

# 朝鮮朝 宮闕造景樣式에 나타난 儒家·道家的 思想

진상철\* · 최기수\*\*

\*동신대학교 자연과학대학 환경조경학과

\*\*서울시립대학교 문리과학대학 조경학과

## A Study on Confucian Philosophies and Taoist Doctrine in the Landscape Style of Palaces in Chosun Dynasty

Chin, Sang-Chul · Choi, Key-Soo

\*Dept. of Landscape Architecture, Dongshin Univ.

\*\*Dept. of Landscape Architecture, Seoul City Univ.

### ABSTRACT

Landscape Style would take various influences in general. In that of Korean Palaces religious thinking has been caused he most important factor. This conceptual attitude has been derived from Confucian philosophies and the doctrines of Taoism, the realm of ideas that had constituted the schema of culture through long times in the Orient.

This paper has dealt with the influences of one's outlook on the universe, antropocentrism, and on the relationships of man and nature in those two major teachings upon the landscape style of palaces in Chosun Dynasty.

The Confucian philosophies and the doctrines of Taoism in palaces would be summarized as followings:

1. The composition of exterior spaces had been understood as a place for moral training and political morality in the world view of Confucious.
2. The view point on court circle with plants and trees had directed to the influences of beauty upon the human spirit, and it is clear in naming attitude.
3. The composition type of void and solid in palaces would focused on the completion of Confucian thoughts totally, and the method of a unit space is same.
4. The double symbolic ideas could be find out in the components of exterior space; one is Confucian in phenomena, the other is Taoism in meaning. This can be cleared in Pangji(方池), layout of natural features, and in planting methods.

As a conclusion, the common spiritual base in landscape architecture of Korean old palaces can be understood as two major thinkings; Confucian philosophies and the doctrines of Taoism.

## I. 서론

宮闕이란 원래 '闕을 갖춘 궁'을 가리키는 말이었지만 闕이 樓臺나 觀 또는 閣樓, 亭子등으로 변화한 이후에도 궁궐이라 부른다. 宮闕이란 용어 대신 宮室, 宮城, 宮庭이란 용어를 쓰는 것도 이러한 이유이다(이강근, 1991).

그 시기의 최고의 기술과 재정을 동원하여 최상급 기술자가 조성한 궁궐건축은 한 시대 최고의 건축수준을 보여주는 사유체계의 산물이므로 宮苑 역시 그 시대 정원을 선도했던 것중의 하나라 할 수 있다. 宮苑과 宮園은 기록에 혼재되어 있는데 여기서 苑은 나라 동산을 뜻하는 말로(大漢韓辭典, 1975), 울을 치고 禽獸를 기르던 곳으로서 옛날에는 囿라고 했으며 한나라 이후에는 園이라 했다. 그리고 唐시대에 와서 그 사용범위가 좁아져서 제왕이 대규모로 소유하는 것으로 한정되었으며 왕족이외의 일반의 것들에 대해서는 園이라는 문자가 사용되었다. 그러므로 宮園이란 궁중의 정원을 뜻하는 말이다.(漢韓大字典, 1986)

과거에 여러 사람들이 했던 여러 종류의 설계를 특징짓는 전형적인 미학적 조직 방식을 역사적 양식이라고 한다(오휘영 역, 1975). 이러한 역사적 양식은 요인들의 일정한 조합이 역사상 어떤 장소와 시기에 상당한 기간동안 동일한 조건하에서 건설되어 유형으로 인식되고, 공통된 표현성을 가지게 되며 이러한 양식이 의식적일 필요는 없다. 양식을 구성하는 미학적 조직방식의 근본적인 것으로는 물리적 환경과 설계자 및 의뢰자, 그리고 이 둘의 총화적 기능과 설계목적의 세가지를 들 수 있다.

宮闕의 造景樣式은 누가 조성을 하였든 조성시기가 수 대에 걸쳐 있던간에 자신들의 이성과 취향으로 형성되어 왔다고 보아진다. 이것은 위에 열거한 樣式形成要素중 조형의식과 미의식, 자연관이라는 形而上學的 共通性을 갖고 있기 때문이다.

조경설계의 어떤 樣式이 환경에 지배되고 어떤 면이 인간의 의식적인 목적에 연유되었는가는 당

시의 文化的 史料가 남아있지 않은 상태에서 구체적으로 밝히는 것은 불가능하다. 그러나 예술과 사회와 종교는 삼각의 연결 끈을 갖고 있으며 이것을 우리는 公理라고 부른다. 의식적이든 무의식적이든, 모든 사람이 그의 작품으로써 표현하는 것은 대체로 그 당시 환경에 비추어 독특한 착상으로 나타나는 것이다.

우리나라 造景樣式을 後園樣式 혹은 自然主義式 즉, 자연을 손상시키지 않고 잘 이용하는 것이라 하기도 한다. 자연의 성질을 완전하게 해석하여 자연 자체를 알아 볼 수 있게 표현한 작품이 우수한 예술작품이며 우리나라의 궁궐 정원도 이에 속한다고 볼 수도 있다. 그러나 이러한 자연에의 순응이라는 표현은 廣範圍한 것을 모두 수용한다는 廣義의 해석입장을 취하고 있어 宮闕의 庭園을 해석하는 데에 있어서는 어느 정도 장애가 되어 왔던 것도 사실이다.

조경양식 결정에 영향을 미치는 요소는 다양하나, 그 중 朝鮮朝 宮闕造景樣式에 가장 큰 영향을 준 것은 宗教의 思惟體系라고 보아진다. 이러한 思惟體系중 朝鮮朝 宮闕造景樣式에 직접적 영향을 준 것은 儒家와 道家思想이라고 볼 수 있다. 風水地理說이 國都風水로서 宮闕의 立地 및 局面에 영향을 준 것은 주지의 사실이며 고대로부터 전개된 민간신앙과 불교사상도 영향을 끼쳤으리라 생각된다. 그러나 개별적 구성요소로 볼 때 풍수지리 사상은 주로 금기사항 쪽으로 작용하며 민간신앙은 도교사상에 습합되어 나타난다.

동양에 있어 孔子의 儒敎가 사회의 表面을 지배하는 원리가 되었다면, 老子의 道家思想은 裏面으로써 공자의 사상과 함께 오랜 역사를 두고 문화의 表裏를 이루는 사상체계가 되어왔다.

본 연구에서는 이러한 道家·儒家의 宇宙觀, 人間觀, 自然觀이 형성 배경으로서 宮闕의 造景樣式에 어떻게 작용되었는지를 살피고자 하는 것이다.

연구의 대상은 朝鮮朝의 法宮인 景福宮과 離宮이면서도 오랜동안 正宮역할을 해온 昌德宮을 대상으로 한다. 조선조의 5대궁중 德壽宮은 궁궐조경양식을 충분히 보여주고 있지 못하며 昌慶宮은

東闕로 불리어져 昌德宮과 같은 영역에 속하고 慶熙宮은 자취를 찾기가 힘들므로 연구대상에서 제외하기로 한다.

文獻 史料가 충분히 남아있지 않은 상태에서의 연구과정은 연역적 추측의 요지가 많을 수 밖에 없으나 가능한한 실제 형태와 그림(東闕圖)에 의거하기로 한다.

## II. 儒家·道家觀과 宮闕造景樣式

### 1. 儒家觀

儒學과 儒敎의 용어상의 뜻은 조금 다르다. 유학은 이론적 사색적인 학문 연구를 위주로 하고 유교는 실천윤리 및 敎化를 위주로 한다. 그러나 敎와 學은 결코 다른 길은 아니며 일체의 양면으로서 서로 긴밀한 관계가 있다(이병도, 1987).

유학은 성리설(性即理)을 통해 우주와 인간의 근원적 문제에 대한 철학적 탐구의 이론을 제시한다. 다시말해 성리학의 철학적 기본과제는 太極論·理氣論의 形而上學的 문제를 다루는 것과 心性情論誠敬論 등의 인간학적 문제의 두 측면으로 볼 수 있다. 이것은 각각의 독립된 분야라고 볼 수 없고 性理學의 哲學的 體系는 인간존재의 근원을 해명하는 과제로서 太極·理氣의 우주론적 문제가 규명되어야 한다고 생각하였다. 이러한 人性論의 측면(이황)과 宇宙論의 측면(이이)은 世界觀·人間觀·宇宙觀·自然觀이란 용어로 바꾸어 쓸 수 있을 것이다.

