

## 지식범주의 변신, 現量 다시 읽기 — 唯識佛敎의 認識論에서 古典詩學으로

李鍾武\*

### 【목 차】

1. 들어가는 말
2. 唯識佛敎의 認識論 範疇: '現量'
3. 古典詩學範疇: '現量'
4. 나오는 말

### 【초록】

古代 印度 因明學에서 기원한 中國 唯識佛敎의 認識論은 인간의 인식상태를 설명하는 現量, 比量, 非量 '三量'과 '三境', '三自性'으로 구성되어진다. 明清시대 王夫之는 이러한 유식불교의 인식론 중 '現量'이 '現在', '現成', '顯現眞實'의 함의가 있다고 해석하며 '인식의 時空性', '인식의 直觀性', '인식의 眞實性'을 논증함으로써, 논리적이고 체계적이며 분석적인 유식불교의 교리체계를 총체적으로 해석하였다. 이러한 해석의 기초 위에 왕부지는 유식불교의 인식론 체계를 중국고전시학 영역에 응용하여, 현량 범주가 창작영감의刹那적 심미포착, 형상사유 결과의 진실한 투영등을 포괄적으로 설명할 수 있도록 하였다. 특히 그는 '卽景會心', '情景交融'의 함의를 담고있는 '마음과 눈(心目)'의 개념을 통해 현량적 시학이상을 힘주어 주장하였다. 본 논문은 유식불교의 인식론 범주로서의 '현량'과 시학명제들을 실증적으로 해석하는 시학범주로서의 '현량'에 대한 개념과 양자간의 내재적 관계를 체계적으로 고찰하였다.

【키워드】 현량(現量), 유식불교(唯識佛敎), 인식론(認識論), 시학(詩學), 범주(範疇), 심목(心目)

\* 제주한라대학교 관광중국어과 교수 (jongdoll@chu.ac.kr)

## 1. 들어가는 말

인류의 적지 않은 문화예술활동은 인간이 존재하고 있는 客觀世界 자체를 본질적으로 혹은 실제로 알고 있는가 라는 ‘인간의 認識 가능성’이라는 근원적 의문으로부터 비롯되었다고 말할 수 있다. ‘내가 인식하고 있는 세계는 과연 본래부터 실재하는가’, ‘나는 이 세계를 제대로 인식하고 있는가’, 혹은 ‘이 세계는 내 머리가 그려내는 눈앞의 그림자에 불과한 것인가’ 라는 끝없는 의문은 철학적 혹은 예술적 영역 등 인간의 많은 정신적 영역 등에서 점차 ‘인식활동’ 혹은 ‘예술사유활동’이라 불려졌고, 동서양을 막론하고 역사가 기록되기 전부터 지금 현재까지 다양한 방식과 각각의 영역에서 끊임없이 진행되고 있다. 학문의 영역 중 ‘認識論’분야는 이러한 의문에 대한 해답을 집중적으로 모색하고자 하는 대표적 탐구영역이라 불려질 수 있다. 이 인식론은 또한 인식의 근원과 과정, 결과라는 동일한 활동양식으로 인해 예술사유활동의 形象化 과정을 설명하는 문화예술 영역까지 적용될 수 있었다. 이러한 까닭에 근대 서구에서는 절대적 존재 신을 경배하던 神學으로부터 哲學을 독립시키기 위하여, 많은 철학자들이 신학과 철학의 구분기준을 ‘인식론’을 통해 찾고자 하였다.

서구철학에서 정의하는 ‘인식론(epistemologia, epistemology, theory of knowledge)’은 인간의 인식과 지식의 기원, 그 구조와 범위, 방법과 과정 등을 탐구하는 학문을 가리킨다. 특히 독일 철학자 칸트(Kant Immanuel)는 그의 『순수이성비판(Kritik der reinen Vernunft)』에서 인간의 모든 선험적 대상인식의 가능성에 대해 주의하였다. 여기서 ‘대상인식’은 대상에 대한 인식, 즉 그것의 무엇임과 어떠함을 아는 것을 의미하는데,<sup>1)</sup> 그는 시간과 공간 상의 사물[인식대상]들에 대한 인간의 모든 인식은 순수 지성개념인 範疇(Category)들이 이 사물들의 경험적 直觀들에 적용되는 한에서만 가능하다고 여기었다. 이 칸트의 인식론은 현재까지 서구 철학의 인식론 발전과정에 매우 중요한 의미를 차지하고 있다.

동양철학사상 면에서 인식론 활동은 서구철학과 유사하면서도 다른 면을 지닌다. 동양의 전통적 인식론은 마음[心]이 중심이 되고 직관이 요구되며 생명성을 요구하고, 나아가 德性을 함양하는 방향으로 유도된다. 즉 自我와 事物의 관계를 추리, 분석하는 입장보다는 덕성 함양에 비중을 둔다는 의미이다. 대표적인 동양철학사상 중의 하나인 儒家哲學의 인식론은 사실 자기 ‘修身’에서 출발하여 사물로 나아가면서 자기의 外延을 끊임없이 확대해 나가는 하지만,<sup>2)</sup> 상대적으로 사회공리적 측면에 치우쳐 있는 유가철학의 ‘수신’ 역시 마음의 수양에서부터 시작되기에, 객관세계와 마음[心]의 관계에서 비롯되는 인간의 기본인식활동의 중요성은 당연히 소홀히 되지 않았다. “인간은 태어나면서 교요함은 천성이다. 사물에 느끼고 접촉하여 그 마음이 움직임은 천성의 욕망이다. 사물이 이르러 안다는 것을 인지하게되니, 그런 뒤에 좋고 나쁨이 형태지어진다(人生而靜, 天之性也. 感於物而動, 性之欲也. 物至知知, 然後好惡形焉)”라는 『禮記·樂記』편의 말 역시 인간의 마음[心]과 객관사물과의 접촉을 통한 인식활동

1) 배정호, 「대상 인식과 형상적 종합」, 『철학논총』, 제74집, 2013, p.275.

2) 류성태, 「장자 제물론편에 나타난 인식론」, 『범한철학』, 제27집, 2002, pp.99-100.

을 단적으로 설명하는 말이기도 하다. 인식과정의 主體와 客體를 구분해주는 이러한 전제 위에, 마음[心]이 감각기관을 통해 사물의 이치[理]를 인식함을 설명하는 ‘格物致知’로 인식론의 대상을 확대해 가면서, 유가철학은 실제 본연의 인식론을 체계화시킬 수 있었다.

유가철학 만큼이나 동양문화의 사상관념, 문화예술, 생활습관 등에 매우 깊은 영향을 미친 佛敎哲學은 인식론적 측면에서 그 기원을 古代 印度 因明學에까지 거슬러 올라간다.

‘인명(因明 hetu vidyā)’은 고대 인도의 전통 학문인 ‘五明’ 중의 하나로서 ‘추리와 증명에 관한 학문’을 가리킨다. 여기서 ‘因(hetu)’은 ‘이유’를 말하는 것으로 추리의 전제를, ‘明(Vidya)’은 ‘학문’, ‘지식’을 말한다. 이 ‘인명’은 논리학과 인식론 두 부분을 포괄하며 또 긴밀히 결합되어 있다. 이후 인명학설의 발전에 따라 인식론 부분이 더욱더 확대되어 ‘量論’을 형성함으로써 인명은 점차 ‘內明[佛學]’으로 포함되었다.<sup>3)</sup> 이같은 이유로 흔히 ‘인명’을 ‘佛敎論理學’, ‘佛敎量論’이라 규정하기도 한다.<sup>4)</sup> 이후 인명학이 불교를 통해 중국에 전해지고 朝鮮과 日本에 퍼져 ‘漢傳因明’이 되었으며, 티벳 쪽으로 전해져 ‘藏傳量論’이 되었다. 당시 ‘經部’, ‘正量部’, ‘中觀派’, ‘瑜伽行派’ 네 개의 불교종파 중 瑜伽行派는 ‘有宗’, ‘法相宗’이라고 불리워졌다. ‘瑜伽’는 ‘서로 응한다[相應]’는 의미를 가지고 있는데, 지혜로써 대상을 있는 그대로 명료하게 파악한다는 現觀(梵語 abhisamaya)을 통해 진리를 깨닫는 방법의 하나이다. 이 종파는 이후 다시 두 갈래로 나뉘어, 唯識古學은 ‘難陀’, ‘安慧’를, 唯識今學은 ‘陳那’, ‘護法’을 대표로 하였다. 唐代 玄奘이 전한 것은 주로 ‘護法’의 唯識今學이었으며, 중국의 ‘法相宗’<sup>5)</sup>으로 전해졌다. 이 범상종의 철학인식론[지식론]인 ‘量論’은 바로 고대 인도의 ‘量論(pramāṇas)’이 전파되어 유식불교의 교리로 자리잡은 것이다.

‘量論’에서 ‘量’이란 것은 지식[인식]의 근원 혹은 지식[인식]의 형식 및 지식[인식]의 진위를 판단하는 표준 등을 가리킨다. 그래서, ‘量論’, ‘所量’, ‘量智’는 지식[인식]의 방법, 지식[인식]의 대상, 지식[인식]의 기능 등을 각각 의미한다.<sup>6)</sup>

陳那(Dignaga, AD5-6C)의 『集量論』<sup>7)</sup>에 따르면, 量은 오직 ‘現量(pratyakṣa)’과 ‘比量(anumāna)’ 두 가지 종류만 있으며, 인간의 인식대상은 ‘自相(사물개별의 속성, svalaksana)’과 ‘共相(사물일반의 속성, sāmānyalakṣana)’ 뿐이고, ‘現量’은 ‘自相’을 대상으로 하고, ‘比量’은 ‘共

3) 羅照, 『佛敎與中國文化』, 中華書局, 1995, p.96.

4) 姚南強, 『因明學說史綱要』, 上海三聯書店, 2000, pp.18-23: 기원전 6-4세기 고대 인도는 사상의 百家爭鳴시대로 불교 또한 이때 점차 흥기하기 시작하였다. 당시 전통 바라문교(Hinduism)의 外道六派인 ‘數論派’, ‘正理派’, ‘勝論派’, ‘聲論派’, ‘瑜伽派’, ‘吠檀多派’는 격렬한 논쟁을 통해 최초의 원시철학 논리사상을 형성하였다. 그들의 사상은 불교 종파인 中觀宗과 瑜伽宗의 교리로 점차 흡수되었고, 인명 역시 점점 불교에 포함되었다. 비록 인명의 연원은 外道라 일컫는 불교 이외의 종파에서 비롯되었지만, 인명이라는 이 술어를 처음 제기한 것은 불교 쪽이었다. 구체적으로 말하자면, 唯識宗의 ‘世親’과 三支 ‘新因明’을 만든 제자 ‘陳那(Dignaga)’가 그 출발이다.

5) 法相宗은 중국 불교의 종파중 하나이다. 이 종파는 모든 사물[法]의 상대적 진실[相]과 절대적 진실[性]로 인해 나를 얻게 되며, 또한 마음[心] 밖에 독립적인 경계는 있을 수 없음을 강조하기에 ‘唯識宗’이라고도 일컫는다. 창시자 玄奘 및 그 제자 窺基가 늘 大慈恩寺에 거주한 까닭에 또 ‘慈恩宗’이라고도 일컫었다. 대표적인 전적으로 『成唯識論』 등이 있다.

6) 姚南強, 『因明學說史綱要』, p.22.

7) 『集量論 Pramāṇasamuccaya』은 고대 인도의 저명한 因明學者, 佛敎大論師 陳那(Dignaga, AD5-6C)의 대표저작으로서, 唯識學派의 그 학설준거로 삼는 11부 論典의 하나로 여겨진다.

相'을 대상으로 한다고 하였다.<sup>8)</sup> 이후 이 量論은 유식불교의 인식론으로 작용하면서 모든 이론연구와 수행실천의 근본이 되었으며, 예전의 '達磨[dharma, 진리, 法]'에 대한 탐색을 대신 하여 '나는 과연 세계를 인식할 수 있는가' 라는 철학적 문제의 근원으로 나아가는 방편이 되었고, '現量'은 인식활동 과정을 설명하는 지식범주로서의 모습을 갖추게 되었다.

