

한국철학사 총설

이을호 저 | 다산학연구원 편 《현암 이을호 전서》는 다산 정약용 연구의 권위자인 현암 이을호 선생(1910~1998)이 일생 동안 연구한 학문적 업적을 집대성한 것이다. 〈목민심서〉 등 정약용 연구서부터 〈한글 논어〉·〈동의수세보원〉 등 고전 번역서까지 선생의 저서와 역서를 총망라했다. 일제와 광복을 거쳐 현대사의 격변 속에 우리 학문이 단절된 것을 안타까워했던 현암은, 민족 자강의 의지로 우리가 나아갈 새로운 방향을 제시하는 데 일생을 바친 선각자였다. 본서는 현암의 뜻을 이어받아 미래 세대의 성장을 뒷받침하기 위해 무료 보급하는 전자책이다.



OLJE CLASSICS

한국철학사 총설

*본 문서에 대한 저작권은 사단법인 올제에 있으며, 이 문서의 전체 또는 일부에 대하여 상업적 이익을 목적으로 하는 무단 복제 및 배포를 금합니다.

copyright © 2012 Olje All Rights Reserved

올재의 꿈

올재는 지혜 나눔을 위해 2011년 9월 설립된 비영리 사단법인입니다. 예술과 문화 속에 담긴 지식과 교양을 널리 소개하고 향유함으로써, 격변하는 세상의 지향점을 찾고, 올바르게 창의적인 교육의 기틀을 마련하는 것이 올재의 꿈입니다. 특히 올재는 인문 고전이나 문화 예술을 접할 기회가 많지 않은 소외 계층과 저소득층 청소년들을 위해 다양한 지혜 나눔의 계기를 마련하고자 합니다.

올재의 첫 번째 지혜 나눔은 인문 고전입니다. <올재 클래식스>는 최고 수준의 번역본을 부담 없는 가격에 보급합니다. 각 종당 5천 원을 발행하며 4천 원은 교보문고에서 6개월간 한정 판매합니다. 미판매된 도서와 발행 부수의 20%는 복지시설, 교정 기관, 저소득층 등에 무료 기증합니다. 출간한 번역본은 일정 기간 후 올재 인터넷 홈페이지(www.olje.or.kr)에 게시합니다.

Share the wisdom. Change the world.

올재의 벗

〈올재 클래식스〉와 〈현암 이을호 전서〉 무료 전자책 발행에 소요되는 제반 비용 상당액은 올재의 지혜 나눔 취지에 적극 공감한 후원자 여러분의 도움으로 마련됐습니다.

국내 최대의 서점 교보문고는 도서 유통에 큰 도움을 주셨습니다. 특히, 귀한 번역본을 올재에서 펴낼 수 있도록 허락해 주신 이원태 님께 감사드립니다.

〈올재 클래식스〉 출간이 전국 곳곳에 인문 고전 나눔으로 뜨겁게 이어지길 바랍니다. 올재의 첫 번째 지혜 나눔 〈올재 클래식스〉 출간에 많은 격려와 박수를 보내 주신 벗들께 다시 한번 감사를 전합니다.

정기 후원과 일반 후원으로 올재의 지혜 나눔에 참여하세요.

올재의 벗들이 심은 작은 흙씨가 전국 곳곳에 인문 고전의 꽃으로 피어납니다.

올재 후원함 | 예금주 사단법인 올재

국민은행 023501-04-184681

농협은행 301-0100-8607-71

신한은행 100-027-966986

우리은행 1005-401-996902

하나은행 162-910013-46904



올재 후원하러 가기

후원 문의처 | 올재 사무국

☎ 02)720-8278 ① www.olje.or.kr ② olje classics@olje.or.kr

📧 @olje classics 📘 www.facebook.com/olje classics

지혜 나눔을 함께한 벗들



한국철학사총설

한국철학사총설

12

이을호 지음 · 다산학연구원 편

간행사

선생이 1998년 88세를 일기로 서세하신 후, 2000년 11월 <이을호 전서> 9책 24권이 출판되었고, 2010년 탄생 100주년을 기념하여 『현암 이을호 연구』가 간행되었다. 그리고 10여 년 사이에 몇 가지 학계의 여망을 수렴해야 할 필요성이 대두되었다. 초간본에서 빠트린 글들을 보완해야 할 필요성이 제기되었고, 현대의 독자들을 감안해서 원문 인용문 등도 쉽게 풀이하는 것이 좋겠다는 요청이 있었다. 그 가운데 가장 중요한 것은 선생의 저술들이 가지는 학술적 가치를 고려할 때 몇몇 주요 저술들을 단행본으로 손쉽게 접할 수 있도록 보완해달라는 것이었다. 이로 인해 <이을호 전서>를 현암 <이을호 전서>로 개명하고, 9책 24권 체제를 각권 27책 체제로 확대 개편하는 수정 증보판을 내놓게 되었다.

일반적으로 선생을 가리켜 다산학 연구의 개척자라 하기도 하고, 현대 한국학의 태두라 하기도 하지만, 이는 그 일면을 지적하는 것일 뿐, 그 깊이와 내용을 올바로 판단한 것은 아니다. 선생의 학술적

탐구가 갖는 다양한 면모와 깊이는 전체적으로 고찰하기가 어렵기 때문이다.

선생의 학문 여정을 돌아볼 때 고보 시절에 이제마(李濟馬, 1838~1900)의 문인으로부터 『동의수세보원』을 익힘으로써, 인간의 근원에 대한 이해, 곧 그때까지 유행하고 있었던 주자의 성리설(性理說)로부터 고경(古經)의 성명론(性命論)으로 전환하는 계기가 되었다. 또한 경성약전을 졸업하고 중앙의 일간지에 「종합의학 수립의 전제」 등 여러 논설을 게재하고 『동양의학 논문집』 등의 창간을 주도하면서 ‘동서양 의학의 융합’을 주장하였던 것은 일제하에 허덕이고 있었던 민생을 구하고자 하였던 구세의식의 발로(發露)였다.

27세 때, 민족자강운동을 떠다가 일경에게 체포되어 영어의 몸으로서 『여유당전서』를 탐구하였던 것은 다산이 멸망하는 조선조의 운명을, 새로운 이념으로 광정(匡正)하고자 하였던 그 지혜를 배워서, 선생이 당면하였던 그 시대를 구하고자 한 것이었다. 광복과 함께 학교를 열었던 것은 평소에 꿈꾸었던 국가의 부흥을 교육입국을 통하여 현실에 실현시키고자 함이었다.

학술적으로 첫 업적이라고 할 수 있는 국역 『수은(睡隱) 간양록(看羊錄)』은 우리의 자존심으로서, 일제에 대응하고자 하였던 존엄의식의 발로였다. 마침내 다산의 경학연구로 학문적 토대를 쌓아, 육경사서(六經四書)에 대한 논문과 번역 등 『다산경학사상연구』를 비롯한 많은 저술을 남긴 것은 조선조 500년을 지배한 주자학의 굴레로부터, 학문적 자주성과 개방성으로서 새로운 시대의 올바른 문화를 열고자 하는 열망을 학술적 차원에서 이룬 것이었다.