여기에서 적용한 儒家觀이란, 관념의 추상적 세계를 살펴 보는 것은 아니고 인간의 구체적인 감정과 생명에 뿌리를 둔 儒學이 形成背景으로 영향을 미친 측면에 한정하여 살펴 보기로 한다.

#### 1) 儒敎的 人間觀·宇宙觀

儒學은 고대 중국에서 비롯된 것으로 그 思想의 起源은 周公이 저술한 '周禮'에서 찾을 수 있다. '周禮'와 함께 '周易'과 '詩經' 등의 상고시대의 저작을 공자가 체계화 하여 유교로 발전 시켰다. 그 후 기존 儒家들의 性論과 朱子, 程子의 天理 思想이 老莊思想과 불교의 영향을 받아 심화되었

는데 주돈이와 그의 '太極圖說'은 性理學의 시조가 된다.(이병도, 1987)

理氣는 중국철학의 근간이 되는 周易의 논의의 초점이었으므로 유학에서도 역시 理·氣로서 우주를 해석한다. 朱子의 우주론은 理氣二元論으로 이루어져 있다.

우주만물발생의 근거는 陰陽으로 구성되어 있는 太極으로서 이것이 곧 天地萬物의 理이고, 太極의 理는 만물의 統體인 理이다.

이 理는 다시 理氣로 분화되는데 天地之性인 理와 氣質之性인 氣이다. 즉 理를 形而上者, 氣를 形而下者로 보고, 形上形下가 서로 일체가 되어 天地萬物이 生한다고 본다. 다시말해 理를 氣보다 높여 天地의 本源으로 본 것이다. 또한 天地萬物 人人이 모두 한개씩(一太極)을 갖고 있어 一而萬이 되는 것이 太極이라하여 인간의 평등을 인정하고 있다.

理는 곧 物性으로서 인간에게는 人性이 되며, 자연에 내재될 경우 天理라고 한다. 人性은 인간이 마땅히 실현해야 할 當爲의 윤리규범이며 道理인 것으로 구체적인 내용으로 나타난 것이 三綱五倫이다.

한편 작용하는 氣는 理와는 달리 차별성을 가지고 있다. 즉 인간내의 聖人·凡人의 차별현상이 나타나는 것은 氣의 混濁과 清明의 실현 여부로써 본다. 이러한 氣의 差別性은 바로 현실사회의 상하 신분적인 질서를 합리화 시켜준다. 氣의 차별성에 입각하여 이루어진 上下身分秩序는 엄격히 지켜져야 하며 각 신분의 守分이 요구된다. 이처럼 朱子學은 分에 따르는 개체성을 긍정하면서도 이를 다시 階層的·身分的·垂直的으로 편성되는 것이 우주의 질서와 합치되는 것이라고 파악함으로써 수직적 신분제에 입각한 불평등의 윤리를 제창하게 된다. 氣의 차별성에 입각하여 일체의 인간과의 관계를 尊卑·上下·長幼 등 수직적인 질서로 파악하며 모든 사회적 윤리관은 수직적·계층적 신분관의 형태로 표현하는데 인륜의 질서로 강조되는 이러한 天의 현실적 구현인 三綱五倫이 그것이다.(양보경, 1987). 이 사상은 공간구조나 배치에서 祖上崇拜, 男女有別 및 長幼有序의 관념과 상하계급 의식의 반영으로 나타

난다.(김광언, 1989)

유교에서의 死生の 문제는 太極에 陰陽이 나타나고 陰陽에 變하고 合함이 있어 五行이 갖추어지며, 무극 태극의 진실(無極太極之眞)과 陰陽五行의 精氣가 오묘하게 결합하고 응결하여 인간과 만물이 무궁하게 생성하여 나가 그침이 없는 것으로 본다(배종호, 1985). 즉 인간의 성들은 하늘의 명령으로 내재하고 있다고 보는 한편 하늘은 인간을 초월하여 존재하고 있다고 본다. 하늘이 德 있는 사람에게 天命을 내린다는 것이 天命思想이며 이것이 天命이라는 중국의 오래된 정치사상이었다. 天이 만물에 부여한 바를 命이라 하고 人과 物이 天에서 稟受하여 가지고 있는 바를 性이라 하는데 性은 곧 氣이다.

理氣의 개념으로 심성과 성정을 구별하여 논한 사람은 程伊川으로 그는 宇宙氣 가운데서 오행의 守者를 타고난 것이 사람이며, 사람의 근본에 五性(仁義禮智信)이 완구되어 있다고 보았다. 이러한 사람은 이에 형체가 있어 外物과 접촉하면 心中이 動하여 性에서 七情(喜怒哀樂愛惡慾)이 나타난다. 이러한 성 역시 本然性과 氣質性의 두가지로 나타난다.

心性論과 誠敬論의 인간학적 문제는 인간의 존재근거를 나타내 줄 뿐 아니라, 儒敎社會의 理想 즉 調和를 실현하려는 구체화된 규범으로 나타난다. 이 조화, 즉 與民同樂을 실현하고자 유교는 禮와 樂의 두가지를 교화수단으로 삼았다. 비록 禮의 규정에 사로 잡혀 인정의 자연스러움에 반한 행위가 일어나긴 했지만 天과 人의 調和를 이루고, 본연의 심성을 유하려는 天人合一의 측면에서 自然主義의 世界觀도 엿볼 수 있다.

앞서는 宇宙論과 人性論을 분리하여 설명하였지만 기실 儒敎의 人性論에는 宇宙論을 함치하여 설명한다.

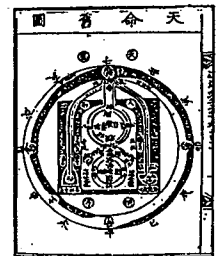
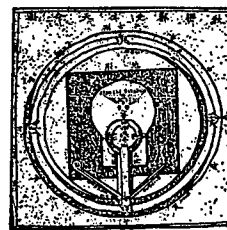
이러한 두가지 이념을 정리한 책이 儒敎의 經典이라면 경전 내용의 대체를 쉽게 그림을 그리고 뜻풀이를 행한 것이 圖說이다. 즉 形而上學의 圖形化라 할 수 있다. 동양사람의 오랜전통은 사상의 始原의 형태를 圖象에서 찾고 있다. 河圖와 易의 팔괘가 이의 대표격이라 할 수 있는데, 이러한 圖型은 간단한 형식속에 무한히 넓은 세계

를 표현하고 깊은 의미와 사상체계 즉 상징적 의미와 기능을 내포하고 있다.

이러한 圖說의 대표적인 것으로 퇴계의 聖學十圖, 天命圖, 權近의 入學圖說中の 天人心性合一之圖, 鄭之雲의 天命圖를 들 수 있다. 퇴계의 聖學十圖 중 제1도는 太極圖, 太極圖說로 모두 周廉溪가 지은 것이다. 朱子는 이것이야말로 도리의 큰 두뇌가 되는 곳이라하여 중요시 하였고, 周廉溪의 핵심사상이 이 圖說에 있다.

이 圖와 說에서는 우주의 궁극원리로 太極이 제시되고 여기서 만물이 생성되어 가는 모든 과정을 체계화하고 있다. 入學圖說은 양촌이 유교의 初學者를 위해 주렴계의 태극도설을 본떠 도식화한 것이다.

그 가운데 「天人心性合一之圖」는 유교의 근본사상인 天人合一의 관념에 착안하여 天, 人, 心, 性의 四字를 혼합하여 도표를 만든 것으로, 半白(陽·氣), 半黑(陰·質), 上圓(頭), 下方(下部)의 형태로 은연 중에 인체의 형상을 표현하였다. 상부의 頭部에는 太極, 天命, 陰陽, 五行圈을 그려서 여기에서 심성을 연역해 내었음을 볼 수 있다.



