

金 周 姬 教授指導
博士學位 請求論文

東茶意識의 形成과 展開에 관한 연구

- 『茶賦』·『記茶』·『茶神傳』·『東茶頌』을 중심으로 -

2013

誠信女子大學校 大學院

生活文化消費者學科

崔 鎮 英

東茶意識의 形成과 展開에 관한 연구

- 『茶賦』·『記茶』·『茶神傳』·『東茶頌』을 중심으로 -

金 周 姬 教授指導

이 論文을 博士學位論文으로 提出함

2012年 10月

誠信女子大學校 大學院

生活文化消費者學科

崔 鎮 英

認 准 書

崔鎮英의 博士學位 論文으로 認准함.

審査委員 _____ ①인

審査委員 _____ ①인

審査委員 _____ ①인

審査委員 _____ ①인

審査委員 _____ ①인

誠信女子大學校 大學院

論 文 概 要

서구의 물질문명이 근대화로 가는 기초가 되었다. 이제 인류의 건강한 미래를 위해 다시 정신문화에 눈을 돌려야 한다는 움직임이 두드러지고 있다. 새로운 가치 창조가 필요한 시대에 정신문화와 인간주체의 소중함을 요청하고, 다양함이 공존하는 세계화를 추구하는 목소리가 높다. 지난 세기 세계를 지배하여 왔던 ‘분리의 패러다임’이 지양되고 21세기는 통섭(統攝)과 융합(融合)이 중시되는 사유 체계가 모색될 전망이다.

한국 차의식(茶意識)은 한국적 사고 양상으로부터 출발한 ‘우리의 것’을 찾으려는 ‘우리의식’이다. 우리차 의식은 삼국시대부터 오늘에 이르기까지 장구한 역사 속에서 형성되고 계속되어 왔다. 시대와 상황은 바뀌어도 그 본질적 특성은 변하지 않고 이어져 내려왔다. 이런 ‘우리차 의식’을 ‘동다의식(東茶意識)’이라고 한다. 그 동다의식의 핵심은 ‘태화(太和)’ 두 글자로 요약할 수 있다. 본고는 문화 자존의식이 바탕이 된 한국 차정신의 정립을 목적으로, ‘동다의식’의 형성과 전개를 고찰하였다. ‘동다’가 함의(含意)하는 우리 차의식의 특성은 무엇이며, 어떠한 양상으로 피어나고 기능했는지를 파악하는 것이 주된 내용이다.

본고에서 도출한 ‘동다의식’은 시대적·역사적 변화를 넘어서서 한국민족의 민족성이 그대로 반영된 우리의 차문화가 지향해야 할 ‘차정신의 원형’을 의미하는 것이다. 그것은 동인(東人)으로서 우리차[東茶]에 대한 정체성과 자부심이 내포된 주체의식의 발로라고 할 수 있다. 아울러 차라는 대상물을 향하여 궁구하고 체험한 끝에 얻은 차정신을 말한다. 한국 다서에서 일관되게 드러나는 의식의 공통분모는 ‘상화(相和)’, 나아가 ‘태화’였다. 한재(寒齋) 이목(李穆, 1471~1498)은 ‘다심일여(茶心一如)’의 실천사상으로 차와 인간주체의 간격(間隔)을 초월하였다. 또 형이상적 신비성과 물질적 현실성이 조화를 이룬 내외쌍전(內外雙全)의 세계를 추구하였다. ‘내 마음의 차’(吾心之茶)의 경지 역시 주관과 객관을 분리하는 대립각 대신, 나와 대상이 하나가 되는 ‘정신적 공감’이라 정의할 수 있다.

강심(江心) 이덕리(李德履, 1728~?)는 차를 통해 물질적 여유와 정신적 풍요로움을 높은 수준으로 끌어올리고자 하였다. 물질과 정신, 체(體)와 용(用)이 함께 가면서 균형을 이루는 ‘비국유민(裨國裕民)의 융평적(隆平的) 동다의식’을 전개하였다. 당시 성행

하던 실학적 사고의 소산이라 할 수 있다.

상통(相通)과 상화를 통해 원융무애(圓融無礙)를 추구하는 초의(草衣, 1786~1865)의 차의식은 ‘통섭’으로 요약할 수 있다. 초의는 자신의 본분사(本分事)인 선(禪)과 함께 일생 동안 다도를 통해 각성의 생활을 실천하였다. 그의 삶 속에서는 체와 용, 선(禪)과 차, 부처와 중생이 둘이 아니라는 불이정신(不二精神)이 총체적으로 작용하였다. 이 불이정신은 차의식의 이상적 경지인 ‘중정(中正)’의 본령에 다가갈 수 있게 하였다. 태화의 ‘큰 어울림’ 사상은 오늘날 우리 사회에서 유효한 의미를 가질 수 있다. ‘태화의 패러다임’은 인간의 자연적 본성을 환기하기에 충분하며, 한국 차문화의 정체성 확립에 방향성을 제시할 것으로 전망한다. 정신과 형식, 본질과 활용이 조화를 이루는 건전한 차문화를 이루는 데 적지 않게 기능할 것이다.

목 차

論 文 概 要

I. 서론	1
1. 문제 제기	1
2. 선행 연구 검토	4
3. 연구 방법 및 범위	9
II. 東茶意識 형성의 淵源과 시대 배경	13
1. 東茶의 의미와 연원	13
1) ‘東國’ 연원과 ‘東人의 意識’	13
2) 한민족의 고유한 문화의식	16
3) 주체적 자각으로서의 東茶意識	22
2. 東茶意識 형성의 시대 배경	26
1) 茶意識 기반으로서의 『茶經』	26
2) 조선 이전의 茶意識	38
3) 조선 전기의 茶意識	51
4) 조선 후기의 茶意識	59
III. 東茶意識의 形成과 展開	67
1. 寒齋 李穆의 心學的 차의식	67
1) 한재의 삶과 사상적 특성	67
2) 『다부』에 나타난 심학적 차의식	82
2. 江心 李德履의 隆平的 東茶意識	88
1) 이덕리의 생애와 『記茶』 저술 배경	88
2) 裨國裕民의 隆平的 동다의식	97
3. 草衣 意恂의 統攝的 동다의식	111
1) 초의의 생애 및 사상적 특질	111
2) 『東茶頌』과 ‘朝鮮茶’ 의식의 심화	121

3) 『茶神傳』의 神氣意識과 한국사상	139
IV. 東茶意識의 현실적 구현과 현대적 의미	145
1. 東茶意識의 현실적 구현	145
1) ‘吾心之茶’의 주체적 차의식	145
2) ‘裨國家 裕民生’의 실용적 차의식	148
3) ‘體身相和’, ‘健靈相併’의 中正의 차의식	153
2. 東茶意識의 현대적 의미	157
1) 한국적 精神과 동다의식	157
2) 한국의 차문화와 동다의식	159
3) 차인의 정체성과 동다의식	162
V. 結 論	166

參 考 文 獻

ABSTRACT

I. 서론

1. 문제 제기

현대 문명은 인류에게 전례 없는 새로운 삶의 질을 제공하였다. 이와 함께 ‘세계화’로 집약되는 21세기 세계 질서는 새롭게 재편되어 가는 중이다. 이 시대에 있어 사회는 어떤 식으로 발전하고 문화는 어떤 식으로 반응할 것인가에 대한 관심이 전 세계적으로 중요한 화두가 되고 있다. 21세기는 ‘정보화’, ‘문화예술’의 시대라고 한다. 정보화 시대와 함께 삶의 방식과 가치관이 문화 예술의 시대에 어울리는 방향으로 변화되고 있다. 이러한 사실은 세계화·개방화라는 사회적 현실과 함께 미래 우리들 삶의 모습을 나타낸다. 문화 예술의 시대를 사는 우리들로서는 문화의 표징이라 할 수 있는 예술과 그 정신성을 간과할 수 없다.

한 시대를 아우르는 문화와 그 정신의 경향은 각 시대마다 제 문화를 포용하기도 하고 제약하기도 한다. 차문화도 시대에 따라 변화하면서 그 전통을 이어오고 있다. 그러나 한 시대의 차문화를 지배하여 왔던 ‘차정신’의 넓이와 깊이를 간단하게 언급하기는 어렵다. ‘정신’의 범주에 따른 어려움도 있지만, 시대의 흐름에 따른 변화 속에서도 변치 않는 결정체(結晶體)를 찾는다는 것이 결코 쉽지 않기 때문이다.

독일의 심리학자 하르트만(1894~1970)은 “인간의 정신 활동 가운데 그 절정을 이루는 분야가 예술의 영역이다”고 하였다(김주완, 1988 : 120). 차는 예술과 철학의 영역을 넘나든다. 차를 매개로 삶 속에서 자신을 발견하고 실제적인 행위에 반영되는 정신적 미적 가치의 전 영역을 탐구하는 학문적 자세에 차의 예술철학의 측면이 담겨있다. 차가 지니고 있는 ‘담백’의 미적 가치는 인간이 추구하는 본질적인 ‘미’와 부합되며, 그 정신적 가치는 우리를 구성하고 있는 정신과 육체에 유기적으로 연결되어 있다고 본다. 차는 ‘마음’과 ‘몸’의 두 측면에서 이해할 수 있다. 몸이 중심이 되어 예술적 행위[表現]인 ‘행다(行茶)’를 이끌고, 그 행위의 중심에는 마음[意識]이 자리 잡아야 한다. ‘차의식’은 행위(행다)의 본질이 변하지 않도록 지탱해 주는 뿌리 구실을 한다. 물론 차문화는 정신적 차원이 전부는 아니다. 다만 정신적 측면이 결여된 차를 생각할 수 없고, 차의 본질에서 정신을 간과할 수 없다는 것이다. 차에

관한 의식은 시대와 지역에 따라 다르지만, 차의 예술적 행위나 관념적 철학에 대한 관심과 표현은 누구나 공통적으로 지녔다고 할 수 있다. 차의식의 양상은 새로운 사상·철학·문화를 탄생시키는 요인으로 작용했을 수도 있다. 또 오랜 세월 동안 각기 다른 다양한 변화를 거치면서 그 역할을 해왔을 것이다. 앞으로 한국 차문화를 연면히 이끌어 갈 저력은 과연 어디에서 찾아야 할까. 본고는 이러한 물음으로부터 출발한다.

한국 민족은 아시아 동부에서 매우 오랜 역사를 가지고 있다. 고대로부터 중국의 한족과 북방 민족, 그리고 남방 민족과 교섭하여 왔음에도 체질과 언어와 문화 등에서 독자성을 가진 독립 민족이다. 최치원(崔致遠, 857~?)의 문집을 보면 ‘향인(鄉人)’·‘향사(鄉史)’·‘향악(鄉樂)’·‘향풍(鄉風: 또는 國風)’과 같은 말이 많이 등장한다. 여기서 ‘향’자는 바로 ‘우리’ 또는 ‘우리의 것’으로 해석된다(최영성, 2001a : 410). 15세기(1443)에는 독자적인 문자인 ‘훈민정음’이 창제되어 오늘날까지 사용해 왔다. 그 창제 동기에서 밝힌 바와 같이, 우리말이 중국말과 다른데도 중국 글자를 사용하므로 불편한 점이 많아 우리 실정에 맞는 새 글자를 만든다는 것이다. 세종의 우리말에 대한 주체의식을 엿볼 수 있다. 또한 조선 후기는 조선과 우리, 민족에 대한 정체성론을 한껏 드러내게 된다. 우리 선조들은 역사적으로 늘 그래왔듯이 중국 발원의 주자성리학 이념을 완벽하게 이해하고 난 다음 발전적으로 심화시키는 방법으로 변화의 방향을 유도하여 ‘조선성리학’이라는 고유 이념을 창안해 놓는다. 명실공히 조선의 창조성과 정체성을 갖춘 조선 성리학이라는 학문으로 자리매김하게 된다. ‘우리의 것’을 찾으려는 ‘우리의식’에 대한 갈구(渴求)는 삼국시대부터 오늘에 이르기까지 장구한 역사 속에서 계속되고 있다. 사회 변화와 더불어 가치관도 변천해 왔지만 고대로부터 변하지 않는 정체(正體)가 일관되게 내려왔다는 점에 주의할 필요가 있다. 시대와 상황이 아무리 바뀌었다 할지라도 그 본질적 특성과 원형은 변하지 않는다. 본고는 이 점에 착안하여 우리 민족의 성품이 반영된 문화 자존의식으로서, 한국의 차정신의 정립이 필요하다는 목표에 기초를 두고 있다. 필자는 한국 차정신의 기저(基底)를 ‘동다의식(東茶意識)¹⁾’이라고 명명(命名)한다. 그리고 ‘동다’라는 함의(含意) 속에서 선철(先哲)들의 숭고한 차의식의 특성은 무엇이며, 어떠한 양상으로 피어나고 기능했는지를 파악하려고 한다. 일차적으로 한국 차정신

1) 본고에서는 차정신, 차의식, 차사상 등으로 사용하는 일부 경우를 제외하고는 ‘동다의식’으로 사용하고자 한다. ‘동다의식’의 의미가 더 포괄적일 뿐만 아니라, 이와 관련된 우리 민족의 정서나 이념을 더 깊게 반영한 어휘라고 생각하기 때문이다.

의 원형이라 할 수 있는 동다의식의 정체성을 고찰한 뒤, 이어 그것이 현대적으로 어떠한 가치와 의미를 지니는지에 대해 살피려 한다. ‘우리차’ 의식이 현실적으로 어떻게 구현될 수 있을지를 조명하는 것도 본고에서 빠뜨릴 수 없는 내용이다.

‘동다의식’이란 무엇인가? 그것은 시대적·역사적 변화를 넘어서서 한국민족의 민족성이 그대로 반영된 우리의 차문화가 지향해야 할 ‘차정신의 원형’을 의미하는 것이다. 이와 함께 차인(茶人)이 갖추어야 할 내성의식(內省意識)의 성립 근거가 된다고 본다. ‘동다’의 사전적 의미는 ‘한국 고유의 차’라고 되어 있다. 그렇다면 그저 명사적 의미로서의 ‘한국 고유의 차’에 머물고 말 것인가. 오늘의 시점에서 이러한 물음에 대해 답을 해야 할 필요성이 있다고 본다. ‘동다’ 라는 말과 표현은 그 자체에 대한 해석적 의미보다는, 한국적 주체의식과 고유의 사상을 담아내고 있는 그 실체를 나타내기 위해 단어로써 표시할 수 있는 극치라고 생각한다.

본고에서는 한국 차정신의 원형, 즉 동다의식의 구조를 살펴보고 그에 대한 사상적 바탕으로, 우리 고유의 차정신의 전통성과 독창성을 모색하고자 한다. 문화 현상에서 가장 내면적이고 깊은 수준에 있는 ‘의식’ 과 ‘가치’를 분석하고 사유해 봄으로써 차문화의 관념과 실용의 본질적 이해를 도모하려는 것이다. 다원화 시대의 현대인은 사상·종교·이데올로기로 인한 반목과 대립 속에 정신적으로 방황하며 살고 있다. 갈등의 원인 중에서도 의식과 가치관의 차이로 인한 불화(不和)야말로 대립과 갈등을 빚어내고 심화시키는 근본 요인의 하나라고 생각한다. 집단이기주의와 자기중심의 극단적인 경쟁의식에서 탈피하여 상호 ‘다름’을 인정하는 건강한 교섭이 필요하다. 차계(茶界)도 마찬가지이다. 편협한 생각들을 버리고 차 본래의 사명이자 기능인 ‘큰 어울림[太和]’의 추구가 절실하다. 차를 통해 개인 간에 상통하고, 집단 간에 상생(相生)·상화함으로서 마침내 차가 ‘어울림 문화’의 극치로 승화되어야 할 것이다. 요컨대, 한국 다서를 통해 본 동다의식은 사유 체계, 역사적 성격, 현대적 의의라는 세 측면에서 탐구할 가치를 충분히 갖추었다고 본다. 동다의식은 한국 차정신의 뿌리이자 열매이다. 앞으로 보다 의욕적이고 충실한 연구 성과를 기대한다.

2. 선행 연구 검토

한국의 차문헌을 보면, 삼국시대 이후 조선시대에 이르기까지 차인들이 남긴 시나 간단한 글들은 있지만, 차의 이론과 실체를 함께 다룬 전문 저술은 매우 드물다. 조선 말기에 나온 초의(艸衣, 1786~1865)의 『동다송(東茶頌)』은 한국다서의 백미(白眉)라 할 수 있다. 그동안 조선 초기를 대표할 만한 다서가 발굴되지 않고 있다. 한재 이목(寒齋 李穆, 1471~1498)의 『다부(茶賦)』가 발굴되었다. 현존 최고(最古)의 다서인 『다부』를 통해 차의 정신적 측면이 크게 부각되었다는 점에서 발굴의 의의가 크다. 저간의 사정을 보면, 한국의 차정신으로는 초의가 주장한 ‘중정(中正)’ 이외에 딱히 내세울 만한 것이 없었는데, 『다부』에서 이른바 ‘오심지차(吾心之茶)’의 차의식이 부각되면서도 정신적 측면의 빈약함을 보강할 수 있게 되었다. 게다가 2006년에 정민 교수에 의해 이덕리의 『기다(記茶)』²⁾가 발굴됨으로써 다서의 질과 양에 큰 보탬이 되었다.

차와 관련하여 정신적, 사상적 측면에서의 연구는 적지 않지만, 내용면에서는 아직도 부족하고 미흡한 실정이다. 특히 한국 다서에 관류하는 ‘동다의식’을 한국사상의 원형적 측면과 연결 지어 연구한 것은 전무하다. 종래의 성과 가운데 본고와 관련이 있는 선행 연구를 소개하면 대개 다음과 같다. 『다부』·『기다』·『동다송』으로 대표되는 한국 다서와 저자를 중심으로 정신·철학·사상 등에 관한 연구들을 종합, 분류하였다.

1) 『다부』 연구

『다부』는 1980년대부터 본격적으로 알려지면서 그에 대한 관심과 연구가 꾸준히 늘어 왔다. 『다부』에 대한 연구는 저자인 한재와 관련한 사상과 차정신이 주를 이

2) 정민 교수는 ‘江心’이란 표제의 필사본에 수록된 「記茶」가 바로 초의가 인용한 『동다기』 원본임을 확인하였다. 이에 공식 제명을 ‘기다’ 또는 ‘동다기’ 둘 중의 하나로 해야 옳은데, 그간 『동다송』에 인용된 『동다기』란 명칭이 오래 사용되어 왔고 문헌 근거가 있으며, ‘東’이란 접두어에서 차 일반론이 아닌 우리 차에 대한 기록이란 의미를 강조할 수 있으므로, 공식 명칭은 『기다』보다는 『동다기』로 하는 것이 마땅하다고 밝혔다. 필자는 정민 교수의 뜻을 존중한다. 본고 역시 그 출발점이 ‘동다의식’에 대한 탐색이므로, 우리차에 대한 주체의식이 제명에 드러난 『동다기』에 무게중심이 있으나, 필사본의 표기에 충실하여 「기다」로 사용하고자 한다. 한편에서는 「동다기」라고 확인하는 것에 대한 부정적인 인식도 적지 않다.

룬다. 『다부』 연구의 기점은 『한재문집』의 국역(한재중증관리위원회, 1981)으로 잡을 수 있다. 그러나 본격적인 연구는 1994년 윤경혁·심성섭·이형석이 공동으로 편찬한 『차 노래글: 다부』가 출간된 이후라고 할 수 있다. 『차 노래글: 다부』는 이목의 생애와 『다부』를 연구하는 초석이 되었다.

『다부』 연구는 2000년대에 들어서 본격적으로 진행되었다. 김길자(2001)의 『다시 불러보는 이목의 차노래』는 자세한 전거를 들어 주해하였고, 차인의 관점에서 해설을 덧붙여 사상적 깊이를 갖춘 『다부』를 보다 쉽게 이해할 수 있도록 하였다. 최영성(2001)의 『한재 이목의 도학사상 연구』는 한재의 사상적 깊이와 『다부』에 내재된 철학적 깊이를 병행하여 다루었다. 심학(心學)에 대한 관심과 『허실생백부』의 체계 있는 분석을 통해 한재의 철학적 주형(鑄型)을 가늠하게 하였다. 이후 최영성은 『다시 읽는 이목의 다부』(2002) 연재와 『한재 이목의 ‘다부’ 연구』(2003) 등을 통해 다부의 철학적 위상을 공고히 하는데 큰 역할을 하였다. 특히 이목의 도학사상에 대한 연구를 통해 이목의 위상을 환기(喚起)시키는데 선도적 역할을 하였다. 그의 연구는 『국역 한재집』(2012)의 출간으로 중간 결산을 보았다고 할 수 있겠다.

필자(2003)의 『한재 이목의 차정신 연구: 『다부』를 중심으로』에서는 다심일여(茶心一如) 사상이 바탕이 된 ‘오심지차’로 한재의 차정신을 고찰하였다. 주목할 점은 ‘한(藁)’과 ‘파(菠)’에 대한 분석이다. 선행 연구에서 한과 파를 ‘파리’와 ‘시금치’로 보는 것에 이의를 제기하고, 한재가 자신의 삶과 철학을 이입시켜 이끌어낸 독창적인 차 이름이라는 점을 밝혔다. 이후 관심 있는 연구자들과 학위논문에서 필자가 논의한 바를 중심으로 한과 파에 대한 탐색이 이어진 것에 일정하게 영향을 끼쳤다고 본다.³⁾ 다만 명증에 대한 미흡한 점이 아쉬움으로 남는다. 또한 전주이씨 한재공파에 전해오는 제례 홀기(笏記)⁴⁾에 기록된 ‘철갱봉차(撤羹奉茶)’의 내용을 제시하였다.

염숙(2004)의 『한재 이목의 다도 사상 연구』는 종래의 연구 성과를 전반적으로

3) 이병인(2007: 46)은 ‘한’과 ‘파’에 대해 이목이 명명한 ‘한재의 차’라고 하였다. 정영선(2011 : 79-80)은 한·파에 대한 해석은 『다부』 전체를 기초로 해석되어야 하며, 이를 기존의 ‘파리 한’, ‘시금치 파’로 보는 것은 잘못이라고 지적하였다. 결론적으로 寒과 菠에 ㅍ를 붙여 독창적 글자를 만들어 낸 것에 필자의 견해와 함께 하였다. 황옥이(2011 : 51)는 한·파의 의미를 세 가지 논지로 유추하였는데, 첫째 채다 시기에 따른 추차, 동차로서의 이명일 가능성과, 둘째 약용과 식용에 따른 이명, 셋째 이 모두를 아우른 이명으로 한재의 호와 삶, 철학을 이입시켜 차자와 같이 새로운 이명을 확립한 것으로 본 점에서는 필자의 견해와 다르지 않았다.

4) 이는 杏園 윤경혁(1932~2012) 선생에게 수학하는 과정에서 입수한 것이다. 교육 자료로 참고한 홀기를 논문에 첨부할 수 있었다.

재확인하였다. 이후 박사학위 논문으로 제출된 『한재 이목의 도학정신과 다도사상: ‘다부’를 중심으로』는 『다부』의 학문적 가치를 확인시켰다.

이후에 나온 성과로 이병인(2007)의 『다부 내 마음의 차노래』(역주), 『한재 이목의 다부 연구: 다부의 내용 및 특성 분석』(2010) 등이 있다. 김장환(2009)의 『한재 이목 선행 연구에 관한 확인 연구』는 기존의 연구된 내용 가운데 오류를 바로잡고 불명확한 사실을 확인하였다는 데 의미가 있지만, 참신한 연구를 기대했던 학계에 아쉬움을 남겼다. 박동춘(2009)의 『한재 이목의 다부에 대한 소고』에서는 한재의 차사상이 도학을 기본으로 하며, 차와 한재가 합일된 물아일체의 경지에 주목하였다. 종래 연구 결과와 큰 차이는 없어 보인다.

정영선(2011)은 『한재 이목 다부』에서 한재의 심학적 위치를 왕양명의 심학이나 정주학의 심학, 요순의 ‘도통’ 심학과 구분하여 ‘한재의 심학’이라 부를 수 있다고 하였다. 또한 유·불·선 삼교를 아우른 유가적 풍류도의 재창조로 접근하였다. 이전의 연구에서 보기 어려운 점이라 하겠다.

황옥이(2011)의 『한재 이목 다부의 분석적 고찰』에서는 『다부』에 나오는 ‘옥구(玉甌)’를 15세기 후반 무렵부터 양반 계층에서 보급되기 시작한 백자(白磁)로 추정하고, ‘한’과 ‘파’를 추차와 동차로 추정하는 등 새로운 견해를 제시 하였다.

이 외에도 『다부』 연구가 있지만, 이목의 차의식을 드러내는 데는 미흡하였다. 여러 연구에서 확인된 바와 같이 이목의 차정신으로는 ‘오심지차, 다심일여’만이 반복적으로 재확인되고 있다. 기본적으로 문제의식의 심화와 자료 해석에 대한 고민이 필요하다고 본다.

2) 『기다』 연구

그동안 『기다』는 초의의 『동다송』의 주석에 한 대목이 인용되면서 세상에 알려졌다. 그러나 그 실물이 전해지지 않으면서 그에 관한 연구는 전무하였다. 2006년 정민 교수에 의해 이덕리의 『기다』가 발굴되었다. 종래 정약용(丁若鏞, 1762~1836)의 저작으로 잘못 알려져 오다가 마침내 발굴됨으로써 바로잡히게 된 것이다. 정민 교수는 ‘강심(江心)’이란 표제의 필사본에 수록된 『기다』가 바로 초의가 인용한 『동다기(東茶記)』 원본임을 확인하였다.⁵⁾ 『다부』와 『동다송』으로 대별되어 왔던 한국 차

5) 『동다송』에 인용되어 있는 「동다기」는 그간 원문이 발견되지 않아 원저자와 실체에 대한 논란이 끊이

학계에 『기다』의 발굴은 의미가 크다. 『기다』는 『동다송』보다 50년 이상 앞서는 한국 차문화 관련 전문서로서, 『다부』와 『동다송』 사이에서 가교적 위치에 있다. 또한 차의 국가 전매와 국제 무역을 통한 국부 창출을 주장한, 실용 가치를 추구한 실학적 다서라는 점에 의미가 크다. 무엇보다 ‘동다(東茶)’ 라는 개념을 처음으로 언급하였으며, 그 실마리를 토대로 동다의식을 도출시킬 수 있는 효시가 되었다는 점에 큰 의의가 있다.

아직까지 『기다』에 대한 전문 연구는 전무한 상태다. 독립된 논문은 아니지만, 본고에 1개의 장으로 들어 있는 이덕리의 실용적 차의식에 대한 고찰이 발굴 뒤 처음 있는 고찰이 되지 않을까 한다.

3) 『동다송』 연구

그동안 초의에 대한 연구는 불교사상적 측면에서의 연구와 다도에 대한 연구에 집중되어 왔다. 다만 『동다송』의 자료적 가치가 지나치게 부각된 나머지 상대적으로 『다신전』이 소홀하게 취급된 경향이 있음은 부인하기 어렵다. 1970년대 중반에 효당(曉堂) 최범술(崔凡述)이 『한국의 차』·『다론』·『한국의 다도』 등을 저술하여 다도에 대한 내용을 언급하면서 초의를 ‘한국차의 중흥조’라고 칭송하였다. 그는 초의의 다도관을 ‘다선일체(茶禪一體)’·‘다선일미(茶禪一味)’라고 집약한 바 있다. 김상현(1976)은 『초의선사의 다도관』에서 『동다송』을 중심으로 초의의 다도관을 고찰함으로써 다도에 관한 연구를 주도하였다. 그는 초의의 다도관이 조주선사의 다선일미 사상의 영향을 받았다고 주장하였다. 또한 『동다송』에 인용된 육우 『다경』의 비중으로 보아 그의 다도관이 육우로부터 많은 영향을 받았음을 언급하였다. 특히 다도에 있어서도 묘원을 다할 때 곧 무착바라밀(無着波羅密)이 된다고 주장하였으며, 초의의 다도관의 특징으로, 형식적인 것을 싫어하는 점과, 자연과 동화하려는 경향을 꼽았다.

신미경(2002)은 『동다송 고찰』에서 분단(分段)에 유의하였다. 종래 32송, 31송, 17송, 9송 등의 분분한 의견을 종합, ‘송(頌)’이라는 형식에서 중요한 운을 기준으로 10송으로 분단하였다.

지 않았다. 「동다기」로 추정되는 「기다」 필사본을 발견한 정민 교수는 “그 자료가 「동다기」이며, 정약용이 아닌 이덕리의 저술이다”고 저서에서 밝혔다.(정민, 『조선의 차문화』, 김영사, 2011, 41쪽.)

김영희(2003)는 「초의선사의 다도관 연구」에서 초의의 차정신에 대한 접근 방법으로 『동다송』을 통해 본 다도관과 『다신전』에 표현된 차생활, 그리고 차시 등에 나타나 있는 차정신 등을 조명하였다. 동다의 이론적 정립을 위해 맛과 약효를 겸한 동다, 토양의 우수성, 채다 시기를 중점적으로 고찰하였다. 그리고 차의 음용(飲用)에 따라 정신적·육체적 효과를 얻는 실용적인 다도를 설명하였다.

박동춘(2004)은 「초의 의순(意恂)의 다도사상 연구 : ‘동다송’을 중심으로」에서, 초의가 박학과 고증을 통해 우리 차문화의 자긍심을 일깨웠고, 또 중국의 선인들이 차의 색·향·미만 논한데 비해 한국인의 맑음에 대한 취향성에 착안, 특별히 차의 ‘기(氣)’를 언급한 점을 부각시켰다. 그는 초의의 다도사상은 불교의 근본사상인 중도를 바탕으로 한 다선일미 정신을 실현한 것이라 하였다. 또 「초의선사의 차문화관 연구」(2010)에서는 초의가 차와 전다(煎茶)의 삼매(三昧)를 통해 선차사상(禪茶思想)을 드러냈다고 하였다. 초의가 정립한 초의차를 연구 고찰하여 한국차의 한국적인 정체성을 마련했다는 점에서 의의를 찾을 수 있다.

송해경(2008)의 「초의 의순의 다도관 연구: ‘동다송’을 중심으로」에서는 조선의 차, ‘동다’라는 자주적 개념을 가지고 우리 차의 우수성과 나아가야할 방향을 제시하였다. 『동다송』의 창의성과 자주성, 초의의 독자적인 차정신 세계를 분석하였다. 『동다송』의 독창성을 논리적으로 증명, 『동다송』을 저술할 때 의도적으로 행한 탈자, 도치, 변용등을 분석함으로써 동다의 우수성과 차별성을 탐색하고자 하였다. 기존의 연구에서 보이지 않았던 새로운 관점으로 ‘취도의 미학’을 주장하였다.

이경미(2009)는 「조선 후기 다문화에 나타난 미의식 : 초의 선사의 ‘동다송’을 중심으로」에서 초의의 다도사상에서 중요한 소통의 정신은 신분이나 직분을 초월한 폭넓은 인간관계에서 비롯된 것으로 보았다. 또 다선일여와 유·불·도의 몰아일체사상을 남과 나의 일체, 객관과 주관의 합일로 자신을 내세우지 않는 무아(無我)의 사상으로 귀결시켰다.

채정복(2010)은 「초의선사의 선」에서 초의의 일체론을 설명하면서, 현실 생활의 실제성에 바탕을 둔 차생활과 선을 통해서 체와 용, 선과 차, 부처와 중생이 대립적 구조가 아닌 평등한 일미(一味)로 융섭되어 삶 속에 총체적으로 작용하는 것으로 파악하였다.

이상 살펴본 바와 같이, 한국 차문화의 정신사적 접근은 그 기반이 아직 취약하고, 초의 등 특정 인물에 집중된 경향이 많다. 일관된 시각과 관점을 가지고 지속적

인 연구를 수행하는 경우는 매우 드물다. 한국 차문화의 정체성에 대한 탐구는 분명 의미 있는 일이고 또 필요한 일이지만, 그에 대한 시도는 아직 요원하다고 볼 수 있다. 본고에서 한국적 사고 양상과 연결하여 ‘우리차’ 의식을 고찰하려 한 것은 하나의 시도에 불과하다. 앞으로 동다의식의 실체가 무엇이나 하는 점에 대한 활발한 논의가 있어야 할 것이다. 그리고 전체적이고 총론적인 조망에서 각론으로 이행되어 심도 있는 연구가 이루어져야 될 것이다.

3. 연구 방법 및 범위

본고는 현존하는 한국의 다서를 통해 차의식의 형성과 전개 과정을 고찰하는데 목적을 두었다. 특히 ‘우리 차’라는 의식이 어떤 과정을 거쳐 형성되고 어떤 양상으로 전개되었는지에 대해 초점을 맞출 것이다. 본론에서 상론되겠지만, 필자는 한국 차정신의 원형으로서 차문화의 주체성과 자존의식을 ‘동다의식’이라는 개념으로 정의하고 이를 논증하는데 집중하였다. 지금까지의 연구 동향을 보면, 특정 차인들의 차시(茶詩) 등의 문헌을 통해 그들의 차세계를 살핀 것이 많고, 한국 차문화사를 거시적으로 조망하거나 정신사에 초점을 맞추어 연구한 것이 적지 않다. 또 다서에 대한 연구, 차문화 교류에 대한 연구 등도 상당하다. 다만, 한국의 차의식, 다도정신, 다도관 등에 대한 심도 있는 논의는 상대적으로 드문 편이었다. 특히 한국 차문화의 정체성과 관련하여, ‘동다의식’을 주제로 하여 의식 기반을 도출한 사례는 없었던 것으로 안다. 본고는 ‘동다의식’을 화두로 한국 차문화사를 고찰하려 했다는데 의미가 있다. 이점은 독창성의 차원에서도 논의될 수 있다고 본다.

연구 방법은 문헌 중심으로 일관하였다. ‘현존하는 다서를 통한 고찰’이기 때문에 불가피한 측면이 없지 않다. 한국의 차문헌 가운데 대표적 다서로 공인을 받고 있는 것으로는 앞서 소개한 『다부』·『기다』·『동다송』·『다신전』을 꼽을 수 있다. 이들 자료는 그 나름의 한계가 있겠지만, 다서가 많지 않은 현실에서 그 가치가 크고 특성도 주목할 만하다. 한재 이목의 『다부』는 차를 예찬하는 글이면서도, 차가 지닌 특성에 주목하여 차의 오공육덕(五功六德)을 이끌어냈다. 차를 통한 ‘심신의 수양’을 강조하면서, 나아가 덕 있는 사람을 발탁하여 쓰는 것이 결국 백성을 사랑하는 것이라는 유가의 상현사상(尙賢思想), 애민사상(愛民思想)으로까지 끌어올리고 있다.

도학자이자 성리학자인 저자의 의중이 강하게 반영된 것이다. 이목은 『다부』에서 ‘내 마음의 차’(吾心之茶)를 말하였다. 그가 말하는 차는 심학(心學)에 그 뿌리를 두고 있다. 그는 “정신이 기운[氣]을 움직여 묘경(妙境)에 들어가면, 즐거움은 피하지 않아도 저절로 이르게 된다. 이 역시 내 마음의 차이니 어찌 꼭 저것[茶]에서만 구하리오”(神動氣而入妙, 樂不圖而自至. 是亦吾心之茶, 又何必求乎彼也)라고 하여, 내 마음을 주체(我)로, 차를 객체(彼)로 보았다. 군자는 사물을 부릴지언정[役物] 부림을 당하지 않는다[不役於物]는 성리학자의 관점을 담은 것이지만, ‘주체’의 문제를 선명하게 부각시켰다는 점에서 뒷날 ‘우리 차’ 의식이 싹트고 자라는 데 자양분이 되었을 것으로 본다(최영성, 2012 : 7-8).

18세기 사람인 이덕리의 『기다』는 당시의 시대 정신이요 학술 사조였던 ‘실학사상’을 강하게 반영하고 있다는 데서 의미를 찾을 수 있다. 차가 궁극적으로 국부(國富) 창출의 근원이 될 수 있다고 하면서, 차를 통해 비국유민(裨國裕民)의 길을 열어야 한다고 강조하였다. 이것은 종래 불가의 승려들이나 유학자들이 차를 심성 수양의 도구 가운데 하나로 보았던 데서 나아가, 사회 경제적 측면에서 차를 바라보았다는 데 큰 의미가 있다. 아울러 ‘우리차’의 중요성을 논급하면서 우리 역사상 처음으로 ‘동다(東茶)’라는 개념을 사용하여 다서를 저술했다는 점에서, 본고의 주제와 관련하여 매우 중요성이 있다.

19세기에 활동했던 초의는 이전 시기 이덕리와 같은 차인들의 동다의식을 계승하여 ‘우리차’ 의식을 한층 심화시키고, 이를 기반으로 우리나라 차문화를 새롭게 발전시키려 했다. 그런 점에서 ‘한국 차문화의 중흥조’라는 평가가 지나치지 않다고 본다. 그가 저술한 『동다송』과 『다신전』은 무엇보다도 동다의식을 확고하게 수립하였다는 점에서 평가할 수 있다. 또 체(體)와 신(神)의 겸전을 통해 차가 지닌 형이상적 가치와 형이하적 가치를 아울러 보려 했던 데 중요한 의미가 있다. 종래 정신적 측면에 치중했던 차의식과 사회 경제적 측면에 치중했던 차의식을 하나로 융합하여 통섭적 차의식을 수립할 수 있었음은 주목할 만한 사실이다. 이렇게 본다면, 한국의 다서는 각각 그 시대의 정신을 담았으면서도 그 가운데 ‘우리 차’ 의식이 형성되어 후대로 갈수록 심화되었음을 알 수 있다. 동다의식이라는 본질적 측면과 시대에 따른 응용적 측면이 잘 조화되어 있음은 현대를 사는 차인들에게 한국차의 미래적 방향을 잘 제시한 것으로 평가할 수 있다.

육우의 『다경』은 차의식 형성의 시발점이라 할 수 있다. 종래 단순한 음료에 불

과했던 차에 의미를 부여하고, 높은 정신적 차원으로까지 끌어올렸다는 점에서 『다경』은 차의식의 선구이다. 육우의 『다경』을 통해 차의 특성을 공부하고 경험을 통해 체득한 한재 이목은 『다부』에서 차의 성품을 배우면 심성 수양에 도움이 될 것임을 강조하였다. 이어 이덕리는 당시의 시대 상황과 학술 사조를 반영하여 차를 통한 국리민복(國利民福)을 주장하였다.

논문에서 사용되는 기(起)·승(承)·전(轉)·결(結)의 사단 구성은 역사의 전개 과정을 설명할 때 원용되기도 하는데, 육우의 차의식이 ‘기’라고 한다면, 이목의 차의식은 ‘승’, 이덕리의 차의식은 ‘전’이라 할 수 있다. 이와 같이 전개된 차의식을 발전적으로 계승하여 매듭을 지은 사람이 초의라 하겠다. 한국 차문화사에서 초의의 위상은 ‘결(結)’에 해당한다고 볼 수 있다.⁶⁾ 이점을 반영하여 본고에서는 동다의식 형성의 연원적 배경으로 『다경』을 검토하였고, 이어 『다부』·『기다』·『동다송』·『다신전』에 응집되어 있는 ‘동다의식’을 핵심 주제어로 삼아 연구 범위를 설정하였다.

I 장 서론에 이어 II 장 ‘동다의식 형성의 연원과 시대 배경’에서는 동다의 의미와 연원을 살폈다. ‘동다’가 지리적이면서 동시에 문화적인 함축을 갖는다는 전제 아래 ‘문화의식’을 주요 개념으로 삼았다. 문화의식이란 용어는 문화가 자아의 주관적 표현임을 강조하는 면이 있다. 본고에서는 문화적 주체의식으로서의 동다의식을 살핌에 있어, ‘동(東)’, ‘동국(東國)’이라는 문자적, 지리적 조건에다 문화적 조건을 결부시켜 검토하고자 하였다. 차의식의 기반인 『다경』을 통해 육우의 생애와 사상 형성 과정을 추적하였고, 그를 토대로 차의식의 이론과 실제의 흐름을 살펴보았다. 육우의 『다경』이 한국 차문화사에 큰 영향을 끼쳤다는 판단에서이다. 이어 삼국시대, 고려시대의 문인들의 시문을 통해 차의식의 단초를 탐색함으로써 조선시대 차인들의 차의식에 연결시키고자 했다. 현존하는 다서는 모두 조선시대 이후에 나온 것들이기 때문에, 조선 이전의 차의식에 대한 검토가 반드시 이루어져야 한다고 본다. 조선 전기의 차의식에서는 한재의 『다부』 및 그 밖의 유자들의 시문을 통해 차의식을 추적하였다. 후기는 이덕리와 초의를 중심으로 그 시대의 배경과 교류했던 학자들을 살펴봄으로서 차의식에 대한 이해를 제고하고자 하였다.

III 장은 ‘동다의식의 전개’이다. 이목·이덕리·초의의 차의식에서 결정(結晶)이라 할 만한 것들을 주제어로 뽑아 ‘심학적(心學的) 차의식’, ‘융평적(隆平的) 동다의식’,

6) 聞學하는 과정에서 차의식의 전개 과정을 기·승·전·결로 설명한 최영성 선생의 이론을 참조하였다.

‘통섭적(統攝的) 동다의식’으로 규정하였다. 이들의 차의식을 고찰함에, ‘차’라는 물(物)에 대한 인식과 이해의 양상을 살피기에 앞서, 역사적·사회적·학문적 배경과 상황을 밀도 있게 고찰하려 했다. ‘오심지차’로 요약되는 한재 이목의 주체적 차의식이 주로 정신적 차원의 본질적인 문제라면, 비국유민의 융평정신으로 정리할 수 있는 이덕리의 차의식은 주로 사회 경제적 차원에서의 활용적 측면이 강하다고 할 수 있다. 초의의 통섭적 동다의식은 본질과 활용적 측면을 함께 갖춘 것으로 평가할 수 있다. 체신상화(體神相和)의 중정적 차의식과 다선일여의 실천정신을 통해 본질과 활용, 주관과 객관, 이론과 실천, 형이상적 측면과 형이하의 측면이 하나로 만나는 차의식의 정수(精髓)를 엿볼 수 있다. 이들 다서에서 찾을 수 있는 공통적 특성이 있다. 주체와 조화가 상병(相併)하는 차문화를 일구려고 노력했다는 바로 그 점이다. 이것은 한국 차문화의 정체성과 정통성을 이해하고 정립하는데 필수적 요소라 할 수 있다. III장에서는 바로 이점을 집중 부각시키려 하였다.

IV장에서는 동다의식이 한갓 지난날의 정신적 유산만이 아니라, 현재까지 연면히 기능해 왔고 또 앞으로도 큰 역할을 기대할 수 있다는 전망에서 그 역사적 성격을 부여하였다. 아울러 현대사회에 어떠한 의미를 던지고 있는지를 오늘의 당면한 현실 문제와 연결시켜 조명하고자 했다. 동다의식은 한국 차정신의 응축이요 결정이라 할 수 있다. 본 연구는 한국 차문화의 정체성과 자아의식을 해명하고 정립하는데 기여할 수 있다고 본다. 나아가 본질과 활용이 잘 조화된, 미래의 ‘전통 있는 차문화’를 이끌어가는 데 적지 않은 도움이 될 것으로 기대한다.

기본 텍스트는 앞서 밝힌 바와 같이 『다경』·『다부』·『기다』·『동다송』·『다신전』을 중심으로 하였다. 초의의 경우, 상대적으로 자료가 많은 편이어서 『초의집』(동국역경원 번역본, 2002)까지도 참고하였다. 참고서목에 적기(摘記)한 많은 자료가운데서도 최영성 편역 『국역 한재집』(도서출판 문사철, 2012), 짱유화의 『자차학(煮茶學)』(國茶公社, 2011), 정민의 『조선의 차문화』(김영사, 2011)에 크게 힘입었음을 밝혀둔다.

Ⅱ. 東茶意識 형성의 淵源과 시대 배경

1. 東茶의 의미와 연원

어떤 개념이 그 자체로 의미를 모두 나타낼 수 없을 때, 개념의 원의(原義) 및 그 개념과 언어 구조적 관계를 맺으며 의미를 대신 함의하고 있는 언어를 통해 원의를 고찰하는 것은 하나의 방법으로 유효할 수 있다. ‘동다’라는 개념은 자체적으로 그 의미를 다 드러내지 못하기 때문에, 이에 해당한다고 할 수 있다. ‘동다’의 의미가 출현하게 된 사상적 배경과 문장의 언술 구조를 통해 ‘동다’에 부여한 의식 태도를 고찰하는 것은 그 의미를 연구하는 하나의 방법이 될 수 있다.

1) ‘東國’ 연원과 ‘東人의 意識’

‘동’, ‘동다’의 지리적·문화적 의미 연관을 그 역사적 추이 속에서 살펴보기 위하여 앞서 동국의 연원을 개관하겠다. 아울러 고운 최치원 전집의 글들을 발췌하여 동다의식 형성의 연원적 탐구의 이해를 돕기 위해 동국의 의미와 동인의식을 살펴보고자 한다. 동다의식의 중심축이 되는 문화자존의식과 주체의식의 연원을 살펴보기 위해 시대정신이었던 민족적 자각으로서의 ‘동인의식(東人意識)’을 논급함에는 의미가 있다.⁷⁾ 최치원은 우리나라 사람 중에서 ‘東’으로 함축되고 상징되는 것을 가장 먼저 의식하고, 인식하고, 표출하여 ‘東’의 의식과 문화와 인간론을 전개한 초유(初有)의 인물이라고 하였다(김용구, 1991 : 965). 역사적으로 ‘동국’은 과연 무엇을 의미했는가? 조선시대 지식인들에게서 ‘동국’은 자국에 대한 지리적이면서 동시에 정치적이고 문화적인 표상이었다. 이러한 관념은 이미 삼국통일 이후 최치원의 글에서부터 나타나기 시작하는데, 고려·조선시대를 경과하면서 한반도 거주민들이 집단적 자아의식을 구성하는 중요한 요소 가운데 하나가 되었다고 할 수 있다(김문용, 2009 : 122). 최치원은 『대당혜화상비문』에서 “(우리가) 우리를 버린다면 누가 이르랴”(捨我誰謂)라고 하였다. 또 그의 문집에 등장하는 향인·‘향사’·‘향악’·‘향

7) 이하의 글은 최영성, 『최치원의 철학사상』, 아세아문화사, 2001, 397-410쪽 참조.

풍'은 '우리' 또는 '우리의 것'으로 해석된다. '나'는 누구인가, 또 '나'의 뿌리는 어디에 있는가. '우리의 것'을 찾으려는 '우리의식'은 바로 최치원의 동인의식의 밑바탕을 이루고 있는 것이다. 동인의식은 최치원의 민족 주체성에 관련된 사상을 한 마디로 표현한 것이다. 최치원 사상의 중핵(中核)이자, 신라하대(下代)에 중요한 사상적 동향의 하나가 바로 '동인의식'의 대두라 할 수 있다. '동인'이란 말은 '동방지인(東方之人)'을 가리키는 말로, 최치원이 『진감선사비서(眞鑑禪師碑序)』에서 '우리나라 사람'을 일컫는 뜻으로 사용하면서 비롯된 것이다.⁸⁾ 동인의식은 한 마디로 우리나라 사람으로서의 '주체의식' 또는 '자기의식'을 말한다. 주체의식이란 원래 자기와 자기 아닌 대상, 즉 남[他]과의 차이를 인식하는데서 오는 것이다. 동인의식은 당시 지식인 계층 내부의 의식세계를 대변한 것으로서 하나의 시대사조이자 시대정신이였다.

최치원이 동인의식을 고양시키려 했던 목적은 무엇보다도 중국에 대한 열등감에 사로잡혀 있던 당시의 일반적인 인식에서 탈피하여, 민족주체의식을 고취하자는데 있었다. 당나라 유학 시절, 고향(苦學)하고 외롭게 활동하는 가운데, 신라인으로서 우리의 것이 아닌 중국의 여러 사적(史籍)들을 통해, 동이(東夷)의 민족적·문화적 우수성과 특이성에 대하여 비로소 알게 되었다. 이로부터 동이에 대해 재인식하는 계기를 이루었고, 동인으로서의 자부심과 긍지를 지니게 되었다. '우리의 것'과 '우리의 밑뿌리'에 대하여 되돌아 볼 여유를 지니고 나아가 '나'라는 현실 주체에 대한 깊은 사색과 자각이야말로 철학하는 자세에서 나온 것이 아닐 수 없다. 최치원의 '동인'으로서의 자아의식·주체성이 결정적으로 집약되어 있는 『해인사 선안주원 벽기(海印寺 善安住院 壁記)』⁹⁾에서는 “동인의 높은 수준의 단계는 그 의의를 극히 일부부만 취했을 뿐이다” 고 하였다.

8) 『역주 최치원전집(1)』, 151쪽. “…… 東人之子, 爲釋爲儒必也.”

9) 그 첫머리를 보면, 『예기』 「王制」편에 이른바, “동방을 夷라 한다” 하였고, 范曄는 “夷는 뿌리라는 뜻이다. 어질고 살리기를 좋아하는데 만물이 땅에 뿌리를 박고 나오기 때문이다. 따라서 천성이 유순하여 도리로서 사람들을 인도하기가 쉽다”고 하였다(『後漢書』 「東夷傳序」). 나는 이에 대해, “夷는 訓齊하기가 까다롭지 않고 쉽다는 것이니, 教化·濟化하는 방법을 말한 것이다”고 하노라. 또 『爾雅』를 보며, “동쪽으로 해 뜨는 곳에 이르면 그곳이 太平이다. 태평국의 사람들은 어질다”고 하였다. 『尙書』에서는 “羲仲에게 명하여 隅夷에 살게 하였으니 暘谷이라는 곳이다. 동녘에서 시작하는 일[東作]을 고르게 차례로 할지니라”고 하였다. 그러므로 우리 대왕의 나라[新羅]는 날로 상승하고 달로 왕성하며 물은 순조롭고 바람은 온화하니, 어찌 다만 깊숙이 겨울잠을 자던 것이 다시 떨치고 蘇生하는 것 뿐이겠는가. 아마도 싹을 잡아당겨 무성히 자라도록 하니, 생기고 변화하며 생기고 변화하는 것이 동방[震]을 터전으로 하는 것이다. 『역주 최치원전집(2)』, 277쪽 『海印寺 善安住院 壁記』(최영성, 『최치원의 철학사상』, 아세아문화사, 417쪽 참조)

최치원은 『진감선사비문』 첫머리에서 “대저 도는 사람에게서 멀리 있지 않고 사람에게는 나라에 따른 차이가 없다”(道不遠人 人無異國)이라고 하였다. 이 말은 동인의식을 선명하게 제시하는 하나의 선언적 구실을 한다. 이는 ‘사람에게는 이국이 따로 없다’, 또는 ‘사람은 출신국에 따른 차이가 없다’는 말로써 한 마디로 말해서 ‘진리에는 국경이 없다’는 뜻이다. 그 이면을 살펴보면 최치원의 주체적 자각과 관련이 있다. 당시 당나라는 세계적인 대제국(大帝國)이자 문화적 선진국으로서 국제무대의 주인공이었다. 그런 만큼 정치적·문화적으로 우월감과 자부심이 넘쳐흘러 자기들은 세계문화의 중심국이요, 주위의 여러 나라들을 문화가 열등한 미개국이라 하여 야만시하는 것이 다반사였다. 이에 최치원이 당나라의 그러한 태도에 정신적으로 저항하는 의미에서 ‘진리는 인간주체 바로 그것이다’고 하였다. 문화적 자주성과 인권의 평등성을 담은 자신의 의식세계를 일정하게 반영한 선언을 한 것이다. 우리나라 상류 계층에 팽배했던 문화적 종속성을 거부하고 주체적인 문화역량을 고양 시키고자 하였던 최치원의 동인으로서의 의식을 엿볼 수 있다.

15세기 문화 예술은 중국의 영향을 받으면서도 주체적인 예술로 많은 발전을 이룩하였다. 세종대에는 중국으로부터 수입한 악기들을 국내에서 직접 제작하게 함으로써 우리 고유 음악인 향악을 부흥시켰다.¹⁰⁾ 우리의 것을 찾으려는 음악에 대한 주체의식을 가지고 있었다는 것을 짐작할 수 있다. 세종은 문화에 있어서 중국문화의 수준으로까지 우리 문화를 향상시키려는 발전의식을 가졌다. 무엇보다 이 시기에 주목할 점은 ‘한글’이라는 독자적인 문자를 만든 것이다. 창제동기에서 밝힌 바 “중국말과 우리말이 다른 데도 중국글자를 쓰므로 불편한 점이 많아 우리말에 맞는 새 글자를 만든다는 것”인데 여기에는 세종의 강한 민족자주정신이 나타나 있다. 동인으로서 우리 민족의 독자성과 주체성의 일단을 엿볼 수 있다.

‘주체’는 정치·경제·사회·문화 등 인간사회의 제반 영역에서 여러 가지 의미로 논의되지만, 그 가운데서도 가장 중심이 되는 것은 ‘의식의 주체’라고 생각한다. 의식의 주체가 되는 ‘나’와 ‘우리’를 인식하고, 주체를 주체 스스로가 파악하려는 자각을 통해, 인간은 자신의 문체에 관심을 기울이게 되고 자신의 철학을 확립할 수 있게 되는 것이다. 동인으로서의 의식은 한민족의 뿌리에 해당되는 민족성과 문화 그

10) 『세종실록』 권30, 7년 10월 庚辰條 “우리 나라는 본래 鄉樂을 익혀 사용해 왔다. 그런데 요즘 종묘 제사에서는 오래 당악을 먼저 연주하고, 겨우 三獻에 가서야 향악을 연주한다. 이를 평소에 선조들이 듣던 향악으로 통일해 쓰는 것이 어떠한가”(我國本習鄉樂, 宗廟之祭, 先奏唐樂, 至於三獻之時, 乃奏鄉樂 以祖考平日之所聞者用之何如)라고 기록되어 있다.

자체이다. 스스로의 정신적 우수성과 그 근본을 통하여, 결국 뿌리와도 같은 한국민족의 민족성이 그대로 반영된 동인의 의식이라 하겠다.

2) 한민족의 고유한 문화의식

(1) 한국사상의 조화적 전통

우리민족은 다른 어떤 민족보다도 자기정체성과 독립성이 확고한 민족으로 고유의 정신과 사상과 문화를 지켜왔다. 상고시대부터 고유의 원시문화와 중국과 인접한 지리적 환경에서 주체적으로 외래문화를 수용하여 한반도 특유의 문화를 형성, 발전시켜 왔다. 민족 고유의 사상이라 함은 고대로부터 현대에 이르기까지 의식의 깊은 곳에서 흘러 내려오며 우리 고유의 문화를 형성하게 하는 뿌리와 같은 것이다. 가령 유교나 도교, 불교, 기독교와 같은 사상과 종교가 우리나라에 유입되었어도 그것은 중국·일본·인도, 서양 등에서의 그것과는 달리, 우리만의 사상과 종교로 개조되어 우리 문화의 하나로 자연스럽게 자리 잡게 된다. 독특한 한국적 문화이고 사고 양상에서 기인되는 것이다. 그것을 가능하게 하는 것은 우리가 의식하던 의식하지 못하던 우리 민족의 깊은 내면에 잠재하고 있는 한민족 고유의 사상이 있기 때문일 것이다.

한국은 역사적으로 4천년 이상의 문화적 전통을 지녀 왔다. 1천 번 이상의 외세의 침략에도 불구하고 오늘날까지 민족적 정체성을 지키며 살아 갈 수 있는 데에는 한국사상의 조화적 전통이 있었기 때문이다. 조화라는 말을 풀이하면, 서로 균형을 잡아서 합칠 수 있다는 의미로 하나가 될 수 있다는 의미와도 상통한다. 즉 조화라는 말에는 또 다른 하나로 거듭날 수 있다는 의미를 함축하고 있다. 조화의 정신은 서로 대립되거나 갈등을 일으키는 요소들을 잘 융합시켜 새로운 하나의 형태로 만들어 가는 주체적인 의식이다. 조화 정신은 우주 만물의 근본 실재를 하나로 보는 일원론을 바탕으로 깔고, 인간 행동의 가치 기준을 보다 큰 '하나'에 두는 정신이다.

이러한 정신은 먼저 한국의 건국신화인 단군신화에서 탐색된다. 음양(陰陽)의 묘합(妙合) 구조로 설정되어 있는 단군신화는 하늘과 땅, 환웅(桓雄)과 웅녀(熊女), 신(神)과 동물, 부(父)와 모(母), 남과 여, 부모와 자식이 하나의 구조로 설명된다. 조화 사상과 관련하여 주의 깊게 봐야 할 부분은, 자연으로서 하늘과 땅이 합하여 인간이라는 하나의 존재가 되었다는 점, 즉 서로 다른 둘이 하나로 묘합 되는데서 조

화의 결과물인 인간 단군은 탄생한다. ‘하나이면서 둘이요, 둘이면서 하나’인 논리가 그대로 적용된다. 이는 『주역』의 사유구조이기도 하지만, 그 이전에 이미 한국사상의 근원적 상징으로 싹터 있었다(황의동, 2002 : 8). 서로 다른 둘이 하나로 있으면서 또 하나 속에 둘의 고유성이 온전하게 살아 숨 쉬는 조화의 논리, 균형적인 사유는 한국인의 근원상징으로 자리 잡고 있다.

단군신화의 바탕이 되는 홍익인간(弘益人間)은 인간의 존엄성에 대한 기본적인 사상을 바탕으로 하고 있다. 그것은 널리 사람들을 이익 되게 한다는 뜻으로 인본주의에 입각한 인류애가 주체적으로 표현된 것이라고 볼 수 있다. 홍익인간의 정치사상은 단순히 덕치나 법치에 치중하는 것이 아닌 이치주의(理治主義)로서 원융과 조화를 이루는 더 높은 차원의 정치를 지향하고 있다(양근석, 2008 : 94-95).

이러한 전통은 7세기 원효(元曉, 617~686)를 통해 계승되어진다. 원효는 모든 논쟁을 조화시키려는 ‘화쟁(和諍)’의 논리로서 당시 대립을 하나로 화합귀일(和合歸一)하려고 하였다. 일반적으로 화쟁이란 화회(和會), 회통(會通), 화합(和合) 등과 유사한 뜻으로 이해되고 있다. 서로간의 차별을 인정하고 조화로운 하나를 형성하는 이론으로 투쟁과 모순이 아닌 상생의 사유체계인 그것은 하나가 아니면서 둘을 융섭하는 것이다. 화쟁사상은 주체와 타자를 대립시키지도 분별시키지도 않는다. 양자를 융합하되 하나로 만들지도 않는다. 주와 객, 주체와 타자가 서로를 비취주어 서로를 드러내므로 다양성을 조화롭게 화해하고 소통할 수 있는 원리로 적용된다. 조화라는 구심점을 향하고 있다.

9세기 말 최치원은 『난랑비서문(鸞郎碑序文)』에서 “나라에 현묘한 도가 있으니 이름 하여 풍류라 한다. …… 이는 실로 삼교(三教)를 포함하고 못 생명을 맞이하여 서로 화(化)하며 더불어 생(生)하게 하는 것”(國有玄妙之道 曰風流 …… 實乃包舍三教 接化群生)¹¹⁾이라고 하였다. 풍류도가 어떤 사상이며, 구체적인 내용이 무엇이라고 확인할 수 없는 제한점이 있지만 조화사상을 살피는데 부족함이 없다고 생각한다. 그것은 풍류도가 삼교의 특성을 모두 포함[包舍三教]한 사상이었다는 점에 주목하였기 때문이다. 즉 어느 한 사상에 대한 경도나 치우침으로 나타난 것이 아니며, 보다 높은 차원에서 통합할 수 있는 조화의 속성을 가지고 있었다고 본다. 또한 만물과의 화합하는[接化群生] 특성에서 접(接)하는 모든 것과 화(和)하여 상생하는 이치를 읽을 수 있다. 풍류도에 대한 구체적 전개는 ‘한 사상과 풍류도’에서 살펴보다

11) 『삼국사기』 권4, 진흥왕 37년조

록 하겠다. 16세기 율곡 이이(栗谷 李珣, 1536~1584)는 ‘이기지묘(理氣之妙)’를 통해 조화적 전통을 말하였다. 그는 현실을 이(理)와 기(氣)의 묘합 구조로 보았을 뿐 아니라, 가치적으로도 이의 가치와 기의 가치가 조화되어야 함을 강조하였다. 즉 이상과 현실, 정신과 물질, 윤리와 경제, 보수와 진보의 조화를 추구하였다(황의동, 2002 : 81-89). 끝으로 19세기 수운 최제우(水雲 崔濟愚, 1824~1864)에 의해 창시된 동학(東學)은 유·불·도는 물론 우리의 전통적인 민간 신앙 요소까지 결합하여 만든 사상으로 ‘지기(至氣)’를 정점으로 하는 일원론적 우주관과 ‘인내천(人乃天)’ 사상을 핵심으로 하고 있다. 동학의 근본사상인 시천주(侍天主)에서도 하늘과 내 마음의 조화를 짐작해 볼 수 있다. 민족고유사상과 유교, 불교, 도교에 나타난 이질적인 하나하나를 주체적으로 수용하여 우리의 것으로 ‘동학’이라는 큰 하나를 지향하였다는 점에서 조화하고 있다. 조화의 정신, 균형 잡힌 시각, 화합과 상생은 한국사상의 근본정신이다.

단군신화의 ‘음양묘합’, 원효의 ‘화쟁’의 논리, 최치원의 ‘현묘지도’, 이이의 ‘이기지묘’, 최제우의 ‘동학’에서 일관된 조화의 정신을 엿볼 수 있다. 더불어 홍익인간의 정신은 단순히 역사적인 의미를 뛰어넘어, 오늘날 우리에게 주는 정신적 의미는 크다. 시대 상황에 따라 그 이념과 가치관이 변화하는 것과 변하지 않는 원형과의 관계가 조화를 이룰 때에 그 시대의 바람직한 사상으로 부상되는 것이다. 서로 대립되는 것은 모순의 관계가 아니라 서로 필요의 관계이다. 그것은 상호 존립의 근거가 되며, 보완적이며 의존적이다. 한국의 오랜 전통 속에 살아 숨쉬는 조화의 사상은 공존과 공생의 의미를 일깨우고 평화의 질서를 가르쳐 줄 것이다.

(2) ‘韓’사상 風流徒

역사 속에 흐르는 민족정신은 우리 민족 특유의 정신적 유산을 함축하고 있다. 우리 민족정신을 상징하는 ‘한사상’은 민족의 주체적 성격과 조화정신을 반영하고 있다고 볼 수 있다. 특히 ‘한’의 뜻으로 주목되는 것은 일중다(一中多)·다중일(多中一)이다. 일(一) 속에 다(多)가 있고 다(多) 속에 일(一)이 있다는 말이다. 이는 우리 민족이 일과 다라는 두 개의 다른 의미를 동시에 생각할 줄 아는 민족이란 것이다. 따라서 그 속에서는 하나이면서 전체라고 하는 한민족의 무궁한 조화와 화해의 정신이 담겨져 있다(이광률, 2000 : 13). ‘한’은 외래 사상에 때가 묻지 않은 순수한 우리의 것이다. 한국 민족의 정신적 뿌리이기 때문에 한국인의 정치·경제·문화의

모든 분야에서 주체성을 나타내는 근본 요소이다. 따라서 ‘한’의 사상이 없는 정치·경제·문화의 자립성은 기대할 수 없다. ‘한’은 역사나 시대의 흐름에 따라서 그 표현이 달라지긴 했지만 같은 뜻이라는 것을 각 시대의 건국이념들이 말해준다. 단군사회의 홍익인간 재세이화(弘益人間 在世理化), 고구려의 이도여치(以道興治), 신라의 광명이세(光明理世), 고려의 금탑(金塔), 조선조의 금척(金尺) 등의 건국이념으로 나타나 있다. 여기서의 이(理)·도(道)·광명(光明)·금(金) 등은 모두 영원히 변하지 않는 밝은 진리와 빛을 상징하는 것으로, ‘한’과 동의이음(同意異音)으로서 한국 민족의 정신생활을 꿰뚫어왔다(최민홍, 1984 : 14-18).

그렇다면 한국 사상은 어디서부터 유래하고 그 구체적 내용은 무엇인가에 대한 의문에 ‘풍류도’를 생각하지 않을 수 없다. 한민족 고유사상 내지 한국정신의 원형을 찾고자 할 때, 풍류도에 대한 올바른 이해 없이는 결코 한국사상에 대한 바른 이해에 접근하지 못할 것이다. 풍류도야 말로 한철학의 진수이기 때문이다(강수원, 1984 : 31). 풍류도는 우리 민족의 성품인 ‘민족성’을 그대로 반영해주고 있다는 점에서 우리 민족의 핵심적인 전통사상이다. 민족성은 특정 민족만이 갖는 고유한 품성으로 풍류도는 우리 민족성을 떠나서는 생각할 수 없다. 풍류도는 고대 한민족의 모든 문화와 정신을 의미한다고 볼 수 있다. 최치원은 『난랑비서문』에서 ‘현묘지도’란 표현을 쓰고 있다. 한국의 고유사상이라 할 수 있는 ‘풍류도’를 지극히 오묘한 진리로 표현하고 있다.

나라에 현묘한 도가 있으니 이름하여 풍류(風流)라 한다. 그 가르침을 세운 내력은 선사(仙史)에 자세히 실려 있으니, 이는 실로 삼교를 포함하고 못 생명을 화(化)하게 하는 것이다. 예를 들면, 들어와서는 집안에 효도하고 나아가서 나라에 충성하는 것은 노나라 사구(魯司寇: 공자)의 뜻과 같고, 무위(無爲)로 일을 처리하고 말없이 가르침을 행함은 주나라 주사(周柱史: 노자)의 종지와 같으며, 여러 악한 일을 짓지 않고 선한 일을 받들어 행하는 것은 축건태자(竺乾太子: 석가모니)의 교화와 같은 것이다.¹²⁾

최치원은 당대의 고유사상을 ‘현묘한 도로서의 풍류사상’이라고 재해석 하였다. ‘현묘지도’라 부를 수 있는 우리의 고유사상인 풍류사상은 유교, 불교, 도교의 가르

12) 『삼국사기』 권4, 진흥왕 37년조: “國有玄妙之道, 曰風流, 設教之源, 備詳仙史, 實乃包含三教, 接化群生, 且如入則孝於家, 出則忠於國, 魯司寇之旨也, 處無爲之事, 行不言之教, 周柱史之宗也, 諸惡莫作, 諸善奉行, 竺乾太子之化也.”

침을 모두 지니고 있다는 의미에서 ‘포함삼교’라는 용어를 사용하였다. 여기서 말하는 ‘포함(包含)’¹³⁾은 삼교의 핵심적 내용이 본래부터 포함되어 있다는 것을 뜻하면서, 동시에 ‘많은 변화와 다양성’을 간직한 현묘지도로서의 풍류도이기에 삼교사상과 부합되는 내용들이 풍류도 안에서 피어날 수 있음을 말하는 것이다. 중요한 점은 풍류도가 스스로 지니고 있는 독특한 내용 없이 외래 사상을 수용하여 단순히 섭취(攝取)하거나 취합(聚合)하기만 했다는 논리가 되어서는 안 된다는 것이다. 우리의 고유사상인 풍류사상이 지닌 ‘고유성’을 상실하는 해석이 되기 때문이다. 포함삼교는 우리 민족사상의 정체성 문제와 맞닿아있다. 풍류도란 단순히 삼교를 집합시켜 형성된 것이 아닌, 고유한 자기의 모습 속에 이미 삼교의 성질을 갖고 있었던 것이다. 풍류도의 기본정신에 대해 다음의 내용이 의미하는 바가 크다.

풍류도는 고대로부터 한민족의 기층에 깔려 있는 것이며, 그것은 무엇이든지 잘 조화할 수 있는 능력이었다. …… 풍류도는 우리나라의 기후 풍토에서 자연발생적으로 일어난 종교요, 사상이며 …… 풍류도는 무엇이든지 한국화 할 수 있는 힘이라고 말할 수 있다.¹⁴⁾

최치원이 본 풍류사상은 유교, 불교, 도교의 사상과 같은 면이 있으면서도 동시에 다른 ‘그 무엇’이 있어 딱히 ‘유교’라 할 수도 없고, ‘불교’라 할 수도 없고, ‘도교’라 할 수 없고 그렇다고 이 셋을 모두 합친 것이라고 할 수도 없기에 최치원은 풍류도를 ‘현묘한 도’라고 이름 붙인 것이다. 최치원은 일찍이 노자가 주목한 ‘현(玄)’의 개념으로 풍류도를 규정하고 있다. 노자가 말하는 ‘현(玄)’은 많은 변화와 다양성 안에 간직한 근원적인 하나이며, 그 하나에서 세계의 만물이 나타나고 현상화 된다고 볼 수 있다. 현은 또한 생명의 근원이나 신비성과도 연관된다. 그러므로 풍류도는 그 안에 유교, 불교, 도교의 가르침을 포함하고 있으면서[包含三教], 동시에 그 안에 다양성과 변화성, 그리고 신비성과 생명의 역동성을 지닌 현묘한 사상일 것이다. 현묘한 사상이기에 시대를 따라 언제든지 그에 맞는 이념과 정신을 제시해 줄 수 있는 사상일 것이다(최상석, 2009 : 84).

13) 최치원이 사용한 ‘包含’이라는 글자는 ‘본래부터 그 속에 들어있다’는 뜻을 지닌 ‘포함’으로 ‘밖으로부터 널리 모두 싸다’라는 의미를 지닌 한자어 ‘포함’과 다르다. 金凡父, 『風流精神과 新羅文化』, 『韓國思想』 제1집, 한국사상연구회, 1959, 109쪽 참조.

14) 한국철학회 편 중 유병덕 교수의 견해 참조. 한국철학회 편, 『韓國哲學史』 상권, 동명사, 1987, 153-154쪽.

풍류도를 이루고 있는 체(體)가 ‘포함삼교’라고 한다면, ‘접화군생’은 풍류도의 용(用) 혹은 실천의 형태라고 볼 수 있다. 접화군생은 “모든 생명과 접촉하여 이를 감화시킨다”는 의미로 풍류도의 핵심적 가치이자 중심적 내용이라고 할 수 있다. 그것은 단순히 인간들 사이의 윤리적 관계를 말하지 않고, 우주적 생명에 대한 인간의 관계를 표현한 것으로서 모든 생명과 교감하고 조화한다는 생명주의의 원리가 새겨진 것으로 볼 수 있다. 모든 생명 있는 만물을 모두 다 주체적으로 접화할 수 있다는 뜻에서, 나를 둘러싸고 있는 모든 생명체와 공존한다는 융화사상의 표출인 것이다(정경환, 2010 : 30; 31; 38). 한편 접화군생을 ‘홍익인간’의 개념에 견주어 그 의미와 폭이 더 넓다고도 하였다(도광순, 1981 : 101).

