

言意之辯 斷想

趙成植*

◁ 목 차 ▷

- | | |
|--------------|---------------|
| I. 서언 | III. 글 쓰기의 특징 |
| II. 言意之辯 | 1. 模糊性 |
| 1. 言不盡意論의 立場 | 2. 私的인 언어 |
| 2. 言盡意論의 立場 | IV. 餘어 |

I. 서언

예술은 우주와 인생을 照見하는 행위이다. 대상이 치열한 삶의 현장이든 한적한 산림이든 또는 艷情의 궁정이든, 그리고 무한한 우주에서의 소요자적이든 사마귀의 먹이 사냥이든, 예술은 시종 성실한 태도로 우주와 인생을 반영한다.

이전에 채옹이 진류(陳留)에 있었을 때, 이웃 사람이 술과 음식으로 채옹을 불렀는데 채옹이 갔을 때는 술자리가 한창 무르익어 객중에 병풍 뒤에서 거문고를 타는 사람이 있었다. 채옹이 문에 이르러 슬쩍 들어 보더니 “아! 기쁜 일로 나를 부르면서 웬 殺心인가?”라고 하고는 결국 돌아가 버렸다. 손을 맞이하던 이가 주인에게 말하기를 “채군(蔡君)께서 조금 전에 오셨다가 문 앞에서 가버리셨습니다”라고 하였다. 채옹은 평소에 마을에서 존경을 받던 터라 주인이 급히 쫓아가 그 까닭을 물었더니 채옹이 사실대로 말하였으되, (영문을 몰라) 망연하지 아니함이 없었다. 그러다가 거문고를 타던 사람이 말하기를 “내가 아가 현을 타다가 사마귀를 보았는데, 한창 울고 있는 매미를 노리고 있는 것이었습니다. 매미는 막 날아가려는 순간이었고, 사마귀는 이에 따라 나갈 듯 말 듯 하였습니까. 나는 마음이 조마조마하였으니 오로지 사마귀가 매미를 놓칠까 하는 마음 때문이었습니다. 이것이 어찌 (누구를) 죽이려는 마음을 가져 거문고 소리에 드러낸 것이겠습니까?”라고 하였다. 채옹은 빙그레 웃으며 말하였다. “충분히 그럴 수 있었겠소이다.”(初, 邕在陳留也, 其鄰人有以酒食召邕者, 比往而酒以酣焉. 客有彈琴於屏, 邕至門試潛聽之, 曰: 愴! 以樂召我而有殺心, 何也? 遂反. 將命者告主人曰: 蔡君向來, 至門而去. 邕素爲邦鄉所宗, 主人遽自追而問其故, 邕具以告, 莫不愴然. 彈琴者曰: 我向鼓弦, 見螳螂方向鳴蟬,

* 濟州大學校 中語中文學科 助教授

蟬將去而未飛，螳螂爲之一前一卻。吾心聳然，惟恐螳螂之失之也，此豈爲殺心而形於聲者乎？邕莞然而笑曰：此足以當之矣。《後漢書·蔡邕列傳》

언어예술인 문학이 우주와 인생을 반영하여 아직 표현하지 않은 상태의 것을 중국 문학에서는 「意」라고 하며 이를 언어로써 표현한 것을 「文」이라고 한다. 蔡邕(132-192)의 일화에서 사마귀의 殺心이 채옹에게까지 전달된 것에는, 陸機(261-303)의 표현을 빈다면, 「意가 사물을 제대로 반영함(意稱物)」과 「文이 意를 적확하게 표현함(文逮意)」, 즉 대상과 인식, 그리고 그 인식의 표현 및 감상의 문제가 모두 섭급되어 있다. 아울러 劉勰(465?-521?)의 표현을 빈다면, 여기서 사마귀와 연주자 사이에는 「隨物以宛轉」¹⁾하는 「神物交游」²⁾를 통해 「意」를 형성하고, 연주자와 채옹 사이에서는 「與心而徘徊」³⁾하여 그 「意」를 적절한 예술형태로써 표현하여 감상자에게 전달하는 과정이 포함된다.

그런데, 「物」과 「意」, 그리고 그 표현(言)의 관계에 대한 육기나 유험의 언급은 魏晉 玄學의 「言意之辯」에 근거를 두고 있다. 위진 현학은 본체를 포함한 우주 만물을 그 인식대상으로 하므로 인식과 우주 만물과의 관계는 언어와 우주만물과의 문제로 귀결된다. 인식대상이 주관적으로 반영된 것이 「意」라면⁴⁾, 「言」과 「意」의 관계를 논한 「언의지변」은, 그것이 「언진의의」의 입장이든 「언부진의의」의 입장이든 간에, 언어와 본체 두 극단 중 언어보다 본체의 문제, 인식 주체와 객체의 관계 문제에 치중하여 논의를 전개한 것이다. 반면, 육기나 유험 등의 문학이론가들은 현학가들에 비해 언어의 문제에 보다 치중하여 「언어가 어떻게 현상세계와 아울러 주관적 체험의 세계 또는 본체를 표현해낼 것인가」하는 방법론을 제시함으로써 언어의 한계를 극복하고자

1) 劉勰 《文心雕龍·神思》：「寫氣圖貌，既隨物以宛轉。」

2) 劉勰 《文心雕龍·神思》：「思理爲妙，神與物游。神居胸臆，而志氣統其關鍵；物沿耳目，而辭令管其樞機。樞機方通，則物無隱貌。」

3) 劉勰 《文心雕龍·神思》：「屬采附聲，亦與心而徘徊。」

4) 《周易·繫辭》下：「子曰：書不盡言，言不盡意。然則聖人之意其不可見乎？」

《莊子·外物》：「筌者所以在魚，得魚而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。」

王弼 《周易略例·明象》：「言者所以在明象，得意以忘言，象者所以在存意，得意而忘象，猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄，筌者所以在魚，得魚而忘筌也。然則言者象之蹄也，象者意之筌也。」

《文心雕龍·神思》：「意授於思，言授於意。」

《繫辭》下 및 《莊子》의 「意」와 《文賦》 및 《文心雕龍》 「意」는 모두 본체(道)를 포함하는 객관 사물에 대한 주관적 인식을 의미한다. 즉, 《繫辭》에서 孔子가 「言不盡意」라고 한 것은 道에 대한 認識의 言表가 不可함을 말한 것이며, 莊子나 王弼의 「意」 역시 道에 대한 認識을 말한다. 《文心雕龍》의 「意」는 사유의 결과이며, 言辭는 意의 결과라고 하여 「意」란 대상에 대한 言表化하기 이전의 인식단계이고 文 또는 言은 그 표현임을 말하고 있다.

한다.

최근 철학계를 중심으로 글쓰기 문제에 관해 많은 언급들이 있었으며 물론 「言意」에 관한 심층적이고 체계적인 언급이 중국문학연구에서도 진행되기는 했지만, 문학에서의 「意」는 본체의 문제보다도 작가의 주관적인 정신세계의 것에 치중하려 했던 것이 사실이다. 본고는 兩者의 경계를 연결하여 위진시기 언의지변에 대한 概觀을 통해 중국 철학과 문학의 인식과 표현이 동일한 인식대상을 가지고 동일한 체계 속에서 운용된다는 것을 말하고자 한다.

