

# Heidegger의 詩作的 思考

李 永 春

## I

Heidegger哲學의 核心은 存在問題에 있으며 언제나 詩人을 통해서 또는 哲學者를 통해서 存在의 眞理 즉 存在의 意味가 問題된다. 存在의 眞理를 지키는 것은 오로지 詩人과 哲學者뿐이다. 詩人의 詩作的인 面과 哲學者의 思考的인 面이 交錯되는데서 詩作的인 思考로서의 存在의 眞理는 열리게 되는 것이므로 Heidegger의 哲學을 詩와 哲學이 結合된 詩的 存在論(die poetische Ontnlogie) 또는 存在論的 詩學(die ontologische Poetik)이라고도 한다.

詩作과 哲學的 思考는 그가 「詩적으로 말하는 것과 思考적으로 말하는 것은 ……같은 것이다.」<sup>1)</sup>라든가 「詩作과 思考는 말의 細心한 점에 있어서 가장 純粹하니 일치한다.」<sup>2)</sup>라고 한 점으로 보아 詩作과 思考 즉 哲學을 동일한 位置에서 보고 있음을 알 수 있다. 동일한 位置에 있다기 보다는 「思考는 詩作인 것이다.」<sup>3)</sup> 다시 말해서 「存在의 思考야말로 詩作的 根源의인 態度이며」<sup>4)</sup> 「思考는 原詩作(Urdichtung)인 것이다.」<sup>5)</sup>

그러나 엄밀한 意味에서 본다면 역시 兩者間에는 差異가 있음을 엿볼 수 있다. 詩作的인 面은 存在의 眞理가 現存在인 人間的 Ek-sistenz에 있어서 자기를 開示해 온데 대해 그것을 받아들여 지키면서 그에 對應해 詩作的인 表現으로서의 *poiesis*인 存在를 追求하는 것으로서 이것은 Hölderlin을 解釋하는 데서 온 것이고 思考的인 面은 存在史的인 思考로서 지금까지의 過去의 思索를 追想하면서 顯現的 陰蔽로서의 存在의 眞理로 돌아가려는 것이며 이것은 Sokrates以前을 解釋하는 데서 온 것이다. 그런고로 詩作과 思考는 그 淵由부터가 다르다. 즉 「思考와

1) Was heisst Denken ? S.8

2) Was ist Metaphysik ? S.46

3) Holzwege. S.303

4) a. a. O. S.303

5) a. a. O. S.303

詩作的 兩者사이에는 숨은 親近性이 支配하고는 있지만」<sup>6)</sup> 「兩者사이에는 동시에 間隔이 있다.」<sup>7)</sup> 「詩作은 思考와 比較할 때 전혀 다른 특수한 方法으로 말에 奉仕하는 것이다.」<sup>8)</sup> 여기에 哲學者가 해야 할 일과 詩人이 해야 할 일이 갈라지게 되는 所以가 있다. 「存在를 思考한다는 것은 그 本質에 應答하는 것」<sup>9)</sup>으로서 存在의 思考는 思索家(哲學者)가 하는 일이고 本質에 대한 應答은 詩人이 하는 일이다. 여기에 詩人和 哲學者는 存在의 집을 지키게 된다.

그러나 詩作的인 면과 思考的인 면이 交錯되는데서 問題로서 등장되는 것은 神의 介在이다. Heidegger는 Über den Humanismus에서 『存在의 眞理에서 비로소 神聖한 것의 本質이 思惟되고 神聖한 것이 本質에서 비로소 神性的 本質이 思惟되며 神性的 本質의 빛속에서 비로소 「神」이라는 말로서 부를 수 있는 것이 思惟될 수 있으며 말해질 수 있다.』<sup>10)</sup>라고 하였다. 이것은 다시 말해 存在의 思考에서 神이 등장될 때까지의 過程을 말한 것으로서 哲學者의 입장이다. 한편 「詩人은 指示者로서 人間과 諸神의 中間에 位置하면서」<sup>11)</sup> 神의 뜻을 人間에게 傳한다. 「...옛 부터 諸神의 말은 눈짓이다. 詩人이 말을 하는 것은 이 눈짓을 捕捉하여 그것을 民族에게 눈짓으로 傳하는 것을 말한다.」<sup>12)</sup>

## II

1946年 Heidegger는 Rilke死後 20年을 記念하는 자리에서 「무엇을 위한 詩人인가?」라는 題目으로 演說을 한바 있다. 이 演題는 Hölderlin의 詩 「Brod und Wein」의 한 句節 「……und wozu Dichter in dürftigen Zeit?」에서 딴 말로서 이것은 現代라는 困窮한 時代에 있어서 詩人和 哲學者의 任務를 Rilke의 詩를 解決하는 데서 말한 것이다. 그리고 여기에 있어서는 주로 存在論내지는 存在史的인 見地에서 Hölderlin과 Rilke는 時運的으로 같은 位置에 있음을 말하고 있다. 즉 이 두사람은 神없는 時代의 詩人이라는 점에서 時代的인 位置가 같다고 보는 것이며 이 중간에 Heidegger가 Nietzsche를 보는 태도로 보아서 Nietzsche를 넣어서 생각할 수도 있다. 이러한 神없는 어두운 밤의 時代에 있어서 잠자지 않고 깨어서 잃어버린 諸神의 흔적을 지키는 것이 詩人和 哲學者가 해야 할 任務다. 神없는 어두운밤의 時代는 Hölderlin에 의하면

6) Was ist das—die Philosophie? S.45

7) a. a. O. S.45

8) Was heisst Denken? S.4e

9) Vorfrage und Ausätze, S.182

10) Über den Humanismus, S.36~37

11) Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, S.116

12) a. a. O. S.38

Christus의 죽임과 더불어 시작되었다고 한다. 좀 더 具體的으로는 Heidegger에 의하면 「Christus의 出現 및 그 犠牲의 죽임과 함께 Hölderlin의 歷史的 經驗에 있어서는 諸神의 終末은 왔다. 저녁은 되었다. 하나이며 三者인 Herakles, Dionysos, Christus가 世界를 떠나고 나서 世界의 저녁은 밤으로 기우러지고 있다. 世界의 밤은 暗黑을 넓히고 있다. 이 時代는 神의 不在, 神의 缺如를 性格으로 하는 時代다.」<sup>13)</sup>라고 한다. 神의 缺如란 諸神이 사라져 버리고 없어졌음을 意味하는 것은 勿論이러니와 특히 「神의 缺如란 여하한 神도 이미 명확하게 一義的으로 人間이나 事物을 그 神자신으로 集約시키고 그 集約에서 世界史 및 世界史에 있어서의 人間の 滯留地를 調定할 수가 없게 되었음을 意味하는 것이다.」<sup>14)</sup>

그래서 神性的 빛은 世界로 부터 완전히 살아져 버리고 말았으며 「世界의 밤의 時代는 困窮한 時代로 되었다. …… 그것은 이미 너무나 심하게 困窮하게 되어 드디어는 神의 缺如를 缺如로서 알지 못할 정도로 되었다.」<sup>15)</sup> 즉 神을 잃었다는 것조차도 느끼지 못할 정도로 諸神의 흔적을 잊어버리고 만 것이 바로 現代의 어두운 밤의 時代인 것이다. Rilke에 있어서 가장 意味있고 價値있는 詩는 Duine의 悲歌와 Orpheus에 부친 Sonette로서 「이 詩에 이르는 道程은 그 자체 詩的인 物음의 道程이며 그 途中에 있어서 Rilke는 時代의 困窮을 일층 실감있게 經驗하고 있다. 즉 時代가 困窮한 상태를 계속하고 있는 것은 神이 죽었기 때문이라는 것 뿐만 아니라 可死的인 人間들이 자기의 可死的인 것을 거의 알지 못하고 있으며 또 그것을 알 수 있는 能力이 없기 때문이다. 따라서 아직도 人間은 그 本質의 所有에 도달하고 있지 못하다. 죽음은 歪曲되어 수수께끼 같이 되어 있으며 苦惱의 秘義는 덮혀져 있는채로 있다. 사랑은 배워지지 않고 있다.」<sup>16)</sup> 이어서 時代는 困窮하다는 것이다. 즉 神이 없어졌기 때문인 것은 물론이러니와 「苦惱와 죽임과 사랑의 本質의 非陰蔽性이 缺如되어 있기 때문에 時代는 困窮하다.」<sup>17)</sup>는 것이다. 이와같이 困窮하고 어두운 밤에 있어서 詩人과 哲學者는 잊어버린 諸神의 聖스러운 痕跡을 따라서 어두운 밤을 더듬어 가면서 앞으로 올 神이 나타날 수 있는 地平을 마련하는 使命을 지닌 자들인 것이다.

이와같이 哲學者와 詩人이 그 使命을 다하는데서 世界의 困窮(Weltnot)은 사라지고 참담고 새로운 歷史의 時代가 밝아올 것을 期待할 수 있는 것이다. 비록 現代는 存在忘却의 時代이며 어두운 밤의 困窮한 時代로서 無神性的 時代이긴 하나 이 無神性을 克服하여 이겨나가려고 하 는데 Heidegger哲學의 意義는 있다고 볼 수 있다.

13) Holzwege, S.248

14) a. a. O. S.248

15) a. a. O. S.248

16) a. a. O. S.253

17) a. a. O. S.253

Heidegger에 있어서는 존재에는 언제나 무가, 顯現에는 언제나 陰蔽가, 그리고 眞理에는 언제나 非眞理가 붙어 다니며 兩者의 抗爭으로서 辨證法的인 無限한 展開를 통해 超越에로 이르듯이 人間에게도 超越에로의 無限한 人間으로서의 努力만이 要請되고 있다. 그러나 이러한 要請속에서 人間으로서 할 수 있는 일은 다만 어떻게 하면 存在로 부터 걸어 온 말(Anspruch)에 대하여 그에 부합되고 적중되도록 應答(entsprechen)할 수 있겠느냐하는 努力이 있을 뿐이지 存在속에서 存在가 어떻게 우리에게 열려져 오며 또 어떻게 닫쳐지는가는 우리 『人間側』로서는 알 수 없는 일이다. 그것은 오로지 存在의 Geschick에 의할 뿐이다. 따라서 存在의 Geschick란 人間에게는 어떻게 할 수 없는 期約없는 歷運的인 것이라고 할 수 있다. 그러나 期約은 없지만 여하간 그 存在의 Geschick에 의해서만 밝음의 存在는 열리는 것이요 그 밝음에서만 神은 現前해 오는 것이다.

神이 現前할 때 까지는 無神性的의 時代이며 어두움의 時代다. 이 어두움의 時代에 있어서 期約없는 것을 期約하면서 人間으로서의 온갖 努力과 準備를 갖추려고 하는데 Heidegger哲學의 意義가 있는 것이다. 다시 말하면 無神性的의 時代바탕 속에서 또는 現代와 같이 神에 대한 無感覺 또는 惰性和 不信속에서 存在의 Geschick에 의해 나타나리라고 期待되는 神이 어떠한 神인지는 알 수 없으나 그러한 神이 어떠한 神이든간에 새로운 神이 나타나리라는 期待를 가지는 信仰속에서 산다는데 그의 哲學의 意義가 있는 것이다.

이와같이 새로운 神이 나타날 것을 熱烈히 갈망하는 데서 그것이 信仰처럼 되어 있기 때문에 그러한 神을 맞이하기 위해서 人間으로서의 충분한 마음의 準備와 아울러 그가 나타날 수 있는 터전을 마련해 주어야만 할 것이고 그러한 方向으로 人間은 無限한 努力을 傾注해야만 할 것이다. 고로 Heidegger는 말하기를 「時代의 回轉은 언젠가는 새로운 神이 혹은 옛 神이 그 숨은 場所에서 突然히 出現한다고 해서 되는 것은 아니다. 옛 神은 미리 人間에 의해 그 머물 을 滯留地가 準備되어 있지 않으면 그 再歸에 있어서 어디다 발을 들여놓을 것인가? 미리 神聖의 빛이 存在하는 모든 것을 비치지 아니하면 어떻게 그 神이 그 神에 적합한 滯留地를 가질 수 있겠는가? 한때에 있었던 諸神들은 다만 올바른 때에 돌아오는 것이다. 즉 人間이 올바른 場所에서 올바른 方法으로 轉向한때인 것이다.」<sup>18)</sup>라고 하였다. 이것은 어디까지나 神이 再歸한다든가 새로이 나타날 수 있는 것은 人間이 人間의 努力으로서 神이 나타날 수 있는 場所와 方法을 준비하였을 때에만 이루어질 수 있다는 것을 말한 것이다.

Heidegger가 人間에게 要求하고 있는 이러한 態度란 一般宗教에 있어서도 마찬가지로 적용되는 것이다. 평소 어느 宗教에 있어서나 信徒로서의 法度를 다하지 않고서는 救援을 바랄 수도 없는 것이며 또 救援되지도 않는다. 이러한 意味에서 現代에 있어서와 같이 宗教에 대하여 鈍해지고 惰性이 되어 있는 상황에서는 原來的인 것은 가리워져서 그 本來的 純粹性이란 찾아 볼

18) a. a. O. S.249

수 없을 정도일 뿐만 아니라 宗教에 대해서 不信하는 段階에 까지 이른 이 캄캄한 밤의 時代에 있어서 Heidegger 그 자신은 비록 뚜렷한 神은 붙잡지 못하였다 할 지라도 그의 眞摯한 哲學的인 태도란 一般 信仰人들에게도 一大 教訓이 되리라 본다.

宗教란 물론 自然界와의 關係도 문제가 되기는 하지만 그것은 第二次的인 문제이고 本來的인 면에 있어서는 어디까지나 宗教的인 信仰의 對象과 人間과의 문제인 것이다. 따라서 人間만이 宗教를 가질 수 있는 것이며 人間에 있어서만 宗教는 成立되는 것이다. 이러한 점 Sein은 神은 아닌것으로서 宗教的인 信仰의 對象은 못된다 할 지라도 Heidegger에 있어서는 宗教的인 면과 통하는 점이 있다고 볼 수 있다. 즉 人間에 있어서만 찾아 볼 수 있는 宗教的인 性格이란 Sein과 Dasein의 關係에서 찾아볼 수 있다.

Heidegger 에 의하면 「存在理解는 現存在(Dasein)의 存在規定이 하나이다.」<sup>19)</sup>라고 한 바와 같이 存在를 理解할 수 있는 것은 人間을 指稱하는 Dasein뿐이라고 하였으며 Sein은 반드시 Dasein을 통해서만 열려져 나타나는 것이다. 이러한 점으로 보아 人間은 마치 存在의 突破口(Bresche)라고도 할 수 있으며 Sein이 Da로서 開示되어 오는 場이 人間인 것을 말하는 것이다. 다시 말해 人間의 本質은 存在의 開示의 場인데 있는 것이다. 따라서 「Dasein이 있는 限에서만 存在는 있는 것이며」<sup>20)</sup> Sein에 이르는 데는 반드시 Dasein을 通路로 해야만 한다. 그리고 「Dasein의 本質은 實存에 있는 것」<sup>21)</sup> 임으로 Heidegger는 實存의 世界 내지는 現存在의 分析과 解明을 끊임없이 遂行하고 있다.

이와 같이 存在理解는 Dasein에 있어서만 되는 것이요 또 神의 存在와의 關係에 있어서만 문제되는 것임으로 여기에 어느 정도 宗教的인 條件과 符合되는 점이 있다고 볼 수 있다. 宗教에 있어서의 始初的이며 基本的인 條件이란 「너」와 「나」 즉 神인 「너」와 Dasein인 實存으로서의 「나」와의 關係인 것이다.

