kelin turgan xonaga otadi. Bu payt g`oz yonboshi bilan tushsa birinchi farzandi qiz tug`iladi deb

ishonib, g`oz tikka tushsa birinchi farzand o`g`il tug`iladi deb ishonishgan. G`oz doim juft bo`lib yashab, jufti o`lganda ham qolgan jufti bir umir yolg`iz bolalarini o`stirib yolg`iz yashaydi. Shu bois koreyslar ham g`ozdek bir umir birga yashaylik ma`nosida ham kuyov kelinga yog`och g`ozni sovg`a qiladi.

Kelin va kuyov bir biriga qarab tazim qilishayotgan payt, ularni o`rtasiga yaxshi tuzatilgan dastarxon yoziladi. Bu dastarxon ustiga har xil ovqat va narsalar qo`yiladi. Bu juda muhim to`yning ramziy narsalari hisoblanadi. Dastarxonga tovuq bo`ladi. Tovuq hosildorlik ramzi hisoblanib, xo`roz esa o`z bolalari va rafiqasini himoya qilish ma`nosini anglatgan.

Chilon jiyda va kashtan ham shu bilan birga muhim ramziy ma`noga ega. Bunda chilon jiyda uzoq umr degan ma`noni bildirib, kashtan o`g`il farzand ko`p tug`ilishini ifoda etadi. Pollak ham stol ustiga qo`yiladi. Bu yovuz kuchlardan himoya qilish rolini bajaradi. Archa va banbuk albatta qo`yilib, bundan tashqari jiyda daraxti, shoftoli daraxti kabilarni ko`rish mumkin. Doim yam yashil turadigan archa o`zgarmas kungilni anglatib, banbuk kuchlilik va to`g`rilikni ifodalab qolgan daraxtlar unumdorlik ramzi hisoblanadi.

9) Kuyovni urib tepish marosimi

To`y tugab kuyov kelinnig qarindoshlariga salom bergan. Ammo kelinni qarindoshlari kuyovni urtaga olishi urib tepishadigan odat bo`lgan. Bu odat hozirgi kunda ham saqlab qolingan. Lekin bugunga

kelib to`y tugaganidan so`ng kiyovning oyog`ini tagiga tepish qolgan. Bu urib tepishdan maqsad kuyov kelinni tashlab qochmasligi uchun bajarilib, bu juda qiziqarli tarzda amalga oshiriladi. Lekin bu yerda kuyovni majruh qilib yoki uni sog`lig`iga zarar yetadigan ish qilishmaydi. Oyoqni tagiga tepishning yana bir ramzi bor bo`lib, oyoq ostiga jinsiy funksiyani kuchaytiradiga aura bilan qoplangan bo`ladi. Shu aurani kuchaytirish maqsadida ham oyoqni tagiga tepishadi. Hamda shu asnoda hazil tariqasida tepib urishib kuyov bilan tanishib, u bilan yaqinlashishadi.

10) Qayinonasi chilon jiyda va kashtanni kelinning etagiga otib beradigan salomlashish

Kelin kuyovning ortidan yangi uyda yashashni boshlash payti, “폐백” ni bajarishadilar. “폐백” bu hozirgi koreyaning odatiga ko`ra to`yni o`tqazib keyin kelin kuyovning ota-onasi va qarindoshlariga salom sifatida qiladigan tazim jarayonidir. Lekin kelin kuyovning uyida bir kecha tunab, ertasi saharda qilinishi kerak juda muhim marosimdir. Bu payt qayinona chilon jiyda va kashtanni bir nechtasini yig`ib olib kelinning etagiga uloqtiradi. Chilon jiyda va kashtan unumdorlikning ramzi hisoblanib, quruq mevalar ichida eng yuqori darajada turganligi tufayli tug`iladigan bolalar ham xuddi shunday yuqorini darajani egallasin uchun aynan shu mevalar tanlangan. Bugungi kunda kelin kuyov bu mevani shunchaki zavqlanish uchun bir biriga otib o`ynashadi. Lekin chilon jiyda “대추” va kashtanning “밤” so`zi xitoy

tilida “조” va “을” ma`nosini ham beradi. Lekin bu so`zning ma`nosi yuqoridagi bilan faqrqli hisoblanadi. Bunda 대추 so`zi 조 ni ifodalab kelib “barvaqt” degan ma`noni beradi. 밤 so`zi esa 을 yani “전을” hayajon, qo`rqish ma`nosini anglatadi. Shuning uchun qayinona kelinga jiyda va kashtanni uloqtirayotib ramziy ma`noda “hoy har doim barvaqt uyg`onib uy yumushlarini bajarib, doim yangi kelinlardik hayajon va qo`rquv bilan kuyov tomon oilasiga xizmat qilgin” deb aytishib, bu o`tmishda og`izdan og`izga ko`chib yurga ibora sifat gap bo`lgan. Lekin bugungi kunda buning ma`nosini biladigan odam juda ozchilikni tashkil etadi.

Shunday qilib endi yigit va qiz to`laqonli er xotin hisoblanishadi. Lekin Koreyada to`y tushunchasi hoh qadimgi, hoh zamonaviy to`y bo`lsin baribir buni to`lig`icha anglash mushkul masala hisoblanadi.

4. Koreya va O`zbekiston to`ylarinig ma`nolari va marosimlarini qiyoslash

Bizga ma`lumki koreya va o`zbekiston ko`p asrlar davomida deplomatik va do`stlik aloqalarini o`rnatib kelishgan. Buni misolini afrosiyov harobalaridan topilgan devoriy rasmlarda ham ko`rishimiz mumkin. Qadimgi so`g`diylarning hukumdori bo`lmish varhuman qirollik qilib turgan paytida ham koreya bilan deplomatik aloqalar bo`lgan. Buni afrosiyob muziyida ham kuzatishimiz mumkin bo`lib, devorda deplomatik aloqalar o`rnatilish paytida tushirilgan so`rat mavjud. Bunda qadimgi koreyalik bo`lgan koryo davlatinng ikki vakilining ham rasmi mavjud. Shundan ham bilishimiz mumkinki koreya

va o`zbekiston aloqalarining boshlanganiga oz muddat bo`lmagan. Bundan tashqari buyuk ipak yo`li orqali ham ikki davlat juda ko`p moddiy va madaniy boyliklarni o`zoro almashishgan. To`y marosimini qiyoslab ko`radigan bo`lsak juda ko`p o`xshashliklarni va oz miqdorda farqni kuzatishimiz mumkin.

