

제4회 하곡학 국제학술대회

하곡학과 실학

霞谷學與實學

Ha-gok Studies and Sil-hak

2007년 12월 21일(금) · 22일(토)

강화군 청소년수련관

- 주최 : 한국양명학회 · 인천대 인천학연구원
- 후원 : 강화군청 · 한국학술진흥재단
- 협력 : 강화문화원 · 강화역사연구회 · 강화기독교역사연구소 · 성균관유도회강화군지부

이 발표논문집은 2007년도 정부재원(교육인적자원부 학술연구조성비)으로
한국학술진흥재단의 지원을 받아 발간되었음.

개 회 사

차가운 날씨에도 불구하고 국내외, 원근 각지에서 만사를 제쳐놓고 ‘하곡학(霞谷學) 국제학술대회’에 참가하신 여러분들에게 감사의 말씀을 드립니다. 특히 연구논문을 발표하거나 논평에 참여하시는 국내외 학자 여러분과 이번 국제학술대회가 열릴 수 있도록 지원해주신 안덕수 강화군수님을 비롯한 지역 주민 여러분들께 감사드립니다.

올해로 네 번째 ‘하곡학 국제학술대회’가 ‘하곡학과 실학(實學)’이라는 주제로 강화군과 학술진흥재단의 후원으로 우리 민족의 성지(聖地)이며, 호국(護國)의 고장이요, 근대화를 선도하던 이곳 강화에서, 한국양명학회와 인천학연구원이 함께 개최하게 되었습니다.

여러분도 잘 아시는 것처럼 이곳 강화(江華)는 석기시대로부터 사회를 이루었던 한민족(韓民族)의 삶의 터전이었으며, 단군(檀君)께서 하늘의 뜻을 받들어 나라의 터를 닦았던 성지이기도 합니다. 또한 외적의 침입으로 국난(國難)을 당할 때마다, 이곳 강화는 우리의 주권을 지키고자 항쟁하던 호국의 중심지였습니다. 민족의 자존(自尊)과 자주(自主)를 위한 고려시대의 대몽(對蒙) 항쟁, 조선시대의 대청(對淸) 항쟁, 근대 서구열강의 제국주의와 맞서 싸웠던 본거지가 강화였습니다. 6·25동란 중, 강화군민들은 특공대와 청소년유격대로 조직, 활동함으로써 북한공산군으로부터 자유 대한민국을 지켰습니다.

한편 강화는 외래의 문물과 사상 및 종교를 일찍이 수용하여 의식개혁과 물질의 근대화를 주도하던 곳이기도 합니다. 일찍이 고려시대에 이곳에 향교가 세워졌고, 조선 말기에 강화진위대 참령을 지낸 이동휘(李東輝)가 기울어가는 국권을 회복하고자 신식교육의 필요성을 역설함에 따라 1870년대 초에 중성(中成)학교, 보창(普昌)학교 등이 설립되었습니다. 또한 강화는 1876년 운양호(雲揚號) 사건이 계기가 되어 외국과 문물을 교류하는 관문이 되었으며, 1893년 기독교가 전래된 이래 오늘날 주민의 25% 이상이 기독교인이 되었습니다. 이처럼 한민족의 긍지(矜持)와 주체성(主體性)을 드높이고, 개방적인 정신으로 근대화를 선도하던 이곳 강화에서, 국내외 학자들이 함께 모여 참다운 자아 및 민족주체의 확고한 정초(定礎) 위에서 실제적이고 실용적인 학문을 추구하였던 하곡(霞谷) 정제두(鄭齊斗)의 사상을 논하는 것은 커다란 의의가 있다고 하겠습니다.

오늘날 우리 사회의 교육현실을 돌아보면, 교육의 목표와 전망은 없고 경쟁에서 승리하는 방법만을 가르치고 있으며, 건전한 사회화를 위한 도덕성 교육은 멀리하고 단지 출세와 돈벌이를 위한 지식교육과 재능교육에만 전념하고 있는 것이 부인할 수 없는 사실입니다. 이제 우리 사회에서 따뜻하고 솔직하며 격의(隔意) 없는 인간적 교류를 찾아보기가 어려워지고 있으며, 자신을 낮추고 뒤로하며 상대를 존중하고 배려하는 예의를 찾기가 어렵게 되었습니다. 우리는 주변에서 돈과 물질의 노예가 된 투사(鬪士), 자신의 권세와 부를 위해 타인을 속이고 자신을 꾸미는 광대들을 찾기가 어렵지 않습니다. 이제 우리나라는 인자(仁者)의 나라도, 군자(君子)의 나라도, 동방예의지국(東方禮義之國)도 아닙니다.

한 해를 보내면서 자신을 반성하고 우리 사회를 돌아켜보면서, 탐욕과 가식(假飾)과 허위(虛僞)로 가득 찬 세상을 등지고 외로운 섬에 살면서 속일 수 없는 자신의 양심을 돌아보며 진실한 마음과 진실한 행동으로 진리(真理)를 실현하고자 하였던 하곡(霞谷) 정제두(鄭齊斗) 선생의 참모습을 발견할 수 있기를 기대해봅니다. 또한 진정한 주체성을 확립함으로써 열린 마음으로 외적 사물을 수용하고 창조적 지성으로 다양한 변화에 시의적절(時宜適切)하게 대응하고자 하였던 양명학(陽明學)으로부터 오늘날 우리사회의 화두(話頭)가 되고 있는 개혁과 진보의 진정한 목표와 방법을 깨달을 수 있는 기회가 되기를 소망합니다.

이 자리가 있기까지 수고해주신 여러분의 수고에 감사하며, 이 모임이 이곳에 참여해주신 모든 분들에게 보람 있고 의미 있는 자리가 될 수 있기를 기원합니다.

한국양명학회 회장 박연수

환영사

뜻 깊은 자리에서 만나 뵈게 되어 반갑습니다. 강화군수 안 덕 수입니다. 이 자리가 자랑스러운 강화인으로서 먼 길 마다 아니하고 찾아주신 국내·외 석학 여러분들을 강화군민과 함께 환영합니다. “하곡 정제두 선생과 강화 양명학”을 연구주제로 삼아 강화에서 한국양명학회 추계학술세미나를 개최한지도 어언 4년이 되었습니다.

한 해, 두 해가 지나며 더욱 내실 있어지는 세미나를 보면서 “강화양명학”을 과거에 잊혀진 철학이 아니라 현재에 살아있는 정신으로 꽃피우고자 하는 박연수 회장님 이하 여러분의 끊임 없는 노력에 박수를 보내드립니다. 저는 강화양명학이 어려운 책에서만 볼 수 있는 철학이라고 생각하지 않습니다.

주자학(朱子學)이 일색이었던 조선 사상계에서 인간의 내면을 중시하는 유심적(唯心的) 실학을 발전시켰던 하곡 정제두 선생의 철학은 나의 내면을 먼저 들여다보고 바른 심성을 찾아가는 삶의 기본 철학이라고 생각합니다.

이런 의미에서 나를 돌아볼 여유가 없고 타인에게서만 답을 찾는 이 시대에 더욱 절실해지는 정신이 아닌가 합니다. 한 해의 결실을 걷어 들이는 가을입니다. 오늘 이 세미나가 여러분에게 한해의 열매를 확인하는 자리가 되시기 바랍니다.

더불어 강화에서 머무시는 동안 가슴에는 청정강화의 맑은 공기를 머리에에는 강화학과의 정신을 가득 담아가지기 바랍니다. 다시 한 번 한국양명학회의 무궁한 발전과 이 자리에 계신 모든 분들의 학문의 정진이 있기를 기원합니다. 감사합니다.

강화군수 안덕수

目次

■ 기조연설

- 陽明學的 postmodernism의 열린 思惟 송하경(성균관대) 9
강화학과 양명학과 조국독립운동 윤병석(인 하 대) 17

■ 특별강연

- 眞實の理とその實行 小川晴久(日本 二松學舎大學) 27

■ 학술발표 ①

- 韓國陽明學者鄭齊斗의經世思想 龔鵬程(臺灣 中央大) 39
- Confucian Monks and Buddho-Confucians Albert Welter(Uni. of Winnipeg) 53

- 강화학과와 초기 기독교 연구 이은용(강화기독교역사연구회) 79
- 하곡학과 천주교의 대화 원재연(수원교회사연구소) 95
- 유교와 성공회 강화성당 건축 이정구(성공회대) 113
 논평 정두영(신구대학) 127
- 한국 유교의 종교적 성찰 이은선(세종대) 131

- 霞谷 鄭齊斗의 貨幣觀 한예원(조선대) 157
- 玉洞 書藝理論의 연구 나중면(서울대) 171

- 恒齋 李匡臣은 朱王合一論者인가 정인재(서강대) 185
- 조선시대 강화도 단군전승 자료의 검토 김성환(경기도박물관) 203

■ 학술발표 ②

- 韓國陽明學派的形成與發展及跨國間思想交流之我見 張永志(延邊大學) 235
- 太虛法師論四句教 方祖猷(寧波大學) 241
- 論鄭齊斗的“氣”學思想 金哲洙(延邊大學) 249

- 金台俊의 『鄭寅普論』을 통해본 해방전 爲堂 鄭寅普에 대한 평가 최재목(영남대) 261
- 韓國 近代 陽明學의 哲學的 特徵 이상호(계명대) 283
- 박은식 格物致知說의 近代的 含意 박정심(부산대) 305

- 하곡 정제두의 良知와 知 이종우(홍익대) 325
 논평 강희복(카톨릭대) 335
- 主靜과 未發의 心體에 관한 정제두의 논변 김연재(동국대) 337
- 이충익의 노자 이해 조남호(국제뇌교육대학원) 355

- 한국양명학 · 하곡학 · 강화학과 천병돈(경희대) 363
- 19세기 ‘天人禍福論’의 一樣相 장병한(영산대) 375
- 강화학의 실학적 특징과 한국여성주체 김세서리아(성균관대) 393
 논평 김용재(성신여대) 417

■ 학술발표 ③

- 주자와 양명 도덕론의 종합 가능성에 관한 연구 황갑연(순천대) 421
- ‘퇴계심학’과 ‘양명심학’ 홍원식(계명대) 521
- 霞谷 鄭齊斗의 知覺論과 倫理學 김우형(연세대) 441
 논평 이상호(계명대) 461

- 『漂海錄』의 문화콘텐츠에 대한 연구 안영길(성결대) 465
 논평 김용재(성신여대) 481
- 現代中國經濟增長視角中的陽明學 張東明(遼寧大學) 485
- 환경윤리의 양명학적 해석 최일범(성균관대) 495
- 하곡 정제두의 양명학적 세계관을 통해본 대인관계론 ... 김덕균(성산호대학원대학교) 503
 논평 김성환(강화효교육연구회) 519
- 論陽明心學的淵源, 結構及其當代價值 吳 光(浙江省 社會科學院) 531

陽明學的 postmodernism의 열린 思惟

송 하 경(성균관대)

I. postmodernism의 열린 思惟

筆者は 종종 朱子學과 陽明學의 관계를 modernism과 postmodernism의 관계로 설명한다. 그것은 postmodernism이 modernism을 전제로 일어나고 모더니즘이 강화될 수록 서구적 理性主義·合理主義·普遍主義·全體主義·權威主義·目的主義의 성향이 강화되었던 반면에 postmodernism이 강화될수록 文化多元主義·包容主義·個性主義·解體主義·平等主義의 성향이 강화되었던 것처럼, 陽明學은 朱子學을 전제로 일어나고 朱子學이 강화될수록 동아시아적 이성주의·합리주의·보편주의·전체주의·교조주의·목적주의적 성향이 강화되었던 반면에 陽明學이 강화될수록 문화다원주의·포용주의·개성주의·해체주의·평등주의적 성향이 강화되었음을 발견할 수 있기 때문이다.

모더니즘과 포스트모더니즘의 관계에서처럼 朱子學과 陽明學과의 관계에서 朱子學에 대한 陽明學은 ‘脫朱子學’인지 ‘反朱子學’인지, 아니면 ‘後期朱子學’인지 판단하기 어렵다. 때로는 탈 朱子學으로, 때로는 반 朱子學으로, 때로는 후기 朱子學으로 비쳐짐으로써 이들 세 가지 성향을 함께 아우르고 있다 하겠으나, 양자의 관계를 받아들이고 해석하는 학문적 입장에 따라 그 입각점은 각기 다를 수밖에 없겠다.

modernism을 전제로 일어나 modernism과 대비되는 postmodernism을 脫모더니즘·反모더니즘·後期모더니즘 등으로 구분한다고 할 때 그 통일적 이해를 추구해 내기란 쉬운 일이 아니다. 이에 필자는 “脫”·“反”·“後期”등의 개념 구분을 떠나 아래와 같은 내용을 포스트모더니즘적 열린 思惟로 개괄하고, 왕양명과 그 후학들의 열린 사유에 주목하고자 한다.

포스트모더니즘은 모더니즘적 理性에 다시 비판기능을 회복시키고, 이성의 지배로부터 인간을 해방시킴으로써 궁극적으로 全體主義를 극복하려는 데 그 목적이 있다.(호크하이머, 아도르

노) 전체주의의 극복은 自閉症에 빠져 있는 모던적 이성의 치료에서 그 가능성을 찾고자 하는 바, 그것은 知覺의 창조성을 발견하여 모던적 이성에 의해 배제된 理性的 思惟를 復權시키는 데서 가능하다고 본다.(메를로 뵘띠) 뿐만 아니라 이성적인 것과 비이성적인 것, 정상적인 것과 비정상적인 것의 구분이 얼마나 자의적이며, 그것들이 지식과 권력과의 연계를 통해 수행되고 있음을 밝혀냄으로써 감시하는 권력으로부터 인간의 존엄성을 구해 내는 방법을 찾고자 한다. (푸코) 또한 modernism이 갖고 있는 自我中心主義를 극복하고 他者를 윤리적으로 받아들이고자 한다.(레비나스) 이러한 윤리적 태도와 함께 우리는 他者를 받아들이고 타자와의 차이점을 인정 하면서 우리의 텍스트 안에 살아 있는 타자가 남긴 흔적의 多義的인 의미의 세계를 이해함으로써 logos중심주의·自我중심주의·種族중심주의를 극복하고자 한다. 우리의 이러한 작업은 巨大理論(metanarrative)에 의해서이기보다는 지엽적이고 작은 이야기에 의해서 수행되기를 요구 한다.(료타르) 우리는 위와 같은 postmodernism적 사유가 강화될수록 多元主義·多文化主義·包容主義·個性主義·解體主義·平等主義 성향이 강화되었음을 발견할 수 있다.

II. 陽明學的 postmodernism의 출발

15세기 말~16세기 초엽의 明代 사회에서는 여러 방면에서 時代轉換的 post主義 현상이 나타나기 시작한다. 15세기 말~16세기 초의 시대적 사조의 입장에서 볼 때 朱子學에 대해 post-modernism적 성향을 띠었던 陽明學은 애초부터 朱子學과 철저히 구별되는 차별성 위에서 출발한다.

朱子學이 普遍理로 체계화된 전체주의적 이데올로기에 의거 세계를 서술하고, 권위주의적·목적주의적·교조주의적 닫힌 思惟로 타율적 新民의 세계를 열어가하고자 했다면, 陽明學은 개별 良知로 체계화된 개성주의적 이데올로기로 세계를 서술하고, 평등주의적·문화다원주의적 열린 思惟로 자율적 親民의 세계를 창출하고자 하였다. 다시 말하면 陽明學은 ① 16세기 초 資本主義의 대두와 서민계층의 능력 신장으로 인해 기존의 朱子學이 시대정신으로서의 권위를 상실 하자 새로운 시대정신으로 個別主體性·價值多元性에 주목하고, ② 특정 교조주의적 이데올로기에 의해 현실세계를 지속시키기 보다는 개별주체의 自家力量에 따라 자발·자율적으로 主客合一의 세계를 구현하고자 하였다.

동아시아적 이성주의·합리주의·전체주의·보편주의·교조주의·권위주의 등으로 이해될 수 있는 朱子學은 그 학문적 사유체계가 理氣二元論的 대립구조를 가지면서, 格物致知를 통해 인식한 보편적 규범윤리에 의해 세계의 통일과 주체성을 철저히 확립하고자 한다.

이에 반해 시대전환기에 일어나 가치다원주의·개성주의·평등주의 등으로 이해 될 수 있는

陽明學은 그 학문적 사유체계가 心即理(良知)一元論의 합일구조를 가지면서 致良知를 통해 발현되는 개별주체의 靈明性에 의해 개성의 실현과 주객의 동일성을 추구함으로써 규범윤리 중심의 전체주의적 주체의 세계가 해체 될 수밖에 없는 필연성을 내포하게 된다.

15세기 중엽 ~ 16세기 초엽의 明代에 이르러 心學이 대두되고, 자본주의적 성향이 강화되면서 朱子學의 말폐시대는 끝나야 한다는 여론이 고조되어 간다. 이 때 王陽明이 일어나 朱子學의 모순을 정면으로 비판하면서 陽明學의 心學이 등장한다. 왕양명은 주자학적 卽物窮理의 理性추구 활동을 강력히 비판하고, 理性(理)과 感性(情)이 하나로 발현되는 삶 그 자체 속에서 진정한 삶의 의미를 찾고자 한다. 이로부터 주자와는 다른 차원의 이성과 감성의 관계 정립에 양명학의 중심이 놓이게 된다.

陽明學의 이성과 감성의 새로운 관계 정립은 朱子學이 근본적으로 안고 있는 인간에 의한 인간의 소외문제로부터 비롯된다. 주자학적 이성주의는 주체가 객관세계와의 대립을 통해 확립된다고 생각한다. 그러므로 주체를 주체로 형성해 주는 갖가지 사회적 환경세계에 대해 객관적으로 인식하고 서술하고자 함으로써 학문이론의 전개활동 과정 중 인간의 주체성이 배제되는 지식이성 중심으로 기울어진다. 이외는 반대로 주자의 도덕주의는 결국 이성의 객관화를 지향하는 합리주의적 입장 보다는 삶과 생명을 근본적 가치로 설정한다. 이로 인해 주체의 진정한 삶은 이성 보다는 감성을 통해 표현되고 서술될 수 있다는 감성주의 입장을 취하게 된다. 이처럼 주자학은 이성주의와 감성주의를 함께 아우르고 있으면서도, 양자를 서로 분리시키는 二元的 태도를 취함으로써 주자의 이성주의는 사실상 주체가 배제되는 현실 경험의 서술이 농후하고, 감성주의는 현실이 배제되는 주체 경험의 서술 경향이 농후하다. 이로 말미암아 주자의 이성주의는 주체의 객관적 구성을 강조하고 도덕주의는 주체의 주관적 경험을 강조하게 되어 인간의 자기 소외적 요소를 근본적으로 내포하게 된다. 다시 말하면 주자학에서와 같은 주체와 객체의 분열은 필연적으로 인간의 자기 갈등과 자기 소외를 불러 올 수밖에 없다.

陽明學은 바로 이성과 감성을 상호 배타적 관계로 파악하지 아니하고, 상호 일체적인 구성관계로 파악하는 새로운 이성의 paradigm 모색을 통해 인간의 自己疏外를 방지하려는 일종의 세기전환기적 운동을 전개한다. 양명학의 이성과 감성과의 새로운 관계 정립은 단순한 양자간의 관계 정립으로만 끝나는 것이 아니라, 이들 관계 정립을 근본으로 하여 학문과 정치와의 관계, 학문과 교육과의 관계, 학문과 인간과의 관계 등 일체의 관계를 재규정하고 재정립하고자 한다. 이성만의 극단적인 확장도, 감성만의 완전한 해방도 결코 인간의 자기 소외를 완전히 해소하거나 극복해 줄 수는 없으며, 이들 양자의 극단화는 오히려 자기 자신을 주체와 객체로 분열시키는 朱子學的 모순을 더욱 심화시킬 뿐이라는 절박한 현실인식 위에서 陽明學的 postmodernism은 출발한다.

Ⅲ. 朱子學의 解體와 個別良知의 世界 敘述

陽明學的 postmodernism에서의 “post”의 의미는 한편으로는 당시대 朱子學의 지식론에 대한 반성적 사유를 통해서 형성되고, 다른 한편으로는 朱子學이 초래한 시대모순을 뛰어 넘을 수 있는 방안을 강구해야 한다는 요청에 따라 형성된다. 이런 의미에서 陽明學은 탈朱子學을 도모하는 철학이라고 할 수 있다. 陽明學의 탈朱子學的 지향은 당 시대가 철저한 이분법적 사고에 근거를 두는 대립의 시대라는 현실 인식을 토대로 한다. 그리하여 陽明은 대립의 해소와 극복을 지향하는 자신의 철학이 철저히 구현되는 세계를 ‘良知화된 세계’, 즉 ‘致良知의 세계’라고 말하며, 그 특징은 ‘主客合一’ 또는 ‘主客의 同一化’로 집약된다. 양지화된 세계, 즉 致良知의 세계는 인간의 보편성 또는 보편이념으로서의 良知에 의해 새로이 구성되고 창조되는 세계라는 점에서, ‘보편성의 객관화’이자, 동시에 사람마다 가지고 있는 개별 양지에 의해 통할·구현·창조되는 세계라는 점에서 ‘개별성의 객관화’라고도 말할 수 있다. 致良知의 세계에서 일컬어지는 권위와 권력은 양지와 분리된 지식축적을 통해서 성립되거나 결정되는 것이 아니라, 양지를 실현하는 참된 사람에 의해서 성립되고 결정된다. 따라서 陽明學에서는 지식의 획득과 축적을 부정하는 것이 아니라, 그것들이 참된 권위, 참된 권력과 연계되도록 양지에 의해 서술되고 장악되고 체계화되기를 요구한다.

陽明學의 관점에서 보면 致良知의 세계는 사람 하나 하나가 자유의 존재임을 자각하고 확인하는 세계이다. 그러나 사회적으로 인식된 당시의 시대적 조건들은 良知의 자유이념과 일치되지 못한 주객분열과 인간소외의 시대였다. 왕양명은 이러한 분열과 소외 현실을 정상화시키기 위하여 良知의 자유의지와 현실세계의 전개가 하나로 일치되도록 화해시키는 데 관심을 기울였다. 뿐만 아니라 이들 화해를 통해 이제껏 전통학문(朱子學)의 권위와 규범에 의해 독점되어 왔던 사회의 전체성으로부터 학문과 개성을 해방시키고, 끊임없이 직면해 오는 時空 속의 갖가지 사물과의 만남에서 良知로 현재·현실을 서술하고자 했다. 그러므로 陽明學에서는 지금 현재 일어나는 목전의 일들을 고려하지 않고서는 결코 이미 지나간 과거나 앞으로 다가올 미래가 의미를 가질 수 없게 된다. 그리하여 양명학적 postmodernism의 역사관은 朱子學의 과거 지향적 역사관을 ‘지금 바로 이 시간’, 그리고 ‘지금 바로 여기’라는 현실세계로 그 중심축을 환원시킨다.

왕양명은 인간실존의 현재성, 즉 良知의 현재성을 들어내고 해명하기 위하여 주자학에서와 같은 사변적 지식을 거부하고, 역사현실은 본래 인간실존의 본래모습인 良知의 개별주체적 서술이어야 한다는 적극적 차원으로 회복시킨다. 그리하여 양명의 역사관은 보편적인 것으로부터 개별적·구체적인 것으로 시각을 전환하게 되며, 이로부터 세계중심으로 군림했던 朱子學의 全體性的 주체는 다양한 개별 良知들이 현실을 서술하는 작은 이야기로 해체되어 전개된다.

개별 良知들이 현실을 서술하는 작은 이야기는 자본주의가 대두되고 서민계급이 급속히 성

장되던 明代 사회에서 다원주의적 현상에 대한 정서 또는 의식형태를 반영하는 것이다. 그리하여 양명학은 다양한 개별 주체들이 자기 동일성을 요구하는 ‘나’ 안에서 또는 ‘나’를 통해서 他者를 발견하고 실현시켜 주는 데 초점이 맞춰진다. 이는 곧 주체와 객체가 분열되기 이전의 원초적인 세계 내 존재를 해명하고 구현하고자 하는 학문이기도 하다. 여기에서 陽明學的 postmodernism은 전체성의 해체와 분산을 확인하는 허무주의로 떨어지지 아니하고, 다원주의 사회에서 인간의 주체적 자율성을 끝내 확보해야 한다는 과제를 안게 된다.

陽明學은 전체성의 해체와 분산으로부터 초래되는 다원주의를 확인하는 데 머물지 않고, 바로 이 다원성을 새로운 이성의 패러다임을 창출하려는 적극적 계기로 삼고자 하였다. 이로부터 朱子學의 주객이분법을 거부함과 동시에 객관주의로 경도되지 않고, 인간을 구성하는 다양한 요소와 조건들을 良知로 서술하여 인간의 자율성을 정당화하는 새로운 삶의 형식을 창출한다. 양명학의 脫朱子學 방법과 진정한 삶의 방식은, 인간이란 그 어떤 것으로 규정되거나 확정된 존재가 아니라고 하는 사고의 개방성을 근거로 한다. 현재 일어나거나 다가오는 것에 대한 개방적인 태도만이 인간의 자율성을 정당화할 수 있다고 보기 때문이다.

IV. 陽明學의 다양성 수용과 反理性主義的 性向

주자학적 전체주의 체계의 본질 상실과 분화로부터 양명학적 다양성으로의 이행은 지식에 대한 의미가 변화되었음을 전제로 한다. 양명학에 이르면 自·他와 主·客을 구별하고 통제하는 규정적 권위와 체계가 자연스럽게 이완된다. 양명학에 의해 새롭게 이해된 지식은 주자학에서 처럼 내가 이미 기억하고 있는 지식이나 사실을 반복하는 숙련활동이 아니라, 나 안의 良知가 아직 알지 못하는 미지의 사실을 맞이하여 새롭게 재구성하는 활동이다. 朱子學에서의 지식은 우리에게 이미 선형적으로 인식된 것을 명료하게 규범화하는 것이며, 따라서 주체는 바로 지식의 요건을 선형적으로 규정하는 담론체계이다. 이에 반해 陽明學에서의 지식은 우리가 이미 선형적으로 확보하고 있는 지식을 아직 인식하지 못한 새로운 時空的 상황 속에서 명료하게 발현해 내는 실천행위이다. 이 같은 지식에 대한 관점과 이해의 차이로 인해 왕양명은 주자학의 이성적 지식중심주의와 결별하게 된다. 주자학에서의 이성은 사실상 자연세계와 인문세계를 확립하고 관장하기 위하여 자아를 주체와 객체로 분열시키고, 타자와 대립하면서 일체를 자아에 관장시키는 체계로 발전한다. 그러나 16세기 초 明代에 이르면 주자학의 보편·전체주의적 지식체계는 분열의 위기를 맞고, 양명학의 개성주의적 철학이 대두되면서 지식의 문제는 전문지식인 집단의 一絲不亂한 합일성 보다 각자의 良知에 따르는 다양한 불일치성에, 그리고 기존의 권위와 가치에 안주하는 안정성보다는 새로운 권위와 가치를 창출하는 불안정성에 오

히려 더 많은 時空을 제공해 주는 열린 체계로 발전해 갔다.

王陽明은 자신의 학문이 추구하고 있는 지식형태 속에 내재하고 있는 정당화된 모델을 규명하기 위하여 세계를 직접 ‘서술하는 지식’(良知)과 주체의 세계인식을 통해 ‘서술되는 지식’과의 불일치성을 제기한다. 이로부터 새로운 시대의 새로운 세계는 이미 서술된 지식에 의해서가 아니라, 서술하는 선천지식으로서의 良知가 현재를 새롭게 서술하기를 요구한다. 주자학적 모더니즘 전통사회 속에서 이성적 지식은 규범적이고 체계화된 서술형식에 따라 규정되어지는 것이라면, 양명학적 postmodernism 사회 속에서 서술하는 지식은 구체적인 삶과 유기체적인 관계를 유지하면서 무한한 가능성의 열린 세계로 존재한다. 그리하여 왕양명의 서술하는 지식은 마주 대하는 대상과의 끊임없는 소통의 대화를 통해서 그 스스로를 정당화한다.

王陽明과 그 학도들은 주자학의 세력 확대와 전체주의화에 대해서 매우 폭력적이라는 생각마저 갖게 되었다. 정치권력과 그 효율성의 관점에서 학문적·정치적 권력의 정보가 어느 특정 집단에 의해 독점되고, 그에 대해 이의를 제기하는 사람이나 집단에 대해 탄압하려 들며, 양심에 없는 언어로 다양한 양심의 언어를 파괴하려 든다면 이는 모두 폭력과 다름없다고 보았기 때문이다. 王陽明이 곳곳에서 토해낸 일종의 패러독스는 모두 이러한 현실인식 위에서 이루어진 것이다. 이런 점에서 왕양명의 패러독스는 주자의 학문체계에 비해 훨씬 더 열린 체계라고 말할 수 있다.

일반적으로 열린 학문일수록 새로운 이념을 긍정하고 수용하며, 정당성을 확보한 기왕의 학문에 대해서도 흔쾌히 긍정한다. 이러한 열린 마음의 태도로 인해 더욱 다양한 언어와 규범을 창출할 수 있다. 양명학적 postmodernism에서는 이성적 지식에 대한 다중의 합의를 기대하기보다는 기존의 주자학체계에서 수용할 수도 없고 결정할 수도 없고 통제할 수도 없는 것들에 대해서, 그리고 독점적인 학문과의 갈등, 파국적이면서도 보다 실질적인 패러독스 따위에 관심을 기울이게 되었다. 주자학적 전체성의 해체와 분열에서 다원성으로의 이행과정으로 성격지워지는 양명학적 포스트모더니즘의 입장에서 보면 몇몇 지식인 집단의 합의로 이루어지는 이성적 지식은 오히려 인간을 오염시키는 병적 요소에 불과하였다. 이로부터 다양한 가치와 언어의 갈등·충돌을 해결할 수 있는 보다 적극적이고 강력한 正義論의 대두를 요구하게 된다. 王陽明과 그 문화에서 볼 수 있는 豪俠의 정신과 기상은 바로 이런 요구에 대한 일단을 제시해 준 것이라 하겠다.

V. 결 론

위에서 논의해 본 ‘양명학적 postmodernism의 열린 사유’가 陽明學의 본래 정신과 어느 정도

접근되는 것이라면, 양명학은 분명 열린 마음의 열린 사유를 통해 열린 세상을 지향하는 학문이라 하겠다. 이런 생각 위에서 필자는 다시 원점으로 되돌아가 포스트모더니즘적 열린 사유를 근거로 하여 양명학적 포스트모더니즘의 열린 사유를 다음과 같이 개괄하여 보고자 한다.

양명학은 주자학적 理性에 다시 비판기능을 회복시키고, 이성의 지배로부터 인간을 해방시킴으로써 궁극적으로 전체주의를 극복하는 데 그 목적이 있다. 주자학적 전체주의의 극복은 자폐증에 빠져 있는 규범 중심적 이성의 치료에서 그 가능성을 찾고자 하며, 그것은 良知의 창조성을 발견하고 규범적 이성에 의해 배제된 이성의 본래사유를 복원시키는 데서 가능하다고 본다. 뿐만 아니라 이성적인 것과 비이성적인 것, 정상적인 것과 비정상적인 것의 구분이 얼마나 자의적이며, 그것들이 지식과 권력과의 불합리한 연계를 통해 수행되고 있음을 밝혀냄으로써 감시하는 권력으로부터 인간의 존엄성을 구해 내하고자 한다. 또한 주자학에 숨겨져 있는 이기적 자아중심주의를 극복하고 타자를 윤리적으로 받아들이고자 한다. 이러한 윤리적 태도와 함께 타자와의 차이점을 인정하면서 우리들의 수많은 텍스트 안에 살아있는 타자가 남긴 흔적의 多義的인 의미의 세계를 이해함으로써 logos중심주의·자아중심주의·종족중심주의를 뛰어 넘고자 한다. 이러한 작업은 巨大理論(metanarative)에 의해서이기 보다는 일상적인 삶의 작은 이야기에 의해서 수행되기를 요구한다. 이와 같은 양명학적 포스트모더니즘의 열린 사유가 강화될수록 동아시아적 가치다원주의·다문화주의·개성주의·평등주의 등이 강화되면서 보다 더 열린 세계를 구현하게 될 것으로 전망한다.

강화학과 양명학과 조국독립운동

윤 병 석(인하대)

1

조선중기 性理學편중의 儒學界에 그와 대립되던 陽明學을 대표하는 학자로 지칭되던 霞谷 鄭齊斗는 1709년(숙종 35) 江華島 霞谷으로 移居, 그 곳에서 말년까지 양명학의 전체계를 수용하여 조선조 양명학의 기틀을 수립하며 그를 門人과 후손들에게 전수시켰다. 특히 그는 아들 鄭厚一과 李匡明에게 翁壻간의 인척관계를 맺게 하여 家學으로 전수시키는 계기를 이루게 하였다. 그 후 이들 鄭門과 李門은 대대로 내려오며 家學으로 양명학을 전승 발전시켜 갔던 것이다. 정제두의 양명학은 尹南漢 교수의 『이조 양명학의 전래와 수용문제』에 의하면

조선후기의 王學을 대표하고 陽明學 전체계를 수용하여 이조 최대의 王學者로 지칭되는 鄭齊斗는 西人系 名家에 탄생하여 少論系 名流의 學統을 받으면서도 일찍부터 科宦에 뜻을 끊고 政治에서 떠남으로써 正統 朱子學과도 一旦은 訣別하고 陽明學에 悟入할 수 있었다. 따라서 그도 京居(40세까지) 安山(41세에서 60세까지)을 거쳐서 江島(61세 이후 88세 卒去까지)로 移居함으로써 反宦의이며 逸民의 생활을 관철할 수 있었고 그럼으로써 그의 王學도 성취될 수 있었던 것이다.¹⁾

라고 논찬하고 있다.

정제두의 학문적 계승자로 부상한 李匡明은 그의 역사적 비중에도 불구하고 그의 생애를 직접 밝힐 기록이 그 후손가에 전하는 『家乘』²⁾과 그의 말년 流配地 三水 甲山 謫所에서 저술한 『贈參議公謫所詩歌』³⁾ 속의 약간의 기록뿐이라 하여도 좋을 듯하다. 그 『家乘』의 世系 속에 李匡

1) 윤남한, 『이조양명학의 전래와 수용문제』, 『中央史論』, 중앙대학교, 1972.

2) 후손 李賢周 소장의 『家乘』 上下와 『續家乘』 上下의 4책으로 李建昇의 친필본이다.

3) 친필본 『贈參議公謫所詩歌』는 후손이 국사편찬위원회에 기증하였다.

明은 ‘辛巳生 戊戌 十一月 一日卒’이라고 있듯이 1701년(숙종 27년)에 서울 서대문 밖 盤松坊에서 출생하여 1778년(정조 2년) 咸鏡道 甲山 流配地에서 78세로 작고했다. 그는 父 進士 李眞偉와 別坐 宋炳遠의 딸인 恩津宋氏 사이에 외아들이며 10세에 부친상을 당하여 母夫人의 뜻에 따라 江華島 沙器里에 장사 지내고, 이어 그 墓下에 卜居한 것이 그 후 韓末 李建昌·李建昇 형제대에 까지 6대 250년 동안의 家門의 世居地가 되고 또한 강화학과 양명학의 진원지가 되었다.

李匡明은 그곳에서 ‘治家有法度 教參議公(李匡明) 必以義方 及參議公坐謫甲山 門戶推敗 無以爲家 孺人獨持門戶 備嘗艱難⁴⁾’하다는 母夫人의 薰育을 받으면서 자랐으며, 한편 沙谷에서 10여리 되는 鎭江에 사는 鄭齊斗에게 師事하여 그의 양명학을 鄭齊斗의 아들 鄭厚一과 함께 傳受받았다. 동시에 鄭齊斗의 사랑을 받아 그의 아들 鄭厚一의 女婿까지 되어 鄭·李 兩門이 인척으로 結合하는 계기가 되었다. 이 시말을 그의 系子 李忠翊이 쓴 『贈參議府君(李匡明) 鄭夫人(鄭厚一女) 合葬墓誌』에는 다음과 같이 기록하고 있다.

先考(李匡明)十歲而孤 宋夫人嚴敬有禮度 教誨必以義方 及長儀貌脩偉 德器過人 文康公霞谷鄭(齊斗)先生 以其子府使君厚一之女歸之…… 文康公甚愛之 先考往來多從文康公學于江華之鎭江十餘里 朝夕在宋夫人側 備志體之養 跡不入城府三十年⁵⁾

이같이 李匡明은 嚴敬禮度 있는 母夫人 宋氏의 教誨와 鄭齊斗의 老宿한 陽明學을 이어받는데 30년 동안 江華府城에도 발자취를 돌리지 않은 專心誠意를 보였다. 그리하여 儀貌脩偉하고 德器過人하다는 그의 夙成의 일면을 함께 알 수 있다.

李匡明은 일생 동안 그 가문의 화려한 官爵과는 달리 科擧도 벼슬도 하지 못했다. 도리어 宦路와 서울을 떠나 江華에 隱遁함으로써 조용히 家學을 大成시키려던 것인데 그가 55세 되던 해인 1755년에 伯父 李眞儒에 追施된 逆律에 緣座되어 甲山에 流配되어 그곳에서 24년의 荊棘餘生을 마치지 않으면 안 되었다. 그가 이같은 생애의 역경을 견게 된 배경은 老少黨爭과 관련된 때문이라 할 수 있다.

李匡明은 宗班李氏 중에서 몇 안 되는 宦路에 顯達한 定宗 제10자 德泉君 李厚生의 후예로 그의 高祖 李景稷은 李恒福·金長生의 門人이며 丙子胡亂 때 都承旨로 난후에 호조판서로 활약하여 후에 좌의정에 追贈되었고, 또한 李景稷의 아우 李景奭도 丙子胡亂 후 三田渡碑文을 撰進한 학자로 후에 大提學을 거쳐 孝宗即位初에는 영의정에까지 올랐던 인물이다. 또한 그의 曾祖 李正英은 吏曹·工曹判書를 역임하고 判敦寧府事에 오르고 당대 名筆로 칭송되었으며, 祖 李大成은 戶曹·兵曹參判 등을 역임하던 이들이었다. 그리고 父 李眞偉는 眞儒·眞儉·眞休·眞伋과

4) 앞의 『家乘』上, 「進士府君(李眞偉)合葬墓誌」.

5) 앞의 『家乘』上, 「贈參議府君(李匡明)鄭夫人合葬墓誌」.

의 5형제 중에 막내동생으로 위로 伯兄 眞儒는 文科에 及第 후 吏曹正郎 및 副提學을 거쳐 禮曹判書에 오르고, 季兄 眞伋은 大科를 거치지 않았으나 弘文館校理 吏曹正郎에 천거되고, 셋째 眞休도 生員에 及第한 후 早死한 까닭으로 벼슬을 하지 않은 등 顯達한 兄弟間이었다. 또한 그의 父 李眞偉도 일찍 進士에 及第하였으나 불행이 30세에 早死하여 官路에 오르지 못하고 말았다. 이와 같이 李匡明은 華要望達의 名族家門에 태어났으므로 비록 그의 父가 早死하였다 하더라도 黨爭의 관계만 아니면 宦路를 그렇게 永廢하지 않았을지도 모른다.

李匡明의 甲山流配는 이와 같이 그의 생활활동과는 직접 관련이 없고 도리어 그가 당쟁을 피하여 등진 서울의 伯叔家의 미친 黨爭問題 逆律에 緣座律로 집행된 것뿐이다. 그 당쟁문제는 거슬러 올라 가면 숙종조 南人을 축출하고 西人이 再執權하는 庚申大黜陟이 계기가 되었다고 볼 수 있다. 즉 西人再執權 후 西人들은 중심인물로 그 동안 流配되었던 宋時烈이 풀려나자 그를 중심으로 모인 老論과 그의 門人으로 그로부터 排斥을 받는 尹拯을 중심으로 그를 두둔하던 少論으로 갈리어 심한 自家主張의 確執을 부리고 서로 攻斥이 격렬화되어 갔다. 이런 속에서 伯父 李眞儒는 바로 少論의 猛將으로 등장하며 老論배척에 적극성을 띠었다. 이 때문에 李眞儒는 한때 권세도 누려 보고 辛壬土禍의 꼬투리가 되는 辛丑疏로 올려 老論 四大臣인 金昌集·李頤命·趙泰采·李健命을 유배시키고 나아가 그들을 逆律로 궁지에 몰아 죽이기도 했다. 그러나 결국 李眞儒는 景宗에서 英祖로 왕위가 옮겨가는 사이 老論이 少論을 몰리치고 老論의 門閥 執權體制가 확립하는 과정에서 희생되고 말았다. 그는 1727년(영조 3년) 羅州로 定配되었다가 마침내 4년 뒤인 1730년(영조 6년)에 서울로 압송되어 杖斃되고 그의 아우 眞儉도 流竄되어 配所에서 작고하였다. 나머지 생존한 한 아우 眞伋만은 벼슬을 사양하고 은둔하고 있었으므로 겨우 유배를 면하였다.

그러나 李匡明 가문의 被禍는 이에 그치지 않고 그로부터 26년 뒤인 1755년에 李眞儒의 죄가 재론되어 역물로 追施되고 그 형제는 이미 다 죽은 후였으므로 그때까지 살아남은 諸姪들이 모두 流竄되는 一家慘禍를 입게 되었다. 李匡明과 같이 鄭齊斗에 수학한 양명학자며 명필이었던 종제 李匡師는 珍島로, 또한 李匡顯은 嶺南 機張으로 유배되는 등 李眞偉 諸姪들은 남김 없이 동서남북의 벽지나 해도로 離散되어 모두 그곳에서 생을 마치는 가위 ‘門戶摧敗 無以爲家’하는 지경이 되었다. 이 같은 李眞儒 一家에 대한 追施逆律은 직접적으로는 그해 2월의 羅州壁書 사건이란 것의 옥으로 발단하였으나 그 배경은 영조 즉위초에서부터 강화된 老論집권체제가 이 때에 거의 완성되어 그 반대파인 少論의 잔존세력을 전부 제거시키려는 의미로도 해석할 수 있다. 여기서 조선조 老少黨爭의 참담한 일면을 살필 수 있으며, 한편 李匡明의 5대손 李建昌이 한말에 『黨議通略』을 저술한 한 배경을 이해할 수 있을 것 같다.

李匡明의 陽明學은 현재 그의 적소에서 저술인 『贈參議公謫所詩歌』⁶⁾ 외에 전하는 것이 거의 없기 때문에 상세히 밝히기는 어렵다. 그러나 우리가 생각할 수 있는 것은 鄭齊斗의 江華生

活 28년은 바로 그의 陽明學 전 체계를 완성시키는 시기이며 李匡明이 그로부터의 양명학 수학은 거의 그 전 시기에 걸쳤던 것이다. 그러므로 鄭齊斗의 학문을 시기적으로 적절한 때 오래 두고 전수받을 수 있었던 인물은 그의 아들 鄭厚一을 빼고는 그의 孫婿가 된 李匡明이었고, 그 밖에 그의 從弟 李匡師, 沈洵형제, 그밖에 門人들에게 전수되었지만 당시 당시 程朱學的 教學體制가 硬化된 속에서 “그와 대립이거나 陸·王學의 연계성 위에서 이를 총괄하거나 이런 統一性を 지향하고자 하였던 것이다.”⁷⁾라고 尹南漢교수가 논급한 바와 같이 程朱化했거나 혹은 潛迹化했고 그렇지 않을 경우 ‘陽朱陰陽’ 혹은 ‘外朱內主의’ 學問으로 그 경향이 바뀌어가고 있었다. 어떻게 보면 그런 경향은 鄭齊斗의 學問 자체의 性理學과 陽明學의 統一性 指向이란 성격에서도 이미 나타났다고 할 수 있을 것 같다.

2

鄭齊斗 이후의 陽明學 계승 발전 문제를 생각할 때 그래도 그 중에서 가장 특징적이며 면면히 그를 계승 발전시킨 학파는 閔泳珪 교수가 지칭한 江華學派라고 하는 李匡明과 그의 후손들의 ‘稽山之學’ 혹은 ‘程伯性命之學’이라 할 수 있을 것이다.⁸⁾ 李匡明과 그의 종제 李匡師로부터 韓末 李建昌·李建芳代까지 250년 내의 내려오는 江華學派의 중요 계보는 다음의 圖解世系⁹⁾에서 볼 수 있듯이 그들 아들代인 李忠翊·李令翊을 이어 후손들인 李勉伯·李是遠·李建昌·李建昇·李建芳에까지 미치고 있다.¹⁰⁾

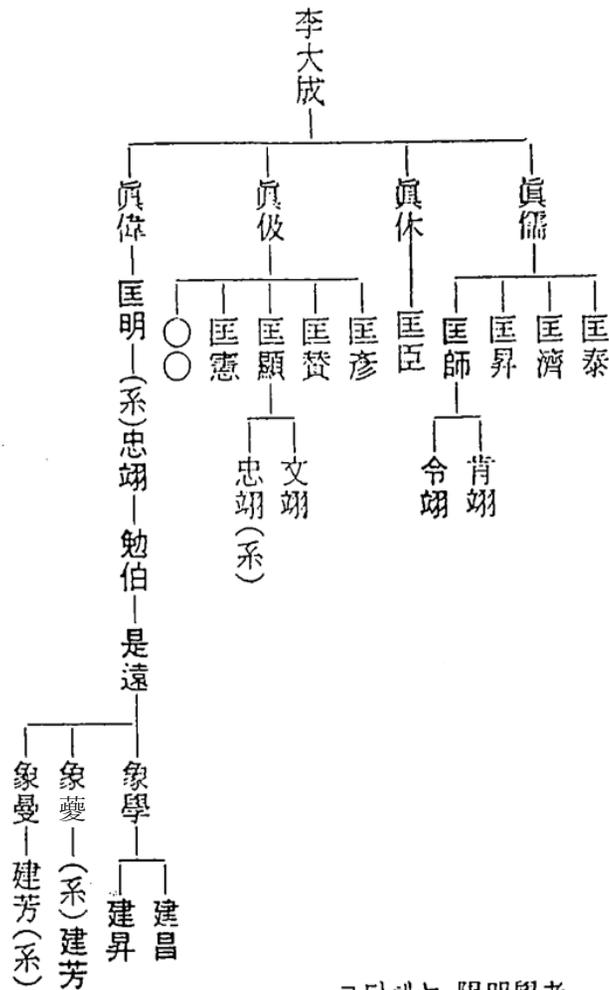
6) 李匡明의 글로 이 밖에 볼 수 있는 것은 鄭齊斗의 文集인 『霞谷集』속에 그를 위한 祭文 1편이 있다.

7) 앞의 「이조 양명학의 전래와 수용문제」.

8) 閔泳珪, 「李建昌의 南遷記」, 『史學會誌』20, 연세대학교, 1971.

9) 앞의 『家乘』上에 의하여 作成.

10) 이들의 陽明學 관계 文字는 李匡師의 『圓嶠集』~李令翊의 『信齊集』, 李忠翊의 『椒園集』, 李勉伯의 『垆淵集』, 李是遠의 『沙器集』, 李建昌의 『明美堂集』, 李建昇의 『海耕堂收草』, 李建芳의 『蘭谷存稿』~등이 전래된다.



이들 江華學派는 이 밖에 더 범위를 넓혀도 鄭厚一에서 그 6대까지 내려온 韓末 鄭元夏의 鄭門, 『輿地圖書』의 찬진자인 洪良浩에서 그 5대까지 내려온 洪承憲의 洪門이 서로 밀접한 한 울타리를 이루며 성장했던 것이다.

鄭齊斗 이후의 陽明學의 경향과 계보를 이와 같이 강화학파의 그것을 주류로 생각하면 李匡明의 위치는 크게 부각되는 것이지만, 불행히 그의 陽明學과 관련되는 문자가 위에서 본대로 희귀하여 문제가 된다. 그러나 陽明學者로서의 면목을 여실히 증명하고 그 수준을 추리할 수 있는 귀중한 『陽明論』 한 편의 장편 漢詩를 『贈參議公謫所詩歌』중에서 찾을 수 있다. 그 전문은 다음과 같다.¹¹⁾

11) 앞의 『贈參議公謫所詩歌』, 60-61쪽.

聖人無夜氣 陽明論

稟純粹而物交 云有時乎昏明 惺晨思於未感 最善端之方生	趁清宵之湛虛 蕩良善之隨見 除外誘而莫接 發中和而始顯	非月往而日來 信在聖而超常 其爲氣也至大 唯獨夜之乃覺	伊王氏之揚論 發前人之未發 隔千載而相承 况一堂之講確
聖何人也獨異 無所事乎卜夜 恒無間於動靜 又何有於操舍	宜及今而擴充 兌衆人爲至善 苟直養而益新 庶操存而復初	積三月之不違 抑七日之來復 不曾異於夜分 謂之無也亦宜	雖彼此之似殊 信先後之一貫 微專心之用功 誰能知其聖人
原天人之一氣 摠本然而流行 資省察之用力 驗清明之在躬	唯聖人之至誠 渾元氣之全體 悅乾行於日夕 滾川流於晝夜	蓋愛氣有厚薄 聖凡所以異模 肆安行與勉行 判有爲而無爲	垂明訓於下學 俾精義而入神 人無是則倭己 盍善養吾浩然
濡雨露而昔美 踵斧斤而日往 惕人欲之茅塞 警天德之梏喪	序其合與四時 至奚特乎一陽 曾斯湏之不息 無是夜之寂良	曾絕一而不已 夜如何其有別 猗亞聖之定言 覺後覺之先覺	

이 詩에서 李匡明의 陽明學은 그의 後孫들 - 江華學派의 일반적인 학문내용이 “이들(강화학파)의 학문은 陽明學에서 시작되었지만 반드시 그의 墨守者로 그친 것이 아니고 性理學의 측면에서는 求道者의 姿勢에서 얻어진 그러니까 재발견된 朱子學을 추구하는 학문 내용으로 해석할 수 있다.”라고 하기보다도 순수성을 나타난 陽明學 본질에 충실한 것이었음을 볼 수 있다.

3

강화학파 인물들의 조국 독립운동은 李建昇의 학문과 행적에서 중요사례를 찾을 수 있다. 그는 1858년(철종 9년) 11월 28일 世居地 江華島 沙器里에서 郡守를 역임한 李象學과 坡平尹氏 사이에 3남 중 둘째로 출생하여 1924년 2월 18일 망명지 西間島 安東縣 元寶山下 接梨村에서 작고하였다. 갑오경장 전후부터 일제 침략과 그에 뒤 따르는 정계 혼탁을 보고 관계출사를 단념하고 농사에 전념한다는 뜻에서 耕齋라고 자호하였으며 혹은 海耕堂이라고도 하였다.

또한 그는 명문 선조들의 학통의 줄기를 이었음 뿐 아니라 가까이는 曾祖父 李勉伯은 『岱淵

集』을 남겼고 祖父 李是遠도 『沙器集』과 『國朝文獻』 100권을 편술한 학자들로 그들의 학행을 이어받았다. 특히 李是遠은 홍문관 提學을 역임하였으며 본인의 사양에도 불구하고 살아서는 관직이 이조판서에 오르고 죽어서는 영의정에 증직된 이로 1866년 병인양요 때 독약을 마시고 순국하여 근대 외세 저항의 선구자로 지칭되던 인물이었다. 또한 그는 『黨議通略』과 『明美堂集』 등의 명저를 남긴 학자이며 清白吏인 李建昌의 바로 아우가 된다. 뿐만 아니라 200년 전래의 陽明學의 줄기를 鄭寅普에게 전승시켰다는 李建芳과는 종형제간이 된다.

그러므로 閔泳珪 교수는 『爲堂 鄭寅普선생의 行狀에 나타난 몇 가지 문제 - 實學原始』에서 이와 같은 전래 가문의 학문은 1709년 陽明學을 수용한 鄭齊斗가 강화도로 그 근거지를 옮긴 이후 이 鄭門과(1709년) 李門을 ‘江華學派’라고 칭할 수 있는 하나의 학파를 형성하여 高宗朝에 李建昌과 李建芳 등 李建昇 형제들과 鄭齊斗의 7代 宗孫되는 鄭元夏, 그리고 『輿地圖書』의 편찬을 주관한 洪良浩의 6대 장손되는 洪承憲 등에까지 그 명맥이 면면히 이어지는 것으로 규정하였다. 또한 이들의 학문은 陽明學에서 시작되었지만 반드시 그의 墨守者로서 그친 것이 아니고 性理學의 측면에서는 ‘求道者의 姿勢에서 얻어진, 그러니까 재발견된 朱子學’을 추구하는 학문 내용으로 해석하였다.

李建昇은 이러한 위치에서 그의 백형 李建昌처럼 사회에 顯達되지는 않았으나 그의 형과 難兄難弟의 경지에 이를지도 모르는 학문과 문필을 바탕으로 江華學派 최후의 ‘學行’을 보여주었다. 그는 1891년(고종 21년)에 進士를 급제하고 科擧가 폐지된 갑오경장 직후 政府主事로 임명되었으나 나아가 벼슬하지 않고 이로부터 관계를 단념하고 강화도본가에서 오로지 학문과 농사에 전념하였다. 이같은 學行은 ‘江華學派’계열의 학자들의 공통된 것이었다. 그러나 그들의 이 같은 경향은 반드시 현실을 외면하려는 은둔주의자라고만 볼 수 없으며 물론 開化派도 될 수 없다. 그보다는 완고한 守舊的 保守派도 아니고 주체 의식을 뚜렷이 견지하여 자기 상실을 막으려는 의지의 표현이 강한 한말 전통적 유학자의 한 상징적 계열로 볼 수 있을 것 같다.

그러므로 그들은 대부분 갑오경장 이후 서울에 발을 들여놓지 않고 官界를 등졌으나 정부가 외세에 휘말려 주체성을 상실할 때는 거침없이 上疏 항쟁하였다. 그러한 중요사례가 을미사변 직후 정부가 일본에게 제주되어 閔妃의 廢后를 선언하자 李建昌·鄭元夏·洪承憲은 연명하여, 대담히 이에 맞서 상소 항쟁하여 끝내는 閔妃의 복위를 실현하게 하였고 나아가 한말 義兵抗爭의 端初가 되기도 하였다.

李建昇은 1905년 乙巳條約의 체결을 國亡으로 인식하여 鄭元夏와 자결하려고도 하였으나 그들의 죽음이 국가 민족에게 아무 이익도 되지 못할 것이라고 생각을 고쳐 1906년 자기 재산을 털어서 향리에 啓明義塾을 세워 민족주의 교육에 전념하였다. 그 자신도 그러한 노력이 마치 精衛鳥가 바다를 매우는 것과 같은 격이어서 徒勞에 그칠 것을 알고 있으나 다만 자기의 심신이 나마 다 바쳐 보려는 것이라 하였다.

4

李建昇의 이러한 활동도 5년을 넘지 못하여 1910년에 庚戌條約을 보고는 결연히 청산하고 고구려 發興地인 西間島 懷仁縣에 망명하였다. 을사5조약 때 죽어야 되는데 못 죽은 몸이 이제 죽을 자리를 찾아간다는 것이라고 자찬 『耕齋居士自誌』에서 밝히고 있다. 이 때 그와 함께 망명한 인물이 바로 原任判書의 지체에 있던 鄭元夏·洪承憲이었다. 그 양인은 항상 伯兄 李建昌과 정치적 견해가 같고 더욱이 학문적 志趣가 동일한 인물들이었고 李建昌이 1898년에 죽은 뒤는 이들 이견승·정원하·홍승헌 3인이 모여 학문의 ‘講論’과 ‘臨亂處義之方’을 생각하던 死盟之友들이었다.

西間島 興道村에 망명한 후에도 이들 3인은 한결같이 조석으로 모여서 詩文으로 수작하고 그들 학문에 전심하며 서로가 죽을 날만 기다렸다. 이 밖에도 그 곳에는 이들과 전후하여 망명한 전 군수 安孝濟, 전 侍講 盧相益 등이 우거하여 같이 교유하였다. 또한 국망직후 그곳에 망명한 민족주의 사학자이며 양명학자인 白巖 朴殷植과도 교류하였다. 그들의 표면적 행동은 적극적으로 항일운동에 가담하는 것도 아니고 단지 그날 그날에 붙어 있는 목숨을 이어가기 위하여 농사짓고 賣藥하며 살아간데 그쳤다. 그러나 그런 속에서 그들의 내면생활은 자아의식에 바탕을 두고 그를 실천할 강한 의지의 적극적 표현이 이루어져 가고 있었다 할 것이다. 이렇게 5년이 지난 1914년에 그들은 恒道村 지방에 풍토병이 유행하여 安東縣 元寶山下 接梨村으로 함께 이거하였다. 그로부터 그들은 그들 당초 결심대로 한사람 한사람 죽어갔다. 가장 먼저 李建昇보다 4세 위인 洪承憲이 회갑 나이로 이 해에 죽고 가장 늦게 1925년 鄭元夏도 시체가 되어 그들의 마지막 소원을 이루었다. 그 중 李建昇은 망명 15년째인 1924년 일이며 53세에 망명하여 67세에 마친 것이다. 李建昇은 그가 회갑되던 해에 지은 『耕齋居士自誌』에서 간결하게 자기 생애를 기록하고 다음과 같은 自銘을 붙여 自評하였다.

我無死責不死，誰其非之，曰死而不死，是誰欺，卒以老斃，吁其悲。¹²⁾

처음 李建昇이 西間島 懷仁縣으로 망명 길에 떠나기는 그의 가까운 벗이며 애국시인인 黃玟이 『秋燈掩卷懷千古 難作人間識者人』이란 絕命詩를 남기고 운명한지 며칠만인 1910년 9월 24일이었다. 日帝의 감시를 피하여 지팡이 하나만 들고 마치 이웃집 나들이 가듯이 이미 연락된 洪承憲과 만나 곧바로 10월 2일 북행하였다. 12월 1일 망명객 거의가 취하는 것같이 新義州에서 강물이 얼기를 기다려 야음을 타서 국경을 탈출하였다. 이와 전후하여 新民會를 중심으로

12) 李建昇, 『海耕堂收草』 上下, 친필본 후손 李賢周 소장.

추진되었던 柳化縣 三源堡에 獨立運動基地 설정의 선발대인 李會榮·李始榮의 형제와 李東寧·李相龍 등의 7家들이 역시 야음의 빙판을 걸어서 국경을 넘은 것이었다.

李建昇과 洪承憲은 安東에서 한 달 가까이 눈 오기를 기다려 그 달 30일 跋高라는 눈 위에 달리는 商車를 타고 1주일만인 동월 7일에 懷仁縣 興道村에 도착하였다. 그 곳에는 이미 월여 전에 세 동지 중 1인인 鄭元夏가 먼저 도착하여 기다리고 있었다. 이렇게 3인은 망명생활을 시작하였다. 그 해 겨울은 3인이 鄭元夏가 먼저 와 마련한 斗屋에서 같이 나고, 그 다음해 3월에 李建昇은 따로 그 곳에 거처를 마련하였다.

李建昇은 그곳에서 『西行別曲』을 지었다. “어와 이내 몸이 천지간에 생겨나서”로 시작되어 있듯이 그의 출생으로부터 언급되었으나 그 내용은 그가 1910년 9월 22일에 집을 떠나서 그 다음에 3월에 興道村에 자기의 망명우거처를 마련하기까지 사이에 전개된 사실을 소재로 하여 엮어간 것이다.¹³⁾ 이런 면만 보아도 이 『西行別曲』은 이견승의 亡命 心事를 그대로 기술한 사실 작품이 되고 아울러 그의 학문사상을 인식하는 자료로서 귀중함을 입증할 수 있을 것 같다. 그후 李建昇은 그곳에서 亡命生活中 그의 학문 사상과 행적을 결집한 『海耕堂收草』上下권을 저술하였다.

이 같은 『西行別曲』과 『海耕堂收草』의 사료적 가치는 여러모로 검토될 수 있으나 그 중에도 다음과 같은 몇 가지 면은 간과될 수 없는 것이라 할 것이다. 첫째, 전통적 조선유학에 바탕을 둔 한말 지식인의 민족국가관이나 주체의식을 살필 수 있다. 특히 이 『西行別曲』과 『海耕堂收草』 전편에 흐르는 일관된 신념은 비록 근대사조에 뿌리를 둔 민족주의의 사조라고 할 수 없지만 오직 他律에 의한 自主喪失을 거부하고 죽음에도 초월한 주체의식·민족의식에 집결되었음을 간취할 수 있다.

둘째, 한인의 西間島 이주 개척과 그의 역사적 의의를 밝혔다. 민족운동자들의 일반적인 생각과 같이 그도 西間島는 우리 민족의 고대 이래 고구려·발해로 내려오는 역사적 故地이며 그 곳이 우리 민족운동의 근거지가 될 수 있다는 신념을 가졌다. 따라서 그 곳을 민족의 獨立運動基地化하고 韓人을 교육하고 광복군을 훈련하여 독립전쟁을 준비하고 나아가 항일독립의 날을 맞이하지는 경륜을 문학으로 승화하고 저술로 결집시킨 것이다.

13) 李建昇, 『西行別曲』~친필본, 후손 李謙周교수 소장.

真実の理とその実行

——鄭齊斗の真心実学——

小川晴久(日本 二松学舎大学)

はじめに

私は鄭齊斗の研究を始めたばかりである。そのキッカケは鄭齊斗（1649—1736）こそ朝鮮における真心実学者であるという鄭仁在先生のご高説を知ったことである。

私は朝鮮における真心実学の提唱者を 18 世紀の天文学者洪大容（1731—1783）と考え、今日までそれを主張してきた。鄭仁在氏の主張は鄭齊斗がそれより半世紀以上も前にそれを提唱し、実践しているというものであった（金泰昌先生を介しての伝聞ではあるが）。その根拠をやはり金泰昌先生を介してお尋ねしたところ、師の死後弟子たちが英祖に上疏した「請設書院儒疏」の「再疏」であるとのことであった。再疏には「我先正真心実学為一世儒宗」と主張されており、弟子による真心実学の定義も見事なものであるので、この再疏が書かれ上疏された時期（推定では 1750 年前後）には、真心実学の理念が見事な定義を伴って、鄭齊斗の弟子たちの間に成立していることを確認することができた。ただ私の倉卒な検索では鄭齊斗の著作には真心実学の成語はなく、実学の語の使用は一ヶ所、真心の語は同じ箇所二度出ただけである。しかし、真心や実学という語を多用していなくても、善悪を内包する躍動する「生理」の中に、真実の理である「真理」（真知）を明らかにし（それは自己の中にある明德であり良知であるのだが）、その真理（真知）を実行することに一生をかけたその姿に、実なる心の実行者としての真心実学者を確認することができた。鄭齊斗の真心実学は朱子学から出発して陽明

学に行きついた結果として形成されたものであるので、実心に重点を置いた実学であり、天文学者の洪大容のそれとはちがいがあがあるが、17・8世紀の実心実学の一典型であることを確認することができた。本発表はその確認の報告である。

一、弟子による実心実学の規定

鄭齊斗の学を实心実学と規定したのは、師の死後書院を作ろうと英祖に賜額を求める上疏の再疏の中であった。

再疏の末尾に「惟我先正実心実学為一世儒宗」と師の学を規定したのが、それであるが、実心実学の意味は再疏の頭の方で次のように明確にされている。

「昔濂溪周子に言ありて曰く、誠は聖人の本なりと。蓋し誠の言たるや、即ち心中の実理の名なり。天はこの実理を以て之を人に賦し、人は之を得て以て心となす。此を以て致知すれば則ち真知となり、此を以て力行すれば則ち実行となる。真知を以て実行をなせば則ちこれ実学となる。ただこの実学、之を得る者は蓋し寡し。」

冒頭の周濂溪の「誠者聖人之本」という規定は『中庸』第20章の「誠者天之道也、誠之者人之道也。誠者不勉而中、不思而得。従容中道、聖人也。」に基づいている。聖人は勉めずして、思わずして誠を得ている存在と定義されている。したがって聖人になるにはこの誠を体得できればよいことになる。中庸はその方法を続けて次のように明らかにしている。

「之を誠にする者は善を択んで固く之を執る者也。博く之を学び、^{つまびら}審かに之を問ひ、慎んで之を思ひ、明らかに之を^{わきま}弁へ、篤く之を行なふ。」

このあと博学、審問、慎思、明弁、篤行を徹底して行なひ、人の百倍の努力をする必要が説かれる。百倍とは何とオーバーな規定だと常々思ってきたが、凡人が学んで聖人になる方法だと気づけば、納得できる。それはともかく、再疏に戻ろう。

人は皆聖人になる素質を持っているのは、この誠が心中に実理となって宿っているからであり、この誠＝実理が心の中で本物の知となったのが真知（誠の知）であり、真知を実行すれば誠の実践であるからそれは聖人の行為である。実学とは聖人となるための学であり行である。

再疏の作者にとって、真知が実心であり、真知＝実心の実行が実学であった。実心実学の規定はこうして成立した。

弟子による実心実学の規定は実に見事である。形式的に見ても見事であるが、内容上すぐれているのは実理という概念の活用である。実理という概念は「程子所謂実理得之於心自別」と引用されている程伊川の次の一文を踏まえている。大意をとりながら引用も混じえよう。

程伊川は人が孔子の「朝に道を聞かば、夕に死すとも可なり」の志をもって一日たりとも休むことなく実行する必要を説いた。しかし、人がそれを実行できないのはひとえに実理を見ないからであるとした。

「実理とは、実見して是^ぜを得、実見して非^うを得。凡そ実理は、之を心に得て、自ら別なり。」

先の引用はここに出てくるが、まだその意味は鮮明でない。

実見するとはどういうことか。

「それ水火を踏むに及べば、則ち人皆之を避く。是れ実に見得ればなり。須^{すべ}からくこれ不善を見て探湯の如きの心あれば、則ち自然に分なり。」

水害や火災に遭えば、人はみなそこから逃げる。本当にその恐さを知っているからである。「不善をみれば熱湯から指を瞬時に引きはなす」（『論語』季氏篇）ような心があれば、自ら別であると。自然に別なりという意味はすぐ後に説明しよう。

程伊川は「実見（得）」の意味をもっとハッキリさせるために昔虎に襲われ傷を負った人の虎についての認識と、そういう経験のない人の虎の畏^{こわ}さの認識を比べて、経験者の認識こそ本物（実見得）であると指摘する。

「昔虎に傷を経た者の若きは、他人虎を語れば、三尺の童子も皆虎の畏るべきを知るも、終には曾て傷を経る者の、神色懾懼、至誠より之を畏るるに似ず。これ実見得なればなり。」

神色懾懼とは心底からおびえる意である。至誠畏之はその別表現で、実見とはこの経験者のような認識を意味する。是を悟るも、非を悟るも、このような認識が、実見であり、実理であるという。「実理とは之を心に得る」ことという定義は次のような意味である。

虎に襲われ傷を負った人の虎の畏しさの認識のように理を心底から悟る。それが実理であると。

実理の実とは「本物の」、「心底からの」、「恐ろしいまでの真実な」の意である。

道というものがこのような実理として認識されたら、夕べに死んでも悔なしといえるような道の体得。これは心で実に見た(認識した)認識という。

程伊川は口耳の学はこれとは全くちがうという。これが先程の「自ら別なり(自然に別なり)」の意である。

「耳で聞き、口で道ふが若き者は、心実に見ず。若し見得れば、必ず安んぜざる所に安んずるを肯ぜず。人の一身、儘かに為すを肯ぜざる所あるも、他事に至るに及んでは、又然らず。士の若き者は之を殺さんとして穿窬を為さしめんとすると雖も、必ず為さず。その他の事は未だ必ずしも然らず。」

士のクラスのものにこそ泥をやらせようとしても絶対にそれはしない。しかしその他のことはその限りにあらずという指摘は、物を盗んではならないというモラルも、こそ泥では守られても、目に見えない盗み、大きな盗みとなると、必ずしも守られない。他人のものを盗んではならないということが、この道理が心でしっかりと把握されていないからだと解される。「凡そ、実理は、之を心に得れば、自ら別なり」の自ら別とは口耳の認識、「心実不見」の認識と「実理」=「心実見」とはちがいがあるという意である。

程伊川の言う実理を踏まえて再疏の先の規定を改めて確認してみよう。

「誠之為言、即心中実理之名也。天以此実理賦之於人。人得之以為心。以此致知則為真知、以此力行則為実行、以真知為実行則斯為実学。惟此実学、得之者蓋寡。」

「人得之以為心」と伊川の「実理、得之於心」とは同じことを言っている。理（誠）というものを本能にしてしまう位、心でしっかりとらえる、これが伊川の要求であったが、本能になった理、即ち実理が心そのものとなるという再疏の規定と同じである。その実理となった心（誠の心）で認識しえたものが真知であり、真知を実行に移したものが実学であると言う。実心という規定はここには表面上表われないが、誠（実理）を心としたものが実心である。

この再疏は誰の手になるか不詳であるが、この弟子の力は相当なものである。師自身が自己の学をこのように簡潔に定式化できていないのに、それを右のように誠と実学の関係を程伊川の実理を媒介にして定式化し、師の学を実心実学の四字で把捉した力は月並みではない。

【付】 その他の弟子たちの規定

弟子たちが師の学をどうみていたかは祭文を見るとわかる。霞谷全集には祭文のダイジェスト（祭文略）が並んでいる。そこから列举してみよう。

「先生の道は、上下昭徹、惟だ一の実字、微減すべからず。実忠実孝、実致実格。」（太学生盧述等）

「真を知り実を踐む、足目俱に到る」（門人李震炳）

「実を踐み篤く行なふ」（門人李匡臣）

「先生の学は、本源を涵養し、真実力踐」（門人成以観）

「真知力行」（門人呉世泰）

真知力行（真実力踐）の規定がほぼ共通である。真知を実心、力行を実学と置き換えれば、実心実学である。再疏の規定と同じである。

興味深いのは、「先生之道、上下昭徹、惟一実字、不可微減、実忠実孝、実致実格」の一文であって、徹頭徹尾実の一字で貫かれているという指摘である。この意味で鄭齊斗の学は実学である。ここに言う実^{まこと}は誠の意であって今日言う実学ではない。実の一字で師の学を特徴づけた弟子太学生盧述はこのように指摘しつつも、彼自身は師の学を「心学」と最終規定している。この弟子にとっては鄭齊斗の学は心学としての実学であった。

二、鄭齊斗の実心と実学の語の用例

『霞谷全集』を見る限り、管見では実心の語は二ヶ所（といっても実は一ヶ所）、実学の語も一ヶ所しか確認できなかった。

実心の用例は『中庸雜解』の「誠者自成而道自道也」の解説の中に見える。

「誠は実理を以て言ふあり、実心^{まこと}を以て言ふあり。実理を以てすれば、則ち誠は物の自ら成る所以、道は理の用を為す所以。実心^{まこと}を以てすれば、則ち誠は心の^よ自りて本と為す所。道は人のまさに自ら行くべき所。誠は物理を主として積く。道は人道を主として積く。各々その字義の相い属するに就くなり。」

実心という語が登場するのはこの一段落しかないが、天道としての誠を（万）物の成立の根拠としての実理（^{まこと}実の理）、心の本源としての実心（^{まこと}実の心）と解しているこの関係は、後に確認するように実学と実心、すなわち実心実学である。たった一例であるが、その要件は充している。

実学の用例は34歳の作と言われる「壬戌遺教」に見える。

子供の教育として史略や資治通鑑で文理をたどらせ、その後で小学、語孟四書、詩書の順に勉強させ「循環熟読させ、経書を離れない」ように命じた。実学の語が出るのは次の下りである。

「時文俗製の如きは、文理既に成るの後、衆に随ひて習為さす。只だ挙に応ずべきのみ。終に実学を廢するなかれ。且つ経書の如きは、すべからくこれ精学貫通し、時輩の如く涉獵^ろ鹵莽するを得ざらしむべし。」

あくまでも経書の勉強に専念させ、時文の作成は科挙のためにするのは已むを得ないが、中心は経学であること。しかも経学の勉強の仕方も、全体を大雑把に学ぶのではなく、「循環熟読」「精学貫通」すべきことを強調した。ここに出る実学は科挙のための学に対比されているので、仕官のための学(人の為の学)ではなく、あくまでも己の為の学、己を修めるための学、具体的には経学の「精学貫通」を意味した。実学の用例はこの一ヶ所だけであるが、この実学も実心実学の実学である。

実学に近い用例に「実学問」という用例がある。

「礼楽射御書数の如きはこれ実なる学問なり。」（「如礼楽射御書数是実学問。」）

いわゆる六芸の学を実学問と言っているので、この実は今日言う実学の実と解されがちであるが、実はそうではない。この実なる意は心を養う方法として実なる意であり、心を養うことによって有用な存在になるための学という意味であるが、次の一文を見るとわかる。

「生人は有用の物に非ざるなし。空しく経籍を守るべからず。学問は養心の方に非ざるなし。文義に^よ寄り溺るるべからず。礼楽射御書数の如きは、これ実なる学問なり。楽は以て心を^{おさ}理め、^ま放棄ならざらしむ。又間^ま射を以てその徳を正し、間^ま御を以てその志を^{ゆる}舒くし、間^ま習礼を以て、以てその儀を整へ、間^ま書数を以てその心画を正し、その心数を精しくす。これ皆相^{たす}い資りて相^{たす}い輔け、之をして一事に怠ることなく、之を各処に試み、一時の或ひは間することなく、一時の或ひは放たることなからしむ。心を養ふに非ざるなし。学を為す所以に非ざるなし。芸を習ふ所以に非ざるなり。かくの如くんば則ち般柴運水も心学の方たるに非ざるなし。」（存言下）

六芸はみな心を養う方（手段）とされている。学を為す所以であって、芸を習う所以ではないという。ここにいう学は己の為めの学であり、心を養う

ための学(心学)である。だから実なる学問、即ち実学は実心の学であって、今日いう実用の学としての実学ではない。しかし、鄭齊斗は「心の理は即ち事物の理、事物の理は即ち心の理。物は即ち心なり。心は即ち物なり」(『霞谷集』卷14、「論語」)と言っているので、心を養うことは物を処理する能力を養うことを意味する。人間を有用な存在たらしめる学になっているのである。心学が実学(実学問)とされた所以は、事物に精通する心を養う学としての有用性を根拠としており、実なる学問の実には有用の意も込められていた。

なお鄭齊斗は般柴運水も心学の方となると言っていたが、これは王陽明の次の^{くだり}件を踏まえている。

「使し我に在りて果して功利の心なからしめば、錢穀兵甲搬柴運水と雖も、何ぞ往くとして実学に非ざらんや。何ぞ事として天理に非ざらんや。」(「与陸元静」)

鄭齊斗が心学と言った所を王陽明は実学と言っていた。鄭齊斗は学問を養心の方と考えていたので、実学と言わず心学と言ったのである。鄭齊斗の心学は実学と等置してよいことが裏付けられたが、鄭齊斗は実学よりも心学の言葉を好んだようだ。彼は「聖人の学は心学なり」「聖人の学は性学なり」(存言下)と規定していて、「聖人の学は実学なり」と言っていない。彼の関心が心や性に集中していたことを物語る。

三、鄭齊斗の学の実心性

彼がいかに性や心に関心を集中したかは、彼の学問遍歴を見ればよくわかる。彼は朱子学から出発したが、やがて陽明学と出会って朱子学的な理気二元論を克服していったのである。彼は王陽明の「理者気之条理、気者理之運用」に同意して理気一元論に立った。彼は「心は理なり、性も亦理なり、心性を以て岐貳すべからず」「性は心の本体、心は性の主宰、皆理のみ」(存言中)として、性と心を二物とすることに反対した。朱子学の性即理と陽明

学の心即理を統一したのである。彼が聖人の学を心学と規定したり、性学と規定したが、両者は同じ意味であった。

彼の性論すなわち心論の詳細は『学弁』や『存言』にゆずるとして、ここでは彼の物理—生理—真理の理の重層論のみをとりあげたい。この論は『存言』に示されるが、金教斌氏は論文「霞谷理気論の構造に関する研究」（韓国の思想家 10 人『霞谷鄭齊斗』所収）において明快にそれを読み解いている。それを参考にしつつ、一番頂上の「真理」論に注目したい。

物理は無生物と生物、つまり万物の理である。気道の条路（条理）としての理であり、金教斌氏は「必然法則」と捉えている。万物の理であるから、個別の理であって互いに通用しない。物理には無生物の理としての死理と生物の理としての理と非理がある。死理は枯木や死灰のように虚条空道（虚なる条理）であって、実なる条理としての生物の理とちがう。生物の理には牛は耕し、馬は馳せ、鶏はあした晨をつげ、犬は吠えるなどを理とし、そうでない時を非理とするが、これは人間の利用を基準とした主観的なものである（金教斌氏の指摘）。物理に属する生物の理には種族保存的なものは含まれる。

生理は物理中の生物の理を踏まえるが、生物としてのより生き生きとした、より能動的な存在としての理である。生理には過不及のない理と過不及のある理が区別され、前者は善、後者は悪とされる。後者は性の悪や心の邪、具体的にはそれらが発揮された盗賊行為や暴淫（度をすごした房事、淫乱）が例とされるが、これらも人間の意欲の表われとして理（生理）とされる。しかしこの理は「体」を失った理とされる。

「体」を失っていない理、理体としての理が善である。それは神生、すなわち神聖の霊と生々不息を内実としている。これは善であるが気質の性という制約の中にある。神聖の霊も、気に蔽われがちのものである。それをとり払う必要がある。気質の性から脱却して本然の性に到達したものが「真理」である。

「真理」とは「眞実の理」「理の眞体」のことである。性の眞体とも言われる。

「その一箇の活潑の生理、全体生生なる者即ち必ず眞実の理あり。無極の極、於^{おぼく}穆沖漠至純至一の体なる者、これ乃ちそれ理の眞体たるなり。」(存言中)

「生神は理たり性たり。而してその性の本自ら眞体なる者あり、これその性なり、理なり。故に生神中に、弁じて眞あり妄あり、その眞体を主とすを得れば、則ちこれ尊性の 学たるなり。」(存言上)

実はこの眞理は「本有の衷」とされるが、他でもない吾が心の明德がそれであるという。

肝心なのは、氣質の膜を突破して(開通して)到達できるとされたことである。

「その統体する所以にして、その条路の主となる者、即ちその眞理の在る所の者は則ち、吾心の明德これのみ。然らば則ちその睿照の明、一膜の開、只だこの性の聖知を修治するものありて以て開通すべきものなり。まさに彼の条路に之を求めて、開通するあるべからざる者なり。」(存言上)

彼の条路とは物理のこと、朱子学的な格物窮理によってではなく、あくまでも吾が性に内在する聖知を修めることによって眞理=明德に至るとしたところが朱子学と陽明学を統一せんとした彼らしい主張である。朱子学的な陽明学の性格が生理から眞理への探求に見てとれる。

物理から生理へ、生理から眞理へ、そこを貫いているのは氣に裏打ちされた生き生きとした生理であるが、彼の^{まなざ}眼差しは至純至一なる心である眞理に高く向けられていた。それを衷心ととらえることができるとすれば、彼の学問は実心性が濃厚であったと言える。

金教斌氏が鄭齊斗が眞理をあくまで目指したところに「任情従欲」に流れる陽明学の欠陥をも克服しようとした意図を見ているが、卓見である。

四、鄭齊斗の学の実学性

性や心に関心を集中した心学と彼自身が名づけている鄭齊斗の学には、弟子が定義したような、真知の実行としての実学性は十二分にあった。鄭齊斗ほど真知の実行に努めた人もいない。

「乃ち曰く、論ずる所千言万語と雖も、若し実徳に務めざれば、尽く文具に帰す。」（門人語録）

「公平日嘗^{つね}に子弟を戒めて曰く、人の世に生まる、心性忠信篤行を修養するを第一と為し、之に加ふるに学問を以て、以て見識を優にすること尤も美なり。好学すと謂ふと雖も徒^{いたず}らに弁論を事として体行の実なければ、何ぞ益あらんや。専ら文詞を尚び、科を決めて躍進するに至る者、倖^{さいわ}いに身を立つると雖も、此れ乃ち無根無源の人、何ぞ言ふに足らんや。」（遺事）
 実徳に務む、体行の実をあげる、これを実行の学としての実学とすれば、鄭齊斗は恐ろしい程にそれに努めた人であった。本稿一で紹介した弟子たちの師の学の規定に、踐実、力踐、力行はすべてそれを示す。

実行の学としての実学性は十二分にある。

今日的意味での実学性はどうかであろうか。事物の学としての実学性は希薄なような気がしないでもない。しかしすでに言及したように、彼の哲学は理気一元論であった。心は物であり、事物であると言われたように、彼の「心」の概念はたえず事物を認識の対象としていた。心や性の概念にしても、「体」を備えた心や性であった。理にあっても、「体」を備えた理が正理とされた。

「体」が強調された限りで実なる要素を確認することができる。体用論理の体であると思うが、気の裏打ちを感じる。

鄭齊斗の学問は、弟子の回想によれば心学だけでなく「天地陰陽礼楽刑政」から「六典五礼、祖宗繩尺」に至るまでの研究が含まれていたと言う。

『霞谷集』の巻 19 から終巻の巻 22 までに収められている作品がそれを示すのであろう。天文地理学や社会制度に関するものは内容を吟味し、承知する

必要があろう。とくに巻5に収められている「錢貨便否議対」は、貨幣経済が貧富の差を拡大し、郷村社会の基盤を破壊していく恐ろしいものであることを洞察していて、その鋭利な観察と認識は李星湖の「論錢幣」と並んで出色である。確かな実学性をそこに見ることができる。

結語

以上弟子による師の学の実心実学という見事な規定の確認から始めて、鄭齊斗の学自身の実心性、実学性を吟味してみた。

彼は実心とか実学という言葉をほとんど使わなかった。しかし使ったわずかな用例は己の為めの学としての実心実学そのものであった。

実心という言葉こそ使わなかったが、彼の関心は生理に根ざした真理（吾が心の明德）に絶えずあった。この意味で実心の学である。

次にこの真理の実行に絶えず務めた。実行の学を実学と言えば、まさしく実学であった。

しかし彼の学に実学性はまだあった。彼の性や心は物や事物を対象としていた。心が物であり、事物であるような認識にあやかりたいと思うような認識論である。また天文地理の学、社会制度論も残している。貨幣経済批判も鋭かった。今日的意味の実学のセンスも持っている。

しかし天文学者洪大容の実心実学と比べるとき、鄭齊斗のそれは実心に重点のあるそれであることは否めない。好対照の二つの実心実学が朝鮮の18世紀に誕生したのである。

〔了〕

韓國陽明學者鄭齊斗的經世思想

龔 鵬 程

一、

對於韓國陽明學的發展，論者有一種說法，謂其偏於內聖一面，主知而不重行。論述大要，略謂：

韓國朱子學的強大攻勢，又使韓國陽明學繼續保持朱子學注重理論研究的特色，而使韓國陽明學也向學問研究方向發展。結果，陽明學在韓國的主要成就不是在發揮力主行動的陽明學特性，而是在於作為“家學”專心研究理論上，也因此理論上獲得的重要成就。上海復旦大學吳震教授就曾說韓國陽明學的代表鄭齊斗，「把陽明學當作是一種學問，或者說當作是一種與朱子學不同形態的，同時又是與儒學基本精神相吻合的一種學術體系來掌握和理解的。至於通過對陽明學的義理闡發和歷史解釋，霞谷是否意圖向人們傳達新的觀念模式，以至於改變人們的行為方式，則並不十分明顯。這與中國明代中晚期的大多數心學家在思想與行動互相結合的形態之下，積極參與社會活動，大肆宣揚心學理論的社會風潮有很大的不同」，他的這種見解是有道理的（韓國的陽明學與朱子學）。

吳震的論文，收入鄭仁在、黃俊傑編的《韓國江華陽明學研究論集》，111頁，台灣大學出版中心。二〇〇五年九月出版。他們這種看法，如今頗成典型，可是我並不同意。本文就是要說明鄭齊斗的霞谷學根本不如此，乃是十分注重經世實踐的。

二、

據上述論點，韓國陽明學之所以只能成為一種心學理論而不能發揮其行動力，關鍵原因在於朱子學勢力太大，故陽明學也不能不變成一種「道問學」式的做學問型態。此說預設了朱子學比陽明學更無實踐性，重知而不重行。此為

我所不能同意，對朱子學的把握恐怕大有問題。

其次，韓國的朱子學固然勢力甚大，陽明學者如鄭齊斗等均不能正面撻其鋒，往往要強調他與程朱有關係或彼此相合相近。可是鄭氏拉上程朱淵源的方式卻也並不是扭曲自身的。其門人沈鏞所作〈行狀〉，替老師辯護時說：「世人或竊疑先生為新建之學。而此於先生豈足為輕重哉？」頗足以代表。

這似乎是撇清鄭齊斗的陽明學淵源，而向程朱學靠攏，但他談鄭氏與程朱關係時怎麼說呢？曰：「居常誦味明道之言，為誦程門遺訓，註解《定性書》。蓋其慕悅也深，故言行之間，每多相契。……是以晚年氣象和粹高明、表裡洞然、坦蕩明白，其得於明道，有如是者矣。」這段話，就放在「世人或竊疑先生為新建之學」那句話前面，其論述策略顯然是跳開朱王之辨，把鄭齊斗推崇為明道。明道不但是朱學的源頭之一，其學亦與陽明較為接近。把鄭氏推崇為明道，不僅保持了自身學術的本象，無有委曲從人之弊，更可隱然壓倒朱熹，占居更上流。由這樣的論述策略，便可窺知當時陽明學者是如何維持本身之學術立場，謂其隨俗習染於朱學，恐厚誣古人矣。

再者，專就鄭氏學問本身看，它也不是不重經世面向的。〈行狀〉說他：「皇王帝霸，得失之辨既已瞭然若指掌，而必折衷於詩書六藝。名物度數、百家眾技之說，靡不洞究其精奧，而尤鄭重於國朝典章。體用具備、品條詳密，要可以發政施為，措諸事業」，即是特別針對它可以施於世用這方面說。

這是指鄭齊斗學問本身說的。這套學問後來並沒有施用於實事，僅託諸空言而已。但這卻也不是由於受朱子學影響使然，乃是：「逮乎末年，見黨論潰裂，私意橫流，則不復有所論說。每稱如今時弊，雖有美法良制，將安所施措耶？但能自將格言至誠開陳於君父之前，納約自牖於本源之地，此為第一義」。也就是說：其經世之法度措施，係因缺乏實施的時代條件，故鄭齊斗才不得不僅從事培元返本的工作。

這是針對鄭齊斗終於未能在經世實事上有所發揮的解釋。此等解釋，是否只是沈鏞美化了它老師的飾詞呢？

由《霞谷集》卷十一所載〈玉堂請勘悖儒疏〉來看，便可知當時朝中鬥爭確實非常激烈：「近來世道垂裂，黨議橫流，弦誦揖讓之地，便作橫拏鬪鬥之場，古今所無之變怪，層生疊出。神門揭書，已涉驚愕；朝紳墨名，充極駭悖。舊時名臣、先朝賢輔，亦多受汙，甚至辱及山林」云云，指出當時幾乎是像貼文革大字報般地攻擊對手，鄭齊斗就是被攻擊者之一，此文則是主張恢復其名譽的。唯其名譽固可恢復，心情恐已大受影響。如此時局，雖有經世之學，終究難以實踐，亦是不難理解的。

沈鏞說鄭氏認為此時雖良法美制亦無所用，只能培元固本，這也是鄭齊斗自己的言論為依據的。卷二丁亥〈答崔汝和書〉說：「重病之人，內外百體，無不見危，雖有神丹妙劑，難以遽投，譬如今日之時勢也。唯可先固根本而已。上補君德以正化源，下聚群方以壯元氣，而後鑿治之方可得而議也」。對此就講得極為明白。

綜合以上各點，可知鄭齊斗之學本合體用，足以經世，其所以未能大用，乃時世使然。

三、

可是這也不影響時人對他學問的認知。除了沈鏞明白揭言其學可以發政施為、措諸事業外，《霞谷集》卷十一〈請設書院儒書〉之再疏，亦備言時人推薦鄭氏的理由，在於鄭氏有「實學」。這實學一詞，跟清朝以後人所說之實學不同。清人與近人所云實學，專指一種反對宋明理學的思路，謂宋明理學家都是空談心性，其學無裨於實際，故倡實學以矯其弊。實對虛而說。可是宋明理學家本來就稱自己的學問是實學，不認為其學只是玄談，而是有體有用的。此處所云，即用此義，故曰：「窮至性、篤純行，實學也；表悖德、樹風聲、實政也」。實學發用即為實政。實政，並不只是表悖德、樹風聲這種人格典型式的影響，乃是確能作用於政治社會的，因此以此標準而備受推崇的鄭齊斗，乃被形容為是：「禮樂政刑，……以至六典五禮、祖宗繩尺，亦皆研究泰和，會

通折衷，可以精義致用。舉而措之。先輩知德之論，咸以經世佐王之姿歸之。」鄭齊斗在時人眼中，正是這樣一位王佐才。

若說這只是虛辭誇譽，則〈記鄭先生淮陽治事〉記鄭氏在淮陽時：「荐離水旱、流亡相隨，屬先生便宜振之。政無申令，箠不及人，不出而化教洽於境。治三月，扶攜還業千餘人，皆曰父子相保，妻孥不相離」。可見其學亦曾施諸實事，有具體政績，情況類似王陽明。

四、

鄭齊斗之所以能經世，或其學具有經世之用，當然還應由其學問本身的性質看。

卷一所收〈上宋尤齋問目〉丙辰有一條，問：「程之謂人心不可二用。…事務既不可廢，讀書講理亦未宜緩。而或專於此則不能專於彼，入於彼則不能入於此，紛紜作輟，非惟無以並專，將不無分精歧意，二用其心之患也。俱是工夫而相妨若此，則奈何？」這一問，是就程朱一派說做學問可由事上磨鍊，也可由理上推求而發，兩者皆是工夫，可是任事既多，往往就沒空讀書窮理；反之，花了許多時間氣力在讀書窮理上，也常成為不通世務、不能幹濟任事的書呆子。這是十分實際的問題，也是儒學自漢代以來就已出現的根本疑難之一。

先秦儒家講學，旨在治國平天下。秦漢以後，儒學兩歧，一種是經生，專力於讀書；一種是文吏，以儒學教養去從事實際政事。經生看不起文吏，覺得文吏學術不深；文吏瞧不起經生，認為經生光曉得讀書，不能辦事。王充《論衡》對此現象頗有描述。宋代理學出現以後，儒者除了讀書之外，還得窮理，但讀書窮理之儒，仍不能免於無裨實用、不能任事之譏。這種儒學發展結構中的困局，一直到清朝也沒解決，不斷反覆引起討論。鄭齊斗顯然是想從理論上彌合此一困難的，所以才有此一問。

宋尤齊的回答是：「程子於九思，有各專其一之訓。知此，則來論所病，自知其藥矣」。各專其一，是說讀書講理時就專一於讀書講理；做事時就專一

於做事。或讓人只專一於讀書講理，或專一於任事。如此固然不會「分精歧意，二用其心」。

但這麼說其實並沒有解決問題，鄭齊斗當然不會滿意，因此他另作按語道：「以事務為讀書之用，讀書為事務之源，互為之資，而亦隨其緩緊進退饒減，則二者又可相益矣。如或不察乎是而背馳焉，則雖欲不相病，得乎？」這是以體用關係來處理讀書與做事，希望二者能互為之資。此說即明確表現了鄭氏的立場。專力讀書，不能任事，自非他所願。

在這裡，就可以看出鄭齊斗學問的特點了。另一個特點則是他特別重視禮。

理學家一般都強調仁心仁德，對於禮制之討論較少。理學家又重天理性理，對於具體的人世之禮，關注亦不足。鄭齊斗卻說：「理者即禮也。禮即此心之本體莫不有條理者也。義即又此心本體之條理，於事無不得其宜者也」，把禮與理合在一起說。

禮，一般都認為是外在的。鄭齊斗此說乃是將之內在化，謂禮即此心本體條理化地外在顯現。這是禮理合一說，即心即禮。其說與晚明焦竑李卓吾等人相似，《焦氏乘乘》續集卷一，云：「禮者，心之體」「禮者，體也」，即是如此。李贄說得更明白：「今之言政刑德禮者，似未得禮意，依舊說在政教上去了，安能使民格心從化？」（李溫陵集，卷十八，道古錄）。禮刑等事，不能講成是一套外在的規範科條，若如此，它就變成只是一種束縛人的規矩，「驅天下使從禮，人自苦難而弗從」。只有把禮內在化、本體化，人之行禮才有內在的依據。故李贄以良知童心來說明：「由中而出者，謂之禮。由外而入者，謂之非禮。……由不學不慮不思不勉不識不知而至者謂之禮，由耳目聞見心思測度前言往行，彷彿比擬而至者，謂之非禮」（四勿說略）。

鄭齊斗並未見過焦竑李贄的論著，其立說之相似，正因彼此都是從陽明學發展出來的緣故。但他們也有些差異。

晚明王學將禮內在化本體化，重點在說明人只要本心發顯就能克己復禮，而不必如過去程朱學派中強調的那樣存天理去人欲。鄭齊斗則是說：因為禮就

是理，就是心之本體，所以「聖人之道無他，唯是彝倫名教禮法之事也。故學問之事無他，亦惟在於日用人情事物之間而已」（均見卷九·存言下）。由禮就是理就是體，說到仁體即實踐於禮法事物之中。其方向實與焦竑李卓吾等人相反，要更重視事、禮這一部分。焦李的工夫，著在使本心良知發顯處，欲令其如太陽照耀而浮翳自清，自然便可克己復禮。鄭齊斗的工夫則在事物禮法的實踐上。故其重禮，實更甚於晚明王學。

五、

嚴復在所譯孟德斯鳩《法意》一書的第十九卷十七章中有段案語說：「往者，湘鄉曾相國有言：古之學者，無所謂經世之術也，學禮焉而已。《周禮》一經，自體國經野，以至酒漿巫卜、虫魚夭鳥，俱有專官，察其纖悉。杜氏《春秋釋例》嘆邱明之發凡，仲尼之權術萬變，大率乘周舊典，故曰周禮盡在魯矣。唐杜佑《通典》言禮居其大半，得先王經世遺意。宋張子、朱子益崇闡之。清代巨儒輩出，顧氏以扶持禮教為己任；江慎修纂《禮書綱目》，洪纖畢舉；而秦氏修《五禮通考》，自天文、地理、軍政、官制，都萃其中。……非廣之於不可畔岸之域，先聖制禮之體，其無所不賅，固如是也。」此說甚要。點明了儒家所謂禮，並不只如今人所以為的是一種生活行為規範，而是大至體國經野，一切典章制度均包含在內。故治禮學，旨在經世。禮學之實質，就是經世之學，而這套學問，主要即表現於《周禮》《春秋》中。

禮學當然還有小範圍適用的，例如在個人修養、家居生活、宗族鄉黨方面，這主要見於《儀禮》《禮記》。鄭齊斗《經儀小錄》即衍此之緒，由經典中摘錄跟這方面有關的文獻，分成視、坐、立、步趨、拜揖、言語、衣服、飲食、授受、相見、升車、居處、少者儀，從儀、雜記、追輯諸目（卷十九），有點像朱子編的《小學》《家禮》可是適用範圍較廣，跟《禮記》《儀禮》的呼應程度較高。大約涉及內側、士相見、少儀、鄉飲酒禮各部分。

與此相關的是宗族之禮，卷二〈答鄭景由別紙〉論先祖廟遷不遷、墓祭禮、

宗族聚會之禮、諸子弟宗會禮、會後讀約之禮等，所說均為此範疇。

以上這些，都與朱子頗有關係。如論坐，附了一條退溪語；論步趨，附朱子事、朱子語各一條；論拜揖，附朱子說一條；論相見，在禮見、燕見、往還、請召、進退、征遠、拜揖道途各部分，都各附朱子事一條；論升車，附朱子事一條。

該書整體上也可能受朱子《家禮》之類著作之影響，論宗法等也沿續著張載朱熹的思路。《正蒙·經學理窟》云：「管攝天下人心，收宗族、厚風俗者，使之不忘本，須是明譜系、世族與宗子法」，《二程先生書》卷一說：「古人有花樹韋家宗會法，可取也。然族人每有吉凶嫁娶之類，更須相與為禮」；或呂東萊的《宗法條目》都是鄭齊斗的淵源。

呂氏宗會法，對祭祀、忌日、省墳、昏嫁、生子、租賦、家塾、合族、賓客、慶弔、送終、會計、規矩、學規等，均詳細說明其行事規範儀節，與朱子《家禮》相發明，鄭齊斗的論說雖不如此細緻，但承此而做發揮，卻極明顯，謂：「自漢唐以下，大宗法不立，蓋諸侯不立國，大夫不世爵，則其道無由也。其本如此，則在下者不得與論。今日所議者，就大宗而行小宗法而已，法服制則不敢創制也。……欲令諸宗赴會於長，存祖先之節，以示其屬不絕之義。……禮之拘於王法者，雖不得擅立；義之申於敬宗者，自可以盡道。今此祭會之禮、尊宗之義，正可以表著」。皆是為民間制禮，以期整齊風俗、敦厚人倫。其規定十分詳細，錄一段，以見其定禮制之一斑：

今者敘拜一節：宗子當主阼階之，位南面之壽，而諸祖之長則不得主南面之位也。拜敘今擬其儀：若曰主人於阼階下揖，請諸祖父升。諸祖父由西階升，共為一列。立於西序，東向北上。主人升阼階西向。諸祖之次長者以下，轉向就兩楹之間。西向北上，再拜最長者一人。長者揖之。諸祖以下還就西序初位。主人遂西向再拜諸祖訖，諸祖遂權就北壁坐，南向東上。主人復降揖，請諸父升。諸父升北面再拜諸祖訖，退立於西序。主人西向再拜諸父，諸父皆坐。主人復降揖，升諸兄。諸兄升東上，北向再拜諸祖；又西向再拜諸父訖。諸兄進立於兩楹之間少西東向。主人再拜諸兄，諸兄揖之訖。諸兄趨就東序，立於主人之右少退北上。然

後諸弟升，共為一列，拜諸祖拜諸父，又拜東序宗子位訖，退坐於東序諸兄之下，主人之左少退。諸子諸孫又以次升，拜如前訖。退立於南行西上北向。庶孽云云。於是諸祖先出，諸父次之，諸兄又次之。退避室中。遂行上壽禮。

諸子弟上壽。於是宗子就口東位南面，諸弟諸子上壽如儀。

復就坐，進食。主人還就阼階上位，諸父諸祖復就西序位。諸祖少前，諸父少後，間位不屬（如地狹則諸祖權就北壁坐）。諸兄弟復就東序位，坐定進食云云。

食畢行讀約云云。如攝行禮則不用阼階位，亦無上壽禮。敘拜時只於本行共列行禮，如諸兄弟又諸祖諸父，無退避一節，而仍就坐進食。

出約一節，不得以籍過至三。泛立科條，其告出告入，不宜如是煩覈。必如上條大段悖行然後可乃議也。必也使人觀感慕效，自然有鼓舞與起也。不得專以科條罰削，約束繩治，以起忿爭，乃為善耳。

所謂讀「約」，是呂東萊、朱熹所提倡的鄉約法，此法在有大宗族的鄉間，就施用於宗族聚會時，在沒有強宗鉅族之地則行之於鄉。乃是一種帶有倫理意涵的自治法，梁漱溟曾說：「現在的地方自治，是很注意事情而不注意人。換言之，不注意人生向上。鄉約這個東西，它充滿了中國人精神：人生向上之意。所以開頭就說『德業相勸』『過失相規』」，以人生向上提昇的宗旨，先約向善。地方自治則只是就單從人的生活、事情、欲望、權力出發，而成為一個政治的組織」（鄉村理論建設、乙部、第一章，第三節）。因此梁氏所構想的鄉村自治法，即是對鄉約之補充。鄭齊斗的讀約，似只用在宗族裡，還沒推拓於鄉（詳下文）。

這些地方，鄭氏與朱子學的關係都是很明顯的，這豈不與一般視鄭為陽明學者的印象不符了嗎？

是又不然。陽明在這方面也是十分注重的，如推許《家禮》，主張依之施用；論祠堂位次祔祭之義；倡行鄉約，均與朱子同聲相應，詳余〈王學經世：兼論其與朱子學和現代社會之關係〉一文（2007，國際陽明學研討會，餘姚）。

陽明之不廢禮，且以推行禮制來經世，恐怕也正是鄭齊斗的態度。論者誤以為韓國陽明學在朱子學勢力籠罩下喪失了它的社會實踐功能，透過以上的分析來看，也恰好相反，鄭齊斗在家禮、宗族禮法上參據了朱子學，不唯可減輕來自朱學的壓力，更由此彰顯了它經世的態度和作用。

六、

由家庭、宗族、鄉黨再進而至社會國家，鄭齊斗的論述便跨過朱子，直接與嚴復曾國藩提到的《春秋》、《周禮》掛了鉤。

卷三〈與閔判書書〉謂：「平壤井田遺址。千載之下，虞夏之制，遺法可見者，惟此耳。中國之所未傳，先儒之所未見，而我國獨能有其址。如有王者，必來取法者也」。此語不僅推崇了平壤的井田遺址，還表明了他「法先王」的立場，所以對井田法，主張「考諸遺文，訪之舊老，而案其圖籍。如有侵蝕耕罰者。果有其迹，則或立科條、或置守戶，隨其便宜而作禁護，永為後式」。古代典制，依他看，是該取來施用的。

本此心情去看《春秋》，重點自然就不在史事的考辨、書法的褒貶，而在其具體為後世制法的部分。故曰：「春秋本意，謂為王室之衰微者，非也，實為王之法變、王之道亡而發也，不獨為周天子也。所以為萬世作經者也」，又說：「春秋是正誼明道之書也。不是為記事，故事有首尾，不必相續；不主功利，故不必論成敗；不但為褒善誅惡而已，故人之行事不必盡見。只以天道王法，揭其大法，明其大義，扶天理、敘民彝、明禮義、正人心而已」。這在春秋學的傳統中，無疑偏於公羊一脈，具強烈經世意圖。

而他所認為的大義大法又是什麼呢？卷十六〈春秋劄錄拾遺〉云：

孟氏曰：「春秋，其文則史，其義則夫子稱竊取之。」其文則史者，曰編年也、曰正朔也、曰班爵也、曰名字氏族也、曰土田也、曰儀制也、曰錫命也、曰朝聘也、曰來如也、曰會盟也、曰用師也、曰征伐也、曰侵戰也、曰交際也、曰歸取也、曰出入也、曰田賦也、曰城郭也、曰蒐狩也、曰祭祀也、曰嫁娶也、曰刑殺也、曰田賦也、曰喪紀也、曰國政

也、曰灾祥也、曰繼嗣也、曰崩卒也、曰薨葬也、曰弑君也、曰生子也、曰事實也。文之謂也。

其義之取之者，曰天道也、曰民彝也、曰大統也、曰君臣也、曰父子也、曰尊卑也、曰貴賤也、曰家國也、曰男女也、曰嫡庶也、曰中國也、曰夷狄也、曰經常也、曰制權也、曰王道也伯功也、曰仁義也智力也、曰禮法也僭亂也、曰內我也外誌也。

依他之見，《春秋》就是要藉征戰盟會諸事來彰明君臣尊卑王道禮法之義。說明此義時，他甚至認為歷來傳述諸儒都講不透徹。因一般只說尊王，對齊桓晉文之尊王攘夷亦大抵均有好評，他則說齊桓代表時代之變：「春秋之世，人道雖大亂，猶不離於王者舊制之中。隱桓之時，諸侯不過私相侵伐、私相好會而已，未嘗為公天下而合之。自齊桓以智力取勝而主天下之盟，功力遂為天下勝，先王之道，於是乎廢矣！」這便是王道亡而王法變，鄭齊斗即以此緬念古道而寄託其經世之懷焉！

七、

講《春秋》，是為了明大義；具體說到治法便須溯諸《周禮》。卷二〈與崔汝和書〉曾談到：「蒙示《周官》書，正是舊本之有錯無疑。冬官之復，誠不是小功，亦見用力之甚勤。深切仰嘆。其大司空職，乃遂人之復小司空，真是斷圭破璧之合，可喜一部冬官無以易之。其他可容量者，各以籤標，略付請於卷端，惟在裁教」。可見他與崔氏曾共同鑽研《周禮》。崔氏曾補冬官，鄭齊斗也對《周禮》有許多意見。這些意見今雖不可畢見，但卷二十二〈劄錄〉一文即可看出他與《周禮》的關係。

該文甚長，鄭氏體國經野、設官分職之構想，悉見於此。略謂治國者應下詔集一國之群策，集四方之賢才，洞開言路；盡理眾獄，伸平冤抑；罷出私人內侍，盡出內府私財，以付有司；盡錄各司物役，會納有司；官司屯田；焚軍籍；平私債；簡化朝儀；立甲長，五里各一；整戶籍，以知人口；絕僧徒；絕罷私賤所生；定士民業；定農民作編伍；恤五窮、正量田，罷免稅、限民田；

正田賦稅，收雜稅；定山澤、移定貢物；正匠會官肆、禁屠宰、杜奢費；罷科舉、長官可以辟僚佐、庶賤漸通用、奴婢清消；立官久任；合州郡；遣將備海防倭；鄉里設塾；定士農工商、定雜業、分縣社……等等。其中所定官制，最能顯示他與《周禮》之淵源，例如：

天官：太師、左少卿（天時神祇醫藥）、右侍郎、太史（道術）

地官：大司空、左少卿（農田山澤）、右侍郎、度支（財賦國用）

民官：大司徒、左少卿（四民牧養）、右侍郎、丁長（役御傳聯）

王官：都御史、左少卿（御史諫官）、右侍郎、侍從〈尚書講官〉

宰部：冢宰、左少卿〈選舉考課〉、右侍郎、統領〈差除爵賞〉

戎部：大元帥、左少卿〈城池士馬〉、右侍郎、內衛

禮部：大宗卿、左少卿〈禮教造士〉、右侍郎、朝儀

刑部：大司寇、左少卿〈邦制刑獄〉、右侍郎、官刑……。

內三輔：三郡

外八道：三十州六十七郡……

從結構上看，它就很類似《周禮》。其內容當然並非因襲周制，而是自出機杼，別有創制的。故於此之外，另設太公府，置左右相公；設中府、銓府、禮府、法府；設五部尚書丞，置土部、民部、財部、兵部、工部；設胄院、憲院、侍院、詞院；設西四班，置散、宗、敦、勳四館，以及三十州、九按使等，規制因韓國具體情況而施，跟中國歷代均不相同，可以看出鄭齊斗在此有殫精竭慮的考量。而且這一部分重重複複，當是不同時期的剝錄，是反覆斟酌的結果。

官制其實只是他整體構思中的一部分，對於田制、稅制、兵制、學制等，他也均有規劃，大抵皆以救弊除患為念，謂：「田籍不均，等教無定，常貧而不賂者，薄田為上等，所出不償其稅。故貧益貧、富益富，是弊之大者也。今極正田籍無弊」。幾乎對每一種制度，他都有類似的說明，足以徵其用心。

八、

這些規劃裡面，很有些特點，具制度史上的意義。如規定人民三歲入丁籍，十五受丁帖如度牒，二十五歲以前不納稅，廿五以後始納丁布。女子則不入籍、不責役。丁分良賤，賤民另作丁籍，但丁入編伍就無良賤之分了。良民中，爵分五等：公卿、大夫、上士、中士、下士，這是民中的貴族，故曰：「大夫士為世族。世族立宗法。不入宗法，為鄉生。世族用宗法教之治之，選升於學校為仕。鄉士用里甲治之教之，選升於鄉校為士。其教以五倫德性，不以文詞」。

教育當然不限於士以上的階層，他認為農民也要教育之，只是不升遷罷了。因此他構想中的社會應該是上下垂流通少的，較穩定的階層化結構。其主張罷科舉，一方面是強調教育應以德性為主，不以文詞為美，所以要罷科舉以「消躁競之風」；另一方面便與他這種閉鎖式社會的階層結構 (closed-class society) 有關，故曰：

庶孽賤人不必拘科舉，官久任而許自用，仕路狹而官久守。各官卿相以官為家，朝夕不離官。國學選士，其教塾之中皆學此學，無異學，禁其非。各牧守自辟門下士，如晉唐俗，以為幕客。可大用也，遂薦之朝，遂永為門士。三十州牧，終身專任，惟三事屬上司（田案兵籍板籍山澤案、貢稅米布、禮教），此外如教化詞訟刑戮治民制作之事，皆自為之，如古諸侯。

基本上是以古代封建為典範而下採晉唐。君專於上，官皆世守，則仕路狹，又無遷移，中央便穩定，無朋黨爭權之事。下則州牧專任，類似諸侯，有點地方自治或彷彿聯邦的意味。民則區分良賤，重農重教而抑商，杜禁游手，使人各歸本業。這套構想，從政治學理論上看，當然問題多多。但其立說如此，恐怕跟他所身處的社會有關。因為當時朋黨嚴重、科舉噪競之風亦烈，故如此說，不能純從政治原理上論其是非。不過像「消奴婢」一類理想，仍是值得稱道的。

而這亦可看到鄭齊斗思想上的特點，是他一直把「經世」跟「王道」結合在一塊說。

他在論治道時最主要的討論對象，是崔汝和，兩人函札來往，所論多涉經

濟。但崔氏與他就未必相同。鄭氏丙戌〈答崔汝和書〉有一則，說：「正風俗，當以鄉約為先云云。此事亦當從源頭理會。蓋朝廷正、綱紀立，然後民俗可正。不然鄉約何能獨行？若一朝先事鄉約，恐徒起紛紜。如何？」（卷二）崔是主張推行鄉約的，鄭卻認為應先從正朝綱做起。

同理，卷一〈答朴南溪疏草問目〉：「審王道云云。曰：王道則上下十二條，無不包括在中，當為一篇大綱，不獨為目而已。若曰審道術而論辨王霸貴賤之義，要以定其取捨，明其準約，以為當世立極，而為第一義。如何？」二答均強調「皇極」，以尊王、王道為綱，其餘治術為目。這是兩種不同的思路，崔汝和雖亦治《周禮》，但其正風俗，跟明代陽明學者類似，採取自民間道義相勸做起的辦法，由下而上。鄭齊斗則著眼於朝廷綱紀，故以王道經制為治世之第一義。這是他與陽明學頗不相同的地方。陽明及其後學罕治《春秋》《周禮》，或許這便是造成他們思路不盡相同的原因之一。

中韓陽明學者的經世思想，本來研究者就都不多，鄭齊斗的經世思想，歷來討論者更少，甚且對他頗有誤會，以為他缺乏這個面向。本文勾勒輪廓，以待世參。其中值得深論之處甚多，希望未來有人能做更多的探究。

Confucian Monks and Buddho-Confucians: A Reappraisal of Wang Yangming's Teaching

學儒教僧家和學佛教儒家：王陽明教的重新估價

Albert Welter

University of Winnipeg

1. Introduction

My presentation addresses the issue of Confucian and Buddhist syncretism in Song dynasty 宋代 and Ming dynasty 明代 China, with emphasis on Wang Yangming 王陽明. It has long been commonplace to reduce Chinese intellectual developments to simple (and simplistic) formulae. One formula that has direct bearing on my discussion is that the Tang dynasty 唐代 was the “golden age” of Buddhism in China, and that Buddhism was eclipsed in the Song by the reassertion of Confucianism as the central ideology of Chinese culture, an eclipse that was furthered in the Ming. The Japanese scholar, Araki Kengo 荒木見悟, has suggested how Buddhism 佛教, particularly the Linji Chan faction 臨濟禪宗, played an instrumental part in the Song/Ming intellectual milieu. Araki depicts this milieu in terms of three ideological types: the Neo-Confucian School of Principle 理學, headed by Zhu Xi 朱熹; the Neo-Confucian School of Mind 心學, headed by Wang Yangming 王陽明; and the Chan Mind School 禪心宗, represented by the Linji faction 臨濟宗. Missing in Araki's depiction, and a key component of the Song/Ming intellectual

milieu, are representatives of Buddhism that do not belong to the Linji faction. These Buddhists were comprised of two groups: Confucian monks 儒僧 who even went so far as to recommend that monks accept the Confucian agenda of the “ancient literature” 古文 movement; and doctrinal Buddhists 教理僧, traditionalists who believed in a moral and principled approach to Buddhism and resisted interpreting Buddhism in terms dictated by Linji Chan. Together, these Buddhists constituted a fourth group in the Song/Ming intellectual milieu, the Buddhist School of Principle 佛理宗. My presentation will explore the implications that follow from inserting this new Buddhist group into the mix, particularly as it relates to Zhu Xi orthodoxy’s criticisms of Buddhism and to the development of the Buddhist-friendly Wang Yangming School.

2. *Songxue* 宋學 (Song Learning) vs. *Daoxue* 道學 (Learning of the Way): The Nature of the Literary 文 Revival in the Song Dynasty 宋代

As stated in the introduction, Chinese intellectual developments are often reduced to simple formulae.¹ Especially pertinent in this context is the assumption that the Tang period was the “golden age” of Buddhism in China, and that Buddhism was eclipsed in the Song by the reassertion of Confucianism as the central ideology of Chinese culture. Admittedly, there is truth to this formula. Buddhism certainly flowered in the Tang, with its profusion of schools and doctrines, its prominent

¹ As an example, see Wm. Theodore de Bary, *East Asian Civilizations: A Dialogue in Five Stages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991).

institutions and illustrious masters. Confucianism, indeed, rose again to a position of prominence in the Song, where it profoundly shaped literati values and state policy. Yet, to reduce a major intellectual trend to a comprehensive account of an entire period does little but create a monolithic narrative of mythic proportions. Recent work exposes the damage done to our understanding of the “non-compliers.” Confucians were hardly silent or inactive during the Tang, as David McMullen’s work, *State and Scholars in T’ang China*, has shown.² Buddhism was hardly reduced to the moribund status that is often attributed to it in the Song, as demonstrated by a conference volume, *Buddhism in the Sung*, where it was even suggested that the sobriquet of “golden age” is more appropriate for Buddhism in the Song than in the Tang.³ These trends in scholarship expose the shortcomings of previous scholarly understanding and the need for more nuanced and sophisticated ways at looking at intellectual and cultural trends during these periods.

One way of addressing the problem has been suggested by making a sharp distinction between the terms *Daoxue* 道學 (Learning of the Way) and *Songxue* 宋學 (Song Learning).⁴ *Songxue*, or “Song Learning,” refers to broadly to the revival of

² David McMullen, *State and Scholars in T’ang China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

³ Peter N. Gregory and Daniel A. Getz, eds., *Buddhism in the Sung* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1999). The claim is made by Gregory in the introduction to the volume, “The Vitality of Buddhism in the Sung,” p. 2.

⁴ Among Western scholars, see Hoyt Cleveland Tillman, *Confucian Discourse and Chu Hsi’s Ascendancy* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992), pp. 2-3; Peter K. Bol, “This Culture of Ours”: *Intellectual Transitions in T’ang and Sung China* (Stanford: Stanford University Press, 1992), pp. 32-75, 300-342; Thomas A. Wilson, *Genealogy of the Way: The Construction and Uses of the*

interest in classical learning, especially the study of Confucian classics and literary pursuits during the Song dynasty, particularly the Northern Song. The term *Daoxue* denotes the “Learning of the Way,” a narrowly focused group among the *Songxue* scholars interested in the revival of Confucianism as state orthodoxy. In specific terms, *Daoxue* indicates the march from the Cheng 程 brothers and Zhang Zai 張載 to Zhu Xi, a perspective that enshrines them as representatives of a new Confucian orthodoxy.⁵ As a result, Song *Daoxue* texts came to be viewed as the foundation for Song-Ming *Lixue* 理學, the “Study of Principle,” the orthodox school of Neo-Confucianism which culminated in the thought of Zhu Xi. This resulted in the tendency to reduce the currents of Song thought to *Daoxue* and preparations for Zhu Xi. Not only did this way of looking at Song thought exaggerate the role of Zhu Xi and his predecessors, it also served to marginalize figures belonging to other

Confucian Tradition in Late Imperial China (Stanford: Stanford University Press, 1995), pp. 1-20; and Benjamin A. Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 2000), pp. 1-65. Chinese scholars have also been calling for the distinction between *Daoxue* and *Songxue*: Deng Guangming 鄧廣銘, “Luelun Songxue” 略論宋學 (Brief discussion of Song learning) in *Deng Guangming zhishi congkao* 鄧廣銘治史叢稿 (Beijing: Beijing daxue chubansha, 1997), pp. 163-176; Qi Xia 漆俠, “Songxue de fazhan he yanbian” 宋學的發展和演變 (The development and evolution of Song learning) in *Tan zhi ji* 探知集 (Baoding: Hebei daxue chubansha, 1999), pp. 1-46; and Yang Weisheng 楊渭生, *Liang Song wenhua shi yanjiu* 兩宋文化史研究 (Hangzhou: Hangzhou daxue chubanshe, 1998), pp. 1-25. References courtesy of Tze-ki Hon (韓子奇), *The Yijing and Chinese Politics: Classical Commentary and Literati Activism in the Northern Song Period, 960-1127* (Albany: State University of New York, 2005), p. 162, n. 38.

⁵ Two works that stipulate this orthodoxy are the “*Daoxue*” chapters of the *Song shi* 宋史 427.12718-12724, and Zhu Xi’s *Yiluo yuanyuan lu* 伊洛淵源錄 4-6 (Records of the Origins of the School of the Chengs); Hok, *The Yijing and Chinese Politics*, pp. 11-12.

intellectual currents that did not participate in the process of affirming *Daoxue* as orthodoxy.

One confirmation of the problematic nature of privileging *Daoxue* over *Songxue* materializes with the reaction of the Wang Yangming 王陽明 school and the revival of Buddhism in the late Ming. But before discussing the Ming chapter of Chinese syncretism, I would like to first explore some of the ramifications of looking at Song intellectual currents in terms of *Songxue* rather than *Daoxue*.⁶

When viewed from the perspective of *Songxue* rather than *Daoxue*, the intellectual developments of the Song look quite different than how *Daoxue* advocates (and their followers in modern scholarship) view them. From this perspective, *Daoxue* appears as one current, albeit an influential one, within the larger stream of Song intellectual thought. Yet, it still does not encompass all the possibilities. In order to reflect the diverse currents in Song thought, I have added two more categories, *Ruxue* and *Chanxue*, in an attempt provide for Buddhist inspired contributions. *Ruxue* is not, admittedly, a Buddhist category, but I have included it here for the ways it was used by Literati Monks (*wenseng* 文僧) in an attempt to validate their own tradition as a legitimate contributor to China's culture.

The following typology is based on representative figures within the intellectual world of the Song. The figures I have chosen are all from the early years

⁶ My efforts here build upon previously published work; see Welter, "A Buddhist Response to the Confucian Revival: Tsan-ning and the Debate over *Wen* in the Early Sung," in Peter Gregory and Daniel Getz, eds., *Buddhism in the Sung*, pp. 21-61.

of the Song. Part of my contention is that the main strains of Song intellectualism were evident from the start, and that the future intellectual developments of the Song, and even beyond, can be traced to these early strains. The typology introduced here is intended to be representative, rather than comprehensive. Typologies by their nature are reductive and prone to simplify complex issues. The types introduced here are intended as representative of the range of possibilities that characterized the Song intellectual environment.

The literary (*wen* 文) movement of the early Song produced a variety of perspectives. Differences between perspectives were muted by the common goal of creating a new social order based on literary values, widely conceived. This literary venture was sponsored by the early Song emperors, Taizu (r. 960-976), Taizong (r. 976-997) and Zhenzong (r. 998-1022), who consciously espoused *wen* 文 over *wu* 武 (martial spirit) in an attempt to reverse the tide of war and chaos that had plagued China since the late Tang.⁷ Regardless of the common purpose that united them, certain fault lines can be detected that divide individual proponents of *wen* according to the type of *wen* they espoused and the parameters of what *wen* included. In the following, I group the differences in early Song interpretations of *wen* into six types, including Confucians and Buddhists. The discussion is not random, but proceeds along a spectrum starting with more conservative and restrictive interpreters of *wen* to liberal and open perspectives.

Group one represents one end of the spectrum, where we find figures like Liu

⁷ The opening lines of the section on the collected biographies of literary masters (*Wenyuan* 文苑) in the *Song shi* 宋史 (439.12,997) characterizes this view.

Kai 柳開 (954-1000).⁸ Liu Kai linked the *wen* revival in the Song to the *wen* of antiquity (*guwen* 古文), and saw himself as in a line of sages that extended from Mencius to himself, through Han Yu 韓愈. Although Han Yu was well-regarded in the early Song by *wen* proponents, Liu Kai distinguished himself by proclaiming the exclusivity of Han Yu's *guwen* for inculcating true values. According to Liu, the mind and *wen* are united: the mind represents the internal structure of *wen* as external appearance. As a result the mind inside one is master of external manifestations, suggesting a role for *wen* as an instrument for rectifying the mind and attaining sagehood. To affect this, proper *wen* models must be selected. For Liu Kai, only the writings of Confucius, Mencius, Yang Xiong 揚雄, and Han Yu are to be included; the classics, histories, and writings of the "hundred schools" are not open for consideration as true *wen*.⁹ In the context of early Song tolerance to different perspectives, Liu Kai's positions branded him as a strident moralist and exclusivist.

Group two includes literary figures at the Song court who represented more moderate positions, combining a firm moralism with wide literary and cultural interests. In contrast to Liu Kai, Wang Yucheng 王禹偁 (954-1001) demonstrated how the moral resolve typical of *guwen* advocates did not necessarily lead to a wholesale rejection of other types of *wen*.¹⁰ Wang maintained that only writings modeled after the classics and five constants deserved to be regarded as *wen*, but

⁸ On Liu Kai, see *Song shi* 440.13,023-13,028; and Peter Bol, "This Culture of Ours", pp. 162-165.

⁹ Liu Kai, *Hedong xiansheng chi* 河東先生集 (Literary Collection of Liu Kai), *Sibu congkan* 四部叢刊 123.1.11b & 5.8a-9b; cited in Bol, "This Culture of Ours", p. 164.

¹⁰ On Wang Yucheng, see *Song shi* 293.9793-9800; Bol, "This Culture of Ours", pp. 165-166.

believed that a broad appreciation of writings that fell outside of the definition of *wen* were not necessarily harmful.¹¹ Similarly, Xu Xuan 徐鉉 (917-992) was a stern and conservative Confucian by nature, but displayed a wide range of interests, including painting and calligraphy.¹² In spite of their tolerance, literati in this group shared with their staunch *guwen* allies in group one a general antipathy toward Buddhism, seeing the Buddhist clergy as an idle and unproductive class, a burden to the Chinese economy, and as promoting false spiritual claims.¹³

Group three comprises Buddhists with a serious interest in *guwen*, sometimes referred to as “Confucian monks” (*ruseng* 儒僧).¹⁴ The most prominent representative of this group in the early Song was the literati monk Zanning 贊寧 (919-1001), but it also included monks like Zhiyuan 智圓 (976-1022). These were monks who established strong reputations among secular literati for their literary abilities, including an acknowledged expertise over Confucian classics. The likes of Zanning and Zhiyuan openly accepted the Confucian premises of Chinese society,

¹¹ Wang Yucheng, *Xiao chu ji* 小畜集 (Literary Collection of Wang Yucheng), *Sibu congkan* 四部叢刊 124.19.266-267); Bol, “*This Culture of Ours*”, p. 165.

¹² On Xu Xuan, see *Song shi* 441.13,044-13,049; Bol, “*This Culture of Ours*”, pp. 156-157; and Xu Xuan, *Xu qisheng ji* 徐騎省集 (Literary Collection of Xu Xuan), *Guoxue jiben congshu* 國學基本叢書. Along with his brother, Xu Xuan completed the redaction of the *Shuowen jiezi* 說文解字 (Etymological Dictionary of the Chinese Language).

¹³ See Wang Yucheng’s anti-Buddhist memorial to the throne, recorded in *Song shi* 293.9797.

¹⁴ A term used by Makita Tairyō 牧田諦亮, “Sannei to sono jidai” 贊寧とその時代, in *Chūgoku kinsei bukkyōshi kenkyū* 中國近世仏教史研究 (Kyoto: Heirakuji shoten, 1957), p. 105.

even going so far as to teach *guwen* principles to members of the Buddhist clergy.¹⁵ While acknowledging the fundamental precepts of Confucianism as necessary to anyone who aspired to “this culture” (*siwen* 斯文), they also maintained a need to change with the times while continuing the ancient tradition.¹⁶ Essentially, this served as a pretext for a Three Teaching syncretism that acknowledged the valid contributions of each to China’s *wen* tradition. *Ru* learning 儒學, in effect, was not circumscribed by narrowly defined Confucian interpretation that excluded others, but incorporated and validated the legitimate contributions of Buddhism (and Daoism) to China’s *ru* 儒, or literary, heritage.

In the early Song, Zanning proposed a concrete plan for managing China’s multi-ideological tradition. Zanning’s illustrates his plan through a three-legged sacrificial *ding* 鼎 vessel, an analogy found in the work of Zhiyuan as well, where each leg represents one of the three teachings (*sanjiao* 三教). If one leg is missing,

¹⁵ Zhiyuan, for example, believed the Three Teachings were essentially compatible and particularly favored the Doctrine of the Mean; he maintained that some Buddhists even “attacked their own teaching and honored *ru*” (Bol, “*This Culture of Ours*”, p. 408, n. 92; citing Jiang Yibin [Chiang I-pin] 蔣義斌, *Songdai rushi tiaohelun ji paifolun zhi yanjin* 宋代儒釋調和論及排佛論之演進 [The Evolution of the Confucian-Buddhist Synthesis and Anti-Buddhism in the Song Dynasty] [Taipei: Shangwu, 1988], pp. 10-12). On Zhiyuan, also see Koichi Shinohara, “Zhiyuan’s Autobiographical Essay: ‘The Master of the Mean,’” in Phyllis Granoff and Koichi Shinohara, eds., *Other Selves: Autobiography and Biography in Cross-Cultural Perspective* (Oakville, Ontario: Mosaic Press, 1994), pp. 35-72.

¹⁶ See Bol, “*This Culture of Ours*”, p. 166; Zhiyuan’s farewell preface to Shuji 庶幾, in Tao Qiuying (T’ao Ch’iu-ying) 陶秋英 and Yu Xing (Yu Hsing) 虞行, *Song Jin Yuan wenlun xuan* (Selected Song, Jin, and Yuan Discussions of Literature 宋金元文論選 (Beijing: Renmin wenxue, 1984), pp. 16-18.

the vessel will fall over.

Zanning's position is summarized in his conclusion to the *Seng shilue* 僧史略, where he speaks of the "grand strategy of the three teachings" 三教之大猷.¹⁷ The "grand strategy" is Zanning's own way of speaking about the "great plan" (*hongfan* 弘範), a euphemism for the emperor's stratagem for governing the empire. Zanning's "grand strategy" posits the emperor, as the undisputed head of the Chinese state and leader of Chinese society, and the legitimate supervisor of the Buddhist religion. As each of China's three teachings---Buddhism, Confucianism, and Taoism---have a legitimate position in the function of the state, it is the duty of the emperor to supervise their activities and direct them in accordance with the aims of the state. As a mark of Buddhism's accession to full status as a participant in China's *wen* tradition, Zanning cedes absolute authority to the emperor and by implication, to his secular establishment.

Group four includes Buddhists who maintained a traditional approach to Buddhist teaching, were on familiar terms with secular literati, but were ill disposed toward *guwen*. While members of this group worked closely with literati supporters, they maintained their integrity as traditional Buddhist masters providing teachings and ritual occasions to followers in order to enhance their religious cultivation. The Wuyue Chan master Yongming Yanshou 永明延壽 (904-975), though he did not live long enough to experience life at the Song court (Wuyue territory was incorporated

¹⁷ T 54.254c-255a. For a fuller treatment of Zanning's position regarding *wen*, see Welter, "A Buddhist Response to the Confucian Revival," esp. pp. 36-47.

into the Song domain in 978, after Yanshou's passing), provided a model for the preservation of traditional Buddhist practice in the Song. The programs of Shengchang 省常 (959-1020), Zhili 知禮 (960-1028), and Zunshi 遵式 (964-1032) aimed at furthering Buddhist piety undoubtedly owe a debt to Yanshou.

Yanshou's views are evident from his two major works, *Records Mirroring the Source* (*Fundamental Truths of Buddhism*) 宗鏡錄 and *The Common End of Myriad Good Deeds* 萬善同歸集. Yanshou essentially follows Zhiyi and Zongmi's lead by incorporating Confucianism and Daoism as preparatory teachings to Buddhism, but unlike Zongmi, Yanshou is not interested in creating a divisive scheme of Buddhist teachings. Nonetheless, it would be short-sighted to suggest that Yanshou did not have preferences regarding the superiority of the Buddhist teachings he discusses. Since the mirror 鏡 is a metaphor for mind 心, the *Zongjing lu* is really an exposition of Buddhist mind teaching 心教. Buddhist mind teaching, according to Yanshou, culminates with Chan, but not the aggressive and self-destructive rhetoric of classic Chan, epitomized by the Linji faction. For Yanshou, Chan incorporates the different doctrines and practices associated with Buddhist mind teaching developed throughout the history of Buddhism. In terms of scriptural sources, Yanshou shows preference for the *Lotus sūtra* and Tiantai scriptures, but also exhibits fondness for other classic Mahāyāna sources: Huayan, Sanlun/ Madhyamaka, and Faxiang/ Yogācāra. In a word, Yanshou's schema is less divisive and more compliant. All good deeds 萬善, according to Yanshou, propel one toward a common end 同歸, nīrvāna 涅槃, the comprehensive source 宗 of all truth.

Group five comprises secular literati who maintained positions contrary to *guwen* principles, and included literati who openly espoused a new kind of *wen* built around freeing *wen* (and the individuals who championed it) from artificial constraints. Yang Yi 楊億 (974-1020) was an advocate of *wen* as literary refinement and individual creativity, and saw Chan literature as a vehicle for true *wen* expression. Yang Yi is well known for his editorial directorship of the classic Chan transmission record, the *Jingde Chuandeng lu* 景德傳燈錄 (Jingde era Record of the Transmission of the Lamp). As editor, Yang Yi reconceived the *Chuandeng lu* in terms of the dictates of Linji Chan principles, in particular as demonstrating the Chan claim as “a special practice outside the teaching” (*jiaowai biexing* 教外別行), a variant of the Chan slogan “a special transmission outside the teaching” (*jiaowai biechuan* 教外別傳) which came into vogue in the early Song. In doing so, Yang Yi reinterpreted a work originally compiled by Fayuan Chan monk Dao Yuan 道原 (d.u.) titled *Fozu tongcan ji* 佛祖同參集 (Anthology of the Common Practice of Buddhas and Patriarchs; the original compilation is no longer extant), intended to signal just the opposite—the commonality between the practice (and teaching) of the Buddhas and Chan patriarchs.¹⁸ Dao Yuan’s approach to the compatibility between Chan and Buddhist teaching would make him a likely fit with group four monks, above. Yang Yi’s ambitions for Chan were exhibited in the the *Tiansheng Guangdeng lu* 天聖廣燈錄 (Tiansheng era Expanded Lamp Record), compiled by Li Zunxu 李遵勗 (988-1038) expressly to document the achievements of Linji faction monks in the

¹⁸ See Welter, *Monks, Rulers, and Literati*, pp. 174f.

early Song, treated below in group six.¹⁹ Yang Yi and Li Zunxu also both took up positions as Chan students and assumed status within the Chan lineage. Through their compilation of Chan literary records, Yang Yi and Li Zunxu strove to achieve a unique literary identity for the Song, fulfilling the ambitions of Song emperors Zhenzong (r. 997-1022) and Renzong (r. 1022-1063) to distinguish Song's cultural accomplishments. While Taizu and Taizong emulated the Tang dynasty through massive literary projects aimed at enshrining the legacy of the past, Zhenzong and Renzong sought to establish a new and distinctly Song literary identity.²⁰

Group six are comprised of the Linji faction Chan monks that Yang Yi and his compatriots championed. The main expositors (in fact, the virtual creators) of Linji Chan in the early Song were Shoushan Shengnian 首山省念 (926-993) and his disciples. As mentioned above, the Linji faction was memorialized by Li Zunxu in the *Tiansheng Guangdeng lu*.²¹ These monks, along with their literati supporters, were

¹⁹ ZZ 78.501b16-17.

²⁰ Welter, *Monks, Rulers, and Literati*.

²¹ Shengnian produced twelve heirs with records in the *Guangdeng lu* (GDL 16 & 17: ZZ 78.495a24-502.c8):

- (1) Huaizhi of the Ganming Cloister on Mt. Shou in Ruzhou
- (2) Guisheng of the Guangjiao Cloister in Yexuan, Ruzhou
- (3) Zhisong of the Tiefsu Cloister in Xizhou
- (4) Shanzhao of the Taizi Cloister of Dazhong Monastery in Fenzhou
- (5) Yuncong of Mt. Guyin in Xiangzhou
- (6) Zhisong of the Sanjiao Chengtian Cloister in Bingzhou
- (7) Zhenhui Yuanlian of the Guanghui Cloister in Ruzhou
- (8) Chan Master Mi of Mt. Huangbo in Jianmen
- (9) Jenwang Chuping from Chizhou

responsible for establishing the classic image of Chan memorialized in the “records of sayings” (*yulu* 語錄) literature, especially through what have come to be known as “encounter dialogues” (*jiyuan wenda* 機緣問答). This literature, largely compiled in the early Song, established Chan as a new species of spirituality utilizing a novel literary form that emphasized witty and paradoxical episodes, profound and insightful dialogue, nonsensical utterances, iconoclastic behavior, beating and shouting etc.

Based on the above discussion, literati groups in the early Song may be briefly categorized as in the following table (Table 1).

Table 1:

Typology of *Daoxue* 道學 Confucians and Literati Monks 文僧 in the early Song

Group 1	Group 2	Group 3	Group 4	Group 5	Group 6
Exclusivist <i>Guwen</i> 古文	Tolerant <i>Guwen</i> 古文	Confucian Monks 儒僧	Doctrinal Buddhists 教理僧	Chan Literati 禪 文人	Linji Chan 臨濟禪
(Han Yu) 韓愈 Liu Kai 柳開	Wang Yucheng 王禹偁 Xu Xuan 徐鉉	Zanning 贊寧 Zhiyuan 智圓	Yanshou 延壽 Shengchang 省常 Zhili 知禮 Zunshi 遵式	Yang Yi 楊意 Li Zunxu 李遵易	(Yixuan) 義玄 Shengnian 省念

As mentioned at the outset, the six groups included here do not exhaust the possibilities or combinations available to literati in the Song period, but only provide

-
- (10) Zhimen Huihan from Suizhou
 - (11) Nantai Qikuang from Tanzhou
 - (12) Huizhao of Lumen in Xiangzhou

some indication of the range of possibilities. Groups one and two are united in their staunch devotion to *guwen* principles, and constitute a basis out of which the *Daoxue* movement and Neo-Confucian orthodoxy will later derive. Groups three and four are both committed to traditional Mahayana Buddhist principles. Even if they count themselves as members of the Chan school, they renounce Chan exclusivism in favor of advocating a principled validation of traditional practices and teachings. Groups five and six both honor the exclusivist position of Linji Chan rhetoric as “a special transmission outside the teaching.” The individual groups are not always as rigid as my analysis would have them appear, and one can detect some movement across the boundaries, and not just between natural allies as outlined above. Already we have noted how Confucian monks of group three attempted to ally themselves with the tolerant *guwen* of group two. In addition, Chan literati of group five can also engaged with the doctrinal Buddhists of group four.

Group six is of particular note for the influences it exerted upon Neo-Confucianism. In spite of the gulf that separates Chan from Neo-Confucianism in terms of their basic principles, Neo-Confucianism is hardly conceivable except as a reaction to notions precipitated by Chan and Buddhist teaching.²² Linji Chan

²² See, for example, the summary of Diana Chen-Lin: <http://www.iun.edu/~hisdcl/h425/zhuxi.htm> & <http://www.iun.edu/~hisdcl/h425/zhuxi2.htm> (consulted in August, 2007). Zhu Xi followed Zhou Dunyi 周敦頤 and incorporated the Daoist idea of a primordial state of nature. Unlike Daoists, who envision the primordial state as pristine and quiescent, Zhu Xi conceived it as active and constantly self generating (the Great Ultimate, *taiji* 太極, has an active, *yang* 陽, and quiescent, *yin* 陰, component). In effect, Zhu Xi placed

Daoist metaphysics and Confucian ethics on a continuum, arguing that Confucian principles, *li* 理, existed inherently within the primordial chaos, and that they in turn generated the *yang* force leading to creation of the myriad things and the development of civilization.

Regarding Zhu Xi's relation to Buddhism, the issue is far more complex. As is well-known, Buddhism (Chan) affected a broad range of Zhu Xi's concepts, eg., principle, mind, and human-nature. In truth, however, Zhu grafted these to a Mencian Confucian framework, so it is better to say that Buddhist notions inspired Zhu to revitalize the Mencian interpretation of Confucianism. As examples of Buddhist influences Zhu's thought, Diana Chen-Lin provides a convenient and insightful summary emphasizing three areas.

(1) Emphasis on being one with nature. In Zhu Xi's definition of the "investigation of things" (*gewu* 格物), and "knowing" (*zhi* 知), he continued an emphasis on the Neo-Confucian equation between the physical universe and moral universe. The ultimate stage of knowledge, according to Zhu Xi, was the elimination of all opposition between things, self and others. This is reminiscent of the Chan Buddhist emphasis on awakening precipitated by the ultimate breakdown of artificial barriers separating humans and the objective world. As Zhu Xi stipulates,

After exerting himself for a long time, he will one day experience a breakthrough to integral comprehension. Then the qualities of all things, whether internal or external, refined or coarse, will all be apprehended and the mind, in its whole substance and great functioning, will all be clearly manifested. This is "things [having been] investigated." This is the ultimate of knowing."

(2) Emphasis on the subjective. According to Diana Chen-Lin, the importance of "sincerity of intentions" for Zhu Xi was to render the cultivated nature identical with the natural, affective nature (human nature that experiences the outside world). Since Neo-Confucians share with Buddhists a belief that the world is how one perceives it, perception and intention are crucial. Because of the influence of Buddhism which differentiated between reality and human subjectivity, the Neo-Confucians paid special attention to human subjectivity and affirmed its validity as repository of truth. The *Mean*, a central concept for Neo-Confucians, also calls for a focus on the subjective. In his

assumed dominance within Buddhism in the Song dynasty and beyond, and as many scholars have indicated, when orthodox Neo-Confucians adopt a critical tone toward Buddhism, it is usually in reference specifically to the Linji Chan school.²³ While I do not dispute the dominant position of the Linji faction within Chan and the larger tradition of Buddhism from the Song on, this assumption has frequently been overstated. There are two interrelated reasons for this oversight. On the one hand, the overstatement is attributable to a failure to acknowledge the activities of non-Linji and non-Chan Buddhist groups during the Song. More problematic, however, has been assumptions by Chan and Buddhist historians regarding the virtual monopoly of all things Buddhist by the Linji faction in the Song, a presumption that has allowed Neo-Confucian scholars, quite naturally, to assume the same. Neo-Confucian scholars have been unwittingly abetted by the likes of Zhu Xi and Neo-Confucian orthodoxy itself, which tends to conflate traditional Buddhism and Linji Chan rhetoric to its advantage, as the situation warrants. In other words, as Chan rhetoric tends to validate Neo-Confucian criticisms of Buddhism, it is

annotations to the *Mean*, Zhu Xi, differentiates between a pure mind rooted in one's innate nature and moral imperative, and a mind contaminated by one's individual physical form, in a way reminiscent of Chan Buddhism.

(3) Human nature as heavenly principles. Following Chen-Lin's analysis, Zhu Xi argued that human nature was constituted with heavenly principles; and self-cultivation meant adapting these principles to individual psycho-physical beings. These principles were manifested in the mind and the heart, and exhibited through balanced expressions of human emotion. Those of nobility do not let themselves express excessive emotion. This is reminiscent of the state of equanimity achieved through Buddhist meditation.

²³ Need note.

advantageous for Neo-Confucians to ignore distinctions within Buddhism that might serve to undermine their position. Forms of Buddhism grounded on moral principle do not square with the picture of Buddhism (i.e., Chan) that Neo-Confucian critics like to paint.

As instructive as an analysis of possibilities stemming from the early Song milieu may be, it would be a mistake to apply them uncritically to later periods. Each period has its own distinctive character, and presents its own unique range of possibilities. Having said this, however, one would be equally remiss in denying the relevance of the early Song possibilities reviewed here to other periods. I am particularly interested in reflecting on the implications that this typology from the early Song period has on our understanding of the relation between Buddhism and Neo-Confucianism.

In the first place, the early Song typology suggests the inadequate and biased way in which *Daoxue* Neo-Confucianists tended to reduce all of Buddhism to the iconoclastic and anti-moralist rhetoric of Chan teaching, as stated above. This made Buddhism, in the eyes of its *Daoxue* critics, the antithesis of its own principled moralism. The principled Buddhism advocated by groups three and four was also ethically based, albeit in Buddhist moral rules. While the acknowledgement of a morally based Buddhism would not have likely won over the likes of Zhu Xi, it would have forced them to approach their criticisms with more finesse, allowing for greater tolerance among the different kinds of Buddhist teachings.

The typology introduced here also allows for a greater array of approaches in

dealing with Buddhist-Confucian relations. Rather than reducing the debate simply to pro- and anti-Buddhist polemics, the early Song suggests that there were a variety of attitudes, and that “Buddhists” could participate in the debate along with “Confucians,” if it is even appropriate to reduce identities to these essentialist terms.²⁴ My study here suggests that reliance on such categories can be problematic as participants in debates blur easily definable lines, as for example, in the case of “Confucian monks” or “Chan literati.” That this blurring is not simply a by-product of this period, but an ongoing phenomenon, is made evident in the frequent engagement between Confucians and Buddhists in the Song and Ming, and the persistent efforts of Neo-Confucians to define and redefine the boundaries between them.

3. Implications for the Study of Wang Yangming 王陽明: A Modification of Araki Kengo’s 荒木見悟 Typology

Perhaps the most illuminating examples of the deficiencies of conceiving the Song and post-Song intellectual world in terms of *Daoxue* orthodoxy and the limitations imposed by the exclusion of Buddhism from consideration are found in the late Ming. As Araki Kengo has noted, “The most remarkable development in the world of thought in the late Ming was the revival of Buddhism, as it kept pace with the overwhelming popularity of the School of Wang Yangming, while at the same time

²⁴ On the problems with reducing Chinese Buddhism in this way, see Robert Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002).

the authority of the School of Zhu Xi rapidly declined.”²⁵ Unlike Zhu Xi, who deliberately criticized Buddhist teachings, Wang Yangming 王陽明 consciously incorporated Buddhist ideas into Confucian discourse. In doing so, he precipitated the revival of Chan, not only among literati, but also among Chan monks. In addition to relying on the literati for material support, Chan “[relied] on the literati for intellectual, even spiritual guidance because as experts in handling China’s rich literary tradition, [including] Chan literature...the literati had the necessary textual authority over Chan’s textualized past.”²⁶ Wang’s influence precipitated a three teaching syncretism that intermingles the three teachings as a unity. Following Wang’s lead, Jiao Hong 焦竑 (1540-1620) is representative: “they (the Three Teachings) were ‘one’ not in the sense that they were united as different parts of a composite assemblage but in the sense that they had the fused integrity of a single entity and were mutually identified and indistinguishable.”²⁷

Along with the Wang Yangming and Chan Buddhism, three teachings syncretism flourished in the Ming.²⁸ These developments cannot be accounted for in the trajectory of *Daoxue* which only validates the Cheng-Zhu 程朱 School of

²⁵ Araki Kengo, “Confucianism and Buddhism in the Late Ming,” in Wm. Theodore de Bary, *The Unfolding of Neo-Confucianism* (New York and London: Columbia University Press, 1975), p. 39 (changing Wade-Giles romanization to pinyin).

²⁶ Jiang Wu, *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China* (New York: Oxford University Press, forthcoming), ch. 2: “Literati and Chan Buddhism.”

²⁷ Edward Ch’ien, *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism* (New York: Columbia University Press, 1986), p. 119.

²⁸ On the Ming appetite for syncretism, see Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*, pp. 46-61.

Principle 理學 and its exclusivist Confucian approach as orthodox. This suggests a very different relationship between the Wang Yangming School and Buddhism, fostering not only a Chan revival but a non-exclusivist syncretism that treats the three teachings as equal contributors. What essential connection exists the Wang Yangming and Buddhism to allow for these developments? Araki Kengo's discussion is particularly insightful in defining the basic character of the teachings of Zhu Xi, Wang Yangming, and Buddhism, by way of clarifying the connections between them. I begin by describing Araki's characterization of Ming Confucianism.²⁹

The Zhu Xi School and the Wang Yangming are categorized by Araki in familiar terms as the School of Principle (*li xue* 理學) and the School of Mind (*xin xue* 心學), respectively. As Araki reminds us, however, the Zhu Xi School of Principle is really a variant of the School of Mind. According Zhu Xi School Confucianism, *li* 理 is intrinsic to the Heavenly endowed mind 心, thus making principle inherent in nature (*xing* 性). The focus on mind in Song Confucian discourse is the legacy of Buddhism, Especially Chan. The term *xinxue* 心學 is originally a Buddhist term for learning about focusing and stabilizing the mind, or the learning of *samādhi* (*dingxue* 定學), but by the Song period its Buddhist meaning was largely subsumed under Chan as the “Mind School” 心宗. The “learning of the mind” 心學 in Song Chan Buddhism “indicates the position that one totally trusts the mind as the

²⁹ Araki, “Confucianism and Buddhism in the Late Ming,” pp. 39-66. For a more extensive treatment, see Araki, *Bukkyō to Jukyō: Chūgoku Shisō wo keiseisuru mono* 仏教と儒教: 中国思想を形成するもの (Buddhism and Confucianism: the Formation of Chinese Thought), (Kyoto: Heiraku ji, 1972).

integrating and unifying substance of life and believes that by realizing it one can open the gate to enlightenment.... The mind in Chan Buddhism is the unifying substance which embraces both subject and object, spirit and body, internal and external worlds.”³⁰ Chan, the Mind School 心宗, with its emphasis on the mind as the original root and integrating substance, the key for understanding the nature of reality including both noumenal and phenomenal realms, had a major impact on the development of both branches of the Neo-Confucianism, the School of Principle 理學 and School of Mind 心學.

The major dispute Zhu Xi had with Chan was its failure to acknowledge the authority of principle inherent in the mind. The notion of inherent principle amounts to the recognition of a moral standard that governs one’s behavior. According to Neo-Confucian orthodoxy, principle distinguishes clearly right from wrong and provides a standard of stability and order to our actions. Chan, however, yields authority over action to a mind removed from subject and object distinctions and principles that distinguish right from wrong, and lacks a criterion for judging actions as proper or improper. According to the Chan adage “let the mind be free,” the individual is exempt from conventional rules of etiquette and morality, to act automatically and spontaneously according to the dictates of his/her own unencumbered mind.³¹ As Araki comments:

In contradistinction to the claim of the School of Mind in Chan that “all

³⁰ Araki, “Confucianism and Buddhism in the Late Ming,” p. 40.

³¹ Araki, “Confucianism and Buddhism in the Late Ming,” pp. 40-41.

things are constructed by the mind,” the School of Principle asserts that “under Heaven nothing is nobler than Principle.” From the point of view of the School of Principle, Chan resembles a markless scale; it ignores the laws governing the objective world and handles things through mere imagination. Thus Zhu Xi says that “Buddhism knows about emptiness only and does not know there is a principle in emptiness,” and that “in Buddhism there is a transcendental brilliance but no Mean.” Principle may be regarded as restrictive of the free activity of the mind, but, in reality, it furnished a moderation and direction. And when the mind comes to function in accordance with principle, significant changes will inevitably be generated in its inner structure.³²

In addition to the Neo-Confucian School of Principle and the Chan Mind School, there developed in the Song dynasty a third position, between these two. This third school became known as the Neo-Confucian School of Mind. The Neo-Confucian School of Mind, it goes without saying, is distinct from the Chan Mind School, even though they share the same name as “the Mind School.” The School of Mind in Neo-Confucianism differed from the Chan Mind School in that it did not reject principle; it also differed from the School of Principle, which adhered too closely to the dominance and precedence of principle. The Neo-Confucian Mind

³² Araki, “Confucianism and Buddhism in the Late Ming,” p. 41; Wade-Gile Romanization changed to pinyin. References to Zhu Xi are all taken from *Zhuzi yulei daquan* 朱子語類大全; for specific details, see p. 63, notes 3, 4, and 5.

School still appealed to the authority of principle, but subordinated it to the functioning capacity of mind. In other words, the Neo-Confucian Mind School attempted to retain the mind’s innate vitality and spontaneity, as determined by Chan, yet also insisted that mind was inherently principled. Rather than principle being endowed with nature, as the Zhu Xi School insisted (as with the axiom “nature is principle” 性即理), the Lu Xiangshan School of Mind determined that principle itself was an aspect of the innate functioning of mind (as with the axiom “mind is principle” 心即理).³³ Table 2 summarizes Araki’s position regarding these three major schools of thought.

Table 2:

The Neo-Confucian School of Principle, School of Mind, and the Chan Mind School in the Song dynasty

School	School of Principle 理學	School of Mind 心學	Chan Mind School 心宗
Main Tenet	“nature is principle” 性即理	“mind is principle” 心即理	“mind is nature” 心即性

As Araki indicates, while terminology is often shared across Neo-Confucianism and Buddhism, this does not mean that they are used consistently.³⁴ When the tenet “mind is nature” is put forth in Chan, it refers to the innate existence of “Buddha-nature” (*foxing* 佛性) in the mind. When the School of

³³ Araki, “Confucianism and Buddhism in the Late Ming,” pp. 41-43.

³⁴ Araki, “Confucianism and Buddhism in the Late Ming,” pp. 39-40.

Principle states “nature is principle,” the nature spoken of here, of course, is not Buddha-nature, but the heavenly endowed nature, as understood in Confucian terms.

As instructive as Araki’s depiction of the different schools in the Song (and Ming) intellectual arena is, there is, in my opinion, a key component missing. If one tries to conflate the groups listed in Table 1 with the schools in Table 2, one can observe some general parallels. It is easy to imagine, for instance, how the two groups of *guwen* 古文 proponents (groups one and two in Table 1) evolved into the School of Principle. Similarly, one can observe a direct connection between Linji Chan 臨濟禪 (group six in Table 1) and the Chan Mind School. The connection is less clear, however, between literati who sympathized with Chan 禪文人 (group five in Table 1) and the Neo-Confucian School of Mind, but taking into account their position as mediators between the spontaneous freedom advocated in Chan and strict Confucian morality, some significant parallels may be said to apply. The oversight in Araki’s assessment concerns the omission of any position that corresponds to Confucian Monks 儒僧 and Doctrinal Buddhists 教理僧 (groups three and four in Table 1). In Araki’s defense, these groups have been generally unacknowledged until recently. The tendency among Buddhist scholars was to largely ignore post-Tang developments, and when they were acknowledged, to circumscribe them to a single school, Chan (albeit in a presumed degraded form from its heyday in the Tang). Recent scholarship has begun to expose the complexity of post Tang Buddhism. The vitality of Tiantai 天台, for example, has been

acknowledged, both in terms of a continuation of a Tiantai school, and as sponsors of a burgeoning Pure Land movement. Within Chan, too, there is recognition of the significance of streams other than Linji, both in the revival of the Caodong 曹洞 lineage and the continuation of a scholastic orientation that valued its Mahayana literary heritage. It is important to acknowledge these findings in our assessment of the different positions represented in Song discourse. The Vinaya school 律宗, with its program of training aimed at inculcating proper execution of Buddhist rites and moral conduct, also maintained an institutional presence into the Song. All of these developments indicate a vitality of a “principled” Buddhism---Buddhism not in defiance of principles, as in Linji Chan, but Buddhism as an application of principles executed through a stipulated moral regimen and ritual practices and performances. With these developments in mind, Table 2 may be modified by adding a fourth position, a Buddhist School of Principle (see Table 3).

Table 3:

The Neo-Confucian School of Principle, School of Mind, the Buddhist School of Principle, and the Chan Mind School in the Song dynasty

School	School of Principle 理學	School of Mind 心學	Buddhist School of Principle 佛理學	Linji Chan Mind School 臨濟心宗
Main Tenet	nature is principle 性即理	mind is principle 心即理	mind-nature is principle 心性即理	mind is nature 心即性
Method	investigation of things	extension of innate knowledge of the	myriad good (all practices lead to	gong'an/kōans 公案

	格物	good 致良知	nirvāna) 萬善同歸	
--	----	-------------	------------------	--

The addition of the Buddhist School of Principle not only restores a balance within dialogues and debates within the Song Buddhist world, it also changes, and complicates, the Neo-Confucian interpretation of Buddhism. This is an important issue that I hope to be able to return to in future. At present, I simply point to the lack of sophistication and nuance with which Neo-Confucians, particularly the School of Principle, treat Buddhism, by which they generally mean Linji Chan. The failure to distinguish between a Buddhist School of Principle and the Linji Mind School is probably not accidental, but intentional. By reducing all of Buddhism to its unprincipled form, i.e., Linji Chan, the Zhu Xi School of Principle is able to categorically denounce all Buddhism in one broad, all-encompassing, stroke. While acknowledging a Buddhist School of Principle may not rescue Buddhism from a Confucian perspective for its failure to initiate a social agenda based on Confucian moral criteria, it does alter and complicate the nature of the debate. For scholars who do not subscribe to Zhu Xi's Neo-Confucian agenda, it is incumbent to rethink the implications that the Buddhist School of Principle has on the dynamics of post Tang intellectual history, and how it accounts for and helps explain previously unacknowledged and unexplored dimensions.

Conclusion

The current discussion suggests the need to reevaluate the role of Buddhism in the

Song and Ming periods, particularly as it relates to the broader context of literati culture and Confucian learning. It is simplistic to reduce all of Buddhism in these periods to Linji faction teachings, regardless of how influential these may have been. Basically, my suggestion is that the Buddhist literary world was not as uniform as previously supposed, but incorporated divisions that paralleled Confucian ones. Buddhist and Confucian literati, rather than occupying discrete intellectual territory, operated in a shared intellectual space with unique aspects that distinguished them from each other. From the Confucian perspective, Wang Yangming's School of Mind has long alerted us to the overlap between Confucian and Chan Buddhist teachings and methods. The Buddhist School of Principle reminds us, similarly, of potential avenues of overlap with the Zhu Xi School of Principle.

Inserting a Buddhist School of Principle changes the intellectual terrain and forces us to ask several necessary questions. While Zhu Xi was fond of criticizing all of Buddhism in terms of Linji faction principles, how valid are his criticisms when one takes the Buddhist School of Principle into account? How does the Buddhist School of Principle compare with Zhu Xi's own Neo-Confucian School of Principle? In what ways do their teachings overlap? In what ways do they differ? Similarly, how does the dynamic shift between the Wang Yangming School of Mind and the Neo-Confucian School of Principle change when a Buddhist School of Principle is assumed? In other words, how is the intellectual milieu altered when the interplay of four schools rather than three schools is assumed? Also in need of further investigation is the relative strength of these four positions at different periods. As

in the Neo-Confucian experience which saw a regular ebb and flow of ascendance and decline of the School of Principle vis. a vis. the School of Mind, the same is true in Buddhism. Assessing the relative strength of each position will help determine the nature and character of the debate in the period in question, and will help us develop a more nuanced view Confucian and Buddhist syncretism in the Song and Ming dynasties.

강화학파와 초기 기독교 연구

이 은 용(강화기독교역사연구회)

I. 서 론

강화도는 발길 닿는 곳곳마다 역사의 발자취가 남아 있고, 선조들이 남긴 체취가 살아 숨쉬고 있다. 그래서 강화를 역사의 고장이요, 한국역사의 보고라고 말한다. 구석기시대의 유물과 청동기시대의 고인돌, 단군의 제천지 참성단, 고려왕조와 함께 꽃피운 찬란한 고려문화, 개방·개화 물결 속에 형성된 조선시대 여명기의 역사, 또 외세의 침략에 몸 바쳐 저항하였던 선조의 체취가 스며들어 있다.

종교적 측면에서 강화역사는 우리민족의 국조신앙(國祖信仰) 단군(檀君)신앙으로부터 시작된다. 고대시대부터 참성단의 제천(祭天)의식을 통하여 형성되는 하늘 숭배사상은 강화종교의 뿌리가 된다고 하겠다.¹⁾ 어느 지역보다도 융성하게 발달되었던 고려시대의 불교와 조선시대의 유교사상은 강화 지역 종교발전의 큰 줄기를 형성한다. 특히 조선후기 강화를 중심으로 발전한 양명학은 독특한 학풍과 학맥을 이루며 ‘강화학파’라는 업적을 남겼다.²⁾ 당시 국가의 통치이념이라 할 수 있는 유교사상의 한 계파인 주자학의 이단(異端)으로 여겨졌던 강화학파의 ‘사회개혁론’은 강화 근대화의 사상적 기초를 이루었다.³⁾

19세기말 강화에 기독교가 들어오면서 강화도 종교의 축이 불교→유교→기독교로 이어지면서 강화지역사회에 기독교가 빠르게 전파되고 확산되었다. 불과 선교 1세기를 갓 넘는 짧은 기간이었지만 강화군내 기독교인의 수가 2006년 말 현재 16,980명으로 강화군 인구 65,250명 중 26.0%를 차지하고 있다.⁴⁾ 이는 강화 종교의 중심에 기독교가 있음을 증명하고 있는 것이다.

이렇게 기독교가 단기간 동안 급속하게 성장하게 된 데에는 특별한 이유가 있다.

1) 이은용, 『강화중앙교회100년사』, 강화중앙교회, 2002. pp. 7-8.

2) 상계서, pp. 29-30.

3) 서정민, 『이동휘와 기독교』, 연세대학교 출판부, 2007. p. 216.

4) 강화군청 문화관광과 내부자료(2007. 1)

조선시대에 오랫동안 사상적 주류를 이루며 ‘수구적 성향’을 강하게 고수하였던 성리학에 반하여 자유로운 ‘실사구시’의 학풍을 제시한 ‘양명학’ 전통이 강화지역에 집중적으로 뿌리를 내렸다는 사실에 주목하고자 한다.⁵⁾

본 논지는 강화학과와 초기 강화기독교의 관련성에 대한 연구에 있어서 세 가지 관점에서 논의하고자 한다. 첫째, 강화의 기독교 전파 과정과 선교초기의 기독교 교세에 대하여, 둘째, 선교 초기 강화기독교인들이 보여준 신앙양태에서 나타난 독특한 신앙적 특징, 즉 돌림자 신앙과 강화학과와의 관련성에 대하여, 마지막으로 기독교 지도자들의 신앙행태에서 나타난 강화학과와의 관련성에 대하여 논의하고자 한다.

이 연구과정에서 아쉬웠던 점은 지금까지 강화의 기독교역사나 양명학 연구에 있어서 특정 종교인의 관련성에 대한 선행적 연구가 전혀 없다는 것이다. 연구시기의 범위는 강화에 기독교가 전파되기 시작하는 19세기말에서 20세기 초를 중심으로 하였고, 연구의 대상지역을 강화도에 국한시켜 강화선교 초기의 기독교와 강화학과와의 관련성을 찾는데 초점을 두었음을 밝히둔다.

II. 강화의 기독교전파 과정

1. 기독교의 강화 전파

1885년 미국인 선교사 아펜젤러와 언더우드 일행이 인천항을 통해 들어오면서 한국에 기독교가 전파되었다. 선교사들은 학교와 병원을 세워 한국의 근대화에 선구자 역할을 하였다. 사실 그들의 궁극적인 목적은 기독교 선교였다. 아펜젤러는 1887 정동에 교회를 세운 후 자기가 첫발을 디뎠던 인천 내리에도 교회를 세웠다.

인천지역으로 확산된 기독교는 1893년 인천에 독립계삭회가 조직되면서 선교확장의 열망을 강화로 뻗었다. 이유는 강화도의 위치가 서울의 관문이면서 경기도와 황해도, 충청도까지 연결되는 해상교통의 요충지로 한국의 기독교 선교에 매우 좋은 조건을 가지고 있기 때문이었다.⁶⁾

박헌용(朴憲用)이 쓴 『江都誌』에 의하면 ‘1892년 내리감리교회의 담임자로 시무하던 조원시(趙元時, G. H. Jones)선교사가 강화읍 갑곶나루를 통해 강화읍성(江華邑城)으로 들어오려 하였으나 남문에서 정부의 관리에 의해 거절당하고 되돌아갔다.’고 기록하고 있다.

5) 서정민, 전계서, p. 217.

6) 이은용, 전계서, p. 43.; <基督申報>, 1919. 7. 30일자.

西曆一千八百九十八年에 合衆國 宣教師 趙元時 君이 自甲申津으로 至南門하니 守門將이 抗拒不入하는지라 回程하여 本都 東北沿岸으로 船行하여 到西寺面 橋項洞하여 金氏家族의게 傳道하여 該地에 教會堂을 創立하고 教務를 稍稍擴張하니 東으로 月串, 南으로 砂器里, 東幕, 西으로 主文島까지 教旗가 遍揚하니라. 開拓人物은 朴能一, 金奉一, 權信一, 鍾純一, 尹定一, 鄭天一 諸氏라.⁷⁾

당시 강화의 사회상황은 중앙정부의 쇄국주의 정책이 강력한데다가 병인양요, 신미양요 등 서양과의 싸움에 많은 시달림을 겪어 왔고, 봉건적 유학자들이 사회를 주도하고 있던 시기여서 조원시가 당당하게 강화도성에 입성할 수 없었다.

강화의 기독교 전파는 강화 북쪽 끝 서사면 시루미(증산, 현 양사면 교산리) 이승환의 집에서 시작되었다. 이승환이 인천 내리감리교회를 다니다가 고향으로 돌아와 농사일을 하며 복음을 전파하기 시작한 것이다.⁸⁾

이 시기에 조원시가 이승환의 노모에게 세례를 베풀었는데 강화 최초의 세례교인이 되었다.⁹⁾ 이해 가을 제물포 교인 이명숙(李明淑)이 강화 담당 전도인으로 파송되면서 시루미의 이승환 자택에서 4-5명이 모여 예배를 드리기 시작하였다.¹⁰⁾ 이렇게 하여 강화 최초의 신앙공동체가 탄생하였다.

이 과정에서 이 마을 출신으로 초시에 합격한 한학자 김상임(金商霖)이 조원시를 만났고, 대화 중에 복음을 받아 들여 개종하게 되었다. 김상임 일가족이 기독교로 개종을 하게 되자 김씨 문중을 중심으로 교인수가 급격히 늘었다.¹¹⁾ 이때 예배당을 ‘시루미’에서 ‘다리목’으로 옮겨 12칸짜리 독립된 예배당을 마련하였다. 바로 강화 최초의 교회(현 강화교산교회 : 양사면 교산리 201)가 세워진 것이다.¹²⁾ 김상임은 신학을 공부하여 전도사가 되었으며 강화 전체를 이끄는 기독교 지도자로 활약하였다.

한학자로서 지식인들 사이에 신망이 높은 김상임의 기독교 개종은 강화사회에 많은 반향을 일으켰다. 특히, 1896년 송해면 상도리 홍의부락에서 서당을 운영하던 한학자 박능일(朴能一)이 종순일(鍾純一), 권신일(權信一), 제자 20여 명과 함께 홍의교회를 세웠다.¹³⁾ 이는 단순히 강화의 두 번째 교회가 설립되었다는 의미 그 이상으로 기독교 선교 확장의 기폭제가 되었다는 사실이

7) 朴憲用. 『續修增補 江都誌』

8) 申洪植, <教會歷史>, 인천 내리교회, 1923. pp. 6-8.; M. Hess, “The Tide”, Fifty Years of Light, p. 35.

9) 이덕주·조이제, 『강화기독교100년사』, 강화기독교100주년기념사업역사편찬위원회, 1994. p. 98.

10) <橋山教會沿革>, p. 1.

11) 전택부, 『토박이 신앙산맥』, 3권. 대한기독교출판사. 1992. p. 27.

12) 이덕주·조이제, 전게서, pp. 104-108.

13) <江華邑蠶頭教會歷史>, 1914. p. 2.

다. 또한 당시 강화학파의 원류를 이루고 있는 강화 지식인들의 개종과 직접적인 관계가 있음을 의미하는 것이다. 『江華邑蠶頭教會歷史』는 홍의교회의 설립 과정을 다음과 같이 기록하고 있다.

一千八百九十六年에 鴻羽洞에 教會가 設立되였으며 基時 引導者는 西寺教會에서 受道하신 朴能一氏오 初信者는 鍾純一 權信一氏오¹⁴⁾

불붙기 시작한 선교 열정은 복음의 세력을 강화 전역으로 펼쳐 나갔다. 복음의 줄기는 홍의교회를 기점으로 대략 세 줄기로 형성되었다. 그 첫 줄기는 동쪽으로 강화읍을 거쳐 강화 중·남부, 장봉으로 연결되는 것이고, 두 번째 줄기는 서쪽으로 뻗어 하점면 망월과 내가면 고비를 거쳐 양도면 건평과 흥천으로 이어지는 것이며, 세 번째는 바다를 건너 교동을 비롯한 삼산, 주문, 불음 등 주변 섬 지역으로 확장되어 가는 것이었다. 이는 ‘강화 사람에게는 강화 사람이 전도 한다.’는 주체 의식의 결과였다.

『표 1』은 선교초기 즉 1893~1900년 사이에 설립한 교회개척 상황이다.¹⁵⁾

『표 1』 선교초기의 교회개척상황(1893-1900)

설립일	개척교회명	현재교회명	개척특기사항	초대담임자
1893	교항	강화교산	이승환, 이명숙 등이 양사면 교산리 이승환 댁에서 첫 예배	이명숙
1893	진촌	주문	성공회 신부 2명이 개척, 1902년 5월 감리교회로 변경	윤정일
1896	홍의	홍의	송해면 상도리 홍의부락 박능일 댁에서 박능일, 권신일, 종순일 등과 서당학생 20여 명이 예배드리기 시작	박능일
1987	고비	없어짐	홍의교인들에 의해 내가면 고천리 고비부락에 교회 세움	황양일
1897.1.16	위량	건평	조원시 선교사가 양도면 건평리 정천일 댁에서 첫 예배	정천일
1899.8.	교동	교동	홍의교회 권신일 가족이 교동면 읍내리에 이주하여 교회 개척	권신일
1899.11.29	삼남	삼남	삼산면 매음리 대동부락에 윤정일 전도사와 교인들이 이주하여 교회 개척	윤정일
1900.4.1	망월	망월	하점면 망월리에 홍의교회 김경일이 개척, 김치정, 고태연, 노시좌, 노제민 등이 초가 7칸 교회 설립	손승용
1900.9.1	잠두	강화중앙	박능일, 주선일, 허진일, 최족일, 김봉일, 김엘리사벳, 이살로메 등이 강화읍 신문리 천교하(川橋下)에 여섯 칸 반짜리 가옥에서 교회 설립	박능일

14) <江華邑蠶頭教會歷史>. 1914. pp. 2-3. ; 신흥식이 쓴 내리교회 『教會歷史』, p. 14에는 홍의교회 설립연도를 1897년으로 기록되어 있다.

15) 1890년대 말 양사면 철산리 산이포에 ‘산이포교회’가 설립되었다가 폐지되었으나 설립 시기와 폐지된 시기는 알 수 없다.

2. 강화 선교초기의 기독교 교세

강화전역으로 확산되어 가는 기독교세는 급속도로 발전해 갔다. 1893년 양사에 기독교의 씨앗이 뿌려진 이래 불과 7년 만인 1900년에는 강화읍에 잠두교회가 설립되면서 약진의 발판을 마련하게 되었고, 강화 전역에 8개의 교회와 346명의 교인으로 늘었다. 이 후 10년 후인 1910년에는 39개 교회에 교인 수 3,230명으로 성장하였다.

특히, 강화진위대장 성재(誠齋) 이동휘(李東暉) 선생은 1905년 ‘기독교야 말로 쓰러져가는 나라와 민족을 구할 수 있다’고 생각하고 잠두교회 김우제(金宇濟) 전도사를 방문하여 개종하고 기독교인이 되었다.¹⁶⁾ 또, 당시 강화의 ‘6군자(六君子)’라 불리던 전병규(田炳奎), 김용하(金容夏)등을 비롯한 강화의 많은 지식인과 민족운동가들이 기독교에 입문하였던 것이다.¹⁷⁾ 그리하여 강화 기독교의 민족주의 성향은 더욱 강화되었고 이 때문에 강화지역의 많은 지식인, 학자, 민족주의자들의 개종이 이루어졌다. 이 결과 강화의 기독교는 하층 계층의 서민들이 다니는 교회에서 지식인, 상위 계층과 양반들이 함께 다니는 계층간의 평등을 이루는 종교로 탈바꿈하였다.

『표 2』에서 보는 바와 같이 1910년대까지 교세가 꾸준히 성장하였다. 그러나 1919년 3·1만세운동 이후 일제의 탄압과 압박으로 감소하기 시작한 교회와 교인 수는 1920년에 각각 33개와 3,027명이었다가 1930년에는 교회 수는 40개 교회로 다소 늘었지만 교인 수는 1,192명으로 급격히 감소하였다. 일제의 압제가 얼마나 심하였는가를 여실히 보여주는 것이다.

『표 2』 선교 초기의 강화기독교세

연도	예배당	교 인 수				
		계	입교인	학습인	원입인	세례아동
1893	1	11	6			5
1896	2	101	67	27		7
1900	8	346	97	219		30
1910	39	3,230	1,010	2,094		126
1920	33	3,027	1,004	608	908	507
1930	40	1,192	490	151	551	
1938	43	3,230	532	446	1,455	610

16) 이은용, 『강화중앙교회100년사』, 강화중앙교회, 2002. p. 85.

17) 朴憲用, 『續修增補 江都誌』 p. 79.

그러나 1938년대에 들어서는 교세가 다시 1920년대 이전 수준으로 회복되는 추세를 보이고 있는데, 이는 강화인들의 기독교에 대한 두터운 신앙심을 보여 준다.

Ⅲ. 강화 선교초기 기독교인의 신앙적 특징: 돌림자 신앙

1. 일자(一字)돌림 신앙

강화의 초기 교인들은 한결같이 이름자의 끝이 ‘일’(一)자로 끝난다. 잠두교회(현, 강화중앙교회)를 개척한 주선일, 김각일, 김봉일, 허진일, 최죽일, 박능일 등이 그러하다. 이런 현상은 강화 전 지역이 공통적이었는데, 홍의교회의 김경일을 비롯한 교동읍 선교개척자 권신일, 길상 지역 선교개척자 종순일, 고부와 상도교회 개척자 황양일, 위량(건평)교회 개척자 정천일 등 초기 강화선교를 주도하였던 이들 대부분이 ‘일’자로 끝나는 이름을 가졌다.

‘일’자 돌림으로 끝나는 이름은 어느 지역에서도 찾아 볼 수 없는 독특한 것으로 강화교인들의 결단력 있는 신앙정신이 엿보이는 대목이다. 이 돌림자(字) 신앙은 예수 믿고 기독교인이 되면서, 거듭남과 헌신의 표시로 이름을 바꾸었는데, 예수를 믿기 시작한 교인들이 주안에서 서로 형제 됄을 결의하는 의미로 사용하였던 것이다. 일자돌림 이름은 홍의교회를 중심으로 1896-1898년 어간부터 사용하기 시작한 것으로 생각된다.

기독교의 세례는 중생(重生), 즉 ‘다시 태어남’을 의미한다. 이는 또 신생(新生), ‘새로 태어남’을 의미하기도 한다. 선교 초기에 다른 지방 사람들이 예수를 믿은 후 성경속의 인물 이름을 따서 사용하였던 것과 같이 강화 교인들은 특이하게도 세례와 함께 자기 이름에 ‘일’자가 들어간 새로운 이름을 지어 사용함으로써 종교적 의미를 깊이 새겼던 것이다. 또한 ‘일(一)’자 돌림자로 이름을 지었다는 것은 ‘그리스도안에서 한 형제’가 되었음을 확인하는 것으로 전통적으로 내려오는 부자(父子) 간의 종(從)적 관계에서 형제(兄弟)간의 횡(橫)적 관계로 변하는 의미가 되는 것이다. 당시 봉건적 사회구조에서는 상상도 할 수 없는 파격(破格)이며, 혁명(革命)적인 사건이었다. 그만큼 초기 강화교인들에게 세례 받음과 교인이 되는 것은 중요한 의미를 지녔다.¹⁸⁾

박능일, 김경일, 김봉일, 권신일, 종순일, 정천일, 주광일 등 초대의 일곱 교인들은 성경 속에서 일곱 글자(能.信.敬.奉.順.天.光)를 선정한 다음, 각자가 그 중 하나씩 뽑아 자기 성(姓)에다 조합하여 박능일(朴能一), 김봉일(金奉一) 등으로 개명하였던 것이다. 그리고 김봉일, 주선일 등은 개명한 이름을 정부기관의 호적까지 고침으로서 개명의 의지를 확고히 하였다.

18) 이은용, 전계서, pp. 106-107.

또한 그들은 부자간에도 돌림자로 개명하였는데, 잠두교회를 개척한 주선일의 아들 성일(聖一)·창일(昌一) 형제가 있고, 김은일(金恩一)·환일(還一)형제는 본처전도사 김봉일의 아들이며, 권충일(權忠一)·인일(仁一)형제는 권신일(權信一)의 아들이다. 더욱 특이한 것은 3대에 걸쳐 일자 돌림자를 사용한 가족이 있다. 홍의교회 교인 권문일(權文一)의 아들 권혜일(權惠一)과 손자 권재일(權재一)·권현일(權顯一) 형제 가족이 바로 그들이다.¹⁹⁾

일자돌림으로 개명한 교인들의 수는 현재까지 밝혀진 바로만 61명이나 된다. 개명자들의 출신교회는 홍의교회, 교동교회, 강화읍교회, 망월교회, 송가교회, 정포교회, 둔곡교회, 고부교회, 장봉도 웅암교회, 삼산교회, 장곶교회, 문고개교회, 건평교회, 뚝모로교회 등이다.

2. 신자(信字)돌림 신앙

이와 비슷한 일로 강화 본도 교인들이 ‘일’자 돌림으로 개명하였던 것과 같이, 교동 교인들은 ‘신’(信)자 돌림을 사용하였다. ‘신’자 돌림은 교동 구역에서만 사용하였는데, 그 사용 동기는 홍의에서 교동으로 건너가 교회를 개척한 권신일(權信一)의 ‘신’자를 따 돌림자로 사용하였다. 그들은 예수 믿는 것을 당당하게 생각하였으며, ‘신’자를 사용하므로서 신앙공동체 의식을 굳건히 다졌다.

‘신’자 돌림 교인의 수는 ‘일’자 돌림 교인 수에 비하면 훨씬 적은 편이다. 그러나 방달신(方達信)과 그의 아들 유신(有信), 재신(在信) 등 삼부자는 강화읍교회의 김봉일·김은일·김환일 일가와 주선일·주성일·주창일 일가와 같이 한 가족이 ‘신’자 돌림으로 개명하여 높은 신앙심을 보이고 있다. 또 방달신 가족과 황한신, 황홍신, 황학신 등도 단순히 이름만 고쳐 부른 것이 아니라 호적까지 고친 교인들이다.²⁰⁾

삼산면 서검도 검교회의 고경신, 석모리 향포교회의 구인신 등 삼산지역 교인들도 ‘신’자 돌림으로 개명하였는데, 이는 이 지역이 교동구역으로 속해 있었기 때문인 것으로 보인다. 성별 분포로는 황씨가 가장 많고 방씨, 서씨가 다음으로 많다. 교동에 최초로 복음을 전파한 권신일 일가와 함께 초기의 교동선교를 주도한 문중들이다.²¹⁾ ‘신’자 돌림으로 개명한 교인 수는 19명으로 확인되었으며, 출신교회는 삼산의 검도교회, 향포교회와 교동의 서한리교회, 교동읍교회, 고구교회, 인사리교회, 민재교회 등이다.

19) 이은용, 『강화기독교역사연구』 창간호, 강화기독교역사연구회 편, 2007. pp. 69-70.; 『교동선교100년사』, 교동지역선교연합회 편, 1999. p. 73.

20) 이은용, 『강화중앙교회100년사』, 2002. pp. 111-112.

21) 이은용, 『강화기독교역사연구』 창간호, 2007. pp. 71-73.; 『교동선교100년사』, 교동지역선교연합회 편, 1999. p. 73.

3. 하와이 이민자들의 돌림자 신앙

돌림자 신앙에 있어서 관심 있게 볼 부분이 또 있다. 1902년의 미국 하와이에 한국 최초로 농업이민을 간 일 이다.²²⁾ 이 해 12월 인천구역을 담당하던 조원시의 주선으로 121명의 첫 이민단이 출발하였다. 이후 1905년까지 인천, 강화, 평양 등의 기독교인들을 중심으로 7,200여 명이 이민을 떠났다. 이때 강화에서도 많은 교인들이 참여하였는데 이 중에도 돌림자 교인들이 포함되어 있다.

일자돌림 교인으로는 김개일(푸네네농장), 김광일(캐리아농장), 김정일(호놀루농장), 고준일(에와농장), 권청일(아이와루아농장), 박도일(푸네네농장), 신순일(에와농장), 황순일(리푸농장) 등 8명으로 강화 본도에서 떠난 사람들이다. 또, 신자돌림 교인으로는 황한신, 황직신, 황계신, 황민신, 황대신 등 5명으로 와이와농장에서 일하였으며 이들은 모두 교동면 인사리 출신 기독교인들이다.²³⁾ 이들은 모두 1902년 12월 인천에서 첫 이민선 갈릭호(Gaelic)를 타고 출발하여 1903년 1월 13일 하와이에 도착하였다. 한국인 최초로 해외 농업이민을 떠난 주인공들이다.

4. 합일(合一)·집일(集一)학교

강화 기독교인들의 일자돌림 현상은 단지 인명을 개명하는 것으로 끝나지 않았다. 그들이 세우고 운영하는 학교의 이름까지 일(一)자 돌림으로 지었던 것이다.

강화읍 잠두교회가 교회부설로 세운 ‘강화합일학교(江華合一學校)’가 그 예이다. 이 학교는 1901년 4월 강화 최초의 사숙(私塾)으로 미국인 선교사 조원시(趙元時)와 박능일 전도사가 ‘잠두의숙(蠶頭義塾)’이란 이름으로 설립하였다.²⁴⁾ 당시 강화에는 제대로 된 신식교육을 실시하는 교육기관이 없었던 때 인지라 ‘의숙’형태의 사립교육기관이 많이 설립되기 시작하였다. 민중교육을 통한 선교와 지역사회 계몽, 인재육성의 산실과 민족 지도자육성의 산실 역할을 하였다. 이 잠두의숙은 1908년 ‘강화합일학교’로 교명을 개칭하였다. 이후 교명은 ‘제일합일학교’, ‘강화합일보통학교’, ‘합일심상소학교’, ‘강화합일국민학교’로 이어 지다가 현재는 ‘합일초등학교’로 불리고 있다.²⁵⁾

이러한 예는 양도면 삼흥리의 ‘흥천합일학교(興天合一學校)’에서 볼 수 있다. ‘강화 6군자’에 들어 있던 김용하와 전병규가 흥천에 교회를 세우고, 교회 내에 설립한 흥천학교는 이동휘의

22) 이덕주·조이제, 『강화기독교100년사』, p. 176.

23) 이은용, 『강화기독교역사연구』 창간호, 2007. pp. 73-74.

24) 『新編 江華史 上』, 강화군 군사편찬위원회, 2003. p. 692.

25) 이은용, 『강화중앙교회100년사』, 2002. pp. 118-119.

보창학교 흥천지교로 시작하였다. 1907년 강화정미의병운동과 관련되어 이동회가 강화를 떠나고 보창학교가 폐교하기에 이르자 1909년 전병규가 학교를 전적으로 운영하면서 강화읍의 합일학교 명칭을 따서 ‘흥천합일학교’로 개칭하였다.²⁶⁾

또, 내가면 오상리의 ‘집일학교(集一學校)’가 있다. 오상집일학교는 인천감리(仁川監理)를 지낸 한병열(韓炳烈)이 ‘보창지교’로 설립하였다. 한·일 합병 이후 학교의 재정이 어려워지자 오상교회 교인 김제은(金濟殷)이 사재를 털어 학교경영을 하면서 교명을 집일학교로 개명하였다.²⁷⁾ 이 역시 일자돌림으로 개명한 사례가 된다.

여기서의 ‘합일(合一)’이란 뜻은 기독교의 실천적 신앙관에 기인하는 것이며, 강화 초기 기독교인들이 이름을 ‘일(一)자돌림’으로 개명하였던 정신과 같은 것이다. 강화학파의 ‘지식과 실천은 본래 하나이고 나누어 생각할 수 없으므로, 실행하지 아니하는 지식은 참 지식이 아니다’라는 ‘지행합일(知行合一)’의 정신과 일맥상통한다.²⁸⁾ 이 대목은 강화 지역사회에 널리 퍼져 있던 강화학파의 학문적 영향이 깊이 배어 있음을 유추해 볼 수 있다. 이런 관점에서 강화 기독교인들의 신앙정신 역시 강화학파의 지행합일 정신과 깊은 관련성이 있다고 하겠다. 여러 번 학교 이름을 바꾸었음에도 불구하고 ‘합일’ 정신을 오늘 날까지 계승하여 오고 있는 상황에서 볼 때, ‘합일정신’은 강화인의 정신이라 해도 과언이 아닐 것이다.

IV. 기독교 지도자와 강화학파의 관련

1. 최초의 교회개척자 김상임·박능일과 강화학파

강화선교 초기의 기독교계 지도자 중 한학을 수학한 인물이 비교적 많은 편이다. 전술한 바와 같이 강화 최초 기독교를 전파한 사람은 1893년 양사면 시루미의 농민이었다. 뒤이어 이 마을의 한학자 김상임(金商霖)이 기독교로 개종하였고, 그의 학문적 동지인 이웃 마을 흥의 부락의 박능일이 한학 동문들과 서당 학생들이 기독교로 개종하면서 지식인층으로 이어졌다. 당시 대표적인 교회지도자이며 한학자인 김상임과 박능일의 강화학파와의 관련성을 살펴보고자 한다.

강화 기독교의 초대 전도사 김상임은 경주 김씨의 후손으로 1850년 5월 20일 경기도 김포군 이포면 시암리에서 출생하였다.²⁹⁾ 강화로 이주하여 살며 한학을 수학한 그는 11세 때 동몽과

26) 이덕주·조이제, 전계서, p. 190.

27) 이덕주·조이제, 전계서, pp. 191-192.

28) 서정민, 『이동회와 기독교』, 연세대학교 출판부, 2007. p. 223.

(童蒙科)에 응시하여 1등으로 합격하였다. 20세 때에는 서울에 올라가 성균관에서 수학하였으며, 35세 때 다시 강화에 내려와 서당을 차리고 후학을 양성하며 지역사회에 영향을 끼쳤다. 38세가 되던 1887년에 강화부 승부초시(初試)가 되었다. 그러나 그는 과장(科場)이 매관매직으로 부패한 현실을 보고 관직 등과(登科)를 포기하였다.³⁰⁾

박능일은 한학자로 김상임과 같이 자기 고향 강화군 송해면 홍의마을에서 서당을 개설하고 학동을 가르치는 인물이었다. 이 역시 김상임의 영향으로 기독교로 개종하고, 종순일, 권신일 등과 함께 교회를 개척한 인물로 일(-)자 돌림 신앙의 주인공이다.

김상임과 박능일의 학문적 성향이 어떠하였는지는 정확히 알 수 없다. 그러나 김상임은 성균관에서 수학한 경력이 있는 것으로 미루어 보아 당대 학문적 주류였던 주자학에 근접하였을 것이라는 개연성이 깊다. 반면 박능일은 일자돌림 신앙인으로 진보적이고 실천적 성향을 보이는 점으로 미루어 강화학과와 깊은 관련성이 있을 것으로 보인다. 그러나 김상임 역시 부패한 세태를 보고 관직에 나가지 않는 강직성이 있는 점과 강화학과가 강화에서 250여 년의 장구한 기간 꽃피웠던 점을 감안하면 강화학과에서 많은 영향을 받았을 가능성이 충분하다.

2. 흥천교회 설립자 김용하·전병규와 강화학과

강화학과와 초기 기독교인의 관계에서 강화의 6군자 김용하, 전병규와 김용하의 손자 김종우(金鍾宇)를 빼놓을 수 없다. 이들에게는 ‘석유(碩儒),’ ‘군자(君子),’ ‘도학자(道學者),’ ‘지사(志士)’ 등의 호칭이 있다. 모두 유교의 높은 경지에 이른 학자를 지칭하는 것들이다. 그만큼 이 두 사람은 정통 유학자 출신으로 이들의 개종이 가문은 물론 강화 지역사회에 큰 영향을 끼쳤다. 특히 강화 유생들 사이에 ‘도학자’ 칭호를 받았던 김용하의 개종은 더욱 큰 반향을 일으켰다.³¹⁾

김용하의 손자 김종우에 의하면 그의 선조가 서울에서 벼슬을 하며 살다가 강화도로 낙향한 후부터 조부 대까지 4대 동안 유교의 도학을 연구하며 학자의 길을 걸어왔다고 한다. 다음은 김종우가 쓴 『승리의생활』에 나타난 김용하의 개종에 대한 증언이다.

29) 이덕주는 『慶州金氏世寶』에 김상임의 4대조 김한채(金漢采) 이후 묘가 교산(교향)에 있는 것으로 미루어 김상임 일가는 이미 조선조 숙종 때부터 교산에 자리 잡고 살았다고 주장하고 있다.; 이덕주·조이제, 전계서, p. 104.

30) 전택부, 『토박이 신앙산맥』, 3권. 대한기독교출판사. 1992. p. 27.; 이덕주·조이제, 전계서, p. 104.; 『강화교산교회100년사』, p. 31.

31) 이덕주, “흥천교회 초기 역사에 나타난 신앙 유산과 전통” 『강화기독교역사연구』 창간호, pp. 39-42.

그런즉 도학의 뿌리가 깊히 박힌 그의 조부로서 엇더케 그리스도교를 그리 용이하게 밧었을까? 이는 누구던지 이상하게 생각지 아니할 수 없는 일이다. 그러나 도학이 통한 사람들이 아모것도 모르면서 뾰박하거나 조화하는 사람들보다 주의 복음을 드를 때에 오히려 반갑게 밧어 믿게 되는 것이다. 강화에 예수교가 들어가 몇 곳에 레배당이 설립되고 박애주의를 넓히면서 선전하니 종일 끌어 안저서 목상하고 밤이면 꿈에 요순(堯舜)과 공부자(孔夫子)의 제성(諸聖)을 만나본다 하던 그의 조부는 예수교를 배척지 안코 말하기를 ‘유교는 임에 너무 부패하여 거의 그 본바탕을 볼 수 업시 되고 사람들이 외식만 숭상할 뿐이니 엇지 그 운명(運命)을 위하여 탄식할 바 아니라. 그러나 그리스도교회에서는 형식보다 그 교리의 본바탕을 주장삼어 갈아치니 그 장래가 아름다울 것이다. 내가 전일에는 꿈에 향교에서나 만나보던 공부자를 이제는 예수교 레배당에서 만나보게 되니 참 이상한 일이다. 아니다. 향교에서는 유교의 독신자라 하는 이들이 술 타령이나 하는 것으로 세월을 보내어 말할 수 업시 부패하였스니 엇지 주공과 공자 다향 성인이 그런 더러운 곳에 게실 수 있스랴. 공자가 다시 이 세상에 난다 하여도 예수교와 갖치 착한 도를 가라치는 거룩한 곳에서 살기를 운할 것이오 향교는 자기의 위패가 잇슬 지라도 더럽다 하여 결코 가지 아니하실 것이다. 그런즉 나는 예수를 좃침이 당연한 일이 되겠다.’ 하고 맞잡내 1901년 8월부터 레배당에 다니며 예수 밧기를 작명하였다 한다.³²⁾

다음으로 김용하의 친구이자 학문적, 사회적 동반자인 전병규(田炳奎)가 있다. 이들은 도(道)를 논하고 학(學)을 나누는 절친한 관계였다. 『江都誌』는 이 두학자가 영호남을 여행하며 그곳 학자들과 교류하고 당시 국내 정세를 파악하고 돌아와 함께 ‘홍천합일학교’를 설립하였다고 기록하고 있다.³³⁾

전병규는 조부 전치용(田淄鏞)이 호조참판, 전치용의 맏아들 전재영(田裁英)이 의금부사를 역임하는 등 그의 조상이 조선 후기 벼슬을 한 양반 가문에서 출생하였다. 강화읍에서 살다가 홍천으로 이주하여 ‘약국’을 경영하며 의생(醫生)으로 지냈다.³⁴⁾ 그는 제정말기의 기독교인 교육자이자 자선가였으며, 박애와 빈민구제로 이름 높은 명사로서 개회사상의 선구자였다.³⁵⁾ 전술한 바와 같이 이 두 학자들은 선조의 영향으로 성리학 도는 주자학에 영향을 받았을 것으로 생각된다. 그러나 기독교인으로 개종한 이후에 강화학파의 ‘사회개혁사상’을 적극 수용하였을 것으로 보인다.

32) “목사 김중우씨”, 『승리의 생활』, 조선예수교서회, 1927, pp. 125-126.

33) 이덕주·조이제, 전계서, pp. 143-144.

34) 이덕주, 전계서, pp. 43-44.

35) 『강화인물사』, 강화문화원 편, 1997. p. 460.

3. 성재(誠齋) 이동휘와 강화학파

조선 말기 강화진위대장 출신으로 후에 상해 임시정부의 초대 국무총리를 역임한 성재 이동휘와 강화학파와의 관계를 조명하고자 한다. 그는 기독교 민족운동가이자 교육가이며 사회주의 독립운동가다. 강화 진위대장직을 사임하고 민중교육을 통한 나라를 구하고자 세운 학교 수만 해도 72여 곳이 된다.³⁶⁾

그의 학문적 성향에 대하여 그의 독립운동 동지였던 김철수는 자신의 친필 유고에서 이동휘가 ‘한학(漢學)은 있어도 신학(新學)은 너넉지 못하다.’ 라고 하였다.³⁷⁾ 김철수가 높이 평가하는 이동휘의 ‘한학’, 즉 유교사상의 기반은 부친 이승교에게 한학 수학을 통하여 체득하였다. 특히 그는 강화진위대장으로 재직하면서 큰 명성을 떨쳤던 ‘강화학파(江華學派)’ 학자들과의 교류가 있었을 것에 대해 주목한다.

24세 때 무관학교에서 학과수업을 통해 비교적 체계적인 신학문교육을 받을 수 있었다. 당시 무관학교에서는 ‘암송(暗誦)을 지양하고 실학(實學)을 이수(履修)하게’하는 것을 근본원칙으로 삼고 있었다. 이러한 연유로 이동휘는 강화학파의 다양한 근대 신학문 수용의 특징, 즉 근대 합리주의와 실용주의의 실사구시(實事求是)적인 모습과 쉽게 동화되는 배움의 길을 걸어 왔던 것이다.³⁸⁾

이동휘와 강화학파의 관련성은 그의 아호에서 확연하게 나타난다. 이동휘의 아호 성재(誠齋)와 강화학파 학자들의 재(齋)자 돌림 아호가 같다는데 주목해 볼만하다. 하곡 정제두를 잇는 당시 사실상 ‘강화학파’의 아버지와 같은 존재였던 이견창(李建昌)선생의 아호는 영재(寧齋)였으며, 강화학파의 주류를 이루고 있던 이상설(李相髙) 및 이시영(李始榮)의 아호도 각각 부재(溥齋)와 성재(省齋)였다. 일찍이 서울에서 상동청년회 활동을 통해 이상설, 이준 등과 관계를 지니고 있었다. 아마도 그 당시 이상설을 통해 이견창과 ‘강화학파’의 정신에 대해 많은 이야기를 들었고, 적잖은 영향을 받았을 것으로 생각된다.³⁹⁾

그 밖에도 재(齋)자를 돌림으로 쓰는 강화학파의 인물은 적잖이 발견된다. 일찍이 ‘강화학파’의 전통을 세웠던 항재 이광신(1700-1744)선생과 신재 이영익(1738-1780), 치재(耻齋) 이범세(李範世), 경재(耕齋) 이견승(李建昇), 단재(丹齋) 신채호(申采浩) 등 걸출한 강화학파의 인물들 모두가 재(齋)자를 돌림자로 쓰고 있다.

이러한 돌림자 아호의 전통은 ‘재(齋)자’ 뿐만 아니라, 이 강화학파의 창시자라 할 수 있는

36) 이덕주·조이재, 전계서, p. 186.

37) 김철수, 『김철수 친필유고』, p. 368.

38) 서정민, 『이동휘와 기독교』, 연세대학교 출판부, 2007. pp. 224-225.

39) 상계서, pp. 226-227.

하곡 정제두의 호 가운데 있는 ‘곡(谷)’자에서도 발견된다. 예를 들면, 이견창의 사촌동생인 난곡(蘭谷) 이견방(李建芳) 선생, 그리고 겸곡(謙谷) 박은식(朴殷植) 선생 등의 아호 또한 하곡 선생의 곡(谷)자를 계승한 것이 아닌가 싶다. 또한 이동휘의 부친인 이승교(李承橋)의 호도 다름 아닌 난곡(蘭谷)임을 볼 때 이미 이동휘의 부친도 하곡 정제두의 ‘강화학파’ 전통에 경도되었을 지도 모를 일이다.⁴⁰⁾

또, 곡(谷)자 돌림신앙인에는 김용하의 손자 천곡(泉谷) 김종우(金鍾宇 1883 - 1940)가 있다. 그는 어려서 도학자 칭호를 받던 조부로부터 정통 유학과 유교 교육을 받았다.⁴¹⁾ 1901년 8월 조부가 기독교에 감화를 받아 개종하자 그도 개신교인이 되었다. 그 해 9월 스크랜턴(W.B. Scranton)에게 세례를 받고, 1915년 피어선 성경학원, 1917년 감리교 협성신학교를 졸업했으며, 1916년 3월 목사 안수를 받았다. 이 후 동대문교회를 시작으로 정동제일교회, 상동교회, 수표교 교회 등 서울의 주요 교회를 담임하면서 교회를 부흥시켰다. 그는 1938년에 기독교조선감리회의 최고 수장인 감독을 역임한 강화학파 출신 기독교인의 거목이었다.⁴²⁾ 김종우가 곡(谷)자 돌림으로 호를 짓게 된 연유는 첫째로 하곡(霞谷) 정제두(鄭齊斗) 선생이 살던 곳이 양도면 하일리 하곡으로 자기 마을 천곡(泉谷)과 바로 이웃에 위치한 점, 둘째로 조부로부터 한학을 수학하는 가운데 강화학파 학자들과 많은 교류를 가지며 곡(谷)자 돌림으로 호를 지었을 것으로 추정된다. 그러나 그 관련성에 대한 구체적인 사항은 확인되지 않았으며 앞으로 많은 연구가 필요할 것이다. 다음은 김용하에 대한 『江都誌』의 기록이다.

安東人, 號泉谷, 啓嚴 容夏의孫, 早受漢學於家庭, 及壯修業普昌學校卒業 ---중략--- 于聖經學院及神學專門, 出脚於教會의牧師---⁴³⁾

V. 결 론

강화학파 학술대회에서 기독교역사와 관련된 논문을 발표하니 아이러니하다는 생각이 든다. 양명학, 하곡학 등으로 불려지는 강화학파와 기독교는 거리가 멀어 보이기 때문이다. 그런데 본 연구과정을 통하여 멀게만 보였던 모습들이 상당히 가까운 거리에 있으며, 공통점이 많다는 것을 발견하였다. 나아가 초기 강학기독교인들의 신앙양태에서 나타난 흔적들은 강화학파의

40) 상계서, p. 228.

41) 『강학인물사』, 강학문화원 편, 1997. pp. 127-128.

42) 『한국감리교인물사전』, 기독교대한감리회 편.

43) 朴憲用, 『續修增補 江都誌 下』, 1932.

철학과 정신이 흠뻑 배어 있음이 확인되었다.

강화 기독교 전파의 주인공은 양사면 교산리의 이승환이란 농민이었다. 1892년 미국인 선교사 조원시가 강화 남문을 통하여 강화읍성에 들어와 기독교를 전파하려다 조선 관리의 거절로 실패한 후의 일이다. 곧 이어 한학자 초시 김상임과 한학자 박능일이 기독교로 개종하면서 급속하게 지식인층으로 확산되었다. 지식인층으로의 확산은 곧 바로 전 강화로 신속하게 퍼져나갔다. 이 결과 1893년 교향교회 설립 17년 후인 1910년에 39개 교회와 교인수 3,230명으로 성장하였다.

이렇게 짧은 기간 동안 급성장 할 수 있었던 데에는 기독교가 갖는 종교적 특성 즉, 강한 전파력과 적극적인 선교 방법 외에 특별한 요인이 있다. 당시 강화지역사회에서 상당한 영향력을 가지고 있던 진위대장 출신 이동휘(후의 상해임시정부 초대 국무총리)를 비롯한 유경근, 윤명삼 등 지역의 지도자들이 민족운동의 방편으로 기독교로 개종하였던 점과 ‘강화 6군자’ 김용하, 전병규 등 지식인들이 대거 기독교로 개종하였으며, 이들이 교회를 통하여 교육운동과 사회개혁에 앞장 섰기 때문이다.

초기 기독교인들의 신앙양태의 특징 중 하나인 일자돌림 신앙은 강화에만 나타나는 독특한 현상이다. 기독교 교리적으로 중생(重生) ‘다시 태어남’과 신생(新生) ‘새로 태어남’의 의미와 ‘하나님 안에서 한 가족, 한 형제’라는 의미로 개명하였다. 그리고 교동지역 교인들의 신자돌림과 하와이 이민자들도 같은 의미에서 개명하였다.

또, 이름뿐만 아니라 교인들이 운영하는 학교도 ‘강화합일학교’, ‘홍천합일학교’, ‘집일학교’ 등 일자돌림으로 이름을 개명하였던 것이다. 이미 2장에서 논의한 바와 같이 ‘합일(合一)’이란 뜻은 강화학파의 ‘지행합일(知行合一)’에서 나온 말로 같은 의미로 사용된다. 기독교인들의 의식 속에 이미 강화학파의 사상과 철학이 체득되어 있다는 사실을 증명하는 것이다.

강화 기독교의 개척자 김상임은 과거 시험에 합격하였지만 부패한 관리와 세태를 보고 관직에 나가지 않았다. 이는 그의 기독교 개종 이전의 일로 자신의 학문탐구와 사회관에 있어 강화학파의 ‘사회개혁 사상’에서 영향을 받았을 가능성이 있음을 설명한다.

홍천교회와 홍천합일학교 설립자 김용하와 전병규는 ‘도학자’, ‘군자’ 등으로 호칭될 정도로 강화를 대표하는 유학자이다. 학문적으로 ‘주자학’에 근접하였을 것이나 기독교로 개종한 이후 학교이름을 ‘홍천보창학교’에서 ‘홍천합일학교’로 개명하였던 점으로 미루어 강화학파 학풍에 호의적이었을 것으로 생각된다.

성재(誠齋) 이동휘는 아호를 강화학파 학자들과의 같은 재(齋)자 돌림으로 지은 것으로 보아 강화학파 학자들과 많은 교류와 학문적 공감을 가졌을 것으로 보인다.

김중우 역시 아호를 하곡 정재두와 같은 곡(谷)자 돌림으로 지었고, 하곡 선생이 살던 마을과 이웃에서 출생한 점, 영재(寧齋) 이견창 선생의 묘소와 인근 마을에서 살았던 점 등으로 미루어

강화학파와 깊은 관련이 있을 것으로 생각된다.

본 연구과정에 있어서 아쉬웠던 점은 선행적인 연구가 전무하다는 것이다. 따라서 고증과 자료를 찾는데 한계가 있었다. 많은 기독교인들이 강화학파와 관련성이 있을 것이라는 정황이 있음에도 불구하고 구체적인 자료와 고증이 빈약하여 안타까울 뿐이다. 그러나 이에 대한 논의가 처음이기는 하지만, 여러 제현들과 함께하였다는 점에서 고무적인 일이라 생각한다. 향후 많은 고증자료의 발굴, 연구와 논의가 있어야 할 것이다.

하곡학과 천주교의 대화

- 조선후기 천주교 서적에 나타난 양지설(良知說)을 중심으로 -

원 재 연(수원교회사연구소)

1. 머리말: 명말 양명학과 천주교의 만남

명말(明末) 중국에서는 대서양(大西洋) 유럽의 선교사들이 본격적으로 진출하여 그리스도교의 전교(傳敎)를 위하여 중국 사회와 문화를 연구하여 효과적으로 복음을 설명하면서, 단기간에 신속한 천주교 확산을 위해 당대의 여론주도층인 사대부(士大夫) 계층에 접근하여 그들의 동의와 협조를 이끌어내기 위한 적응주의(適應主義) 방식의 선교활동을 펴나가고 있었다. 이러한 흐름의 선두에 나섰던 이탈리아 출신의 예수회 선교사인 마태오 리치(Matteo Ricci, 利瑪竇 1552~1610) 신부는 뛰어난 어학(語學) 실력과 선교열정을 바탕으로 1582년 8월 마카오를 통하여 중국 땅에 첫 발을 디딘 후 조정(肇慶), 소주(韶州), 남경(南京), 남창(南昌)을 거쳐 1601년 1월 북경(北京)에 정식 입성(入城)하여 신종(神宗) 황제에게 진공(進貢)을 함으로써 마침내 북경에서 선교활동을 할 수 있었다.¹⁾ 그는 1605년 8월 북경 내성 남서쪽의 선무문(宣武門) 내에 천주당(天主堂, 南堂)을 짓고 살면서 1610년 서거하기까지 궁중과 관부의 인사들과 교제하면서 20~30종의 서학 관련 서적들을 저술하고 간행하였는데 이 중에는 중국과 유럽에서도 평가받는 대표적인 한문 교리서인 《천주실의(天主實義)》(1595년 남창에서 탈고, 1603년 북경에서 간행)를 비롯하여, 《기인십편(畸人十篇)》(1608년), 《변학유독(辯學遺牘)》(1610년), 《교우론(交友論)》(1601년) 등의 천주교 서적도 포함되어 있었다. 그런데 리치 신부는 이러한 책들을 저술하는 가운데 그동안 사귀면서 천주교에 입교시킨 이응시(李應試, 1602년), 서광계(徐光啓, 1603년), 구태소(瞿太素, 1605년), 장갱(張賡, 1607년), 이지조(李芝藻, 1610년) 등 중국인 유학자들의 적지 않은 자문과 윤문의 도움을 받았다. 리치는 이들 유명한 유학자들의 도움을 받아 그리스도교를 중국 전통의 지배사상인 유교(儒敎)의 논리에 부합(符合)되게 하는 동시에 유교의 부족

1) 서양자, <16세기 동양 선교와 마태오 리치 신부> (1980, 성요셉출판사)

한 종교적인 측면을 보완(補充)하면서 마침내 유교의 수준을 초월(超越)하는 천주교의 교리를 중국인들에게 설득력 있게 제시하는 보유론(補儒論)²⁾적 천주교 사상을 전파할 수 있었다.