그러나 이와같이 宗教的인 性格을 갖추고 있다고 해서 그것만으로서 宗教 그 자체가 될 수는 없는 것이다. Heidegger의 哲學은 存在의 思索에 있는 것이다. 存在의 思索이란 一般的으로 言語의 立場에서 말하는 思索과는 근본적으로 區別되는 것이다. 이러한 意味로서의 言語란 「現實的인 것의」理論<sup>22)</sup>으로서 여러 存在事象에 대한 解明을 試圖하는 것이고 그 根底에 있는 눈에 보이지 않는 事態는 전혀 모르고 있는 것이다. 이와 같이 눈에 보이지 않는 根本事態를 모르는 데서는 「學은 思索하지를 않는다.」<sup>23)</sup> 換言하면 Heidegger는 一般的으로 人間이 하고 있는 學的 思惟와는 달리 學的 根底에로 肉迫해 들어 가면서 깊이 思索하는 것을 말하

19) Sein und Zeit, S.12

20) a. a. O. S.13

21) a. a. O. S.42, Was ist Metaphysik? S.14

22) Vorträge und Aufsätze, S.46

23) a. a. O. S.133

며 이것이 곧 다름아닌 存在의 思考인 것이다. 고로 Heidegger의 哲學은 諸學問을 超越해서 그 根底인 存在에 指向하면서 存在를 파고드는 것이기 때문에 모든 것을 對象化의으로 把握하는 것이 아니다. 窮極의 絕對者를 信仰의 立場에서 確認하려는 宗教的 思惟라든가 또는 對象化할 수 없는 것을 直觀的으로 表現하려는 藝術的 直觀같은 것도 이에 속하는 것으로 생각하기 쉬우나 Heidegger의 思索은 그러한 것과는 다른 것이다. Heidegger에 있어서 思索은 어디까지나 存在의 思索으로서 存在는 神도 아니며 絕對者도 아니고 信仰하는 것도 아니다. 다만 그것을 思索에서 지켜보려는 것이 存在의 思索이다. 고로 宗教的 信仰이 아니라는 것은 明白하다. 또 藝術的 詩作과도 가까운 것 같지만 그러한 것도 아니다. 왜냐하면 일반적 意味에서 詩作을 보듯이 直觀이 아니며 어디까지나 思索이기 때문이다.

Heidegger에 있어서는 思索과 詩作은 詩作的 思考로서 같은 것이지만 일반적으로는 思索과 詩作을 같은 것으로 보지는 않는다. 왜냐하면 思索은 어디까지나 合理的이며 論理的이고 抽象的인데 대해 詩作은 非合理的이며 超理論적이고 直觀적이기 때문이다.

詩作이란 Heidegger에 의하면 단순한 Poesie라든가 韻律에 의한 詩歌를 뜻하는 것이 아니라 存在의 眞理를 붙잡아 言成化하는 것이며 存在의 眞理에 이름을 붙이는 것을 말하는 것이다. 그리고 그의 詩作的 思索은 Was ist Metaphysik? 後記에서 말하고 있듯이 感謝와 思索에 대한 기쁨으로서 存在의 要求에 응하려는 태도라든가 또는 그의 作品의 到處에서 엿 볼 수 있듯이 詩作的 言語에 奉仕하려는 태도라든가 이러한 것들로 이루어보아 어딘지 모르게 宗教性이 깃들여져 있는 것만은 틀림없지만 그러나 그와같이 宗教性을 지니고 있으면서도 그것은 어디까지나 存在의 思索이다. 存在의 思索은 非合理的인 信仰이 아니라 Ek-sistenz에서 독특한 存在의 眞理를 지키고 어디까지나 λόγος로서 一貫되어 있는 思索인 것이다. 고로 그것은 宗教나 藝術이 될 수는 없는 것이다.

思索은 특이한 人間的인 條件과 存在의 眞理를 前提로 하는데서 人間과 存在와의 交錯地平에로의 歸還을 試圖하는데 있는 것이다. 그리고 그는 이러한 思索이야말로 단순한 理論이 아니라 그 이상의 것으로서 最高의 行爲라고 한다. 고로 「思索은 理論的인 것도 아니요 實踐的인 것도 아니다.」<sup>24)</sup> 理論과 實踐을 超越해서 그 밑바닥에서 根源的인 것을 本來的으로 遂行하는데 思索은 있는 것 같다. 根源的인 것은 Vollbringen(完全으로 가져 온다. 遂行)할 수 있는 것으로서 Vollbringen할 수 있는 것은 무엇보다도 앞서 先行해 있는 「있다」뿐이다. 그리고 그 무엇보다도 先行해 있는 「있다」가 바로 存在인 것이다. 여기서 思索은 그 「있다」인 存在로부터 委任받아 「思索은 存在가 人間本質에 관한 바를 完全으로 가져온다.」<sup>25)</sup> 이러한 意味에서 思索은 思索하는 것으로서 行動하고 있는 것이며 따라서 最高의 行動인 것이며 가장 깊은 行爲

24) Über den Humanismus, S.42

25) a. a. O. S.5

인 것이다. 이러한 의미에서 Heidegger 자신은 이 地上에서 人間이 營爲하는 一切의 것중 가장 窮極의 것을 파고 든다고 自負하고 있다. 물론 그는 너무나 現實的인 것을 等閑視한다는 非難을 받는 바도 있기는 하나 종전의 哲學者들과는 次元을 달리하면서 그들의 哲學을 눈아래로 보고 窮極의 밑바닥을 파헤치려고 試圖하는 점에서 그의 哲學의 特異點이 있다고 볼 수 있다.

Heidegger에 있어서의 存在의 思考는 어디까지나 希臘的인 것이다. 古代希臘을 더듬어 存在를 思考하면서 자기자신 哲學者임을 自負하고 자랑으로 삼고 있다. 그가 哲學者의 立場으로서 古代希臘으로 돌아갈려는 이유도 그가 「哲學은 그 本質에 있어서 希臘的이다.」<sup>26)</sup>라고 말한 점이라든가 또는 「哲學이라는 名稱은 우리가 이말을 眞實로 받아들이고 그 받아들인 것에 대해 思考를 하면 哲學의 希臘的 由來의 歷史속으로 우리를 불러들인다.」<sup>27)</sup>라고 한점으로 보아 충분히 알 수 있다. 이러한 점으로 미루어 그가 存在와 아울러 神을 論하고는 있지만 그가 말하는 神이 基督教의 神과 같을 수는 없을 것 같다. 이것은 神學上의 神과 哲學上의 神은 一致될 수 없다는 것을 보여주는 것이기도 하다. 그러나 그에 있어서 神의 概念이란 뚜렷이 나타나고 있지는 않지만 그가 神을 생각하는 方向에 있어서는 基督教을 은근히 멀리하는 것 같으면서도 基督教의 神的인 면과 希臘의 神的인 면을 結合시켜보려는 努力이 꾸준히 엿보여지고 있다. 이제 한 例를 들면 Heidegger가 Hölderlin의 말을 引用한 가운데 "einigen drei, Herakles, Dionysos, und Christus, ...."<sup>28)</sup>라고 한 句節이 있다. 그리고 이 三者는 兄弟이며 同胞라고 까지 한것을 볼 것 같으면 分明히 三者를 하나의 次元에서 묶어버리고 있다. 希臘的인 것과 基督教的인 것과의 結合關係는 Hölderlin이 詩 Patmos와 Der Einzige에서 다루어지고 있다.

그러나 이것은 神學的인 根據에서 볼 때 도저히 容納될 수 없는 일이다. 왜냐하면 基督教의 根本敎理上단 偶像을 神으로 섬길 수는 없을 뿐만 아니라 Christus의 事件이란 어디까지나 엄연한 歷史的인 事實이지만 希臘의 諸神이란 그 神들에 대한 神事가 실제로 行하여지고 있었다 할 지라도 그것은 古代希臘의 民族思想의 밑바닥을 흐르고 있던 說話的인 神話를 Hesiodos나 Homeros를 통하는 동안에 人爲的으로 人間社會에 비추어 擬人化하고 系譜化한데 지나지 않기 때문이다. 고로 이 三者의 一體化란 이와같이 서로 異質的인 것이기 때문에 서로 結合시켜 생각할 수 없는 것이다. 가령 結合시켰다 할 지라도 그것은 思惟의 產物에 지나지 않는 것이다. Hölderlin도 그의 Über die Religion에서 合理的인 思索의 方法으로서는 最高의 精神的인 生命, 生命의 無限한 關聯은 把握할 수 없다고 하여 思索된 宗教를 否認하고 있다.

Hölderlin에 의하면 人間이란 道德的인 法律的인 制約을 받는 叡智的인 關聯속에서 살고 있는 동시에 또 生理的인 歷史的인 過程의 因果律的인 關聯속에서 살고 있는 것이며 宗教的인 關聯이란 이 兩者의

26) Was ist das—die Philosophie, S.13

27) a. a. O, S.15

28) Holzwege, S.248

上位에 위치한 叡智의이며 歷史的인 것이라고 한다. 그리고 그것을 Hölderlin은 神話的이라고 하며 이 神話的 宗教의 把握에서 그가 말하는 「神話의 神」(Gott der Mythe)의 概念이 나오게 된다. 한 民族은 이러한 神話의 神을 가져야 한다는 것이며 이것을 그는 Sphäre의 神이라고 한다. Sphäre는 어떤 範圍를 의미하는 것도 아니며 또 단순한 環境을 뜻하는 것도 아니다. 다만 人間이 거기에 있어서具體的으로 行爲할 수 있는 地盤을 말하는 것이다. 人間은 이 Sphäre와 密接하니 결합될 때에 神話的 神의 存在를 알 수 있으며 이럴때에만 그러한 神에로의 歸依의 眞心이 배양된다는 것이다. 그리고 이러한 神에로의 歸依는 教會의 信條라든가 또는 哲學的 概念에 의하여 주어지는 것이 아니라 다만 깊은 體驗에 의해서만 주어지는 것이라고 한다. 이러한 데서 詩人은 諸神의 司祭이어야 하며 詩作은 神聖한 拜神의 行爲로 되어야 한다. 고로 Hölderlin이 神을 잃은 世界 또는 根源이 斷絶된 時代라고 하는 것은 이러한 神을 섬기는 것을 모르는 末世를 뜻하는 것이다. 이러한 점에서 Heidegger가 基督教과 古代希臘을 결부시키려고 하는 것은 Olympos의 神과 같이 人爲的이고 擬人的이고 系譜化된 神과의 결부가 아니라 民族의 몸에 생리적으로 배어있는 土着的인 것으로 보아야 할 것이다. 이것을 그는 根源의인 것이라고 생각했다. 그래서 그가 Sokrates 以前의 思索의 本質을 찾는데 있어서도 根源으로 파고들면서 Homeros니 Anaximandros니 Herakleitos, Parmenides, Sophokles니 하는 사람들을 解釋하는 데서 찾으려고 한다

이제 Heidegger가 Homeros를 解釋하고 있는 것을 볼것 같으면 그가 存在의 思索이니 存在의 지킴이니 말하고 있지만 그것은 모두 Homeros의 解釋에서 나온 것이라고 하겠다. Heidegger가 Homeros의 한 句節을 해석하는데 있어서 Kalchas는  $\tau\acute{\alpha}\ \tau'\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ (있는것),  $\tau\acute{\alpha}\ \tau'\ \acute{\epsilon}\sigma\acute{\omicron}\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\alpha$ (있으라는 것),  $\pi\rho\acute{\omicron}\ \tau'\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ (언젠가 있었던 것)를 分別해서 아는者라고 한다.<sup>29)</sup> 여기서  $\tau\acute{\alpha}\ \tau'\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ 는 現在的 現前者(das gegenwärtig Anwesende)이지만  $\tau\acute{\alpha}\ \tau'\ \acute{\epsilon}\sigma\acute{\omicron}\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\alpha$ 와  $\pi\rho\acute{\omicron}\ \tau'\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ 는 非現在的 現前者(das ungegenwärtig Anwesende)로서 非現前者(Ab-wesendes)이다. 그러나 이것은 다만 非陰蔽性의 領域에 아직도 달하지 않고 있던가 혹은 이미 지나가 버린 것에 지나지 않는 것이다. 고로 이것들도 마찬가지로 現前者(Anwesendes)의 一種이다. 그러하기 때문에 存在하는 것은 非陰蔽性으로 인해 現前하면서 眞理속으로 나타나게 되는 것이다. Kalchas는 이러한 것을 가려서 아는 者이기 때문에 存在者를 統置하고 存在 그 자체의 眞理를 걸머지고 있으며 또 그를 알고 있는 者이다. 다시말해 이것은 存在의 眞理를 지키는 者를 말하는 것이며 存在의 眞理를 지키는 것은 곧 存在의 思索을 뜻하는 것이다. 또 Anaximandros의 解釋을 보면 Sokrates以前에 중점을 두고 있다. Heidegger는 存在와 存在者를 區別하고 存在者가 아닌 숨어 있는 存在에로 人間의 注意를 이끌어 가려고 한다. 그렇다고 存在와 存在者가 완전히 分離되어 관계가 없다는 것을 뜻하는 것은 아니다. 存在는 存在者를 있겠금 하고 存在者는

29) a. a. O. S.318



存在의 基礎가 된다는 二重性이 다름아닌 存在의 眞理인 것이다.

存在의 二重性이란 希臘語의 二義性에서 온 것으로서 이것은 다름아닌 Anaximandros의 解釋에서 由來한 것이며 여기에서 Heidegger의 思想은 전개되었다고 보아도 過言은 아니다. Heidegger에 있어서는 存在者를 있겠금 하는 存在 그 자체를 注視하고 그것을 言語에 確保하는 것을 詩作的 思考에 있어서 중요한 要点으로 보며 그러한 存在의 注視와 發言의 典型을 Anaximandros에서 求하고 있다. 그리고 存在者를 있겠금 하는 存在와 思索이 存在者의 存在를 言語에 가져오는(음기는) 옛 이름을 *χρεών*이라고 하였다. 이 *χρεών*은 中世의 獨逸語 Brauch라는 말로서 翻譯하고 있으며 이 말은 「어떤 現前者를 現前者로서 있겠금 하는 것」<sup>30)</sup> 또는 「어떤 것에 그의 固有의 本質을 手交하여 그것을 그와 같이 現存하는 것으로서 保有하는 것」<sup>31)</sup>이라는 뜻이다. 이것은 다시 말해 存在와 存在者와의 二重性의 關係를 말한 것으로서 Heidegger의 存在思想을 具體적으로 말해주는 것이라고 하겠다. 그리고 Herakleitos에 있어서는 그의 思索의 主題는 *φύσις*에 있었고 自然을 支配하는 窮極의 原理를 밝히려는데 그의 哲學은 있었던 것이다. 여기서 Heidegger가 Herakleitos를 해석하고 「있는 것을 보면 存在의 眞理는 *φύσις*내지는 *λόγος*로서 思索되고 있으며 그 *λόγος*에 귀를 기울이고 그로 돌아가는 思索의 人間을 要求하고 있다. 그리고 *φύσις*는 「나타나 滯在하는 支配」(das aufgehende verweilende Walten)<sup>32)</sup>이다.

여기서 「나타난다」는 것은 現象하여 나타난다는 뜻이고 「滯在한다」는 것은 非陰蔽性에 머무른다는 뜻이며 「支配한다」는 것은 그와같은 現象과 滯在를 通하여 여러가지를 集約하고 그 中心的 位置에서 統治한다는 것을 말하는 것이다. 이와 같이 *φύσις*는 밝음으로 나타나며 支配하는 것이지만 또 숨는 것을 좋아한다. 이러한 점은 存在와 조금도 다름바가 없다. 그래서 Heidegger는 말하기를 「存在란 자기를 陰蔽하는 顯現으로서 原初的 意味로서의 *φύσις*이다」<sup>33)</sup>라고 하였으며 또 「*φύσις*는 *αληθεια* 즉 顯現이기 때문에 숨는 것을 좋아한다」<sup>34)</sup>라고 한 것이다. 이와 같이 顯現의 陰蔽가 *φύσις*이며 또 存在의 眞理를 *λόγος*로서도 말하고 있다. 이것을 *ὁμολογέειν*하는데 人間的 思索의 本質이 發見된다고 하였다. 이것은 바로 Heidegger의 存在의 思索의 典型이라고도 하겠다.

그리고 Parmenides에 대한 Heidegger의 해석을 보면 그는 Parmenides의 斷片을 대단히 좋아하였으며 도처에서 그에 관해 言及하고 있다. Parmenides는 存在의 眞理를 *εἶναι, Μοῖρα, εἶον ἔμμεναι*라고 하는 말로 表現하고 있다. 그리고 人間思索의 本質은 이러한 것을 *λέγειν*하

30) a. a. O. S.338

31) a. a. O. S.338~339

32) Einführung in die Metaphysik. S.11

33) Vom Wesen und Begriff der *φύσις*. S.289

34) a. a. O. S.289

고 νοεῖν하는 데 있다고 보며 거기에 人間的 Ek-sistenz의 狀況을 엿볼 수 있다는 식으로 Heidegger는 해석을 하고 있다. Heidegger가 存在의 眞理에 관해 말한 것을 보면 사용하고 있는 말은 다르지만 대체로 Herakleitos의 경우와 같은 말을 하고 있다. 그러나 思索的인 면에 있어서는 Herakleitos에 있어서는 희미하든 것이 Parmenides에 와서는 明瞭하니 나타나고 있다. 즉 存在를 λέγειν하고 νοεῖν하는 存在의 思索의 關係가 Parmenides에 있어서는 뚜렷히 나타나고 있다. 여기서 Heidegger는 存在의 思索에 대한 Sokrates以前의 表現을 여러 角度에서 말하고 있다. 그리고 앞서 말한 εἶναι는 Heidegger에 의하면 φύσις와 같은 意味이며 Μοίρα는 Zuteilung을 말하며 「Μοίρα는 εἶναι의 意味로서의 存在의 Geschick인 것이다.」<sup>35)</sup> 그리고 εἶναι ἐμμεναίεσθαι는 결국 存在의 二重性의 眞理를 말하는 것이며 λέγειν은 한데 收集하여 있겠끔 하는 것이고 νοεῖν은 注視하여 지켜보는 것(in-die-Achtnehmen)이다. 이 중에서도 Heidegger는 특히 νοεῖν의 本質을 잘 注視해야 한다고 한다.

