

晩明 李贄의 문학관 고찰

崔炳學*

目 次

1. 들어가는 말
2. 文과 道에 대한 인식
3. 문학의 주체성에 대한 인식
4. 문학의 범주에 대한 인식
5. 문학의 심미 표준에 대한 인식
6. 나오는 말

1. 들어가는 말

16세기를 전후한 시기의 중국 사회는 정주이학程朱理學의 사상체계가 수립되고 이에 대한 반론을 철저히 억압하던 시기였으면서 또한 그 체계를 근본부터 뒤흔든 심각한 반발에 직면한 시기였다. 주류 사상계에서 표방하는 윤리 사상이 사람 간의 관계를 지나치게 강조하여 인성人性을 규제하는 갖가지 요구를 쏟아내었고, 이로 인해 사람의 '보편적인 인성'이 사회질서와 화합을 빌미로 희생되는 상황이 극한으로 내달린 까닭이다. 여기서 '人性'의 문제가 비단 철학 사상의 문제만이 아니라 문학과도 관련이 깊다는 데 주의를 기울일 필요가 있다. 문학가는 언어로 자신의 감성이나 사회 현실의 여러 단면을 글에 담아냄으로써 독자를 감동시키는 데 창작의 목적을 두기 때문에, 문학도 소위 '보편적인 인성'과 밀접한 연관성을 갖는다고 할 수 있는 것이다.

* 金剛大學校 通商通譯(中語)專攻 教授, bacchus9@ggu.ac.kr

주지하듯, 이 시기의 ‘문학’은 기본적으로 주류 사상의 영향을 받아 대중을 교화하고 통치를 보좌하는 수단으로 전락하였고, 내용과 형식 및 역할 등 문학의 근본적인 문제에 있어서도 “도道” 즉 예교禮教를 기본 내용으로 하는 문학관이 형성되게 되었다. 때문에 정주이학程朱理學에 대한 반론은 정주이학程朱理學이 이미 부정했던 다양한 성격의 인식들을 새로이 긍정하는 데서 나타났으며, 그들 때문에 억압되어 온 시야를 넓히는 데 아주 중요한 역할을 하였다. 사실상 이는 그들 이후의 사상을 모색하기 위한 주요한 움직임이었는데, 문학에서도 그러한 움직임의 면면을 엿볼 수 있다. 이는 만명晩明 당시의 문학적 형상이 사회적인 면모와 시대정신을 심도 있게 반영하여 시민 계층의 이익과 욕망을 표현함으로써 봉건예교와 전통 관념의 속박에 반대하고 개성의 해방과 자유로운 사상적 자유를 쟁취하려는 경향을 드러내었다는 지적¹⁾과도 맥을 같이 하는 것으로 볼 수 있다.

문학사적으로 명대 후기에 형성된 새로운 문학사조를 선도하였다고 평가받는 이지李贄(1527-1602)의 문학적 사고도 이러한 경향의 범주 내에서 파악되어야 한다. 필자는 이지의 핵심 사상이자 문학론의 출발점으로 평가되는 ‘동심설童心說’이 사실상 그의 人性論에 근간을 두고 제기되었다고 생각하기 때문이다.²⁾

이지의 人性論에 근거하면, 작품의 내용이 ‘보편적인 人性’에 부합되는 문학 작품만이 우수하다고 평가될 수 있는데, 이러한 관점은 문학 작품의 실용화實用化나 정교화政教化를 강조하는 이론이나 주장에는 부합되지 않는다. 전통적인 주류사상에 기초한 문학관에서 요구되는 문학작품의 내용은 “中和”, “예의에서 멈춘다(止乎禮義)” 등의 원칙에 집중적으로 표현되어 있다.³⁾ 孔子는 일찍이 이른바 “『시경詩經』의 「관저關雎」 편은 즐거워하되 음란한 데 빠지지 않았고 슬퍼하되 마음을 상하게 하는 데 이르지 않았다.(『關雎』樂而不淫, 哀而不傷。)”는 평가를 통해 情感의 표현을 적절하게 제한할 것을 주장한 바 있다. 이에 대

1) 馬美信, 『晩明文學新探』 p1 참조.

2) 拙稿, 「李贄 ‘童心說’의 사상적 涵義」, 『中國文學』 제35집, pp 167~177 참조.

3) 黃霖, 吳建民, 吳兆路, 『原人論』, 復旦大學出版社, 2000, pp347~350 참조.

해 朱子は 『集注』에서, “淫이란 즐거움이 지나쳐서 그 바름을 잃는 것이고, 傷이란 슬픔이 지나쳐서 그 조화로움을 잃는 것”이라 풀이한 바 있다. 이는 곧 슬퍼하고 즐거워하는 정감에 지나침이 있어서는 안 되고 그렇지 못할 경우, “정나라의 소리는 음란(鄭聲淫)”하여 제멋대로 정감에 내맡기게 되므로 경계하여야 함을 말한 것이다. 이러한 생각에서 공자는 그러한 “정나라 소리를 내쳐야 한다.(放鄭聲)”⁴⁾고 하였는데, 공자가 보기에 ‘정성鄭聲’은 과도하게 정감을 드러내어 절제되지 못하였고 ‘中和’의 원칙과 ‘禮’의 규범에서 벗어났기 때문이다.

이와는 정반대로, 이러한 ‘정성鄭聲’은 李贄의 인성 표준에는 딱 들어맞는데, ‘진실한 감정’을 표출한다는 점에 있어선, ‘정성鄭聲’이 원래 모습 그대로의 보통 사람들의 “일상의 말 邇言”을 잘 드러내었고, 또 속으로부터 우러나오는 ‘참 禮’에 가깝다고 이지는 생각하기 때문이다. 따라서 이지의 인성론은 문학 작품 내용의 규범이라는 측면에서 ‘中和’를 중심으로 하는 전통의 문학적 요구에서 벗어나 새로운 표준을 세웠다고 하겠다.

이에 본고에서는 기왕의 연구 성과⁵⁾를 토대로 이지가 보여 준 문학적 사고의 양상이 어떠한지에 대해 집중적으로 살펴보고자 한다. 이러한 시도는 장차 이지에게 있어서의 문학의 의미와 그의 문학사적 성취를 총체적으로 짚어보는 데 도움이 될 것으로 기대된다.

4) 曾祖蔭, 『中國古代美學範疇』, 丹青圖書有限公司, 1987, p17 참조.

5) 필자는 기왕의 연구가 사상적 측면에 대한 고찰을 중심으로 전개되었고, 이를 문학적 사고로 연결시키는 데에는 다소 미흡하였다고 생각한다. 중국에서의 이지의 문학이론이나 문학 사상에 관한 연구는 주로 총론 연구나 그의 일부 항목으로 다루어진 것이 대부분이고, 국내 연구 중 각론으로서 시도된 경우가 일부 있으나 아직 손에 꼽을 정도로 미미하다고 생각하기 때문이다. 이지의 문학론이나 문학 사상을 논제로 작성된 국내의 연구 성과는 다음과 같다. 학위논문 : 김태성, 『李贄의 文論研究 : 焚書를 중심으로』 (한국의국어대학교 석사논문, 1985), 최낙민, 『李卓吾의 文學理論 연구』 (부산대학교 석사논문, 1993), 김정희, 『李贄의 의식형태와 문학관 연구』 (영남대학교 석사논문, 1994). 일반논문 : 이병한, 「李贄의 문학론」 (中國學報 27집, 1987), 조성식, 「李贄의 문학관 소고」 (중국문학연구 9집, 1991), 홍승직, 「李贄의 문학사상 연구」 (순천향대학교 人文科學論叢 2집, 1996), 구교현, 「李卓吾와 李德懋의 文學論 비교 연구」 (중국어문학논집 14집, 2000), 김혜경, 「李贄의 文學論」 (중어중문학 29집, 2001)

필자는 ‘문文’과 ‘도道’의 관계에 대한 이지의 인식으로부터 그의 문학적 사 고의 실마리를 찾고자 한다. 중국의 고대 문학에서 문과 도의 관계에 대한 인 식이 문학 관념의 기초가 되기 때문이며, 또 이에 대한 이지의 생각이 정리되 어야, 그에게 있어서의 문학의 본질은 무엇인지, 문학의 심미 표준은 어떠한 지, 그리고 그가 생각하는 문학의 범주는 어떠한지에 대한 논의를 정리할 수 있고 그의 문학관도 추출해 볼 수 있다고 판단하기 때문이다.

2. 文과 道에 대한 인식

중국 고대의 문학 관념에서, ‘文’은 ‘道’를 체현하는 도구로 간주되어 왔다. 소위 ‘文以貫道’나 ‘文以載道’ 등의 주장이 주류 사상으로 자리를 잡았다는 점 은 이를 뒷받침한다. 이후 왕양명王陽明의 ‘心學’에 이르러 ‘道’를 ‘人心’의 영 역 안으로 끌어들이며 ‘天理’를 ‘人心’ 속으로 내화시키는 데에는 성공하였지만, 또 다른 측면에선 여전히 ‘天理’로써 ‘良知’를 기능하는 잣대로 삼아 완전한 차별성을 보여주지는 못하였다.

이지는 王學左派와 禪宗의 영향을 받아 ‘童心’을 기본 내용으로 하고 ‘天理’와는 상반되는 가치표준을 내세웠다. 이와 관련한 인식이 다음의 문장들에 잘 나타나 있다.

道는 본시 사람에게서 멀지 않은데, 사람에게서 먼 것을 도라고 여기 기 때문에 도를 말할 수 없는 것이다. 사람이 곧 도이고 도가 곧 사람이 며, 사람 밖에 도가 없고 도 밖에 달리 사람이 없다는 것을 알겠다.⁶⁾
道란 길이라서 하나만이 아니다. 性이란 마음이 만들어낸 것이라서 한 종류에 그치는 것이 아니다.⁷⁾

6) “道本不遠於人，而遠人以爲道者，是故不可以語道。可知人卽道也，道卽人也，人外無道，而道外亦無人。”『明燈道古錄』 하권, 제6장.