II. 言意之辯

「언의지변」의 발생은 魏晉代 본체에 대한 관심에서 시발한다. 魏晉代에는 「玄遠」을 담론하고 「無爲」를 숭상하는 풍조가 있었으며, 이와 동시에 지식인들은 「清義」를 변형시킨 「清談」을 제창하여 「弦外의 음」과 「言外之意」를 논하여 자신들의 清高함을 표시하였다.⁵⁾ 그들은 또 兩漢 이래의 章句·訓詁의 學이나 다소 미신적인 우주론에서 벗어나 본체에 대한 문제를 토론하였고, 그러한 본체를 인식하는 방법과 수단인 문제를 제시하는 철학인 현학을 발전시켰다. 위진 현학 본체론의 기본 과제는 「無」와 「有」의 의미와 특성 및 그 상호관계를 탐구하는 사유방식인 것이다.⁶⁾ 위진 현학은 「無」와 「有」의 특성을 서로 다르게 이해함으로써 우주만물과 그 존재 근거, 즉 道와의 연관성에 대한 여러 가지 다른 견해를 도출한다. 즉 正始 시기의 何晏(195?-240)과 王弼(226-249)의 「貴無論」에서 시작되어 元康 시기 裴頠(263-300)의 「崇有論」을 거쳐 郭象(253-312)의 「獨化論」에서 「無」와 「有」의 상호관계에 대한 통일적 이론이 각각 제시되고 東晉 시기 張湛의 「至虛論」으로 발전하였으며, 다시 東晉 佛學의 「六家七宗」과 僧肇에 이르러 「無」와 「有」의 논쟁은 「般若空」사상의 「空」과 「色」의 문제와 맞물리면서 새로운 양태로 발전하게 된다.⁷⁾ 당시 현학은 불교의 유입으로 인해 인간 정신의 「滅不滅」을 논의의 쟁점으로 삼고 인간의 육체인 「形」과 정신활동의 주체인 「神」에 관한 화설인 「形神」論을 대두시켰다. 대개의 현학자들은 「神不滅」論의 입장에서 「形」과 「神」을 유한과 무한의 문제에서 파악하려 하였는데, 이것은 본체론의 문제인 「有無」論의 또 다른 표현이기도 하였다.

5) 夏乃儒《中國哲學三百題》(上海古籍出版社 1991) 77쪽 참조.

6) 元正根 <張湛의 宇宙論>; 《東洋哲學》, 韓國東洋哲學會, 1993 第4輯 58쪽 참조.

7) 元正근 <魏晉 철학에서 「無」와 「有」의 논쟁>; 《논쟁으로 보는 中國哲學》 中國철학연구회, 예문서원 1994, 175쪽 참조.

그리하여 본체와 인간의 감정에 대한 위진 현학의 깊은 인식은 언어의 작용에 대해서도 관심을 가져 언의지변을 낳았다. 언의지변은 본체를 포함한 우주만물을 주관적으로 반영한 「개념」이 언어를 벗어나 존재할 수 있는가, 언어가 개념을 완벽하게 표현할 수 있는가, 언어는 인식에서 어떠한 작용을 하는가 등, 결국 언어와 개념의 관계에 대해 궁구하는 것을 그 내용으로 하고 있다. 이러한 논의에는 『언부진의론』과 『언진의론』이라고 하는 두 주장이 대립되었는데, 그것들은 비록 다른 철학적 입장을 대표하고 있기는 하지만 나름대로 언어와 사유의 관계를 밝히고자 하여 언어를 도구로 하는 문학과 직접적인 관련을 갖는다.

1. 言不盡意論의 立場

《周易·繫辭》에서는 다음과 같이 말한다.⁸⁾

孔子가 말하기를 글은 말을 다 표현하지 못하며, 말은 뜻을 다 표현하지 못한다고 하였는데, 그렇다면 성인의 뜻은 볼 수가 없는 것인가?孔子가 말하기를 성인은 象을 세워서 意를 다했고,卦를 배풀어서 진실과 거짓을 다 표현했으며 辭를 달아서 그 말을 다했다. (子曰, 書不盡言, 言不盡意. 然則聖人之意, 其不可見乎? 子曰, 聖人立象以盡意, 設卦以盡情偽, 繫辭焉以盡其言)《周易·繫辭》

성인은 《易》을 지어 六十四卦와 三百八十四爻로써 천지간 萬事萬物과 그 변화를 개괄하였는데⁹⁾, 이에 의한다면 《易傳》은 분명 「언어는 의를 다 표현할 수 있다」는 「언진의」의 입장에서 쓰여진 것이라고 할 수 있다.

이에 대해, 荀彧(?209-238)은 《論語·公冶長》의 「性과 天道에 관한 孔子의 말을 들을 수가 없었다」는 子貢의 말에 근거하여¹⁰⁾ 「性」과 「天道」에 관한 성인의 말은 성인의 저작, 즉 경전에서는 얻을 수 없다¹¹⁾는 결론을 도출해냄으로써 유가의 경전을 공격하였다.

荀彧은 유독 道를 말하기 좋아하여, 늘 생각하기를 “孔子가 性과 天道에 대해서 말한

8) 蒙培元 <言意之辯及其意義>; (《中國哲學史研究》1983年第1期 中國哲學史學會) 72쪽 참조.

9) 王鍾陵 <哲學上的「言意之辯」與文學上的「隱秀」論>; 「《周易》經·傳的作者試圖以六十四卦三百八十四爻的推衍變化來概括現實世界的種種變化」(《古代文學理論研究》第14輯 上海古籍出版社 1989) 4쪽.

10) 《魏書·荀彧傳》: 「彧常以爲子貢稱夫子之言性與天道不可得而聞」.

11) 《魏書·荀彧傳》: 「六籍雖存, 固聖人之糠粃」.

것을 들을 수가 없었다고 子貢은 말하였는데, 그렇다면 六經이 아무리 있다 한들 애시당초 聖人의 저꺼가에 지나지 않다"고 하였다. 荀彘의 兄 侯가 비난하기를 "《易經》에서 聖人은 象을 세워 意를 다했고 繫辭로써 말을 다했다고 하였는데, 그렇다면 微言을 어찌하여 들을 수 없겠는가?" 라고 하였다. 荀彘가 대답하기를 "대개 미묘한 이치는 物象이 설명할 수 있는 바가 아니다. 그런데 지금 象을 세워 意를 다한다고 하였으나, 이는 意의 밖(意外)에까지 통하는 것이 아니며; 繫辭가 말을 다한다고 하였으나 이는 象의 밖(繫表)까지를 말한다는 것은 아니다. 이는 象 밖의 意와 繫辭 밖의 말이며 본디 심오한 것이어서 나갈 수가 없다.(彘獨好言道, 常以爲子貢稱夫子之言性與天道, 不可得聞, 然則六籍雖存, 固聖人之糠粃. 彘兄侯難曰: 易云聖人立象以盡意, 繫辭焉以盡言, 則微言胡爲不可得而聞見哉? 彘答曰: 蓋理之微者, 非物象之所舉也. 今稱立象以盡意, 此非通于意外者也; 繫辭焉以盡言, 此非言乎繫表者也. 斯則象外之意, 繫表之言, 固蘊而不出矣)¹²⁾

「象」이란 《周易》에서 卦를 표시하는 物象을 가리킨다. 예컨대 乾卦의 「剛健」의 卦義를 「龍」象으로 표시하고, 坤의 「柔順」의 卦義를 「馬」象으로 표시하는 것이다. 그리고 「辭」는 卦象과 卦義를 설명하는 言辭이다. 荀彘은 말으로써 표현할 수 있는 것은 구체적인 것에 한할 뿐, 「象外之意」나 「繫表之言」은 결코 아니라는 것이다. 여기서 「象外之意」나 「繫表之言」은 物象과 言語 밖의 의미로서, 순찬은 「言」, 「象」의 바깥에 「象外之意」와 「繫表之言」이 존재하고 있는데, 그것은 언어와 물상을 초월한 것이니 그러므로 언어는 眞意를 표현할 수 없다.

王弼(226-249)은 「無」를 본체로 하는 「貴無論」에 뿌리를 두고 「得意忘象」을 주장하였다. 왕필의 「得意忘象」은 《周易》의 「言」, 「象」, 「意」의 관계에서 도출된 것으로서, 老子가 인식한 언어의 불완전성,¹³⁾ 또 莊子の 「得意忘言」¹⁴⁾을 근거로 하여 발전한 것이다.

의미가 진실로 「健」에 있다면 어째서 꼭 말(馬)이어야만 하는가? 類가 진실로 「順」에 있다면 어째서 꼭 소(牛)여야만 하는가? 爻가 진실로 順에 합치된다면 어째서 굳이 坤이 소가 되고, 義가 진실로 健에 응하는 것이라면 어찌 굳이 健을 말이라고 하는가? (義苟在健, 何必馬乎? 類苟在順, 何必牛乎, 爻苟合順, 何必坤乃爲牛, 義苟應健, 何必健乃爲馬)《周易略例·明象》

漢代의 학자들은 《주역》을 풀이하면서 卦辭·爻辭가 대표하는 각 사물과 그에

12) 何邵 <荀彘傳> (《魏書·荀彘傳》注引用.)