νοεῖν은 Entscheidung(決斷)을 뜻하는 것으로서 Parmenides에 있어서는 哲學하는 길에 세 길에 있다고 Heidegger는 그 나름대로의 獨自의인 해석을 내리고 있다.

첫째는 存在, 非陰蔽性에로의 길이며 둘째는 非存在에로의 길 셋째는 假象에로의 길이라는 것이다.

여기서 νοεῖν은 非存在와 假象을 斷切하고 存在를 위하여 決斷하는 것 즉 非存在의 不安함을 알고 假象의 두려움을 아는데서 이것을 斷切하고 存在에로의 길을 擇하는 것 그것을 意味하는 것이다. 이러한데서 「참으로 知識 있는 人間이란 그런고로 盲目的으로 하나의 眞理에 따르는 것이 아니라 언제나 이 세계의 全部를 즉 存在, 非存在, 假象의 세계를 알고 있는 것을 말한다. 熟考된 知識은——모두 知識은 熟考이지만——다만 存在의 길에 있어서의 歡喜의 풍파를 經驗하고 또 無의 深淵에 통하는 第二의 길인 恐怖도 알고 第三의 길도 언제나 假象의 必然的인 것으로서 받아들일 수 있는 人間에게만 주어지는 것이다.」<sup>36)</sup>라고 Heidegger는 말하고 있다. 이것은 存在에로 열려져 나감을 말하는 것이다.

이상에서는 Sokrates以前을 본 것이지만 이 외에도 또 Heidegger는 Sophokles에 있어서 存在의 眞理를 思索的으로 지켜보려는 人間的 Ek-sistenz의 悲劇性을 엿보려고 한다. Heidegger는 Antigone의 合唱<sup>37)</sup>과 Oidipous왕의 두 군데에서 Sophokles를 論하고 있으며 그가 이것을 擇한 것은 「初期의 希臘思想家의 思考에 있어서 存在와 假象과의 참다운 統一과 抗爭은 根源的으로 強力했으며 이것이 가장 最高로 그리고 가장 純粹하니 敘述되어 있는 것은 希臘悲劇詩에서 이기 때문이다.」<sup>38)</sup>

35) Vorträge und Aufsätze S. 252

36) Einführung in die Metaphysik, S. 86

37) a. a. O. S. S. 112 ff

38) a. a. O. S. 80

以上에서 Heidegger가 Sokrates以前을 해석한 것을 볼것 같으면 그야말로 Heidegger의인 存在思想의 典型的 表現이라고 볼 수 있다. 이러한 점에서 存在, 人間, 思索의 세 部分으로 되어 있는 Heidegger의 哲學思想의 立場은 그가 Sokrates以前의 斷片解釋을 하는데서 自己表現의 典型的인 場所임을 發見하고 自己思想의 歷史的 定着化를 試圖한 것이라고 볼 수 있다. 그러나 이와같이 Heidegger가 古代希臘의 Sokrates以前을 해석한 것은 분명히 定說에 대한 大膽한 反論이라고 볼 수 있다. 즉 Heidegger에 의하면 原初期의 希臘哲學을 自然哲學이라고 보는 先入觀은 Aristoteles以來로 堅持되어 온 바이나 이러한 생각은 清算해 버려야 한다는 것이다. 이와같이 清算해 버리고 난 다음 虛心坦懷 原典을 읽으면 分明히 自然物에 관한 것이라는 證據는 稀薄해지고 오히려 그 主題는 *τα ὄντα*라는 것이다. 즉 自然物이라기 보다는 存在하는 것으로서 一般인 物이다. 또 物일 必要도 없다는 것이다. 이것은 存在하는 모든 것을 意味하는 것이며 그것이 무엇이든지 存在하는 것이면 되다. 存在하는 것에 대해 무엇을 말할 수 있다면 그것은 다만 모든 一切에 共通되는 唯一한 事態 즉 「存在한다」는 것에 관한 어떠한 思索 또는 理解를 말하는 것 이외에 없다는 것이다. 이러한 입장에서 특히 Anaximandros는 存在하는 것의 存在를 思索한 것이라고 Heidegger는 해석하고 있다. Heidegger가 이와같이 古代希臘哲學을 自然哲學으로 보기에 는 너무나 未熟하고 粗雜하며 특히 擬人的이기 때문에 純粹하지 못하다고 보는데서 存在의 思索에 着眼한 것은 참으로 奇拔한 着想이라고 볼 수 있다. 이러한데서 Heidegger의 存在問題는 다만 Heidegger에 있어서의 根本問題일 뿐만 아니라 現代哲學의 出發点이며 前提라고 볼 수 있다. 이와같이 Heidegger가 Sokrates以前을 자기의 독특한 方法으로서 해석한다면 基督教과 希臘의 結付도 斷面에서 생각해 볼 수도 있을 것이다. 以上과 같은 점에서 볼때 Heidegger는 徹頭徹尾 希臘을 보다 더 希臘的으로 해석하면서 哲學의 起源의 經驗을 찾으려고 하는 점을 엿볼 수 있으며 또 Hölderlin도 Heras를 노래하며 Heras를 傳하고 Heras의 빛을 어두움에 가져하려고 한다.

이러고 보면 결국은 「있다」라고 하는 「存在」에로 모든 것은 歸一하게 되며 神의 문제도 存在와의 關係에 있어서 보아야 할 것이다. 存在는 存在者에로 顯現하면서 그 자신은 숨어버리는 동시에 一切의 存在의 根底에서 存在者를 뒷받침하고 生成시키는 것이다. 神도 역시 一切의 存在者를 뒷받침하고 그것을 있겠금하는 동시에 또 보이지 않는 支配者이다. 그렇다면 存在는 現存在에 있어서 神으로 開示되어 오는 것이 아닐까? 存在는 人間을 要求하고 人間은 또 存在를 要求한다. 여기서 兩者가 서로 開示되어 만나는 聯關이란 마치 Kierkegaard에 있어서 超越的인 神과 本來的인 人間的 實存이 絶對的인 聯關에 있어서 만나는 그 交錯의 關係와 같은 것이라고도 할 수 있지 않을까? 그러나 Heidegger에 의하면 「存在——存在란 무엇인가. 그것은 存在自体다. 이것을 經驗하는 것을 本來的인 思索은 배워야 한다. 存在 그것은 神도 아니며 또 世界의 根據도 아니다. 存在는 如何한 存在者보다도 넓으며 如何한 存在者보다도 그것

이 바위(岩)이건 動物이건 藝術品이건 機械이건 또 天使이건 神이건 여하한 存在者보다도 보다 人間에게 가깝다. 存在는 가장 가까운 것이다. 그러나 가장 가까운 것은 人間에게는 가장 먼 것이다.]<sup>39)</sup>라고 하였다. 이 引用文에 의하면 神도 存在者의 하나에 不過한 것으로 보기 때문에 存在는 神보다도 넓으며 根源的인 것으로 되어 있다. 따라서 存在者로서의 神의 背後에는 存在 그 자체의 世界가 있다고 보아야 할 것이다. 存在는 하나의 世界인 것이다. 그렇다면 存在와 神은 전혀 無關한 것일까? Heidegger에 의하면 存在는 神은 아니지만 存在는 神的이며 詩聖한 것으로 보고 있다. 오히려 神보다도 神이 아닌 存在의 思索이 보다 神的이며 또 보다 神聖하다. 그리고 存在의 思索은 앞으로 神이 到來하기 위한 神聖한 地平을 準備하는 것이다. 고로 存在는 神이 到來하기 위한 次元을 準備的으로 여는 場이라고 볼 수 있다.

그러나 Heidegger는 哲學上의 神 즉 存在者的인 神이 아니라고 拒否한다. 그러나 神을 생각할 바에야 오히려 神없는 思索 즉 「哲學上의 神, 自己原因으로서의 神을 拋棄해 버리는 無神의 思考方式이 神다운 神에 가까와 질 수 있다.»<sup>40)</sup>는 것이다. 그러면 그와같은 神다운 神이란 어떠한 神일까? 여기서 분명히 哲學上의 또는 形而上學上의 神이 아니라 神이란 어떠한 神에 대해 餘韻을 남기고 있는 것만은 明白하다. 그러면 어떠한 神일까? 이것은 그가 神을 規定지워 價値를 매겨버리는 것을 꺼려할 뿐만 아니라 神은 그와같이 規定할 수 없는 性質의 것이라는 態度를 취하고 있는 이상 그가 생각하고 있는 神의 概念이란 명확하게 나타낼 수는 없는 것이다. 또 이미 言及한 바도 있지만 神은 나타날 수 없게 되어 있는 것이다. 고로 그는 神에 대해 肯定的으로도 否定的으로도 말하고 있지 않으며 現存在와 神과의 關係問題도 保留하고 있다.

이런 점으로 보아서 그는 극히 神秘的이며 否定神學的인 傾向을 지니고 있는 것 같다. 다만 우리가 말할 수 있는 것은 存在는 神다운 神보다도 가까이 있는 것으로서 그것은 神은 아니며 神은 그에 있어서 뭐라고 命名할 수 없는 것이다. 이러한 점에서 그는 어떤 宗教性을 內包하고 있으면서도 결국에는 神의 概念이 명확히 나타나고 있지 않기 때문에 神에는 到達하지 못하였다고 볼 수 있으며 다만 神이 나타나 받을 불일 수 있는 터전을 닦는데 心血을 기울였다고 볼 수 있다. 그러나 Heidegger는 自己만은 모든 것을 다 알고 있다는 듯이 自負心을 가지고 있다. 自負하고는 있지만 그에 의하면 여전히 神의 概念은 석연치 않다. 고로 그는 말하기를 「神學 즉 基督敎的 信仰의 神學과 哲學의 神學을 本源的인 由來에서 經驗한 사람이라면 오늘날 神에 대한 思考의 領域에 있어서 沈默할 것을 擇할 것이다.»<sup>41)</sup>라고 하였다. 이와같이 뭐라고 말할 수 없는 神의 周邊을 맴돌고 있기 때문에 자기자신 有神論이라고도 無神論이라

39) Über den Humanismus, S. 19

40) Identität und Differenz, S. 71

41) a. a. O. S. 51

고도 말할 수 없으며 그렇다고 無關心主義라고도 말할 수 없다는 告白이 나오지 않을 수 없게 된 것으로 본다. 따라서 그에 있어서는 다만 人間으로서 人間の 努力을 다하여 神이 나타날 수 있는 土전의 準備을 다하고 난후에 거기에서 神이 나타나리라는 期待와 待望을 가지고 있는 것이라고 하겠다.

그러나 이와 같이 神이 나타나리라는 期待와 待望속에서 神을 渴求한 것은 Heidegger에서 부터 비로소 시작된 것은 아니다. 神은 죽고 없다는 無神性이 意識은 이미 Nietzsche에서 시작되었으며 또 그러한 無神性的의 時代에 있어서 神이 새로히 나타나야만 하겠다고 熱々히 渴望한 것도 Nietzsche로 부터 시작되었다. 그리고 그 후 그것은 마치 現代人의 生理처럼 되었다. Nietzsche는 神은 죽었다 하였지만 그것은 지극히 神을 渴望한데서 나온 말이다. 그래서 Heidegger는 1933년에 그의 짧은 講演가운데서 Nietzsche의 이름을 불러 「情熱적으로 神을 求한 最後의 哲學者」라고 까지 말하고 있다. 神은 죽었다는 말과 神을 情熱적으로 求했다는 말사이에는 많은 距離가 있는 것 같지만 Heidegger는 Nihilismus가 強要하고 있는 모든 精神的인 싸움의 論理를 엄밀히 追求한 끝에 결국에는 「神을 향해 의치며 神을 渴求하는」<sup>42)</sup> 思想家의 숨은 모습을 벌리 가르키며 Nietzsches Wort "Gott ist tod"의 篇을 끝맺고 있다.

Nietzsche의 神은 죽었다는 말은 Heidegger에 의하면 「Nihilismus는 Nietzsche에 의하여 認識되었으며 이미 지나간 數世紀를 통하여 支配하고 現在의 世紀를 規定하고 있는 歷史的인 움직임을 表示하고 있는 名稱이다. 이 解釋을 Nietzsche는 "神은 죽었다"라고 하는 짧은 命題로 集約하고 있다.」<sup>43)</sup>고 하였다. 이것은 다시말해 Heidegger가 「Nietzsche 그 자신의 哲學을 形而上學에 대한——즉 그에 있어서는 Platonismus에 대한——反對運動으로 해석한다.」<sup>44)</sup>고 한 바와 같이 이것은 從來의 모든 最高의 價値를 轉覆시키려는 意圖를 말한 것이며 종래의 形而上學에 대한 終末를 의미하는 것이다. 여기서 Heidegger는 「Nietzsche의 形而上學과 아울러 哲學은 完結되었다.」<sup>45)</sup>고 보며 이것은 近世의 完結인 동시에 近世의 終焉을 말하는 것이다. 여기서 그는 Nihilismus에 轉落되었으며 따라서 Nietzsche의 權力意志란 Nihilismus의 克服이 아니라 그 完結을 의미하는 것이다. 「神은 죽었다」라고 하는 것은 그 자체가 Nihilismus라기 보다는 오히려 그 立言自体가 存在의 眞理를 忘却하고 있기 때문에 Nihilismus인 것이다. 그래서 Heidegger는 말하기를 「Nihilismus의 Nihil이란 存在가 無로 된 것을 의미한다.」<sup>46)</sup>고 하였다. 神이 죽고 없어진 Nihil로 인해서 基督敎的인 意味로서의 神은 超感性的인 世界에 있어서

42) Holzwege. S.246

43) a. a. O. S.196

44) a. a. O. S.200

45) Vorträge und Aufsätze. S.81

46) Holzwege. S.244

의 王座로부터 그 자취를 감추어 버리고 말았다. 이와같이 그 王座는 空位로 되어 있기 때문에 Heidegger는 「그 空位로 되어 있는 王座는 그것을 새로히 메꾸고 그 자취를 감춘 神을 단 것으로 補充할 것을 促求한다.」<sup>47)</sup>고 하였다. 여기서 그 空虛를 메꾸기 위해 보다 높은 것으로 移行을 하게 되는 것이다. 이런 전지에서 Heidegger는 「神은 죽었다 라는 意識과 더불어 종래의 最高의 價値의 根本的 轉倒의 意識은 시작되었다. 人間자신은 이 意識에 의해 일층 높은 別個의 歷史속으로 移行한다.」<sup>48)</sup>고 하였다. 이러한 전지에서 從來的인 人間型을 넘어서는 人間類型의 本質的 形像을 나타내는 超人(Übermensch)이 登場하게 된다. 「超人이라는 이름은 近世의 人間類型으로서 그 時代의 本質的 完成에로 발을 들여 놓기 시작한 人間의 本質을 이룬 것이며」<sup>49)</sup> 또 「종래의 人間本質을 처음으로 그 眞理에로 인도하고 그것을 받아들이는 人間」<sup>50)</sup>을 말한 것으로서 「超人是 지금까지의 그라고 오늘의 人間의 存在方式을 넘어서 가는 것이기 때문에 하나의 移行이며 다리(橋)인 것이다.」<sup>51)</sup> 또 여기서 「超人是 종래의 人間을 넘어서 가는 것으로서 이것은 그가 存在——그것은 같은 것인 永遠回歸의 意志로서 자기 스스로를 欲求하는 것 이와와 아무것도 아니다——에로의 關係에 들어가는데 있는 것이다.」<sup>52)</sup> 이 段階까지 이르면 Heidegger가 Nietzsche를 어떻게 解釋하고 있는가가 明白히 드러나 있다고 볼 수 있다. 종래의 表象的 近世의 人間을 克服하고 새로운 길을 指向하려는 超人 즉 人間은 意志로서의 存在者의 存在로 向하지 않으면 안된다는 것을 말하는 것으로서 人間에 대한 存在의 思索을 강조한 것이다. 여기서 Nietzsche는 近世 形而上學에서 存在의 思索에로 轉換하는 移行地點에서 있다고 볼 수 있다.