7) “夫道者，路也，不止一途；性者，心所生也，亦非止一種已也。”(李贄『焚書』卷三「論政篇」)

본성의 참모습眞에 따라 행동하고 그를 미루어 넓혀서 천하와 더불어 마땅함공을 얻게 되는 것을 일러 道라고 합니다.⁸⁾

童心이란 진실한 마음이다. ... 거짓을 끊어버린 순수하고 참된 마음이며 사람이 태어나서 가장 처음 갖게 되는 본심을 말한다. ... 동심이 가로막히면, 말을 해도 그 말이 속에서 우러나오지 않고, 등용되어 정사를 말더라도 정사에 근본이 없으며, 저술을 한다 하더라도 그 뜻이 제대로 전달되지 못한다. 속에 담긴 것으로 아름다움을 드러낸 것도 아니고, 진지하고 진실한 것으로 빛을 발한 것도 아니니, 한 마디라도 道에 부합되는 말을 하고자 하여도 끝내 할 수가 없구나. ... 천하의 뛰어난 글은 童心中서 나오지 않은 것이 없다. 동심이 항상 존재한다면, 道理는 행해지지 않고 見聞은 설 자리가 없어져, 언제나 좋은 글을 써낼 수 있고 누구나 좋은 글을 써낼 수 있게 되며, 어떤 체제의 글을 지어도 좋은 글을 지어낼 수 있게 된다. 詩는 왜 하필 꼭 古詩를 본받아야 하고 문장은 왜 꼭 先秦시대의 것을 본받아야 하는가? 후대로 내려와 六朝 시대에는 近體로, 唐代에는 傳奇로, 宋代에는 院本으로, 元代에는 雜劇으로 변하여, 『西廂記』가 되었고 『水滸傳』이 되었으며 지금의 과거시험 문체가 되었으니, 현인의 말과 성인의 道가 담긴 글은 모두가 고금의 훌륭한 글이라서 시대의 선후만을 기준으로 논할 수는 없다고 하겠다.⁹⁾

소위 ‘道’라는 것은 고대 사상가들이 줄곧 제기해 온 화제이며 그들 사상체계에서 핵심이 되는 논제이다. 이지는 이를 인간 자체의 ‘道’로 이해하였으니, 한 쪽에 치우치게 되면 도리어 ‘道’에 해가 된다는 생각¹⁰⁾과 연계시켜 고찰하

8) “夫以率性之眞, 推而擴之, 與天下爲公, 乃謂之道。”(李贄『焚書』권1 「答耿中丞」)

9) “夫童心者, 眞心也。…… 絕假純眞, 最初一念之本心也, …… 童心既障, 於是發而爲言語, 則言語不由衷; 見而爲政事, 則政事無根柢; 著而爲文辭, 則文辭不能達。非內含以章美也, 非篤實生輝光也, 欲求一句有德之言, 卒不可得。…… 天下之至文, 未有不出于童心焉者也。苟童心常存, 則道理不行, 聞見不立, 無時不文, 無人不文, 無一樣創制體格文字而非文者。詩何必古選, 文何必先秦。降而爲六朝, 變而爲近體; 又變而爲傳奇, 變而爲院本, 爲雜劇, 爲『西廂曲』, 爲『水滸傳』, 爲今之學子業, 大賢言聖人之道, 皆古今至文, 不可得而時勢先後論也。”(李贄『焚書』권3 「童心說」)

10) “夫人本至活也, 故其善爲至善, 而其德爲明德也。至善者, 無善無不善之謂也。惟無善無不善, 乃爲至善; 惟無可無不可, 始爲當可耳。若執一定之說, 持刊定死本, 而欲印行以通天下后世, 是執一也。執一便是害道, 孟氏已自言之矣。”(『藏書』권32, 「孟軻附樂克論」)

면 그가 말한 ‘道’란 활발한 성질을 지닌 인간의 본성임을 알 수 있다. 즉 그는 전통적인 ‘道’에 대한 관념에 비교적 넓은 자유로운 공간을 부여하였고 이는 또 개성의 자유로운 표출에 유리하게 작용하였다고 볼 수 있는 것이다.¹¹⁾

위 인용문에서 ‘童心’은 문학 작품의 창작에서 가장 기본적인 요소로 분류되는 ‘진실한 감정’과 ‘타고난 자연본성’을 의미한다. 때문에 문학 작품에 반영된 ‘道’의 외연은 사람의 생명의식에의 자연스러운 표출로 확장된다. 이지의 생각으로 보면, 문학 작품은 소위 “속에 담긴 것으로 아름다움을 드러내고”, “진지하고 진실한 것으로 빛을 발하는” 심미적 경계를 표현해내야 ‘有德之言’ 곧 ‘천하의 뛰어난 글’로 간주될 수 있다. 진실한 감정을 표현한 작품이라야 그 문체나 형식에 구애되지 않고 오래도록 그 미적 감흥과 생명력을 유지할 수 있는 것이다. 문학 작품이 그 매력을 잃는 까닭은 바로 “道理聞見”이 그 작가의 내적 세계를 주재하여 ‘진실한 감정’의 자연스러운 표출을 제한하기 때문이다. 이처럼 이지는 人性의 각도에서 일종의 새로운 성격의 문학적 사고를 내세움으로써 전통의 문학 관념을 새로이 해석해내었다.

여기서 한 가지 주의할 점은 이른바 ‘올바른 사상 감정’과 이지가 제시한 ‘진실한 사상 감정’ 곧 인성에 부합되는 사상 감정 사이에는 그 ‘의미’에 있어 차이가 난다¹²⁾는 사실이다. 예를 들어, 『儒林外史』에서 봉건도덕에 심취되어 사람으로서 타고난 본성을 왜곡한 채, 막 시집간 셋째 딸이 요절한 남편을 따라 죽고자 절식하여 자살하는 사건¹³⁾에 대해, 아버로서 뜻밖에도 “靑史에 길이 남을 일”이라며 딸의 자살을 찬성하였던 가난한 수재 王玉輝의 인물 형상을 어떻게 평가할 수 있을지에 대해 의견이 다를 수 있다는 점을 생각해볼 수 있다.

11) 拙稿, 「晚明 李贄의 社會思想에 관한 考察」, 『中國語文學論集』 제30호, pp344~346 참조.

12) 필자는 ‘올바른 사상 감정’과 ‘진실한 사상 감정’을 중국어로는 동일하게 ‘眞實的思想感情’이라 옮길 수 있다고 본다. 곧 중국에서는 동일하게 ‘眞實的思想感情’이라 할 수 있어도 그 말이 쓰인 상황에 따라 달리 해석하는 것이 필요하다고 생각하는 것인데, ‘眞實的’라는 말의 함의가 어떠한 사상적 배경에서 쓰였는가 하는 점이 관건이 된다고 판단하기 때문이다.

13) 『儒林外史』 제48회 「徽州府烈婦殉夫, 泰伯祠遺賢感舊」 참조.

일반적인 사회통념으로 말하면, 자기 딸의 자살을 찬성하는 것은 사람의 본성에는 부합되지 않으나 사회의 윤리도덕이 만들어 낸 사상 표준 곧 ‘올바른 사상 감정(眞實的思想感情)’에는 들어맞는다. 정주이학程朱理學이 주장하는 사상적인 윤리도덕의 표준으로 보면, 수절내지 순절은 곧 부녀자가 마땅히 지켜야 하는 미풍양속이 되지만, “삶을 탐하고 죽음을 두려워하는(貪生怕死)” 자연적인 인간의 본성에는 도리어 어긋나기 때문이다. 이처럼, 사람에게 동일하게 존재하는 사상 감정이라 하더라도 시대에 따라서 또 보는 입장에 따라 선 판이하게 달라질 수 있는 것이다.

위 인용문에서 이지의 말대로 ‘천하와 더불어 마땅함을 얻게 되는’ 데에는 사람마다 본성의 참모습을 찾아 행동하는 것이 전제가 되어야 한다. 곧 이지는 천만 사람이 천만 가지의 마음을 가지고 있으므로, 천만 가지의 마음도 각기 천만 사람의 욕구에 따라야 한다¹⁴⁾고 생각하는 것이다. 사람마다 타고난 다양한 개성이 그대로 드러나도록 하는 것이 ‘道’를 실현하는 것이라는 생각을 검토하면, 여기서 이지가 말하는 ‘道의’ 개념이 주류 사상에서 말하는 그것과는 다르다는 것을 알 수 있다. 『中庸』에서는 “天命을 본성이라 하고 그 본성에 따르는 것을 道라 한다.”¹⁵⁾고 하여, 천명 곧 봉건 윤리적인 규범에 따라 행동할 것을 요구하면서 사람들이 타고난 기질적인 본성을 억제한 것에서 쉽게 확인할 수 있다. 모든 ‘私慾’을 긍정하는 의미로서의 ‘道’와 전통의 주류 사상에서 내세운 ‘道’의 함의가 다른 만큼, 그러한 ‘道’를 담아내는 ‘文’ 또한 다를 수밖에 없다고 생각된다. 이지가 제시한 유사한 예를 하나 더 보도록 한다.

孟子는 舜임금이 아우인 象을 아낀 것이 거짓으로 아낀 것이 아니라 고 하였지만, 저는 실로 그렇게 생각되지는 않습니다. 舜임금은 象이 자신을 죽이려 하는 줄 확실히 알고 있었습니니다. 그렇지만, 진심으로 象을 아껴주는 마음이 아니라면 그의 악독함을 해결할 길이 없었지요. 설사

14) “千萬其人者，各得其千萬人之心，千萬其心者，各遂其千萬人之欲。… 好惡從民之欲，而不以己之欲，是之謂‘禮’。禮則自齊，不待別有以齊之也。”(李贄『明燈道古錄』권 15)

15) “天命之謂性，率性之謂道。”『中庸』

象의 악독함을 끝내 해결할 수 없다고 하여도 象을 아끼는 길 말고는 달리 해결 방도가 없었던 것입니다. 그러므로 그가 象을 좋아했다는 말은 완전 거짓이지요. 그의 주된 의도는 象을 아껴줌으로써 기어이 象의 환심을 사려는 데 있었다는 이 점만이 진실입니다. 여기에는 거짓이 섞여 있지 않지요. 만약 孟자의 말대로라면 舜임금은 象이 자기를 죽이려는 줄도 몰랐으니 이는 지혜롭지 못한 것입니다. 자기를 죽이려는 줄 알면서도 그를 아꼈다면, 이는 살인을 기꺼워한 것이니 진술하지 못했다는 말이 됩니다.¹⁶⁾

위 인용문에서 맹자가 견지한 태도는 어떠한 목적을 이루기 위해 자신의 속내를 속이고 거짓으로 아닌 것처럼 사람을 대하는 작위적인 행태가 되지만, 당시의 사회에서는 어쩔 수 없는 처신의 한 형태가 된다고 말할 수 있다면, 이는 곧 당시 사회의 일반적인 사회통념에 부합되는 것이며 그 당시로서는 ‘올바른 사상 감정’이 되는 것이라, 이지가 요구한 ‘동심’이나 ‘인성’에 부합되는 내용과는 거리가 있음을 알 수 있다. 전자는 사회규범으로 절제되고 또 윤리도덕에 훈도된 심리상태를 가리키는 데 비해, 후자는 인성에 부합되고 ‘동심’을 체현해내는 심리상태를 가리킨다. 따라서 이지가 요구한 것은 사회적 윤리 표준에 부합되는 내용이 아니라, 『儒林外史』, 『西廂』, 『拜月』 등의 고사 속에 녹아있는 개체의 생명가치, 혹은 살아 숨 쉬는 듯 순진무구한 애정 등 사람의 자연본성에 부합되는 진실한 감정이라 하겠다.

그러나 한 가지 짚고 넘어갈 점은, 이지 자신은 아직 문학과 비문학의 경계를 명확히 구분하지 못하였다는 것이다. 물론 속문학의 가치를 제고시킨 점에서 문학사적 의의를 평가받았고, 또 그 자신의 글쓰기도 산문부터 시가 및 소설 평점에 이르기까지 다양한 장르를 섭렵하였지만¹⁷⁾, ‘文學’ 혹은 ‘文’이란

16) “孟氏謂舜之喜象，非僞喜，則僕實未敢以謂然。夫舜明知象之欲已殺也，然非真心喜象，則不可以解象之毒；縱象之毒終不可解，然舍喜象，無別解之法矣。故其喜象是僞也。其主意必欲喜象以得象之喜是真也，非僞也。若如軻言，則是舜不知象之殺已，是不智也。知其欲殺已而喜之，是喜殺也，是不誠也。”(李贄『焚書』卷二，「與友人書」)

17) 拙稿, 「李贄 문학사상에서 발견되는 54 신문학정신과의 연계성에 대하여」, 『中國語文論叢』 제40집, 2009, pp142~146 참조.