(그림 1) 鄭之雲의 天命原圖와 퇴계에 의하여 수정된 天命新圖(자료, 이병도, 1987, 221p)

鄭之雲의 天命圖에는 天은 둥글고 地는 모나게 형성하였으며, 위에는 天命圈을 설정하고 아래에는 人體氣質, 心性, 情意의 나뉘를 서술하였다. 또한 밖으로는 陰陽消長의 運行을 포함하고 문답을 붙여 그 뜻을 發明하였다.(이병도, 1987)

권양근의 圖說과 정지운, 퇴계의 天命圖에는 하나의 공통된 흐름이 있는데, 天·地·人으로 나누어 체계를 세우고 있는 것이 그것이다. 위의 圖說에서 太極·陰陽·五行으로 이루어진 만물의 형상 및 인간의 심성이合一된 경지의 개념을 알 수 있다. 이러한 그림이 유학을 배우는 학생들의 入門書에 실려 있다는 사실은 유학자들의 사고방식을 이해하는데 도움이 된다. 유학의 근본이념을 도설을 통해 좌우대칭의 기하학적 구도 속에서 익혀온 儒學者들은 궁궐배치나 건물의 명칭에 圖說을 적용하는데 별반 어려움을 겪지 않았으리라 생각된다.(이강근, 1994.)

## 2) 自然觀

유교의 자연에 대한 인식 즉, 自然觀은 앞서의 圖說에서 보듯 天·地·人의 三才를 우주의 근본으로 생각하였다. 그 중에서 地는 만물의 형성 기반 활동의 근거지로서 重視되었다. 知者의 德目으로서 갖추어야 할 것으로 여겼던 “仰以觀天文 俯以察地理”라고 하는 표현은 천지의 이치에 통달해야 할 것을 강조하는 것으로서 이러한 것을 잘 대변하고 있다. 그런데 자연현상과 인생의 여러 현상과의 관계는 매우 다양하고 광범위하며 문화라고 표현되는 각종현상이 모두 포함되는 것이므로 유교에서도 그 관계의 조화를 이야기해야 한다.

유교적 자연관에 의하면 자연현상은 그저 자연의 현상으로 존재하지는 않는다. 자연은 인간사회와 유기적으로 연관되어져 있으며 자연은 사회의 모습을 비취주는 거울이기도 하다. 우리 선조들은 자연을 자연현상으로 보고 그 속에 內在하는 法則性을 찾아보려던 것이 아니라 자연이라는 거울속에서 그들 자신의 모습을 들여다 보려 했던 것이다(朴星來, 1982, 양보경1987,에서 재인용). 이러한 사고태도는 유교의 윤리체계라는 커다란 구조 속에서 이해될 수 있을 것이다. “주자

학에서는 사회 윤리적 규범으로서의 理란 理念이 自然의 物理란 기본적인 개념이었고, 自然의 物理는 윤리적 규범에 종속된 것”이었다.

전반적으로 조선조 유교에서는 자연과 인간을 분리, 대립적인 관계로 보는 이해태도가 미약하게 나타나는데 이것은 유교적 자연관에서 말미암은 것으로 생각된다. 자연에 내재한 理인 天理는 곧 物理로서 자연법칙을 의미한다. 이로 볼때 理는 人倫의 질서를 의미하는 것일 뿐만 아니라 아울러 자연의 법칙을 가리키는 것이기도 하다.

그런데 앞서서도 언급 했듯 人性과 天理는 내재하는 곳에 의하여 구분이 될뿐이며 理라는 점에서는 본질적으로 동일하다. 즉 人性과 天理는 모두 理라는 것이다. 여기에서 人倫으로 표현되는 인간의 법칙과 물리 곧 자연의 법칙은 상호 분리된 별개의 것이 아니라 궁극적으로 동일한 것이다. 至誠(인간의 도리를 다함)이면 感天(자연의 질서에 영향을 미침)이라는 용어에서 확연히 들어나듯이 주자학은 ‘天人合一說’을 내세우는 것이다. 즉 인간은 善·誠을 통하여 인간의 법칙인 道理를 완성할 뿐만 아니라 자연의 법칙, 그리고 더 나아가서는 우주만물의 궁극적 원리에 까지 관통하게 된다는 것이다. 즉 인륜의 질서는 단순히 인간에 그치는 것이 아니라 우주의 질서에 의하여 보장받는 것이 되며 이의 궁극적 실현은 우주질서와의 合致를 의미하는 것이다. 이에 따라 朱子學은 도덕 제일주의를 唱導하게 되는 것이며 자연을 도덕에 종속시키는 道德的 合理主義에 이르게 된다. 즉 歷史·文化를 도덕에 종속 시킴으로서 인간의 모든 행위를 도덕적 입장에서 해석한다. 역사·문화 뿐만 아니라 일체의 자연현상까지도 도덕적 입장에서 이해하는 철학한 人間中心的 自然觀을 성립시킨 것이다.

이러한 자세는 자연에 대한 순응으로 표출된다. 다시 말해서 자연현상의 질서를 인간의 능력과 한계를 초월한 天理의 運營·調和의 결과로서 이해하며, 따라서 內在된 原因과 法則 보다는 결과가 인간에게 주는 의미를 파악하고 해석하려는 것이다. 이러한 측면은 문화적 내용의 경관에서도 동일하게 나타나는데 경관에 대한 인식태도와 표현에서 사물에 대한 실용적 접근, 인식보다 詩

의 認識이 두드러지게 나타난다. 여기서 시적인 식이라 함은 사물이나 현상에 대한 散文的 論理的 파악에 대비되는 直觀的 認識樣式을 말한다. 이것은 이것은 유교에서 중시하는 心像과도 일치한다.

경관에 대한 詩的 認識은 宮闕誌의 詩文에도 나타나 보이는데 이는 경관에 대한 논리적이며 과학적인 이해·설명 태도라기 보다는 感性的 情緒的인 방법을 통하여 共感을 호소하는 儒敎的 世界觀으로서 心像의 공유함이라 볼 수 있다. 이러한 詩文에는 상상력이 투사하는 이미지를 묘사하고 있다.

유교의 자연관하에서 외부공간의 조성은 다음의 예에서 造營觀을 찾아볼 수 있다. 樓亭이 있는 이유에 대하여 栗谷 李珣는 “邑에 있는 堂榭의 뛰어난 경치는 정치에는 무관한 듯 하지만 사리에 통달한 선비들은 그를 중요하게 여기며 俗吏들은 소홀히 여긴다. 대개 마음의 본체는 환히 투명하고 공허하여 형체가 없으나 物에 가리우는 바가 되지 않을 수가 없으니, 마음을 잘 기르면 通하게 되며 잘 기르지 못하면 막힌다. 마음을 잘 기르는 법은 진실로 操存과 省察에 있으니 거처가 맑고 탁 티어 넓은 것도 또한 마음을 기르는 데 돕는 방법이다.

(중략) 장차 외경을 가지고 내 마음을 기르는데 돕고자 했던 것이다. 정치는 마음에서 나오니 마음이 그 기쁨을 얻은 후에야 정치가 그 마땅함을 얻을 것이니, 達士들이 당사의 경치를 중요하게 여기는 뜻을 가히 상상할 수 있다. 그러나 외경의 아름다움은 마음기르는 것을 돕는 바이며, 操存省察이 곧 마음을 기르는 본법이다”(延安邑誌제2책. 樓亭, 규장각. 1089. 양보경, 1987에서 재인용)라고 기술하고 있다. 아름다운 경치가 중요한 의미를 지님과 기록에 남기는 이유는 外境을 즐기고자 함이 아니라 마음을 다스림으로써 정치의 마땅함을 얻고자 함에 있다는 것이다.

또한 “보는 것이 막힌 즉 듣는 것이 가리우고 마음이 번잡하면 생각이 어지러워진다. 그러므로 溪山의 즐거움은 마음의 근원을 깨끗이 청소하는데 있으니, 政化와 서로 流通하는 바가 없지 않다”(西坡集. 奎. 6306. 券17. 「淸風誌序」:吳道一을

양보경, 1987에서 재인용)라하여 山水에 優游吟賞함으로써 政化와 流通을 이룰 수 있다는 것이다. 이러한 것은 과학적인 측면에서 비합리적·비논리적으로 볼 수 있으나, 정신문화를 중시하는 인간적인 사유체계라 할 수 있다.