이상은 Heidegger가 Nietzsche를 해석하고 있는 經由를 말한 것으로서 여기서 Heidegger는 Nietzsche와 情을 같이하고 있다고 볼 수 있다. 이와같이 그가 Nietzsche와 情을 같이하고 있는 이상 Heidegger가 Nietzsche야 말로 情熱的으로 神을 찾은 最後의 哲學者라고 한바와 같이 Heidegger도 이 無神性的 時代에 있어서 神을 반드시 나타나야만 하겠다고 意識하면서 熱々히 神을 渴望한 哲學者라고 할 수 있다. 그리고 또 하나의 神이 나타나야만 할 理由는 人間은 近世以來一切를 對象化하고 그것을 支配征服하려는 意志로서 確實性(Sicherheit)에 의해 存在者를 調達化하고 그것의 設備과 裝置의 巨大한 Mechanism 속에 말려들어가 完全히 자기를 상실하고 表面的인 찬란한 것에만 眩惑되어 있다. 이것이야말로 近代의 技術文明의 本質을 이루고 있는 Ge-stell(構造)의 事態의 結果로서 人間에게는 가장 큰 危機인 것이다. 그러나 「人間의

47) a. a. O. S.208

48) a. a. O. S.231

49) a. a. O. S.232

50) Was heisst Denken? S.26

51) Vorträge und Aufsätze. S.107

52) Was heisst Denken? S.44

危機는 어떤 意味에서 殺人的으로 움직이는 技術的 機械나 裝置에 의해 비로소 나타나는 것은 아니다. 本來的인 危機는 이미 人間의 그 本質에 關係되어 있는 것이다. Ge-stell의 支配로 인해서 人間은 이미 보다 根源的인 顯現으로 돌아가서 보다 原初的인 眞理의 속삭임을 經驗할 수가 없게 되었다는 可能性이 나타나는데 危機는 있는 것이다.<sup>53)</sup> 技術的 文明이 增大하면 增大할수록이 危機는 커지는 것이다. 危機가 있는데 救援은 있는 것이다. 그러나 Ge-stell의 巨大한 Mechanism로 인해서 人間은 그 本質을 喪失하고는 있지만 사실은 Ge-stell은 자기를 顯現해 오는 存在에 그 뿌리를 박고 있는 것이며 人間은 그 眞理를 지키는 데로 부름을 받고 있는 것이다. 이러한 것을 알 때에 비로소 救援은 있는 것이다.

그리고 그러한 救援은 *τέχνη*에 의해 可能하다. 이 *τέχνη*는 近代의 Technik을 말하는 것이 아니라 本來的인 *τέχνη*를 말하는 것으로서 그것은 「나타나 오는 빛 속으로 眞理를 現出시키는 顯現이며」 또 「美에로 眞理를 現出시키는 것」<sup>54)</sup>을 말하는 것이다.

다시 말하면 存在의 故郷에로의 歸還이며 根源的인 由來에로의 Ek-sisteren인 것으로서 이것이 完結된 形而上學으로서의 技術文明에 의한 Heidegger의 診斷書인 것이다. Heidegger는 이러한 診斷書에 의해 더욱 人間本質에 關與하는 存在에로의 回歸를 痛感하면서 神이 나타나야만 할 것을 期待한다. 神이 죽고 없다는 無神性的 意識은 現代의 意識속에 끌려루 스며들어 있다.

現代는 技術文明의 發達로 인해서 거기에 眩惑되어 神을 잃었다는 事實조차도 意識하지 못할 정도로 存在忘却의 어두운 밤은 저물어가고 있다. 이러한 사실들이 Heidegger로 하여금 神이 나타나야만 하겠고 또 반드시 나타나리라는 信念과 衝動을 주게 한 것이다. 그러나 그에 있어서 神의 概念은 여전히 명확하게 나타나지 않고 있다.

## I

詩人은 人間과 神의 中間에 位置하면서 神의 뜻을 人間에게 傳하는데 詩作的 意味가 있는 것이며 存在의 思索은 神이 存在의 열림을 통해 그가 받을 불일 수 있는 터전을 마련해 주게 된다. 그리고 「存在는 가장 우리에게 가까운 것」<sup>55)</sup>이지만 「人間은 또 人間인 한에 있어서 神에 가까이 사는 것이다」<sup>56)</sup> 여기서 우리는 存在와 神은 서로 밀접한 관계에 있음을 알 수 있다.

53) Vorträge und Aufsätze, S.36

54) a. a. O, S.42

55) Über den Humanismus, S.19

56) a. a. O, S.39

「詩作과 思考는 相互 서로를 必要로 하듯이」<sup>57)</sup> 存在와 神은 不可分離의 關係로서 우리에게 가장 가까이에 있는 것이지만 Heidegger에 있어서 가장 긴박하게 생각하는 것은 存在忘却의 어두운 밤의 時代에 있어서 存在의 思考를 통한 存在의 回復이다. 그래서 그에 있어서 存在問題가 中心課題로 되어 있으며 또 存在問題는 가장 基本的인 것이기 때문에 Heidegger의 哲學을 基礎的 存在論이라고 한다. 存在의 思考 또는 存在의 思索이 重要視되는 理由는 여기에 있는 것이며 神의 問題는 어떤 意味에서는 副次的이라고 말할 수 있다. 그러나 副次的이라고 해서 배어 버릴 수는 없는 것이다. 왜냐하면 神은 存在의 자리에 붙어 다니기 때문이다. 여기서 또한 存在와 아울러 神이 問題되지 않을 수 없는 것이다.

神이 問題되기는 하지만 Heidegger는 學問의 限界를 尊重하는데서 또는 神에 對한 價値附與는 神의 價値格下로 생각하기 때문에 그에 있어서는 神의 概念은 명확히 드러 나타날 수가 없다. 그러나 그에 있어서 希臘의인 要素와 基督敎의인 面을 結合調和시키려는 意圖는 分명한 것 같다. 그 根據로는 Hölderlin의 詩 Patmos를 引用할 수 있다. Patmos는 小亞細亞의 섬으로서 여기에 있어서는 古代希臘民族이 가장 純粹하게 그 血統을 維持해 온 섬인 동시에 Christus의 使徒 Johann이 滯在했던 場所라고 해서 古代神話와 基督敎가 結合한 象徴的인 地域으로 보고 있다. 그리고 여기에 있어서 Christus와 古代의 希臘神이 어떠한 關係에 있느냐 하는 것에 答한 것이 Hölderlin의 詩 「Der Einzige」이다. 여기에 立脚해서 Heidegger가 말한 것이 「하나인 三者, Herakles, Dionysos, Christus가 世界를 떠나고 나서 世界의 저녁은 밤으로 기울어지고 있다.」<sup>58)</sup>라고 한 것이다. 여기서 die "einigen drei", Herakles, Dionysos, und Christus…… 이것이 바로 Heidegger가 意圖한 神의 概念의 테두리가 아닌가 생각한다.

57) Unterwegs zur Sprache, S.173

58) Holzwege, S 310



— Summary —

## Das dichtende Denken bei Heidegger

*Young-chun Lee*

Das Wesentliche der Heideggerschen Philosophie liegt in dem Sinn von Sein, und die Wahrheit des Seins, d. h. der Sinn von Sein fällt immer durch Dichter oder Philosophen ins Problembereich. Es sind daher nur Dichter und Philosophen, die die Wahrheit von Sein bewachen. Man nennt deshalb die Heideggersche Philosophie auch Dichtung und Philosophie verbindende poetische Ontologie oder ontologische Poetik.

Streng gesagt bestehen Unterschiede zwischen dem Poetischen und Philosophischen Denken. Und Gott steht da im Vordergrund, wo sich diese Unterschiede bringende zwei Aspekte, d. h. der dichtenden und der denkenden kreuzen.

Hier in dieser Arbeit habe ich vor, die Beziehungen zwischen dem poetischen und philosophischen Denken und Gott zu untersuchen.



# 「青丘永言」研究〔I〕

— 衣·食·住를 中心으로 —

梁 重 海

## 〈目 次〉

- |                  |               |
|------------------|---------------|
| I 序              | II 研究의 範圍와 方法 |
| III 語彙의 抽出·整理·分析 | IV 衣食住의 結論    |

## I 序

文學은 人間의 思想과 情緒 및 生活의 表現이다.

그러므로 文學作品 속에 反映된 事象은 그 文學을 產出케 한 一定한 時空을 살았던 作家의 思想·情緒·生活과 깊은 關係가 있는 것이다.

本論考의 研究對象은 우리 國文學史上 最初의 時調集인 「青丘永言」에 收錄된 作品 속에 選擇된 素材中 具體적으로 言表된 對象만을 語彙別로 抽出하여 이를 分類 分析함으로써, 時調 文學이 發生한 麗末에서부터 「青丘永言」이 編纂되던 李朝 英祖初에 이르는 約350年間的 青丘永言人의 思想·情緒·生活은 勿論, 나아가서는 韓民族의 傳統的인 思想·情緒·生活이 무엇인가를 考究하는 資料로 삼으려는 것이다.

時調의 內容別 分類를 最初로 試圖한 사람은 「青丘永言」의 編者 金天澤이라고 하겠다.<sup>1)</sup>

金天澤은 「青丘永言」 收錄 作品中, 無名氏의 作品 104首를 그 內容에 따라 54條目으로 分類함으로써 時調의 內容別 分類의 嚆矢를 보여 주었고, 이러한 分類는 「古今歌曲」이나 「時調類聚」에서도 볼 수 있었던 것이다.

時調의 內容別 分類는 乙酉光復 以後에도 일찌기 趙潤濟博士에 依하여 試圖되었으며<sup>2)</sup>, 金起東博士도 試圖한 바 있다.<sup>3)</sup> 徐元燮教授도 平時調 2759首를 33項으로 分類하고, 蕊時調도

\*이 논문은 1980년도 문교부 학술연구조성비에 의한 것임.

1) 具滋均外, 「國文學概論」(서울:一成堂書店, 1957), p.212.

金起東, 「國文學概說」(서울:大昌文化社, 1957), p.116.

2) 趙潤濟, 「國文學概說」(서울:東國文化社, 1957), p.113.

3) 金起東, op.cit., pp.116-117.

## 2 는 문 집

325首를 26項으로 分類하고 있음을 볼 수 있다.<sup>4)</sup> 이 밖에도 時調를 內容別, 主題別로 分類한 이는 많거니와, 時調를 素材別로 考察한 어도 있었으니, 鄭炳昱教授의 「꽃과 時調」<sup>5)</sup>를 비롯, 朴晟義教授의 「動植物을 素材로 한 노래」등을 비롯한 몇몇 素材를 들어 該當된 作品을 摘示한 예를 찾아볼 수 있다.<sup>6)</sup> 李御寧教授에 의한 「靑丘永言」에 나타난 時調 語彙의 頻度數 統計表<sup>7)</sup>도 있거니와, 崔勝範教授도 時調에 使用된 語彙面에서 술(飲酒), 꽃과 새(花鳥), 달(月), 시름(恨), 늙음(歎老)등에 關한 語彙의 頻度數를 調査提示한 바 있다.<sup>8)</sup>

最近 黃淳九著의 「靑丘永言研究」가 出刊됨을 보거니와<sup>9)</sup>, 이도 「靑丘永言」研究의 基礎作業의 하나라고 말 할 수 있다.

本論考에서는 「靑丘永言」에 收錄된 全作品을 對象으로 하되, 作品의 內容(主題)에는 拘碍됨이 없이, 어디까지나 言表된 語彙와 그 使用頻度를 中心으로 몇 가지의 側面에서 이를 考察함으로써, 靑丘永言人들의 思想·情緒·生活과, 나아가서는 韓民族의 傳統的인 生活觀 및 意識 構造를 考察하는 資料로 提示하고자 한다

## II 研究의 範圍와 方法

「靑丘永言」은 「歌曲源流」「樂章歌詞」와 더불어 「三大時調集」「三大歌集」으로 불리우고 있는 것 가운데서도 가장 일찍이 이루어진 時調集인 것으로, 南坡 金天澤의 編著인 것은 잘 알려져 있는 터이다.

지금 傳하는 것으로는 京城大學刊本(1930)과 이의 等類本 몇 種이 있고, 朝鮮珍書刊行本이 따로 있어, 두 種類가 되는데, 前後 兩本이 內容에는 多少 差異點이 있다. 곧, 京城大學本에는 收錄作品首數 1010數首에 鄭潤卿의 序文(英祖三年), 編者의 自序, 磨嶽老樵의 後跋(英祖三年), 廣湖漁夫의 後題(英祖八年)가 곁들였고, 靑丘永言 目錄이 附錄되어 있으며, 珍書刊行本에는 收錄作品首數 580首에 黑窩(鄭潤卿)의 序文, 그리고 磨嶽老樵의 後跋이 곁들여 있다.

이 兩本은 以上과 같이 体裁와 內容이 多少 다르거니와, 朝鮮珍書刊行本이 南坡 金天澤의 初稿였을 것이고, 京城大學本은 그 뒤 金天澤 또는 金壽長등 歌客들에 依해서 增補된 것으로

4) 徐元燮, “平時調의 主題研究”, 『어문론총』, 9, 10항번호, (慶北大學校 國語國文學科, 1975), p.103.

“靑時調의 主題研究” 『國文學研究』 第5輯, (曉星女子大學 國語國文學研究室, 1976), p.103.

5) 鄭炳昱, 『國文學散策』, (서울: 新丘文化社, 1959).

6) 朴晟義, 『國文學史』, (서울: 三友社, 1976), pp.120-127.

7) 李御寧, 『韓國과 韓國人』 (서울: 三省出版社, 1968).

8) 崔勝範, “歌曲源流에 對한 研究”, 全北大學校 論文集 16輯 人文社會科學篇, (全北大學校, 1974), p. 24.

9) 黃淳九, 『靑丘永言研究』 (서울: 금방술사, 1980).

보여지고 있다. 体裁가 整然하고 綴字法이 正確한 點들은 後者가 勝하다 하겠다.<sup>10)</sup>

따라서 本論考에서는 이 前後 兩本中 後者인 珍書刊行本을 擇하되, 鄭註東·兪昌植 校注의 「珍本青丘永言」을 Text로 삼고 收錄 時調 作品 580首에 붙여진 作品番號를 그대로 各各의 作品을 가리키는 固有番號로 삼고자 한다.

作品의 素材로서 表現되는 語彙의 使用 頻度를 調査함에 있어서는, 「珍本 青丘永言」 收錄 580首의 全作品을 對象으로 하되, 作品의 內容(主題)에는 介意치 않고 어디까지나 言表된 語彙 만을 重視하고자 하거니와, 論文의 分量에 맞추어 몇 몇 限定된 側面에서의 語彙만을 摘出하고 整理·分析하고자 한다.

## Ⅱ 語彙의 摘出·整理·分析

「珍本 青丘永言」 收錄 作品 580首속에 詠出된 語彙 全部를 對象으로 하여 整理·分析을 試圖한다는 것은 너무도 龐大複雜할 뿐 아니라, 論文의 量도 過大할 것이므로, 本論考에서는 부득이 이를 몇 分野의 側面에서만 考察하기 위한 制限을 加하지 않을 수 없다.

論考에서의 考察 對象의 側面을 다음의 13個 項目으로 定하고자 한다.

- |            |                          |
|------------|--------------------------|
| 1. 衣生活     | 2. 食生活                   |
| 3. 住生活·建築  | 4. 農·漁具 및 家具(此項以下는 別誌掲載) |
| 5. 兩班의 生活具 | 6. 酒 色                   |
| 7. 歌 樂     | 8. 地 名                   |
| 9. 季 節     | 10. 人 倫                  |
| 11. 植 物    | 12. 動 物.                 |
| 13. 漢土關係   |                          |

論考의 考察 對象을 위의 13個 項目으로 하되, 이 項目에 直接的으로는 包含되지 않지만 密接한 關聯이 있다고 判斷되는 語彙는 關聯이 있다고 判斷되는 項目에 包含시키고자 한다.

「青丘永言」 收錄 作品 580首中 第465歌로부터 最終歌인 第580歌까지는 「憂橫淸類」라 하여 辭說時調를 收錄하고 있거니와, 이들 憂橫淸類歌는 그 앞에 收錄된 作品과는 여러모로 다른 바가 있으므로 語彙 摘出에 있어서도 이 第465歌에 이르러 前後를 區分하여 考察하기로 한다.

### 1. 衣生活과 關聯이 있는 語彙

衣生活과 關聯이 있는 語彙를 摘出함에 있어서는 平民의 平常時의 衣裳이나, 官服 僧服 등 特

10) 金思擘, 「李朝時代의 歌謠研究」(서울: 大洋出版社, 1956), p. 289.