단어를 광범위한 문장의 의미부터 순수 문학 혹은 경학의 의미로까지 다양하게 쓰고 있기 때문이다. 국내외 연구자들은 통상적으로 이들 단어가 내포하고 있는 함의에 깊이 주의하지 않고, 현대적인 ‘문학’의 의미 범주에서 그의 문학적 성과를 파악하고 있는데, 시대적인 한계를 고려하지 않을 경우, 자칫 논의를 전개하기 위한 편의성에 지나치게 편승할 우려가 다분하다는 점에 주의하여야 할 것으로 본다. 이지의 경우, 그의 문학 사상사적인 비중이 크고 또 관련 저작도 문학부터 사학, 철학에 이르기까지 굉장히 광범위한 학문 분과에 걸쳐있기 때문에, 그의 저작에서 문학적 사고와 관련한 인식을 추출하는 데는 아주 신중한 접근이 필요하다고 보는 것이다. 다음의 예문을 보면 그러한 정황을 엿볼 수 있다.

형은 그저 ‘仁’을 행하려고만 할 뿐 ‘仁’에 대해 알려고 애쓰지는 않으니, 孔子 문하의 ‘明德’이나 ‘致知’의 가르침과는 거리가 있는 듯도 합니다. 지금은 다시 文學이란 분야에 전념하면서 문자에 독음을 다는 따위에 열중하시며 그것이 마치 ‘仁’이나 되는 듯, ‘第二義’나 되는 듯이 여기시는 걸로 보입니다. 학문이 이처럼 잡다하니..... … 대체로 형께서는 선현들보다 고명하시어, 덕행은 顏淵이나 閔子騫보다 뛰어나시고, 문학은 子游나 子夏보다 뛰어나시며, 政事는 冉求나 仲由와 겨루어도 빠지지 않습니다. 이 또한 형처럼 다재다능한 분만이 견비할 수 있는 것이겠지요. 저는 단 한 가지 일이라도 허둥대기만 하니 죽을 때까지 하나도 제대로 해내지 못할까 걱정되기만 합니다. 사람의 유능함과 무능함이 천만 리도 넘게 차이이니, 참으로 이와 같이 일괄해서는 논할 수가 없군요.¹⁸⁾

덕행이 있는 후라야 말을 할 수 있으니 덕행이 아니면 말이 나올 수 없는 것이고, 덕행이 있는 후라야 政事나 문학이 있는 법이니 덕행이 아니면 정사도 문학도 이룰 수 없는 것이다. 이 덕행이란 것은 빈자리이고 언어, 정사, 문학은 실제 시행되는 것이다. 안으로 시행되면, 부부와 부자와 형제가 되는 것이요, 밖으로 시행되면 친구와 군신이 되는 것이니, 누

18) “且兄祇欲爲仁，不務識仁，又似於孔門明德致知之教遠矣；今又專向文學之場，精研音釋等事，似又以爲仁爲第二義矣。雜學如此，……大抵兄高明過於前人，德行欲列於顏、閔，文學欲高於游、夏，政事不數於求、由，此亦惟兄之多能能自兼之，弟惟此一事猶惶惶然恐終身不得到手也。人之賢不肖懸絕且千萬餘里，真不可概論有如是哉！”(李贄『焚書』增補一，「答李如眞」)

구라서 하나만을 잘한다하여 괜찮다고 하겠는가? 부부를 말하면 五常을 미루어 알 수 있으니, 五常을 버리고서 달리 무슨 언어와 政事와 문학이 있을 수 있겠는가? 이는 터무니없이 하는 말이 아니라, 孔子께서 하신 말씀이다.¹⁹⁾

위 인용문에서 이지는 경학과 문학의 개념을 혼용하고 있다. 곧 “문학은 子游나 子夏보다 뛰어나다”거나 “五常을 버리고서 달리 무슨 언어와 政事와 문학이 있을 수 있겠는가”라는 등의 서술을 보면, 위에서 ‘문학’은 경학의 의미를 담은 학술을 가리키고 있으며 광의의 문학을 지칭하지는 않는다는 것을 알 수 있다. 다시 말해, 중국고대문학범주에서는 이지가 말한 문학이 협의의 문학 곧 문장에 가깝다는 것이다. 따라서 필자는 그의 관련 논술이 대부분 ‘문장’이라는 의의에서의 문학개념 안에 머물러 있다고 보는 것이 합당하다고 판단한다.

이 외에도 이지에게 있어서의 ‘道’의 함의가 비록 유가의 정통문학관에서 등장하는 ‘道’의 함의와는 질적인 차이가 있지만, 한 작가의 성취도를 판단하는 기준으로 ‘文’ 자체의 예술적 성취도보다, 언어와 문자의 범위를 초월하는 차원에서의 사람의 내재적인 요인 곧 품격을 관건으로 보고 있다. 이와 관련해서 이지는 다음과 같이 말하고 있다.

19) “有德行而后有言語，非德行則言語不成矣；有德行而后有政事、文學，非德行則政事、文學亦不成矣。是德行者，虛位也；言語、政事、文學者，實施也。施內則有夫婦，有父子，有昆弟；施外則有朋友，有君臣。孰能朗一而可乎？……言夫婦則五常可知，豈有舍五常而別有言語、政事、文學乎？此非臆說也，孔氏之說也。”(李贄『初潭集序』) 『初潭集』은 그가 스스로 儒者임을 자임하며 유교적인 서적이라고 주장하여 지어낸 저작이고 또 군데군데 위 인용문처럼 전통 유가의 주장과도 유사한 내용이 등장하여 혼란을 가중시키지만, 사실상 유가의 주장과는 사뭇 다른 주의 주장이 담긴 책으로 보아야 한다. 그 근거로는 五常의 첫 번째로 ‘夫婦’를 제시한 것에서 찾아볼 수 있다. 전통적으로 중시되던 君臣이나 父子의 관계에 앞서 夫婦를 거론한 것 자체가 당시로서는 상식을 벗어나는 발상이었으며, 天理로서 군신과 부자의 도를 내세워, 허위성으로 사람의 자연적인 본성을 억제하고자 하는 당시 도학가들에게 직격탄을 날린 것이다.

蘇長公(소식蘇軾)이 어떤 인물입니까! 그 인품이 아주 뛰어나기 때문에 그 문장도 자연스레 경천동지驚天動地할 경지에 도달한 것입니다. 그런데 사람들은 그의 인품이 그렇다는 것은 모르고 단지 문장만을 갖고 그를 칭송하니, 그에게 있어 문장은 단지 여기餘技인 줄은 모르는 것이고, 또 사람이 뛰어나지 않는데 그의 문장이 불후의 명작으로 후세에 전해지는 경우는 있을 수 없다는 것을 모르는 것입니다. ... 제가 그의 정신과 골수가 흠뻑 배어있는 작품들을 빠짐없이 책으로 엮어냈습니다. 간간히 한 번씩 훑어보면 그의 평생 심사가 눈앞에 완연하여 마치 長公 그분을 직접 뵈고 옷깃을 풀 채 이야기 나누는 듯싶습니다.²⁰⁾

제가 지난번에 “글을 잘 짓는 자는 순전히 폄하하는 글이라도 그 안에 칭찬의 뜻이 절로 기탁되고, 온통 칭찬의 말뿐이라도 폄하의 뜻이 그 안에 자연스레 기탁됩니다.”라고 말한 그대로입니다. 형제선 큰 문장에 능하신데, 특히 碑銘이나 記(서사 위주의 글) 등이 빼어나십니다. 蘇長公은 한 마디 한 글자가 金玉의 소리처럼 아름다워 천고 이래 더불어 견줄 자가 없으니, 이는 그의 흉중에 俗氣가 전혀 없어서 붓을 휘두를 때 상투적인 말을 쓰지도 않는데다 다른 사람의 자취를 좇지 않은 때문입니다. 아무 근본도 없는 속인들을 데려와 학문을 논하는 일은 없었으면 합니다. 그들은 명분 때문이 아니면 눈앞의 이익만을 추구하는 자들이라 하등의 도움이 되지 않기 때문입니다.²¹⁾

이지는 평생 “자기 생명의 소재”에 대해 천착하는 태도를 견지하며 일종의 ‘자유자재’할 수 있고 ‘속박을 받지 않는’ 경계를 지향하여, 세속의 혼란과 억압 그리고 예법의 굴레에서 벗어나고자 노력한다. 이러한 이유에서 蘇軾에 대한 그의 평가는 매우 높다. 소식이 “경천동지할 수 있는 문장을 지어낼” 수 있었던 까닭은, 이지가 보기엔, 그가 세속의 견문도리에 물들지 않아서 흉중에 조금의 ‘俗氣’도 없었고 또 다른 사람을 따라 흉내나 내는 것도 없었기 때

20) “蘇長公何如人，故其文章自然驚天動地。世人不知，祇以文章稱之，不知文章直彼餘事耳，世未有其人不能卓立而能文章垂不朽者。… 俱繫精神髓骨所在，弟今盡數錄出，時一披閱，心事宛然，如對長公披襟面語。”(李贄『焚書』 권1, 「復焦弱侯」)

21) “弟向云“善作者純貶而褒意自寓，純褒而貶意自存”是也。兄於大文章殊佳，如碑記等作絕可。蘇長公片言隻字與金玉同聲，雖千古未見其比，則以其胸中絕無俗氣，下筆不作尋常語，不步人腳故耳。… 世間無根器人莫引之談學，彼不爲名便是爲利，無益也。”(李贄『焚書』 중보1, 「又與從吾」)

문이며, 출중하여 자립할 수 있었던 그의 품격과 관련이 있기 때문이다. 여기서 그다 ‘文과’ ‘道の’ 관계에 있어 ‘文’ 자체의 성취보다 ‘사람의 내면’ 곧 ‘道’를 성취 판단의 근거로 삼았다는 것을 알 수 있다. 하지만 그가 이처럼 그가 ‘道’를 중시하긴 했지만, ‘文’ 자체의 의의에 대해서도 중시하는 태도를 찾아볼 수 있다는 점 또한 주목할 필요가 있다. 이지는 다음과 같이 말하고 있다.