13) 《老子》56章: 「知者不言, 言者不知」

14) 《莊子·外物》: 「筌者所以在魚, 得魚而忘筌; 蹄者所以在兔, 得兔而忘蹄; 言者所以在意, 得意而忘言。」

대응하는 의미를 고정불변의 것으로 보았다. 예컨대 그들은 乾卦·坤卦를 상징하는 동물로서 반드시 馬나 牛를 정해 놓았는데, 이와는 달리 왕필은 그것을 단지 도구적인 것으로 파악했다. 의미로만 연결되었을 뿐이지 필연적 관계가 있는 것은 아니기 때문이다. 그러므로 得意했으면 「象」에 얽매일 필요가 없는 것이다.

言이란 象을 밝히는 것이니 象을 얻으면 言을 잊고, 象이란 意를 두는 것이니, 意를 얻으면 象을 잊는다. 이는 마치 올라가는 토끼를 잡는 것이니 토끼를 잡으면 올라가미를 잊고, 통발은 고기를 잡는 것이니 고기를 잡으면 통발을 잊는 것과 같다. 그러므로 言이란 象의 올라가미요, 象이란 意의 통발이다. 그런 까닭에 言을 잊지 않는 자는 象을 얻은 것이 아니요, 象에 집착하는 자는 意를 얻은 것이 아니다. 象이 비록 意에서 생겼지만 象을 간직한다면 가진 것은 그 象이 아니며, 言이 비록 象에서 생겼지만 言을 간직한다면 가진 바는 그 言이 아니다. 그러므로 象을 잊는 것이 意를 얻는 것이요, 言을 잊는 것이 象을 얻는 것이다. (言者所以明象, 得象以忘言, 象者所以存意, 得意而忘象, 猶蹄者所以在兔, 得兔而忘蹄, 筌者所以在魚, 得魚而忘筌也. 然則言者象之蹄也, 象者意之筌也. 是故, 存言者非得象者也, 存象者非得意者也. 象生于意而存象, 則所存者乃非其象, 言生于象而存言者, 則所存者乃非其言也, 然則忘象乃得意者也, 忘言乃得象者也.)《周易略例·明象》

그렇지만 왕필은 「言」이 「象」을 표현하고 「象」이 「意」를 표시한다는 것을 긍정하였는데, 따라서 「意」는 「象」을 통하여 얻을 수 있고, 「象」은 「言」을 통하여야 얻을 수 있는 것이었다. 곧 왕성한 형상의 묘사으로써 본체를 포함한 우주와 그 주관적 반영인 체험을 言表할 수 있다는 것을 긍정한 것이다. 물론 이는 어디까지나 언어를 도구로 본 것에 불과하다. 왕필에게 있어 모든 존재는 道, 즉 「無」가 體現된 것이고 인간이 인식하는 대상은 구체적인 사물 자체라기보다는 그 사물 자체가 의존하는 본체와의 관련 下에서 갖는 의미인데, 「象」을 통하면 그 대상과 본체와의 관련을 언표할 수 있고, 나아가 본체까지도 언표할 수 있는 것이다.

대저 象이란 意를 내는 것이요, 言이란 象을 밝히는 것이다. 意를 다하는 것에는 象보다 나은 것이 없고, 象을 다하는 것에는 言보다 나은 것이 없다. 言은 象에서 나오므로 言을 따라서 象을 볼 수 있고, 象은 意에서 나오므로 象을 따라서 意를 볼 수 있으니, 意는 象으로써 드러나고, 象은 言으로써 드러난다. (夫象者, 出意者也. 言者明象者也. 盡意莫若象, 盡象莫若言, 言生于象, 故可尋言以觀象, 象生于意, 故可尋象以觀意, 意以象盡, 象以言著.)《周易略例·明象》

즉, 그는 《주역·계사》의 「聖人立象以盡意」, 즉 「言盡意」의 관점에 기본적으로 동의한다. 다만 「言」과 「象」에 집착하여 본질을 왜곡시킬 수도 있다는 사실을 우려하

여 得象·得意 후의 忘言·忘象을 주장한 점이 다르다. 언어는 분별세계의 것이지만 본체는 언어의 분별세계 밖의 「無體」의 體이다. 그러나 분별세계 밖으로 나가기 위해서는 우선 분별세계를 거쳐야 한다. 결국 왕필의 「言不盡意」의 입장은 일단 언어가, 비록 소극적이기는 하지만, 본체를 포함하는 모든 세계와 그 주관적 반영인 「意」를 표현하는 역할을 할 수 있다는 역설이다.

이 이외에도 嵇康(224-263)은 <言不盡意論>을 지었으나 지금 전하지 않고 다만 <聲無哀樂論>의 “마음과 소리는 분명 두 하나가 아니다”(心之與聲, 明爲二物)라는 관점에 근거하여 “마음은 말을 필요로 하지 않고 말은 마음을 바로 표현하지 못한다(心不待言, 言不正心)”는 언부진의론적 입장을 유추할 수 있다. 그는 다음과 같이 말한다.

소리는 저절로 조화됨이 있어 사람의 感情을 기다리지 않는다. 조화를 잘 이루는 음은 金石에서 이루어지고, 지극히 잘 조화되는 소리는 管絃에서 얻어진다. (聲音有自然之和, 而無待於人情. 克諧之音, 成于金石; 至和之聲, 得於管絃也.) <聲無哀樂論>¹⁵⁾

소리가 「사람의 감정을 기다리지 않는다」 함은 음악이 金·石·管·絃 등의 물질에 의해 나오는 소리로서 객관적인 자연의 현상인 반면, 哀·樂의 감정은 사람의 마음에서 나오는 주관적인 것이므로 양자는 아무런 관계가 없다는 것이다.

마음과 소리는 분명 두 가지 사물이다. 두 가지 사물이 분명하다면, 情을 구하려면 形貌를 보는 것에 머무르지 말며 마음을 엿보려면 소리를 듣지 말아야 한다. 그러나 사람들은 소리에 의해 마음을 알고자 하니 또한 어긋나지 아니한가?(心之與聲, 明爲二物. 二物誠然. 則求情者不留觀于形貌, 揆心者不假聽于聲音也. 察者欲因聲以知心, 不亦外乎?)

마음과 소리가 아무런 관계가 없다면 사람의 정감이나 사상을 이해하는 데 있어서 소리를 근거로 할 필요는 없는 것이다. 자연의 소리와 주관 감정을 구분하여, 현상으로써는 사물의 본질을 이해할 수 없다는 혜강의 견해는 나름대로 논리에 부합하는 듯하다. 그러나 음악이나 시가 사람의 사상과 감정을 표현하는 것¹⁶⁾이라는 중국 전통 예술관에 의거한다면 혜강의 이러한 주장은 쉽게 동의할 수는 없다. 서언의 채옹의

15) 國立編譯館 主編 《兩漢魏晉南北朝文學批評資料彙編》(成文出版社有限公司, 民國六十七年) 164-172쪽 참조

16) 《尚書·堯典》: 「詩者, 志之所之也. 在心爲志, 發言爲詩. 情動於中而形於言」.
《禮記·樂記》: 「情動於中, 故形於聲」.