4 는 문 집

殊層의 衣服 따위는 勿論, 머리에 쓰게 되는 帽笠, 발에 신게 되는 鞋履, 寢具로서의 衾枕, 그리고 衣裳의 材料가 되는 織物 까지를 이에 包含시키고자 한다

「青丘永言」 收錄 作品中 衣生活과 關聯이 있는 語彙를 摘出하여 보이면 다음과 같다.

〔註〕一覽表中「章」의 <1> <2> <3>은 各各 初, 中, 終章의 表示이며, 「區分」의 <衣> <帽> <靴> <寢> <織> <他>는 各各 <衣服> <帽笠> <鞋履> <寢具> <織物> <其他>를 表示함.

摘出番號	時調番號	章	語彙	區分	章	句	備考
1	4	3	雪綿子	付	雪綿子	入가식로온듯이	綿
2	12	2	삿갓	帽	삿갓	빗기쁘고	
3	"	"	누역	衣	누역	으로옷을삼아	도롱이
4	16	3	갓	帽	갓	쇼를갓갓갈뻘워	
5	"	3	갓갈	帽	갓갈	"	
6	49	2	옷	衣	옷	업시엇지홀고	
7	52	1	옷	衣	옷	이오슬앗지마라	
8	78	1	되롱	衣	되롱	삿갓메오이고	
9	"	1	삿갓	帽	삿갓	"	
10	91	1	비옷	織, 衣	嚴冬	에비옷넘고	
11	113	1	되롱	衣	아리야	되롱삿갓츄화	
12	"	1	삿갓	帽	삿갓	"	
13	117	1	신	靴	헌신	딱버스니로다.	
14	137	2	義衣	衣	義衣	물니의초고	
15	171	2	鶴髦	衣	鶴髦	을님의초고	髦衣
16	213	1	芒鞋	靴	竹杖	芒鞋집고신고	
17	287	2	니블	寢	春風	니블아래	
18	316	1	씩	他	씩	업손손이오나늘	
19	"	1	갓	帽	갓	버승主人이나서	
20	323	1	삿갓	帽	삿갓	세되롱이넘고	
21	"	1	되롱이	衣	되롱이	"	
22	326	1	비단옷	織, 衣	구티야	비단옷가	
23	328	1	옷	衣	내오시	내밥먹고	
24	371	2	衾枕	寢	天地	即衾枕이로다	
25	372	2	헌옷	衣	헌옷	세언마주리	
26	377	2	草衣	衣	草衣	물무름고	
27	443	2	曳履	靴	曳履	聲아닌줄을	
28	458	1	되롱이	衣	되롱이	춤추다가되롱이틀일해	

## 夏 橫 清 類

摘 出 番 號	時 調 番 號	章	語 彙	區 分	章	句	備 考
29	477	2	오자락	衣	오자락	뷔여잡고	
30	480	2	綿紬	織	綿紬	紫芝자저구리	
31	"	2	자저구리	衣	"	"	
32	"	2	김	織	김	적삼안섭히되어	
33	"	2	적삼	衣	"	"	
34	482	1	烏巾	帽	鶴髮	烏巾大賢君子	
35	492	2	翡翠衾	寢	翡翠衾	나소굿고	
36	"	2	琥珀枕	寢	琥珀枕	마조베고	
37	494	2	뵤	織	뵤	나되얏다가	
38	498	3	벼갓모	寢	벼갓모	호르도라든다	
39	503	2	니블	寢	니블	아래든닐을	
40	505	1	雨裝	衣	雨裝	直領 내지마라	
41	"	1	直領	衣	"	"	武官의 옷
42	514	1	長衫	衣	長衫	쓰더중의적삼짓고	僧侶의 옷
43	"	1	적삼	衣	"	"	
44	517	1	흰옷	衣	겻건너	흰옷남은사름	
45	519	1	紅裳	衣	紅裳	을거두치니	
46	526	1	大緞	織	多紅	大緞치마	
47	"	1	치마	衣	"	"	
48	"	1	月花紗紬	織	月花紗紬	치마에	
49	"	1	치마	衣	"	"	
50	"	2	심피명	織	쥬탕	각시심피명	
51	"	2	헝즈치마	衣	헝즈	치마멜신도	
52	"	2	신	他	"	"	
53	529	2	錦袍	織, 衣	錦袍	羅裙과	
54	"	2	羅裙	織, 衣	"	"	
55	538	1	모시	織	모시	를이리저리삼아	
56	"	3	모시	織	저	모시를엇더타	
57	"	3	모시	織	저	모시쳐도나으리라	
58	540	1	狐白裘	衣	孟嘗君의	狐白裘又고	孟嘗이 입었던옷
59	542	2	신	靴	신	버서손에쥐고	
60	"	2	보선	衣	보선	버서품에품고	
61	"	3	보선	衣	보선	버서맡은	
62	552	1	송낙	帽	중의	송낙나베읍고	

摘出番號	時調番號	章	語彙	區分	章	句	備考
63	〃	2	속도리	他	내	속도리중늬베고	
64	〃	2	長衫	衣	중의	長衫나덥습고	
65	〃	2	치마	衣	내	치마란중늬덥고	
66	559	1	錦衣	織, 衣	錦衣	玉食더욱마다	
67	〃	2	緋緞	織	緋緞	치마大段장옷	
68	〃	2	치마	衣		〃	
69	〃	2	大段	織		〃	
70	〃	2	장옷	衣		〃	
71	〃	2	紫芝郷織	織	紫芝郷織	저고리	
72	〃	2	저고리	衣		〃	
73	560	1	綺羅	織	綺羅	裾을다모하	
74	〃	1	裾	衣		〃	
75	570	2	塵纓	帽	塵纓	을씨슨後에	먼저물은 갖곤
76	577	1	메토리	靴	늬	메토리신고	
77	〃	1	長衫	衣	휘대	長衫두루려메고	
78	580	2	보선	衣	보선	버서품에품고	
79	〃	2	신	靴	신	버서손에쥐고	

위와 같이 「靑丘永言」에서 衣生活와 關聯 있는 語彙를 摘出하여 보았다.

이를 〈衣服〉, 〈帽笠〉, 〈鞋履〉, 〈寢具〉, 〈織物〉, 〈其他〉로 分類하여 考察하기로 한다.

가. 衣 服

衣生活의 主要項目은 衣服인 바, 이를 따로 摘出해 보이면 아래와 같다'

摘出番號	時調番號	語彙	摘出番號	時調番號	語彙
3	12	누역	15	171	鶴髦
6	49	옷	21	323	되롱이
7	52	옷	22	326	비단옷
8	78	되롱	23	328	옷
10	91	뵤옷	25	372	현옷
11	113	되롱	26	377	草衣
14	137	蓑衣	28	453	되롱이



憂 橫 清 類					
抽出番號	時調番號	語 彙	抽出番號	時調番號	語 彙
29	477	오자락	54	〃	羅裙
31	480	각저구리	58	540	狐白裘
33	〃	적삼	60	542	보선
40	505	雨裝	61	〃	보선
41	〃	直領	64	552	長衫
42	514	長衫	65	〃	치마
43	〃	적삼	66	559	錦衣
44	517	흰옷	68	〃	치마
45	519	紅裝	70	〃	장옷
47	526	치마	72	〃	저고리
49	〃	치마	74	〃	綺羅裙
51	〃	헝즈치마	77	577	長衫
53	529	錦袍	78	580	보선

위의 衣服과 關聯된 語彙를 便宜上 <平常服>, <特殊服>, <雨衣>, <其他>로 分類하여 보이면 다음과 같다.

(1) 平常服

日常生活에서 입었던 옷으로, 호사스런 옷도 特殊服이 아닌 것은 여기에 包含시켰다.

抽出番號	時調番號	語 彙	抽出番號	時調番號	語 彙
6	49	옷	44	517	흰옷
7	52	옷	45	519	紅裝
10	91	빅옷	47	526	(多紅大緞)치마
22	326	비단옷	49	〃	(月花紗紬)치마
23	328	옷	53	529	錦袍
25	372	흰옷	54	〃	羅裙
26	377	草衣	65	552	치마
			66	559	錦衣
			68	〃	(緋緞)치마
			72	〃	(紫芝鄉織)
			74	〃	저구리
					綺羅裙

  

憂 橫 清 類		
抽出番號	時調番號	語 彙
29	473	오자락
31	48	(綿紬紫芝)
		각저구리
33	〃	적삼
43	514	적삼

위의 衣裳을 다시 分類 整理하여 보이면

(가)치마...7

45	519	紅裳
47	526	多紅大段치마
49	〃	月花紗紬치마
54	529	羅裙
65	552	치마
68	559	緋緞치마
74	〃	綺羅裙

(나)저고리·적삼...5

29	477	오자락
31	480	綿紬紫芝각저구리
33	〃	적삼
43	514	김적삼
72	559	紫芝鄉織저구리

(다)두루마기·장옷—2

53	529	錦袍
70	559	大段장옷

(라)平凡한 옷—3

10	91	비옷
25	372	현옷
26	377	草衣

(마)비단 옷—10

22	326	비단옷
31	480	綿紬紫芝각저구리
47	526	多紅大段치마
49	〃	月花紗紬치마
53	529	錦袍
54	〃	羅裙
66	559	錦衣
68	〃	緋緞치마
72	〃	紫芝鄉織저구리
74	〃	綺羅裙

(바) 옷—3

6	49	옷
7	52	옷
23	328	옷

以上과 같이 衣生活에 關聯된 語彙中 平常時의 衣服과 關聯된 語彙만을 抽出하여 보았다.

平常時의 衣服과 關聯된 語彙 22項中 蔓橫淸類에 15項이 있어, 衣服 關聯의 語彙는 辭說時調인 蔓橫淸類에 絶對多數를 占하고 있음을 알 수 있다.

蔓橫淸類에 이르러서는 作家인 下流層 庶民들이 豪奢스런 生活을 하는 上流 貴族들의 衣裳을 憧憬하게 되는 感情, 그들을 內心 羨望하면서도 미워하게 되는 感情등의 逆說의, 比喩的인 表現으로 <錦衣> <綺羅裙>등의 語彙가 續出하게 된 것으로 보아진다.

衣服中 <치마>가 가장 많으며, 다음이 <저고리·적삼>인데, 이들 大部分이 女子의 衣服이다. 이는 衣服에 關한 彙語가 主로 蔓橫淸類에 있다는 事實과 關聯, 이는 辭說時調인 蔓橫淸類가 男女 關係의 率直 大膽한 表現을 하고 있음과 相通하는 現象이라 하겠다.

(2) 特殊服

여기서 特殊服이라 함은 平民의 平常服이 아니고, 官職에 따른 衣服이거나 特殊階層의 사람만이 着用하였던 衣服을 指稱하고자 한다. 「靑丘永言」에 보이는 特殊服에는 다음과 같은 것들

이 있다.

抽出番號	時調番號	語彙
15	171	鶴氅
	蔓 橫 清 類	
41	505	直領

抽出番號	時調番號	語彙
42	514	장삼
58	540	狐白裘
64	552	長衫
77	577	長衫

「青丘永言」580首 時調 作品中 特殊服과 關聯된 語彙란 단 6個項의 語彙 밖에 없다. 이는 「青丘永言」이 平民文學임을 反映하고 있는 것이다.

〈鶴氅〉은 가장자리를 검은 천으로 두른 氅衣를 말함이고, 〈直領〉은 武官의 衣服, 〈長衫〉은 僧이 입는 옷, 〈狐白裘〉는 孟嘗君과 關聯이 있는 傳說的인 衣服이다.

(3) 雨 衣

여기서 雨衣라 함은 雨天에 입는 옷을 가리키는 것이니, 다음과 같다.

抽出番號	時調番號	語彙
3	12	누역
8	78	되롱
11	113	되롱
14	137	義衣

抽出番號	時調番號	語彙
21	323	되롱이
28	453	되롱이
	蔓 橫 清 類	
40	505	兩裝

雨衣 表示의 語彙로는 〈누역〉 〈義衣〉 〈兩裝〉 外에는 한결같이 〈되롱〉 〈되롱이〉인 것을 알 수 있으며, 平常服도 그랬거니와 特히 豪奢스런 衣服이 主로 蔓橫清類에서 보였음과는 反對로, 이 〈되롱이〉는 主로 平時調에서 볼 수 있다.

이 〈되롱이〉가 들어 있는 7首의 時調는 모두가 一種의 江湖歌인 것이요, 〈삿갓〉과 結들여져 있는 語彙인 것이니, 위의 雨衣와 關聯語彙를 다시 살펴보면 다음과 같다.

抽出番號	時調番號	語彙	關 聯 語 彙
3	12	누역	삿 갓………江 湖
8	18	되롱	삿 갓………一竿竹
11	113	되롱	삿 갓………낙 대

摘出番號	時調番號	彙 語	關 聯 語 彙
14	137	蓑衣	太公望……釣 磯
21	323	되롱이	삿 갓……호릭메고
28	453	되롱이	白 鷗……낙 대
40	505	兩裝	나 귀……酒 家

위에 보인 바와 같이 <되롱이>는 大体로 <삿갓>과 어울리어 江湖歌, 田園歌등에서 보이고 있는 것이다.

나. 帽 笠

「靑丘永言」의 時調 作品에 나타나는 帽笠에 關한 語彙는 다음과 같다.

摘出番號	時調番號	語 彙	摘出番號	時調番號	語 彙
2	12	삿갓			蔓 橫 淸 類
4	46	갓	34	482	烏巾
5	〃	갓갈	62	552	송낙
9	78	삿갓	75	570	塵纓
12	113	삿갓			
19	316	갓			
20	323	삿갓			

※삿갓… 4    갓… 2    갓갈… 1    烏巾… 1    송낙… 1    塵纓… 1

위에서 보인 바와 같이 「靑丘永言」의 帽笠은 그리 많지는 않거니와, 그 大部分이 <삿갓>과 <갓>이고, 蔓橫淸類에서 <烏巾> <송낙> <塵纓> 등이 各 1項씩 나타난다. 帽笠에서 <삿갓>이 많은 것은 衣服에서 <되롱이>가 많음과 相應하는 現象으로서, 富貴와 名利를 멀리 한 風流客이 淸江을 찾아 一竿竹을 드리우던 江湖歌系에서 보이는 現象이다.

다. 鞋 履

「靑丘永言」의 時調 作品에 나타나는 鞋履에 關한 語彙는 다음과 같다.

摘出番號	時調番號	語 彙	摘出番號	時調番號	語 彙
13	117	(런)신			蔓 橫 淸 類
16	243	芒鞋	59	512	신
27	443	曳履	76	577	늑놀메토리
			79	580	신

「靑丘永言」에는 <신>에 關한 語彙가 極히 적은 便이거니와, 그 <신>도 文意上으로 보아 모두가 <집신>인 것을 推定할 수 있다. 여기에서도 靑丘永言人의 氣質과 淸貧 素朴한 生活狀이 反映되어 있다고 보아 진다.

### 라. 寢 具

「靑丘永言」의 時調 作品에 나타나는 寢具에 關한 語彙는 다음과 같다.

抽出番號	時調番號	語彙	抽出番號	時調番號	語彙
17	287	니불			蔓橫淸類
24	371	衾枕	39	503	니불
			35	492	翡翠衾
			36	〃	琥珀枕

衾枕을 題材로 한 作品이 적은 편인데, 6項中 4項이 蔓橫淸類中의 作品인 것은 辭說時調가 平時調에 比해 잠자리에 關한 寫實的인 表現이 많았다는 事實과 關聯이 있는 것으로 보아 진다.

韓國의 服飾史에서 보면 新羅 때 骨品制度가 確立되고 章服制度가 實施되면서, 衾枕에 가지도 骨品制度에 따라 平民은 綾絹 以下를 사용케 하였다고 하니<sup>11)</sup>, 平民으로서는 綾絹의 衾枕은 想像도 못하였을 것이다.

### 마. 織 物

「靑丘永言」의 時調 作品에 나타나는 織物에 關한 語彙는 다음과 같다.

抽出番號	時調番號	語彙	抽出番號	時調番號	語彙
10	91	비(옷)	54	〃	羅(裙)
22	326	비단(옷)	55	538	모시
			56	〃	모시
	蔓橫淸類		57	〃	모시
30	480	綿紬	66	559	錦(衣)
32	〃	김	67	〃	緋緞
37	494	비	69	〃	大段
46	526	大緞	71	〃	紫芝鄉織
48	〃	月花紗紬	73	560	綺羅(裙)
50	〃	심피명			
53	529	錦(袍)			

11) 成者姬, “서울地域의 寢具에 關한 研究”, 關東大學論文集 第六輯, (關東大學, 1978), p.385.