한편 리치가 중국에서 활동하던 시기는 유학 중에서도 양명학(陽明學)이 당대의 주도적 역할을 담당하던 시기였으므로, 리치가 유교의 경전을 인용하거나 이를 천주교리의 해설에 적용하기 위해서는 양명학과의 접촉을 통한 적절한 수용이 불가피한 시기였다. 그가 북경 진공을 준비하던 1600년을 전후하여 당대에 계몽의식(啓蒙意識)을 고취한 양명학자 이지(李贄, 1527~1602)와 세 차례나 만나 교류하면서 함께 경학(經學)의 내용을 나누었는데, 이때 이지는 리치 신부의 유교 이해에 대해 감탄하였으나 천주교에는 동조하지 않으면서, “그가 배운 것이 우리 주공(周公)의 학문을 바꾸고자 하는 일이 아닐까 두렵다”고 걱정하였다고 하니, 리치 신부의 의중을 정확하게 포착한 셈이다.³⁾ 사실상 이지 뿐만 아니라 리치 신부를 도와 한문 천주교서를 저술하는데 도움을 주었던 서광계, 이지조, 양정균 등 천주교 신자 사대부들도 당대에 가장 흥기(興起)하던 양명학적 사유체계에 상당한 정도로 익숙해져 있었을 것이다. 그러므로 리치 신부가 저술한 천주교 서적에는 당대의 사대부 계층에게 설득력 있는 호소를 위해서 저서 곳곳에 양명학의 핵심적인 논리체계가 적절하게 인용되었을 가능성이 추론되며, 실제로 《천주실의》에는 몇 군데 양명학의 핵심적인 논리체계인 양지설(良知說)이 활용된 사실을 찾아볼 수 있게 된다.

이상에서 언급한 바와 같이, 명말청초 중국에 전파된 천주교의 보유론적 선교방식과 그 일환으로서 양명학과 천주교의 관련성들에 대해서 몇몇 선학들의 연구업적이 있기는 하나 아직도 초창기적 수준을 벗어나지 못하고 있는 느낌이다.⁴⁾ 이에 필자는 천주교 연구자의 입장에서

2) 청대(清代)에 활동한 장성요(張星曜)의 《천유동이교(天儒同異考)》에는 유교에 대한 천주교(天主教)의 합유(合儒), 보유(補儒), 초유(超儒)의 3단계를 제시하고 있어 천주교의 ‘보유론(補儒論)’이 내포하는 속성과 함의를 적절히 나타내준다. 금장태, 《조선후기 儒敎와 西學 -교류와 갈등-》(서울대출판부, 2003) p.204

3) 이지(李贄), 《속분서(續焚書)》 권1, 〈여우인서(與友人書)〉; 송석준(宋錫準), 《韓國 陽明學과 實學 및 天主教의 思想的 關聯性에 關한 研究》 성균관대학교 동양철학과 박사학위논문(1992) pp.195-196에서 재인용.

4) 보유론과 관련된 국내 학자의 연구로는 금장태, 《東西交涉과 近代 韓國思想의 推移에 關한 研究》(성균관대 박사학위 논문, 1978) 및 이의 보완서인 同人의 《東西交涉과 近代 韓國思想》(1984, 성균관대 출판부);金玉嬉, 《曠菴 李彥의 西學思想》(가톨릭출판사, 1979); 최기복, 《儒敎와 西學의 思想的 葛藤과 相和의 理解에 關한 研究 - 近世의 祭禮問題와 茶山의 宗教思想에 關聯하여 -》(성균관대 박사학위논문, 1989); 최소자, 《東西文化交流史研究》(삼영사, 1987) 등이 있고, 양명학과 천주교와의 상관성에 대한 연구로는 송석준 앞의 박사논문과 서종태, 《星湖學派의 陽明學과 西學》(서강대 박사논문, 1995) 등이 있다. 한편 이러한 연구들과 직접, 간접으로 관련된 해외 학자들의 연구로는 히라카와 스케이로(平川祐弘) 저, 노영희 역 《마테오 리치 -동서문명교류의 인문학 서사시-》(동아시아, 2002); 後藤基已, 《明清思想と キリスト敎》(東京, 研文出版, 1979); 方豪, 《中西交通史》(臺北, 中華文化出版事業社, 1973); 方豪, 《中國天主教史人物傳》(香港, 公教真理學會, 1970); 方豪, 《李芝藻研究》(臺灣, 商務印書館, 1966); 羅光, 《徐光啓傳》(臺灣, 傳記文學出版社, 1983); 德禮賢, 《中國天主教傳敎史》(臺北, 商務印書館, 1972); Henri Bernard, "Le

천주교 관련서적들에 등장하는 양명학의 핵심 논리들이 어떠한 배경에서 어떻게 인용, 비판 내지 활용되고 있는지, 그리고 그 사상사적 함의는 무엇인지에 대해서 간략히 살펴보았는데, 이러한 작업을 통해서 조선후기 양명학과 천주교와의 사상적 소통 연구를 위한 하나의 작은 계기가 마련되기를 바란다.

2. 명·청대 예수회 선교사의 양지설(良知說) 활용

1) 《천주실의(天主實義)》

리치 신부가 16세기 말에 저술한 《천주실의》는 호교론적(護教論的) 교리서의 성격을 띠고 있는 대표적인 한문서학서(漢文西學書)로서, 성리학, 불교, 도교 등의 입장을 대변하면서 천주교에 대해 비판적인 중사(中士)와 선진 유학(先秦儒學)을 빌려 천주교의 입장을 대변하는 서사(西士) 간의 문답형식 대화체로 구성되어 있다.⁵⁾ 기존의 연구에 의하면 이 책은 성리학과 양명학의 핵심이론을 모두 빌려 쓰면서도 양자를 모두 배척하는 논법을 쓰고 있다고 한다.⁶⁾ 앙리 베르나(Henri Bernard)는 리치 신부가 주자학과 불교를 배척하면서 당시 중국 사상의 대세였던 양명학의 <심즉리(心卽理), 지행합일(知行合一), 치양지(致良知)>라는 유심론적(唯心論的) 명제에 기대를 걸고 있었다고 한다.⁷⁾ 그러나 리치는 이중에서 ‘치양지’의 이론에서 ‘양지설(良知說)’을 천주(天主)의 존재(存在)를 증명(證明)하기 위한 하나의 논리적 근거로 활용할 뿐, 대부분의 양명학 이론이 주자학(성리학)과 마찬가지로 신학(神學)이 아닌 인간학(人間學)의 영역이었기에 천주교와 부합되지 않는다고 보아 배척했다. 그러므로 리치 신부는 필요에 따라 양명학의 이론을 활용하여 주자학을 배척하면서도 기본적으로는 양명학, 주자학 모두 비판하는 태도를 그의 저서에서 견지하였다. 천주교와 양명학은 다음과 같은 두 가지 측면에서 서로 크게 구별되는 사유체계였기 때문이다. 첫째, 양명학은 성리학과 마찬가지로 ‘리(理)’를 존재의 근원으로 파악하고 있는데, 리치 신부는 ‘리’가 사물(事物)에 있는지 마음(心) 속에 있는지 ‘의뢰체(依賴體)’의

Pere Mattieu Ricci et la Société Chinoise de son temps(1552-1610)" (Tome I. Tientsin 1937) 등이 있다.

5) 마테오 리치 지음, 송영배·임금자·장정란·정인재·조광·최소자 옮김 《천주실의》(서울대출판부, 1999) 참고

6) 이하에서 제시하는 《천주실의》 내용 분석의 첫 단락은 송석준 앞의 박사논문 pp.195-205의 내용을 요약 정리한 것이다.

7) Henri Bernard의 앞의 책(1937) pp.323-324 : 송석준 위 박사논문에서 재인용. 이에 의하면 성호학과 학자들 중에서도 천주교 비판의 선봉장이었던 신후담(1702~1762)도 “...이 편(篇)의 주된 의도가 오로지 태극(太極)을 논척(論斥)하는 데 있거니와, 그 해석이 육자정(陸子靜)이나 왕수인(王守仁) 등의 화두(話頭)와 의연히 같은 투이다...”라고 하여 베르나의 견해와 유사한 의견을 제시하였다고 한다.

속성을 지니고 있을 뿐 ‘자립체(自立體)’가 아니므로 천지만물의 근원이 될 수 없다고 부정함으로써, 전자의 논리에 근거한 성리학의 격물치지설(格物致知說)과 후자에 근거하여 심즉리(心卽理)의 이론을 전개한 양명학, 이 양자를 모두 비판하였다. 둘째, 양명학은 공맹(孔孟)의 천인합일설(天人合一說)을 계승하여 만물일체론(萬物一體論)을 주장하지만 리치 신부는 창조주인 천주(天主)와 피조물(被造物)인 인간을 포함한 만물은 엄연히 구분되어야 한다는 이원론(二元論)에 입각하여 만물일체론을 배척하고 있다. 이러한 차이점에도 불구하고 리치 신부는 양명학이 심(心)의 능동성을 강조하면서 상제(上帝)나 귀신(鬼神)까지도 인간의 주체 속에서 파악하려고 하므로 이러한 입장이 천주교의 인격적인 천주(天主) 이론에 보다 근접한다고 보고, 성즉리(性卽理)를 그 골자로 내세우며 영각(靈覺)과 명의(明義)를 갖추지 못한 리(理)가 창조의 주체라는 주자학의 형이상학적 논리체계를 비판하는 데 원용하였다.⁸⁾

한편 《천주실의》의 서문에는 리치 신부와 그의 중국인 동료들의 보유적(補儒的)인 사고가 분명하게 드러나 있어서 양명학은 물론, 성리학의 핵심논지까지도 천주교리의 설명에 유용하게 활용하고 있음이 다음과 같이 발견된다.

옛날 우리의 공자께서는 수신(修身)을 말하셨다. 먼저 부모(親)를 섬기고 나아가서 하늘(天)을 이는 것이다. 맹자께서 말씀하신 “도심(道心)을 보존하고 본성(本性)을 길러서 하늘을 섬긴다 [存養事天]”는 논의에 이르러 이 뜻이 크게 갖추어졌다.⁹⁾

위 내용은 ‘거인욕(去人慾) 존천리(存天理)’를 인격수양(人格修養)의 핵심 과제로 내세우는 성리학과 양명학의 공통된 명제(命題)와 관련된 것인데, 이러한 구절을 1607년에 재판한 《천주실의》 서문의 맨 앞에 화두(話頭)로 내세웠다는 것은 이 책이야말로 천주교의 교리가 유교(儒敎)의 대의(大義)에 부합(符合)되는 것임을 은연중에 표명하는 보유론적 천주교리서임을 알려주고 있다. 계속해서 이지조는 “내가 주체님께 몇 마디 말을 서문에 적는 것은 외국인의 책을 과장하려는 것이 아니라 … 도심(道心)을 온전히 보존하여 본성(本性)을 기르는 배움에 마땅히 도움이 되는 바가 없지 않을 것이기 때문이다”¹⁰⁾라고 하여 유학자들에게 이 책이 수신(修身) 공부에 유익하게 활용될 수 있음을 강조하였다.

한편 위의 서문(序文)보다 4년 먼저 1603년 《천주실의》를 북경에서 처음 발간할 때 리치 신부가 직접 쓴 서문에는 천주(天主)의 존재(存在) 증명에 있어서 곧바로 당대 유행하던 양명학의 핵심 이론을 다음과 같이 활용하고 있다.

8) 이상에서 소개한 리치 신부의 양명학과 주자학 비판이론은 송석준 위 박사논문 pp.195-205의 내용이다.

9) 李芝藻, 〈天主實義重刻序〉; 昔吾夫子於修身也 先事親 而推及乎知天 至孟氏存養事天之論 而義乃具備

10) 위와 같은 곳; … 余爲僂牟數語 非敢炫域外之書 … 而存心養性之學 當不無裨益云爾 …

아아, 어리석은 이가 눈에 보이지 않는다고 해서 존재하지 않는다고 여기는 것은 마치 장님이 하늘을 보지 못한다고 하여 하늘에 태양이 있음을 믿지 못하는 것과 같습니다. … 천주의 도리는 사람의 마음 안에 있습니다. 사람들이 스스로 깨닫지 못하거나 또한 살피려고 하지 않아서 하늘이 주재함을 알지 못하는 것입니다.¹¹⁾

마음 속에 진리(眞理)인 하느님의 도리(道理)가 있다는 위 설명은 양명학의 ‘양지론(良知論)’을 직접적으로 인용한 것이다. 위 인용에는 비록 ‘양지(良知)’라는 용어가 사용되고 있지 않지만, 《천주실의》의 본문 속에서는 ‘양지’와 상통하는 ‘양능(良能)’이라는 용어를 다음과 같이 직접 사용하였다.

[서사(西士)가 대답합니다.] … 이제 그대를 위해 특별히 두세 가지 논거를 들어 (천주의 존재를) 증명해 보이겠습니다. 그 첫째는 우리가 배우지 않아도 할 수 있는 것이 ‘양능’이니, 지금 천하의 모든 나라에는 각기 스스로 우러난 참마음이 있어서 서로 알려주지 않았어도 모두 하나의 상존(上尊, 최상의 존귀한 분 곧 하느님)을 공경합니다.¹²⁾

위의 말은 리치 신부가 천주의 존재를 증명하기 위한 첫 번째의 근거로 들고 있는 ‘양능’에 대한 설명인데, 아무도 배우지 않은 상태에서 하느님의 존재를 자연스럽게 깨닫고 의지하게 된다는 뜻으로 풀이하고 있으므로 여기서 ‘양능(良能)’은 ‘양지(良知)’나 마찬가지로 의미로 사용되었다. 리치 신부는 이 외에도 질서 정연하게 운행되는 자연현상(自然現象)과 본능(本能)에 의해 행동하는 동물들을 이끄는 영적(靈的) 존재(存在)의 필요성 등을 근거로 천주의 존재를 설명하고 있다.

2) 《만물진원(萬物眞原)》

《만물진원(萬物眞原)》은 1613년 북경에 입국한 이탈리아 출신의 예수회 선교사 줄리오 알레니(Giulio Aleni, 艾儒略, 1582~1649) 신부가 저술한 한문서학서로 천주교의 입장에서 자연현상을 분석하여 천주(天主)가 만물(萬物)의 근원이 됨을 설명한 책이다. 이 책의 초간은 중국의 항주에서 간행되었으나 그 연도를 알 수 없고 다만 1628년 북경에서 재간되었다는 사실로 미루어 그가 중국에 잠입을 시도한 1611년부터 1628년 사이에 저술되었음을 추정해볼 수 있다.¹³⁾

11) 리치, 〈天主實義引〉; … 嗟嗟 愚者以目所不睹之爲無也 猶瞽者不見天 不信天有日也 … 天主道在人心 人自不覺 又不欲省 不知天之主宰 …

12) 《천주실의》 상권 제1편; [西士曰] … 茲爲子 特揭二三理端以證之 其一曰 吾不待學之能爲 良能也 今天下萬國 各有自然之誠情 莫相告諭 而皆敬一上尊 …

알레니 신부는 이 책에서 리치 신부의 《천주실의》를 인용하면서¹⁴⁾ 사람이 눈으로 보는 것만으로 모든 것의 진리를 알 수 없을 뿐더러 오히려 사람의 이목(耳目)이 사물의 실상(實狀)을 잘못 전달케 한다고 다음과 같이 설교했다.

육신의 눈으로 물 가운데 있는 나무를 보면 반드시 본체가 굽어져 있다고 말할 것이지만, 이치로 따져보면 본체는 실제로 곧고 기울어져 있지 않은데 물의 흔들림으로 굽어진 듯 보이는 것이다. … 물체가 커도 멀리서 보면 작게 보이니 … 어찌 육신의 눈의 착오를 증거하는 데 부족하겠는가? 오직 영신의 눈으로 사물을 보아야 의리로써 저울질하게 되니, 의리에는 원근과 굽음과 곧음, 물 기운의 장애로 눈이 미혹되는 것이 없으므로 보는 바가 매우 진실되고 정확하여 영원히 착오가 없다. … 나의 벗 이마두가 말하기를 “아아, 어리석은 자는 눈으로 볼 수 없으면 없다고 하니, 맹인이 하늘을 볼 수 없다고 하늘에 해가 있음을 믿지 않는 것과 같다. … 천주(天主)의 도(道)는 사람 마음(人心)에 있는데 사람이 스스로 깨닫지도 못하고 생각하고 살피지도 못한다. …¹⁵⁾

위 인용에서 보면 알레니 신부는 천주의 도리(道理) 곧 진리(眞理)는 인심(人心)에 있다고 하여, 마음 속의 ‘양지(良知)’가 곧 진리(眞理)라고 하는 양명학의 ‘양지론’과 어느 정도 부합되는 듯한 논리를 펼쳤다. 그러면서 그는 리치 신부를 자신의 동료라고 표현하고 있다. 그러나 실제로 알레니 신부는 리치보다 30세 쯤 연배가 낮고 또 그가 중국 선교를 시작한 것은 리치 신부의 서거 직후에 해당된다. 이런 사실로 미루어 볼 때 그는 리치 신부의 천주교 전교방식을 계승하여 보유론적 관점에서 천주교리를 설명하되 리치 신부의 《천주실의》에서 미흡하다고 생각한 하느님의 존재와 그 속성, 즉 신론(神論)에 대하여 좀더 본격적이고 집중적인 분석을 한 《만물진원》을 펴낸 것으로 보인다. 이 책에서 알레니 신부는 리치 신부와 마찬가지로 성리학에서 강조하는 ‘리(理)’가 만물의 창조주가 될 수 없음을 분명하게 밝히면서, 양명학에서 말하는 ‘양지론’을 활용하여 보이지 않는 천주의 존재를 증명해 내는데 주력하였던 것이다.

알레니 신부는 《만물진원》을 통해 인격적(人格的)이고 의지적(意志的)이며 영명(靈明)한 능력을 갖춘 주재자(主宰者)만이 세상만물을 창조할 수 있다고 다음과 같이 강조하였다.

13) 필자가 참고로 한 대본은 유은희 역주, 《萬物眞原》으로 한국교회사연구소에서 펴낸 《교회와 역사》 제 354호(2004.11)~359호(2005.4)에 실린 것이다.

14) 앞의 글, 리치 〈天主實義引〉

15) 위의 책 《萬物眞原》; … 試以肉目而視水中植木 必謂本體傾斜 然以理度之 則其本體實直 未嘗有斜 爲其水蕩漾而似斜也 … 又物大者遠視則小 … 豈非肉眼之有差忒 而不足全憑乎 惟神目視物 以義理衡之 義理無遠近橫直 水氣之阻障 以眩其目 故所見極眞極確 永無差謬 … 吾友利子曰 嗟嗟 愚者以目所不睹之爲無也 猶瞽者不見天 不信天有日也 … 天主道在人心 人自不覺 又不思省

(명령을) 말할 수 있는 것은 하늘도 땅도 아니고, 사람(人)도 만물(萬物)도 아니며, 신선(神)도 귀신(鬼)도 아니며, 도(道)도 아니고, 리(理)도 아니며, 성(性)도 아니고, 기(氣)도 아니다. 즉 천지(天地)와 인물(人物)과 신귀(神鬼)와 도리(道理)와 성(性)과 기(氣)의 대주재자(大主宰者)이 시라는 것이다. 명령하시니 하늘은 덮고 땅은 싹고 인물은 생육하고 도는 행해지고 기는 움직이고 본성(本性)은 다 갖추어지는 것이다. (천주께서 천지만물을) 조성(造成)하고 양육(養育)하시는 공효(功效)가 (이처럼) 완전한 것이다.¹⁶⁾

여기서 보면 알레니 신부는 ‘리(理)’뿐만 아니라, 이른바 원기(元氣)의 ‘기(氣)’ 또한 만물을 창조한 주체가 될 수 없고 더욱 그 만물의 이치에 해당하는 ‘도(道)’나 만물의 ‘본성(本性)’ 또한 마찬가지로 창조의 주체가 될 수 없다고 하였다. 그는 성리학과 양명학에서 인정하는 ‘이기(理氣)’에 의한 만물의 창조를 철저히 부정하고, 오직 영명(靈明)한 지각(知覺)과 능력을 갖춘 천주(天主) 만이 천지만물을 창조하고 길렀음을 다음과 같이 설파했다.

내가 위로는 하늘을 보고 아래로는 땅을 보건대 일월성신(日月星辰)이 운행하여 쉬이 없고, 춘하추동(春夏秋冬)이 쉬어 틀리지 않고, 화기수토(火氣水土)의 변화가 무궁하고, 새, 물고기, 동물, 식물이 그때에 각각 그 쓰임을 맞추어 영원토록 변하지 않는 법을 세운 분은 반드시 지극히 높으시고 밝으시고 능하신 ‘큰 임자(大主)’이심을 알 수 있다. … 지금 천지만물도 만약 영명(靈明)한 주재자(主宰者)가 다스리지 않았다면 다 무너지고 쓰러진 지 오래 되었을 것이다. 천지에 주재자가 있음을 알고자 하면 사람들의 본심(本心)의 향한 바를 보면 된다. 온 세상 사람들이 질병과 고통과 환난을 당하면 곧 하늘을 향해 부르짖으니 왜 그러하겠는가? 대저 사람들이 태어날 때부터 지닌 본성(本性)은 허황되지 않고 참으로 진실하여 반드시 한 분의 ‘큰 임자’가 계심을 알아 인심(人心)이 함께 향하는 것이지, 막연히 허공을 향해 얻지 못할 경우가 없음이 분명하다. 그러한 즉 전 세계의 책에서도 하늘에 주재자가 계신다고 논하고 있다.¹⁷⁾

위 인용을 보면 본성(本性)과 인심(人心) 등 성리학과 양명학에서 중요시하는 모든 용어들이

16) 위의 책 ; … 所可言者 非天非地 非人非物 非神非鬼 非道非理 非性非氣 而天地人物神鬼道理性氣之大主宰也 命天以覆 地以載 人育物生 神樂鬼愁 道行氣運 而性畢具焉 以全造成保養之功效 …

17) 같은 책 ; … 予觀天位乎上 地位乎下 日月星辰 運旋不息 春夏秋冬 錯行不忒 火氣水土 變化無窮 飛潛動植 各以其時 各適其用 千古未有差錯 未有變易其性 改其木用者 可知立永遠不爽之法 必至高至明至能之大主也 … 今天地萬物 使無靈明之主宰治之 則天地萬物 亦頽倒毀壞久矣 欲知天地有主 但觀人人本心所向 萬國人人疾通危難 動即呼天何以故 凡人有生來之本性 不可虛假 極其真實 必知有一大主 爲人心共向之的 而非漫然于虛空 不可得之境明矣 卽萬國典籍各論 亦各論一上天之主宰 …

천주(天主)의 존재(存在)와 주재(主宰)하심을 입증하는 데 동원되고 있다. 이러한 유교적 개념의 활용방식, 즉 보유론(補儒論)은 앞서 《천주실의》에서 살펴본 리치 신부의 논리와 동일한 것이라고 평가된다.

3) 《진도자증(眞道自證)》

리치 신부의 보유론적 천주교리 설명은 알레니(艾儒略) 이후에도 계속하여 그의 소속 수도회인 예수회 선교사 사바낙(沙守信), 마이야(馮秉正) 등에 의하여 계승되었다. 프랑스 출신의 예수회 선교사 사바낙(Chavagnac, 沙守信, ?~1717)이 저술하여 그의 사후인 1718년 북경에서 4권 2책으로 간행된 《진도자증(眞道自證)》에는 천주(天主)의 속성에 대하여 상세히 언급되어 있다. 저자 사바낙은 이 책의 첫머리에서 참된 도리 즉 진도(眞道)를 깨닫기 위해서는 세상 사람들이 흔히 말하듯이 ‘양지(良知)’가 필요한 것을 인정하면서도, 조물주가 창조한 근원을 모른다면 ‘양지’만으로는 진리를 온전히 깨닫는 데 부족하다는 점을 분명히 적시했다.¹⁸⁾ 즉 조물주(造物主)가 사람의 마음에 부여해준 천명(天命)의 본성(本性)과 이치(理致)를 깨닫는 것이 온갖 선행(善行)의 근원(根源)이 되므로 사실상 세속에서 흔히 말하듯이 ‘양지’가 온갖 선의 근원이 아니라는 것이다. 사바낙에 의하면 도를 깨닫고 이를 실천하기 위해서는 세 가지 요체(要論)를 알아야 하는 데, 그것은 곧 첫째 사람의 근본이 어디에서 비롯되었나 하는 것, 둘째 그 사람의 현재 삶이 어떠한가 하는 것, 셋째로 사람의 마지막에는 어떻게 되겠는가 하는 것 등이다.¹⁹⁾ 그런데 이러한 세 가지 요체를 깨닫기 위해서는 사람이 태어나면서 부여받은 ‘양지’ 또는 ‘인심(人心)’만으로는 부족하다는 것을 다음과 같이 설파했다.

지극히 절묘한 도(道)는 반드시 그 온전히 함을 숭상한다. 이런 까닭에 사람이 태어나면서 자신에게 주어진 ‘양지(良知)’가 있어 그 마땅히 알아야 할 일을 끌어들이는데 이를 이름하여 성교(性教, 본성의 가르침)이라고 한다. 그러나 본성의 가르침이 미치지 못하는 바가 있으면 곧 본성을 초월하는 가르침으로 그것(=본성의 가르침)을 보충해야 하는데 이는 곧 성경(聖經)에 있다. ... 그러므로 서유(西儒)가 말하기를 천주께서 사람을 인도하여 그 도(道)를 온전케 하시니 대개의 책에서는 세 가지를 든다. 그 하나는 만물(萬物), 또 다른 하나는 사람의 마음(人心), 그 나머지 하나는 성경(聖經)이니 이 세 가지는 각기 그 도(道)를 나누어 그것(道)을 고찰하는데 또한 각각 차이점이 있다.²⁰⁾

18) 《眞道自證》卷首 要引 <眞道要引> ; 或曰 正理良心 萬善之原也 循其性理 盡其現世 何必他求而遠務哉 曰俗以此爲至言 而不知矛盾實甚 豈有不考本原 不察萬善之根出於造物主 知賦命於人之性理乎 ...

19) 위 책 같은 곳 ; 夫道之全者 ... 可約而止於三端 一曰 人之本原 生自何來 二曰 人之現在 在世何如 三曰 人之究竟 死往何所 知此三者 則知人當盡之道 而有作善之基矣 ...

위 인용에서 서유(西儒)는 ‘서양인 유학자’란 뜻으로 곧 이 책 《진도자증》의 저자 사바낙을 가리킨다. 한편 진리(眞理)에 접근하는 한 가지 방법으로 제시된 ‘사람의 마음(人心)’은 곧 ‘양지(良知)’를 의미하는 데 이 또한 조물주(造物主)께서 참된 도(道)를 깨닫도록 사람에게 인도하여 주는 한 가지 방법일 뿐이라고 했다. 그리고 그 나머지 두 방법은 곧 만물(萬物)과 성경(聖經)을 통하는 길인데 이 각각의 방법으로 도(道)를 추구할 때 각각 다음과 같은 차이점이 있다는 것이다.

만약 조물주(造物主)가 계시는지 여부(與否)와 그 덕(德)이 어떠한가에 대해 알고자 한다면, 만물(萬物)을 보면 곧 알 수 있으니, 대개 만물(萬物)이란 것은 그 위에 계시는 임자를 증명하며 그 덕(德)을 드러내는 글과 같은 것이다. 선(善)과 악(惡)의 구분을 알고자 하면 사람의 마음(人心)을 보면 곧 알 수 있으니, 대체로 인심(人心)이란 것은 오직 황제(皇帝)가 내려주는 바의 충(衷, 충성스러운 마음)이요, 선악(善惡)을 새긴 법칙과 같은 것이다. 조물주가 특별히 드러워 준 뜻과 인류의 근원, 중요한 시작과 마침 등에 대해서 알고자 하면, 만물(萬物)은 모두 다 전하지 못하며 인심(人心) 또한 온전히 밝히지 못하므로, 성경(聖經)을 보아야 곧 알 수 있다. 이 ‘성경’이란 것은 조물주가 그 성교(性教, 본성의 가르침)가 미치지 못하는 바를 보충하고, 사람에게 그 중요한 뜻을 전달해주는 것이다. 이(=성경)는 곧 사람이 마땅히 밝히 알아야 할 것이지만 스스로는 밝히 알 수 없는 것이다. 오늘날 세상에서 그것(=성경)을 인용하여 가르치지 않는 바가 없으니 이미 오직 하나 뿐인 것이 드러났다. (성경은) 지극히 참되고 지극히 온전하며 지극히 하나이고 둘도 없는 것이니, 조물주께서 갖추어 주신 가르침이기 때문이다.²¹⁾

그러므로 사바낙이 말한 바 요점은, 만물과 인심은 각각 천주의 존재와 선악의 구별을 인식할 수 있도록 해주지만, 천지창조와 같은 세상의 시원(始原)과 인간의 종말(終末) 등에 대해서는 도무지 알려줄 수 없으므로 성경(聖經)을 읽어야 하니, 이 성경이야말로 하느님께서 인간을 인도하여 진리를 깨닫게 해주는 가장 중요하고도 온전한 방법이라는 것이다. 따라서 예수회 선교사 사바낙은 진리를 찾아가는 데 있어서 양명학에서 강조하는 ‘양지’나 ‘인심’이 중요한

20) 같은 곳 ; 至切之道 必尙其全 是故於生人之際 雖己賦有良知 引其當知之事 名曰性教 然性教有不及 則又垂超性之教以輔之 卽在聖經 … 故西儒云 天主導人 而全其道者 大部書有三焉 一曰萬物 一曰人心 一曰聖經 三者各分其道 而攷之亦有異焉 …

21) 같은 곳 ; … 欲知有造物主與否 及其德之何如 觀萬物卽知 蓋萬物也者 乃徵其上有主 而顯其德者之書也 欲知善惡之分 觀人心卽知 蓋人心也者 乃維皇所降之衷 所銘善惡之則者也 欲知造物主所特垂之旨 及人類原始要終等事 至是而萬物不能盡傳 人心亦不能全明 觀聖經而卽知之 是聖經也者 乃造物主 所以補其性教之不及 而傳其要旨於人者也 是則人所當明 而不能自明者 非今世無其教以引之明 已顯有一至眞至全至一無二 而爲造物主所備之教也

요소임은 틀림없으나 이는 만물과 함께 모두 불완전한 것임을 지적하면서 구도(求道)의 완전을 도모하기 위해서는 반드시 성경(聖經)을 읽어야 한다고 말했던 것이다. 여기서 저자 사바냐는 양명학의 ‘양지론’을 일정하게 활용하면서도 그 구도상(求道上)의 논리적 부족함을 메꾸어주는 천주교회의 고유한 자산인 성경(聖經)이 더욱 가치 있고 유용한 것임을 강조함으로써, <합유(合儒) → 보유(補儒) → 초유(超儒)>의 3단계를 차례로 제시하는 천주교의 ‘보유론(補儒論)’을 전형적으로 드러냈음을 알 수 있다.

4) 《성세추요(盛世芻蕘)》

프랑스의 예수회 선교사인 마이야(馮秉正, Moyriac de Mailla, 1669~1748)는 1733년 북경에서 5권으로 초간(初刊)된 호교론(護教論)적 교리서인 《성세추요》를 저술하였다. 이 책의 제1권에 나오는 ‘소원편(溯源篇)’에는 천주의 존재와 속성에 대하여 자세하게 서술하고 있는데, 여기서도 역시 당대 중국에서 유행하던 성리학과 양명학의 용어들이 다음과 같이 인용되고 있다.

유형·무형의 ‘리(理)’는 모두 만물(萬物)에 의지하고 있으며 능히 만물을 낳을 수 없음을 한 마디 말로 이해할 수 있으니, 어찌 많은 문장을 필요로 하겠습니까? 어찌 후세 사람이 힘써 찾을 곳이 없게 하여, 다만 ‘리(理)’와 ‘기(氣)’의 두 글자를 이리저리 반복하여, 헤아려 깨닫는 것을 꺾고 찢어 버리니, “리(理)가 곧 성(性)”²²⁾임을 설명하지 않고, “기(氣)에는 양능(良能)²³⁾이 있다”고만 설명하니, 그들의 본래 의도에 있어서 진실로 이단(異端)에 흘러 들어가서 도교나 불교로 변할까 두렵습니다.²⁴⁾

마이야 선교사는 ‘이기(理氣)’와 관련된 여러 가지 학설이 오히려 진리(眞理)를 탐구하는데 방해된다고 평가하면서도 한편으로 ‘성즉리(性卽理)’라는 성리학의 명제를 인용하고 있다. 또한 ‘원기(元氣)’에 곧 ‘양능(良能)’이 있다고 하는 주장을 인용하면서도 결론적으로 이러한 학설들이 유교가 비판하는 불교(佛敎)나 도교(道敎)와 같은 이단(異端)으로 빠져들 위험성이 있다고 경고함으로써 진리를 탐구하는 데 별로 유익하지 못함을 시사하고 있다. 즉 마이야는 성리학과 양명학을 모두 인용하면서도 진리 탐구에는 이 둘 다 적합지 못하다는 식의 ‘양비론(兩非論)’을 전개했던 것이다. 다음의 인용에서 더욱 마이야의 이러한 비판이 두드러지게 나타난다.

22) 《禮》樂記；天理滅矣。[注] 理猶性也

23) 《孟子》盡心 上；人之所不學而能者 其良能也

24) 《盛世芻蕘》<溯源篇>；是有形無形之理 俱依於物 而不能生物 一言可解 何用多文 奈後人無處撈摸 只將理氣二字 翻來覆去 拉扯支吾 不說理卽是性 就說氣有良能 在他們本意 誠恐流入異端變爲虛無寂滅

위 속에 오래된 음식이 멈추어 있다면 비록 맛있는 반찬이나 음식이 있다 하더라도 절대로 맛보지 못할 것이니, 저와 같은 도교·불교·여와·반고·삼황(三皇)과 이기(理氣) 등의 학설이 모두 묵은 국이나 식은 밥이라 위 속에 멈추어 있다면 가장 소화하기 어려워 만약 깨끗이 제거하지 않는다면 비록 올바른 성경(聖經)과 도리(道理)가 있어도 절대로 받아들일 수 없음을 마땅히 알려주고자 함입니다.²⁵⁾

진리를 탐구하는 올바른 길인 성경(聖經)과 도리(道理)로 나아가기 위해서는 우선 그 전제조건으로 성리학의 이기론(理氣論)도 포함되는 모든 이단적 요소를 배척해야 한다고 강조하였던 것이다. 결국 마이아는 성리학은 물론 양명학의 핵심적 이론들을 인용하면서도, 이들을 철저히 이해하지 못할 때는 오히려 천주교 교리에 접근할 때 방해가 된다는 점을 강조하였던 것이다. 이 또한 보유론의 일종에 속하는 천주교리 설명 방식이라고 할 수 있다.

3. 조선 서학자의 보유론(補儒論)과 양지설

앞서 언급한 예수회 선교사들의 천주교 서적들은 중국에서 간행되자마자 얼마 안되어 조선에 도입(導入)되곤 하여 조선의 사대부 지식인들에게 적지 않은 반향을 불러 일으켰다.²⁶⁾ 그리하여 조선에서도 남인(南人) 성호학과(星湖學派) 녹암계(鹿菴系)를 중심으로 천주교를 보유론적 입장에서 신학문으로 받아들이고 일부는 신앙의 차원에서 이를 수용하기에 이르러, 1784년 마침내 한국에도 천주교회가 창설되었다.²⁷⁾ 실로 중국에서 마테오 리치 신부 등 대서양 유럽의

25) 위와 같은 곳 ; 當知道胃中停了宿食 雖有嘉餚美味必不能嘗 這些佛老女媧盤古三皇 理氣等說 都是陳羹冷飯 停在胃中 最難消化 若不掃除乾淨 雖有正經道理 必不能領受

26) 앞서 본문에서 언급한 서적들 중에 《천주실의》는 1603년 간행 직후에 조선에 전래되어 1614년에 편찬된 이수광의 《지봉유설(芝峯類說)》에 그 내용이 소개되었고, 《만물진원》은 17세기 초반에 저술 간행되어, 늦어도 17세기 후반이면 조선에 전해져서 성호 이익이 읽었으며, 1791년 진산사건이 발생하면서 홍난안이 쓴 장서에 예산 촌민들에게 이 책이 읽혀지고 있다고 기록되었다. 18세기 후반의 홍정하는 이 책을 읽고 그 내용을 비판한 《만물진원증의(萬物眞原證疑)》를 저술하기도 했다. 《진도자증》은 1718년 북경에서 초간되어 18세기 중엽 조선에 전래되어 18세기 후반 안정복은 《천학문답(天學問答)》을 통해서, 홍정하는 《증의요지(證義要旨)》를 통하여 각각 이 책을 비판하였다. 《성세추요》는 1733년 북경에서 간행된 후 곧바로 조선에 전래되어 18세기 후반에는 한글로 번역되기에 이르렀음을 1801년 신유박해 때 관가에 압수되어 소각된 천주교 서적 중에 이 책도 포함되어 있음을 통해 알 수 있는데, 특히 이 책은 18세기 후반 한글로 번역되어 당시 조선의 평민층 천주교 신자들에게 널리 전파된 것으로 보인다. 이원순, 《朝鮮西學史研究》(일지사, 1986)pp.59-79 및 최소자, 《東西文化交流史研究》(삼영사, 1987) pp.249-292 참고

27) 조선 후기 성호학과 남인들의 학문적 성향과 그들의 교유활동 및 그 결과로 이루어진 한국 천주교회의

선교사들이 선교활동을 시작한지 약 200년이 흘러간 이후에 해당된다. 이같이 초창기 조선의 서학자(西學者)들, 즉 천주교 신양인들은 천주교를 유학사상의 바탕 위에서 이해하고 수용하였기에 그들의 번역물이나 저술에도 해당시기 중국에서 유행하던 양명학뿐만 아니라 성리학적 개념을 적절히 활용하여 천주교리를 설명해나가고 있음을 다음의 교회서적들을 통하여 발견할 수 있다.

1) 《성교요지(聖教要旨)》

《성교요지》는 약간의 서지학적(書誌學的) 문제가 있으나 그 내용을 통해서 살펴볼 때, 1784년 이승훈이 북경에서 귀국한 이후 광암(曠菴) 이벽(李穡, 1754~1785)이 시경(詩經)의 운율을 모방하여 신구약 성경의 내용을 간략히 적고 유교적인 관점에서 그리스도교의 윤리관 내지 사회관을 다수 기록한 천주교회의 중요 교리서에 속한다.²⁸⁾ 양명학과 천주교의 관계를 논한 기존의 연구논문에서 이 책 《성교요지》에 대한 언급은 없었으나 필자가 그 내용을 분석해 볼 때, 보유훈적 천주교리 이해 및 양명학적 토대를 바탕으로 천주교리를 설명하려는 의도가 엿보인다.

예수님은 신하(臣下)와 각료(閣僚)를 거느리시니 우(禹)·탕(湯)·요(堯)·순(舜)과 같고 벼슬 아치와 사대부(士大夫)를 경계하고 바로 잡으시니 중유(仲由)·민손(閔孫)·공자(孔子)·맹자(孟子)와 같도다.

위의 구절은, 예수님의 가르침에 대하여 말한 것이다. 천주교의 신자들은 임금을 섬기고 백성

창설과정들에 대해서는 차기진, 〈星湖學派의 학문과 西學이해〉 《조선후기의 西學과 斥邪論 연구》(교회와 역사 총서 제1집, 한국교회사연구소, 2002.3) 및 서종태, 〈星湖學派의 陽明學과 西學〉 서강대학교 박사학위논문(1995년) 등 참고

28) 《성교요지》는 그것이 실린 《만천유고》에 함께 실린 여러 편의 글과 함께 서지적(書誌的) 해명이 명확치 않다는 이유로 교회사학계에서 사료로 이용하기를 꺼려하는 경향이 있다. 이와 관련해서는 차기진, 〈曠菴 李穡 관련 자료의 종합적 검토〉 《한국 천주교회 창설 주역 이벽 세례자 요한》(천주교 수원교구 주최, 한국 순교자 시복시성을 위한 제2차 세미나 자료집, 2005. 5) pp.11-12 및 서종태, 앞의 박사논문 pp.75-90 : 윤민구, 《한국 천주교회의 기원》(국학자료원, 2002) 참고 ; 한편 이와는 달리 이들 자료의 서지적 가치를 긍정적으로 이해하는 논문들도 적지 않게 존재한다. 河聲來, 〈만천유고〉 《창조》(1972. 10) : 金玉嬭, 《광암 이벽의 서학사상》(가톨릭출판사, 1979) : 李離和, 〈이승훈 관계 문헌의 검토 - 만천유고를 중심으로 -〉 《교회사연구》 제8집(1992, 한국교회사연구소). 필자가 이 책의 내용을 검토해 본 결과 예수가 성령으로 인해 동정태된 사실 및 수난과 죽음의 부분에서 십자가상에서 빠가 하나도 부러지지 않은 점 등에 대해서 일부 내용을 잘못 서술하고 있는 점, 요한계시록에 나오는 사탄을 용에 비유한 부분 등에 대해서 알지 못했던 점 등이 오히려 한국천주교회 창설 당시 이벽의 불완전한 성경 지식을 대변해주는 부분으로 해석될 수 있었다. 그리하여 필자는 《만천유고》의 서지적 문제나 〈성교요지〉의 제목 밑에 달려있는 부기의 문제점 등에도 불구하고 이 〈성교요지〉는 이벽이 1784년경에 지었을 가능성이 높은 것으로 보고 있다.

을 다스림에 마음을 바르게 하고 뜻을 정성스럽게 해야 할 것이다. 그러면 사람들은 마땅히 그 어느 도가 참되고 거짓된 도인가를 헤아리고 생각할 것이다.²⁹⁾

위의 인용문은 《성교요지》의 맨 마지막 구절인 제 49절의 본문과 그 원문해설의 일부이다. 이 부분은 이 책 《성교요지》의 결론에 해당되는 부분으로 천주교를 어떻게 이해하고 어떠한 방식으로 선교해야 당시 조선의 백성들이 잘 받아들일 것인지에 대한 저자 이벽의 사상을 집약한 부분이라고 할 수 있다. 이벽은 분명히 유교적 관점에서 천주교를 이해하고 또 사대부가 중심이 되는 유교적 이상사회의 건설을 위하여 복음을 수용하고 있는 것처럼 보여지기도 한다. 이는 복음을 충효(忠孝)의 올바른 실천도리로 간주했던 그의 사상과도 무관하지 않아 보인다. 그가 이상으로 하는 성군(聖君)이 원시 유학에서 말하는 이른바 요순삼대(堯舜三代)의 우임금, 탕왕, 요임금, 순임금 등이었기에 예수님 또한 이들 성군(성왕)에 비유한 것이다. 또한 예수님은 그 가르침으로 볼 때 공자와 그의 학문을 계승한 제자들의 경세적(警世的), 계도적(啓導的) 성향을 띠고 있다고 저자는 보고 있는데, 이처럼 예수님을 유교의 성현(聖賢)들에 비교한 것은 그의 보유론적 천주교 이해를 단적으로 대변해준다. 한편 그가 이상으로 여기는 공자의 제자들 중에는 송대 이후의 신유학자(新儒學者, 성리학자)들은 언급되고 있지 않은데, 이는 그가 지향하는 유학적 성향이 주자학이 아닌 원시 유학 쪽임을 말해준다. 다른 한편 그는 주자학의 ‘격물치지(格物致知)’를 말하지 않고 정심(正心), 성의(誠意) 등을 강조하는 항목에서, 또 천주교의 진리가 사람의 마음(人心)에 깃든다고 봄으로써 그의 양명학적 성향이 은연중에 드러나 보인다.³⁰⁾

작은 진주와 큰 구슬, 푸른 비취와 붉은 산호 ... 이 구절은 진기한 보물들을 거룩한 가르침(聖道, 천주교)에 비유한 것이다. 진기한 보물은 창고에 깊이 감추어 두지만 인심(人心)에 깃들여 있는 성도(聖道)는 오히려 영원한 보배로 마음에 품고 되새기며 간직해야 한다.³¹⁾

위 구절을 살펴보면 비록 ‘양지(良知)’에 대한 언급은 없으나 참되고 거룩한 도리(道理)가 인심(人心)에 깃들인다고 함으로써 양명학에서 말하는 ‘양지설’의 내용과 부합되는 측면을 보여주고 있다. 나아가 그가 “거룩한 도리(진리)를 마음 속에 잘 간직하고 되새겨야 한다”고 강조

29) 《聖教要旨》 제49절 ; 策黎臣僚 禹湯堯舜 箴規紳儒 仲閔孔孟 ... 右節 言耶穌之道 其教人 致君澤民 正心誠意 人當觀酌於眞僞之途 ...

30) 이벽이 양명학과 깊은 관련을 맺었던 유학자였음에 대해서는 서종태 앞의 박사논문 pp.69-71참고.

31) 《聖教要旨》 제40절 ; 寸珠尺璧 青衍丹瑚 ... 右節 珍奇之物猶聖道也 珍奇秘於庫藏 聖道寓於人心 含孕韞藏 尙其永寶

한 부분은 ‘양지’를 확충하여 선행(善行)을 실천(實踐)하려는 양명학의 ‘치양지론(致良知論)’과 유사한 느낌마저 던져준다. 그러나 이벽은 이 책 《성교요지》를 쓸 때면 아마도 양명학을 버리고 천주교로 귀의 했을 단계인 것 같다. 왜냐하면 이 책 곳곳에는 천주로 상정되는 상주(上主)께서 천지만물을 창조하셨음에 대하여 언급하면서 삼위일체(三位一體)와 강생구속(降生救贖) 등 양명학적 교리로는 설명이 불가능한 천주교 이해와 수용의 수준을 보여주고 있기 때문이다. 그러므로 위에서 필자가 지적한 부분들은 천주교 수용이전 이벽의 사상적 배경이 무엇이었나를 보여주는 것이다. 곧 그는 원시 유학과 양명학 등의 사상적 배경 하에서 천주교를 이해하고 수용하였던 것이다.

2) 《성경광익직희》

이 책 《성경광익직희》은 원래 중국에서 예수회 선교사들이 쓴 한문서학서로 성경의 내용을 풀이한 두 종류의 책을 종합하여 이를 한글로 번역한 것이다. 즉 포르투갈 출신의 예수회 선교사 디아스(Diaz, 陽瑪諾, 1574~1659)가 1636년 북경에서 초간한 한문본 《성경직해(聖經直解)》와 앞서 《성세추요》의 저자로 언급한 마이아(Mailla, 馮秉正, 1669~1748)가 1740년 북경에서 간행한 《성경광익(聖經廣益)》의 내용을 종합하여, 전자에서는 주일과 축일의 성경과 그것에 대한 주해(註解)를 채용하고 후자에서는 해당 성서의 생활화와 실천을 목표로 한 ‘의행지덕(宜行之德, 마땅히 실천해야 할 덕목, 실천사항)’과 ‘당무지구(當務之求, 마땅히 힘써 구해야 할 기도 내용)’를 수용하여 성서를 읽고 그 뜻을 이해할 뿐만 아니라 이를 묵상하면서 생활에 실천하고 또 기도하는 데 활용한 책인 것이다. 그런데 한글로 된 이 책 《성경광익직희》이 이미 1801년의 신유박해 때 신자들의 집에 가장되어 있다가 관가에 적발되어 소각된 목록 중에 나타남으로 보아³²⁾ 초기 교회 때에 이미 조선에 들어와 한글로 번역까지 되어 민중들에게 널리 보급된 교리서였음을 추정할 수 있다. 그런데 이 책에서 성탄절을 전후하는 읽는 예수의 일대기 중에서 다음과 같은 구절이 발견된다.

예수의 사랑을 값음이라 거룩한 묵상하나, 예수께서 말 구유에 내리셨으니 이 말 구유는 예수의 사랑을 베푸는 자리가 된다. … 이같이 사랑을 베푸시는 방식이 너희 마음을 돌이켜 움직이지 않는가? 너희는 ‘양지(良知)’를 갖추고 있고 또 목석(木石)도 아니니 마땅히 사랑으로써 사랑을 값아야 않겠는가?³³⁾

32) 《邪學懲義》 <妖妖畫邪書燒火記> (辛酉五月二十二日) “新愛家埋置邪書掘出記” … 성경광익직희 六卷

33) 《성경광익직희》 예수성탄 미상지 성경(성스 누가 데이편) … 의행지덕 보예수지의 예수의 사랑을 값음이라 성스 일은 예수! 몰 구유에 나리시니 이 몰 구유는 예수의 사랑을 베푸시는 위 되는지라 … 이곳치 스랑 베푸시는 법이 도르혀 네 믿음은 움직이지 아니하니나 랑지를 2초아 두고 아오로 목석이 아니어니

위 구절에는 분명히 양명학에서 중시하는 ‘양지’라는 용어가 등장하며, 이는 또한 신자들에게 성경 공부를 통해 의행지덕인 “선행의 실천”을 강조하면서 활용한 말이다. 따라서 광의(廣義)의 차원에서 양명학의 ‘지행합일(知行合一)’의 논리와도 연결이 된다고 보여진다.

3) 《쥬교요지》

위 《쥬교요지》는 대략 1790년대 후반에 당시 조선 천주교회의 이론적 대가이자 명도회장(明道會長)의 직책을 맡고 있던 정약중(丁若鍾, 1760~1801) 아우구스띠노가 한문을 모르는 평민들을 대상으로 하여 순수 한글로 지은 교리서로 기왕에 나온 여러 종의 한문 천주교서들을 종합적으로 참고하고 또 자신의 견해를 덧붙여 만든 호교론적(護敎論的) 교리서(敎理書)이다.³⁴⁾ 이 책은 상하 두 편으로 되어 있는데³⁵⁾ 그 상편에서 천주의 존재를 다음과 같이 서술하고 있다.

인심(人心)이 스스로 천주께서 계신 것을 안다

무릇 사람이 하늘을 우러러 보매 그 위에 임자(主)가 계신 것을 아는 고로 질통고난(疾痛苦難)을 당하면 양천축수(仰天祝手)하여 면하기를 바라고, 번개와 우레를 만나면 자기 죄악(罪惡)을 생각하고 마음이 놀랍고 송구(悚懼)하니, 만일 천상(天上)에 임자가 아니 계시면 어찌 사람마다 마음이 이러하겠는가?³⁶⁾

《쥬교요지》의 상권 맨 처음에 나오는 위 구절은 천주의 존재를 증명함에 있어서도 인심(人心) 곧 사람의 마음 속에 양지(良知)가 있기 때문임을 간접적으로 서술하고 있다. 비록 ‘양지’라는 용어를 사용하지는 않았으나 아래에서 인용할 그 아들 정하상 바오로가 쓴 <상재상서>의 구절과 비교해볼 때, 위 구절이 인심(人心)의 자각을 중요시하는 양명학과 관련이 있음은 분명하다.³⁷⁾ 정약중은 이 책에서 인심을 통한 것 외에도 만물과 천체운행을 관찰해보면 곧 천주께서 계신 것을 알 수 있다고 서술하였다.³⁸⁾

맛당이 사랑으로써 사랑을 감지 아니하라 ...

34) 이에 대해서는 원재연, <정약중 “쥬교요지”와 한문서학서의 비교 연구 - “성세추요(성세추요)”와의 비교를 중심으로 -> 《韓國思想史學》 제18집(2002. 6. 30) 및 조한건, <정약중의 “쥬교요지”에 미친 서학서의 영향> (2) 《교회와 역사》 제375호(2006. 8) 등 참고

35) 필자가 참고한 것은 한국교회사연구소 소장 필자본으로 아마도 1801년 신유박해 당시의 기록으로 추정된다. 서종태 역음, 《쥬교요지》(상) (2003. 4, 국학자료원) pp.58-250

36) 서종태 역음, 위의 《쥬교요지》 p.58 ; 인심이 스스로 천주 계신 줄을 아느니라 므로 사람이 하늘을 우러러 보미 그 우회 넘지 계신 줄을 아는 고로 질통고난을 당하면 양천축수하여 면하기를 바라고 번개와 우레를 만나면 자기 죄악을 생각하고 마음이 놀랍고 송구하니 만일 천상에 넘지 아니 계시랴면 어찌 사람마다 마음이 이러하리오

37) 앞서 언급한 송석준의 박사논문(p.216) 및 조한건 위의 논문(p.42)에서도 필자와 같은 의견을 제시했다.

4) <상재상서(上宰相書)>

이 글은 1839년 기해박해로 침수형을 당하여 순교한 정하상(丁夏祥, 1795~1839) 바오로가 평소에 미리 준비해둔 호교론으로 만약 관가에 잡히면 이 글을 올려서 천주교가 결코 사학(邪學, 나쁜 종교)이 아니라 충효(忠孝)의 도리를 가르치는 정학(正學)임을 변론하기 위해 쓴 글이다. 그래서 제목이 ‘상재에게 올리는 글’이란 뜻의 ‘상재상서’로 실제로 당시 이글은 기해박해 당시의 박해 주도자 중의 하나인 우의정 이지연에게 올려진 글로 알려진다. 따라서 이글은 천주교가 당대 최고의 유교관리였던 이지연 등이 잘 이해할 수 있도록 유교적 지식을 충동원하여 천주교가 유교와 합치될 수 있는 올바른 종교임을 설득하려고 했으므로, 당연히 천주교의 교리를 보유론적으로 설명하지 않을 수 없었다. 이 글에서는 앞서 기왕의 연구자들이 밝힌 바와 마찬가지로 직접적으로 양명학의 용어인 ‘양지’가 등장하고 그를 통해 천주가 존재함을 증명하고 있다. 관련 부분은 아래와 같다.

무엇을 가리켜 ‘양지(良知)’라고 합니까? 무릇 밝은 대낮에 갑자기 어둑어둑해지면서 우레와 번개가 번뜩이면 비록 아이라고 할 지라도 곧 두렵고 무서움을 느껴 눈을 동그랗게 뜨고 발을 떨며 어쩔 줄을 모릅니다. 이것이 어찌 선행을 상주시고 악행을 벌하시는 위대한 주재자(主宰者)가 계신다는 인상(印)이 마음과 뇌리에 박혀있기 때문임을 모르겠습니까? 여항(閭巷)의 우몽(愚蒙)한 사내와 여인들도 만약 갑자기 궁핍한 사정을 당하면 비통하게 원망하고 한탄하면서 동시에 반드시 천주(天主)를 불러 그분께 호소할 것입니다. 이는 본연지심(本然之心, 본래의 마음)이요, 병이지성(秉彝之性, 떳떳함을 잡는 본성)이니 가릴 수 없는 것입니다. 그러므로 가르치지 않아도 알고 배우지 않아도 능히 할 수 있는 것입니다. 다만 어떻게 그분(=천주)을 섬길 것인가는 모르고 두려워 하기만 하니 곧 (대개의) 모든 이가 그러합니다. 이러한 ‘양지’를 가지고 상주(上主, 천상에 계시는 임금 곧 天主)께서 계심을 알 수 있는 것입니다.³⁹⁾

위 구절은 정하상이 천주의 존재를 증명하기 위해서 든 만물, 양지, 성경 등 세 가지 항목 중에 하나인 ‘양지’에 대해서만 설명한 것이다. 그런데 마치 ‘양지’에 대한 국어사전의 낱말풀이를 해놓은 듯한 느낌이 들 정도로 그 예를 든 것이 평범하면서도 적절하고 동시에 유교적인 품위도 느껴진다. 정하상은 양명학 외에도 ‘본연지심’과 ‘병이지성’과 같은 단어에서처럼 ‘심

38) 서종태 위의 《슈교요지》 상권 목차 ; 만물이 절노되지 못하느니라, 하늘이 움직여 도라감을 보고 턴쥬 계신 쥬를 알리이라 …

39) <上宰相書> … 何謂良知 若夫白晝晦暝 雷電相薄 雖孩提 便知奮畏瞠目累足 置身無也 此何知賞善罰惡之大主宰 印在心頭矣 閭巷間愚夫愚婦 若遇蒼黃窘急之勢 悲痛冤恨之時 必呼天主而告之 此本然之心 秉彝之性 有不得掩者 故不教而知 不學而能 但不知如何以事之而畏之 則均然 此以良知 而知有上主也 …

(心)이나 ‘성(性)’ 등 성리학의 용어도 사용하였다. 이처럼 그가 유교적 소양이 우리나라는 성리학과 양명학의 용어를 쓰면서 천주의 존재를 증명하려 한 것은 이글보다 30~40년 전에 쓰여진 그의 아버지 정약종의 《유교요지》와 비교해볼 때도 확실히 다른 것을 알 수 있다. 곧 정약종은 《유교요지》에서 일단 ‘양지’라는 용어를 사용하지는 않았고 다만 ‘인심(人心)’이란 말만 썼다. 그런데 정하상은 위에서 보는 것처럼 ‘양지’에 대한 대백과사전의 풀이처럼 완결적인 설명방식을 취하고 있음을 볼 수 있다. 그러나 한 가지 분명한 것은 정하상은 정약종과 마찬가지로 천주교 신자로서, 양명학이나 주자학에서 부인하는 인격적인 천주의 존재를 믿었고 유학자들이 불교의 잡설(雜說) 정도로 무시하는 천당(天堂地獄)에 대해서 분명하게 설명하고 있다. 뿐만 아니라 그는 리치 신부도 부인하지 않았던 조상에 대한 제사(祭祀)에 대해서도 천주교회에서 금하는 입장을 굳이 부연 설명함으로써 일면에서 볼 때 그의 천주교리 설명은 이미 보유훈의 수준을 넘어서고 있음도 알 수 있다. 그러나 동시에 보유훈을 완전히 탈피하지 못하고 있는데, 이점은 앞서 설명한 바와 같이 그가 이 편지를 써서 보낸 대상이 바로 당대 최고의 유교 관리인 재상 이지연이었다는 점과 동시에 이 글 속에 무수한 유교의 용어가 활용되면서, 천주교야말로 충효(忠孝)의 도리(道理)라고 역설하고 있는 점들을 통해서 알 수 있다.

4. 맺음말: 하곡학과 천주교의 대화를 위하여

이상에서 필자는 16세기 말부터 대서양 유럽에서 건너온 예수회 선교사들이 중국에서 저술, 간행한 한문 천주교리서 속에 당대에 유행하던 유학, 특히 양명학의 용어가 보유훈적 측면에서 적절히 활용되고 있으며, 이러한 서적들이 조선에 전래되어 조선의 사대부 천주교도들도 그들의 교리서나 번역서에서 인심, 양지 등 양명학의 용어를 사용하고 있음을 살펴보았다. 그 의도를 살펴보면 천주교 교리에 대한 유학자들의 친근감과 이해력을 높여주기 위한 목적도 있었지만 오히려 양명학과 성리학을 비판하면서 이 양자의 차원을 초월하는 천주교의 우수성을 은근히 과시하려는 목적도 엿보였음을 알았다. 그런데 이러한 천주교 교리서의 흐름은 1831년 교황에 의해서 조선대목구가 설정되고 파리외방전교회가 조선에 진출하여 사목(司牧)을 한 이후의 교리서들이나 천주교회의 서적에서는 좀처럼 양명학의 용어가 발견되지 않았다. 이는 이 시기에 만들어진 교리서들이 주로 7성사나 기도문 등과 관련된 내용이 많았기 때문으로 보인다. 한편으로 파리외방전교회의 선교사들은 예수회와는 달리 보유훈적 전교방식을 달갑게 여기지 않았기 때문이 아니었나 하는 생각도 든다. 그럼에도 불구하고 개항 후부터 새롭게 등장하는 교리서들에서는 김기호(金起浩, 1824~1903) 요한 회장의 《구령요의(救靈要義)》(1879년)나 일제 때에 그 내용이 거듭 보완되는 《천주성교요리(天主聖教要理)》 등의 책에서 ‘양심(良心)’이

란 용어가 가끔씩 등장함을 알 수 있다.⁴⁰⁾ 이는 한국교회 창립초기부터 저술, 간행된 《성교요지》, 《주교요지》 등의 전통적 교리서들에 담긴 보유론적 교리이해의 전통이 100여년이란 긴 세월 동안 여러 차례의 박해를 거치면서도 단절되지 않고 계속되었음을 입증해주는 것인데, 아마도 한국교회의 박해기 때 각 공소마다 주일날 흔히 읽던 복음해설서인 《성경광익직히》 등의 한글 교회서적이 ‘양지’나 ‘인심’과 같은 양명학적 용어들을 포함하고 있었기 때문일 것이다.

이상에서 필자는 16세기 후반부터 19세기까지 조선후기 사회의 주요한 사상적 흐름인 양명학과 천주교의 상관관계를 천주교의 교리서 등에 나타난 양명학적 용어 내지 해설방식을 통해서 검증해보고자 노력하였다. 그러나 이러한 작업은 엄밀히 말해서 양명학자들 중에서도 근기남인 성호학파(星湖學派)의 저술이나 학문적 경향에서 드러나는 것을 정리한 것일 뿐, 양명학의 또다른 흐름이자 본류인 하곡(霞谷) 정제두의 문인들, 곧 강화학파(江華學派) 양명학자들과는 별 상관이 없다고 말할 수도 있을 것이다. 하지만 천주교가 조선사회에서 본격적으로 문제가 된 18세기 중후반부터 강화학파 내에서도 천주교에 대한 어떤 형태의 견해를 피력하였을 가능성은 얼마든지 있다고 볼 때, 향후 강화학파의 양명학자들의 저술에서 발견되는 천주교 인식을 살펴본다면 조선시대사의 범주 안에서 하곡학과 천주교의 대화는 이제부터 그 물꼬를 틀 수 있을 것이라 생각한다.

40) 김기호, <구령요의> 《만남과 믿음의 길목에서》 (한국교회사연구소, 1989) p.292 및 《天主聖敎要理》(大問答) 제2편 <遵行홀 本分> 제4절 天主(1925, 탁덕 최루수 편찬, 감목 민아오스딩 감준본) pp.253-255

유교와 성공회 강화성당 건축

이 정 구(성공회대)

1. 들어가는 말

인간의식의 발전에 있어서 시각적 이미지가 사상에 앞서는가에 대한 논의는 미술사학자와 도상학자들 사이에 있어왔던 주제이다.¹⁾ 한 예로 최근 국내 대다수의 결혼식장 건물의 외형장식에서 볼 수 있듯이 시멘트 건물의 슬라브 지붕위에 치장된 유럽의 작은 성의 탑을 모방한 조약한 장식들과, 요술공주 만화에 나오는 앞이 길고 뽀족하게 굽은 젊은 여성들의 패션구두를 보면서 서양 ‘공주 왕자 병’의 사회 문화가 이러한 시각적 패션을 출현시키는 것인지 아니면 이러한 시각적 표현이 ‘왕자병 공주병’을 유행시키는 것인지의 상호관계를 밝히는 것을 말한다. 일찍이 파노프스키(Erwin Panofsky)는 중세의 고딕성당과 스콜라 철학은 함께 병행 발전하였다고 주장했으며 스미스(Baldwin Smith)는 이미지가 사상에 선행한다고 주장하였다. 그러나 이 장에서는 사상과 이미지의 상호관련성을 살피기에는 시대적으로 기독교가 유교보다 늦고 이미 유교가 강화에 뿌리를 내리고 있었기 때문에 유교사상이 기독교 교회건축물인 강화성당 이미지에 미친 일방적인 영향을 살펴보려는 것이다. 그 전 이해로써 한국성공회의 건축변천을 살펴본다.

하곡(霞谷)²⁾ 정제두(鄭濟斗, 1649-1736)는 61세 되던 숙종35년(1709)에 강화도로 이거하여

1) Herbert Read, *Icon and Idea : The Function of Art in the Development of Human Consciousness*, London, Faber and Faber Limited, 1955. Erwin Panofsky, *Gothic; Architecture and Scholasticism ; An Inquiry into the analogy of the arts, philosophy, and religion in the Middle Ages*, N. Y., Meridian Books, The World Publishing Company, 1971. Baldwin Smith, *The Dome; A Study in the History of Ideas*, Princeton Univ. Press, 1950. 등의 책을 참조할 것.

2) “강화도의 서쪽 끝 하일리(霞日里)는 저녁노을 때문에 하일리 입니다. ...하곡(霞谷) 정제두(鄭濟斗)선생이 당쟁이 격화되던 숙종 말년 표연히 서울을 떠나 진강산 남쪽 기슭인 이 곳 하일리에 자리 잡은 까닭이 바로 오늘 저녁의 일몰에서 내일아침의 일출을 읽을 수 있었기 때문이었다고 믿습니다. 조선시대에는 서울에서 강화까지 걸어서 이틀 길 이었습니다. 다시는 서울을 찾지 않으려고 하곡은 강화의 서쪽 끝인 이곳 하일리로 들어왔던 것이라고 생각됩니다. 더구나 손돌목의 세찬 물길로 서울로 돌아가는 길을 갈처럼 자르고 떠

심경집의(心經集義), 경학집록(經學集錄), 사서설(四書說) 등을 저술하고 양명학적인 입장에서 경전들을 재해석하고 정리하였다.

본 논문은 하곡학과 양명학, 넓게는 유학이 영국성공회가 초기 한국선교의 전초지를 강화도로 삼으면서 1900년에 축조한 한옥 목가구식 성공회강화성당 건축물에 미친 영향을 살펴보는 것이다. 이 논문은 한국성공회 건축물 양식에 관한 비판과 동시에, 하곡학, 양명학의 철학적인 논증보다는 유교건축물에 국한한 진술적인 논술이다. 특히 강화성당 건축에 관한 신빙성 있는 사료가 희박하여 필자가 수집한 당시 선교사들이 발행했던 선교보고서를 일차 자료로

나온 그의 강한 결의가 지금도 선연히 느껴집니다. 하곡이 정작 자르고 왔던 것은 당시 만연했던 이기론(理氣論)에 관한 공소한 논쟁과 그를 둘러싼 파당이었다고 할 수 있습니다.

하곡이 이곳에 자리 잡은 후 그의 사상에 공감하는 많은 인재들이 강화로 찾아 왔습니다. 그리하여 원교(員峯) 이광사(李匡師), 연리실(燃藜室) 이궁익(李肯翊), 석천(石泉) 신작(申緯), 영재(寧齋) 이건창(李建昌) 등 하곡의 맥을 잇는 학자 문인들이 국학연구 분야에서 이룩한 탁월한 업적의 산실이 되었을 뿐만 아니라 연암(燕巖) 박지원(朴趾源), 다산(茶山) 정약용(丁若鏞) 등 조선 후기 실학(實學)에도 상당한 영향을 미친 이른바 강화학의 전통을 이룩하게 되었던 것입니다. 학문을 영달의 수단으로 삼는 주자학 일색의 허학(虛學)을 결별하고 경전(經典)을 우리의 시각에서 새로이 연구하고 우리의 문화와 역사를 탐구하는 한편 인간존재의 본질을 사색하는 등 다양하고 개방된 학문의 풍토와 정신세계를 이루어 내었던 것입니다. 곤궁을 극한 어려운 생활에도 개의치 않고 250년이라는 오랜 세월동안 이러한 실학적 전통을 연면히 지켜 온 고장입니다. 이른바 강화학파의 맥을 이어 온 곳입니다.

강화학이 비록 봉건적 신분질서와 중세의 사회의식을 뛰어 넘은 것이라고는 할 수 없지만 이곳이야말로 지행합일(知行合一)이라는 준엄한 지식인의 자세를 조금도 흐트리지 않고 인간의 문제와 민족의 문제를 가장 실천적으로 고민하였던 학파라고 생각합니다. 민족과 인간과 진리에 대한 믿음을 이 강화학의 사람들만큼 굳건히 견지한 사람들도 없을 것입니다.

‘곤륜산을 타고 흘러내린 차거운 물 사태(沙汰)가 사막 한가운데인 염택(鹽澤)에서 지하로 자취를 감추고 지하로 잠류하기 또 몇 천리, 청해에 이르러 그 모습을 다시 지표로 드러내서 장장 8천 8백리 황하를 이룬다.’ 이 이야기는 강화학을 이은 위당(爲堂) 정인보(鄭寅普) 선생이 해방직후 연희대학에서 가진 백범을 비롯한 임정요인의 환영식에서 소개한 한대(漢代) 장건(張蹇)의 시적 구상으로서 널리 알려져 있지는 않지만 강화학에 관심이 있는 사람들에게는 지금도 큰 감동으로 남아있습니다.

강화로 찾아 든 학자 문인들이 하일리의 노을을 바라보며 생각하였던 것이 바로 이 황하의 긴 잠류였으며 일몰에서 일출을 읽는 내일에 대한 확신이었으리라고 생각합니다. 황하의 오랜 잠류를 견딜 수 있는 공고한 신념, 그리고 일몰에서 일출을 읽을 수 있는 열린 정신이 바로 지식인의 참된 자세인지도 모릅니다.

강화에는 참된 지식인의 자세를 묻는 준엄한 사표가 곳곳에서 우리를 질타하고 있습니다. 사기(沙磯) 이시원(李是遠)이 병인양요를 맞아 자결한 곳도 이 곳이고, 1910년 나라의 치욕을 통분하여 매천(梅泉) 황현(黃玹)이 ‘지식인이 되기가 참으로 어렵다(難作人間識字人)’이란 그 유명한 절명시를 남기고 자결한 곳도 이곳입니다. 가난한 어부들에 대한 애정과 나라의 치욕을 대신 짊어지려는 헌신과 대의로 그 길고 곤궁한 세월을 견디어 내며 박실자연(朴實自然)의 삶을 지향하였던 그들의 고뇌가 곳곳에 묻혀 있습니다...려한구대가(麗韓九大)의 한 사람으로 꼽히며 당대의 가장 냉철한 지식이었던 영재(寧齋) 이건창(李建昌)의 묘소에는 어린 염소 한 마리만 애잔한 울음으로 나를 바라볼 뿐이었고 만주로 떠나는 독립지사들의 성지였던 계명의숙(啓明義塾)터는 곡식도 없는 텃밭으로 묵어 있다.’(신영복, 나무야 나무야, 서울, 돌베개, 1997 발췌)

삼아 이것을 토대로 한 역사적 추정과 유교건축물의 특징을 건축언어, 건축도상학적 방법으로 강회성당을 비교하며 전개하고자 한다. 이러한 주제는 물론 유교와 관련된 강회성당 건축물과 관련한 선행한 문헌이 전무한 관계로 문헌적 비판은 하지 못한 채 이 주제에 관한 첫 문을 여는 것으로써 이 연구의 의의를 두고자 한다.

1-1. 선교초기 성공회 건축

선교초기의 한국 성공회도 선교초기의 다른 기독교 교단들처럼 가정집 사랑방에 모여 기도하고 서로 교제를 나누던 시기를 갖는다.³⁾ 초대 주교였던 코프(Corfe)도 초가집 한 채를 구입하여 그 곳에 거주하며 성당으로도 사용하였다. 그 후 1900년 까지는 대체로 이러한 한옥이 성당으로 사용되기에 적합하므로 조금 확장되거나 고쳐지는 정도였다.⁴⁾ 본격적인 한옥식 교회건축은 1900년 강회성당을 시작으로 1930년 중반까지 지속된다.⁵⁾

1-2. 성공회 건축양식의 변천

최초의 한국 성공회 교회 건물은 제물포에 설립된 ‘성 미카엘과 모든 천사’ (St. Michael and All Angels) 교회인데 이 건물은 1891년 초대 주교였던 코프에 의해 설계되어 벽돌로 지어진 작은 서양식 교회였다.⁶⁾ 1890년부터 서울과 제물포에는 개항과 더불어 유럽인과 일본인들이 다수 거주하고 있었는데 초기 한국 성공회 선교의 특징은, 당시에 한국인 신자를 많이 확보하지 못 했던 이유도 있겠지만 선교의 주된 대상이 한국인이 아니라 한국에 거주하고 있는 유럽인과 일본인이었다는 것이다.⁷⁾ 제물포 교회는 영국 선교사들과 유럽인, 일본인 신자들을 위해

3) “초대교인들은 회당(synagogues)이나 가정집 혹은 공회당(public basilicas)에서 예배를 드렸다”; Richard H. Ritter, *The Arts of the Church*, Boston, The Pilgrim Press, 1947, p. 30.: “유대인들은 집에서 ‘쉐마’와 같은 기도서를 사용하다가 후에 회당으로 옮겨 예배드렸다.”; Richard Giles, *Re-Pitching the Tent*, Norwich, The Canterbury Press, 1966, p. 27.: “초대 교회 교인들은 마을 교회 신자중의 부유한 교인 집에 모여서 자주 예배를 드렸다.”; Donald Whittle, *Christianity and the Arts*, London, A. R. Mowbray & Co., 1966, p. 37.

4) *Copies of Letters received*, summary list, 86, Vol. 1. 1890. 10. 1. Oxford, Rhodes House Library, USPG Archives.

5) 마지막으로 건축된 한옥식 성공회 성당은 1936년에 설립된 서울교구 천리(용인)교회이다.

6) C. J. Corfe, *The English Church Mission in Korea*, London, Rivingtons, 1906, ‘introduction’과 Mark Napier Trollope, *The Church in Korea*, London, A. R. Mowbray & Co. Ltd., 1915, pp. 35-36

7) Trollope, *The Church in Korea*, pp. 30-31. 와 “*Copies of Letters received*, summary list” 86, vol. 1, 1890. 10. 1. USPG Archives, Oxford, Rhodes House Library. Trollope, “The Church of England Mission in Korea and The Province of Shingking in Manchuria”, *Korean Repository*, Vol. 5, No. 12. Trilingual Press, p. 471.



그림 1 트롤로프 주교



그림 2 강화성당, 트롤로프



그림 3 1926년 완공 주교 좌 성당, 트롤로프

서양식으로 건축되었다. 제 2대 주교였던 (Turner) 역시 한국인 보다는 일본인 선교에 주력했음에도 불구하고 한국인 신자 수가 급증하였다.⁸⁾ 1909년에 설립된 수원 교회도 영국으로부터 기금을 받아 서양식으로 건축되었으며 제 3대 주교 트롤로프도 1926년 서울에 로마네스크 양식의 교회를 건축했다. 이렇게 세 명의 주교는 각자 교회 치리 기간 동안 당시 대도시였으며 유럽인이 많이 거주하였던 체물포, 수원, 서울에 각기 하나씩의 서양식 교회를 건축했다.

특이한 것은 이러한 도시 교회의 관할에 속해 있던 지방 교회들은 모두 한옥식으로 축조되었다는 점이다. 위에서 살펴 본 것처럼 가정집 교회에서 출발한 한국 성공회는 선교를 시작 한지 10년 후 향교배치와 유사한 한옥식 교회를 건축하는데 그것이 강화성당이다.

한옥식 교회는 1900년 강화 성당을 시작으로 하여 1936년, 용인 (천리) 교회까지 이어지는데 한옥식 교회가 건축되는 기간은 가톨릭이나 개신교에서의 한옥식 교회 건축기간보다 훨씬 길다. 비록 한옥식 성당의 벽체가 벽돌 조 이거나 창문과 창틀의 어느 한 부분이 서양식, 혹은 일본양식의 흔적을 나타내는 교회도 있지만 이것들도 한국식으로 변형되어 사용되고 있는 것을 볼 수 있다. 이것은 당시 보편적으로 사용되었던 건축 재료의 문제이지 양식으로 볼 때 절충식으로 보기는 어렵다. 교회 건축에 있어서도 한국 가옥을 구입하여 초대교회 같이 일시적

8) 500여명에서 수천 명으로 증가했다고 기록하고 있다.; Corfe, *The English Church Mission in Korea: Its Faith and Practice*, London, A. R. Mowbray & Co. Ltd., 1917, p. 16.

으로 교회로 사용했지만 세 명의 주교는 각자 교회를 치리하던 기간에 영국 선교부의 지원을 받아 제물포 (1891), 수원(1909) 서울 (1926)에 벽돌조의 서양식 교회를 건축하면서⁹⁾ 그 관할 교회인 지방 교회들은 모두 한옥식으로 건축했다. 성공회는 주교중심의 교회로서 주교와 사제, 전도구와 선교 교회 사이에 행정적인 위계가 있다. 초기 영국 선교사들은 한국인들이 주로 거주하는 시골에는 한옥식으로, 일본인들이 많이 거주하는 도시에는 일본식으로, 서울을 중심으로 한 대도시에는 서양식으로 교회를 건축했다.¹⁰⁾ 긍정적인 측면에서 볼 때 한양 절충식이 나타나지 않는 것은 각각의 자국 문화를 존중하여 한옥식, 일본식으로 교회를 건축했기 때문인 것처럼 보이지만 예전을 포함한 이 모든 것은 항상 서양식 도시 교회 문화에 종속 되어 있었고 특히 영국인 주교가 있었던 로마네스크 양식의 서울 주교 좌 성당은 모교회로서 모든 한국 성공회 교회들의 모범이 되도록 하였다는 점이다.¹¹⁾

2. 유교와 강화성당

2-1. 좌향(坐向)¹²⁾

2-1-1. 향교

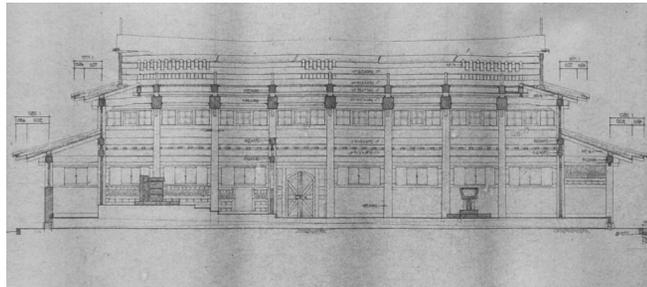
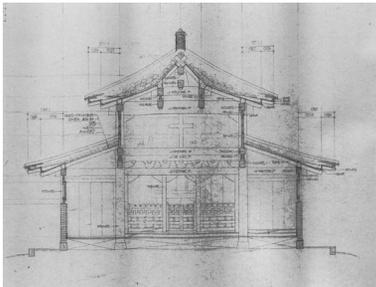


그림 4 정 도면

그림 5 측 도면

유교건축에 있어서 무엇보다도 ‘터와 방향’ 잡기는 풍수설의 영향이 크다. 유교 건축물의 다수를 차지하는 향교는 대체로 마을을 내려다 볼 수 있는 마을 어귀 작은 산자락에 위치한다. 당시 마을은 집성촌이 많았고 마을의 지도자는 그 집안이나 마을에서 어른이며 동시에 학식이

9) 종교 성공회 월보, 1909. 2. p. 3.

10) *Copies of letters received, summary list*, 86, vol. 1. 1892. 4. 27.

11) 주교 통신, *조선 성공회보*, No. 58. 1922. 10.

12) 최창조, *한국의 풍수사상*, 서울, 민음사, 1995, p.153 참조할 것; 좌(坐)는 터로써 혈(穴)의 뒤이며 향(向)은 혈의 앞을 말한다. 자(子)와 오(午)는 방향으로써 각각 북(北)과 남(南)을 의미한다.

깊은 유학자들이었다. 건물은 유교의 위계질서에 따라 축조되고 구성되었는데 공자의 위폐가 모셔진 대성전은 문묘의 상징적 기능을 강조하기 위해 가장 높은 곳에 축조되었다. 이중환의 택리지에 ‘백운동 서원’에 관한 글이 있는데 다음과 같다.

영천 서북쪽 순흥부에 죽계가 있는데, 소백산에서 흘러나오는 물이다. 들은 넓고 산은 낮으며 물과 돌이 맑고 밝다 상류에 있는 백운동서원은... ‘서원 앞에 있는 누각은 시냇가에 위치하여 밝고 넓으며, 온 읍의 경치를 완전히 차지하였다.(前有樓據溪晃朗昭曠全據一邑之勝)¹³⁾

한 예지만 이 서원의 좌향은 풍수설에 입각하여 선택된 것임을 알 수 있다. 국내의 대다수 향교는 ‘자좌오향(子坐午向)’형식의 좌향으로 마을에서 보통 십리 정도 거리의 북동쪽에 위치하고 있다. 유교건축으로서 향교와 서원의 좌향은 크게 다르지 않다.

2-1-2. 강화성당 입지

강화성당의 입지는 13세기 몽고의 침입을 막기 위해 세웠던 무너진 성곽의 한 부분이다. 향교와 흡사하게 강화 읍내가 내려다보이는 언덕 어귀에 자리하고 있다. 한편 철종이 머물던 궁터의 바로 뒷자락이다. 건물은 관청리 422번지 2필지 700여 평을 마련하고 250여명이 기도할 수 있는 40칸 규모의 중층 목가구 한옥 형태로 축조되었다. 유럽의 전통적인 교회방향에 따라 제단을 동향으로 입구를 서향배치 하였으며 배 모양의 터에 뱃머리에 해당하는 서편에 외삼문과 종각을 안치하고 복판 선복에는 성당을 안치하고 배미에는 사제관을 지었다.

한국 성공회 교회들은 정동 주교 좌 성당과 일본인이 많이 거주하였던 몇 도시들의 교회를 제외하고는 가톨릭교회처럼 대체로 마을의 높은 언덕 위에 자리하고 있으며 풍수와는 무관하게 입지를 선정했던 것으로 보인다. 향교처럼 강화성당을 이렇게 배치한 것에는 향교건축이나 풍수에 관계없이 서양선교사들이 교회 터를 선정하는 일반적인 선호였을 수도 있다는 것도 배제할 수 없다. 그러나 코프주교는 강화성당에 관해서 ‘한국적인 특성으로 볼 때 아주 이상적인 자리에서 다른 건물들과 조화롭게 있으며 시내를 기품 있게 내려다보지만 그렇다고 두드러지거나 거만함이 없다’¹⁴⁾라고 말하고 있다. 여기에서 한국적인 특성이란 풍수를 의미하는 듯 보이지만 종교건축물을 성곽과 궁궐 뒷자락에 세운 것은 풍수에 적절치 못하다고 할 수 있다. 한글조차 몰랐던 코프가 풍수를 이해했을 것이라고 추정하기 어렵지만 이 표현은 트롤로프나 어느 한국인으로 부터 강화성당을 방문하고 그 터에 관해 듣고 표현한 것일 수 있다. 그러나

13) 이중환, 이익성역, *택리지*, 서울, 을유문화사, 1996, p. 218

14) C.J. Corfe, “The Bishop’s letter”, *Morning Calm*, No.87, Vol. 12. Feb.1901. p. 2

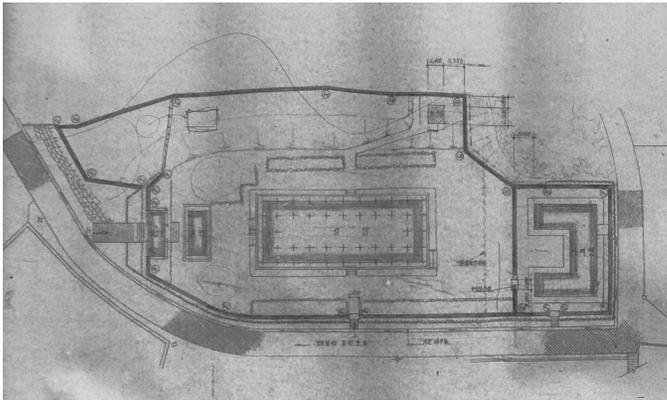


그림 6 배모양의 강화 성당 부지

1900년도 강화성당 아래 주변의 민가 대부분은 벌집과 같이 웅색했는데 가히 권위건축이라고 할 수 있는 강화성당을 두고 두드러지지 않고 거만함이 없는 건물이라고 표현한 것은 아이러니하다. 강화성당 부지의 형태는 전체적으로 배 모양을 취하고 있는데, 배(방주)의 기독교 도상학적 상징은 구원이다. 유럽 중세교회들의 부지 모양이 가끔 배의 형태를 하고 있는데 당시 트롤로프 신부가 의도적으로 터를 이렇게 닦았다고 전해진다. 강화성당은 트롤로프가 대목수를 고용하여 영국 선교부의 지원으로 건축하였는데 이 대목수에 관해 구전되는 것은 경복궁 재건축 당시 참여했던 인물이라는 것 밖에 없다. 대목수를 도왔던 목수는 대신리의 이무갑, 관청리의 구명서, 솔정리의 김공필로 전해진다.¹⁵⁾ 트롤로프가 강화성당을 한옥 식으로 건축하겠다고 결정한 후에 대목수를 만난 것인지 대목수를 만나서 한옥양식으로 건축하기를 결정한 것인지 알 수 없다. 누가 트롤로프에게 이 대목수를 소개한 것인지도 알 길이 없다. 트롤로프는 한국문화와 종교에 관심이 많았으며 강화성당을 건축하기 전에 한국불교에 관해 썼던 것을 강화성당 축조 후 발간한 글이 있다.¹⁶⁾ 트롤로프의 한국불교와 무속에 관한 지식이 강화성당 건축에 영향을 준 것으로 추정되는 것으로써는 성당의 부분 장식들¹⁷⁾에서 나타나고 있다.

2-2. 문(門)과 단청

15) 김 옥룡 대표집필, *대한성공회 강화선교백년사 1893-1993*, 서울, 대한성공회강화선교100주년 기념사업위원회, 대한성공회출판부, 1993, p. 245.

16) "Introduction to the Study of Korean Buddhism", *The Transaction*, the Korean Branch of the Royal Asiatic Society, Vol. 8, 1917

17) 예를 들면 연꽃 모양의 지붕 십자가(혹은 물고기 두 마리가 교차한 형상)와 강화성당의 배너에 그려져 있는 바울을 상징하는 열쇠의 모양이 무당이 사용하는 방울과 절 마크형태로 되어있다. 그러나 이러한 교회의 상징적인 요소들이 트롤로프의 제안으로 제작된 것인지도 불명확하다. 한옥식 건축뿐만이 아니라 이러한 장식을 통해 강화성당의 토착화를 주장하기도 한다.



그림 7 내삼문

양반 유가의 가장 바깥대문은 ‘소슬 대문’이다. 향교 배치는 계단을 오르면 외삼문(外三門)이 있고 명륜당은 외삼문과 내삼문 사이에 위치하며 내삼문을 통해 대성전에 이른다. 강화성당의 삼문은 성당이 건축된 이후에 추가된 것인데 그 연대도 정확하지 않다. 유교건축물에는 검박함의 구현으로 단청을 칠하지 않는데 현재 강화 성당의 단청은 년도가 확실치 않으나 1960년대에 칠해진 것이다.

2-3. 현판

강화성당¹⁸⁾에서 유교적인 부분을 꼽는다면 성당 출입구 중앙 위의 현판과 제단 중앙 위의 현판, 그리고 현판 다섯 기둥에 각각 걸려있는 다섯 개의 현판, 그리고 설교대와 세례대에 새겨진 한자를 들 수 있다. 모두 성서와 기독교교리를 한자로 축약하여 쓴 글인데 이 글들을 누가 제안한 해서 누가 쓴 것인지 기록에 있지 않다. 이 한자가 성당에 장치된 것이 이 지역 유럽들의 영향을 받은 것인지 아니면 당시 중국 성공회와의 교류에 의한 영향인지 조차 살필 길이

18) “트롤로프신부는 건축재를 서울에서 구하지 못하여 신의주까지 가서 백두산 원시림에서 생산한 적송을 구하여 뗏목으로 강화까지 운반하였다. 목수일은 1900년 이른 봄부터 시작되었는데 도목수는 경북궁 신축 때의 도편수라고만 전해질 뿐 인명은 알 수 없다. 조역한 사람들은 강화사람들이었다. 석공은 인천에서 온 중국인이 담장기단과 성당 내 석물을 담당하였고 기타 미장 담장은 강화사람들이 담당하였다. 성당규모는 10간 남북 4간 총 40간이며 중간 18간은 고주를 세워 중층을 이루며 이를 4방으로 1간씩 22간을 1층으로 배치한 간략한 익공식 건물이다. 건축재는 견고함을 위주로 하여 고주는 4방 1척 보는 1.5척의 큰 재목을 사용했으며 평주 22개와 퇴보, 도리, 중층의 보, 도리 등은 전부 4방 8치 재목을 사용하여 육중하고 안정감을 주고 있다. 외형은 전통 고층건물에 의례 원용하는 홍포를 배제하고 부연만 올리어서 단조로우면서도 경건한 외양을 강조하였다. 기와는 강화산을 올렸으며 모든 석재도 강화산이다. 특히 제대와 세례대는 건평산 석재를 사용했다. 내부구조는 고주를 세운 중층 18간에는 동쪽 6간은 성소이며 나머지 12간은 회중석을 배치하고 좌우에는 통로가 있는 바실리카식이다.”; 김옥룡, *위의 책*, p. 41

없다. 트롤로프가 한글과 한자를 습득했다고 할지라도 이것을 온전히 트롤로프의 한자지식에
서 창출된 것으로 보기도 어렵다.

다음은 강화성당 건물 안과 밖, 그리고 가구에 새겨진 한자들을 모은 것이다. 이 한자를
누가 창안하여 쓴 것인지 알 수 없지만 영국선교사들로 부터 성서내용과 교리를 듣고 배운
것을 한자로 표현한 것이라고 추정된다.

2-3-1. 성당 지붕과 제단 현판



그림 8 천주성전과 지붕 십자가



그림 9 제단 위 중앙 현판

天主聖殿, 이 현판은 성당 입구 지붕위에 설치한 현판으로서 교회임을 나타내는 글이다. 성당
을 ‘전(殿)으로 명명한 것이 특이하다. 이 殿은 주로 불교사찰과 궁궐건축, 그리고 성균관의
대성전에서 사용되며 강화성당의 규모라면 일반적으로 당(堂)에 해당한다고 할 수 있다. 성당
제단 위 중앙에는 萬有眞原 이라는 현판이 있다. 여기에서 眞原은 창조주 하느님을 의미한다.
이 글은 중국과 마카오에 소재한 한자문화권 지역 성당에서 많이 발견되고 있다.

2-3-2 현판 기둥 현판



그림 10 좌 기둥



그림 11 중앙 기둥



그림 12 우 기둥과 사제관

다음은 성당 현판 다섯 기둥의 오른 편 부터 각각 적힌 현판의 글들이다. 이 글들의 내용은
성서와 기독교 교리의 특정 부분을 발췌한 것이기보다는 창조주 하느님과 기독교 교리를 요약

하여 한자로 풀이한 것이라고 할 수 있다. 성공회 김안기 신부는 현판 다섯 개의 의미를 각각 유교사상에서 찾아 다음과 같이 기술하고 있다.¹⁹⁾

2-3-2-1 無始無終 先作形聲 眞主宰²⁰⁾; 이 내용은 中庸에 나오는 上天之載無聲無臭²¹⁾와 天神引出萬物者也²²⁾와 유사하다.

2-3-2-2 宣仁宣義 聿照拯濟 大權衡²³⁾; 특히 宣仁宣義는 공맹사상의 중심이며 이 내용은 孟子의 梁惠王章句上集註에 나오는 仁子心之德愛之理, 義子心之制事之宣에 비유할 수 있다.

2-3-2-3 三位體天主 萬有之眞原²⁴⁾; 이것은 기독교의 근본 교리이다.

2-3-2-4 神化主流 有庶物 同胞之樂²⁵⁾; 孔子 西銘에 나오는 民吾同胞物吾與也 理一而分殊知其理一所以爲仁 知其分殊所以爲義²⁶⁾에 비유할 수 있다.

2-3-2-5 福音宣播 啓衆民 永世之方²⁷⁾

2-3-3. 성당 이름 배너(성 베드로와 바울 교회)

賜爾天國之籙, 行執聖神之劍; 강화성당의 이름인 ‘베드로와 바울’을 상징하는 무당 방울형태의 열쇠머리에 스와티카 형태의 십자가를 두개의 열쇠를 교차시키고 칼을 배너 중앙에 세로로 그려 넣고 그 양 옆에 각각 새긴 글이다. 예수가 베드로에게 ‘나는 너에게 하늘나라의 열쇠를 주겠다’ (마태복음 16장 19절 공동번역)고 한 말과, 바울이 에베소 교인들에게 전하는 말 중에 ‘성령의 칼을 받아 쥐십시오’ (에베소서 6장 19절 부분 공동번역)라고 한 말이다. 이 배너는 베드로가 어부였듯이 강화라는 섬에서 사람을 낚는 어부 이고 동시에 한국의 불교적 사만이며 동시에 교회의 초석으로서, 바울이 기독교를 조직하고 선교했던 것처럼 기독교



그림 13 성당 배너

19) 김안기, *한국전통사상연구*, 서울, 대한성공회출판부, 1986, pp. 117-122

20) 한국초기기독교 기도서에는 하느님에 대해 무시무종하신 하느님으로 표기되곤 했다. 그러나 여기에서 무시무종은 하느님을 의미 하는 것 같지 않다. 처음도 끝도 없고 형태와 소리를 처음 지으신 분이 진정한 주재자시도다.

21) 하늘에는 소리도 냄새도 없다.

22) 하늘에 계신 하느님이 만물을 창조신 분이시다; 許眞, *設文解字注*. 한영문화사업공사, Vol.1, part 1, p. 3

23) 세상에 인과 의를 선포하시고 구원을 하시니 큰 저울이시로다.

24) 삼위일체 천주는 만물의 근원이시로다.

25) 하느님 가르침 아래 만물이 성장하니 동포의 즐거움이로다.

26) *詳設古文眞寶大全*, 복영문화사, Vol.10 Part. 25.

27) 복음이 전파되어 백성이 깨달으니 이는 영생의 길이로다.

에서 유학자와 같은 존재로서 불교적 무속신앙과 유교, 기독교의 상호융합을 동시에 시각적으로 표현한 것이라고 할 수 있다. 불교적이며 무속적인 어촌 강화도에서 베드로가 강화도에 교회를 설립한 영국선교사라면 기독교로 개종했던 바울처럼 바울은 기독교로 개종해야 할 유학자들을 상징한 것인지 흥미롭다.

2-3-4. 독서대

主之言語, 足前之登, 소박하게 만들어진 독서대 앞에 회중들이 볼 수 있도록 새겨진 글이다. ‘주님의 말씀은 내 발의 등’(시편 119편 105절) 이라고 다윗이 읊은 시 글귀이다.

2-3-5. 세례대

重生之泉, 돌로 만든 세례대 앞면에 새겨진 글이다. 기독교에서 세례는 거듭 태어남을 의미한다. 修己, 洗心, 去惡, 作善, 세례대 뒷면에 새겨진 글인데 세례를 받아 거듭 태어난 사람이 행해야 할 기독교 교리를 네 가지로 요약하여 적은 것이다. 모든 종교가 가르치는 도덕적 교리에는 공통적인 부분이 있지만 특히 이 부분은 유교의 가르침(四端七情)과 일맥 히는 부분이 많다.



그림 14 설교 독서대

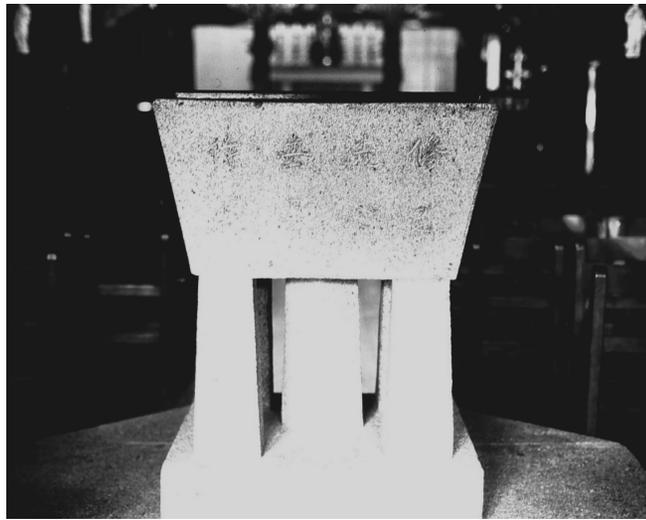


그림 15 세례대

3. 양식의 토착화

선교 초기, 교회가 가정집에서 시작하여 한옥식 교회 건축을 하게 된 데에는 몇 가지 이유가 있다. 첫째, 당시에는 교인 수가 많지 않았기 때문에 큰 교회 건물이 필요하지 않았고 둘째,

부족한 선교 예산을 나누어 큰 경비가 소요되는 교회 건축에 투자하기가 쉽지 않았고, 셋째, 서양식 건축 기술자와 건축 재료를 구하기가 용이하지 않았기 때문이다. 그 후 가정집 교회에서 진전하여 교회 건축을 시작하고자 했을 때, 그 시대적 상황에서는 한옥식 건축이외에 다른 방도가 없었을 것이다. 한편, 정치적이며 정서적인 이유를 들 수 있는데 당시 서양 선교사들의 활동 범주가 제한되었던 상황에서 굳이 서양식교회를 건축하여 굳이 주민들과 한국 정부에게 시각적으로 이질적인 거부감을 줄 필요가 없었을 것이다. 이 시기는 한옥식의 교회 건축양식이 선교에 도움이 되었던 시기였다고 할 수 있다. 초기 서양 선교사들이 선교초기에 민가를 구입하여 예배를 시작했던 이유를 교회 건축의 토착화에 두고 있다면 그것은 적절한 이유가 되지 못한다. 김정신과 홍순명은 한국 교회 건축의 토착화는 선교 초기 한옥식 교회에서부터 시작한다고 주장한다.²⁸⁾ 그러나 이 문제는 당시 건축의 주체자가 누구였는지, 건축비용의 부담자가 누구였는지에 따라 달라질 수 있다. 초기 한국 성공회의 한옥식 교회건축 당시 건축 주체자와 비용 부담자가 영국인이었던 점을 생각할 때 소수의 한국인 신자가 건축에 참여할 수 있는 기회와 그들이 행할 수 있는 영향력은 미미한 상황이었다. 이 시기에는 서양의 예전을 토속건물에 담아 사용하는 단계이므로 이 단계를 토착화의 시작으로 볼 수는 없다. 한옥식 교회건축의 시기가 지난 후 교인의 수가 점차 늘고, 한국인 신자들이 건축의 주체가 되어 경비를 부담하면서, 한국의 건축양식(개념)에 서양의 기독교를 상징하는 서양식 교회 건축개념을 적용시켰던 한양 절충식 교회건축양식을 교회건축 토착화의 시작으로 보아야 옳다. 한국 성공회 교회 건축에 있어서 한양 절충식의 단계 없이 서양식 교회건축 양식이 도입되었다는 것은 교회 건축의 토착화단계가 상실 되었다는 것을 의미한다.

영국인을 주교로 한 중앙 집권주의적인 한국 성공회는 예전을 개 교회의 특성에 알맞게 변화시키거나 개혁해야 할 필요성도 없었으며 할 수도 없었다. 따라서 1900년 상화 성당 설립 이후부터 1936년에 설립된 마지막 한옥식 교회 건축인 용인교회 건축시기까지 한국인이 건축의 주체가 되어 교회를 신축할 경우에도 과거 영국 선교사들이 주체가 되어 건축한 기존의 한옥식 교회양식을 모델로 함으로써 기존의 교회들과 같은 예전의 통일성을 기할 수 있었던 것이다. 또한 양식이 다르게 건축 될 경우, 공간의 변화가 일어나고 이로 인하여 발생할 수 있는 제단과 성구의 배치 등의 예전적인 문제가 발생할 수밖에 없다.

영국 선교사들이 1900년대에 불교 사찰과 양식과 유교의 향교 건축 양식의 상징물을 부분적으로 성당장식에 수용했다. 교회 건물의 외형을 한옥식으로 축조했던 것은 성공회(기독교)를 타 종교보다 우위에 두고²⁹⁾ 타 종교를 선교의 방편으로 삼았던 ‘수정적(방편적) 포용주의’라고

28) 홍 순명, *한국 개신교 교회건축의 유형 변천에 관한 연구*, 서울, 서울 시립 대학교 건축학과 박사학위 논문, 1990, p. 151. 김 정신, *한국 가톨릭성당 건축사*, 서울, 한국 교회사 연구소, 1994, p. 55.

29) 초기 영국 선교사들이 한글로 출판한 성공회 교리에 관한 교육서적 ‘*聖敎講論*’을 참조할 것.

볼 수 있다. 강화 성당과 같은 규모의 ‘수정적 포용주의’ 표현양식은 1936년 한옥식 성당 건축이 끝날 때 까지 다시 나타나지 않는다. 1926년에 건축된 모든 한국 성공회가 모본으로 삼고 부모처럼 섬기라는 로마네스크식의 서울 주교 좌 성당에 와서는 건축 양식 뿐만 아니라 예전, 촛대와 같은 아주 사소한 성물까지 영국에서 직수입되는 ‘절대적 이식주의(배타주의)’ 대표적인 예라고 할 것이다.

4. 맺는 말

강화성당은 1900년 영국인 선교사가 건축의 주체가 되어 축조된 건물이다. 이 당시 강화학과 의 영향이 이 성당 건축에 어떤 영향을 직접 주었는지를 알기 위해서는 무엇보다 강화에서 트롤로프와 교제했던 인물들과 대목수를 찾아야 하지만 이것에 관한 사료는 당시 선교보고서를 보관 중인 영국에도 부재하여 과제로 남긴다. 강화성당의 건물과 장식을 통해 살펴볼 수 있는 것은 기독교(성공회)가 유교와 불교, 무속적인 장식에 이르기까지 건축과 선교의 방편으로 수용했다는 점이다. 특히 성서내용과 기독교 교리를 현판과 배너, 설교대와 세례대와 같은 성물에 한자를 새겨 넣은 것은 누구의 요청에 의해서 누가 쓴 것인지조차 알 수가 없다. 선교사로 부터 듣고 배운 지식을 누군가가 한자로 재현한 것으로 추정될 뿐이다.

「유교와 성공회 강화성당 건축」에 관한 논평

정 두 영(신구대학)

우선 답사나 학술회의 참가를 목적으로 강화도에 드나들면서 몇 번 가볼 기회가 있었던 성공회 강화성당이 논문의 주제여서 반가운 마음이 듭니다. 기독교 교단의 성당이 한옥으로 건축되었다는 것이 참 특이하다고 생각하기는 했지만, 학술적 측면에서 이를 살펴볼 기회는 없었습니다. 저로서는 전국 각지에 답사를 다니면서 많은 사찰과 서원, 양반가, 향교 등 건축물을 볼 기회가 있었지만, 건축학적 지식은 일반인과 크게 다를 것이 없었습니다. 이번에 선생님의 논문을 통해 생소한 분야를 접할 수 있게 되어서 큰 영광으로 생각하고 있습니다. 특히 이정구 선생님의 이 논문은 유교건축물의 특징을 건축언어, 건축도상학적 방법으로 강화성당을 비교한 선구적 시도라고 할 수 있습니다. 여기에 대해 제가 ‘논평’한다는 것은 어불성설이 아닐 수 없습니다. 그래서 어디까지나 건축학의 문외한으로서 전적으로 논문의 범위 내에서, 그리고 제가 전공하고 있는 역사학의 관점이라는 범위 내에서 의문스러운 점들을 말씀드리겠습니다. 혹시나 논지를 이해하지 못한 엉뚱한 질문이 있더라도 너그럽게 받아주시기 바랍니다.

1. 유교건축물이라는 표현 : 건물의 구조 또는 건물의 배치가 유교와 관련된 경우 유교 건축물이라는 표현을 쓸 수 있을 것 같은데, 가장 전형적인 유교건축이라면 아무래도 성균관이나 향교, 또는 서원 등이 이에 해당할 것 같습니다. 강학과 제사가 결합된 공간이라고 할 수 있을 것입니다. 여기에 더해 양반 가옥이나 궁궐의 건축 등도 유교사상이 투영되어 있는 경우라고 할 수 있을 것입니다. 건물의 현판이나 정원의 조성원리 등에서 유교사상의 영향을 찾아볼 수 있을 것입니다. 그런데 성공회 강화성당의 경우 성공회도 기독교 교단의 하나인만큼 우선 예배의 장소로서 건축되었다고 한다면, 그 목적이 유교와 관련이 없습니다. 또 경내의 건물배치에서도 유교사상의 영향을 찾아볼 수 있는지 의문입니다. 강화성당의 특징은 성공회성당이며 한옥 형식으로 건축되었다는 것입니다. 따라서 유교건축물이라는 표현보다는 뒤에 사용하신 ‘한옥식’이라는 표현이 더 적절하지 않은지 여쭙고 싶습니다.

2. 풍수설이 유교건축과 관련이 깊다고 보셨는데, 풍수설은 중국의 전국시대(戰國時代) 말기에 시작되어, 그것이 음양오행의 사상이나 참위설(讖緯說)과 혼합되어 전한(前漢) 말부터 후한(後漢)에 걸쳐 인간의 운명이나 회복에 관한 각종 예언설을 만들어냈고, 그것은 다시 초기 도교

(道敎)의 성립에 따라 더욱 체계화되었다고 보는 것이 통설입니다. 이렇게 본다면 향교나 서원의 건축에서 좌향을 따지는 것은 오히려 도교의 영향이라고 보아야 하는 것이 아닐지 궁금합니다. 강화성당이 좌향을 따져 건축되었다면, 이는 유교건축의 특징이라기보다는 풍수설의 영향을 받은 한국 건축의 일반적 관행을 따른 것이라 생각됩니다.

3. 지역적인 문제입니다만, 성공회의 한옥식 교회 건축 기간이 가톨릭이나 개신교에서의 한옥식 교회 건축기간보다 훨씬 길다고 지적하셨는데, 비교 자료나 구체적 수치를 제시하신다면 더욱 큰 도움이 되겠습니다.

4. 제가 알고 있는 것과 다른 내용이 있어서 질문합니다. 대개의 향교 건축에서 대성전이 가장 높은 곳에 축조되는 것은 입지가 경사진 곳일 경우에 그런 것이고, 입지가 평지인 경우에는 전묘후학(前廟後學) 즉 대성전이 앞에 배치되고 명륜당이 뒤에 배치된다고 합니다.¹⁾ 성균관이나 나주향교가 이렇게 배치 되어 있습니다. 또 향교는 아무 마을이나 적당한 곳에 건축된 것이 아니라 군현 단위로 하나씩 설치되었습니다.²⁾

5. 강화성당의 배치 평면도(배 모양의 강화성당 부지)를 보면 앞서 살펴본 향교나 서원의 건물배치와 어떤 유사성이 있는지 쉽게 찾아볼 수 없습니다. 이 선생님께서도 성당건축이 “향교건축이나 풍수에 관계없이 서양선교사들이 교회 터를 선정하는 일반적인 선호였을 수도 있다는 것도 배제할 수 없다.”고 하셨고, 향교와 유사한 점은 그 입지가 언덕에 자리잡고 있다는 것 외에 별다른 언급이 없습니다. 강화성당에 대한 일반적인 소개의 글들에서는 오히려 불교 사찰의 분위기를 풍긴다는 표현도 있는데, 이에 대한 설명을 부탁드립니다.

6. 강화성당 현판글의 유교적 표현에 대해 : 이 선생님께서 “하느님과 기독교 교리를 요약하여 한자로 풀이한 것이라고 할 수 있다.”라고 하셨는데, 이 구절들의 내용에서 경전적 근거가 의미있다고보다는 말 그대로 기독교 교리를 더 쉽게 이해시키기 위해 한자로 풀이하다보니,(물론 그 대상은 유교적 소양이 어느 정도 갖추어진 지식인이어야 하겠지만) 또는 같은 목적에서

1) 향교는 서울의 사학(四學)과 마찬가지로 성균관(成均館)의 하급 관학(官學)으로서 공자의 사당인 문묘(文廟) 및 중국·조선의 선철(先哲)·선현(先賢)을 제사하는 동무(東廡)·서무가 갖추어져 있고, 강학 공간인 명륜당(明倫堂)과 숙소인 동재(東齋)·서재가 있어 동재에는 양반, 서재에는 서류(庶類)를 두었다.

2) 향교는 각 지방관청의 관할하에 두어 부(府)·대도호부(大都護府)·목(牧)에는 각 90명, 도호부에는 70명, 군(郡)에는 50명, 현(縣)에는 30명의 학생을 수용하도록 하고, 중6품의 교수와 정9품의 훈도(訓導)를 두도록 『경국대전』에 규정하였다.

의도적으로 유교 경전의 구절을 인용한 것이 아닌가 생각합니다.(번역의 차원)

7. 한옥식 교회 건축을 하게 된 이유를 지적하셨는데, 정황에 따른 추정인지, 문헌적 근거가 있는 것인지 궁금합니다. 문헌적 근거가 있다면 밝혀 주시기 바랍니다. 또 ‘수정적(방편적) 포용주의’나 ‘절대적 이식주의(배타주의)’와 같은 용어는 직접 만드신 개념인지, 선행연구를 참고하신 것인지 밝혀 주시기 바랍니다.

8. 끝으로 한옥식 건축의 정치적이며 정서적인 이유로 서양식 건물이 주는 시각적으로 이질적인 거부감을 피하기 위해서였다는 지적이나, 민가를 구입하여 예배한 것이 교회 건축의 토착화와는 관련이 없다는 지적은, 교회의 한옥식 외형을 무조건 토착화와 결부시키는 견해를 뛰어넘는 탁견이라고 생각합니다. 또한 교회 건축의 토착화를 논할 때 건축 주체자와 비용 부담자를 고려해야 한다는 지적 역시 이 논문에서만 볼 수 있는 남다른 견해라고 생각합니다.

이상으로 두서없는 질문을 마치겠습니다.

한국 유교의 종교적 성찰

- 조선후기 여성 성리학자 강정일당(姜靜一堂)을 중심으로 -

이 은 선(세종대)

I. 시작하는 말

얼마 전 신사임당이 한국 고액권 화폐인물로 선정되는 과정에서 여성계에서 일어났던 찬반 논쟁에서도 잘 드러나듯이 아직까지도 한국 여성들에게 유교전통은 결코 가까이하고 싶지 않은 전통이다. 신사임당이 한국 유교전통의 대표적 인물로서 여전히 주로 누구의 어머니와 처로 이야기되는 상황이므로 그렇게 여성 고유의 독자성과 개별성이 인정되지 않는 여성상은 오늘날 페미니즘 시대에 여성 화폐인물로 적합하지 않다는 것이다. 여성계에서 이처럼 여성의 역할로서 어머니나 부인의 역할을 경원시 하지만, 그러나 다른 한 편으로 그들은 21세기 새로운 여성 리더십을 모색할 때는 전통적인 남성 리더십 대신에 새로운 여성 리더십의 모델로서 ‘돌봄’과 ‘배려’, ‘보살핌’의 리더십을 강조한다. 이것은 본인에게는 매우 모순적으로 보인다. 왜냐하면 돌봄과 배려, 보살핌이란 유교전통의 여성들이 주로 어머니와 부인으로서의 역할을 수행하면서 핵심적으로 닦아온 덕목이기 때문이다.

이 모순을 해소하기 위해서 오늘날 유교전통 여성들의 삶과 사고를 새롭게 조명해 내는 일이긴요한데, 그것은 그들의 어머니와 부인으로서의 역할을 새롭게 해석해 내어서 그 역할을 이제는 여남 모두에게 의미 있는 인간 덕목의 실천의 장으로 보게 하는 일이다. 그들의 삶이 단지 굴종적이고 자기비하적인 것이었지만 했나하면 그렇지 않다는 것을 보여주면서, 어떻게 그들 삶 속에서 오늘날 여남 모두가 새롭게 참된 인간성과 인간 리더십의 모델로 삼는 ‘돌봄’과 ‘배려’의 덕목이 체화되어 있었는지를 드러내 주는 일이다. 그들 삶의 역할과 시간들이 결코 “잃어버린 시간”이 아니라 오늘의 한국여성과 한국을 있게 한 원동력이었고, 앞으로 우리 모두의 미래를 위한 받침대가 됨을 보여주는 일이다. 이것으로써 그들 삶과 역할을 복원시키려고 한다.

본인은 조선시대 여성들의 삶이 제대로 평가받지 못하는 큰 이유는 그들 삶의 정신적 지주였

던 유교의 이해에 있어서 그 종교성이 충분히 인지되지 못했기 때문이라고 생각한다. 그러면 여기서 ‘종교성’(religiosity)이 무엇을 말하는 것인가가 중요한 이해 관건이 될 것인데, 여기서 본인은 ‘종교성’으로서 주로 서양 주류 종교이해의 영향 아래서 어떤 신인동형적인 神 존재에 대한 믿음이나 구별된 성직자 그룹의 유무로 이해하는 것이 아니라 삶에서의 ‘궁극관심’(the great ultimate concern)과 ‘의미물음’(die Sinn-Sein Frage)과의 관련으로 이해하고자 한다. 즉 유교 종교성의 핵심은 그 신관이나 내세관 등의 유무나 내용들에 놓여있는 것이 아니라 유교적 궁극의미의 추구, 그의 ‘聖人之道’의 추구 속에서 있다는 것인데, 다시 말하면 지극한 초월의 내면화(天과 天命, 德과 仁, 그리고 性과 禮 등)를 통해서 어떻게 하면 참다운 인간이 될 수 있으며, 어떠한 길을 통해서 가장 이상적인 인간 모여 삶의 형태를 이룰 수 있고, 궁극적인 ‘萬物一體’와 ‘大同’을 이룰 수 있을까 하는 관심에 놓여있다는 것이다. 이 인식은 지금까지 일반적인 유교 이해에서처럼 유교적 추구를 그저 세속적인 도덕 추구나 정치 추구, 사회윤리적인 학적 추구로 환원시키고 축소하는 것을 넘어서 보다 고원한 궁극물음의 종교성의 물음으로 이해하며, 이러한 시각 속에서 유교의 下學而上達의이고 極高明而道中庸의 의미가 더욱 잘 드러난다고 보는 것이다. 유교 종교성은 지극히 聖俗一如의인 종교성의 실천으로 우리 전 삶의 공간을 ‘聖化’시키려는 노력이며, 일상의 전 영역을 거룩의 영역으로 화하게 하려는 企圖라고 본다.

남성들과는 달리 매일의 일상의 심한 노동과 성차별적 억압 속에서 유교 여성들이 과연 이러한 추구심을 가질 수 있었겠느냐에 대한 의구심이 제기된다. 또한 조선 후기라 하면 일반적인 한국 여성사 연구는 유교 가부장주의가 더욱 혹독한 모습으로 강화되어 여성들의 삶이 더욱 곤고해진 시기로 주로 파악하는데, 어떻게 조선 후기 여성 강정일당의 삶과 사고를 유교 종교성 추구의 한 범례로 볼 수 있겠느냐 라는 질문이다. 이러한 질문들이 적실한 측면도 있지만, 유교 성인지도의 종교성이란 어떤 다른 종교전통의 종교성보다도 俗의 세계 속에서 聖을 이룩해내려는 聖俗一如의 종교성이므로 俗의 영역이라 여겨지는 여성들의 삶과 일도 결코 그 유교적 의미실현의 企圖 밖에 놓여있던 것이 아니었다는 지적을 하고 싶다. 또한 조선 후기라 하면 한국 여성들이 일찍이 삼국시대부터 접해왔던 유교 윤리와 의식이 최고도로 확산된 시기이고, 그 전통의 큰 특징인 文과 學에 대한 강조가 여성들에게도 본격적으로 영향을 미치기 시작한 시기인 것을 들고 싶다.¹⁾

종교성 내지는 종교적 추구는 그 형태는 다양하지만 모두 공통적으로 ‘나’, ‘자아’, ‘자기’를 초월하고자 하는 것이다. 그 추구의 목표가 ‘聖人’이나 ‘大人’으로 표현되든지, 아니면 ‘부처’나 ‘그리스도’가 되든지 모두 지금·여기의 한정된 자이를 넘어서서 더 큰 의미(聖, 天, 空, 우주 등)와 하나가 되고자 하는 것이므로 모든 종교성의 핵심에는 자아의 ‘희생’이나 ‘검비’, ‘극기’

1) Dorothy Ko · Jahyun Kim Haboush · Joan R. Piggott (eds.), *Women and Confucian Cultures-in Premodern China, Korea and Japan*, University of California Press 2003.

등이 중심적으로 들어가 있다. 유교도 이와 다르지 않다고 본다. 그러므로 유교적 道의 추구인 ‘捨己從人’이나 ‘克己復禮’, ‘捨生取義’ 등의 추구를 단지 세속적 차원의 도덕적 윤리추구로만 본다면 그 의미가 충분히 드러나지 않을 것이다. 유교 여성들의 ‘희생’과 ‘겸양’과 ‘坤道’의 삶도 이와 유사한 맥락에서 평가되어야 하고 이해되어야 한다고 본다. 오늘날 서구 주체성 원리의 과도한 강조와 개인주의의 범람으로 인간 공동체 삶이 크게 위협받고 있는 상황에서 유교 공동체 윤리가 다시 주목을 받는다면, 그 공동체 윤리의 실질적인 집행자와 수행자들이었던 유교 여성들의 삶도 다시 평가되어야 한다. 20세기 현대 페미니즘은 우리가 이제 참된 인간이 되고자 하는데 신체적 性은 더 이상 장애나 차별의 요인이 되지 않는다는 것을 가르쳐 주었다. 또한 우리의 性은 많은 경우 ‘사회적 性’(젠더)의 차원을 가지고 있고, 더 이상 재생산과만 관계되는 것이 아니라 쾌락과 연결되는 것임을 밝혀주었다. 이러한 근본적인 인식의 전환을 바탕으로 해서 유교 여성들의 삶이 오늘 우리 여남 모두에게 어떤 의미로 다가오는지를 특히 조선 후기 강정일당의 삶을 통해서 살펴보고자 한다.

II. 한국 유교의 종교성과 여성의 삶

불가나 도가와와는 달리 완전히 ‘출세간’(出世間)적이지도 않고, 묵가와 법가와 달리 완전히 ‘즉세간’(即世間)적이지도 않으면서 이 두 가지 측면을 동시에 담지하고 있는 유교 정신을 공자는 “가까운 삶에서의 공부를 통해 높은 진리의 세계에 도달”(下學而上達)하는 일로 보았다. 『中庸』 27장은 그 일을 “고명함을 지극히 하되 일상을 따른다”(極高明而道中庸)로 표현했다. 오늘날 현대정신의 과격한 자아중심주의와 주체성 강조에 대비해서 그러한 주체의 의지와 결단의 측면을 가지고 있으면서도 동시에 그것을 넘어서는 유교 종교성의 표현으로 공자와 맹자가 특히 고대 舜 임금의 인격과 더불어 논했던 ‘사기종인’(捨己從人, 나를 바리고 남을 좇는다)의 정신을 들고 싶다.²⁾ 이 정신은 언뜻 보기에는 자아와 주체성은 부재하고 매우 수동적이고 소극적인 것으로 오해할 수 있지만, 이 경지야말로 좁은 의미의 자아와 주체성의 차원을 벗어나서 더 큰 대인(大人)의 인격으로서 여기 지금과 나의 상대성을 자각하고 하늘의 현현으로 다가오는 타자를 깊이 받아들이는 유교 종교성의 핵심이 들어있는 문구라고 할 수 있다. 맹자는 美와 善과 孝의 대성(大聖)으로 일컬어지는 舜 임금에 대해서 다음과 같이 말했다. “자로는 사람들이 그에게 허물이 있다고 말하면 기뻐하셨다. 우임금은 선한 말을 들으면 절을 하셨다. 대순(大舜)은 (그보다도) 위대했으나, 선을 남과 함께 하여 자신을 버리고 남을 따르며, 다른 사람에게서

2) 참조: 이동준, 유가의 인도정신과 문화교류의 방향“, 이동준 등 24인, 『동방사상과 인문정신』, 심산 2007, p.14ff.

취하여서 선을 행하는 것을 기뻐하셨다.”³⁾

자신의 생명존중과 인간사랑의 정신(仁)을 한 마디로 ‘충서’(忠恕)로 표현하는 것을 허락했던 공자도 우리가 잘 아는 대로 ‘화이부동’(和而不同)을 말하였고, “많이 듣고 의심스러운 것은 빼버리고”(多聞闕疑), “많이 보고 위태한 것은 빼버린다”(多見闕殆)고 하였다. 이러한 모든 정신은 단순한 수동적인 자아포기가 아니라 더 큰 정신과 하늘의 道를 따르려는 종교성의 발로이며, 그런 의미에서 더욱 큰 주체성의 표현이라고 하겠다.

이상의 선진 유교에서 나타난 유교 종교성을 다시 탁월하게 표현한 것이 新儒敎(性理學)의 ‘理一分殊’(The principle is one but its manifestations are many)의 定理이다. 유교 성리학은 이것을 가지고 세상의 만물이 聖의 씨앗(性, 理)을 담지하고 있다는 믿음을 다시 천명했고, 그것을 만물 가운데 실현하려고 추구하였다. 이것은 유교 修養論의 문제가 더욱 본격적으로 등장한 것이며, 특히 조선으로 와서 ‘理氣’와 ‘四端七情’의 논설로 인간 윤리의 내면성을 그 극치에 까지 가서 밝히는 것을 본질로 삼는 심도 깊은 道學의 논의로 전개되었다. 그러한 조선 道學의 한 축인 율곡을 배출한 신사임당 행장에 따르면, 신사임당이 새 며느리가 되어서 집안의 잔치 자리에 있게 되었는데, 많은 여자 손님들의 대화 속에서 말없이 앉아있는 사임당에게 “왜 새 며느리는 말을 하지 않느냐?”고 하자, “문밖에 나가 보지 않아서 전혀 본 것이 없는데 무슨 말을 하겠습니까?”라고 대답하여 그 자리에 있던 모든 사람들이 부끄러워하였다고 한다. 이러한 일화는 유교 여성들의 삶이 우리가 보통 평가하듯이 단지 주체적이지 못하고 비천했던 것이 아니라 끊임없이 자신의 상대성과 한계를 살피면서 자신을 닦으려는 ‘捨己從人’과 ‘修己安人’, 그리고 일상의 전 삶을 道의 추구하고 관련시키려는 하학이상달적 노력과 연관된 것임을 보여준다.

본인은 이렇게 자신을 닦고 참된 인간이 되고자 하는 공부 속에 유교 종교성의 참 모습이 들어있고, 여성들의 삶도 이 정신에서 이해되어야 한다고 생각한다. 물론 당시 인류가 놓여있던 가부장적 한계 속에 조선여성도 많은 현실적인 한계를 가졌지만, 다른 출세간의 종교전통들 보다는 이 세계 안에서 하늘의 道를 실현시키려는 유교의 내재적 종교성은 여성들의 모든 살림살이와 삶의 과정들도 이 배움 안에 포괄되는 것으로 가르쳤다. 그러므로 여성들의 삶도 이 聖人之道의 추구 안에 포괄되지 않는 것이 아니어서, 조선 후대로 내려올수록 점점 더 많은 여성들이 이 자각을 가지게 되었고,⁴⁾ 그 대표적인 예로 조선 후기 영정조 시대에 원주에서 살았던 여성 성리학자 임윤지당(任允摯堂, 1721-1792)과 그 정신적 후계자인 강정일당(姜靜一

3) 『맹자』, 「公孫丑上」 8 「子路, 人告之以有過則喜. 禹聞善言則拜. 大舜有大焉, 善與人同. 舍己從人, 樂取於人以爲善; 이동준 등 24인, 『동방사상과 인문정신』, 심산 2007, p.31.

4) 줄고, “조선후기 여성 성리학자의 생애와 학문에 나타난 유교 종교성 탐구-임윤지당과 강정일당을 중심으로”, 성균관대학교 한국철학전공 박사학위 논문 2007.4.

堂, 1772-1832)을 들 수 있다.

임윤지당은 녹문 임성주(鹿門 任聖周, 1711-1788)의 누이였는데, 어려서부터 일찍 돌아가신 아버지를 대신해서 그 역할을 하던 오빠 임성주로부터 『孝經』, 『烈女傳』, 『小學』과 『論語』, 『孟子』, 『大學』, 『中庸』의 사서 등 유교경전과 역사책을 학습하였다.⁵⁾ 19세의 나이에 원주의 선비 신광유(申光裕, 1722-1747)와 혼인하였으나 28살의 나이로 과부가 되었다. 하지만 生家와 養家의 두 시어머니를 모두 모시면서 효성을 다하였고, 47세 때에 이미 집안의 큰 어른이 되어 제사를 받들고 손님 접대하고, 일가친척을 대하고, 모든 가사를 처리하면서도 밤에는 늦게까지 학문에 몰두하는 생활을 하였다. 상하 2편 1책으로 남긴 『允摯堂遺稿』의 『理氣心性說』을 그녀는 다음과 같은 언술로 마무리한다,

…아아! 내 비록 부인이기는 하지만, 부여받은 성품(性)은 애초에 남녀 간에 차이가 없다. 안연이 배운 것을 배울 수는 없다 해도, 聖人を 양모하는 뜻은 간절하다. 그러므로 간략히 소견을 펼쳐 여기에 서술하여 나의 뜻을 덧붙인다.⁶⁾

유교전통의 抑陰尊陽의 음양론의 적용은 여성들을 억압했고 그들에게는 쉽게 배움의 기회를 허락하지 않았지만, 오늘날 이 음양론의 새로운 해석과 적용은 오히려 여성들의 삶이야말로 참으로 더 진실하게 이러한 下學而上達의이고 極高明而道中庸의 유교적 道를 실천해온 삶으로 이해할 수 있게 한다. 유교 존재론과 생성론의 역학적 표현인 ‘一陰一陽’과 ‘乾坤’의 이해에서 지금까지 ‘陰’과 ‘坤’은 매우 수동적이며 낮음과 비친함의 상징으로서 부정적으로 평가되어 왔다. 지금까지 주로 ‘여성괘’로 읽혀오면서 부정적으로 평가되어 오던 ‘곤괘’(坤卦)는 그러나 실은 ‘乾道’의 ‘생명의 창생’에 비해서 만물의 ‘형성과 성장’을 주관하는 도로서 여기에서 비로소 몸으로 하늘의 道를 이루려는 유교 종교성이 완수됨이 지적되었다.⁷⁾ 또한 공자가 자신의 이상으로 삼았던 ‘述而不作’의 문명창달 방식이 바로 이 ‘坤道’의 방식과 다르지 않다는 것인데, 왜냐하면 곤괘란 土와 申의 결합으로 자신의 몸을 낮추어 만물이 그 위에서 쭉 뻗어나가게 하는 것을 말하고, 스스로 그 공적을 자랑하지 않지만 실제로 이어서 임무를 완수하는 지속성(誠之)의 자세이기 때문이다. 공자가 자신의 문명창조를 새로 창작하는 것이 아니라 옛 것을

5) 『국역임윤지당유고(允摯堂遺稿)』, 원주시 2001, p.238.

6) 『允摯堂遺稿』, 『克己復禮爲仁說』: “噫! 我雖婦人, 而所受之性, 則初無男女之殊. 縱不能學顏淵之所學, 而其慕聖之志則切, 故略叙所見而述此, 以寓意焉; 같은 책, p.158; 김미란, “조선후기 여성사와 임윤지당”, 원주시/원주문화원, 『임윤지당의 생애와 사상』, p.21.

7) 이선경, “易의 坤卦와 유교적 삶의 완성-坤卦에 깃든 유교의 종교성과 인문정신을 중심으로”, 이동준 등 24인, 『동방사상과 인문정신』, 심산출판사 2007, p. 448ff.

믿고 좋아하여 그것을 전하는 述而不作的 방식으로 말했다면, 이것이야말로 곤도의 겸허와 자기 비움과 생명의 완성의 방식과 같다는 것이다.⁸⁾

이상의 모든 해석들은 우리로 하여금 더 이상 곤도와 사기종인의 방식을 폄하할 이유가 없게 만든다. 오히려 이제 여남 모두에게 더 큰 생명창조와 완성의 길로서 우리 모두가 그것을 체화해야 하는 삶의 道로 받아들일도록 요청한다. 더 이상 과거 신체적 性의 구분에 따라 여성에게만 부과된 수동성의 덕으로 볼 것이 아니라, 오히려 최고수준의 능동성과 주체성의 길로서 자아를 버리는 길을 통해서 자아를 완성하고, 생명을 지속적으로 일구는 참된 유교 종교성의 모습으로 받아들여지게 한다는 것이다.⁹⁾ 본인은 지난 유교전통 여성들의 삶이 비록 모두가 잘 의식하지는 못했다 하더라도 이런 유교 종교성의 지극한 표현이라고 생각한다. 그것이 이제 유교 인문정신과 禮정신의 핵심으로 드러났다면, 여남 모두에게 요청되는 삶의 원리가 되고, 더불어 유교전통 여성들의 삶의 방식은 오늘 우리 모두에게 삶의 모범이 될 수 있다. 본인은 임윤지당이나 강정일당의 삶의 모습도 바로 이런 맥락에서 이해하고 싶다.

III. 한국 유교 종교성의 실례: 강정일당의 삶과 사상¹⁰⁾

강정일당(姜靜一堂, 1772-1832)은 임윤지당보다 50여년 후 영조 48년(1772) 10월 15일 충청북도 제천에서 아버지 강재수(姜在洙)와 어머니 안동 권씨(安東 權氏)의 딸로 태어났다. 그녀의 어머니는 기호학과 성리학의 학풍을 유지하는 권상하(權尙夏) 집안 출신이었다. 신해년(1791)에 정일당이 20세 때 6세 연하의 충주 선비 윤광연과 결혼하자, 그 어머니는 사위 윤광연을 처음 만났을 때 공부한 것을 물으면서 “만약 직접 체득하여 실천하지 않으면 이것이 헛되이 공부한 것이다”라고 지적했다.¹¹⁾ 시아버지 윤동엽은 미호 김원행(美湖 金元行)의 제자였고, 시어머니 천안 전씨(全氏)도 지일당(只一堂)이라 했는데 시문으로 명성이 높았다. 윤광연의 집안도 매우 빈곤하여 가정형편상 젊은 시절에 학문에 힘쓸 수가 없었는데 시어머니 지일당은 며느리를 맞아, “가난이란 보통으로 있는 것이다. 언제나 命에 맡기고 절대로 걱정하지 마라”고 충고했다고 전한다.¹²⁾

8) 같은 글, p.455ff.

9) 줄고, 앞의 글, p. 65.

10) 이 장의 내용은 앞에서 인용한 본인의 한국철학 학위논문 “朝鮮後期 女性 性理學者의 생애와 학문에 나타난 儒教 宗教性 探究”(성균관대, 2007)의 v.장을 요약 정리하고 보완한 것이다.

11) 『靜一堂遺稿』 『外姑孀人安東權氏行狀』: 孀人謂曰: “若不體行, 便是虛讀”; 『국역 정일당 유고』, 이영춘 역, 가람문화 2002, p.116.

12) 『行狀』 貧者常也, 一任命數, 慎勿戚戚.; 같은 책, p.144.

정일당은 집안이 가난하였으나 남편에게 간곡히 聖人之道의 학문을 권면하였고 그 말에 감동한 남편이 학문에 뜻을 두게 되자 자신도 곁에서 샅바느질 하면서 남편의 글소리를 듣고 더불어 공부했다. 매우 총명했던 그녀는 경전을 한 번 살피고는 곧장 암송하였고, 그런 방식으로 유교 13경을 두루 읽으면서 깊이 침잠하여 생각하였고, 글씨쓰기를 좋아하여 늘 붓글씨를 즐겨했는데 필획이 씩씩하고 단정하였다고 전해진다.¹³⁾ 정일당은 남편이 과거시험이나 생계에 매달리지 않고 학문과 수양에 전념할 수 있도록 주위 환경을 조성하였고, 그가 삶과 행실에 있어 과오를 범하지 않도록 엄밀하게 충고하였다. 또 남편에게 강력하게 권하여 당시 노론의 대학자였던 강재 송치규(剛齋 宋禩圭, 1759-1838 송시열의 6대손)의 문하에서 배우게 했고, 학식과 덕망을 갖춘 선비들과 교류토록 하면서 자신도 남편이 배운 바를 전달받는 방식으로 학문을 심화시켜나갔다. 윤광연은 당시 많은 노론 명사들과 교류하는 중에 혜강 최한기(惠岡 崔漢綺, 1803-1877)와도 일정 교분이 있었다고 전해진다.¹⁴⁾ 이런 정일당을 남편 윤광연은 일종의 스승이었다고 고백했고, 먼저 세상을 떠나자 너무도 애석해 하면서 제문을 반복하여 올렸으며, 재산을 바쳐 문집을 간행하여서 그 글들이 오늘까지 전해지게 했다.

1. 정일당의 삶과 여성 聖人の 길

정일당은 가난한 가정환경과 허약한 몸에도 불구하고 각고의 노력으로 학문에 정진하여 『問答編』과 『言行錄』 등 원래 10여권에 이르는 저술을 하였으나 모두 유실되었다. 남은 것으로 사후에 남편 윤광연이 4년이 지난 1836년에 한 권의 유고문집으로 엮어낸 것이 있다. 따라서 그녀의 체계적인 학문은 알 수 없지만, 그가 남긴 시문들, 또한 聖人の 道를 같이 찾아가는 도반으로서 사랑방의 남편에게 때때의 상황마다 생각을 적어 보낸 쪽지문들, 사후 여러 사람들이 지은 행장과 남편의 제문들에서 그 삶과 사상이 어떤 경지에 올랐는지를 알 수 있다. 그것은 한마디로 ‘여성군자’의 모습이고, 어떻게 조선 道學이 참된 聖人之道의 배움으로서 오늘·여기에서 道를 실현하려는 깊은 종교가 될 수 있었는지를 보여준다.

그녀는 제사를 받들고, 빈객을 접대하고, 바느질하며 밥하고 상을 치르며 질병을 간호하는 일 외에 유교 13경을 다반사로 여겼고, 여러 전적들에 두루 통하면서 고금의 정치변동과 인물들의 행적을 손바닥처럼 밝게 알았다고 한다.¹⁵⁾ 일찍이 『周禮』, 『爾雅』, 『春秋左傳』, 『近思錄』, 『擊蒙要訣』 등의 책을 좋아했다.¹⁶⁾ 거의 독학으로 학문을 했지만 스승관계에서 남편 윤광연의

13) 『行狀』: 喜作字書, 常於燈下運毫, 邈逸楷正.; 같은 책, p.150.

14) 이영춘, “강정일당의 생애와 학문”, 『국역 정일당 유고』, p.19.

15) 『行狀』: 遍讀十三經, 沈潛闡釋窮, 晝夜罔倦. 博通典籍, 古今治亂人物臧否, 燦然若指掌.; 같은 책, p.159, 172.

16) 『靜一堂遺稿附錄』 『孺人靜一堂姜氏誄文』: 嘗愛有周公·爾雅·左氏春秋·近思錄·擊蒙訣諸書, 而閭巷諺

스승이었던 剛齋 宋穉圭와의 관계를 생각해볼 수 있다. 강재는 우암 송시열의 6대손이었으므로 정일당은 栗谷 沙溪 尤庵을 잇는 노론 정통 기호학파의 성리학을 계승한 것으로 볼 수 있다고 지적된다.¹⁷⁾ 이와 더불어 정일당의 학문 정진에서 윤지당과의 관계는 특별해서 윤지당보다 50년 후에 태어나서 한 번도 만난 적은 없지만, 그녀를 몹시 흠모하여서 “남녀의 품성은 차이가 없고, 여성도 聖人이 될 수 있다”는 윤지당의 구절을 일상의 가장 중요한 구절로 삼고 정진했다.

윤지당께서 말씀하시기를, “나는 비록 부인이지만, 하늘에서 받은 성품은 애당초 남녀의 차이가 없다” 하였고, 또 “부인으로 태어나 太任과 太姒로 스스로 기약하지 않는 사람들은 모두 자포자기한 사람들이다”고 하셨습니다. 그렇다면, 비록 부인들이라도 有爲할 수 있다면 聖人の 경지에 이를 수 있습니다. 당신은 어떻게 생각하십니까?¹⁸⁾

정일당 역시 윤지당이 말한 것처럼 남녀의 차이를 본질적으로 인정하지 않았고, 여성도 노력을 통해 참다운 聖人の 경지에 도달할 수 있음을 굳게 믿고 실천했다. 남아 있는 유고집에서 그녀의 학문을 엿볼 수 있는 것은 특히 심성수양과 道學的 경지를 읊은 시들이 두드러지는데, 이미 그 때에 주목받기를, 그녀의 시는 당시 일반 여성들의 것처럼 사랑이나 경치를 읊은 것에 비할 바가 아니라 자기를 성찰하는 誠心の 공부에 간절하고 부지런한 모습이 나타나서 읽는 사람들로 하여금 무릎을 모으고 자리를 고쳐 앉게 하였다고 한다.¹⁹⁾ 이렇게 시문과 성리학에 동시에 능했던 정일당은 이미 그 시대에 사임당과 윤지당의 능한 것을 겸비했다고 평가받았다.²⁰⁾

정일당은 인간의 도리란 자신을 갈고 닦는 학문의 길에 있음을 누누이 강조했다. 그래서 남편이 분주히 다니며 장사하는 일을 “義를 버리고 생계를 도모하는 일”로 지적하고 그렇게 사는 것은 “道를 들고 가난을 편히 여기는 것만 못하다”고 주장했다.²¹⁾ 그녀에게 있어 학문의 길은 결코 남성에게만 해당되는 것이 아니라 남녀 모두에게 인간적 도리로서 부여된 일이었다. 그래서 자신도 성현을 닮기 위해 최선의 노력을 다하고 있음을 내보인다.

穉, 一不經眼.; 같은 책, p.173.

17) 이영춘, 앞의 글, p.23.

18) 『靜一堂遺稿拾遺』 『附 尺牘』: 允摯堂曰: “我雖婦人, 而所受之性, 初無男女之殊.” 又曰: “婦人而不以任奴自期者, 皆自棄也.” 然則雖婦人而能有爲, 則亦可至於聖人. 未審夫子以爲如何?; 『국역: 정일당 유고』, p.90.

19) 『靜一堂遺稿附錄』 『靜一堂詩跋雖』: 其懇懇孜孜於省己誠心之工也, 不覺斂膝更坐.; 같은 책, p.188.

20) 『靜一堂詩跋雖』: 而我東有師任·允摯兩夫人, 俱有德行, 而師任傳吟詠, 允摯播著述, 最有稱焉. 今孺人, 非特此詩, 好讀四書, 多有筭記, 兼兩夫人之所能.; 같은 글, p.188.

21) 『行狀』: 人以不學, 無以爲人. 與其棄義而營生, 不若聞道而安貧.; 같은 책, p.145.

군자가 道를 닦는 것은 자신을 수양하여 남을 다스리기 위함 일뿐이니, 밤낮으로 부지런히 하여 오히려 미치지 못할까를 걱정합니다. 어느 겨를에 쓸데없는 생각하고 잡담하며, 한가하게 손님이나 맞고 여기저기 출입하면서 ‘군자의 책임은 중대하고 갈 곳은 멀다’는 교훈을 스스로 저버릴 수 있겠습니까? 당신은 조심하고 노력하시기 바랍니다. 사람이 장수하든 일찍 죽든, 빈궁하든 현달하든 命이 있습니다. 부모 된 자가 세속의 말을 믿고 딸에게 책임하기를 크게 꺼리기 때문에 부녀자이 종종 義理를 알지 못하니 매우 가소롭습니다.²²⁾

굳은 결심과 강한 집념을 가지고 聖學의 길에 정진하고 남편에게 대장부로서 더욱 분발할 것을 촉구하는 정일당은 그리하여 그 길을 감에 있어 타협은 있을 수 없었고 한 치의 양보도 없이 최선을 다했다. 그에게 있어 학문의 목표는 결코 立身揚名이 아니었고, 남에게 잘 보이려는 것이 아니라 자신 속의 천명에 대한 깊은 순종이었고 하늘과 땅에 대한 떳떳함이었다. 그리하여 그녀는 다음과 같은 단호한 선언으로 남편에게 바른 길 갈 것을 간구한다;

나에게 참다운 덕이 있으면 남들이 알아주지 않은 들 무슨 손해가 있겠습니까? 나에게 참다운 덕이 없다면 비록 헛된 명예가 있어도 무슨 이익이 있겠습니까? 여기에玉石이 있는데 사람들이 그것을 돌이라 해도 옥에게는 손해가 없는 것이요, 여기에 돌이 있는데 사람들이 그것을 옥이라 해도 돌에게는 이익이 없을 것입니다. 바라건대 당신은 참된 덕에 힘써서 위로는 하늘에 부끄럽지 않고 아래로는 땅에 부끄럽지 않다면, 사람들이 알아주고, 알아주지 않고에 마음 쓰지 마십시오.²³⁾

오늘 아침에 손님(상사 李遠重)이 가셨는데, 왜 만류하지 않으셨는지요? 보통 사람들에게도 그렇게 대접할 수 없는 데, 하물며 어진 분에게 그렇게 할 수 있겠습니까? 틀림없이 제가 중병에 있기 때문에 힘들까 염려하여서 일 것입니다. 그러나 항아리 속에 아직도 몇 되의 쌀이 남아있고, 병세도 어제보다 조금 나아졌는데 어찌 한날 부인의 수고를 걱정하여 당신의 家規를 손상할 수 있습니까? 빈객을 접대하는 예법은 조상 제사 다음으로 중요한 것이니, 집안의 큰 일입니다. 절대로 소홀히 할 수 없습니다.²⁴⁾

22) 『附 尺牘』: 君子之爲道, 修己治人而已, 日夜孜孜, 猶恐不及. 夫奚暇於閑思慮, 閑言語, 閑酬應, 閑出入, 以自損乎任重致遠之志哉! 請夫子戒之勉之. 人之壽夭窮達, 有命焉. 爲父母者, 信世俗之語, 以教女子讀書爲大忌, 故婦女往往全不識義理, 甚可笑也.; 같은 책, p. 90.

23) 『附 尺牘』: 我有實德, 人雖不知, 何損焉? 我無實德, 雖有虛譽, 何益焉? 有玉於此, 人謂之石, 而無損於玉; 有石於此, 人謂之玉, 而無益於石. 願夫子務實德, 上不愧于天, 下不忤于地, 無恤乎人之知不知也.; 같은 책, p.76.

24) 『附 尺牘』: 今朝, 客(李上舍 遠重)去, 何不挽留耶? 衆人猶不可然, 況賢者乎? 想必以賤恙中, 恐致勞動而然也. 然瓶中尙餘升許之米, 且病症較昨稍愈, 豈可憚一婦人之勞而敗夫子之家規乎? 接賓之禮, 次於奉先, 人家

정일당은 당시 시대적인 한계에 따라 부인의 한정된 지위와 역할을 부정하지 않았다. 그런 의미에서 그 역시 시대의 딸이었으므로, 도덕적 주체로서의 자각이 매우 뛰어났지만 오늘날 여성주의의 각성과 그대로 일치하는 것은 아니다. 따라서 그녀의 자각을 婦德의 일과 역할에 대한 거부 의미로 해석하는 것은 무리이다.²⁵⁾ 그러나 비록 그러한 시대적 제약 아래에 살았다고 하지만 聖人之道를 따르고자 하는 수양에 있어서는 남녀의 차별이 없다고 확신하면서 극한에 이른 가난 속에서도 자신의 역할을 하며 순수한 마음으로 배움에 정진했다. 이런 모습은 당시 어느 남성 성리학자도 쉽게 이룰 수 없는 것이었고, 그것은 道와 삶을 뛰어나게 일치시킨 한 종교적 실존자의 모습이였다.²⁶⁾ 이러한 정일당의 삶에 대해서 당시 남성학자들은 여성들 중에 비록 영민한 자질과 밝은 식견을 가진 자가 있더라도, “일찌기 道學에 힘쓰는 사람이 없었다”라고 평가했다.²⁷⁾ 이러한 정일당의 삶에 대해 총 14인이 보내왔던 만장(挽章)의 한 편에는 다음과 같은 글이 있다,

예로부터 여사들이 많았지만 대개는 시문에 향기나 날렸을 뿐
 이제 정일당에서 학문이 정밀하고 은밀한 경지에 이르렀음을 듣는구나
 하늘과 사람 사이의 진리를 탐구하고 性命의 근원을 탐구하여
 우리 도의 중함을 한 붓으로 闔門에 그려내었네
 뉘라 未發의 때에서 내 마음의 본체를 체험하였는가?
 마음이 발동하기 이전의 경지에 능하였지
 위대하다! 칼과 자 위에 새겨진
 存心 養性의 다짐이여!²⁸⁾

2. 靜一堂의 學行과 誠敬論

1) 학문의 도야

정일당은 이렇게 뚜렷한 학문적 자각을 가지고 비록 늦은 나이에 학문을 시작하였지만, “천지만물은 나와 더불어 한 몸을 이룰 것이니, 한가지의 이치라도 구하지 아니하면 나의 한 가지

之大事也, 切不可少忽耳.; 같은 책, p.74.

25) 김영민, “형용모순을 넘어서-두명의 조선시대 여성 성리학자”, 『철학』 제 83집, 2005, p.13ff.

26) 이영춘, 앞의 글, p.36.

27) 『靜一堂遺稿附錄』 『孺人晉州姜氏墓誌銘』: 以故簪珥中, 雖有英資朗識, 未嘗以道學目焉.; 『국역: 정일당 유고』, p.161.

28) 『靜一堂遺稿附錄』 『挽章』: 古來多女士, 往往播芬芳. 學造精微域, 今聞靜一堂. 探蹟天人際, 研窮性命源. 却將吾道重, 一筆狀闔門. 誰驗吾心體, 能於未發時. 偉哉刀尺上, 存養以爲期.; 같은 책, p. 183.

지식에 흠이 된다”고 하면서 자신의 탐구를 심화시켜 나갔다. 天地鬼神, 卦象, 丁田制로부터 곤충, 초목 그리고 경진, 역사의 어려운 이치와 일상생활에서 의심나는 것에 이르기까지 하나 하나 조목을 나열하여 탐구하였다.²⁹⁾ 그녀는 『大學』에 대해서 논하기를 “학문은 格物致知보다 앞서는 것이 없다. 지금 사람들이 대부분 修身齊家를 잘못하는 것은 格物致知 공부에 정력을 들이지 못하기 때문이다”라고 하면서 學問의 길을 누구보다도 철저히 수행하였다.³⁰⁾ 그리하여 자연과 인간의 성품과 운명, 王道 정치와 霸道 정치의 옳고 그름 등에 대해 연역하여 궁리하지 않은 것이 없었고, 또한 실생활에서 사람들이 한마디 말이나 한 가지 행실이라도 착한 것이 있으면 들은 대로 수록하여 모범을 삼았다고 한다.³¹⁾ 이것은 특별히 따로 공부 시간을 내기 어려웠던 여성의 공부 방법이었고, 그리하여 이것이야말로 『中庸』이 가르쳐주는 참된 공부법이었다고 할 수 있겠다. 이렇게 쪼개진 시간들을 모으면서 전심전력으로 공부하여 정일당은 유교 13경과 여러 저작들에 두루 통하였고, 당시 남성들의 저작인 易學과 象數論 등의 책에 대해서도 나름대로 평가를 내릴 수 있었다.

군자가 세상에 처함에 있어서 운세의 성쇠 하는 이치와 사물의 변화하는 원리도 마땅히 연구해야 할 것들입니다. 감역관을 지낸 산천재(山天齋) 김상악(相岳號) 선생의 역학(易學)과, 처사인 팔년당(八年堂) 심류(沈處) 선생의 상수론(象數論)은 그 뜻이 정밀하고 그 해설이 상세합니다. 진실로 잘 배울 수 있다면, 이것에도 그 요지를 알 수 있을 것입니다. 승지를 지낸 학산공(鶴山公)은 시운이 청온하고, 감역(監役)을 지낸 청한자 이관하(李觀夏) 선생은(文辭)가 담박합니다. 대저 정감을 형상화하고 뜻을 글로 펴는 것도 선비로서 하지 않을 수 없는 일입니다. 청컨대, 六經을 연구하시는 여가에 때때로 詩文에도 힘쓰시기 바랍니다.³²⁾

정일당 문집인 『靜一堂 遺稿』에는 남편 윤광연을 대신하여 쓴, 이른바 ‘代夫子作’(남편을 대신하여 쓴 글)의 글이 많다. 代作은 한문학에서 종종 볼 수 있는 글쓰기 형태이지만 조선시대 여성작가 중에서 그런 글을 남긴 경우는 드물고, 더군다나 정일당처럼 산문 대다수가 代作이고, 여성/아내가 남성/남편을 대신하여 쓴 경우는 거의 없다고 한다.³³⁾ 또한 정일당의 문집에는

29) 『行狀』: “天地萬物, 與我一體也. 苟未格一物之理, 則欠吾一知.” 自天地·鬼神·卦象·井田, 以至昆蟲·草木, 與夫經史難義·日用所疑, 一一條列, 以質于坦齋. 坦齋隨知隨答, 所不知者, 問于師友而答之.; 같은 책, p.152.

30) 『行狀』: 學莫先於格致, 今人多不能脩齊, 由其不能格致上用功也.; 같은 책, p.151.

31) 『行狀』: 人有一言一行之善, 則聞輒入錄, 以爲模楷.; 같은 책, p.152.

32) 『附 尺牘』: 君子處世, 消長之理, 事物之變, 所當推究者也. 山天齋(金監役相岳號)之易學, 八年堂(沈處士塗號)之數論, 其義精, 其說詳, 苟能善學, 則斯可知要矣. 鶴山公(尹承旨 濟弘號)詩韻清穩; 靑翰子(李監役 觀夏號)文辭瞻博. 夫陶情抒感, 達意導志, 是亦儒者之所不可無也. 請於究會六經之暇, 時時從事焉.; 같은 책, p.76.

33) 김남이, “姜靜一堂의 ‘代夫子作’에 대한 고찰-조선 후기 사족여성의 글쓰기와 학문적 토양에 관한 보고

代夫子作이 엄연하게 代夫子作임을 밝힌 채 기록되어 있다. 즉 남편을 대신하여 썼으나 정일당의 저술로 인정받고 있으며 또한 代夫子作의 대상이 집안 내부 사람이 아니라 남편의 스승인 강재 송치규를 비롯하여 남편의 친구와 당대 관료를 위시하여 여성인 정일당이 직접 만나서 교류하기 어려웠을 ‘외부’에 속한 사람들이었다.³⁴⁾ 이것은 여성 정일당이 代夫子作을 통해 “사회적 학문토론의 장에 직접 참여했던 사정”을 보여주는 것이고, 그가 남성 사대부들 간에 벌어진 공적, 사회적 담론과 학술 논의의 장에 참여했음을 알 수 있게 해준다고 평가 받는다.³⁵⁾

이상에서와 같이 정일당은 문사로서 명망있는 인물들에 대한 답시뿐 아니라 서신, 題跋, 墓誌銘, 行狀, 祭文 등의 신문들을 썼다. 그렇게 정일당에게 자신을 대신해서 쓰게 한 남편 윤광연은 그러면 어떤 사람이었는가를 살펴보면, 그는 부인의 권고로 늦게 道學에 입문하여 당시 노론의 대학자 강재 송치규의 문하에서 배웠고, 송치규의 『文人錄』에 10명의 문인 중 한 사람으로 올라있다고 한다.³⁶⁾ 정일당의 유고집에 기록들을 남기고 있는 그의 스승관계나 교우관계들을 살펴보면, 당시 성균관 대사성까지 지낸 오헌 이우재(梧軒 李愚在)는 청나라로 사신을 떠나면서 아들을 윤광연에게 부탁했고,³⁷⁾ 해석 김재찬(海石 金載瓚, 1746-1827)은 이들 부부에 대한 애정이 깊었으며,³⁸⁾ 스승의 아들 송흡성(宋欽成), 아버지 윤동엽의 스승이었던 김원행의 후손 김병운(金炳雲)도 누차 그들의 집에 방문하였고, 매산 홍직필(洪直弼), 양화 이의승(李義勝), 최한기 등과도 교분이 있었다.³⁹⁾ 또한 정일당이 윤광연을 찾아온 사람들의 면면을 평가하여 남편에게 권면하고 그들 사이에 오간 학문의 내용을 자신에게도 가르쳐 줄 것을 부탁하는 편지들을 보면, 임윤지당의 오빠 임성주를 스승으로 모시고 있던 임노(任魯, 1755-1828), 심홍모(沈弘模) 등과도 교류했음을 알 수 있다.

정일당은 학문의 길에 있어서 스승과 벗의 필요성을 절감하며 남편에게 교류를 적극적으로 권면했고, 그 남편도 위에서 본 바와 같이 낙론계 기호학파의 선비들과 주로 교류하면서 “규방에 갇힌 여인”인 자신의 부인에 대한 생각도 남달랐다. 그는 부인이 아프자 떠나는 손님도 굳이 만류하지 않았고,⁴⁰⁾ 또 스승을 뵈러 가려던 일정을 취소하려 했으며,⁴¹⁾ 정일당이 자신의

서”, 『한국고전여성문학연구』 11, p.54.

34) 같은 글, p.56.

35) 박무영, “여성한시 창작의 실제 상황”, 이혜순 외, 『한국고전여성작가연구』, 태학사 1999, p.205, in: 김남이, 앞의 글, p.54.

36) 김남이, 앞의 글, p.72.

37) 『국역 정일당유고』, p.81.

38) 『靜一堂遺稿拾遺』, 『尺牘』: 海石金相公, 嘗謂夫子曰: “某在山亭, 終日, 只對垣園. 見屋上烟生, 則想饘粥之炊否, 見學徒出入, 則知教授之多少.” 此固出於相愛之意, 然又安知非戒? 夫子以固窮樂道篤學誨人耶? 每思其言, 深覺感荷.; 같은 책, p. 138.

39) 같은 책, p. 134.

40) 같은 책, p.74.

친정 일을 세세히 의논하는 상대였고, 그녀와 그녀 가족의 학문 여정을 열어주고 이끌어주었다. 다음의 시는 남편 윤광연이 지은 것으로서 정일당은 크게 읊어 마지않았다.

孔子와 顏子는 내가 배우고자 함이요
 태임과 태사는 그대가 기약하는 것일세
 뜻과 일도 서로가 권면하데
 하물며 이 쇠락하고 저물어 가는 대이리오! 42)

2) 心性의 수양

정일당은 늦은 나이에 학문을 시작하였지만, 위에서 본대로 최선을 다하며 노력하여서 당시의 학문성과에서 소외되지 않았다. 그러나 그녀 학문의 핵심은 심성수양에 있었고, 그런 의미에서 참다운 道學者의 면모를 보여 준 것이라고 하겠다. 그런 정일당이 남편에게 보낸 한 편지를 보면:

가난은 선비의 분수이고, 검약함은 경제생활의 기본입니다. 자기 분수를 편안히 여기고 근본을 지켜서 내가 좋아하는 대로 살면, 즐거움이 이보다 더 클 수 없습니다. 비록 3정승의 귀함이나 만종의 부유함이 있더라도, 진실로 바른 도가 아니라면 마음속에 담아두지 마시기 바랍니다. 공자님의 말씀이 있지 않습니까? “정의롭지 않은 부귀를 누리는 것은 나에게 뜬 구름과 같다”고 43)

윤지당과 마찬가지로 정일당도 『中庸』을 무척 좋아하였는데, 그 중에서도 특히 「戒愼章」 연구에 정진하여 추위와 배고픔을 잊고 질병도 다스릴 정도로 깊은 中和의 경지를 체득하였다고 남편은 밝히고 있다.

성품과 천명의 근원을 연구하며 정밀하고 한결같이 하는 요령을 탐구하였고, 항상 일을 처리하고 사물을 대함에 있어 범연히 端坐하여 마음이 발동하기 전의 상태를 체득하였다. 스스로 말하기를, “매번 병을 앓으면 마음을 가다듬고 단정히 앉아 誠·明의 경계를 보니, 자연히 정신과 기운이 화평하게 되어 병이 몸에서 떠나는 것도 몰랐다” 고 하였다.44)

41) 같은 책, p.84.

42) 「靜一堂遺稿拾遺」 「尺牘」: 孔顏吾願學, 妊姒子攸期. 志業且相勉, 況茲衰暮時!; 같은 책, p.136.

43) 「附 尺牘」: 貧者土之分也; 儉者物之本也. 安分守本而從吾所好, 樂莫大焉. 雖三公之貴, 萬鍾之富, 苟非其道, 願勿掛念. 不有孔夫子之言乎? “不義而富且貴, 於我如浮雲.”; 같은 책, p.85.

정일당 자신이 쓴 쪽편지에도 다음과 같은 글귀가 있다,

“경계하고 두려워함”은 마음이 발동하기 전의 공부이나, 이미 발동한 후에 삼가니, 남은 알지 못하고 자기만 아는 때가 가장 긴요한 곳입니다. 근래 쇠약한 증세가 심해져서 정신이 더욱 소모되어 다른 공부는 하지 못하고 오직 여기에만 힘을 들이고 있는데, 약간의 효험이 없지 않습니다. 당신도 참된 마음으로 체인해보시기 바랍니다.⁴⁵⁾

정일당은 誠과 敬 두 가지를 “道에 들어가는 문”(入道之門)이라고 했다. 이 둘 중에서도 그녀는 특히 ‘敬’을 중시하였는데[主敬, 敬은 性情의 진면목을 환하게 볼 수 있게 하고, 또한 그 性情을 통솔하는 먼 길을 가는데 있어서 그 외에 다른 길이 없다고 보았기 때문이다,

敬을 주로 함

모든 이치는 천지에 근원을 두었고
한 마음은 性情을 통섭하네
만약 敬을 위주로 하지 않으면
어찌 먼 길을 갈 수 있으리오!⁴⁶⁾

또한 그녀는 『小學』을 논하기를 “몸은 만 가지 행동의 근본이고, 敬은 한 몸의 주인이다. 그러므로 『小學』의 『敬身篇』은 총괄편이 된다”고 하였다.⁴⁷⁾

이렇듯 정일당이 자신의 공부방법으로 敬에 주목했다는 것은 그녀의 성리학공부가 더욱 종교적이고 道學的이라는 것을 드러낸다. 그리하여 그녀는 당시의 理氣 논의에 별로 관심을 보이지 않고, 거기에 대한 언급도 거의 하지 않았으며, “性命의 미세함과 일관하는 묘법을 한갓 한바탕 공리공담으로 할 것이 아니다”라고 말했다.⁴⁸⁾

정일당은 性情을 다스리는 일에 대해서 많이 말했다. 남편 윤광연이 감정 특히 노기의 노출에 있어서 중도를 지키지 못하고 과한 데로 흐른다고 자주 염려했는데, 남을 꾸짖을 때 온화한

44) 『靜一堂遺稿附錄』「祭文」: 研窮性命之源, 探蹟精一之要, 常於應事接物之際, 凡然端坐, 體認未發. 自言: “每行疾恙, 輒收斂端坐, 覩得誠明之界, 自然神氣和平, 不知疾之去體也.; 같은 책, p.167.

45) 『附 尺牘』(并上夫子): 戒懼是未發時工夫而慎之於已發, 人不知己獨知之際, 最爲緊要處. 近日衰症轉甚, 精神益耗, 未及於他工夫, 而惟用力於此, 不無微效. 亦願夫子 實心體認.; 같은 책, p.80.

46) 『詩』 主敬: (以下年條未考) 萬理原天地, 一心統性情. 若非敬爲主, 安能駕遠程?; 같은 책, p.61.

47) 『行狀』: 論小學則曰: “身爲萬事之本, 敬爲一身之主, 故敬身一篇, 乃是摠會.”; 같은 책, p.151.

48) 『行狀』: 又曰: “性命之微, 一貫之妙, 無徒作一場空說話, 須先從人事上篤實求之.”; 같은 책, p.151.

기운이 없고 지나친 것은 수신하는 방도에 크게 해로운 것이라고 하면서 여러 차례 경계하기를 권했다.⁴⁹⁾ 정일당은 학문의 탐구가 이러한 性情의 수양공부와 더불어 가지 못하면 올바른 공부
가 아님을 어느 누구보다도 확실히 알았다. 그래서 남편에게 情感을 형상화하고 그것을 시문으로
짓는 것도 중요하므로 六經을 연구하는 틈틈이 시문에도 힘쓸 것을 부탁한다.⁵⁰⁾

이것은 정일당의 공부가 心性情 모든 부분을 포괄하며, 그것이 仁義禮智의 행위와 실천으로
드러나야 함을 강조하는 것과 잘 연결된다. 남편에게 보내는 정일당의 편지들에는 남편이 평소
했던 말과 원칙과 다르게 다른 사람들을 대한다거나 富나 利益에 관해서 조금이라도 義에 어긋
난다고 생각되는 일이 있으면 여지없이 지적하고 고칠 것을 요청하는 글들이 많이 있다. 다음
것들도 그런 것들이다;

아무개 아이 집은 나흘이나 불을 때지 못하였고, 우리 집은 사흘을 밥을 짓지 못했으니, 이
아이가 가져온 음식은 받을 수 없습니다. ... 義는 다스림의 근원이고, 利는 혼란의 핵심입니다.
듣자니 어떤 사람이 날마다 사랑채에 와서 利에 대해서 많이 말하고 있다는데, 문하에서 배우
는 학생들이 자주 들어서 점점 거기에 빠질까 싶습니다. 당신은 왜 진작 그를 멀리하지 않으십
니까?⁵¹⁾

아무개는 부자인데도 술을 석 잔이나 권하셨다 하시니 지나치지 않습니까? 영원(鈴原) 참관
윤행직(尹行直)선생은 늙었는데도 탕이나 국을 제대로 대접하지 못했으니, 결례가 된 것 같습
니다. 이것은 비록 작은 일이지만 헤아려 처치하지 않을 수 없습니다.⁵²⁾

윤광연 부부는 무척 곤궁하여 끼니를 잇기도 힘들었지만 정일당의 각고의 노력과 가계관리로
말년에는 서울 남대문 밖의 탄현(藥峴, 지금의 중림동)에 ‘탄원’(坦園) 이라고 명명한 정원이 딸
린 집에 살게 되었다. 정일당이 바로 남편의 호이기도 한 탄원에 대해 지은 시와 기문 『坦園記』
에 보면, 이들 부부가 비록 후미진 골짜기이긴 하지만 그곳에서 어떻게 자부심을 가지고 물질과

49) 『附 尺牘』: 俄聞, 夫子責人, 聲氣過厲, 此非中道也. 如是而設或正其人, 已先不正, 其可乎? 願加審思.; 같은 책, p.72, 73, 85.

50) 『附 尺牘』: 夫陶情抒感, 達意導志, 是亦儒者之所不可無也. 請於究會六經之暇, 時時從事焉.; 같은 책, p.77.

51) 『附 尺牘』: 某兒家, 聞四不舉火; 吾家, 則三不炊. 此兒所饋, 不可受. 況非其親之意而渠私自持來, 雖是升米分銅之小, 義則未安. 若向來金童之饋, 則雖是石米之多, 與受既合情誼, 又以親命爲之, 不宜辭也. 義者, 治之源也; 利者, 亂之樞也. 聞, 或人日來外舍, 多言利說, 恐門生小子習聞其言, 浸浸然入於其中. 夫子何不早遠此人?; 같은 책, p.83.

52) 『附 尺牘』: 某富人而勸酒三盃, 無乃過歟? 鈴原(尹參判行直)老矣, 湯羹間, 未及接待, 似爲欠事. 此雖小節, 不可不量處也.; 같은 책, p.78.

명예를 넘어서서 정신의 탄탄함을 추구하며 道의 실현을 지향하며 살았는가가 잘 나타난다.⁵³⁾

탄원은 그윽하고 고요하니
그 단아함이 지인(至人)이 살기에 적합하네
홀로 천고의 서적을 탐구하며
작은 오두막에서 고고히 살아가네⁵⁴⁾

정일당은 정신수양에 전일하여 행동할 때나 쉴 때나 한결 같았다고 한다. 늘 연의(緣衣)를 입었고, 남편을 따라 새벽에 家廟에 배알하였으며, 한기하여 일이 없을 때는 문을 닫고 단정히 정좌하여 마음이 발동하기 전의 경계를 체득하였다고 한다.⁵⁵⁾ 이렇게 誠敬의 심성훈련공부에 평생의 노력을 기울여 삶과 죽음을 초월하고, 부와 가난의 경계를 넘어서 확연의 경지에 도달 하도록 쌓아나갔다. 아홉 명의 자녀가 모두 일찍 죽고 3주야를 굶어도 원망하거나 근심하는 마음이 없이 오히려 그러한 불행을 만날 때마다 남편을 더욱 위로하고 격려하였다.⁵⁶⁾ 그것은 극단적인 환경과 혈육이 전멸하는 비극 속에서도 스스로의 도리를 다할 뿐 결코 命을 닦하지 않고 현실에 맞서서 자기성실을 다하는 심원한 종교적 수행자의 삶이었다. 다음과 같은 시는 어떻게 그녀가 학문과 수양을 통해서 우주와 하나가 되는 깊은 유교의 道學的 영성을 가지게 되었는지를 잘 보여준다.

온갖 수목들 가을 기운을 맞는데
석양에 매매소리 요란 하네
깊이 사물의 이치에 감동되어
숲 속에서 홀로 거니네⁵⁷⁾

밤이 깊으니 동물들은 움직임을 그치고
빈뜰에는 달빛이 밝게 비추네
마음이 씻은 듯이 맑으니
性情의 진면목을 환하게 바라보네⁵⁸⁾

53) 같은 책, p.98ff.

54) 『詩: 坦園』: 坦園(甲申)坦園幽且靜, 端合至人居. 獨探千古籍, 高臥數椽廬.; 같은 책, p.54.

55) 『行狀』: 閑居無事, 闔戶端坐, 體認未發.; 같은 책, p.149.

56) 같은 책, p.146ff.

57) 『詩: 聽秋蟬』: 萬木迎秋氣, 蟬聲亂夕陽. 沈吟感物性, 林下獨彷徨.; 같은 책, p.61.

58) 『詩: 夜坐』: (癸未) 夜久群動息, 庭空皓月明. 方寸清如洗, 豁然見性情.; 같은 책, p.53-54.

이러한 부인이 죽자 남편 윤광연은 다음과 같은 제문으로 그 죽음을 애통해 했다.

나에게 한 가지라도 착한 것음을 보게 되면 기뻐할 뿐만 아니라 더욱 격려하였고, 나에게 한 가지라도 허물이 있음을 보게 되면 걱정할 뿐만 아니라 질책하기도 하여 반드시 나를 中庸 되고 정대한 경지에 서도록 하고, 친지 사이에서 한 점의 허물도 없는 사람이 되게 하였다. 비록 내가 미련하고 못 나서 더 실천하지 못하였지만, 아름다운 말과 지극한 논리에 종신토록 승복하였다. 이 때문에 부부기간이 마치 스승처럼 엄격하였고, 단정하고 조심하여 조금도 소홀함이 없었다. 매번 그대와 마주할 때는 신명을 대하는 것과 같았고, 그대와 이야기할 때는 눈이 아찔해지는 것을 느꼈다. 지금 이후로는 이와 같은 사람을 다시 볼 수 없으리.⁵⁹⁾

3. 일상의 聖化와 유교 종교성

1) 禮學과 聖化

정일당은 敬을 특히 중시여기는 깊은 종교적 태도로 禮에 대한 깊은 관심을 보여주었다. 유교집에는 정일당이 禮學의 중요성을 깊이 인식하고 그 공부에 많은 노력을 들인 것을 볼 수 있다. 禮는 天理의 절도와 표현인바 그 天理에 대해서 깊은 숭경을 가지고 있던 그녀는 일상적인 삶에서도 어떻게 사는 것이 天理를 잘 따르는 것인가를 알아야 했으므로 禮法에 대한 탐구를 깊이 있게 했으며, 거기에 대한 논의들이 다수 실려 있다. 먼저 다음과 같은 말을 하였다.

사람에게 仁義가 있는 것은 사계절에 봄과 가을이 있는 것과 같습니다. 仁을 말하게 되면 禮는 그 가운데 있게 되고, 義를 말하게 되면 智가 그 가운데 있음은 아마도 의심할 수 없을 것 같습니다.⁶⁰⁾

남편의 스승과 代夫子作으로서 여러 차례 주고받은 편지의 내용도 거의가 이 禮法에 대한 것이었다. 거기에는 상례의 服制, 초반(抄飯), 빈소 영전에 밥상을 올리고 밥을 떠서 물에 말아 두는 일의 횟수에 관한 것, 上食(영전에 밥상을 올리는 것)으로 죽을 올리게 될 경우 수저를 쫓는 것의 타당성 등에 관한 것이 있다.⁶¹⁾ 또한 심의(深衣)라는 옷은 길사와 흉사에 모두 통용되

59) 『祭亡室孀人姜氏文』: 吾有一善, 則非徒喜之, 又加勉焉; 見吾有愆尤, 非徒憂之, 又從而責焉, 必使吾立於中正之域, 爲天地間無過之人. 雖吾闇劣, 未能悉從, 然嘉言格論, 終身服膺, 所以夫婦之間, 嚴若尊師, 肅肅祇祇, 罔或有忽. 每與君坐, 如對神明; 每與君語, 如眼瞑眩. 自今以後, 斯人也, 不可得而復見.; 같은 책, p.167.

60) 『附 尺牘』人之有仁義, 猶四時之有春秋. 言仁, 禮在其中; 言義, 智在其中, 恐不必疑; 『국역 강정일당유고』, p.84.

61) 같은 책, p.94.

는 옷인데, 조문하러 갈 때도 입는 것이 마땅한지에 대한 질문이 들어있다.⁶²⁾ 단의(袞衣)는 선비 아내의 옷으로 그 색이 순검정이나 기제사 때는 온당치 않다는 이야기,⁶³⁾ 중국인들의 華冠과 관련하여 부인들이 관을 쓰는 것의 온당함에 대한 질문, 복건(幅巾)에 관한 것, 또한 낡아 준 부모와 入後한 부모의 상례나 장례, 제례가 서로 겹칠 경우의 禮에 관한 것 등이 유고집에서 볼 수 있는 논의들이다. 이러한 논의들은 당시 家禮에 대한 일반적인 이해의 수준을 넘어서 연구가 상당히 축적된 것이라고 평가받는다.⁶⁴⁾

정일당의 禮學에 대한 관심과 관련하여 본인에게 깊은 인상을 준 것 중 하나는 「조상들의 기호품(思嗜錄)」에 대한 글이다. 여기서 정일당은 11대조의 취미나 기호음식에 대한 이야기부터 시작해서 과거 조상들이 어떻게 술과 음식을 좋아했고, 또한 그들이 어떻게 스스로 조상들을 섬겼으며 이웃을 도왔고 제사를 지내왔는지를 세세하게 밝히고 있다. 그렇게 먼 조상에게까지 세세하게 관심이 닿아있던 정일당은 “옛 사람들은 돌아가신 분 섬기기를 산 사람과 같이 하였기 때문에, 제사를 앞두고 재계하는 때에 그분의 거처와 말과 웃음, 뜻과 즐기던 것과 좋아하던 것들을 생각하며 명상에 잠긴다”라고 적고 있다.⁶⁵⁾ 이것은 그녀가 어떻게 보본반시(報本反始)의 정신으로 근원에 대한 깊은 종교적 심성을 가지고 있었고, 또한 그 경외심에서 우러나온 조상과 부모를 섬기는 禮에서 한 치도 흐트러짐이 없도록 노력했는지를 잘 나타내주는 표현이라 하겠다. 이러한 정일당에 대해 한 挽章은 다음과 같이 쓰고 있다,

한양성 남쪽에 여성 선비 있으니
집은 고요하고 자리에 먼지 하나 없네
3천 가지 예법에 모범이 되었고
40년을 안빈낙도 하였네⁶⁶⁾

2) 班常平等의 교육

하늘에 대한 깊은 공경에서 삶의 어느 한 부분도 하늘의 절도와 표현 밖에 두기를 원치 않았던 정일당의 일상성과 겸비의 종교성은 다시 그 관심을 후대의 시간으로 확산한다. 즉 후대에 대한 진지한 교육적 관심을 말한다. 남편 윤광연은 열심히 닦은 학문과 덕성으로 명망

62) 『靜一堂遺稿』-『附 別紙』: 師門往復別紙 深衣, 通吉凶之服, 則芻哭亦當服深衣耶? (剛齋答曰: “深衣芻哭, 恐似不穩, 未見明據, 何敢質言?” 性潭答曰: “深衣之著, 凡於吉凶, 何所不可?” 右癸亥); 같은 책, p.93-95.

63) 같은 책, p.80.

64) 이영춘, “강정일당의 생애와 학문”, p.35.

65) 『靜一堂遺稿』-『雜著』: 思嗜錄, 古之人事死如事生, 故齋之日, 思其居處·笑語·志意·所樂及其所嗜.; 같은 책, p.130.

66) 『靜一堂遺稿附錄』-『挽章』: 城南有女士, 堂靜座無塵, 模範三千禮, 簞瓢四十春.; 같은 책, p.176.

있는 교육자가 되었고, 그들의 집은 그래서 양가 친척과 이웃들의 배움의 터가 되었다. 정일당의 많은 글들이 바로 이들에 대한 배려에서 나온 것이었고, 가르치는 스승으로서의 남편의 학문과 덕성 함양을 위한 것이었다. 정일당은 남편을 대신하여 친정동생 일회(日會)에게 쓴 편지에서 집안에 여러 차례 喪事가 있었지만 그 가운데서도 “사람 가르치는 큰 일”〔爲人大節〕이 어긋나지 않도록 잘 배려할 것을 여러 가지로 조언한다. 그만큼 그녀에게 있어서 후손의 교육은 중요했던 것이다.⁶⁷⁾ 그녀는 다음과 같은 시문을 지어 사람의 교육과 공부가 어떠해야 하는지를 밝힌다.

사람의 성품은 모두 선하니
각기 최선을 다하면 聖인이 되네
仁을 갈구하면 仁이 이루어지리니
진리를 밝혀서 몸을 성실히 하리.⁶⁸⁾

너희들은 모름지기 부지런히 독서하여
젊은 날을 헛되이 보내지 말라
어찌 책을 읽고 외우기만 하라
마땅히 聖인이 되도록 기약해야지.⁶⁹⁾

정일당은 여러 편지들에서 친정 자제들 하나하나의 장점을 거론하며 남편에게 그들이 공부할 수 있도록 도와달라고 간절하게 요청한다.⁷⁰⁾ 또한 남편에게 스승으로서 제자들의 한두 가지 드러나는 선악을 보지 말고 근원을 보라고 요구하며, 항상 긍정적으로 선한 면에 주목하도록 촉구한다.⁷¹⁾ 정일당은 성심으로 노력하는 자들은 가려서 더욱 사랑하고 독실히 가르쳐서 크게 성취하는 일이야말로 참으로 보람있는 일이라고 상기시킨다.⁷²⁾ 어리석은 제자를 가르치기가 어렵다고 불만스럽게 여기는 남편에 대해서 만약 聖人이라면 그랬겠느냐고 하면서 작은 단서라도 찾아서 노력하면서 오히려 스승으로서 자신의 능력이 부족한 것을 염려하라고 충언한다. 그녀는 다음과 같이 시대를 뛰어넘는 班民平等의 교육관을 가지고 가르침에 있어서의 열림과

67) 같은 책, p.64-65.

68) 『詩: 性善』: 人性本皆善, 盡之爲聖人. 欲仁仁在此, 明理以誠身.; 같은 책, p.51.

69) 『詩: 勉諸童』: 汝須勤讀書, 毋失少壯時. 豈徒記誦已? 宜與聖賢期.; 같은 책, p.58.

70) 같은 책, p.82-83.

71) 같은 책, p.82.

72) 같은 책, p.79.

평등을 주장했다.

주신 편지에, “물은 모든 것을 적시지만, 점토석은 젖지 않는다” 고 하셨습니다. 이는 아마도 우매한 자들을 가르치기 어렵다는 뜻으로 말씀하신 것 같습니다. 그러나 聖人이 맡게 된다면 단서하나에 의지해서 교화시킬수도 있을지 어찌 알겠습니까? 바라옵건대, 그 적어들지 않음을 걱정하지 말고 적실 수 없음을 걱정하시기 바랍니다.⁷³⁾

무릇 백성 가운데 빼어난 자들은 삼대(고대중국의 하·은·주)에도 버리지 않았습니다. 지금 서당 아이들 중에서 노귀(虜龜)는 자상하고 명민하며, 이암(李巖)은 돈독하고 후덕하며, 유철(劉喆)은 효성스럽고 신중하니 모두가 가르칠만합니다. 미천하고 어리다고 하여 소홀히 하지 마시기 바랍니다.”⁷⁴⁾

이것은 정일당이 매우 강력하게 당시의 신분사상을 뛰어넘어서 聖人之道의 길에서 남녀의 구분을 극복했듯이 신분의 구분도 넘어선 것을 나타낸다. 그녀는 가사 일에서도 매사를 손수 하였고, 손과 발이 트고 동상을 입을 정도로 고생하자, 주변사람들이 너무 고생한다고 말하면 “무슨 말씀인가요? 제가 하지 않으면 누가 하겠습니까?”라고 답하곤 했다.⁷⁵⁾ 사람들이 남편의 형제에게 박하게 대하는 것을 보면 아주 잘못으로 여기고, 자기남편만 사랑할 줄 알고 그 형제를 박하게 하면 이것은 시부모가 자식들을 똑같이 사랑하는 뜻을 알지 못하는 것”이라고 지적하곤 했다.⁷⁶⁾ 그리하여 친정 동생과 시동생들을 한결같이 잘 보살피고 가르쳐서 단정한 선비들로 키워냈다고 한다.

3) 靜一堂의 삶과 誠敬

여기서 우리는 정일당의 만물일체의 깊은 영성과 더불어 삶의 모든 시간과 공간을 聖의 영역으로 화하게 하려는 깊은 통찰과 겸비의 실천을 볼 수 있다. 정일당은 바로 자신의 삶 자체를 그러한 진리의 실현장으로 보았으려니와 죽기 사흘 전에 다음과 같은 시를 지었다.

여생이 사흘밖에 남지 않았는데

73) 『尺牘』: 下教, 水能潤物而粘石不潤, 此似爲下愚而發. 然如使聖人當之, 則安知或因其一端而化之也? 竊願, 不患其不潤, 而患不能潤.; 같은 책, p.133.

74) 『尺牘』: 凡民俊秀, 三古之所不棄也. 今書童中, 盧龜詳明, 李巖敦厚, 劉喆孝謹, 皆可教也. 請勿以卑幼而忽之.; 같은 책, p.134.

75) 『行狀』: 每事必親, 手足皸瘃, 人或言其太勞, 孺人曰: “是何言也! 吾不爲, 而誰爲之乎?”; 같은 책, p.144.

76) 『行狀』: 見人薄於夫之兄弟, 則甚非之曰: “知愛其夫子, 而薄其兄弟, 是不體舅姑均視之意也.; 같은 책, p.145.

성현이 되기로 한 기약을 저버려 부끄럽네
 늘 증자를 사모하였으니
 이제는 자리를 바꾸고 죽을 때가 되었네⁷⁷⁾

정일당이 가장 가까운 남편으로부터 神明의 차원으로까지 평가받은 공부란 바로 일상 속에서, 자신의 모든 관계윤리 속에서 자신을 낮추면서 사기종인의 방식을 통해서 이룬 것이었다. 그녀는 아침 일찍 일어나고 밤늦게 잠들면서 효도와 공경을 다하였고, 한 가지 음식이라도 생기면 반드시 잘 간수하여 부모님을 섬기고 제사 받드는 재료로 삼았다고 한다. 시어머니가 지극히 사랑하였지만 결코 이를 믿고 소홀히 하지 않았고, 돌아가시기까지 16년을 한결같이 봉양하였으며, 돌아가시자 喪을 치름에서도 성의와 예법을 다했고, 당시 흉년을 당했고 겨울이 몹시 추웠는데도 최선을 다해서 상례를 치루었다고 전한다.⁷⁸⁾ 정일당이 하는 음식은 극도로 정결하였고, 바느질도 극도로 정밀했다. 일생생활이나 가정관리의 모든 면에서 정밀하고 철저하여 그녀가 시집온 후에는 부모님이 편안하고, 동서들이 옳게 여기고, 친척들이 칭찬하고, 노비들이 의지하였다고 한다.⁷⁹⁾ 집이 극도로 가난하였지만 제사를 받드는 데 부족한 것이 없었고, 자루에는 돈 한 푼 없었지만 빈객을 접대하는데 즐거움을 다하였다. 받고 거절하는데 밝아서 의로운 것이 아니면 단 한 개라도 가지지 않았고, 남의 어려움을 구제하는데 급하였고, 자신을 다스리는 데는 엄격하였지만 남을 책망하는 데 너그러웠다고 칭송 받았다.⁸⁰⁾

정일당이 이렇게 철저히 일상의 모든 순간들 속에서 자신을 닦는 일이 얼마나 체화되었나를 잘 알 수 있는 일화가 다음과 같이 행장에 소개되어 있다.

그녀는 일찍이 주자가 “同安에 있을 때, 종소리 한번을 듣는 사이에 이 마음을 끊지 못하여, 잠념이 저절로 뛰기 시작하였다”는 글을 읽고, 매번 아침저녁으로 종소리를 들으면 묵묵히 그것을 체험하였다. 서당 아이들이 두레박을 치면서 놀이를 하였는데, 치는 수에 절도가 없었다. 정일당은 그 치는 소리를 고르게 시켜서, 마음의 잡히고 놓이는 순간을 체험하였다. 또 바늘을 가지고 바느질을 하면서 여기서부터 저기에 이를 때까지 이 마음을 바꾸지 않도록 기약하기도 하였다.⁸¹⁾

77) 「詩」: (夢中詩) 餘生只三日, 慙負聖賢期. 想慕曾夫子, 正終易簣時.; 같은 책, p.61.

78) 「行狀」: 己巳, 尊姑之喪, 哀毀甚切, 晨夕之哭, 上食之節, 盡其誠禮. 時值荒年, 冬且寒, 嚴家罄鉢粒, 而竭力營葬.; 같은 책, p.144.

79) 「祭亡室孺人姜氏文(三篇)」: 君之于歸, 父母安之, 婦嬖宜之, 宗黨稱之, 婢僕依之.; 같은 책, p.164.

80) 「祭亡室孺人姜氏文(三篇)」: 室無升斗之儲, 而奉祭祀, 罔或有缺; 囊罄錙銖之資, 而接賓客, 必盡其歡. 信於踐言, 及期, 則一刻不宿. 明於辭受, 非義, 則一介不取. 急於周濟, 簡於自奉, 嚴於律己, 寬於責人.; 같은 책, p.164ff.

81) 「行狀」: 又嘗見朱夫子 “在同安, 聞鐘一聲, 未絕此心, 已自走作”之語, 每當昏曉鐘時, 默默體驗. 書童擊水杓

이상처럼 정일당은 아침저녁으로 밖의 종소리를 듣는 일순간에도, 아이들이 떠들며 노는 소리를 들으면서도, 바느질과 같은 지극히 일상적인 일을 하면서도 자신의 덕성을 닦는 일을 놓지 않았다. 이것이야말로 진정으로 道學的 공부의 봉우리에 있는 모습이라고 하겠다. 일상생활에서는 빠른 말이나 황급한 행동이 없었고, 꾸짖는 소리가 노비들에게 미치지 않았다고 한다. 음식을 먹는데 돌아가신 이를 먼저하고 살아있는 이를 뒤로하며, 잘된 일은 남에게 공을 돌리고, 잘못된 일은 자신에게 허물을 돌렸다고 전한다.⁸²⁾ 남의 장점을 선양할 때는 뒤질까 걱정하였고 자신의 재능을 깊이 숨겨서 혹시라도 남들이 알까 걱정하였다. 미워하는 사람이라도 그의 착한 일을 칭찬하였고, 아끼는 사람이라도 잘못을 묵과하지 않았다. 그리고 일찍이 남의 허물을 말한 적이 없었다고 한다.

이렇듯 독실히 공부한 것이 聖人の 학문이었고, 그래서 그녀는 “처음에는 마음이 들뜨고 흔들림을 근심하였으나, 점차 깊이 익숙하여, 말년에 이르러서는 마음의 겉과 속이 태연하게 되었다”라고 스스로 고백하였다.⁸³⁾ 이러한 정일당의 삶에 대해서 “독실히 공부한 것은 오직 聖學이요 문장은 그녀에게 나머지 일에 지나지 않았다.” 부부가 스승을 겸하였으며 “부업 사이에 책상이 있었고”, “경전은 음식물에 섞여있었다”고 표현된다.⁸⁴⁾ 그래서 그녀에 대한 긴 행장은 다음과 같은 탄사로 마무리 된다,

오직 재덕을 겸비하고 지식과 행실을 함께 닦은 사람을 나는 정일당에게서 보았다. 그러나 정일당과 같은 이가 어찌 여인들 중에 군자에만 그치겠는가? 실로 女史중에도 일찍이 없었던 바이다. 내가 어찌 혹여라도 친척이라고 하여 지나치게 미화하겠는가?⁸⁵⁾

IV. 한국 유교여성 종교성의 현대적 의의

현대 페미니즘도 포함하여 모두가 애쓰고 있는 최종의 지식과 능력은 생명에 관한 것이고, 삶의 지혜와 능력에 관한 것이다. 위에서 정일당의 생애와 학문에서 살펴보았듯이 유교 여성들

爲戲, 疏數無節, 孺人令勻其聲, 以驗此心操捨之頃. 又或持針紉線, 期以從此至彼, 不易此心.; 같은 책, p.149.

82) 『行狀』: 平居, 無疾言·遽色; 呵叱, 不及於僕隸. 音樂優戲, 喧闐外庭, 而未嘗窺戶; 夜不秉燭, 則未嘗下堂. 用財, 則先人而後己; 分飪, 則先死而後生. 善則歸美於人, 過則歸咎於己.; 같은 책, p.148.

83) 『行狀』: 自言始患浮撓, 漸至濼習, 泊晚年, 表裏泰然矣.; 같은 책, p.149-150.

84) 『挽章』: 篤工惟聖學, 餘事是文章. 夫婦兼師友, 豆籩間几床.; 『挽章』: 君子修身士, 平生師其婦. 几案間瓶俎, 典謨雜醢韭.; 같은 책, p.181-182.

85) 『行狀』 惟才德兼備知行交須者, 余於孺人見之. 然則如孺人者, 奚止爲女中之君子! 實女史中所未有也. 余豈或阿其親而溢美乎哉?; 같은 책, p.155.

은 공적 영역과 사적 영역의 일을 나누어보지 않았고, 삶 안에서 그 두 영역의 일을 극진하게 통합시키며, 이들의 궁극적인 관심은 바로 생명을 살리는 일이었다. 그것은 삶의 가장 기본적인 토대인 의식주 생활에서부터 시작하여 조상과 자연에 대한 배려까지 온 세상의 만물을 배려하고 보살피는 살림꾼의 일이었다. 그래서 그들은 삶의 기초적인 일에서부터 시작하여 간단없이 가족과 친척들, 이웃들, 그리고 나라 전체와 자연 전체에 대한 관심을 가지고 몸과 마음과 정성을 다해서 사기종인의 방식으로 생명을 살리려고 노력하였다. 이러한 모습은 오늘날 현대 페미니즘이 인간성 상실과 생태적 위기, 과도한 경쟁원리의 적용과 주관주의에 함몰되는 위험 앞에서 다시 ‘보살핌’의 윤리와 ‘배려’의 리더십을 찾는다면, 바로 한국 유교 전통의 여성들이야말로 참된 생명의 배려자와 살림꾼으로 좋은 대안이 될 수 있음을 보여준다.⁸⁶⁾

오늘날은 상황이 변하여 모성에 대해서도 다른 방식으로 보려고 한다. 그 한 가지 방식은 이제 더 이상 ‘실체’로서의 모성이 아니라 ‘체험’으로서의 모성을 말하는 방식인데, 즉 육체적인 모성이 아닌 ‘정신적인 모성’, ‘몸의 자궁’이 아닌 ‘마음의 자궁’을 이야기하며 모성을 남녀 양성 모두의 인간적인 보살핌의 실천으로 확장하는 방식이다. 이렇게 ‘체험’으로서의 모성을 말하며 모성의 역할을 이제 양성 모두에게 신체적 구조와 상관없이 열려진 인간적 가능성으로 받아들이는 방식과 더불어 다른 한편으로는 모성의 신체적 뿌리를 좀 더 강조하지만 그것을 본질화시키지 않고 다양한 여성 주체성과 일들 가운데 하나의 가능성으로 보아서 다중적 여성 주체의 선택적인 일로 보는 방식이 있다. 이렇게 될 때만이 어머니 되기는 전통적 모성신화에서 해방되고, 왜곡된 사유화에서 벗어나서 새로이 공적 의미를 얻음과 동시에 공적 지원을 받을 수 있는 것이다. 여성들의 전통적인 어머니 역할로부터 “모성적 사고”(maternal thinking)의 특성을 찾아내어서 그것을 “군국주의적 사고”(militarist thinking)와 대치시키며 “모성적 정치학”으로 거듭날 것을 주창하는 사라 러디는 “어머니 역할”(mothering)에 대해서 다음과 같이 쓰고 있다,

어머니역할의 활동이 특별히 여성만의 것이어야 하는 이유는 없다. 아이들의 요구에 응답하고자 결단하고, 그것을 자신의 삶에 있어 중요한 부분으로 생각하는 사람은 남녀를 불문하고 누구나 어머니인 것이다. 지금까지 어머니 역할의 대부분은 여성의 것이었으며 여전히 여성이 그 일을 떠맡고 있지만, 어머니인 남성들도 늘 있어 왔다. 더욱이 오늘날에는 어머니역할에 참여하는 남성들이 점차 증가하는 추세이다. 따라서 여자만큼이나 쉽게 성공적으로 어머니역할을 수행하는 남자를 상상해 보는 일은 어려운 일이 아니다. 또한 남자만큼이나 어머니가 되는 것을 거부하는 여성도 쉽게 볼 수 있다. 어머니역할이 젠더와는 무관한 활동으로 해석된

86) 사라 러디, 『모성적 사유-전쟁과 평화의 정치학』, 이해정 옮김, 철학과 현실사 2002.

다면, 출산과 어머니역할은 각각 독특하면서도 서로 다른 두 개의 활동으로 보인다. 출산자는 그녀가 낳은 아기를 보살피는 모성적 책임을 다른 사람에게 이양할 수도 있다. 그러나 어머니는 자신들이 돌볼 아이들을 출산하지 않았을지라도 여러 해에 걸쳐 계속되는 모성적 활동을 할 수 있는 자격이 있는 존재이다.⁸⁷⁾

이러한 논의는 전통적으로 생물학적인 출산자들만을 어머니로 간주하는 지금까지의 인류의 관습을 한없이 뛰어넘는 시각이다. 물론 러딕 자신도 여기에서처럼 출산행위와 어머니역할을 나누는 것이 문제가 없지 않다고 지적하지만, 이러한 분리가 없이는 지금까지 여성들에게 한없이 억압적으로 적용되던 모성이데올로기가 치유되기 어렵다. 본 연구가 유교 여성들의 어머니 역할로부터 오늘날을 위한 의미 있는 가르침을 가져오고자 한다면 그것은 이러한 사고의 전환을 기초로 해서이다.

유교 전통은 인간의 ‘인간성’(仁)이 가장 기초적으로 길러지는 곳을 가정이라고 보았고, 그 중에서도 특히 부모와 자식간의 관계, 형제자매간의 관계에서 이루어지는 것으로 보았다. 이와 같은 사고는 유교의 일관된 사상이다. 물론 이러한 유교의 가족중시 사상은 시간 속에서 많이 타락하였고, 남성중심적이고 여성억압적인 이데올로기로 변질되었다. 그럼에도 불구하고 인간의 기본적인 성품과 인간적인 특징이 바로 이러한 친밀한 가족관계에서 이루어지는 것이라면, 이 관계의 구성방식과 형태는 시간의 변화와 함께 달라질 수 있다는 것을 인정한다고 해도 기본정신을 보유하는 일은 긴요하다고 하겠다. 즉 더 이상 혈연에 의한 가족만을 집착하지 말고, 동성에 의한 가족도 인정하고, 다수의 어른과 아이들이 모이거나, 한 어른과 아이들만의 가족일 수도 있으며, 세대도 다양할 수 있다는 것을 인정하는 일 등이다.⁸⁸⁾

프랑스 여성철학자 엘렌 시수(1937-)는 어머니의 역할을 비록 중심에 서지 않는 “중심외적 주체”이지만, 그렇게 자신을 내어주면서도 고갈되지 않은 특이성을 가지고 있는 덕목으로 그려 주었다. 이렇게 사라지지 않으면서 자신을 익명성 속에 놓을 줄 아는 어머니의 역할을 조선 유교의 여성들은 생애에서 다양하게 담당했다. 순전히 물리적인 힘만을 생각해 보더라도 그것은 무척 고된 일이었을 것이다. 더군다나 그들은 그 어머니의 역할을 단순히 육체적인 결정론의 일로만 보지 않았고, 거기에 인간적인 관계맺음의 정수를 의지적으로 쏟아 부어서 탁월한 부모자녀의 관계로 이루어 내기도 했다. 일반적으로 유교전통의 ‘入後制度’를 가부장주의 전통의 나쁜 악습으로 규정한다. 사실 최근까지 남성혈통 중심의 가계를 유지하기 위한 남아선호 사고는 많은 부작용을 낳았다. 그러나 오늘날 호주제도도 폐지되고, 여아에 대한 차별이 거의 옛이야기가 된 상황에서 과거 入後제도의 시행을 다시 생각해보고자 한다. 오늘날 우리 사회에

87) 사라 러딕, 앞의 책, p.19.

88) 줄고, “성과 가족, 그리고 한국교육철학의 미래”, 『教育哲學』 제33집, 2005. 2, p.127.

서 입양을 여전히 어려운 일로 생각하고, 외국으로 해외입양을 보내고, 미혼모나 가정을 잃은 많은 아이들이 방치되어있는 상황을 생각해 본다면, 과거 유교 여성들이 비록 입후제도를 통해서 얻은 자식이지만, 그들과 어떻게 깊은 모자관계를 형성했나를 보면서 오늘 우리시대에도 그 정신적 모습을 귀감으로 삼을 수 있다는 것이다. 윤지당도 그렇게 해서 아들을 얻어 극진한 관계를 이루었고, 정일당은 어려운 형제와 친족들을 위해서 입후를 해준 것이 7-8인이었다고 전해진다. 이들의 정신은 이미 훌륭하게 생물학적인 출산과 어머니 역할의 분리를 수용했던 것이다.

오늘날 모성이 탈본질화된 상황에서는 ‘어머니 되기’와 모성은 남녀 양성 모두의 일이거나 다중적 여성 주체의 한가지 선택적 일이 된다. 유교 여성들은 비록 우리 시대와는 달리 스스로 그 일을 선택할 수는 없었지만 모성을 인간 삶에서 참으로 높은 차원과 수준으로 고양시켰다. 정일당은 불행히도 9명의 친자식을 모두 잃었지만 집안의 모든 아이들을 자신의 친자식처럼 보살피고 교육했으며, 큰 어머니의 마음으로 주변의 사람들을 정성을 다해 챙겨주었다. 이러한 어머니 되기의 역량이 오늘날 ‘보살핌’과 ‘연민’의 능력으로서 더욱 더 요청된다면 이 유교 여성들의 어머니 모델을 파기할 이유가 없다. 오히려 여성들은 이미 기득권으로 가진 이 여성성과 모성을 잘 다듬어서 인간적 주체성을 더욱 풍부히 하는데 보탬이 될 수 있다. 오늘날 들뢰즈의 ‘유목적 주체’가 논의되고, 푸코의 ‘국외자적 주체’, ‘소수자 되기’가 새로운 포스트모던적 탈본질적 주체로 의미지어진다면,⁸⁹⁾ 지금까지 살펴본 탈본질화된 모성적 주체가야말로 그것들과 매우 의미 있는 접점을 가질 수 있고, 한국 유교 전통의 여성들이 보여준 어머니 되기의 진정성과 종교성은 이 일에서 많은 것을 가르쳐 줄 수 있다고 본다.

그들의 어머니역할은 聖人之道의 추구 가운데서 행해진 것이었다. 그래서 그 수행의 성실성과 진실성이 매우 뛰어나다. 어머니 되어주기의 역할은 무엇보다도 지속성[誠]의 영성을 요청한다. 어머니 되기는 아침부터 밤까지, 태어나는 순간부터 그 생이 다하는 순간까지, 삶의 모든 측면에서 지속적인 보살핌을 요구한다. 여기에서 진정으로 진실성과 성실성의 덕목이 실험된다. 『中庸』은 誠이 없으면 어떤 창조와 생명도 가능하지 않고 不誠無物, 誠이야말로 萬物을 化育하게 하는 참된 생명의 원리가 됨을 밝혔다. 어머니 되기를 극진히 행했던 조선 유교 여성들의 삶은 바로 그러한 誠의 종교성을 체현한 모습이었고, 이 모습은 이제 오늘날 우리 모두가 신체적 性의 차이를 떠나서 탈본질적으로 지향할 수 있는 진실과 모범이 된다.

89) Susan J. Hekmann, *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, Pennsylvania State Univ. Press, 1996.

霞谷 鄭齊斗의 貨幣觀

한 예 원(조선대)

1. 머리말

霞谷 鄭齊斗(1649~1736)의 陽明學的 哲學內容에 관한 연구는 그동안 상당한 축적이 쌓아졌다.¹⁾ 따라서 이제는 기존의 연구에서 이루어낸 霞谷사상의 밑그림을 위에 구조적이며 입체적인 이해를 위해 노력할 시점이다. 그러기 위해서는 무엇보다도 『霞谷集』의 完譯이 절실하다.²⁾

『霞谷集』에는 霞谷의 經世觀을 엿볼 수 있는 문서가 그리 많은 편은 아니다. 그 중에서 「錢貨便否議對」라는 獻議는 霞谷의 貨幣에 관한 생각을 엿볼 수 있는 귀중한 글이다. 霞谷이 이글을 작성하였던 시기는 英祖5년(己酉, 1729) 正月이다. 영의정 李光佐(1674~1740)가 錢貨의 폐단을 進言하자 英祖는 화폐사용을 아주 금지할 것인지, 화폐의 鑄造를 증가 할 것인지, 아니면 단지 債錢하는 것을 금지시킬 것인지를 外方에 있는 大臣과 儒臣들에게 問議하도록 명령을 내렸다. 英祖는 특명으로 霞谷에게 문의하였는데, 그 문의에 대한 답변이 바로 「錢貨便否議對」이다.³⁾

霞谷은 여기서 자신의 哲學에 입각하여 ‘百姓의 根本’을 지켜야 ‘國家의 根本’이 지켜진다는 입장에서 貨幣流通을 反對한다. 이에 小考에서는 霞谷의 화폐논의를 통하여 그의 경세관의 일면을 살피고 나아가 霞谷이 강조하는 ‘根本’의 의미를 살피고자 한다. 小考는 방법적으로 霞谷의 화폐논의를 당시 人士들의 화폐논의와 비교 검토하여 그 특성을 부각하려고 한다. 이런 고찰을 통하여 霞谷이 생각하였던 理想的 社會모습을 浮刻시킬 수 있을 것으로 기대한다.

2. 霞谷 以前 貨幣에 관한 論議

1) 김세정, 부록:『국내 왕양명 관련 연구 목록』, 양명학 10호, 2003.

2) 현재 출판된 『국역 霞谷집』은 초기에 윤남한 선생이 우선적으로 중요한 문장을 선택하여 번역하였기 때문에, 『霞谷집』 전체의 반 정도 분량만이 국역된 상태이고, 아울러 좀 더 세밀한 교정작업이 필요한 부분도 상당히 발견된다.

3) 『국역조선왕조실록』, 영조 5년, 기유(1729, 옹정 7), 1월 5일(경술)

霞谷이 생존하던 시기는 7년에 걸친 壬辰亂으로 파탄에 빠진 國家經濟를 再建하면서 失意와 苦痛 속에 있는 백성을 어루만지고 달래 새로운 秩序體系를 定立하여야만 하는 때였다. 따라서 救恤을 중시하는 儒敎의 ‘愛民의 經世觀’을 구현하려는 良識있는 人士들은 다양한 改善策을 제시하여 亂局을 타개하기 위하여 努力하였다. 이러한 맥락에서 大同法이 확대 실시되고, 收取體制의 개편도 시도되었다.

宣祖朝 말엽에는 戰亂으로 말미암아 극도로 궁핍해진 국가경제의 재건과, 전쟁준비를 위한 군사비 조달 목적으로 銅錢을 鑄造하여 法貨로 유통시키는 문제가 심각하게 논의되었다. 宣祖 26년(1593) 領議政 李德馨(1561~1613)등 14명은, “우리나라는 단지 쌀과 綿布만을 사용하여 농촌은 병들고 나라는 가난하니, 錢貨를 새로 사용하여 公私의 용도를 넉넉하게 해야만 한다.”고 화폐를 새로이 鑄造할 것을 적극 강조하였다.⁴⁾ 반면에 左議政 尹承勳(1549~1611) 등 17명은 “銅鐵을 얻기가 매우 어렵기 때문에 마땅히 여러 사람의 의논을 널리 채택하여 可否를 절충해야 한다.”고 慎重論을 제시하였고⁵⁾, 右議政 柳永慶(1550~1608)도 “銅鐵은 우리나라의 所産이 아니므로 행하기 어려운 일이니, 백성도 반드시 기뻐하지 않을 것이다”고 반대의견을 제시하자, 왕도 결국 유영경의 의논에 따랐다.⁶⁾

이러한 논의를 배경으로 李珥(1536~1584)는 “우리나라는 본래 가난한 나라여서 민간에서 사용하는 것은 단지 쌀과 베에 불과하였고 그 외에 통행하는 화폐가 없었다. 公私 간의 축적이 이 때문에 더욱 곤궁해지니 화폐를 만들자는 논의는 그만둘 수 없는 실정이다. -중략 새로 만드는 화폐는 애당초 반드시 民情에 거슬릴 것이므로 엄중한 刑律을 수립하지 않으면 반드시 법이 시행되지 않을 것이다.”⁷⁾고 하면서 화폐유통에 따른 폐해를 짐작하였다.

이렇듯 선조 말년에 일어난 화폐에 관한 논의는 바닥난 국가재정을 보충하려는 공여지책에서 나왔다고 할 수 있다. 돈을 시행하면 나라의 용도가 자연 넉넉해지고, 부유하게 만들 수 있다는 것이었다. 하지만 동전 주조의 원료가 되는 銅鐵의 국내생산이 적어 결국 일본이나 중국에서 수입하지 않으면 지속적으로 유통량을 유지하기 힘들었다. 이런 이유로 고려 말에는 한때 楮貨를 사용하기도 하였다.

이런 동전 주조와 유통에 관한 논의는 仁祖朝에도 계속 이어졌다. 金蓋國(1572~1657)은 우리나라 백성이 오직 곡식과 베로만 화폐를 삼아 유통하는 범위가 매우 좁기 때문에 백성이

4) 『錢貨綿布楮幣』, 『練藜室記述』別集11卷, 『政教典故』 “我國之用米布, 農病而國貧, 不可不期用錢貨, 以公私之用.”

5) 같은 책.

6) 같은 책.

7) 楮貨議, 『林下筆記』22卷, 『文獻指掌』. “東土素是貧國, 而民間所用, 只米布而已, 更無通行之貨, 公私之積, 以此無困, 造貨之議, 在所不已. -中略- 此新造之貨, 當初必拂民情, 非立嚴刑峻律, 則法必不行.”

병들고 나라가 가난함이 당연하다고 하면서, 錢貨를 주조하여 화폐로 삼아 민생을 부하게 하고 후세를 도모하여야 한다고 주장하였다. 이후 김신국은 여러 차례 동전 유통의 편리함을 제의하여 인조의 허락을 받게 된다. 그는 먼저 성 안에 점포를 개설하고, 酒食을 판매하게 하여 쉽게 살 수 있도록 하여 비로소 화폐사용의 편리함을 알리게 되었으나 병란으로 폐지되었다.⁸⁾ 仁祖 11년(1633)에는 常平廳에서 常平通寶라는 동전을 주조하였으나 얼마 뒤에 혁파하였다.

하지만 銅錢은 17세기 40년대부터 일찍이 국내외의 상업이 발달한 開城을 중심으로 한 江華·延白·喬桐등 인근지방에서 사용되었다. 50년대에는 중국과의 국제무역이 활발하였던 義州·平壤·安州등 平安道 일부 지방에 통용되기에 이르렀다. 그리고 17세기 70년대, 정확히 말하면 肅宗4년(1678)부터는 銅錢(常平通寶)이 法貨로 채택되어 그 유통영역을 국내 각 지방으로 확대시켜 나가기 시작하여 화폐가치의 인식도 점차 심화되었다.