일화에서도 알 수 있지만, 실제로 우리는 똑같은 연주곡이라 할지라도 연주자가 다르거나 연주자의 감정에 따라 상이한 감흥을 전달받는 경우를 종종 경험한다. 曹丕(187-226)가 '氣의 淸濁에는 타고남이 있으며, .. 曲調와 節奏가 같더라도 氣를 이끌어오는 것에 차이가 남에 따라 巧拙이 발생하게 마련이라'¹⁷⁾고 하였듯이, 감정이란 氣의 운행과 밀접한 관계를 가지므로 '소리'는 巧拙 뿐 아니라 哀樂 등의 감정도 전달할 수 있는 것이다. 言不盡意에 관해서는 그 밖에 晉 張韓의 <不用舌論> 등의 단편적인 언급이 있다.¹⁸⁾

'언부진의론'은 순찬이 처음 언급한 바, 객관적 현상세계와 본체, 그리고 그 본체에 대한 '得道'차원의 인식결과는 언어로써 표현될 수 없다는 입장으로 말이 표현할 수 있는 것은 구체적 의미일 뿐, 象外의 것은 아니라는 것이다. 그러나 왕필은 어쨌든 고기를 잡으려면 통발을 통해야 한다는 사실을 말하고 있다. 언어가 어떻게 '意'를 표현할 수 있는가에 대한 명쾌한 해설은 없지만 「言」을 버리는 것은 「象」을 얻고 난 다음이며 「象」을 버리는 것은 「意」를 얻고 난 다음이니, 「象」과 「意」를 얻으려면 「言」과 「象」을 통해야만 하기 때문이다. 통발이 고기는 아니지만, 통발 없이는 고기를 잡을 수 없는 일이기 때문이다.

2. 言盡意論의 立場

'언부진의론'의 사상적 근거가 되어주었던 王弼의 「以無爲本」의 본체론은 「無」를 본체, 또는 존재의 근거로서 강조하고 본체인 「無」의 행위 범칙인 「저절로 그러함」(自然)에 맡기면 名敎는 저절로 조화로우 수 있다고 입장이다. 그런데 왕필의 「以無爲本」을 발전시키는 과정에서 何강 阮籍(210-263) 등은 「無」에만 집착하여 이를 극단적으로 발전시킨 인물이라 할 수 있다. 그들은 명교가 자연에 합치되지 않는다 하여 노장사상만을 극단적으로 옹호하고 유가의 禮法, 즉 名敎는 철저히 부정하였는데, 결국 이러한 극단적인 「貴無論」이 발전하게 되자¹⁹⁾, 裴頠(267-300)가 <崇有論>을 지어 현상계 배후의 어떤 본체나 근거라고 하는 「無」를 부정하고, 존재하는 것은 오

17) 曹丕 <典論·論文> : 「文以氣爲主. 氣之淸濁有體, 不可力強而致. 譬諸音樂, 曲度雖均, 節奏同檢, 至於引氣不齊, 巧拙有素, 雖在父兄, 不能以移子弟。」

18) 張韓 <不用舌論> : 「余以留意于言, 不如留意于不言. 徒知無舌之通心, 未盡有舌之必通心也.」(《藝文類聚》卷十七)

19) <晉書·向秀傳> : 「儒墨之述見鄙, 道家之言遂盛.」
<晉書·傅玄傳> : 「虛無放誕之論, 盈于朝野」

직 「有」일 뿐이라고 하였다. 그는 노자의 「有生於無」를 반대하고 심지어 노자의 本旨는 「有」를 드러내 밝혀주기 위해서 「無」를 말한 것이라고까지 하여²⁰⁾, 歐陽建(268-300)의 <言盡意論>에 사상적 근거를 제시하기에 이르렀다.

구양건은 부정적 언어관이 지배적이었던 魏晉대에 배위의 <송유론>에 호응하여, <언진의론>이라는 독특한 文論을 발표하였다. <언진의론>은 비록 271字의 짧은 글이지만, 혜강의 <성무에락론> <養生論>과 함께 「三理」, 「三玄」으로 불리울 정도로²¹⁾ 당시 현학자들의 중심 논제였다. 그의 <언진의론>은 「名」과 「實」의 관계 및 「言」과 「意」의 관계를 서술하고 있는데, 名號(名)가 事物(物)을 稱謂·明辯할 수 있고, 言語(言)가 意思(意)를 충분히 표현·전달할 수 있다는 입장에서 「言不盡意」論을 반대하였다.

어떤 雷同君子가 達衆先生에게 물었다. 「세상의 論者들이 함은 뜻을 다 표현할 수 없다고 여긴지가 이미 오래입니다. 제주와 학식이 통달한 사람들도 모두 그렇다고 생각합니다. 저 蔣濟선생의 眸子論이나, 鍾會나 傅嘏의 才性에 관한 언급이 모두 이로 인하여 논증을 삼지 않은 것이 없습니다. 그런데 선생님은 그렇지 않다고 생각하시니 어떻게 된 것입니까?」 선생이 말했다. 「대저 하늘은 말이 없으되 四時는 運行하며, 聖人은 말하지 않았으되 鑑識은 존재한다. 형체는 이름에 의하지 않았으되 모난 것과 둥근 것이 이미 드러나 있고, 색이 稱號에 의하지 않았으되 흑백은 드러나 있다. 그러므로 이름은 事物에 있어서 배풀어지지 않는 것이요, 함은 理에 있어서 작위함이 없는 것이다. 그러나古今으로 이름을 바르게 하는 것에 힘쓰고, 성인도 말을 버리지 못하였으니 그 까닭은 무엇인가? 理가 마음에 있다 한들 말이 아니고선 밝혀지지 않고 事物이 저기에 있어도 말이 아니면 分辨되지 않기 때문이다. 말이 志를 밝혀 드러내지 아니하면 서로 소통을 할 수가 없고, 이름이 사물을 分辨하지 않는다면 鑑識은 드러나지 않는 것이다. 감식이 드러나 이름과 品類가 달라지고 言稱이 疏通되어 情志가 드러난다. 그렇게 하도록 한 것에 근거를 두고 그 말미암은 바에 뿌리를 두건대, 사물은 저절로 그러한 이름이 있는 것이 아니며, 이치에 정해진 일컬음이 반드시 있는 것은 아니다. 다만 그 실재를 분변하고자 한다면 그 이름을 달리하여야 하며 그 뜻을 펴고자 한다면 그 稱號를 세워야 한다. 名은 사물을 따라 변하고, 함은 理에 따라 변하니, 이것은 소리가 발해져 울림이 따르고 형체가 있음에 그림자가 있는 것과 같으니, 둘을 나눌 수는 없는 것이다. 진실로 둘이 아니라면 함은 다하지 않음이 없으니, 내가 그러므로 다할 수 있다고 하는 것이다. (有雷同君子問于達衆先生曰：「世之論者，以爲言不盡意，由來向矣。至乎通才識達，咸以爲然。若夫蔣公之論眸子，鍾傅之言才性，莫不因此爲談證，而先生以爲不然，何哉?」先生曰：「夫天不言，而四時行焉。聖人不言，而鑑識存焉。形不待名，而方圓已著。色不俟稱，而黑白以彰。然則名之于物，無施者也。言之于理，無爲者也。而古今務于正名，聖賢不能去言，其故何也?誠以理得于心，非言不彰。物定于彼，非言不辯。言不彰志，則無以相接。名不辯

20) 陶建國 <兩漢魏晉之道家思想> (文津出版社, 民國75) 572쪽 참조.

21) 劉義慶 <世說新語·文學> : 「舊云王丞相過江左, 止道聲無哀樂養生言盡意三理而已」.

物, 則鑒識不顯. 鑒識顯而名品殊, 言稱接而情志暢. 原其所以, 本其所由. 非物有自然之名, 理有必定之稱也. 欲辯其實, 則殊其名. 欲宣其志, 則立其稱. 名逐物而遷, 言因理而變. 此猶聲發響應, 形存影附, 不得相與爲二矣. 苟其不二, 則言無不盡矣! 吾故以爲盡矣.)²²⁾

언진의론은 「象」개념 대신 보다 직접적인 「理」의 개념을 끌어들었다. “名은 사물을 따라 변하고, 言은 理에 따라 변하는데, 이것은 소리가 발해져 울림이 따르고 형체가 있음에 그림자가 있는 것과 같으니, 들을 나눌 수는 없는 것”이다. 「理」가 무엇인가에 대해서 구양건은 명확하게 밝히지 않았지만 그의 <언진의론>에 사상적 근거가 되었던 배위(267-300)의 <송유론>에 근거하면 「理」란 만물의 얽히고 설킨 조리나 질서이다. 그것은 이른바 「有」의 존재로서, 인간에게 적용되었을 때는 사람으로서의 행위준칙이며, 세계에 적용되면 「생명의 자연적 본성」이 되는 사물의 구체적 규율, 내재적 필연성이다.²³⁾ 그러므로 구양건이 「言은 理에 따라 변한다」고 했을 때, 조리나 질서로서의 「理」는 말의 조리, 질서, 즉 논리가 된다. 名(言)과 理(意)의 관계를 사물의 명칭과 사물의 내재적 본질로 보고, 현상과 본질, 개념과 內涵의 관계로 본 점에서 「언부진의」의 입장과 같으나 그가 제시한 「言盡意」의 「意」나 「理」는 모두 형이하적인 개념으로서 <노자>의 「常道」가 아닌 「可道」의 세계에 불과하다. 그러므로 언어가 「理」에 의해 결정되고 변하여 「可道」의 세계에 있는 사물을 표현한다고 할 때, 「理」는 「可道」의 세계를 言表할 수 있는 정연한 논리가 되는 것이다.