선생의 학문은 난국의 시대에 국가의 앞날을 우려하여, 우리의 의

식으로서 새로운 사상적 전환을 이룩하고, 한국학의 독자성을 밝혀, 현대문화의 새로운 방향을 제시한 것이라 할 수 있다. 선생의 학문은 깊고 원대한 이상에서 성장해 결실을 맺은 것임을 알 수 있으니, 그 학문세계를 쉽게 말할 수 없다는 소이가 바로 여기에 있다.

선생이 가신 지 어언 15년의 세월이 흘렀음에도 선생의 저술에 대한 기대가 학계에 여전한 것은 오롯이 선생의 가르침과 학술로 거둔 성과다. 문인으로서 한결같이 바라는 것은 선생의 학술이 그 빛을 더하고 남기신 글들이 더욱 널리 퍼지는 것이다. 이 새로운 전집의 간행을 계기로, 선생의 학문이 더욱 널리 알려지고, 그 자체의 독자성이 심도 있게 탐구되어 대한민국의 학술사에서 선생의 위상이 새롭게 정립된다면, 이것이야말로 이 전서의 상재(上梓)에 참여한 문인들의 둘도 없는 소망이다.

2013년 납월(臘月)

문인 오종일 삼가 씀

일러두기

- 이 책은 1979년 박영사에서 간행한 『한국개신유학사시론』을 바탕으로 하여 그 후에 발표한 ‘개신유학’에 관한 논문들을 종합하여 단행본으로 펴낸 것이다.
- ‘한국철학사’를 개신유학적 관점에서 서술하고, ‘시론’이라 하였던 것을, ‘시론’ 출간 후 발표한 개신유학사에 대한 논문을 보완하였기 때문에, ‘試論’이 아닌 ‘史’로서 펴낸 것이다.
- 이는 2000년에 펴낸 <이을호 전서> 5권에 『개신유학각론』과 함께 실려 있었던 것을 분리한 것이다.
- 저자가 인용한 원전의 문장이나 어려운 한자들은 모두 국역하고, 괄호 또는 각주로 처리하였다. 따라서 국역 과정에서의 오류는 저자와 무관함을 밝혀 둔다.
- 이 책의 본문에 포함된 원문의 번역을 위한 참고문헌의 목록은 다음과 같다.
사서삼경의 경우 저자의 한글 번역본을 따랐다.

『삼일신고』는 『한국의 민속종교사상』(삼성출판사, 1981년)에 수록된 안호상의 역주를 따랐다.

『신사기』는 『한국의 민속종교사상』(삼성출판사, 1981년)에 수록된 안호상의 역주를 따랐다.

『신리대전』은 『한국의 민속종교사상』(삼성출판사, 1981년)에 수록된 안호상의 역주를 따랐다.

○ 이 책의 인용문 번역과 교열자는 김경훈이다.

현암 이을호 전서

- 1책 『다산경학사상연구』
- 2책 『다산역학연구 I』
- 3책 『다산역학연구 II』
- 4책 『다산의 생애와 사상』
- 5책 『다산학 입문』
- 6책 『다산학 각론』
- 7책 『다산학 강의』
- 8책 『다산학 제요』
- 9책 『목민심서』
- 10책 『한국실학사상연구』
- 11책 『한사상총론』
- 12책 『한국철학사총설』
- 13책 『개신유학각론』
- 14책 『한글 중용·대학』
- 15책 『한글 논어』
- 16책 『한글 맹자』
- 17책 『논어고금주 연구』
- 18책 『사상의학원론』
- 19책 『의학론』
- 20책 『생명론』
- 21책 『한국문화의 인식』
- 22책 『한국전통문화와 호남』
- 23책 『국역 간양록』
- 24책 『다산학 소론과 비평』
- 25책 『현암 수상록』
- 26책 『인간 이을호』
- 27책 『현암 이을호 연구』

한국철학사총설 목 차

간행사 _ 5
일러두기 _ 8

제1장 한국철학의 특징과 과제

1. 한국철학의 전통적 기조 _ 17
2. ‘한’사상의 철학적 과제 _ 46

제2장 삼국시대의 철학사상

1. 삼국시대 철학사상의 배경 _ 85
2. 화랑의 풍류도 _ 190

제3장 고려시대의 철학사상

1. 고려의 유가철학 _ 213
2. 한국유학사상과 최충의 위치 _ 249

제4장 조선조 전기 유학사상과 개신유학의 맹아

1. 조선조 전기의 유가철학 _ 307
2. 반주자학적 사상의 대두 _ 341
3. 한국실학의 발전사적 연구 _ 387

제5장 개신유학의 특징과 발전

1. 실학사상의 철학적 측면 _ 429
2. 실학개념 구성의 제요인 _ 460
3. 한국실학 자생론 _ 496

제6장 한말유학의 특징

1. 근대유학의 척사위정사상 _ 567
2. 한국전통사상의 현대적 이해 _ 585

발문 _ 605

편집 후기 _ 608

『현암 이을호 전서』 27책 개요 _ 610

제1 장

한국철학의 특징과 과제

1. 한국철학의 전통적 기조*

세계철학 안에서의 한국철학은 그에 앞서 중국철학과의 밀착된 관계를 염두에 두고 이를 생각하지 않을 수 없다. 그들의 관계가 지연(地緣)에 의하여 동서로 교착되어 있을 뿐만이 아니라 역사적 문화교류는 주야를 불사(不捨)했을 것으로 믿어지기 때문이다. 많은 글에서 인용되는 최치원(崔致遠: 857~?)의 「난랑비서(鸞郎碑序)」의 글은 그러한 의미에서도 우리들에게 깊은 시사를 안겨주고 있다.

나라에 현묘한 도가 있으니 풍류(風流)라 한다.……진실로 삼교를 포함하였다…….1)

여기 풍류도(風流道)는 우리 고유의 철학[道]이요 삼교는 중국의 유불도(선)로서 이 양자는 이미 상고시대 이래 한국철학의 모태로서 그의 근간이 되어 오고 있다. 그러므로 한국사상은 일반문화나 철학

* 본 논문은 1980년 3월 31일 『歷史的 脈絡에서 본 現代韓國文化의 方向』(성남: 한국정신문화연구원 <한국정신문화연구원 학술대회보고논총 2>)에 수록된 것이나, 본래 한국정신문화연구원이 1979년 11월 16~17일 ‘역사적 맥락에서 본 현대 한국문화의 방향’이라는 주제로 주최한 79년도 학술대회에서 발표한 것이다.