본 연구는 고대 인도의 因明學에서 기원한 量論이 중국 유식불교의 인식론으로 전래된 후 개념과 논리구조에 대해 살펴보고, 그 개념의 淵源과 구성 원리로부터 핵심 지식범주의 하나인 '現量'이 中國古典詩學範疇로 확대, 적용되어지는 과정을 체계적으로 고찰하고자 한다.

## 2. 唯識佛教의 認識論 範疇: '現量'

고대 인도의 인식론인 量論은 중국 유식불교의 교리로 편입된 이래, 인식의 근원과 형식, 대상 등에 대해 많은 논리를 전개하였다. 유식불교 교리에 따르면, 인간이 세계를 인식할 때 인간의 주관적 인식요소는 오직 '마음[心]'만이 있으며, 이 '마음[心]'에서 일어나는 다양한 정신작용은 반드시 육체적인 감각기관을 통해 이뤄진다. 인간은 본래 육체의 여섯 가지 감각기관[六根]을 이용하여 외부세계를 인식하지만, 그 인식작용[六識]은 그 대상이 있어야만 비로소 발생한다. 인간 몸 밖의 객관세계가 바로 그 인식대상[六塵]이다.

이러한 기본지식의 기초 위에, 체계적인 개념 이해를 위해 『相宗絡索』의 구체적 내용으로 한걸음 더 들어가본다. 『相宗絡索』은 淸代시대 대학자 王夫之가 말년에 저술한 법상종, 즉 유식불교에 관한 佛學 전문저술이다. 梁啓超는 당시의 佛學에 대해 다음과 같이 평가하였다.

淸 이전 佛學은 매우 쇠미하여 高僧 조차도 많지 않았으며, 설사 있다고 하여도 사상계와는 아무런 관계가 없었다. 居士들 중 淸初 王夫之가 法相宗을 깊이 연구하였으나, 그것만 오로지 좋아했던 것은 아니다.<sup>9)</sup>

梁啓超의 평가와 같이 불학 이외에도 많은 학문적 성과를 가지고 있는 巨儒 王夫之가 『相宗絡索』을 지은 뜻은 儒學을 공부하는 이들이 심리현상, 생명현상, 인식실천에 대해 그 시야를 확대하고 이해를 풍부히 하여, 義理가 복잡하여 연구하기가 비교적 난이한 법상종의 모든 사상을 포괄 관통하여 쉽게 이해하고 받아들여지게 하는데 있다고 할 것이다.<sup>10)</sup> 따라서 『相宗絡索』에 실린 유식불교의 인식론 現量에 대한 전문적 해석을 체계적으로 이해할 수 있다면, 法相宗의 인식론이 中國古典詩學의 범주로 전환되어진 내적 원리를 파악하는데 단초로 삼을 수 있을 것이다.

『相宗絡索』에 따르면, 법상종에서는 8종류의 '識'과 51종의 '心所'를 모든 심리 현상의 원인과 본질이라 여기었다. 그 중 '識'은 곧 '인식'이다. 색[色]을 인식하는 것은 '眼識'이 되고, 소

8) [인]陳那, 『集量論略解』, 中國社會科學出版社, 1982, p.2.

9) 梁啓超, 『淸代學術概論』 第30條, 東方出版社, 1996, p.90: "前淸佛學極衰微, 高僧也不多, 卽有, 亦於思想界無關係. 其在居士中, 淸初王夫之頗治相宗, 然非其專好."

10) 王恩洋, 「相宗絡索提要」, 『相宗絡索』附錄, 『船山全書』 第13冊, 岳麓書社, 1993, p.589.

리[聲]·향기[香]·맛[味]·접촉[觸]을 인식하는 것은 耳·鼻·舌·身識이 된다. 그들은 모두 외부세계의 물질 현상을 대상으로 하기에 ‘五識’이라 통칭한다. 또 구체적인 것과 추상적인 것, 外界와 內界, 물질과 정신 일체 현상을 대상으로 하는 ‘관찰’·‘사유’·‘상상’·‘판단’ 등의 인식작용은 第六識 ‘意識’에 의해 이뤄진다. 이 여섯 종류의 인식 이외에, 범상종은 난해한 第七識 末那識(Manas)과 第八識 阿賴耶識(alaya-vijnana)을 인식체계 속에 또 두고 있다. ‘말나식’은 ‘의식’을 뿌리로 하기에 ‘意根’이라 한다. ‘아뢰야식’의 의미는 ‘藏識’인데, ‘能藏’, ‘所藏’, ‘執藏’의 뜻이다. ‘能藏’은 그것이 모든 진리·현상의 씨[種子]를 대리하여 감출 수 있다는 것이다. ‘所藏’은 그것이 말나식에 의해 ‘薰習’되었다는 것이다. 사람의 모든 경험과 경력, 행위와 동작은 ‘아뢰야식’ 중에 습성으로 저장되어 존재하기에 ‘아뢰야식’은 일체 법의 근본, 생명의 원천이라 여겨지고, ‘말나’는 오랜 시간동안 그것을 執藏하며 ‘자아’라 여긴다.

유식불교에서는 모든 만물의 현상은 마음에서 만들어지는 것이라 하였다. 이는 인식대상인 객관세계가 사실 인간의 인식작용으로부터 독립하여 존재하는 실제 경계가 아니며, 실재한다고 인식하는 것은 본질을 緣으로 삼아 생긴 그림자에 불과하며, 그 본질은 실제 객관세계와 관계없는 제팔식 ‘아뢰야식’에 감춰진 종자로부터 생겨난 것이라 여기기 때문이다.

이 범상종의 교리 개념 중 인간의 대표적인 심리기능인 인식활동과 관련된 것은 ‘三境’, ‘三量’, ‘三自性’이다. 여기서 ‘三量’은 실제 인식 상태를 만들어내는 ‘現量’, ‘比量’, ‘非量’을 가리키는데, 이 중 본 논문은 ‘現量’에 집중하여 연구를 진행한다.

‘現量’에 대한 체계적 이해를 위하여, 인식의 결과임과 대상인 ‘三境’에 대해 우선 알아본다.

‘性境’은 性이며, 실재하는 것이다. 보는 것, 듣는 것은 땅·물·불·바람, 색깔·향기·맛·촉감 등 이미 실제 있는 것에 대하여 분명하고 완전한 경계로 인식한다는 것으로 또한 실제와 같이 아는 것이니, 情이 헤아리고 추측하여 실제 그러하지 않은 경계를 꾸며낸 것이 아니다.……‘帶質境’은 땅·물·불·바람 四大, 색깔·향기·맛·촉감 五塵으로 인하여 생겨나는 것으로, 이 경계가 일어나는 것은 相分(인식대상, 所取)에 집착하여 그 見分(인식주체, 能取)이 생기는 것이다.……모든 전도되고 황당무계한 것들은 전부 이 경계가 만들어내는 것으로……이 경계는 前五識이 간여하지 않는다.……‘獨影境’은 실제 있는 것에 의거하여 그 경계를 세운 것이 전혀 아니라, 오직 그 그림자만을 가지고 있는 것으로, 실제로 쓰는 것은 조금도 없다. 이 경계는 오직 第六識만이 가지고 있다.……性境은 實性에서 생겨난다. 帶質境은 遍計性에서 생겨난다. 獨影境은 依他起性에 의해 생겨난다.<sup>11)</sup>

‘三境’은 三量の 인식과정을 거쳐 생겨난 산물이다. 三量の 인식과정은 각각 세 개의 인식 경계를 만드는데, 만들어진 경계는 인식이 된 이후 三量の 인식대상이 된다. 위에서 언급된 것처럼 ‘性境’은 실제 내적 경계와 외적 경계의 본성에서부터 생겨난 형태이기에, 눈[眼]·귀[耳]·코[鼻]·혀[舌]·몸[身]의 감각기관이 색깔[色]·소리[聲]·향기[香]·맛[味]·접촉[觸]을

11) [明]王夫之, 『相宗絡索』 ‘三境’条, 『船山全書』第13冊, p.534: “性境 性, 實也. 所見所知者, 於地水火風·色香味觸既所實有, 認所明了宛然之境界, 亦是如實而知, 非情計所測度安立不必實然之境.……帶質境因四大五塵之質帶起, 立此一境, 是執着相分而生其見分.……一切顛倒迷妄皆此境所爲,……此境前五所無.……獨影境 全不因實有而立其境, 獨有其影, 了無實用. 此境唯第六有之.……性境實性所生; 帶質, 遍計性所生; 獨影, 依他起性所生.”

대상으로 인식한 ‘前五識’에 의해 인식됨과 동시에 다른 것들과는 독립적으로 존재한다. 그래서 王夫之는 “식가모니가 ‘前五識’으로써 성경현량설로 삼았다는 것은 반대로 제육식 칠식을 천하게 여김으로써 전오식을 귀하게 여기는 것이다”<sup>12)</sup>라고 이야기하였다. 이는 제칠식 ‘말나식’과 제팔식 ‘아뢰야식’ 중에는 이 性境이 없고 오히려 ‘前五識’이 이 경계를 이끌며, 제육식 ‘의식’ 또한 ‘前五識’에 의해 분별심을 발생하게 됨을 의미한다.

실제 존재하는 객관세계의 모든 사물현상과 일상적인 事理는 인식주체[見分, 能取, 能緣]의 마음에 의해 의식적으로 바뀔 수 있는 것이 아니라 사람들의 인식과 무관하게 객관적으로 존재하기에, 실재성이 있는 경계일 수 밖에 없다. 하지만 그것이 만들어진 인식경계는 정확한 인식을 통해서만이 증명할 수 있으며, 그 유일하고 정확한 인식이 바로 ‘現量’ 인식인 것이다.

인간의 인식활동 중 보이는 것 모두가 다 진실한 것은 결코 아니다. 이는 단지 외부세계와 관련된 착각현상, 즉 가상의 그림자일 뿐이다. 이러한 착각은 모두 제육식 ‘의식’의 잠재능력에 따라 만들어진 것이다. 예를 들어, 새끼가닥을 보고서 그것을 뱀이라고 여긴다면, 비록 그 뱀은 원래 존재하지 않는 착각 속의 허상이지만, 그 인식 경계는 필경 그 새끼가닥이 가지고 있는 뱀과 같은 긴 형태의 성질로부터 기인한 것이다. 이러한 경계를 ‘帶質境’이라 일컫는다.

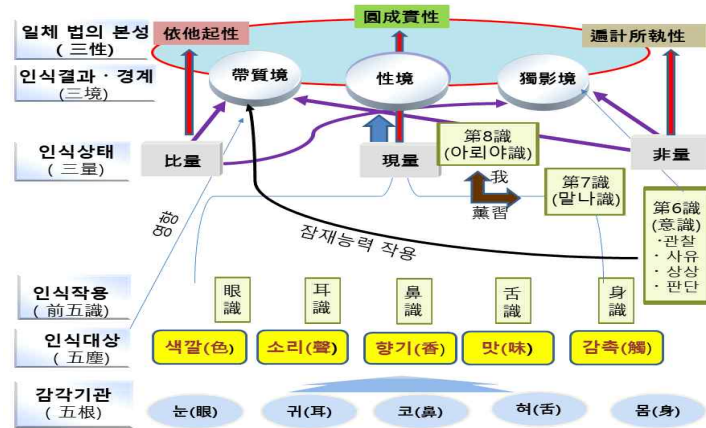
과거를 회상하거나 미래를 생각할 때, 기억 속에 출현하는 여러 종류의 장면들이나 상상 속의 모습이 사실처럼 여겨지지만, 실은 그 경계는 이미 사라진 그림자일 뿐이며 근본적으로 발생한 적이 없는 거짓된 경계이다. 꿈에서 본 사물 역시 실제 존재하는 것이 아니며 순전히 마음에서 일어나는 망상일 뿐이다. 범상종은 이러한 인식경계를 ‘獨影境’이라 일컫는다. 이 세 가지 경계는 인식활동 중 각각 인식의 한 측면을 차지하고, 실제 인식 상태로서의 三量과 함께 전체 인식과정을 구성한다.