To`y marosimi ikki davlatda ham qadimgi holati juda o`xshash ekanligini ko`rishimiz mumkin. Har ikki davlatda ham to`y marosimiga jiddiy e`tibor qaratilini b kelingan va bu bugungi kunda ham davom etayotganligini kuzatishimiz mumkin. Yani bu oilalar birlashmasi ekanligini har ikki xalq e`tiborga olib kelin va kuyov tanlashadi. O`zbek xalqi kelin tanlashda va kuyov tanlashida kelin va kuyovni o`zi va oilasini o`rgangani kabi Koreya xalqi ham bu odatga jiddiy qarashadi. Misol sovchilik marosimi ikki davlatda ham mavjud odat bo`lib, o`xshash tomonlarini ko`rishimiz mumkin. Har ikki davlatda ham sovchilik marosimi mavjud bo`lib, sovchilar olib brogan narsalarni qiz tomon olib qolsa, qiz tomonning rozi ekanligini anglatadi. Lekin bugunga kelib koreyada sovchilik marosimi ancha urfdan qolib borayotgan bo`lsada ota-onadan ruxsat olibgina turmush qursa bo`ladi degan tushuncha ikki davlatda ham bir xil hisoblanadi. Bu shuni anglatadi o`zbekiston va Koreya davlatida to`y madaniyatini o`xshash ekanligini ko`rsatadi. Bundan tashqari to`y oldi va to`ydan keyin qilinadigan bazi odatlarimiz ham juda o`xshash. Bizda to`qqiz jo`natish odati bo`lgani kabi Koreyada ham “함” jo`natish odati mavjud. Bu to`qqiz sifatida beriladigan narsalarda ham deyarli farq yo`q bo`lib, farqli tomoni o`zbekistonda to`qqizni ayollar olib borishsa, koreyada kuyov

jo`ralar olib borishadi. To`y marosimida diniy madaniyatda ham o`xshashlik mavjud. Dinga sig`inish yuzasidan faqrlar mavjud, lekin har ikki davlatda ham nikoh marosimi mavjud. Yani har ikki davlatda ham o`z dinining yetuklari nikoh o`qishib, shu nikohdan keyingina eru-xotin bo`lganligini tan olishi o`xshash. Kelin yangi xonadonga kirib kelganidan keyin qaynona va qaynotasiga tazim qilish marosimi bo`lib, bu marosim ham bir xil va bugungi kunda ham to`lig`icha saqlanib kelinmoqda. O`zbek xalqi birinchi farzandini o`g`il bo`lishini istagani kabi koreys xalqining bu istagi ham biznikiga o`xshash. Lekin bugungi koreys xalqi o`g`il farzanddan qiz farzand tug`ilsa deb istak bildirishmoqda. O`tmishda Koreya xalqida *이들 하늘, 딸 땅* degan ibora bo`lgan. Buning manosi o`g`il farzand osmon, qiz farzand yer degani bo`lib, bu tushuncha bugunga kelib o`zgargan.

O`zbek xalqida hizrdi ham saqlanib kelinayotgan qo`niq odatiga o`xshagan odat koreada ham mavjud bo`lganligini ko`rdik. Bu odat har ikki davlatda ham hazil tariqasida amalga oshirilgan odat hisoblanadi. To`ydan keyin esa har ikki davlat kelinlarini milliy liboslarda yurishligi ham o`xshash bo`lib, bularning barchasi o`zbekiston va Koreyaning madaniyati juda uzviy bog`liq va o`xshashliklari ko`ligini ko`rsatadi. Biz bu maqola orqali faqat to`y marosimidagi o`xshashliklarinigina o`rgandik. Lekin boshqa sohalarda ham bu ikka tavltda uzviylik jihati juda ko`p.

⟨Foydalanilgan adabiyotlar ro`yxati⟩

1. “To`y va to`y oldi marosimlari” Toshmurodov Jahongir Ilhomovich
www.tarix.uz
2. “Bugundan to`y-hashanlar to`g`risidagi qaror kuchga kirdi” www.xabar.uz
3. “Nikoh to`yi” www.uz.wikipedia
4. “결혼식” www.ko.wikipedia
5. “전통혼례 | 한국민속촌” www.koreanfolk.co.kr
6. “Korean Wedding Culture 한국의 결혼문화” www.steemit.com
7. “혼례(婚禮)한국민족문화대백과사전” www.encyko

A Comparative Study on Wedding Customs in Korea and Uzbekistan

Ochilov ulugbek · Lee, su-jin

(samarkand state institute of foreign languages · sunmoon univ.)

Korea and Uzbekistan have built diplomatic friendly relations for centuries. This can be found in the murals of the Afrosiyab palace. Varhuman, ruler of ancient Sogdian, had diplomatic relations with Korea during his reign. At the Afrasiab Museum, you can get a glimpse of pictures showing the relationship at that time. This shows that the relationship between Korea and Uzbekistan began for a long time. It can also be seen that through the Silk Road, the two countries exchanged a lot of material and cultural wealth. In this paper, we compare weddings among the cultures of the two countries. Similarities and differences can be found between the two countries.

Korea and Uzbekistan form family unity through marriage. Uzbeks try to get a lot of information about their families when men and women choose a marriage partner. When choosing a marriage partner, the opinions of family members are very important. The wedding ceremony must be conducted with parental permission. The same goes for Korea.

Also, the customs before and after the wedding are very similar. In Uzbekistan, there is a traditional ritual of sending 9 dishes to a wedding. In Korea, there is a traditional ritual of sending “함[函,ham]”. The

difference here is that in Uzbekistan, 9 dishes are carried by women, whereas in Korea, "ham" is carried by men.

There is another similarity in the wedding. When a married bride enters the house, there is a ceremony to bow to the mother-in-law and father-in-law. Also, if you get married and become pregnant, it is the same that you wish to have a son.

In addition, there are many cultural commons between Korea and Uzbekistan. We will continue to conduct various studies on the cultural relevance of the two countries.

ЉАШНҲОИ МАВСИМИИ МАРДУМИ МАШРИҚЗАМИН ДАР ЉАРАЁНИ МАДАНИЯТИ АНЪАНАВӢ

Баҳора ХУРРАМОВА

номзади илмҳои санъатшиносӣ, доцент, Донишгоҳи
давлатии Самарқанд, кафедраи фанҳои илтимоеӣ.
bahora.khurramova@mail.ru

Bahora Khurramova

Дар ҷараёни ҷаҳонишавии тамаддун ҷомеаи му
осир ба фарҳанги анъанавӣ чун рӯкни асосии пой дорӣ
ва асолат беш аз пеш эҳтиёҷ дорад, зеро намунаҳои ба
рӯҷастаи он дар сохтори арзишҳои умуминсонӣ қарор г
ирифтааст.

Ниғаҳдории ҷиҳатҳои арзишманди фарҳанги ан
ъанавии ҷаҳонӣ на танҳо ифодагари сарчашмаҳои ҷовид
онии он, балки ҷузъи асосии худшиносӣ мебошад, ки
дар давоми асрҳо таҷаккул ёфта, имрӯз пай ванди зам
онхоро таъмин месозад.

Зимнан, Роҳи Бузурги Абрешим, ки дар таърих
и тамаддуни ҷаҳонӣ мақоми хосае дорад, барои пешра
фти маданияти анъанавӣ, пой дорӣи унсурҳои фарҳанг
и ғайи римоддӣ, анъанаҳои устувори мардумӣ нақши саз
овор дорад. Махз аз ҳамин сабаб дар замони имрӯзӣ ис
тилоҳи «экологияи фарҳанг» ба ибораи Д.С.Лихачев [1,
с.485] хифзи муҳити фарҳангӣ хотираи таърихи ро ифод
а намуда, моҳияти ахлоқӣ ва иҷтимоӣ касб мекунад.