언진의론에 있어 본체란 형이상학의 것이 아니라 형이하학의 것이기 때문에 굳이 「象」을 통하지 않아도 「意」에 도달할 수 있었다. 그럼에도 불구하고 언진의론자에게 있어서 본체 및 존재에 대해 언어는 여전히 열등한 것이었다. 언어는 역시 대상, 또는 본체와는 거리가 있는 부수적인 개념이다. 「名」이 없이도 「모난 것」과 「등근 것」의 형체가 이미 존재하였고, 「稱謂」가 없이도 이미 「흰 것」과 「검은 것」은 존재하고 있었다. 따라서 존재에 대해 언어는 아무것도 하지 않았고 본체에 대해서도 언어는 아무것도 하지 않았다. 언어의 역할은 그저 그것들을 구분하는 것에 불과하다. 그러므로 언부진의론과 언진의론의 차별은 언어에 있는 것이 아니라 본체에 있다. 「意」의 의미가 다른 것이니 구양건의 본체는 형이하적인 본체이며, 왕필의 본체는 형이상적인 본체이다. 그들에게 있어 언어는 항상 본체에 비해 현상적인 것, 주변적인 것, 부차적인 것, 도구적인 것에 지나지 않다.

22) 歐陽建 <言盡意論> (國立編譯館, 前揭書) 204쪽 참조

23) 張立文 <理> (中國人民大學出版社 1991) 76쪽 참조

Ⅲ. 글 쓰기의 특징

「神」은 멀지만 象은 가깝고, 「神」은 하나이지만 象은多數이며, 神은 無形無象이지만 象은 有形有象이므로, 文象에 의해 神思의 끝까지 達通할 수 있는 방법은 文을 천지 자연을 전달하는 데에 있어 충분조건을 갖춘 매개로 만드는 것이다. 비록 언어가 한정된 의미를 갖고 있는데 반해 意는 심오하고, 언어는 유한한데 반해 意는 무궁하지만, 神思는 천지 자연과 연계될 수 있으며 문학적 사고에 있어서의 주체인 정신 영역은 한계가 없기 때문에 찾고자 하는 충분조건을 갖춘 매개는 반드시 문학적 언어를 통해서 天道에 도달할 수 있어야 하며, 문학적 언어가 곧 天道임을 고집하지 않아야 한다.²⁴⁾ 중국 학자들은 이러한 언어의 열등감을 충분히 인식하고 있었기 때문에 그 극복을 위해 부단한 노력을 하였다. 그러나 사실 언어는 본체 뿐만 아니라 형이학적 존재에 대해서도 열등하다. 앞에서 언급하였듯이 언어가 본체를 말할 수 없다는 「언부진의」의 입장 뿐만 아니라 심지어 「언진의」의 입장에서조차도 언어는 말할 수 없이 열등하다. 도대체 언어적 능력만 있고 아무런 체험이 없는 사람에게 존재를 설명한다는 것이 얼마나 불가능한 일인가? 예컨대 荔枝를 먹어보지 못한 사람에게 여지 맛을 완전히 이해시킬 수는 없다. 글 쓰기는 애시당초 포착하기가 어려운 존재 및 본체에 모호하고도 사적인 언어로써 접근한다.

1. 模糊性

인식된 외물을 표현하는 것이란 성인에게 있어서도 어려웠던 바인데, 이에 대해 송향룡은 이렇게 말한다. ‘동양철학에서는 그 말도 생각도 끊어져 버리는 막다른 골목에서 가장 분명하고 명확하고 구체적인 세계와 마주 서려고 한다. 직접 마주 서려고 한다. 그것을 道의 세계라 하고 覺의 세계라 한다. 부득이하여 말을 하고 생각을 하게 되는 것이지만 그 경우 가장 불분명한 개념을 사용하고 가장 모호한 사고에서 맴돌게 함으로써 그 부득이한 입장에서 벗어나려고 하고 있다. 왜냐하면 가장 불분명한 개념이야말로 분명성에 접근하는 가장 확실한 사실성에 접근하고 있는 것이라고 생각하기 때문이다. 동양철학에서 개념의 불분명성과 논리적 사고의 비약 내지는 兩是兩非論的 모순의 구사는 여기에 있다고 하겠다.’²⁵⁾ 유희 역시 말도 생각도 끊어져 버리

24) 湯用彤 《理學·佛學·玄學》(北京大學出版社 1991) 329쪽 참조

25) 송향룡 <도는 가장 구체적으로 내 앞에 마주 서 있는 자리>; 《철학과 현실》 1992년 여름, 234

는 세계를 사교 밖의 미묘한 의미와 文 밖의 곡진한 이치(思表纖旨, 文外曲致)로 표현하며 그 언표불가성을 다음과 같이 말하였다.

言語로써 意를 다 표현하려고 하는 것은 聖人으로서도 어려웠던 바이다. 알아 마음이 라는 향아리 속에 있으니, 어떻게 이를 헤아릴 수 있으랴?(言欲盡意, 聖人所難, 識在辨管, 何能矩矱.)《文心雕龍·序志》

사교 밖의 미묘한 의미와 文 밖의 曲盡한 이치는 언어가 좇지 못하는 바이며, 붓은 그저 멈추고 말 뿐이다. 그러나 정미한 곳에 이르른 뒤라야 그 미묘함을 밝힐 수 있고, 변화에 이르러서야 그 變數에 통달할 수 있으니, 伊摯가 술을 말하지 못함이며, 輪扁이 도끼 쓰는 법을 말하지 못하는 것과 같다. 그 미묘함이어!(至於思表纖旨, 文外曲致, 言所不追, 筆固知止. 至精而後闡其妙, 至變而後通其數, 伊摯不能言鼎, 輪扁不能語斤. 其微矣乎!)《文心雕龍·神思》

그러므로 문학 언어가 작가의 체험적 의식을 표현하기 위해서는 송항룡이 말한 바 모호성을 통해야 하는데, 문학은 철학과 마찬가지로 본체 또는 그 인식에 대한 표현의 모호성을 충분히 인식했을 뿐만이 아니라 한 걸음 더 나아가 수사를 제기한다. 여기서 모호성이란 대상이 분명히 드러나지 않고 은미하게 감추어져 있다는 점에서 은미함으로 이해할 수 있고, 은미함이란 「숨蓊」으로 해석되어질 수 있는데,²⁶⁾ 함축이라고 하는 언어의 기능은 언어가 풍기는 분위기, 다의성, 암시력, 연상과 상징적인 의미까지를 뜻하는 것으로, 즉 심미의상이 함축하는 사상·정감 내용은 직접 文辭로써 말해지는 것이 아니며 또한 논리판단의 형식으로 표현되는 것도 아닌, 鍾嶸이 말한 바 「言은耳目 안에 있지만, 情은 八荒의 밖에 있어야 함」²⁷⁾이요, 「言辭의 의미에 한정되지 않는 생생한 정신세계의 것」²⁸⁾, 바로 수사인 까닭이다.