이러한 시대적 상황을 주도적으로 이끈 대표적 鑄錢論者는 金堉(1580~1658)이다. 그는 주로 17세기 전반기에 중앙과 지방관료로서 政界와 농촌실정을 체험적으로 인식 파악하였을 뿐만 아니라, 중국에 여러 차례 왕래하면서 선진문물을 견문하였다. 이러한 체험에서 그는 국가경제의 재건을 위해 銅錢의 유통과 보급을 적극 주장하였다.⁹⁾ 그가 제시한 동전유통 방법은, 우선 관청에서 먼저 사용하면 자연히 백성들도 따라서 사용하게 하는 것이다. 즉 監營과 兵營에서 먼저 營門에 비축한 쇠붙이로 鐵錢을 鑄造하여 民間에 흩어주고, 후 贖錢이나 租稅를 돈으로 대납하게 하면 번거롭지 않아도 돈이 자연히 유통될 것이라고 생각하였.¹⁰⁾ 김육은 화폐를 ‘裕國而便民’ 하는 도구로 보고 적극 주조 및 유통을 강조하였다. 그의 이러한 화폐정책은 조선 정부에 받아들여졌으나, 孝宗7년(1656)에는 효과가 없고 국가 재산만 소모한다고 하여 화폐정책을 中止 하였다.

당시 조선의 화폐정책을 시행함에 있어서 難點은 국내에 銅錢의 원료가 부족하여 공급이 원활하지 못한 점이다. 즉 ‘錢荒’이라고 불리던 錢弊와 백성들의 認識不足으로 유통이 활발하지 않았던 점이다. 화폐유통을 찬성하는 논의들은 대체로 이 두 가지 문제점을 해결하는 것에 관심이 모아졌다.

實學者 중에서 柳馨遠(1622~1673)은 적극적으로 화폐사용을 강조하였다.¹¹⁾ 그는 “돈은 국용을 넉넉하게 하고, 민생을 유족하게 하는 것이므로 국가에서는 반드시 행하여야 한다.”¹²⁾고 하면서, 화폐를 국가경제의 根本으로 보았다. 그도 유통방법으로 국고수입의 원천이 되는 田稅

8) 『錢貨綿布楮幣』, 『練藜室記述』別集11卷, 『政教典故』.

9) 元裕漢, 『潛谷 金堉의 貨幣經濟思想』, 『弘大論叢』11輯, 1979.

10) 『錢貨綿布楮幣』, 『練藜室記述』別集11卷, 『政教典故』.

11) 元裕漢, 『磻溪 柳馨遠의 肯定的 貨幣論』, 『柳洪烈華甲論叢』, 1971.

12) 『錢貨綿布楮幣』, 『練藜室記述』別集11卷, 『政教典故』.

의 일부분을 동전으로 징수할 것을 제의하였고, 그 외에 宮中の 需要, 百官, 吏胥, 군사의 녹봉 및 여러 가지 지출에 있어서도 동전을 쌀과 함께 사용하는 반강제성을 띤 동전 유통책을 제의하였다.

대개 돈이란 본래 무용의 물품으로서 유용한 물건과 바꾸는 것이므로 위정자가 인도하여 이를 유행시켜야 되는 것이다. 고려의 왕이 그 根本를 생각하지 않고, 다만 宰樞와 軍士에게만 주고 左右酒坊을 설치하여 이것을 믿고 행하려고 하였으니 행하는 방법을 알지 못한 것이다. 진실로 賦稅에도 양곡과 半數로해서 거두고, 녹을 주는 데도 半數를 주면 많은 말을 기다리지 않고도 자연히 행하게 될 것이다. 13)

유형원은 화폐유통에서 국가가 적극 개입하여 할 것을 제의하면서, 동전의 私鑄를 방지하여 동전의 품질이 조악하게 됨을 막고, 동전의 원료는 貿易을 통하여 보충하면 된다고 한다. 원료 공급도 동전의 원재료 값이 그다지 비싸지 않기 때문에 지금까지도 深山窮谷의 사람일지라도 생활필수품은 구리로 사용하고 있으며, 寺刹에 있는 鐘磬만 하여도 그 수를 헤아릴 수 없을 정도로 많은데 걱정할 필요가 없다는 것이다.

이런 논의 끝에 화폐유통의 장려를 위하여 田稅의 반을 돈으로 대납하도록 하자, 서울 중심의 이런 화폐정책으로 시골 농민들은 갑자기 돈을 얻기 어려워져 부득불 서울에서 防納해야 하는 민원이 일어났다. 하지만 肅宗4년(1678) 領議政 許積(1610~1680)도 三司의 收贖 및 推考贖布을 돈으로 받아 화폐의 통용을 확대할 것을 주장하고, 宋時烈(1607~1689)도 疏를 올려, 서리와 군졸 및 여러 관원에게 돈으로 대납하면 公私가 다 편하게 여길 것이라고 화폐유통을 적극 권장한다. 14)

壬辰亂 이후 宣祖·仁祖·孝宗·肅宗初에 이르는 시대에는 貨幣制의 導入 試圖期로 화폐유통이 적극 장려되었는데, 이 단계에 이미 새로운 화폐경제의 보급으로 인한 여러 가지 폐단이 露呈되면서 화폐유통에 대한 부정적 여론이 비등하게 되었다.

3. ‘根本’을 해치는 貨幣의 弊害

霞谷이 살았던 조선 후기사회도 농촌은 기본적으로 밭 갈아먹고 길쌈해서 입고 사는 자급자족적 경제체제에서 크게 벗어나지 못한 상태였다. 이러한 체제 하에서 17세기 중반에서 말에

13) 같은 책.

14) 같은 책.

걸쳐 米·布·銀 등 物品貨幣 대신 名目貨幣인 銅錢으로 바뀌는 화폐정책과 유통경제의 변화는 당시 농촌사회의 전통적 생산양식과 가치체계에 커다란 혼란과 변화를 가져왔다.

崔鳴吉의 손자로 霞谷과도 절친했던 우의정 崔錫鼎(1646~1715)은 肅宗21년(1695)에 상소를 올려 최근 백성을 괴롭히는 돈의 폐단을 進言 하였다. 특히 봄의 춘궁기와 가을 추수기의 화폐 가치의 차이에서 일어나는 폐해를 사실적으로 제시하고 있다.¹⁵⁾ 즉 춘궁기에는 쌀값이 비싸 돈으로 1냥을 대출 받으면 쌀 2두에 불과하나, 가을에 갚을 때는 쌀값이 내려가 1냥을 갚으려면 쌀 7두5승이 필요하다. 이것은 본전에 3배가 넘는 높은 이자이고, 농사가 풍작을 이루어 쌀값이 떨어지면 몇 곱의 부담을 지게 된다는 것이다. 이 화폐가치의 변동에 따른 농민층의 손해는 계속해서 錢弊의 핵심이 되었다.

李翊(1629~1690)은 국가의 조세는 오직 곡식이니, 곡식으로 조세를 받고 貨幣法을 일체 금지한다면 이런 문제가 없어질 것이라고 하였다. 즉 풍년이 들면 조세나 사채를 모두 돈으로 받아 그 이익을 도모하기 때문에 백성들은 곡식을 돈으로 바꾸어 내게 되다가 이런 손해를 입게 된다는 것이다.¹⁶⁾ 따라서 이익은 농민을 살리고 사치풍조를 없애기 위해서는 화폐사용을 전면 금지하여야 한다고 주장한다.¹⁷⁾

그런데 최석정이 심각하게 생각하는 것은 고리대금업의 성행이었다. 봄에 1냥을 빌려주고 달마다 이자를 10문씩 본전에 더하여 가을 후에는 1냥 60~70문을 갚아야 하는 경우가 있다는 것이다. 더욱이 문제는 여기서 그치지 않고 債主가 인색하고 비루하여 즉시 대여해 주지 않으면 우선 延命하기 위하여 1냥의 원금의 두 배를 이자로 지불할 것을 요청하여 가을 후에 갚으려면 쌀로는 10두가 되기도 하고, 또는 15~16두도 된다는 것이다. 단순 계산하면 쌀 2두를 빌려 춘궁기를 보내고, 가을에 무려 7~8배를 갚아야 했던 것이다. 이에 최석정은 다음과 같은 의견을 제시한다.

가난하고 쇠잔한 백성이 한 해를 마치도록 힘써 농사지어, 그 땅의 소출을 모두 공사(公私)의 채무로 갚고 나면 그 나머지가 얼마나 되겠습니까.(밑줄은 인용자) 무릇 이자로 銀錢을 대출받는 자는 10분의 2로 법을 정하여 상환하는데, 이는 곧 고금에 통행하는 규레이고, 미곡으로 대출받고 상환하는 자는 10분의 5가 실로 공통된 규레이니, 錢貨 대출의 규정을 10분의 2로 규정하여 봄에 1냥을 대출한 자는 가을에 1냥 20문을 받는 것으로 영구한 규정으로 삼는 것이 마땅하옵니다. 한번 돈을 쓴 뒤로는 부유한 자는 더욱 부유하고, 가난한 자는 더욱 가난하여 돈을 사용하게 된 지 20년이 되지 않아서 그 폐단이 날로 더 심하여 외방의 백성이 모두 그

15) 같은 책.

16) 『米賤傷農』, 『類選』卷四下, 人事篇六, 治道門三.

17) 한예원, 『성호이익의 화폐관을 통해본 경제사상』, 『한국실학연구』3호, 2001.

폐지를 바라고 있사오나, 이제는公私 간에 사용하게 된 지가 이미 오래되어 그 사세가 갑자기 폐지하기도 어렵사오니, 마땅히 法禁을 베풀어 錢貨를 대역하여 이식을 취하는 편벽된 규례를 고친다면, 가난하고 쇠잔한 백성이 혹 1분이나마 숨을 돌릴 다행이 있을 것이옵니다. 18)

화폐경제가 점차 확대 보급되면서 현물화폐에 기반을 두고 있었던 농촌의 전통적 생활양태가 심하게 충격을 받고, 그에 따라 농민층의 경제적 몰락이 심화되고 있었던 것을 알 수 있다. 아울러 경제적 불균형이 진척되어 ‘富益富 貧益貧’의 문제가 심각해짐에 따라 농촌 공동체는 와해되는 처지에 이르자 대다수의 백성들은 화폐사용 폐지를 원하게 되었다. 하지만 우의정인 최석정의 입장에서는 사용한지 20 여년이 넘는 동전을 일시에 금지하기도 어려운 실정이므로, 화폐경제 이후 극성을 이룬 고리대금의 폐단을 최소화시키기 위하여 합당한 제도를 통한 규제를 요구한다.

霞谷의 錢貨觀은 친구였던 최석정과 상통하는 부분도 있지만, 보다 根源적 문제를 고찰한다. 그는 나아가 화폐정책은 백성의 生死와 나라의 存亡에 영향을 미치는 중요한 문제라고 인식하고 있다.

대체로 錢貨가 나온 것은 이미 輕寶로서 백성의 用途를 편하게 하는 것이운데, 이익의 根源利源이 한 번 열리자 사람마다 모두 利를 좇아서 달려가고 백성은 本業을 버리며, 선비는 平常의 分數를 잃고 모두 利를 좇아서 바쁘게 돌아다니며, 利로 돌아가니 三尺童子까지도 곧 이를 도모할 줄 알아서 날로 그 本性을 잃게 되었습니다. 깊은 산간 궁벽한 골짜기에서도 역시 모두 거리로 달려 나와서 그 業을 잃게 되고 倫理는 죄다 없어지며 도적은 날로 일어나니 이것은 백성이 그 本性을 잃는 것이며 나라는 그 風俗을 망치는 것으로 오늘의 우리나라는 전혀 옛날의 우리나라가 아닙니다. 백성으로서 本性을 잃었으니 사람이 될 수 있겠습니까? 나라로서 風俗이 망하였으니 어떤 나라가 되겠습니까? 19)

霞谷과 최석정은 당시의 화폐의 폐해를 바라보는 관점이 서로 달랐다. 최석정이 위정자의 입장에서 弊害로 침해된 民生苦를 해결하고자 노력하였던 것에 비하여, 霞谷은 弊害가 일어난 메카니즘을 좀더 본질적으로 천착하고 있다. 화폐를 통한 이익추구를 위하여 인간의 인간다움

18) 『錢貨綿布楮幣』, 『練藜室記述』別集11卷, 『政教典故』.

19) 『錢貨便否議對』, 『霞谷集』, 獻議. “蓋錢貨之出. 既是輕寶. 以便民用. 利源一開. 人皆趨利. 民棄本業. 士失常分. 舉驚穰穰. 皆歸於利. 三尺童子. 便知圖利. 日喪其性. 深山窮谷. 亦皆奔趨. 盡失其業. 倫理都亡. 盜賊日起. 是民喪其性而國亡其俗. 今日之我國. 全非昔日之我國矣. 民而喪性. 可以爲人乎. 國而亡俗. 可以爲國乎.”

을 상실하고, 공동체 생활의 각자 본분을 망각하여 국가의 질서체계를 위협하고 있다고 인식이다.

인간다움이란 사람이 갖고 있는 本性 즉, 良志이다. 霞谷이 과거공부마저도 중지하고 매달렸던 ‘성인의 뜻’으로 모든 만물의 根源이 되는 ‘마음’이다. 모든 만물을 인식하고 통솔하는 우두머리인 마음이 올바른 善 가치관으로 있을 때 眞理가 되고 實心이 된다.²⁰⁾ 여기서 이익추구로 그 사람의 본성을 잃는다는 것은 그가 그리도 심려하고 경계하였던 양명학의 말뚝로 일궈져서 있던 ‘任情從欲’의 상태라고 할 수 있다. 감정에 맡겨 욕심을 따르는 병폐가 이익추구를 통하여 극성을 이루기 때문이다. 그래서 霞谷은 이익을 우선시하는 화폐경제 속에서 인간의 본래 마음을 컨트롤하지 못하는 사람은 사람답지 못하고, 그러면 나라도 혼란에 빠진다고 보았다. 하곡의 인식속에서 근본으로서의 참된 마음과, 그 마음의 소유주 행동주체와, 행동주체로 구성된 나라는 중층적이면서 유기적 통합을 통하여 하나가 된다.

다음으로 화폐경제의 폐해로 주목하는 것은 화폐경제가 국가경제의 재건에 큰 도움이 되지 못하고 있다는 점이다. 壬辰亂 이후 화폐를 사용한 목적 중 가장 큰 줄기는 국가경제에 도움이 되고자 하는 점이었다. 그러나 결과적으로는 소기의 목적과는 달리 權力家와 富商과 豪族들의 배만 채우고 國庫와 生民은 더욱 어려워지는 二重苦를 겪게 되었다는 것이다.

국가는 비록 鑄錢을 한때의 利로 삼아서 그 利가 위로 돌아온다 하지만, 그것을 얻어서 行用하는 지는 곧 아래에 있는 장사치이며 이를 화폐로 삼으니 그 권리는 모두 아래로 돌아갈 것이옵니다. 관리들이 聚斂하기에 편리하니 뇌물은 공공연히 행하고 生民은 날로 시들며 豪族은 兼併을 일삼고, 小民은 재산을 빼앗겨 마침내 流散하게 될 것이옵니다. 그런 까닭에 이권은 모두 중간이나 아랫것들에게 돌아가고 국가는 도리어 그 根本을 잃게 될 것이옵니다. 그러므로 中外의 인심은 모두 牟利로 변하여 조정의 명령이 어떤 것인지를 모르고 시골 백성들은 권리 있는 부호가 있는 줄만 알고 나라가 있는 것을 모르니 이권이 이미 아래에 있다면 국가는 무엇으로 주도해 나가겠습니까?²¹⁾

동전의 輕便性으로 인하여 관리들의 뇌물 수수와, 도둑의 성행에 대한 염려는 최석정도 霞谷과 마찬가지로 지적하고 있는 점이다.²²⁾ 하지만 霞谷은 한 단계 심화된 인식을 보인다. 국가질

20) 하곡의 철학이론에 관해서는 김교빈의 『양명학자 정제두의 철학사상』(한길사, 1996)을 참조함.

21) 『錢貨便否議對』, 『霞谷集』, 獻議. “國家雖以鑄錢作爲一時之利. 以爲其利出於上也. 其得以行用者則在下之商賈也. 用之爲貨則其權皆歸於下矣. 官吏便於聚斂. 賄賂公行而生民日蹙. 豪右專事兼併. 小民漸入而終至流散. 故利權則皆歸於中間下流而國家則返失其本矣. 是以中外人心. 盡化牟利. 而不知朝令爲何事. 遐鄉氓俗知有權利富豪. 而不知有國家. 利權既在下則國家何能以得主之.”

22) 수령의 탐욕과 서리들의 뇌물 받는 것과, 도둑의 발생과 같은 가지가지의 백성을 해롭게 하는 일이 한둘에 그치지 않사오나, 이제 다 말씀드릴 수 없습니다. (『明谷集』)

서의 정점을 이루어야 할 조정은 허수아비가 되고, 그 자리를 권력가와 지방토호세력, 그리고牟利하는 富商들이 점유하여서 국가통치 체제에 균열이 발생함을 염려하는 것이다. 생민들은 국가의 명령보다 자신들 삶의 生死奪還權을 장악하고 있는 지방부호의 意中을 살피는데 여념이 없어 국가의 명령체제가 제대로 시행되지 않는 결과를 초래하였다.

사람의 根本이 마음 즉 良知라면, 국가의 根本은 다름 아닌 生民이라는 것이 하곡의 생각이다. 利權을 잡은 권력가나 富商들은 국가의 根本인 생민에 대한 통치권마저 전횡하여 민생의 고통을 가중시키고 있음이 무엇보다도 해결할 문제로 제기하고 있다. 화폐의 폐해는 단지 국가질서 체계를 혼란시키는 것에서 그치지 않고, 결국 그 고통을 백성에게 전담되는 현실을 직시하고 있다.

만약 농민의 실업하는 상태를 말한다면 1년 동안 근면 고생하여 겨우 목밭(蓄畬)에 난 조그마한 곡식도 모두 장사치나 거간과 관리의 뇌물로 돌아가고 마니 그 형세가 급하면 할 수 없이 빚을 지며, 빚을 지면 살을 벗겨 주고야 말아서 마침내 遊離하고 散亡하는 데 이르고 본즉 다시 어찌 돈을 필요로 하겠습니까? 부자는 더욱 부하게 되고 빈자는 더욱 가난하게 되어, 돈 없는 백성은 반드시 사망하게 되는 것은 그 방법이 이보다 더한 것이 없습니다.²³⁾

농경사회에서 농민은 국가의 가장 기본 稅源이며, 각종 부역과 의무의 담당자이다. 하지만 상품경제가 농촌사회에 파급되면서 농민도 상품생산의 일익을 담당하게 되었다. 자급자족 경제단계와 달리 상품생산 체제 하에 편입된 농민의 경제생활은 많은 변수를 내포하여, 능숙하게 체제전환에 편승하지 못한 경우는 고향을 떠나 유랑하는 처지에 이르게 되었다. 이러한 상황을 霞谷은 ‘生民의 災殃’이며 ‘國家의 患難’이라고 보았다. 이러한 상황에서 빚진 돈(債錢)에 대한 禁畵를 실시하느냐 안하느냐는 문제의 핵심에서 빚겨난 것으로, 문제의 根源을 해결하지 못한다는 것이 霞谷의 기본 생각이다. 그러나 임금이 이처럼 백성을 근심하시니 나라를 보존하고 백성을 살릴 수 있는 방법을 찾아낼 수 있을 것이며, 그것은 다름 아닌 화폐사용 자체에 대한 再考가 필요하다는 것이다.

이번에 대신들의 건의는 비록 한때의 변통으로써 잠시라도 폐단을 구하려는 한 가지 일로 삼고 있사오나 전하께서 참으로 이를 근심하시어 그 根本에 뜻을 두시게 되신다면 조정의 신하가 어찌 그 변통에 대하여 말할 수 있는 자가 있지 아니하겠습니까? 앞드려 원하옵건대, 성상께서는 특히 국가·생민의 계획과 천지 대화의 도리를 위하여 그 본원을 먼저 하시어

23) 『錢貨便否議對』, 『霞谷集』, 獻議. “若其農民失業之狀. 終歲勤苦. 莖出蓄畬之零者. 盡歸駟儉之家. 官吏之賂. 其勢既急則不得不負債. 既已負債則剝膚乃已. 終至流散死亡則更何賴於錢物乎. 使富者益富貧者益貧. 必至死亡者. 其術莫過於此.”

만사가 바른 곳으로 돌아간다면 국가의 다행이 이보다 더 큰 것은 없을 것입니다.²⁴⁾

霞谷은 생민을 살리는 방법이 곧 국가가 존속할 수 있는 根源이며 방법이라고 주장하면서, 그것은 다름 아닌 天地 자연과 인간이 화합하고 소통하는 본원이라고 보았다. 霞谷은 곳곳에서 이런 ‘根本’에 대한 생각을 나타내었다. 특히 몸에 증병이 걸린 사람을 치유하기 위하여 몸에 좋다는 신묘한 알약이나 가루약을 투약하여도 병은 고치기 어려운 것처럼, 먼저 根本인 마음을 바로잡은 뒤에 여러 재주 있는 사람들을 모아 元氣를 복돋게 해야 치료할 수 있다고 한다. 나라 다스리는 일도 것처럼 임금의 根源인 마음을 다스리고, 그 올바른 마음으로 생민을 살리는 교화를 펼쳐야 한다는 것이다.²⁵⁾

霞谷의 이러한 화폐의 폐해에 대한 현의가 있었지만, 이후에도 조선에서는 화폐가 계속 유통되어 錢荒²⁶⁾이라는 심각한 사회문제가 발생하였다. 柳壽垣(1694~1755)은 당시의 錢弊의 상황을 분석하고 그 폐단을 해소할 수 있는 구체적 방법을 제시하였다. 우선 첫 번째로, 각 衙門과 營鎮의 사사로운 저축을 모두 없애고, 담당 관원에게 귀속시켜 계획적인 錢法을 시행하는 일이다. 돈을 ‘泉幣’라고도 부르는 이유는 한 곳에 고착되지 않고 끊임없이 흘러 유통하는 것이 화폐의 본분이기 때문이다. 그런 화폐 본연의 성격을 충실하게 유지하지는 발상이다. 두 번째로는, 이익을 추구한다고 하여 工·商을 천시하는 직업관을 개선하여 陰地에 있는 막대한 자본을 상업과 공업발전에 이용하지는 것이다. 셋째로는, 개인이 사사로이 화폐를 주조하는 것을 금지하고 전담기관에서 규격에 맞는 화폐를 주조하여야 통일된 錢法을 시행한다는 것이다. 이어서 다음처럼 당시의 화폐관에 일침을 가한다.

돈이라는 것은 본래 천하의 公幣이고 公物이어서 그 법을 마련할 당초에 천하를 위해 지극히 공정하게 마음을 가져야만 비로소 폐단 없이 시행될 수 있는 것이다. 그런데 國讞(국가의 재정)가 바닥난 것을 민망하게 생각하여 주전한다면, 어찌 나라에 이로운 것이 되겠는가. 國計를 담당하고 國論을 맡은 사람들이 여기까지 생각하지 못하고, 한갓 눈앞의 이익에만 급급하니, 장차 어떻게 뒷날의 일들이 좋아지겠는가.²⁷⁾

24) 같은 책. “今此大臣建白。雖以一時變通。姑爲救弊一事而然。而殿下誠憂之而有意其本則朝臣豈無有能言其變通者乎。伏願聖上特爲國家生民之計。天地大化之道。先其本源而萬事歸正則國家之幸莫大焉。”

25) 『答崔汝和書 丁亥』, 『霞谷集』 上卷. “

26) 성호 및 화폐유통에 반대하였던 인사들이 걱정한 전황은 조선 후기에 동전은 계속 보급되는 데 그것이 증발되어 사회·경제면에 커다란 영향을 끼치었던 것을 말한다. 전황이 일어나게 된 까닭은, 상인이나 지주들이 비축이나 고리대업을 목적으로 전화를 퇴장시킨 데도 있지만, 전화의 보급으로 전통 사회 체제가 해체되면서 일부 위정자들이 전화의 유통을 억제한 데도 그 이유가 있다. 그리고 전화의 원료인 동의 개발과 수입이 원활하지 않았기도 했던 것이다.

유수원의 錢弊에 관한 논의는 霞谷 당시에 노정된 화폐의 문제점을 가장 객관적이며 포괄적으로 다루고 있다. 화폐사용은 대세로서 중지할 수 없는 상황이라는 현실인식은 霞谷이나 그의 친구 최석정이나 유수원이나 공통적으로 갖고 있다. 유수원은 보다 현실성 있는 정책적인 입장에서 접근하여 문제를 직시하고 있다. 특히 당시 조정이나 민간사회에 公·私에 대한 명확한 범주의식이 빈약함에서 錢弊가 심각하게 되었다는 인식은 뛰어나다. 그가 내놓은 전폐를 해소하는 방법도 결국은 私의 範圍를 줄이고 公의 範圍를 확고히 하는 시스템의 도입과 운용에 있었던 것이다.

4. ‘根本’으로서의 ‘實心’

霞谷이 화폐사용에 부정적이었던 것은 앞에서 살펴본 것처럼 ‘根本’을 해치는 것이기 때문이었다. 그렇다면 霞谷이 지키려고 노력하는 根本의 내용을 살펴볼 필요가 있다. 霞谷은 영조 4년(1728) 李麟佐의 亂이 일어났을 때 궁궐에 달려가서 영조를 알현하였다. 영조가 어지러워진 民心을 가리앉힐 방법을 물었다. 霞谷은 지금 군왕의 관심은 討賊하는 것에 두지 말고 民生의 고통을 줄여주는 것에 최선을 다하여야 한다고 하면서, ‘根源’에 힘쓸 것을 강조하였다.

무릇 때에 맞추어 씨를 뿌리게 된 뒤에야 백성이 부지될 것이며, 백성이 살게 된 후에야 나라일을 할 수 있으니, 농사 때를 잃지 않는 것이 叛賊을 평정하는 根本입니다. 그런데 이제 八路의 백성이 거의 모두 무기를 메고 있으며 비록 무고한 평민이라 할지라도 역시 또한 짐을 짊어지고 있으니 이것이 가장 민망한 일입니다. 위에서 각별히 생각하시어 한편으로는 정벌하고 지키되, 한편으로는 농사에 힘쓰게 하여 때를 잃지 않도록 하시옵소서. 그리하여 항간의 소란하고 난동하던 자도 각별히 타일러서 이들을 편안히 모여 살게 하시옵소서. 이것이 진실로 오늘에 긴히 할 일이옵니다.²⁷⁾

군왕이 무엇보다도 힘써야할 根源으로 백성의 민생을 안정시키는 일을 거론한다. 하곡은 맹자의 이상적 정치형태인 ‘有恒產有恒心’의 왕도정치를 영조에게 권유하여 하·은·주 三代의 치적을 이룰 수 있기를 기대하였다 것이리라. 여기서 군왕 힘써야할 민생을 다르게 요약하면 ‘親民’과 ‘愛民’이 된다. 이 경우 군왕의 도덕정치의 根本을 바로 군왕의 本性에 두고 있음을

27) 『論錢弊』, 『迂書』 8卷. “錢貨者。自是天下之公幣公物也。立法之初。爲天下至公立心。然後方可行之無弊。安有閔國儲之蕩竭。而鑄錢利國者乎。司國計而任國論者。見不及此。等急近利。將何以善此後哉。”

28) 『筵奏, 戊申3月25日』, 『霞谷集』, 疏類.

간과할 수 없다.

根本은 마음을 바르게 하는 데 있으며, 마음을 바르게 하는 根本은 또한 홀로를 삼기는 慎獨의 두 글자에 있습니다. 天理와 私意를 팔자로 타개(八字打開)하듯이 밝힌 것이 홀로를 삼기는 공부에 있고, 天德과 王道의 功效가 넓어지는 것도 홀로를 삼기는 공부에 말미암은 것이니, 『대학』의 ‘誠意正心’과 『중용』의 ‘戒愼恐懼’의 공부가 홀로를 삼기는 뜻이 아닌 것이 없습니다. 맨 처음에 손을 댈 곳이 여기에 있으며, 철두철미한 곳도 역시 여기에 있습니다.²⁹⁾

霞谷은 朱子가 孝宗을 위하여 정치의 도를 설명한 것을 참고하여 慎獨에 힘쓸 것을 권유한다. 霞谷은 덧붙여 주자가 “천하의 일은 천번 변하고 한번 바뀌되 한가지로 人主의 한마음에 根本하지 않는 것이 없으므로, 나라 다스리는 길도 마음을 바르게 하고 덕을 닦는 것만 같은 것이 없다”고 효종에게 강조한 내용을 재차 인용하여 거론하면서 군왕의 마음이 정치의 근본이 됨을 역설하였다.

인용의 天理와 私意를 확연하게 구별하여 天德과 王道를 민생에 베푸는 정치를 하국은 ‘公平’한 정치라고 한다. 옛날의 공평정치란 많은 것을 덜어 적은 것에 보태어 사물의 많고 적음을 저울질하여 고루 베풀어 주는 것에 지나지 않았으나, 霞谷은 나아가 ‘人主의 私意’가 작용하지 않는 것을 공평정치의 실상이라고 한다. 즉 상벌을 공평하게 처리하여 착한 이를 등용하고 악한 이를 벌주며, 是非曲直을 엄중히 처단하여 ‘中’에 입각한 蕩蕩平平의 정치를 실현하기를 기대하였다. 반대로 人主의 마음에 私意가 깃들면 朝廷에 충성됨과 사특함이 섞여 偏黨의 병이 생기게 된다고 경계한다. 이런 공평정치를 실현하기 위해 군왕은 외우는 공부에 매달리지 말고 학문의 根本에 힘써 ‘建中之道’를 실현할 것을 강조한다. 다시말하면 군왕이 공을 널리 베풀고 私를 버리는 정치이다. 이것은 구체적으로 ‘實心’으로 ‘實政’을 행하는 것이라고 霞谷은 진언하였다.³⁰⁾

그러면 霞谷에게서 實心이란 무엇일까. 의미는 ‘참된 거짓 없는 마음’ 즉 ‘誠’이며 良知라고 할 수 있다. 霞谷은 實心으로서의 誠을 ‘마음의 스스로 根本이 되는 것’이라고도 설명한다.³¹⁾ 誠이란 ‘마음이 지극히 專一’하여 하나로 소통되는 상태이다. 陽明은 誠을 비유하여 ‘고양이가 쥐를 잡으려는 때’, ‘수탉이 암탉을 굴복시키려는 때’처럼 온 마음을 한곳에 집중하는 純一無垢한 마음이라고 하였다. 이 마음은 神을 통하고 하늘을 感激시킬 수 있다.

29) 『筵奏, 戊申4月3日』, 같은책.

30) 『筵奏, 戊申4月17日』, 같은책, 疏類.

31) 『中庸雜解』, 같은책, 四書說, 中庸說.

感悅함이 있다는 것은 곧 길짐승과 날짐승의 암컷 수컷이 서로 느끼고 사랑하며, 草木에도 암수가 있다는 것을 의미하고, 氣相에 느낌이 있다는 것은 磁石이 바늘을 끌어당기는 것과 모난 것이 물을 받는[方諸取水] 따위와 같은 것이며, 精誠에 감동함이 있다는 것은 實心과 眞情으로 서로 감동하는 것이 이것이니, 무릇 實德으로 和氣가 感應하는 것과, 陰德으로 도움을 받는 것과 至誠으로 신령[靈]에 통하는 것과 吉凶을 神明에 점치는 것이 모두 이것이다.³²⁾

實心은 곧 眞情이라고 할 수 있고, 인간의 지극한 精誠에 신이 감동하는 것처럼, 합일하는 또는 완전 소통하는 마음이라고 하겠다. 이 實心은 實德 및 實政의 根源이 된다. 만물을 마음으로 이해하고 그 진실된 마음 실심에 입각하여 참된 정치를 구현하는 것이 實政이었다. 군왕에게서 實心과 實政은 둘이 아니고 하나이다. 이것을 통하여 霞谷이 군왕을 중층적 가치를 복합적으로 내포하고 유기적으로 총괄하는 통치권자로 받아들이고 있음을 알 수 있다.

5. 맺음말

壬辰亂 이후 국가에서는 열악한 국고를 채우기 위한 하나의 방편으로 銅錢을 주조하여 유통시키려 하였다. 그런데 근 50여년이나 화폐유통을 실행하였으나, 백성들의 이해부족 및 권력가 및 豪商들의 이익독점으로 소기의 목적은 고사하고 ‘錢弊’로 인한 民生苦를 불러오는 결과가 되었다. 이에 영조는 전폐를 해소할 방법을 널리 구하였고, 霞谷은 화폐유통을 반대하는 입장에서 獻議를 제출 하였다. 이 당시 많은 인사들도 화폐유통을 둘러싸고 찬반의 의견을 제시하여 화폐론은 이조후기 사회의 중요 논제가 되었다.

霞谷의 화폐론은 錢弊를 엄중하게 비판하는데서 그치지 않고, 민생안정을 도모하기 위한 군왕의 자세를 함께 거론하였다. 특히 군왕이 힘써야 할 ‘根本’을 제시하였는데, 소고에서는 그의 철학적 맥락에서 ‘根源’의 의미를 고찰한 결과 정치의 근간이 되는 군왕의 참된마음 즉 ‘實心’이라고 정리하였다. 實心은 서로의 정성에 감동하는 진정어린 마음으로, 군왕이 實德에 입각한 實政을 펼치려는 根源이 되는 마음이다. 군왕의 마음 여하에 국가통치가 정해진다는 霞谷의 정치인식은 당시 유학적 사유체계에서는 일반적이었다. 다시 말해 霞谷의 화폐관은 霞谷의 현실인식의 결과이며, 그가 양명학적 입장에서 이상적으로 추구하는 군왕정치의 모델을 제시한 것이었다.

화석연료와 같은 유한자원의 고갈이 도래하면서 자원이기주의가 극성을 이루고 또 그것을

32) 『誠者不貳』, 같은책, 存言 中.

좌시하지 못하는 측은 명분 없는 전쟁도 불사하는 이 시기에 ‘돈’은 과연 무엇이었는가를 생각하지 않을 수 없다. 인간의 욕망이라는 전차를 가동시키는 에너지이기도 하지만, 인간의 한없는 욕망 앞에 결국 돈은 무기력을 노출하고 있다. 대규모 곡물 수출국이었던 중국이 축산산업의 증가로 곡물 소비국으로 옷을 바꿔 입으면서 돈을 가지고도 인간이 연명할 식량을 구입하기 어려운 상황이 도래하고 있다. 인류에게 중요한건 돈이 아니라 전쟁없는 세상에서 인간다움을 보존하며 인간으로서의 존엄성을 지키며 생을 마감하는 것이 아닐까. 살아있는 동안 무엇이 根本인지를 파악하고 힘쓰라는 霞谷의 화폐논의는 현대를 살아가는 사람들에게 고쳐 생각할 많은 시사점을 안겨준다.

玉洞 書藝理論의 연구

나 중 면(서울대)

I. 머리말

玉洞 李滉(1662~1732)는 17세기 후반부에서 18세기 전반기까지 草野에서 학문 탐구에 열중하는 한편 서예와 음악에도 깊은 관심을 가진 문인이었다. 옥동이 서예에 남다른 관심을 기울인 것은 대대로 이름난 書家들을 배출한 그의 家門의 전통과 무관하지 않다고 보인다. 옥동의 증조부 少陵 李尙毅(1560~1624)를 비롯하여 증조부 聽松 李志定(1588~1650), 부친 梅山 李夏鎭(1628~1682) 등은 모두 서예로 그 이름이 쟁쟁한 사람들이었다. 특히 매산이 燕京에서 구매한 王羲之의 『樂毅論』 등의 法帖들은 옥동의 學書에 많은 영향을 준 것으로 알려졌다. 이후에 회자되는 개성적인 ‘玉洞體’와 우리나라 최초의 체계적인 서예이론서인 『筆訣』은 바로 이러한 그의 가문적 배경을 바탕으로 이루어졌던 것이다.

주지하다시피 옥동이 살았던 17세기 후반부에서 18세기 전반기까지는 조선후기 文藝의 중흥기로 어느 정도 진입한 시기라고 할 수 있다. 여기서 서예로 한정한다면, 壬亂과 丙亂 이후 衰退 一路를 걷다가 이 시기에 들어 변화 풍조가 일어나면서 새로운 부흥을 맞이하게 되었다고 한다.¹⁾ 이는 이전에 풍미했던 顏眞卿體·韓石峯體 등의 서체로는 더 이상 서예의 발전을 기대할 수 없다는 위기의식의 발로였고, 王羲之를 진정한 法으로 삼아야 한다는 요청이 고조되었음을 말한다. 특히 柔弱하고 妍媚를 耽溺하는 기존의 서예를 과감하게 拋棄하고 王羲之를 反省의 典型으로 삼아, 개성과 생명력이 躍動하는 서예를 창출하여야 한다는 새로운 書藝理論[미학]이 강력히 대두되었던 것이다. 이러한 서예사적 요구에 부응하여 玉洞은 『筆訣』에서 새로운 書藝理論[미학]을 제시하여 당대 書壇에 모범을 보이고, 이후 白下 尹淳(1690~1741)을 거쳐 員嶠 李匡師(1705~1777)에 이르는 이른바 한국적 書藝-東國眞體로 계승되었다고 하겠다.²⁾

1) 임란 이후부터 영정조까지 서법이 쇠퇴한 시기로 설정하고 있다.

任昌淳, 『韓國의 書藝』, 『韓國美術全集·書藝』·11, 동화출판공사, 1975.

任昌淳, 『韓國書藝概觀』, 『書藝』, 중앙일보사, 1981.

본고는 한국적 書藝·東國眞體의 시작을 알린 玉洞의 『筆訣』에 수록된 서예 관련 자료를 검토하여 옥동의 서예에 대한 취향과 비평, 그리고 그의 서예이론에 대해 살펴보고자 한다.³⁾ 특히 옥동이 왕희지 법첩을 중심으로 한 서예이론의 정립에 대해 살펴보고, ‘劃’의 이해를 위한 바탕으로 周易의 원리를 끌어온 점에 대해 살펴보고자 한다. 또한 옥동이 자신이 체득한 서예이론을 가지고 ‘과도하게’ 正法과 異端의 이분법이란 잣대를 전대 서가들에 부여한 부분을 살펴보고자 한다.

II. 17, 18世紀 書壇의 양상

17, 18世紀 書壇의 양상을 간략하게 정리하면 다음과 같다. 書壇은 壬亂 이후의 쇠퇴한 書法을 一新하고 여러 독창적인 書家의 활약으로 놀랄만한 수준의 서체를 확립하였다. 이른바 東國眞體라 불리는 李滌의 玉洞體나 李匡師의 員嶠體뿐만 아니라 尹淳의 時體, 金相肅의 稷下體, 李麟祥의 元靈體 등이 세상을 풍미하였던 것이다. 또한 자신의 서체로는 알려지지 않았지만 名人의 書體에 방불하였던 서가들도 있다. 서얼 출신의 李泰는 鍾絲·王羲之·顏眞卿·柳公權·蘇軾·趙孟頫·文徵明·董其昌 등의 서체를 쓰면 꼭 닮았으며, 科場에서 사람들이 韓體를 원하면 韓體로 쓰고 時體를 원하면 時體로 써주었다고 한다.⁴⁾

이처럼 여러 書家들이 자신의 서체를 이루거나 名人의 서체를 흡사하게 쓴 사실은 시대의 흐름과 무관하지 않을 것이다. 우선 17세기 중·후반부터 증대된 생산력과 상품화폐 경제의 진전으로, 특히 서울의 도시적 번영으로 문인층의 腕谷審美的 趣向이 확산되고, 이런 문인취향을 즐길 수 있는 처지가 된 기술직 중인이나 경아전·富民 등이 더욱 많은 서예의 수요층을

2) 이 시기의 문학과 예술이 독자적인 모습과 가치를 지닐 수 있었던 것은 인간 개체에 대한 궁정에서 비롯한다. 인간의 개성은 주체의식의 각성과 밀접한 관련을 가진다. 주체의식의 각성은 개인의 情感과 心靈을 전통사회의 규범적 질서에서 해방시켜 자유롭게 심성을 표출할 수 있도록 만든다. 개개인이 스스로 자유롭게 심성을 표출할 수 있다면 자신의 마음속에 있는 眞情과 興趣는 새로운 미의식을 자극하여 심미창조를 가능케 할 것이다. 그러나 이 새로운 미의식은 이른바 李贄(1527~1602)가 『童心說』에서 주장한 길과 일정한 거리가 있다. 왜냐하면 李贄는 표면적으로 외물에 의한 속박과 간섭에 얽매임이 없이 인간의 내면에서 저절로 우러나오는 순수하고 진실한 사상·감정의 표현을 강조하고, 더 나아가 인간의 자연적이고 생리적이며 또한 심리적인 요구와 욕망을 자연 그대로 표현할 것과 인간들이면 누구나 지니고 있는 본래의 순진한 개성을 표현할 것을 주장하고 있다.

3) 『筆訣』의 체제 : 『混圓分判生劃圖』 5종의 도판, 『與人規矩』上·中·下, 『操筆之法』, 『運筆之法』, 『磨墨之法』, 『劃法』, 『變化劃法』, 『論作者法』, 『論行法』, 『論經權』, 『統論』, 『辨正法與異端』, 『汎論書法』, 『評論書家』, 『正字行書法』, 『草法』, 『論前朝』, 『論我朝筆家』, 『論安平』, 『論聽松』, 『論孤山』, 『論蓬萊』, 『論石峯』, 『論古書』, 『論孟頫』, 『筆訣論要』, 『雜論』, 『總斷』, 『要旨』上·中·下. (*書는 劃으로 일괄 통일함)

4) 李奎象, 『18세기 조선 인물지·并英才彥錄』 『書家錄』, 민족문화사연구소한문분과유희김, 창작과비평사, 1997.

형성했기 때문이다. 다음으로 明清의 脫俗의 文人文化가 빈번하게 알려졌다는 점이다. 즉 중국의 문인들은 도시와 근교에 있는 자신의 서재나 정원 또는 정자에서 향을 피우고 차를 마시며 시문·서화를 즐기고, 기물·고동을 수집하고 완상하는 취미를 일상생활로 향유하면서 정신적 쾌락과 낭만적 해탈을 추구하였던 것이다.

따라서 이 시기의 書家들의 서체에서 脫俗·審美的 趣向을 발견하는 일은 당연하다. 서체의 脫俗·審美的 趣向은 외견상으로 王羲之의 法帖을 직접 표준으로 삼아 학습하는 경우와 시대마다 王羲之體를 재창조한 顏真卿·柳公權·蘇軾·趙孟頫·文徵明·董其昌 등의 書體를 선택하여 학습한 경우로 대별된다. 전자는 玉洞·白下·員嶠 등으로 이어지는 東國眞體이고, 후자는 嚴漢朋·李泰·姜世晃·曹允亨·金相肅·李麟祥·黃運祚 등이다.

여기서는 王羲之의 法帖을 직접 학습한 玉洞·白下·員嶠만을 살펴보겠다. 이들은 올바른 서체를 얻으려면 이미 유행하고 있던 蜀體·韓體로서는 어렵기 때문에 직접 왕희지의 법첩을 통한 학습을 강조하였던 것이다. 이를 위해 가능한 왕희지의 진적에 가까운 法帖을 구득하고자 하였고, 자신들이 가장 최선의 법첩이라 믿었던 것을 기준으로 왕희지체를 구현하고자 하였다. 결국 玉洞과 員嶠는 천부적인 능력과 각고의 노력으로 동국진체를 완성하게 되고, 이들의 서체가 당대의 書壇을 장식하였던 것이다.

玉洞은 楷書와 草書에 특장이 있고, 그 글씨에 크게 기력이 있다는 평가를 받았다. 그는 왕희지의 법첩을 학습하고 易學原理를 바탕으로 『筆訣』을 남긴 書家이다. 이러한 玉洞의 동국진체는 白下 尹淳(1690-1741)의 서체에서 구현되고 있다. 당대 백하의 글씨는 일세의 변화를 일으켰는데, 이 때문에 그가 익혔던 왕희지의 「黃庭經」·「遺教經」·「曹娥碑」·「三藏聖教序」 등은 거의 집집마다 소장하여 연경의 서사에서 그 값이 천정부지로 치솟았다고 한다.⁵⁾

이처럼 白下의 서체가 사대부·여향·시골 사람들이 추종하지 않는 자가 없을 정도로 유행하여 심지어 그의 서체를 「時體」라고 부르기도 하였다. 일반적으로 玉洞의 東國眞體는 白下 尹淳에게 전해져서 員嶠 李匡師에게 전해졌다고 한다. 그런데 東國眞體가 白下에 이르러 변화의 과정을 겪는데, 옥동이 표방한 東國眞體의 고유색이 明朝風의 中國色으로 변질되는 것은 백하가 그 원인이고, 이를 원교에게 전해주었다는 것이다.⁶⁾ 이런 주장과 달리 이규상은 『병세재언록』 「서가록」에서 백하의 글씨가 二王을 꼭 닮았고 이광사는 왕희지의 법첩을 학습하면서 소식·미불의 글씨를 배합하였다고 한다.⁷⁾

당대 사람들은 白下가 왕희지의 법첩을 철저히 따르고, 원교는 왕희지의 법첩만이 아니라

5) 趙龜命, 『東谿集』, “嘗見朴士安誌, 載士安筆法魯公, 當時學書者, 多慕效之, 燕肆魯公帖, 爲之價貴. 然未必如今之尹尙書之驅變一世也. 黃庭·遺教·曹娥·三藏, 殆家藏之, 未知燕肆諸帖之價, 翔從如何爾.”

6) 최완수, 「한국서예개관」, 『간송문화』·33호, 1987.

7) 李奎象, 『18세기 조선 인물지·并世才彥錄』 『書家錄』, 민족문화사연구소한문분과유희김, 창작과비평사, 1997.

다른 법첩을 배합했다고 언급하는 것은 두 사람의 글씨에 명백한 차이점이 있기 때문이다.⁸⁾ 이는 후일에 원교가 漢魏의 衆碑學첩에도 열중하는 자세에서 알 수 있듯이 올바른 서체를 찾기 위한 피나는 노력의 결과인데, 그는 白下를 딛고 옥동의 동국진체를 계승하고 있었던 것으로 보인다.⁹⁾

Ⅲ. 玉洞의 書藝理論

앞의 언급처럼 옥동은 王羲之의 法帖을 학습하고 연구하면서 자신만의 서예이론을 『筆訣』로 남긴 書家이다. 그는 기본적으로 왕희지의 법첩을 절대적으로 확신하고 있었던 듯하다.¹⁰⁾ 오직 왕희지의 글씨에 매료되었던 옥동은 모든 규범을 왕희지로부터 시작한다. 『論古書』나 『論孟頫』에서 오직 왕희지만이 得中을 얻었다고 강조하고, 『論語』의 “행할 만하면 행하고 그칠 만하면 그친다”라는 구절로 거듭 왕희지를 칭송하고 있다.¹¹⁾

이처럼 옥동이 왕희지의 法帖을 규범으로 삼는 일은 새로운 서체를 개발하기 위한 탐색의 결과이다. 그는 당시 일반적으로 글씨를 학습하는 사람들이 중시하였던 宋·元대의 서체를 탈피하여, 그 시대를 소급하여 魏晉의 서체를 연구하는 길만이 현실의 고답적인 서체를 돌파할 수 있는 방법임을 알았던 것이다. 이렇게 현실의 문제를 타개하기 위한 방법으로 시대를 거슬러 올라가 좀 더 근본적인 규범을 찾으려고 하였다. 특히 옥동은 ‘劃’에 대한 이해를 기존의 書家들과 달리 易學原理에서 찾아보려고 하였다. 이는 옥동이 ‘劃’에 대한 철저한 이해가 없다면 서예란 하나의 기술일 뿐이라고 생각한 것으로 보이고, 더 나아가 새로운 개성적인 서체를 만들기가 매우 어려웠던 처지에 기인한다고 하겠다.

1. 易에 의한 劃의 이해

8) 李匡師, 『員嶠集』.

9) 趙龜命, 『東谿集』 『題文徵明書帖』, “兪州稱, “文太史, 不爲人作書畫者三, 諸王·中貴人及外夷也”, 今其遺墨, 流布於海外者甚多, 得無乖於平生之守歟! 余謂“率公之義, 今天下蓋無片土, 可以安公之書畫者, 不左衽而誦大明, 惟我東其庶焉. 公而有知, 當驅六丁, 收遍天下所珍藏而歸之, 而後已也.”

10) 『弘道先生遺稿』 『筆訣·辨正法與異端』, “正字始於程邈, 盛於鍾繇·衛夫人, 至於王羲之而大成, 自後衰矣. 行書盛於鍾繇, 至羲之而亦大成, 又有王洽·獻之, 又有唐太宗·虞世南·褚遂良·米芾之流. 草書始於張芝, 亦至於羲之而大成, 自後亦衰矣. 一自狂僧, 亂真草法尤衰矣.”

11) 『弘道先生遺稿』 『筆訣·辨正法與異端』, “正字始於程邈, 盛於鍾繇·衛夫人, 至於王羲之而大成, 自後衰矣. 行書盛於鍾繇, 至羲之而亦大成, 又有王洽·獻之, 又有唐太宗·虞世南·褚遂良·米芾之流. 草書始於張芝, 亦至於羲之而大成, 自後亦衰矣. 一自狂僧, 亂真草法尤衰矣.”

玉洞은 당시 일반적으로 글씨를 학습하는 사람들이 중시하였던 宋·元대의 서체를 탈피하고자 직접 王羲之의 法帖을 연구하여 새로운 서체를 열었다. 이를 위해 그는 최우선적으로 ‘劃’에 대한 이해와 정리를 서둘렀다. 이미 『周易』의 八卦에는 造字의 構想이 있어 후대에 글씨를 주역 원리로 설명하는 일은 흔하지만 옥동처럼 전적으로 적용한 경우는 드물다고 하겠다. 때문에 玉洞의 『筆訣』에 구현되어 있는 서예이론은 이전 시기의 서예이론과는 다른 점이 많다. 이 점이 옥동의 이론이 확보하고 있는 독창성이며 한계이다.

『필결』은 서두에서부터 劃이 만들어지는 과정을 주역의 원리로 圖解하고 있다. 먼저 『混圓分判生劃圖』에는 無極에서 변화 발전한 太極이 음양으로 나뉘면서 글씨(劃)를 만들어 낸다는 대전제가 다섯 부분의 그림으로 제시되고 있다. 이는 옥동이 『周易』 『河圖洛書』를 참조하여 독자적으로 그린 도표이다. 첫째·둘째 부분은 태극이 하나의 기운이나 덩어리로 보이지만 생동하여 음양으로 갈라지는데, 가벼운 것은 하늘로 올라가고 무거운 것은 아래로 내려가면서 천지사방이 확정되는 그림이다. 나머지 부분은 ‘八宮依此’라는 기록처럼 하나의 기운(오행)으로 형성될 때는 중앙의 畝이 둘·셋으로 나뉘면서 좌우 네 획을 만들어내니 붓을 이 방법으로 운용하라는 그림이다. 玉洞은 混圓分判生劃圖를 통해서 劃에 담겨 있는 虛實·盈虧·剛柔 등의 관념을 보여주려는 것이다. 이런 생각은 劉熙載의 글과 상통한다. “聖人이 『주역』을 만든 이유는 象으로 意를 다 표현하고자 한 것이다. 意는 先天으로 글씨의 근본이다. 象은 後天으로 글씨의 작용이다.¹²⁾” 象은 卦象·爻象인데, 象으로 근본법칙을 드러내는 것이다.

따라서 『필결』은 처음부터 劃을 陰陽원리로 설명하고 있다. 옥동이 劃을 陰陽의 관념으로 이해하는 방식은 그와 金蘭之交를 나누었던 恭齋 尹斗緒가 筆法과 墨法을 설명할 때 음양의 원리로 설명하는 방식과 같은 것이다.¹³⁾ 일찍부터 卦와 文字의 관계를 거론할 때는 형식뿐만 아니라 정신도 포함하였다. 卦의 線은 表意인데, 그 핵심관념은 陰陽이다. 이를 삼라만상에 적용시켜 하나의 관념계열을 產生하여 왔다. 즉 陽爻는 剛·實·雄強·方直·強勁·躁動 등이고 陰爻는 柔·虛·雌柔·圓曲·柔婉·靜止 등으로 양극화하였던 것이다. 이 陰陽은 대립보다는 상호 보완을 통한 中和를 내포하였기 때문에 그 玄妙한 작용은 무궁무진하였다. 이러한 陰陽은 『與人規矩·上』에서 劃을 인식하는데 유효한 틀로 동원되고 있다.

글자[획]는 『주역』에서 근본하는데, 주역에는 음양이 있고 三亭[세번 멈춤]이 있으며, 四正[네 군데의 바름·필자]이 있고, 四隅[네 군데의 위치·필자]가 있다.

어떤 것을 陰陽이라 하는가? 양 획이 상대하여 있는 것이 陰[川모양]이고, 삼 획이 서로 이어있

12) 劉熙載, 『藝概·書概』, 『劉熙載集』, 華東師範大學出版社, 1993. “聖人作『易』, 立象以盡意. 意, 先天, 書之本也. 象, 後天, 書之用也.”

13) 朴銀順, 『恭齋 尹斗緒의 繪畫: 尙古와 革新』, 『海南尹氏家傳畫帖』, 1995.

는 것이 陽三모양이다.¹⁴⁾

옥동은 ‘劃’이 근본적으로 周易에서 나왔다고 言明한다. 당연히 주역에서 사용되는 陰陽·三亭·四正·四隅가 글자에도 그대로 있다는 것이다. 글자의 陰陽을 설명하는 방식은 간단하다. 세로로 긋는 획은 陰이고 가로로 긋는 획은 陽이다. 즉 川字와 三字가 있다. 또한 모든 획은 點·勒·努 등이 交乘하여 이루어진다고 한다. 點은 縱·橫·啄으로, 勒은 策·俯·仰으로, 努는 直·斜·彎로 변화하는 예가 그것이다.

글자의 四正·四隅도 간단하게 설명된다. 努자가 글씨의 줄기[徑]가 되어 가운데를 중심으로 좌우가 있고, 勒자가 글씨의 뼈[緯]가 되어 가운데를 중심으로 남북[상하]이 있다는 것을 말한다. 磔·撇·策·趯자 등은 四隅를 나누어 맡는다. 그리고 오직 側자가 五行의 土의 역할을 맡아 동·서·남·북·중·사우에 차지하지 않는 곳이 없다. 획이 八方에 있기에 비어 있기도 하고 차기도 하여 四正은 항상 차서 비어 있지 않는다고 하였다.

永字 八法은 四象의 원리에 대입하고 있다. 四象은 『주역』에서 우주의 생성과정을 설명하기 위해 사용되는 차례이다. 그 차례는 태극·음양·사상·팔괘·육십사괘·삼백팔십사괘이다. 이런 『주역』의 四象과 永字 八法은 상호 대응하고 있다. 勒자는 원편에서 그어 나가니 老陽이고, 努자는 위에서 아래로 그어 내려가니 老陰이며, 같은 이치로 策·趯자 등은 少陽이고, 撇·啄·磔자 등은 少陰이라고 분류하였다. 이처럼 玉洞은 『필결』에서 劃에 대해 충분한 설명을 생략한 채 단편적으로 언급하고 있어, 그 내용을 쉽게 알기는 어렵다.

더욱이 『與人規矩·下篇』에서는 劃을 인륜도덕의 관념에 기탁하고 있다는 점은 『주역』의 玄虛·神祕한 사유방식만큼이나 이해에 어려움을 줄 뿐이다. 그는 획법이 반드시 천지자연을 體[법]로 하지는 않지만 人道를 따라감이 있다고 한다. 父子의 綱·군신의 綱·부부의 綱이 있는데, 先後를 이어감은 父子이고, 上下를 主從으로 함은 君臣이고, 對待를 마주함은 夫婦이고, 大少를 차례함은 長幼이고, 交接을 서로 돕는 것은 朋友가 된다는 것이다.

결국 玉洞이 시도한 易에 의한 劃의 이해는 많은 어려움에도 불구하고 『주역』에 구현된 보편적 사유방식으로 書法을 정리하려는 진지한 시도였다는 점이다. 특히 서법에 있어 사물변화나 인륜관계의 원리를 기탁하려는 노력은 도덕과 서체의 발전에 큰 영향을 주었다고 할 수 있다.

2. 書法論

실제로 서예를 익히는 데 필요한 방법은 「操筆之法」·「運筆之法」·「磨墨之法」 등에 언급되고

14) 『弘道先生遺稿』 「筆訣·與人規矩上篇」, “書本於『易』. 『易』有陰陽, 有三亭, 有四正, 有四隅. 陰陽如何? 兩劃相對爲陰, 三劃相連爲陽.”

있다. 이런 操筆·運筆·磨墨의 法도 劃法을 모른다면 소용없는 일이다. 옥동은 『劃法』에서 자신만의 획법을 제시하고 있다.

획은 살려는 지경이 있고, 그 죽지 않으려는 지경이 있는데, 획마다 留神이 있어 함부로 쓰지 말라. 留神은 무엇인가? 반드시 세번 붓을 꺾어 지나니 隱鋒으로 그렇게 한다. 어떻게 하면 은봉할 수 있는가? 그 뼈가 너무 드러나는 것을 싫어하면 된다. 은봉이란 무엇인가? 그 부드럽고 간곡하게 하여 精神이 있는 것이다. 무엇으로 정신을 가지게 하는가? 획마다 미리 생각하고 성찰하며 자세히 밝히고 살피는 것이다.¹⁵⁾

우리가 성심껏 劃을 긋는다고 제대로 된 글씨가 나오는 것은 아니다. 더군다나 획을 함부로 한다면 살려는 지경에는 이를 수가 없고 죽는 지경에 이르게 될 것은 자명하다. 그 이유는 획마다 神이 있기 때문이다. 이 神은 한 획을 三折하면 되는데, 이는 은봉으로 할 수 있다. 결국 은봉은 획의 정신을 드러나게 하는 것이다. 그렇다면 어떻게 해야 획에 정신을 표현할 수 있는가. 획을 쓰기 전에 마음에 먼저 정한 바가 있어 조금도 구속됨이 없다면 획마다 정신이 담겨질 것이다.

여기서 神을 머물게 했던 ‘三過折筆’은 무엇을 말하는가. 이에 대해 『획법』에 보충 설명이 있다. 삼과절필은 붓을 세번 멈춤을 말한다. 멈추는 곳에는 반드시 凝融이 있고 지나가는 곳에는 반드시 緊健이 있으니, 건장하면 평온할 수 있고 무르녹으면 精緊할 수 있다.¹⁶⁾ 결국 三過折筆은 붓의 작용에서 생기는 획의 이치를 설명한 것이다.

停은 行意를 머금고 行은 停意를 가져야 하니, 이것이 “멈추되 행하는 것이요, 행하되 멈추는 것.”이라는 말이다. 멈추되 행한다는 것은 貞이 元을 머금고, 행하되 멈춘다는 것은 元이 貞을 가진다는 것이다.¹⁷⁾

획이 왼편으로 향하고자 함에 반드시 오른편으로 가려는 뜻이 있어야 하고, 획이 오른편으로 향하고자 함에 반드시 왼편으로 가려는 뜻이 있어야 한다.¹⁸⁾

15) 『弘道先生遺稿』『筆訣·劃法』, “劃欲其生而不欲其死, 劃劃留神, 毋得放過. 留神如之何? 必三過折筆, 隱鋒而爲之也. 如之何隱其鋒? 惡其骨之太露也. 隱鋒者, 何也? 要其委曲而有精神也. 何以能有精神也? 劃劃預想省察而照管也.”

16) 『弘道先生遺稿』『筆訣·劃法』, “又曰, 所謂‘三過折筆’云者, 何也? 三停筆之謂也. 停處必須凝融, 過處必須緊健, 健使能平穩, 融使能精緊.”

17) 『弘道先生遺稿』『筆訣·劃法』, “停含行意, 行帶停意, 是曰‘停而行, 行而停.’ 停而行, 貞中含元也, 行而停, 元中帶貞也.”

두 가지 예는 옥동의 획법이 三過折筆을 기본으로 하고 글씨 획의 大小·長短·圓方·厚尖·輕重·停過·強柔·緊緩·大不大·小不小·長不長·圓不圓·厚不厚·輕不輕·停不停·過不過·強不强·緊不緊·敏健靜重과 같이 서로 상반된 속성 속에서 신을 나타낼 수 있는 길을 보여준 것이다.¹⁹⁾

이와 같은 획법의 논리는 作字法에서 상반된 속성의 조화로 나타난다. 우선 글씨 만드는 법은 반드시 중정에 있지 過不及해서는 안된다. 지나친 것은 놀려야 하고 미치지 못한 것은 더 가기를 바라는 변통이 있어야 한다.

긴 획이 많으면 짧게 하고 짧은 획이 많으면 길게 하고 큰 획이 많으면 작게 하고 작은 획이 많으면 크게 하고 넓은 것은 좁게 좁은 것은 넓게 한다.

빽빽한 것은 성글게 하고 성근 것은 뻑뻑하게 하고 둔한 것은 민첩하게 하고 강한 것은 약하게 하고 약한 것은 건장하게 하고 가벼운 것은 무겁게 하고 흠어진 것은 거두게 하고 흐르는 머물게 한다.

빽빽한 것을 능히 성글게 하며 성근 것을 능히 뻑뻑하게 하며 느린 것을 능히 빠르게 하며 맑은 것을 능히 어둡게 하며 긴 것을 능히 짧게 하며 짧은 것을 능히 길게 하며 넓은 것을 능히 좁게 하며 좁은 것을 능히 넓게 하며 큰 것을 능히 작게 하며 작은 것을 능히 크게 한다.²⁰⁾

作字法의 핵심은 글자의 조화에 있다. 긴 획이 많으면 짧게 하고 뻑뻑한 것은 성글게 하고 짧은 것은 길게 하여야 한다. 획수가 많은 ‘慶’字는 획수가 적은 ‘口’字와 作字法이 다를 수 밖에 없다. 또한 각 글자는 고정되어 있는 것이 아니라 앞뒤 글자와의 조화도 고려되어야 한다. 이는 살아있는 글자가 되려면 자신의 공간뿐 아니라 앞 글자에서 이어져 온 연속성(氣)를 뒤의 글자에 넘겨주어야 한다. 다음의 진술은 이 점을 분명하게 한다.

반드시 그 心法을 연구하고 절대로 모양에 의지해 글씨를 쓰지 말아야 한다. 그러면 아마도 算字·死劃·書奴가 될까 걱정이다.

古語에 “太上은 傳神하였고 다음은 傳意하였고 그 다음은 傳形했다”라고 하였다. 傳形은 모양에 의지한 것이 아닌가?²¹⁾

18) 『弘道先生遺稿』『筆訣·劃法』, “劃欲向左, 必有含右底意, 欲向右, 必有含左底意.”

19) 『弘道先生遺稿』『筆訣·劃法』, “一大一小, 一長一短, 一圓一方, 一厚一尖, 一輕一重, 一停一過, 一強一柔, 一緊一緩, 一敏健能一靜重. 大而不大, 小而不小, 長而不長, 圓而不圓, 厚而不厚, 輕而不輕, 停不停, 過不過, 強不强, 緊不緊, 敏健而能靜重.”

20) 『弘道先生遺稿』『筆訣·論作字法』, “長多求短, 短多求長, 大多求小, 小多求大, 廣求狹, 狹求廣. 密者疎之, 疎者密之, 鈍者敏之, 強者弱之, 弱者健之, 輕者重之, 散者斂之, 流者收之. 密而能疎, 疎而能密, 重而能輕, 清而能重, 長而能短, 短而能長, 廣而能狹, 狹而能廣, 大而能小, 小而能大.”

만일 글자의 심법은 익히지 않고 단지 名人의 글씨를 본받아 기교로 하면 써놓은 글자는 단순한 산가지의 나열처럼 아무런 생동감이 없을 것이다. 이는 死劃이며 書奴이다. 이 점을 염두에 두고 古語에는 傳神이 최고의 경지이며 傳意가 그 다음이고 傳形이 다음이라 하였다. 그렇다고 마음대로 글씨를 쓸 수 있는 것은 아니다. 사람들이 명인의 글씨모양을 벗어난다는 명목으로 제멋대로 쓴다면 오히려 해는 커질 것은 뻔한 이치이다.

이와 같이 劃法이나 作字法을 설명하고 나서 미진한 점은 『筆訣論要』에서 거론하고 있다. 원고는 書를 다음과 같이 설명한다. 書는 대략 劃·字·行·章·編으로 세분된다. 첫째, 획은 剛柔·緩急·長短·大小가 있으며, 획의 운용의 묘는 획에 내재된 정신과 會通하여 때에 따른 변화를 볼 줄 아는데 있다. 둘째, 字는 중획이 모여 일체를 이룸이니 모든 물건 제 형체를 가지고 있다. 셋째, 行은 처음에는 꼳꼳히 가다가 중간에는 우연히 굽어지다가 끝에서는 바른 곳으로 돌아오니 천지만물의 운행과 같다. 衆行이 서로 모이고 영켜 一章을 이루는데 이는 같은 것끼리 모이고 무리로 나뉘는 형상이다. 行은 처음에는 서로 뻑뻑하나 우연히 서로 성글어서 끝내 뻑뻑한 곳으로 돌아가기도 하고, 처음에는 서로 성글다가 반대로 뻑뻑하여 끝내 영성한 곳으로 돌아가는 경우도 있다. 다시 부연하면 다음과 같다.

書란 陰陽을 형상한 것으로, 衆劃이 합하여 字가 되고 重字가 합하여 行이 되고 衆行이 합하여 章이 되고 衆章이 합하여 編이 된다.²²⁾

다음으로 玉洞은 일반론적이고 잡다한 사실을 『잡론』에서 다루고 있다. 一字 중의 획들은 主劃을, 一行 중의 字들은 主字를, 衆行 중의 行들은 主行을, 衆章 중의 章들은 主章을 중심으로 나열되어 있음은 글씨 속에 온갖 세상의 묘한 이치를 담고 있다고 한다.²³⁾

결국 玉洞은 書法에서 서예를 익힐 때 기본적인 문제로 부각되는 操筆·運筆·磨墨의 法을 제시 하면서 劃法에 대한 철저한 이해를 요구하고 있다. 그는 劃法에 凝神默會의 精神을 요구하고 있는데, 단지 산가지처럼 나열한 획법은 死劃이며 書奴에 불과하다는 입장이다. 이런 획법의 정신이 作字法에도 자연히 적용됨으로써 書藝에서도 傳神은 최고로 경지라 할 수 있다.

21) 『弘道先生遺稿』『筆訣·論作字法』, “必須釋其心法, 切勿依樣字劃, 恐爲算字, 恐爲死劃, 恐爲書奴. 古語曰, “太上傳神, 其次傳意, 其次傳形.” 傳形非依樣乎?”

22) 『弘道先生遺稿』『筆訣·筆訣論要』, “書者, 象陰陽而已, 合衆劃而爲字, 合衆字而爲行, 合衆行而爲章, 合衆章而爲編.”

23) 『弘道先生遺稿』『筆訣·雜論』, “一字之中, 衆劃森森, 顧戀主劃, 一行之中, 字字朝乎主字, 衆行朝主行, 衆章朝主章, 如衆星之拱北辰, 衆山之拱崑崙, 衆流之朝宗于海, 日月之統于歲, 衆律之統于黃鐘, 如衆民之統于君, 如水之戀山, 如藤蘿之戀于木, 其脈絡之連續, 精神之流通, 如水之波瀾焉, 淵淵乎洋洋乎浩浩焉, 不可得以狀, 非繫局於形氣者之所可測也.”

3. 書家에 대한 평가-正法과 異端

옥동은 다른 書家의 글씨를 평가하는데 正法과 異端을 들고 나왔다. 그는 왕희지체를 정법으로 여기고 있는데, 그로부터 떨어진 경우는 異端이라는 점을 강조하였다. 『論前朝』에서 金生·靈業·坦然·禪坦·文公裕 중에서 네 사람은 왕희지를 배웠고 문공유만이 진체와 촉체를 함께 배웠다고 설명하고 나서 김생이 제일이라 하였다.²⁴⁾ 이런 평가 다음으로 『論我朝筆家』에서 安平·聽松·孤山·蓬萊·石峯·聽蟬 중에서 몇 사람은 뛰어난 재주로도 正法에 이르지 못한 것은 俗習에 젖어 들어 고질이 되었고, 몇 사람은 이를 벗어나고자 노력을 했으나 이단을 추종하였다고 논평하였다.²⁵⁾ 前代의 書家 중에서 玉洞이 가장 가혹하게 비판한 글씨는 석봉이다.

資質이 野鈍했지만 부지런히 노력하여 비로소 조금이나마 運劃과 造字의 법을 알게 되었다. 그렇지만 오히려 正法의 妙에 깊게 통할 수 없었기 때문에 글자는 野俗·頑鈍하고 壅塞·비루하여 함변하는 법을 알 수 없었다. 운획이 완둔하고 비속하며 敏·緊·精·切의 뜻이 없었으니, 그 積工의 익힘에 의지하여 어찌다 속임과 세과에 용납되었다. 이는 세상 사람들이 고루한 건문에 미혹되어 깨닫지 못하는 것이다. 슬프도다! 이같은 筆은 마땅히 양묵과 향원 같은 것으로 멀리 물리치는 것이 좋겠다.²⁶⁾

玉洞은 왕희지체 이후에 자신의 독자적인 서체를 이룬 중국의 書家들에게도 비난의 화살을 멈추지 않았다. 조맹부의 법에 대해 “心術이 바르지 못하여 正法에 어긋나기 때문에 劃法이 간사하고 사특하고 字法이 간교하니, 이것이 여우처럼 세상을 홀리는 까닭이다. 마땅히 간사한 사람을 꿰듯이 하고 음란한 소리와 여색을 멀리하듯 하여야 한다.”²⁷⁾라고 하고, “조맹부의 법은 참을 어지럽힘이 지극하다. 용렬하고 비루하기 때문에 高明者는 취해 배우지 않는다.”²⁸⁾ 이런 태도는 鍾繇·顏真卿·米芾 등의 글씨에도 그대로 적용되고 있다.

24) 『弘道先生遺稿』『筆訣·論前朝』, “金生·靈業·坦然·禪坦·文公裕, 金生·靈業·坦然·禪坦學右軍, 文公裕雜晉蜀, 金生爲第一.”

25) 『弘道先生遺稿』『筆訣·論我朝筆家』, “安平文而浮, 聽松文而滯, 孤山巧而俗, 蓬萊清而放, 石峯野而鈍頑, 聽蟬險而刻促. 此數三公皆有超群絕俗之才, 多年積功, 宜乎深造精微, 而終不聞正法者, 何哉? 不幸當道喪之日, 染於俗習痼矣. 間有一二欲免於俗習者, 異端又從而誘之, 誰能卓然超出而復正哉!”

26) 『弘道先生遺稿』『筆訣·論石峯』, “資質野鈍, 謹而始得, 稍知運劃·作字之法, 而猶未能深通正法之妙. 故作字野俗而頑鈍, 壅塞而庸陋, 有不知合變處, 運劃亦頑鈍而庸俗, 無敏緊精切之意, 賴其積功之習, 容以惑陷溺之世波. 世人膠於聞見, 迷不能悟, 惜哉! 如此之筆, 當如楊墨·鄉愿, 闕之遠之可也.”

27) 『弘道先生遺稿』『筆訣』, “心術不正, 悖於正法. 故劃法回邪, 字法奸巧, 所以狐媚於世, 當如佞人而絕之, 當如淫聲·亂色而遠之.”

28) 『弘道先生遺稿』『筆訣』, “孟頫之法, 亂真極矣, 庸俗, 故高明者, 有所不取.”

正字[해서]는 程邈에서 시작하여 鍾繇·衛夫人에서 성하고 王羲之에 이르러 크게 이루어지니 이후로는 쇠하였다.

行書는 鍾繇에서 성하고 王羲之에 이르러 또한 크게 이루어 진다. 또 王洽·王獻之가 있고, 唐太宗·虞世南·褚遂良·米芾의 流가 있다.

草書는 張芝에서 시작하여 또한 王羲之에 이르러 크게 이루어지니 이후로 쇠퇴한다. 한번 狂僧 懷素로부터 楷書·草書의 법이 어지러워지고 더욱 쇠한다.²⁹⁾

여기서는 [판·왕희지] 이전 시대는 제외하고 楷書·行書·草書의 정통 정법을 밝히는데, 각 체마다 왕희지가 대성했음을 말하고 있다. 그리고 유교 전통의 역사 이해 방식대로 集大成者 이후로는 서예가 쇠퇴하는 것으로 평가하였다. 이단은 古書의 법·왕희지체에서 떨어진 것이다.

이단의 짝은 王獻之로부터 시작하며 張旭·顏真卿·歐陽修·柳公權·崔致遠·米芾·安平大君 등에서 성하니 더욱 심한 경우는 懷素·蘇軾·趙孟頫·張弼·黃耆老·韓濩 등이다.³⁰⁾

왕희지 이후의 서가들은 세월의 흐름에 따라 원래의 정법에서 떨어져 이단으로 기울 수밖에 없다는 인식을 보여준다. 이단의 짝이 왕희지의 아들에서 시작한다는 말은 더욱 그러한 사실을 증명하는 것이다. 그런데 정법과 이단이란 이분법은 왕희지로부터 얼마나 떨어졌는가를 기준으로 하기 때문에 주자의 경우는 곤란한 문제였다. 朱子는 大賢이므로 이단을 따를 리가 없는데 글씨의 체에 의심스러운 구석이 있다는 것이다. 옥동은 주자가 모든 일을 잘 할 수 없다고 하면서도 혼란스러운지 주자의 글씨체에 대한 사실판단을 유보하고 있다. 대현의 은미한 뜻을 후생이 잘 모를 수도 있다는 것이다.³¹⁾ 이와 달리 정법과 이단을 확연히 분리하여 평가했다라도 다시 적용의 기준을 바꾸는 경우도 없지 않다. 석봉 한호의 경우가 그렇다. 『進論』에서 석봉은 형태에 의지하여 得見하였고 말년에는 글씨에 구습이 사라져 정법에 가깝게 되었다고 보충한다.³²⁾

이처럼 앞에서 언급한 玉洞의 書論은 획에 대한 이해부터 易學을 적용하는 이상주의적 색채

29) 『弘道先生遺稿』『筆訣·辨正法與異端』, “正字始於程邈, 盛於鍾繇·衛夫人, 至於王羲之而大成, 自後衰矣. 行書盛於鍾繇, 至羲之而亦大成, 又有王洽·獻之, 又有唐太宗·虞世南·褚遂良·米芾之流. 草書始於張芝, 亦至於羲之而大成, 自後亦衰矣. 一自狂僧, 亂真草法尤衰矣.”

30) 『弘道先生遺稿』『筆訣·辨正法與異端』, “異端之萌, 始於獻之, 熾於張長史·顏魯公·歐陽詢·柳公權·崔孤雲·米元章·梅竹軒, 甚者懷素·蘇東坡·趙子昂·張東海·黃孤山·韓石峰.”

31) 『弘道先生遺稿』『筆訣·辨正法與異端』, “朱夫子, 大賢也. 必不好異端, 而似有疑似者, 文公豈徧也哉? 此必後生之所見, 有所未到而然也歟!”

32) 『弘道先生遺稿』『筆訣·進論』, “石峯大抵依樣得見, 末年書罷舊習, 多近正法.”

때문에 다른 書家의 적극적인 호응이 드물었다. 다만 玉洞의 조카인 惠寔 李用休의 글에서 書法의 正道가 形을 본뜨는 것이 아니라 神을 표현하는 데 있다는 정신으로 전해지고 있다.³³⁾ 惠寔은 좋은 글씨를 쓰고자 할 때 작가의 정신을 담아내는 것이 중요하다고 지적하였다. 그는 하나의 글씨에서 眞意가 나타나지 않는다면 臨摹·讀帖·讀書의 잘못에 있다고 하였다. 요점은 글씨의 작가의 뜻이 중요하다는 점이다.³⁴⁾ 王僧虔은 서예의 높은 경지는 정신과 풍채이고, 다음은 형태와 본질이라고 하였다. 하나의 글씨가 살아 있다는 것은 정신과 풍채가 생동감 있게 나타나는 필세에서 확인이 된다. 따라서 처음 배우는 사람이나 일정한 경지에 든 사람이 항상 주의하여야 할 점은 글씨에 담겨지는 정신과 풍채이다. 결국 惠寔은 글씨에 어떻게 작가의 정신을 담는가라는 문제로 관심이 모아지고 있다.

IV. 맺음말

18세기 書와 書論을 규정짓는 요소는 왕희지의 법첩이라 할 수 있다. 특히 옥동은 왕희지의 법첩을 규범으로 여겨, 그 精髓를 체득하는 일에 매진하여 동국진체를 완성하였다. 그리고 자신이 이룩한 서체를 이론화하여 『筆訣』로 저술했다는 점이다. 그래서 후대에 性齋 許傳(1797~1886)은 <弘道先生玉洞李激行狀>에서 옥동을 다음과 같이 긍정적으로 평가하였다.

선생(玉洞)은 필법에 있어서도 그 묘한 경지에 깊이 나아갔으니 대개 梅山公(李夏鎭)이 燕京에 사신 갔을 때에 왕희지가 쓴 『樂毅論』을 구입하여 왔기 때문에 선생은 실로 여기에서 필력을 얻은 것이다. 글자가 클수록 획은 더욱 웅대하고 걸출하여 은으로 만든 고리 철사로 끈 새끼 같고, 자유분방하면서도 질서가 있어, 태산같이 높은 산이 하늘까지 높이 솟아 우뚝 선 것 같다. 나라 사람들이 선생의 글씨를 얻어 글자 하나하나를 보배로 귀중하게 여겼다.

33) 『南遜菴臨懷素自敘帖跋』, “此帖, 非徒觀者不以爲臨, 雖起素師示之, 必自疑其當時乘醉又寫一本也. 楷之有草書, 猶禪之有散聖, 而素之於旭, 亦猶善財五十三參之德雲比丘也. 懷素之自敘, 卽古人自寫其眞之意. 遜菴之以懷素體書懷素敘者, 亦古人敘人文集, 仍用其人文法者, 奇哉! 人但見素草之狂怪怒張, 而不知敘未有徒增愧畏之謙辭, 所謂巧藏於朴, 動出於靜者, 是已. 昔有問老子註, 誰爲最? 答者曰, 有老子方許註老子. 余以爲有遜菴翁方許評遜菴書. 語曰, 行雲無定局. 草書無定體. 然夏雲與夏雲同, 冬雲與冬雲同, 漢草與漢草同, 晉草與晉草同. 此則無局無體之中, 有局有體也. 今遜翁之同素師者, 積習之久, 靈通悟生, 默生寂來, 鈔契玄符也. 桃花栢樹之神解, 非守株索劍者所能與也.”

34) 惠寔은 글씨뿐만 아니라 그림에 대해서 작가의 뜻을 중시하였다. 『惠寔雜著』 『題鄭石癡散花』, “天地間, 此山此水之必有必無, 未可懸斷, 如其無也, 不害爲補缺手. 因夢而見者, 夢覺則空, 遇時而發者, 時過則歇, 此景常在而常新, 可寶也. 略略數筆對之, 生遠思而解幽憂, 始知畫有益耳.”

東國眞體는 실로 옥동으로부터 시작되어 恭齋 尹斗緒, 白下 尹淳, 員嶠 李匡師 등은 모두 그 실마리를 이은 자들이다. 일찍이 원고는 “옥동의 글씨는 의론으로 감히 도달할 수 없는 경지이다”라고 하였다.³⁵⁾

다른 평자는 “그 초서법은 晋體를 답습하지 않고 스스로 융통성 있게 하여 쉽고도 예쁘고 시원하게 되었으니 다만 기백이 조금 모자르다. 그러나 聽蟬 李志定과 겨룰 만하다.”라고 하였다.³⁶⁾ 하지만 옥동의 서예이론은 당대에 유행하는 法帖의 문제점을 간과한 부정적인 측면이 있다. 康有爲(1858~1927)의 다음과 진술에서 알 수 있듯이 法帖의 한계는 가볍게 넘길 문제는 아니다. 물론 이로 인해 옥동은 ‘싫든 좋든’ 이런 ‘불량품’의 범접을 學書過程에서 벗어나는 계기를 마련하는 것으로 보인다.

오늘날 帖學을 존중하려고 하나 들고 도는 번각본으로 이미 무너져서 부득불 碑를 존중할 수밖에 없다. 당나라 비를 숭상하려고 하나 마멸로 이미 무너져서 부득불 南北朝의 비를 존중하지 않을 수 없다. 존중하려는 것은 그것이 옛것이기 때문이 아니다. 필획이 완전하고 정신이 흘러나와 임모가 쉬운 것이 첫째 이유이다. 隸書와 楷書의 변화를 고찰할 수 있는 것이 둘째이다. 후세의 원류를 고찰할 수 있는 것이 셋째이다. 당나라 사람은 결구를 말하고 송나라는 의태를 숭상하나 육조 비의 각 체에는 이것이 모두 갖추어져 있는 것이 넷째이다. 필법을 길게 펴서 새겨 들어갔기 때문에 웅장하고 기이한 모서리가 나오고 영접함에 겨를이 없으니 실로 이는 당과 송나라에서는 있지 아니한 것이니 그 다섯째이다. 이 다섯 가지 이유가 있으니 또한 존중함에 마땅하지 않겠는가!³⁷⁾

35) 『性齋集』, “先生於筆法, 亦深造其妙, 蓋梅山公, 使燕時, 購王右軍手書樂毅論以來, 故先生實得力於此. 字愈大而劃雄傑, 銀駒鐵索, 縱橫而不錯, 泰山喬嶽, 峻天而特立, 國人得之, 字字寶重, 東國眞體, 實自玉洞始, 而尹恭齋斗緒, 尹白下淳, 李員嶠匡師, 皆其緒餘. 員嶠嘗曰, 玉洞筆, 議論不敢到也.”

36) 『槿域書畫徵』, “其草法不蹈晋轍, 而自爲伸縮, 容易婉暢, 但氣魄少遜. 然可與聽蟬并驅.”

37) 康有爲, 廣藝舟雙楫, “今日欲尊帖學, 則翻之已壞, 不得不尊碑. 欲尚唐碑, 則磨之已壞, 不得不尊南北朝碑. 尊之者, 非以其古也. 筆劃完好, 精神流露, 易于臨摹, 一也. 可以考隸楷之變, 二也. 可以考後世之源流, 三也. 唐言結構, 宋尚意態, 六朝碑各體畢備, 四也. 筆法舒長刻入, 雄奇角出, 迎接不暇, 實爲唐宋之所無有, 五也. 有是五者, 不亦宜于尊乎!”

恒齋 李匡臣은 朱王合一論者인가

정 인 재(서강대)

1. 서 론

하곡의 제자들은 스승의 학문적 특징을 한 마디로 요약하여 “오로지 우리 先正(霞谷)의 實心實學만이 한 世代 儒學의 으뜸이 됩니다”(惟我先正實心實學爲一世儒宗)라고 하였다¹⁾. 하곡 정제두[1649-1736]의 實心實學을 이어 받은 첫 번째 철학자는 恒齋 李匡臣[1700-1744]이다. 향재는 “대체로 봉우와 강설하면서 반드시 정밀하고 긴요한 일들을 가려 뽑아서 논 하지 않아도 된다. 비록 거칠고 有閑한 일들이라도 지극한 이치가 거기에 간직되어 있고 實心으로 강론하면 역시 무방하다. 만약 實心이 아니면 비록 정밀하고 긴요한 것이라 하더라도 내 것이 아니다.”²⁾고 하여 實心을 강조하였음을 알 수 있다.

향재의 사촌 동생[從弟] 이광사는 “내가 하곡 鄭선생의 德義를 사모한 지 몇 년 되었으나 사는 곳이 외져서 신해년(1731년) 봄에 비로소 강화에 들어가 선생을 뵈고 평상아래에서 實學의 요체를 들었다. 그 다음해 다시 들어가 여러 달 머물면서 더욱 들은 바가 있고 또 그 뒤로도 간혹 왕래하였다.”³⁾고 하였다. 그가 들은 실학의 요체는 바로 하곡의 실심실학이었던 것이다.

향재는 이광사가 편집한 <先世言行錄>의 후기를 쓰면서 “우리 先世는 이름다운 덕을 지극히 실천하여 율창하고 성대하였다. 총괄적으로 말하면 화려함을 버리고 실학에 힘쓰는 것[捨華而務實]에서 벗어나지 않았다 그것은 단지 소박하고 검약하며 변변하지 못하게 먹고 허름한 옷을 입는 다는 것을 말하는 것이 아니다. 겸손하고 조심스럽게 마음을 지니고 순수하고 독실하게 처신하여 명분을 따라 외적인 것을 힘쓰지 않다 이것이 우리 집안이 오랜 세월동안 쌓아온 규칙이다.....광사가 이 글들[書]을 흠모하여 묶은 것[慕集]은 참으로 모습을 생각하며 흠모하고 기뻐하여서 그 實心으로 實行함을 자산으로 삼으려 하였다”⁴⁾고 하였다. 이것을 보면 이씨

1) <再疎> <<霞谷集>>

2) <思省錄> <<恒齋遺稿>> 39쪽

3) <서증서부군씨><<圓嶠集>>,

가문이 대대로 무실을 家規로 삼았음을 알 수 있다. 그러나 이글은 이광사가 하곡을 만난 다음 해(壬子;1732년) 쓴 글이므로 이광사가 하곡에게서 실학의 요체를 듣고 선세의 언행록을 만들었을 가능성도 배제 할 수 없다. 이광사는 捨華務實의 家規와 하곡의 實心實學을 계승하여 實心實行을 자산으로 삼으려 한 것이라 볼 수 있다.

항재는 하곡선생의 학문을 논하면서 이렇게 말하였다. “선생님은 젊은 나이[初年]에 주자학을 좇아서 일삼았다. <朱子大全> <朱子語類> 등의 저서는 의리가 자세하고 세밀하며 蠶絲牛毛도 연구하고 완미하여 사색하지 않은 것이 없었다. 그리고 格物致知之 학설에 대하여 돌아보아 그것을 마음에 되돌리고 여러 가지 일에 실험해 보았다. 그러나 주자의 格物致知는 끝내 서로 모순되니(抵牾)곳을 가지고 있었다.”⁵⁾ 이것을 보아 하곡은 주자학에 대하여 깊이 연구하였으며 특히 格物致知에 대하여 여러모로 탐구하였으나 모순을 느끼었다는 것을 알 수 있다.

주자학에 대한 모순을 느끼던 차에 그는 왕양명의 글을 읽고 양명학 연구에 몰두하였다. 항재는 그 과정을 이렇게 말하였다.

중년이후 양명의 글을 얻어 그것을 읽었다. 왕양명의 致良知 知行合一에 이르러 간단하고 쉬우며 깨끗하고 맑아서 아지 못하는 사이에 마음이 약동하고 성찰함이 있었고 또 다시 여러 경전을 참고하였다. 대체로 精一, 性命의 미묘함은... 서로 부합되었다. 마침내 여기[양명학]에 다 마음을 오로지 하여 뜻을 이루었다. 이것은 考亭[주자]과 다름을 추구하려고 한 것이 아니다.⁶⁾

항재는 하곡이 이미 밝히었듯이 주자와 다른 이설을 추구하기 위하여 양명학을 연구 한 것이 아니고 양명학 자체의 학문적 매력에 이끌리어 연구에 전념하였다고 본 것이다. 항재는 주자학과 양명학의 차이는 그 문에 들어가는 방법이 번거로운지, 간이한지 그리고 분리 하였는가 합치었는가의 차이일 뿐이라고 보았다. 주자를 높이고 믿은 것은 처음에서 달라지지 않아 그 글의 의미가 밝고 타당한 곳은 역시 옳기거나 바꾼 적이 없었다고 하여 주자학을 버리고 양명학으로 전환한 것이 아니라고 주장하였다. 문하생이 주자의 章句集註로 배우길 원하면 장귀집 주로 教授하였고 원하지 않으면 반드시 양명설로 이끌어[誘引] 주었다고 하여 학생들에게 주자학과 양명학에 구애되지 않고 가르침을 주었던 것이다. 하곡선생이 독실하게 공부를 한 것은 이 방법 저 방법이 동일하게 한 곳으로 돌아가기 때문이라고 하였다. 그래서 만약에 양명설을 물어보는 사람이 있으면 그것을 꺼리지 않고 그 이해 정도에 따라서 깨우쳐 주었다고 하면서

4) <書先世言行錄後> <<恒齋遺稿>> 卷一 42쪽

5) <論鄭霞谷學問說> <<恒齋遺稿>> 卷一 43쪽

6) 上同

이것이 하곡선생이 처음부터 끝까지 意를 주로 하였다(主意고 하였다.)⁷⁾ 하곡은 주자학과 양명학 어느 한 곳에 매어 있지 않고 양자를 자유자재로 넘나들며 학생들을 가르쳤다. .

항재는 襄仲 李匡贊과의 이기 심성설에 대한 논변에서도 하곡의 학문의 특징을 다음과 같이 말하였다. “근세 하곡 정공이 일생 저술하여 기록한 것은 朱子の 心與理 陽明의 心與理이 아닌 것이 없다. 뿐만 아니라 단지 이것으로 학술의 內外分畧의 차이로 삼았을 뿐이며 이것으로 理氣分畧의 차이로 삼은 적은 없었다.”⁸⁾ 이것을 보면 하곡의 문제의식이 마음과 이치를 안팎으로 둘로 나누어 보느냐 합하여 보느냐의 차이를 밝혀 보는데 있었음을 알 수 있다. 항재는 하곡의 이러한 사상을 계승하여 주자학도 결국은 心學이라고 주장하기에 이른다.

2. 이광신의 생애

이광신의 생애와 사상전환 과정에 대하여 그의 사촌 동생인 이광사(李匡師)는 행장을 쓰면서 이렇게 말하였다.

항재선생은 휘가 광신이고 자는 직용(直用)이다. 정종 종정황자 덕천군 후생이 건종(建宗)의 시조가 된다.좀 장성하여 문장에 뜻을 두었고 백기를 넘쳐흐르도록 보았다. 약관에 큰 한숨을 쉬며 말하기를 성현이 되는 것을 학문으로 삼아야 마땅하다고 하면서 마침내 다른 이단을 물리치고 경전의 이치에 마음을 깊이 빠지게 하였다.....뒤에 강화도에 들어가 정문강선생을 배알하였다. 문장은 큰 원로 학자로서 학문을 깊숙이 하였다. 세상 사람은 혹 그가 왕양명을 숭상하였다고 하여 비난하였다. 항재선생은 처음에는 만나고 싶지 않았었다. 그러나 그의 학문이 정확하고 깊으며 독실한 것을 보고는 탄식하여 이렇게 말하였다. 그 저서를 보지 않고는 가벼이 나무라서는 안 된다. 돌아가서 王文成集을 취하여 그것을 읽었다. 그리고 이렇게 말하였다. 晦翁 같은 진함은 아니지만 그러나 도를 파악함이 정확하고 간략하여 요점 역시 취할 만하다. 어찌 이류(異類)로써 배척하는데 까지 이르겠는가? 왕양명 주자를 건주어 묻고 대답하는 글(擬王朱問答)을 지어서 그것을 변호하였다.⁹⁾

항재는 덕천군의 후예로써 처음에는 문장과 제자에 관심을 두었고 20대에 주자학을 전심전력하여 연구하였다. 강화도에 들어간 뒤에 하곡(문장은 하곡의 시호)을 만나고 난 뒤에 양명문

7) 상동

8) <與襄仲辯難朱王理氣說> <<恒齋遺稿>> 卷一 18쪽

9) <<항재유고>> <의왕주문답>

집을 읽고 그 도의 정확 간단함을 파악하여 마침내 왕양명과 주자를 비교하여 대화하는 형식으로 글을 지었다. 그것이 바로 <의왕주문답>이다. 항재유고에 이 글을 쓴 연대가 임자(壬子)라고 되어 있는데 서기로 1733년이며 항재가 33세이고 하곡이 84세 되던 해이다. 당시 어떤 사람이 하곡은 양명학에 빠져있다고 비판하는 바람에 처음에는 만나려고 하지 않았었다. 그러나 하곡을 만나고 난 뒤에는 양명학에 대한 정확한 이해를 통하여 당시 사람들이 하곡이 양명학을 한다고 비난하는 것을 변호하여 양명학이 주자학과 다르지 않음을 천명하면서 이렇게 말하였다.

아! 도를 아는 자가 드물다. 이름과 알맹이가 밝혀지지 않고, 같음과 다름이 나누기 어렵다. 보라색을 빨강색이라고 아는 것은 본래 잘못되었다. 그런데 빨강색을 가리켜 보라색이라고 하는 자 역시 미혹되었다. 세상 사람들은 하곡선생이 왕씨의 학문을 위하여 주자(考亭)에 어긋난다고 생각하였다. 그를 향하여 높이 믿고 사모 할 수가 없었다. 심한 것은 단서의 다름과 문하 노선의 차이로 인하여 마치 흑백의 갈라짐이 있는 것처럼 보기도 하였다. 마치 보라와 빨강의 관계와 같은 뿐만 아니라 그것 역시 생각하지도 않았다. 마치 왕씨와 선생의 학문은 사물을 끊어버리고 떠나며, 문자를 벗어던지고 생략하고, 지견(知見)을 장애로 여기고, 깨달음(了悟)을 궁극적으로 생각하는 것처럼 만들어 버린다면 그것은 주자를 등졌다고 말하여도 좋다. 이단이라 해도 좋다. 그러나 왕씨의 학문은 한 조각의 양지(良知)위에서 다만 묘한 계합을 전할 뿐만 아니라 또 다시 경험과 경전의 가르침을 고려하여 의리를 연구하고 사무(事務)에서 두루 다스려지고, 문장에서 발휘한다면 그것은 텅빈 적막함(空寂)에 머물었다고 말 할 수 없다.¹⁰⁾

당시 학자들은 주자학만을 절대적으로 신봉하고 있었으므로 주자학의 본래 의미가 무엇인지도 모르고 맹목적인 신앙에 가까웠다. 따라서 주자학과 양명학의 정수를 깊이 탐구하지 못하고 양명학을 불교와 똑같이 생각하여 이단으로 배척하였다. 이것은 보라색과 빨강색을 구별하지 못하는 것과 마찬가지로 항재는 생각하였다. 그러므로 하곡에 대하여 사모하기는커녕 그가 양명학을 연구한다는 이유로 그를 기피하고 이단시 하였던 것이다. 그러나 하곡은 결코 선종(禪宗)에서 하는 것과 같이 문자를 세우지 않고 사물을 끊고 떠나 버리지는 않는다. 양명학은 양지의 본체에서 상달(上達)하여 묘한 경계를 드러내었을 뿐만 아니라 공부(治知)에서도 역시 일상 사무를 떠나지 않았으며 의리를 연구하여 결코 허공 적멸에 떨어지지 않았던 것이라고 항재는 이해하였다.

사실 하곡은 육왕 심학의 전통을 이어서 덕성을 높이는데(尊德性) 중점을 두었지만 다른 한편 도문학(道問學)의 주자학적 박학다지(博學多智)를 중시하여 예악, 산수, 천문(星曆), 지리(坤

10) <<항재유고>> <권2 <제하곡정선생문>>

興) 등에 대한 연구 성과도 내놓았던 것이다. 항재는 하곡의 학문이 이치가 깃든 곳은 꿰뚫어 보지 않음이 없고 끝이 없이 넓은데 그 누가 적고 치우쳤다고 말했으며 하곡의 학문을 양명학이라고 할 것인가? 주자학이라고 할 것인가? 되물어 보았다.¹¹⁾ 하곡은 요순과 공맹(唐虞朱四)에 서부터 북송(北宋)의 네 스승(四子)과 그 제자에 이르기 까지 모든 학설을 참고하여 자기 말처럼 외우곤 하였다는 것을 보아 그의 도통(道統)의식은 주자학과 마찬가지로 양명학에도 있음을 간접적으로 이야기 한 것이라 생각한다. 하곡의 손에서 간이직절(簡易直切)한 양명학의 정신 뿐 만 아니라 박학다지(博學多知)의 실학의 정신도 아울러 겸비하고 있다. 이 점에서 한국양명학은 이른바 주관적 관념론(心學)에 머무르지 않고 實心實學의 방향으로 나아갔던 것이다. 항재는 이러한 면을 계승하여 자기의 철학을 전개하였다. .

3. 이광신의 왕학과 주학에 대한 견해

항재는 양명학과 주자학의 구분이 대학의 격물치지(格物致知)에 대한 해석에서 생긴 것이라고 보았다.

주자하다시피 대학의 경(經)에는 격물치지가 언급되어 있으나 전(傳)에는 없기 때문에 주자는 이것을 보충하여 이른바 보망장(補亡章)을 추가하여 만들었다. 여기에서 주자는 자기의 철학적 핵심을 표현하였던 것이다. 주자는 이렇게 말하였다.

이른바 앎을 넓힌다(致知)이 사물을 연구하는(格物) 데 있다는 것은 나의 앎을 넓히고자 하면 사물에 다가가서 그 이치를 캐묻는데 있음을 말한다. 대개 인간 마음의 영묘함(靈)은 인식 능력(知)을 가지고 있지 않음이 없고 천하의 사물은 이치를 가지고 있지 않음이 없다. 오직 이치에 대하여 아직 캐내지 못한 것이 있다. 그러므로 그 앎이 극진하지 못한 것이다. 이 때문에 대학이 처음 가르치는데 반드시 배우는 이로 하여금 천하의 사물에 다가가서 이미 알고 있는 이치에 따라서 더욱 그것을 캐물어서 그 지극한데에 이르도록 추구한다. 힘을 씀이 오래됨에 이르러 어느 아침에 환하게 트이어 하나로 꿰뚫어 진다. 그러면 여러 사물의 현상과 본질(表裏) 세부내용과 전체대강(精粗)이 이르지 않음이 없고 내 마음의 전체 큰 작용이 밝혀지지 않음이 없게 된다. 이것을 일러 사물이 연구 되었다고 하며 이것을 일러 앎이 지극함이라 한다.¹²⁾

주자가 말하는 격물의 의미는 사물에 다가가서 그 속에 있는 이치를 캐묻는 것(卽物窮理)이

11) 위와 같음

12) << 대학 >> <전5장 >

다. 다시 말해 다가간다는 것은 사물에 이른다는 것이다 주지는 지(至)자로 격자를 해석한 것이다. 주지는 인간의 인식능력의 영묘함이 천하 사물의 이치를 캐물어서 사물에 대한 지식을 넓히는 것이 바로 치지(致知)라고 생각하였다. 이미 알고 있는 사물의 이치에 근거를 두고 아직 알지 못한 영역에 까지 인식을 확대하게 되면 마침내 豁然貫通하여 사물의 현상과 본질 그리고 세부내용과 전체대강을 환히 알게 된다고 본 것이다. 할연관통한다는 것은 나의 인식과 사물의 이치가 내 마음 속에서 하나로 꿰뚫어져 있음을 말한다. 이것은 개개 사물에 대한 연구 즉 만수처(萬殊處)에서 시작하여 豁然貫通된 경지 즉 일본처(一本處)에 도달하는 공부인 것이다.

그런데 왕양명은 <대학교본>을 중시하여 주자가 보망장을 성의(誠意)와 정심(正心) 앞에 삽입한 것을 비판하고 격물에 대한 해석을 달리 하였다.

양명학에서의 격물치지는 주자학과 달리 격물의 격을 바로 잡는다는 정(正)자로 그리고 물자를 일 사(事)자로 해석하였다. 따라서 격물은 그릇된 일을 바로잡는 것이 된다. 그리고 치지에서 지는 양지를 가리킨다. 따라서 치지는 치양지 즉 양지를 실현시키는 것이 된다. 양명에게 있어서 격물은 마음속의 잘못된 의념을 바로 잡는 것이 되며 이것은 바로 양지를 드러내는 것이고 또한 뜻(意)을 참되게 하는 것이며 마음을 바로 잡는 것이다. 그러니까 格物 致知 誠意 正心이 다 같은 의미를 가지며 주자의 해석처럼 격물한 뒤에 치지하는 순서가 필요가 없게 된다. 이것은 근원적인 양지에서 시작하여 사물에 양지를 실현하는 공부인 것이다.

항재는 이렇게 말하였다. “아아! 주자학과 양명학의 구분은 대개 격물의 풀이에서 근원이 되었다. 주희는 이른다는 지(至)를 가지고 사물의 이치를 캐물어 이른다고 생각하였다. 왕양명은 바로잡는다는 정(正)으로 본원을 참되게 하고 바르게 하는 공부라고 생각하였다. 그리하여 후대의 학자는 각자 주로 삼는 바를 가지고 있다. 왕양명에 주력을 하는 이는 회암은 사물을 먼저하고 본원을 뒤로 하여 자신을 반성하는 요령이 없고 支離한 폐단을 가지고 있다고 주장한다. 주회암에 주력하는 이는 양명은 본원을 오로지 하여 사물을 내버리고 궁리의 공부가 없어 지름길로 건너뛰는 병을 가지고 있다고 주장하였다. 그러나 제가 가만히 생각해 보니 그렇지 않다고 생각한다. 이제 격자가 지(至)가되든 정(正)이되든 그것 중 어느 것이 孔子 曾子の 요지를 얻었겠는가? 그리고 양가(兩家)의 학문이 반드시 여기에 국한되어 치우친 데가 있지 않다.”¹³⁾ 항재는 대학의 격자는 주자학이나 양명학에서처럼 하나의 해석에 국한되어 치우쳐 있지 않고 두 가지 의미를 다 포함하고 있다고 보고 있다. 그러니까 본원과 사물 양자를 다 중시하는 태도를 가지고 대학을 읽자는 것이다. 이렇게 되면 주회암의 支離한 폐단도 왕양명의 건너뛰는 병폐도 다 막을 수 있다는 것이다.

항재는 <의왕주문답>에서도 같은 논지를 펴나가고 있다. “왕양명과 주회암이 학문을 논하

13) <<항재유고>> <제하곡정선생문>

는 구분은 그 요점이 격치의 설에 있다 주희암은 格物致知가 誠意正心보다 앞에 있다고 생각하였다. 왕양명은 앞뒤가 필요하지 않다고 생각하였다.”¹⁴⁾ 대학에서 말하는 8조목에 앞뒤의 공부 순서가 있는지 없는지를 둘러싸고 주자학과 양명학이 해석을 달리하였다 그것은 주희암이 主知主義의 態度를 가지고 있었으므로 격물치지를 강조하여 이것이 공부순서상 앞에 와야 한다고 주장하였다. 그런데 왕양명은 主意主義의 立場에서 있으므로 의지(意)를 참되게 하는 성의(誠意)공부가 위주가 되는 것이다. 그러나 앞서 언급한 바와 같이 격물 치지 성의 정심 수신은 하나의 일이라고 보았던 것이다. 그런데 항재의 입장에서는 주자학의 공부방법이나 양명학의 공부방법이 모두 가 다 聖學을 지향하고 있다는 점에서 일치하므로 길은 달라도 같은 목표를 가지고 있다는 것이다. 따라서 格字의 문자적 해석에 얽매일 필요가 없다는 것이다. 항재는 이렇게 말하였다.

격물치지는 학문을 하는데 최초로 손대는 곳이므로 밝히지 않을 수 없다. 그 훈고의 득실과 힘씀의 실질은 역시 格자가 어떠한지 국한 될 필요가 없다. 이미 학문에 뜻을 두었으면 義理를 밝히고 本源을 바르게 할 줄 알면 반드시 먼저 책을 펼치고 독서하고 사색하고 강의 토론해야 한다. 역시 성(誠)을 필요로 한다. 참으로 욕심을 막고 성찰하여 극복한다. 이것은 모두 가르침을 기다리지 않고도 인륜의 떳떳함을 잡고 덕을 좋아하게 된다. 저절로 근본을 따르지 않을 수 없다. 격자가 이룬다는 지자로 된 뒤에 비로소 독서 사색할 줄 아는 것이 아니다. 역시 격자가 바로잡는다는 정자가 된 뒤에 비로소 참됨을 간직하고 극복할 줄 아는 것이 아니다. 그렇다면 격물의 의미는 공자의 본지가 이룬다는 지에 있는지 바로 잡는다는 정에 있는지 알지 못한다. 요컨대 의리를 밝히고 본원을 바로 하는데서 벗어나지 않는다.이제 지자와 정자 중 어느 누가 의미를 얻고 누가 잃었는지 내버려두고 단지 의리를 밝히고 본원을 바르게 하는데 실제로 힘을 쓰게 할 뿐이면 비록 격자가 이룬다는 지가 되는 줄 알지 못해도 공리의 실제에 해가 되지 않는다. 비록 격자가 바로잡는다는 정이 되는 줄 알지 못해도 근본을 바르게 하는(端本) 사실(實)에 해가 되지 않는다. 여기에서 두 가지는 마침내 반드시 성경(聖經)이 말을 세운 본지에 합치될 것이다.¹⁵⁾

항재는 격물치지가 초학자들이 공부를 시작하는 곳이므로 먼저 문자의 의미를 해독하는 것이 필요하지만 학문의 본지는 글자나 문구(字句)의 해독에 있는 것이 아니라 의미와 이치(義理)를 밝히고 근본을 바르게 하는데 실제로 힘을 써야 한다고 생각하였다. 그런데 주자학과 양명학은 각기 격자의 의미를 재(至)자와 정(正)자로 달리 해석하고 자기들의 주장이 옳다고 한다.

14) <<항재유고>> <의왕주문답>

15) 위와 같음

그러나 두 가지 중 대학의 해석에서 어느 하나만이 옳다고 할 수 없는 것이다. 양자를 분리하여 보면 둘 다 어느 한 곳에 치우치고 국한되어 대학 경문의 참된 의미를 파악할 수가 없다는 것이다. 그런데 양자를 합하여 보면 의리가 밝혀지고 일관되게 해석된다고 하였다.

그는 당시 주자학과 양명학의 門戶意識을 비판하면서 “앉아서 하나의 격자를 지키고 오래 동안 해결되지 않은 의심을 데리고 다니면 무익한 논쟁을 불러일으킨다.”¹⁶⁾고 하였다. 향재에 의하면 주자학과 양명학은 그 특색이 표면적으로 보아 전자는 사물을 앞세우고 본원을 뒤로하는 것 같고, 후자는 본원을 오로지 하여 사물을 빼먹는 것 같아 각각 주로 하는 바를 가지고 있는 것 같으나 그 사실은 그렇지 않다는 것이다.¹⁷⁾ 그러므로 향재는 “오늘날 내가 사물이 아직 궁구되지 않은데서 誠意 正心공부를 하지 않고 내버려 두면 그것을 학문이라고 할 수 있겠는가? 오늘날 내가 本源이 아직 바로 되지 않았는데 사물의 이치를 내버리면 학문이라고 할 수 있겠는가? 그렇다면 가령 내가 주회암을 옳다고 여기면 至자의 풀이가 옳다고 말하는데 불과하다. 이 때문에 본원을 뒤로 할 수가 없다. 가령 내가 양명을 옳다고 한다면 正자의 풀이가 옳다고 말하는데 지나지 않는다. 이 때문에 사물을 내버릴 수 없다. 어째서 그런가? 수레의 두 바퀴와 새의 두 날개처럼 부득이 그러할 뿐만 아니라 본래 저절로 그렇지 않을 수가 없다.”¹⁸⁾

향재는 주자학과 양명학은 마치 수레의 두 바퀴처럼 어느 하나를 떼어 낼 수가 없는 것이다. 양자를 합하여 보면 회암은 사물을 위하여 결코 본원을 소홀히 한 적이 없으며 양명도 본원을 위하여 사물을 내버리지 않았던 것이다. 양자의 학설은 둘 다 본원과 사물을 중시하였으며 이것은 일상생활 중에서 체험하게 되면 저절로 학문의 종지가 밝혀진다는 것이다.

4. 氷炭錄에 나타난 心學 사상

이 글은 쫓달년[1743] 즉 향재가 세상을 떠나기 한 해전에 쓴 것이므로 그의 완숙한 사상을 엿볼 수 있는 자료이다. 그의 문제의식은 앞서 말한바와 같이 “양명과 주자설이 같고 다른 점이 마음과 이치를 나누었는지 합치하였는지에 있었다.”¹⁹⁾[陽明朱子說異同在於心理分合]는 것이다. 다시 말해 주자는 심과 리를 나누어 보았는데 반하여 양명은 심즉리를 주장한 것을 염두에 두고 말한 것이다. 따라서 향재는 이광찬과의 이기설에 관한 논변에서 자기이 입장을 밝히면서 “대개 형은 왕양명 주자에 대하여 언제나 둘 다 옳다는 뜻을 가지고 있었다.대개

16) 위와 같음

17) 위와 같음

18) 위와 같음

19) <氷炭錄> <<恒齋遺稿>> 卷 一16쪽

왕양명과 주자의 爲學入頭處는 마치 북쪽에 있는 燕나라와 남쪽에 있는 越나라처럼 서로 비슷하다. 다만 그들이 논한 바가 서로 得失을 가지고 있어서 마음속에 있는 얼음과 솟을 없앨 수 없다 그래서 <氷炭錄>을 저술한 것이다”²⁰⁾라고 하였다.

항재는 주자와 양명의 학설이 마치 얼음과 솟(氷炭)의 관계처럼 전혀 다른 것으로 본 것이다. 양자는 一本處에서 공부하는가 萬殊處에서 공부하는가 또는 上達을 위주로 하는가 下學을 위주로 하는가의 差異에서 왔다고 본 것이다. 항재는 良知와 知識, 知行合一과 知行並進, 致良知와 格物致知, 心卽理와 心與理, 등으로 양명학과 주자학의 개념을 정리하여 양자의 차이점을 보여 주었다.

1) 양지와 지식의 관계

항재는 <氷炭錄> 처음부터 양지와 지식의 문제를 논하면서 “知的 어찌 홀로 良知 뿐이겠는가? 대체로 見聞知識도 모두 知이다. 그런데 다만 聖人을 만드는 공부가 心學을 주로 하므로 왕양명은 양지로써 학설을 삼았다”²¹⁾고 하여 성인이 되는 공부는 견문을 통한 경험적 지식이 아니라 양지를 이루는 심학이라고 하였다. 항재는 이렇게 말하였다. 그는 “주자의 학설이 비록 지식으로 말을 하였으나 그것을 너무 지나치게 밀고나가서 모든 사물에 까지 미치지 않았다. 다만 義와 利 公과 私의 사이에서 분명히 따져서 그 지식을 넓힌 것이라면 그것 역시 왕양명의 양지설과 다만 아주 작은 차이만 있을 뿐이다.”²²⁾라고 하여 주자의 학문도 외적인 사물을 광범위하게 탐구한 것이 아니라 역시 윤리적인 문제[公私 義利]를 주로 하였다는 점에서 양명학과 유사한 점이 있음을 말 한 것이다.

그는 “왕양명의 학설이 양지를 知로 생각하고 知識을 知로 생각하지 않은 것은 知識이 양지가 아니기 때문이다. 그리고 양지를 知라고 생각하고 또 行이라고 생각한 것은 그 良知가 實로 안에 있고 마음에 있으면서 實로 行과 들이 될 수 없기 때문이다.”²³⁾라고 하였다. 왕양명이 말하는 知는 본체의 知를 말하고 외부에서 얻는 知識의 지가 아니며 知行이 합일된 양지를 가리키는 것이지 지와 행이 분리된 지식을 가리키는 것이 아님을 분명하게 밝힌 것이다. 그는 “왕양명의 학설은 반드시 치지를 치양지로 생각한다. 그리고 그것을 行에 속하게 한 것은 대개 未學이 知와 行을 나누어 공부하고 사물에서 知를 구하기 때문이다. 그러므로 반드시 이렇게 말해야 하였다대개 사람들에게 본체의 知를 알게 하고 밖에서 그것을 구하지 않게 한다.”²⁴⁾

20) <여양중변난주왕이기설> <우> 32쪽

21) <빙탄록>

22) 상동

23) 상동 13쪽

고 하여 양명학은 우리들로 하여금 본체의 지인 양지를 실행하는 致良知의 가르침을 알려 준 것이다. 외적인 사물을 추구하는 지식은 知와 行이 분리된 未學이라고 한 것이다. 그는 “밖의 지식에 내달려 힘쓰는 것은 知라고 일컬을 수 없다. 대개 行할 수 없기 때문이다. 行한 뒤에 그것을 知라고 한다. 知는 마음의 理인 까닭이다.”²⁵⁾라고 하였다. 외적인 사물에 대한 지식을 추구하는 것을 참다운 의미의 知라고 할 수 없다는 것이다. 그가 말하는 知는 양지를 가리킨다. 그러므로 그것은 마음의 이치 즉 天理라고 본 것이다.

그러므로 “만약 致知를 知識의 知로 생각한다면 知行은 저절로 둘로 되어 버린다. 어찌서인가? 먼저 知識이 이 理치를 얻고서 그것을 行에다가 놓았기 때문이다. 만약 치지를 양지의 知로 생각하면 知行은 저절로 하나로 된다. 왜 그런가? 이것은 바로 心術의 幾微處이며 일고서 그것을 간직하는 사이에 휴식을 허용하지 않기 때문이다.”²⁶⁾ 이것은 분명히 왕양명의 양지와 지행 합일설을 높이 평가하고 지식을 위주로 하는 치지설을 부정한 것임을 알 수 있다. 지식을 넓힌다는 의미의 치지설은 저절로 행위의 문제와 멀어 질 수 밖에 없고 지식과 행위를 둘로 나누어 그 간극을 메울 수 없으므로 양지를 실현하는 치지설이야말로 지행이 합일된 것으로 본 것이다. 그것은 거짓 없이 앎의 실천을 중시하는 실심실학의 근거를 잘 보여 준 것이라고도 할 수 있을 것이다.

2) 지행합일과 지행병진

知行合一은 양명학의 기본사상이며 知行並進은 주자학의 근본기틀이다. 항재는 양지의 知가 知行合一의 知라고 하였으며 知行並進을 비판하였다. 그는 “지행 두 가지는 交修並進할 수 있다. 그러나 후학은 並進할 수 없기 때문에 왕양명은 그 폐단을 보고 말하기를 지행은 본래 합일되어 있다. 병진해서는 안 된다고 하였다.”²⁷⁾ 지행을 교수병진으로 본 것은 이미 지와 행을 둘로 나누어 본 것이다. 이러한 후학의 지행병진의 末蔽를 시정하기 위하여 왕양명이 지행합일을 주장한 것이라고 본 것이다. 그는 “왕양명의 학설은 上達을 주로 하였고 주자의 학설은 下學을 주로 하였다. 上達하면 지와 행이 합해있고 下學하면 지와 행이 합치되지 않는다.”²⁸⁾ 고 하여 양명학이 마음의 본원을 추구하므로 지행이 합일된 上達의 학문이라고 한다면 주자학은 사물의 이치를 추구하기에 知와 行이 분리된 下學의 학문이라고 본 것이다.

24) 상동 10쪽

25)

26) 상동 18쪽

27) 상동 10쪽

28) 상동 11쪽

항재는 “왕양명이 知行合一을 주장하였다고 한다. 그리고 독실하게 힘써 행할 수 없는 것은 본래 말하기 부족하다. 그런데 오늘 이 이치를 밝힘이 있는데 반드시 행으로 두지 못하거나 이 이치를 밝히고도 아직 행으로 두지 못한 것은 어찌 知行合一이겠는가? 이것은 비록 아직 그것을 행에다 놓을 수 없었다 하더라도 그 본체는 합일되었으므로 역시 知行合一이라고 할 수 있다. 그것을 사물에서 추구하는 것에 이르면 이미 행하였거나 아직 행하지 않았는지를 막론하고 그것을 안에서 구하지 않는 것이면 원래 知行合一이 아니다. 이른바 知行合一이란 대개 이치가 안에 있기 때문이다. 行과 不行을 계산하지 않는다.”²⁹⁾ 고 하였다. 그는 知行合一의 취지가 외적인 사물을 추구하는 것과는 아무런 상관이 없고 마음의 본체에서 합일된 것이 바로 知行合一이라고 본 것이다. 마음의 본체가 바로 양지이며, 이 양지가 실행되는 것이 바로 知行合一이라고 한 것이다.

그는 계속하여 “왕양명이 知行合一로 설명한 것은 대개 知가 양지이며 외면적으로 사물에서 구하는 知識이 아니기 때문에 知의 본체는 저절로 行과 합일된다. 그러나 우리가 致良知 할 수 없기 때문에 知와 行이 합일 되지 않는다. 그런데 본체는 합하여져 있다. 사물의 知 라면 行과 합치되지 않는다. 대개 知行合一이라고 하는 것은 사람마다 모두 知行合一할 수 있다고 하는 것이 아니다. 致良知 하면 知行이 합일된다. 대개 知를 양지로 생각하였으므로 이와 같이 말하였다. 知行合一과 致良知설은 일관되어 나간다. 세상 사람은 致知가 양지임을 알지 못한다. 그러므로 知와 行이 둘로 된다. 致知는 바로 양지이다 그러므로 知와 行은 하나이다.”³⁰⁾라고 강조하였다. 항재에 의하면 知行合一은 양지를 실행하는 치양지와 같은 것이다. 따라서 치양지를 하지 못하면 지와 행이 분리되어 합일할 수가 없다는 것이다. 치지가 바로 치양지이며 이것이 바로 知行合一이라는 것이다. 이것은 왕양명의 본지를 꿰뚫어 본 것이다.

항재는 주자의 知行並進說과 양명의 知行合一說을 비교하여 이렇게 말하였다. “주자의 학설은 知行공부는 비록 並進이라고 간주하여도 어찌 本體의 합일이겠는가? 대체로 사람이 知行할 수 없고 合一 할 수 없는 것은 본래 말하기 부족하다. 그런데 비록 賢者라 하더라도 일은 단지 알 수만 있고 반드시 행하지 않아도 되는 것을 가지고 있다. 하물며 성인의 말씀은 지와 행으로 나누어서 그것을 말하여 사람 역시 그것을 아는 자가 있고 그것을 행하는 자가 있다.

그런데 왕양명의 학설은 단지 마음으로 하고 싶으면 이치는 밖에서 추구하지 않기 때문에 知行合一 할 수 있다고 미루어 말하는 것을 말로 삼는다. 念慮가 발동되는 곳을 知行의 본체라고 인정하니 마음이 어찌 알지 못하는 곳이 있겠으며 誠意 正心하는 곳은 역시 知가 이르는 곳이다 그러나 그 處所에서 하나의 知지를 발동하지 않고 오로지 致知 위에서만 知지를 말할 뿐이다.”³¹⁾

29) 상동 13쪽

30) 상동 13-14쪽

주자의 知行공부는 本體의 합일이 아니므로 현자라 하더라도 知行의 분리를 면할 수 없고 성인의 말씀도 知行으로 나누어 알아듣게 한다. 따라서 知行並進은 知行合一과는 거리가 있다고 생각하였다. 그래서 “지행은 병진될 수 있다 그러나 그것을 아득하게 합치 시켜서는 안된다”³²⁾고 하여 事物上에서는 병진을 인정한 것이다. 따라서 “주자의 설이 비록 지와 행을 나누어 들로 하였지만 그 실은 並進하는 것일 뿐이었다. 그러나 후학은 주자의 설을 위주로 하여 행을 別件으로 간주하였다”³³⁾고 하여 주자설 자체와 후학의 오해를 나란히 놓고 주자의 설은 병진인데 후학은 행을 딴 것 인양 생각하였다는 것이다.

양명의 知行合一은 外物에서 추구하지 않고 致良知 위에서만 知를 말한다. 그것은 우리의 생각과 사려가 발동하는 원천인 心體에서 知行合一을 말하므로 양명에게서 성의 정심은 바로 致良知와 마찬가지로 된다는 것이다.

3) 치양지와 격물치지

<<대학>>의 치지를 양명은 致良知로 해석하였고 주자는 格物窮理하여 知識을 넓히는 것으로 해석하였다. 양명은 마음의 本體에서 치지를 언급하였는데 주자는 外物의 탐구로 치지를 풀이한 것이다. 따라서 왕양명이 치양지는 항재에 의하면 “오로지 일에 응하고 외물을 접촉하는 위에서 할 필요가 없다. 치양지는 사물이 이른 것을 기다리지 않고 늘 속으로 향하여 의리를 생각하고 헤아린다. 이것 역시 치양지라고 일컬을 수 있다”³⁴⁾는 것이다. 치양지는 나의 마음 밖의 일이나 물건을 만나서 생기는 것이 아니라는 것이다. 그는 주자의 格物窮理에 대하여 이렇게 말하였다. “어떤 사람이 사물은 궁구할 수 없다고 하면서 사물은 어찌 궁구하지 못할 수 있겠는가라고 한다. 그러나 사물 마다 모두 事事物物 밖에서 드러나 보인다. 예컨대 天文, 地理 등은 밖에서 그것을 궁구할 수 있는데 속한다. 그런데 父子의 仁, 君臣의 義 같은 데 이르면 부자, 군신이 비록 사물이라고 말하지 않을 수 없지만 그 仁, 그 義는 마음에 있으니 부자 군신에서 仁을 구하고 義를 구해서는 안 되고 곧바로 그것을 마음에서 구하여야 된다. 그러나 대체로 義理를 사색할 즈음 아무 것도 없이는 생각하지 못한다면 仁 역시 父子로 되돌아가서 구하고 義 역시 군신으로 되돌아가서 구하는 것인가?. 이것은 대개 이치와 사물이 一體이고 안팎이 서로 貫通되기 때문인가?. 주자의 격물의 풀이는 이미 역시 이와 같다. 仁을 궁구하고 義를 궁구하는 것은 대체로 性 쪽 위의 일이니 한결같이 모두 사물을 궁구窮格하는데다 그것을

31) 상동 14쪽

32) 상동 15쪽

33) 상동 12쪽

34) 상동 10쪽

돌린 것인가?”³⁵⁾

격물치지의 대상이 천문 지리와 같이 자연물일 경우는 밖에서 사물을 궁구할 수 있다하더라도 부자나 군신관계에서 생기는 仁義같은 윤리적인 것은 마음에서 구하여야 한다고 보았다. 그러나 주자의 격물치지의 풀이는 父子 君臣관계로 되돌아가서 仁義를 궁구하여 외물에서 찾으려 하였다고 의문을 제기하기도 하였다. 항재에 의하면 “주자가 말하는 사물의 이치를 궁구한다고 하는 것은 본래 致良知설과 다르다. 만약 사물을 따라서 이 마음의 이치를 정밀하게 살핀다고 생각할 뿐이라면 안 될 것이 없다. 그러나 너무 지나치게 미루어 나가, 日月星辰 山川草木 따위를 窮究한다면 知가 이르고 至 의도 意가 참되니 誠 일에 어떻게 관계할 것인가? 이것이 바로 왕양명이 치지를 致良知로 인정하고 주자의 설이 切實하지 못함을 辨斥하였다”³⁶⁾는 것이다. 여기서 양명의 치양지설과 주자의 격물치지설의 차이를 알 수 있다. 산천초목 같은 외물을 궁구하는 것은 意를 참되게 하는 도덕적인 공부와 상관이 없다는 것이다.

항재에 의하면 “주자는 理를 事物의 理로 간주하여 物에 卽하여 理를 궁구하였는데 이것은 본래 知와 理를 二物로 한 것이다. 理를 마음속의 理로 간주하여 마음에 卽하여 理를 궁구 하는데 이것 역시 知와 理를 둘로 하는 것이다. 왕양명의 설은 양지가 바로 理이라는³⁷⁾ 것이다. 주자의 설은 卽物窮理나 卽心窮理 모두 다 사물과 마음을 대상화 하였다는 점에서 주관 知과 객관 理의 나뉘는 면하지 못한다고 본 것이다. 양명처럼 마음 그 자체가 天理라고 간주한 것(心 卽理)이 아니라 마음의 天理를 대상화하여 窮究한 것이기 때문이다.

항재는 “주자가 格物을 窮格이라고 간주한 것은 본래 의미가 대개 배움이 비록 근본에서 말단으로 간다하더라도 성인이 사람을 가르치는 것은 역시 밖에서 안으로 미치는 것이다. 그렇지만 理는 본래 형체가 없는 것이어서 근거할 수 있다면 마땅히 外物에 나아가 理를 탐구(格)해야 한다. 하물며 이 격물은 역시 광범위한 사물이 아님이 있어서이랴?”³⁸⁾라고 하였다. 주자의 격물은 외물에 나아가서 형체 없는 사물의 이치를 캐물어 가는 것이라고 하였다. 항재는 “대학이 치지를 말한 것은 오로지 德性 위에 나아간 知이므로 왕양명은 致良知說을 말하였는데 실로 거기에 가깝고 비슷하였다. 대개 德은 학문의 근본이다. 그러므로 대체로 知識이라면 역시 知라고 일컬을 수 있다. 그러나 聖人을 만드는 공부와는 무관하기 때문이다.”³⁹⁾ 라고 하였다. 대학의 근본취지가 성인이 되는 덕성을 닦는데 있다고 한다면 치지는 마땅히 양지를 실현하는 치양지가 되어야 하지 외물에 대한 지식을 탐구하는 격물치지가 되어서는 안 된다는 것이다. 여기

35) 상동 10쪽

36) 상동 11쪽

37) 상동 11쪽

38) 상동 17쪽

39) 상동 13쪽

서 價値中立的[value free]인 지식의 경험지와 도덕적 실천이 뒤 따라야 하는 덕성지를 구분하여 치양지와 격물치지를 구분하기도 하였다.

4) 心卽理와 心與理

항재는 왕양명의 心卽理와 주자의 性卽理를 논하는 대신 心과 理를 주제로 삼아서 다루고 있다. 그는 “주자가 卽物窮理라고 말한 것은 物理를 궁구한 것이 아니다. 대개 이 마음의 理와 저 사물의 理가 서로 관통하므로 반드시 저 사물에 의하여 이 마음의 理를 궁구하는 것이다. 이것은 저 사물의 理를 궁구하는 것이 아니다. 사실은 이 마음을 외면하고 공부한 것이 아니다. 그렇다면 역시 안에서 그것을 구한 것이다.”⁴⁰⁾ 항재가 보기에 주자의 즉물궁리조차도 外物의 理를 추구한 것이 아니라 마음속에서 理를 구하였다는 것이다. 따라서 주자의 격물을 義外로 보는 양명의 견해를 비판하면서 이렇게 말하였다. “양명은 주자의 격물을 義外라고 간주하였다고 하는데 주자의 학설은 역시 物理때문에 나의 마음과 상관하지 않는 것이 아니다. 저 사물에 깃들여 있는 理는 바로 내 마음이 갖추고 있는 理이다. 그 사물에 나아가 그 理를 궁구하고 그 선을 밝히면 바로 이 마음의 理를 궁구하는 것이고 이 마음의 선을 밝히는 것이다. 사물은 사물이고, 마음은 마음 그 자체가 아니라 마음과 사물이 하나이다. 그렇다면 격물은 義外가 아니다.”⁴¹⁾ 이것은 양명이 주자의 격물설이 외물의 理만을 궁구하고 내적인 理를 소홀히 하여 도덕법칙을 밖에 세우는 義外說이라고 비판한데 대하여 주자 역시 마음의 理를 궁구하고 마음과 사물의 일치를 주장하였다는 점에서 도덕적 기준을 안에 새운 義內說이라고 본 것이다. 항재는 양명이 주자의 窮格이 오로지 광범위한 事物위에 있다고 주장하였는데 이것은 주자를 억압하고 누른 것이라고 비판하였다. 한 걸음 더 나아가 주자학도 心學이라고 주장하였다. 그는 “주자의 窮格은 역시 심학이다. 대개 物理가 내 마음의 理와 떨어지지 않는 것이면 物理를 궁구하는 것이 바로 이 마음의 理를 궁구하는 것이다. 이것이야말로 心學이 아닌가?”⁴²⁾ 항재는 朱子學도 心學이라고 본 것이다. 이것은 종래 양명학은 心學이고 주자학은 理學이라는 견해를 깨트린 것이다.

5. 이광찬과의 논변

항재는 이광찬과의 변론을 통하여 양명의 심즉리는 결코 理氣를 논하는 문제에서 나온 것이

40) 상동 11쪽

41) 상동 15쪽

42) 상동 17쪽

아니라 앞서 말한 심과 리의 분합문제에서 나왔음을 역설하였다. 이광찬은 양명의 心體理설은 본래 정자의 性體理설을 변칙하기 위하여 발휘한 것이라고 하였다. 그리고 양명이 말하는 심은 理가 아니라 氣라고 주장하였다. 주자가 사물에서 理를 추구한 것은 사실 心과 理를 나누는 것이다 이미 心과 理를 나누었으니 이것은 이와 기를 나누는 것이다. 그런데 왕양명의 心體理설은 바로 주자가 理氣를 분석한 병폐를 辯斥하기 위한 까닭이라고 주장하였다.⁴³⁾

이에 대하여 이광신은 “대개 주지는 존심공리를 두 가지로 공부를 착수하는데 안에서 마음을 간직하고 사물에서 이치를 캐물어 간다(窮理)는 것이다. <大學或問>에서 논한 바 사람이 학문을 하는 까닭은 心과 理일 뿐이라고 말하였다. 그러므로 왕양명은 주자설대로라면 심과 리가 둘로 되고 지행이 합치되지 못한다. 心體理는 理는 心에서 구해야 하고 心에서 비로소 知行合一할 수 있다고 말한 것이다. 왕양명이 본래 의미는 처음부터 이기원두를 밝히기 위하여 발휘한 것이 아니다”⁴⁴⁾ 주자의 공부 방법은 주지하다 시피 두 가지가 있다. 하나는 내적으로 마음을 간직(存心)하는 尊德性의 공부이고 또 다른 하나는 외적으로 사물 속에서 이치를 캐물어 가는 道問學의 공부이다. 항재에 의하면 양명의 문제의식은 理氣 본체론을 밝히려 한 것이 아니라 공부문제에서 마음과 이치를 둘로 나누어 보는 것을 바로 잡기 위하여 心體理를 주장한 것이라고 하였다.

이광찬은 퇴계의 양명비판에 근거를 두고 “퇴계는 양명이 氣를 理로 인정하여 심즉리를 주장하였는데 이것은 理氣를 一物로 보았기 때문이며 또 퇴계는 양명학이 禪學이라고 간주하였는데 선학의 宗旨는 심의 精神知覺을 理라고 생각하는데 정신지각은 참으로 氣이다. 왕양명의 心體理설도 역시 정신지각을 심으로 생각하고 理로 생각하므로 퇴계가 심즉리 세 글자를 禪家の 識心見性と 마찬가지로 하여 그것을 배척하였다고 하였다.”⁴⁵⁾

이광신은 이에 대하여 왕양명이 이치를 논하고 학문을 논하며 반드시 심을 기뻐하고 분리를 싫어하였다. 그가 理氣를 논한 곳도 역시 합하여 그것을 언급하였다 그러므로 갑자기 그것을 보면 마치 一物처럼 인정한 것 같아 퇴계가 그것을 배척하였다. 一物이라고 인정하였다고 생각하는 것은 아마도 상세히 그것을 살피지 못한 것 같다. 왕양명이 말하는 心體理의 心자는 心の 양지를 가리키는 것이다 心の 精神知覺을 가리키는 것이 아니다. 양지는 理이고 정신지각은 氣이다⁴⁶⁾라고 반박하였다. 주자학에서는 양지를 훌륭한 知覺이라하여 이것은 마음의 작용일 뿐 본체인 천리로 보지 않았다. 그러나 이광신은 하곡의 양지 체용론을 이어받아 양지는 본체인 理라고 주장한 것이다. 결코 지각차원의 氣가 아니라고 한 것이다.

43) <여양중변난주왕이기설> 19쪽

44) 상동 19쪽

45) 상동 21쪽

46) 상동 21쪽

이광찬은 여전히 心卽理의 심은 理가 아니라 氣를 가리킨다고 하면서 이렇게 말하였다. “왕 양명은 언제나 말하기를 마음의 허령명각이 바로 本然의 양지이다. 양지가 바로 天理이라고 하는데 이른바 허령명각은 氣가 아닌가? 그러므로 氣를 理라고 생각한 것이다. 양명이 心을 말한 곳은 이러한 주장說話이 아닌 것이 없다”⁴⁷⁾ 주자학의 입장에서 보면 심은 기의 精爽일 뿐 결코 理가 될 수 없는데 양명은 심을 理라고 보았다는 것이다.

이광신은 이에 대하여 “理가 蘊藏된 곳을 가리켜 心卽理라고 하고 心의 자연스러운 知를 가리켜 양지라 하고 그 知의 情狀을 가리켜 靈昭明覺이라고 한다. 그것들이 理가 됨은 한가지이다 이른바 허령명각은 기라고 일컬을 수 있는 것 같으나 다만 대체로 성체를 형용한 것일 뿐이어서 반드시 좋은 글자를 사용하여 형용하였다.”⁴⁸⁾ 허령명각은 性體인 理를 형용한 것이며 理라는 점에서는 마찬가지로 보았다.

이광찬이 제기한 문제에 대하여 이광신은 주자와 양명이 결코 理氣의 分合문제 때문에 대립이 생긴 것이 아니라 심과 리의 문제 때문에 대립이 생긴 것이라고 거듭 주장하면서 이렇게 말하였다. ‘왕양명과 대립각을 세운 것은 누구인가? 주자이다. 대립각이 세워져 그것을 배척한 것은 무슨 일인가? 그 끝까지 캐들여 가서 사물에 이른다는 지를 배척한 것이고 그 지가 본연의 지가 아님을 배척한 것이다. 내가 기치를 세우고 그것을 공격한 것은 치양지 세글자를 제시한 데 지나지 않는다.’⁴⁹⁾ 양명이 주자와 달리하는 점은 밖의 사물을 알려고 궁리 하는 것이 아니다 이것은 지식의 지에 지나지 않기 때문에 본연의 지인 양지가 아니다. 따라서 항재가 추구한 것은 치양지 이 세글자에 지나지 않는다고 하였다. 이렇게 보면 그는 단순히 주자와 양명의 장점을 어설픔게 절충하려는 합일론자가 아니라 철저하게 양명학의 종지에 충실히 전개하여 하곡을 계승한 실심실학의 심학자이었다고 할 수 있을 것이다.

6. 마무리

항재 이광신은 하곡 정제두의 實心實學을 이어 받아 實心이 아니면 아무리 정교한 것이라 하더라도 내 것이 아니라고 하여 나의 주체적 心學입장에서 학문을 하였다. 그는 처음에 주자학을 공부하였으나 강화도에 들어가 하곡을 만난 뒤부터 양명학을 공부하고 양자의 차이점과 문제점을 알게 되었다. 그는 문제가 생긴 발단부터 짚어나가기 시작하였다. 그것은 바로 格物致知에 관한 해석에서 주자는 격물의 격을 사물에 이른다는 至자로 양명은 사물을 바로 잡는다는

47) 상동 29쪽

48) 상동 29쪽

49) 상동 30쪽

正자로 해석한 데서 비롯되었음을 포착하고 양설이 모두 <<대학>> 본래의 意味가 아니고 후대에 解釋한 점을 부각시키면서 두 가지 해석은 다 수례의 두 바퀴가 있어야 하고 새의 두 날개가 있어야 하는 것처럼 서로 하나가 빠지면 안 된다고 하여 양자가 서로 보충점이 있다고 하였다. 양가의 학문이 至자와 正자의 해석에 국한되지 않고 두 가지 의미를 다 포함하고 있다고 본 것이다. 주자학이나 양명학은 다 성인이 되는 것을 목표로 삼는 聖學이다. 그런데 성학에 이르는 방법이 서로 달랐던 것이다. 양명은 一本處에서 주자는 萬殊處에서 학문을 하였던 것이다. 따라서 전자는 대학에서 정심성의를 중시하였는데 후자는 격물치지에 치중하였다. 전자가 의지의 역할을 강조한 주의주의경향이 있다면 후자는 지적인 탐구를 중히 여기는 주지주의적 경향이 강하다고 할 수 있다. 항재는 <<대학>>의 格物致知를 해석하는데 본원을 중시하는 양명과 사물을 먼저 탐구해야 한다는 주자를 함께 놓고 비교해 본 것이다. 이렇게 되면 주자학의 支離한 병통도 양명의 차례를 무시하고 건너뛰는 폐단도 다 극복할 수 있다는 것이다. 항재에 의하면 주자는 결코 사물을 위하여 본원을 소홀히 한 적이 없으며 양명도 본원을 위하여 사물을 내 버리지 않았다고 하면서 양자는 다 본원과 사물을 중시하였으며 이것을 일상생활에서 체험하면 저절로 학문의 종지가 밝혀진다고 하였다.

그러나 항재는 그의 <氷炭錄>에서 양명학과 주자학이 서로 다른 공부 방법을 대비하여 우리에게 보여 주었다. 그 주요 내용은 바로 1양지와 지식, 지행합일과 지행병진, 3치양지와 격물치지, 4 심즉리와 심과 리 등이다. 이 주제 역시 앞에서 말한 일본처와 만수처에서 생긴 본원과 사물의 문제를 상달과 하학의 관점에서 재조명한 것이다. 양명과 주자가 그 공부의 下手處가 달랐기 때문에 어느 쪽에 더 중심을 두느냐에 달린 것이 양자의 차이를 만든 것이라고 보았다.

이광신은 초기의 왕학과 주학을 다 살려서 보려는 견해를 벗어나 10년 뒤 빙탄록을 저술할 당시에는 왕학과 주학의 대비를 통하여 왕학이 상달의 학문이요 주학은 하학의 학문으로 간주하였던 것이다. 따라서 성인이 되는 공부는 상달의 왕학이어야 함을 강조한 것이기도 하다. 특히 이광찬과의 논변을 통하여 왕양명의 문제의식이 결코 理氣論에서 理氣를 나누어 보았는지 합쳐서 보았는지에 있지 않고 心과 理의 분리와 합침에 있었음을 역설하여 양명학의 심즉리의 리가 바로 양지이므로 본원 상에서 지행합일이 되고 양지를 실현하는 치양지가 공부와 본체를 다 드러내는 것임을 보여 주었다. 이광신의 심학은 결코 주학과 왕학의 어설픈 절충이 아니라 왕학의 종지를 또렷하게 밝힌 점에서 하곡의 실심실학을 충실히 계승한 심학자라고 할 수 있을 것이다.

조선시대 강화도 단군전승 자료의 검토

- 문집 자료를 중심으로 -

김 성 환(경기도박물관)

I. 머리말

강화는 단군과 관련한 대표적인 유적지중 하나이자 전승지이다.¹⁾ 단군이 제천했다는 塹城壇과 세 아들로 하여금 쌓게 했다는 三郎城이 대표적인 주지의 사실이다. 하지만 그 자료들은 매우 단편적이면서도 여러 자료들에 흩어져 있어 이들을 살펴보는 것도 쉽지 않다. 물론 『강도지』²⁾ 등에서 그 자료들을 모으는 작업이 이루어지기도 하여 그 대강을 볼 수 있기도 하다. 그렇다고 만족할 만한 것은 아니어서 여전히 아쉬움을 더한다.

이 글은 제반 자료에서 산견되는 강화의 단군전승과 관련한 자료들을 종합하는데 1차적인 목적이 있다. 특히 고려후기 이래 여러 문집 자료에서 보이는 題詠 등의 자료들은 그 내용이 단편적이지만, 이에 대한 충분한 자료를 확보하고 있지 못한 상황에서 조선시대 지식인들에 의해 읊어지고 있어 강화의 단군전승을 이해하는데 빼놓을 수 없다. 이들을 분석하면 자연스럽게 그들이 어떤 측면에서 이 전승들을 접하고 있었는가의 인식 문제가 어느 정도 해소될 수 있을 것으로 기대한다. 이는 그들의 역사인식과 관련된 것이어서 단군유적에 대한 취신·불신의 문제가 아닌 고조선·단군을 어떻게 이해하고 있었는가의 문제와 직결되는 것이기도 하다.

참성단과 삼랑성을 고조선의 역사적인 사실에 대입하여 참성단을 단군의 통치 사실 또는 종교적 행위로, 삼랑성을 고조선의 군사 또는 관방과 관련한 행위로 직접 이해하기는 어렵다. 그러나 보다 중요한 것은 이들 자료의 분석을 통해 강화 지역을 중심으로 고조선과 단군에 대한 인식의 정도와 변화를 추적하는 것은 어느 정도 가능하다.

1) 이는 병자호란 당시 병화로 강화에서 죽은 사인 張仲錫의 제문이나, 洪世泰(1653-1725)·安錫徽(?-1782) 등의 시에서 알 수 있다. 『구당집』(朴長遠, 1612-1617) 권13, 제문, 『祭張仲錫墓文』, “…文以侑之曰…歲則丁丑 地則江都 自丁丑上迄于檀君之戊辰兮 江都一島保無虞 何君與我 遭無前之禍亂兮 痛生世之不辰…”; 『삼교집』 권1, 시, 『摩尼山』; 『유하집』 권1, 시, 『詠懷古跡』 참조

논의는 먼저 강화의 단군전승에 대한 역사적 배경을 일별하면서 출발한다. 여기서는 고려 고종·원종 때 술사들에 의해 제시된 왕실의 연기비보책으로 참성단에서의 초례와 삼랑성 가궐의 조성 등을 주목할 것이다.²⁾ 다음은 문집을 비롯해 각종 자료에서 산견되는 제천단인 참성단과 그곳에서의 천제 준비를 위한 부속시설인 재궁, 그리고 세 아들이 쌓았다는 삼랑성에 관한 자료를 구체적으로 검토하고자 한다.³⁾ 그들이 읊고 있는 시에서 참성단과 삼랑성은 어떻게 비쳐지고 있었는지, 전승 양상이 어떻게 변화하고 있었는지 등에 관심을 둘 것이다. 그리고 이를 바탕으로 그들이 이해하고 있던 강화의 단군전승에 대한 이해를 고조선·단군과 관련한 역사인식의 측면과 연계하여 그 의미를 살펴보고자 한다. 이를 통해 강화의 단군전승에 대한 내용이 보다 구체적으로 드러날 수 있을 것으로 기대한다. 아울러 이는 고조선과 단군 인식에 대한 지역적 사례 연구라는 점에서도 일정한 의의를 가질 수 있다.

II. 강화도 단군전승의 역사적 배경

강화도에서 전하는 단군전승의 핵심은 塹城壇과 三郎城이다. 天齋庵·산천제단·마리산가궐·삼랑성가궐 등 역시 단군전승과 관련한 것이기는 하지만, 이들은 참성단과 삼랑성을 중심으로 하는 2차 전승이나 유적이라고 할 수 있다. 그러면 강화도에서 고조선의 시조로 전하는 단군에 대한 전승과 유적이 형성될 수 있었던 배경은 무엇이었을까. 이를 추적하기 위해 먼저 그 기록의 상한을 검토할 필요가 있다. 이에 대해서는 『세종실록』에서 摩利山과 傳燈山에 대한 전승을 확인할 수 있다.

摩利山-府[강화도호부; 필자주]의 남쪽에 있다. 산 정상에 塹星壇이 있는데 돌을 겹쳐서 쌓았다. 단의 높이는 10척이고 윗부분은 사각형, 아랫부분은 원형의 모습이다. 단 위의 4면은 각 6척 6촌이고 아래의 너비는 각 15척이다. 조선 단군이 하늘에 제사하던 石壇이라고 世傳한다. 산기슭에는 齋宮이 있는데, 예전의 예에 따라 매년 봄·가을로 代言을 보내 醮祭를 행한다. 숙상[세종, 필자주] 12년인 경술년에 처음 2품 이상의 관원을 파견했다. 재궁의 벽에는 東字韻의 詩가 있다. 태종이 즉위하기 전 일찍이 대언으로 이곳에 齋宿하며 次韻하기도 했는데, 지금 나무에 이를 새겨 金으로 이를 칠했다(『세종실록』 권148, 지리지, 강화도호부)

2) 김성환, 「고려시대 강화지역의 단군숭배」, 『대학원논문집』 7제1집, 명지대학교출판부, 1997) 참조

3) 徐永大, 「崔錫巨의 〈塹城壇改築記〉에 대하여」, 『博物館紀要』(창간호, 인하대박물관, 1995); 「江華島의 塹城壇에 대하여」, 『韓國史論』(제41·42합집, 서울대 국사학과, 1999); 李亨求, 「江華島 三郎城 實測調査研究」, 『百濟論叢』(제5집, 백제문화개발연구원, 1996) 참조

傳燈山-일명 三郎城이다. 塹城의 동쪽에 있다. 조선 단군이 세 아들로 하여금 이를 쌓게 했다고 世傳한다.(위와 같음)

이것이 참성단과 삼랑성이 단군과 관련한 전승 유적이라는 최고의 기록이다. 물론 그 전거가 세전이라는 민간전승에 기대고 있지만, 참성단의 경우 그 내용이 비교적 상세하다. 재질·모습·규모 등에 대한 서술이 그러하다. 또 天祭를 위한 부속 시설인 齋宮의 존재와 매년 봄·가을로 관리를 보내 醮祭한다는 참성단에서의 제천에 대한 개략적인 내용도 담고 있다. 그렇지만 그 핵심은 단군이 하늘에 제사지내던 石壇이라는 전승이다. 반면 삼랑성에 대한 내용은 간략하다. 단군이 세 아들에게 쌓게 했다는 것이 전부이다. 규모나 모습·기능 등에 대한 언급이 전혀 없다. 축성의 주축인 단군의 세 아들 이름조차 밝혀져 있지 않다. 그리고 이런 내용은 다시 『고려사』에 축약되어 전한다.⁴⁾

『세종실록』과 『고려사』는 강화의 단군전승과 관련한 최고의 기록이자 그 내용에서도 典範이다. 이후 이곳의 단군전승을 거론하는 사람들은 그 이해의 토대를 여기에 두고 있다. 강화의 단군전승에 대한 두 자료의 비중을 느낄 수 있다. 이들 자료에서는 특히 참성단과 관련하여 두 가지 사실을 전하고 있다. 하나는 전승의 전거가 세전이라는 것이고, 다른 하나는 그곳에서의 초제가 舊例에 따른 것이라는 점이다. 이로 볼 때 강화에서는 오래 전부터 참성단과 삼랑성이 단군과 관련한 곳이라는 이야기가 민간을 중심으로 전해지고 있었고, 이중 참성단에서의 초제는 단군이 제천했다는 것을 근거로 어느 시기부터 국가의 주도로 실행되고 있었다. 조선 정부에서도 이 같은 구례에 따라 봄·가을로 참성단에서의 초제를 지속했던 것이다.

강화의 단군전승을 역사적 측면에서 접근하려면 두 가지 문제를 모두 검토해야만 한다. 세전과 구례가 그것이다. 세전에 대해서는 전승의 시기성과 보편성의 문제가 거론될 수 있고, 구례에 대해서는 시점의 문제가 검토되어야 한다. 이에 대한 검토의 완성도가 높을 때, 그 역사적 배경이 보다 분명하게 이해될 수 있기 때문이다.

『세종실록』 등에서 그 근거로 제시하고 있는 세전의 시기성과 보편성의 문제부터 검토하기로 한다. 그런데 결론부터 말하면, 이에 대한 시기성의 문제에 대해서는 아무런 단서를 발견할 수 없다. 현재로서는 이에 대한 접근이 가능하지 못하다. 말 그대로 세전일 뿐이다. 고려 이전의 자료에서 단군과 강화에 대한 직접적인 자료를 찾을 수 없기 때문이다. 이런 점에서 金正禧(1786-1856)의 아래의 시는 참고할 수 있다.

고려의 郊天은 근원을 알길 없고	麗代郊天未究原
단군의 옛일 말하기 어렵네	檀君舊事最難言

4) 『고려사』 권56, 지10, 지리1, 강화현 참조.

大海의 無量義를 증들은 말하지만 僧言大海無量義
 (『奉陪來實錄之命往江 華史庫 登摩尼絕頂』 중 5)

그 역시 참성단에서 설행되던 제천의 연원에 대해 고민했다. 하지만 이에 대한 자료를 찾지 못했다. 그러면서 단군이 제천하던 곳이라는 참성단의 전승도 믿을 수 없는 것으로 받아들여졌다. 세전에 대한 불신의 입장이 게재되어 있었던 것이다.

보편성의 문제 역시 쉽지는 않다. 李穀(1298-1351)의 경우 강화에 대한 시를 남기고 있지만, 몽골의 침입으로 이도한 사실에 대해 비판적으로 접근하고 있을 뿐이다.⁵⁾ 이를 강화의 단군전승에 대한 개인의 무관심으로만 돌릴 수는 없다. 이는 李穡(1328-1396)과 李岡(1333-1368)에게서 보다 구체적으로 확인된다.

A-1

산하는 험하기 이와 같으니	山河險如此
장한 우리나라일세	壯哉吾有國
꼭대기에 구름 흐르고	絕頂雲氣流
높은 벼랑에서는 교목나무를 굽어보네	傾崖俯喬木
바람을 향해 휘파람 길게 부니	臨風發長嘯
울리는 소리 巖谷에 진동하네	餘響振巖谷
蘇門에서의 즐길 계속하려 하니	欲繼蘇門遊
石髓는 지금 한창 푸르렀으리	石髓今正綠

해와 달은 한 쌍의 수레바퀴 되고	日月兩轂輪
우주는 한 칸 집이 되었네	宇宙一間屋
이 단이 하늘에서 만든 것이 아니라면	此壇非天成
모르겠네! 정녕 누가 쌓은 것인지	不知定誰築
향냄새 올라가니 별은 낮아지고	香升星爲低
綠文이 들어가니 기운 비로소 엄숙해지네	章入氣初肅
다만 神이 내린 은혜에 보답할 뿐이지	祇以答神貺
어찌 스스로 복을 구하겠는가	何曾自求福

(『목은시고』 권4, 摩尼山紀行, 『次韻山上作』).

5) 『가정집』 권15, 을시, 『次江華郡』 “海山深處一扁舟 行到華山興未休 自古金湯能害德 移都此地是誰謀”.

A-2.

긴 바람 내게 불어 신선 사는 곳에 오르니	長風吹我上瑤臺
넓은 바다 먼 하늘 만 리나 터졌네	海闊天遙萬里闊
옷 털고 발 씻을 것 없다네	不用振衣仍濯足
학을 탄 신선의 피리소리 구름 속에서 들려오는 듯하니	似聞笙鶴駕雲來

(위의 책, 摩尼山紀行, 「次韻」)

A-3.

마음 고요하고 몸 한가하여 죽어 신선되려 함에	心靜身閑骨欲仙
멀리 인간 일 생각하니 정히 망연하구나	遙思人事正茫然
제사지내는 신비한 자리는 重興한 뒤의 일이지만	薦蘋秘席重興後
돌로 쌓은 靈壇은 太古 전의 일일세	疊石靈壇太古前
이미 눈은 천리 밖 땅을 보게 되니	已得眼看千里地
어슴푸레 神으로 의심되는 이 九重 하늘에 있는 듯하다네	恍疑神在九重天
이번 걸음엔 짚도 없이 서로 속이는 것 같으나	此行無藕如相誑
還都한 첫 해를 누가 만났는가	誰值還都第一年

(『철성연방집』중 『평재시집』권4, 「次摩尼山齋 室板上韻」중 2)

이들은 왕명에 따라 대언으로 참성단에서의 초제를 주관하기 위해 마리산을 답사하고, 천제를 위한 제수를 준비하던 齋宮에서 머무르며 그 감회를 읊었다. 특히 이색은 장단의 홍왕사를 출발하여 재궁→마리산→재궁→전등사→선원사→갑곶을 여정으로 마리산 기행을 하며 수편의 감회를 토로하고 있다. 이때 그가 마리산을 기행한 것은 개인적인 관심에 의한 것이 아니라 참성단에서의 초제를 주관하기 위해서였다. 기행의 핵심이 고려의 부흥과 안녕을 위한 참성단에서의 천제에 있었음은 물론이다.

그는 마리산을 신선이 사는 곳으로, 참성단을 하늘이 쌓은 것도 아니고 누가 쌓았는지 모르지만, 천제로 태평성대를 기원할 수 있다고 믿고 있었다. 하지만 단군과의 관련성에 대해서는 전혀 언급이 없다. 그렇다고 이색이 고조선의 시조로서 단군을 이해하지 못하고 있거나, 이를 수용하지 않고 있었던 것도 아니다. 그는 누구보다도 고조선과 단군의 역사적 사실에 대해 깊은 이해를 가지고 있었고, 그 역사가 전하지 못한 현실을 안타까워했다.⁶⁾ 이런 그가 참성단에서의 천제에 주관하면서도 이를 단군과 직접 관련짓지 않고 막연히 도교와 관련한 행사로

6) 김성환, 『高麗時代 檀君傳承과 認識』(서울 : 경인문화사, 2002); 『高麗時代 檀君觀의 歷史的 定立』 『백산학보』(제75집, 2006, 백산학회) 참조.

접하고 있는 것은 이곳의 단군전승에 대한 보편성의 문제와 관련이 있는 것으로 보인다. 이는 그가 전등사를 읊으면서 삼랑성을 분명하게 인식하고 있음에도 불구하고 단군과의 관련성에는 역시 아무런 언급이 없음에서도 짐작할 수 있다.⁷⁾

참성단에 대한 이런 태도는 이강에게도 마찬가지이다. 그 역시 고려 말 국운을 기원하기 위해 마리산에서의 초제를 주관했다. 하지만 그도 참성단을 단군과 관련하여 이해하지 않고 있다. 단지 그 축조를 태고전의 일로서 기억하고 있을 뿐이다. 그가 단군과 관련한 전승을 알지 못했다고 하기보다는 도교적인 행사로 이해하여 그 전승을 수용하지 않고 있는 것으로 짐작된다.

그러면 어떤 이유에서 이들은 참성단과 삼랑성에 대한 단군과 관련한 전승을 수용하지 않은 것일까. 이를 단지 閔思平(1295-1359)이 부여 금와의 출생담을 황당한 것으로 취급하고 있는 것과⁸⁾ 같은 차원에서 이해하여 민간에서 전해오던 것이었기 때문에 취신하지 못한 것으로만 파악하기에는 충분하지 못하다. 이런 점에서 단군이 하늘에서 내려왔다는 것은 고증할 수 없으나 그때가 중국이 개벽한 지 오래되지 않았던 때이므로 혹 우리나라에도 인간이 없었을 것으로 생각되어 氣가 변했을 리가 있을 듯하지만, 삼국과 가야·후백제 시조의 출생담은 믿을 수 없다는 『연려실기술』의 기록을 참고할 수 있다.⁹⁾ 그들에게도 고조선과 단군은 고려 역사의 출발을 인식되고 있었기 때문에 그 내용이 합리적이지 못하고 황탄한 것일지라도 역사 시조라는 단군의 위치를 염두에 둘 때, 『연려실기술』의 내용과 비슷한 이해를 가지고 있었을 것이다. 고조선과 단군에 대한 사실이 역사가 전하지 못해 고찰하지 못한다는 이색의 토로를 염두에 둘 때 더욱 그러하다.¹⁰⁾

고조선과 단군에 대한 역사적 사실을 검토할 자료를 가지지 못한 현실에서 이와 관련한 어떤 전승이라도 이들에게는 주목될만한 자료였다. 그들 역시 이를 적극 수용하여 가능한 고조선과 관련한 자료를 보다 많이 확보할 필요가 있었다. 하지만 이색과 이강의 예를 볼 때 고려 후기 지식층들은 그렇게 하지 않았다. 이는 『삼국유사』와 『제왕운기』 역시 마찬가지였다. 그 배경을 고려 조정의 의해 강화의 단군전승이 주목될 수밖에 없었던 사회적 변화와 관련하여 검토하고자 한다.

강화의 단군전승은 일찍부터 전해져오고 있었을 것이다. 이와 관련해서는 묘청이 서경의 팔성당에 모신 서북지역의 신격중 제8위인 頭嶽天女 實德不動優婆夷를 주목할 수 있다.¹¹⁾ 물론

7) 『목은시고』 권4, 摩尼山紀行, 『傳燈寺』, “蠟屐游山興自清 傳燈老釋道吾行 窓間遠岫際天列 樓下長風吹浪生 星歷蒼茫伍太史 雲煙慘淡三郎城 貞和願幢誰更植 壁記塵昏傷客情”.

8) 『금암시집』 권3, 읍시, 『扶餘懷古』 참조

9) 『연려실기술』 열집 권19, 歷代典故, 『論氣化』 참조

10) 『목은문고』 권8, 序, 『賀竹溪安氏三子登科詩序』, “吾東方在虞夏時 史不傳不可考…”.

11) 『고려사』 권127, 열전40, 반역1, 妙淸 참조

두악천녀가 여성으로 나타나 마리산신이었을 단군과 성별에서 문제를 가지고 있기는 하다. 하지만 이는 강화가 서북지역을 대표하는 신격을 모신 곳 중 하나로 이미 고려사회에서 이해되고 있음을 알려준다.

고려시대에 강화의 단군전승에 관련한 자료가 집중되어 나타나는 시기는 고종 말·원종 초이다. 당시 고려사회가 처한 시대적 상황을 반영하고 있다. 이때는 1253년(고종 40)부터 무려 7년에 걸친 원나라의 구락이 연이었고 민심의 이반도 가속되어 가고 있었다. 더욱이 최씨무인 정권이 무너진 직후인 1258년에는 태자가 원나라에 입조하지 않을 수 없는 현실에 직면했다. 평양 역시 묘청난 이후 계속된 반란으로 반역항으로 인식되어 그곳에서 平壤君으로 모셔지던 단군에 대한 고려조정 의 간헐적인 숭배 역시 중단되게 되었다. 하지만 국난 타개를 위해서는 어떤 형태로든지 고려전기 이래 지속되었던 연기비보책은 지속되어야 했다. 이런 점에서 당시 도움이었던 江都의 단군전승에 대한 관심은 자연스럽게 대두될 수 있었다. 1259년 摩利山離宮과 三郎城·神泥洞假闕의 조영, 1264년(원종 5) 삼랑성가곶에서의 大佛頂五星道場 설치, 마리산 塹城에서의 초제 등은 그 구체적인 대책이었다.¹²⁾

그런데 참성단·삼랑성을 중심으로 연기비보책을 제시했던 인물의 중심에는 풍수를 업으로 하던 白勝賢이 있었다. 그 대책은 모두 그의 건의에 따른 것이었다. 신료들의 반대도 있었다. 『고려사』제가에서는 마리산 이궁의 창건이 교서랑 景瑜의 건의에 의한 것이라고 기록하고 있지만,¹³⁾ 그는 이를 긍정적으로 생각하지 않았다.¹⁴⁾ 또 백승현은 참성에서의 초제로 원종의 원나라 친조를 면함은 물론 삼한은 震旦으로 변해 대국이 내조할 것이라고 건의했다. 이에 대해서 예부시랑 金軌는 흉산인 혈구를 大日王의 常住處로 여겨 왕에게 건의하고 혈구사를 지어 御衣帶를 안치하여 결국 고종이 승하했는데, 이제 또 浮言을 만들어 가곶을 조영하도록 하고 혈구에 친히 大日王道場을 설치하지는 백승현의 건의는 믿을 바가 못 된다고 반대하고 있다. 이 때문에 김계는 죽음의 위기를 겨우 넘기기도 했다.¹⁵⁾ 강화의 단군전승은 이런 배경에서 연기비보책을 위해 풍수에 능한 술사들의 건의로 주목될 수 있었다.

고려의 서경은 고조선의 도움이었다. 고려왕실에서 서경을 중시한 배경에는 이런 측면도 자리했을 것이다. 최소한 고려사회에서 서경을 중심으로 한 고조선의 역사적 사실을 역사인식의 측면에서 수용하고 있지 못했을지라도, 그곳을 중심으로 전하고 있던 단군과 관련한 전승은

12) 김성환, 『高麗時代 江華地域의 檀君崇拜』, 『대학원논문집』(제1집, 1997, 명지대학교학원) 참조.

13) 『고려사』권24, 고종 46년 2월 갑오; 4월 정유 참조.

14) 고종이 基業의 연장을 위한 방책을 백승현에게 묻자 그는 穴口寺에 행차하여 법화경을 담설하고 삼랑성에 가곶을 지어 시험할 것을 건의했다. 이때 왕은 양부를 합좌시키고 백승현과 경유, 판사천사 安邦悅 등과 그 이해를 논란케 했는데, 경유는 궤변이 무궁한 백승현의 담봉을 꺾지 못해 그의 말을 믿을 수는 없지만 우선 시험해보는 것으로 정리하고 있음에서 알 수 있다. 『고려사』권123, 열전36, 폐행1, 白勝賢 참조.

15) 위와 같음.

알고 있었다.¹⁶⁾ 또 도참에 종사하며 왕실의 기업을 위해 각종 연기비보책을 제시하던 술사들은 이전부터 전해져 오던 단군전승을 도참에 적극 이용하고 있었으며, 반란의 명분으로도 적극 이용되기도 했다.¹⁷⁾

고조선의 이도지이자 단군의 산신지인 백악산 아사달도 마찬가지였다. 아사달산인 구월산에는 일찍부터 환인·단웅·단군을 모신 삼성당이 있었고, 지방관의 주관아래 매년 제향이 이루어졌다. 또 祈雨龍壇 등의 부대시설을 갖추기도 했다.¹⁸⁾ 또 주변인 염주의 甑城에 있던 제천단에서는 초제가 거행되기도 했다.¹⁹⁾ 이런 백악이 도참과 관련하여 주목되는 시기는 의종 때이다. 이자겸·묘청 등의 난을 겪은 직후 왕위에 오른 의종은 왕실의 중흥을 위해 일련의 조치를 시행했고, 1158년(의종 12) 백주 兎山에 重興闕을 창건 역시 그 노력 중 하나였다. 개경의 지기 쇠왕설과 관련하여 단군의 이도지 백악·백주가 주목된 것이다.²⁰⁾

참성단에서의 초제가 언제부터 이루어지고 있었는지에 대해서는 기록에서 확인되지 않는다. 참성단의 축조 목적이 천제를 위한 것이었다면, 축조된 시점부터 지속되었을 것이다. 단군이 제천하던 곳이라는 전승을 그대로 따른다면, 그 시기는 상당히 올라갈 수 있다. 하지만 이를 역사적 사실 자체로 받아들일 수는 없다. 자료 A-3에 있는 이강의 시는 이런 점에서 참고할 수 있다. 그는 마리산 齋室에서 참성단 초제의 유래에 대해 제사지내는 신비한 자리는 重興한 뒤의 일이지만, 돌로 쌓은 靈壇은 태고 전의 일이라고 언급하고 있다. 이로 볼 때 참성단은 이미 오래전에 축조되었고, 강화 지역민들에게 단군이 제천하던 곳으로 이해되고 있었을 것으로 추측된다. 또 그 전승에 따라 정례적인 치제도 지속되었을 것이다.

그런데 이강은 참성단에서의 제천의 유래를 중흥 뒤의 일이라고 말하고 있다. 그가 지적하고 있는 중흥의 시점으로는 술사 백승현의 건의로 원종의 원나라 친조를 막기 위한 비보책으로 설행된 1264년(원종 5)이 주목된다. 아마도 민간에서 지속되고 있던 참성단의 천제가 이때 처음 고려 조정의 주관으로 설행되었던 것 같다. 그리고 이런 전례는 이후 정례적으로 이어졌고, 조선으로 계승되었을 것이다. 따라서 『세종실록』·『고려사』 등 제반 자료에서 기록하고 있는

16) 『삼국사기』권17, 고구려본기5, 동천왕 21년; 『趙延壽墓誌銘』 『고려묘지명집성』(金龍善 編著, 한림대아시아문화연구소, 1993), 450-452쪽 참조.

17) 十八子之讖을 이용한 이자겸의 난, 서경을 중심으로 참설을 이용한 묘청의 난, 木子得國讖을 이용한 이성계 일파의 신왕조 개창의 움직임 등이 그것이다. 김성환, 「고려 전중기의 단군인식」 『백산학보』(제57집, 백산학회, 2000); 「고려후기의 단군인식」 『단군학연구』(제4집, 단군학회, 2001) 참조.

18) 『고려사』권14, 예종 11년 3월 기사; 권54, 지8, 오행2, 예종 11년 4월 기사 참조.

19) 『고려사』권63, 지17, 예5, 길례소사, 잡사, 선종 5년 3월 기유 및 인종 7년 3월 갑신 참조.

20) 이에 대해서는 그 폐단을 방지하기 위한 諫官들의 복합상소가 있었고(『고려사』권18, 의종 16년 3월 병인 참조), 金良鏡의 비판도 있다(『고려사』권19, 의종3, 金良鏡贊 참조). 김성환, 「高麗時代 三聖祠의 檀君傳承」 『백산학보』(제46집, 백산학회, 1996) 참조.

참성단 천제의 시점인 舊例 혹은 前朝의 예라는 시점은 1264년부터 고려 조정의 주도로 진행되었던 천제와 관련하여 생각할 수 있다.

Ⅲ. 塹城壇과 齋宮

참성단은 천제가 이루어지던 곳이며, 재궁은 이를 위한 모든 준비가 진행되던 곳이다. 조선시대 지식층에게 이들이 위치했던 마리산은 곧 참성단을 의미하기도 했다. 이는 마리산을 주제로 한 제영 대부분이 실제로는 참성단을 읊고 있거나, 내용에서 참성단이 빠지지 않고 있음에서 알 수 있다.²¹⁾ 또 마리산에 대한 서술에서도 참성단은 그 핵심에 있었다.²²⁾ 그만큼 강화에서 참성단의 위치가 부각되어 있었음을 의미한다.

몇몇 사람들은 마리산 참성단과 삼랑성 등 강화의 곳곳을 답사하며 시·기행문 등 여러 형태의 글을 남기기도 했다. 그 분량이 많을 경우에는 『江都錄』·『江都記』·『沁都紀行』·『西遊錄』 등의 별편으로 구성되기도 했다.²³⁾ 기행의 목적은 참성단과 삼랑성의 답사에 있었다. 이는 기행문의 내용 중에서 참성단과 삼랑성이 차지하는 비중으로 짐작할 수 있다. 순조 때 후릉참봉을 지낸 柳徽文의 경우 1817년 8월에 7일 정도의 여정으로 강화를 기행했는데, 그는 배로 한양을 출발하여 양천·板浦·김포·통진·문수산성 등을 경유하여 강화에 당도했다. 강화에서는 갑곶(拱海樓)→鎮海門→李成梁祠→마리산 梧陰村→강화남문→忠烈祠→참성단→오음촌→鎮江→강화부 등을 답사했다. 그의 기행문에는 단군유적인 참성단과 삼랑성에 대한 내용이 비교적 상세하게 서술되어 있다.

21) 『매월당집』(金時習, 1435-1493) 시집 권4, 『登摩尼山(江華)』, “摩尼山色好 矗立海天隅 飛鴈不能渡 晴嵐摠可圖 祭壇秋草老 僧舍白雲孤 一望滄溟闊 煙波接有無”; 『석주집』(權輶, 1569-1612) 권2, 칠언고시, 『遊摩尼山用觀燈行韻』, “摩尼山高高插天 上有瑤臺遊羽仙 溪花笑日知幾重 澗松閱世皆千年 危峯拔地氣勢雄 絕頂四月多寒風 西南軒豁眼力窮 碧海萬里涵青空 玉京去此不盈尺 想聞仙珮鳴玲瓏…”; 『남야집』(朴孫慶, 1713-1782) 권1, 시, 『有懷金祠官虎卿埗寄呈江都直廬』 중 1 “楊花渡口上帆遲 北極回瞻別漢師 雲海水程憑賈客 天壇灰劫問摩尼…”; 『四無子遺集』(丁載老, 1731-1802) 권1, 시, 『登摩尼山』 “秋風作伴沁州來 踏篇摩尼第一臺 白盡海門潮水壯 青應天末遠山開…”.

22) 『식산집』(李萬敷, 1664-1732) 별집 권4, 地行錄10, 地行 附錄, 『摩尼』, “...摩尼在府南三十餘里 連丹足吉祥 鎮江 爲島中大山 山頂有塹城壇 高十尺 上方各七尺六寸 下圓各十五尺 世傳檀君祭天處 下有祭山川壇 又有齋宮 太宗潛邸時 以代言 嘗齋宿壇下云”.

23) 조선후기 지식인이 남긴 강화와 관련한 기행문으로는 5건 정도가 확인된다. 『竹下集』(金時和, 조선 영조), 권3 記, 『摩尼山記』 및 『鼎足山記』; 『溪村集』(李道顯, 1726-1776), 권6, 記, 『遊江都記』; 『斗庵集』(金若鍊, 1730-1802), 권3, 잡저, 『遊江都錄』; 『好古窩集』(柳徽文, 1773-1832), 권16, 잡저, 『西遊錄』 참조.

[정축년 8월; 필자주] 신유일…그날 族人 晟과 함께 摩尼山 彗星壇에 오르려 하니, 곧 檀君의 祭天臺이다. …쌀과 물고기를 지고 중턱에 오르니 摩尼嶽廟가 있었다. 本朝에서는 고려시대에 이곳에서 별을 醮祭했던 제도를 따르고 있다. 왼쪽에 泉齋菴이 있는데 齋室이며 맑은 샘물이 그 옆에서 솟아나고 있었고, 사찰에는 數三人이 있었다. …또 약간 서쪽에는 相國 崔錫恒이 머물렀을 때 새긴 磨崖碑가 있는데, 檀氏의 故蹟을 새겼다. 또 등성마루가 서쪽으로 연이어 있고 북쪽은 지극히 높다. 방향의 壇이 있는데 가파를 정도로 높는데 곧장 들어가게 되어 있고 그 위에 하늘로 통하는 계단은 10여 층이다. 마침내 계단을 오르고 올라 사방을 둘러보니 끝없이 넓은 바다가 정연하게 있었다. …돌아오는 길에 천재암의 숲에서 잠시 쉬고 늦어서 梧陰村에 내려와 老家[道家]를 宿問했는데, 이날 밤 비가 왔다. 대개 단군의 유적은 세대가 멀어 징험하기 어려우나 그 말세에 이르러 儒州로 도읍을 옮겼고, 이곳에서의 거리가 좀 가까우니 [마니; 필자주]산을 封하여 하늘에 제사한 것은 이때부터가 아닐까. 兩漢 때 이 땅에 封禪한 것을 본받아 高氏의 시대[고구려]가 아닐까 하나, 자료에서는 본래 단군과 岱宗이 72대가 떨어진 군주가 아닌가. 이를 알지 못한다. 갑자일에 출발하려했으나 여러 宗인들이 억지로 만류했고 또 가랑비가 내려 鼎足山城에 가지 못했다. 城은 마니산 북쪽으로 10리 떨어져 있는데, 史庫와 璿源閣이 있다. 또 이름이 三郎城인데 단군이 세 아들에게 쌓게 했다는 俗傳이 있다. 을축일 士悅[柳學明; 필자주]과 함께 강화부로 출발했다.…(『호고와집』 권16, 잡저, 『西遊錄』)

유휘문이 보고 이해했던 마니산 일대의 모습은 이렇다. 거기에는 고려의 舊制를 따라 초제를 행했던 참성단과 초제를 준비했던 천재암, 사찰인 天齋寺, 마니산신을 모신 摩尼嶽廟 등이 있었다. 그 역시 참성단에서의 천제를 도가와 관련하여 이해하고 있었지만, 연원은 단군부터 잡고 있었다. 단군이 도읍을 백악산 이사달로 옮긴 후 가까운 지역에 있던 마니산을 봉하여 제사했을 것으로 짐작하고 있는 것이 그렇다. 하지만 이를 확신하지 못했다. 단군의 세대가 멀어 징험하기 어렵기 때문이다. 그러면서 그는 한나라 岱宗이 封禪한 것을 따라 고구려 때 시작했을 가능성도 제시하고 있기도 하다. 단군부터 한의 岱宗까지를 72대로 산정하여 나름대로 고조선 이후의 세대와 역년을 이해하고 있었음을 짐작할 수 있다.

반면 그는 또 하나의 유적인 삼랑성에 대해서는 적극적으로 이해하고 있지 못했다. 물론 그가 비 때문에 답사하지 못했던 것도 이유가 되겠지만, 그는 단군이 세 아들에게 쌓게 했다는 속전이 있음을 전하고 있을 뿐이다. 단군이 제천했다는 참성단의 전승 역시 세전을 근거로 한 것임에도 불구하고, 두 전승의 이해에서 차이를 발견할 수 있다. 이는 후술하는 바와 같이 참성단과는 달리 삼랑성에 대한 전승이 이미 이전 시기부터 점차 축소되어 가던 과정과 무관하지 않은 것으로 보인다. 특히 이들이 하늘과 맞닿은 듯 펼쳐져 있는 참성단에 올라 바라보는 사방의 풍경은 마치 그들이 신선이 된 양, 혹은 단군과 교감하는 양 그런 감회였을 것이다.²⁴⁾

그들이 참성단을 기행한 목적이 바로 이런 것은 아니었을까. 여기서는 참성단과 재궁을 주제로 한 지식인들의 제영을 중심으로 어떻게 이해하고 있었는가의 일면을 엿보고자 한다.

1. 塹城壇

조선시대 학인들이 이해하고 있던 마리산은 곧 참성단이었다. 그들 대부분이 마리산을 시제로 삼으면서 이를 참성단과 직결시키고 있음에서 그러하다.²⁴⁾ 그만큼 그들에게 참성단은 강화 및 마리산의 상징이었다. 단군과 관련한 유적으로 그 의례가 계속 이어져 오고 있었다고 믿었기 때문이다.

바다 가운데 있는 산 摩尼, 높고 큰 위용 뉘와 비교할까	摩尼海中山 高大誰與群
어젯밤 天齋菴에 머무르니 대개 中峰에 있다 하네	天齋昨夜宿 蓋是中峰云
힘준한 그곳 마침내 오르니 바위와 골짜기 사이 희미한 길 나뉘었고	峩峩遂一上 巖壑路微分
때는 가을이라 맑게 개어 한조각의 노을 화려한 무늬를 이루었네	時秋景澄霽 斷霞成綺文
楓樹에 수레[籃輿] 부딪혀 날리는 단풍잎 많고 많으며	籃輿觸楓樹 紅葉飛紛紛
정상에서 멀리 바라보니 하늘과 바다 茫茫하여 경계 없다네	試憑絕頂望 天海茫無垠
帆船만 유독 볼 수 있음에 닭과 개라도 어찌 까닭을 전해 들을까	飄船惟可指 雞犬何由聞
홀로 太華色을 어여삐 여겨 天地가 합한 기운 백리 밖으로 보낸다네	獨憐太華色 百里送氤氳
13년 만에 다시 찾으니 아름다운 戀情이라	曾遊十三載 再來良慙慙
그 사이 많은 어려운 일 냇물처럼 돌아 흐르네	中間事劇多 逝水看法沄
그 감회 길게 빼어 읊으니 방황함은 서녘 저녁놀에 걸려있고	感懷爲長嘯 彷徨至西曛
높고 높은 祭星壇! 오랜 석축에 찬 구름만 깃들어 있다네	巍哉祭星壇 石老棲寒雲
순박한 풍속 아득하여 미치기 어려우니 잔을 들어 단군을 제시할 뿐이네	淳風邈難及 舉觴酌檀君

(『북헌집』(金春澤, 1670-1717) 권6, 시[蘆山錄], 「摩尼山」중 2)

24) 『존재집』(朴允默, 1771-1849) 권4, 시, 「登摩尼山」 “踏盡雲梯始抵臺[山頂有檀君祭天壇] 忽驚滄海望前開 乾坤無際仍冥漠 日月從中自往來 量似寸蠡終莫測 身如一粟更堪哀 此山真是神仙府 我欲傾囊採藥迴”.

25) 이런 이해는 많은 시에서 보인다. 『화곡집』(黃宅厚, 1687-1737) 권2, 시[沈州錄], 「登摩尼山賦如字」 “絕頂窮滄海 荒臺近帝居 君臨箕子上 營築土階初 閱世山長在 祠天迹尚餘 羈懷兼古意 興感更何如”; 『죽하집』(金時和, 조선 영조) 권2, 시, 「登摩尼山」 “參星臺屹白雲秋 云是檀君古跡留 渤海千年開境界 摩尼一稊立鰲頭 天長眼與斜陽沒 海闊身隨大地浮 醉後渾忘歸路遠 洞簫聲裏散千愁”; 『삼교집』(安錫傲, ?-1782) 권1, 시, 「摩尼山」 “千仞摩尼插水中 宛然雙朶綠芙蓉 檀君亨帝封高頂 昭代藏書築別峰 雲海微茫開晚色 石林蕭灑作秋容 晴天隱隱輕雷動 倘是仙根起臥龍”.

김춘택과 같이 이곳에 오른 지식인들은 사방으로 펼쳐지는 광경을 바라보며, 단군을 생각했을 것이다. 그리고 이곳에서의 천제가 국운을 위한 것임도 분명하게 인식하고, 거둬 단군을 제사했을 것이다. 설사 그들이 이곳에서 고조선에 대한 역사적 인식을 상세하게 언급하지 않았을 지라도 단군과의 관련성을 이해하고 있음은 그를 우리 역사의 시원으로, 참성단을 그와 관련한 역사종교 유적으로 의식한 사실을 보여준다.²⁶⁾ 경우에 따라서는 단군에 앞선 神市와 관련한 곳으로 이해되기도 했다.²⁷⁾

참성단은 여러 이름으로 불렸다. 塹星壇·塹城壇·參星壇 등이 그렇다. 塹城이 강조된 塹城臺·塹城醮壇, 마리산이 강조된 마리산 초단·마니산 醮城壇·마리산 祭城壇 등도 있었다.²⁸⁾ 이들 중 ‘參星’혹은‘星’이 들어가 있는 명칭은 제사 주체인 별을 강조한 것이고, ‘醮’가 들어가 있는 명칭은 도교적인 성격의 행사임을 강조한 표현이라고 하겠다. 이와 달리 天塹과 天壇·檀君臺 등의 별칭으로 불리기도 했다. 이중 천참은 천연적으로 험난한 지형을 이용하여 견고한 성을 쌓았다는 金昌翁의 언급과 같이²⁹⁾ 자연지리적인 입지와 군사적인 성격을 강조한 것이다.³⁰⁾ 또 천단은 이곳에서 단군이 제천했다는 전승과 그 기능을 강조한 것으로,³¹⁾ 정조 때 호조참의를 지낸 尹愷(1741-1826)의 경우에서 이를 알 수 있다.³²⁾ 그는 단군이 제천했던 곳이라는 전승에 따라 참성단에서 그 유숙이 당대까지 이어지고 있었음을 충실히 전하고 있다.

26) 『겸재집』(趙泰億, 1675-1728) 권10, 시, 『摩尼山』 “(一) 摩尼絕頂石爲壇 異蹟千秋尙說檀 目力欲將天並遠 胸襟便與海同寬 嵐銷霧歇群峯秀 地迴風多五月寒 壯觀幾人能似我 扶桑若木逐年看 (二) 神君一去但荒臺 臺下滄溟極目開 滅沒波間何島嶼 微茫雲際定登萊 天風萬里獨長嘯 豪氣百年唯此盃 更憶石翁詩上語 白鷗多意近人來”; 『극원유고』(이만수, 1752-1820) 권1, 시, 『次了字三疊』 “無怪韓公哭 登登高未了 過分吳門馬 平看廣陵島 魄慄疑蓬谷 神冷况清曉 他日毘盧顛 更覺東山小 目窮心無極 天地一望了 未躡千仞鳳 空聞六月島 白知吳潮晚 青疑巫峰曉 始覺吾胸寬 低視人間小 檀聖世已遠 祭天事亦了 荒臺數百尺 暮朝空啼鳥 我來一長嘯 千年如隔曉 惆悵不能去 天末歸飄小”.

27) 『용강문집』(李秉烈, 1749-1808) 권1, 시, 『摩尼嶽』 “平生剩喜躡仙蹤 神市壇前一節 玉浦東連金浦水 大青西出小青峰 來牽永迹杯中月 歸打闍梨飯後鍾 更欲乘桴雲際去 一天如水露花濃”.

28) 서영대, 『塹城壇과 단군숭배』 『新編 江華史』 ~중-문화와 사상-(강화군 군사편찬위원회, 2003), 39-54쪽.

29) 『삼연집』(金昌翁, 1653-1722) 권3, 시, 『秋興雜詠』 중 1 “古州天險壯城地 城下盟成舞虜兒 曰馬飲餘清漢濁 蒼雲壓去華山卑 臨江節士今難得 蹈海高人更是誰 不分吾樓憑眺廣 三田渡口望中碑”.

30) 『귀촌집』(李德溫, 1562-1635) 권4, 시, 『四月勤王渡甲申津』; 『동암집』(權省吾, 1587-1671) 권1, 『江都感興』; 『분애유고』(申昞, 1628-1687) 권1, 釋褐錄, 『江都有感』; 『우헌집』(柳世鳴, 1636-1690) 권1, 시, 『還渡甲申津有感』; 『농암집』(金昌協, 1651~1708) 권3, 시, 『甲申有感』 참조. 朴齊家(1750-1805)의 경우 천참을 단군과 직접 연계하고 있다. 『정유각집』 2집, 시, 『江華摩尼絕頂次同伴』 “空壇携問話千年 山木蕭蕭名路懸 水國人烟鴻影外 檀君秋色馬號邊 由來積氣浮坤軸 底事寒潮應月弦 今日不須天塹險 夕陽惟見釣魚般”.

31) 『석주집』(權輿, 1569-1612) 권4, 칠언율시, 『登摩尼山天壇用牧隱韻』; 『東詩』중 『南野集抄』(朴孫慶, 1713-1782), 『有懷金祠官虎卿壇寄呈江都直廬』중 1 참조.

32) 『무명자집』 2책1, 시, 『祭天壇煮花次韻』 참조.

王儉은 어느 때 왔는가, 塹壇에는 예부터 기이한 일 연속이네 王儉何年至 塹壇古更奇
 하늘에 남은 遺跡, 祭天할 때 이어진다네 空留遺跡在 猶似祭天時
 (『무명자집』책1, 시, 「祭天壇」)

단군과 관련하여 주목되는 참성단의 명칭은 단군대이다. 그 출생지로 전하는 묘향산이나, 산신지로 전하는 구월산에도 같은 명칭의 전승유적이 전한다. 묘향산에는 단군이 하늘로부터 내려온 降臨處로 전해지는 단군대가 있었고, 구월산에는 단군이 도읍이 될 만한 곳을 전망하던 터, 또는 신선이 된 곳으로 전해지는 단군대가 있었다.³³⁾ 단군대는 각 지역에서 전하고 있던 전승의 핵심과 관련한 유적이었다. 그런 단군대의 명칭을 강화에서도 볼 수 있다. 그러면 조선 시대 지식인들에게 참성단은 어떤 배경에서 단군대로 불리게 되었을까.

지팡이 짚고 가장 높은 곳에 바로 오르니 扶藜直上最高巔
 萬리에 걸친 滄海 눈앞에 있네 萬里滄溟在眼前
 옥황상제 天壇에서 靑海의 달 내려보니 玉帝臨壇靑海月
 단군 제단 쌓아 하늘에 제사 했네 檀君築地綠蘿天
 지금까지 이어진 遺俗 먼 곳에서 많은 사람들 찾으니 祇今遠客遊觀富
 옛일을 좇아 文人들은 그 逸興 聯聯하네 從古騷人逸興聯
 70에 가까워 큰 뜻으로 답사함에 만족하니 垂老壯遊今滿足
 평생에 남겨진 恨 거의 내버렸다네 平生遺恨盡拋捐
 (『풍계집』(明察, 1640-1708) 권중, 第三畿內錄, 「檀君臺」)

檀君臺 위 일껏 배회하다 檀君臺上一徘徊
 뜻밖의 구름 만나 반나절 만에 걸렸네 偶值雲陰半日開
 나 역시 서로 얽혀 장난하며 쉬다보니 我則綢繆人玩愒
 海門에警戒없는 것 백년 만에 처음이라 海門無警百年來
 (『회헌집』(趙觀彬, 1691-1757) 권8, 시, 「登摩尼山次他客韻」)

靑山의 일출은 붉은 구름에 둘러있고 積翠曈曈繞絳霄
 檀君臺 아래의 바다 멀기만 하네 檀君臺下海迢迢
 가라앉아 남은 寶玉 구름 속에 흐르고 沉餘寶玉流雲氣

33) 김성환, 앞의 책 참조

타다 남은 天香 斗杓로 변했네	燒斷天香轉斗杓
밝은 誠意 해돋이를 보게 하고	誠意昭明看出日
神의 공덕 清夜에 두루 미친다네	神功溥遍在清宵
鴻濛한 開荒의 시절 누가 기록할 것인가	鴻濛誰記開荒歲
무너진 돌과 이끼에 묵은 눈만 녹고 있다네	崩石苔花古雪銷

(『능호집』(李麟祥, 1710-1760) 권2, 시, 「檀君祭天臺」)

塹城壇 구름 속에 드러내도 단군의 사적 微查한데	積石浮雲表 檀君事查微
사람의 공적 능히 크더라도 天險은 아주 드문 것이네	人功能許大 天險已全稀
帝座에 徹饌을 호응하더라도 神州의 바람은 飛動하고자함이네	帝座呼應徹 神州望欲飛
봄날 저녁 어른과 아이 떨어져 있으니 그 諷詠 뉘에게 보낼까	冠童隔春暮 風詠與誰歸

[아이와 같은 詩社에 있던 數人을 기다렸으나 오지 않았다]
 (『대산집』(金邁淳, 1776-1840) 권3, 시, 「三月三日登摩尼山絕頂有石壇兩成高可四丈長廣如之傳爲檀君祭天處」)

몇 편의 시는 조선시대 지식인들이 참성단에 올라 단군과의 관련성을 읊은 것이다. 그런데 그들은 참성단을 단군대로 부르고 있고, 단군대 자체를 시제로 삼고 있기도 하다. 승려로 말년에 참성단을 답사했던 명찰이나, 영조 때 당쟁의 와중에서 강화유수와 지중추부사 등을 지낸 조관빈 등이 그들이다. 이들에게 단군대는 참성단 그 자체였다. 특히 명찰의 경우 참성단의 답사를 얼마나 고대했는지 그 감회를 70평생의 한을 풀었다고 표현하고 있다.

이들이 참성단을 단군대로 불렀던 배경은 어렵지 않게 알 수 있다. 참성단은 단군이 하늘에 제사하던 곳이었기 때문이다. 이는 영조 때 화가로 이름을 떨쳤던 이인상과 순조 때 강화유수를 지낸 김매순의 시에서 그러하다. 물론 김매순의 시에서는 참성단을 단군의 祭天處라고 하여 단군대와 관련한 언급을 직접 하고 있지는 않지만, 이인상의 경우는 단군대가 단군의 제천과 관련한 곳을 명확하게 표현하고 있다. 檀君祭天臺라는 제목에서 더욱 뚜렷하다. 단군대는 단군이 하늘에 제사했다는 참성단의 별칭이자 단군이 제천했던 제단의 의미로, 단군제천대를 축약한 표현으로 볼 수 있다.

묘향산·구월산에 전하던 단군대와 달리 강화에도 같은 이름의 전승유적이 전하고 있었다. 묘향산에서는 단군의 강림지를, 구월산에서는 단군의 산신지를 단군대로 부르고 있었지만, 강화에서는 단군의 제천지인 참성단의 별칭으로 단군대를 사용하고 있었다. 각 지역 전승의 핵심 유적이 모두 단군대로 불리고 있었던 것이다. 특히 강화에서는 도교적인 측면이나 별을 제사하는 측면이 강조된 참성단과 비교하여 단군의 제천을 강조한 단군대를 그 별칭으로 사용하고

있음에서 나름의 의미를 찾을 수 있다.

참성단이 단군전승과 관련하여 주목을 받은 이유는 단군이 제천했던 곳이라는 세전 때문이었다. 조선시대에도 고려의 舊例를 따라 봄·가을로 중앙에서 관리를 파견하여 왕을 대행하는 천제가 이루어지고 있었다.³⁴⁾ 그런데 이런 전승은 조선시대 어느 시기부터 그 내용이 확대되고 있음을 알 수 있다. 일부 사람들에 의해 이해되고 있던 단군이 참성단을 쌓았다는 것이 그것이다. 이에 따른다면 참성단은 제천을 위해 단군이 쌓아 정례적으로 그 행사를 거행한 곳이 된다. 태고 전에 쌓았지만, 누가 쌓은 것인지 모르겠다는 고려 말 이색이나 이강의 이해보다 훨씬 구체적으로 내용이 전개되어갔음을 직감할 수 있다. 단군이 제단을 쌓아 하늘에 제사한 遺俗이 지금까지 이어져 먼 곳에서도 많은 사람들이 찾아온다는 명찰의 시가 단적인 예라고 할 수 있다.

우리 東土 수 천리 중 江都는 保障의 중요한 곳이고, 강도의 수 백리 중 마니는 望秩의 名山이다. 산이 서쪽 가장 높은 곳에 돌을 쌓아 臺를 이루었으니 소위 塹城壇이다. 단군이 쌓아 壇을 만들어 제천하던 곳이라고 世傳된다. …[단군이; 필자주] 壇을 설치하고, 또 園丘를 설치하여 禮祀하던 곳이다…(『손와유고』(崔錫恒, 1654-1724) 권12, 기, 『塹城壇改築記』)

『참성단개축기』는 1717년(숙종 43) 강화유수였던 최석항이 참성단을 보수하면서 그 시말을 기록한 것이다.³⁵⁾ 여기서 그는 명찰과 마찬가지로 참성단을 쌓은 주체를 단군으로 파악하고,³⁶⁾ 그 전거를 세전에 두고 있다. 이런 이해는 그들만이 아니라 김춘택·³⁷⁾윤기³⁸⁾ 등을 비롯하여

34) 참성단에서의 초례청사는 기존에 알려져 있는 4건 이외에 具鳳齡(1526-1586)의 청사가 추가로 확인된다. 『백담집』 권7, 청사, 『摩利山塹城醮三獻青詞』 참조. 또 조선말기 김윤식의 祭天禱告文도 전한다. 『운양속집』(金允植, 1835-1922) 권4, 제문, 『摩尼山祭天禱告文』 참조. 한편 참성단과 마리산에서는 일찍부터 기우제도 설행되었는데, 이와 관련해서 몇 편의 시와 기우제문도 확인할 수 있다. 『대관재난고』(沈義, 1475-?) 권3, 오언절구, 『余以獻官祈雨于江華塹城臺』 및 칠언절구, 『余以獻官祈雨于江華塹城臺』; 『이락당집』(朴興居, 1380-1438), 제문, 『摩尼山祈雨文』; 『소재집』(李頤命, 1658-1722) 권18, 제문, 『摩尼山祈雨祭文』; 『수허재유고』(洪啓迪, 1680-1722) 권6, 제문, 『摩尼山祈雨祭文』; 『죽하집』(金燧, 1723-1790) 권20, 제문, 『祈雨祭文[壬寅在沘都時]』; 『오서집』(朴永元, 1791-1854) 책13, 巾衍錄, 祝文, 『江華摩尼山祈雨祭祝文』 참조.

35) 서영대, 『崔錫恒의 塹城壇改築記에 대하여』 『博物館紀要』(제1집, 인하대박물관, 1995), 65-84쪽.

36) 『손와유고』 권4, 시, 『登塹城臺口占』 “(一) 王儉何年始僞功 古來遐矚此爲雄 眼窮羅濟橫分界 袖拂青齊不盡風 鰲背浮山遙恍惚 鵬邊積氣劇鴻濛 登臨暇日還遺恨 未與盧敖躡半空 (二) 高臺巒嶺近辰居 按節今來百慮除 地即檀君營築後 石應媧帝補天餘 潮生島嶼工吞吐 風定帆樯任卷舒 恍若神遊瀛海上 不煩修鍊已凌虛”.

37) 『북헌집』 권16, 시, 『摩尼山』 중 3 “檀君海山上 築此塹城壇 天近垂星大 風多掃石寒 千秋一慷慨 落日甕盤桓 小魯吾師意 於今更可觀”.

38) 『무명자집』 책1, 시, 『登摩尼山塹城壇』 “檀君手築昔聞名 千載高壇上塹城 須看足踏雲霞出 只許頭擡日月明 魚龍驅去島千點 天地浮來盃一泓 剛恨眼前多宿霧 後期待雨新晴”.

병인양요에 참전했던 李彙載(1795-1875),³⁹⁾ 고종 때 이조판서를 지낸 申佐模(1799-1877)가 강화를 기행하면서 지은 시⁴⁰⁾ 등에게서도 볼 수 있다.

이로 볼 때, 강화를 중심으로 지식인 일부에서는 최소한 18세기 초부터 참성단의 축조를 단군으로 이해하려는 움직임이 있었음을 알 수 있다. 그리고 그 배경은 자세히 알 수 없지만, 일찍부터 마리산 주변에서는 이런 전승이 전해지고 있었을 가능성이 있다. 이는 일제강점기 초기 대종교 교주였던 羅喆이 마리산 제천단을 답사한 후 지은 시를 차운한 金允植의 시에 인용되어 있는 『摩尼拜眞錄』을 통해 어이 자료가 어떤 자료인지 확실하게 알 수 없지만, 나철이 마리산 참성단을 답사하고 단군과 관련한 제반 전승을 대종교의 입장에서 정리한 것으로 짐작된다. 여기서 그는 참성단 아래에서 자칭 摩尼山樵夫라는 노인을 만나 참성단에 대한 산중고사를 전해 듣고 이를 기록하고 있다. 참성단은 단군이 쌓고 제천했으며, 마리산 아래 살던 백성들은 모두 그 교화를 입었다는 것이 그것이다.⁴¹⁾ 『마니배진록』의 내용이 종교적인 입장에서 쓰인 것이어서 이를 사실적인 측면에서 접근하기에는 어려움이 있지만, 이는 이전부터 강화지역을 중심으로 단군이 제천하기 위해 쌓은 것이 참성단이라는 전승을 수용한 것이라고 하지 않을 수 없다.

강화에서는 단군 또는 고조선에 대한 역사적 인식이 확대되어 가는 측면과 관련하여 최소한 18세기 초반부터 참성단은 단군이 쌓은 것이라는 전승이 형성되어 전해지고 있었다. 이 같은 전승의 확대와 관련해서는 단군이 세 아들을 시켜 쌓았다는 또 다른 유적인 三郎城의 전승을 참성단에도 확대 적용하고, 참성단에서 제천의 주체가 단군이라는 점을 착안하여 단군과 참성단의 관계를 보다 강화하고자 하는 움직임과 관련이 있을 것으로 보인다.

2. 齋宮

39) 『운산집』 권1, 시, 『江都誌中星壇在摩尼嶽上 世傳檀君感生故築壇以祭天 麗時亦隨毀增修 李牧隱有五言長篇七絕二首 遂次其韻』“(一) 積氣臨西極 峩嶢鎮海國 浮嵐藏列巒 杳翠縈喬木 仙樂動雲門 天風吹遠谷 千山曙靄紅 萬里滄波綠 日月雙飛輪 乾坤一大屋 檀君肇感生 麗祖謹封築 香幄雲垂垂 苔壇星肅肅 吾王仁且聖 恭祝萬年福 (二) 突兀天間上有臺 巨靈西驅海門開 檀君異蹟今埋沒 白鶴青鸞曉夕來 (三) 斗牛光氣夜來清 獨立星壇萬古情 航海朝京迷舊路 薊門煙樹望中平”.

40) 『담인집』 권4, 시[沁都紀行], 『塹城壇次牧隱五古八韻』[一作參星 舊傳檀君築壇祭天下 有天齋庵誌云 我太宗麗時 爲祠天使 齊戒於此] “摩尼在中祀 實維鎮東國 若昔開荒初 神君降檀木 古傳此祠天 崇壇巖谷 荒哉事有無 誰見奏章錄 恭惟我太宗 宿齋有庵屋 我來登絕頂 屏氣涉石築 靈兮恍來下 如聞風肅肅 歸將獻吾君 萬年長生福”.

41) 『운양집』 권6, 시[還朝後詩稿], 『次羅經田摩尼山祭天壇韻』[七月] “文山德浦接三清 天教當年此地行 神祖洋洋如在上 兆年蠢蠢厥初生 牲牢百代修明享 鸞鶴千秋繞古城 一路璿風懷舊蹟 歡欣敬愛不勝情[摩尼拜眞錄云 經田在塹城壇下 逢一老夫 從洞口出 自稱摩尼山樵夫 爲說山中古事 檀君感朝日昇天 築壇祭天 以天教文教人 山下人民先被其教化 至今日有道峰德浦文山等地名云 言訖不言姓名 飄然而居]”.

재궁은 참성단에서 설행되었던 천제를 비롯하여 기우제 등 각종 제사를 준비하던 齋室이다. 天齋菴·天齋宮 등으로도 불렸는데, 참성단의 주요 기능인 천제와 관련되었기 때문일 것이다. 참성단에서 약 10리 정도 떨어진 곳에 있었는데, 천제를 준비하던 사람들의 숙소로 이용되기도 했다. 또 참성단을 답사하던 사람들의 휴식처로 제공되기도 했다. 그들은 험준한 마리산 정상에 있는 참성단에 오르던 도중 이곳에서 잠시 휴식을 취하며⁴²⁾ 점심을 해결하기도 했고,⁴³⁾ 때로는 숙박을 하기도 했다.⁴⁴⁾

재궁이 언제부터 설치되어 있었는지는 자세히 알 수 없다. 참성단에서의 천제가 시작된 것과 깊은 관련이 있을 것이다. 고려 후기 연기비보책으로 참성단에서의 초제가 고려왕실에 의해 주목되는 때와 재궁의 설치시기를 관련지어 추측할 수도 있다. 하지만 그런 접근은 곤란하다. 아마도 훨씬 이전부터 있었을 것이다. 이곳에서의 천제가 강화지역민들을 중심으로 고려왕실에서 참성단을 주목하기 이전부터 지속적으로 설행했을 것이기 때문이다.

A-1.

향 피우고 맑게 앉아 시 읊으며 머리 가우똥하니	焚香清坐側吟頭
한 방이 비고 밝은데 작기가 배와 같네	一室虛明小似舟
가을빛 가장 사랑하여 문 열어 들이고	最愛秋光開戶入
다시 산 그림자 맞아들여 온 뜰에 머물게 하네	更邀山影滿庭留
몸 가뿐하여 때가 없으니 봉황 탈 생각하고	身輕無垢思騎鳳
마음 고요하여 機心을 잊어 갈매기 가까이 하려 하네	心靜忘機欲近鷗
배를 만들어 신선되기 구할 필요 없다네	不用鍊舟求羽化
六鑿만 버리면 바로 天遊라네	掃除六鑿便天遊

(『목은시고』 권4, 摩尼山紀行, 「次韻齋宮」중 1)

A-2.

茂陵은 무슨 일로 신선 찾아 그리 애썼는가	茂陵何事若求仙
단지 蓬萊만은 또한 혹 그럴 듯도 하다네	祇是蓬萊亦或然
산과 구름 함께 떠있어 자연 끝이 없고	山與雲浮自無際

42) 『호고와집』 권16, 잡저, 「西遊錄」 참조

43) 『계촌집』 권6, 기, 「遊江都記」“…明日 往觀摩尼山 步由水門丘 路上遇漁童買鱸僞魚五十三頭 促鱗者百數 烹炙于天齋庵 庵在山中腰 同遊者皆扶筇上山 巖石間或拾橡栗 以休足相戲七休 乃至塹城壇…”; 『두암집』 권3, 잡저, 「遊江都錄」“…至天齋庵 烹而食之 菴在摩尼山下…”

44) 『북헌집』 권6, 시[蘆山錄], 「摩尼山」중 2 참조

바람 불어 배 가게 하니 앞설 이 없다네	風吹船去莫能前
金人의 한 방울 이슬은 소반 가운데에 떨어지고	金人一滴盤中露
靑鳥는 바다 위 하늘로 외로이 날아가네	靑鳥孤飛海上天
어떠하겠는가! 塹城에서 제사하여	何似塹城修望秩
사람들에게 太平年을 누리게 하는 것을	坐令人享太平年

(위의 책, 『次韻齋宮』중 2)

A-3.

萬丈이나 되는 玄壇[道觀]에 밤기운 맑은데	萬丈玄壇夜氣清
綠章을 아뢰자마자 담담히 티끌의 정 잊었네	綠章才奏澹忘情
돌아가는 말안장에 長生의 복 가득 실어	歸鞍滿載長生福
우리 님께 바쳐 태평성대 이루려네	拜獻吾君作太平

(위의 책, 『曉發齋宮』)

A-4.

봄바람 속의 경치 세월처럼 넉넉하여	春風景物富年華
왕명으로 가는 里程조차 더디기만 하네	承命來遊道里賒
말달려 하직하여 궁궐에 丹誠 보이고	鞭駟朝辭丹鳳闕
노 저어 해 질 무렵 흰 갈매기가 치는 파도를 쫓았네	棹舟暮趁白鷗波
中天의 산 그 색 푸르디 푸르고	半空蒼翠山浮色
깊은 골짜기의 왕성한 기운 풀에서 꽃을 피우네	萬壑氛氳草自花
蓬萊가 어디냐고 감히 물어보 니	借問蓬萊何處是
이곳이 仙家라고 사람들 이야기 하네	人言此地卽仙家

(『철성연방집』중 『평재시집』권4, 『次摩尼山齋室板上韻』중 1)

위의 시들은 고려 말 이색과 이강이 참성단에서의 초제를 주관하기 위해 재궁에 머무르면서 재궁을 시재로 지은 것이다. 자료 A-2·3에서 볼 수 있듯이 참성단에서의 초제가 대내외적으로 어려움을 겪고 있던 고려사회에 태평년을 소망하기 위한 목적에서 이루어졌음을 알 수 있다.⁴⁵⁾

45) 이는 재궁을 시재로 한 이강의 또 다른 시 역시 마찬가지이다. 여기서 이강은 참성단 초제의 목적을 왜구의 침입으로 인해 발생한 민생의 기근을 극복하는데 있음을 읊고 있다. 『철성연방집』중 『평재시집』권4, 『齋宮有作示同齋諸僚』“火雲凝赤日 膏雨久違時 苗長誰能助 民生未有期 況聞邊寇逼 復見野人飢 此極堪號泣 皇天忍聽爲”.

하지만 정작 재궁을 시재로 했으면서도 재궁의 모습을 기능할 수 있는 어떤 단서도 발견할 수 없다. 이는 조선시대 역시 마찬가지이다. 조선시대 학인들이 재궁을 시재로 읊은 시는 대략 4수 정도를 확인할 수 있다.⁴⁶⁾ 하지만 이들에게서도 재궁의 모습을 떠올릴 수 없다.

이런 현상을 어떻게 이해해야 할 것인가. 이는 재궁의 기능과 관련을 가진다. 재궁은 독립적인 기능을 수행했던 곳이 아니다. 이곳은 참성단에서의 초제를 위한 부설 기능을 했다. 이런 점에서 학인들은 이곳을 그들의 휴식처로 이용하면서도 그 관심은 항상 참성단에 두었다. 그들이 재궁을 들르는 목적 역시 초제를 준비하기 위해서였거나, 참성단에 오르기 위한 경유지에 불과했기 때문이다. 그들에게 재궁은 참성단을 위한 부속건물로서, 부차적인 존재로서 인식되고 있었기 때문이었다.

참성단의 천제가 매년 춘추로 설행되었고, 국가에서 왕을 대리하여 이를 주도하고 있었다면, 이와 관련한 제반 절차와 의식을 정리한 기록물도 분명 있었을 것이다. 정례적인 행사를 그때마다 편의에 따라 거행할 수만은 없었다. 18세기 전반 李衡祥(1653-1733)이 저술한 『江都志』⁴⁷⁾ 祠壇의 「참성단」에는 참성단에서의 초제에 대한 제반 절차와 의례 등이 간략하게 정리되어 있다.⁴⁷⁾ 이 역시 재궁에서의 제반 준비 절차와 참성단에서의 천제에 대한 내용의 전반을 정리하고, 역대 행사의 내용 등을 정리한 자료가 있었기 때문에 가능했을 것이다. 이점에서 주목되는 것이 『天齋庵誌』이다. 이 자료에 대해서는 앞서 언급한 申佐模의 시에서 명칭만 전할 뿐이다. 그는 고려 말 이색이 참성단과 관련한 시를 차운하면서 『천재암지』를 인용하고 있다.