“접화군생은 홍익인간(弘益人間)보다 그 뜻이 더욱 넓은 한국 고유의 어휘의 표현이요, 풍류도의 범생물적인 생생(生生)의 자혜(慈惠)를 의미하는 말이다. 초목 군생(草木群生)이나 동물에까지 도덕화를 베풀어 생을 동락동열(同樂同悅)하도록 하는 것을 접화군생 이라고 한다.”

이러한 ‘접화군생’의 개념을 바로 이해하기 위해서는 먼저 ‘접’(接)과 ‘화’(化)에 담긴 의미를 찾아내어야 한다. 접이란 그 일반적 의미를 요즘 말로 표현한다면 ‘만남’ ‘사귀’등으로 해석할 수 있다. ‘접’자가 들어간 한자말로 접신(接神), 접견(接見), 접물(接物), 접촉(接觸) 등이 있는데 이런 단어는 모두 만남 혹은 사귀의 의미를 지니고 있다. ‘접’이라는 글자는 눈에 보이는 ‘물’(物)은 물론 눈에 보이지 않는 영적인 존재를 만날 때에도 사용되었다. 그러므로 ‘접’은 인간관계 안에서의 인격적인 만남, 생물과의 물리적 혹은 생태적인 만남을 포함하여 영혼과 영혼이 만나는 영적인 만남을 전제로 하는 말이다(서정록, 2005 : 127).

접화군생에서 의미하는 ‘화’는 여러 가지 의미를 두루 포괄하는 광범위한 의미를 지닌 것으로 보는 것이 좋을 듯하다. ‘교화’(教化), ‘감화’(感化), ‘덕화’(德化), ‘변화’(變化) 등 사용되는 문맥에 따라 여러 가지 의미로 해석 될 수 있을 것이다. ‘화’의 의미와 함께 주목해야 할 특이점은 그 대상으로 ‘인간’만을 언급하지 않고 모든 생명을 아우르는 ‘군생’(群生)을 언급한 점이다. 접화군생 안에는 인간을 향한 교화, 감화, 덕화, 변화의 개념뿐만 아니라 범생물들과 함께 나누고 싶은 자혜와 상생의 마음이 들어 있다고 생각한다. 그런 의미에서 우리 고유사상 안에는 생(生)과 화(化 ; 和)의 두 축으로 이해할 수 있다고 하겠다.

앞서 살펴보았던 한국사상의 기본정신이 조화정신에 있다는 것은 우연이 아니다. 한국사상의 뿌리이자 원천인 풍류도의 조화정신은 모든 한국사상의 저변을 형성하고 있다. 풍류도는 자생적이며 원초적인 의미의 그야말로 본래적인 한국정신이라 생각한다. 자생적 한국고유사상으로서 바로 나라에 원래 있었다는 한국적인 멋의 고유한 정신적 모델이, ‘풍류’란 명칭으로 구체화 된 연유이다. 한 사상으로서 풍류도는 삼교를 포함하는 하나 됨의 원리를 통한 자연과의 교감과 합일 그리고 생명중시의 실천사상이다. 풍류도는 합리적인 설명으로는 부족할 만큼 신비적인 사유체계를 갖는다고 볼 수 있다. 온갖 생명체를 변화시키고 교화시킬 수 있는 탁월한 역량을 지니고 있으므로 ‘현묘지도’라 언표(言表)했을 것이다. 풍류의 내면성은 결국 ‘전체적인 큰 하나로 뭉쳐지는’ 종합성과 통일성, 합일적 포함성, 언설로 드러내기 어려운 고도의 추상성 등이 조화롭게 내재되어 있음을 알 수 있겠다.

3) 주체적 자각으로서의 東茶意識

왕건의 『훈요십조(訓要十條)』의 4조를 보면 “우리나라는 방토(方土)와 인성(人性)이 다르므로 중국 문화를 모두 따를 필요가 없으며”¹⁵⁾라고 나온다. 신라가 삼국을 통일하자 화염종을 받아들여 이를 자기화해 나가면서 독특한 통일신라문화를 이룩한 것이나 선종을 주도이념으로 수용하여 특유의 고려문화를 만들어 낸 것, 국시로 천명했던 주자성리학을 끝내 조선성리학으로 발전시켜 나가는 의식기반이 주체적 문화형성의 영향이 되었을 것이다.

조선 왕조는 주자성리학을 이념기반으로 하여 새 왕조의 문화를 창조해 나갔다. 조선 전기 문화전반에서 중국풍이 만연하는 것은 당연한 일이었다. 중국의 뿌리를 옮겨다 심었으니 당장은 중국꽃이 그대로 필 수 밖에 다른 도리가 없기 때문이다. 그러나 우리의 풍토는 중국과 다르다. 그래서 우리는 반만 년 동안 중국과 다른 문화를 이루고 가꾸어 왔다. 우리 선조들은 역사적으로 늘 그래왔듯이 중국 발원의

15) 『고려사』, 「世家」, 태조 26년(癸卯), 夏四月條 “其四曰, 惟我東方, 舊慕唐風, 文物禮樂, 悉遵其制. 殊方異土, 人性各異, 不必苟同.”

주자성리학 이념을 완벽하게 이해하고 난 다음 발전적으로 심화시키는 방법으로 조선성리학이라는 고유이념을 창안해 놓는다. 명실공히 조선의 창조성과 정체성을 갖추고 조선 성리학이라는 학문으로 자리매김하게 된다. 중국풍의 변안에 골몰하던 당시의 문화계에 새로운 바람을 불어넣게 되면서 시·서·화 등 모든 분야에 자기애로부터 비롯된 자긍심 있는 조선의 고유문화를 발현시키게 된다(최완수, 1998 : 13-34).

앞서 살펴본 ‘동인의식’이 한민족으로서의 자부심과 주체성을 드러내는 사상을 일컫는 말인 것처럼 ‘동다’ 역시 동인으로서 조선차[東茶]에 대한 주체의식이 기인된 바 그 맥이 다르지 않다고 하겠다. 우리의 자세나 태도를 표현해 내는 주체성이야말로 자기화할 수 있는 힘이 될 것이고, 그 힘이 바로 우리 문화의 자생력이자 정체성인 것이다. 한국 차문화사에 있어 ‘동다’라는 용어는 통시대성(通時代性)을 지닌다. 즉 어느 시대이든지 간에 ‘우리차에 대한 의식’은 그 시대에서 현실성 또는 현실적 의의를 지니는 차문화 전반을 지칭할 수 있다. 동다의식은 우리 민족의 성품이 반영된 우리차에 대한 사고의 주체이다. 광의(廣義)로는 차정신에 속해 있으며, 본질적으로는 한국 차정신의 작용측면을 나타내고 있다. 필자는 차라는 대상물을 향하여 궁구한 끝에 문리(文理)를 체득하고, 한국사상의 원형이 발현된 의식적 동향을 ‘동다의식’으로 정의하겠다. 여기에는 우리나라 사람[東人]으로서의 주체의식, 자기의식을 내포하고 있다. 동인으로서 문화자존의식이 반영된 우리차에 대한 자각이야말로 차인이 갖추어야 할 정체성이다. 동다의식은 개인의 사유적, 증험적 사실을 통하여 구현되는 것이다. 내적으로는 정신적·문화적인 요인에 의해 제약되면서 외적으로는 자연풍토, 집단에 의한 환경적 요인과 함께 형성되어지는 것이다. 다시 말해 그 개인의 사상의 기저를 이루고 있는 학문 및 철학뿐만 아니라 생활사에 있어서도 풍토, 역사, 사회집단의 영향을 받게 된다.

중국과 한국을 아울러 차 일반론에 관한 것으로 ‘차’¹⁶⁾가 들어간 역대 다서의 제명을 살펴보면, 중국의 경우 두육의 『천부(荈賦)』, 육우의 『다경(茶經)』, 고헤의 『다부(茶賦)』, 배문의 『茶述』, 도곡의 『천명록(荈茗錄)』, 오숙의 『다부(茶賦)』, 채양의 『다록(茶錄)』, 구양수의 『용다록후서(龍茶錄後序)』, 송휘종의 『대관다론(大觀茶論)』, 옹번의 『선화북원공다록(宣和北苑貢茶錄)』, 심안노인의 『다구도찬(茶具圖贊)』, 육수

16) 본고에서는 차에 관한 이론이 정립된 것으로 書名에 ‘茶, 茶, 檜, 蔎, 茗’이 들어간 것에 한정하여 그 범위를 정하였다.

성의 『다료기(茶寮記)』, 도룡의 『다설(茶說)』, 주권의 『다보(茶譜)』, 장원의 『다록(茶錄)』, 허차서의 『다소(茶疎)』 등이 있다. 한국은 우리나라 최초의 차서인 한재의 『다부(茶賦)』, 이운해의 『부풍향차보(扶風鄉茶譜)』, 이덕리의 『기다(記茶)』, 정약용의 『각다고(榷茶考)』, 초의선사의 『다신전(茶神傳)』, 『동다송(東茶頌)』, 이규경의 『도다변증설(茶茶辨證說)』 등이 있다. 차 일반론에서 쓰이고 있는 차서의 제명으로는 보통 ‘도(茶)·차(茶)·천(苴)’ 등이 주로 사용되었다. 차와 차문화를 주제로 한 기록, 설명, 문투(文套)의 양식등과 조합을 이룬 서명들이 다수이다. 살펴본 바와 같이 서명에서 저자의 의식적 일단을 엿보기에는 다소 아쉬움이 있다. 그 중 중국 차서인 『다경』과 한국의 차서 중 『기다』·『다신전』·『동다송』에 주목할 필요가 있겠다. 먼저 육우의 『다경』은 차서임에도 불구하고 ‘경(經)’ 자를 사용하고 있다. ‘경’은 절대 불변의 진리의 뜻을 담았다는 의미가 들어있다. 『다경』의 서명은 육우의 의식세계가 반영된 차에 관한 진리를 담고 있는 책이라 할 수 있다.

한국의 차서인 『동다송』에서 특기할만한 점은 ‘동(東)’자이다. 차에 대한 기록, 차에 대한 칭송을 함에 있어 ‘동’이란 접두어를 사용하고 있다. 『기다』는 본문에서 ‘동다(東茶)’를 언급하고 있고 『동다송』은 서명에서 사용하고 있는데 이는 저자의 차의식 일면이 드러나는 대목이다. 동다란 ‘동국지차(東國之茶)’를 가리키는 말로 당시 ‘우리차’에 대한 확고한 주체의식을 가지고 능동적인 사고의 뜻을 서명에서 드러낸 것이라 생각한다. 『다신전』 또한 예사로 볼 것이 아니다. 그 인식에 있어 일각에서는 『만보전서』에 수록되어 있는 『채다론(採茶論)』의 원문을 초출하였다는 선입견으로 폄훼(貶毀)하는 시각이 적지 않다. 이에 초의선사 자신의 사유나 의식의 실마리를 찾아 볼 수 없다고 성급히 단정 짓는데 대해 재고를 요한다. 비록 초출이라고는 하나 『다신전』이란 제명(題名)을 통해 차의 정신과 기운을 한 마디로 ‘차의 신기(神氣)’로 집약한 초의선사의 차의식을 짐작해 볼 수 있기 때문이다. 본고에서 『다신전』을 상론하지 못하는 한계가 있다. 다만 초의의 동다의식에서 소략 다루고자 한다. 그가 남긴 글은 외피에 천착하지 말고 속으로 심회하여, 글 이면에 담긴 의미를 탐색하는데 주력해야 될 줄로 안다.

동다에 대한 기존의 이해를 검토해 보면 『초의집(草衣集)』에서는 “동다의 동은 동국 또는 해동이라는 뜻으로 우리나라를 뜻한다. 당연히 동다는 우리나라에서 생산되는 차를 말한다”고 하였다(동국역경원, 2002 : 43). 김대성(2004 : 297)은 ‘동’이라는 글자 속에는 이미 ‘주인’이라는 의미, ‘우리’라는 의미가 담겨있고, 동차는 일반

적으로 ‘동쪽나라(東國)의 차’ 즉 이 땅 ‘조선의 차’라고 풀이하였고, ‘우리의 차’, 민족의 혈통을 이어온 ‘동이(東夷)의 차’ ‘차의 주인’이라는 시각으로 결론지었다. 박동춘(2004 : 42)은 동다란 우리나라 땅에서 자란 차나무의 새싹으로 만든 차이며, 자연 환경과 풍토·기호에 토착된 차이므로, 우리나라 사람들의 정서와 채취가 배어 있으며 역사화 문화적인 특성이 함축 되어 있다고 하였다. 송해경(2008 : 113)은 동다는 중국의 관점에서 보아 ‘동국의 차’라는 뜻이 됨으로, 중국의 화이사상에 근거한 내용으로 오인 받기도 한다. 그러나 초의는 중국의 차와는 차별화된 우리나라만의 차를 지칭하기 위해 동다라는 단어를 만든 것이라고 하였다. 류건집(2009 : 16)은 ‘동다’란 ‘우리나라의 차’라고만 언급하였다. 정민(2011 : 306-309)은 ‘동다송’이란 동다, 즉 우리나라 차를 찬송한다는 뜻이라 하였고, 다만 제목과 달리 ‘동다’에 대한 내용이 너무 빈약하고 우리 차의 맛과 약효가 중국차만 못지않다고 한 것이 고작이라고 하였다. 초의는 동다에 대한 형이하자의 방법적 측면에 주력하여 논하기보다는 그 서명(書名)을 통해 자신의 차의식의 주체를 온전히 드러냈다고 생각한다. 초의가 말한 ‘동다’에는 합리적인 설명으로는 부족할 만큼 신비적인 사유체계를 담고 있다고 볼 수 있다.

한국차서에 나타난 ‘동다’에 대한 직접적 언급은 이덕리의 『기다』가 처음이다. “차의 효능을 두고 어떤 이는 우리 차가 중국 남쪽 지방의 차만 못하다고 의심한다. 내가 보건대 빛깔과 향, 기운과 맛이 조금도 차이가 없다”¹⁷⁾라고 하였다. 이를 바탕으로 초의는 『동다송』에서 “우리나라에서 생산되는 차도 원래 그 근본이 서로 같아 색, 향, 기, 미의 효능이 한가지라고 하였다.”¹⁸⁾ 차라는 물(物)의 진리를 궁구함에 있어 한 인간의 주체적 사고를 기반으로 문화적 자주성을 일정하게 반영한 ‘동다의식’의 결정(結晶)이라 할 만하다. ‘동다’로 언표하지는 않았으나 차에 대한 주체적 사고의 기저를 이루고 있는 대목이 『다부』에서도 보인다. ‘한과 파’, ‘오심지차’에 관류하고 있는 동다의식의 면면(綿綿)을 지나쳐서는 안 된다. 이와 관련된 논의는 각각의 장에서 상론하도록 하겠다. 의식이 차라는 대상을 향하고, 앞의 기능은 싹터서 그 ‘단초’를 발현시키고 그것을 근거로 끝까지 궁구하여 차에 대한 체와 용의 이치[理]가 인식될 때 ‘우리차에 대한 의식[東茶意識]’이 배어난 사유체계의 ‘골자(骨子)’를 곳곳에 배치할 수 있는 것이다. ‘의식’ 내지 ‘철학’은 옳으나 그르냐를

17) 『記茶』, “茶之效, 或疑東茶不及越產, 以余觀之, 色香氣味, 少無差異.”

18) 『東茶頌』, “東國所產元相同, 色香氣味論一功.”

따지기에 앞서, 어떤 한 개인이 어떤 문제를 어떻게 이해해 들어갔으며, 또 어떻게 분석적 사유를 하였는지 그 과정과 의식세계를 살피는 것이 보다 더 의미가 있다고 생각한다.

필자는 ‘동다의식’이 보편성을 외면하는 편협하고 국수적인 우리차에 대한 의식 일변도가 아닌 ‘차’라는 본질 그 자체에 관점을 두고 풀어나가는데 의의가 있다고 생각한다. 우리 민족의 정신속에 흐르고 있는 조화와 상화, 포함(包含)과 접화군생의 의식이 요구된다. 진리에는 국경이 없다. 모든 인류에게 보편적이고 타당성을 띤 도를 배우고 진리를 실천함에 있어 내 나라, 남의 나라를 따질 것이 없다. 다만 차라는 문화적 매개물을 통해 우리나라 사람[東人]으로서 지녀야 할 주체의식은 무엇인가에 대한 환기이다. 중국의 그것을 먼저 이해하였다고해서 답습하는 형태가 아닌 보편성을 지향하면서도 주체적 우리차의 의식인 동다의식을 갖추는데 의의가 있음을 알 수 있다. 자생력이 있는 차문화는 모든 외부적 요소를 흡수하여 자기 것으로 내놓을 수 있다. 다시 말해 ‘자기 것’으로 만든다는 것은 다른 아닌 주체적 태도를 뜻하는 것이다. 동다의식은 차인의 자세나 태도를 표현해 내는 주체성이다. 이는 자기화할 수 있는 힘이 될 것이고, 그 힘이 바로 우리 차문화의 자생력이자 정체성인 것이다.

2. 東茶意識 형성의 시대 배경

1) 茶意識 기반으로서의 『茶經』

『다경』은 차에 관한 진리를 담고 있는 책이라 할 수 있다. 한국의 차문화를 이해하고 탐색함에 육우(陸羽, 733~804)의 『다경』을 차의식 기반의 출발점으로 놓는 데에는 재론의 여지가 없을 것이다. 육우의 『다경』 저술은 차의 역사와 이론을 집대성하여 차문화의 이론적 토대를 마련했다는 점 외에도 그가 창안한 제다법, 탕법은 차문화의 새로운 이정표를 세우는데 공헌한 바가 크다. 당대에 차의 애호층이 광범위하게 확대되고, 송(宋)·명(明)·청(淸) 시기의 융성한 차문화를 형성할 수 있었던 토대는 육우의 공이 적지 않다. 『다경』이 편찬되기 이전에도 차는 있었고 음다 풍습도 존재하였다. 그렇지만 차의 관념과 실용을 아우르고 있는 『다경』은 차문화 형

성에 있어 형이상·형이하적으로 그 기반이 실로 반석과도 같다. 중국의 차문화 발전은 한국에도 그 영향을 미쳤다. 다성(茶聖)이라 일컬어지는 육우는 세계의 차문화를 발전시키는데 지대한 공헌을 하였다. 그는 『다경』을 통해 ‘차’의 자원(字源)·기구(器具)·제차(製茶)·자차(煮茶)·음차(飲茶)·차사(茶事) 등을 체계적으로 정립시켰고 차에 대한 인식을 새롭게 심었다. 『다경』은 중국 고대 차문화 역사에서 뿐만 아니라 동서고금을 막론하고 차에 관한 최초의 전문 서적으로서 오늘날 차를 연구하는데 반드시 읽어야 할 다도의 경전이요 지침서라 할 수 있다. 따라서 시대·지역·국가를 막론하고 차에 관한 학문, 역사 그리고 사상 등의 문제들을 규명하기 위해서는 육우와 『다경』에 대한 탐색이 선결 과제라 하지 않을 수 없다.

한국 차문화사를 보면, 선인들이 『다경』을 탐독한 정도가 적지 않다. 한 예로 한재는 『다부』 병서에서 “내가 『다경』을 읽음으로부터 차에 대한 지식을 얻어 ‘아주 모른(莫之知)’ 상태에서 벗어나게 되었으며, 그를 통해 점차 차의 성품이 보배로움을 깨달았다”¹⁹⁾고 하였다. 또한 『다경』의 인용 정도를 보더라도 초의는 『동다송』에서 13회, 『다신전』에서는 9회를 인용하였다. 그 밖에도 한국 차문화사의 시문학 작품에 언급된 육우와 『다경』의 인용 회수는 ‘『다경』’은 55회, ‘육우’는 74회로 나타나고 있다(소연의, 2008 : 139).

유구한 전통을 이어온 문화도 자생문화를 바탕으로 외래문화를 필요한 만큼 수용하여 자기 문화수준을 높인 다음 그 한계수준에 이르면 그를 다시 주변으로 방출하여 주변 문화수준을 끌어 올려 주는 역할을 반복한다(최완수, 1998 : 5). 역사적으로 중국과 한국의 차문화사는 서로 불가분의 관계에 있다. 『다경』의 내용 전개를 통해 육우의 내면의식과 사유의 흐름을 알아봄으로써 차의식 기반의 하나의 지표가 되었음과, 한국 다서에 어떠한 기제가 되었는지를 살피는 일은 매우 중요하다고 할 수 있다.

(1) 육우의 사상

작가는 자신의 의식으로 현실을 다루며 창작을 한다. 자신의 처지가 어떠했는가에 따라 작품 내용에 영향을 미치고 표현도 달라진다. 그런데 이 의식은 사상과 경험으로부터 나와 현실과 맞닥뜨리게 된다.

당대의 차문화는 안사의 난(755~763)으로 당대의 정치와 경제가 심각한 타격을

19) 『茶賦』, “余於茶, 越乎其莫之知. 自讀陸氏經, 稍得其性, 心甚珍之.”

입은 직후부터 급속도로 확산되었다. 차문화를 당대 사회에 확산시킨 최대의 공헌자는 육우²⁰⁾였다. 육우는 현종(玄宗) 중기와 말기 및 안사의 난 이후 수십 년을 포함하는 시기에 활동했던 사람이다. 이때는 당나라가 최전성기에서 쇠퇴, 몰락기로 전환하는 시기로 정치·사회적 변동이 매우 심하였다. 육우 역시 이러한 사회적 격변의 영향을 많이 받았다고 할 수 있다(서정임, 2009 : 39). 수(隋)·당(唐) 시기는 불교가 가장 흥성하였다. 수나라가 천하를 통일한 것과 동시에 불교는 당시의 사상계를 통일하여 일세를 지배하게 되었다. 반면 유교는 주목할 만한 발전을 이루어내지 못함으로써 침체와 번민의 시기를 면치 못하였다. 이러한 시대적 배경 속에서 육우는 불가의 처사(處士)로 살았으나, 그를 지배하는 사상과 이념은 유학이었다.²¹⁾ 불교의 가치가 절대적으로 숭앙 받던 시기에 유학적 사유를 담은 『다경』의 저술은 주목할 만한 일이다. 육우가 유학에 대해 관심을 갖고 심취한 것은, 그가 지적선사(智積禪師)에게 입양된 뒤 호주(湖州)의 이계란(李季蘭)²²⁾의 집에서 한때 기거하였던 데서 그 계기를 찾기도 한다(林秀土, 1999 : 45).

육우의 차의식은 유교사상을 기반으로 하고 있다. 선사상(禪思想) 내지 은일사상과의 연관성도 열어두어야 한다. 『다경』 「사지기」의 ‘풍로(風爐)’조를 보면 오랫동안 『주역』을 연관하였던 육우의 유가적 관점이 잘 나타나 있다. 여기에서는 풍로를 통해 충절(忠節)과 존현(尊賢)의 의식을 보이고 있어 주목된다.²³⁾

동이냐 철로 만든 것이며 모양은 옛 정(鼎)처럼 생겼다. 풍로의 발은 세 개다.
각 다리 위에 적혀있는 고문체(古文體)는 모두 스물한 자이다. 한쪽 다리에는 ‘감상손하리어중(坎上巽下離於中)’ 또 한쪽 다리는 ‘체균오행거백질(體均五行去百疾),

20) 『文苑英華』 권793, 「육문학자전」, 육우의 자는 鴻漸 또는 季疵이며, 호는 竟陵子, 桑苧翁, 東岡子, 東園先生, 茶山御使 등이다. 일명 疾이라고도 한다. 사람들은 그를 陸文學이라고도 부른다. 唐玄宗 開元 21년(733)에 竟陵郡(지금의 湖北省 天門縣)에서 태어났다는 설이 있으나 그의 부모, 출생지, 출생년도는 아직 밝혀지지 않고 있으며, 전설 속에 가려져 있다. 『신당서』 「隱逸-陸羽傳」에 ‘不知所生’이란 문구가 있는 것으로 고아 출신인 듯하다. 그러나 그는 『다경』 「七之事」에서 자신의 조상을 湖州太守를 지낸 陸納이라 하기도 하였다.

21) 3세 때 버려진 몸이 되어, 竟陵大師 積公의 禪院에서 양육되었다. 9세에 문학에 관심을 두었고, 적공은 그가 佛書의 出世之業을 가르쳤다. 그는 답하여 말하기를 “죽을 때까지 형제도 없고, 또한 후사도 없이, 삭발한 데다 물들인 옷을 입고 불교를 한다고 하면, 유자들이 들을 때, 이것을 효라고 하겠습니까? 육우는 공자의 글을 익히고 싶습니다”라고 하였다(陸羽, 「陸文學自傳」 “始三歲惇露, 育於竟陵大師積公之禪院. 自九歲學屬文, 積公示以佛書出世之業. 子答曰: “終鮮兄弟, 無復後嗣, 染衣削髮, 號爲釋氏, 使儒者聞之, 得稱爲孝乎 羽將授孔聖之文”).

22) 이계란의 아버지는 당대 대유학자였다. 9살 난 육우는 그곳에서 유학사상을 薰陶 받았다. 장유화, 「다성 육우의 학문과 유학사상」, 한국사학회지, 2003a, 35쪽 참조.

23) 이하의 글은 장유화, 『차자학』, 국차공사, 2011, 119-126쪽 참조.

그리고 나머지 한쪽 다리에는 ‘성당멸호명년주(聖唐滅胡明年鑄)’라고 적혀 있다. 풍로 세발의 사이마다 창과 같은 빈 공간 셋을 마련하고, 풍로 밑바닥에 구멍 하나를 내어 통풍 역할과 함께 숯의 재가 빠지도록 한다. 세 개의 창 위에는 고문체 여섯 글자가 적혀 있다. 한 창 위에는 ‘이공(伊公)’, 또 한 창 위에는 ‘갱육(羹陸)’, 나머지 한 창에는 ‘씨차(氏茶)’라고 되어 있다. 이는 ‘갱(羹)이라면 이공(伊公), 차(茶)라면 육우(陸羽)’라는 뜻이다. 풍로 안에는 체얼을 만들고 그 위에 세 개의 격(格)을 만든다. 그 한 격에는 평을 그렸는데, 평은 불을 상징하는 날짐승이기 때문에 불의 괘인 리離(☲)를 그렸다. 또 한 격에는 범을 그렸다. 범은 바람을 상징하는 짐승이기에 바람의 괘인 손巽(☴)을 그렸다. 또 한 격에는 물고기를 그렸는데, 물고기는 물속에 사는 동물이라 물의 괘인 감坎(☵)을 그렸다. 손(巽) 괘는 바람, 리(離) 괘는 불, 감(坎) 괘는 물을 다스린다. 바람은 불을 일으키고, 불은 물을 끓임으로써 세 가지의 괘를 갖추게 된다.²⁴⁾

육우는 풍로의 한 발에 ‘성당(聖唐)이 반역의 무리들을 멸망시킨 이듬해에 만들었다’라는 뜻으로 ‘성당멸호명년주(聖唐滅胡明年鑄)’라는 7자를 새겨 유가의 충군애국(忠君愛國)의 정신을 은근히 말하고 있다. 육우가 언급한 반역자들은 ‘안사의 난’을 일으킨 안록산(安祿山)과 그의 부장 사사명(史思明)을 가리킨다. 그는 고향인 경릉(竟陵)을 버리고 남쪽으로 피난을 가면서 피난민의 한 맺힌 심정을 담은 『사비시(四悲詩)』²⁵⁾에서도 자신의 충절을 드러내었다.

欲悲天失綱	하늘이 삼강을 잃은 것을 슬퍼하려 해도
胡塵蔽上蒼	오랑캐 말에서 이는 먼지 창천(蒼天)을 가린다.
欲悲地失常	땅이 오상을 잃은 걸 슬퍼하려 해도
烽煙縱虎狼	봉화 연기에 범과 이리떼만 중횡무진이라.
欲悲民失所	백성이 제자리 잃은 걸 슬퍼하려 해도
被驅若犬羊	쫓겨나는 것이 개나 양과 같구나.
悲盈五湖山失色	오호에 슬픔이 가득하니 산도 제 빛을 잃었는데
夢魂和淚繞西江	꿈 속에서 눈물 섞으며 서강을 빙 둘러보고 있네.

24) 『茶經』, 「四之器」 “風爐以銅鐵鑄之, 如古鼎形, …… 凡三足, 古文書二十一字. 一足云: ‘坎上巽下 離於中’; 一足云: ‘體均五行去百疾’; 一足云: ‘聖唐滅胡明年鑄’. 其三足之間, 設三窓. 底一窓, 以爲通廳漏燼之所. 上並古文書六字, 一窓之上書‘伊公’二字, 一窓之上書‘羹陸’二字, 一窓之上書‘氏茶’二字. 所謂‘伊公羹, 陸氏茶’也. 置壩土泉 於其內, 設三格: 其一格有翟焉, 翟者, 火禽也. 畫一卦曰‘離’. 其一格有彪焉, 彪者, 風獸也. 畫一卦曰‘巽’. 其一格有魚焉, 魚者, 水蟲也. 畫一卦曰‘坎’. 巽主風, 離主火, 坎主水. 風能興火, 火能熟水, 故備其三卦焉.”

25) 陸羽, 「陸文學自傳」 呂維新, 「陸羽의 忠君愛國思想」, 陸羽茶文化研究會編印, 1999, 39쪽 참조.

육우는 나라가 삼강(三綱) 오상(五常)을 잃어 곧 유가사상의 뿌리가 흔들렸기에 강토를 잃어버릴 수밖에 없다고 하면서 크게 슬퍼하였다. 이러한 의식을 지냈던 그였기 때문에 풍로에까지도 우국충정을 담아 ‘성당멸호명년주’를 새겼던 것이다. 육우가 디자인한 풍로는 육우의 사상이 깊이 있게 배어 있다. 그는 자신이 제작한 풍로를 옛 정(鼎)의 모양과 같이 만들었다고 밝혔다. 『역경』에서는 정(鼎)의 또 다른 이름을 화풍정(火風鼎)이라 한다. 정괘(鼎卦)는 크게 발전하는 것을 의미하며, 이 괘는 솥을 상징한다. 괘의 모습은 불을 상징하는 이괘(離卦)를 상괘(上卦)로 하고, 나무를 상징하는 손괘(巽卦)를 하괘(下卦)로 한다. 이에 “나무위에 불이 타오르니 군자는 이를 보고 질서를 정비하고 주어진 천명(天命)을 성취한다”²⁶⁾고 했다. 육우는 차기가 갖추어야 할 그것과 군자의 바른 가짐이 다르지 않다고 보았던 것이다.

육우의 중정사상이 잘 표현된 곳은 정(鼎)의 한쪽 다리에 적힌 ‘감상손하리우중(坎上巽下離於中)’이란 일곱 글자다. 이는 ‘위에는 물을 상징하는 감괘(坎卦), 아래는 바람을 상징하는 손괘(巽卦), 가운데는 불을 상징하는 리괘(離卦)’라는 뜻이다. 육우는 풍로의 체열에 세 개의 격을 만들어 한 격에 평과 리괘(離卦, ☲), 또 한 격은 범과 손괘(巽卦, ☴), 또 한 격은 물고기와 감괘(坎卦, ☵)를 새김으로써 자신의 뜻을 암시하고 있다. 즉 바람은 불을 일으키고, 불은 물을 끓임으로써 세 가지의 괘를 갖추게 되면 중정을 얻게 된다. 결국 육우 차의식의 정화(精華)가 ‘중정’에 있음을 짐작할 수 있다. 『역경』에 나타난 감괘·손괘·리괘를 선택한 것은 차생활에서 차뿐만 아니라 차기(茶器)·물·불·바람 그 어느 것 하나라도 소홀히 할 경우 진정한 차자리가 될 수 없음을 말하는 것이다. 이는 명나라 때 허차서(許次紆)의 『다소』에서 “차맛은 물에서 나며, 물은 차기를 빌려, 불을 통해 익어 끓는다. 이 네 가지는 서로 상부상조하는 것이다. 그 어느 하나라도 빠지면 차는 폐하게 된다”²⁷⁾는 내용과 그 뜻이 통한다. 또 한쪽 다리의 ‘체균오행거백질(體均五行去百疾)’이란 일곱 자는 ‘몸은 오행을 고르게 하여 백가지 온갖 질병을 물리친다’라는 뜻이다. 육우는 사람이 차를 마시면 신체가 조화를 이루어 만병을 고칠 수 있다고 믿고 있다. 오행이란 우주의 원소이자 조화이다. 오행의 원소는 목·화·토·금·수인데 우주의 모든 것이 오행의 상생 및 상극 속에서 운행되고 있다. 사람은 소우주요 오행의 조화 속에서 건강을 유지하는 것이다. 만병의 근원은 마음에서 출발하며 오행의 상극은 곧

26) 『周易』, 「火風鼎卦」 “大象, 君子以正位凝命.”

27) 許次紆, 『茶疏』, “茶滋于水, 水藉乎器, 湯成于火. 四者相須, 缺一則廢.”

마음의 부조화다. 차 역시 오행을 담고 있는데 찻잎은 목, 불은 화, 다기와 다구는 토·금, 수는 물이다. 이들이 서로 상생할 때 차의 참맛을 얻을 수 있다.

유가에서는 성인을 목표로 하는 인간상을 제시하면서 입지(立志)의 중요성을 밝히고 있다. 육우는 풍로에 이상적인 인간상을 제시하였다. 풍로 세 개의 창 위에 ‘이공(伊公)’, ‘갱육(羹陸)’, ‘씨차(氏茶)’ 여섯 글자를 새겼다. 하나로 연결시켜 보면, ‘갱(羹)에는 이공, 차에는 육우’라는 뜻이다. 이공은 하(夏)의 걸왕(桀王)을 내쫓고 상(商)나라를 크게 중흥시킨 탕왕(湯王)을 도와 상나라의 토대를 든든히 했던 재상이다. 그는 현자(賢者)로 대단히 덕이 높은 사람이었을 뿐만 아니라, 국을 만드는 데도 뛰어난 재능을 가지고 있었다. 갱의 달인이라 불리는 이윤은 국을 끓이는 생활 속에서도 요순의 도를 즐겼다. 그는 합당한 의(義)가 아니고 도(道)가 아니면 천하를 녹으로 주더라도 돌아보지 않았던 사람이다²⁸⁾. 또한 이윤은 “하늘이 이 백성을 태어나게 하여, 먼저 아는 자로서 하여금 뒤에 아는 자를 깨우치게 하고, 먼저 깨달은 자로서 하여금 뒤에 깨닫는 자를 깨우치게 한다. 나는 하늘이 낸 백성의 선각자니, 내 장차 이 도를 가지고 백성들을 깨우치리라”²⁹⁾고 하였다. 이윤이 갱생활에서 얻은 선현의 도, 즉 ‘갱도(羹道)’를 가지고 백성을 깨우쳤듯이, 육우 역시 차를 통해 얻은 현자의 도, 즉 ‘다도(茶道)’를 통해 백성을 깨우치겠다는 의미로, ‘이공갱, 육씨차’라는 글귀를 풍로에 새겨 후세에 알리고자 하였던 것이다. 단순하게 접할 수 있는 국과 차 모두 마실거리에 불과하지만 거기에는 자연스러움이 수반되어 있다. 자연스러움은 능숙함에서 나오는데 자기 극복이 있을 때 가능하다. 차와 국을 어떤 마음으로 대하고, 또 그것이 지닌 의미를 어떻게 받아들이느냐에 따라 결과는 달라진다. 이들은 갱과 차를 마음을 다스리는 매개로 삼아 자신의 철학적 사유를 투영하였다.

(2) 『다경』과 차의식

고대의 많은 작가들이 사물이 지닌 미덕을 이끌어 자신의 뜻을 피력하곤 하였다. 예부터 동양에서는 차를 다른 식물과는 달리 형이상적 정신을 담고 있는 것으로 여겼다. 가목(嘉木)·영목(靈木)·영초(靈草)·영아(靈芽)·서초(瑞草)·신초(神草)·진순(眞筍) 등으로 칭송해 왔던 것이 이를 증명한다(짙유화, 2011 : 49). 육우도 『다경

28) 『孟子』, 「萬章章句上」 “樂堯舜之道, 非其義也, 非其道也, 祿之以天下, 弗顧也.”

29) 『孟子』, 「萬章章句下」 “天之生斯民也, 使先知覺後知, 使先覺覺後覺. 予天民之先覺者也, 予將以此道, 覺此民也.”

』에서 차를 ‘가목’으로 칭송하였다.³⁰⁾ 많은 사람들이 차를 단순한 마실거리가 아니라 형이상적 의미가 담긴 식물로 묘사하고 있는 데에는, 육우가 ‘가목’이라 일컫은 것이 적지 않은 역할을 한 것으로 본다. 가목은 ‘품질 좋은 나무’, ‘상서로운 나무’를 뜻한다. 육우는 눈에 보이지 않는 사물의 본성에 대한 묘사를 표현함으로써, 그 대상에 대한 감정을 이입(移入)하고 있다. 그 전거(典據)는 굴원(屈原)의 『초사(楚辭)』다. 굴원은 도선적(道仙的)인 신화와 고사, 초탈적인 은둔의식을 주된 내용으로 자신의 문학을 전개하였다. 그 중 『굴송(橘頌)』을 보면 ‘후황가수(后皇嘉樹)’라 하여 차를 천지간의 아름다운 나무로 표현하였다. 굴원과 육우가 공통적으로 사용하는 ‘가(嘉)’ 자는 ‘가(佳)’ 자와 구별된다. ‘佳’ 자가 형이하적, 가시적인 아름다움이라면, ‘嘉’는 정신적이고 비가시적인 거룩한 아름다움을 뜻한다. 즉 단순히 차의 겉모습을 묘사하는 것에 머물지 않으며, 어떤 방식으로든 사물의 함영(含詠)을 통해 자신의 정서를 표출하려는 의지를 엿볼 수 있다.

육우의 차의식은 창의성과 주체성에 바탕하고 있다. 『일지원』에 보이는 ‘차(茶)’ 자를 통해 유추할 수 있다. 『다경』이 출현하기 이전 ‘차’ 자는 여러 형태로 존재하였으나 주로 ‘도(荼)’자로 표현되었다. 17세기 고증학자 고염무(顧炎武)는 『당운정(唐韻正)』에서 “대력(大曆) 14년(779), 정원(貞元) 14년(798)까지 모두 ‘도’자로 표기되어 있었으나 회창(會昌) 원년(841) 『유공권서현비탑비명(柳公權書玄秘塔碑銘)』, 대중(大中) 9년(855)의 『배휴서규봉선사비(裴休書圭峯禪師碑)』에서는 ‘도비(荼毘)’ 자가 모두 ‘다비(茶毘)’로 되어 있다. 이로써 ‘차’자의 연원은 중당(中唐) 이후에 비롯되었다”³¹⁾고 하였다. 『다경』이 저술된 뒤, 9세기 중반이 되어서야 비로소 ‘차’라는 글자의 뜻과 음이 완전히 정착되었고, 오늘날까지 ‘차’로 불리고 있다.

파촉지역에서 전파된 차³²⁾는 지역적으로 차이 형태에 따른 차이가 있었다. 광활한 중원 각 지역의 언어에 따라 다양한 이름과 소리로 그 이름을 달리하였다. ‘가

30) 『茶經』, 「一之源」 “茶者, 南方之嘉木也.”

31) 『唐韻正』 “大曆十四年刻茶藥字, 貞元十四年刻茶宴者, 皆作茶. 又李邕婆羅樹碑, …… 皆作茶, 其時字體尙未變. 至會昌元年柳公權書玄秘塔碑銘, 大中九年裴休書圭峯禪師碑茶毘字, 俱減此一劃, 則此字變於中唐以下也.”

32) 중국 차문화의 발상지에 관한 기록은 명나라 이전까지 어떤 문헌에도 보이지 않는다. 청나라 초기 顧炎武에 의하면 “秦이 蜀을 취한 후 비로소 차의 역사가 시작되었다고 언급한 것이 시초”라고 하였다. 이로써 先秦時代 이전의 차문화는 중원문화가 아닌 巴蜀 지역을 중심으로 형성되었음을 알 수 있다. 이는 진나라가 기원전 221년 중국을 통일하는 과정에서 파촉 등의 주변국들이 중국 영토에 편입되면서 비로소 한족들이 차문화를 접하게 되었음을 뜻한다. 즉 중국 차문화의 연원을 파촉인들로부터 찾을 수 있다.

(櫃, jia), ‘설(設, she), ‘명(茗, ming), ‘천(荈, chuan) ‘도(茶, tu) 등이 바로 그것이다. 당나라 중기 교통 발달과 더불어 특정 지역에 편중되었던 차문화도 차츰 대중적으로 보편화되었다. 그 결과 각 지방에 따라 각기 다르던 차잎의 이름이 결국 하나의 차나무이며, 공통된 차잎이라는 인식을 갖게 되었다. 이렇게 다양하고 복잡한 차잎의 이름에 주체성과 독창성을 부여하여 정리한 사람이 육우이다. 육우는 당시 사용했던 많은 차잎의 이름 중 ‘가’, ‘설’, ‘명’, ‘천’ 등을 추려 『다경』에 수록하였다.³³⁾ 특히 자신이 주체적으로 사용한 ‘차(茶)’ 자의 개념 및 정의를 명확히 하기 위해, 차명의 배열에서 첫머리에 ‘차’ 자를 두었고 책 이름도 『다경』으로 하였다. 이는 곧 차잎을 부르는 음(音)과 자(字), 즉 소리와 글자를 통일하고자 했던 육우의 차에 대한 의식이 바탕이 되었다. 육우는 “단맛만 나는 차는 가요, 달지 않고 쓴맛만 나는 것은 천³⁴⁾”이라고 했다. 육우는 단맛이나 쓴맛만 나는 차는 진정한 차로 인정하지 않았다. 그는 입안에 들어갈 때는 쓰지만 삼킬 때는 단맛이 나는 것이 진정한 차라고 하여,³⁵⁾ 인생살이에서의 ‘선고후감(先苦後甘)’의 이치를 차맛에 부여하였다. 이것은 어려운 것을 먼저하고 얻는 것을 나중에 돌리는 ‘선난후획(先難後獲)’³⁶⁾의 이치와 다르지 않다. 사실상 육우 차의식의 핵심은 ‘철고인감(啜苦咽甘)’이다. 『오지자』를 보면 “입안에 들어갈 때 쓰고 삼킬 때 단맛 나는 것이 비로소 차다”(啜苦咽甘 茶也)고 했다. 앞서 살펴본 바와 같이 ‘茶’라는 글자는 육우의 독창성을 담은 글자다. 자신의 철학이 담긴 ‘차’라는 글자에 어울리는 맛으로서 입안에 들어갈 때는 쓰고 삼킬 때는 단맛을 내는 선난후획의 이치를 담고 있는 ‘철고인감’이야말로 육우가 진정 말하고자 했던 ‘차정신’이라고 생각한다. 육우는 『다경』에서 차잎을 가리키는 이전의 다양한 글자들인 ‘가·설·명·천·도’ 등을 제외시키고 ‘차’ 자만을 일관되게 사용하였다. 중국의 차 연구가 장만방(庄晚芳)은 “‘차’자는 ‘도’자에서 한 획을 줄여 간소화한 것이다. 오늘날 우리에게 시사하는 바로 보아 육우의 공이 실로 크다”고 하여, ‘차’ 자는 『다경』에 사용됨으로써 정착된 글자라고 하였다(짱유화, 2011 : 53-56). 육우는 차잎을 가리키는 예전의 글자들이 지방의 방언을 글자로 옮긴 것에 대해 철학적 의미를 부여하였다. 뿐만 아니라 독창성과 주체성이 부여된 ‘차’ 자를 부각시켜 많은 사람들이 사용할 수 있도록 노력한 것에 의미가 있다.

33) 『茶經』, 「一之源」 “其名, 一曰茶, 二曰櫃, 三曰設, 四曰茗, 五曰荈.”

34) 『茶經』, 「五之煮」 “其味甘, 櫃也, 不甘而苦, 荈也.”

35) 『茶經』, 「五之煮」 “啜苦咽甘, 茶也.”

36) 『論語』, 「雍也」 “問仁, 曰, 仁者先難而後獲, 可謂仁矣.”

『사지기』에서는 육우의 자긍심이 바탕이 된 자존감을 엿 볼 수 있다. 저술을 통해 자신의 존재를 세상에 드러내겠다는 의지가 <풍로>조에 담겨 있다.

창 위에는 고문체 여섯 글자가 적혀 있는데 한 창 위에는 ‘이공(伊公)’, 두 자를 쓰고, 한 창 위에는 ‘갱육(羹陸)’, 두 자를 쓰고, 한 창에는 ‘씨차(氏茶)’ 두 자를 썼다. 소위 ‘갱(羹)에는 이공(伊公), 차(茶)에는 육우(陸羽)’라는 뜻이다. 37)

앞서 살펴본 바와 같이 이공은 이운을 말한다. 맹자는 “백이는 성인 가운데 ‘청(淸)’을 대표하는 사람이고, 이운은 성인 가운데 사명감[任]을 대표하는 사람이며, 유하혜는 성인 가운데 화(和)를 상징하는 사람이고, 공자는 성인 가운데 시중(時中)을 실천에 옮긴 사람이다.”³⁸⁾고 평하였다. 이운을 공자와 같은 성인의 반열에서 논하고 있는 것이다. 이운은 고대의 현자로 주공 못지않은 명망과 높은 덕을 지닌 인물로, 국을 만드는 데도 뛰어난 재능이 있었다. 육우는 이운을 갱의 시조로 내세우면서, 동시에 은근히 자신을 차의 시조로 자리매김하고 있다. ‘옛일을 이끌어 현재의 사실을 증명[援古以證今]’하면서 자신이 제시한 주장의 정당성을 확보하려 하고 있다. 당대 차문화 계승, 정착 발전에 있어 자신의 구실이 크다는 점을 분명하게 드러내 보였다. 여기서 육우의 자긍심을 엿볼 수 있다. 『다경』의 전반적인 흐름을 살펴볼 때 육우 차의식의 핵심 가운데 하나로 ‘검박(儉朴)’을 들 수 있다. 『오지자』를 보면 차의 본성에 초점을 맞춰 ‘검’의 철학과 아울러 중정의 이치를 이끌고 있다.

차의 본성은 검(儉)에 있다. (물이) 많으면 마땅치 않다. (물이) 많으면 곧 차맛이 떨어지고 싱겁게 된다.³⁹⁾

육우는 차의 본성을 한 마디로 ‘검’이라 하였다. 검박이라는 것은 절제이자 비움이다. 검박함은 ‘너름(廣)’과는 반대되는 개념이다. “물이 많으면 마땅치 않고, 차맛이 떨어지고 싱겁게 된다”는 내용에서 알 수 있듯 단순히 넓히거나, 많음의 의미를 넘어 차와 물과의 적절한 조화를 의미한다. 이처럼 차성검(茶性儉)을 드러내기 위해서는 차의 중정과 지성(至誠)이 전제되어야 한다. 장원(張源)의 『다록』에서 “문

37) 『茶經』, 「四之器」 “上並古文書六字, 一窓之上書‘伊公’二字, 一窓之上書‘羹陸’二字, 一窓之上書‘氏茶’二字. 所謂‘伊公羹, 陸氏茶’也.”

38) 『孟子』, 「萬章章句下」 “伯夷聖之淸者也, 伊尹聖之任者也, 柳下惠聖之和者也, 孔子聖之時者也.”

39) 『茶經』, 「五之煮」 “茶性儉, 不宜廣, 廣則其味黯澹.”

(文)이 지나치면 곧 물의 성품이 유약해지고, 유약해지면 곧 물이 차를 싱겁게 하고 가라 앉게 한다. 무(武)가 지나치면 곧 불길이 거세지고, 거세지면 차가 물에 제압 당한다. 모두 중화의 상태에서 부족한 것이니, 다가(茶家)의 요지가 아니다”⁴⁰⁾라는 말과 그 맥락이 같다. 물과 차 어느 것에도 치우치지 않아야 한다는 데서, 중정(中正)·중화(中和)의 정신을 엿볼 수 있다. 이는 차를 바탕으로 우주의 운행 원리인 성(誠)을 깨닫고 실천하는 데에서 인격이 완성되며, 마침내 중정의 경계를 운용하게 된다는 것이다. 육우 차의식에는 차를 통해 ‘상생’하는 천도(天道)에 순응하고 인도(人道)에 발현하는 조화로운 차생활의 추구를 전제한 것이다.

건중(建中) 2년(781) 당나라 덕종(德宗)은 육우를 태자문학(太子文學: 正六品下)과 태상시 태축(太常寺太祝: 正九品上)으로 임명하였다. 그러나 육우는 모두 고사(固辭)하였다. 이것은 부귀영화를 부러워하지 않고, 유가의 도리를 지키면서 ‘검덕(儉德)’의 이상을 생활 속에서 펴보고자 했기 때문이다. 여기서 육우의 유행(儒行)을 엿볼 수 있다. 또한 육우의 『육선가(六羨歌)』(朱自振, 1981 : 289)를 보면 청렴과 절제를 중시하는 유가적 사고가 잘 드러나 있다.

不羨黃金鼎	황금 술통 부럽지 않고
不羨白玉盃	백옥 잔도 부럽지 않네.
不羨朝入省	젊어서 대궐에 드는 것 부럽지 않고
不羨暮入臺	늙어서 고관이 되는 것도 부럽지 않네.
千羨萬羨西江水	천번 만번 흠모한 것은 서강수 따라
曾向竟陵城下來	내 고향 경릉성으로 가는 것이라네.

육우가 중시했던 청렴과 의로움은 ‘정행검덕’의 차의식으로 승화되었다. 그는 차인이 갖추어야 할 바람직한 인간상을 이 녀자로 설명하였다.

‘차의 효용에 있어 그 성질은 매우 차다. 행실이 바르고 단정하며 검소하고 겸허하여 덕망을 갖춘 사람이 마시기에 알맞다.’⁴¹⁾

‘검덕’의 뿌리는 검소와 겸허함에 있다. 『논어』를 보면 “공자는 온순하고 어질며

40) 『茶錄』, 「火候」 “過于文則水性柔, 柔則水爲茶降; 過于武則火性烈, 烈則茶爲水制. 皆不足於中和, 非茶家要旨也.”

41) 『茶經』, 「一之源」 “茶之爲用, 味至寒. 爲飲, 最宜精行儉德之人.”

공손하고 검소하여 겸양함으로써 얻은 것이다”⁴²⁾라고 했다. 육우는 차를 마시는데 어울리는 사람 역시 이와 같다고 여겨, 차를 유가적 인간상과 연결시키고 있다. 『논어』 「술이」 편을 보면 “하늘이 나에게 덕을 주었다⁴³⁾”고 하였다. 덕은 하늘로부터 부여받은 것이므로 모든 사람에게 동일하게 주어지는 것으로 볼 수 있지만 이 덕을 잘 닦아서 높이지 않으면 수치를 당할 수 있다.⁴⁴⁾ 욕심과 교만이 앞서게 되면 결국 덕을 상실하게 되는데, 차로서 인덕(仁德)을 갖추기를 권하고 있다.

여기서 한 가지 주목할 점으로 차의 효용과 관련하여, ‘미지한(味之寒)’의 ‘차다’를 뜻하는 ‘한(寒)’의 의미이다. 종래에는 차가 지니는 찬 성질, 즉 성분상의 냉성(冷性)을 중심으로 살펴보았다. 그러나 이것은 과학적인 설명도 필요하지만 철학적 차원의 해명도 있어야 한다고 본다. 필자는 이 ‘한(寒 ; cool)’에 대해 보이지 않는 비물질 에너지[氣]로서의 역할에 그 의미를 부여하고 싶다. 쿨하다는 것은 합리적인 사유와 냉정한(객관적) 시각으로 이성적 판단을 하는 것으로, 감정적 사고의 일단을 배제하는 것이다. 육우가 말한 ‘정행검덕’한 사람이란 무분별하고 무절제한 감성보다는 침착하고 합리적인 이성을 요구한 것으로 생각한다. 사리사욕이 앞서 덕을 상실하기 보다는 정당한가를 살피고, 세속사의 삿됨이 없는 인성을 차를 통해 갖추기를 갈망한 것으로 보인다. 덕은 노력하지 않으면 사욕에 가려지게 된다. 사욕 때문에 상실한 덕은 존재 자체를 인식하기 어려우므로 세상에 덕을 아는 사람이 귀한 것이다. 또한 육우는 정행검덕한 사람이 차를 마시기에 마땅하다고 하였지만 역으로 생각해 볼 수 있다. 차가 갖춘 이성적 기운[寒]으로 말미암아 정행검덕한 차인으로 거듭나게 한다는 의미도 담겨 있을 법하다.

육우는 자신의 차의식의 바탕을 검과 덕에 두면서, 그 중요성을 차의 본성에 결부시켰다. 더욱이 검덕과 행실의 중덕을 갖춘 사람이 차를 마시기에 적합하다는 구체적인 차인상(茶人像)을 최초로 제시하였다. 이점에 주목할 필요가 있다. 후일 명대(明代) 주권은 『다보』에서 “차를 마시는데 있어 가장 기피해야 할 사람은 (차의 의미를 모르는) 백정(白丁)이다”⁴⁵⁾고 하였다. 육우가 보는 차인상이 후대에 어느 정도 영향을 끼쳤는지를 엿보게 하는 대목이라 하겠다.

검덕의 정신은 음다의 양에까지 영향을 미쳐 차를 많이 마시는 것을 경계했다.⁴⁶⁾

42) 『論語』, 「學而」 “夫子溫良恭儉讓以得之.”

43) 『論語』, 「述而」 “子曰, 天生德於予.”

44) 『論語』, 「子路」 “不恒其德, 或承之羞.”

45) 朱權, 『茶譜』, “然而啜茶, 大忌白丁.”

지나친 것은 차의 정신에 부합되지 않기 때문이다. 육우는 음(飲)과 식(食)의 본질을 중요시 하였던 것으로 생각한다. 맹자는 “배고픈 사람은 아무 것이나 먹을 것으로 알기 쉽고, 목마른 사람은 아무 것이나 마실 것으로 알기가 쉽다”⁴⁷⁾고 하였다. 또 “배고픈 사람은 아무 것이나 달게 먹고, 목마른 사람은 아무 것이나 달게 마신다. 이는 먹고 마시는 것[飲食]의 바름을 얻지 못한 것으로, 배고픔과 목마름이 이를 해쳤기 때문이다”⁴⁸⁾고 하였다. 배고픔과 갈증이라는 결핍에 가려져 음식의 본질이 간과되어서는 안 된다는 점을 강조한 것이다. 차를 마시는 것은 하나의 수련이다. 육우가 보는 차는 정신의 혼매함을 떨쳐버리게 하는 음료이다. 마음을 정화시키고 지혜를 구해 사람으로 하여금 순수하고 바른 삶을 살 수 있도록 인도한다. 우리의 의식 가장 깊은 곳에 숨어 있는 어리석음과 혼탁함을 찾아 치유하고 맑히는 내적 치유의 차생활이 참된 차생활임을 설명하고 있다.

차의 본질의 중요성은 『육지음』에서도 보여진다. 『육지음』은 차 마시는 방법에 대해 설명한 장으로 차를 마시는 이유와 주의해야 할 점에 대해 다루었다.

마시는 종류에는 추차(柸茶)·산차(散茶)·말차(末茶)·병차(餅茶)가 있다. 찻잎을 따고, 찌고, 굵고, 찼고 가루를 내어 작은 항아리나 병 속에 담아 끓는 물을 끼얹어 마시는 것을 ‘암차(淹茶)’라고 한다. 혹은 과·생강·대추·곶감질·수유·박하 등을 넣고 오랫동안 끓이거나, 혹은 떠 있는 찌꺼기를 떠내어 맑게 하거나, 혹은 끓어 오른 거품을 버리기도 한다. 이러한 것은 도량이나 개천에 버릴 물에 불과하다. 그런데도 세속의 풍속은 그만두지 않는다.⁴⁹⁾

한 마디로 ‘당대 사람들이 차에 대해 무지할 뿐 아니라 차 마시는 법을 제대로 아는 사람이 없다’는 안타까움이 깔려있다. 육우는 차가루를 병 속에 담아 끓는 물을 끼얹어 마시는 음다방법을 일러 다리를 절다는 뜻을 지닌 ‘암(淹)’자를 사용하여 ‘암차(淹茶)’로 명명하였다. 즉 온전하지 못한 차라는 표현이다.

중국에서 차를 마시는 방법이 처음으로 문헌에 등장한 것은 삼국시대에 나온 『광야(廣雅)』이다. 그에 따르면 “차를 마시려면 먼저 병차를 빨갱게 구운 뒤 찼는다.

46) 『茶經』, 「五之煮」 “且如一滿盞, 啜半而味寡”

47) 『孟子』, 「公孫丑章句上」 “飢者易爲食, 渴者易爲飲.”

48) 『孟子』, 「盡心章句上」 “饑者甘食, 渴者甘飲, 是未得飲食之正也, 饑渴害之也.”

49) 『茶經』, 「六之飲」 “飲有柸茶, 散茶, 末茶, 餅茶者, 乃斫, 乃熬, 乃煬, 乃春, 貯於瓶缶之中, 以湯沃焉, 謂之淹茶. 或用葱, 薑, 棗, 橘皮, 茱萸, 薄荷之等, 煮之百沸, 或揚令滑, 或煮去沫. 斯溝渠間棄水耳, 而習俗不已.”

그 다음 그 가루를 자기 속에 넣어 끓는 물을 붓는다. 또한 파·생강·꿀 등을 섞어 끓이기도 한다”⁵⁰⁾고 하였다. 이런 방법은 당나라까지 전승되었으며 많은 사람들이 애용하였다. 그러나 육우는 세속의 전승을 마땅하지 않게 생각하였다. 아울러 참된 것을 지키려는 수진(守眞)의 정신을 피력하고 있다. 후세 사람들은 『다경』에 실린 차차법(煮茶法)에 대해 ‘아무것도 첨가하지 않는 차’라 하여 견진차(見眞茶)⁵¹⁾라 일컫기도 하였다. 암차는 견진차와는 완전히 반대되는 것이다. 차가 지닌 진면목의 맛이 곧 진차(眞茶)임을 알려주기 위한 육우의 차의식 일단(一端)을 유추해 볼 수 있는 대목이다.

육우는 차를 단순한 기호로 다루지 않았다. 차를 갈증 해소를 위한 음료가 아니라 마음을 치유하는 물로 보고, 차에 의미를 담아 사람들을 일깨우려 하였다. 모든 질병의 근원은 마음에서부터 비롯된다. 차를 통해 정신적 신체적 건강함을 이루기 위해서는 ‘염검중덕(廉儉重德)’한 마음가짐이 선행되어야 한다. 차를 마시는 차원을 넘어서, 차가 지닌 형이상적 의미를 체득한 채 의식적인 차생활을 한다면, 사람의 마음을 다스리는 묘용(妙用)을 깨달을 수 있다.

2) 조선 이전의 茶意識

(1) 우리차[東茶]의 정착

동다의식의 형성과 전개를 살펴보기 위해서는 한국 차의 전래 과정을 살피는 것이 선행되어야 한다. 안호상(1985 : 39)은 신농(神農) 『식경(食經)』의 차를 기록한 내용을 통해 한족(漢族)은 동쪽으로 이동하기 전의 동이문화(東夷文化)로서 그 문화권은 황해를 중심으로 한반도·만주·요동·요서·산둥·오월, 그리고 파촉 지방이며, 신농황제는 우리의 조상이라고 하였다. 김대성(2004 : 300) 또한 차문화는 한족의 문화가 아니라 바로 동이의 문화가 된다는 사실 자체가 우리에게 중요한 것이라고 하며 차문화의 시원을 동이에서 찾아야 한다는 시각을 제시하고 있다.

문화는 사회와 개인에 의해 전파되므로 엄격한 의미의 고유문화란 있을 수 없다. 이에 동다 정착에 대해 민족적 특성과 환경의 상이(相異)함 속에서 역사적, 의식적 일면을 탐색하고자 함이다. 이는 문화적 사대주의나 국수주의 고집 속에서 나오는

50) 『廣雅』, “欲煮茗飲, 先炙令赤色, 搗末, 置瓷器中, 以湯澆覆之, 用葱, 薑, 橘子芘之.”

51) 陳椽, 『論茶與文化』, “見眞茶: 陸羽煮茶不加助料, 謂之見眞茶.”

네 것 내 것의 차문화 원조를 찾는 것이 아니다. 동다에 내함되어 있는 우리 정서와 민족성이 동다의식에 어떻게 자리매김하고 있는지 그 정체를 유추해보고자 하는 것이다. 성급한 추론일 수는 있겠으나 우리 차문화 의식의 원형으로서, 우리 차문화의 정체로서 보고 있는 것이다.

차의 기원에 대해서는 차나무의 싹이 인간에게 유용하다는 것을 의식하면서부터 차잎을 약용, 식용, 음용으로 이용하였음을 알 수 있다. 우리나라는 차의 기원으로 음차의 시초에 관해 세 가지 설이 주장되고 있다. 그 세 가지는 중국(蜀) 전래설, 당 전래설, 자생설을 말한다. 촉 전래설은 이전까지 이능화(李能和)의 『조선불교통사(朝鮮佛敎通史)』를 인용 “김해의 백월산에 죽로차가 있다. 세상에서는 수로왕비인 허씨가 인도에서 가져온 차씨라고 전한다”⁵²⁾고 하여 인도 전래설을 뒷받침 하였다. 그러나 김병모 교수에 의해 중국 사천성 안악현으로 비정(比定)하였는데⁵³⁾ 허황후가 태어나 자라온 사천성 안악현은 오래전부터 차를 마셨던 차의 원산지이므로, 차씨를 가져왔을 가능성은 충분히 있다. 다음으로는 『삼국사기』에 의하면 신라 흥덕왕 때 대렴(大廉)이 중국 당나라에서 들여왔다는 주장이다.

“당나라에 사신으로 갔다가 돌아온 대렴이 차씨[茶種]를 가지고 왔으므로 왕이 지리산(地理山: 현 智異山)에 심게 하였다. 차는 선덕왕 때부터 있었지만, 이 때 이르러 매우 성하였다”⁵⁴⁾

이것은 정사(正史)의 기록인 만큼 신빙성이 높다고 본다. 주지하다시피 위 내용을 두 가지로 나누어 보면, 하나는 대렴이 중국차를 들여와 신라에서 차가 성행하는 계기를 만들었다는 것이요, 다른 하나는, 흥덕왕 3년(828)보다 약 2세기 이전인 선

52) 『조선불교통사』, “金海白月山, 有竹露茶. 世傳首露王妃許氏, 自印度持來之茶種子.”

53) ‘보주태후’라는 시호의 ‘普州(안악현의 옛이름)’로 말미암아 허황옥이 태어난 곳이 ‘중국 사천성 안악현으로 밝혀졌다. 그 동안 학계에서는 인도 아유타국으로부터 차씨를 가져온 것이 통설로 인정 되었으나 김병모 교수에 의해 새롭게 확인되었다. 아유타국의 원래 명칭은 아요디아로, 겐지스강 중류의 사라유강가에 있던 자그마한 도시국가이다. 서기전 500년경에는 코살국 수도였다가, 서기전186년 승가왕조의 수도였다. 중국의 진시황제(B.C. 247-210)가 B.C 220년에 만리장성을 축조하며 변방 수비를 강화하자, 중국을 침략하기가 힘들게 된 흉노를 비롯한 변방세력들이, 상대적으로 약하고 쇠퇴해가던 중앙아시아와 인도 북서부 지역으로 세력을 넓혀갔다. 기원전 165년경에 쿠산 세력이 인도 서북부에서 아요디아를 침공해오자, 아요디아의 지배계급이 서남쪽으로 강을 따라 피난을 하여 운남성 大理지역, 사천성 안악현 등으로 이주하였다.(김병모, 『김수로왕비의 혼인길』, 푸른숲, 2001. 참조)

54) 『삼국사기』, 권10, 흥덕왕 3년조 “入唐廻使大廉, 持茶種子來. 王使植地理山. 茶自善德王時有之, 至於此盛焉.”

덕왕(재위 632~647) 때 이미 우리나라에서 차를 마시고 있었다는 것이다. 이로 미루면 음차의 기점을 이보다 더 올려 잡을 수 있다. 선덕왕 때 신라는 이미 당나라와 활발한 외교적 교류를 진행하고 있었다. 해마다 당나라에 사신을 보내 긴밀한 유대 관계를 유지하였다. 유학을 하고 돌아온 자장(慈藏)의 건의에 따라 황룡사 9층탑을 세우기도 하였다. 이러한 점을 감안 한다면 입당 구법승(求法僧)들에 의해 중국의 차문화가 신라에 전파되었을 가능성을 열어 두어야 한다. 당시 백제와 고구려에서도 음차 생활이 이루어졌다는 점에서 차문화는 삼국 공통의 흐름이었다고 할 수 있다(신미경, 2008 : 32-33). 다만 이 차문화가 중국으로부터 이식(移植)된 것으로만 이해하는 데는 재고의 여지가 있을 수 있다. 류건집(2007 : 30-31)은 한국 차의 전래로써 자생설에 주목하였다. 그는 3세기 왕인이 일본에 갔고 4세기에는 고구려와 백제에 불교 사찰이 건립되었고 4세기말에는 고구려에 향과 다기가 있었으니 우리의 음차 생활이 3, 4세기를 상회한다고 보았다. 또한 문화란 항상 교류하기 마련이니 자연의 소산물로서 분포지역 어디서나 자생이 가능하다는 것이다. 차나무가 생겨난 이래로 새나 배, 바다의 조류, 지형의 변화 등으로 씨가 옮겨져 계속 번식했으므로 중국과 가까운 백제와 가야 지방에는 역사 이전부터 차나무가 자생하여 약용으로 쓰이다가 음료로 마시게 되었다는 주장 또한 새겨볼 필요가 있다(정영선, 1998 : 37). 기록이나 과학적인 근거를 밝힐 수 없는 단계에서 자생설에 재고의 여지를 두는 것이 아직 이른 감이 있다고는 생각한다. 우리나라에서 차가 언제 처음 음용되었는지에 대한 정확한 사료는 없다. 그러나 충담사가 경덕왕에게 차를 올린 사례나 경덕왕이 월명사에게 차 일습(一襲)을 하사(760년)한 기록⁵⁵⁾, 연기조사(緣起祖師)가 모친에게 헌차공양(獻茶供養)을 하였다는 사전(寺傳)의 기록(755년)⁵⁶⁾ 등으로 보아 차종자 전래의 당부(當否) 이전에 차가 음용되었음을 알 수 있다.

앞서 언급한 바 있는 신라시대의 대표적 정신이라 할 수 있는 풍류도는 종교와 이념을 초월하여 발전해 온 신라인의 조화정신이다. 신라시대 이전부터 오늘날까지 맥을 잇고 있는 한민족 본연의 정서라고 할 수 있다. 자연친화적이고 예악(禮樂)이 어우러진 한국의 차문화는 이러한 풍류도의 사상적 배경 아래서 맹아기를 맞았고, 이것이 중국과 일본을 포함한 타민족과의 다른 점이라 할 수 있다. 풍류문화 속에서 발전해온 신라시대의 차문화는 한국차문화 장르의 근간이 되었다. 신라의 차문

55) 일연, 『三國遺事』 권5, 「월명도술가」

56) 남효온, 『추강집』, 권6.

화는 역사상 고려시대가 차문화의 흥성기를 맞이할 수 있었던 바탕이 되는데, 당과 교류한 차사(茶事)를 바탕으로 발전한 차문화의 계승을 통해서 가능했다(이진형, 2008 : 1). 신라는 지리적으로 중원과 먼 위치로 사회·문화적으로 발전이 고구려와 백제에 비하여 뒤떨어졌다. 불교문화 유입과 함께 전래된 차는 신라의 차문화를 성하게 하였으며, 음다계층 또한 왕과 귀족과 승려, 선비층인 학자와 화랑 그리고 백성들도 포함되어 그 폭이 넓었다. 진감선사(眞鑑禪師) 혜소(慧昭, 774~850)가 당나라에서 유학하고 돌아와 ‘한명(漢茗)’을 마신 기록으로 보아 선풍(禪風)을 진작시키면서 차생활을 한 것으로 생각된다. 신라 35대 경덕왕(재위 742~765)은 남산 삼화령(三花嶺)의 미륵세존에게 차를 올리고 돌아오는 충담사(忠談師)에게 요청하여 차를 마셨으며, 월명사(月明師)는 경덕왕에게 도솔가(兜率歌)를 지어 바치고 차와 염주를 하사받았다고 한다. 당(唐)의 육우보다 반세기 앞선 차인인 설충(薛聰)은 신문왕(재위 681~692)에게 「화왕계(花王誡)」를 올려 왕자(王者)의 도리를 논하는 가운데 “다주로서 정신을 맑게 한다(茶酒以清神)”⁵⁷⁾고 한 바 있다. 이를 보면 이미 7세기에 차를 술처럼 귀하게 마셨다는 것을 유추해 볼 수 있다.⁵⁸⁾ 특히 신라 궁중에서의 차문화를 짐작케 하고, 신라시대의 차문화는 사원에서 헌다의식과 수행에서도 필수품으로 자리 잡았음을 알 수 있다. 무엇보다 화랑도(花郎徒)가 수련을 하면서 차생활을 한 것이라든지 최치원의 차 관련 기록을 통해 차의식 일면을 살펴볼 수 있다.

신라의 풍속에 연원하는 독특한 문화현상인 풍류사상은 화랑도의 이념적 토대이다. 최치원을 비롯한 당나라 유학출신 지식인들과 화랑은 차사의 양상에 차이가 있었지만 풍류도라는 시대정신 아래 조화를 이루어 발전해 왔다. 당나라 유학 출신 승려와 학자 등은 차사를 실천함에 있어 중국의 영향을 받기는 하였으나 신라인만의 주체의식이 있었다. 신라고유의 생활양식이라 할 수 있는 풍류도 속에서 주체적 차문화가 이루어졌음은 주지해야 할 바이다. 신라시대부터 이어온 풍류도는 한민족의 본래성과 고유성이 반영된 것으로 심성 깊은 곳에서 끊임없이 맥을 이어오고 있는 정서이다. 신라의 차문화는 이러한 ‘풍류도’라는 광범위한 사상적 기반 위에서 전개되었다 해도 과언이 아니다. 풍류도는 종교와 이념을 초월하여 발전해 온 신라

57) 『三國史記』 권46, 「薛聰傳」 참조.

58) 茶酒를 거의 대부분 ‘차와 술’로 번역한다. 우리가 술을 ‘穀茶’라 하듯이 술과 차는 붙어 다니는 경우가 많다. 술은 정신을 흐리게 하는 것이다. 淸神과는 어울리지 않는다. 이것은 마땅히 ‘술처럼 마시는 차’의 의미로 보아야 한다.