그러나 인식의 결과이자 대상인 ‘三境’ 역시 세 가지 自性[모든 법이 갖추고 있는 변하지 않는 본성]을 벗어날 수는 없다. 범상종에서는 일체 법에는 세 가지 自性, 즉 ‘三自性[三自相]’이 있다고 하는데, 그 세 가지는 바로 ‘圓成實性’, ‘依他起性’, ‘遍計所執性’이다.

‘圓成實性’은 곧 眞如의 본체로서, 원만하지 않음이 없고, 성숙하지 않음이 없으며, 허망함이 있지 않으니, 견주고 추측하면 그르고, 눈을 감박하면 잃어버리게 되니, ……바로 眞如의 現量이다. ……‘依他起性’은 혹 경계에 의지하거나 혹 五根에 의지하거나 혹 언어에 의지하거나 혹 뜻에 의지하는 것 등 옳지않되치라 다른 사리에 의지하면서 진실된 것과 허망함을 변별하여 실제 알게되는 것으로 ……比量이다. 이로부터 사리를 헤아리면 그릇됨이 없어서, 비록 眞如를 직접 증명하지는 못하여도, 그 원인을 따져 증명할 수 있다. ……‘遍計性’은 眞如에 의지하거나 事例에 의지하지 않고, 모든 세간의 전도된 法上類나 不相類를 쫓아, 두루 추측하여 거짓됨을 참된 것으로 생각하는 것이니, 非量이다.<sup>13)</sup>

12) [明]王夫之, 『讀四書大全說』 卷10, 『船山全書』 第6冊, p.1088: “釋氏以前五識爲性境現量之說, 反以賤第六・七識而貴前五識也.”

13) [明]王夫之, 『相宗絡索』 ‘見分三性’條, 『船山全書』 第13冊, p.542: “‘圓成實性’即眞如本體, 無不圓滿, 無不成熟, 無有虛妄, 比度即非, 眨眼即失, ……乃眞如之現量也. ……‘依他起性’或依境, 或依根, 或依言, 或依義, 展轉依彼事理, 揀別眞妄而實知之 ……比量也. 繇此度理無謬, 雖未即親證眞如, 而可因以證如. ……‘遍計性’不依眞如, 不依事例, 從一切世間顛倒法相類不相類, 遍爲揣度, 而妄即爲眞, 非量也.”



<그림1> 法相宗 唯識佛敎의 認識 원리도 (개념과 상호관계에 의거, 저자 정리)

법상종에서는 인간의 정상적 인식을 ‘미혹되고 거짓되다[迷妄]’라고 일컫는다. 그 까닭은 사람들이 외부세계와 사물이 진실이라 믿기 때문이다. 법상종은 一切諸法은 모두 ‘인연’을 기다려 만들어진 것이라 생각하였다. 이것이 바로 이른바 ‘十二緣起’ 등의 緣起法이다. 이 연기법의 본성을 ‘依他起性’이라 일컫는데, “환상은 있는 것이 아닌데 있는 듯하여 속이고 미혹되고 어리석어지는 것이다. 이런 것은 모두 依他起性이라 이른다.”<sup>14)</sup> 그것은 인연에 따라 생겨나고 이미 생겨나면 곧 없어져버리기 때문에, 법상종은 이를 ‘諸法無我’라 일컫는다. 이 ‘諸法無我’의 이치는 일체 법의 진리이고, 그 相은 일체 법의 實相이며, 그것은 일체 법에 두루 퍼져 있고 恒常하기 때문에 진리의 실상과 眞如 본체를 바로 세워 ‘圓成實性’으로 만들었다. 하지만 결코 ‘依他起性’과 완전히 분리되어 별도로 ‘圓成實性’이 있는 것이 아니라, 모든 ‘依他起性’이 본래 가지고 있는 ‘諸法無我’의 진리 실상이 바로 ‘圓成實性’인 것이다.

‘依他起性’에서 ‘圓成實性’에 도달할 수 없어 이리저리 헤아리고 따지면서 늘 모든 일을 주재하며 실제 주체가 있다고 고집하고 인연에 따라 생겨나지 않는 진리도 있다고 고집하거나, 원인도 없고 결과도 없으며 물드는 것도 깨끗한 것도 없고 모든 존재하는 것이 없다고 잘못된 생각을 고집한다면, 이 모든 것은 ‘遍計所執性’이다. 이는 객관적 근거가 전혀 없는 것으로서 본래 없는 사실이지만 단지 내심에서 고민하여 그러하다고 고집하는 것일 뿐이다.

법상종은 일체 정이 있는 생명의 ‘미혹함’과 ‘깨달음’의 구분이 바로 이 세 가지 自性에서 비롯된다고 생각하였다. 하지만 만약 現量으로써 사물의 본성을 제대로 볼 수 있다면, 그렇게 인식되어지는 경계는 바로 ‘性境’이고 이 인식은 이미 ‘圓成實性’에 도달한 것이다. 만약 ‘比量’으로써 사물과 사리를 따지고 깊이 생각하여 헤아려본다면 인식되어지는 경계는 정확한 ‘獨影境’이 될 수는 있으나, 이 인식은 여전히 ‘依他起性’의 지배하에 있게 된다. 만약 ‘非量’으로써 진리의 실상을 전도시키면, 거짓된 것이 진실이 되고 인식되어지는 경계는 단지 부정확한 ‘獨影境’과 ‘帶質境’뿐이다. 이 인식은 모두 ‘遍計所執性’에서 비롯된다.

14) [唐]玄奘, 韓廷傑 校釋, 『成唯識論校釋』 卷8, 中華書局, 1998, p.580: “如幻事等非有似有誑惑愚夫. 一切皆名依他起性.”

그렇다면 인식대상으로서 ‘三境’과 일체 법의 세 가지 自性에 대한 이해의 바탕 하에 실제 인식과정으로서 ‘三量’에 대해 논해보자. 『相宗絡索』에서는 ‘量’을 다음과 같이 설명하였다.

量이란 것은 보여지는 相을 인식하는 것으로, 前境을 가르고 정하여 아는 경계로 삼기 때문이다. 경계는 안으로 세우고, 量은 바깥으로 그린다. ‘전오식’이 비취지는 경계를 量으로 한다면, ‘제육식’은 따져보고 헤아리는 것을 量으로 하며, ‘제칠식’은 집착하는 바를 量으로 한다.<sup>15)</sup>

‘量’을 지식의 근원이나 혹은 인식형식 및 지식의 진위를 판단하는 기준으로 삼고있는 고대 인도 철학의 관점과 이러한 설명을 비교해 보면, 그 뜻은 기본적으로 맥을 같이한다. 王夫之는 기본적으로 이처럼 고대 인도 철학의 量論의 관점을 계승함과 동시에 자신의 견해를 더하여 다음과 같이 三量を 한층 상세하고 구체적으로 해석하였다.

‘現量’, 現은 現在, 現成, 顯現眞實의 뜻이 있다. 現在는 과거를 인연으로 하여 모습을 만드는 것이 아니다. 現成은 집착하자마자 깨닫는 것으로 인위적으로 깊이 생각하고 따지지 않는다. 顯現眞實은 곧 저것의 體性이 본래 이와같은 것이니, 의심이 없이 드러내고, 허망함을 참여시키지 않는 것이다. 前五識이 속세(六塵)와 감각기관(六根)에서 합해질 때, 즉시 실제처럼 지각하는 것은 현재 본래의 色法이기에, 깊이 헤아림을 기다리지 않고 의심스럽고 허망됨은 더욱 없으니, 순전히 이 量이다. …… ‘比量’ 比란 것은 각종 일로써 각종 이치를 비교하여 헤아리는 것이다. 서로 유사한 것으로써 같은 것을 비교하기도 하는데, 예를 들어 소로써 토끼를 비교하면 모두 다 짐승이다. 혹은 서로 유사하지 않은 것으로써 다른 것을 비교하기도 하는데, 예를 들어 소가 뿔이 있다는 것으로써 토끼가 뿔이 없다는 것을 비교하면, 결국 확신을 얻게 된다. 이 量은 이 치에는 그릇됨이 없지만, 본래 실상을 기다리는 데는 원래 비교함을 기다리지는 않는다. 이는 순전히 헤아리고 분별하는 것에서 생겨난 것이기 때문에, 오직 六識만이 이를 가지고 있다. …… ‘非量’은 情은 있으나 이치는 없는 망상으로, 나에게만 집착하여 스스로를 확고히 여기고 끝까지 지키며, 결국 이 하나의 量만이 의지할만하고 바른 것이라고 여기는 것이다. 제칠식은 순전히 이 量이다. 대개 관식의 相分은 根身, 器界로 된 幻影의 種子에 처음부터 물들지 않으나, 眞如를 오염시키면, 칠식이 집착하며 量이라 여기니, 이는 천번 만번 잘못된 것이고, 땅에 금을 그어 감옥을 만드는 바탕이다. 제육식은 일부분의 散位獨頭意識으로, 홀연히 一念을 일으키면, 거북이 털과 토끼뿔(절대로 있을 수 없는 일)과 같은 지난 것들을 만들어낸다.<sup>16)</sup>

‘現量’은 즉 圓成實性이 그림자로 드러나는 것이지만<sup>17)</sup>, 實性本量은 아닌듯하다. 比量은 依他起性이 만든 것이고, 非量은 遍計性이 망령되게 만든 것이다.<sup>18)</sup>

15) [明]王夫之, 『相宗絡索』 ‘三量’條, 『船山全書』 第13冊, p.536: “量者, 識所顯著之相, 因區劃前境爲其所知之封域也. 境立於內, 量規於外. 前五以所照之境爲量, 第六以計度所及爲量, 第七以所執爲量.”

16) [明]王夫之, 『相宗絡索』 ‘見分三性’條, 『船山全書』 第13冊, pp.536-538: “‘現量’, 現者, 有現在義, 有現成義, 有顯現眞實義. 現在, 不緣過去作影. 現成, 一觸即覺, 不假思量計較顯現眞實, 乃彼之體性本自如此, 顯現無疑, 不參虛妄. 前五於塵境與根合時, 卽時如實覺知是現在本等色法, 不待忖度, 更無疑妄, 純是此量. …… ‘比量’, 比者, 以種種事, 比度種種理. 以相似比同, 如以牛比兔, 同是獸類; 或以不相似比異, 如以牛有角, 比兔無角, 遂得確信. 此量於理無謬, 而本等實相原不待比. 此純以意計分別而生, 故唯六識有此. …… ‘非量’, 情有理無之妄想, 執爲我所, 堅自印持, 遂覺有此一量, 若可憑可正. 第七純是此量. 蓋八識相分, 乃無始熏習結成根身器界幻影種子, 染污眞如, 七識執以爲量, 此千差萬錯, 畫地成牢之本也. 第六一分散位獨頭意識, 忽起一念, 便造成一龜毛兔角之前塵.”

17) [明]王夫之, 『相宗絡索』 ‘三量’條, 『船山全書』 第13冊, p.538: 王恩洋校注에 이르길: “現量乃圓成實性顯現影子, 非. 圓成實是諸法究竟眞理, 并没有什么影子; 既云影子, 也便不是現量了.”



王夫之는 現量에 ‘現在’, ‘現成’, ‘顯現眞實’ 세 가지 의미가 있다고 생각하였다.

이 중 ‘現在’라는 의미는 ‘인식의 時空性’을 논증한 것이다. 다시 말해, 現量の 인식은 과거의 지식에 기반하지 않으며 오직 객관 실재만을 직접적으로 반영한다.

‘現成’이라는 의미는 ‘인식의 直觀性’을 논증한 것이다. 다시 말해 객관사물을 접촉하는 순간 조금의 이성적 사유나 추상적이고 의론적인 논리의 개입이 없이 대상을 인식하는 것이다.