이렇듯 景觀에 대한 精神的 思惟가 두드러지는데, 이러한 것은 性理學이 지니고 있는 人間觀, 宇宙觀, 自然觀과 일정한 관련이 있는 것으로 생각된다.

宮闕에 외부공간을 조성한 것은 왕족계층을 위한 고급 문화적 차원이라고 볼 수 있다. 이것은 다음과 같은 글에 잘 나타나 있다.

“정치하는 장소에 觀遊가 있는 것에 대하여 혹은 정치가 아니라고 여긴다. 이것은 크게 잘못 생각하는 것이다. 氣가 번잡해지면 생각이 어지러워지고 보는 것이 가리우면 뜻이 막혀 버린다. 君子에게는 반드시 즐기며 쉬고, 뜻과 눈을 높고 밝게 해줄 도구가 있어야 한다. 그렇게 함으로써 밝고 편안하며 평탄하게 여유가 있는 후에야 이치가 통하고 일이 이루어지는 것이다”(瓶窩全書. 제10册. 鴉山桂石錄, 零陵三亭記. 韓國精神文化研究院, 양보경, 1987에서 재인용)라고 하였다. 궁궐에 樓閣과 亭子를 설치하고 이를 대상으로 詩文을 짓는 것, 王族 및 儒臣들의 문화생활과 그것이 영위되는 문화공간을 반영함으로써 보다 높은 수준의 문화와 정치를 이루어 보고자 한 것이다.

이 밖에 敎化的 效果를 기대하는 뜻이 담겨져 있다. 자신이 거주하는 곳을 하나의 유기체로 보고 도덕적 이상사회의 건설을 목표로 하여 안정과 질서, 조화 나아가 中庸이라는 유교의 기본이념을 대상을 통하여 실현하고자 했던 것이다. 즉 宮闕 및 後園 造成의 한 측면은 性理學이 지니고 있었던 位階의·身分의인 가치체계, 즉 中世的 속성을 유지·강화시키는 역할을 담당하는데 있었던 것이다. 이러한 특징은 기본적으로 조선조 지식인들의 정신적인 환경이었던 유교적 세계관·철학관이 지역인식으로 반영된 것이다.

宮闕의 形態나 外部空間이 변화가 없이 오래 지속된 경향은 과거의 사실, 역사를 중시하고 그것을 規範으로 삼는 儒敎的 思惟體系에서 말미암은 것이다. 上古의 三皇五帝와 上代를 이상적인

사회로 생각하고 禹·揚·文·武·周公을 규범으로 여기며 선왕의 법도는 개정할 수 없는 또는 귀감으로 여겨야 할 훌륭한 대상으로 인식하는 尙古主義의 사유와 禮儀의 형식주의가 조선조 사회에 지속되어 왔던 까닭이다. 다시말해서 궁궐의 체재나 형식이 그대로 조선 말기까지 답습되면서 큰 변화를 보이지 않는 이유는 이렇게 舊法을 遵守·중시하는 태도 즉, 전통적인 유교의 보수성과 尙古主義의 認識에서 말미암은 形式性에서의 탈피가 어려웠던 점으로 보여진다.

## 2. 道家思想

도가사상의 바탕은 유가사상이나 마찬가지로 중국민족이 태고적부터 지녔던 人生觀이나 宇宙觀에 두고 있었다. 도가사상이 〈易經〉의 사상과 합치되는 일면이 있음은 〈漢書〉 藝文志에 있거니와 중국에서 가장 오래된 典籍이며 유가의 경전이라 여겨지는 〈詩經〉이나 〈書經〉속에서도 도가적인 표현이 적지않게 보인다. 즉 道家와 儒家는 宇宙觀에서 합치되는 일면이 있다. 이러한 도가의 사상은 〈사마달〉의 말로 압축되어 나타난다.

『道家는 사람들로 하여금 정신을 전일케 하고 행동은 무형의 도와 합치게 하고, 욕망은 만물에 대하여 만족을 느끼게 한다. 그들의 術法은 陰陽의 大循環法則을 근거로 하고, 儒家와 墨家の 宗旨을 따고 名家와 法家の 要旨을 취하여, 때를 따라 옮겨가고 사물에 따라 변화하며, 世俗에 입각하여 일을 처리한다. 따라서 어디에나 그것은 합당치 않은 곳이 없고, 趣旨가 간결하여 따르기가 쉬우며, 하는 일은 적으면서도 이루는 공은 많게 되는 것이다.』

### 1) 宇宙論과 人性論

〈노자〉에 의하면 ‘道’란 바로 宇宙의 本源이다. 하늘이며 땅이며 온 만물이 ‘道’를 바탕으로 이룩되었다는 것이다. 사람은 땅을 法道로 삼고, 땅은 하늘을 法道로 삼고, 하늘은 道를 법도로 삼으며, 道는 자연을 법도로 삼고 있는 것이다(人法地, 地法天, 天法道, 道法自然). ‘道’란 하늘과 땅보다 앞서 존재한 것이며, 우주 만물의 생성과 변

화의 母體로서 영원히 변함없이 모든 것을 지배하고 있는 것이다. 따라서 ‘道’의 존재나 성격은 사람의 이성으로서는 정확히 파악할 수 없는 것이다. 즉 우주의 모든 존재는 ‘道’를 바탕으로 하여 이루어졌고, ‘道’로 말미암아 존재하고 있다는 것이다. 이러한 ‘道’에 대하여 〈韓非子〉 解老편에서는 다시 ‘理’의 개념을 도입하는데 한비자는 道의 작용을 理라고 파악하면서, 宇宙 生成의 本源이고 사람의 知覺으로 感知 할 수 없다고 ‘道’를 해설하였는데, 이것이 후세 중국 철학에서 理의 문제를 중시케 한 근거가 되었다고도 할 수 있다.

〈노자〉제 1장에서는 다음과 같이 道에 대한 설명을 하고 있다. “道라는 것의 성격은 황홀해서 종잡을 수가 없다. 종잡을 수 없는 가운데 物像이 존재하는 것이다.”라고 하면서 希, 微라는 규명할 수 없는 감각으로 표현하였다. 이것들이 뒤섞이어 일(一)이 되어 있다. 또한 道란 언제나 이름도 없는 것(道常無名)으로 도의 상태는 無 또는 虛인 것이다.

노자의 우주생성 개념을 보면 『도가 一을 낳고, 一은 二를 낳고, 二는 三을 낳으며, 三은 萬物을 낳는다. 만물은 陰을 깊어지고 陽을 안고 있는 셈이며, 沖氣를 통하여 조화되는 것이다.』라고 하였다. 이것은 易經 繫辭傳에서 『一陰과 一陽을 道라고 말한다.』(一陰一陽之謂道) 『그러므로 易에는 太極이 있는데, 이것이 兩儀를 낳으며, 兩儀가 四象을 낳고, 사상이 八卦를 낳는다.』고 말한 〈易〉의 생성개념과 통한다. 특히 송대 주돈이(1017-1073)의 〈太極圖說〉은 노자의 生成理論을 그대로 원용한 것이라 할 수도 있다. 道가 無極이며, 一이 太極이고, 二가 음양이며, 三이 五行인 것이다.