인의 조화정신이며 신라시대 이전부터 오늘날까지 맥을 잇고 있는 한민족 본연의 정서라고 할 수 있다.

최치원은 12세에 당나라에 유학하여 28세까지 중국에서 생활하였다. 이 때 차에 대한 관심의 정도를 넘어 차를 생활 속에서의 반려(伴侶)로 생각하였을 가능성이 높다. 이는 그의 재당(在唐) 기간(868~884)이 당나라 말기(836~907)로서 당시 중국에서 차문화가 융성기를 구가하였기 때문이다. 물론 최치원의 음다와 관련한 직접적인 자료는 찾아보기 어렵지만, 그가 황소(黃巢)의 난(亂) 때 제도행영병마도통(諸道行營兵馬都統) 고병(高駢)의 종사관(從事官)으로 있으면서, 그를 위해 대필(代筆)한 글들에서 그 일모(一貌)를 발견할 수 있다. 그는 유공초(俞公楚)란 사람이 고병에게 문건(文件)과 신차(新茶)를 보내온 것을 아뢰면서 다음과 같이 말하였다.

모(某)는 아뢰입니다. 오늘 중군사(中軍使) 유공초(俞公楚)가 처분을 받들어 전달하고, 앞에 적힌 차아(茶芽)를 보내왔습니다. 잎드려 생각하건대, 촉산(蜀山: 촉나라 夢頂山)에서 무성하게 자라고 수원(隋苑)에서 꽃다움을 드높이고 비로소 따서 만드는 공을 함께 하여 바야흐로 정화(精華)로운 맛을 갖추었사오니, 녹유(綠乳: 녹색 젖과 같은 차)를 쇠솥(金鼎)에 달이고 향고(香膏: 가루차의 향기로운 진액)를 옥사발에 띄워야 알맞을 것입니다. 만약 조용히 참선하는 어르신네를 대하지 않는다면 곧 이것이 유유자적(悠悠自適)하게 신선술을 닦는 우객(羽客)에게나 어울릴 것이거늘, 뜻밖에도 귀한 선물이 외람되어 평범한 선비에게 미치니, 매림(梅林)을 말하지 않아도 갈증이 풀리고, 흰초(萱草: 勿忘草)를 구하지 않아도 비로소 근심을 잊게 되었나이다.⁵⁹⁾

여기서 최치원은 차사에 대한 총체적인 이해를 보이고 있다. 당나라 유학 시절 당시 음차(飲茶)에 대한 본질과 육우 『다경』에 대한 온전한 섭렵이 선행되었음을 알 수 있다. 위 대목에서 ‘정화로운 맛을 갖추었다’고 하였는데, 육우는 정화를 중요시 하였으며,⁶⁰⁾ 차 맛의 핵심을 거품[沫餽]⁶¹⁾에 두었다. 『다경』 「오지자」를 보면 차차법을 설명하면서 ‘화(華)’란 차당의 정화를 기르기 위함⁶²⁾이고, 말발(沫餽)은 차당

59) 『桂苑筆耕集』 권18, 書狀啓 二十五首, 「謝新茶狀」 “右某今日中軍使俞公楚奉傳處分, 送前件茶芽者. 伏以, 蜀岡養秀, 隋苑騰芳. 始興採擷之功, 方就精華之味, 所宜烹綠乳於金鼎, 泛香膏於玉甌. 若非靜揖禪翁, 卽是閑邀羽客, 豈期仙貺, 猥及凡儒, 不假梅林, 自能愈渴, 免求萱草, 始得忘憂.”

60) 『茶經』, 「五之煮」 “精華之氣, 無所散越, 候寒末之.”

61) 『茶經』, 「五之煮」를 보면 『字書』와 『本草』에서 餽은 차의 거품이라고 하였다(字書并本草, 餽 茗沫也). 육우는 차당의 거품이 얇은 것을 ‘沫’이라 하고, 두꺼운 것을 ‘餽’이라 하였다. 그는 차차법에서 마실거리의 핵심으로 ‘말발’을 중시하였다.

의 정화⁶³)라고 하였다. 다시 말해 화는 차의 정화인 말발을 기르는 것이다. 이에 육우는 차탕을 나눌 때 여러 사발에 넣어, 말발이 고르게 나뉘도록 하라⁶⁴)고 하였다.

정화로운 맛을 제대로 내기 위해 금정(金鼎)에 녹유를 끓이고 향고를 옥구(玉甌)에 띄워야 마땅하다고 본 점 역시 육우의 자차법과 음차법에 대한 이해가 온전히 이루어진 대목이다. 여기서 녹유란 육우가 솥에 찻가루를 넣어 끓이고 자차의 꽃인 말발(거품)을 사발에 담은 것과 같다. 최치원 역시 녹색 젓과 같은 차를 쇠솥에 달이고 그 정수라 할 수 있는 말발을 향고로 보아, 육우가 여러 사발에 말발을 나눈 것처럼 옥사발에 띄워야 알맞다고 한 것이다. 아울러 차가 해갈(解渴)과 망우(忘憂)에 매우 유용한 음료임을 말하고, 또 선(禪)과 선(仙)을 하는 사람에게 없어서는 안 될 중요한 매개체임을 강조하고 있다. 인용문이 보이는 차에 대한 형이상적 관념과 형이하적 감각안으로 보아 최치원에게 차가 한갓 여사(餘事)만은 아니었을 것으로 생각된다.

최치원은 885년 귀국한 뒤 왕명을 받아 쌍계사 진감국사 대공령탑(雙溪寺眞鑑國師大空靈塔)의 탑비문(塔碑文)을 찬술하였다(887). 이 비문은 왕명을 받아 찬술한 것인 만큼 최치원이 당대 최고의 문장가임을 인정받은 것이다. 한국 최고의 차산지 가운데 하나인 쌍계사에서 최치원은 일찍이 수학(修學)한 바 있으며,⁶⁵) 차생활과 관계가 있었을 것이다. 그는 한국 차문화의 선구자인 진감국사(慧昭)의 행적을 서술하면서 다음과 같이 말하였다.

선사께서는 누군가 중국향(胡香)을 공양하면 질그릇에 잿불을 담아 환(丸)을 짓지 않은 채로 사르면서 말하기를 “나는 냄새가 어떠한지 분별하지 못한다. 마음만 경건히 할 따름이다”고 하였다. 다시 중국차(漢茗)를 진공(進供)하는 이가 있으면, 땀나무로 돌 가마솥에 불을 지피고는 가루로 만들지 않고 끓이면서 말하기를 “나는 이 맛이 어떠한지 분별하지 못한다. 뱃속을 적실뿐이다”고 하였다. 그 참된 것

62) 『茶經』, 「五之煮」 “育其華.”

63) 『茶經』, 「五之煮」 “沫餗, 湯之華也.”

64) 『茶經』, 「五之煮」 “凡酌, 置諸盃, 令沫餗均.”

65) 최치원은 智異山에서 遁世할 때 지은 詩에서 다음과 같이 말하였다.

東國花開洞 우리나라 화개동은

壺中別有天 향아리 속의 별천지

仙人推玉枕 선인이 옥베개를 밀어 일어나니

身世數千年 이 몸과 세상은 어느새 천년일세. (최영성, 『역주 최치원전집』 II, 아세아문화사, 1999, 78쪽)

을 지키고 속된 것을 싫어함이 모두 이런 것들이다.⁶⁶⁾

최치원의 진감선사비명을 보면 ‘참된 것을 지키려는 주체적 사고’를 엿볼 수 있다. 또 내(內)와 외(外), 물(物)과 심(心) 요컨대 물(物)의 근본[理]을 통해 그 본질을 꿰뚫고 있다. 향에 천착하여 분별하고 맛에 빠져 기호를 가리는 자체를 속된 것이라 한 것은 외식과 형식에 치우침을 경계한 것으로써 향과 맛 이면에 담긴 묘용을 볼 수 있는 감식안(鑑識眼)을 강조한 것이라 하겠다.

이 대목은 혜소의 행적이지만 이를 통해 최치원의 차의식까지 엿볼 수 있다. 진감국사 혜소는 804년 31세 때 중국에 유학하여 26년 동안 중원천지(中原天地)를 유력(遊歷)하다가 57세 때인 830년에 귀국한다. 누구보다도 차에 대해 잘 알았을 진감국사가 ‘맛이 어떠한 지 분별하지 못한다’고 한 것은, 검사를 넘어서 중국 당의 차법을 주체성 없이 소화 흡수한 당시 차생활에 대한 신랄한 비판의 의미가 담겨 있다고 할 수 있다. 차생활에서 얻어진 심회(心會)와 형식 이면에 담긴 진정한 의미는 간과된 채 외피(外皮)에 대한 천착에서 얻어진 ‘맛’과 ‘즐거움’만을 추구하는 행태를 선사답게 간접적으로 비판한 것이다. 이러한 진감선사의 차의식에 빗대어 최치원은 차의 본질을 ‘수진오속(守眞忤俗)’의 녀자로 요약하며 자신의 흥중을 드러낸 것이다. 이는 동인의식을 정립한 최치원이 주체적 차의식을 드러낸 대목으로, 앞으로 살펴 볼 동다의식에 있어 적지 않은 시사와 방향성을 제공한다. 수진과 동다에 흐르는 주체적 의식의 맥이 다르지 않기 때문이다. 위 비문에서 말한 ‘수진’은 ‘진정한 차정신을 지키는 것’일 수도 있고, ‘신라 고유의 것을 지키는 것’으로도 해석할 수 있다. 다만 진감선사비 서문 첫머리에 나오는 ‘동인’에 대한 의식에 비추어 볼 때, 이것은 우리 것을 버리고 중국차만을 선호하는 당시의 풍습을 비판한 것으로 보는 것이 온당하다. 향과 차의 사용에 있어서 외래에서 유입된 유행습속을 따르지 않는 혜소의 성향을 “속된 것을 거스르고 참된 것을 지키는 것”(守眞忤俗)이라고 한 것은 신라의 풍속을 지키려는 최치원 자신의 동인의식이다. 다시 말해 우리나라 사람으로서의 주체의식을 기록한 것으로 보아 지나치지 않을 듯하다.

최치원은 차생활을 통해 차의 성능, 효능에 대해 깊이 인식하였던 것 같다. 마침 신라에서 당나라에 사신이 왔다는 말을 듣고 그 사신편에 차와 약을 사서 부치는

66) 「眞鑑禪師碑文」 “或有以胡香爲贈者，則以瓦載糖灰，不爲丸而燻之曰：「吾不識是何臭，度心而已。」復有以漢茗爲供者，則以薪爨石釜，不爲屑而煮之曰：「吾不識是何味，濡腹而已。」守眞忤俗，皆此類也.”(최영성, 『역주 최치원전집』 I, 아세아문화사, 1998, 164쪽)

내용에서 그의 차생활의 정도를 엿볼 수 있다.

고국에서 온 사신이 없어 집에 편지를 부치기도 어려웠습니다. 오직 ‘척호(陟岵)의 시’⁶⁷⁾를 읊을 뿐 바다를 건넜다는 소식을 듣지 못하였습니다. 그러다가 지금 본국의 사신을 태운 배가 바다를 지나기에 저는 차와 약을 편지와 함께 집에 부치고자 하나이다.⁶⁸⁾

여기서 ‘차약(茶藥)’이란 용어에 주의할 필요가 있겠다. 이것은 일단 ‘차와 약’이라 보는 것이 일반적이지만 필자는 차 그 자체를 ‘약’으로 본 것일 수 있다는 가능성을 제기하고자 한다. 중국에서 차를 마시기 시작한 때를 정확하게 알 수는 없다. 주지하는 바와 같이 다만 차나무가 인간에게 유용하다는 것을 의식하면서 갖잎을 여러 형태로 이용하게 되었는데, 처음에는 약으로, 다음에는 음식으로, 그리고 마지막 음용으로 변하면서 그로부터 차문화가 뿌리를 내리게 되었다. 오늘날의 차는 대체로 음용의 형태로 널리 애용되고 있으나, 당대 이전에는 약으로서 귀하게 여겨졌다. 육우는 『다경』에서 “『신농식경(神農食經)』에 차를 오래 마시면 힘이 솟고 기분이 상쾌해진다”⁶⁹⁾고 하였다. 또 『신농본초경』에는 “신농씨가 백가지 약초를 맛보았는데, 하루는 70차례나 중독이 되었으나 차를 마시고 해독했다”⁷⁰⁾란 기록이 있다. 일찍이 차를 약으로 인정하였던 인용문에서도 알 수 있듯이 최치원 역시 차와 약을 분리하기 보다는 차를 약으로서 인식할 수 있다는 가능성을 열어두고자 한다.

또한 흥미로운 것은 차가 부국강병의 원천임을 논하기도 하였다. 최치원은 고병(高駢)을 대신하여 희종(僖宗) 건부제(乾符帝)에게 올린 표문(表文)에서 다음과 같이 말하였다.

예로부터 서천(西川)이 부강하다고 일컬어져 온 것은 다만 북로(北虜)의 상인들 덕분입니다. 그 다시(茶市)에서 얻어지는 이익에 편승하여 군대의 물자를 풍부하게 비축할 수 있었습니다. 그런데 지금은 각도에서 표장(表章)을 발송(發送)하면 반년이 지나서야 겨우 돌아오고 공납(貢納)을 징수하면 한 해가 지나도 도달하지

67) 민둥산에 오른다는 뜻으로, 아버지를 그리워함을 이르는 말. 『시경』 「척호편」의 “저 민둥산에 올라 아버지 계신 곳을 바라보네.”라는 시구에서 유래하였다.

68) 『桂苑筆耕集』 권18, 書狀啓 二十五首, 「謝探請料錢狀」, “又無鄉使, 難附家書, 唯吟陟岵之詩, 莫遇渡溟之信. 今有本國使船過海, 某欲買茶藥, 寄附家信.”

69) 『茶經』, 「七之事」 “『神農食經』: ‘茶茗久服, 令人有力, 悅志.’”

70) 『神農本草經』, “神農嘗百草之滋味, 水泉之甘苦, 令民知所避就. 當此之時, 日遇七十毒, 得茶而解.”

못합니다. 그 이유는 실로 도로가 먼데다가 전쟁으로 가로 막혀서, 약탈을 당하는 경우가 많고, 행조(行朝: 臨時政府)까지 이르는 경우가 매우적기 때문입니다.⁷¹⁾

여기서 최치원은 다시(茶市)로 얻은 이익이 막대하고 그것이 국부와 병강의 원천이 됨을 명확히 인식하였다. 황소의 난으로 어려운 현실 속에서도 전쟁을 수행하기 위해 자금을 조달하려면 황제가 직접 나서서 중요 차산지인 강회(江淮: 江西와 淮南 지역)를 순행(巡幸)해야 한다는 것이다. 이로 보아, 최치원은 동인으로서의 주체적 차의식 바탕 위에 실용과 실익을 아우른 차생활에 의의를 두었음을 확인할 수 있었다.

(2) 고려시대

고려의 성립은 고대 사회에서 중세 사회로 이행하는 한국 역사의 내재적 발전을 의미한다. 고려시대는 외적의 침입이 유달리 많았던 시기였으나 고려인들의 줄기찬 항쟁으로 이를 극복할 수 있었다. 12세기 후반에 무신들이 일으킨 무신정변은 종전의 문신 귀족 중심의 사회를 변화시키는 계기가 되어 신분이 낮은 사람도 정치적으로 진출할 수 있었다. 특히 고려 후기에 이르러서는 새롭게 성장한 신진 사대부를 중심으로 성리학이 수용되어 합리적이고 민본적인 정치 이념이 성립되었고, 이에 따른 사회 개혁이 진전되었다. 고려의 왕실은 상단(商團)을 이끌고 외국과 무역을 주로 한 세력이었기 때문에 차문화에 대한 접촉 배경은 어떤 계층보다 많이 노출되어 있었다. 게다가 고급문화에 갈증을 느끼던 신홍사대부들은 자연스럽게 차를 가까이하게 되어 차문화는 한층 더 발전하게 되었다. 따라서 좋은 차를 생산하여 궁중은 물론 신하들과 사원에 하사품으로 많이 사용했다(류건집, 2007 : 125).

한편 고려시대에는 차문화를 소중히 여기는 왕실의 풍습과 더불어 차에 대한 제도가 발달하였다. 왕실에 차를 전담하는 차방(茶房)이 있었으며, 차군사(茶軍士)를 두어 왕의 행차에 수행토록 하였다. 불교국가였던 까닭에 사원에 대한 국가의 후원도 적지 않았다. 승려들은 군역이나 노역에서 면제되었고, 사원의 살림살이가 윤택해지니 사찰에 다당(茶堂)을 별도로 짓고 다고(茶庫)도 따로 둘 정도가 되었고 사찰 인근에는 다촌(茶村)이 형성되었다. 왕실과 사찰에서 차가 크게 번성하니 일반 백성

71) 『苑苑筆耕集』 권2, 表 一十首, 「請巡幸江淮表」 “況舊謂西川富強. 祇因北路商旅, 託其茶利, 瞻彼軍儲. 今則諸道發表章, 則半戴始廻, 微貢獻則經年未達. 實緣道路遼復, 兼值干戈阻艱, 值剽掠者斯多, 至行朝者甚少.”

들 사이에서도 다점(茶店)이나 다소(茶所)가 생길 정도였다. 이러한 영향으로 고려의 차생활 문화는 왕실, 사대부, 승려들 사이 뿐 아니라 민간에게까지 확대되어 대중화의 일면을 갖게 되었다.

송나라의 사신으로 1123년에 송도(개성)를 다녀간 서궁(徐兢)은 고려의 풍물을 『선화봉사고려도경(宣和奉使高麗圖經)』에 남겼다. 그 내용 중 예(禮)를 중시했던 우리 차 의례에 대한 자부심을 엿볼 수 있다.

대개 연회가 있으며 조정 안에서 차를 끓이는데 연꽃 모양의 은뚜껑으로 덮어서 천천히 걸어와 차를 올리며, 후찬자(候贊者)가 “차를 다 돌렸습니다”라고 말하기를 기다린 뒤에야 마시니 냉차(冷茶)를 마시지 않은 적이 없다.⁷²⁾

조정에서는 왕과 신하와 사신들에게 차를 다 돌린 후 격식에 따라 동시에 차를 마신 것을 알 수 있다. 중국 사신에게 차를 대접함에 있어 우리의 다례 방식을 행하였으며, 서궁이 보기에 차 마시는 예법이 엄격한 점 등이 중국과는 다른 음다법(飲茶法)으로 보였던 것이다. 공자는 『논어』 『팔일(八佾)』 편에서 ‘예’를 중시함을 다음과 같이 말하였다.

자공이 초하루에 (사당에) 아뢰는 제사에서 희생으로 쓰는 양을 없애려 하자, 공자께서 말씀하셨다. “사(賜)야, 너는 그 양을 아끼려느냐? 나는 그 예(禮)를 아낀다.”⁷³⁾

예의 정신은 감성적 물질적 가치로만 따질 수 있는 것이 아니다. 그 양(羊)을 아끼게 되면 결국 예 자체를 못 지키게 되고 그 결과 더 큰 희생과 혼란을 초래하게 되는 것이다. 공자는 전체에 대한 질서와 조화를 이루는 것을 예로 보았다. 오늘날 한·중의 다례법과 대비해 볼 만 하다. 한 잔의 차를 우리기 위해 지성과 예를 중시하는 한국 다례의 소이연이 중국인의 시선으로 표현된 내용이다. 물론 냉차라는 표현에서 지나친 감이 없지 않지만 ‘차의 예’를 중시했던 우리 다례를 짐작할 수 있는 대목이다.

고려시대 전방에 걸쳐 왕과 귀족, 관리, 선비와 일반서민으로 모두가 일상으로 차

72) 徐兢, 『宣和奉使高麗圖經』 권32, 「器皿 三」, 『성학십도』 <茶俎>, “凡宴則烹於廷中, 覆以銀荷, 徐步而進, 候贊者云. 茶遍乃得飲, 未嘗不飲冷茶矣.”

73) 『論語』, 「八佾」 17章 “子貢, 欲去告朔之餼羊, 子曰. 賜也, 爾愛其羊, 我愛其禮.”

를 마셨으나 고려 초입에는 대체로 귀족 중심이었고, 무신정권(1170~1270) 중엽부터 문인들이 차문화를 꽃피웠다. 유가사상을 철학적 기반으로 마련하며 음다풍속 전통을 이어갈 주도적 역할을 담당하게 될 유자들이 속속 등장하게 되면서 차문화 중심계층의 변환점이 일기 시작한다. 고려말부터 일으켜진 성리학으로 인해 점차 유학자들이 차를 즐기게 되었다. 그 이유를 생각해 보면, 선비들에게 있어서 차는 책을 읽고 글을 쓰거나 예술적 창작활동을 할 때 각성효과로서 크게 보탬이 되었다는 점과 군자 수양을 쌓는 실천 방법의 하나로 보았기 때문이다. 문인들의 차생활은 무아(無我)의 경지에서 손수 차를 끓이고 마시는 일에 몰두하며 격물치지로써 그 자체를 공부로 생각하였다. 이는 다도를 취미생활로 즐기게 되면서 그 가운데 몸과 마음을 바르게 하고 진리를 추구[修眞]하는 매개체의 역할을 하였다. 이렇듯 그 차를 통해 구축된 사상적·예술적 기반을 적용하여 남긴 차에 관한 시·서·화를 통해 당시 차문화 의식을 짐작할 수 있다.

차문화의 유가철학적 기반을 마련한 인물인 목은 이색(牧隱 李穡, 1328~1396)은 성리학자로서 군자 수양의 다도를 주창한 인물이다. 문하에 권근(權近)·김종직(金宗直)·변계량(卞季良) 등을 배출하여 다풍(茶風)을 잇게 하고 조선 성리학의 주류를 이루게 하였다. 목은은 고려 문학의 집대성자로 평가되는 인물이다. 특히 그의 시에서 동인의식이 강조되고 있는 점에 주목할 필요가 있다. 목은은 원(元)에 머물며 수학하는 과정에서 동국의 한 사람으로서의 정체성과 차이를 인식하였다. 물론 그 인식은 원이 이룩한 세계문화의 융합 속에서 동국만의 특성을 찾았던 것으로 적대적인 인식은 아니었다. 이러한 인식을 바탕으로 우리 민족의 원류를 찾고 그 우수성을 밝히려는 노력이 목은의 시 속에 내재되어 있다(어강석, 2005 : 332-333).

고려의 문화가 중원의 문화와 비교하여 뒤지지 않는다는 문화적 자긍심을 강하게 표현할 수 있었던 것은 그의 스승인 익재 이제현(益齋 李齊賢, 1287~1367)과 무관하지 않다. 목은의 동인의식은 그의 유가적 차의식에서도 찾을 수 있다. 목은의 다도사상과 다도 교육관은 타인을 본뜻 것이 아니라 주체적이고 창의적이다. 뿐만 아니라 그는 우리 다도의 원류와 민족 차문화에 대한 자부심이 컸고 후대를 위해 차문화의 창의적 용어들을 정립하였다. 스승인 이제현이 신라의 화랑과 사선(四仙)들이 야외에서 차를 끓여 마시던 석지조(石地竈; 돌뭇화덕)를 발굴하여 확인한 「묘련사석지조기(妙蓮寺石池竈記)」를 보았다. 이를 기념하기 위해 「익재선생의 ‘묘련사조순암 석지조기’ 뒤에 붙임」을 쓴 것으로 보아, 우리 차문화의 민족적 자긍심을 나

타낸 것이다. 목은은 차 용어를 독창적으로 만들어 사용하였다. 이전에는 쓰이지 않았던 다구 용어로 ‘다종(茶鐘)’, ‘명종(茗鍾)’, ‘화자(花瓷)’를 쓰고, 찻감의 이름으로는 ‘노아(露芽)’, ‘(靈芽)’, ‘황금명(黃金茗)’이라 썼으며, 차탕을 ‘연화로(蓮花露)’, ‘경화(瓊花)’라 하였다. 아울러 목은은 단군의 영결함이 군웅 중의 으뜸이라 하며 존경한다고 쓴 점에서도 그의 민족적 주체성의 강단을 엿볼 수 있다. 그의 글에서 중국의 음다풍속을 알 수 있는 글이나 찻감의 이름은 거의 없다(정영선, 2010 : 20-21). 우리 차문화 의식에 대한 자부심이 결코 적지 않은 것으로 생각된다. 목은은 다사와 음다를 수기와 치심의 방법으로 보았다. 『평심당기(平心堂記)』에서 “우리 유가에서는 마음을 공평하게 쓰고 기운을 평이하게 다스리려고 노력하는데, 그렇게 하는 목적은 수신(修身)과 제가(齊家)의 과정을 거쳐서 평천하(平天下)를 이루려는 것이다.”⁷⁴⁾라고 말한 바 있다. 특히 ‘마음은 한 뼘기 좁은 밭이지만 생각에 조금의 그릇됨이 없어라’(靈臺方寸地 皎皎思無邪)는 내용은 정몽주(鄭夢周, 1337~1392)의 『독역(讀易)』시를 연상하게 한다. 『독역』은 찻물이 끓는 솥을 사이에 두고 감괘(坎, 물)와 리괘(離, 불)가 있음을 생각하며 대자연의 이치를 깨달음을 노래한 시다. 그 중 “나의 방촌으로 천지를 포용하여”(以我方寸包乾坤)라는 대목에서 알 수 있듯 두 시에서 모두 방촌을 언급하고 있으며 ‘심(心)’에 주목할 수 있겠다. 인식의 대상인 천지 만물이 인식의 주체인 ‘심’에 포용된 상태는 『맹자』 『진심 상』에서 이른바 “만물이 다 나에게 갖추어져 있다(萬物皆備於我)” 고 한 바로 그것이라 하겠다(최영성, 2001b : 200).

목은의 차의식에 동국의 역사와 문화가 가지는 자주성과 전통성에 대한 인식이 바탕이 되었다. 고려시대 차의식의 또 다른 흐름으로 차와 선을 일맥(一脈)으로 본 점이다. 이규보(李奎報, 1168~1241)는 다선일여의 경계(境界)를 체험하여 “한 잔의 차는 바로 참선의 시작이라네”(一甌卽是參禪始)⁷⁵⁾ 라고 하였다. 불교와 도교에도 심취하였던 이규보는 손수 차 끓이기를 즐겨하였고, 차를 마신 후 앉아서 고요히 좌선하는 것만이 아닌 다사 전반을 선수행의 일환으로 삼았던 것 같다. 흔히 참선의 절정을 ‘삼매(三昧)에 든다’ 고 표현한다. 이규보는 차 끓이는 일에서도 선의 경지를 들어냈다.

74) 『牧隱文藁』 권6, 「平心堂記」 “…… 吾儒者用心以平, 治氣以易, 所以修齊而及天下平耳, ……”

75) 『東國李相國全集』 권13, 「房狀元衍寶見和 次韻答之」

.....
 三昧手已熟 삼매에 들어 손이 이미 익어졌으니
 七勸味何并 노동의 일곱 잔 차의 맛에 어찌 비교가 되랴⁷⁶⁾

이규보는 다사에 있어서나 선에 있어서나 오직 그 한 일에만 마음을 모아 망상에서 벗어나는 전일(專一)의 경지를 설명하고 있는 것이다. 전일은 마음을 온전하게 하여 잡념이 끼어들지 못하게 하면서 뜻[志]을 하나의 생각이나 일에 집중시키는 전심일지(專心一志)를 뜻한다. 차 끓이는 일에 있어 잠시라도 마음을 놓치면 차의 본성을 놓치기가 쉽다. 정신적 수행 역시 집중하지 못해 망념이 사라지지 않으면 공안을 깰 수 없는 이치가 차의 그것과 다르지 않다.

진각국사(眞覺國師) 혜심(慧諶, 1178~1234)은 『다천(茶泉)』에서 “(차를 끓여 마신 후에) 상쾌함이란 쉽게 얻어지기 어려우니 몸소 조주선을 시행해 보네”(快便不易得親提趙老禪)⁷⁷⁾라고 하였다. 차를 마신 뒤 쾌(快)함을 얻기 위해서는 집착을 떨쳐 마음이 편안하고 즐거움이 일어날 때를 말하는 것으로 조주선사가 깍다화두를 낸 것처럼 자신도 차로써 선을 실천해 보겠다는 것이다. 선은 가만히 앉아서 행하는 것만을 뜻하는 것이 아니다. 행주좌와(行住坐臥) 어묵동정(語默動靜)이 선 아닌 것이 없다. 견고 머물고 앉고 눕고, 말하고 침묵하고 움직이고 고요하게 있는 일상생활 전반에서 늘 깨어있는 의식으로 자신을 주관하는 것이다. 승려나 불교의 영향을 받은 문사대인들은 다사에서 얻어지는 삼매와 선이 목적인바 삼매에 드는 것이 같음을 견지하여 중요시 하였고 한 선상에서 논하였다.

한편 주목할 점으로 본고에서 다루고자 하는 ‘용평의식(隆平意識)’을 이규보의 시에서도 찾을 수 있었다. 『방엄사(訪嚴師)』⁷⁸⁾라는 시에서 술을 대접하려는 엄사(嚴師)에게 술을 사양하고 차를 예찬하는 내용으로 그 일부분을 보자.

.....
 僧格所自高 스님의 격조 높은 것은
 唯是茗飲耳 오직 차를 마시기 때문이라

76) 『東國李相國全集』 권3, 「得南人所餉鐵瓶試茶」
 77) 『韓國佛教全書』 제6책, 55쪽 참조.
 78) 『東國李相國集』 後集 권1, 「訪嚴師」

漸入玄玄旨	점점 심오한 경지에 들어가네
此樂信淸談	이 즐거움 참으로 청담하니
何必昏昏醉	어찌 흐릿흐릿 곡주에 취해야만 할까.

울분이 많은 사람이 마시는 것이 술이라면, 차는 정신을 맑게 하고 수행하는 철인(哲人)들이 마시기에 마땅하다. 이규보는 음다로써 수행공부를 한 승려의 고매함을 말하고 있다. 차를 마시는 것 자체가 자신의 격을 올리는 일이라고 생각하는 대목이다. 『대학』에서 말하는 ‘명덕(明德)’과 연결하여 생각해보고자 한다. 『설문해자』에 보면 ‘덕은 오름’(德, 升也. 從彳, 惠聲)이라고 하였다. ‘승(升)’이란 “위로 오른다, 익는다, 또는 이루어진다.”는 말로 풀이하고 있다(신기철, 1988 : 85). 즉 덕에는 어딘가를 향해 상승해 올라가는 또는 제대로 익어서 제 모습을 이루는 것을 말한다(최동락, 2009 : 7). 이는 율평정신이 높은 수준으로 끌어올려 평등하게 하자는 상향평준화를 기본에 두고 있는 것과 다르지 않다. 명덕은 결국 천하사람 하나하나의 밝은 덕성[明德]을 밝혀 평천하를 달성하고자 하는 것과 같다. 마음속에 밝게 빛나고 있는 명덕이 그 밝음을 잃지 않도록 수양하는 것이 명명덕(明明德)이듯, 정신적 자유로움을 주고 저마다의 격을 높여주는 차를 마다할 이유가 없다. 이규보는 정신적, 신체적 수준의 격을 높일 뿐만 아니라 심오한 경지에 들어 청담한 즐거움 까지 주는 차를 예찬하지 않을 수 없음을 말하고 있다. 또한 시의 말미에 보이는 ‘점입현현지(漸入玄玄旨)’에 주목해 보면 ‘현(玄)’자는 ‘아득하고 고요하며 그윽하다’라는 뜻이 있다. 언설로 표명하기 어려운 그 묘경을 ‘현현’이라 반복한 데서 차를 통해 오도(吾道)의 경지를 체득하고 있다. 도가적 사유를 지닌 문사다인들은 다사로서 마음을 다스려 헛된 욕심이나 잡념을 떨칠 수 있으므로 마음을 비워 허령(虛靈)하게 한다는 점을 소홀히 하지 않았다. 습관적인 삶 속에서 외물의 지(知)와 욕(慾)으로부터 오염된 마음을 허(虛)하고 청정(淸靜)하게 회복하려는 그것이 유가의 ‘명명덕’을 실천하는 것과 다르지 않기 때문에 다사는 수신의 필수 과정이자 목적이 되는 것이다.

3) 조선 전기의 茶意識

고려가 멸망하고 조선왕조가 성립하는 과정에서 사상적 전환의 현저한 계기를 이룬 것은 배불승유운동(排佛崇儒運動)이었다. 조선왕조는 개국과 더불어 친명정책(親

明政策)·전제 개혁 등을 불러 일으켰던 국내외의 정치적·사회적 요구에 따라 구 제도의 배경을 이루고 있던 불교를 배척하였고 유교사상을 통치 이념으로 받아들여 새로운 질서의 근거를 삼았다. 역사의 흐름과 그 궤를 함께 하는 차문화는 삼국시대를 거쳐 고려시대에 들어와 연등회·팔관회와 같은 국가적 차원의 대규모 불교행사가 개최되면서 의례 요소로서 차를 요구하는 빈도가 높아졌다. 따라서 차문화도 크게 발전하였고, 그와 더불어 차 생산도 증가할 수밖에 없었다. 그러나 12세기 후반 고려는 무신정권으로 인해 사회전반의 혼란이 가중되었고 정치·경제·사회·문화적으로 커다란 변화를 겪었다. 이는 불교 행사의 위축에 적지 않은 영향을 미쳤고 왕실과 귀족 중심의 차문화 역시 답보상태에 머물게 되었다. 정치사상의 변화로 사원을 중심으로 했던 고려시대의 찬란했던 다풍(茶風)은 13세기에 접어들면서 새로운 변모로 발전되었다.

조선 전기의 차문화는 고려와는 다른 몇 가지 특징들이 나타난다. 차문화의 중심 계층의 변화이다. 고려시대에는 승려들이 중심이 된 차문화인데 반해 관료중심주의 권력구조 이행이 선비들을 차문화 중심에 세웠다고 볼 수 있다. 즉 조선 전기의 차문화는 유학자들을 중심으로 발전되어 갔다. 그러나 이러한 양상이 고려 말기와 조선 전기가 명확하게 구분되지는 않는다. 왜냐하면 고려 유신들 대부분이 조선 건국에 참여하였으므로, 고려의 다풍은 자연스럽게 조선으로 이어질 수밖에 없었다.

성리학적 의식에 바탕을 둔 유자들의 차문화가 한층 더 발달되어가는 상황에서 그 중심 인물로 권근(權近, 1352~1409), 변계량(卞季良, 1369~1430)은 고려의 차문화를 조선 전기로 이어주는 가교(架橋) 역할을 하였다. 그 뒤를 이어 서거정(徐居正, 1420~1488) 김시습(金時習, 1435~1493) 등이 다양한 차생활을 전개하였으며, 특히 김시습은 차를 직접 재배하였으며 차의 정신적 세계를 유·불·도 삼교의 형이상적 세계로 승화시키는데 일조 하였다(조인숙, 2009 : 41-42).

김종직(金宗直, 1431~1492)의 출현으로 차문화가 면목을 일신하는 계기를 마련한다. 물론 선비의 차문화가 조선시대에 새롭게 형성 되었다기보다는 삼국시대부터 시작되었다고 할 수 있다. 이는 당시 음다 계층이 왕과 귀족이었다는 점에서 알 수 있다. 다만 조선 전기에는 유학이 관학이었으므로 한층 더 발전된 차원으로 전개되는 것이다. 유가에서 차와 밀접한 관련을 갖게 될 수밖에 없는 중심에는 수신(修身)과 도학·심학적 측면에서의 마음 수양을 배재할 수 없다. 이에 완상의 대상으로 차에 철학적 의미를 부여하면서 정신세계의 추구로 이어지는 형이상적 차생활이

주류를 이루게 된다. 우리나라는 학자 차인(學者茶人)이 많고, 유가사상적 다도문화가 발달한 나라다. 상대적으로 일상음료로 발달하게 된 중국 차문화에 비해 철학적 기반이 두텁다고 할 수 있다. 선비 차인들은 엄격한 계급사회의 양반이었음에도 그들 중 상당수는 손수 물을 길어와서 불을 피워 차를 끓이고 마시며 차의 성(性)을 탐구하였다. 그런 가운데 인간 삶의 이치를 찾아내어 다도를 유학의 실행적 공부로 생각했다. 이 점이 오늘날 다도를 실천철학으로 여기는 근거가 된다(정영선, 2000 : 24-25).

조선시대 선비의 다도풍속이 특히 성했던 때로 전기는 서거정·김시습이 중심이었던 때와 후기에 와서는 우리 차문화를 중흥시킨 다산 정약용, 추사 김정희, 초의 선사를 들 수 있다. 이들이 지은 시문이나, 부(賦), 송(頌) 등은 글짓기가 제법 까다롭다. 공자는 “『시경』의 시 300편은 한마디로 사무사이다”(詩三百一言以蔽之曰思無邪)라고 하였다. 이론과 실재를 갖춘 다도에 대한 기초지식과 대상을 완미하여 글로 표현하는 것은 쉬운 일이 아니다. 하물며 선철들은 그 글쓰기의 과정과 의식의 바탕에 샅뽀미 없기를 바란 것이다. 이는 차 글을 지음에 당대의 사람은 물론 후대의 사람들에게까지 차를 사랑하는 마음이 미쳐 음다풍속이 관류(灌流)하기를 염원하였기 때문이다. 이에 글마다 자신의 차의식을 드러내고 사상과 철학을 담아 낼 수 있었다. 그 대표적 다서로 한재 이목(1471~1498)의 『다부』를 꼽을 수 있다. 대체로 중국 다서가 차의 종류와 맛을 중시하며 물리적 방법론을 소개한 실용적 전문이론서가 많은 것과 함께 생각해 볼 일이다. 우리가 역사적으로 지극히 어려웠던 상황에서도 차문화가 명맥을 이어온 것은 무엇보다도 지식인들이 다도의 중요성을 인식하고 차에 관한 지식과 철학적 관념을 글로 남기어 전승하였기 때문이다.

일반적으로 다사라는 것은 차를 끓이고 마시는 일을 말한다. 다도를 실천철학으로 삼았던 만큼 다사에 있어 손수 차를 끓이는 것을 매우 중요시 하였다. 서거정은 우리나라 차인들 중 다사의 달인이라 해도 과언이 아닐 만큼 차 끓이는 일과 차 맛을 내는데 통달한 인물이다. 『오용전운 기홍남양(五用前韻寄洪南陽)』⁷⁹⁾을 보자.

.....

文武爐中火	화룻불을 문무화로 지펴 가면서
香茶細細煎	향기로운 차를 조용히 끓이노라

79) 『四佳集』 권22, 第15, 「詩類」

물과 불의 세기 등을 세밀히 관찰하여 귀한 차가 맛을 잃지 않도록 집중하고 있다. <지원(池院)>이라는 시에서도 ‘차를 세밀히 맛본다’(細啜)⁸⁰이라고 한 대목이 보인다. 실천다도의 일면이다. 손수 불을 피워 차 끓이는 일을 공부(工夫)로 삼은 것이다. 물과 불 다루기, 끓는 정도와 맛내기 등을 세밀하게 관찰하는 자세를 엿볼 수 있다. 『전다(煎茶)』⁸¹라는 시에서는 “물을 길어와 세심히 달이니”(活水煎初細)라는 대목에서 ‘활수’라는 표현을 쓰고 있다. 활수란 살아 있는 물, 즉 금방 떠온 물을 말하는데, 좋은 물을 쓰기 위해서는 정성의 뒷받침 없이는 불가능 하다.

김시습은 차를 끓이고 마시는 일뿐만이 아닌 차의 재배까지도 증험하였다. 『양다(養茶)』⁸²를 보면 차가 단순한 완상의 대상이 아닌 실천공부로서 자신의 일상과 분리되지 않은 태도가 짐작된다.

年年茶樹長新枝	해마다 하나무에 새 가지가 자라네
蔭養編籬謹護持	그늘에 키우노라 울을 엮어 보호하네.
陸羽經中論色味	육우의 다경에서는 색과 맛을 논했는데
官家權處取槍旗	관가에서 전매할 때는 창기만을 취한다네.
春風未展芽先抽	봄바람이 아직 불지 않아도 싹이 먼저 터나오고
穀雨初回葉半披	곡우 때가 돌아오면 잎이 반쯤 피어나네.
好向小園閑暖地	작은 동산 한난(閑暖)한 곳을 좋아해 뺏어나가면
不妨因雨着瓊蕤	비 때문에 옥 같은 꽃 드리워도 무방하리라.

“그늘에서 키우기 위해 울타리를 엮어 보호한다”는 내용에서 당시에 도 오늘날과 같이 고급차를 만들기 위해 차광 재배를 하였음을 알 수 있다. 차의 생육에서부터 색과 맛, 자세로 인한 다농들의 어려움을 안타까워하는 마음까지 모두 표현하고 있다. 김시습은 『춘설희제(春雪戲題)』에서 “짙은 구름 부질없이 푸른 하늘 빛 덮었고 찬 기운 나의 황금 차에 언 듯 다가든다”(濃雲謾彼碧天色 冷氣逼我黃金茶)⁸³라는 표현으로 보아 차가 입는 냉해에 대해서도 언급할 정도로 차 재배의 이론과 실제에 일가견을 드러내고 있다.

공차의 폐해에 대해서는 점필재도 지적한 바 있다. 그가 함양군수(咸陽郡守)로 부

80) 『四佳集』 권51, 第24, 「詩類」

81) 『四佳集』 권50, 第23, 「詩類」

82) 『梅月堂詩集』 권12, 「遊金鰲錄」

83) 『梅月堂詩集』 권4, 「雨雪」

임하였을 당시 함양에서 차 생산이 전무함에도 불구하고 차세로 인한 백성들의 고통이 심각하자 차원(茶園)을 조성하여 구휼(救恤) 하였다.

상공(上供)하는 차가 본군(本郡)에는 생산되지 않으므로, 해마다 백성들에게 이를 부과하는지라, 백성들은 값을 가지고 전라도에서 사오는데, 대략 쌀 한 말에 차 한 홉을 얻는다. 내가 처음 이 고을에 부임하여 그 폐단을 알고는 이것을 백성들에게 부과하지 않고 관(官)에서 자체로 여기저기서 구걸하여 납부했었다. 그런데 일찍이 삼국사(三國史)를 열람해보니, 신라(新羅) 때에 당(唐) 나라에서 다종(茶種)을 얻어와 명하여 지리산에 심게 했다 …… 는 말이 있었다. 아, 우리 군이 바로 이 산 밑에 있는데, 어찌 신라 때의 남긴 종자가 없겠는가. 그래서 매양 부로(父老)들을 만나서 그것을 찾아보게 한 결과 과연 엄천사(嚴川寺)의 북쪽 죽림(竹林) 속에서 두어 떨기의 다종을 발견하게 되었으므로, 나는 매우 기뻐하면서 그 땅을 다원(茶園)으로 만들게 하고, 그 부근은 모두 백성들의 토지이므로 그것을 관전(官田)으로 보상해주고 모두 사들여 차를 재배했는데, 겨우 수년 뒤에는 제법 번식하여 다원 전체에 두루 퍼지게 되었으니, 앞으로 4~5년만 기다리면 상공할 액수를 충당할 수 있게 되었다.⁸⁴⁾

한재는 점필재의 제자로서 그 영향이 적지 않았다. 『다부』에서 “어떤 이는 말하기를, ‘차가 스스로 세금을 불러들여 도리어 사람들에게 병폐가 되거늘, 그대는 (차에 대해) 운운하려 하는가?’라고 한다. 그렇다! 그러나 이것이 어찌 하늘이 만물을 낳은 본뜻이겠는가. 사람 탓이요 차 탓이 아니다.”⁸⁵⁾고 한 대목과 맥락이 통한다. 한재 역시 이러한 사회경제적 문제를 간과 할 수는 없었을 것이다. 이에 자신이 처한 환경적 상황에 대해 비판적 태도를 취하면서 자신의 뜻을 문장으로 견지하였다(최진영, 2003 : 23-25). 하늘이 차에게 부여한 ‘본래성’ 과는 상관없이, 차를 통해 이익을 추구하는 제도를 비판하는 글이다. 육우는 차의 성품을 ‘검’으로 말했다. 북송(北宋) 때 휘종황제(趙佶, 1082~1135)는 『대관다론(大觀茶論)』에서 “차의 성미가 욕심이 없고 고결하며 그 높은 운치는 지극히 고요하다”(沖澹簡潔 韻高致靜)고 했다. 한재도 차의 성품에 매료되어 마음속으로 몹시 진중하게 여겼다고 하였는데, 조선 전기 차인들이 느끼고 표현한 차의 성(性)은 어떠했는지 『전다(煎茶)』⁸⁶⁾라는 시를 살

84) 『佔畢齋集』 권10, 「茶園二首并敘」 “上供茶, 不產本郡, 每歲, 賦之於民, 民持價買諸全羅道, 率米一斗得茶一合. 余初到郡, 知其弊, 不責諸民, 而官自求丐以納焉. 嘗閱三國史, 見新羅時得茶種於唐, 命時智異山云云. 噫, 郡在此山之下, 豈無羅時遺種也. 每遇父老訪之, 果得數叢於嚴川寺北竹林中, 余喜甚, 令建園其地, 傍近皆民田, 買之償以官田, 纔數年而頗蕃, 敷遍于園內, 若待四五年, 可充上供之額.”

85) 『茶賦』 “或曰, 茶自入稅, 反爲人病, 子欲云云乎? 對曰然. 然是豈天生物之本意乎? 人也, 非茶也.”

펴보자.

活水煎初細 물을 길어와 세심히 달이니
枯腸味更眞 마른 창자가 또 진을 맛보는구나

차 끓이는 일과 차 맛내기에 통달했던 서거정은차의 맛을 진(眞)이라고 하였다. 차가 지닌 본성의 맛[眞味]은 목은도 말한 바 있는데, “영아차는 맛 자체가 진(眞)이라”(靈牙味自眞)⁸⁷⁾이라고 하였다. 『점다(點茶)』에서도 “뼈에 스민 사기를 몰아내니(徹骨掃羣邪) …… 이미 진미의 무궁함을 알았다(已知眞味永)⁸⁸⁾”이라고 하였다. 흔히 차 맛을 제호(醞酬)나 감로(甘露)라든가, 달다(甘), 젓맛(乳), 쓴맛(苦), 뚝은 맛(澁)으로 표현 하는 게 일반적이다. 표현상 ‘맛[味]’으로 쓰고 있으나 이는 물리적 감각적 맛이 아닌 형이상학적 맛으로 차의 성품을 말하려는 것으로 생각된다. 즉 ‘차성진(茶性眞)’이다. 진은 ‘참, 거짓이 없는, 변하지 않는 있는 그대로’를 뜻한다. 차는 참될 때, 인위적이지 않을 때, 있는 그대로를 드러낼 수 있을 때 진차(眞茶)라 할 수 있겠다. 참됨을 지키고 속된 것을 거스르는 수진오속(守眞忤俗)의 정신과 일맥상통한다.

송대 유자들의 경전 해석을 보면 진실(眞實)·무망(无妄)의 뜻으로 이해되는 개념은 성(誠)이다. ‘성’은 조선시대 문인들의 수양론과 심성론에도 연계되어 있는데(박만규, 2010 : 46), ‘진(眞)’을 ‘성(誠)’으로 짐작할 수 있겠다. “성이란 스스로 이루는 것이고, 도는 스스로 행하는 것이다.”⁸⁹⁾ 고 하였다. 서거정은 물을 길어와 세심히 다려낸 차 맛에서 ‘진’을 맛보았다. 이는 차의 맛이 득도한 경지의 정신적 자유로움이나 조화로움과 같다고 생각한 것이다. 집중과 정성이 병행된 실천다도에서 얻어진 알맹이이다. 『논어』 『요왈』을 보면 “진실로 그 중을 잡아라”(允執其中)이라 하였다.⁹⁰⁾ 차의 참맛을 알기 위해서는 지나치거나 부족함이 없는 중정의 도리가 필요하다. 중정의 도리는 성이 수반될 때 가능한 것이다. 차가 지닌 참맛을 드러내기 위해서는 성으로서 중정을 이룰 때 가능한 것이다.

86) 『四佳集』 권50, 第23, 「詩類」

87) 『牧隱詩藁』 권18, 「代書答開天行齋禪師寄茶 走筆」

88) 『牧隱詩藁』 권26, 「點茶」

89) 『中庸章句』 제25장 “ 誠者自成也 而道自道也 ”

90) 『論語』, 「堯曰」 제1장 “堯曰. 咨爾舜, 天之曆數在爾躬, 允執其中.”

이규보도 차의 맛을 ‘진도미(眞道味)’라고 표현하였다. “타오르는 불에 끓인 향기로운 차는 진실로 도의 맛이고”(活火香茶眞道味)라고 하였다. 도는 철학의 중심 명제이다. 진실무망이 전제된 성을 실천하는 것은 ‘사람의 도’를 이루는 것이 되고, 성은 사람의 도를 이루기 위한 실천이 되는 것이다.

자신[身]을 성실히 하는 것에 길이 있는데도 선에 밝지 못하면, 자신을 성실히 하지 못할 것이다. 이러하므로 성(誠)이라는 것은 하늘의 도(道)이고 성(誠)을 생각하는 것은 사람의 도(道)이다.⁹¹⁾

차에 참됨은 다가(茶家)의 정성으로 발현된다. 차성 ‘진’이 자신에게 체인(體認)할 수 있도록 하는 것은 나의 성(性)이 진실 되기를 바라기 때문이다. 유자들은 격물치지(格物致知)로써 수기(修己)나 치심(治心)의 형태로 차의식을 확립하였고, 심신을 수양하는 치심공부(治心工夫)는 형이상학적 차의식으로 승화되었다. 그들에게 차는 수렴공부(收斂工夫)의 도구이자 사색을 통해 심미적, 예술적 흥취를 돋우어 주는 역할을 하였다.

추강 남효온은 점필재 김종직 문하에서 한재와 함께 동문수학했던 인물이다. 도학적 의식을 갖추고 수신의 도구로 차생활을 하였다. 그의 시 『은당자명(銀鑛煮茗)』⁹²⁾을 살펴보자.

曾向世間馳東西	일찍이 세상에서 동서남북 내달렸으나
十年枯腹飢鶩啼	십 년 동안 마른 배엔 주린 술개 울도다
呼童煮茗暮江寒	아이 불러 차 달일 때 저문 강 차갑더니
醫我渴肺心火低	나의 폐병 낮게 하여 심화가 가라앉네
百慮漸齊虛室明	온갖 생각 가지런해져 마음이 밝아지니
日長烏几收視聽	날마다 안석에 기대어 한재를 수렴하네
東華門外競是非	도성문 밖에서는 옳고 그름을 다투지만
呶呶聒耳不聞聲	시끄럽게 떠드는 소리 귀에 들리지 않노라

추강은 은노구⁹³⁾에 차를 끓이고 있다. 마음속에서 북받쳐 나는 화[心火]를 다스리

91) 『孟子』, 「離婁上」 “誠身有道, 不明乎善, 不誠其身矣. 是故誠天之道也, 思誠者, 人之道也.”

92) 『秋江集』 권2, 「東臯八詠」

93) 蘇廙, 『십육탕품』, 「부귀탕」을 보면 “湯器로 은의 재질을 외면하지 못하는 것은 마치 거문고가 오동나무를 외면하지 못하고, 墨이 阿膠를 외면하지 못하는 이치와 같다”(湯器之不可捨金銀 猶琴之不可捨桐膠)

기 위해 차를 마시니 ‘온갖 생각 가지런해져 마음이 밝아진다(百慮漸齊虛室明)’고 표현하였다. 자신의 마음[心體]이 텅빈 공간과 같이 비워서 잡념이 없고 고요해 질 때 비로소 하늘의 도를 깨닫고자 하는 마음을 표현한 것이다. 추장은 차를 매개로 본래 바탕의 밝음을 회복하려 한 것이다. 자신이 보고 듣는 일체의 번다함을 차로서 수렴하고 있는 것이다. 그의 심화(心火)는 세상사에 대한 비분(悲憤)에서 연유한 것이며 유자로서의 답답한 심정을 한 잔의 차가 다스려 주고 있는 것이다.

한편 김시습·정희량(鄭希良, 1469~?)·남효온(南孝溫, 1454~1492) 등의 차인들은 노장사상에 심취해서 차의 현묘함과 신선사상을 결부시켰다. 사됨이 없는 마음에서 얻어진 넉넉한 만족을 통해 안분지족의 선비정신을 지켜나가려는 의지도 엿볼 수 있다. 특히 김시습은 유·불·도에 대해 전반적으로 진통하였으며 삼교에 대한 심오한 의미를 남긴 걸출한 인물이다. 송대의 성리학에 중지를 두고 있으면서 불가, 도가 사상에 대한 이해도 깊이 체득하고 있다. 이에 심유천불(心儒踐佛)⁹⁴, 불적이유행(佛跡而儒行)⁹⁵ 등으로 평가된다. 유·불·도를 회통한 그의 의식적 기반과 삶의 역정이 차정신에 고스란히 배어 있다고 할 수 있다. 김시습의 시 『송심은상인 귀고산시권(送尋隱上人歸故山詩卷)』에서도 청렴과 안분지족을 읽을 수 있다. “푸른 산 깊은 곳에 따로 이어 암자를 지었는데, 달이 들어와 함께 살고 있다. 작은 방에서 차를 달이자 방안 가득 연기가 차지만 이를 개의치 않고, 오히려 구름이 약 캐는 바구니 속에 가득 들어와 있다”⁹⁶고 표현하고 있다. 분한 것 사는 삶이 주는 궁색함은 이들이 살아가는데 전혀 불편함으로 다가오지 않음을 알 수 있다.

조선 전기 유학자들은 모든 사유는 ‘물(物)’에 대한 끊임없는 탐구이며, 물은 곧 도(道)의 내장으로 인식하였다. 이들에게 일상 속에서 대응하고 접촉하는 모든 ‘물’, 곧 사물이란 인간 사유의 본질적인 동인이 되었다. 차를 일상적으로 마셔 온 다른 나라와는 달리 차를 끓여 마시는 일에 특수한 의미를 부여하는 우리의 독특한 차문화 형성했다고 할 수 있겠다.

可捨桐 墨之不可捨膠)고 하였다.

94) 마음은 유자이지만 몸은 불자이다

95) 불자의 족적이 있지만 유학사상을 실천한다.

96) 『梅月堂詩集』 권3, “碧山深處結茅菴, 菴下澄澄萬丈潭. 行處巖從雲共去, 住時閑與月同龕. 煎茶小室煙生廚, 采藥遠峯雲滿籃.”

4) 조선 후기의 茶意識

조선후기의 사상적 동향은 외란 이후 성리학에 대한 반성으로부터 비롯되어 현실적인 대응력을 갖춘 사상을 요구하게 된다. 성리학이 이기·성정 등의 주제를 철학적으로 전개한 유학이라면, 실학은 현실적인 입장에서 실리를 중시하는 유학이라고 할 수 있다. 그러므로 실학은 이론적 학문의 성격을 지닌 성리학에 반해, 실증적이며 현실적인 면을 주조로 삼았다. 즉, 인의 도덕을 강조하는 윤리적 가치체계로부터 경제적·제도적 가치체계로 전환하여 이념적인 것에서 현실적인 것으로, 추상적인 것에서 구체적인 것으로, 사변적인 것에서 실제적인 측면으로 전향한 것이었다(서경요, 2003 : 291). 북학파의 선구자인 홍대용은 청조(淸朝)에 대해서도 유용한 것이면 배워야 한다는 실용적 입장을 취함으로써 경제가 의리를 실현시키는 기초임을 인식하고, 실용적 문제를 실학의 기본과제로 제시하였다. 홍대용의 영향을 받은 박지원은 단순한 경제치용(經世致用)을 넘어 ‘유민익국(裕民益國)’의 백성과 나라를 유익하게 하는 안인(安人)을 목표로 한 이용후생에 역점을 두었다. 19세기에는 다산 정약용(1762~1836)과 추사 김정희(1786~1856)가 출현하여 철학적 기반을 토대로 사상계를 주도하며 전성기를 구가하였다. 뿐만 아니라 이들의 사상은 조선 후기 동양의식에 일 역할을 하였다.

다산은 한국 실학의 집대성자로 일컬어진다. 그는 유학의 목적이 원래 수기와 안인을 균형 있게 겸전(兼全)하는 데 있음을 인정하였다. 그러면서도 그 겸전을 달성하지 못하고 당시 성리학자들과 같은 공허한 데 빠지기 보다는 안인에 관한 부면에 치중할 것을 택하였다. 그런 뜻에서 “오랑캐를 물리치고 채용을 넉넉하게 하며, 문과 무에 모두 능하여 어느 것에도 해당하지 않는 것이 없는 능력 양성”을 진유의 학문 내용으로 꼽았다(황의동, 1995 : 334-338 참조).

19세기에 접어들면서 북학파에 의해 조성된 박학적 성향이 더욱 강해지면서 김정희에 의해 실사구시적인 고증학적 성격이 두드러진다. 박제가에게 사사하여 북학의 영향을 받았던 김정희는 학문의 궁극적 목표를 유학의 본래정신인 성현의 도를 실현하는 데 두었다. 그는 이용후생을 주장한 박지원·박제가 등의 북학파와는 달리 학문과 문화적 측면에서 북학을 추구하였다(이은혁, 2008 : 41). 특히 중국의 북학을 단순히 국내에 전파시키는 데 머물지 않고 그러한 학문적·예술적 경향을 조선 사회에 뿌리 깊게 실현시켰다는 점에서 그의 진면목을 살필 수 있다. 선행 실학자들

의 실증적 연구 방법을 계승하면서 민족문화에 대한 침잠을 통해 주체적 인식을 분명히 하였다는 점에서 주목된다(김광욱, 2006 : 92). 조선후기 실학은 학문의 중심을 종래의 윤리·도덕적이고 관념적인 것으로부터 현실적이고 구체적인 것으로 전환시켜 당면한 민생의 현실 문제를 직시하고 실제생활에 유용한 것을 강구했다. 학풍의 중심을 객관적인 현실문제로 전환함으로써 경험적이고 실증적인 학풍을 개척해갔다. 실학자들의 학문은 현실적 차원의 가치를 매우 중시했다. 이만부(李萬敷, 1664~1732)는 “이제 마땅히 일용지사(日用之事)에 나아가 그 이치를 구하여 몸소 실천해야 한다”⁹⁷⁾고 하였다. 이러한 학풍은 차에 있어서도 예외는 아니었다. 이덕리의 『기다』에서 가장 역점을 둔 점은 일용지사로서의 차의 활용이다. 차 무역을 통해 단순한 경제치용을 넘어 ‘유민익국’의 백성과 나라를 유익하게 하려는 점에서 그렇다. 실학은 조선 후기 사회의 제반 현실문제가 시급하고 절실하였던 상황에서 대두되었기 때문에 자기 반성적이고 자기 발전적인 노력과 주체의식이 강하였다. 그러므로 실학은 문예방면에서도 민족주체의식 내지 자존의식(自尊意識)이 구체화될 수 있는 계기가 마련되었다. 조선인의 삶을 조선적 사고와 감각으로 진실하게 표현하려는 조선풍(朝鮮風)의 자각과 개성이 발현되었다. 정약용은 “나는 조선인이기에 조선시를 즐겨 쓴다”⁹⁸⁾고 하여 문예의 조선풍 지각과 실천을 강조했다.

조선 중기에서 후기로 이어지는 시기는 민족적 자아의식을 바탕으로 가장 한국적인 미학의식이 풍미한 시대였다. 일례로 회화의 경우 ‘동국진경(東國眞景)’이라는 새로운 화풍이 전개되기 시작하였고, ‘동국진체(東國眞體)’라고 하는 새로운 서풍이 출현하였다. 동국진체는 중국서예와의 차별성을 확보하기 위하여 민족 고유의 정서와 감성을 바탕으로 민족적인 조형정신을 구현하는 데 큰 비중을 두었다(김두수, 2001 : 34-35). 조선인의 진정이 담기고 주체성과 자주성을 강조한 조선후기 실학파의 문예관의 조류(潮流)는 조선심(朝鮮心)이 배태된 차의식을 구현하는 데 있어 사상적 기저가 되었다.

추사와 다산의 사상적 예술적 의식 기반은 조선 후기 차문화사의 중흥조인 초의의 유가적 다도철학과 통섭적 동다의식의 기저가 되었다고 하겠다. 초의는 차문화를 창작적 차원에서 다양하게 논의하지는 않았다. 그러나 차의 본질에 대한 실사(實事)와 구시(求是)를 바탕으로 실심(實心)과 주체성을 발현해야 한다는 데 그의

97) 『息山續集』, 권11, 「書贈柳厲仲」 “今宜就日用人事, 求其理而體行之, ……”

98) 『與猶堂全書』 第1集, 권6, 「松坡酬酢」 “我是朝鮮人, 甘作朝鮮詩.”

식에 목적을 두었다. 이에 중국의 다양한 차문화와 사상적 영향 속에서도 맹목적으로 답습하거나 경도되지 않은 조선인의 주체적인 차 의식을 견지하였다.

18세기 차 문화를 이끌어 갈 수 있게 하는 구심점 역할에는 다산 정약용과 초의 선사, 김정희, 신위(申緯, 1769~1847), 홍현주(洪顯周, 1793~1865) 등의 유·불 상호적 교류가 있었다. 이들은 각자의 사상과 의식이 다른 유·불·도에 대해 이단으로서의 배척이 아닌 지향(志向)으로써 융합될 수 있음을 보여주었다. 이는 진리에 있어 ‘다름’ 보다는 ‘동일’에 초점을 맞춰 각각의 철학이 어떻게 서로 다른가 하는 차이보다는 어떻게 서로 같은가 하는 동일의 방향으로 논리를 전개하려는 의지가 있었기 때문이다.

초의를 일러 “『주역』에서 말한 함께 가면서 길을 달리한다”(同歸而殊塗)함을 깨닫게 되는구나.’ 라고 밝힌 대목을 눈여겨 볼 필요가 있다(이중찬 외, 1997 : 205). 초의의 주체적 사고의 바탕에는 승려에 앞서 동인으로서의 회통(會通) 의식이 지배하고 있었기 때문에 가능한 일이다. 다산은 초의에게 “너의 중 껍데기를 벗기니 유생의 뼈가 드러나는 구나”⁹⁹⁾라고 한 적이 있다. 초의는 학문과 사상에 있어 이분법적 사고를 초월하였다. 자신의 몸에 어떠한 사상의 옷을 입히기 전에 그 몸통의 소이연이 ‘동인’에 있음을 인식하는 주체적 의식을 갖추었다고 생각한다. 동인의식은 동다의식의 모태가 되어 차인으로서 갖추어야 할 문화 정체성을 ‘동다송’이라는 책 이름과 본문에서 나타낸 것이라 하겠다. 초의선사의 『동다송』은 중국 차사의 일부로써 한국의 차사를 해석한 것이 아니다. 동인으로서 우리 고유의 민족성이 반영된 기운을 타고 정착한 ‘동다’를 ‘민족 주체의식’이 발로가 되어 우리만의 차문화로 이어진 것이라 하겠다.

정약용은 한국 다도문화의 중흥조로서 19세부터 75세로 생을 마감할 때까지 56년에 걸쳐 70편이 넘는 다시를 남긴 다가(茶家)이다. 다산은 18년에 걸친 강진 유배생활 동안에 실천을 중시하는 실학정신을 따라 손수 차를 만들고 제다법을 주민들에게 가르쳐 주었으며 차를 끓여 마셨다. 다산은 실천적인 중(中)을 중시하여 성(誠)을 강조하였다. 중에 대해 설명하기를 ‘중이란 성에 의해 이룩되는 것으로, 성의(誠意)를 통하여 도심(道心)과 인욕(人慾)의 투쟁을 관조하여 정심(正心)을 유지하는

99) 毳毼草衣 축 늘어진 초의와 髣髴禿髮 풀어헤친 민둥머리에 剝爾禪皮 네 중 껍데기 벗겨 버리고 露爾儒骨 네 유자의 뼈 드러냈는데 古鏡既磨 목은 거울 이미 갈고 닦았고 新斧非鏹 새 도끼는 무디지 않아서 見明星悟 이미 밝게 깨치었으니 是第二月 이것이 곧 제이월(第二月 두 번째 달. 즉 무의미함을 뜻함)이로세. 『다산시문집』, 제6권, 「其五贈草衣禪」.

것'이라고 하였다(성태용, 1986 : 201). 이 같은 실천적인 중과 성은 다사(茶事)에 있어 초의의 증정사상에 일정한 영향을 미쳤을 것으로 생각된다. 이와 관련 초의의 통섭적 동다의식에서 상론하도록 하겠다.

다산은 의(義)에도 주목하였는데 “중을 얻더라도 의에 부합되지 않으면 중용(中庸)이 될 수 없다”¹⁰⁰⁾고 하였다. 이러한 의식은 『다신계(茶信契)』에 반영되어 그 서두에 “사람이 귀한 이유는 신의(信義)가 있기 때문이다.”(所貴乎人者 以有信也)¹⁰¹⁾라고 하였다. 차의 직근성인 곧음과 무관하지 않다. 다산은 역(易)의 대가였다. “일생토록 잠심완역(潛心玩易)하여, 기거동작(起居動作)에 하나라도 『주역』 아닌 때가 없었다”고 술회할 정도로 『주역』에 깊은 애착을 가졌다.¹⁰²⁾고 하였다(최영성, 2006b : 799). 차에 있어서도 역에 의한 해득은 예외가 아니었는데 차를 끓이는 화덕을 정괘(井卦)에 비유하였다. 『다암시첩(茶盞詩帖)』¹⁰³⁾을 보자.

壘壘小茶竈	흙벽돌로 쌓은 조그마한 차 부뚜막은
離火巽風形	이화(離火) 손풍(巽風) 괘의 형상이 있네.
茶熟山僮睡	차는 익는데 산동자는 졸고 있고
裊煙猶自靑	하늘거리는 연기 저절로 파래지네.

차 부뚜막을 역의 이치로 묘사하고 있다. ‘이화손풍형(離火巽風形)’이 의미하는 것은 불(火)을 뜻하는 리괘(離卦, ☲)와 바람(風)을 뜻하는 손괘(巽卦, ☴)의 형태라는 뜻이다. 즉 불을 잘 빨아들이고 바람을 잘 들게 하는 형태를 갖춘 풍로를 말한다. 이는 육우가 ‘바람은 불을 일으키고, 불은 물을 끓임으로서 세 가지의 괘를 갖추게 되는 것’이라고 한 대목과 아울러 볼 수 있다. 다산의 시 곳곳에서 육우 『다경』에 대한 잠심(潛心)을 엿볼 수 있다. <기증혜상상인걸명(寄贈惠藏上人乞茗)>¹⁰⁴⁾를 보자.

傳聞石廩底	전해 듣기에 석름 밑에서
由來產佳茗	예로부터 좋은 차가 난다던데
時當晒麥天	때가 보리 말릴 계절이라

100) 丁若鏞, 『中庸自箴』 권1, <子曰天下國家可均也 爵祿可辭也 白刃可蹈也 中庸不可能也> “…… 不合於義, 則不得爲中庸, 中庸不可能也.” 『여유당전서』 第二集, 經集 권3

101) 丁若鏞, 『茶信契節目』, <序文>(寫本)

102) 『與猶堂全書』 제1집 권19, 「與尹畏心」

103) 丁若鏞, 「茶盞詩帖」(송재소 외, 『한국의 차문화 천년』 1, 2009, 65쪽 참조)

104) 『與猶堂全書』 第一集, 詩文集 권5, 「寄贈惠藏上人乞茗」

旗展亦槍挺	기도 피고 창도 돌았겠지
.....	
庶藉已公林	산에 사는 기공의 힘을 빌려
少充陸羽鼎	육우의 솥에다 달였으면 하오
檀施苟去疾	그를 보내주어 병만 낮게 만들면야
奚殊津筏拯	물에 빠진 자 건져줌과 뭐가 다르겠는가

이 시는 1805년에 지은 것으로 이때 다산은 강진으로 귀양지를 옮겨 살아온 지 5년이나 된 시점이다. 만덕사(萬德寺)에 있는 혜장에게 절명(乞茗)하는 시로서 첫 구에서 언급되는 석름(石廩)은 전남 강진 만덕산에 있는 산봉우리 이름으로 그곳의 차를 들어 말하고 있다. 시에서 말하고 있는 ‘육우의 솥에다 달였으면 하오(少充陸羽鼎)’란 대목으로 보아 역의 이치를 부여한 육우의 정(鼎)에 달이고자 하는 마음을 드러낸 것으로 보인다. <다조(茶竈)>¹⁰⁵의 내용을 보면 『다경』을 기본으로 다조를 만들었음을 알 수 있다.

烹茶小竈艸堂前	차 달이는 부뚜막이 초당 앞에 놓였네
魚喉半翁深包火	반쯤 담은 고기 입에 불길 깊이 스미고
獸耳雙穿細出煙	짐승 두 귀 뚫려 가늘게 연기 나네
.....	

아래쪽 숯 넣는 구멍을 뚫고 위쪽의 두 손잡이 부분은 연기가 빠져나가는 뚫긋한 구멍으로 대체하여 제작했음을 짐작할 수 있다. 다산도 『아언각비(雅言覺非)』에서 ‘정은 발이 셋이고 귀가 둘인 보배로운 그릇’¹⁰⁶ 이라고 한 바 있다.

정몽주도 차사에서 역의 이치를 찾았다. 포은이 쓴 『독역(讀易)』이라는 시를 보자.

石鼎湯初沸	돌솥에 차가 끓기 시작하니
風爐火發紅	풍로에는 불이 빨강구나
坎离天地用	감괘와 리괘는 천지의 작용이니
卽此意無窮	이것을 바라보니 뜻이 무궁하구나

105) 『다암시첩』에 수록되어 있다. (정민, 앞의 책, 2011, 157쪽 참조)

106) 丁若鏞, 권2, 『雅言覺非』, 『성학십도』<鼎> “鼎者, 飪器也. 三足兩耳, 上橫玉鉉, 和五味之寶器也.”(『與猶堂全書』, 第一集, 雜纂集 권24)

위의 시에서 “석정탕초비(石鼎湯初沸) 풍로화발홍(風爐火發紅)”의 탕과 화는 물 [水]과 불[火]이다. 수화(水火)는 상극(相剋)하는 것이면서도 각각 감응되는 것이다. 그 교감에 의하여 조화를 이루고 상생하는 변화를 돕고 있다. 포은은 차 마시기를 기다리며 돌솥을 사이에 두고 감괘인 물과 리괘인 불이 만나는 역의 이치를 읽어냈다. 실제로 찻물이 끓는 모습을 보고 역의 이치를 깨닫고 있다. 석정(石鼎) 아래의 불과 석정 위의 찻물이 끓는 작용을 보며 대자연의 이치가 오묘함을 깨달았던 것이다. 무엇보다 이 시에서 주목할 점은 ‘독역’이란 제목에서 전체를 아우르고 있다. 차를 끓이며 역을 읽어낼 수 있는 경계가 심오하다. 음다생활 자체가 주역의 이치를 담고 있다는 것이다. 조선후기 차의식에는 당시 불교를 배척하는 사회적 환경 속에서도 음다를 통해 유불상화(儒佛相和)의 치심공부가 이루어졌다.