Маданияти анъанавӣ чун рӯкни асосии тамаддун ифод

агари хотираи таърихӣ мебошад, ки фазои фарҳангиро устувор месозад. Яъне ниғаҳдошти арзишҳои маданият и анъанавӣ мақоми умумии инсонӣ касб намуда, умумияти типологии маданияти инсонӣ, экологияи фарҳангро таъмин сохта ҷанбаи маънавии амиқу устуворро соҳибгардидааст.

Анъанаҳои устувори мардумӣ дар рушди фарҳанги инсонӣ мақоми сазовор доранд ва заминаҳои маданияти маънавию дар худ мучассам намудаанд. Бахусус дар таърихи тамаддун падидаи (феномен) ҷашн ҳамчун ифодагари суннатҳои ахлоқӣ ва эстетикӣ мардум аҳамияти хоса дорад. Ба ибораи М.М.Бахтин «ҷашнгири – ин шакли нахустини муҳими фарҳанги инсонист» [2, с.11]. Муайян намудани падидаи ҷашн дар давраи антика аз тарафи олимони машҳур – Геродот, Афлотун, Арасту дар ягонагӣ бо баррасии мақоми иҷтимоии он тадқиқ мешавад.

Махсусан, идҳои мавсимии мардуми Машриқзамин дар худ ҷиҳатҳои номбурдари мучассам намудааст. Вазифаи асосии ҷашнҳои мавсимию чунин муайян намудан мумкин аст:

1. тантанави навгонии ҳаёт;
2. нақши коммуникативӣ ва регулятивӣ;
3. нақши эмотсионалӣ ва психологӣ;
4. нақши сиёсӣ, ахлоқӣ ва эстетикӣ.

Ин хусусиятҳои номбурда мафҳумҳои «вазъияти ҷашнӣ», «ҳолати ҷашнӣ», «замони ҷашнӣ»-ро ба вуҷуд меоваранд.

Дар тавсифи ҷашнҳои мавсимии мардумӣ ҷиҳатҳои асосӣ – пайвандӣ бо табиат ва ҷаҳолияти инсонӣ, «дар м

еъёри арзишхо қарор гирифтани инсон» [3,с.385] дар н авбати аввал меистад, ки он ифодагари чихати фалсаф ӣ ва умумиинсонист.

Зарурияти таҳлили таърихӣ – этнографии чашн хои мардуми Машрикзамин ва баррасӣ намудани урфу одатҳои онҳо дар доираи системаи муайян чунин муаммохоро дар бар мегирад:

1. Тадқиқи назарияи чашни мавсимӣ, пайдоиш, сохтор, вазифа, классификатсия, қонуниятҳои тараққиёти он.

2. Равшан намудани таъсири чашни мавсимӣ ва дигар намудҳои чашнҳо, муносибати чашни мардумӣ ба тақвими динӣ, муносибати мавсими кишоварзӣ бо маданияти шаҳр, симои имрӯзии чашнҳои анъанавӣ, моҳияти онҳо.

3. Омӯзиши масъалаи «чашни мавсимӣ ва этнос» ҳамчун муаммои асосӣ бояд дар маркази диққат бошад. Зеро омӯзиши чашни мавсимӣ барои тадқиқи проблемаи этногенез ва таърихи этникии мардумӣ, барои фаҳмиши сохтори худшиносии этникӣ имконият медиҳад. «Дар баррасӣ намудани ин ҷиҳат масъалаи «чашнҳои мавсимӣ ва эҷодиёти мардумӣ» ё «чашни мардумӣ ва эҷодиёт» ба мақсад мувофиқ аст [4,с.15].

4. Тадқиқи ҳамачонибаи муаммои муносибати таърихӣ –фарҳангии мардумони гуногун, ки дар ҷараёни чашнҳои мавсимӣ ба назар мерасад, ҳамчунин равшан намудани робитаҳои типологӣ аз ҳар ҷиҳат муҳим аст. Омӯзиш ва тадқиқи ҷиҳатҳои беҳтарини чашнҳои мавсимӣ дар муқоиса бо идҳои мардумони дигар – иқдоми муҳим дар масъалаи яқдигарфаҳмӣ ва худшиносӣ мебошад, к

и хусусияти ахлокию ичтимой касб мекунад.

Масалан, яке аз чашнҳои бузург ва машҳури мадрумӣ – Наврӯз дар маданияти мардумоне, ки деринаи фарҳангии муштарак доранд, аз арзишҳои бузурги уму миинсонӣ мебошад, ки дар он падидаҳо фарҳанги анъанавӣ равшану возеҳ акси худро ёфтааст.

Таносуб бо табиат, ҷилои рангҳо, намоиши осор ва нафиси санъат, иҷрои сурудҳои дилнишин, рақсу бозии ишора ба эстетикаи ҷашни мазкур бошад, хирад ва меҳр, кадрдонии кадршиносӣ ҷанбаи ахлокии иди Наврӯз аст. Аз ин ҷиҳат ҷашни Наврӯзро метавон яке аз арзишҳои умумиинсонӣ шуморид, ки ба пайи ванди замони ҳо ва инсоният мусоидат менамояд.

Ҷашнгирии мавсимии мардуми Машриқзамин аз бисёр ҷиҳат ба ҳамдигар монанд аст ва нишонаҳои театриро дар худ мучассам месозад.

Доктор Мансур Раствағори Фасоӣ дар мақолаи худ, ки ба собиқаи таърихӣ ва хусусиятҳои Наврӯз бахшида шудааст, дар асоси сарчашмаҳои таърихӣ ҷиҳатҳои пураарзиши ин ҷашни бузургро мавриди баррасӣ қарор додааст. – Муаллиф «Наврӯз»-ро муҳимтарин, беҳтарин, бошукӯхтарин ҷашн мешуморад. Ў дар бобҳои алоҳидаи мақолаи худ «Ҷаро «Наврӯз»-ро гиromӣ медорем?», «Наврӯз рӯзи оғози офариниш аст», «Наврӯз рӯзи хилқат ва одам аст», «Наврӯз рӯзи падидаи омадани рӯшанӣ аст», «Наврӯз рӯзи додгарӣ ва адолат аст» ва дигарон ҷиҳатҳои таърихии ҷашни мазкурро бо далелҳои муътамади илмӣ таҳлил намуда, баъзе аз маросимҳои қадимии наврӯзиро, ки имрӯз амал намеkunанд, бо ибораи «ҳамагонӣ нест» ва «матруқ шуда» ёдовар мешавад. Аз ин ҷи

намояндагони олами исломӣ аз Бухоро, Ирон, Туркия, Ҳиндустон дар он қабл аз сафари худ ба Макка иштирок мекунанд» [7,с.81].

Ҳамчунин «Чашни гул» дар Исфара, Хоразм, Фарғона низ ба назар мерасад, ки аз фарҳанги анъанавии муштаракӣ мардумони ин сарзамин дарак медиҳад.