〈列子〉天瑞편에서는 노자를 근거로 하면서도 훨씬 분화된 생성개념을 보여주고 있다.(김학주, 1988) 列子는 먼저 道에서 물질이 생성되기 이전까지를 太易·太初·太始·太素의 네 단계로 구분하고 있다. 太易이란 현상계의 바탕이 되는 氣조차도 나타나지 않은 상태, 太初란 그 氣가 나타나기 시작한 상태, 太始란 氣가 어떤 형상을 이루기 시작한 상태, 太素란 이루어지기 시작한 형상이 제각기 다른 성질을 갖기 시작하는 상태

를 뜻한다. 이러한 形質이 이루어지기 시작하기까지의 상태를 그는 〈渾淪〉이라 부르고, 이상의 변화 원리를 “易”이라 불렀다. 그는 “易”의 변화 원리가 “一”을 이루게 하고 “一”이 다시 “七”(陰陽五行)을 이루며, “七”이 다시 “九”(陽의 수, 변화의 궁극을 뜻함)를 이룩하며, 그런 뒤에야 현상계의 만물이 하나하나 이루어 졌다는 것이다. 이는 〈易經〉繫辭傳에서 “易에는 太極이 있는데, 이것이 兩儀, 곧 陰陽을 낳는다”고 한 생성개념에 매우 가깝다. 즉 “一은 數의 시작이며, 만물의 極致”로서 “만물은 각각이 ‘일’을 통하여서 이룩되므로” 無에서 有로의 生成의 始發을 뜻한다. 뒤에 〈淮南子〉原道訓에서는 이 道와 ‘一’에 대한 설명이 구체화되고 있다.

『이른바 無形의 것이란 ‘一’을 말한다. 이른바 ‘一’이란 天下에 匹敵할 만한 것이 다시 없는 것이다. 우뚝히 홀로 서있고, 덩그러니 홀로 존재한다. 그러나 위로는 九天에 통하고 아래로는 온 우주를 관통한다. 둥글지만 그림쇠(規)에 들어맞지 않고, 모가 났지만 굽은자(矩)에 들어맞지 않으며, 크게 혼돈히 일이 되어 있는 것이다. 만물의 모든 것이 다 ‘일’이란 구멍속에 포용되고, 모든 일의 根源이 모두 ‘一’이란 門에서 나온다. 그 움직임에는 형체가 없고, 변화는 신과 같으며, 그 행동에는 흔적이 없으며, 늘 뒤진 듯하면서도 앞서 간다.』 그러나 ‘일’은 사람의 知覺으로서 감지할 수는 없지만 이미 완전한 無인 道로부터 有에 움직여진 상태이다. 따라서 우주의 本源으로서 ‘道’가 形而上的인 개념이라면 ‘一’은 形而下學의 개념이라고 해야만 될 것이다.

德이란 道의 功用이다. 도를 지키는 것으로 上德은 無爲 下德은 有爲하며 행위에 목적이 있다. 儒家에서는 仁·義·禮를 훌륭한 덕이라 하는데 도가에서는 下德으로 취급한다. 道는 생성하고 德은 길러주어, 만물은 형체를 지니게 되고 여러 가지 形勢가 이룩되는 것이다. 道가 소중하고 덕이 귀중한 것은 어느 누가 그렇게 만든 것이 아니고 언제나 자연스럽게 그러한 것이다. 君子는 作爲를 가하여야만 하는 사람들이기 때문에 道家에서는 거들떠 보지도 않았다. 왜냐하면 聖인은 본능적인 배를 채우기 위한 행동은 하지만

욕망인 눈을 즐겁게 하는 행동 같은 것은 하지 않기 때문이다.

道家의 養生論은 사람은 무엇보다 無爲·無欲·無事함으로써, 樸하여야만 한다고 주장한다. 樸이란 참(眞)의 뜻으로 ‘無有 순박하다’라는 말이며 道家의 이상적인 인간상인 眞人像이다. 또한 ‘만물의 자연스러움을 돕고 감히 인위적인 행동을 하지 않는다’에서의 만물의 자연스러움 즉 道의 극치에 이른 상태를 淸, 虛, 靜으로 표현하였는데 이는 樸이 그 외형적인 면을 표현한 말인데 비하여, 그 정신 또는 상태·성격 등의 면을 표현한 말이다. 이렇게 함으로써 死地가 없는 삶의 상태를 유지할 수 있는 것이다.

## 2) 自然觀

道家에서의 自然이란 “도는 자연을 법도로 삼는다(道法自然).”에서 나온 말로 만물의 존재원리로서의 도가 無爲自然함을 일컫는다.

노자의 사상을 자연이란 면에서 파악한 것은 왕필에게서 비롯되었고, 그에 의하면 자연스럽다는 것은 도에 합치되는 상태이고 ‘自然’을 어긴다는 것은 곧 道에 어긋나는 것을 뜻한다. 여기에서 ‘자연’을 영어로 Nature 독어로 Natur 라 말하는 개념과는 다른 말인데, 도의 무위한 상태나 道를 따르는 無爲의 行爲를 自然을 따른다 라고 말하고 있다. 여기에서 말하는 ‘無爲’는 만물의 존재원리를 말하는 것이지, 不行 또는 無活動, 靜止로 해석해서는 안된다. 즉 無爲는 소극적 입장이나, 本性에 맞지 않는 것을 주장한다든지, 부적당한 기능을 수행하게 하는 비합리적 입장이 아니고, 오히려 만사를 自然的으로 있는 그대로 하는 그대로 내맡겨두어 그 本性이 만족할 수 있게 하고, 事物의 본래의 특성 및 자연지세에 따라 힘이 행사되게 한다는 적극적 입장으로 해석하는 것이 오늘날의 定說이다(朴異汶, 1980을 유병림, 1989에서 재인용). 道는 언제나 무위 하지만 하지 않는 일 또한 없기 때문이다.

인간의 의식적인 作爲를 거부하는 도가사상은 超現實의이다. 노자사상의 근본목표는 ‘道’가 지니는 無爲하고 자연스러운 ‘德’을 터득함으로써, 우주의 한 구성요소로서의 人間 本然을 회복하자



는 것이다. 이것은 또한 사람들의 理性이나 感性 또는 慾望으로 부터 사람들을 해방시켜, 인간의 완전한 자유와 행복을 이룩하자는 것이다. 이른바 無爲自然의 思想인데, 그것은 자연의 한 구성 요소로서 인간 본연의 회복이며, 인간이 타고난 모든 구속으로부터의 완전한 해방을 뜻한다. 이러한 思觀은 유교적 반발과 맞물리어, 자연의 素朴한 상태로 돌아가 살것을 주장하는 道家 思想家들이 생겨났다. 즉 세상을 피해 理想的 自然속에 歸一하여 사는 超世的 隱逸의 입장이다. 이러한 隱逸사상은 후에 도교의 神仙思想과도 결합된다. 道家思想의 變質이라고 볼 수 있는 道教는 不老長生을 지향하는 神仙道와 天師道가 융합되어 나타난다. 道教 敎說의 핵심을 이루는 새로운 이론 즉 神仙說은 不老不死의 神仙에 대한 동경에서 方術로 등장한다. 神仙道는 바로 이러한 神仙이 되기 위한 實踐道이다. 神仙說은 仙藥이 있는 신선의 거처인 神山과 연결되어, 道教靈地로서 五岳으로 확정된다. 이 五岳이란 동해에 있다는 神仙들의 거처로서 중국인 山岳信仰의 중심지가 되었다.

사마천의 '사기'봉선서를 보면 "齊의 威王과 宣王 또는 燕의 昭王 무렵부터 동해 가운데에 있는 삼신산, 즉 蓬來, 方丈, 瀛洲를 찾기 시작했다고 한다. 이 三神山은 渤海에 있다. 인간세계로부터 떨어져 있지는 않지만, 인간이 가까이 가면 바람을 일으켜 배를 멀리 떠내려 가게 한다. 일찌기 이 산에 가 본 사람의 말에 의하면 이곳에는 많은 仙人과 不死의 藥이 있다고 한다."고 쓰여 있다(최준식역, 1990). 이 三神山은 五神山에서 나온 말인데 五神山은 渤海의 동쪽에 있는 神仙들이 살고 있다는 산으로서 岱輿, 員嶠, 方壺, 瀛洲, 蓬來의 다섯산, 후에 와서는 蓬來, 方丈, 瀛洲의 三神山이 더욱 유명해진다 <漢書> 郊祀志 및 王嘉 <拾遺記>(김학주, 1988). 이러한 삼신산과 신선설은 방지에 있어서 장소적 희구개념의 표출로 中島에 命名하는 것으로 나타난다. 또한 假山의 造成도 山岳信仰과 맞물려져 있으며 怪石의 배치도 자유적 상상을 가능케하는 超現實的 發露라고 볼 수 있을 것이다.