김명희(金命喜, 1788~?)는 초의에게 준 시에서 차를 마시고 나면 바라밀에 든다고 하였다. 바라밀은 이상경인 피안에 이르기 위한 수행 방편으로 선의 수행도 포함된다.

老僧選茶如選佛	늙은 스님은 차 고르기를 부처님 고르듯
一槍一旗嚴持律	일창일기의 엄한 계율을 지켜
尤工炒焙得圓通	더욱 묘하게 뒤고 말리는데 두루 통달하여
從香味入波羅密	향기와 맛이 바라밀에 든다네

다선일여한 다도란 차를 마신 후 앉아서 고요히 생각하는 것만을 뜻하지 않는다. 차를 끓이며 마시는 행위 또한 선에 포함시켜 폭넓게 생각할 수 있다. 한 잔의 차를 마시기까지 선행되어야 할 제반과정[採茶, 造茶, 火候, 湯辨, 泡法]들이 완전하기란 말로다 표현하기가 어렵다. 김명희는 초의가 차신(茶神)을 온전히 갖추는데 통달하였다고 생각하였기에 ‘향기와 맛이 바라밀에 든다(從香味入波羅密)’고 표현한 것이다. 추사 가문(家門)의 차생활에 성실성을 짐작할 수 있는 내용도 보인다. “참선과 차 끓이는 일로 또 한해를 보냈다”(禪榻茶烟 又是一年)¹⁰⁷⁾고 하였다. 찻자리에서 집중할 수 있는 것은 차를 마시며 참선하는 승려들 뿐 아니라 선비들에게도 수신(修身)에 있어 필요한 문화적 실천행위였다. 추사는 유가의 실학자이면서 불교에 심취하였고, 유가적 정좌와 불가적 참선의 다도생활을 함께 하였다.

107) 『阮堂全集』 권5, 「與草衣 七」

靜坐處茶半香初 정좌의 자리에 차가 익어 향기가 나고
 妙用時水流花開 묘용의 때에 물이 흐르고 꽃이 피어나네¹⁰⁸⁾

추사는 찻자리에서 정좌를 통해 자아함양을 모색하고 있다. 불가에서 좌선수행을 통해 부처와 같은 본성을 깨달으려는 견성성불(見性成佛)과 같다. 『중용』의 미발지중(未發之中)과 관련하여 유가에서도 희로애락이 발현되기 이전의 기상을 정좌를 통해 체인하는 과정에서 충분히 자아의 참 모습을 획득할 수 있다고 보았다. 이로 보아 묘용시(妙用時)에 물이 흐르고 꽃이 피어난다는 것은 미발(未發)의 중(中)이 이발(已發)하여 현상으로 나타나 모두 절도에 맞아 화(和)에 이르는 때를 뜻하는 것이다.¹⁰⁹⁾ 추사는 차를 통해서 선에 들 수 있음을 표현한 것으로 ‘명선(茗禪)’이라는 명필을 남겼다. 다선일여의 축약된 표현이라 할 수 있는 명선의 의미를 좀 더 살펴본다면 ‘차를 끓여 마시는 일이 참선’, 혹은 ‘차물 자체가 선’, 혹은 ‘차를 마신 후 선에 드는 경우’로 생각할 수 있다(정영선, 2000 : 167).

조선 후기 다도 중흥기를 맞았던 때의 자하(紫霞) 신위(申緯, 1769~1845)도 당시 실학자 및 선승들과 시·서·화를 통하여 폭 넓은 교유를 하였다. 불교에 깊이 심취해 차와 선을 동일시하여 선을 바탕으로 한 시도 남겼다. 『경수당전고(警修堂全藁)』의 시문을 통하여 살펴볼 수 있다. 자하는 이 시집에서 약 4천수나 되는 한시를 남겼는데 이 중 차시에 관한 것이 110여 수 포함되어 있다(권경렬, 1998 : 214). 우리나라 역대 문장가들 중에서 가장 많은 차시를 남긴 인물이며 시·서·화 삼절로도 이름났던 신위는 당파와 종교를 초월해 많은 인물들과 교유하며 다도의 깊이와 성찰을 시로 표현하였다.

.....
 苦茗嚴時宜砭俗 쓴차 마시는 엄한 시간은 속인의 정신을 차리게 할만하고
 好詩佳處合參禪 좋은 시와 아름다운 장소는 참선하기에 좋다네

 車音入滑泥爲海 수레소리 조용해지니 진흙이 바다 같고
 茶味回恬睡是禪 차 맛이 달콤하게 감돌아 졸리운 듯 하니 이것이 바로
 선이구나¹¹⁰⁾

108) 이것은 추사 김정희가 자주 쓰는 對聯 가운데 하나이다. 김정희의 글인지 아니면 청국 학자의 글인지는 자세하지 않다.

109) 『中庸』, 제1장 “喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。”

선과 차의 상호관계에 대하여 다선일여 보다 분명한 말은 없다. 차의 본체가 오묘한 근원에 통하듯이 마음의 본체가 오묘한 선의 근원에 통해야 함을 말하고 있다. 그리고 그 통합이란 근원에 대한 집착마저도 놓아 버려야 이루어지며, 그러한 경지에서의 행(行)인 다도가 바로 진정한 다선일여인 것이다.

원효는 불교 사상의 근본을 이루는 화회(和會)와 회통의 원리로서 열반의 그윽한 경지를 일미(一味)로 정의하였는데, 다선일여와 상통하는 바가 적지 않다.

이것은 이치와 지혜를 모두 잊어버리고, 이름과 뜻이 아주 끊어진 것이니 이것을 일컬어 열반의 그윽한 뜻이라 한다. 다만 모든 부처가 그것을 증득하고도 그 자리에 있지 않고 응하지 않음이 없고 말하지 않음이 없으니, 이것을 일러 열반의 지극한 가르침이라 한다. 그러나 그윽한 뜻이면서도 한 번도 고요한 적이 없었고, 지극한 가르침이면서도 한 번도 말한 적이 없었다. 이것을 이치와 가르침의 일미(一味)라고 한다.¹¹¹⁾

원효가 말하는 일미란 궁극적인 근원, 말의 길과 생각의 길이 끊어진 그 자리, 모든 상대적인 세계가 포월(包越)된 절대 진리의 자리에서의 한 맛을 말한다. 따라서 다선일여의 경지도 그러한 하나인 세계, 하나인 마음에서의 경지가 되어야 할 것이다(김방룡, 2008 : 190-191). 차를 마시는 행위 그 자체가 다름 아닌 선의 세계가 되어야 하고, 선의 세계에서 차를 마시는 행위가 되어야 한다.

조선후기 차의식의 바탕에서 성리학파 실학은 모순, 대립이 아닌 병행, 상보(相補)하는 관계였다. 이와 같은 경향은 다사에서도 고려되었다. 실사(實事)와 구시(求是)를 종합 지향하려는 의지가 엿보이기 때문이다. 실증정신의 바탕은 증험적 다사를 자리매김하게 하였으며, 위기지학(爲己之學)으로서 수신(修身)의 궁극을 오도(悟道)로 삼았다. 그 일면(一面)의 과생물을 차생활이라 할 수 있다. 다도는 유불상화, 다선일여의 경지를 가능케 한다. 근본적으로 우리민족의 조화정신, 상화정신과 분리하여 생각할 수 없다. 조선후기 차의식의 보편성에는 실사와 구시, 유·불의 구분 없이 깨달음을 가져오게 하는 매개물로 인식하였음을 알 수 있겠다.

110) 申緯, 『警修堂全藁』 冊一, 「奏請行卷 壬申七月 至癸酉二月 東關驛 至涼水河作」

111) 元曉, 『涅槃宗要』, “斯卽理智都, 妄名義斯絕, 是謂涅槃之玄旨也. 但以諸佛證而不位無所不應無所不說, 是謂涅槃之至教也. 玄旨已而不嘗寂, 至教說而未嘗言, 是謂理教之一味也.” 『한국불교전서』 제1책, 上-中 524쪽.

Ⅲ. 東茶意識의 形成과 展開

1. 寒齋 李穆의 心學的 차의식

한재 이목의 『다부』는 현존하는 우리나라 차문헌 가운데 시기적으로 가장 앞선다. 초유의 『동다송』과 비교해 볼 때 약 3백여 년이나 앞선다. 1,316자로 구성된 『다부』는 사상적 경지가 깊다보니 연구자의 관점에 따라 해석의 깊이나 방향을 달리 할 정도로 함축성이 있다. 한재는 많은 저술을 남기지 못했다. 단편적인 글들을 통해 그의 학문과 사상을 살필 수밖에 없다. 도학(道學)과 심학(心學)을 기반으로 한 차의식을 연구함에 먼저 『다부』라는 글이 지닌 한계성을 인식할 필요가 있다. 함축성이 강한 그의 글은 겉으로 드러난 표현보다 그 이면에 담긴 의미를 탐색하는데 주력해야 할 것이다. 또한 당대의 사회 문화적 여건과의 관련 양상을 천착해 볼 필요가 있다. 그 시대의 정치·사회·역사·사상 등에 대한 폭넓은 이해가 뒷받침되어야 할 것이다. 유학은 인간의 도덕성의 회복을 궁극의 과제로 삼는 학문이다. 유학자들은 도덕성이 욕망과 상반적 함수 관계에 있음에 주목하여 이를 절제하기 위한 노력을 게을리 하지 않았다. 심학이라는 큰 틀 안에서 치심(治心) 공부가 이루어졌다.

1) 한재의 삶과 사상적 특성

(1) 한재 당시의 시대 배경

어느 사회에서든지 그 공동체의 이상을 제시하고 역사의 방향을 이끌어 가는데 있어 지도적 위치에 있는 사람들의 학문과 정신적 기반은 매우 중요하다. 한 인간의 삶과 사상을 고찰함에는 그 시대의 상황과 여러 배경에 대한 이해가 선행되지 않으면 안 된다고 본다. 조선시대는 유교 이념이 확립된 시기이다. 대체로 15세기 후반부터 도학이 정통 이념으로 정립되면서, 모든 영역에서 도학이 지도 이념으로 확립되었다. 도학이 지도 이념으로 정착되기 이전에는 두 가지 흐름으로 대별되었다. 조선왕조 창업기에 혁명 세력을 중심으로 문벌을 이룬 ‘훈구(勳舊)’ 세력과 도학

의 이념을 철저히 수련하고 실천하면서 절의를 존중하는 ‘사림파’로 공동체 의식이 형성되었다. 이후 한재의 스승 김종직과 그를 중심으로 하는 사우(師友)·문인(門人)들이 성종 연간에 중앙 정계에 대거 진출하여, 당시의 지배 세력인 훈구파에 대응하는 정치 집단을 형성하였다. 그들은 사화(士禍)라는 큰 피해를 체험하면서도 결국 조선 중기 이후 정치 주도 세력으로 성장하였다. 사림파¹¹²⁾의 학문적 계통을 잇는 사람들에 의해 성리학이 조선 사회에 정착하게 되었다. 한재가 사림파의 성격을 강하게 띠고 있는 것은 학통의 계승으로도 알 수 있다. ‘사림파’가 추구하는 것은 도학 이념의 사회적 구현이었다. 사림파는 도학 이념의 실천 주체로 자임하였다. 그들은 도학의 연원으로서 도통론(道統論)을 중시한다. 도통론에 담긴 도학파의 특성은 ‘절의’를 높이 평가하고 ‘의리(義理)’를 중시하는 것이었다. 따라서 도학파에는 역사적 위기 속에서 권력과 힘에 의해 압박을 받으면서도 생명을 바치며 대의를 지키거나 초야에 묻혀 의리정신을 고수하고 지조를 지켰던 선비들이 적지 않았다(김장태, 1999 : 78-79). 사림파를 도학파라고 일컫는 것은 이런 이유에서이다. 도학파는 요(堯)·순(舜)의 정치를 이상으로 삼고 도학적 실천을 표방하였으며, 사회적 모순과 불합리성을 타파하고자 하였고, 불사이군(不事二君)의 충절, 의리 정신의 실천을 그 기준으로 삼았다. 이와 같은 실천적 기준의 이론적 근거는 ‘성리학’에서 찾을 수 있다. ‘성명(性命)’과 ‘의리’를 강조하는 학문인 성리학은 도학이라고 별칭되기도 한다. 성리학자들이 추구하는 궁극적 목표는 ‘성인의 도’를 실천하여 정치 사회적으로 구현하는 것이다. 도학은 그 도를 실천하려는 실천 철학이다. 도학은 주관적 행위의 원리가 되어 주체적 실천으로 옮겨질 때 그 의미를 갖는 것이다. 따라서 도학으로서 성리학은 객관적 지식의 추구하고 더불어 그것의 실제 현실에 대한 적용을 특별히 강조하여 ‘수기치인’이라는 목표를 더욱 철저히 실현하고자 하였다(윤사순, 1980 : 63-65). 도학의 특성을 좀 더 살펴보면 다음과 같이 정리할 수 있다.

첫째, 도학은 성리학을 통해 철학적 이론을 제시하고 있다. 그 중 ‘심성론’은 한국 성리학에 지대한 영향을 끼쳤다. 성리학에서는 인간의 본성은 하늘에서 부여받은 것으로, 본성이 곧 천리(性卽理)라는 인식을 보였으며, 마음(心)은 인간의 주체로서 기질적 요소와 성품의 이치를 동시에 포함하고 있는 존재로 파악하였다.

112) 성리학자·詞章學者 구분 없이 폭넓게 士類라는 의미로 사용되다가, 이후 성리학자의 부류만을 지칭하는 뜻으로 그 개념이 좀 더 구체화하였다. 또 그들이 정치적 영향력을 행사하여 훈구파로부터 대응세력으로 주목받기 시작하면서 사림파란 집단적 개념으로 굳어졌다. 본고에서 사용하는 사림의 개념은 대체로 후자에 해당한다. 이병휴, 『조선전기 기호사림파 연구』, 일조각, 1984, 5-10쪽 참조.

둘째, 도학의 학문 방법에 내면의 심성을 함양하는 실천방법으로 ‘수양론’이 있다. 거기에는 심성의 수양법으로서 고요할 때 마음을 간직하고 성품을 배양하는 ‘존양(存養)’과 활동할 때 자신의 행위에서 선악을 반성하는 ‘성찰(省察)’의 두 과제를 기본 방법으로 삼고 있다.

셋째, 도학의 ‘인식론’으로 체계화된 ‘격물치지’는 마음의 인식 능력이 대상의 사물에 나아가 그 대상의 이치를 드러내는 것이다. 이러한 도학의 인식론은 대상 세계에 존재하는 이치의 객관적 인식을 주목하는 것이다. 그리고 대상적 사물에 내재하는 객관적 이치와 마음에 내재하는 주관적 이치를 일치시키는 것이 인식의 기본 방법이라 할 수 있다. 이점은 ‘심학’에서 마음이 이치의 주체로서 사물을 바로잡는 것의 인식 방법에 비교할 수 있다(금장태, 1999 : 48-53).

뒤에서 다시 논하겠지만, 한재의 도학사상은 체용(體用)을 함께 갖추고 있다. 이론과 실천, 두 측면 가운데 이론 면으로는 자료가 많지 않아서 그 깊이와 넓이를 제대로 구명(究明)하기는 어렵지만 나름대로 상당한 경지를 열었다. 한재는 도학, 특히 심학으로 자신의 사상 체계를 세웠다(최영성, 2012 : 507). 한재가 살았던 15세기 후반은 역사적 전환기였다. 정치적으로는 여말선초의 정치적 변혁이 마무리되고 왕권이 안정되었지만, 훈구 벌열(閹閥)이 등장하면서 관료 사회의 갈등이 심화하는 가운데 신진 사림들이 점차 중앙 정계에 진출하던 시기였다. 사상적으로는 고려조의 불교적 사조와 도교적 관행이 점차 퇴행하고, 유가적 사고방식과 생활 관습이 확산되었으며, 유교의 실천적 성격이 강조되었다. 문학사적으로는 여말선초에 뿌리 내린 재도론적(載道論的) 문학관(文學觀)을 이어 받으면서, 성리학의 이념에 충실한 도학적 문학이 점차 확산되어갔다. 문이재도론(文以載道論)이란 참다운 문장이란 도를 실은 것이라야 된다는 사고를 말한다. 재도론적 문학관에서는 도가 문학의 본(本)이요, 문은 말(末)이며, 도를 일차적으로 앞세우고 문예적 기교만을 추구하는 태도를 배척한다. 문이재도론은 문예의 가치를 전적으로 부인하는 것은 아니지만, 도와 문의 관계를 본·말(本末), 선·후(先後), 체·용(體用)의 관계로 파악하고, 문을 익히는 순차에 있어서도 말이 아닌 본을, 후가 아닌 선을, 용이 아닌 체에 해당하는 도를 일차적으로 강조하는 것이다.

(2) 한재의 도학적 삶

한재 이목의 자는 중옹(仲雍), 호는 한재(寒齋), 시호는 정간(貞簡)이다. 어려서부터 효제(孝悌)로 이름이 났으며 성품이 강직하고 총명함이 보통사람에 지나치므로 부친은 장래가 원대함으로 기대하였다고 한다.¹¹³⁾ 14세 때에는 당대의 유종(儒宗)으로 경술(經術)과 문장이 일세의 으뜸이었던 점필재 김종직의 문하에 나아가 그의 문인이 되었다. 한재의 효우충직(孝友忠直)한 성품, 불의에 굽힐 줄 모르는 절개, 늙은 기품 그리고 도학의 온축(蘊蓄)은 김종직의 문하에서 다져진 것이라 하겠다. 한재는 정여창(鄭汝昌)·김굉필(金宏弼)·김일손(金翹孫) 등과 함께 동문수학(同門修學)하며 김종직의 문하의 고제(高弟)로 널리 알려졌다.

17세 무렵에는 학문이 상당한 경지에 이르고 문사(文詞)를 잘하였다. 후일 청음(淸陰) 김상헌(金尙憲, 1570~1652)은 한재에 대해 평하기를 “학문에 뜻을 두어 밤으로부터 이튿날까지 이어가니, 이로부터 학업이 크게 진보되어 빛나는 소문이 날로 퍼졌다”¹¹⁴⁾고 하였다. 계곡(谿谷) 장유(張維, 1587~1638) 역시 『묘지명』에서 다음과 같이 기렸다.

공은 어려서 점필재 김공을 좇아 수학하면서 학문에 힘썼고 문사를 잘 하였다. 책으로는 『춘추좌씨전』을 즐겨 읽었고, 옛 사람으로는 범문정(范文正)의 사람됨을 흠모하였다.¹¹⁵⁾

한재는 북송 때의 명신 범중엄(范仲淹, 989~1052)의 인덕과 공업(功業)을 사모하여 벽 위에 그의 일생 업적을 써놓고 경앙(景仰)하는 마음을 부쳤다고 한다(최영성, 2006a : 522). 덕행과 문장, 정사와 공업을 겸비한 외강내유한 성품의 소유자인 범중엄은 북송 초기 여러 유자들 가운데 절의로서 가장 이름이 났다. 그는 황제에게 과감히 직간(直諫)하다 여러 차례 귀양을 가기도 했지만, 진정으로 천하를 걱정했던 경세가였다. 『악양루기(岳陽樓記)』에서 “천하 사람이 근심하기에 앞서 근심하고, 천하 사람이 즐거워한 뒤에 즐거워한다”(先天下之憂而憂, 後天下之樂而樂)이라고 한

113) 『寒齋文集』 163쪽, 「年譜」, <先生八歲 戊戌> “始就學. 先生才既超卓, 聰明過人, 司果公甚愛之, 期以遠大.”

114) 『寒齋文集』 164쪽, 「年譜」, <先生十四歲 甲辰> “淸陰金文正公尙憲曰, 公年十四, 始志于學, 受業于佔畢齋門, 夜以繼日. 自是學業大進, 華聞日播云.”

115) 『國譯 寒齋集』 346쪽, 「墓誌」 “先生力學, 工文詞. 於書好觀左氏春秋, 潛心玩味, 手不釋卷. 於古人慕范文正公之德業, 書諸壁上, 以寓景仰之心.”(최영성, 『國譯 寒齋集』, 문사철, 2012. 이후 생략)

것은 범중엄이 어떤 인물인가를 단적으로 잘 보여주고 있다.

한재는 인정(仁政)을 갈망하고 위민정신(爲民精神)에 투철하였던 범중엄의 인품을 흠모하였다. 그는 「탁목(啄木)」¹¹⁶⁾이란 시를 통해 탐관오리의 가렴주구(苛斂誅求)에 시달리는 백성들의 고통을 풍자적으로 표현하였다.

啄木矯飛萬木中	숲 속에서 딱따구리가 높이 난다.
斑衣璀璨短裳紅	색동저고리 빛나고 짧은 치마 붉기도 하다.
恨渠不啄侵民蠹	한스럽다. 그대는 백성을 침노하는 좁은 쪼지 않고
只啄空山樹穴蟲	빈 산 나무 구멍에 사는 벌레만 쪼는건가.

한편, 백각(白閣) 강현(姜覲, 1650~1733)이 찬한 「시장(諡狀)」의 일부는 한재사상의 정신적 배경을 살피는데 상당한 시사를 던진다.

공의 생애를 생각하건대, 그 살신성인(殺身成仁)하고 우뚝 서서 다른 것을 돌아보지 않는 절개는 아직까지도 밝게 빛나 사람의 이목을 비춘다. 이는 진실로 『춘추』에서 터득한 것이 크다. 그러나 저 이른 나이에 일찍 꺾여서 희문(希文: 범중엄의 자)이 온축(蘊蓄)한 것을 펴지 못했다는 점이다. 혹시 이른바 천도라는 것도 그른 것인가?¹¹⁷⁾

이처럼 한재의 절의와 덕업은 사상적·정신적으로 그 소종래(所從來)가 있다. 그는 사관(史官)으로 있으면서 직필무휘(直筆無諱)의 정신을 고양시켰던 김일손과 막역한 사이였다. 김일손을 일찍부터 춘추직필(春秋直筆)을 본받아, 당시의 일대 기휘(忌諱) 가운데 하나인 노산군(魯山君: 후일의 단종)의 후사 문제를 경연에서 직언하였다. 또 스승 김종직의 「조의제문」을 사초에 편입하기도 했다. 이러한 점으로 볼 때, 이들이 춘추 의리정신에 투철하였음을 짐작할 수 있다. 한재의 28년에 걸친 짧은 생애는 직도(直道)로 일관되었다 해도 과언이 아니다. 아래의 인용문을 통해 한재가 세속의 시류에 영합하지 않고 올바른 도를 추구하는 실천적 삶을 살았음을 확인할 수 있다.

116) 『國譯 寒齋集』 158쪽.

117) 『國譯 寒齋集』 355쪽, 「諡狀」 “考公平生, 其殺身成仁, 卓立不顧之節, 尙今嫻嫻, 照人耳目, 此固有得於春秋者大矣. 而獨恨夫早歲夭穉, 終未展希文之所蘊, 倘所謂天道者非耶?”

(A) 일의 시비에 대해 논할 때에는 선악을 변별(辨別)하여 강개(慷慨)하고 매우 정직하여 회피하는 일이 없었다. 항상 우리 도[吾道]를 부식(扶植)하고 이단을 물리치는 것을 자신의 임무로 삼았다.¹¹⁸⁾

(B) 우레와 벼락이 내리쳐도 부정과 불의를 미워하는 마음은 변하지 않았고, 굳센 지조와 끈은 기운은 퇴폐한 풍속을 격려시켰고, 높은 절개와 풍채는 후세 사람들에게까지 솟구쳐 움직이게 하였다.¹¹⁹⁾

한재는 많지 않은 글을 남겼으면서도 자신의 학문과 정신적 기반이 도학사상이었음을 여러 곳에서 밝히고 있다. 몇 가지 예를 보기로 한다.

(A) …… 사람이 그 본성을 잃으면, 하늘은 반드시 그 현상을 변모시켜 그것을 통해 경계합니다. 왜냐하면 성(性)이 있는 곳이 곧 하늘이 있는 곳이기 때문입니다. 사람이 그 하늘의 마음을 얻으면 하늘은 반드시 그 현상을 움직여서 권합니다. 무슨 이유냐 하면 하늘이 있는 곳에 도(道)가 있기 때문이다.¹²⁰⁾

(B) 문왕과 무왕 등이 여러 대에 걸쳐 덕을 쌓은 실적이 사람들의 마음에 흡족한데 말미암은 것입니다. 사람 마음이 돌아오면 천명 또한 따라서 돌아오는 것입니다. …… 인심이 떠나자 천명도 따라서 떠났습니다.¹²¹⁾

한재는 오도(吾道)를 부식하고 정도(正道)로 나아가는데 힘썼으며, 충성스럽고 끈은 마음으로 부모에 대한 효도와 형제에 대한 우애가 깊은 성품의 소유자였다. 28년이라는 짧은 생애에 그가 보여준 절행(節行)은 후세 사람들에게 ‘사생이취의(捨生而取義)’의 정신을 체득하여 실천하도록 큰 영향을 끼쳤다고 하겠다(최진영, 2003 : 8). 경술을 위주로 도문일치(道文一致)의 문학을 추구한 김종직의 영향을 받은 한재 역시 동문들 가운데 문장으로 저명하였다. 동문 김일손이 다음과 같이 말한 바 있다.

내 성격이 본디 남을 인정하는 일이 적었다. 17세 때 처음 접필재 문하에 유학

118) 『國譯 寒齋集』 358쪽, “論事是非, 辨別臧否, 慷慨切直, 無所回避, 常以扶吾道, 闢異端爲己任.”

119) 『寒齋文集』 218쪽, “雷霆震疊, 而嫉惡之心不渝, 勁操直氣, 激勸于頽俗, 峻節高風, 聳動乎後人.”

120) 『國譯 寒齋集』 241쪽, 「天道策」 “…… 人失其性, 則天必變其文以戒之. 何者? 性之所在, 天之所在也. 人得其天, 則天必動其文以勸之. 何者? 天之所在, 道之所在也.”

121) 『國譯 寒齋集』 258쪽, 「治亂興亡策」 “…… 文王·武王累世積德之實, 洽於人心, 人心之歸, 則天命亦從而歸矣. …… 人心之去, 天命亦從而去矣.”

하여 열 두 사람과 사귀을 얻으니 도학에는 김굉필·정여창·이심원이요, 문장에
는 강혼·이주·이원·한재요, 유일(遺逸)에는 남효온 …… 음률에는 이충·이정
은이라.¹²²⁾

동문인 권오복(權五福)은 자신이 ‘부(賦)’에 뛰어났음에도 한재의 부를 칭찬, “재
주와 명성이 좌사(左思)보다 앞섰다”¹²³⁾고 평하기도 하였다. 그러나 한재는 사화(詞
華)를 일삼던 사장유(詞章儒)가 아니었다. 그의 생각은 도문일치를 추구하는데 있었
다.

(3) 茶心一如의 실천사상

한재는 유학사상의 본질을 심학의 측면에서 인식하려 했다. 그는 ‘심’에 대하여
조예가 깊었다. 성인의 도를 구하는 데는 독서에 의존하기 보다 나의 본래 마음을
밝히는 것에 힘쓸 것을 주장하였는데, 인간의 마음이 본래 모든 이치를 포용하여
밖으로부터 구하는 것을 필요로 하지 않기 때문이다. 심은 본래 온갖 이치를 포함
하기 때문에 우주가 곧 내 마음이고 내 마음이 곧 우주이다. 차의 이치 역시 외부
사물에서 찾는 것이 아니라 전적으로 우리 마음속에 내재하고 있다는 것을 인식하
는 것이다.

한재의 ‘심’에 대한 관심과 이해는 그의 문장, 차의식, 철학에 영향을 미친다. 한
재의 부 작품 중 『허실생백부(虛室生白賦)』는 심학사상을 살피는 데 매우 중요하
다. 심학에 대한 관심과 조예의 일단을 엿볼 수 있는 자료로서, ‘계심잠(戒心箴)’이
라 할 만큼 ‘심’의 수양에 절실한 내용으로 되어 있다. 한마디로 유가의 치심공부
(治心工夫)와 노장(老莊)의 심재(心齋)에서 합치점을 찾고자 한 것이다. 다음의 내용
을 살펴보자.

그 「인간세(人間世)」 편에 있는 ‘허실생백(虛室生白)’의 설은 궤이하지 않다. 그
결론을 요약하자면 맹자가 말한 ‘호연지기(浩然之氣)’와 주자(朱子)가 말한 ‘허령불
매(虛靈不昧)’와 같다. 어떤 사람이 나를 힐책(詰責)하기에 이러한 취지로 대답하
였고 또 스스로 설명하기를 “대저 방이 텅 비면 순백할 수 있다. 순백해지는 것은
텅 빈 방이 그렇게 만드는 것이다. 이를 가지고 심의 바탕[心體]이 본래 밝음을

122) 『寒齋文集』 164쪽, “金季雲駟孫嘗言, 予性本少許可, 十七歲始遊佔翁之門, 得神交十有二人焉. 道學金
宏弼 鄭汝昌 李深源, 文章姜渾·李胄·李龜·李穆, 遺逸南孝溫, …… 音律李伯源摠·李正中貞恩.”

123) 『國譯 寒齋集』 322쪽, 「贈李進士穆」, “賦罷三都萬口傳, 才名端合左思先.”

형용함에 이보다 적절한 것은 없다” 고 하였다. 이에 부를 지어 작은 것으로부터 큰 것까지 미치고, 드러난 사실에 근거하여 은미한 것을 깨침으로써 스스로 반성코자 한다.¹²⁴⁾

『장자』에 이른바 ‘허실생백’의 설에 대해 ‘심(心)의 본체’를 잘 드러낸 것으로 평가하고 있다. ‘심체본명(心體本明)’이란 일구는 한재의 심학이 지닌 성격의 일단을 엿보게 한다. 그가 허실생백을 유가의 ‘허령불매’와 ‘호연지기’에 견준 것은 심의 본질인 ‘허령불매’와 심의 수양방법인 ‘양기(養氣)’를 염두에 둔 것이다(최영성, 2006a : 525-527). 비록 짧은 생애지만 직도로 일관된 삶을 살 수 있었던 데에는 치심공부가 큰 자양분이 되었음에 재고의 여지가 없다

한재는 사람의 ‘일심(一心)’ 또한 중시하였다. 『칠보정상련사(七寶亭賞蓮辭)』에 “전성(前聖)과 후성(後聖)의 ‘한 마음’ 알았으니 원컨대 이를 따라 도를 구하고자”¹²⁵⁾는 내용이 보인다. 『홍문관부』¹²⁶⁾에서도 “만고의 사문(斯文)이 다시 사람의 마음을 통해 드러났다”(萬古斯文 復形人心)고 하였다. 이는 일심 안에 만사(萬事)가 있고, 도가 있다는 것을 강조하는 것이다. 당시의 세태와 관련하여도 밖으로만 치닫고 내면공부를 도외시하는 것에 대한 비판을 문장으로 말하였다.

바야흐로 하나(心)로 돌아가 만사를 봄이여, 어찌하여 참은 적고 모두가 거짓뿐인가. 세상 사람들은 참으로 걸만 꾸미고 속은 버려두며 다투어 사특한 것을 피하고 질박한 것을 깎아 버리는구나. 하물며 이설(異說)이 분분함어랴. 도리어 귀먹고 눈멀게 하는구나.¹²⁷⁾

한재의 학문이 내면적 성찰의 확립과 수진(守眞)을 목적으로 하였음을 시사하는 바다. 살펴본 바와 같이 ‘한 마음’을 통해 구도(求道) 한다는 것은 그의 심학사상에서 사실상 결정(結晶)이라 할 수 있다. 맹자도 “학문의 도는 다름이 아니라 그 잃어버린 마음을 구하는 것일 뿐이다”¹²⁸⁾고 하였다.

124) 『國譯 寒齋集』 102쪽, 「虛室生白賦」, “其人問世篇 虛室生白之說, 不怪矣. 要其歸, 則猶孟子之言浩然, 朱子之言虛靈不昧也. 客有詰余者, 既以此答, 且自解曰: 夫室虛則能白, 白者虛之所爲也. 以之爲形容心體之本明者, 莫切焉. 於是賦之, 由細而及大, 據顯而喻微, 以自省焉.”

125) 『國譯 寒齋集』 213쪽, 「七寶亭賞蓮辭」 “知前後之一心兮, 願因斯而求道.”

126) 『國譯 寒齋集』 74쪽.

127) 『國譯 寒齋集』 99쪽, 「虛室生白賦」 “方歸一而視萬兮, 何寡眞而皆僞. 世固飾外而遺內兮, 競圖邪而斲朴. 矧異說之紛靡兮, 反聾瞽其耳目.”

유가에서 흔히 수기치인(修己治人)을 말하는데, 수양을 통하여 성인의 인격을 갖추기 위한 목표가 수기이다. 인간 삶의 이상적 경지는 자연에서 받은 본성을 자각하여 자연과 합일함에 의해 자연의 뜻과 자연의 조화를 알 수 있으며, 자연의 뜻을 받들고 자연의 조화를 도우며 사는 것이다. 또한 이러한 경지에 도달한 인간이 바로 성인이다(이광호, 2001 : 125). 한재의 ‘다심일여의 실천’은 차를 통한 수기 그 자체이다. 한재는 차로부터 받은 본성을 자각하였고¹²⁹⁾ 그것으로 말미암아 차의 공효(功效)¹³⁰⁾에서 <칠수(七修)>를 얻을 수 있었다. 한재는 심(心)·기(氣)·신(身)·신(神)으로 구분하여 수신구도(修身求道)의 의경(意境)을 표현하였다. 세 주발의 차를 마시니 ‘마음’으로써 공자가 부귀를 부운(浮雲)처럼 보았던 것 같이 뜻을 높이 세우고 맹자가 호연(浩然)하게 기(氣)를 길렀던 것과 같다고 하였다.¹³¹⁾ 이미 마음은 공·맹의 도를 체득하고 있다. 주자는 인간의 ‘심’을 유학의 전통적 인간관에 기초하여 다음과 같이 설명한 바 있다.

천지는 만물을 낳는 것으로 마음을 삼으니, 사람과 사물이 생겨남에 또한 각각 이러한 천지의 마음을 얻어 그 마음으로 삼는다.¹³²⁾

주자는 사람은 ‘천지의 심’을 품부 받았다고 규정하고 있다. 이는 하늘이 베푸는 최고의 덕목을 인간이 그 심으로 삼았다는 의미이다. ‘심’에는 천의 이치인 도가 근거한다고 보았기 때문에 도란 ‘심’이 아니면 의지하여 설 바가 없다. 도가 사람에게 내재되어 머무는 근거지를 ‘심’이라 할 수 있다. ‘도를 벗어난 사물이란 있을 수 없고[道外無物]’, ‘심을 벗어난 일이란 있을 수 없다[心外無事]’. 그러므로 ‘마음을 어떻게 잘 기르고 보존할 것인가’하는 것이 중요한 과제가 되는 것이다.

차를 마시며 한껏 고조되어 내달리는 정신 세계는 여섯 째 주발에서 절정을 이룬다.

128) 『孟子』, 「告子章句上」 “學問之道，無他。求其放心而已矣。”

129) 『茶賦』에서 “차의 성품이 보배로움을 깨달았다”(稍得其性，心甚珍之)고 하였다.

130) 『茶賦』에서 차의 功效를 ‘七修，五功，六德’으로 재분류하였다. 拙稿, 「한재 이목의 차정신 연구」, 성신여자대학교 석사학위논문, 2003, 38쪽 참조.

131) 『茶賦』, “啜盡一椀 枯腸沃雪 啜盡二椀 爽魂欲仙 其三椀也 病骨醒 頭風痊 心兮 若魯叟 抗志於浮雲 鄒老養氣於浩然”

132) 『朱子大全』 권67, 「仁說」 “天地以生物爲心者也，而人物之生，又各得夫天地之心 以爲心者也。”

여섯 짝 주발에 해와 달이 방촌(方寸: 心)에 들어오고 만물이 대자리 만하게 보
이니 내 영혼은 소보와 허유를 전구(前驅) 삼고 백이와 숙제를 종복(從僕) 삼아
현허(玄虛)에서 상제(上帝)에게 읊(揖)하는 것과 같구나.¹³³⁾

여섯째 잔에서 영혼(정신)을 다스릴 수 있는 경지를 느끼게 되어, 우주만물의 근
원인 해와 달이 마음에 들어오는 심정을 노래하고 있다. 차의 본성의 자각 없이는
이와 같은 역정을 표현해 낼 수 없을 것이라 생각한다. 궁극적으로 한재의 차생활
은 ‘구도(求道)’를 지향하고 있다.

다심일여의 실천에 있어 주의 깊게 살펴 볼 내용으로는 차의 종류로 언급하고 있
는 ‘한(羹)’이다. 성리학적 자연관에서는 관조적인 모습이 두드러진다. 관조란 ‘관물
조심(觀物照心)’을 의미하는데, 사물의 표면적 특성이나 형식을 보는 것이 아니라
사물에 내재하는 정신적 의미 또는 가치를 마음으로 바라보는 것이다. 자아와 세계
와의 일체 및 조화를 이루려는 내재의식의 발현이다. 명도적이고 자성적인 관물의
양상은 도학자의 전형이라 할 수 있다. 앞서 도학의 인식론은 대상적 사물에 내재
하는 객관적 이치와 마음에 내재하는 주관적 이치를 일치시키는 것이 기본 방법이
라고 살펴왔다. 이는 심학에서 마음이 이치의 주체로서 사물을 바로잡는 것의 인식
방법에 비교할 수 있다. 한재는 차와 자신의 일체 및 조화를 이루려는 내재의식을
‘한’으로서 발현하고 있다. 한재는 차의 종류를 설명하면서 명(茗)·천(荈)과 함께
‘한’과 ‘과(菠)’¹³⁴⁾를 언급하였다. 이는 주체적으로 자신의 철학과 정신을 이입한 차
명으로서 특별한 의미를 부여한 것이라 생각한다.¹³⁵⁾

‘한’을 차명의 이칭(異稱) 정도로 단순히 생각해서는 안 된다. 『다부』의 말미를 보
면 “나는 너를 지니고 다니면서 마시고 너는 나를 좇아 놀아 한결같이 즐기며 싫어
하지 않으리라”¹³⁶⁾고 하였다. 자연물인 차와 자신이 교감할 수 있는 경지를 이끌어

133) 『茶賦』, “其六椀也 方寸日月 萬類籛條 神兮 若驅巢許而僕夷齊 揖上帝於玄虛”

134) 菠에 대한 내용은 ‘吾心之茶의 주체적 차의식’에서 상론하겠다.

135) 현재 사용하고 있는 ‘차’란 글자는 중국 당나라 육우의 『다경』에서 茶, 檟, 諝, 茗, 荈으로 정의된
후에야 점차 보편적으로 쓰이기 시작하였다. 차라는 글자의 뜻과 음이 완전히 정착된 것은 『다경』
이 배포된 후, 9세기 중반부터이며, 그 이전에는 차의 이칭으로 별명 등이 사용되었다. 중국 역사
상 차나무 이름으로 가장 먼저 명명된 것은 ‘皋蘆’이다. 이 밖에도 많은 문헌에서 차의 이칭이 언
급 되었는데 『다경』 이전에 상용되어온 차의 명칭을보면 史書, 雜著, 茶詩, 茶文 등에 관한 문헌들
에서 차의 이칭은 諝, 檟, 茶, 茗, 諝, 荈, 皋蘆, 瓜蘆, 過羅, 選, 遊冬, 水厄 등이 쓰였으며, 이들 명
칭 중 ‘명’과 ‘천’은 언급되고 있지만, ‘한’과 ‘과’에 대한 명칭은 찾기 어려웠다. 拙稿, 앞의 논문,
25-27쪽 참조.

136) 『茶賦』, “我携爾飲, 爾從我游, 花朝月暮, 樂且無歎.”

내고 있는 것이다.

주자는 사실 인간과 사물의 본성은 원리적으로 동일하다고 하였다. 이는 만물이 생성될 때 이(理)를 품부받아 성(性)이 이루어지므로 인간과 사물은 모두 다 천리(天理)를 본연지성으로 갖는다는 것이다.

인물(人物)의 성(性)은 본래 같다. 단지 기품(氣稟)이 다를 뿐이다. 예컨대 물이 맑지 아니함이 없지만 흰 그릇 안에 따라 두면 그와 같은 색이 되고, 검은 그릇 안에 두면 그와 같은 색이 되고 푸른 그릇 안에 두면 그와 같은 색이 되는 것이다.¹³⁷⁾

인물의 성이 본래 다르지 않으므로 자신의 호인 ‘한재(寒齋)’의 ‘한(寒)’에 차의 성품[心]을 갖추하고자 초두(艸頭)를 붙여 ‘차’자로서의 ‘한(藁)’자로 새롭게 의미 부여를 한 것으로 사료된다. 육우도 “찾잎을 가리키는 글자는 ‘초(艸)’변으로 써 있으며 이는 ‘차’자로 봐야한다”¹³⁸⁾고 말한 바 있다. 한재는 차[+]와 자신[寒]을 ‘藁’으로 합일하였고, 그것을 차자로 승화시킨 것이다. 유가 사상의 특징이 내포되어 차의 성과 자신의 마음을 합체하려는 한재의 차의식을 녹여내고 있다. 다심일여의 극치가 아닐 수 없다. 한재는 다음과 같이 말하기도 하였다.

방촌(方寸:마음)에 있는 인(仁)으로부터 나와서 현덕(玄德)의 감화에 길들여진 것이니, 어찌 이른바 “나의 기운이 화평(和平)하면 천지의 기운 역시 화평하고 나의 성품이 화순(和順)하면 천지의 성품 또한 화순하게 된다”는 것이 아니겠는가?¹³⁹⁾

‘藁’자에는 자신의 감화는 물론 세상의 화평에 대한 의지도 엿볼 수 있다. 마음의 보배로 삼을 만큼 귀하게 여긴 차의 성품을 자신에게 이입하여 보배로워 지고 그 기운이 또한 천지에 미쳐 화순한 세상이 되길 바랐을 것이다. 이와 같은 맥락으로 세상의 풍파도 순화시키고자 ‘波’자에 ‘+’를 붙여 차명으로 언급하였는데, 후술하도록 하겠다.

137) 『朱子語類』 권4, 「性理 一」 “人物性本同, 只氣稟異, 如水無有不清, 傾放白碗中是一般色及, 放黑碗中又是一般色, 放青碗中又是一般色.”

138) 『茶經』, 「一之源」, “從艸, 當作茶.”

139) 『國譯 寒齋集』 297쪽, 「象耕鳥耘解」 “方寸之仁, 馴擾乎玄德之化, 豈非所謂吾之氣和. 則天地之氣亦和, 吾之性順, 則天地之性亦順者歟?”

일심(一心)을 중시하였던 한재는 천군(天君)인 마음을 경계로 삼아 생사와 양생에 대해 말하였다.

결에 천군(天君)¹⁴⁰⁾이 있어 두려워하면서 다음과 같이 경계한다. 삶은 죽음의 근본이요, 죽음은 삶의 뿌리라네. 안(心)만 다스리면 밖(身)이 시든다고 하여 혜강은 양생론을 지어 어려움을 실천하였다지만 어찌 빈배를 지자(智者)의 물에 띄우고 좋은 곡식을 인자(仁者)의 산에 심는 것만 하겠는가.¹⁴¹⁾

마음만 다스리면 몸이 시든다면 양생을 보태려는 혜강의 실천에 동의하지 않았다. 한재는 차로 취할 수 있는 신체적 효능에 국한한 ‘즐거움’ 추구를 우위에 두지 않았다. 마음과 몸은 둘이 아니다. 큰 어울림 안에서 그것은 하나이다. 인간에 있어서 삶과 죽음은 상대되는 것이다. 도교의 『황제음부경(黃帝陰符經)』에는 “삶이란 죽음의 뿌리이고, 죽음이란 삶의 뿌리”(生者, 死之根, 死者, 生之根)라고 하여 삶과 죽음은 피차의 근본이 되는 것으로 생각하고 있다. 또한 안만 다스리니 밖이 시든다고 하여 혜강이 『양생론』을 지어 양생의 그 어려운 경지를 몸소 실천하였다지만, 이는 불로장생에 대한 허망한 집착일 뿐, 근본적으로 생사(生死)가 일여(一如)함을 모르는 소치라고 보았다. 한재는 양생을 가지고 차의 정신을 구현할 수 없다고 판단하였던 것 같다. 이에 차의 가치 실현을 위해 유가의 가르침을 근본으로 삼았다. 한재는 ‘빈 배를 지자(智者)의 물에 띄우고 좋은 곡식을 인자(仁者)의 산에 심는 것’이 도교의 양생론과 비견할 수 없음을 말하였다. 차를 마심으로써 빈 마음과 같은 배를 지수에 띄울 수 있고, 인을 실천한 삶의 덕을 좋은 곡식으로 삼아 인산에 심을 수 있는 경지를 말 하였다.

(4) 茶性의 재인식과 유가의 尙賢思想

『다부』는 지금으로부터 500여 년전 ‘부(賦)’라는 문체를 통해 차를 예찬하고 차의 정신적 위상을 서술한 것이다. 밀바탕에 깔린 기본 사상은 유가사상이다. 『다부』는 일반 다시에 비해 호흡이 길고 묘사가 구체적일 뿐 아니라, 저자의 차의식 세계도

140) ‘천군’은 마음을 달리 이르는 말이다. 『荀子』를 보면 “마음은 가운데 텅 빈곳을 차지하고 오관을 다스린다. 이것을 천군이라 한다”(心居中, 虛以治五官, 夫是之謂天君)이라고 하였다. 최영성, 「한재 이목의 도학사상 연구」, 2001, 219쪽 참조

141) 『茶賦』, “傍有天君, 懼然戒曰, 生者死之本, 死者生之根. 單治內而外凋, 嵇著論而蹈巖, 曷若泛虛舟於智水, 樹嘉穀於仁山?”

비교적 명료하게 드러나 있다. 한재 글의 특성은 간단한 글 속에 사상적·철학적 깊이를 지니고 있기에 숙고 없이 지나쳐 버리면 그의 차의식의 진면목은 쉽게 드러나지 않는다.

『다부』의 저술 배경을 보면 한재가 『다부』를 저술하기 이전 중국에서는 차를 칭송한 부로, 진(晉)나라 두육(杜育)의 『천부(菴賦)』, 당나라 고향(顧況)의 『다부』, 송나라 오숙(吳淑)의 『다부』가 있었다. 그러나 이들은 대개 차를 예찬하는 데서 머물고 있어 『다부』의 저술 배경과는 차이를 보인다. 한재는 “차의 공덕이 최고임에도 기리는 사람이 없는 것은 마치 현인(賢人)을 버려둠과 같다”¹⁴²⁾고 하여 유가의 존현사상(尊賢思想)에 입각, 『다부』를 저술함으로써 유자(儒者)로서의 사명감의 일단을 피력하고 있다. 유가의 상현사상(尙賢思想)을 나타내고 있다. 김종직 문하에서의 차생활은 한재에게 수양 방법의 일환이 되었을 뿐만 아니라, 차의 성품을 부각시켜 유가의 상덕(尙德), 존현 사상과 연결시켜 유자로서 자신의 이념을 드러내려 했던 것이다.

앞서 언급한 바와 같이 한재는 차가 지닌 성(性)의 자각으로 그 공효(功效)를 칠수(七修), 오공(五功), 육덕(六德)으로 나누어 설명하였다. 한재는 차를 수신 방법의 하나로 삼았고, 차의 성품이 유가 성현들의 인격에 견주어도 부족함이 없다고 보았다. 이에 유가사상을 근간으로 하여 역대 성현들의 성품을 차의 공과 덕에 빗대어 체계적인 서술을 하였다. 필자는 오공과 육덕에 대해 다음같이 보았다. 먼저 한재는 다섯 가지 공을 훈고고사(訓詁故事)와 연결하여 읊고 있다. 첫째 밤이 이슬하도록 독서에 열중할 때 목마름을 풀어주고, 둘째 답답한 가슴속의 울분을 풀어주고, 셋째 빈례시(賓禮時) 빈주(賓主) 사이에 예를 지키고 정을 돈돈하게 하며, 넷째 배속의 기생충을 구제하고, 다섯째는 숙취(宿醉)에서 깨어나게 하는 것¹⁴³⁾이라 하였다. 이것을 정리하면 정신적 목마름의 해소, 울분의 해소, 주빈의 화합, 육구의 초월, 숙취해소의 공 등이다.

육덕¹⁴⁴⁾을 보자. 첫째 사람의 수명을 닦게 하니 제요(帝堯)나 대순(大舜)의 선정

142) 『茶賦』, “況茶之功最高, 而未有頌之者, 若廢賢焉.”

143) 『茶賦』, “夜闌書榻, 欲破萬卷, …… 誰解其渴? 其功一也. …… 若火燎乎膈臆, 靡爾也, 誰敘其鬱? 其功二也. …… 賓主之情誰協? 其功三也. …… 三彭之蠱誰征? 其功四也. …… 五夜之醒誰輟(自註: 唐人以茶爲輟醒使君)? 其功五也.”

144) 『茶賦』, “吾然後知茶之又有六德也. 使人壽修, 有帝堯大舜之德焉. 使人病已, 有俞附扁鵲之德焉. 使人氣清, 有伯夷楊震之德焉. 使人心逸, 有二老四皓之德焉. 使人仙, 有黃帝老子之德焉. 使人禮, 有姬公仲尼之德焉.”

의 덕이 있는 것이요, 둘째 사람의 질병을 낮게 하니 유부(兪附)와 편작(扁鵲)의 덕이 있는 것이요, 셋째 사람의 기를 맑게 하니 백이(伯夷)와 양진(楊震)의 덕이 있는 것이요, 넷째 사람의 마음을 편안하게 하니 이로(二老)와 사호(四皓)의 덕이 있는 것이요, 다섯째 사람을 신선이 되게 하니 황제(黃帝)와 노자(老子)의 덕이 있는 것이요, 여섯째 사람을 입례(立禮)하게 하니 희공(姬公; 주공)과 중니(仲尼; 공자)의 덕이 있는 것이다. 육덕을 요약하면 덕치지덕(德治之德), 인애지덕(仁愛之德), 청렴지덕(淸廉之德), 도의지덕(道義之德), 선령지덕(仙靈之德), 예양지덕(禮讓之德)이라 할 수 있다(최진영, 2003 : 45).

유학에서는 자연의 이치가 갖는 두 측면을 구별하여, 전자를 천명(天命)이라 하고 후자를 성이라고 한다. 천명이란, 만물이 생겨나고 자라도록 명령하는 것과 같다는 의미에서 붙여진 이름이고, 성이란, 만물 하나하나에 주어져 있는 생성과 성장의 원동력을 ‘살려는 의지’, ‘살려는 마음’으로 파악함으로써 붙여진 이름이다. 나아가 이러한 자연의 이치에 따라서 사는 길을 도라고 하는데, 다시 말하면, 천명이 만물의 각 객체에 내재되어 있는 것이 성이고 그 성이 밖으로 나타나는 길이 도이다. 유가에서 ‘성’은 인간은 물론 만물에게 품부된 것으로 본다. 하늘로부터 부여된 성은 타인, 타물(他物)과도 일치하기 때문에 그것을 객관적으로만 관찰할 수 있다면, 그를 통해 자신의 성을 발견할 수 있는 것이다(이기동, 2001 : 41-60 ; 522). 한재는 자신을 천명을 실천하는 도구로 삼아 차[萬物]에 내재되어 있는 성을 인식하고자 하였다. 차성의 재인식에 있어 도학과 심학의 사상적 기반과 함께 육우 『다경』의 탐독을 들 수 있다. 한재는 “『다경』을 읽음으로부터 차에 대한 지식을 얻어 ‘아주 모르지 않는’(莫之知) 상태에서 벗어나게 되었으며, 그를 통해 점차 차의 성품이 보배로움을 깨달았다”¹⁴⁵⁾고 하였다. 여기서 말한 ‘성’은 『다부』의 핵심 키워드로서, 『다부』의 내용을 파악함에 요지가 된다. 앞서 육우는 차의 성품에 대해 ‘검소하다’고 하였다. 휘종황제는 “차의 성미가 욕심이 없고 고결하며 그 높은 운치는 지극히 고요하다”(沖澹簡潔, 韻高致靜)고 했다. 주권(朱權, 1378~1448)은 “차 부뚜막에서 얻은 차의 철학은 심신수양의 길을 닦는 데에 도움을 주는 것이고 이에 따라 맑고 또 맑은 것이 오직 차로구나”(得非游心於茶竈 又將有裨於修養之道矣 其惟清哉)¹⁴⁶⁾ 라고 하였다. 차가 지닌 ‘검소(儉素), 무욕(無慾), 고결(高潔)’이야말로 차에 내재되어 있는

145) 『茶賦』, “余於茶, 越乎其莫之知, 自讀陸氏經, 稍得其性, 心甚珍之.”

146) 主權, 『茶譜』(장유화, 『中國古代茶書精華』, 남답산방, 2000, 344쪽)

의지요, 마음이다. 뿐만 아니라 차의 생성과 성장의 원동력이 된다. 한재의 말처럼 차의 성품을 보배로 삼을만하다. 차의 성품에서 군자를 생각하지 않을 수 없다. 『논어』 「학이」 편을 보면 “군자는 먹는데 배부른 것을 바라지 않으며, 그의 거처는 편안한 것을 바라지 않으며, 일을 민첩하게 하고, 말을 신중하게 하며 도덕을 갖춘 사람에게 나아가 자신을 바로잡는다면 학문을 좋아한다고 말할 수 있다”¹⁴⁷⁾고 하였다.

한재는 자신의 차생활을 말하면서 ‘월호막지지(越乎莫之知)’라고 하였다. 즉, ‘아주 모르는 상태에서부터 벗어났다’는 말이다. 이는 차생활의 기술 습득을 말하는 것이 아니다. 차의 본질(性)을 터득하게 되었다는 의미이다. 따라서 ‘초득기성(稍得其性) 심심진지(心甚珍之)’라는 자신의 철학적 성격이 짙은 차의식을 나타내고 있는 것이다. 물론 『다경』의 탐독만으로 『다부』 병서의 눈동자라 할 수 있는 ‘성’의 깊이 있는 이해가 가능한 것은 아니다. 거기에는 유가의 관물정신(觀物精神)을 배재할 수 없다. 북송 때의 성리학자 소강절(邵康節)은 다음과 같이 말한 바 있다.

무릇 ‘관물’이라고 말하는 것은 눈으로 보는 것이 아니다. 눈으로 보는 것이 아니라 마음으로 보는 것이다. 마음으로 보는 것이 아니라 이(理)로서 보는 것이다. 천하의 물(物)은 이치를 담지 않은 것이 없고, 성(性)이 있지 않은 것이 없으며, 명(命)이 없는 것이 없다.¹⁴⁸⁾

유가에서는 자아가 외물을 어떻게 바라보고 이해하는가 하는 문제가 매우 중요하다. 내 입장에서 물을 보지 않는다는 것은, ‘물로서 물을 보는 것을 말하는 것’(不以我觀物者, 以物觀物之謂也)이다. 관물함으로써 그 속에 구현된 이(理)를 읽어내고 그 이(理)를 체득함으로써 인간의 삶과 연관 짓는다. 이것이 유가 인식론의 바탕이다. 그러므로 유가는 격물함으로써 치지할 뿐 완물(玩物)로 상지(喪志)하지 않는다(정민, 1995 : 227-228). 유가에서는 성인의 인격을 갖추기 위해 수기한다고 하였다. 한재는 차를 통한 자기 수양으로 자연의 본성을 자각하였고, 그 자연이 살려는 의지, 살려는 마음과 조화를 이루고자 하였다. 성인의 도가 차를 매개로 한 치심공부 가운데 있다고 하겠다. 한재가 『천도책』에서 말한 다음 대목을 주목할 필요가 있다.

147) 『論語』, 「學而」 “君子, 食無求飽, 居無求安, 敏於事而慎於言, 就有道而正焉, 可謂好學也已.”

148) 邵雍, 『皇極經世書』, 「觀物內篇」 “漁者曰：夫所以謂之觀物者, 非以目觀之也. 非觀之以目, 而觀之以心也, 非觀之以心, 而觀之以理也. 天下之物, 莫不有理焉.”

하늘의 성은 곧 나의 성이요 하늘의 마음은 곧 나의 마음이요, 하늘의 도는 곧 나의 도요, …… 우리 마음속에 또한 하나의 하늘이 있는 것이다.”¹⁴⁹⁾

천명에 순응한다는 것은 궁극적으로 참 존재로서의 ‘나’의 삶을 실현하는 것이고, 그것은 또한 ‘성’을 실천하는 것이기도 하다. 더 나아가서는 ‘도’를 따라서 사는 것으로 실천하는 것이다. 하늘이 부여한 차가 지닌 성품에 순응하는 것을 한재는 유자의 입장에서 천명에 순응하는 것으로 보아 차의 기호에 치우치지 않고 그 내면적 본성에 심취하였다. 나의 마음은 곧 하늘의 마음이며 천지 만물 전체를 살아가려는 마음이므로 나의 마음을 따라 실천하면 그 결과는 천지 만물 전체의 조화를 이루는 형태로 나타나고 인간사회에는 모든 사람이 조화를 이루는 형태로 나타나는 것이다.

2) 『다부』에 나타난 심학적 차의식

(1) 품心の 주체적 차의식

주지하는 바와 같이 한재 철학사상의 초점은 심학에 있다. ‘심’에 대한 깊은 관심은 그의 학문적 기초가 되었으며, 특히 수렴공부(收斂工夫)를 중시하였다. 그의 심학사상은 ‘인간주체의 확립’, ‘참 자아(自我)의 추구’를 강조하고 있는 데서 그 의의를 찾을 수 있다. 유교에서는 특히 나(己)를 중시한다. 참된 자기를 위하여[爲己] 비본래적인 자기를 극복하는 것[克己]을 제일의(第一義)로 삼는다. 허위와 기만이 없는 진정한 자기를 찾아 그 본연의 모습으로 복귀함을 강조(류승국, 2009 : 16) 하기 위해서 이다. 퇴계 이황(退溪 李滉, 1501~1570)은 『경연강의(經筵講義)』에서 중국 북송 때의 철학자 장횡거(張橫渠, 1020~1077)의 『서명(西銘)』에 나오는 ‘오(吾)’자를 들어서 자아의 철학을 논한 바 있다. 한재의 철학적 사고의 기초는 ‘나(吾)’로부터 출발한다. 그의 심학 사상의 바탕 또한 내가 주체가 되어 그 마음을 어떻게 운용하는가에 따라 하늘의 도(道)도 유가의 진리 나의 깨달음이 그곳으로부터 말미암음을 알고 있다. 한재의 『천도책』을 참고하기로 한다.

오심(吾心)의 하늘이 밝으면 하늘에 있는 하늘은 감응을 기대하지 않아도 감응

149) 『國譯 寒齋集』 239쪽, 「天道策」 “天之性, 卽吾之性. 天之心, 卽吾之心. 天之道, 卽吾之道. …… 然則吾人方寸間, 亦有一天也.”

할 것이며, 내 마음에 있는 별이 어지러우면 하늘에 있는 별은 움직임을 기다리지 않아도 움직일 것입니다. 숨긴 것보다 더 잘 보이는 것은 없고 미세한 것보다 잘 드러나는 것은 없다.¹⁵⁰⁾

한재의 격물치지(格物致知)는 내 마음에서부터 시작하는 것을 알 수 있다. 즉, 지극한 하나인 심(心)에 곧장 나아가서 이를 궁구(窮究)하는 것, 내면의 심을 대상으로 한 공부(工夫)로써 격물(格物)한 것이다. 한재는 차를 격물함에 사물과 인간본성의 이치를 탐구하였고, 또한 자신의 마음과 뜻을 바로 잡는 것에 힘썼다. 차의 성(性)을 궁구하여 성찰(省察)의 도구로 삼았고 자기를 완성시키려고 하였다.

한재의 『허실생백부』와 『다부』에서는 마음의 허령함과 현묘한 경지를 자주 연결시켜 말하고 있다. 사실상 『다부』의 결론이라 할 수 있는 이른바 “정신이 기운을 움직여 묘경(妙境)에 들어가면, 즐거움은 꾀하지 않아도 저절로 이르게 된다. 이 역시 내 마음의 차(茶)이니 어찌 꼭 저것(차)에서만 구하리오”(神動氣而入妙 樂不圖而自至 是亦吾心之茶 又何必求乎彼也)라고 한 대목에 주목할 필요가 있다. ‘주체적 차의식’을 부각시키고 있다. 즉 내 마음을 주체[我]로, 차를 객체[彼]로 보고 있다. 차가 주체가 되는 것이 아니라 마음이 주체가 되다 보니 실제의 차에서 ‘내 마음의 차(吾心之茶)’로 승화할 수 있는 것이다. 마음이 주체가 되고 차가 객체가 되다보니 주종(主從)으로 인식할 수 있다. 여기서 말하는 주체적 차의식은 주와 객, 이것과 저것의 분리가 아닌 더 큰 어울림[太和]이다. 유한한 마음 밖의 차를 구하는 것을 넘어 차와 마음이 접하니 무한의 차로 조화되는 경지를 말하고 있는 것이다. 한국사상의 조화(調和) 정신과 궤(軌)를 함께 하고 있다. 물질적으로 마실 수 있는 차와 마음으로 마실 수 있는 차의 대립구조는 모순의 관계가 아니라 서로 필요의 관계이며 보완적이다. 다시 말해 물리적 차생활의 실천이 담보될 때 내 마음의 차로 마실 수 있는 경지를 바라볼 수 있는 것이다. 한재는 인식주체로서의 나와 인식대상인 차 사이에서 일어나는 일들을 하나로 일관시키려고 하였으며, 나와 차를 주체적 심(心)으로 합일시키려고 하였다. 그의 주체적 동다의식(洞達意識)은 내 안의 심(心)과 앎을 통해 물(物: 차)의 원리를 깨달아 점차적으로 넓혀 자신이 곧 모든 사물의 원리를 갖고 내 안에 원리로 끌어오는 수렴적 사유를 하고 있는 것이다. 이러한 경지는 한국적 사고 양상을 잘 드러낸 것으로 볼 수 있다. 신라시대 충담사(忠談師)의 『찬기파랑가(讚耆婆郎歌)』를 보면 달

150) 『國譯 寒齋集』 244쪽, 「天道策」 “……吾之天明, 則在天之天, 不待應而應矣. 吾之星亂, 則在天之星, 不待動而動矣. 故曰: 「莫見乎隱 莫顯乎微」……”

밝은 밤에 맑은 강 깨끗한 모래 위에 청아(清雅)한 인품의 화랑의 모습만 비치는 것이 아니라 송백(松柏) 같은 이 늠름한 화랑이 지닌 마음속까지도 비친다. 자연의 아름다움만 아니라 마음의 세계(Idea)의 깊은 속을 비친다고 한 것은 한국적 미의식의 극치라 하였다(류승국, 2009b : 492).

도학자로서 한재는 차를 관물함에 단순한 마실거리의 음료 차원을 벗어나 그것을 완상함에 격물관이(格物觀理)의 이치를 체득하였다. ‘오심지차’는 차를 대상으로 격물한 마음에 구체적인 욕구가 제거되어 비로소 의념이 성실해진 단계에서 얻어진 결정이다. 차에 대한 관찰을 통해 그 사물에 담겨 있는 이치를 캐어, 이를 철학적 사유와 연관지어 보려는 그의 도학적 사고가 잘 반영되어 있다. 단순한 차에 대한 칭송에 머무는 것이 아니라, 심학사상을 기저(基底)로 나(吾)와 마음(心)이 중심이 된 우리 차[東茶] 의식의 주체성에 대한 표본을 띠고 있다. 한재는 사물을 자기 내부로 끌어들이 수렴하는 구심적 관물에 집중하였다. 물(物)속에 구현된 이치를 읽고자 하고, 그 이를 체법(體法)함으로써 자신의 삶과 연관 짓는 것은 유가 인식론의 바탕이 되었다. 한재의 주체적 차의식의 요체는 ‘파(菠)’ 자 에서도 살필 수 있다. 대상의 사물에 나아가 그 대상의 이치를 드러내려는 인식으로 하여금 『다경』에 언급된 ‘차·가·설·명·천’을 그대로 인용하지 않았다. 명·천과 함께 주체적으로 자신의 사상을 이입한 ‘한’과 ‘파’에 차자(茶字)¹⁵¹로서 특별한 의미 부여를 하었다고 생각한다. 앞서 육우도 당시 다양하고 복잡한 차의 이칭을 제외시키고, 자신의 의식이 반영된 창의적 글자를 일관되게 사용한 바 있다. 검박 정신과 연결하여 ‘도(茶)’ 자에서 한 획을 줄여 간소화 한 ‘차(茶)’ 자를 정착시킨 공이 크다. ‘파’자도 단순하게 명명된 이칭에서 벗어나 유가 사상의 특징이 내포되어 있다. 도학자로서 자신의 철학과 사상을 이입하여 ‘한’과 ‘파’를 만들어 언표(言表)한 것이다. 주체적 차의식의 표명이라고 본다.

조기영(1997 : 49)은 시인의 임무로 국화, 매화, 난초, 대나무 등과 같은 경물의 고유한 성징, 그 도덕성과 정신성에 영합하는 것이라고 하였다. 이는 그 고유한 성징이 인간에게 도덕윤리의 회복과 자기성찰의 수행이라는 과제를 던져주며, 시대와 현실에 정도와 청정과 화평을 제시할 수 있기 때문이다. 무엇보다도 물(物)과의 조화를 이루며 삶을 영위하는 것이 인간의 가장 숭고한 모습임을 보여주는 것이라고

151) 육우도 “찾잎을 가리키는 글자는 ‘艸’변으로 쓰여있으며 이는 ‘차’자로 봐야한다”(從艸，當作茶)고 하였다.

하였다.

유가에서 이상사회로 꿈꾸는 요(堯)·순(舜)의 태평성대의 실현을 위한 발단(發端)은 풍파가 일지 않는 세상이다. 『다부』의 말미에서 “내가 세상에 태어남이여! 풍파가 모질구나”(我生世兮 風波惡)이라고 하였다. 여기의 ‘아(我)’는 한재 자신이자 곧 차를 가리키는 것으로 차에게 있어서는 모진 한파(寒波)를 이겨내며 홀로 이른 봄을 걸어[獨步早春]나와 찾있이 되기까지의 풍파를 암시하는 것이다. 이는 모든 시련의 발단이 되는 ‘파’ 자에 초두를 붙여 군자의 성품과 같은 차의 품성(稟性)을 부여하려는 의지가 발단이 되어 세상의 모든 풍파를 차의 성품으로 순화(純化)하려는 뜻이다.

한재는 28세의 짧은 생애의 운명을 예감이라도 한 듯 보인다. 한과 파의 명명으로 보아 자신과 차와 풍파를 한 운명으로 인식하였던 것 같다. 이에 한과 파에 초두를 붙여 차의 성품에 자아를 몰입하고, 자신의 내면에 차의 성품이 형성되어 순화되고자 하는 정신을 드러내고 있다. 물의 감정이 옮겨 간다는 것은 물아(物我)의 일치요, 합일이다. 한과 파는 물아일체의 경계에서 가능하다. 차[物]와 나(我), 객관과 주관, 물질계와 정신계가 하나 되는 경지를 한과 파에 우의(寓意)하여, 몰입과 의인(擬人)의 형태로써 한재에 의해 그 생명력을 유지하는 것이라고 생각한다.

필자는 이 대목에서 현대의 철학자 베르그송(Bergson 1859~1941)의 철학방법에 선부른 비교를 시도해보려고 한다. 베르그송에 의하면 한 순간도 정지하지 않고 끊임없이 생동하는 대상을 추상적인 언어나 개념으로서 파악한다는 것은 마치 대상을 어떤 기호로 번역하는 것이나 다름없다고 하였다. 따라서 베르그송은 구체적 대상 속으로 직접 들어가는 직관적 방법을 내세웠다. 그가 말하는 직관은 바로 대상을 그 내부로부터 파악하는 인식의 직관적 방법이다. 이는 주관과 객관이 분리하여 서로 대립적으로 있는 것이 아니라, 나와 대상이 하나가 되어 있는 ‘정신적 공감’을 말한다. 즉 내가 대상 속에 들어가서 대상과 융합하는 것이다. 이 주객분립 이전의 ‘주객합일’, ‘주객초월’의 경지, 그것은 바로 망아(忘我), 몰아(沒我)의 경지요, 이런 경지라야 비로소 대상을 참으로 파악할 수 있다는 것이다. 요컨대 베르그송이 말하는 직관은 개념적인 껍질 속에 흐르는 생명에 몰아적으로 잠입하여 그것과 합일함으로써 그 생명 자체를 흐르는 그대로 파악하는 것이라 하였다(한전숙, 1992 : 92).

물론 한재가 반성적 사유를 배척하고 직관에만 의지했던 것은 아니다. 그렇지만 한과 파에 대한 인식에 있어서만큼은 직관적 방법이 차지하는 비중을 가볍게 보아

서는 안 될 것이라고 생각한다. 한재는 차의 본성을 관통하여, 그것을 자신의 호인 ‘한(寒)’과 시련의 발단이 되는 ‘파(波)’에 차의 성(性)을 융합하였다. 그것은 차를 상징할 수 있는 초두[+]를 붙여 차의 성을 이입하고 자아를 찾아, 자신의 시련과 세상의 풍파를 순화하고자 하였던 것이다. 차와 합일함으로서 정신적 공감을 시도하고 있다. 기존의 차에 관한 연구들이 대체적으로 차를 선(禪)에 비유하는 등의 간접적인 접합을 시도했다면 한재는 직접적인 실천을 보여준 것이다. 어느 차서에서도 찾아볼 수 없는 사상이 이입된 차 글자로서 ‘한’과 ‘파’는 한국 차역사의 주체적 위상정립에 일익을 담당 할 것으로 생각한다.

(2) 內外雙全의 相和的 차의식

한재는 천명에 순응하고 나아가 자연의 이치에 순응하기 위해 차를 매개로 하여 자연과의 교감을 실천하였다. 일찍이 공·맹의 전통정신은 ‘사람’과 자연 만물이 화합하여 격리되지 않는, ‘천인합일’을 전제로 하고 있다(김충열, 1990 : 97). 한재의 심학적 동다의식의 요체가 되는 ‘차심일여’의 실천사상은 내(內)와 외(外)가 둘이 아니라 인간의 본성 자체에서 그 실질이 매개된다는데 기초하고 있다. 차에 품부된 본래성이 내로 향하면 본체[體]가 되고, 외로 향하면 작용[用]이 된다는 것이다. 체·용의 조화로우미 필요하다. 한재는 주(主)와 객(客), 본(本)과 말(末), 체(體)와 용(用)을 나누려는 이분법의 한계성을 경계하고 있다. 왕양명은 심과 이, 심과 성을 둘로 나누지 않았다. “내 심[主體]을 사사물물[客體]에서 찾는 것이니, 심과 이를 나누어 두 가지로 삼는 것이다.”¹⁵²⁾ 이는 심 밖에서 사물의 이치를 구하는, 즉 심과 이를 둘로 나누어 보는 것은 잘못된 방법이라는 생각을 드러낸 대목이다.