“孔北海는 뜻이 크고 절개가 곧은 東漢의 명사인데, 建安七子와 더불어 그 이름이 나란히 거론된다. 駱賓王은 굳건한 文辭에 충절과 義氣를 겸한 唐代의 義士인데, 初唐四傑과 더불어 같은 반열에 든다. 문장과 같은 하찮은 재주 때문에 그 입신의 큰 품위가 가리어졌으니 애석하기 짝이 없다.”는 말을 듣고 나 탁오가 말한다. 문장이란 한낱 末技가 아니다. 그토록 큰 품위가 어찌 가려질 수 있겠는가? 선생의 말씀은 옳지 않다. 후자는 선생께서 모든 일을 자신의 상황에 빗대어 말한다고도 한다.²²⁾

升庵(楊慎) 선생께서 王羲之가 식견과 생각이 깊고 정밀하여 經世濟民의 능력이 있는데, 글씨의 명성 때문에 가려지고 말았고, 또 후세 사람들도 오직 書道로서만 그를 칭송하니 예술적인 재능이 그에게는 커다란 걸림돌이 된 것이라고 하셨다. 탁오는 다음과 같이 생각한다. 예술적 능력은 결코 사람에게 걸림돌이 될 수 없다. 한 가지 예술적 능력이라도 정통한 자는 일반 사람을 뛰어넘은 신에 가까운 사람이다. 그러니 書道의 예술적 성취는 더 말할 것도 없는 것이다. 선생의 생각이 치우치셨다. 후자는 이를 두고 선생께서 자신을 빗대어 한 말이라고도 한다.²³⁾

여기서 이지는 비록 명확하게 문학과 비문학의 경계를 구분하지는 않았지

22) “北海大志直節，東漢名流，而與建安七子并稱；駱賓王勁辭忠憤，唐之義士，而與世拱四傑爲列。以文章之末技而掩其立身之大閑，可惜也！”卓吾子曰：文章非末技，大閑豈容掩？先生差矣！或曰：先生皆自況也。”(李贄『焚書』 권5, 「孔北海」)

23) “先生謂逸少‘識慮精深，有經濟才，而爲書名所蓋，後世但以翰墨稱之，藝之爲累大哉!’卓吾子曰：藝又安能累人！凡藝之極精者，皆神人也，況翰墨之爲藝哉！先生偏矣！或曰：先生蓋自寓也。”(李贄『焚書』 권5, 「逸少經濟」)

만, 문장을 포함한 문예를 매우 중시하는 견해를 보여준다. “문장은 말기(末技)가 아니다”, “무릇 한 가지라도 예술에 정통한 사람은 신에 가까운 사람이다”는 말은 곧 개성의 자유로운 표출과 깊은 관련이 있는 주장으로 보인다. 이지는 저술 내지 글을 쓰는 의의를 개체가 아무런 속박을 받지 않고 마음껏 즐기는 데 두고 있는 것이다.

학문을 논하는 행위는 갖가지 기쁘고 즐거운 흥취를 되려 파문어버리는 짓입니다. 사람은 누구나 세상을 호령할 저마다의 무엇인가를 갖고 나는 법인데, 어찌 기어이 이 한 가지를 더해야 하겠습니까? 空同(李夢陽) 선생과 陽明(王陽明) 선생 같은 분들은 동시대에 태어나 한 분은 도덕으로, 한 분은 문장으로 이름을 날렸습니다. 천만 세가 지난 뒤에도 두 선생님의 빛나는 업적은 여전할 것인데, 어찌 다시 도덕을 말하는 것까지 기어이 겸해야 하겠습니까? 공동 선생을 존경하는 자라 해서 어찌 양명 선생에 대한 존경심이 덜하겠습니까?²⁴⁾

저의 책은 모두 자신의 즐거움을 위해 지은 것이지 다른 사람을 위해 지은 것이 아닙니다.²⁵⁾

문장과 도덕이란 두 가지 잣대는 공존하는 것이기에 따로 나누어 어느 한 가지만을 고집해서는 안 된다는 점을 말하고 있다. 문학성 저술이건 비문학성 저술이건 간에, 이지의 입장에선 사람들이 그것들을 지어내는 까닭은 오로지 자신의 만족감을 향유하기 위한 것이고, 문학도 본시 “자신의 몸과 자신의 이익을 중히 여기는” 데서 비롯된 것이라 자기 마음껏 드러내어 기쁨과 즐거움을 가져오는 곳이다. 만약 道學家들이 내세우는 ‘삼가 말하고 조심스레 처신하는’ 것으로 제한한다면 즐거움을 느끼는 데에는 장애가 생기는 것이다. “무릇 천하의 뛰어난 문장은 명의를 약을 잘 쓰는 것과 같다”거나 “천하의 좋은 약은 입으로 들어가는 것이 아니고 마음에서 받는 것이다”라고 생각하기 때

24) “說學問反理却種種可喜可樂之趣。人生亦自有雄世之具，何必添此一種也！如空同先生與陽明先生同世同生，一爲道德，一爲文章，千萬世后，兩先生精光具在，何必更兼談道德耶？人之敬服空同先生者，豈減于陽明先生哉？”(李贄『焚書』중보1, 「與管登之書」)

25) “大凡我書，皆爲求以快樂自己，非爲人也。”(李贄『焚書』권2, 「寄京友書」)

문인데, 다른 사람의 비난이나 질책을 살필 필요가 없고 단지 마음껏 자신의 진실한 감정을 드러내면, 자연스레 스스로 자임할 수 있는 경계에 이르게 되는 것이다.

3. 문학의 주체성에 대한 인식

주지하듯, 문학작품의 창작에서 필수적으로 요구되는 것은 작가의 생명의식에 대한 체험이다. 때문에 작품에 작가의 개성이 담겨있는 지의 여부가 작품의 성패에 직접적으로 연결된다. 작가에게 자신의 주체성에 대한 인식이 없다면, 자기 개성의 품격을 표현할 수 없고 심미적 감흥을 갖춘 작품을 지어낼 수 없기 때문이다. 이러한 주체성의 확립은 작자의 주체적인 是非觀에서 비롯된다는 것이 이지의 기본 입장이다. 그러나 정통의 유가사상, 특히 정주이학 程朱理學에서는 孔子의 是非觀을 표준으로 삼아 개체가 자유롭게 사고할 수 있는 권리를 박탈하였다. 이지의 아래 문장은 이러한 국면이 초래된 까닭을 신랄하게 폭로하고 있다.

사람의 옳고 그름의 판단 기준은 처음부터 정해진 본질이 없다. 다른 사람이 옳고 그르다고 판단하는 것도 역시 정론이 없다. 정해진 본질이 없으니, 이것이 옳고 저것이 그른 것이 함께 양육되어도 서로 해하는 경우가 없다. 정론이 없으니, 이것을 옳다하고 저것을 그르다 하는 것이 함께 행해져도 서로 어긋나지 않는다. … 이전 三代에 대해서는 논할 것이 없다. 나중 삼대는 漢, 唐, 宋이다. 그 1,100여 년 동안 유독 시비가 없었던 것이 어찌 그 사람들이 옳고 그름이 없어서였겠는가? 모두 孔子의 시비로 시비의 기준을 삼았기 때문에 일찍이 시비가 있지 않았을 뿐이다.²⁶⁾

26) “人之是非，初無定質。人之是非人也，亦無定論。無定質，則此是彼非并育而不相害；無定論，則是此非彼亦并行而不相悖矣。……前三代，吾無論矣。后三代，漢、唐、宋是也。中間千百餘年，而獨無是非者，豈其人無是非哉？咸以孔子之是非爲是非，故未嘗有是非耳。”(李贄『藏書』「世紀列傳總目前論」)

사실 儒臣들은 비록 학문을 한다는 명분을 내세우지만, 실제로는 학문을 알지 못하고 이따금 학문의 길을 잃어버렸다. 그래서 남의 자취나 좇고 자신의 영역을 새로이 전혀 새로 남기지 못해 국가를 다스릴 수 없는 것이다.²⁷⁾

나는 어려서부터 성인의 가르침이 담긴 책을 읽었지만 그 내용이 무엇인지 알지 못했고, 공자를 존경했지만 공자의 어떤 점이 존경받을 만했는지 알지 못했다. 그야말로 난쟁이가 광대놀음을 구경하다가 사람들이 잘한다고 소리치면 따라서 잘한다고 소리 지르는 격이었다. 나이 오십 이전의 나는 정말로 한 마리의 개에 불과하였다. 앞의 개가 그림자를 보고 짖으면 나도 따라서 짖어댔던 것이다. 만약 남들이 짖는 까닭을 물어오면 그저 병어리처럼 쑥스럽게 웃거나 할 따름이었다.²⁸⁾

이지의 생각에는 온 세상이 모두 공자의 시비로써 시비의 표준을 삼기 때문에 “천백 년 간 시비가 없는” 국면이 초래되었다. 이로 인해 작가들은 남의 흉내나 내고 남의 자취나 좇으면서 자신의 자취를 남기지 못하는 지경에 이르렀으면서도 아주 당연한 듯이 여기는 형국에 처하게 되었다. 이는 곧 “난쟁이가 광대놀음을 구경하다가 사람들이 잘한다고 소리치면 따라서 잘한다고 소리 지르는 격”이자 “앞의 개가 그림자를 보고 짖으면 나도 따라서 짖어대는 격”인 것이다. 이지가 “사람의 시비 표준은 애초에 정해진 것이 없다”고 한 것은, “천년 동안 한결 같고” “모든 사람이 한 목소리를 내는” 몰개성沒個性에 자아의식이 결핍된 국면을 뛰어넘어 개체로 하여금 애초의 ‘참 자아’를 회복하게 하려는 데 목적이 있다. 이는 “각기 좋아하는 바를 좇고 각기 잘하는 바를 발휘”한다는 견해와 일맥상통하는 것으로, 개성의 자유로운 표출을 강조하기 위한 논점이라 하겠다. “다스림을 구하되 혼란스러움이 야기되는” 근본 원인은 모두 “다른 사람을 위할 줄은 아는데 자기 자신을 위할 줄은 모르고, 명분을 좇아 힘쓸 뿐 실질을 찾는 데 힘쓸 줄은 모르”는 세태에 있는

27) “儒臣雖名爲學，而實不知學；往往學步失故，踐迹而不造其域，其實不可以治天下國家。”(李贄『藏書』「世紀列傳總目後論」)

28) “余自幼讀『聖教』不知『聖教』，尊孔子不知孔夫子何自可尊，所謂矮子觀場，隨人說研，和聲而已。是余五十以前真一犬也，因前犬吠形，亦隨而吠之，若問以吠聲之故，正好啞然自笑也已。”(李贄『續焚書』권2, 「聖教小引」)

것이고, 때문에 주체의식이 결핍된 문풍이 나타나게 된 것이다. 이와 관련하여 이지는 다음과 같이 말하고 있다.

비록 孔子께서 나서서 중생들을 잘 인도하셨더라도 그들이 갈구하는 바를 바꿔 공자처럼 처신하게 만들 수는 없었다. 헤아려보면, 스스로 배 불리 먹고 노래하며 스스로 마시고 춤추는 일이 있을 뿐이었습니다. ... 설사 온 상 가득 산해진미를 차려놓고 용과 봉새의 골수를 쌓아놓은 채 무릎 꿇고 받들어 올린다 해도 필경은 노여움을 사고 호된 질책이나 듣게 될 것입니다. 설사 어떤 자가 얼굴빛을 꾸미고 아양을 떨어 잠시 고기 한 점을 집어 들었다 해도 곧 뉘뉘거리며 토악질을 하고 뱉어버리게 될 것입니다. 왜 그럴까요? 원래부터 그가 먹고 마실 음식이 아니었으니, 불러다 함께 먹자고 청할 상황이 아니었던 것입니다.²⁹⁾

升庵 선생이 말씀하셨다. “순경荀卿은 巨儒였지만 제자 중에는 분서갱유焚書坑儒를 감행한 이사李斯가 있었고, 이사를 스승으로 모신 이로는 施政의 일인자로 꼽히는 吳公이란 자가 있었다. 현명한 사람과 불초한 사람을 가리는 기준은 실로 본인의 자립 여부에 달린 것이니, 스승이나 친구와 연계시켜선 안 된다.” 나 으뜸은 이렇게 생각한다. “스스로 자립할 수 있는 자라면 반드시 기개가 있기 마련이다. 氣概가 있으면 그것으로 자립할 수 있고, 기개가 없다면 아무리 많은 스승과 벗이 좌우에서 당기고 밀어주더라도 어찌할 수 있겠는가? 한 시각이라도 의지할 이가 없으면 서 있지도 못할 판이니 말이다. 하지만 자립한 다음이라면 알아서 스승을 찾아 달려갈 수 있으니, 공자를 모신 안연顏淵이나 증참曾參이 바로 그런 경우에 해당된다. 그들을 스승이나 친구와 연계시키지 말라는 것 또한 잘못되었다.”³⁰⁾