Яке аз чашнҳои маъруфи мардуми Чопон – шукруфтани сакура низ ба суннатҳои қадимӣ вобаста аст. Сакура яке аз гулҳои нодирест, ки рамзи мардуми чопонро ифода менамояд. Вақте ки калимаи хана – гул ба забон меояд, хатман сакура дар назар дошта мешавад. Зебоии гулҳои ин дарахти сарсабз рамзи шукуфоии бе монанд ва нотакрор аст. Муддати шукуфтан дарахти сакура кӯтоҳ аст, чанд рӯз ё чанд соат. Он ифодагари ҷавонӣ ва муҳаббати даргузар, зиндагии бебақосат. Аз ин ҷиҳат ашъоре, ки ба васфи сакура бахшида шудааст, оҳанги лирикӣ дорад ва саршори хузну андӯх аст. Мувфиқи анъана дар шаҳрҳои Нара ва Камакура чашни сакура бо тантана пешвоз гирифта мешавад ва дар кӯчаю хиёбонҳо духтарон ва бачаҳои хурдсол дар даст шохҳои ин гули зебо сайр менамоянд.

Дар шаҳри Киото бошад, дар назди ибодатгоҳ ва гулгаштҳои «шаби сакура» (кура – матсури ё сакура – кай) баргузор мегардад. Аз ҷумла, дар ибодатгоҳи Дай годзи раққосаҳои машҳур «рақси олуболу»-ро иҷро мекарданд ва дар ибодатгоҳи Хирано низ сафқашии одомон бо либосҳои махсуси қадимӣ хусусияти бошукӯҳу идона касб менамуд. «Аз ин рӯ, ин чашн то асри ХХ шакли худро гум накард» [8,с.187].

Мардумшинос О.А.Сухарева дар тадқиқоти худ роҷеъ ба

а чашни гулҳо (охири асри XIX ва оғози асри XX) моҳи яти чашни мазкурро нишон дода, онро ба эҳтиёҷоти хо чагии дехқонон вобаста медонад, яъне пай доиши гулҳо нишонан фаро расидани мавсими киштуқор аст [9, с.31].

Яке аз чашнҳои бошукӯҳи баҳорӣ дар Корея, ки оғози моҳи март сурат мегирад, «Чашни гулҳо» ном до рад ва он ҳам бо суруду мусиқӣ дар ихотаи табиати зе бо ва гулҳои чиндаллэ мегузарад, ба чашни мардуми мо «Сай ри лола» монанд аст. Ин шабоҳат дар пешвоз гирии иди баҳор – цинмин дар Хитой низ мушоҳида мешавад. Махсусан дар музофоти Шэньси маросими ба об партофтани гулҳои баҳорӣ ва дар оғӯши табиати са бзу зебо сай р намудан ба ин чашн дурахшу ҷилои хос сае ато месозад ва бори дигар аз умумияти типологии анъанаҳои мардумӣ ва ягонагии фарҳанги мардуми Ма шрикзамин дарак медиҳад. Омӯзиши чашнҳои сунна тии мардуми Машрикзамин тасаввуроти эстетикӣ ва ф арҳанги роҷеъ ба мардуми кишварҳои муайян афзун намуда, заминаи қавии якдигарфаҳмӣ ва ягонагӣ мебо шад. Аз ҷумла, дар замони имрӯзӣ таваҷҷӯҳи зиёд ба чашнҳои мавсимӣ чун ифодагари муносибати мардуми Машрикзамин нисбати табиат аст, ки он дар тақвими анъанавӣ мавқеи устувор дорад. Махсусан, дар фарҳанг и анъанавии мардумони Осиёи Марказӣ, Хитой, Чопо н, Корея ва дигарон истифодаи падидаҳои бехтарини фарҳанги анъанавӣ, аз ҷумла чашнҳои мавсимӣ бо ниға хдошти мероси маданӣ вобаста аст. Маҳз ин ҷиҳат асос и пешравии санъати тамошо, фолклор ва ҳунароҳои мар думист.

Тадқиқи суннатҳои ҷашнии мардуми Машриқза мин ва муайян намудани анъанаҳои беҳтарини бо халли муаммоҳои имрӯзии ҳифзи табиат, осоиш ва сулҳ, аризишҳои маданӣ вобаста буда, аҳамияти умумиинсониро соҳиб аст ва дар ҷараёни рушди «маданияти оммавӣ» нақши ахлоқӣ ва иҷтимоӣ касб мекунад.

Адабиёт:

1. Лихачев Д.С. Избранные работы в трех томах. Т.2, л., 1987.
2. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
3. Рахимов С. Эстетика зороастризма Д., «Дониш», 2006.
4. Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М. «Наука», 1989.
5. Доктор Мансур Растагори Фасои. Бахти ту пирӯз бо д. «Дай ри муғон», 1988. 1-3.
6. Рахимов Д. Наврӯзи Тоҷикистон, маҷаллаи «Мир искусств», № 3.
7. Нурджанов Н.Н. Традиционный театр таджиков в двух томах, Д, 2002. том 1.
8. Календарные обряды. Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М. «Наука», 1989.
9. Сухарева О.А. Празднества цветов у равнинных таджиков (конец XIX – начало XX в). В сб: Древние обряды в ерования и культуры народов Средней Азии. М. «Наука», 1986.

Language, Text, and Society

Hyo-Chang Hong¹⁾

1. Introduction

The main concern in this paper is with the concept of linguistic relevance. By this I do not simply mean, as has been much expounded in the area of pragmatics in general and relevance theory in particular, the kind of relevance of immediate situational contexts that play a crucial role in understanding language users' contextualized meanings, intentions, and purposes. Nor do I mean various morphological, syntactic, or semantic changes in the history of a language that only become relevant to linguists in explaining formal abnormalities or variations that otherwise defy clear-cut linguistic generalizations.

Relevance as conceptualized in this paper refers to the general properties and potentialities of language including both lexical items and grammatical features as reflecting and being reflected by discursive interpersonal and social structures. The inclusion of interpersonal relations and social structures in the description of language structures

1) U.S.A, Marshall Univ, Professor

and meanings has been one of the most centrally debated problems in modern linguistics, resulting in the well-known division of language studies into formal and functional linguistics. Since the publication of Chomsky's *Syntactic Structures* (1957), formalist and structuralist scholars have urged to study language and its structures in its own right, and to ignore psychological, co-textual, and social contextual conditions that influence how text and talk are structured to function to mean what they mean in different situational contexts. They have further claimed, albeit rather implicitly, that the maximum unit of language analysis is a decontextualized clause, that units larger than a clause do not constitute the aims of linguistics studies proper, and that meanings are secondary to linguistic clausal structures. This perspective on language has eventually removed linguistics from other more socially and culturally oriented areas of language studies, contributing to the common perception of linguistics as more or less isolationist or autonomous (Halliday 1994; Martin and Rose 2008; van Dijk 2008), and has recently been problematized in favor of more context-based approaches to language studies that attempt to account for many linguistic properties in terms of social, cultural, and historical circumstances that have derived them (van Dijk 2008b; Halliday and Martin 1993; Halliday 2002; Martin 2003, Fairclough 2016).

Although any discussion of various contextual influences on text and talk is bound to include more than one academic discipline and to adopt more than one particular theory, as long as our understanding of text and talk is of necessity based on our construal and interpretation of a

number of contextual influences on language used in human contexts, it might not be an overstatement to say that such decontextualized language studies as have been promoted in formalist traditions do not provide us much with a set of tools with which to examine the critical role that text and talk play in our everyday interpersonal, social, and cultural lives. Of course, this does not mean that just because the notion of context is semiotic, multi-faceted, and abstract, the study of text and talk on this semiotic basis should be any less systematic or precise.