대저 형이상의 것을 道라 하고 형이하의 것을 器라 한다. 신령스러운 道는 模寫하기 어려워 精微한 言辭라 할지라도 그 極을 좇을 수가 없으며; 형상이 있는 器物의 경우 豊富한 言辭로 그 참 모습을 비유할 수 있으니, 이는 재주가 길고 짧은 것 때문이 아니라 이치 자체의 難易 때문일 뿐이다. 그러므로 天地가 생긴 이래 소리와 형체를 갖추고 있는 것을 文辭로 입힌 것에는 항상 夸飾이 존재하기 마련이다.

족.

26) 邱世友 <「文外重旨」, 「文外曲致」>; 「隱秀作爲文學風格, 無疑有隱的一路, 也有秀的一路. 婉約, 含蓄等屬前者, 奇秀, 韻秀等屬後者.」(《文心雕龍學刊》, 文心雕龍學會編, 齊魯書社 1986) 257

족.

27) 鍾嶸《詩品·上品》 晋步兵阮籍條: 「言在耳目之內, 情寄八荒之表.」

28) 《文心雕龍·隱秀》: 「隱也者, 文外之重旨者也. …情在辭外曰隱.」

(夫形而上者謂之道，形而下者謂之器。神道難摹，精言不能追其極；形器易寫，壯辭可得喻其真；才非短長，理自難易耳。故自天地以降，豫入聲貌，文辭所被，夸飾恒存。)《文心雕龍·夸飾》

대저 神道는 감추어진 것을 밝히고 天命은 미묘함을 드러나는데, 龍馬가 나오자 《易》이 興하고 神龜가 나오자 <洪範>이 빛났다. …經은 드러나니 聖人の 가르침이요, 緯는 감추어져 있으니 神의 가르침이다. …聖人の 가르침은 광박하고 신의 가르침은 간략하여야 한다.(夫神道闡幽，天命微顯，馬龍出而大易興，神龜見而洪範耀，故繫辭稱：「河出圖，洛出書，聖人則之，斯之謂也。…經顯，聖訓也；緯隱，神教也。聖訓宜廣，神教宜約。)<文心雕龍·正緯》

언어의 수사적 특성은 대상에 대한 모호한 인식과 그 개념정의의 한계성 때문에 비롯한다. 그 인식대상은 때로는 세상이 모르는 원리인데 성인으로 대표되는 작가는 그러한 감추어진 대상을 적합한 표현으로 드러내어야 한다. 이 때 이 적확하게 묘사하기 어려운 신령스러운 「道」로 인해 때로는 간략하기도 하고 때로는 왕성하기도 하는 수사가 발생하게 되는데, 그렇다면 송향룡이 언급한 바 「道」나 「覺」의 세계에 대한 언어의 불분명성, 즉 모호성은 역시 「道」의 세계를 인식의 대상에 포함시키고 있는 문학에 있어서 수사의 형태로서 드러나는 것이라고 할 수 있다. 그러므로 수사란 최대한의 직설적인 화법이 아니라 부득이한 개념의 불분명성, 즉 모호성을 통해 가장 적확하게 대상을 표현하는 행위이며 모호성이란 수사를 발생시키는 원리라고 정의할 수 있다. 그렇게 볼 때, 수사란 「언의지변」에서 언어가 본체를 표현할 수 없다는 것에 대한 한계를 극복하기 위해 발달된, 일종의 「言志」 혹은 「辭達」의 한 방식이며, 그것은 주관적 情意를 표현하는²⁹⁾ 본래의 기능에서 우주 本體까지도 표현하는 것으로 그 기능이 확대될 수 있는 것이다. 따라서 「모호하게 하기」에서 파생된 문학의 수사 기교는 단순히 심미적인 측면에서 고려된 것이 아니라 효용적인 측면에서 어쩔 수 없이 강구된 것이다.

한편, 모호성이란 단순한 모호함이 아니라, 모호함 속에 함축되고 승화된 다양성이 내포되어 있는 「隱微함」이어야 한다. 「은미함」만이 虛像의 세계에 대해 多義性을 발휘함으로써³⁰⁾ 「言外의 情」이나 혹은 「감정의 餘韻」을 추구할 수 있기 때문이다.³¹⁾ 「

29) 陸機<文賦>：「詩緣情而綺靡。」

「綺靡」란 표현에 있어서의 아름다움, 즉 수식을 의미하며, 그것은 억지로 만들어지는 것이 아니라 주관적 감정에 의해(緣情) 자연스럽게 표출되는 것, 즉 주관적 감정을 표현하는 것이다.

30) 劉勰 <文心雕龍·隱秀>：「隱以複意爲工。」

31) <文心雕龍·隱秀>：「文隱深蔚，餘味曲包。」

隱微함, 즉 모호함이란 荀彘가 微妙한 「天理」에 대해 말한 바 「象外之象」, 「繫表之言」의 문학적 반영으로 “情이 言辭의 밖에 있는 것”, “文외의 또 다른 뜻”이다. 즉, 「象外之意」는 「隱微하게 하기」의 기법을 통해 표현될 수 있다는 것이다. 이는 玄學에서의 언어가 갖는 受動性을 문학적 영역에서 「言語는 다했으되 意는 다함이 없다」(言有盡而意無窮)는 능동적인 것으로 轉化시켰다는 데에 의의가 있다.³²⁾

「得意忘言」으로 대표되는 위진 현학가들의 사유방식은 언어의 한계에 대한 자각을 일깨워주었고, 그리하여 문학가들로 하여금 그 한계를 극복하기 위한 방법을 강구하도록 유익한 환경을 조성하였던 것이다.

2. 「私的」인 언어

해강의 <성무애락론>에서 유추해 본 그의 언어관은 객관성을 중시한 것이었다. 일단 사람에게 의해 표현된 음악은 더 이상 객관적 자연의 소리가 아니다. 뿐만 아니라 인식된 자연 또한 주관적으로 반영된 자연으로서, 「인간이 인식하든 안 하든 상관없이 객관적으로 존재하는」 자연과 분명 다르다. 그렇다면, 애당초 객관적 자연물의 인식 자체가 불가하다면 그 표현 또한 불가한 것이라고 할 수 있겠지만 이미 인식된 세계에 대한 표현은 어떻게든 가능한 것이다. 예컨대 소위 「사적 언어」가 그렇다. 「사적 언어」란 오직 말하는 사람만이 그 뜻을 알 수 있는 언어를 말한다. 대표적인 사적 언어는 “나는 아프다”에서의 “아픔”과 같은 감각 언어이다. 사적 언어가 가능한지 불가능한지 논란이 있기는 하지만, 사적 언어를 긍정하는 사람들은 나의 아픔은 내가 느껴서 알 수 있지만 다른 사람은 알 수 없으므로 사적 감각이고 이 “아픔”에 대한 표현은 이런 「사적 감각」을 지칭하므로 「사적 언어」라고 하였다.³³⁾ 만일 나만이 도달한 道의 경지를 언어로 표현했다면 그 또한 「사적 언어」라고 할 수 있을 것이다. 그런데 동양철학에서는 바로 이 남의 것이 아닌 나의 것, 남이 마주선 세계가 아닌 직접적으로 나와 마주서 있는 세계를 문제삼고자 하는데 있다고 할 수 있다. 그것이야말로 참아픔이요, 구체적이요, 분명하고도 확실한 나의 아픔이다. 이 더없이 구체적이요, 확실한 내 아픔이 바로 도의 세계라 할 수 있다. 남의 아픔이 아닌 내 아픔으로와 닿는 세계라고 할 수 있다. 언어를 떠나고 생각을 떠나 마음으로 직접 와 닿는 사

32) 陳良運 <略談言不盡意及其他> : 「劉勰의 功勞之一, 是他促成哲學領域內呈被動之態的「言不盡意」, 向文學領域內呈主動之態的「言有盡而意無窮」轉化, 最早地作出了有效的貢獻」(《古代文學理論研究》第14輯, 上海古籍出版社, 1989) 51쪽.

33) 양성만 <사적 언어는 불가능한가>; (새한철학회 논문집 《哲學論叢》16, 99.2) 206쪽.

실의 세계를 말한다고 할 수 있다.³⁴⁾ 나의 아픔으로 와 닿는 이 세계를 언어로 표현하려 한다면 그것은 사적 언어가 된다. 사적 언어는 다른 사람은 인식하지 못하는 자기만의 「사적 인식」을 전제로 한다. 예컨대 혜강은 <贈兄秀才入軍詩>其十四에서 다음과 토론했다.