나 스스로 자신을 중히 여기면 다른 사람도 나를 중히 여기고, 나 스

29) “雖有孔子出而善誘之，亦必不能易其所饑渴，以就吾之食飲也。計惟有自飽自歌自飲自舞而已。……縱滿盤堆積，極山海之差，盡龍鳳之髓，跪而獻納，必遭怒遣而訶斥矣。縱或假相承奉，聊一學筋，卽吐曠隨之矣。何者？原非其所食飲之物，自不宜招呼而求以與之共也。”(李贄『焚書』 권2, 「答劉方伯書」)

30) “升庵先生曰：“以荀卿大儒，而弟子有焚書坑儒之李斯；以李斯爲師，而弟子有治行第一之吳公。人之賢否，信在自立，不係師友也。”卓吾子曰：能自立者，必有骨也。有骨則可藉以行立。苟無骨，雖百師友左提右挈，其奈之何，一刻無人，一刻站不得矣。然既能行立，則自能奔走求師，如顏·曾輩之於孔子然，謂其不偈師友，亦非也。”(李贄『焚書』 권5, 「荀卿李斯吳公」)

스로 자신을 가벼이 여기면 다른 사람 또한 나를 가벼이 여긴다. 이치가 반드시 그렇게 되는 것이다.³¹⁾

선비는 자신을 위하는 것을 귀하게 치고, 스스로의 즐거움을 찾는 데 힘씁니다. 만약 스스로 만족하지 못하면서 남의 기쁨이나 쫓아다닌다면, 제 아무리 백이伯夷나 숙제叔齊 같은 이라도 모두 하나같이 사악하고 음란해지며, 자신은 위할 줄 모르면서 남을 위하는 데만 힘쓴다면, 요堯임금이나 순舜임금 같은 성인도 또한 하나같이 흠먼지 구덩이의 쪽정이가 될 것입니다.³²⁾

첫 인용문에서 이지는 ‘산해진미’와 ‘용과 봉새의 골수’로 당시 도학가들이 표방한 ‘의리를 강구하는 학문’을 비유하였는데, 그것들은 표면상으로는 맛깔스럽게 보이나, 현실의 작가에게는 먹기에 적합한 음식물이 아니기에 “웁웁거리며 토약소리를 내며 뱉어버리는” 형국만 초래하게 된다. 이지는 사람마다 굶주리는 대상이 다르기 때문에 반드시 “기개가 있어야 그것을 토대로 자립”할 수 있다고 한다. 이러한 ‘기개’는 곧 개인의 주체의식을 의미하는 것이며, 세상에서 자신의 쓰임을 다하며 처신하는 데 있어서의 근본이 된다. 때문에 사람들의 갖가지 자아수요는 그 나름의 합리적인 표출에의 필요성을 갖는 것이다.

이지의 이러한 자기 자신을 중시하는 인생 태도는 또한 직접적으로 문학 작품의 창작에 대한 견해에 반영되어 자아를 중시하는 문학 관념을 견지하게 하였다.

이른바 어떤 작품을 지어낸다는 것은 흥취가 감정에서 솟구쳐 품고 있는 뜻을 더 이상 어찌할 수 없을 때 혹은 감정이 촉발되어 말을 더 이상 천천히 할 수 없을 때 표출해내는 것을 말한다. 그런데 그의 是非가 모두 성인에게 맞아야 한다면, 성인은 이미 가지고 있는 시비가 되니, 어찌 그것이 나에게 펼쳐질 것을 기대할 수 있겠는가? 성인으로 시비의 표

31) “我自重, 人自重我; 我自輕, 人亦輕我: 理之所必至也。”(李贄『焚書』권4, 「豫約·早晚禮儀」)

32) “士貴爲己, 務自適。如不自適而適人之適, 雖伯夷·叔齊同爲淫僻; 不知爲己, 惟務爲人, 雖堯舜同爲塵垢秕糠。”(李贄『焚書』증보1, 「答周二魯」)

준을 삼으면, 그가 말한 것은 곧 성인의 말이지 그 자신의 말이 아닌 것이다. 말이 나에게서 나오지 않고 文辭가 어찌할 수 없는 데서 비롯되지 않으면 되새겨 볼 맛이 없는 것이다.³³⁾

사람들은 글을 지을 때 모두 바깥에서 공략해 들어가지만, 내가 문장을 지을 때는 안에서부터 공략해 나온다. 다른 성과 연못에 이르러 남의 식량과 목초를 먹고 남의 병마를 이끌어 좌충우돌 그들을 교란하여 분쇄시키는 것이다. 때문에 터럭만큼도 힘이 들지 않으면서 저절로 여유가 넘친다. 매사가 다 그러하니 어찌 유독 문장만 그러하겠는가? 사람마다 각기 저마다의 일이 있게 마련이니, 그들 각자가 내세우는 제목도 다를 것이요, 각기 자신의 제목부터 공략해 나오면 뛰어난 문장이 아닌 것이 없는 것이다. 만약 부모를 모셔야 하는 자라면 당면 문제인 부모 봉양을 표제로 삼는 것이 마땅하니, 제목에도 들어맞으면서 뜻도 제대로 담아낼 수 있는 좋은 문장을 얻게 된다. 만약 진실한 것을 버려둔 채 표제로 삼지 않고 되레 엉뚱한 것을 가져와 제목으로 삼아 글로 써낸다면, 읽는 이는 이해하지 못하고 식자들은 오히려 염증을 내게 될 것이다.³⁴⁾

소자첨蘇子瞻(蘇軾)은 스스로 장난치고 웃고 화내고 욕하는 것 모두 글로 써서 읊조릴 수 있다고 하였는데 정말로 그러한가? 무릇 장난치고 웃고 화내고 욕하는 것을 문장으로 지어낼 수 있다면 풍류나 해학이라도 마침내 뛰어난 말이 된다. ... 그러나 소자첨의 마음이 없는데도 그를 좇아 흉내 내고 그와 같은 품격이 없는데도 그의 걸음걸이만 흉내 내면서 스스로 말하길 나도 장난치고 웃고 화내고 욕할 수 있으며, 나도 풍류나 해학을 할 수 있다고 한다면 또한 어찌 가능하겠는가?³⁵⁾

33) “夫所謂作者，謂其興于有感而志不容已，或情有所激而詞不容緩之謂也。若必其是非盡合于聖人，則聖人既已有之是非矣，尙何待于吾也？夫按聖人以爲是非，則其所言者，乃聖人之言也，非吾心之言也。言不出于吾心，詞非由于不可遏，則無味矣。”(李贄『藏書』 권40, 「司馬談司馬遷」)

34) “凡人作文皆從外邊攻進裏去，我爲文章只就裏面攻打出來，就他城池，食他糧草，統率他兵馬，直冲橫撞，攪得他粉碎，故不費一毫氣力而自然有餘也。凡事皆然，寧獨爲文章哉！只自各人自有各人之事，各人題目不同，各人只就題目裏滾出去，無不妙者。如該終養者只宜就終養作題目，便是切題，便就是得意好文字。若舍却正經題目不做，却去別尋題目做，人便理會不得，有識者却反生厭矣。”(李贄『續焚書』 권1, 「與友人論文」)

35) “子瞻自謂嬉笑怒罵皆可書而誦，信然否？夫嬉笑怒罵，既是文章；則風流戲謔，總成嘉話矣。……然無坡公之心而效其嘖，無坡公之人而學其步，而自謂曰：‘我能嬉笑怒罵也，我能風流戲謔也。’又系可？”(李贄『藏書』 권39, 「蘇軾」)

위 인용문에서 우리는 아래와 같은 세 가지의 요점을 발견할 수 있다. 첫째, “성인으로 시비의 표준을 삼으면, 말하는 것은 곧 성인의 말이지 자신의 심중에서 나오는 말이 아니”라는 점을 들 수 있다. 모든 사람은 저마다 자신의 존재가치와 시비관념을 갖고 있어서 억지로 개인을 성인에 맞추려 한다면 개인은 그 독립성을 잃게 된다. 둘째, 전항과 관련해서 작가는 “영똥한 것을 가져와 자신의 주제로 삼거나”, “다른 사람을 따라 눈살을 찌푸리고, 그의 걸음걸이를 흉내 내는” 것은 식자들의 반감만을 불러올 뿐이다. 작가가 써내는 것이 만약 모두 자기 내면의 진실한 감정, 절실한 생명의식이 아니라면, 조금의 가치도 없는 무병신음에 불과한 것이다. 셋째, ‘내 마음에서 나오는 것’, ‘어찌할 수 없고’ 또 자신에게 잘 맞는 진실한 주제를 찾아낼 수 있다면 곧 ‘맛이 있고, 득의할 수 있고 뛰어난’ 좋은 문장을 지어낼 수 있는 것이다. 이지에게 있어 진실한 주제 이외의 ‘웃고 화내고 욕하는’ 것이나 ‘풍류와 해학’ 같은 것들이 작품의 소재로 쓰일 수 있는 까닭은, 그 안에 소식蘇軾의 경우와도 같은 진실한 감정을 담고 있기 때문이다. 현실 사회에서 작가는 어찌할 수 없는 감정이나 걱정이 있기 때문에 ‘어찌할 수 없는 마음’을 표출해내는 것이고, 그로 인해 독자의 공감을 얻어 천하의 뛰어난 문장으로 자리매김 되는 것이다. 이지의 심중에는 『史記』, 『水滸傳』, 『西廂』, 『拜月』 같은 작품이 모두 전형적인 예가 된다. 이로써 그가 말한 “하늘이 나를 나심에 나만의 쓰임이 있다”는 호방한 기상은 곧 개체의 생명력에 대한 강렬한 자부로 볼 수 있다. 만약 理學家들이 통상적으로 말하는 ‘인륜의 지극함’이나 “천리를 세우고 인욕을 멸한다(存天理滅人慾)”는 말로 보자면, 위에서 언급한 말들은 결코 수긍할 수 없는 내용이다. 작가가 구가하는 이러한 인생태도는 분명 자아의 절제를 내세우는 가치관에는 위배되기 때문이다.

고대 중국의 일부 문인도 예교가 자아를 속박하는 현실을 인식하고 개성의 자유로운 표출을 갈구하였지만, 이지처럼 과단성 있게 “공자의 시비로 시비의 표준을 삼는” 데 대해 이견을 제기하지는 못하였다. 부득이 현실을 회피하고 자기 자신의 안위를 도모하는 인생태도를 견지하여 현실에서 초탈할 것을

추구하였고, 작품 창작에서 소극적으로 이러한 심리상태를 반영하였을 뿐이다. 이러한 점에서 이지 인성론에 기초한 문학 관념이 기왕의 그것에 비해 진일보된 까닭을 찾아볼 수 있다.

4. 문학의 범주에 대한 인식

일반적으로 문학범주는 문학사조와 밀접한 관계가 있어서 문학 관념의 변화에 따라 문학범주도 변화하여 왔다. 바꿔 말하면, 매 시대마다 고유의 문학범주가 존재하였는바, 晩明 시기에는 새로운 성격의 문학 관념이 태동되어 문학범주도 이에 따라 확대되게 되었다.