道敎의 理想郷은 三神山에도 나타나지만, 晋나

라 陶淵明(265-427)의 桃花源記에서 武陵桃源이란 이상향으로 구체화 시키고 있다. 여기에 나오는 理想郷의 구성요소로는 桃花, 시냇물과 산, 조그만 洞口, 동굴, 연못, 기름진 밭, 뽕나무, 대나무 숲으로, 자연 그대로의 이상상태에 사람이 사는 곳을 이야기 한다. 超現實的 隱逸에도 나타나 있지만, 道敎의 自然觀은 꾸미지 않은 그대로의 神仙이라는 自然을 理想的 庭園으로 생각하는데(유병림, 1989), 이러한 사상은 亭子名에 이상향의 이름을 命名하는 것에서 찾아볼 수 있다. 道敎의 생각은 당송팔대가의 문인들의 영향을 받은 조선조 학자등에게 전승되어 산수화의 영향과 같이 造營에 영향을 받아왔다고 본다.

### Ⅲ. 宮闕造景樣式에 나타난 特性

宮闕의 立地에 있어 風水思想의 영향을 받아왔음은 주지의 사실이다. 조선왕조 건국이후 태조 이성계는 수도를 한양으로 옮기기로 하고 풍수적으로 결정된 궁궐터에 景福宮을 건설한다. 이후 明堂論과 白岳非主山說로 인해 여러 개의 離宮이 건설되었으며 이후 昌德宮은 오랜 기간 동안 正宮의 역할을 한다. 이러한 風水地理的 特성으로 인하여 독특한 배치가 나타난다.

宮闕내에는 정전, 편전, 침전을 근간으로 하여 수많은 건물이 세워져 있다. 이러한 배치사상과 건물이름에서 유교사상의 영향을 살펴볼 수 있다.

<태조실록>(태조4년 9월 29일)에는 정전 2중 基壇(상하층 月臺)의 넓이와 높이, 궁전뜰(朝廷)의 넓이가 나타난다. 太祖때 景福宮의 추정 배치도(衫山信三, 韓國中世의 建築)는 궁전이 회랑으로 둘러싸인 3개의 中庭으로 되어있다. 3개의 중정을 앞뒤로 연속시킨 배치의 원형은 <周禮考工記>의 『宮室제도』규정중 '三門三朝' 즉 外朝·內朝(治朝)·燕朝라는 조항에서 찾아볼 수 있다. 周制라고 명명된 형식과 구성원리는 경복궁 창건 당시 어느 정도 반영된 것이 분명하다. 그러나 이러한 것은 이상적 규범으로서이지 어길 수 없는 법칙은 아니었다(이강근, 1994).

이 밖에 정전의 좌우 건물에 文武, 明, 生成의

의미를 담은 이름을 부여함으로써 자연의 질서와 법칙에 순응하여 文武를 모두 숭상하는 이상적인 정치를 펴야한다는 儒敎的 理想主義를 표방하고 있다. 定名에 담긴 이와 같은 儒敎的 名分은 漢城 都城의 4대문과 그 중앙에 위치한 鐘閣의 이름짓기에도 반영되어(이강근, 1994) 仁(東)·義(西)·禮(南)·智(北)·信(中)五常을 五行 方位에 배당하였다.

궁궐의 규모가 고려조에 비해서도 대폭 축소된 이유를 당시 개국의 주역이었던 정도전의(朝鮮經國典)下, 『工典』‘宮苑’條의 다음과 같은 내용에서도 엿볼 수 있다. 즉, “궁원의 제도는 사치하면 반드시 백성을 수고롭게 하고 재정을 손상시키는 지경에 이르게 될 것이고, 누추하면 조정에 대한 위엄을 보여줄 수 없게 될 것이다. 검소하면서도 누추한 지경에 이르지 않고, 화려하면서도 사치한 지경에 이르지 않도록 이것이 아름답게 되는 것이다. 그러나 검소한 덕의 유이고, 사치란 악의 큰 것이니 사치스럽게 하는 것보다 차라리 검소해야 할 것이다. 띠집과 흙 섬들로 한 경우에는 마침내 태평스런 정치를 이룩할 수 있었고, 화려하고 사치스러운 요대경실을 꾸민 경우에는 危亡의 禍亂을 구제할 수 없었던 것이다”. 즉 앞서 이야기한 경치조성의 목적을 정치하는 용도로 생각했던 것과 일치한다. 사치하지 않게 간하는 것을 신하의 도리로 생각하였음은 실록 곳곳에 보이며, 검소와 이러한 형식주의적 생각은 동궐도에서 보여지는 정자를 矛盾으로 지은 것과 상통한다.

그러나 景福宮에서도 초보적 後園은 갖추어진 듯(태조실록 4년) 後園에서 연못을 팠다는 기사가 보이고 淸涼亭이라는 정자도 있다고 한다(宮闕誌『景福宮』淸涼亭條). 重昌된 景福宮의 배치계획에서 배치의 사상적 원리로서 易象(太極, 四象, 八卦)을 취하고 밤하늘의 별자리 가운데 제왕별자리(太微垣과 紫微垣에 각각 소속되어 있음)의 배치를 본뜬음을 알 수 있다. 즉 “三門三朝”의 궁실제도를 바탕으로 하고 그 시기의 궁궐인 창덕궁과 경희궁의 건물 및 그 구성형식을 참작하였으며, 근정전을 비롯하여 교태전까지의 중심일곽이 太極圖說이나 天文圖의 별자리 배치를 반영

하였다는 사실을 알 수 있다. 즉 인간사회에서는 왕이 중심이라는 사고때문에 왕은 곧잘 북극성에 비유되었으며, 궁궐 정전을 紫極殿, 紫宸殿 등으로 命名한 것도 다 이런 연유인 듯 싶다. 그 뿐 아니라 중국을 비롯한 동양사회에서는 별자리에 이름을 붙일 때 궁궐을 비롯한 사회조직을 별자리에 투영시켰다. 결론적으로 강녕전 일곽의 5채 건물은 별자리의 五帝座에 해당한다.

앞서 이야기한 性理學的 宇宙觀을 景福宮 配置에 적용해보면 먼저 交泰殿은 왕비의 침전으로서 왕과 왕비가 이곳에 거처하면서 아들을 낳으면 그가 왕세자 지위를 거쳐 지극한 존재인 왕위에 오르기 때문에 天地交泰의 교태(太極)라고 이름한 것이다. 交泰殿의 정문도 陰陽을 뜻하는 ‘兩儀’로 命名하였는데, 이 문밖으로 ‘宇宙’ 곧 ‘世界’가 열림을 뜻한다. 곧 兩儀門 밖에는 왕의 침전인 강녕전을 비롯한 5채의 건물이 배치되어 있어서 우주만물을 구성하는 근본요소인 五行을 상징하고 있다. 강녕전 일곽 5채와 합치면 8채가 되어 8괘를 상징한다.

이상의 내용을 요약하면, 중창된 경복궁의 핵심부는 정전(북극성)→편전3채(三光之庭)→왕침전3채(五帝星)순으로 배치되어 천문도의 별자리를 모방하고 있다고 볼 수 있다(이강근, 1994). 다시 말해서 五→三→一의 수의 질서로 전개됨을 알 수 있는데(이원교, 1993), 동양적 우주관에서 一, 三, 五는 자연생성의 관계를 나타내는 수로 老子의 道德經중 道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物이라는 개념과 일치된다.

한편 개별단위로의 공간의 구성을 보면 공간의 형태가 方形으로 구성되어 있는데 이것은 天圓地方 思想의 원초적인 형태를 벗어나지 못한 것으로 보인다. 住居地 宅地의 경우 신석기 말부터 方形과 圓形의 2종류가 기본 평면형식으로 등장하기 때문이다(양금석역, 1990).