『천재암지』에 따르면 우리 태종이 고려시대에 祠天使가 되어 이곳에서 齋戒했다고 한다(『담인집 권4, 시[沁都紀行], 「塹城壇次牧隱五古八韻」).

이 자료 역시 그 명칭조차 처음 접하는 것이어서 어떤 성격의 것인지는 자세히 알 수 없다. 다만 참성단에서의 천제를 준비하던 천재암을 표제하고 있는 것으로 미루어 볼 때, 이곳의 구조와 활용, 천재암에서의 천제 준비절차, 참성단에서의 천제에 대한 의례, 그 연원과 역사 등에 대한 전반적이면서도 전문적인 내용을 담고 있었을 것으로 추측된다. 하지만 현전하지 않는 상황에서 그 내용을 짐작하기란 쉽지 않다.

이와 관련해서는 선조 때 강화부사로 있으면서 1575년(선조 8) 가을 천제에 참여했던 全舜弼(1514-1581)의 여정에서 약간의 참고를 할 수 있다.

46) 『우재집』 권1, 시, 「憶江都摩尼山天齋宮」; 『검재집』 권10, 시, 「天齋庵」; 『北軒集』 권6, 시[蘆山錄], 「天齋夜坐懷士復」; 『갈수현문집』(金埴, 1709-1789) 권1, 시, 「任奉事聖圭[璨]寄示齋居所詠步其韻以呈」중 「天齋庵」 참조

47) 『강도지』 장, 祠壇, 「塹城壇」 참조

9월 21일 오후 香使인 兪知 趙述가 강화부에 들어왔으나 나는 병을 칭하고 나가지 않았다. 22일 香使와 마주하여 아침밥을 먹었다. … 香使가 마니산을 향해 출발하여 나 역시 獻官으로 뒤를 따라 재빨리 가서 밤이 깊어서야 齋室에 당도했다. 香使에게 숙배한 후 보니 향시는 곧 아래쪽으로 갔고, 典祀官 李長胤은 제물을 살피느라 겨를이 없어 서로 만나지 못했다.

23일 이른 아침 典祀官을 보고 함께 上房으로 가서 香使를 만나 아침밥을 먹은 후 각자 흩어졌다가 점심 때 또 모여 점심밥을 먹었다. 저녁때에도 역시 점심때와 같이 했다.

24일 이른 아침 典祀官과 함께 香使를 만나 아침밥을 먹고, 또 점심밥을 먹었다. 점심 후에는 각자 肩輿를 타고 산으로 올라갔는데, 길이 매우 험준하였다. 齋室부터 塹城까지는 거의 10리 정도가 되었는데, 오르는 층층마다 헛딴을까 걸음걸음 머뭇거렸고 마음마저 두려움을 느꼈다. 祭壇에 당도하여 제천을 설행하니 밤은 이미 2更[21-23시] 가량 되었다. 또 肩輿를 타고 불을 들고 내려와 齋室에 당도하니 피곤함을 비할 수 없었고 밤은 이미 반이 지났다. (『先祖江華先生日記』)

조선 정부에서 주도하던 초제의 거행을 위해 소격서 관원이 40일전에 이곳에 와서 술을 빚는 등 제반 준비를 하고 있었지만,⁴⁸⁾ 실질적인 준비는 현관이었던 강화부사와 典祀官이 진행했을 것으로 보인다. 국왕을 대리했던 제관인 塹城醮行香使은 초제 3-4일전에 강화에 도착했던 것 같다. 후일 온성부사를 지낸 趙述의 경우가 그렇다. 초제가 있기 전에 行香使와 현관·전사관 등은 재궁에서의 천제 준비를 점검하기 위해 각자의 역할에 충실했을 것이다. 그들이 초제 거행 이전 서로의 임무에 바빠 끼니때만 잠시 만날 수 있었음은 이를 의미할 것이다.

재궁은 참성단에서의 천제에 대한 모든 준비하는 기능을 가지고 있었다. 따라서 이 기능은 특히 중앙에서 참성단에서의 초제를 도교적인 행사로 여겨 비루하게 인식하거나 제후국으로서 하늘에 제사하는 것이 참례하다는 유학자들에 주장에 따라 수차례에 걸친 폐지의 논의가 있기도 했다. 이에 따라 재궁의 역할도 상당 부분 위축되기도 했을 것이다. 또 임진왜란 때는 실제로 잠시 중단되기도 했다. 하지만 초제가 설행되는 한 재궁의 기능 역시 지속되었다. 따라서 세월의 흐름 속에 건물의 중수나 증축의 논의도 있었을 것이고,⁴⁹⁾ 실제로 중수도 이루어졌을 것이다. 하지만 이 역시 자료적인 한계로 접근할 수 없다.

IV. 三郎城

48) 『강도지』장, 祠壇, 『塹城壇』 참조

49) 『우재집』(趙持謙, 1639-1685) 권6, 勸善文, 『摩尼山天齋宮勸善文』 참조

삼랑성은 단군이 세 아들에게 쌓게 했다는 전승을 가진 곳이다. 그런데 삼랑성은 참성단과 비교하여 최고의 기록인 『세종실록』의 강화도호부와 『고려사』 지리지부터 단군과의 관련성이 약하게 나타난다. 두 유적의 단군과의 관련성이 모두 세전에 근거하고 있지만, 참성단의 경우 독립성을 가지고 있다. 하지만 삼랑성의 경우 傳燈山의 일명으로 기록되고 있다.⁵⁰⁾ 이는 간단한 문제가 아니다. 삼랑성이 단군과 관련한 전승유적이 분명함에도 불구하고, 그 주체인 ‘三郎’을 표제하지 못하고 불교와 관련한 ‘傳燈’을 표제하고 있음은 이미 단군과 관련한 전승이 주류에서 밀려나 있다는 느낌을 떨쳐버릴 수 없다.

이런 점은 『동국여지승람』과 『여지도서』에서도 마찬가지이다. 『동국여지승람』에서는 강화도호부 「고적」조에서 삼랑성을 표제로 하고 전등산에 있음과 단군과의 관련 전승을 소개하고 있다.⁵¹⁾ 그렇지만 이는 고적으로서의 삼랑성에 대한 태도였지, 삼랑성이 전등산을 대체할 수 있거나 대등한 입장에서의 서술은 아니었다. 「산천」이나 「불우」조에서 전등산과 전등사가 표제되어 있음에서 알 수 있다. 『여지도서』에서의 삼랑성 서술 역시 중심이 되지 못하고 있으며, 오히려 후퇴하고 있음을 짐작할 수 있다. 「城池」조에서는 鼎足山城이 표제로 설정되고 삼랑성은 ‘一云’의 형식으로 소개되고 있다. 「산천」조에서는 아예 삼랑성의 이름을 찾아볼 수 없다.⁵²⁾ 전승 내용에서는 추가적인 내용을 소개하고 있는데, “세전하기를 단군이 세 아들에게 각각 봉우리씩 축성하는 것을 관장하도록 했기 때문에 삼랑성이란 이름이 유래되었다”는 것이다.⁵³⁾ 세 봉우리가 鼎立하고 있는 형상 때문에 단군이 세 아들에게 축성하게 했다는 전승이 유래되었을 것이지만, 그 내용이 보다 구체적으로 접근되고 있음을 볼 수 있다. 그렇다고 하더라도 이것이 전등산이나 정족산성을 삼랑성으로 대체할 수 있는 내용은 아니었다.

조선후기 고조선과 단군에 대한 이해는 강화되고 있었고, 역사적 인식이 보다 구체화되어 갔다. 따라서 그 영역의 북방이 요동으로, 남방이 강화를 포함한 한강 유역으로까지 인식되어 지기도 했다. 그러나 각종 지리지에서 확인되는 지역의 전승유적은 확대된 고조선 인식에 적극적으로 조응하지 못하고 있다. 삼랑성은 이점에서 더하다. 이는 인식의 체계가 각 지역의 전승을 유기적으로 연결하는 데까지 미치지 못하고 있는데서 원인을 찾을 수 있다고 생각된다. 기본적으로는 전승유적을 접하는 사람들의 태도와 관련되는 것이기도 하다.

전등산 또는 정족산은 단군전승과 관련하여 삼랑산으로도 불렸을 것이다. 특히 단군전승이

50) 『세종실록』 권148, 지리지, 강화도호부 참조

51) 『신증동국여지승람』 권12, 강화도호부, 「古跡」, “[三郎城] 在傳燈山 世傳檀君使三子 築之”.

52) 『여지도서』 강, 江都府誌, 강화, 「산천」, “補遺 傳燈寺 在府南三十里 卽鼎足山城所築處”.

53) 위의 책, 「城池」, “鼎足山城一云三郎城 在府南三十里 三峯峙立 如鼎足形 世傳檀君使其三子 各管一峯而築之 故名曰三郎城 周回五里 堞七百五堞 中有濬源閣史閣 奉藏濬源錄及列朝實錄 史閣之左有傳燈寺 古有城門樓 中間毀撤 城又多北 己未留守權檣 筵稟改修築新建南門樓揭額宗海”.

이 지역에서 우세했을 때는 삼랑산으로 표제되었을 것이다. 이는 이 지역의 단군전승이 주목되었던 고려 고·원종 때 전등산·정족산이 아닌 삼랑성으로 그 명칭이 기록되고 있음에서 알 수 있다. 하지만 이곳에 있던 사찰인 眞宗寺가 고려후기 전등사로 개칭되고, 사찰의 명칭이 산명으로 표제될 수 있을 정도로 사세가 확장되면서 삼랑산은 전등산으로 바뀌게 되었을 것이다. 또 조선중기 이곳에 璿源閣과 藏史閣을 건립하여 璿源錄과 실록을 이장·보관하게 되면서⁵⁴⁾ 불교적인 색채를 버리고 산의 형태를 중시한 정족산으로 대체된 것으로 추측된다. 삼랑성이 위치한 삼랑산이 전등산→정족산으로 명칭이 바뀌게 된 데에는 이런 배경이 있었을 것이다. 이런 과정을 거치면서 삼랑성과 관련해서 전해지던 단군전승은 위축되면서 부차적인 측면에서 다루어지고 이해되었을 것이다.

삼랑성에 대한 이 같은 이해의 추이는 조선후기 학인들에게도 그대로 반영되어 있다. 이들은 강화를 찾아 곳곳을 답사했는데 삼랑성 역시 빼놓을 수 없는 곳이었다. 하지만 이곳을 찾은 그들에게 단군과 관련한 전승유적은 그렇게 주목되지 못하고 있다. 승려 明察이나 숙종 때 강화를 찾았던 李夏坤(1677-1724), 黃宅厚(1687-1737) 등은 삼랑성을 답사하며 이를 시재로 삼았다. 그 제목이 정족산인 것에서 알 수 있듯이 그들에게 주된 관심은 전등사와 史閣에 있었다. 단군전승과 관련하여 전혀 언급하지 않고 있다.⁵⁵⁾ 단군의 아들 삼랑과 관련한 전승은 이들에게 이미 의미 없는 것으로 받아들여지고 있었다.

이와 달리 삼랑의 전승을 인식하고 있었던 학인들도 있었다. 그렇지만 그들이 단군전승을 주류적인 것으로 이해하고 있었다고 보기는 어렵다. 李德懋(1741-1793)의 경우 정족산성에 대해 “강화부 읍치 35리에 있는데 일명 삼랑성이라고 하며, 단군이 세 아들에게 각기 한 봉우리씩 쌓게 했다는 世傳이 있다. 성 안에 전등사가 있는데 어느 때 창건되었는지 알 수 없다”고 서술하고 있다.⁵⁶⁾ 그가 이해하고 있던 삼랑성 전승은 단군과 관련한 것이었지만, 정족산성에 대한 2차적인 것이었지 독립적인 것이 아니었다. 표제가 삼랑성이 아닌 정족산성이었기 때문이다.⁵⁷⁾

한가한 때 희미한 눈 禪房의 문짝에 의지하니

閒來極目倚禪扉

가을의 쓸쓸함 산중턱에 걸려 있네

秋氣蕭條在翠微

바다 멀리 남은 노을 햇빛에 의지하니

海遠餘霞依日暎

54) 김병곤, 『불교문화재』 『新編 江華史』 중-문화와 사상(2003, 강화군 군사편찬위원회), 486-497쪽.

55) 『풍계집』 권중, 第三畿內錄, 『鼎足山』; 『두타초』 책2, 시, 『登鼎足山城〔是藏史處 中有傳燈寺 元時送八萬大藏經于此寺 今則幾將頽毀〕』; 『화곡집』 권2, 시[沁州錄, 丙申留沁都時], 『述懷呈史閣行軒二首〔時竹所公來住傳燈 乃十月初八日〕』 참조

56) 『청장관전서』 권59, 蟲葉記6, 『정족산성』.

57) 이런 이해는 고종 때 이조판서를 지낸 李是遠(1790-1866)의 경우도 마찬가지이다. 『사기집』 책2, 시, 『傳燈寺對潮樓重修募緣文』, “… 顧沁州傳燈古刹 … 盖云三郎舊蹟 法殿突兀 或傳至元重修 …”.

공중의 낙엽 바람을 믿어 날아가네	天空落葉信風飛
傳燈의 幾劫 生滅이 없으니	傳燈幾劫無生滅
藏史의 천년 시비가 要目이라	藏史千年要是非
단군의 留跡處로 알려져 있으니	也識檀君留跡處
순박하면서도 넉넉함 혹은 堯임금 境界와 비슷하다네	淳龐曾或似堯畿

(『북헌집』 권6, 시[蘆山錄], 「遊傳燈寺欲仍向摩尼」)

鼎足の 이름 어찌 얻었는가 세 봉우리가 뛰어났기 때문이라네	鼎足名何得 三峰起凡然
나그네 가랑비 맞으며 오니 절은 흰 구름 옆에 있다네	寺在白雲邊
세상 멀리하여 많은 史籍 수장하니 부처의 영험으로 募緣을 바란다네	世遠多藏史 佛靈幾募緣
누각에 올라 古跡을 찾으니 스님 오천년을 이야기하네	登樓尋古跡 僧說五千年

(『죽하집』 권2, 시, 「遊鼎足山傳燈寺」)

김춘택과 金時和 역시 삼랑성을 답사하고, 그 감회를 시로 남겼다. 그들은 삼랑성이 단군과 관련이 있는 전승유적임을 분명하게 알고 있었다. 그곳을 단군의 留跡處로 이해하고 있거나 그 연원을 오천년으로 이야기 한 스님의 말을 언급하고 있음에서 그러하다. 그러나 이들이 이해하고 있던 삼랑성과 관련된 단군전승은 정족산과 전등사 다음의 2차적인 것이었다. 시재가 전등산이나 정족산을 표제하고 있음은 이를 의미한다.⁵⁸⁾ 특히 김시화는 정족산을 답사한 후 기행문인 『鼎足山記』를 짓고 있는데, 여기서 삼랑성에 대해 “전등사 주지를 불러 여러 古蹟을 물어보니 주지가 모두 단군 때의 事蹟만 있을 뿐이라고 대답했다. 鼎足の 3峰에 대해서는 단군의 세 아들이 흠을 부어 산을 이루었다고 했는데 그 허망함을 가히 알 수 있다”고 기록하고 있다.⁵⁹⁾ 이는 전등사의 佛殿을 기자 때 창건된 것이라고 말하고 있는 주지의 말에 대해 지원 3년(1337) 건립된 것이라고 기록하고 있는 것과는 사뭇 다른 태도라고 할 수 있다. 그는 정족산 전등사를 시재로 하면서 삼랑의 고적을 오천년이라고 이야기한 전등사 주지의 이야기를 비판적인 입장에서 받아들였던 것이다. 그에게 삼랑성에 대한 단군전승은 허망한 것에 지나지 않았다.

삼랑성과 관련한 단군전승은 『세종실록』에 소개될 때부터 이미 전승의 본래 기능을 상실하고 있었다. 산의 이름 자체가 이미 전등산으로 바뀌어 있었고, 중기 이후부터는 이 역시 정족산으로 재차 바뀌었다. 삼랑에 대한 전승은 一名 또는 一云, 世傳의 형태로 언급될 뿐이었다. 단군

58) 이는 尹愔나 순조 때 이조정랑을 지낸 姜樞(1773-1834)에게서도 확인할 수 있다. 이들은 삼랑의 고적을 읊고 있으나 정족산과 전등사를 시재로 사용하고 있고, 그 내용 역시 정족산과 전등사 전체중의 일부에 지나지 않았다. 『무명자집』 권1, 시, 「登鼎足山城史閣次韻」; 『松西集』 권1, 시, 「剪燈寺敬次牧隱先生韻」 참조
59) 『죽하집』 권3, 기, 「鼎足山記」 참조

이 세 아들을 시켜 쌓게 했다거나, 세 아들이 한 봉우리씩 맡아 쌓았다는 단편적인 전승만 2차적인 형식으로 소개될 뿐이었다. 여기에서 어떤 역사성도 발견할 수 없다. 물론 참성단 역시 세전을 빌어 단군의 祭天臺로 소개되고 있지만, 그 의례가 후대까지 지속되었다는 점에서 삼랑성과는 또 다른 인식의 측면을 발견할 수 있다. 조선후기 학인들은 강화를 답사하면서 정족산의 삼랑성을 언급하고 있지만, 그들의 태도는 亦云 또는 云云이었다.⁶⁰⁾ 어떤 경우에는 삼랑에 대한 전승을 주목하지 않고 있다.⁶¹⁾

전승의 내용 역시 『세종실록』이 기록한 범위를 벗어나지 못하고 있다. 역사적 인물과 관련한 유적의 경우 그 전승의 내용과 범위는 폭넓은 것이 일반적이다. 사회의 변화에 따라 내용 역시 새로 생성되거나 기능을 다한 것은 쇠멸되기도 한다. 삼랑성과 관련한 단군전승 역시 마찬가지이다. 이 전승이 형성되고 사회적으로 활발하게 기능했을 때, 내용 역시 풍부했을 것이다. 또 새로운 내용이 첨가되기도 했을 것이다. 하지만 전승이 『세종실록』에 채록되었을 당시 이미 삼랑성의 단군전승은 사회적 기능을 상실한 후였다. 단지 사람들에게 옛 이야기로 기억되고 있을 뿐이었다. 물론 철종의 사후 고종이 즉위할 때까지 국정을 관장했던 鄭元容(1783-1873)의 경우 강화를 읊으면서 참성단·전등사와 함께 삼랑성을 문화적 특징으로 거론하고 있기도 하다.⁶²⁾ 하지만 조선전기 이미 전승의 많은 내용이 탈락되었고, 가장 기본적인 내용만 남게 되었다. 그것이 현재 우리가 접하고 있는 삼랑성 전승이다. 이런 점에서 金堉의 시는 참고할 수 있다.

바다를 막은 孤城 세월에 둘러있네	壓海孤城歲幾環
城 안의 옛 절 송나라와 원나라 사이에 창건되었네	城中古刹宋元間
내가 가서 檀王의 일을 묻고자 하나	我來欲問檀王事
萬劫의 흥망 단지 碧山에만 남아있네	萬劫興亡只碧山

(『갈수헌집』 권1, 시, 「任奉事聖圭[璣]寄示齋居所詠步其韻以呈」중 「鼎足山城」)

60) 『계촌집』(李道顯, 1726-1776) 권6, 기, 「遊江都記」 “…夕投鼎足山城 宿傳燈寺 卽檀君氏三子所築 亦云三郎城 今藏國史于其中…”; 『두암집』(金若鍊, 1730-1802) 권3, 잡저, 「遊江都錄」 “…鼎足山城 世傳檀君使其三子築之 故舊號三郎城云 城中有傳燈寺 寺有史車…”.

61) 『담인집』 권4, 시[沁都紀行], 「沁都紀行并小序」 “己酉正月二十日 柳西趙台[時爲沁留]將還營 遣騎招余 約共登摩尼 時余從湖鄉歸 雖德甚意 欣然許之 遂偕柳西到營 翌日觀朝 海樓泝舟上燕尾亭 至孫石項轉上鼎足山城覽史庫 登摩尼山觀檀君祭天壇…”.

62) 『경산집』 권1, 부, 「江都賦」 “…州之鎮曰摩尼兮 俯浩滄而蟠太蒼 肅檀神之祭星靈兮 石崇壇於山之岡 屹稚堞而巉巖兮 炳偉烈於三郎 轉法輪於前代兮 開梵宇於吉祥…”.

V. 강화도 단군전승의 인식과 특징

조선후기 고조선과 단군에 대한 역사인식이 확대되면서 참성단과 삼랑성으로 특징지어지는 강화의 단군전승과 유적은 일부 사인들에 의해 고조선 영역의 남방 경계를 보여주는 것으로, 단군의 국내 치세와 관련한 구체적인 자료로 해석되기도 했다.

단군의 강역은 상고할 수 없지만, 箕子가 檀氏를 대신하여 왕 노릇하였는데 그 提封의 반이 곧 遼地였으니, 단군시대에도 그와 같았을 것이다. … 『고려사』 지리지에 “摩尼山の 塹城壇은 세속에서 단군이 하늘에 제사지내던 단이라고 하고, 傳燈山은 일명 三郎城으로 세속에서 단군이 세 아들을 시켜서 쌓은 것이라고 전하니, 그렇다면 그 남쪽은 또한 漢水로 한계를 해야 할 것이다. (『동사강목』 7부 권하, 地理考, 「檀君疆域考」)

安鼎福의 이런 인식은 우리 역사의 시원으로서 고조선과 단군의 위치와 역사를 복원할 수 있는 자료가 절대적으로 부족한 실정에서 당연한 것으로 받아들여져야 한다는 점에서 일리가 있다.⁶³⁾ 하지만 그 같은 이해가 고조선 역사를 복원하는데 얼마나 합리성과 객관성, 보편성을 담보할 수 있는가의 문제에서는 긍정적인 입장에서만 다를 수 없다. 이는 조선시대 지식인들의 참성단과 삼랑성에 대한 인식과도 연계되어 있는 문제이기도 하다.

역사적인 사실로서 강화의 단군전승을 접근하고 있는 자료로서는 柳希齡(1480-1552)의 『표제음주동국사략』을 주목할 수 있다. 그는 「전조선」조에서 ‘檀君自立’이라는 표제 아래 단군의 출생과 건국·移都, 혼인과生子, 아들 부루의 塗山 조희, 참성단에서의 제천과 삼랑성 축성, 송양에서의 장례 등을 순차적으로 실어 역사적 존재로서 단군을 철저히 인식하고 있다.⁶⁴⁾ 그가 서술한 단군 관련 기록은 민간전승자료나 설화에 근거한 것도 있을 것이지만, 직접 참고한 자료는 『승람』이었다. 참성단과 삼랑성 역시 마찬가지로이다. 이는 군현의 연혁과 개명 사실 및 산천 관할 사실 등을 『승람』에 의거했음을 밝히고 있는 범례와 여러 단군 관련 지명을 비교하면 보다 자세하게 알 수 있다.⁶⁵⁾

이후 『대동운부군옥』이나 洪汝河(1621-1678)의 『휘찬려사』, 『연려실기술』 등에서도 세전을 빌어 『세종실록』이나 『고려사』 지리지에 수록된 전승을 싣고 있다.⁶⁶⁾ 유형원도 『동국여지지』

63) 『여암전서』(申景濬, 1712-1781) 권4, 疆界考, 我東國別號, 三朝鮮, 前朝鮮國, 「疆界」, “… 江都志 摩尼山有塹星壇 壇君祭天星之地也 傳燈山有三郎城 壇君命三子築之者也 此世傳之言 而壇君經理及於沼漢之地可知也…”.

64) 『표제음주동국사략』 권1, 「前朝鮮」 참조.

65) 김성환, 「朝鮮時代 檀君墓에 관한 認識」 『韓國史學史學報』13(2006, 한국사학사학회) 참조.

66) 『대동운부군옥』 권4, 上平聲, 寒 壇 「槩城壇」(權文海, 1534-1591); 같은 책, 권6, 下平聲, 陽 郎 「三郎」;

(1656)에서 『세종실록』의 내용을 축약한 수준의 참성단과 삼랑성에 대한 서술을 하고 참성단을 시제로 한 姜希孟의 시를 소개하고 있으며,⁶⁷⁾ 이종휘 역시 참성단에서 단군의 제천과 삼랑성의 축성을 역사적 사실로 수용하고 있다.⁶⁸⁾ 『국조보감』에서도 圓丘祭의 출발을 단군이 감응하여 태어난 때부터 하늘에 제사지내 근원에 보답했음에서 찾고, 그 실증 유적으로 마리산의 제참성단과 삼랑성에 관한 이런 이해에서 어느 정도의 보편성과 객관성을 담보할 수 있을까. 이는 조선시대 학인들이 강화를 유람하면서 참성단과 삼랑성을 대표적인 시제로 삼고 있다는 사실과 어느 정도 관련지어 논할 수 있는 부분이기도 하다. 하지만 전적으로 그렇게 이해할 수 있는 것도 아니다. 결론부터 말하면, 이를 확대하여 고조선과 단군에 관한 철저한 역사인식의 발로로 이해하기에는 한계가 있다. 그들은 강화를 유람하며 대표적인 명승인 참성단과 삼랑성을 반드시 찾았고, 이에 대한 감회를 수없이 읊기도 했다. 이를 그들의 고조선 또는 단군과 관련한 역사인식으로 바로 연결할 수 있는지의 문제를 검토하기로 한다.

필자가 확인한 바에 의하면, 강화의 참성단과 재궁, 삼랑성에 관해 시·부·초례청사·기우제문·기행문 등을 남긴 사람은 7명에 이른다. 이들의 시대 폭은 고려 말부터 조선 말기까지에 걸쳐 있고, 내용과 이해 양상 역시 다양하여 일정한 틀 안에서 이를 설명하기는 어렵다. 이들 중에는 이색·이강 등과 같이 왕을 대신하여 고려 말부터 참성단에서의 초례를 거행하기 위해 행향사로 강화를 찾은 사람도 있고, 沈義·全舜弼 등과 같이 강화유수로서 현관으로 초례에 참여한 사람도 있었다. 기근의 상황을 파악하기 위한 임무를 띠고 강화를 찾았던 강희맹과 같이 공무를 띤 사람도 있었으며, 任叔英·鄭斗卿 등과 같이 친구·친지의 부임을 이유로 찾게 된 사람들도 있었다. 이들의 목적은 단지 기행이었을 것이다. 明察과 같이 종교적인 이유로 찾은 사람도 있었으며, 李衡祥의 경우는 강화유수 민진주의 요청으로 강화에 머물면서 『강도지』를 편찬하기도 했다. 또 최석항은 참성단의 수축을 위해 찾기도 했다. 權鐸·李恒老·趙持謙 등과 같이 강화에 우거했던 사람도 있었다. 이는 참성단과 삼랑성과 관련한 단군전승을 대하는 그들의 관점이 다양했음을 의미한다.

이런 점에서 그들의 글에서 언급되고 있는 단군전승을 모두 역사적 인식의 측면에서 접근된 것이라고 단정할 수 없다. 물론 그중에서는 요임금과 병립한 왕검 단군을⁶⁹⁾ 동방 生民의 비조

『휘찬려사』 권9, 지리지, 강화현; 『연려실기술』 열집 권19, 역대전고, 「단군조선」 참조

67) 『동국여지지』 권2, 경기 강화도호부 祠壇 「塹城壇」, “…本朝姜希孟詩 海上孤城玉界寒 風吹沆瀣露凝溥 步虛人在靑冥外 吟罷瓊章月滿壇” 및 三郎城 참조

68) 『수산집』 권12, 東史, 志, 「神事志」, “…及檀君之立 而常祀天於穴口之海 摩尼之丘 塹城爲壇 壇十七尺而石累之 方上圓下 而上四方各六尺六寸 下各十五尺而圍之 或曰 摩尼江海之隩地孤絕 潔淨而靑見深 神明之宅 故立時祭上帝 星辰之祠亦在焉 其南築城 有君之三郎主之云 又曰 天好陰而地貴陽 故爲壇必于水中之山 而上方下圓 地天之義立焉 亦所以兼祀天地云…”

69) 『소암집』(任叔英, 1576-1623) 권2, 오언배율, 「述懷寄呈江華李東岳(安訥)使君七百十六韻」, “負海彌東土 開

로 이해하고,⁷⁰⁾ 참성단의 주체인 단군을 神君으로 이해하거나⁷¹⁾ 참성단에 대한 神市壇으로의 이해,⁷²⁾ 檀木君·⁷³⁾神檀木과⁷⁴⁾ 관련한 단군에 대한 이해 등에서 역사적 인식의 측면을 읽을 수 있기도 하다. 또 강화의 고호인 穴口의 연혁을 檀箕 때로 끌어 올리려는 움직임도 볼 수 있다.⁷⁵⁾ 하지만 이들 모두를 고조선·단군과 관련한 역사적 인식의 측면으로 수용할 수는 없다. 대부분의 학인들이 이해했던 참성단과 삼랑성의 단군전승은 『세종실록』과 『고려사』에서 전하는 세전의 범위를 넘기기 어려웠다고 생각되기 때문이다. 때로는 허망한 것으로 여겨지기도 했다.⁷⁶⁾

일연과 이승휴는 『삼국유사』와 『제왕운기』에서 고조선과 전조선을 서술하면서 단군을 중심으로 그 역사적 사실을 상세하게 다루었던 『위서』·『고기』·『본기』·『단군기』·『단군본기』⁷⁷⁾ 등의 자료를 인용하고 있다. 이는 『삼국유사』·『제왕운기』가 저술되던 고려후기만 하더라도 이에 대한 자료가 다양했음을 보여준다. 그럼에도 불구하고 『삼국유사』·『제왕운기』에서는 참성단과 삼랑성에 대한 기록을 찾아볼 수 없다. 일연과 이승휴가 인용하고 있는 여러 자료에서 강화의 단군전승에 대한 기록이 당초부터 없었는지 단언할 수 없지만, 그럴 가능성도 있다. 혹 그렇다고 하더라도 그들은 분명하게 참성단과 삼랑성에 대해 알고 있었을 것이다. 그럼에도 불구하고 고조선과 전조선조에서 이들에 대해 아무런 언급을 하고 있지 않음은 강화의 단군전승에 대한 그들의 인식이 어떠한지를 엿보게 한다. 취신과 불신의 문제가 아니었다.

이 같은 태도는 조선시대의 대표적인 관찬사서인 『삼국사절요』·『동국통감』⁷⁸⁾과 권근의 『동국사략』, 朴禎(1474-1530)의 『동국사략』, 吳灑의 『동사찬요』(1614), 趙挺의 『동사보유』(1646) 등 사찬사서에서도 그대로 이어진다. 이점은 우리 역사의 시초를 神市氏까지 넓히고 있는 허목 역시 마찬가지이다. 묘향산·평양·구월산의 전승이 단편적이거나 기록되고 있는 것과 비교된다. 물론 찬자의 관심 대부분이 단군의 출생과 향수·역년 등에 집중되어 있어 참성단과 삼랑성에 미쳐 관심을 두지 못했다는 이유로 가능하지만, 거의 모든 사서에서 이에 대한 아무런 언급이 없다는 점은 깊이 생각해볼 문제이다. 비교적 단군전승과 관련한 자료를 상세하게 다루고 있는 선가 계열의 사서에서도 마찬가지이다. 16세기 趙汝籍의 『청학집』이나 18세기 李宜白의 『오계일지집』⁷⁹⁾ 등이 그렇다. 다만 『청학집』에서 단군시대에 南夷의 환란이 있었음을 언급하

邦蓬古時 檀君堯並立 箕子武初諮…江水初臨臨 封疆舊屬驪 朱蒙迹可怪 青史恐重譜 立國都王儉…”.

70) 『손와유고』 권12, 기, 『塹城壇改築記』 참조

71) 『검재집』(趙泰億, 1675-1728) 권10, 시, 『摩尼山』중 2 참조

72) 『용강집』(李秉烈, 1749-1808) 권1, 시, 『摩尼嶽』 참조

73) 『북헌집』 권1, 시, 『塹城壇』 참조

74) 『사기집』(李是遠, 1790-1866) 책2, 시, 『塹城壇右又拈杜陵五古韻』 참조

75) 『이계집』(洪良浩, 1724-1802) 권14, 기, 『江都南門樓重修記』 참조

76) 『죽하집』 권3, 기, 『鼎足山記』 참조

고 있을 뿐이다. 참성단과 삼랑성에 대한 단군전승이 깊이 있게 인식되고 있지 못했다는 사실을 반영한다.

이점은 홍만종의 이해에서도 엿볼 수 있다. 그는 『해동이적』(1666)에서 『동국사』의 『朝鮮世紀』를 근거로 참성단에서의 단군전승을 서술하고 있다.⁷⁷⁾ 하지만 이후의 저술인 『순오지』(1679)나 『동국역대총목』(1705)에는 참성단과 삼랑성에 대한 서술이 전혀 없다.⁷⁸⁾ 이를 단순한 누락으로만 볼 수 없다. 참성단과 삼랑성을 고조선과 단군에 연계하는 그의 역사인식에 한계로 짐작된다. 그리고 이런 한계는 조선시대 지식층이 가지고 있던 보편적인 것이었다고 생각된다. 한편 홍만종의 『해동이적』을 증보한 황윤석의 『海東異蹟補』에는 참성단과 삼랑성 전승에 대한 전거로 『고려사』·『동국여지승람』과 함께 『삼국유사』를 거론하고 있다. 하지만 현전하는 『삼국유사』에서는 이에 대한 기록을 확인할 수 없다. 그가 어떤 종류의 『삼국유사』를 보았는지 알 수 없지만, 아마도 착오로 생각하는 것이 좋을 듯싶다.⁷⁹⁾

참성단과 삼랑성의 단군전승을 단군조선의 역사체계 안에서 인식하려는 움직임은 19세기 중반부터 일부 계층에 의해 나타나고, 한말에 이르러서야 본격적으로 역사 체계에서 서술된다. 李原益의 『紀年東史約』(1849)과 安鍾和의 『동사절요』(1878)가 그러하다. 『기년동사약』에서는 諺傳에 기대고 있기는 하지만 당요 25년에 참성단과 삼랑성에 관한 내용을 서술하고 있으며, 『동사절요』에서는 단군묘 기록과 함께 이를 단군시대의 역사적 사실로 파악하고 있다.⁸⁰⁾ 이런 움직임은 한말 간행된 교과서에 적극 반영되어 단군 즉위 59년 병인년의 사실로 서술되기도 하고,⁸¹⁾ 구체적인 연도는 명기하고 있지 못하지만 역사적인 사실로 수용하는데 공통적이라고 할 수 있다.⁸²⁾ 이 시기 확대되고 있던 고조선과 단군에 대한 역사인식과 밀접한 관련을 가지는 부분이다. 또 『증보문헌비고』(朴容大, 1908)에서 확인되는 참성단과 삼랑성 관련 기록 역시 이런 점에서 이해가 가능하다.⁸³⁾

77) 『해동이적』, 「檀君」 참조.

78) 『순오지』~장, 『동국역대총목』, 「檀君朝鮮」 참조.

79) 『해동이적보』하, 「檀君」(『한국문헌실화전집』제1, 동국대학교부설 한국문학연구소 편, 민족문화사, 1981) “江華之摩尼山有塹城壇 亦醮星壇[疑醮與醮 字近母近轉 爲塹城 星亦聲近] 世傳檀君祭天處 傳燈山有三郎城郎亦作嬭 世傳檀君使三子築之[出三國遺事高麗史輿地勝覽]”.

80) 『기년동사약』, 『동사절요』권1, 君王紀 제1, 「단군」 참조.

81) 『大東歷史』(최경환·정교, 1905); 『普通教科 大東歷史略』~권1, 「檀君朝鮮記」(국민교육회, 1906); 『대한력스』(헨버트·吳聖根, 1908) 참조.

82) 『新訂 東國歷史』~권1, 「檀君朝鮮紀」(元泳義·柳槿, 1906); 『中等教科 東國史略』~권1, 태고사, 「단군조선」(玄采, 1906); 『初等 大東歷史』~제1, 「단군」(朴晶東, 1908); 『初等 大韓歷史』~제1편 상고, 제1장 단군조선, 제3절 「檀君定都」(鄭寅琥, 1908); 『新撰 初等歷史』~권1, 「檀君朝鮮紀」, 제5과(유근, 1910) 참조. 金澤榮의 경우는 단군의 후손에 의해 이루어진 일을 후인이 잘못 파악한 것으로 이해하고 있기도 하다. 『東史輯略』~권1, 「단군조선」(김택영 편, 魚允迪 校, 1902) 및 『歷史輯略』~권1, 「檀君朝鮮紀」(김택영, 1905) 참조.

따라서 조선시대 지식인들은 참성단과 삼랑성을 중심으로 하는 강화의 단군전승에 관심을 가지기는 했지만, 대부분의 사람들은 이를 역사적인 인식으로 발전시키지 못하고 있었다. 이는 성리학을 신봉하고 있던 유학자들에게 철저하게 도교적인 의식으로 선행되었던 참성단에서의 초제가 부정적으로 인식하고 있었던 것과도 관련이 있어 보인다.⁸⁴⁾ 이점은 단군이 세 아들에게 쌓게 했다는 삼랑성의 주제에 대한 언급을 전혀 찾아볼 수 없다는 점에서도 어느 정도 추측할 수 있다. 단군의 세 아들에 대한 접근이 아무런 자료에서도 확인되지 않기 때문이다. 이런 점들을 고려할 때, 이들은 고조선·단군을 우리 역사의 시원으로 인식하고 있었더라도 참성단과 삼랑성을 고조선과 단군과 관련한 역사적 사실로 적극 인식하지는 못하고 있는 것으로 보인다.

VI. 맺음말

참성단과 삼랑성은 얼마 전하지 못하는 단군전승중 하나이다. 하지만 이들은 이제까지 강화라는 지역적 범위에서만 간략하게 검토되었을 뿐, 고조선 또는 단군과 관련한 전승의 종합적인 검토의 차원에서는 다루어지지 못했다. 이 글은 이런 한계를 벗어나 조선시대 지식층을 중심으로 참성단과 삼랑성과 관련한 전승의 구체적인 내용을 살펴보고, 고조선 및 단군과 관련한 역사인식의 체계에서 어떻게 다루어지고 있었는가의 문제를 검토하고자 했다.

『세종실록』과 『고려사』의 참성단과 삼랑성 기록은 강화의 단군전승과 관련한 최고의 기록이자 전범이다. 하지만 그 전거가 세전을 바탕으로 한 것이어서 연원을 찾기는 어렵다. 여기에는 세전에 대한 불신의 입장도 개재되어 있었다. 고려 말 이곡이나 이색·이강은 강화 또는 마리산을 시재로 읍거나 참성단에서의 초제에 대언으로 참여했으면서도 단군과의 관련성에 대해서는 아무런 언급을 하고 있지 않다. 고조선과 단군에 대한 역사가 전하지 못해 고찰하지 못한다는 이색의 토로를 고려할 때, 문제가 아닐 수 없다. 그런데 이들의 이 같은 무관심은 참성단과 삼랑성이 고려 왕실에 의해 주목되었던 시기의 사회 분위기와 밀접한 관련을 가진 것이었다.

강화의 단군전승 자료가 집중되어 나타나는 시기는 고려 고종 말·원종 초이다. 반역향으로서의 고조선 도읍인 평양에 대한 인식, 고려 중흥을 위한 연기비보책으로서 단군의 이도지인

83) 『증보문헌비고』 권13, 輿地考1, 歷代國界1, 『檀君朝鮮國』(朴容大, 1908); 같은 책 권26, 輿地考14, 關防2, 경기江都, 『鼎足山城』; 같은 책 권43, [補]帝系考4, 『王子』; 같은 책 권61, 禮考8, 諸壇1, 『附祭天地日月星辰』 참조

84) 李珣는 참성단 초례청사에 대한 선조의 제작 명령을 이단을 부추기는 것이라는 이유로 거부하기도 했다. 『율곡전서』 권3, 소차, 『辭命製摩尼山醮青詞筭』; 같은 책 습유 권2, 소차, 『辭免命製摩尼山醮詞第二筭已巳』; 『지봉유설』 권17, 人事部, 제사 참조 서영대, 앞 논문(2003) 참조

백악·백주에 대한 의종의 관심 등은 몽골의 침입으로 도읍을 강화로 옮긴 상황에서 재 주목될 수 없었다. 따라서 백승현 등의 술사들은 강도 부근에서 길지를 찾게 되었고, 단군과 관련한 전승지였던 참성단과 삼랑성은 당연히 주목될 수 있었다. 하지만 도참에 비교적 부정적이었던 성리학 수용자들은 참성단과 삼랑성에 전해지던 단군전승을 적극 수용할 수 없었다. 그들이 고려의 중흥과 안녕을 위해 참성단에서의 초제를 주관하면서도 애써 여기에 전하던 단군전승에 무관심한 태도를 견지한 것은 이런 배경에서 이해가 가능하다.

조선시대 지식층들에게 마리산은 곧 참성단을 지칭했다. 그곳은 유희문의 경우처럼 일부에서 단군이 도읍을 백악산 아사달로 옮긴 후 가까운 지역에 있던 마리산을 봉하여 제사했다고 이해되기도 했다. 하지만 대부분 그들은 참성단을 단군과 관련한 유적으로 그 의례가 계속 이어져 오고 있었다고 믿었다. 참성단을 단군과 관련한 역사종교 유적으로 이해했다. 그들은 참성단을 단군의 祭天處로 여겼고, 단군이 제천했던 제단으로 여겼다. 이는 참성단이 단군과의 관련성을 적극 표제한 ‘단군대’라는 별칭을 가지고 있음에서도 알 수 있다. 묘향산·구월산에서와 같이 강화에서도 전승의 핵심 유적이 단군대로 불렸던 것이다. 마리산 주변에서는 일찍부터 참성단의 축조를 단군과 관련하여 이해하고 있었던 것 같다. 이는 나철의 저술인 『마니배진록』을 통해 짐작할 수 있다. 이런 전승은 최소한 18세기부터 학인들 일부에게도 수용된 것으로 나타난다. 최석항의 이해가 대표적이다. 이는 조선후기 확대되는 과정에 있던 고조선과 단군에 대한 인식에 조응하는 것이라고 여겨진다.

재궁의 설치시기는 참성단에서의 천제와 관련이 있을 것이지만, 언제부터인지 자세히 알 수 없다. 재궁을 주제로 한 시가 몇 되지 않지만, 여기에서도 재궁의 모습을 가늠할 수 있는 어떤 단서도 발견할 수 없다. 이는 재궁이 참성단을 위한 부속건물로서, 부차적인 존재로서 기능하고 인식되었기 때문이다. 재궁을 중심으로 왕을 대리하여 설행되었던 참성단 천제의 의식절차를 정리한 기록물도 있었을 것이다. 이점에서 주목되는 것이 『천제암지』이다. 그 명칭조차 처음 접하는 것이어서 어떤 것인지는 자세히 알 수 없지만, 천제암을 표제하고 있는 것으로 미루어 이곳의 구조와 활용, 천제암에서의 천제 준비절차, 참성단에서의 천제에 대한 의례, 그 연원과 역사 등에 대한 전반적이면서도 전문적인 내용을 담고 있었을 것으로 추측된다.

참성단과 비교하여 각종 자료에서 등장하는 삼랑성은 단군과 관련한 전승유적임에도 불구하고, 그 주체인 ‘三郎’을 표제하지 못하고 불교와 관련한 ‘傳燈’이나 산의 형상을 표제한 ‘鼎足’을 표제하고 있어 이미 단군과 관련한 전승이 주류에서 밀려나 있다는 느낌을 가지게 한다. 이것은 인식의 체계가 각 지역의 전승을 유기적으로 연결하는 데까지 미치지 못하고 있는 데서도 원인이 있지만, 전승유적을 접하는 사람들의 태도와 관련되는 것이기도 하다. 전등산 또는 정족산은 단군전승과 관련하여 일찍부터 삼랑산으로 불렸을 것이다. 하지만 이곳에 있던 사찰인 眞宗寺가 고려후기 전등사로 개칭되고, 사세의 확장과 관련하여 전등산으로 바뀌게 되었을 것

이고, 조선중기에는 璿源閣과 藏史閣을 건립하면서 산의 형태를 중시한 정족산으로 대체되었을 것이다. 이런 과정을 거치면서 삼랑성에서의 단군전승은 위축되었을 것이다.

삼랑성에 대한 이 같은 이해의 추이는 조선후기 학인들에게도 그대로 반영되어 있다. 이곳을 찾은 그들에게 단군과 관련한 전승유적은 그렇게 주목되지 못하고 있다. 물론 삼랑의 전승을 인식하고 있던 학인들도 있었고, 단군이 세 아들에게 각기 한 봉우리씩 쌓게 했다는 전승이 추가되고 있기도 하지만, 단군전승과 관련하여 언급이 거의 없다. 단군의 아들 삼랑과 관련한 전승은 이들에게 이미 의미 없는 것으로 받아들여지고 있었다. 김시화의 경우에서 볼 수 있듯이 그 전승이 허망한 것으로까지 치부되었다. 사회적 기능을 상실했기 때문이다. 그리고 이런 전승의 쇠퇴 모습은 이미 『세종실록』에 소개될 때부터 이루어져 있었다고 추측된다.

조선후기 고조선과 단군에 대한 역사인식이 확대되면서 안정복·신경준 등 일부 실학자들에게 강화의 단군전승과 유적은 고조선 영역의 남방 경계를 보여주는 구체적인 자료로 해석되기도 했다. 또 유희령의 예에서 볼 수 있듯이 일부에서는 일찍부터 참성단과 삼랑성은 역사적 존재로서 단군의 치세로 다루어지기도 했다. 그렇다고 하더라도 이런 이해들이 어느 정도의 보편성과 객관성을 담보할 수 있는지는 다른 문제이다. 강화의 참성단과 삼랑성을 주제로 글을 남긴 학인들의 경우 역사적 인식을 바탕으로 한 경우도 적지 않다. 하지만 대부분의 학인들이 이해했던 강화의 단군전승은 『세종실록』과 『고려사』에서 전하는 세전의 범위를 넘기기 어려웠다.

고려후기의 『삼국유사』와 『제왕운기』에서 참성단과 삼랑성에 대한 기록을 찾아볼 수 없다. 조선시대의 대표적인 관찬사서나 사찬사서에서도 마찬가지이다. 우리 역사의 시초를 神市氏까지 넓히고 있는 허목이나 비교적 단군전승과 관련한 자료를 상세하게 다루고 있는 선가계열의 사서에서도 마찬가지이다. 참성단과 삼랑성에 대한 단군전승이 깊이 있게 인식되고 있지 못했다는 사실을 반영한다. 이를 단군조선의 역사체계 안에서 인식하려는 움직임은 19세기 중반부터 일부 계층에 의해 나타나고, 한말에 간행된 교과서에서 비로소 적극 반영되어 나타난다.

이는 조선시대 지식인들이 강화의 단군전승에 관심을 가지기는 했지만, 역사적인 인식으로 발전시키지는 못하고 있었음을 의미한다. 성리학을 신봉하고 있던 유학자들에게 철저하게 도교적인 의식으로 선행되었던 참성단에서의 초제가 부정적으로 인식하고 있었던 것과도 관련이 있다. 삼랑성을 쌓은 단군의 세 아들에 대한 구체적인 접근도 이루어지지 않는다. 이런 점들은 조선시대 학인들이 고조선·단군을 우리 역사의 시원으로 인식하고 있었더라도 참성단과 삼랑성을 고조선과 단군과 관련한 역사적 사실로 적극 접근하지 못하고 있음을 보여주는 것이다.

韩国阳明学派的形成与发展及跨国间思想交流之我见

張永志

作为韩国朝鲜时代的代表异端思想，曾深受韩国社会排斥的阳明学，进入 21 世纪以来在韩国西海岸的江华岛正在蓬勃发展！

阳明学在东亚的传播

阳明学作为宋明理学的两大基本系统之一，同朱子学一样，不再是一个专属中国本土的概念。除了对明代的思想和社会产生过直接重要的影响之外，对于东亚地区基本价值观的形成，也做出了不可磨灭的贡献。迄今为止，日本从禅僧了庵桂悟（1425-1514）最初接触到阳明学，经过中江藤树（1608-1648）的创立，三轮执斋（1669-1744）的中兴，一直到近代左藤一斋（1772-1859）、大盐中斋（1794-1837）所开辟的包括左久间象山（1811-1864）、吉田松阴（1830-1859）等人在内的近世阳明学，早已形成了日本特色的阳明学传统。韩国朝鲜时代的儒学虽始终以朱子学为正统，但从柳成龙（1542-1607）最早接触到王阳明的著作，经南彦经（1528-1574）、李瑶等人的推动，到崔鸣吉（1586-1647），尤其是郑齐斗（号霞谷，1649-1736），阳明学也逐渐形成了以家学为形式的学派。而无论日本还是韩国，阳明学都是其近代化过程中尤为重要的精神资源。阳明学在日本幕末时代所发挥的对于近代化的接引作用自不待言，即便在朱子学始终占据主导地位的韩国，朝鲜时代后期作为近代化发端的“实学思想”与“西化派”的发展，也更多地是从阳明学中汲取了动力来源。¹

从阳明学的逻辑起点上看，其先导应是吴与弼、薛瑄。无论以薛瑄为起点，还是以吴与弼为起点，最终均导致了阳明学的兴起。全祖望说：“明初学统，逊志先生（方孝孺）起于南，曹学正（曹端）起于北，嗣之则吴聘君（吴与弼）起于南，先生（薛瑄）起于北。三百年导山导水，必自四君子为首。”朱铸禹汇校集注《全祖望集汇校集注》（上），上海古籍出版社 2000 年版，第 1101 页）在全祖望看来，明代

¹ 阳明后学工夫论的演变与形态，转自 <http://www.confucianism.com.cn>。作者不祥。

学术之所以有两个起点,是因为理学自南、北同时而兴的缘故(参见王宇《方孝孺与黄宗羲对明代理学开端的构建——兼论宋濂不入〈明儒学案〉》及吴光主编、钱明执行主编的《黄宗羲与明清思想》,上海古籍出版社 2006 年版)。顺此思路,我们不妨可以说,阳明学有向南、北两个大方向发展的动能与趋向。向南当然是最终流向日本;向北则是韩半岛。²这里,我们重点论述的是流向韩国的明阳学。

韩国阳明学的形成与发展

历史上,阳明学早已在韩国、日本等地形成了相对独立的传统。广义上的阳明学,包括中国、日本、韩国以及其他地区的阳明学传统。但中国明代由王阳明及其后学所形成的传统,无疑构成阳明学的主体。并且,中晚明由阳明众多后学在阳明思想基础上对儒学各种观念、命题进一步讨论所形成的各种论说,在相当意义上使得阳明学的内容获得了极大的丰富和深化。因此,除了王阳明个人的思想之外,对于阳明后学的研究,是推进阳明学研究不可或缺的题中之义。在阳明学中,“良知”是本体,如何“致良知”是工夫。而无论是对于良知本体还是致良知工夫,阳明后学都有进一步的展开。阳明后学对于良知本体的不同理解。³在此,希望再对阳明后学在如何致良知这一工夫论问题上的演变趋势和不同形态加以检讨。

起始于王守仁(号阳明,1472-1528)的阳明学,在王守仁晚年就已经进入了韩国⁴。据考证,阳明学最初传入朝鲜半岛是 1521 年。因此,韩国阳明学的历史几乎拥有与中国明阳学史几乎相匹敌的悠久历史,直至今日。然而,众所周知,在李朝时代的韩国,朱子学的价值观以绝对权威优势支配着当时的韩国社会。阳明学自传入最初时开始,便几乎被视为异端而遭受韩国社会的排斥。所以,阳明学的势力在韩国历史上,与隆重无比的朱子学相比,实在是相形见绌。

处于这种环境之中,阳明学在韩国的发展是相当艰难的。就研究方面而言,至少到 20 世纪 70 年代初期为止,在韩国不过是有极少数的研究人员所作的零

² Ming Qian, 朝鲜阳明学派的形成与东亚三国阳明学的定位, 浙江大學學報(人文社會科學版)。

³ 彭国翔,《良知异见——中晚明良知观的分化与演变》,《哲学门》2001 年第 2 期,第 88-103 页。

⁴ 吴钟逸,“阳明传习录传来考”,《哲学研究》第 5 辑,高丽大学哲学会,1978 年。

星的且概论式的研究而已。⁵ 1933年公刊的《阳明学演论》（作者郑寅普）是韩国第一本正式的阳明学研究书籍。算是该领域中的一部古典著作。

但近年来，韩国的阳明学研究正呈现出惊人的发展趋势。资料方面，1990年~2003年刊行的《影印标贴韩国文集丛刊》，使更多人可以简便地使用有关朝鲜阳明学得很多原始资料。1995年，又成立了韩国阳明学会。其主办的杂志《阳明学》的影响也日益增大。2004年，由韩国阳明学会主办了江华阳明学派国际学术大会（主题为“江华阳明学派的定位与现代的意义”）。该学术会议仍在定期组办，且影响日益增大。这些都说明了韩国的阳明学研究正在蓬勃发展。

韩国阳明学之泰斗-郑齐斗

谈到韩国的阳明学，就不能不谈郑齐斗。

郑齐斗，号霞谷（1649~1736）；为韩国朝鲜时代的阳明学派的代表性学者。年轻时即始陶醉于阳明学，不顾当时学界的异端指责研究并发展了阳明学。试图在阳明学中找到朱熹的格物说的疑问。他解释说，阳地是生道，是运动的生命力，提出了他的生理说。除了阳明学外他还研究经学、礼说、天文、星历和经世论。他的学问被程朱学所淹没未能得到大的发展，只在他的子孙和亲戚中作为家学继承下来（郑寅普）。

韩国阳明学派是在朝鲜时代儒家学者郑齐斗独创下形成的。郑齐斗在20余岁时便师从恩师朴世采求学。开始虽然学习了朱子学，但不久后便沉醉于阳明学。在当时的韩国，尽管道家学说是韩国社会正统派的理念学说，但郑齐斗以顽强的信念确立了阳明学的思想体系。

当时，尽管很多学者主张学习朱子学，但实际上都是利用朱子学作为整合党派的手段而已。对此，郑齐斗在《存言》中指出，“迄今为止，主张学习朱熹的人不是在学习朱熹而是寄托于朱熹；更进一步说是通过追随朱熹来提高个人在社会上的尊严和地位，从而达到自己飞黄腾达的私人目的。”⁶

⁵ 松田弘，「朝鮮朝陽明學研究における問題の所在」（『倫理思想研究』6號，筑波大學哲學思想學系内，倫理思想研究會，1981年）。

⁶ [韩国阳明学者与思想]，[韩国哲学]。

阳明学东传至朝鲜后，在朝鲜早期阳明学者的传播下，得以存续。虽然阳明学在朝鲜从来没有得到过蓬勃的发展，但是由于当时占统治地位的朱子学空洞的理气之争以及以程朱道学为屏障的伪学、假人、假义论到处泛滥逐渐使程朱学成了一枚名利和私欲的图章，在全国失去了影响力。当时朝鲜社会内外交迫，朱子学者对解决社会矛盾的软弱无力和逃避现实的作法，使阳明学敢于面对现实，解决社会疾苦的哲学主张得以被社会所接受。⁷郑齐斗一方面对南彦经、张维等前期阳明学者进行了总结和继承，另一方面则反击朝鲜程朱学者对朝鲜阳明学的攻击，不断发展完善了朝鲜的阳明学思想体系。郑齐斗在江华如同孤岛上的灯火一样阐明了阳明良知说以后，阳明学就像萤火一样光彩熠熠，绵绵不绝地延续到了今天，朝鲜阳明学派的确立完全凭借郑齐斗一人之力。郑齐斗以儒学经典继承尧舜禹孔孟之道，强调自身的思想是承继周濂溪和程明道以及王阳明的理论体系。他将王阳明的“心即理”思想进一步发展为“天下有心外之事”、“心之本体即是性，性即是理”。他主张理气一元的理气观，从“心即理”、“知行合一”、“致良知”的哲学命题上，批判了朱子学思想的偏执性，并指出学问的多样性。郑齐斗在江华讲学，以家学的形式来传播阳明学。⁸

因此人们称他是朝鲜最初完成阳明学思想体系的学者，被评价为建立韩国阳明学独自性的朝鲜阳明学代表（郑寅普）。其著作有《霞谷集》。

结论

-东亚各国间的阳明学思想交流

就学术思想渊源而言，韩半岛与日本的阳明学源自于中国，但又绝不是对中国阳明学的简单继承和发展。因为任何文化的对外传播都不可避免地要与本土文化发生碰撞和冲突，并在碰撞和冲突中实现融合，只是其程度和结果不同而已。阳明学也不例外。中国的阳明学传入韩半岛以后，也有一个与本土文化

⁷ 1910年，朴殷植曾用汉文撰写了阳明学的入门书——《王阳明先生实纪》，该书对近代朝鲜学界的影响相当之大。正是在这本书里，朴氏提出了用阳明学来革新朝鲜传统儒学的“儒教求新论”的主张。朴殷植以及后来的郑寅普(1893-1955)等人利用阳明学所提供的理论武器，为唤醒朝鲜民族的独立意识和自主精神而奔走呼号，并最终使阳明精神与近代新思潮合而为一。这是朝鲜近代思想史上非常重要的一页，也是阳明学在异国发挥效用，证诸实践，进而取得成效的生动实例。参见郑德熙《阳明学对韩国的影响》，文史哲出版社(中国台北)1986年版，第141-149页。

⁸ Ming Qian, 朝鲜阳明学派的形成与东亚三国阳明学的定位, 浙江大學學報(人文社會科學版)。

不断地冲、吸纳、融合和发展的过程，并在此基础上逐渐形成了具有韩民族特色的阳明学思想文化。⁹具体来说，中国的阳明学等思潮之所以能够进入并且在韩半岛传播和发展，也是依据韩半岛的本土文化传统并立足于其基本国情，通过彼此之间思想文化的交流和融合而进行的，并非单向的简单施予。而是中韩两国思想文化之间的双向互动、互融和互补。韩国对于中国阳明学的引进、接受，都不是简单地移植、延伸和扩展，而是基于本国的文化传统和实际需求，善于有选择地进行接纳和吸收，并不断地进行改造、创新和发展。从而建立起属于自己的、符合自己国情的阳明学思想学说和体系，为东亚乃至世界哲学的发展贡献韩国的民族智慧。

⁹ 比如对明朝使节提出有关王阳明从祀文庙的事情，朝鲜儒者尹根寿就认为：“我国文庙从祀典式，姑依我国之旧，而待时日之公论，似或无妨，惟圣明之留神幸焉。”反对唯明是从，体现出朝鲜儒教的独立思考意识。所以朝鲜文庙始终坚持大成殿主祀孔子，以四配、十哲、宋六贤配祀，而两庑则以孔门弟子六十九人、中国汉至元先儒二十五人以及朝鲜十八贤从祀的古制，而绝无明儒之位置（可参见孔祥林《朝鲜的孔子庙》，载《孔子研究》1992年第1期，第112-113页）。这既表明王阳明及其学派在朝鲜始终受到排斥的历史实况，而且说明朝鲜统治者在极力推崇宋儒的同时还致力于儒学本土化的良苦用心。

参考文献：

- [1] 钱明. 王阳明与日本关系新考[J]. 东亚人文学, 2005, 7(6):241-254.
- [2] 韩睿嫒. 韩国阳明学研究的历史和课题[A]. 国际儒学联合会. 国际儒学研究[C]. 北京: 中国社会科学出版社, 1998, 70.
- [3] 钱明. 《传习录》补考[A]. 儒学与浙江文化研讨会. 儒学和浙江文化[C]. 北京: 中国广播电视出版社, 1993. 101-111.
- [4] (H) (尹南汉). 朝鲜时代阳明学研究[M]. (H): (H), 1982.
- [5] 郑德熙. 王学东传与李滉之排王思想[A]. 蒋希文, 吴雁南. 王阳明国际学术讨论会论文集[C]. 贵阳: 贵州教育出版社, 1997. 589-599.
- [6] 张立文. 退溪学节要[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1989.
- [7] 佚名. 朝鲜宣祖实录·卷七: 宣祖六年[Z]. 首尔: 国史编撰委员会, 1986.
- [8] (H) (郑寅普). 阳明学演论[M]. (H): 三星文化财团文库, 1972.
- [9] 李明辉. 四端与七情—关于道德情感的比较哲学探讨[M]. 台北: 台湾大学出版中心, 2005.
- [10] 郑齐斗. 霞谷集·与闵彦晖论辩言正术书卷一[Z]. 首尔: 景仁文化社, 1997.
- [11] 郑齐斗. 霞谷集·遗事: 卷一一[Z]. 首尔: 景仁文化社, 1997.
- [12] 楠本正继. 宋明时代儒学思想の研究[M]. 千叶: 广池学园出版部, 1962.
- [13] 山下龙二. 日本の阳明学[A]. 宇野哲人, 安冈正笃(监修). 阳明学大系[C]. 东京: 明德出版社, 1971.
- [14] 沈善洪, 吴光. 黄宗羲全集: 第7册[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 1992.
- [15] 郑次根: 韩国阳明思想成立之政治状况的背景, 山东大学文艺美学研究中心学术期刊, 2006. 9

太虚法师论四句教¹

—纪念太虚法师圆寂六十周年

方祖猷(宁波大学)

太虚法师是中国近代佛教改革运动的创导者和领袖。他深谙中国传统的儒家文化，但并不援儒入佛，而是以佛评儒、判儒，这在他作于1923年的《论王阳明》一文可窥一般。本文就其王阳明“四句教法”为例，予以分疏。

一

太虚提出阳明道学的宗纲是“良知”二字，而四句教法“乃阳明学纲之所存也”。他认为良知是王门的宗通，而四句教为王门的说通。不过王阳明“虽心知其故，而于儒说无证，又未窥佛教法相诸书，不能说确其说。”而要通此说通，非精研佛法之唯识学不可²。于是他用唯识学来判释四句教，但他不是用传统的唯识学，而是用他独创的“新唯识论”予以判释。

一、“无善无恶心之体”。太虚法师认为，人的心识迁流不息，形成人的一期生命，而前期心行的业，即本期生命之因，本期生命，即前期心行业的果。一般称为果报，唯识学称为“异熟”。为什么称“异熟”？唯识学有三重意义，这里举“异类而熟”为例，即以善恶之业为因，其成熟之乐与苦为果。因善之熟得乐果，因恶之熟得苦果。但是，善恶属道德类，而乐与苦属感受类，两者性质异类，故称“异类而熟”，即“异熟”。以道德类为因，所得之果却无以记别其为善恶，佛教称为“无记”，即无善无恶。太虚说：“第八识性，是无染污覆障得（没有染污覆盖圣道），故名无覆无记。不仅第八异熟果是无记，凡一切异熟果，俱属无记性摄，故因虽有善有恶，果虽有好、有丑，但据果的

¹ 唯识学是中国佛教各宗中名相最多、思辨最强的学派。而《太虚法师全书》共34册，其论广且深，单就其论唯识的就有三十篇。作者水平有限，仅供皮毛，所论必有不妥处。

² 见太虚：《论王阳明》第三章《阳明道学之宗纲》第二节《四句教法》，《太虚大师全书》第21册，第504、505页。

自身上讲，仍是非善非恶之无记性。盖一切异熟果报之法，皆有先前业因之引起使之不得然而成果，则果是机械式的被动者，他是不负任何善恶的责任。³”如前所说，既然人的生命迁流不息，异熟因果也迭起相续，则一切生命中其心识都属无善无恶。佛教认为非人为造作，任运天然，称为“自然”，如《法华玄义》二说：“果是任运酬善心而生，报是自然受乐。”所以心识的无善无恶，是“自然”运作而没有自由的，属“机械被动者”。

故太虚法师对四句教第一句“无善无恶心之体”作如下解释：

无善无恶心之体者，指先业所引之真异熟，及异熟生等色心诸法以言，此皆循已造之势而流行以进，不能自由有所转移，须待他力以为之改动。一以能为改动之他力相值，又不能自由有所趋避者，不异通常所云之“自然”，故无染净善恶可言，而惟是无覆——非染非净、无记——非善非恶性⁴。

“真异熟”，指先业产生的初第八识，即阿赖耶识；异熟生，指阿赖耶识生眼耳鼻舌身意的前六识。《成唯识论》三说：“眼等六识业所感者，是异熟生，非真异熟。”唯识学主张“万法唯识”，阿赖耶识生前六识，即“色心诸法”。显然太虚用唯识学来解释四句教第一句，如此解释有一定道理，因为两者都讲心的本性，不同的是，阳明以善恶的本来意义来讲无善无恶，太虚法师则以因果异类来讲无善无恶，不过无论如何，太虚法师的解释，对天泉证道的四句教来说，确是前所未有的。

二、“有善有恶意之动”。太虚法师在这里是以唯识学上的第六识“意识”来解释“意”。心之思量为意，了别为识。太虚法师指出，此识有三类：（一）生化体识，具有“流注化能力与生命化能力”⁵，也就是说，有迁流不息的生命力；（二）“了别境识”，依色根而有眼、耳、鼻、舌、身相应的色、声、香、味、触前五识。五识和合而成物我，自他等的假相。太虚法师重视的为第三类“意志性识”，说“此识有殊胜功，具广大用，能于一切所有境界，用遍计分别执取”，具有欲望明慧等“特别境界心”；信、惭、愧等“净善心性”；又

³ 太虚：《成唯识论讲要》，《太虚法师全书》第8册，第699、700页。

⁴ 《论王阳明》第三章《阳明道学之宗纲》第二节《四句教法》，《太虚大师全书》第21、505页。

⁵ 太虚：《新唯识论》三《分析的经验系统的唯识论》，《太虚大师全书》第8册，第619页。

有贪瞋痴等“染恶性心”；以及寻求、伺察、懊悔等“不定心性”⁶。第六识的意志性识，既然有“净善心性”和“染恶性心”，所以能善能恶。他因此解释：

有善有恶意之动者，是痴、见、爱、慢、恒续之意根，与依此意根而染净之前六识，及前六识中能善能恶之意识，率身等前五识以为善为恶者也⁷。

然太虚法师解释四句教第二句的主要意义不在这里，而在此段话后面对第六识的评价，他说：“人类之所以独优者，即因此意动中能善能恶之识较为自由，往往能超脱异熟及痴根之拘碍，雄据异熟、痴根之上，而独行其所欲行也。”他在《新的唯识论》中说，“意志性识”中的“不定心性”的寻求、伺察之二心，“功力尤伟，世间所流行之思想学术，要皆依此二心生起。”⁸对“意”的价值作如此高的评论，无论是传统儒学或佛学，也都是前所未有的。

三、“知善知恶是良知。”太虚法师将“意志性识”中的“净善心性”解释为良知。对阳明所说：“良知即是独知时”⁹，他作这样说明：所谓“独知”，“乃指不拘气禀—先业所引、机械所定之身心器界；不染习尚—现身所修功业、所成之学识经验，超然于气禀习尚之上，卓然于气禀习尚之中，而自由活泼绝待无依，独然知善知恶之正知也。确指此良知者，乃吾人前六识所相应之本来净善信心，自性清静，复能清静余心心所，如水清珠能清浊水者也。”¹⁰

他由此解释四句教的第三句：

知善知恶是良知者，良知，即信心相应诸心心所，唯是净善之性者也。虽未尝不潜存于流行之异熟中，本来皆有，唯为异熟及痴根所拘碍，隐伏不得现起，惟藉较为自由之意识，时一呈露。此若能握得住，则作圣之基，成佛之本，胥在乎是矣。¹¹

在心所有法中与信心相应的属净善之性，这净善之性即良知。虽然在迁流不息

⁶ 同上书第 624、625 页。

⁷ 见《论王阳明》第三章《阳明道学之宗纲》第二节《四句教法》，《太虚大师全书》第 21 册。

⁸ 参考书目同注释 2，第 624、625 页。

⁹ 王阳明：《答人问良知二首》，吴光等编校，《王阳明全集》卷二十《诗集》，《居越诗》，上海古籍出版社，1992 年。

¹⁰ 《论王阳明》第三章《阳明道学之宗纲》第一节《良知、致良知、知行合一》，第 501 页。

¹¹ 见《论王阳明》第三章《阳明道学之宗纲》第二节《四句教法》，《太虚大师全书》第 21 册。

因果相续的生命中，净善之性的良知本来皆有，不过为先业果报（异熟）和人的痴根所拘碍，不能呈现，但可借助第六识意的自由性而时有呈露，如能借此机会握持良知，就有作圣成佛的基础。

太虚法师在后面接着说，一时握持还不行，还必须保持良知而“长养”之。则犹如规矩尺度之必得方圆长短，可以时时知善知恶。不过“道心惟微”，体察良知之后，还必须“深培而后养”，“如园植然，防以礼仪一戒律之垣，持以静虑一禅定之土，复时养以惭、愧、慈、悲等肥料”，才可以不致夭折。这说明太虚很重视儒家的修养工夫。

四、“为善去恶是格物”。既然良知能知善知恶，自然“可由之以崇善拒恶，为善除恶也”。所以太虚法师在四句教第四句的本义上没有多着笔墨。但着墨在“致知”就是“格物”上，他将四句教第四句稍作改动，改为“为善去恶是格致”，因为“以为善去恶，即是格物，亦即是致知也。”为什么？他说：

为善去恶，即是令意遵循良知而动，在遵循良知以处制事物边言之，即是致知、知致；在由是而意诚、心正、身修、家齐、国治、天下平边言之，即是格物。盖“物”也者即向者能拘碍之异熟、痴根等，亦即是意、心、身、家、国、世界等，今悉检格之使遵从良知而回转行动一致，故悉成诚、正、修、齐、治、平之善也。

太虚法师的解释，以“良知处制事物”方面说即是致知而知致；以“意、心、身、家、国、世界（天下）”释物，使之遵循良知而行动，即是格物、物格，从而以格致训格物，这与阳明在《大学问》中的“格者，正也，格其（心之）不正以归于正”，即以“格心”释格物，两者虽都以道德性的良知为中心，但是稍有区别。因为太虚虽在华严学的“万法唯识”的宗旨下，主张物由心识和合而成，但在这里，他毕竟将内心的良知（净善之心）与外在的身、家、国、天下（世界），没有彻底等同起来而成“格心”。其修养工夫，还保留有朱熹“即物穷理”的一定倾向。

太虚法师以华严学对“四句教”作上述解释后作如下总结：“故阳明此之四句教法，主要在‘知善知恶之良知’，笃切在‘为善去恶之格致’，结果在恶尽善纯之至善。”然后笔锋一转：

而王龙溪辈误认重在“无善无恶之心体”而欲一切无之；黄梨洲虽不善龙溪、定宇等邪解，欲从而救正之，卒迷离惝恍而莫能达其辞，均不知王学之纲也¹²。

他在此节前一开始也说，对于“四句教法”：

而历来解者，自王龙溪、邓定宇、黄梨洲辈，鲜了知其义者。……致龙溪辈求高反浅，欲翻此“四有”为“四无”而后快也¹³！

这里，我们先来看一看王龙溪辈和黄宗羲的观点，然后加以讨论。王龙溪的“四无说”是这样表述的：

体用显微，只是一机；心意知物，只是一事。若悟得心是无善无恶之心，意即是无善无恶之意，知即是无善无恶之知，物即是无善无恶之物。……天命之性，粹然至善，神感神应，其机自不容已。无善可名，恶固本无，善亦不可得而有也，是谓无善无恶。若有善有恶，则意动于物，非自然之流行，著于有矣¹⁴。

前面一段，是龙溪对“四无说”的表述，因为四句中每句都讲到无，故概括为“四无”。太虚法师对其批评，要注意的是他将阳明的“四句教”概括为“四有”（欲翻“四有”为“四无”）。他将“无善无恶心之体”，也说成“有”，似乎难以理解。然从华严学角度讲，有一定道理。因为阿赖耶识汉译为“藏识”，含藏一切善恶、染净种子。其中的“执藏”，即第七识末那识，藏有我痴、我见、我慢、我爱，显然为恶¹⁵。所以，阿赖耶识就异熟的因果异质来说，是无善

¹² 见《论王阳明》第三章《阳明道学之宗纲》第二节《四句教法》，《太虚大师全书》第21册，第506、507页。

¹³ 同上书第504页。

¹⁴ 《王龙溪先生全集》卷一《天泉证道记》。

¹⁵ 阿赖耶识的“藏”，含三义，即能藏、所藏和执藏。太虚法师对此有所论述，见《唯识论三十论讲要》，《太虚大师全书》第8册，第697、698页。

无恶；就其自相含藏善恶种子而言，则是有善有恶。所以太虚法师将四句教第一句也视作“有”。故他批评龙溪犯了“欲翻此‘四有’为‘四无’”的“求高反浅”的错误和“误认重在无善无恶之心体而欲一切无之”，由心体之无，否认意、知、物之有的错误。

黄宗羲怀疑四句教第一句“无善无恶心之体”并非出自阳明，他说：“戢山先师尝疑阳明天泉之言与平时不同，平时每言‘至善是心之本体’。又曰：‘至善只是尽乎天理之极，而无一毫人欲之私’，又曰：‘良知即是天理’《录》（《传习录》）中言天理二字不一而足。有时说‘无善无恶者理之静’，未尝径说‘无善无恶是心之体’。今观先生（邹东廓）所证，而四有之论，仍是以至善无恶为心，即四有四句，亦是绪山之言，非阳明立之为教法也。”¹⁶黄宗羲为阳明辩护的说法是不成立的¹⁷，这里不赘。要说明的是太虚法师对黄氏的观点也予以批评，说：“梨洲虽不善龙溪、定宇¹⁸等邪解，欲从而救正之，卒迷离惆怅而莫能达其辞。”

黄宗羲与太虚法师一样，都认为四句教不是“四无”而是“四有”，两人观点似乎一致，为什么太虚法师还批评他？这是因为对四句教第一句的“有”，两人解释不同。黄宗羲认为，阳明平时讲的是“至善是心之本体”、“至善无恶者心”，“至善”就是“有”，阳明也讲过“无善无恶者理之静”，并没有说过“无善无恶者心之体”。黄氏否认第一句的“无”，力主第一句的“有”，这是从儒家《大学》的“至善”和“天理”（朱熹释《大学》“至善”为“尽天理之极，而无一毫人欲之私。”）的思想来解释“四有”。可是，太虚并未否定第一句的“无”，也未否认第一句的“有”，他是从华严宗的唯识思想来说第一句的“无”中有“有”，有无相即。所以他在此文第二节《四句教法》一开始就指出对阳明四句教的解释，“自王龙溪、邓定宇、黄梨洲辈，鲜了知其

¹⁶ 黄宗羲：《明儒学案》第十六《文庄邹东廓先生守益》。

¹⁷ 参阅方祖猷《王畿评传》第93、94页，陈来《有无之境》第201页。

¹⁸ 邓定宇，名以赞，字如镇，号定宇，江西南昌新建人。官至吏部侍郎，王龙溪弟子。他关于天泉证道之辩，《明儒学案》卷二十一《江右王门学案》六《文杰邓定宇先生以赞》有简单表述：“阳明先生以知是知非为良知，权论耳。夫良知何是何非？知者其照也。今不直指人月与镜，而使其观其光，愈求愈远也。”

义者”。要了知其义，“非精究佛法之唯识学不可”。而黄宗羲又未窥华严法相之学，不以有无相即来解释第一句的无，而以绝对的有来解释，这自然“迷离惝恍而莫能达其辞”了。

太虚法师认为阳明生平有二遗憾，其中之一是天泉证道中告王龙溪与钱德洪的两人之见应“相取为用，则中人上下皆可引之入道。若执一边，便各有未尽。”并切实嘱咐龙溪，以后讲学不可失了四句教的宗旨。太虚法师说：“汝中（龙溪）是狂者流，德洪是狷者流，阳明之裁狂狷而致中行之意甚明。惜其后出征思田，再无考正这二流学行机会，致狷者反狷狷自守，无以正狂者；而狂者愈狂，卒狷披而流及明亡，为世丛诟。此阳明之不幸，亦中国学术文化史之不幸也！”¹⁹

太虚法师以唯识论来解释阳明四句教法：以生命的迁流不息来谈异熟；认“生化体识”为第六识意志性质之一；称赞意志性质的寻求、伺察，即探求和观察在现今世界思想学术领域的伟大功力，这里都不同于传统唯识学，是他“新唯识论”的创造。而这一创造，可以说是他的人生佛教思想的内涵之一。

¹⁹太虚：《王阳明与新中国哲学》，《太虚大师全书》第21册，第514、515页。

论郑齐斗的“气”学思想

中国延边大学东方哲学研究所 金哲洙

[摘要]：郑霞谷的学术思想在朝鲜哲学思想史上颇具特色。他不但充分继承并发展了阳明“心学”，而且将“气学”与“心学”相结合，对“气学”与“心学”思想做出了独特的演绎。本文主要通过笔者对其著作《霞谷集·存言》中关于“气”的详细阅读，对气与心、气与理、气与恶以及气如何与人的行动相结合等几个方面做出论述。

[关键词]：郑霞谷 王阳明 气 心 理 恶

一、引言

“气”在古代中国哲学中有三层涵义。一是指一切气体的存在状态，如呼吸之气，水气，蒸汽等；二是哲学范畴的气，指不依赖于人的意识而又构成一切感觉对象的客观存在，相当于西方哲学中的物质；三是指广泛意义上的气，泛指任何现象，包括精神现象。¹“气”这一范畴的发展史可谓源远流长。春秋战国时期，“在孟子之前中国所谓的‘气’基本上是指‘气’的自然意义而言。到了孟子才加以转化，赋予一种伦理学意义，‘气’取得了价值判断的意义”。²到了汉代，随着人们对自然界和宇宙的认识水准的提高，原来的气作为构成世界的一种物质的理念发展成为“元气”说，将“元气”看作是构成自然界万物的最原始的物质。到了宋明理学，各派哲学都运用“气”的概念，使“气”获得更为广泛、深刻的意义。张载把“气”这一范畴上升到宇宙本体论高度，将“气”视为一种普遍的存在，这一存在的本然的形态是“太虚”。他认为，“太

¹ 张岱年.中国古典哲学的范畴.中国社会科学出版社.p16

² 黄俊杰：“从东亚儒学视域论郑齐斗对孟子‘知言养气’说的解释”。参见郑仁在、黄俊杰编，《韩国江华阳明学研究论集》，台湾大学出版中心，2005，p273

虚即气”，是本世界的本根。朱熹哲学中“气”的概念很大程度上得益于张载哲学中的气论，并在此基础上加以改造而为己用，提出了“理”-“气”-“物”的哲学逻辑结构，认为理在气先；理通过气的聚散构成了万物。朱熹的这种“气”思想东传朝鲜之后，便被朝鲜的性理学家所吸收，提出了一系列关于“气”的理论，也因此引发了相当长一段时期的“理气之辨”。阳明学传入朝鲜并发展之时，正是这一论辩如火如荼进行的时期。霞谷当然也不能不关注这一问题。霞谷独特之处在于，把“心学”理论和“气学”思想紧密地结合在一起，以“气学”理论对“心学”理论加以诠释。

霞谷学的一个显著特征，就是把“气学”观念引入阳明学。在《霞谷集》一书中，霞谷对“气”做了很多的论述，提出了20多个与“气”相关的概念。大致有“形气、元气、血气、助气、大气、精气、私欲客气、纯气、真气、浩然之气、志气、生气、气质、气道、气膜、气禀、习气、气息、心气、夜气、气息”等等。这在“心学”理论中是少有的。之所以提出这么多的气学概念，很显然是受了朝鲜学术界理气之辨的刺激，也是对朝鲜性理学的理气之辨的一个具体回应。朝鲜性理学较之宋明理学，更加重视“气”的理论。不论是“气本论”、“主气论”还是“主理论”，均高度重视“气”与“理”之关系。在理气观上，被誉为“朝鲜朱子”的李退溪，主张“理先气后”、“理贵气贱”，³而与退溪齐名的另一位学者李栗谷则反对退溪的“理先气后”说，提出了“理通气局”、“理气妙合”之说。⁴栗谷的这种理气观被郑霞谷所摄取，演绎为他的“生气”论。他认为“气亦理，理亦气”、“理气非二”；又从阳明的“心即理”出发，得出“心即气”这一命题，将心、气、理三者有机地结合在一起，建构了颇具特色的“霞谷心学”体系。所以，霞谷对“气”的论述，一方面明显不同于王阳明，另一方面在朝鲜学术界也颇具特色。鉴于此，笔者曾仔细阅读了霞谷在《存言》部分中对“气”的论述。就自己的领悟谈谈粗浅的看法，望学者批评指正。

二、“气”与“心”

郑霞谷的学术思想大多是来源于阳明心学，但对于“气学”思想，王阳明

³ 《退溪集》卷25

⁴ 《栗谷全书》卷10

阐述的却不多，只有“理者，气之条理；气者，理之运用”、“气即是性”⁵等说法，对气和心、气和理的关系只是做了简单的说明，没有进行深入、系统的阐述。霞谷在吸收阳明心学的基础上，把“气学”观念系统地引入阳明学，在吸收、借鉴、批判本朝前人思想的基础上，对气、心、理以及三者之间的关系作了详细的说明。

综观阳明学说，大多只谈论了“心与理”、“心与物”之间的关系，很少涉及到“心与气”。那么，“气”与“心”是到底存在着什么关系呢？

首先，在郑齐斗看来，“心”离不开“气”。郑霞谷认为“气”充满天地万物之中，无始无终，是无限的。他说：“是故凡有动气处，皆是气之动；凡有作为者，皆是气之作。”⁶这句话提纲挈领的总括了“气”的包容性，一切事物莫不在“气”的包容之中。但这里需要注意的是，相对于“人心”时，“气”则被赋予了两种不同的内涵。一是相对于“血肉之质”的人心时，“气”则表现为“生质之气”。霞谷说：“若以其生质之血气，则无论人与物，恶有性之谓哉。盖人与万物，理同，气同，生同。”他又说：“盖同理而异性，同气而异姿，故其本然冲漠之体，万物原与人一体，其生理之纯气，万物亦与人一原，此即人生以上未形之时，阴阳之理如是也。及其受气之殊而生禀不同，然后始有性命之各异，形气之不侔，于是人与物各异。”⁷即当“气”作为“生之质”时，虽万物受气之殊而生禀不同，但究其“生因”，则理同，气同，生同。二是相对于化作“精神或意识的心”时，从抽象意义来说，此时“心”即“气”。按照霞谷“理气非二”的价值观发展，必然可以得出“心即气”这一命题。霞谷说：“心只是理，亦只是气，不可以分二。”⁸

其次，在霞谷看来，“气”不是“心”之本体，“良知”是“心”之本体。

何为“心”之本体？按王阳明的思想即是“良知”。郑霞谷认同王阳明的“无善无恶心之体”的观点，从阳明的“心即理”出发，认为“良知”亦即“天理”是心之本体。他说：“盖阴阳者，其气也，体用者，其理也。屈伸以气言，动静以理言。于其理气，则全体谓之阴阳，本体谓之太极，形气谓之器，理体

⁵ 《传习录》中

⁶ 《霞谷集·存言上》，韩国文集丛刊，234页

⁷ 《霞谷集·存言上》，韩国文集丛刊，236页

⁸ 《霞谷集·存言中》，韩国文集丛刊，249页

谓之道，运用谓之气，条理谓之理，形体谓之天，主宰谓之帝。”⁹在这段引文中，我们可以看出，尽管“气”具有先天的性质，作用于人时，却无法离开后天的经验活动与理性活动。就良知与见闻的关系而言，主体惟有在耳濡目染的日用常行中，才能逐渐产生对“良知”、“天理”的认同感并有较为真切的理解。所以，“良知”才是生物之本，亦为人心之本。

霞谷说：“一团生气之元，一点灵昭之精，其一个生理者，宅窍于方寸，团圆于中极，其植根在肾，开华在面，而其充即满于一身，弥乎天地，其灵通不测，妙用不穷，可以主宰万理，真所谓周流六虚，变动不居也。其为体也，实有粹然本有之秉，莫不各有所则，此即为其生身命根，所谓性也。只以其生理，则曰生之谓性，所谓天地之大德曰生。唯以其本有之秉，故曰性善，所谓天命之谓性。谓道者，其实一也。万事万理皆由此出焉，人之皆可以为尧舜者即以此也。老氏之不死，释氏之不灭，亦皆以此也，凡夫之贪利殉欲，亦出于此，而以其掩蔽也。禽兽之各一其性，亦得于此，而持其一端也。此即其生身命根，所谓天地之大德曰生。然惟其本有之秉为之命元，故有不则乎此也，则生亦有所不取，利亦有所不居。”¹⁰

郑霞谷认为，作为“生气之元”、“灵昭之精”的“生理”，弥乎天地，主宰万理，其为体也，则变动不居。“性善”的生理之体，是万有之道的根本，是生活之本也。单从“理”出发，人人皆可为尧舜，但凡夫往往被“贪利殉欲”所蔽，以致不能尽其体者，所以，他呼吁人们“生亦有所不取，利亦有所不居”，致心中的“良知”，恢复心之本体。

论及“气”与“心”的关系问题时，必然要涉及到“气质”问题。阳明认为“聪明睿智，性之质也”，又说“质有清浊”，将“圣愚”之别的原因，归之于人生来的“气质”的不同。“圣人”具有清明、精粹的“气质”，“凡人”则被“私意气习缠蔽”住了，¹¹认为“愚夫愚妇”同“圣人”一样虽具有“天理”、“良知”，但由于被人欲所蒙蔽，不能使“天理”、“良知”显现出来。郑霞谷对于“气质”的看法与王阳明大体相同。在看待“良知”上，他说“心之于义理，自无不知，如目之于色，耳之于声，口之于味，无不能者。其有不能者，以欲蔽之也，习昏之也。”认为良知内在，但作用于人发挥功能时，却被“私

⁹ 《霞谷集·存言上》，韩国文集丛刊，239页

¹⁰ 《霞谷集·存言上》，韩国文集丛刊，234页

¹¹ 张立文.宋明理学研究.中国人民大学出版社.1985.p590

欲客气”所蔽，以致良知不明。又言“凡人说性，是说继之者善，即又以其侧隐四端情动处也。故其在人之性，又形而后有气质之性，是人生之气质各异，非人性之本一者也。故曰气质之性，有不性焉者，以其非人性之本原也。盖人生之刚柔清浊大小明暗，其品之不同也，亦与物之异类者无异矣，而但其形气之全，而得其秀者一，而禀其性者同也。故其偏全粹驳之美恶，必以言于物，而刚柔清浊之殊才，不以分于人者，以其物之形气之偏塞别，而其生异也，以其人之形气之秀全者同，而其理无不同故也。”¹²霞谷认为，人生而后有气质之性，表现出来的气质的千差万别，不是由于人心所本的不同而不同。“理体自是理体，本无有变移也”，偏差的原因在于形气的清浊，“得其秀（清）者一”，即以理体为本，当“气”与“理”相联系并正确地反映出理体的性质时，则气清，人美，人善。“得其浊者异”则反之，气浊，人恶。

三、“气”和“理”

郑齐斗从王阳明的“心即理”¹³出发，对朝鲜理气之辩中存在的“气理为二”、“气性为二”以及“向外求理”做出了批评。他说：“性者为理也，义者为道也，忠者为恕，恕者为道也，仁者是知，明者为诚也。静是动体，性是情根。性为形主，理为气原，气亦理理亦气，性亦情情亦性。其不得理者，以其谓理无形性无物，理自理气自气，心性为别件理气为两物也。谓性自性也，以性为非心而别件也，特求之于静。谓理自理也，以理为非心而在外也，必求之于外。其原之所差者以此也，不知理在于气，心即是性，是以不求之在我之理，而求之在天地万物者，理本原处也而有此焉，此其所以为远也。”¹⁴

由此看来，郑齐斗认为只是一个气，只是一个理，不可以把理气分为二物。他又在四端七情的论辩中更加详细地阐明了气、性、理之间的同一关系，将三者统一于人这个主体之上。“有以为情之四端出于性也，七情出于气也。四端为理，七情为气，四端七情之其发各异也。曰：夫四七者，以纯言理杂于气而谓也。非理气之别。若以理气以纯于性者为四端而性亦在气，以杂于气者为七情而气亦是理也。七情而纯于理则是亦可以为四端，而徇于气则是亦所谓七情

¹² 《霞谷集·存言上》，韩国文集丛刊，236页

¹³ 《传习录·下》：“气即是性，性即是气，原无性气之可分也。”

¹⁴ 《霞谷集·存言中》，韩国文集丛刊，p252-253

之从气而已。四端亦有气，七情亦有理也，谓四端专是理也。遂以七情直为气也，是两道各出，四七其二情乎。是故性为行本，理为气原。”¹⁵按阳明的看法，性之善必须表现为恻隐羞恶辞让是非这些意识现象才能被确证。在朱子哲学中称之为“情”，而在阳明看来是“气”，阳明认为，只要是“发”，就属于“气”。这种观点反映在郑霞谷就是“性为行本，理为气原”。性、气、理静时皆静，动时皆动。

郑霞谷反对朱熹“理气为二”的二元论观点，认为理与气二者不可分。他说：“理者，气之灵通处，神是也。气者，气之充实处，质是也。一个气而其能灵通者为理是为气之精处明处，凡其充实处为气是为气之粗者质者。”¹⁶

理为神，气为质，理气作为生物之本与生物之具，¹⁷虽有不同功能，但在具体的对象（物）上，又彼此相依而不可相离。有气而无理，则物便缺乏内在根据；有理而无气，则物便难以获得现实性。广而言之，“天下未有无理之气，亦未有无气之理。”说到理，气便在其中；同样谈到气，理亦包含于内。

同时，郑霞谷又反对朱子的理气不离、不杂。朱熹的“不离”，不是指“理”寓于“气”中的辩证关系，而是“理”自“理”，“气”自“气”的杂拌。他说：“理在气中，如一个明珠在水中。理在清底气中，如珠在那清底水里面，透底都明；理在浊底气中，如珠在那浊底水里面，外面更不见光明处。”¹⁸以“明珠在水里”比喻“理在气中”，尽管“气”有清浊，“理”却自明。“理”不因“气”而改变自性，而见“理”是独立于“气”之外的。对于朱熹的这种理气观，郑霞谷提出了自己的看法：“凡言理气两诀者，诸子之支也，理气不可分言。言性于气外者，理气之支二也，心理也，性亦理也，不可以心性歧二矣。……然其实只一理也，只一气也，不可以分二。其性之恶心之邪者，皆其理也之不得其体者也，失其理也则是谓之气，于是方可谓之气耳。若其不失其理者，则元无可以理气分焉者耳。”¹⁹

从以上这段话中，我们可以看出郑霞谷的“理气观”与朱子的“理、气不

¹⁵ 《霞谷集·存言下》，韩国文集丛刊，p266

¹⁶ 《霞谷集·存言上》，韩国文集丛刊，p235

¹⁷ 朱子语类·卷一 “天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。”·p3

¹⁸ 《朱子语类》卷四

¹⁹ 《霞谷集·存言中》，韩国文集丛刊，p249

离不杂”之说有很大的区别。其关键在于：朱子之“理”本身不能活动，故它始终外在于气；他只是就具体的存在物必须有理、气二者共同组成，而说“理、气不离”。反之，对于阳明与霞谷而言，理本身有活动性，故能内在于气，甚至将气上提到形上的层面。简言之，朱子所理解的理、气关系是外在的，阳明与霞谷所理解的理、气关系则是内在的，两者完全不同。

霞谷一方面认为“理气非二”，另一方面又主张理对于气的超越性。

首先，他认为“气粗理精”。“理者气之灵通处，神是也，气者气之充实处，质是也。一个气而其能灵通者为理，凡其充实处为气。”在霞谷看来，理作为万物的“灵通”处，是活动之理，是充满灵性之理，“神是也”，而“气之充实处，质是也”，此时气要与理相联系，成为灵通之气时，理气一体，理成为气，气亦成为理。反之，当气与别物相联系时，变成“生物之质”。郑霞谷又说“发者气也，发之者理也。”²⁰这句话可以从两个方面理解，一是从主体而言，气、理同为“发”的主体；从客体而言，气之所发无需承载的事物，表现为盲目性、扩散性。气作为滋生万物之质，处于形而下的处位。而理之所发则需要客观的物质载体，表现为专一性、目的性。作为“气之灵通处”，是对质的升华。从这个层面出发，必然可以得出一个结论就是“气粗理精”。

其次，理是统体本领宗主者。“又凡气之有条通，亦是此理，以其灵通者实有是条通故也。然若其气道之条通而已者，则虽其无灵通而至粗顽者，亦皆有之，盖有物则皆有之矣，但是为其各物之条贯而已，非所以为统体本领之宗主者也。”

“朱子以其所有条通者谓之理，虽可以谓之该通于事物，然而是即不过在物之虚条空道耳，茫荡然无可以为本领宗主者也。夫圣人以气主之明体者为之理，其能仁义礼知者是也。朱子则以气道之条路者为之理。气道之条路者，无生理，无实体，与死物同其体焉。苟其理者不在于人心神明，而只是虚条，则彼枯木死灰之物，亦可以与人心神明同其性道，而可以谓之大本性体者欤？”²¹

在这两段引文中，第一段说明“理气相即”之义。从字面看来，理、气之分似乎只是一气之两面，即其“灵通处”与“充实处”，而这两面属于同一层面。但由第二段可知，理与气不属于同一层面，因为气之条通（犹言“条理”）

²⁰ 《霞谷集·存言上》，韩国文集丛刊，p235

²¹ 《霞谷集·存言上》，韩国文集丛刊，p235

不同于理之条通；前者仅是“各物之条贯”，后者方是“统体本领之宗主者”。换言之，霞谷承认理对于气的超越性。总而言之，第一段强调理对于气的内在性，第二段强调其超越性，理之于气，是既超越又内在。第三段则根据此义批评朱子对于“理”的理解。在霞谷看来，朱子所理解的“理”仅是气之条路（条理），是“无生理，无实体”的死理。这种“理”之所以无法为“本领宗主者”，是因为它“不在于人心神明”，而非“能仁义礼知者”。简言之，朱子之“理”是万物之所以然、所当然之理，霞谷之“理”则是道德本心所立之理。后一理解方符合阳明“心即理”之义。

霞谷对理、气关系的说明实本于阳明“气即性”之说。阳明在《传习录》卷中说：“生之谓性”，“生”字即是“气”字，犹言“气即是性”也。孟子“性善”是从本原上说的，然性善之端须在气上方始见得，若无气，亦无可见矣。程子谓“论性不论气不备，论气不论性不明，亦是为学者各认一端，只得如此说。若见得自性明白时，气即是性，性即是气，原无性、气之可分也。”²²

再次，事物之理和“气”、“道德之理”和“气”。在这里，需要注意的是“事物之理”和“道德之理”这两个定义。“事物之理”，在霞谷看来，即是朱子笔下“虚条空道”的“物理”，同枯木死灰等同一物，而“道德之理”则是阳明思想的核心，即“良知”。霞谷认为，若以“气道之条路者为之理，则无生理无实体，与死物同其体焉。”若以“吾心明德统体而为气道之主者，则其睿照之明，一膜之开，只有修治于此性之圣知而可以开通者也。”²³就是说，霞谷把“气”界定在了形而上的层面，体现在方法论上，就是告诉人们不要一味追求“枯木死灰”之理，而要修其明德，致其良知，以达到“理气妙合”之功效。

四、“气”和“恶”

郑齐斗断定恶的起因是“动于气”而用事。他说：“以其循木然之理者，谓善，动于气而用事者，谓恶，其行虽善苟有动于气，则非善之木也，故善不可以一定为善，故不过以循理者谓之至善，性善而已。”他认为，“恶”的产生就是由于“气之动”所致。郑齐斗为何有此一说呢？原因就在于“心包气膜”。

²² 吴光等编校：《王阳明全集》卷2，〈后问道通书〉，上海：上海古籍出版社，1992年，p61。

²³ 《霞谷集·存言上》，韩国文集丛刊，p235

²⁴王阳明在四句教中有句话叫做“有善有恶意之动”，那么，这里的“意”便是“气”，“意”的由来是由气膜所发。郑霞谷认为单纯将“心”引导向静寂境界的持敬功夫是不够的，要想达到“无善无恶”，就必须要去掉“气膜”，才能恢复心之本体。这就是霞谷的“气膜”既清，大本斯复的主张。

霞谷以为，良知、良能本来是“人固有之”，之所以未能尽显，是由于“私欲客气”所致。“私欲客气”是妨碍达到“心之本体”实现的最大障碍。郑霞谷说：“理体自是理体，本无有变移也。即其所处包膜，不蠲而障之，气质物欲，翳其真而乱其源也。是以即其所以失之者，以其心包之不净而大体不睿。若其所以得之者，以其心包清静而大本以昭也。其理体之立与不立，实惟其所处包络清与不清而已。如其静时，气道宁静，其秽浊不起，拘蔽少澄，故略可窥见其理体。而惟其包络之累着不去，则其不一也，特其未动焉耳。如克己而复礼者，必克治洗涤之而撤拔之也。洗涤而撤拔之者，其包络已清矣。包络清而挠蔽撤，则其真源澄彻，理体真静，斯昭昭之体，惟斯之理，所谓泰宇澄而神光发，天下之大本于是乎立。”²⁵可见，理体之立与不立与气之包络清与不清息息相关。包络清自然挠蔽撤，包络障则翳其真而乱其源。所以，只有去除气膜，去除私欲，澄清本心，才能“大本斯复”，恢复人心之本体。

在阳明学的展开过程中滋生的一个很重要的问题是如何处理“任情纵欲”的问题。郑霞谷对于阳明学过于放任个性而导致的任情纵欲问题，加以批判，认为人的欲望同气膜一样，会阻碍良知的实现。他说：“余观《阳明集》，其道有简要而甚精者，心深欣会而好之。辛亥六月，适往东湖宿焉，梦中忽思得王氏致良知学甚精，抑其蔽或有任意纵欲之患。此四字真得王学之病。”²⁶郑霞谷为何认为阳明学有“任情纵欲”的可能呢？首先考察王阳明认为“恶”的发生原因为何。王阳明认为“恶”的发生原因就在于“气之动”。王阳明说：“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动。不动于气，即无善无恶，是谓至善”，²⁷即在阳明学上，发生“恶”的原因就是“气之动”。“气动”之前没有“任情纵欲”的问题，郑齐斗以为“任情纵欲”之可能性就在“气之动”上。

²⁴ 《霞谷集·存言上》，韩国文集丛刊，p234 郑齐斗说：“气者，心包气膜，心包者命门相火，属于包络相火，凡气之用皆是相火。故如凡动气嗜欲，皆是相火也，少有所动，即神挠志乱矣。如凡作意作气，皆是相火也，一有所作，即志累神昏矣。是故凡有动气处，皆是气之动，凡有作为者，皆是气之作。”

²⁵ 《霞谷集·存言上》，韩国文集丛刊，234-235 页

²⁶ 《霞谷集·存言下》，韩国文集丛刊，264 页

²⁷ 《传习录》上

郑霞谷把“气动”的原因归于“相火”上。他说“气之用皆是相火；故凡作意作气皆是相火也。”把“气”形象的比喻成“火”，引“火”入“气”。所以郑霞谷的问题在于“命门”的“相火”所引发的过与不及，欲去此弊，必通“中极”而使“生理”协调，使“相火”不能动摇“生气”，才能得以解决。

28

五、“养气”

“养气”之说的提出，是郑霞谷吸收了孟子的“知言养气”说的思想基础上提出的。²⁹孟子认为，“心”与“气”循环相关，但是“心”更为重要。“心”是普遍的，每个人都有“不忍人之心”，看到小孩子掉到井里，就赶快去救他，这是发自内心的恻隐之心，人皆有之。人之所以异于禽兽，就在于人之“心”。

“心”、“气”互动，如果没有“养气”，则先天的“良知”、“良能”就会萎缩而堕落，因此，孟子强调“养气”的工夫。郑霞谷吸收了孟子的这种观点，为了防止“气”之动摇，既致心之良知又避免“任情纵欲”之患，他提出了“养气”说。郑齐斗解释孟子的“养气”说，有以下一段说法：“如使告子合志气言之而曰：气在乎心，心通乎气，一焉无二。而但其为功而求诸心，不求诸气，如是为义而求于其心云，则是专于为本，不事其末，正为根本之论。为此之言，初无不可，但告子以为此则不然，谓其言则勿求于心，心则勿求于气，其意两勿相求者，反以志气分决而各用之，偏事其一而废其一者也。其所以分离隔断，不相贯通，即其病与上一句初无分别，而同一其指意而已。”³⁰这段话最精妙的地方在于“气在乎心，心通乎气，一焉无二”这句话。郑齐斗指出，告子“以志气分决而用之”，因此，“分离隔断，不相贯通”。郑齐斗认为，孟子思想中的主要目的就是要使“气”与“心”合而为一，“一体不可偏无”，使“心”与“气”一贯，以“心”定“言”，做到“在心上集气”。

“养气”的最高境界，莫过于人人具有“浩然之气”。对于“浩然之气”，郑齐斗是这样解释的：“浩然之气，是气之出于道义者，即指义理之发也，是

²⁸ 详见《韩国江华阳明学研究论集》，南相镐，郑齐斗的中极论，台湾大学出版中心，2005

²⁹ 详见《孟子·浩然章》

³⁰ 《霞谷集》，韩国文集丛刊，p396

义理之气，不离在血气中也，甚难指说得出，故曰难言也。”³¹可见，郑齐斗在指出“浩然之气”为义理所发的同时亦觉得“浩然之气”的难言之处，究其原因就在于作为主体的人是有欲念的。“有善有恶意之动”，意之所发便是欲，有了欲望的产生，便很难养成“浩然之气”，所以，在这里我们谨把它当作自我修炼的法门，正如格物、致知、诚意、正心之类，义理昭然，则浩然之气自生。

笔者认为，“浩然之气”，大致包括壮气、豪气、逸气、清气四类。“临渊不惧，临危不惊；宁死不屈，宁折不弯；宁抛头颅，洒热血，不失节操；国难当头能愤然而起，危急时刻敢舍身成仁。”此是壮气；“临风把酒，横塑胶赋诗；壮心不已，志在千里；天生我材必有用，千金散尽还复来。”此是豪气；“不以物喜，不以己悲。即使在人生最低谷的时刻，也能沐江山之风月，驾凌波之扁舟，举杯邀月，游目骋怀，不求与日月相始终，只见今世之乐趣无穷。”此是逸气；“与自然天地相应合，春虫秋蝉，声声入耳，夏雨冬雪，皆可濯心扉，万物静观皆自得，四时佳兴与人同；见花放水流，能知其乐趣，听禽鸣天籁，可悟共天真。”此是清气。如果我们养成了这“四气”，我们就会生活得更加豪迈、更加洒脱、更加自然，亦能使自己的人生价值得到最大程度的发挥。

六、结语

郑霞谷是朝鲜阳明学的集大成者。他在继承并发展了阳明的“心学”基础上，又与“气学”相结合，将朝鲜独具特色的“气学”思想发挥得淋漓尽致。同时，也为我们了解郑霞谷其人及其学问开辟了一个崭新的视角。

第一，郑霞谷认为心、气、理三者融为一体。心动则气发；气发则理乘。心即是理，此理为“即存有又活动”的理；“气之所发”便是“理之运用”，心、气、理统一于主体“人”的行为之中。“气”被赋予了一种生命力。郑霞谷说：“窥谓大气，元神活泼，生全充满无穷，神妙不测，而其流动变化，生生不已者，是天之体也，为命之源者……”³²在这里，“生生不已”的“大气”成为“天之体、命之源”，同具有生命力的物质一样，流动变化，神妙不测。

³¹ 《霞谷集·存言中》，韩国文集丛刊，p252

³² 《霞谷集·存言中》，韩国文集丛刊，p249

第二, 郑霞谷吸收了孟子的“气”学思想, 特别注重“养气”这一环节。他以“心”定“气”, 主张“气在乎心, 心通乎气”, 强调孟子的“集义”即为养“心”, “在心上集义”。号召人们“明其明德, 止于至善, 尽其心方能知其性也。”

第三, 霞谷气学的一大特色就是将“气”与人的道德、人的价值紧密地联系在一起, 凸现了道德、价值的实用、实践的层面, 讲究心气合一, 既要高扬道德, 又要防止任情纵欲。以良知来聚气、帅气, 人的道德和人的价值就会有现实的力量, 气脱离了良知则会流向物欲、人欲方面。这一点对现代社会重“气”不重“理”, 气与心、气与理分离对决, 难以解决功利与道德的矛盾方面还是具有深刻的启迪作用的。也是我们在梳理儒家文化与经济发展的关系问题时予以关注的一个重要视角。

参考文献

- [1]. 郑仁在、黄俊杰编. 韩国江华阳明学研究论集. 台大出版中心. 2005
- [2]. 韩国文集丛刊160. 霞谷集. 民族文化推进会. 1995
- [3]. 李甦平. 东方著名哲学家评传 (韩国卷). 山东人民出版社. 2000
- [4]. 张立文. 宋明理学研究. 中国人民大学出版社. 1985
- [5]. 陈来. 有无之境-王阳明哲学的精神. 人民出版社. 1991

金台俊의 「鄭寅普論」을 통해본 해방전 爲堂 鄭寅普에 대한 평가

최재목(영남대)

1. 인물 ‘評價’라는 것

산다는 것은 끊임없이 사람과 사물을 ‘평가’하는 일과 관련되어 있다. 더욱이 학술연구 업은 지식 · 지성을 산출한 인물들을 객관적으로 평가하는 일에서 출발한다. 그런데, 과거의 인물을 공정하게 ‘평가(評價)’한다는 것은 결코 쉽지 않다.

인물 평가란 어느 한 사람의 가치나 수준을 ‘판단’하는 일이다. 이 판단은 또 다른 제 삼자의 판단에 의한 객관적 검증을 거치지 않는 한 항상 ‘주관적’이라는 비난의 여지를 안기 마련이다. 더욱이 인물은 사물이 아닌 하나의 인격체이다. 살아서건 죽어서건 그 명예를 훼손당하고 싶어 하지 않는 근원적 욕망을 갖는다. 그러나 인물 평가 작업이 그 여망대로 부응할 수도 없다.

인물비평은 자칫하면 ‘인격 비평’이라는 오해의 소지를 안고 있고¹⁾ 그 사람의 명예를 훼손할 가능성도 있다. 또한 그 사람의 직계가족이나 후손, 또는 직·간접적으로 관련된 현존 인물들의 이해득실과도 연결되어 과거나 지금이나 인물 평가는 매우 민감한 사안으로 대두된다. 특히 현존인물, 민족적 위인, 학계나 가문의 우상화된 대표 인물을 폄하하거나 비판하는 일은 금기시되기까지 하는 상황에서 인물의 ‘객관적’ 평가는 어려울 수밖에 없다. 그래서 ‘양선은악(揚善隱惡)적 추앙’이거나 주례사의 찬사처럼 ‘미화 일변도’, 통과외례적인 정리로 끝나는 경우가 허다하다.

* 이 발표문은 한국근대사상연구단·근대불교연구회 공동주최 『한국근대 지성사의 연구』(2007.11.2 영남대 독도연구소 오후 5시-9시)에서 ‘鄭寅普 연구’를 위한 새로운 접근과 제언이라는 제목의 발표문, 그리고 2007년 11월 7일(금) 연세대학교학원에서 개최된 『舊園文錄』 출판기념회 및 학술발표회(【위당 정인보의 학문과 『담원문록』】)에서 발표된 한정길 박사의 논문 「爲堂 鄭寅普의 陽明學觀」에 대한 논평문을 많이 참고하였다.

1) 강성민, 『학계의 금기를 찾아서』, (서울: 살림, 2004), 44쪽 참조.

그러나 이런 저런 우려나 한계에도 불구하고 역사적 학술적 가치가 있는 인물 평가는 사실에 입각하여 왜곡이나 은폐, 편파 없이, 공정하고도 객관적으로 이루어져야 한다. 그런 진실 규명에서 한 인물의 철학사상과 학술, 사회적 활동 등이 종합적인 평가의 기회를 얻을 것이다.

2. 爲堂 鄭寅普의 略歷

위당(爲堂) 정인보(鄭寅普, 1893-1950)는 조선 말기 영의정을 지낸 원용(元容)의 4대손으로 아버지 은조(闇朝)와 어머니 달성서씨(達成徐氏) 사이에서 태어났다. 1905년 성계숙과 결혼하고 대한제국 말기의 양명학자인 난곡(蘭谷) 이견방(李建芳, 1861~1939)의 문하에서 경학(經學)과 양명학(陽明學)을 공부하였다. 1910년 상해(上海)·남경(南京) 등지를 왕래하면서 홍명희·신규식·박은식·신채호·김규식 등과 동제사(同濟社)를 조직해 독립운동을 전개하였다. 1913년 중국에 유학하여 동양학을 공부하다가 부인 성씨의 부음(訃音)을 듣고 귀국한 뒤, 1922년부터 연희전문학교를 비롯해 이화여자전문학교, 세브란스 의학전문학교, 중앙불교전문학교 등에서



한학과 역사학을 강의하였다. 『시대일보』·『동아일보』 편집위원으로 있으면서 조선총독부의 식민정책을 비판하였다. 특히 『동아일보』에 연재한 『5천년간 조선의 얼』에서 조선역사 연구의 근본을 ‘단군조 이래 5,000년간 맥맥히 흘러온 얼’에서 찾고 조선역사는 곧 한민족의 ‘얼의 역사’임을 강조하였다.²⁾ 8·15광복 후에는 남조선 민주의원으로 선출되기도 하였으나 곧 탈퇴하고, 1947년 국학(國學)의 최고학부를 표방하고 설립된 국학대학(國學大學)(사진: 1952년경 국학대학의 모습. 필자 소장)의 초대학장에 취임, 1950년 6·25전쟁 때 북한군에게 피랍되어가는 도중 묘향산 근처에서 죽었다고 전한다.³⁾

2) 이것은 해방후에 『朝鮮史研究』라는 제목으로 간행되었다(정인보, 『朝鮮史研究』, (서울: 서울신문사, 1947) 참조). 그리고 이 책에 대해서는 박성수 등에 의해 읽기 쉽게 간추린 형태로 출판되었다.(박성수 편역, 『정인보의 조선사 연구』, (서울: 서원, 2000)).

3) 정인보의 연보는 정인보, 『舊園文錄』, 정양환 옮김, (서울: 태학사, 2006)나 박성수 편역, 『정인보의 조선사 연구』, (서울: 서원, 2000)의 부록을 참조

3. 동아시아 근대 知形圖 속의 정인보의 학술

정인보는 1933년 동아일보에 총 66회에 걸쳐 장기 연재한 『양명학연론(陽明學演論)』(이하 『연론』)을 통해 ‘양명학(陽明學)’을 당시의 새로운 시대의 이념으로 부각시킨 이른바 ‘양명학자’로 잘 알려져 있다. 이 외에도 그는 개천절, 광복절 노래의 가사를 지은 인물이며, 신채호의 역사학에 동조하며 1935년 1월 1일부터 『동아일보』에 『5천년간 조선의 얼』을 발표하여 단군을 포함한 우리의 상고사 연구를 통해 보여준 민족주의 사학자의 면모, 『담원시조(蒼園時調)』⁴⁾에서 볼 수 있는 시조 시인의 면모, 다산 정약용 및 훈민정음의 연구에서 보인 ‘국학자’ ‘조선학자’의 면모 등 다양한 이력의 소지자이다.

그는 근대기에 단군-세종대왕-이순신-정약용과 같은 민족적인 위인 영웅을, 전근대의 구시대적 인물과 대비될 새로운 ‘근대적 영웅(偉人)’의 표상으로 부각시키고 있다. 이러한 맥락 속에서 『연론』을 통한 그는 중국의 양명학과, 그리고 우리나라의 양명학과(특히 강화학과)의 부각은 한국사상사에서도 큰 의미를 갖는다.⁵⁾

정인보는 『연론』 제 7장 『후기(後記)』 끝부분에서

붓을 던짐에 미쳐 내 本師 李蘭谷(建芳)先生으로부터 斯學의 大義를 받음을 告하고 同好 宋古下(鎭禹)의 斯學闡揚에 對한 苦心을 深謝하며, 또 九原에 永隔한 朴謙谷(殷植)先生께 이 글을 質正하지 못함을 恨함을 附記한다.⁶⁾

라고 하여, 양명학을 그의 스승 ‘난곡 이건방’으로부터 받았음을 밝히고 있다. 그리고 박은식을 양명학을 개척한 선배로서 존경하는 마음을 표시하고 있다. 이렇게 보면 『이건방/박은식 → 정인보』라는 계보는 언어낼 수 있다.

아울러 정인보는 고하 송진우(1890~1945)의 ‘斯學(=양명학)闡揚에 對한 苦心을 深謝’한다고 하였다. 정인보는 송진우를 ‘동호인’으로 표현하고 있다. 이것은 일차적으로는 같은 ‘동아일보 논설인’이라는 의미일 것이다. 송진우는 1921년 9월 15일 동아일보 사장에 취임했고, 1945년 사망할 때까지 동아일보의 사장·고문·주필 등을 역임한 언론인이면서 독립운동의 정신적 기반 확충에 기여한 바 있는 인물로 평가되어 왔다. 일찍이 유명종(劉明鍾)은 ‘斯學闡揚에 對한 苦心’

4) 이것은 1948년 乙酉文化社에서 간행되었다. 최근 정양완 교수에 의해 완역본(정인보, 『蒼園文錄』, 정양완 옮김, (서울: 태학사, 2006))이 나왔다.

5) 예컨대 한국 근대 양명학자(넓게는 조선 양명학과) 가운데서 황종희(黃宗羲)와 그의 『명유학안(明儒學案)』에 대한 구체적인 평가, 양명 후학에 소개의 예를 살펴볼 수 있는 자료 또한 정인보의 『연론』뿐이다.

6) 鄭寅普, 『陽明學演論』, (서울: 삼성문화재단, 1972), 193쪽.

을 「古下 또한 양명학 연구가임을 증명한 것」⁷⁾이라 확정하여 한국의 양명학사에 넣어 기술하고, 애써 그의 논설이 「陽明學的인 『一眞無假』를 主腦로 하는」⁸⁾것임을, 정인보의 언급에 충실하게 입증하고자 하였다. 하지만 송진우의 「斯學闡揚에 對한 苦心」이 바로 양명학 ‘천양(闡揚)’을 의미하는 것인지 어떤지는 앞으로 좀 세밀하게 살펴볼 필요가 있다.⁹⁾

이상의 논의를 참고하여 위당의 양명학(나아가서는 학술)이 성립한 계기들을 살펴보면, ①강화학의 영향 관계뿐만 아니라 ②중국의 학술(양명학 등), ③일본의 학술(양명학 등), ④ 申采浩의 역사학 등 기타 영향의 직간접적인 경로를 추적해보는 방안이 있을 수 있다. 이것은 위당 연구의 폭을 넓히기 위해서도 필요한 방법이 될 것이다.¹⁰⁾

	㉠ 강화학(이건방) ↓(직접)	㉡ 송진우 ↑(교류)	
㉢ 중국 ⇨ (직접)	위당 정인보의 학문(양명학)		← 일본㉣ (간접?)
	↑(직접)		
	㉤ 기타(박은식, 신채호 등)		

위의 도식에서 ‘㉢일본의 학술(양명학 등)’은 추후 논의가 되어야 할 부분이다. 다시 말하면, 일본 명치기의 정치 및 언론 상황에 의해 탄생한 일본의 ‘양명학(陽明學)’이 중국의 양계초 등을 거쳐 한국으로 유입되는 경로, 그리고 직접 유입되는 경로를 모두 의미한다. 한국의 근대 양명학이 중국과 관련성을 갖는다.

하지만, 중국의 근대양명학이 명치기에 성립되는 ‘근대일본양명학’의 지배적인 영향 아래 있었음을 감안한다면, 일제 식민지기 이전부터 유입되는 일본 근대기 양명학 관련 주요 인물 즉 토쿠토미 소호(徳富蘇峰), 이노우에 테쓰지로(井上哲次郎), 다카세 다케지로(高瀨武次郎), 미야케 세쓰레이(三宅雪嶺) 등의 언론 및 저술 활동과의 관련성을 우리의 양명학과 유기적으로 성찰하는 데서 출발할 필요가 있다.¹¹⁾

7) 劉明鍾, 『韓國의 陽明學』, (서울: 同和出版社, 1983), 333쪽.

8) 劉明鍾, 『韓國의 陽明學』, 338쪽.

9) 왜냐하면 종래 공개된 宋鑣馬 관련 자료에서 양명학에 대한 직접적인 언급을 찾아내기란 쉽지 않기 때문이다. 따라서 宋鑣馬를 양명학자로 규정하거나 혹은 양명학적 성향을 지닌 인물로 추론하기에는 아직 검토해야 할 점들이 많다. 따라서 정인보의 언급과는 별도로 송진우와 양명학 관련은 다른 차원에서 다시 논의되는 편이 좋을 것 같다.

10) 도표 및 위의 논의는 다음을 참고한 것이다.

최재목, 「鄭寅普 『陽明學演論』에 나타난 王龍溪 이해」, 『陽明學』 16호, (한국양명학회, 2006.7)

_____, 「정인보의 양명학 이해」, 『陽明學』 17호, (한국양명학회, 2006.12)

다만, 정인보의 저술에서 확연히 드러나진 않지만, 그의 학술의 외관에서 보여지는 일본 학술과의 유사성은 몇 가지 지적할 수 있다. 즉, 그의 양명학(陽明學)-국학(國學)-사학(史學)을 통한 ‘민족’의 정립, 좌파에 ‘대항하는 ‘민족주의’적 성격은, 일본의 이른바 ‘미토학파(水戶學派)-고쿠가쿠파(國學派)-요우메이가쿠파(陽明學派)’의 내적 연관에서 나타나는 ‘요우메이가쿠(陽明學)-부시도(武士道)-고쿠가쿠(國學)’와 대비된다. 그리고 일본 근대기에 ‘요우메이가쿠(陽明學)-부시도(武士道)-고쿠가쿠(國學)’가 칸트 등의 서구 학술과 결합하여 일본제국주의·국민국가의 권력을 뒷받침하는데 기여한다. 바로 이 점은, 마치 정인보가 단군-세종대왕-이순신-정약용-신채호라는 인물을 통해 공통적으로 발견해낸 근대적 의미의 ‘민족·국가·국학’과 흥미롭게도 유사한 대비를 이루고 있다.¹²⁾ 더욱이 한국근대양명학사에서 볼 때 정인보가 저서라는 체계 속에서 비로소 명확히 사용하게 된 근대적 의미의 ‘양명학(陽明學)’이란 용어 - ‘王學’이 아닌 - 는 일본 메이지기(明治期)에 조어(造語)되어, 중국과 한국으로 유포된 일본한어(日本漢語)라는 사실을 간과해서는 안 될 것이다.¹³⁾

4. 해방전후의 정인보 평가 -이른바 『鄭寅普論』

종래 정인보에 대한 연구는 주로 ‘친일·반일’, ‘반민족주의-민족주의’라는 이분법적 틀 속에서 ‘반일-민족주의’의 방향 위에서 연구되었다. 단군신화가 가짜라고 몰아붙인 일제식민사학에 맞서 단군을 한민족 시조로 자리매김한 정인보는 단재 신채호 등과 더불어 줄곧 민족주의의 길을 걸어간 인물로 간주되어 온 것이 그 단적인 예이다.

그래서 그는 ‘국보(國寶)로 칭송받는 인물’¹⁴⁾이자 한국 근현대기 ‘민족 일깨운 조선학(朝鮮學)’¹⁵⁾을 세우고 ‘민족애(民族愛)의 절창(絶唱)’¹⁶⁾을 들을 수 있는, 명실공히 우리의 ‘국학(國學)’¹⁷⁾

11) 최근 필자는 『鄭寅普 『陽明學演論』 탄생의 知形圖』라는 주제로 동아시아의 양명학 네트워크 속에서 차지하는 정인보의 양명학과 그 지식 계보를 밝히고 있는 중이다(이것은 2008년 2월경 발표 예정으로 있다).

12) 근대 일본의 양명학이 水戶學派-國學派 등과 연관되어 있는 점에 대해서는 小島毅, 『近代日本の陽明學』, (東京: 講談社, 2006)을 참조.

13) 최재목, 『정인보의 양명학 이해』, 『陽明學』 17호, 103-104쪽과 각주(18)을 참고.

14) 박성수 편역, 『정인보의 조선사 연구』, 7쪽. 아울러 朴成壽, 『2000년 7월의 문화인물 정인보』, (서울: 문화관광부·한국문화예술진흥원, 2000)을 참조.

15) 李勳鍾, 『鄭寅普』, 『韓國人物全集 · 9』, (서울: 三潮社, 1977), 204쪽 참조.

16) 李勳鍾, 『鄭寅普』, 『韓國人物全集 · 9』, 206쪽 참조.

17) 우리나라에서 ‘國學’이란 용어가 언제, 누구에 의해 사용되었는가를 밝혀야 할 필요가 있다. 그리고 이 국학이란 용어는 일본의 고쿠가쿠(國學)의 영향인지, 또는 일본 그것을 수용한 중국의 ‘國學’을 통해서인지, 아니면 양자 동시적인지도 밝힐 필요가 있다.

혹은 조선학(朝鮮學)¹⁸⁾을 확립한 대표적 인물로 평가되어 왔던 것이 사실이다.

최근 필자는 종래의 연구¹⁹⁾ 외에도 해방을 전후해서 몇 편의 『정인보론(鄭寅普論)』이 있음을 알게 되었고, 이에 대해 관심을 갖고 연구 중이다. 이 가운데는 1930·40년대 당시 좌우익의 대립 분위기 속에서 좌익(사회주의 계열)²⁰⁾ 쪽의 입장을 잘 보여주는 자료가 분명 존재하고

18) 國學과 朝鮮學, 특히 朝鮮學에 대해서는 식민지기 성립되는 근대적 분과학문의 배경과 그 영향을 고려하여 깊이 있게 살펴볼 필요가 있다, 여기에는 당연히 다카하시 도오루(高橋亨)와 같이 경성제국대학에서 활동하던 일제 관학자들의 학술 연구 상황이 포함되어야 한다. 이에 대해서는 『오늘의 동양사상』 제13호 (2005 가을·겨울호)(예문동양사상연구원, 2005)의 특집 『해방 60년, 우리 속의 식민지 한국철학』이 좋은 참고가 된다.[이 가운데서도 이성환, 『조선총독부의 지배정책과 다카하시 도오루』/고회탁, 『다카하시 도오루 조선사상사론의 양면성』을 참고바람].

19) 종래 정인보의 사상에 대해서 살필 수 있는 주요 자료는 많이 있으나 주요한 것을 소개하면 다음과 같다.
<기본 참고 자료>

鄭寅普, 『陽明學演論』, 서울: 三省文化財團, 1972.[이 책은 1933年 『東亞日報』에 66회에 걸쳐 게재되었던 것을 엮은 것임. 책 속에 붙은 洪以燮의 해설도 좋은 참고가 된다.]

_____, 『舊園鄭寅普全集』 1-6, (延世大學校出版部, 1983)

_____, 『舊園文錄 上·中·下』, 정양완 옮김, (서울: 태학사, 2006)

_____, 『위당 鄭寅普의 陽明學演論』, 洪元植·李相虎 옮김, (안동: 韓國國學振興院, 2005)

<2차자료>

민영규, 『위당 정인보 선생의 행장에 나타난 몇 가지 문제 - 실학 원시 -, 『동방학지』 제13집, 1972(『강화학 최후의 광경』, (서울: 우반 출판사, 1994)에 재수록)

劉明鍾, 『韓國의 陽明學』, (서울: 同和出版社, 1983)

_____, 『양명학』, 『한국민족문화대백과사전』 16, 한국정신문화연구원 편, 경기: 한국정신문화연구원, 1991.

_____, 『성리학과 양명학』, (서울: 연세대학교출판부, 1994)

_____, 『왕양명과 양명학』, (수원: 청계, 2002)

崔英成, 『鄭寅普의 陽明學 宣揚과 兪史觀』, 『韓國儒學思想史V(近·現代篇)』, (서울: 아세아문화사, 1997)

박연수, 『양명학의 이해: 양명학과 한국 양명학』, (서울: 집문당, 1999)

윤사순·이광래, 『우리 사상 100년』, (서울: 현암사, 2001)

서경숙, 『초기 강화학과의 양명학에 관한 연구』, 성균관대학교 박사학위논문, (성균관대학교, 2001. 2)

20) 해방 이전부터 존재 했던 좌우익은 소비에트 혁명(1917년) 이후에 나타나기 시작하였고, 3.1운동도 그 영향을 받은 것으로 알려져 있다. 그 뒤 1920년대 좌우익의 합작으로 신간회를 만드는 등 많은 활동을 하였다. 소비에트 혁명 이후, 좌익 사상이 전 세계 지식인층으로 퍼져나갔고, 식민지하의 우리 조선의 지식인들 층에서도 마르크스-레닌의 사상이 퍼지게 되어 사회주의자·공산주의자들이 생겨났다. 독립투쟁 진영에도 공산주의가 영향을 미쳤다. 우익은 민족주의의 대부 김구, 좌익은 여운형, 김일성, 아나키스트 김원봉이 그 중심인물이었다. 독립운동에서 좌우익의 진영의 개략을 살펴본다면, 민족주의 입장에서 민족의 독립을 주장한 우익계열 독립투쟁진영과 공산주의 입장에서 인민 해방을 주장한 좌익계열 혁명투쟁진영으로 나뉘게 된다. 우익은 민족의 관점에서 일제를 외부 침략자로 규정, 독립을 쟁취하려 하였고, 좌익은 해방과 혁명의 관점에서 일제를 ‘압제자’로 규정해 공산주의 혁명을 성취하려 하였다. 이러한 견해 차이는 두 독립진영을 서로 적대시 하게 만들었고, 서로 목숨을 앗아가는 사건까지 발생하게 되는 등 양당이 쌓여갔다. 해방은 이와 같은 이념의 대립 속에서 맞이하였고, 남북한이 분단된 이후 현재에 이르기까지도

있다.²¹⁾ 그러나 지금까지의 정인보 연구에서는 대체로 이것을 무시하거나 간과하고, 우익 진영의 논리만을 고수해왔다고 해도 과언이 아니다.

정인보 연구의 폭을 넓히기 위해서는 우익 민족진영의 논리나 연구만이 아니라 좌익(사회주의 계열) 계열의 그것도 아랑 있게 수용해야 한다. 이러한 노력을 통해서 종래의 정인보 연구를 다른 각도에서 한층 보완할 수 있을 것이라 생각한다.

우선 필자가 지금까지 파악한 『정인보론』을 소개해보면 다음과 같다.²²⁾

① 金台俊, 『鄭寅普論1-4』, 『朝鮮中央日報』, (朝鮮中央日報社, 1936.5. 15-19)

1회(1936. 05. 15/ 3면/ 1단)

2회(1936. 05. 16/ 3면/ 1단)

3회(1936. 05. 17/ 3면/ 1단)

4회(1936. 05. 19/ 3면/ 1단)

② 朴鍾和, 『爲堂 鄭寅普論』, 『週刊서울』~제5주 제59호, (서울신문사, 1949. 10)

③ 洪曉民, 『蒼園·鄭寅普論』, 『現代文學』~제5권 12호, (現代文學社, 1959. 12)

④ 朴哲石, 『鄭寅普論』, 『現代詩學』~제13권 12호, (現代詩學社, 1981. 12)

그리고 기타 문학관련 자료들이 있지만 구체적인 검토는 생략하며²³⁾ 여기서는 좌익 진영(사회주의 계열)의 대표적 연구라 할 수 있는, 아울러 현존하는 유일한 자료인, ① 김태준의 『鄭寅

이념적 대립은 완전히 해소된 것은 아니다. (이에 대해서는 많은 자료가 있지만, 박찬승, 『민족주의의 시대』, (서울: 경인문화사, 2007)/서중석, 『배반당한 한국민족주의』, (서울: 성균관대학교출판부, 2004)/김혜승, 『한국민족주의 - 발생양식과 전개과정』, (서울: 비봉출판사, 2003년)/김인식, 박찬승, 정운재, 『민족에서 세계로』, (서울: 봄명, 2006)/송건호 외, 『한국민족주의론·I』, (서울: 창작과비평사, 1995) 등을 참고) 일제기, 해방 이후 국학, 조선학이라는 문제(정인보의 연구도 포함)는 위의 좌우익의 정치적 대립이라는 배경을 무시하고서는 이해할 수가 없다.

21) 이 방향의 연구에 대해서는, 예컨대 김용직, 『金台俊 評傳-지성과 역사적 상황』(서울: 일지사, 2007)을 통해 잘 드러나 있는 金台俊의 『鄭寅普論1-4』, (『朝鮮中央日報』, 1936.5. 15-19)과 崔英成의 『鄭寅普의 陽明學 宣揚과 史觀』(『韓國儒學思想史V(近·現代篇)』(서울: 아세아문화사, 1997), 219쪽)에 소개된 바 있는 李清源(?-1956)의 『朝鮮歷史讀本』, (東京: 白洋社, 1937)을 참고 바람.

22) 이 자료는 권영민 편저, 『정인보』, 『한국현대문학대사전』, (서울대학교 출판부, 2004), 858쪽에 제시된 것을 기초로 발굴하였다.

23) 예컨대, 대표적인 것만 소개한다면 다음과 같다.

이동영, 『정인보의 생애와 문학업적』, 『도남학회』~제17호, (도남학보, 1998. 12)

임선목, 『근대시조집의 양상』, (단국대학출판부, 1983)

오동춘, 「위당 정인보 시조 연구: ‘담원시조집’을 중심으로」, 『한양어문』~제5호, (한국언어문화학회, 1987.10)

오동춘, 「위당 시조론」, 『새국어교육』~제45집 제1호, (한국국어교육학회, 1989. 6)

普論1-4」를 중심으로 논의하는데 그치기로 한다.

덧붙인다면, ①을 제외 한 ② 朴鍾和, 『爲堂 鄭寅普論』, ③ 洪曉民, 『舊園·鄭寅普論』, ④ 朴哲石, 『鄭寅普論』은 우익 진영의 연구를 대변하는 것으로서 비교적 존중이나, 추앙 일변도의 평가로 일관한다. 이들에 대한 검토는 차후의 연구로 돌리기로 한다.

5. 天台山人 金台俊의 略歷

김태준(金台俊 호는 天台山人. 1905 - 1950)(아래 사진은 1936년 명륜학원 강사 시절의 김태준²⁴⁾은 국문학자이며, 공산주의 운동가로 잘 알려져 있다.



그는 한문학자 집안에서 태어나 어릴 때부터 한문을 배웠으며 ‘신동’이란 말을 듣고 자랐다. 15세 때 운산공립보통학교를 졸업했다. 1년 동안 아버지에게 한문을 배우고 연변공립농업학교에 입학, 3학년 때 이리공립농림학교로 전학했다. 1926년 뛰어난 한문 실력으로 경성제국대학 예과에 입학하여, 1928년 졸업한 뒤, 1931년 3월 같은 대학 법문학부 중국문학과를 졸업했다. 대학시절 잡지 『신흥(新興)』에 관계했으며, 1931년에는 김재철·이재욱·조운제·이희승 등과 조선어문학회를 조직했다.

그 뒤 최초로 향가 및 이두를 연구한 오쿠라 신삿이(小倉進平) 밑에서 국문학 유산을 발굴·정리하는 데 힘썼다. 동료 김재철이 요절하자 1939년에 그가 지은 『조선연극사』를 펴냈다. 명륜학원 강사를 거쳐 1939년 2월 경성제국대학에서 다카하시 도오루(高橋亨²⁵⁾)의 후임으로 조선문학을 강의했다. 1941년 경성콤그룹²⁶⁾ 사건에 연루되어 검거되었으며, 죽을 때까지 이 조직과 관련을 맺고 사회주의 운동을 펼쳤다. 1944년 이 그룹의 일원으로 검거되었다가 막 출옥한 박진홍(朴鎭洪)과 재혼하였고, 같은 해 11월 중국 공산주의 운동의 중심지인 연안으로 가 그곳에서 해방을 맞이했다.

1945년 11월 서울로 돌아와 정치일선에 나서 조선공산당 서기국원, 남로당 중앙위원 및

24) 김용직, 『金台俊 評傳-지성과 역사적 상황』, (서울: 일지사, 2007), 3쪽.
25) 이에 대해서는 이 논문의 각주(14)를 참고할 것. 아울러 다카하시 도오루, 『조선의 유학』, 조남호 옮김, (서울: 소나무, 1999), 이형성 엮음, 『다카하시 도루의 조선유학사 - 일제 황국사관의 빛과 그림자』, (서울: 예문서원, 2001)를 참고바람.
26) 조선공산당 재건운동을 위하여 1939년 조직된 ‘공산주의 비밀조직’으로 일제의 혹독한 탄압에도 불구하고 끝까지 전향하지 않고 활동을 지속하였으며, 광복 후 재건된 조선공산당의 주류를 이루었다.

문화부장, 민주주의민족전선 중앙상임위원 및 문화부 차장, 조선문학가동맹 중앙집행위원, 조선문화단체총연맹 상임위원 등을 역임했다. 1946년 2월 조선문학가동맹 주최로 열렸던 조선문학자대회에서 ‘문학 유산의 정당한 계승방법’에 대해 연설했다. 1947년 7월 ‘모종의 음모사건’에 연루되었다는 혐의로 체포되어, 같은 해 11월 서울 수색 근처에서 사형당했다.²⁷⁾



오랫동안 그의 연구업적은 사장되었다가 1988년에 와서 해금되었다. 최근 김용직 교수에 의해 『김태준 평전』²⁸⁾(사진 참조)이 선보여, 그의 생애와 저술, 학문과 사상 세계를 잘 알 수 있게 되었다.

6. 金台俊의 「鄭寅普論」검토

김태준은 「정인보론(鄭寅普論)」에서 정인보를 다음과 같이 평가한다.

첫째, 정인보는 ‘兩班의 후예’로서 계급적으로는 부르조아 보수주의자이다.

김태준은 정인보를 ‘양반의 후예’로서 철저히 봉건귀족적 묵수주의로 본다. 즉, 그는 정인보를 계급적으로 분석하여 ‘부르조아 보수주의자’에 속한다는 한계를 지적한다.

鄭寅普氏도 가혹한 兩班出身이다그는지금 도『少論』이다 그는 林亮의八代孫이요 ■■의Y代孫이요 ■山의Z代孫이라는괴의자랑을가지고있다萬一氏가三四十年前에만났으드라도 政丞判書같은 것은 勿論이요 大司成, 大提學같은地位는 早飯前에 차지하였을 것이다 氏를爲하야는 이런兩班모르는 時代에난 것이 여간不幸이아닐것이다『文王之子요 武王之弟』가 다시還生을 하였기로니누가 그다지 끔찍히알어주는가이런『데모크라시』時代가 돌아온 것은 確實히氏를爲하야 大不幸이엇을는지모른다 나의 觀察이과히틀어지지않었다고 보는限에서는 氏는엄연한 自負心이라고 하기보담도 괴의자랑괴의■■慢이氏의德望에萬一의累를이루고 있지않은가 생각한다이點은 내가氏와交際하는동안에 얻은印象으로서 氏와交際해본 多數人의 經驗談으로 도 恒常닿이들어오든바로 氏를爲하야는 이것이事實이아니기를바란다(1회)

鄭氏의것은 徹底히封建貴族의墨守主義요 六堂 春園은 封建打破의 自由主義의進步의文化人

27) [http://enc.daum.net/dic100/viewContents.do?&m=all&articleID=b03g2046b\(2007.12.9](http://enc.daum.net/dic100/viewContents.do?&m=all&articleID=b03g2046b(2007.12.9) 검색)참조

28) 김용직, 『김태준 평전』, (서울: 일지사, 2007).

이었다 그도當然한일이다 六堂은 歐洲의中世紀商人에 該當한中人の出身이요 春園은 畿湖人의植民地와도같은 平安道土班의 子弟인것이 다르기 때문이다 그리하여 六堂 春園——諸氏만은 封建打破의 旗幟를세우고 一時는勇敢하게 싸워서 朝鮮의新文化運動史上的의 한存在가 決코 微弱한것도아니요 내가까닭없이 過小評價하라는것도아니다(4회)

참고로 김태준은 『丁茶山 연구의 길』²⁹⁾을 쓰고 있는데, 여기에는 그의 봉건체제에 대한 비판 의식이 담겨 있다. 그는 정다산의 진보, 개혁적 사상과 행동 실적을 긍정적으로 평가하고 있다. 그러나 그 출신계급이 상류 지배계층이었기 때문에 사회개혁에 철저하지 못하고 엉거주춤했음을 지적했다. 즉, 「그는 귀족출신이면서 귀족엔 반대요, 儒門 출신이면서 儒門에도 반대요, 그렇다고 순 天主學徒로 자처한 것도 아니요, 미래 사회의 예언과 건설책을 현제도에 대한 완전한 ××도 아닌 중간과정의 인간이었다.」³⁰⁾ 김태준의 행동철학이 반지배계층 서민대중의 편에 선 진보, 개혁의 추구였음은 새삼 밝힐 필요가 없는 일이다. 그런 그가 박지원을 높이 평가하면서 정다산에게는 끝내 단서를 붙이고 있는 것이다. 김태준의 『정인보론』도 이와 그 성격이 거의 같다. 그는 정다산의 경우와 똑같이 정인보에 대해서 비판적이었다. 그 이유는 「정인보씨도 거룩한 양반출신이다 (중략) 나의 관찰이 과히 틀리지 않았다고 보는 한에서는 氏는 엄연한 자부심이라고 하기보담도 피의 자랑과 피의 오만이 氏의 덕망에 만일의 누를 이루고 있지 않는가 생각한다.」라는 언급에 잘 나타나 있다. 다시 말해서 그는 정인보가 대대로 높은 벼슬을 한 가문의 출신으로 그것이 체질화 되었다고 본다.³¹⁾

둘째, 정인보는 諺文보다 漢文을 중시한 전근대적인 인물이며, 전형적인 漢學者이다.

김태준은 정인보의 학문은 충실한 漢學者-漢文學者에 바탕한 것으로서 諺文보다 漢文을 중시하였고, 한글맞춤법통일안 반대하였다고 비판한다. 더욱이 그의 학문은 非科學的體系로 형성되어 전근대적이라고 꼬집는다. 여기에는 정인보의 국학-조선학의 한계에 대한 비판 의식도 들어 있다고 생각한다. 즉,

이처럼 氏로하여금 史家까지兼하게하는것은 朝鮮社會라는 特殊環境의所使다. 이따에서는文人萬能이 되지않으면 안된다 韓文士가 名聲이있으면 먼저新聞社主役이되고 物産獎勵會委員도되고 무엇……도되고 하게된다 結局氏와같은분은 깨끗이封建尊崇에■■■해야 옛나라옛시

29) 이 글은 『조선중앙일보』 T935.7.25-8.6 사이에 「진정한 丁茶山 연구의 길」이란 제목으로 10회 연재된 것이다.

30) 김태준, 「진정한 丁茶山 연구의 길」, 『조선중앙일보』(1935. 7. 28)

31) 김용직, 『金台俊 評傳-지성과 역사적 상황』, 230-31쪽 참조

절을回顧하면서두루막이 (이것도조선産綿布製)입고 고무신(이原料는外國産이다)신고 ■■■한
漢文漢詩나짓고 漢學研究에나 精進함이 어떨가한다

×

『나는文士가아니요 漢學者요 『그럼非僧非俗이로구먼요』 이말은 氏가 나의어떤親友의對話였
다, 氏自身도 스사로漢學者로 自處하고있는것을 알것이다, 그렇다 氏의得意한것은 漢學乃至
漢文學일것이다, 더구나한문 을講하는데있어서는 當世에 이와並■■ 할이가 적을것이다 ■■■
■■을 ■■든것도 벌서 數百年前일이요 ■■■ 茂亭같은故老들이 漸次로돌아간후 인제남은漢文學
者數란 하도寥寥한中에오즉 氏의■■가 寂寞한漢文文壇의 最後를 裝飾하고있는것은 애오라
지 우리들의기쁨이 아닐수없다(3회)

氏는 封建貴族(兩班)의出身인만큼일직벌서 兩班家庭에서 當時에專尙하든學術-卽 中國 古代
文學또는 中國古代哲學의 一部分을 배웠다 그學術은 科學的體系에서가아니라 親熟한글방식「
마테리암」로서배웠다 그러는동안에時代가變하였다 聰明한氏는 옛날에 朝鮮婦女常民들이 專
尙하든諺文을배웠다 그리하여 封建的學術로서의「마테리암」을그대로諺文으로 풀어서 때로는
諺文으로 四六駢儷文같은것도 짓고 新詩비슷한것도 지었다 이文章은 氏의獨步이면서도 반듯
이長處는아닐것이다

封建樣式的 頹敗를 痛歎하는氏는 비록諺文을배울지언정 先王의맨들으신 訓民正音을 가지고
文法的으로 한글을統一하는데는反對 하고있다 그러나나는 어디던지徹底한맛이있으면 좋다
고 생각한다」 한글마춤법統一案」이眞善眞美한것도 아닌以上 그것의信奉與否는 個人自由라할
지라도 親地의情誼와 資本家の 脾胃를맞워서 機會主義的으로 이런일을 決斷할것이어아니라 이
는 民族의大事業인만큼 先輩로서의 慎重한 考慮가없어서는 안될것이다(4회)

**셋째, 정인보의 「5천년간 조선의 얼」과 그의 ‘얼 사관’은 조선민족을 선민적(選民的)으로
높이고 오천년간의 민족혼(民族魂)을 환기하려는 의도를 가진 논의이다.**

정인보는 1935년 1월 1일부터 1936년 8월 29일, 『동아일보』가 정간될 때까지 「오천년간(五
千年間) 조선(朝鮮)의 얼」이라는 제목으로 연재하였는데 김태준은 이에 대해서도 언급하고 있
다. 즉, 그는 정인보의 「오천년간 조선의 얼」이 「조선민족을 선민적(選民的)으로 높이려고 하고
통일한 오천년간의 민족혼(民族魂)을 환기하려는 데서 오는 것으로 역사 그 자체를 위하여 또는
독자를 위하여 죄악(罪惡)을 범한 것」이라고 비판하였다. 김태준은 여기서 계급이 곧 행동이며
물질적 토대가 상부구조라는 초기 유물변증법의 논리를 펴고 있다.³²⁾

32) 김용직, 『金台俊 評傳-지성과 역사적 상황』, 231쪽 참조

鄭氏의業績은 氏가最近 東亞日報紙上에發表하는名論文『五千年間朝鮮의일』일것이나 氏로서는『**■**史』가 韓外道인것같다. 이史論은 다끝난후에全的으로論評할기회도있겠지만나는아직도 **■**의**■**실록을읽을겨를이없었다때때로군대군대氏의『朝鮮의일』을읽었다 그러나 그것은 氏를爲해서 未安하다는것보담 二千萬讀者를爲해야 可惜한일이있다 그렇다고 筆者와같은 蒙學에게『네가 무엇大人의春秋綱目을쓰는데 잔소리를 하느냐』고하면 나는 나亦나自身の 젓(乳)냄새나는 孤陋한 聞見이부끄러워서 敢히 唐突히『氏여 제발좀그글을 끊어줍소서』할 勇氣는 없으나 그렇다고氏에게서 史家三長을 發見하기는 困難할것같다——『**얼**빠진論文』이니 『세사람』밖에 보는사람없는 글이니(朝光)하는 辱說을 들어가면서 連數百回의 長文을쓰는벧장과熱誠이부럽다 거기對하야具體的인批判은 後日로 미룬다

朝鮮民族을 選民的으로 높이려하고 統一한 五千年間의民族魂을 喚起하려는것은歷史 의歪曲된先入見과空然히虛張聲勢하라는데서 오는 것으로歷史그自體를爲하야 또는讀者들을위하야 限없는 罪惡을 犯한것이라고 할것이지만 이는科學을 모르는老人들이 行을하는일이라 더구나 言論機關의低級한高等政策과迎合해서 堂堂 數千萬言의 華麗한 四六駢儷體로지은大文字는 畢竟『學』的軌道에서脫線되어있다는點에서는政治家의 街頭演說이나 藥장사의 廣告演說과다름이없다.(2회)

또한 일찍이 사회경제사학을 대표하는 학자의 한 사람인 이청원(李清源, ?-1956)³³⁾도 그의 일문(日文)으로 된 저서 『조선역사독본(朝鮮歷史讀本)』³⁴⁾의 『서문』속에서 다음과 같이 말한다.

33) 李清源은 李北滿·白南雲·金洸鎭 등과 함께 한국사체계를 재구성하면서 세계사적 보편성에 입각하여 공산주의 혁명의 필연성을 강조하는 좌익 민족 사학의 대표적 학자이다. 이들은 1930년대라는 시대를 배경으로 많은 활동을 한다. 즉, 1930년대에 일제의 만주침략이 노골화되고 동화정책이 가열됨에 대응하여 좌우익이 민족주의 사학 면에서 새로운 모습을 보여주게 된다.

좌익계인 李清源 및 李北滿·白南雲 등이 마르크스주의 역사연구 방법론을 도입하여 세계사의 보편성에서 한국사체계를 구성해 사회경제사학을 확립하는 한편 공산주의 혁명의 필연성을 정당화하였다. 그러나 이들은 세계사의 발전법칙과 아시아적 생산양식론을 적용해 정체론적 사회경제사 연구성과를 수용하고 한국사의 주체적 파악을 소홀히 한 점이 있고, 또한 극단적인 계급주의 노선을 지향함으로써 일제에 대한 대응논리 확립에는 효율적이긴 했으나 좌우합작, 곧 민족통일 전선을 형성하는 데에는 저해되는 요소가 있었다.

반면, 우익에서는 일제의 민족문화 말살정책에 대한 대응논리로 포괄적인 민족사상 및 학문의 전통 확립을 위해 安在鴻이 ‘民族正氣’를, 文一平이 ‘朝鮮心’을, 그리고 鄭寅普가 ‘얼’이라는 개념을 내세워서 주도해갔다. 그들은 극좌계급노선에 대응한 민중개념을 제시하여 계급혁명을 반대하고, 지배 피지배계급을 균등하게 포용하여 중도우파적 이데올로기를 확립하였으며 민족운동을 우위에 두고 그 안에서 투쟁과 협동을 추구함으로써 좌우합작의 역사적 당위성을 주장하였다. [[http://cafe.daum.net/northboyhistory\(2007.12.5](http://cafe.daum.net/northboyhistory(2007.12.5) 검색) 참조]

34) 李清源, 『朝鮮歷史讀本』, (東京: 白洋社, 1937), 1-2쪽.

다시 말해서 정인보의 『오천년간 조선의 얼』과 그에 나타난 ‘얼 사관’이 전통적인 유교문화적이며, 비과학적인 신비적 사관이라고 혹평하고, 이를 문제삼아 바로잡기 위해 『조선역사독본』을 저술한다는 점을 밝히고 있다.

최근의 국제적·국내적인 일련의 사정은 필연적으로 「조선의 과거와 현실」을 이해하려는 기운이 높아지고 있다. 그러나, 유교문화적(儒敎訓話的)이고, 정책적이고, 반봉건적인 ‘조선학(朝鮮學)’은 조선의 역사적 과정을 세계사(世界史)와는 전연 별개의, 독립적인 고유의 신성불가침한 ‘오천년간의 얼’을 탐구하는데 열심이며, 그 公式의 천재(天才)는 ‘단군(檀君)’으로 분식(粉飾)하고, 그 전체적인 영웅은 ‘이순신(李舜臣)’의 옷을 빌어서 입고, 그 재간 있는 사람들은 ‘정다산(丁茶山)’의 가면을 쓰고 역사를 왜곡하고 있다. 이렇게 ‘얼’로써 이루어진 신비적인 역사가 만들어진 것이다. (중략) 이번에 간행하는 『조선사회사독본(朝鮮社會史讀本)』(『조선역사독본(朝鮮歷史讀本)』을 말함. 옮긴이 주)이 의도하는 바는 ‘조선의 얼’(이 지닌 문제점. 옮긴이 주)을 노출시킴으로써, 계몽상의 한 기초를 확실하게 한다는 점에 있다.³⁵⁾

최영성은 『鄭寅普의 陽明學 宣揚과 얼史觀』 속에서 이렇게 말한다.

정인보의 역사 인식은 식민지 시대에 식민사관에 매몰되지 않도록 하기 위한 민족혼의 유지를 최대 목적으로 복각시키는데 성공하였다고 평가할 수 있다. 『오천년간 조선의 얼』이 지니는 의의는 무엇보다도 신채호를 이어 한국사의 정신적 이해의 새로운 기점을 세운 것이라 할 수 있다. 그러나 그의 사학은 심한 정신주의적인 데 빠져 있었다. 그리하여 민족사의 위치를 세계사와 연결시키는 문제 등으로 그 영역을 확대하는 데 있어서는 전혀 인식을 갖지 못했던 것이다. 이 점은 그가 근대식 교육을 받지 못했던 데도 한 원인이 있을 것이다. (중략) 그러나 (이청원의) 혹평에도 불구하고 광복후 ‘오천년간 조선의 얼’이 『조선사연구』라는 이름으로 간행되자 많은 사람들의 관심 속에서 두루 읽혀졌다.³⁶⁾

최영성은 정인보의 『오천년간 조선의 얼』에서 보여준 사학의 관점이 ① 정신주의에 빠져있으며, ② 민족사의 위치를 세계사와 연결시키는 인식이 부족했다는 점을 지적한다. 정인보의 민족사학에서 보인 ‘세계’에 대한 인식 부족은 이청원 등의 좌익계의 역사가들에 의해 마르크스주의 역사연구 방법론과 같은 다른 방향에서 메워져 갔다고 할 수 있다.³⁷⁾

35) 崔英成, 『鄭寅普의 陽明學 宣揚과 얼史觀』, 『韓國儒學思想史V(近·現代篇)』, (서울: 아세아문화사, 1997), 219쪽 참조

36) 崔英成, 『鄭寅普의 陽明學 宣揚과 얼史觀』, 『韓國儒學思想史V(近·現代篇)』, 218-19쪽.

넷째, 정인보의 역사학, 국학 등의 학문 방법론은 비과학적이다.

김태준은 종래의 유교에서 보여주는 권선징악과 같은 훈화적인, 이런 점에서 신비적인 역사학에 대립하여 학문의 ‘과학성’을 강조하고 있다.

嚴密한 意味의學은 科學이다 그것은恰似히 3+2=5가되는것처럼 唯一無二한 確實한길이다. 하나 常識이라는 것은 3+2 가4가되거나 6이되거나큰責任을 지는것은아니다! 氏의모든敍述에서 哲學的 體系를찾을수없다는것은 그것은 科學이아니라는것을立證하는것이다 그리고 이科學의길은 亡羊하게넓다.中國의古代文學 즉 朝鮮서 所謂漢文이라는것만이 學問全體가아니다. 中國文學을 解한다고 단박에 知識者라고할수는없다(3회)

眞正한知識은眞正한科學은知識하는데있고또여기에만眞理의깨달음이 있으리라 그러므로 漢文漢字를 알아도우리는그것을無識하다고볼수있는것이다 朝鮮에는아직도 몇千몇萬의漢學儒生이있지만 우리는 그들을 가지고인테리라고하기가 困難하다 그러나 이러한無識層들이 自己의時代에 뒤떨어진 無識을깨닫고 山中處士로 隱退를하든지하면 別로 害惡은없을것이지만제각기知識을 말하려하며 眞理를말하려하고 도리어 靑年들의■■한 理論的前進을 沮害하려할 때에 그들의反動的의役割도 적지않은것이다 그런意味에서 우리는 하루바삐 이封建的殘滓를掃蕩하지않으면 안되리라한다

나의 敬重하는鄭氏여 구태여 氏의 曲學的常識을가지고 孤陋한 漢學的識見에서 벗어나서 「이만하면 朝鮮에서는…」하고 滿足하지않기를바란다 그것이氏를 爲함ियो 氏의업이사랑하고있는 조선까지를 爲함일는지도 모른다.(4회)

김태준이 ‘과학적’인 것 그리고 ‘과학성’을 중시한 것처럼³⁸⁾, 앞서 언급한 이청원 또한

37) 이 글의 각주(33)과 (20) 참조.

38) 한 가지 첨언해 둘 것은 이 당시 유포된 ‘과학(科學)’이란 말의 의미도 어떤 방식으로 사용되는지 연구해 볼 가치가 있다. 우선 우리가 사용하고 있는 ‘과학(科學)’이라는 말은 어떻게 성립되어 지금까지 쓰이고 있는 것일까? 과학이라는 말은 일본의 메이지(明治) 초기에 탄생한 일본 한어(日本漢語)였는데, 그것이 중국과 한국에 수입되어 각 지역의 문화 속에서 일상이 되어버렸다. 일본에서 과학이라는 말을 만들 당시에 그 말의 출발점을 이루는 것은, 각 학문에는 각기 그 전문 영역이라는 것이 있고, 그 전문 영역에 입각해서 학역별(學域別)로 심화시키는 것이 중요하다는 의식이었다. 이러한 의미에서 福澤諭吉의 『學問のすすめ』에 나오는 ‘일과 일학(一科一學)’이라는 말이 ‘과학’이라는 말의 출발이 되었다고 보여진다. 다만, 일본에서 ‘일과 일학’이라는 말이 나오기 이전(明治3~4)에, 西周(니시 아마네)의 『百學連環』 『總論』 속에는 이미 서양의 제(諸)학문은 각각 ‘학역(學域)’이라는 것을 갖고 있다는 내용이 기술되어 있는데 그것이 실질적으로 오늘날의 ‘과학’의 해설에 해당하는 언설임을 알 수 있다. 또한 西周는 같은 곳에서 중국의 전통적 학문에는 이른바 ‘학역’이라는 것이 없었다는 것을 지적했다. 이 점은 중국 뿐만 아니라 근대 이전의 동아

『조선역사독본』의 「서문」속에서 「우리들 역사과학(歷史科學)은 종래의 신비적·혼화적 역사학에 대립하여 종합적 과학의 예리한 해부도(解剖刀)를 아직 만족하게 적용하고 있지 않다.」³⁹⁾라고 하여, 종래의 신비적·혼화적 역사학에 대항하여(구체적으로는 「오천년간 조선의 얼」과 같은 우익계의 사학에 대립하여) ‘종합적 과학’으로서 역사과학을 자리매김하려는 의지를 보인 바 있다.

7. 정인보의 ‘民族主義’·‘國學’에 대한 새로운 평가를 바라며

이 발표문은 근대 우익진영의 민족주의의 한 경향을 잘 보여주는 정인보의 학술 및 지식 활동에 대해 김태준이라는 좌익 진영의 인물이 평가한 정인보론을 통해서 앞으로의 정인보

시아 사회에서도 사정은 마찬가지였다고 할 것이다. 西周의 『百學連環』은 서양 제(諸)과학에 대한 해설을 시도한 것이며, 그것은 동아시아에서 ‘과학’의 체계적 해설이었다고 할 수 있다. 그러나 『百學連環』에서는 ‘과학’이라는 말은 쓰지 않았으며 ‘과학’이라는 말이 처음으로 이루어진 것은 明治 7년에 쓰여진 西周의 “知說”이라는 제목의 5회 연재 논문(『明六社雜誌』에 수록) 중의 네 번째 글 속에서 ‘학(學)이라는 말 옆에 ‘サイ-エンス’(사이언스, science)라는 토를 달고 그것을 ‘이른바 과학[所謂科學]이라는 말로 바꿔 표현했다. ‘학(=과학)은 다만 ‘일관된 진리[一貫の眞理]를 추구하기 위해서 있는 것이지 ‘진리’가 인간 사회에 있어서 이득(利得)인가 해실(害失)인가를 논하는 것은 아니라고 말했다. 西周가 말한 ‘이른바 과학’의 정신은 ‘實學’의 입장에서 ‘일과 일학’을 제창한 福澤諭吉의 사고보다 한층 ‘추상적’이며 ‘학문적’이었다. 그러나 현재의 시점에서, ‘과학’의 한계와 ‘과학’의 궤도 수정을 생각할 때에 西周의 사고는 — 과학 연구는 공해(公害)까지는 생각하지 않아도 좋다는 식의 풍조를 낳은 토양이 되었다는 것도 지적될 수 있다는 점에서 — 많은 참고가 된다.(鈴木修次, 『日本漢語と中國』, (東京: 中央公論社, 1981), 63-69쪽 참조) 이처럼 전문 영역별로 분과화된 것이 과학이며, 그 영역별로 실험을 전제로 해서 실증적인 사실을 구명하는 것이 과학이라는 생각이다. 그러므로 과학의 ‘과(科)는 분과화된 학문 영역[學域]을 의미하는 말이었다. 우리말로 풀이하자면, 과학이란 말의 ‘과(科)는 물건의 품위나 등급을 가리키고 있을 뿐만 아니라 어떤 구분을 의미하는 것이며, 또 어떤 때에는 법칙 등을 뜻하기도 한다. 흔히 말하는 ‘금과 옥조(金科玉條)라는 말에서 드러나듯이, 과학이란 말은 ‘법칙’의 의미를 내포하는 단어라고 생각된다. 따라서 과학이란 계통적 조직을 가지고 있는 학문이라고 해석되는데, 영어로 science는 라틴어인 scientia(知識)라는 말에서 유래되고 있다. 이것은 또한 scindere라는 라틴어에도 관련이 있어 to cut라든가 to spilt라는 뜻을 가지고 있는 한자인 ‘과(科)라는 말과 상통하는 바가 있다. 『Webster’s Third New International Dictionary』에 의하면 Science는 “특수한 연구 대상이 될 수 있는 체계화된 지식의 분과나 부문(部門)”으로 되어 있다. 여기서 강조되어 있는 점도 체계화되어 있는 지식이다. 독일어의 Wissenschaft는 wissen(안다)이라는 말의 명사화이다. 그러나 현재 우리 사회는 개별적인 과학 연구 외에 ‘학제 연구(學際研究)의 필요성과 종합적 시점에 선 ‘종합 과학’의 필요성이 적극적으로 논의되고 있다. 이것은 ‘과학’이라는 말을 만들 당시 한자어(日本漢語)가 지닌 본래 의미로서의 ‘과학주의’의 궤도를 수정하는 방향이라고 할 수 있다.(최재목, 「유교의 과학관, 『나의 유교 읽기』, (부산: 소강출판사, 1997), 221-22쪽, 245쪽의 각주(3)을 참조)

39) 李清源, 『朝鮮歷史讀本』, 2쪽.

연구에 대한 하나의 작은 시사를 했다고 생각한다. 앞으로 더 많은 자료의 발굴과 시야의 확대를 통해 해방전의 정인보에 대한 연구 및 평가가 활발해졌으면 한다. 이를 토대로 해방후 그의 활동에 대한 연구 및 평가도 이전의 것과 비교적으로 논의되는 길이 트였으면 한다.

왜, 무엇 때문에 정인보의 국학, 조선학이 우리에게 중요한 것인지, 또 그것이 지금에도 어떤 방식으로 계승되어야 하는 것인지를 진지하게 성찰해보는 것은 이제 우리의 몫이다. 마치 『독립협회, 토론공화국을 꿈꾸다』⁴⁰⁾의 논의에서 보여주는 것처럼 ‘공론(公論)’이 필요하다.

민족주의는 「상상의 공동체」⁴¹⁾로서 가변적인 상황이 만들어낸 일시적인 이데올로기이다. 국민들은 거기에 현혹당하고 배반당하며, 국가에 희생당하기 일쑤였다. 특히 아시아에서 민족주의는 식민지 지배에 대한 저항운동으로 큰 정신적 지주가 되었다. 그러나 민족주의의 최대 목표는 민족국가를 수립하는 것이며, 그 목표를 향해 나아갈 때에는 민족(국가)과 개인이 윤리적으로 일체가 되는 것을 볼 수 있다. 그래서 각각의 나라에서 민족국가 수립을 위해 목숨을 바친 사람들은 민족의 영웅이 된다. 그러나 민족주의는 그 당면 목표인 민족국가를 수립하자마자 그 주된 목표를 상실하고 다른 민족을 침략하는 원리로 변모하고 마는 것이다.⁴²⁾ 일제가 그렇고 근대 서구의 제국이 그랬다.

우리는 일제의 침략을 당한 입장에서 늘 제국에 저항하는 민족의 구심점 역할을 한 민족주의, 그리고 민족주의자를 과다 강조해온 점이 사실이다. 그런 탓에 우리의 민족주의가 가진 의미, 의의, 본질을 객관적으로 검토해볼 여유가 적었다. 민족주의적인 학자, 대표적인 민족주의자로 추앙받는 정인보에 대해서도 이제 보다 객관적인 연구를 해가야 마땅하다 생각한다. 쓰라린 과거의 역사에 대한 울결(鬱結)을 해소하는 통로로서 정인보가 민족적 위인으로 과다포장 되는 동안 우익민족주의의 본질은 물어질 겨를이 없었고, 또한 좌익 민족주의의 의의는 평가될 수 없었다. 이런 점들에 대해 우리는 냉정하게 다시 짚어보아야 할 것이다.

우리의 민족주의가 과거의 민족적 불행을 견뎌낸 버팀목이었다는 이유 때문에 무조건 강조되거나 평가절상되고, 이런 분위기가 학술계에 현재까지 그대로 통용·수용되는 것도 바람직하지 못하다. 학술 연구자가 꼭 민족주의자이어야 할 이유는 없으며, 그 때문에 학술이 왜곡되어서도 안 된다. 학문의 진실과 진정성에 대한 보다 객관적인 안목을 가지는 것이 중요하다.

40) 이에 대해서는 이황직, 『독립협회, 토론공화국을 꿈꾸다』, (서울: 프로네시스, 2007) 참조.

41) 이에 대해서는 베네딕트 앤더슨, 『상상의 공동체 - 민족주의의 기원과 전파에 대한 성찰』, 윤형숙 옮김, (서울: 나남출판, 2003)을 참고바람.

42) 고사카시로, 『근대라는 아포리아』, 야규마코토 · 최재목 · 이광래 옮김, (서울: 이학사, 2007), 226쪽.

8. [附錄]

★ 참고를 위해 김태준의 「정인보론」을 원형 그대로 전사(轉寫)하여 첨부한다.(■ 표시는 해독 불가 글자임)

【조선중앙일보】 人物春秋

鄭寅普論

金台俊

1회(1936. 05. 15/ 3면/ 1단)

人物 ■■■이란■■■者들의가장■■■로생각하는바 한가지이다 잘못하면 옛날사람들의墓碣銘처럼 頌德에호르게 되거나 남을辱說하게되는 悖談의羅列에 지나지못하게되기 때문이다 執筆하는者가제아무리 至公無私한 眼目을가졌다할지라도 자칫하면 感情의■使를받는 偏僻한批評에 빠지기가쉬운 것이다

×

나는 編輯者의請에依하여 손쉽게이「題目」을 쓰기로承諾은했으나 그러나 나는鄭氏와그다지親交도없었고 鄭氏의廣幅한 全面을 알라고한적도 없었기 때문에 倉卒間에草하는 나의이原稿는 勿論많은過誤를 犯치안었으리라고 믿기어려우나 나에게는 케케묵은色目도없고 또氏에게關하여 人間的으로는 아무러한 興味와惡意를 가지고있지않는바 다만 우리네의 信賴는科學에依하여 氏의赤裸한人格과才量의一面이라도 알아보고져 하는것이나 決코「火夫」가「火葬場」에 臨하는氣分으로쓰는 것은 아니다

×

조선 의歷史階段을 한번 뒤집어놓은 것은 아마도甲午開化前後의일일 것이다 바로 이時間을前後로하여 國外의商品이 鎖國의固속에있는 이땅의浦口로 輸入되고새로운文化가 輸入되고 떨어져서文化또는 學問,文學이란 文字의 意味와觀念 에 變動이생기고 「사람」이라는文字와意味에까지 變化가생졌다.

이鎖國夢을 깨지못한 朝鮮에서는 몇 개의兩班만이 「사람」이었다 그것은恰似히 現代에있어서 돈가진市民만이 「사람」인 것과같다 그리하여 國家도그들의舞臺요 民衆도 그들의 ××群이었다. 無窮花三千里 아름다운江山에 돌아오는봄 피는꽃과 노래하는새가 모다 그들을爲하여 주신 하나님의원물이였다. 그리하여 그들은 長久한時間을中國文字의習得에 消費하여 그文字로써 홀로 이大自然의幸福스러운 기쁨을謳歌하며 그들의行狀을짓고 그들의업적을 讚美하는 것이 그들의文學 乃至 學問의全體였든境遇가많다.

×

그들입은 先王의法度を말하고 仁義道德을말하니 그들의理智는 利慾의앞에서는 너무도 無氣力하였다. 그리하여 그들의豪華스러운 寄生의生活을 계속하기爲해서는 狷披와廉恥도모르고 老論이니 少論이니 南人이니 北人이니하고 醜惡한 政權爭奪戰을 敢行한 것이다. 그들의嫉妬가甚한 黨爭은 先天性은아니라할지라도 由來한지가 오래였을 것이다.

× ×

그들의迷夢이 깨기전에 이나라의海岸에는 자조 異國船이出沒하였다 그들의用語를 빌려말하면「歷史는循環」(?)한다고할

가- 그들은 自己네의謳歌하는樂園이남에게××될가怯을냈다

果然 歴史는變하였다 『循環』이아니라 辨證法的으로 變하였다 이나라에는 새로운××이臨御하게되고 同時에 危急存亡之秋에 焦燥하고있든 封建貴族-所謂 兩班-은 沒落하기始作하였다

×

鄭寅普氏도 가혹한 兩班出身이다그는

지금 도『少論』이다 그는 林亮의八代孫이요 ■■의Y代孫이요 ■■의Z代孫이라는피의자랑을가지고있다萬一氏가三四十年前에만났으드라도 政丞判書같은 것은 勿論이요 大司成, 大提學같은地位는 早飯前에 차지하였을 것이다 氏를爲하야는 이런兩班모르는 時代에난 것이 여간不幸이아닐것이다『文王之子요 武王之弟』가 다시還生을하였기로나누가 그다지 끔찍히알어주는가이런『테모크라시』時代가 돌아온 것은 確實히氏를爲하야 大不幸이엇을는지모른다 나의 觀察이과히틀어지지않았다고 보는限에서는 氏는엄연한 自負心이라고 하기보담도 피의자랑피의■■慢이氏의德望에萬一의累를이루고 있지않은가 생각한다이點은 내가氏와交際하는동안에 얻은印象으로서 氏와交際해본 多數人의 經驗談으로 道恒常 많이들어오든바로 氏를爲하야는 이것이事實이아니기를바란다

2회(1936. 05. 16/ 3면/ 1단)

이點은氏와同時의比較의가장偉대한 두先輩 六堂崔南善氏와 春園李光洙氏에 比하야 接한氣分이꽤다르다 事實이분들의 有名한『두로■■』이 고무신 檀君論, 花郎論』等이 鄭氏의그것과 同一한것같으면서도 鄭氏의것은 徹底히封建貴族의墨守主義요 六堂 春園은 封建打破의 自由主義의進步的文化人이었다 그도當然한일이다 六堂은 歐洲의中世紀商人에 該當한中人의 出身이요 春園은 畿湖人의植民地와도같은 平安道土班의 子弟인것이 다르기 때문이다 그리하야 六堂 春園——諸氏만은 封建打破의 旗幟를세우고 一時는勇敢하게 싸워서 朝鮮의新文化運動史의 한存在가 決코 微弱한것도아니요 내가까닭없이 過小評價하라는것도아니다

하나 우리는鄭氏에게서 물려준文化的 遺産이 무엇인가를 正當하게決算함이없이 그저 鄭氏의앞에 盲目的의敬意를 表示하기를躊躇한다 또우리는 生活의길을 爲하야 聖像앞에 마음에없는祈禱를 드리는教授들처럼 누가무서워서 無條件으로 敬虔한態度만을 가질수도없는것이다 이에우리는 先輩에對하야 正當한批判을 加하야하야하고 또그에依하야 正當한評價와 또는尊敬을加하야하야할것이다

×

鄭氏의業績은 氏가最近 東亞日報紙上에發表하는名論文『五千年間朝鮮의열』일것이나 氏로서는『■■史』가 한外道인것같다. 이史論은 다끝난후에

全的 으로論評할기회도있겠지만나는아직도■■의■■■■실록을읽을겨를이없었다때때로군대군대氏의『朝鮮의열』을읽었다 그러나 그것은 氏를爲해서 未安하다는것보담 二千萬讀者를爲하야 可惜한일이있다 그렇다고 筆者와같은 蒙學에게『네가 무었大人의春秋綱目을쓰는데 잔소리를 하느냐』고하면 나는 나亦나自身的 것(乳)냄새나는 孤陋한 聞見이부끄러워서 敢히 唐突히 『氏여 제발좀그글을 끊어줍소서』할 勇氣는없으나 그렇다고氏에게서 史家三長을 發見하기는 困難할것같다——『얼빠진論文』이니 『세사람』밖에 보는사람없는 글이니(朝光)하는 辱說을 들어가면서 連數百回의 長文을쓰는 백장과熱誠이부럽다 거기對하야具體的인批判은 後日로 미룬다

朝鮮民族을 選民的으로 높이려하고 統一한 五千年間의民族魂을 喚起하려는것은

歷史의 歪曲된 先入見과 空然히 虛張聲勢하라는 데서 오는 것으로 歷史 그 自體를 爲하야 또는 讀者들을 위하야 限없는 罪惡을 犯한 것 이라고 할 것이지만 이는 科學을 모르는 老人들이 行을 하는 일이라 더구나 言論機關의 低級한 高等政策과 迎合해서 支堂堂 數千萬言의 華麗한 四六駢麗體로 지은 大文字는 畢竟 『學』의 軌道에서 脫線되어 있다는 點에서는 政治家의 街頭演說이나 藥장사의 廣告演說과 다름이 없다.

氏는 歷史에서는 文獻學을 主로 하였는데 事實 史學의 領域에 있어서는 文獻學의 役割만이 重大한 것은 아니다. 氏의 文獻學의 貢獻은 크다. 하나 論理의 飛躍이 그 貢獻보다 더 크다, 그러나 氏는 韓文獻學者로서는 氏의 不斷한 努力이 계속하는 날 그 成功이 있을 것이다, 氏가 萬一 明治時代에 東京等地에 나섰더라면 林泰輔, 那珂博士, 內藤湖南의 役割까지를 하였을 지도 모른다.

3회(1936. 05. 17/ 3면/ 1단)

이처럼 氏로 하여금 史家까지 兼하게 하는 것은 朝鮮社會라는 特殊環境의 所使다. 이따에서는 文人萬能이 되지 않으면 안 된다 韓文士가 名聲이 있으면 먼저 新聞社主役이 되고 物產獎勵會委員도 되고 무엇……도 되고 하게 된다 結局 氏와 같은 분은 깨끗이 封建尊崇에 ■■■하야 옛나라 옛 시절을 回顧하면서 두루마기 (이것도 조선 産産 綿布製) 입고 고무신(이原料는 外國産이다) 신고 ■■■한 漢文漢詩나 짓고 漢學研究에나 精進함이 어떨가 한다

×

『나는 文士가 아니요 漢學者요 『그럼 非僧非俗이로 구먼요』 이 말은 氏가 나의 어떤 親友와 對話였다, 氏自身도 스스로 漢學者로 自處하고 있는 것을 알 것이다, 그렇다 氏의 得意한 것은 漢學乃至 漢文學일 것이다, 더구나

한문 을 講하는데 있어서는 當世에 이와 並■■할이가 적을 것이다 ■■■을 ■■든 것도 벌써 數百年前 일이요 ■■■ 茂亭같은 故老들이 漸次로 돌아간 후 인제 남은 漢文學者數란 하도 寥寥한 中에 오즉 氏의 ■■■가 寂寞한 漢文壇의 最後를 裝飾하고 있는 것은 애오라지 우리들의 기쁨이 아닐수 없다

×

이곳은 古代에 文化가 남보담 뒤떨어졌었기 때문에 하는 수 없이 隣國——即 中國——의 文字를 빌려 썼다. 그러나 中國文字의 習得은 그다지 容易한 일 이 아니므로 이것을 배우는 것은 當時에 政治經濟의 權力을 獨占한 兩班들의 特權이었다. 그들은 學問이라면 中國의 古代文學를 意味하였었다.

그래도 現代의 朝鮮靑年들로서 다른 古代文學만을 배워가지고 이로써 世界의 智識修養은 完了한 것으로 할 자는 없겠지? 하나 이것이 조선에서는 三四十年前까지 事實이었었다

이것은 奇異하다면 奇異하다고 볼 수도 있지만 朝鮮에서는 그만큼 漢文이 이곳 貴族사이에 常識化되어 있어서 조선사람으로서 中國의 古代文을 잘알며 잘짓는다는 것이 이곳 峨冠博帶者들사이에 가장 欽仰되는 것이다 그러나 中國內에 있어서 얼마나 『死文字, 死文學—漢文, 漢字廢止運動』까지가 提唱되고 있는 지 아는가(新襲七■■, ■■■, 中國의 漢字廢止運動參照) 그러나 이곳의 先輩 『인테리』는 漢文漢詩에 능한 사람들이었다. 그리하여 學問一般과 中國古代文學과를 混同하였었다. 그리하여 文學의 內包와 限界의 規定이 惝摸糊하였기 때문에 이를테면 爲堂과 같은 博學으로도 『東洋文學』이라는 大題目下에 朴燕巖의 『東■■觀日出』一首를 演說하고 말은 것이다

事實 氏의 이런 演說도 한 過渡期의 啓蒙이라고 할 수 있을는지 나는 물론 다 學(科學)과 常識의 區別, 學問一般과 中國古代文學과의 區別, 朝鮮, 中國, 東洋文學等 區別이 氏의 머리에서 全히 混同되어 있다

×

筆者가 일즉 이러한 混同에 對해서는 일즉氏를爲하야 細密히辯論한바가있었기 때문에 여기서略하고『朝鮮의얼』과함께 後日의機會에말기기로한다.

×

嚴密한 意味의學은 科學이다 그것은恰似히 3+2=5가되는것처럼 唯一無二한 確實한길이다.하나 常識이라는 것은 3+2가4가되거나 6이되거나큰責任을 지는것은아니다! 氏의모든敍述에서 哲學的 體系를찾을수없다는것은 그것은 科學이아니라는것을立證하는것이다 그리고 이科學의길은 亡羊하게넓다.中國의古代文學 즉 朝鮮서 所謂漢文이라는것만이 學問全體가아니다.中國文學을 解한다고 단박에 知識者라고할수는없다

4회(1936. 05. 19/ 3면/ 1단)

眞正한知識은眞正한科學은知識하는데있고또여기에만眞理의개달음이 있으리라 그러므로 漢文漢字를 알아도우리는그것을無識하다고볼수있는것이다 朝鮮에는아직도 몇千몇萬의漢學儒生이있지만 우리는 그들을 가지고인테리라고하기가 困難하다 그러나 이러한無識層들이 自己의時代에 뒤떨어진 無識을깨닫고 山中處士로 隱退를하든지하면 別로 害惡은없을것이지만제각기知識을 말하려하며 眞理를말하려하고 도리어 靑年들의■■한 理論的前進을 沮害하려할때에 그들의 反動的役割도 적지않은것이다 그런意味에서 우리는 하루바삐 이封建的殘滓를掃蕩하지않으면 안되리라한다

나의 敬重하는鄭氏여 구태여 氏의 曲學的常識을가지고 孤陋한 漢學的識見에서 벗어나서 『이만하면 朝鮮에서는...』하고 滿足하지않기를바란다 그것이氏를 爲함ियो 氏의업이사랑하고있는 조선까지를 爲함일는지도 모른다.

×

氏의 漢文으로 역근周易式文章은 넘우文彩를내라고 하기 때문에 도리어 曲盡할內容을 沮■■시키는때도있으나 ■麗하고 明快한 文章이라할것이다 그것은 氏의 言辯이極히 明快的것과같다. 氏는確實히 事物을說明함에있어서 淸亮分■■해서 銳利한칼로 亂麻를 끊는것처럼 明快하고懇切하게 辯說을해서 淸亮의瘳을글겨주고 남의蒙을열어주는것이다. 氏의錚錚한名聲과 ■■■한辨說이 ■衆의■■을끄는바 많다.

×

氏는 封建貴族(兩班)의出身인만큼일직벌서 兩班家庭에서 當時에專尙하든學術-卽 中國 古代文學또는 中國古代哲學의 一部分을 배웠다 그學術은 科學的體系에서가아니라 親熟한글방식『미테리암』로서배웠다 그러는동안에時代가變하였다 聰明한氏는 옛날에 朝鮮婦女常民들이 專尙하든諺文을배웠다 그리하여 封建的學術로서의『마테리암』을그대로諺文으로 풀어서 때로는諺文으로 四六駢儷文같은것도 짓고 新詩비슷한것도 지었다 이文章은 氏의獨步이면서도 반듯이長處는아닐것이다

封建樣式的 頹敗를 痛歎하는氏는 비록諺文을배울지언정 先王의맹들으신 訓民正音을 가지고 文法的으로 한글을統一하는데는

反對 하고있다 그러나나는 어디든지徹底한맛이있으면 좋다고 생각한다『한글마춤법統一案』이眞善眞美한것도 아닌以上 그것의信奉與否는 個人自由라할지라도 親地의情誼와 資本家의 脾胃를맞워서 機會主義的으로 이런일을 決斷할것이어나라 이는 民族的大事業인만큼 先輩로서의 慎重한 考慮가없어서는 안될것이다

×

氏は 何如튼 多才한人物이다 文筆家의 하는일이면 무엇이든지 흥내내라고한다 그리하여야이過渡期에있어 自家의 힘맞이는데까지自家의役割을다하고있다

우리 는다시 ■■■히이들을 論할必要도없다 벌서時代가 이미清算하여주는이사람들을...

그리고 보면 새삼스럽게 後輩로서 태어난우리自身이 부끄러워진다 우리는무엇으로써 今日또는 明日의社會의要求에 應할準備를하여두었는가를

부질없이 몇世紀前의 化石같은 木乃尹같은人間을내세워 큰레벨을붙여주고 새로운 批判을내리우는 것만이 우리의能事가아니다 現代라는瞬間은 至極히急템포로前進하고있다 우리가左顧右眄하고 前進을계을리 하는때에는 내自身의앞에 다시可畏할後生の 抗辯의毒舌과 解剖의銳刀가 닥쳐오리라고 느낄때에 몸서리가난다

韓國 近代 陽明學의 哲學的 特徵

- 朴殷植과 鄭寅普를 中心으로 -

이 상 호(계명대)

1. 들어가는 말

본 논문의 목적은 박은식과 정인보의 양명학을 중심으로 ‘근대 시기’¹⁾ 한국 양명학의 철학적 특징을 살펴보려는 것이다. 이를 통해 개항과 일제 강점이라는 급박한 시기 한국 양명학자들의 시대인식과 대응 방법을 이해함으로써, 근대 시기에 양명학이 어떠한 기능을 하고 있는지, 그리고 그 속에 내포되어 있는 ‘근대성’은 어떠한 것인지를 확인해 보려는 것이다.

사실 한국 근대 양명학에 대한 논의는 ‘근대 시기’의 양명학과 양명학이 가지고 있는 ‘근대성’이 제대로 나누어지지 않은 채 복합적으로 논의되었다.²⁾ 전자가 근대라고 일컬어지는 시기의 양명학이 어떠한 철학적 특징을 갖는지에 대한 것이라면, 후자는 현대 서구 사회를 가능케 했던 ‘근대적 개인과 그로 인해 촉발된 다양한 근대 사상의 특징’을 양명학이 가지고 있는지 그렇지 않은지에 대한 것이다. 따라서 전자는 ‘언제부터 근대 시기인가?’라는 물음에 대한 답변을 중심으로 ‘그 시기’ 한국 양명학의 철학적 특징을 살피는 것이라면, 후자는 ‘무엇이 근대성인가?’라는 물음에 대한 답변을 중심으로 ‘그 근대성’이 한국 양명학에 있는가 없는가를 살피는 것이다.

1) 한국의 ‘근대 시기’를 어디부터 잡는가 하는 것부터 사실은 논란의 대상이 되고 있으며, 이것은 실제로 언제부터 ‘근대성’이 드러나고 있는가 하는 것과 관련된 문제이다. 논자는 여기에서 우리가 통상적으로 ‘근대’라고 규정하는 시기, 즉 개항이후로부터 일제강점기까지 정도를 표현하는 말로 사용한다. 자세한 것은 권희영, 『한국사의 근대성 연구』(서울: 백산서당, 2001)을 참조.

2) ‘근대 양명학’과 ‘양명학의 근대성’은 좀 다른 개념이다. 전자는 근대 시기의 양명학을 의미하는 것으로, 통상 위에서 말한 것처럼 개항 이후를 의미한다. 이에 비해 ‘양명학의 근대성’은 양명학 자체가 가지고 있는 근대 철학으로서의 특징을 의미한다. 예컨대 양명좌파와 철학 같은 경우는 근대적 개인이나 근대적 주체가 발견된다는 측면에서 ‘근대성’을 갖추고 있는 것으로 이해되어, 많은 연구를 낳았다.

그러나 ‘한국 근대 양명학’에 관한 연구는 주로 ‘근대 시기 양명학’으로 초점이 맞추어지면서, 그것이 가지고 있는 ‘근대성’에 대한 점검이 제대로 이루어지지 못했다. 이렇게 되면서 박은식과 정인보 같은 사람들에 의해 재해석되고 있는 양명학을 여전히 전근대적인 것으로 파악하는 경우도 있으며, 반대로 그 속에 많은 근대성이 내포되어 있다고 보는 경우도 있다. 따라서 이것을 한국 양명학의 발전단계에서 어떻게 위치 지어야 할지가 어려운 문제였다. 본 논문은 바로 이와 같은 문제의식에서 출발했다.

그러나 막상 ‘근대성’에 대한 논의를 시작하려고 하면, 가장 먼저 봉착하는 어려움은 ‘근대성’에 대한 개념이다. 근대성에 관해 언급하고 있는 대부분의 학자들은 ‘근대성’이라는 개념이 다면적이기 때문에 확정하기 어렵다는 사실을 토로한다.³⁾ 특히 동양에서 근대성의 개념은 더욱 정의하기 어렵다. 흔히 ‘근대’로 일컬어지는 것은 서양의 근대에 기준한 것이며, 동양의 ‘근대’는 서양에 의해 ‘강제된 근대’이기 때문이다.

일반적으로 서구의 근대는 17세기 이후 계몽주의 사조의 출현과 더불어 ‘근대적 개인’ 혹은 ‘근대적 주체’의 개념이 성립되면서부터 시작되었다.⁴⁾ 이러한 근대는 ‘개인의 발견’이라는 점에서 중요한 사상사적 패러다임을 형성하며, 이러한 개인을 중심으로 새롭게 사회와 경제구조를 만들어가는 시대가 ‘근대’로 정의된다. 이렇게 되면서 ‘공동체에 개인을 대비’시키게 되었고, 이러한 과정을 통해 과학적 사고의 증대와 진보에 대한 믿음, 인간중심주의, 도구적 합리성, 가치와 사실의 분명한 분리 등이 근대성의 개념으로 이해되어왔다.⁵⁾ 서양은 이러한 근대성의 유산으로 얻은 경제체제와 과학기술을 가지고 동양을 침습하였으며, 이 과정에서 동양도 강제된 근대를 맞이하게 되었던 것이다.

이렇게 되면서 동양, 특히 한국의 근대는 자생적인 서구의 근대와는 차이가 있다.⁶⁾ 따라서 서구의 개념으로 한국의 ‘근대성’을 해석하면 다음과 같은 문제가 발생한다. 즉 근대 개념 자체가 ‘서양의 근대’에 따른 것이므로, 근대의 결과 역시 ‘서구화’를 의미하게 된다는 점이다. 따라서 이러한 근대 개념은 동양을 서양의 근대에 맞추어 해석하려는 종속성을 유발할 수 있으며, 이 때 동양만이 가지고 있는 역사와 문화의 전개 및 발전 양상이 가진 특수성을 전혀 포착하지 못하게 만드는 결과를 낳게 된다.⁷⁾ 한국 역사에서 ‘근대’를 규정할 수 있는 새로운 ‘근대성’ 개념이 필요한 이유는 여기에 있다.

3) 권희영, 앞의 책, 35쪽.

4) 김경일, 『한국의 근대와 근대성』(서울: 백산서당, 2003), 13쪽 참조.

5) 이것은 근대에 대한 김영민의 예시 가운데 몇 가지만 추린 것이다. 자세한 것은 김영민, 『근대성과 한국학 : 한국 사상사를 중심으로』, 『오늘의 동양사상』제13호(예문동양사상연구원, 2005), 124~125쪽을 참조할 것.

6) 이도흠, 『민족주의 계열 지식인의 근대적 세계관 수용 양상과 의미 - 만해 한용운을 중심으로 단재 신채호와 백암 박은식을 비교하여』, 『한국언어문화』제27집, (한국언어문화학회, 2005), 452쪽 참조.

7) 김영민, 앞의 글, 130쪽 참조.

그렇다면 우리는 ‘근대 시기’ 양명학의 ‘근대성’을 무엇을 기준으로 살펴보아야 할까? 적어도 논자가 보기에 서구가 겪은 역사적 체험을 한국에서 일방적으로 적용시키는 것은 무리가 있을 것 같다. 동양철학의 발전이나 전개는 동양철학이 가진 내적 구조 속에서 이해되어야 하며, 그 속에서 진정한 의미가 발견될 수 있기 때문이다. 동양의 정신세계를 지배했던 사상들이 각 시대와 조우하면서 변주되는 양태에 대한 연구가 더 의미있을 수 있다는 말이다. 따라서 서구가 겪은 역사적 체험이 동양에도 재현되는가의 여부보다는 그 사회가 가지고 있었던 기존의 사상과 문화로부터 어떻게 새로운 방향성을 갖춘 사상과 문화가 발현되는지를 통해 ‘근대성’의 내용을 확보하는 것이 더 효율적일 수 있다.⁸⁾

한국의 ‘근대 시기 양명학’은 학문 내적 발전에 의한 것이라고 보기에는 곤란하다. 우리가 일반적으로 ‘근대’라고 인식하는 개항 이후의 한국 상황은 학문의 내적 발전이 가능한 시기가 아니었기 때문이다. 특히 박은식과 정인보로 대표되는 근대 시기의 양명학은 시대와 조우하면서 변모되는 철학이다. 따라서 이들 양명학의 근대성은 시대 상황 속에서 양명학을 어떻게 변모시켜 가는가에서 발견될 수 있다. 이와 같은 입장은 급박하게 변해가는 시대상 속에서 그 시대 문제를 해결하기 위해 기존의 양명학으로부터 어떠한 거리두기를 하면서 어떻게 양명학을 변모시켜가는가의 양상을 통해 ‘근대성’을 확보할 수 있다는 말이다. 이것은 한국의 기존 양명학이 추구하던 입장에서 어떻게 이탈되어 새로운 시대와 조우하는가를 살펴봄으로써 확인할 수 있다.

이를 위해 본 논문은 우선 기존의 한국 양명학이 어떠한 특징을 가지고 있는지를 정제두의 양명학을 중심으로 간단하게 살펴보려고 한다.(2장) 특히 정제두의 철학이 전체 양명학사에서 위치하고 있는 자리를 분명하게 해명함으로써, 기존 양명학의 특징이 어떠한지를 정리할 것이다. 그리고 이를 중심으로 먼저 박은식과 정인보가 기존 사상을 어떻게 비판하면서 왜 양명학을 선택하는지를 살펴보려고 한다.(3장) 나아가 양지에 대한 개념 이해와(4장) 치양지의 사회적 적용 논리(5장)를 통해 이들이 어떻게 기존의 양명학과 거리두기를 진행하고 있는지를 확인하게 될 것이다. 이를 통해 궁극적으로 그들 내에서 이루어지고 있는 새로운 특징들을 중심으로 ‘근대성’의 개념을 확보하려고 한다.

2. 양명학의 전개와 정제두의 양명학

서양의 중세가 기독교라는 키워드로 대치될 수 있다면, 동아시아, 그 중에서도 중국과 한국

8) 이와 같은 논의는 Multipul modernistic의 입장에 따른 근대 개념이다. 여기에 대해 자세한 것은 위의 글, 129-133쪽을 참조할 것.

의 중세는 성리학이라는 키워드로 대치될 수 있다. 기독교가 모든 세계를 ‘하느님의 창조물’로 만들어버렸다면, 성리학은 모든 세계를 ‘도덕의 창조물’로 읽고 있다. 리를 세계 보편의 원리로 설정하고, 이것을 가지고 사람과 세계를 동일하게 파악한 주자학이나, 인간이 부여받은 도덕심을 중심으로 사람과 세계를 하나로 이해하려고 했던 양명학이나, 이 점에서는 동일하다.

특히 객관적 도덕법칙을 설정하고 그것을 중심으로 인간에게 도덕을 강제하려고 했던 주자학은 중세시대를 대표하는 강력한 도덕집단주의를 형성케 한다. 이것은 개인의 삶에 도덕적인 강제가 가해짐으로써 개인으로 하여금 도덕적 삶을 살게 하는 순기능도 있지만, 동시에 강력한 도덕규범은 개체에 대한 인정과 자유로운 사고로의 이행을 막는 역기능을 하기도 했다. 특히 주자학은 주희의 순수한 의도와는 달리 이후 지배이데올로기로 작용되면서, 도덕철학으로서의 면모는 몇몇 학자들에 의해 유지될 뿐이었다.

양명학은 주자학이 도덕학으로서의 의미를 잃어버린 것에 대한 비판에서 나온 학문이다. 주자학이 관학(官學)화 되면서 공부는 ‘과거(科擧)시험’을 위한 것이 되었고, 왕수인은 이 같은 주자학자들로는 당시 명대 중기의 어려운 상황을 해결할 수 없다고 생각했던 것이다.⁹⁾ 이 같은 비판은 주자학이 가진 이론적 구조와 수양론에 대한 직접적 비판으로까지 이행되면서, ‘성인됨’이라는 같은 목적을 두고 다른 방법을 채택하는 새로운 성리학이 만들어지게 된다. 따라서 양명학에 대한 정확한 이해는 주자학에 대한 정확한 이해로부터 가능하다. 양명학 전개사를 이해하기 위해서는 주자학과 양명학을 중심 좌표로 두고 그 둘의 길항관계를 가지고 이해해야 하는 것은 이 때문이다.

양명학과 주자학은 ‘성인됨’이라는 같은 목적을 공유하고 있으면서도, 성인에 이르는 구체적 수양방법이 다르다.¹⁰⁾ 물론 이러한 차이는 심에 대한 근본적 이해차이에서 근거하고 있으며, 이것은 주자학과 양명학의 궁극적인 이론차이로 파생된다. 특히 양명학은 하늘이 인간에게 부여한 양지를 적극적으로 해석하여, 심 속에 있는 리만을 인정한다. 이렇게 되면서 공부는 마음 공부에만 한정되고, 주자학의 독서공부는 받아들이지 않는다.

이 같은 양명학은 왕수인이 살아있을 때부터 이미 두 가지 전개 양상의 가능성을 안게 된다. 주자학과 양명학은 ‘같은 성리학’이면서도 심에 대한 이해로부터 구체적 수양론에 이르기까지 차이를 보이게 되는데, 왕수인의 제자들 가운데에는 양명학이 가진 ‘성리학적 공통점’에 초점을 두는 사람과 ‘주자학과의 차별성’에 초점을 두는 사람들로 나뉘어 졌던 것이다. 이들은 특히 양명 철학의 근본이 되는 양지(良知)에 대한 이해에서 분명한 차이를 드러내면서 이후 양명좌파와 양명우파로 갈라지게 된다.

9) 楊國榮, 『양명학』, 김형찬·박경환·김영민 옮김(서울: 예문서원, 1994), 21-32쪽 참조.

10) 여기에 대해 자세한 것은 이상호, 『‘성인됨’을 위한 유학(儒學)의 기획과 그 철학적 전개 - 원시유가에서 성리학까지』, 『동양사회사상』16집(동양사회사상학회, 2007)을 참조할 것.

양명학 내에서 양지는 크게 두 가지 의미를 모두 가진 것으로 설정된다. ‘하늘로부터 부여된 순수한 도덕본체’인 동시에 ‘선과 악을 판단하는 실질적인 활동체’로 양지의 의미가 이해되었던 것이다.¹¹⁾ 물론 이러한 두 개념은 심·성·정을 분리시켜 보지 않는 왕수인의 철학체계에서는 큰 문제가 없다. 하지만 양지에 대한 이 같은 다양한 해석의 가능성은 이후 양명후학들에게서 학과 분리의 중요한 이유로 작용한다.

양명좌파는 양지를 선악판단의 활동체로 이해함으로써, 드러난 인간의 일상적 정감 속에 양지가 ‘현성’¹²⁾되어 있다는 입장을 강조한다.¹³⁾ 인간이 하늘로부터 부여받은 도덕본체가 그대로 인간의 일상적 정감으로 드러나 있다는 의미이다. 드러난 인간의 일상적 정감이나 판단능력으로부터 욕구까지 도덕본체의 현현으로 인정하는 것이다. 이와 같은 모습은 인간의 일상적 정감이나 욕구를 제어하여 도덕본체에 맞추려고 하는 성리학의 ‘수양론’에 대한 거부로 이행된다. 드러난 인간의 정감이 도덕본체의 현현이기 때문이다. 이렇게 되면서 양명좌파 철학자들은 지리한 공부 없이 ‘깨달음’을 통해 성인이 될 수 있다고 주장하게 된다. 이것은 양명학이 가지고 있는 주자학과의 차별성을 부각시키는 과정에서 드러난 것이다.

이에 비해 양지 본체를 중시하는 이들은 하늘로부터 부여된 도덕본체로서의 양지에 초점을 맞춘다. 도덕본체의 순선純善함은 인정하되, 그것이 인간의 일상적 정감으로 그대로 드러나지는 않는다고 생각하였다. 현실적으로 존재하는 악함은 도덕본체와 일상적 정감의 불일치에 의해서 이루어진다고 보았던 것이다. 도덕본체와 도덕성을 실현시킬 수 있는 정감 사이의 질적 차별성을 인정하는 것이다. 이렇게 되면서 이들은 도덕본체와 정감을 일치시키기 위한 수양론을 제기할 수밖에 없고,¹⁴⁾ 이것은 객관적 공부론을 정립해야 하는 철학적 성격으로 드러나게

11) 여기에 대해 자세한 것은 진래, 『양명철학』, 전병욱 옮김(서울: 예문서원, 2003) 293쪽을 참조.

12) 양명좌파 이론의 중요한 특징은 바로 양지 현성론으로, 이것은 “양지의 當下具足, 즉 지금 이 순간에 본래 그대로의 완전한 양지가 아무런 전과정 없이도 현재의식으로 드러나 자기전개·실현의 주체로서 활동하고 있는 것”을 의미한다. 자세한 것은 정지욱, 『왕용계의 양지현성론 - 귀적·수증좌파와의 비교를 통하여』, 『양명학』 제6호(한국양명학회, 2001), 151-152쪽 참조.

13) 배영동은 양명좌파 철학의 특징에 대해서 다음과 같은 세 가지로 정리한다. 첫째, 양지에 대한 입장에 있어서는 ‘양지현성설’을 주장하고 그것을 분화·발전시켜가는 입장이며, 둘째, 왕수인이 말한 사구교설을 사무설로 해석하는 입장이다. 그리고 셋째, 이러한 내용을 기반으로 유·불·도의 통합논의를 제기하는 입장이다. 이것은 배영동 개인의 입장이라기보다는 기존 학계에 일반화 되어 있는 것을 정리한 것이다. 여기에 대해 자세한 것은 배영동, 『양명학 좌파사상의 역사적 성격』, 『한국정치학회』 24권(한국정치학회, 1990), 251-254쪽을 참조.

14) 이 부분은 성리학인 이상 당연한 귀결이라고 말할 수 있다. 성리학은 하늘로부터 부여받은 인간의 본성을 일상적 정감과 행동으로 그대로 드러나게 하려는 것이다. 도덕의 실현은 바로 여기에서 이루어지기 때문이다. 따라서 비록 차별성을 인정한다고 해도, 궁극적으로는 그 차별성을 하나로 합일시키는 것이 목적인다고 말할 수 있다.

된다. 나아가 이와 같은 객관적 수양론의 정립은 그것을 중심으로 한 정통과 비정통을 나누는 기준이 됨으로써 도통과 이단의 문제가 다시 양명학 내에서 등장한다. 또한 주자학과 양명학이 가지고 있는 성리학적 공통점에 초점을 맞추면서 둘 간의 회회적 성격이 만들어지기도 한다. 이것이 바로 논자가 제기했던 양명우과의 철학적 특징이다.¹⁵⁾

양명좌과 철학은 개인의 정감과 욕망을 ‘리’의 범주에서 이해함으로써, ‘감정과 욕망이 인정되는 개인’을 상정하게 되고, 이것은 이후 ‘근대성’을 갖춘 것으로 이해되어 많은 연구를 낳았다. 이에 비해 양명우과 철학은 양명학이 가진 ‘개인의 인정 가능성’을 막아 버리면서, 주자학 처럼 전체성과 도덕본성만을 강조하는 철학으로 회귀하는 성격을 보인다. 이처럼 양명학은 근대성과 전근대성의 가능성을 모두 가지고 있으며, 이러한 모습은 해석하는 입장에 따라 좌과와 우과로 발전되었던 것이다.

이 같은 양명학 전개사에서 정제두의 철학은 ‘양명우과 철학의 정점’¹⁶⁾에 서 있는 것으로 평가할 수 있다. 정제두의 철학은 주자학이 강력한 봉건 이데올로기로 자리 잡은 조선 중기에 이루어진다. 이렇게 되면서 그의 철학은 주자학적 체용론 구조 위에서 양명학을 수용하는 독특한 철학적 성격을 보여준다.¹⁷⁾ 이와 같은 입장은 도덕본체와 도덕정감의 분리를 설명하기 위해 ‘리’를 실리와 생리로 구분거나,¹⁸⁾ 양지의 철학적 구조를 체용론으로 설명¹⁹⁾하는 데에서 잘 드러난다. 그리고 이를 중심으로 격물치지와 성의정심의 객관적 수양론을 제기한다. 나아가 정제두의 철학은 양명학과 주자학이 원래 다른 학문이 아니라는 점을 강조하면서 이 둘의 ‘회통’을 강조한다.²⁰⁾ 특히 정제두는 스스로 경전들에 대한 주석 작업을 함으로써 양명학이 주자

15) 양명우과의 이와 같은 철학적 특징에 대해 명시적으로 제기한 것은 논자의 박사학위 논문에서였다. 양명좌과 철학의 특징에 비해 실제로 지금까지 양명우과의 철학적 특징이나 학맥 등의 연계관계에 대해서 연구되지 않았기 때문에, 우선 그 철학적 특징을 확정하는 것이 필요하다고 생각했다. 여기에 대해 자세한 것은 이상호, 『정제두 양명학의 양명우과적 특징』(계명대학교 박사학위논문, 2004), 41쪽 이하를 참조.

16) 여기에 대해 자세한 것은 위의 논문, 95쪽 이하를 참조.

17) 여기에 대해 자세한 것은 이상호, 『정제두 양명학의 ‘朱王和會’적 특징』, 『동양철학연구』40집(동양철학연구회, 2004)를 참조.

18) 鄭齊斗, 『霞谷集』, 卷8, 『存言上·生理虛勢說』, “故於凡理之中主生理, 生理之中擇其眞理, 是乃可以爲理矣.” 참조. 실리와 생리의 구조에 대한 자세한 입장은 이상호, 『정제두 양명학의 양명우과적 특징』, 96쪽 이하 참조.

19) 위의 책, 卷1, 『答閔誠齋書』, “其有以指體而言曰良知, 是心之本體, 卽未發之中是也. 其有以指用而言曰良知, 是知善知惡是也. …… 然其實卽一箇知, 非有可分別者則, 只言一良知足矣.” 참조.

20) 물론 이 같은 입장이 당시 조선의 상황에서 어쩔 수 없었기 때문으로 정리할 수도 있다. 그러나 정제두는 여기에 대해 침묵하는 것이 아니라, 이 같은 입장을 다음과 같이 분명하게 말하고 있다. 자세한 것은 위의 책, 같은 곳, “蓋朱子自其衆人之不能一體處爲道, 故其說先從萬殊處入. 陽明自其聖人之本自一體處爲道, 故其學自其一本處入. 其或自未而之本, 或自本而之末, 此其所由分耳. 其非有所主一而廢一則俱是同然耳. 使其不善學之則斯二者之弊, 正亦俱不能無者, 而如其善用, 二家亦自有可同歸之理, 終無大相遠者矣.” 참조.

학을 강하게 비판했던 ‘독서공부’마저도 긍정하고 있다.

이와 같은 정제두의 철학적 특징은 전체 양명학사에서 볼 때 가장 완성된 형태의 ‘양명우과 철학’을 형성한 것으로 평가할 수 있다. 이러한 평가는 정제두가 주자학의 체용론 구조 위에서 양명학을 수용하고, 그것을 하나의 완비된 철학체계로 만들고 있다는 점에서 분명하게 드러난다. 특히 그는 주자학과 양명학을 ‘같은 근원의 학문’으로 인정하면서, 이것을 이론적으로 구현하고 있다는 점에서 더더욱 그러하다.

그렇다면 이 같은 정제두의 철학이 ‘근대성’이라는 관점에서는 어떻게 평가될 수 있을까? 앞에서 밝힌 것처럼 논자는 ‘근대성’의 개념을 이전의 문화적 형태로부터 새로운 문화적 형태로의 이행에서 찾고 있다. 이러한 점은 특히 당시의 지배이데올로기나 지배적 사유구조로 작용하던 철학적 체제로부터 새로운 철학의 가능성을 만들고 있는 것 역시 ‘근대성’으로 평가할 수 있는 근거가 된다. 이러한 면에서 보면 중국의 이지나 하심은 등에 의해서 이루어진 양명좌파 철학은 개인의 욕망에 대한 인정을 통해 ‘성리학적 틀’로부터 이탈되는 모습을 보여주며, 이점은 중요한 ‘근대적 성격’으로 이해할 수 있다.

그러나 정제두의 철학은 양명우과 철학을 지향하면서 당시의 지배적 문화(철학)형태인 주자학으로부터 이탈되는 것이 아니라, 그것을 보완하기 위한 철학으로서의 의미를 더 많이 가지고 있다. 물론 그의 철학은 기본적으로 주자학에 대한 비판으로부터 시작되었고, 주자학적 학풍이 불었던 당시의 상황에서 양명학을 선택한다는 그 자체는 중요한 의미를 가진다. 그러나 그의 비판은 주자학에 대한 전면적 비판이 아니다.²¹⁾ 그가 발견했던 것은 성리학으로서 주자학이 가지고 있는 문제였으며, 그의 양명학 수용은 좀 더 완비된 성리학 체계를 만들기 위한 것이었다. 이러한 과정에서 그의 철학은 더욱 ‘도덕 보편주의’와 ‘도덕 공동체주의’를 지향하게 되었던 것이다.

이 때문에 그가 양명학을 수용하였음에도 불구하고 미흡한 사회적 실천력과 수가守家의 강조리는 철학적 특징으로 드러나고 있으며, 나아가 재화를 중심으로 이치를 추구하는 것에 대해서도 대단히 부정적 입장을 취하고 있다.²²⁾ 따라서 그의 철학이 가지고 있는 중층구조는 주자학에 비해 좀 더 완고한 도덕철학으로 이행될 가능성으로 작용하며, 이것은 양명학을 받아들이고 있음에도 불구하고 보수적으로 발전할 가능성을 그대로 내포하고 있다.²³⁾

21) 그의 주자학 비판은 주로 외부적인 物理에 더 큰 관심을 두고 있는 측면이나, 심과 리를 둘로 인정한 상태에서 그것을 다시 합치려는 시도 등을 중심으로 이루어진다. 그러나 이러한 문제는 주자학 그 자체에 대한 전면적 비판이라기보다 성인에 이르는 길에 있어서 조금 문제 되는 정도로 인식한 것이다. 이와 같은 입장은 이상호, 「정제두 양명학의 양명우과적 특징」, 183쪽 이하를 참조.