오심지차는 주체로서, 오심의 내면적 가치와 객체로서 차의 외적인 질서 및 조화이다. 이는 한국적 사고양상을 드러낸 안과 밖, 나(我)와 차[彼], 물(物)과 심(心)의 상화를 말하는 것이다. 내외쌍전(內外雙全)의 상화적 차의식을 확립하고 있다. 이에 대해 우려의 목소리도 있을 수 있다. 일각에서는 한재 차의식의 바탕이 이(理)에 대한 ‘지(知)’는 절실하나 실천적 차생활이 미흡한 점에 주목하여, 관념 일변도라 폄훼하기도 한다. 다음 내용을 주목해 보자.

지(知)는 행위[行]의 시작이고, 행위는 앎의 완성이다. 성인의 학문은 다만 하나

152) 『傳習錄』中, 「答顧東橋書」, 제135칙 “是以吾心而求理於事事物物之中, 析心與理而爲二矣.”

의 공부이니, 앎과 행위를 두 가지 일로 나눌 수는 없다.¹⁵³⁾

성인의 공부는 하나이므로 앎과 행위를 두 가지로 나누어 보는 것은 큰 의미가 없다. ‘지행본체(知行本體)’라는 말이 있다. 여기에서 본체는 본래적인 의미를 가리키는데, 지와 행은 그 본래적인 의미에서 서로 연계되고 포함된다는 것이다. 송대 유학자들은 ‘진지(眞知)’를 거론함에 ‘지’와 ‘행’에 대한 논의로써 중요개념 중의 하나로 본다. ‘진지’란 참되고 절실한 지식을 의미한다. ‘진지’를 알고 있는 사람이라면 반드시 자기가 이해한 도덕 지식을 행동으로 옮기게 되는 것이다. 따라서 알면서도 실천하지 않는 문제는 발생하지 않게 된다는 확신을 가지고 있다. ‘진지’ 관념은 직접적으로 행동을 포함하고 있지는 않지만, ‘반드시 실행할 수 있다’는 잠재적 가능성을 지니고 있다(한동균, 2009 : 96). 주자는 ‘진지’에 대해 어떤 것을 대략 아는 것이 아니라 사물 내부로 깊이 들어가 그 궁극을 아는 것이라고 하였다(몽배원, 2005 : 229-243). 한재의 다심일여, 오심지차의 차의식은 눈에 보이는 작용에 의한 내외 쌍전을 초월한 것이다. 현란하게 눈에 띄는 요소가 없기 때문에 고요한 마음으로 관찰하거나 음미해야만 인식 될 수 있고, 일단 인식되면 그 깊이와 넓이는 쉽게 측량하기 어렵다. 기다(嗜茶)의 최고의 단계라 할 수 있는 ‘내 마음의 차’는 물리적 차생활의 경험이 많고 적음에 따라 담보되는 경지가 아니다.

『전습록』의 언급에서와 같이 “성현이 사람들에게 앎과 행위를 가르친 것은 바로 그 본체를 회복하기를 바랐기 때문”¹⁵⁴⁾이라는 대목에 주목할 필요가 있다. 한재의 다심일여의 상화정신은 직관(直觀), 감각, 경험, 학습, 판단, 자각 등이 바탕이 된 ‘진지’이다. 필자는 한재의 ‘지’와 ‘행’은 합일된 것이라고 생각한다. 이 둘을 완전한 하나로 말하는 것이 아니라 서로 떨어질 수 없는 포함 관계로 규정하고자 한다. 한재의 동다의식은 겉으로 드러나는 행위만이 아니라 의식의 작용, 인식의 자각 그 자체도 행동으로 규정해야 할 것이다. 따라서 한재의 심학적 동다의식은 심을 토대로 생각을 순화시킴으로서 겉으로 드러나는 행동 그 이상의 것을 아우르고 있는 것이다. 이미 유가의 이론에 통투(通透)하였던 한재는 차의 경전이라 할 수 있는 『다경』을 통해 차에 즉물(卽物)하여 그 이치를 충분히 경험할 수 있었다고 본다. 시공간적 외식적·물리적 차생활의 한계를 넘어 차의 이치와 성품을 궁구하여 그 앎의

153) 『傳習錄』上, 「陸澄錄」, 제26칙 “知者行之始, 行者知之成, 聖學只一箇工夫. 知行不可分作兩事.”

154) 『傳習錄』上, 「徐愛錄」, 제5칙 “聖賢教人知行, 正是要復那本體.”

작용이 발휘되어 어느 순간에 환하게 꿰뚫어지는 활연관통(豁然貫通)의 체험이 있었기에 ‘차의 성품을 터득하여 마음속으로 몹시 진중하게 여겼다’고 술회할 수 있었을 것이다.

사람의 마음은 환경에 의해 좌우될 뿐 아니라 밖으로 달려나가는 외치(外馳)의 경향이 있다. 도가에서는 ‘좌치(坐馳)’라 하여 겉으로는 고요하게 있으면서도 내심으로 분주하게 달리는 것을 매우 경계하였다.¹⁵⁵⁾ 한재의 내외쌍전의 상화적 차의식은 안과 밖의 고요함을 함께 갖추는 것이다. 주관과 객관, 이상과 현실, 개체와 전체, 본과 말을 원융통철(圓融通徹)하게 하려는 사고방식은 한국사상의 특성이라고 하겠다. 이러한 작용을 통하여 자기 마음의 전체와 작용을 인식하고 내외를 겸비하는 내외관통(內外貫通)의 앎[知]의 완성인 ‘치지(治知)’가 이루어졌기 때문에, 차의 ‘맛’과 ‘멋’의 한계에서 벗어난 ‘내마음의 대용(大用)’을 발휘할 수 있는 것이다. 한재는 차생활 추구에 ‘즐거움’과 ‘멋’ 보다도 그 본성을 탐구하여 자신의 인격수양에 반영하고자 했다. 그것이 하늘이 품부(稟賦)한 본성에 순응하며 왜곡된 삶을 살지 않으려는 유학자로서의 사명감이었기 때문이다.

2. 江心 李德履의 隆平的 東茶意識

1) 이덕리의 생애와 『記茶』 저술 배경

(1) 이덕리의 생애

『기다』는 조선 영조 때 사람 이덕리(李德履, 1728~?)가 지은 차에 관한 문헌이다. 『기다』는 지난날 『동다송』의 주석에 한 대목이 인용되면서 알려졌다. 다만 실물이 전하지 않아 그간 이능화(李能和)·최남선(崔南善)·문일평(文一平) 등 근대 학자들은 다산 정약용의 저작이라고 잘못 기술하기도 하였다.¹⁵⁶⁾ 이덕리의 『기다』에서는 ‘동다’라는 단어를 최초로 언급하면서 우리 차에 대한 주체적 인식과 우수성을 밝히고 있다. 『기다』의 자료적 가치에 비해 이덕리에 대한 자료는 전무하다시피하

155) 『莊子』, 「讓王」

156) 2006년 9월, 정민 교수에 의해 전남 강진군 성전면 백운동의 이효천 선생 덕에서 발굴되었다. 『江心』이란 표제의 필사본에 수록된 『記茶』가 바로 초의가 인용한 『기다』의 원본임이 확인되었다.

다. 일부 전하는 문헌 자료를 통해 그의 생애를 재구성하면 다음과 같다.

이덕리의 자는 수지(綏之), 본관은 전의(全義)이다. 그는 숙종조 무인이었던 장한상(張漢相, 1656~1724)의 외손이며, 어영대장과 훈련대장을 거쳐 영조 때 병조판서에 올랐던 무신 이삼(李森, 1677~1735)의 처조카였다.¹⁵⁷⁾ 이런 배경으로 보아 그는 무반(武班) 집안의 후손이었던 것 같다. 1749년에는 성균관 생원(生員), 1759년에는 진사(進士)가 되었고,¹⁵⁸⁾ 1763년에는 조선통신사의 자제군관(子弟軍官)으로 일본을 다녀왔다.¹⁵⁹⁾ 1772년 정3품 당상관인 절충장군(折衝將軍)에 가자(加資)되었다. 1774년 9월에는 도성 경비의 책임을 맡은 종2품 창경위장(昌慶衛將)이 되었다고 한다.

『전의이씨 대동보』에는 이덕리의 이름이 등재되어 있지 않다. 그 이유는 정확히 알 수 없지만, 그가 장기간 진도(珍島)에 유배되었다가 그곳에서 세상을 떠난 것과 무관하지 않은 것 같다. 그가 일관되게 자신의 이름을 밝히지 않았고, 족보에 이름마저 지워진 것을 보면, 역모죄나 이에 준하는 사건에 연루된 것이 아닐까 짐작한다. 그와 관련된 단서로 『강심(江心)』에 수록된 「실솔부(蟋蟀賦)」를 들 수 있다.

나는 병신년(1776년 영조 52) 4월 은혜를 입어 옥주(沃州)로 유배를 왔다. 성밖 통정리(桶井里)에 있는 윤가(尹家)에서 살았다. …… 3년 만에 통정리 서쪽 이가(李家)로 옮겼다.¹⁶⁰⁾

이로 보아 이덕리는 49세 때인 1776년 3월 영조가 승하하고 정조가 즉위한 직후인 4월 초에 사도세자 복권 움직임과 관련해서 일어난 상소사건에 연루되어 역모죄로 진도로 유배 당한 듯하다. 남은 기록만으로는 전후의 자세한 정황을 알기 어렵지만, 진도에 유배 온 지 10년 정도 지난 1785년을 전후해서 『기다』를 저술한 것으로 본다. 66세 때인 1793년에는 『상두지(桑土志)』란 책을 발표했다. 『상두지』는 국가 경제와 지리 등의 내용을 담은 실학 계통의 서적이다. 다산 정약용은 『경세유표(經世遺表)』와 『대동수경(大東水經)』에서 각각 한 차례씩 인용하기도 하였다. 『상두지』의 서문에서 ‘계축정월상한서(癸丑正月上澣序)’라고 밝혔다. 1793년(정조 17)에 지은 것임에 분명하다. 저자는 밝히지 않고 서문 끝에 “공은 야인으로 이름을 칭탁

157) 趙曠, 『海槎日記』, 「筵話」, 癸未(1763) 7월 8일조 참조.

158) 『국조사마방목』에는 그의 이름이 실려 있지 않다.

159) 趙曠, 『海槎日記』, 「三使一行錄」 참조.

160) 정민, 앞의책, 2011, 47쪽 참조.

코자 했으므로 임시로 이 서문을 써서 스스로를 감추었다”(公欲托名野人，權爲此序以自晦)고 적었다. 『상두지』 역시 이덕리가 자신의 이름을 감추고 지은 것이다. 역모에 연루된 유배 죄인의 신분이었기에 익명으로 세상에 남기고자 했을 것이다.

이덕리의 문장은 당대에 저명하였다. 윤광심(尹光心, 1751~1817)이 당대 뛰어난 문인의 시문을 모아 엮은 선집인 『병세집(并世集)』에도 실려 있다. 『병세집』은 당대 최고의 문장이었던 박지원(朴趾源)과 이덕무(李德懋) 등의 글 가운데 문집에 수록되지 않은 작품이 실려 있을 만큼 현장성이 강한 선집(選集)이다. 이 책의 시권과 문권 모두에 이덕리의 이름이 올라 있는 것을 보면 그는 당대 문명이 꽤 높았던 것 같다(정민, 2011 : 44-48).

(2) 『기다』 저술의 사회·경제적 배경

이덕리가 활동했던 시기는 18세기에서 19세기 초반의 영조·정조·순조 임금이 재위하던 기간으로, 조선 말기로 넘어가기 직전의 역사적 변동기라 할 수 있다. 안으로는 누적된 사회적 내부 모순이 극심하게 드러나면서 이를 극복하기 위해 여러 대책이 모색되었던 시기요, 밖으로부터 서양문물이 전래되고 천주교 신앙이 전파되면서 조선 사회의 전통체제를 근본적으로 동요시키던 시기였다. 안팎으로 많은 문제들이 일어나면서 당시 지식인들이 현실 인식과 대응책이 제시되어 사상사에서는 다양한 학풍이 일어나고 있던 시대이기도 했다. 따라서 사회 문제를 이해하기 위해서는 정치·경제적으로 국가 기강의 해이와 관료의 착취로 민생이 도탄에 빠진 현실, 종교적 환경으로서 유교적 신념과 천주교 신앙의 갈등 현상 및 학문적 분위기로써 다양한 학풍과 이론이 표출되는 사상적 다원화 현상의 정황을 이해할 필요가 있다(금장태, 2005 : 32-33).

1592년의 임진왜란과 1597년의 정유재란, 1637년의 병자호란 등의 국란을 겪은 후, 성리학적 정치 이념과 사상에 대한 반성과 회의가 대두하게 되었다. 국란을 극복하고, 민생의 제반 문제들을 해결하기에는 성리학적 정치 이념과 사상만으로는 어려웠던 것이다. 따라서 조선 후기에 이르러서 정치·경제·사회·문화 등 각 분야에서 새로운 이념과 사상이 대두되어 활발하게 전개되기 시작했다. 이는 시대적 변화에 따른 당연한 결과이며, 또한 사회적인 요구를 받아들이는 자연스러운 현상이었다. 특히 18세기 후반부터 19세기 전반의 조선 후기 사회는 정치적으로 봉당의 치열한 싸움과 천주교에 대한 탄압으로 정국은 혼미와 불안정이 계속되었고, 경제

적으로는 삼정(三政)의 문란으로 국가의 경제는 물론 백성들의 생활도 파탄의 지경에 이르렀다. 또한 사회적으로는 탐관오리들의 수탈과 착취로 백성들은 인간다운 삶을 영위할 수 없었고, 민심은 극도로 혼란하였다. 사상적으로는 새로운 시대에 대한 민중의 자각과 그들의 문화가 새로이 형성되는 시기였다.

이러한 영향은 문화사적인 흐름에도 그대로 반영되었다. 계속되는 정치적 혼란, 경제적 피폐, 그와 더불어 서민 의식의 성장, 실사구시의 학풍과 서학의 도래 등 여러 가지 요인이 복합적으로 작용하여 근대화의 싹이 트기 시작하였다. 이러한 흐름은 문학 작품 속에도 투영되어 제재와 주제에 상당한 변화를 가져왔다. 그 표현에 있어서는 사실적으로, 내용에 있어서는 좀 더 생활에 밀접한 제재나 주제가 주가 되었다(변태섭, 1996 : 352).

역사적으로 실학이라는 용어는 통시대성(通時代性)을 지닌다. 즉, 어느 시대이든 지간에 그 시대에서 현실성 또는 현실적 의의를 지니는 학문을 지칭할 수 있다. 우리나라에서도 실학의 개념이 각 시대에 따라 변천하였는데, 왜란과 호란을 겪은 뒤에는 변쇄하고 지리(支離)한 데로 흘러버린 성리학과 예학의 말폐에 반발하여 일부 학자들이 경세치용·이용후생·실사구시를 부르짖으면서, 이를 목적으로 하는 학문을 실학이라 하였다. 실학사상은 우연히 대두된 것이 아니다. 당시 사회의 전반적인 변동에 따른 역사적 산물이다.

실학사상이 대두하게 된 배경과 원인을 보면, 직접적(내재적)인 것으로 현실에 대한 자각과 반성을 들 수 있다. 조선은 왜란과 호란의 양대 전란을 겪은 뒤, 국토가 극도로 황폐해지고 기강이 무너져 사회·경제적으로 거의 파탄 지경에 이르는 등 총체적 위기에 직면하였다. 그러나 집권층은 여전히 기성 질서에 안주하였으며, 도덕적 명분론과 정쟁(政爭)에만 몰두하여 부국강병과 민생문제를 등한시하였다. 물질적 낙후와 사회적 갈등은 참으로 심각한 지경에 달하였는데, 현실 문제를 직시하지 못한 채 무능함을 드러내기는 학계나 사상계 역시 정치권과 다를 바 없었다.

16세기 전반까지 민족문화의 창달에 중요한 구실을 하였던 성리학적 사림문화(士林文化)는 16세기 후반 점차 그 긍정적 의의를 상실하여 갔다. 무엇보다 주자학 일변도의 경화(硬化)된 학풍 속에서 민중의 실생활은 도외시한 채 형이상학적 이론 추구에만 몰두하였다. 이에 남인계 학자들이 중심이 되어 주자학 일변도의 경직되고 사변적(思辨的)인 학풍에 대해 날카로운 비판과 자성의 목소리를 높이게 되었다. 그들은 정신적 측면과 물질적 측면을 균형 있게 발전시켜 부국강병과 민생안정을

달성해야 한다는 개혁의 기치 아래 실학운동을 전개하였다. 이 운동의 목적은 안으로는 당면한 국가·사회의 위기를 극복하고 민중을 도탄으로부터 구제하며, 밖으로는 급변하는 국제정세에 대처하여 국가 역량을 강화하자는데 있었다.

학술사상에 있어서도 성리학의 윤리·도덕적·사변철학적 경향에 반해 객관적인 현실문제를 중시하게 되었다. 따라서 확실한 전거(典據)나 증거에 의해 이론을 전개하고 그에 따라 결론을 도출하는 경험적이고 실증적이며 합리적인 연구 방법이 고취되었다. 조선 후기의 실학은 리기심성론의 탐구 및 인간의 내면적 수양과 인륜도덕의 부식(扶植)에 치중하는 이전의 학풍을 반성하고, 정치·경제·사회 등의 현실문제에 관심의 초점을 두었던 한 시대의 사조 내지 학풍이다. 여기서 우리는 ‘실’이라는 개념이 역사적으로 가치 중심의 정신적 실(도덕·윤리적 측면)로부터 실사(實事) 중심의 실(사회·경제적 측면)로 변천하여왔음을 알아야 한다. 우리나라의 경우, 왜란과 호란을 겪고 난 조선 후기의 처지에서는 사회·경제적 측면이 시급하게 요청되었고, 따라서 이에 상응하는 학문이 바로 실학이라는 공감대를 이루게 되었다(최영성, 2006b : 581-587). 이와 관련하여 앞서 살펴본 한재의 심학적 차의식에서 가치 중심은 ‘정신적 실’이며 이덕리의 용평적 동다의식은 ‘실사 중심의 실’이다. 그리고 앞으로 살펴 볼 초의의 동다의식은 ‘정신과 실사의 중정’을 이룬 통섭적 동다의식이라 하겠다.

『서경』에서 말한 정덕(正德)·이용(利用)·후생(厚生) 모두가 실학이 대상 아님이 없지만, 인륜 도덕을 중시하느냐 사회·경제를 중시하느냐 하는 것은 시대의 요청에 상응하는 것이다. 이러한 요청은 차문화 성격에서도 드러난다. 이덕리는 시대적 요청에 맞물려 실증적이며 합리적인 생각을 『기다』에 녹여내었다. 그는 관념이나 사유의 세계에 노니는 완상(玩賞) 차원의 차생활보다는 실학사상을 배경으로 이용·후생과 그를 넘어선 차생활을 지향하였다. 위에서 살펴본 바와 같이 한 시대 문화의 성격은 그 시대 문화를 주도해 가는 중심 계층의 정신적인 소양과 사고 방식에 의해 변화되어간다. 또한 정신적 요소와 물질 토대가 변화의 형성 발휘에 중심 역할을 한다. 『기다』의 내용을 보면 당시 실학적 사상과 이덕리의 의식이 반영된 저술 동기를 짐작할 수 있는 대목을 살펴볼 수 있다.

(A) 중국의 차는 아득히 먼 만 리 밖에서 난다. 그런데도 오히려 나라를 부유하게 하고 오랑캐를 방어하는 기이한 재화로 삼는다. 우리나라는 차가 울타리 가나 섬돌 옆에서 나는데도 마치 아무짝에 쓸데없는 토탄(土炭)처럼 본다.¹⁶¹⁾

(B) 황량한 들판의 구석진 땅에 절로 피고 지는 평범한 초목에서 얻어 이것으로 국가를 돕고 민생을 넉넉하게 할 수만 있다면 어찌 그 일이 재물의 이익과 관련되어 있다 하여 말하지 않을 수가 있겠는가?¹⁶²⁾

아무도 거들떠보지 않는 차를 국부(國富) 창출의 자원으로 삼을 수 있음을 제안하였다. 송 휘종도 차가 시대의 성쇠나 흐름에 관련되어 나타난다고 하였다. 이는 차의 성미가 고결하고 운치가 지극히 고요하기 때문에 어지러운 시대에 즐기기에 마땅하지 않다고 보았다. 『대관다론』의 내용을 보자.

차는 성미가 욕심이 없고 고결하며 높은 운치는 지극히 고요하여, 이에 어지러운 시대에는 이를 얻어 즐길만한 것이 못된다. …… 대체로 사물의 존재에는 그 나름대로 원인이 있으나 또한 시대의 성쇠나 흐름에도 관련되어 나타난다. 세상이 소란스럽고 사람들이 고달픔에 시달리며 곧 일상에 필요한 생활필수품마저 구하는 것이 어려워 혹여 구하지 못해 근심 걱정하고 있는데, 어찌 차를 마시는 일을 즐길 겨를이 있겠는가?¹⁶³⁾

휘종은 차의 선호에 사회적·경제적 안정이 무엇보다 중요함을 설명하고 있다. 그것은 차를 정신적 물질적 여유로움 속에서 즐길 수 있는 아취(雅趣)로 보았기 때문이다. 언뜻 보기에 이덕리와 상반되는 견해로 읽히지겠으나 그 본말의 선후(先後)만 다를 뿐이다. 이덕리에게 있어 의식적 본과 말을 나눈다면 이용과 후생이 전자이며, 정덕이 후자가 될 것이다. 휘종에게 차가 정신적 물질적 안정 속에서 즐길 수 있는 매개물이었다면, 이덕리는 그 차를 활용해 백성들의 경제적 안정을 도모한 것이다. 경제적 안정이 뒷받침 될 때 차의 정취를 제대로 느낄 수 있는 것처럼 이덕리는 백성들의 이용과 후생이 선결된 뒤에 정덕을 생각할 수 있는 것이다.

앞서 최치원도 차가 국부병강의 원천임을 논하면서, 동인으로서의 주체적 차의식 바탕 위에 실용과 실익을 아우른 차생활에 의의를 두었음을 확인한 바 있다. 이덕

161) 『記茶』, “中國之茶, 生於越絕島萬里之外. 然猶取而富國禦戎之奇貨. 我東則產於筵籬階阨, 而視若土灰無用之物.” 이하 『기다』의 원문과 번역은 정민, 『조선의 차문화』(김영사, 2011)에 수록된 원문을 참고하였다.

162) 『記茶』, “得於荒園隙地, 自開自落之間, 草木可以裨國家裕民生. 則何可以事在財利而莫之言也.”

163) 휘종, 『大觀茶論』 “沖澹簡潔, 韻高致靜, 則非遑遽之時可得而好尙矣. …… 且物之興廢, 固自有然亦, 係乎時之汗隆, 時或遑遽. 人懷勞悴, 則向所謂常須而日用, 猶且汲汲營求, 惟恐不獲, 飲茶何暇議哉?” (장유화, 앞의 책, 2000, 228쪽)

리는 기호품인 차가 국제 교역 시장에서 갖는 상품 가치를 꿰뚫어 보고 국가적 차원에서 차를 관리하고 전매해서 그 이익으로 국방을 강화시키고 백성을 후생(厚生) 하려는 의지를 주장하고 있는 것이다.

이덕리의 유비무환적(有備無患的) 사고는 다른 저술에서도 나타나고 있다. 외적의 침입을 예방하는 각종 대비책을 상세하게 제시한 『상두지』는 국방 관련 저술이다. ‘상두(桑土)’는 뽕나무 뿌리다. 『시경』 「빈풍(飏風)」, 『성학십도』치효<(鴟鵂)> 편에 이른바 “하늘이 장맛비를 내리지 않았을 때, 저 뽕나무 뿌리를 가져다가, 출입구를 엮어두었다더라면”(迨天之未陰雨，徹彼桑土，綢繆片扁戶)라 한 데서 나왔다. 다시 말해서 ‘등지 속의 새끼를 올빼미에게 잡아먹히고 나서야 장맛비가 오기 전에 뽕나무 뿌리로 출입구를 막아 단속했더라면 이런 일은 없었을 것이라는 후회를 하면서도, 올빼미를 원망하기보다 미연에 대비하지 못한 자신을 더 자책한다’는 내용이다. 뽕나무 뿌리는 습기를 막는 데 탁월한 효과가 있다. 그러므로 새들은 비가 오기 전에 뽕나무 뿌리를 물어다가 등지의 새는 곳을 미리 막는다. 이런 의미에서 ‘상두’란 환난을 미연에 방지한다는 유비무환의 의미로 쓴다. 이덕리는 『상두지』를 통해, 아무도 차의 효용 가치를 거들떠보지 않았을 때 호남과 영남 지역에 자생하는 차를 국가에서 전매하여 중국 국경에 내다 팔아, 여기서 생기는 막대한 이익으로 국방 시스템을 개선할 획기적이고도 구체적인 방안을 제안하기도 했다. 이덕리는 아무도 관심을 갖지 않지만, 실제로 엄청난 부가가치를 지닌 차를 국가가 전매함으로써 국방에 소요되는 재원을 충분히 마련할 수 있다고 생각하였다. 이러한 의도는 『상두지』에 나오는 다음 언급을 통해서 확인할 수 있다(정민, 2011 : 85-86).

차는 천하가 똑같이 즐기는 것인데 우리나라만 잘 모른다. 비록 죄다 취하여도 이익을 독점한다는 혐의가 없다. 국가로부터 채취를 시작하기에 꼭 알맞다. 영남과 호남에는 곳곳에 차가 있다. 만약 한 말의 쌀을 한 근의 차로 대납하고, 열 근의 차로 군포를 대납하게 허락한다면, 수십만 근을 힘들이지 않고 모을 수가 있다. 배로 서북관의 개시(開市)에 운반해서 월차(越茶)를 인쇄해 붙인 가격에 따라 한 냥의 차에서 2전 은을 받으면, 10만 근의 차로 2만 전의 은을 얻을 수 있고, 돈으로는 60만 전이 된다. 이 돈이면 한 두 해가 못되어 45개 둔전(屯田)을 설치할 수 있다. 따로 다설(茶說)이 있는데, 아래에 첨부해 보인다.¹⁶⁴⁾

164) 『記茶』, “茶者, 天下之所同嗜, 我東之所獨味. 雖盡物取之, 無權利之嫌. 政宜自國家始採, 而嶺南湖南, 處處有茶. 若許一斗米代納一斤茶, 或以十斤茶代納軍布, 則數十萬斤不勞可集. 舟輸西北開市處, 依越茶印貼之價, 一兩茶取二錢銀, 則十萬斤茶可得二萬斤銀, 而爲錢六十萬, 不過一兩年, 而可置四十五屯之田矣. 別有茶說, 附見于下.”

즉, 이덕리는 쌀을 차로 대납케 하고, 군포 또한 차로 대납케 한다면 수십 만 근의 차를 쉽게 얻을 수 있다고 했다. 차는 배를 통해 서북 개시(開市)로 운송해서, 표류선에서 팔던 차 값을 기준해서 차 한 냥에 2전의 은을 받는다면, 10만 근의 차로 2만 전의 은을 얻을 수가 있다. 이는 돈으로 환산해서 60만 전에 해당하는 거금이다. 이를 재원으로 둔전을 설치한다면 한 두 해만에 45개의 둔전을 설치할 수 있다는 것이다. 이덕리는 그 구체적 시행 세칙을 별도로 적은 다설(茶說)을 지어 제시하였다. 그것이 바로 『기다』다. 『기다』는 이덕리가 옥주에서 귀양 살 때 지은 다서이다. 초의는 『동다송』에서 『기다』의 저자를 ‘고인(古人)’¹⁶⁵⁾으로 적었다. 일반적으로 ‘고인’이라는 표현은 자신과의 시간차가 상당할 때 사용한다. 무엇보다 『기다』가 다산 정약용의 저작이었다면 초의가 살아 있는 스승을 두고 그와 같은 무례의 표현은 하지 않았을 것이다. 이에 대해 정민(2011 : 45)은 이름을 밝히지 않는 것에는 그럴 만한 사정이 있었을 것으로 추측하였다. 법진본 『다기(茶記)』에서도 저자를 ‘전의리(全義李)’라고만 했지 이름을 밝히지 않았다. 반면 『강심』에 수록된 『기다』에는 끝 부분에 필사자 이시헌(李時憲, 1803~1860)이 남긴 다음과 같은 기록이 있다.

‘강심’의 의미는 분명치 않다. 이 한 책에 적힌 사(辭)와 문(文) 및 시는 바로 이덕리가 옥주에서 귀양살이 할 때 지은 것이다.¹⁶⁶⁾

옥주는 진도(珍島)의 별호다. 당시 죄인 신분이었던 이덕리는 이 때문에 자신의 저서에 이름을 밝히지 않았고 본관만 밝힌 것이다. 이것이 필사되어 유통되면서 법진본에서 ‘전의리 저’로 세상에 알려졌다(정민, 2011 : 45-46).

『기다』의 저술 배경으로 주목해야 할 점은 차의 이용과 후생에 대해 무지한 조선의 실정이다.

(A) 우리나라에서는 호남과 영남의 여러 고을에서 차가 난다. 『동국여지승람(東國輿地勝覽)』과 『고사촬요(故事撮要)』 등에 실려 있는 것은 10곳, 100곳 중에 하나일 뿐이다. 우리나라 풍습이 비록 작설을 사용하여 약에 넣기는 해도, 대부분 차와 작설이 본래 같은 물건인 줄은 모른다. 이 때문에 예전부터 차를 채취하거나

165) 『東茶頌』, “古人高判兼兩宗.”

166) 『記茶』, “江心之義未詳. 此一冊所錄辭文及詩, 乃李德履沃州謫中所作”

차를 마시는 자가 없었다. 혹 호사가(好事家)가 중국 시장에서 사가지고 올망정, 가까이 나라 안에서 취할 줄은 모른다. 경진년(1760, 영조 36)에 배 편으로 차가 오자, 온 나라가 비로소 차의 생김새를 알게 되었다. 10년간 실컷 먹고 떨어진 지 이미 오래되었는데도 또한 따서 쓸 줄은 모른다. 우리나라 사람에게 차는 또한 그 다지 긴요한 물건이 아니어서, 있고 없고를 따질 것이 못됨이 분명하다. 비록 물건을 죄다 취한다 해도 이익을 독점한다는 혐의는 없을 것이다.¹⁶⁷⁾

박제가의 『북학의』 『통강남절강상박의(通江南浙江商舶議)』를 보면, “나는 황차(黃茶)를 실은 배 한 척이 표류하여 남해에 정박한 것을 본 적이 있다. 온 나라가 그 황차를 10여 년 동안 사용하였는데 지금도 남아 있다”¹⁶⁸⁾고 한 것과 통하는 바 있다.

(B) 동복(同福)은 작은 고을이다. 지난번에 들으니 한 수령이 여덟 말의 작설을 따서 이것을 써서 고약으로 달이게 했다고 한다. 대저 여덟 말의 작설을 차가 되기를 기다려 땀다면 차 수천 근을 만들 수 있었을 것이다. 또 여덟 말을 따는 수고로움이랴면 족히 수천 근을 써서 말리는 일을 하기에 충분하다. 그 많고 적음과 어렵고 쉬움의 차이가 아득하다. 그런데도 이를 써서 나라에 이롭게 하지 않으니까 어찌 애석하지 않겠는가?¹⁶⁹⁾

이덕리는 국가 경제의 난제(難題) 속에서 회생시킬 수 있는 고부가가치 상품인 차에 대해 무지한 일련의 사태를 동복현감의 일화를 소개하며 개탄하였다. 이와 같은 의식적 기반은 본고에서 고찰하는 여러 차서(茶書)에 공통적으로 나타나는 특징이다. 한재가 “차의 공이 가장 높는데 아직도 그것을 칭송하는 자가 없으니 마치 현인을 버려두는 것처럼 잘못된 일”(況茶之功最高, 而未有頌之者, 若廢顯焉, 不亦謬乎)이라고 안타까워 한 점이라든지, 초의선사가 좌선하는 스님들이 천하에 좋은 차를 서툰 솜씨로 버려 놓은 것을 안타까워하면서 “어찌하면 옥부대에서 좌선하는 스님들에게 이를 일러 줄까”(何以教汝玉浮臺上坐禪衆)라고 한 대목을 보면 이면에 담

167) 『記茶』, “我東產茶之邑, 遍於湖嶺. 載輿地勝覽, 攷事撮要等書者, 特其百十之一也. 東俗雖用雀舌入藥, 舉不知茶與雀舌, 本是一物. 故曾未有採茶飲茶者. 或好事者, 寧買來燕市, 而不知近取諸國中. 庚辰舶茶之來, 一國始識茶面. 十年爛用, 告乏已久, 亦不知採用, 則茶之於東人, 其亦沒緊要之物, 不足爲有無, 明矣. 雖盡物取之, 無權利之嫌.”

168) 朴齊家, 『北學議』, 『通江南浙江商舶議』 “黃茶一船, 漂到南海, 通國用之十餘年, 至今猶有存者.”

169) 『記茶』, “同福, 小邑也. 頃聞一守令採八斗雀舌, 用以煎膏. 夫八斗雀舌, 待其成茶而採之, 則可爲數千斤, 又八斗採之勞, 足當數千斤蒸焙之役. 其多少難易懸絕, 而不得用以利國, 則豈不惜哉.”

긴 의식은 서로 통하는 바 있다.

한재의 『다부』에서 ‘民’ 자는 단 1회도 나오지 않는다. 다만 차를 현인(賢人)에 비유하고, 현인을 버려두는 것을 안타까워한 것은 결국 백성들을 위함이라고 할 수 있다. 초의가 차 끓이는 법을 잘 모르는 것을 안타까워 한 것도 ‘애민의식(愛民意識)’과 연결시켜 볼 수 있겠다. 좋은 차의 품격을 제대로 알고 보편적인 차생활을 누리는 것이 초의가 그리는 궁극적인 이상경이었기 때문이다. 차는 한정된 특정인만이 즐기는 것이 아니라 모든 사람이 즐겨야 하고, 또 시대적 상황과 맞물려 차를 마심으로써 생기는 정신적, 물질적 이익을 누려야 한다는 점에서, 저들의 차의식의 이면에 애민사상이 깔려 있음을 간과해서는 안 될 것이다.

2) 裨國裕民의 隆平的 동다의식

(1) 東茶의 우수성 인식과 證驗精神

앞서 살펴본 바와 같이 아무도 그 가치에 대해 주목하지 않는 차나무로 국가 경제에 보탬이 되고 민생에 크게 기여할 수 있다면 그것이 비록 재물의 이익과 관련된 문제라 하여 거론하지 않을 수 없다고 하였다. 이덕리의 차의식은 한 마디로 “비국유민(裨國裕民)의 융평적(隆平的) 동다의식”이라고 정의할 수 있을 것 같다. 여기서 말하는 ‘비(裨)’에는 물질적 부유와 도움은 물론이거니와 정신적 풍요로움까지도 내포한다. 없어서 모르는 것과 있는데 모르는 것은 다르다. 차를 이용하여 국가의 물질적 정신적 가치를 돕고, 민생 수준을 보다 더 넉넉하게 높이자는 것이다.

『서경』에 보면 “백성은 나라의 근본이니 근본이 견고하여야 나라가 편안하다”¹⁷⁰⁾는 말이 있다. 이덕리가 빈곤에 시달리는 백성들의 삶에 주목한 것은 물질의 기반이 충족되어야 도덕을 세울 수 있기 때문이다. 중종 때 문신 조광조(趙光祖, 1482~1519)도 ‘백성으로서 마음을 삼는’(以民爲心)의 민본주의에 철저해야 함을 요구한 바 있다. 또한 가장 훌륭한 정치는 ‘융평’을 이룩하는 것이라고 하였다. 융평이란 문자 그대로 상향적 평등을 뜻한다(김형효, 1986 : 73). 차를 팔아 군수 물자를 사들이자는 것이 차를 중시하는 보다 현실적인 이유라 하지만, 경제적 안정 속에 담보되는 정신적 건강과 안녕을 간과해서는 안 된다. 백성들 삶의 상향평준화를 지향하는 융평의식이 엿보인다. 『맹자』의 다음 내용을 참고해 보자.

170) 『書經』, 夏書, 「五子之歌」 “具一曰, 皇祖有訓, 民可近不可下, 民惟邦本, 本固邦寧.”

항산이 없으면서도 향심을 가지고 있는 자는 오직 선비만이 가능한 것이고, 백성으로 말하자면 항산이 없으면 그로 인하여 향심도 없어집니다. 진실로 향심이 없다면 방탕하고 편벽되며 사악하고 분수에 넘쳐 못하는 것이 없게 됩니다.¹⁷¹⁾

맹자의 요지는 백성의 향심을 보존하기 위한 첫 단계로서 그들의 경제난해결의 토대가 조성되어야 한다는 것이다. 선비는 항산이 없어도 향심을 보존할 수 있지만, 백성은 선비와 달리 물질적 토대가 튼튼하지 않으면, 향심을 보존하기 어려우므로 이를 위해서는 반드시 항산부터 선행되어야 한다는 것이다. 맹자의 향심을 위한 항산이 이덕리의 그것과 다르지 않다고 하겠다.

이덕리가 추구하는 비국유민이 표면적으로는 자본주의가 지향하는 물질적 부의 추구 및 경제 논리와 맞아떨어져 보기도 한다. 그러나 이덕리의 ‘이용’은 편리성과 효율성만을 추구하는 것은 아니다. 그 물[茶]안의 성(性)을 최대한 존중하면서 인간의 삶에 도움을 주려는 의도가 있다. ‘삶을 도맡게 한다’는 후생이 의미하는 바와 같이 오로지 물질적 풍요로움만을 의미하는 것은 더욱 아니다. 이덕리는 동인으로서 동다에 대한 주체적 시각에서 우리 것을 모르고 있다는 것에 개탄을 금치 못하였다. 차의식의 발로는 차를 이용해서 민생의 수준을 끌어올리되 형이하의 경지로부터 형이상의 경지에까지 도달하는 것을 목표로 하였다. 이점에서 ‘유평적’ 차의식을 살필 수 있다. 동다의 우수성에 대한 확신과 증험(證驗)이 있었기에 가능하다고 할 수 있다.

차의 효능을 두고 어떤 이는 우리 차가 중국 남쪽 지방의 차만 못하다고 의심한다. 내가 보건데 빛깔과 향, 기운과 맛이 조금도 차이가 없다. 다서에 이르기를 “육안차(陸安茶)는 맛이 좋고, 몽산차(蒙山茶)는 약용으로 좋다”고 했다. 우리나라 차는 대개 이 두 가지를 겸하였다. 이찬황(李贊皇: 李德裕)과 육자우(陸子羽: 陸羽)가 있더라도 그들은 반드시 내 말이 옳다고 여길 것이다.¹⁷²⁾

동인의 의식이 드러나는 대목이다. 동인이라면 동다의 우수성에 대해 알고 있을 뿐만 아니라 말할 수 있어야 한다. 우리 차가 중국 남쪽 지방의 차만 못하다고 의

171) 『孟子』, 「梁惠王上」 “無恒產而有恒心者。惟士爲能, 若民則無恒產, 因無恒心。苟無恒心, 放辟邪侈, 無不爲已。”

172) 『記茶』, “茶之效, 或疑東茶不及越產。以余觀之, 色香氣味, 少無差異。茶書云: ‘陸安茶以味勝, 蒙山茶以藥用勝。’ 東茶蓋兼之矣。若有李贊皇陸子羽, 其人則必以余言爲然。”

심하는 것은 동인으로서의 주체의식도 동다에 대한 정체성도 부재한 것이다.

홍대용의 말을 참고해 물(物)을 대하는 관점을 살펴보자.

사람의 관점에서 사물을 보면 사람이 귀하고 사물이 천하지만, 사물의 관점에서 보면 사물이 귀하고 사람이 천하며, 하늘의 관점에서 보면 사물이나 사람이 마찬가지로이다.¹⁷³⁾

이는 궁극적으로 인간들이 언제나 자기 위주의 가치기준으로 다른 것을 평가하는 태도에 대한 비판이라 할 수 있다. 이덕리가 보기에 차의 ‘빛깔과 향, 기운과 맛은 조금도 차이가 없다.’ 이는 동다에 대한 주체의식을 너머의 사물을 바라보는 가치기준의 조화로운이다. 결국 인간의 기호의 관점에 천착하기 보다는 하늘의 관점으로 ‘차’의 본질에서 색·향·기·미를 논하고 있는 것이다. “도의 관점에서 보면 사물에 귀천이 없는 것이다(以道觀之, 物無貴賤)”¹⁷⁴⁾

이덕유와 육우를 끌어와 우리나라에서 나는 차의 품질에 대한 자부심을 강조하였는데, 이는 우리 차[東茶]를 만들어서 맛보지 않고서는 말하기 힘든, 증험이 바탕이 된 확신이라 할 것이다. 더욱이 우리 차는 맛[기호]와 약용[기능]을 겸하고 있어, 차의 맛과 약용을 구분 짓는 중국보다 한 수 우위에 있음을 넉넉히 일깨우고 있다. 증험이 바탕이 된 차의 약효와 효능에 관한 내용을 더 살펴보면 다음과 같다.

(A) 그때 마침 늙은 하인이 감기를 앓는 자가 있었다. 주인이 몇 잔을 마실 것을 명하며 “이것으로 감기를 치료할 수가 있다”고 말했다. 벌써 40여년 전의 일이다. 그 뒤 배로 차가 들어오자, 사람들은 또 설사를 치료하는 약제쯤으로 생각하였다. 지금 내가 탄 것으로는 겨울철 여름철 감기에 두루 시험해 보았을 뿐 아니라, 식체(食滯)나 주육독(酒肉毒), 흉복통(胸腹痛)에 모두 효험이 있었다. 설사병 걸린 자가 소변이 끈끄러워 지리려 하는 것에 효과가 있다. 차가 수도(水道)를 조화롭게 해주기 때문이다. 학질 걸린 자가 두통도 없이 잠시 후 병이 뚝 떨어지니, 차가 머리와 눈을 맑게 해주기 때문이다. 마지막으로 염병을 앓는 자도 이제 막 하루 이틀 앓은 경우라면 뜨겁게 몇 잔만 마시면 병이 마침내 멈춘다. 염병을 앓은 날짜가 오래되었는데도 땀을 내지 못한 자는 마시면 그 즉시 땀이 난다. 이는 고금의 사람이 논하지 않았던 바인데, 내가 몸소 시험해 본 것이다.¹⁷⁵⁾

173) 『濞軒書』, 내집 권4, 「鑿山問答」 “以人視物, 人貴而物賤, 以物視人, 物貴而人賤, 子天而視之, 人與物均也.”

174) 『莊子』, 「秋水」

(B) 내가 지난 번 막걸리 몇 잔을 마신 뒤에 곁에 냉차가 있는 것을 보고 반잔을 벌컥 마시고 잠이 들었더니, 바로 목에 가래가 끓어올랐다. 가래를 뱉은 지 십여 일이 지나서야 겨우 나왔다. 그래서 찬 차가 도리어 가래를 끓게 할 수 있다는 주장을 더욱 믿게 되었다.¹⁷⁶⁾

명나라 진춘년(錢椿年)이 지은 『다보(茶譜)』의 『차효(茶效)』란 항목을 보면, “사람이 좋은 차를 마시면 능히 갈증을 멈추게 하고 음식을 소화시키며, 가래를 없애주고 잠을 적게 한다. 수도(水道)를 순하게 하고, 눈이 밝아져서 사고를 증진시킨다. 번잡함을 덜어주고, 기름기를 제거해 준다. 사람이 진실로 하루라도 차가 없을 수 없다”¹⁷⁷⁾고 하였다. 우리나라에서 편찬된 『동의보감』에서도 차의 효능에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

작설차의 성질은 약간 차고, 맛은 달고 쓰면서 독이 없는 식물이다. 그 성질이 쓰고 차면서 기운을 내리게 하고, 체한 음식을 소화시켜주며, 머리와 눈을 맑게 하고, 소변을 잘 보게 한다. 또한 소갈증을 멈추게 하고 잠을 적게 해주며, 화상 입은 곳에서 독을 없애준다.¹⁷⁸⁾

이덕리가 언급한 차의 여러 가지 효능은 위의 내용과 상통한다. 이덕리가 적고 있는 차의 효능은 이렇다. 첫째, 감기에 신통한 효험이 있다. 몇 잔만 마시면 웬만한 감기는 떨어진다. 둘째, 설사병에 효과가 있다. 셋째, 식체나 주육독, 흥복통에 두루 효과가 있다. 차가 체하고 막힌 것을 뚫어주기 때문이다. 넷째, 학질도 금세 낫게 해준다. 차는 머리와 눈을 맑게 하는 약효가 있다. 다섯째, 염병도 걸린 지 얼마 안 된 경우는 즉시 낫고, 오래 되었는데 땀을 내지 못했을 때는 뜨거운 차를 마시면 바로 땀이 난다. 윗글에서 주목해야 할 점은 이덕리가 자신이 직접 찾았을 따

175) 『記茶』, “適有老僕患感者, 主人命飲數盃曰: ‘是可以療感氣.’ 距今四十餘年. 其後舶茶之來, 人又爲泄痢之當劑. 今余所採者, 非但遍試寒暑感氣, 食滯酒肉毒胸腹痛皆效. 泄痢者尿澀欲成淋者之有效, 則以其和水道故也. 痰癆者之無頭疼, 有時截愈. 則以其清頭目故也. 取後病癘者, 初痛一二日, 熱啜數椀, 而病遂已. 病癘日久, 不得發汗者, 飲輒得汗. 則古今人之所未論. 而余所親驗者也.”

176) 『記茶』, “余頃於飲濁酒數盃後, 見傍有冷茶, 漫飲半盃入睡. 喉痰即盛, 唾出十餘日始瘳. 益信冷則反能聚痰之說.”

177) 『茶譜』, “人飲眞茶能止渴消食, 除痰少睡, 利水道, 明目益思, 除煩去膩. 人固不可一日無茶, 然或有忌而不飲.”

178) 許浚, 『東醫寶鑑』湯液篇 권3, 「苦茶」 “雀舌茶, 性微寒, 一云冷, 味甘苦無毒, 下氣, 消宿食, 清頭目利小便, 止消渴, 令人少睡, 又解炙炒毒. ……”

서 차를 만들었다고 한 사실이다. 그의 자신감 넘치는 주장은 다독(多讀)으로 얻어진 책상물림의 이론적 차생활에서 얻어진 것이 아니다. 실제적으로 우리 차를 만들어서 맛본 증험을 바탕으로 하고 있는 것이다. 맛과 향뿐 아니라 효능이 뛰어난 동다의 우수성을 다시 확인할 수 있는 대목이다. 실학적 측면에서 뿐만 아니라 이덕리의 차에 대한 이해의 깊이와 넓이는 예사로 볼 수는 없을 듯하다. 차의 본과 말에 대한 일가견이 갖추어졌음을 다음 대목을 통해 엿 볼 수 있다.

옥천자가 “두 겨드랑이에서 스멀스멀 맑은 바람이 나온다”고 한 것이 또한 어찌 일찍이 향약(香藥)을 써서 맛을 보텐 것이겠는가? 당나라 사람들 또한 생강과 소금을 사용한 자가 있어 소동파가 비웃은 일이 있다. …… 오중태수를 지냈던 육자우(陸子羽)의 사당을 헐어 없앨 만하다.¹⁷⁹⁾

이덕리는 아무것도 가미하지 않은 순수한 차만으로 만든 떡차를 마시고, 차를 끓일 때는 소금이나 생강 등을 가미해서는 안 된다는 주장에 동감하고 있다. 심지어 육우의 사당을 헐어버리고, 차를 마시지 않는 것이 더 낫겠다고 까지 말하고 있다. 이덕리의 진차(眞茶)에 대한 견해가 육우와 다르지 않다.¹⁸⁰⁾ 수진(守眞)의 정신 또한 탐색된다. 이는 차의 감별에서도 보여진다. 차를 감별함에 있어서도 표면적 감별 이상으로 본질을 살필 수 있는 감식안을 중요시하였다. 그는 “잎이 크고 작은 것으로 진짜와 가짜를 구별하기도 하지만 어찌 구방고(九方臯)가 말을 알아보던 것에 견줄 수 있겠는가?”¹⁸¹⁾라고 하였다. 일반적으로 말을 살필 때 털 빛깔이나 암컷인지 수컷인지 등 말의 외관을 보고 고르지만, 구방고는 그런 외적인 것에는 전혀 관심을 두지 않았다. 그는 말이 지닌 내면적 자질을 한눈에 간파하는 안목을 지녔던 인물이었다. 차 역시 잎의 크기나 색 등 외형만을 가지고 판별할 경우, 차가 지니고 있는 본질적 맛과 형이상학적 완미의 핵심을 놓칠 수 있다고 하면서 이 점에 주의를 요구하고 있는 것이다. 육우도 차의 본질적 감별에 대해 언급한 바 있다.

179) 『記茶』, “玉川子兩腋習習生清風, 則亦何嘗用香藥助味哉. 唐人亦有用薑鹽者, 坡公所哂. 正堪撥去吳中守陸子羽祠堂.”

180) 『茶經』, 「六之飲」 “혹은 사람들은 과, 생강, 대추, 갈피, 수유, 박하 등을 넣고 오랫동안 끓이거나, 혹은 떠 있는 찌꺼기를 떠내어 차탕을 맑게 하거나, 혹은 끓여 오른 거품을 버리기도 한다. 이러한 것은 도량이나 개천에 버릴 오물에 불과한데, 세속의 풍속은 그치지 않으니 어찌하랴.”(或用蔥, 薑, 棗, 橘皮, 茱萸, 薄荷之等, 煮之百沸, 或揚令滑, 或煮去沫. 斯溝渠間棄水耳, 而習俗不已)

181) 『記茶』 “或以葉之大小, 爲眞贗之別者, 豈九方相馬之倫也.”

혹 어두운 광택이 나며 바르고 평평한 것을 좋은 차의 판단 기준으로 삼는데, 이것은 하등의 감정 방법이다. 또한 주름이 있고, 누런색의, 울퉁불퉁한 표면을 가진 차를 좋은 차의 판단 기준으로 삼는데, 이것은 그보다 더한 차등의 감정 방법이다. 차를 감별할 때에는 병차의 장점과 단점을 함께 논할 수 있어야 비로소 상등의 감별이라 할 수 있다.¹⁸²⁾

육우는 겉으로 드러난 단편적 지식만이 아닌 차의 이론과 실제, 내외의 장단점을 함께 논하고 취사할 수 있어야 진정한 차 전문가라고 역설하였다. 이덕리가 좋은 차를 감별하기 위해서는 차의 외관뿐만 아니라 그 이외의 감별 요령도 인지해야 함을 말하는 데서 그 감별의 정도는 물론, 그가 차에 어느 정도 정통하였는지를 엿볼 수 있게 한다. 황상(黃裳, 1788~1870)의 『치원소고(卮園小藁)』에 실린 시 「벽은혜병차(碧隱惠餅茶)」를 보면 이덕리의 차의식 형성에 끼친 육우의 영향을 짐작할 만한 내용이 있다.

百疊紫茸香滿串	백 첩 紫茸이 꿰미마다 향이 넘쳐
愛而不煎意如何	아끼느라 울이지 못한 마음 어떠하겠는가.
長川佳圃令人采	긴 계천 좋은 밭에서 채취하게 했을 터
機處名園若此多	이름 난 어느 전원이 이처럼 좋겠는가.
正憶江心師陸羽	江心(李德履)이 육우를 스승 삼던 일이 떠오르고
聊憐秋史繼東坡	추사가 동파를 계승했던 일이 그림네.
感君欲得仙家術	선가의 법을 얻고자 하는 그대가 고마워
奇送泰青一曲歌	泰靑의 노래 한 곡을 지어 보내네.

위 시에서 황상은 차와 관련하여 주목할 만한 언급을 하고 있다. 강심(江心; 이덕리)과 추사(秋史)에 대한 언급이다. 황상은 다산의 제자이다. 또한 스승인 다산이 차에 관해 어느 정도 조예가 깊었는지도 잘 알고 있었다. 그럼에도 황상은 위의 시에서 차에 관해 다산이 아닌 이덕리를 차의 개조(開祖)인 육우와 연결시키고 있다(구사회, 2012 : 335-336). 이점은 이덕리의 차의식 양상과 조예의 폭을 잘 드러내는 대목이라 하겠다.

(2) 기호품으로부터 필수품으로의 전환

182) 『茶經』, 「三之造」 “或以光黑平正言嘉者, 斯鑒之下也; 以皴黃坳垤言嘉者, 鑒之次也; 若皆言嘉及皆言不嘉者, 鑒之上也.”

앞서 살펴본 바와 같이 이덕리의 『기다』는 차가 국가 경제와 민생에 어느 정도 도움을 줄 수 있는지에 대해 비교적 자세하게 쓴 글이다. 개인적 차원에서의 차의 가치는 물론, 국용(國用)이 넉넉해지고, 민력(民力)이 퍼져서 나라와 개인이 정신적 물질적으로 넉넉해 질 수 있는 필수품으로 인식하였다. 『서경』 『대우모(大禹謨)』 편에서는 정덕·이용·후생의 삼사(三事)에 대해 말하였다. ‘이용’은 물질과학적 측면의 개발로서 상품의 생산을 이룸이요, ‘후생’은 사회 복지를 의미하는 것으로 백성에게 기한(飢寒)이 없게 하고 의·식·주의 생활을 보장함을 이룸이요, ‘정덕’은 국민 윤리로서 인간의 본심을 상실하지 않는 도덕적 정신을 계발하는 것을 의미한다(류승국, 2009c : 326-327). 이덕리는 차를 활용해 이 ‘삼사’를 갖추고자 하였던 것으로 생각된다. 성찰의 도구로써 정덕을 실천하고, 차무역을 제안하여 국부창출을 일으켜 이용이 이루어질 때 자연히 후생이 보장됨을 확신하였던 것 같다. 그렇다면 이덕리는 차에 대해 어떻게 알게 되었을까? 정민(2011 : 46)은 이덕리가 차에 대해 안목을 갖게 된 계기로 『부풍향차보(扶風鄉茶譜)』의 저자 이운해(李運海)의 아우 이중해(李重海)와 막역지교(莫逆之交)였던 점을 들었다. 이덕리는 이중해를 통해 『부풍향차보』를 접했을 가능성을 염두에 두었고, 이를 계기로 차에 대해 일정한 안목을 갖게 되었을 것이라 유추하였다.

계해년(1743, 영조 19) 봄에 내가 상고당(尙古堂)에 들렀다가, 요양(遼陽)의 사인(士人) 임 아무개가 부쳐온 차를 마셨다. 잎이 작고 창(槍)이 없었다. 생각하건대 손초(孫樵)가 말한 우레 소리를 들으며 탄 것인가 싶었다.¹⁸³⁾

이덕리가 처음으로 차맛을 본 것은 1743년, 16세 때의 일이다. 이덕리는 『부풍향차보』를 지은 이운해의 동생 이중해와 절친한 사이다. 이를 미루어 본다면 이덕리가 1755년에 이운해가 만든 부풍향차에 대해서도 잘 알고 있었을 가능성이 높다. 이덕리는 상고당에서의 찻자리의 풍경을 다음과 같이 묘사하기도 하였다.

당시는 한창 봄날이어서 트랙에 꽃이 아직 시들지 않았었다. 주인은 자리를 펴고 소나무 아래서 손님을 접대하였다. 곁에 차 화로를 놓아두었다. 화로와 다관은 모두 해묵은 골동품 그릇이었다. 각자 한 잔씩을 다 마셨다.¹⁸⁴⁾

183) 『記茶』, “余於癸亥春, 過尙古堂, 飲遼陽士人任某所寄茶. 而葉小無槍, 想是孫樵所謂聞雷而採者也.”

184) 『記茶』 “時方春月, 庭花未謝. 主人設席, 松下相待. 傍置茶爐爐罐, 皆古董彝器. 各盡一杯.”

그러나 여러 정황상 당시는 차가 지닌 가치를 제대로 알기는 어려웠고, 지극히 개인적 차원에서 기호품으로 즐겼을 가능성이 높았을 것으로 생각된다. 우선 이덕리가 차를 접한 것이 16세 때라는 점, 그리고 차를 처음 접한 곳이 당대의 유명한 골동품 수집가였던 김광수의 상고당에서였다는 점에서 그렇다. 상고당은 김광수의 당호다. 그는 골동품 수집으로 일생을 보낸 인물로 집 안에는 온통 고서화와 진귀한 그릇들로 가득했는데 모두 천하의 명품이었다고 한다(김경미, 2002 : 164-178). 이덕리는 『기다』의 여러 곳에서 1760년 전라도 해안에 표류했던 중국 선박에서 나온 차 이야기를 적고 있다. 이덕리가 진도에 귀양온 것은 1776년이였다. 이렇게 볼 때, 이덕리는 1743년 상고당에서 처음 중국차를 맛보고 차에 대해 깊은 인상을 지녔고, 진도로 귀양 오기 전 서울에서 이미 이운해의 향차나 표류선에서 나온 중국차를 구해 마셔 보았던 듯하다(정민, 2011 : 58). 이후 표류선에서 흘러나온 차를 마시게 되면서 차에 대해 본격적인 관심을 갖게 된 것 같다. 또한 진도에 귀양 와서 예전에 마셨던 차가 자신의 주변에 자생하는 식물과 같은 것임을 알았고, 이후 다서를 구해 연구하면서 직접 차를 만들게 되었다. 이덕리는 이 과정에서 차무역에 관한 구상을 구체화 할 수 있었다. 차를 필수품으로 인식한 데에는 이덕리의 융평정신이 작용을 한다. 인간 사회를 높은 수준으로 끌어올린 상태에서 평등하게 한다는 융평의 뜻에서 짐작할 수 있듯이, 현재의 상태에서 평안히 하는 정도가 아니다. 이상적인 상태 즉 ‘풍성하고 두텁게 극진한’ 융(隆)의 상태로 끌어올려 평안히 한다는 것이다. 또한 ‘비국유민’이란 말에서 알 수 있듯이 나라에 보탬이 될 뿐만 아니라 백성의 삶이 넉넉한 데까지 미칠 수 있도록 하는 것이다 보니 기호성에서 그치는 것이 아니라 필수품으로 자리매김 되어야 하는 것이다. 앞서 이덕리는 자신이 직접 체험해 본 결과 차가 감기, 식체, 설사병, 흉복통 등 일상에서 유용하게 필요한 품목임을 증험한 바 있다. 또 배열병을 염려하는 북방 오랑캐들에게도 차가 생존을 위한 필수품이었음을 확인하였다. 질병 치료 및 예방의학적 차원에서 뿐만 아니라 기능적 음료로써 차의 가치에 대해서도 말하였다.

차는 잠을 적게 하여, 혹 밤새도록 눈을 붙이지 못하게 한다. 새벽부터 밤까지 공무에 있거나, 혼정신성(昏定晨省)하며 어버이를 봉양하는 사람에게는 모두 필요한 것이다. 닭이 울면 물레에 앉는 여자나, 한묵(翰墨)의 장막 아래서 학업에 힘을 쏟는 선비 모두 이것이 적어서는 안 된다. 만약 늘 쉬지 않고 밤을 새우는 군자라

면 즉시 받들어 받아들여야 할 것이다.¹⁸⁵⁾

참선하는 자, 아버이를 봉양하는 자, 여인네, 선비, 군자에 이르기까지 작성 효과를 내는 차가 더 없이 중요하고 필요한 물건이라는 점을 강조하였다. 필수품으로서의 역할을 위해 차를 활용하고자 하는 방법과 구상에 있어서도 매우 현실적이고 실리적임을 곳곳에서 살필 수 있다.

(A) 근래 채취하던 중에 여러 종류의 잎을 두루 맛보았다. 유독 찻잎만은 혀로 핥으면 마치 묽은 꿀물에 혀를 잠깐 적신 듯하였다. …… 차는 겨울에도 푸르다. 10월 사이에는 수분이 많아져서 장차 이것으로 추위를 막는다. 그래서 잎 표면의 단맛이 더욱 강해진다. 내 생각에 이 때 찻잎을 따서 달여 연고차로 만들면, 우전(雨前)이든 우후(雨後)든 상관 없을 듯한데 어떨지 모르겠다.¹⁸⁶⁾

자신의 차생활 경험에 비추어 실리적인 제안을 하고 있는 것이다. 10월의 잎은 이미 너무 쇠어 찻잎으로 쓰기에는 적당하지 않지만 단맛이 느껴지는 잎을 채취, 이를 줄여서 연고로 만들어 일상에서 상용할 필요가 있다는 것이다.

(B) 차는 산 중에 돌 많은 곳에서 많이 난다. 들으니 영남 지방은 집 둘레에 대숲이 곳곳에 있다고 한다. 대숲 사이에서 나는 차는 특히나 효험이 있다. 또한 계절이 늦은 뒤에도 딸 수가 있는데, 해를 보지 않았기 때문이다.¹⁸⁷⁾

토양은 차 재배의 중요한 요건 중의 하나이다. 토양의 조건은 차나무의 생육뿐만 아니라 차의 맛과 질에도 큰 영향을 미치기 때문이다. 육우도 “토질을 가지고 말하면 자갈밭에서 자라는 것이 가장 좋다”(基地 上者生爛石)이라고 하였다. 이덕리는 이상적인 차 밭에 대한 증험을 말하고 있다. 대숲에서 자라는 차는 자연적으로 차광이 되어 잎이 늦게까지 쇠지 않는다는 것을 알고 있었다. 대숲의 특성상 햇볕이 잘 들지 않기 때문에 그곳에서 자라는 차는 늦게까지 딸 수 있다는 것이다. 앞서

185) 『記茶』, “茶能使人少睡, 或終夜不能交睫. 夙夜在公, 晨昏趨庭者, 咸其所需, 而鷄鳴入機之女, 墨帳勤業之士, 俱不可少. 是若夫厭厭無歸, 頷頷罔夜之君子, 則有不暇奉聞焉.”

186) 『記茶』, “因採取, 遍嘗諸葉, 獨茶葉以舌舐之, 有若淡蜜水漬過者, …… 茶是冬青. 十月間液氣方盛, 將以禦冬. 故葉面之甘, 尤顯然. 意欲於此時採取煎膏, 不拘雨前雨後, 而未果然也.”

187) 『記茶』, “茶之生, 多在山中多石處. 聞嶺南則家邊竹林, 處處有之. 竹間之茶, 尤有效, 亦可於節晚後採得, 以其不見日故也.”

차의 감별에 있어서 본질에 집중하려고 하였듯이, 차의 실상을 잃는 것에 대해 경계하였다.

(C) 차에는 일창(一槍)이니 일기(一旗)니 하는 호칭이 있다. 창(槍)은 가지를 말하고, 기(旗)는 잎을 가리킨다. 만약 첫 잎 외에 따서는 안 된다고 한다면, 형주(荊州) 옥천사(玉泉寺)에서 나는 차는 크기가 손바닥만해서 희귀한 물건이 될 것이다. 무릇 초목의 갓 나온 첫 잎은 보통의 한 잎보다는 크다. 점차 크게 자란다 해도 어찌 첫 잎이 문득 손바닥만하게 자랄 수야 있겠는가? 또 배에서 파는 차를 보니, 줄기에 몇 치쯤 되는 긴 잎이 너댓 개 썩이나 잇달아 매달린 것이 있었다. 대개 일창이라는 것은 갓 싹튼 첫 가지이고, 일기란 그 첫 가지에 달린 잎이다. 이후 가지 위에 또 가지가 돌으면 그 때는 쓰지 못한다.¹⁸⁸⁾

이덕리의 합리적 동다의식이 잘 드러나 있다. 일창일기(一槍一旗)에 대한 교조적 해석에 얽매인 폐단을 지적하고 있다. 앞서 차의 감별에 있어서도 본질에 집중하려고 하였듯이, 차잎의 크기만 가지고 진가를 따지는 것은 이덕리의 실용적 차의식에 부합되지 않는다. 표류선에서 파는 차를 봐도 한 줄기에 잎 서너 개가 줄달아 매달려 있는 것도 많다고 하였다. 제다시 상황에 따른 실용성이 필요하다는 말이다. 이는 일창일기에 얽매이다 보면 우선 분량이 적을 것이고 맛에 있어서도 다양한 깊이를 체험할 수 없으니, 좋은 차 맛을 기대하기 힘든 것이다. 일창일기의 여린 잎이 기호적으로 필요할 수 있겠으나 그것만을 고집하기 보다는 기능적인 다양한 차가 생산될 수 있기를 제안하고 있다. 이덕리는 비국유민의 율평적 동다의식 속에서 필수품으로서 자리매김 되어야 하는 차의 조건으로 기호와 기능성이 양립되어야 함을 인식하고 있다. 그 당위성은 증험을 바탕으로 명징(明徵)하였다.

(3) 차무역론과 國富의 창출

선진시대의 유자들은 하늘이 알맞게 어우러지게 하여 만물을 잘 생육하듯이, 군주가 백성들을 잘 보살펴서 백성들이 편안해지는 것을 정치 경제의 요체로 여겼다. 이는 천지 운행 원리인 ‘어울림’ 사상이 인간의 사회에서도 동일한 모형으로 실현되기를 바랐기 때문이다. 『춘추좌씨전』을 보면 “백성들의 삶이 윤택하면 덕이 바르게

188) 『記茶』, “茶有一槍一旗之稱. 槍卽枝而旗卽葉也. 若謂一葉之外, 不堪採, 則荊州玉泉寺茶, 以大如掌, 爲稀奇之物. 凡草木之始生一葉, 大於一葉, 漸成其大, 豈有一葉頓長如掌者乎. 且見舶茶, 莖有數寸長葉, 有四五連綴者. 蓋一槍者謂初茁一枝, 一旗者謂一枝之葉也. 此後枝上生枝, 則始不堪用矣.”

펼쳐지고, 쓰임이 편리해지면 일이 절도에 맞으며, 사계절의 순서가 잘 운행되어 모든 것이 이루어져 위와 아래가 화목하고, 하는 일들이 두루두루 이치를 거스르지 않으며, 구하는 것이 다 갖추어진다.”¹⁸⁹⁾ 고 하였다. 이덕리는 다음과 같이 말하였다. “앞의 십여 조목은 모두 차에 관한 일을 떠오르는 대로 적은 것이다. 하지만 국가에 보탬이 되고 민생을 넉넉하게 하는 큰 이로움에는 미치지 못하였다. 이제 바야흐로 본론으로 들어가려 한다”¹⁹⁰⁾고 하였다. 이 대목으로 짐작컨대 차 무역을 통해 국부 창출과 연결할 수 있는 구체적인 내용을 본격적으로 다루겠다는 의지가 엿보인다. 이덕리에게 ‘차’라는 것은 백성의 생활에 유용하게 이용해야 할 물(物), 대상이었다. 이덕리가 차를 바라본 특징은 ‘이용 대상으로서의 물’을 확보하는데 그 주안점이 있었다. ‘이용·후생’은 정덕과 짝을 이루는 말로 백성을 기르는 구체적 방법이다. 전기의 성리학자들이 정덕에 비중을 두었다고 한다면 당시 실학자들은 이용·후생에 우선적인 비중을 두었다. 『연암집』을 보면 “이용을 한 후에 후생(厚生)을 할 수 있으며, 후생을 한 후에 덕을 바르게 할 수 있다”¹⁹¹⁾고 하였다.

이덕리의 차의식 내면에 비국유민 사상이 관류하고 있음은 이미 말하였다. 비국유민의 실현가능성은 차무역과 불가분의 관계이다. 그렇다 보니 『기다』에서 가장 역점을 두었던 것은 차 무역에 관한 주장이다. 차를 국가 차원에서 관리하고, 국제 무역을 통해 국부 창출의 중요한 재원으로 활용할 것을 주장하면서, 구체적 시행의 세부 절차와 방법을 제시했다. 온 나라가 차의 가치에 눈을 돌리지 못하던 당시 상황에서 우리의 예상을 훨씬 뛰어넘는 과감하면서도 획기적인 주장을 담아낸 것이다. 이제 그의 주장 한 대목을 보자.

배로 서북 지역에 시장이 열리는 곳으로 운반하여, 차를 은과 바꾸면 주제(朱提)와 종축(鍾燭) 같은 양질의 은이 물길로 잇달아 들어와 지역마다 배당될 수 있다. 차를 말과 바꾼다면 기주(冀州) 북쪽 지방의 준마와 양마가 바깥 관문에 가득하고 교외 목장에 넘쳐날 수가 있다. 차를 비단과 맞바꾸면 서촉(西蜀) 지방에서 짠 고운 비단을 사녀(士女)들이 나들이옷으로 걸치고, 깃발의 천도 바꿀 수가 있다. 나라의 재정이 조금 나아지면 백성의 힘도 절로 펴질 것은 두 말할 필요가 없다. 그렇다면 앞서 황량한 들판 구석진 땅에서 절로 피고 지는 평범한 초목을 얻

189) 『春秋左氏傳』 成公, 16년 “民生厚而德正, 用利而事節, 時順而物成, 上下和睦, 周旋不逆, 求無不具.”

190) 『記茶』, “右十數條, 皆謾錄茶事, 而未及其裨國家裕生民之大利, 今方挽入正事.”

191) 『燕巖集』 권11, 「熱河日記」, 「渡江錄」 “利用然後, 可以厚生 厚生然後 正其德矣.”

어서 나라에 보탬이 되고 백성의 생활을 넉넉하게 할 수 있다고 말한 것이 결코 지나친 말은 아닐 것이다.¹⁹²⁾

그는 우리나라에 많은 차산지가 있음에도 차를 활용할 줄 모르는 것을 안타까워 하였다. 이에 우리의 차를 중국의 은이나 말 또는 비단과 교역한다면 국용(國用)이 넉넉해지고, 민력(民力)이 퍼져서 나라 살림이 부유해질 것이라고 제안하고 있다. 맹자도 민본주의를 실현하기 위해서는 백성들의 생업, 즉 경제적 기반이 보장되어야 하고, 백성들의 의식주가 넉넉해지면 그들은 절로 예의범절을 지키고, 서로 관용하고, 용서하고, ‘변하지 않는 도덕심’(恒心)을 유지하게 된다고 하였다. 이덕리는 평범한 초목에서 얻어진 무한한 가치를 통해 국가를 돕고 민생을 넉넉하게 할 수 있다고 강조하면서, 그 일이 유자들이 말하기 꺼리는 재물이나 이익과 관련된다고 하더라도 말하지 않을 수 없다고 하였다.