1) 『三國史記』卷4, 「眞興王」. “國有玄妙之道曰風流……實乃包含三教……”

적 분야까지도 이 양자의 조화 혹은 길항작용에 의하여 이천년래 그의 전통적 독자성이 형성 유지되었다고 보아야 할 것이다.

그렇다면 이러한 한국적 전통성이 세계철학 안에서 특히 서구철학과의 관계에 있어서 어떠한 의미를 가지는 것일까? 이러한 관점에서 새롭게 부각된 동서의 대립 또는 만남은 진진(津津)한 많은 과제를 우리들에게 안겨 주고 있는 것이 사실이다.

동에서 다산(茶山) 정약용(丁若鏞: 1762~1836)이 난 8년 후에 헤겔(1770~1831)이 독일에서 출생하였고 정약용보다 5년 앞서 세상을 떠났으니 동·서 두 철인은 우연인지 기연인지 동시대에 태어나 각자 나름대로 뛰어난 업적을 남기었다.

그러나 여기서는 이 두 철인의 학문을 비교 검토할 계제는 아니다. 다만 그러한 사연만이라도 상기하면서 본론의 단서를 정약용에게서부터 풀어 볼까 한다. 그에 앞서 많은 헤겔 논자들의 공통된 견해의 하나로서 ‘헤겔은 비록 절대자아를 주장한 관념철학자라 하더라도 그의 변증법은 철저한 시대적 통찰의 산물이었다’는 사실은 그들의 내실은 서로 다르다 하더라도 그와 비슷한 말은 정약용에게도 할 수 있지 않나 여겨진다.

정약용이 태어나 활동했던 18C 후반에서 19C 전반은 모름지기 정치·경제·사회·문화 등 각 분야에 걸쳐서 상반된 대립과 갈등이 심화됨으로써 격심한 변화를 가져오던 시대였음은 비록 헤겔이 겪은 프랑스 대혁명(1789)의 경험에는 비길 수 없을는지 모르지만 정약용에 있어서는 어쨌든 무감각하게 넘길 수 없는 그 나름대로의 역사현상의 일 단층이 아닐 수 없다. 사가들은 이 시대를 자아각성과 근대화로 설명하려고 하지만 어쨌든 정약용은 이 시대를 어떻게

대처하였을까?

여기서 하나 흥미 있는 일은 헤겔이 그의 청년시대에 『신학논총』을 발간하여 세속화된 기독교를 비판하던 그 나이와도 비슷하고 그 시기도 엇비슷한 때 정약용은 그의 나이 20 전후(1780?)해서 성호(星湖) 이익(李瀾: 1681~1763)의 유서(遺書)를 읽고 경세학에 뜻을 둬으로써 그의 시대적 자아각성의 계기가 된 것이요, 그 후 23세(1784)에 저 정조에게 『중용강의』를 개진하여 전통유학의 교리를 근본적으로 수정함으로써 앞으로의 그의 경학사상의 방향이 정립되었을 뿐만 아니라 이 해에 광암(曠菴) 이벽(李穡: 1754~1786)에게서 서서(西書)를 얻어 보았으니 이는 헤겔이 그의 학의 방향이 정립되었을 무렵과 거의 때를 같이하고 있다는 사실이다.

이때에 우리가 주의 깊게 관찰하고 넘어가야 할 문제는 정약용 당시에 있어서의 경세학과 경학과의 문제인 것이다.

소위 경세학과 경학은 마치 일주문(一柱門)의 양각처럼 다산학의 양각이 되어 있으나 경세학은 반계(磻溪) 유형원(柳馨遠: 1622~1674) · 이익 등의 계보가 성립되지만 경학은 사승이 전무한 것이다. 이는 다산학의 전모를 규명함에 있어서 중요한 의미를 갖는다.

헤겔의 절대정신이 변증법적 현실세계에서 어떠한 의미를 갖느냐가 문제라면 정약용의 경학정신이 경세학에서 어떠한 문제를 안고 있는가도 궁금한 일의 하나가 아닐 수 없다.

정약용은 분명히 자기의 학(다산학)은 육경사서(六經四書: 경학)로써 수기(修己)하고 일표이서(一表二書: 경세학)으로써 치인(治人)하되 이로써 본말로 삼는다는 사실을 밝힌 바 있다. 이러한 소위 경학과 경세학에 의한 수기치인의 체계는 정약용에 의하여 비로소 정립되

었던 것이다.

여담이 될는지 모르나 이러한 다산학의 구성은 헤겔 학파가 헤겔 사후 좌우 양파로 나누어지듯 자칫하면 경세학은 좌파로 경학은 우파로 나누어질 소지를 남기고 있다는 사실은 현실적으로 유물론자들이 정약용의 경세학만을 자신의 약주머니에 넣으려는 태도에서 결코 기우만은 아닐 것이다.

각설하고 당대의 실사구시학자들이 성리학에 대한 반성에서 경세학 일변도로 치닫고 있을 때, 정약용은 그들의 경세학을 전적으로 받아들이면서 다른 일변 이에 대한 이론적 기반을 그의 경학에서 구축하였다는 점에서 우리는 정약용을 주목하지 않을 수 없는 것이다. 전자는 정(正)에 대한 반(反)이라 한다면 후자는 정(正)·반(反)에서 한 걸음 더 나아간 합(合)이 아닐 수 없다. 여기서 우연히도 변증법적 단어를 차용해서 사용하였지만 정약용 자신이 변증법에 언급한 일은 물론 없다. 헤겔이 자신의 시대정현에서 그의 변증법을 추출해냈다고 한다면 정약용 또한 자신의 시대통찰에서 적어도 변증법적 변화의 발전을 이해했으리라는 사실은 인정해도 좋을 것이다.

이러한 변증법적 변화에 대한 적응을 유가에서는 ‘시중(時中)’ 또는 ‘정중(正中)’이라 이른다. 과불급의 대대관계가 불편부당한 정(正)을 얻을 때 이를 ‘중(中)’이라 이른다. 다시 말하면 과(過)는 퇴(退)하게 하고 불급(不及)은 진(進)하게 하는 것이 중(中)이다.

유형원·이익은 성리학과 경세학과 대대관계에서 경세학의 불급(不及)을 보완하였지만 정약용은 성리학과 경세학의 대대관계를 합일적 경지로 지양시키었던 것이다. 그것은 경세학의 보완에 그친 것이 아니라 성리학과 경세학에서 새로운 수사학적 세계에로의

발전이 시도되었던 것이다.

이것은 분명히 헤겔의 말을 빌리면 변증법적이지요, 수사학적 말을 빌리면 시중적(時中的) 또는 정중적(正中的)이라 이를 수 있을 것이다. 다만 정약용의 시중은 유형원·이익 등의 정반적(正反的) 시중(時中)에 비해서 합일적 시중이라는 사실에서 그의 실학의 집대성자로서의 면모가 또한 깃들어 있는지도 모른다.