22) 여기에 대해 자세한 것은 김교빈, 「霞谷哲學思想에 關한 研究」(성균관대학교 박사학위논문, 1991), 169-171쪽 참조.

23) 위의 논문, 171쪽 참조.

이후 한국의 양명학은 이와 같은 정제두의 철학적 입장과 경향이 그대로 유지된다. 따라서 여전히 조선 시대 양명학은 ‘근대성’만을 기준으로 한다면 여전히 전근대적인 철학이라고 말할 수 있다. 물론 현실적으로 강화학인들은 실학과의 관련성을 보여주면서 다양한 활동들을 하고 있지만, 이것 역시 자기 철학 체계 내에서의 행위 양식이다. 이 같은 입장에서 보면 근대 시기 양명학의 ‘근대성’은 결국 정제두의 양명학으로부터 얼마만큼 이탈되면서 거리두기를 하는가를 통해 확인될 수 있을 것이다.

특히 다양한 중층적 구조를 통해 양명우파 철학을 형성시키고 있는 정제두의 철학에서 이탈은 여러 모습으로 드러날 수 있다. 예컨대 주자학에 대한 기본 입장, 양지에 대한 해석, 그리고 그들의 철학이 성리학적 테두리 내에 있는지 그렇지 않은지, 나아가 양명학을 통해 궁극적으로 도달하려고 하는 목적 등이 될 것이다. 따라서 여기에 대한 검토를 통해 박은식과 정인보의 철학이 가진 ‘근대성’을 확인해 볼 것이다.

3. 시대 인식과 양명학 선택의 이유

박은식과 정인보는 한국 역사의 격동기였던 ‘근대 시기’를 배경으로 활동했던 인물들이다. 박은식이 주로 대한제국기에 활동했다면, 약 30여 년 뒤에 태어난 정인보는 일제강점기에 활동했다.

박은식이 활동했던 대한제국기는 한반도에 대한 서구의 침탈 경쟁이 극대화되었던 시기이다. 러시아와 일본을 비롯한 주위 열강들의 한반도 쟁탈전은 더욱 노골화 되었고, 한반도는 열강들의 치열한 전쟁터가 되었다. 이러한 과정에서 당시 지식인들이 느끼는 위기의식은 결코 작지 않았다. 이와 같은 시기를 바라보면서 박은식은 다음과 같이 말한다.

是以로 世界列強이 各其自國의 人民을 移殖호기로 到處에 荒地를 開拓호는도 | 大砲와 巨艦으로 先鋒을 삼아 愚昧하고 劣弱호 民族의 所有地을 占奪호되 海種의 屢萬里를 越호매 金額의 屢巨萬을 擲호야 植民政策을 實行호는니 此時代을 當호야 吾族의 智識과 勢力이 他族보다 劣호면 土地도 我的 所有가 아니오 家室도 我的 所有가 아니오 物産도 我的 所有가 아니오 生命도 我的 所有가 아니라.²⁴⁾

그 시대는 세력이 우월한 나라가 열등한 나라에 대포와 거함을 선봉으로 삼아서 밀어 닥치는

24) 朴殷植, 『朴殷植全集』(서울: 단국대학교 동양학연구소, 1975)下, 『本校의 測量科』, 98쪽.

시기이며, 이로 인해 세력이 열세인 나라는 자신의 나라를 식민지로 바칠 수밖에 없는 현실이다. 이 때문에 박은식은 “現二十世紀는 환우각국寰宇各國의 聲明文物이 全地球를 擧호야 新世界를 造成호는 時代라”²⁵⁾고 말하면서 “現今은 科學의 實用이 人類의 要求가 되는 時代라. 一般青年이 맛당히 此에 用力할터인데”²⁶⁾라는 입장을 제기하기에 이른다. 과학 기술의 중요성을 제기하면서 청년이라면 마땅히 여기에 힘쓰야 한다는 사실을 강조한 것이다.

그러나 이와 같은 시대 인식에도 불구하고 박은식은 ‘과학기술’만으로 당시의 현실적 문제를 해결할 수 없다고 생각했다. “지난 시대의 문명이란 인류가 서로 다투는데만 이용하였지, 결코 인도人道와 평화平和를 위한 사업이 아니었다”²⁷⁾라는 박은식의 말은 당시 서양문화에 대한 비판이자 시대인식이기도 했다. 과학기술도 중요하지만, 인도와 평화와 같은 정신적 가치가 더 중요하다는 것이다. 특히 열강의 침략에 대응하기 위해서는 과학기술보다 민족의 ‘단결하는 정신’이 더 중요하다. “만약 단결된 정신과 단결된 세력이 없는 자는 모든 사업이 모든 다른 민족에게 굴복하게 되고 실패로 되어……”²⁸⁾라는 박은식의 말은 이 같은 배경에서 나온 것이다.

그런데 박은식이 보기에 단결된 정신이란 동포를 친애하고 인격을 잃어버리지 않는²⁹⁾ 도덕적 풍모에서 나오는 것이다. 따라서 박은식은 이와 같은 새로운 국민을 만드는 것이 당시의 시대 문제 해결을 위한 중요한 열쇠라고 생각했다. 박은식이 “人格의 本領을 修養코저 하면 哲學을 또한 廢할 수 없다”³⁰⁾라고 말했던 것은 이 때문이다. 그러나 이처럼 인격의 본령을 수양할 철학은 과학기술처럼 서양의 것을 수용할 수 있는 것이 아니라, ‘우리’에게 있는 것을 중심으로 ‘주체적’으로 만들어야 한다. 박은식이 유학을 선택한 이유이다.³¹⁾

하지만 박은식은 모든 유학을 선택의 대상으로 삼지는 않는다. 특히 그는 주자학에 대해 강한 비판적 시각을 견지하면서, 이것을 구신求新의 대상으로 이해한다.

所謂三大問題는 何也오? 一은 儒敎派의 精神이 專히 帝王側에 在호고 人民社會에 普及호精

25) 위의 책 下, 같은 곳, 8쪽.

26) 위의 책 下, 『學의 眞理는 義로 쫓차求하라』, 198쪽.

27) 박정심, 『白巖 朴殷植의 哲學思想에 관한 研究』(성균관대학교 박사학위 논문, 2000), 79쪽에서 재인용. 원문은 위의 책 上, 『韓國獨立運動之血史』, 513쪽.

28) 이만열 편, 『朴殷植』(서울: 한길사, 1980), 207쪽. 원문은 『朴殷植全集』中, 『夢拜金太祖』 수록되어 있음.

29) 이만열 편, 『朴殷植』, 209쪽 참조.

30) 朴殷植, 『朴殷植全集』下, 『學의 眞理는 義로 쫓차求하라』, 198쪽.

31) 그는 위의 책 下, 『舊習改良論』, 9쪽에서 “夫儒林은 遠則孔孟程朱의 繼往開來하신 淵源을 接하며, 近則本朝群哲의 口傳心授하신 統緒를 承하야 綱常이 賴此而維持하고 義理가 依此而扶植하니 實로 國家의 元氣오 人民의 師表.”라고 말하면서 유학에 대한 근본적 신뢰를 보내고 있다.

神이 不足함이오 一은 輟環列國호야 思易天下의 主義를 不講호고 匪我求童蒙이라 童蒙이 求我라는 主義를 是守함이오 一은 我韓儒家에서 簡易直切호 法門을 不要호고 支離汗漫호 工夫를 專尙함이라.³²⁾

이와 같은 비판은 주자학이 가진 문제점에 대한 지적이다. 주자학이 지배이데올로기로 작용했으며, 민중들에 대한 교화에도 나서지 않았고, 간이직절簡易直切하지도 못했다는 말이다. 특히 그는 주자학이 가지고 있는 지배이데올로기로서의 기능에 대해서 상당히 비판적 시각을 견지하면서, 민중적인 학문을 원했다. 여기에서 중요한 것은 모든 사람이 쉽게 받아들이고 행동할 수 있는 ‘간이직절’함이다.

박은식이 양명학을 선택하고 있는 것은 이와 같은 이유에서이다. 그는 일본 양명학회 주간主幹에게 보낸 편지에서 “왕양명 선생께서는 탁월하고 높은 학덕에서 나온 견해로 간이직절簡易直截한 가르침을 열어 주었으니……”³³⁾라고 말한다. 누구나 쉽게 단결된 정신을 만들어 낼 수 있기 위해서는 어렵고 복잡한 학문이어서는 안 되기 때문이다. 결국 박은식이 양명학을 선택했던 이유는 그것이 ‘민중적인 것’이기 때문이며, 나아가 민중들을 쉽게 교화시킬 수 있는 ‘간이직절’성을 갖추고 있기 때문이다. 대한제국기의 어려운 상황을 타개할 수 있는 단결된 정신을 위해 양명학을 선택하고 있는 것이다.

정인보 역시 양명학을 선택하고 있는 이유는 박은식과 크게 다르지 않다. 그러나 정인보가 활동했던 시기는 일제강점기로, 박은식이 활동했던 시기에 비해 더욱 암울해져 있었다. 따라서 박은식의 시대인식은 주로 밀려들어오는 제국주의 열강들에 대한 대처라면, 정인보의 시대인식은 일제 강점으로부터 벗어나는 것이다. 이 같은 입장은 다음과 같은 위기의식에서 더욱 잘 드러나 있다.

그러다가 어느 해인가 일인日人들이 “조선고적도보朝鮮古蹟圖譜”라는 ‘책’을 낸 것을 보니 그 속장 이삼장二三葉을 넘기기 전에 벌써 ‘분’한 마디가 나타나므로 “이것 그냥 내버려 둘 수 없구나” 하였고 …(중략)… 갈수록 민족정신이 흐려져 가고 있는데다가 자기를 너무 모르는 분들이 敵(일제)의 춤에 마주 장고를 쳐서 마음속의 영토나마 나날이 말려들어가는 때였다.³⁴⁾

일제 강점기에 일본에 대한 직접적인 표현이 어려웠다는 점을 전제한다면, 이 인용문에 드러난 정인보의 우환의식은 비교적 분명하다. 여기에서 정인보가 걱정하는 것은 ‘민족정신이 흐려

32) 위의 책 下, 『儒教求新論』, 44쪽.

33) 위의 책, 『日本陽明學會主幹에게』, 237쪽, “陽明王子以卓越高詣之見, 開示簡易直截之法門, 以幸來學者非耶.”

34) 정인보, 『정인보 전집』4(서울: 연세대학교 출판부, 1983), 『조선사 연구』下, 270쪽.

저 가는 것'과 '마음 속의 영토가 나날이 말려가는 것'이다. 영토를 이미 잃어 버렸다는 전제하에서, 남아 있는 것은 정신과 마음 밖에 없다는 말이다. 민족의 정신과 마음마저 잃는다면 국토는 영원히 회복할 가능성이 없음을 인식한 상태에서 나온 말로, '정신과 마음'이라도 제대로 보존해야 한다는 절체절명의 심정이 녹아들어 있는 것이다. 정인보에게 있어서 그 시대를 극복할 수 있는 유일한 대안한 바로 '민족의 정신'과 '마음의 영토'였으며, 이것을 보존할 수 있는 방법이 필요해졌던 것이다. 정인보는 이 같은 마음을 '실심實心'으로 규정하고, 이것을 보존할 수 있는 학문적 대안을 찾게 된다.

그러나 정인보가 보기에 주자학은 여기에 대한 대안이 될 수 없었다. 주자학에 대해서 그는 다음과 같이 말한다.

조선 수백 년 간의 학문이라고는 오직 유학뿐이요, 유학이라고는 오로지 주자학만을 신봉하였으므로, 이 신봉의 폐단은 대개 두 갈래로 나뉘었다. 하나는 그 학설을 배우서 자신과 가족의 편의나 도모하려는 '사영과私營派'요, 또 다른 하나는 그 학설을 배워서 중화中華의 문화로 이 나라를 덮어 버리려는 '존화과尊華派'이다. 그러므로 평생을 몰두하여 심성을 강론하지만 '실심'과는 얼려볼 생각이 적었고, 한 세상을 뒤흔들 듯 도의를 표방하지만 자신밖에는 그 무엇도 보이지 않았다.³⁵⁾

주자학에 대한 신봉은 결국 자신을 영화롭게 하려는 자와 중화 문화로 이 나라를 뒤덮어 버리려는 자들로만 나누어졌을 뿐, 실심을 가지고 학문을 하는 사람이 없었다는 평가이다. 주자학은 '실심의 학문'이 아니라는 말이다. 이 때문에 그는 "그러므로 수백 년 간 조선 사람들의 실심과 실행實行은 학문영역 이외에서 간간이 남아있을 뿐, 온 세상에 가득 찬 것은 오직 가행假行과 허학虛學이었다"라고 말한다. 주자학에 대한 이와 같은 평가는 '실심'으로 하는 학문을 찾게 했으며, 여기에서 정인보가 주목한 것은 바로 양명학이다.

그는 학문에서 중요한 것은 "자신의 마음에서 혼자만이 아는 것을 따라서 그 생각의 잘못됨이 없게 하는 것"³⁶⁾이라고 생각했다. '실심'은 바로 이러한 마음을 의미한다. 정인보는 양명학에 대해 "양명의 심학은 우리의 마음이 타고난 원래의 모습, 곧 '본말' 그대로 조그만 거짓도 없이 살아가려는 공부이다"³⁷⁾라고 말한다. 양명학을 '실심지학實心之學'으로 규정하고 있는 대목이다. 이러한 이유에서 정인보는 "오늘날 조선에서는 양명학을 말하는 것도 말하는 것이지만 듣기조차 어렵다. 어떻게 해서 그렇느냐 하면 학술적 기풍이 간이簡易하고 직절直截한 자기

35) 정인보, 『위당 정인보의 양명학 연론』(안동: 한국국학진흥원, 2005), 44-45쪽.

36) 위의 책, 246쪽.

37) 위의 책, 61쪽.

마음상의 공부는 버려둔 채 ……”³⁸⁾라고 말한다. 박은식과 마찬가지로 양명학을 ‘간이직절한 학문’으로 이해하고 있는 대목이다.

따라서 정인보가 양명학을 선택했던 것은 민족의 정신과 마음의 영토를 보존할 수 있는 ‘실심의 학’이기 때문이다. 잃어버린 나라의 영토를 바라보면서 ‘민족의 정신과 마음의 영토’만이라도 보존하려고 했던 것이 바로 양명학 선택의 이유였던 것이다.

4. 良知 이해와 그 특징

주지하다시피, 양명학이 좌파와 우파로의 분기되는 중요한 원인 가운데 하나는 양지에 대한 해석 차이이다. 정제두의 양지에 대한 해석이 양명우파로 가는 이론적 근거를 제공하고 있는 것도 여기에 기반한 이해이다. 그렇다면 박은식은 이 같은 양지를 어떻게 이해하고 있을까? 박은식은 양명학의 간이직절함을 강조하면서, 그 이유를 ‘양지’에서 찾는다. 양명학을 양지의 학문이라고 규정하면서, 이것을 신학新學이라고 말하는 것 역시 이러한 맥락에서 나온 것이다.³⁹⁾ 그는 양지에 대해 다음과 같이 말한다.

선생의 말에 따르면 양지는 맹자가 말한 성선과 같으니, 성은 불선함이 없기 때문에 앞 역시 바르지 않음이 없다. 대개 천하 사람들을 통해서 보면 비록 극도로 불효하는 자식이라도 효도가 귀하다는 사실을 모르지 않고, 비록 극도로 불충한 신하라고 하더라도 충이 귀하다는 사실을 모르지 않는 것은 양지가 본래 같기 때문이다. 그래도 불효와 불충의 악함에 빠진 사람은 욕망에 마음에 동하여 그 양지를 속였기 때문이다. 사람은 자신의 의념意念이 발할 때에 그것이 선한지 악한지에 대해 양지는 스스로 알 수 있으니, 그러므로 양지는 내 신성神聖함의 주인이고 내 공정함의 감찰관이다.⁴⁰⁾

‘선과 악을 판단하는 활동체’로서의 양지에 초점을 맞춘 해석이다. 여기에서 박은식은 심지어 불효하는 사람이라고 하더라도 ‘효도가 귀하다는 사실을 안다’고 말하면서, 이러한 앎을

38) 위의 책, 72쪽.

39) 朴殷植, 『朴殷植全集』中, 『王陽明實記』, 61쪽, “蓋先生所倡良知之學이 在於當日에 卽新學이니……” 참조

40) 위의 책中, 같은 곳, “又按先生之說良知는 猶孟子之道性善호니 性無不善故로 知無不良이라. 蓋驗之天下之人컨대 雖極不孝之子라도 未嘗不知孝之可貴호고 雖極不忠之臣이라도 未嘗不知忠之可貴는 以良知之本同 而其陷於不孝不忠之惡者는 動於慾而欺其良知故也라. 人於意念之發也에 其善其惡을 良知自能知之호니 是吾神聖之主人翁이오 是吾公正之監察官이라.”

양지로 설정한다. 양지는 의념이 발할 때 선한지 악한지를 파악할 수 있는 감찰관으로서의 기능을 한다는 말이다. ‘시비지심是非之心’으로서의 양지 기능을 부각시키고 있음을 알 수 있는 대목으로, 활동하면서 도덕적 판단을 내려주는 이러한 기능을 중심으로 양명학을 ‘간이적 절’한 학문으로 파악하고 있는 것이다. 이와 같은 이해는 박은식이 말하고 있는 양지의 구체적 내용에서 더욱 잘 드러난다.

양지는 저절로 밝게 깨닫는 앎(自然明覺之知)이고 순수하여 조금의 거짓도 없는 앎(純一無僞之知)이며, 끊임없이 유행(流行)하는 앎(流行不息之知)이고, 사물의 변화에 응하면서 막히지 않는 앎(泛應不滯之知)이며, 성인과 어리석의 사람의 차이가 없는 앎(聖愚無間之知)이고, 하늘과 땅이 합일된 앎(天人合一之知)이니, 그 신묘함을 누가 높일 수 있겠는가?⁴¹⁾

양지를 ‘앎’으로 설정하고, 그러한 앎의 특성을 여섯 가지로 설명하고 있는 대목이다. 노력하지 않아도 ‘저절로 밝게 아는 앎’이나 ‘거짓이 없는 앎’은 맹자 이래 양지가 가지고 있는 일반적 개념으로, 특히 시비是非에 대한 양명학의 선천적 인식능력을 설명하는 말이다.

그런데 우리가 여기에서 눈여겨 볼 대목은 양지를 ‘끊임없이 유행하는 앎(流行不息之知)’과 ‘사물의 변화에 응하면서 막히지 않는 앎(泛應不滯之知)’으로 규정한 점이다.⁴²⁾ ‘유행불식의 앎’은 끊임없이 흐르면서 현실문제와 조우하는 앎을 의미한다. 이것은 어떠한 경우도 양지가 작용하지 않는 경우가 없음을 일컫는 것으로, 이 때문에 양지는 동시에 범응불체(泛應不滯)의 앎이 될 수 있다. 끊임없이 유행하면서 현실문제와 조우하고, 그러한 문제 속에서 항상 막히지 않는 앎이 바로 양지라는 의미이다. 그러면서도 특히 중요한 것은 이것이 ‘고정된 앎’이 아니라, 시와 장소에 따라 유행하면서 각 상황에 따라 유연하게 대처하는 앎이라는 점이다. 이러한 이유에서 박은식은 이것을 ‘수시변역(隨時變易)’으로 해석한다.

선생께서 “중(中)은 천리이다. 때에 따라 변화해 가니 어떻게 하나만 부여잡고 있겠는가? 모름지기 때에 따라서 올바름을 새롭게 제정하니, 먼저 단지 하나만의 법칙이 있다고 예측하기 어렵다”라고 말했다.⁴³⁾

41) 위의 책中, 48쪽, “良知者는 自然明覺之知오, 純一無僞之知오, 流行不息之知오, 泛應不滯之知오, 聖愚無間之知오, 天人合一之知니, 神乎妙乎孰得以尙之리오.”

42) 박정심은 이 두 가지에서 근대적 의미가 도출될 수 있다고 본다. 자세한 것은 박정심, 앞의 논문, 101쪽 참조

43) 朴殷植, 『朴殷植全集』中, 『王陽明實記』, 51쪽, “先生曰中只是天理라 隨時變易이니 如何執得이리오, 須是因時制宜호고 難預先一個規模在라.”

이러한 그의 입장에 따르면 양지는 ‘정해진 본체’가 아니라, 그때 그때마다 무엇이 옳은지를 판단할 수 있는 능력이다. 현실과 현상에 따라 탄력적으로 그 시대에 맞는 법을 만들어 낼 수 있는 능력이기도 하다. 따라서 시대의 변화에 불구하고 아무런 변화없이 옛날 도덕법칙만 부여잡고 있는 것은 양지에 따르지 않는 삶이라고 말할 수 있다. 특히 열강의 침략이라는 현실 상황 속에서 어떻게 하는 것이 올바른 것인지 이미 양지는 충분히 알고 있으므로, 이것을 행동으로 옮겨내는 실천만이 남아 있음을 의미하는 것이기도 하다.

이렇게 보면 박은식이 이해하고 있는 양지는 정해진 내용을 가진 것이 아니라, 시대와 조우하면서 새롭게 선과 악을 판단할 수 있는 능력을 의미하게 된다. 이것은 바로 고착화 된 주자학을 양지를 통해 구신求新할 수 있는 이유이다. 특히 급박한 시대적 상황과 양지가 분리되어 있는 것이 아니라, 현실의 문제를 해결할 수 있는 답은 이미 양지 속에 들어 있다는 것을 의미한다. 이러한 이유에서 박은식은 “人이 渺然一身으로써 複雜하고 變幻하는 事物의 中에 處하여 能히 引誘가 되지 안코 使役이 되지안하 모든 것을 命命하고 制裁하자면 良知의 本能으로써 主宰를 삼는 것이 根本要領이라”⁴⁴⁾고 말했던 것이다.

이렇게 보면, 박은식은 현실과 감응하면서 이루어지는 ‘판단능력’이라는 측면을 중심으로 양지를 이해한다. 이것은 양명우파 철학에서 ‘도덕본체’로서의 양지에 무게중심을 실어 줌으로써, 수양과 공부를 강조하는 것과는 차이가 있다. 이러한 점은 ‘깨달음’을 통해 바로 현실성을 갖는 것으로 해석하는 양명좌파의 양지 이해와 유사하다고 말할 수 있다. 정제두의 양명학과 거리두기가 이루어지고 있는 대목이다.

정인보 역시 ‘양지’를 중심 개념으로 양명학을 이해하고 있다. “양명의 마음이 곧 리라는 ‘심즉리心即理’설은 양지를 근본으로 삼는 양명학에 있어서 매우 중요한 이론이다”⁴⁵⁾라는 정인보의 말은 이 같은 사실을 잘 보여준다. 그는 양지를 “태어나면서부터 가진 앎”⁴⁶⁾으로 규정하면서, 왕수인의 다음과 같은 말을 『양명학 연론』에 그대로 인용한다.

양지라는 것은 맹자께서 “옳고 그름을 아는 마음은 사람마다 모두 가지고 있다”고 말한 것으로, 이렇게 옳고 그름을 아는 마음은 생각해서 아는 것이 아니요 배워서 할 수 있는 것도 아니어서 양지라고 하는 것이니, 이것이 곧 하늘이 명한 성이며 내 마음의 본체로, 저절로 영명하여 밝게 깨닫는 것이다. 무릇 뜻과 생각이 일어날 때 내 마음의 양지가 스스로 알지 아니함이 없어, 그것이 선한 생각일진대 오직 내 마음의 양지가 그것을 스스로 알고 선하지 않은 생각일진대 또한 내 마음의 양지가 그것을 스스로 아니, 이 모든 것이 다른 사람과 관계되어 있는 것이 아니다.⁴⁷⁾

44) 위의 책 下, 『學의 眞理는 義로 좃차 求하라』, 199쪽.

45) 정인보, 『위당 정인보의 양명학 연론』, 63쪽.

46) 위의 책, 49쪽.

왕수인의 『대학문大學問』에 있는 말을 인용한 것으로, 이 말에 이어 정인보는 “양지는 언제나 평형을 유지하고 있으므로 치우침과 기울어지는 것을 스스로 비출 수 있으니, 비추는 그 자체가 곧 지극한 선이요, 여기에 통과하지 못하는 것이 악이다”⁴⁸⁾라고 말한다. “옳고 그름을 아는 마음”이란 “치우침과 기울어지는 것을 스스로 비출 수 있는 것”이라는 말이다. 이러한 입장에서 정인보는 양지에 대해 “좋다고 하는 생각이 드는데 이것을 부인하면서 미운 것인 줄 알고, 밋다 하는 생각이 드는데 이것을 부인하여 좋은 것인 줄 알 때 이렇게 아는 그 앎이 곧 나의 ‘양지’이니, 양지가 좋아하는 그것이 곧 선이요 미워하는 그것이 곧 악이다”⁴⁹⁾라고 말한다. 양지는 옳은 일을 좋아하고 싫은 일을 미워하는 ‘정감의 마음’인 것이다. ‘활동체로서의 양지’에 초점을 맞추어 이해하고 있는 대목이다.

그런데 우리는 위의 인용문을 좀 더 분석해 볼 필요가 있다. 정인보는 “좋다고 하는 생각이 드는데 이것을 부인하면서 미운 것인 줄 아는 마음”을 양지라고 말한다. 즉 이미 인간의 정감 속에 도덕본체가 현현되어 있다는 입장이다. 양지가 직관적인 감정의 형태로 존재하면서 그것을 통해 도덕성 여부를 판단할 수 있는 능력이 사람에게 갖추어져 있다는 말이다. 마치 ‘양지 현성론’을 보고 있는 듯하다. 이러한 입장에서 정인보는 “‘양지’의 발현에만 의지하여 따르게 되면 선천적인 중이 바로 여기에 있다”⁵⁰⁾거나 “자신의 본심에서 일어나는 ‘정성스러운 생각’은 늘 시원하게 뚫려서 통한다”⁵¹⁾라고 말한다. 도덕본체와 도덕정감을 하나로 이해하고 있는 양지 현성론의 철학적 전제가 정인보에게도 받아들여지고 있는 것이다.

이렇게 되면서 정인보는 지리한 공부에 대해 강하게 비판하면서, 양명학의 특징을 ‘간이簡易’한 것으로 규정한다.⁵²⁾ 주자학의 독서공부에 대한 비판을 통해 ‘마음의 깨달음’을 강조하는 철학적 성격을 띠게 되는 것이다. 정인보는 이러한 입장에 서서 다음과 같이 말한다.

내가 하려는 것을 하고, 내가 부끄러워하는 것을 하지 않으려는 단순한 법문法門일 뿐이다.
또 여기에 무슨 실증이 필요하겠는가! 누구에게나 비록 학문은 없어도 ‘나’야 있지 아니한가.
내가 내 속을 속이지 못한다는 사실로 이것을 스스로 증명하고도 남음이 있다.⁵³⁾

“내가 하려는 것을 하고 내가 부끄러워하는 것을 하지 않으려는 단순한 법문”이 공부의 전부

47) 위의 책, 118쪽.

48) 위의 책, 119쪽.

49) 위의 책, 120쪽.

50) 위의 책, 111쪽.

51) 위의 책, 243쪽.

52) 위의 책, 62쪽 참조.

53) 위의 책, 61쪽.

라는 말이다. 이러한 입장에서 정인보는 “누구든지 ‘나의 본심이 선천적으로 가지고 있는 그 앎’을 찾으려고 하면, 스스로 속일 수 없는 그곳을 조용하게 살펴보라”⁵⁴⁾고 말하고 또 “별달리 양지에 대해서 연구할 생각은 하지 말고, 자신이 홀로 자신의 마음속에서 스스로 속이지 못할 것이 있고 그것이 분명하면 양지로 생각하라”⁵⁵⁾고도 말한다. 객관적인 공부론의 설정이 의미 없음을 보여주고 있는 것이다.

이러한 입장에서 그는 성의誠意공부 역시 “더 엄격하게 말하면 이것은 곧 내가 하고 싶은 것이 아니다. 하지만 만일 나 혼자만이 아는 이 앎이 어떤 일을 할 수 있다고 한다면, 그 어떠한 것도 그 일을 하는 것을 막을 수 없다”⁵⁶⁾라고 말한다. ‘자신이 아는 혼자만의 앎’에 충실한 것, 그것이 바로 성의공부인 것이다. 개인의 깨달음에 의지하고 있는 모습이다. 이렇게 되면서 정인보는 치양지를 이루어 가는 과정에 대해서도 “한 순간 생각 속에 나타나는 부끄러워하는 마음을 가지고 부끄러운 생각을 누르는 것”⁵⁷⁾이 전부라고 말한다. 이 때문에 그는 주자학의 공부론에 대해 “천년을 두고 마음에 대해서 연구하여 한 순간 일어나는 생각에 대해서 수천 마디로 분석한다 하더라도, 마음을 연구하는 그 학문과 내 마음 공부는 애당초 관계가 없다”⁵⁸⁾라고 말했던 것이다.

이러한 입장에 따르면, 우리는 정인보의 양지에 대해 다음과 같이 정리할 수 있다. 우선 그는 양지현성론의 입장에 서서 양지를 해석하고 있다는 점이다. 도덕본체와 도덕정감의 차별성을 인정하지 않음으로써 도덕정감을 도덕본체로 신뢰하는 양지현성론의 입장을 지지하고 있다. 이 때문에 정인보는 도덕본체를 그대로 도덕정감으로 드러내기 위한 객관적 수양론을 설정하기 보다, 그러한 도덕정감에 충실하여 그것을 바로 행동에 옮기라고 주문한다. 양지에 대한 실질적 내용에 있어서는 양명좌파 철학적 특징을 보여주고 있는 대목이다.⁵⁹⁾

5. 致良知를 통한 현실 적용의 논리

54) 위의 책, 244쪽.

55) 위의 책, 75쪽

56) 위의 책, 243쪽.

57) 위의 책, 같은 곳.

58) 위의 책, 62쪽.

59) 이러한 입장에 대해서 梁邦柱는 “태주학파에 대한 평가와도 관련하여 그의 양명사상이 禪적 요소를 갖고 있는 게 아닌가 하는 생각을 한다”면서 좌파 사상으로 경도되고 있음을 밝히고 있다. 다만 이것이 양지에 대한 직접적인 분석을 통해서 이루어지는 것이 아니어서 한계를 가지고 있다. 여기에 대해 자세한 것은 梁邦柱, 『한국근대 양명학의 개혁사상적 성격과 그 전개』, 『동아시아연구논총』 4권(제주대학교 동아시아 연구소, 1993), 257쪽 참조

박은식과 정인보의 양지에 대한 이해는 간이직절함을 중심으로 이루어진다. 이것은 치양지 致良知를 위해 복잡하고 어려운 수양의 과정을 설정하지 않으려는 것이다. 이것은 복잡한 수양 과정을 설정할 수 없는 시대적 상황 때문이며, 동시에 치양지를 통해 이루려고 하는 궁극적 목적이 더 중요하기 때문이기도 하다. 박은식과 정인보가 각각 양명학을 선택하여 그 시대 문제를 해결하려고 시도했던 이유이며, 여기에서 우리들은 양명학이 근대 시기에 적용될 수 있는 이론으로서 어떤 특징과 의미가 있는지를 확인할 수 있다.

양명학에서는 치양지를 통해 대인이 되면, 자신의 마음과 모든 사물 및 타자를 하나로 여기는 만물일체萬物一體의 단계로 이행된다. 이것은 궁극적으로 자신의 양지가 타인에게까지 미침으로써, 도덕성이 타자에게까지 발현되는 것이다. 박은식 역시 치양지를 통해 만물일체로 나아가는 양명학의 기본 입장을 받아들인다. 그가 “(양명)선생의 학문에 따르면, ‘본심의 양지를 이루어내게 되면 만물을 한 몸으로 여겨서 인을 이룬다’고 한다”⁶⁰⁾라고 말한 것은 이 같은 입장을 잘 드러낸 것이다. 박은식은 이를 바탕으로 대동사상을 발현시키고, 그것을 구체적으로 실현할 수 있는 대동교大同教를 창시하게 이른다. 만물일체론을 기반으로 대동사회를 지향했던 양명학의 철학적 이행단계⁶¹⁾를 받아들인 것이다. 이러한 이유에서 그는 대동교의 종지를 만물일체론으로 설정하고 있다.

大同教의 宗旨는 惟何오? 聖人의 心은 以天地萬物로 爲一體호느니 此其意想推度으로 有함이 아니오 卽仁의 本體가 原是如此라. 何則고 天地의 氣가 卽吾의 氣오 萬物所受의 氣가 卽吾所受의 氣라. 既同此一氣어니 其所賦의 理가 엇지 同處가 無호리오.⁶²⁾

이 인용문에서는 양명학의 만물일체론적 이상을 실질적인 종교활동을 통해서 이루어 내려고 했던 박은식의 노력이 잘 드러나고 있다. 특히 박은식은 여기에서 만물일체론이라는 것이 특정한 노력을 통해 이루어지는 것이 아니라고 말한다. 이미 ‘인한 본체’가 자신에 있기 때문에 그것을 그대로 발현시켜 가는 것이 곧 만물일체를 이루어가는 길임을 말하고 있다. 그렇다면 박은식이 이와 같은 만물일체론을 통해 이루려고 하는 것은 무엇인가? 왕수인은 만물일체를 통한 ‘도덕적 교화’를 목적으로 했다면, 박은식은 다음과 같이 말한다.

然則天地萬物一體의 仁은 人皆有之언만은 但衆人은 形體의 私와 物慾의 蔽로 間隔이 되어 物我의 計較가 必生호느니 於是乎利害相攻호고 忿怒相激호는 境遇이면 天良은 全失호야 戕賊

60) 朴殷植, 『朴殷植全集』中, 『王陽明實記』, 63쪽, “按先生之學이 致其本心之良知호야 以同體萬物爲仁이라.”

61) 박정심, 앞의 논문, 147쪽 참조.

62) 朴殷植, 『朴殷植全集』下, 『孔夫子誕辰紀念會講演』, 59쪽.

物類호고 毒害人類를 無所不爲홀뿐더러 甚者는 同族爲仇호고 骨肉相殘호야 天彝를 滅絶호니 天下의 亂이 何時可已乎야. 是以로 聖人이 憂之호사 推其天地萬物一體之仁호야 立教於天下호사되 人人所固有호 본心の 明을 因호야 開之導之호야 其形體의 私와 物慾의 蔽를 克治호야 其心體의 同然者를 回復호면 天下之人이 同歸于仁호야 太平의 福樂을 共享홀지니 此는 大同教의 宗旨로소이다.⁶³⁾

박은식이 동양 사상을 중시했던 것은 ‘단결된 정신’을 가능케 하는 이론적 근거의 마련이다. 이것은 열강의 침략에 단결된 정신으로 대응해야 하는 당시의 시대적 상황에서 나온 것이다. 박은식은 이를 위해 누구나 쉽게 받아들일 수 있는 간이직절하면서 민중적인 이론체계를 원했고, 그것이 양명학의 선택으로 드러났다. 따라서 만물일체의 실현은 이 같은 목적에 도달된 상태라고 말할 수 있다. 서로를 공격하고 인류에게 해를 끼치며 심한 경우 동족을 원수로 보는 당시의 문제를 극복할 수 있는 길은 치양지를 통해 만물일체를 이루는 길 밖에 없다고 생각했던 것이다. 박은식이 만물일체를 종지로 삼고 그것을 구체적인 활동 영역으로 확장시켜 대동교를 창시한 것은 이와 같은 이유에서이다. 열강이 밀물처럼 침략해 들어오는 당시의 상황에서 가장 급박한 것은 민족의 정신을 가지고 하나로 단합되어 있는 ‘사람’이기 때문이다. 따라서 아무리 과학기술에 대한 서구의 우위를 인정한다고 해도, 확고한 정신의 확보가 더 중요하고 의미 있다고 말할 수 있다.

이 같은 입장에서 보면 박은식의 만물일체론이 지향하는 것은 열강의 침략에 대응할 수 있는 단합된 조선인을 만드는 것이다. 물론 이것이 본질적으로는 양명학에서 추구하는 도덕적 이상 사회일 수 있겠지만, 박은식은 이러한 인함을 단합의 이론적 근거로 삼고 있다. 이러한 사유 양식을 통해 그는 조선인이 “진정한 평등주의의 기치를 들고 세계를 호령”⁶⁴⁾할 수 있는 국민이 될 수 있기를 염원하고 있는 것이다. 따라서 이것은 성리학적 세계관의 옹호가 아니라, 양명학이 가진 철학적 특징을 중심으로 당시의 시대적 문제를 해결하려는 이론체계를 만들려 했던 것으로 평가할 수 있다.

정인보의 치양지를 통한 현실적용의 논리는 ‘감통感通’을 통해 드러난다. 양명학의 감통은 『대학大學』 ‘잠강령 가운데 ‘채친민在親民’을 ‘재신민在新民’으로 바꾼 주자학에 대한 비판에서부터 시작되는데, 정인보 역시 이와 같은 입장을 가지고 있다. 그래서 그는 ‘친민’이라는 것이 ‘감통’의 단계라고 말한다. 친親은 백성의 마음과 자신의 마음을 같게 여기는 ‘애뜻한 마음’으로, 그것은 하늘로부터 부여받은 밝은 덕에 기인한다.⁶⁵⁾ 자신과 백성을 같이 생각하는 ‘애뜻한

63) 위의 책 下, 같은 곳, 60쪽.

64) 이만열 편, 앞의 책, 216쪽

65) 정인보, 『위당 정인보의 양명학 연론』, 139쪽 참조

마음'으로 인해 '감통'이 일어나게 된다는 말이다. 이러한 입장에서 정인보는 감통에 대해 “백성들의 아픔과 고통이 곧 나의 아픔과 고통이 되고 백성들의 힘겨움이 곧 나의 힘겨움으로 감통됨에 있어서 피차에 간격이 없는 것이 바로 본심의 본체이니”⁶⁶⁾라고 말한다. 자신의 마음 속에 있는 양지가 이웃과 백성들을 향해가면서, 그들의 힘겨움이 곧 나의 힘겨움이 되는 상태, 이것이 곧 감통이요 친민인 것이다.

정인보는 이러한 감통의 가장 중요한 점으로 백성과 자기 사이의 '간격'이 없어야 함을 들고 있다.⁶⁷⁾ 이렇게 되면 자신의 양지가 '감통'의 형태로 드러나게 되기 때문이다.

옳다 그르다 하는 그 자체가 곧 백성들과 더불어 같은 통 속에 들어 있는 것이니, 이것을 따라 비추는 것이 아니면 이는 양지가 아니다. 그러므로 백성들과 나의 감통이 간격이 있어야 나의 생명이 있다고 말하는 것은 우스운 말이다. 백성들과 나의 감통에 간격이 없어야 비로소 양지의 진실한 본체가 밝아진다.⁶⁸⁾

양지의 실현, 즉 치양지는 백성들과 간격이 없는 단계인 감통을 통해서 이루어진다. 이 때문에 정인보는 자신의 마음 속에 있는 양지의 진실한 본체가 이루어지는 것은 바로 '백성들과 나의 감통에 간격이 없는 단계'에서라고 말한다. 정인보가 “학문의 골자는 바로 이 한 곳에 있으니, 한 순간이라도 백성 및 사물과 내가 일체라는 감통이 없으면 내 마음의 본체 역시 없어진 것이다”⁶⁹⁾라고 말한 것은 이 때문이다. 양지가 이웃과 백성들의 고통을 자신의 고통으로 느끼지 못한다면, 그것은 이미 양지의 본체가 아니라는 말이다.

이러한 정인보의 입장은 『대학』의 삼강령에 대한 해석에 있어서 '명명덕明明德'보다 '재친민在親民'을 더 중시하는 모습으로 드러난다. 학문의 골자가 백성들과 '감통'하는데 있으므로, 그의 철학적 관심은 결국 '재친민在親民'에 맞추어질 수밖에 없기 때문이다. 이러한 이유에서 정인보는 “그러므로 『대학』에서도 '밝은 덕'(明德)보다는 '백성들을 친애함'(親民)이 더 중요하니, 밝은 덕을 모르더라도 백성들과 친애하기만 하면 명덕은 저절로 그 속에 있으면서 없어지지 않는다”⁷⁰⁾라고 말했던 것이다. 이것은 명명덕을 천지만물일체를 세우는 체體로 보고, 재친민을 천지만물일체에 도달하는 용用으로 보는 왕수인의 입장⁷¹⁾에서 한 발 더 나간 것이다.

66) 위의 책, 140쪽.

67) 위의 책, 같은 곳.

68) 위의 책, 141쪽.

69) 위의 책, 139쪽.

70) 위의 책, 141쪽.

71) 王守仁, 『王陽明全集』, 卷26, 『大學問』, “明明德者, 立其天地萬物一體之體也, 親民者, 達其天地萬物一體之用也.”

이와 같은 이유에서 그는 양명학을 통해서 실현해야 할 실심을 ‘감통’과 연결시켜 설명한다.

본심은 감통에 의해 살고, 간격이 있음으로 인해 죽는다. 만약 백성들의 아픔과 고통이 곧 나의 아픔과 고통이 되고 백성들의 힘겨움이 곧 나의 힘겨움이 되는 그러한 감통이 나의 몸 속에 있다면 스스로 분주하게 남을 돕는 것을 막지 못하게 될지니, 이렇게 되면 그 몸은 거꾸러졌을지라도 본심은 산 것이다.⁷²⁾

본심, 즉 실심은 감통에 의해서 그 존재 여부가 결정 된다. 그런데 그것은 곧 백성의 아픔과 고통이 자신의 아픔과 고통이기 때문에 분주하게 남을 도울 수밖에 없는 마음이다. 이것은 “백성과 내 마음이 서로 다른 것이 아니라는”⁷³⁾라는 인식에서 출발하는 것이다. 이러한 모습은 개인의 인격적 완성을 통해 ‘성인됨’을 추구하는 성리학에 근거하면서도, 그 궁극적 목적은 현실의 어려운 상황을 타개할 수 있는 ‘활동가’를 만드는 데 있다는 입장⁷⁴⁾을 뒷받침하기에 충분하다. 즉 타인의 고통이 곧 자신의 고통이 되고 백성들의 힘겨움이 곧 나의 힘겨움이 되면, 백성들의 고통과 힘겨움에서 벗어나게 하려는 노력이 곧 나의 고통과 힘겨움에서 벗어나려는 노력이 된다. 이러한 모습은 궁극적으로 민족의 아픔과 백성들의 고통을 없애려는 모습으로 이행되는데, 일제 강점이라는 현실에서 이 활동은 국권을 되찾고 잃어버린 민족의 얼을 회복하는 것이다. 이러한 이유에서 그는 ‘실심’의 궁극적 목표를 다음과 같이 설정한다.

한 번이라도 마음 속 진실한 곳을 향하게 되면 비로소 새로운 것을 깨달아 우리 민족의 복리를 도모할 수 있을 것이고, 또한 비로소 옛 것을 정돈하여 우리 민중의 복리를 꾀할 수 있을 것이다. 이렇게 우리 민중의 복리를 꾀하는 데에 우리의 참된 마음(實心)의 실제 모습이 있다는 사실을 모름지기 알라.⁷⁵⁾

정인보 실심론의 목적이 ‘민중의 복리를 도모하는 데 두고 있음’을 분명히 하고 있는 대목이다. 즉 실심론이 자기 수양에만 머무는 것이 아니라, 민중의 복리를 도모하는 활동의 영역에서 완성될 수 있다는 말이다. 여기에서 감통은 개인의 선천적 본성인 양지를 인간의 영역까지 확대시키고, 타인과 나를 일치 시키는 기저로 작용한다. 이를 통해 감통은 궁극적으로 타인, 그 중에서도 민중의 복리를 도모하는 데까지 이르게 한다.

72) 위의 책, 141쪽.

73) 위의 책, 57쪽.

74) 양방주, 앞의 논문, 257쪽 참조.

75) 정인보, 『위당 정인보의 양명학 연론』, 60쪽.

여기에서 우리는 정인보의 철학이 어디를 지향하는지를 알 수 있다. 그는 사람이면 누구나 가지고 있는 ‘본말마음(양지)’에서 시작하여, 이것을 발현 상태인 ‘애뜻함’을 통해 자신 안에서의 양지를 실현한다. 그리고 이러한 애뜻함은 타인의 아픔과 고통을 나의 아픔과 고통으로 받아들이는 ‘감통’을 통해서 민중의 복리를 도모하는 데까지 이르게 된다. 여기에는 복잡한 수양공부나 선천적으로 부여 받은 기질에 따라 다른 것이 아니라, 누구나 하늘로부터 부여받은 양지에 충실하기만 하면 된다. 누구나 ‘민중의 복리를 도모하는 인간’이 될 수 있다는 말이다.

여기에서 우리는 정인보의 철학이 가진 시대적 고뇌를 읽을 수 있다. 그는 일제 강점기를 살아가면서, 양명학이 가진 간이직절한 도덕실천 능력을 시대적 상황을 타결하기 위한 실천에 도입시키려고 했던 것이다. 개인의 영역에 해당하는 양심(실심)을 민족 공동체의 윤리로 치환시켜 내는 것이다.⁷⁶⁾

6. 나오는 말

지금까지 우리는 박은식과 정인보가 양명학을 선택했던 이유와 양지에 대한 이해, 그리고 치양지를 통한 현실적 적용의 논리 등을 살펴보았다. 이러한 내용들을 통해서 우리는 근대 시기 양명학이 가진 철학적 특징들을 확인할 수 있었다.

먼저 박은식과 정인보는 ‘정신’을 강조하기 위해 양명학을 선택한다는 점이다. 박은식은 밀려오는 열강의 침략에 대응하기 위해서는 무엇보다 ‘단결된 정신’이 필요했으며, 정인보는 이미 잃어버린 영토를 회복하기 위해서 ‘민족의 정신’을 보존해야 했기 때문이다. 그들이 동양의 사상을 가지고 그 시대 문제를 해결하려고 했던 이유는 바로 여기에 있다. 그러나 그들은 기존의 보편철학이었던 주자학에 대해서는 강한 비판적 시각을 견지하고 있다. 이 같은 인식은 주자학이 근본적으로 지리支離하고 한만汗漫하여 현실적인 대응력이 떨어진다고 생각했기 때문이다. 열강 침략기와 일제 강점기라는 시대적 문제를 주자학은 해결할 수 없다고 판단했던 것이다.

둘째, 박은식과 정인보는 양명학을 ‘간이직절’한 학문으로 이해하고 있다는 점이다. 간이직절함은 주자학과 대비된 양명학의 특징을 말할 때 나온 것으로, 마음이 이치이므로 지리支離한 수양공부, 그것도 독서공부를 할 필요가 없다는 입장으로 제기된다. 특히 이와 같은 이해는 양지가 가진 시비판단의 능력과 활발한 활동력을 중심으로 양명학을 이해한 것이다. 이와 같은 양지 이해는 논리적으로 양명좌파의 양지 이해로 이행되는데, 박은식과 정인보는 바로 이 같은

76) 李滉植, 『일제말 종교계의 개혁적 신정론 연구 - 정인보와 함석헌을 중심으로』, 『한국사회학』 제37집 1호 (한국사회학회, 2003), 321-322쪽 참조

이론적 성향을 가진 것으로 양명학을 이해하고 있는 것이다. 이와 같은 이론적 특징은 당시의 시대적 배경 속에서 개인의 수양보다는 바로 실행에 옮길 수 있는 이론의 필요에 따른 것이라고 말할 수 있다.

셋째, 이러한 이유에서 그들은 양지 그 자체보다, 치양지를 통한 적용과 확대에 더 큰 관심을 보이고 있다는 점이다. 박은식은 치양지를 통해 만물일체론으로 이어지는 과정을 대단히 중시하며, 이것을 중심으로 대동교의 종지를 삼고 있다. 그는 만물일체론을 통해 동포와의 단결된 정신을 만들고, 이것을 중심으로 세계 평화에 기여할 수 있는 강한 조선인을 만들려고 시도한다. 박은식의 양명학 선택 이유는 바로 여기에 있다. 정인보 역시 ‘실심’의 궁극적 지향점을 ‘민중의 복리’에 둬으로써, 타인의 아픔을 내 아픔으로 여기는 ‘감통’을 중시한다. 이것은 궁극적으로 동포의 아픔을 자신의 아픔으로 여김으로써, 일제 강점이라는 현실을 타개할 수 있는 사람이 되라는 강력한 권고의 메시지로 받아들일 수 있다.

이러한 관점에서 보면 근대 시기 박은식과 정인보 양명학의 주된 목표는 ‘개인의 도덕적 완성을 통한 도덕적 이상사회의 건설’에 있는 것이 아니라, 현실 문제를 타개할 수 있는 실천인을 양성하는 것이라고 말할 수 있다. 물론 이와 같은 선택에는 당시의 급박한 시대적 상황이 가장 중요한 이유겠지만, 이 과정에서 그들은 양명학의 이론체계를 그 목적에 맞추어 해석하고 있다. 이렇게 되면서 양명학은 도덕형이상학체계의 철학에서 벗어나, 새로운 시대적 활동력을 갖는 학문으로 재해석되고 있다.

‘근대 시기’ 한국 양명학의 ‘근대성’은 바로 이러한 내용을 구조를 가진다고 말할 수 있다. 한국 양명학 본래의 특징은 ‘양명우과 철학의 정점’에 선 것이다. 이것은 정제두의 철학에서 나타나는 특징을 중심으로 한 것이다. 이와 같은 특징은 강화학파를 통해 이견창까지도 그대로 유지된다. 따라서 한국 양명학은 그 자체로 ‘도덕형이상학적인 특징’을 그대로 가지고 있으며, ‘개인의 도덕수양을 통한 도덕적 이상사회 건설’이라는 유학 본연의 목적을 양명학을 통해 이루어 내려고 시도했던 것으로 평가할 수 있다.

그러나 근대 시기 박은식과 정인보를 통해 드러난 양명학은 ‘간이직절한 양지’를 중심으로 이루어지면서, 전체적인 철학 체계는 양명좌파적 성향으로 이행된다. 도덕수양의 단계를 통해 완성된 인격으로 나아가는 것이 아니라, 양지에 대한 자각을 통해 완성된 인격에 도달할 수 있다는 입장은 당시의 시대문제 해결을 위해 필요한 이론이었음은 분명한 사실이다. 이렇게 되면서 한국 양명학은 양명좌파적 성격을 가진 철학으로 선회하고, 이 과정에서 학문의 목적 역시 당시의 시대 문제를 해결하기 위한 실천가 양성에 두게 된다. 이러한 점은 기존의 한국 양명학이 추구하던 이론과는 다른 길이며, 여기에서 우리는 한국 양명학의 ‘근대성’을 발견할 수 있다.

박은식 格物致知說의 近代的 含意

박 정 심(부산대)

1. 서론

한국 근대를 논의할 때 서양의 근대문명성을 절대적 기준으로 삼을 필요는 없지만, 그렇다고 서구적 근대문명성의 영향을 가볍게 다룰 수도 없다. 근대는 자연과학적 진리와 효용이라는 합리성을 기반으로 새롭게 열린 시대였다. 서양과학은 물질과 그것의 운동으로 파악하는 기계론적 세계관에 입각하여 실험과 관찰이란 방법론을 통해 진리를 찾아내고 그것을 현실세계에 적용하여 참된 효용을 창출하였다. 이는 성리학적 자연 인식과는 질적으로 다른 것으로서, 근대와 전근대를 가르는 기준이기도 하였다. 성리학의 天理와 道理와 事理 및 物理가 유기적으로 연관되는 천일합일적 사유구조는 인간주체와 객관사물의 분리, 그리고 사물에 대한 객관적·실증적 탐구에 기초한 자연과학을 만나면서 해체되기 시작하였다. 성리학적 세계관이 해체되기 시작한 지점은 곧 자연 및 인간에 대한 근대적 사유가 시작되는 공간이었다. 서구자연과학은 자연에 대한 객관적·경험적 인식이란 새로운 사유를 열어주었다. 과학적 사유를 수용하면서 당시 지식인은 新學이나 格物致知學이란 용어를 사용하였다. 신학은 서구 근대학문 일반을 가리키는 용어였으며, 격물치지학(내지 격치학)은 근대 자연과학을 의미하였다. 격물치지란 기존용어를 사용하였지만, 그 함의는 결코 동일하지 않았다.

서구 근대사회 발전은 자연과학과 기술의 발전에 힘입은 바 크다. 많은 지식인이 서구 자연과학이 서구문명의 발전을 가능하게 한 원동력이라고 파악했기 때문에 서양처럼 문명한 국가를 건설하기 위해서는 자연과학 수용이 매우 시급한 과제라고 인식하였다. 박은식 또한 예외는 아니었다. 그는 국권회복을 위해서는 서구근대의 문명성과 자연과학을 수용해야 한다고 주장하였다. 그러나 과학기술은 군국주의적 침략의 도구이기도 하였다. 그들처럼 문명국이 되고자 하는 열망과 함께 군함과 힘을 앞세운 제국주의 침략에 따른 국권상실은 양면적이었다. 서구자연과학을 어떻게 이해할 것인가는 매우 절실하고도 복잡한 생존문제일 수밖에 없었다. 서구과학을 맹목적으로 거부할 수도 없었으나 그렇다고 전폭적으로 수용할 수도 없는 이중적인 문제

에 직면하였다. 본 논문에서는 박은식이 제기한 격물치지설에 대한 성찰을 통해 서구 자연과학과 유학적 인식이 근대공간에서 어떻게 관계맺음을하는지를 살펴보고자 한다.

2. 격물치지설의 전개와 그 특징

1) 朱子와 陽明의 格物致知說

주자학에서 격물치지는 천리를 인식·체인하는데 매우 중요하다. 객관사물에 내재한 分殊의 차원의 천리를 알아가는 과정[格物]을 통하여 천리를 체인할 수 있기 때문이다. 주자가 객관사물에 내재한 理를 탐구해야 한다고 하였고 格物의 格을 ‘至’라고 해석한 것은 인식 대상에 대한 객관적 궁구를 의미한다. 사물에 내재한 리에 대한 구체적 탐구가 바로 卽物窮理이다. 모든 객관적 사물 속에는 이치가 갖추어져 있기 때문에 나의 마음 밖에 ‘지식의 대상’으로서 존재한다. 주자학의 物理的 측면에서 보면, 외재 사물은 그 자체로서 일차적인 지식의 대상이 될 수 있다. 사물에 나아가 그 이치를 탐구하고 비교 추론을 통해 정밀한 분석을 하는 것이 곧 形而上者인 본체로서의 理를 파악하는 방법이 될 수 있다. 대상을 정밀하게 관찰하고 연구하는 것은 지식의 영역이다. 물론 객관사물에 내재해 있는 이치를 궁구한다고 해서 物이 객관세계만을 의미하지는 않으며 인간 내적인 이치와도 긴밀히 연관되어 있다. 각각의 人事와 萬物에 나아가 事·物의 이치를 탐구하므로, 격물의 방법은 다양할 수 있다. 예를 들면 독서에 의한 지적 탐구나 인물에 대한 비판적 평가, 혹은 구체 사물에 대한 실천적 탐구 등이 모두 격물의 방법들이다.¹⁾ 주자는 천리를 체인할 수 있는 방법으로서 경전과 성현의 말씀에 대한 탐구[道問學]에 더 치중했다고 볼 수 있다. 양명과 상대적으로 비교한다면 주자는 객관사물에 내재한 이치를 탐구하는 것[格物]을 보다 중요하게 여겼기 때문에 주자학에서 객관 사물세계는 독자적인 영역을 어느 정도 확보할 수 있다. 이러한 物理의 객관성은 분명히 근대 자연과학으로 나아갈 수 있는 초석으로 볼 수 있으며, 그런 의미에서 주자학이 양명학보다 근대 과학사상을 수용할 수 있는 토대로서 더 적합하다고 평가할 수 있음직하다.²⁾

그런데 주자학에서는 객관사물의 법칙성[所以然之故/만물의 존재원리/사실판단의 영역]³⁾을 인정했다고 해서 그것이 곧 서구적 자연과학법칙을 의미하지는 않는다. 주자학에서 리의 존재원리적 차원은 당연법칙인 윤리적 차원[所當然之則/가치판단의 영역]을 해명하기 위한 기제이다. 즉 道理·事理와 物理는 서로 불가분의 관계에 있으며, 이와 같은 천일합일적 논리구조는

1) 大學或問: 格物亦非一端 如或讀書講明道義 或論古今人物而別其是非, 或應接事物而處其當否 皆窮理也.

2) 윤천근 『지식에 대한 유학적 논의』 『논쟁으로 보는 중국철학』 예문서원 284-294쪽 참조.

3) 주자 『주자어류』: 格物是物物上窮其至理.

당위규범을 실천하도록 하기 위한 형이상학적 전제를 구축하기 위한 시도로 이해할 수 있다. 卽物窮理는 천리를 체인하기 위한 것이었지 객관사물에 대한 과학적 인식방법론은 아니었다. 주자학에서 리는 사물이나 현상을 해명하거나 분석하는 데 사용할 수 있는 과학적 법칙이 아닐 뿐더러, 자연과 인간은 객체와 주체라는 이분법적 사유구조로 인식하지 않으며 자연적인 것과 그렇지 않은 것을 분리해 주는 경계가 없다. 그럼에도 불구하고 서구 자연과학을 수용함에 있어 기존의 용어 가운데 가장 근접한 개념을 사용하는 것 또한 자연스러운 현상이라고 하겠다. 주자학에서 격물치지는 사실판단과 가치판단이 유기적 연관성을 갖지만, 서구 자연과학의 한 분야로서의 격물치지학(내지는 격치학)은 사실판단의 영역에 한정된 것이다. 예를 들면 근대중국사상가들은 서양과학에 비견할만한 과학적 전통을 내부에서 찾고자 노력하였다. 호적은 주자의 격물치지설에서 과학적 ‘방법’과 과학적 ‘정신’을 보았다. 호적은 격물의 노력에서 과학적 정신을 찾을 수 있다고 생각했으며, 주자의 격물이론 속에서 ‘탐구와 연구의 정신, 방법, 및 과정에 대한 몇 가지 원칙들’을 보았다.⁴⁾

반면 陽明은 주자가 格物致知를 卽物窮理로 파악하여 心과 理, 心과 物을 二分化시켰다고 비판하였다.⁵⁾ 그래서 양명은 주자의 卽物窮理說이 결국은 外로 內를 보충하는 것에 불과하다고 보았다. 그러므로 양명은 주자처럼 格을 至만으로 해석하여 각각의 사물에 내재되어 있는 이치를 탐구한다면 결국 외부로 끊임없이 나가지만 하지 결코 내부로 전환하기 어렵기 때문에, 격은 至와 正 두 가지 의미로 해석해야만 그 본래 의미를 올바르게 파악할 수 있다고 주장하였다.

주자 이후 학문을 한다는 사람은 知識을 格物致知의 ‘知’라 여기고, 사람의 마음에 갖추어져 있는 것은 단지 깨달음에 불과하다고 하였다. 그리고 理는 천지 만물에 공통적으로 존재하는 것이므로 꼭 천지 만물의 이치를 궁구한 연후에야 비로소 우리 마음의 깨달음이 나와 하나로 합치한다고 생각하게 되었다. 즉 아무리 내외의 구분이 없다고 주장해도 실제로 외부에 대한 見聞에 의해 자신의 깨달음을 보충하지 않을 수 없다. 陽明이 유감으로 여긴 것은 바로 이런 점이었다.⁶⁾

『明儒學案』의 평가에서도 드러나듯이 양명은 物이란 인식 주체의 주관적 토대로부터 벗어나

4) 胡適 『中國思想 속의 科學精神과 科學方法』 박성래 편저 『중국과학의 사상』 전과과학사 39-72쪽 참조

5) 『傳習錄』下 : 是其一分一合之間, 而未免已啓學者心理爲二之弊.

6) 『明儒學案』卷10 『陽明傳』: 先生憫宋儒之後 學者以知識爲知 謂人心之所有者 不過明覺 而理爲天地萬物之所公共 故必窮盡天地萬物之理 然後吾心之明覺 與之渾合而無間. 說是無內外 其實全靠外來聞見 以填補其陽明者也.

독자적으로 존재할 수 없으며, 천리 체인이 단순히 ‘외부로부터의 견문’에 의해 보충됨으로써 완전해질 수 있다고 보는 것은 잘못이라고 보았다. 이러한 비판은 窮理 자체에 대한 비판이라기보다는 객관적 사물에 대한 탐구에서 인간의 가치 판단의 전제를 발견하고자 한 주자학적 방법에 대한 비판으로 이해할 수 있다. 양명은 격물치지란 욕심에 따라 움직이고 사사로움에 가린 의념을 바르게 하는 이라고 이해하였다. 그러므로 내 마음의 양지인 천리가 각각의 사물에 이르면 각각의 사물이 모두 그 이치를 얻는 것을 격물이라고 보았다.⁷⁾

격물치지에 대한 이러한 견해 차이는 주자가 『大學』을 불완전하다고 보고 격물치지에 대한 補亡章을 편입한 반면, 양명은 주자의 補亡章이 『대학교본』의 誠意 부분의 약화를 초래한다고 보는 데서도 알 수 있다. 양명은 『대학교본』을 그대로 읽으면 八條目的 중심은 誠意가 되어 결과적으로 주자와 같은 格物致知는 없어진다고 한다. 또 親民을 정당하다고 보는 논의는 『고본』이 오류가 없음을 논증하기 위한 것이었고, 格을 正으로 物을 事로 해석하는 것은 마음 내의 문제로서 格물을 받아들여 8조목의 논리를 일관된 형태로 파악하여 行을 철저히 하는 것이다. 주자가 格物致知를 道問學의 일로 誠意를 尊德性의 일로 구별하여 생각한 것에 대해, 양명은 格물을 존덕성을 위한 着手處의 의미로 전환시켰다.⁸⁾ 양명은 格物致知를 誠意의 근간으로 이해하였으며, 格物致知와 誠意는 양명학의 핵심인 致良知의 두 과정으로 보았다.

致良知說에 대해 자세하게 말한다면 때에 따라 일에 나아가 그 良知를 실현하는 것이 格物이고, 성실하게 致良知를 드러내는 것이 誠意이다.⁹⁾

내가 말하는 格物致知는 우리 마음의 양지가 모든 사물에 이르는 것이다. 우리 마음의 良知는 天理이다. 우리 마음의 양지, 즉 천리를 사사물물에 이르게 하면 사물이 모두 그 이치를 얻게 된다. 우리 마음의 양지를 바르게 실현하는 것이 致知이다. 사사물물이 모두 그 이치를 갖게 되는 것이 格物이니, 마음과 이치를 합하여 하나로 하는 것일 뿐이다.¹⁰⁾

양명이 격물치지를 성의의 근간으로 이해했다는 것은 그가 시비와 선악을 판단하는 주체의

7) 『傳習錄』中 答人倫學書: 吾心之良知即所謂天理也, 致吾心良知之天理于事事物物則事事物物皆得其理矣. 致吾心良知者致知也, 事事物物皆得其理者格物也.

8) 山下龍二 『陽明學の研究』 221~223쪽 참조.

9) 『傳習錄』中: 區區專說致良知 隨時就事上致其良知 更是格物 著實去致良知 更是誠意.

10) 『傳習錄』『答人書(六)』: 若鄙人所謂 格物致知者 致吾心之良知於事事物物也. 吾心之良知即所謂天理也. 致吾心之良知之天理於事事物物 則事事物物皆得其理矣. 致吾心之良知者致知也. 事事物物皆得其理者格物也. 是合心與理而爲一者也.

식의 자각과 능동성을 강조한 것으로 이해할 수 있다. 양명학에서 양지는 보편적 리와 개체의 마음이 하나 된 것이다. 致良知란 인간 주체의 의념이 주체 속에 내재한 천리와 합일하여 선한 상태에 이르는 것이요, 이는 곧 ‘각각의 사물이 각각 그 이치를 얻게 된 것’을 의미한다.¹¹⁾

고본대학에 보망장을 보태어 격물치지를 중심으로 대학을 이해한 주자의 격물치지설이 주지적 성격이 강한 반면, 고본대학체계를 그대로 인정한 양명은 성의를 중심으로 대학을 이해하였다. 격치를 중심으로 하든 성의를 중심으로 하든 격물치지에 대한 이해는 인성의 본래성을 회복하고 천리를 체인하고자하는 목표는 동일하다. 그러므로 격물치지설이 단순히 인식론의 차원에 국한된 것은 아니다. 천하지물에 내재한 리를 궁구하여 활연관통한 경지에 도달하는 것이나 지나치게 밖으로 향했던 시선을 돌려 내 마음의 양지를 실현하는 것은 결국 존덕성도문학 가운데 무엇을 보다 중요하게 생각하느냐의 문제라고도 할 수 있다. 그런 측면에서 보면 주자와 양명의 격물치지설은 근대자연과학적 사물인식과는 질적으로 다르다. 근대자연과학은 사물에 대한 객관적 사실판단을 하는 학문이므로 그것이 사물에 대한 가치판단과는 무관하기 때문이다.

2) 心外無物의 ‘물’개념

양명의 격물치지설이 존덕성의 측면을 강조한 것이지만 그가 말한 심외무물을 굳이 인간 심성영역에 국한하여 이해할 필요는 없다고 본다. 물이 의념이 작용하고 있는 대상이라고 한다면, 이것은 ‘사물과 관계맺음을 하고 있는 의념’이다.

몸의 主宰는 바로 心이며, 心이 發한 것이 意念이다. 意念의 本體가 知이며, 意念이 있는 곳이 바로 物이다.¹²⁾

의념의 所在인 物은 이미 인간 의식이 작용하여 의식의 영역 안에 들어온 존재이기 때문에, 인간 의식과 무관하게 외재하는 지식 내용이 아니다. 양명은 의념의 소재인 物, 즉 의식 영역 안에 들어온 物을 다음과 같이 구체적으로 설명하고 있다. 인간주체가 인식대상으로 삼는 물은 人事에 국한되지 않으며 객관사물 또한 인식의 대상이다.

意念이 작용하는 곳에는 반드시 그 物이 있으니, 物은 곧 事이다. 예컨대 부모를 섬기는데 작용하면 부모를 섬기는 것이 곧 하나의 물이 되며, 의념이 백성을 다스리는데 작용하면 곧 백성을 다스리는 일이 하나의 물이 되며, 의념이 독서에 작용하면 곧 독서가 하나의 물이 되며,

11) 楊國榮著 宋河環譯 『陽明學通論』 64~65쪽 참조.

12) 『傳習錄』, 上 : 身之主宰便是心, 心之所發便是意, 心之本體便是知, 意之所在便是物.

의념이 송사를 처리하는데 작용하면 송사를 듣는 것이 하나의 물이 된다. 무릇 의념이 작용하는 곳에 물이 없지 않다. 이 의념이 있으면 곧 이 물이 있고, 이 의념이 없으면 곧 이 물이 없다. 물은 의념의 작용이 아니겠는가?¹³⁾

여기서도 알 수 있듯 양명에게서 物은 의념이 작용하는 대상을 의미하며, 의념이 부모를 섬기는데 있으면 부모를 섬김이 물이며, 의념이 독서에 작용하면 곧 독서가 인식의 대상이 된다. 그러므로 양명은 ‘物卽事’라고 규정하였다.

양명이 말한 ‘心外無物⁴⁾’은 결코 인식대상의 실재를 부정하는 것은 아니다. 양명은 주자에 비해 ‘內’를 더욱 강조하여 불교의 선과 비슷하다는 비판을 받았다. 그러나 양명학이 주자학의 유산인 객관 사물의 條理를 부정하지 않는다는 점에서 선과는 근본적으로 다르다고 하겠다. ‘心外無物’은 객관 대상의 존재 자체를 부정하는 것이 아니기 때문에, 양명학이 양지를 강조하였다고 해서 주관유심주의로 규정하는 것은 온당치 않다. 양명의 심외무물과 격물치지설은 주자의 즉물궁리가 심과 리, 심과 물을 지나치게 이원화한 폐단을 바로잡기 위한 방법이었다. 이는 지행합일설에 대해서 “옛 사람들이 그 치우친 점을 보완하고 폐단을 구하기 위한 부득이한 설명이었다.¹⁵⁾”고 밝혔듯이, 양명의 격물치지설은 주자의 격물설 전체를 부정한 것이라기보다는 그 폐단을 보완한 것으로 이해할 수 있다. 양명의 ‘心外無物’은 物은 인간의 의념과 분리해서 독자적인 범주를 가질 수 없다는 입장이다. 즉 객관 사물이 항상 주체와의 어떤 관계맺음을 하느냐를 보다 중시하는 관점이라고 할 수 있다.¹⁶⁾ 여기에서 양지와 객관 사물과의 관계성 문제가 도출된다.

선생께서 남진에 유람을 가셨을 때, 한 친구가 바위 위의 꽃나무를 가리키며 여쭙었다. “천하에 마음 밖에 물이 없다고 하셨는데, 이 꽃나무와 같은 것은 깊은 산 속에서 저절로 피고 지니, 나의 마음과 무슨 상관이 있는 것입니까?” 선생께서 말씀하시기를, “네가 이 꽃을 보지 못하였을 때 이 꽃은 네 마음과 같이 적막한 곳에 돌아간다. 네가 이 꽃을 보았을 때 이 꽃의 색깔이 일시에 명백해지니, 곧 이 꽃은 네 마음 밖에 있는 것이 아님을 알 수 있다.¹⁷⁾”

13) 『傳習錄』, 中 : 意之所用必有其物, 物卽事也. 如意用於事親 卽事親爲一物, 意用於治民, 卽治民爲一物, 意用於讀書 卽讀書爲一物, 意用於聽訟 卽聽訟爲一物. 凡意之所用 無有無物也, 有是意卽有是物, 無是意卽無是無物矣. 物非意之用乎?

14) 『傳習錄』, 上 : 意在於視聽言動 則視聽言動便是一物. 所以某說 無心外之理 無心外無物.

15) 『傳習錄』, 上 : 此是古人不得已補偏求弊的說話.

16) 鍾彩, 『王陽明思想之進展』29~31쪽 참조.

17) 『傳習錄』, 下 : 先生有南鎮 一友指岩中花樹問曰 “天下無心外之物 如此花樹 在深山中有自開自落 於我心亦何相關?” 先生曰 “你未看此花時 此花與汝心同歸於寂 你來看此花時 則此花顏色一時明白起來 便知此花

양명은 ‘산속에 절로 피었다 지는 꽃’의 실재나 그에 대한 탐구를 부정한 것이 아니라, 인식 주체가 꽃을 보았을 때 ‘자기 색깔을 분명히 드러내는’ 꽃의 의미성을 문제삼았다. 내 마음과 무관하게 피었다 지는 꽃의 존재에 대해서 말한다면 그것은 내 마음과 무관하게 실재한다. 그러나 꽃이 궁극적으로 어떤 형식을 띠고 드러나는지, 즉 꽃의 색깔이 분명해지는 것은 이미 꽃의 심미형식과 관계되는 것이다. 만일 객관 사물이 주체와 연관되지 않는다면 그것은 어떤 의미도 드러낼 수 없다. 이것을 표명한 것이 바로 ‘네가 꽃을 보지 못하였을 때 이 꽃은 네 마음과 같이 적막한 곳으로 돌아간다’는 의미이다.¹⁸⁾ 적극적으로 해석한다면 양명은 객관 사물과 인간 주체와의 ‘관계성’에 주목한 것으로 인식 주체의 삶이 다른 사람과 사회를 비롯하여 객관사물과도 분리되어 있지 않음을 강조한 것이다.

3) 朴殷植의 格物致知說

앞에서 언급했듯이 格物致知說에 국한시켜 보면 주자의 학설이 객관 사물의 이치를 인정하기 때문에 서구 근대과학사상과 더 유사한 측면이 많은 것처럼 보인다. 그럼에도 불구하고 박은식은 서구 근대과학사상을 수용하면서 왜 양명학을 사상적 근거로 중시하였을까? 일차적으로는 당시 유림들은 주자학적 세계관을 지키려는 입장을 견지하였다. 그들은 유학의 보편이념인 道理가 위협받고 있다고 판단했기 때문에, 尊理的 차원을 적극 강조함으로써(衛正) 제반 현실문제를 해결하고자 하였다(斥邪). 위정척사파와 같이 서양을 禽獸로 여겨 배척하거나, 혹은 동도서기론자들과 같이 形而下的 器 측면에서 우리보다 우월하다는 견해는 서양의 문화 전반을 폭넓게 이해하는데 한계가 있을 수밖에 없었다. 도덕성을 강조하는 것 자체는 문제될 것이 없다. 다만 근대적 시각에서 보면 성리학적 세계인식은 도덕성의 物的 基盤에 대한 이해 부족과 그에 따른 사회현실과 괴리된 불변적 도덕성을 강조하는 것으로는 제국주의침략이란 현실을 타개할 수 없었기 때문에, 사회지도이념의 지위를 상실했다고 평가할 수 있다. 특히 성리학에서 物類사실판단의 영역이 道理가치판단의 영역의 당위성을 해명하기 위해 요청된 개념이었고, 이와 같은 천인합일적 인식체계는 이분법적 사유에 기초한 서양과학을 전폭적으로 수용하지는 인식전환을 가져오는 것은 애초에 한계가 있을 수밖에 없었다. 결과적으로 성리학을 기반으로 한 조선사회의 붕괴 자체만으로도 유학의 ‘보편 도덕성’이 지도력을 상실해가고 있던 상황에서, 물리적 충격을 수단으로 한 서양의 침략성에 대한 성리학적 대응은 현실적으로 힘을 갖기 어렵게 하였다.

객관사물에 대한 과학적 탐구가 근대사회발달의 원천이라고 판단한 박은식은 “20세기는 물질문명의 발달과 우승을 경쟁하는 시대이므로, 과학의 연구가 가장 시급하다.”¹⁹⁾고 하여, 과학

不在你的心外”.

18) 韓正吉 「왕양명의 마음의 철학에 관한 연구」 연세대 박사학위논문 1999년 86쪽.

적 연구가 절실하다고 판단하였다. 그런데 당시 객관사물에 대한 연구는 서양 자연과학이 월등하여, 그것을 일방적으로 수용해야 하는 상황이었다. 당시 서구의 자연과학은 ‘格物致知學’으로도 불렸다.²⁰⁾ 박은식도 “물에는 기선이 있고 육지에는 기차가 있으며, 전기를 밝히고 전신을 가설하여 萬리의 먼 거리가 지척과 같이 가까워진 것은 모두 格致學의 功效이다.”²¹⁾고 하여 格物致知를 자연에 대한 탐구와 그에 기초한 과학기술의 발달로 보고 있다. 국민이 자연을 얼마나 잘 활용하느냐에 따라 국가의 존망과 안녕이 결정되기 때문에 기계의 이용 유무가 인간의 중요한 과제로 부각되었다. 이것은 자연에 대한 탐구가 도덕적 가치를 내포하는 성리학적 사유 구조가 무너지고 객관적 사물 인식이 보편적으로 받아들여지고 있었음을 보여준다. 박은식은 주자의 즉물궁리에 비견되는 견문지에 대한 영역은 이미 서양과학이 대체해버렸다고 판단하였다. 이러한 역사적 상황에 비추어 볼 때, 성리학적 세계관을 고수하면서 서구 근대과학을 적극 수용하는 것은 어려웠다. 물론 같은 이유에서 양명학 또한 일정한 한계를 지닌 것은 물론이다. 박은식은 이 문제를 매우 심각하게 고민하였다. 그는 당시 강상윤리에 사로잡혀 시대적 변화를 제대로 인식하지 못하고 있다고 판단되는 성리학적 세계인식에 대해서는 매우 비판적이었다. 그는 당시 유럽이 시대변화를 직시하지 못하고 있다고 판단했지만, 그렇다고 유학적 사유를 탈피하여 서구적 문명성을 전폭적으로 수용하는 것 또한 옳지 않다고 생각했다. 박은식은 사실 판단에 치중한 근대과학의 중요성을 인정하면서도 가치판단의 문제를 동시에 해결하기 위한 사상적 기저로서 양명학을 활용하였다.

양명은 객관 사물의 실재를 부정하지는 않았지만, 그의 주요 관심은 역시 사물에 대한 존재론적 해명보다는 인륜이었음은 주지의 사실이다. 양명의 物은 인간 의념이 작용하고 있는 인식 대상을 의미하며, 객관 萬物이든 人事이든 物은 독자적인 범주를 가질 수 없다. 즉 인간주체와 관계맺음하고 있는 사물은 사물에 대한 올바른 시비판단과 실천을 통해서만 그 본래적 의미를 드러낸다고 볼 수 있다. 그러므로 양명학이 객관사물에 대한 지적 탐구를 부정하지 않지만, 도덕 주체와 관련하여 지식의 도덕성을 중요시하는 입장이라고 적극적으로 해석할 수도 있다. 즉 양명학은 객관 사물 세계에 대한 사실판단을 부정한 것은 아니라, 사실판단이 궁극적으로 인간의 가치판단과의 연관성 속에서만 그 본래적 의미를 드러낸다는 측면을 부각시킨 것으로 이해할 수 있다. 그것이 바로 ‘의념이 작용하고 있는 대상으로서 물’이며, ‘내 마음의 양치를

19) 『朴殷植全書』下 『日本陽明學會 主幹에게』 238쪽.

20) 구한말 개화사상가들에게 영향을 끼친 외국서적 중 자연과학에 관한 것으로는 『格物入門』 『博物新篇』이 있으며, 잡지로는 『中西見聞』이 있었다(정용재, 앞의 책, 180쪽 참조). 박은식도 ‘지금 시대의 學問은 各種 科學이 곧 格物窮理의 공부’라고 이해하고 있다(朴殷植全書』下, 47쪽, 『儒教求新論』). 여기서 격물궁리는 주자의 즉물궁리를 의미한다.

21) 『朴殷植全書』中, 28쪽, 『學規新論』: 水有輪舟 陸有鐵軌 明電氣 造電信 致萬里於咫尺 皆格致學之功也.

그는 이와 같이 新本에 의심할만한 것이 있다면 차라리 『大學古本』을 따르는 것이 옳다고 하면서, 양명과 같이 『大學』의 格物致知를 誠意의 근본으로 이해하였다. 그는 양명학의 본심지가 결코 물리와 동떨어진 것이 아니라고 강조하면서, “양명학이 불교처럼 쉼에 떨어지지도 않고 주자학처럼 物에 얽매이지도 않아 만사의 主宰가 되니 神妙하다.”²⁵⁾”고 평가하였다.

선생의 학이 本心之知를 제출하였기 때문에 世俗儒가 禪과 가깝다고 기롱하였다. 그러나 이러한 견해는 禪은 오로지 本心을 구하고 物理를 버리지만, 선생은 本心과 物理를 합하여 하나로 삼은 것을 알지 못한 것이다. 또 王學의 良知가 禪敎의 淨智와 비슷하나 良知는 天理를 本體로 삼고 淨智는 空寂을 本體로 삼으니 그 大本이 이미 저절로 같지 않으니 어찌 禪과 가깝다고 의심하는가? 王學의 眞詮을 헤아리지 않고 문득 비방하는 자는 門戶의 偏見에 불과하다.²⁶⁾

박은식은 양명학이 본심과 물리를 합하여 하나로 삼았다는 요약하였다. 따라서 양명이 선과 가깝다는 비판은 편견에 불과하며, 양명은 결코 物理를 소홀히 하지 않았다고 보았다. 또한 양명은 주자의 格物致知가 物에 얽매었던 점을 바로 잡았다고 보았다. 그렇다면 박은식은 본심과 물리를 하나로 합했다는 양명학에 대한 평가는 근대 공간에서 어떻게 재해석하고 있는가?

3. 見聞知[物質學]와 本然知의 의미와 역할

1) 物産競爭시대의 物質學

박은식은 당시대를 적자생존법칙이 지배하는 ‘물산경쟁시대’라고 단정하고, 물산경쟁에서 승리해야만 민족의 독립과 생활의 복지를 향유할 수 있다고 주장하였다. 그는 문명진화의 핵심 및 적자생존과 자연도태의 원리가 과학기술의 진화에서 단적으로 드러난다고 보았다.²⁷⁾ 따라서 서구 과학기술을 수용하는 것은 불가피하며, 적극적으로 활용하여 부국강병을 이룩하고자 하였다. 박은식이 과학기술의 발달을 원동력으로 국가가 발전한다고 인식한 것은 그만큼 서구 과학기술의 충격이 컸음을 보여준다.

오늘날 우리 한민족이 생존경쟁의 시대를 당하여 어찌 위태롭지 않으며 만배나 두렵지 않으랴. 우리가 생존경쟁의 실패를 면하고 승리를 얻고자 한다면 먼저 物産競爭의 勝利를 도모

25) 『朴殷植全書』中「王陽明實記」138-139쪽.

26) 『朴殷植全書』中「王陽明實記」48쪽.

27) 《皇城新聞》1909년 11월 13일자 논설「二十世紀의 新發明者」.

해야 한다.²⁸⁾

박은식은 서구는 人智와 人力을 많이 쌓았기 때문에 문명이 융성해진 반면 한국은 강상적 윤리에 치중하여 물질에 대한 탐구가 소홀했기 때문에 생존경쟁시대에 위태로운 지경에 처했다고 보고, 물질문명을 적극 개발하고 물산을 풍족하게 할 방도를 찾는 것이 시급하다고 하였다. 그는 物産에 대해 다음과 같이 정의하고 있다.

物産이란 우리 생활의 原素이다. 그 나라의 物産이 풍족하면 국민 생활이 풍족할 것이다. 생활이 풍족하면 종족이 번성하는 것은 또한 한결같은 원리이니, 물산은 곧 우리 인간 생명에 관계되는 것이다. 물산을 풍족하게 할 방법은 물품의 제조를 급속히 개량하여 옛 것을 새롭게 하는 것이 첫째 法門이다.²⁹⁾

物産으로 生利를 발달하게 하는 것이 富厚曲盛한 나라를 만드는 데 반드시 필요하다.³⁰⁾

박은식은 민족적 생존을 도모하기 위해서는 무엇보다 물산경쟁에서 승리해야 하며, 물산을 풍부하게 하기 위한 방법은 물품 제조와 개량이라고 보았다. 그런데 물품 제조와 개량을 비롯한 實業의 발달을 위해서는 먼저 물질의 이치에 대한 탐구는 물론 신학문을 배우지 않으면 안 된다고 보았다. 일차적으로 생명의 원소인 물질 탐구는 도덕세계를 실현하는 방법이 아니라, 자연 속에 존재하는 사실적 연관을 파악하여 그 결과를 생활에 이용함으로써 물산을 풍요롭게 하려는 데 목적이 있다. 존재의 세계와 당위의 세계를 일치시켜 강한 도덕실천을 구현하는 것이 아니라, 자연에 대한 사실적 인식을 통해 구체적인 실생활에 쓰이는 도구를 생산하는데 중점을 두고 있다. 이는 자연이란 개념은 물질을 의미하여 ‘인공을 가한 것’으로 자리잡아 가고 있었으며, 구체적으로 언급하지는 않았지만, nature와 culture의 구분의식이 있었음을 보여준다. 그러므로 物質³¹⁾은 사물을 이루는 구체적 질료로서 이용후생과 직결시켜 논하고 있다. 그는 天文·物理·化學 등 서양의 자연과학을 전폭적으로 수용하고, 光學·電氣·鑛物·汽學과 같은 응용과학도 시급히 배울 것을 강조하고 있다. 또한 서양의 과학 기술을 格物窮理하여 實用的

28) 『朴殷植全書』下 『物質改良論』 38쪽.

29) 『朴殷植全書』下 『物質改良論』 38쪽.

30) 『朴殷植全書』下 『人民의 生活上 自立으로 國家가 自立을 盛함』 22쪽.

31) 여기서 물질이란 물체를 형성하고, 공간상의 일정한 위치를 배타적으로 점유하는 것을 의미한다. 이 물체들은 결합하여 더 복잡한 물체를 만들 수 있고, 분해되어 더 간단한 것으로 나눌 수 있다. 이는 주관과 정신으로부터 분리된 자연을 의미하며, 분해와 분합 등 조작이 가능한 객관적 연구대상이다. 소광섭 『근대 과학의 성격과 그 한계』 『근대성과 한국 문화의 정체성』 철학과 현실사 112~116쪽 참조.

학문에 도움이 되는 일을 해야 한다고 보았다.³²⁾ 예를 들어 鑛學의 實效는 땅 속에 묻혀 있는 자원을 잘 살피서 매장량과 질을 측정하여, 無用의 물건을 有用으로 변화하게 하는 것이라고 설명한다. 그는 미국과 같은 나라는 商學이 발달되고 배 만드는 방법, 航海하는 기술, 航路의 측정, 經도와 緯도의 度數가 모두 그 묘리를 얻어 육대주, 오대양에 걸쳐 멀리 교역에 힘쓰고 있다고 이해하였다.³³⁾

박은식은 물질 연구란 ‘人工인간의 노동생산성을 수백 배로 증가시키는 것’³⁴⁾이라고 정의한다. 이는 自然物質을 경쟁과 진화의 원동력으로 도구화한 서구 근대 자연과학의 관점을 수용한 것으로 볼 수 있다. 박은식은 자연은 조작할 수 있는 객체로서 경험세계 속에 실재하며, 자연법칙은 실험과 관찰을 통해 인식된다는 견해를 내포하고 있다. 물질에 대한 탐구는 곧 과학기술의 혁신과 새로운 기계의 개발로 이어져, 경제 발전과 국력 증강에 기여한다고 생각했다. 즉 물질을 이용한 제조업의 발달이 부국강병의 제일 요소가 되는 것은 의심할 여지가 없는 사실로 인정한다.³⁵⁾ 일반적으로 19세기 이후 서양 자연과학에서 ‘자연’은 두려워하거나 경외해야 할 대상이 아니라, 되도록 극복하고 활용해야 할 유용한 자산이라고 보았다. 그러므로 더 효과적으로 극복하고 활용할수록 더 많은 힘과 재화를 얻을 수 있다고 여겼다. 더욱이 19세기 전반만 하더라도 섬유 산업을 제외하면 기계화가 충분히 진행되지 않았으나, 19세기 후반부터 모든 산업 부문에 기계화가 본격화되기 시작하면서, 과학과 기술은 밀접한 관계 속에서 발전하였다. 이후로 기술은 과학과 완전히 구분되지 않고 ‘과학기술’이란 용어로 사용되어 왔다.³⁶⁾ 박은식이 받아들인 것은 엄밀한 의미에서 19세기 자연과학적 성과라기보다는 ‘과학기술’의 의미가 강하다고 하겠다. 박은식은 당시 세계에서 가장 부강한 나라인 영국을 예로 들어 ‘物質學’의 중요성과 효용성을 논증하였다.

英國은 유럽 여러 나라 가운데 작은 나라이다. 그러나 文明의 發達과 國力の 膨脹이 못 나라보다 앞서 수십 년도 못 되어 植民地 開拓이 수 만 리이며 국민이 수 천 만으로 증식되었다. 이것은 國民 學術界의 物質文明이 다른 나라보다 앞서서 實業의 利權이 非常하게 발전했기 때문이다. 와트의 증기기관과 아크 라이트의 수력 방직기와 미치엘의 새로운 도자기 고안과 크럼프튼의 무용방직기와 마토크의 가스등이 가장 찬양할만한 것인데, 다른 製造家의 新發明도 이루 다 헤아릴 수가 없다. 영국인이 이러한 물질문명으로 국력의 천 배를 증가시키고

32) 『朴殷植全書』下 『務望興學』 84쪽.

33) 『朴殷植全書』中 『學規新論』 27~28쪽.

34) 『朴殷植全書』下 『大韓精神』 67쪽.

35) 『朴殷植全書』下 『大韓精神』 67쪽.

36) 장희의 「20세기 과학이 인간의 의식과 사고에 미치는 영향」 『철학과 현실』 1999년 여름호 70쪽.

세계 역사상 일찍이 없었던 문명을 발전시켰으니, 物質學의 效力이 어찌 신령스럽지 않으며 어찌 넓고 크지 않은가.³⁷⁾

여기서 물질학은 산업 발달을 가능하게 하였던 근대 자연과학의 영역이다. 그는 영국의 문명 발달과 실업 발전이 모두 물질학에 기인한다고 하였다. ‘물질’에 관한 연구는 사람의 노동생산성(人工)을 수백 배로 증가시켜 결과적으로 국력이 천백 배로 증가된다고 주장하였다. 이러한 사유는 서구 과학기술을 ‘풍요와 진보의 원천’으로 이해했음을 보여준다. 객관적 자연 탐구는 보고 듣고 만지는 등의 감각적 작용과 심리적 인식작용을 통한 직접적인 실험과 실습을 통해 가능하다고 보았다. 그는 이러한 과학적 학문연구방법도 강조하였다.

우리들이 천하 사물에 대해 實地的인 實習이 없이 단지 推想研究만으로는 사물의 이치를 진정 알 수가 없습니다. 예를 들어 여기에 하나의 오이가 있으니, 반드시 씹어서 맛보아야만 오이의 달고 쓴 것을 잘 알 것입니다. 처음에 그것을 맛보지 않고 달고 쓴 것을 단정함은 역시 妄想입니다.³⁸⁾

박은식은 초경험적 推想研究보다는 실제적인 실험과 경험을 진리 탐구의 중요한 방법으로 제시하였다. 그는 학문 탐구가 現實과 實地를 떠나서는 실효를 거둘 수 없다고 보고, 서양의 선진 물질학과 과학적 연구 방법을 적극 수용할 것을 촉구하였다. 이러한 과학적 탐구는 자연 과학 및 실업 발달을 가져와 국권 회복과 독립의 강력한 수단이 되리라 생각했기 때문이다.

2) 見聞知와 本然知의 영역 구분

앞서 밝힌 바와 같이 박은식은 사회진화론을 수용하여, 경쟁원리를 사회발전의 원동력이라고 하였다. 이런 논리에 따르면 物產競爭에서 승리하기 위해서 서구 자연과학을 적극 수용해야 함은 자명하다. 그런데 문제는 사회진화론의 경쟁원리에서 윤리적 행위의 당위성을 도출할 수 없다는 데 있다.³⁹⁾ 또 사회진화론에서는 인간 또한 여느 생물과 마찬가지로 생물학적인 존재에 지나지 않는다고 보며, 윤리적 행위조차도 유전자가 주어진 환경 속에서 생존하기 위한 것에 지나지 않는다고 여긴다. 서구 자연과학이 객관사물에 대한 과학적 탐구에 국한된 것이라면, 그리고 사회진화론이나 서구 자연과학이 인간의 윤리적 측면을 올바르게 해명하고 있지

37) 『朴殷植全書』下 『孰能救吾國者며 孰能活吾衆者오 實業學家가 是로다』 36쪽.

38) 『朴殷植全書』下 『孔夫子誕辰紀念會講演』 60쪽.

39) 경쟁원리와 도덕원리의 충돌과 만남에 대해서는 줄고 『근대 ‘경쟁’ 원리와 ‘도덕’ 원리의 충돌과 만남에 관한 연구』 『한국사상사학』 2007년12월호 참조.

않다면, 유학자임을 자처했던 박은식은 윤리적 당위성을 재정립해야 했다. 20세기 세계 인류가 물질문명으로 생활을 요구하고 優勝을 경쟁하는 시대이므로 과학의 연구가 우리 學者界에 가장 시급하고 긴요한 공부라 할지라도 인격의 본령을 樹立하고 人心의 陷溺을 구제하려면 철학의 眞理를 발휘하는 것이 또한 一大事件이라고 하였다.⁴⁰⁾ 더욱이 대한정신의 계승과 고취를 위해서는 한국문화의 근간이 되는 유학을 부정할 수는 없다고 생각했다. 유학은 조선사회의 통치이념으로서 오랫동안 지속되어 왔고, 유학의 근본정신은 근대에도 여전히 의미가 있다고 보았기 때문에 박은식은 유학을 어떻게 근대사회에 맞게 변용할 것인가를 깊이 성찰하였다.

물질학은 바로 건문지의 영역[지육/자연과학/사실판단의 영역/실용학문]에 해당한다. 그런데 물질학은 사물 그 자체 내에 도덕적 가치가 내포되어 있지 않기 때문에 사물 자체의 도덕성을 묻지 않는다. 그런데 사물에 대한 객관적 지식의 확충은 과학기술의 발달과 사회생활의 진보를 가져온다. 따라서 서구 자연과학을 적극적으로 수용할 수밖에 없다. 하지만 박은식은 객관화된 사물에 대한 인식이 결코 윤리적 행위에 있어서 올바른 방향과 준거를 제시하지 않는다는 것을 문제삼았다. 그는 생존경쟁 시대에는 과학을 연구하는 것이 시급하지만, 인격을 함양하는 일도 소홀히 할 수 없다고 하였다. 그는 과학과 도덕에 관한 논의를 見聞知와 本然知를 통해 구체화하고 있다.

현 시대의 학문은 각종 과학으로, 즉 格物窮理의 공부이니 智育의 일이요, 반면 心理學은 德育의 일이다. 그러므로 이를 혼잡스럽게 섞는 것은 옳지 않다.⁴¹⁾

박은식은 당시 문명과 각종 과학은 卽物窮理의 공부로 智育의 일이고 心理學은 德育의 일이라고 구분하였다. 과학은 앞서 논의한 물질학 내지는 격물치지학을 의미하는데 이는 자연법칙에 대한 사실적 판단에 치중하므로 지육이라고 이해하였다. 반면 심리학은 마음의 덕성을 함양하는 것을 의미하기 때문에 덕육이라고 표현하였다. 그는 당시 자연과학은 객관 사물에 내재한 理를 인식하는 것으로 외면적 사물의 원리를 연구하여[卽物窮理] 지식을 開廣하는 ‘見聞知’라고 보았다. 박은식은 자연에 대한 탐구를 人智의 영역으로 보고, 이를 ‘見聞知’라고 하였다.

見聞의 知는 外面的 事物의 原理를 연구하여 지식을 開廣하는 것이니, 멀리 바깥 사물에서 앎을 얻는 것[遠取諸物]이다.⁴²⁾

40) 『朴殷植全書』下 『學의 眞理는 疑로 좃아 求하라』 196~197쪽.

41) 『朴殷植全書』下 『儒教求新論』 46~47쪽.

42) 『朴殷植全書』下 『學의 眞理는 疑로 좃아 求하라』 199쪽.

‘自然’이 인간 삶을 풍요롭게 하는 하나의 물질적 원소이며, 객관적 실험과 실습에 의해 삶의 영역을 확대시킬 수 있는 것으로 이해하였다. 이는 서구 자연과학을 적극적으로 수용할 수밖에 없었던 시대 상황을 반영한 것이다. 그러나 見聞知의 영역에서는 사물 그 자체 내에 도덕적 가치가 내포되어 있지 않기 때문에 사물 자체의 도덕성을 묻지 않는다. 객관화된 사물에 대한 인식은 사실판단과 가치판단을 분리하지 않는 주자학의 格物致知的인 인식과는 전혀 다르다. 이는 곧 ‘性理’라는 주자학적 기제가 와해되는 것을 의미한다. 즉 주자학이 격물치지를 통하여 본성을 회복하고 천리를 체인할 수 있었던 반면, 서구 자연과학 수용을 통한 견문지의 영역은 사물에 대한 객관적 자연법칙에 대한 앎을 통해 과학기술과 실업의 발달은 가능하게 하지만 인간의 윤리적 문제에 대한 답을 제시하지는 않는다. 박은식은 외물적 사물원리의 탐구는 이미 자연과학으로 대체되어버렸으며, 또 그 동안 조선사회를 이끌어 왔던 주자학의 이념이 그 자체만으로는 시대정신이 될 수 없는 상황에 직면하였다. 주자학적 이념이 근대사회의 윤리문제에 답을 제시하지 못한다고 판단한 그는 인간의 도덕성의 문제를 어떻게 재정립할 것인가를 물을 수밖에 없었다. 박은식은 객관사물에 대한 과학적 인식[견문지의 영역]은 서구의 자연과학적 사유방식을 따르지 않을 수 없다고 인정하였다.

대개 精神上의 文明은 哲學으로써 求하고, 物質上의 文明은 科學으로써 求하는 것인데, 지금 세계 인류가 物質文明으로써 生活을 要求하고 優勝을 競爭하는 時代이므로 科學의 研究가 우리 學者界에 가장 時急하고 緊要한 工夫라 할 것이다.⁴³⁾

그는 인간의 삶을 정신문명[철학]과 물질문명[과학]으로 구분하고, 생존경쟁 시대에는 과학을 연구하는 것이 시급하다고 하지만, 인격을 함양하는 일도 소홀히 할 수 없다고 보았다. 그리고 정신문명의 영역, 즉 인격을 함양하는 일은 철학이 담당해야 한다고 보았다. 그는 기존 체제와 이념 및 사유에 대한 반성과 대안을 양명학에서 찾았다.⁴⁴⁾ 구체적으로 말하면 이는 사실판단영역을 인정하면서도, 다시금 가치판단 영역을 양지 개념을 통해 재구축하고자 하였다. 양명학은 인간 주체가 처한 상황을 주체적으로 판단하고 지행합일적 실천으로 옮겨갈 수 있는 역동성을 강조하였다. 양명학의 심외무물은 객관사물의 실재를 부정하는 것이 아니라 사물과 관계 맺음하고 있는 인간주체의 도덕적 판단을 보다 중시한다. 즉 양명학은 객관적 定理보다는 상

43) 『朴殷植全書』下 『學의 眞理는 疑로 좃아 求하라』 196~197쪽.

44) 서세동점의 근대 공간에서 양명학에 주목한 것은 비단 박은식만이 아니다. 이 문제에 대해서는 즐고 『근대 공간에서 양명학의 역할-박은식과 일본 양명학의 관계를 중심으로-』 『한국철학논집』 제13집 2003년 참조.

변화에 따른 주체적 판단과 적극적 실천을 강조한다. 박은식은 이러한 양명학적 특징을 근대적으로 해석함으로써 근대 한국사회가 안고 있던 문제를 해결하고자 하였다. 그는 인간의 삶에 필요한 물질의 영역을 발달시키기 위해서는 서구의 자연과학을 심분 활용하되, 인간의 도덕적 문제는 양명학을 바탕으로 재구성하려고 하였다. 그는 일단 가치중립적인 자연과학 영역과 가치판단의 영역인 도덕을 분리하고, 동양철학이 도덕 영역에서 충분히 새로운 역할을 할 수 있는 방안을 모색하였다. 박은식은 물질문명 발달에 필요한 각종 과학과 인격의 본령을 수립하는 本領學問은 다른 차원의 문제라고 보았다. 과학적 실용을 요구하는 시대이지만 인격의 본령을 수양하고자 한다면 철학을 폐할 수 없다고 하였다.

人格의 本領을 樹立하고 人心의 陷溺을 救濟하고자 한다면 哲學의 眞理를 發揮하는 것이 또한 하나의 큰 事件이다.⁴⁵⁾

각종 학술이 다투어 진보하며 날로 고도화되지만 모두 물질문명을 극대화한 것이요 도덕을 밝히는 것은 아니다. 인격의 본령을 수립하며 인심의 陷溺을 구제하자면 왕학의 간이직절이 필요하다. 天德王道之學은 인류 평화를 근본으로 하는 것인데 천하의 형세는 그와 반대이므로 이 시기에 도덕을 밝히고 인도를 유지하며 백성에게 행복을 주고자 하면 양지의 학인 양명학에 의거해야 한다.⁴⁶⁾

자연과학적 발달이 물질적 삶을 풍요롭게 하는 효용성을 부정하는 것이 아니지만, 인간 삶이 단순히 물질적 풍요에 국한된 것이 아니라면, 자연과학적 진리 또한 윤리적 판단의 주재를 받을 필요가 있다고 판단하였다. 그리고 자연과학적 진리가 가치중립적이기 때문에 윤리적 판단의 준거가 될 수 없다면 동양철학은 ‘本然知’로서 인격의 본령을 수양하는 영역을 담당할 수 있다고 하였다. 본연지는 본심지로서 양지가 객관사물에 대한 객관적 인식을 물론 가치판단까지 아우르는 앎이기 때문에 양지가 만물을 주재한다고 하였다. 박은식은 양명학이 본심지지를 강조하였지만 결코 물리지지를 소홀히 하지 않았다고 평가한 것은 바로 양지가 이 두 영역을 조화할 수 있는 허령한 본각이라고 판단한 것과 밀접한 관련이 있다.

인격을 수양하는 本領學問은 本然知의 영역이요, 德育이다. 本然의 知는 虛靈의 本覺으로써 事物을 照燭하는 것이니, 이는 가까이 자신의 몸에서 취하는 것(近取諸身)이다. 天地의 사물)가 비록 멀리 (객관적 인식의 대상으로서) 있으나 내(인식 주체)의 虛靈이 가히 通하고,

45) 『朴殷植全書』下 「學의 眞理는 疑로 쫓아 求하라」 196~197쪽.

46) 『朴殷植全書』下 「日本陽明學會 主幹에게」 238쪽.

萬物이 비록 많으나 나의 虛靈이 가히 應한다. (중략) 虛靈한 本覺은 참으로 造化의 精靈이오 萬物의 主宰이다.⁴⁷⁾

박은식은 본령 학문인 본연지는 德性和 관련된 영역이라고 규정하고, 본연지는 개개인의 양지를 실현하는 일이기 때문에 자신의 몸에서 취해야 한다는 것이다. 그는 본연지는 자연과학적 지식이 인간 주체와 어떤 관계맺음을 해야 하는지에 대해 판단할 수 있을 뿐만 아니라 만물을 주재할 수 있다고 보았다. 따라서 자연과학적 진리가 인류평화에 해가 된다면 그것을 맹목적으로 추구해서는 안 될 것이다. 이는 과학기술의 발전이 결국 제국주의적 침략의 도구로 사용되는 현실에 대한 비판적 성찰과 연관된다. 견문지에 대한 덕성지적 성찰(덕육/가치판단의 영역/철학)은 서구 자연과학의 충격을 완화시켜 주는 완충역할을 했을 뿐만 아니라 서구사상에 매몰되지 않는 구심점 역할을 한 것으로도 볼 수 있다.

3) 見聞知에 대한 本然知的 省察

박은식은 객관 사물에 대한 탐구를 부정하지는 않으나, 자연과학적 탐구가 인간 주체와 무관하게 독자적 영역을 갖는 것은 아니라고 한다면, 이제 과학지식의 도덕성을 되물을 수 있게 된다. 이것이 바로 虛靈한 本覺인 良知에 의해 가능하다고 보았다. 견문지가 확장되어야만 生利競爭에서 이기기 위한 부국강병과 자본주의의 발달을 도모할 수 있다. 그러나 자연에 대한 탐구가 인간주체와 어떤 관계맺음을 해야 할 것인지를 묻게 되면 과학지식의 도덕성과 競爭의 公正性を 묻을 수 있다. 박은식은 견문지식과 기술발달을 통해 문명화를 이룩하는 것이 시대적 요청이지만, 그렇다고 맹목적으로 물질문명을 추구하는 것은 옳지 않다고 판단하였다. 그는 문명화를 이룩하는 것도 필요하지만 그것이 국권회복과 민족 발전의 수단이라고 주장하였다. 또한 과학지식이 군국주의의 침략의 도구로 약용되어 인도주의에 위배된다면 그것이 과연 인간 삶에 무슨 의미가 있는지를 되물었다. 그는 과학기술이 살인하기 위한 무기나 제국주의적 침략의 도구로 사용되는 측면을 신랄하게 비판하면서, 물질문명의 발달에 대한 도덕적 성찰을 강조하였다. 그는 사회진화론과 서구 자연과학의 폐해에 대해 1920년 저술에서 다음과 같이 구체적으로 언급하고 있다.

지난 시대의 文明이란 인류가 서로 다투는 데 이용하였지 결코 人道와 平和를 위한 사업은 아니었다. 適者生存의 논법만이 유일한 진리였고, 우세한 자가 이기고 열세한 자는 패한다는 弱肉強食이 세계의 일반적인 관례였으며, 軍國主義의 침략 정책이 생존의 목적이 되었다. 소위

47) 『朴殷植全書』下 「學의 眞理는 疑로 좃아 求하라」, 199쪽.

문명화된 민족들이 그 생각과 지력을 다해 지극히 교묘한 기술을 발전시키는 것은 오직 살인하기 위한 무기나 나라를 도둑질하기 위한 간사하고 능청스러운 책략을 얻기 위함이었다.⁴⁸⁾

그는 과학기술의 발달이 제국주의 침략의 수단으로 사용되고 있음을 분명히 밝히고, 군국주의 침략의 부도덕성을 비판하였다. 사실 현대 과학은 자본주의가 산업화에 부과한 방법 및 수단과 밀접한 관련이 있다. 과학의 발전은 생산과정과 밀접하고 생생하게 관계하고 있던 때에만 성장 진화해 왔다. 즉 과학의 번영기는 경제 활동 및 기술 진보 시기와 일치한다. 기술의 개선은 대체로, 그것이 특정 개인이나 계층을 이롭게 하고 때로는 다른 개인과 계층에게는 전쟁의 경우처럼 파멸시키는 데 직접 이용된다는 자극 하에서 일어났다.⁴⁹⁾ 박은식은 과학의 본질과 그것의 사회질서와의 관계를 제국주의 및 군국주의적 침략을 통해 간파했다. 그리고 대안으로 과학지식의 도덕성을 문제삼았으며, 더 나아가 인도와 평화를 위한 大同思想을 제시하였다. 그는 인도주의와 평화주의만이 强暴無法한 군국주의를 제거할 수 있다고 하면서, 우리 민족의 도덕이 부패하거나 문명 정도가 유치하거나 독립 자격이 완전치 못하면 우리 국민의 生脈을 우리 손으로 끊는 것이 된다고 하였다.⁵⁰⁾ 즉 과학기술의 발전에 근거한 문명의 발달을 부정하진 않지만 그것이 인간의 보편이념과 도덕에 위배되어서는 안 된다는 논리이다. 박은식은 본연지로서 과학지식의 도덕성을 문제삼은 점이 여느 자강운동가들과 다르다.

박은식은 서구 자연과학이 가치 판단의 편견 없이 이루어져야 한다는 측면을 강조하고 이를 구현하는 방향으로 구축된 반면, 동양학문은 객관적 상황에 관한 지식의 바탕 위에서 이루어지는 가치 판단에 큰 역할을 담당할 수 있다고 보았다. 올바른 가치판단과 당위 설정을 위해서는 사실 판단에 대한 바른 이해가 선행되어야 하며, 또한 자연의 객관적 이해를 비롯한 모든 사실의 이해가 궁극적으로는 바른 삶의 방향을 설정하는 데 활용되어야 할 것이다.⁵¹⁾ 물론 그의 이러한 견해가 근래의 과학지식의 가치중립성 문제를 체계적으로 심도 있게 논의한 것은 아니다. 그러나 서구 자연과학의 충격 속에서 유학은 인간의 도덕성과 인격의 함양에 기여할 수 있다는 견해를 논리적으로 설명하고 있다. 이런 측면에서 본다면 박은식이 가치와 사실을 분리하면서도 관계성에 주목하여, 과학지식의 도덕성을 문제삼고 바른 삶의 방향을 설정하고자 한 것은 나름대로 의미가 있다고 할 수 있다. 이는 자연을 단순히 자원으로 바라보는 근대적 자연관을 성찰하는데 나름의 시사점이 된다고 할 것이다.

48) 『朴殷植全書』上 『韓國獨立運動之血史』 513쪽 .

49) 존 버널(John D. Bernai) 趙弘變編譯 『과학이란 무엇인가』 『現代의 科學技術과 人間 解放』 한길사 36~37쪽 참조

50) 『朴殷植全書』下 『敵을 戰勝할 能力을 求하라』 164~165쪽.

51) 장희의 『삶과 온생명』 출 390~391쪽 참조

5. 본연지적 성찰을 통한 근대과학주의 비판

근대는 자연과학적 진리와 효용이라는 합리성에 기반을 두었으며, 그것을 무기로 새로운 시대를 열었다. 과학과 기술이 상호 밀접한 관계를 맺으면서, 과학적 지식의 적극적 응용을 통해 기술이 매우 빠른 속도로 고도의 발전을 이루었다. 그러나 과학기술은 악마와 천사의 얼굴을 동시에 지니고 있다. 즉 자연을 이용할 수 있는 기술적 능력의 획기적 증대는 자연과 인간 자신을 파괴할 수 있는 능력의 획기적 증대를 동반하였다.⁵²⁾ 근대문명은 자연과학적 합리성을 명분으로 내세웠지만, 그것은 합리적 선을 통해 새로운 시대를 열었다기보다 군함과 힘을 행사하는 방식으로 이루어졌다. 자연과학의 효용은 대포와 군함의 힘을 앞세운 제국주의적 침략에 그친 것이 아니라, 의학과 위생방역의 통제를 통한 신체적 통제로, 단발령의 강제로 드러난 야만적이고 광범위한 문화폭압으로 드러났다.

박은식은 부국강병을 위해서는 물질문명이 발달해야 한다는 인식하에 서구의 과학 기술에 주목하였다. 서구의 자연과학 발전을 사회 발전의 동력으로 이해하였기 때문에, 서구 자연과학을 적극 수용할 필요성을 느끼게 되었다. 그런데 서구 자연과학의 발달은 근대적 사유를 기초로 하여 발달한 것이었기 때문에, 이를 적극 수용하는 과정 속에서 세계에 대한 인식의 틀이 변화했다. 박은식은 제국주의 침략이라는 당면 문제의 해결을 위한 사상적 근거로서 사회진화론과 서구 자연과학을 적극 수용하였다. 그러면서 양명학을 바탕으로 도덕과 분리된 ‘객관적 자연 탐구’를 인정하면서 과학지식과 인간사회와의 관계성에 주목하였다. 사회진화론을 수용하여 강자되기 논리를 전개하였지만, 생물학적 도덕의식이 유학적 도덕의식을 대체할 수는 없었다. 강자가 되기 위해서는 서구자연과학 수용을 주장했지만, 그 논리에 매몰될 수만은 없었다. 학적 전통에서 본다면 생물학적 관점에서 도덕적 행위를 해명하는 논리를 그대로 받아들이기 어려웠고, 또한 약육강식논리는 근거하다면 군함을 앞세운 제국주의 침략에 대항하는 것 자체가 불가능한 모순을 내포하였다. 박은식은 경쟁원리에 근거한 문명론을 부정할 수도 없지만, 그렇다고 강자인 제국주의침략을 단순히 인정할 수도 없는 지점에 서 있었다. 이에 견문지에 대한 덕성지적 성찰을 강조하면서 근대 과학주의가 갖는 폐해를 신랄하게 비판하였다.

52) 조인래 「20세기 과학기술의 도전과 대응」 『철학과 현실』 1999년 여름호 6~12쪽 참조

하곡 정제두의 良知와 知

이 중 우(홍익대)

I. 서론

良知란 『맹자』에 나오는 개념으로서 선천적인 德性知를 의미하며 주희도 그렇게 해석하지만 왕수인에 이르러 德性知 뿐만 아니라 感覺知의 의미로 확장되는데 霞谷 鄭濟斗(1649-1736)에게서도 그렇게 나타난다. 맹자에서 양지란 생각하지 않고도 아는 것을 의미하는데 그것은 지의 일종이라고 할 수 있다. 그러나 정제두는 민언휘(1649-1699)¹⁾와의 논쟁에서 良知와 知가 하나, 즉 양자를 같은 것으로 여기고 있다. 정제두에게서 지란 가렵고 아픈 것으로서 본능적 感覺知와 惻隱之心이라는 윤리적 德性知를 모두 가리키는 것이었다. 이 때 知란 지식이 아니라 지각을 의미하지만 정제두는 그것을 知라고 표현한다. 민언휘는 양명학에 대하여 양지와 지를 둘로 여겼다고 비판하지만 정제두는 하나라고 반박한다. 따라서 정제두에 있어서 양지와 지는 하나이지만 그들의 논쟁에서 양지와 지가 각각 나타나기 때문에 이에 따라서 양지와 지를 연구할 것이다.

그가 양지를 하나라고 했는데 왜 감각지와 덕성지를 구분했는지 그것이 문제이다. 그렇게 구분했다면 양지는 둘이 되는데 하나라고 말하면 설득력있는 논리전개라고 보기 어렵다. 물론 그가 직접 감각지와 덕성지로 나누었던 것은 아니지만 그의 글에서 두가지로 나타나고 있다. 따라서 본고에서 이에 중점을 두고 정제두의 良知와 知를 연구할 것이다. 그가 양지는 하나인데

1) 민언휘의 이름은 민이승(閔以升)으로서 언휘는 자이다.(1649(인조 27)~1698(숙종 24)). 조선 후기의 문신·학자. 본관은 여흥(驪興). 자는 언휘(彦暉), 호는 성재(誠齋). 어려서부터 과거시험에는 뜻을 두지 않고 사서(四書)와 육경(六經)을 통독하면서 문장에 뛰어난 재질을 보였다. 윤중(尹拯)의 문하에 들어가 이미 그 능력을 인정받았고, 당대의 석학이던 김창협(金昌協)과 학문에 관한 토론을 벌이면서 그 명성을 떨쳤다. 1682년(숙종 8) 대신들의 천거로 창릉(昌陵)과 영릉(英陵)의 참봉에 임명되었으나 모두 사퇴하였다. 뒤에 효릉참봉(孝陵參奉)에 제수되어 잠시 부임하였으나, 얼마 뒤 종부시주부(宗簿寺主簿)에 승진되자 다시 사양하고는 제자백가(諸子百家)의 학문연구로 여생을 보냈다.(한국학중앙연구원 한국역대인물종합정보시스템, <http://people.aks.ac.kr/index.jsp>)

왜 감각지와 덕성지로 구분하여 둘로 나누었는지에 대하여 연구하기로 한다. 또한 그것이 어떻게 양지에서 하나가 되었는지에 대하여 연구한다. 지금까지 정제두의 양지에 대한 연구는 주로 德性知에 집중되어 있다.²⁾

II. 良知와 知

1. 본능적 感覺知로서 良知

맹자는 배우지 않고도 능히 행하는 양능, 사고(慮)하지 않고도 아는 양지를 말했다.³⁾ 慮는 사고를 의미하는데 그것은 무의식적인 것이 아니라 의식적인 생각을 의미하는데 『說文解字』에서 慮를 謀思라고 해석한 것을 보면 잘 알 수 있다. 모사는 의식적인 사고 뿐만 아니라 기획의 의미를 갖는다.⁴⁾ 程子は 천에서 나왔고 인간에게서 나오지 않았다고⁵⁾ 해석하여 양능과 양지를 선형적, 선천적인 인식으로 해석하면서 인위적, 경험적인 것이 아니라고 했다. 경험적 인식은 이미 배우고, 자료를 수집하여 헤아리는 것으로서 추론, 추리 등이 있다. 이로 미루어 보았을 때 그러한 인위적, 경험적인 사고를 하지 않고도 아는 것을 양지라고 할 수 있다. 그것은 선천적 지이며 그 예로써 본능적인 감각지를 생각할 수 있다. 그 예로써 배고프면 먹고, 졸리면 자고, 가려우면 긁는 등의 예를 들 수 있다. 이러한 지에 대해서도 정제두는 양지라고 한다.

사람이 능히 아프고 가려운 것은 곧 양지이고 양능이다.⁶⁾

2) 덕성으로서의 양지에 대한 연구는 다음과 같다.

김용재는 왕수인이 이기설로써 양지를 설명하지 않았지만 정제두는 리로써 양지를 설명하였고 그것을 통하여 본성의 체, 드러남의 용으로서 체용관계를 도출했다고 해석하였다.(『하곡과 양명의 양지』, 한국사상과 문화36, 한국사상문화학회, 2005년, ; 하곡의 양지론에 대한 고찰, 유교사상연구10, 한국유교학회, 1998) 최일범은 체용일원의 구조를 강조하였으며 이를 설명하기 위하여 이기론의 체계를 수립한 것이 왕수인과 다른 특징이라고 해석하였다.(『霞谷 鄭齊斗의 理氣論 研究』(1) - 良知體用論과 관련하여 -, 유교사상연구 15, 한국유교학회, 2001)

3) 『孟子』『盡心上』(經書, 성균관대학교 대동문화연구원, 1970), 人之所不學而能者, 其良能也 ; 所不慮而知者, 其良知也.

4) 慮에 대한 해석은 여러 가지로 할 수 있다. 설문해자에서는 謀思라고 해석했다. 이에 대한 보다 자세한 것으로서 分별, 의도적인 기획, 정밀하고 광범위한 계획 등으로 해석하였다.(段玉裁, 『說文解字注』, 臺北: 天工書局, 中華民國87年, 501쪽, 慮, 謀思也... 同一思而分別如此...圖者, 畫也...皆謂計畫之纖悉必周)

5) 맹자집주대전, 진심장주상, 程子曰: 良知, 良能, 皆無所由; 乃出於天, 不繫於人

6) 『霞谷集』권1 『與閔彥暉論辨言正術書』(한국문집총간160, 서울: 민족문화추진회, 018d), 人身之能痛能痒

이처럼 아프고 가려운 것을 아는 것도 양지라고 한다. 이 때 양지는 본능적이고 감각적인 지각이라고 할 수 있다. 벌레가 물렸을 때 가렵고 아프다는 것을 경험하지 않았을지라도 당연히 아프다. 또한 그러한 상황이 닦혔을 때 가려우면 긁어야 한다는 것을 배우지 않고도 당연히 긁는다. 따라서 그것은 후천적, 경험적 지각이 아니라 선천적, 선형적 지각이다. 이와 같이 그가 말하는 양지는 感覺知로서 지각을 의미한다.⁷⁾ 또한 가려우면 긁는 것은 본능적인 것이므로 그것은 본능적, 감각적 지각이다. 아프고 가려운 것은 벌레가 물었거나 피부에 병이 생겼을 때 나타나는 현상이다. 이에 대하여 민언휘는 왕수인이 벌레가 물어서 가렵고 아픈 것을 선후라 해석했다고 비판한다. 벌레가 물은 것을 선, 아픈 것을 후라고 왕수인이 해석했다는 것이다. 하지만 정제두는 왕수인이 양지를 선후로 여기지 않았다고 민언휘를 반박한다.

사람의 몸이 능히 아프고 가려워하는 것이 곧 양지, 양능이다. 양지가 없다면 누가 능히 아파하고 가려워하겠는가? 오직 그 心體의 知만이 저절로 능히 아파하고 가려워하는 것이며 능히 아파하고 가려워하니 그 병들고 물린 줄을 능히 알게 되는 것이니 결국 하나의 知일 뿐이요, 둘이 있는 것이 아니다. ... 이제 먼저 병들고 (벌레가) 물은 것을 先知 뒤에 비로소 아파하고 가려워한다고 하는 것은 양명에 있어서는 이런 뜻이 없었으니 이것으로써 양명을 논할 것이 못된다.⁸⁾

병들고 벌레가 물어서 아프거나 가려운 것을 느끼는 知가 하나라고 정제두는 민언휘를 반박한 것이다. 그는 병이 들은 것과 아파하는 것을 하나, 벌레가 물은 것과 가려워하는 것을 느끼는 것을 하나라고 했는데 그것은 같다는 의미이다. 심체의 지와 본능적인 감각지와 같다고 한 것인데 그것은 감각적인 지각의 뿌리가 바로 양지라고 여겼던 것이다. 벌레가 물었다고 해서 반드시 아픔을 아는 것은 아니다. 벌레가 물었다고 할지라도 그에 대하여 의식을 하지 못하면 아픔을 알지 못하고, 의식을 했을 때 아픔을 안다. 가벼운 통증은 의식하지 않는다면 아픔을 느끼지 못한 반면에 무거운 통증은 의식하지 않았을지라도 느낄 수밖에 없다. 특히

者。卽是良知良能也

- 7) 정제두는 감각지로서 견문지를 말한다. (『霞谷集』 권8 『學辯』, 224a, 又曰我無不知而作者, 多聞多見而識之, 知之次也, 夫以其見聞爲知之次則其所[■][■]上者從可知矣, 其所謂知者, 亦非見聞推測之識者, 亦可知矣, 於此聖門致知用力之地, 庶可以窺也) 견문이란 보고 듣는 것을 의미하는데 가렵고 아픈 것을 견문이라고 표현하기에는 모자람이 있기 때문에 본고에서는 보다 포괄적인 감각이라고 표현한다. 또한 정제두는 양지의 지를 지각이라는 뜻으로 쓰지만 『霞谷集』 권1 『答閔彥暉書』, 023a, 蓋表此良知一言, 以明其心德之體, 而又以明其內外皆心, 無外於心者, 故到處皆以良知明之, 今也見其到處皆言良知. 疑其有著意所執也, 且只看其知字之爲同於知覺) 양지라는 개념에서 지로 사용하기 때문에 본고에서도 지라고 하여 감각지라고 표현한다.
- 8) 『霞谷集』 권1 『與閔彥暉論辨言正術書』, 018d, 人身之能痛能痒者, 卽是良知良能也, 無良知, 是誰能痛能痒耶? 惟其心體之知, 自能痛能痒焉, 既能痛能痒, 斯能知其疾疢之發焉, 是一知而已, 非有二也. ...今謂先知疾疢, 然後方痛方痒云者, 在陽明無此意, 非所以論陽明

목숨을 위협받을 정도로 무서운 벌레가 물었다면 무의식중에서도 통증을 느낀다. 따라서 벌레가 물었을 때 아픔을 안다는 것이 동시적이냐 그렇지 않으면 선후가 있는 것이냐의 문제는 의식을 했다는 것을 전제로 한다. 의식을 하지 않았을 때 아픔을 알지 못하므로 그러한 문제가 있을 수 없다. 벌레가 물었을 때 아픔을 느낀다는 것을 전제로 하여 동시 내지 시간적 선후가 있다는 문제가 발생하는 것이다. 혹은 의식하지 않은 상태 즉 무의식중에서도 통증을 느낄 수 있는 무서운 것이라면 양상은 다르다. 양지란 의식적인 사고를 하지 않아도 아는 것을 가리키는 것이므로 그것이 문제가 될 수 있다. 그러나 정제두는 의식적인 사고를 하지 않아도 아픔을 알 수 있다는 전제아래 벌레가 물었을 때와 가려워하는 것을 하나라고 주장했던 것이다. 양지와 감각지가 하나인가 둘인가의 문제는 왕수인에게서 논의되지 않은 것이지만 민연회가 문제제기하면서 나타난 것이다.

정제두는 아프고 가려운 것도 양지라고 여겼는데 그것은 왕수인에게도 나타나는 것으로서 그의 영향이라고 할 수 있다. 왕수인은 내가 아픔을 아는 것이 是非之心이고 그것이 양지라고 했다.⁹⁾ 그는 아픔을 아는 것을 시비지심이라고 했는데 시비를 도덕적인 판단이라고 해석한 주희와 그것이 다른 점이다.¹⁰⁾ 주희는 양지를 윤리적인 德性知라고 해석했을 뿐이지¹¹⁾ 그것은 감각적인 지각을 양지라고 해석하지 않았다. 맹자 역시 양지를 윤리적인 덕성지로서 생각하였다. 그는 양능과 양지의 예로써 부모에 대한 사랑으로서 인, 형에 대한 공경, 어른에 대한 공경으로서 의를 들고 있다.¹²⁾ 이러한 인과 의는 윤리적인 덕성지에 속하는 것이지 본능적인 감각지에 속하는 것은 아니다. 주희는 양능과 양지의 양을 본연의 선이라고 해석하였는데 그것도 맹자와 마찬가지로 윤리적인 덕성지라고 해석한 것이다. 이로 미루어 보았을 때 본능적인 감각지를 양지라고 해석한 것은 왕수인으로부터 비롯된다고 할 수 있다. 또한 맹자는 배우지 않고도 능히 행할 수 있는 것을 양능, 사고하지 않고도 아는 것을 양지라고 구분하였지만 주희와 왕수인은 모두 그것을 동일시했다는 것이 공통점이다.¹³⁾ 결국 맹자의 양능은 주희에 이르러 양지로 동일시 되었고 그것이 왕수인에게 계승되었으며 본능적이면서 감각적인 지각도 양지라 했고 그것이 정제두에게로 이어진다.

9) 『傳習錄』 권중 「答聶文蔚」, 孰非疾痛之切於吾身者乎? 不知吾身之疾痛, 無是非之心者也; 是非之心, 不慮而知, 不學而能, 所謂良知也

10) 『孟子集註大全』, 「公孫丑章句上」, <朱熹註>, 是, 知其善而以爲是也. 非, 知其惡而以爲非也.

11) 『孟子集註大全』, 「公孫丑章句上」, <朱熹註>, 孩提, 二三歲之間, 知孩笑 可提抱者也. 愛親敬長, 所謂良知良能者也.

12) 『孟子』 「公孫丑上」, 孟子曰: 人之所不學而能者, 其良能也; 所不慮而知者, 其良知也. 孩提之童, 無不知愛其親者; 及其長也, 無不知敬其兄也. 親親, 仁也; 敬長, 義也. 無他, 達之天下也.

13) 『孟子集註大全』, 「公孫丑章句上」, <朱熹註>, 孩提, 二三歲之間, 知孩笑 可提抱者也. 愛親敬長, 所謂良知良能者也.

2. 윤리적 德性知로서 양지

맹자는 양지를 윤리적인 德性知로 표현하였고 주희 역시 그렇게 해석하였으며 왕수인 그리고 정제두에게서도 지속적으로 나타난다. 정제두는 왕수인의 말을 인용하면서 父兄을 보고 孝弟를 알고, 어린아이가 우물에 빠지려고 할 때 측은하게 여기는 것을 양지라고 했다. 그는 孝弟와 惻隱을 知라 했고 그것을 良知라고 했던 것이다.

(왕수인이) 또 말하였다. “부형을 보고 저절로 효제를 알고, 어린아이가 우물에 빠지는 것을 보고 불쌍하다고 여기는[知] 것이 곧 양지이다.”¹⁴⁾

부형과 어린아이를 보는 것은 눈이며 그것은 감각기관으로서 오관에 속하는 것이다. 하지만 눈으로 본다고 해서 그 사람이 부형인지 어린아이인지 알 수 있는 것은 아니다. 눈으로 보았을 지라도 의식하지 않으면 그 사람이 누구인지 분별할 수 없으므로 지란 의식을 하고 있다는 전제하에 가능한 것이다. 눈으로 보았다는 것은 감각이고 그것이 부형인지 어린아이인지 알았다는 것은 감각기관을 통하여 알았기 때문에 감각지이다. 하지만 부형인지 어린아이인지 알았다고 해서 효제, 측은지심이 발동하는 것은 아니다. 안다고 할지라도 그러한 마음이 일어나지 않을 수도 있는데 그것이 일어났다는 것은 윤리적인 지각이라고 할 수 있다. 윤리적인 지각은 배움, 학습 등의 경험을 통하여 일어나는 것이라고 주장하는 견해가 있지만¹⁵⁾ 정제두는 그렇지 않고 선천적인 것이라고 여겼는데 그것은 맹자에서 비롯되어 주희, 왕수인에게서 공통적으로 나타나는 것이다. 부형을 보고 효제, 우물에 빠지는 어린아이를 보고 불쌍하다고 생각하는 것을 정제두는 知라고 표현한다. 그것은 윤리적인 지각을 의미하는데 그가 스스로 양지의 知字를 지각과 같다고 말하였다.¹⁶⁾ 효제와 측은을 배워서 아는 것이 아니라 안다는 것으로서 경험적

14) 『霞谷集』 권1 『與閔彥暉論辨言正術書』, 018d, 又曰: 見父兄自然知孝弟, 見孺子入井自然知惻隱, 便是良知也

15) 고자는 맹자와의 논쟁에서 인간의 본성을 어느 쪽으로도 훔 수 있는 고리버들과 같고, 의는 나무를 휘어 만든 그릇과 같다고 했다. 따라서 본성으로써 인의를 행하는 것은 고리버들을 가지고 나무그릇을 만드는 것과 같다고 했다.(『맹자』 『고자상』, 告子曰: 性, 猶杞柳也; 義, 猶柎捲也. 以人性爲仁義, 猶以杞柳爲柎捲) 이러한 고자의 주장에 대하여 주희는 인간의 본성에 인의는 없으며 배움을 통하여 그것을 교정해야만 이루어질 수 있고, 그것은 순자의 성악설과 같다고 해석하였다.(같은 책, <주희주>, 人生所吳之天理也. 杞柳, 柎捲, 屈木所爲, 若吳匭之屬. 告子言人性本無仁義, 必待矯揉而後成, 如荀子性惡之說也.) 순자도 마찬가지로 맹자의 성선설을 비판하면서 그것은 인위적인 것이라고 했다(『순자』 『성악편』, 孟子曰: 今人之性善將皆失喪其性故也. 曰: 若是則過矣, 今人之性, 生而離其朴, 離其資, 必失而喪之, 用此觀之, 然則人之性惡明矣, 其善者僞也.)

고자는 본성을 교정하고서 인의가 나타날 수 있다 하고, 순자 역시 그것을 인위적이라고 한 것을 보면 인간이 배움, 학습 등의 경험을 통하여 인의가 나타날 수 있다고 여겼던 것이라고 할 수 있다.

지가 아니라 선천적, 선험적 지라고 생각했던 것이다. 또한 효제와 측은은 도덕적, 윤리적인 지각이기 때문에 그것은 윤리적인 德性知이다.¹⁷⁾

민언휘는 양지와 측은지심에 대하여 왕수인이 先後로 구분했다고 비판한다.¹⁸⁾ 양지가 선, 측은지심이 후라고 왕수인을 해석했던 것이다. 그는 양지와 측은지심을 선후라고 해석할 수 없다는 입장이었다. 왕수인은 어린아이가 우물에 빠지려고 하는 것을 보고 저절로 측은함을 안다고 했는데 그것을 양지라고 했다.

어린아이가 우물에 빠지려고 할 때 저절로 측은하게 느끼는데[知] 그것이 곧 양지이다.¹⁹⁾

윗글에서와 같이 왕수인에게서 윤리적인 덕성지인 측은과 양지의 선후문제는 나타나지 않고 있으며 단지 양자를 같은 것으로 보고 있다.

이에 대하여 정제두는 측은지심과 양지를 선후라고 해석한 것은 왕수인을 오해했다며 민언휘를 반박한다.

측은지심은 사람에게 진실로 있는 양지이다. 오직 이 양지는 능히 측은과 진실로 하나일 뿐이다. 먼저 양지 이후에 측은이라고 한다면 진실로 잘못된 것이다. 지금 먼저 측은 이후에 양지라고 하면 어찌 (의미를) 제대로 파악했다고 하겠는가? ²⁰⁾

이처럼 정제두는 양지와 측은지심을 하나 즉 같다고 주장하고 있다. 측은지심은 어린아이가 우물에 빠지려고 할 때 그것을 보고 불쌍하다고 느끼는 감정이다. 양지와 측은지심이 하나라면 인과의 관계를 어떻게 설정했는지 그것이 중요하다. 맹자는 측은지심을 인에 緣由한다고 했으며²¹⁾ 그것은 인간에게 선천적으로 주어졌다고 했다.²²⁾ 또한 양지를 사고하지 않고도 알 수

16) 『霞谷集』 권1 『答閔彦暉書』, 023a, 蓋表此良知一言, 以明其心德之體, 而又以明其內外皆心, 無外於心者, 故到處皆以良知明之, 今也見其到處皆言良知, 疑其有著意所執也, 且只看其知字之爲同於知覺

17) 왕수인은 덕성의 양지를 『傳習錄』 『答歐陽崇一』, 東京: 부산방, 昭和59년, 德性之良知, 非由於聞見) 말하고, 정제두 역시 덕성을 말한다.(『霞谷集』 권1 『答崔汝和書』甲申, 043b, 以德性之體本然之知, 良知而良能者言之, 則自當與推識之知有間矣) 따라서 본고에서도 덕성지라고 표현한다.

18) 『霞谷集』 권1 『與閔彦暉論辨言正術書』, 018d, 陽明果以惻怛亦因良知而有云爾, 則良知與惻隱, 固不免先後彼此之分矣

19) 『傳習錄』 권상8, 見孺子入井, 自然知惻隱, 此便是良知

20) 『霞谷集』 권1 『與閔彦暉論辨言正術書』, 018d, 若夫惻隱之心, 是人所固有之良知也, 惟此良知爲能惻隱則其實是一而已, 如果先良知而後惻隱則固其爲非矣, 今又先惻隱而後良知, 亦豈爲得耶?

21) 『孟子』 『公孫丑上』, 惻隱之心, 仁之端也 - 端에 대하여 王力은 頂頭, 端頭 혹은 緣由, 端由라고 해석하였다.(『王力古漢語字典』, 北京: 中華書局, 2002년, 868쪽, 頂頭, 頭端. 孟子公孫丑上: “辭讓之心, 禮之端也”引

있는 것이라고 했는데 이 역시 선천적으로 주어졌을 때 가능한 것이다. 따라서 인과 양지는 선천적으로 주어졌다는 데에 공통점이 있다. 그것을 왕수인이 관련을 시켜 양지와 측은지심, 인을 같은 것이라고 했다고 할 수 있다. 이에 대하여 민언휘가 왕수인이 선후, 피차로 구별했다고²³⁾ 비판하자 정제두가 그것이 아니라 하나로서 같은 것이라고 해석하면서 민언휘를 반박했던 것이다. 민언휘의 비판으로 미루어 보았을 때 그 역시 양지와 덕성지는 하나라고 생각하였던 것으로 보이며 따라서 이 부분은 정제두와 뜻을 공감했던 것이었다고 생각된다.

Ⅲ. 感覺知와 德性知의 一原으로서 양지

가렵고 아픈 것도 양지이고, 남을 불쌍히 여기는 것도 양지라고 한다면 양지는 본능적 감각 지이기도 하고 윤리적 덕성지이기도 하다. 그렇다면 양지는 본능적 감각지와 윤리적 덕성지이므로 둘이 되지만 그는 하나라고 한다. 그러나 그것이 가능한 것인가가 문제가 될 수 있지만 정제두에게 그것은 가능한 것으로 나타나는데 왜냐하면 윤리도 본능적인 것으로 여겼기 때문이다. 이것은 왕수인에게도 나타나는 것이므로 그의 영향이라고 할 수 있다. 하지만 왕수인은 덕성의 양지를 見聞에서 기인하는 것이 아니라고 하면서도²⁴⁾, 견문도 양지 用이라고 했다.²⁵⁾ 또한 시비지심을 본능적 감각지라 여기고 그것을 양지라고²⁶⁾ 한 것을 보면 결국 본능적 지는 시비지심이고 그것은 윤리적 덕성지이므로 하나의 양지에서 감각지와 덕성지가 나타날 수 있는 것이다.

정제두에 있어서 양지의 체는 인의예지이고 그 용은 사단이라고 하여 체용으로 정립한다. 그러므로 양지는 하나이지만 감각지와 덕성지가 모두 나타날 수 있는 것이라고 할 수 있다. 왕수인이 견문을 양지의 용이라 했고 “체는 곧 양지의 체이고 용은 곧 양지의 용이다.”²⁷⁾고 한 것으로 미루어 보았을 때 그 역시 양지도 체용으로 구분했던 것으로 생각된다. 다만 정제두에 이르러 보다 정밀하고 체계적으로 양지를 체용으로 정리하여 良知體用圖를 만들었던 것이라고 할 수 있다.²⁸⁾

申爲端由, 緣由.)

22) 『孟子』「公孫丑上」, 仁義禮智, 非由外鑠我也, 我固有之也, 弗思耳矣.

23) 『霞谷集』권1 『與閔彥暉論辨言正術書』, 018d, 陽明果以惻怛亦因良知而有云爾, 則良知與惻隱, 固不免先後彼此之分矣. 민언휘의 저작이 전해지지 않았고, 이것은 정제두가 그의 글을 인용한 것이다.

24) 『傳習錄』권중 『答歐陽崇一』, 德性之良知, 非由於聞見

25) 『傳習錄』권중 『答歐陽崇一』, 168, 見聞亦良知之用也

26) 『傳習錄』권중 『答歐陽崇一』, 不知吾身之疾痛, 無是非之心者也; 是非之心, 不慮而知, 不學而能, 所謂良知也

27) 『傳習錄』권중 『答陸原靜書』, 體即良知之體, 用即良知之用

정제두는 양지체용도에서 가운데 작은 원을 그려 心之性으로서 인의예지를 心之本然, 良知之體라 하였다. 또한 그 밖의 원을 그려 心之情, 心之發로서 사단칠정을 良知之用이라고 하였다.²⁹⁾ 그는 인을 양지의 체, 측은지심을 용이라고 여겼던 것이다. 그는 인간의 마음이 의리를 저절로 아는 것은 눈으로 보고, 귀로 듣고, 입으로 맛을 보는 것과 같다고 한다. 그 역시 덕성지와 감각지를 같다고 한 것이다.

마음이 의리에 대하여 저절로 모르는 것이 없다는 것은 눈으로 빛을 보는 것이나 귀로 소리를 듣는 것이나 입으로 맛을 보는 것과 같아서 잘 모르는 것이 없다. 그 능하지 못한 것이 있다면 욕심이 이를 가리고 버릇이 이를 어둡게 하기 때문인 것이다. 그것은 빛을 보는 것이나 입으로 맡게 하지 못하는 것이니 마음 속에 하나의 사욕이 있어서 리를 가리고 習氣란 것이 이에 따라서 그 본체를 잃게 하는 까닭에 그 가리워지는 것을 버린다면 눈으로 빛을 보는 것이나 입으로 맛을 보는 것과 체를 같이 하는 것이다. 저 是非의 지에는 알지 못하거나 밝지 못한 것이 있지 않으니 역시 인예의가 관통해서 넉넉하게 갖추어지지 않음이 없는 것과 한가지이다.³⁰⁾

윗글처럼 마음의 의리에 대하여 아는 것은 눈, 귀, 입 등의 감각기관으로 대상을 아는 것과

28) 양명학에 내재한 任情從欲의 가능성을 배제하기 위하여 하곡이 양지의 체용구조에 있어서 기본적으로 良知의 체용일원을 인정하면서도 체와 용이 구분되는 점을 보다 명확히 하였다고 한다.(松田弘, 『조선조양명학의 특질과 그 논리구조』 『한국학보』 25집 1981) ; 김교빈, 『하곡철학사상에 관한 연구』(성균관대 박사학위논문 1992) ; 송석준, 『한국 양명학과 실학 및 천주교와의 사상적 연관성에 관한 연구』(성균관대 박사학위논문, 96-100쪽)

반면에 최일범은 “하곡의 양지체용론은 체와 용이 구분되는 점을 강조하지 않았으며, 따라서 양지론 상에서 체용을 구분하여 任情從欲의 가능성을 배제하였다는 견해에는 동의할 수 없다. 오히려 하곡은 양지의 體用一源 구조를 강조함으로써 양지를 다만 지각작용으로만 규정하려는 주자학적 견해를 비판하였다고 생각한다. 그리고 하곡은 양지의 體用一源 구조를 보다 명료하게 설명하기 위해 양명에게서는 볼 수 없는 하곡 특유의 이기론의 체계를 수립하였으며, 이 점이야말로 하곡 양명학의 특색이라고 할 수 있다. 그러므로 하곡의 이기론은 기본적으로 양지론과 별개의 것이 아니며 양명학의 양지론을 보다 정밀하게 전개하려는 시도이다.”라고 위의 견해를 반박하였다.(『霞谷 鄭齊斗의 理氣論 研究』(1)－良知體用論과 관련하여－, 유교사상연구15, 한국유교학회, 2001)

이와 거의 같은 견해로서 김용재는 왕수인이 이기설로써 양지를 설명하지 않았지만 정제두는 리로써 양지를 설명하였고 그것을 통하여 본성의 체, 드러남의 용으로서 체용관계를 도출했다고 해석하였다.(『하곡의 양지론에 대한 고찰』, 유교사상연구10, 한국유교학회, 1998)

29) 『霞谷集』 권1 『答閔誠齋書』, 031d, <良知體用圖>

30) 『霞谷集』 권8 『存言上』, <聖學說>, 237c, 心之於義理, 自無不知, 如目之於色, 耳之於聲, 口之於味, 無不能知者, 其有不能者, 以欲蔽之也習昏之也. 其不能如目之於色, 口之於味之明切者, 心中有一私欲者蔽之, 習氣者因之, 以失其本體也, 去其蔽則與目之於色口之於味, 同體矣. 彼是非之知, 無有不知不明者, 亦與仁禮義之無不貫通具足者一也

같다고 했다. 그러한 지가 양지인 것이다. 또한 시비의 지에는 인의예가 갖추어져 있다는 것이다. 그가 말하는 시비의 지는 시비지심에서 옳고 그름을 판단하는 지이다. 감각기관을 통하여 얻어지는 지 역시 그러한 시비의 지이다. 따라서 그의 시비지심으로 인하여 얻어지는 지는 윤리적인 덕성지 뿐만 아니라 감각기관을 통하여 얻어지는 감각지도 포함된다. 감각지는 본능적인 것이며 덕성지도 그것과 마찬가지로 본능적인 것으로 여겼고 그것을 양지라고 했던 것이다. 따라서 양지 특히 시비지심에서 감각지와 덕성지가 하나 되는 뿌리였다고 할 수 있다. 이 때문에 그는 시비지심의 지를 중요하게 여겼고 이 때문에 인의예가 갖추어져 있다고 했던 것이다. 따라서 그의 양지는 감각지와 덕성지의 일원이었던 것이었다.

IV. 결론

정제두에 있어서 양지와 지각은 하나이며 같은 것이었다. 양지에는 본능적 감각지와 윤리적 덕성지가 있다. 이 점이 맹자와 주희가 양지를 윤리적 덕성지라고 해석했던 것과 구별되는 것이다. 감각지와 덕성지는 다른 것인데도 불구하고 같은 양지라고 한 점이 문제가 될 수 있다. 하지만 그는 양지를 본능적인 감각지이면서 윤리적인 덕성지라고 했다. 병이 들어 아파하고 별레가 물어서 가려워하는 것도 양지이고, 어린아이가 우물에 빠지려고 할 때 측은하게 여기는 것과 부형을 보고 효제를 아는 것도 양지라고 했다. 전지는 본능적인 감각지이고, 후지는 윤리적인 덕성지이다. 양지란 모사하지 않고도 아는 것을 의미하는데 감각지는 물론 덕성지도 그렇다는 것이다. 그는 눈 귀 입 등의 감각기관으로 대상을 보고 듣고 맛을 보는 것은 시비지심에서 나오는 시비의 지라고 했다. 감각기관으로 대상을 인식하는 것은 본능이라고 할 수 있지만 부형을 보고 효제를 아는 것도 양지라고 했는데 이 역시 선천적으로 주어진 것으로서 본능적이라고 할 수 있다. 배움, 학습 등의 경험으로서 아는 것이 아니라 저절로 안다는 것이다. 그러한 시비지심이 바로 양지라고 했으며 결국 양지는 감각지와 덕성지의 같은 뿌리라고 여겼다고 할 수 있다. 양자가 한 뿌리이지만 각각 감각지와 덕성지로 나타났던 것이다. 즉 양지는 뿌리는 하나이지만 작용이 둘로 나타났다고 할 수 있다. 이 때문에 양지를 감각지와 덕성지로 구분하였고 결국 양지는 선천적이고 본능적인 시비지심의 지였던 것이다.

「하곡 정제두의 良知와 知」라는 論文을 읽고

강 희 복(키톨릭대)

저는 동양철학(유학)을 공부하고 있지만 陽明學과 霞谷 鄭濟斗를 전공한 사람은 아니기 때문에, 잘 모르는 입장에서 공부한다고 생각하면서 이 논문을 읽었습니다.

저는 제가 나름대로 이해한 내용을 요약해보고, 몇가지의 질문을 드리려고 합니다.

I. 內容의 要約

鄭濟斗는 良知와 知(知覺)는 같은 것이며, 良知는 본능적 感覺知와 윤리적 德性知의 성격을 모두 가지고 있는데, 뿌리는 하나이지만 그 작용이 두가지로 나타난 것이라고 하였다.

II. 몇가지의 質問

*註11·12·13 : 「公孫丑·上」→「盡心·上」/ 註11 : 二三歲之間 → 二三歲之間

1. “감각기관으로 대상을 인식하는 것은 본능이라고 할 수 있지만 부형을 보고 효제를 아는 것도 양지라고 했는데 이 역시 선천적으로 주어진 것으로서 본능적이라고 할 수 있다. 배움, 학습 등의 경험으로서 아는 것이 아니라 저절로 안다는 것이다”(결론)라고 하였는데,

본능적·감각적/선천적·선험적/인위적·경험적/도덕적·윤리적 등의 개념에 혼란이 있지 않은가?

2. “良知란 『맹자』에 나오는 개념으로서 선천적인 德性知를 의미하며 주희도 그렇게 해석하지만 왕수인에 이르러 德性知 뿐만 아니라 感覺知의 의미로 확장되는데 霞谷 鄭濟斗(1649-1736)에게서도 그렇게 나타난다”(서론)고 하였으며, 또한 “맹자는 배우지 않고도 능히 행할 수 있는 것을 양능, 사고하지 않고도 아는 것을 양지라고 구분하였지만 주희와 왕수인은 모두 그것을 동일시했다는 것이 공통점이다. 결국 맹자의 양능은 주희에 이르러 양지로 동일시되었고 그것이 왕수인에게 계승되었으며 본능적이면서 감각적인 지각도 양지라 했고 그것이 정제두에게로

이어진다”(II-1)고 하였는데,

孟子와 朱熹는 良知를 선천적 德性知로 보는 것은 같지만/孟子는 良知와 良能을 구별하였고 朱熹는 良知와 良能을 동일시하였다는 것이 다르다면, 이를 어떻게 이해해야 하는가?

3. (본능적)感覺知와 (윤리적)德性知의 一原으로서의 良知란 무엇인가?

4. “정제두는 良知體用圖에서 가운데 작은 원을 그려 心之性으로서 인의예지를 心之本然, 良知之體라 하였다. 또한 그 밖의 원을 그려 心之情, 心之發로서 사단칠정을 良知之用이라고 하였다”(III장, 註29)고 하였는데, 그는 四端과 七情을 같은 것으로 보는가?

5. 이러한 문제와 관련하여, 霞谷은 王陽明의 ‘知行合一’은 어떻게 해석하고 있는가?

主靜과 未發의 心體에 관한 정제두의 논변

- 大本의 心體理 논제를 중심으로 -

김 연 재(동국대)

I. 들어가는 말

유가철학에서 윤리도덕관의 가치론적 본령이 자아성찰 및 그에 따른 실천공부에 초점이 맞추어져 있다면, 그 이론적 근간은 주로 인간의 덕성에 관한 해부, 즉 심성론에 있다. 유학자들은 심성론 속에 함축된 인간의 존재론적 강령과 그 본원 및 그 필연성과 타당성을 확보하고 궁극적으로는 이를 실현하고자 했다. 이것이 이른바 ‘道學’의 학술체제이다. ‘도학’은 공맹학(孔孟學)과 그 ‘道統’의식¹⁾이라는 전통 하에서 인간의 존재와 가치를 규명하는 것을 논지로 한다.

유학자들은 우주 본체의 차원에서 인간의 존재를 설명하면서, 다른 한편으로는 인간의 가치를 우주 본체의 차원으로 끌어올림으로써 인간의 본질, 의미 및 의의를 규정했다. 이는 天道와 人道 사이에는 어떤 동일성 즉 ‘天人合德’의 논거가 있다고 보고, 이를 인간이 구현해야 할 보편적 이념으로 삼아 인간의 정체성(identity)을 찾으려 한 것이다. 이 보편적 이념이 바로 천도와 인도의 통일적 원리, 즉 성리학의 대명제인 ‘天人合一’이다. 중국 성리학에서 程朱學의 理學과 陸王學의 心學은 바로 이러한 체계를 추구했던 대표적인 학맥이었다. 이 보편적 이념을 구현하는 방법에서 이 두 학파는 서로 공통점을 지니면서도 그만큼 서로 차이점도 드러난다.

한국 성리학의 경우도 보편적 이념을 구현하는 방법이 중요한 논점이 된다. 그 방법은 인간의 도덕성에 대한 해부, 즉 심성론에 맞추어지면서 四端七情論, 湖洛論爭 등과 같은 이론적 논쟁이 등장한다. 유학자들은 특히 『중용』에서 언급된 “희로애락의 미발을 중이라고 말하고, 이것이 발용하여 모두가 중절함을 화라고 한다”²⁾는 구절을 중요한 전거로 삼았으며, 마음의

1) ‘道統’의식이란 송대의 道統論을 가리킨다. 일반적으로 도통론이란 당나라 韓愈부터 시작되어 송대 유학자들에게 학문의 정통성에 관한 신념을 드러낸 용어이다. 특히 주자학의 계통에서 요순으로부터 시작하여 공자와 맹자에 이르는 聖人の 계보가 송대에 정호와 정이의 정씨형제에게로 이어졌음을 내용으로 한다. 이는 성리학의 본질이 聖學, 즉 성인의 道를 세상에 펼치는 인격수양론과 밀접한 관련이 있다.

특정의 상태에 초점을 맞추어서 그것이 미발인지 혹은 이발인지에 따른 심성론의 논변을 전개했다. 그 내용은 주로 마음의 본체와 그 작용에 관련한 형이상학적인 理氣論으로 발전되었다. 그러므로 마음의 미발, 이발 및 양자의 관계에 관한 이론적 사유는 결국에 한국의 유학사상사에서 일종의 관념론적 토양을 마련했다고 할 수 있다.

본고는 정제두 철학에서 중심문제인 마음 본체에 초점을 맞추고 있다. 그에게 마음 본체에 관한 논변은 미발과 이발 및 양자의 관계에 관한 전통적인 심성론의 이론적 구축에 있다고 할 것이다. 본고에서는 정제두가 마음 본체를 어떻게 해명하고 있으며, 그 논점이 무엇인지를 밝히고자 한다. 여기에는 정주학과 양명학의 관계, 즉 계승과 극복의 과정이 반영되어 있으며, 당시의 한국 성리학의 문제의식과 그에 대한 발전적 논변의 노정이 드러나 있다고 할 것이다. 이는 정제두의 심학을 특징화하는 중요한 논거가 될 뿐만 아니라 이른바 ‘천인합일’의 성리학적 이념을 정당화하는 방식과 그 구현방법을 밝히는 좋은 사례가 될 것이다.

II. 生命觀과 生理의 존재론적 토대

정제두는 마음의 속성을 설명하는 데에 생명관을 제시한다. 그의 생명관은 양명학의 생명관의 맥락, 즉 ‘전일적 기가 유통한다’(一氣流通)는 생명성의 방식에 기초하고 있다.³⁾ 그는 생명체가 존속하는 방식을 ‘생리’ 개념⁴⁾으로 해석하고 이것이 마음의 존재론적인 단초라고 생각한다.

2) 『中庸』: 喜怒哀樂之未發, 謂之中; 發而皆中節, 謂之和.

3) 왕양명은 하늘과 땅에는 氣의 움직임이라는 변화가 존속한다고 본다. 이는 바로 생명이 발휘되는 방식으로서 인간을 포함한 우주만물 전체가 이것으로써 하나의 본원과 원천을 형성하고 있다. “나의 영명함이 바로 하늘과 땅 그리고 귀신의 주재이다. … 하늘과 땅, 귀신 및 만물이 나의 영명함을 떠나면 하늘과 땅, 귀신 및 만물은 없다. 나의 영명함이 하늘과 땅, 귀신 및 만물을 떠나면 또한 나의 영명함도 없다. 이와 같이 바로 전일적 기가 유통하는(一氣流通) 것이니, 어떻게 그것들과의 간격이 있을 수 있겠는가?”(『王陽明全集』卷三, 『語錄三·傳習錄下』, 我的靈明便是天地鬼神的主宰. …… 天地鬼神萬物, 離却我的靈明, 便沒有天地鬼神萬物了. 我的靈明, 離却天地鬼神萬物, 亦沒有我的靈明. 如此, 便是一氣流通的, 如何與他間隔得?) 여기에서는 우주만물 전체는 기본적으로 생명을 바탕으로 하는데 그것을 ‘영명’의 ‘기’라고 부른다. 그러한 ‘기’가 하늘과 땅 및 만사만물 속에 유통하고 있다는 점에서 바로 우주라는 원초적 동일성(同一性)과 정체성(整體性)을 전제로 한다. 그는 특히 인간이 삼라만상 속에 있는 한 존재라는 근거와 타당성은 바로 ‘영명’의 ‘기’에 있으며, ‘영명’의 ‘기’야말로 우주와 인간과의 관계를 설명할 수 있는 근거가 된다는 것이다. “대개 하늘과 땅 및 만물과 사람은 원래 일체이다. 그 관건이 되는 가장 정교한 곳이 인간마음의 한 점의 영명함이다.”(『王陽明全集』卷三, 『語錄三·傳習錄下』, 蓋天地萬物與人原是一體. 其發竅之最精處, 是人心一点靈明.) ‘영명’의 ‘기’는 인간에 있어서 생명성의 실체가 되는데 그 중에서도 마음이 그 실체의 소재가 된다.

4) 정호는 ‘봄의 의의(春意)’, ‘생명의 의의(生意)’, ‘생명의 이치(生理)’ 개념을 제시했다. 이 개념은 만사만물

한 덩어리의 생기의 으뜸과 한 점의 영명하게 밝은 정기란 그 하나의 생리가 마음에다 집을 짓고 中極에서 뭉친 것이다.⁵⁾

그는 인간의 마음이 우주만물의 본원이자 원천인 생기와 정기로 이루어지며, 이것은 생리, 즉 생명성의 원리가 마음속의 中極에 자리잡고 있는 것으로 본다. 그러므로 그는 다음과 같이 말한다.

그 體가 될 때에는 진실로 순수하여 본래 지닌 속마음에 각각 법칙이 있지 않는 것이 없다. 이것이 곧 내 몸을 낳아 준 생명의 뿌리인 것이며 이른바 본성이다.⁶⁾

생명성의 원리는 인간에게 순수한 본체의 원칙으로서, 이것이 바로 인간본성을 형성한다는 것이다. 그는 生理의 성격을 『주역』의 우주생성관, 『맹자』의 성선설, 『중용』의 천명관의 맥락에서 파악하며 우주의 본원과 생성의 이법을 발휘하는 것으로 본다.

다만 그 생리로서 말한다면 타고난 것을 본성이라고 하고, 이른바 천지의 큰 덕은 생이라고 하는 것이다. 오직 그 본래 지닌 마음만이 있는 까닭에 말하자면 性善이라고 하는 것이며 이른바 천명을 본성이라 하고 도라고 한다. 그것은 실제로 하나이다.⁷⁾

우주의 본원과 생성의 이법은 천명, 본성, 심지어 性善의 내용도 포괄하는 것이다. 특히 성선의 내용과 관련하여 그는 인간의 존재론적인 문제를 마음이라는 동일한 본원과 원천으로 귀결시킨다. 그러므로 그는 다음과 같이 말한다.

마음의 理는 본래 허무하고 적막한 것이다. 이것이 靜하여 그 체가 있지 않은 것을 至善이라고

의 본성과 그 변화의 이치를 설명한 것이다. 특히 그는 ‘생명의 이치’를 인간의 존재에서는 ‘인애의 리(仁愛之理)’에 상당하다고 본다. 이러한 생명의 타고난 이치 즉 ‘天理’가 인간과 천지만물을 융합시켜 정체성(整體性)을 확보하는 근거 즉 우주의 근원을 형성하는 것이다. 이것을 그는 생명의 이법으로 관념화시켜서 “인한 사람은 하늘과 땅 및 만물을 한 몸으로 생각하니 자기 자신이 아님이 없다.”(『河南程氏遺書·二先生語二上』卷第二上: 仁者以天地萬物爲一體, 莫非己也.)라고 주장한다. 그는 ‘생명의 이치’는 인간본성 중에서 仁의 덕성에 있고, 이러한 의미에서 인간과 천지만물이 일체가 된다고 주장한다. 이것이 이른바 識仁論인데, 결국에 심학의 이론체계 즉 心本論의 토대를 마련했다.

5) 『存言上』, 「一點生理說」: 一團生氣之元, 一點靈昭之精, 其一箇生理者, 宅竅於方寸, 團圓於中極.

6) 『存言上』, 「一點生理說」: 其爲體也, 實有粹然本有之衷, 莫不各有所則. 此卽爲其生身命根, 所謂性也.

7) 『存言上』, 「一點生理說」: 只以其生理則曰生之謂性, 所謂天地之大德曰生, 惟以其本有之衷, 故曰性善. 所謂天命之謂性, 謂道者. 其實一也.

말한다. 『주역』에서 말한 “적막하여 움직이지 않는다”는 구절, 『예기』에서 말한 “사람이 태어날 때는 고요하다”는 구절, 주렴계가 말한 “태극은 본래 무극이고 誠은 함이 없으니 幾와 덕의 근본이 된다”는 구절은 단지 이것이 理일 뿐이니, 실제로는 生理가 되는 것이며 그 나오는 바에 근원하는 것은 천명이다. 그 천명이 되는 것은 이 仁인 것이다.⁸⁾

정제두는 ‘생리’ 개념을 인간이 우주와 이루는 혼연일체의 형이상학적 논거로 삼는다. 즉 궁극적 실체인 생명의 이치로서의 기가 우주 속에 유통한다는 의미에서 인간은 모든 존재 및 그 속성과 존재론적으로나 인식론적으로 일체적 관계를 가질 수 있는 것이다. 그러므로 인간의 정수인 마음은 생명의 원천이 될 뿐만 아니라 인간존재의 실체가 된다. 이는 陸王學에서 거론되는 심본론의 논지와 일치한다. 이것이 마음은 인간의 존재와 의의를 고양시킬 수 있는 가장 본원적인 것(大本)이라는 ‘天人一本’의 심학적 근거인 것이다.

III. 體用觀과 本心の 全一論的 특징

마음의 본체에 관한 정제두의 논변은 『태극도설』의 우주생성관을 중심으로 한 程朱學과 양명학의 체용관 속에서 이해될 수 있다. 그는 마음 본체의 문제를 논하는 데에 程朱學 계열의 전통적인 성리학적 세계관에 입각하여 태극과 음양의 관계를 설정한다. 그 성리학적 세계관이란 바로 우주생성관을 바탕으로 한 것으로서, 하늘과 땅의 문리 즉 세상의 모든 만사만물의 본원과 생성 및 그 변화를 반영한 것이다.

우선, 『태극도설』의 우주생성관은 『주역』의 易道에까지 거슬러 올라갈 수 있다. 『주역』의 易道는 우주의 본원으로부터 만사만물에 이르기까지의 변화과정을 토대한다. 『역전』에서는 다음과 같이 말한다.

역에는 태극이 있고, 이것이 양의를 낳고 양의가 사상을 낳고 사상이 팔괘를 낳고 팔괘가 길흉을 정하고 길흉이 크나큰 업적을 낳는다.⁹⁾

이것은 점서(占筮)법의 시초(蓍草)를 셈하는 내용에서 괘상(卦象)의 근원과 그 전개 방식 등을 설명한 것이다. 철학자들은 이 방식을 추상화하면서 태극 개념을 우주 혹은 세계의 본원

8) 『存言上』, 『心理本虛寂』: 心理本虛寂然. 是靜, 無有其體謂之至善. 易所謂寂然不動, 記所謂人生而靜, 周子所謂太極本無極, 誠無爲爲幾德之本, 惟是理也. 實爲生理而源其所出是命也, 而其所爲命者, 是仁也.

9) 『周易』, 『繫辭上傳』: 易有太極, 是生兩儀, 兩儀生四象, 四象生八卦, 八卦定吉凶. 吉凶生大業.

으로 간주하고 태극으로부터 음양 혹은 오행에로의 분화과정에서 세계의 생성과 변화의 문제를 유추해내었다. 이는 우주 혹은 세계가 끊임없이 움직이는 본원적인 생명성을 지니고 있음을 함축하는 것으로서, 자연계의 신진대사의 원리를 터득해서 나온 산물이라 할 수 있다. 또한 이는 시공간의 연속적인 과정 속에서 역동적이면서도 구체적인 변화의 원리를 상징화한 것이라 할 수 있다. 따라서 태극 개념과 그 분화의 과정은 성리학적 세계관을 구축하는 데에 이론적 사유방식의 전환, 즉 우주생성관으로부터 우주(혹은 태극)본체론으로 발전하는 데에 중심점이 되었다.

한당시대에는 ‘태극’ 개념이 미분화된 ‘원기(元氣)’의 의미로 사용되기 시작하면서 ‘태극’ 개념과 그에 따른 범주를 철학적 논의의 중심으로 등장했다. 그 이후 철학자들은 자신들의 이론 체계를 논증하거나 재해석을 하는 과정에서 ‘태극’ 개념과 그에 따른 범주를 단초로 삼았던 것이다. 그것은 왕필로부터 시작된 본체론의 사유방식의 단초를 제공했고 그럼으로써 자연스럽게 세계관을 해석하는 관건이 되었다. 특히 북송오자(北宋五子), 그 중에서도 주돈이의 『태극도설』을 기점으로 하면서 四書의 도덕윤리적 내용을 체계적으로 해석하려는 풍조 속에서 철학자들은 유가의 도덕철학의 성격과 특징을 밝히고 그 본령이 되는 심성론의 구조와 그 원리를 규명하고자 했다. 이것은 철학적 논점들, 이를 테면 도(道), 천리(天理) 혹은 리(理), 기(氣), 성(性), 심(心), 정(情) 등과 밀접하게 관련되어 진행되었다.¹⁰⁾

주돈이는 『태극도설』에서 우주의 본원과 전개방식에 초점을 맞추고 이를 음양의 원리로써 설명한다.

무극이면서 태극이다. 태극이 움직여 양을 낳고 고요하여 음을 낳는다. 고요함이 끝에 이르면 다시 움직인다. 한번 움직이면 한번 고요하여 서로 그 뿌리가 된다. 그것은 음으로 나뉘고 양으로 나뉘어 양의兩儀가 세워진다. 양은 변하고 음은 합하여 수, 화, 목, 금, 토를 낳는다.¹¹⁾

그는 ‘무극’을 근본으로 한 태극이 동과 정(靜)의 양태를 통해 음과 양의 ‘기’를 드러난다고 본 것이다. ‘무극’을 시작으로 하여 ‘태극’, ‘음양’ 및 ‘오행’의 단계는 만사만물의 생성 혹은 변천의 과정을 보여준다.

주희는 이러한 동정의 양상과 음양의 분화과정을 자신의 太極動靜觀에 적용한다. 그는 다음과 같이 말한다.

10) 金演宰, 『宋明理學和心學派的易學與道德形上學』의 서문(中國文史出版社, 2005. 05)을 참조하기 바람.

11) 『周濂溪集』卷一, 『太極圖說』: 無極而太極. 太極動而生陽, 動極而靜, 靜而生陰, 靜極復動. 一動一靜, 互爲其根, 分陰分陽, 兩儀立焉. 陽變陰合, 而生水火木金土.

태극에 동과 정이 있다는 것, 이는 천명의 유행이자 이른바 “한번 음하고 한번 양하는 것을 일러 도라고 한다”는 말이다. …… 그러므로 그 드러난 것을 보면, 동과 정이 때가 다르고 음과 양이 위치가 다르나 태극이 존재하지 않음이 없다. 그 음미한 것을 보면, 한데 응어리진 양태를 하고 있는 것 같지만 동정과 음양의 理가 이미 진실로 그 속에 갖추어져 있다.¹²⁾

태극과 음양 혹은 동정은 형이상적 道와 형이하적 器의 구분처럼 명확한 관계를 지닌다. 태극은 天命 혹은 天道の 이치로서, “體用一源, 顯微無間”의 방식에 따르면 한번 음하면 한번 양하거나 혹은 한번 동하면 한번 정하는 양상의 과정 속에서 자신을 발휘한다. 이러한 의미에서 태극은 음양 혹은 동정과 같은 변화의 양상이 될 수 없고 그 변화의 양상을 포괄하는 理가 되는 것이다. 그러므로 그는 다음과 같이 말한다.

태극 자체는 動과 靜을 함유한 理이지만 그러나 動과 靜으로써 體와 用을 구분할 수는 없다. 대개 靜은 태극의 體이고 動은 태극의 用이다.¹³⁾

태극은 動과 靜의 구분이 없는 본원적 理이지만, 體와 用의 관계에서는 동과 정이 양상으로 드러난다. 여기에는 체와 용의 관계로써 본체와 그 유행의 논리적 과정을 설명한 것이다. 이것이 주희의 본체론의 내용이다.

반면에 왕양명은 태극의 체용관을 다음과 같이 서술한다.

태극의 낱고 낱는 리는 오묘한 작용은 멈추지 않지만, 항상된 본체는 변하지 않는다. 태극의 낱고 낱음은 음과 양의 낱고 낱음이다. 그 낱고 낱음 중에서 오묘한 작용이 멈추지 않음을 가리켜서 動이라 하며 양의 생성이라고도 하는 것이지 동한 후에 단지 양을 낱는 것만을 말하는 것이 아니다. 그 낱고 낱는 중에서 항상된 본체가 바뀌지 않는다는 것을 가리켜 靜이라 하며 음의 생성이라고도 하는 것이지 정한 후에 음을 낱음을 말하는 것이 아니다. …… 음과 양은 하나의 기인데, 하나의 기는 구부러지면 펴져서 음과 양이 된다. 동과 정은 하나의 리인데, 하나의 리가 숨고 나타나고 하여 동과 정이 된다.¹⁴⁾

12) 朱熹, 『太極圖說解』: 太極之有動靜, 是天命之流行也, 所謂一陰一陽之謂道. …… 是以自其著者而觀之, 則動靜不同時, 陰陽不同位, 而太極無不在焉. 自其微者而觀之, 則沖穆無朕, 而動靜陰陽之理, 已悉具于其中矣.

13) 『朱子語類』卷94: 太極自是涵動靜之理, 却不可以動靜分體用. 蓋靜太極之體也, 動即太極之用也.

14) 『王陽明全集』卷二, 『語錄二·傳習錄中』, “太極生生之理, 妙用無息, 而常體不易. 太極之生生, 即陰陽之生生. 就其生生之中, 指其妙用無息者而謂之動, 謂之陽之生, 非謂動而徒生陽也. 就其生生之中, 指其常體不易者而謂之靜, 謂之陰之生, 非謂靜而后生陰也. …… 陰陽一氣也, 一氣屈伸而爲陰陽. 動靜一理也, 一理隱顯而爲動靜.”

이는 물론 程朱學의 관점과 맥을 같이 한다. 즉 태극을 우주의 생명理法으로 간주하고 태극의 리와 음양의 관계를 본원과 그 생성으로 간주한다. 왕양명은 태극의 ‘남고 낡는 리’에 초점을 맞추어 그 변화의 원칙에 주목하고 있다. 그러나 양명학의 관점은 정주학의 관점과는 차이가 있다. 그에게 태극의 변화원칙은 정과 동의 ‘리’에 따라 음과 양의 ‘기’가 끊임없이 전환 혹은 변환하는 것이다. 이것이 바로 이른바 양명학 고유의 體用觀이다.¹⁵⁾

주희와 왕양명의 體用觀에 관해 정제두는 『선천후천도설』에서 다음과 같이 비교한다.

예를 들어, 주자의 주를 보면 동과 정으로써 때를 달리하는 것은 체와 용이 양끝이 되기 때문이다. 그 유행의 순환에서는 오히려 건과 곤, 남과 녀의 대대로 말할 수 있으나 형태가 나누어진 곳에서는 통하지 못한다. 예를 들어, 왕양명의 설은 동과 정으로 하나의 리로 삼고 체와 용을 하나의 사(事)로 삼는다. 그러므로 건과 곤에서 대대가 되는 것에서는 통하지 않은 것이 없다. 다만 동과 정으로써 양이 생겨나고 음이 생겨난다고 한다. 여기에서 아마도 동과 정 차이가 있지 않은가하고 의심하는 것은 마치 음과 양이 구부러지면 펴지는 것이 때를 달리하는 것과 같다.¹⁶⁾

그는 기본적으로 주희의 체용관과 왕양명의 체용관 모두 ‘대대(待對)’라는 본체론적 관계를 설명한 것이라고 본다. 그러나 그는 주희의 체용관으로는 만사만물의 구체적인 현상들을 모두 설명할 수 없다고 보고, 왕양명의 체용관에 따라야 비로소 그것들을 설명할 수 있다고 생각한다. 그의 견해에 따르면, 주희는 때에 따른 동정의 변화라는 것이 체와 용의 구별하고 그것을 양극으로 하여 ‘유행’의 과정을 설명하는 반면에, 왕양명은 동정의 원리(理)가 체와 용의 구체적 방식(事)으로 발휘된다는 것이다.

정제두는 양명학의 맥락에서 자신의 體用觀을 제시한다. 그는 본체가 태극과 음양동정, 중정 인의와 주정, 체와 용, 리와 기, 미발과 이발, 감응과 미감응과 같이 이분법적으로 발현되는 것이 아니라 동일한 근본을 지니면서 일체를 구성한다고 본 것이다. 이 일체의 근본을 ‘주정’, ‘하나’, ‘정의 체’로 표현한다. 그는 다음과 같이 말한다.

동과 정이란 태극 본체 상의 체와 용이다. 만약 체와 용을 음과 양이라고 한다면, 이것은 동과

15) 필자의 논문, 『왕양명 도덕철학의 역리(易理)적 토대—‘수시치양지’(隨時致良知)와 내심수양의 본체론적 원리』(동양철학 제22집, 2004. 12)를 참조하기 바람.

16) 鄭齊斗, 『河洛易象』, 『先天後天圖說』: 如朱注則以動靜異時, 體用兩端, 而然於流行循環, 猶可說於乾坤男女對待, 分形處不可通. 如王說以動靜爲一理, 體用爲一事, 於乾坤對待無不通, 但以動靜爲陽生陰生, 恐疑動靜之異, 如陰陽屈伸異時也.

정에 때가 있는 것이 아닌가하는 의혹이 생긴다. 체와 용을 두 가지 일이라 한다면, 아마도 본체가 없는 곳이 없다는 뜻을 잃어버릴 것이다.¹⁷⁾

그는 태극 본체가 운행되는 체와 용의 관계를 동과 정으로 보고 그 본체의 분화의 단계를 음과 양으로 본다. 동과 정은 본체의 양상이므로 항상 존재하고, 음과 양은 때에 따른 순환의 방식을 진행한다. 이것은 동과 정이 리가 태극이라는 본원 혹은 본체에 함유되어 있는 체와 용의 방식이라는 의미가 함축되어 있다. 그러므로 그는 다음과 같이 말한다.

용이지만 그 속에 체가 있으니 또한 이 체가 아닌 것이 없다. 체와 용은 동일한 근원이고 병행된다. 만일 신묘한 작용을 양이 생성되는 것으로 보고 항상된 본체를 음이 생성되는 것으로 보아 체와 용을 음과 양으로 나누면, 이것은 막히게 되어 분명치 않게 된다. 왜냐하면 음과 양은 비록 서로 근원이 된다고 말하지만 그 기는 실제로 순환이 있고 정해진 때가 있고 형체를 나누어 각각 때가 있다.¹⁸⁾

이 단락에서 관건은 “체용일원”의 논점이다. 그것은 동과 정은 본체가 되면서도 또한 그 발용을 지니고 있다. 이 발용 상에서 음과 양의 기가 드러나는 것이다. 정제두는 동과 정은 ‘리’를 본체로 하면서 ‘사’를 발용으로 하는데, 그럼에도 불구하고 동과 정, 음과 양 사이에 간극은 본질적으로 없다고 생각한다.

주돈이의 『태극도설』에는 “태극은 움직여 양을 낳고 동이 극에 이르면 정하여 음을 낳고 정이 극에 이르면 다시 동한다”¹⁹⁾는 구절이 있다. 정제두는 이 구절을 해석하면서 태극의 본체와 그 유행에 따라 음양, 동정 및 그 양자의 관계를 설명한다.

대개 동과 정이라는 것은 체와 용으로서, 구부러지는 것과 펴지는 것의 구분은 없으며, 음과 양이 구부러지면 펴지는 것을 막론하고 존재하지 않는 것이 없다. 거기(태극도설)에서 말하기를, 음과 양은 하나의 기이고, 하나의 기가 구부러지면 펴져서 음과 양이 된다. 동과 정은 하나의 리이다. 하나의 리가 숨으면 드러나 동과 정이 된다. 이것은 마땅히 하나의 기가 구부러지면 펴져서 음과 양이 되고, 하나의 리가 숨으면 드러나서 동과 정이 된다고 말한 것이다.²⁰⁾

17) 『河洛易象』, 『先天後天圖說』: 動靜者太極本體上體用也. 若以體用爲陰陽, 則是疑於動靜有時矣. 體用二物矣, 恐失本體之無所不在者矣.

18) 鄭齊斗, 『河洛易象』, 『先天後天圖說』: 用而體在其中, 則亦無非是體也. 體用一源並行矣. 若以妙用爲陽生, 常體爲陰生, 以體用分爲陰陽, 則拘而不明. 何者, 陰陽雖曰互根, 其氣實有循環有定時, 分形而各有時矣.

19) 周敦頤, 『太極圖說』: 太極極動而生陽, 動極而靜, 靜而生陰, 靜極復動.

그는 태극이 드러내는 체와 용의 방식을 동과 정으로 생각하고, 태극의 ‘리’에 따라 음과 양을 때에 따른 분화된 ‘기’로 간주한다. 그는 주희와 달리 동정과 음양을 구분면서 왕양명처럼 동과 정은 본체의 ‘리’로서 그것이 발현되는 ‘기’를 음과 양으로 본다.

만일 이와 같다면 체와 용을 진정으로 음과 양에 속하게 하는 것이다. 신묘한 작용과 항상된 본체는 이 리의 체와 용으로서, 오로지 본체를 가리키는 것뿐이다. 이를테면 음과 양이 구부러지면 퍼지는 것이 기의 순환이므로, 이는 모두 용이다. 그러나 이를 체와 용으로 나눌 수는 없다. 음이 구부러지면 양이 퍼져서 닫히면 열리는 것이 유행함에는 이 리의 용이 아닌 것이 없다.²¹⁾

그는 일단 음양의 氣와 동정의 理를 구분하여 언급한다. 그렇다고 그는 동정과 음양 혹은 ‘리’와 ‘기’를 체와 용으로 양분하지 않는다. 동정의 ‘리’는 본체와 발용 혹은 항상된 본체(常體)와 신묘한 작용의 영역을 모두 포함한 반면에, 음양의 ‘기’는 신묘한 작용(妙用)의 영역에 속한 것으로 본다. 이러한 점에서 그는 체와 용의 관계는 바로 태극의 ‘리’에서의 체와 용의 관계, 즉 동정의 ‘리’는 본체이면서도 음양의 ‘기’라는 발용으로 드러난다는 것이다. 그는 동과 정, ‘리’와 음양의 ‘기’의 관계를 체와 용의 관계 속에서 설정하면서도 그 본질상에서는 동과 정, ‘리’에 체와 용의 관계가 모두 포함한다고 생각한다. 그는 다음과 같이 말한다.

그러므로 동과 정이 비록 음과 양에 각각 속하는 것 같지만, 실제로는 나누어진 바가 없다. 다만 동하면 다시 정하며 정하면 다시 동하므로, 체와 용이 동일한 본원이고 병행할 뿐이다. 만약 그것을 일러 동과 정을 바로 음양이나 사시와 같이 앞뒤의 순서에 따라 번갈아 바뀌고 교대하는 것이라면, 그것은 본체를 직접적으로 가리켜 말한 것이 아니다.²²⁾

음양과 사시와는 달리, 동과 정은 본체의 양상을 가리킨다. 즉 “다만 동하면 다시 정하며 정하면 다시 동하므로 체와 용이 동일한 본원이고 병행할 뿐이다.” 여기에서 동과 정, ‘리’의 관계는 ‘체용일원’이라는 일종의 ‘대대(待對)’의 관계에 있으며, 그 논거는 역시 왕양명의 본체론적

20) 鄭齊斗, 『河洛易象』, 『先天後天圖說』: 蓋動靜者體用也, 非屈伸之分也. 無陰陽屈伸, 而無不在者也. 其曰陰陽一氣也, 一氣屈伸而爲陰陽, 動靜一理也, 一理隱顯而爲動靜. 當曰一氣屈伸而爲陰陽, 一理隱顯而爲動靜.

21) 같은 책, 같은 편: 若如是, 則是以體用眞屬陰陽矣. 妙用常體是理之體用, 專指本體也. 如陰陽屈伸則是氣之循環, 皆是用也. 不可以分於體用也. 陰屈陽伸翕闔流行者, 無非是理之用也.

22) 위의 글: 故動靜雖若分屬陰陽, 而實無所分, 只是動而復靜, 靜而復動, 體用一源並行耳. 若以謂之先後次序而互還交易, 直如陰陽四時, 則非直指本體之言也.

방식에 있다. 체용관에서 도출된 그의 본체론적 사유는 기본적으로 주희의 태극동정관에 의거하면서도 양명학의 입장으로 한 걸음 더 나아간 것이라 볼 수 있다.

IV. 中和觀과 心卽理의 본령

정제두는 『태극도설』의 ‘主靜’ 개념과 『중용』의 ‘未發의 中’ 개념에 함축된 내용을 중심으로 하여 인간 마음속에 본체가 의미하는 내용을 서술했다. 우선, 주돈이는 다음과 같이 말한다.

성인은 중정과 인의로써 그것을 정하고(지주: 성인의 도는 인의와 중정일 뿐이다) 고요함을 위주로 하여(지주: 무욕이므로 고요하다) 인극을 세운다.²³⁾

특히 성인聖人は 인간의 행위가 선을 따르고 악을 없애기 위해 중정中正과 인의仁義의 준칙, 즉 人極은 무극의 진수를 바탕으로 하여 음양과 오행의 정수에서 나온다는 것이다.²⁴⁾

정제두는 무극으로서의 태극이 동정 혹은 음양과의 관계에 기반한 것처럼 성인이 확립한 인도人道는 중정中正과 인의仁義의 준칙에 있다고 본다. 이러한 준칙을 체현하는 것은 본체가 갖는 의미, 즉 정靜이나 극極에 있으며 이것이 무극과 같은 본체에 해당한다고 본다. 이는 우주 생성론으로부터 본체론적 함의를 설명한 것이다. 그러므로 그는 다음과 같이 말한다.

지금 만약 전적으로 靜을 체라고 하고 理라고 하며 동을 용이라 하고 器라고 하는 것처럼, 항목을 나눈다면, 음양과 동정을 말하면서도 그 태극이 잃어버린 것이며, 중정과 인의를 말하면서도 그 主靜을 잃어버린 것이며, 靜이 虛하고 動이 直한 것을 말하면서도 그 하나임을 잃어버린 것이며, 動하는 것도 역시 定하고 靜하는 것도 역시 定한다는 것을 말하면서도 역시 그 定의 體를 잃어버린 것이며, ……²⁵⁾

23) 『周濂溪集』卷1, 『太極圖說』: 聖人定之以中正仁義(自注: 聖人之道, 仁義中正而已矣), 而主靜(自注: 無欲而靜), 立人極焉.

24) 이를 음과 양으로 설명하면, 인仁은 양에 속하고 의義는 음에 속한다. 또한 오행으로 설명하면, 인仁은 목木에 속하고 의義는 금金에 속하고 중中은 화火에 속하고 정正은 수水에 속한다. 이러한 것들 모두는 무극을 근본으로 하는 태극에서 나온다고 할 수 있다. 朱伯崑의 『易學哲學史』(北京: 昆侖出版社, 2005) 2권, 107-111쪽을 참조할 것.

25) 『存言上』, 『太極主靜中庸未發說』: 今若專以靜爲體爲理動爲用爲器, 如是分節, 則言陰陽動靜而失其太極, 言中正仁義而失其主靜, 言靜虛動直而失其一者, 言動亦定亦而失其定體, ……

그는 기본적으로 체용의 범주를 통해 人極의 全一論의 구조를 밝히고자 했다. 人極의 정수를 인간의 본질적인 문제로 전환한다. 그는 道와 器의 형이상학적 범주에 따라 인간의 본성과 마음의 상관성을 다음과 같이 말한다.

마음이란 본성의 器이며, 본성이란 마음의 道이다. 그 전체를 말한다면, 마음이라고 말하고, 그 본연을 말한다면 본성이라고 말한다. 마음을 말한다면 본성이 여기에 있는 것이며, 본성을 말한다면 마음이 여기에 근본한다.²⁶⁾

그가 보건대, 본성은 마음의 본질이고 마음은 본성을 담지한다는 것이다. 그에게 마음은 도덕적 가치의 근원인 본성을 수용하는 주체의식의 바탕이 된다. 이는 그의 심본론의 본체론적 특징으로서, 양명학 계열의 필연적인 이론적 귀결점이라 할 수 있다. 주자학의 경우와는 달리, 정제두는 인간의 본성과 마음의 일체성을 제시한다. 그는 리의 체와 용을 마음의 문제로 귀결시켰다.

『약기』에서 말하기를, “사람이 나서 靜한 것은 하늘의 본성이고, 외물에 감응하여 움직임은 성의 욕망이다. 외물에 이르러 알고 알고 난 다음에야 좋고 싫음이 드러난다는 것이다.” 여기 앞의 앞이라는 글자는 체[마음의 본래 밝은 것]이다. 그 뒤의 앞이라는 글자는 용[외물에 발하여 그것을 알고 깨닫고 하는 것]이다. 良知가 비록 체와 용으로 나뉘지만 그것은 결국에 하나의 마음일 뿐이다.²⁷⁾

그는 맹자의 양지는 본체의 양지인 반면에, 왕양명의 양지는 본체와 발용을 모두 거론한 것으로 보고 있다.²⁸⁾ 정제두 자신은 마음이 체와 용의 방식 상의 차이일 뿐 실제로는 모두

26) 『存言下』, 『性之體用』: 心者性之器, 性者心之道, 語其全體則曰心, 言其本然則曰性. 言心性在焉, 言性心本焉.

27) 『書類』, 『答閔誠齋書』: 樂記曰, 人生而靜, 天之性也. 感於物而動, 性之欲也. 物至知, 知然後好惡形焉. 其上智字是體[心之本明者], 下知字是用[就其發於物, 知此覺此者].

28) 왕양명은 체용관을 인간의 본심 즉 良知에도 그대로 적용시키고 있다. 이를 위해 그는 특히 『중용』의 ‘미발(未發)의 중(中)’과 『역진』의 ‘적연감통(寂然感通)의 논점에 입각하고 정이천의 ‘理’와 ‘事’의 상관관계를 도입하여 양지의 운용방식의 논거를 제시한다. “미발의 중이 양지인데, 앞과 뒤 안과 밖의 구분이 없어 혼연일체가 되는 것이다. 사가 있고 없음은 동과 정을 말할 수 있지만 양지는 사가 있고 없음을 구분하지 않는다. 적연과 감통이 동과 정을 말할 수 있지만 양지는 적연과 감통을 나누지 않는다. 동과 정이라는 것은 마주치는 바의 때이다. 마음의 본체는 진실로 동과 정을 나누지 않는다.”(『王陽明全集』卷二, 『語錄二·傳習錄中』, 未發之中, 卽良知也, 無前后内外, 而渾然一體者也. 有事無事可以言動靜, 而良知無分于有事無事也. 寂然感通可以言動靜, 而良知無分于寂然感通也. 動靜者, 所遇之時. 心之本體, 固無分于動靜也.) 양지는 ‘미발의 중’의 속성을 지닌 마음의 본체이다. 그것은 동과 정이 ‘때’에 따라 변화하는 방식에

양지 본체라는 말로 대변된다고 본다.

본체를 가리키는 것으로써 말하면 양지라고 하는데, 이는 마음의 본체로서 미발의 중이 이것이다. 그것을 발용을 가리켜 말하면 양지라고 하는데 이는 선을 알고 악을 아는 것이 이것이다.²⁹⁾

그는 마음의 본연으로서의 양지의 구조를 본체론적 방식으로 서술한다. 즉 마음의 미발과 이발을 양지의 체와 용으로 해석한다. 여기에는 본원의 관점에서 보면 마음의 본체인 양지로 귀결되는 반면에, 그 체와 용의 관점에서 보면 미발과 이발의 양상으로 전개된다. 이것은 마음의 본체와 그 활동은 서로 분리 혹은 구분되지 않는 즉 본체가 선악의 판단과 같은 작용을 진행하는(至) 방식에 입각하고 있음을 강조하는 것이다. 이를 왕양명의 ‘치양지’ 관념으로써 설명하자면, ‘치’는 본심과는 구별되는 지식의 획득과 같은 외적 혹은 인위적 행위를 가리키는 것이 아니며 또한 먼저 양지라는 내면이 있고 그런 다음에 그것이 외적으로 발휘하는 것과 같은 일종의 내면과 외면의 양분법적 구조 혹은 방식이 있는 것이 아니다. 그는 마음상의 體用의 본질적 내용을 ‘미발의 중’이라는 심리상태와 ‘이발의 화’라는 심리상태를 동일선상에서 이해함으로써 마음의 본체와 그 함양의 공부의 공부가 일체가 된다고 생각한 것이다.³⁰⁾

그는 주희가 말한 본체로서의 완전한 理가 미발의 본질에만 천착한 결과이고 희로애락의 마음의 발용을 파악하지 못한 것이라고 본다.³¹⁾ 天道, 즉 천명의 주제는 본래 순수한 본체를 이루어 완전한 본체이며, 인간 마음의 본체도 역시 이러한 성격을 지니고 있다. 그러므로 그는 다음과 같이 말한다.

이 마음이 밝은 것은 전체가 낳고 낳아서 사물이 비록 아직 감응되지 않았다 하더라도 그 체는 항상 활발하여 섞여 전체가 되며 항상 밝고 밝아서 어둡지 않은 것이다. 그 참된 체는 항상 확연하고 크게 공경하며 지극히 고요해서 하는 바가 없고 적막하여 아직 발하지 않아도 그 감응하여 통하는 것이 끝이 없다.³²⁾

기본하며 그러한 방식을 통해 “사가 있고 없음”, ‘적연’과 ‘감통’의 국면들을 드러낸다. 양지는 ‘때’의 방식에 따른 동과 정의를 변화를 드러내지만 그렇다하더라도 그 본체는 그 국면들처럼 구분되거나 혹은 분리되지 않는다. 이러한 논점에 따르면, 천리와 인육의 차등 역시 양지 본체가 동과 정의 방식에 따라 표면적으로 드러난 현상에 불과한 것이지 양지 자체가 본래 이분법적으로 나뉘어져 드러나는 것은 아니다.

29) 『書類』, 『答閔誠齋書』: 其有以指體而言曰良知, 是心之本體, 卽未發之中是也. 其有以指用而言曰良知, 是知善知惡是也.

30) 『書類』, 『答閔誠齋書』에 있는 良知圖를 참조할 것.

31) 『存言上』, 『太極主靜中庸未發說』: 蓋爲此者雖以理之無欠缺, 推原其未發之前以爲始. 謂可以周盡無虧欠, 意極入續密矣. 然殊不察心體卽本無欠缺. 而元無前後其體也, 無有已應未應之間, 元無可以已然未然之前後分之者.

그는 마음의 본체와 그 작용은 일체가 되므로 마음 자체에는 미발과 이발의 양분법적인 구분과 같은 것은 없다고 본다. 마음의 진정한 본체는 바로 미발과 이발이 일체가 되는 全論의 구조에 있다는 것이다. 그러므로 그는 맹자의 夜氣說조차도 이러한 구조 속에서 설명한다. 즉

靜할 때에 이 理를 보존하여 기르며 氣는 간여하지 않는다는 것을 理의 體라고 한다. 무릇 靜하여서 보존하여 기른다 함은 맹자의 夜氣說이 이것이다. 이것은 미발의 中이 아니다. 그 仁義를 함양하는 良心에서 함양하는 공부라고 생각한다면 옳은 것이지만, 미발한 靜의 體인 大本의 中이라고 생각하는 것은 잘못이다.³³⁾

그가 보건대, 마음속에 理의 본체에는 氣가 없지만 그렇다고 오로지 미발의 中이라는 상태만은 아닌 것이다. 그렇다면 氣의 편안하고 안정된 상태, 예를 들어 잠깐 잠을 자는 경우에도 미발의 中의 상태에 있다고 잘못 생각할 수 있기 때문이다. 그러므로 그는 다음과 같이 말한다.

그 이유는 그 전체에 오염되어 누적되는 것은 靜할 때에나 動할 때에도 여전히 한 가지 근본이 라면, 이 한때의 靜은 비록 리라고 할 수 있겠으나 이것이 理의 體는 아닌 것이다. 비록 편안하고 고요하다 하더라도 진정으로 고요한 것이 아니다. 비록 고요하여 氣가 작용하지 않았다고 하더라도 이 氣의 으뜸의 근본은 항상 있는 것이다. 어찌 아직 작용하지 않았다고 하여 바로 본체가 순수하고 온전하여 누적되지 않는다고 할 수 있겠는가?³⁴⁾

그는 리와 기를 구분하지만, 마음의 본체와 그 작용을 구분하지 않는다. 이는 심학의 본령인 ‘심즉리’(心卽理)의 본령과 일치하는 것이다.

정제두는 퇴계와 남보시³⁵⁾ 사이에 대화의 내용을 근거로 하여 자신의 입장을 구체적으로

32) 『存言上』, 『太極主靜中庸未發說』: 是心之明, 全體生生. 事物雖未感, 而其體則常活潑而渾全, 常昭昭而不昧. 其真體也常廓然大公, 至靜無爲, 寂然未發, 而其感通不窮.

33) 『存言上』, 『太極主靜中庸未發說』: 以靜時謂存養此理而氣無得與者爲之理體. 凡此靜而存養者, 孟子夜氣之說是也. 非是未發之中也. 以爲涵養其仁義之良心之功則可以, 爲未發靜體大本之中則非也.

34) 『存言上』, 『太極主靜中庸未發說』: 何者, 其全體之有染累者. 靜時動時依舊是一本, 則此一時之靜. 雖以謂之理, 非是理體. 雖曰寧靜, 非爲眞靜. 雖謂之靜而氣未用事. 是氣之元本常在. 何可以其未用事也, 而直謂之本體純全而無累者邪?

35) 이는 『퇴계전서』 권42, 『정재기(靜齋記)』편에 있는 글이다. 남시보(南時甫)는 정재를 가리킨다. 그는 서화담(徐花潭)의 문인이며 퇴계에게도 수학했다. 그는 퇴계와 많은 서신왕래가 있었던 것으로 보인다. 그는 명종 8년에 왕양명의 저서인 『전습록』을 읽었고 그의 처남인 홍인우(洪仁祐)와 이 책을 논의했을 정도였다. 퇴계는 종종 그에게 양명학의 이단성을 지적하곤 했다. 남시보는 조선 최초의 양명학자라는 평가를 받고 있다. 이 글에서 하곡은 퇴계의 견해를 부분적으로 비판하고 은연중에 남시보의 견해를 부분적으로

밝힌다. “마음이 靜할 때에 기가 아직 작용하지 않았기 때문에 理는 저절로 있게 된다”³⁶⁾는 퇴계의 견해에 관해 그는 두 가지 입장을 고수한다. 첫째, 리가 기의 작용에 의해 오염되었든 오염되지 않았던 간에 그 ‘大本’ 즉 본체는 항상 존재한다고 보았다. 둘째, 그렇기 때문에 리가 기의 작용에 의해 오염되었다면 리는 이미 순수하고 밝게 보전되어 있는 것이 아니라는 것이다. 그는 퇴계의 입장이 理를 두 가지로 나누어 설명하기 때문에 이러한 결과를 낳았다고 보고 일원론적 입장에서 설명한 것이다.

우선, 정제두는 퇴계의 견해에 합당한 측면이 있다고 본다. 그의 理氣觀에 따르면, 리와 기를 구분하여 리의 본원성을 주장하고 이 본원이 기에 의해 가리워질 수 있다는 것이다. 또한 그는 남시보가 리와 기의 일체를 간과한 것도 합당하다고 보았다. 그러나 그는 이 두 학자들 사이에 입장의 차이가 존재한다고 본다. 그는 퇴계의 견해를 남시보가 잘못 해석한 오류를 지적하지만, 또한 퇴계의 오류도 함께 지적한다.

히물며 한 가지 본체의 理의 體를 가지고 말한다면, 다만 이 한 가지 體는 이미 그 本體를 잃은 것인데 이것이 어떻게 리의 체가 순수한 것이라고 할 수 있겠는가?³⁷⁾

그는 리와 기의 구분과 같은 이분법적 사고에서는 하나를 말하면 다른 하나는 없어진다고 본다. 일원론적 사고에서는 리와 기는 동일한 본체가 순수한지의 여부에 따라 달리 나타난다. 심본론의 입장에서 보자면, 만일 리를 두 가지로 나눈다면 하나가 드러나면 다른 하나는 이미 본체를 잃어버리는 모순이 생기게 된다. 그러므로 그는 다음과 같이 말한다.

비록 그렇다 하더라도, 만약 그 理가 이 마음에서 나오지 않고 理와 氣가 두 가지가 아니라는 것을 보았다면, 비록 氣가 작용하지 못한다 하더라도 그 기는 순수히 올바르게 정결하지 못하고 병의 뿌리가 감춰져 있다. 그것이 작용하지 않아서 바로 理의 體라고 말할 수 없는 것은 분명하다. 다만 이는 하나의 氣일 뿐더러 순수한 理의 體는 동할 때에도 이것이 體이고, 靜할 때에도 이것이 體이다. 하지만 인욕에 더럽혀진다면 동할 때에도 이것은 가리어지고 靜할 때에도 이것은 가리어진다. 그러므로 다만 으뜸의 體가 어떠한가에 달려 있는 것이지, 동과 정을 각각 나누어서 소속시킬 수는 없다.³⁸⁾

동의하고 있다.

36) 『存言上』, 『太極主靜中庸未發說』: 靜時氣未用事, 故理得自在.

37) 『存言上』, 『太極主靜中庸未發說』: 況以一體之理體言之, 只此一體已失其本體, 則是安得以爲理體之純然者乎?

38) 『存言上』, 『太極主靜中庸未發說』: 雖然如見其理不出於此心, 理氣非二, 則雖曰氣未用事. 其氣之未嘗純正淨潔, 而病根藏在. 不可以其未用事也, 而直以謂之理體也明矣. 只此一氣也, 而純乎理體則動時也此體, 靜時

그가 보건대, 마음속에서는 리와 기는 하나가 되며, 그렇기 때문에 기가 발용하여 리의 본체를 오염시키면 리의 본체를 잃어버리게 된다고 보았다. 이는 리와 기의 합일과 같은 주자학적 이원론을 반대하고 리와 기의 일체, 궁극적으로는 마음 본체의 통일성을 주장하는 양명학적 일원론과 일맥상통하고 있다. 그러므로 그는 주자학적 이원론의 병폐를 다음과 같이 지적한다.

선과 악을 막론하고 靜할 때에는 모두 理로 삼고 動할 때에는 모두 氣로 삼는다면 이 氣는 어찌 동과 정으로 한정해 놓고 동할 때에는 人欲, 정할 때에는 天理라고 하지 않겠는가? 理가 정한 곳에만 있고 기는 동한 곳에만 있다 하면서 이와 같이 판단하여 두 가지로 삼는 것이 가깝지 않겠는가?³⁹⁾

이러한 일원론을 토대로 하여 정제두는 주희가 논한 『중용』의 ‘大本’ 개념을 마음 본체로 해석한다. 주희의 문제점은 ‘大本’을 미발상태의 마음만을 가리키고 있다는 데에 있다고 본다. 그러나 그는 “대개 사람을 벗어나 理를 말하고 마음을 떠나서는 大本을 말할 수 없다”⁴⁰⁾고 생각하고, 마음의 ‘大本’은 동과 정인 理, 리와 기의 상관성을 모두 포괄해야 한다고 주장한다.

大本은 하나의 마음을 말한 것에 불과하다. 만일 그 性情으로 나아가 말하면, 그 한계를 구분짓는 것 역시 명확하지 않은 적이 없다. 왕양명은 본체를 통괄하는 것 모두가 이 마음을 벗어나지 아니하기 때문에 통틀어 마음을 말했다.⁴¹⁾

일원론의 입장에서 ‘大本’의 본체는 마음에 있으며, 이것이 양명학의 특징이라고 생각한다. 더 나아가 그는 人心道心說⁴²⁾에 근거하여 이를 다음과 같이 논한다.

也此體。累於人欲則動時也此蔽，靜時也此蔽。只在元體之如何，不可以動靜而分屬也。

39) 『存言上』, 『太極主靜中庸未發說』: 不論善惡而靜時皆爲理，動時皆爲氣則是氣也。豈不爲以動靜爲限，而動時人欲。靜時天理? 不幾於理爲靜處有，氣爲動處有，如是判而爲二者乎?

40) 『存言上』, 『太極主靜中庸未發說』: 蓋不可外人而言理，離心而言大本。

41) 『書類』, 『答閔誠齋書』: 故不過以大本一心言之。若就言其性情，則其界分亦未嘗不明耳。陽明以統體皆不出此心，故統以言於心。

42) 성리학자들은 『서경』의 「대우모」편에 있는 이른바 ‘16자심전(十六字心傳)’을 중시한다. 그들은 이 내용을 도統論의 입장에서 성인의 道를 밝힐 수 있는 근거로 삼았다. 그러나 그들이 이를 해석하는 관점은 달랐다. 「대우모」편에서는 다음과 같이 말한다. “인심은 위태롭고 도심은 은미하다. 오로지 정교해야 하고 오로지 전일해야 진실로 그 가운데를 잡는다.”(『書經』, 「大禹謨」: 人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中.) 이는 인간마음의 본질적 속성, 즉 ‘도심’과 ‘인심’ 및 그 관계를 설명한 것이다. ‘인심’은 사욕으로 흐를 가능성이 많기 때문에 위태로운 반면에, ‘도심’은 쉽게 성취하기 어렵기 때문에 은미한 것이다. 이처럼 마음의 작용이 미묘하기 때문에, 인간은 끊임없는 노력을 통해 ‘도심’과 ‘인심’이 통일 혹은 합치될 수 있는

大本을 理라고 하는 것은 모든 사물에 두루 있게 되고 통틀어 人心을 위주로 하기 때문이다. 사물에 두루 있는 까닭에 그 체의 선과 악은 논할 것도 없이 모두 이를 理라고 말하고 善이라고 말한다. 무릇 靜한 것을 理라고 말하고 大本이라고 말한다. 人心을 위주로 하기 때문에 動과 靜을 막론하고 반드시 마음에서 理의 體를 얻은 후에야 이를 理라고 말하며 大本이라고 말할 수 있다. 한갓 靜만으로는 理의 체가 됨을 大本으로 삼을 수 없다.⁴³⁾

大本의 본체를 理라고 말할 수 있는 근거는 동과 정을 막론하고 마음속에서 理의 체득할 수 있기 때문이다. 그러므로 그는 大本의 보편성에 입각하여 마음의 본질을 설명한다.

이것은 어린아이가 갓 나서는 고요하고 욕심에 동하지 않은 때와 같은 것이니, 사람이 태어나서 고요하다는 이상의 구절을 가리켜서 大本이라고 한다면 옳지 않다. 그 사욕이 없다고 말하는 것은 옳지만, 그 근본이 大本에서는 순수하여 未發의 체가 聖인과 같다는 말은 옳지 못하다. 왜냐하면 그 기품이 같지 않으므로 그 근본이 순수하지 않는 것이 있으면 성인의 大本의 뿌리와는 같을 수 없기 때문이다.⁴⁴⁾

그가 보건대, 미발의 체는 마음의 속성 중의 하나이지만, 그렇다고 已發의 用과는 차별화되는 것이 아니라는 것이다. 마음의 오염은 已發의 用 즉 심리상의 발동에 의한 것이 아니라 순수하지 못한 기질의 차이로 귀착시킨다. 희로애락 이전의 ‘미발’과 희로애락 이후의 ‘이발’은 모두 본심 자체의 양면성에 불과한 것이다.⁴⁵⁾ 본심 자체에서 보면, 이것들은 모두 ‘중’이자 ‘화’의 발현으

마음의 中道 혹은 中庸의 원칙을 터득해야 한다는 것이다. “오로지 정교해야 하고 오로지 전일해야 한다”는 구절에는 함축된 의미가 있다. ‘오로지 정교해야 한다’는 말에는 정밀하게 관찰한다는 의미가 있는 반면에, ‘오로지 전일해야 한다’는 말에는 마음을 한결같이 해야 한다는 의미가 있다. 이 말은 주희와 왕양명을 포함한 유학자들에게 인격체가 어떻게 형성될 수 있는가는 가능성을 제시하는 것으로 해석되었다. 그들은 인심도심설을 해석하는 과정에서 인격의 수양 혹은 도야를 위한 공부방법에 관한 개별적인 입장을 드러내게 되었다. 그 논점은 ‘16자心傳’에서 공부방법에 해당하는 ‘惟精惟一’의 함의를 해석하는 것에 있다. 이는 ‘天人合一’이라는 보편적 이념을 구현하는 방식을 논하는 데에 인간의 존재와 가치를 어떻게 규정할 것인가 하는 문제의식에 바탕을 둔다.

43) 『存言上』, 『太極主靜中庸未發說』: 大本以理爲汎在於衆物也, 爲總主於人心也. 以汎在於物, 故不論其體之善惡而皆謂之理謂之善. 以凡靜者謂之理謂之大本, 以主於人心則無論動靜, 必心得理體然後謂之理可謂大本. 不可徒以靜也而以不得理體者爲大本.

44) 『存言上』, 『太極主靜中庸未發說』: 此如赤子之初生, 寂然未動欲之時, 人生而靜以上指謂之大本則未可. 謂其無私欲可也. 謂其根本純於大本, 其未發之體, 與聖人同則不可. 何者, 以其氣稟不同, 其根本之未純粹者存焉, 則不得與聖人之大本之根同也.

45) 왕양명은 마음의 본체론적 방식을 보다 구체적으로 설명한다. “마음은 동과 정을 체와 용으로 삼을 수 없다. 동과 정은 때이다. 체를 말하면 용이 체에 존재해 있고 용을 말하면 체가 용에 존재해 있다. 이것은

로서 모두 동일한 본체의 양면에 불과한 것이다. 그러므로 그는 다음과 같이 말한다.

리 본체가 마음의 작용을 낳지만 마음의 작용이 리의 본체이다. 마음에 작용이 없으면 리에도 본체가 없다. 리의 본체가 없다면 마음에도 작용은 없다. 리가 바로 마음이며, 마음이 바로 리이다.⁴⁶⁾

그는 마음의 본체와 그 작용은 동일선상에서 이해하고 이러한 의미에서 ‘心即理’의 논지가 드러날 수 있는 것이다. 이러한 의미에서 그는 다음과 같이 말한다.