On the contrary, by including contextual variables as an essential part of the description of text and talk, such a meaning-based functional view is able to describe and explain a number of properties of language use that are not possible within a formalist and structuralist linguistic tradition. As context and contextualization are an indispensable part of our understanding of the nature of language use, our description of text and talk should of necessity be richer and more insightful with a linguistics that incorporates context as an inherent semogenic feature of language. After all, the essential features of context in text meaning and interpretation come etymologically from the derivational morphology of con-text. But it was not until the 1970s and 1980s that explicit social semiotics-oriented and discourse-based approaches emerged and took the direction of language studies toward describing and explaining the role of text and talk in the construction of social phenomena (Halliday 1978; Halliday and Hasan 1976; Hodge and Kress 1988; van Dijk 1984). Of particular interest in examining this interplay between text and talk on the one hand and context on the other are the theoretical framework

of systemic functional linguistics (henceforth SFL) within general functional linguistics and the interpretive techniques of critical discourse analysis from social, communication, and media and cultural studies.

2. SFL Perspective on Language and Context

From an SFL perspective, language is viewed as a particular kind of social semiotic where linguistic systems are created and exchanged for the creation of interpersonal, textual, and ideational meanings that meta-refer to contextual variables (Halliday 1978, 1985, 2013). Contrary to formalist linguistic approaches that seek explanations of linguistic phenomena from within language structures themselves, systemic functional linguists have always stressed the importance of the dialectic interaction between theory and its application, and sought linguistic explanations in the relationship of meanings as a result of choice from paradigmatic systems that interact with language-external contexts.

In this view, language is itself a product of systemic paradigmatic choices in its natural social environments, and hence to mean in language is “to act semiotically” (Halliday 2013: 16). It is perhaps this perception of language and linguistics that makes it possible to argue for the role of linguistics as a form of “an ideologically committed form of social action” (Halliday 1985: 5) with social accountability of linguistics at its core. Since its inception, systemic functional linguistics has emphasized the importance of the role of context in the production and

interpretation of language at the levels of clauses, text, and talk. The particular focus on context interacting with the lexico-grammatical level of language is schematized as system networks as well as its language-context interface modelling (see Figure 1).

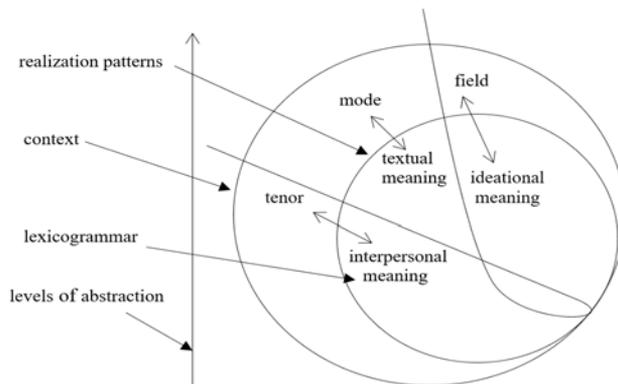


Figure 1 Patterns of realization between language and context

As Figure 1 shows, SFL links the social functions of language to the contextual tenor, field, and mode: tenor refers to enacting social relationship among language users, field, to the contextual dimension of the social action that is talking place involving language participants, and mode, to the role of language in enabling the other two contextual variables. That is to say, in its interpretation of social discourse, the starting point of research in this framework is “texts in social contexts” (Martin and Rose 2007: 1).

3. Interpersonal Meaning and Social Representation

The contextual variable of tenor has further been developed in recent years into the theory of appraisal (Martin and White 2005; Martin and Rose 2007). Appraisal refers to the discourse semantic extension of interpersonal lexico-grammatical resources involved in the expression of language users' distinct textual voice and evaluative meanings, both reflecting and constructing (more or less) implicit subjective interpersonal values embedded in text and talk. Of the distinct interpersonal meanings categorized in the theory of appraisal, the system of attitude is of particular interest for text and discourse analysis as it deals with how language users' assessment of themselves, others, and material and semiotic phenomena permeates in text and talk. Put simply, the system of attitude is concerned with unfolding one's emotional reaction to one's surroundings, with expressing institutionalized and shared values toward others, and finally with expressing (more or less) institutionalized positive and negative norms and values about things (see the system of Attitude in Figure 2).

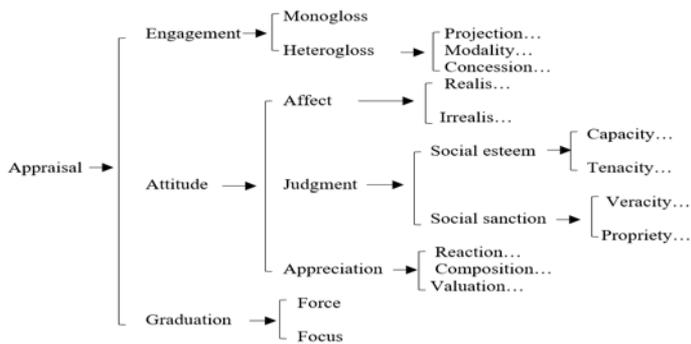


Figure 2 Appraisal System (adopted from Martin and Rose 2007: 59)

After this theoretical account of the system of interpersonal meanings as showing social structures and contexts, let us now discuss some concrete examples. The example below are taken from the Pulitzer-award play, *Disgraced*, by Ayad Akhtar, and a number of English as a second language textbooks. *Disgraced* is a play that symbolically represents the ethnic and racial conflicts and struggles in America through the voice of the two main characters, Amir, and his wife, Emily. Amir is an American Muslim lawyer who was born in Pakistan, and Emily is a white American artist with keen artistic interest in Islamic traditions and art forms. Despite Amir's high social and political position as a lawyer, he realizes

his own powerless limitation as an ethnic minority, turns violent against the voice of the dominant social group represented as the voice of his wife, Emily, and eventually loses everything he has built. This text plays a significant role in representing how the voice of ethnic and racial minorities is silenced against that of the dominant social forces. Following is an excerpt from Scene One that shows Amir posing as a model for Emily's painting. In the preceding dialogue, Amir and Emily were recounting their recent encounter with a racist waiter at a restaurant.

EMILY (Gesturing for him to take the pose): Could you do the thing?

AMIR (Adjusting his arm): Way to make a guy feel wanted- If anything, I guess I should be grateful to Jose, right? Broke your dad in, I mean at least I spoke English.

EMILY: Dad's still traumatized. He brought up that Thanksgiving on the

phone the other day. (Assessing her sketch) Anyway-I don't know what you're so worried about. It's not like anybody's gonna see this.

AMIR: Baby. Jerry Saltz loved your last show..

EMILY: He liked it. He didn't love it, I didn't love it. It didn't sell.

AMIR: Selling's not everything.

Amir's cell phone RINGS.

EMILY: Selling's not everything? You really believe that?

Emily grabs the phone and tosses it to him.

AMIR: It's a client. . .

EMILY: Fine. Just. . . stay where you are?

AMIR (Into the phone): What? (Listening) Paola, I'm not your therapist. You don't pay me to listen to you. You pay me to listen to me. Yeah, but you're not listening. You're going. To kill. This deal. (Emily approaches, to adjust him) Honey. . . (Continuing into the phone) The point is, they buy it? They own it. They do what they want. That's how it works.