황량한 들판의 구석진 땅에 절로 피고 지는 평범한 초목에서 얻어 이것으로 국가를 돕고 민생을 넉넉하게 할 수만 있다면, 어찌 그 일이 재물의 이익과 관련되어 있다 하여 말하지 않을 수가 있겠는가?¹⁹³⁾

이덕리는 『다조(茶條)』에서 차 무역 방법과 그 준비 절차에 관한 내용을 구체적으로 제안하고 있다. 앞으로 있을 차 부역(賦役)에 대비하기 위해서 “차가 있는 고을은 수령으로 하여금 가난한 자 가운데 집 없는 자와, 집이 있더라도 식구가 10명을 채우지 못하는 자 및 한 집에서 군역을 중첩해서 바치는 사람 등을 조사해서 부역에 대비하고자 한다”¹⁹⁴⁾고 하였다. 차 채취에 따른 인력 동원 계획과 작업 진행 과정, 그리고 그들에 대한 금전 보상문제에 관한 내용까지 꼼꼼하게 놓치지 않고 있다.

(A) 곡우가 지나기를 기다려 마부와 말, 초료(草料) 등을 지급하여 차가 나는 고을로 나누어 보내, 차가 나는 곳을 꼼꼼히 살피게 한다. 절후를 살피 차를 딸

192) 『記茶』, “舟輸西北開市處, 以之換銀, 則朱提鍾燭, 可以軼川流而配地部矣. 以之換馬, 則冀北之駿良駃騠, 可以充外閑而溢郊牧矣. 以之換錦段, 則西蜀之織成綺羅, 可以炫士女而變旋幟矣. 國用稍優, 而民力自紓, 更不消言. 則向所云得於荒原隙地, 自開自落之閑草木, 而可以裨國家裕民生者, 殆非過言.”

193) 『記茶』, “而得於荒原隙地, 自開自落之閑草木, 可以裨國家而裕民生, 則何可以事在財利, 而莫之言也.”

194) 『記茶』, “而有茶之邑, 則使守令查出貧人之無結卜, 及有結卜, 而不滿十員以下者, 及疊納軍役者, 以待之.”

때는 본 읍에서 미리 조사하여 기록해둔 가난한 백성을 인솔하여 산으로 들어가 찻잎을 채취해 모은다. …… 찻잎은 아주 좋은 것만 가려내어 알맞게 찌고 덖되 근량을 넘치게 하면 안 된다. 한 근의 차를 통틀어 계산하여 돈 50문으로 쳐서 보상해준다. ……195)

(B) 차는 천하가 똑같이 즐기는 것이다. 우리나라만 유독 잘 몰라 비록 죄다 취하여도 이익을 독점한다는 혐의가 없다. 국가로부터 채취를 시작하기에 꼭 알맞다. 영남과 호남에는 곳곳에 차가 있다. 만약 한 말의 쌀을 한 근의 차로 대납하고, 10근의 차로 군포를 대납하게 허락한다면, 수십만 근을 힘들이지 않고 모을 수가 있다. 배로 서북관의 개시(開市)에 운반해서 월차(越茶)를 인쇄해 붙인 가격에 따라 한 냥의 차에서 2전 은을 받으면, 10만 근의 차로 2만 전의 은을 얻을 수 있고, 돈으로는 60만 전이 된다. 이 돈이면 한 두 해가 못되어 45개 둔전(屯田)을 설치할 수 있다.196)

(C) 예전에 배에서 팔던 차를 보니, 걸면에 찍어서 써 붙인 가격은 은 2전이었고, 첩으로 포장한 차는 1냥이었다. 하물며 압록강 서쪽 지역은 연경과의 거리가 수천 리나 된다. 두만강 북쪽의 경우 심양과의 거리가 또 수천 리다. 그럴진대 한 첩에 2전씩 받는다면 가격이 너무 저렴해서 우습게 보일까 염려될 정도다. 다만 한 첩에 2전씩 쳐서 가격을 받는다 해도, 1만 근의 차 값은 은으로는 3만 2000냥에 해당하고, 돈으로는 9만 6000냥이나 된다. 해마다 더 많이 채취해서 100만 근을 판다면 수익금 50만 냥으로 국가의 경비로 써서 조금이나마 백성의 힘을 덜어 줄 것이니, 어찌 큰 이익이 아니겠는가.197)

이덕리는 이렇게 야생 차밭에서 찻잎을 채취하여 제품으로 만들고, 이를 다시 외국에 내다 팔아 국용이 넉넉해지고, 민력이 펴져서 나라와 개인이 정신적 물질적으로 넉넉해 질 것이라는 확신을 갖고 『기다』를 저술하였다. 그가 가장 역점을 둔 부분은 차 무역으로 벌어들인 수익금을 어떻게 쓸 것인가 하는 문제였다(정민, 2011 : 98). 그는 국가에 생각지 않은 재원이 마련되면 지체 없이 중국과 맞닿은 서쪽 변

195) 『記茶』, “待穀雨後, 給夫馬草料, 分送于茶邑, 詳探茶所, 審候茶時, 率本邑查錄之貧民, 入山採掇, …… 揀擇精美, 蒸焙得宜, 斤兩毋濫, 通計一斤茶償錢五十文.”

196) 『記茶』, “茶者, 天下之所同嗜. 我東之所獨味, 雖盡物取之, 無權利之嫌. 政宜自國家始採. 而嶺南湖南處處有茶. 若許一斗米代納一斤茶, 或以十斤茶代納軍布, 則數十萬斤不勞可集. 舟輸西北開市處, 依越茶印貼之價, 一兩茶取二錢銀, 則十萬斤茶可得二萬斤銀, 而爲錢六十萬. 不過一兩年, 而可置四十五屯之田矣.”

197) 『記茶』, “曾見舶茶, 帖面印寫價, 銀二錢, 而貼中之茶, 乃一兩也. 況鴨江以西, 去燕京數千里, 豆滿江北, 去瀋陽又數千里, 則一貼二錢, 恐以太廉見輕. 然第以一貼二錢論價, 則萬斤茶價, 銀當爲三萬二千兩, 爲錢九萬六千兩. 年年加採百萬斤, 費錢五十萬, 爲國家經費, 而少紓民力, 則豈非大利也.”

경에 성읍(城邑)을 고쳐 짓고, 건물을 세우고 도랑을 파서 변경에서 서울까지 그물망처럼 도로망과 수로망을 구축해야 한다고 주장했다. 그리고는 변경 군사들을 지원해서 군사훈련을 시키고, 우수한 병사들은 아예 가족까지 이주해서 함께 살 수 있도록 지원해 준다면 비상 체제가 아닌 상시 가동체제를 갖춘 수만의 막강한 군대를 보유할 수 있게 되어, 국가의 위엄을 바로 세울 수 있다는 것이다.

이덕리의 우리차[東茶]에 대한 인식과 증험은 ‘사실을 바탕으로 옳음을 구하려는 ‘실사구시’의 기반을 갖추고 있다. 기호성이 강한 차를 필수품으로 전환하려고 한 데에는 일상적인 생활에서 이롭게 쓰이게 하기 위함ियो, 차무역으로 국부를 창출한다는 것은 삶을 풍요롭게 하는 것이야말로 실천적인 학문의 기본이었기 때문이다. 앞서 높은 수준으로 끌어올려 빈부귀천에 따른 높낮이를 없앤다는 의미는 현대의 의미로는 ‘상향 평준화’에 가까운 말이다. 용평의 이념은 무엇보다 형평 정신에 있다. 그러나 단순한 형평이 아니라 전체적인 균형을 이루면서 높은 수준으로 끌어올리는 데 궁극의 목적이 있다. 다만 이덕리는 물질적인 풍요로움 등 실용적 가치만을 추구하는 것이 아니라 정신적 차원의 높은 수준까지 끌어올리려 했다는 점에서 체와 용을 함께 상향 평준화하려는 의지를 살필 수 있었다.

3. 草衣 意恂의 統攝的 동다의식

차문화 제반의 다양함 속에서 결국 진리는 하나이다. 차가 지니고 있는 형이상적 가치와 형이하적 효용의 융합이다. 양자가 상호보완적관계가 되어 그 각각의 고유한 역할들이 어우러질 때 비로소 차를 통한 참된 가치를 얻을 수 있다고 생각한다.

본 장은 초의의 통섭적 동다의식을 다루고 있다. 통섭은 ‘通涉’ 또는 ‘統攝’의 두 가지 의미가 있다. 전자는 ‘사물에 널리 통함’이라는 의미요, 후자는 불교와 성리학에서 흔히 사용하는 용어로서 특히 원효의 화엄사상에 대한 해설에 자주 등장하는 말로 ‘모든 것을 다스린다,’ 또는 ‘총괄하여 관할한다’는 뜻이다(최재천, 2006 : 46-48). 이와 관련하여 ‘通涉’의 ‘통’은 ‘통하다(깨닿음, 두루 미침, 왕래함, 환히 앎, 의사가 상통함), ‘온통(전체)’의 뜻이고 ‘섭’은 ‘건너다’, ‘통하다’, ‘관계하다’의 뜻이다. 이 둘을 합치면 주관과 객관의 경계가 허물어져 하나로 통한다는 의미이다. 우리말로 하면 ‘通涉’은 넘나드는 것이고, ‘統攝’은 아우르는 것이다. ‘統攝’은 ‘通涉’ 이후에 오는 것이다. 원융무애한 상통과 상화를 이룬 초의의 차의식은 크게 아우르는 의미의 ‘통섭적’이란 말로 정의할 때 그 본령에 접근할 수 있다고 생각한다.

1) 초의의 생애 및 사상적 특징

(1) 儒佛相和의 삶

한국 전통철학은 유·불·선(仙) 삼교가 중심이 되어 왔다. 그중에서도 유학과 불교는 더욱 영향력이 지대하였다. 생활 세계를 지배하는 윤리와 사회적 규범은 주로 유학을 토대로 하고, 죽음과 사후 세계의 문제는 불교가 담당해 왔다. 유학과 불교를 신봉하는 주체가 다르기보다는 어느 사람이나 유학과 불교의 영향 속에서 살아왔다고 해야 할 것이다(김방룡, 2011 : 140). 본장에서는 한국의 불교 사상사에서 우뚝한 위상을 차지하는 초의(1786~1865)의 유불상화한 불이사상(不二思想)이 그의 동다의식에 어떠한 영향을 미쳤는지에 대해 살펴보려 한다. 초의의 유불상화는 불교를 중심으로 유교를 수용한 것이라기보다 유교와 불교를 서로 회통하는 관계로 보았다는 점에서 주목된다. 초의의 실천적 사상의 배경에는 유불불이(儒佛不二)의 사상이 깔려 있다. 초의는 당시의 많은 유학자들과 학문적 사상적으로 교류하였다. 불교수행자, 선사상가(禪思想家), 선시인(禪詩人) 등의 다면적 모습은 이러한 유불

불이사상의 실천적 결과물들이라 하겠다. 선 수행자의 입장에서 유가의 사상에 능숙하고, 유가의 가치관에 준한 행동을 하면서도, 이면으로는 불교사상을 더 깊이 이해하고 불교적 가치를 중시하였다. 이런 점에서 그의 면모를 ‘주불습유(主佛習儒)’로 표현한 학자도 있다. ‘적선이심유자(跡禪而心儒者)’로 불이법문한 융섭적 태도를 보여준 초의에게는 유와 불이 하나이면서 둘이요, 둘이면서 하나였던 것이다.

먼저 초의의 법계(法系)와 교유 과정을 살펴보자. 초의는 청허 휴정(淸虛休靜)의 법통을 계승하였다. 휴정은 조선조 척불억승(斥佛抑僧)의 사회적 분위기 속에서도 선대상전(先代相傳)의 종통(宗統)을 확고하게 일으켜 세운 중흥조이다. 휴정은 사교입선(捨敎入禪)을 제시하면서도 교의 필요성을 인정하였다. 또 서릿발보다 더 매섭고, 칼날보다 더 날카롭게 조사선지(祖師禪旨)를 몸소 보이면서, 일상행의(日常行儀)의 뜻을 풀이하였으며, 언제나 사중은(四重恩)을 잊지 않는 삶이 되도록 가르쳤다. 그의 법맥은 열 세명의 대종사와 열 세명의 대강백(大講伯)을 배출한 대둔사(大菴寺)를 종통의 귀의처로 확립시키면서 조선조 불교의 큰 흐름을 주도하였고, 초의는 그의 법통을 이어받게 된다. 대둔사를 중심으로 전승된 법맥은 초의에게 대둔사 특유의 선풍을 가지게 하였으며, 후일 초의는 대둔사가 배출한 대종사의 한 사람이 된다. 일찍이 달마(達磨)가 혜가(慧可)에게 의발(衣鉢)을 전했다고 하는 의미에서의 ‘의(衣)’ 자 법호를 받았다. ‘초의’는 자연에 은거한다는 의미를 담고 있다. 초의가 차와 불가분의 삶을 산 것과 연결 지어 생각해 볼 수 있겠다. 아울러 선수행을 통한 자연의 진경(眞景)을 맛보라는 의미를 담은 것이기도 하다. 청허휴정의 법통을 마지막 법제자인 초의가 이어받았다. 교(敎)나 선(禪), 어느 한쪽에 치우치지 않으면서 두 가지 모두를 함께 닦아 나가는 전통은 초의에게 고스란히 계승되었을 것이다(김미선, 2007 : 224-229). 이와 같은 전통은 유불, 차의 이론과 실제에 있어서도 치우치지 않고 함께 아우를 수 있었던 것으로 그의 통섭적 동다의식의 바탕이 된 것이라 생각한다. 초의는 불교사적 측면에서뿐만 아니라 19세기 민족문화사적 관점에서 크게 주목받는 인물이다. 그는 사십여 년의 세월을 대둔사의 일지암(一枝庵)에서 수행하면서, 여러 실학자들과 문인들에게 지대한 영향을 주었다. 이 시기의 문화를 이끌어 갔다고 할 수 있는 대부분의 인사들과 깊은 교유를 가졌다. 추사 김정희를 비롯하여 그의 동생인 산천(山泉) 김명희(金明喜), 다산 정약용과 두 아들인 학연(學淵)·학유(學游) 형제, 자하(紫霞) 신위(申緯), 홍석주(洪奭周)·홍현주 형제, 권돈인(權敦仁), 소치(小癡) 허련(許鍊) 등과 호혜적(互惠的) 교유 속에서 사상적 소통

을 이루었으며, 차 문화를 중흥시키고 더불어 불교사상을 전파하였다. 나아가 시(詩)·서(書)·화(畫)에 이르는 예술 분야까지 두루 영향을 주고받았다. 초의는 당시 유가의 학자들과 폭넓은 교류를 하면서 자신의 불교적 가치관을 고집하기보다는 상대방의 학문을 중시하는 태도를 보였다. 이것은 다음의 시를 통해서도 확인할 수 있다.

學道遊心三代間	도를 배우려 삼대간에 마음을 두고
文章應亦古人攀	문장은 응당 또한 고인을 받드네.
早得致君堯舜上	일찍이 임금을 요순 이상이 되게 하였으니
清光也要照雪山	밝은 빛이 또한 반드시 설산을 비추리. ¹⁹⁸⁾

이 시는 이창애(李蒼崖)라는 젊은 유학자에게 준 것이다. 시에서 말하는 하·은·주(夏殷周) 삼대는 유가에서 이상사회의 본보기로 삼은 성대(盛代)로 무위지치(無爲之治)가 실현되었던 시기이다. 그것을 본보기로 해서 도를 배우라고 함은 즉 유학에 전심하기를 권유하는 말이다. 특히 ‘봉유수관(奉儒守官)’을 평생 신조로 받들었던 두보(杜甫)의 이른바 “우리 임금을 요순의 임금으로 만들고 다시금 풍속을 순박하게 만들려네”(致君堯舜上, 再使風俗淳)라고 한 것을 운위함은 유·불의 경계선을 무너뜨리는 사상의 일단이라 하겠다(김미선, 2007 : 229).

초의는 정약용으로부터 유가의 이론과 지식을 습득하였다. 신현(申愼)이 찬한 『초의대종사탑비명(艸衣大宗師塔碑銘)』에 의하면, 초의가 정약용으로부터 유가서를 배우고 시도(詩道)에 눈을 뜬 이후로 교리에 정통하고 선경(禪境)에 깊이 들어 운유(雲遊)의 깊고 오묘한 경지에 이르렀다고 하였다.¹⁹⁹⁾ 초의는 추사 김정희와 실로 각별한 사이였다. 두 사람은 남다른 존경과 깊은 우정을 가지고 교류하였다. 여기에는 김정희의 집안이 대대로 불교를 가교(家敎)로 삼았던 인연이 크게 작용한 것 같다. 김정희는 가정의 영향으로 어려서부터 불경을 읽고 선을 참구(參究)하여 만년에는 크게 깨친 바 있었다. 학인들 사이에서는 김정희를 ‘해동의 유마거사(維摩居士)’라고 일컫기도 한다. 김정희와 초의는 선이나 시, 글씨와 그림, 다도 그리고 사상적 측면이라든지 기호적 측면 등에서 많은 공통점이 있었다. 『완당전집』과 『일지암시교』를

198) 『一枝庵詩藁』 권3, 「金斯文金陵, 李秀才蒼崖, 竝寄書求偈, 遂更次前韻 三疊以寄 其九.

199) 申觀浩, 「艸衣大宗師塔碑銘」 “從茶山承旨, 受儒書觀詩道, 而後精通教理, 恢拓禪境, 始有雲遊之興.” ; 『一枝庵詩藁』 참조.

보면 두 사람의 우의를 짐작하게 하는 많은 시가 있어 참고가 된다.²⁰⁰⁾

초의의 『동다송』 주석을 보면 “김정희의 선고(先考) 유당(酉堂) 김노경(金魯敬)이 초의의 처소인 두류산 자우산방(紫芋山房)에서 하룻밤을 머물며 유천(乳泉)을 길어다가 차를 끓여 나누었다”²⁰¹⁾는 내용을 볼 수 있다. 이를 보아 초의와 김정희 사이의 깊은 교유에 차가 한 몫 단단히 하였음은 더 말할 나위 없다. 초의와 김정희는 선과 차에 대한 기본 입장을 같이 하였다. 초의는 김정희에게 차와 선의 세계를, 김정희는 초의에게 시·서의 영향을 미쳤다. 초의는 승려로서 유학자인 정약용이나 김정희, 그 밖의 대가들과 깊은 교류를 가짐으로써 유불을 융섭한 불이법문(不二法門)을 스스로 실천하였다. 정약용·김정희는 이미 중국 청나라 뿐만 아니라 일본의 학문까지도 받아들인 안목을 갖추고 있었고, 초의는 산중에서 수도하는 승려였지만, 당대의 기라성 같은 유학자들과의 교류를 통해 학문 및 예술의 폭넓은 상호 소통을 이루었다. 『일지암시고』를 보면, 불교와 유교를 대립적이거나 배타적으로 여기지 않은 초의를 칭송한 여러 학인들의 찬사가 있다. 『시고』 『경간(景刊) 서문』에서는 초의를 ‘적선이십유자(跡禪而心儒者)’라고 하였다. 무애(無碍)한 선적(禪的) 발자취 속에서 유자와 교유하고 유가의 학설에도 식견이 넓었다는 의미일 터이다. ‘적선이십유자’로서의 실천적 모습을 보여준 초의의 학문적 사상적 면모 이면에는 불학 외에도, 유학과 제가서(諸家書)를 두루 통섭하고, 당대의 학사대부(學士大夫), 문인들과의 교유가 든든한 기반이 되었음직하다. 신관호(申觀浩)가 쓴 발문(跋文)을 보자.

내가 생각하기에 초의와 같은 사람은 『주역』에 이해가 깊다. 이른바 “돌아가는 곳은 같으나, 가는 길이 다른 사람”인 것이다.²⁰²⁾

유자인 자신과 불자인 초의가 가는 길은 다르지만, 구경(究竟)의 도달처는 다르지 않다는 것이다. 홍석주도 『일지암시고』 서(序)에서 다음과 같이 말하였다.

그 문집 속에는 창려(昌黎)의 운(韻)을 이용한 작품이 몇 편 있고, 또 때때로 ‘대인포의(戴仁抱義)’나 ‘영대지수(靈臺止水)’와 같은 말이 있는데, 주자(朱子)의 책

200) 본고에서는 이것이 본령이 아니기 때문에 특별히 소개하거나 다루지는 않는다.

201) 『東茶頌』 “近酉堂大爺南過頭輪，一宿紫芋山房，嘗其泉曰，味勝酥酪”

202) 申觀浩, 「草衣詩稿 跋文」 “余以爲如草衣者，深有悟於易，所謂同歸而殊塗者歟!” (동국역경원, 『一枝庵詩藁』, 1997, 205쪽.)

에서 얻은 것일 터이다. 아아, 이것이 어찌 우리의 도에 뜻을 둔 까닭이 아니겠는가? 내 이런 까닭으로 기꺼이 서문을 쓰노라.²⁰³⁾

곧 초의가 승려이면서도 유자 못지않은 유가적 소양을 갖고 상대의 도를 두루 섭렵했음을 시사한 것이다. 아래의 시는 정약용의 아들 정학연에게 화답한 12수 가운데 하나이다. 유가의 경전과 불가의 경전을 적절히 안배하여 자신의 생각을 피력하고 있다.

由來根境不相關	유래로 근경(根境)이 상관없으니
物我都將付八還	사물과 내가 모두 팔환에 부쳐졌다네.
慮淡隨時無適莫	생각 담담하면 때에 따라 적막하지 않음이 없고
身安卽地是寬閒	몸이 편안하면 그곳이 바로 너그럽고 한적한 곳.
空林照入天涯月	빈 숲에는 하늘 끝의 달이 비치고
野紱明涵雪後山	들 물은 눈 개인 산을 밝게 적시네.
慚愧遠公新結社	부끄럽게도 원공이 새로 결사했다는데
徑飛錫杖度人間	지팡이 빨리 날려 속세로 가고 싶네. ²⁰⁴⁾

위에 보이는 ‘팔환(八還)’은 불가의 용어이다. 모든 사물이 각각 근본 원인[本因]으로 돌아가는 여덟 가지 변화상(變化相)을 나타낸다는 말이다. 『능엄경』에 의하면 “모든 변화의 모습은 각각 본래 근원했던 곳으로 돌아가니 여덟 가지가 있다. 밝음은 태양으로 돌아가고, 막힘은 담장으로 돌아가며, 인연은 분별로 돌아가고, 완고하고 텅 빈 것은 공으로 돌아가고, 울적하고 어그러진 것은 티끌로 돌아가며 맑고 맑은 것은 개임으로 돌아간다²⁰⁵⁾”고 했다. 불가의 말을 인용하여 모든 것은 연기의 법칙에 따라 돌아가고 있음을 말하였지만, “생각 담담하면 때에 따라 적막(適莫)하지 않음이 없다”고 한 대목은 『논어』 「이인(里仁)」 편에 나오는 “군자는 천하에 적도 없고 막도 없고 오직 의리 그것과 함께 할 뿐이다”(君子之於天下也, 無適也, 無莫也, 義之與比)에서 차용한 것이다. ‘적(適)’은 가(可)함을 나타내는 것이요, ‘막(莫)’은 불가함을 나타낸 것이다. 성인의 학문은 가함도 없고 불가함도 없는 사이에 존

203) 洪奭周, 「一枝庵詩藁 序」 “其卷中有用昌黎韻數篇, 又時有載仁抱義, 靈臺止水語, 若有得于朱子書者. 嗟乎! 是豈真有意於吾道者歟, 吾是以樂爲之書.”

204) 『草衣詩集』, 권2 「奉和西山 其二」, (동국역경원, 앞의 책, 1997, 63쪽).

205) 『楞嚴經』, “諸變化相, 各還本所因處有八種也. 明還日輪, 暗還黑月, 通還戶隔壅牆宇緣還分別, 頑虛還空, 鬱土宇還塵, 清明還霧.”

재해 있으니 군자의 마음이 편안하면 그곳이 바로 너그럽고 한적한 도가 있는 곳이라는 뜻이다. 유가의 경전을 인용하여 치우침이 없는 경지에 이른 유산(酉山)에게 빨리 달려가 마주하고 싶은 마음을 드러냈다. 한편, 초의의 차의식을 통해서도 유가적 성향을 드러내곤 하였다.

古來聖賢俱愛茶 예부터 성현은 차를 좋아했으니
 茶如君子性無邪 차는 군자 같아서 그 본성 사됨이 없네.²⁰⁶⁾

다선일여의 경지를 체득한 초의가 그 차에 유가의 이상형인 ‘군자’를 대입시킨 데서 초의의 유불상화의 삶을 엿볼 수 있다. 초의는 단선적 결론을 거부하였다. 그의 면모가 다양하여 단면적인가 하면 다면적이고, 동시에 다면적인가 하면 단면적인 모습으로 다가오기 때문이다. 이른바 불이법문의 융섭을 보여준 ‘묵명이유행이묵심자(墨名而儒行而墨心者)’²⁰⁷⁾였기 때문에 하나이면서 둘이요, 둘이면서 하나일 수 있다고 하였다(김미선, 1999 : 4).

필자는 초의가 지향하고자 했던 ‘통섭’은 결국 ‘서로-함께’였을 것으로 생각한다. 한국사상의 조화정신과 무관하지 않으며, 큰 어울림[太和]의 정신에 바탕하고 있다. 사상과 학문, 지식의 분야가 경직되게 분화하기보다는, 큰 줄기를 잡아 ‘화(和)’의 경지로 이끌어, ‘서로-함께’ 경계를 넘나들면서 융합될 때, 기존의 분화된 지식만으로는 도달하기 어려운 ‘새로운’ 앞에 이르게 해줄 것이라는 믿음을 유불상화를 몸소 실천함으로써 웅변하고 있는 것이다.

(2) 茶禪一如의 실천사상

초의의 생애는 선(禪)과 시(詩), 선(禪)과 차(茶)로 일관한다고 해도 과언이 아닐 것이다. ‘선’은 자성(自性)을 돈오(頓悟)하고 증득(證得)하는 것을 본질로 삼는다. 이를 위하여 풍부한 사유와 직관적 관찰, 또 심도 있는 투시로 진여(眞如)의 본질에 도달하고자 한다. 선은 존재의 본질을 깨닫는 깨달음 그 자체이므로 관념적 이해의

206) 『草衣詩稿』, 4권 「奉和山泉道人謝茶之作」(동국역경원, 앞의 책, 1997, 197-198쪽)

207) 李晉吾 교수는 「조선 후기 佛家 한문학의 유·불 교섭 양상 연구」에서 작가의 유형을 세 가지로 나누었다. 그 가운데 ‘墨名而儒行而墨心者’를 승려의 신분으로 유가의 사상에 능통하고 유가적 가치 지향에 준한 행동을 하면서도 그 이면으로는 불교 사상을 더 깊이 공부하고 불교의 가치를 더 중시하는 선사의 진면목을 읽을 수 있는 경우로 설명하였다. 이진오, 「조선후기 佛家 한문학의 유·불 교섭 양상 연구」, 한국정신문화연구원, 박사학위논문, 1989 참조.

차원에서 벗어나 직관적 지각의 차원으로 깨달음을 얻는다. 사물에 대한 차별적 인식, 즉 분별을 초월하고자 하는 본질을 지닌다. 초의는 본분사(本分事)인 선과 함께 일생 동안 다도를 통해 각성의 생활을 일상에서 실천하였다. 그는 체와 용, 선과 차, 부처와 중생이 대립적 구조가 아닌 평등한 일미(一味)로 융섭되어 삶 속에 총체적으로 작용하는 것으로 파악했다. 초의의 다선 일체론은 현실 생활의 실제성에 바탕을 둔 차생활과 선을 통해서 얻은 것일 뿐만 아니라, 정약용·김정희 등 그 시대 석학들과의 폭넓은 교류에서 얻은 것이다(채정복, 2010 : 42-43).

초의는 마음을 멈추고(止), 바른 마음을 일으킴(慧)의 지관행(止觀行)으로 차사(茶事)를 통한 다선일여의 선사상을 실천하고자 하였다. 그는 평소 지관선(止觀禪)을 자주 말하거나 즐겨 행하였다. 이는 지관수행이 비교적 간편하고 또한 다도와 일치시켜 행할 수 있기 때문일 것이다. 지관선 수행을 그의 다선일여 사상의 실천상에서 본다면, 수행상으로는 마음을 멈추고(止=定) 바른 한 마음을 일으키는 것(觀=慧)이 지관행이다. 또한 그 마음으로 찻잔의 물을 정관(靜觀)함은 지(止)의 행(行)이요, 맑은 찻잔의 물을 바라보며 그대로 마심은 관(觀)의 행이라 할 수 있다. 이러한 지관겸수는 바로 정혜쌍수선(定慧雙修禪)이 되기도 한다(김영두, 2006 : 376-377). 이러한 면에서도 초의의 다선일여사상의 면면을 깊이 있게 찾아 볼 수 있을 것이다. 선을 통해 얻는 바와 마찬가지로 고요한 마음 즉 정심(靜心)의 상태에서 대상의 본질을 파악하고 물아일체, 물심일여(物心一如)의 경지에 이르렀던 것처럼 초의가 차생활의 이론과 실제를 통해 얻은 차의 묘경은 선의 그것과 다르지 않았다.

유가에서도 명상(208)과 차를 일상에서 실천한 바 있는데, 이색(李穡)의 ‘팽다정좌추삼성(烹茶靜坐追三省)’에서 찾을 수 있다. 이와 마찬가지로 김정희 역시 “고요히 앉은 자리에 차 반잔의 향기는 처음과 같고, 신묘한 작용이 일어날 때는 물이 흐르고 꽃이 열리는 듯하네”(靜坐處茶半香初, 妙用時水流花開)라고 하여, 다석(茶席)과 정좌(靜坐)를 연결시킨 바 있다. 물론 유학에서 말하는 정좌란 마음을 평정하게 다스리어 마땅함을 굳게 지키는 것으로, 희로애락이 일어나기 전인 미발의 상태에서(道)의 체(體)인 중(中)을 구하여 체험하는 것을 말한다. 선과는 차이가 있을 것이다. 그러나 궁극적으로는 초의의 다선일여의 경지와 크게 다르지 않다고 본다. 유가

208) 명상이란 마음을 자연스럽게 안으로 몰입시켜 내면의 자아를 확립하거나 해탈의 경지에 이르는 것을 의미하는 종교적 의미와 한 개인의 지식, 사고, 가치, 감정 등 존재를 제한하는 주관적 편견과 선입견에서 벗어나 맑고, 자유롭고, 신선하게 사물을 볼 수 있도록 하는 상대적 의미의 명상이 있다(이화순, 『차명상으로 여는 세상』, 2006, 38-39쪽 참조).

에서의 차명상의 일상성과 같이 초의의 다선일여의 경지는 “평상심(平常心)이 곧 도”라는 것의 실천임을 알 수 있다. ‘항다반사(恒茶飯事)’라는 말이 있다. 차는 일상에 있는 일, 예사로운 일이다. 특별한 경우에 마시는 것이 아닌 일상에서의 평범한 일이다. 안으로 자신의 마음을 관찰하여 존재의 본질을 깨닫고자 하는 선 역시 특별해야 할 이유가 없다. 초의에게 일상에서 행해지는 정허(靜虛)의 순간, 적멸의 순간이 바로 다반사로 일어나는 찻자리였던 것이다.

다선과 관련하여 『조주록(趙州錄)』에서 ‘긱다거(喫茶去)’의 연원을 살펴볼 수 있다. 조주선사가 말한 “차나 한 잔 마시고 가게”(喫茶去)란 화두는 마조선(馬祖禪)이 제창한 ‘평상심시도(平常心是道)’의 행(行)이다. 즉 평상심을 일상생활 속에서 실천하는 것으로 그 속에서 선문답을 통해 깨달음을 추구, 선이 이루어짐을 강조한 것이다. 초의는 차를 마시기 위해 준비하는 물리적, 정신적 다사를 통해 그 속에서 평상심을 잃지 않게 하는 호혜적 도구로 차를 선택하였다고 생각한다. 『초의집』에 보이는 『석천전다(石泉煎茶)』²⁰⁹⁾ 시는 차를 통한 교유와 다선일여의 모습을 잘 그린 작품으로 평가된다.

天光如絨絨如烟	하늘 빛은 물 같고 물빛은 아지랑이 같아
此地來遊已半年	이 땅에 노닌 지도 이미 반 년 일세.
良夜幾同明月臥	좋은 밤에는 거의 밝은 달과 함께 눕고
淸江今對白鷗眠	맑은 강에서 지금은 갈매기와 졸고 있네.
嫌猜元不留心內	시기 질투를 원래 마음 속에 담지 않았으니
毀譽何曾到耳邊	헐뜯고 칭찬함이 어찌 귓가에 이르리.
袖裏尙餘驚雷笑	소매 속에는 아직도 경뢰소 차가 남아 있으니
倚雲更試杜陵泉	구름에 기댄 채 다시 두릉천을 시험해 보련다.

이 시는 한양에 와서 반년이 지난 다음에 세월의 무상함을 느끼며 술회한 것이다. 자연과 함께 하나가 되어 차를 통해 선경에 든 모습이 그려져 있고, 부질없이 늙어가는 인생에 대한 회한이 서려 있다. 속세와의 인연을 끊고 시비에 휘말리기 싫어하는 자신을 찾고 싶었던 것이다. 뇌소차(雷笑茶)를 마시며 선의 경지에 든 자신의 모습을 구름에 기댄 채 두릉천을 시험해 본다고 한 데서 절정에 달하고 있다. 초의가 김명희에게 화답한 시 『봉화산천도인사다지작(奉和山泉道人謝茶之作)』²¹⁰⁾에

209) 『草衣詩集』 권2, 「石泉煎茶」(동국역경원, 앞의 책, 1997, 83쪽)

210) 『草衣詩稿』, 권4, 「奉和山泉道人謝茶之作」(동국역경원, 앞의 책, 1997, 197-198쪽)

서는 다음과 같이 읊은 바 있다.

茶如君子性無邪 차는 군자 같아서 그 본성 사됨이 없네.

.....

闕伽眞體窮妙源 알가의 참 실체는 묘원을 다하였는데
妙源無着波羅密 묘원이란 바로 무착바라밀이라네.

‘Argha’는 산스크리트어로 본래 가치 있는 것이라는 의미로 불전에 올리는 공물을 가리킨다. 후일에는 부처님께 올리는 물 즉 차를 일컫게 되었다. 『대반야경(大般若經)』에 이르기를 “일체의 법에 대하여 집착할 것이 없으니, 그러므로 바라밀이라고 한다”고 하였다(동국역경원, 1997 : 198). 알가의 참 실체가 묘원을 다하였다는 것은, 타고난 본성을 다하였다는 말이다. 초의는 차의 성품을 군자에 빗대어 사됨이 없다고 하였다. 이어 군자와 같은 사됨이 없는 본바탕이 다름 아닌 무착바라밀이라고 하였다. 군자의 성품[儒]과 무착바라밀[佛]의 상화를 이루고 있다. 무착바라밀은 어느 곳 어느 때 어떤 생각에도 매이지 않은 대자유인이란 뜻이다. 『금강경』을 보면 “마땅히 머무는 바 없이 마음을 내야 한다”(應無所主而生其心)고 하였다. 초의의 차의식을 보면 무엇보다도 분별심과 집착심을 경계하고 있다. 그러기에 차의 묘원 역시 집착함이 없는 곳에 있다고 하였던 것이다. 즉, 차의 본질이 무엇인가를 깊이 궁구해 들어가다 보면 차라는 것조차도 잊어버리게 되는데 그는 이것을 ‘무착바라밀’이라고 하였다.

초의는 『동다송』에서 “우리나라에서 생산되는 차도 근원은 서로 같다”(東國所產原相同)고 하였다. 이는 동다에 대한 주체적 사고뿐만 아니라, 분별과 집착에 얽매이지 않으려는 무착바라밀을 실천하려는 의지의 발로라 하겠다. 초의의 시각으로 볼 때 차의 본 바탕의 근원[性源]은 같은 것이다. 이어 어느 곳에 있던 차로서의 묘원을 다하기에 “빛깔이나 향이나 맛이 그 효능이 한 가지”(色香氣味論一功)라고 말할 수 있었던 것이다. 주체성과 보편성을 균형 있게 매개시키기 위한 마음 작용은 어디에도 머무는 바 없어야 한다는 것이다. 다선일여의 실천은 불이사상을 내함하고 있다. 다음의 시는 자연과의 일체감을 표현한 시로 단순한 자연물과의 교감만을 말한 것이 아니라 ‘물아일체’의 경지를 문학적으로 표현하고 있다.

日上禽聲喧 해뜨니 새소리 떠들썩하고

漸覺紅霞散	점점 붉은 안개 흩어짐 알겠네.
行玩群芳榮	온갖 꽃이 흐드러짐을 완상하고
俱欣春意滿	봄 뜻이 가득함을 함께 기뻐하노라.
嫩藥藹菲菲	어린 약초 무성히 흐드러지고
名花藜纂纂	이름난 꽃은 향기롭게 모여 있네.
深感物我情	깊이 몰아일체의 정에 감동되어
覓句步自緩	짓구 찾는 걸음 절로 느긋하네. ²¹¹⁾

위에 나오는 몰아일체의 사상 이면에는 불가의 연기사상(緣起思想)이 자리잡고 있다. 불가에서는 ‘일체법(一切法)’이 곧 ‘일법(一法)’이라고 설한다. 이것은 ‘만물’과 ‘아(我)’의 관계, ‘만물’ 속의 ‘아’, ‘아’ 가운데 ‘만물’의 관계에 비할 수 있다. 상즉상입(相卽相入)하여 원융무애한 경지가 ‘몰아일여’의 경계라 할 수 있다(김미선, 2007 : 246). 초의는 또 “깨달음의 경지에 이르면 총명함이 사통팔달하여 막힘과 걸림이 없다”²¹²⁾고 하였다. 이전까지 많은 사람들이 선이라고 하면 일체를 버리는 것으로 알았다. 그러나 초의는 모든 법이 둘이 아닌 하나가 되는 제법불이(諸法不二)의 이치를 깨달았던 것이다(한기두, 1997 : 16). 즉 주관과 객관이 하나가 되는 불이의 깨달음은 ‘승속불이, 유불불이, 자타불이’의 원융무애한 경지를 ‘몰아일체’로 승화할 수 있게 한 것이다.

앞서 논한 한재의 ‘오심지차’와 초의의 ‘다선일여’의 의식적 깊이는 상통한다고 할 수 있다. 텅 빈 마음 속에서 무한한 힘을 체득할 수 있게 하는 ‘진공묘유(眞空妙有)’한 상태는 선과 차가 하나라는 깊고 묘한 진리를 발견할 수 있게 한다. 즉 ‘진공(마음을 텅 비움)할 때 ‘묘유(妙有: 무한한 힘)’를 이끌어 낼 수 있는 것이다. 한재가 말한 ‘오심지차’ 역시 한 마음의 극치로 얻어진 차의식의 정수이다. 초의가 정허하고 적멸한 가운데 차와 선이 일여함을 증득하였다면, 한재는 ‘정신이 몸의 기운을 움직여 묘경에 든’(神動氣而入妙, 樂不圖而自至) 상태에서 ‘내 마음의 차’의 직관에 도달할 수 있었다. 무한한 정신 세계와 정제된 심리 상태는 문자(글)가 지닌 한계성을 극복하고 기존의 관념을 넘어 무의식의 세계, 깨달음의 세계로의 확장을 가능케 한다고 하겠다. 초의의 학문과 사상의 가장 큰 특징은 학문적 사변에만 그치지 않고 전 생애에 걸쳐 끊임없이 실천하였다는 점이다. 불교인으로서의 수행은 말할 것

211) 『一枝庵詩藁』 권1, 「今和其一」

212) 『東茶頌』, “聰明四達無滯壅.”

도 없지만, 자칫 관념의 세계로 내닫기 쉬운 성리학의 문제점도 극복하여, 끊임없이 실천하고자 했던 것은 지행(知行)의 겸전(兼全)을 추구하는 유학의 본질을 올바르게 체득한 것이라고 할 수 있겠다.

2) 『東茶頌』과 ‘朝鮮茶’의식의 심화

우리나라 차문화사에 있어서 초의의 가장 큰 공헌은 한국의 차사를 중국 차사의 일부로 해석한 것이 아니라, 중국에서 전래한 뒤 우리의 차로 정착한 ‘동다’를 가지고 우리만의 차문화를 창조하고 해석한 점이라고 할 수 있다. 초의는 우리 땅에서 1천여 년간의 음용을 통해 토착화된 우리의 차를 ‘동다’라는 개념으로 정의하였다. 또 그것이 우리나라만의 동다가 될 수 있는 조건을 시의 형태로 아름답게 표현하였다(송해경, 2008 : 60). 미시적 관점에서 보면, 초의가 중국차와 다른 ‘동다’의 우수성을 언급하기 위해 『동다송』을 저술한 것으로도 볼 수 있다. 앞서 선을 존재의 본질을 깨닫는 깨달음 그 자체로 본다고 하였다. 초의는 차에 있어서도 차라는 본바탕 그 자체에 주목하였다. 동인으로서 우리차[東茶]에 대한 주체적 사고에 주안을 두고 화이(華夷)의 지역적 편향을 가르는 것을 지양하였다. 그 시각의 출발점은 차라는 본질을 가지고 제반의 것들을 서로 연결하여 그 경계를 허물고 통섭하려는 동다의식을 제창하였던 것이다.

(1) 『다경』 등의 주체적 이해

19세기 문예 사조를 보면, 종래 성(性)·이(理)에 주목했던 것과는 달리 개인의 자유로운 정감의 유도를 중시하여, 보편적 원리인 이보다는 작자 개인의 특질인 기(氣)에 주목하였다. 또한 중국의 시를 전범으로 절대시하였던 풍조를 비판하고, 조선인의 삶을 조선적 사고와 감각으로 진실하게 표현하려는 조선풍의 자각과 개성의 발현으로 이어졌다. 문학의 주체성을 강조했던 정약용은 “나는 조선인이기에 조선 시를 즐겨 쓴다”²¹³⁾라고 하며, 조선풍의 자각과 실천을 강조했다. 이처럼 조선인의 진정이 담긴 조선 후기 실학파의 문예는 자주적이며 주체적으로 확고하게 자리를 잡게 되었다. 초의는 차문화의 창조와 다양성을 논의하지는 않았다. 다만 형이상·하 자의 조화와 본질에 대한 근원적 이해를 바탕으로 실심(實心)과 주체성을 발현

213) 『與猶堂全書』, 第1集, 권6, 「松坡酬酢」 “我是朝鮮人, 甘作朝鮮詩.”

해야 한다는 데 그 의식의 지향점이 있었다. 그 결과 중국의 다양한 차문화 양상 속에서도 맹목적으로 답습하거나 경도되지 않고 실사(實事)에 입각한 주체적인 차 의식을 수립할 수 있었던 것이다.

박동춘(2010 : 64)은 초의의 차 이론의 토대가 『다경』이라고 하였다. 이는 『일지암서책목록』에 기록된 초의의 장서 가운데 육우의 『다경』이 들어 있다는 사실을 통해 확인하였다. 그러나 초의는 중국 다서의 무분별한 인용에 그친 것은 아니었다. 그는 자신의 의식과 조선의 실정을 반영하여 문장의 보완과 재구성으로 동다의식을 피력하였다. 서술에서도 주체적 안목을 가지고 열거의 우선순위를 의도적으로 바꾸거나 생략하기도 하였다. 또 증험이 바탕이 된 지리적 풍토에 합당한 방법을 제시하였으며, 시대에 따른 변화의 추이를 반영하였다. 초의의 『동다송』이 지닌 독특한 성격을 살필 수 있는 것으로, 다음의 세 가지를 들 수 있을 것 같다.²¹⁴⁾

첫째 『다경』 「칠지사(七之事)」는 중국 상고시대부터 당나라까지의 차에 관한 역사 자료를 연대에 따라 편집한 것이다. 수(隋, 581~618) 나라는 대운하의 개통으로 중국 남방의 차가 북방으로 확산²¹⁵⁾되는 중요한 계기가 이루어진 시기이다. 그럼에도 육우의 『다경』에는 수나라 차사가 누락되어 있다. 그런데 초의는 『동다송』에서는 당(唐), 송(宋)의 차사 사이에 수나라의 차사를 삽입하였다.

제5송²¹⁶⁾

潛壤不惜謝萬錢	땅에 묻힌 귀신도 만금의 사례를 아끼지 않았고
鼎食獨稱冠六情	진수성찬에 있어 홀로 육청의 으뜸이라 불리었네.
開皇醫腦傳異事	문제(文帝)가 두통을 고친 것이 기이한 일로 전해지고
雷笑葦香取次生	뇌소와 용향이라는 이름이 차례로 생겨났다네.

제5송을 가벼이 볼 수 없는 이유는 중국 차문화사의 전체적인 흐름을 잘 이해한 적절한 배치를 하고 있기 때문이다. 「칠지사」에 누락된 위의 내용을 삽입할 수 있었던 것은 다양한 문헌을 통해 시대별 차의 발전사와 차 고사에 통달했기 때문이

214) 聞學하는 과정에서 장유화 선생의 講說을 참조하였다.

215) 대운하의 개통으로 남쪽의 차가 華北地方에 알려지게 되었고, 차 가격의 하락과 함께 대량 공급이 가능해짐으로써 기호 식품인 차는 큰 수요를 창출하게 되었다.

216) 국역에 있어서는 여러 譯註를 살펴보고 특히 미간행된 장유화의 『東國茶書集錄』을 중심으로 보았다. 또한 필요에 따라 지역으로 원의에 충실을 기하고자 하였다. 특히 頌의 구분에 있어서는 연구자에 따라 9송, 17송, 31송으로 구분하였는데, 여기서는 17송의 구분 방법을 채용하여 읽기에 편의를 주었다.

다. 이에 초의는 수나라 차사의 중요한 의미로 황제가 차를 마시고 병을 고침으로서 차가 일반화된 점에 주시하였다. 또한 5송에서 초의가 단 주(註)를 보면 “천하 사람들이 차를 마시는 것을 비로소 알게 되었다”(於是 天下始知飲茶)는 내용이 있다. 이 문구는 초의가 요약 첨가한 구절(석용운, 2010 : 34)²¹⁷⁾로 황제의 음다 습관이 차문화 확산에 크게 기여하였을 것이라고 본 것이다. 이것은 조선에서의 차문화 확산을 지향하였던 초의에게 적지 않은 영향을 끼쳤을 것이다. 육우가 간과하였던 수나라 차사를 삽입하여 차사의 완성도를 높인 점은 평가를 받아야 할 일이다.

둘째, 『다경』 『일지원』은 차나무의 생태 조건, 재배 방법, 찻잎의 선별 기준과 품질의 감별 방법 등에 관해 광범위하게 다룬 장이다. 그 가운데 다음과 같은 내용이 있다.

양지바른 언덕의 그늘진 숲의 것은, (색일 경우) 자주빛이 상품이며 녹빛은 차 등품이다. (형태일 경우) 여린 순(筍)이 상품이며, 아(芽)는 차등품이다. (잎일 경우) 잎사귀가 말려 있는 것이 상품이며, 껴진 것은 차등품이다.²¹⁸⁾

육우는 최상의 찻잎 선별기준으로 ‘색은 자주색(紫者上), 형태는 순(筍者上), 잎은 말려 있는 것(葉卷上)’을 상품으로 설명하였다. 이와 관련하여 『다신전』 『채다』 조를 보면 “차싹은 자줏빛이 나지 않아야 가장 좋고”(茶非[芽]²¹⁹⁾紫者爲上)이라고 언급하고 있다. 『만보전서(萬寶全書)』와 장원의 『다록』에도 ‘차아자자위상(茶芽紫者爲上)’으로 육우의 견해와 같다. 이에 대해 일각에서는 초의가 자순 차싹을 보기가 어려웠기 때문이라고 하나 명증하기가 쉽지 않다. 자주색 찻잎을 최상으로 여기는 육우의 논리는 학계로부터 많은 논란을 일으켰다. 과학적 시각에서 볼 때 적색을 띠는 안토시아닌(Acthoxanthin)은 여린 찻잎에서 많이 나타나고 일조량에 따라 함량도 달라진다. 그러나 짙은 맛이 강하여 찻잎의 원료로는 적합하지 않다. 따라서 육우가 상등의 색으로 여긴 것에 대해 학계에서는 여러 견해를 보이고 있지만 아직까지 합의를 도출해낸 상태는 아니다. 그러는 가운데 중국 차학자인 구단(寇丹)의 견

217) 수문제의 차고사는 청나라 왕호의 『광군방보』, 유원장의 『다사』에 실려 있다. 그러나 『사고전서』와 마찬가지로 제5송 주 마지막 부분에 있는 ‘於是 天下始知飲茶’ 대신에 “주민들은 경쟁적으로 차를 따고 찬탄하였는데, 요약하여 말하면 『춘추』에 다 통하고 河圖洛書를 다 말하여도 한 수레의 차만 못하다고 하였다”라는 설명이 곁들여 있다.

218) 『茶經』 「一之原」 “陽崖陰林，紫者上，綠者次；筍者上，牙者次；葉卷上，葉舒次，……”

219) 『萬寶全書』와 『다록』에는 ‘非’ 자가 아닌 ‘芽’ 자로 되어 있다

해가 학계 다수의 인정을 받고 있다. ‘자자상’에 대한 구단의 견해는 다음과 같다. 본디 한족(漢族)은 불과 태양을 숭배하여 홍자색(紅紫色)을 추앙하였고, 당나라 때는 자주색을 고귀한 것으로 여겨 친왕(親王)이나 3품 이상의 관복은 모두 자주색을 사용하였다. 이뿐만 아니라 산을 자금(紫金), 자양(紫陽), 별을 자미(紫薇), 기를 자기(紫氣), 누각을 자광(紫光), 영(令)을 자금(紫禁), 물을 자수(紫水) 등으로 칭송하기도 하였다. 중국 최초의 공차(貢茶)를 만든 고저산(顧渚山)의 찻잎 역시 자주색이 아님에도 ‘고저자순(顧渚紫筍)’이라고 명명하였다(짱유화, 2008 : 53). 이렇게 볼 때 육우 역시 가장 귀한 여린 차싹을 ‘자순’이라 표현한 것으로 볼 수 있음직하다. 『동다송』 제14송에도 ‘자순’이 언급된다. 그와 관련해 송해경의 견해를 참조할 필요가 있다(송해경, 2008 : 55-56).

제14송
 綠芽紫筍穿雲根 녹아와 자순은 구름 속을 뚫고 자라며
 胡靴犴臆皺水紋 호인의 신발과 들소의 가슴팍 같이 주름진 물결무늬라네.

육우는 자순의 말려진 잎이 제일 좋고, 녹아의 찢긴 잎이 차등급이라고 하였다. 그러나 초의는 녹아의 찢긴 잎을 최상품으로 쳤다. 제14송에서는 녹아와 자순의 위치가 바뀌어져 있다. 이것은 우연이 아니고 의도적인 것일 수 있다. 그 이유는 음다법의 변화로 자순차보다는 녹아차가 더 좋은 차가 되었다는 것이다. 초의가 살았던 조선 후기는 초청(炒靑), 산차(散茶)의 시대이다. 당시 음다법은 오늘날과 마찬가지로 산차를 뜨거운 물에 우려마시는 포다법으로 차를 마셨다. 자순 차의 자색은 안토시아닌 성분으로 물에 쓰고 뚫은 맛이 잘 우려나기 때문에 포다법으로 마실 때 좋은 맛이 날 수 없다. 이렇게 본다면 초의가 자순, 녹아라 하지 않고 녹아, 자순이라고 한 의도가 드러난다고 하겠다. 필자는 송씨의 견해를 존중한다. 설득력도 있어 보인다. 다만 필자는 초의의 사상적 주형(鑄型)을 가지고 다른 각도에서 문제를 보고자 한다. 학계에서는 초의가 『다록』이나 『만보전서』에서 문제의 대목을 초출(抄出)하는 과정에서 ‘비(非)’ 자가 삽입된 것에 대해 오자(誤字)로 보기도 한다. 『동다송』이 판본에 따라 오자가 상당하기 때문에 그런 주장이 설득력을 얻고 있는 것도 사실이다. 그러나 필자는 이를 오자라고 생각하지 않는다. 원문의 문구에 의도적인 변화를 준 것이라고 본다. 앞서 살펴본 바와 같이 초의가 ‘녹아의 찢긴 잎을 최상품’으로 인식하였다면 ‘비자자(非紫者)’라는 표현 대신 ‘녹자(綠者)’로 표현했을 가

능성을 열어두어야 한다. 위 구단의 견해에서 본 바와 같이 자순은 보통과 다른 특이한 것이다. 일상적으로 접할 수 있는 평범한 것이 아니다. 평범함 속에서 진리를 찾는 초의는 진여의 본질에 도달하고자 하며 그 본질을 깨달음 자체로 삼는다. 이것으로 미루어 짐작할 때 그의 사상적 경향과 상충될 수 있는 내용이 아닌가 생각한다. 여기서 노자 도의 기본 특징을 참고해 볼 필요가 있다. 그는 다음과 같은 견해를 보였다.

즐거움 음악과 맛있는 음식은 지나가는 객을 멈추게 한다. 그러나 도가 말로써 표현될 때는 담연하여 무미하다. 보려고 해도 볼 수 없어 인간의 눈을 즐겁게 하지 못하고, 들으려고 해도 들을 수 없어 귀를 즐겁게 만들지 못한다.²²⁰⁾

도는 아무런 맛이 없고 보이지도 들리지도 않으나 도의 작용은 무궁무진하다는 것이다. 자연을 대변할 때 평범한 물맛에 비유한다. 평담무미(平澹無味)하기 때문이다. 물은 달거나 시거나 짜거나 맵지도, 그 어떤 맛을 내지 않는다. 그러므로 도는 어떤 냄새나 소리, 형체, 맛이 없으니 도에 관한 말을 평범에서 찾고 담박으로 말하는 것이다. 물맛은 비록 어떤 맛이 아니지만 일체 맛의 바탕이 되는 것이다. 마찬가지로 평범함이 배어난 일상의 아름다움은 특별하고 특이한 아름다움을 초월한 탈속미로 모든 아름다움의 원천이 되는 것이다.

초의는 다사에 있어 중정과 중화를 최우선으로 삼았다. 자색의 차이를 귀하게 여기기보다는 지리산 화개동의 40~50리에 널려 자라고 있는 누구나 쉽게 접할 수 있는 차에서 보편타당한 진리를 찾고자 한 것이라 생각한다. 불가에서 지향하는 깨달음의 내용은 모든 중생들이 타고난 본래의 고유한 자기, 순진무구한 자기, 있는 그대로의 여실(如實)한 자기를 말한다. 수행자들의 궁극적 목적인 깨달음이란 처음부터 갖추고 있는 이 본래면목을 아무런 인위도 가하지 않은 채 있는 그대로 고스란히 온전하게 드러내는 것을 말한다. 마조도일(馬祖道一)은 다음과 같이 “평상심이 그대로 도”라고 말하였다. 즉 도는 평범한 속에 있다 해도 과하지 않다.

만약 도를 바로 알고자 한다면 평상심이 도이다. 무엇을 평상심이라고 하는가? 조작이 없고 시비가 없고 취사(取捨)가 없고 단견(斷見)과 상견(常見)이 없고 범

220) 『老子』, 제35장 “執大象，天下往，往而不害，安平大。樂與餌，過客止，道之出口，淡乎其無味。視之不足見，聽之不足聞，用之不可既。”

(凡)도 없고 성(聖)도 없는 것이다.²²¹⁾

평상심은 인간 누구나가 갖추고 있는 근원적인 본래의 마음이다. 조작이나 시비가 없는 평상시의 마음 그대로를 ‘도’라고 정의할 수 있다. 평상심이 도라는 조사선의 정의는 평범한 일상생활 속에 언제 어디서나 자기의 주체성을 잃어버리지 않고 자각적인 삶을 가꾸는 살아 있는 지혜이다. 초의는 찾아색에 있어서도 평범한 본래 모습을 있는 그대로 드러낸 것을 우위로 보았을 것이다. 초의가 추구하는 다사는 내심의 평정을 이루고 성실을 바탕으로 한 담백한 차생활이다. 그는 지극히 평범한 일상의 다사에서 묘도(妙道)를 터득 할 수 있기를 바랐을 것이다. 선가의 자연 사상은 대자연의 세계를 깨닫기 위하여 초월 하고자하며, 주관의 내면적인 실상으로 자연을 전환함으로써 자연을 직관한다. 초의는 자연과 적의 없이 본래 면목 그대로의 담담함을 추구하고 그 속에서 이치를 찾고자 하였다.

셋째, 초의는 『동다송』에서 이론과 실제에서 얻어진 차생활의 요지를 증명하고 있다. 그 중 하나가 제11송 ‘수벽백수탕(秀碧百壽湯)’에 대한 정교한 이해이다.

我有乳泉把成秀碧百壽湯 나에게 유천이 있어 수벽 백수탕을 만들고 있으나
何以持歸大覓山前獻海翁 목덕산 앞 해옹에게 어떻게 가져가 드릴거나.

초의가 존경하는 홍현주에게 유천의 좋은 물을 끓여 차를 보내고 싶은 마음이 담겨있다. 그러나 이어 ‘백수탕’이란 내용을 언급하여 앞뒤 문맥에 혼란을 주고 있다. 백수탕은 소이(蘇廙)의 『십육탕품(十六湯品)』에서 나오는 용어로 그 내용은 다음과 같다.

사람이 오랫동안 숨을 쉬고 살았듯이 물이 지나치게 오래 끓은 것이다. 혹은 이야기하느라 방해받고 혹은 일 때문에 망친 물을 취해서 사용하면 그 탕은 이미 본성을 잃어버린 것이다. 감히 묻건대 머리털이 하얗게 세고 얼굴이 창백한 늙은이가 활을 잡고 화살을 쏘면 과녁을 명중할 수 있겠는가? 또한 썩썩하게 활보하며 먼 길을 갈 수 있겠는가?²²²⁾

221) 『馬祖語錄』, “道不用修, 但莫污染, 何爲污染, 但有生死心造作趣向皆是污染. 若欲直會其道平常心是道, 何爲平常心, 無造作, 無是非, 無取捨, 無斷常, 無凡無聖.”(『卍續藏經』 제119권, 812쪽 上)

222) 蘇廙, 『十六湯品』 “人過百息, 水逾十沸. 或以話阻, 或以事廢, 始取用之, 湯已失性矣. 敢問鬚鬢, 蒼顏之大老, 還可執弓搖, 矢以取中乎? 還可難登闊步以邁遠乎?” (장유화, 앞의 책, 2000, 144쪽)

중국 오대(五代, 907~960)의 옥차법(沃茶法) 기준으로 보면, 백수탕은 너무 오래 끓은 물로서 물의 본성을 잃어버린 탕이다. 가장 잘못 끓인 물로 분류된 백수탕을 홍현주에게 보내고 싶다는 것은 납득할 수 없는 내용이다. 혹 이론으로만 익힌 차 생활의 오류 정도로 성급히 판단할 수도 있을 것이다. 그러나 실증적 차생활에서 얻은 내용이라면 문제는 달라진다. 19세기는 산차(散茶) 포차법(泡茶法)의 시대이다. 장원이 쓴 『다록(茶錄)』은 산차와 포차법에 대한 설명이 주를 이룬다. 이 책에 서술된 탕변을 참고해 보면, 가장 오래 끓인 물인 오비순숙탕(五沸純熟湯)이 되어야만 진정한 차의 색·향·미가 나타난다고 하였다. 찻잎 속에 들어있는 성분을 우려내어 마시는 방법인 포다법에서는 오래 끓인 물이 적당하다는 것이다. 초의가 살던 당시의 차의 형태는 산차였고 차 우리는 방식은 포차법이었다. 이 방법을 생각할 때 순숙이 당연하다. 음용 방법에 따른 시대적 변화를 반영한 실증적 이해라고 할 수 있다. 현장에서의 경험이 없었다면 선불리 쓸 수 없었던 초의의 차정신이 엿보이는 내용이라 하겠다.

『동다송』을 저술함에 있어 『다신전』의 정서(正書) 과정에서 얻어진 이론적 배경과 실제가 적지 않은 역할을 하였을 것이다. 초의는 『만보전서』에 수록된 「채다론」의 원문을 초출(抄出)하여 제명(題名)을 하고 발문(跋文)을 달아 『다신전』을 만들었다. 1828년 지리산의 칠불선원에서 중국의 백과사전격인 『만보전서』를 보고, 그 중에 차에 관한 부분을 등초(謄抄)하기 시작, 순조 30년(1830)에 완성하였다. 『만보전서』에 수록된 「채다론」의 원본은 모환문(毛煥文)의 『다경채요(茶經採要)』이며, 『다경채요』의 원본은 명나라 때 장원(張源)의 『다록』으로 밝혀졌다.²²³⁾ 후자는 『다신전』이 차에 대한 이론서에 불과하며, 또 여러 다서 가운데 필요한 부분을 등초한, 일종의 자료집 정도로 평가하기도 한다. 그러나 필자는 이것을 성급한 판단이라고 본다. 『다신전』은 초의가 자료를 정서하는 과정에서 자신의 사상과 경험을 반영하여 용해시킨 것이기 때문에 단순한 자료집이라고 하기는 어렵다. 『다신전』은 차를 만들고[造] 우리는[泡] 실사(實事)에 중심이 두어져 있다. 현실에서의 구체적 실용에 주목하면서 경험을 통한 과학적 이해를 겨냥하고 있다. 후일 저술한 『동다송』의 내용을 보면 다음과 같은 내용이 있다.

223) 정유화, 『東國茶書集錄』(미간행), 70쪽.

화개동에는 옥부대(玉浮臺)가 있다. 그 아래 칠불선원(七佛禪院)에서 좌선하는 스님들은 언제나 낮은 철에 탄 쇠잎을 햇볕에 널어 마리고, 쇠으로 불을 지펴 마치고 나물을 삶는 것 같이 솥에 끓이기에, 수색이 진하고 탁하며 붉은색을 띠며, 맛은 몹시 쓰고 떫다. 이야말로 이른바 ‘천하에 좋은 차를 속된 솥씨로 버려 놓았다’고 하는 것이다.²²⁴⁾

당시 차를 즐기는 중심 집단인 승려들마저도 차를 제대로 만들거나 마실 줄 몰랐다는 것이다. 이러한 초의의 개탄이 결국 『다신전』을 저술한 동기의 하나가 되었을 것이라고 본다. 또한 민중들과 유리된 차생활에 대한 안타까움과 그로부터 우러난 ‘애민 의식’과도 연결시켜 볼 수 있다. 초의는 늙고 경화(硬化)된 잎을 햇볕에 말리고 솥에 끓여 마시는 것을 보면서 기초적으로 차 만드는 법[造茶]과 우리는 법[泡法]에 대한 설명의 필요성을 느꼈다. 차의 물리(物理)에 관한 글을 등초한 것이 『다신전』이다. 여기서 주목해야 할 점은 서명(書名)이다. 등초한 원문들의 제목은 「채다론」, 『다경채요』, 『다록』이다. 그런데 초의는 ‘다신전(茶神傳)’이라고 새롭게 제명(題名)하였다. 왜 ‘다신전’이라고 했을까? 생각해보지 않을 수 없다. 제목에서 드러나듯 ‘다신’, ‘차의 신령스러움’을 온전히 드러내는 방법을 전하려고 했던 것 같다.

초의는 원문을 똑같이 필사하지 않았다. 주체적으로 자신의 의중이 일부 반영된 글자를 곳곳에 배치함으로써 그 의미를 표현하였다. 일각에서는 오자·탈자·속자(俗字)·통자(通字)로 단정 짓기도 하는데 성급함이 있다. 그는 차의 전통과 관련하여 원전의 중요성을 인식하면서도 문자에만 얽매이지 않고, 그 문자가 포함하고 있는 내면을 이해하는 것이 더 중요하다고 보았다. 이후 『동다송』을 편찬함에 이룬과 실제 속에서 얻어진 정신을 표출하고 전달하는 데 주안점을 두었던 것이 이를 뒷받침 한다.

『다신전』은 모두 22조목으로 구성되어 있다.²²⁵⁾ 「채다(採茶)」, 「조다(造茶)」, 「변다(辨茶)」, 「장다(藏茶)」, 「화후(火候)」, 「탕변(湯辨)」, 「탕용노늬(湯用老嫩)」, 「포법(泡法)」, 「투다(投茶)」, 「음다(飲茶)」, 「향(香)」, 「색(色)」, 「미(味)」, 「점염실진(點染失真)」, 「다변불가용(茶變不可用)」, 「품천(品泉)」, 「정수불의다(井水不宜茶)」, 「저수(貯

224) 『東茶頌』, “智異山花開洞, 茶樹羅生四五十里, 東國茶田之廣, 料無過此者. 洞有玉浮臺下, 有七佛禪院. 坐禪者, 常晚取老葉, 乾然柴, 煮鼎如烹. 菜羹, 濃濁色赤味甚苦澁. 政所云, 天下好茶, 多爲俗手所壞.”

225) 『茶神傳』의 원본 격인 장원의 『다록』은 23항목, 1,422자로 되어 있는 반면 『다신전』은 22항목으로 되어 있다. 두 책의 가장 큰 차이점은 『다록』에 수록되어 있는 22항 <分茶盒> 조가 누락되어 있고, 23항 ‘茶道’를 ‘茶衛’로 바꾸어 쓴 점이다. (장유화, 『東國茶書集錄』(미간행), 70쪽. 이후 『茶神傳』 원문 인용시 생략.)

水), 「다구(茶具)」, 「차잔(茶盞)」, 「식잔포(拭盞布)」, 「다위(茶衛)」 조로 구성하면서 차의 이론과 실제, 체·용을 체계적으로 다루고 있다. 그 중 초의의 주체적 동다의 식이 엿보이는 대목을 살펴보자. 「채다」²²⁶⁾에서 초의는 차를 따는 시기가 너무 이르면 ‘향이 온전하지 못하다’(太早則香不全)이라고 하였다. 이 대목의 원조라 할 수 있는 장원의 『다록』에서는 ‘너무 이르면 맛이 온전하지 못하다’(太早則味不全)이라고 되어 있다. 맛과 향은 감각기관을 자극시켜 일어나는 현상이다. 일반적으로 차를 마실 때 미각보다는 후각이 먼저 자극된다. 이미 향기가 흩어진 차는 맛이 온전할 수 없다. 이어지는 구절인 ‘지즉신산(遲則神散)’과 연결시켜보면 그 의미를 제대로 알 수 있다. 오늘날 생엽(生葉)의 경우를 보면, 4월과 5월 채엽시 향기성분 휘발량이 가장 많으며 그 이후에는 급격한 감소를 보인다. 녹차의 품질을 좌우하는 인자 중 하나가 차의 향기 성분인데, 향기 성분은 미량이라도 매우 민감하다. 우리나라에서는 일반적으로 초기에 채취한 차엽일수록 양질의 차로 여기고 있지만, 너무 이른 시기에 채취한 차엽에는 향기 성분이 적어 오히려 향미 특성이 낮아질 수 있다(류경현, 2012 : 12). 채다 시기의 중도(中道)가 요구된다. 너무 빠르거나 늦어지는 경우, 게을러 더더질[遲] 경우 ‘신(神)’이 흩어지기 때문이다. 초의는 ‘다신’을 갖추기 위한 첫 번째 지성(至誠)이 차를 따는 것에서부터 시작됨을 강조하고 있다. 다시 말해 차를 만들기 위한 첫 공정에서 ‘다도진외(茶道盡矣)’가 결정된다는 것이다. 초의의 직관과 증험이 병행된 차생활 속에서 얻어진 실상인 것이다.

「탕변」 조를 보면 초의의 직관적 다사 수준과 자신의 견해를 반영한 물 끓임 정도를 각각 달리 표현하고 있다.

끓는 물이 용솟음치고 파도처럼 솟고 북 치듯 해서 물의 기운이 완전히 사라지면 이것을 순수(純熟)이라 한다. 물이 끓을 때 나는 첫소리, 구르는 소리, 떨리는 소리, 소낙비 같은 소리는 모두 맹탕이다. 끓는 물소리가 들리지 않을 때 이것을 결숙(結熟)이라 한다. 물이 끓을 때 김이 한 줄기, 두 줄기, 서너 줄기가 떠오르고 어지럽게 실타래처럼 끓어오르는 것은 맹탕이다. 그러다가 바로 김이 솟구쳐 오르면 이것이 경숙(經熟)이다.²²⁷⁾

226) 『茶神傳』, 「採茶」

227) 『茶神傳』, 「湯辨」 “直如湧沸, 如騰波鼓浪, 水氣全消, 方是純熟. 如初聲, 轉聲, 振聲, 驟聲, 皆爲萌湯, 直至無聲, 方是結熟, 如氣一縷, 浮二縷, 三四縷, 亂不分, 氤氳亂縷, 皆爲萌湯, 直至氣直沖貫, 方是經熟.”

탕수(湯水)를 분별하는 방법론에서 장원과 똑같이 필사하는 대신 다른 표현을 사용하고 있다. 장원은 형변(形辨)·성변(聲便)·기변(氣辨)으로 분별한 당변 모두를 순숙(純熟)이라고 했다. 순숙은 차 우리기에 가장 좋은 물 끓음 상태를 말한다. 반면 초의는 모양[形辨]에 있어 수기(水氣)가 완전히 사라지면 순숙, 소리[聲便]에 있어 물 끓는 소리가 들리지 않으면 결숙(結熟), 기세[氣辨]에 있어 김이 곧바로 오르게 될 때를 경숙(經熟)이라고 하였다. 주체적 이해라는 대명제로 볼 때 명증하기는 어려우나 장원과 달리 순, 결, 경으로 달리 표현한데에는 의도가 있을 것이다. 초의는 표현이 다를 뿐 그 의미하는 바는 온전하게 끓은 물의 상태를 말하고 있다. ‘순(純)’은 온전하게 온전히 익은 물의 상태이며, ‘결(結)’ 역시 탕수가 완성되었음을 나타낸 것이고, ‘경(經)’의 경우 ‘의(義)’의 의미를 지니고 있는 것으로 보아 물의 익은 정도가 바르고 마땅함을 표현한 것으로 유추해 볼 수 있겠다.

한편, 초의는 『다신전』 발문에서 “우리 총림(叢林)에 간혹 조주선사(趙州禪師)의 깍다거의 풍속이 남아 있기는 하다. 그렇지만 다도를 제대로 알지는 못하기에 이렇게 베껴 적어 보이려는 것이다”²²⁸⁾고 하였다. 깍다거는 다선일미의 정수이다. 초의가 지향하는 상화의 관점으로 볼 때 형이상적 차의 관습에 편중되어 있는 부분을 지적하고자 한 것 같다. ‘다도를 제대로 알지 못한다’(盡不知茶道)는 것은 앞서 22조목의 이론과 실재를 아우르지 못하고 있다는 말일 것이다. 『다신전』의 결론이라 할 수 있는 「다위」조를 보자.