정자가 大本을 말했던 『서경』에 또한 “靜한 때라고 한 것은 고요하고 없는 체를 상상할 수 있다”고 하였는데, 오로지 靜만을 가지고만 大本을 삼는 것이 아닌 것이며, 한갓 아직 느끼지 못할 때에 아주 靜한 것을 大本이라고 말한 것도 아니다. 그러므로 마땅히 발용할 적에 발용하지 못한 것을 中이라 이르고 발용하여 절도에 맞는 것을 和라고 말한다고 할 것이다.⁴⁷⁾

그는 마음의 근본 즉 ‘大本’은 中과 和의 동일선상에서 발양된다고 본 것이다. 그러므로 그는

체용일원을 말한다. 만일 정이 그 체를 드러낼 수 있고 동이 그 용을 드러낼 수 있다고 말한다면 오히려 장애는 없는 것이다.”(『王陽明全集』卷一, 『語錄一·傳習錄上』: 心不可以動靜爲體用。動靜, 時也, 卽體而言用在體, 卽用而言體在用。是謂體用一源。若說靜可以見其體, 動可以見其用, 却不妨。) 마음의 본체라는 것은 동과 정이 ‘때’에 입각하여 체와 용의 양상으로 드러난다. 그러나 동과 정이 ‘때’의 양상이 곧바로 체와 용을 가리키는 것은 아니다. 단지 ‘때에 따른 번역하는’ 방식에 의거하여 정이 양상이 체의 단면으로, 동이 양상이 용의 단면으로 드러날 수 있을 뿐이다. 이러한 논점은 물론 기본적으로 정주학파의 관점 즉 정이천의 ‘체용일원, 현미무간’ 명제와 주희의 태극동정관을 토대로 하여 나온 것이다. 그러나 양명은 천리 개념을 양지 개념으로 귀결시켜 놓고 그것에 입각하여 양지의 본체론적 방식을 규명한다. “미발이 이발 중에 있지만 이발 중에는 따로 미발이라는 것이 존재한 적이 없다. 이발이 미발 중에 있지만 미발 중에는 따로 이발이라는 것이 존재한 적이 없다. 이것은 동과 정이 없는 적이 없지만 동과 정으로 나눌 수 없다는 것이다.”(『王陽明全集』卷二, 『語錄二·傳習錄中』: 未發在已發之中, 而已發之中未嘗別有未發者在。已發在未發之中, 而未發之中未嘗別有已發者在。是未嘗無動靜, 而不可以動靜分者也。) 『중용』의 논법에 따르자면, 양지는 지극한 진실함의 내용을 지니고 있는데 그 특성상 미발과 이발의 ‘혼연일체’의 상태로 드러난다. 여기에서 ‘혼연일체’란 내용에 있어서 동과 정이 양상이 서로 끊임없이 전환 혹은 변환하고 있음을 가리키는 말이다. 그러므로 인간마음에 있어서 ‘이발’과 ‘미발’의 관계는 바로 태극과 그 발용 즉 동과 정이 양상의 관계와 일치하고 있는 것으로서, 이것 역시 양명에게는 양지의 본체론적 방식을 설명하는 또 다른 표현이 되고 있다.

46) 『存言上』, 『耳目口鼻說下』: 理之體出心之用, 而心之用, 卽理之體也。心無用則理無體矣。理無體則心無用矣。理卽心心卽理也。

47) 『存言上』, 『太極主靜中庸未發說』: 程子所言大本, 書亦以靜時其靜無之體可想云爾。非專以靜爲大本也, 非徒以未感之時靜靜者謂之大本也。故當曰發而未發謂之中, 發而皆中謂之和。

“본성이 靜한 것을 中이라 이르고 中이 전일한 것은 和라고 이르는 것이니 中이란 것은 천하의 큰 근본이요 和라는 것은 천하의 통달한 道인 것이다”⁴⁸⁾라고 말한다. 정제두가 말한 大本의 경지는 마음의 본체와 그 작용이 일체가 된다는 심본론의 내용 즉 ‘心卽理’의 본령이라고 말할 수 있겠다.

V. 나오는 말

이른바 ‘天人合一’이라는 보편적 이념 하에서 주자학과 양명학은 天道와 人道의 통일적 원리가 ‘天人合德’의 지향성을 추구하는 것을 전제로 한다. 이러한 맥락에서 정제두의 심학을 고찰한다면 양명학의 경우처럼 그는 천도와 인도가 마음의 본체 속에서 일체시키거나 통일시키려 하는 성향을 지닌다고 할 수 있다. 그는 인간의 본심을 최고의 범주로 하는 통일된 세계관 즉 천도와 인도, 주체와 세계, 주관과 객관을 포괄하는 인간의 궁극적인 경지(聖人)를 확립하고자 했다.

이러한 관점에서 보자면, 정제두에게는 七情과 같이 자연스럽게 발현된 감정조차도 ‘良知’의 작용이 된다. 이 감정이 집착된 상태를 인위적인 것이 개입되었다는 의미에서 人心으로 간주한 것이다. 이는 道心과 人心의 일체라는 양명학의 맥락에서도 이해될 수 있다. 그는 마음이 오관의 작용과도 일체가 된다고 보고 인심과 도심의 차이는 사사로운 人欲이 개입되었는지의 여부에 있다는 것이다. 이는 인욕을 제거하여 감정이 자연 그대로 발현되면 이것이 天理를 그대로 구현하게 된다는 全論의 내용을 포함하는 것이다. 그렇기 때문에 인간은 현실생활 중에 자신의 본심을 다스리기만 한다면 결국에는 우주와 융합 혹은 일체가 되는 인격의 至善의 단계를 성취할 수 있는 것이다. 전통적인 성리학의 맥락에서 보자면, 정제두의 논변은 마음의 본체 개념을 인간본성의 도덕적 표준 및 그것을 체현할 수 있는 근거로 삼음으로써 궁극적으로 ‘心卽理’라는 大本의 지향성을 추구하고 있다고 말할 수 있겠다.

48) 『存言上』, 『太極主靜中庸未發說』: 性靜之謂中, 中一之謂和. 中者天下之大本, 和者天下之達道.

이충익의 노자 이해

조 남 호(국제뇌교육대학원)

1. 서론

이 글은 이충익의 초원담로의 특징을 살펴보자 한다. 초원은 이충익의 호이고, 담로는 노자에 관한 해석이란 뜻이다. 이충익은 하곡학파의 일원이다. 정제두를 시작으로 하는 하곡학파는 주자학적인 사고를 비판하고 내면의 양지에 대한 체험을 바탕으로 양명학을 옹호한다.

이러한 체험은 도교식의 수양방법론을 택하고 있다. 그런데 하곡학파는 노자에도 대한 관심이 많았다. 이충익외에도 이광려의 『讀老子五則』, 신작의 『老子旨略』서문이 있다. 도교와 노자에 대한 관심이 하곡학에 병존하고 있었음을 보여준다.

이충익의 도덕경 주석은 초횡의 노자익을 판본으로 하고 있다. 기존의 연구로는 이충익의 노자해석에만 치중하고 있지, 초횡의 노자익과 비교를 하지 않고 있다. 초횡도 나여방의 제자로 양명학적인 사고를 가지고 있었다. 그래서 이 글은 노자익과 초원담로 사이의 관계를 우선 조명하고자 한다. 이충익이 노자를 통해서 도교보다는 도가에 관심이 있었다는 것을 보여주고자 한다. 이는 양명학적 사고에서 볼 때 도교에서 도가로의 전환임을 시사한다. 다음으로 주자학적인 노자 이해와 어떻게 차이가 나는지를 보여주고자 한다.

기존의 연구로는 금장태, 김학목, 심경호, 송향룡 조민환의 연구가 있다. 심경호는양명학과 의 연관성을 논하고 있지만, 구체적인 분석은 하고 있지 못하다.¹⁾ 송향룡 조민환은 초원담로 전체가 아니라 『後書』만을 분석하고 있다. 이들은 노자의 해석의 특징을 존재론적인 유무의 해석에 있다고 보고 있고,²⁾ 김학목은 이것이 양명학과 불교의 영향이라고 주장한다.³⁾ 이러한 해석은 유무에 대한 통합적인 사고를 보여주는 점에서는 의의가 있지만, 양명학과 불교가 어떻

1) 심경호, 『초원 이충익의 초원담론에 관하여』, 『한국도교문화의 초점』, 아세아문화사, 2000

2) 송향룡, 조민환, 『조선조 노장주석서 연구(2)』, 『동양철학연구』 27, 2001,

3) 김학목, 『강화학파의 도덕경주석에 관한 고찰-초원 이충익의 초원담로를 중심으로』, 『동서철학연구』 34, 2004, 293쪽

게 연결되는지에 대해서는 설명하고 있지 않다. 금장태는 이충익의 노자주석을 전체적으로 분석하고 있는 점에서 다른 해석과 차이점을 보여준다. 그는 노자와 유학의 일치하고 있는 점을 드러내고 있어서, 포괄적이고 열린 사유의 체계를 보여준다고 한다.⁴⁾ 이러한 해석은 이충익의 노자의 주석을 전체적으로 포괄하는 점에서 의의가 있지만, 그의 양명학과의 관련성은 드러내고 있지 못하다. 여기서 양명학적 관련성이란 도교에서 노자로의 전환을 의미한다.

2. 본론

1) 도교비판

도교를 비판하는 사고는 이충익의 노자 주석에 보인다.

그 몸을 가지고서 양생을 하면 육착(회노애락에오욕의 六情)이 어지러워지고 문란하고 요사함이 안에서 공격하며, 형체를 잊고 비쳐진 모습을 버린 다음에 물과 불을 달려가 밝아도 불타거나 빠지지 않는다. 그 몸으로 천하를 삼으면 머리를 두려워하고 꼬리를 두려워하며 위태로움과 해독이 밖에서 엮어질 것이다. 은총과 모욕을 놀란 듯이 하며 얻음과 잃음을 같은 것으로 연긴 다음에 모든 변화를 다스릴 수 있고 근심과 두려움이 없을 것이다.⁵⁾

이는 신체적 생명으로 장생불사를 추구하는 것에 대한 비판이다. 금장태는 “자기 몸을 가지고 있다는 의식을 버림으로써 바깥에서 당하는 모든 위태로움을 벗어날 수 있고, 다른 한편으로 천하를 자신의 몸으로 삼아 두려워하면 위태로움을 면할 수 있는 것으로 자기 몸에 집착하는 소이를 버림으로써 천하와 일체를 이루는 대이를 확립하는 것을 양생의 근본 방법으로 제시하고 있다.”고 주장한다.⁶⁾

그런데 정작 이충익이 저본으로 쓰고 있는 초황의 『노자익』에서는 도교를 비판하지 않는다.

사람의 실정은 대체로 은총을 높게 치고 모욕을 아래로 여기지만, 모욕이 저절로 생기지 않고 은총에서 생기는 것을 알지 못하니 은총이 아래가 된다. 은총이 아래가 되기 때문에 은총을

4) 금장태, 『한국유학의 노자이해』, 서울대 출판부, 2006. 259쪽

5) 『초원담로』 T3장 有其身而養生，則六鑿紛然，而淫沴內攻，忘形遺照，然後可以赴蹈水火，而不焚溺。有其身以爲天下，則畏首畏尾，而危害外薄，驚寵辱齊得失，然後可以御萬變，而無憂慄

6) 금장태, 위의 책, 243쪽

얻고 잃음을 모두 놀란 것 같이 한다. 그러나 놀람은 대상에 접촉하지만 드러나지 않는 것으로 지나치면 텅비게 된다. 귀한 것은 중요한 것으로 어렵게 여김을 말한다. 사람의 실정은 대체로 몸이 있고 근심을 어렵게 여기지만, 근심이 저절로 생기지 않고 몸에서 생김을 알지 못한다. 몸이 없으면 근심도 없다. 이로 말미암아 말하면 세상의 은총을 높게 치는 것은 모욕을 높게 치는 것이다. 은총에 놀리는 것과 모욕에 놀리는 것은 같은데, 무엇이 모욕된 것인가? 몸이 있는 것은 큰 근심이 있는 것이다. 몸을 귀히 여기는 것은 근심을 귀히 여기는 것과 같은데 무엇을 근심하는가? 몸으로써 몸을 보지 않고, 큰 근심으로 몸을 보는 것은 몸이 없는 것이고, 근심이 없음을 알 수 있다. 이른바 몸을 뒤로하지만 몸을 앞세우고, 몸을 밖으로 여기지만 몸이 보존된다는 것이다. 비유하여 말하면 몸을 가벼이 천하로 여기지 않으면 천하는 도리어 기탁할 수 있고, 몸을 천하로 여기는 것을 아끼면 천하는 도리어 기탁할 수 있으니, 그 몸을 소유하지 않지만 그 몸이 도리어 보존되는 것을 알 수 있다.」⁷⁾

초횡과 이충익이 몸에 신경을 쓰지 않아야 몸이 보존된다고 하는 주장을 하는 점에서는 차이가 없다. 그러나 이것을 도교적인 장생술 비판과 연결하는 것은 초횡보다는 이충익에게서 두드러진다. 하지만 초횡의 기본 사상은 장생불사의 도교를 비판한다.

구류 가운데 오직 도가만이 여러 종류이다. 옛날 황제 노자 장자 열지는 청정무위를 말했을 뿐이고, 연단과 복식을 말하지 않았다. 적송자 위백양은 연단을 말했지 청정을 말하지 않았고, 노생 이소군은 복식을 말했지 연단을 말하지 않았고, 장도룡 구겸지는 부록⁸⁾을 말했지 연단과 복식을 말하지 않았고, 두광정 이래 근대까지 황제의 관을 쓴 도교수행자들은 경전과 의례만을 말했다. 왜냐하면 청정무위의 가르침은 어리석어서 듣지 못했을 뿐만 아니라 연단이나 복식에 관한 책도 질문한 적이 없기 때문이다. 모두 노자를 우두머리로 삼아 도가류에 기탁하는데 잘못 되지 않았는가? 도는 깊은 의미를 뿌리고 하고, 간략한 것을 기강으로 삼고, 텅비고 고요한 것을 지극한 것으로 삼으니, 텅빈 것은 도의 향상됨이고, 인한 것은 임금의 기강이다. 이것은 옛 성인이 중요한 것을 타서 핵심을 잡아 남쪽을 보면서 무위하는 방법일 뿐이니 어찌 장생에 가까움이 있겠는가? 그러나 갑자기 현묘한 기준으로 우뚝 띄끌 밖에서 서있어 구름을 타고

7) 『노자익』 13장 人情率上寵而下辱，不知辱不自生，生于寵也，則寵爲下矣。寵爲下，故得寵失寵皆若驚，然驚者觸于物而無著者也，過則虛矣。貴，重也，謂難之也。人情率有身而難患，而不知患不自生，生于身也，無其身則無患矣。由此言之，世之上寵者是上辱也，驚寵與驚辱同，則何辱？有身者是有大患也，貴身與貴患同，則何患？夫不以身視身而以大患視身，無身者也。而顧可以無患，所謂后其身而身先，外其身而身存也。譬而言之，如不輕以身爲天下者，天下反可寄，惜以身爲天下者，天下反可托，則知不有其身而其身反可保也。

8) 도사로써 수행의 단계에 상응하여 천사 혹은 그 대리으로써 도사로부터 부여되는 면허장

바람을 몰고 팔극을 휘두르고, 유무를 초월하여 홀로 존재하는 것은 나머지 일일 뿐이다.⁹⁾

초횡은 도가와 도교를 구분하여, 도가는 청정무위를 주장하고, 도교는 연단복식을 주장하는 것이라고 주장한다. 그는 노자가 방사의 영향을 받아 이단으로 평가된다고 주장한다. 오히려 그는 도교의 방중술이 아니라 노자의 마음을 다스리고 본성을 보존하는 방법을 택해야 한다고 주장한다. 그런데 초횡의 도덕경 해석은 선언적으로 도가와 도교를 분리하지, 구체적인 해석에 서는 그러한 점이 나타나지 않는다.¹⁰⁾

양명학의 특징 가운데 하나는 수양공부론이다. 수양공부는 주자학에서도 마찬가지로 나타나지만 주자학은 주로 이성적인 지각능력의 초점이 맞추어져 있지만, 양명학은 선과 악을 뛰어넘는 종교적인 수양을 강조한다.¹¹⁾ 양명학은 불교나 도교의 수양론을 받아들여 자신들의 수양론을 세우고자 하였던 것이다. 조선의 양명학자인 정제두는 양명좌파인 王畿나 羅汝芳의 영향을 받았다.¹²⁾ 정제두가 왕기의 문집인 『龍溪王先生會語』를 소장하였다. 왕기나 나여방, 왕시괴는 도교와 양명학을 접목시키려고 하였다. 그는 生理가 性體이고 神理이며 上帝의 帝則이라는 것을 강조한다.¹³⁾ 이는 內丹工夫를 통하여 궁극적으로 얻게 되는 본체이다. 그것을 그는 상제의 법칙 혹은 신리, 혹은 生理라고 하는 것이다. 그의 제자그룹인 하곡학과도 도교에 대하여 관심을 가졌다. 이광려와 申大羽의 경우 陶弘景의 『眞誥』나 權克中的의 『周易參同契』에 대한 관심이 있었다.

세상에 전하길, 도홍경이 『진고』를 엮고 신선이 되었다 한다. 과연 신선이 있으며 정말로 『진고』란 책이 있어 사람을 신선이 되게 하였던 것인가? 나는 아직 그 책을 보지 못하였으나,

9) 『담원집』 23 經籍志論, 道家 九流唯道家爲多端. 昔黃老列莊之言, 清靜無爲而已, 煉養服食所不道也. 赤松子 魏伯陽則言煉養而不言清靜, 盧生李少君則言服食而不言煉養, 張道陵寇謙之則言符籙而不言煉養服食. 迨杜光庭以來至近世, 黃冠獨言經典科教, 蓋不唯清靜之旨趣悽焉無聞, 而煉養服食之書亦未嘗過而問焉矣, 而悉宗老氏以託於道家者流, 不亦謬乎! 夫道以深爲根, 以約爲紀, 以虛極靜篤爲至, 故曰虛者道之常, 因者君之綱, 此古聖人秉要執中而南面無爲之術也, 豈有幾於長生哉. 然彼喜然玄覽, 獨立垢禁之外, 則乘雲御風, 揮斥八極, 超無有而獨存, 特餘事耳.

10) 아마도 노자의 도장에서 철학적인 도가 해석만을 추출한 것이고, 그래서 도장이 담고 있는 종교적인 성격의 도교를 비판하기는 어려웠을 것이다.

11) 니빈승/김민철역, 『유학의 두 갈래길』, 철학과 현실사, 43쪽

12) 이경룡, 「17세기 後陽明學과 霞谷學의 定位」, 『양명학』 15호, 237-244쪽 참조

13) 『하곡집』 存言上, 生理虛勢說 理性者生理耳. 蓋生神爲理爲性, 而其性之本, 自有眞體焉者, 是其性也理也. 故於生神中, 辨其有眞有妄, 得主其眞體焉則是爲尊性之學也. 故於凡理之中主生理, 生理之中擇其眞理, 是乃可以爲理矣. 存言中, 生理性體說 人心之神, 一箇活體生理, 全體惻怛者, 是必有其眞誠惻怛純粹至善, 而至微至靜至一之體焉者, 是乃其爲性之本體也.

傳과 紀에 여러 군데 섞여 나오는 것을 보고, 『진고』란 책을 기이하게 생각하였다. 우연히 이광려가 있는데서 언급하자, 이광려는 흔쾌히 말하였다. ‘그렇다. 내가 전에 어떤 사람의 옛날 장서 가운데서 빌어본 적이 있는데, 그 책이 아직 있다. 자네에게 빌려주지.’ 이윽고 호아에서 부터 심부름꾼이 와서 주었다. 편지에 다음과 같이 쓰여 있다. ‘책을 펼쳐 조금 받아들이려만 하면, 눈에 들어오는 것 마다 모두 보물일터이니, 그러면 『진고』가 어떤 책인가를 알 수가 있을 것이다.’ 지금 그 책은 딴 사람이 화재로 잃었지만, 어느 하루라도 이 책을 내 마음속에 지니지 아니한 적이 있었던가? 우리나라는 편찬한 서적이 간단하여, 다시는 『진고』와 같은 것이 없었다. 일찍이 북경 서점에서 여러 번 사고자 했으나, 살 수 없었다. 그 책은 항상 비축할 수 없으니, 구할 수가 없었다. 기다려야 될 것인가?¹⁴⁾

부군께서는 고인의 아름다운 말과 사적을 아주 좋아하셔서 손수 베끼시고 남에게 외우는 것을 즐기셨다. 또한 도교의 용호수련설과 반운도인방을 좋아하셔서, 늘 손에 만지작거리면서 책상에서 떼어두지를 아니하셨다. 언젠가 권극중(1560-1614)이 주석한 『참동계』 십여 본을 모아, 차이를 연구하시고, 오류를 고치어 큰 책을 만들었다. 나는 그것을 목판으로 간행하고자 여러 번 시도하였으나 간행하지 못하였다.¹⁵⁾

그런데 이충익은 도교에 대한 관심보다는 불교에 대한 관심이 남달랐다. 그의 불교적 관심을 나타내는 대표적인 시를 하나 들어보자.

내 수명 줄여서 부모님 수명 늘리고, 부모님 고통 내가 대신 받기를, 여러 부처님들 마음이 있나 없나 모르지만, 연화대에 머리 조아려 오랫동안 청해보네¹⁶⁾

이 시는 도교식으로 부모님의 장생불사를 도교 신에게 추구하게 하는 것이 아니라, 불교식으로 부처님에게 갈구한다. 이는 전통적인 사대부 지식인들이 유가적으로 효도를 다하고 그 이상

14) 『宛丘遺集』 권3 送賀正副使尹大夫序 世傳陶隱居謨真誥而仙, 果仙而真有真誥而使人仙邪, 余未見其書, 固已徵難出傳記者, 而奇真誥之爲書, 偶於李幾丈聖載座語及之, 聖載欣然曰然, 昔吾丐諸人舊藏, 其書尚在, 請以子共, 既而自湖墅伴來以畀, 有書曰開卷少許, 便皆觸目琳琅, 則真誥之爲書可知已, 今其書雖爲人失於火燼, 何嘗一日無是書於吾心, 東方簡編籍, 無復有真誥者, 嘗屢沾燕肆而亦不售, 其書之不常蓄, 而之之難, 抑有待與, ,

15) 같은 책, 권7 三嘉縣監申府君墓誌銘 府君甚愛古人嘉言善事, 手自傳錄, 喜爲人誦說, 又好龍虎修鍊之說, 搬運導引之方, 摩挲在手, 不離几案, 嘗集青霞注參同契十餘本, 考同異刊譌謬, 哀然成書, 余每欲爲之劊劊而未能也.

16) 「悲願」윤재환, 『초원 이충익의 문학론과 형상화』, 『양명학』 7, 2007, 83쪽 재인용.

을 바라지 않는 것과는 대조가 된다. 유가는 실존적인 죽음의 문제에 대해서는 대응을 할 수 없었고, 도교나 불교만이 죽음의 문제에 답변할 수 있었다. 그 중에서 이충익은 불교를 택하고 있는 것이다. 아울러 그가 도교보다는 불교를 택한 이유는 아마도 도교의 수양공부론이 기준이 없는 신비주의로 흐를 가능성이 많아서, 그 대신에 불교의 수양공부론을 택하고자 했던 것은 아닐까 한다. 하지만 이충익의 초원담로에는 불교수양론에 대한 언급이 거의 보이지 않는다.

도를 알지 못하는 자는 몸으로서 자기가 있는 것으로 삼으니, 몸으로서 자기가 있는 것으로 삼으면 이것은 자기로서 몸을 살피는 것이요, 몸과 자기가 둘이 되니, 이에 눈이 눈썹을 못보고 간과 쓸개가 초나라와 월나라처럼 멀어진다. 오직 도를 아는 자는 툭 터져 자기가 몸이 있는 것을 알지 못하니, 사대와 육근은 각각 부여하는 하늘로 돌아가며 진군이 항상 편안하니, 이것이 몸으로 몸을 살피는 것을 말한다.¹⁷⁾

사대와 육근이라는 불교적 용어를 쓰고 있지만, 쉼과 같은 적극적인 개념은 보이지 않는다. 이는 초황이 노자익에서 불교이론을 많이 채용하는 것과 상반이 된다.¹⁸⁾

노자해석에도 도교식의 해석이 있다. 하상공주가 그것이다. 그러나 이충익은 하상공주를 택하지 않는다. 이는 하상공주를 알지 못했을 경우도 있지만, 그것도 보다는 도교를 비판하고자 했기 때문에 하상공주를 저본으로 쓰지 않았을 것이다. 이러한 도교비판은 하곡학파가 도교의 수양공부보다는 노자의 철학적 이해로 전환을 모색하였다는 징표라고 하겠다.

2) 무위설

노자에 대한 이충익의 주석 가운데 다른 특징은 노자를 정치술 혹은 음모술로 이해하지 않는다는 것이다.

구부리고 휘어지고 패이고 낡으면 온전해지고 곧고 가득차고 새로울 수 있다. 구부리고 휘어지고 패이고 낡을 수 없고서 온전해지고 곧고 가득차고 새로울 수는 없다. 왜냐? 구부리고 휘어지고 패이고 낡은 것은 적은 것에 가깝고, 온전해지고 곧고 가득차고 새로운 것은 많은 것에 가깝다. 이 때문에 성인은 지극히 적고 틈이 없는 하나를 천하의 많고 다양한 법식으로

17) 『초원담로』 54장 不知道者, 以身爲己有, 以身爲己有, 則是以己觀身, 身與己二. 於是乎目不見睫, 而肝膽楚越矣. 唯知道者, 曠然不知己之有身, 四大六根, 各還賦與之天, 而眞君常晏然, 此之謂以身觀身.

18) 『노자익』 21장 釋氏多以觀門示人悟入, 老子之言, 豈復異此, 故闕衆始則前際空, 觀其微則後際空, 萬物並作, 觀其復則當處空, 一念歸根, 三際永斷, 而要以能觀得之,

삼았으니, 어찌 쓸데없는 말이겠는가? 만일 구부러지면, 진실로 온전해질 수 있다.¹⁹⁾

움추리고 펼치고 약하고 강하고 폐하고 흥하고 뺏고 주는 네 가지는 의지하여 서로 찾으니, 천도 인사의 필연적인 것으로 도망갈 수없는 것이다. 그 수는 비로 은미하더라도, 그 리는 보기가 쉽다. 이 때문에 성인은 모든 변화의 근원을 초월하여 낚으면 날로 새롭게 할 수 있는 자이다. 대개 유약한 것이 강하고 굳센 것을 이기니, 잡은 것은 지극히 간단하면서도 쓰임은 지극히 신묘하다. 만일 이 도에 말미암지 않는다면 이 물고기는 못에서 나와, 나라를 통치하는 이로운 도구를 사람에게 보일 수 있으니, 이것은 움직여서 밝게 드러나, 스스로 이길 수 있는 방법을 잃고, 사물의 제어를 받으니, 어찌 의지하는 항상된 수를 벗어날 수 있겠는가?²⁰⁾

이 장에 대한 초황의 주석은 없다. 초황이 이 부분에 주석을 달지 않은 것은 자신이 생각한 노자 철학과 어긋나기 때문이다. 이충익은 주고 빼앗고 움추리고 펼치고 하는 것을 자연의 과정으로 보고 있다. 그 과정에서 성인은 그러한 법칙을 깨달아 모든 일에 본보기가 되어야 한다.

이충익은 노자에 대한 정치적인 해석보다는 노자의 내적인 해석을 추구한다. 이는 주희가 노자를 정치적으로 해석하는 것에 대해 비판하려는 것이다.

오백푼이 물었다. ‘정자가 노자의 말이 합벽을 몰래 농간을 부린다’²¹⁾고 하는 것은 무엇인가? 주희가 말하였다. 뺏고자 하려면 먼저 주어라는 종류는 그가 약간의 도리를 보아서 몰래 기롱한 것이다. 이른바 ‘큰 목수를 대신하여 나무를 깎으면 손을 다친다’(74장)는 사람들이 싫어하는 것은 반드시 스스로 그것을 처리할 필요없는 것이니 저절로 다른 사람이 그것을 이해한 것이다. 다만 편의만을 추구한 것이지 스스로 처리하지 않은 것이다.²²⁾

닫히고 여는 것, 빼고 주는 것은 한번 음하고 한번 양하는 자연의 과정일 뿐이다. 여기에

19) 『초원담로』 22장 能曲枉窪敝則使能全直盈新矣. 未有不能曲枉窪敝而能全直盈新者矣. 何也. 以曲枉窪敝類近乎少而全直盈新類近乎多也. 是以聖人以至少無間之一爲天下衆多之式. 豈虛言哉. 苟能曲矣. 誠能全矣.

20) 『초원담로』 36장 歛張弱強廢興奪與是四者倚伏而相尋天道人事之必然而莫能逃者, 其數雖微, 而其理易睹, 是以聖人超然萬化之原, 能敝而日新者, 蓋以柔弱勝強剛, 所操者至約而所用者至神. 苟不由是道, 是魚脫於淵, 而以利器示人, 則是振動透露, 失其所以自勝者, 而受制於物, 何能逃於倚伏之恒數乎?

21) 『하남정씨유서』 권11

22) 『주자어류』 25:5 伯豐問: “程子曰‘老子之言竊弄闔闢’者, 何也?” 曰: “如‘將欲取之, 必固與之’之類, 是它亦窺得些道理, 將來竊弄. 如所謂‘代大臣斲則傷手’者, 謂如人之惡者, 不必自去治它, 自有別人與它理會. 只是占便宜, 不肯自犯手做.”

음모나 술수가 들어가면 자연의 과정을 몰래 농간을 부리는 것이 된다. 뺏기 위해서 주는 사고야말로 인간을 인간답지 못하게 하는 사고인 것이다. 정호와 주희는 노자의 음모 술수적인 사고가 해악끼쳐 왔다고 주장한다. 이는 곧 범가적인 사고와 맥락이 닿아 있는 것이다. 이러한 주희의 노자에 대한 평가는 이후 주자학자들이 노자를 부정적으로 이해하는 계기가 되었다.

이충익이 노자를 정치술로 이해하지 않고, 무위자연으로 이해하는 것은 노자의 원 뜻을 존중하고자 하고, 자신의 삶도 그러한 방식으로 살고자 했던 것은 아닐까 생각해본다. 당시는 노론의 일당 지배체제가 극성을 부리던 시기였고, 그에 따라 삼정의 문란이 일어났다. 그는 환골징포의 문제점과 가렴주구로 고통받는 민중의 생활상을 시로 표현한다.²³⁾ 이러한 속에서 그는 무위자연의 이상향을 추구하고자 했던 것이다. 그것은 곧 유가와 도가가 일치하는 세계관이다. “이러한 때를 만나 공자는 문왕 무왕 주공의 무너진 실마리를 찾아 잇고자 하였고, 노자는 그 도와 세상이 이리함을 논한 것이니, 그 뜻은 이와 같을 따름이다.”²⁴⁾

3. 결론

이충익의 노자해석은 크게 둘로 나눌 수 있다. 하나는 도교의 장생불사를 비판하는 것이고, 다른 하나는 권모술수를 비판하는 것이다. 도교의 장생불사를 비판하는 것은 노자와 도교를 분리하여, 노자가 가지는 마음을 수양하는 공부를 긍정하는 것이다. 이는 기존의 양명학자들이 도교에 경도되어 있는 것을 비판하고자 하는 것이다. 이는 하곡학파가 도교에서 도가로 전환을 모색하는 것을 보여준다.²⁵⁾ 이충익이 정주학의 권모술수식 노자이해를 채택하지 않는 것은 무위자연식의 노자이해를 옹호하고자 하는 것이다. 그러나 무위자연식의 노자 이해는 노자를 무비판적으로 독해하는 것이다. 요근래의 노자이해는 이러한 경향을 대표하고 있다. 그러나 노자를 정치적으로 해석하지 않고 무위 자연식으로 해석하는 것은 노자를 왜곡시킬 우려가 있다. 노자를 또 다른 관념 속에 집어넣어 현실 속에서 도피하고자 하는 시도에 불과하다.

23) 박준호, 「강화학과 시세계의 한 국면」, 『한문학보』 9, 2003, 290-292쪽 참조

24) 『초원담로』 81장 方斯時也, 孔子方求文武周公之墜緒而興之, 老子論其道與世如此, 其意猶是而已矣.

25) 이후 과제는 이러한 경향이 하곡학과 내에서 어느 정도 관철이 되는가를 살펴보는 것이다.

한국양명학 · 하곡학 · 강화학파

천 병 돈(경희대)

I. 들어가는 말

국내의 전통 철학 연구 현황을 학파별로 본다면 陽明學派에 대한 연구가 가장 열악한 편이다. 이렇게 된 까닭에 대해 김교빈은 다음 두 가지, 즉 첫째는 연구 여건의 문제이고, 두 번째는 연구 대상이 갖고 있는 문제로 요약했다. 첫 번째 문제는 한국양명학을 연구하는 학자들이 많지 않다는 것이다. 두 번째 문제는 강화학파에 대한 내용이다. 연구 대상의 핵심인 霞谷 鄭齊斗와 그 후학들의 학문은 지역적으로는 주자학 위세에 눌려 강화도를 벗어나지 못하였으며, 학문의 전수 범위도 霞谷의 집안과 그와 교류하던 몇 집안의 家學을 벗어나지 못하였다. 또한 하곡 이후로는 학문 내용에 있어서도 거의 양명학을 표방하지 못하고 고증학, 경학, 역사학 등에 몰두하거나 詩文을 짓는 데에서 벗어나지 못한 것처럼 보이기도 한다.¹⁾

김교빈의 주장대로 한국의 양명학에 대한 연구는 주자학에 비하면 정말 열악하다. 정인보는 『양명학연론』에서 조선의 양명학파에 대해 다음과 같이 말했다.

조선에는 양명학파가 없었다. 조선에서 양명학은 마치 무슨 이단 邪說처럼 내몰려 양명학과 관련된 책이 책상 위에만 놓여 있어도 사문난적이라는 비판을 각오해야 했다. 그래서 한두 학자가 비록 양명학에 관심을 가지고 공부를 하였다고 하더라도, 밖으로 그것을 드러내지는 못했다. 그러므로 양명학파가 없었다는 말이 사실이 아니지는 않다. 조선에는 주자학파뿐이었다. 수백 년에 걸쳐 누구를 막론하고 주자학을 받들어야만 입신양명의 길을 얻을 수 있었다. 결국 조선에는 주자학이 전부였기 때문에 따로 주자학파라는 이름마저 없었다. 그러나 학문이 입신양명의 수단이 되면 ‘텅 빔[虛]’과 ‘거짓[假]’의 폐단이 생기기 쉽다. 하지만 어떠한 학문이 立身揚名은커녕 온 세상에서 배척을 받는 표적임에도 불구하고, 내 생각에 이

1) 한국사사상사연구회 편저, 『조선 유학의 학파들』(서울, 예문서원, 1996), 442-443쪽 참고.

학문이 옳기 때문에 나 혼자라도 이것을 공부한다고 하면, 이것이야말로 조금의 거짓도 없는 순수한 학문자세라고 할 수 있다. 이렇게 볼 때 조선에는 없었다고 한 양명학파가 실제로는 가장 귀중한 존재가 아니겠는가?)

이처럼 정인보는 조선의 양명학을 가장 귀중한 존재로 여겼다. 이처럼 조선의 양명학이 귀중함에도 불구하고, 양명학이 언제 한국에 들어왔는지 조차 정확한 기록이 없다. 이능화는 東岡南彦經과 慶安令 李瑤가 최초의 양명학자라고 한다. 그러나 오종일은 1521년 이전 왕양명이 생존했을 때 이미 『傳習錄』 초간본이 전래되었다고 한다. 訥齋 朴祥의 연보에 『辨王陽明守仁傳錄』이 있고, 十淸軒 金世弼의 『十淸軒集』에 『又和訥齋』라는 시에 ‘陽明老子治心學’이라는 글을 근거로 1521(중종16)년 이전에 양명학이 전래되었다고 보고 있다.

그러나 윤남한은 양명학의 형성을 1528(중종말)에서 1533(명종초), 정주학이 心學化화되는 과정에서 비롯되었다고 주장한다. 초기 양명학 수용과정에서 이요가 선조에게 양명학을 찬양하자, 선조도 이에 적극 동조하면서 유성룡의 양명학 배척을 거부하였다는 것이다. 이처럼 선조 때에는 양명학을 수용하려는 논의가 있었으나 退溪의 『傳習錄辨』 이후에 양명학은 ‘이단사설’로 배척당했다고 한다. 이처럼 양명학의 전래시기에 대해 定論은 없다.

양명학 전래 시기에는 定論이 없지만, 양명학을 연구한 사람들은 분명히 존재했다. 정인보는 조선의 양명학자를 세 부류로 구분했다. 즉 첫째, 뚜렷한 저작이 있거나, 아니면 그 사람의 말이나 글 가운데 분명한 증거가 있어서 다른 사람들은 몰랐다 하더라도 양명학파로 분류하기에 의심이 없는 사람들이다. 崔鳴吉(暹川, 1586-1647)과 張繼(谿谷, 1587-1638) 그리고 鄭齊斗가 여기에 속한다. 둘째, 겉으로는 양명학을 비난하지만, 속으로는 양명학을 주장한 사람들이다. 이 부류에 속하는 사람들은 李匡師, 李令翊, 李忠翊, 등이다. 셋째, 양명학을 언급하지 않고 또 실제로 주자학을 추앙하였지만, 주장의 핵심적 정신을 보면 두 말할 필요 없는 양명학자. 이 부류에 속하는 사람은 湛軒 洪大容이다.³⁾ 이 세 부류 중 하곡만이 양명학에 대한 전문 저서를 남겼다.

이처럼 대부분의 학자들은 정제두를 ‘한국양명학’ 혹은 ‘강화학파’의 핵심 인물이라는 점은 인정하고 있다. 그러나 ‘하곡학’이라는 개념을 사용하지는 않았다. 이후 ‘하곡학’이라는 개념을 사용한 학자들 대부분은 霞谷 정제두 한 개인의 학문 전체를 가리키는 것으로 사용하고 있다. 한국양명학회(제3회 국제학술대회(2006년 11월) 때부터, 학술대회 공식 명칭을 ‘하곡학 국제학술대회’로 바꾸었다. 여기서 ‘하곡학’은 하곡 한 개인의 학문만을 가리키는 것이 아니라, 하곡 및 하곡 후학 전체를 가리킨다. 현재 하곡 및 하곡 후학들의 학문 전체를 ‘강화학파’라고

2) 정인보, 『양명학연론』(대구, 계명대학교출판부, 2004), 125-126쪽.

3) 정인보, 홍원식 해설, 『양명학 연론』(대구, 계명대학교 출판부, 2004), 126-168쪽 참고.

부른다.

본 논문은 이 점에 착안하여 ‘한국양명학’, ‘강화학파’, ‘하곡학’의 연구 성과를 통해 각 용어의 개념을 명확히 하고자 한다.

II. 한국양명학

정인보의 말처럼 ‘한국양명학’이라고 하면 하곡 이전에 陽明에 관한 책을 보고 양명학에 심취한 사람과 하곡 및 그를 중심으로 강화도에서 전개된 ‘강화학파’ 모두를 지칭한다. 다시 말하면 세 가지 개념 중 그 범위가 가장 넓다.

조선양명학을 가장 체계적으로 탐구한 저서는 유명종의 『왕양명과 양명학』이 아닌가 생각된다. 이 책은 총 4장으로 구성되어 있는데, 1-3장까지는 양명학과 양명후학을 설명했고, 마지막 4장에서 조선의 양명학을 다루고 있다. 4장은 책 분량으로 볼 때 반을 차지할 정도로 조선의 양명학을 시대적 순서에 따라 자세하게 언급하고 있다.⁴⁾

유명종의 저서에는 조선의 양명학자로 가장 먼저 東岡 南彦經을 언급했다. 이 책에 의하면, 동강의 문집인 『東岡文集』은 전해지지 않는다. 그래서 『퇴계전서』에 기록된 그의 학설을 통해 그의 양명학적 견해를 추정해 볼 수밖에 없다고 한다. 유명종에 의하면, 동강은 “함양하고 體察함은 우리 유가의 근본 뜻이며, 天理와 人事는 본래 두 가지가 아니다.”라고 주장했다. 天理와 人事가 두 가지가 아니라는 말은 곧 心卽理說에 근거한 것으로서 天理란 객관적으로 존재하는 것이 아니라 人事 곧 人心에 내재하는 것이라는 것이다.⁵⁾

동강에 관한 연구는 그의 저서가 전해지지 않은 관계로 전혀 없다.

經安俞 李璠의 연구 역시 동강과 마찬가지로 전혀 없다. 경안령은 宗室로서 홀로 양명학을 믿었는데, 그는 동강에게 배웠으며, 王學의 좋은 점을 선조에게 말했고, 선조 또한 陸王學을 좋아했다고 한다. 유명종에 의하면, 경안령이 양명학을 좋아했다는 기록은 『선조실록』 27년 7월에 보인다. 여기서 경안령은 선조에게 “비록 중국 사람일지라도 만약 心學이 있다고 한다면 가보고자 원하오나 기회를 얻지 못하였습니다. 王守仁의 서책은 일찍 즐겁게 읽은 일이 있습니다.”라고 하였다.⁶⁾

蛟山 許筠의 사상은 양명과 양명좌파의 何心隱, 李卓吾 및 그의 영향을 받은 公安派의 遠宗道, 遠宏道, 遠中道의 신문에 운동과 상통하는 점이 많다. 그의 사상적 특징 다음 몇 가지로 나눌

4) 유명종, 『왕양명과 양명학』, 서울: 청계, 2002.

5) 같은 책, 210쪽.

6) 같은 책, 211-212쪽.

수 있다. 첫째, 철저한 인도주의자다. 둘째, 朱子적 엄숙주의를 반대하고 그 허위성을 공격하였다. 셋째, 인육을 긍정한 조선의 단 하나의 존재이다. 넷째, 새로운 문예 정신을 고취하고 낡은 형식의 답습·표절을 철저히 반대하고, 詩文을 일상어로 표현할 것을 주장하였다.⁷⁾

허균에 관한 연구는 앞의 세 사람에 비하면 매우 많다. 한국학술정보에 나와 있는 허균을 주제로 쓴 논문은 67편이다. 대부분의 논문은 그의 漢詩와 관련된 것으로 주로 문학에 치중되어 있다. 이 중 이종호의 『허균 문예사상의 좌파양명학 성향』⁸⁾ 논문이 허균의 사상을 엿볼 수 있는 유일한 논문이다. 이 논문은 7개 章으로 구성되어 있는데, 5장의 ‘허균의 정육긍정 사상과 좌파양명학’ 부분에서 허균의 사상을 주로 다루고 있다. 그러나 저자가 양명학을 전공하지 않은 관계로 논의가 피상적인 수준에 머물고 있다. 이외에 허균의 도교 사상을 논한 논문들이 있다. 이처럼 허균의 사상을 다룬 저서나 논문이 이처럼 많지 않은 까닭은 허균 자체의 한계이기도 하다. 다시 말하면, 현재 전해지는 『허균전서』에서 철학 사상만을 논한 글이 없다는 것이다. 이러한 한계 때문에 그를 양명학파로 단정하여 양명학으로 분류하는 것에는 무리가 있다. 왜냐하면 유명종의 주장대로, ‘철저한 인도주의’ ‘주자적 엄숙주의 반대 및 허위성 공격’ ‘인육긍정’ 등은 양명학자만의 전유물이라고 할 수 없기 때문이다. 다시 말하면 양명학적 경향이 농후하다고는 할 수 있지만, 그것은 양명학이라고 단정하기에는 근거로 미약하다. 유명종도 자신의 저서에서, ‘이탁오의 반골정신과 유사하다’ 혹은 ‘이탁오의 童心說에서 발견할 수 있다’라고 했을 뿐 아니라, “그는 허구에 찬 주자학적 엄숙주의를 비판하고 천주교, 불교, 도교, 양명학 좌파의 이탁오의 사상까지 거침없이 섭취해 버렸다.”고 말했다.⁹⁾ 이것은 바로 허균을 양명학파로 단정하기에는 그 근거가 부족하다는 것을 보여주는 것이다. 심지어 정인보는 허균을 양명학자에 포함시키지 않았다.

溪谷 張維은 조선의 학풍이 허위에 차 있음을 폭로하고, 그것은 實心으로 진리를 탐구하지 않았기 때문이라고 하였다.¹⁰⁾ 그는 양명의 양지설을 계승하여 主客의 통일자를 良知라고 했다.¹¹⁾ 계곡에 관한 논문은 다음 3편 뿐이다(심재기의 『張維의 谿谷漫筆』(『한글한자문화』, 2007, 100권을 논문으로 보기에서 무리가 있다. 일종의 수필로 보는 것이 더 타당하다). 이의철의 『谿谷 張維 인식론의 다층적 양상 연구』(『국제어문』, 2002, 25권), 최석기의 『谿谷 張維 학문정신과 文論』(『한국한문학연구』, 1987, 9, 10합집), 정연봉, 『계곡 장유의 문학과 양명학관』(『어

7) 같은 책, 215쪽.

8) 이종호, 『허균 문예사상의 좌파양명학 성향 I』, 『허균 문예사상의 좌파양명학 성향 II』(『한국사상과 문화』, 2001, 11-12집)

9) 유명종의 위의 책, 217-219쪽 참고.

10) 같은 책, 224쪽 인용문 참고.

11) 『溪谷集』, 권3, 『雜術』. 재인용, 유명종, 위의 책, 229-230쪽 번역문 참고.

문논집』, 민족어문학회, 1987, 27) 등이 있다.

최석기는 자신의 논문에서 계곡의 학문을 양명학으로 경도되어 있고, 주자학을 비판하고 실증적 학문 태도를 견지했다고 주장한다. 최석기는 논문 머리말에서 계곡에 대한 연구가 매우 부족하다고 했는데,¹²⁾ 최석기의 논문이 1987년에 발표된 것인데, 이후 계곡에 대한 논문이 단 한 편뿐이 나오지 않았다는 것은 매우 안타깝다.

정연봉의 논문은 계곡의 문학과 양명학을 관련시켜, 문학 속에서 양명학이 어떻게 드러나고 있는지를 논하고 있다. 정연봉은 논문 결론에서 다음과 같이 말했다. “명분보다는 실질을 중시하고, 양지에 비추어 판단하는 비판정신과 실용정신에 기반한 양명학을 받아들여 장유도 ‘心卽理說’과 ‘致良知說’ 그리고 ‘지행합일’설에 대한 자신의 견해를 문집 속에 밝히고 있으며, 그의 문학론에도 이러한 양명학적 사유방식이 직접 간접으로 반영되어 있음을 발견하게 된다. 즉 장유는 ‘心 과 物이 한 점의 良知로서 통일된다.’고 보았으며, ‘良知之訓의 실질공부는 오직 성찰과 확충에 있다’고 믿었고, ‘무엇보다 중요한 것은 實行임’을 밝히고 있는데, 이러한 생각들은 그의 문학론에 나타난 ‘實’과 ‘質’의 강조, 그리고 文理論이나 天機論 등의 논리전개와 결코 무관하지 않은 것으로 판단된다.”¹³⁾

계곡에 대한 연구가 1987년 당시 이와 같은 수준에 있었음에도 불구하고, 그 이후 진전된 논문이 거의 없다.

漣川 崔鳴吉 또한 홀로 양명학을 공부한 사람이다. 그가 양명학을 주로 했다는 근거는 그의 詩에서도 잘 나타난다. “남아의 한 조각 이 마음, 良知는 秋水처럼 맑고 밝았도다.”¹⁴⁾ “아아, 세상 사람이 숭상하는 것은 名이지만, 그러나 臣이 힘써 노력한 것은 實이다. 세상이 의논하는 것은 공적이지만, 신이 믿는 것은 마음이다.” 이처럼 지천은 實心이 아니면 믿지 않았고, 實事가 아니면 행하지 않았다.¹⁵⁾

지천에 대한 논문은 2편이 있다. 하나는 김용희의 『漣川 최명길의 직무의식과 官制變通論』(『조선시대사학보』, 조선시대사학회, 2006, 37집)이고, 다른 하나는 심경호의 『『漣川遺集』, 『漣川續集』과 별본 『漣川遺集』(잔본)에 수록된 최명길의 증답수창시에 대하여』(『한국시가연구』, 한국시가학회, 2006, 20집)이다.

전자는 역사학 관점에서 논한 논문이다. ‘官制變通論’이란 주자학 名分論과 義理論에 기초한 주자학 정치론과 현실 정치 사이의 모순을 개혁제도를 통해 극복하려는 관제 개혁론이라고 할 수 있다. 이 ‘관제변통론’은 탕평론으로 계승 발전되었으며, 조선 후기 실학자들에 의해

12) 최석기, 『谿谷 張維 학문정신과 文論』(『한국한문학연구』, 1987, 9, 10합집), 68쪽.

13) 정연봉, 『계곡 장유의 문학론과 양명학관』(『어문논집』, 민족어문학회, 1987, 27권), 449-450쪽 참고.

14) 『漣川集』, 『詩』, 재인용, 유명종의 위의 책, 232쪽.

15) 『論典禮筭』, 재인용, 위의 책, 같은 곳.

체계화되었다. 심경호의 논문은 문학적 관점에서 시를 논한 것이다. 논문 두 편 모두 2006년에 발표된 것으로 매우 고무적이다.¹⁶⁾

유명종에 의하면 지천의 詩에서 양명학적 견해를 발견할 수 있다고 하는데, 이에 대한 논문이 지속되어야 하겠다.

유명종의 『왕양명과 양명학』에 의하면, 霞谷 이전의 조선 양명학은 지천에서 마무리된다. 사실 ‘하곡학’ 혹은 ‘강화학과’를 제목으로 하는 논문에서 지천을 포함한 지천 이전의 양명학자들을 넣은 경우는 없다.

지천 이후 대표적인 양명학자는 다름이 아니라 하곡이다. 하곡의 학문은 그의 후학들과 함께 ‘강화학과’라고 부르기도 한다. 과거에는 하곡 개인의 학문을 ‘하곡학’이라고 불렀다. 지금도 ‘하곡학’이라는 제목으로 논문을 쓰는 경우가 있다. 이런 경우 ‘강화학과’라는 용어와 ‘하곡학’이라는 용어는 엄격하게 구분해서 사용된다. 즉 ‘강화학과’는 하곡을 포함한 하곡 후학 모두를 가리킨다. 반면 ‘하곡학’은 하곡 한 개인의 학문 전체를 지칭한다. 필자는 하곡 및 하곡 후학들의 학문 전체를 ‘하곡학’이라고 하겠다. 이제 하곡학의 연구 성과를 살펴보자.

Ⅲ. 하곡학

하곡은 만년(61세-88세 서거까지)에 강화도를 거점으로 학문을 닦고 연구하면서 저술을 남겼다. 하곡의 학문이 확립된 이후, 아들 鄭厚一과 그의 인門人인 李匡明, 李匡師, 李匡臣, 沈鎭, 尹淳, 李震炳, 鄭俊一, 宋德淵, 崔尙復, 李善協, 申大羽, 李匡呂, 成以觀, 吳世泰, 李善學, 金澤洙 등이 있었다. 이후 이들의 학문은 家學으로 전승되었다. 하곡의 아들 정후일의 학문은 사위인 이광명과 그의 高孫인 鄭文升, 鄭箕錫, 鄭元夏 등으로 이어졌으며, 신대우의 心學은 그의 아들 申綽, 申絢으로 계승되었다.

그러나 하곡학의 가장 큰 줄기는 역시 전주 이씨 德泉君派 가문인 이광신, 이광려, 이광사, 이광명이다.¹⁷⁾ 이들의 학문 전승을 다시 살펴보면, 이광려는 鄭東愈로, 이광사는 그의 아들인

16) 한국학술정보를 근거로 논문을 검색한 것이기 때문에 이와 같은 결과가 나올 수 있다. 추후에 다른 논문을 보강한다.

17) 德泉君派 가계도는 다음과 같다.

恭靖王子 德天君 厚生一五代 惟侃--景奭

景稷--長英--集成--眞卿--匡祚

後英--翼成--聞道--匡運

德成--眞源--系匡尹

眞淳--匡說

李肯翊과 李令翊으로, 이광명은 양자들인 李忠翊과 李勉伯, 李是遠, 李止遠으로 이어졌다. 이시원의 심학은 다시 李象學, 李建昌, 李建昇에게, 이시원의 학문은 李建芳, 정인보로, 정인보의 학문은 다시 제자인 閔泳珪 洪以燮로 이어졌다.¹⁸⁾ 이렇게 하곡을 중심으로 전개되는 학통을

眞洙--匡尹出
 匡呂
 正英--晚成--系眞儒--匡翼--系承孝--勉信
 大成--眞儒出
 眞儉-----匡泰
 匡濟
 匡震(夭折)
 匡鼎
 匡師--肯翊--勉耆----述遠
 令翊--系勉愚--發遠
 眞休-----匡臣--敬翊--勉行
 勉衡
 眞伋-----匡彦--榮翊--勉訥--會遠
 匡贊--良翊--勉通
 系勉季
 匡顯--文翊
 忠翊出
 弘翊
 匡敏--天翊--勉始--系眞遠
 勉治
 匡謹--雲翊--勉履--章遠
 明翊
 眞偉-----匡明--系忠翊--勉伯--是遠--象學--建昌
 建昇
 止遠--象夔--系建芳
 喜遠--象曼--建芳

18) 강화학파의 학맥 계보도는 다음과 같다.

霞谷--鄭厚一(子)--鄭文承(高孫)--鄭基鋤(6대손)--鄭元夏(7대손)

李匡明(손자)--李忠翊--李勉伯--李是遠--李象學--李建昌

李建昇

李止遠--李建芳--鄭寅普--閔泳珪

洪以燮

黃 玆

李匡師--李令翊

李肯翊(子)(『연려실기술』)--李勉伯(『海東惇史』)--이시원(『國朝文獻』)--이건창(『黨議通略』)

李匡臣

‘하곡학’ ‘강화학’ ‘강화양명학’ ‘강화하곡학’ ‘강화하곡학과’ 등 여러 가지 명칭으로 불린다.

사실 강화라는 지역을 통해 하곡을 중심으로 전개된 학문을 무엇이라 규정할 사람은 정인보의 제자 민영규이다. 민영규는 “강화학이 반드시 양명학의 묵수자로서 일색—色을 이루어야 할 이유는 없다……강화학의 성장이 정하곡의 양명학에서 발단을 이룬 것이긴 하지만, 하나의 율법의 외형적인 묵수가 어떠한 새로운 생명도 거기서 약속되지는 않는다……이전창과 정원하, 홍승원은 모두 강화학의 마지막을 장식하는 분들이지만……내가 그것을 양명학이라 부르지 않고 강화학이라는 새로운 용어를 찾아야 했던 데엔 오는 변화를 적극 평가하고 싶었기 때문이다.”라고 했다.¹⁹⁾ 민영규의 논지를 근거로 할 때, 민영규 이전에는 하곡의 사상을 중심으로 강화도에서 발흥한 학문 전체를, 하곡의 사상이 양명학 중심이었다는 이유 때문에 ‘양명학’이라고 암묵적으로 통용된 것 같다. 민영규의 하곡학에 대한 ‘강화학’이라는 새로운 개념 규정이 제시된 후, 적지 않은 학자들이 새로운 용어를 만들어냈다.

유명중은 ‘강화학과의 양명학’이라고 이름 붙이면서, ‘강화학과의 양명학’의 특징을 “그들이 전수한 양명학은 心學이다. 따라서 심학에는 詩文이 있고, 情이 있고, 意가 있으며, 史가 있고, 文藝書畫가 있다. 지성과 정서와 의지를 함께하는 혼일한 심신의 학문, 곧 致良知學이란 참으로 인간을 사랑하고 동정(眞誠惻怛)하는 학문이다. 따라서 그들은 正音 史學 書藝 詩文으로 삶의 참뜻을 symbolic하게 드러내려 하였고, 겹해서 實學과 제휴하여 이미 비인간화된 사회에 대하여 도전 혹은 개혁의 시도를 읽을 수 있도록 해준다. 참으로 깨친 양지는 다시 민족의 주체성 천명에 얼을 미친다.”라고 말하면서, 이광신, 이광사, 이광려, 이공익, 이영익, 신대우, 이충익,

李匡呂--鄭東愈

金澤秀

申大猷(孫堦)--申綽

申絢

沈 鎭

尹 淳(하곡의 아우 鄭齊泰의 사위)--李匡師(書體)

李震炳(遁谷)

鄭俊一

宋德淵

崔尙復

李善學

李善協

成以觀

吳世泰

유준기, 『한국근대유교개혁운동사』(증보판)(서울, 아세아문화사, 1999), 288-289쪽 참고

19) 민영규, 「위당 정인보 선생의 행장에 나타난 몇 가지 문제-실학 원시」, 『동방학지』 13집, 1972. 재인용, 최재목, 「강화양명학과 연구의 방향과 과제」, 『양명학』 12호, 2004, 8. 57쪽.

정동유, 신작, 정문승, 정기석, 이시원, 이상학, 이진창, 이진승, 김택영, 이진방 등의 사상을 서술했다.²⁰⁾ 이처럼 유명종은 그들이 비록 정음(훈민정음학 연구) 사학 서예 시문 등 여러 방면으로 나아갔지만, 그들을 하나로 꿰뚫는 것은 여전히 양명의 심학 즉 양명학이라고 규정하고 있다. 유명종 역시 ‘강화학파’라고 했다.

유준기 역시 ‘강화학파’라는 용어를 사용하면서, 강화학파를 조정으로부터 소외된 少論에 속하면서 心身의 학으로서 양명학의 致良知를 목표로 하는 유학자들이라고 규정한다. 그리고 강화학은 권력을 위한 학문이 아니라, 인간발견을 위한 학문이라고 한다. 이들은 역사학, 正音, 書畫, 실학 등에서 새롭고 창조적인 경지를 개척하였으며, 韓末의 위기적 국면을 당하여 그들은 節操있는 생애로 일관하면서 역사서, 애국시로 민족의식을 고취시켰으며, 고고한 애국지사들 많이 배출한 것은 良知의 자기실현이었다고 주장했다.²¹⁾

정량완, 심경호는 『강화학파의 문학과 사상』이라는 강화학파 전문서적을 출간했다. 이 책은 강화학파를 연구하는데 시금석이 될 정도로 자세하게 강화학파 인물들을 강화학파의 문집을 바탕으로 서술하고 있다. 책 제목에서도 알 수 있듯이 정량완 심경호는 ‘강화학파’라는 용어를 사용한다. 심경호는 하곡에 의해 형성된 강화학은 다양한 모습으로 분화하여 국어학과 국사학 분야에서 많은 성과를 냈다고 한다. 강화학파는 한결 같이 程朱學을 虛學으로 규정하고, 양명학을 비판적으로 수용하고, 考證學의 방법론을 받아들였다고 한다. 강화학은 양명학을 기조로 하되, 허학을 배격하는 유력한 방안으로 고증학을 수용하였고, 실학자 정약용의 事功의 학문을 받아들였다고 한다. 그는 강화학은 實心 곧 자기의 진실한 마음에서 인간에 대한 주체적 인식에 도달하고 올바른 삶을 살어나갈 것을 주장하였다고 하며, 강화학의 지적 고뇌는 바로 虛假를 배격하고 진실무위의 인간형을 수립하는데 있었다고 한다.²²⁾ 그래서 심경호는 그들의 학문을 넓은 의미의 실학과 구분하여 ‘實心實學’이라고 불렀다.²³⁾

최재목은 ‘강화양명학파’라는 용어를 사용하면서, 그 이유를 다음과 같이 말했다. “사실 ‘하곡학’이라고 하면 하곡 정제두가 만년에 강화도 하곡 지역에 거주하면서까지 그의 생애를 통해서 이룩한 학문 전체를 말한다. 그리고 ‘하곡의 양명학’이라 하면 하곡의 학문 내용 가운데 양명학적 경향을 지닌 학문 내용을 말한다. ‘강화학’이란 ‘하곡의 양명학’과 ‘하곡학’ 그리고 하곡이란 인물에 의해 강화도라는 지역을 중심으로 해서 전개되는 그 후학의 학문 전개(양명학 포함) 전체를 포괄한다. 이 속에는 앞서 소개한 강화학파의 인물들의²⁴⁾ 다양한 학문 내용이

20) 유명종, 『성리학과 양명학』(서울, 연세대학교 출판부, 1994), 차례 부분 참고.

21) 유준기, 『한국 근대유교 개혁운동사』(서울, 삼문, 1994),

22) 심경호, 『강화학의 虛假批判論』, 『대동한문학』 14집. 대동한문학회, 2001, 6), 68쪽. 제인용, 박연수, 『강화학파의 實心 實學』, 『양명학』 16호. 한국양명학회, 2006, 7), 124쪽.

23) 심경호, 『강화학파의 假學 비판』, 『양명학』 13호. 2005년 2월), 247쪽 머리말.

전부 포함된다.²⁵⁾

박연수는 ‘강화하곡학파’라고 하면서 다음과 같이 규정했다. 즉 강화도 지역을 구심점으로 하고, 학문 분야는 다양하지만 하곡 정제두의 양명학을 근본사상으로 삼으며, 하곡으로부터 시작하여 혈연과 學緣으로 이어지는 하곡의 문인들을 지칭한다.²⁶⁾

이외에 다른 여러 가지 개념 규정이 있을 수 있지만, 위에 열거한 내용을 벗어나지 못할 것이다. 사실 위에 열거한 견해가 많은 것 같지만, ‘강화학파’와 ‘강화양명학(혹은 ‘강화 하곡학’)’ 둘로 나눌 수 있다. 즉 민영규 유준기 심경호 등은 ‘강화학파’라고, 유명종 박연수 최재목은 ‘강화양명학(혹은 ‘강화 하곡학’)’이라고 했다. 민영규는 ‘강화학파’라는 새로운 용어를 사용하고자 하는 가장 커다란 이유로 ‘오는 변화’를 적극적으로 평가하고 싶기 때문이라고 했다. 그러나 ‘오는 변화’가 구체적으로 무엇인지 설명이 없다. 다만 그의 주장을 근거로 할 때, ‘오는 변화’란 아마도 하곡학이 묵수적으로 양명학을 지키려고 하지 않았다는 점에 중점을 둔 것이라고 보인다. 이러한 이유 때문에 민영규는 하곡학을 특별히 ‘강화학파’라고 했다.

민영규 이후 유준기 심경호 등도 ‘강화학파’라는 용어를 썼다. 그러나 위에서도 간단히 언급했듯이 유준기는 강화학파의 핵심을 ‘心身의 학으로서 양명학의 致良知를 목표로 하는 유학자.’라고 규정하고, 심경호 또한 ‘강화학은 양명학을 기조’로 한다고 규정한다. 다시 말하면 강화의 하곡학이 학문적으로 여러 분야로 전개되어 나아갔지만, 기조가 되는 사상은 ‘양명학’이라는 것이다. 사실 민영규 역시 강화의 하곡학이 양명학을 기조로 한다는 점을 부정하지 않는다. 단지 강화의 하곡학이 양명학을 무비판적으로 지키려고 하지 않았다는 것에 중점을 두었을 뿐이다. 따라서 ‘강화학파’나 ‘강화양명학(혹은 ‘강화 하곡학’)’은 명칭은 다르지만, 내용적으로는 별 차이가 없다고 할 수 있다.

이상 여러 학자들의 논의를 근거로 할 때, 필자가 사용한 ‘하곡학’이라는 개념은 내용적으로 ‘강화학파’라는 개념과 거의 비슷하다.

그러면 왜 ‘하곡학’이어야 하는가?

흔히 하곡학이 양명학을 계승했다고 한다. 그래서 ‘하곡학’을 ‘한국양명학’이라고 한다. 그러나 ‘한국양명학’이라는 말을 쓸 때, 하곡학의 특징이 드러나지 않는다. 다시 말하면 하곡학은 단순히 양명학의 한국적 전개에 불과할 뿐이다. 과연 하곡학은 양명학의 답습인가? 하곡학이 양명학을 계승했지만, 양명학 그대로의 답습이 아니라 하곡학 나름의 구체적인 특징을 드러내고 있다. 대표적인 것이 하곡의 實心 철학을 바탕으로 하여 문학 사학 서예 正音 연구 등 여러 방면으로 양명학적 사고를 전개해 나가고 있다. 하곡의 實心은 비록 양명의 良知와 같은 의미지

24) 유준기가 규정한 강화학파 인물들을 말함.

25) 최재목, 『강화 양명학과 연구의 방향과 과제』(『양명학』 12호. 한국양명학회, 2004, 8), 57쪽.

26) 박연수, 『강화 하곡학파의 實心 實學』(『양명학』 16호. 한국양명학회, 2006, 7), 121쪽.

만, 良知를 ‘진실된 마음’이라는 의미로 풀이하여 實心이라고 했다. 따라서 ‘한국양명학’이 아니라 ‘하곡학’이라고 해야 한다. 왜냐하면 양명학의 맹목적 추구가 아니기 때문이다. 이것이 또한 민영규가 ‘강화학파’라는 새로운 용어를 사용한 이유이기도 하다.

주자학은 주자 및 주자제자들의 학문을 총칭하는 개념이다. 양명학은 양명 및 양명 후학들의 학문을 총칭하는 개념이다. 퇴계학은 퇴계의 학문 및 그의 철학을 계승 발전시킨 학문을 총칭하는 개념이다. 남명학 역시 남명의 학문뿐 아니라 그의 후학 모두를 지칭한다. 여기 어디에도 지역의 명칭이 들어가지 않았다. 만약 ‘강화학’이라고 했을 때, 흔히 생각할 수 있는 것은 ‘강화’라는 지역의 특수성이 학문 및 문화 전반에 영향을 미쳤을 때, 우리는 ‘강화학’이라고 부를 수 있다. 그러나 ‘강화’는 하곡이 학문에 전념했던 장소에 불과하다. 하곡의 학문에 ‘강화’는 아무런 영향을 미치지 못했다. 그러므로 ‘강화학파’라고 하는 것은 비록 양명학의 답습이라는 의미를 주는 ‘한국양명학’이라는 개념보다 하곡학을 드러낼 수 있는 좋은 개념이지만, 여전히 한 ‘강화’라는 지역에 가두어버린다는 단점이 있다. 따라서 ‘하곡학’이라는 용어가 더 바람직하다. 이제 하곡학이 무엇인지 간단히 살펴보자.

하곡학은 주자학 일변도의 조선 성리학에 양명학적 사고를 바탕으로 조선 학계에 새로운 학문 방식을 전개한 한국적 양명학이다. 하곡의 학문은 비록 지역적 혹은 家學을 통해 전승되지만, 학문의 전개 방식은 매우 다양한 분야로 확대되었다. 이 점은 중국 양명학파에서 찾아보기 어려운 점이다.

하곡의 후학들은 하곡이 중심으로 삼았던 철학에서 벗어나, 문학 사학 서예 正音연구 등 여러 방면에 양명학적 사고를 응용해 나갔다. 이것은 강화라는 특수한 지역 때문에 양명학적 사고가 전승되어 내려간 것이 아니라, 하곡 후학들 개인의 판단에 의한 것이다. 그러나 그들이 어떤 분야에 종사하더라도 하곡의 實心 사상을 벗어나지 않았다. 다시 말하면 하곡 후학들은 진실한 마음인 實心을 바탕으로 하곡의 학문을 계승해 나갔다. 實心은 도덕실천의 근원이면서, 인간 주체성의 근원이다. 實心은 모든 인간이 가지고 있으며, 이 實心 때문에 인간은 인간다움을 지닐 수 있다. 이것은 강화라는 한 지역의 문제가 아니라, 인류 보편성의 문제다. 따라서 ‘강화학’이라는 지역에 국한된 명칭보다는 ‘하곡학’이라는 보편적 개념을 사용하는 것이 보다 합리적이다.

하곡의 후학들은 하곡의 사상을 여러 분야에 적용시켜 나갔다. 그러나 현재의 하곡학 연구는 특정 사람에 집중되어 있다. 예를 들면 霞谷의 철학사상, 원교의 서예 이론(단 1999년 이후 지금까지 사상에 관한 논문이 없다), 『燃藜室記述』, 沈大允 『韶濩堂集』(역사 및 문학에 집중되어 있다) 『明美堂集』, 정인보 등은 비록 특정 분야에 집중되어 있지만 연구가 어느 정도 이루어졌다고 할 수 있다.

그러나 『樗村遺稿』, 『冠陽集』, 『先藁』, 『李參奉集』, 『宛丘遺集』, 『信齋集』, 『椒園遺藁』, 『晝永編

』, 『石泉遺稿』, 『岱淵遺藁』, 『沙磯集』, 『耕齋集』, 『蘭谷存稿』 등에 대한 연구는 거의 없다고 해도 과언이 아니다. 따라서 연구를 활성화시키기 위해 가장 먼저 활자화되지 않은 문헌을 활자화시켜야 한다. 활자화시키면 보다 많은 사람들이 쉽게 접근하게 되고, 많은 사람들이 보게 되면 다양한 방면의 견해가 나오게 되며, 이렇게 되면 많은 연구 성과를 나오게 된다. 현재 한국에서 한국사상을 연구하는 연구 인력은 많지 않다. 많지 않은 연구 인력임에도 불구하고, 그들의 연구는 성리학에 집중되어 있다. 그러므로 부족한 연구 인력이 한 쪽에 집중되지 않도록, 하곡학 연구 성과가 일목요연하게 정리되어야 한다. 이러한 연구 성과를 바탕으로 문헌들의 우리말 번역이 이루어져야 한다.

IV. 결론

2007년 한국양명학회와 인천학연구원 주최로 열리는 국제학술대회 공식 명칭은 ‘하곡학 국제학술대회’다. ‘하곡학’이라는 국제학술대회에 공식적인 명칭으로 사용하기 시작한 것은 2006년부터이다. 이것은 이미 한국양명학회에서 ‘강화학과’라는 명칭이 하곡학을 ‘강화’라는 지역에 갇혀버리게 하는 단점을 인식했다는 것을 보여준다.

철학은 개념의 명료성을 생명으로 한다. 동양사상이 다른 개념으로 사용함에도 불구하고 같은 용어를 그대로 사용하고 있다. 예를 들면, ‘性’ 개념이 다르지만 맹자와 告子, 그리고 荀子 까지 같은 용어를 사용하고 있다. 맹자의 心과 순자의 心은 내용적으로 전혀 다름에도 불구하고 같은 용어를 사용하고 있다.

양명학의 조선 전래 초창기를 거쳐, 근대학자들의 연구를 통해 한국양명학자들의 연구는 적지 않게 이루어졌다. 이제 개념의 일관성이 정립되어야 한다. 그러나 현재 학자들간에 사용하는 용어는 내용이 같음에도 불구하고 서로 다른 용어를 사용하고 있다. 필자는 이런 점을 인식하고 용어의 일관성을 모색해보고자 했다. 그것을 간단히 요약하면 다음과 같다.

1. ‘한국양명학’이라고 할 때는 양명학의 조선 전래 초기의 학자 및 하곡 그리고 하곡 후학 전체를 말한다.
2. ‘하곡학’은 하곡 이전의 양명학자들은 제외한다.
3. ‘강화학과’는 ‘강화’라는 지역에서 이루어진 학문을 지칭한다. 이때 박은식은 제외한다.

19세기 ‘天人禍福論’의 一樣相

- 白雲 沈大允의 『福利全書』를 중심으로 -

장 병 한(영산대)

1. 서론

19세기 전·중반에 걸쳐 살았던 沈大允(字 晉卿, 號 白雲, 1806~1872, 이하 ‘백운’)으로 약칭함)은 자신의 생애 이력을 ‘生於憂患, 長於困窮(우환 속에 태어나서 곤궁한 가운데 성장함)’라고 요약하였다.¹⁾ 백운의 고조부인 沈壽賢(1663~1736)은 영조 때 少論의 領袖로서 영의정을 지냈으며, 그의 아들 다섯 모두 仕宦에 진출할 정도로 가세가 번성하였다. 그런데 수현의 둘째 아들 즉 백운의 증조부인 沈錡이 이조참판에 재직 중 逆謀에 연루되어 伏誅되고, 넷째인 沈鉉도 함께 연좌되어 유배를 가는 禍를 입는 것을 계기로 가세는 급격하게 衰殘하게 되었다. 이후 후손들은 벼슬 길이 막히게 되었고, 백운 代에 이르러서는 ‘士’로서의 명맥만 겨우 유지할 만큼 낙척하게 되었다. 하지만 백운은 이와 같은 현실의 곤궁한 처지를 경학과 역사의 학문적 탐구와 저술로 승화하였으며, 이러한 학문으로의 승화의식 또한 자기 후손을 위한 하나의 소명의식에 기인한 것이기도 했다. 그 결과 현재 그에게는 방대하리만큼 많은 경학·역사와 관련된 저작을 남기고 있다.²⁾

1) 沈大允, 『象義占法』, 『周易象義占法自序』, (서울대 奎章閣 所藏), 3, “歲壬寅, 偶嬰沈痼, 屏絕人事, 而醫藥之餘, 有數月之暇, 因得讀易, 頗有所得於占理, 依以筮事, 往往有驗.-----惟其生於憂患, 而長於困窮, 頗深於世. 故亦嘗苦心積慮, 竊有見於事物之情.”, 以下 『象義占法』이라 표기함.

2) 심대윤의 傳記와 저서 및 經學思想에 대해서는 아래 논문 참조

林煥澤, 「19세기 西學에 대한 經學의 대응·정약용과 심대윤의 경우」, 『실사구시의 한국학』(창작과 비평사, 2000), 198-223.

陳在教, 「심대윤의 국풍론」, 『한문학보』 제1집(우리한문학회, 1999), 439-479.

이형성 편역, 다카하시도루, 『조선유학사』(예문서원, 2001), 318-325.

졸 고, 『심대윤 경학에 대한 연구』(성대 박사학위논문, 1995)

일찍이 爲堂 鄭寅普(1893~?)는 백운의 경학사상을 평하여 “그의 해설이 戴震에 가깝지만 闕肆한 면은 더욱 뛰어나다. ----- 그러나 마음이 공평하고 논의가 정밀하며 해석이 精緻하고 의미가 독특하여 모든 주석가의 해석을 총망라하였으니, 우리나라 경학의 빛이다.”³⁾고 극찬하였다. 위당은 백운의 경학사상을 중국 청대의 반성리학자인 戴震(1723~1777)에 비견하고 있다. 위당의 이와 같은 찬사의 그 적합성 여부는 후학으로서 기늬하기는 어렵지만, 백운의 저작 곳곳에는 반성리학·반주자학적 사상이 깊게 스며있음은 물론이거니와, 그가 지향하고 있는 학문사상적 성향 또한 특이하고 혁명적이라 할만한 것이 있음은 자명하다. 예컨대 백운은 12-13세기이래 육·칠백 년 동안 동아시아의 통치이념으로서 권위를 누려왔던 정주학적 주석 체계와 사상을 동아시아의 害毒적 요소로 진단하고 있다는 것이라던가,⁴⁾ 16세기 전후 우리나라에 들어와 이삼백년 동안 전통 유학과의 마찰과 대립을 빚고 있었던 천주학을 弊說로 규정하고 이에 대한 논변과 극복을 통해 전통 유학의 복원을 기획했다는 점 등이 그것이다.⁵⁾ 여기에서 우리는 백운의 학문과 사상의 지향처가 바로 정주학과 천주학의 논변과 극복을 통한 전통 유학의 복원에 있음을 알 수 있다.

그런데 백운의 많은 저작 중에서도 특이한 체제와 내용을 가진 것이 있는데, 『福利全書』가 바로 그것이다. 제목의 ‘福利’부터가 19세기 당시 학술사상에 비추어 색다른 느낌을 불러일으킨다. 백운 나이 57세(1862, 壬戌)에 저작한 것이다. 이는 기존의 자신 학문과 사상을 종합적으로 체계화한 것이다.⁶⁾ 말하자면 이전 『四書』(『孟子』제외)·『三經』에 관련 된 경학저술 가운데, 경학·철학·사상의 주요내용을 요약·정리하면서 첨가·부연하는 가운데 주제별로 기획 정리하여 한 권의 책으로 묶은 것이다. 1면 1行 24字, 모두 565字로 되어 있고 분계가 있어 각

3) 심대운, 『間中隨筆』, 『鄭寅普 識』(연세대 소장), “其說近戴震, 而闕肆過之, ----然平心而論精, 義英解卓, 金朶 群言之林, 爲三韓經學光.”

4) 심대운, 『논어』15(한국경학자료집성 32, 성대 대동문화연구 刊), 774, “予之說, 多舛世儒者焉, 爲是怛然不釋也. 然天下之被其毒者六七百年, 而非其本心也. 其本心則欲爲救世也, 乃无妄之災也.”, 여기서의 『논어』는 孔子의 『논어』경전이 아니고, 심대운의 『논어』주석서를 가리킴을 밝혀둔다.

5) 林燦澤, 『19세기 西學에 대한 經學의 대응-정약용과 심대운의 경우-』, 『실사구시의 한국학』(창작과 비평사, 2000), 198-223.

줄 고, 『천주학설에 대한 심대운의 논변과 극복원리』, 『Journal of Korean Culture』4집(고대 한국학 교육 연구단, 2002,12), 161-171.

6) 국회도서관에서 발행한 『韓國古書綜合目錄』에 보면, 저자가 심대운으로 되어 있고, 所藏處는 연대, 고대, 서울대(규장각)로 되어 있다. 그런데 서울대 규장각의 목록에는 저자 미상으로 되어 두 개의 본이 있다. 한 본은 <68張, 寫 26.7*19.3, 壬戌(?)五月 著, 古 1360-34>로 되어 있고, 나머지 한 본은 <102張, 寫 23.8*16, 壬戌, 년기 미상, 규 12496>으로 되어 있다. 고대본에는 특이하게도 『福利全書』 다음에 위당 정인보의 ‘識’가 있다. 세 본을 비교해 보면, 내용과 서술체계도 거의 같다. 다만 글자의 출입이 몇 군데 있을 뿐 똑같다. 고대본은 『심대운 전집』1(성대 동아시아 학술원 대동문화연구원 간, 심대운전집1,2,3. 2005)에 실려 있다. 본고에서는 규장각 68장 본을 저본으로 삼았음을 밝혀둔다. 이하 『전서』로 표기함.

12행으로 이루어져 있다. 쌍행으로 小註를 많이 이용하여 자신의 의견을 보충 설명하기도 한다. 그 제목과 목차에서 알 수 있듯이, 이는 일종의 福音書적인 성격을 띠고 있는 것으로 天人의禍福과 인간의 心性과의 관계론이 그 중심주제를 이루고 있다.⁷⁾ 백운은 서문에서 “이 책에 서술한 것은 모두 옛 성인들의 微妙한 要訣이고, 나의 私的인 뜻에서 나온 것은 아니다. 그러나 진실하게 誠心으로 읽고 精一하게 생각하여 가슴속에 깊이 새겨 잃어버리지 않는다면 限量 없는 福利를 이룰 수 있다.”⁸⁾고 하였다. 인간의 궁극적인 要望이 福利를 얻어 누리는데 있는 것에 비추어 본다면, 이는 분명 일종의 종교적 福音書에 가까운 성격을 갖고 있다. 특히 ‘반복해서 읽고 익혀서 마음속에 깊이 새긴다면 많은 福利를 얻을 수 있다’는 대목은 독자로 하여금 종교적인 어떤 신앙심을 유발하기에 충분한 책이기도 하다.

위의 사실과 관련하여 본고에서는 이 『복리전서』를 주요 텍스트로 삼아 우리나라 19세기 ‘天人相應의禍福論’에 관해 살펴보고자 한다. 이를 위해 먼저 『복리전서』의 저작배경을 살펴보고, 다음으로 백운이 규정하고 있는 天과 人 및 鬼神의 본질에 대해 알아본 다음, 이에 기초하여 天人의相應과禍福의 관계성에 대해 알아봄을 통해 이 『복리전서』의 학술 사상적 의의를 가늠해 보기로 한다.

2. 『福利全書』의 저작배경

우리나라 18세기 말에서 19세기로 이어지는 사회는 격변의 시대라 할 수 있다. 국내적으로는 그 간의 정치 사회적 모순의 누적에 따른 민란이 계속되었고, 국외적으로는 제국주의의 무력침투가 더욱 強性を 나타내고 있었다.⁹⁾ 한편 사상적으로는 조금 느슨해지기는 했지만 아직 성리

7) <福利全書目次>, 福利全書 序 : 1-2, 著天地人物鬼神之所自生 : 2-6, 明天人感應之理 : 6-8, 言性心情之體用 : 8-10, 明人道名利忠恕中庸 : 10-14, 明人道三綱五常 : 14-21, 明人道勤勞事業 : 21-23, 明幽明始終之理 : 23-25, 明鬼神之情狀 : 25-30, 釋經傳之訓 : 30-37, 記嘉言善行 : 37-46, 記禍福之致 : 46-56, 記鬼神之事 : 56-68.

8) 『전서』, 2, “書中所述, 皆上古聖人之微妙要訣也, 非出於予之私意者也. 苟能誠心講讀, 專精思念, 眷眷服膺而不失, 則無量之福利, 可致也.”

9) 1790년 북경교회 제사 거부 명령, 1791년 진산사건, 1801년 신유사옥, 1811년 홍경래 난, 1838년 己亥獄事, 1840년 아편전쟁, 1860년 북경합락과 崔濟愚 동학창도 및 영·불 연합군 북경점령, 1862년 三政의 紊亂과 삼남지방을 중심으로 한 농민 봉기(壬戌民亂, 晉州民亂), 대원군의 쇄국정책, 1866년 丙寅洋擾, 1871년 辛未洋擾, 1876년 일본의 강제개항, 1894년 동학농민전쟁 등 일련의 사건들이 당시 역사 정황의 심각성을 잘 말해 주고 있다. ‘19세기 민란의 사회적 배경, 천주학과 근대성 문제, 철종조 민란의 내용 분석, 동학사상’ 등에 대해서는 아래 논문 참조

趙 珩, 「19세기 민란의 사회적 배경」, 『19세기 한국 전통사회의 변모와 민중의식』(고대 민족문화연구총서,

학의 획일적 구조와 사상의 경직성은 여전하였으며, 게다가 17세기 초에 들어온 천주교는 그 간 民心의 離反 및 국가 사상정책을 혼란으로 몰아가고 있었다. 그러면서 특히 천주학의 교리는 기존의 전통 유학과의 사상·종교적 대립과 갈등을 빚게 되어, 珍山사건을 시작으로 1801년 辛酉邪獄, 1838년 己亥獄事로, 다시 1866년의 대박해로 이어져 결국 병인양요를 불러일으키게 되었다.¹⁰⁾ 뒤이어 1860년의 崔濟愚의 동학창도 및 영·불 연합군 북경점령, 1862년 三政의 紊亂과 삼남지방을 중심으로 한 농민 봉기(壬戌民亂, 晉州民亂), 대원군의 쇄국정책 등은 19세기 후반 조선 사회를 위기적 국면으로 몰아가고 있었다. 이러한 위기적 국면속에서도 당국과 천주학도간의 대립과 반목은 더욱 심하여, 정부는 천주학의 傳教를 더 이상 放置할 수만은 없다는 강경한 정책만을 고수하며 ‘五家作統法’ 등의 강력한 탄압정책만을 내놓았다. 이와 같은 대립과 갈등은 바로 천주학의 교리적 이념이 우리나라 전통적 유교이념과 질서체계 특히 祭禮와 喪禮 등의 의례 행사에 심각한 동요를 불러일으키는 것에 많은 부분 기인하고 있었다.¹¹⁾

19세기 중반 백운은 이와 같은 정부의 종교적 탄압과 신도들의 죽음을 각오한 신앙의 수호를 생생히 지켜보았다. 그는 당시 성행하고 있던 천주학의 교리전파와 이로 인한 人命의 輕視 풍조를 심히 憂慮하여, “근래 일종의 怪說이 있어 天主學이라 부른다. 그런데 믿음을 중요하게 여기고 죽기를 좋아하여 비록 베고 죽여도 그만두지 않는다. 나는 우리 백성들의 씨가 마를까 두렵다.”¹²⁾라고 하였다. 백운은 일단 천주학설을 怪說이라 규정하고 천주교 신앙을 위해 자신의 생명을 버리는 학자와 신자가 많아 백성들의 씨가 다 없어질 정도라는 것이다. 그만큼 많은 사람이 목숨을 바쳐가며 천주학을 믿고 따른다는 것이다. 사실 앞서 신유옥사(1801)로 인해 300명 이상의 신자가 목숨을 잃었으며, 기해옥사(1839)로 인하여 또 많은 신자가 체포되고 사형되기도 하였다.¹³⁾

1882), 182-235.

金仁煥, 『19세기 동학사상의 성격』, 『19세기 한국 전통사회의 변모와 민중의식』(고대 민족문화연구총서, 1882), 93-150.

李香晩, 『서학과 근대의식』, 『동양철학연구』제28집(동양철학연구회, 2002.3), 162-182.

10) 진산사건 즉 1790년 북경교회가 전통 유가 제례를 거부하라는 명령에 이어, 1791년 전라도 珍山에서 尹持忠 외종형 權尙然이 자기 조상의 신주를 얹고 제사를 거부하다가 사형을 당한 것이 바로 그것이다. 몇 년 뒤 중국인 신부 周文謨가 1794년 잠입하여 전교 활동을 벌이다가 1801년 3월에 잡혀 사형을 당하였으며, 그 해 9월에는 黃嗣永 帛書事件으로 인해 辛酉獄事가 일어나고, 뒤이어 1839년 己亥獄事가 일어나게 된다.

11) ‘유교와 천주교의 궁극적 관습과 상례·제례에 대한 근원적 탐색’에 대해서는 아래 논문 참조

부남철, 『유교적 학자군주 정조의 종교정책』, 『한국정치학회보』37집 2호(2003 여름), 47-65.

崔基福, 『유교와 서학의 사상적 갈등과 相和的 이해에 관한 연구』(성대 박사학위 논문, 1989)

12) 『象義占法』2, 347-348, “近有一種怪說, 號爲天主學. 重信而樂死, 雖斬殺而不可禁. 予懼斯民之無類.”

13) 전 계서 李香晩의 논문 참조

백운은 당시 이와 같은 천주학 교리의 전파와 관련한 순교적 시국 상황을 다음과 같이 진단하고 있다.

옛날에 성인은 禮로써 英才를 가르치고 樂으로써 愚民을 교화하였으니, 예악은 治世의 도구이며 教化의 道이었다. 三代 이후에는 예악이 폐지되고 교화가 쇠퇴하여 비록 經傳의 문장이 있지만 학자들은 그 본의를 통하지 못했다. 그래서 高明한 지는 허황되고 황량한 길로 치달아 實理를 버리고 僞行을 숭상하고, 愚迷한 지는 칠혹같이 어두운 속으로 빠져 情에 따라 멋대로 행동하여 방향을 알지 못하니, 교화가 날로 없어지고 풍속이 날로 피폐해져 禍亂이 날로 생겨나게 되었다. 따라서 사람을 살리려는 도는 장차 없어지려 하고, 천지의 도는 장차 단혀지려 하고 있다. 이 때문에 근심스레 나는 오래도록 앓아누워 마음에 상처를 입고 있다.¹⁴⁾

과거 하·은·주 삼대 성왕 시대에는 예악이 치세의 도구로서 역할을 다하여 英才와 愚民을 잘 다스려졌다. 하지만 三代 이후에는 예악이 폐지되고 교화가 쇠퇴하여 비록 성현의 문장 즉 經傳이 남아있지만 학자들이 그 본의를 통하지 못하는 실정이었다. 특히 작금 조선 19세기 후반의 高明한 성리학자들은 허황되고 황량한 것에 종사하여 實理를 버리고 僞善의 행위만을 일삼고, 우매한 백성들은 서양으로부터 들어온 천주학에 매혹되어 갈 길을 잃고 어두움 속에서 헤매고 있었다. 이로 인해 民風이 날로 피폐해져 民亂이 연이어 일어나고 국가의 災禍가 날로 생겨나서 세상이 금방 亡할 지경인 것만 같았다. 백운은 당시 이와 같은 국가의 위기적 상황에 많은 傷心을 하였다. 그는 현재 明王이 일어나지도 않고 樂化가 행해지지 않는 상황에서 愚民을 천주학으로부터 깨우치게 해서 밝음의 세계로 引導하기 위해 고뇌하였다.¹⁵⁾ 그래서 그는 마침내 儒家의 經傳 要旨를 取舍選擇하고 그 뜻을 쉽게 풀이하여 『복리전서』를 완성하였다. 그는 이를 통해 萬世의 愚夫愚婦의 眞經과 指南으로 삼게 해서 천하의 백성들이 모두 福利를 얻고 禍殃을 면하기를 기원하였다.¹⁶⁾

백운은 위와 같은 취지에서 『복리전서』의 저작을 마치고 그 서문에 다음과 같은 부탁의 말을 남기고 있다.

14) 『전서』, 「福利全書序」, 1, “古者, 聖人以禮教英才, 以樂化愚民. 禮樂者, 治世之具, 而教化之道也. 三代以後, 禮樂廢而教化衰, 雖有經傳之文, 而學者無能通其旨義. 高明者, 騁乎虛誕冥茫之途, 背實理而崇僞行, 愚迷者, 墜於煙霧塗泥之中, 任情妄作而不知方向, 教化日亡而風俗日弊, 禍亂日滋. 生人之類將滅, 而天地之道將廢. 是用怲怲予疚懷若傷在心.”

15) 『전서』, 「福利全書序」, 1, “聖人之禮教, 具在經傳, 其秀才能學者, 可以致力矣. 而明王不興, 樂化未行, 愚民之不能學者, 無以闢方. 禽獸之雛, 不教而自成, 惟民則異於是. 教道不善則無所不至.”

16) 『전서』, 1-2, “嗚呼. 斯民之不可以無教也. 今取經傳之要旨, 而簡詳其辭, 俾其易知以爲萬世愚夫愚婦之眞經指南, 迷方庶令天下萬世之民, 皆得享其福利, 而免於禍殃. 故名曰福利全書.”

이 책을 한 번 읽으면 한 번의 福利를 얻고 열 번 읽으면 열 번의 福利를 얻을 것이며, 읽기를 많이 할수록 福利 또한 더욱 두터워질 것이다. 행한 것이 一分이면 一分의 福利를 얻을 것이고 행한 것이 十分이면 十分의 福利를 얻을 것이며, 행한 것에 더욱 힘쓸수록 福利도 더욱 쌓여질 것이다. 많이 익숙하게 읽고 힘써 더욱 실천하고 마음을 오로지 하나로 하여 다른 마음이 없으면, 千災와 萬惡이 모두 소멸하고 諸福과 百祥이 저절로 이를 것이다. 만약 聖經을 비난하고 모욕하며, 天理를 믿어 익혀 따르지 않고, 기꺼이 마음에 새겨 실천하지 않아서 경전의 가르침을 돌아보지 않음이 있으면, 福德이 날로 減殺하고 災惡이 날로 증가할 것이다. 따라서 이 책을 부지런히 읽고 익혀서 실천해야 할 것이다.¹⁷⁾

백운이 태어나기 1년 전에 세상을 떠난 燕巖 朴趾源(1737~1805)은 일찍이 천주교가 쉽게 민간으로 파고들어 갈 수 있는 요인으로, 식지층일 경우는 ‘새로움을 숭상하고 拘檢을 싫어하는 자들은 눈이 환해진 듯 좋아할 것이고’, 서민층인 경우는 ‘貧窮에 시달리고 財利를 좋아하는 무리들은 휩쓸리듯 좇는다’라고 지적하였다.¹⁸⁾ 백운은 연암의 이와 같은 지적에서도 특히 서민층의 천주교 맹신에 대해 크게 우려하였다. 그것은 천주학이 종교 교리의 전파를 위해 財利 즉 福利를 하나의 유인책으로 삼아 서민층과 빈민층으로 파고들고 있었기 때문이었다. 그래서 백운은 천주학의 교리서를 ‘異端之書’로 규정하고 이에 대한 근거를 나열하면서, 특히 그는 천주만을 높이고 따르면 이익을 얻을 수 있다는 것과 천주의 선악 심판에 의한 來世의 천당지옥설과 같은 교리뿐만 아니라 천주가 禍福의 權衡을 갖고 있다는 것으로서 민중을 피거나 위협하고 있다고 비판하였다.¹⁹⁾

백운은 이와 같은 천주교의 欺瞞的 복음 전파의 誘別策을 간파하고 이로부터 천하 백성들을 구제하기 위한 일환책으로 우리 전통 유가경전에 기초한 또 다른 하나의 福音書인 『복리전서』를 저작한 것이다. 그래서 천하의 모든 백성들이 이것을 많이 많이 익숙하게 읽고 힘써 더욱 실천하며 마음을 오로지 하나로 이 책에 모우고 다른 마음이 없게 해서 千災와 萬惡이 모두 소멸하고 諸福과 百祥이 저절로 이를 것을 소망하였던 것이다. ‘이 책을 한 번 읽으면 한 번의 福利를 얻고 열 번 읽으면 열 번의 福利를 얻을 것이며, 행한 것이 一分이면 一分의 福利를

17) 『전서』, 2, “讀之一番, 得一番之福利, 讀之十番, 得十番之福利, 讀之愈多, 而福利愈厚. 行之一分, 得一分之福利, 行之十分, 得十分之福利, 行之愈勤而福利愈積. 多多熟讀, 勤勤服行, 一心無他, 則千災萬惡消滅, 諸福百祥自至矣. 若有非侮聖經, 不信天理, 聽講而不肯着心, 行事而不顧經訓, 福德日減, 而災惡日增矣. 勉之哉, 勉之哉.”

18) 임형택, 『실사구시의 한국학』(창작과 비평사, 2000), 202에서 재인용하였음을 밝혀둠.

19) 『전서』, 28, “異端之書曰, ----以是教民, 欲其心絕肉屬之親, 而獨重教師, 以爲得民利己之計也. 然又恐民之不從, 故曰爲善者, 登于天堂, 爲惡者, 入于地獄, 把持禍福之權, 而誘脅之, 愚民陷於術中, 而不悟其說, 可一言而破也.”

얻을 것이고 행한 것이 十分이면 十分의 福利를 얻을 것’이라는 백운의 福福에서, 우리는 그가 이 『복리전서』를 통해 무엇을 갈망하고 있는 지를 알 수 있다.

3. 天人鬼神論

1) 天人論

天和 人의 본질에 대한 탐구는 인간의 궁극적 문제이다. 이들 본질에 대한 접근 방법은 역사적으로 각 철학자와 종교가들의 개인별 또는 학파별로 다르게 주장되어 왔다. 먼저 天의 본질과 관련하여, 천주학 교리에서는 無形의 절대적인 것으로의 天主 天主, 성리학에서는 관념적인 天으로서의 理, 양명학에서는 無形의 心으로서의 天 등이 있으며, 또 이와 다르게 有形의 氣로서의 天을 주장하는 主氣論의 입장을 견지한 학자도 있었다. 이와 같이 역사적으로 시대 또는 학자 또는 학파별로 다양하게 天의 개념이 정의되어 왔다. 그런데 19세기 熾盛을 부리며 종교 사회학적으로 물의를 빚고 있던 천주교의 교리에서는 대체로 先秦 유학의 주재적이고 인격적인 上帝나 天觀에 대해서는 긍정적으로 수용하였으나 자연주의적 天觀이나 天地觀 및 유형적이고 물질적 天觀에 대해서는 비교적 비판적 입장에 서고 있었다.²⁰⁾ 이 문제와 관련하여 19세기 중반 재야학자로서 또 少論의 맥을 이은 ‘士’로서의 백운은 天地의 본질에 대해 다음과 같은 견해를 피력하고 있다.

天은 氣이고 地는 形體이다. 氣가 처음 생기는 것을 太極이라 이름하니, 太極은 陽이로다. 氣는 動을 性으로 함으로 太極이 동작하여 屈伸이 있어 陰陽이 생겨난다. 玄妙한 이치에 의해 두 가지가 서로 합하여 物을 이루고, 두 가지가 서로 짝하여 物이 생겨나게 된다. 그러므로 陽氣가 屈伸하여 서로 짝해서 陰氣가 생겨난다. 陰이 陽에서 생겨나고 陰陽이 서로 합하여 氣를 이루니, 이를 天의 氣라 한다. 陽中에 다시 陰陽이 있고 陰中에 다시 陰陽이 있어, 陰陽과 陰陽이 서로 짝하여 形體가 생겨나게 된다. 形體가 氣에서 생겨나 形體와 氣가 서로 합하여 形을 이루니, 이를 地의 形體라 한다.²¹⁾

백운은 天의 본질을 氣로 해석하고 있으며, 地 또한 이 天의 氣에 의해서 생성된 하나의

20) 崔基福의 전계 논문 86-87 참조

21) 『전서』, 2, “天, 氣也, 地, 形也. 氣之始生, 名曰太極, 太極, 陽也. 氣以動爲性, 太極動而有屈伸, 陰陽生焉. 玄妙之理, 二者相合而成物, 二者相配而生物. 是故陽氣之屈伸相配而陰氣生. 陰生于陽, 陰陽相合而成氣, 此謂天之氣也. 陽中復有陰陽, 陰中復有陰陽, 陰陽與陰陽相配而形生. 形生于氣, 形氣相合而成形, 此謂地之形也.”

形體로 보고 있다. 이는 모두 자연의 이치에 의해 생성된다. 즉 虛에서 태극인 陽氣가 생기는데, 바로 이 태극은 陽氣를 본성으로 하며 각 氣는 動을 그 본성으로 하고 있다. 그리고 太極은 天地의 元氣로서 氣의 先天이며, 이의 굴신 작용에 의해 만들어진 天의 氣와 地의 形은 氣의 後天인 것이다. 말하자면 태극의 굴신작용에 의해 나온 陰陽의 兩儀가 서로 습하여 氣를 이루는 것이 天의 氣이고, 陽中에 있는 陰陽과 陰中에 있는 陰陽이 서로 짝하여 形이 생기고 다시 이 形이 氣와 결합해서 또 다른 形을 이루는 것이 地의 形인 것이다.²²⁾ 요컨대 백운은 이와 같이 유가 경전인 『주역』의 우주 생성 원리에 기초하여 음양의 기에 의해 천지가 생성되고 다시 이 천지의 化順에 의하여 다시 만물이 생성됨을 주장하고 있다.²³⁾

그렇다면 백운이 주장하는 바의 人間의 본질은 무엇일까? 인간의 생성 또한 앞서 논의한 천지를 비롯한 만물 생성의 원리와 크게 다르지는 않다. 그렇지만 그는 다음에서 더욱 구체적인 논의를 펼치고 있다.

어떻게 하여 사람이 생길 때 오로지 부모의 情을 받은 것이 아니고, 天의 氣를 받은 것임을 분명히 알 수 있는가? 사람에게서는 처음 種子가 있지 않았고, 天의 氣가 쌓여서 形이 생겨 자연히 사람의 種자가 있게 되었다. 이로서 天氣가 사람을 만들었음을 알 수 있다. 사람이 이미 種子가 생겨남에는 다시 氣를 쌓아서 사람을 생겨나게 하지 않았다. 옛날 生物의 氣가 지금 어디에 있는가? 이는 天氣가 種子에 의탁하여 物을 생성함을 알 수 있다. 陰陽이 氣를 결합할 때 서로 섞어 한결같지 않다. 그러므로 각 같은 종류로서 形을 만들고 각 같은 종류로서 種자에 의탁한다. 물고기가 물에서 化生할 때 그 종류가 한결같지 않으며 풀이 흙에서 化生할 때에 그 종류가 한결같지 않다. 이미 種자가 있고는 다시 化生하지 않았으니, 그 이치는 같은 것이다. 『주역』에 이르기를 ‘萬物은 자연히 화생하여 농축된다’라 하였으니, 여기서의 醇이라는 것은 氣가 짙게 응축한 것으로, 化生의 前에 이미 萬物에는 氣가 모인 가운데 한결같지 않게 구비되어 있는 것을 말한다.²⁴⁾

22) 『象義占法』, 6, “太極者, 天地之元氣也 -----太極者, 氣之先天也, 兩儀者, 氣之後天也. 夫虛生氣, 氣生形, 自然之理也.”

23) 『象義占法』, 6, “易曰, ‘天地絪縕, 萬物化醇, 男女構精, 萬物化生, 致一也’, 天地絪縕者, 陰陽合而成氣之謂也. 萬物化醇者, 天地之間, 陰陽之合氣爲生物之本之謂也. 男女構精, 萬物化生者, 陰陽之合氣托於牝牡陰陽之合形而蠢動之物生焉之謂也. 致一者, 陰陽合而成氣, 陰陽之形合而構精, 氣與精合而生物之謂也. 卽陽中復有陰陽, 陰中復有陰陽, 陽之陰陽與陰之陰陽, 相配而形生之理也. 氣陽也, 精陰也, 卽氣形相配而精生, 氣精相配而神生之理也, 生生之理一而已矣.”

24) 『전서』, 6-7, “何以明知人之生也, 不專稟於父母之情, 而亦稟於天之氣也. 人之未有種也, 天之氣積而生形, 自然有人. 是知天氣之成人也. 人之既有種也, 不復積氣而生人. 昔之生物之氣, 今安在乎. 是知天氣之托於種而生物也. 陰陽之合氣, 參錯不一, 故各以類生形也, 各以類托種也. 魚化生於水, 其類不一, 草化生於土, 其類不一. 既有種, 不復化生, 其理一也. 易云萬物化醇. 醇者, 氣之濃凝也. 言化生之前, 已具萬物之不一於合氣之中也.”

백운은 사람이 처음 생긴 것은 天의 氣에서 비롯된 것임을 밝히고 있는데, 즉 사람에게는 처음 種子가 있지 않았으므로 天의 氣가 쌓여서 形이 생기면서 自然히 사람의 형체가 생기게 되었다는 것이다. 사람뿐만 아니라 만물 또한 모두 그러하다. 예컨대 물과 흙의 氣가 서로 짝하여 두텁게 쌓이게 되면 고기와 자라의 종자가 저절로 생기는 것과 같은 이치이다.²⁵⁾ 이와 같이 사람, 자라, 고기와 같은 종자가 한 번 만들어지기 되면 다시 종자를 만들 필요가 없다. 이 중 사람의 종자라는 것은 바로 始祖를 일컫는다. 물론 처음 인간이 생길 처음에는 하늘에서 氣를 받아 태어났지만, 이는 하늘이 어떤 주재적인 마음이 있어 주는 것이 아니고, 모두 父祖의 感召作用에 의해 그 精氣를 傳授 받아 종자가 되어 자손이 생기게 되는 것이다. 따라서 후손들은 자신의 始祖를 하늘에 짝하여 높이 받드는 것이다.²⁶⁾ 이러한 백운의 인간 생성원리는 바로 고전 유가 경전인 『주역』의 ‘萬物은 自然히 농축되어 화생한다(萬物化醇)’는 것에 그 경전적 근거를 두고 있다.

2) 鬼神論

백운은 앞서 天과 人의 생성의 본질을 『주역』의 태극, 천지의 氣, 음양의 기, 形, 精 등의 自然적 결합원리에서 찾아내고 있었다. 그렇다면 백운은 이 天人의 생성적 본질과 관련하여 鬼神의 본질은 어떻게 설명하고 있을까? 형이상학적 天과 天主를 절대적 主宰 원리로 파악하고 있는 천주학의 교리에서는 유교의 鬼神을 天主와 동일한 존재로 존숭할 수 없다고 한다. 그 이유는 鬼神은 천주로부터 창조된 有終無始한 被造物에 불과하기 때문이라는 것이다.²⁷⁾ 유교에서의 鬼神 특히 祖上의 귀신에 대한 존숭과 예우문제는 儒家의 祭禮와 관련하여 천주학과의 갈등과 대립을 빚는 예민한 사안이기도 하다.

그런데 백운은 『북리전서』에서 이 귀신의 생성적 본질과 그 기능에 대해 많은 부분 주요하게 다루고 있다. 그는 귀신의 본질과 관련하여 다음과 같은 논의를 펼친다.

모든 物에 있지 않음이 없으며 어떤 형체라도 꿰뚫지 못함이 없는 것이 氣이다. 어떤 강한 것도 굽힐 수 있는 강력한 힘을 가지며 그러면서도 부지런하여 잠시라도 쉬지 않고 운동을

25) 『전서』, 3, “氣積而生形, 形動而復生氣. 氣之性, 以類相應. 人物之始生, 天氣之陰陽與地氣之陰陽, 相配積焉. 無種而自然生物, 卽氣積而生形之理也. 譬如水土之氣, 相配而厚積則魚鱉自生.”

26) 『전서』, 4, “是故先王之禮, 以始祖配天. 人之稟氣於天, 而爲有生之始者, 猶傳祖之精氣而爲種子也, 故配天於始祖也. 人雖稟氣於天, 而爲有生之始. 然非天之有心而與人也, 自其父祖感召而致之也, 猶酌水於江以爲飲食, 伐木於山以爲器用, 專歸功於酌之者與伐之者, 而江與山無德焉. 是故不以天地爲父母, 而以所生爲父母, 屬莫大於父而母次之, 以義則父祖無輕重何也. 無祖則無父, 無父則無己也, 以恩則父母隆而祖殺何也. 父母親近祖遠疏也.”

27) 전계서 최기복의 논문 88-89 참조.

하여 만물의 스승이 된다. 그렇지만 은미하여 볼 수 없으며 지각이 없어 변화를 부릴 수 없다. 氣가 精에 얽혀서 변화한 것이 形인데, 그 바탕에는 고정성이 있고 그 이치에는 일상성이 있어 (백운: 모든 物에는 形이 있는 연후에 각 그 이치가 있어 소<牛>는 소의 이치가 있고 말<馬>에는 말의 이치가 있다) 능히 만물의 體가 된다. 그렇지만 靜하여 움직일 수 없고 막혀 밝지 못하다. 때문에 氣와 形이 짝한 후에야 知覺이 있게 되고 變化가 있게 되니, 明界에서는 사람이 되고 幽界에서는 鬼神이 되어, 利害(善惡)와 禍福의 용도를 주관하게 된다.²⁸⁾

귀신 생성의 근원은 氣와 形이 짝한 것이다. 먼저 이 기는 만물의 스승으로서 모든 物에 있지 않음이 없으며 어떤 형체라도 꿰뚫지 못함이 없을 만큼 강력한 힘을 가지고 있어, 어떤 강한 물체도 굽힐 수 있을 뿐만 아니라 조금도 쉽 없이 운동을 하는 본성을 갖고 있다. 그렇지만 은미하여 인간의 肉眼으로는 쉽게 볼 수 없으며 또한 사물을 감지할 수 있는 지각할 수 없고 변화 또한 부릴 수는 없는 약점을 갖고 있다.²⁹⁾ 이에 반해 形은 氣가 精과 함께 얽혀 변화한 것으로, 이에 고정적인 바탕(質)과 일상성의 이치(理) 즉 質과 理를 함께 갖추고 있어 만물의 體가 될 수 있지만 이 또한 靜하여 움직일 수 없고 막혀 밝지 못하는 약점을 가지고 있다. 그렇지만 이 氣가 形에 짝하게 되면 知覺을 가지게 되고 變化 또한 부릴 수 있는 경지 즉 神에 이르게 된다. 백운은 이러한 과정을 氣·精·形·神의 관계 즉 三極(三層)의 道로서 설명하고 있다. 말하자면 氣와 氣가 합하여 形을 이루고, 氣와 形이 합하여 精을 이루고, 氣와 精이 합하여 神을 이루게 된다는 것이다. 그런데 이러한 가정·형·신의 생성 범위는 天地·日月·星辰·山川·江海의 神과 土石·草木의 靈에까지 확장이 가능하다. 말하자면 인간의 조상과 함께 천지만물에 깃들여 있는 모든 신령들도 신의 범위에 포함되는 것이다. 이들은 모두 靈明變化하여 悠久하게 不滅하며 造化의 主人이 되어 인간의 壽夭와 禍福의 政事에 관여하는 권능을 갖고 있다.³⁰⁾

특히 백운은 이들 神의 생성 원리와 연계하여 인간 魂魄의 생성 원리에 적용하고 있는데, 즉 ‘氣와 形이 합하여 用形의 精이 만들어지고, 여기에 다시 氣가 결합하면 魂魄이 되는데, 이것

28) 『전서』, 6, “無物而不存, 無形而不透者, 氣也. 其強莫撓, 其健無息, 能爲萬物之師. 然隱而不可見也, 無知而不能變也. 構精而施化者, 形也, 其質有定, 其理有常(凡物有形然後, 各有其理, 牛有牛之理, 馬有馬之理), 能爲萬物之體. 然靜而不能動也, 塞而不能明也. 氣與形配然後, 有知覺, 有變化, 明而爲人, 幽而爲鬼神, 主利害禍福之用也.”

29) 백운이 여기서 정의하고 있는 氣는 모든 물체를 관통할 수 있는 강력한 힘을 가지고 있지만 인간의 육안으로는 볼 수 없으며 또한 감각적 인식능력이 없을 뿐만 아니라 어떤 변화를 부릴 수 있는 능력도 갖고 있지 않다. 그렇지만 이를 현대적인 개념적 용어로 정의하기에는 어려움이 따른다.

30) 『전서』, 2, “氣不能有知, 託形而有知, 氣不能有變, 託形而有變矣. 是故氣形相配而精生, 氣精相配而神生, 神生而有知覺有變化矣. 於是乎, 有天地日月星辰山川江海之神, 土石草木之靈, 是不雜於血肉之形氣者也. 靈明變化無上而悠久不滅, 爲造化之主而行禍福之政焉.”

이 바로 鬼神이다’고 한다.³¹⁾ 유학에서는 귀신과 혼백을 동일한 의미로 파악하고 있는데, 정확히는 혼백의 魂은 陽氣의 결합체이고 魄은 陰氣의 결합체라고 정의한다. 그런데 이 혼백 즉 귀신은 明界에 있을 때는 사람으로서 지각과 변화를 부릴 수 있을 있을 뿐만 아니라 죽은 幽界에서도 그러한 기능을 할 수 있다. 요컨대 살아서는 인간 利害(善惡)의 실천행위를 주관하는 용력을 갖는 것이고, 죽어서는 인간의 禍福을 주관하는 용력을 갖는다는 것이다. 인간이 죽게 되면 육체는 썩게 되는데, 이것은 형체의 糟粕이고 형체의 精英은 그대로 남게 된다. 그런데 이 남긴 精英 또한 죽어 썩게 되는 육체 즉 糟粕이 형체인 것과 같이 하나의 형체로서 존재한다는 것이다.³²⁾ 백운은 여기서의 精英이 바로 鬼神인데, 이 귀신 또한 형체가 있으면서 살아있는 인간들의 禍福을 주관한다고 정의하고 있다.

4. 天人相應禍福論

1) 利害(善惡)相應論

‘天人相應’ 즉 ‘天道와 人事가 서로 感應한다’는 문제는 과거 陰陽五行家들의 이론이지만, 이와 관련한 관념의 유래는 戰國時代 음양오행가인 鄒衍이전으로 거슬러 올라가 고대로부터 있어 왔다. 이와 관련해서 기상의 출현과 인사와 서로 조응한다는 의미로서 『書經』『洪範』에 나오는 주재적 天과 人事, 기계적 감응으로서의 자연의 천과 인사로서의 감응적 의미를 담고 있는 『呂氏春秋』, 기계적 천인관계의 감응뿐만 아니라 神과의 감응관계적 의미를 동시에 담고 있는 董仲舒의 『春秋繁露』 등이 있다. 이에 반해 天人相應의 의미를 不信하는 학자인 荀子は 天道와 人事는 무관하다고 하였으며, 송대 朱子の 제자 蔡沈은 일찍이 『書經集傳』에서 “하늘과 사람의 관계는 쉽게 말할 수 없다. 도를 아는 사람이 아니라면 좋고 나쁨의 기미의 감응의 미묘함을 어떻게 알 수 있겠는가?”라고 하여, 천인감응의 원리에 대해 회의를 표시하기도 했다.³³⁾

위의 사실과 관련하여 19세기 主氣論者로서 많은 부분 『周易』의 陰陽의 氣로서 우주 만물의 생성론과 철학적 세계관을 해석하고 있는 백운은 이 ‘천인상응’ 문제에 대해 다음과 같은 의견을 개진하고 있다.

31) 『전서』, 4, “氣與氣合而成形, 氣與形合而成精, 氣與精合而成神. 自氣而形, 自形而神(氣與精合而爲神. 氣與氣合, 氣與形合, 氣與精合, 是爲三層), 三極之道, 備而成人. 氣與氣合而成形, 氣與形合而成用形之精, 氣與用形之精合而成魂魄. 自氣而用形, 自用形而魂魄, 三極之道備而成鬼神.”

32) 『전서』, 29, “死而腐者, 形之糟粕也. 死而存者, 形之精英也. 獨謂糟粕爲形而不謂精英爲形, 可乎.”

33) 김홍경 편역, 양계초·풍우란 외 지음, 『음양오행설의 연구』(선지서원, 1993), 179-230 참조.

사람이 氣의 가운데 있는 것은 마치 물고기가 물의 가운데 있는 것과 같다. 사람 몸의 겉과 속에는 모두 氣이며 물고기 몸의 겉과 속에도 모두 물이다. 물고기의 肥瘠과 生死는 물에 달려 있고 사람의 疾康과 慶殃은 氣에 달려 있다. 하늘이 마음이 있어 氣를 움직이는 것이 아니고 사람이 感召하는 바에 따라 應할 뿐이다. 이는 지극히 신령스러워 가림이 없고 지극히 공평하여 私적인 것이 없으며, 恩情으로서 移動할 수 없다.³⁴⁾

백운은 앞서 천인의 본질을 모두 氣적 산물로 파악하였다. 뿐만 아니라 사람 신체의 안과 밖 역시 모두 氣로서 싸여 있어 이를 벗어날 수 없다. 이는 마치 물고기가 물의 기운 가운데 살면서 이를 벗어나면 죽는 것과 같이 사람 또한 이 氣의 공간을 벗어나면 죽는다. 예컨대 물고기의 肥瘠과 生死가 물의 氣에 달려 있듯이, 사람의 疾康과 慶殃 역시 자신의 안과 밖을 감싸고 있는 氣에 의해 좌우 된다. 그런데 이때 기와 사람과의 감응 작용은 순전히 사람의 주체적인 감소에 의한 것이고 하늘의 어떤 주재적인 의지나 마음의 개입은 있지 않다. 다만 이 氣의 본성이 본래 같은 類로서 서로 感應한다는 것이다. 백운은 이러한 感召에 의한 相應의 원칙을 『주역』의 내용 즉 ‘같은 소리는 서로 應하고 같은 氣는 서로 구하여 물은 濕氣가 있는 곳으로 찾아 흐르고 불은 마른 나무를 찾아 나아간다.’라는 것에 그 근거를 찾고 있다.³⁵⁾ 그런데 이러한 ‘同聲相應, 同氣相求’의 감응원리는 우연적이지 않고 필연적이며 지극히 신령스럽고 공평하여 어떤 가림이 있거나 私적인 원리가 개입할 수 없으며 恩情으로도 移動할 수 없을 뿐만 아니라 하늘의 어떤 주재적인 의지나 마음의 작용이 없이, 오로지 인간의 주체적인 감소 작용에 의해 이루어진다.

그러면서 백운은 이러한 ‘同聲相應, 同氣相求’의 원리를 인간의 선악과 천도의 회복의 상응에도 적용하여 다음과 같은 의견을 개진한다.

物에 따라서 氣가 있게 되고 物이 움직임에 따라서 氣가 應答하게 되니, 氣와 氣가 서로 應해서 禍福이 된다. 人道에는 利害가 있고 天道에는 禍福이 있어, 모두 저것과 이것이 서로 感應해서 생겨나는 것이다. 利가 있는 곳에 福이 모이고 害가 있는 곳에 禍가 내려지게 되니, 天人의 道는 一致하게 된다.³⁶⁾

34) 『전서』, 6, “人之在於氣之中, 如魚之在於水之中. 人之身形表裏, 皆氣也, 魚之身形表裏, 皆水也. 魚之肥瘠生死, 存乎水, 人之疾康慶殃存乎氣. 非天之有心而動於氣也, 因人之所感召而應之而已. 是故至神而無蔽, 至公而無私, 不可以恩情移動也.”

35) 『전서』, 3, “用形之氣, 各以其類感召天地之氣. 天地之氣, 與用形之氣, 相配而禍福生焉, 子孫生焉. 卽氣之性, 以類相應之理也. 易云‘同聲相應, 同氣相求, 水流濕火就燥’, 是之謂也.”

36) 심대운, 『中庸訓義』, 656-657, “隨物而氣存, 隨物之動而氣應, 氣與氣相應而爲禍福. 人道有利害, 天道有禍福, 皆彼此相感而生者也. 利之所在, 福之所聚, 害之所在, 禍之所降, 天人之道一致也..”, 이하 『中庸訓義』라

物은 모두 氣를 갖고 있으므로 物과 物은 氣에 의해서 서로 대응하게 된다. 인간과 하늘의 대응 역시 氣에 의해서 이루어진다. 즉 인간에게는 利害라는 실천행위가 있고, 하늘은 그 행위에 대해 禍福으로 대응한다는 것이다. 그런데 여기서의 利害의 의미는 善惡의 의미와 통하는데, 백운은 “利는 善이고 害는 不善이다. 무릇 物을 이롭게 하는 것을 善이라 하고 物을 해롭게 하는 것을 惡이라 한다.”³⁷⁾고 하였다. 말하자면 인간을 비롯한 만물을 이롭게 하면 이는 善의 실천으로서 하늘의 福의 氣가 감응하게 되고, 해롭게 하면 이는 惡의 행위로서 하늘의 禍의 氣가 감응하게 된다는 것이다. 따라서 인도의 선악의 氣와 천도의 화복의 기는 서로 일치하게 되는 것이다. 즉 오로지 인간의 用形의 氣 즉 善과 惡이 각각 같은 종류끼리의 天地의 氣와 짝하여 善의 행위에는 福, 惡의 행위에는 禍가 상응하게 된다. 이것을 일러 ‘天人的 道는 一致한다’는 것이다.

2) 鬼神禍福論

인간의 禍福에 대한 문제는 동서양과 시대의 선후를 막론하고 인류가 생존하는 한 모든 이의 간절한 소망일 것이다. 동양적 전통 유교에서는 인간의 善惡행위와 관련한 禍福의 상관에 대한 언급은 『書經』에서 처음 보이는데, ‘善한 행위를 한 사람에게에는 福이 내리고 惡을 행한 사람에게에는 禍가 내린다.’³⁸⁾는 것이다. 이는 선에는 복, 악에는 화라는 현세의 이분법 적용의 원리체계에 따른 것이다. 이에 비해 서양 종교인 천주교에서는 인간의 행위에 대한 天 즉 天主의 심판과 함께 天堂과 地獄이라는 來世의 화복을 더욱 강조하고 있으며, 불교에서는 三世(宿世·現世·來世)에 따른 善業善果와 惡業惡果라는 罪業說과 輪回說을 제시하고 있다. 그런 가운데 화복의 주재자로서 先秦 유교에서는 上帝·皇天·上下神祇 등이 있었고, 宋代 朱子에 이르러서는 古經에서의 上帝와 天命을 모두 理로 바꾸어 해석하였다.³⁹⁾

위 사실과 관련하여 백운은 앞서 밝힌 바와 같이 인간의 화복론과 관련하여 『주역』의 ‘同聲相應, 同氣相求’의 감응원리에 기초하여 天人相應의 원칙을 내세웠다. 즉 天道와 人事는 상호간의 氣와 氣의 感應작용에 의하여 행해진다. 이때 어떤 天의 主宰的 개입이나 힘의 원리를 용납하지 않고, 오직 인간의 善惡 행위가 天地의 氣와 感召하여 화복이 생긴다. 따라서 天人的 道는 분명 일치하게 된다. 그렇다면 백운이 주장하는 바의 천인상응의 원리에는 아무런 어떤 주재적 요소가 개입하지 않고 순전히 인간의 주체적 감소작용 즉 인간의 선악의 기와 천도의 화복의

표기함.

37) 『象義占法』1, 48, “利者, 善也, 害者, 不善也. 凡利物曰善, 害物曰惡.”

38) 『書經』, 『湯誥』, “天道福善禍淫.”

39) 동서양의 복선화음론 비교 논의와 동양의 先秦 유교의 천명사상과 복선화음론 및 주자의 복선화음론에 대해서는 李相益, 『주자학의 길』(심산, 학술총서16, 2007), 268-287 참조.

기가 자연적이고 기계적인 ‘同聲相應, 同氣相求’의 원칙에 따르는 것인가? 그렇지 않다. 백운은 여기에서 주재적 기능의 한 요소로서 鬼神을 상정하여 다음과 같은 논의를 펼친다.

飲食은 形體를 이롭게 할 수 있고 精英을 도울 수 있다. 그러므로 人物·鬼神이 자퇴하여 길러진다. 人物이 굶주리면 形體가 죽고 鬼神이 굶주리면 精英이 사그라진다. 형체가 죽는 것은 10일도 미치지 못하지만 精英이 사그라지는 것은 오래되어 점차 쇠약해 진다. 만약 天地의 神이 血肉·形氣에 섞이지 않는다면 또한 길러줄 필요가 없다. 사람은 음식물을 먹음으로써 그 형체를 채우므로 배부르면 그치고, 鬼神이 음식의 氣를 歆饗하여 그 精英을 도우므로 한 번에 천 마리의 소를 먹어도 배부르지 않는 것이다. 그 형체를 채우는 것은 배부르기 쉽게 하기 위해서이고 그 精英을 도우는 것은 굶주리지 않기 위해서이다. 쉽게 부른 것은 쉽게 주리기 때문이고 만족하지 않는 것은 주리지 않기 위해서이다.⁴⁰⁾

앞서 백운은 인간이 죽게 되면 남게 되는 精英 또한 죽어 썩게 되는 육체 즉 糟粕이 형체인 것과 같이 하나의 형체로서 鬼神이라고 하였다. 이 귀신의 정영은 氣와 形이 결합하여 생성된 것으로 지각 능력과 변화를 부릴 수 있어 인간의 회복을 주관한다. 물론 여기서의 귀신은 인간의 조상을 포함한 천지 만물의 神靈까지 포함한다. 이들은 살아있는 생명체와 똑같이 정기적으로 음식물의 精氣를 흡양하여야만 그 정영을 유지할 수 있다. 만약 그렇지 않고 오래도록 음식의 기를 제공받지 못하면 살아있는 육체와 같이 금방은 멀하지 않지만 점점 쇠퇴하여 언젠가는 멀하게 된다. 따라서 사람들은 이들 귀신에게 끊임없이 음식물을 공급함을 통해 그 정영을 유지토록 해야 한다. 특히 인간의 후손들은 자기 조상의 혼백을 祠堂에 받들어 모시면서 제물을 마련하여 祭祀를 정성들여 지내야하는 예절이 필수적으로 있게 되는 것이다.⁴¹⁾ 『주역』에서도 효도는 조상에게 음식물을 잘 받들어 드리는 것이라 규정하고 있으며, 그렇지 않으면 이는 살아있는 부모에게 불효하는 것과 같은 죄를 짓게 되는 것이다.⁴²⁾ 여기에서 인간의 조상에 대한 유가의 제례 전통의 도덕적 윤리가 지켜지게 되었고, 이를 통해 또한 후손의 회복 문제가 제례의 준수 여부와 함께 예민한 사안으로 취급하게 되었다.

40) 『전서』 27, “飲食能益形補精. 故人物鬼神賴以養. 人物餒則形死, 鬼神餒則精消. 形死者不及十日, 精消者, 久而漸衰. 若夫天地之神, 不雜於血肉形氣者, 亦不須養也. 人食飲食之物, 而充其形, 故飽而止. 鬼神歆飲食之氣, 而補其精, 故一食千牛而不饜. 充其形者易飽, 補其精者不飢. 易飽者易飢, 不饜者不飢也.”

41) 『전서』 27, “人死則身體無知, 故歸之於土, 而有葬埋之禮. 魂魄有知, 故奉之於廟, 而有祭祀之節. 孔子曰, 之死而致生之, 不知也. 之生而致死之, 不仁也. 以事生之道事無知之白骨, 不可也. 以待死之道, 待有知之鬼神, 不可也.”

42) 『전서』 27, “廢享者, 有罪, 神依於民而得食. 廢享則神無依歸, 故有罪也. 易云致孝享也, 不孝於父母之鬼神, 其爲不孝, 一也.”

지금까지 살펴본 바, 백운은 인간의 회복 문제와 관련하여, ‘鬼神과 神靈들은 實情이 있어 가림이 없으며 聰明·虛靈하여 正直하고 誠一한 자질과 능력을 갖고 있기 때문에 인간이 阿諛하여 福을 얻을 수 있다거나 祈禱하여 禍를 免할 수 있는 여지는 전혀 없다’⁴³⁾고 단언하고 있는 한편, 또한 ‘사람의 선악이 천지의 吉祥災沴의 氣와 상응해서 회복이 되는데, 회복은 하늘이 사람의 행위를 낱낱이 세어 살펴서 내리는 것이 아니라, 사람이 스스로 부르는 것이다.’⁴⁴⁾라고 하였다. 이를 종합해 보면, 인간의 禍福에는 물론 하늘의 절대적인 의지에 의한 것도 아니고, 귀신이나 신령의 전적인 힘의 작용에 의해 결정되는 것도 아니다. 어디까지나 인간 자신의 주체적인 도덕의 선악행위의 실천 여하 즉 ‘自召’에 달려 있다. 하지만 궁극인 문제에 있어서는 이러한 人道의 선악 행위에 의한 自召원리는 天道인 귀신과 신령의 영명한 회복의 부여 원리 즉 ‘善에는 福, 惡에는 禍’라는 상응이 한 치의 오차도 없이 합일되고 있다는 것이다.

5. 결론

19세기 전·중반에 걸쳐 살았던 沈大允字 晉卿, 號 白雲, 1806~1872)은 경학과 역사 분야에 방대한 저술을 남기고 있다. 그의 많은 저작 중에서 『복리전서』는 특이한 내용과 체제를 갖추고 있다. 이는 저자 나이 57세(1862, 壬戌)에 저작한 것이다. 이전 『四書』(『孟子』제외)·『三經』에 관련 된 경학저술 가운데, 경학·철학·사상의 주요내용을 요약·정리하면서 첨가·부연하여 주제별로 기획 정리하여 한 권의 책으로 묶은 것이다. 이 책에는 天道와 人事의 相應에 의한 禍福論이 주요 화두가 되고 있다. 모든 저술이 그러하지만 특히 이 『복리전서』는 저자의 시대와 민중에 대한 고뇌어린 충정과 투철한 역사적 소명의식에 근간하여 胚胎된 산물이다.

위의 사실과 관련하여 백운이 이 『복리전서』를 저작할 당시 한국의 역사적 상황은 그야말로 전환기 격변의 시대이었다. 국내적으로는 그 간의 정치 사회적 모순의 누적에 따른 민란이 계속되었고, 국외적으로는 제국주의의 무력침투가 더욱 強性を 나타내고 있었다. 특히 17기 전후에 서양으로부터 들어온 천주교는 그 간 民心의 離反 및 국가 사상정책을 혼란으로 몰아가면서 기존의 전통 유학과의 사상·종교적 대립과 갈등을 빚으면서 珍山사건을 기화로 1801년 辛酉邪獄, 1838년 己亥獄事로, 다시 1866년의 대박해로 이어지면서 결국 병인양요를 불러일으키게 되었다. 이러한 위기적 국면속에서도 정부는 천주학의 傳教를 더 이상 放置할 수만은 없다는 강경한 정책만을 고수하며 ‘五家作統法’ 등의 강력한 탄압정책만을 내놓았고, 그런 과정에서

43) 『전서』, 27, “鬼神有情而無蔽, 鬼神聰明虛靈, 正直而誠一者也. 不可諂媚而得福, 不可祈禱而免禍.”

44) 『中庸訓義』, 634, “凡人之善惡, 天地之吉祥災沴之氣, 感應而爲禍福. 福者, 非天之枚舉歷察乎人人而降之也, 人之自召之也.”

수많은 천주학 신자들이 체포 또는 구금되고 사형되었다.

백운은 당시 이와 같은 19세기 중반의 상황을 “民風이 날로 피폐해져 民亂이 연이어 일어나고 국가의 災禍가 날로 생겨나서 세상이 금방 亡할 지경인 것만 같다”라고 하여, 국가의 존망이 風前燈火와 같은 위기적 국면으로 진단하고 苦惱하며 傷心하였다. 이러한 와중에서도 천주학이 종교 교리의 전파를 위해 財利 즉 福利를 하나의 유인책으로 삼아 서민층과 빈민층으로 파고들고 있었다. 백운은 이러한 천주교의 복음전파의 誘引策을 하나의 欺瞞術로 간주하고 이로부터 민중들을 구제하기 위한 대응책을 강구하게 되었다. 그래서 그는 이에 대응하기 위한 일환책으로 우리 儒家의 經傳 要旨를 取捨選擇하고 그 뜻을 쉽게 풀이하여 萬世의 愚夫愚婦의 眞經과 指南으로 삼게 해서 천하의 백성들이 모두 福利를 얻고 禍殃을 면하게 하려는 기획의 저술 작업에 착수하였다. 그 결과 현재 熾盛을 부리고 있는 천주학의 복음서에 대응할 수 있는 유가적 복음서로서의 『복리전서』를 저작한 것이다. 그는 이 책의 서문에서 “이 책을 한 번 읽으면 한 번의 福利를 얻고 열 번 읽으면 열 번의 福利를 얻을 것이며, 행한 것이 一分이면 一分의 福利를 얻을 것이고 행한 것이 十分이면 十分의 福利를 얻을 것이다.”고 하여, 천주학의 복음서 대신 傳統 儒學의 福音을 강렬하게 전파하고 있었다.

그런데 여기 『복리전서』에는 天道와 人事의 相應, 鬼神禍福의 논의가 주요 화두가 되고 있다. 지금까지의 서술 내용을 요약하면 다음과 같다.

1) 天과 人의 본질과 관련해서, 유가 경전인 『주역』의 ‘易有太極’과 ‘陰陽의 氣’ 및 “萬物化醇”의 원리에 근간하여 설명하고 있다. 태극에서 나온 음양의 氣가 결합한 것이 天의 氣이고, 이 天의 氣의 누적에 의해 사람을 비롯한 만물의 종자가 생기게 된다. 특히 사람의 종자가 생긴 이후에는 각 父祖의 感召作用에 의해 그 精氣를 傳授 받아 자손이 생겨나게 된다. 이에 반해 鬼神은 氣가 形에 짝하여 생성되는 즉 氣-精-形-神의 三極(三層)道에 의해 생성되며, 그 범위는 인간의 죽은 조상뿐만 아니라 만물의 神靈까지 포함한다. 특히 인간의 죽은 조상에 대해서는 魂魄을 鬼神이라 칭한다. 그러면서 이들은 모두 일종의 精英의 형체로서 사물을 知覺할 수 있고 變化를 부릴 수 있는 권능을 가져 인간의 禍福과 夭壽를 주관한다.

2) 天人相應의 문제와 관련하여, 利害(善惡)相應論에 있어서는 『주역』의 ‘同聲相應, 同氣相求’의 감응원리에 기초하여 하늘의 어떤 주재적인 의지나 마음의 작용이 없이, 오로지 인간의 주체적인 감소작용에 의해 이루어진다. 즉 인간을 비롯한 만물을 이롭게 하면 이는 善의 실천으로서 하늘의 福의 氣가 감응하게 되고, 해롭게 하면 이는 惡의 행위로서 하늘의 禍의 氣가 감응하게 된다. 이와 같이 善에는 福, 惡에는 禍리는 상응의 원칙은 天人의 道로서 반드시 一致하게 된다. 한편 鬼神과 禍福의 관계성과 관련해서, 인간의 禍福에는 물론 최종적으로는 인간 자신의 주체적인 도덕의 선악행위의 실천 여하 즉 ‘自召’에 달려 있다. 그렇지만 천도의 감응 즉 하늘의 주재적 의지와 귀신 또는 신령의 힘의 작용에 의한 회복의 부여 권능은 인정되어져

야 한다. 이런 가운데 인도의 선악행위에 대한 천도의 화복 부여 행위의 감응 원리는 한 치의 오차도 없이 필연적으로 합일하게 되어 있다. 그러면서 백운은 『주역』의 “효도를 극진히 하는 것은 죽은 조상의 귀신으로 하여금 흠향하게 하는 것이다.(致孝享)”라는 것에 근간하여, 후손들은 조상의 혼백을 祠堂에 받들어 모시고 제물을 마련하여 祭祀를 정성들여 지내야한다고 한다. 그렇지 않으면 이는 살아있는 부모에게 불효하는 것과 같은 죄를 짓게 되기 때문이다. 요컨대 백운은 인간의 화복문제와 관련하여 다른 또 하나의 神적 존재로서 조상의 귀신에 대한 유가 제례의 원칙을 상정하고 있다.

지금까지 살펴본바, 백운의 『복리전서』는 당시 19세기 중반 치성을 부리며 종교 사회학적으로 많은 물의와 폐해를 불러일으키고 있던 서양 천주학의 교리 즉 무형의 절대 진리체계인 천과 천주관, 천주의 천지와 인간 창조설, 천당·지옥의 來世觀 등에 대응하여 동양의 전통 종교인 유교를 부흥하기 위해 기획 저작된 일종의 유가적 복음서이다. 여기 대응전략으로 제시하고 있는 ‘天人禍福相應論’의 중심 화두는 역시 ‘陰陽의 氣’이다. 이는 유가 경전인 『周易』의 太極-陰陽論에 기초하면서도 道家의 陰陽氣化 사상체계까지를 융해하고 있다. 특히 氣-精-形-神의 三極道의 이론 체계는 고대 도가서인 『黃帝內經』을 비롯하여 『管子』, 『呂氏春秋』, 『淮南子』, 『春秋繁露』, 『周易參同契』를 거쳐 宋代 張伯端의 ‘精氣形神’과 內丹 사상까지를 아우르고 있다. 특히 그의 天人禍福의 感應論은 董仲舒의 『春秋繁露』 자상에 크게 영향을 받고 있는데, 백운은 다른 자리에서 “사람의 禍福은 스스로 감응하여 불러 이룬다. 聖賢의 經傳에는 오직 禍福은 저절로 하늘에서 불러지고, 善惡(利害)은 스스로 사람에게서 비롯된다고 밝히고 있다. 秦漢으로부터 이래 수 천년동안 오직 董仲舒만이 대략 그 이치를 잘 알고 있다.”⁴⁵⁾고 토로한 것에서 이를 확인할 수 있다. 그리고 인간의 禍福에 일정 정도의 귀신이 관여한다는 鬼神禍福論은 『墨子』 ‘明鬼’편 사상과도 일맥 통하고 있으며, 인간의 禍福 문제에 있어 하늘이 절대적 주재에 의해서 행사되는 것이 아니라 어디까지나 인간 자신의 주체적인 도덕적 선악행위의 실천 여부에 그 책임이 있다고 주장하는 것은 『荀子』 ‘天論’ 사상체계와도 그 맥이 또한 통하고 있다.

19세기 중반 백운은 과거 이전의 여러 無形의 形而上學的 진리체계 즉 性理學의 理, 서양 天主學의 天主 사상이 국가 사회의 발전에 많은 부분 폐해적 요인이 되고 있음을 진단하였다. 이에 대응 극복하기 위한 일환으로 과거 전통 유가의 우주 만물 생성론의 사상체계를 집약하고 있는 『주역』 사상을 중심으로 하여 제자의 『荀子』와 『墨子』를 비롯한 각종 道家 사상까지의 장점을 융해 섭용하여 氣-精-形-神의 三極道 이론체계에 입각한 天人利害(善惡)의 感應에 의한 禍福論을 제기하였다. 앞서 茶山 丁若鏞(1762~1836)이 전통 주자학의 理에 대한 대응 슬로건으로 『六經』·『四書』의 경학정신에 기초한 유가의 上帝論을 제기하였다면, 이보다 한 세대 뒤 백운

45) 『전서』, 7, “人之禍福, 自其感召致之. 聖賢之經傳, 惟明禍福之自致於天, 利害之自取於人而已. 自秦漢以來, 數千歲, 惟董仲舒略知其理也.”

은 유가 경전 『주역』의 氣·鬼神을 내걸었으며, 또 두 세대 뒤 眞庵 李炳憲(1870~1946)은 유가의 今文經學 精神에 기초한 孔子教를 부르짖었다. 이들 다산·백운·진암 세 학자는 19세기에서 20세기로 이어지는 가운데 滔滔하게 진행되고 있던 ‘西勢東漸’의 세계적 추세에 대한 대응 방안으로 전통 유교의 정신을 복원하기 위해 제마다의 精力을 다했다는 것에서 그 학술사적 의의를 자리매김 할 수 있을 것이다.

강화학의 실학적 특징과 한국여성주체

김 세서리아(성균관대)

1. 들어가는 말

일반적으로 한국에서의 페미니즘사상이나 여성주체의식은 근대 시기 서구문물의 수용과 더불어 전래되기 시작했다고 인식된다. 이러한 인식의 근거에는 여성주의 의식의 집단적 출현이나 직접적인 자기표현의 시작이 해외 선교사들이 주도한 여성근대교육을 계기로 형성되기 시작하였다는 의식이 깔려 있다. 즉 근대 이후의 여성 교육이 여성 자신들로 하여금 사회·문화적으로 어떠한 처지에 놓여 있는지를 자각하고 그것을 말과 글로 표현하도록 부추기는 동력으로 작용하였다는 것이다.¹⁾ 이처럼 한국 여성주체의식의 기원을 근대 여성의 자기인식, 자의식의 정체성을 탐구하는 가운데서 찾고자 하는 논의는 주로 전통을 비판하는 맥락과 연결된다.

그런데 이렇게 서구 근대라는 맥락을 통해서 한국 여성의 주체성, 정체성의 흔적을 찾으려는 시도는 한국 전통 속에 면면히 흐르는 현실에 대한 비판적 의식이나 자생적인 여성 주체 의식의 흔적을 지워버리기 쉽다. 또한 서구 근대가 통일적이고 연속적이며 균질화된 공간을 국가와 민족의 서사에 투영하면서 그 안에서 문화적 정체성의 다양성은 배제되고 부정되며, 거시적이고 보편적인 틀의 서사를 각인했던 한계를 간과하게 한다. 서구 근대의식의 보편적인 틀은 근대화의 진행 과정을 통해 확장되면서 제국과 식민지, 주체와 타자, 지배와 종속, 중심과 주변부, 남성과 여성이라는 이분법적 구도로 작동함으로써 그 안에 놓이는 지역적인 것의 다양성을 무시한다. 이러한 서구 근대의 맥락은 제국, 주체, 지배, 중심 그리고 남성을 통해서만 식민지, 타자, 종속, 주변부, 여성의 모습을 드러내게 되므로 후자의 입장이 온전히 드러나지 못하게 된다.²⁾ 이 같은 문제의식에서 본 논문은 한국 사회에서 여성의 자아와 주체성에 관한 본격적인

1) 1886년 5월 31일에 이화학당 문을 연 것을 기점으로 늘어나기 시작한 미션계 사립 여학교는 1908년 우리나라 최초의 여자교육령에 의해 관립여학교가 세워진 해에 이미 29개에 달하여 1898년 조선인 민간인에 의해 순성여학교가 설립된 이래 1908년 현재 12교에 달했던 민족계 사립 여학교보다 양적으로 두 배 이상 앞서 있었다. 강선미, 『한국의 근대 초기 페미니즘 연구』 푸른사상, 2005, 16쪽.

논의의 출발이 근대 이후에 시작하였다는 것을 인정하면서도, 한편으로 그것이 전적인 것은 아님을 인식한다. 이 속에서 한국 근대 시기 여성 운동이나 여성 단체 운동이 서구 근대라는 맥락만으로 설명되지 않는 ‘그 무엇’이 있음을 전제로 하면서 이를 한국적 특수 상황 속에서 산출되는 강화학에 내재한 비판 의식과 실천 의식, 저항의식과 연결짓고자 한다.

이러한 생각은 최근의 다문화주의 논의 속에서 서구 중심성을 극복하고자 하는 한국여성철학의 정립과도 연관되어 있다. 다문화주의 맥락 안에서 한국여성주의의 논의는 ‘한국’이라는 특수한 지점을 이론적 출발로 삼을 수밖에 없고, 그것은 전통 철학의 이념을 참조할 수밖에 없다. 그런데 이러한 시도는 딜레마적 상황을 야기한다. 한국의 전통 문화에 상당 부분 영향을 미치고 있는 유교 즉 주자학적 이념은 여성억압의 요소들을 필연적으로건 우연적으로건 담고 있고, 따라서 서구 중심성을 극복하기 위해 주자학적 전통에 눈을 돌리는 일은 여성에게 딜레마적인 상황을 초래하게 되기 때문이다. 그 동안 몇몇 연구자들에 의해 진행되어 온 유교 전통을 통한 한국여성철학이론 모색이 여성학계의 비판을 면치 못하고 그래서 결국 한국여성철학의 이론 정립에 온전히 반영되지 못함은 이러한 데에서 기인한다. 본 논문은 현재 한국이 처한 다문화적 상황에서 우리가 돌아가야 할 전통을 강화학으로 상징함으로써 이 같은 문제를 넘어 서고자 한다. 이는 양명학이 기본적으로 양지의 자기실현을 통해 도덕적 주체성과 평등의 의미를 강조하는 경향을 지닌다는 점에 착안한다. 특히 강화학과의 실심(實心)에 기반한 실학적 특징으로서의 실천적 주체 의식은 한국여성주체 형성과 관련하여 매우 중요한 이론적 근거를 갖는 것이라 전제하면서 논의를 진행하고자 한다.

2. 강화학³⁾의 실학적 특징과 주체의식

2) 박지향, 『제국주의 : 신화와 현실』, 서울대학교 출판부, 2000, 147쪽.

3) 조선 양명학의 학파에 관한 논의는 정인보(鄭寅普)의 『양명학연론』 중 『조선양명학과』라는 글 속에서 보인다. 이는 당시 동아일보의 연재 글이었으며, 『사상계(思想界)』(1953. 6·7월호), 『담원국학산고(舊園國學散藁)』에서도 게재되었고, 그리고 그 후에 다시 삼성문고에서 『양명학연론』(1972)으로 간행된 바 있다. 그는 조선의 양명학자를 첫째, 정제두(鄭齊斗), 장유(張維), 최명길(崔鳴吉)처럼 양명학에 관한 뚜렷한 저서나 증거가 있는 인물들, 둘째, 이광사(李匡師)를 위시하여 겉으로는 주자학처럼 보이거나 내면적으로는 양명학을 주장했던 강화학파의 인물들, 셋째, 홍대용처럼 양명학에 대해 언급하지 않았으나 그 주된 정신이 양명학임을 알 수 있는 인물들 등의 세 부류로 나누고 있다.(정인보, 『조선양명학과』 『양명학연론』, 1972) 강화학이란 용어는 정인보의 제자인 민영규에 의해 최초로 사용되었다.“이건창(李建昌)과 정원하(鄭元夏), 홍승헌(홍승헌)은 모두 강화학의 마지막을 장식하는 분들이었다.··· 내가 그들을 양명학과 부르지 않고 강화학이라는 새로운 용어를 찾아야 했던 데엔 그들의 의견 내용에서 오는 변화를 찾아야 했었기 때문이다.”(민영규, 『위당 정인보 선생의 행장에 나타난 몇 가지 문제 -실학 원시-, 『강화학 최후의 광경』, 우반, 1994, 79-80쪽.)

1) 실학적 특징으로서의 ‘실심(實心)’

강화학의 사상적 특징을 ‘실심’으로 파악한 선행 연구자로 심경호, 김교빈, 송석준, 이상호, 빈무식 등이 있다.⁴⁾ 그들의 논의 맥락이 약간씩 차이는 있지만 대체로 강화학의 특징을 실심으로 보는 것에서는 일치한다. 김교빈은 “하곡을 이은 강학과 전반을 꿰뚫는 사상적 맥락이 심에 대한 견해의 일치라고 하면서 그것을 ‘실심’이라고 이해하였다.”⁵⁾ 심경호는 “강학과 학인들이 공통적으로 참된 마음을 중시하였다”고 보고, 이들의 학문을 넓은 의미의 실학과 구분하여 실심실학이라고 명명한다. 이광신의 성정본원(誠正本原)과 무실(務實), 이광사의 존실리(存實理), 이영익의 성의신독(誠意慎獨), 이충익의 구진(求真), 이시원의 진지독행(眞知篤行), 이상학의 추실심(推實心)과 무대체(懋大體), 이견창의 반본(反本), 이견승의 실심실사(實心實事) 등은 그들의 학문경향을 실심실학으로 묶을 수 있는 근거로 제시하고 있다.⁶⁾ 또한 민영규는 “강학과 학자 스스로가 그들의 양명학과를 실학과라고 일컬었다”고 하면서 ‘실심(實心)’을 강

최재목은 최근 연구에서 “강학이란 용어는 하곡의 양명학, 하곡학, 하곡의 후학에 의해 전승된 학문 등을 모두 포괄하는 것”으로 정의하였으며,¹⁾ 강학을 “강학도라는 지역을 중심점으로 발전시키고 확장시킨 하곡의 양명학 및 그의 후학의 양명학”으로만 한정할 수 없음을 밝힌다. 그는 “강학의 학인과 문인들이 양명학을 바탕으로 하되 주자학의 인식론을 재수용하거나 한학의 실증적 학풍을 도입하였고 유학의 사유들에만 머물지 않고 도교와 불교까지 망라하였다”는 심경호의 주장을 받아들여, 강학과가 전적으로 양명학에만 한정되지 않았음을 주장한다. (최재목, 『강화 양명학과 연구의 방향과 과제』, 『양명학』 제12호, 2004, 57쪽 참조)

강학과 학문 전승 계보는 다음과 같다. 하곡 정제두가 강학의 기초를 확립한 후 그의 아들 정후일과 그의 문인 이광산(李匡臣), 이광사(李匡師), 이광명(李匡明), 심육(沈鑄), 윤순(尹淳), 이진병(李震炳), 정준일(鄭俊一), 송덕연(宋德淵), 최상복(崔尙復), 이선협(李善協), 신대우(申大羽), 이광려(李匡呂), 성이관(成以觀), 오세태(吳世泰), 이선학(李善學), 김택수(金澤秀) 등이 있었고, 그 후에 그들의 학문이 가학으로 전승되었다. 정후일의 학문은 사위인 이광명과 고손인 정문승(鄭文升), 정기석(鄭箕錫), 정원하(鄭元夏) 등으로 이어졌으며, 신대우의 심학은 그 아들인 신작(申綽), 신현(申絢)으로 계승되었다.

특히 전주이씨 문중인 이광신, 이광려, 이광사, 이광명 등이 강학의 주축을 이루었고, 이 중 이광려는 정동유(鄭東愈)에게, 이광사는 그의 아들인 이극익(李肯翊), 이면백(李勉伯), 이시원(李是遠), 이지원(李止遠) 등에게 심학을 전수하였고, 이시원은 다시 이상학(李象學), 이견창(李建昌), 이견승(李建昇)에게, 이지원의 학문은 이견방(李建芳), 정인보로 계승되었으며, 정인보는 민영규에게 학통을 전승하였다. 이외에도 홍대용(洪大容), 박지원(朴趾源), 박제가(朴齊家), 정약용(丁若鏞), 이규경(李圭景) 등 실학자와의 연계성도 보인다. (유준기, 『한국근대유교개혁운동사』, 아세아문화사, 1999, 289쪽)

4) 심경호, 『강학과 학의 가학 비판』, 『양명학』 제13호, 2005, 김교빈, 『강학과 실심으로 살아가는 양명학자들』, 『조선유학의 학파들』, 예문서원, 2004. 송석준, 『조선조 양명학의 수용과 연구 현황』, 『양명학』 제12집, 2004, 이상호, 『강학과 실심론』, 『철학』, 철학연구회, 69집, 2001, 빈무식, 『조선양명에 있어서의 강학과 형성에 관한 연구』, 인하대학교대학원 석사학위 청구논문, 1981, 등이 있다.

5) 김교빈, 『강학과 실심으로 살아가는 양명학자들』, 『조선유학의 학파들』, 예문서원, 2004 참조

6) 심경호, 『강학과 학의 가학 비판』, 『양명학』 제13호, 2005, 247쪽.

화학의 ‘실학적 특성’으로 규정짓는다.⁷⁾

하곡이 그의 학문적 근거를 실(實)에 두었음은 하곡 자신은 물론⁸⁾ 이광사, 신대우 두 제자가 그의 학문적 성향을 평가한 글, “밖으로부터의 유혹을 물리치고 실리만을 간직하고 다른 경지는 없었다.”⁹⁾나 “이 마음을 보존하여 모든 이치에 정밀하며, 이 마음을 실하게 하여 모든 일에 대응한다.”¹⁰⁾ 등의 논의에서도 보인다. 하곡이 말하는 바의 ‘내실지학’에서 ‘실’은 대상과 만나는 인간 주체를 의미하며, 또 인간 주체의 성실과 내실에서 유래되는 육왕학의 실학적 특성에서 유래된 실심이기도 하다. 성(誠)에서 나타난 실리와 실심의 의미를 지니는 것으로서, 실리에 있어서의 실은 실천적 의미의 실을, 실심에 있어서의 실은 마음의 스스로 근본이 되는 바로서의 실을 의미한다.¹¹⁾ 그것은 허구적인 주관적 관념의 의지나 또는 그와 정반대인 구체적 사물의 실체를 언급하는 것과는 구분되는 것으로, 자신이 지닌 허위와 가식을 모두 벗어 버리고 진실된 주체인 실심을 스스로 확신하며 언제 어디서라도 실사에 응할 수 있는 진실된 자기 본래의 모습을 간직하려는 것을 의미하는 것이다. 따라서 하곡에게 있어서의 실학이란 진실된 삶과 행동의 일치를 통하여 가식과 허위가 없는 참된 삶의 모습을 구현하는 것이라 말할 수 있다. 현실적 실천을 전제로 하고 있는 하곡의 내실 사상으로부터 조선 후기 실학의 외실사상과 연계되는 측면을 엿볼 수 있다.¹²⁾

실심에 대한 논의는 하곡에게서만이 아니라 강화학 전반에 걸쳐서 중요한 사상적 특징으로 나타난다. 이광사는 “내적 수양을 바탕으로 한 스스로를 속이지 않는 진실의 마음을 중시한다.”¹³⁾ 라고 말하였으며, 이광신은 “다만 마땅히 나의 본연의 양심을 증거하여 존양하고 성찰하는 실질적인 일에 힘을 쏟아야 할 뿐이다.”¹⁴⁾ 라고 말한다. 이견창 역시 “성실하지 못하면 사물이 없다” 하니 성실이란 것은 실질적인 이치이고, 실질적인 이치가 있는 곳이 곧 실질적인 사물의 근원이다. 실질적인 이치가 안에 있지 아니하면 실질적인 사물이 밖에 형성되지 못하며, 성실하지 못하면 사물도 없게 된다. 그런 까닭에 진정 성실한 마음이 없으면서 단지 그 이름만 취한다면 비록 한무제가 예약을 일으키고 한무제가 유학을 존숭했다 해도 쇠난을 구제할 수

7) 민영규, 『李建昌의 南遷記』, 『史學會誌』, 20, 1971. 256쪽.

8) 『霞谷集』存言 下 吾學 求諸內而不求諸外, 所謂求諸內者, 非反觀內省而絕外物也, 惟求其自慊於內, 不復事於外之得失, 惟盡其心之是非, 不復徇於人之是非, ……在於吾之內而已, 豈與於人哉.

9) 李光師, 『斗南集』卷 3, 『書贈雉婦0紙』: 而槩其去外誘, 存實理, 則無餘境矣. (민영규, 『강화학 최후의 광경』, 78쪽에서 재인용)

10) 申大羽, 『宛丘遺集』, 卷 6 『霞谷先生神道表』: 祭先生曰, 存此心而精萬理, 實此心而應萬事.

11) 송석준, 『한국양명학의 실학적 전개양상』, 272-273쪽 참조.

12) 위의 책.

13) 정양완, 『강화학파의 문학과 사상』 2, 238쪽 참조.

14) 李光臣, 『先藁』 『答閔士相書』: 而只當驗吾本然之良心, 着力於存養省察之實而已.

없었을 것이다.”¹⁵⁾ 라고 말하여 실을 강조한다. 이렇게 강화학 전반에 걸쳐 나타나는 실에 대한 강조는 강화학의 사상적 특징을 요점 짓는 것이다. 논문에서는 이러한 서냉연구에 힘입어 강화학의 실학적 특징을 실심에 두면서, 그것을 구체적으로 양지에 근거한 평등의식과 도덕주체, 양지체용설과 생리설에 입각한 도덕적 정감 주체, 구한말의 나라가 위태로운 상황 속에서의 현실비판 의식과 실천 주체 등으로 이해하고자 하였다.¹⁶⁾

2) 강화학의 실학적 특징과 주체의식

(1) 양지에 근거한 평등의식과 도덕 주체

사람의 마음속에는 모두 각기 성인이 갖추어져 있는데, 스스로 믿지 못하여 그 진실에 이르지 못한다.…… 사람에게 본래적으로 갖추어져 있는 양지를 네가 없앨 수 없으니, 비록 도적이더라도 사람의 마음속에 갖추어져 있는 양지를 도적질 하는 것이 부당한 것임을 알아서 양지를 도적질한다고 하면 부끄러워한다.¹⁷⁾

“인간은 누구나 마음속에 성인 될 자질을 가지고 있다”¹⁸⁾는 양명의 입장은 성선에 입각한 전통 유가의 입장을 반영하는 것이면서, 또한 인간의 도덕적 주체성과 도덕 주체 내면의 완전성을 강조한다는 면에서 전통 유가를 넘어서는 측면이 있다.¹⁹⁾ 주자학의 “배워서 성인될 수 있다(聖人可學)”는 성인되기 위한 과정에 ‘배움’의 단계를 필수적으로 요청한다.²⁰⁾ 하지만 “인

15) 李建昌, 『明美堂集』, 卷 7, 擬論時政疎 : 傳曰, 不誠無物, 蓋誠者實理也, 實理之所在, 卽實事之所由, 實理不存乎內, 則實事不成乎外, 不誠則無物矣, 故苟無實心, 而徒取其名, 則雖漢武之興禮樂漢元之崇儒術, 無救於衰亂.

16) 이상호, 『강화학파의 실심론』, 『철학』~철학연구회, 69집, 2001, 19쪽 참조.

17) 『王陽明全集』~권3 『傳習錄』 下 : 人胸中各有個聖人, 只自信不及, 都自埋倒了.....良知在人, 隨你如何不能泯滅, 雖盜賊亦自知不當爲盜, 喚他做賊, 他還忸怩.

18) 『王陽明全集』~권3 『傳習錄』 下 : 人胸中各有個聖人

19) 양지 실현과 성인과의 관계에 대해서는 김세정, “왕양명의 인간관, 그 성인됨의 길” 『양명학』~제8호, 2002, 와 선병삼, “양명학, 성인됨의 학문-유가의 자기초월론” 『양명학』~제 8호, 2002,에, 양명학의 도덕주체에 대해서는 김세서리아, 『양명학의 도덕 주체를 통한 여성주체 형성의 모색』, 『양명학』~제15호, 2005에 자세히 보인다. 그 외 하곡의 도덕 주체에 대한 논의로 박연수, 『하곡 정체주의 도덕철학』 『하곡정체주의 사상』~한국학술정보, 2007이 있다.

20) 주희는 도덕적 수양의 방법으로 경건함 속에 있는 것(거경)과 이치를 탐구하는 것(궁리)를 제시한다. 궁리란 사물의 이치를 탐구하여 자신의 앎을 넓히는 것이다. 이러한 논리 속에서 개체의 주관성이란 사회 전체의 규범성에 부여된 형이상자로서의 리(理)에 의해 제약되고 길들여짐으로써 형성되는 것으로 이해된다. (손영식, 『이성과 현실』~UUP, 1999, p.351 참조)

간 누구나가 본래 성인이다”라는 양명학에서는 성인이 되기 위한 별도의 배움의 단계가 요청되지 않는다. 양명학은 모든 사람이 “성인 될 수 있는 자질을 갖추었다”에서 머물지 않고 “온 거리에 가득 찬 것이 성인(滿街都是聖人)”임을 말하기 때문이다. 이는 모든 인간에게 고유하는 양지의 발현이 성인 되는 길이라고 강조한다는 점에서 성리학이 ‘배움’을 통해 성인이 될 수 있다고 보는 것과는 분명한 구분점을 지닌다.

강화학에서 양지의 구현은 이러한 양명학과 연장선상에서 도덕적 주체의 근거로 이해된다. 양지를 인간의 마음에 본래적으로 갖추어져 있는 것으로 이해하고 이를 강조하는 속에서 앎과 실천의 문제는 스스로 도덕 주체임을 자각하는 것과 이미 나에게 갖추어진 내적 도덕성을 현실에 실현하는 것의 문제로 귀결되는 방식으로 설명된다.²¹⁾ 하곡에게 있어서 마음은 도덕적 앎과 실천의 주체이며, 이는 곧 양지로 표현된다. 양지란 도덕 발현의 근거가 되는 것이며²²⁾, 이러한 때문에 양지는 모든 사물의 준칙이 된다. 이렇게 마음의 본체, 현존하는 존재의 도덕 규준으로서의 양지를 인정하는 하곡의 사상은 도덕 원리 및 그에 대한 앎이 마음에 본래적으로 갖추어져 있다고 본다. 이러한 때문에 하곡은 대소사를 막론하고 그것을 다스리는 기준은 인간의 마음이라고 본다.

대체로 천하를 다스리는 일은 참으로 크고 사물을 다스리는 일은 참으로 작다. 그러나 내 마음을 가지고 그것들을 다스린다는 점에서는 같다. 천하를 다스리는 것도 오직 내 마음이며 사물을 다스리는 것도 오직 내 마음이다. 그 대상이 작은 일이라 해도 남음이 있는 것이 아니며 그 대상이 큰일이라 해서 부족하지도 않은 까닭은 다른 이유가 아니다. 내 마음 밖에 천하가 없고 내 마음 밖에 사물도 없기 때문이다. …그러므로 천하국가도 없고 큰 일 작은 일도 없다. 마음이 있으면 다스려지고 마음이 없으면 다스려지지 못한다.²³⁾

양지의 본체 즉 진리가 모든 인간의 마음속에 들어 있다고 보는 이 같은 하곡의 생각은 인간의 주관성과 능동적 주체적 의식을 고양시키며, 나아가 평등의식으로 발전할 수 있는 계기를 지닌다. 하곡이나 강화학에서 평등의식은 노예제도 비판이나 양반 철폐, 과부제가금지 비판 등을 통해 드러난다.²⁴⁾

21) 김교빈, 『양명학자 정제두의 철학사상』, 한길사, 1995, 184-185쪽 참조

22) 『霞谷集』, 大學說, 至善之發見者, 良知也. 所用者事物也.

23) 『하곡집』 권 7 「잡저」, 夫治天下固大, 治事物固小, 然其以此心制之則一也. 治天下只是此心, 治事物只是此心, 不以其小事而有餘, 不以其大事而不足. 無足 此心之外無天下, 此心之外無事物也. …然則 無天下國家無大事小事, 有是心則治, 無是心則不治也.

24) 물론 하곡의 평등 의식은 서열에 대한 차별 의식이나 노비나 첩에 대한 엄격한 차별 대우 등에 대한 논의도 포함하고 있어 한계를 지니는 등 이중적인 면을 보인다. (이에 대한 자세한 논의가 김교빈의 『양명

가장 좋은 법은 공적으로나 사적으로나 천민을 없애서 사내 종과 계집 종을 두지 않는 것이며 그 다음 법은 계집 종은 부리되 사내 종은 부리지 않는 것이며 또 그 다음 법은 전처럼 사내 종과 계집종을 모두 부리는 것이다.²⁵⁾

노비 제도에 대한 하곡의 이 같은 인식은 당시 주자학자들이 본연지성의 보편성을 말하면서도 기질지성에 의한 차별성을 매우 강조했던 것과 달리, 진리는 누구의 마음에도 본질적으로 다 존재하는 것이라고 생각함으로써 인간의 보편적인 마음에 기초한 주체성을 강조했음을 보여준다.²⁶⁾ 이러한 속에서 하곡은“양반을 없애자”²⁷⁾라거나“쫓아낸 부인은 개가를 허용하고 자식 없이 과부가 된 30세 이전 사람 또한 그렇게 하는 것이 옳다.”²⁸⁾는 말까지 할 수 있게 하는 것이다. 이는 양지가 누구에게나 보유되어 있음을 바탕으로 신분 제도를 넘어 당시 사회에서 주변인이었던 천민이나 여성에게까지 그 평등 의식을 확산한 것이라 이해될 수 있다.

세습노비제도에 대한 비판은 하곡의 손서인 신대우와 함께 이광려의 문인이었던 정동유(鄭東兪)에게서 보다 적극적으로 나타난다. 그는 노예제도의 세습이 지니고 있는 불합리성과 비인간적인 면을 신랄하게 비판한다.²⁹⁾ 특히 정동유가 노비세습제도의 불합리한 점을 드러내기 위해 우리나라 노비제도의 이론적 근거뿐만 아니라 중국의 사료까지도 구체적으로 이용하여 이것을 논리적으로 비판한 것은 실학의 실증적, 고증적 특징을 잘 보여준다.³⁰⁾ 이들의 평등의식이 현실적 한계로 인해 비록 구체적인 실천 방안으로 모색되었거나 철저한 평등의식으로 나타나지는 못하였지만, 하곡 자신뿐 아니라 그 뒤를 이은 후학들에게서 이렇듯 평등 의식의 면모가 나타나는 것은 강화학과 실학의 사상적 연계성을 엿보게 해주는 자료이며, 이는 또한 그들이 주장했던 평등의식이 단지 이상에만 그쳤던 것은 아니었음을 증거하는 근거가 된다.

(2) 도덕/육망의 도덕적 정감 주체 - 양지체용론³¹⁾과 생리설³²⁾을 중심으로

학자 정제두의 철학사상, 한길사, 1995, 207-208쪽에 보인다.)

25) 『하곡집』 권 22 筭錄 上法罷公私賤無奴婢 次法役婢不役奴, 又次法奴婢具使如舊.

26) 김교빈, 위의 책, 205쪽.

27) 『하곡집』, 『消兩班』상권

28) 『하곡집』, 『出婦許改嫁, 無子而寡三十前者 亦可』 상권

29) 송석준, 『한국양명학의 실학적 전개양상』, 『유학연구』 제 3집, 충남대 유학연구소 1995. 25쪽.

30) 정동유는 우리나라 노비제도의 근거를 노비의 법이 기자 때에 처음 시작되었다는 『고려사』에서 찾아낸다. 하지만 여기서 만족하지 않고 그 고증적 자료를 얻기 위해서는 중국의 사료를 볼 수밖에 없다고 하고 『한서』지리지에 나와 있는 기자 조선 당시의 범죄 판결을 인용하여 오히려 노예가 되었다 할지라도 속죄할 수 있다는 점과 대대로 노비의 자손은 천역이 된다는 설이 우리의 풍속이 아니었다는 점을 들어 노비세습제도의 잘못을 이론적으로 비판하고 이를 혁파할 것을 거듭 주장하고 있다. (송석준, 상동)

31) 하곡 철학의 특성을 송석준은 생리설과 양지체용론으로 보며, 특히 생리설을 하곡 이기론의 중심 사상으로

상기한 바와 같이 하곡은 인간이 양지를 바탕으로 한 도덕적 주체성을 확보하며 도덕적 인식과 실천의 문제가 도덕의 주체에 대한 자각과 내적 도덕성의 실현의 차원에서 논의될 수 있다고 한다. 그러나 그는 다른 한편 양명학의 심즉리가 “정에 맡겨 두어 욕망이 제 멋대로 움직이는 폐단”을 지니고 있음을 지적한다. 인간 마음이 사물의 이치를 밝게 드러내는 본체이고 이치라는 점에서 양명학이 주자학에 비해 간이하고 정밀하다고 보고 긍정적으로 받아들이면서도, 양명학이 성만이 아닌 정에까지도 리의 자격을 부여함으로써 산출할 수 있는 폐단을 우려한 것이다.

내가 『양명집』을 보니, 그 도가 간편하고 쉬우며 요점이 분명하여 매우 정밀한 것이었다. 마음 속 깊이 기뻐하고 그것을 좋아하였다. 그런데 신해년 6월 동호에 가서 묵을 때, 꿈속에서 불현듯 양명의 치양지설이 매우 정밀하기는 하지만 정에 맡겨 두어 욕망이 제 멋대로 움직이는 폐단이 있을 수 있다는 걱정이 생겼다.(이 네 글자는 양명학의 병폐를 바로 터득한 것이다.)³³⁾

주자학에서는 객관대상의 인식을 전제로 올바른 행위가 행해지지만 양명학은 양지 본체의 현현에 의해 올바른 행위가 이루어지므로 양지가 주관적 감정이나 사유에 의해 가려지면 그 본체가 가려져 올바른 행위를 할 수 없게 되기 때문이다. 이러한 하곡 양명학의 욕망에 관한 언설은 도덕적 순수성을 추구하는 성향이 매우 짙은 철학을 산출하는 것으로 이해되며, 이 같은 성향으로부터 욕망, 정감, 몸에 관한 철학은 산출될 수 없을 것으로 보인다.

로 이해한다. 마음의 주체성과 능동성을 바탕으로 하는 양명학을 이기론적으로 분석하여 마음이 지닌 본질적인 성격과 활동적인 성격을 겸하는 독자적인 생리론의 학문 체계를 수립하였다. (송석준, 「조선조 양명학의 수용과 연구 현황」, 『양명학』 제12호, 2004. 15쪽.) 양지체용론에 대해서는 최재묵의 「하곡 정제두의 치양지설의 폐(弊) 비판에 관한 재검토」, 『양명학』 제15호 2005 30-31쪽 주39)를 참조

32) 송석준은 생리설을 하곡 철학의 중심으로 파악한다. 그는 하곡에게서 생리가 형이상학적 존재 원리로서의 의미와 구체적으로 활동하는 생명력을 지닌 의미의 두 가지 의미를 지닌다고 본다. (송석준, 「한국 양명학의 형성과 하곡 정제두」, 『양명학』 제6호, 2001과 「조선조 양명학의 수용과 연구 현황」, 『양명학』 제12호, 2004) 이외는 달리 하곡의 리를 물리, 생리, 진리의 세 층위로 보는 입장으로는 김교빈의 『하곡철학사상에 관한 연구』, 성균관대학교 박사학위청구논문, 1992. 윤사순, 「정제두(하곡) 양명학의 연구」, 『한국학연구』, 4권 고려대학교 한국학연구소, 1992, 이상호, 정제두 철학의 양명우파적 특징 『양명학』 제13호, 『양명학』 2005가 있다. 송석준은 생리 안에 진리가 포함되는 것으로 이해하였으며, 김교빈을 위시한 리삼분설을 주장하는 연구자들은 하곡이 임정중육의 가능성을 방지하기 위하여 진리를 리의 가장 중심적인 것으로 보았다고 이해한다. 논자 역시 리삼분설의 입장을 받아들이지만, 논문에서 하곡학이 몸, 정감, 욕망 등을 전면적으로 부정하는 것은 아니라는 의도를 충분히 살리고자 하는 목적에서 생리의 측면을 부각시키는 차원에서 서술하였다.

33) 『霞谷集』, 「存言 下」, 余觀陽明集, 其道有簡要而甚精者, 心深欣會而好之. 辛亥六月適往東湖宿焉, 夢中忽思得, 王氏致良知學甚精, 抑其弊或有任情縱欲之患(此四字直得王學之病)

그러나 하곡의 사상은 비록 순수 도덕성을 지향하고 있기는 하지만 인간의 일상에서 나타나는 욕망, 정감 등을 전면적으로 부정하지는 않는다. 이러한 때문에 하곡은 인간의 양지양능이 아픔을 알고 가려운 것을 이는 생리적·감각적인 부분에서부터 출발한다.³⁴⁾ 따라서 하곡의 사상은 과도하게 흐르는 사적 욕망에 대해서는 부정하지만 욕망 그 자체를 부정하는 것은 아니며 이에 대한 자세한 논의를 ‘양지체용론’과 ‘생리설’을 통해 볼 수 있다. 하곡은 양명학의 치양지설이 욕망을 인정하게 되는 지점을 가지며 이는 자칫 사적 욕망의 과도한 흐름으로 치달을 수 있음을 인식하고, 이를 극복하기 위해 양지에 체용의 차원을 들여온다. 즉 도덕적 본체로서의 양지는 체와 용의 합일체인 하지만, 논리적으로는 체(지)와 용(지각)으로 구분 가능하다고 이해하는 방식이다.

왕씨는 심으로써 리를 삼았는데, 이것이 바로 양지이다. 마음의 양지는 체가 되고 모든 사물의 작용은 용이 되니, 이를 일러 사물의 이치라고 한다. 이러한 사물의 이치는 모두 마음에 갖추어져 있고 마음에는 저절로 양지가 있으니 알지 못하는 이치가 있지 않다.³⁵⁾

양지란 영명한 본체로서 말하면 상제요, 이것을 알고 깨닫는 작용으로 말하면 화공이니 곧 하나의 마음을 일컫는 것이다. …그 본체를 가리켜 말하면, 양지는 곧 마음의 본체를 말하는 것으로 즉 미발의 중이 이것이다. 작용을 가리켜 말하면, 양지가 선을 알고 악을 아는 것을 말한다. 맹자의 본문은 아래 지자를 말한 것 같고, 양명은 위아래의 지자에 통하여 겹쳐서 말한 것 같다. …그러나 실상은 하나의 지이니 분별할 것이 아니며 단지 하나의 양지라고만 하면 족하다. 마치 불에 있어서 본래 밝음은 그 본체요, 그 빛이 물에 비춤은 그 작용이나 밝음은 하나뿐 으로서 불의 밝음과 비춤에 있어서의 밝음을 분별할 필요가 없는 것과 같다.³⁶⁾

양지를 본체인 성과 용(用)인 정으로 구분함으로써 양지 본체의 순수성을 검증할 이론적 기제를 마련한³⁷⁾ 하곡은 양지는 하나이지만 양지 안에는 체와 용의 구분이 있고 그 구분 속에 다시 합일이 마련되어 있다는 이중 구조로 설명한다. 체용론이 지니는 통합적 기능과 분석적

34) 김교빈, 『양명학자 정제두의 철학사상』, 한길사, 1995, 131쪽.

35) 『霞谷集』存言下, 王氏以心爲理卽良知也. 心之良知爲體, 凡事物作用爲用而謂事物之理, 理皆具於心, 心自有良知, 未有不知之理.

36) 『霞谷集』書 答閔誠齋書 良知者以其靈明之體言之則帝也, 以其知此覺此之用, 言之則化工也, 卽一心之謂也. …其有以指體而言, 曰良知是心之本體, 卽未發之中是也. 其有以指用而言, 曰良知是知善知惡是也. 蓋孟子本文似在下知字, 而陽明通上知下知字兼言之. …然其實卽一箇知非有可分別者, 則只言一良知足矣. 如火上本明其體也, 其光輝燭物其用也, 而其明卽一耳不可以火上與照上分別其明.

37) 송석준, 위의 책, 16-18쪽 참조.

기능을 양지에 적용시킴으로써³⁸⁾ 인간 마음의 형이상과 형이하, 동과 정, 성과 정의 관계에 대한 변증법적 통일을 기하고자 한 것이다.

이렇게 사적 욕망이 범람하게 되는 상황을 염려하는 하곡은 사적 욕망과는 구분되는 별개의 리를 창출함으로써 욕망과 도덕의 범주가 서로 섞이지 않을 방안을 모색한다. 이는 인간 욕망의 범주를 포함하는 리와 순수 도덕으로서의 리를 구분 짓는 방식, 즉 리에 층차를 두는 방식이다.³⁹⁾ 하곡은 주자학이 리를 보편적 원리로서만 인정하는 것을 비판하면서 리를 각각의 특수한 구체적 사태에 대면하여 객관 대상을 인식하고 판단하며 또 활동하는 능력을 지닌 생동적인 것으로 이해하고자 한다. 따라서 마음의 주체성과 능동성을 바탕으로 하는 양명학을 이기론적으로 분석하여 마음이 지닌 본질적인 성격과 활동적인 성격을 겸하는 생리론을 제시하였다.⁴⁰⁾ 하곡에 의하면 생리는 생기와 정신 작용으로 이루어지는데,⁴¹⁾ 이는 인간의 욕망과 일상적 생활과 긴밀하게 연관되는 정감 및 도덕 인식과 도덕 판단을 포함하는 범주이다.

물론 생리가 인간의 욕망과 연관된 영역을 포함하고 있기 때문에 이로부터 '정에 맡겨 욕망을 따르게 되는 폐단을 자초할 수 있다는 하곡의 우려는 생리(生理) 위에 순수 도덕으로서의 진리(眞理)의 층위를 설정한다. 하곡은 인간의 욕망 자체를 인정하고 그것에 적극성을 부여하지는 않으며, 생리가 사사로움에 따라서 혈기가 왕성하게 됨으로써 악함과 인욕에 빠질 수 있음을 늘 경계하고 그렇기 때문에 생리지심을 리의 범주에 들게 하는 근원적 심체로서의 진리를 상징한다. 그러나 생리 위에 진리를 다시 놓는 하곡의 양명학이 정감을 무시한 채 전적으로 순수 도덕성을 추구하는 철학을 산출하는 것은 아니다. 또 인간의 몸과 정신을 이원론적으로 이해하는 것도 아니다. 하곡의 양명학에서는 오히려 이 양자가 적극적으로 통합하여 이루어내는 주체적인 삶의 방식을 만날 수 있으며, 또한 인간을 그러한 삶을 만들어가는 존재로 정의 내릴 근거를 마련할 수도 있다. 이러한 통합적 심을 생리지심의 철학에서 발견할 수 있다. 하곡의 생리지심은 생리와 관련된 심이며, 생리는 사람의 생명력을 의미하는 동시에 도덕 감정과 도덕 인식을 포함하고 있는 정감과 욕구, 그리고 인식과 판단에 관련되어 있는 것이기 때문이다.

하곡은 인간의 일상적 정감 역시 생리로 인정한다. 인간의 욕망과 정감을 생리지심의 범주에서 해석하는 다음의 인용문은 이를 잘 설명해준다.

38) 최재목, 위의 책, 30-31쪽 참조. 그러나 최재목은 하곡이 양지체용론에 입각하여 양지의 두 측면에 대한 균형적 이해의 방법론을 제시하였음을 밝히면서도 체용의 순환성보다는 배제의 측면이 강화되는 성향이 있다고 한다.

39) 하곡에게서 리는 범리(물리), 생리, 진리의 세 층위로 구분된다. (『霞谷集』, 存言上, 故於凡理之中主生理, 生理中擇其眞理, 是乃可以爲理矣.)

40) 송석준, 위의 책, 15쪽.

41) 『霞谷集』, 存言上, 卽精神生氣, 爲一身之生理.

요절과 장수의 마음, 추우면 힘들고 따뜻하면 편안한 마음, 배고프고 갈증 날 때 먹고 마시고 싶은 마음, 이로움을 좋아하고 해로움을 싫어하는 마음, 영화로움을 기뻐하고 시됨을 슬퍼하는 마음은 곧 살아있는 몸과 운명의 근원 상에서부터 가져 온 것이니, 이것 역시 인간의 본성이고 본성의 질이다. 이것이 진실로 그 근본을 성의 본체에서 얻고 도심에서 피어난다면 또한 도 아닌 것이 없겠지만 오직 나의 사사로움에서 동하여서 혈기가 강하게 일어나면 사사로움이 되고 악함이 되며 인욕이 된다.……성의 질은 말이고 성의 덕은 본이니 이렇게 두 개가 있는 것은 왜인가? 사람이 태어나면 반드시 모두 이 형기가 있으니 사람이 태어나는 것은 본래 하늘의 생리 때문이다.⁴²⁾

이와 같이 하곡은 사람들 누구에게나 형기가 있음을 긍정하면서 이 부분 역시 리의 영역으로 인정한다. 일상적인 욕망과 정감 모두가 살아 움직이는 몸으로부터, 운명의 근원으로부터 비롯하는 것이라는 하곡의 주장은 이를 증명해 준다. 하지만 하곡이 우려하는 바의 것은 “나의 사사로움에서 동하여 혈기가 강하게 일어나는 상황” 그래서 그것이 “사사로움이 되고 악함이 되며 인욕이 되는 상황”이지, 욕망의 범주 그 자체가 아니다.

하곡학에서 생리의 의미는 매우 크게 작용하며, 비록 사사로움에 따라서 혈기가 강하게 되면 악함과 인욕이 되는 것이지만, 만약 그렇지 않고 도심에서 피어날 수만 있다면 즉 욕망이 정감의 측면만이 아니라 도덕성과 변증법적으로 합일 할 수 있다고 한다면 그 역시 도가 되는 것이라 이해한다. 하곡에게서 생리지심은 인욕과 도심의 가능성을 모두 가지고 있는 합일체로 이해되며, 이는 하곡 철학에서 인간의 욕망과 도덕성이 이분법적으로 구분되지 않음을 보여준다. 다시 말해 생리지심은 사람이 본래부터 가지고 있는 욕망이나 정감과 같이 동한 상태의 심 활동을 의미하는 것이고 하곡의 심학에서 중심이 되는 부분이다. 여기에서 우리는 단지 도덕 주체가 아니라 도덕성에 기반을 둔 욕망을 지닌 담지자로서의 ‘도덕적 정감 주체’를 만날 수 있다. 또 하곡의 학문이 단지 마음에 관한 담론이 아니라 몸에 관한 담론을 포함하는 것임을 발견하게 된다. 그리고 이를 통해 몸과 마음, 욕망과 도덕, 앎과 행위가 하나로 연결된 강력한 실천적 주체를 형성시킬 수 있다.

(3) 한말 강화학과의 민족의식과 실천적 저항주체

1894년 갑오개혁 이후 서구를 무조건 배척하던 척사의 태도로부터 동도서기의 절충적 태도

42) 『霞谷集』『存言 中』死生天壽之心, 寒熱勞逸之心, 飢渴飲食之心, 利害好惡之心, 榮枯欣戚之心, 便自生身命根上帶來, 是亦人性, 是性之質也. 是苟得其本於性體, 發於道心, 則亦無不是道者, 惟動於己私而血氣強勝則爲私爲惡爲人欲... <中略> 性之質是末, 性之德是本, 其以有是二者何也. 以其人之生, 必皆有是形氣也 以其人之生, 本以是天之生理也.

를 거쳐 서구 문명을 보편적 운명으로 인식하는 단계에 접어든 한국은 중화라는 전통적인 질서를 부정하는 상황에 처한다. 이러한 속에서 교육은 문명화의 핵심 과제로 이해되었고 그런 만큼 많은 지식인들은 서양학의 우월성과 한학의 열등감을 보여주는 논리를 창출하게 된다.⁴³⁾ 그러나 강화학과 인물들의 저항 의식은 주자학적 전통을 비판하고 반성하는 차원 뿐 아니라 외세의 침입에 대항하여 자기 정체성을 찾는 과정을 통해 보다 강화된 형태의 주체를 개발한다.

강화학과 인물들은 나라를 빼앗긴 ‘수치’와 ‘분노’의 감정을 그들 사상의 핵심인 실심, 양지, 생리의 맥락에서 생성시켰다. 수치, 분노와 같은 감정은 내부에서 생겨나는 내적 감정이며 이러한 감정의 내부성을 촉발하는 계기를 도덕성, 양지, 실심에 두는 것이다. 인간에게 고유한 양지를 바로 의리의 마음이라고 보는 것, 즉 “내가 의리를 정할 수 있지 의리가 나를 고정하지 않으며 내 마음이 의리를 궁격(窮格)할 수 있지 의리가 나를 궁격하지 않는다. 내 몸이 능히 성현과 같지 못하다고 하여 의리를 바깥으로 버린다면 옳지 않다.”⁴⁴⁾ 라고 말하는 이견창의 말은 정의와 연관된 도덕성의 측면을 개발하는 것으로 이해된다.

또 이견승, 이견창, 이견방 등이 모두 민족의 주체적 역량을 강조하고⁴⁵⁾ 갑오개혁에 대해 비판적 입장을 가졌던 것이나 을사조약 체결 이후 울분을 참지 못하고 자결하려고 했던 것, 또 이면백이 “난세를 당하여 국가를 위해 안위를 맡은 사람은 비록 재주는 나라를 구제할 만하지 못하나, 그 마음만은 진실로 한번 죽는 것을 두려워하지 않았다. 만약 스스로 천하의 중책을 맡고서도 살기를 좋아하고 죽는 것을 싫어하는 마음이 앞서면 그 사람은 도가 부족하다.”⁴⁶⁾ 라고 말한 것이나 이시원이 이지원과 함께 음독자살을 단행하게 되는 것⁴⁷⁾ 등은 강화학파의 실천적 주체가 발전된 형태, 즉 근대적 저항 주체로서의 모습을 취한다. 이러한 강화학파에게서

43) 『론설』 『매일신문』 1898.11. 5.

44) 심경호, 『강화학파의 가학 비판』, 264-265쪽 참조

45) 민영규는 이견창에 관하여 “『당의통략』의 저자 이견창은 이른바 갑오경장을 끝내 용서하려 하지 않았다”고 밝히고 있으며, 또 “김홍집이 제일 내각을 꾸미면서 이견창에게 공조판서의 벼슬이 내려졌으나 응하지 않았다. 그의 출사를 아쉬워 한 고종과 조종의 일부 대신들이 범부협관 자리를 의정해보기도 하고 경연시강과 해주관찰사 자리를 차례로 내려 보내보았지만 다시는 서울 땅을 밟지도 않았다”라고 적고 있어 이견창의 주체적 의식이 얼마나 강했는지를 보여주는 증거이다. 민영규, 『강화학 최후의 광경』, 우반, 1994, 88-90쪽 참조

46) 李勉伯, 『堊淵遺稿』: 吾觀古之當亂世, 爲國家任安危者, 才雖不足, 以其心固已置一死於度外, 若自任以天下之重, 而悅生惡死之心勝, 則其人不足道也.(빈무식, 재인용)

47) 이견창의 조부인 이시원은 병인양요 때 몇 척의 프랑스 함대가 강화해협을 타고 들어와서 포격하자 도성을 지켜야 할 고관들이 한 사람도 자리를 지키지 않고 도망쳐 버린 것에 분개하여 음독자살한다. 이지영이 이러한 행위를 하게 된 것은 “국운이 망극해서 혼자 죽어야 할 이유가 있었던 것도 아니고 벼슬이 높아져서 그 직책에 책임을 져야 할 이유도 없었지만, 78세 고령의 나이에 들것에 실려 이곳저곳 선영을 둘러보고 사당에 올라 마지막으로 위패 앞에 하직하고 사형제가 한 자리에 앉은 자리에서 사기는 셋째 아우 희원에게 뒷일을 부탁한다.” 민영규, 앞의 책, 89쪽 참조

단지 도덕성을 자각한 주체가 아니라 실천하는 주체, 자기 정체성을 개발하는 근대적 저항 주체를 만날 수 있다.

나라와 민족의 안위를 위협하는 외세의 침입 앞에서 강화학파 인물들이 선택한 죽음의 행위는 도덕성에 기반한 실천적 민족의식이며, 이는 강력한 저항 주체의 모습으로 나타난다. 죽음으로 대항했던 강화학파의 저항 정신은 목숨을 담보로 함으로써 개체의 절대성이 자각됨을 인식했던 것이며, 이 때 죽음은 나라와 민족을 위한 자기희생의 의미를 보다 충실히 지님으로써 자신의 주체성을 드러내는 기제가 되었다. 그들의 민족을 위한 죽음 선택의 행위는 주체의 원형적 상실이라는 경험을 수반하는 것이긴 하지만 민족을 위협하는 세력에 대한 저항의식으로 드러날 수 있었다.

한말 강화학파의 민족 담론과 연관한 저항적 주체의 모습은 이후 정인보, 박은식의 민족혼, 구국운동, 애국광복정신으로 이어졌다. 이진방의 제자인 정인보는 1933년에 동아일보에 『양명학연론』을 연재하여 강화학파를 포함한 조선 양명학도의 계보를 소개하고 그 사상적 특성을 논하였다. 『양명학연론』에서 그는 강화학파를 포함한 조선양명학도의 실학이 양지의 함양에서부터 출발하여 주체적 세계인식으로 나아가고, 국가 민족의 역사적 현실을 직시하여 난국을 극복하는 방안을 진지하게 모색해 왔다는 사실을 계통적으로 밝혔다.⁴⁸⁾ 또 박은식은 주자학이 변화된 새로운 사회에 적절히 대응하지 못하는 원인이 학문의 경직성에 있다고 본다.⁴⁹⁾ 주자학으로는 당시의 여러 가지 민족 문제를 해결할 수 없다고 말하고, 과감하게 주자학과 결별하고 양명학의 간이직재하고 실천력을 강조한 장점을 받아들여도록 주장한다.⁵⁰⁾ 따라서 주자학과 유림의 폐해를 비판하고 신학문과 새로운 지식을 흡수하는 유교구신을 주장하게 된다.⁵¹⁾ 그는 과학과 산업이 근대 사회 발전에 중요한 요소이긴 하지만 그것이 전부는 아니라고 하면서, 윤리적 도덕성의 함양이 물질문명 못지않게 중요한 것이라고 주장한다. 그러나 그는 주자학에 기반한 전통과 조선의 현실 대응 자세에 대해 비판적 견지를 가지면서도 전통적 문화와 학문을

48) 심경호, 위의 책, 271-272쪽 참조

49) 박정심, 「박은식의 자가 정신의 근대 주체 인식」, 『양명학』, 제16호, 2006. 279쪽.

50) 『朴殷植全書』, 하 「日本陽明學會主幹에게」237-238쪽 참조. 박은식은 주자학을 버리고 양명학에 의거하여 유교구신을 해야 하는 이유를 다음과 같이 밝힌다. 첫째, 주자학은 지리멸렬한 반면 양명학은 간이직재한다는 점, 둘째, 우리나라는 오랫동안 오직 유학만을 유일한 학문으로 했기 때문에 활발한 뜻이 결핍하고 사기가 떨치지 않아서 인문이 부진하니 불가불 이를 변화시켜 새롭게 해야 한다는 것, 셋째, 사회의 풍화가 오랫동안 어지러워 원기가 침체하고 허약해져서 각종 이설이 나와 기업을 토하고 다투고 있으므로 일반 민중이 가야할 방향을 찾지 못하고 있으므로 양명학으로서 중지를 하나로 모으고 교육계에 광명을 비취야 한다는 것. 넷째, 전 세계 각국의 학술이 다투어 진보하여 날로 고도화되지만 모두 물질문명을 극단화하는 것으로, 천덕왕도지학은 인류 평화를 근본으로 하고 있기 때문에 생민의 행복을 없애고자 한다면 양지의 학인 양명학에 의거하여야 한다.

51) 신용하, 『박은식의 사회사상연구』, 서울대출판부, 1982, 174-185쪽 참조.

다 버릴 것을 요구하기 보다는 이를 현실에 맞게 취사선택하는 것이 중요하다고 하면서 이는 양명학을 통해 이루어질 수 있다고 기대한다.⁵²⁾ 양명학을 받아들인 그는 우선 사람에게 양지가 있다는 것은 마치 하늘에 태양이 있는 것과 같은 이치로 의심할 수 없다고 하면서 ‘양지는 나의 신성한 주인이요, 공정한 감찰관’⁵³⁾이라고 이해한다. “양지가 바로 사람 마음의 주인”⁵⁴⁾이라고 보는 박은식의 견해는 개인의 주체성 확보와 연결되며, 이러한 개인의 주체성은 나라의 주체성에 대한 근거가 되고 따라서 만약 이러한 주체성을 침탈하려는 세력이 있다고 하면 거기에 대해 전적으로 대항할 것을 주장한다. 서양이라고 하는 것은 근대화의 물결이기도 하였지만 분명 이것은 우리를 침범하는 세력이기도 하였으며 따라서 서양이 우리의 근대화에 도움을 줄 것이라는 생각을 하지 못했다. 이러한 때문에 한말 강화학파들은 저항의 주체를 형성하는 방식으로 그에 대항하였던 것이다.

4. 강화학 - 실학 - 한국여성주체

1) 실학과 한국여성주체

한국 사회에서 여성들의 자각된 자아의식이 본격적으로 집단화되고 그것이 직접적으로 표현되는 것은 20세기 초의 애국계몽 운동이나 여성교육 운동 그리고 민족주의 여성주의 운동 등을 통해서이다. 하지만 한국 사회에서 근대적 여성주의 의식의 단초는 18세기 초 개인적 자아를 찾기 시작한 여성들의 작품에서 찾을 수 있다. 비록 조심스럽게 표현하고는 있지만 분명하게 드러나 있는 자기 존중과 주체적 의식, 지적 욕구와 뛰어난 학문적 역량 등을 당시 여성들의 작품 속에서 만날 수 있다. 이러한 여류 문인들의 여성적 글쓰기는 여성주체 형성의 일면이며, 이는 실학사상과 매우 밀접하게 연관되어 있다.

실학의 개념과 범위에 대해서는 많은 논란이 있지만⁵⁵⁾, 일반적으로 17세기 중기에서 시작하

52) 한국철학사연구회 엮음, 『애국계몽사상의 특징과 그 의의』 『한국철학사상사』, 심산, 2005, 434쪽 참조

53) 『朴殷植全書』中, 『王陽明實記』.

54) 신용하, 위의 책, 191쪽.

55) 실학의 개념과 범위에 대해서는 연구자들 간의 논란이 분분하며 따라서 학술적 규정이 단순하지 않다. 실학은 상당한 기간을 두고 형성되었으며 현실 문제를 대상으로 하여 광범위하게 전개되어 왔으므로 실학의 개념을 어떻게 정의하느냐에 따라서 얼마든지 그 적용범위가 확산될 수 있기 때문이다. 그러나 일반적으로 실학의 개념은 임난 이후 비롯되어 영·정조 때에 전성기를 이룬 학술경향을 의미하는 것으로 지칭된다. 본 논문에서 실학은 조선 후기의 실학만을 의미하기 보다는 임난 이후 대두되는 현실적 모순에 대한 갈등과 이를 해결하기 위한 일종의 타개책으로서의 철학적 관심을 포함하는 것으로 사용되었다. (송석준,

여 19세기 초반까지 이어졌던 학풍 또는 사조를 일컬으며 유형원, 이익으로부터 학파의 형성이 시작된다고 본다. 실학의 정치적 성격은 유학적 경제론을 기본으로 부국강병과 사회 각 계층의 화합을 추구한 점진적 개혁론의 성격을 지니는 것으로, 당시의 지배 이념이었던 주자학이 형식화한 것을 비판하고 조선 사회의 현실적 문제들을 타개할 쓸모 있는 해결책을 제시하고자 하는 특성을 지닌다.⁵⁶⁾ 특히 실학 사상가들은 새로운 사유 체계에 대한 이해를 출발점으로 삼아 자연과 인간의 관계에 대해 새로운 인식을 창출한다. 그들은 인간과 자연을 개별적이며 개체적인 존재로 파악하면서 인간의 감각을 뛰어넘는 궁극적 존재 원리의 실재에 대해서 불신을 표시한다. 따라서 그들은 인간과 자연 상호간의 새로운 관계를 설정할 것과 여기에 수반되는 인간 존재에 관한 재정립을 할 필요성을 갖게 된다. 자연과 인간의 새로운 관계에서는 인간을 자연의 절대적이며 보편적인 원리로 포섭하기 보다는 상대적이며 주체적인 입장에서 새롭게 재정립할 것을 요구하게 된다. 실학파의 학문적 관심은 경전에 대한 새로운 해석에 근거한 주자학 비판, 역사, 지리, 문화, 군사, 언어, 풍속 등 실질적인 것에 대한 고증학적 연구, 정치, 경제, 군사, 민생 문제에 관한 개혁안, 청으로부터 유입된 서양의 과학 기술 및 천주교의 소개와 연구 등으로 다양하게 나타난다.

실학사상의 특성은 대체로 이처럼 규정되며, 이는 비슷한 시기에 형해화 된 주자학에 대한 비판, 현실에 대한 철저한 비판 의식 등의 동일한 역사 인식을 표출하는 한국 양명학파도 상당히 비슷한 관점을 지닌다. 양명학이 실학이 대두되는 것과 비슷한 시기에 현실 문제에 관심을 가진 몇몇 학자들에 의해 부각되기 시작하였다는 사실은 이를 뒷받침하는 근거이다. 김교빈은 양명학과 실학의 관계에 대한 그 동안의 연구를 “한국 양명학과 실학 양자를 연관시켜 파악하려는 견해와 그러한 견해를 다시 확대시켜 크게 평가하려는 견해, 거꾸로 그와 같은 견해들을 비판하면서 신중한 태도로 임하려고 하는 견해 등이 다양하게 맞물려 있다”고 정리하면서, 그러나 시대적으로 볼 때나 사상사적으로 볼 때 비슷한 요소가 상당히 많이 보인다는 점에서 상호 연관관계에 대한 연구가 활발히 이루어질 필요가 있다”고 주장한다.⁵⁷⁾

18세기 여류 문인들의 등장과 실학사상과의 연관성 문제는 이미 몇몇 연구자들에 의해 논의된 바 있다. 박요순은 이 시기에 시작(詩作) 활동을 했던 김삼의당에 관한 논문에서 삼의당이 이 시기에 시작을 하고 문필유고를 남기게 된 배경에는 당시의 실학적 분위기가 강하게 작용했다고 한다. 즉 실학사상이 남성 사회를 중심으로 전개되었지만 이러한 새로운 물결과 분위기가 여성계와도 무관한 것은 아니라고 말한다.⁵⁸⁾ 또 이숙희는 윤지당의 『論』에 관한 논문에서 조선

『한국 양명학의 실학적 전개 양상』, 『유학연구』 제3집, 충남대유학연구소, 1995. 258쪽을 참조)

56) 한국철학사상사연구회 지음, 강좌한국철학, 예문서원, 1995, 198쪽 참조

57) 김교빈, 『양명학자 정제두의 철학사상』, 한길사, 1995, 227쪽.

58) 박요순, 『삼의당과 그의 시 연구』, 『한남어문학』 11집, 한남대국어국문학회, 1985. 45-46쪽.

후기에 활발하게 진행되었던 강한 비판 의식이 실학의 학풍을 진작시켰고 이 비판 정신이 논설문의 질적, 양적 확대를 야기 시켰으며, 바로 이러한 때 윤지당의 논설이 나왔다고 한다.⁵⁹⁾ 김미란은 “남성 실학자들이 대거 배출된 18세기에 많은 여류 문인 또는 여류 학자들이 쏟아져 나왔다는 것은 결코 우연으로 돌릴 수만은 없는 어떤 분명한 필연적인 이유가 있을 것”⁶⁰⁾이라고 한다. 논문은 여성의 주체적 글쓰기 작업과 실학과의 연관성을 다루는 이 같은 선행연구에 힘입어 이를 강화학의 실학적 특징을 통해 강화학과 실학의 연관성 그리고 나아가 강화학과 여성주체에 대한 연관성을 시도하고자 한다. 조선 후기의 실학사상은 인간의 주체성·자주성·개별성·특수성에 대한 논의를 점차 강하게 부각시켰고, 이는 강화학에서도 이미 드러나 있다는 논의에 입각하여 이것이 한국여성주체의식의 형성에 직간접으로 영향을 미쳤을 것이라고 추정해 보는 것이다.

2) 강화학과 한국여성주체

(1) 강화학의 실학적 특징과 조선 후기 여성주체

18세기에 들어서면서 여류문인들이 등장하게 되었다는 것은 여성주체의 문제와 관련해서 매우 중요한 사건이다. 물론 조선 시대 여성들의 글쓰기 작업을 통한 자기표현이 여성주의 의식의 집단적 출현을 야기하거나 한국 근대 여성주체 의식을 형성하는 직접적인 요인이 되었다는 확실한 증거는 없다. 하지만 여류 문인들의 여성적 글쓰기가 한국 근대 남녀평등의식의 형성과 나아가 여성주체 의식을 고양시키는 데 다양한 방면에서 기능 하였을 일말의 가능성을 인정하지 않을 수 없다. 아직 공적인 교육의 기회를 갖지 못했던 시대에 여성들이 자신들의 처지나 입장을 글로 표현하기 시작하였다는 것은 분명 여성 주체 의식의 단초를 제공하는 것으로 해석할 수 있다. 이러한 점에 비추어 볼 때, 조선 후기의 사상적 경향이 여성 주체 의식의 형성에 영향을 미쳤음을 보여주는 몇몇 연구 성과의 출현은 반가운 일이 아닐 수 없다. 하지만 이러한 연구들이 대부분 문학과 역사 방면에 치중되어 있어서 철학적 논의가 충실히 이루어지지 못하였다는 점, 또 전통적 사유에서 근대적 사유로 넘어가는 가교 역할을 실학에만 한정하고 있어 강화학의 영향력에 대한 연구가 충실히 이루어지지 못한 점이 아쉽다. 이에 본 논문은 실학과 한국여성주체와의 연관성에 대한 기존의 연구 성과에 의지하여 실학에서 발견되는 근대지향적 요소가 강화학에서도 발견됨을 인식하고, 이를 한국여성주체 형성과 연관 짓고자 한다. 즉 18세기의 여류 문인들의 여성주체의식에서 강화학의 실학적 특징을 발견하고자 하는

59) 이숙희, 『윤지당의 『論』문 연구』, 『조종업교수회갑기념논문집』 동방고전문학연구회, 1990 656-662쪽 참조

60) 김미란, 『조선후기 여류 문학의 실학적 특질 -특히 18세기를 중심으로-』 『동방학지』 84호, 연세대학교 국학연구원 1994, 179쪽.

것이다.

18세기 대표적인 여성 성리학자로 알려져 있는 임윤지당(1721-1793)은 녹문 임성주의 여동생으로 최초의 여성 철학자로 알려진 인물이다. 임윤지당은 우주 만물이 모두 기로 이루어져 동일한 본질을 지닌다는 주기론적 견지에서 철학을 정립하여 존재론적으로 평등의식을 산출하고, 또한 주기론에 입각한 성선설에 근거하여 인성론적 측면에서도 평등의식을 보이고 있다. 임윤지당의 평등의식은 나아가 사회 제도와 윤리 규범에 대한 비판적 의식으로 발전할 가능성을 지닌다. 또 기존의 남녀관을 벗어나 여성도 남성과 똑같이 주체적 인격체임을 천명할 수 있는 근거가 되기도 한다. 그는 “아내란 남편에게 맹목적으로 순종함으로써가 아니라 올바른 지식과 판단력에 의하여 자기주장을 함으로써 집안을 주체적으로 이끌 수 있어야 한다”고 주장한다. 이러한 때문에 여성을 평가하는 기준을 당시 사회가 요구하는 바인 부덕(婦德), 부언(婦言), 부용(婦容), 부공(婦功) 등으로 한정하지 않고, 학식과 덕망 그리고 용기까지도 두루 갖출 것을 말한다. 전통 유교 문화 안에 머물러 있으면서도 당시의 사회 규범이 제시하는 남존여비적 가치관에 한정되지 않는 것이다. 이 같은 임윤지당의 철학적 사고는 주자학에서 배태하는 것이기는 하지만 주자학자들이 이룩하지 못했던 새로운 철학적 특성(실학적 특성)을 지니고 있다.

성의 근본은 성인이나 우매한 사람이나 한 가지로 같다. 그러므로 사람은 모두 요순과 같이 될 수 있다.⁶¹⁾

아아, 내가 비록 여자이지만 부여받은 본성은 남녀간에 다름이 없으니 안연이 배운 바를 배울 수 없다 하더라도 성인을 사모하는 뜻은 매우 간절하다. 그러므로 내 견해를 대략 풀어서 내 뜻을 밝힌다.⁶²⁾

남자와 여자는 그 행하는 바에 있어서는 다르지만 하늘로부터 받은 성에 있어서는 다르지 않다. 그러므로 경서를 풀이하는 데 있어서 의문 나는 곳이 있으면 공(녹문)께서는 친절하게 가르쳐서 나를 깨우쳐 주셨다.⁶³⁾

임윤지당의 이러한 평등의식은 리기합일로서의 심체 강조를 통해 강화된다.

61) 상동

62) 『윤지당유고』 「극기복례위인설」

63) 『允摯堂遺稿』 「제중씨녹문선생문」

성이라고 하는 것은 심이 갖추고 있는 리이며 심이라는 것은 성이 깃들어 있는 그릇이니, 이는 둘이면서 하나인 것이다. 그러므로 허령한 신명이 헤아릴 수 없이 변화하는 것은 심이며 허령한 신명이 헤아릴 수 없이 변화하게 하는 것은 리이다. 리에는 작위 능력이 없지만 심에는 작위 능력이 있고 리에는 드러나는 모습이 없지만 심에는 드러나는 모습이 있으니 리가 없으면 발현할 것이 없고 심이 없으면 발현하게 할 수가 없다. 어찌 리기가 서로 혼용한 마당에 성이 홀로 발현하고 심이 홀로 발현하는 이치가 있겠는가.⁶⁴⁾

임윤지당이 리기의 합을 언급하는 것은 결국 심의 위상을 근본적인 차원으로 높이고자 한 것으로 귀결된다. 그가 리와 기를 동일시하는 일원적 본체관을 개진한 것은 리로 설명되는 도덕성과 기로 설명되는 역동성을 하나로 합치시켜 인간의 도덕적 실천 능력을 입증하기 위함이기 때문이다. 이는 임윤지당이 리로 설명되는 성의 선함만 가지고는 인간의 도덕 능력이 완벽하게 입증될 수 없다고 보고 인간의 심이 도덕적이면서 실천적인 주재력을 보유하고 있음을 보여준다. 임윤지당은 인간의 도덕성이 성선이 아닌 심선이 되어야 한다고 보고, 그래야만 심의 작위 능력에 힘입어 인간의 실천적인 도덕 능력이 입증될 수 있다고 이해하였던 것이다.⁶⁵⁾

이렇게 성과 하나가 된 심은 충분히 도덕성을 발현할 수 있다고 하는 임윤지당의 논리는 그의 철학이 주자학을 출발점으로 삼고 있지만 주자학의 본래적인 틀 속에 머물게 두지 않도록 한다. 성과 심을 하나로 만들기 위한 노력 안에서 강화학의 양지설에 근거한 평등 의식과 도덕 주체의 모습을 엿볼 수 있기 때문이다. 심의 윤리성을 확보하고자 하는 노력은 주자학자 중 기호학과 낙론계 학자들에게서 이미 보이며, 임윤지당(임성주·임정주)은 그들의 문제의식을 계승한 것일 수도 있다. 그러나 조선에서의 성론에서 심론으로의 변화가 중국의 주자학이 명대의 양명학으로 이어지면서 보여주는 변화상과 흡사한 모습을 띄고 있음은 조선 양명학과 관련하여 보다 자세한 논의를 필요로 하는 맥락이다. “임윤지당(임성주, 임정주)의 사상에서 드러나는 특징은 리기의 문제나 순수리인 본연지성보다는 인간의 주체성인 심을 중시했다는 점으로 모아질 수 있는데, 바로 그러한 면이 육왕의 심학에 상통하는 일면이 있다고 하는 사실은 가볍게 넘길 부분이 아닐 것”⁶⁶⁾이기 때문이다.

이 같은 윤지당의 철학은 사주당 이씨(1739-1821)의 저술에서 좀 더 구체적이고 실천적인

64) 『允摯堂遺稿』 上篇 「人心道心四端七情說」 夫性也者，心之所具之理，心也者，性之所寓之器，二而一者也，故其虛靈神明變化不測者心也。而所以能虛靈神明變化不測者理也。理無爲而心有爲，理無迹而心有迹，非理無所發，非心不能發，安有以理氣之混融者，而有性獨發心獨發之理乎哉？

65) 김현, 「녹문학과, 현실적 도덕주체성의 확립」 『조선 유학의 학과들』 예문서원, 1996, 424-425쪽 참조.

66) 위의 책, 440쪽.