서양철학에서의 변증법과 동양철학에서의 중(中) 사상과의 비교연구는 우리들이 치러야 할 과제의 하나이기는 하지만 여기서 다만 다산학에 있어서의 중(中)의 합일적 기능에 관한 문제만을 간단히 간추려 봄으로써 한국철학에의 진로를 모색해보고자 한다.

다산학에 있어서 주목해야 할 사실의 하나는 그의 학의 전반에 걸쳐서 양극적 대대관계(음양)의 태일지형(太一之形: 태극)이 그의 기초를 이루고 있다는 점이다. 정약용은 그의 역학에서 ‘태극은 옥극(屋極)이다’라 하였다. ‘옥극’이란 중각(衆桷)이 좌우 양측으로 뻗어 내려감으로써 이루어진 음양양의 회합체로서의 태일지형이다. 이는 송유들이 ‘태극은 천리나라’라 한 자와 근본적으로 그 이념적 근거가 다르다. 옥극이란 실사적 이해이지만 천리란 관념적 이해란 점에서 그들의 철학적 입장의 상반된 차이를 간취할 수가 있다.

옥극은 적어도 변증법적 정중지상(正中之象)이지만 천리는 비록 음양설적 역리(易理)가 내포되었다 하더라도 그것은 선형적 이법에 지나지 않기 때문이다. 정약용은 그의 「심성총의(心性總義)」에서 ‘신형(神形)이 묘합하여 인간이 된다’ 하였으니 무형질적인 신과 유형질적인 형체의 묘합이 곧 인간이니 유무묘합(有無妙合)의 상으로 인간을 이해한 것이다. 그는 또 『대학공의』에서 ‘신심(身心)은 묘합하였

으니 분언(分言)함은 불가하다’ 하였으니 이는 주자가 신심(身心)을 이원적으로 말한 데 대한 반론으로서 설파한 것이니 정약용은 어디까지나 묘합의 태일지상(太一之象)을 옥극처럼 이해하고 있는 것이다.

그러므로 정약용은 그의 학문체계인 수기치인도 묘합의 인간상으로 이해하고 있다. 『목민심서』 서에서 ‘군자의 학은 수신이 반이 되고 그 다른 반은 목민이다’ 함은 이를 두고 이른 말이다.

중(中)을 지향하는 양극적 묘합의 원리는 역리·인성·윤리 등의 분야에서도 그대로 원용되고 있다. 그는 역리에서 음양설만을 취하고 오행설은 부정하고 있다. “오행은 만물 중의 오물(五物)에 불과한 즉 똑같은 물인데 오물로써 만(萬)을 생성한다는 것은 어찌 또한 어려운 일이 아니겠는가”(『중용강의』)는 이를 두고 이른 말이다. 그가 오행설을 부인하는 것은 그의 오행오물설을 부인했을 뿐만이 아니라 그의 상생상극의 순환법칙도 따라서 부인한 것이니 이는 음양오행설 중에서 오행설을 부인함으로써 대대원리로서의 음양설만을 100% 시인한 것이 된다. 음양설은 소위 음양양의 태극설로서 묘합의 원리인 것이다. 정약용의 역리론에서 특히 주의 깊게 관찰해야 할 문제의 하나는 역리는 본시 변화의 법칙이기는 하지만 정약용은 보다 더 변화를 중시하여 구육(九六)의 효변설(爻變說)과 추이(推移)·호체설(互體說) 등을 개발하였다. 그러므로 그는 역사현상의 변화도 그의 역상(易象)의 변화로 파악했을 가능성은 충분히 추측할 수 있다. 그가 『경세유표』 서에서 “효종(孝宗)이 공법(貢法)을 개혁했는데 다 천리에 합치되고 인정에 협화(協和)하니 사시(四時)가 부득불 변화하지 않을 수 없는 것과 같다”고 하여 개혁의 변화를 기약하고자 한 것도 다 그의 변증법적 시중사상(時中思想)의 일단면이 아닐 수 없다.

그의 인성론에서 천리가 개재된 성리설을 뒤엎고 ‘솔성자 순천명야(率性者 循天命也)’라 하여 성명론(性命論)으로 전개한 것이라거나 그의 윤리설에서도 ‘인자 이인야(仁者 二人也)’의 설을 택하여 부자자효(父慈子孝)·군의신충(君義臣忠)의 호혜윤리를 정립한 것 등은 모두 그의 양자 묘합의 원리의 부연이 아닐 수 없다.

그러나 우리는 여기서 정약용은 서양철학보다도 중국철학을 의식하면서 자기의 학을 전개했다는 사실을 상기할 필요가 있다.

송유들은 음양변화의 정상인 태극을 형이상학적·선형적·인 천리로 간주했음은 이미 언급한 바 있거니와 보다 더 중요한 것은 한대 이래 사가(史家)들이 왕정교체(王政交替)를 오행상극에 의하여 설명하였다는 사실이다. 그리하여 어쩌면 음양보다도 오행설에 더욱 역점을 둔 듯한 중국철학의 음양오행설에서 오행설의 비리를 척결하여 역리를 오로지 변증법적 변화의 정중지상(正中之象)으로 이해하였던 것이다.

뿐만 아니라 송유들의 인성론도 천리설로 설명하는 한 그것은 주정설적(主靜說的) 일원론에 떨어지고 만다. 정약용의 성명론은 “하늘이 품부해주는[賦生] 처음에 이 명이 있었고, 또 태어나 사는 날에 시시각각으로 이어서 이 명이 있었다”²⁾는 것으로서 활성론적인 천명·인성의 묘합론이다. 송유들에게서는 묘합의 경지는 아예 찾아볼 수 없다.

그들의 윤리설에 있어서도 공자의 인(仁)이나 맹자의 오륜사상(五倫思想)에서는 이인(二人)의 관계에서 쌍무적인 윤리가 전개되었는데

2) 『與猶堂全書』第二集 經集 第三卷, 『中庸自箴』, “天於賦生之初 有此命 又於生居之日 時時刻刻 繞有此命”

한대 이래의 삼강사상(三綱思想)은 급기야 충효열(忠孝烈)의 일방적 종속윤리로 변화되고 말았던 것이다.

이는 중국철학사상이 한유의 오행설과 송유의 천리설에 의하여 중국 고대의 소박한 음양설적 정중사상에서 이탈하게 되었음을 의미한다.

그리하여 정약용은 그의 경학의 연원을 수사학에 빙거(憑據)하였다 하더라도 그의 묘합의 원리는 저 멀리 최치원의 이른바 현묘지도와 직접적인 것은 물론 아니지만-상응한다는 추리가 성립된다면 우리는 이를 주목하지 않을 수 없다.

정약용의 묘합의 원리는 물론 중국고대 ‘중(中)’의 사상과 음양설과 깊은 관련이 있다. 그러나 중국본토에서는 한송(漢宋) 이래 오히려 모호(塗糊) 인멸되어버린 사상을 정약용은 다시금 이를 복원시킨 것이다. 그러나 그것이 만일 우리 한국 철학사상의 전통적 기초를 이루는 X와 우합(偶合)된다고 한다면 그것을 우리는 어찌 우연으로만 돌릴 수 있을 것인가.