굽어보고 우러러보아 자유자재로우니	俯仰自得,
우주의 끝에다 마음을 놀리는구나.	游心泰玄,
홀룡하도다, 저 어부여!	嘉彼釣叟,
고기를 잡으니 통발을 잊는구나.	得魚忘筌.
郢人이 가버렸으니	郢人逝矣,
뉘와 더불어 말을 할꼬?	誰與盡言.

이 시는 「得象忘言」, 「得意忘象」의 「崇本息末」의 왕필의 인식을 차용하면서, 아울러 그의 형 嵇喜의 인물됨을 볼 때 다소 과장되기는 하지만, 자신의 「道」에 대한 체득을 알아주던 형이 가버린 것에 대한 서운함을 토로하였다. 이 시의 郢人에 관한 이야기는 <<莊子·徐無鬼>>에 보인다.

장자가 장혜에 참석하여 惠施의 묘 앞을 지나며 종자를 돌아보고 말했다. 「『어떤 郢人 땅 사람이 코끝에 파리의 날개만큼이나 얇게 회칠을 하고서 석수장이에게 도끼로 그것을 깎아내게 하였다. 석수장이는 바람소리를 내며 도끼를 휘둘러 깎아내었는데 회칠은 전혀 남아있지 않았으며 코도 다치지 않았고, 郢人 사람은 낫 한 번치 않고 서있었다. 나중에 宋元君이 듣고서 석수장이를 불러 말하였다. 나를 위해 한번 해 보라. 석수장이가 말하였다. 제가 비록 이전에는 그렇게 할 수 있었습니다만 나를 믿어주던 사람이 이미 죽은 지 오래입니다.』 그러나 선생의 죽음에 나는 더 이상 나를 믿어주는 사람이 없게 되었다. 내가 더불어 이야기할 사람이 없게 되었다.」(莊子送葬, 過惠子之墓, 顧謂從者曰, 郢人堊漫其鼻端, 若蠅翼, 使匠石斲之. 匠石運斤成風聽而斲之, 盡堊而鼻不傷, 郢人立不失容. 宋元君聞之, 召匠石曰, 『嘗試爲寡人爲之.』匠石曰, 『臣則嘗能斲之. 雖然, 信之質死久矣. 自夫子之死也, 吾無以爲質矣, 吾無與言之矣.』)

사실, 혜강은 마치 더불어 이야기할 사람이 없음에 한탄한 듯도 하지만 저 신묘한 道의 세계를 心得한 사람으로서 世外를 초월하여 傲游하는 者의 철저한 적막감을 피력한 것이다. 따라서 만일 郢人이 존재하지 않는다면 그것에 대한 언표는 자기만이 할 수 있는 사적 언어가 된다.

하지만 엄격히 말해서 혜강의 「사적 언어」는 완전한 것이 아니다.

34) 송항룡, 전계서. 235쪽.

사물을 認知하는 방법은 言에 의지할 수 없다. …대저 言은 저절로 하나로 정해진 것이 아닌데, 五方의 習俗이 달라 같은 일이라도 호칭이 다르므로 하나의 이름을 들어 標識을 삼았을 뿐이다.(知之之道, 不可待言也. …夫言非自然一定之物, 五方殊俗, 同事異號, 舉一名以爲標識耳.) 稽康 <聲無哀樂論>

사물을 인지하는 것(知之)이란 객관세계를 인식하는 것, 곧 「意」를 형성하는 것을 말하는데, 여기에는 객관적인 내용이 있어, 각지의 習俗이 달라도 공통된 인식이 있지만 언어는 저절로 생겨나 존재하는 것이 아닌 단순한 인위적 표지에 불과할 뿐이다. 여기서 언어라는 것이 표지로서 어떤 사물을 대표할 수 있다는 것을 어느 정도 인정하였다는 점에 주목할 필요가 있다. 같은 일에 호칭이 달라 하나의 이름을 들어 표지를 삼았다는 것은 이미 공통된 인식이 있음을 말하는 것이다. 즉 五方의 습속이 다르다고 하였지만 습속이 같은 一方안에서라면 언어는 교통신 가능한 것이다. 혜강이 말하는 언어는, 사회적 산물로서 나름대로의 역사성과 적용범위를 가지고 있기 때문에 적어도 그 범위 안에서는 사회적인 의의를 가지고 사상과 필연적인 관계를 가지고 있을 수밖에 없는 것이다. 혜강은 「소리는 주관적 체험을 표현하지 못한다」는 입장이었지만, 그 주관적 체험은 같은 체험을 공유한 집단에서일 경우라면 기호화될 수 있음을 郢人의 고사는 암시하고 있다.

그러므로 혜강이 말하는 대상의 세계는 「사적 언어」라고 할 수는 없지만 다분히 「사적」이다. 凡人에게 있어 언부진의론자의 본체는 사적 본체요, 그 인식은 사적 인식이며, 그 표현 또한 「사적 언어」이므로 말은 본체를 표현할 수 없다.

왕필은 공자가 「予欲無言」³⁵⁾이라고 한 것에 대해 성인이 세계의 근본을 밝히고 만물의 본체를 보이기 위해서 「말을 하지 않은 것」이며, 이는 성인이 천지의 마음인 道와 일체가 되었음을 의미하는 것이라고 하였다.³⁶⁾ 그러므로 언어는 천지의 마음인 「道」 또는 「無」를 표현하지 못하는 것이다. 그러나 陶淵明이나 공자는 어쨌든 말로써 그것을 표현하였다.

마을 안에 오두막집 위어도	結廬在人境,
車馬 소리 시끄럽지 않다.	而無車馬喧.
묻노니 그대여 어찌 그럴 수 있소?	問君何能爾?
마음이 멀면 땅도 절로 멀어진다오.	心遠地自偏.

35) 《論語·陽貨》：「子曰予欲無言。」

36) 王弼 <論語釋疑>：「予欲無言，蓋欲明本，舉本統末，而示物於極者也。故立言垂教，將以通性，而弊至於滯。寄旨傳辭，將以正邪，而勢至於繁。既求道中，不可勝御。是以修本廢言，則天而行化。以淳而觀，則天地之心見於不言，察晷代序，則不言之令行乎四時，天豈諱諱者哉！」

동녘 울 밑에서 국화를 따는데,	採菊東籬下,
저 멀리 남산이 보인다.	悠然見南山。
山 기운과 저녁 해 좋지만 한데,	山氣日夕佳,
나는 새 서로 무리지어 돌아간다.	飛鳥相與還。
이 속에 참 뜻이 있어	此中有眞意,
말하려다 어느새 말을 잊었다.	欲辨已忘言。

(陶淵明 <飲酒>20首 中 第5首)

시끄러울 수밖에 없는 「마울 안」(在人境)은 「有」, 즉 現象의 세계이며, 「車馬 소리 시끄럽지 않다」(無車馬喧)고 함은 意識이 「無」, 즉 本體를 체득한 「虛靜」한 상태에 귀결되었음을 의미한다. 세계는 본체의 현상에 불과하므로 마음이 「허정」함을 통해 본체에 귀의하면 현상은 아무런 장애가 되지 않는 것(心遠地自偏)이다. 그러므로 본체에 귀의한 「虛靜」의 心境으로 우주를 대하면 우주 만상은 모두 제 스스로 그러할(自然) 뿐이다. 南山도 제 스스로 그 자리에 있고 산의 기운과 저녁 해 또한 제 스스로 아름다운 모습을 보이며 나는 새 또한 제 스스로 무리지어 돌아간다. 누군가의 작위없이 우주 만상이 제 스스로 존재하고 움직이고 사라지는 것, 이것이 바로 道가 體現된 세계의 모습이다. 그것을 형용하고자 하였지만 이미 몸으로 느끼고 있는데 애써 말을 말할 필요가 없는 것이다. 또 공자는 「하늘이 무슨 말을 하더냐! 四時가 運行하고 만물이 생할 뿐이로다. 하늘이 무슨 말을 하더냐!」³⁷⁾라고 하여 사시가 운행되고 만물이 생하는 우주의 생명 근원으로서의 天과, 그 생명의 근원에 合一(合德)한 자신의 내면세계를 토로하였다. 즉, 도연명과 공자는 자신의 체험적 인식을 표현하였던 것이다. 그들이 체득한 경지는 그들의 말 자체로써는 알 수 없다. 반드시 그들과 동일한 체험을 한 사람만이 알 수 있는 것이다. 따라서 도연명이나 공자, 또는 왕필의 「忘言」과 「無言」은 道를 언표할 수 없다는 것이 아니라, 독자가 체험적 인식을 공유한 사람끼리라면 언표될 수 있다는 역설적 표현이라고 하겠다. 다시 말해서 독자에게 자신과 같은 체험을 하도록 요구하고 있으며, 아울러 자신의 체험을 공인받고 싶은 것이다. 그러므로 존재 혹은 본체의 인식에 대한 언어표현은 다분히 사적이다. 그 점에서 중국의 글 쓰기와 감상은 다분히 수양론적이다.