이지는 ‘童心’을 내세우며 의도적으로 그와 대치되는 기성의 편견에 맞섰고, 그로 인해 전통적인 도덕관에 부합되지 않는 보통 사람들의 보편적인 감정이 문학 영역 내로 편입되는 데 그 이론적 근거를 제공하였다.³⁶⁾ 전통 사회에서 문학은 사대부의 전유물이었다. 희곡과 소설 등 속문학의 흥성은 시민의식의 출현과 깊은 관련이 있다. 바로 이러한 이유로 인해, 이지의 문학 사상은 속문학의 지위 상승에 적지 않은 영향을 미친 것으로 평가된다. 앞서의 논의에 근거하면, 이지는 ‘일상의 말濶言’을 문학작품의 주요 내용으로 천명함으로써 각 계층의 보통 사람들이 현실 생활에서 물질적인 욕망과 정신적인 욕망을 추구할 수 있는 권리를 보장하였으며, 동시에 晩明 당시 출현한 신흥 시민계층이 물질적인 이익이나 개인적인 향락을 추구하는 세태를 충분히 반영해내었다. 이에 따라 우리는 ‘濶言’과 관련된 이지의 생각들을 통해서 그가 말한 ‘천하의 뛰어난 문장’이 갖는 구체적인 내용과 문학범주의 확대라는 의의 안에서 ‘濶言’의 역할과 의의를 찾아볼 수 있다. 이지에게 있어 ‘濶言’은 곧 ‘童心’의 또 다른 표현 형태일 뿐 아니라, ‘천하의 뛰어난 문장’을 분별하는 주요 요인이 되기 때문이다. 이와 관련하여 이지는 다음과 같이 설명하고 있다.

36) 參見章培恒、駱玉明主編『中國文學史』下卷第210頁，復旦大學出版社1996年版。

市井의 보통 사람들은 몸이 이 일을 겪으면 입으로 이 일을 말한다. 장사하는 사람은 단지 장사를 말하고, 밭가는 사람은 밭가는 문제를 말하니 씹을수록 맛이 난다. 진정 덕이 담긴 말은 아무리 들어도 싫증이 나지 않는 법이다.³⁷⁾

오직 거리와 마을에서 쓰이는 속되고 다듬어지지 않은 말로, 지극히 속되고 비루해서 아주 얇고 가까워 위 사람들은 말하지 않고 군자들은 듣기를 좋아하지 않지만, 썩임금만은 홀로 이를 기꺼이 샅껌다.³⁸⁾

지금의 사람들은 태어나서 죽을 때까지 그리고 한 가족에서 한 가족에 이르기까지 한 나라에서 천하에 이르기까지 일상적인 말하면서도 사안에 적합한 것을 그 누가 가르침을 받은 연후에야 시행하려 들겠습니까? 이익을 좇고 손해를 피하는 것은 모든 사람들은 한결같은 마음입니다. 이것은 바로 하늘로부터 타고난 자연스러운 것이며 못 사람들의 자연적인 지혜입니다. '일상적인 말'은 그래서 더욱 오묘한 것입니다.³⁹⁾

위 인용문에 따르면, '邇言'에는 다음과 같은 세 가지 의미를 갖고 있다. 첫째, 보통 사람들의 '眞情'이다. 어떠한 의도적인 가식도 가미되지 않고, 자신이 겪은 체험이나 현실생활에서의 평상심을 직접적으로 토해낸 것을 말한다. 마음에서 나온 말이기 때문에 어떠한 인위성도 없는 것이고 진실한 감정만이 존재하는 것이다. 둘째, "보통 사람들이 좋아하는 것"과 "보통 사람들이 싫어하는 것"을 담고 있는 유의미한 말이다. 사회 지배계층의 안목에서 보자면, 보통 사람들이 좋아하는 것은 극도로 비속하거나 비천한 '항간에 떠도는 소문'이나 '비속어' 등에 불과하나, 보통 사람 자신의 입장에서 말하면, 가장 기본적이고도 생리적으로 절실하게 필요한 것이 된다. 셋째, 씹을수록 감칠맛이 나고 물 흐르듯 형상화된 '자연스러운 아름다움'이다. 곧 조금의 인위적인 조탁도 없는 것을 말한다. 남녀노소나 부귀빈천을 막론하고 모든 사람은 이러한

37) “市井小夫，身履是事，口便說是事，作生意者但說生意，力田作者但說力田，鑿鑿有味，眞有德之言，令人聽之忘厭倦矣。”(李贄『焚書』권1, 「答耿司寇」)

38) “唯是街談巷議，俚言野語，至鄙至俗，極淺極近，上人所不道，君子所不樂聞者，而舜獨好察之。”(李贄『明燈道古錄』下권 1)

39) “凡今之人，自生至老，自一家以至萬家，自一國以至天下，凡邇言中事，孰待教而後行乎？趨利避害，人人同心。是謂天成，是謂衆巧，邇言之所以爲妙也。”(李贄『焚書』권1, 「答鄧明府」)

동일한 천품과 본성을 타고 났기 때문에 인위적인 조작을 필요로 하지 않는다. 이른바 ‘眞, 善, 美’의 유기적인 통합은 전통의 봉건의식과 대치되는 시민 계층의 의식을 반영하고 있다. 곧 이들 ‘邇言’은 보통 사람들의 갖가지 개성을 담보하고 있을 뿐 아니라, 사람의 생명의식을 내포하는 문학가치관을 표방하고 있는 것이다. 이지의 ‘邇言’에 대한 중시는 문학 작품 제재의 확대와 내용의 통속화에 직접적인 관련이 있다고 하겠다. 보통 사람들의 ‘정신적인 필요성’을 전통 사대부의 ‘정신적인 필요성’과 동등하게 중요한 것으로 인정할 때, 보통 사람들이 즐겨 보고 듣는 희곡과 소설도 또한 자연스레 대아지당大雅之堂에 들게 되어 詩文과 동등한 지위와 문학적인 체재를 갖추게 되기 때문이다. 기왕에 보통 사람들이 가장 익숙한 표현 방식을 꼽는다면 애초에 타고난 인성과 밀접한 ‘邇言’이 첫째일 것이며, 그렇다면, 문학 작품은 내용부터 형식까지 모두 통속화의 길을 향해 나서는 것이 당연한 귀결이 되기 때문이다. 이와 관련해서 이지는 ‘變’의 시각에서 문학발전관을 제시한다.

詩文이란 오늘날 선비들의 선발에 쓰이는 문장으로, 옛날의 글이 아니다. 하지만 지금의 관점에서 옛날을 보면 과거는 결코 지금이 될 수 없고, 미래의 관점에서 오늘날을 살펴보면 오늘은 언젠가 다시 과거가 될 것이다. 그러므로 문장은 시대에 따라 올라가기도 하고 내려가기도 한다.⁴⁰⁾

이지는 이상과 같은 인식을 토대로 시대마다 그 시대의 문학이 존재한다고 주장하여, 속문학에 대한 평가의 근거에 설득력을 더해주었다. “지금의 표준으로 옛 것을 보면 옛 것은 당연히 지금의 것과 다르며, 훗날의 표준으로 지금의 것을 보면 지금의 것도 다시 옛 것이 된다”는 생각은 문학 진화론의 관점을 바탕으로 하여, 고대 중국에서 ‘조충소기彫蟲小技’로 치부되던 소설이나 희곡이 또 다른 측면에서 秦漢 때의 문장이나 唐詩 등의 정통 시문과 어깨를 나란히 하는 데 그 이론적인 근거를 제공해주었기 때문이다. 문인 사대부들은

40) “時文者, 今時取士之文也, 非古也。然以今視古, 古固非今; 由後觀今, 今復爲古。故曰文章與時高下。”(李贄『焚書』권3, 「時文後序」)

『水滸傳』을 ‘도둑놈 이야기’나 ‘음탕한 이야기’ 정도로 간주하였지만, 이지는 그를 참신한 내용을 담고 있는 시대적인 산물로 평가하고 있다. 이에 이지는 ‘發憤說’의 계보를 잇는 ‘설분설泄憤說’을 내세워 『水滸傳』의 심미적인 의의에 대해 새로운 평가를 내렸고, 평점식評點式 비평 방식을 채용하여 중국소설비평의 서막을 열었다. 그는 傳記, 院本, 雜劇 등이 등장한 것을 문학 진화의 결과로 보았고, 동시에 『西廂』, 『拜月』, 『紅拂』, 『玉合』 등의 희곡 작품에 대해 아주 높은 평가를 내리고 있다. 총괄하면, 이지는 이러한 평론을 통해 희곡 작품의 문학적 가치를 대대적으로 제고시켰다고 할 수 있다. 평론 중 누차 “좋다”거나 “특이하다”는 등의 평점으로 작품의 성취도를 평가하고 있는데, 다소간 미흡한 느낌을 주기는 하나, 문학 범주의 확대를 함축하고 있어 전통 사대부들에게 사상적으로 자극을 주기에는 충분한 것으로 보인다.

5. 문학의 심미표준에 대한 인식

문학은 인류의 주요한 심미 대상 중의 하나가 된다. 소위 심미 표준이란 심미의식에 기초하여 ‘아름다움’과 ‘추함’을 판단하는 기준이다. 심미의식은 사상 조류의 흐름에 따라 변화하기 마련이라, 그 표준도 또한 그 당시의 시대적 환경과 밀접한 관련을 맺으며 변화하고 또 통치이념으로 자리 잡은 주류사상에 제약을 받는다.

중국의 전통 사회에서 주류사상으로 자리한 유가사상 특히 정주이학程朱理學은 사람의 사회적 관계를 전제로 한 이른바 ‘中和’ 관념을 제기하고 견지하여 왔다. 이러한 ‘中和’ 관념은 동시에 ‘禮義’를 핵심으로 내세우는 통치이론의 주요 항목이 된다. “마음에 사악함이 없는 것이 예의의 본질”이며 “예의의 쓰임은 중화를 높게 친다”는 등의 생각들이 그 예가 된다. ‘中’은 ‘가운데 거하여 치우치지 않고’ ‘양 극단을 모두 수용’하는 것을 의미하며, ‘和’는 평형과

통일 및 조화와 상생을 의미한다. 이러한 관념이 사유방식이나 행위방식으로 나타난 것이 바로 전형적인 中庸사상이며, 문학적인 심미 관념에서는 “즐기 되 음란한 데 빠지지 않고”, “슬퍼하되 마음을 상하게 하지 않으며”, “원망하 되 화를 내지 않는” 것으로 심미적 이상을 삼아왔다. 이러한 심미 이상은 예 교를 표준으로 삼아 문학적 감성의 표출을 절제함으로써 통치 질서에서 요구 되는 조화에 어긋남이 없도록 하고 주체의 사상 감정도 ‘中和’의 표준에 부합 될 것을 강조한다. 이로부터 문학의 영역에 “情에서 발하여 禮義에서 멈춘다” 는 詩教 원칙이 세워진다. 따라서 개체의 입장에서 말하자면, 감정이 억제되 고 억압받는 것은 필연적인 것이고, 작품 창작에서 격렬한 감정을 표출할 수 없는 것도 당연한 이치라고 하겠다.⁴¹⁾

이러한 상황의 문제점을 폭로하는 데 있어, 남다른 심미관을 보여주는 이 지의 아래 인용문은 주의를 끈다.