이에 필자는 여기서 울곡(栗谷) 이이(李珣: 1536~1584)의 다음과 같은 글을 상기하고자 한다.

대저 리라는 것은 기의 주재요 기라는 것은 리의 타는 것이다. 리가 아니면 기가 근거할 바가 없고, 기가 아니면 리가 또한 의지할 바가 없다. 이미 두 물체도 아니고 또 그렇다고 해서 한 물체도 아니다. 한 물체가 아니기 때문에 하나이면서 둘이고 또 두 물체가 아니기 때문에 둘이면서 하나이다. ‘한 물체가 아니다’고 하는 것은 무엇을 말하는 것인가? 리와 기가 서로 비록 분리할 수 없으나, 그러나 묘합하고 있는 가운데 리는 리대로 기는 기대로 있어 서로 험잡하지 않기 때문에 한 물체가 아니라

고 하는 것이다. ‘두 물체가 아니다’라고 하는 것은 무엇을 말하는 것인가? 비록 리는 리대로 기는 기대로 있으면서도 혼륜(渾淪)하여 사이가 없으며 선후도 없고 이합(離合)도 없어서 그것이 두 물체임을 볼 수 없기 때문에 두 물체가 아니라는 것이다. 이런 고로 동정이 단서가 없고 음양이 처음이 없다. 또 리가 처음이 없기 때문에 기가 또한 처음이 없는 것이다.³⁾

이는 율곡학의 본질을 설명해 주는 것으로 퇴계(退溪) 이황(李滉: 1501~1570)의 이기이원론적(理氣二元論的) 호발설(互發說)을 의식하고 쓴 글임은 물론이다. 이황의 호발설은 주자(朱子: 朱熹)의 “사단은 리의 발이고 칠정은 기의 발이다[四端是理之發 七情是氣之發]”에 의거했기 때문에 퇴계설은 송유설과 여합부절하다. 그러므로 이이는

만일 주자가 참으로 리와 기가 서로 발함이 있고 상대하여 각각 나온다고 생각하였으면 이것은 주자도 잘못이니, 어찌 주자가 되겠는가?⁴⁾

라고 하여 주자까지 비판하는 태도를 보이고 있다. 결국 이이의 이이일(二而一)의 묘합설은 멀리 정약용에 이르러 음양양의(二)의 옥극(一)설과 그 궤를 같이하는 것으로서 정약용은 그의 「이발기발변(理發氣發辨)」에서 이황은 리(理)·기(氣)에 전념하여 이원적 입장을 취했지만 이이는 ‘모두 태극 이래 리와 기를 모두 잡아 공론하였다[總執太極以來理氣而公論之]’고 함으로써 이황은 리·기만을 생각하고 이

3) 『栗谷全書』 卷10, 「答成浩原」(壬申), 2쪽. “夫理者 氣之主宰也 氣者 理之所乘也 非理則氣無所根柢 非氣則理無所依著 既非二物 又非一物 故一而二 非二物 故二而一也 非一物者何謂也 理氣雖相離不得而妙合之中 理自理氣自氣 不相夾雜 故非一物也 非二物者何謂也 雖曰理自理氣自氣 而前論無間 無先後無離合 不見其爲二物 故非二物 是故動靜無端 陰陽無始 理無始 故氣亦無始也”

4) 같은 책, 「答成浩原」, 12쪽. “若朱子眞以爲理氣互有發用 相對各出 則是朱子亦誤矣 何以爲朱子乎”

이는 이를 총합하였다는 것이다.⁵⁾

어쨌든 이이의 ‘이이일’의 묘합이 정약용의 ‘태일지상(太一之象)’과 상응한다는 사실은 흥미 있는 일이 아닐 수 없다.

여기서 우리는 분명히 두 가지 사유형이 있음을 본다. 하나는 송유·이황에 의한 이원적 상대론이요, 다른 하나는 이를 비판하는 이이·정약용에 의한 이이일적 묘합론이다. 그러므로 필자는 여기서 전자는 중국적 사유형이요, 후자는 한국적 사유형이라는 가설을 내세우고자 한다. 이들은 똑같은 음양설을 놓고서도 전자는 음양오행설로-주돈이(周敦頤)는 이를 그의 「태극도설」에서 이오지정(二五之精)이라 했다-전개시켰고, 후자는 태극을 존숭하여 태극도(太極圖)가 민화화(民畵化)하기에까지 이른 것도 결코 우연으로만 돌릴 수는 없는지 모른다.

어쨌든 이조 유학은 이황과 이이를 정점으로 하여 두 가지 사유형으로 나누어졌지만 도리어 고봉(高峯) 기대승(奇大升: 1527~1572)의 주정설(主情說)은 이황의 그늘에 묻히고-현상윤은 그의 『조선유학사』에서 고봉설은 이황의 20면에 비해 겨우 2면밖에 취급하지 않았다-백호(白湖) 윤휴(尹鑄: 1617~1680)의 경전주해(經傳註解)와 서계(西溪) 박세당(朴世堂: 1629~1703)의 『사변록』은 우암(尤庵) 송시열(宋時烈: 1607~1689)에 의하여 사문난적으로 물리니 조선조 유학의 탈중국적 발전의 길이 막히고 말았던 것이다. 이의 대체적 계열을 더듬어보면 ‘기대승-이이-윤휴-정약용-이제마’라는 계보가 이어질 수 있음을 주목하지 않을 수 없다. 필자는 퇴고사칠논변(退高四七論辨) 과정에서 이황은

5) 『與猶堂全書』 卷1集 詩文集 卷12, 「理發氣發辨」 참조.

이기호발설을 굳힌 반면에 기대승은 그에 같음하여 주정설을 전개한 사실을 주목한다.

정(情)이 발(發)하자 혹 리가 동(動)하여 기가 갖추어지기도 하고 혹 기가 감(感)하면서 리가 타기도 한다(「四七往復書」).

이동기감(理動氣感)의 위에서 발자(發者)는 정(情)만이 있다. 정(情)은 성지동(性之動)이니 인성을 동적으로 파악한 점은 또한 송유들의 주정설에 반하는 활성론이라는 사실은 멀리 정약용의 활활발발지성설(活活潑潑之性說)과도 상응한다.

윤휴의 학은 아직도 초망에 묻힌 채 그의 전모는 널리 드러나지 않고 있지만 그의 인생론[四端七情人心道心說]에 관한 수 편의 논문에서 따르더라도 그의 ‘사칠승기순리설(四七乘氣循理說)’이나 ‘인심도심일심설(人心道心一心說)’ 따위는 탈주자학적 계열에서 고려되어야 함은 다시 말할 나위도 없다.