‘顯現眞實’이라는 의미는 ‘인식의 眞實性’을 논증한 것이다. 다시 말해 現量 인식은 제육식 ‘의식’의 이성적 인식작용에서 원래 대상의 본질과 다른 인식결과를 만들어낸 것이 아니라, 구체적인 객관 物像과 본성을 진실되고 완전하게 드러낸다는 것이다. 王夫之는 “석가모니는 오직 現量만을 크고 귀하게 여겼으나, 現量에서 비롯된 것은 결국 반드시 사물에 기인한다”<sup>19)</sup>라 하였다. 이 중 매우 관건적인 점은 現量은 분명 실재적 사물에 근거하여 인식작용을 발휘한다는 데 있다. 사람의 인식결과[혹 경계] 중 ‘性境’은 실재 내적 경계와 외적 경계의 본성에서부터 생겨난 體相이다. 現量이 인식과정 중 단지 ‘性境’에서만 기인하는 까닭 역시 그가 인식하는 것이 단지 사실뿐이고 이름이나 분류, 분별을 가지지 않았기 때문인 것이다.

王夫之가 이처럼 상세한 해석을 한 이래 많은 학자들이 유식불교의 인식론인 지식범주 現量を 해석하려 하였다. 그 중 영국의 인도철학자 와더(A. K. Warder)는 “現量은 분별이 없는 지식이다. 여기서 ‘無分別(avikalpaka)’이라 해석하는 것은 ‘분류(visesana)’나 혹은 假立名言(abhidhyāyaka) 등의 ‘전환(upacāra, 比喻)’을 거치지 않은 지식을 말하는데, 그것은 다섯가지 감각기관의 각 방면에서 직접 色境(rūpa)등과 같은 경계(境, artha)에 기인하여 나타난 것이다”<sup>20)</sup>라고 하였다. 와더의 이러한 現量에 대한 해석은 상당히 체계적임에도 불구하고, “생각하지 않고 얻는 것”<sup>21)</sup>이라고한 王夫之의 촌철살인을 넘어서지는 못한다 하겠다.

王夫之는 또 ‘比量’의 해석에서 ‘比度’라는 말로써 논리적 사유의 개입을 증명하였다. ‘現量’이 일체 물상의 본질을 얻는 과정은 ‘直覺’의 과정이지만, ‘比量’은 인식과정 중에 개체간의 보편성과 개별체가 간직하고 있는 개별성을 확인하기 위해서 반드시 다른 사물이나 事理가 필요하다. 여기서 사물현상의 보편성과 개별성을 확인하기 위해 논리사유의 작용은 필수불가결한 것인데, 바로 이 점이 現量과 比量の 구분점이다.

‘非量’은 한마디로 ‘부정확한 지식’이라 개괄할 수 있다. 소위 ‘情은 있으나 理는 없는 망상’이란 것은 비록 주관적 인식의 개입은 있으나 논리적으로 따지고 헤아려보는 과정도 없음을 가리킨다. ‘非量’은 부정확한 ‘獨影境’이나 ‘帶質境’에서만 기인하기 때문에 이 경계는 사실과 전혀 부합하지 않는다.

지금까지 유식불교의 인식론 범주로서의 現量에 대한 개념과 논리구조를 살펴보았다. 인도 因明學과 달리 유식불교의 인식론에서는 일체 법의 본질에 더 가까이 가기위하여 실제 인식

18) [明]王夫之, 『相宗絡索』 ‘三量’條, 『船山全書』 第13冊, p.536: “現量乃圓成實性顯現影子, 然猶非實性本量. 比量是依他起性所成, 非量是遍計性妄生.”

19) [明]王夫之, 『讀四書大全說』 卷十, 『船山全書』 第6冊, 제1089: “釋氏唯以現量爲大且貴, 則始於現量者, 終必緣物.”

20) [英]A. K. Warder, 『印度佛教史』, 商务印書館, 2000, p.421.

21) [明]王夫之, 『讀四書大全說』 卷10, 『船山全書』 第6冊, p.1088: “不思而亦得.”

과정으로서 現量과 比量의 통일을 끊임없이 지향하고 있다. 『相宗絡索』에 따르면, 범상종의 일체 명제는 모두 ‘現量’의 진실이며, 일체의 해석은 모두 ‘比量’으로써 논증한다고 하였다. 比量이 없으면 現량이 없는 것이고, 現량이 없다는 것은 또 比량이 없다는 것이다. 변증법적 관점에서 보자면, 現량과 比량을 통일시키는 것이 유식불교 인식론의 최고의 과제인 셈이다.

### 3. 古典詩學範疇: 現量

그렇다면 王夫之는 왜 범상종의 지식범주 現량을 시학범주로 옮겨왔을까? 그는 도대체 문학적 틀 안에서 이 現量으로 무엇을 강조하고 추구하고자 하였을까? 이러한 의문에 대한 해답은 그 스스로가 『相宗絡索』에서 해석한 現량의 세 가지 의미 ‘現在’, ‘現成’, ‘顯現眞實’에서 찾을 수 있을 것이다. 그 중 유식불교 인식론의 지식범주 ‘현량’에서 시학범주로의 변화가 두드러지는 ‘現在’, ‘現成’ 의미의 적용과 인식론적 해석을 구체적으로 언급한 ‘心目’ 관계로부터 그 변화의 모습을 고찰해보자.

#### 1) ‘現在’와 ‘現成’의 적용

『相宗絡索』의 내용에 따르면, 現량의 ‘現在’의 의미는 ‘인식의 時空性’을 논증한 것이었다. 즉 ‘現量’의 인식은 과거의 지식에 기반하지 않으며 단지 객관실재를 직접적으로 반영함을 의미한다. 이러한 유식론의 인식론은 시학 영역에서는 바로 시가창작구상의 ‘현재’적 의미에 대한 주장으로 응용하여 해석할 수 있다.

‘현재’는 시가창작과정에서 개념화되고 추상화된 사상이론을 심미대상으로 하지않으며, ‘그 즉시’라는 시간성과 ‘바로 그곳’이라는 공간성을 가지고 사람, 사물, 사건, 경물, 경치 등의 物像을 시가심미대상으로 한다는 것을 의미한다. 다시말해 눈앞에 지금 존재하는 경물만이 創作靈感을 일으키는 심미적 동기를 가지고 있다는 것이다.

시인의 直覺능력(즉 심미지각력)은 바로 시인의 창작영감이다. 창작활동에서 영감은 순전히 시인 스스로의 감각인식을 통해 만들어진 것이지, 복잡한 정신사유 절차를 거쳐 만들어진 산물이 절대 아니다. 예를 들어, 자극적인 감각, 단순한 정신의지 혹은 결심 등은 절대 시인에게 진실한 창작영감을 줄 수가 없다. 소위 ‘영감’이란 것은 모종의 특정 物像을 접촉, 발견한 순간 비로소 떠오르는 것이다. 여기서 모종의 특정 物像이란 것은 시가창작에서 심미대상이 될 수 있는 사람이나 사물, 현상 등을 가리킨다. 그들은 창작의 원천이며, 또 창작구상의 출발점이다. 王夫之는 시인은 창작대상 속에 간직되어 있는 審美結晶을 直覺 直觀하도록, 필히 ‘바로 그 현장’에서 ‘직접 겪어야’한다고 주장했다. 다음 그의 주장을 다시 살펴보자.

몸으로 겪어보고, 눈으로 보는 것이 엄격한 철칙이다. ‘호리고 맑아짐이 여러 골짜기에 따라 달라지고’ · ‘천지는 밤낮으로 떠있네’와 같이 큰 경치(大景)를 지극히 잘 묘사한다 할 지라도 역시 이러한 한계를 벗어날 수 없다. 지도를 보면서 ‘평야는 靑州와 徐州로 들어가네’라고 말할 수는 없는 것이니, 오직 누대에 올라야만 직접 볼 수 있는 것일 따름이다. 담을 사이에 두고 雜劇

공연하는 것을 들으면, 그 노랫소리는 들을 수 있지만, 그 춤은 볼 수가 없으며, 더 멀리 떨어지면 단지 북소리만 들릴 뿐이니 무슨 대목을 공연하였는지 말할 수 있겠는가? 앞으로는 齊와 梁이 있었고 뒤에는 晚唐과 宋이 있는데, 모두 마음을 속이어 재주를 자랑하는 것일 뿐이다.<sup>22)</sup>

왕부지가 이 단락에서 주장하고자 하는 것은 시가의 심미대상은 반드시 ‘目之所見’한 物像을 ‘身之所歷’한 과정을 거쳐 형상화를 진행해야만, 비로소 생동감을 갖춘 진실한 작품이 될 수 있다는 것이다. 만약 그렇지 않으면, 마치 지도를 보고 경치를 그리고 벽 뒤에 서서 雜劇 공연을 보는 것과 같아, 비록 그 겉모습은 비슷한게 모방할 수 있을지라도, 자신의 체험을 바탕으로 한 진실한 창작영감은 부족하게 되어, 결국 虛情虛意의 경계만 남아버리게 된다.

앞에서 인용한 ‘陰晴衆壑殊’구는 바로 한눈에 들어오는 終南山의 전경으로, 짙은 듯 옅은 듯, 있는 듯 없는 듯한 햇별로써 천개의 골짜기 만개의 산봉우리가 가지고 있는 천태만상을 잘 표현해 주고 있다. 자신의 상상력이나 추측 등의 사유활동만을 이용한다면 이러한 ‘陰晴衆壑殊’구는 과연 만들어질 수 있었을까? 시의 창작대상인 종남산이 ‘지금 현재’ 시인이 있는 ‘그 현장’ 눈앞에서 펼쳐지고, ‘당시’에 직접 종남산에 오른 ‘경험’과 ‘그 경험에서 얻어진’ 감회가 있어야만 王夫之가 평가한 대로 “(창작의) 공교로움과 고통스러움이 모두다 갖추어졌다. 사람의 힘을 하늘에 보태니, 하늘과 하나가 되었네”<sup>23)</sup>라고 적어낼 수 있기 때문이다.

유식불교의 인식과정에 대한 앞장 내용에서 확인했듯, ‘마음[心]’과 ‘외부세계[境]’의 접촉을 통한 객관세계의 인식은 반드시 눈[眼]·귀[耳]·코[鼻]·혀[舌]·몸[身] 다섯 감각기관을 거쳐야만 한다. 만약 이 다섯 감각기관[五根]을 거치지 않는다면, 인간의 인식작용은 근본적으로 발생될 수 없다. 다섯 감각기관[五根]과 외부세계의 접촉은 인식작용 중 제철 ‘말나식’과 제팔 ‘아뢰야식’의 영향 하에 ‘의식’을 만들어낸다. 만약 이 인식작용의 과정 중에 제철 ‘말나식’에 의해 물들어 환상을 가지지 않는다면 사람은 物像의 ‘眞如’를 지각할 수가 있다. 이것이 바로 ‘現量’이다. 창작구상 과정 중, 王夫之가 ‘現量’의 ‘현재’로써 강조하고자 하는 바는 바로 진정한 창작구상 과정이 ‘사유’, ‘추측’, ‘상상’에 의해 물들지 않고, 인식작용의 가장 기본적인 요구, 즉 ‘본 것’, ‘들은 것’, ‘물은 것’, ‘맛본 것’, ‘접촉한 것’ 등에서 출발하여 반드시 ‘그 당시’, ‘그 곳’이란 조건하에서 운용되어야한다는 것이다. 이런 뒤에야 시는 비로소 “그 당시의 現量적 정경을 가질 수 있게 되는 것이다.”<sup>24)</sup>

다음 ‘現成’은 사전적으로 ‘현재 만들어진다’라는 의미를 가진다. 그렇다면 도대체 어떠한 사물이 ‘눈앞에서의 한 찰나(眼前一刹那)’에 만들어지는 것일까? 창작구상과정 중 발생하는 ‘형상사유’의 운동방식이 바로 그러하다. 王夫之는 ‘現成’을 “접촉하자마자 깨닫는 것으로,思量과 計較를 빌리지 않는다”라 해석하였다. 이러한 해석은 그가 바로 창작구상과정 중 창작

22) [明]王夫之, 『薑齋詩話·夕堂永日緒論內編』 第7条, 『船山全書』 第15册, p.821: “身之所歷, 目之所見, 是鐵門限。卽極寫大景, 如‘陰晴衆壑殊’·‘乾坤日夜浮’, 亦必不逾此限。非按輿地圖便可云‘平野入青徐’也, 抑登樓所得見者耳。隔垣聽演雜劇, 可聞其歌, 不見其舞; 更遠則但聞鼓聲, 而可云所演何齣乎? 前有齊梁後有晚唐及宋, 人皆欺心以炫巧。”

23) [明]王夫之, 『唐詩評選』 卷3, 『船山全書』 第14册, p.1001: “工苦安排備盡矣。人力參天, 與天爲一矣。” (王維「終南山」詩評語)

24) [明]王夫之, 『明詩評選』 卷4, 『船山全書』 第14册, p.1321: “乃有當時現量情景。”(皇甫湜「謁伍子胥廟」詩評語)

사유의 ‘순간성’이나 ‘直觀性’을 추구함을 증명한다. ‘卽景會心’으로 해석한 의미를 살펴보자.