이른바 추하다는 것 또한 세속의 안목에 의거해 내뱉은 말에 불과함 니다. 속인들이 추하다고 여기는 것이라면 사람마다 추하게 여길 것이고, 속인들이 아름답다 여기는 것이라면 사람들 모두가 아름답게 생각할 것 입니다. 세속 사람들이 진짜로 미추를 알 수 있어 그런 것이 아니라 이렇 게 보도록 습관이 되었고 이렇게 들도록 단련이 되었기 때문이며, 보고 들어 견문을 쌓는 것은 내면의 작용이겠지만 美醜라는 관념은 결국 외부 에서 결정되기 때문입니다. 아교처럼 단단히 들러붙고 뽀뽀하게 얽혀 풀 어지지 않는 까닭에 아무리 어질고 지혜로운 사람이라도 손가락을 앞에 놓고 손가락이 아니라고 부인하는 억지를 부릴 수는 없는데, 하물며 不肖小生처럼 어리석고 고집스러운 자에 있어서 이겠습니까!⁴²⁾

이지에게 있어 이른바 ‘미추’의 개념이 나타나는 것은 가치판단과 관련이

41) 成復旺 主編『中國美學範疇辭典』中國人民大學出版社1995年版, pp308~315 참조.

42) “夫所謂醜者, 亦据世俗眼目言之耳。俗人以爲醜, 則人共醜之; 俗人以爲美, 則人共美之。世俗非眞能知醜美也, 習見如是, 習聞如是。聞見爲主于內, 而醜美遂定于外, 堅于膠脂, 密不可解, 故雖有賢智者亦莫能出指非指, 而況頑愚固執如不肖者哉!”(李贄『焚書』중보1, 「答周柳塘」)

있는 것이고, 이러한 가치판단은 또한 개체의 주체의식과 관련이 된다. 사실 이지의 문학사상체계에서 이러한 ‘주체의식’의 확립내지 ‘자아’에 대한 중시는 그가 일관되게 견지하는 견해이며 매우 중요한 의미를 갖는다. 그는 수천 년 간 내려온 ‘사회적 통념’이 만들어낸 전통적인 ‘미추관美醜觀’은 “모든 것이 다 거짓”인 현실을 조장하였다고 주장한다.

동심이 가려져서 외부로부터 들어온 견문과 도리가 마음 깊은 곳을 차지했기 때문이다. 도리와 견문이 마음이 되고 나면 말하는 바가 모두 도리와 견문의 말이 되는 것이고, 동심에서 우러나온 말이 아니게 된다. 문사가 비록 아름다워도 나에게 의미가 없는 것이 어찌 거짓말쟁이가 거짓말을 내뱉으며 거짓 일을 꾸미고 거짓 문장을 지어낸 때문이 아니겠는가? 원래 그 사람이 거짓되면 거짓되지 않은 것이 없게 된다. 이렇게 해서 거짓말을 거짓된 사람에게 알려주니 거짓된 사람이 기뻐하게 된다. 거짓된 문장을 거짓된 사람과 토론하니 거짓된 사람이 기뻐하게 된다. 거짓되지 않은 것이 없으니 기뻐하지 않을 바도 없는 것이다. 온 장내가 거짓이니 구경하던 난쟁이가 무슨 말을 재잘거릴 것인가? 그렇다면 이 세상에 비록 가장 뛰어난 문장이 있었다 하더라도 거짓된 사람에 의해 인멸되어 후세에는 볼 수 없게 된 글들이 또 어찌 적다고 하겠는가!⁴³⁾

인용문을 살펴보면, ‘모든 것이 다 거짓’인 형세를 초래한 까닭은 ‘도리문견이 그 마음’이 되기 때문이다. ‘도리문견’은 본시 밖으로부터 들어 온 것이지 사람의 마음에서부터 나온 것이 아닌데, 도리어 이러한 밖으로부터 들어 온 것이 마음을 차지하였기 때문에 동심을 잃게 되는 것이고, 진정한 ‘미추’의 개념도 나를 벗어나서 형성되고 굳어져, 문학의 진정성이 거짓 속에 묻히고 후세에 전해지지 못하게 되는 것이다. 동심은 내적인 것으로 아름다움을 드러내는

43) “以童心既障，而以從外入者聞見道理爲之心也。夫既以聞見道理爲心矣，則所言者皆聞見道理之言，非童心自出之言也。言雖工，於我何與，豈非以假人言假言，而事假事文假文乎？蓋其人既假，則無所不假矣。由是而以假言與假人言，則假人喜；以假事與假人道，則假人喜；以假文與假人談，則假人喜。無所不假，則無所不喜。滿場是假，矮人何辯也？然則雖有天下之至文，其湮滅于假人而不盡見于後世者，又豈少哉！”(李贄『焚書』 권3. 「童心說」)

것이라 담고 있는 바가 진지하여 빛을 발하는 것이고, 때문에 천하의 뛰어난 문장이 동심에서 나오지 않은 것이 없는 것이다.

위의 논의에 따르면, ‘童心’은 이지가 견지한 심미표준으로 말할 수 있는데, 심미표준으로서의 동심을 그의 인성론과 결부시키면, 또한 그가 표방한 심미표준이 전통의 심미표준과 어떻게 다른지 확인할 수 있다. 대략 다음과 같은 특징이 있다.

첫째, 이지는 “옷을 입고 밥을 먹는 것이 인륜이자 만물의 이치이다”⁴⁴⁾라는 생각에서 문학 작품도 동심을 표출해내야 함을 주장하였고, “모든 것이 다 거짓”인 허위로 가득한 현실을 벗어날 것을 요구하였다. 이는 곧 정주이학程朱理學이 사람의 보편적인 인성을 억압하는 것을 배제할 것을 주장한 것이고, 모든 개체의 생명의식과 현실생활에서의 감정 및 욕망을 심미 표준의 본원으로 삼을 것을 말한 것이다. 사람의 보편적인 인성에 위배되는 작품은 독자의 공명을 얻을 수 없는 것은 물론 심지어는 반감을 사서 심미적 가치를 형성할 수 없기 때문이다. 이렇듯 이지의 심미적 가치체계에선, ‘樂而不淫’하고 ‘居中不偏’한 문인들의 ‘고매한 美’의 위상이 보통 사람들의 ‘세속적인 美’로 대체된다.

둘째, 이지는 “천하의 백성이 각기 그 삶을 좇아 생활하고 자신이 원하는 바를 얻는” 것의 필요성을 천명하면서, 개인이 자신의 개성을 자유롭게 펼쳐낼 수 있는 기회를 충분히 얻게 함으로써, 전통사회에서 이성원칙에 머물러 있던 ‘美’의 본원이 개인의 감성현실로 옮겨오도록 하였다. 개성의 다양성을 긍정하고 있다는 점에서 ‘개성의 美’는 ‘균형 잡히고 통일된 규범의 美’를 대신하게 되었다고 하겠다.

셋째, 이지는 ‘자연의 흐름에 따르는’ 것의 필요성을 강조하였다. 예를 들어, “詩의 음률과 풍격은 대체로 性情으로부터 자연스럽게 일어나는 것인데 억지로 끌어다 맞추어 일어나게 할 수 있겠는가(蓋聲色之來, 發於情性, 由乎自然, 是可以牽合矯強而致乎?)”라고 하여 일체의 가식을 배제하였다. 이는 정

44) “穿衣吃飯, 卽是人倫物理。”(李贄『焚書』 권1. 「答鄧石陽」)

주이학程朱理學이 “예의에서 멈춘다”라는 원칙으로 획일화시키고 조화시키는 것을 요구한 것과 정면으로 대치되는 생각이다. 이지 생각에 人性을 표현해내기 위해선 그 마음을 자연스럽게 표출하는 것이 필연적이고, 인위적인 작위에 기대서는 곤란하기 때문이다. 원래 상태의 인성이 그대로 드러날 수 있도록 하되, 어떠한 인위적인 조작을 가하지 않아야 ‘자연의 美’를 체현해낼 수 있다. 이래야 ‘원래 상태의 최초의 美’가 ‘조화된 美’를 대체하게 된다. 그는, “보기 좋은 것은 밖에서 꾸며주어 사람을 기쁘게 하는 것이니 오늘날의 假道學이 바로 그것이고, 활동하는 것은 참 뜻과 참 마음이라 스스로 사물을 비출 수 있으니 육안으로는 알아볼 수 있는 바가 아니다(好看者, 致飾於外, 務以悅人, 今之假名道學是也。活動者, 真意實心, 自能照物, 非可以肉眼取也。)”라고 하였는데, 여기서 말하는 ‘활동’이란 바로 생명력을 갖고 있는 원래 상태, 즉 ‘최초 상태의 美’를 의미하는 것이다.

문학작품의 창작은 마음에서 촉발되어 마음의 격동을 따라 작품에 형상화 되는 것이기 때문에, 애상이나 환락과 같은 마음 속 파동을 표출하지 않을 수가 없는 것이다. 그러나 반드시 理學家들의 주장을 좇아 “樂而不淫, 哀而不傷”해야 한다면, 마음의 표현 또한 부득이 이성의 절제를 받을 수밖에 없는 것이고, 작가는 진실한 마음을 표현할 수 없어서 걸출한 작품도 기대할 수 없게 되는 것이다. 이지는 이상적인 심미 표준으로 사람의 자연 본성 곧 ‘童心’을 내세움으로써, 전통의 ‘中和之美’가 갖고 있던 심미이상을 무너뜨린다. 특히 본고의 도입부에서 예로 들었던 『詩經』 「關雎」 편에 대한 평가⁴⁵⁾를 보면, 전통의 견해와는 확연히 다른 것을 알 수 있다.

이지의 생각에는, 문학 작품은 사람의 진실한 감정을 표현해야 하고 사회 윤리도덕의 요구에 따라 감정을 절제해서는 안 된다. 그의 이러한 인식에 따르면, ‘哀’가 꼭 ‘不傷’해야 하는 것도 아닐 수 있고, ‘怨’도 ‘怒’할 수 있게 된

45) “『關雎』之詩, 未得則展轉反側, 寤寐思求, 其神傷也; 既得則鐘鼓琴瑟, 樂之不厭, 其樂淫也。夫子反曰 不淫、不傷, 何哉?” 曰: “此卽有憫乎之說也。非夫人之爲憫而誰憫? 然則『關雎』樂之淫也, 而自不得謂這淫; 哀之傷也, 而自不得謂之傷矣。”(李贄『明燈道古錄』 권上, 14)

다. 사실상 晚明 시기의 문학 창작은 그의 이러한 인식과 궤를 같이 한다고 할 수 있다. 다음과 같은 지적은 이러한 상황을 뒷받침한다.

탕현조湯顯祖의 시대에 이르러서 개성을 존중하고 욕망을 긍정하는 사조思潮가 출현하였다. 그래서 『牧丹亭』 「驚夢」 중에서 杜麗娘의 대사 와 가사에 ‘哀而傷’, ‘怨而怒’하는 감정이 실렸으며, 그녀가 꿈속에서 柳夢梅와 만날 때 ‘樂而淫’한 모습까지 보였던 것이다.⁴⁶⁾

그렇다면 이지가 추구한 심미 경계는 또한 어떠한 것인가? 그는 다음과 같이 말하고 있다.