「靑丘永言」에 보이는 위의 織物을 纖維의 質別로 보이면

(1) 비 단 類			(2) 모 시		
22	326	비단	55	538	모시
30	480	綿紬	56	"	모시
32	"	깃	57	"	모시
46	526	大緞			
48	"	月下紗紬	(3) 비		
53	529	錦(袍)	10	91	비
54	529	羅(裙)	37	494	비
66	559	綿(衣)			
67	"	緋緞	(4) 미 명		
69	"	大段	50	526	삼익명
71	"	紫芝鄉織			
73	569	綺羅(裙)			

「靑丘永言」에 織物에 關聯된 語彙로는 18項이 보이는 바, 그 大部分이 平民 感情이 잘 表現되고 있는 蔓橫淸類에서 찾아 볼 수 있다. 이 蔓橫淸類에서 織物名이 質의으로 高級化되어 비단類가 많이 나타나 보임은 平素 平民의 生活과는 距離가 먼 비단類의 衣裳에 對한 憧憬心乃至는 否定的, 逆說的 感情의 反映이라고 보아진다.

#### 바. 其 他

「靑丘永言」의 收錄 作品中 衣生活과 關聯이 있으면서도 上揭한 <衣服> <帽笠> <鞋履> <寢具> <織物名>밖의 語彙를 摘出하여 보면 다음과 같은 것들이 있다.

摘出番號	時調番號	語 彙	摘出番號	時調番號	語 彙
18	316	쇠	61	"	보선
	蔓 橫 淸 類		63	552	족도리
51	526	힝즈치마	78	580	보선
60	542	보선			

#### 사. 衣生活의 結論

- (1) 衣生活에 關한 語彙가 적은 것은 衣服에 對한 關心이 많지 않았음을 말해주고 있다.
- (2) 靑丘永言人의 衣生活은 至極히 素朴한 것이었음을 알 수 있다.
- (3) 平時調에는 衣生活에 關聯된 語彙도 적었을 뿐더러 質도 素朴한 것이었지만, 蔓橫淸類에

가서는 갑자기 語彙도 增大되고 있고, 그 質도 高級化 되고 있음을 알 수 있다. 이는 多數를 占하고 있는 平時調가 淸貧을 崇尚했던 靑丘永言의 生活感情 및 價値觀의 反映이라고 할 수 있다면, 한편 蔓橫淸類에서 衣類가 갑자기 高級化 되었다는 것은, 豪奢스런 衣生活과는 距離가 먼 下流 平民들이 豪奢스런 衣生活에 對한 羨望의 感情, 否定的인 感情의 逆說的인 表現이었다고 보아진다. 要는 衣生活에 關한 庶民感情의 反映이었다고 보아진다.

(4) 性別로 볼 때 女性的 衣生活에 關한 語彙가 絶對 多數이거나, 이는 衣生活에 關한 語彙가 蔓橫淸類에 많다는 事實과 함께, 이는 蔓橫淸類가, 보다 即生活的인 男女 關係를 大膽하게 表現하였던 作品들이었다는 事實과 相通하고 있다고 할 수 있다.

(5) 平時調에서 보이는 靑丘永言人의 典型的인 衣生活은 〈뵤옷〉에 〈삿갓〉을 쓰고, 〈도롱이〉를 입고, 〈芒鞋〉를 신었다는 것으로 表現할 수 있을 것 같다. 이는 都市的인 것보다는 田園的인 것, 富貴와 名利보다는 淸貧과 風流를 崇尚하였던 「靑丘永言」時代의 선비의 生活感情의 反映이라고 생각되며, 한편, 代代로 豊饒롭지 못한 環境에서 살아온 韓民族의 生活史, 骨品制度가 確立되고 章服制度가 實施되던 新羅 以來, 平民의 衣生活은 素朴할 수 밖에 없었던 韓國服飾史의 傳統<sup>12)</sup>이 여기에도 反映되어 있다고 보인다.

## 2. 食生活과 關聯이 있는 語彙

食生活과 關聯이 있는 語彙를 摘出함에 있어서는 먼저 主食에 關聯된 語彙를 摘出하고, 이어 副食에 關聯된 語彙를, 그리고 다음에 特殊食에 關聯된 語彙를 摘出하고자 한다. 食生活의 材料가 되는 穀物, 食用에 供하여 온 果類, 治病과 保健에 供하여 온 藥草에 對한 語彙도 여기에서 考察하고자 한다.

「靑丘永言」收錄의 時調 作品中 食生活과 關聯이 있는 語彙를 摘出하여 보이면 다음과 같다.

〔註〕一覽表中 「區分」의 〈主〉〈副〉〈穀〉〈特〉〈果〉〈藥〉은 各各 〈主食〉〈副食〉〈穀類〉〈特殊食〉〈果類〉〈藥草〉를 가리키는 것이며, 그 밖은 衣生活에 關한 一覽表와 같다.

摘出番號	時調番號	章	語彙	區分	章	句	備考
1	15	2	襪	副		採襪도 하는것가	
2	20	1	밥	主		靑荷에 밥을 띄고	
3	52	2	밥	主		늬의 밥을 비지마라	
4	96	1	감	果		盤中早紅감이	

12) Ibid.,

14 논문집

抽出番號	時調番號	章	語彙	區分	章句	備考
5	"	2	抽子	果	抽子아니라도	
6	97	1	鯉魚	副	王祥의鯉魚잡고	
7	"	1	竹筍	副	孟宗의竹筍짓거	
8	112	2	고사리	副	밤지낸고사리	
9	114	1	粥	主	아히야粥朝飯다오	
10	"	1	朝飯	主	"	
11	138	2	不死藥	藥	三神山不死藥을	
12	148	1	밭	穀	뒷집의술밭을꾸니	
13	"	1	보리	穀	거촌보리말못츄다	
14	150	2	뜻	穀	뜻죽들게뿌고	
15	"	2	죽	主	"	
16	"	2	저리지이	副	저리지이쇼어내니	
17	162	1	쑥달힘	特	崔行首쑥달힘호세	
18	"	1	곳달힘	特	趙同甲곳달힘호세	
19	"	2	들섬	特	들섬게웁오려点心	
20	"	2	게섬	特	"	
21	"	2	오려	穀	"	
22	"	2	点心	主	"	
23	205	2	藥	藥	불솔藥무러보니	
24	209	3	点心	主	아히야点心도호려니와	
25	228	2	고사리	副	현마고사리물	
26	245	2	조	穀	조죽술문콩을	
27	"	2	죽	主	"	
28	"	2	술문콩	穀	"	
29	253	2	곳다림	特	곳다림모의호고	
30	259	1	五穀	穀	五穀을초심거	
31	260	1	외	副	외씨를싸허두고	
32	285	2	粟	穀	周粟을아니먹고	
33	303	3	藥	藥	뒷외헤엄기는藥을	
34	310	3	山菜	副	봄비에절로난山菜	
35	314	1	藥	藥	아히는藥키라가고	
36	317	2	고사리	副	뒷메헤고사리	
37	318	1	還上(米)	穀	還上也트와잇고	
38	"	1	小川魚	副	小川魚도어더잇고	



摘出番號	時調番號	章	語彙	區分	章句	備考
39	319	3	山菜	副	아히야濁酒山菜—르망정	
40	324	1	대초	果	대초볼볼르골에	
41	"	1	밤	果	밤은어이뜻드르며	
42	"	2	벼	穀	벼뵈그르헤	
43	325	1	오려	穀	오려고개속고	
44	"	1	열무우	副	열무우술젓논되	
45	"	2	고기(魚)	副	낙시에고기물고	
46	"	2	게	副	게논어이느리는고	
47	326	밥	山菜	副	山菜라타관계하랴	
48	328	1	밥	主	내오시내밥먹고	
49	377	2	木實	果	木實을머글만경	
50	385	2	不死藥	藥	三神山不死藥을	
51	388	1	고기	副	고기낫가슴지마라	
52	423	2	고사리	副	首陽山高사리	
53	428	2	미나리	副	봄미나리솔진마슬	
蔓 橫 清 類						
54	466	1	슈슈	穀	金化金城슈슈대	
55	"	2	조	穀	조죽니죽白楊箸로	
56	"	2	죽	主	"	
57	"	2	니	穀	"	
58	"	2	죽	主	"	
59	478	2	밥	主	쇼대남진의밥을달다가	
60	486	2	고기	副	낫근고기취여들고	
61	488	2	藥	藥	採藥求仙하야	
62	491	1	藥	藥	술먹어病업는藥	
63	"	1	藥	藥	色하어長生호藥을	
64	"	3	藥	藥	갑주고못살藥이니	
65	515	2	藥	藥	醫員請하어命藥하며	
66	525	1	点心	主	孫約正은点心출히고	
67	531	1	편메곡	副	이바편메곡들아	
68	"	1	듬보기	副	듬보기가거늘본다	
69	"	2	土卵	副	土卵눈부름뜨고	
70	"	2	깨자반	副	깨자반나뭇거스리고	
71	"	2	甘苔	副	甘苔신사마신고	

抽出番號	時調番號	章	語	彙	區分	章	句	備考
72	"	2	다스마		副		다스마긴거리로	
73	532	1	동난지		副		딧들에동난지이사오져	
74	"	2	靑醬		副		靑醬?스숙하는	
75	533	2	가지		副		가지에젓이오	?가제
76	"	2	젓		副		"	
77	"	2	슈박		副		슈박에죽술이로다	
78	547	3	선밥		主		선밥이그릇그릇난들	
79	559	1	玉食		主		錦衣玉食더옥마다	
80	573	2	밤		果		밤나모서근들절에	
81	"	2	당피		穀		당피가른빻티	
82	"	2	둘피		穀		둘피나니갓치	
83	"	2	외		副		시노란윗갓갓른	
84	577	3	슈박		副		슈박갓른머리물	
85	580	1	저녁밥		主		저녁밥을일지어머교	

「靑丘永言」의 食生活에 關한 語彙는 위와 같거니와, 이를 主食인 平常食과 이 主食에 結들이게 되는 副食, 그리고 季節食 따위인 特殊食으로 細分하여 考察하고자 한다.

이와 아울러 食生活의 材料가 되는 穀物의 品種, 果類와 藥草도 따로 分類하여 보이하고자한다.

〈밥〉과 「죽」, 그리고 하루 세 끼니인 〈朝食〉〈點心〉〈저녁밥〉 등을 〈主食〉의 項에 包含시키기로 하고, 魚類와 菜類는 〈副食〉의 項에 包含시키기로 한다. 이렇게 分類하였을 때 「靑丘永言」에 있어서의 食生活에 關聯된 語彙는 〈副食〉의 項에서 많이 나옴을 볼 수 있다.

### 가. 主 食 (平常食)

食生活에서의 主要 項目은 主食이라고 할 수 있거니와, 「靑丘永言」에 있어서의 主食에 關한 語彙를 抽出하면 다음과 같다.

抽出番號	時調番號	語	彙	抽出番號	時調番號	語	彙
2	20	밥		56	466	(조)죽	
3	52	밥		58	"	(니)죽	
9	114	粥		59	478	밥	
10	"	朝飯		66	525	點心	
15	150	(갓)죽		78	547	선밥	
21	162	點心		79	559	玉食	
24	209	點心		80	573	밥	
27	245	(조)죽		85	580	저녁밥	
48	328	밥					

(1) 밥			(2) 죽		
2	20	밥	9	114	粥
3	52	밥	15	150	(갯)죽
10	114	朝飯	27	245	(조)죽
48	328	밥	56	466	(조)죽
59	478	밥	58	〃	(니)죽
78	547	선밥			
80	573	밥	(3) 세 끼니의 區別		
85	580	저녁밥	ㄱ. 朝飯		
21	162	點心	9	114	朝飯
24	209	點心	ㄴ. 點心		
66	525	點心	21	162	點心
79	559	(錦衣)玉食	24	209	點心
			66	525	點心
			ㄷ. 저녁		
			85	580	저녁밥

「青丘永言」의 主食은 <밥>과 <죽>이며, <밥>에도 雜穀 밥이 많았을 것으로 推定되나<sup>13)</sup>, <죽>일 경우는 大体로 雜穀죽이다.

珍羞盛饌이란 전혀 눈에 띄지 않는다,

#### 나. 副食

主食에 따르는 饌으로서의 副食을 따로 묶어 보았다. 作品에서는 饌으로 言表된 것은 아니라 하더라도 饌이 될 수 있는 것은 副食으로 묶어 보았다.

抽出番號	抽出番號	語	彙	抽出番號	時調番號	語	彙
1	15	薇		34	310	山菜	
6	97	鯉魚		36	317	고사리	
7	〃	竹筍		38	318	小川魚	
8	112	고사리		39	319	山菜	
16	150	저리지이		44	325	열무우	
25	228	고사리		45	〃	고기	
31	260	외		46	〃	게	

13) 世宗大學附設 韓國傳統飲食研究所, “韓國飲食史”, 「觀光鄉土飲食開發報告書」(서울: 國際觀光公社, 1979), p.6.

抽出番號	時調番號	語彙	抽出番號	時調番號	語彙
47	326	山菜	70	"	깨자반
51	388	고기	71	"	감쌈
52	423	고사리	72	"	다스마
53	428	미나리	73	532	동난지
蔓 橫 清 類			74	"	靑醬
60	483	낫근고기	75	533	가지
67	531	편메곡	76	"	젓
68	"	듬보기	77	"	슈박
69	"	土卵	83	573	외
			84	577	슈박

이를 다시 魚類와 菜類로 나누어 보면 다음과 같다.

(1) 魚類

6	97	鯉魚
38	318	小川魚
45	325	고기
46		게
51	388	고기
60	483	낫근고기

ㄴ. 田菜

7	97	竹筍
31	260	외
44	325	열무우
69	531	土卵
75	533	가지
77	"	슈박
83	573	외
84	577	슈박

(2) 菜類

ㄱ. 山菜

1	15	薇
8	112	고사리
25	228	고사리
34	310	山菜
36	317	고사리
39	319	山菜
47	326	山菜
52	423	고사리
53	428	미나리

ㄷ. 海菜

67	531	편메곡
68	"	듬보기
70	"	깨자반
71	"	감쌈
72	"	다스마

ㄹ. 其他

16	150	저리지이
73	532	동난지이
74	"	靑醬

「靑丘永言」의 副食에 對해서는 다음과 같이 結論할 수 있다.

① 菜類가 主宗을 이루고 있으며, 고사리가 가장 많다.

② 山菜와 田菜가 비슷한 比率이거니와 海菜는 오직 한 首의 作品에서 5項이 나타나고 있을 뿐이다.

③ 魚類는 菜類에 比해서 아주 적은 편이거니와 具體的인 魚名은 <鯉魚>뿐이다.

④ 肉類이 饌이 전혀 나타나지 않는다.

⑤ 副食인 饌類는 주로 平時調에서 보이고, 그 대부분이 菜類이며, 魚類는 饌을 意識하지 않고 읊은 江湖 詩歌의 素材(語彙)일 뿐이다.

⑥ 田菜에서는 비교적 골고루 나타나 있으나 <배추> <고추>가 보이지 않음은 肉類가 보이지 않음과 함께 注目할 만 하다.

韓民族의 飲食史에는 野菜 山菜등이 多樣하게 副食으로 登場하게 되었던 것이니, 新羅時代인 西紀 528年 佛敎가 傳來되어 肉食을 禁하게 되고, 殺生을 禁하는 法이 同 529年에 宣布되면서부터 副食은 주로 菜食에 의존하게 되었고, 寺刹을 中心으로 山菜 副食이 發達되었던 것이다.<sup>14)</sup> 「東醫寶鑑」 菜部에는 122種의 菜蔬가 실려 있다.<sup>15)</sup>

李朝에 들어오면서 佛敎文化는 儒敎文化로 전환되면서 養鷄 養豚 屠殺을 할 수 있게 됨으로써 穀食과 菜食만 하던 食生活에도 急激한 變化가 온 것이다. 뿐만 아니라, 李朝 宣祖 때에 이루어진 「東醫寶鑑」에도 <牛肉>을 비롯한 各種 獸肉이 列擧되고 있는데도<sup>16)</sup> 「靑丘永言」의 食生活에는 肉類의 副食이 보이지 않는 것이다.

<고추>는 壬辰倭亂을 前後한 무렵, 倭人이 南方으로부터 傳해다 놓은 것이라면<sup>17)</sup> 「靑丘永言」에 보이지 않음도 首肯될 수 있다.

#### 다. 特殊食

여기에서 特殊食이란 韓國이 民俗과 關聯되는 特殊한 食品으로서, 겨우 두 篇의 作品에 5項이 보일 뿐이다. 다음과 같다.