이이·정약용은 이 계보의 주축이므로 다시 더 언급하지 않거니와 동무(東武) 이제마(李濟馬: 1837~1900)의 사상설(四象說)은 창의적 이면서도 태극음양설(太極陰陽說)의 범주 안에 든다. 정약용의 성명론에서 이미 주자의 천리가 배제된 것처럼 이제마의 성명론(性命論)에서도 완전히 배제되었으며-오행설은 물론 인정하지 않는다-음양설도 다음과 같이 원용함으로써 그의 태극중심설(太極中心說)을 확립하였다.

오장의 심은 중앙의 태극이다. 오장의 폐·비·간·신(肺脾肝腎)은 사유(四維)의 사상(四象)이다.⁶⁾

심은 한 몸의 주재이다.⁷⁾

라 하였다.

다시금 필자는 또 하나의 문제를 제기하지 않을 수 없다. 만일 ‘이이일(二而一)’의 사유형이 한국철학의 전통적 기조를 이룬다는 사실이 설령 이조 유학의 새로 설정된 계보에서 인정된다 하더라도 이원적 괴리가 아닌 이이일적 묘합은 꼭 한국적인 것에만 있을 수 있는 것이냐는 문제를 문제 삼지 않을 수 없다. 그것은 곧 ‘하나’의 문제이기도 한 것이다. 변증법에서의 합(合)도 정반(正反)의 합(合)으로서의 ‘일(一)’임에 틀림이 없다. 기독교의 삼위일체의 ‘일(一)’도 삼자묘합의 ‘일(一)’이다. 중국의 천(天)을 일대지도(一大之道)라 보는 입장에서 ‘일(一)’도 있고 공자 ‘일이관지(一以貫之)’의 일(一)도 있기는 하나 묘합의 일(一)은 아닌 양하다. 그러나 불가에서의 ‘일즉다 다즉일(一卽多 多卽一)’이라거나 송유의 ‘리일분수(理一分殊)’의 ‘일(一)’은 아마도 만법귀일(萬法歸一)의 ‘일(一)’이 아닌가 한다.

그러나 같은 ‘하나’이지만 그 ‘하나’의 본질이 문제가 아닐 수 없다. 우리의 입장에서는 그 ‘하나’를 단군설화의 ‘환(桓)’으로까지 끌고 올라가서 이를 새롭게 조명해 보지 않을 수 없다. 철학에서 신화의 비중을 영으로 잡는다면 아예 문제가 되지 않는다. 그러나 중국 사가가 왜 천황씨(天皇氏)·지황씨(地皇氏)·인황씨(人皇氏) 등 삼황오제(三皇五帝)를 설하고 일연(一然)이 왜 단군설화를 위시한 많은 건국설화를 실었을까. 순암(順菴)의 『동사강목(東史綱目)』이나 정약용

6) 『東醫壽世保元』, 「四端論」. “五臟之心 中央之太極也 五臟之肺脾肝腎 四維之四象也”

7) 같은 책, 「臟腑論」. “心爲一身之主宰”

은 이를 ‘황탄불경지설(荒誕不經之說)’이라 하여 도외시하기는 하였지만 ‘민족신앙의 고향’이라는 점에서 일단 이를 문제 삼지 않을 수 없다. 압록강이라는 거학(巨河: 哲學)의 연원을 소급해 올라가면 백두산 원시림 속에 묻혀 있어서 그 단서를 찾을 길이 없다. 그러나 정상(正堂)의 천지(天池)가 거기에 있으니 그것이 바로 우리 민족신앙의 상징인 단군설화 바로 그것인 것이다.

필자는 여기서 지금까지 많은 학자들이 이 설화를 다루듯 종교·무교·신화 등의 분야에서 이를 전반적으로 다루어볼 의사는 없다. 다만 ‘한’사상과 관련된, 말하자면 ‘한’사상의 철학적 측면에서만 이를 살펴보고자 한다.

단군설화에서의 ‘한’사상의 연구도 학계 거장들의 많은 업적이 있으나 여기서 필자는 필자 나름대로의 일설을 내세워봄으로써 또 하나의 문제를 제기해 보려는 만용을 서량(恕諒)하라.

단군설화에서의 ‘한’사상은 ‘이이일(二而一)’로서의 묘합원리의 극치로 본다. 설화 중에는 부자·군신·부부의 삼강(三綱)이 있으나 그것은 중국 한대의 종속적 삼강(三綱)이 아니라 화친의 삼강(三綱: 妙合)이다.

옛날에 환인(桓因)의 서자 환웅(桓雄)이 천하에 자주 뜻을 두고 인간 세상을 탐내어 구하는 것이 있었다. 아버지는 아들의 뜻을 알고 삼위태백(三危太伯)을 내려다보니 인간 세상을 널리 이롭게 할 만했다. 이에 천부인(天符印) 세 개를 주어 내려가서 다스리게 했다.⁸⁾

8) 『三國遺事』, 「紀異」 <古朝鮮>. “昔有桓因 庶子桓雄 數意天下 貪求人世 父知子意 下視三危太伯 可以弘益人間 乃授天符印三箇 遣往理之”

는 부자화친(父子和親)의 윤리로서 여기서 유가의 집안에 있는 효[在家之孝]는 언급하지 않고 있지만 ‘순임금의 대효를 말할 수 있음[可謂舜之大孝]’을 방불하게 한다.

그러나 여기서는 변태적인 고수 및 상의 설화는 없고 후에 고구려의 주몽설화와 백제건국설화에서 그것이 나타난다.

환웅이 무리 3천 명을 거느리고 태백산 정상의 신단수(神檀樹) 아래로 내려와서 신시(神市)라 하였다. 이분을 환웅천왕(桓雄天王)이라 한다. 풍백(風伯)·우사(雨師)·운사(雲師)를 거느리고 곡식·수명·질병·형벌·선악 등을 주관하고, 인간의 3백6십여의 일을 주관하여 인간 세계에서 다스려 교화시켰다.⁹⁾

는 군신화친(君臣和親)의 상으로서 여기서는 유가의 남면하여 다스림[南面而治]이나 어려움을 무릅쓰고 목숨을 바치는[冒難殉死] 충절은 언급되어 있지 않다.