만들 때 정성스럽게 만들고, 저장할 때는 건조하게, 우릴 때는 청결하게 한다.
정성스럽게, 건조하게, 청결하게 되면 다도(茶道)가 이루어지는 것이다.²²⁹⁾

초의는 이 과정에서 원본에 있는 제목 ‘다도(茶道)’를 ‘다위(茶衛)’로 고쳐 쓰면서 문장 중에 다도를 언급하고 있다. 이것은 범범하게 보아 넘길 일이 아니다. ‘도’ 자 대신 ‘위’ 자를 사용함으로써 정신적 측면의 부각만이 아니라 형식적 범식까지 함께 갖추어야 될 것이라는 점을 시사하고 있다. 정(精)·조(燥)·결(潔)이 먼저 지켜질 때[衛] 다도라고 할 수 있기 때문이다. 또한 차를 통한 육체적 건강도 간과할 수 없다. ‘위(衛)’는 ‘영위(榮衛)’의 준말로 영위는 ‘기혈(氣血)’을 달리 이르는 말이다. 오

228) 『茶神傳』, 「跋文」 “叢林或有趙州風, 而盡不知茶道, 故抄示可畏.”(용운 외, 『다신전』, 동국역경원, 129-130쪽)

229) 『茶神傳』, 「茶衛」 “造時精, 藏時燥, 泡時潔. 精, 燥, 潔, 茶道盡矣.”

늘날 육체적 건강과 관련이 있는 말이다.

결국 ‘다위’라는 제목만으로도 초의가 차가 지닌 본질적 측면(體)과 활용적 측면(用)을 아울러 갖추려 했음을 알 수 있다. 초의는 정신과 형식에다 신체적 건강까지 함축하고 있는 ‘위(衛)’자를 써서 『다신전』을 마무리하였다. 인간도 신체와 정신이 조화로울 때 온전한 인격체이듯 차 역시 영과 위가 쌍전(雙全)될 때 다도를 이룰 수 있는 것이다. 여기에는 고대 한국사상의 조화와 영육쌍전(靈肉雙全)의 정신이 함축되어 있다고 하겠다.

(2) 동다의식과 증협정신

『동다송』은 초의가 현종 3년(1837) 당시까지의 차고전을 망라 탐독하여 우리차의 우수성을 알리고 올바른 차풍속을 부흥시키고자 저술한 것이다. 중국의 차문화사를 시대적으로 정리하면서도 그 내용의 조리(條理)를 살펴 자신의 의견을 삽입하였다. 본문의 내용을 분석해 보면, 차의 본질을 중시하는 초의의 기본 관점을 행간에서 읽을 수 있다. 특히 중국의 차문화사를 통람(通覽)하면서 중국차와 다른 동다의 정체성을 분명히 하려 한 의도가 엿보인다. 『동다송』은 이론과 실재를 갖춘 다서 고전의 하나일 뿐만 아니라, 차라는 본질 그 자체에 관점을 두고 풀어나가는 의미가 있다. 나아가 주체적 사고가 응축된 ‘동다의식’을 엿보는 데 매우 중요한 문헌이라 하겠다.

불가에서 송(頌)은 부처님의 덕을 찬양하고 교리를 노래하는 시로, 오도송(悟道頌), 열반송(涅槃頌), 다게(茶偈) 등으로 알려져 있다. 이 송을 들은 사람들은 노래하듯이 따라함으로써 자기도 모르게 그 내용을 암기하고 따르게 되는 효과가 있다. 육우는 『다경』 「십지도(十之圖)」에서, 『다경』의 「일지원」에서 「구지략(九之略)」까지의 내용을 비단에 적어 자리 곁에 걸어 놓으면 눈으로 기억하게 될 것이고, 그러다 보면 어느덧 『다경』의 모든 내용들이 갖추어지게 될 것이라고 했다.²³⁰⁾ 초의가 ‘송’의 형식을 빌려 차를 예찬한 것도 육우와 같은 생각이었을 것이다. 아울러 차의 본질을 살필 수 있는 주체적 동다의식과 다사에 있어 태화(太和)의 정신이 많은 사람들에게 뿌리내리기를 바라는 마음도 곁들여졌을 것이다. 『동다송』은 『다신전』을 초록한지 약 10년 뒤에 정조의 사위인 해거도인(海居道人) 홍현주가 진도부사인 변지

230) 『茶經』, 「十之圖」 “以絹素或四幅或六幅, 分布寫之, 陳諸座隅, 則茶之源, 之具, 之造, 之器, 之煮, 之飲, 之事, 之出, 之略目擊而存, 於是『茶經』之始終備焉.”

화(卞持和)로 하여금 초의선사에게 다도에 대해 물어와 그 청을 받아들임으로써 이루어진 것이다. 『동다송』은 초의 스스로 “고인소전지의근술”(古人所傳之意謹述)이라고 밝힌 바와 같이, 송마다 고인들이 남긴 여러 문헌과 시구를 인용하여 주를 달고 있다. 초의는 『다신전』과 『동다송』 저술함에 중국 다서(茶書)를 철저히 고증함은 물론 자신의 사상적, 이념적 견해, 실제 증험한 사실들을 중횡으로 엮었다. 한국 차 문화사의 새로운 기원을 여는 것이라 할 만하다.

『동다송』은 굴원(B.C 343~277?)의 『초사(楚辭)』 중에서 「굴송(橘頌)」의 영향을 받았다. 제1송 첫구절에서 「굴송」²³¹⁾을 그대로 인용하다시피 한 것에 대해서는 일정한 숙지가 필요하다. 「굴송」은 영물시(詠物詩)이다. 굴이란 시의 재료를 매개로 작가의 주관적 감정이나 의도를 표현하는 경향이 두드러진다. 사물을 읊지만 사물 자체와 더불어 작가의 의도를 앞세우고자 하는 것이다. 이런 시들은 대개 작가 자신의 축적된 경험과 시각이 상징화, 관념화되어 있다(안대회, 2001 : 3-7).

『동다송』 제1송(A)과 「굴송」(B)²³²⁾의 인용구를 함께 살펴보자.

(A) 后皇嘉樹配橘德 受命不遷生南國	하늘이 상서로운 나무로 하여금 굴나무의 덕과 짜되게 하니 천명을 받고 남국에 나서 자라는 곳을 바꾸지 않네.
(B) 后皇嘉樹 橘徠服兮 受命不遷 生南國兮	천지간에 아름다운 나무가 있으니 굴이 우리 땅에 내려왔도다. 타고난 성품은 바뀌지 않으니 강남에서 자라는도다.

굴원은 혼탁한 사회 풍조에 대항하는 자신의 울곧은 마음을 굴나무에 빗대었다. 불천(不遷)하는 타고난 성품대로 강남에서 자라고, 홀로 우뚝 서서 변치 않는(獨立不遷) 굴나무가 마치 자신의 처지와 다르지 않은 것으로 생각하였다. 굴원은 세상의 잣대나 타인의 뜻대로 살았던 인물이 아니다. ‘속세에 홀로 깨어 우뚝 서서 가로질러 속세와 어울리지 않는’(蘇世獨立, 橫而不流兮) 자신의 뜻에 맞게 살아간 인물

231) 「굴송」은 전국시대 부패한 귀족 및 지식인들이 수단과 방법을 가리지 않고 변절하면서 부귀영화를 전념하는 것에 빗대어 愛國과 愛民의 마음으로 자신의 변함 없는 지조와 결백함을 끝에 빗대어 노래하였다.

232) 屈原, 『楚辭』 「橘頌」 (류성준 편저, 문이재, 2002, 93쪽)

이다. 위 내용 중 ‘수명불천생남국(受命不遷生南國)’은 ‘하늘로부터 천명을 부여받았기 때문에 옮겨 심지 않으며, 남쪽에서 사는 식물이다’라는 뜻이다. 남국이라는 좋은 환경 속에서 자라 자칫 그 성질이 유약할 수 있겠으나, 차와 굴나무는 그러한 환경 속에서도 뿌리가 깊고 단단함을 역설적으로 드러내고 있다. 육우도 『다경』에서 차를 남방의 가목이라고 말 한바 있다.²³³⁾ 중국의 남국과 조선의 남국은 지리적으로 분명히 다르다. 그러나 이 대목의 핵심은 ‘받은 천명 그대로 옮기지 않는’ 것에 있다. 지리적 조건에 중점을 두는 형이하적 탐색보다는 심고난사(深固難徙)의 천명으로 말미암아 어떠한 지리적 위치에 있더라도 한 곳에 뿌리내리는 성질에 주목해야 한다. 즉 절의와 지조에 의미를 두어야 할 것이다.

불천은 ‘옮기지 않는다’는 뜻이다. 차나무의 ‘직근성(直根性)’과 관련시켜 생각해 볼 수 있다. 종자로 파종된 차나무의 뿌리는 곧고 깊게 내려가는 성질이 있다. 차나무를 옮기면 뿌리 끝의 성장점이 손상되기 쉬우므로 차나무를 옮기게 될 경우 잘 살지 못한다. 더욱이 『굴송』에서도 “뿌리가 깊고 단단하여 옮기기가 어려우니 한결 같은 뜻을 지녔다”(深固難徙 更壹志兮)는 내용으로 굴의 덕을 칭송하고 있다. 굴원은 본문에서 ‘심고난사’를 두 번이나 언급한 점으로 미루어 그 의미를 가볍게 볼 수 없다. 겉으로 보면 굴나무 뿌리의 깊고 단단함, 굳셈을 표현하고 있는듯하지만 정작 군자의 일편단심, 변하지 않는 충절, 시의에 따라 옮겨 다니지 않는 자신의 곧은 마음자리를 굴나무에 빗대어 표현하고 있는 것이다.

『중용』 제1장에서는 “하늘이 명한 것을 일러 성이라고 한다”(天命之謂性)고 하였다. 이에 대해 성리학적 관점에서 수많은 해석들이 있지만, 기본적으로 ‘性’(心+生)이라는 글자의 구조를 통해서도 알 수 있듯이 ‘살려는 마음’, ‘살려는 의지’로 풀이할 수 있다(이기동, 1993 : 92). 하늘이 차에게 명한 것은 불천하는 성질이다. 하늘이 풍부한 ‘성’의 순리에 역행하지 않는 것 또한 차가 살려는 마음이라 할 수 있다. 차나무의 ‘직근성’과 ‘심고난사’, ‘분온의수(紛纒宜脩)’는 그 궤를 함께 하고 있다. 대나무가 쪽쪽 뻗어 나가는 것처럼 어지러운 세상에서도 자신의 입지를 세우고 소신으로서 굴하지 않는 의지를 엿볼 수 있다. 초의 역시 차인이 갖추어야 할 의식으로 ‘올곧음’[直]으로 인식하였고 그것을 담아낸 바른 행위를 ‘다도’로 생각하였던 것 같다. 초의는 차나무의 직근성에 부여된 고결과 강직함에 주목하였고, 자신의 애차(愛茶)가 이에 바탕을 두고 있음을 은유적으로 표현 하고 있다.

233) 『茶經』「一之源」“茶者，南方之嘉木也.”

초의는 율, 선, 교에 밝았던 수행승이다. 그의 차의식의 사상적 배경은 기본적으로 불교에 있다. 유·불·선의 상호 영향 속에서 유기적으로 연관된 것도 주지하는 바이다. 수행 속에서 추구했던 차생활은 조선 후기 쇠락했던 차문화를 중흥시키는 토대가 되었다. 현실 속에서 차를 터득하고 자신의 실증적 증험을 체계화하여 『동다송』을 저술, 그것을 통해 동다의 우수성을 인식케 하였다. 조선 말기, 대문사가 배출한 명승 범해 각안(梵海 覺岸, 1820~1896)은 『쾌년각(快年閣)』에서 “천년 옛 절에 길운이 돌아오고 늙은 스님 발우 하나로 조용히 사는구나. 맑은 바람이 부니 동다가 흥기하는구나”²³⁴⁾라고 하여, 초의가 동다의 우수성을 폭넓게 인식하는 계기를 제공하였다고 기린 바 있다. 초의는 동다에 대한 자긍심이 컸다. 최고의 맛과 약효를 겸비한 기호성과 기능성을 두루 갖춘 우리 차의 우수성을 제10송에서 다음과 같이 읊었다.

東國所產元相同	우리나라에서 생산되는 차도 원래 그 근본이 서로 같아
色香氣味論一功	색과 향과 기와 맛이 또한 그 공효가 하나라네.
陸安之味蒙山藥	육안차는 맛이 좋고, 몽산차는 약효가 좋은데
古人高判兼兩宗	옛사람은 두 가지를 겸했다고 높이 평가했다네.

위 내용은 『동다송』에서 중요한 의미를 지닌다. 우리 차를 중국차와 비교하여 색·향·기·미에서 조금도 손색이 없음을 강조하고 있기 때문이다. 10송의 주를 보자.

어떤 사람은 동다의 약효가 월주산에 미치지 못한다고 의심하는데 내가 보기에 색과 향기 맛의 조화에 별 차이가 없다. 다서에는 “육안차(陸安茶)는 맛이 뛰어나고 몽산차(蒙山茶)는 약효가 뛰어나다”고 하였다. 그러나 우리나라 차는 두 가지를 겸하여서 만약 이덕유나 육우가 있다면 그 사람들은 틀림없이 내 말이 옳다고 했을 것이다.²³⁵⁾

우리차에 대한 자긍심을 ‘동다’라는 명칭 속에 함축시켜 드러냄으로써 자신의 동다의식을 확고히 보여주고 있다. 이덕리가 『기다』에서 ‘동다’라는 말을 언급한 것은

234) 『梵海禪師遺稿』上卷, 「題快年閣」 “殘僧一鉢卜居幽, 清風吹起東茶興.”

235) 『東茶頌』, “『東茶記』云, 或疑東茶之效, 不及越產. 以余觀之, 色香氣味, 少無差異. 茶書云, 陸安茶以味勝, 蒙山茶以藥勝, 東茶蓋兼之矣. 若有李贊皇, 陸子羽, 其人必以余言爲然也.”

우리차가 약효와 맛의 두 가지를 아울러 겸비하였다는 점에서, 단순하게 차라고 하는 것보다 ‘동다’라는 별도의 명칭을 부여하여 사용한 것이라 생각한다. ‘우리의 것’에 대한 주체적 의식이 어떠한 경위로 형성되고 전개되었는가를 짐작하게 한다. 초의는 이덕리의 『기다』를 인용하였고, 이덕리를 ‘고인’으로 높였다. 두 사람은 동인으로서 의식의 저변에서 상호 공감대를 이루었을 것으로 생각한다. 특히 우리 차의 맛과 효능에 대한 자긍심의 측면에서 공감대가 깊었을 것으로 본다. 이덕리는 우리나라에서 나는 차가 빛깔과 향, 기운과 맛 등 모든 면에서 중국 남방에서 생산되는 차에 조금도 뒤지지 않는다고 주장하였다. 이것은 실제로 우리 차를 통한 직접적인 경험이 없이는 주장하기 어려운 내용이다. 이덕리의 실증과 초의의 증험된 차생활로 인해 동다의 우수성은 더욱 확고해지게 되었다.

10송은 한국사상의 맥락과도 연결시켜 볼 수 있는 대목이기도 하다. 한국사상은 한국을 주체로 한 사상을 말한다. 10송에서 살펴야 할 것은, 초의가 차의 보편성과 주체성을 균형 있게 잘 매개시키고 있는 점이다. ‘동국소산원상동(東國所產元相同)’이라는 문구만 가지고 보면, 중국차를 비교의 기준으로 놓고 우리 차도 원래 근본이 같다고 한 것이니, 중국차의 아류 정도로 인식한 것이 아니냐는 사람도 있을 것이다. 그러나 이런 해석은 온당하다고 보기 어렵다. 차가 지닌 보편성으로 볼 때, 동다와 중국차의 색·향·기·미는 일차적인 차의 색과 향기와 맛을 갖추었기 때문에 그 공효가 다르지 않다. 초의의 동다의식은 궁극적으로 보편과 특수이 하나 된 본질을 지향하고 있다. 따라서 동다와 중국차의 색·향·기·미를 비교한 것에 초점을 둘 것이 아니라, 그 근본이 서로 다르지 않음[元相同]에 주목해야 한다. 즉 하늘이 품부한 성을 지닌 차의 근원이 같기 때문에 우리 차나 중국 차는 본질적으로 그 근본은 서로 같다는 것이다. 차의 보편성을 부각시키는 가운데, 우리 차의 주체성을 아울러 각성시키고 있다. 오래도록 중국차의 위상에 눌려온 조선에서 ‘우리 차’, ‘조선차’를 외쳤던 것은 결코 쉬운 일은 아니라고 생각한다. 초의는 주체와 보편이라는 양자 사이에서 ‘큰 어울림[太和]’을 추구하고 있다. 태화는 중정을 포함하고 있다. 초의는 차와 물이 어우러지는 중정의 묘가 현미하고 미묘하여 드러나기 어렵다고 하였다.

제15송

中有玄微妙難顯
眞精莫教體神分

그 속의 현미함은 미묘하여 드러나기 어려우니
진과 정은 체와 신에서 나누어 가르칠 수 없다네.

體神雖全猶恐過中正 체와 신이 온전하더라도 중정을 지나칠까 두려우니
中正不過健靈併 중정을 지나지 않으면 건과 령은 아우러지네.

선종의 중지 가운데 ‘교외별전 불입문자(敎外別傳 不立文字)’가 있다. 경전의 문자에만 집착하지 말고, 각자의 마음을 똑바로 가리켜 마음의 성품을 따라 깨우침을 얻어야 한다는 뜻이다(김영두, 2004 : 6). 한 잔의 차를 마시면서 깨달은 차의 현묘함을 나타내기는 참으로 어려운 일이다. 하물며 글이나 말로 그 묘경을 전달한다는 것은 더욱 어려운 것이다. 일찍이 한재도 『다부』 말미에서 “정신이 기운을 움직여 묘경에 들어가면 즐거움은 도모치 않아도 저절로 이르게 된다”고 하였다. 그 때의 깨달음이 ‘오심지차’이다. 글로 나타내기는 했지만 그 직관적 내면세계를 완전하게 나타낸다는 것은 애초부터 불가능하다.

제15송 주석을 보면 “차는 물의 신이요, 물은 차의 체이다”(茶者水之神, 水者茶之體)라고 하였다. 물과 차를 몸과 정신의 관계로 보고 있다. 몸과 마음은 하나가 될 때 온전한 것이지, 몸 따로 마음 따로 있는 것은 불완전한 것이다. 차가 물을 만나야 그 신을 드러낼 수 있는 것이고 물이 또한 차를 받아들여 융화(融和) 될 때 현묘함이 드러나는 것이다. 이것은 바로 체와 신이 따로 분리되지 않고 상화를 이루는데 있다고 하겠다. 한국의 전통사상 가운데 하나인 영육쌍전의 사상과 그 기맥이 잘 통한다고 본다. 대개 종교는 영에 치중하여 육을 부정하기 쉬우며, 물질주의는 육체를 중시하고 영혼을 경시하는 경향이 있다. 그러나 한국적 사고방식의 특성은 주관과 객관, 이상과 현실, 개체와 전체, 본과 말은 원융통철하게 하려는 데 있다. 한국사상의 특징을 구조적으로 관찰하면 같은 사고유형을 지니고 있음을 알 수 있다. 앞서 살펴본 바와 같이 서로 다른 둘이 하나로 있으면서 또 하나 속에 둘의 고유성이 온전하게 살아 숨 쉬는 조화의 논리, 균형적인 사유는 한국인의 근원상징이다. 단군신화의 음양의 묘합 구조라든가, 원효의 화쟁의 논리로서 주체와 타자를 대립시키지도 분별시키지도 않으면서, 양자를 융합하는 것에서 상화의 사유를 발견할 수 있다. 또한 최치원의 현묘지도 한 풍류를 통해 어느 한 사상에 대한 경도나 치우침 대신 만물과의 통섭하는 이치가 그러하다. 조화의 논리, 균형적인 사유 속에서의 불이의 체득은 차에 앞서 모든 법이 둘이 아닌 하나가 되는 제법불이의 이치를 깨닫게 한다. 또 그 이치가 우선될 때 같은 차를 마셔도 “충명함이 사통팔달하여 막힘과 걸림이 없게”²³⁶⁾ 되는 것이다.

한 잔의 차를 마시기 위해 선행되어야 할 일련의 제반 과정들(採茶, 造茶, 火候,

湯辨, 泡法)의 현묘함이란 말로다 표현하기가 어려울 것이다. 초의는 차가 지닌 현묘를 말하면서 구난(九難)과 사향(四香)에 대한 언급도 하고 있다.

제12송

又有九難四香玄妙用	또한 구난과 사향의 현묘한 작용이 있나니
何以教汝玉浮臺上坐禪衆	그대들에게 어떻게 가르치랴 옥부대 위에서 좌 선하는 무리들이여
九難不犯四香全	구난을 어기지 않고 사향을 온전히 하면
至味可獻九重供	그 지극한 맛은 구중궁궐에 바쳐지리

차에는 아홉가지의 어려움과 네 가지 좋은 향기가 있으니 차를 다루는 사람은 모두가 이 현묘함을 터득해야 한다는 내용이다. 초의는 체다에서부터 음다까지의 현묘한 작용을 육우 『다경』에서의 구난과, 모환문 『만보전서』에서의 사향을 인용하여 다사의 여러 중요점을 압축하였다. ‘구난’은 체다와 체다, 음다에서 주의해야 할 내용을 집약한 것이고, ‘사향’은 체다 시기와 체다 방법에 따라 발생하는 좋은 차 향기를 말하고 있다. 물론 『다경』의 구난에서는 잎차가 아닌 당시의 떡차(餅茶)를 만드는 방법에서의 아홉가지 어려움을 인용하였다. 그럼에도 불구하고 초의가 인용한 이면에는 떡차를 만들든, 잎차를 만들든 차를 만들 때는 어려움이 따르고 또한 그 어려움을 감내해야 한다는 메시지를 전하기 위함이다. 초의는 아홉가지 어려움을 그르치지 않고 네 향이 온전하면 지극한 맛(至味)라고 하였다. 지성(至誠)은 지미(至味)를 담보하고 있는 것이다. 앞서 차의 물리적 맛에서 선고후감을 말하였는데, 그 차를 마시기 위한 과정에서부터 선난후획(先難後獲)이 따르는 것이다. 『논어』 「용야(雍也)」 편에는 인(仁)에 대한 번지(樊遲)의 물음에 공자는 “‘인’이란 어려운 일을 먼저하고 얻는 것을 뒤에 하면 인이라 할 수 있다”²³⁷⁾고 하였다. 어려움이 선행될 때 진정을 얻을 수 있는 것이다. 주자는 차의 맛에서 고진감래(苦盡甘來)와 중화의 지극함을 터득한 진리를 다음과 같이 말했다.

주자가 차를 마신 후 말하기를 ‘대체로 단 것을 먹고 나면 신맛이 나고, 쓴 것을 먹고 나면 단맛이 난다. 차도 이와 같아 마실 때는 쓰나 뒷맛은 달다’고 하자, 제자가 ‘어떠한 이치입니까?’라고 물었다. 주자가 답하기를 ‘이 역시 하나의 이치

236) 『東茶頌』, “聰明四達無滯壅.”

237) 『論語』, 「雍也」 “樊遲問仁, 曰仁者, 先難而後獲, 可謂仁矣.”

가 있는 것이다. 예를 들어 사람들이 어떠한 일을 시작할 때 고생하고 근면을 하면, 그 끝은 반드시 즐거움이 찾아올 것이다. 이것은 조화로움에 대한 이치로다. 예(禮)란 천하 최고의 이치다. 엄격히 그 이치에 따르면 각자 분수에 맞는 것을 얻을 것이고 이것이 곧 중화의 지극함이다.²³⁸⁾

주자는 차의 단맛을 화(和)로 보았고, 화를 얻으려면 분(分)에 맞는 쓴맛을 느끼는 과정이 있어야 한다고 했다. 쓴맛 뒤에 단맛이 있는 것이 사람 사는 도리와 같다는 것이다. 차의 맛에서 차를 만드는 과정에서 인간 삶의 곳곳에서도 선난 없이는 후획도 없는 것이다. 초의가 유가의 선난후획의 이치를 끌어온 데에는 서툰 솜씨로 차를 다루는 사람들을 위해 진정한 차맛인 철고인감의 맛을 알려주기 위한 것이다. 초의는 지리산 칠불선원의 스님들이 ‘늦게 따서 빨갛게 말리듯 말려 술에다 시래기국 끓이듯 삶으니 색은 탁하고 붉고 맛은 몹시 쓰고 뚝은 차를 만들어 마시고 있는 실정’에 개탄하다가 차의 진정한 맛과 정신이 민중에게 널리 전파되기를 바라는 애민의식이 있었기 때문이다. 이에 중국 차고전에서 전거를 이끌어 완곡하게 시비를 논하고 그 시정을 요구하였던 것이다. 초의가 구난·사향을 인용하여 말하고자 하는 진정한 의도에는 제다와 음다의 중요성도 있겠지만, 차를 따는 그 시작부터 만들고 마시는 일련의 모든 법에 ‘지성’과 ‘조화’를 일깨우려는 것이다. 그것이 실행될 때 비로소 차의 정신세계와 물질적 차원의 차맛이 일체된 다위(茶衛)에 도달할 수 있음을 깨달았기 때문이다. 초의의 동다의식 예찬의 중요한 봉우리라 할 수 있는 제13송은 영산인 지리산에 신령스러운 뿌리를 내리고 자란 차나무에 대해 설명하고 있다.

제13송

矧爾靈根托神山 하물며 너의 신령스런 뿌리는 신산에 의탁하고 있으니.
仙風玉骨自另種 신선 같은 풍모와 옥같은 기골은 종자부터 다르네.

초의는 차나무 재배지로서 가장 적합한 곳을 지리산으로 꼽고 있다. 다원의 위치는 골짜기를 최고로 친다. 이곳의 차나무 뿌리는 깊은 골짜기의 기를 흡수하여 신령스러운 기운을 간직하고 있다는 것이다. 『다경』에서도 골짜기에서 자란 차가 상품이라고 하였다. 차나무는 반양반음(半陽半陰)인 곳에서 잘 자란다. 특히 안개가

238) 『朱子語類』 “先生因吃茶罷曰，物之甘者，吃過必酸，苦者吃過却甘。茶本苦物，吃過却甘，問此理如何，曰也是一個道理。如始於憂勤，終於逸樂，理而後和，蓋禮本天下之至，嚴行之各得其分，則至和。”

끼고 일교차가 큰 곳이 좋다. 우리나라 지리산은 산도 크고 계곡도 깊음으로 차의 재배지로서 적격이다. 차나무 생육환경에 대한 동다의식에 대한 안목이 돋보이는 대목이다. 초의는 차가 생산되는 다원의 토양과 입지 조건에 대해서 육우의 『다경』과 『다신전』을 인용하면서 실제로 검증을 병행하였다.

제14송 주

『다경』에 이르기를 “차는 난석(爛石) 사이에서 자란 것이 으뜸이요, 자갈 섞인 흙에서 자란 것이 그 다음이라”고 하였다. 또 “골짜기에서 자란 차가 상품”이라고 했는데, 화개동의 차밭은 모두 난석으로 된 골짜기이다.²³⁹⁾

그 결과 직근성인 차나무의 뿌리가 곧고 깊게 내려가기 위해서는 물 빠짐이 잘 되고, 통기성이 좋은 토양이 차의 재배에 좋다는 것이 증명되었다. 이를 토대로 초의는 우리 차밭이 육우가 으뜸으로 여겼던 생육 환경을 잘 갖추고 있다면서 그 우수성을 칭송하고 있다.

3) 『茶神傳』의 神氣意識과 한국사상

한국사상은 전통사상과 떼어서 생각할 수 없다. 조상들의 문화유산 속에 담긴 얼과 선철들이 남긴 정신과 사상을 재음미하고 재발견하여 재창조함으로써 항상 새롭게 계승되어야 하는 것이다. 고대 사상가들은 ‘신적(神的)인 것’을 모든 것의 근원, 또는 무한한 것이라고 규정하였다(한상필, 2003 : 22). 『설문(說文)』에 보면 “신은 만물을 이끌어 내는 것”²⁴⁰⁾이라고 하였다. 초의는 차의 형이상적, 형이하적 차원의 모든 것들을 잘 이끌어 내는 것은 중정지도와 성(誠)에 달려 있다고 보았다. 그리고 그는 ‘다신’을 말하고자 『다신전』을 저술하였다. 『다신전』에 언급된 ‘신’자의 회수는 무려 15회나 된다. 초의가 전하고자 했던 ‘다신’, ‘차의 신기(神氣)’란 무엇일까. 신이란 마음, 정신, 뜻을 의미한다. 차 속에 들어 있는 차의 정신을 말하는 것으로 차의 기운이라고도 일컬을 수 있다. 형이하자로 보면 물속에 녹아들어 있는 차의 성분을 가리킨다. 무엇보다 문자 그대로 보면 ‘차의 신령스러운 기운’이라 할 수 있

239) 『東茶頌』, “『茶經』云, 生爛石中者爲上, 礫壤者次之. 又曰, 谷中者爲上, 花開洞茶田, 皆谷中兼爛石矣.”

240) 『說文』“神, 引出萬物者也.”

다. 천지의 모든 사물은 신기의 조화물이며, 부여된 곳에 따라 하늘의 신기, 사람의 신기, 사물의 신기 등이 된다. 신기는 창조적인 생명력을 갖고 만물 속에 관통해 있다. 이와 같은 기의 신묘한 능력과 작용의 측면을 가리켜서 신기라고 일컫는다(이지, 2012 : 83). 일반적으로 신기라는 것을 신통(神通), 신기(神奇), 신이(神異) 등으로 표현하며, 이 때 신은 측량할 수 없고 알 수 없는 것을 가리킨다. 그러나 신기는 기이하고 신비한 것이 아니다. 신기란 본래적으로 갖고 있는 성질의 스스로 그러한 바를 인간의 성(誠)으로 인해 발현될 수도 발현되지 못할 수도 있는 것이다.

초의가 말한 신기를 다하기 위해서는 ‘때’를 아는 것이 가장 중요하다. 이는 유가에서 말하는 시중지도(時中之道)와 통한다. 공자를 일러 “때를 아는 성인”(聖之時者)이라고 말한 것은 구체적 시간과 공간, 즉 시(時)와 위(位)의 허지(虛地)에서 자기가 해야 할 사명을 아는 성자라는 뜻이다. 이를 시중지도 즉 그때 그 상황에 적중하게 능동적으로 처리하는 도리라 한다(류승국, 2009b : 222). 『다신전』 「채다」조를 보자.

차를 따는 것은 그 시기가 중요하다. 너무 이르면 맛이 온전하지 않고, 신행스러움이 흩어진다.²⁴¹⁾

차의 신기는 차를 따는 그 시점으로부터 응축된다고 할 수 있다. 그 시기가 너무 이르거나 늦은 탓으로 만든 차는 좋은 물과 증정의 숨씨를 만난다 하더라도 차신을 발휘할 수 없다. 이미 차신을 갖출 수 있는 시와 위를 놓쳤기 때문이다. 때를 안다는 것은 성(誠)에 합일한다는 것이다.

성(誠)은 스스로 자기를 완성할 뿐만 아니라 물(物)도 완성케 하는 것이다. 자기를 완성함은 인(仁)이요, 물을 완성함은 지(知)이니 ‘성’의 덕이라. 내(內)와 외(外)를 합하는 도인 것이다.²⁴²⁾

성은 자발적인 것이지 타율적인 것이 아니다. 따라서 “성이란 스스로 이루는 것”(自成)²⁴³⁾이라고 하였다. 즉, 참되도록 노력하는 것은 자신의 몫이다. 차신을 드러내

241) 『茶神傳』, 「採茶」 “採茶之候, 貴及其時. 太早則香不全, 遲則神散.”

242) 『中庸』, 제25장 “誠者, 非自成己而已也, 所以成物也. 成己, 仁也, 成物, 知也. 性之德也, 合內外之道也. 故時措之宜也.”

243) 『中庸』, 제25장 “誠者, 自成也.”

기 위해 지극한 정성을 다하는 과정에서 스스로를 완성하게 되는 것이다. 이는 궁극적으로 다선일여의 경지와 통한다. 초의의 차생활은 증험이 바탕이 되었다. 이는 책상물림의 관념적 차생활이 수동적일 수밖에 없는 것을 경계한 것이라고 본다. 차사에 있어 시중을 맞추고 실제에 즉(卽)하여 차를 궁구한다면 능동적일 수밖에 없다. 실재하는 차에 대한 지식은 경험을 통한 지각을 미루어 헤아리는 사유작용인 추측일 뿐이다. 따라서 증험을 거쳐야만 진리성을 획득할 수 있는 것이다. 이와 관련하여 실학자 최한기(崔漢綺, 1803~1877)의 말을 참고해 보자.

신기는 지각의 토대요, 지각은 신기의 경험이다. 신기를 지각이라고 할 수 없고 또 지각을 신기라고 할 수도 없다. 경험이 없으면 한갓 신기만 있을 뿐이고, 경험이 있어야만 신기가 지각을 갖게 된다.²⁴⁴⁾

초의가 전하려는 ‘다신’이란, 차를 경험하여 자득한 지각의 내용을 가지고 추(推)와 측(測)의 사고 과정을 거쳐 얻어진 것이다. 차의 신령스러운 기운[神氣]를 갖추기 위해 초의가 제시한 것은 만들 때는 정성을 다하고(造時精), 보관할 때는 건조하게(藏時燥), 우릴 때는 청결하게 하는(泡時潔) 이라고 하면서, 정·조·결이 다도의 길(精燥潔茶道盡矣)라고 말하였다. 글은 간단하나 그 의미하는 뜻까지 간단하지는 않다. 초의 차정신의 핵심에는 중정사상이 놓여 있는데, 그 이면에 실천적 의미에서의 성이 내포되어 있음을 간과해서는 안 될 것이다. ‘성’은 인간 본연의 자세를 설명하는 유학의 일관된 사상이다. 『중용』에서는 “성이란 하늘의 도요 성실하게 하려는 것은 사람의 도이다”²⁴⁵⁾라고 하였다. 인간이 성실하게 하고 또 성실하게 하여 천하의 지성에 이르면 그것이 다름 아닌 천도이다. 초의의 차생활은 ‘성’으로 일관하고 있으며 ‘다도’로 귀결되고 있다. 다도는 차생활의 어느 일부분 혹은 특수한 경우에 일어나는 것이 아니라 차의 제반다사의 법도[體]와 정신[神]이 상화를 이룰 때 현묘함을 볼 수 있게 되는 것이다. 초의가 말한 ‘다신을 다한다’는 것은 육체와 정신이 분리되지 않는 ‘체신불이(體神不離)’의 한국적 사상이 내함되어 있다. 앞서 소개한 바 있는 『봉화산천도인사다지작(奉和山泉道人謝茶之作)』²⁴⁶⁾에서 “차의 참맛이

244) 『神氣通』 권1, 「體通」 『聖學十圖』 <經驗乃知覺> “神氣者, 知覺之根基也. 知覺者, 神氣之經驗也, 不可以神氣謂知覺也. 又不可以知覺謂神氣也. 無經驗則徒有神氣而已, 有經驗則神氣自有知覺耳.”

245) 『中庸』, 제20장 “誠者, 天之道也, 誠之者, 人之道也.”

246) 『草衣詩稿』 권4, 「奉和山泉道人謝茶之作」 (동국역경원, 앞의책, 1997, 197-198쪽.)

조화되어 체와 신이 열리고”(眞精適和體神開)를 운운한 대목 역시 시사하는 바다.

『다신전』 『품천』을 보면 “차는 물의 신이요, 물은 차의 체이다. 참된 물[眞水]이 아니면 그 신령스러움이 드러나지 않고, 정갈한 차[眞茶]가 아니면 체의 정수를 엿볼 수 없다”²⁴⁷⁾고 하였다. 차와 물이 상화될 때 체·신이 일어난다는 것이다. 물과 차의 조화로 말미암아 체와 신이 쌍전하는 것이다. 그 때가 바로 차의 신령스런 기운이 발현되는 시중(時中)의 경지이며, 그 경지야말로 체와 신이 분리되지 않는 ‘체신불이’라 하겠다. 신이란 본래 변화의 미묘함을 나타내는 의미로 사용된 개념이었다.²⁴⁸⁾ 장재(張載)는 이것을 기(氣)의 고유한 본성으로 보기도 하였다.²⁴⁹⁾ 차와 물이 가지고 있는 고유한 본성의 기가 서로의 묘함에 의해 신기를 일으키는 것이다. 앞서 보았지만 초의는 차생활에서의 중정을 중요시하였다. 중정을 얻게 되면 신과 체, 건(健)과 영(靈)이 어우러지기 때문이다. 형이상적 신비성과 물질적 현실성이 조화를 이룬 것이요, 영과 육이 쌍전하고 이상과 현실이 조화된 경지이다. 한국사상을 구조적으로 탐색해 보면 사고 유형의 같음을 알 수 있다. 영에 치중하다 보면 육을 부정하기 쉽고 육체를 중시하다보면 영혼을 경시하는 경향이 있지만, 한국사상의 정체는 분리할 수 없는 관계 속에서 이루어져왔다. 즉 ‘큰 어울림’이 자리하고 있다고 하겠다. 한 예로 한재의 『다부』에서는 “정신이 기운을 움직여 묘경에 들어가면, 즐거움은 피하지 않아도 저절로 이르게 된다. 이것 또한 내 마음의 차이니 또 어찌 반드시 다른 데서 구할 것인가”라고 하여, 실제의 차에서 내 마음의 차로 승화시켰다. 이것은 경험과 초월이 묘합한 경지이며, 육신과 마음의 상화이며, 물질적 차와 비물질적 차의 어울림을 보여주는 대목으로서 한국적 사고양상을 잘 드러내고 있다. 시대와 상황이 아무리 바뀌었다 할지라도 이런 본질적 특성인 원형은 변하지 않는 것이다. 초의가 다신을 전하는 것에 집중한 이유는 다음 내용에서도 살필 수 있다.

제7송

誰知自饒眞色香	누가 스스로 갖춘 참다운 빛깔과 향을 알리오
一經點染失眞性	한 번 오염되면 참된 본성을 잃어버리네.

247) 『茶神傳』, 『品泉』 “茶者, 水之神, 水者, 茶之體. 非眞水, 莫顯其神, 非精茶, 莫窺其體.”

248) 『周易』, 『繫辭 上』 “陰陽不測之謂神.”

249) 『正蒙』, 『乾稱』 “氣之性, 本虛而神, 則神與性, 乃氣所固有.”

차는 스스로 참된 향과 참된 맛, 참된 빛깔을 지니고 있다. 그러나 한 번만 다른 물체로 오염되면 이내 그 참된 성품을 잃게 된다.²⁵⁰⁾ 는 것이다. 이미 차는 색향미에 스스로 신령스런 기운이 갖추어져 있다. 그러나 차의 본래면목을 사람의 불성(不誠)이나 과욕으로 인해 그 참된 기운을 놓치게 되는 점을 경계하고 있는 것이다. 본래부터 갖추어져 있는 차의 참된 색향미를 지성과 중정으로 지키려는 초의의 차의식에서 ‘수진(守眞)’의 정신이 탐색된다. 또한 이 대목은 불천과도 연결하여 생각할 수 있겠다.

차는 인간뿐만 아니라 신격화된 존재(God, 神)나 부처 또는 영혼이 좋아하는 이유는 싫증나지 않는 맛과 향기와 약효가 있는 귀한 음료인 동시에 그에 신령스러운 기운(神氣)이 깃들여 있다고 여기기 때문이다. 초의는 『동다송』에서 “천인과 신선과 사람과 귀신도 모두 애중히 여기나니 너의 됃됨이가 성실하여 신기함을 알겠구나”²⁵¹⁾ 라고 하였다. 이는 차의 형이상학적 맛에 대한 칭송이다. 최한기는 기에 대해 “대개 천지와 인간 만물의 생성은 모두 기의 조화에 말미암은 것이다”²⁵²⁾고 하였다(이상호, 1990 : 165). 차가 지니고 있는 신기는 인간의 영과 육을 상생하게 하고 조화롭게 한다. 차를 신성시한 이유는 차에는 사람의 정신을 움직여 맑게 해주는 신령스러운 요소가 들어 있으므로 이를 깃들인 대상의 신성도 움직이게 한다(정영선, 2006 : 25).

초의의 차의식의 특징 가운데 하나는 분화된 체계를 하나로 통합하여 보는 것이다. 또한 필요에 따라 그 상관성을 날날이 밝히기도 한다. 이러한 의식은 그가 사상적으로 어느 분야에 천착되지 않고 자유로움 속에서 세상을 관조(觀照)한 결과에서도 출되었다고 할 수 있다. 초의의 학문과 예술의 성과가 개인에 그치지 않고 민족 문화의 한 단면으로 이해된다는 것은 그의 사상적 가치가 높음을 의미한다. 『다신전』은 차 자체에 대한 주체적 이해의 총화다. 앞서 한재의 오십지차가 나와 대상간의 주체적 이해였다면, 초의는 다신, 차의 신기를 주체적으로 이해한 것에 대해 체계적인 설명을 하였다. 『동다송』은 학예적 입장에서 철저하게 고전을 학습하여 차 문화의 가치를 체득하고, 이를 현장에서 증험하여 자득한 것을 종합한 것이다. 그는 이 책에서 차 문화의 중요성과 가치, 그리고 한국 차[東茶]의 정체성 수립이 필요함

250) 『東茶頌』, “『萬寶全書』 茶自有眞香, 眞味, 眞色, 一經他物點染 便失其眞”

251) 『東茶頌』, “天仙人鬼俱愛重, 知爾爲物誠奇絶.”

252) 최한기, 「氣測體義序」 “蓋天地人之生, 皆由氣之造化.”

을 절감하였다. 초의의 동다의식은 정체성의 발로다. 『기다』에 이어 『동다송』이 나오므로써 우리 차의 정체성을 재인식하는 계기가 마련되었으니, 한국 차문화사에서 초의와 『동다송』·『다신전』이 차지하는 위치는 지대하다고 하겠다.

IV. 東茶意識의 현실적 구현과 현대적 의미

본장에서 동다의식이 지닌 ‘현실적 구현’과 ‘현대적 의미’를 탐구하는 것은, 곧 이 논문의 연구 가치나 의의를 헤아릴 수 있는 척도(尺度)가 되기도 한다. 동다의식에 내재하고 있는 현실적 구현에 있어서는 한민족 고유사상내지 한국 정신의 원형에서 도래한 보편성과 특수성이라는 측면에 초점을 맞추어 주체적·실용적·중정적 측면에서 파악할 수 있겠다. 또한 현대적 의미에서는 한국정신사를 근간으로 차문화가 갖추어야 할 문화적 정체성과 인격적 주체의식을 고찰하여 특성화하고자 한다.

1. 東茶意識의 현실적 구현

1) ‘吾心之茶’의 주체적 차의식

21세기는 세계가 하나로 통합되어 혼류되고 있는 격변의 시대다. 자기의 주체성(Identity)을 확보하면서도 주변과의 선린(善隣)적 관계와 교섭을 통하여 문화수준을 높이는 일은 우리에게 주어진 책임이라 할 것이다. 지금 우리에게 필요한 것은 우리의 정체성을 지키며 전통 문화를 보존하고 이를 지속가능하게 활용하는 지혜다. 오늘날 고도의 과학기술문명의 혜택을 누리며 살고 있지만 인간은 여전히 과학의 힘으로 해결할 수 없는 지극히 중요한 문제를 안고 산다. 이는 과학과 기술이 제 아무리 최고도로 발달하고 진보한다 하더라도 과학 이상의 것이 될 수 없기 때문이다. 다시 말해 그것은 ‘용(用)’의 측면일 뿐, 나 자신 즉 주체를 도외시한 ‘용’은 무의미하기 때문이다. 우리 인간은 대상화할 수도 객관화할 수도 없는 ‘인간 존재의 근원적 본질’로서의 인간주체에 대해 사색해야 한다. 또 이를 인식하고 사유하고 결단하고 행동하는 인격의 주체성이 요구되어야 한다.

앞서 살펴본 바와 같이 한재의 철학적 사고의 기초는 나[吾]로부터 출발하였고, 나아가 오심이 곧 차가 될 수 있는 주체적 차의식으로 ‘오심지차’를 말하였다. 오심지차는 그 어떤 오랜 온축에서 나온 결정(結晶) 이상으로 중요한 시사를 하고 있다. 마음이 주체가 되어 객체를 바라볼 때에 서로 상감(相感)하고 상통할 수 있다고 본다.

내 마음을 주체[我]로 ‘마음 밖’의 차만을 고집하지 말라는 화두로 한재는 “이 역시 내 마음의 차이니 어찌 꼭 저것에서만 구하리오”(是亦吾心之茶 又何必求乎彼也)라고 하였다. 한재는 인식주체로서의 ‘나’와 인식대상인 ‘차’ 사이에서 일어나는 일들을 하나로 일관시키고자 하였으며, 나와 차를 주체적 심으로 합일시켰다. 그의 주체적 동다의식은 내 안의 심과 앎을 통해 물(物; 차)의 원리를 깨달아 점차적으로 넓혀 자신이 곧 모든 사물의 원리를 갖고 내 안에 원리로 끌어오는 수렴적 사유를 하고 있는 것이다. 한재의 주체적 차의식은 눈에 보이는 유형의 차만 마실 수 있는 게 아니다. 이(理)로 터득된 마음의 차를 마실 수 있는 경계와 마주칠 때 차생활의 순간능을 실친하는 것이라 하겠다.

『채근담(菜根譚)』을 보면 “세상 사람들은 고작 유자서(有字書)나 읽을 줄 알았지 무자서(無字書)를 읽을 줄은 모르며, 유현금(有絃琴)이나 뜯을 줄 알았지 무현금(無絃琴)은 뜯을 줄을 모른다. 그 정신을 찾으려 하지 않고 껍데기만 쫓아다니는데 어찌 금서(琴書)의 참 맛을 알 도리가 있겠는가?²⁵³⁾”라고 하였다. 사물의 외피만을 보아서는 안된다는 말이다. 눈으로만 보아서도 안되고 마음으로 보고 이로써 읽어야 사물의 체모습이 옳게 보이는 것이다. 깨달음이 없이는 우리는 모두 ‘눈뜬 장님’일 뿐이다. 눈을 뜨고 있다고 해서 다 볼 수 있는 것이 아니다. 보려 한다고 해서 보이는 것은 더더구나 아니다. 깨달음은 결코 거저 얻어지지 않으며, 사물을 바라보는 눈은 아무렇게나 열리지 않는다. 진정한 자득이란 자기 진정을 발현하여 감응을 줄 수 있어야 한다. 자신의 자득에서 나오지 않고 다만 남들이 일찍이 말한 것을 ‘어떤 편은 어떤 체제이고 어떤 편은 또 그렇지 않고, 어떤 구절은 어떤 사람과 비슷하고 어떤 구절은 또 그렇지 않다’고 하는 것은 비록 지극히 꼭 닮긴 했으나, 이는 앵무새가 사람의 말소리를 흉내 내는 것에 불과한 것이다. 또한 자득은 그 시대에 맞는 자기화·주체화를 이루어내는 것이어야 한다. ‘오십지차’는 도학자의 본령이 발현된 자기화·주체화를 이룬 한재의 동다의식이다. 차의 성(性)에 궁구하여 그 물에 담겨 있는 이치를 캐고, 이를 현실의 삶과 연관지어 보려는 그의 도학적 사고가 잘 반영된 주체적 동다의식이다. 차라는 물(物)에 인정(人情)·사상(事象)·물태(物態)를 비롯한 우주의 삼라만상을 포괄하는 이치를 궁구하였다. 차라는 외물(外物)과의 조화와 체득을 통하여 본질과 실존의 의의를 인식시켜주는 사유의 대상으로 자아 발전

253) 洪自誠, 『菜根譚』, 後集, 제8장 “人解讀有字書, 不解讀無字書. 知彈有絃琴, 不知彈無絃琴. 以跡用, 不以神用, 何以得琴書之趣.”

을 모색하였다.

차(物)를 통해 자기를 완성하고[修己] 나아가 타인을 완성[治人]하는 주체적 차의 식이야말로 현대의 차인들에게 주어진 근본과제라는 점을 올바르게 인식해야 될 줄로 안다. 차문화의 현실적 인식 속에서 인(人)과 물(物)의 관계에서 주인이 되지 못하는 나(我)는 실로 부끄러워야 할 입장이다. 자신의 주체적 집에 살기 위해서는 ‘참된 나’를 인식하고 각성하는 것이 필요하다. 내가 나다운 것은 밝음(明)과 참됨(眞)에 의해서이다. 바로 참됨이 나를 주인으로 설 수 있게 하는 존립 근거이다. 그러나 주견(主見)이 없기 때문에 사람들은 끊임없이 외물을 따르고 자신을 찾는다고 하면서도 그에 대한 답을 외부에서 찾는다. 차생활을 통해 참 나(眞我)와의 거리를 좁히기 위해서는 ‘반구저기(反求諸己)’의 자세가 필요하다. 차생활을 통해 자신을 수신하고 성찰 한다고는 하나 마음에 접촉되는 객관적 세계의 모든 대상[外物]에 천착하다 보니 사람(人)과 차의 제반사[物]에 있어 주체적이지 못하다. 나(吾)로 말미암음을 바탕으로 상대되는 인과 물에 대해 돌이켜 볼 때 비로소 주체적 차의식을 갖추게 되는 것이다.

유가에서는 가장 이상적인 인간으로 천(天)과의 합일을 말한다. 이것은 곧 나라는 주체가 나이외의 모든 만물과 일체가 되는 것을 의미한다. 나와 남이 대립된 상태에서의 나의 주체가 아니라 나를 남으로, 남을 나로, 서로가 하늘아래서 똑같은 존재가치인 것을 알고 행동하는 것이 진정한 주체라고 하겠다. 오늘날 흔히 접할 수 있는 나로서 남을 보아 나와 남을 대립시켜서 나를 주체로 보려는 의식에 오도(誤導)되어서는 안된다. 마음의 차를 마실 수 있는 주체에는 ‘극기(克己)’가 선행되어야 한다. 물(物)로서 물(物)을 본다는 것은 사사로운 나를 떠나서 자신의 감정이나 욕심을 의지로 극복해야 하는 것이다. 더불어 나와 남이 나와 물이 서로가 틈이 없이 하나가 될 수 있는 보편적 주체도 필요하다고 본다.

『맹자』를 보면 “만물이 모두 나에게 갖추어져 있으니 몸을 돌이켜보아 성실하면 즐거움이 이보다 더 클 수 없다”고 하였다.²⁵⁴⁾ 천명(天命)으로부터 품부 받은 나의 성은 만물의 뿌리이다. 만물이 모두 나에게 있으며 나로 말미암아서 살아가는 것이다. 즉 내가 만물을 기르는 주체가 되는 것이다. 자신을 돌이켜보고 자신의 삶을 성실하게 영위하고 있다면 천명을 실천하고 있는 것이므로 어떠한 즐거움과도 비교할 수 없는 것이다. 이에 한재는 ‘즐거움은 자신을 돌이켜 살피는 것보다 큰 것은 없

254) 『孟子』, 「盡心上」 “皆備於我矣, 反身而誠, 樂莫大焉.”

다’(樂莫大於反身)²⁵⁵⁾고 하였다. 우리는 차를 통해 끊임없이 자신을 성찰하고 극복해야 한다. 이러한 극기는 자신을 완성시킬 것이며, 차인으로서 주체적 차의식이 확보될 것이다. 그 결과 오심의 차를 마실 수 있는 경계에 닿을 수 있는 것이다.

한재의 ‘오심즉차’는 유한한 마음 밖의 차를 구하는 것을 넘어 차가 지닌 무한의 경계를 체득한 것이다. 오늘날 본말이 전도된 차의 가치와 차인의 주체성 회복에 큰 시사를 던진 것이라 할 수 있다. 오늘날 차문화에 선양(煽揚)되어야 할 주체의식으로 귀감이 되기도 남음이 있으리라고 믿는다.

2) ‘裨國家 裕民生’의 실용적 차의식

오늘날 지식의 창출과 축적, 나아가 지식의 활용 능력에 따라 승패가 갈리는 지식기반 사회에서 실용과 실리를 간과할 수 없다. 현대사회를 근본적으로 지배하는 공통의 개념으로 어떻게 하면 내가 이로울 수 있으며, 내 집이 유리하게 될 수 있으며, 내 나라 내 민족이 더욱 많은 실리를 추구할 수 있느냐 하는 생각을 한다. 이것은 다만 오늘의 시점에서만 그런 것이 아니고 내일을 살고 장차 무한히 살아야 할 미래를 추구하면서 현재에 살고 있는 한 당면한 문제이다. 따라서 현재의 상황에서 만족함이 아니라 보다 나은 내일 보다 많은 이익을 추구할 수 있는 내일을 위하여 오늘을 살고 계획하는 것이다. 오늘날 실리와 정의가 조화를 이루기란 쉬운 일이 아니다. 정의를 강조하면 실리가 되지 않고, 실리를 추구하면 정의가 이루어지지 않기 때문에 이와 같은 모순 속에서 실리도 취하고 정의에도 어긋나지 않는 이(利)와 의(義)를 양전(兩全)하는 지혜와 철학이 필요하다. 이러한 원리와 실제의 지혜는 차생활에 있어서도 같다. 차의 형식에 능숙한 경우 이따금 원리와 원칙에 희미하고, 원칙과 원리만을 주장할 경우 실용에 있어 미숙하기가 쉽다. 즉 체와 용이 해비(該備)한데 그 요체가 있다. 체와 용이 다 갖추어졌다는 것은 원리와 실체가 둘이 아니고 활발하게 하나로 살아 움직이는 것이다. 앞으로 우리가 지향해야 할 실용적 차의식에는 도덕적 가치와 실리가 상병하는 조화의 논리 구조라야 할 것이다.

정이(程頤)는 『주역』 ‘간괘(艮卦)’의 단사(象辭)를 해석하면서 “사물에 있으면 이(理)라 하고, 사물을 처리하면 의(義)라 한다”²⁵⁶⁾고 하고, 이를 다음과 같이 말하였다.

255) 『國譯 寒齋集』 95쪽, 「虛室生白賦」

256) 『周易傳義大全』 권18, “在物爲理, 處物爲義.”

성인이 천하를 능히 다스릴 수 있었던 까닭은 사물을 위하여 법칙을 만들 수 있었기 때문이 아니라, 사물이 각각 그 자리에 머물도록 하였기 때문이다.²⁵⁷⁾

천하의 모든 존재와 온갖 일은 그 본래의 자리를 얻도록 하여야 만물은 편안할 수 있다. 만물이 제 자리를 얻게 하고, 머물게 하는 것은 처물(處物)의 내용으로 의(義)가 되는 것을 말하는 것이다. 이덕리의 실용적 동다의식에는 처물에 관한 논의와 맥이 같다. 차의 이용(利用)이 곧 차의 자리에 머물게 하는 것으로 보았고, 그것이 의(義)의 실현이라 생각한 것이다.

인간은 정신적인 측면도 있고 육체적인 측면도 있다. 정신이 주체가 되지 않는 육체의 중시는 한낱 물질과학에서 다루는 도구로서의 객체물(客體物)에 불과한 것으로 온전한 인간으로서 의미를 상실하게 된다. 마찬가지로 육체가 주체가 되지 않는 정신의 중시는 현실적 존재로서의 인간을 부정하는 것이다. 이덕리는 ‘차의 이용’을 통해 궁극적으로 차가 지닌 체·용의 성질을 온전히 실현시키고자 하였다. 그가 생각하는 실용적 차의식에는 육신과 정신이 공존하는 것에 의미를 두었다. 이에 차를 이용해 경제적 안정을 마련한다는 것에는 ‘이용’과 ‘후생’으로 육신의 편리함을 도모하고자 함이요, 그 과정에서 정신적 안정을 찾고 그것으로 ‘정덕’이 구현되는 것임을 확신한 것이다. ‘정덕’이 바로 서면 ‘이용·후생’은 저절로 이루어진다고 하는 선본후말(先本後末)의 사고 대신, ‘이용·후생’을 통한 ‘정덕’의 실현이라는 선말후본(先末後本)의 사고를 보여준 것이다. 궁극적으로 가치와 효율(效率)의 양자를 지향한 합리적 충족이라 하겠다. 오늘날 효율의 관점과 밀접하게 연결되어 있다는 점에서 의미가 있다.

이덕리가 추구하는 부국안민을 표면적으로 해석하면, 자본주의가 지향하는 물질적 부의 추구 및 경제 논리와 맞아떨어져 보이기도 한다. 현실에서의 비국유민을 위한 일이라면 어떠한 훼손과 이해도 정당화 될 수 있다는 논리를 형성할 수 있다. 그러나 ‘이용’은 편리성과 효율성만을 추구하는 것은 아니다. 그 사물안의 성질을 최대한 존중하면서 인간의 삶에 도움을 주려는 의도가 있어야 한다. 또한 ‘삶을 도답게 한다’는 후생(厚生)은 오로지 물질적 풍요로움만을 의미하는 것은 더욱 아니다. 기술과 의경(意境), 내용과 형식의 조화를 통해 인간의 형이상학적 의식을 함께 고양시켜주는 의미로 파악되어야 할 것이다.

257) 『周易傳義大全』 권18, “聖人所以能使天下順治, 非能爲物作則也, 唯止之各於其所而已.”

율곡 이이는 한갓 이해(利害)만 따지는데 급급하고 시비(是非)를 돌아보지 않는다면 일을 처리함에 있어서 ‘의’에 어긋나게 되며, 시비만 다지고 이해의 소지를 밝히지 않는다면 변고(變故)에 대응하는 권도(權道)에 어긋나게 된다고 하였다. 권(權)과 의(義)는 중(中)과 의(宜)에 부합되는 것이며, 중을 얻고 의에 부합된다면 시(是)와 리(利)가 그 가운데 있다고 보았다. 따라서 진실로 나라에 편하고 백성에게 이로운 것이라면 모두 할 수 있는 일이요, 진실로 나라를 편안하게 할 수 없고 백성을 보호할 수 없는 것이라면 모두 해서는 안 되는 일이라고 단언할 수 있었던 것이다.²⁵⁸⁾

이덕리의 실용적 차의식에서 우리가 간취(看取)할 것은 어느 한 편의 입장에 치우치는 것이 아니라 양쪽을 고려하는 가치를 담은 생각이다. 즉 정의와 이익, 관념과 물질의 가치가 조화될 수 있는 이편과 저편의 상생(相生)을 추구하는 균형정신을 적용할 수 있어야 하겠다. 유학에서는 ‘도’와 ‘기’가 분리될 수 없음을 강조한다. 양자를 구분하여 도를 우위에 두긴 하지만 서로 분리시켜 파악하지는 않는다. 도와 기가 잘 조화하여 빈빈(彬彬)한 뒤라야 유학의 본령에 합치되고 그 진면목이 드러나기 때문이다. 역사적으로 볼 때, 도와 기, 본과 말 등 그 어느 쪽에 비중을 두더라도 일상적인 현실을 떠나서 운위(云爲)되지 않는다는 점에서 근본적으로 실용의 성격을 배재할 수 없다.

이른바 실학, 즉 ‘실제 생활에 유용한 학문’은 시대의 요청에 따라 다름이 있는 것이다. 이덕리의 격물은 18세기가 처한 폐쇄적인 학문적 상황을 타개할 하나의 방안으로 인식한 결과이다. 그는 더 이상 성리학적인 격물, 즉 하늘이 부여한 이치를 궁구하여 인간의 본성을 회복하는 방법만으로는 현실을 타개할 수 없음을 간파하였고, 객관적 사물에 대해 격물 하여 유용(有用)의 학문으로 실천하는 길이 동다의 우수성을 활용하는 것임을 명확히 인식하였다. 격물(格物)이라 하면 성리학자들의 전유물과 같은 단어이다. 격물은 사물을 인식하는 가장 기초적인 방법으로서 천지에 깃든 사물의 이치를 파악하는 고차원의 정신활동인 것이다.²⁵⁹⁾ 이덕리의 격물이 사물에 대한 궁극적 이해라는 측면에서는 전자와 동일하지만, 그 분석의 대상이 약간

258) 『栗谷全書』, 拾遺 권5, 「時弊七條策」 “道之不可並者, 是與非也, 事之不可俱者, 利與害也, 徒以利害爲急而不顧是非之所在, 則乖於制事之義, 徒以是非爲意, 而不究利害之所在, 則乖於應變之權. 然而權無定規, 得中爲貴, 義無常制, 合宜爲貴, 得中而合宜, 則是與利在其中矣. 苟可以便於國, 利於民, 則皆可爲之事也, 苟不能安其國保其民, 則皆不可爲之事也.”

259) 『大學』, 經文, 제1장 “古之欲明明德於天下者, 先治其國, 欲治其國者, 先齊其家, 欲齊其家者, 先脩其身, 欲脩其身者, 先正其心, 欲正其心者, 先誠其意, 欲誠其意者, 先致其知, 致知在格物.”

다르다. 이덕리의 격물은 그 대상이 형이상학적인 원리가 아니라 바로 실생활에 사용될 수 있는 실용적 가치에 주안점을 두었기 때문이다. 이덕리의 실용정신으로 볼 때 ‘쓸모없음’이란 사물을 이롭게 쓰지 못하고 그대로 방치해두는 것이라고 생각한다. 유용한 것과 무용한 것은 상황에 따라, 조건에 따라 의미를 바꾸어 볼 수 있다. 차가 지닌 가치에는 환경과 조건을 달리하면 그 안에 내재하는 유용함을 상황에 따라 형식을 바꾸어 얼마든지 활용할 수 있다는 실용적 차의식으로 본 것이다. 동일한 물[茶]에 대해 관념으로 볼 것인가 실용으로 볼 것인가에 따라 그 유용함을 운용(運用)할 수 있는 의식의 탄력성을 요구하고 있다. 앞서 『서경』 『대우모』에서 말한 정덕·이용·후생 모두가 실학이 대상 아님이 없지만, 인륜 도덕을 중시하느냐 사회·경제를 중시하느냐 하는 것은 시대의 요청에 상응하는 것이었다. 따라서 이덕리는 차를 시대가 요청하는 ‘비국가유민생’이라는 알맞은 자리에 세워 실용적 가치로 삼은 것이다. 그 점이 오늘날 차문화 의식에 적용되어야 한다. 이용을 하되 무엇이 본질인가를 고려해야 하고 실질과 기예(技藝)를 추구하되 그것이 지향하는 정점에 태화를 녹여내야 할 것이다. 오늘날 실용적 차의식의 새로운 의미 찾기 가운데 하나가 되어야 한다.

이덕리의 실용적 차의식을 오늘의 실정에 맞게 재해석하여 구현하는 것은 관념적 풍경너머의 차가 지니고 있는 유용의 가치를 극대화 하는 것이다. 우리 인간은 정신적 존재로서 ‘의식’을 가진 존재이다. 또한 이 의식은 가지고 있는 것이 아니라 자기를 실현하는 적극적인 계기로 작용되어야 한다. 21세기 동다의식에서 차를 실용화하려는 조화로운 실천에는 보다 능동적인 자세가 필요하다. 인간은 “정체성 만족”을 추구하는 본성이 있다. 인간은 ‘생각’만으로 정체성 만족을 할 수 없고, 물질적 조건만으로도 정체성 만족을 할 수 없다. 이 두 가지 길을 동시에 충족하여야만 정체성 만족을 할 수 있는 것이다. 현대를 사는 우리는 몸과 정신의 욕구를 동시에 실현하는 ‘문화자본주의’ 사회체제 안에 살고 있다. 이는 인류의 보편적 의식의 진화가 계기가 된 것으로 소비에 있어서도 몇 가지 범주를 형성하고 있다. 개체성 실현을 위한 소비, 감성 소비, 도덕적 소비, 지성적 소비인데, 이것은 정신적 욕구를 실현하는 것을 목표로 하고 있다. 보다 중요한 것은 물질적 생활과는 별도의 정신적 생활이 아니라 정신-물질간의 통화성(統和性)을 토대로 하는 욕구를 실현하는 소비를 지향하고 있다(김도중, 2006 : 259-260 참조)는 것이다.

동다의 얼이 배어 있는 차문화를 정신적 자산으로 계승하고 현대화하기 위해서는

현대 언어로의 재구성과 우리만의 입론이 필요하다. 문화자본주의에 입각한 차생활에 있어 정신과 물질이 통화하기 위해서는 소비가 수반되어야 한다. 여기에는 차문화의 대중화를 위한 개체성 실현을 위한 지적 소비도 필요하다. 차의 제반 문화에 따른 농어업, 제조업, 관광산업, 차관련 고품질의 특화된 상품 개발, 지역자원과의 융복합화, 지역특화 산업으로 발굴 육성하여 지역경제 및 전체 차시장 경제의 활성화를 도래할 것이다.

차문화는 정신-물질사이에서 정체성 만족을 위해 이루어지는 자각적 행위를 총괄하고 있다. 더욱 중요한 것은 정신적 욕구를 구체적으로 자각하고 적극적으로 실현하려고 하는 단계에서 실용적 차의식의 계기를 만드는 것이다. 따라서 실용적 차의식에는 정신적으로만 하는 차생활이 아닌 물질적 차생활을 필요로 한다. 차 한 잔을 마시기 위해 필요한 최소한의 조건으로 자리를 잡고, 다구를 갖추고, 물을 끓이고, 다관에 차를 넣고, 물을 부어 우려서, 잔에 따르기까지의 과정이 필요하다. 이 과정이 일상성으로 자리매김할 때 차의 본말이 구비(具備)된다. 일련의 과정을 실현하기 위해 필요한 제반 용품의 감성적, 도덕적, 지성적 소비의 시행착오를 통해 정신 물질간의 통화성을 이룰 수 있다. 차가 지닌 정신적·물질적 요소가 활용될 수 있는 효과에는 약리적 효과, 명상 효과, 인성 교육 효과, 심리치료 효과, 테라피 효과를 들 수 있다. 이러한 과정은 유기적으로 차 문화활동, 소비, 관계성이 어우러진 종합적 메커니즘이라 할 수 있다. 이러한 차의 가치를 현대 사회의 여러 분야에서 공유하고 실질적 도움이 되게 하는 것이 차생활의 유익함을 널리 실용화 할 수 있는 보다 폭넓은 실천 방식이라 할 수 있겠다.

한편 학문적으로 또 공식적으로 그 용어에 대한 정리가 내려져 있지 않고 다만 각자의 영역에서 관습적으로 사용하고는 있으나, 차와 명상, 티 테라피, 차의 예술적 감각을 극대화한 찻자리에 케이터링 서비스를 접목하여 컨퍼런스 및 연회에서 차를 활용하는 움직임이 적지 않다. 차와 의례문화 산업이 접목된 창업자들이 늘고 있으며, 차와 스토리텔링을 가미하여 전통을 기반으로 한 독창적인 의례문화 컨설팅 업체들이 생겨나고 있는 점은 고무적이라 하겠다. 21세기 실용적 차의식의 발화인 것이다. 현재 차생활의 실용성은 다각도로 조명되고 있는 추세다. 차의 약리성분을 활용하여 여러 생활용품과 기능성 음료들이 출시되고 있고 교육, 의료 분야 및 문화 활동 등에까지 그 영향을 미치고 있다. 이러한 추세로 예상되는 현상은 명상이나 건강과 관련된 분야는 앞으로 더욱 대중화되고 크게 활용될 것이다. 특히

고령화 사회에서 노인 및 복지, 의료, 평생교육, 정신 수양 및 자기 계발, 상담 및 심리치료 프로그램 등에 실용적 가치를 부여할 수 있는 것이다.

『논어』를 보면 “본질이 문체보다 두드러지면 질박(투박)하고, 문체가 본질을 누르면 야하다. 문체와 본질과 서로 잘 어울려야 비로소 군자답다 할 것이다”²⁶⁰⁾고 하였다. 즉 외형적 형식성과 내면적 소박성의 어울림을 시사하는 것으로 중용의 중요성을 말하는 것이다. 차에 내재되어 있는 관념과 실용에서 문질빈빈의 중(中)을 잡을 것인가에 대한 여부는 차인의 올곧은 의식으로부터 출발할 것이다.

3) ‘體身相和’, ‘乾靈相併’의 中正의 차의식

현대는 다문화시대이다. 다양한 종교와 가치관과 문화가 공존하고 있다. 종래의 폐쇄적이고 자기 중심적인 생활방식이 통하지 않고, 상호 의존적으로 상화의 관계 속에서 살아야 되는 시대이다. 인류사회를 대립과 갈등, 그리고 무한경쟁의 장(場)으로 몰아가고 있는 이분법적이고 대립적인 사고방식과 변증법의 논리는 현대를 살고 있는 우리가 반드시 해결해야 할 과제이지만 지극히 어려운 문제임에 틀림없다고 할 것이다. 우리는 자기를 합리화하거나 자기만을 절대시하는 데 열중하여 남을 가볍게 무시해 버리는 독선적인 습성을 갖기 쉽다. 그러기에 자신과 상이한 사상이나 행동 따위에 배타적인 감정을 갖고, 자신이 속한 사회집단이 이끄는 관념이나 신념 체계와 다를 경우 이단(異端)으로 일삼으며 적대적인 태도를 취하는 경우를 종종 볼 수 있다. 내가 택한 사상과 이념이 남과 다르더라도, 내 것만 지키려는 분별심보다 오히려 서로간의 상이점을 잘 살피 자기의 것을 보완하고 나아가 서로 화동(和同)할 수 있는 공통점을 추출하려고 노력하는 것이 바람직한 일이다(최영성, 1999 : 315-316).

우리나라에서 역대로 고승(高僧)과 통유(通儒)들은 교조적이거나 배타적인 태도를 갖지 않았다. 그들은 상호 이질적인 교리 체계를 한 몸에 체득하였지만, 이것은 그저 적당한 절충주의나 혼합주의가 결코 아니었다. 인간 심성의 깊은 내면에서 본질적인 동일성을 체득함으로써 가능할 수 있었던 것이다(류승국, 1988 : 163). 초의의 승속을 나누지 않고, 선유(禪儒)의 진리가 다르지 않다는 것을 체인한 경지야 말로 적당한 절충주의나 혼합주의가 아니다. 그의 중정적 차의식은 서로 다른 둘을 하나

260) 『論語』, 「雍也」 “質勝文則野, 文勝質則史, 文質彬彬然後君子.”