IV. 결어

37) <論語·陽貨> : 「子貢曰子如不言則小子何述焉? 子曰天何言哉! 四時行, 百物生, 天何言哉!」

언진의론과 언부진의론은 각각 「귀무론」과 「승유론」을 근거로 하고 있기 때문에 양자의 「意」를 같은 개념으로 볼 수 없다. 언부진의론에서의 「意」란, 그 본체인 「無」, 즉 「不可道」의 「常道」, 「不可名」의 「常名」이라는 영역에 속하는 개념인 반면, 언진의론자들이 말하는 「意」는 「有」에 속하는 개념이므로 「언진의론」과 「언부진의론」의 「意」는 같지 않은 것이다. 그러나 양자는 모두 존재와 본체에 대해 언어를 열등한 것으로 보았다.

문학을 포함하여 예술 행위는 사물에 대해 단순히 표현만 하지는 않는다. 문학가는 철학자와 마찬가지로 자신의 삶 속의 존재에 대해 똑같이 관찰하고 내 삶 속에서 그 존재의 본질이 무엇인지를 궁구하여 적절한 도구로써 표현해내는 것이다. 그러나 존재와 본체에 대해 언어는 절대적으로 열등하다. 열등한 언어로 존재와 본체를 규정 짓고 한정짓는 것은 도구로 인해 목적을 잃어버리는 것이다. 그러므로 문학의 글 쓰기는 어쩔 수 없이 모호성을 추구하여 다의적이고 함축적인 모습의 수사를 운용하게 된다.

아울러 글 쓰기는 자기가 수양한 경계를 확인하기 위한 도구로 사용된다. 때문에 감상자에게 자기와 동일한 체험을 할 것을 요구하며 그렇지 못한 감상자에게는 대화의 문을 닫아버린다. 왜냐하면 언어는 존재나 본체를 규명하지 못하여 다만 손가락으로 가리켜 시선을 이끌어 주거나 암시할 뿐이기 때문이다. 따라서 寫作者의 체험을 체득한 사람만이 이심전심할 수 있다. 감상자와 寫作者의 체험이 접근하면 할수록 양자간에 사용된 언어는 길어야 할 필요가 없게 되며 그럴수록 의미전달은 더욱더 眞意에 가까워진다. 언어는 결국 사고를 한정짓는 존재에 불과하기 때문이다. 따라서 중국문학의 글 쓰기는 사적인 언어를 운용하여, 감상자로 하여금 사자가 도달한 「사적」 경지에 도달할 것을 요구한다.

본고는 문학의 글쓰기가 존재와 본체의 문제를 전적으로 다루는 철학에 비해 혹시나 가볍고 깊지 못한 것이 아닌가하는 오해에 대한 반론이다. 그러한 오해의 근거가 되는 문학의 화려한 수사가 보여주는 애매모호함, 이것도 저것도 아님, 난해성 등 역시 修辭立誠의 태생적 원리에서 기인한 것이라는 斷想이다. 왜냐하면 문학 또한 철학 못지 않게 우주를 照見하려는 행위로서, 우주를 성실하게 조건하고 표현하려고 했을 때, 수사란 문학이 취할 수밖에 없는 표현방식이기 때문이다.

그러므로 문학 표현의 모호성과 사적인 언어의 사용이란, 문학이 言意에 관한 논변 속에서 출시되면서 더 이상 雕蟲篆刻에 머물지 않고 존재 및 본체를 인식하고 그것을 정확하게 언표하기 위해 채택한 표현 원리인 것이다.

【參考文獻】

- 樓宇烈 《王弼集校釋》，華正書局，民國81
- 湯用彤 《理學·佛學·玄學》，北京大學出版社，1991
- 張立文 《理》，中國人民大學出版社，1991
- 陶建國 《兩漢魏晉之道家思想》，文津出版社，民國75
- 夏乃儒 《中國哲學三百題》，上海古籍出版社，1991
- 國立編譯館主編 《兩漢魏晉南北朝文學批評資料彙編》，成文出版社有限公司，民國六十七年
- 成復旺 主編 《中國美學範疇辭典》 中國人民大學出版社，1995
- 陳良運 《略談言不盡意及其他》；《古代文學理論研究》第14輯，上海古籍出版社，1989
- 邱世友 <「文外重旨」，「文外曲致」>；《文心雕龍學刊》，文心雕龍學會編，齊魯書社，1986
- 송환용 <도는 가장 구체적으로 내 앞에 마주 서 있는 자리>; 《철학과 현실》13, 1992, 여름
- 王鍾陵 <哲學上的「言意之辯」與文學上的「隱秀」論>; 《古代文學理論研究》第14輯，上海古籍出版社，1989
- 蒙培元 <言意之辯及其意義>; 《中國哲學史研究》第1期，中國哲學史學會，1983年
- 원정근 <魏晉 철학에서 「無」와 「有」의 논쟁>; 《논쟁으로 보는 中國철학》，中國철학연구회，예문서원，1994
- 元正根 <張湛의 宇宙論>; 《東洋哲學》第4輯，韓國東洋哲學會，1993
- 양성만 <사적 언어는 불가능한가>; 《哲學論叢》16, 새한철학회는문집，1999.2

【中文提要】

「言盡意論」和「言不盡意論」各以「貴無論」和「崇有論」為其議論根據，因此，它們所說的「意」並不能用為一樣的概念來說明。「言不盡意論」者所說的「意」是一個屬於本體概念的「無」，即為「不可道」的「常道」、「不可名」的「常名」之概念，而「言盡意論」者所說「意」就是屬於「有」的概念。但是它們都認為「言」這個東西對於「存在」和「本體」，總是絕對劣等的。

所有的藝術行為，包括文學，並不是任筆自寫地表現「存在」。所謂文學家就跟哲學家同樣，站在自己的生活面上，觀察「存在」，考究它存在的本質和它在自己的生活中有什麼意義，然後尋找適當的道具來把它表現出來。

但是「言」總是劣等於「存在」和「本體」，而要用這麼劣等的「言」來規定和限定「存在」及「本體」，這就等於是為了保存道具而失掉本質的行為，越要限定，越要脫離它。所以文學的寫作追求模糊性，來表現出它多義性和含蓄性的面目。

並且文學家，是爲了讓別人驗證自己達到的修養境界而着手寫作。因此，要求玩賞者要達到跟自己同樣的修養境地，如果不是，就牢牢地關閉文思之門，不讓他進去。因爲「言」不能明確地規定「存在」和「本體」，而只是用手指頭指向或給以暗示而已。所以只有完全體會寫作者之體驗的人才能傳神寫照。

最後表明，我認爲文學是在「言意之辯」的折磨中成長的，玄學家本來不把文學放在眼裏，總是忽視語言的作用，而文學語言則不肯滿足它的雕蟲篆刻的地位，爲了能盡量表明「存在」和「本體」，結果，以追求表現的模糊和運用「私的語言」爲其特徵。這篇文章是關於此的斷想而已。

【주제어】

言意之辯, 言不盡意, 言盡意, 글 쓰기.