抽出番號	時調番號	語彙	抽出番號	時調番號	語彙
17	162	쪽달걀	20	〃	계첩
18	〃	갯달걀	29	253	갯달걀
19	〃	돌걀			

14) Ibid., p.7.

15) 許浚, 「東醫寶鑑」, 四湯液篇, 菜部.

16) Ibid., 四湯液篇, 獸部.

17) 世宗大學附設 韓國傳統飲食研究所, op. cit., p.7.

〈쪽달림〉〈꽃달림〉이란 花煎을 말하는 것이며, 花煎이란 쪽이나 菊花를 따서 만든 煎인 것이다.<sup>18)</sup> 煎이란 生鮮類나 蔬菜類에 밀가루나 鷄卵을 섞워서 번철에 기름을 둘러 지지는 飲食으로서 우리나라의 가장 代表的인 傳統 料理의 하나로 일찍부터 中國에까지 알려져 〈거우리〉(高麗)로 불리워 지던 飲食이다.<sup>19)</sup>

〈돌jem〉〈계jem〉이란 〈담jem〉〈제jem〉을 말하는 것으로서, 「閩閩叢書」에 〈담jem〉은 보이지 않으나 〈평jem〉이 있는 것으로 보이며<sup>20)</sup> 〈평〉보다 求하기 쉬운 〈담jem〉도 일찍부터 있었던 것으로 보이며, 〈계jem〉이란 〈계〉의 누른장과 검은 장을 각각 섞어내어 만든 jem인 것이다. jem 料理는 우리의 傳統 料理中 가장 푸짐한 飲食의 하나이다.<sup>19)</sup>

韓民族은 가난하였지만 삶의 멋을 알았다. 이 삶의 멋은 韓國의 傳統 料理의 歲時記에도 잘 나타나 있다.<sup>21)</sup>

#### 라. 穀 物

主食(常食)의 材料가 되는 穀物의 名稱을 「靑丘永言」時調 作品中에서 抽出하면 다음과 같다.

抽出番號	時調番號	語	彙	抽出番號	時調番號	語	彙
12	148	밭				蔓 橫 淸 類	
13	"	보리		54	466	슈슈(대)	
14	150	팻(죽)		55	"	조(죽)	
26	245	조(죽)		57	"	니(죽)	
28	"	(솔문)콩		81	573	당피	
30	259	五穀		82	"	둘피	
32	285	粟					
42	324	벼					
43	325	오려					

穀物로는 〈쌀〉, 〈조〉, 〈보리〉, 〈팻〉, 〈콩〉, 〈수수〉, 〈피〉 등이 보이는 바, 〈쌀〉(벼, 오려, 이죽포함)이 가장 많고, 다음의 〈조〉의 순서이다. 〈主食〉에 보이지 않던 〈보리〉가 여기에 와서 1項 보이고 있다.

18) 鄭鈺東 俞昌植 校註, 「珍本靑丘永言」(서울: 新生文化社, 1962), p.263.

19) 世宗大學附設 韓國傳統飲食研究所, op. cit., p.42.

20) Ibid., p. 40.

21) Ibid., p. 14.

### 마. 果 類

「青丘永言」의 時調 作品에 보이는 果類를 表示하는 語彙를 抽出하면 다음과 같다.

抽出番號	時調番號	語	彙	抽出番號	時調番號	語	彙
4	96	감		40	324	대초	
5	"	柚子		41	"	밤	
				49	377	木實	

〈감〉〈대초〉〈밤〉은 靑丘永言人에게는 勿論 韓國民의 生活과 깊은 關係가 있는 果類인 것이요, 〈柚子〉는 故事에서 引用되었을 뿐 靑丘永言人이 食用해 본 과일은 아니다. 〈배〉〈복숭아〉 등은 〈梨花〉〈桃花〉등, 꽃으로는 자주 作品에 登場하는데도 果類로는 보이지 않는다. 「東醫寶鑑」에도 나오는<sup>22)</sup> 〈배〉〈복숭아〉이지만 改良 以前에는 食用의 價値가 보잘 것 없었던 것으로도 생각된다.

### 바. 藥 草

「靑丘永言」의 時調 作品에 보이는 藥草에 關한 語彙를 食生活과 關聯시켜 抽出하여 보았다. 다음과 같다.

抽出番號	時調番號	語	彙	抽出番號	時調番號	語	彙
11	138	(三神山)不死藥				蔓 橫 清 類	
23	205	(胸中에 불꽃)藥		61	488	採藥(求仙)	
33	303	(뒤피헤엄기는)藥		62	491	(술먹어 病업는)藥	
35	314	藥(캐라가고)		63	"	(長生)藥	
50	385	(三神山)不死藥		64	"	(갑주고 못살)藥	
				65	515	(醫員請하여)命藥(하여)	

여기에 보이는 〈藥〉이란 藥草를 指稱하는 것이나, 神仙思想<sup>23)</sup>, 또는 漢土文化의 影響에서 왔다고 보이는 長生不死藥을 비롯 〈胸中에 불꽃藥〉등 觀念上의 藥이 大部分이며, 〈뒤 피헤엄기는 藥〉〈藥캐라 가고〉등 生活과 關聯된 藥도 보이고 있다.

22) 許浚, op. cit., 四瀛波瀾, 果部.

23) 李鳳源, “時調와 歌辭에 反映된 神仙思想研究”, 德成女大 論文集, 第二輯(德成女子大學, 1973), p.3.

人類는 原始社會 以來, 有害性 虫類의 刺毒, 毒草의 刺傷등의 痛症을 治癒하기 위하여 온갖 方法을 강구하여 왔으며, 寒波나 曝熱의 豫防, 內藏의 不平까지도 草木의 藥用的 效果를 採用하였던 것이다. 우리 나라 檀君神話에 보이는 <쑥>과 <마늘>, 혹은 <檀木>의 登場까지도 이러한 草木의 藥用的 原始的 方法을 說明해 주고 있다고 보는 見解가 있다.<sup>24)</sup>

#### 사. 食生活의 結論

(1) 靑丘永言의 食生活은 主로 粟밥과 雜穀죽 菜類로 만들어진 副食이었음을 알 수 있으며, 이는 韓民族의 傳統的인 食生活이 있음을 알 수 있다.

(2) 糧穀으로서의 <보리>는 1項만 보일 뿐이다. <꽃>으로서의 <梨花> <桃花>는 最多出 語彙에 屬하고 있음에도 不拘하고, 果類로서의 <배>와 <복숭아>가 전혀 보이지 않는다. 靑丘永言 時代까지도 <배> <복숭아>는 果類로서 일컬어질 만큼 改良되지 못하였기 때문이었을까.

(3) 副食으로서의 山菜 田菜가 比較的 골고루 보이는데도 <배추> <고추>가 보이지 않으며, 이 <배추>와 <고추>를 材料로 만들어지는 <김치>가 아직 登場하지 않고 있다.

(4) 肉類의 饌이 보이지 않음이 注目된다.

韓民族의 副食은 殺生이 禁해지던 三國時代 以來 寺刹을 中心으로 發達해 온 것임을 생각할 때, <고사리>는 韓民族의 가장 主要한 傳統的인 饌이 되었었음은 首肯할 수 있으나, 一方 <고사리>에 關한 語彙가 이렇게 많은 것은 漢土文化의 影響下에서 伯夷·叔齊의 採薇故事를 教養으로 받아들였던 靑丘永言人의 意識의 反映이라고도 보아진다.

(5) 魚類로는 海魚가 없고 모두가 河川魚인 것은 釣魚가 饌을 얻기 위한 手段이 아니라 江湖閑情歌 등에서 보여주는 靑丘永言 時代 上流層의 風流의 反映이라고 보아진다.

### 3. 住生活·建物과 關聯된 語彙

住生活 및 建築物과 關聯된 語彙를 摘出함에 있어서 住宅인 家屋과 關聯된 語彙는 勿論, 非住宅인 建築物에 關聯되는 語彙도 包含, 考究의 對象으로 삼고자 한다.

「靑丘永言」에서 이에 關聯되는 語彙를 摘出하면 다음과 같다.

〔註〕一覽表中 「區分」에 있어서의 <家> <亭> <殿> <寺> <橋> <部> <周> <他>는 各各 <家屋> <亭子> <宮殿·殿閣> <寺刹> <橋梁> <家屋의 部分> <家屋의 周圍> <其他>를 表示함.

24) 金戊祚, “民間療法의 風俗攷”, 「民俗文化」(東亞大學校 文理科學部 韓國民俗文化研究所, 1978), p.23.



摘出番號	時調番號	章	語彙	區分	章	句	備考
1	53	2	집	家	집배야무슴하며		
2	133	2	水晶簾	部	水晶簾은거더두고		
3	135	2	芙蓉帳	部	芙蓉기쁜帳에		
4	208	1	집	家	좌내집의술닉거든		
5	"	2	집	家	내집의곳피여든		
6	209	2	柴門	部	柴門犬吠聲에		
7	215	1	黃閣	殿	黃閣이尊重흔들		丞相聽事門 曰黃閣
8	219	3	宮闕	殿	남계신九重宮闕은		
9	223	1	窓	部	窓밖커아히와서		
10	"	2	東窓	部	東窓을열쳐보니		
11	254	1	蘭干	部	蘭干에지혀안자		
12	260	1	울밧	周	울밧陽地入편에		
13	264	1	櫃上	部	綠驕霜蹄櫃上에		말의양간
14	273	3	山家	家	山家에물근맛시		
15	282	1	담안	周	沃野千里긴담안해		
16	"	1	阿房宮	殿	阿房宮을노피짓고		秦始皇宮
17	302	1	故園	周	故園花竹들아		
18	304	1	窓	部	冊덥고窓을여니		
19	306	1	竹窓	部	竹窓을밧비여니		
20	309	2	집	家	漁村두세집이		
21	314	1	竹亭	亭	竹亭은뵈엿논디		
22	315	3	草堂	家	草堂에너희곳아니면		
23	316	2	亭子	亭	어나모亭子에		
24	322	1	사립	部	사립닷고쇼머겨라		
25	328	1	집	家	내집의누어시니		
26	346	1	玉蘭干	部	玉蘭干에지혀시니		
27	361	1	小園	周	小園百花叢에		
28	366	3	蘭干	部	月影이上蘭干키야		
29	370	1	草廬三間	家	草廬三間지여내니		
30	373	2	象闕	殿	象闕에부쳐두고		周禮曰象魏
31	389	2	秦宮室	殿	秦宮室불질음도		阿房宮
32	397	3	茅簷	家	茅簷에돌올랏다		
33	401	1	울	周	대심거울을삼고		
34	"	1	亭子	亭	술갓고니亭子로다		

抽出番號	時調番號	章	語彙	區分	章句	備考
35	"	3	庭畔	周	庭畔아鶴徘徊하니	
36	402	1	草堂	家	草堂에일이업서	
37	"	3	門前	部	門前에數聲漁笛이	
38	406	3	滿堂	家	주근後滿堂金玉이	
39	414	2	南薰殿	殿	南薰殿五絃琴이	舜帝의 宮殿
40	416	2	다리	橋	외나모다리로	
41	"	3	절	寺	네절이언매나말판디	
42	417	2	玉堂	殿	玉堂에보내오니	弘文館
43	419	1	煤山閣	殿	煤山閣寂寞한디	在北京 神武門外
44	421	3	草堂	家	草堂불근들에	
45	433	3	草堂	家	草堂에드러가니	
46	443	1	滿窓	部	월이滿窓한디	
47	444	1	窓	部	窓맞기섯는燭불	
48	452	1	南薰殿	殿	南薰殿돌불근밤의	
蔓 橫 清 類						
49	465	1	절	寺	鐘店결위예	
50	466	1	움	家	조고만판마치움을뭇고	
51	469	2	草堂	家	草堂今夜월에	
52	"	3	青樓	他	來日은陌上青樓에	
53	476	1	窓	部	窓前에언것더니	
54	481	2	절	寺	어너절에안짓더니	
55	492	1	粉壁	部	粉壁紗窓月三更에	
56	"	1	紗窓	部	"	
57	493	1	柴扉	部	柴扉에개죽거늘	
58	498	1	浮碧樓	部	浮碧樓로감돌아들고	在大同江畔
59	"	2	濟川亭	亭	濟川亭으로도라든다.	在漢江北岸
60	499	2	다리	橋	에후루며다리노코	
61	502	1	碧紗窓	部	碧紗窓이어른어른커늘	
62	510	1	南薰殿	殿	南薰殿舜帝琴을	
63	516	2	壁	部	壁上의그린黃鶯	
64	517	2	돌다리	橋	자근돌다리지너	
65	"	2	돌다리	橋	큰돌다리지너머	
66	521	2	數間茅屋	家	數間茅屋지여내니	

抽出番號	時調番號	章	語彙	區分	章句	備考
67	528	1	閑壁堂	亭	閑壁堂조흔景을	
68	541	1	窓	部	窓내고자窓을내고자	
69	"	1	窓	部	"	
70	"	1	窓	部	이내가슴에窓내고자	
71	"	2	고모장치	部	고모장치세살장지	
72	"	2	세살장지	部	"	
73	"	2	들장지	部	들장지열장지	
74	"	2	열장지	部	"	
75	"	2	암돌저귀	部	암돌저귀수돌저귀	
76	"	2	수돌저귀	部	"	
77	"	2	비목걸새	部	비목걸새크나큰장도리로	
78	"	2	장도리	部	"	
79	"	2	窓	部	이내가슴에窓내고자	
80	543	1	門	部	出門望出門望하니	
81	543	1	門	部	"	
82	548	2	紗窓	部	紗窓여원졸을	
83	553	2	고모장즈	部	고모장즈세살장즈	
84	"	2	세살장즈	部	"	
85	"	2	가로다지	部	가로다지여다지에	
86	"	2	여다지	部	"	
87	"	2	암돌저귀	部	암돌저귀수돌저귀	
88	"	2	수돌저귀	部	"	
89	"	2	비목걸새	部	비목걸새뚝탁박고	
90	"	2	즈물쇠	部	龍거북즈물쇠로	
91	559	1	高臺廣室	家	高臺廣室나는마다	
92	563	1	暎窓櫺	部	皓月은團團暎窓櫺이라	
93	"	2	羅帷	部	凄涼은羅帷안혜	
94	568	2	城	城	무쇠로城을뵈고	
95	"	2	담	담	담안해란집을짓고	
96	"	2	집	家	"	
97	"	2	雙비목	部	雙비목외걸새에	
98	"	2	외걸새	部	"	
99	"	2	즈물쇠	部	龍거북즈물쇠로	
100	571	1	寒松亭	亭	寒松亭자긴술버혀	在江陵

抽出番號	時調番號	章	語彙	章句	區分	備考
101	573	1	벽바	部	벽바홀구루지마오	벽바닥
102	576	2	우물	周	우물전에노코	
103	579	3	달바조	周	달바조밋트로	울타리
104	580	2	中門	部	中門나서 大門나가	
105	"	2	大門	部	"	
106	"	2	地方	部	地方우회치드라안자	

「靑丘永言」의 時調 作品中에서 住生活 및 建築物에 關聯되는 語彙를 뽑아 보았다. 이를 다시 住宅 關係의 語彙와 非住宅의 建物 關聯의 語彙로 나누어 考察하기로 하였다.

가. 住宅 關係

住宅 關係의 語彙로는, <家屋> <住宅의 部分> <住宅의 周邊>등에 關한 것을 이에 包含시키 고자 한다.

(1) 家 屋

住生活의 主要 項目은 家屋이라고 하겠다. 「靑丘永言」에서 이 家屋과 關聯된 語彙를 抽出하 면 다음과 같다.

抽出番號	時調番號	語彙	抽出番號	時調番號	語彙
1	53	집	39	402	草堂
4	208	집	38	406	滿堂
5	"	집	44	421	草堂
14	273	山家	45	433	草堂
20	309	집	蔓 橫 淸 類		
22	315	草堂	50	466	음
25	328	집	51	469	草堂
29	370	草廬三間	66	521	數間茅屋
32	397	茅簷	91	559	高臺廣屋

이를 다시 細分하여 보이면 아래와 같다.

(ㄱ) 草 家

22	315	草堂	32	397	茅簷
29	370	草廬	36	402	草堂
			44	421	草堂

45	433	草堂	14	273	山家
51	469	草堂	20	309	집
66	521	草堂	38	406	滿堂

## (L) 집

1	53	집
4	208	집
5	〃	집

## (C) 比喩的 表現

50	466	움
91	559	高臺廣室

여기에서 보여주는 바와 같이 靑丘永言人의 意識 속에 있는 家屋은 草家인 것을 알 수 있다. 이는 富貴를 멀리 하고 淸貧을 崇尙하던 靑丘永言人의 生活觀이요 氣質이라고 보아진다. 蔓橫淸類에 가서 <움> <高臺廣室>등 家屋에 關한 比喩的인 表現이 보임은 辭說時調가 늘 庶民 感情을 表現하였던 特徵的인 一面과 關係가 있다 하겠다.