면모를 통해 강조된다. 사주당은 자신이 실생활을 통해서 터득한 살림살이에 관한 지혜와 또 임신부로서 지켜야 할 여러 가지 문제와 주부가 알아야 할 가정 의학에 관한 제반 사항을 한글로 적은 『교자집요(教子輯要)』를 저술한다. 저술 후 20년이 지난 즈음에 태교에 관한 부분을 자녀들에게 전승할 목적으로 다시 다듬고 한문으로 쓴 것이 『태교신기(胎教新記)』이다. 『태교신기(胎教新記)』는 부인이 임신 하였을 때 태교를 어떻게 해야 하는가에 대한 내용을 담은 것으로 1800년에 사주당이 한문으로 쓴 것에 아들인 유희가 『음의(音義)』를 첨부하여 이루어졌다고 전해진다. 『태교신기(胎教新記)』는 단지 태교에 관한 지식을 전달해준다는 점뿐 아니라 인간의 본성이란 과연 무엇이며 그것은 어떻게 형성되는가 하는 문제에 대한 사주당의 분명한 철학 사상을 엿볼 수 있다는 데에서 학문적 가치가 있다. 사주당의 사상적 경향에 대해서는 정제두의 외증손인 신작(申緯)이 쓴 묘비명에 자세히 보인다.

사주당이 평생에 상론하며 규범으로 삼은 것이 주희의 “기질은 본연지성과 떨어지는 것이 아니고 인심은 도심의 밖에 있는 것이 아니다”라는 구절이고 이에 대한 근거를 인용하는 것이 매우 적확하였다.⁶⁷⁾

본연지성과 기질지성이 다른 것이 아니고 인심 또한 도심과 다른 것이 아니라고 인식한 사주당은 이러한 때문에 선하게 기초를 닦아 주어야 할 태아의 시기가 무엇보다 중요하고 따라서 태교를 강조하게 된 것이다. 사람의 기질지성은 모두 동일한 것이고 따라서 범인과 성인도 미리부터 정해진 것이 아니기 때문에 누구든지 가르쳐서 이끌면 성인이 될 수 있다고 보았다. 또 이러한 내용을 경험에 입각하여 증명하고자 한 점은 실질적이고 실천적인 모습을 보여준다. 이러한 점은 사주당의 사상이 실학과 밀접한 연관성이 있음을 보여주는 것이다. 사주당의 아들 이자 『태교신기(胎教新記)』의 음의를 정리하고 발문을 쓴 류희(柳禧)가 조선 후기 실학과에 속하는 유학자이자 음운학자였음은 사주당의 사상에 실학의 영향이 미쳤음을 시사한다. 또 사주당과 강화학의 연관성도 무시할 수 없는데, 『태교신기(胎教新記)』 저문과 사주당의 묘지명을 쓴 자가 신작이라는 것은 강학과 사주당 사상과의 연관성을 추정하는 자료가 된다. 정제두의 손녀인 연일 정씨(鄭氏延日)와 신대우(申大羽)의 사이에서 태어난 신작은 정제두의 외증손이며 어릴 적 강화도에 살았던 터라 분명 강학과 밀접한 연관성을 지녔다. 자신의 양명학과 실학과의 절충을 피하고자 한 것이 신작의 사상이다. 양명학에 몰두해 있으면서도 실학사상에 관심을 지녔기에 유희와 친분을 가질 수 있었을 것이고 이러한 인연 때문에 신작이 사주당의 『태교신기(胎教新記)』의 서문을 쓰고 사주당의 사후에는 묘지명을 쓰게 되었을 것이다.

67) 申緯, 『師朱堂李氏夫人墓誌銘』 “平生言議體憲, 考享以爲氣質不離本然之性, 人心不在道心之外, 授據的確.”

(2) 한말 강화학의 실천적 민족의식과 근대여성주체 - 박은식의 근대여성교육론을 중심으로
 한국근대여성주체의 형성은 나라와 민족이 외세에 의해 위협받는 속에서 민족의 자존감과 주체성 고양과 관련하여 이루어졌다. 나라와 민족의 위협 상황 하에서 여성들의 자발적인 사회 참여 운동과 조직 활동은 이를 잘 설명해준다. 대표적인 예로 1907년 대구에서 시작된 여성국채보상운동을 들 수 있다. 대구 여성들은 패물폐지부인회를 조직하고 격문을 전국부녀동포들에게 띄우면서 여성국채보상운동을 시작하게 되는데 이 여성 국채보상운동은 비록 여성의 문제를 제기한 여성운동은 아니었으나 나라의 존망이 위태로웠던 상황에서 여성도 남성과 동등하게 국난극복에 앞장섰다는 점에서 의미를 지닌다.

한말 강화학파의 주체의식은 박은식의 여성교육론을 통해서 전개된다. 한말 박은식의 여성 교육에 대한 필요성 논의는 국권회복을 위한 기초로서의 교육이 소수의 지식인이나 상층부의 교육으로 되지 않으며 전 국민에 대한 교육이 되어야 함을 강조하는 데서 시작한다. 따라서 전 국민이 교육 받고 배우지 않은 사람이 한 사람도 없게 된 이후라야 나라의 문명과 교화와 부강이 해와 같이 솟아오를 것⁶⁸⁾ 이라고 주장하였다. 조선 인구 2 천만 명 중에서 반수가 여자인데 만일 여자가 모두 교육이 없으면 남자와 여자가 함께 개명한 다수의 다른 나라 인민과의 경쟁에서 대항할 능력이 없게 된다는 것이다. 이러한 맥락에서 박은식은 어머니의 가르침은 어린이의 첫 번째 학교라고 하고 여성교육의 필요성을 강력히 요청한다.

부인이 학문이 없으면 가정교육을 알지 못하며 자녀의 덕성을 배양치 못하니 이로 보면 여자에게 교육이 또한 완전할 수 없는지라. 하물며 오늘날은 인권 경쟁하는 시대라 소수가 다수를 대적치 못하며 야매자가 문명자를 대항치 못하는 것은 이러한 세라. 우리 대한 인구가 2천만이 나 여자가 그 반수이니 만약 반수의 여자가 모두 교육이 없어 야매한 자가 되고 일천만 남자 중에도 교육이 완전치 못하여 문명한 자가 소수이면 어찌 남녀가 일치로 개명한 다수의 다른 국민을 대적할 능력이 있으리오. 그런 즉 여자 교육의 필요는 인종의 생존 상 제일 긴요한 관문이라 가히 이를지라.⁶⁹⁾

박은식의 여자 교육론에서 주목할 점은 여성 교육의 목적을 애국국민을 키워낼 수 있는 어머니가 되는 것에 두었다는 점과 특히 이 목적을 효과적으로 이루기 위해서 여성에게 역사 교육을 강조하였다는 것이다. 역사 교육은 국사나 중국사를 토대로 하면서 동시에 문명국인 서구 여러 나라의 역사를 배우는 것이다. 이는 확대된 세계사적 안목 속에서 여성 교육의 지표를 설정하겠다는 의도를 지니는 것이며, 따라서 단지 가정에서의 자녀 양육이라는 것에 제한되지

68) 『朴殷植全書』中, 『학규신론』 <논국문지교> 17-18쪽 참조

69) 박은식, 『文弱之弊는 必喪其國』, 『西友』 제10호 降熙 元年, 1907. 5쪽.

않는다는 것이다. 물론 박은식의 여성교육론은 스스로를 대표하는 실체로서 여성적인 주체의 재현 가능성을 모색하는 것과 거리를 두는 것일 수도 있다. 박은식의 여성교육론이 여성의 권리는 남성과 동등하게 천부적으로 받은 권리임을 주장하면서도, 결국 여성교육의 필요성을 촉구하는 근거에는 여성교육은 여성이 남자의 어머니라는 지점을 전제로 하기 때문이다.⁷⁰⁾ 사실 이러한 문제들은 여성주의적 여성 주체가 적절하게 재현될 수 있는 범주들을 설명해내는 문제와 아주 많은 부분 갈등한다. 또 한국근대 시기 남성 지식인들이 창출하는 여성교육론에서 젠더의 문제가 충분히 고려되지 않는다는 점이 한계로 지적될 수 있다는 것이다. 그것은 단지 민족과 국가가 침탈당하는 특수 상황 속에서 민족 주체들로 호명된 단일체의 주체들이며, 이러한 단일체의 민족담론은 동질성으로써 공간의 차이며저 일원화하는 경향이 있기 때문이다.

하지만 이 역시 한국여성주체에 대한 논의의 지평을 축소시키는 제한적이며 단선적인 생각이다. 여성교육에 대한 필요성은 민족적 위기 속에서 대두되었고 이는 당시 한국 여성들의 주체 의식 문제와 관련해서 중요한 계기를 제시하기 때문이다. 특히 박은식의 양명학을 통한 민족 주체는 과거와의 관계를 전면적인 동일화나 반 동일화로 이끌어내는 것이 아니라 비동일화로 설정하는 방식이라는 데서 의미를 지닌다. 여기서 비동일화란 전통에 완전히 동화되거나 전통을 완전히 부정하는 것도 아닌, 동일화 자체에 거리를 둬으로써 과거의 일정 부분과 근대가 서로 대립하면서도 같이 살아 움직이는 공존관계로 복합화 되는 과정이다. 박은식의 사상적 맥락에서 근대화에 의해 타자화 되고 부정되어야 했던 여성의 존재를 새롭게 인식하고 재구조화하는 이론을 창출해낼 수 있다. 전통적으로 여성의 영역이라 간주되었던 출산과 양육의 문제를 식민지 민족주의 기획의 보충적 혹은 부수적인 자리가 아니라 그 기획이 시작되는 최초의 자리로 놓는 박은식의 여성교육론은 새로운 바를 시사한다. 박은식의 교육 담론은 여성을 주체로 놓게 하는 것만이 아니라 좀 더 근본적으로 역사와 문화 전반을 재사유 하게 하는 개념적 기초가 되는 것이기 때문이다.

4. 나오는 말

그 동안 한국에서 이루어진 전통 사상 속에서의 여성 연구는 주로 주지학적 유교 전통이 얼마나 여성 억압적이었는가와 이러한 주지학적 전통 속에서 여성의 지위와 삶의 열악함을 폭로하는 내용이었다. 이러한 맥락에서 한국에서의 남녀 평등사상과 근대 여성 주체 의식의 형성은 외래적인 사상의 영향을 통해서만 논의될 수 있다는 인식이 팽배하였다. 물론 한국에서

70) 식민지 근대 여성 주체에 대해서는 태혜숙 외 지음, 『한국의 식민지 근대와 여성 공간』, 여이연, 2004를 참조

의 근대화는 제국주의 침략 시기와 긴밀하게 연관되며 이는 봉건 시대의 전통과 갈등하는 방식으로 이루어졌다. 그리고 한국여성의 자기 인식, 자의식, 정체성에 대한 논의 역시 서구 문명과 서양 여성주의 운동으로부터 깊은 영향을 받았음을 부정할 수 없다. 이런 측면에서 한국여성주체성의 기원이 서양의 근대 여성 운동과 깊은 연관을 맺고 있다고 말하는 것에 큰 무리는 없을 듯하다. 그런데 이러한 연구 방식은 한국의 근대적 의식이 전통을 완전히 부정하고 외래 사상 수용을 통해서 형성되었다는 생각에 머물게 한다. 또한 전통의 범주 안에서 전통사상이 산출하는 불평등의 문제를 극복하고자 하는 노력이나 자생적인 여성주체의식의 형성 가능성을 도외시하게 만든다.

사실 한국에서의 근대화 과정은 서양에서의 그것과는 매우 다른 양상으로 전개되었으며, 따라서 한국 여성주체에 대한 논의는 일반적인 근대화 논리로 접근할 수 없는 맥락이 있다. 즉 근대화에 대한 일반적인 접근 방식으로는 드러나지 않는 한국여성의 자의식과 여성주체에 대한 담론이 존재한다는 것이다. ‘근대=서양’이라는 접근 방식은 근대에서 타자로 규정되었던 (한국)여성을 발견하기 어렵게 하며 따라서 이러한 구도 안에서는 여성정체성, 여성주체에 대한 논의를 적극적으로 진행할 수 없다. 서구 근대 사상의 유입이라는 단일적인 시선만으로는 한국여성주체의 문제를 온전히 포착할 수 없기 때문이다. 한국에서의 근대화 논의가 다층적이고 다면적으로 이루어져야 하는 것과 마찬가지로 한국여성주체성에 대한 논의 역시 다층적이고 다면적으로 이루어져야 한다.

본 논문이 강화학파의 주체의식에 주목하고 이것을 한국근대여성주체와 연관 짓는 이유가 바로 여기에 있다. 전통의 범주를 벗어나지 않으면서, 주자학적 전통의 불합리성은 벗어나고자 했던 강화학파의 평등의식과 도덕적 주체성, 양지체용설과 생리설에 근거한 도덕적 정감 주체, 실심에 근거한 실천 의식, 민족 자존감, 저항 의식 등이 한국근대여성주체 형성에 직간접으로 영향을 미쳤을 것이라 생각하기 때문이다. 물론 강화학파의 사상이 한말 여성의 주체 인식 변화에 중요한 동인으로 작용하였다거나 한국근대여성주체 형성에 직접적으로 기여하였음을 밝힐 명백한 증거는 아직 없다. 그럼에도 불구하고 이러한 결론을 잠정적으로 내려 보는 것은 강화학파 사상의 양지체용설과 생리론을 근거로 한 정감적 주체, 실심을 기본으로 한 실천적 주체 그리고 한말 민족 담론을 둘러싼 저항적 주체적의식들이 한국 근대화 과정에서 서구와는 다른 여성주체 형성을 가능하게 하였다고 보기 때문이다.

전통적 주자학을 비판하는, 그러나 여전히 전통의 범주에 들어 있는 양명학은 전통을 벗어나고자 하면서도 전통을 벗어나는 것이 곧바로 자신의 정체성을 벗어버리는 것과 동일시될 수도 있는 위험한 상황에서 당시 일부 지식인이 선택할 수 있었던 하나의 돌파구였다. 이러한 속에서 강화학파가 지니는 실을 위주로 하는 사상적 경향은 조선후기를 거쳐 한말에 이르기까지 인간의 주체성, 자주성에 대한 논의를 부각시키는 데 일조하였을 것이고, 이것이 또한 여성주

체 의식의 형성에 일정한 영향을 미쳤을 것이라고 이해하는 것이다. 또 한말 강화학파 사상은 전통적 의식과의 공유와 결별이라는 변증적 관계를 유지하면서 여성의 독립적 자아의식의 성장, 도덕적 행위의 주체로서의 여성 자아를 형성시키는 힘을 지니고 있다는 점에서 한국근대여성주체 형성을 밝히는 데 중요한 지형도를 제공하는 지점이 있다. 조선 후기의 여성적 글쓰기로 대표되는 여성주체 의식과 한말 이후에 나타나는 여성의 사회참여운동 및 부녀자해방운동은 이를 증거 해주며, 이 안에서 한국에서의 여성 해방에 대한 의식이 자생적으로 발생했던 흔적을 발견해 볼 수 있다.

물론 강화학파의 사상이 여전히 불평등의식을 지니고 있고 근대여성교육론에서도 여성의 독립적 지위나 주체성 해방에의 의지보다는 민족과 국가를 위한 지식 교육이라는 전략의 일환일 수도 있으며, 또 도덕적 실천 주체와 저항주체가 결국 남성중심이라는 벽을 넘어서지 못했다는 지적을 받을 수도 있다. 하지만 이는 강화학이 배태된 당시 사회체제의 두터운 벽에 부딪친 한계로 이해되어야 할 것이다. 누구나 양지를 지녔다는 양명의 발상 자체를 보다 넓은 차원에까지 확대시킨 강화학파의 주체 의식은 그 자체로 전통적, 차별적 여성관과는 구별되는 전복적인 성향을 지닌 사상으로 평가되어야 할 것이다. 강화학의 실심을 근거로 한실학적 특징들이 여성들의 독립적 자아의식은 물론 도덕적 행위의 주체로서 성장할 수 있는 토양을 산출할 가능성을 부정할 수 없기 때문이다. 그리고 이로부터 여성 해방에 대한 의식이 단지 서구에서 수입된 것이 아니라 한국 내에도 이미 여성주체에 대한 의식이 자생적으로 발생하였던 것임을 밝혀주는 근거를 확보할 수 있게 된다. 여성 주체는 경험과 담론의 교차점에서 끊임없이 겪게 되는 갈등과 모순을 통해 생산된다. 역사와 주체 형성의 관계는 역사 안에서 어떤 객관적인 진실을 잡아내는 것이 아니라 경험의 진실을 찾아내는 데에 놓여 있기 때문이다. 한국근대여성주체의 형성을 어느 지점으로 볼 것인가와 그것이 형성되는 직접적인 영향은 어디에서 비롯하는가는 아직 논의되어야 할 부분이 많다. 하지만 한국 철학 내에 근대여성주체의 자생적 형성 요인이 다분히 있었으며, 한말 한국이 처한 특수한 상황들 속에서 자체 발생적으로 이루어졌을 가능성에 대해서는 앞으로도 더 많은 연구가 있어야 할 것이다.

「강화학의 실학적 특징과 한국여성주체」을 읽고

김 용 재(성신여대)

옥고에 대한 논평 과정에서, ‘霞谷學’과 ‘江華學’, 그리고 구한말 양명학적 사유에 의해 진행되었던 일련의 ‘민족의식’ 및 18세기 ‘여성의 주체의식’에 대해 깊이 배울 수 있는 기회를 주신 김세서리아 선생님께 감사드립니다. 보내주신 옥고를 읽으면서 한국의 陽明學과 霞谷學 전반에 대한 중요성과 가치를 염두하고 읽다보니, 민족의 주체의식과 여성관이 어떠한 방향으로 전개되어야 할지에 대하여 매우 흥미롭게 읽었습니다. 특히 전통 유교 - 주자학 - 에서의 가장 큰 난제 가운데 하나였던 여성의 주체의식이라는 항목에 대해서는 양성평등에 대해 꾸준히 한 목소리를 내고 있는 지금 시대의 사회단체와 관련시켜 그 연계성을 생각해 볼 수 있는 좋은 기회였습니다.

논평자로서 책임을 다하기 위하여, 김세서리아 선생님(이하 발표자로 칭함)의 논문에 대한 요약과 논평자의 이해과정에서 無知로 인한 질문 몇 가지를 드리고자 합니다.

이 논문은 한국에서 논의되고 있는 여성 주체의식이나 페미니즘이 근대 서구 문명의 유입과 더불어 그 궤를 같이 한다는 일반적 인식의 범위 내에서 논의를 출발하고 있습니다. 그러나 발표자는 서구 근대의식으로부터 도출된 보편적 인식의 틀이 제국주의의 과정을 거치면서 強者 중심의 이분법적 구도를 만들게 되었고, 여성의 모습 등 소위 말하는 弱者의 입장에 대해서는 온전한 인식의 체계를 갖추지 못한 한계였다고 진단합니다.

따라서 이 글은 한국에서의 근대 시기가 서구사회가 말하는 ‘근대’라는 맥락만으로는 설명되지 않는 ‘그 무엇’이 있음을 전제로 하는 데에서 논의를 출발합니다. 이를 한국의 특수 상황 하에서 자생한 ‘江華學’ 사상, 그리고 이 江華學 사상에 내재되어 있는 비판 의식과 실천 의식 및 저항의식과 연결하여 우리나라 근대 시기의 여성 주체성과 정체성을 밝히려 하였다든 점에서 평자는 매우 의미 있는 연구라 하지 않을 수 없다고 생각합니다.

이 분야와 관련한 그간의 논의들은 전통 유교철학을 통해 한국 여성철학에 대한 새로운 시각을 찾으려는 것이었으나, 오히려 여성학계의 비판을 면치 못함으로써 한국 여성철학의 위상 정립에 많은 도움을 주지 못하였던 것 또한 사실이기 때문입니다. 그러므로 이 글은 현재 한국이 처한 다문화적 상황에서 우리가 돌아가야 할 전통을 ‘江華學’으로 상정한 것에서부터 논의

의 주제가 설정되었습니다. 이는 陽明學을 토대로 하는 霞谷學과 江華學이 기본적으로 良知의 자기실현을 통해 도덕 주체성과 평등성의 의미를 강조하는 경향을 지닌다는 점에 착안한 것이라 할 수 있을 것입니다. 특히 江華學과의 實心에 기반한 실학적 특징으로서의 실천적 주체 의식은 한국 여성 주체의식의 형성과 관련하여 매우 중요한 이론적 근거를 갖는 것이라 전제하면서 논의를 진행한 것으로 보입니다.

발표자는 ‘江華學’의 실학적 특징을 ‘실심’으로 파악한 선행 연구에 대한 검토를 미리 밝혔습니다. 심경호·김교빈·송석준·이상호·빈무식 등이 이에 해당되는데, 김교빈·심경호·민영규 등이 정의하는 江華學派의 實心에 기반한 실학적 특징에 대한 일목요연한 정리는 이 분야를 공부하는 후학들에게 좋은 자료가 되어 주리라 생각합니다.

이 논문의 전개는 江華學의 실학적 특징이 實心에 있음을 밝히고, 實心이란 즉 구체적으로 良知를 의미하는 것이기 때문에, 이 良知에 근거한 평등의식과 도덕 주체의식 그리고 구한말 민족의 위기 속에 대두되었던 현실 비판의식에 대한 탐구를 주목적으로 연구된 글입니다.

발표자는 양지에 근거한 평등의식과 주체의식을 맹자와 주자 그리고 양명의 학설과 견주어 말합니다. 일찍이 맹자는 “사람이라면 누구나 요순이 될 수 있다”(人皆爲堯舜)고 말씀하였는데, 이 말씀은 性善을 바탕으로 하는 전통유가의 전형적인 학설이 되었고, 양명은 이에 “사람이라면 이미 누구에게나 자신의 마음속에 聖인이 될 수 있는 자질을 가지고 있다”고 해석하여 양지를 본질로 하는 心學의 위상을 새롭게 정리함으로써 한 시대사조를 풍미하게 되었습니다. 이는 주자학에서 말하는 “배우면 누구나 성인이 될 수 있다(聖人可學)”는 ‘배움’의 단계를 필수적으로 요청한 것과는 분명 다르다고 합니다. 하곡은 陽明學의 양지 심학·실심·실학·을 충실히 계승한 자이며, 江華學 역시 霞谷學과 陽明學의 연장선상에서 양지를 인간의 마음에 본래적으로 갖추어져 있는 것으로 이해하고, 앎과 실천의 문제는 스스로 도덕 주체임을 자각하는 것과 이미 나에게 갖추어진 내적 도덕성을 현실에 실현하는 것의 문제로 귀결되는 방식이라 소결하였습니다.

나아가 발표자는 양지의 본체, 즉 眞理가 모든 인간의 마음속에 들어 있다고 보는 하곡의 생각이 인간의 주관성과 능동적 주체적 의식을 고양시키며 평등의식으로까지 발전할 수 있는 모토였음을 논증합니다. 발표자는 ‘霞谷學’과 ‘江華學’에서의 평등의식에 대해서는 ‘신대우’와 ‘정동유’를 근거로 노예제도 비판을 설명하고 있으며, 하곡의 문집(『霞谷集』)을 통하여 양반 철폐와 과부 재가금지 비판 등을 논거로 霞谷學과 ‘江華學’ 속에 내재한 평등의식을 증명해내고 있습니다. 한편 하곡의 ‘임정종옥’의 폐단과 극복을 통하여 인간을 도덕 주체 뿐만 아니라, 도덕성에 기반을 둔 욕망을 지닌 담지자로서 ‘도덕적 정감 주체’로까지 인식하였고, 이는 霞谷學이 몸과 마음, 욕망과 도덕, 앎과 행위가 하나로 연결된 강력한 실천적 주체를 형성시킬 수 있는 가능성을 설명하였습니다.

그리고 본론의 결말부에서는 한말 江華學파의 민족의식과 실천적 저항 주체에 대해 언급하였는데, 모든 행위의 가치 판단과 실천적 주체의식을 양지에 부여한 陽明學적 성격의 江華學파는 구한말 민족의 위기 속에서 주자학적 전통을 비판하고 반성하는 차원 뿐 아니라 외세의 침입에 대항하여 자기 정체성을 찾는 과정을 통해 보다 강력한 형태로서의 주체를 개발하고 발휘하였다고 평가합니다. 江華學파 인물들은 나라를 빼앗긴 감정을 실심, 양지, 생리의 맥락으로부터 인식하였으며, 인간이면 누구나 갖고 있는 ‘양지’를 곧 ‘의리의 마음’이라고 여겼기 때문에 이러한 민족의식과 저항의식이 싹틀 수 있었다는 것입니다. 이에 대한 논거로 발표자는 이견창의 “내가 의리를 정할 수 있지 의리가 나를 고정하지 않으며, 내 마음이 의리를 바로잡을(窮格) 수 있지 의리가 나를 바로잡지(窮格) 못한다. 내 몸이 능히 성현과 같지 못하다고 하여 의리를 바깥으로 버린다면 옳지 않다.”라는 말로 정의·의리와 연관된 양지의 도덕성을 제시하였습니다.

또한 발표자는 대표적인 강화 陽明學者 이견승, 이견창, 이견방 등의 갑오개혁에 대해 비판의식, 을사조약 체결 이후 이시원 이지원이 음독자살을 단행하게 되는 것 등을 江華學파의 실천적 주체의 발전된 또다른 형태의 하나로 바라봅니다. 이것은 陽明學에서의 도덕성에 대한 자각이 이제 자시 정체성과 주체성을 개발하여 시대적 과업의 하나인 실천적 주체로까지 확대되어 가고 있음을 보여주는 아주 중요한 증거라고 할 수 있을 것입니다. 나라와 민족의 위기 속에서 江華學派 인물들이 선택한 죽음의 행위는 도덕성에 기반한 실천적 민족의식이며, 이는 강력한 저항 주체의 모습임으로 평가한다. 이후 이견방의 제자 정인보의 『양명학연론』을 소개하면서 한국 陽明學의 계보와 사상적 특성, 박은식이 비판한 주자학의 학문적 경직성과 무능력에 대한 비판, 과감하게 주자학과의 이별을 고하고 간이직절한 陽明學으로의 회귀, 신학문 수용과 유교 구신론에 이르기까지 한말 양명학자들의 행보를 거론하고 있습니다. 그리고 ‘實學’에 대한 일반적 정의와 ‘실학’과 ‘陽明學’의 탄생 배경에서 찾아볼 수 있는 同異 등에 대하여 선행연구들의 검토 작업을 다루고 있습니다.

끝으로 발표자는 조선의 여성 철학자들의 활동에 대한 연구들을 소개합니다. 박요순은 그의 논문에서 김삼의당이 詩作을 하고 문필유고를 남기게 된 배경에는 당시의 실학적 분위기가 강하게 작용했다고 하며, 이숙희는 윤지당의 『論』에 관한 논문에서 조선 후기 활발하게 진행되었던 강한 비판 의식은 실학의 학풍을 진작시켰고, 이 비판 정신이 논설문의 질적, 양적 확대를 가져왔으며, 바로 이러한 때 윤지당의 논설이 나왔다고 내다봤습니다. 김미란은 “남성 실학자들이 대거 배출된 18세기에 많은 여류 문인 또는 여류 학자들이 쏟아져 나왔다는 것은 결코 우연으로 돌릴 수만은 없는 어떤 분명한 필연적인 이유가 있을 것”으로 추정한다고 합니다.

논평자가 보내주신 옥고를 감히 위와 같이 재정리해 보았습니다. 다만 평자로서 이 논문에

대해 정확히 이해하지 못한 부분에 대한 보충 설명을 부탁하는 것으로 논평자로서 의무를 다하고자 합니다.

평자는 요즘 18세기 대표적 여성 성리학자로 주목 받고 있는 임윤지당에 깊은 관심을 갖고 있습니다. 왜냐하면 조선의 여성 성리학자에 대한 연구는 한국사상사의 외연을 넓히는 데에 있어서 자못 의미 깊은 작업이기 때문입니다. 발표자 또한 윤지당의 性理論을 사주당의 『고자집요』 『태교신기』와 연계하여 이들의 사상이 江華學과 陽明學 그리고 실학과 무관한 것이 아님을 입증하고 있는 데에서 그녀에 대한 관심을 읽을 수 있었습니다.

윤지당의 선행연구는 1990년대부터 비로소 본격화 되는 듯 합니다만, 주로 문학과 여성관의 단면만을 탐색하는 데에 머물렀습니다. 본 연구 내용 가운데 특히 소략적이었으나, 그녀의 성리 철학 이론을 고찰할 수 있는 좋은 계기였는데요 윤지당의 性理論에서 氣 일원론적 사고와 理氣合一論을 넘어 평등의식으로 연계하는 도식적 연결 구도가 가능한 것이지요? (막연한 질문입니다) 또한 性보다는 心의 논의를 전면에 두었음에 그녀의 학설이 陽明學적 성격을 부각시키고 있다고 하셨는데, 이는 지나친 범주의 확대가 아닐까요? 그리고 『윤지당유고』는 여성의 저서로서는 최초로 철학적 문제를 다루고 있는 이론서라는 데에 큰 의미가 있습니다. 본 연구가 다루는 『윤지당유고』의 저본은 무엇을 기초한 것이지요? 그리고 임윤지당의 성리론이 단지 오빠 임성주 등과의 교류와 학술적 토론에서 오빠의 의견을 답습한 것에 지나지 않다는 평가가 있는데, 이에 대한 발표자의 의견은 어떠하신지 궁금합니다. 끝으로 규방이라는 닫힌 공간 안에서 여성에 대한 새로운 시각과 여성 지식인으로서의 존재감 또는 실천해야 할 성리학적 수양 방법론에 대한 문제의식이 무엇이었는지 궁금합니다. 저 역시 윤지당의 기존 선행연구 검토를 조사해 보았습니다만, 그간 임윤지당이 수면 위로 드러나지 못했던 이유와 평가절하되었던 배경이 아쉬웠습니다.

김세서리아 선생님의 위 글은 금번 한국양명학회가 주최하는 震谷學과 실학이라는 대주제와 매우 적합한 최적의 연구논문이라 할 수 있습니다. 더욱이 김세서리아 선생님의 발표문은 한국 陽明學의 거성 하곡 정제두의 사상과 江華學의 사회적 고민, 나아가 江華學과 陽明學에 근저한 한국 근대 시기의 여성주체의식을 공부할 수 있는 좋은 귀감의 자료가 되어줄 것으로 판단됩니다. 이 분야에 많은 공부의 기회를 주신 발표자님께 감사드립니다.

주자와 양명 도덕론의 종합 가능성에 관한 연구

- 格物致知와 致良知를 중심으로 -

황 갑 연(순천대)

I. 들어가는 말

유가철학이 대상에 대한 인식을 위주로 한 지식체통의 학문이 아니라 올바른 판단(知善知惡·知是知非)을 전제로 한 실천 중심의 행위(도덕실천)체통 학문이라는 점은 주지의 사실이다. 비록 不偏不黨하고 화해적인 도덕실천이 가능하기 위해서는 대상에 대한 실천의 방향(理德性知識)과 상황에 대한 종합적 인식(見聞知識)이 전제되어야 하지만, 그것이 판단 혹은 인식의 상태에서만 종료된다면, 그것의 활동과 결과에 대하여 아무런 가치를 부여하지 않는 것이 유가철학의 특질이다. 판단과 인식은 반드시 주체의 자기진동(好善惡惡) 혹은 행위의 당사자인 자기를 격려시켜 구체적인 도덕행위라는 현상으로 표현되고, 또 주체가 지향하고 있는 대상과 모종의 화해적 관계를 성립시켰을 때 비로소 ‘완성’(成已成物)이라는 평가는 받는다. 때문에 ‘先知後行’ 혹은 ‘知行並進’을 긍정하더라도 모두 ‘知輕行重’을 강조한다.

행위(실천) 중심의 학문 전통은 공자에서부터 시작되어 현대 유가에 이르기까지 불변하고 있다. 유가철학에서 앎(知)은 행위주체와 행위대상 사이에 마땅히 있어야 할 조화의 원리(도덕규범-理)와 상황을 명확히 판단하는 것이고, 실천은 앎을 기초로 동기를 순화하고, 다시 구체적인 실천을 통하여 대상에 미쳐 대상의 본래적 가치를 회복시키고, 더 나아가 대상과 일체(與物一體)를 이루는 일련의 과정이다. 이러한 판단과 인식 그리고 실천에 관련된 이론이 바로 공부론이다.

사실 유가철학에 수많은 이론들이 있지만, 이것을 간단하게 요약 정리하면 합리적인 도덕판단에 의거하여 圓滿無碍한 도덕행위를 실현하기 위한 예설이라고 할 수 있다. 우주론은 심성론과 공부론의 존재론적 근거에 관한 이론이고, 심성론은 도덕판단과 가치실현의 내적 근거에 관한 이론이며, 공부론은 본체를 어떻게 실현하는가? 즉 방법론에 관한 이론이다.

2500년 동안의 유가철학 발전사에서 다양한 공부론이 출현하였다. 그 중 선진시대에는 공자

의 ‘踐仁知天’과 맹자의 ‘盡心知性知天’, 그리고 순자의 ‘化性起偽’가 공부론의 중심이고, 송명리학에서는 주자의 格物致知와 居敬涵養, 그리고 왕양명의 致良知가 공부론의 중심을 이루고 있다. 주자와 양명은 모두 선진유가철학을 근본으로 자신의 철학이론을 전개하였지만, 性卽理와 心卽理라는 본체에 대한 현격한 이해 차이로 말미암아 서로 다른 공부론을 제시하였다. 사실 공부론의 차이는 공부론 자체에 있는 것이 아니라, 본체에 대한 규정에 의하여 결정된다. 따라서 주자와 왕양명의 공부론의 차이는 性卽理와 心卽理에서 이미 결정된 것이다.

본체에 대한 이해 차이가 공부론을 결정하였다면 본체에 대한 이해를 통일하지 않는 한 공부론의 종합은 불가할 것 같다. 그러나 필자의 생각은 다르다. 필자는 기본적으로 주자와 양명의 공부론은 서로 종합될 수 있는 여지가 있다고 생각한다. 또 종합의 필요성이 요청된다. 왜냐하면 양자의 공부론은 모두 자체적으로 한계를 갖고 있으며, 그 한계 극복의 대안으로 상대방 관점의 수용이 요청되기 때문이다. 그러나 양자 공부론의 종합에는 몇 가지 전제가 있어야 한다. 먼저 주자와 양명 공부론의 종합에서 본말 관계를 정확하게 정립해야 하고, 그것에는 누구나 수용할 수 있는 보편적 근거가 있어야 한다. 만일 본말관계를 정립함에 있어 학자 개인의 심태나 주관적인 가치관만을 근거로 내세운다면 이학자는 주자학을 本으로 하고, 양명학을 末로 삼을 것이다. 심학자는 그 반대의 입장을 취할 것이다. 따라서 본말 정립의 주요 근거로는 유학의 본질과 양자가 모두 긍정하는 道統을 내세울 수밖에 없다. 다행히 주자와 양명 모두 맹자를 공자학 전승자로 인식하고 있기 때문에 맹자의 도덕론을 본말 정립의 핵심 근거로 삼아야 한다. 다음 양자 학설의 내용과 형태를 모두 수용할 필요는 없다. 때로는 기본적인 형태만을 수용하고서 그 내용을 약간 변질시킬 수도 있어야 한다. 예를 들어 주자의 격물치지의 1차적 목적이 所當然之則과 所以然之理¹⁾에 대한 인식이지만, 그 목적을 행위대상의 상황에 인식으로 전용할 수도 있다. 또 양명의 치양지를 오로지 행위자의 도덕실천 동기 순화와 실천력의 지속성 유지에만 국한시키고, 행위자와 대상과의 합리적 화해 관계에 대한 판단 그리고 이에 필요한 지식 등은 모두 격물치지 활동으로 귀속시킬 수도 있다. 이처럼 필자는 양자의 공부론을 약간 변용하여, 상호 보완과 종합의 가능성을 탐색해보고자 한다.

II. 주자와 양명 공부론 종합의 필요성

주자 공부론의 핵심은 居敬涵養과 格物致知이고, 양명 공부론의 핵심은 致良知이다. 지금까지 주자와 양명의 공부론에 관해서는 많은 연구가 있었고, 정묘한 해설들이 풍부하게 출현하기

1) “理不外物, 若以物爲道則不可. 物只是物, 所以爲物之理乃道.” 『朱子語類』「卷5」

도 하였다. 그러나 양자 이론의 종합 가능성에 관한 연구는 별로 많지 않다. 필자는 이 논문을 통하여 주자와 양명 공부론의 특성을 밝히고, 다시 그 공부론이 안고 있는 강점과 한계를 정확하게 추출하며, 마지막으로 양자 이론의 종합의 가능성을 제시하고자 한다. 먼저 주자와 양명 공부론 종합의 필요성을 제기해보겠다.

필자는 석사와 박사학위논문들을 모두 心學의 의리를 소재로 撰述하였다. 그 때문인지 지금까지 선진유가철학에 관한 논문은 대부분 육상산과 왕양명의 이해를 근거로 해설하였고, 주자철학에 관해서도 심학의 입장에서 비판을 중심으로 전개하였다. 그러나 최근 2-3년 전부터는 주자철학에 대한 기존의 태도를 바꾸어 비판보다는 긍정적으로 수용하는 입장에서 주자 도덕론의 특색과 그것이 갖고 있는 장점을 적극적으로 탐구하기 시작하였다. 이러한 입장에서 연구된 논문이 「신유학자 牟宗三의 주자 도덕철학 이해에 대한 재고- 牟宗三의 卽存有卽活動과 只存有而不活動論을 중심으로」²⁾이다. 또한 응용윤리의 중심 주제인 생명과 환경에 관한 유가철학의 윤리형식을 수립함에 있어 치양지의 부족감을 절실하게 체험하기도 하였다. 뿐만 아니라 주자의 性卽理와 격물치지의 필요성과 그 공능의 가치를 충분히 긍정한다고 할지라도 공맹의 도덕론을 충실하게 계승하는 입장에서 보면 도덕실천 기본 방향 정립의 시작은 도덕심령의 자기 진동에 의지할 뿐 결코 向外的 격물치지의 결과에 의하여 정립되지 않음을 느낄 수 있었다. 필자는 이상의 학문적 체험을 근거로 주자와 양명 공부론의 종합 필요성을 다음 세 가지 측면에서 제기하고자 한다.

첫째, 치양지의 주관성 극복 대안으로서 격물치지가 요청된다.

둘째, ‘격물치지의 결과로써 성의한다’(致知而誠意)는 주자의 입장은 맹자의 도덕론 체계와 일치하지 않는다.

셋째, 과연 치양지로써 현대사회의 윤리문제 해결에 유효한 방향을 제시할 수 있겠는가?

먼저 치양지의 극복 대안으로서 격물치지가 요청된다는 문제 제기를 살펴보자. 양명철학은 치양지에서 시작하여 치양지로 종결된다. 치양지는 양명철학의 종지이고 핵심이다. 양명철학에서 致는 양지의 자각으로부터 시작되어 주체와 대상간의 화해적 관계설정 그리고 대상의 존재가치 회복(正物)에서 완성된다. 양명에 의하면 양지는 적어도 도덕가치 실현과 관련된 행위

2) 필자는 이 논문에서 주자의 도덕론에 대하여 모종삼과 다른 시각에서 접근하였다. 모종삼이 주자의 도덕론을 타율형태라고 규정한 근거는 크게 두 가지이다. 하나는 주자철학의 본체인 性理를 ‘단지 존재만 할 뿐 활동하지 않는다’(只存有而不活動)로 규정한 것이고, 다른 하나는 지식 추구의 방법인 격물치지로써 誠意를 결정한다는 것이다. 필자는 ‘부동의 동자’론으로써 주자의 본체를 이해하였고, 격물치지와 窮理에 대해서는 구체적인 도덕현상에 직면하여 대상과 주체의 합리적 관계를 모색하는 활동으로 이해하였다.

일체에서 無所不知(知善知惡과 知是知非)이면서 無所不能(好善惡惡과 爲善去惡)의 작용을 구비한 도덕실체이다. 양지는 부모라는 대상에 직면하여 스스로 효심을 결정하여 드러내고, 효행을 통하여 구체적인 사물(事親과 親正物)을 완성한다. 양지가 자각하여 드러낸 효심에는 양지가 마땅히 지향해야 할 방향이 내재되어 있기 때문에 효의理는 ‘양지의 당연한 자기 지향상’이라고 할 수 있다. 이곳에서 하나의 질문을 해보자. 효행은 부모와 나의 관계에서 이루어지는 행위이다. 이 때 양지의 활동 영역은 어디까지인가? 부모에 대하여 효심을 발동하고, 그것의 순선성에 대하여 성찰하고 순화하며, 그 순선의 상태를 유지하고 실현하는 것이 양지의 활동이다. 그러나 이것만으로는 유가철학에서 지향하고 있는 주체와 대상의 화해적 관계 설정(與物一體)을 만족시킬 수 없다. 반드시 상황에 대한 인식이 전제되어야 한다. 상황에 대한 인식은 주객대립의 형국으로 진행되기 때문에 양지의 활동 형식과 다르다. 양지 이외의 또 하나의 주체 활동이 요구된다. 즉 대상과 상황이라는 物을 접하고서, 이 상황에 대한 양지의 적절한 표현 방식을 인식해야 한다. 이것은 양지가 결정한 효의理와 다른 성격의 형식이다. 예를 들어 겨울에는 따뜻하게 해드리고, 여름에는 시원하게 해드리는 節目들이 이에 해당하는데, 이러한 절목은 양지의 자기 성찰을 통하여 도출되지 않고, 반드시 向外的 接物을 통하여 이루어지기 때문에 격물치지의 형식이 요청될 수밖에 없다.

다음 ‘격물치지의 결과로써 성의한다’(致知而誠意)는 주자의 입장이 맹자의 도덕정신과 부합하는가? 사실 이 문제는 한 두 편의 문장으로 해결될 수 있는 성격이 아니다. 상산과 주자에서부터 시작되어 지금까지 학계에서 논쟁을 지속하고 있다. 필자는 문제를 축약시켜 맹자의 지행론이 과연 격물치지를 시초로 삼는가에 관해서만 간략하게 논의하겠다. 맹자 지행론에서는 기본적으로 선형적인 知와 能의 작용을 예설하고 있다. 즉 ‘사려하지 않아도 알 수 있는’ 양지와 ‘배우지 않아도 할 수 있는’ 양능의 작용을 긍정한다. 맹자 지행론에서 知의 주체는 양지이고, 行의 주체는 양능이다. 양지와 양능은 개념적으로는 두 종류의 작용이지만, 실제로는 하나인 心性의 동시적 작용이다. 즉 양지의 판단(知善知惡)은 하나의 정감을 필연적으로 수반하는데, 그것이 바로 선에 대한 희열과 악에 대한 혐오인 好善惡惡이다. 이것은 양능의 작용이다. 好善惡惡에는 이미 知善知惡의 판단이 내재되어 있고, 知善知惡은 필연적으로 好善惡惡의 정감으로 표현되기 때문에 知善知惡과 好善惡惡은 一事의 양면이라고 할 수 있다. 이처럼 맹자의 지행론에서는 심성의 자기성찰을 기초로 知와 行의 방향이 이루어지고, 지속되기 때문에 好善惡惡의 誠意가 向外的 격물치지의 결과라고 말하기 어렵다. 맹자의 도덕론을 본으로 삼는다면, 주자의 격물치지보다는 양명의 치양지가 맹자의 도덕론과 일치한다고 할 수 있다. 따라서 주자와 양명 공부론의 종합을 논할 때는 치양지를 본으로, 격물치지를 末로 삼아야 할 것이다.

마지막으로 과연 치양지로써 현대사회의 윤리문제 해결에 유효한 방향을 제시할 수 있겠는가? 필자가 주자와 양명 공부론 종합의 필요성을 가장 강하게 요구하는 까닭이 바로 여기에

있다. 특히 현대사회에서 새롭게 부각되고 있는 응용윤리는 타자에 대한 행위주체자의 도덕적 고려 외에 사실관계에 대한 충분한 지식 습득을 요구한다. 다시 말하면 응용윤리 전문가는 논의되고 있는 윤리적 문제뿐만 아니라 사실 문제에 관해서도 전문가적 수준의 지식을 가져야 한다. 이런 사실에 관한 지식 없이는 구체적인 도덕문제를 해결하기 어렵다. 생물학·환경학·정보지식·인간복제기술과 과정·생물의학 유전공학 등에 관한 기초적인 지식을 갖추고 있어야 할 뿐만 아니라 그 과학기술이 수반할 수 있는 역작용에 대해서도 예측할 수 있어야 한다. 이러한 전문가적 수준의 지식을 갖고 있지 않으면 위험성을 경고할 수 없다. 비록 왕양명이 『전습록』 『하』에서 “하나의 천리를 알면 곧 스스로 여러 가지 사소한 일들과 제도 규칙을 알 수가 있다”³⁾고 하였지만, 이 말은 양지에 의해 전문지식의 용처를 올바르게 주재할 수 있다는 의미일 뿐이다. 전문지식의 습득은 반드시 주객대립의 격물치지의 통로로써 진행될 수밖에 없다. 따라서 치양지의 원만한 실현과정에는 격물치지의 방법론이 반드시 함께 운용되어야 한다.

Ⅲ. 주자와 양명 공부론의 同異와 한계

필자는 이 절에서 격물치지와 誠意의 관계를 중심으로 유가철학에서 격물치지가 갖고 있는 긍정적 의미와 한계를 서술하고, 치양지에 대해서도 동일한 입장에서 논의하겠다.

1. 주자의 格物致知

주자철학에서 격물치지의 목적은 窮理에 있다. 즉 구체적인 현상(物과 事)과의 接을 통하여 행위의 理則을 인식함에 그 목적이 있다. 그렇지만 이는 격물치지의 1차적 목적이고, 궁극적인 목적은 불편부당한 도덕원리를 인식함으로써 행위의 시작처인 의념을 순화하고, 나아가 그 원리에 입각하여 주체와 대상간의 합리적 관계를 설정하고 지속함에 있다.⁴⁾ 주자가 格을 단순히 현상과의 接으로만 해석하지 않고, 궁구(지각의 과정)와 지극(至-지각의 결과, 즉 완전지)의 3단계의 종합적 의미로 해석한 것과 치지의 여부에 따라서 의념의 誠不誠을 결정한 것에 이미 격물의 목적과 의도가 포함되어 있다.

필자는 격물의 1단계인 사물과의 接에는 추상적인 도덕원리인 理를 주체의 자기 비춤(反求諸

3) “然他知得一個天理, 便自有許多節文度數出來.” 『傳習錄』 『下』

4) “窮理者, 欲知事物之所以然與其所當然者而已. 知其所以然故志不惑, 知其所當然故行不謬.” 『朱子文集』 『卷64. 察於天行之樂循天理』

己)만으로 결정하지 않고 객관적인 표상과의 사실적 접촉을 통하여 주체와 대상간의 합리적 조화원리를 파악하려는 주자의 의도가 내재되어 있다고 생각한다. 궁구는 고찰과 탐색 그리고 유추의 방법으로써 지식을 질적으로는 순일하게, 양적으로는 확장하는 활동, 즉 積習의 과정이다. 지극은 두 방향으로 나누어 설명할 수 있다. 하나는 分殊之理에 대한 온전한 인식이고, 다른 하나는 統體之理에 대한 인식이다. 물론 知至의 궁극점은 統體之理에 대한 인식, 즉 活潑貫通이다. 그러나 각각의 행위 원리는 分殊之理이기 때문에 하나의 행위에서 격물치지의 1차적 지극은 分殊之理에 대한 完全知일 것이다. 다음 分殊之理의 특수한 형상(효제충신 등)이 理의 다름에 있지 않고, 현상(器)의 차별에 기인하며, 모든 分殊之理가 본성에 具足되어 있고, 이 본성과 우주의 본성이 서로 一者임을 체득한 경지가 바로 궁극적인 지극, 즉 活潑貫通일 것이다.

혹자는 이러한 주자의 격물궁리를 단순히 向外로의 인식활동으로만 이해하기도 하는데, 사실 주자의 격물궁리에는 사물의 원리에 대한 지각과 함께 반성적 성격의 자각 의미도 포함되어 있다. 왜냐하면 격물을 통하여 얻은 지식(理)이 인식의 주체인 心의 德, 즉 性理(心의 所以然之理)와 이질적인 理가 아니기 때문이다.⁵⁾ 따라서 격물치지는 격물이라는 向外의 과정을 통하여 자신의 德인 性理를 인증하는 과정이라고 할 수 있다.

주자의 격물치지의 과정을 단순화시켜 보면, 1단계가 현상과의 접촉이고, 2단계는 확장이며, 3단계는 차별로부터의 초승, 즉 하나로의 관통이다.⁶⁾ 3단계의 관통을 頓으로 표현할 수 있지만, 이때의 頓에는 반드시 漸(적습)의 과정이 전제된다.⁷⁾ 다시 말하면 주자는 1단계의 접촉에서 곧 活潑貫通의 頓에 이를 수 있음을 긍정하지 않는다. 비록 주자의 격물치지에 다양한 의미가 포함되어 있지만, 주자가 격물치지를 통하여 추구하고자 한 목적은 바로 도덕판단의 객관성 제고에 있다고 생각한다. 주자는 격물치지의 방법론을 이용하여 주관성을 극복하고, 이것으로써 유가철학과 禪學의 차별성을 시도하고자 하였다.

그러나 앞에서 서술한 바와 같이 격물치지의 궁극적인 목적은 축적된 지식을 근거로 행위의 시작 처인 의념을 순화하고, 나아가 그 원리에 입각하여 주체와 대상간의 합리적 관계를 설정하고 지속함, 즉 行에 있다. 실천으로 표현되지 못하면, 지식은 그 용처가 없는 지적 세계에 대한 頑弄에 불과하게 된다.⁸⁾ 주자의 도덕론에서 理에 대한 인식, 즉 지식의 용처는 바로 의념

5) “大凡道理皆是我自有之物，非從外得。所謂知者，便只是知得我底道理，非是以我之知去知彼道理也。道理本自有，用知方發得出來。” 『朱子語類』 17권,

6) 비록 주자철학에서 豁然貫通이 적습의 과정을 통하여 이루어지지만 이는 귀납을 통한 지식의 보편화 혹은 일반화되는 성격이 다르다. 귀납의 방법을 통하여 일반화된 지식은 단지 개연성만을 가질 뿐이다. 다시 말하면 그 지식 자체가 바로 보편성은 아니다. 그러나 活潑貫通은 절대적 보편자인 理에 대한 완전지이기 때문에 知 자체가 바로 보편성이라고 할 수 있다.

7) “天下豈有一理通便解萬理皆通。也有積累將去。學問却有漸，無急迫之理。” 『朱子語類』 卷18,

8) 명 중말기에 유학자들이 대부분 眞知 추구의 窮理에만 집착하여 주자학이 활력이 잃기도 하였다.

의 순화인 誠意에 있다. 왜냐하면 모든 행위의 선악은 의념의 誠과 不誠에서부터 비롯되기 때문이다. “격물은 혼몽과 깨우침의 관문이고, 성의는 선과 악의 관문이다”는 주자의 말은 바로 이점을 표현한 것이다.⁹⁾

주자 도덕론에서 의념의 순화, 즉 誠意의 조건은 격물치지이다.¹⁰⁾ 따라서 격물치지하여 축적한 지식의 질과 양이 바로 의념의 순화 정도를 결정한다고 할 수 있다. 즉 知의 至와 未至가 의념의 誠과 未誠을 결정한다. 필자는 주자가 격물치지의 결과로써 의념을 순화하려고 한 것은 心의 자기 비춤을 통한 자기순화에 대해서는 객관성을 담보할 수 없다고 판단하였기 때문이라고 생각한다.

필자는 유가도덕론에서 격물치지의 최대 공헌을 도덕시비선악 판단에 대한 객관성 제고라고 생각한다. 그러나 격물치지의 여부로써 의념의 誠不誠 결정은 유가철학의 전통에 비추어 볼 때 다음과 같은 문제점을 안고 있다. 유가철학에서 도덕행위의 과정은 다음 4단계로 나누어 설명할 있다. 1단계는 의념 혹은 의지의 발동이다. 이는 단지 지향성으로서 이때는 선악 未分의 상태이다. 2단계는 지향성의 선악 판단이다. 맹자의 義利·상산의 辨志와 義利之辨 그리고 『대학』의 誠意가 이 단계이다. 주자를 포함한 거의 대부분의 유학자들은 獨知¹¹⁾의 작용을 긍정한다. 맹자와 상산 그리고 양명에 의하면, 선형적 자각주체인 양지는 지향성의 선악 여부를 의념이 발동한 바로 그곳(當下)에서 판별할 수 있다고 한다. 자신의 지향성이 ‘선(公義)인지’, 아니면 ‘악(私利)인지’는 바로 그곳에서 판별할 수 있을 것 같다. 왜냐하면 행위의 결과와 관계없이 동기의 선악에 대해서 희열과 불안감이 즉각적으로 들기 때문이다. 유학자들이 見好色과 好好色, 그리고 聞惡臭와 惡惡臭의 동시적 반응을 비유로 삼는 까닭이 바로 여기에 있다. 오직 주자만이 2단계를 격물치지로써 설명한다.¹²⁾ 3단계는 적절성의 고려이다. 즉 대상과 대상이 처한

9) “格物是夢覺關，誠意是善惡關。”『朱子語類』“卷15”

10) “意不能以自誠，故欲誠其意，必以格物致知爲先。”『朱子文集』“卷60. 答汪易直”

11) 이 獨知에 대한 해석은 주자와 양명이 유사하지만, 전체적인 사유체계에서 볼 때 약간 차이가 있다. 獨知는 ‘타인은 알지 못하지만, 자기만이 오로지 알 수 있다’(人所不知，己所獨知)의 양지를 가리킨다. 양명은 心의 작용인 양지의 절대성을 긍정하기 때문에 굳이 向外的 격물치지 과정없이 反求諸己(양지)하면 그곳에서 의념의 시비선악을 판별하여 善念은 드러내고, 惡念은 제거할 수 있다. 그러나 주자는 獨知의 작용은 긍정하지만 獨知 스스로의 자기 비춤을 통하여 誠意하려고 하지 않고 반드시 向外的 격물과정을 통하여 誠意하려고 한다. 이는 주자가 心의 작용인 양지를 氣의 精爽 혹은 靈으로는 긍정하지만 至善者로는 긍정하지 않고 있음을 나타낸다.

12) 필자는 격물치지의 결과와 誠意 연결 관계의 자연스러움과 부자연스러움에 대해서는 논의하지 않으려고 한다. 주자에 의하면, 격물치지의 결과인 性理에 대한 인식이 行의 시초인 意의 합리성 여부를 결정한다. 이때 우리는 한 가지 의문을 제기할 수 있다. 그것은 바로 ‘지각된 성리가 어떻게 이질적 존재인 의념을 순화할 수 있는가’이다. 그러나 주자철학에서 性理는 心의 德이고, 또 心은 氣의 精爽 혹은 靈으로서 자신의 德인 性理에 대하여 끊임없이 희열을 나타내기 때문에 비록 양명처럼 자기의 자각 작용으로써 자기의

상황을 종합적으로 고려하여 양지의 결정을 원만하게 수행하게 한다. 이때 필요한 것이 바로 격물치지(주자의 목적과 다른 성격의 격물치지)이다. 공맹이 긍정한 時中과 經權에서 時와 權의 방편은 바로 격물치지의 활동에 의해 결정된다. 4단계는 신체의 행위 시작과 지속성 유지이다. 양명의 致良知와 주자의 樂行이 여기에 해당한다.

이처럼 유가철학의 전통적 의리에 비취볼 때, 격물치지의 활동을 실질적으로 긍정하고 있고, 또 요청하고 있지만, 행위의 시작인 의념의 순화에서 1차적 활동주체는 양지와 양능이고, 그 활동방식도 격물치지가 아닌 反求諸己(思)이다. 양지의 自覺 기능과 양능의 自能 활동은 유가철학 탄생에서부터 긍정하고 있는 선의지의 두 작용이고, 이 두 작용은 요청 혹은 가설이 아닌 사실적 심리작용이다. 따라서 유가철학의 도덕론에서 주자의 격물치지는 행위의 시작인 의념의 순화에서 요청되는 공부(13) 상황에 대한 인식과 時·權(방편)에 대한 종합적 지식 攝取 공부론으로 안착시켜야 한다는 것이 필자의 생각이다.

2. 양명의 致良知

양명철학은 치양지에서 시작하여 치양지로 종결된다. 비록 양명이 知行合一과 慎獨 그리고 克己와 何思何慮 등 다양한 개별적 수양공부론을 제시하였지만, 그 모든 것은 치양지에 귀속된다. 양명이 제시한 양지는 맹자의 양지와 양능, 그리고 사단지심을 포괄하고 있는 도덕주체이다. 따라서 양지는 자각의 주체일 뿐만 아니라 실천의 동력이다. 양명은 기존의 양지 개념을 확장하여 『대학』의 致知 형태를 원용하여 치양지설을 정립하였다.

일반적으로 치양지의 致를 실천을 통한 向外로의 확충으로만 이해하는데, 실제로 致는 두 방향으로 전개된다. 하나는 向內的 逆覺이고, 다른 하나는 向外的 充其極이다. 向內的 逆覺은 일종의 反求諸己로서 의념의 발동 시에 의념의 善性 여부를 양지에 호소하여 판별하는 것이다. 向外的 充其極은 惡念을 제거하는 것과 善念을 존양하고 유지하는 과정, 그리고 대상에 대한 理法을 결정하고, 결정한 理法에 따라서 대상과 주체를 화해의 관계로 유지하는 正物까지 포함한다. 필자는 이곳에서 치양지에 관한 제설은 생략하고, 양명이 치양지 체계에서 덕성지식과 견문지식의 관계를 어떻게 설정하고 있는가를 설명하고자 격물치지의 필요성을 제시하겠다.

덕성지식과 견문지식의 분별은 張橫渠에 의해서 제시되었다. 황거는 “견문지식은 사물과 교류하여 아는 것이고, 이는 덕성이 알아야 할 지식이 아니다. 덕성이 알아야 할 지식은 견문으로부터 발생되지 않는다”¹⁴⁾고 하였으며, “誠明이 알아야 할 지식은 天德의 양지이지 견문의 小知

활동을 향선으로 결정하는 것처럼 直切하지는 않지만 본질적인 부자연스러움은 발생하지 않는다.

13) 모종삼은 격물치지의 결과로써 誠意하는 주자의 형태를 지와 의의 타율적 관련이라고 한다. 『心體與性體』 「3冊」, 牟宗三 著, 正中書局 1986, 402쪽.

가 아니다”¹⁵⁾라고 하였다. 이는 두 지식의 기본 성격과 근원에 관한 설명일 뿐 양자의 운용관계에 대한 설명은 아니다. 양명은 양지와 전문지식의 관계에 대하여 다음과 같이 설명하였다.

양지는 전문에 의해서 있는 것은 아니지만 전문은 양지의 작용이 아닌 바가 없다. 그러므로 양지는 전문에 얽매어 있지 않고 동시에 전문을 떠나서 활동하지도 않는다. 공지는 ‘내가 아는 것이 있는가? 나는 아는 것이 없다’라고 말하였지만 그것은 양지 외에 다른 것에 대하여 아는 바가 없다는 것을 표시하는 것이다. 그러므로 양지는 학문의 근본중심(大頭腦)이고, 성인이 사람을 가르치고 인도함에 있어 제일 먼저 깨닫게 해야 할 것이다. 만약 오직 학문의末인 전문만을 추구한다면 이것은 곧 학문의 근본 중심을 잃어버리는 것이기 때문에 이미 본질 밖으로 떨어져 간 것이다. 요사이 동지 중에는 치양지학설을 모르는 사람이 없지만, 그러나 그 공부가 아직 깨달음의 경지에 이르지 못한 것은 바로 이 점을 알지 못하기 때문이다. 대저 학문공부는 단지 근본을 옳게 하는 것에 주의를 하면 된다. 만약 근본을 주의하고 오로지 양지를 확충하여 이를 실제의 행위로 표현하면 무릇 많이 듣고 많이 보는 경험은 치양지의 공이 아닌 것이 없게 된다. 일상생활 중의 보고, 듣고, 서로 應待하는 일들이 비록 극히 다양하고 복잡하더라도 모두 양지의 발현활동이 아닌 것이 없고, 또 보고, 듣고, 응대하는 일들이 없다면 양지를 확충할 방법이 없다. 그러므로 치양지와 전문은 같은 일이라고 말한 것이다.¹⁶⁾

이곳에서 양명은 양지와 전문지식의 관계를 “양지는 전문에 의해서 있는 것은 아니지만 전문은 양지의 작용이 아닌 바가 없다. 그러므로 양지는 전문에 얽매어 있지 않고 동시에 전문을 떠나서 활동하지도 않는다”고 표현하였다. 이는 도덕과 관련된 모든 지식은 반드시 양지에 의해 주재되어 운용되어야함을 강조한 것이다. 때문에 학문의 관건은 근본중심(大頭腦)인 양지를 올바르게 수습함에 있다. 그러나 양명은 “만약 근본을 주의하고 오로지 양지를 확충하여 이를 실제의 행위로 표현하면 무릇 많이 듣고 많이 보는 경험은 치양지의 공이 아닌 것이 없게 된다”고 하여 전문지식의 창출에 관해서는 대단히 상식적인 입장에서 설명한다.

서애가 묻기를, “아버지를 섬기는 한 가지 일을 예로 들더라도 그 속에는 추위에는 따뜻하게

14) “見聞之知乃物交而知, 非德性所知. 德性所知, 不萌於見聞.” 『正蒙』 『大心篇』

15) “誠明所知, 乃天德良知, 非見聞小知而已.” 『正蒙』 『誠明篇』

16) “良知不由見聞而有, 而見聞莫非良知之用. 故良知不滯於見聞, 而亦不離於見聞. 孔子云: 吾有知乎哉? 無知也. 良知之外, 別無知矣. 故良知是學問大頭腦, 是聖人教人第一義. 若云專求之見聞之末, 則是失却頭腦, 而已落於第二義矣. 近時同志中, 蓋已莫不知有致良知之說, 然其工夫尙鶻突者, 正是欠此一問. 大抵學問工夫, 只要主意頭腦是當. 若主意頭腦專以致良知爲事, 則凡多聞多見, 莫非致良知之功. 蓋日用之間, 見聞酬酢, 雖千頭萬緒, 莫非良知之發用流行, 除却見聞酬酢, 亦無良知可致矣. 故云只是一事.” 『傳習錄』 『中. 答歐陽崇一書』

헤드리고 더위에는 시원하게 헤드리고 아침저녁으로 문안드리는 일과 같은 작고 구체적인節目들이 허다합니다. 이러한 절목들도 講求를 해야만 합니까?” 선생께서 답하여 말씀하시기를, “어떻게 강구하지 않을 수 있겠는가? 다만 거기에는 중심된 조리가 있을 뿐이다. 단지 자기의 마음에서 자신의 사욕을 제거하고 천리만을 보존하도록 강구해야 할 것이다… 만약 자기의 마음에 사욕이 없어져 순수한 천리만이 있게 된다면 효친의 마음은 순수무잡하게 되어 겨울에는 자연히 부모의 추위를 생각하여 따뜻하게 헤드릴 방법을 강구할 것이다. 여름에는 자연히 부모의 더위를 생각하여 시원하게 헤드릴 방법을 강구하게 될 것이다. 이것은 모두 그 순선무잡의 孝心에서 발현해지는 조건들이다.”¹⁷⁾

이곳에서 양명은 節目에 관한 지식을 강구할 것을 강조한다. 그렇다면 절목에 관한 지식을 추구하는 방법은 무엇인가? 치양지의 형태로 진행할 수는 없다. 절목은 대상으로부터 얻어지는 지식이지 양지라는 도덕주체가 결정하여 내놓을 수 있는 지식이 아니다. 다시 말하면 인식주체가 격물(接物·從物)하여 物에 관한 지식을 습득하여 양지에 제공하고, 양지는 이를 짐작하여 자신의 활동방향을 고려한다. 따라서 전체적으로 보면 절목에 관한 지식 추구도 치양지의 한 과정이라고는 할 수 있지만, 직접 지식을 획득하는 주체는 양지가 아니다.

양명은 “천하의 사물이란 명칭, 기물, 제도, 법칙, 풀, 나무, 금수 등 종류가 복잡하기 이룰 데 없다. 성인이 비록 본체를 명백하게 알고 있다하더라도 무슨 방법으로 이러한 것들을 다 알 수 있겠는가? 알 필요가 없는 것은 성인은 스스로 알려고 하지 않을 뿐이다. 마땅히 알아야 할 것이 있다면 성인은 스스로 사람들에게 잘 묻는다. 이것은 마치 ‘공자가 太廟에 들어갈 때는 매시를 물었다’는 것과 같은 것이다… 성인은 禮樂, 名稱, 器物에 대해서 다 알 필요가 없는 것이지만 그러나 하나의 천리를 알면 곧 스스로 여러 가지 사소한 일들과 제도 규칙을 알 수가 있다”¹⁸⁾고 하였다. 필자는 양명에게 현대인의 입장에서 한 가지 질문을 하고자 한다. 양명은 “하나의 천리를 알면 곧 스스로 여러 가지 사소한 일들과 제도 규칙을 알 수가 있다”고 하였지만, 엄격하게 말하자면 천리의 자각과 복잡 다양한 견문지식의 습득은 직접적 관련이 없다. 단지 관계적 관련만이 있을 뿐이다. 즉 견문지식은 양지 이외의 또 하나의 인식주체의 활동에 이루어지고, 양지는 단지 인식주체의 활동에 동기를 부여하고, 그 결과를 이용할 뿐이다. 사실

17) “如事父一事，其間溫情定省之類，有許多節目，亦須講求否？先生曰：如何不講求？只是有個頭腦，只是就此心去人欲存天理上講求…此心若無人欲，純是天理，是個誠於孝親的心，冬時自然思量父母的寒，便自要去求個溫的道理；夏時自然思量父母的熱，便自要去求個清的道理，這都是那誠孝之心發出來的條件。”『傳習錄』上

18) “天下事物，如名物度數，草木禽獸之類，不勝其煩；聖人須是本體明了，亦何緣盡知得？但不必知的，自不消去知；其所當知的，聖人自能問人。如子入太廟，每事問之類…聖人於禮樂名物不必盡知，然他知得一個天理，便自有許多節目度數出來。”『傳習錄』下

공자 태묘에서 매사를 묻는 것과 명칭·기물·제도·법칙·풀·나무·금수에 관한 지식을 취득하는 것은 모두 격물을 통하여 이루어진다. 이는 양명도 실질적으로 격물을 긍정하고 있음을 의미한다. 단지 당시의 격물설이 주자에 의해 정립된 것으로 ‘理在物’의 입장에서 誠意가 결정됨을 반대하였을 뿐이다. 양지의 활동은 견문지식의 도움 없이 결코 현실에 안착될 수 없다. 따라서 치양지라는 기본 틀을 유지하더라도, 양지와 다른 성격의 인지주체를 긍정해야 하고, 또 주객대립의 격물 형식을 수용해야 한다. 다시 말하면 치양지의 범위에서 인지주체의 활동을 적극적으로 요청해야 하고, 주객대립의 형국을 통하여 얻어진 지식을 양지 실현의 방편 지식으로 삼아야 한다.

IV. 주자와 양명 공부론의 종합에 관한 선행 연구

필자는 이 절에서 주자와 양명 공부론의 종합에 관한 선행 연구 사례를 熊十力和 牟宗三을 중심으로 전개하고자 한다. 熊十力은 『讀經示要』『卷1』¹⁹⁾에서 대학의 치지와 격물에 대하여 치지는 양명의 치양지를 취하여 해설하였고, 격물의 격을 量度²⁰⁾로 해석하여 양자의 장점을 겸하려고 하였다. 또한 모종삼은 양지의 坎陷說을 내세워 도덕실천 시 요청할 수밖에 없는 지식의 문제를 해결하려고 시도하였다. 먼저 웅십력의 주장을 살펴보자.

1. 웅십력의 量度 格物論

웅십력은 대학의 치지와 격물을 해설하면서, 치지는 양명의 치양지를 취하여 해설하였고, 격물은 주자의 입장을 취하여 해설하였다. 그러나 웅십력은 양명의 치양지와 주자의 격물을 본말의 구별 없이 수평적인 입장에서 바라보지 않고, 양명의 치양지를 근본으로 하고서 치양지의 활동 속에 격물의 과정을 수용하려고 하였다. 웅십력에 의하면, 중국철학은 실천을 중시하고, 실천의 시작은 먼저 진정한 본체(眞體)를 깨달아야 하기 때문에 치양지를 본으로 하고, 격물을 보조 공부로 삼아야 한다는 것이다.

웅십력은 주자의 致知의 知를 지식으로 이해하였고, 양명의 致知의 知는 본심, 즉 본체로 이해하였다.²¹⁾ 비록 주자의 치지가 대학의 본의와는 부합하지 않지만, 지식을 중시하는 태도는

19) 『熊十力全集』『卷3』, 湖北出版社, 2001.

20) 量度는 ‘가능하고 헤아린다’의 의미로서 궁구·고찰·유추 등 지식추구의 종합적 활동이다. 『熊十力全集』『卷3』, 668쪽.

21) 『熊十力全集』『卷3』, 666쪽.

도가의 反知說과 불가의 종교편중 정신의 폐단을 구할 수 있고 근세 이후의 과학지식 중시의 풍조를 일으킬 수 있다는 것이다. 또한 양명의 치지는 『대학』의 중지를 심득하였을 뿐만 아니라 六經의 중지와도 부합한 것이다. 따라서 먼저 치양지를 통하여 대두뇌인 본체를 올바르게 정립하고서, 다시 본체의 妙用에 의거하여 격물에 종사해야만 비로소 지식이 공허하지 않을 수 있다고 한다. 만일 치양지를 근본으로 삼지 않고서 격물공리하여 지식을 추구하면 이는 대두뇌를 잃는 것이기 때문에 支離²²⁾하다는 것이다. 또한 웅십력은 격물에 관한 60여종의 해설이 있지만, 窮理로 해설한 주자²³⁾와 正物로서 해설한 양명이 大宗으로, 그중에서도 주자의 설이 가장 빼어나다고 주장한다.²⁴⁾ 이처럼 치양지의 활동에 격물을 통섭하게 되면, 격물은 양지와 다른 인식심의 작용을 통하여 이루어지는 것이 아니라 모두 하나의 양지의 발용으로 진행되기 때문에 支離의 결점이 발생하지 않는다는 것이다. 그러나 웅십력의 주장은 다음과 같은 문제점을 안고 있다.

첫째, 웅십력은 주자의 致知의 知를 지식이라고 해석하였는데, 이는 치지의 知에 대한 절반의 해설이다. 주자철학에서 치지의 知는 주체와 지식 양자를 모두 지칭한다. 주체로서의 知는 氣의 精爽 혹은 靈인 心이고, 지식으로서의 知는 公理의 결과이다. 그에 의하면, 유가철학에서는 도덕실천을 중시하기 때문에 먼저 도덕본체를 깨달아야 하고, 도덕본체에 대한 깨달음은 지식을 통하여 이루어지지 않고 본체의 스스로 자기 증명(自證)을 통하여 이루어진다. 이러한 自證에는 주관(能)과 객관(所)의 相이 없기 때문에 주객 무대립의 형국으로 진행되는 치양지가 始 혹은 본이어야 하고, 다시 양지가 사물의 이치를 量度하여 질적으로는 정묘하고, 양적으로는 증대하면 과실이 없게 되기 때문에 ‘知至而後意誠’하는 것이라고 한다. 그러나 양지는 주객 무대립의 형국에서 스스로 자기를 자각하여 의념을 순화할 수는 있지만, 또 어떻게 주객 대립의 형국에서 物理를 量度하는가?

둘째, 웅십력은 비록 주자의 학설을 취하여 격물을 해설하였다고는 하지만, 이는 단지 격물의 방법만을 취한 것이지 주자 격물설의 전체적 의미를 취한 것이 아니다. 왜냐하면 주자 격물설에서 격물의 주체는 인식심인 氣의 靈이지 결코 양지가 아니다.

셋째, 웅십력은 양지는 無所不知의 주체로서 치지를 근본으로 하고서 격물에 종사하면 모든 지식은 양지의 效용이 아닌 것이 없다고 한다.²⁵⁾ 물론 모든 지식을 양지의 效용으로 해석할

22) 웅십력과 모종삼은 상산이 주자의 격물공리설을 비평하면서 말한 支離를 도덕과 不相干의 의미로 해석한다.

23) 웅십력은 주자는 격을 해석하면서 量度の 의미를 취하지 않고, 窮至로 해설하였기 때문에 字義를 잃었다고 한다. 『熊十力全集』『卷3』, 668쪽

24) 『熊十力全集』『卷3』, 670쪽.

25) 『熊十力全集』『卷3』, 669쪽.

수는 있지만, 이때의 묘용 역시 관련적인 묘용일 뿐 결코 양지 자신의 직접적 묘용은 아니다. 왜냐하면 양지는 주객 대립의 형국에서 활동하는 주체가 아니기 때문이다. 양지와 지식 간에 직접적 관련이 이루어지려면 양지가 지성주체로 전화해야 한다.

필자의 추측이지만, 모종삼이 良知坎陷說을 내세운 원인은 바로 여기에 있다고 생각한다. 왜 모종삼은 주객무대립의 형국에서 활동하는 양지를 인식심으로 전화하는 坎陷이라는 과정을 설정하였을까? 필자는 良知坎陷說을 통하여 이 문제에 대한 모종삼의 고민과 방법을 소개하겠다.

2. 모종삼의 良知坎陷論

필자는 선행논문²⁶⁾에서 모종삼의 양지감합설의 대의를 제시하였다. 그러나 선행논문에서 한 가지 문제점을 간과하였다. 즉 유학자들은 하나의 심에서 두 가지 서로 다른 주체의 작용을 긍정하지 않으려한다는 점을 발견하지 못했다. 먼저 양지 감합설의 목적과 내용을 간단하게 설명하고서 웅심력의 견해와 연결하여 전개하겠다.

모종삼은 당대신유가의 한 사람으로서 문화적 사명의 내용을 道統과 政統 및 學統의 재정립으로 삼았다. 양지감합설은 학통의 재정립과 관계있다. 모종삼은 중국 근대화의 최대 약점인 과학지식을 적극적으로 창출하려면 먼저 仁智一體라는 주객무대립과 다른 주객대립의 이성의 구조 형태를 긍정하지 않으면 안 된다고 생각하였다. 그는 “하나의 문화생명에서 知의 지성형태를 개출하지 못하면 논리·수학·과학은 출현할 수 없다”²⁷⁾고 하였다. 그러나 왜 주객무대립의 덕성형태와 다른 지성형태를 건립하려고 하면서 양지의 감합을 주장하는가? 양지는 스스로 자신을 감합하여 지성주체로 전환하지 않아도 우리는 양지와 다른 성격의 지성주체를 긍정할 수도 있고, 또 이 지성주체의 작용에 의하여 지금까지 많은 과학지식을 창출하였다.

필자는 그 원인을 웅심력의 양지 量度說에서 찾고자 한다. 다시 말하면 웅심력은 치양지를 근본으로 하고, 주자의 격물을 보조 공부로 삼았지만, 웅심력에서 격물의 주체는 지성주체가 아닌 덕성주체, 즉 양지이다. 그러나 덕성주체인 양지는 주객무대립의 형국에서 활동하는 도덕 이성이기 때문에 양지의 작용에 의거하여 物理를 量度한다는 웅심력의 주장은 모종삼에게 수용되기 어렵다. 따라서 物理를 量度함에 있어 덕성주체와 다른 성격인 또 하나의 지성주체를 요청하지 않을 수 없었는데, 그것을 양지 밖에서 찾지 않고 양지의 자기 轉化를 통하여 수립하려고 하였다. 이렇게 되면 양지의 감합은 타자의 요구에 의해 이루어지는 것이 아니라 양지 자기 스스로의 요청에 의해서 이루어지는 자기 추락인 것이다.²⁸⁾

26) 「모종삼의 良知坎陷論 연구」, 『중국학보』 52권,

27) 牟宗三 著 『歷史哲學』 香港 人生出版社, 1962. 180 - 181쪽.

28) 필자가 추락이라는 용어를 사용하였지만 이는 질적으로 向下的 타락이 아니다. ‘빠지다’의 ‘陷’자와 연

모종삼이 轉化라는 용어를 사용하지 않고 굳이 감함이라는 용어를 사용한 까닭이 바로 여기에 있다. 坎陷이라는 말은 『역경』 『說卦』에서 “坎, 陷也”에서 유래한 것이다. 문자적 의미만 보면, 감함을 ‘험난’ 혹은 ‘위험’이라고 해석할 수 있지만, 필자는 그것보다는 ‘어쩔 수 없음’ 혹은 ‘부자연스러움’²⁹⁾이 더욱 적절한 해석이라고 생각한다. ‘2005년도 춘계 양명학 학술대회’에서 모종삼이 왜 坎陷이라는 용어를 사용하였는가에 관하여 천병돈 박사는 매우 의미있는 의견을 제시하였다. 천 박사의 주장을 소개하면 다음과 같다. 원래 유가철학에서 양지와 경험과학지식은 서로 다른 층차에 속한 것이어서 양자의 결합은 위험할 수밖에 없다. 그러나 시대의 요청에 따라 신외왕을 개출하려면 양지와 경험과학지식은 서로 융화되어야 하기 때문에 양지는 위험을 무릅쓰고서 지성주체로 자신을 轉化할 수밖에 없다는 것이다. 모종삼이 坎陷이라는 용어를 사용한 것은 바로 이 때문이다.³⁰⁾

필자는 천 박사의 견해에 매우 공감한다. 원래 덕성주체인 양지와 지성주체인 인식심은 하나의 심의 작용이지만, 서로 다른 성격의 두 작용이다. 대표적인 차이는 두 가지로 설명할 수 있다. 하나는 주객무대립과 주객대립의 차이이고, 다른 하나는 양지가 反求諸己하여 자신에게서 지식을 획득한 반면, 지성주체는 지식을 자신이 아닌 대상 즉 物에서 획득한다는 것이다. 이러한 모종삼의 양지감함설에 대해서는 중국과 대만 및 홍콩을 중심으로 비판론자와 지지론자들이 상당한 세를 형성하고 있다.³¹⁾ 이곳에서 이 문제는 언급하지 않겠다.

물론 필자는 모종삼의 의도에 대해서도 상당히 공감한다. 5.4운동을 전후로한 西勢東漸은 당대 중국신유가가 반드시 극복해야 할 핵심 과제였다. 그중에서도 민주와 과학은 내성 중심의 송명리학의 전통을 탈피하면서 지향해야 할 신외왕의 중심 내용이었다. 모종삼은 양지감함설을 내세워 민주와 과학지식을 창출하고, 또 민주와 과학 정신을 유가의 학통에 착근하기 덕성주체와 지성주체를 서로 다른 별개의 주체로 인식하지 않고 하나의 주체의 자기 전화에 의해 드러난 형태로 정립한 것이다. 이렇게 함으로서 민주와 과학은 도덕적 인성론의 기초를 확보할 수 있고, 더 나아가 과학과 도덕 그리고 존재계와 가치계는 하나의 통일적 세계에서 운용될 수 있다는 것이다.

그러나 필자는 모종삼의 의도를 수용한다고 할지라도 한 가지 유감을 지울 수 없다. 즉 도덕과 지식은 왜 반드시 하나의 주체 작용으로 설명해야 하는가? 심의 두 가지 서로 다른 작용으로

결시켜 형이상의 도덕이성으로부터 형이하의 인식심으로의 하락이라는 측면에서 추락의 용어를 사용하였다.

29) 필자는 대만 유학시절 모종삼의 특강 시간에 양지의 감함설에 대하여 의문을 제기한 적이 있다. 당시 모종삼은 양지는 초월층의 존재로서 주객무대립의 형국에서 활동하는 도덕이성이지만, 과학지식 창출이라는 또 하나의 시대적 과제에 측면하여 어쩔 수 없이 인지주체로 전화하여 지식 창출을 담당하지 않을 수 없다고 하였다. 당시 모종삼은 ‘無奈’라는 말을 사용하였는데, 그 의미가 바로 ‘어쩔 수 없다’는 뜻이다.

30) 『모종삼의 良知坎陷論 연구』, 『중국학보』 52권, 참고

31) 『모종삼의 良知坎陷論 연구』, 『중국학보』 52권, 참고

해석하고, 가치계의 지식으로써 사실계의 지식을 주도하고 운용해야 한다고 설정하면 안 되는가? 그 이유는 지금까지 유학자들이 하나의 심에서 두 가지 서로 다른 주체의 작용을 인정하지 않았기 때문이다. 맹자는 사단지심으로서 도덕심만을 긍정하였고, 순지는 인지심을, 그 형태는 주자와 상산 그리고 왕양명에서 다시 반복되었다. 사실 유가철학에서 주체의 실증은 작용을 통해서 이루어지기 때문에 작용이 바로 주체이다. 가치판단과 사실 인식이 하나의 심에서 이루어지지만, 그 작용은 서로 다르게 진행될 수 있고, 그 위상은 그것들이 추구하는 궁극적 목적이 무엇인가에 의하여 정립할 수 있다. 유가철학에서 삶의 궁극 목적을 가치 창출을 통한 成己와 成物에 두고 있기 때문에 도덕주체의 활동을 상위로 두고서 지성주체의 활동을 격려하고, 또 주재할 수 있으며, 더 나아가 지성주체의 활동을 방편으로 삼아 자신의 활동을 더욱 객관화할 수 있다.

V. 致良知와 格物致知의 상호 보완에 대한 종합적 검토

앞에서 필자는 치양지와 격물치지의 상호 보완이라는 문제를 논하면서 가용할 수 있는 몇 가지 원칙을 제시하였다. 첫째, 주자와 양명 공부론의 종합에서 본말 관계를 정립하는 것이다. 필자는 본말 정립의 근거를 道統으로 삼았다. 둘째, 격물의 기본적인 형태를 수용하고, 본래의 취지와 내용 및 목적을 변용시킬 수 있다.

주자와 양명 모두 맹자학을 공자학의 적통으로 간주하기 때문에 맹자철학의 思路와 일치하는 공부론을 본으로 삼아야 한다. 맹자는 양지의 자각(思)을 통하여 행위의 기본방향을 정립하고, 양능의 동력을 근거로 향선의 의지를 유지하고 실현한다. 양지의 자각은 向外로의 ‘卽事以窮理’ 형태가 아닌 向內로의 자기 비춤 혹은 자기 진동, 즉 反求諸己의 逆覺이다. 양지의 자각을 통하여 志의 방향성을 向善으로 결정하고, 好善惡惡의 양능을 통하여 爲善去惡하면서 행위를 완성해나간다. 양명의 치양지에서 致의 시작은 양지의 자각이고, 致의 완성은 與物一體 혹은 正物이다. 양지의 자각인 知善知惡은 필연적으로 好善惡惡의 도덕정감을 수반하는데, 好善惡惡은 선념의 발동이고, 爲善去惡은 好善惡惡의 구체적 현상화 과정이다. 반면 주자는 행위의 시작인 의념의 순화를 내적인 심의 자각 작용에 의지하지 않고, 卽事以窮理라는 사물로부터 얻은 지식을 근거로 의념을 순화하려고 한다. 물론 사물의 理를 궁구하고, 이를 근거로 주체의 덕(심)이라는 존재물의 소이연지리를 印證하여 심의 발동(의념)을 순화할 수도 있지만, 맹자철학의 思路와는 거리가 있다.

앞에서 서술한 바와 같이, 주자 격물치지의 최대 장점은 도덕판단의 객관성 확보, 그리고 행위 주체와 대상간의 합리적 화해관계 수립에 있다. 心卽理를 근본 의리로 하는 양명 치양지의

최대 특성은 규범에 대한 의지의 자율성이다. 규범, 즉 행위의 방향이 주관적인 도덕의지에 의해 결정되고, 또 주어진 지식을 양지의 주체 하에 운용하여 대상과의 합리적 조화를 이룰 수도 있을 것이다. 물론 행위의 기본 방향이 양지의 자각 작용에만 의지하여 이루어지면 동기의 순선성은 보장할 수 있을 것이다. 그러나 표상의 객관성과 보편성 확보에 문제가 있을 수 있다. 왜냐하면 양지의 자각 작용이 비록 선을 지향하지만 상황과 고려 원칙의 차이로 말미암아 드러나는 선의 표상은 얼마든지 다를 수 있기 때문이다. 예를 들어 혹자는 好生之德에 근거하여 사형 제도를 반대할 수 있고, 혹자는 건전하고 정의로운 사회 수립을 위하여 악인을 제거한다는 입장에서 찬성할 수도 있다. 이처럼 극단적인 표상의 차이는 합리성과 객관성에 대한 회의를 수반할 수 있다.

필자는 치양지의 주관성을 극복하기 위해서는 주자의 격물치지 형태를 적극적으로 수용해야 한다고 생각한다. 주자 격물치지의 대상을 확장하여 적용할 수도 있고, 축소하여 적용해도 무방하다고 생각한다. 확장의 입장에서 보면, 격물치지의 대상을 소이연지리와 소당연지칙뿐만 아니라 주체와 대상의 관계, 그리고 대상의 상황에 대한 지식도 격물치지의 대상에 포함시켜야 하고, 더 나아가 주체와 대상간의 화해적 관계를 성취하기 위한 새로운 지식도 포함시켜야 한다. 주자는 “한 여름에는 陽木을 베어야 하고, 한 겨울에는 陰木을 베어야 한다. 스스로 이러한 도리를 알아 그것에 맞게 처리하면 된다”³²⁾고 하였고, 또 “성현은 율령·형법·천문·지리·군사·관직 등과 같은 것에 대해서도 모두 이해해야 한다”³³⁾고 하였다. 여름에 陽木을 벌목하고, 겨울에는 陰木을 벌목해야 하는 지식 그리고 율령과 형법 등의 지식은 도덕가치의 소이연지리와 소당연지칙이 아닌 사실계의 경험과학지식이다. 이처럼 주자도 격물궁리의 대상을 소이연지리와 소당연지칙에 제한하지 않았다. 비록 주자의 격물치지의 대상이 소이연지리와 소당연지칙이라고 할지라도 사실계에 대한 지식 전제 없이 어떻게 소이연지리와 소당연지칙을 궁구할 수 없다. 예를 책상이라는 사물(器)의 道는 무엇인가? 그것은 도는 책상이라는 도구의 마땅한 쓰임으로부터 도출되어야 한다. 책상이라는 器의 道를 명제로 표현하면 ‘책상은 마땅히 공부하는 도구로 사용되어야 한다’일 것이다. 이것이 책상이 책상으로서 존재할 수 있는 근거, 즉 소이연지리와 소당연지칙이다. 그러나 이러한 원리를 규명하려면 먼저 그것이 책상이라는 사실을 인식해야 하고, 더 나아가 책상의 구조 원리를 알아야 한다. 이러한 사실계에 대한 지식이 전제되지 않으면 어떻게 책상이라는 器의 道를 규명할 수 있겠는가? 물론 격물의 최종 목적이 소당연지칙과 소이연지리라고 할지라도 이미 격물의 과정에서 사실계에 대한 인식 활동은 이루어진다. 축소의 입장에서 보면, 의념의 순화와 향선의 방향은 도덕이성인 양지가 담당하여 주객무대립의 치양지 형태로 전개하고, 주체와 대상 사이의 합리적 조화를 추구할 수 있는

32) “仲夏斬陽木, 仲冬斬陰木, 自家知得這個道理, 處之而得其當, 便是.” 『朱子語類』 卷52

33) “又如律曆·刑法·天文·地理·軍旅·官職之類, 都要理會.” 『朱子語類』 卷117

일체의 경험지식은 인식주체가 담당하여 주객대립의 격물치지 형태로 전개하여 취득한 지식을 양지에 제공하게 해야 한다. ‘물에 빠진 형수를 구해야 한다’는 맹자의 고사를 인용해보자. ‘형수가 물에 빠졌을 때 구해야 한다’는 의념은 양지의 진동에 의하여 순화할 수 있다. 형수와 의 재산 등의 일체 사적인 득실의 고려없이 순전한 양지의 자각에 의하여 ‘형수를 구하려는 동기’를 순화할 수 있다. 그러나 물의 흐름과 방향 그리고 사용해야 하는 도구 및 시기 등은 양지가 제공할 수 없다. 이는 반드시 격물치지하여 그에 합당한 지식을 추구해야 한다.

혹자는 필자의 주장에 대하여 다음과 같은 의견을 제시할 수 있을 것이다. 즉 하나의 마음에서 어떻게 두 개의 서로 다른 주체가 공존하여 작용할 수 있는가? 일본의 뇌 재단 이사장인 시노 규시 박사는 ‘마음이 뇌의 기능이라고 한다.’³⁴⁾ 뇌는 하나의 구성물이고, 그 구성물의 기능이 마음을 통해 나타난다는 것이다. 여의도 성모병원 채정호 박사는 “마음은 당연히 뇌에 있으며 뇌는 마음이라고 하는 소프트웨어를 돌아가게 하는 하드웨어이다”³⁵⁾고 한다. 뇌와 마음이 일체적 관계라면, 우리는 마음에서 기억과 추리 그리고 판단뿐만 아니라 의식의 작용까지 모두 설명 가능하다. 다시 말하면 마음은 도덕가치에 대한 不安不忍의 자각뿐만 아니라, 경험을 통하여 지식을 축적할 수 있고, 기억하고 추리하여 새로운 지식을 창출할 수 있다. 또한 심리적 정서까지도 마음의 작용을 설명할 수 있다.

유가철학에서 긍정히는 주체는 작용과 격리된 공허한 실체가 아니다. 유가철학에서 본체는 작용을 근거로 규정한다. 유가철학에서 긍정히는 體即用과 用即體의 體用論에 이미 이 의미가 포함되어 있다. 마음에서는 가치의식과 인식작용이 선후관계로 진행되어 항상 서로 교차되면서 발현된다. 다시 말하면 우리의 마음은 마땅히 선을 지향해야 할 때는 不安不忍의 작용으로써 의념을 순화하고, 사실계에 대해서는 인식작용을 발현하여 지식을 습득한다. 그러나 유가철학에서는 도덕가치로써 인간의 존재 근거를 삼기 때문에 두 작용에서 마땅히 도덕의식에 우월성을 두어 도덕의식에 의해 인식작용을 부려야 할 것이다.

모종삼은 도덕지식과 견문지식의 不可分離性을 철저히 인식하였기 때문에 주객무대립의 형국에서 활동하는 양지와 다른 성격의 주체를 요청하지 않을 수 없었다. 모종삼은 인식주체를 양지의 감함에서 찾았다. 양지가 감함할 수밖에 없는 원인은 바로 격물의 형식과 치지의 활동을 전제하지 않으면 도덕은 단지 명제에 불과할 뿐 사실로 구체화될 수 없기 때문이다. 모종삼은 양지의 감함에 발생할 수밖에 없는 논리적 결함을 설명하기 위하여 감함을 평면적인 直의 형태가 아닌 曲의 형태라고 한다. 다시 말하면 양지가 직접 사실계의 지식을 창출할 수 없지만 향선하는 양지의 특성에 비취볼 때 선의 완성에서 반드시 필요한 지식을 양지는 요청할 수밖에 없기 때문에 자기 스스로 전화를 결정하여 인식심으로 재현하지 않을 수 없다는 것이다. 모종

34) 이영돈 저, 『마음』, 예담, 23006, 22쪽.

35) 『마음』, 예담, 23006, 22쪽.

삼은 이를 변증법적 발전이라고 한다. 그러나 이것보다도 중요한 문제점은 모든 지식창출이 양지의 감함으로 이루어진다면, 일체의 지식은 도덕과 필연적 관련을 맺고 있어야 한다. 이는 지나친 범도덕주의로서 지식의 독립성을 제한한다는 비평을 면할 수 없다. 필자 역시 경험과학 지식의 인성론적 기초를 반드시 도덕이성으로 삼을 필요는 없다고 생각한다. 과학지식에는 도덕과 관련없는 가치중립적인 지식이 있고, 이러한 지식의 창출은 그 지식에 대한 인간의 매료, 즉 호기심과 열정에 의하여 이루어진다. 이러한 지적 탐구 욕망은 지역과 시간을 초월하여 모든 인류에게 보편적으로 갖추어져 있고, 인류 문명사에서 이루어진 수많은 과학적 업적은 이러한 순수한 지적 탐구 열정에 의하여 이루어졌다. 만일 반드시 양지의 감함을 예설하고, 이러한 양지를 경험과학 지식의 인성론 근거로 삼는다면 오히려 과학지식의 창출을 억제할 수도 있다. 필자는 치양지와 격물치지의 활동은 一合一離의 관계로 진행되는 것이 합리적이라고 생각한다. 一合은 양지의 요청에 의한 격물치지이고, 一離는 도덕과 관련없는 가치중립의 지식 창출 시의 격물치지 활동이다.

VI. 나오는 말

필자는 오랜 시간 『주자어류』·『주자문집』와 『전습록』을 탐독하면서 이 두 유학자가 내성의 왕이라는 동일한 목적 그리고 與物一體라는 세계관 및 성현의 인격세계를 추구하였으면서도 性卽理와 心卽理라는 인성관을 견지하고, 또 격물치지와 치양지라는 상이한 공부론을 제시한 까닭에 대해서 많은 생각을 하였다. 필자는 우선 그 원인을 두 측면에서 찾았다. 하나는 시대적 배경이고, 다른 하나는 심태이다.

시대적 배경에서 보면, 주자학의 성즉리와 격물치지의 의미는 禪學과의 차별성에서 찾을 수 있다. 禪學의 근본 의리를 한 구절로 표현하면, 卽心卽佛이다. 즉 卽心見性, 見性成佛이다. 심의 自性이 바로 佛性이고, 이를 깨치고 실현하는 자가 바로 해탈자인 것이다. 심을 떠나서는 부처도 없고, 중생도 없다. 철저하게 의지의 자유와 자율을 긍정하는 것이 바로 禪學이다. 당시 천하의 사상계를 지배하고 있는 禪學의 풍조 하에서 心善으로써 性善을 긍정하고, ‘仁義禮智根於心’의 입장에서 양지양능의 자각과 자능의 작용을 근거로 유학의 의리를 창현하려고 했다면, 禪學과의 외형적 차별이 크게 부각되지 않는다. 오히려 성즉리와 격물치지를 축으로, 한편으로는 유학의 세계관을 견지하고, 다른 한편으로는 도덕규범(리)을 선형적 천리에 근거를 두고서 인식심의 지각과 인증 작용을 통하여 드러내는 것이 禪學과의 차별성을 피하는데 더욱 효과적이었을 것이다. 또한 성즉리와 격물치지는 도덕규범에 대한 객관성 제고뿐만 아니라 정치에 안정적 이데올로기를 제공할 수도 있다. 위진남북조 이후 북송 이전까지는 학극상의 풍조 만연

으로 정치적으로 극심한 혼란기였다. 북송의 사마광의 명분론과 직분론 출현의 역사적 배경이 바로 이것이다. 이러한 정치 안정이라는 시대의 요청에서 의지의 자율성을 기초로 하는 혁명설은 수용되기 어려웠을 것이다. 주자가 三綱을 천리로 인식하여 혁명의 가능성을 사실적으로 부정한 것도 바로 이 때문이다. 또 다른 이유로 주자의 주관적인 심태 차이를 들 수 있다. 주자가 격물치지의 전제 조건으로 거경합양을 강조한 것은 바로 의지의 순선성과 향선성을 적극적으로 긍정하지 않았기 때문이다. 만일 인간 의지의 향선성과 순선성을 적극적으로 긍정하였다면, 규범에 대한 의지의 입법 작용을 부정하지 않았을 것이고, 또 격물치지를 강조하였을지라도 심즉리의 상산학을 禪學이라고 폄하하지 않았을 것이다. 주자의 심태는 철저한 점교주의였다. 거경과 격물치지는 바로 漸의 대표적인 공부형태이다.

양명이 치양지를 주창한 원인의 시대적 배경은 주자학의 경화에 있다. 특히 명초부터 주자학은 관학(영락제)으로 정립되면서 학술사상뿐만 아니라 정치의 주도적 이데올로기였다. 명 대의 학술사상은 초기부터 원 대와 차별성을 부각시키기 위하여 복고주의와 민족주의를 내세웠다. 또한 주자학이 과거의 주 교과목으로 채택되고, 팔고문의 형식에 따라서 시험지를 작성하는 등 사대부의 자율성과 창의성을 제약할 수 있는 방향으로 흐르고 있었다. 그러나 명중기부터 佃戶의 신분 상승과 도시상공업자의 등장으로 신분관계의 변화가 일어나자 四民平等論이 제기되었고, 또 주자학이 궁행보다는 궁리의 정태주의로 흐르자 유학의 기풍을 일신하지는 측면에서 행을 강조하는 지행합일론이 출현한 것이다. 비록 주자가 知輕行重과 知行並進을 강조하였지만, 先知(격물치지)後行(성의)과 眞知樂行라는 기본 의리에서는 知가 行의 선결조건이기 때문에 知에 역점을 둘 개인성이 농후하다. 당시 학문의 풍조를 일시에 혁신하기 위해서는 현상의 학풍의 근원자인 주자학을 직접 공격할 수밖에 없다. 『전습록』을 보면 주자철학에 대하여 양명이 오해한 구절이 많이 출현한다. 그렇지만 양명의 입장에서 보면 그것 역시 어찌할 수 없는 것이다.(無奈) 또 주관적인 심태를 보면, 양명은 소년시절부터 총명과 예지를 발산하였고, 그의 기질은 집착과 악동을 연속적으로 표현하였다. 이러한 주관적 기질은 행위의 규범을 주어진 형식으로 수용하기보다는 주제의 자율에 의하여 표현하기를 좋아한다. 양명이 漸보다는 頓을 선호한 것도 바로 심태에서 기인한 것이라고 할 수 있다.

주자와 양명의 학술사상이 성즉리와 심즉리에 기인하지만, 그들의 공부론은 상호간에 이미 수용되어 진행되었다고 할 수 있다. 양명 역시 견문지식의 필요성을 긍정하였는데, 견문지식의 주체는 인식심이다. 단지 격물치지를 성의의 전제 조건으로 삼지 않았을 뿐이다. 주자 역시 사단지심의 자연스러운 유출을 긍정한다. 사단지심의 즉각적 출현에 번잡한 격물치지와 궁리하는 공부를 예설할 수 있겠는가? 비록 양자의 공부론을 인성론과 연계시켜 논하면 상호간의 수용 여지가 적어보이지만, 인성론과 독립시켜 보면 그 형식은 서로 수용될 여지가 충분하다. 또한 치양지와 격물치지의 종합 당위성은 과거의 사실을 근거로 요청할 수 있다. 치양지의

주관성의 범람은 명말의 狂禪에서 찾을 수 있고, 격물치지의 경화는 명초 중말기의 주자학자에서 찾을 수 있다.

霞谷 鄭齊斗의 知覺論과 倫理學: 朱子學과 陽明學의 獨創的인 結合

김 우 형(연세대)

I. 머리말

하곡(霞谷) 정제두(鄭齊斗: 1649~1736)는 우리나라의 가장 대표적인 양명학자이자 한국 유일의 양명학파라 할 이른바 강화학파(江華學派)의 태두로서 간주된다. 정제두에 관해서는 일찍이 위당 정인보가 한국의 가장 위대한 양명학자로서 선양한 이후로¹⁾ 지금까지 상당히 많은 연구가 이루어졌으며, 현재에도 그의 철학적 특징과 사상사적 지위를 해명하려는 시도는 계속 이어지고 있다.²⁾ 그 가운데 정제두를 반주자학적(反朱子學的)이기보다는 오히려 “주자학과 양명학의 연계성” 위에서 바라보는 윤남한의 관점³⁾은 이후 연구경향의 주된 흐름을 결정했다고 할 수 있다. 정제두 사상이 지닌 이와 같은 “주자학과 양명학의 연계성” 혹은 결합적 특성은 한국 양명학의 독자성을 나타낼 뿐만 아니라, 더 나아가서 조선시대 성리학의 주요 특성을 밝히는 데도 실마리가 된다고 생각한다.

이에 본 논문은 정제두를 주자학과 양명학을 독창적으로 결합시킨 사상가로서 조명하고자 하며, 특히 인간의 지각(知覺)과 도덕(道德)에 관한 견해를 고찰함으로써 그의 사상적 특성을

1) 鄭寅普, 『陽明學演論』, 삼성문화재단, 1972, 163-171쪽.

2) 정제두 연구의 현황에 대해서는 김교빈, 『한국양명학의 표상, 하곡 정제두』(『한국의 사상가 10인』하곡 정제두), 해제, 예문서원, 2005)를 참조.

3) 윤남한은 정제두에 대해 다음과 같이 평한다: “하곡학은 反程朱의이기보다는 오히려 朱·王의 連繫性 위에 있었고 改革의이기보다는 改良的이었다. 이는 그의 시대나 개인적 위치로서는 그런 방향을 취할 수밖에 없었던 현실성이 전제되어 있었기 때문이다.”(『朝鮮時代의 陽明學 研究』, 집문당, 1982, 41쪽) 또한 강화학파에 대해서는 다음과 같이 말하고 있다: “그러나 이들은 대개 정주학과의 대결이기보다는 平行에서였고, 陸王學의 連繫性 위에서이기보다는 오히려 朱·王學을 심성학이란 共通的 基盤 위에 서서 그 連繫性을 유지하고 統一性을 지향하였던 것이라고 할 수 있다. 그리고 여기에 조선시대의 양명학이나 하곡학의 독자성이 있었던 것이라고 할 것이다.”(43쪽)

밝히고자 한다. 비록 지각 개념에 관한 정제두의 견해를 다룬 연구가 이미 있지만, 좀 더 상론할 필요가 있다고 생각된다.⁴⁾ 필자가 보기에, 주자학의 철학적 성격은 지각에 관한 이론적 논의로서의 지각론(知覺論)으로 특징 지워질 수 있는 반면, 양명학은 실천철학과 도덕형이상학의 입장에서 지각론에 대해 비판적인 관점을 유지한다.⁵⁾ 이렇게 본다면 주자학과 양명학을 결합한다는 것은 결국 주자학의 지각론과 양명학의 도덕형이상학을 어떻게 절묘하게 종합하느냐에 달려 있다고 볼 수 있는 것이다. 필자는 정제두가 이 과제를 적어도 이론적 정합성 측면에서는 훌륭하게 완수했다고 보기 때문에, 이에 대한 해명이 그의 철학적 특성과 한국 양명학의 독자성을 밝히는 관건이 된다고 생각한다. 주자학과 양명학의 종합이라는 정제두의 사상적 특성은 그의 지각론과 윤리학을 분석함으로써 명료하게 드러날 것이다.

II. 정제두의 철학적 관점의 형성

정제두의 철학적 관점과 특성을 파악하기 위해서 먼저 논의의 배경을 이루는 주자학과 양명학에 대해 살펴볼 필요가 있다. 먼저 언급할 필요가 있는 것은, 주자학을 이학(理學)으로 양명학을 심학(心學)으로 구분하여 보는 것은⁶⁾ 사상에 대한 올바른 이해를 방해할 수 있다는 점이다. 주희(朱熹: 1130~1200)는 “사람이 학문하는 까닭은 마음과 리(理)일 뿐이다”⁷⁾라고 하여 마음과 리를 모두 중시했다. 다만, 리는 주체 혹은 의식주관에 의해 인식되어야 할 대상으로서의 성격을 지니기 때문에, 마음이 보다 더 근원적인 기초로서 간주될 수밖에 없다. 의식주관으로서의 마음이 리를 알아서 실천하려는 노력과 그 과정으로서의 학문이란 결국 마음의 주체의식 없이는 성립될 수 없는 것이다. 이점에서 주자학은 근본적으로 마음의 주체의식의 한계 안에서 성립하는 주관성의 학문이다. 왕수인(王守仁: 1472~1528)의 양명학은 주자학의 이와 같은 주관성의 원리를 더욱 중시하고 확장시킨 사상이다. 다시 말해서, 주자학이든 양명학이든

4) 임흥태, 『霞谷 鄭齊斗의 人物性異論 研究-知覺說을 中心으로』, 『한국철학논집』(제17집), 2005. 임흥태는 “하곡은 그의 지각설을 통해 양명학의 폐단을 지적하며, 양지와 지각을 철저히 구분하고 있다”(132쪽)고 지적함으로써 정제두가 자신의 지각론을 통해 주자학과 양명학을 결합했다고 보았지만, 양지와 지각의 관계에 대한 양명학과 정제두의 견해 등에 대해서는 재고할 부분이 있다고 생각된다.

5) 이에 대해서는 즐고, 『주희와 왕양명에서 주체와 자아-인식』, 『동양철학』(22집), 2004, 참조

6) 대표적으로 馮友蘭과 牟宗三의 관점을 들 수 있다. 이들은 程顥(1032-1085)와 程頤(1033-1107) 형제의 사상을 구분한 뒤 전자는 ‘육왕심학’으로, 후자는 ‘정주리학’으로 분화되었다고 본다. 이러한 관점에 대해 錢穆과 陳榮捷 등은 정주도 心을 말하고 육왕도 理를 말하기 때문에 날카롭게 구분하는 것은 바람직하지 않다는 입장을 취한다.

7) 『大學或問』(『四庫全書』, 臺北: 藝文印書館, 1996, 전자판, 『四書或問』, 권2). “人之所以爲學, 心與理而已矣.”

모두 마음의 의식주관을 학의 기본적인 토대로 삼는 학문이라는 것이다. 단, 역사적으로 정씨 형제와 주희가 이와 같은 마음의 주관성에 기초하는 학문의 대체적인 기초를 확립했고, 그것을 넓은 의미의 ‘주자학’이라고 지칭한다면, 양명학을 “주자학의 한 분과”라고 말해도 대체적인 이해에 있어 크게 문제될 것은 없다고 본다.

그러나 주희와 왕수인은 그와 같은 마음의 주체의식이 발현된 양상에 있어 서로 다른 측면에 각각 주안점을 두었기 때문에, 학문에 있어서도 차이가 나타나지 않을 수 없었다. 즉, 주희는 마음이 외부 대상을 인식하는 기능으로서의 지각(知覺)⁸⁾ 작용에 특별한 관심을 두었던 반면, 왕수인은 의(意)라고 하는 가치론적 시비판단에 따른 실천적 의도·의념 작용에 주안점을 두었던 것이다.⁹⁾ 지각이나 의는 모두 마음의 기능이나 작용, 혹은 발현양태이지만, 지각이 대상에 대한 앎과 인식을 뜻한다면 의는 주체 자신의 실천적 의향과 의도에 직결된다. 비록 주희 역시 실천과 행함(行)을 무시하지 않았고 오히려 그것을 앎(知)의 목표로 간주하여 중시했지만, 행함에 앞서는 앎으로서 지각의 문제에 그의 온 철학적 사유를 집중시키고 있기 때문에, 지각에 관한 이론적 논의로서의 지각론은 주자학의 근간을 이룬다.

반면 왕수인은 주자학의 그와 같은 대상인식이라고 하는 지각론적 경향으로 인해 마음과 리(理)가 분리되었다고 비판하면서, 마음의 도덕적 직관 능력으로서의 양지(良知)가 곧 형이상학적 본체로서의 천리(天理)가 된다고 주장한다.¹⁰⁾ 왕수인은 지각론에 대해 비판적 입장을 취하면서 양지를 실천적 의(意) 작용의 본체로서 승격시킨다는 점에서 양지에 근거하는 형이상학과 수양론의 성격을 강하게 띠는 것이다. 지각론에 입각한 주자학자들은 양명학의 형이상학적 토대인 양지 개념을 주로 인식론적 입장에서 공격한다. 반대로 양명학자들은 도덕형이상학의 입장에서 의식과 실천을 양지에 근거지우려는 경향이 있다고 하겠다. 요컨대, 지각론은 단순한 구절풀이의 문제가 아니라, 양명학과 구분되는 주자학의 근본적인 철학적 입장이자 태도로서 불 필요가 있다는 것이다.

그렇다면 정제두는 주자학과 양명학 사이에서 어떠한 철학적 구상을 하게 되는가? 정제두가 활동한 17-18세기의 조선은 주자학이 이미 주류사상으로서 확립된 시대였다. 사단칠정(四端七

8) 주자학에서 知覺이란 오늘날 서양의 sense perception의 번역어로서의 지각과는 그 의미가 다르다. 知覺 개념은 감각적 지각과 외부 사물의 원리에 대한 인식, 그리고 내적인 自覺까지 포괄하는 폭넓은 개념이다. 한마디로, 知覺은 앎의 작용(knowing) 혹은 지식(knowledge)을 가리키는 개념이다. 상세한 것은 줄저, 『주희 철학의 인식론-지각(知覺)론의 형성과정과 체계』(심산, 2005)를 참조.

9) 김우형, 『주희와 왕양명에서 주체와 자아-인식』, 147-159쪽.

10) 『傳習錄』, 권上, 8조(정인재·한정길 역주, 창계, 2001. 103쪽). “앎은 마음의 본체이며, 마음은 자연히 알 수 있다. 부모를 보면 자연히 효도할 줄 알고, 형을 보면 자연히 공경할 줄 알며, 어린아이가 우물에 빠지는 것을 보면 자연히 측은할 줄 안다. 이것이 바로 양지이니, 밖에서 구할 필요가 없다.(知是心之本體, 心自然會知. 見父自然知孝, 見兄自然知弟, 見孺子入井, 自然知惻隱. 此便是良知, 不假外求.)”

情)과 인심도심(人心道心)의 문제에 관련하여 이황(李滉: 1501~1570)과 이이(李珥: 1536~1584)가 수립한 지각론적 두 입장¹¹⁾은 이후 학파로서 정립되어 주류 사상계를 양분하게 된다. 남인(南人)은 이황을 계승하여 순수한 도덕감과 리(理)의 발동성을 옹호하면서 선협주의적 입장을 나타냈고, 이이를 계승한 서인(西人)은 현실적 규범의 준수와 기(氣)의 주도성을 부각시키면서 경험주의적 입장을 띠었다. 그런데 당시 사상적 학파는 정치와 연계되어 강한 당파성을 띠었으므로, 서인과 남인은 학문적으로뿐만 아니라 정치적으로도 대립관계에 있었다. 1680년 경신대출척(庚申大出陟)으로 남인을 정치권에서 몰아낸 후, 1683년에는 남인의 숙청문제로 서인은 다시 강경파인 노론(老論)과 온건파인 소론(少論)으로 분열된다. 노론의 득세 이후 주자학은 통치 이데올로기의 성격을 띠면서 교조화 되었고, 주자학에 도전하는 사상은 ‘사문난적(斯文亂賊)’으로서 배척되었다.¹²⁾ 그러나 노론뿐만 아니라 소론과 남인 역시 주자학의 지각론적 전제들을 공유하고 있었다.

소론의 유력한 가문에서 태어난 정제두도 처음에는 주자학을 공부하지 않을 수 없었다. 그러나 청년기 때부터 점차 양명학에 관심을 갖기 시작했고, 나중에는 양명학을 대외적으로 표방하게 된다. 34세 때 스승으로 섬겼던 남계(南溪) 박세채(朴世采: 1631~1695)에게 보낸 편지에서 그는 “가만히 생각건대 천리가 곧 성이지만 (인의예지가 이것입니다), 심성의 뜻에 대해서는 아마도 왕양명의 학설이 바꿀 수 없는 것이 아닌가 합니다.”¹³⁾라고 말했다. 그는 이때부터 이미 왕양명의 형이상학적 심성(양지) 관념에 확신을 가지고 있었던 것이다. 정제두가 이와 같이 양명학을 옹호하고 나서자, 박세채를 비롯하여 소론의 영수인 윤중(尹拯: 1629~1714, 호는 明齋), 그리고 민이승(閔以升: 1649~1698, 호는 彦暉)과 최석정(崔錫鼎: 1646~1715, 호는 明谷) 등 여러 사우(師友)들로부터 비판과 회유를 받게 된다. 정제두와 이들은 모두 소론의 인사들이어서, 공통적으로 이이와 논쟁했던 성혼(成渾: 1535~1598)의 학맥에 통했으며, 노론에 비해 상대적으로 학문적 관용성을 지니고 있었던 사람들이었다.¹⁴⁾ 이들이 양명학을 비판하면서 정제두와 논쟁을 벌인 것은, 그를 다시 주자학으로 복귀시키려는 생각에서였다.

이 가운데 정제두와 가장 치열하게 논쟁하였고 그의 독창적인 관점을 형성하도록 촉진시켰던 사람은 가장 친한 친구였던 민이승이었다.¹⁵⁾ 비록 민이승의 문집이 남아 있지 않아서 논쟁

11) 필자는 사단칠정과 인심도심에 관련된 이기심성론을 지각론적 관심 속에서 형성된 철학적 담론이라고 본다. 互發說이나 氣發一途說 모두 지각의 구조에 관련된 이론이라는 것이다.

12) 김교빈, 「조선 후기 주자학과 양명학의 논쟁-정제두와 박세채·윤중·민이승·박심·최석정의 논쟁을 중심으로」, 『시대와 철학』(10), 1999, 201-202쪽 참조.

13) 『霞谷集』, 권1, 『擬上朴南溪書』(壬戌), 160_011d. “竊以爲天理卽性也, (仁義禮智是也) 心性之旨, 王文成說恐不可易也.”

14) 김교빈, 「조선 후기 주자학과 양명학의 논쟁-정제두와 박세채·윤중·민이승·박심·최석정의 논쟁을 중심으로」, 203-205쪽.

의 전말을 정확히 파악할 수는 없지만, 정제두의 편지 내용에 의하면 양지와 지각의 문제가 가장 핵심적인 쟁점이었다.¹⁶⁾ 민이승은 주자학의 시각에서 천리를 본체로, 지각을 작용으로 각각 구분하고, 양지는 본체가 아니라 지각 작용에 속할 뿐이라는 입장에 있었다.¹⁷⁾ 이에 대해 정제두는 양지가 작용이면서 동시에 본체로서 성(性)이라는 양명학의 입장을 다음과 같이 분명히 밝힌다.

양지란 『대학』의 명덕이니, 즉 오상(五常)의 지(知)¹⁸⁾이며 성(性)입니다. 만약 ‘지’자만 말하면 정(情) 한쪽에 떨어져 ‘지식’·‘지각’의 지와 더불어 깊고 얕으며, 정밀하고 조잡함을 구별할 수 없게 되므로 특별히 ‘양지’라고 말한 것입니다. 그것은 성체의 지이며, 본연의 선(善)이며, 즉 오상의 지이며, 성이자大本임을 밝힌 것입니다. 오상의 지는, 즉 오상의 인(仁)의 밝은 곳입니다. 그것을 측은의 정과 선후(先後)가 있다고 하겠습니까? 형은 또 양지는 정이요 성이 아니라고 하였습니다. 그러나 고요한 것을 성이라 하고 발현한 것을 정이라 하는 것도 대체적

- 15) 정제두는 39세(1687) 무렵부터 민이승과 본격적으로 논변을 시작한 것으로 보인다. 1687년 박세체에게 보낸 편지에서 그는 다음과 같이 말한다: “근일에 민언휘와 더불어 이것을 강론하였는데, 언휘는 바야흐로 뜻을 정돈하여 논변했습니다. 이것은 죽고 사는 갈림길이니 그대로 내버려 둘 수 있겠습니까? 한 번 철저히 변론하여 그 학설을 죄다 알아보고 그 밑바닥까지 쫓개어 보면 반드시 어떤 결론이 나올 것입니다. 또 한 가지 마음에 있는 바를 선생께 진술하지 않을 수 없는 것이 있습니다. 대개 제가 왕씨의 설에 애착을 가지는 것이 만약 남보다 특이한 것을 구하려는 사사로운 마음에서 나온 것이면 결연히 끊어 버리기도 어려운바 아닙니다. 그러나 우리가 학문하는 것은 무엇을 위한 것입니까? 성인의 뜻을 찾아서 실지로 얻음이 있고자 할 뿐입니다. (『霞谷集』, 권1, 『答朴南溪書』(丁卯), 160_013d.)” 이후 모든 번역문은 <http://www.minchu.or.kr/MAN/index.jsp>에 수록된 『국역 하곡집』을 참조하되 필자가 일부 수정하였음. 뉘어쓰기 강조도 필자의 것임.
- 16) 나중에 민이승은 丁丑년(1697) 전후로 金昌協(1651~1708)과도 知覺과 智의 관계 문제를 중심으로 논쟁을 벌인다.
- 17) 민이승의 이러한 관점은 전형적인 주자학의 지각론적 입장에 속한다. 정제두의 다음 언급에서도 이를 확인할 수 있다: “옛날 나정암도 일찍이 양명의 ‘양지는 곧 이른바 천리이다’라는 설을 그르다 하여 논변하였습니다. 그의 뜻은 대개 이렇습니다. ‘천리란 것은 사람의 본성에 갖추어 있는 것이요, 양지란 것은 우리 마음의 지각이다. 어찌 양지를 천리라 여길 수 있겠는가?’ 이는 천리와 양지를 實體와 妙用의 구분이 있다고 보기 때문입니다. 이제 보내주신 편지에 말한 양지는 바로 이와 대략 같은 것입니다.(昔羅整庵亦嘗以陽明良知卽所謂天理之說, 爲非而辨之. 其意槩曰天理者, 人性之所具也, 良知者, 吾心之知覺也. 何足以良知爲天理? 以天理與良知, 謂之有實體妙用之分矣. 今來諭之說良知, 正與此略同矣. 『霞谷集』, 권1, 『與閔彥暉論辨言正術書』, 160_020b.)” 임흥태는 민이승이 “**“智와 지각을 통일시”**했고 이에 대해 정제두는 **“智와 지각을 구분하는 입장에서 논변했다고 보았는데(『霞谷 鄭齊斗의 人物性異論 研究-知覺說을 中心으로』, 147쪽)**, 이는 두 사람간의 주요 논쟁점이 아닐 뿐만 아니라, 민이승의 관점을 거꾸로 말한 것이다. 민이승은 본체(지)와 작용(지각)을 구분하는 주자학의 일반적 입장에서 서 있다.
- 18) 정제두는 오상 중의 智와 知를 구분하고 있지 않다. 이는 양지가 본체임을 주장하기 위해 의도적으로 혼용한 것으로 보인다.

으로 편을 나누는 것이니, 어찌 참으로 성을 고요함 속에만 있고 발용(發用)하는 곳에는 없다고 하겠습니까? 어찌 동과 정을 두 단면으로 잘라 그 고요하고 적막한 것이 성이 되지만, 발현하여 작용하면 성체도 없고 대본도 없는 것이겠습니까? 여기야말로 본령이 되는 곳이니 살펴보시기 바랍니다.¹⁹⁾

양지는 지각 작용(情)일 뿐 본체(性)일 수 없다는 민이승의 비판에 대해 정제두는 양지가 명덕이자 오상의 지로서 본성이 되면서 동시에 작용이 된다고 주장한다. 본체이자 작용인 양지는 일반적인 지각이나 지식(知識: 앎과 인식) 작용과 구분된다는 것이다. 정제두는 양명학의 일반적 관점을 따라 양지와 지각을 구분하고 있는 것이다.²⁰⁾ 왕수인은 양지를 본체이자 천리로 보았고, 또한 양지의 작용도 일반적 지각 가운데 시비선악을 이는 도덕적 직관으로서 간주한다. 정제두 역시 이러한 양명학적 입장을 따라 본체이자 작용이기도 한 양지를 일반적 인식으로서의 지각과 구분해야 한다는 점을 누차 강조하고 있다.²¹⁾

그런데 정제두는 양지가 작용일 뿐만 아니라 본체이기도 하다는 점을 논변하는 과정에서 대상인식으로서 지각의 중요성을 긍정하게 되고, 더 나아가서 양지를 그러한 지각의 가능근거로서 확장시켜 해석하게 된다. 민이승은 사물의 이치가 객관적이고 실재성을 지닌다고 본 반면, 정제두는 마음의 양지가 사물의 이치를 결정한다는 입장을 내보인다. 예를 들어, 소가 밭을 갈고 말이 달리는 것은 일반적 이치이지만, 때때로 인간은 소를 타기도 하고 말에 짐을 싣기도 한다. 이점은 소나 말의 이치와 이에 대한 지식은 이미 정해진 것이 아니라, 인간이라는 인식주관에 의해 변할 수 있음을 의미한다는 것이다.

그러므로 천지만물에서 사람의 일에 관계될 수 있는 것은, 모두 그 이치가 원래 사물 차원에서

19) 『霞谷集』, 권1, 『答閔彥暉書』4, 160_027b-c. “良知者即大學之明德, 而即五常之知也性也. 若只言知字則恐落情一邊, 其與知識知覺之知, 淺深精粗, 無可以別, 故特曰良知. 正明其爲性體之知本然之善, 而即五常之知也性也大本者也. 五常之知, 即又五常之仁之明處. 其謂與惻隱之情有先後歟? 兄又謂良知是情非性. 然靜言性發言情, 亦只是大槩分邊, 豈眞以性爲只在靜中, 而不在發用處歟? 豈動靜截爲二端, 其靜寂者爲性, 而發用則無性體無大本者耶? 此誠本領處, 幸加察焉.”

20) 임흥태는 정제두가 “왕수인과 달리 지각과 양지를 구분하여 보고 있다”(『霞谷 鄭齊斗의 人物性異論 研究 - 知覺說을 中心으로』, 147쪽)고 지적했지만, 왕수인 또한 양지와 지각을 동일시한 것이 아니라 단순한 지각작용도 본체인 양지가 발현하여 이루어진다고 생각했다. 다만, 왕수인은 일반적 지각이 아닌, 도덕적 양지 작용과 이에 관심을 둔다.

21) 『霞谷集』, 권1, 『答閔彥暉書』4 160_024b. “今也見其到處皆言良知, 疑其有著意所執也. 且只看其知字之爲同於知覺, 而不見其良字之爲性體, 其可謂已見良知之說者乎?” ; 『霞谷集』, 권1, 『答閔誠齋書』, 160_030c. “蓋知能二字不可二之, 其自能會此者, 是良知, 良知即是良能, 非專屬知識一邊之意也. 故凡其所謂良知之說, 不可只以知覺一端言之也.”

일체 정해져 있어서 사람이 그것을 배울 수 있는 것이 아닙니다. *사건마다 규제의 조목을 정하고 때에 따라 사물에 명령하는 것은 실로 오직 나의 한 마음에 달려 있는 것입니다. 어찌 마음 밖에서 다른 것을 구하는 이치가 있겠습니까?*²²⁾

여기서 여전히 사물의 이치를 인사(人事)에 제한시켜서 논하고 있다는 점에서 정제두는 왕수인의 입장을 근본적으로 벗어나 있지 않다. 즉, 사물의 이치를 지각의 차원에서 말하고 있는 것이 아니라, 사물에 대응하는 인간의 도덕적 실천 차원에서 말하고 있는 것이다. 사태에 대해 인간이 해야만 하는 행위의 규범은 인간 스스로 정한다는 것이다. 그러나 도덕적 시비를 아는 것과 “아프고 가려운 것을 아는 것”이 근본적으로 하나의 본체적 양지에서 비롯된다고 한다면,²³⁾ 양지는 단지 인사에 있어 도덕적 앎의 본체일 뿐만 아니라 일반적 지각의 본체도 되어야 할 것이다. 예를 들어, 거울이 사물을 비출 때 사물의 모양과 색깔은 외부 사물에 있지만, 그 모양과 색깔을 비춰내는 것은 어디까지나 거울에 밝음에 의한 것이다. 거울의 상태에 따라서 모양과 색깔은 변형되어 나타난다. 이것은 마치 입이 있어야 맛을 알고 눈이 있어야 색을 볼 수 있는 것과 같다.²⁴⁾ 따라서 도덕적 당위준칙뿐만 아니라 객관사물의 이치 역시 마음의 주관에 의해서만 발현되고 알려진다고 할 수 있는 것이다. 정제두는 다음과 같이 말한다.

그렇다면 말·소·개·닭의 이치와 늙은이·어린이·친구에 대한 도리도 비록 각자 그 사물은 있지만 그 법칙의 밝게 드러남은 마음의 본연이 아님이 없으니, 이것이 곧 그 법칙입니다. 진실로 능히 그 심체를 극진히 발휘하여 애친(愛親)·경형(敬兄)하는 마음처럼 가려짐이 없이 한다면, 사물의 본연에 있어서도 애친·경형의 이치처럼 밝게 드러나지 않음이 없을 것입니다. *사물마다 그렇지 아니함이 없으므로, 어른을 어른 대접함과 흰 것을 희다 함과 말을 말로 다루고 소를 소로 부림과 늙은이를 편안하게 하고 어린애를 안아주는 것에 각각 그 법칙이 있어 환하게 드러나 미혹되지 않으니, 이것이 곧 마음의 이치입니다. 이것이 그 참되고 지극한 이치*

22) 『霞谷集』, 권1, 『與閔彥暉論辨言正術書』, 160_019a. “故天地萬物, 凡可與於人事者, 其理元未嘗有一切之定在物上, 人可得以學之也. 其逐件條制, 隨時命物, 實惟在於吾之一心, 豈有外於心而佗求之理哉?”

23) 『霞谷集』, 권1, 『與閔彥暉論辨言正術書』, 160_020c-d. “사람의 몸이 능히 아파하고 가려워하는 것이 곧 양지·양능입니다. 양지가 없다면 누가 능히 아파하고 능히 가려워하는 것입니까? 오직 그 심체의 知가 저절로 아파하고 가려워하는 것이며, 이미 아파하고 가려워하면 이에 그 병들고 [벌레에] 물린 것을 능히 알 수 있는 것이 발현된 것이니, 이는 하나의 知일 따름이요 둘이 있는 것이 아닙니다. 이것이 이른바 인의 이치[仁理]입니다.”

24) 『霞谷集』, 권1, 『答閔彥暉書』, 4 160_025b. “如明鑑燭物, 妍媸黑白, 豈不是其物也? 其隨妍媸黑白而出於鑑者, 一出於其明體, 無一毫假之於外矣. 此真物各付物, 各有其則者也. … (以至於如目之色口之味之類, 無不如此, 外口而言味, 外目而言色, 天下無之.)”

이면서 사물의 법칙이 되는 것입니다.²⁵⁾

정제두는 부모를 사랑하고 형을 공경해야 한다는 것을 양지에 의해 즉각적으로 알 수 있는 것처럼, 소나 말 등 외부 사물들의 본연(本然)의 이치나 법칙도 인식주관의 양지에 근거해서 알게 되는 것이라고 생각한 것이다. 다시 말해서, 사물들의 이치는 사물에 있는 것이 아니라 그것을 인식하는 마음에 있을 뿐이다. 객관적 사물들의 조리(條理)로서 당연지칙(當然之則)이 마음의 양지에서 발현된다고 주장하는 것은,²⁶⁾ 양지를 도덕적 차원을 포함하는 일반적 지각의 근거이자 본체로서 확장시킨 것에 다름 아니다. 이는 실천적 의(意)에 근거해서 지각론을 비판했던 왕수인과 달리, 객관적 자연법칙이나 규범적 예(禮)에 대한 지각을 추구하는 지각론의 입장에 근접한 것이다. 다만, 주자학과 비교할 때 정제두는 양지가 지각의 가능근거이며 사물의 이치는 외부에 실재하는 것이 아니라 양지에서 발현되는 것일 뿐이라고 본다는 점에서 주관주의적이다. 요컨대, 정제두는 민이승과의 논쟁을 통해 왕수인의 양지(심성) 형이상학을 옹호하면서도, 주자학의 지각론적 관점을 은연중 수용하게 된 것이고, 이로써 그의 철학적 지향점은 양지 형이상학과 지각론을 독창적으로 결합하는 쪽으로 나가게 되었다고 하겠다.

Ⅲ. 양지에 근거한 주관주의적 지각론

정제두는 1688년 박세채에게 보내는 편지에서 민이승이 양명학에 무지하여 논쟁에서 얻은 소득이 없다고 푸념하는 한편, 양지 이외에 정말로 리(理)의 본체가 따로 있는 것인지 따져보아야 한다고 말한다.²⁷⁾ 그는 은근히 박세채가 자기편에 서줄 것을 기대했던 것 같다. 그러나 박세채의 반응은 정반대였다. 몇 년 후 그는 양명학 비판서인 『왕양명학변(王陽明學辨)』(1691)을 저술

25) 『霞谷集』, 권1, 『答閔彥暉書』4 160_025b. “然則馬牛鷄犬之理, 老少朋友之道, 雖各有其物, 若其則之昭著焉則無非心之本然, 是其則耳. 苟能盡其心體, 無不如愛親敬兄之心之無蔽焉, 則其於物之本然, 卽無不如愛親敬兄之理之昭著矣. 無物不然, 故其長長也白白也馬馬也牛牛也老安也少懷也, 各有其則, 昭乎不迷, 卽心之理也. 此其真至之理, 爲物之則者也.”

26) 『霞谷集』, 권1, 『與閔彥暉論辨言正術書』, 160_021b. “대체로 이 마음은 사사물물에 있어서 각각 조리를 가지니, 때에 따라 일에 따라 그 당연의 법칙을 가지지 않음이 없습니다. 앞 절에서 말한 소가 말 같고 말이 달리는 것과 같은 것으로서 알 수 있습니다.(夫是心之於事事物物, 各有條理, 隨時逐件, 無不有其當然之則. 如上節所謂牛耕馬馳等屬, 可以見之也.)”

27) 『霞谷集』, 권1, 『答朴南溪書』(戊辰), 160_014b “某前月與彥暉有數日之會於高陽, 以某私冗中僅圖一隙, 又迫表叔送行, 趁期趣歸, 未遑轉請於門下, 私恨耿耿, 于今未已. 彥暉之言, 嘗謂良知之學, 不知心也性也天也. 正欲聞其說而破惑, 及夫講難, 竟無一言之直得肯綮, 與不講不異. 蓋彥暉未嘗見良知之說而然也. 獨其言曰良知之外, 別有一層性命源頭, 非特某所認吾心本然之體而已. 其然其不然乎? 此宜細推.”

하여 전면적으로 정제두를 비판하였던 것이다. 이 논변서는 같은 해에 정제두(43세)가 자신의 대표작인 『학변(學辨)』과 『존언(存言)』을 저술하게 되는 직접적 계기가 된 것으로 보인다.²⁸⁾ 양명학에 대한 과상적 공격에 대해 정제두는 체계적 저술로써 방어하지 않으면 무너지고 만다는 절박함을 느꼈을 것이다.

정제두의 반론을 고찰하기에 앞서 『왕양명학변』의 개략적 내용을 살펴볼 필요가 있다. 이 논변서는 크게 왕양명의 「고본대학(古本大學)」, 「대학문(大學問)」, 「치양지(致良知)」, 「주자만년정론(朱子晚年定論)」 등 네 부분의 비판으로 이루어져 있다. 이 중 가장 많은 분량을 할애하고 있는 「치양지」 부분에서 박세채는 왕양명의 양지 개념을 논리적이고 인식론적인 관점에서 날카롭게 비판하고 있다. 그가 볼 때, 치지(致知)의 ‘지’는 사전적 의미에 있어 ‘인식하다[識]’ ‘깨닫다[覺]’의 뜻이기 때문에, 주자가 ‘인식하다’로 해석한 것은 매우 상식적이고 일반적이다. 그리고 비단 글자의 뜻풀이 차원이 아니라 일반적으로 사물의 이치를 안다는 것은 모두 ‘인식’이라는 뜻의 ‘지’에 해당된다는 것이다.²⁹⁾ 그러나 “그 이른바 지식(知識) 앎과 인식이란 것은 실제로 마음에서 나온다”³⁰⁾고 말함으로써 앎과 인식의 주체의존성을 분명히 한다. 주자학의 격물치지는 인식의 주체의존성을 전제로 하되, 주체가 사물에 나아가 그 원리를 탐구해야만 객관적인 지식을 얻을 수 있음을 의미하는 것이다. 그런데 양명학은 객관사물을 무시하고 마음의 영명함만으로 앎과 지식을 얻으려 한다는 것이다.³¹⁾

반면 양지(良知)의 경우는 치지의 ‘지’와 조금 다르다. 양지는 부모에 대한 사랑과 형에 대한

28) 『학변』과 『존언』의 저술 연대는 불확실하지만, 정황상 43세 때 초고가 이루어지고 이후 계속 주석이 첨가된 것으로 추정된다. 43세 때 저술했다는 설은 윤남한이 「국역 하곡집 해제」(『국역 하곡집(II)』, 민족문화추진회, 1977, 9쪽)에서 처음 제기한 것이다.

29) 『南溪先生正集』, 권59, 「王陽明學辨」(辛未七月三日), 140_220c. “글자를 풀이한 책은 ‘지’를 풀어 말하길, ‘구(口)를 따르고 시(矢)로 소리 나니, 이치를 아는 것의 속도가 화살의 빠름과 같다는 말이다’라고 하였고, 또 ‘깨닫다, 깨우치다’의 뜻이라고 하며, 식(識)은 ‘알다’라고 풀었고, 각(覺)은 ‘깨다, 알다’라고 풀어 말했다. 고본(古本) 주석에서는 ‘지는 선악과 길흉이 시작하고 끝남을 아는 것을 말한다’고 하였다. 그렇다면 ‘식’자와 ‘각’자를 버리고 ‘지’를 해석할 수는 없다. 그러므로 주자는 오히려 ‘식’으로 해석하였으니 그 의미가 말을 따라 정직하다. 단지 이 풀이만이 그런 것이 아니라 모든 천하의 일의 이치가 알려지고 인식되는 것은 모두 이러한 종류이다.(字書知訓曰從口矢聲, 謂知理之速如矢之疾, 又曰覺也喻也, 識訓曰知也, 覺訓曰寤也知也. 古本註曰知謂知善惡吉凶之所終始也. 然則舍識字覺字, 無以釋知. 故朱子以猶識爲訓, 其義順其辭直. 非但此訓爲然, 凡天下事理之爲知爲識, 皆此類也.)”

30) 『南溪先生正集』, 권59, 「王陽明學辨」(辛未七月三日), 140_220c. “但其所謂知識者, 實出於心.”

31) 『南溪先生正集』, 권59, 「王陽明學辨」(辛未七月三日), 140_220d. “蓋釋訓則存其常, 闡義則舉其本, 理固然也. 惟此之故, 爲致知格物之學者, 必當即夫事物, 因其心所知之理而窮之, 以至於其極, 然後所謂全體大用, 皆得其明而復其初矣. 今欲舍此不學, 而獨守其本心之靈, 思以通天下之務, 類萬物之情, 則雖以帝堯放勳之德, 將不得無詢於四岳, 孔子集大成之聖, 將不能無問於老聃劓子, 則其下此而有氣質物欲之累者, 千百其等, 舉將昏亂而莫遂, 乖隔而益甚者, 可坐而榮也.”

공경처럼 자연적이고 즉각적인 앎이다. 즉, 맹자의 의도는 “어린애의 양지를 특별히 들어서 사람들로 하여금 부모를 친애하고 연장자를 공경하는 도(道)를 마음에서 알아서 천하의 의(義)에 통달하게 하려는 것일 뿐, 이 두 글자를 이동시켜 『대학』의 치지 공부를 하게 하려는 것이 아니다.”³²⁾ 다만 객관 사물에 관한 지식을 얻는 격물치지 과정에는 이미 이 양지의 작용이 개입되어 있다. 그러므로 학자들은 이 두 ‘지’를 구분하되, 격물치지의 방법을 행하여 극한의 원리에 이르도록 노력해야 한다.³³⁾ 이어서 박세채는 여러 경전들과 주희의 언명, 기타 문헌들을 증거로 인용하면서 왕수인의 양지에 관한 언급들을 조목별로 비판하였고, 끝에서는 왕수인의 학이 육상산과 마찬가지로 선(禪)으로 흘렀다고 결론짓는다. 그러나 그의 논변의 핵심은, ‘지’는 결국 주관의존적 인식으로서의 지각(知覺)이지 본체인 리(理)일 수 없다는 것이고, 이 때문에 인간은 주관적 양지의 확충에 의존할 것이 아니라 계속 객관적 사물의 원리를 탐구하고 지식을 확충함으로써 마음의 본체를 밝히고 작용을 극대화시키는 노력을 해야 한다는 것이다.³⁴⁾

정제두 역시 이와 같은 공세에 맞서 체계적으로 대응해야 했다. 특히, 양지는 지각에 속하지 본체인 천리가 아니라는 비판에 대해 양지를 중심으로 하는 독자적인 지각론의 체계를 제시할 필요가 있었다. 이런 맥락에서 정제두가 장유(張維: 1587~1638)³⁵⁾의 『잡술(雜術)』에 주석을 달아 새롭게 재구성한 『이목구비설(耳目口鼻說)』을 『존언』에 수록한 것은 다분히 전략적인 것처럼 보인다. 이 글은 『존언』에서 가장 지각론적 색채가 강한 부분으로서, 정제두 자신의 견해가 왕수인뿐만 아니라 조선의 지적 전통에도 근거해 있음을 항변하고 있는 글이다. 첫머리에서 정제두는 사물의 이치는 그것을 알 수 있는 주체에 의존적이라는 자신의 주관주의적 입장을 밝히는 것으로써 시작한다.

32) 『南溪先生正集』, 권59, 『王陽明學辨』(辛未七月三日), 140_221a. “孟子之意, 蓋欲特舉孩提之良知, 使人知親親敬長之道原於其心, 可以達天下之義而已, 非欲移此二字而爲大學致知之功也.”

33) 『南溪先生正集』, 권59, 『王陽明學辨』(辛未七月三日), 140_221a.

34) 『南溪先生正集』, 권59, 『王陽明學辨』(辛未七月三日), 140_222b-c. “蓋所謂良知, 程子嘗謂之良心, 朱子又以爲良心明德, 則蓋是亦特舉而先指之耳. 然於心性情人道天道物理之際, 皆當有下, 不可得以混說矣. 況如致知之知, 所謂心之神明, 妙衆理而宰萬物者, 既爲此心之知覺而主於別識, 間亦不免眞妄之錯, 則自當因是格物之理, 致吾之識, 以底于全體大用之功矣. 夫豈獨待良知之致, 而後乃得大學之道, 而陽明一向傳會張皇, 務作一欄柵, 左右上下, 無不以此爲準, 有若驚天動地之物, 而思以木鐸於天下, 故其顛倒乖戾, 至於此極, 是豈無所蔽而然耶?”

35) 장유의 자는 持國, 호는 谿谷 혹은 默所이다. 金長生의 문인이다. 장유는 조선선비들의 편협한 程朱學風을 비판하고 양명학을 존중한 것으로 유명하다. 정제두와 최석정 등은 그의 책을 통하여 양명학에 관심을 가지게 되었다. 『잡술』은 『계곡집』 권3에 있다. 정제두는 전후의 본문을 거의 수록하되 일부 수정하였고, 자신의 견해를 본문과 小注에서 밝혔다.

눈은 볼 수 있고, 귀는 들을 수 있으며, 코는 냄새를 맡을 수 있고, 입은 맛을 볼 수 있으며, 마음은 알 수 있는데 능한 것은 생각함이다. 천지만물의 색은 보는 데 달려 있고, 천지만물의 소리는 듣는 데 달려 있으며, 천지만물의 냄새는 맡는 데 달려 있고, 천지만물의 맛은 맛보는 데 달려 있으며, 천지만물의 이치는 아는 (생각하는) 데 달려 있다.³⁶⁾

사물의 색과 소리, 냄새, 맛 등은 외부사물의 속성을 구성할 것이지만, 그것을 감각해서 그러하다고 알아주지 않는다면 그 사물은 그러한 것으로서 규정될 수 없을 것이다. 마찬가지로 사물의 원리 역시 주체에 의해 알려져야만 비로소 그 사물의 원리로서 규정될 수 있다. 즉, 사물의 속성과 원리는 모두 지각의 주체에 의존적이다. 그리고 주체인 마음의 핵심 기능은 사유(思)이다. 마음은 사유를 통해서 사물의 이치를 알 수 있다. 정제두는 지각에 있어 사유의 중요성을 강조한 것이다. 이러한 지각에 있어 감각은 신체의 감각기관에 의해 행해지지만, ‘정신 작용과 생명의 원리(精神生理)’로서 마음이 주재하고 통제하지 않으면 성립되지 않는다.³⁷⁾ 그러나 역으로 이치의 지각도 신체적 감각 작용이 없으면 성립되지 않는다. “마음의 [지각] 작용은 [몸의] 형질로 말미암아 일어나고, 이치의 본체는 형질로 말미암아 발현하니, 귀·눈·코·입 등이 없다면 곧 마음의 작용은 상실되고 이치의 본체도 없어진다.”³⁸⁾ 마음이 사물의 이치를 지각할 수 있기 위해서는 신체의 감각이 필수적으로 요청된다. 따라서 감각의 대상인 사물의 실재성과 실체성 또한 부정될 수 없다. “천지만물의 감통(感通)하는 실체가 없다면 또한 이치에 대한 지각이 있을 수 없다.”³⁹⁾

그런데 주목할 것은, 외부에 실재하는 기(氣)로 된 사물을 감각기관을 통해 감응(감각)할 때 마음에 모든 리(理)의 본체가 있어야 비로소 가능하다는 점이다. 앞서 말한 “이치의 본체가 형질로 말미암아 발현한다”는 것은, 사물의 이치가 실재하는 것이 아니라 단지 마음의 리의 발현태일 뿐임을 의미한다.⁴⁰⁾ 정제두에 의하면, 마음이란 생명 에너지로서의 생기(生氣)이자

36) 『霞谷集』, 권8, 『存言』(上), 『耳目口鼻說』(上), 160_244b. “日能視耳能聽鼻能齶口能嘗, 心能有知所能者思, 天地萬物之色在於視, 天地萬物之聲在於聽, 天地萬物之臭在於齶, 天地萬物之味在於嘗, 天地萬物之理在於知(思).”

37) 『霞谷集』, 권8, 『存言』(上), 『耳目口鼻說』(上), 160_244c. “谿谷雜述曰, 日能視, 視而知其色者非目也. 耳能聽, 聽而知其聲者非耳也. 鼻能齶, 齶而知其臭者非鼻也. 口能嘗, 嘗而知其味者非口也. (是心也, 是皆心之能知者也. 卽精神生理是也. ○蓋耳目口鼻之主也故然.)”

38) 『霞谷集』, 권8, 『存言』(上), 『耳目口鼻說』(上), 160_244c, 소주. “心之用, 由形而作, 理之體, 由形而發, 無耳目口鼻等則心之用喪而理之體亡.”

39) 『霞谷集』, 권8, 『存言』(上), 『耳目口鼻說』(上), 160_245a. “無天地萬物感通之體, 亦不得以有其知於理也.”

40) 사물의 이치(理)가 실재하는 것이 아니라 단지 마음에 의해 발현된 기의條理일 뿐이라는 말이다. 정제두에 있어 실재하는 리의 본체는 마음일 뿐, 사물에는 리가 실제로 존재하는 것이 아니다. 다음을 참조: “또 일반적으로 氣에 조리 있게 통합이 있는 것도 역시 이 리이니, 그 신령하게 통하는 것(마음)에 실제로 이

동시에 ‘정신적 생명의 원리[精神生理]’이다. 이 생리는 신비하게 작용하여 수만 가지 이치를 발현시키고 주재하기 때문에 모든 사물의 원리의 본체가 되며, 또한 모든 생명의 근원이자 나의 본성(性)이 되는 것이다.⁴¹⁾ 정제두는 이미 민이승에게 이 생리로서의 마음이 곧 양지이며, 이에 근거해서 지각이 성립된다는 견해를 다음처럼 밝힌 바 있다.

양명의 설에서는 “양지가 마음의 본체”라 하고, 또 “양지의 성실하고 사랑하며 측은히 여기는 곳이 곧 인(仁)이다”고 말합니다. 그가 양지라고 말하는 것은, 아마도 그 심체가 지각(知) 작용(사람의 생리)을 가질 수 있다는 것의 전체를 가지고 명명한 것일 뿐이요, 염려(念慮)나 찰식(察識)이라는 한 단서만을 말한 것이 아닙니다. 생각건대 사람의 생리는 밝게 깨닫는 바가 있으면 저절로 두루 통하여 어둡지 않을 수 있고, 그렇게 되면 능히 측은·수오·사양·시비가 일어나고, 능하지 못함이 없을 것이니, 이것이 그 원래 가진 덕이며 이른바 양지란 것이고, 또한 이른바 인입니다.⁴²⁾

정제두는 왕양명의 양지 개념을 도덕적인 직관과 사유를 포함하는 모든 지각 작용의 본체로서 해석하고 있다. 따라서 정제두가 말하는 ‘마음의 지(知)’라고 하는 것은, 사물의 이치에 대한 지각과 사단(四端)과 성실함(誠), 사랑(愛) 같은 양지뿐만 아니라, 그와 같은 앎의 모든 작용을 가능케 하는 앎의 본체로서의 양지(=생리)까지 의미한다. 양지의 본체와 작용은 정태적으로 구분될 수 없으며, 동태적으로 혼용한 일체를 이룬다.⁴³⁾ 이렇게 양지를 볼 때 정제두가 다음과

조리 있게 통합이 있기 때문이다. 그러나 기도(氣道=理)가 조리 있게 통할 뿐인 것은, 비록 신령하게 통할 이 없되 지극히 거칠고 둔한 것이라도 또한 모두 그것을 가지고 있다. 생각건대 사물이 있으면 모두 그것(조통)을 지닌다. 다만 이는 그 각각의 사물이 {마음에} 조리 있게 관통되는 것일 뿐이지, 통일적 본체(統體)와 본령(本領)의 주주(宗主)가 되는 것은 아니다.(又凡氣之有條通, 亦是此理, 以其靈通者, 實有是條通故也. 然若其氣道之條通而已者, 則雖其無靈通而至粗頑者, 亦皆有之. 蓋有物則皆有之矣, 但是爲其各物之條貫而已, 非所以爲統體本領之宗主者也. 『霞谷集』, 권8, 『存言』[上], 『睿照明睿說』, 160_235a.) 한편 김교빈은 정제두의 理를 條理, 生理, 眞理의 세 층차로 나누어 설명하고 있다. 김교빈, 『양명학자 정제두의 철학 사상: 존재론, 인성론, 사회인식에 대한 구조적 이해』, 한길사, 1995 참조.

41) 『霞谷集』, 권8, 『存言』[上], 『一點生理說』, 160_234a. “一團生氣之元, 一點靈昭之精, 其一(或無一字)箇生理(即精神生氣爲一身之生理者, 宅竅於方寸, 團圓於中極, 其植根在腎, 開華在面, 而其充即滿於一身, 彌乎天地, 其靈通不測, 妙用不窮, 可以主宰萬理, 眞所謂周流六虛, 變動不居也. 其爲體也, 實有粹然本有之衷, 莫不各有所則, 此卽爲其生身命根, 所謂性也.”

42) 『霞谷集』, 권1, 『與閔彥暉論辨言正術書』, 160_020a. “陽明之說曰良知是心之本體, 又曰良知之誠愛惻隱處便是仁. 其言良知者, 蓋以其心體之能有知(人之生理)者之全體名之耳, 非只以念慮察識之一端言之也. 蓋人之生理, 能有所明覺, 自能周流通達而不昧者, 乃能惻隱能羞惡, 能辭讓是非, 無所不能者, 是其固有之德, 而所謂良知者也, 亦卽所謂仁者也.”

43) 최재목은 정제두의 良知體用論이 “한국적 양명학을 여는 중요한 지평”이라고 지적한 바 있다.(『동아시아

같이 말한 것이 이해될 수 있다.

마음의 지(知)는 형질(감각기관)의 작용과 사물의 실체에 달려 있고, 사물의 실체와 형질의 기능은 모두 마음의 지에서 나온다. 마음의 지는 리(理)이다. [그러나] 이·목·비·구 등의 형질의 작용도 없고, 소리·형색·냄새·맛 등 사물의 표상(物相)의 실체가 없다면, 그 지가 있을 수 없고 그 이치가 있을 수 없다.⁴⁴⁾

위에서 앞의 ‘마음의 지’는 작용으로서의 지각을 의미하고, 뒤의 ‘마음의 지’는 본체(리)로서의 양지를 뜻한다. 즉, 지각 작용은 감각기관의 작용과 사물의 실체에 의존하지만, 그와 같은 사물의 실체와 감각 기능은 모두 마음의 본체적 양지에 근거해 있다. 단, 지각은 본체적 양지의 작용에 다름 아니기 때문에, 그것은 둘로 나눌 수 없는 통일체를 이룬다. 이런 양지가 없다면 사물의 존재와 그에 대한 감각은 무의미하여 없는 것이나 마찬가지가 된다.⁴⁵⁾ 만물의 여러 “조건(條件)과 절목(節目), 형상(形象)과性情(性情)의 분수(分數)와 법도(法度)”가 일정하게 정해져 있음, 즉 사물의 이치를 지각하고 그것의 시비미악(是非美惡)을 판단할 수 있는 것은 오로지 본체와 작용이 통일된 마음의 양지에 의해 가능한 것이다. 그러나 정제두는 이와 같은 주관주의적이고 관념론적인 입장에도 불구하고, 주자학에 비해 외적 사물의 실재성과 감각경험의 필수성을 덜 중시하는 것은 아니다.⁴⁶⁾ 외부사물의 실재성과 신체적 감각작용, 그리고 마음의 양지는 지각이 성립되는 3가지 성립요소로서 상호필수적으로 연관되어 있다. 단, 궁극적 차원에서 “이 마음이 없다면, 또 형질에는 작용이 없고 사물에는 이치가 없을 것”⁴⁷⁾이기 때문에,

에서 하곡 정제두의 양명학이 갖는 의미, 『양명학』(13호), 2005, 21쪽.)

44) 『霞谷集』, 권8, 『存言』(上), 『耳目口鼻說』(下), 160_245b. “心之知, 在形之用物之體, 物之體形之能, 皆出心之知. 心之知, 理也. 無耳目口鼻質之用, 無聲色臭味物相之體, 不得以有其知有其理.” 이 아래에 정제두는 다음의 주석을 달고 있다. “마음에 그 작용이 있지 않아서 귀·눈·코·입의 보고, 듣고, 냄새 맡고, 맛보는 것을 작용으로 삼으며, [마음에] 그 본체가 있지 않아서 천지만물의 소리와 형색, 냄새와 맛을 본체로 삼는다면, 이는 곧 마음에 지가 없고 이치도 없는 것이다. [그러나] 귀·눈·코·입의 작용 때문에 지가 있게 되고, 천지만물의 감응 때문에 그 이치가 있게 된다.(心未有其用, 以耳目口鼻之視聽嗅嘗爲用, 未有其體, 以天地萬物之聲色臭味爲體, 則是即心無知而無理也. 以其耳目口鼻之用而有其知, 以其天地萬物之感而有其理也.)”

45) 『霞谷集』, 권8, 『存言』(上), 『耳目口鼻說』(下), 160_245b. “聲色臭味, 物相之體也. 耳目口鼻, 形質之能也. 非是心之知, 不能以有其體有其能.”

46) 『霞谷集』, 권8, 『存言』(上), 『耳目口鼻說』(下), 160_245b. “[마음의] 리의 본체는 반드시 사물에 말미암아 있게 되고, 마음의 [지각] 작용은 반드시 사물에 말미암아 일어나니, 소리·형색·냄새·맛의 사물이 없다면 리의 본체는 사라지고 마음의 작용은 없어질 것이다.”(理之體, 必因物而有, 心之用, 必因物而起, 無聲色臭味之物則理之體泯而心之用廢.)”

47) 『霞谷集』, 권8, 『存言』(上), 『耳目口鼻說』(下), 160_245c. “無是心則又形無用而物無理矣.”

정제두의 지각론적 관점은 근본적으로 양지에 근거한 관념론적 주관주의라 할 수 있다.

정제두가 도덕형이상학에 치우치지 않고 지각론적 관점을 수용하여 양지의 함의를 확장시킨 것은 이후의 학문적 전개에서도 드러난다. 주지하듯이, 정제두는 강화도 시기(61-88세)에 상당한 분량의 경전 주석서와 자연학적 저작들을 남기고 있다.⁴⁸⁾ 이점은 그가 형이상학적 양지 개념을 철학적 기초로 삼으면서도 *경전주석학*이나 *자연학*, 그리고 *윤리학* 등 여러 분과학문에 도 관심을 갖는 지각론적 관점과 성향을 지녔음을 방증한다. 다음 장에서는 그의 독창적인 지각론적 관점이 반영된 윤리학의 대체적 윤곽과 성격을 살펴볼 것이다.

IV. 양지와 지각의 윤리학

일반적으로 주자학에서는 예(禮)와 같이 인간이 준수해야 할 규칙이나 규범이 천지만물의 자연법칙처럼 외적으로 정해져 있다고 보고, 그것을 통틀어 소당연지칙(所當然之則)이라 지칭한다. 비록 내적인 양지 기능을 통해 도덕적 당위와 시비선악을 판단할 수는 있지만, 그것만으로는 충분치 않기 때문에 반드시 외적인 규범이 필요하다. 즉, 자연법칙과 도덕규범을 포함한 모든 소당연지칙은 외적인 격물궁리를 통해서 지각해야 한다. 즉, 인간이 제정한 사회적 규범으로서의 예는 인간이 변경할 수 없는 자연법칙(天道)과 구별되지만, 예의 구체적 조목들은 자연법칙과 마찬가지로 내적인 직관이 아니라 외적인 격물궁리를 통해서 지각해야 하는 대상이다.⁴⁹⁾ 반면 양명학에서는 오로지 양지에 의해 사태에 알맞은 당위적 행위준칙을 내적으로 직관적으로 알 수 있고 그것이 도덕적 행위에 있어서 충분하다고 보기 때문에, 외적으로 형식화된 예나 규범을 중시하지 않는다.⁵⁰⁾ 주자학이나 양명학이 모두 덕(德)에 기초하는 윤리학이지만, 상대적으로 주자학은 외적으로 형식화된 예의 규범을 중시한다는 차이가 있다.

정제두의 도덕철학은 근본적으로 양지에 근거하지만, 지각론의 관점을 수용함에 따라 외적

48) 정제두의 자연학에 관한 연구는 최재목, 「하곡 정제두의 자연학에 대한 예비적 고찰」, 『양명학』(6호), 2001이 있다. 또한 최재목은 정제두의 양명학이 갖는 사상적 의미에 대해 강화학파의 창시, 양지체용론과 더불어 자연학의 개척을 들고 있다.(『동아시아에서 하곡 정제두의 양명학이 갖는 의미』, 6쪽.)

49) 『朱子語類』(北京: 中華書局, 1983), 22-41(권22, 41조목). 吳問“禮之用, 和爲貴.” 先生命坐中各說所見. 錄曰: “頃以先生所教思之: 禮者, 天理節文之自然, 人之所當行者. 人若知得是合當行底, 自甘心行之, 便自不拘迫. 不拘迫, 所以和, 非是外面討一箇和來添也.” 曰: “人須是窮理, 見得這箇道理合當用恁地, 我自不得不恁地.”

50) 『傳習錄』, 권下, 227조(671쪽). “성인이 예악·명물에 대해 반드시 모두 알아야 할 필요는 없다. 그러나 그는 하나의 천리를 알고 있기 때문에 저절로 수많은 규칙과 도수가 나올 수 있다. 알지 못하면 물을 수 있는 것도 역시 천리의 절문이 있는 곳이다.(聖人於禮樂名物, 不必盡知. 然他知得一箇天理, 便自有許多節文度數出來. 不知能問, 亦即是天理節文所在.” 단, 이것은 원론상의 관점이며, 현실적으로 후대의 양명학자들은 주자학적 예치 체계를 수용할 수밖에 없었다.

인 규범이나 예를 궁리하여 지각하려는 성격도 지니고 있다.⁵¹⁾ 정제두의 도덕형이상학에 의하면, 인간의 마음과 본성은 하나이며, 그것은 도덕의 근원으로서 양지에 다름 아니다.⁵²⁾ 양지는 또한 생기(生氣)이면서도 생리(生理)이며, 인간만이 가진 영체(靈體)이자 명덕(明德)이고,⁵³⁾ 인의 예지신의 오상(五常)의 원리이며, 지선(至善)한 실체이다. 인간의 도덕과 윤리는 바로 이와 같이 지선한 내적 양지에 근거해 있다. 인간은 누구나 어떤 사태에 직면하여 자신이 마땅히 따라야 할 도덕적 준칙을 마음의 양지로부터 즉각적으로 발현시켜 알 수 있다. 따라서 원론적 차원에서, 외적인 규범이나 예의 세부규칙들로서 인간의 행위를 규제하고 통제할 필요가 없다. 정제두는 ‘사물(四勿)’⁵⁴⁾과 ‘극기복례(克己復禮)’를 해석하면서 다음처럼 말한다.

예(禮)와 예가 아닌 것은 이 마음에 달린 것이지, 이목구비와 사지(四肢)에 있지 않다. 그 의(義)와 의가 아닌 것은 이 마음에 달린 것이지, 사물에 있는 것은 아니다. 이른바 ‘예를 회복한다’는 것은 보고 듣고 말하고 행동하는 차원에서 이 마음의 예를 회복한다는 것이며, ‘사물’과 ‘극기’란 예가 아닌 마음에서 보고 듣고 말하고 행동하는 것을 이겨내는 것이지, 그 예의 규칙을 가지고 보고 듣고 말하고 행동함을 규제하는 것이 아니다.⁵⁵⁾

인간은 양지라는 도덕적 능력과 덕성에 따라 도덕적으로 행위할 수 있기 때문에 외적인 규칙이나 규범으로 인간의 행위를 통제할 필요가 없다는 것이다. 도덕적 앎과 실천은 내적인 양지를 자각하고 이를 실현하려는 수양공부에 의존해 있다. 기본적으로 정제두는 왕수인의 도덕철학적 기본 입장을 따르고 있는 것이다. 정제두는 이러한 입장에서 자연법칙으로서의 소이연(所以然)의 이치는 외적인 탐구를 통해 지각해야 하는 반면, 내적인 도덕법칙이나 당위준칙으로서의 소당연지칙(所當然之則)은 내적인 의리(義理)의 발현에 의해 즉각적으로 이는 것으로서 양자

51) 정제두의 도덕철학에 대해서는 박연수, 『하곡 정제두의 도덕철학』(『양명학』(13호), 2005)을 참조. 박연수는 이 논문에서 정제두에 있어 도덕적 앎과 실천의 주체는 양지가 되며, 도덕을 구현하기 위한 수양방법은 愼獨으로 귀결된다고 보았다(95쪽). 필자는 이와 같은 정제두의 도덕철학에 禮에 대한 객관적 궁리의 인정이라는 윤리학적 특성이 첨가되어야 한다고 생각한다.

52) 『霞谷集』, 권9, 『存言』(中), 160_249b-c. “심은 리요 성 역시 리이니, 심과 성을 두 가지로 나눌 수 없다. … 성이란 심의 본체요 (도덕이다.) 심이란 성의 주체이니 (신명이다.) 모두 리일 뿐이다.(心理也性亦理也, 不可以心性歧貳矣. … 性者心之本體, (道德) 心者性之主宰, (神明) 皆理耳.”

53) 『霞谷集』, 권1, 『答閔彥暉書』4, 160_028a. “如草木禽獸亦有生氣充滿, 非無生生之惻隱, 非生底道理, 無其靈體也, 無其明德也.”

54) 『논어집주』, 『안연』, 1장.

55) 『霞谷集』, 권8, 『學辯』, 160_226b. “其禮與非禮, 在於此心, 非在於耳目口四肢也. 其義與非義, 在於此心, 非在於事物也. 所謂復禮者, 所以於視聽言動之上, 復此心之禮, 而四勿克己者, 視聽言動於非禮之心而克之, 非以其禮之則在於視聽言動而制之也.”

를 구분한다. “임금의 어진 것과 부모의 자애로운 것은 소당연지칙이요 마음이 당연히 그러해야 하는 이치이니, 이는 천지만물이 일체인 것이고 의리가 생하여 아는 것이다. 하늘이 높고 땅이 두터운 것은 소이연의 이치요 사물이 당연히 그러해야 하는 이치이니, 이는 지식(知識)과 기능(技能) 기예(技藝)에서 나오는 것이다.”⁵⁶⁾ 그러나 비록 자연법칙과 도덕법칙에 대한 얹으로써 지각과 양지 작용이 구별되긴 하지만, 그것은 모두 양지의 본체에 근거해서 주관적으로 구성되는 법칙들이다.⁵⁷⁾

문제는 양지에 의해 즉각적으로 알 수 있는 소당연지칙과는 별도로, 사회에는 현실적으로 사람들의 능력과 직위, 환경의 차이가 존재하고, 또한 학문방법과 문화적 제도, 구체적 규범들의 차이가 엄연히 존재하기 때문에, 그러한 차이가 인간을 규제하고 있다는 것도 사실이라는 점이다.⁵⁸⁾ 근본적으로 양지의 자각과 당위준칙의 실천이 가장 중요하지만, 현실적으로 객관적인 규범이나 예도 무시할 수 없는 것이다.⁵⁹⁾ 객관적인 예나 규범을 무시한다면 오히려 그가

56) 『霞谷集』, 권9, 『存言』(中), 160_256c-d. “君之仁父之慈, 所當然之則, 心所以當然之理, 是天地萬物一體者, 義理生而知之者. 天之高地之厚, 所以然之理, 物所以當然之理, 是知識技能藝之出者.” 정제두는 소이연을 자연법칙으로 소당연을 도덕법칙으로 구분하되, 양자를 모두 當然之理로 포괄하여 본다.

57) 『霞谷集』, 권9, 『存言』(中), 160_257b. “그 리의 소이연과 소당연이 되는 것은 또한 차이가 없다. 그러나 ‘즉물공리’의 설은 그 소이연과 소당연의 이치를 각각 사물에 있다고 여긴다. 이것은 본령(本領)이 없는 것이다. 양지의 학에서는 그 소이연과 소당연의 이치는 사물이 각각 가진 것이되 근원은 모두 마음에서 나온 것이라 여긴다. 즉, 마음에 말미암아 근본을 행하니, 이는 도리어 통괄하는 본령이 있는 것이고 본원이 있는 것이다.(其理之爲所以然所當然者, 亦無異者. 然卽物之說, 以其所以然所當然之理, 爲各在於物, 是則無本領也. 良知之學, 以其所以然所當然之理, 物所各有者, 以其源皆出於心也. 卽由心而爲本, 是却有統領却有本源.)”

58) 『霞谷集』, 권8, 『學辯』, 160_232d. “其人有大入小子上智下愚之別, 則其所務之方, 大學小儀之異務, 其所語之道則雖有中入上下之異法, 而其所爲之學與所指之事則一也. 其具有紀綱禮樂制度兵刑之用, 則其所業有文章政事農商陶冶之技, 其所爲之本則一教也.”

59) 정제두는 辭職疏나 獻議 등에서 당시 현실적 禮의 문제들에 대한 견해를 노출하고 있다. 예를 들면 그는 啓聖祠(당시 성균관에만 있던 사당과 그 제사) 禮節의 문제에 대해 예의 현실적 차별을 긍정하면서 다음과 같이 말한다. “지금 계성사 예절의 일은 다시 아랫사람들에게 물으시는데, 신이 이런 방례(邦禮)에 대해 어찌 감히 함께 논하겠습니까? 그러나 엇드려 생각건대, 계성사가 세워진 것은 중조(中朝)에서 시작된 것인데, 당초 그 예는 또한 모르겠으나 『문헌비고』 등의 책에 중조의 옛 일이 있어서 그러한 것입니까? 신은 엇드려 국가의 예에서 일반적으로 사전(祀典)을 수록한 것을 살펴보니, 비록 여러 작은 제사 따위에 있어서도 모두 사배(四拜)를 사용하지 원래 재배(再拜)의 예란 없습니다. 생각건대 신도(神道)로써 예를 높임은 그 의절(儀節)이 하나같이 모두 이와 같습니다. 『오례의』 『길례』가 참고할 만합니다. 지금 이 계성사는 이미 국가의 사전이 되어 향원(鄉院) 향사(鄉社)의 사사로운 제사 따위와 같지 않으니, 마땅히 방례로써 행해야 할 것입니다.(今以啓聖祠禮節事, 復有下詢, 臣於此等邦禮, 何敢與議? 然伏念啓聖祠之立, 肇於中朝, 當初其禮, 抑未知文獻續考等書, 有中朝故事而然耶? 臣伏見國家之禮凡載祀典者, 雖在諸小祀之類, 皆用四拜, 元無再拜禮. 蓋以神道尊禮, 其儀節一皆如是也. 五禮儀吉禮可考. 今此啓聖祠既爲邦家祀典, 非如鄉院鄉社私祀之類, 則所當以邦禮行之也. 『霞谷集』, 권5, 獻議, 『啓聖祠拜禮議對』 (甲辰十月禮官鄭再春, 160_167d.)”

양명학의 약점으로 여겼던 ‘임정종욕(任情縱欲: 감정에 맡기고 욕구를 따르다)’의 폐단⁶⁰에 빠질 우려가 있다. 즉, 주관주의의 폐단을 방지하기 위해 예와 같은 객관적 통제 장치가 요청되는 것이다. 그리고 “일반적으로 예제(禮制)는 반드시 등급과 위엄에 차별이 있으니 그 제도는 같지 않다.”⁶¹ 때문에 많은 조목들과 규정들이 존재한다. 이런 예의 구체적 조목들이나 행정 제도 같은 것들은 태어나면서 아는 것이 아니기 때문에, *자연학적 대상과 마찬가지로 반드시 궁리하고 연구해야만 지각 가능한 것들이다.*

명물(名物)·도수(度數)·율력(律曆)·상수(象數)는 반드시 배운 뒤라야 아는 것이니 성인도 반드시 능한 것은 아니다. 예악(禮樂) 행정(刑政)도 반드시 배운 뒤라야 아는 것이지만, 그 근본은 중화(中和)의 덕과 인의(仁義)의 마음이다. 실제로 예악이 되는 것은 절목(節目)이 수시로 변하는데, 마음은 절목이 수시로 변하는 것에 마치 자나 키퍼스의 척도(尺度)와 같다. 오로지 이것(절목)만을 학문으로 삼은 적은 없다.⁶²

예악과 행정은 자연적 질서와 달리 역사세계가 변천함에 따라 구체적 절목들이 변한다. 정제두는 예악행정의 구체적 절목들의 변화가 마음과 덕에 근거해 있다고 보며, 이것을 사물을 측량하는 척도에 비유한다. 절목의 변화를 마음의 척도로 헤아려서 그것의 옳고 그름을 판단할 수 있다는 뜻이다. 학의 근본은 양지의 자각과 도덕적 수양에 있음을 다시 강조한 것이다. 그럼에도 불구하고 정제두는 인사에 있어 예악의 규정과 형법, 행정체계 등은 자연학적 명물과 도수, 율력과 상수처럼 배우고 학습해야 알 수 있다고 말한다. 그는 자연학적 지식과 인문학적 지식의 학습과 지각론적 탐구를 긍정하고 있는 것이다.⁶³ 『하곡집』에 수록된 상소문과 조정으로부터의 예에 관한 질의에 대한 정제두의 답변서, 그리고 일부 경전에 대한 주석들⁶⁴은 그가

60) 『霞谷集』, 권9, 『存言』(下), 160_264b-c. “余觀陽明集, 其道有簡要而甚精者, 心深欣會而好之. 辛亥六月, 適往東湖宿焉, 夢中忽思得王氏致良知之學甚精, 抑其弊或有任情縱欲之患. (此四字真得王學之病.)” 이에 관해 서는 최재목, 『霞谷 鄭齊斗의 ‘致良知說의 弊’에 대한 재검토』(『양명학』(15호), 2005) 참조

61) 『霞谷集』, 권5, 獻議, 『卒哭前後服色議對』(十二月), 160_169a. “凡禮制必有等威差別, 而其制不同.”

62) 『霞谷集』, 권9, 『存言』(中), 160_256d. “名物度數, 律曆象數, 必學而后知, 聖人亦未必能之. 禮樂刑政, 必學而后知, 其本則中和之德仁義之心. 實爲禮樂也, 節目時變, 心之於節目時變, 如規矩尺度也. 未嘗專以此爲學.”

63) 『霞谷集』, 권9, 『存言』(中), 160_256d. “마음의 리가 밝아지면 천지만물의 본성은 모두 밝힐 수 있다. 마음의 사물을 격(格)하면 천지만물의 이치는 언지 못함이 없을 것이며, 기술도 또한 그러하다. 심체(心體)가 밝아지면 고금의 사태 변화의 조목은 모두 변별할 수 있다. 심체를 얻으면 예악행정의 마땅함은 언지 못함이 없을 것이며, 역사서도 또한 그러하다.(心理明而天地萬物之性皆可明矣. 格心物而天地萬物之理無不得矣, 術技亦然. 心體明而古今事變之目皆可辨矣. 得心體而禮樂刑政之宜無不得矣, 書史亦然.)”

64) 정제두는 『中庸說』에서 “예악이란 것은 도의 실제적 일이요, 성의 도는 이 예악일 뿐이다(禮樂者, 道之實事也, 誠之道, 卽此禮樂而已. 『霞谷集』, 권12, 中庸[二], 160_317b.)”라고 하여 구체적인 예악제도를 중시하

스스로 예의 절목들에 대해 독서하고 궁리했음을 보여준다.

결국, 정제두의 예에 대한 관점과 윤리학적 견해는, 도덕의 근거를 양지에 두는 점만 제외하면, 사실상 당시의 주자학자들과 거의 차이가 없는 것으로 보인다. 양지가 도덕적 당위의식을 발현시키더라도 옳다고 느끼는 당위준칙은 예(禮)나 의(義)의 절목으로 규칙화 형식화되어야 하기 때문이다. 예의 절목에 대한 규칙화와 형식화 과정에는 천지만물에 대한 자연학적 탐구와 마찬가지로 독서와 궁리 등 지각론적 탐구가 필요하다. 따라서 정제두의 윤리학은 양지와 명덕에 근거한 것이면서도 형식화된 규범과 예 조목의 필요성을 인정하는 규범 윤리학의 성격을 띤다고 할 수 있다. 다만, 그의 윤리학의 이와 같은 성격은 양명학의 특징이라 할 실천적 측면은 상대적으로 감퇴되고 오히려 이론적 측면은 강화되는 결과를 낳았다고 생각된다.

V. 맺음말

청년기(34세경)부터 양명학을 표방하기 시작한 정제두는 친구인 민이승과의 논쟁을 통하여 주자학의 지각론적 관점을 일정 부분 수용하게 되었고, 박세채의 전면적인 비판을 받고 난 후에는 『존언』과 『학변』이라는 저서를 통하여 자신의 독자적인 체계를 구성하게 된다. 그의 철학적 체계는 주자학의 지각론적 관점과 양명학의 양지 형이상학을 절묘하게 결합한 형태를 띤다. 양지는 일반적 지각 작용과 도덕적 시비선악에 대한 직관으로서의 양지 작용에 근거가 되는 형이상학적 본체이다. 즉, 본체로서의 양지는 외적 대상에 대한 지각과 내적인 도덕직관으로 작용한다. 비록 외부 사물의 실재성과 그것에 대한 감각경험을 부정하지는 않지만, 외부 사물의 법칙은 궁극적으로 내적 양지에 의해 발현되고 구성된다는 점에서 주관주의적이고 관념론적인 성격을 띤다.

주자학과 양명학의 이와 같은 결합적 성격은 윤리학에 있어서도 나타난다. 즉, 정제두는 주자학의 예(禮) 중시적 측면과 양명학의 덕(德) 중심의 도덕철학을 결합하여 지각과 양지가 종합된 윤리학을 수립한다. 도덕준칙은 양지에 근거하여 발현되는 것이지만, 그것은 구체적 행동규범으로서 예(禮)의 절목(節目)으로 형식화될 필요가 있으며, 자연법칙과 마찬가지로 궁리하고

는 태도를 보이고 있다. 또 『論語說』에서는 克己復禮에 관련하여 다음과 같이 말한다. “생각건대 인은 천리의 전체요, 예는 전체 가운데 질문이니 모든 일의 당연한 것이 이것이다. 두 가지는 실제로 하나의 이치이지만, 전체는 넓고 넓어 어디서 착수하겠는가? 그 착수할 곳은 오직 일삼아 행하는 사이에 있다. 그러므로 인을 행하는 공부는 반드시 자기를 이겨서 예를 회복한 후에 인이 된다. 그러므로 자기를 이기면 이에 예를 회복하고, 예를 회복하면 이에 인이 된다.(蓋仁是天理之全體, 禮則全體中節文也, 凡事當然者是也. 二者實一理, 而全體浩浩, 何可下手? 其可下手處惟在於事爲之間, 故爲仁之功, 必克己以復於禮而後爲仁也. 故克己斯復禮, 復禮斯爲仁矣. 『震谷集』, 권14, 160_383d.)”

학습해야만 한다. 다시 말해서, 양지에 의해 직관된 도덕준칙은 구체적 절목들의 시비선악을 판단하여 재단하는 데 척도가 되지만, 행위를 객관적으로 규제하기 위한 구체적 예의 절목들이 긍정되었던 것이다. 정제두 철학의 이와 같은 특징들은 지각론의 관점을 대폭 수용하는 데서 비롯된 것으로 생각된다. 요컨대, 정제두는 조선의 주자학적 전통의 강력한 비판에 대한 논리적 대응 과정에서 독자적인 지각론과 윤리학 체계를 수립함으로써 주자학과 양명학을 독창적으로 결합시켰던 것이다.

김우형 선생님의 「霞谷 鄭齊斗의 知覺論과 倫理學」을 읽고

이 상 호(계명대)

김우형 선생님(이하 논자)의 「하곡 정제두의 지각론과 윤리학」은 “정제두를 주자학과 양명학을 독창적으로 결합시킨 사상가로서 조명하려”는 목적을 가지고 기술된 것으로, 특히 “인간의 지각과 도덕의 견해를 고찰함으로써 그의 사상적 특성을 밝히려”고 하는 논문이다.

이를 위해 II장에서는 정제두의 철학적 관점이 어떻게 형성되고 있는지를 살피고 있다. 논자는 이 장에서 정제두가 말하고 있는 양지가 작용이면서 동시에 본체로서의 성이라는 입장을 밝히고 있다. 이 과정에서 논자는 정제두가 대상인식으로서의 지각의 중요성을 긍정하게 되었고, 나아가 양지를 그러한 지각의 가능근거로서 확장시켜 해석했다고 본다. 도덕본체로서의 의미를 가진 양지이지만, 그것이 대상인식으로서의 지각론적 의미도 가지고 있다는 입장을 제시한 것으로 볼 수 있다.

이와 같은 II장의 내용을 바탕으로 III장에서는 정제두의 지각론이 양지에 근거한 주관주의적 지각론임을 밝히고 있다. 이러한 그의 입장은 박세채의 『왕양명학변』에 대한 반론의 과정에서 나온 것으로 보고 있다. 박세채는 “知的 결국 주관의존적 인식으로서의 지각이지 본체인 리일 수 없으므로, 양지의 확충이 중요한 것이 아니라 계속 객관적 사물의 원리를 탐구하고 지식을 확충해야 한다”는 비판을 하고 있는데, 여기에 대해서 정제두는 “왕양명의 양지 개념을 도덕적인 직관과 사유를 포함하는 모든 지각 작용의 본체로 해석”하는 입장을 제시하고 있다. 이렇게 되면 양지는 모든 지각을 주관하는 본체로서 작용되므로, 모든 인식은 “양지에 근거한 관념론적 주관주의”의 형식을 띠게 된다는 것이 논자의 주장이다.

IV장에는 이러한 논의를 바탕으로 정제두의 철학을 양지의 지각에 따른 윤리학을 규정함으로써, 주자학과 양명학이 합쳐진 새로운 이론체계가 구현되고 있음을 밝힌다. 여기에서 특히 정제두의 예에 대한 관점과 윤리학적 견해는 도덕에 근거를 양지에 두는 점만을 제외한다면 사실상 주자학자들과 큰 차이가 없는 것으로 보고 있다. 이를 통해 논자는 정제두의 철학이 주자학의 禮를 중시하는 측면과 양명학에서 德 중심의 도덕철학을 결합하여 지각과 양지가 종합된 윤리학을 수립하였다고 말한다.

이와 같은 논자의 견해는 정제두의 철학이 가진 기본 성격을 증명하는 또 하나의 중요한 단서라고 생각한다. 정제두가 주자학과 양명학을 결합하여 새로운 ‘하곡학’을 만들었다는 주장은 여러 가지 논거를 통해 제시되고 있지만, 지각론을 가지고 이처럼 세밀하게 논증한 경우는

많지 않으며, 이러한 점에서 논자의 연구는 대단히 중요하다고 평가할 수 있다. 평자 역시 기본적으로 하곡학은 주자학적 기반 위에 양명학적 사유구조가 합쳐진 것으로 이해하고 있으며, 이러한 이유에서 논자의 이 연구는 평자에게도 또 하나의 중요한 단서를 던져 주는 것이다. 따라서 평자 역시 이 논문의 결론에 대해서 기본적으로 동의하지만, 활발한 논의와 좀 더 완성된 논문을 위해 몇 가지 질문을 드리는 것으로 평자의 의무를 다하려고 한다.

1. 우선 전체 큰 틀에 대한 이해의 문제이다. 논자는 “주자학의 철학적 성격은 지각에 관한 이론적 논의로서의 지각론으로 특징 지워질 수 있다”고 말하고, 이에 비해 “양명학은 실천철학과 도덕형이상학의 입장에서 지각론에 대해 비판적인 관점을 유지한다”라고 말한다. 물론 주자학의 지각론에 대한 논자의 이해는 어떠한 관점에서 제시된 것인지, 그리고 양명학과 비교하여 왜 지각론적 성격을 띠는지에 대해서는 충분히 인정할 수 있다. 그러나 이러한 지각론을 ‘실천철학’ 또는 ‘도덕형이상학’과 대비시킬 수 있는 범주가 될 수 있는지는 의문이 든다. 평자는 주자학과 양명학 모두 ‘성인됨’을 목적으로 하는 ‘성리학’이라고 생각한다. 주자학과 양명학의 차이는 ‘성인됨’을 위한 당위와 가능성, 그리고 방법을 설정하는 내부적 차이에 기인하는 것이며, 이것이 심성론과 수양방법의 차이로 드러났던 것이다. 이 말은 주자학과 양명학 모두가 기본적으로 ‘도덕형이상학’ 체계를 지향하고 있음을 의미하는 것이다. 그런데 ‘지각론’과 ‘도덕형이상학’을 대치시켰을 경우, 마치 주자학은 ‘도덕형이상학’이 아닌 것으로 오해될 수 있다. 따라서 여기에 대해서는 충분한 논의가 필요할 것으로 생각된다.

2. 양지와 지각의 윤리학을 제기하면서 논자는 그 논거로 “정제두의 도덕철학은 근본적으로 양지에 근거하지만, 지각론의 관점을 수용함에 따라 외적인 규범이나 예를 궁리하여 지각하려는 성격도 지니고 있다”라고 말한다. 그리고 이 때문에 “정제두의 도덕철학에 예에 대한 객관적 궁리의 인정이라는 윤리학적 특징이 첨가되어야 한다”고 주장한다. 이 말에 따르면 규칙화되고 형식화 된 예와 의의 절목을 배워야 하며(IV장 마지막 부분) 이 부분에서 정제두가 ‘지각론’을 인정했다는 논의를 펴고 있다. 하지만 논자가 이 논의를 주장하기 위해 들고 있는 제시문에 따르면 “예약 형정도 반드시 배운 뒤라야 하는 것이지만, 그 근본은 중화의 덕과 인의의 마음이다”라고 정제두가 말했고, 그 뒤를 이어서 “마음은 절목이 수시로 변하는 것에 대해 마치 자나 컴퍼스의 척도와 같다”라고 말했다.(각주 62번) 이 말에 따르면 정제두가 공부를 강조하는 것은 결국 컴퍼스와 척도의 역할을 하는 마음을 닦아야 한다는 의미이며, 이것을 중심으로 해야 예약과 형정의 배움도 가능하다는 사실을 밝히고 있다. 그러나 논자는 이 제시문을 중심으로 정제두가 “예에 대한 객관적 궁리를 인정”한 것이라고 주장한다. 나아가 이러한 논의를 중심으로 “외적인 규범이나 예”에 대한 궁리를 인정했으며, 여기에서 지각론의 특징을

가진 것으로 정리한다. 물론 정제두가 예에 대한 많은 상소와 답변서들을 썼던 것은 사실이다. 하지만 대부분은 양지의 밝은 인식을 중시했지, 세세한 절목이나 외적인 규범을 공부하라고 말했던 것은 아니다. 따라서 ‘예’만을 중심으로 ‘지각론’의 근거를 삼기 위해서는 좀 더 명확한 논거가 필요하지 않을까 생각된다.

3. 위의 논의를 이어서 나오는 물음이다. 이 물음은 지각론에 대한 지식이 대단히 일천한 평자의 무지에서 나온 것이기는 하지만, 평자는 논문을 읽으면서 논자의 ‘지각론’에 대한 정확한 개념 설정이 필요할 것 같다고 생각했다. 논자는 “주희는 마음이 외부 대상을 인식하는 기능으로서의 지각 작용에 특별한 관심을 두었다”라고 말했는데, 여기에서 지각은 ‘외부적 사물에 대한 일반적 인식’ 정도의 의미로 이해된다. 그런데 IV장으로 가면 ‘객관적인 예의 규범에 대한 궁리’ 역시 지각의 범주로 이해한다. 이것은 흔히 보고 아는 앎의 범주를 넘어서 독서공부에 대한 강조로 주자학에서 제시한 것으로, 옛 성현이 각 상황에서 어떻게 행위했는가를 통해 도덕의 원리를 깨달으려는 앎이다. 그렇다면 지각론의 범주는 독서 공부 영역까지 넓어지며, 우리가 흔히 주자학에서 말하는 대부분의 ‘인식공부’가 지각의 범주에 포함된다. 그런데 논의가 확장되어 가면서 논자는 정제두의 지각론을 설명하면서 “객관적 사물들이 조리로서 당연지척이 마음의 양지에서 발현된다고 주장하는 것은 양지를 도덕적 차원을 포함하는 일반적 지각의 근거이자 본체로서 확장시킨 것에 다름 아니다. 이는 실천적 의에 근거해서 지각론을 비판했던 왕수인과 달리, 객관적 자연법칙이나 규범적 예에 대한 지각을 추구하는 지각론의 입장에 근접한 것이다”라고 말한다. 여기에서 “도덕적 차원을 포함하는 일반적 지각의 근거”라는 말에서 지각론의 범주는 ‘도덕일반’에까지 이르고 있음을 알 수 있다. 그렇다면 이 같은 지각론은 선천적 도덕 ‘인식’ 능력인 양지의 인식과 유사해진다. 따라서 “대상인식으로서의 지각론”이 의미하는 바가 무엇인지 정확한 설명이 필요하며, 이것이 구체적으로 정제두의 철학에서 어떠한 방식으로 드러나는지를 규명하면 좋을 것 같다.

4. 아주 사소한 질문이지만, 1번 물음과 관련되어 논자의 입장을 듣고 싶은 대목이다. 논자는 “역사적으로 정씨 형제와 주희가 이와 같은 마음의주관성에 기초하는 학문의 대체적인 기초를 확립했고, 그것을 넓은 의미의 ‘주자학’이라고 지칭한다면, 양명학을 ‘주자학의 한 분과’라고 말해도 대체적인 이해에 있어 크게 문제될 것은 없다고 본다”라고 말했다. 물론 어떠한 의미에서 이러한 말을 했는지는 이해하며, 평자 역시 수사학적으로 “주자학보다 더 주자학적인 것이 양명학”이라는 말을 즐겨 쓴다. 그러나 평자는 ‘성인됨’을 목적으로 ‘하늘의 법칙을 가지고 인간의 도덕성을 강제’하면서 그것을 ‘심성론적 구조로 환원하여 성인됨의 가능성을 설정’하고, 여기에 따라 구체적 ‘수양론’을 제시하는 학문을 ‘성리학’이라는 개념으로 설정한다. 주자

학과 상산학, 그리고 양명학을 성리학의 하위 범주로 보고 있는 것이다. 그런데 이것을 ‘넓은 의미의 주자학’이라고 했을 경우, 상당한 오해의 여지가 있을 것으로 생각된다. 여기에 대한 논자의 입장을 듣고 싶다.

『漂海錄』의 문화콘텐츠에 대한 연구

안 영 길(성결대)

I. 서론

1. 문화 콘텐츠로서의 『漂海錄』의 가치

고전유산의 현실적 활용방안 중의 하나가 바로 고전을 콘텐츠화 하는 일이다. 물론 고전을 고전 그 자체의 원형적으로 이해할 필요도 있다. 그러나 문화란 시대마다 지향하는 특성과 분출 양상이 다른 점을 고려한다면, 이 시대의 지배적 흐름은 콘텐츠를 통해 표현하기 때문에 이에 적합한 형태로 고전도 변형할 수 있는 당위성을 갖는다. 그리하여 이 고전의 전달의 방법도 다양한데 우선 고전을 원전에 충실하여 그대로 전달하는 방법도 있고, 새롭게 재창작하여 신고전을 만드는 경우도 있다. 그런데 정작 대중은 원형의 고전보다는 창작된 고전을 더 즐기는 경향이 있다. 그것은 아마 고전일지라도 그 시대의 문제를 함께 안고 당대의 친숙한 표출방식으로 전달될 때 더욱 설득력을 얻는 것으로 본다.

최근 우리 사회는 초고속 통신망을 기반으로 한 정보통신 인프라 구축, 디지털 기술의 발전에 의한 디지털 컨버전스화, 유무형의 풍부한 문화유산 및 정책의지에 기반하여 이른바 문화 콘텐츠 시대에 도달했다. 그리하여 이런 문화콘텐츠의 특성이 문화콘텐츠 산업으로 연계될 때 One Source-Multi Use · High-Risk, High-Return적 성격을 지닌 다매체 시대의 기회가 열려 있는 새로운 경향의 산업, ‘유행’과 ‘이슈’를 만들고 가치를 확대 재생산하여 고부가가치를 창출한다.¹⁾

이런 시대성을 반영하여 우리 사회에서 <해신>, <서동요>, <왕의 남자>, <어우동>, <개벽>, <허준>, <임거정>, <장길산>, <주몽>, <연개소문>, <이순신>, <허준>, <장희빈>, <황진이> 등이 각종 사극이나 영상매체를 통해 대중화 되었다. 이들은 현대적

1) 이찬욱, 『시조문학 텍스트의 문화콘텐츠 연구』, 『우리문학연구』 21집, (우리문학회 2007), 173-174참조

구미에 맞게 그 원형의 고전을 각색하여 좀 더 친숙해지고 쉽게 전달됨으로써 많은 사랑을 받았다. 물론 원작 훼손에 대한 우려도 있겠지만 시대가 지향하는 가치에 부응하여 탄력적인 변화를 추구하였기에 고전을 더욱 생동감 있고 하고 감칠맛을 나게 하였다. 하지만 이런 많은 콘텐츠개발에도 불구하고 내면에 보다 깊이 있는 사상과 철학까지 담고 있는 문화콘텐츠 개발이 필요하며, 이를 통해 세계적인 지식정보 경쟁에서 살아남을 수 있는 문화콘텐츠를 지속적으로 만들어 내야 한다. 현재 우리 문화콘텐츠 산업은 세계적 수준의 디지털 기술과 정보통신망, 숙련된 제작인력을 갖추고 있어 성장 잠재력이 풍부하지만 상대적으로 창의적 기획 환경은 취약하다.²⁾

그러나 우리 콘텐츠의 방향은 지나치게 대중을 향해 달려가고 있다. 물론 문화라는 속성이 대중의 공감에서 출발하는 것이지만 그 근원적인 힘은 창조성에 있다. 그럼에도 우리의 콘텐츠는 대중에 영합하여 상업성을 추구한 결과 이류와 짝퉁이 난무하고 일찍 진부하여 단명하였다. 어렵게 열었던 한류가 너무 일찍 쇠퇴한 것도 이런 실험적이고 새로운 것에 대한 창조성이 약하기 때문이다. 그리하여 설령 그것이 세칭 대박을 내지 않았다고 하더라도 최소한의 손익분기점을 맞출 수 있다면 새로운 패러다임에 대한 과감한 도전이 지속될 때 문화콘텐츠의 미래는 밝다고 본다.

이런 맥락에서 崔溥(1454~1504)가 쓴 『漂海錄』은 한 조선 문인의 입체적인 생존체험기로서 중국 남방의 이국적인 정취와 험난한 여정을 생생하게 담고 있다. 특히 43인이 동행한 과정에서 갖은 난관에 봉착하고 경우에 따라서는 갈등과 충돌 및 화해 등 실로 한 편의 드라마로서의 극적 요소를 충분히 갖추고 있다. 또한 1400년대 중국 남방의 모습을 살필 수 있는 훌륭한 사료이며 오늘날 갈수록 긴밀한 관계에 있는 한중 문화교류에도 좋은 역할을 할 수 있을 것이다.

이처럼 『漂海錄』이 문화콘텐츠로서 갖는 매력을 압축하면 다음과 같다. 첫째, 1400년대의 중국 남방 지방의 모습을 조선인에 의해 면밀하게 관찰되었다는 점이다. 마치 하멜의 표류기처럼 최부를 통해 전개된 중국의 이국적 정취와 내용 전개는 매력적인 콘텐츠 소재로 충분하다. 둘째, 43인의 기행록은 태풍이라는 우발적 사고로 비롯되어 매우 모험적이고 흥미진진하며 특히 최부를 주인공으로 설정했을 때에도 주인공으로서의 의연함이나 대처능력 및 시련 극복 등은 극을 끌어가는 데 전혀 손색이 없다. 셋째, 귀납적 사실을 통해 조선 문인의 가치관과 조선과 명 나라와의 국가적 관계를 파악할 수 있을 뿐만 아니라 과거의 섬세한 삶의 문양을 살피는 즐거움도 함께 할 수 있다. 그리하여 이런 신념을 토대로 『漂海錄』을 영상매체의 전단계인 콘텐츠고 만들었다.³⁾ 그리고 다시금 『漂海錄』을 콘텐츠화 한 것을 객관적으로 재검토함으로

2) 朴哲旻, 「전쟁 문화원형 콘텐츠의 개발현황과 전망」, 『동아세이문학에 나타난 전쟁체험 상상』, (우리문화회 창립30주년 기념 국제학술대회지 2004년 11월). 268-269쪽.

3) 안영길, 『문화 콘텐츠로서의 고전읽기』, (아세이문화사 2006).

써 그 완성도를 높이는 것을 본고의 목적으로 한다. 이런 고찰을 통해 고전의 문화콘텐츠에 기여할 수 있다고 믿는다. 그러나 이것은 어디까지나 스스로 『漂海錄』를 콘텐츠로 만든 후 이것을 다시금 면밀하게 살펴보려는 시론이다. 때문에 콘텐츠로서 갖추어야 할 좀 더 충분한 조건을 갖추지 못한 한계를 안고 있으며 이것이 또 이 논문이 풀어야 할 과제이기도 하다.

2. 기존 연구사 검토

최부를 포함한 43인의 기적적인 생환은 성종의 명으로 8일간 그간의 행적을 기록케 한다. 그만큼 당대의 성종에서부터 후대 양반에 이르기까지 중국의 문물에 대해 관심이 많았던 것을 입증한다.⁴⁾ 특히, 163일간의 체험을 통해 전개된 중국 남방에 대한 사실적인 묘사와 설명은 1400년대 중국을 이해하는 훌륭한 사료가 된다. 더욱이 문화 자료와 기행문으로서의 가치는, 오늘날 韓中間의 역사와 문화를 이해하는 데도 좋은 콘텐츠로 활용할 수 있다.

이 때문에 일본에서는 清田君鑑(1721-1785)에 의해 <<唐土行程記>>라는 제목으로 1769년에 출간되었고, 후에 <<통속표해록>>이란 제목으로 印刷되기도 하였다.⁵⁾ 훗날 이를 토대로 1965년 일본에서 공부한 John Meskill이 『漂海錄』을 영역하고 주석을 붙여서 <<錦南漂海錄 譯註>>란 제목으로 세상에 알렸다.⁶⁾ 또 중국과의 활발한 교류 속에 葛振家가 簡字體로 点注한 <<표해록 중국 기행>>이 간행되었고, 최부를 格物致知誠意正心을 실천한 전형적인 선비의 모습으로 설명하였다.⁷⁾ 또 표해록은 明代의 해안방비, 문물, 민속, 地誌, 언어 등을 알 수 있는 고서로 높이 평가했다.

이런 관심은 이재호와 최기홍에 의해 완역되었고,⁸⁾ 장덕순, 최래옥 등에 의해 문학적으로

4) 中宗實錄 6년 3월 14일 參贊官 李世가 進言한 것을 보면 다음과 같다. “최부의 표해록은 조선의 금릉에서 중국 황제의 도읍에 이르기까지 산천과 풍토 습속을 기록하지 않은 것이 없습니다. 우리나라 사람들이 비록 중국을 보지 못했지만 중원을 볼 수 있는 것은 이 때문에 알 수 있습니다. 청컨대 간행하여 전파하소서.” (崔溥漂海錄 自金陵至帝都 山川風土風習無不備記 吾東邦人 雖不目者見中原 因此可知 請竝開刊傳播) 이외에도 『成宗實錄』 成宗 23年 正月 乙酉條, 『稗官雜記』 二 『국역대동야승』 I 민족문화추진위원회, 1985, 437-474쪽. 『海東野言』 二 國역대동야승 II, 민족문화추진위원회, 1985, 362쪽. 『海東雜錄』 一, 『국역대동야승』 V 민족문화추진위원회, 1985, 80-86쪽. 『諛文瑣錄』, 『국역대동야승』 I 민족문화추진위원회, 1985, 397-398쪽 등에 『漂海錄』에 관한 내용이 산견되어 나타난다.

5) 清田君鑑, <<唐土行程記>>, 日本版, 1769.

6) John Meskill, <Ch'oe Pu's Diary A record of drifting across the sea> (The university of Arezon press, Tucson, 1965).

7) 葛振家 点注, <<漂海錄>> (北京 社會科學文獻出版社 1992), 15쪽. “以格物致(知)誠(意)正(心) 爲學的崔氏 時時處處 力行踐履儒家的生活準則 從崔氏其人 看儒家思想 對朝鮮的影響 更有體感.”

8) 이재호, 『國譯 燕行錄 選集 I』, (민족문화추진회 1976) 최기홍, 『錦南先生 漂海錄』, (교양사 1979).

높이 평가되었고,⁹⁾ 윤치부의 해양문학연구에 큰 축으로 소개되기도 했다.¹⁰⁾ 아울러 뛰어난 기행문학으로 표해록을 연구한 논문도 발표되었으며¹¹⁾ 또 문학보다는 명대의 생활상과 제도 등을 중심으로 살핀 논문도 나왔다.¹²⁾ 이런 기존 연구는 그 만큼 『漂海錄』의 학술적 가치를 높이 평가하여 다양한 관점에서 논의하였던 것이다.

이제 이런 성과를 토대로 이 시대의 대중들이 향유하는 영상문화의 전단계인 콘텐츠로서의 『漂海錄』를 새롭게 탄생시켰다.¹³⁾ 물론 아직 만족할 만큼의 수준은 아니지만 이를 더욱 치열하게 다듬어 적절한 시점에 영상으로 상정하고자 한다. 그리하여 최부의 생활을 통해 의연한 조선 문인의 기상을 소개하고 중국과의 오랜 돈독한 교류의 情도 공유하고자 한다. 즉 문화 콘텐츠로 세상에 나아가 그들과 함께 그 비장한 정감과 애련한 사연을 소개한다. 나아가 생활자의 필치로 통해 소개된 중국의 모습을 살펴보고 조선 문인의 강개한 기상도 되새겨 본다. 그리하여 韓中間의 우호와 문화교류에 기여하고자 한다.

II. 최부의 생애 및 표해록의 내용 구조분석

1. 최부의 생애

최부는 진사 諱 澤의 아들로 태어났다.(단종 2년 1454) 자는 淵淵, 호는 錦南이며 羅州 사람이다. 김종직의 문인으로 23세에 진사에 급제하고, 성균관에서 文名을 떨쳤으며 親試文科에 乙科로 급제하였다. 校書館에서 著作, 博士, 軍資監 主簿 등을 지냈고 서거정과 『동국통감』을 편찬할 만큼 학식이 뛰어났다. 文科 重試에 亞元으로 급제하여 사헌부 감찰, 홍문관 副修撰 및 首撰을 거쳐 34세 때 副校理가 되었다.(1487) 이런 그의 행적에서 그가 학식이 높고 실력 있는 관료임을 알 수 있다. 副校理로 임명되었던 그해 9월 推刷敝差官이 되어 제주로 갔다. 당시 죄인 중에 제주로 도피한 자가 많았으므로 이를 찾아 본토로 환송하는 책무였다. 11월 12일(음력) 제주에

9) 장덕순, 「해양문학의 백미 “漂海錄”」, 『여행과 체험의 문학-국토기행』, (민족문화문고간행회 1987), 124-149쪽. 최래옥, 「漂海錄 연구」, 『비교민속학 10집』, (비교민속학회 1993).

10) 윤치부, 「한국해양문학연구-표해록 작품을 중심으로」, (건국대 박사학위논문 1992).

11) 최주현, 「최부의 <<錦南漂海錄>> 연구」, (한양대학교육대학원 석사논문 1994).

12) 김제선, 「최부 ‘漂海錄’與明代弘治年間之杭州地區景觀」, 『국제학술회의논문집』, (中國 西岸大學 1994).
_____, 「최부 ‘漂海錄’與明代弘治年間中國南北水陸交通及衛所之考察」, 『국제학술회의논문집』, (中國 西岸大學 1994).

_____, 「남북인문사회생활」, 『국제학술회의논문집』, (中國 西岸大學 1994).

13) 안영길, 『문화 콘텐츠로서의 고전읽기』, (아세아문화사 2006).

부임하여 2개월 근무하던 중 35세(1488) 때 윤정월 3일 부친의訃音を 듣고 악천후를 무릅쓰고 제주에서 나주로 떠났다. 이때 함께 수행한 43인이 태풍을 만나 14일 동안 동지나해를 표류하다가 해적에게 물건을 강탈당하고 생사를 넘나들며 명나라의 台州府 臨海縣(지금 중국의 절강성)에 도착한다.

처음에는 왜구로 오인을 받아 죽을 고비를 맞았으나 밤에 도망쳐서 살아났다. 나중에 비로소 조선의 관원임이 밝혀졌다. 그리하여 지금의 항주에서 경향운하를 통해 북경에까지 가게 되었다. 이런 과정에 중국 강남지방과 산천을 세세하게 보게 된 독특한 기행을 한 조선인이 되었다. 더욱이 북경에서 황제를 알현하고 그해 6월에 남대문 청과역으로 환국하였다.

이런 기행에 대한 경탄과 중국에 대한 관심으로 당대 성종의 명으로 6월 14일부터 8일간 그간의 행적을 소상하게 기록하여 왕에게 바친 기행 보고서가 바로 『漂海錄』이다.

그 뒤 고향으로 달려가 여막을 지키다가 다시 모친상을 당하여 3년상을 보냈다. 다시 持平을 거쳐 副應教 및 藝文館 應教가 되었으며 연산군 때는 기행 과정에 중국에서 배웠던 수차의 제도를 漑灌에 응용하여 보급하기도 했다. 1497년(연산군 3년) 聖節使의 質正官으로 명나라를 다녀오기도 하였다.

그러나 그 뒤 연산의 虐政을 極諫하고 공경대신을 비판하여 무오사화 때 단천에 유배되었고, 6년 뒤 갑자사화 때 51세(1504)에 참형을 당했다. 그러나 곧 중종 즉위(1505년)와 함께 伸冤되어 承政院都承旨로 추증되었다. 실로 한 개인의 강개한 삶을 통해 조선 선비의 의연한 기상과 해박한 지식을 읽어 낼 수 있고, 『漂海錄』으로 인해 생존을 위한 처절한 투쟁과 인고의 정신을 배울 수 있으며 明代 남방의 생생한 삶의 현장을 감동으로 맞을 수 있었다. 그리하여 이 『漂海錄』의 내용을 쉽고 상품성 있는 콘텐츠로 개발하기 위해 먼저 『漂海錄』의 일정과 내용을 검토한다.

2. 표해록의 내용 구조 분석

표해록은 내용상 ‘출범-표류-표착-육로이동-귀환-후기’로 구성되었다. 그 내용을 세분화시키면 다음과 같다.

출범 : 출발일시, 출발지, 일행, 발선동기, 선박

표류 : 표류일시, 첫 표류지역, 표류과정, 갈등과 해소

표착 : 표착일시 및 표착지역, 고난

육로이동 : 각지역, 사건, 견문, 감상

귀환 : 귀환일시, 귀환지점, 소회

후기 : 수리, 산천, 제방 및 물관리 문제, 토산품, 집, 복식, 인심, 풍속

위와 같이 매우 사실적인 기행구조로 되어 있다.

1) 세부내용

- 출범 (1) 때 : 성종 19년(1488) 윤정월 3일
(2) 출발지 : 濟州牧 別刀浦
(3) 목적지 : 羅州
(4) 일행 : 최부 포함 43명
(5) 동기 : 부친의 訃告를 받음
(6) 선박 : 水精寺의 승려 智慈의 선박

- 표류 (1) 표류일시 : 윤 1월 3일 저녁
(2) 표류지 : 草蘭島 근해
(3) 표류과정
<1> 4일-11일 바다에서 표류
<2> 12일 寧波府 경계에서 도적을 만남
<3> 13-15일 다시 바다에서 표류

- 표착 (1) 표착일시 : 16일
(2) 표착지역 : 大唐國 台州府 臨海縣界의 牛頭外洋

- 육로이동 (1) 17일 육지에 상륙
(2) 18일 千戶 許淸을 노상에서 만남
(3) 19-22일 桃渚所에 도착
(4) 23-24일 桃渚所를 출발 健跳所에 도착
(5) 25-29일 越溪巡檢司, 西店驛, 連山驛, 寧波府를 통과
(6) 2월 1일 - 4일 慈溪縣, 餘姚縣, 上虞縣을 지나 紹興部에 도착
(7) 5일 西興驛에 도착. 會稽郡에서 王羲之의 蘭亭修楔處 등의 유적을 관람
(8) 6-12일 杭州에 도착 『皇華集』에 대해 문답, 吳山의 吳子胥墓 등의 유적을 관람
(9) 13-30일 杭州를 떠나 崇德殿, 嘉興府, 吳江縣, 蘇州府, 姑蘇驛, 常州府, 呂城驛, 鎮江府, 楊子江, 廣陵驛, 楊州府, 孟城驛, 高郵州, 淮陰驛, 부근의 韓信이 惡少年에게 受辱했던 胯下橋, 桃源驛의 劉備, 關羽, 張飛가 結義했던 三結義廟 등의 유적 관람
(10) 3월 1-25일 邳州, 房村驛, 徐州, 劉城鎮, 沛縣, 兌州府, 魯橋驛, 濟寧州, 開河驛, 東平

州, 東昌府, 淸陽驛, 臨淸縣, 武城縣, 恩縣, 德州, 良店驛, 東光縣, 滄州, 興濟縣, 靜海縣, 天津危를 지나 河西驛에 도착. 徐州의 楚霸王 項羽의 도읍지 및 沛縣의 漢高祖 劉邦의故里, 兌州府의 孔子가 탄생한 尼丘山 등을 관람.

- (11) 26-29일 蕭家林里 潮縣을 지나 北京의 玉河館에 도착 兵部에 감.
- (12) 4월 1-17일 玉河館에 머물음.
- (13) 18-20일 禮部에 나아가 皇帝를 謁見.
- (14) 21-23일 玉河館에 머물음.

귀환 (1) 일시 : 4월 24일

(2) 장소 : 北京 會同館

(3) 경로과정

<1> 24-27일 會同館에서 發程하여 白河, 公樂驛을 지나 漁陽驛에 이르러 謝恩使臣을 만남.

<2> 28-30일 陽樊驛, 玉田縣, 豐潤縣을 지나 義豐驛에 도착

<3> 5월 1-19일 灤州, 永平府城, 灤河驛, 撫寧衛, 榆關驛, 石河, 山海關, 前屯衛, 東關驛, 曹莊驛城, 寧遠衛, 五里河, 凌河驛, 十三山驛, 閭陽驛을 지나 廣寧驛에 도착 聖節使臣을 만나고 머물음.