In this excerpt as in the majority of other lines spoken by Amir, his use of appraisal meanings is restricted to his own positive judgment of himself when he compares himself with dominant white Americans, 'I guess I should be grateful,' his positive evaluation of the affective feeling of J. Saltz toward Emily's painting show, 'Jerry Saltz loved your show,' and of positive affective feeling of his white clients, 'They do what they want.'

This restricted use of the interpersonal meanings by Amir starkly contrast with Emily's full use of both the positive and negative interpersonal appraisal resources. Emily is in a position to evaluate her father's emotional state as negative, 'Dad's still traumatized.' She also

negatively evaluates Amir's self-evaluation of his own feelings, 'I don't know what you're so worried about,' which, despite the grammatical negation of her knowledge status, entails a mild sense of a command. Unlike Amir's use of interpersonal evaluations, Emily is in a position to look at her own work and evaluate her emotional reaction to it negatively, 'I didn't love it,' as well as to implicitly judge her husband's character from a negative perspective, 'You really believe that?'

The different use of and access to interpersonal meaning resources dependent on the ethnic minority, Amir, and on her ethnically dominant wife, Emily, further continues in Scene Three where Amir realizes how the racist mentality of the dominant white America made it difficult for him to move up the social hierarchical structure to become a lawyer.

AMIR (Exploding): You have any idea how much of myself I've poured into that place? That closet at the end of the hall? Where they keep the cleaning supplies? That was my first office! Yours had a view of the fucking park! Your first three years? Were you ever at work before anyone else in the morning? Were you ever the last one to leave? Cause if you were, I didn't see it. I still leave the office after you do! You think you're the nigger here? I'm the nigger! Me!!

The excerpt here shows that when recounting his past struggle to belong to the dominant white America as a foreign-born Muslim American, Amir's interpersonal meanings are restricted to an (implicit)

positive judgment of himself, “were you ever at work before anyone else in the morning?, “Were you ever the last one to leave,” “I still leave the office after you do!,” and to an extreme negative evaluation of his own character, “I’m the nigger! Me!!.” Nowhere in the play are Amir’s evaluations negatively made toward ethnically dominant groups of white America.

Throughout this play, we observe then that the textual voices as represented by Amir and Emily show very distinct patterns of using interpersonal meaning resources: the textual voice of Emily, a white American female, is a representation of one who has full access to interpersonal resources of the language of evaluation. The textual voice of Amir, an ethnic minority Muslim American, is given only partial access to the same resources of interpersonal evaluation, and these language resources deny him access to a full range of meanings of evaluation of himself or others who are ethnically and racially more dominant. The varying degrees of the availability of appraisal resources dependent on one’s ethnic origin, as illustrated in the interpersonal analysis of the language of evaluation here, provides suggestive evidence to argue that the structure of social and ethnic symbolic power and dominance also affects the structure of discourse as well. In the meaning resources accessible to racial and ethnic minorities as represented by the range of targets of appraisal in the language of Amir, explicit negative judgment appraisal meanings are reserved to evaluate social ethnic minorities themselves or those who are socially, racially and ethnically inferior to them, i.e., minority of minorities.

4. Ideational Meaning and Social Representation

Unlike the interpersonal resources concerned with language users' evaluative meanings, the ideational mode of meaning is concerned with the representation of "a flow of events, or goings-on" (Halliday 2013: 213). These events or goings-on are transformed or modelled in language into the transitivity system of clause grammar. The system of transitivity thus represents lexico-grammatical interpretations of a continuous flow of doings, happenings, and material or semiotic changes, and generalizes these into a manageable set of clause types

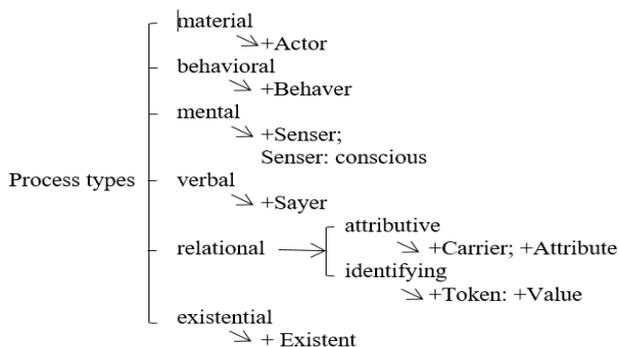


Figure 3 Simplified system of transitivity

(see Figure 3):

While these process types with the specified participant roles are common in ordinary and spontaneous discourses (Halliday, 2004), social contextual pressures on the transitivity system affect the process types,

thereby reorganizing the syntagmatic surface order of elements and opening the system up to a wide range of logico-semantically similar yet lexico-grammatically distinct clausal variations. The contextual force on the transitivity types and ensuing clausal variations can be schematically represented as Figure 4.

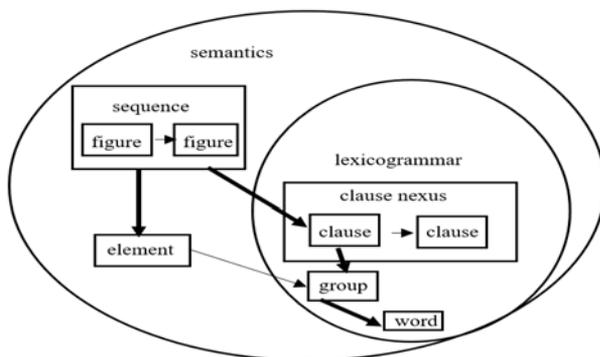


Figure 4 Reconfiguration of ideational meanings

Let us now exemplify how contextual influence on text and talk is manifested in the interaction between the common transitivity patterns in Figures 3 and the resulting re-configured patterns in Figure 4. Following are examples from two ESL (English as a Second Language) textbooks. The first is a recount of an airline passenger's illegal boarding of an airplane, and the second is an explanation of different approaches adopted by two modern medical practices for doctor-patient relations.

Charles wanted to visit his parents but didn't want to spend

\$320 on a plane ticket. Instead, he packed himself into a shipping crate and express-mailed himself to DeSoto, Texas. When the crate was delivered to his parents' home, he broke out of the box and shook hands with the delivery person. Unfortunately, the frightened woman did not have a sense of humor. She called the police, and McLean was arrested and charged as a stowaway.

Touchstone: Full Contact 4 (p. 48)

The physician's emotionally detached concern is to identify the patient's diseased body part and to treat or replace it... Although the biomedical model has provided major advances, one problem is the alienation of the patient from the physician...The notion of health involves the absence of disease or the normal functioning of body part s... treatment is based on some type of drug or surgical procedure.

Leap: High Intermediate Reading and Writing (pp. 104-5)

Provisionally, the nature of the experiential context that influences the lexical and grammatical pattern in the first excerpt is that this text reflects a more general story telling context involving the main character's sequence of actions that result in an unexpected outcome and a description of a temporal sequence of events that happened in the past leading to such an outcome.