이러한 개별단위의 공간은 크기와 관련되어 정해지나 시각적 차단 및 공간의 구분을 위해 가리개나 翠屏을 설치하여 분리하기도 하는 데 이것은 유교사상의 영향으로, 東闕圖에서 보면 대조전, 남행각과 선평문을 들어설때 월대위에 3면을 중간 중간에 나무를 세워 판장으로 벽을 친 가리

개를 볼 수 있다. 또한 이층집으로된 경훈각의 주변도 가리개가 있다. 이러한 가리개와 취병은 이외에도 重熙堂, 小宙合樓 등 침전과 곳곳의 공간에서 볼 수 있는데 이는 하나의 단위공간내에서도 男女有別의 공간적 구분으로 儒敎的 思想과 관계가 있는듯 싶다.

인정전앞 품계석도 이런 맥락으로 볼 수 있는데 초기 궁궐에는 품계석이 없었고 국가의 기강이 잡혀나가자 位階를 부여한 것 같다. 이러한 공간의 서열은 용도와 신분에 따라 적절히 주어졌고 다시 이를 세분된 용도로 쓰기위하여 취병이나 가리개를 사용한 것이다.

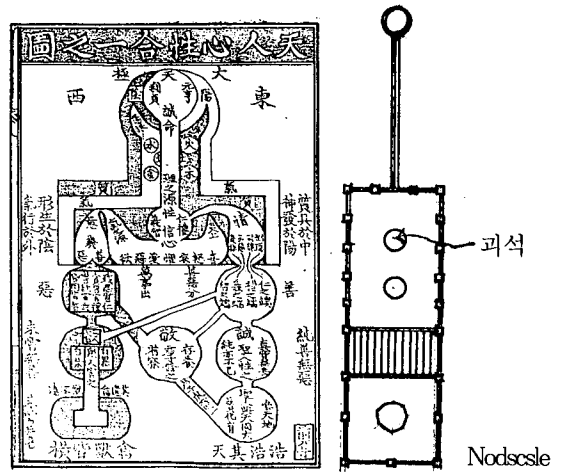
이러한 유가와 도가의 근본사상인 周易과 陰陽五行思想은 배치사상 뿐만 아니라 개별적 요소의 樣態에도 나타나고 있는데 그 중 대표적인 것으로 池塘을 들 수 있다.

慶會樓池塘의 조성원리는 中國 古來의 우주적 질서를 풀이한 周易의 원리와 일치하고 있다.慶會樓가 易의 원리와 일치한다는 사실을 밝힌 책은 19세기말 고종때에 저술된 『慶會樓全圖』라는 책이다. 경회루가 처음 지어진 것은 조선조 초기인 태종12년(1412)이었다. 경회루 전도의 저자는 丁學洵으로 이 책은 경회루가 불을 억제하기 위해 지었던 본래의 의도를 周易의 원리에 따라 새로이 밝히려고 한 것이며 이를 위하여 저자는 하나의 그림을 완성하였다는 것이다. 慶會樓 全圖에서 밝히고자한 慶會樓와 易의 관계는 개략적으로 다음과 같다.

경회루 전도에는 경회루를 2층이고 三重으로 되었으며 舍35間이고 48개의 기둥으로 되었다고 기록되어 있다. 제1重의 3間은 正堂으로 天地人三才를 상징하며 8개의 기둥을 사용하여 8卦를 나타낸다. 제 2重의 12間은 軒이며 1년 12달을 상징한다. 6개의 기둥은 16을 상징하고 매칸에 문짝이 있어 六十四卦를 이룬다. 또한 다리의 경우 상부와 하부가 兩儀를 표현한 것이며, 연못 역시 天圓地方을 나타낸 것이라고 설명되어 있다(김동욱, 1983.)

方池는 동궐도에서도 7군데가 나타난다. 거리가 方池의 형태이고 圓形인 것도 한군데 있다.이 중 통명전의 石欄池를 보면 유교사상의 영향이

극명하게 나타나있음을 볼 수 있다. 앞장에서 설명한 ‘天人心性合一圖’와 이 方池의 평면을 비교해보면, 천원 즉 소우주로서의 인간의 頭部, 몸으로서의 방형, 그리고 음양을 나타내는 다리의 구성으로 되어 있는 것을 알 수 있다. 또한 연못의 원도에는 괴석이 있어 형식상으로는 유교적 영향을 받은 형식으로 구성되어 있으나 내면적으로는 도가적 사상이 내재되어 있음을 알 수 있다.(그림참조)



(그림 2) 權近의 天人心性合一之圖와 通明殿 石欄池의 비교(자료, 이병도, 1987, 110p 및 정동오, 1986, 119p를 재작성)

한편 方池에 있어서 中島의 갯수를 보면 中島가 1개인 경우가 원칙이나 2島인 경우와 三神山을 상징하는 3島로 변형되어 나타나므로 이것의 개념 또한 도가사상인 一生二, 二生三의 개념으로 볼 수 있다. 이것은 앞서 이야기한 건물의 배치개념 즉 5-3-1의 개념과 일치한다. 尙古主義적 자세 즉, 禮의 형식을 중시했음은 方池의 구성에 잘 나타나 있어 형식자체가 쉽게 변화하지 않았음을 알 수 있다.

交泰殿의 蛾帽山은 유교적 논리에서는 兩儀의 개념이나 이름에서 나타나듯 내재된 의미는 道家思想이 지배하고 있음을 알 수 있다.

假山의 기록은 고려조때부터 본격적으로 나타

나는데 고려조는 道敎의 전성기였으며 이러한 假山의 개념은 道敎의 山嶽崇拜思想과 어우러져 나타난 것이 아닌가 싶다.

交泰殿과 兩儀의 관계인 蛾帽山은 假山이다. 그런데 아미산의 형태는 일반적인 가산의 형태와는 다른 樣相을 보인다. 아미산은 중국 사천성 아미현에 있는 三山에서 유래된 것으로(정동오, 1986) 道敎思想의 영향을 받았음을 알 수 있다.

假山과 연관해서 怪石의 배치는 不老長生을 기원하는 道家思想에 기원된 것으로 보인다. 表裏에 내재된 상징된 무형의 것을 추구하며, 그것은 장소에 구애를 받지 않는 물체이다.

한편 怪石의 배치에 있어서 天圓地方의 方池와 共存하는 것이 있는데, 앞서 언급한 통명전에 있는 방지의 경우를 들 수 있다. 圓島에 괴석이 있는 경우로, 小宇宙로 표현된 方池를 바라보면서 괴석을 감상하고 이를 통해 자신의 기원을 이루려는, 儒家와 道家思想이 융합된 현상으로 보아진다. 이와 같은 유교와 도가사상의 융합은 東關圖에서의 不老門과 그 앞의 方池를 들 수 있다.

定名에 의한 유가·도가 사상의 표출은 앞서 배치에서 언급한 일련의 건물외외에 亭子 등 외부공간의 시설명칭에도 나타나는데, 대표적인 것을 들면 도가사상으로 蛾帽山과 十仙樓, 不老池, 儒家思想으로는 愛蓮亭, 芙蓉亭, 太極亭, 宙合樓 등등 상당히 많이 있다. 蛾帽山은 앞서 언급했거니와 不老池는 神仙思想의 표출로 볼 수 있으며 愛蓮과 芙蓉은 愛蓮說에서 유래 하였고, 太極亭과 宙合樓는 太極說에서 비롯되었음을 알 수 있다.

花階는 風水地理說의 立地에 따른 지형처리방식에 의해 나타난 石段을 공간상 필요한 곳에 조성한 것으로 東關圖에서 보면 주로 침전의 후면 및 동궁전, 공주의 처소 등 주로 부녀자의 거처에 나타난다. 이는 신분상 활동에 제약을 받는 여자들의 전유공간으로 이 역시 형성상 儒家의 영향을 받은 것으로 추측된다.

樹木의 선정에 있어서도 이러한 영향을 받았음을 알 수 있는데 돈화문 진입부에 槐宸과 槐位를 뜻하는 회화나무 및 버드나무를 식재한 것과 처소의 안마당에 소나무를 식재한 것 그리고 盆栽

로 소나무를 가꾸어 놓은 것, 方池에 蓮을 심어 놓은 것을 보면 不老長生의 道敎思想과 밀접한 관계가 있어 보인다. 전통적인 우리나라의 식재 방법은 마당에 있어서의 식재를 꺼리는 편이고 풍수지리의 영향으로 인하여 금기시하는 사항이 많은 편이나 東關圖에서 보이는 식재의 형태는 이용공간에 따라 앞마당에도 식재를 하며, 수종의 선정에 있어서는 상징적 의미가 강했던 것으로 보인다.