곰은 여자의 몸이 되었는데, 그 웅녀(熊女)는 혼인할 짝이 없었으므로 늘 신단수 아래에서 아이 배기를 축원했다. 환웅이 이에 거짓으로 변화하여 그와 결혼하자 임신하여 아들을 낳았다. 이름을 단군왕검(檀君王儉)이라 불렀다.¹⁰⁾

는 남녀화친의 상으로서 여기서는 유가의 남녀유별이나 삼종지의나 칠거지악은 언급되어 있지 않다. 여기에는 진실로 부자도 ‘하나’요 군신도 ‘하나’요 남녀(부부)도 ‘하나’일 따름이다. 공자는 이를 이인

9) 같은 책, 같은 곳. “雄率徒三千 降於大白山頂 神檀樹下 謂之神市 是謂桓雄天王也 將風伯雨師雲師 而主穀主命主病主刑主善惡 凡主人間三百六十餘事 在世理化”

10) 같은 책, 같은 곳. “熊得女身 熊女者無與爲婚 故每於神檀樹下 呪願有孕 雄乃假化而婚之孕生子 號曰檀君王儉”

(二人: 仁)이라 했는데 설화에서는 ‘하나’ 즉 ‘환(桓)’이라 하였다. 중국과 한국은 본질적으로 ‘둘’과 ‘하나’의 관계일지도 모른다. 그러므로 이 설화에서는 갈등·모순·반목·대립 등의 요소는 없다.

헤겔의 변증법적 역사현상의 배경을 이루고 있는 이러한 요소들을 여기서는 찾아볼 수 없으며 다만 ‘하나’에의 조화만이 있을 따름이다. “나라에 현묘한 도[國有玄妙之道]”란 결국 이를 두고 이른 말이 아닐 수 없다. 절대 묘합의 경지인 것이다. 이 경지가 바로 단군설화에 함축된 ‘한’사상이라는 사실을 이에 확인해 두고자 한다.

단군설화에 있어서의 ‘부지자의(父知子意: 아버지는 자식의 뜻을 알다)’는 이이일(二而一)이오 ‘환웅이 무리 3천 명을 거느리고……풍백·우사·운사를 거느린다’는 것은 일즉다(一卽多)요 ‘환웅이 이에 거저으로 변화하여 결혼하였다’는 원융무애(圓融無碍)의 경지인 것이다. 이를 환인(桓因)→환웅(桓雄)→환검(桓儉)의 삼위일체인 ‘환(桓)’사상으로 집약하였다. 이 ‘한’사상이 화랑도로 이어짐으로써 삼국통일의 원동력이 된 것은 결코 우연한 일이 아닌 것이다.

삼국시대는 신화시대에서 민족국가시대로 이어지면서 인문적 사실이 구체화된다. 건국설화를 통하여 이를 살펴본다면,

① 고구려의 주몽설화는 부자·형제·남녀·군신 간의 상잔(相殘) 반목(反目)이 중첩된 갈등설화로 일관하였다(『三國史記』, 「高句麗本紀」 1, 始祖 東明聖王 참조)

필자는 이를 고구려의 이중성으로 간주한다. 고구려는 광활한 국토와 막강한 군사력을 가지고서도 그가 지닌 이중성을 극복하지 못한 채 패망한다.

고구려는 유목[御馬至源淵]과 농경[號曰迦葉原 土壤膏 宜五穀]의 이

중구조적 토대 위에서 건국되었다.

태학(太學)이 귀족자제를 교육하는 관학(官學)인 데 비하여 경당은 평민에게 경전과 공술을 교습하는 사학으로서 관사귀천의 이중조직으로서 사회적 상하계층을 형성하였다.

고구려는 연개소문의 도교 도입으로 도(道)·불(佛)의 알력이 조성되어 종교분쟁이 심화되었다. 이도 또한 국민불협화의 일요인(一要因)이 아닐 수 없다.

국제관계에 있어서도 설령 수·당의 대군을 격퇴하였지만 외교적 대치(二重性)는 끝내 해결을 보지 못했다.

② 백제의 건국설화도 고구려에 비할 바는 아니라 하더라도 주몽의 여예(餘裔)로서 적서의 불목으로 ‘자부여도난(自扶餘逃難)’ 이래 비류(沸流)·온조(溫祚)의 친형제끼리도 불화하여 비류는 ‘수참회이사(遂慙悔而死)’의 경지에까지 이르렀다.

백제는 위례성에서 공주를 거쳐 사비성에 이르는 사이 남하정복민으로서 토착세력과의 갈등은 역사적 현실의 상식에 속한다. 외래와 토착과의 이중성은 고구려처럼 심각하지는 않았지만 이를 배제할 수도 없는 것이다.

③ 신라의 건국설화는 고구려 백제와는 완전히 다른 기초 위에 서 있다. ‘선시조선유민(先是朝鮮遺民)’(『삼국사기』)임을 명시하여 단군왕검의 ‘국호조선(國號朝鮮)’(『삼국유사』)과 상응하였음을 주목해야 한다. ‘한’의 승계인 것이다.

그러므로 그들은 “육부(六部) 사람들은 그 아이의 출생이 신이(神異)하였기 때문에 추존하였더니 이에 이르러 그를 세워 임금으로 삼았다”¹¹⁾고 한지라, 육부협화(六部協和)에 의한 군왕의 추천이라는 정

치체제를 이룩할 수 있었다.

5년 봄 정월에 용이 알영정(閼英井)에 나타나, 그의 오른쪽 갈대 빗대에서 한 여자아이를 낳았다. 늙은 할머니 보고 이상하게 여겨 데려다 기를 적에 우물의 명칭으로 이름하였다. 그 아이가 성장하여 덕용(德容)이 있자, 시조(始祖)가 이를 듣고 맞아서 비(妃)로 삼으니, 어진 행실이 있어 내보(內輔)를 잘 하였다. 당시 사람들이 이성(二聖)이라 일렀다.¹²⁾

용녀로 태어나 늙은 할머니의 수양녀(收養女)로 있다가 왕비가 되는 알영(閼英)의 모습은 환웅의 비가 되어 왕검을 낳은 용녀를 연상하게 한다. 이러한 정치 사회적 풍토이기에 화랑도가 생겼고 김유신이나 원효와 같은 화랑이 배출된 것이다.

신라의 나당연합정책은 어쨌든 신라의 외교적 승리로서 고구려나 백제의 추종을 불허하는 것은 신라의 ‘하나’[統一]에로 뻗는 그의 전통적 의욕이 그의 기저에 깔려 있기 때문이라고 보아야 할 것이다.

이로써 신화시대에서 역사시대로 접어들면서 우리의 전통은 그것이 신라로 이어졌고 그것이 화랑조직에 의하여 계승되었음을 좀 더 살펴보아야 할 차례가 된 것 같다.

① 화랑도는 고구려와는 달리 단일조직으로서 “무리 3백여 사람을 거느리고 (……) 무리들이 구름처럼 모였다”¹³⁾고 한 국민대중 속에서 “어진 보필자와 충신은 이로부터 나왔고 훌륭한 장수와 용감한

11) 『三國史記』卷1, 「新羅本紀」 <始祖赫居世居西干>. “六部人 以其生神異推尊之 至是 立爲君焉”

12) 같은 책, 같은 곳. “五年 春正月 龍見於閼英井 右脇誕生女兒 老嫗見異之 取養之 以井名名之 及長有德容 始祖聞之 納以爲妃 有賢行能內輔 時人謂之二聖”

13) 『三國史記』卷4, 「新羅本紀」 <法興王>. “聚徒三百餘人 (……) 徒衆雲集”

병졸은 이로부터 생겼다”¹⁴⁾ 하였던 것이다. 그러므로 여기서는 상하 계층의 단절이 없다.