This kind of contextual demand contrasts rather sharply with the experiential context that influences the linguistic nature of the second text. A crucial contextual demand made on the language of science in

general as such as our second example is its need to reflect its specialized technicality by specifying how things, people, and events are classified and categorized into uncommon sense taxonomic relations in order to show correlations or causations among them. It is primarily under the contextual pressure of this kind that one can imagine the development and expansion of technical concepts and ideas in strict hierarchical structures organized in such lexical relations as hyponymy and meronymy. It would almost be unimaginable, though not impossible, to create an organized knowledge structure without such a contextual pressure. Such banal expressions as whales are not fish and peanuts are not nuts, for example, may be understood as surface manifestations of the two rather distinct contextual pressures that organize lexical items and the grammar of language in two different ways. At the level of everyday experiential contexts, knowledge of their habitats might be evidence sufficient enough to classify whales into the family of fish, creating a pre-scientific lexical field of non-mammals that includes whales, thus allowing the use of the positive attributive relational clause, whales are fish. It is when context changes from such everyday experience-based common sense to a more specialized, biological physiology-based one that a new lexical re-classification occurs where whales, despite their superficial similarities with fish, are now a kind of mammals, making possible the grammatically negative relational attributive clause.

Contextual pressure or constraint of this kind on the lexical and grammatical features of text and talk is also observable in other lexical

and grammatical features as well. First, in terms of the sequential order of processes used, the events in the first excerpt represent a temporally linear sequence of processes:

Charles wanted to visit his parents²⁾
^
but did not want to spend \$320 on a plane ticket.
^
Instead he packed himself into a shipping crate
^
and express-mailed himself to DeSoto, Texas.
^
When the crate was delivered to his parents' home
^
he broke out of the box
^
and shook hands with the delivery person,
^
Unfortunately, the frightened woman did not have a sense of
humor,
^
She called the police
^
and McLean was arrested
^
and charged as a stowaway.

2) The caret is used here as a symbol that represents a temporal sequence of events connecting the processes in the preceding and following clauses.

The second excerpt, however, contrasts rather sharply with the first excerpt. Besides the use of present tense forms used throughout in this text, the processes here do not represent sequential ordering of events but rather function only to relate one clause-internal nominal element to another nominal element within the same clause, making it unnecessary to interpret the excerpt from a temporally related sequence of events. In terms of the general ideational meanings of processes as well, unlike those in the first example that primarily refer to feelings, 'want,' and material actions, 'pack,' 'express-mail,' 'deliver,' 'break out of,' 'shake hands' 'call,' 'arrest,' and 'charge,' those in the second are mainly of relational 'be' or 'have' types. That is, when the biomedical model has provided major advances, it has major advances over some other models; when the notion of health involves the absence of disease, the notion has the absence of disease in its core meaning or definition; and when treatment is based on some type of drug or surgical procedure, the treatment has/contains in it some type of drug or surgical procedure:

The physician's concern is to identify the patient's diseased body part...

Although the biomedical model has provided major advances,

one problem is the alienation of the patient from the physician

The notion of health involves the absence of disease...

treatment is based on some type of drug or surgical procedure.

In much the same way, variation in the form and function of language as a reflection of contextual constraints is also observed in the functions of nominal groups as well. In the first excerpt, while people and things are represented congruently in the sense that the elements on the semantic stratum are realized at the level of lexicogrammar as noun groups, the non-nominal meanings in the second example are realized incongruently as noun groups that pack meanings not of semantic elements but of semantic figures (see Figure 4). And that is, because of the contextual pressures in the area of sciences to categorize and classify nominal groups, leading to a predominant use of relational processes that function to relate nominal groups within single clauses, other non-nominal groups are also pressured to be compacted into nominal groups. In this context, a clause, for example, will then be compacted into a nominal group so that its single clausal meaning can be categorized, classified, and compared with other such nominal groups. The two context-dependent (in-)congruent lexico-grammatical reconfiguration of congruent realizations between the semantic and lexico-grammatical stratum can be schematically exemplified as follows:

Congruent realization of semantic entities at the level of
lexico-grammar
semantic entity 'element'
realized via congruent realization as
lexico-grammatical noun group 'Charles'

semantic entity 'element'
realized via congruent realization as
lexico-grammatical noun group 'a plane ticket'
...

Incongruent realization of semantic entities at the level of
lexico-grammar

semantic figure 'the biomedical model has advanced in a major way;
realized via incongruent realization as
lexico-grammatical noun group 'the biomedical model has major
advances'

semantic figure 'the patient is alienated from the patient;
realized via incongruent realization as
lexico-grammatical noun group 'the alienation of the patient from
the physician'
...

These re-configured noun groups then constitute the basis on which lexical taxonomic relations are formed across the entirety of text and talk. In the following excerpt, reduced from its original full text, what participates in the taxonomic relations are precisely the lexical items reconfigured in this way:

Today, the biomedical model is the prevailing model of medical knowledge and practice ... The physician's emotionally detached concern is to identify the patient's diseased body parts... using the

latest scientific and technological advances in medical knowledge
e...The outcome of this intervention is to cure the patient, thereby
saving the patient from permanent injury or possibly death.

Taxonomic Relations

medical knowledge

→ (hyponymic relation)

scientific and technological advances

practice

→ (hyponymic relation)

intervention

intervention

→ (meronymic relation)

outcome

The reconfiguration of semantic meanings at the stratum of lexicogrammar as illustrated above then further leads to changes in the surface property of text and talk used in different contexts. In contexts where structured relational properties of nominal groups play an important role in transmitting knowledge, such as in many physical science areas, clause structures necessarily become simplified in order to compensate for the complexity of clausal meanings packed into nominal groups. As a consequence, such compacted meanings in each nominal group result in context-dependent word group length differences, and these nominal groups are then related to other nominal groups in

various taxonomic relations. A simple word group length comparison shows this type of reconfiguration between semantic meanings and their surface manifestations. In the first excerpt, for example, there are 21 noun groups used in the eleven clauses with each clause containing on average two noun groups per clause. The second excerpt contains twelve noun groups in the five clauses with each clause containing on average 2.4 word groups. Although the average number of noun groups used in two excerpts shows that the second excerpt uses only slightly more noun groups per clause, the average number of words used in each noun group is significantly different from each other. In the first excerpt, for example, there are 22 noun groups that contain 39 words, averaging roughly two words used per noun group. The second excerpt uses twelve noun groups with 54 words in them, averaging about five words used per noun group.

All in all then, what these textual differences that represent two distinct contextual constraints suggests is that the (re-)configuration between the stratum of semantics and that of lexico-grammar involved in the surface grammatical structures can be an explicit point of departure in unpacking the various textual and lexical meanings. More recently, in the area of language teaching and learning as well, packing and unpacking of textual meanings founded on the notion of this kind of interplay between semantics and lexico-grammar further has been demonstrated to be effective in improving learners' critical thinking skills as well as writing abilities (Rose and Martin 2012).

5. Conclusion

Language is first and foremost the most important tool by means of which our personal and social meanings are created, maintained, and exchanged. It may not be an exaggeration to say that no forms of social institutions can exist without particular forms of text and talk that discursively function to represent such institutions, the existence of which contributing to the creation of more discursive meanings and forms that further sustain them in turn. That is, all forms of social, political, and cultural knowledge and their transmission are formed and sustained crucially by how context-specific meanings and structures are conveyed through text and talk in the form of discourse structures. At the same time, it is also forms, meanings, and structures of discourse that are partly responsible for the creation of social problems, cultural barriers, and communication breakdowns. A number of power abuse cases and ensuing social and cultural inequalities and injustices may in fact be first of all a result of the abuse of the systems and discursive structures of language and of people with varying degrees of access to the discursive resources of language.