## (2) 家屋의 部分

「靑丘永言」의 住宅에 關한 語彙中에는 家屋의 한 部分에 關한 語彙도 많이 보인다. 이를 摘出하여 보이면 다음과 같다.

摘出番號	時調番號	語	彙	摘出番號	時調番號	語	彙
6	209	柴門		57	493	柴扉	
9	223	窓		61	502	碧紗窓	
10	〃	東窓		63	516	壁	
11	254	蘭干		68	541	窓	
13	264	欄上		69	〃	窓	
18	304	窓		70	〃	窓	
19	306	竹窓		71	〃	고모장지	
24	322	사립		72	〃	세살장지	
26	346	玉蘭干		73	〃	들장지	
28	366	蘭干		74	〃	열장지	
37	402	門前		75	〃	암돌저귀	
46	443	滿窓		76	〃	수돌저귀	
47	444	窓		77	〃	비목절새	
		蔓橫淸類		78	〃	장도리	
53	476	窓		79	〃	窓	
55	492	粉壁		80	543	門	
56	〃	紗窓		81	〃	門	

抽出番號	時調番號	語	彙	抽出番號	時調番號	語	彙
82	548	紗窓		92	563	嘆窓櫺	
83	553	고모장주		93	〃	羅帷	
84	〃	세살장주		97	568	雙帟幕	
85	〃	가로다지		98	〃	걸새	
86	〃	여다지		99	〃	죽물쇠	
87	〃	압둘저귀		101	573	벽바	
88	〃	수둘저귀		104	580	中門	
89	〃	帟幕걸새		105	〃	大門	
90	〃	죽물쇠		106	〃	地方	

여기에는 家屋의 한 部分인 <窓> <門>등은 勿論, 그 窓이나 門을 固着시키는 구실을 하고 있는 <압둘저귀> <수둘저귀>, 그리고 그 窓이나 門을 잠그는 구실을 하고 있는 <죽물쇠> <帟幕걸새>등까지를 網羅하였다 이를 다시 <窓> <門> <蘭干> <簾帳> <其他>등으로 細分하여 보이면 아래와 같다.

7. 窓				84	〃	세살장주
9	223	窓		85	〃	가로다지
10	〃	東窓		86	〃	여다지
18	304	窓		92	563	嘆窓櫺
19	306	竹窓				
46	443	滿窓		ㄴ. 門		
47	444	窓		6	209	柴門
		蔓 橫 淸 類		24	322	사립
53	476	窓		37	402	門前
56	492	紗窓		57	493	柴扉
61	502	碧紗窓		80	543	門
68	541	窓		81	〃	門
69	〃	窓		104	580	中門
70	〃	窓		105	〃	大門
71	〃	고모장주		106	〃	地方
72	〃	세살장주				
73	〃	들장주		ㄷ. 蘭干		
74	〃	열장주		11	254	蘭干
79	〃	窓		26	346	玉蘭干
83	543	고모장주		28	366	上蘭干

ㄱ. 簾帳			78	〃	장도리
2	133	水晶簾	87	557	암돌저귀
3	135	芙蓉帳	88	〃	수돌저귀
93	563	羅帷	89	〃	비목걸새
ㄷ. 其他			90	〃	조물쇠
13	264	靄上	97	568	雙비복
55	492	粉壁	98	〃	외길새
75	541	암돌저귀	99	〃	조물쇠
76	〃	수돌저귀	101	573	벽마
77	〃	비목걸새			

위에서 보인 바와 같이 『靑丘永言』에는 家屋의 어느 한 部分에 關한 語彙가 他分野의 語彙보다 많이 보이는 편이다. 이는 或은 家屋이란 말의 代名詞的 用法으로, 或은 보다 具體的인 表現을 위하여, 家屋의 어느 한 部分의 이름을 들고 있음을 볼 수 있다.

主로 <窓> <門>과 關聯된 語彙가 많거니와, <窓>은 光明이 들어오는 곳이요, <門>은 사람이 出入하는 곳이다. 밝은 生活, 光明을 念願해온 이 民族의 生活 感情이 늘 <窓>을 노래해왔다고 보아지며, <門>은 住宅의 出入口로서, <住宅> <家屋>이란 말의 代名詞로서도 많이 쓰여지고 있다. <門>이면서도 <柴門> <柴扉> <사립>등의 表現은 物慾을 멀리 해온 韓國 선비의 精神的 樣相이 여기에서도 엿볼 수 있다 하겠다.

住宅의 部分으로서는 大體로 <窓> <門>이었던 것이 蔓橫淸類에 이르서는 갑작스럽게 <암돌저귀> <수돌저귀>와 같은 語彙가 튀어 나옴은, 詩材 選擇에 있어서의 庶民層의 破格的인 一面을 보여주고 있다고 할 만 하다.

### (3) 家屋의 周圍

家屋의 周圍와 關聯된 語彙도 住生活와 關聯이 있다고 보아 摘出하여 보았다. 다음과 같다.

摘出番號	時調番號	語彙	摘出番號	時調番號	語彙
12	260	울밧			蔓橫淸類
15	282	담안	95	568	담
17	302	故園	102	576	우물
27	361	小園	103	579	달바조
33	401	울			
35	〃	庭畔			

<담안> <울밧> <故園> <우물>등 우리 先祖들의 生活 環境이 위에 摘出하여 보인바와 같거니와, 華麗한 面이라곤 전혀 없는 枯淡한 情景을 聯想케 한다.

나, 非住宅의 建物

住宅은 아니면서도 建築物, 構造物을 여기 抽出해 보이하고자 한다. 〈亭子〉 〈宮殿·殿閣〉 〈寺刹〉 橋梁 〈其他〉등으로 細分하여 보이던 다음과 같다.

(1) 亭子

抽出番號	時調番號	語	彙	抽出番號	時調番號	語	彙
21	314	竹亭		58	498	浮碧樓	
23	316	亭子		59	〃	濟川亭	
34	401	亭子		67	528	閑壁堂	
		橫 橫 清 類		100	571	寒松亭	

靑丘永言人들은 現代人처럼 生活이 바쁘지 않았다. 그래서 선비는 出仕를 많았을 경우는 悠悠自適 風流를 즐길 수 있었던 것이니, 그 風流의 現場이 亭子였던 것이다. 그래서 亭子是 「靑丘永言」의 題材로 자주 登場했던 것으로 보아진다.

(2) 宮殿·殿閣

抽出番號	時調番號	語	彙	備 考	抽出番號	時調番號	語	彙	備 考
7	215	蔓閣		丞相聽事門曰黃閣(漢舊儀)	39	414	南薰殿		舜帝宮
8	219	宮闕			43	419	煤山閣		在北京神武門外
16	282	阿房宮		秦始皇宮	48	452	南薰殿		舜帝宮
30	373	象闕		周禮曰象魏			蔓 橫 清 類		
31	389	秦宮室		阿房宮	62	510	南薰殿		舜帝宮

宮殿이나 殿閣일 경우 國內의 建築物이 아니라 漢土 關聯의 그것들이었다고 보겠고, 舜帝가 五絃琴으로 南風詩를 타던 宮殿이었다는 〈南薰殿〉이 重疊되어 나오고 있다. 이는 唐虞時節을 憧憬하는 東洋文化圈內의 傳統의 思想이 「靑丘永言」에서도 보인다 하겠으며, 이는 韓民族의 生活感情 속에 뿌리 깊게 자리 잡고 있는 事大思想의 一面도 엿보인다고 하겠다.

(3) 寺刹

抽出番號	時調番號	語	彙	抽出番號	時調番號	語	彙
41	416	刹		49	465	刹	
		蔓 橫 清 類		45	481	刹	



寺刹에 關한 語彙가 想像外로 적은 편이고 固有名詞로서의 寺刹名이 1項도 보이지 않는다. 排佛政策의 影響이 여기에도 보이는 듯 하다. <절>이란 語彙 3項中 2項이 蔓橫淸類에 끼어 있다. 蔓橫淸類에는 破戒僧을 主題로 한 作品이 많다는 事實과 相應한다고 하겠다.

#### (4) 橋 梁

抽出番號	時調番號	語 彙	抽出番號	時調番號	語 彙
40	416	(외나모)ㄷ리			蔓 橫 淸 類
60	499	(무지개...)ㄷ리	64	517	(자근)돌ㄷ리
			65	"	(큰)돌ㄷ리

時調作品中 感物叙景歌 江湖閑情歌가 絶對多數를 占하고 있음을 생각할 때, <ㄷ리>란 語彙도 꽤 나타날 것 같기도 한데 3首 4項 밖에 보이지 않고 있다. 그 4項은 <외나모ㄷ리> <무지개ㄷ리> <돌ㄷ리> 등임을 알 수 있다.

#### 다. 住生活·建物에 關한 結論

「靑丘永言」의 語彙를 中心으로 본 靑丘永言人의 住生活은 다음과 같이 整理할 수가 있다.

(1) 靑丘永言人들이 그들의 作品을 産出해냈던 精神의 安息處인 住居地는 大体로 山間이나 溪邊, 風致 좋은 곳에 자리잡고 있는 조그마한 마을이었으며, 柴門을 들어서면 草廬三間이 있고, 前面에는 넓지 않은 蘭干, 東으로 트인 竹窓이 조용히 열려져 있거나 닫혀져 있는 素朴한 家屋이었음을 알 수 있다. 늘 光明을 意識해 온 그들의 生活은 <窓>이나 <門>을 作品 속에 많이 담고 있음도 알 수 있다.

(2) 이들의 周圍에도 간간히 富裕한 집은 있었다. 富裕한 집이라 하더라도 高臺廣室 높은 집은 아니었고, 草堂인데다 간혹 中門 大門이 있어 雙배목 잠을쇠가 걸려있기도 하였으며, 고모 장지 세살잡지의 가로다지 여다지등의 窓이 있는 程度였다. 그러나 靑丘永言人들은 이러한 富裕한 집을 늘 外面하고 있었다. 그들의 住生活이 이렇게 儉素하고 質朴하였던 것은 衣·食生活과 相應되고 있었다고 하겠거니와, 이는 靑丘永言人들이 늘 富貴와 名利를 멀리 해 온 意識이 그들의 住生活에도 反映되고 있다고 하겠다.

(3) 住宅이 아닌 建物로는 亭子, 宮殿, 殿閣, 寺刹, 橋梁등이 보이거니와, 亭子는 住宅과 함께 靑丘永言人들의 生活의 現場이었으며, 宮殿·殿閣일 경우는 한결같이 漢土의 宮殿이요 殿閣이었을 뿐 아니라 舜帝가 五絃琴으로 南風詩를 탔던 것으로 傳해지는 <南薰殿>이 거듭되어 눈에 띈다. 政治圈과 關聯이 있는 宮殿이나 殿閣에서는 애써 우리 나라의 그것을 外面하고 있는 것은 「靑丘永言」의 作家들 中 그 一部를 除外하고는 自意이든 他意이든 黨爭이 소용

돌이키는 政治圈外에서의 生活에서 作品을 써왔다는 政治的 一面의 反映이라고도 보겠으며, <南薰殿>의 續出따위는 堯舜時代를 理想的인 王道政治의 時節로 憧憬해온 漢士文化圈下의 一般的 教養의 表出, 乃至는 事大 意識의 反映이라고도 보아진다.<sup>25)</sup>

#### Ⅳ 衣食住의 結論

「靑丘永言」收錄 580首의 時調作品 속에 言表된 語彙의 樣相, 그 頻度數는 「靑丘永言」을 産出시킨 麗末에서부터 南坡 金天澤이 「靑丘永言」을 編纂해내었던 朝鮮英祖初에 이르는 約350年間의 靑丘永言人의 思想·情緒·生活 및 意識構造의 斷面을 實證的으로 보여주고 있다고 할 수 있다.

前章에서 摘出 提示한 「靑丘永言」속에 詠出된 語彙中 衣食住에 關한 語彙는

- ① 衣生活 79語項
- ② 食生活 85語項
- ③ 住生活 106語項

으로 集計되고 있거니와, 이는 580首의 作品數로 보아서는 너무나 적은 數字일 것이다. 이 數字는 本論考에서 調査對象으로 삼았던 (以下의 項은 原稿의 分量關係로 別誌 掲載)

- ④ 農漁具 및 家具 138語項
- ⑤ 文武兩班의 生活具 70語項
- ⑥ 酒色 156語項
- ⑦ 歌樂 87語項
- ⑧ 地名 194語項
- ⑨ 季節 76語項
- ⑩ 人倫 96語項
- ⑪ 植物 227語項
- ⑫ 動物 207語項
- ⑬ 漢土關係 264語項

등의 各項과 比較하여도 적은 數字임을 알 수가 있다.

이는 靑丘永言들의 意識이나 生活感情 속에서 衣食住는 그리 大端한 對象이 아니었음을 暗示해주고 있다고 하겠다.

25) 李命吉, "時調에 表現된 李朝時代의 事大主義와 事大思想",

慶尙大學論文集, 第11輯, (慶尙大學, 1972), pp.155-156

한편 靑丘永言人들의 意識의 現住所는 王都나 政街가 아니고 風致 아름다운 山村이나 江邊이었던 것이며, 그 衣食住의 生活은 至極히 質素 儉朴한 것이었음을 알 수 있다.

「靑丘永言」의 作家로는 國王이나 王族, 朝廷의 重臣들도 없었던 것은 아니나, 全般的으로 보아서는 政波에 밀려나온 政客이었거나, 黨爭을 避하여 草野에 묻힌 선비, 그리고 中人 以下の 庶民 妓女들도 있었던 것이니, 主로 在野의 文學이었다는 特徵이 있었기 때문이라고 본다.

間或 王都나 宮殿을 意識하다가도 그 焦點을 漢土로 돌려버리곤 했던 것은, 國內의 政波에서는 超然한 處地를 보여주고자 하는 一方, 漢土文化圈下의 教養과 事大 意識의 反映이라고도 하겠다.

靑丘永言人의 衣食住의 生活이나 그 衣食住에 關한 意識이 그만큼 質朴하였던 것은, 上代以來로 우리 民族은, 그리 豐富하지 못한 環境 속에서, 그 環境에 適應 또는 그것을 克服하면서 살아왔다는 것이며, 우리 民族은 이와 같이 豐足하지 못한 生活環境 속에서도 富貴나 名利에서 超然하여, 衣食住 共히 他民族에서 찾아볼 수 없는 「멋」을 設計하며 살았음을 알 수 있다.

靑丘永言人의 衣食住 生活에 對한 이러한 意識은, 오늘의 韓國人이, 切迫한 資源難을 克服하고, 이 속에서 餘裕 있는 生活과 삶의 멋을 設計하는 데도 必要한 生活意識이라고 보아진다.

— Sammruy —

## A Study of Cheong Koo Young Eun ( I )

— emphasizing food, clothing and shelter —

*Choong-hae Yang*

The original plan of the essay was<sup>1)</sup> to excerpt, arrange, and classify vocabularies in 580 works of *sijo* from *Cheong Koo Yung Eun* in thirteen categories, and<sup>2)</sup> to study the structure of life and thought shared by people described in *Cheong Koo Young Eun* for about 350 years, from the end of Koryo Dynasty when the oldest *sijo* was produced, to the beginning of the Young regime during Rhee Dynasty when *Kim Cheon Taik* compiled *Cheong Koo Young Eun*.

As the first installment for the complete study plan, the results of study in three fields.....food, clothing and shelter.....were presented in the essay.

In the works of 580 *sijo* in *Cheong Koo Young Eun*, vocabularies about food, clothing and shelter are used infrequently, and so their distribution is minor in comparison with vocabularies covering other subjects.

The indication in *Cheong Koo Yung Eun*, is that food, clothing and shelter were of no consequence to people.

The places where people described in *Cheong Koo Young Eun* lived were not the capital, or political centers of the nation, but were beautiful villages in rural hills and riversides. The works of kings, members of king's families, and senior statesmen appear in *Cheong Koo young Eun*; most of them are by writers no longer in office.

*Cheong Koo Young Eun* reveals that our people have lived humble circumstances. In spite of these circumstances, people in *Cheong Koo Young Eun* were indifferent to honor, fame and wealth; in the three fields of food, clothing and shelter the people lived zestfully, a trait which can hardly be found in other races.