로 절충한다는 것도 아니고, 둘 가운데 강한 것으로 합친다는 것은 더욱 아니다. 하나로 합하되 그 속에 둘의 요소가 모두 살아 있는, 상대되는 이질성에 태화를 이룬 것이다. 오늘날 민족·종교·문화·인종·정치·신념 등의 차이로 인한 모든 갈등과 대립현상에 ‘어울림[和]’이 있는 중정적 차의식은 차인만이 아닌, 현대가 필요로 하는 시대적신이라 하겠다. 현대적 추구는 멈춤을 모르고 더 크고 더 즐거운, 더 많은 것을 향해 끝없이 나아가게 한다. 현대인이 겪는 불행의 원인은 바로 여기에 있다. 우리의 불행은 욕망을 채우고 쾌락을 추구하며, 소비하는 삶을 통해서 해결될 수 없다. 욕망과 쾌락, 그리고 소비는 아무리 채우더라도 만족이 없기 때문이다. 이러한 삶에 충실할수록 우리의 삶은 자신이 주체가 되는 것이 아니라, 물질과 외피(外皮)가 중심이 된 삶을 살게 될 것이다. 인간은 완전한 존재가 아니다. 다만 온전하고 참되고자 노력하는 존재라고 할 수 있다. 우리의 정신적 불행을 단절하고 자신의 삶에 주체가 될 수 있는 방법으로 차생활에서 체득되어 지는 중정과 성(誠)의 정신을 제안한다.

『중용』을 보면 성에 대해 “성이란 것은 물의 시종(始終)이니 성실하지 않으면 물(物: 對象)이 없다”²⁶¹⁾고 하였다. 성은 마음[心]의 본체이다. 초의는 차를 만들기 위한 첫 공정에서부터 ‘다도진의(茶道盡矣)’가 결정되는데 그 요지(要旨)를 ‘성’으로 보았다. 성은 후천적인 노력으로서의 성실성이다. 지성(至誠)을 갖추지 못한 차사의 시작(始)은 마음을 다하지 못하는 것이고, 그렇게 완성된 차는 차신을 드러낼 수 없으니 온전한 차 맛을 낼 수 없는 것이다. 따라서 차사의 시와 중에 성실함이 수반될 때 차[物]의 성(性)과 신(神)을 온전히 나타낼 수 있는 것이다.

초의가 오늘날 차문화에 끼친 영향은 음과 양으로 낱낱이 들어 열거하기 어려울 정도이다. 그는 동다의 정체성에 대한 강한 자부심을 지녔을 뿐만 아니라 당시 차문화 정신[體]과 실제[用]의 유약함을 행간에 드러내며 완곡한 비판을 하였다. 인간은 정신적인 존재임과 동시에 육체적인 존재요, 육체적인 존재임과 동시에 정신적인 존재라는 것에 재고의 여지가 없다. 즉 몸과 마음은 하나라는 것이며, 몸과 마음은 서로 영향을 주고 있다는 인식이 일반화 되고 있다. 인간은 영과 육이 쌍전(雙全)하는 존재이다. 실리(陰)와 도덕(陽)을 이원화하지 않는 음양상화(陰陽相和)나 단군신화에서 알 수 있는 신인상화(神人相和), 영육쌍전은 어울림 철학의 극치로서 ‘상화’의 정신이야말로 한국사상의 원형이라 할 수 있다.

261) 『中庸』, 제25장 “誠者, 物之終始, 不誠無物.”

초의가 말한 “차는 물의 신이요, 물은 차의 체이다”(茶者水之神 水者茶之體)란 말 속에는 한국적 원형정신이 소통하고 있다. 차와 물의 관계를 정신[神]과 몸[體]처럼 절대 떼어 놓을 수 없는 것으로 보았다. ‘체신상화(體神相和)’를 말하는 것이다. 중정의 묘는 물과 차의 본성을 있는 그대로 발현시키고 그것은 또 체신상화의 어울림을 만드는 것이다. 초의는 또 불기운을 살핌[火候]²⁶²⁾에 있어서도 중화의 이치를 끌어왔다. 여기서 ‘문무지후(文武之候)’란 물과 불의 본래성과 절도성 있는 인위적 불조절이 결국 얼마나 일관되게 중(中)과 화(和)를 이루는가 하는 요지를 말하는 것이다. 『설문(說文)』에서는 “中은 內이다.”, “中은 正이다.” 라고 하여²⁶³⁾, 중이란 내외를 통일시켜 알맞은 상태를 이루는 것을 의미한다. 따라서 중은 단순히 두개의 물체의 위치, 무게 등의 형평을 의미하는 것만이 아니라 내외가 정확히 조절된 조화를 의미한다. ‘조화’란 언제나 같음[同]과 다름[異]을 고려해야 하는 것이다. 그러므로 대립과 모순의 갈등상황을 조화롭게 하고, 불안, 불평, 불만의 상황을 평화로 이끄는 것이다. 『중용』에서는 “회·노·애·락 등의 감정이 발하기 이전의 순수 본래심 그 자체를 중이라고 하고 회·노·애·락 등의 감정이 발하되 그들 모두가 절도에 맞는 것을 화라고 하였다. ‘중’이란 것은 천하의 위대한 근본이요, ‘화’라는 것은 천하의 어디에도 도달할 수 있는 길[達道]이니, 중화를 이루면 천지가 제자리를 잡고, 만물이 거기서 길러진다”고 하였다.²⁶⁴⁾

초의의 체신상화의 중정적 차의식에는 차와 물이 ‘불화(不和)’의 상태에 놓이지 않게 하는 중화의 실현이다. 그 ‘중화’를 실현하기 위한 원동력으로 마음의 본체인 ‘성’을 삼은 것이다. 중화, 중정의 정신은 다사에서 뿐만 아니라, 시대를 사는 인간 삶의 철학적 기초가 되며 이상적 지표가 될 수 있는 이념이라고 하겠다. 초의의 중정적 차의식은 ‘체(體)·신(神)·건(健)·영(靈)’을 함께 얻어야 다도를 다한 것이다. 다산은 “인간을 몸과 마음이 오묘하게 결합된 신형묘합적 존재”²⁶⁵⁾라고 하였다. 몸과 마음의 묘합 원리는 각기 독립된 두 개가 아니라 언제나 ‘하나’로 존재하는 ‘둘’ [二而一, 一而二]의 의미를 내포하는 것이다(리원형, 2008 : 109). 초의도 차와 물의

262) 『茶神傳』, “斯文武之候也. 過於文則水性柔, 柔則爲茶降. 過於武則火性烈, 烈則茶爲水制. 皆不足於中和, 非烹家要旨也.”

263) 『說文解字』, 「中字解」 “中 內也, 中 正也”

264) 『中庸』, 제1장 “喜怒哀樂之未發, 謂之中. 發而皆中節, 謂之和. 中也者, 天下之大本也. 和也者, 天下之達道也. 致中和, 天地位焉, 萬物育焉.”

265) 『論語古今註』 권9, “人者, 妙合神形, 而混然爲一者也.”

묘함 역시 몸과 마음처럼 하나로 존재하는 둘로 인식하여, ‘중유현미묘난현 진정막 교체신분(中有玄微妙難顯 眞情莫教體神分)’이라 하여 물[體]과 차[神]가 어우러지는 중정의 현묘함을 바로 다도(茶道)로 본 것이다. 체신상화는 중정으로부터 출발한다. 이에 “체와 신이 비록 온전하다 해도 오히려 중정을 잃을까 두려우니 중정을 잃지 않으면 건(健)과 령(靈)을 함께 얻는다”²⁶⁶⁾라고 하였다. 차는 중정이며, 지성이다. 지성이 뒷받침 된 중정은 진수(眞水)와 진다(眞茶)의 조화로움을 낳고, 이를 운용하는 이의 ‘적중(的中)’이 건령을 얻게 하는 것이다. 초의는 “체와 신이 서로 어울리고, 건과 영이 아우러져 하나가 되면 다도를 다한 것”²⁶⁷⁾이라고 하였다. 여기에는 성으로 말미암은 체신의 상화와 차의 기능성과 기호가 상병된 ‘합일지도(合一之道)’를 이룬 것이라 하겠다. 건과 령에는 차의 기능성과 기호성에 대한 측면도 간과할 수 없다. 즉 차의 과학적 성분과 약리적 효능 이 주는 건강식품으로서의 위치와 기호성이 주는 심리적 만족감과 정신적 평화가 양립해야 한다. 건령상병(健靈相併)에 내함되어 있는 또 하나의 의미라고 생각한다. 초의가 말하는 진정한 다도는 형이상 자적, 형이하자적 의미의 중이 일치하는 것이다. 앞서 ‘성(誠)’은 스스로를 완성할 뿐만 아니라 물(物)도 완성케 하는 것이라고 하였듯이, 성이 미치기 전의 차(神)와 물(體)이 성으로 말미암아 ‘상화’될 수 있고, 중정으로서 아우르니 온전히 차신을 드러낸 건령[茶]이 되는 것이다. 이것을 ‘체신상화’, ‘건령상병’의 중정적 차의식이라 하겠다.

차는 정신[神]을 드러내는 것에 중점을 두는 경향과 형상[體]의 아름다움에 치중하려는 경향으로 크게 정리해 볼 수 있다. 그러나 아무리 미적 형상에 중점을 둘 지라도 정신을 도외시 할 수 없다. 이는 동양 차문화의 근본적 사유에는 정신을 담아내려는 의지가 있기 때문이다. 또한 차문화의 근본적 사유가 정신을 드러내는 것이더라도 정신과 형상은 분리되어 존재할 수 없다. 주자는 지와 행은 항상 서로 보완관계임을 눈과 발로 비유하였다. 눈만 있으면 나아갈 방향을 잡을 수 있으나 움직일 수 없고, 발은 있으나 눈이 없으면 갈피를 잡을 수 없는 것과 같다. 눈과 발이 상호보완적으로 기능하는 것처럼 서로 떼어낼 수 없는 관계에 있으나 선후를 말함에 있어서는 눈으로 전망을 살피고 방향을 잡는 것과 같이 지가 먼저라고 하였다. 그러나 그 경중(輕重) 즉 앎의 궁극적 목적이 무엇인가 하는 문제에서 보면, 행 즉 실천

266) 『東茶頌』, “體神雖全猶恐過中正 中正不過健靈併”

267) 『東茶頌』, “體與神相和, 健與靈相併, 至此茶道盡矣”

이 중요한 것임을 지극히 당연한 것이다.²⁶⁸⁾ 형상이 배제된 정신, 정신을 도외시한 채 잘 다듬기만 한 형상은 아무런 가치도 발휘하지 못한다. 차는 정신과 형상이 ‘상화’를 이룰 때라야 그 가치를 드러낼 수 있는 것이다.

‘어울림[相和]’의 정신은 오늘날 학문·종교·신념으로 나뉜 관변 단체나 계파(系派)간의 대립과 갈등을 빚는 작금의 현상에서 깊이 인식해야 할 부분이다. 인접 영역간에 폐쇄적인 상호 작용은 지양하고 서로의 경계를 넘나들 수 있는 통섭적 동다의식이 필요한 시점이 아닌가 한다. 모든 이데올로기를 초월하여 나누고 분리하는 식의 소아적(小我的) 발상은 극복되어야 할 것이며 그 자리에서 ‘태화’의 진정한 의미를 찾아야 하리라고 본다.

2. 東茶意識의 현대적 의미

1) 한국적 精神과 동다의식

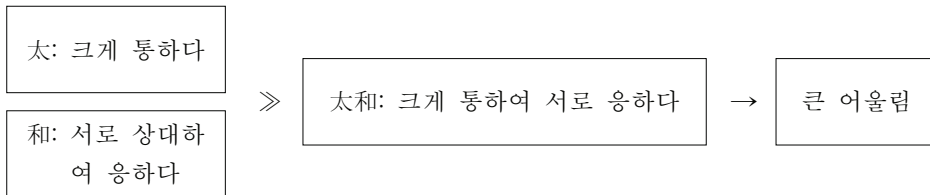
우리나라에서는 몸과 얼을 분리하여 보지 않고 하나로 뭉쳐져 있어야 제대로 된 사람으로 본다. ‘얼이 빠진’ 상태는 불완전한 상태로 본다. 그래서 민족의 형성을 논함에 있어 외형과 동시에 그런 외형을 가져오게 만든 요소로서의 ‘얼’이 존재했음을 중시하지 않을 수 없다. 겨레의 얼은 바로 우리 민족의 역사를 읽는 키워드이고, 미래를 창조하는 힘이 된다. 따라서 우리 민족 원형문화와 그 속에 들어있는 정신-가치관-의식이 매우 중요하다. 한국사상의 특징은 합리주의적 경향에다 영명성, 신비성, 정감성을 겸한 것이라 할 수 있다. 초월적 신비경과 경험적 현실상이 묘합한 데서 한국사상 고유의 특성을 볼 수 있다. 따라서 이성적 측면, 감성적 측면에다 영성적 측면까지 아울러 보아야 한국사상의 정체를 알 수 있는 것이다.²⁶⁹⁾

단군신화의 ‘음양묘합’, 원효의 ‘화쟁’ 논리, 최치원의 ‘현묘지도’, 이이의 ‘이기지묘’, 최제우의 ‘동학’에서 관류하는 조화정신을 한민족의 고유한 문화의식이자 한국사상의 전통으로 보았다. 특히 풍류도는 고대로부터 한민족의 전통적인 의식 속에

268) 『朱子語類』卷9, 學(三), 「論知行」 “知行常相須 如目無足不行 足無目不見 論先後 知謂先 論輕重 行爲中

269) 이것은 고 류승국 교수의 이론이다.

서 함양된 사상이었으며, 그것은 무엇이든지 잘 조화할 수 있는 능력이었다. 앞서 풍류를 한국사상의 본질로 간주하였다. 풍류정신에는 타자의 존엄과 자유를 포용하고 공생과 조화의 원리를 이행하며, 우주와 일체하는 종교적 태도를 견지하고 있다. 성과 속의 구별이 없이 하나로 통합되는 신성성과 큰 어울림[太和]의 원리가 그 안에 내재한다. ‘태화’사상은 오늘날 우리 사회에서 유효한 의미를 가질 수 있다. 태화라는 말을 있는 그대로 풀이해 보자. ‘태(太)’라는 글자의 의미는 ‘크다’, ‘통하다’ 등의 의미를 가지고 있다. ‘화(和)’는 ‘화하다’, ‘서로 응하다’, ‘합치다’ 등의 뜻을 가지고 있다. 이것을 도식화하여 나타내보면 다음과 같다.



필자는 태화를 ‘크게 통하여 서로 화하고, 응하여 합(合)할 수 있다’는 의미로 보았다. 이것은 크게 하나가 될 수 있기도 하며, 각각의 다양함이 서로 어울림을 이루어 또 다른 하나로 거듭날 수 있다는 것이다. 다시 말해 다양성이 커다란 하나로 모여 통하는 것을 말하기 때문에 단순한 단일성이 아니라 하나이면서도 둘이고 둘이면서도 하나인 포괄성을 의미한다. 또한 태화는 인간 의식과 행동의 가치 기준을 보다 ‘큰 어울림’에 두는 정신이라고 하겠다. 자기중심의 이익 추구가 확대되면서 개인, 집단, 사회, 민족, 국가 간에 서로 대립되거나 갈등을 일으키는 요소들을 해소하는 측면에서 하나의 사상적 대안이 될 수 있다. 앞서 한민족의 민족성과 한국적 정신이 그대로 반영된 우리의 차문화가 지향해야 할 ‘차정신의 원형’을 동다의식으로 보았다. 동다의식의 전개에서 탐색된 공통분모는 한국적 조화정신을 출발점으로 하여 ‘상화’ 나아가 ‘태화’였다.

오늘날은 단일한 존재로 살아갈 수 없다. 둘 이상의 관계가 잘 어우러지는 상화의 상태를 이상적으로 삼는다. 어울림의 관점으로 보면 인간은 존재 근거가 서로 다른 성질의 음과 양으로 구성되었다. 하늘과 땅 사이에서 생겨난 인간은 하늘과 땅의 조화로우움을 본받아 서로 어울려 살아야 하는 존재이다. 음과 양, 정(精)과 신(神), 천(天)과 지(地), 신(神)과 인(人), 사람과 물(物), 나와 타인이 유기적으로 어울

려 상통할 때 살아가는 의미가 더욱 클 수 있다. 『주역』에서는 “한 번은 음이 되고 한 번은 양이 되는 것을 도(道)라고 하니, 이어가는 것이 선(善)이고, 이룬 것은 성(性)이다.”²⁷⁰⁾라고 하였다. 인간은 음과 양의 서로 다른 두 성질의 짝이 서로를 배제하지 않고, 섞여가며 긴밀하게 교류한다. 이 어울림의 질서야말로 서로 다름을 인정하면서도 크게 하나가 되는 태화인 것이다.

물(物) 역시 하늘과 땅 사이에서 생겨난 것으로 사람과 함께 어울려야 할 대상이다. 유가의 전통정신은 ‘사람’과 자연 만물이 화합하여 격리되지 않는, ‘천인합일’을 전제로 하였다. 한재 이목은 천명에 순응하고 나아가 자연의 이치에 순응하기 위해 차를 매개로 하여 자연과의 교감을 실천하였다. 이덕리의 경우 정덕을 위한 이용, 후생으로서의 실용적 조화를 추구하였다. 초의는 유불상화한 삶을 다사에 고스란히 녹여 지성으로서 차의 현묘한 경지를 나타낼 수 있었다. 초의의 동다의식은 중정의 태화를 이루었다. 물(物)과 물(物)의 상화는 차와 물(水)의 어울림에 집중하였고, 그를 운용하는 중정의 현묘함이 있어야 “건과 영이 아우러져 하나가 되는 다도를 이룰 수 있다”고 하였다. 이는 물(物)과 인(人)의 어울림 없이는 불가능 한 것이다.

차에 내함되어 있는 ‘어울림’ 사상이 주는 화해와 조화의 메시지에도 불구하고, 현실에서의 갈등과 대립의 모순은 상존한다. 어쩌면 영원히 달성될 수 없는 미완의 화두일 수 있다. 차(차문화)는 인간 중심, 관계 중심에 기초를 둔다. 차사에 보이는 인륜성과 합리성, 그리고 체·용, 본·말, 주·객, 영·육, 신·인, 음·양, 타·자간의 큰 어울림인 ‘대화’가 현대 차인의 의식 속에 되살아나야 할 것이다. 한국정신의 원형이라 할 수 있는 ‘상화’의 정신이 널리 보급되어 한사람, 한사람의 바림직한 차의 식으로 자리매김 되어야 할 것이며, 일상의 태도를 정립하는 데에 크게 공헌하게 되기를 바란다.

2) 한국의 차문화와 동다의식

모든 사회에는 그 사회를 지탱해주는 어떤 신념체계, 즉 하나의 이데올로기가 있다. 한 사회의 성원들은 같은 이데올로기를 어느 정도 공유함으로써 소속감과 연대감을 갖게 되며 하나의 사회 단위를 유지하게 되는 것이다. 인간이 살아가는 사회 집단 속에서 형성된 문화적 성격은 자신도 모르는 사이에 직접적이든 간접적이든

270) 『周易』, 「繫辭上」 “一陰一陽之謂道. 繼之者善也, 成之者性也.”

언어·행동·문학 등에 표출된다고 할 수 있다. 문화적 성격으로부터 형성된 사상 및 가치관이 영향을 주기 때문이다. 차문화도 예외는 아니다. 차는 고도의 관념성을 수반하고 있다. 그 관념은 직관적이고 종합적이며 정서적이다. 이에 동양적 관념이 농축된 차문화는 물성으로서의 차보다는 정신적 가치로서 더 주목되었다. 우리의 차문화는 단순한 음용문화가 아니었고 의식주 전반과 의식체계에까지 영향을 미친 중요한 정신적 자산이다. 예술과 철학, 정치·경제·사회·문화와 밀접한 상관관계에 있는 차문화는 융화 속에서 발전하고 서로 영향을 주고받는 상생의 가치이다. 다른 음료에 비해 차는 우리고 마시는 행위인 행다(行茶)에 있어 그 절차와 형식이 단순하지는 않다. 차인들은 다소 복잡한 절차와 형식에 독특한 가치를 부여했는데, 그것은 내면을 성찰하는 계기로 삼은 것이다. 그 개념을 보통 ‘다도’라고 표현한다. 다도(茶道)는 행다를 통해 깨달음에 이르게 하는 경로(經路)이다. 행다를 통해 성찰의 기능을 하고 깨달음을 추구한다는 면에서 문화 종교로서의 역할도 생각해 볼 수 있겠다. 행다에는 집중과 지성(至誠)을 필요로 한다. 우리가 보통 생각하는 효율성을 얻기 위한 사물에 대한 집중과는 달리 물[茶]과 내[我]가 서로 상화하면서도 각자의 역할을 자유롭게 발휘하는 ‘합일(合一)’을 말하는 것이다. 타고난 본성에 따라 살아가면서 전체적으로 조화를 이루는 정신이 합일에 포함되어 있다.

앞서 풍류도의 실천적 적용으로 ‘접화군생’을 언급하였다. ‘접(接)’은 요즘 말로 표현해 ‘만남’ ‘사귀’등으로 해석하였다. ‘화(化)’는 변화한다는 뜻인데 사용되는 글의 문맥에 따라 ‘교화(教化), ‘감화(感化), ‘덕화(德化), ‘변화(變化) 등 여러 가지 의미가 있음을 살펴보았다. ‘접화군생’이 담고 있는 의미에는 모든 생명체가 서로의 삶 속에서 영향력을 주고받으며 변화 성장해 간다는 점에서는 변화의 원리로 규정해 볼 수 있다. 차문화에 필요한 화두가 바로 이 ‘접화’이다. 건강한 차문화의 영향력이란 긍정적인 변화의 원리가 있어야 하기 때문이다. 차를 통해 가르치고 이끌어올바른 방향으로 나아갈 수 있어야 하며[教化], 차의 정신적 가치가 미치는 좋은 영향은 바람직한 사고를 만들 수 있어야 하며[感化], 차인의 덕 있는 품행으로 교화[德化]시킬 필요가 있다고 생각한다. 여기서 ‘化’를 ‘和’로 볼 수도 있다. 『예기』를 보면 “화하기 때문에 온갖 사물들이 모두 변화한다”²⁷¹⁾고 하였다. 차[物]와 물(物), 차[物]와 사람[人], 사람과 사람이 ‘화(和)’하여 상생하는 것이 바람직한 차문화상(象)이다. ‘접화상생(接和相生)’의 의식이 절실하다. 그러나 차의 정신과 물질이 상화

271) 『禮記』, 『樂記』 “和故百物皆化”

(相和)하지 못하여 격식화된 작위적인(인위적인) 차문화가 성행하고 있음을 인정하지 않을 수 없다. 정신이 기반이 되지 않은 ‘행차(行茶)’·‘예차(禮茶)’는 진정한 ‘예’의 완성이라고 하기 어렵다. 의식이나 절차로서의 외면적인 ‘예’에 불과하다. 공자는 “예의 작용은 조화로움이 중요하다”²⁷²⁾고 하였다. 차생활의 성심(誠心)의 척도를 외형에 두게 되면, 진정을 담은 마음보다는 형식적인 의례(儀禮)나 보이는 행위만을 일삼게 된다. 한재 이목이 말한 ‘초득기성(稍得其性) 심심진지(心甚珍之)’란 술회를 예사로 보아넘겨서는 안 될 것이다. 차의 성(性)을 인식하고 실천한다는 것은 차의 본질이다. ‘예’란 바탕을 강조하다 보면, 형식이나 절차를 소홀히 여길 수 있다. 또 외면적인 형식에만 치우치게 되면 그 바탕 즉 그 ‘예의 본지(本旨)’를 상실하게 된다. 예를 실천하고자 한다면, 반드시 그 내면의 자각정신에 의해야 한다. 외적으로 규정된 일정한 규율을 자신의 요구로 체계화할 때 비로소 참 예의 실천과 체득을 할 수 있다고 본다. 이러한 바탕을 두고 차와 의식(儀式)이 결합된 ‘예차(禮茶)’·‘차례(茶禮)’로서의 선기능이 순환될 때 ‘예차’의 작용은 곧 인간 사회를 옹골케 구성하고 유지하는 기강으로서의 의미 부여를 할 것이다.

오늘날의 차문화는 ‘완물상지(玩物喪志)’에 가깝게 변질되어 본지를 잃은 측면이 없지 않다. 차를 지나치게 정신적, 사변적 측면으로 탐구하는 것도 문제지만, 형이하적 차원의 편협은 더 큰 문제일 수 있다. 일상에서의 차정신의 지속 가능한 실천이 수반되어야 건강하고 수준 높은 차생활이 될 것이라 생각한다. 바람직한 차문화란 본질과 형식이 조화를 이룬 경지일 것이다. 필자는 이를 ‘어울림의 차문화’라고 명명한다. 인간 내면의 심층에 내재한 소박하고 순수함을 바탕[質]으로, 거기에 ‘외형적인 형식성’을 갖추어, 건강한 차문화의 전통이 오래 전승될 수 있도록 하는 것이 본고에서 살펴본 동다의식의 의미라 하겠다. 차문화에 대한 올바른 해석은 차를 물성으로서 뿐만이 아니라 정신적 가치까지 포괄하는 것으로 정의되어야 한다. 양자가 함께 활용될 때 그 순기능을 다할 수 있기 때문이다. 아울러 차문화의 실용적 방안에 있어 대상인 사물을 객관화하고 계량화하는 실증적 태도도 전제되어야 한다. 차라는 본질적 인정과, 차의 형식과 정신이 상병(相併)하는 인식의 통일, 영·육을 쌍전하게 하는 기능적, 기호적 가치의 공감 또한 필요하다.

21세기는 인간과 자연, 인간과 사회, 인간과 인간, 인간의 정신, 그리고 서로 다른 문화 간의 모순으로 점철되어 있다. 이 시대가 당면하고 있는 갈등과 위기를 해결

272) 『論語』, 「學而」 “禮之用, 和為貴.”

하기 위해 ‘큰 어울림[太和]’의 정신이 필요하다. 화합문화는 모순과 차이를 인정하는 것이다. 이는 차문화에만 국한된 것이 아니다. 오늘날의 시대정신이기도 하다. 이제 차문화 내부에서의 이념과 종교의 차이뿐만 아니라 한국차, 중국차, 일본차를 가르치는 국수주의적 편협한 행태는 ‘어울림의 차문화’로 극복해야 할 것이다.

3) 차인의 정체성과 동다의식

인간은 스스로 삶의 주체로서 자기를 완성할 책임이 있다. 차인은 차문화의 주체자로서 차생활환경의 문화를 창조할 책임이 있는 것이다. 이에 차인으로서의 올곧은 정체성 확립이 요구된다. 한재가 『다부』에서 말한 다음의 내용이 의미하는 바가 크다.

어떤 이는 말하기를, “차가 스스로 세금을 불러들여 도리어 사람들에게 병폐가 되거늘, 그대는 (차에 대해) 운운하려 하는가?”라고 한다. 그렇다! 그러나 이것이 어찌 하늘이 만물을 낳은 본뜻이겠는가. 사람 탓이요 차 탓이 아니다.²⁷³⁾

차인에게 필요한 경구라고 생각한다. 어느 시대를 불문하고 하늘이 품부한 차의 본성은 불변이다. 문제의 근원은 차를 운용하는 사람 때문이지 차의 잘못은 아니다(人也 非茶也). 최치원은 한국 차문화의 선구자인 진감국사의 행적을 서술하면서 ‘참됨을 지키고 속됨을 멀리한다(守眞侷俗)’고 표현하였다. 두 대목에서 주목해야 할 점은 차인이 지녀야 할 마음가짐에 대한 시사성이다. 이 ‘수진오속’ 녀차야말로 차인의 정체성을 상징하는 결정이라 해도 손색이 없을 듯싶다. 차인은 차와 물과 다구와 의식의 주체가 바탕이 된 사람의 행위로 물질적, 정신적 성과물을 만들어 낸다. 그 가운데 참됨을 지키려고 노력해야 하고 속됨은 가까이 하지 않는 ‘수진오속’ 의식이 담보되어야 한다. 아울러 차인이 가장 지양해야 할 점으로 절대적 가치기준이 있다. 인간은 언제나 대인(對人) 대물(對物)에 있어 자기 위주의 가치기준으로 평가한다. 이러한 절대적 가치태도에 박지원의 글이 의미하는 바 크다.

아아! 저 까마귀를 바라보자. 그 날개보다 더 검은 색깔이 없는 것이 사실이지만 햇빛이 언뜻 흐릿하게 비치면 얇은 황금빛이 돌고, 다시 햇빛이 나면 연한 녹색

273) 『茶賦』 “或曰 茶自入稅 反爲人病 子欲云云乎 對曰然 然是豈天生物之本意乎 人也 非茶也”

색이 되기도 하며, 햇빛에 비추어 보면 자줏빛으로 솟구치기도 하고, 눈이 아물아물해지면서 비취색으로 변하기도 한다. 그렇다면 푸른 까마귀라고 불러도 좋고 붉은 까마귀라고 불러도 좋을 것이다. 그 사물에는 애초부터 정해진 색깔이 없건만, 그것을 보는 내가 눈으로 색깔을 먼저 결정한다. 어찌 미리 색깔을 결정하는 것뿐이라? 심지어 보지도 않고 미리 마음속으로 결정해 버리기도 한다.²⁷⁴⁾

내가 대해야 하는 상대와 사물 자체의 관점에서 파악하려는 의식적인 노력이 필요하다. 다시 말해서 상대적 가치관에 유념하라는 것이다. 가치 기준을 어디(무엇)에 두느냐에 따라 판단이나 평가는 얼마든지 달라질 수 있다. 자(自)·타(他)를 이롭게 할 수도 해롭게 할 수도 있기 때문이다. 차인은 차로써 자신을 수양함은 물론 타인의 수양까지도 성립시켜주는 공동의 주체성으로 거듭나야 한다. 타를 성립시킨다는 것은 상대적 가치관과 유기적으로 연관된다. 옳고 그름[是非], 너와 나[物我], 주관과 객관, 성속(聖俗)의 모든 차별심을 접고, 각자 자신의 위치에서 성(誠)을 다하는 태도가 필요하다. 차의 현묘한 경지는 지성에서 발견되기 때문이다. 초의의 동다의식 가운데 하나인 ‘성’에는 언어를 초월하여 차를 준비하고 마시는 행위 그 자체가 성찰의 과정이라는 의미가 담겨 있다. 차를 마시는 일련의 과정 속에서 차 속에 담긴 자연의 이치를 스스로 깨달아 궁극에 이르는 것이 중요하다는 것이다. 초의가 다선일여의 이치를 깨달았던 바와 같이 고원(高遠)한 데서 찾기보다는 눈으로 차의 색을 보고, 코로 차의 향을 맡으며, 차의 맛을 혀로 느끼는 평범함 속에서 내성(內省) 의식을 키워야 할 것으로 본다. 이것이 초의가 말한 ‘독철왈신(獨啜曰神)’의 경지라 하겠다. 이런 경지는 차인에 내재되어 있는 중요한 철리(哲理) 중 하나다. 차 속에 담긴 자연의 이치는 말로 전할 수 없다. 오직 차를 마시는 사람이 차신(茶神)을 스스로 느끼면서 직접 맛보는 길이 있을 뿐이다. 수운(水雲) 최제우는 ‘시(侍)’에 대한 설명을 위해 “내유신령 외유기화(內有神靈, 外有氣化)”²⁷⁵⁾라고 하였다. 안으로 신령스러운이 있고 밖으로 천지만물의 기화가 있다는 말이다. 초의가 『다신전』에서 전하고자 했던 진리도 ‘내유신령 외유기화’라고 생각한다. 차가 내함하고 있는 신령스러운 작용[茶神]은 차인의 지성과 맞닿을 때 기화가 될 수 있기 때문이다. 차인의 정체성에는 이론과 실제, 본질과 형식, 안과 밖이 알맞게 어울려 빛

274) 『燕巖集』 권7, 「菱洋詩集序」 “噫, 瞻彼烏矣. 莫黑其羽. 忽暈乳金. 復耀石綠. 日映之而騰紫. 目閃閃而轉翠. 然則吾雖謂之蒼烏可也. 復謂之赤烏. 亦可也. 彼既本無定色. 而我乃以目先定. 奚特定於其目不觀. 而先定於其心.”

275) 『東經大全』, 「論學問」

나는 조화된 모습이 필요하다. 즉 중용지도(中庸之道)를 추구하는 것이 차인의 길이라고 본다. 중국 후한 때의 사람 유소(劉邵, 189~244)는 “무릇 사람의 바탕과 국량을 평가함에 중화(中和)의 덕목이 가장 귀하다”고 하였다.²⁷⁶⁾ 그는 이어 중용의 덕을 다음과 같이 설명하였다.

중용의 덕은 그 재질을 언어로 딱히 형용할 길이 없다. 왜냐하면 (중용의 덕은) 짝잘하지만 너무 짜지도 않고, 담백하지만 아무 맛이 없는 것도 아니며, 질박하면서도 결이 거칠지 않고, 문체가 나면서도 호화스럽지 않으며, 위엄이 있으면서도 남을 감쌀 줄도 알고, 말을 조리 있게 잘 하면서도 말을 삼갈 줄 알기 때문이다.²⁷⁷⁾

차인에게 귀감이 될 만한 내용으로 차인의 바탕에 중화를 요청하는 것은 아무리 강조해도 지나치지 않다. 차는 정신의 내포와 방법의 외연이 서로 같이 가야 한다. 겉치레만 중시하는 행다가 작은 기교라면, 정신[體]과 법식[用]이 중화를 이룬 것은, 노장(老莊)이 말한 ‘큰 기교’라 할 수 있다. 극치에 이른 기교를 장자는 일반적인 기교와 구별하여 ‘도(道)’라 하기도 하였다. 노자가 말한 큰 기교는 허정(虛靜)한 마음으로 사물자체의 자연에 따라 아름다움을 창출하는 것이다. 차인의 손[형식]과 마음[정신]은 하나가 되어야 한다. 손과 마음의 치우침 없이 중정을 이루려는 데에는 어울림이 있다. 이것이 ‘심물합일(心物合一)’의 경지이다. 이런 경지일 때 주관적인 정취와 객관적인 물상(物象)은 서로 녹여지듯이 융합하게 된다.

끝으로 한재 이목의 ‘내 마음의 차’에서 자아의식의 각성을 읽어내야 한다. 내 마음과 무관한 차가 무의미하듯 마음 밖에서 이치를 찾는 것은 한국 다서에서 말하는 차인의 자세는 아니다. 차인의 행다에는 주체적 태도가 있어야 한다. 자신의 참된 행위를 통해 차와 차인이 어울리게 되는 것이다. 차와 일체된 상태에서의 나의 마음은 나의 일상 언행을 통해 드러난다. 그러기에 차인들은 ‘차인’으로 불려지는 것에 대한 책임과 의무를 무겁게 여겼던 것이다. 일찍이 한재 이목은 “세세(細細)한 것으로부터 큰 것에 미치고, 분명한 것에 근거하여 은미한 것을 깨침으로써, 스스로 반성하려 한다”(由細而及大, 據顯而喻微, 以自省焉)²⁷⁸⁾고 하였다. 차가 ‘영초(靈草)’라

276) 劉邵, 『人物志』, 「九徵」 “凡人之質量, 中和最貴矣.”

277) 위의 책, 「體別」 “夫中庸之德, 其質無名, 故鹹而不鹹, 淡而不(西+貴), 質而不縵, 文而不績, 能威能懷, 能變能訥.”

278) 『國譯 寒齋集』, 102쪽 「虛室生白賦」

불려지기는 하지만, 한갓 풀에 지나지 않는 차를 완상하는 것은 세세함의 시작이다. 완상에 그치지 않고 나아가 차의 이치를 궁구하는 과정에서 은미한 것을 깨치고 스스로를 반성하려는 성찰을 본으로 삼아야 할 것이다.

현대인을 도덕적 인간, 품격 있는 인간으로 이끌고, 사회에 ‘건강한 어울림’의 기풍을 조성하는 데 앞장 서는 것이 바람직한 차인상의 모습이라 하겠다. 차인에게 사회와 자연에 대해 스스로 지는 ‘무한 책임 의식’이 필요하다. 다시 말해서 ‘성숙한 인격자’로서의 공인의식(公人意識)이 요청된다. 이것이 바로 동다의식이 현대인에게 던지는 메시지라 하겠다.

V. 結 論

인간은 문화적 동물이다. 어느 인간이든 자신이 속해 있는 문화양상의 틀 속에서 살아가게 마련이다. 그 문화적 틀은 일생을 통해 자신의 의지와는 상관없이 주어지거나 자신의 의지로 선택할 수도 있다.

본고는 차인에게 처해 있는 문화의 틀이 어떤 특징을 가지고 있는지, 그 틀을 유지하는 정신은 무엇인지에 대한 의문으로부터 출발하였다. 그리고 그 의문의 열쇠는 차문화의 저변에 깔려있는 사상과 의식의 특징을 이해하는데 있다고 결론지었다. 우리의 차문화는 차생활의 경험을 중시할 뿐 아니라, 차인의 심리적 상태를 아울러 중요하게 여긴다. 차인의 의식에는 가치관 내지 가치 체계가 담겨 있다.

한국 차문화의 내용과 형식, 구조는 하나의 문화적 사실이지만, 문화적 사실 내지 현상의 이면에는 정신이 들어 있다. 한국 차정신의 원형이 동다의식이라는 문제 제기 아래 본고에서는 한국 다서를 통해 차의식의 형성과 전개에 대한 내용을 고찰하였다. 그 결과 다음과 같은 세 가지를 결론으로 얻을 수 있었다.

첫째, 다사에서 주체적 차의식을 강조하고 있다는 점이다. 특히 한재 이목의 ‘오심지차’의 철학이 그렇다. ‘내 마음의 차’로 대표되는 주체적 차의식의 밑바탕에는 심학에 있다. 그의 심학사상은 ‘인간주체의 확립’, ‘참 자아의 추구’를 강조하고 있는데 의의가 있다. 이목은 당시의 세태와 관련하여 밖으로만 치달고 내면공부를 도외시하는 것을 비판하면서, 일심으로 돌아가 만사를 보아야 할 것이라고 강조하였다. ‘한 마음’을 통해 구도하려 한다는 것은 말은 짧지만 그 의미까지 간단하지는 않다.

한재의 철학적 사고의 기초는 ‘나[吾]’로부터 출발한다. 내가[吾] 주체가 되어 그 마음을 다스려나간다는 의미에서 “인은 자기로부터 말미암는다”(爲仁由己)는 정신을 잘 체득한 것이라 할 수 있다. 주체를 주체 스스로가 파악하려는 것이 다름 아닌 자각이요, 이 자각을 통해 주체적 파악을 추구하는 것이 바로 철학이라 할 때 인간 자신의 문제에 관심을 기울였던 것은 무엇보다도 철학하는 태도의 소산이라는 점을 인정하지 않을 수 없다. 유자들은 도덕성이 욕망과 상반적 함수 관계에 있음에 주목하여 이를 절제하기 위한 노력을 게을리하지 않았다. 심학이라는 큰 틀 안에서 치심(治心) 공부가 이루어졌던 것이다.

이목은 인식 주체로서의 나와 인식 대상인 차 사이를 하나로 일치시키고자 하였

다. 나와 차를 주체적 심으로 합일시킨 것이다. 이는 나의 마음과 앎을 통해 물(物: 차)의 원리를 깨달아 점차적으로 넓혀, ‘만물의 이치가 다 나에게 갖추어져 있다’(萬物皆備於我)는 차원에서 사물의 원리를 자신에게로 끌어들이는 수렴적 사유를 하였기 때문이다. 성리학의 중심 명제인 ‘심’에 대한 공부를 통해 ‘심’과 ‘차’에 있어 ‘완전한 실천지’(眞知)를 이루고자 했던 것이 이목의 구경(究竟)의 목표였다. 그는 본질을 벗어난 차, 정신이 빠져버린 차는 걸치레에 불과하다고 보아 경계하였다.

마음의 수양을 통해서 자신을 다스릴 때 비로소 ‘진정한 나’를 발견할 수 있다. 한국적 사고 양상을 보면, 나누어 보고 분리하여 이해하는 것도 있지만 그 보다 높은 차원에 ‘어울림’의 경지가 있다. 본고에서는 이 점을 중요하게 여겨 부각시키려 하였다. 나[吾]와 마음[心]의 어울림을 이뤄야 마음 밖에 물(物)이 없고, 마음 밖에 이치[理]가 없음을 알 수 있게 된다. 이 경지에 가면 물질적 차원의 유한한 차도 형이상 차원의 무한의 차로 승화시킬 수 있다. 이목의 이른바 ‘오심지차’의 경지는 주관과 객관이 분리되어 서로 대립적으로 있는 것이 아니라, 나와 대상이 하나가 되는 ‘정신적 공감’을 말하는 것이다. 즉 대상과 내가 융합하는 것이다.

이목의 심학적 차의식의 요체가 되는 ‘차심일여’의 실천사상은 내와 외, 주와 객, 본과 말, 체와 용을 나누려는 이분법적 한계성을 극복하고자 한 데서 나온 것이요, 또 그것은 한국사상의 특성을 잘 반영하고 있다는 데서 주목할 필요가 있다. 나와 차가 경계를 허물고 하나로 어우러져 물아일체의 경지에 이르렀던 것은 유가적 사고에서도 있을 수 있고, 도가적 사고에서도 있을 수 있지만, 이목의 경우 성리학적 심학에 기반을 둔 것이라 하지 않을 수 없다. ‘심’에 대한 수양이 지극하면 내 마음의 전체와 대용이 최고조에 이르게 된다. 이런 단계에서는 차의 ‘맛’과 ‘멋’, 그리고 ‘즐거움’만을 추구하는 것은 한갓 수준 낮은 이들의 완물상지(玩物喪志)에 불과할 뿐이다.

둘째, 몸과 정신, 본·말이 조화를 이룬 ‘체신상화’ 의식이다. 초의는 동다에 대한 자긍심이 컸다. 중국과 한국을 아울러 역대 차서의 제명을 살펴보면 보통 ‘도·차·천’ 등이 주로 사용되었다. 그러나 초의는 서명에 ‘동’이란 접두어를 사용하여, 조선 차에 대한 확고한 주체의식을 드러냈다. 한국의 불교 사상사에서 우뚝한 위상을 차지하는 초의는 유불상화의 입장을 확고하게 지녔다. 그는 불교를 중심으로 유교를 수용한 것이 아니라 유교와 불교를 서로 회통하는 관계로 보았다. 선 수행자의 입장에서 유가의 사상에 능숙하였고, 유가의 가치관에 준한 행동을 하면서도, 이면으로

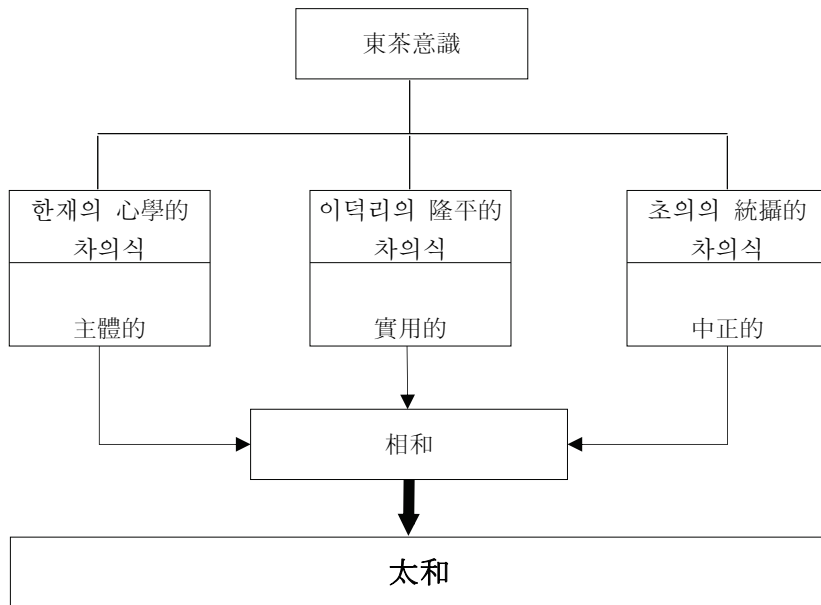
는 불교사상을 깊이 이해하고 불교적 가치를 중시하였다. 초의에게는 유와 불이 하나이면서 둘이요, 둘이면서 하나였던 것이다. 초의는 본분사(本分事)인 선(禪)과 함께 일생 동안 다도를 통해 각성의 생활을 일상에서 실천하였다. 그에게서는 체와 용, 선과 차, 부처와 증생이 대립적 구조가 아닌 평등한 일미(一味)로 융섭되어 삶 속에 총체적으로 작용하였다. 초의의 다선일체론은 현실 생활의 실제성에 바탕을 둔 차생활과 선을 통해서 얻은 결론이라 할 것이다. 초의의 동다의식 역시 차라는 본질[體] 그 자체에 주목하였다. 화이(華夷)의 지역적 편향을 가르기 이전에, 본질에 주목하여 제반의 것들을 서로 연결하여 그 경계를 허물어 통섭하였다. 궁극적으로 주관과 객관, 체와 용, 보편과 특수가 합일된 경지를 지향하였다. 이에 동다와 중국 차의 색·향·기·미를 비교하는 대신 ‘그 근본이 서로 다르지 않음[元相同]’에 주목할 수 있었다. 보편성의 측면에서 우리 차나 중국 차는 본질적으로 다르지 않다는 것이다. 오래도록 중국차의 위상에 눌려온 조선에서 ‘우리 차’, ‘조선차’를 외쳤던 것은 결코 쉬운 일은 아니다. 이는 초의가 주체와 보편이라는 양자 사이에서 ‘중정’을 추구하였기에 가능한 일이었다.

초의는 물과 차를 몸과 정신의 관계로 보았다. 차와 물이 어우러지는 중정의 묘가 현미하고 미묘하여 드러나기 어렵다고 하였다. “차는 물의 신이요, 물은 차의 체이다”(茶者水之神, 水者茶之體)고 한 데에는 차와 물, 체와 신의 중정의 이치를 담고 있다. 몸과 마음은 하나가 될 때 온전한 것이다. 차는 물을 잘 만나야 그 신을 드러낼 수 있는 것이고, 물 또한 좋은 차를 받아들여 용화될 때 현묘함이 드러나는 것이다. 이것이 체와 신이 분리되지 않은 상화의 경지인 것이다. 온전한 정신은 온전한 몸을 통해 발현된다는 한국 전통의 영육쌍전 사상을 잘 구현하고 있다. 그러나 초의는 “체와 신이 비록 온전하다 해도 오히려 중정을 잃을까 두려우니 중정을 잃지 않아야 건과 령을 함께 얻는다”고 하였다. 지성이 뒷받침된 중정은 진수(眞水)와 진다(眞茶)의 조화로움을 낳고, 이를 운용하는 이의 중정의 묘가 건령을 얻게 한다는 것이다. 초의의 체신상화에는 차와 물이 ‘불화(不和)’의 상태에 놓이지 않게 하는 중정의 실천을 제시하고 있다. 그는 ‘중화’를 실현하기 위한 원동력으로 차인의 ‘지성’을 강조하고 있다.

셋째, 차의 활용을 극대화하려 했다는 점이다. 이덕리는 민족주체성 차원에서 우리 차의 가치에 대해 모르고 있다는 것에 개탄을 금치 못하였다. 빈곤에 시달리는 조선 백성들의 삶에 주목하여 국가 경제에 보탬이 되고 민생에 크게 기여할 수 있

다면, 그것이 비록 재물의 이익과 관련된 문제라 하여 거론하지 않을 수 없다고 하였다. 이런 사고는 물질적인 풍요뿐만 아니라 정신적 여유까지도 포함한 “비국유민의 율평정신”에서 비롯된 것이다. 이덕리의 율평적 동다의식의 기반은 ‘실사 중심의 실학’이다. 그의 의식적 본과 말은 이용과 후생이 전자이며, 정덕이 후자였다. 그는 차의 실용적 쓰임에 대해 고뇌했던 선구적인 차인이다. 『기다』의 내용을 겉으로만 보면, 차를 팔아 군수 물자를 사들이자는 것이 차를 중시하는 현실적인 이유인 것 같지만, 궁극적으로 경제적 안정 속에 담보되는 정신적 건강과 안녕에 주목하였음을 간과해서는 안 될 것이다. 차의 쓰임에 가치를 두었던 실용적 차의식은 정신적 차원의 차생활이 지닌 한계를 극복하고, 정신과 물질이 함께 가야 한다는 실학 정신을 차생활에 반영했다는 데서 한국 차문화사에서 이채라 하겠다.

본고에서 논의된 내용을 바탕으로 동다의식의 표상방식을 도식화하면 다음과 같다.



이상에서 요약한 동다의식은 한국 차문화의 정체성의 확립에 방향성을 제시할 것으로 믿는다. 나아가 걸치레 중심의 수준 낮은 차문화를 극복하고, 정신과 형식, 본질과 활용이 조화를 이루는 건전한 차문화를 이루는 데 적지 않게 기능할 것이다.

특히 민족·종교·문화·인종·정치·신념 등의 차이로 인한 갈등과 대립이 심한

오늘날 동다의식에 담긴 ‘큰 어울림[太和]’의 정신은 현대 사회의 병폐를 해소하는데 일정하게 도움이 될 것이라고 생각한다. 차를 통해 전 인류의 공감대를 넓혀 나가고 가치를 공유한다면 차는 문화종교로서의 기능까지도 해낼 수 있을 것으로 본다. ‘큰 어울림’으로 풀이되는 ‘태화(太和)’의 정신은 차문화뿐만 아니라 21세기 세계 질서를 이끌어가는 데도 매우 중요한 화두라 하겠다.

참고문헌

I. 원전류 참고문헌 및 역주본

陸 羽, 『茶經』

李 穆, 『茶賦』

艸 衣, 『東茶頌』·『茶神傳』·『一枝庵詩稿』

寒齋宗中管理委員會(1981), 『寒齋文集』.

崔致遠(1972), 『崔文昌侯全集』, 성균관대학교 대동문화연구원.

한국고전번역원, 『표점영인 한국문집총간』 시리즈

『四庫全書』, 文淵閣版 CD.

김길자(2001), 『다시 불러보는 이목의 차노래』, 서울 : 두레미디어.

김대성(2004), 『초의선사의 동다송』, 서울 : 동아일보사.

류건집(2009), 『다부 주해』, 서울 : 이큰아침.

_____ (2009), 『동다송 주해』, 서울 : 이큰아침.

윤경혁·심성섭·이형석 공역(1994), 『차 노래글 다부』, 인천 : 가천문화재단.

이종찬 외(1997), 『草衣詩稿 외』, 서울 : 동국역경원.

정영선 편역(1998), 『동다송』, 서울: 너럭바위.

_____ 편역(2011), 『육우의 다경』, 서울 : 너럭바위.

朱自振(1981), 『中國茶葉歷史資料選輯』, 북경 : 東南大學出版部.

짱유화(2000), 『중국고대다서정화』, 상주 : 남탐산방.

_____ (2008), 『다경강설』, 서울 : 차와사람.

_____ (2011), 『煮茶學』, 서울 : 도서출판 국차미디어

최영성 편역(2012), 『국역 한재집』, 서울 : 도서출판 문사철.

II. 관련 저서

김상현(1997), 『한국의 茶詩』, 서울 : 민족사.

류건집(2007), 『한국다문화사』 상권, 서울 : 이큰아침.

- 송재소 외(2009), 『한국의 차 문화 천년』1, 서울 : 돌베개.
- 이병욱(2000), 『한국불교인물사상사』, 서울 : 승가대신문사.
- 이병인(2007), 『한재 이목의 다부』, 서울 : 도서출판 차와 사람.
- 林秀士(1999), 『茶聖陸羽의湖州情結』, 北京 : 陸羽茶文化研究會編印.
- 정 민(2011), 『새로 쓰는 조선의 차문화』, 서울 : 김영사.
- 정상구(1983), 『한국 차문화학』, 부산 : 국제신문사
- 정영선 편역(2011), 『한재 이목 다부』, 서울 : 너럭바위.
- _____ (1990), 『한국 차문화』, 서울 : 너럭바위.
- _____ (2000), 『다도철학』, 서울 : 너럭바위.
- 최범술(1980), 『한국의 다도』, 서울 : 보련각.

Ⅲ. 관련 논문

- 김동률(2003), 「초의의 茶詩와 禪意識」, 『승실어문』 19, 승실대학교, 433-458.
- 김미선(1999), 「초의선사의 자연시」, 『교육과학연구』 13, 99-119.
- _____ (2007), 「초의의 儒佛不二思想」, 『동양철학연구』 52, 동양철학연구회, 221-249.
- 김상현(1976), 「초의선사의 다도관」, 『사학지』 10, 단국대학교, 59-73.
- 김영두(2004), 「茶禪禮一味와 웰빙의 삶」, 『한국차학회』 10(3), 7-20.
- _____ (2006), 「草衣意恂의 禪思想과 茶道精神」, 보조사상연구원, 357-382.
- 김영희(2003), 「초의선사의 다도관 연구」, 동국대학교 석사학위논문.
- 박동춘(2004), 「草衣意恂의 茶道思想 연구」, 성균관대학교 석사학위논문.
- _____ (2009), 「한재 이목의 ‘다부’에 대한 소고」, 『문학/사학/철학』, 23(24), 24-39.
- _____ (2010), 「초의선사의 차문화관 연구」, 동국대학교 박사학위논문.
- 서정임(2009), 「唐代 文人의 다도관 연구-육우를 중심으로」, 원광대학교 박사학위 논문.
- 소연의(2008), 「韓國 茶古典에 나타난 陸羽 茶經에 關한 考察」, 원광대학교 석사학위 논문.
- 송해경(2008), 「艸衣意恂의 다도관 연구」, 원광대학교 박사학위논문.
- 이경미(2009), 「조선 후기 차문화에 나타난 미의식 : 초의선사의 ‘동다송’을 중심으로」, 영남대학교 석사학위논문.

- 이병인(2010), 『한재 이목의 ‘다부’ 연구 : 다부의 내용 및 특성 분석』, 『한국차학회지』 16-3호, 39-48.
- 짱유화(2003)a, 『茶聖 陸羽의 학문과 유학사상』, 『한국차학회지』 9(2), 5-21.
- 채정복(2010), 『초의선사의 禪』, 『문학/사학/철학』 23(24), 42-57.
- 최영성(2003), 『한재 이목의 ‘다부’ 연구』, 『한국사상과 문화』 19, 한국사상문화학회, 476-502.
- 최영성b(2001), 『한재 이목의 도학사상 연구』, 19, 한국사상문화학회, 177-224.
- 최진영(2003), 『한재 이목의 차정신 연구-‘다부’를 중심으로』, 성신여대 문화산업대학원.
- _____ (2003), 『‘다부’의 분석적 고찰』, 『한국차학회지』, 9(2), 41-65.
- 하미경(2009), 『白坡와 草衣의 禪理論爭 연구』, 동국대학교 박사학위논문.
- 한기두(1997), 『초의의 선관』, 『초의선사의 생애와 문화적 고찰』, 무안군.

IV. 기타 참고 도서

- 姜壽元 외(1984), 『한思想和 民族宗教』, 서울 : 대학당.
- 鎌田茂雄, 신현숙 역(1988), 『한국불교사』, 서울: 민족사.
- 교양교재편찬위원회(2010), 『불교학개론』, 서울 : 동국대학교출판부.
- 금장태(1999), 『한국유학의 탐구』, 서울 : 서울대학교출판부.
- _____ (2001), 『한국의 선비와 선비정신』, 서울 : 서울대학교출판부.
- _____ (2003), 『퇴계의 삶과 사상』, 서울 : 을유문화사.
- _____ (2005), 『다산 정약용-유학과 서학의 창조적 종합자』, 서울 : 살림.
- 김성기 · 최영진 외(2005), 『지금, 여기의 유학』, 서울: 성균관대출판부.
- 김충렬(1990), 『중국철학산고』(I), 서울 : 온누리.
- 김형효(1986), 『韓國精神史의 現在的 認識』, 서울 : 고려원.
- 류승국(2009)a, 『한국유학사』, 서울 : 성균관대학교 유교문화연구소
- _____ (2009)b, 『한국사상의 연원과 역사적 전망』, 서울 : 성균관대학교 유교문화연구소
- _____ (2009)c, 『유가철학과 동방사상』, 서울 : 성균관대학교 유교문화연구소

- _____ (2010), 『도원철학산고』, 서울 : 성균관대학교 유교문화연구소
- 牟宗三(1983), 『中國哲學十九講』, 臺北 : 學生書局.
- 蒙培元, 김용섭 역(2005), 『중국철학과 중국인의 사유방식』, 서울: 철학과 현실사.
- 梶山雄一·上山春平, 정호영 역(1990), 『空의 論理』, 서울 : 민족사.
- 박종홍(1964), 『哲學概說』, 서울 : 박영사.
- 변태섭(1996), 『한국사통론』. 서울 : 삼영사.
- 서경요(2003), 『한국유교지성론』, 서울 : 성균관대학교출판부.
- 釋龍雲 역주(2004). 『한국차문화 강좌』, 초의학술문화원.
- 申 緯, 권경렬 편역(1998), 『茶屋에 손님오니 연기가 피어나네』, 서울 : 너럭바위.
- 양근석(2008), 『한국사상의 원형과 전개』, 부산 : 도서출판 이경.
- 유학주임 교수실(1996), 『유학사상』, 서울 : 성균관대학교출판부.
- 유홍준(1998), 『조선시대 화론 연구』, 서울 : 학고재.
- 윤사순(1998), 『한국의 성리학과 실학』, 서울 : 삼인.
- 이강수(1995), 『도가사상의 연구』, 고대민족문화연구소, 민족문화연구총서 10.
- _____ (1998), 『한국 도교와 도가사상』, 『한국도교사상』 연구총서 제4호.
- 이광률 외(2000), 『민족정신의 원류와 전개』, 대구 : 경산대학교출판부.
- 이광호(2001), 『성학십도』, 서울 : 흥익출판사.
- 이기동(1993), 『大學·中庸講說』, 서울 : 성균관대학교출판부.
- _____ (2001), 『孟子講說』, 서울 : 성균관대학교출판부.
- 이동환(1975), 『新譯四書-大學·中庸』, 서울 : 현암사.
- 이상호(1990), 『최한기의 神氣論』, 서울 : 현상과 인식.
- 이준구(2000), 『민족정신이란 무엇인가』, 대구 : 경산대학교출판부.
- 李澤厚(1987), 『中國古代思想史論』, 台北 : 漢京文化事業有限公司.
- 任繼愈. 이문주 외 역(1989), 『중국철학사』, 서울 : 청년사.
- 林秀土(1999), 『茶聖陸羽의湖州情結』, 북경 : 陸羽茶文化研究會編印.
- 張立文(1985), 『宋明理學研究』, 北京 : 人民大學出版部
- 정 민(2007), 『心似와 形似』, 서울 : 휴머니스트.
- 조동일(1980), 『문화연구방법』, 서울 : 지식산업사.
- 차주환(1984), 『한국의 도교사상』, 서울 : 동화출판공사.

- 최영성(2001)a, 『최치원의 철학사상』, 서울 : 아세아문화사.
 _____(2006)a, 『한국유학통사』 上, 서울 : 심산출판사.
 _____(2006)b, 『한국유학통사』 中, 서울 : 심산출판사.
 _____(2006)c, 『한국유학통사』 下, 서울 : 심산출판사.
 최완수 외(1998), 『진경시대』, 서울 : 돌베개
 최재천(2006), 『세계화의 지평: 융합과 통섭』, 서울 : 이화여자대학교 출판부.
 馮友蘭, 정인재 역(2002), 『중국철학사』, 서울 : 형설출판사.
 한국사상연구회(2002), 『조선 유학의 개념들』, 서울 : 예문서원.
 한국철학회 편(1987), 『韓國哲學史』上, 서울 : 동명사.
 한진숙 외(1992), 『철학개론』, 서울 : 방송통신대학교출판부.
 侯外廬, 양재혁 역(1988), 『중국철학사』 상, 서울 : 일월서각.

V. 기타 참고 논문

- 공선림(1998), 「공자의 예(禮) 사상 연구」, 이화여자대학교 석사학위논문.
 구사회, 김규선(2012), 「새 자료 『치원소고(卮園小藁)』와 황상(黃裳)의 만년 교유」, 58, 한국어문학연구, 311-341.
 구영본(2007), 「한국 차의례에 관한 史的 고찰」, 성신여자대학교 박사학위논문.
 김문용(2009), 「의식과 인식: 동국의식과 세계 인식」, 『국학연구』 14, 한국국학진흥원, 121-150.
 김방룡(2008), 「禪僧들의 차문화에 대한 一考」, 『한국선학』 21, 한국선학회, 175-213.
 _____(2008), 「조선시대 불교계의 유불교섭과 철학적 담론」, 『유학연구』 25, 139-161.
 김용구(1991), 「동과 서의 사유세계」, 김지건화갑기념사우록.
 김유곤(2008), 「조선조 유학의 중용사상에 관한 연구」, 성균관대학교 박사학위논문.
 김은희(2006), 「세종대 문화인식과 음악의 전개」, 연세대학교 석사학위논문.
 김인규(2000), 「이용후생론의 이론적 기반과 전개양상」, 『한국사상과 문화』 23, 한국사상문화학회, 205-230.
 김재우(1988), 「屈原의 사상과 詩世界」, 『논문집』 17, 전주대학교, 233-249.

- 김정신(2008), 「조선 전기 勳舊·士林의 정치사상 비교」, 연세대학교 박사학위논문.
- 김주완(1988), 「하르트만의 예술철학」, 『철학연구』 44, 대한철학회, 89-120.
- 도광순(1981), 「한국의 전통적 가치관」, 『철학과 종교』, 현대종교문제연구소.
- 류경현(2012), 「採葉 시기와 기후변화에 따른 녹차의 향기 성분에 대한 연구」, 경희대학교 석사학위논문.
- 리원형(2008), 「丁若鏞의 神形妙合의 藝術論」, 『東方漢文學』 36, 동방한문학회, 105-129.
- 민영현(2010), 「風流徒와 고운 최치원의 東인의식」, 『仙道文化』 10, 선도문화학회, 61-99.
- 박만규(2010), 「조선시대 眞 추구에 내재된 문예사상 연구」, 성균관대학교 박사학위논문.
- 박성숙(2009), 「한국미의 독특성 연구」, 성균관대학교 유학대학원 석사학위논문.
- 박수밀(2012), 「박지원 利用厚生論의 美的 기반」, 『한국실학연구』 23, 한국실학회, 223-251.
- 박은순(2007), 「眞景山水畫 研究에 대한 비판적 검토」, 『韓國思想史學』 28, 한국사상사학회, 71-129.
- 박정학(2009), 「한민족의 형성과 얼에 대한 연구」, 강원대학교 박사학위논문.
- 배국환(1999), 「동국진경의 성립과 전개에 관한 고찰」, 대구대학교 박사학위논문.
- 변정희(2008), 「茶文化和 儒家의 中和思想」, 동의대학교 박사학위논문.
- 서정록(2005), 「한국 풍류의 원형과 그 세계사적 의의」, 『동아시아 문예부흥과 생명 평화』, 세계생명문화포럼.
- 신미경(2008), 「茶事典籍을 통해 본 송과 고려의 차문화 고찰」, 성신여자대학교 박사학위논문.
- 申聖烈(2008), 「老莊 예술 정신에 관한 연구」, 강원대학교 박사학위논문.
- 안대회(2001), 「한국 蟲魚草木花卉詩의 전개와 특징」, 『한국문학연구』 2, 한국문학연구소, 147-173.
- 어강석(2005), 「牧隱 詩에 나타난 東人意識과 그 樣相」, 『정신문화연구』 28(4), 한국학중앙연구원, 331-358.
- 유권중·최상진(2003), 「한국인의 내면에 형상화된 ‘마음」, 『동양철학연구』

34, 동양철학연구회, 125-151.

- 유재일(1990), 『이덕무 시의 연구』, 연세대학교 박사학위논문.
- 이 지(2012), 『최한기의 기학: 유가형이상의 실용론』, 이화여자대학교 박사학위논문.
- 이원목(2006), 『中庸思想의 논리 구조와 그 가치의 실현에 관한 연구』, 성균관대학교 박사학위논문.
- 이은혁(2008), 『추사 김정희의 예술론 연구』, 성신여자대학교 박사학위논문.
- 이인자(1995), 『한국인 정서의 자연성과 상징성에 대한 실증적 연구』, 한양대학교 박사학위논문.
- 이진형(2008), 『신라시대 풍류생활에 나타난 茶事에 관한 연구』, 성균관대학교 석사학위논문.
- 이화순(2006), 『茶道冥想이 정신건강에 미치는 영향』, 계명대학교 정책대학원 석사학위논문.
- 임종욱(2006), 『추사 김정희의 불교시 연구』, 『한국어문학연구』 47, 한국어문학연구회, 227-252.
- 임형진(2005), 『민존정신의 현재적 의미와 민족사상』, 『단군학연구』 12, 단군학회, 335-364.
- 장성룡(2008), 『조선시대 白磁에 나타난 美意識 연구』, 계명대학교 박사학위논문.
- 전홍석(2005), 『朱謙之 ‘문화철학’ 연구』, 성균관대학교 박사학위논문.
- 정 민(1995), 『觀物精神의 美學 의식』, 『한국학논집』 27, 동아시아문화연구소, 225-247.
- 정 민(1995), 『遊仙辭賦의 도교적 상상력』, 『한국학논집』, 26, 한양대학교, 195-208.
- 정서경(2012), 『한국 차문화 기능의 전승에 관한 연구』, 목포대학교 박사학위논문.
- 정영선(2006), 『茶禮祭祀의 연원과 전개 및 그 특성에 관한 연구』, 성균관대학교 박사학위논문.
- 정인재(2006), 『중용철학에 대한 연구』, 『西江人文論叢』 20, 서강대학교, 89-115.
- 조기영(1997), 『삼봉 정도전의 觀物 태도와 詩의 양상』, 『동양고전연구』 9, 동양고전학회, 25-57.
- 조인숙(2009), 『조선 전기 茶詩 연구 : 徐居正과 金時習을 중심으로』, 원광대학교 박사학위논문.

- 짱유화b(2003), 「차문화와 유교」, 『국제차문화학술강연회』, 율곡학회 13-29.
- 최상석(2009), 「한국 기독교 환경운동의 지평 확장을 위한 한국 생명사상 연구 : 최치원 이규보 홍대용의 생명사상을 중심으로」, 성공회대학교 박사학위논문.
- 최영성(1995), 「孤雲 崔致遠의 三教觀과 그 特質」, 동양고전연구 9, 231-260.
- 최영성(1999), 「최치원의 철학사상 연구 - 삼교관과 인간주체를 중심으로-」, 성균관대학교 박사학위논문.
- 최영재(2004), 「한·일 양국 차문화에 나타난 미의식 고찰」, 전북대학교 교육대학원 석사학위논문.
- 최일범(2003), 「한국사상의 뿌리와 유교」, 『한국인의 사상과 예술』, 국립제주박물관, 1-26.
- 탁효영(2004), 「紫霞 申緯의 飲茶生活에 관한 고찰」, 성신여자대학교 석사학위논문.
- 한동균(2009), 「왕양명 심학 연구」, 영남대학교 박사학위논문.
- 허 옥(2006), 「겸재 정선의 진경산수화와 그 이념을 통해 본 한국적 디자인의 정체성 연구」, 홍익대학교 대학원.
- 홍승란(2007), 「우리 문화에 내재된 음양오행에 대한 고찰」, 동방대학원대학교 대학원 석사논문.

ABSTRACT

A Study on the Formation and Development of
Eastern Tea Consciousness(東茶意識)
- Focusing on Dabu(茶賦), Gida(記茶), Dasinjeon(茶神傳), and
Dongdasong(東茶頌) -

Choi, Jin-Young
Dept. of Living Culture &
Consumer Science
The Graduate School of
Sungshin Women's University

Materialistic western civilization has been the cornerstone of modernization. Now, people are turning their eyes to spiritual culture as a way of envisioning a healthy future for humanity. In these times in need of new values, voices are being raised for the importance of spiritual culture and human dignity as well as globalization geared toward diversity.

It is foreseen that the paradigm of divisionism which dominated the world during the last century will be further eschewed and a new paradigm based on consilience and fusion will be actively sought out.

Korean tea consciousness is consciousness of our tea, in search of that which is 'ours,' relying on the Korean way of thought. The consciousness regarding our tea has been formed and persisted through a long history beginning with the period of

the Three States until today. Although the times and circumstances have changed, the essential characteristics have continued on. This consciousness of ours is called 'Eastern Tea Consciousness'(東茶意識). And the core of this consciousness can be summed up as supreme harmony(太和).

Trying to define the Korean tea consciousness founded on cultural self-respect, this paper examines the formation and development of 'Eastern Tea Consciousness.' The focus is on understanding the characteristics of our tea consciousness implied by the concept of Eastern tea and the development and function of the consciousness.

This study concludes the meaning of 'Eastern Tea Consciousness' as a 'prototype of tea spirit' toward which our tea culture should aspire, reflecting the Korean national character beyond the changing circumstances through time. 'Eastern Tea Consciousness' may be viewed as manifesting a sense of autonomy, with a certain pride in our tea and an identification of ourselves as Easterners. It also indicates a tea spirit attained through a thorough study and experience of tea. In Korean writings about tea, mutual harmony, or further, supreme harmony, has consistently appeared as a common denominator in tea consciousness. With his practicing principle that 'tea and the mind are the same(茶心一如),' Yi Mok (李穆, 1471~1498) overcame the gap between tea and the human subject. He also pursued the completeness of both the inside and outside, where metaphysical mysticity and material reality are in tune with each other. The state of 'tea of my mind(吾心之茶)' can be understood as indicating a spiritual empathy in which one's self and the object become one, rather than the subject and the object being oppositionally divided.

Yi Deok-ri (李德履, 1728~?) tried to elevate material wealth and spiritual richness to a higher level through tea. He offered an 'Eastern Tea Consciousness' aiming for upward standardization, helping the nation and providing for the people's needs whereby the material and the spiritual, as well as the essence and the phenomenon can form a balance. This line of thought may be an influence of

the Realist School of Confucianism prevalent at the time.

'Consilience' is the key word behind the tea consciousness of Cho-ui (草衣, 1786 ~1865), who sought perfect interpenetration through mutual understanding and harmony. In addition to his duty of practicing Seon, Cho-ui spent his lifetime awakening himself through the way of tea. The idea of non-duality, meaning that essence and phenomenon, Seon and tea, Buddha and the people are not two, was the main principle of his life. This belief in non-duality led to an ideal state of tea spirit, 'impartiality.' The idea of supreme harmony holds a significant meaning for today's Korean society. A paradigm based on this idea should adequately call attention to the essence of human nature and furthermore, offering a direction for establishing the identity of Korean tea culture. It is expected that the concept of supreme harmony(太和) will contribute to a healthy tea culture in which mind and form, essence and usage are in balance.