In this sense, if language has the potential to create social relations and institutions as well as the power to unsettle them, and if linguistics is a scientific study of language dedicated to understanding language as a crucial means by which communication and exchange of discursive meanings are made possible, then it becomes the prerogative of linguistics to examine the functional and communicative role of text

and talk in creating such a relation between the linguistic and the social. And if linguistics, through its applied and applicable methods of research, is to be of any practical use outside its self-delineated boundary of 'language divested of meanings created textually and discursively by its actual use in context,' it must of necessity include within its research framework both theoretical and analytical apparatuses where surface manifestations of language can be examined from lexico-grammatical, semantic, and socio-contextual perspectives. One possible way to make conceptualization of this kind possible might be by creating a semantic research space such as was shown in Figure 1 where social contextual variables interact with the structure of discourse and language at the stratum of lexico-grammar.

I began this paper by alluding to the concept of linguistic relevance as some general properties and potentialities of language related to discursive interpersonal and social structures. Although it is not possible or feasible to adequately examine in a single paper even one social issue from a linguistic discursive perspective, I hope that the method of linguistic analysis and the descriptive apparatus as introduced in this paper can be taken as a viable and applicable approach through which linguistics can be made relevant to academic dialogues and discussions of social issues.

References

- Akhtar, A. (2014). *Disgraced*. New York: Little, Brown and Company.
- Fairclough, N. (2016). A dialectical relational approach to critical discourse analysis in social research. In *Methods of critical discourse studies*, R. Wodak and M. Meyer (eds.), 86-108. London: Sage.
- Halliday, M. L. K. (1978). *Language as social semiotic: The social interpretation of language and meaning*. London: Edward Arnold.
- Halliday, M.A.K. (2004). *The language of science*. London: Continuum.
- Halliday, M.A.K. (2013). Meaning as choice. In Fontaine, L., Bartlett, T., and O'Grady, G. (eds.), *Systemic functional linguistics: Exploring choice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Halliday, M.A.K. (1985). Systemic background. In Benson, J.D., & Greaves, W.S. (eds.) *Systemic perspectives on discourse*: Norwood, NJ: Ablex Publisher.
- Halliday, M. L. K. (2002). Linguistic function and literary style: an enquiry into the language of William Golding's *The Inheritors*. In *Text and discourse*, J. Webster (ed.), 88-125. London: Continuum.
- Halliday, M. L. K. and Hasan R. (1976). *Cohesion in English*. London: Longman.
- Halliday, M. L. K. and Martin, J. R. (1993). *Writing Science: Literacy and discursive power*. Pittsburgh: University of Pittsburg.
- Hodge, B. and Kress, G.R. (1988). *Social semiotics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Martin, J. R. (2003). Making history: grammar for interpretation. In *Re/reading the past: Critical and functional perspectives on time and value*, J.R. Martin and

- R. Wodak (eds.), 19-57. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.
- Martin, J.R. and White, P.R.R. (2005). *The language of evaluation: Appraisal in English*. New York: Palgrave MacMillan.
- Martin, J.R. and Rose, D. (2007) *Working with discourse: Meaning beyond the clause*. London: Continuum.
- Martin, J.R. and Rose, D. (2008) *Genre relations: Mapping culture*. London: Equinox.
- Rose, D. and Martin, J.R. (2012). *Learning to write, reading to learn*. London: Equinox.
- Van Dijk, T. (1984). *Prejudice in discourse*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Van Dijk, T. (2008a). *Discourse and context: A sociocognitive approach*. New York: Cambridge University Press.
- Van Dijk, T. (2008b). *Discourse and power*. New York: Palgrave MacMillan.

[국문초록]

언어는 언어사용자의 내재적 의미, 개인 상호간의 의미, 그리고 사회적 현상의 의미를 파악하고 전달함에 있어 가장 원초적이고 필수적인 표현의 수단과 방법이다. 즉, 의사전달의 도구로서의 언어는 명제적 의미의 표출과 더불어 언어외적인 다양한 문맥적 의미 전달의 과정을 통해 진화해오고 있다고 할 수 있으며, 이는 개인 상호적, 그리고 사회적 의미의 전달이 언어의 가장 기본적 기능이라고 할 수 있는 이유이기도 하다.

1957년에 출판된 언어학의 혁명이라 불린 촘스키의 저서, Syntactic Structure 이래 언어학 연구의 주류를 형성한 형식 언어학의 연구에서는 언어의 절(節)과 절 이하의 단위의 구조만이 연구의 주요 대상이 되어 왔다. 현대 언어학의 주류를 형성하고 있는 이러한 개별적 단위로서의 절(節)에 관한 연구에서는, 텍스트라는 더 광범위한 언어 범주의 연구와 언어의 절(節)이 모여서 형성되는 다양한 비명제적인 의미의 연구는 언급되고 있지 않다.

문맥의 의미가 중심이 된 화용론 또한 담화에서 직접 발화(發話)된 언어와 이에 따른 문맥의 의미가 연구대상이 되어, 문어(文語)의 문맥과 문맥이 내포하는 작자의 의미와 사회적 의미의 연구에는 적합하지 않다.

이처럼 문장이 연구단위의 기본을 형성하는 형식 언어학과 화용론은 텍스트라는 광범위한 단위로서의 언어의 사회적 성격과 의미를 배제함으로써 인문학의 일부이기는 하지만 가장 인문학답지 않은 학문의 성격을 띠고 있다고 할 수 있겠다.

이에 이 논문의 목적은 언어연구에 있어 의미구조와 사회구조와의 연관성의 관점에서 기능언어학연구 방법과 비평담화분석론을 소개하고, 개별 문장만을 분석하는 언어학의 연구방법을 넘어 문학 작품과 영어교육에

서 쓰여진 텍스트를 기능언어학적 관점에서 분석한 예를 제시함으로써, 인문학의 중요한 한 분야로서의 (기능)언어학의 역할을 강조함에 있다. 언어가 인간이 사회적 개체로 진화함에 있어 필수불가결한 역할을 했다면, 언어학의 가치는 이러한 언어를 연구함으로써 제반 사회현상을 설명하는데 있기 때문이다.

2020 동아인문학회 특별호

시대적 사명과 인문학의 역할

초판 1쇄 인쇄일 · 2020년 12월 18일

초판 1쇄 발행일 · 2020년 12월 24일

펴낸이 | 노정자

펴낸곳 | 도서출판 고요아침

편 집 | 김남규

출판 등록 2002년 8월 1일 제 1-3094호

03678 서울시 서대문구 증가로 29길 12-27 102호

전화 | 302-3194~5

팩스 | 302-3198

E-mail | goyoachim@hanmail.net

홈페이지 | www.goyoachim.net

ISBN 979-11-90487-82-2(03810)

*책 가격은 뒤표지에 표시되어 있습니다.

*지은이와 협의에 의해 인지는 생략합니다.

*잘못된 책은 교환해 드립니다.