‘僧敲月下門’은 단지 망상억측일 뿐이라 마치 딴 사람의 꿈을 말한 것과 같으니, 설사 형용함이 그럴싸할지라도, 어찌 일찍이 조금이라도 마음과 관련된 것이었겠는가? 그러함을 알고 있는 이가 ‘밀대[推]’, ‘두드리다[敲]’ 두 글자를 깊이 읊조림은 타인을 대신하여 생각을 하는 것이다. 만일 景을 대하자마자 내면의 감흥이 솟아올랐다면[卽景會心] ‘推’字가 되든, ‘敲’字가 되든 반드시 그 중 하나에 생각이 머물게 되어, 景에 따르고 情에 따르면[因景因情] 자연히 영묘해질 것이니, 어찌 수고롭게 이리저리 견주고 비교하리오? ‘긴 강에 지는 해는 둥글고’는 처음부터 일정한 景이 있었던 것이 아니었고, ‘강 건너 나무꾼에게 묻네’는 처음부터 생각하지 않고 얻은 것이니, 즉 禪家에서 이야기하는 이른바 ‘現量’인 것이다.<sup>25)</sup>

王夫之는 세 개의 시구로써 창작구상의 두 측면인 ‘冥思苦索’과 ‘卽景會心’을 비교 설명하였다. 賈島의 「題李凝幽居」시 중 ‘僧敲月下門’은 앞 구인 ‘鳥宿池邊樹’와 함께 시인이 시어를 정미하게 다듬는데 심혈을 기울였음을 보여주고 있다. 賈島는 창작구상 중 길고 긴 숙고를 거쳐, 마침내 ‘敲’자를 이용하여 시적 환경의 그윽하고 고요함을 형상화시키기로 결정하였다. 적막 속에 산사의 문을 두드리는 역설적인 소리를 가미함으로써 고요함을 형상화시켜낸 이 부분은 사실 사람들의 예상을 뛰어넘는 뛰어난 표현이 아닐 수 없다. 비록 시인은 심사숙고의 과정을 거쳐 마침내 남다른 절묘한 詩境을 만들어내었지만, ‘敲’를 선택하여 만들어진 이 아름다움은 사실 완전히 시인의 ‘興會’ 바깥에서 빚어 나온 것이지, 절대 마음[心] 속에서 자연스럽게 느껴 얻어진 것이 아니다. 이 점에서 본다면 “단지 망상억측일 뿐이어서 마치 딴 사람의 꿈을 말한 것과 같다”는 평가는 당연한 것이다. 王夫之는 『相宗絡索』에서 “比量에서 比란 것은 각종 일로써 각종 이치를 비교하여 헤아리는 것이다. 서로 유사한 것으로써 같은 것을 비교하기도 하는데, ……순전히 헤아리고 분별하는 것에서 생겨난다. ‘非量’은 情은 있으나 이치는 없는 망상으로, 나에게만 집착하여 스스로를 확고히 여기고 끝까지 지키며, 결국 이 하나의 量만이 의지할만하고 바른 것이라고 여기는 것이다”<sup>26)</sup>라고 해석하였다. 이러한 관점에 따르면, 賈島의 이 같은 창작구상과정은 순전히 ‘比量’이나 ‘非量’에 속한다. 왜냐하면 ‘僧敲月下門’구가 “단지 망상억측일 뿐이어서……조금이라도 마음과 관련된 것이었겠는가……타인을 대신하여 생각을 하는 것이다”라는 평가는 現量 인식과는 부합되지 않기 때문이다.

이와 상반되게 ‘長河落日圓’, ‘隔水問樵夫’ 두 시구에 대해, 王夫之는 ‘卽景會心’의 작품이라 평가하였다. 사전 해석에 따르면, ‘卽’은 ‘就’, ‘至’의 의미이다. 따라서, ‘卽景’은 “경물을 직접 대면하다”, “경물에 접촉하다”등으로 해석할 수 있다. ‘會’는 “깨닫다” “이해하다”의 뜻이다. 따라서 ‘卽景會心’은 “경물을 조우하여 순간적으로 깨닫다”라는 의미로 해석된다. 이미 몇몇 선배학자<sup>27)</sup>가 ‘卽景會心’에 많은 함의를 부여했지만, 몇 가지 시학적 함의를 더 보태려 한다.

25) [明]王夫之, 『薑齋詩話·夕堂永日緒論內編』 第5条, 『船山全書』 第15册, p.820: “‘僧敲月下門’, 只是妄想揣摩, 如說他人夢, 縱令形容酷似, 何嘗毫髮關心? 知然者, 以其沈吟‘推’‘敲’二字, 就他作想也. 若卽景會心, 則或推或敲, 必居其一, 因景因情, 自然靈妙, 何勞擬議哉? ‘長河落日圓’, 初無定景; ‘隔水問樵夫’, 初非想得: 則禪家所謂現量也.”

26) [明]王夫之, 『相宗絡索』 ‘三量’條, 『船山全書』 第13册, p.536.

27) 童慶炳은 “‘卽景’은 바로 경물을 직관하는 것인데, 이는 사물의 외적 형태에 대한 시인의 관조를

王夫之의 주장에 따르면, ‘卽景會心’은 ‘現量’의 시학적 의미와 맥을 같이한다. 특히 ‘現成’은 그를 대표한다고 할 수 있다. 그 중 창작사유의 순간성과 “인위적으로 깊이 생각하고 따지지 않음”은 가장 핵심적인 것으로, 그를 통해 “일시에 흥이 일어나 그 자리에서 만들어진 미묘함을 얻는”<sup>28)</sup> 경계에 이르게 되었다. 주지하다시피, 시가예술의 형상은 구체적인 것이기 때문에 그 형상은 시인의 추리, 비교에서 나온 것이 아니라, 시인이 보고 듣고 경험한 것에서 유래한다. 심미대상으로서의 객관세계[景]는 그 자체로서 존재하여 시인에게 무궁한 미적 추구를 가져다줄 뿐만 아니라, 시인이 아름다움을 감지하였을 때의 회열을 기대하게끔 한다. 하지만 이 객관세계는 필경 사람과 단절되어 그 스스로의 규율에 따라 존재한다. 이 때문에 그 자체는 대상으로서의 의미를 사실 넘어서 수 없다. 심미객체[景]가 또다른 하나의 심미형상으로 재탄생되는 때는 오직 시인이 자신의 심미지각능력으로써 객관세계의 본질을 순간적으로 포착하는 그 순간, 바로 심미주체인 시인을 조우할 때이다. 우린 이러한 과정을 문학작품 탄생의 과정, 시가 탄생의 과정이라 부른다. 시는 바로 이렇게 심미주체인 시인에 의해 심미대상인 경물과 서로 만나, 주체와 객체가 한 아궁이 속에서 융화되면서 마침내 진실한 심미가치로 형상화되는 것이다.

이러한 주장을 총괄해 볼 때, 시학적 측면에서 소위 ‘卽景會心’은 창작구상과정에서 객관사물의 심미정화를 정련된 수사나 이성적 판단, 추측, 비교 등 이성사유의 외재적 개입에 의한 손상됨이 없이, 단지 시인의 형상사유과정만을 거쳐 완전무결하게 또다른 심미정화로 옮겨가는 순간적인 활동이라 정의할 수 있다. 王夫之가 창작구상에서 이 같은 원칙을 일관되게 추구해 왔음은 문학관련 저작 중에 보여지는 많은 언급에서 충분히 확인할 수 있다.

우선 詩歌를 창작할 때,

경물에 다가서자마자 정을 품다.<sup>29)</sup>  
 눈길이 닿자마다 마음이 생겨난다.<sup>30)</sup>  
 경치를 만나자 마음이 생겨난다.<sup>31)</sup>  
 사물에 다가서자마자 정에 도달하다.<sup>32)</sup>

가리키는 것으로, 감성적 파악이다. ‘會心’은 마음속으로 깨닫고 이해하는 것인데, 이는 사물의 내적 함의에 대한 시인의 깨달음을 가리키는 것으로, 이성적 파악이다. ‘卽景會心’은 바로 경물을 직관하는 한 순간, 외재적인 경물에 내재적인 정이 생겨나고, 그 정은 경물에 깃들여, 형태와 의미, 形과 神, 감성과 이성의 완전하고도 동시적인 통일을 실현하는 것이다.”(『中國古代心理詩學與美學』(北京: 中華書局, 1992年, p.71) 라고 주장하였다. 필자는 ‘卽景會心’에 대한 童慶炳의 이 주장이 비교적 정확하다고 여기기는 하지만, 그 중 “‘卽景’은 감성파악이고, ‘會心’은 이성적 파악이며, ‘卽景會心’은 바로 감성과 이성의 통일이다”라는 주장에는 동의하지 않는다. 왜냐하면 王夫之는 ‘卽景會心’에는 ‘現量’의 ‘現在’ 의미를 포함하고 있다고 생각하기 때문이다. 만약 그의 주장과 같이 ‘卽景會心’이 감성과 이성의 통일이라면, 王夫之가 말한 “現成은 인위적으로 깊이 생각하고 따지지 않는다(現成是不假思量計較)”라는 주장과 모순이 발생한다. ‘現量’은 일종의 순수감성이다. 따라서 이성적 요소가 일단 개입되면 그것은 이미 ‘現量’이 아닌 것이다.

28) [明]王夫之, 『古詩評選』 卷6, 『船山全書』 第14冊, p.872: “得一時因興現成之妙.”(江總「侍宴臨芳殿」詩評語)

29) [明]王夫之, 『古詩評選』 卷5, 『船山全書』 第14冊, p.746: “卽景含情.”(謝惠連「西陵遇風獻康樂五章」詩評語)

30) [明]王夫之, 『明詩評選』 卷6, 『船山全書』 第14冊, p.1492: “觸目生心.”(邵寶「孟城卽事」詩評語)

31) [明]王夫之, 『薑齋詩話·夕堂永日緒論內編』 제27조, 『船山全書』 第15冊, p.830: “會景而生心.”

32) [明]王夫之, 『薑齋詩話·夕堂永日緒論內編』 제48조, 『船山全書』 第15冊, p.842: “卽物達情.”

사물을 조우하면 반드시 감정이 생겨난다.<sup>33)</sup>

敍事詩나 文章을 창작할 때,

사실을 집어넣으니, 사실을 접하자마자 정이 생겨난다.<sup>34)</sup>

시는 곧 사실을 접하자마자 정이 생겨나고, 말을 듣자마자 그 상황을 그려내게되니, 史法을 쓴 것이다.<sup>35)</sup>

사실을 접하자마자 정을 머금는다.<sup>36)</sup>

관련 저작에서 부단히 주장한 그의 이 담론들은 비록 그 함의가 조금씩 차이가 있기는 하지만 ‘卽景會心’의 시학해석과 동일한 의미를 가진다.

王夫之는 ‘長河落日圓’, ‘隔水問樵夫’ 두 시구가 “禪家에서 말하는 現量이다”라고 평하였다. 이 평가 역시 이 두 구가 ‘卽景會心’적 요구에 부합한다는 사실에서 비롯된 것이다.

‘長河落日圓’와 ‘大漠孤烟直’은 邊塞에 접어 든 뒤 눈으로 본 국경 밖의 특이하면서도 웅장하고 아름다운 풍관을 묘사한 것으로, 王國維는 이 시구를 보고 ‘千古壯觀’<sup>37)</sup>의 명구라고 일컬기도 하였다. 그런데 이 시구는 시인이 책상 주변에서 상상으로 만들어낸 것이 결코 아니라 멀리 변세지방으로 나가는 도중, 전형적인 사막의 경물을 보자마자 ‘그 자리서 적어낸[現成]’ 작품으로서 광활한 화면과 웅장하고 힘찬 意境을 가진 시적 표현이라 할 수 있다.