<4> 20-5월 3일 盤山驛, 沙嶺驛, 在城驛, 遼陽驛, 連山河, 分水嶺, 斜哨大嶺을 지나 鳳凰山에 도착.

<5> 4일 鴨綠江을 건너 義州城에 도착.

후기 : 견문

- (1) 里數
- (2) 山川
- (3) 堤防, 水門制度
- (4) 土產
- (5) 第宅
- (6) 服飾
- (7) 人心과 風俗

개략

기간 : 성종 (19년) 1488년 1월 3일 - 5월 4일

- (1) 바다표류 1월 3일 - 16일 (13일)
- (2) 해외노정 1월 16일 - 5월 4일 (109일)
- (3) 주요노정 : 濟州- 草蘭島- 牛頭外洋- 寧波府- 紹興府- 杭州- 嘉興府- 蘇州府- 常州府- 鎮江府- 楊州府- 淮安府- 徐州- 東平州- 德州- 滄州- 北京- 公樂驛- 玉田縣- 山海關- 東關驛- 閻陽驛- 遼陽驛- 鳳凰山- 鴨綠江- 義州城- 靑坡驛¹⁴⁾

이 일정과 내용을 검토한 결과 출범 - 표류 - 표착 - 육로이동 - 귀환 등으로 짜여져 있다.

Ⅲ. 문화콘텐츠로서의 구성

1. 시놉시스

더운 여름날 노인들이 다 헤어진 묘를 찾아간다. 불품없는 최부의 묘지에서 노인들은 옛날을 회상한다. 곧 이어 과거로 돌아가 영상이 펼쳐진다.

감감한 밤 난파선 위에서 몇 명의 사내가 최부를 암살하려 한다. 폐부를 찌르는 날카로운 칼을 다행하게도 최부는 피해갔다. 뛰어난 무술 덕분에 암살을 모면할 수 있었지만 몸을 많이 다친다. 뒤늦게 안의의 추격으로 목숨을 건졌지만 암살자를 잡지는 못한다. 다음날 난파선 위에서 선원들을 대상으로 안의가 연설을 펼친다. 그러나 암살자를 밝혀내지는 못한다. 제주를 떠나 나주로 가던 배는 풍랑을 맞아 난파선이 되었고, 곳은 날씨에도 무리하게 출항한 것 때문에 최부는 선원들에게 비난을 받는다. 10여일을 표류하는 과정에서 식량과 식수의 부족으로 많은 충돌이 발생한다. 여기에서 갈증과 절망 속에서 그려지는 인간군의 다양한 양상이 그려진다. 그런 난파 과정에서 요행히 중국의 상하이 부근에서 도착하다가 중국 도적들의 습격을 받아 다시 어려움을 겪는다. 간신히 중국 해변가에 안착했지만 곧 도적들의 술수에 빠져 구리 광산에 팔려 간다. 이 광산에서 절망적인 생활을 하던 중에 미모의 화연남자가 잡혀 온다. 두목이 화연을 겁탈하려는 위기를 최부가 구해준다. 이를 계기로 최부와 화연은 가까운 사이가 된다. 그 후 화연의 소재를 파악한 화연의 오빠 화룡이 군인들을 데리고 와서 모두를 구출한다. 그리고 최부 일행은 조선 사람이라는 것이 밝혀지고 최부의 고매한 학식에 후대를 한다. 조선의 관리를 보고 싶어하는 황제의 명에 따라 최부 일행은 경향운하의 길을 이용하여 북경을 향한다. 그 과정에서 중국 남방의 많은 문물들을 접하고 시문을 남긴다. 한편 화연과 이별하고

14) 윤치부, 『한국해양문화연구-표해록 작품을 중심으로』, (건국대 박사학위논문 1992) 57-59쪽.

북경을 가던 중 무협의 고수인 홍랑을 만나 두어 차례의 위기와 만나고 그녀의 도움을 받는다. 홍랑은 최부의 의협심과 사내다움에 무척 매력을 느끼며 연정을 느낀다. 이때 중국 곳곳의 아름다운 풍광이 영상에 등장한다. 이 과정에서 홍랑과의 사랑이 펼쳐진다. 그러나 이런 여정에서 최부를 암살하려는 사건이 지속적으로 발생한다. 즉, 제주도에 숨어살던 최수 달포는 신분을 위장하여 승선했다. 궁극적으로 최부를 없애고 중국에 남고자 한다. 이런 음모를 모르는 가운데 끊임없는 위협이 일어나고 그 순간을 권산과 안의가 막아준다. 결국 일행은 지나간 여정 끝에 북경에 도착하였고, 최부는 황제를 알현하고 중국 남방과 조선에 관해 많은 대화를 나눈다. 조선으로 오기 전 달포와 최부의 최후의 결투를 펼친다. 그때 난파선에서 자신을 죽이려 했던 사실과 수많은 암살사건이 모두 달포 일행의 짓임을 알게 된다. 그러나 달포가 억울하게 누명을 쓰고 몰락한 양반의 후예임을 알고 그가 조선에 돌아가면 압송되어 죽음을 당할 것을 우려하여 최부가 그를 중국으로 떠나게 한다.

한편 홍랑과의 애정을 고뇌하며 결국 그녀를 중국에 남기고 압록강을 거쳐 한양 청파역에 도착한다. 이후 왕명으로 『표해록』을 지어 바친다.

다시 영화는 첫 장면으로 이어진다. 노인들의 회고적인 모습이 그간의 영상과 디졸브로 이어진다. 비장미를 연출한다.

2. 등장인물설정

극은 결국 등장인물이 끌고 간다. 따라서 인물 설정이 매우 중요하다. 인물은 내용을 주도할 뿐만 아니라 시청자에게 관심을 주목받기도 하고 경우에 따라서는 비판적 대상이 될 수도 있기 때문이다. 그런데 극중 평범한 인물은 대체로 크게 주목받지 못한다. 이 때문에 극중 인물은 크게 두 가지 유형으로 설정하려 한다. 첫째, 매우 통속적 삶을 보여주는 인물이 필요하다. 지극히 통속적이고 원초적이며 세속적 욕망을 거침없이 구현할 인물이 등장해야 한다. 여기에서는 ‘권산’을 중심으로 통속성을 보여주었다. 둘째, 극에서는 매우 이상적인 가치나 신비감을 주는 인물이 필요하다. 바로 주인공인 ‘최부’가 그 역할을 맡는다. 동시에 그와 사랑으로 맺는 비련의 이름을 겪는 여인으로 ‘홍랑’을 설정했다. 전체적으로 주요인물만 살펴보면 다음과 같다.

<홍랑>

명망 있는 집안의 딸로 아름다운 외향을 가진 남자이다. 주로 남장을 하고 다니며 그러한 차림새가 말해주듯 매우 씩씩하며 적극적이다. 어렸을 때부터 무관인 아버지(사우)에게 무술을 배워 칼을 잘 다루며 불의를 보면 참지 못한다. 그리고 의술을 배워 위기 상황을 극복한다. 먼 길을 떠나고 있는 최부 일행에게 호감을 가지고 적극적으로 도와주는 인물이다. 나중에

최부를 사모하여 연정을 나눈다.

<안의>

부친은 관찰사로 지내다가 역모에 휩쓸려 낙향하게 된다. 부친이 억울함에 원인을 모르는 병에 시달리게 되었고, 모친마저 병이 들어 앓게 된다. 때문에 안의는 관료생활에 회의를 품고 과거 공부를 그만두게 되며, 부친과 모친을 낫게 할 방도를 구하다가 의학 공부를 하게 된다.

부모를 살리기 위해 애써 보았으나, 방법을 얻지 못하고 결국 부모는 돌아가시고 만다. 정계에 대한 원망과 사람들에 대한 분노에 얽매어 한동안 심한 좌절 속에 그는, 사람과 인연을 끊고 싶어 떠나게 되는데 그가 가서 닿은 곳이 탐라였다. 그곳 마을 사람들의 배타적인 모습도 곧 안의의 사람됨이 인간적이고 후덕하여 그를 마을 사람으로 받아들인다.

그러던 중 이 년이 흘러 최부라는 인물이 그곳에 도착하게 되었고, 마을 사람들과 함께 있던 중 갑작스레 최부의 지명으로 같은 배에 행선하게 되었다.

안의는 몰락한 가정사 때문에 한때 실의에 빠졌으나 벼사람들을 만나 그 성격도 매우 능동적으로 바뀌어 간다. 그는 위기 상황에서 판단력이 뛰어나고 직감력이 좋은 사람이다. 갈수록 최부의 신임을 얻게 되나, 안의는 그 어떠한 일에도 욕심을 내지 않는다. 안의는 최부 뿐만 아니라, 일행들의 안전에 대한 책임을 지게 되고, 신분에 대해서도 차별을 갖지 않고 훌륭한 인품을 지녔다. 최부의 고집스런 성격도 안의의 사람들을 대하고 사랑하는 모습을 통해서 서서히 바뀌게도 된다. 나중에는 최부와 일행의 안전뿐만 아니라, 모두의 최고 조언자가 된다.

<최부>

최부는 조선 성종 때 추쇄경차관으로 제주도에서 중죄를 짓고 숨어있는 죄인들을 색출하여 본토 조정으로 압송하는 직책을 맡았다. 그는 서거정과 『동국통감』을 편찬할 만큼 학식이 뛰어났다. 또한 무예에도 출중하여 표류 중 해적들과 산적들을 만났을 때에도 의연하게 대처한다. 표류하는 가운데 많은 사람들이 죽음에 대한 공포와 갈증으로 무질서의 상태를 바로 잡는다. 그는 침착함으로 많은 사람이 자신의 생각을 반대하지 않고 따르게 하는 리더십도 보여준다.

그리고 최부는 강직한 전형적인 선비의 모습을 보이고 중국에서 화연과 홍량을 만나 연정을 가진다.

이 콘텐츠에서 강제한 조선 선비의 의기와 고매한 기풍을 찾아 볼 수 있도록 설정했다. 실제 그의 강직한 기질로 인해 연산군 때에 사형을 당했다.

<화연>

명문가의 여식으로 출중한 미모에 온화한 성품이 특징이다. 말이 적고 사색적이다. 우연히

꽃구경을 나왔다가 도적 무리에게 잡혀 수난을 당한다. 최부의 도움으로 위기를 모면하고 그 일로 최부와 가까운 사이가 된다. 최부와의 사랑이 이어지지 않을 것을 알지만 쉽게 마음을 저버리지 못하고 후에 흠모하는 마음이 심해져 열병에 걸리기도 한다. 학식이 풍부하며 귀품 있게 웃는 모습이 매력적이다. 여성스러운 성격에 꽃을 좋아하며 시서에 능하다. 요리를 즐겨 하며 음악을 즐긴다. 가족 중에 화룡이라는 오라버니가 있으며, 화룡의 도움으로 광산에서 벗어날 수 있었다.

<권산>

권산은 하층민으로, 최부를 수행하는 아전이다. 극의 시작에서부터 끝까지 최부와 함께 하며, 맡은 바 책임을 다하는 인물이다. 직분은 포졸로, 자신에 대한 임부는 수행을 잘 하지만 그 이외의 행동에서 무식한 면을 보인다. 성격은 남자답고, 자존심이 강하며, 의협심이 있다. 최부에 대한 충성심이 높고, 무식한 말이나 행동으로 웃음을 유도하는 익살스러운 인물이다.

<고벽>

험난한 여정에 몸이 지친 최부에게 나라의 상황과 소식들을 전해주며 앞으로 어떻게 대처하며 대비해 나가야 하는지 방안을 마련해주고 제공해주는 인물이다. 또한 세세한 소식들을 최부에게 전해주며 최부와 일행들 모두 무사하게 환국할 수 있도록 도와주는 인물이다. 이 때문에 최부가 매우 고마워하며 그 은혜를 잊지 못한다.

<거이산>

1399년 태어났다. 제주도 출생으로 무관이다. 최부를 따라나섰다가 어려움을 당하나 언제나 긍정적인 성격으로 위기를 극복하는 데 일조한다. 제주에서 의협심이 강하고 무예가 뛰어난 자로 정평이 났다. 언제나 유쾌하고 주의 사람들에게 웃음을 주는 자며 때로는 권산과 같이 최부의 행동대장으로서의 면모를 보이기도 한다.

<달포>

몰락한 양반의 후예로 제주도에 피신해 있다. 최부에게 발각되기 전에 위장해서 물으로 가려 한다. 최부를 죽이고 다시 도피생활을 하려 하지만 잘 되지 않는다. 결국 중국에 정착하기로 마음먹고 무리를 모아 은밀한 준비를 하지만 매번 실패한다. 압록강을 건너기 전 최부와 최후 일전에서 죽음을 맞았으나 최부가 그를 풀어 준다. 이후 중국으로 멀리 떠난다. 최부를 괴롭히는 반동인물로 설정되었다.

3. 단계별 구성

일반적으로 고전 작품을 문화콘텐츠로 만들 때에는 브레인스토밍을 통해 자신이 생각하는 주제의 컨셉을 작성한다. 나아가 시놉시스를 짜서 여러 사람들에게 스토리텔링을 시연하여 좀 더 섬세한 감정처리와 내용의 완결성을 높인다. 일반적으로 스토리텔링은 ‘이야기하기’라는 상호작용성이 강화되고, 네트워크성이나 복합성(통합성) 등 매체환경을 적극 반영한다. 이와 같이 스토리텔링은 디지털 문화환경이라는 매체환경의 특성을 적극 반영하며, 기존 서사론의 스토리 중심에서 탈피하여 말하기(tell)와 상호작용성(ing)을 중심으로 한 향유를 강조한다.¹⁵⁾ 이런 점을 고려하여 충분히 말하기(tell)를 시연하여 대사를 썼다. 하지만 이것도 현장성을 살리고 분위기를 이끌어 가는 데는 효과적이었지만 전체 극의 내용적 배분이나 주제 배열을 놓치는 문제점을 갖고 있다. 그렇더라도 이 스토리텔링을 하지 않고는 콘텐츠를 쓸 수 없다. 왜냐하면 이 스토리텔링이 다양한 매체를 만나 그 매체의 특성에 따라 새롭게 변신을 꾀하기 때문이다. 이를테면 영화와 결합할 때는 들려주는 이야기가 보여주는 이야기와 함께 전개되어 보여주는 것에 역점을 두어야 한다. 또 애니메이션을 만나면 과장된 동선 표현과 오락적 목적성으로 인해 이야기는 강약의 기복을 보이면서 제한된 혹은 의도된 주제 내에서 일정부분 통제된다. 또 TV 드라마와 만나면 드라마의 특성상 통속성 및 유행성, 대중성으로 인해 이야기는 패턴화되고 드라마틱하게 극단화된다.¹⁶⁾ 그리하여 이 콘텐츠 역시 영화 패턴에 맞추어 만든 것이다. 따라서 다른 형태의 스토리텔링과는 다른 것이다. 이 논문은 바로 이런 영화 패턴에서 그 완성도를 검토한 것이다.

앞의 자료를 검토하면 표류하다가 도적을 만나 생명의 위협을 당하고 또 왜구로 오인 받아 어려움을 겪는다. 그러나 조선의 관원임이 밝혀지고 그의 뛰어난 학식을 인정받은 이후는 대체로 평탄한 여정 속에 건문으로 전개된다. 다만 그의 학문적 호기심에 기인하여 생소한 이국에서도 역사적인 곳을 방문하여 건문을 넓힌다. 여정의 후미에는 황제를 알현하는 영광을 얻기도 한다.

이런 과정에서 그의 예리한 관찰력과 섬세한 감성은 건문을 아름답고 실감나게 그려내었다. 하지만 콘텐츠로 개발할 경우 극적 즐거움을 더해 주는 반전이나 갈등, 위기, 해학 등이 부족하다. 따라서 이런 요소를 가미하고 오늘날 대중문화로 각광받는 Cool한 요소나 패러디를 더하여 재구성하고자 한다. 또 내용의 전달보다는 곳곳의 해프닝을 두어 보는 재미를 더하려 한다. 20C에 들어서 즉흥극적 요소를 강조하는 ‘해프닝’을 비롯한 다양한 현대극 실험은 희곡에서 공연으로 옮기려는 시도에서 비롯한다. 그리하여 현대 연극의 다양한 변화 과정 속에서 지나치

15) 박기수, 『<<삼국유사>>설화의 문화콘텐츠 스토리텔링 전환 전략』, 『2007 만해축전』, 343쪽.

16) 조은하 · 이대범, 『스토리텔링』, (북스힐 2006), 124쪽 참조.

게 문학 편중적인 입장은 퇴조하고¹⁷⁾ 곳곳에 해프닝을 묻어 순간의 재미를 더하였다. 그리하여 이를 감안하여 다음과 같은 구성으로 전개한다. 그리고 여기서 노정을 좀 더 세분화 시켜 노정 1, 2로 나눈다. 왜냐하면 기간이 가장 길고 실제 기행의 내용이 담겨 있기 때문이다. 그래서 이런 점을 감안하여 내용상의 5단계 전개보다는 2단계를 더 첨가하여 7단계로 만든 것이 전달 면에서 효과적으로 판단되었다. 그리하여 그 단계별 중심 화제를 개략하여 소개한다.

1단계 : 극의 시작단계로 시청자의 이목을 집중시킬 필요가 있다. 일반적으로 폭력이나 섹스 신, 또는 환타지아를 연출하여 시청자의 이목을 집중시키지만 이것은 실제적 역사물임을 고려하여 준엄한 분위기와 처연하고 신비감을 주는 음악으로 첫 문을 연다. 막쇠를 비롯한 생존자가 무덤 앞에서 회고하는 장면을 연출시켰다. 그리하여 사건 전개의 준엄한 분위기를 연출하고 시청자들의 관심을 유도하는 설정을 두었다. 이때에 제작진과 출연진을 소개한다.

2단계 : 곳은 날씨로 출항을 두고 갈등을 빚는다. 출항 후 얼마 되지 않아 태풍을 만나 배가 풍비박산이 된다. 끝없는 표류 그리고 그 가운데 갈등과 충돌을 담고, 해적을 만나 천신만고 끝에 중국에 도착하는 단계이다. 즉, 생사의 갈림길에서 부하들과의 갈등 및 충돌 그리고 극단적인 갈등에 빚어지는 사건들을 담았다. 또 해적들에게 강탈당하는 모습과 죽음 직전까지의 순간들을 그려내었다. 이때에 표류 중 갈등과 충돌을 액션신으로 표출시켰다. 극적 긴장감을 더하고 극한 상황에 처한 인간의 처절한 생존에 대한 투쟁과 생사의 갈림길에서 파괴되는 도덕성과 위계성을 여실하게 그려낸다. 도중에 해적을 만나 위기에 처하고 천신만고 끝에 중국에 도착하는 단계로 죽음이라는 반전을 거듭한다.

3단계 : 천신만고 끝에 물에 도착했으나 왜적으로 오인 받아 도망다니다가 붙잡혀 결국 금광에 팔려가며 갖은 고생을 하는 단계이다. 여기서 중국의 여인 홍랑을 만나 그간의 고생이 반전된다. 현대 드라마의 극적 구조인 역설적 초연함을 연출하여 주인공의 이미지를 더욱 부각시킨다.

4단계 : 조선관원으로 밝혀지면서 비로소 고생이 끝난 듯했지만 또다시 정착하고자 하는 자와 돌아가려는 자와의 갈등과 충돌에 휩싸인 단계이다. 모든 것이 순조로울 것 같은 분위기였지만 대원들 간의 가치관의 충돌과 문화의 차이에 따른 여러 불안이 내재되어 있다. 또 중국인들에 이용당하는 모습이 연출된다. 극적 재미를 가미하고 휴머니즘을 잔잔하게 보여준다.

17) 이재명, 『극문학이란 무엇인가』, (평민사 2004), 125쪽.

5단계 : 중국 여인과 애정이 얽혀지고 견문을 보여준다. 중국 여인인 화연과 애정이 얽혀지고 견문을 보여주는 단계로 설정했다. 여기서 인간적인 최부의 모습과 중국의 아름다운 풍광이 화려하게 크로즈업 된다. 다양한 전문적 지식들이 소개된다. 동시에 반전의 상황을 설정하였다.

6단계 : 황제를 뵙고 조선으로 돌아오는 모습과 『漂海錄』을 서술하는 과정을 담았다. 황제를 뵙고 조선으로 돌아오는 금의환향의 분위기를 연출한다. 그러나 정작 고향에도 가기 전에 어떻게 『漂海錄』을 서술한다. 이후 당대 조선적 상황에서 최부가 죽음을 당한다.

7단계 : 무덤 앞을 비추는 단계이다. 즉, 첫 화면으로 돌아온다. 표류와 중국 기행이라는 특정한 상황에서 빚어진 생존을 위한 처절한 투쟁과 환국을 향한 강렬한 열정을 디졸브 기법으로 남긴다.

그런데 여기서 최부 자신의 자발적 기행이 아니라 자연 재해로 인한 비의도적 기행이며 일종의 사고였다. 따라서 준비가 전혀 없는 상태에서 이국에 대한 두려움과 경이감 동시에 생존하기 위한 처절한 투쟁을 매우 극적 요소로 갖고 있다. 더욱이 중국 남방지방에 대한 조선인의 사실적인 견문 보고서이며 한편으로는 고난을 극복하고 의연하게 살아온 조선 문인의 기상을 살필 수 있는 훌륭한 문학작품이자 콘텐츠 자료이다. 그리하여 이 내용을 작품으로서의 완성도를 위해 오늘날 대중적인 극적 기법 중에 하나인 Cool의 기법을 담았다.

현대인들이 문화콘텐츠를 통해 열망하는 속성을 나누어 보면 그 속에 Cool에 대한 갈망이 있다. 즉 첫째, 기존의 나르시시즘에 대한 도전 둘째, 역설적 초연함 셋째, 쾌락주의 등으로 요약할 수 있다.¹⁸⁾ 문화콘텐츠 역시 이런 대중의 요구를 수용할 때 설득력이 더할 것이다. 따라서 이 콘텐츠에서는 이런 Cool의 장점을 최대한 활용하여 만들고자 한다.

IV. 결 론

사람들은 일상적인 문화를 뛰어넘어 시공을 초월하여 즐기고자 한다. 그런 맥락에서 고전은 더 없는 문화콘텐츠의 보고이다. 대체로 사람들은 사실적인 문학이나 영화보다는 SF적인 황홀감을 느끼고 싶고, 그렇지 않으면 시공을 뛰어넘어 과거로의 여행도 즐긴다. 특히, 동서고전을 배경으로 만들어진 문화콘텐츠는 교육적으로도 많이 활용되고 색다른 맛을 주어 더욱 사랑을

18) 이동연, Dick Pountain and David Robins, 『세대를 가로지르는 반역의 정신 Cool』, (사람과 책 2003). 11쪽 참조.

받는다. 사람은 이성적으로 미래지향적이지만 본능적으로는 과거에 더욱 친숙해 있기 때문에 고전콘텐츠는 성공가능성이 매우 높다. 그러나 중요한 것은 원형고전은 이미 학습으로 충분히 그 의미를 경험했기 때문에 재창조된 퓨전고전을 선호한다. 그래서 끊임없이 동일 고전에 대하여 다양성을 부여해도 새로운 맛을 획득할 수 있다. 이런 맥락에서 고전은 문화 창출의 마르지 않는 源泉이다. 그리하여 『漂海錄』을 이 시대의 문화코드의 한 양상인 콘텐츠로 만들어 보았다. 물론 최상의 완성된 것은 아님을 자인하지만 고전을 현대화하려는 시대적 열망에 부응한 신선한 시도에 의미를 부여한다. 이제 이상의 것을 정리하여 마무리하고자 한다.

먼저 막쇠를 비롯한 생존자가 최부의 무덤 앞에서 회고하는 장면으로 시작한다. 이를 통해 사건 전개의 준엄한 분위기를 연출하고 시청자들의 관심을 유도하는 설정을 두었다. 이때에 제작진과 출연진을 소개한다. 다음으로 출항을 둘러싼 갈등을 담고 표류 중 갈등과 충돌을 그려냈다. 이때 액션신을 연출시켰다. 극적 긴장감을 더하고 극한 상황에 처한 인간의 처절한 생존에 대한 투쟁과 생사의 갈림길에서 파괴되는 도덕성과 위계성을 여실하게 그려낸다. 도중에 해적을 만나 위기에 처하고 천신만고 끝에 중국에 도착하는 단계로 죽음이라는 반전을 거듭한다.

다음으로 표류 끝에 중국에 도착하였으나 왜적으로 오인을 받아 도망을 다닌다. 급기야 금광에까지 팔려가며 온갖 고생을 한다. 이때 역사적 초연함을 연출하여 주인공의 이미지를 더욱 부각시키는 쿨의 기법을 부각한다. 그러나 조선의 관원으로 밝혀지면서 비로소 고생이 끝난 듯했다. 하지만 대원들 간의 충돌과 문화의 차이에 따른 여러 불안이 내재되어 있다. 또 중국인들에 이용당하는 모습이 연출된다. 극적 재미를 가미하고 휴머니즘을 잔잔하게 보여준다. 한편 이때에 중국 여인과 애정이 엮혀지고 견문을 보여주는 단계를 설정했다. 여기서 인간적인 최부의 모습과 중국의 이름다운 풍광이 화려하게 크로즈업 된다. 다양한 전문적 지식들이 소개된다. 동시에 반전의 상황을 설정하였다. 극의 마무리 단계로 황제를 뵈고 조선으로 돌아오는 과정을 담았다. 그리고 어명으로 『漂海錄』을 서술하는 모습을 설정하고 또 고진감래에 대한 행복감을 보여준다. 하지만 당대 조선적 상황에서 최부가 죽음을 당하게 된다. 다시 무덤 앞을 비추는 단계로 회귀한다. 표류와 중국 기행이라는 특정한 상황에서 빚어진 생존을 위한 처절한 투쟁과 환국을 향한 강렬한 열정을 감동으로 남긴다.

작품을 평가할 때 우리 사회에서 일반화된 대중성이나 상업성에서 다소 자유롭고자 한다. 최소한의 손익분기점을 맞추어 줄 수 있다면 끊임없는 창조성에 그 의미를 두려한다. 이런 실험 정신이 풍만할 때 문화콘텐츠도 더욱 그 존재적 의미와 사랑을 획득할 수 있기 때문이다. 그리고 『漂海錄』 콘텐츠는 한중 문화교류와 우익 증진에도 기여할 수 있다고 본다. 이 때문에 어느 시점에는 이 콘텐츠가 영상물로 제작되어 중국과 한국의 많은 사람들에게 사랑받기를 희망한다.

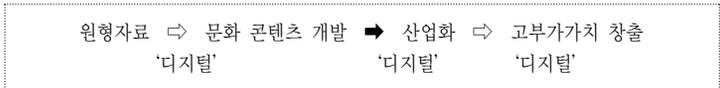
『漂海錄』의 문화콘텐츠에 대한 연구」를 읽고

김 용 재(성신여대)

21세기에 접어들면서 ‘문화’가 국가 경쟁력의 하나로 부상되는가 하면, ‘디지털’ 기술이 급속도로 발전하면서 인간의 삶에 대한 다양한 변화가 일기 시작했습니다. 일상에서 발견되는 사건과 사실의 내용물을 매체나 혹은 미디어를 통하여 산업에 적용함으로써 일명 ‘문화콘텐츠’라는 새로운 영역이 화두로 등장하고 있습니다.

따라서 오랫동안 인류가 만들어 놓은 문화에 있어서 가장 중추적인 학문으로서의 역할을 자임하던 文~史~哲의 ‘인문학’ 역시 문화콘텐츠 개발 과정에 참여함이 불가피하게 되었습니다.¹⁾

그렇다면 지식정보화 사회에서 과연 인문학적 지식과 디지털 기술이 어떻게 연관될 수 있을 것인가가 관건입니다. 그것은 곧 자신들이 소유한 고유의 문화 자료를 바탕으로 인문학 전공자의 아이টেম을 동원하여 이를 콘텐츠로 개발하고, 산업 시장에 선보여야 한다는 문제의식 때문이죠. 그런데 이 작업은 하나의 문화 장르를 구성하고 있는 古代의 원형자료 - 예컨대 여기서는 古典類 가운데 『표해록』을 사례로 들었음 - 를 분석하여 이를 토대로 문화콘텐츠 개발이라는 창조적 연구의 중간단계가 필요할 것입니다. 소위 ‘잘 만든 문화콘텐츠 하나가 세계를 지배할 수도 있다’는 가능성이 여기에 있기 때문이죠 (아래의 도표는 『동아시아 古典教育과 文化콘텐츠[Culture-Content] 개발』에서 발췌한 것임)²⁾



‘해리포터’ 원작 하나는 영화·게임·액서세리 등 다양한 형태로의 콘텐츠로 전환됨으로써

- 1) 물론 순수 기초학문으로서의 인문학 연구는 계속 진행되어야 마땅하겠지만, 이제 디지털 기술 개발로 인하여 학제간의 공동 참여 등 모든 분야에서의 경계가 허물어지고 있는 상황이 된 이상, 인문학 영역에서도 이 문화콘텐츠개발은 하나의 당면 과제가 되었다.
- 2) 김용재, 『동아시아 古典教育과 文化콘텐츠[Culture-Content] 개발』, 『한문교육연구』 제28집, 한국한문교육학회, 2007

소위 ‘one-source, multi-use’라는 말을 실감케 해준 대표적 작품입니다. 이는 디지털 사회와 지식 정보화 사회에서 문화콘텐츠가 왜 이렇게 큰 매력을 소유하게 되는지 그 이유가 명백하게 보입니다. 세계 각국이 앞 다투어 문화콘텐츠 개발에 박차를 가하고 있습니다. 유럽은 그리스 신화와 민담을, 중국은 삼국지 이야기를 원형 줄거리로, 중동은 아라비안나이트와 같은 동화를 콘텐츠 소재로 개발하여 추진한 바 있을 정도로 이제 문화강국이 선진국 대열에 들어간다고 하여도 과언은 아닐 것입니다.

반면에 우리나라는 문화콘텐츠 개발에 있어서 비록 후발 주자이기는 하지만, 풍부한 문화원형을 갖고 있다는 점에 자긍심을 가지고, 향후 이 분야에 정책적·학술적 개발을 강화해야 할 것으로 생각합니다. 특히 우리 동아시아가 자랑할 만한 최대의 자산은 풍부한 문화 원형자료의 ‘漢文古典’을 가지고 있기 때문이죠.

또한 文·史·哲을 총망라한 동아시아의 漢文古典들은 그 등장인물과 무대 설정이 어느 한 곳에 국한되지 않으며, 아시아 전체를 넘나드는 광대한 배경을 갖고 있다는 점에서 무궁무진하면서도 흥미진진한 이야기 개발이 가능할 것입니다.

위와 같은 취지에서 볼 때 안영길 교수님의 「『漂海錄』의 문화콘텐츠에 대한 연구」는 실로 의미 있는 연구라 할 수 있을 것입니다.

안영길 교수님의 『표해록』에 대한 문화콘텐츠 제작 작업으로서의 논제에 전적으로 동의하는 바, 특히 문화콘텐츠의 원형 자료로서 『표해록』을 선택하게 된 이유와 그 가치는 콘텐츠 개발의 필요성에 견주어 볼 때 매우 적합한 선택이었다고 생각합니다. 다만 발표문의 내용에는 전적으로 동의하면서도, 평가가 ‘문화 콘텐츠’ 개발에 대하여 문외한이기에 이 분야와 관련한 일반적인 의문 사항 몇 가지로 여쭙겠습니다.

1. 안영길 교수님도 발표문 서론부에 이미 밝히신 바와 같이 문화콘텐츠의 개발이 지나치게 대중을 향해 달려가고 있다고 하셨습니다. 저 역시 세계 각국의 문화콘텐츠 개발이 매우 상업적인 방향으로 흐르고 있음에 안타까움을 느낍니다. 이에 대하여 문화콘텐츠가 새롭게 지향해 나가야 할 방향이나 대안으로는 무엇을 거론할 수 있을까요?

2. 한문고전의 방대한 문화원형 자료를 현재 우리가 사용하는 언어로 재구성하여 콘텐츠화 하는 작업은 비단 상업적인 측면에서의 성공만을 의미하는 것은 아닐 것입니다. 좀 더 본질적이고 거시적 차원에서 접근해보는다면, ‘古代’의 문화 원형자료를 ‘現在’의 문화콘텐츠로 재구성하는 작업은 전통문화의 계승과 발전을 위한 중요하면서도 효율적인 방법론이 될 수 있을 것입니다. 다만 漢文과 古書로 만들어진 핫-미디어(hot-media)와 영화나 TV 애니메이션으로 만들어진 쿨-미디어(cool-media)는 서로의 장단점이 있습니다.

예컨대 내용의 전달 차원에서 본다면 精細度 차원에서는 핫-미디어가 우수하나, 대중들이

함께 하는 參與度 차원에서는 쿨-미디어가 훨씬 나올 것입니다. 더욱이 인문학 붐피에 접어들고 있는 작금의 현실에서 볼 때, 고전의 대중화 차원에서는 각종 미디어 개발이 우선시 되어야 마땅하겠지만, 학술적 차원과 학자적 관점에서 살펴볼 때는 자칫 균형감각을 잃을 수도 있을 것입니다.

안영길 교수님은 당연히 디지털 시대에서 문화콘텐츠의 개발이 필요하고, 시대에 부응하는 작업의 하나로 콘텐츠 개발에 대하여 긍정적 평가를 내리시겠으나, 전자의 입장에서 볼 때 과연 우리에게 무엇이 필요하다고 생각하시는지요?

3. 문화콘텐츠 개발에 있어서 본질은 과거 성과물(古典·原典資料)과의 단절이 아니라, 이를 근거로 하는 발전적 계승을 지향해야한다고 생각합니다. 다양한 古典들이 문화콘텐츠 개발로 이어지는 작업은 아직 활성화된 상황이 아니지만, 그 무한한 가능성과 산업적 전망에 관련한 매우 고무적이라고 생각합니다.

따라서 지금은 독립적으로 존재해 오던 각각의 한문고전들을 문화콘텐츠로 개발하여 대중문화 사업에 적극적으로 유도함이 시급하다고도 하겠습니다. 그러나 前言한 바와 같이 문화콘텐츠 개발의 본질이 문화 원형 자료와의 단절을 의미 하는 것이 아닌, 전통문화의 창조적 계승과 발전이라고 볼 때, 문화콘텐츠의 개발은 한 발 더 나아가 ‘교육-콘텐츠’로 개발되어 교육공학과 교육방법의 대안으로 진일보해야 한다고 사료됩니다.

고전을 바탕으로 하는 문화콘텐츠 개발은 미래의 대중문화에 있어서 주도적인 역할을 할 것임은 물론이거니와, 차후 교육공학과 교육방법의 대안으로서도 손색이 없을 것으로 확신하기 때문입니다. 예컨대 한문고전의 원전자료를 문화콘텐츠화 과정을 거쳐, 古典 안에 담겨 있는 내용물의 정체성과 의미를 충분히 유지하는 가운데, 다양한 형식의 교육방법으로 연계가 가능하다는 것입니다. 수천 년 전의 과거와 지금의 현재가 자유롭게 넘나들 수 있도록 다양한 형태의 콘텐츠를 개발하여 이 시대가 진정으로 원하는 대중문화와 전통문화가 원활하게 소통할 수 있기를 기대해 봅니다. 그렇다면 전통문화는 대중의 호응을 통해 그 간격이 계속 좁혀질 수 있을 것이고, 결국 교육적 파급효과까지 기대할 수 있을 것이라 조심스럽게 전망해 봅니다.

안영길 선생님의 위 논문은 금번 한국양명학회가 주최하는 ‘霞谷學과 實學’의 대주제 하에서 볼 때, 진정 이 시대가 필요로 하는 實學이 무엇인지를 각성케 해준다는 점에서 매우 유익한 글이라고 생각합니다. 더욱이 이 분야에 개척의 발을 들여놓지 않은 우리네들에게는 절실함을 통감하게 하고 있습니다. 어렵고 미개척 분야임에도 불구하고 ‘시놉’과 ‘스토리텔링’을 만드시느라 수고 많으셨으며, 공부의 기회를 주신 안영길 교수님께 감사드립니다.

現代中國經濟增長視角中的陽明學

中國 遼寧大學 張東明

一、引言

1978年至2006年，中國國內生產總值年均增長9.67%，遠高於同期世界經濟3.3%左右的年均增長速度。¹人均GDP從381元上升至14040元（2005年），增長35.9倍；從1993年起，中國已連續14年成為吸收外商直接投資最多的發展中國家，截至2006年末，累計批准外商投資企業59萬戶。中國的綜合國力大大增強，國際地位顯著提高，經濟總量躍居世界第四位，從2004年起成為世界第三大貿易國。²因此，可以說，中國經濟的增長是毋庸置疑的，其發展前景也為世人所矚目。

但是，在中國經濟高速增長過程中，也出現了一些值得關注的社會現象，那就是諸如地區差距、貧富差距拉大等一些不合理的現象。應該說中國的經濟生活在向市場經濟的轉變過程中，伴隨著改革進程的不斷深化，市場經濟與社會倫理道德關係的問題正在逐漸引起關注，也是一個十分重要的理論與實踐問題。正確地認識市場經濟與經濟倫理及社會道德之間的關係，對於建立和健全我國的市場經濟，形成健全有序的社会環境，構築和諧社會將是十分有益的。

毋庸置疑，目前的中國正處於激烈的社會轉型期，這種社會轉型帶來了一系列觀念上的衝突和碰撞，而作為經濟增長背後巨大推動力之一的經濟倫理則

¹ 國家發展和改革委員會主任馬凱在“祖國的經濟發展和面臨的困難挑戰”專題報告會的講話

² 國家發展和改革委員會主任馬凱在“祖國的經濟發展和面臨的困難挑戰”專題報告會的講話

首当其冲。因而，对经济伦理内涵的界定、并从制度化的视角，对传统思想文化中的合理内核在建立现代经济伦理方面所起到的作用等问题进行研究，并在此基础上探讨经济伦理制度化的必要性和重要性以及可能性，也是对优秀传统文化的一种继承和发展。本文就是拟从中国经济发展的视角，简要探讨阳明学的有关主张在经济伦理与社会伦理道德关系上可资借鉴之处。

二、经济学视角下的阳明学思想体系和主张

总体而言，阳明学是对儒家思想资源的继承和发展，以及对佛者之学的吸收。王阳明讲心、讲性、讲良知、讲仁、讲诚、讲修齐治平、讲万物一体等等，实际上多得之于传统儒学的基本概念。尤其值得强调的是，作为其思想体系基本框架的所谓良知、良能、诚意、明德、亲民等等范畴，基本上都来自《孟子》和《大学》。同时，也应该看到，阳明学在继承和发展传统儒家思想的同时，并不局限于儒家思想的基本框架，而是适度吸收了传统儒家学者不愿或不敢吸收的佛老思想。

本文拟重点就阳明学思想体系的核心“致良知”，即包括心即理、知行合一一致良知，以及万物一体之仁等几个方面，从经济伦理的视角简要探讨其可资借鉴之处。

首先，心即理。鉴于朱学格物致知的教训，阳明学主张心即理，并据此提出知行合一的口号，以创立良知之学。阳明学更偏重于为善去恶的内心涵养，从而使格物与致良知完全吻合起来。这种新的格物说，正包括了阳明学的所谓心即理、知行日一致良知的心学观点。

其次，關於知行合一。知行問題是中國哲學中一個相當古老的問題。但知與行的先後及難易問題則是中國哲學家一直未能很好解決的問題。對於這個問題，陽明學的基本立場是主張知行合一。其大概意思是，知何同一於心之本体，知行是同一個功夫，知行合一並進不可分離等等。具體說來，知則必行，不行不足謂之知；真知則必行，不行終非真知；知不限於思想，行不限於行動，知行同是心的兩個方面，即知即行。知行合一說的核心內容是知行本体合一，重點在於強調行。知是行的主意，行是如的功夫；知是行之始，行是知之成。至於這裡的行，雖然含有社會實踐的意義，但說到底只是中國傳統社會的道德踐履，是專指一種所謂克己功夫。

再次，關於致良知。良知的說法來源於《孟子》，其含義是指一種“不慮而知”的天賦道德觀念。《大學》說：“致知在格物”；“格物而後知至”。據此，陽明學提出致良知的主張，以為良知即是天理，從而進一步要求人們首先認識和恢復內心所固有的天理，並由此推及自己的良知於事事物物，那麼事事物物皆得其天理矣。即把自己的一切行為和活動都納入中國傳統社會道德規範的軌道。可以說，陽明學的致知格物其實就是窮究吾心之良知。從而把《大學》的實踐道德思想轉變成自己的“格物致良知”的道德修養論。

最後，關於萬物一體之仁。萬物一體之仁說，是與陽明學主張的“明德、親民”說相聯繫和相貫通的；是將致良知的哲學擴展到社會政治層面，並與《大學》的政治倫理學說結合在一起而成的。陽明學的萬物一體之仁說的意義，在於強調天地萬物以人為中心，人心便是天地鬼神的主宰，人的良知也是草木瓦有的良知。按照他的這個說法，聖人之心應以天下萬物為一體，每一個人都應將自己的良知是非推廣到天下，如此便能救社會於水火之中。

就人类发展历史而言，传统的伦理道德与规范人的行为本性有着密切的联系。正因为人的行为本性天生有着这样那样的弱点，因此需要有制度化的伦理去规范人的行为。所以，就经济领域的经济活动而言，在以人为行为主体进行经济交换的过程，必然需要建立一种经济伦理制度去规范所有的经济活动，以避免造成一些经济社会发展的不均衡、甚至引发危机。而在建立这样一种经济伦理制度的过程中，优秀的传统文化中的合理内核应该起到重要的作用，因为这是我们长久以来所曾遵循的整个社会伦理道德的一部分。

因此，从经济学的视角，尤其是从经济伦理的视角来看，阳明学的上述主张和观点有相当的可取之处。

三、结论

应该说，正处于激烈的社会转型时期的中国，正面临着一系列观念上的冲突和碰撞，因而需要建立一种全新的经理伦理制度，以作为经济增长的巨大推动力。

因而，对经济伦理内涵的界定、并从制度化的视角，对传统思想文化中的合理内核在建立现代经济伦理方面所起到的作用等问题进行研究，并在此基础上探讨经济伦理制度化的必要性和重要性以及可能性，也是对优秀传统文化的一种继承和发展。

经济伦理可以作为调节经济发展的一种手段，这是一种理论上的丰富、延伸和实践上的推动、促进。经济伦理制度化是确保经济行为与社会美德相契合、社会正义与经济效益相统一的重要手段，是改变当前中国经济伦理某种程度“失

衡”狀況的迫切要求，是市场经济发展的客观要求，也是建立和谐社会的内在要求。

由于经济体制的根本变革带来了社会、伦理、文化等方面的巨大变化，如果我们能够按照市场经济发展的客观规律，较好地处理转型期经济伦理制度化建设问题，以改革开放近三十多年来的巨大成就为基础，重视发挥传统文化对市场经济伦理精神的影响，努力构建全社会一致认同和遵行的共同的经济伦理道德规范并以之为标准，注重发挥政府职能，强化和硬化经济伦理规范的实现机制，保障经济伦理制度在市场行为中的贯彻，走出一条经济伦理制度化的建设道路，从理论上说，应该是可能的。从这一角度而言，经济伦理制度化可以成为保障经济健康、良性发展，保证经济、社会和谐发展的重要途径，因此，对经济伦理、经济伦理制度化以及促进经济伦理制度化建设的若干课题的研究，必将形成对经济发展和社会道德进步的双重推动力，为构建和谐社会作出贡献！

本文认为：从继承和优秀文化传统的视角，就阳明学的思想体系和主张而言，在建立社会伦理道德和经济伦理方面，是有一定可取之处和许多值得深入研究探讨的。

作者：辽宁大学 张东明 博士

电子邮件：koreastudies@lnu.edu.cn

近代社会随着资本主义市场经济的发展，自然经济所要求的市场规范以及人的道德规范被宣布为失去必然性的传统范式。市场的自然秩序决定人的道德秩序还是人的道德秩序的自觉建构规范着市场的交易秩序；经济人与道德人的关系究竟如何等问题成为学者们关注的焦点。

随着我国社会主义市场经济发展的不断推进，经济伦理、道德问题日益凸现出来。与西方相比，我国展开这方面的讨论有着彼此之间的一致性和不同性。一致性表现为，西方学者所提出的许多经济伦理、道德方面的问题以及研究的概念、范畴，我们是可以借鉴的。如理性预期行为的伦理道德问题；集体主义与个人主义的矛盾问题；市场的责任、权利与义务的问题；市场风险规避中的伦理问题；公平与效率的矛盾问题；自利与互利的关系问题；经济市场与制度市场的伦理关系问题；个人选择与公共选择的经济伦理关系问题；市场寻租的道德问题；经济人与道德人的关系问题；契约伦理问题等等。尽管在解释观点上存在着许多立场和方法的不同，但从市场的普适性方面来说，所研究的领域和问题是彼此双方都可以借用的。不同性表现为：第一，研究对象的性质有着根本区别。西方学者讨论的是私有制市场条件下的人的经济伦理行为；而我国则是公有制为主的社会主义市场经济制度。因而在评价尺度、建构模式和道德目标等方面有着根本性质的不同。第二，市场成熟度的不同。现代西方学者关注的是发达市场经济活动中的伦理、道德问题；而我国学者主要关注的是体制转型中的过渡性市场行为的伦理道德问题。第三，制约经济伦理、道德关系的文化习俗和传统不同。这方面最明显的差异是东西方文化传统之间的差异。第四，研究者队伍的不同。西方学者对经济伦理、道德问题的研究，多数是经济学家和伦理学家，不少学者都是在经济学、伦理学两大领域有过专业理论的训练，尤其是不少人既是文化人又是经济人。中国学者多数是哲学、伦理学界的理论工作者，他们很少具有经济学专业理论训练，更缺乏市场实践方面的知识。第五，经济伦理和道德研究方面的知识积累的不同。西方就这方面的研究，已经有上百年的历史，尽管其间有着兴起、繁荣、衰落、复兴各个发展阶段，但就知识产品的数量和研究的素养、传统而言，我国在这方面还是比较薄弱的。

笔者认为，当前我国学界开展经济伦理道德的讨论，似乎要注意摆正如下两个方面的关系。

其一，道德的客观性与历史继承性的关系。经济伦理、道德主要以市场善恶评价为标准，依靠市场舆论、经济习俗和市场行为者内心信念的力量来调整人们经济活动中的相互关系的行为准则和规范。马克思主义的唯物史观认为，一切伦理关系、道德关系都是在人类社会的一定生产方式和社会关系中产生的，它受人们物质文化生活条件的制约，并随着社会经济关系的变革而变化。恩格斯明确指出：“一切以往的道德论归根到底都是当时的

社会经济状况的产物。”[12]为此，当前我国市场经济伦理、道德模式的定位，决不能着眼于奴隶社会、封建社会、资本主义社会伦理、道德准则，应着眼于社会主义现实市场经济结构的性质、社会经济关系所表现出来的利益以及经济活动的状况。这种注重现实构建的坐标，有着一定的客观根据。社会主义市场经济人的行为决不是孤立个人的单一“自我行为”，市场交易活动不是从自我走向自我的过程，而是由自我走向社会、由社会回归自我的过程。因此，市场经济人或经济单位任何一种市场行为都要对他人或其他经济单位产生这样或那样的影响，这就必然引起市场的善恶伦理问题。在市场行为发生以前，对于该行为为什么要发生，是现在运作还是过些时候运作，这样的行为对社会对他人将会带来什么后果等，都要受到道德情操观念方面的约束。因为，我们面对着不是一个想象的世界想象的市场，而是一个双脚踏在真实的大地，现实的经济活动制约着现实每个人行为的真实市场，真实的世界。但是强调道德建构的现实性、客观性决不意味着对历史继承性的否弃。恩格斯曾指出，在过去、现在和将来所提供的封建主义道德、资产阶级道德和无产阶级道德中，“有一些对所有这三者来说都是共同的东西。”他说：“这三种道德论代表同一历史发展的三个不同阶段，所以有共同的历史背景，正因为这样，就必然具有许多共同之处。不仅如此，对同样的或差不多同样的经济发展阶段来说，道德论必然是或多或少地互相一致的。”[13]在这里，恩格斯不仅肯定无产阶级的道德和过去封建主义的、资产阶级的道德有“许多共同之处。”而且认为这种联系是“必然”的。当然，这种必然性是以“同一历史发展”，“共同的历史背景”，“同样的或差不多同样的经济发展阶段”，作为前提条件的。我国市场经济伦理、道德的建构，其间也应当批判地吸收和继承历史上有价值的伦理、道德原则，如几千年来中国人民的传统美德；再如，国外经济伦理道德体系中值得借鉴的某些规范和准则。可是，笔者认为，当前我国在市场经济道德建构的历史继承性方面某些人所持有的态度令人担忧。他们无限拔高中国传统伦理道德的现实意义，纷纷抬出孔子、孟子、荀子等人的伦理观，并强调儒家伦理对社会主义市场经济的发育、发展所起的主导作用。甚至有人认为，马克斯·韦伯把西方宗教伦理视为西方资本主义市场发生、发展的精神动力；当代儒家伦理思想也应当是社会主义市场经济发生、发展的精神动力。从而颠倒了时间坐标上道德模式定位的“以现实经济活动性质与状况为主，以历史继承性为补充”的主次关系。照他们的逻辑，我们无须建构新的社会主义市场经济伦理、道德的原则，只要学习和宣传儒家伦理思想就行了。试想，将从事 20 世纪 90 年代的市场经济活动的中国人塞进两千多年前古人的行为规范中，换言之，用古代落后的自然经济条件下人的行为规范来要求当代中国人的经济行为，现实的人能够遵从吗？这种错误见识产生主要原因是没有摆正道德的客观性与历史的继承性的关系。继承性要为客观经济活动的现实服务，就必须大胆地变革，要看到在一个社会进化过程中，必然出现如此事实：有些原来是罪恶的东西现在不再是罪恶了，反之，有些原来不是罪恶的东西，现在恰恰是罪恶了。唯一可信奉的是：吸收

与当代人实践行为发生联系的那些好的行为准则和规范、抛弃那些早已过时的、陈旧的规则和学说。不可否认，传统的儒家伦理思想中有不少有价值行为准则，它对我们今天构建社会主义市场经济的新道德有着积极的影响，如“己所不欲，未施与人”的准则等。但决不是我们今天构建社会主义市场经济新道德的主导内容。真正的主导内容，应当是准确地反映当代中国人从事社会主义市场经济活动本质并代表着历史发展趋势的客观价值准则。在这方面，由于我国社会主义市场发育刚刚开始，人们的实践成熟度并不高，所以，对它的认知和揭示需要一个过程。看不到这一点，就会使我们的研究和宣传带来盲目性。急于求成的思想，急于构造体系的做法，先验逻辑演绎实践的做法都是经不起历史检验的。

其二，道德建构的重要性与体制改革的本质性的关系。加强社会主义精神文明建设其中一个重要内容，就是要建立、健全社会主义市场经济伦理、道德模式。应当说，这个任务既艰巨又重要。历史唯物主义认为，道德对于社会经济基础的能动作用是毋庸置疑的，而且是其他上层建筑成分和社会意识形式所不能代替的。道德作用通过社会舆论、风俗习惯、内心信念等特有形式，使人们按照一定的善恶标准抉择行为，来为一定的社会经济基础服务。尤其是，当一种经济关系和社会体制建立起来以后，由它产生的道德又以其特有的形式表明这体制的正义性，形成一整套相应的理论、原则和规范，尽力把人们的行为导入一定的秩序，以维护这一制度的巩固和发展。社会主义市场经济的伦理、道德建构不仅对于社会主义经济关系的发展，具有直接的和广阔的重大能动作用，而且对于社会生产力的发展，有着历史上任何剥削阶级道德所不可企及的积极能动作用。它除了能积极地调整社会主义市场经济行为之间的关系，防止市场失灵、政府失灵、制度失灵，以利于市场健康、良性、快速发展的功能而外，又能对体制转型、制度变革、生态环境与人文环境协调发展和社会可持续发展等方面有着意义深远的作用。在这方面，我们理论工作者所做的工作还远远跟不上市场深度发展的需要。但是，从另一方面看，我们也不得不清醒地指出，学术界存在着一种不良“道德决定论”观点。有的学者只见市场伦理道德建构的重要性，忽视体制改革的本质性。认为当前市场问题就是道德问题，道德乃是社会主义市场体制能否建成的最根本因素。有些学术观点过分夸大道德对市场和社会发展的作用，并把它视为唯一的。尤其在解释道德建构的规律时，没有从体制改革方面来认识，其结果道德研究所揭示的观点和道理往往流于外在性，对市场经济伦理、道德的实际建构并没有带来实质性的成果。我们不会忘记思想史上，资产阶级伦理学家们也曾有人提出“道德决定论”的观点，认为人们的道德水平、或者个别人物的道德品质和道德愿望，可以决定整个社会的发展。由此出发，他们把整个社会的改造，把自己的政治理想和社会理想的实现，寄托在道德说教上。认为唯有道德才是改造社会的唯一法宝和济世救人的万应药方。市场的和谐发展对富人来说，取自富人对穷人的仁慈，而对穷人来说，则是穷人对富人的忍让。马克思主义历来主张，社会发展是由社会物质生活条件所决定的，在社会改造与发展方面，“共产主

义者根本不进行任何道德说教，”“共产主义者不向人们提出道德上的要求，例如你们应当彼此互爱呀，不要做利己主义者呀等等；相反，他们清楚地知道，无论利己主义还是自我牺牲，都是一定条件下个人自我实现的一种必要形式。”[14]在这里，马克思主义对待道德的社会作用与西方学者的“道德决定论”有着本质区别，就是列宁在批判俄国民粹主义者所指出的，“在理论方面，它使‘伦理学的观点’从属于‘因果性的原则’；在实践方面，它把伦理学的观点归结为阶级斗争。”[15]当前我国学术界个别学者所持有的“道德决定论”观点，其失误在于在理论方面没有使市场伦理学的观点从属于体制改革这样的“因果性原则”，在实践方面，没有把市场伦理学归结为现实社会主义市场经济关系。简言之，没有摆正市场经济道德建构的重要性与体制改革本质性的关系。社会主义体制改革对市场经济道德建构有着十分重要的作用。众所周知，社会体制是关于国家职能机构管理方法、机构设置、隶属关系和权限划分等方面的体系总和。它主要包括经济体制和政治体制。经济体制是指生产关系所采取的具体方式。政治体制则是指一定政治制度下的基本政治结构及其管理决策的主要框架和运动原则的组合。经济体制改革涉及到生产关系的调整与变革，政治体制改革涉及到上层建筑的调整与变革。社会体制改革不只是一要对社会的生产关系和上层建筑中的某些不适应生产力和经济基础发展的个别方面和个别环节进行局部的调整，而是要在社会根本的经济制度和政治制度所能允许的范围内变革现实社会的经济关系和政治关系中不适合生产力发展的一系列相互联系的方面和环节。因此，体制改革实际上就是要把我国原有的计划经济体制转向市场经济体制。没有这种改革就谈不上市场经济的存在和发展，更谈不上市场经济道德的建构。道德属于一定的思想上层建筑，它一方面受经济基础（其中包括经济体制）的决定；另一方面受政治上层建筑（其中包括政治体制）的制约，政治上层建筑为思想上层建筑的传播和实施提供重要的保证，思想上层建筑直接与政治上层建筑相适应。我国当前社会主义市场经济道德的建构直接受体制改革的制约。它决定着道德模式的产生、发展和成熟；决定着道德接受者的接受心理以及实践程度的高低。总之，我们在研究、探讨、宣传社会主义市场经济道德观念的时候，同时也应当具有道德“因果性”的眼光，从体制改革方面给道德建构问题以更深理解；从道德建构方面来推动、健全和完善体制改革，这才是真正的科学辩证的态度。

환경윤리의 양명학적 해석

최 일 범(성균관대)

1. 환경윤리의 두 가지 방법

공리주의, 의무론 그리고 자연법과 같은 전통 윤리 이론을 옹호하는 사람들에게 윤리학의 기본적 질문은 “내가 무엇을 해야 하는가?”이다. 이 때 윤리학의 목표는 우리의 행위를 이끌 수 있는 규칙(rule)이나 원리(principle)를 명료하게 하고 옹호하는 것이다. 그리고 철학자들의 임무는 왜 합리적인 사람들이 그에 따라 행동해야 하는지를 설명함으로써 그 규칙을 정당화하는 것이다. 이러한 전통에 속하는 대부분의 철학자들에게 이 과제는 궁극적으로 그 규칙을 준수하는 것이 그 사람의 합리적 자기이익(rational self-interest)에 맞다는 것을 보여주는 것을 필요로 한다. 데자르탱에 의하면, 윤리학에 대한 이러한 접근은 왜 많은 사람들이 슈바이처의 생명에 대한 경외(reverence for life)의 관점을 수용하기 어려운지 설명할 수 있다고 한다. 우리가 그것을 행동의 규칙으로 취급할 경우, 생명의 경외는 우리로 하여금 방금 언급한 반직관적(counterintuitive)인 입장을 범하게 할 것이라는 것이다.¹⁾

슈바이처의 생명의 경외는 윤리적 규칙(ethical rule)이 아니라 우리가 세계에 대해서 지녀야 할 근본적인 태도이며, 이런 의미에서, 슈바이처의 윤리학은 “우리가 무엇을 해야 하는가?”의 문제가 아니라 “우리가 어떤 사람이 되어야 하는가?”에 초점이 맞추어져 있다고 해야 할 것이다. 슈바이처의 윤리적 입장에 대한 이러한 해석은 본질적으로 그의 생명의 경외가 갖는 딜레마를 극복하기 위해서이다. 즉 모든 생명체는 내재적 가치(intrinsic value)를 갖고 있으므로 우리가 이들을 도덕적으로 경외하고 존중해야 한다는 그의 윤리적 태도는, 생명을 유지하기 위해서는 필연적으로 다른 생명을 먹어야 하는 모든 생명의 현실에 비추어 볼 때, 선뜻 받아들이기 어렵다. 아무리 도덕적으로 훌륭한 사람이라도 생명을 죽여야 할 때가 있다.²⁾ 그런 일들은

1) Joseph R. Desjardins, *Environmental Ethics* 150-151쪽.(California, 1993 by Wadsworth, inc)

2) 이러한 딜레마는 양자의 다음과 같은 말과 같은 의미로 받아들일 수 있다. “군자는 은혜가 금수까지 미치지만 주공도 반드시 물소와 코끼리를 물았을 것이며, 성인은 仁이 초목에까지 미치지만 후적도 반드시

어쩔 수 없이 행해져야 하지만, 슈바이처는 그 상황에서도 인간은 도덕적 책임감을 의식해야 한다고 한다. 생명경외는 개별상황에 적용할 수 있는 일종의 규칙이 아니라 생명을 죽이는 것이 무엇인지 자각하게 해주는 성품(character)이며 태도이다. 그것은 생명을 함부로 연민 없이 죽이는 것을 막아준다.

이러한 관점에서 보면 우리는 환경윤리의 방법을 크게 두 가지로 나눌 수 있을 것이다. 즉 규칙(rule) 혹은 원리(principle)의 윤리학과 성품(character) 혹은 덕(virtue)의 윤리학이 그것이다. 성품의 윤리학은 플라톤과 아리스토텔레스로 소급되는 철학적 윤리학의 전통으로의 회귀를 의미한다. 성품의 윤리학은 원리나 규칙이 아니라 도덕적 성품을 강조한다. 공리주의, 의무론, 자연법 같은 윤리체계는 인간의 행위에 초점을 맞춰 행위의 옳고 그름을 판가름해주는 규칙이나 원리를 탐구한다. 반면 성품의 윤리는 도덕적으로 훌륭한 인격의 특질을 탐구하는 것이다. 최근의 환경철학을 다룰 때는 이점을 유념해야한다. 그것은 행위 규칙이 아니라 도덕적 성품에 관심을 가질 것을, 즉 철학적 관점의 근본적 변혁을 요구하고 있는 것이다. 그것은 환경에 대해 달리 생각할 것을 촉구할 뿐만 아니라, 보다 중요하게는 우리의 자아에 대해 달리 생각할 것을 촉구하는 것이다.

그러나 서구의 환경윤리학에서 성품의 윤리학은 별로 주목받지 못하는 것으로 보인다. 그것은 다음과 같은 언표에서 알 수 있다.

슈바이처의 윤리는 “나는 어떤 유형의 사람이어야 하는가?”에 초점이 맞추어짐으로서 생명경외 사상을 윤리학의 규칙으로 발전시키고 있지 못하다. 반면 윤리학의 목표는 행위를 인도할 규칙이나 원리를 명료화하고 옹호하는 것으로 철학자들은 그런 규칙에 일치하도록 행위해야 하는 이유를 논증화함으로써 그런 규칙을 정당화하고자 한다. 생명 중심적 환경윤리에서 그런 길을 개척한 사람이 굿패스터와 테일러 등이다. (한면희 환경윤리, 124~125)

오늘날 환경윤리의 가치이론의 주류는, 근대 이후 서양철학이 발전시켜왔던 휴머니즘(humanism)의 인간중심주의(anthropocentrism), 도구적 가치이론을 비판하고, 인간과 자연이 하나의 생명 가치를 갖는다는 비인간중심주의(non-anthropocentrism)의 관점을 확보하는데 있다.³⁾

썸바귀와 여뀌를 김맬 것이다.(楊子曰君子恩及禽獸, 而周公必驅犀象, 聖人仁及草木, 而后稷必薊茶蓼)(南宋) 楊萬里『誠齋集』 권 91 『庸言』.

3) 캘리콧은 이 문제와 관련하여, “환경윤리의 가장 중요한 철학적 과제는 비인간중심주의의 가치이론을 발전시키는 것”이라고 말한다. (“Non-anthropocentric value theory and environmental ethics.” *AMERICAN PHILOSOPHICAL QUALITY* V.21, NUMBER 4, OCTOBER 1984. p.299.) 또한 캘리콧은 환경윤리에 있어서 비인간중심주의적 가치의 개념 문제에 대한 원형적이고 분명한 서술은 롤스톤의 “Is There an Ecological Ethic?” *Ethics* vol. 85.(1975), pp. 93-109.에서 찾을 수 있다고 한다.

이를 위해서 환경윤리학자들이 선택한 방법 중 하나는 자연 만물에 고유한 내재가치가 존재한다는 것을 증명함으로써 인간이 자연을 보호할 의무가 있다는 철학적 근거를 확보하는 것이다.⁴⁾ 자연 만물에 고유한 내재가치가 존재한다는 것을 증명하는 방법으로 채택된 것은 인간 이외의 자연계를 과학적으로 분석함으로써(물론 앞에서 예로 든 슈바이처의 경우는 다르지만) 비인간중심주의적 세계관을 확립하는 것이다.⁵⁾ 비인간중심주의 환경윤리학자들은 생태 위기의 배후로서, 사실과 가치, 주관과 객관, 정신과 물질의 관계를 이분법 내지는 이원론적(dualism) 관점에서 해석한 서양 근대 철학의 전통을 지목하고 있다. 따라서 이들이 자연만물에 고유한 내재가치가 있음을 증명함으로써 비인간중심적 가치이론을 수립하려는 철학적 시도는 근본적으로 서양 근대 철학의 이분법, 이원론을 극복하려는 것이다. 이러한 방법론적 경향은 자연히 환경윤리학을 규칙의 윤리학으로 몰아가고 있다. 다시 말하면 고유한 가치를 지닌 존재의 범위를 확장함으로써 보다 넓은 규모의 생태적 세계관을 수립함으로써 인간 이외에 만물이, 생명체와 비생명체 그리고 개체와 종을 포함한 모든 존재가 내재가치를 갖는다는 것을 알리고, 이에 따라서 인간이 자연만물을 도덕적으로 대할 것을 규칙화하는 것이다.⁶⁾ 이러한 방법은 앞서 지적한 바와 같이, 성품의 윤리학과는 다른, 일종의 객관적이고 주지적인 방법의 윤리학이라고 할 수 있다.

2. 유교 환경윤리 연구에 대한 반성

유교의 환경윤리학의 방법 역시 서구의 그것과 다르지 않다.

-
- 4) 이에 대해 캘리콧은 다음과 같이 말한다. “롤스톤이 말한 것과 같이, 우리는 오직 우리가 자연계 안에 있는 가치를 발견하는 만큼 자연계에 대한 의무를 갖는다. 후자(의무)는 전자(가치)에 의지하므로 궁극적으로 문제되는 것은 자연계 안의 가치를 발견하는 것이다.” J. Baird Callicott, “Rolston on Intrinsic Value : A Deconstruction” *Environmental Ethics* 14(1992): 130.
- 5) 이에 대해서 롤스톤은 말하기를, 서구는 과학을 통해서 자연에 가치를 부여하는 바, 특히 진화론적 생태과학(evolutionary ecoscience)과 기술과학(technological science)이 그것이라고 한다. (*Can the East help the West to value nature?*, p.172)
- 6) 인간중심적 환경윤리의 대안으로 자연의 내재적 가치 또는 도덕적 지위를 부여함으로써 인간중심주의를 극복하려는 시도가 서양에서 모색되었다. 동물해방론이나 동물권리론 및 생명중심주의는 도덕공동체의 기준으로 각각 감응력이 있음이나 삶의 주체임 및 목적론적 생명중심체임을 설정하여 동물이나 생물에 비해 도구적 가치를 귀속시키고자 하였다. 그러나 더 본질적인 문제는 그런 견해 모두가 개체론적 접근법을 취하는 까닭에 불가피하게 생태계나 생물종, 멸종에 처한 희귀종 등에 대한 직접적 보호를 이론적으로 반영할 수 없다는 단점을 노출한 것이다. 전체론은 개체론의 단점을 극복하려는 목적으로 출현하였다. 심층생태주의와 롤스톤 및 캘리콧의 이론이 대표적이다. (한면희, 같은 책, 228쪽)

이에 반해 동양의 세계관은 현대생태학과 양자물리학의 형이상학적 해석이 제시하는 자연의 유기적 관계를 잘 반영하고 있다. 더 나아가 동양의 그것은 되돌아가기에 따라서 환경적으로 건전한 생활방식과 그 실천을 추동해줄 가치관과 세계관으로 자리 잡을 수 있다.⁷⁾

유교는 오늘날 생태적 관심에 비추어 볼 때 우주론과 윤리학 사이의 관계에 대해 재고하는데 풍부한 원천이다. 그것의 유기적 전체주의(organic holism)와 역동적인 생기론(dynamic vitalism)은 우리에게 모든 생명의 상호관계에 대한 특별한 평가와 생명망의 고유한 가치에 대한 우리의 인식을 새롭게 하도록 해준다. 정신물리학적 실재로서 기는 인간과 비인간 세계의 상호관계를 설립하는 근본이 된다. 같은 맥락에서 자기 수양의 윤리와 덕의 함양은 유교 전통에서 자연계의 조화를 위한 폭넓은 틀을 제공한다. 이것은 유교전통 안에서 보다 포괄적인 생태학적 세계관과 효과적 환경윤리를 창안하기 위한 풍부한 가능성을 제시한다.⁸⁾

위에서 보이는 바와 같이 유교의 환경윤리 연구에 있어서 가장 두드러지는 것은 유교의 형이상학 혹은 세계관과 서구 환경윤리의 생태적 세계관의 비교를 통해서 그 유사성 내지는 우월성을 증명하는 것이 주류를 형성하고 있다는 것이다. 필자는 이와 관련하여 대표적인 한 가지 문제를 제기하고자 한다. 그것은 유교의 환경윤리 연구에서 두드러지는 기(氣)의 세계관의 문제이다.

유교의 환경윤리에서 소위 기의 세계관이 주목되는 이유는 서구 인간중심주의가 데카르트를 중심으로 이룬 이원적 세계관, 인식론에 기인한다고 보고, 동양의 기의 세계관이 그것을 극복할 수 있다고 기대하기 때문이다. 그런데 여기서 우리가 던져야 할 질문은 인간과 만물이 하나의 기(氣)를 받아 생겨났다는 것이 어떻게 도덕가치의 근거가 될 수 있는가의 문제이다. 사실 인간과 자연이 기(vital force)를 공유한다는 것은 특별한 철학적 사유라고 할 수 없다. 우리는 매일 동물이든 식물이든 자연에서 생산되는 음식을 먹고 우리의 생리적 생명을 유지할 뿐 아니라 우리의 몸 역시 대사 작용을 통해 자연으로 환원한다. 그렇다면 단순히 인간과 자연이 생리적 기운을 공유한다는 사실 확인이 곧 moral ecology의 근거가 될 수 있을까? 장재의 서명을 기(氣)의 관점에서 해석하여 생태학적 근거를 정초하는 것은 이러한 의미에서 문제가 있는 것이다.⁹⁾ 즉 기에 근거하여 장재의 서명을 해석하는 것은 인간과 자연 사이의 도덕가치의 연관성

7) 한면희, 같은 책, 229쪽

8) *Confucianism and Ecology*, p. 38. Introduction. ed. by Mary Evelyn Tucker and John Berthrong, Cambridge: Harvard University Press, 1998)

9) 여기에서 기의 개념이 문제가 될 것이다. 한면희는 자신의 기중심적 환경윤리에 있어서 기를 정기(正氣)라고 하여 가치개념을 부가한다. 또한 서구의 유교 환경윤리 연구에 있어서 기(氣) 역시 정신과 물질을 일우

을 확립하는 근거로서 적절하지 않다는 것이다. 우리는 장재의 글에서 “우주를 가득채운 기가 나의 몸을 이루고 있다.(天地之塞 吾其體)”와 “우주를 이끌어가는 본체가 나의 본성이 되었다.(天地之帥 吾其性)”의 내용을 자세히 음미할 필요가 있다.

장재는 이 글에서 천지에 가득 차서 나의 몸(體)을 이루는 기(氣)와 천지의 주재자로서 나의 성(性)을 이루는 원리(帥)를 분명히 구분하고 있는 것이다. 다음과 같은 장재의 글은 그러한 의미를 더욱 분명히 나타내고 있다.

德이 氣를 이기지 못하면 性은 氣에게 命을 받고, 德이 氣를 이기면 性은 德에게 命을 받는다. 이치를 끝까지 추구하고 性을 다하면 나의 性은 하늘의 德이며 내가 命받은 것은 天理가 된다. 氣의 변할 수 없는 것은 오직 육체적 생명의 시간뿐이다.(德不勝氣, 性命於氣; 德勝其氣, 性命於德。窮理盡性, 則性天德, 命天理, 氣之不可變者, 獨死生壽夭而已.)¹⁰⁾

우리는 이 글에서 장재가 기(氣)의 의미를 인간의 육체적 생명의 한계, 즉 태어남과 죽음, 그리고 삶의 시간적 연장뿐이라고 규정하고, 도덕적 생명의 근거로서 천덕(天德)과 천리(天理)를 말하고 있다는 것을 주목할 필요가 있다. 인간의 본성이 다만 기(氣)의 명령만을 따르고 천덕과 천리의 명령을 거스른다면 도덕적 생명을 이룰 수 없다는 것이다.

사실 투 웨이밍(Tu Weiming) 역시 이러한 문제를 의식하여, 그의 논문에서, “The uniqueness of being human, however, is not simply that we are made of the same psychophysiological stuff that rocks, trees, and animals are also made of.”¹¹⁾ 라고 말하였다. 그리고 “It is our consciousness of being human that enables and impels us to probe the transcendental anchorage of our nature.”¹²⁾ 라고 하여 인간됨의 가치 근원을 “consciousness of being human”에서 찾고 있는 것이다. 그렇다면 서명의 천지(天地)의 의미를 단순히 기의 관점에서 해석한 것은 문제가 있으며, 이와 마찬가지로 유교의 유기체적 세계관(organismic worldview)을 단순히 기의 관점에서 설명하는 것도 문제가 있음을 알 수 있다.

유교 환경윤리의 연구 방법에 있어서 보다 근본적인 문제는, 기 혹은 리를 막론하고, 그것이 세계관의 문제에 치우쳐져 있다는 것이다.¹³⁾ 필자는 이러한 연구 성과가 도덕적 자율성에 기초

너화하는 개념으로 제시된다. 그러나 우리는 기(氣)가 전통적으로 리(理)와 함께 제시된 개념이라는 사실을 유의할 필요가 있다.

10) 正蒙 誠明篇

11) Tu Weiming. *Confucianism and Ecology*, p. 116. The continuity of being. ed. by Mary Evelyn Tucker and John Berthrong, Cambridge: Harvard University Press, 1998)

12) *ibid.*

13) 유학의 환경철학 연구 경향에 대해서는 김세정 “환경윤리에 대한 동양철학적 접근”(범한철학 제 29집

한 유학의 본질을 담아내기에 충분치 않다고 본다. 주지하다시피 인의예지리는 도덕적 품격을 내재적 성(性)으로 규정하는 것은 도덕적 자율성을 극도로 부각시켜 형이상학화한 것이다. 중용이나 역전의 형이상학도 그러한 의미에서 투 웨이밍에 의해 ‘인간우주적(anthropocosmic)’이라는 개념으로 강조된다. 그는 ‘위기지학(爲己之學)’으로 정의되는 유교의 수양 공부는 부분적, 일시적, 세속적, 개인적인 것처럼 보이지만 실은 이기주의와 혈연주의 및 민족주의 뿐 아니라 인간중심주의 역시 극복한다고 주장하면서 다음과 같이 말하였다.

공자에 의해 위기지학(爲己之學)이라고 정의된 인간이 되는 수양공부는 지금 여기에(here and now) 살고 있는 구체적인 인간(the concrete person)으로부터 시작된다. 이것은 부분적이고 일시적이고 세속적이고 개인적인 것처럼 보이는 관점이지만 실은 자기중심주의, 족벌주의, 민족주의, 문화주의뿐만 아니라 인간중심주의(anthropocentrism)마저 초월하는 인(仁, humanity)의 전체론적 비전 위에 서술된 것이다. 사실 인간이 천지만물과 일체라는 유교의 관점은 자아의 완전한 실현이라는 의미에서 인간우주적(anthropocosmic)이다. 그것은 인(仁)의 궁극적 확충에 의한 인간과 우주의 합일이다. 그러므로 자아실현의 과정이 자아의 구체적 경험으로부터 시작된다는 유교의 주장은, 역사의 한계를 넘어서는 무한한 우주적인 의미를 배경하는, 유한한 역사 내의 비보편적 문화로 해석되어서는 안된다.¹⁴⁾

이로써 보면 유교의 형이상학은 인(仁)의 본성에 기초한 것으로서 소위 도덕적 형이상학(moral metaphysics)이다.

도덕적 자율성을 강조하는 인간주의와 도덕적 형이상학을 유교의 철학적 본질이라고 한다면 유교의 환경윤리 역시 이러한 기초 위에서 논의되어야 할 것이다. 즉 개별상황에 적용할 윤리 규칙을 발견하거나 혹은 유기체적 세계관 등을 수립하는 외적인 지식행위가 아닌 내면의 성품을 함양하는 내면적 자기 수양을 토대로 하는 환경윤리가 요청되는 것이다.

3. 내면적 환경윤리로서의 양명학

2003년 여름, 범한철학회) 참조. 이 논문에 보이는 바와 같이 대부분의 동양철학, 특히 유학의 환경윤리는 서구 환경윤리의 비인간중심주의 또는 유기체적 생태적 세계관과의 유사성 내지는 우월성을 드러내는데 그친다. 장재의 철학은 ‘인간을 구성하는 기는 또한 천지만물을 구성하는 기이기 때문에, 인간의 입장에서 보면 하늘과 땅은 나의 부모이고, 사람들은 나의 동포이며, 만물은 모두 나의 친구로 간주된다.’고 하여 기본체론으로 규정된다. 즉 만물일체론의 근거가 기를 매개로 이루어지는 것이다.

14) Tu, Wei-ming. *Confucian Thought*. 10. (State University of New York Press, Albany 1985)

앞에서 말한 ‘내면적 자기 수양을 토대로 하는 환경윤리’를 필자는 ‘내면적 환경윤리’라고 부를 것이다. 유교의 환경윤리에 있어서 왕양명의 다음의 진술은 매우 중요하게 인용된다.

대인(大人)은 천지만물을 한 몸으로 여기는 사람이다. 천하를 한 집안처럼 보고, 중국을 한 사람처럼 본다. 형체를 사이에 두고 너와 나를 나누는 자는 소인이다. 대인이 천지만물을 한 몸으로 여길 수 있는 것은 그것을 의도해서가 아니라 그 마음에 어짐이 본래 그와 같아서 천지만물과 하나가 되는 것이다. 어찌 대인뿐이겠는가. 비록 소인의 마음이라고 해도 또한 그렇지 않음이 없지만, 자기 스스로 작게 만들었을 뿐이다. 그런 까닭에 어린이가 우물에 빠지려는 것을 보면, 반드시 두려워하고 근심하며 측은한 마음이 일어나는데, 이것은 그의 인이 어린아이와 한 몸이 된 것이다. 어린아이는 오히려 인간과 동류이다. 새가 슬피 울고, 짐승이 사지에 끌려가면서 벌벌 떠는 것을 보면 반드시 차마 하지 못하는 마음이 일어나는데, 그것은 그의 인이 새나 짐승과 더불어 한 몸이 된 것이다. 새나 짐승은 오히려 지각이 있는 것이다. 초목이 잘려나간 것을 보면, 반드시 가여워서 구제하고 싶은 마음이 일어나는데, 이것은 그의 인이 초목과 한 몸이 된 것이다. 초목은 오히려 생의가 있는 것이다. 기왓장이 무너진 것을 보면 반드시 돌이켜 회고하는 마음이 일어나는데, 이것은 그의 인이 기왓장과 더불어 한 몸이 된 것이다. 이렇게 만물과 한 몸으로 여기는 인은 비록 소인이라고 해도 반드시 지니고 있는 것이다. 그것은 바로 하늘이 명령한 본성에 뿌리를 두고 있으며, 자연히 영명하고 밝아서 어둡지 않다. 그런 까닭에 그것을 밝은 덕이라 부른다.¹⁵⁾

왕양명의 이 진술은, 맹자가 인간의 마음을 큰마음(大體)과 작은 마음(小體)로 구별하고 인(仁)의 확충에 의해 작은 마음이 큰마음으로 자아변화(self-transformation)하는 과정을 설명한 것에서 발전하여, 인간으로부터 우주만물로 인(仁)을 확충하는 과정을 설명함으로써 인간의 도덕 실천을 통해 인간과 자연만물의 생명가치를 실현하는 유기체적 비전을 유감없이 나타내 주고 있다. 이는 마치 심층생태주의(Deep Ecology)와 캘리콧의 큰 자아(Self)와 작은 자아(self)의 구별과 유사하지만 보다 깊고 세밀한 철학적 의미를 내포한다. 왜냐하면 왕양명의 이 진술은 단순히 세계관의 문제가 아니라 천지만물을 일체(一體)로 하는 도덕적 인격의 자기 배양의 공부법을 나타내 주고 있기 때문이다.

15) 王陽明 大學問 “大人者 以天地萬物 爲一體者也 其視天下 猶一家 中國 猶一人焉 若夫間形骸 而分爾我者 小人矣 大人之能 以天地萬物 爲一體也 非意之也 其仁之心 本若是 其與天地萬物 而爲一也 豈惟大人 雖小人之 心 亦莫不然 彼顧自小之耳 是故 見孺子之入井 而必有怵惕惻隱之心焉 是其仁之與孺子而 爲一體也 孺子猶同 類者也 見鳥獸之哀鳴 而必有不忍之心焉 是其仁之與鳥獸 而爲一體也 鳥獸猶有知覺者也 見草木之摧折 而 必有憫恤之心焉 是其仁之與草木而爲一體也 草木猶有生意者也 見瓦石之毀壞 而必有顧惜之心焉 是其仁之與 瓦石而爲一體也 是其一體之仁也 雖小人之 心 亦有所之 是乃根於天命之性 而自然靈昭不昧者也 是故謂之明德”.

양명학을 대표하는 명제인 심즉리(心即理)에 대한 양명과 제자 사이의 문답을 보면, 양명의 제자들은 심즉리(心即理)가 개별상황에 적용할 윤리 규칙을 발견하는데 적절치 않다고 여겼음을 알 수 있다. 그의 제자 애(愛)는 스승인 양명에게 “지선(至善)을 단지 마음에서만 구한다면 천하의 사리(事理)를 다 알 수 없을 것입니다.”라고 하였고, 또 “부모를 섬기는 일 하나만 해도 여러 가지 절목이 있는데 그런 것을 일일이 강구하지 않아도 될까요?”라고 하였다. 그에 대한 양명의 답은 한결같이 심의 본체로서의 양지(良知)에 대한 근본적인 깨달음에 있었다.

그런 학설의 폐단이 오래되었으니 어찌 한마디 말로 깨우칠 수 있겠는가? ...가령 부모를 섬기는 경우 부모에게서 효도의 이치를 구할 수 없고...모두가 다만 이 마음에 있으니 마음이 곧 이치이다. 이 마음이 사욕에 가려지지 않은 것이 바로 천리이니 밖에서 조금이라도 보탬 필요가 없다. 이 순수한 천리의 마음을 부모를 섬기는데 드러낸 것이 바로 효도이다... 다만 이 마음에서 인욕을 제거하고 천리를 보존하는 데 힘쓰기만 하면 된다.¹⁶⁾

이러한 왕양명의 심학은 맹자에 보이는 ‘인의내재(仁義內在)’와 같은 의미이다. 즉 어른을 공경하는 윤리적 행위를 의(義)라고 할 때, 의(義)의 소재는 객체인 어른이 아니라 공경하는 주체인 마음이라는 것이다.

맹자의 인의내재(仁義內在)나 양명의 심즉리(心即理)나 그 본질은 도덕적 성품을 기르고 인격을 배양하는데 있다. 즉 사사물물의 이치를 강구하여 개별적 상황에 맞게 행위 할 규칙을 찾는 규칙의 윤리가 아닌 성품의 윤리인 것이다. 가령 논어에 보이는 정직에 관한 공자의 말씀은 좋은 예가 될 수 있다. 섭공이 공자에게 그의 아버지가 양을 훔치자 그것을 고발한 아들을 정직한 자라고 칭찬하자 공자는 아버지와 자식이 서로 허물을 감추어 주는 속에 정직이 있다고 하였다는 것이다.(논어, 13-18) 여기에서 공자가 말한 정직은 개별행위의 규칙이 아니라 모든 윤리 규칙의 본원으로서의 인간의 도덕적 성품을 가리킨다. 도덕적 자아가 형성되지 않고 단지 윤리 절목만을 준수한다면 무슨 의미가 있겠는가? 또는 절목이 알려지지 않은 사태에 대해서는 어떤 윤리적 책임도 물을 수 없는 것이 아닌가?

우리가 유교의 도덕과 인격이 단지 인간과 인간의 관계에서 형성되는 인간중심적 윤리가 아니라는 것을 확신한다면 유교의 환경윤리를 수립함에 있어서도 인간의 도덕적 성품과 주체성을 중시하는 유교적 방법을 견지해야 할 것이다. 그것은 앞서 제시한 슈바이처의 생명윤리와 소통할 것이고, 객관주의로만 치달리는 서구 환경윤리에 새로운 길을 제시할 것이다. 물론 유교를 환경윤리적 관점에서 조명하는 것은 유교 자신을 위해서도 매우 유익할 것이다.

16) 『전습록』장. 3조목.

하곡 정제두의 양명학적 세계관을 통해본 대인관계론

김 덕 균(성산호대학원대학교)

1. 들어가는 말

철학사상은 때때로 정치권력과 연계되면서 자유로운 철학적 사유로부터 멀어지기도 한다. 권력의 시녀로 전락한 철학사상은 사고의 자유를 억압하며 교조주의를 강제한다는 것이다. 여말선초 사회적 필요에 의해 유입된 주자학이 그 대표적인 경우이다. 유입초기만 하더라도 주자학은 사회개혁의 실마리로서 개명한 지식인들의 희망의 불꽃과도 같았다. 하지만 어느 정도 사회적 기반이 잡힌 상태에서의 주자학은 체제교학(體制敎學)¹⁾으로서의 교조적 성격을 띠기 시작하였다. 주자학 내부의 이념단속은 물론 주자학 아닌 다른 사상과 학문은 철저히 배격하였던 것이다. 같은 유학이면서도 철저히 배척된 양명학을 통해서도 알 수 있다.

이 같은 상황에서도 하곡(霞谷) 정제두(鄭齊斗, 1649~1736)²⁾는 주자의 격물설(格物說)에 대한 의문을 양명학으로 해결하려고한 용기 있는 사상가였다.³⁾ 물론 하곡은 양명학을 공부하였을 뿐 신봉한 것은 아니었다. 양명학의 폐단을 주목하고 이 문제를 독창적으로 해결하려는 모습을 보였기 때문이다. 이를 두고 ‘한국 양명학의 독자성 확보’란 말도 한다. 주자학의 장점을 주목하며 양명학만의 일방 통행식 사고를 지양한 것이다.⁴⁾ 하곡은 맹자의 상황윤리를 강조한 권도(權道)의 차원에서 세계를 보고 인간관계를 이해하려고 하였다. 주자학 일변도의 닫힌 학문풍토 속에서 하곡은 개방성과 실질성을 추구하려고 하였던 것이다. 먼저 그의 일상

1) 최재목, 『동아시아의 양명학』(예문서원, 1996년) 99쪽 참조

2) 하곡 정제두는 여말선초 鄭夢周(1337~1392)의 11대 손으로, 하곡은 호이고 자는 士仰, 시호는 文康이다. 西人 명가로 10세 때부터 宋時烈과 宋浚吉의 문인이었던 李燦漢, 李商翼 등에게 배웠다. 따라서 그의 학문적 바탕은 주자학이었다.

3) 주자학 반대로 사약을 받는 풍토에서 하곡이 양명학을 공부하고 옹호한 것은 대단한 용기이자 용단이었다. 이에 師友 朴世采, 尹拯, 閔以升, 崔錫鼎, 朴鐔 등의 비난과 책망을 받기도 하였지만, 하곡은 소신을 굽히지 않았다.

4) 송하경, 『한국양명학의 전개와 특징』(한국양명학회, 『양명학』 제2호, 1998년) 253쪽 참조.

적인 삶에 투영된 그의 윤리관과 가치관을 살펴보고 그가 추구한 대인관계론의 실상을 살펴보고자 한다.

2. 하곡의 생애와 양명학적 세계관

(1) 욕심을 경계했던 삶

하곡은 어려서부터 바른 교육을 받고 자랐다. 아버지를 일찍 여윈 하곡은 어른들의 가르침에 순종하면서 곧게 성장한 것이다. 『행장』에 기록된 것에 의하면 그는 어른들의 가르침에 조금도 뜻을 어기거나 거스른 적이 없었다 하며 백부(伯父) 찬성공(贊成公)은 이를 기특하게 여기며, “오! 어린애가 이와 같음이 있겠는가?”⁵⁾라고 하였다. 한번은 할아버지 충정공(忠貞公)이 마침 진귀한 완구(玩具)를 가지고 놀게 하였는데, 그가 가지고 놀다가 얼마 후 곧 제자리에 갖다 놓는 모습을 보고는 탄식하며 “세상에 재물 얻기를 탐내는 이들 중에는 이 아이를 부끄러워할 자가 많을 것이다.”⁶⁾라고 하였다 한다.

하지만 하곡은 어려서부터 병약했기 때문에 홀어머니의 근심 어린 충고를 자주 들었다. 비록 중년이후로는 건강을 회복하여 학문에 매진할 수 있었지만 건강 때문에 주변의 걱정을 많이 끼칠 정도로 신체가 허약했던 것 같다.

어머니가 자주 탄식하며 이르기를, ‘모(某, 하곡)의 이 병은 실로 공부에 애쓰고 고생한 것이 원인으로 사정이 이런데 이르렀으니 또한 학문에 너무 애쓰를 원하지 않노라.’고 하였다. 이때 선생은 어머니의 염려하심을 깊이 걱정하던 끝에 몸을 아끼고 휴양하는 데에 역시 소홀히 하지 않아 드디어 조금씩 회복되었다. 중년 이후부터는 정력이 강건해져서 젊었을 때보다 나아졌다.⁷⁾

이런 곡절을 겪으며 성장한 하곡은 크게 세 번에 걸친 이사를 다녔다. 양명학 공부에 심취하였던 23세에서 41세까지의 서울생활시기, 42세부터 60세까지의 안산 생활시기, 그리고 61세 이후 88세까지의 강화도 생활시기가 그것이다.⁸⁾

5) 『하곡집』 『행장』(이하 『하곡집』은 생략) : “於長者之教無少違忤, 伯父贊成公常奇之曰, ‘小兒乃有如此者耶.’”

6) 『행장』: “嘗侍忠貞公側, 適有玩好物, 試令取之, 既取遽又還置故處而退. 忠貞公歎曰, ‘世之貪得者, 有愧此兒多矣.’”

7) 『행장』: “母夫人屢歎曰某之斯疾, 實崇刻苦, 人情到此, 亦不願其勉學之甚也. 先生深以慈念爲憂, 於保蓄愛養之方亦不敢忽, 遂得漸至於充完. 中年以後精力強健, 視少壯時有勝焉.”

8) 윤남환, 『조선시대의 양명학 연구』, 집문당, 1982년, 37~38쪽 참조

하곡이 과거를 포기하고 학문에만 전념한 것은 24세 무렵 모친의 허락을 얻고부터이다. 입신 양명의 길목인 과거공부를 포기한 것은 크게 세 가지 이유에서였다. 첫째, 가정적으로 한꺼번에 몰아닥친 가문의 불행 때문이었다. 21세 이전에 하곡의 아버지, 할아버지, 큰아버지, 큰조카가 잇따라 세상을 떠났고, 23세 시절에는 부인과 아들마저 죽고 본인도 사경을 헤매는 병마와 싸우면서 과거를 멀리하게 된 것이다. 둘째, 외부적으로 당시 노·소론 간의 갈등 심화 때문이었다. 노·소론간의 당쟁의 격화는 하곡으로 하여금 학문을 전향케 하였고, 정치권에서도 멀어지게 한 요인으로 작용한 것이다. 특히 노론 정권하에서 소론 집안이었던 하곡이 출세에 미련을 갖는 자체가 무모한 일일수도 있었을 것이다. 셋째, 이재(理財)를 멀리하려는 마음자세 때문이었다. 하곡은 20세 전후로 여러 차례 초시(初試)에 합격하였지만, 진정으로 이를 기뻐하지 않았는데, 형제가 모두 관직에 나아가 이욕(利欲) 얻는 것이 옳지 않다는 판단 때문이었다.

(아우) 제태(齊泰)는 넉넉히 과거에 합격할 수가 있습니다. 그런데 형제가 모두 이욕(利欲)에만 일삼는 것은 옳지 않습니다. 청하오니, 지금부터 과거공부를 그만두어도 좋겠습니까?)

과거합격에 따른 욕심을 멀리하려는 하곡의 결심을 모친은 승낙하였고, 하곡은 이로부터 그야말로 학문다운 학문을 할 수 있는 계기를 마련한 것이다. 이때부터 “선생은 다시는 외물(外物)에 마음을 두지 않고서, 문을 닫고 뜻을 구하기 시작하였는데 언제나 결심한 것은 잘하지 못하면 그만두지 않는 의지가 있었다.”¹⁰⁾고 한다.

(2) 양명학적 세계관과 효개념

입신출세가 효의 대명사처럼 비춰지던 시절 출세의 관문이었던 과거시험을 포기한 것은 표면상 불효라 할 수도 있지만, 당쟁의 소용돌이 속에서 출세가 오히려 멸문을 자초하는 경우도 다반사였으니 반드시 과거를 통한 출세가 효라고 할 수도 없었다. 진정한 효는 오히려 삶에 진실하고 학문에 성실하여 후대에 이름을 알리는 데서 찾을 수도 있다는 것이다.

그런 점에서 하곡의 학문은 입신출세보다는 진실과 성실한 삶에서 그 목적을 찾을 수 있고, 그것을 후학지는 충성(忠誠)·효도(孝道)·격물치지(格物致知)로 표현하였다.

선생의 도는 상하가 밝고 투철하셨으니, 오직 ‘실(實)’이란 글자 하나만은 숨기거나 제거할 수 없었다. 진실한 충성, 진실한 효도, 참된 치지(致知), 참된 격물(格物)을 하셨다.¹¹⁾

9) 『하곡집』 『遺事』: “齊泰今足以陵科, 第兄弟不宜俱事利欲, 某請從此廢舉可乎.” 같은 내용이 沈鎬의 『行狀』에도 실려 있다.

10) 『하곡집』 『行狀』: “於是先生不復以外物經心, 杜門求志, 常有不能不措之意.”

성인의 실학(實學)을 얻지 못하고 한갓 허울 좋은 겉 문화(文華)만 숭상하는 것은 학문하는 방법이 아니다.¹²⁾

끝내 실학을 폐지하지 말 것이며, 또한 경서와 같은 것은 모름지기 정히 배우고 관통하여 시속 무리들이 섭렵하고 노망하는 것과 같이 하지 아니하여야 할 것이다.¹³⁾

하곡의 학문을 ‘실’로 축약한 내용들이다. 양명학 자체가 ‘심외무물(心外無物)’ ‘심외무리(心外無理)’ ‘심외무사(心外無事)’를 강조하고, ‘사상마련(事上磨練)’를 추구하는 ‘실학’¹⁴⁾이기도 하지만, 하곡의 학문 역시도 그에 따른 실학을 추구하였던 것이다. 물론 이 때 ‘실’이란 ‘무사욕(無私欲)’의 진실한 모습이자 참된 모습이다. 왕양명이 “마음에 사욕으로 가려진 것이 없다면 곧 그것이 천리이니, 밖으로부터 조금도 더 보탬 것이 없다. 이와 같이 천리에 순일해진 마음으로 이를 발휘하여 어버이를 섬기면 그것이 곧 효(孝)이고, 군주를 섬기면 곧 충(忠)이고, 벗을 사귀고 백성을 다스리면 그것이 곧 신(信)과 인(仁)인 것이다.”¹⁵⁾라고 하였는데, 하곡도 이처럼 사욕이 없는 순일한 상태를 강조한 것이다.

하곡학의 백미는 양명학에서처럼 역시 지행합일(知行合一)과 치양지(致良知)일 것이다. 하곡은 양명학 가운데 무엇보다 치양지를 지행합일 상에서 철저히 계승하였고, 그런 가운데 부모자녀간의 사랑과 공경도 선천적 양지론과 실천적 지행합일론에서 이해하고 있다.

앎과 행함은 하나같이 양지에 이르는 것이요, 양능에 이르는 것이요, 밝음에 이르는 것이요, 성실에 이르는 것이요, 박학에 이르는 것이요, 독행(篤行)에 이르는 것이다. 다만 앎이라 하거나 행함이라고 하면 하나는 마음이고 하나는 일(事)이니, 진실로 아는 것이 다르게 된다. (그런데) 만일 지(知)에 치(致)자를 더하고 행(行)에 독(篤)자를 더하면 그 체는 하나이다.¹⁶⁾

지행합일을 논한 내용이다. 이것은 다시 구체적 사례, 즉 부모를 사랑하고 형과 어른을 공경

11) 『하곡집』 ㄱ祭文: “先生之道, 上下昭徹, 惟一實字, 不可微減, 實忠實孝, 實致實格.”

12) 『答從子俊一書』: “不能得聖人之實學, 而徒以文華浮汎之學則非所以爲學也.”

13) 『壬戌遺教』: “終勿廢實學, 且如經書, 須是精學貫通, 不得如時輩涉獵鹵莽也.”

14) 여기서 ‘실학’이라 함은 사회경제적 의미로 이미 사상적 사조로 자리매김한 17,8세기의 실학(經世致用, 實事求是, 利用厚生)이라기보다는 실질·성실·실천을 강조한 實心實學을 말한다.

15) 『전습록』 장: “此心無私欲之蔽, 即是天理, 不須外面添一分. 以此純乎天理之心, 發之事父便是孝. 發之事君便是忠. 發之交友治民便是信與仁.”

16) 『하곡집』 ㄱ存言中: “知行, 一致良知也, 良能也, 明也, 誠也, 博學也, 篤行. 只曰知曰行, 則一心一事, 誠有所知之異, 若加致字於知, 篤字於行, 則其體一.”

하는 것과도 같은 인간된 도리의 차원에서 설명한다면 어린이는 마땅히 애경(愛敬)의 마음을 애당초 지녔다는 것이다.

이제 부모님을 사랑하고 형과 어른을 공경할 줄 모르는 어린이가 없다는 것을 가지고 말해 봅시다. 만약 반드시 먼저 그 마땅히 사랑해야 할 것인가 마땅히 공경해야 할 것인가를 안 다음에 그 사랑할 줄 알고 공경할 줄 알며 또 그 다음에 사랑하고 공경하는 것이라고 한다면, 이 어찌 이른바 생각지 않고 아는 것이며, 어찌 본연의 선이며, 어찌 성체(性體)의 참이겠습니까? 그것은 성(性)의 근본이 아니라 성 밖의 것이 됩니다. 이로써 양지의 설을 알 수 있으며, 친지·성인의 도를 알 수 있습니다. 또 내 동생은 사랑하고 진나라 사람은 사랑하지 않는다는 것을 가지고 말해 봅시다. 내 동생과 진나라 사람이 몸이 달라서 그런 것이 아니라 그 사랑스럽고 사랑스럽지 않은 이치가 마음속으로부터 감촉되고 발하여 밝게 비치므로 그 사랑이 혹은 마음의 본연에서 나오고 혹은 그렇지 아니하여 저절로 할 수 없는 것이 마치 측은·수오의 정(情)과 같은 것이 있어서 저절로 내 동생은 사랑하게 되고 진 나라 사람은 사랑하지 않게 되는 것입니다. 희로애락이 발하여 절도에 맞는 것도 이와 같은 일입니다.¹⁷⁾

일찍이 맹자는 “사람이 배우지 않고도 능한 것을 양능이라 하고, 생각하지 않아도 아는 것을 양지”라고 했고, 그래서 “어린 아이는 그 부모님을 사랑할 줄 모르는 바가 없으며, 어른에 이르러서는 형과 어른을 공경할 줄 모르는 바가 없다.”고 했다. 여기서 맹자는 “부모님을 가까이 친함을 인이라 하고, 어른 공경을 의다.”라고 규정하였다.¹⁸⁾ 하곡의 말은 맹자의 이러한 양지설을 그대로 계승한 것이고, 그것이 측은·수오와도 같은 인간 본래성이라든지 희로애락과도 같은 인간의 순수감정의 발로라는 것이다.

또 어찌 먼저 사랑하는 마음, 공경하는 마음을 가지고 뒤에 따로 그 사랑을 알고 그 공경을 아는 것이 있어서 비로소 양지가 되는 것이겠습니까? 측은도 이미 측은한 뒤에 따로 그 측은을 아는 것이 있어서 그것으로써 양지라고 하는 것이 아니다.¹⁹⁾

17) 『答閔彥暉書』: “試以無不知愛其親敬其兄言之。如其必先有所知識，以爲其合愛焉合敬焉而乃得以知其愛知其敬，又從以爲之愛爲之敬焉，則豈所謂所不慮所本然之善而性體之真歟。非其性之本也，乃性之外也。此可以知良知之說而知天地聖人之道矣。吾弟秦人之愛。非謂無吾弟秦人之身異也，其可愛不可愛之理由其中，感觸而發，昭昭然不昧，故其愛之或以出或以不出，心之本然，自有缺不得者，與惻隱羞惡一般。喜怒哀樂之發而中節亦如此。”

18) 이상 인용문은 『맹자』 「진심상」: “孟子曰，人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。”

19) 『答閔彥暉書』: “又豈其先既有愛之之心有敬之之心後，別有所知其愛知其敬者，以爲其良知耶。惻隱亦未嘗

이렇듯 하곡이 치양지론과 지행합일을 강조한 것은 비록 알고 있는 것이라 하더라도 그것이 실천으로 드러나지 않는다면 아무런 의미를 지닐 수 없기 때문이다. 또 앎을 추구하다 결국 알지 못한다면 당연히 해야 할 것을 놓치고 말 수 있다는 염려에서였다. 예컨대 평생 동안 효란 무엇인가를 궁리하다 보면 막상 실천해야할 효는 못하고 만다는 것이다. 이것은 주자학을 선지후행(先知後行)으로 인식한 하곡의 염려에서 나왔고, 그 뿌리는 왕양명에서 찾을 수 있다.

어떤 사람이 효도하고 공경하는 것을 안다면 그 사람은 이미 효를 행하거나 공경을 행하는 것이다. 그는 이 때문에 효를 알고 공경을 안다고 말할 수 있게 된다. 단순히 효와 공경을 말할 줄 안다고 해서 곧 그가 효와 공경을 안다고 할 수 있는 것은 아니다.²⁰⁾

이는 것과 행하는 것이 둘일 수 없다는 것이다. 앎을 말할 때에는 이미 거기에 행이 존재한다는 것이고, 행을 말할 때에는 이미 거기에 앎이 존재한다는 것이다. 구체적으로 부모에게 효도하는 것을 알고 있다는 것은 이미 그 사람은 효를 행한 경험이 있다는 것이고, 또 역으로 효를 실천한다는 것은 이미 그 사람이 효를 안다는 것이다. 마치 괴로움을 당하지 않고서는 괴로움을 알 수 없고, 배고픔을 경험하지 못하고서는 배고픔을 알지 못한다는 것이며, 추위를 당하지 않고서는 추위를 모른다는 것이다. 이것은 한마디로 지보다는 행을 강조하려는 양명의 의도이며, 그 의도는 하곡학에서도 그대로 계승된 것이다.

이 같은 하곡의 학문은 주자의 경전 해석에 대한 비판으로 이어졌고, 그 내용도 철저히 부모 자녀간의 관계 속에서 설명되어지고 있다. 예컨대 『대학』의 ‘친민(親民)’을 ‘신민(新民)’이라 해석한 주자를 비판하며, 하곡은 양명을 철저히 두둔하였다. 한마디로 ‘친민’의 ‘친’은 ‘신’이 아니라 ‘친’이라는 것이다.

그런데 지금 제가(齊家)라 하고, 치국(治國)이라 하고, 평천하(平天下)라 했으니, 이런 것은 다 친의 일입니다.²¹⁾

‘친’은 말 그대로 가까이 하는 것이다. 가(家)-국(國)-천하(天下)로 이어지는 단위에서 지도자의 기본 도리를 ‘친’이라 한 것이다. ‘친’을 좀 더 구체적으로 표현하자면 효도·공손·자애가 될 것이고, 그것이 백성들을 바른 길로 이끌 것이라는 주장인 것이다.

以其既惻隱之後，別有所知其惻隱者，以謂之良知也。”

20) 『전습록』上: “就如稱某人知孝，某人知弟。必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟。不成只是曉得說些孝弟的話，便可稱為知孝弟。”

21) 『與崔汝和論親民書』: “而今而曰齊家曰治國曰平天下則皆親底事也。”

(제일(齊一), 약보(若保), 균평(均平))²²⁾ 그 세 장의 주요 의사와 실지 공부를 말한 것을 보면, 친애하는 데 치우치고 미워하는 데 치우침을 경계하는 것, 효도와 공손과 자애가 백성을 선으로 옹기게 하는 도리라는 것, 혈구(絜矩)가 사람의 좋아하고 미워함을 공평하게 해 주는 이유라는 것, 이런 세 가지 뜻밖에 말하지 않았습니니다.²³⁾

『대학』에서 궁극적으로 말하는 정치 교화의 기본 원리가 ‘학(學)’이 아닌 효도·공손·자애로 이뤄지는 ‘친’이란 것이다. 다시 말해 『대학』에서 중요한 것은 학문의 ‘학’이 아니라 바른 관계를 보전하는 ‘친’이기 때문에 ‘친민’을 ‘신민’으로 해석하는 주자학은 잘못된 지적이다.

백성을 위로해 주고, 찾아오게 하고, 바로잡아 주고, 보호해 주는 교훈이라든가, 사람들로 하여금 인에 젖고 의에 연마되게 하는 도리라든가, 무릇 부지런히 배우고 부지런히 가르치는 일로써 배울 ‘학’자의 뜻이 될 만하고 새롭게 하는 공부를 밝힐 수 있는 일은 마땅히 그 구체적인 방법과 실지 공부를 빠짐없이 들어 말했어야 할 터인데, 한마디도 이에 언급한 것이 없으니, 무슨 까닭인가? 이런데도 치평(治平)의 뜻이 다만 배울 ‘학’자에만 속하고 ‘기른다’ ‘친애한다’는 뜻과는 상관없다고 하니, 이 과연 『대학』을 논하는 말이 되는가?²⁴⁾

하곡은 주자가 ‘친민’을 ‘신민’이라 해석한 것은 구체성이 결여 되어 있기 때문에 논리적으로 타당치 않다는 것이다. 치평의 기본 원리가 ‘학’에 있기보다는 양친(養親)에 있음을 강조한 내용이고, 만일 그것이 문제라면 그렇게 해석한 양명이 잘못된 게 아니라 공자의 과오라는 것이다.

22) 바로 앞 문장에 이 세 장이 나와 있다. 이것은 하곡이 『대학』의 편명을 나름대로 붙인 것 같다. 『대학』에 제일(齊一) 두 자를 직접 말한 것은 없고, 제가·치국을 말하는 제9장에서, “한 가정이 인하면 온 나라가 인하게 되고, 한 가정이 겸양하면 온 나라가 겸양하게 되고 한 사람이 탐욕스러우면, 온 나라가 혼란스러워진다.(一家仁 一國興仁 一家讓 一國興讓 一人貪戾 一國作亂)”이라 하여, 임금 된 사람의 모든 언어와 행동이 국가에 미치는 영향이 크다는 것을 말하고 있는데, 이것을 가리켜 齊一이라 한 것이 같고, 약보(若保)는 여보(如保)라고도 하는데 『대학장구』 제9장에서 강고(康誥)에 이르기를, “적자를 보호하듯이(如保赤子)……”라고 『서경』의 말을 인용한 것이 있는데, 이 때 라는 若과 같다. 따라서 약보(若保) 두 자는 여기서 따온 말 같다. 균평(均平)이란 말도 『대학』에서 직접 사용된 말은 아니다. 다만 치국·평친하를 말하는 제 10장에서 소위 혈구지도(絜矩之道)를 말하였는데, 혈구지도가 균평(均平)을 원리로 한 것이기 때문에 이것을 가리켜 ‘균평’이라고 말한 것 같다.

23) 『與崔汝和論親民書』: “不當以齊一若保均平之功爲其指也. 今其三章主意實功之處, 乃之其所而僻焉之戒, 孝弟慈者所移之道, 絜矩之所以平好惡者, 惟此三者之指而已.”

24) 『與崔汝和論親民書』: “如其若勞來匡翼之訓, 漸仁磨義之道, 凡所以爲學不厭教不倦等事, 可以爲學字意而明其新之之功者, 所當著其成法實功, 宜若無所不備, 而即無一言及之者何也. 以此而謂治平之旨, 只屬學字, 於養之親之意, 初不相涉云者, 果是爲論此篇之說也乎.”

친민의 친자가 만약 그릇된 것이라면 그 잘못은 마땅히 공자로부터 시작될 것이요, 양명을 나무랄 수는 없는 것이다. 그렇게 되면 이 『대학』이란 글은 처음부터 끝까지 다 허튼소리와 그릇된 교본으로서 친자 하나만이 죄 되는 것이 아니다. 또 『대학』의 여덟 가지 조목은 다 친절히 스스로 힘써야 할 일을 말했지, 남에게 구해서 남으로 하여금 그 덕을 새롭게 하는데 힘쓰라고 말한 것은 없다. 이것은 무슨 까닭이겠는가? 그것은 학문하는 실지 공부를 주로 삼았기 때문이다.²⁵⁾

몸을 도로써 닦으므로 아버이를 섬기지 아니하면 안 되는 것이요, 도를 인으로써 닦으므로 사람을 알지 못하면 안 되는 것이요, 행하는 것이 한가지이므로 또 친을 알지 못하면 안 되는 것이다. 인이란 것이 부모님과 가까이 친함이다 함은 곧 요순의 도는 효제뿐이라는 것이다.²⁶⁾

『대학』의 ‘친민’을 ‘신민’이 아닌 ‘친민’으로 보았듯, 하곡은 맹자가 인(仁)을 ‘친친(親親)’으로 해석한 것에서 더 나아가 요순의 도를 ‘효제’라고 하며 그의 세계관이 철저히 부모 어른 공경으로 집중되는 것을 보게 된다.

3. 윤리정신과 대인관계

(1) 배려정신

윤리란 사람이 지켜야할 도리로서 인간다운 삶을 만드는 기본 요소라고 할 수 있다. 그렇다면 윤리란, 나 개인의 문제에 국한되는 것이 아니라 남과의 관계성 속에서 더 큰 의미를 지닌다. 여기서 공자는 “자신이 하기 싫은 것을 남에게 시키지 말라.”²⁷⁾는 추기급인(推己及人)을 요청을 하였던 것이다. 하곡은 어려서 이런 것이 몸에 배었던 것 같다. 큰어머님의 증언으로 알 수 있다.

큰어머님인 홍씨 부인은 일찍이 사람들에게 말했다. ‘나는 아직 아무개가 남의 과실에 대하여 말하는 것을 듣지 못하였는데 젊은 사람으로서 이렇게 하기란 참으로 쉽지 않은 것이다.’고 하였다.²⁸⁾

25) 『與崔汝和論親民書』: “親民之若治平如其誤者, 卽其誤當自孔子始, 不可以罪陽明也. 卽其爲此一篇者, 其首尾皆可謂亂說誤本, 不獨一親字爲罪也. 且大學八條之目, 皆以親切所自爲功者爲名, 未嘗有求之於人, 而使人新其德者爲務何也. 以主於爲學之實功故也.”

26) 『中庸二』: “修身以道, 故不可以不事親, 修道以仁, 故不可以不知人, 行之者則一, 又不可以不知天. 仁者親親, 卽堯舜之道孝弟而已者也.”

27) 『논어』-『안연』: “己所不欲, 勿施於人.” (『위령공』에도 같은 내용이 있음.)

이런 모습은 자녀들 앞에서도 마찬가지였다. 하곡은 남의 과실을 조금도 언급하지 않았을 뿐더러 자녀들에게도 경계하며 이를 공부의 기본 도리로 훈계하였던 것이다. 『명심보감』에서 가르치는 “귀로는 남의 나쁜 것을 듣지 말고, 눈으로는 남의 단점을 보지 말고, 입으로는 남의 허물을 말하지 않아야 군자에 가깝다.”²⁹⁾는 내용을 실천한 것이다. 나아가 하곡은 남과 비교하는 것 자체가 문제라는 생각도 갖고 있었다.

자제들이 선생을 모시고 있을 때에도 역시 남의 과실에 대해서는 일찍이 한마디도 말하는 것을 들어보지 못하였다. 늘 자제들을 훈계하면서도, ‘비록 남의 과실을 들었다고 하더라도 절대로 그 말을 전하여 말하여서는 아니 되거늘 어찌 공부하는 데 있어서 다른 사람을 점검하겠는가?’라고 하였다. 또 ‘요즘 벼슬하는 사람들을 보면 남과 서로 비교하여 말하기를 좋아하는데 이것은 심히 옳지 못한 일이다. 몸을 세상에 내놓고 조정에 설 때에는 일의 관계가 중대한 곳에서는 진실로 다투지 않을 수 없다 하겠으나 미미한 곳에 이르러서는 서로 부합되지 않더라도 본래 비교하여 맞출 것이 못 되는 것이다. 옛사람은 ‘잘못을 범해도 따지지 않았다.’³⁰⁾는 뜻을 속 깊이 간직하지 않을 수 없을 것이다.’라고 하였다.³¹⁾

물론 하곡이 대소사를 막론하고 무조건 잘잘못을 덮고 넘어간 것은 아니었다. 인용문에서도 말하고 있듯, 중차대한 국가대사 같은 경우에는 반드시 그 시비를 따져야 한다고 하였다. 자칫 남을 위한 배려가 공적 판단을 흐릿하게 할 가능성도 없지 않지만, 분명한 공사 관념을 전제로 한다면 배려는 오히려 훈훈한 공동체의 중요한 요소로 작용할 것이다. 물론 이것이 성립하기 위해서는 공사 관념에 따른 공동선을 먼저 따져야 할 문제이나, 그렇다고 그것이 배려정신과 상치하는 것도 아니다. 하곡의 배려정신을 엿볼 수 있는 예화를 하나 살펴보자.

살던 곳에서 서로 바라다볼 만한 곳에는 옛적부터 말을 기르던 곳이 있었는데, 관청은 거기에 백성들이 경작하며 살도록 허가하였다. 또 관청에서 새로 쌓은 독이 있는데, 그곳은 매우 넓어서 사람들이 많이 몰려가서 다투어 차지할 계책을 생각하고 있었다. 하지만 공(하곡)은 집 종들이 혹 그들과 함께 경작하려는 자가 있으면 일체 이를 금지시켜 마침내는 한 무(畝)의 땅도

28) 「遺事」: “伯母洪夫人嘗語人曰, 吾未嘗聞某之言人過失, 年少之人如此誠不易也.”

29) 『명심보감』 「正己」: “耳不聞人之非, 目不視人之短, 口不言人之過, 庶幾君子.”

30) 『논어』 「태백」: “犯而不校.”

31) 「遺事」: “子弟侍先生, 亦未嘗聞一語及人過失, 每勸子弟曰, 雖聞人過失, 切不可傳說, 豈有工夫點檢它人耶. 又曰, 近見仕宦之人, 喜與人相較, 甚不是也. 出身立朝, 事之關係重處, 固不可不爭, 至於微處不相入, 本不足較擊. 古人犯而不校之義, 不可不服膺也.”

못 갈게 하였다. 뒤에 태복관(太僕官: 임금의 거마(車馬)를 맡은 관원)이 명을 받들고 시찰 와서 공의 집을 지목하여 차지한 땅이 많을 것이라고 의심하였다. 그런 생각을 갖고 조용히 다른 사람들에게 물어 보며, ‘이 가운데에서 모(某: 하곡)가 경작한 땅이 얼마쯤 되는가?’ 하였다. 사람들은 대답하기를, ‘처음부터 들어가서 경작한 일이 없습니다.’고 하자 이를 들은 태복관은 매우 부끄러워하고 감복하였었다.³²⁾

누구나 자유롭게 경작할 수 있는 땅까지도 남을 먼저 배려하는 하곡의 이 일화는 매우 감동적인 일이 아닐 수 없다. 당연히 사대부 가문에서 먼저 차지했을 것이라는 태복관의 판단이 하곡의 이웃에 대한 배려정신으로 무색해 졌다는 이야기이다.

하곡의 배려정신은 홀어머니에 대한 지극 정성에서도 엿볼 수 있다. 어려서부터 병약했던 하곡은 건강이 늘 어머니의 걱정거리였다. 『논어』에 맹무백(孟武伯)이 효에 대한 질문을 하자 공자가 “부모님은 자식이 병나는 것을 오로지 걱정한다.”³³⁾고 하였듯, 하곡의 모친께서도 하곡의 건강을 걱정하였던 것이다. 이를 잘 알고 있는 하곡은 유난히 자신의 건강을 조심하였는데, 그것은 오로지 홀어머니 때문이었다.

그런데 공은 병이 조금 낫자 어머니가 그를 걱정하시는 것을 깊이 생각하여 몸을 돌보고 휴양 하였으므로 점차 건강이 회복되어 중년 이후부터는 정력이 좋아져 젊었을 때보다 나아졌을 뿐만 아니라 드디어는 80세의 나이를 누리게 되었던 것이다.³⁴⁾

결과적으로 어머니 걱정을 덜어드리기 위한 그의 몸 돌보기 휴양은 향년 88세라는 당시로서는 최고의 장수함으로 드러났으니, 효를 잘 실천한 것이라 하겠다.

(2) 대인관계에서의 성실과 친절

하곡의 대인관의 핵심은 성실과 친절이다. 그래서 하곡은 성실과 친절에서 멀어진 문학작품에 대해서는 철저히 비판을 가하였다. 가사(歌詞)나 문장(文章)은 성실에 기초하기 보다는 세속의 요구에 허황된 것으로 포장되기 때문에 성실과는 거리가 멀고, 또한 글재주는 뛰어나더라도 덕이 결여되어 있으면 귀할 게 없다는 것이다.

32) 『유사』: “所居相望處舊有馬場, 自官許民耕食, 新築官堰亦甚廣闊, 人多趨之, 以爲爭占計, 而公家奴僕輩, 或有與衆就耕者則一切禁之, 終無一畝之耕. 後因太僕官承命按視, 認公家疑有占取之多, 以其意私問于人曰, 此中某家所起幾許, 對以初無犯耕之事, 其人爲之愧服.”

33) 『논어』-『위정』: “父母唯其疾之憂.”

34) 『유사』: “公少愈深以慈念爲憂, 保畜愛養, 漸臻康旺, 自中年以後精力之健, 視少日不啻加勝, 遂享大耋之年.”

자제를 가르치는 데는 어릴 적부터 반드시 일찍이 성실하고 친절하게 잘 이끌어서 사물을 대할 때면 곧 가르쳐서 시속(時俗)의 야박한 습성에 들어가지 않도록 하였으며, 가사·문장의 들뜨고 과장된 것이나 과거와 벼슬살이의 득실에 이르러서는 돌이켜 서둘지 아니하였다. 일찍이 이르기를, ‘비록 글재주가 못사람보다 뛰어났다고 하더라도 진실로 참된 덕을 일컬을 만한 것이 없다면 또한 무엇이 귀할 것이 있겠는가?’라고 하였던 것이다.³⁵⁾

성실과 친절로 자녀들을 덕성을 지닌 인물로 키우려는 하곡의 교육관을 엿볼 수 있는 내용이다. 이렇듯 성실과 친절로 교육하였듯 하곡은 평소 사람들을 각듯이 대했고, 집안 하인들에게 까지도 손수 모범을 보였던 것이다.

공은 일찍이 이르기를, ‘종들을 앞에서 부릴 적에는 그들이 비록 어리석다 하더라도 그 주인을 위해서 애씀이 많은 것이니 위엄이나 형벌로 몰아쳐서 부려서는 안 되며 좋은 말로 순순하고 친절하게 가르치고 타일러서 저절로 감복하게끔 할 것이며, 혹 희미하고 완곡하고 우둔하여 명령을 듣지 않으면 반드시 내보내고 머물러 있지 못하도록 할 것이다.’고 하였다. 그러므로 가정 안에서는 형장을 쓰지 않고서도 저절로 화목하게 되었으며 비록 노비의 무리들일지라도 또한 대개는 성내어 다투는 것을 부끄럽게 여겼던 것이다. 이씨의 딸과 윤씨의 조카딸이 때때로 뵈러 올 적에는 서로 말하기를, ‘우리 집 종들이 저의 윗사람을 친애하는 것은 다른 집과는 절대로 다른 데가 있으니 참으로 우리 집 어른의 교화가 깊지 않으셨던들 저토록 거칠고 미련한 것들이 어찌 이와 같겠는가?’라고 하였다.³⁶⁾

오늘날 어울리지 않는 신분사회의 모습을 그리고는 있으나 대인관계를 어떻게 유지해야 하는가를 교훈하는 내용이다. 형벌과도 같은 강압적인 방법을 쓰지 않고서도 상하관계를 유지할 수 있는 비결이 성실과 친절에 있음을 보여준 대목이라 하겠다. 동시에 하곡은 맹자의 권도(權道)를 인용하며 상황에 따른 탄력 있는 대인관계론을 피력하고 있다.

맹자는 ‘남녀간에 물건을 손으로 주고받지 않는 것은 예(禮)요, 형수가 물에 빠졌을 때 손으로 끌어내는 것은 권(權)이다.’고 하였고, 또 말하기를 ‘예법대로 먹으려면 굶어 죽겠고, 친영(親

35) 『유사』: “教子弟, 自其幼時, 必嘗諄諄善誘, 遇物則誨之, 俾不入於時俗儂薄之習, 至於詞章浮誇科宦得失則顧不急也. 嘗曰, 雖有文藝邁倫, 苟無實德之可稱者, 亦何足貴也.”

36) 『유사』: “公嘗曰, 僮僕之使喚於前者, 渠雖愚駘, 爲其主勞力則甚矣, 不宜以威刑驅使, 嘗以善言諄諄誨飭, 俾自感服, 或有迷頑不聽命, 必斥退不容留也. 是以家庭之間, 無刑杖之施而自爾和睦, 雖臧獲輩亦多以忿爭爲恥. 李氏女與尹氏侄女有時來觀, 輒相語曰, 吾家臧獲親愛其上, 與他人之家絕異, 苟非吾大人教化之深, 以彼頑愚之物, 豈能若是耶.”

迎)을 하려면 아내를 얻을 수 없는 경우에는 예법보다 식색(食色)이 더 중하다.’고 하였는데, 주자가 이것을 논단하기를 ‘의리와 사물의 경중이 크게 다른 사실이나 그중에서도 또 각기 제대로 경한 것과 중한 것이 구별된다. 성현은 여기에서 두루 헤아려 왕척직심(枉尺直尋)³⁷⁾도 이익을 따르고 의를 버리는 것 아니하고 교주조슬(膠柱調瑟)³⁸⁾도 한 가지만 고집하여 권도를 쓰지 않는 것 아니하여 오직 한결같이 당연한 것에 따라 결단할 뿐이다.’고 하였다. 대개 이것으로써 일을 처리하는 저울로 삼는 것은 실로 의리의 지극히 중요한 일이다.³⁹⁾

예로부터 남녀관계는 어느 단계에 이르면 남녀유별(男女有別)이 아닌 단절을 요구하는 ‘남녀 칠세부동석(男女七歲不同席)’이 하나의 윤리규범처럼 이어져왔고 이를 맹자는 인용문에서 예(禮)라고 하였지만, 그래도 절박한 상황에서는 예외를 규정한 상황윤리, 다시 말해 권도(權道)를 말하였다. 또 어떤 경우 예법보다는 식색을 더 중한 것으로도 말하였는데, 이것은 유교윤리가 지닌 무조건적 엄격주의에 대한 보완이 아닐까 생각한다. 하곡은 이를 인용하며 자신의 남녀관의 일단을 내비치었는데, 그것은 교조적이고 엄격한 일부 성리학자의 예법주의를 권도로 보완한 것이다. 양명학자 하곡이 맹자의 권도를 말하고 이를 계승한 주자의 논의를 인용하면서 고집불통의 일방적 태도를 경계한 것이다. 그렇다고 하곡이 의리의 지극히 중요한 요소를 정상적인 방법인 경도(經道)를 버린 것은 아니지만, 상황을 중시해야한다는 차원에서 융통성 있는 권도를 윤리의 중요한 요소로 파악했던 것이다.

4. 차별적 대인관계론의 의미와 한계

하곡의 자녀교육은 「가법(家法)」(또는 「교자손법(教子孫法)」)⁴⁰⁾과 「임술유교(壬戌遺教)」⁴¹⁾에

37) 『맹자』 「등문공」에 있는 말로 한 자(尺)를 굽혀서(枉) 여덟 자(尋)를 펴게(直) 한다는 말인데, 큰 이익을 얻기 위해서 조그만 의리는 희생해도 좋다는 뜻으로 진대(陳代)가 말한 것이다.

38) 변통할 줄 모르는 외고집을 풍자하는 말. 비파(瑟)를 탈 때 줄 밑에 기둥(柱)을 받쳐서 이리저리 옮기면서 곡조를 조절하는(調) 것인데, 그 기둥을 아교로 풀칠하여(膠) 고정시켜 놓고 곡조를 조절하려 하는 것.

39) 「上朴南溪書」庚申: “孟子謂授受不親禮也, 嫂溺援之以手權也, 又謂以禮食則飢而死, 親迎則不得妻, 則奚啻食色重, 朱子斷之曰, 義理事物, 其輕重固有大分, 然於其中又各自有輕重之別. 聖賢於此斟酌, 固不肯枉尺而直尋, 從利而廢義, 亦未嘗膠柱而調瑟. 執一而無權, 斷之一視之當然而已. 朱子說止此, 蓋以此爲處事之權衡, 實義理至要處也.”

40) 細註에는 자손을 가르치는 법(教子孫法)이라 하였다. 「壬戌遺教」와 더불어 가훈(家訓)이라 할 수 있다.

41) 임술유교는 하곡이 34세 때인 숙종 8년(1862년)에 동생 齊泰와 아들 厚一에게 남긴 글이다. 이 때 하곡은 신병이 극심하여 혹 죽게 된다면 뒷일을 동생에게 부탁하였고, 스승인 남계 박세채에게도 편지를 써서 告訣하였다. 당시 하곡의 집안은 부·조부모가 모두 돌아갔고 11세밖에 안 된 아들과 30세밖에 안 된 동생

자세하다. 그런데 여기에 나타난 하곡의 자녀 교육관은 신분사회의 모순과 한계를 그대로 보여 주고 있다. 물론 하곡의 자녀 교육관 속에서 반드시 긍정적 요소만을 찾을 필요는 없다. 하곡의 자녀교육관에 나타난 문제와 한계를 있는 그대로 살피면서 오히려 하곡 사상의 다양성을 살피는 것도 의미 있는 일이기 때문이다. 그렇기 때문에 하곡의 언설을 오늘날의 관점에서 긍정적 요소와 부정적 요소로 나눠 놓고 분석하는 것도 필요할 것이다. 먼저 「가법」의 내용을 항목별로 나눠 살펴보고 간단한 평가와 의미를 곁들여 보자.

No.	교훈내용	평가	비고
1	훈계하노니 궁액에 연계되지 말아라.(戒不連宮掖)	긍정	
2	서얼을 눌러서 사당에 들어가 적자손과 같이 하지 말도록 하여라.(抑庶孽, 使不得入廟立嫡行.)	부정	신분차별
3	비첩의 무리는 또한 천대하고, 첩의 예로는 대하지 못한다.(婢妾輩亦賤之, 不得爲妾例)	부정	신분차별
4	아들은 처가살이를 하지 못하며 딸은 반드시 시집을 보내며, 모든 머느리는 한집에서 살게 하여라.(子不出贅, 女必送歸, 諸子婦必同家畜)	부정	남녀차별
5	아들은 반드시 친애하고 어루만져 기르며 구체적으로 지목하여 가르치며 실재를 가지고 하여 거짓이 없게 하여라.(子必親愛撫育, 指教以實無僞)	긍정	
6	오직 보고 듣는 바를 부정한 것으로 하지 말고, 무릇 악하고 행하는 것은 방일하고 사치하여 욕심대로 하지 못하게 하여라.(但所見聞, 不以不正, 凡習行, 不使放侈縱慾)	긍정	
7	친히 가르치고 독려하거나 책망하지 말고 스승을 얻어서 그에게 이를 맡겨라.(不爲親自教學督責, 得師委之)	긍정	
8	오직 일이 있게 전에 가르쳐 달래고, 혹은 그릇됨을 엄하게 금하여 두려워하여 감히 생각도 내지 못하게 할 것이며, 잘고 번거롭게 훈계하지 말라.(但先事教諭, 或峻氣禁斷其非, 使有懼伏而不敢萌也, 不爲鎖鎖煩戒)	긍정	
9	정감의 뜻을 모두 통하게 하여 털끝만큼도 서로 어긋나고 막힌다는 생각이 없도록 하여라. 또한 모든 일은 서로 의논하며, 따라서 지적하여 가르치되 내가 하는 일을 모두가 서로 알고 하여라.(使情意盡通, 無一毫齟齬之意. 且凡事與之相議, 因以指教, 使吾所爲, 與之相知)	긍정	
10	양반 친척은 반드시 같이 한 당이 되고 뜻이 되어 꾸밈이 없이 하여, 서로 모가 없고, 시가나 의심함이 없이 하여 마음을 같이하고 뜻을 한결같이 하여서 아랫것들이나 잡된 무리들로 하여금 이간시키지 못하게 하여라.(兩班親戚, 必同爲一黨爲一邊, 無文爲無崖岸無猜疑, 同心一意, 而不得使下流雜輩間焉)	부정	신분차별 자유선택 권 침해
11	문하의 잡객은 비록 서로 친하더라도 예로서 대접하되 집안에 참여하여 일가(一家)에 틈을 내지 못하게 하며, 또한 친척이나 친구보다 더함이 있어서는 아니 되고 아랫것들도 또한 그렇게 할 것이며, 남녀 종과 첩의 무리들은 반드시 몹시 눌러서 친숙하고 믿음으로써 한 집안에 끼이지 못하게 하여라.(門下雜客雖相善, 待之以禮, 不得使與間於一家, 且不得有加於親戚朋友, 下流亦然, 奴婢妾輩, 必痛抑不得親信, 以間一家)	부정	신분차별
12	무릇 양반은 한 무리가 되고 뜻을 같이하며, 비첩은 비록 친하더라도 한마디 말도 그 사이에 끼이지 못하게 하여라.(凡兩班爲一黨同意, 婢妾雖親, 不得使一言間於其間)	부정	신분차별 남녀차별
13	주인을 높이고 노비를 누를 것이다. 임금을 높이고 신하를 낮춘다는 것은 국가에 있어서는 어진 자가 뜻을 펴지 못하고, 그를 예로 대접하지 못하며, 또한 하정(下情)을 다하지 못하게 하는 것이지만 집에서는 그렇지 아니하니 다하지 못하는 정이란 없을 것이다. 소제하고 심부름하는 사람에게 무슨 도를 행하고 식견을 펼 만한 것이 있겠는가. 그러므로 오직 준엄하게 막아서 가법을 엄하게 할 뿐이다.(尊主抑奴婢, 凡尊君卑臣, 在國家則賢者不伸, 待之不禮矣, 且下情不盡也, 家則不然, 無不盡之情. 掃除使喚之人, 有何行道識見之可伸者. 故只當峻防, 以嚴家法而已)	부정	신분차별

이 가사를 주관해야 했기에 이것을 염두하고 이 글을 썼던 것이다.

14	아이들은 비록 어리고 노비는 비록 어른이라도 반드시 주인에게 죄杖(罪杖) 죄가 있으면 때리는 것)과 사령(使令) 심부름 시키는 것)을 주관케 하여라. 비록 어릴 때부터라도 주인의 권한을 손에 넣게 할 것이다. 그렇지 않으면 뒤에 반드시 대항하는 일이 있을 것이다. 그리고 노비로서 아이들을 만만히 여겨서 공경하지 않는 자가 있거든 이를 엄하게 금지할 것이다. 그러나 공 있는 늙은 자는 내보낼 수 있으면 내보내되, 만약 부린다면 아이들의 심부름도 하지 않을 수 없는 것이다.(兒子雖幼, 奴婢雖長, 必使主其罪杖使令. 雖自小時, 使主權入其手. 不然後必有杆格也. 且奴婢有謾兒輩不敬者痛禁之. 但有功老者放之則放之, 若使之則不可不爲兒輩使令也)	부정	신분차별
15	신부도 역시 노비를 죄책(罪責)하는 권한을 주관하게 하여라. 그렇지 않으면 참견과 이간이 들어오고 불공함이 많을 것이다. 또한 자녀에서는 노비는 피차를 구별하지 말고 심부름과 죄벌을 한 가지로 하여라. 그렇게 아니하면 저쪽에 붙어서 이쪽을 헐뜯고, 이쪽에 붙어서 저쪽을 속이는 자가 많을 것이다.(新婦亦使主罪責奴婢之權. 不然讒間入之, 不恭多矣. 且奴婢於子女, 不可有彼此之別, 使之一體使令罪罰. 不然付彼而讒此, 托此而謾彼者多矣.)	부정	신분차별
16	대체로 종이란 것은 비록 어른이 부리는 바로, 사람들이 함부로 죄주지 못한다 하더라도, 양반은 어린 아이가 없이 마땅히 일체가 될 것이다. 또한 노비가 어른을 믿고 아이들과 부녀들을 만만히 여기면 뒷날에는 중노릇을 아니 하게 될 것이다. 따라서 어른인 중에 대해서는 반드시 처음부터 권한을 주관하도록 하여라.(夫奴婢曰尊者所使, 不宜人人擅之罪之, 然兩班無長小當爲一體. 且奴婢恃長者而謾兒輩及婦女也. 後日終於不奴而已. 故長者必自初使之主權)	부정	신분차별
17	그러나 아랫것을 부리되 평일에는 굶주리고 추운 것을 구휼하여 은혜와 의리를 잘 갖추어서 정성과 신의로 대접하여 은혜가 있도록 할 것이며, 죄가 있을 때에는 법을 세우기를 엄하게 하여 용서치 말 것이며, 이를 가법으로 세울 것이다.(但使下平日恤其飢寒, 恩義備至, 待之誠信有恩. 至於罪也則立法嚴而不容貸, 以立家法)	부정	신분차별

모두 17개 항목 가운데 6개 항목이 오늘날의 안목에서 긍정적인 내용이고, 11개 항목이 부정적인 내용이다. 부정적인 내용들은 주로 당시로서는 당연할지 모르지만 오늘의 시각으로는 문제 있는 신분차별, 남녀차별의 내용으로 비록 하곡만의 문제라고 할 수는 없을 것 같다. 그래도 실학적 세계관과 사민평등(四民平等)의 양명학적 세계관과는 어느 정도 차이를 드러낸 것만은 분명하다.

주로 상·제례와 관련된 내용들을 담고 있는 「임술유교」에서도 자녀교육관을 담고 있는데,⁴²⁾ 앞서 분석한 「가법」과 맥락상 큰 차이가 없다. 여기서는 상·제례와 관련된 내용은 생략하고 「가법」과 맥락상 연결되는 부분만을 살펴보자.

무릇 가사는 남자가 주관할 것이다. 부인은 비록 현명한 부인이라 하더라도 집안일을 담당하여 주관하지 말아야 한다. 그러므로 남편이 죽으면 자식을 따르는 것은 자기 맘대로 함이 없게 하기 때문인 것이다. 도리가 본래 이와 같으니 부인은 어머니를 모시되 한뜻으로 뜻을 받들어서 오직 순하게 하고 뜻을 편안하게 할 것이며, 스스로 맘대로 함이 없도록 하여라.⁴³⁾

42) 박연수, 『하곡 정제두의 사상』 한국학술정보, 2007년 7월, 17쪽 참조 「임술유교」의 禮說은 成渾(1535~1598), 李珣(1536~1584), 朴世采(1631~1695)의 학설을 기반으로 쓰여 졌다.

43) 「임술유교」: “凡家事, 惟丈夫主之. 婦人則雖有哲婦, 不宜當家與政. 故夫死從子, 以其無專制也. 道理自如此, 婦人奉母親, 須一意承受, 惟在順吉安意, 無有自專.”

여필중부(女必從夫), 부창부수(夫唱婦隨)의 남녀관을 여실히 보여주는 대목이다. 남편 부재 시에도 아들을 따라야 하는 가부장적 질서체계를 강조한 내용이다. 그것은 비록 아들이 장성하지 못했다 하더라도 지켜져야 한다는 것이다.

아이들이 이미 장성하였으면 곧 집안을 맡게 할 것이나 인사(人事)가 미성(未成)하면 아직은 염려가 없다고 보장할 수 없으니 반드시 일찍이 어진 스승을 가까이 하고, 여러 부형들에게 가르침을 받아서 유지하게 하면 성취는 바랄 수 있을 것이다. 또한 모든 일을 반드시 부형에게 뜻을 받고 그 뜻에 따라서 행하면 잘못된 허물을 면할 수 있을 것이다. 이것이 내가 끊임없이 가르치는 까닭인 것이다.⁴⁴⁾

비록 하곡이 실학적·실용적 세계관 속에서 “관재(棺材)는 반드시 좋은 것을 고를 것이 아니고, 오직 몇 십 년만 지날 수 있으면 족하다.”⁴⁵⁾ “관에 칠을 바르는 것은 쓸데없는 꾸밈이다.”⁴⁶⁾ “칠을 하는 것은 무익하다.”⁴⁷⁾라고 하는 상·제례에 대한 실리적·개방적 의견을 피력하였어도 남녀차별, 신분차별 의식만은 누구 못지않은 철저한 보수주의자였던 것이다.

5. 나오는 말

주자학이 일정한 이치나 객관적 이치를 설정하고 사물마다 일정하게 작용하는 불변의 선악을 주장한다면, 양명학은 객관성 보다는 대상과 상황에 따라서 마음의 본체이며 천리(天理)인 양지(良知)라고 하는 주관성을 강조 한다. 하곡은 이러한 주자학의 획일성을 거부하고 양명학을 수용하면서 상황에 따른 유연성을 강조한 사상가였다. 맹자의 권도(權道)를 강조한 것도 획일적 가치보다는 다양한 가치를 중시하려는 의도에서 드러난 하나의 예일 것이다.

이에 근거한 하곡의 대인윤리의 기본은 배려정신 및 성실과 진실성이었다. 물론 이것은 도덕과 삶의 주체로서의 인간의 자기성찰과 자기극복의 한 과정이며 이를 통해 자아를 실현하려는 사상가로서의 진정한 삶의 목적을 이루기 위한 실천적 행위이기도 하였다. 또 그것은 실학의 진실성과 실천성을 염두한 것이기도 하였다. 진실한 충성(實忠), 진실한 효도(實孝), 진실한 치

44) 『임술유교』: “兒輩既長則便可當家, 人事未成則未能保其無虞也, 必須早近賢師, 受誨諸父兄, 俾有維持, 成就乃可望矣. 且凡事必受旨父兄而聽用之, 可免矣. 此吾所以繼繼者也.”

45) 『임술유교』: “棺材不宜求擇, 只可僅過數十年足矣.”

46) 『임술유교』: “塗棺浮文也.”

47) 『임술유교』: “加漆無益也.”

지(實致), 진실한 격물(格物) 등등 꾸밈없는 실심(實心) 실학이 하곡이 지향한 학문이었다. 특히 『대학』의 ‘친민’을 주자가 ‘신민’이라 한 것에 반대하며 ‘친’을 강조한 것은 하곡의 포괄적 대인관계론을 설명하는 하나의 중요한 단서가 되었다. 하곡은 앞서도 살핀 바와 같이 ‘친민’을 ‘신민’이 아닌 ‘친민’으로 보아야한다고 했는데, 이것은 인(仁)을 ‘親親’과 ‘효제’라는 틀에서 해석한 맹자에 근거한 것이었다. 바로 그 ‘친’의 실현이 대인관계 속에서 하곡은 배려정신과 성실·진실로 표현한 것이고, 구체적으로 ‘친친’과 ‘효제’를 강조하는 것으로 나타났다. 물론 그것은 앎의 과정의 결과물이 아닌 양지본성에 기인한 것이었음은 이미 말했다.

그런데 자녀교육관에 나타난 하곡의 사상은 긍정적 요소보다 부정적 요소를 더 많이 발견하게 된다. 아무리 신분사회의 골레 속에서 벗어날 수 없기 때문이었다 하더라도, 그의 남녀차별과 신분차별적 요소는 기존의 그 어떤 사상가보다 더 보수적 색채를 지녔다는 점에서 그 사상의 한계가 아닐까 생각해 본다.

“하곡 정제두의 양명학적 세계관을 통해본 대인관계론”에 대한 논평문

김 성 환(강화효교육연구회)

하곡 정제두의 양명학적 세계관을 통해본 대인관계에 대하여 논한 김덕균 교수님의 논문은 혼란스러운 가치관의 사회를 살아가는 현대인에게 대인관계의 한 지침을 제시한다고 봅니다. 또한 우리민족의 자랑이었던 효가 위기를 맞고 있는 요즘 하곡 정제두의 양명학과 효의 결합은 나름대로 효가 위기를 헤쳐 나갈 방향을 제시하고 있습니다.

논평자는 김덕균 교수님께서 논하신 하곡 정제두 선생의 양지와 지행합일에 기초한 효와, 배려, 성실, 친절에 기반한 대인관계에 대하여 동의합니다만, 논평을 위해 이 글을 읽으면서 궁금했던 점을 제시해 보겠습니다.

먼저, “하곡 정제두 선생께서 입신(立身)의 효라 할 수 있는 과거 시험을 포기하고 후에 진실한 삶과 학문으로 일가를 이루어 양명(揚名)의 효를 실천하였으며 이것이 진정한 효”라고 주장하셨는데, 이와 같은 주장은 자칫 현실을 도피할 수 있는 근거가 되지 않을까 궁금합니다.

두 번째로는 하곡 정제두 선생의 윤리와 대인관계를 배려정신과 성실, 친절을 중심으로 논하셨습니다. 또한 하곡 선생의 자녀교육법이라 할 수 있는 가법(家法)을 오늘날의 관점에서 분석하여 제시하였습니다. 하곡 선생의 배려, 성실, 친절을 오늘날 청소년들에게 어떻게 교육할 것인지에 대한 방안이 제시되었으면 좋겠다는 아쉬움이 있었습니다.

강화주민으로서 두 가지 제언을 드리며 논평을 마치고자 합니다.

얼마 전 인천시장님이 강화를 찾아서 인천의 정신을 강화 양명학에서 찾겠다고 한 기사를 읽고 양명학, 정제두, 강화학파라는 낱말들을 듣게 되었습니다. 물론 강화에서 양명학에 대해 나름대로 연구하는 향토사학자나 몇몇 주민들도 있습니다. 하지만 이 낱말들이 강화에 살고 있는 대다수의 주민들에게는 들어는 보았지만 자세하게는 알지 못하고 있는, 혹은 전혀 들어보지도 못한 낯 설은 낱말에 지나지 않습니다. 때문에 혹시라도 누가 묻기라도 한다면 그저 답답할 뿐입니다. 논평자 역시 같은 처지입니다.

그러나 한때 강화학파가 대단했다는 것, 양명학이 인천의 정신적 지주가 될 수 있다는 것을 어렵잖이나마 알고서는 논평자뿐 아니라 강화사람들이 강화 양명학에 대해서 조금씩 적극적인 생각을 갖게 되었습니다. 강화사람들의 적극적인 생각이 실천으로 이어지길 바라면서 강화

양명학과 지금의 강화와의 관계에 대해서 두 가지 제언을 해 봅니다.

먼저, 하곡 정제두 선생이 이 땅 강화에서 궁리하고 펼쳤던 강화 양명학이 다시 살아나 그 기운을 펼치려면 적어도 강화땅에 살고 있는 사람들이 양명학에 관해서 어느 정도 치양지(致良知) 할 수 있어야 한다고 생각합니다. 즉, 일반 주민이 체험하고, 함께 공부하고, 널리 홍보할 수 있는 계기와 여건이 조성되어야 합니다.

또한, 온갖 미디어의 범람과 수없이 쏟아져 나오는 정보의 홍수 속에서 방황하는 청소년들이 강화 양명학의 영향을 받아 올바른 가치관을 형성하고 건전한 사회인으로 성장할 수 있다면 이는 강화 양명학 스스로의 지행합일(知行合一)이 될 수 있으리라 생각합니다. 학생들이 강화 양명학을 배울 수 있도록 자발적인 교육단체가 결성되고 이를 위한 행·재정적 지원과 관계기관의 협조가 필요합니다.

‘퇴계심학’과 ‘양명심학’

홍 원 식(계명대)

1. 여는 글

논자가 처음 ‘퇴계심학’론을 제기한 것은 6년 전인 2001년 「퇴계학, 그 존재를 묻는다」¹⁾는 글에서였다. 그 해는 바로 퇴계 이황(1501-1570)이 탄생한 지 500주년이 되는 해로, 새해 벽두부터 시작해 1년 내내 국내외에서 다양한 ‘기념’ 행사들이 열렸다. 당시 『오늘의 동양사상』 편집주간을 맡고 있던 논자는 이렇게 퇴계 기념행사로 조금은 들떠 있는 분위기 속에서 제대로 된 기념행사를 한번 가져볼 필요가 있겠다는 생각에 ‘퇴계 탄생 500년, 퇴계학 연구 50년’이란 주제의 특집을 마련하게 되었으며, 논자 또한 앞의 글을 쓰게 된 것이다. 이 글이 발표되자 미처 예기치 못한 논란이 여러 갈래로 전개되었다. 논자는 그때 지은 ‘구업口業’을 수습하느라 지금까지도 많은 시간과 힘을 쏟고 있으며, 이 글도 바로 그 업보를 갚기 위한 것 중 하나이다. 돌아보면 지은 구업 덕분에 많은 공부와 생각을 하게 되었으며, 이제 한두편의 글을 더하면 대충 한권 책 분량은 되겠다는 마음 속 계산이 든다.

그런데 ‘퇴계심학’론을 논자가 처음 제기한 것은 아니다. 논자는 앞서 제기된 ‘퇴계심학’론에 대해 비판적으로 검토하면서 자신의 ‘퇴계심학’론을 제기했던 것이다. 논자는 퇴계심학론을 크게 둘로 나뉘 보았다. 먼저 부류는 주로 상산학·양명학 연구자들로, 퇴계가 정민정의 『심경부주』를 중시한 것을 바로 심학으로 해석하거나 아니면 퇴계가 원나라의 ‘주류화회론’의 영향을 직간접적으로 받았으며, 그가 『심경부주』를 중시한 것도 그 영향 때문이라고 본다. 논자는 퇴계가 정민정의 『심경부주』를 중시한 것은 사실이지만, 그것을 가지고 퇴계학을 바로 심학이라고 규정한다거나 더욱이 양명 심학과 별다른 차별성 없이 등치시키는 것에 반대하였으며, 또한 ‘주류화회론’에 대한 비판적 검토를 통해 퇴계심학은 상산학의 영향이 없다는 의견을 내놓았다.

1) 홍원식, 「퇴계학, 그 존재를 묻는다」, 『오늘의 동양사상』 제4호(예문동양사상연구원, 예문서원, 2001) 참조.

다른 한 부류는 퇴계철학 연구자들로, 이제까지 리기호발론 등 퇴계철학을 지나치게 리기론 중심으로 연구했다는 반성을 하면서 퇴계가 『심경부주』를 중시한 것 등을 통해 퇴계철학의 심학적 일면을 부각시키고자 한 이들도 있다. 논자는 이들의 지적이나 작업이 타당하다고 보면서도 끝내 퇴계철학의 성격 규정을 유보한 점에 문제가 있다고 생각하였다. 곧 그들은 퇴계학이 리학인지 심학인지 분명하게 드러내놓고 밝히지 않았던 것이다. 짐작하건대 그들은 퇴계학이 주자학의 범위를 벗어나지 않았고, 주자학이 리학이므로 퇴계학도 리학의 울타리 속에 있으면서 여느 주자학자들과는 달리 심학적 일면이 상대적으로 두드러진다고 생각하는 것 같았다. 여기에서 논자는 ‘퇴계학은 곧 심학이다’는 주장을 펴게 된 것이며, 비로소 논자가 편 ‘퇴계심학’론은 불씨가 되어 여러 논쟁으로 퍼져나갔던 것이다.²⁾ 일단 여기에서 논자가 맨 처음 논쟁의 불씨를 지폈던 ‘퇴계심학’론을 옮겨보기로 한다.

퇴계학은 심학이다. 퇴계학의 본령은 심학에 있다. 퇴계 리학은 퇴계 심학과 종속적 위치에 있으며 그것을 떠받치는 이론적 구조물이다. 퇴계 리학은 퇴계 심학을 떠나 독립적으로 논의되지 않으며 그것과 관계성 속에서 구체적 의미를 지닌다. 퇴계 철학의 중심은 ‘세계’에 있지 않고 ‘인간’에 있다. 따라서 퇴계학은 ‘세계학’이 아닌 ‘인간학’이며, ‘리학’이 아닌 ‘심학’이다. 주자학은 리학이고 퇴계학은 심학인 것이다. 주자학에도 심학적 부분이 있고, 퇴계학에도 리학적 부분이 있다. 하지만 철학의 무게 중심이 다르다. 세계에서 인간으로 철학의 무게 중심이 옮겨진 것이다. 이에 비로소 퇴계학은 하나의 독자적인 ‘학’으로서 자리잡게 된다.³⁾

이렇게 퇴계심학론을 제기한 뒤 논자는 이견에 답하기 위해서도 그렇고, 스스로 논지를 보강하기 위해서도 그렇고 이 문제 주위를 맴돌 수밖에 없었다. 먼저 ‘주류화회론’과 직간접적인 관련성 속에서 퇴계심학을 논의하는 것에 대해 답하기 위해 오징을 중심으로 ‘주류화회론’을 검토하기도 하고, 권근의 성리설과 퇴계의 『송계원명리학통록』 등을 뒤져 ‘주류화회론’ 자체에 대한 비판적 검토와 함께 퇴계심학은 주자학 안 존덕성과의 정점에서 서 있는 것임을 밝히고자 하였다. 한편으로 이러한 퇴계심학은 동아시아 근세라는 지평 위에서 볼 때 맹자 재해석이라는 관점에서 볼 필요가 있다는 생각이 들어 한편의 글을 쓰기도 했다. 그리고 퇴계심학 논의

2) 이렇게 장황하게 ‘퇴계심학’론을 제기하게 된 배경을 적은 이유는, 이후 이것이 여러 학자들에 의해 논의되면서 논자의 주장이 단순히 여러 견해들 중 하나로 정리되어 그 위치가 모호해지고 주요 내용도 묻혀버렸다고 생각했기 때문이다. ‘퇴계심학’론을 둘러싼 여러 입장들은 김세정이 「양명 심학과 퇴계 심학의 비교 연구」(『동서철학연구』 제43호, 한국동서철학회, 2007)에서 잘 정리하고 있다. 최재목도 김세정의 정리를 원용하고 있다. 최재목, 「퇴계의 ‘경의 심학’과 양명의 ‘양지 심학」(경북대학교 퇴계연구소 발표문, 2007 봄) 참조

3) 홍원식, 「퇴계학, 그 존재를 묻는다」, 50쪽.

의 한가운데에 『심경부주』가 있는 관계로 그것에 대한 몇 편의 논문과 함께 조선시대 『심경부주』 관련 저술들에 대한 해제집을 내기도 하였다. 또한 퇴계심학론을 펴는 과정에서 퇴계의 리학과 리기호발설 및 그 독창성 등에 대한 논의를 하게 된 것이 논란에 휩싸이게 되어 또 몇 편의 글을 쓰게 되었다. 퇴계심학을 문학 등 철학 밖의 자료에서 찾아보기도 하였다.

그런데 퇴계심학론을 펴면서 가장 많이 받은 질문은 양명심학과와의 차별성 문제이다. 이것은 바로 본 논문의 주제이기도 하다. 어찌 보면 논자는 이제까지 이에 대한 답을 미뤘었다고 볼 수 있다. 하지만 논자가 이 문제에 대해 전혀 언급하지 않은 것은 아니다. 논자가 처음 퇴계심학론을 제기하는 자리에서 이미 다음과 같이 말한 적이 있다.

퇴계학을 이렇게 심학이라고 규정하고 나면 곧바로 양명 심학과와의 차별성을 묻고 나설 것이다. 앞에서 이미 말했다시피 퇴계학과 양명학은 주자학 해석사의 연장선상에 있다는 점에서 많은 공통점을 지니고 있다. 그 중에서도 가장 중요한 공통점이 맹자 다시 읽기를 통해 세계에서 인간으로 철학의 무게 중심이 옮겨졌다는 점이다. 그러함에도 양자간에는 큰 차이가 있다. 양명학이 주자학의 도덕형이상학 체계를 완전히 해체했다면, 퇴계학에서는 자리바꿈과 축소가 이뤄졌다. 퇴계학은 단순히 맹자로 회귀해간 것이 아니라 맹자의 도덕적 인간을 송대 이래 주자학이 구축한 도덕형이상학의 맨 꼭대기에 올려다 놓은 것이다. 이에 반해 양명학은 주자학의 도덕형이상학을 인간의 심성 속에다 끌어들이므로써 해체시켰다고 볼 수 있겠다.⁴⁾

물론 이 정도의 설명으로는 퇴계심학과 양명심학간의 차별성을 밝히기에 턱없이 부족한 것이 사실이다. 그러나 여기에서 이 문제에 대한 논자의 거시적 관점은 읽을 수 있을 것이다. 이렇게 논자가 이 문제에 대한 답을 꾸물거리며 미루고 있던 중에 몇몇 연구자들이 이 문제를 정면으로 들고 나와 논의하기 시작했다. 무척 반갑고 고마운 일이다. 이에 논자는 이들의 논의에 기대어 논자의 생각을 개진해보기로 한다.

2. 이황의 존덕성공부 중시와 ‘퇴계심학’

논자는 ‘퇴계심학’론을 제기하면서 당시에 이미 그것이 주자학 존덕성공부의 정점에서 있는 것임을 말하였으며, 그것을 더욱 분명히 확인하기 위해 ‘주륙화회론’과 오징, 권근의 성리설을 분석하였고, 『송계원명리학통록』과 「심경후론」 등에서 퇴계의 생각을 들추어보았다. 논자가 이러한 생각과 작업을 하게 된 이유는 무엇보다도 주자학과 양명학, 주자학과 퇴계학, 나아

4) 홍원식, 「퇴계학, 그 존재를 묻는다」, 52-3쪽.

가 퇴계학과 양명학의 관계를 그 철학 내용만 단순히 비교해서는 철학사적 좌표와 방향을 파악할 수 없다는 생각을 가졌기 때문이다. 주희가 죽고 양명학과 퇴계학이 등장하는 것은 300여 년의 시간이 흐른 뒤이며, 따라서 양명학과 퇴계학은 주지학의 해석과 전개의 역사라는 관점에서 보아야 동아시아 철학이라는 지평을 가질 수 있으며, 그 흐름의 굽이와 맥락을 파악할 수 있다고 생각했던 것이다.

주지학의 존덕성공부론의 뿌리는 정이에게 닿아 있다. 정이는 일찍이 “涵養須用敬, 進學則在致知”라 말하여, 공부에는 경의 함양공부와 치지의 진학공부가 있음을 말하였다. 주희는 정이의 이 두 가지 공부론을 깨뜨리려고 해도 깨뜨릴 수 없는 진리라고 칭송하면서 거경함양공부와 격물치지공부라 하고, 또한 『중용』의 용어를 빌어 존덕성공부와 도문학공부라 불렀다. 공부대상이라는 관점에서 볼 때, 이 둘은 곧 마음공부와 사물공부라 할 수 있다.

그런데 정주학에서 불이의 범문처럼 여기는 이 두 가지 공부론은 조금 더 자세히 따져볼 것이 있다. 먼저 두 가지 공부론에서 마음공부로서 존덕성공부를 말한 것은 별로 문제가 될 것이 없지만, 사물공부인 격물치지의 도문학공부를 마음공부인 존덕성공부와 나란히 들고 있는 점이다. 곧 마음공부야 도덕철학적 성격이 짙은 유학에서 원래부터 강조하던 것이지만, 사물공부는 아무래도 낮은 것이었기 때문이다. 이를 정당화하기 위해 그들은 『대학』 몇 구절을 파고드는 데 수많은 정력을 쏟아야 했고, 또한 이 때문에 그들은 많은 논적들을 만나야 했으며, 오늘날 학자들에게마저 ‘주지주의’라는 비판 섞인 규정을 받아야만 했다. 다음은 존덕성의 마음공부 방법으로 ‘경’을 말한 점이다. 그들은 도문학의 사물공부론을 마련하기 위해 『대학』의 ‘格物致知’ 구절을 파고 또 파았으면서, 막상 마음공부를 말할 때는 뒤이어 나오는 ‘誠意正心’ 구절은 뒤로 한 채 ‘경’을 가지고서 새롭게 논의했던 것이다. 그들은 이를 정당화하기 위해 어쩔 수 없이 오경과 공·맹이 말한 것을 끌어와야 했고 경의 내용에 대한 정의도 새롭게 내려야 했다. 하지만 뒷날 왕수인은 이들의 주장을 냉소에 부쳐 버리고 만다.

주희가 이렇게 정이의 두 가지 공부론을 적극적으로 이어받고, 특히 도문학공부의 핵심인 독서공부와 경전 주석에 매달리자 강력한 논적 육구연(호 상산)을 만나게 된다. 그들은 아호사에서 한 차례 만나 서로 간 공부론의 차이를 확인하고서 비판적 견해를 드러냈다. 곧 육구연은 경전 해석을 중시하는 주희의 도문학공부에 대해 ‘지리’한 사업이라고 비판하였으며, 주희는 마음공부만을 중시하는 육구연의 주장에 대해 ‘태간’하다고 비판하였던 것이다. 이를 가지고 뒷사람 가운데는 주희의 주지학을 도문학과로, 육구연의 상산학을 존덕성과로 부르는 이들이 있었는데 이는 온당치가 않다. 무엇보다 주희는 비록 경전·독서공부인 도문학공부를 중시하기는 했지만 결코 존덕성의 마음공부를 경시하지 않았으며, 그의 언설 가운데에는 존덕성공부를 도문학공부보다 중시하는 듯한 것도 어렵지 않게 발견할 수 있기 때문이다. 그리고 그 스스로 두 공부를 말하면서 ‘새의 두 날개나 수레의 두 바퀴’와 같아 어느 하나도 빠뜨릴 수 없다고

말하였기 때문이다.

여기에서 논자는 이뿐만 아니라 따져봐야 할 내용이 좀 더 있다고 생각한다. 먼저 육구연이 주희의 독서·경전공부를 ‘지리’하다고 비판하였다면, 그는 독서·경전공부를 하지 않았는가하는 것이다. 물론 그렇지 않다. 그도 독서·경전공부를 하였지만, 다만 주희처럼 경전의 의미를 따져 물으면서 주석을 다는 작업을 하지 않았던 것이다. 이것은 육구연의 상산학에서나 그를 계승한 왕수인의 양명학에서도 마찬가지이다. 그들은 독서·경전공부가 마음공부의 일환이라고 생각하여 마음공부 밖에 따로 그 공부를 두지 않았던 것이다. 다음은 육구연이 마음의 존덕성 공부를 중시하였다면, 주희의 존덕성공부와 어떠한 차이가 있는가하는 것이다. 당연히 양자 간 존덕성공부는 근본적인 차이가 있다. 무엇보다 양자 간 ‘마음’ 자체에 대한 인식의 차이가 컸으며, 육구연은 마음공부의 방법으로 경을 말하지도 않았다. 그러함에도 이것을 간과한 경우가 많아 적지 않은 혼선과 논란을 불러일으켰다.

육구연 사후 그의 상산학은 오래도록 이어가지 못한다. 반면 주희 사후 주자학은 크게 퍼져 나기는데, 그 흐름을 크게 도문학과와 존덕성과로 나뉠 수 있다. 도문학과는 주로 주자학을 묵수한 계열로 자신들이 주자학의 정통 계승자임을 자처하였는데 ‘北山四先生’을 대표적인 인물로 들 수 있겠다. 이들은 뒷날 원·명시기 주자학이 관학화하는 데 많은 기여를 하게 된다. 한편 존덕성의 마음공부를 보다 더 중시한 이들이 등장하는데 대표적인 이로 원나라 때의 吳澄이 있다. 그는 마음공부를 중시한 상산학에도 열린 태도를 취하는 모습을 보인다. 이것은 일종의 주·륙학 절충의 입장으로 볼 수 있는데, 뒷날 『송원학안』에서는 이를 ‘朱陸和會’라고 말하였다. 그런데 오징이나 원대의 성리학을 검토해보면 ‘주륙화회론’은 부풀려진 감이 적지 않다. 오징은 주희의 적통임을 자임하였으며, 자기의 학문적 연원을 주희의 제자 황간에다 대고 있다. 그가 비록 존덕성의 마음공부를 중시하고 있지만 그 내용을 보면 경공부를 중시하는 등 주자학의 존덕성공부론 내용 그대로이며, 또한 그는 주자학의 도문학공부도 소홀히 하지 않아 주자학의 관점을 오경으로까지 확대해 『오경찬언』을 저술하기도 하였다.

오징이 이렇게 충실한 주자학자로서의 모습을 보이면서도 일면 상산학에 대해 긍정적인 모습을 보이는 까닭은 무엇인가? 그가 상산학의 영향이 짙게 배인 강서 출신이라는 것도 있겠지만, 국가감 학생 등 당시 주자학자들이 지나치게 도문학공부 일변으로 흐르는 것에 대한 경계라고 볼 수 있겠다. 주자학이 관학이 되면서 도문학과는 더욱 세력이 커질 것이고, 그럴수록 주자학의 도덕실천적 면모는 점점 더 약화되어갈 수밖에 없게 된 것이다. 존덕성과들은 바로 이점을 문제 삼고 나오게 되며, 심학적 전환도 이와 궤를 같이 한다. 존덕성과가 마음공부를 더욱 중시하게 되면서, 그들은 마음의 문제에 더욱 관심을 쏟게 되고, 또한 마음에 철학적 무게를 신게 된다. 그 결과 철학의 중심 이동도 있게 되는 것이다. 이러한 모습은 이미 오징과 權近에게서도 나타난다.

이황은 자각했든 자각하지 못했든 이러한 존덕성과의 흐름 위에 있다. 그는 누구 못지않게 많은 철학 저술을 남겼지만, 그의 철학적 관심은 스스로 ‘성인 됨’을 추구하는 것이었으며, 그러한 철학적 관심이 그의 철학 저술 속에 담기게 된 것이다. 그는 스스로 성인이 되고자 노력하였을 뿐만 아니라 임금을 성군으로 만드는 데에도 큰 관심을 두었다. 이렇듯 그에게서는 실천 주자학자, 곧 도학자로서 모습이 두드러졌으며, 이것이 그의 철학을 심학으로 전환하게 하는 데 결정적인 작용을 하였다.

이황이 기대승과 벌인 ‘사단칠정논쟁’도 중심적인 문제는 도덕실천과 관계된 것이며, 논쟁 과정에서 리와 기에 대해 언급하고 있지만 그것은 부차적 위치에 있고, 그가 리를 강조하여 말하였지만 그 리는 어디까지나 내 마음 속의 리이며, 내 마음 속의 리가 언제 어디에서든 막힘없이 발현될 수 있기를 기대했던 것이다. 그의 ‘주리’와 ‘리기호발’의 설이 마치 마음 밖의 리·기를 논의한 것처럼 읽히는 것은 큰 문제가 있다. 그는 도덕 주체로서 마음을 논의하고 설명하는 과정에서 리·기의 문제를 끌어들이는 것이지 마음과 따로 리·기의 문제를 논의했던 것이 아니다. 사단칠정논쟁에서 뿐만 아니라 그의 철학 저술 가운데에서도 순수히 리·기의 문제를 논의한 것은 찾기가 어렵다.

이황은 도덕 주체인 마음에 철학적 관심을 집중하였을 뿐만 아니라 거기에도 철학적 무게를 실는 작업도 병행하였다. 그 하나가 마음(心)을 리와 기가 합해진 것으로 본 것이다. 이것은 마음을 기본적으로 기로 본 주희나 이이와 사뭇 다른 모습이다. 도덕 주체인 마음이, 특히 도덕 실천의 역할을 맡아야 할 마음이 순수히 기의 영역에 있는 것이라면 그는 애초 도덕의 문제를 심에 집지을 수 없다고 생각하였던 것이다. ‘심통성장’의 설을 보아도 마음은 리와 기의 결합이 될 수밖에 없다고 그는 생각하였다. 또 하나는 ‘리기호발설’ 속의 ‘리발설’이다. 마음이 리의 일면을 가지고 있다고 할지라도 그것이 스스로 동정할 수 없다면 리도 마음도 끝내 죽은 사물과 다를 바 없이 되고 만다고 생각하여, 그는 기와 더불어 리도 동정한다는 ‘리기호발설’을 제기하였던 것이다. 곧 내 마음 속에 리가 존재하며, 그 리는 언제 어디서든지 발현될 수 있다는 내용을 그는 마음의 철학 속에 담았던 것이다. 이렇게 하여 ‘퇴계심학’이 출현하게 된 것이다.

존덕성공부를 강조하는 과정에서 ‘퇴계심학’이 나왔기 때문에 ‘퇴계심학’에서 존덕성공부를 강조하는 것은 너무나 당연하다. 이론도 이론이려니와 그의 일상과 그의 일생이 마음공부로 일관되었다고 해도 과언이 아닐 것이다. 새벽 일찍 잠자리에서 일어나 밤 늦게 잠들 때까지 마음을 잠시도 그냥 풀어놓지 않았으며, 청량산을 오르고 낙동강에 배를 띄우며 도산서당 주위를 산책하여도 모두가 마음공부의 일환이라고 여겼다. 성현과 선현들의 서책을 대할 때도 바로 눈앞에 임한 듯이 여겨 그 속의 뜻을 무리하게 새기기보다는 자신의 마음을 검속하는 데 더 힘을 쏟았다. 잘 풀리지 않는 뜻도 마음공부를 하며 되풀이해 생각하다 보면 언젠가 눈이 녹듯이 저절로 풀리게 된다고 생각하였다.

이황이 뒤늦게 읽게 된 정민정의 『심경부주』를 제자들의 날선 비판에도 불구하고 끝까지 끌어안고 애지중지한 것도 마음공부 때문이었다. 그 속에 비록 다소의 흠결이 있을지라도 그 나머지는 성현과 선현들의 마음공부에 관한 금과옥조들로 가득하기 때문에 결코 가벼이 여길 책이 아니라고 보았던 것이다. 그가 「심경후론」에서 존덕성공부와 도문학공부를 “새의 두 날개와 수레의 두 바퀴와 같다”고 말했다 해서 이를 끝이끝대로 받아들인다면 너무나 소박한 이해라 할 수 있겠다. 정말 그가 그러한 생각을 가졌다면, 기호학자들이 두고 두고 그를 존덕성 공부 일변으로 기울어졌다고 비판하지 않았을 것이다. 물론 그가 도문학공부를 무시하거나 경시하지는 않았다. 그렇다고 하더라도 그가 똑같이 병중했다고 볼 수는 없으며, 그 경향은 그의 후예들로 가면서 더욱 두드러진다. 이황의 도문학공부를 하는 태도도 이이나 그의 후예인 기호학자들과 사뭇 달랐다. 그는 선현의 설을 깊이 파고들며 자기 입장에서 재단하는 이이의 공부 태도에 대해 심하게 우려와 질책을 하였다. 앞서서도 얘기했듯 이황은 선현이 바로 앞에 앉아 있는 듯이 생각하고, 그의 가르침을 받으며 그와 대화하는 듯이 서책을 대하는 것이다. 여기에서 존덕성공부와 도문학공부의 경계가 가까워지고 담장 높이가 낮추어지는 것을 볼 수 있다.

3. ‘퇴계심학’과 ‘양명심학’의 비교

‘퇴계심학’과 ‘양명심학’ 간 비교 관점에서의 언급은 논자를 포함한 여러 사람들에 의해 일찍부터 있어 왔지만, 본격적인 비교 연구는 김세정 등에 의해 근자에 시작되었다고 할 수 있겠다. 그런데 ‘퇴계심학’과 ‘양명심학’을 이렇게 대비시켜 명명한 것은 논자가 처음이었던 것으로 기억되며, 이것은 많은 사람들로부터 동의를 받지도 못했던 것이다. 들어서 곧장 양자의 차별성이 드러날 수 있는 명칭이 없겠느냐는 이의를 늘 받아왔던 터이기 때문이다. 논자도 이 점에 대해 여러모로 생각을 해보았지만 결론적으로 그래도 가장 무난하다는 생각에 이 용어를 그대로 쓰기로 한다.⁵⁾ 여기에는 ‘퇴계심학’과 ‘양명심학’의 차이란 곧 퇴계학과 양명학의 전체적 차이로 환원될 수 있는 것이지 어느 한 부분의 차이가 아니라는 생각이 깔려 있다. 김세정은 기존의 주장을 다음과 같이 정리하고 있다.

- ① 양명 심학은 ‘心體의 학’인 반면 퇴계 심학은 심체를 보존하고 心用을 응용하는 ‘心法の 심학’이라는 김길환의 주장, ② 양명 심학은 본체론으로 마음을 만사 만물의 근원으로 본 반면

5) 아래에 보면 김세정도 ‘양명 심학’과 ‘퇴계 심학’이라는 용어를 쓰고 있다. 하지만 논자의 생각과는 조금 차이가 있는 것 같다. 그는 퇴계학을 심학이라고 보고 있지 않기 때문에 양명의 심학, 퇴계의 심학이라는 의미로 쓴 것이라 볼 수 있겠다.

퇴계 심학은 인식론이자 도덕수양론으로 마음을 다스리는 학문이라는 高命印의 주장, ③ 양명 심학은 심의 윤리적 차원의 심에 그치지 않고 의식과 인식의 차원에서 유심론적으로 심을 문제 삼았기 때문에 주자학적 심성 수양의 의미로서의 주자학적 실천 심학과는 다르다는 이동희의 주장, ④ 양명 심학은 도덕에 대한 깨달음을 위주로 하는 반면 퇴계 심학은 主敬을 통한 도덕의 실천에 그 목적을 둔 차이점이 있다는 周月琴의 주장, ⑤ 양명학은 주자학의 도덕형이상학을 인간의 심성에 끌어들이 주자학을 총체적으로 해체시킨 심학이라면 퇴계학은 맹자의 도덕적 인간을 주자학이 구축한 도덕형이상학의 맨 꼭대기에 올려다 놓은 심학이라는 홍원식의 주장, ⑥ 양명 심학은 器의 영역 이외에 별도의 道를 인정하지 않는 반면, 퇴계 심학은 선천적 원리의 존재 자체, 즉 형이상자인 道와 형이하자인 器가 대등한 관계를 유지한다고 하는 김종석의 주장 등 다양하다.⁶⁾

김세정은 위의 글 내용을 정리하면서 학자에 따라 퇴계 심학과 양명 심학에 대한 명칭과 규정의 내용이 다를지라도 ‘퇴계학은 심학’이라는 주장과 ‘퇴계 심학은 양명 심학과 다른 심학’이라고 보는 점에서는 다를 바 없다고 말한다. 그러면서 그는 과연 ‘퇴계학을 심학이라고 할 수 있는가?’라는 문제 제기를 하고 나선다. 결론은 “퇴계가 심을 강조하고 중요시하였다 하더라도 퇴계학을 직접적으로 심학이라고 말하기는 어렵다”고 본다. 그는 ‘좁은 의미’의 심학론과 인터넷 네이버 백과사전, 『유교대사전』의 심학 규정, 퇴계가 「傳習錄論辨」에서 철저히 주자학의 리학적 입장에 서서 양명 심학을 비판한 점 등을 근거로 들고 있으며, “퇴계학에 있어서는 인간의 심이 최고 원리 또는 우주 본체가 아닌 리가 최고 원리이자 우주의 본체”라고 보기 때문에 퇴계학은 리학이지 심학이 아니라는 것이다.⁷⁾ 우리가 여기에서 ‘사전적’ 의미를 굳이 귀담아 들을 필요가 없을 것이다. 하지만 심학 규정 자체를 양명학을 기준으로 삼았다는 불만을 면하기는 어려울 것이다. 이러한 규정을 따를 것 같으면, 좀 심하게 말해 양명학 이외에는 그 어느 철학도 심학이 될 수 없을 것이다. 너무 ‘좁은 의미’의 심학 규정이 아닌가 생각한다.

마침내 김세정은 양명 심학과 퇴계 심학을 “본체론적 차원의 양명 심학과 본체론적 차원의 리학의 하위 범주로서의 퇴계 심학”이라 구분하고서 각 심학의 내용 차이를 무엇이 본체인가, 마음과 리의 관계는 어떠한가, 마음의 주체성과 능동성 문제는 어떠한가, 궁리의 필요성과 지행의 문제 넷으로 나눠 정리하고 있다.⁸⁾ 여기에서 볼 수 있듯이 그는 양명학에 있어서 본체는 심이고 퇴계학에 있어서 본체는 리이므로 양명학은 심학이고 퇴계학은 리학이며, 퇴계학에

6) 김세정, 「양명 심학과 퇴계 심학의 비교 연구」, 311쪽. 최재목은 최근 논문에서 ‘敬의 심학’과 ‘良知 심학’이라는 말로 구분해 쓰고 있다. 최재목, 「퇴계의 ‘경의 심학’과 양명의 ‘양지 심학」 참조

7) 김세정, 「양명 심학과 퇴계 심학의 비교 연구」, 311-4쪽 참조

8) 김세정, 「양명 심학과 퇴계 심학의 비교 연구」, 320쪽 참조

있어서 심학은 리학의 하위 범주라는 것이다. 이러한 관점에 따라 그는 마음과 리의 관계, 마음의 주체성과 능동성 및 공리·지행의 문제에서 둘 간의 차이점을 규명하고 있다. 일단 그의 구체적인 분석 내용은 대체로 동의할 수 있으므로 의미가 있는 작업이라고 생각한다. 하지만 그가 퇴계학은 리학이라고 단정해놓고서 양자를 비교하다 보니까 양명 심학과 퇴계 심학의 비교가 양명 심학과 주자 심학과의 비교와 다를 바 없이 되어 결국 퇴계 심학의 위치가 모호해지고 그 존재 자체가 불명확해지고 말았다.

앞에서 보았다시피 논자는 줄곧 ‘주자리학’과의 비교 속에서 ‘퇴계심학’을 말해왔다. 논자에 게서 ‘퇴계심학’과 ‘양명심학’의 비교는 이차적이고 부차적인 것이었다. 그러나 앞에서도 말했다시피 양자 간에는 공통성과 차별성이 공존하고 있다. 단순히 차별성만을 논의하다 보면 자칫 미시적 관점에 매몰된 채 철학 개념이나 단순 비교하게 되어 거시적 시각을 잃게 되고 철학의 생동적 의미와 철학사 흐름의 맥락을 놓치기 쉽다. 따라서 공통성과 차별성은 함께 바라볼 필요가 있으며, 공통성의 바탕 위에서 차별성을 논의할 필요가 있다.

‘퇴계심학’과 ‘양명심학’의 공통성은 무엇보다 왕수인과 이황 모두 주희보다 300년 가량 뒤의 시대를 살아가면서 주자학의 다양한 전개 양상과 폐해를 함께 바라보고 있었다는 것에 기인한다. 도덕철학으로서 유학의 본래 정신에 충실하고자 양자는 노력하였으며, 그 결과 그들은 ‘맹자 다시 읽기’를 통해 도덕형이상학의 그물에 걸려 있는 인간의 차별적 지위를 고민하면서 ‘인간’으로 눈을 돌리기 시작했으며, 자연스레 마음공부를 강조하고 마음을 중시하게 된 것이다. 논자는 바로 이러한 공통점을 바탕으로 리학이 심학으로 전환되었다고 말한 것이며, 퇴계학도 심학으로의 전환이 일어났다고 말한 것이다.

한편 양자 간의 차별성은 주로 주자학에 대한 인식과 대응의 차이에 기인한다. 다 이는 바대로 ‘퇴계심학’이 주자학을 기본적으로 계승하고 있다면, ‘양명심학’은 주자학을 전면적으로 해체하고 있다. 따라서 ‘퇴계심학’은 주자학의 개념과 체계를 그대로 받아들이고 있는 반면 ‘양명심학’은 주자학의 개념과 체계를 버리고 새로운 개념과 체계를 제시하고 있다. 이러한 상황에서 철학 개념을 중심으로 양자를 비교하다 보면 비록 같은 개념을 쓸지라도 전혀 다른 내용이 될 수 있으므로 성공적인 작업이 이뤄지지 않을 것이다.

이러한 이유를 들어 ‘퇴계심학’과 ‘양명심학’의 비교를 마냥 미룰 수는 없는 노릇인데, 크게 보면 양자 간의 차이는 결국 퇴계학과 양명학의 차이로 환원되고 말 것이다. 그렇다고 여기에서 퇴계학과 양명학의 차이를 말하는 것은 새삼스런 일이 되고 말 것이다. 결코 쉽지는 않겠지만 생각 가능한 한 방법은 둘 다 심학이라고 규정하였으므로 마음을 중심으로 논의하되 개념의 사용을 최대한 자제하는 것이다. 이렇게 할 경우, 도덕 본체와 인식, 실천 등에서 볼 때 마음에 대한 이해의 차이를 밝힐 필요가 있으며, 그에 따라 마음공부가 어떻게 달라지는지를 살필 필요가 있을 것이다.

4. 맺는 글

논자는 6년 여 전 퇴계학은 리학이 아닌 심학이라는 의미에서 ‘퇴계심학’론을 제기하였다. 이전에도 퇴계학을 심학적 관점에서 논의한 것은 있었으나, 논자가 처음으로 ‘퇴계심학’이라는 말과 함께 퇴계학의 성격을 심학으로 규정하였기 때문에 비로소 많은 논란이 일어났다고 생각한다.

논자는 주희 사후 주자학이 관학이 됨과 더불어 동아시아 보편철학의 지위에 서게 되면서 심학의 조류가 형성되었으며, 전체적으로도 리학에서 심학으로의 전환이 주류를 형성하였다고 보았다. 이러한 심학으로의 전환에 있어서 두 대표적인 인물이 왕수인과 이황이며, 두 대표적인 철학이 바로 그들의 ‘양명심학’과 ‘퇴계심학’인 것이다. 이렇게 심학으로의 전환이 일어나게 된 것은 그 무엇보다도 도덕철학으로서 유학의 본래 정신으로 되돌아가려는 복원력 때문이라고 생각한다. 왕수인과 이황의 눈앞에 펼쳐진 주자학의 현실은 유학 본래의 모습과 동떨어져 있었으며, 그래서 그들은 ‘맹자 다시 읽기’, ‘맹자 제대로 읽기’를 통해 유학 본래의 모습으로 다가가고자 노력했으며, 마음과 마음공부를 더욱 중시하게 된 것이다.

그런데 이황은 주자학의 개념과 체계를 버리지 않은 채 철학의 중심 이동과 자리바꿈을 통해 그의 심학을 전개하였다면, 왕수인은 주자학의 개념과 체계를 버리고서 새로운 개념과 이론 체계를 통해 그의 심학을 수립하였다. 이렇게 볼 때, ‘퇴계심학’은 주자학 내 존덕성파의 정점에서 있는 것이라고 볼 수 있으며, ‘양명심학’은 주희 생전부터 그에 반대한 육구연의 심학을 적극적으로 계승한 것이라고 볼 수 있다. 이에 따라 양자 간의 철학 차이는 있기 마련이다. 크게 보면 주자학과 양명학의 차이요, 좁게 보면 퇴계학과 양명학의 차이일 것이며, 더욱 좁게 보면 마음과 마음공부에 대한 차이일 것이다.

이렇게 우리는 동아시아라는 지평과 동아시아 보편철학으로서 주자학의 전개, 해석사라는 관점에서 ‘퇴계심학’과 ‘양명심학’을 바라보아야 한다. 그렇지 않을 경우 동아시아 근세 철학은 20세기에 이르도록 주자학과 양명학이라는 울타리를 벗어나지 못한 채 고사한 것으로 이해되고 말 것이다. 이렇듯 ‘학’과 지역의 울타리를 넘어서서 좀 더 넓고 동태적 관점에서 동아시아 철학사를 읽어내는 것이 지금 동양철학 연구자들의 과제라고 생각한다.

论阳明心学的渊源、结构及其当代价值

浙江省社会科学院哲学研究所研究员 吴光

王阳明（1472—1529）一生文治武功俱称于世，而对儒学的理论贡献尤其卓著。其学远承孟子，近继象山，而自成一派，影响超越明代而及于今后，风靡一时而传播中外。本文仅对阳明心学的思想渊源、理论结构及其当代价值作一概论，以求教方家。

一、阳明心学的思想渊源

追本溯源，心学源出于孟子。孟子生当“大国争霸，百家争鸣”的战国中期，怀着强烈的文化使命感，自觉传承孔子的“仁学”而充当“圣人之徒”，力行其“正人心，息邪说……以承三圣”（《孟子·滕文公下》）的文化理想，正是中国古代知识分子忧患意识的典型体现。

孟子对于儒家哲学的主要理论贡献，在于他在孔子“仁学”的理论基础上进一步提出了“性善”论和“仁政”学说。而孟子学说最显著的特色便是力求从人自身寻求道德的主体，赋予“心”以道德的意义从而使之升华为哲学范畴。他在解说孔子“仁者人也”、“仁者爱人”的命题时进一步强调说：“仁，人心也；义，人路也。”“人皆有不忍人之心……皆有怵惕惻隐之心。”（《告子上》、《公孙丑上》）从这一认识出发，孟子提出了其“性善”论的“四端”说。而所谓“四端”，在孟子理论中，也即人的道德之“心”（本然善性）的四种体现。所以孟子说过：“君子所性：仁、义、礼、智根于心。”（《尽心上》）于是，孟子提出了“尽心知性则知天”、“存心养性以事天”的修养体道论，主张通过自身的内在道德修养而体悟天道、天命。这就是孟子心性之学的精粹所在。后来的“圣人之徒”陆象山、王阳明正是沿着孟子的思路建立起“心本体”论和“良知本体”论的。

陆九渊（1139—1193年）大体与朱熹（1130—1200年）同时，他在程朱理学思潮方

兴未艾的形势下，没有也不可能否定“理”的本体意义。但他不满意程朱理学的“理气二元”色彩和“道问学”倾向，认为朱子的“格物穷理”、“格物致知”学说过于“支离”，所以直接向孟子心性之学找根据，尤其对孟子的“尽心、存心、养心、求放心”学说深有领悟，于是经过他本人的理论创造，建立了以“心即理”范畴为核心的“心理本体”论的理论体系，从而与朱子“理本体”论分庭抗礼，使宋明理学开始分为二途。正如陆象山所自称，其学“因读《孟子》而自得之”（《象山全集》卷35〈语录下〉）。他主张为学必“先立乎其大者”，而所谓“大者”便是“心”，便是“心”之“理”。他的理论命题是：“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。”（同上，卷22〈杂说〉）“人皆有是心，心皆具是理。心即理也。”（同上，卷11〈与李宰书〉）“心，一心也；理，一理也。至当归一，精义为二。此心此理，实不容有二。”（同上，卷1〈与曾宅之书〉）于是陆象山便把程朱那个具有外在超越性质的“天理”完全内化为“本心”之理了。所以，象山所主张的体道途径，就不必象程朱那样去“格物穷理”、“格物致知”，而只须去做“发明本心”的“简易工夫”就行。如他所说：“心之体甚大。若能尽我之心，便与天同。为学只是理会此。”（同上，卷35〈语录下〉）“古人教人，不过存心、养心、求放心。”（同上，卷5〈与舒西美书〉）这正是孟子学说的宋代版。当然，陆九渊的具有本体论意义的“心理”，也同孟子的“四端”之“心”一样，本质上仍然是道德之“心”、道德之“理”。也如他自己所说“见到孟子道性善处，方是见得尽”、“既不知尊德性，焉有所谓道问学”（同上卷34〈语录上〉）。

陆九渊虽然将孟子的“人心”（即“仁心”）提升到本体论高度，并把二程的“天理”论改造为内存于己的“心理”论，简易直截地表述了儒家以确立道德主体性为主要特征的“内圣成德”之教，从而对儒学的发展作出了理论贡献。但其弊也正在于过于“简易直截”，省却了认识论和道德修养论的许多中间环节，反而使人难以真正体悟“本心”，甚至可能导致人们忽视读书穷理、问学求知的重要，而流于空谈心性的弊病。直至王阳明出，才大大丰富发展了陆学而建立了比较完备的心学理论体系，即阳明心学。

二、 阳明“良知”教的理论结构与思想主旨

自南宋嘉定年间（1208-1224年）赠谥朱熹、二程等理学大师开始，中经元、明，程朱理学逐步取得了正宗“官学”地位。¹ 由于统治者的尊朱抑陆以及陆学理论体系本身未臻精深，陆子心学虽然独树一帜，却未足与程朱理学抗衡。直至明代中叶阳明心学出现以后，程朱理学的统治地位才受到了严重挑战，并在实际上改变了一代学术风气。

王阳明从进学、立说到学说的传播风行，经历了曲折变化。他的门人钱德洪评论说：

“先生之学凡三变，其为教也亦三变：少之时，驰骋于辞章；已而出入二氏；继

乃居夷处困，豁然有得于圣贤之旨：是三变而至道也。居贵阳时，首于学者为‘知行合一’之说；自滁阳后，多教学者静坐；江右以来，始单提‘致良知’三字，直指本体，令学者言下有悟：是教亦三变也。”（《王阳明全集》卷41，〈刻文录叙说〉，页1574=¹¹

这里所谓“三变而至道”，指王阳明从少年进学到“龙场悟道”期间，经历了从喜好文学、偏信佛老到复归儒学的成长过程，也是他确立人生方向的心路历程。所谓“居夷处困，豁然有得于圣贤之旨”（即所谓“龙场悟道”），指王阳明37岁那年（明武宗正德三年戊辰，1508）被贬谪贵州龙场驿时，从儒家经典中悟出“格物致知”的根本宗旨在求理于心，而不必假于外物，用他门人转述的话说，即“始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也。”（同上，卷33〈年谱一〉，页1228=。但这时的“悟道”，还只是排拒朱学、接纳陆学的转折，而非自立己说。此后，王阳明便在陆学基础上开展其理论创新。他在次年主讲贵阳书院时提出了“知行合一”之说，以后又一再强调在“静坐”中讲究“省察克治”的修养工夫，最后在50岁那年（正德十六年辛巳，1521）驻军江西南昌时，创立了以“良知”为本体、“致良知”为终极关怀的“良知”之教。从此以后，便正式建立起了足以与程朱理学分庭抗礼的阳明心学理论体系。

王阳明的“良知”学说有三大组成部分：一是“良知即天理”的良知本体论，二是“致良知”的致知方法论，三是“知行合一”的道德实践论。王阳明循着陆象山“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”、“心即理”的本体论思想，进一步提出了“心外无物，心外无事，心外无理，心外无义，心外无善”（同上，卷4〈与王纯甫二〉，页156）的理论命题。他曾以著名的“山花明寂”之喻说明心、物关系，认为“你未看此花时，此花与汝心同归于寂；你来看此花时，则此花颜色一时明白起来。便知此花不在你的心外。”（同上卷3〈传习录下〉，页108）又说：“天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？”（同上卷，页124）。这同英国大哲学家贝克莱的“存在就是被感知”的主观唯心论命题在思维方法上是一致的。二说似有异曲同工之妙，但却不可混为一谈。因为贝克莱的“存在就是被感知”命题是一个纯粹知识论的命题，而王阳明的“心外无物，心外无理”的归宿是“心外无善”，他所谓的“心”及其“灵明知觉”，不只是一种认知能力，更重要的是指纯然至善的道德良知，因此主要是一个道德形上学的命题。我们如果要从本体论意义上分析王阳明哲学性质的话，不应当把它当作一般知识论意义上的主观唯心论，而应当视之为道德形上学的“良知”本体论。

王阳明的“良知”本体论主要有两层含义：第一，“良知”既是主观的，又是客观的，是统一主观与客观的认识主体。如他所说：“吾心之良知，即所谓天理也。”（同上，卷2〈传习录中·答顾东桥〉，页45）“良知是天理之昭明灵觉处，故良知即是天理。”（同上卷〈答欧阳崇一〉，页72）又说：“先天而天弗违，天即良知也；后天而奉天时，良知

即天也。”（同上，卷 3，页 111）第二，“良知”既是“知是知非”的“知识心”，又是“知善知恶”的“道德心”，但主要是指道德本体。如他所说：“良知只是个是非之心，是非只是个好恶。只好恶就尽了是非，只是非就尽了万事万变。”（同上页）“良知只是一个天理自然明觉发见处，只是一个真诚恻怛，便是他本体。故致此良知之真诚恻怛，以事亲便是孝……以从兄便是弟……以事君便是忠：只是一个良知，一个真诚恻怛。”（同上，卷 2〈答聂文蔚二〉，页 84）这里所谓“是非”、“好恶”、“真诚”、“恻怛”也即孟子的“四端”之心，在根本上是一个“仁心”（道德心），这“仁心”便是“良知”，这“良知”便是“天理”。在王阳明看来，只要把握住“良知”这个道德本体，就能知天地，通人事，明变化，做圣贤了。

从“良知”本体论出发，王阳明建立了以“致良知”为主旨的致知方法论即认识论。他对《大学》的“致知在格物”一语，作了与朱熹很不相同的解释。他说：

若鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所谓天理也，致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也。（同上，卷 2〈答顾东桥〉，页 45）
这样以来，“天理”也罢，“事事物物之理”也罢，就都“不假外求”而只须“求诸内心”、进而推致“吾心之良知于事事物物”，就可以“得其理”了。正如王阳明送给门人的几首“咏良知”诗所表达的：

其一：咏良知四首示诸生

个个人心有仲尼，自将闻见苦遮迷。而今指与真头面，只是良知更莫疑。
问君何事日憧憧，烦恼场中错用功。莫道圣门无口诀，良知两字是参同。
人人自有定盘针，万化根源总在心。却笑从前颠倒见，枝枝叶叶外头寻。
无声无臭独知时，此是乾坤万有基。抛却自家无尽藏，沿门持钵效贫儿。

其二：示诸生

尔身各各有天真，不用求人更问人。但致良知成德业，谩从故纸费精神。
乾坤是易原非画，心性何形得有尘？莫道先生学禅语，此言端的为君陈。

其三：答人问良知二首

良知却是独知时，此知之外更无知。谁人不有良知在，知得良知却是谁？
知得良知却是谁？自家痛痒自家知。若将痛痒从人问，痛痒何须更问为！ⁱⁱⁱ

诸如此类，生动地概括了王阳明哲学的“良知”本体论和“致良知”方法论思想。如果我们将其其中“万化根源总在心”一句改为“万化根源在良知”，也许更能揭示阳明心学的本

质特色！

对于“致良知”的“致”字，现代新儒家大师牟宗三先生解析说：“阳明言‘致’字，直接地是‘向前推致’底意思，等于孟子所谓‘扩充’……‘致’字亦含有‘复’字义，但‘复’必须在‘致’中复，复是复其本有……是积极地动态地复，不只是消极地静态地复。”^{iv}我认为这个解析是切合阳明“致知”说的本义的。而从本质上看，王阳明所欲推致、欲复归的“良知”，乃是一种道德知性，而非一般所谓的客观知识。其所谓“致良知”者，同《孟子》、《中庸》的“尽心知性则知天”、陆九渊的“发明本心”说是一脉相承的。

但所谓“致良知”，不仅须要“知”，而且须要“行”。“致知”之中还有个知行关系问题。王阳明的“知行合一”命题，便是其“致知”论的核心范畴。他说：

知是行的主意，行是知的工夫；知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在；只说一个行，已自有知在。（《王阳明全集》上册，卷1，页4）

知者行之始，行者知之成。圣学只一个工夫，知行不可分作两事。（同上，页13）

知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知。知行工夫本不可离……是故知行不行之不可以为学，则知不行之不可以为穷理矣；知不行之不可以为穷理，则知知行之合一并进而不可以分为两节事矣。（同上，卷2，页46）

今人学问，只因知行分作两件，故有一念发动，虽是不善，然却未尝行，便不去禁止。我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处，便即是行了。发动处有不善，就将这不善的念克倒了。须要彻根彻底，不使那一念不善潜伏胸中。此是我立言宗旨。

（同上，卷3，页96）

概括地说，王阳明的“知行合一”说有三个要点：第一，知行只是一个工夫，不能割裂。而所谓“工夫”，就是认知与实践的过程。第二，知行关系是辩证的统一：知是行的出发点，是指导行的，而真正的“知”不但能“行”，而且是已在“行”了；行是知的归宿，是实现知的，而真切笃实的“行”已自有明觉精察的“知”在起作用了。第三，知行工夫中“行”的根本目的，只是要彻底克服那“不善的念”而达于至善，这同陆象山的“切己自反”、“剥落物欲”之说是一样的，实质上是指道德修养与实践的过程。就本质而言，王阳明所说的“知”只是“吾心之良知”，或曰“吾心良知之天理”，其所谓“行”只是“致吾心良知之天理于事事物物”的道德实践，其“知行合一”说之终极目的，只是要人们“静时念念去人欲存天理，动时念念去人欲存天理”（同上，卷1，页13），所谓“去得人欲，便识天理”（同上，页23）。从这一点来说，阳明心学不仅与陆学一脉相承，而且与程朱理学也是殊途同归的，它也是儒家道德人文主义哲学的一种具体形态。

三、阳明心学的历史意义与当代价值

王阳明的心学理论，远绍孟子，近承象山，并且大大丰富与发展了儒家哲学。他建立了以“良知”为本体、以“致良知”为方法、以“知行合一”为特色的心学理论体系，既比陆子心学更加严密精致，又避免了程朱析理气、心性为二的理论矛盾，他把由先秦儒家所开创、由宋明儒家所发展的儒家道德人文主义哲学推向了封建社会时期的发展顶峰。特别是在当时官方理学日益教条化和僵化的形势下，以强调道德主体精神为主旨的阳明心学的兴起，无疑对思想界具有震聋发聩的作用，对冲破官方意识形态的禁锢具有某种解放思想的历史意义。明末大儒刘宗周（1578-1645年）对阳明心学给予了极高评价，他说：

（阳明）先生承绝学于词章训诂之后，一反求诸心，而得其所性之觉，曰“良知”；因示人以求端用力之要，曰“致良知”。良知为知，见知不囿于闻见；致良知为行，见行不滞于方隅。即知即行，即心即物，即动即静，即体即用，即工夫即本体，即上即下，无之不一，以救学者支离眩鹜、务华而绝根之病，可谓雷霆启寐，烈耀破迷！自孔孟以来，未有若此之深切著明者也。^v

应当说，刘戡山的这番评论是非常切合阳明心学的内在特色及其历史意义的。正因为阳明心学具有“雷霆启寐，烈耀破迷”的巨大启蒙作用，所以它对明代中后期的思想与学术发生了极大影响。于是大江南北，朝野内外，皆有王门之徒，尤其浙、赣、苏、皖数省追随者众，而使程朱后学相形见绌。自王阳明逝世至明朝灭亡百余年间，阳明心学实际上取代了程朱理学的地位而成为儒学的主流。黄宗羲著《明儒学案》62卷，立学案19个，其中属于阳明心学系统的就有10个学案28卷，另有两个学案（《白沙学案》与《甘泉学案》）计8卷属江门心学，3个《诸儒学案》15卷和《东林学案》4卷，也有一些倾向阳明学的学者。由此可见明代心学之盛。在明代中后期，虽然官方仍奉程朱理学为正宗，但在理论上能坚守程朱理学而与阳明心学抗争者，大概只有陈建（1497-1567）一人而已。又可见当时官方理学之衰落趋势。

王阳明逝世以后，阳明学在其发展与演变过程中分化出一些立言宗旨各异的学术流派。从形式上看，各派学说的分歧是由于对阳明晚年所谓“四句教”中所论心、知、意、物的解释不同而引起，但在实际上却是围绕着“良知”本体论和“致良知”方法论的基本问题而展开争论的。^{vi}我们若从宏观角度考察阳明后学分化的原因，可以归结为下述两点：第一，从社会原因分析，是由于明代中后期社会矛盾日益表面化和尖锐化，促使统治阶级中的士大夫阶层为了缓和社会矛盾、矫治统治集团内部互相倾轧、腐化堕落风气而提出种种“破心中贼”的道德良方，所以对何为“良知”、怎样“致良知”的问题就显得特别关切，从而作出种种不同的回答；第二，从思想原因分析，则是由于心学各派从一开始就面对着佛教禅学及宋明理学的理论压力，并且力求吸收禅学和理学的某些思想资料以融入自己的理论体系，同时又要保持其与二者的理论界限，而各派各家所受禅学和程朱理学的影响程度不同，所以在立言宗旨上也就有很大差异。然而，尽管阳明心学各派在理论上有所种分

歧，但在主张“心即理”、“良知即天理”并以“致良知”为修德养性的根本方法及以“做圣贤”为人生最高目标这些基本点上是大体一致的。而阳明心学发展到明末，则出现了力图摆脱禅学影响、力求调和程朱陆王学说的王学修正派，这一王学修正思潮的主要代表是刘戡山（号戡山）。

刘戡山对阳明学的修正表现在：第一，将《大学》、《中庸》的宗旨归纳为“慎独”，并用“独体”代替“心体”和“良知”，用“慎独”、“诚意”的修养论代替“致良知”的修养论。第二，用“意为心之所存，非所发”和“意、念相分”的理论代替王阳明的“意有善恶”之说。王阳明说：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”刘戡山则说：“心无体，以意为体；意无体，以知为体；知无体，以物为体；物无用，以知为用；知无用，以意为用。工夫结在主意中，方为真工夫。”在他看来，“意为心之所存，非所发”的“意”，是“好善恶恶”、“有善而无恶”的“意”，它与“念”不同，“念”有善恶，是“两在而异情”的。^{viii}这就修正了阳明“四句教”中最易引起争议的“有善有恶是意之动”那句话了。第三，他还修正了王阳明的“知行合一”论，并批评王学末流的逃禅流弊。他说：“知行自有次第，但知先而行即从之，无间可截，故云合一。后儒喜以觉言性，谓一觉无余事，即知即行，其要归于无知。知既不立，一亦难言。噫！是率天下而禅也。”^{viii}诸如此类的修正尚有多处，兹不一一列举。从这里，我们可以看到刘戡山的理论革新精神，于是，戡山先生便做了阳明心学的殿军，而开启了清代浙东实学的先河。

继承刘戡山的方法对王阳明“良知”学说作出进一步修正者是戡山高弟梨洲先生黄宗羲。虽然，从近代学者梁启超到当代学者刘述先，都无可厚非地将黄宗羲归入于阳明心学一路^{ix}，但黄宗羲对阳明学作出了重要的理论修正，并开启了有别于阳明心学的清代实学的新思路。黄宗羲对阳明心学的修正主要有两点：一是用“心无本体，工夫所至即其本体”的命题代替了王阳明的“良知”本体论。王阳明虽有“心无体，以天地万物感应是非为体”的话，但他却是以“良知”（有时又称“灵明”）为“心之本体”的，如其《答陆原静书》就明白说过：“良知者，心之本体，即前所谓恒照者也。”^x而黄宗羲的“心无本体，工夫所至即其本体”命题则拒绝在“心体”之上另加一个本体（如“良知”或“意”），其内在涵义，是说“心体”并非寂然不动、无感无应的“寂体”，而是变动不居、生生不已的本体，而此一本体是在工夫实践过程中得以呈现的，工夫无穷尽，本体的呈现以及对本体的领悟也是无穷尽的。二是用“行”良知说取代王阳明的“致良知”说，黄宗羲说：“（阳明先生）‘致良知’一语发自晚年，未及与学者深究其旨……先生致之于事物，致字即是行字，以救空空穷理、只在知上讨个分晓之非。”^{xi}又说：“夫以知识为知，则轻浮而不实，故必以力行为功夫。良知感应神速，无有等待，本心之明即知，不欺本心之明即行也。”^{xiii}于是，黄宗羲便以“致字即是行字”、“必以力行为功夫”的哲学命题修正了阳明的“致

良知”论，提出了他自己的以重视实践之“行”为特色的“力行”哲学。

阳明心学不仅在当时破除程朱理学的教条中具有振聋发聩的历史作用，也不仅在促成宋明理学向清代实学的理论转型中起了某种催化剂作用，更重要的是，它在当代仍然具有现实的理论价值。

今日的世界，正处在经济全球一体化、政治多极化、文化多元化、价值观念趋同化的大转变时期。今日的中国，正经历从昔日的“社会主义计划经济”过渡到“中国特色的社会主义市场经济”时期，社会政治体制也正在从高度中央集权逐步转型为兼容开放的协商式民主体制，在这个转变、转型时期，一些过去被当作“西方腐朽观念”的“自由、民主、博爱、人权、法治”等价值观念已经被广泛接受而不再视为“资本主义专利”了，一些中国传统文化中的核心价值观念，诸如仁爱、和谐、诚信、民本、礼义、忠孝等观念也被广泛宣传而不再视为“封建主义糟粕”了。在这种背景下，人们对王阳明的“良知”学说和“致良知”的方法论有了新的体认，认识到王阳明的“良知”之教对于培养社会成员、特别是青少年的社会公德和官员、企业家的社会良知具有十分重要的作用，认识到“良知”之教对于培养人们的高尚道德情操、促进个人身心和谐和社会人际关系的和谐相处、对于培养政府官员的廉洁奉公意识和防止腐败堕落、对于建设文明、和谐的民主社会都是具有积极意义的。正如中国教育部课程教材研究所的一位学者在一篇研究论文中所说：“道德修养和道德教育只有从一个人的内心意识（良知、良心）开始，才是最深刻的真正的道德修养和道德教育。（王阳明）‘致良知’说的精髓，正是要求人们时时处处听从良心的指导，不让私心恶念遮蔽良心。我们的道德教育只要从内心意识（良心）开始来进行，持之以恒，我们的社会就有可能达到真正的和谐。这就是“致良知”说对今天的启示。根据这一启示，我们可以研究如何有效地改进我们的道德修养和道德教育的方法。这对于社会主义精神文明与和谐社会建设，对于树立以‘八荣八耻’为核心的荣辱观，对于提高全民族的道德素质，都有重大现实意义。”^{xiii}其实，王阳明的“良知”之教，不仅在中国的道德教育与精神文明建设中有重大现实意义，而且在东亚儒教传统社会中对于培养社会良知、促进社会文明具有重大现实意义。我们甚至相信，王阳明的“知善知恶，为善去恶”的“良知”之教对于全人类的道德修养都是具有普世性价值的。

(2007年12月9日成稿于杭州力行斋)

注：

ⁱ 关于程朱理学何时确立官学地位的问题，学术界看法不一。有的认为始于南宋章宗或理宗，有的认为始于元代，有的认为至明代才确立其统治地位。我比较同意《宋明理学史》著者之一的黄宣民教授的看法，即始于南宋章宗而在理宗时代基本确立。参阅侯外庐、邱汉生、张岂之主编：《宋明理学史》上

卷第 21 章，下卷第 1 章。

ⁱⁱ 本文所引用的王阳明语录，均据吴光、钱明、董平、姚延福编校的新版《王阳明全集》，上海古籍出版社 1992 年 12 月第一版。

ⁱⁱⁱ 以上所引〈咏良知〉、〈示诸生〉、〈答人问良知〉三诗，均见《王阳明全集》下册卷 20，页 790—791。

^{iv} 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》第三章第一节，页 129，台湾学生书局 1979 年版。

^v 转引自黄宗羲：《明儒学案·师说》，载沈善洪主编、吴光执行主编《黄宗羲全集》第七册，浙江古籍出版社 1992 年初版，2005 年增订版，页 14。

^{vi} 据阳明门人黄省曾的记载，王阳明于丁亥（1527 年）九月出征思田前与门人钱德洪、王畿等论学，王畿举先生教言曰：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”由此引发了钱、王的一场争论。王畿主“四无”说，钱德洪主“心体无善恶而意念有善恶”说，阳明为之调和说：“汝中之见，是我这里接利根人的；德洪之见，是我这里为其次立法的。”（参见《王阳明全集》卷 3〈传习录下〉，页 117），但终究未能消弭门人歧见。关于这场争论，另见《全集》卷 35〈年谱三〉，页 1306；旧版《王龙溪集·天泉证道记》、《邹东廓集·青原赠处记》等文。黄宗羲认为“四句教”是阳明“晚年未定之见”，似非正论。

^{vii} 上引刘宗周言均据黄宗羲著：《子刘子行状》卷下（见《黄宗羲全集》第一册，页 250、251，浙江古籍出版社 1985 年 11 月版）。

^{viii} 黄宗羲编：《子刘子学言》卷 1，见《黄宗羲全集》第一册，页 265。

^{ix} 如梁启超称黄宗羲是“清代王学唯一之大师”，并认为“他是王学的修正者”，见梁著《中国近三百年学术史》，复旦大学出版社 1985 年 9 月版，页 145。刘述先则认为黄宗羲“不只变成王学的殿军，也变成了整个宋明儒学思想的统绪的殿军”，见刘著《黄宗羲心学的定位》，台湾允晨文化出版社 1986 年初版，浙江古籍出版社 2006 年 12 月新版，页 1。

^x 《王阳明全集》上册卷二，《传习录中》，页 61。

^{xi} （《黄宗羲全集》第七册，页 197。

^{xii} 同上，页 201-202。

^{xiii} 赖忠先：《致良知的方法和步骤——王阳明德育思想探微》，载《中国德育》杂志 2007 年第 8 期。