이에 (나의 병을 고칠 수 있는) 진짜 필요한 약은 가짜 丹藥 따위가 아니고 질병은 대부분 억지를 쓰는 데서 비롯되는 줄 알게 되어, 도처로 사람들 따라 손잡고 다니며 노래를 들었지요. 이때부터는 제가 알아서 즐거움을 찾아다니면서 진정한 생기에 더없이 즐거워하다 보니, 거짓이나 은폐의 병통이 터러만큼도 남지 않게 되었고, 덕분에 가짜 병도 저절로 나아버렸습니다. 나는 내 병을 고쳤을 뿐이니 그 일이 선기禪機와 무슨 상관이랍니까?⁴⁷⁾

내가 이기적인 마음으로 이기적인 학문을 하여 그저 자신에게 통쾌하고 마땅한 것만을 취하면서 다른 사람의 비난과 질책을 돌아보지 않았기 때문입니다.⁴⁸⁾

자연의 도가 손을 통해 마음과 하나가 되면 그 오묘한 경지가 정녕 이와 같은 법이다.⁴⁹⁾

위 인용문들에 담겨져 있는 自我를 고수하고 自我에 집착하는 모습은 人性

46) 章培恒、駱玉明 主編『中國文學史』上卷「導言」, 1996, p32참조.

47) “乃知眞藥非假金石, 疾病多因牽強, 則到處從衆携手聽歌, 自是吾自取適, 極樂眞機, 無一毫虛假掩覆之病, 故假病自廖耳。吾已吾病, 何與禪機事乎?”(李贄『焚書』증보1, 「答周柳塘」)

48) “我以自私自利之心, 爲自私自利之學, 直取自己快當, 不顧他人非刺。”(李贄『焚書』증보1, 「寄答留都」)

49) “蓋自然之道, 得手應心, 其妙固若此也。”(李贄『焚書』권5, 「琴賦」)

의 자유로운 표출을 주장하는 생각과 관련이 있으며, 이후 근대시기에서 5·4 신문학운동 시기에 이르러 그 잠재된 효과를 드러내게 된다. 소위 “自己快當”, “吾自取適, 極樂眞機” 등의 내용은 이자에게 있어선 바로 “손을 통해 마음과 하나가 되는 것”을 징표로 삼는 ‘自適’의 심미 경계인 셈이다. 이러한 ‘自適’의 경계는 곧 일종의 만족과 해방을 의미한다. 이러한 경계에선 주체성이 충만한 개인은 구속과 장애를 벗어나서 잠재된 생명력을 뽐낼 수 있는 것이며, 그로 인해 그 자신도 모르게 “오묘함이 정녕 이와 같구나”라고 찬탄해마지 않는 것이다. 이와 마찬가지로 이지는 ‘人性’의 각도에 착안해서 작품을 평가하기 때문에, 작품에 ‘人性’의 성분이 많으면 많을수록 우수한 작품이라고 평가하였던 것이다. 이와 관련해서 그에게 높은 평가를 받았던 『水滸傳』, 『西廂記』 등의 작품이 후대에 이르기까지도 여전히 그 가치를 유지하였다는 점이 우리의 주의를 끈다고 하겠다.

그는 사람이 필요로 하는 모든 것에 억제를 가하는 것은 인성을 상실하는 가장 큰 원인이 되며, 사람의 각종 필요성을 채워주는 것은 사람이 자신의 인성을 유지하는 가장 주요한 전제조건이 된다고 보았다. 이에 그는 사람이 만약 정욕과 염원을 잃게 된다면 사람됨으로서의 근거를 상실하는 것이라 보았고, 향락과 생명력을 배출시키는 것은 사람에게 아주 기본적으로 필요로 하는 것이라 보았다. 그의 문학의 심미표준과 관련한 이러한 인식은 그의 저술 활동이나 문학 작품 창작 활동에서 일관되게 유지된다고 하겠다.

6. 나오는 말

본고는 李贄의 저작 중에서 발견되는 문학과 관련된 인식들을 정리함으로써 그가 지향한 문학관을 파악하기 위해 작성되었다. 필자는 ‘文’과 ‘道’, 문학의 주체성, 문학의 범주, 문학의 심미 표준에 대한 李贄의 인식을 살펴봄으로써 그의 문학적 사고를 정리해보고자 하였다.

李贄는 ‘中和之美’를 최고의 이상으로 내세운 정통의 문학적 심미 관념을 겨냥하여, 문학적 표현은 마땅히 그 타고난 본성의 자연스러운 표출에 따라야 함을 주장하였다. 이러한 사고는 ‘童心說’을 핵심으로 하는 그의 ‘自然人性論’에 기초를 두고 전개되었고, 晚明 당시에 개성과 주체성을 중시하는 문풍이 형성되는 데 선도적인 역할을 하였다는 판단이 본고 논의의 출발점이었다.

우선 고대 중국에서 문학 관념을 파악하는 잣대로 여겨지는 ‘文’과 ‘道’에 대한 인식에서 그의 문학적 사고를 살펴보기 위한 실마리를 찾고자 하였다. 특히 道의 개념은 고대로 많은 사상가들에게 평생의 논제였으며, 고대 중국의 주류사상을 형성하는 중심축으로서 작용하여 왔다. 앞서의 논의에 따르면, 이지는 人性의 각도에서 ‘天命’의 함의를 내포하던 ‘道’의 개념을 인간 자체의 그것으로 이해하여 ‘활발한 성질’을 지닌 인간의 본성이라 정의하였다. 아울러 당시의 사회통념에서 윤리도덕을 중심으로 설정된 사상 표준 역시 자연적인 인간의 본성으로 그 준거를 바꿔야 함을 주장하여 개인의 모든 물질욕구가 정당하게 인정받도록 양성화시킴으로써, 문학 관념에 새로운 성격의 개념을 담아내는 데 선도적 역할을 하였다.

문학의 주체성과 관련해서는, 작가의 시비관是非觀에 주목하여 작가에게 주체성이 결여되면 자신의 개성을 표출할 수도 없고 심미적 감흥도 일으킬 수 없다고 주장하면서, 각기 좋아하는 바를 좇고 잘하는 바를 발휘하는 것이 애초의 ‘참 자아’를 회복하는 첩경이라 강조하였다. 사람마다 굶주려 하는 대상이 다르므로 저마다 ‘기개氣概’가 있어야 자립할 수 있으며, 다른 사람을 좇아 무병신음해서는 안 되고, ‘내 마음에서 나오고’ 또 ‘어찌할 수 없는’ 주제를 찾아내어 자신만의 세계를 구축하는 것이 필요하다고 하였다. 그는 보통 사람들의 ‘眞情’이 담겨 있고 보통 사람에게 가장 기본적이면서도 생리적으로 절실한 ‘일상의 말 邇言’을 문학의 영역에 포함시켰는데, 이로써 문학 작품의 제재도 확대되었고 작품 내용의 통속화도 순항의 급물살을 탄 것으로 생각된다. 그가 선도한 문학적 관념의 변화는 문학적 심미 표준의 변화를 불러왔고, 가치판단에 기초한 주체의식이 전제가 된 ‘미추관美醜觀’을 등장시켜, 전통 사회

에서 理性의 원칙에 머물러 있던 ‘美’의 본원을 개인의 감성 현실로 옮겨오게 하였다.

그러나 晚明 당시의 시대적 한계로 인해, 현대적 의미에서의 문학과 비문학의 경계를 구분하지는 못하였고, 작가로서의 글쓰기에서건 다른 작가에 대한 비평에서건, 文과 文學과 經學의 의미가 혼용되고 있다고 필자는 판단한다. 그가 蘇軾에 대해 높은 평가를 내리는 근거에 언어나 문자의 범위를 초월한 사람의 내재적인 요인 곧 품격이 자리한다는 점도 같은 맥락에서 이해할 수 있을 것으로 본다. 다만 글이건 書畫건 간에 문예 전반의 창작 목적이 ‘스스로 즐기는(快樂自己)’ 데 있다고 함으로써 사회 통념에 구속되지 않는 ‘나’만의 예술 활동을 긍정하였고 또 중시하였다는 점에서, 그의 근대적 인식의 단면을 엿볼 수 있다는 데 주목할 필요가 있다.

李贄의 경우, 문학론 혹은 문학관과 관련한 논의는 신중한 판단을 요하는 만큼, 추후의 연구에서 보다 광범위한 자료 검토와 논의가 보완되어야 할 것으로 생각된다.

參考文獻

- 李贄, 『焚書續焚書』, 北京: 中華書局, 1975.
- , 『藏書』(全四冊), 北京: 中華書局, 1974.
- , 『續藏書』(全二冊), 北京: 中華書局, 1974.
- , 『初潭集』(全二冊), 北京, 中華書局, 1974.
- 廈門大學歷史系編, 『李贄研究參考資料』(1~3集), 福建: 福建人民出版社, 1976.
- 李贄, 增井經夫譯, 『焚書-明代異端の書』, 東京: 平凡社, 1966.
- , 홍승직 옮김, 『분서』, 서울: 홍익출판사, 1998.
- , 김혜경 옮김, 『분서』 1, 2, 서울: 한길그레이트북스, 2004.
- , 김혜경 옮김, 『속분서』, 서울: 한길그레이트북스, 2007.
- 金良年撰, 『孟子譯注』, 上海: 上海古籍出版社, 1995.
- 周裕鐸著, 『中國禪宗與詩歌』, 上海: 上海人民出版社, 1992.
- 鄺烈山朱健國著, 『李贄傳-中國第一思想犯』, 北京: 中國工人出版社, 1993.
- 溝口雄三著, 『李卓吾--正統を歩む異端』, 東京: 集英社, 1995.
- , 陳耀文譯, 『中國前近代思想之曲折與展開』, 上海: 上海人民出版社, 1997.
- 左東岭著, 『李贄與晚明文學思想』, 天津: 天津人民出版社, 1997.
- 張建業著, 『李贄評傳』, 福建: 福建人民出版社, 1992.
- 夏咸淳著, 『晚明士風與文學』, 北京: 中國社會科學出版社, 1994.
- 麻天祥著, 『中國禪宗思想發展史』, 湖南: 湖南教育出版社, 1997.
- 王處輝著, 『中國社會思想早熟軌迹』, 北京: 人民出版社, 1996.
- 崔炳學撰, 『李贄文學思想的實質及其與五四新文學的聯繫』, 復旦大 博士學位論文, 2000.

<Abstract>

A Study of *Li Zhi's* view of Literature

Choi ByeongHak

This paper aims to recognize *Li Zhi*(李贄)'s perspective on literature as represented in his works. *Li Zhi* asserts that literary expressions must come from naturalness based on neutralness, the most cherished value in the orthodox literary aesthetics. This paper posits that his approach on literature is based on "the natural humanity theory(自然人性論)", "the nature of his 'child's heart' theory(童心說)" and has played a leading role in creating a literary mood prizing personality and identity in the late *Ming* Dynasty(晚明).

Li Zhi departs from the traditional concept of *Dao*(道) as a heavenly mission and interprets it as an active aspect of human nature. He also argues that human nature, not ethics nor conventional norms, must be the basis of ideologies and tries to make material needs of humans a legitimate part of his new literary concept. His new concept of literary led to different aesthetic criteria in literature focusing more on value judgement and brought the nature of 'beauty' from the world reasoning to reality. By making everyday language a part of literature, his works deal with a wider variety of themes and began to have much easier access to the general public.

But due to the limitations of the times, it seems that he could not distinguish the literary from the non literary or other ethical texts. Discussions on *Li Zhi's* literary views require more thoughtful judgement before reaching any conclusions. Further research with more data and more exhaustive reviews will provide a better answer.

Key words : the natural humanity theory(自然人性論), the nature of his 'child's heart' theory (童心說), an active aspect of human nature, everyday language a part of literature, *Dao*(道)

투 고 일 : 2010. 1. 10. / 심 사 일 : 2010. 1. 15. ~ 2010. 2. 10. / 게재확정일 : 2010. 2. 15.