‘隔水問樵夫’구는 창작구상에 대한 王夫之의 이상적 추구를 더더욱 선명하게 부각시켰다. 王夫之는 이 聯을 평하면서 다음과 같은 찬사의 말을 보태었다.

結語 또한 그 광대함을 형용하고 있는데, 뛰어난 ‘벗어남’에 있다.<sup>38)</sup>

右丞의 뛰어난 사망을 두루 끌어당기고, 둥글게 아우르는 가운데 자연스레 드러나게 하는데 있다. 예를 들어 중남산이 광대하다고 말하고자 하면, ‘사람이 들어가 머물 곳을 찾고자, 강 건너 나무꾼에게 물네’ 시구로써 드러내었다.<sup>39)</sup>

黃培芳는 이 시에 대해 다음과 같이 평가하였다.

신비로운 경지이다. 사십 자 중 한 글자도 바꿀 수 없으니, 옛사람들이 말한 사십 인의 현인과 같다(글자 한 자의 결함도 작품 전체에 영향을 미친다). 작은 곳에서 큰 것을 보며 매듭을

33) [明]王夫之, 『詩廣傳』 卷2, 『船山全書』 第12冊, p.409: “觸物必感.”(「論節南山」)

34) [明]王夫之, 『古詩評選』 卷3, 『船山全書』 第14冊, p.635: “使事翻入, 卽事爲情.”(徐防「賦得蝶依草」詩評語)

35) [明]王夫之, 『古詩評選』 卷4, 『船山全書』 第14冊, p.651: “詩則卽事生情, 卽語繪狀, 一用史法.”(古詩「上山采靡芜」詩評語)

36) [明]王夫之, 『古詩評選』 卷6, 『船山全書』 第14冊 p.833: “卽事含情.”(王融「臨高台」詩評語)

37) [民]王國維, 『人間詞話』 第51條, 『人間詞話新注』(齊南: 齊魯書社, 1994), p.45: “‘大漠孤烟直, 長河落日圓’, 此種境界, 可謂千古壯觀.”

38) [明]王夫之, 『唐詩評選』 卷3, 『船山全書』 第14冊, p.1001: “結語亦以形其闊大, 妙在脫卸.”(王維「終南山」詩評語)

39) [明]王夫之, 『唐詩評選』 卷3, 『船山全書』 第14冊, p.1002: “右丞之妙, 在廣攝四旁, 圓中自顯. 如終南云闊大, 則以‘欲投人處宿, 隔水問樵夫’顯之.”(王維「觀獵」詩評語)

짓자마자 종횡으로 뒤섞여 변화무쌍해지니, 사라지고 거두는 묘함을 가장 잘 얻었다.<sup>40)</sup>

이 평어 중의 “錯綜變化, 最得消納之妙”는 두 가지 함의를 가지고 있다고 말할 수 있다. 첫째는 終南山 자체의 심대하고 헤아릴 수 없는 변화이고, 둘째는 시인의 시선을 大景에서부터 돌아오는 산 중의 사람으로 홀연히 옮겨간 것이다. 이 ‘錯綜變化’의 시적 경지는 ‘隔水問樵夫’에서 정점을 찍는데, ‘사라지고 거두는(消納)’ 여운을 남기고 있다. 王夫之가 말한 ‘벗어남[脱卸]’은 바로 이러한 意境의 또다른 표현일 따름이다. 王夫之는 이 의경을 만들어낼 수 있는 원인이 “처음부터 생각하지 않고 얻었던 것[初非想得]”에 있다고 주장하였다. “初非想得”은 시가 작품이 “사물과 접촉하자마다 곧 느껴져, 깊이 고민하고 따져보는 것을 빌리지 않았음”을 가리킨다. 王夫之는 『夕堂永日緒論內編』에서 이에 대해 한 걸음 더 들어간 해석을 하였다.

‘사람들이 들어가 머물 곳을 찾고자, 강 건너 나무꾼에게 묻네’는 산의 멀고 넓으며 황폐하고 아득함을 알 수 있는데, 위 여섯 구와 처음부터 정취가 다르지 않고, ‘主’와 ‘賓’이 분명하니, 獨頭意識이 터무니없이 상상하여 그려낸 것은 아니다.<sup>41)</sup>

유식불교의 인식론에서 언급되는 ‘獨頭意識’은 어떤 때는 실재하는 ‘性境’을 인식할 수도 있고, 또 어떤 때는 단지 착각하는 ‘帶質境’만을 인식하거나 심지어 실재하는 것이 하나로 없는 마음에서 일어나는 ‘獨影境’만을 인식할 수도 있다. 본래 入定에 들었을 때 보여지는 것을 제외하고는 ‘獨頭意識’은 진실성은 전혀 없고 단지 예측하고 고민하고 망상, 환각 만이 있기에, 그들은 比量이나 非量에 속한다. 王夫之가 ‘隔水問樵夫’를 평할 때 ‘獨頭意識’을 언급한 까닭 역시 창작구상 과정 중 진실한 감각의 유무와 추측 짐작의 개입여부를 토의해 보려하는데 있다. 이러한 논리에 따르면, ‘隔水問樵夫’구는 “스스로 헤아리고, 스스로 예견하거나” 혹은 “꿈속, 환각 속” 比量, 非量에서 나온 것은 아니며, 바로 ‘一觸即覺’, ‘卽景會心’한 ‘現量’의 산물에 속한다는 것을 의미한다.

## 2) ‘心目’을 통한 발현

王夫之는 지식론의 범주에서 시학영역으로 ‘現量’의 의미를 적용하면서, 직접 ‘현량’을 언급한 것 이외에 ‘卽景會心’과 같은 시학명제를 통해 그의 시학이상을 주장하기도 하였다. 그렇다면 王夫之의 저작 중 여러차례 언급되고 있는 ‘心目’ 역시 그와 동일한 시학적 의의를 가지고 있는 것일까? 또 ‘現量’과는 과연 어떻게 연관되어있을까?

철학사상 논저 중 王夫之는 ‘마음[心]’과 ‘눈[目]’을 다음과 같이 해석하였다.

마음[心]이란 것은 사람의 도리가 스스로 서는 것으로, 마음[心]에서 움직여 느끼게 되면 사람의 마음이 느껴 통하지 않음이 없다.<sup>42)</sup>

40) 陳鐵民 校注, 『王維集校注』 卷2, p.195: 再引用‘翰墨園重刊本『唐賢三昧集淺注』 卷上’之言: “神境, 四十字中無一字可易, 一結從小處見大, 錯綜變化, 最得消納之妙.”

41) [明]王夫之, 『薑齋詩話·夕堂永日緒論內編』 第16條, 『船山全書』 第15冊, p.825: “欲投人處宿, 隔水問樵夫則山之遼廓荒遠可知, 與上六句初無異致, 且得賓主分明, 非獨頭意識懸相描摹也.”

그 마음[心]으로써 그 귀와 눈[耳目]를 바르게 하고, 그 귀와 눈[耳目]으로써 그 마음[心]을 생기게 한다.<sup>43)</sup>

이 해석에 비춰보면, ‘마음[心]’은 정신 상의 ‘인식’을 상징하고, ‘눈[目]’은 인식과정 중의 ‘감각기관’을 상징하는 것으로 볼 수 있다. 객관세계를 인식할 때, 사람은 반드시 자신의 감각기관[五根]을 통하여 인식대상을 감지한다. 이 같은 인식과정 중, 각 감각기관은 스스로의 본분에 따라 자신의 일을 수행한다. 예를 들어, “눈으로 색을 변별하면, 색은 다섯가지로 드러난다. 귀로써 소리를 살피면 소리는 다섯가지로 달라진다. 입으로써 맛을 감지하면, 맛은 다섯가지로 구별된다.”<sup>44)</sup> 하지만 감각기관[目]의 기능은 분명 한계가 있다. “보면 보이고, 들어서 들리면 (사물이) 있다라고 말한다. 눈이 보는 것에서 끝나고, 귀가 듣는 것에서 끝나면 (사물이) 없다 라고 말한다.”<sup>45)</sup> 그래서 王夫之는 감각기관의 이같은 한계에 대하여, “눈으로써 보는 것은 얕으나, 마음으로써 보는 것은 정확하다”<sup>46)</sup>라고 지적하였다. 만약 오직 감각기관에만 의지한다면, 감각기관이 파악하는 객관세계에 대한 자료는 근본적으로 ‘인식’이라고 일컬을 수 없다. 진정한 인식활동은 감각기관이 파악한 자료를 분석하고 해석할 수 있어야하며, 이같은 과정은 정신상으로 ‘감지’, ‘해석’, ‘추리’, ‘판단’ 활동을 책임지는 마음[心]에 의지해야만 한다. 마음[心]이 있는 뒤에야 감각기관은 비로소 자신의 기능을 제대로 잘 발휘할 수 있게 되어, “눈이 만나 색이 되고, 귀가 만나 소리가 되는 것이다”<sup>47)</sup>

마음[心]의 능력은 감각기관[目]과 서로 비교하면 상대적으로 한계가 없다고 할 수 있다. 그래서 王夫之는 마음[心]의 풍부한 함의와 거대한 능력에 대해 다음과 같이 설명하였다.

바람과 천둥은 형태는 없으나 모습은 있으며, 마음[心]은 모습은 없으나 느낌은 있으니, 고로 일단 생각을 일으키기만하면 천리밖의 경계와 사리가 순식간에 기울어져 나타나니, 바람과 천둥보다 빠르구나.<sup>48)</sup>

마음[心]이란 것은 만물의 주인으로서, 곧고 방탕함이 한 순간 생각의 융합에서 구분되니, 고로 또 “마음이 들떠서 오락가락하면 벗이 네 생각을 쫓을 것이다”라고 경계하며 천하의 움직임을 말하는 것이다. 길하고 흉하고 얻고 잃음을 서로 느끼는 것은 다함이 없으나, 마음[心]이 영혼으로 잘 움직여, 쉽게 왕래하는 것으로 요동치게 되면, 곧고 순수할 수는 있으나 후회가 없지는 쉽지 않다.<sup>49)</sup>

42) [明]王夫之, 『禮記章句』 卷19, 『船山全書』 第4冊, p.930: “心者, 人道之所自立, 動於心而感, 人心無不格矣.”

43) [明]王夫之, 『詩廣傳』 卷3, 「小雅·論都人士」篇, 『船山全書』 第3冊, p.432: “以其心貞其耳目, 以其耳目生其心.”

44) [明]王夫之, 『尚書引義』 卷6, 『船山全書』 第2冊, p.407: “由目辨色, 色以五顯; 由耳審聲, 聲以五殊; 由口知味, 味以五別.”

45) [明]王夫之, 『張子正蒙注』 卷9, 『船山全書』 第12冊, p.361: “視之而見, 聽之而聞, 則謂之有. 目窮於視, 耳窮於聽, 則謂之無.”

46) [明]王夫之, 『古詩評選』 卷4, 『船山全書』 第14冊, p.646: “以目視者淺, 以心視者長.”(「古詩十九首」評語)

47) [明]王夫之, 『莊子解』 卷6, 『船山全書』 第13冊, p.169: “目遇之而成色, 耳遇之而成聲.”

48) [明]王夫之, 『張子正蒙注』 卷3, 『船山全書』 第12冊, p.134: “風雷無形而有象, 心無象而有覺, 故一舉念而千里之境事現於俄頃, 速於風雷矣.”

49) [明]王夫之, 『周易內傳』 卷3上, 『船山全書』 第1冊, p.280: “心者, 萬物之主, 貞淫判於一念之應, 故又戒以‘憧憧往來, 朋從爾思’, 言天下之動, 吉凶得失相感者無窮, 而心以靈而善動, 易爲往來所搖, 則能貞吉而



마음[心]이 이처럼 엄청난 역량을 가지고 있는 내적 존재라 할 지라도, 마음[心]은 그 홀로 존재할 수 없다. 만약 마음[心]과 감각기관[目]이 서로 협력하지 않는다면, 인간은 객관세계를 근본적으로 인식할 수 없으며, 감각기관 또한 스스로 파악한 객관세계의 정보를 근본적으로 감지하고 해석하고 판단하거나 추측할 수가 없다. 따라서 마음[心]과 감각기관[目]은 필수불가결한 관계로 맺어질 수 밖에 없는 것이다. 아래 주장에서 ‘心目’관계를 다시 살펴보자.