이밖에도 道家思想은 궁원의 치장적 요소에 많이 등장하고 있는데, 이를테면 창덕궁 낙선재의 花紋牆, 경복궁 자경전의 외부에 꾸며진 화문장과 十長生圖의 벽이 그것으로서 觀賞을 통한 神仙思想의 發顯이라고 보여진다.

#### IV. 結 論

儒學의 世界觀은 두가지 경향성을 갖고 있는데(이원교, 1992) 하나는 순수 자연에 몰입하여 자연을 있는 그대로 이해하고 자연을 수양하여 본연의 심성을 유지하려는 자연순응이며, 또 하나는 인간과 자연과의 관계를 규명하여 太極, 陰陽, 五行, 天文 등의 哲學的 自然觀으로 체계화하고, 이의 도식화 과정에서 얻어진 인식의 구조를 바탕으로 인간을 포함한 천지자연의 규범을 제시하려는 경향성이다. 이러한 관점하에서는 외부공간의 구성조차 儒家의 觀點인 修身養成과 이를 통한 정치구현의 場으로 생각한다. 즉 宮園에 대한 觀點·視覺을 아름다움이 인간의 정신에 미치는 영향에 가치를 두고 있는 것이다. 현상을 대함에 있어 물질 그 자체의 외형적인 상태를 파악하는 것에 머무르지 않고 정신을 淸淨하게 하고 그 대상과 마음, 정신과의 관계를 思惟함으로써 내면적 가치에 더 큰 의의를 부여하는 것이다. 이러한 점은 定名에 있어서 확연하게 볼 수 있다.

宮闕은 配置形式에 있어서 儒家思想을 기본으로 하였다. 景福宮의 경우 원칙적이지는 않지만 周禮考工記를 이상적 규범으로 잡아 배치하였고, 昌德宮의 경우 離宮으로 건설되어 일관된 배치들은 보이지는 않으나 方形을 기본으로 한 공간구성에서 볼 때 位階에 따른 구분이란 측면에서 儒

家的 配置思想을 엿볼 수 있다. 또한 단위공간에서의 공간구획도 儒家의 基本思想인 三綱五倫사상으로 부터 표출된다.

외부공간의 구성요소로 보면, 表象의으로 나타난 것은 儒家의 形式主義의 영향으로 의도적인 陰陽表示的 作庭觀을 볼 수 있고, 裏面的으로는 거의가 道教의 不老長生思想을 회구하는 내용을 담고 있다. 이 사상의 명확한 표징으로 方池의 형태를 들 수 있다. 方池는 小宇宙를 본딴 것으로 天人合一과 陰陽思想을 나타내며 괴석배치나 그 밖의 定名을 통하여 내면적으로는 道家思想을 함유하고 있는 것이다. 方池의 源水인 흐르는 물은 明堂水이며, 설치된 다리는 陰陽을 표시하고 神聖한곳으로 향하는 유교의식을 나타낸다.

이와는 반대의 경우로 假山은 峨嵋山의 이름에서 보듯 道教의 영향을 받은 것으로 보이나 건물과의 관계로 보면 陰陽關係로 나타나 儒家思想의 영향임을 알 수 있다.

괴석은 假山에 배치될 경우 巫山十二峯을 表象하며 景物로 배치된 경우에도 역시 不老長生을 회구하는 의미를 갖고 있다.

식재수법의 경우도 회화나무, 소나무, 소나무와 괴석의 공존배치, 분재형 소나무, 화목류의 식재 등은 절개와 不老長生을 동시에 추구하는 道家. 儒家 思想의 共有라고 볼 수 있다.

儒家思想과 道家思想은 宮闕造景에 있어서 정신적 共有思想이었다. 외부공간의 인식에서 그 자체의 외형적인 상태는 儒家觀을 증시하여 宇宙觀을 標徵하였고, 裏面에는 原形的 조건에 만족하지 않고 각자의 정신세계를 思惟함으로써 內面的인 가치를 통해 景觀에 더 큰 의미를 부여하는 형식을 취하였던 것이다. 이러한 표현의 양식은 超現實的이라 할 수 있으며 道家의 自然調和라고 볼 수 있다.

參 考 文 獻

1. 이강근(1991) 「한국의 궁궐」, 대원사.
2. 이강근(1994) 「조선시대의 궁궐건축계획」, 「서울학 세미나」, pp23-41.
3. 東闕圖(1992) 「문화재 연구소」, 한국문화재보호협회.
4. 윤국병(1978) 「造景史」, 일조각.

5. 정동오(1990) 「東洋造景文化史」, 전남대 출판부.
6. 유병립, 황기원, 박종화 (1989) 「朝鮮朝 庭園의 原形」, 서울대 환경대학원 부설 환경 계획연구소.
7. 정동오(1978) 「韓國庭園의 池塘形態 및 構成에 대하여」, 「한국조경학회지」, 제 11호.
8. 정동오(1988) 「한국의 정원」, 민음사.
9. 최창조(1984) 「韓國의 風水思想」, 민음사.
10. 이강수(1989) 「道家思想의 研究」, 고대 민족문화 연구회.
11. 차주환(1983) 「한국 도교사상 연구」, 서울대 출판부.
12. 김학주(1988) 「老子와 道家思想」, 명문당.
13. 酒井忠夫, 최준식역(1990) 「道敎란 무엇인가」, 민족사.
14. 김광언(1989) 「韓國의 住居民俗誌」, 민음사.
15. 양보경(1987) 「조선시대 읍지의 성격과 지리적 인식에 관한 연구」, 서울대 박사학위논문.
16. 이원교(1993) 「전통건축의 배치에 대한 지리체계적 해석에 대한 연구」, 서울대 박사학위논문.
17. 김동욱(1983) 「慶會樓」, 한국건축과 주역의 원리」, 「건축문화」, pp42-53. 10월호.
18. 김정희(1983) 「朝鮮時代 宮闕建築의 空間利用에 관한 研究」, 고려대 석사학위논문.
19. 최영진(1974) 「李朝宮闕 後園의 庭園手法에 관한 研究」, 석사학위 논문. 서울대.
20. 이재근(1991) 「조선시대 별서정원에 관한연구」, 성균관대 박사학위 논문.
21. 안계복(1989) 「누각 및 정자양식을 통한 한국 전통 정원의 특성에 관한 연구」, 서울대 박사 학위 논문.
22. 최기수(1989) 「曲과 景에 나타난 韓國 傳統景觀構造의 解釋에 관한 研究」, 한양대 박사학위논문.
23. 정재훈(1987) 「경주안압지와 창덕궁 후원(비원)의 비교 고찰」, 「삼불 김원룡 교수 정년퇴임기념논총」, pp445-464. 일지사.
24. 배중호(1985) 「韓國儒學史」, 연세대출판부.
25. 금장태(1984) 「유가와 한국사상」, 성대 출판부.
26. 배중호(1988) 「韓國儒學의 哲學的 전개」, 연대 출판부.
27. 이병도(1987) 「韓國儒學史」, 아세아 문화사.
28. 이남희역(1990) 「동양철학의 이해」, 까치.
29. 양병이(1988) 「동양삼국의 조경양식 비교」, 「환경과 조경」, p87.
30. 우동선(1991) 「창덕궁의 변천에 관한 연구」, 서울대 석사논문.
31. 홍선기(1991) 「조선시대 궁궐의 공간구조에 관한 연구」, 서울대 석사논문.
32. 문화재 관리국(1990) 「창덕궁 원유」.
33. 대한 건축사 협회(1994) 「한국전통건축 제2집」, 昌德宮.
34. 오휘영, 이일구역(1975) 「조경학개론」, 대한교과서 주식회사.
35. 서울학자료총서, 「宮闕誌」, 권3.
36. 양금석 역(1990) 「중국건축개설」, 태림문화사.