귀[耳]가 소리와 합쳐지고, 눈[目]이 색과 합쳐지는 것은 모두 열고 닫는 마음[心]의 창문 때문이다. 합해지면 고로 서로 인지한다.<sup>50)</sup>

한 사람의 몸에서 머물고 있는 것은 마음[心]이다. 그러나 마음의 신명함은 심장, 폐, 지라, 간, 신장 五藏에 흠어져 기탁하고, 귀, 눈, 코, 입술, 혀 五官에서 감각을 기다린다.<sup>51)</sup>

이러한 까닭에 마음[心]이란 것은 곧 눈의 안쪽 모습이고, 귀[耳]의 안쪽 창문이며, 얼굴의 안쪽 거울이고, 말의 안쪽 자물쇠이다. 그 나뉘져 있는 것을 합하기에, 즉 합한다라고 이른다.<sup>52)</sup>

사실 고대부터 다수의 학자들은 대부분 정신상에서 마음[心]의 주도적 지위를 인정하는 것에 편중되어있었고, 육체 감각기관의 중요성에는 그다지 주의하지 않았다.

마음[心]은 천지신명이 부여한 것으로, 일신의 주재자가 된다. 性은 아주 많은 도리로서 하늘에서 얻어, 마음에서 완전해지는 것이다. 지식, 생각하는 곳에서 생겨나는 것은 모두 情이다. 그러므로 마음[心]은 性과 情을 총괄하는 것이라고 이른다.<sup>53)</sup>

마음[心]이 아직 생겨나지 않으면 性에 속하고, 생겨나면 곧 情이 된다.<sup>54)</sup>

하지만 王夫之는 이전 학자들과 달리 범상종 교리를 깊이 연구하는 중, 대체 불가능한 감각기관[目]의 중요성을 확인하게 되었고, 인간의 마음[心]과 감각기관[目] 각자가 담당하고 있는 독립된 역할을 충분히 느꼈다. 이러한 인식론적 관점의 공감과 지지를 바탕으로 王夫之는 ‘心目’의 개념을 시학 영역으로 다시 가져왔다. 많은 시학저작 중에 王夫之는 ‘以心目相取’, ‘心目爲政’라는 명제를 빈번히 사용하였다.

단지 마음과 눈[心目]이 서로 취하는 곳에서 景을 얻고 句를 얻으면 곧 생기[朝氣]가 있게 되며 神筆이 된다. 景이 다하면 뜻[意]이 그치고 뜻[意]이 다하면 말이 멈추게 되니 필히 미친 듯이 찾아 억지로 묶어서 있는 것을 버리고 없는 것을 찾으려 해서는 안될 것이다.<sup>55)</sup>

無悔者未易也.”

50) [明]王夫之, 『張子正蒙注』 卷4, 『船山全書』 第12冊, p.146: “耳與聲合, 目與色合, 皆心所翕辟之牖也, 合, 故相知.”

51) [明]王夫之, 『尚書引義』 卷6, 『船山全書』 第2冊, p.412: “一人之身, 居要者心也. 而心之神明, 散寄於五藏, 待感於五官.”

52) [明]王夫之, 『尚書引義』 卷4, 『船山全書』 第2冊, p.355: “是故心者即目之内景, 耳之内牖, 貌之内鏡, 言之内鑰. 合其所分, 斯以謂合.”

53) (宋)朱熹, 『朱子語類』 卷98, 中華書局, 1999, p.2514: “心是神明之舍, 爲一身之主宰. 性便是許多道理, 得之於天而具於心者. 發於智識念慮處皆是情, 故曰心統性情者也.”

54) (宋)朱熹, 『朱子語類』 卷98, p.2515: “心之未發, 則屬乎性; 既發, 則情.”

55) [明]王夫之, 『唐詩評選』 卷3, 『船山全書』 第14冊, p.999: “只於心目相取處得景得句, 乃爲朝氣, 乃爲神

말(語)이 완전히 情에 미치지 못하더라도 情이 자연히 무한하게 되는 것은 마음과 눈[心目]을 법으로 하고, 외물에 의지하지 않은 까닭이다. 56)

이러한 以心目相取와 ‘心目爲政’ 명제는 시학적 관점에서 몇 가지 의의를 가진다.

첫째, 이는 시가를 창작할 때, 눈[目, 감각기관]으로써 포착한 객관경물과 작가의 마음[心, 창작감흥]을 서로 하나로 융합하여, 창작구상과 실제 창작과정을 완전하게 완성시킨다는 것을 가리킨다.

이 함의는 사실 앞에서 언급한 ‘卽景會心’의 개념이다. 이미 살펴보았듯이 ‘卽景會心’은 이성적 사유나 외재적인 개입이 없이 오직 시인의 형상사유만을 거쳐 순간적으로 순수감성을 발휘하는 것이다. 만약 눈[目]의 작용만을 언급한다면 이 ‘形象化’ 과정은 분명 ‘形似’에만 그칠 수 있을 것이다. 마음[心]의 협조와 동의가 있었기에 비로소 객관경물의 심미정화를 완전하면서도 아무런 부족함 없이 또 다른 종류의 形象으로 옮길 수 있었던 것이다. 이것이 바로 ‘卽景會心’을 추구하는 시학이상이며, 또한 ‘심목으로 서로 취하고(以心目相取)’, ‘심목을 주체자로 삼는(心目爲政)’ 現量的 시학이상인 것이다. ‘以心目相取’와 ‘心目爲政’하는 ‘卽景會心’의 특성을 충분히 보여주는 다음 평가를 살펴보자.

‘연못가에 봄 풀 돌아나고’, ‘나비는 남쪽 정원으로 날아드네’, ‘밝은 달은 쌓인 눈 비추고’와 같은 시는 모두 마음 속[心中]과 눈 속[目中]에서 함께 융합되어, 말을 뱉자마자 곧 구슬같이 아름답고 옥처럼 윤이나니, 요컨대 각기 그 품고 있는 바를 보여주어 景色과 서로 만나게 된 것이다. 57)

‘池塘生春草’, ‘胡蝶飛南園’, ‘明月照積雪’ 세 구는 경치를 그릴 때, 묘사하는 것이 결코 상상의 산물이 아니며 게다가 어떠한 인위적인 수식의 흔적을 거의 찾아볼 수 없이 아주 자연스럽다. 시인은 실제 경물의 심미정화를 포착하여, 시어으로써 자연스럽게 묘사해내었다. 그래서 봄날의 경치와 시인의 희열감이 그 가운데에서 하나로 융화되어, 과거에 대한 시인의 기억은 마치 수채화 같이 한 구 한 구 중에 선명하게 나타나, 마치 시인의 輾轉反側하는 마음 속 근심 조차도 이러한 경치 중에 사라지는 듯하다. 이들 시구가 이같은 심미특성을 가지고 있기에 王夫之는 ‘得珠圓玉潤’으로써 그 아름다움을 높이 평가하였다. 시인은 눈앞의 경치를 접하였을 때, 마치 스스로가 객관경물과 한몸 일체가 되는 듯해진다. 시인은 근본적으로 창작의 감흥을 끌어내기 위하여 고뇌할 필요가 없으며, 또 처음부터 자신의 느낌 가운데 존재하지조차 않았던 字句를 딱딱하게 짜낼 필요가 없다. 시인은 자신의 ‘心目’으로써 진실한 景色을 直觀하고, 스스로의 감흥이 시어 속에 녹아들도록 하는 것이다. “각기 그 품고 있는 바를 보여주어 景色과 서로 만나게 된다”는 것은 바로 심미대상의 진실한 면모와 시인의 ‘心目’이 일체가 된 오묘한 경계를 가리키는 것이다. 이 같은 사실로부터 王夫之가 창작구상 중 중요시하

筆. 景盡意止, 意盡言息, 必不强括狂搜, 舍有而尋無.”(張子容「泛永嘉江日暮回舟」詩評語)

56) [明]王夫之, 『古詩評選』 卷5, 『船山全書』 第14冊, p.769: “語有全不及情而情自無限者, 心目爲政, 不特外物故也.”(謝朓「之宣城郡出新林浦向板橋」詩評語)

57) [明]王夫之, 『薑齋詩話·夕堂永日緒論內編』 第4條, 『船山全書』 第15冊, p.820: “‘池塘生春草’, ‘胡蝶飛南園’, ‘明月照積雪’, 皆心中目中與相融浹, 一出語時, 卽得珠圓玉潤, 要亦各視其所懷來, 而與景相迎者也.”

는 것이 ‘心目’으로서 景色의 正化를 直觀하는 것임을 알 수 있다. 이는 ‘現量’을 설명했던 ‘卽景會心’과 동일한 의미이다.

둘째, 王夫之는 “단지 마음[心]과 눈[目]이 서로 취하는 곳에서 景을 얻고 句를 얻으면 곧 생기[朝氣]가 있게 되며 神筆이 된다”라고 하였다. 여기에서 ‘心’과 연관된 것은 ‘情’이며, ‘目’과 연관된 것은 ‘景’이다. 만약 ‘心’이 ‘目’을 취하게 되면, 마음 속의 ‘情’은 ‘景’을 얻어 객관화된다. 만약 ‘目’이 ‘心’을 취하게 되면, 외재적인 ‘景’은 ‘情’을 얻어 주관화된다. 이는 양방향의 과정이다. 이 과정 중에 ‘情景交融’의 경계는 자연스럽게 완성된다.

셋째, 王夫之는 심미대상인 천지경물과 작가의 ‘마음과 눈(心目)’ 간의 관계를 주장할 때 ‘以心目相取’, ‘心目爲政’이 객관경물의 미적 본질을 포착하고 이를 완전하게 표현해내기 위한 필요조건임을 강조하였다.

하늘과 땅 사이에 고유한 것은 자연의 아름다움인데, 흐르고 움직이며 생겨나고 변화되는 것에 따라 그 綺麗함을 만들어낸다. 마음과 눈[心目]이 미치는 곳에 文情이 이르면, 그 본래의 變化를 묘사함이 마치 존재하는 듯 드러내면, 빛나고 아름다움으로써 밝게 비추어 사람을 감동시킴이 끝이 없게된다. 古人들은 이로써 吟詠되어졌기에 神采가 절묘하다. 후인들은 그 아름다움에 놀라지만 바탕을 좇아 구하였음을 몰랐기에 이에 저들에게서는 얻을 수가 없으며 단지 바깥으로부터 온 화려한 말만을 기록하여 액자 속에 題字만을 걸어두고 흰 것을 만나기만 하면 모두 銀이 되고 향을 만나기만 하면 모두 사향노루의 향이 되며, 달을 사랑하여 언니로 삼고 바람을 불러 이모로 여기며, 숨어 있는 龍은 蛟龍으로 여기고 호랑이를 바꾸어 표범을 만드니 어찌 저러한 형세로 굽이 영향을 미칠 수 있겠는가?<sup>58)</sup>

천지의 景物, 작가의 마음과 눈마음과 눈[心目]은 마치 신령스런 마음과 교묘한 재주가 부딪히기만 하면 곧 모여드는 것과 같으니, 어찌 다시 그 주저함을 고민하겠는가!<sup>59)</sup>

王夫之는 객관심미대상[자연경물]은 고유의 심미요소를 품고있는데, 이러한 경물 고유의 아름다운 요소를 묘사해내기 위해, 시인은 반드시 “마음과 눈이 미치는 곳에 文情이 이르도록” 해야함을 강조하였다. 시가작품 중, ‘마음이 신령스럽고 재주가 교묘하게’ ‘천지의 경물’을 묘사해낼 수 있는지는 시인의 ‘마음과 눈이 서로 얻는(心目相取)’ 여부에 달려있다.

마지막으로 王夫之는 ‘형식주의 창작’, ‘인공적 수식’, ‘이성적인 주관판단’에 반대하였다.

이러한 주장은 시인은 응당 ‘心目相取’를 통해 심미대상을 하나의 완전한 심미존재로 여기고 진실하고 완전하게 파악하고 표현해내어야 하며, 개인적인 주관의지로서 함부로 판단하거나 잘못된 영향을 끼쳐 미적 생동감과 완전성을 분리시켜서는 안됨을 강조한 것이다. 梁·陳 이전의 시인들은 모두 진실된 창작태도로써 경물을 그려내었지만, 그 이후의 시인들은 景語의 아름다움을 위해, 그 마음과 눈[心目]중에 나타나는 경물의 모습으로부터 벗어나 이전 사람들에게 배워온 경물을 묘사하는 시어들로써 경물을 묘사하였다. 하지만 이는 그 시인의 마

258) [明]王夫之, 『古詩評選』 卷5, 『船山全書』 第14冊, p.752: “兩間之固有者, 自然之華, 因流動生變而成其綺麗. 心目之所及, 文情赴之; 貌其本榮, 如所存而顯之, 卽以華奕照耀, 動人無際矣. 古人以此被之吟詠, 而神采卽絕. 後人驚其艷, 而不知循質以求, 乃於彼無得, 則但以記識外來之華辭, 懸相題署: 遇白皆銀, 逢香卽麝, 字月爲姊, 呼風作姨, 隱龍爲虬, 移虎成豹, 何當彼情形, 而曲加影響?” (謝庄「北宅秘園」詩評語)

59) [明]王夫之, 『古詩評選』 卷5, 『船山全書』 第14冊, p.733: “天壤之景物, 作者之心目, 如是靈心巧手, 磕着卽湊, 豈復煩其躊躇哉!” (謝靈運「游南亭」詩評語)

음과 눈[心目]에서 얻어진 경물이 아니라, 시인의 정감과는 하등 상관도 없는 한 무더기 말 쓰레기에 불과할 따름이라고 王夫之는 믿었다.

이상과 같이 ‘마음과 눈(心目)’을 중심으로한 시학 추구는 王夫之 저작의 많은 부분에서 쉽게 발견할 수 있는데, 대부분 ‘現量’의 의미와 맥을 같이한 ‘卽景會心’, ‘情景交融’적 함의를 가지고 있다. 이러한 점에서 ‘心目’개념과 ‘現量’범주는 시학적 측면에서 매우 밀접한 내적 연계를 가지고 있음을 확인할 수 있었다. 王夫之가 수차례 강조했던 ‘心目相取’는 유식불교의 인식론적 논리를 정확히 반영하여 결국 ‘卽景會心’의 창작태도로 이어졌으며, 이는 바로 ‘現量’의 또다른 모습이었던 것이다.

#### 4. 나오는 말

王夫之가 법상종 유식불교의 견해를 깊이 연구한 것은 불교를 종교적으로 대하려했던 것이 아니라 明代까지 시대를 휘감았던 心學의 유행에 반발한 시대적 요구에 대답한 것이라 짐작된다. 唐代 이후 중국불교는 禪宗이 주류를 이루어 형이상학적 색채가 매우 강하였다. 하지만 법상종을 중심으로한 유식불교는 기존불교의 성격과 달리 관념적 성격 속에서도 논리적이고 체계적이며 분석적 요소가 많아,<sup>60)</sup> 明末 이후 요구되어진 실사구제적이고 과학적인 시대흐름에 충분히 보폭을 함께 할 수 있었다. 이러한 이유때문인지 王夫之가 처음 개척했던 유식불교에 대한 당시의 학술적 연구는 이후 중국 근대에 이르러 본격적으로 유행하기도 하였다.

『相宗絡索』에 대한 고찰에서 확인되었듯, 王夫之는 明末 淸初 당시 처음으로 유식불교에 대한 전문적인 연구를 통해, 당시 중국철학사상의 결점이라 여겨진 인식론의 부재나 논리성의 부족을 충분히 보완해내었으며, 더 나아가 이를 시학범주로까지 확대하여 그 외연을 확장시켰다. 지금까지의 연구결과에 따르면, 王夫之는 일부 교리의 해석에서는 조금 다른 견해를 가지고 있지만 인식론 영역에서는 기본적으로 법상종의 기본 관점을 수용하고 있다.

또 유식불교의 인식론 영역에서 시학범주로 확장된 현량범주는 창작구상 중 반드시 출현하게 되는 각종 명제들을 실증적으로 해석한 시학이론으로 자리잡아, 이미 중국고전시학의 핵심적 범주로 한 단계 격상되었다.

그의 시학범주 현량은 유식불교의 인식론적 논리를 그대로 품고 있다. 소위 ‘인식’이란 마음[心]과 경계[境]가 서로 만나 일어나는 ‘이해’라고 정의하고 싶다. 인간은 다섯가지 감각기관을 통해 객관세계를 인식하는데, 이러한 과정에서 제칠 ‘말나야식’에 의해 물들지 않고 ‘의식’과 올바르게 결합하여 현량의 인식으로 객관사물의 본질을 투영하면 그 인식된 경계는 ‘性境’이 되며, 이로부터 원만하고 완전하며 거짓되지 않은 ‘圓成實性’의 自性에 이르게 된다. 이것이 바로 모든 진리에 이르는 완전무결한 인식의 과정이다. 이 인식과정과 같이, 시가창작의 과정은 창작주체가 창작대상의 심미정화를 부단히 형상적으로 인식하고 찾아가는 탐색과정으로서, 심미대상으로서 객관세계를 만났을 때 시인은 분명 자신의 다섯감각기관을 통해 그 심미대상을 바라보고 호흡하며, ‘그 즉시’ ‘그 곳’에서 ‘卽景會心[현량 인식]’하여 심미 정화를 포

60) 김재란, 「동·서학의 매개로서의 唯識學의 유행」, 『불교학보』, 제47집, 2007, pp.231-232.

착하게 된다. 그 포착의 과정은 ‘영감’이라는 외적 모습을 가지게 되고, 이로부터 탄생된 가장 완전하고 아름다운 시가작품 안에는 시인의 형상적 인식과 감각기관을 통해 포착된 심미정화가 하나로 융화되어 완전한 형상화의 결정체로 담겨진다.

시가창작에서 형상화 결정체의 탄생과정은 만물 본성을 ‘생각하고 따져보는’ 比量에서 출발하여 非量의 갈림길로 잘못접어들지 않고, 마침내 일체 법의 실상을 現量으로 인식하여 얻은 性境에서 圓成實性의 自性에 이르는 유식불교의 인식과정과 너무나 닮아있다. 이 점에서 볼 때, 지식범주 현량의 시학범주로의 전환과 응용은 무결점의 완성이라고 평가할 수 있다.

유식불교는 일체 모든 법은 오로지 마음[心]에서 비롯된다고 여긴다. 그러나 王夫之가 유식불교의 현량을 시학 중에 적용할 때는 ‘現在’와 ‘現成’, ‘顯現眞實’으로 해석하였고, ‘心目相取’를 수백번 되뇌었다. 그 속에는 객관세계와 동떨어져 있는 듯한 유식불교의 마음[心]은 어느 듯 사라져 버리고, 王夫之의 ‘以氣爲主’적 철학세계관과 함께 움직이는 마음[心]만이 깊이 새겨져, 세계 그리고 시가창작을 더욱 논리적이고 구체적으로 해석하고 설명하고 있는 것이다.

## 【참고문헌】

- [인]陳 那, 『集量論略解』, 中國社會科學出版社, 1982.  
 [唐]玄 奘, 韓廷傑 校釋, 『成唯識論校釋』, 中華書局, 1998.  
 [唐]王 維, 陳鐵民 校注, 『王維集校注』, 中華書局, 1997.  
 [宋]朱 熹, 『朱子語類』, 中華書局, 1999.  
 [明]王夫之, 『周易內傳』, 『船山全書』 第1冊, 岳麓書社, 1993.  
 \_\_\_\_\_, 『尚書引義』, 『船山全書』 第2冊.  
 \_\_\_\_\_, 『禮記章句』, 『船山全書』 第4冊.  
 \_\_\_\_\_, 『讀四書大全說』, 『船山全書』 第6冊.  
 \_\_\_\_\_, 『詩廣傳』·『張子正蒙注』, 『船山全書』, 第12冊.  
 \_\_\_\_\_, 『相宗絡索』·『莊子解』, 『船山全書』, 第13冊.  
 \_\_\_\_\_, 『古詩評選』·『唐詩評選』·『明詩評選』, 『船山全書』 第14冊.  
 \_\_\_\_\_, 『薑齋詩話·夕堂永日緒論內編』, 『船山全書』 第15冊.  
 [民]梁啓超, 『清代學術概論』, 東方出版社, 1996.  
 [民]王國維, 滕咸惠 校注, 『人間詞話』, 『人間詞話新注』, 齊魯書社, 1994.  
 [영]A. K.Warder, 『印度佛敎史』, 商務印書館, 2000.  
 童庆炳, 『中國古代心理詩學與美學』, 中華書局, 1992.  
 羅 照, 『佛敎與中國文化』, 中華書局, 1995.  
 姚南强, 『因明學說史綱要』, 上海三聯書店, 2000.  
 류성태, 「장자 제물론편에 나타난 인식론」, 『범한철학』, 제27집, 2002.  
 김제란, 「동·서학의 매개로서의 唯識學의 유행」, 『불교학보』, 제47집, 2007.  
 배정호, 「대상 인식과 형상적 종합」, 『철학논총』, 제74집, 2013.  
 정원호, 「寒山詩에 나타난 求道의 과정 고찰」, 『中國學』, 제52집, 2015.

## 【논문초록】

키워드	중문	現量, 唯識佛教, 認識論, 詩學, 範疇, 心目		
Key Words	영문	Pratyaksa, Knowledge Buddhism, Epistemology, Poetics, Category, Mind & Eye		
<div>A Study on the Pratyaksa(現量)</div> <div>: Focusing on the Change from the Epistemology of Knowledge Buddhism to the Chinese Classical Poetics</div> <div>Lee, Jong-Mu</div> <p>The study purpose of this paper is twofold. First, it examines the conceptual structure of the knowledge category Pratyaksa(Xianliang 現量) of Chinese Buddhism originated in the 'Hetu-vidyā research(因明學)' of India. Second, systematically examines the process of establishing the current theory as a theory of poetry that expands and applies the present level of Chinese classical poetry to empirical interpretation of the propositions.</p> <p>The epistemology of Chinese Buddhism is composed of the Pratyaksa(Xianliang 現量), the anumāna(Biliang 比量), the Non quantity(Feiliang 非量) Three doses, Three realm(Sanjing 三境), and Three self nature(Sanzixing 三自性) which explain human cognition state.</p> <p>The Wangfuzhi(王夫之) of the Ming &amp; Qing(明清) Dynasty interpreted that the Pratyaksa(Xianliang 現量) among the epistemology of Knowledge Buddhism has the implication of 'Present', 'Ready-made', and 'Display reality'. Then, it proved the space - time of the cognition, the immediacy of the cognition, and the authenticity of the cognition. This is a comprehensive interpretation of the logical, systematic and analytical doctrinal system of Knowledge Buddhism(唯識佛教).</p> <p>On the basis of this interpretation, Wangfuzhi(王夫之) applied the epistemological system of Knowledge Buddhism to the Chinese classical poetics area, so that the current category can comprehensively explain the charac - teristic aesthetic capture of creative inspiration and the true projection of the result of the image of reason. In particular, he insisted on the current ideology of poetics through the notion of 'Mind and Eye(心目)' which implies the implication of 'Instant understanding(Ji jing hui xin 卽景會心)' and 'Feeling and Setting happily blended(Qing jing jiao rong 情景交融)'.</p>				
저 자 인적사항	성 명	이종무 / 李鍾武 / Lee, Jong-Mu		
	소 속	제주한라대학교 관광중국어과		
	Em@il	jongdoll@chu.ac.kr		
논 문 작성일시	투 고 일	2019년 05월 10일	심 사 일	2019년 05월 23일
	수 정 일	2019년 06월 15일	게재확정일	2019년 06월 18일