② “혹 도의(道義)로써 서로 연마하고 혹은 노래와 음악으로 서로 즐겼다”¹⁵⁾고 함으로써 윤리(禮)와 예술(樂)이 겸전한 인격교육을 실시하였다. 고구려 경당의 경전(經傳: 文) 궁술(弓術: 武)에 의한 문무 겸전(文武兼全)의 교육방법과는 다른바 인간교육을 우선한 것임을 알 수 있다.

③ 남모(南毛) 준정(俊貞)의 쟁연상투(爭媚相妬)의 처결(處決)은 냉혹하여 준정복주(俊貞伏誅)하고 실화파산(失和罷散)하니 여성을 미모남자로 바꾸어 장식도 하는 성(性)의 혁명을 가져왔다.

이상과 같은 화랑 이야기의 중간에 최치원의 「난랑비서」가 실려 있으니 ‘나라에 현묘한 도가 있으니 풍류라 한다[國有玄妙之道曰風流]’는 곧 화랑도가 아닐 수 없다.

가르침의 근원에 대해서는 선사(仙史)에 자세히 갖추어져 있거니와, 실로 이는 삼교(三教)를 포함하고 못 백성들과 하여 교화한다. 이를테면 들어와서는 집안에서 효를 행하고 나가서는 나라에 충성함은 노나라 사구(司寇)의 가르침이고, 인위성이 없는 일[無爲之事]을 하고, 말없는 가르침[無言之教]을 행함은 주나라 주사(柱史)의 뜻이며, 모든 악을 짓지 말고 모든 선을 받들어 행하라 함은 축건태자(竺乾太子)의 교화이다.¹⁶⁾

14) 『三國史記』卷4, 「新羅本紀」 <法興王>. “金大問花郎世記曰 賢佐忠臣從此而秀 良將勇卒由是而生”

15) 같은 책, 같은 곳. “或相磨以道義 或相悅以歌樂”

16) 『三國史記』卷4, 「新羅本紀」 <眞興王>. “設教之源 備詳仙史 實乃包含三教 接化群生 且如入則孝於家 出則忠於國 魯司寇之旨也 處無爲之事 行不言之教 周柱史之宗也 諸惡莫作 諸善奉行 竺乾太子之化也”

풍류도의 연원은 선사에 상비되었으니 그것은 삼교(三敎)밖에 고유한 도(道: 哲學)가 아닐 수 없다. 이는 단군의 환이 선도로 이어진 자로서 이 ‘한’은 수리의 ‘하나’이기에 앞서 조화와 생성과 발전의 ‘한’이기도 한 것이다. 그 안에(實乃包含) 삼교가 포함되어 있을 따름이요. 그것은 중원의 삼교가 아닌 우리 고유의 현묘지도(玄妙之道)임을 알아야 할 것이다.

신라인들은 화랑도를 통하여 그 도(道: ‘한’의 哲學)를 알았고 또 이를 실천하였다. 그 대표적 인물로 원효를 손꼽지 않을 수 없다. 원효 연구로 널리 알려진 이기영(李箕永) 교수의 「한국적 사유의 일전통(一傳統)」(『東方學志』 10집)에서의 논조가 원효를 비롯한 제덕(諸德)과 동학 및 단군신앙에 언급함으로써 필자의 견해에 접근하여 있음을 발견하게 된다. 그의 전개내용에 있어서는 다소의 이동이 없지 않으나 그의 기저에서 흐르는 맥락은 상호일치점을 발견하기에 그리 어렵지 않을 것으로 여겨진다.

그는 ‘하나’에 대하여 다음과 같이 언급하고 있다.

“우리는 그 ‘하나’가 ‘무소유(無所有)’며 ‘도리(道理)’며 ‘말을 떠나고 생각을 끊음[離言絶慮]’의 경지임을 지적하였다. 그런데 ‘하나’는 곧 ‘일체(一切)’며 그 ‘일체’가 곧 ‘하나’라고 한다. 그 ‘하나’의 뜻은 초험적인 보편성을 떠난 어떤 것도 될 수 없다. 그것은 결코 그 술한 것들 중의 어느 ‘하나’는 아니다(같은 책, 168쪽).

또 다음과 같이도 말하고 있다. “생사열반(生死涅槃)이 상공화(常共和)며 이사(理事)가 명연(冥然)히 무분별(無分別)이며 일불보현(一佛普賢)의 대입경(大入境)이라 한 것이 이 ‘일중일체 다중일(一中一切 多中一)’ ‘일즉일체 다즉일(一卽一切 多卽一)’의 자각 없이 이루어지는 경

지는 아닌 것이다. 필자는 여기에서 한번 신라인의 원용화쟁의 사고 태도에 놀라움을 금할 수 없는 것이다.”(같은 책, 172쪽)

‘한’의 맥락이 원효에 의하여 이렇듯 원용화쟁의 논리로 전개되었으며 이에 대하여 열암(洌巖) 박종홍(朴鍾鴻)은 그의 ‘원효의 철학사상’에서 다음과 같이 언급하고 있다.

“오랫동안 모순상쟁(矛盾相爭)하던 백가(百家)의 이쟁(異諍)을 화합하여 서로 다른 견해를 귀일시킨 것이 바로 원효사상의 가장 기본적인 특색이다”라 하고 원문을 인용한 후 “여기 인용문에서 합이문지동귀(合二門之同歸)의 이문(二門)이란 생기(生起)의 문(門)과 귀원(歸原)의 문(門)을 이룸이요 이것을 또 성만덕문(成萬德門)과 귀일심문(歸一心門)이라고도 한다. 생멸과 상주가 다를 법도 하지만 이문(二門)은 서로 통하여 서로 위배되지 않고 모두 무애(無碍)의 법문(法門)을 현시(顯示)한다는 것이다”라고 한 것은 화쟁의 대체를 설명한 것으로서 불가에서의 ‘하나’는 ‘일심(一心)’으로서의 하나임이 명료하다.

이에 계속하여 전개된 원효사상의 전모는 여기서 반복할 필요는 느끼지 않는다. 다만 박종홍의 논문 중에서

논리라면 대변에 형식논리를 연상하는 것이 예사이지만 원효는 그를 포괄하여 그대로 살리면서 넘어서 화쟁의 논리를 자유자재로 구사한 것이다. 언뜻 보기에 서구의 변증법과도 같으나 이것은 생성 발전의 역사적 과정을 밝히려는 것인 만큼 거기에 쉽사리 동일시킬 수 없는 차이점이 있는 것이 아닌가 추측된다. 그러나 서구의 변증법이라는 것도 내실에 있어서 모두가 한결 같은 것이 아니고 간단하게 일괄하여 피차를 비교한다는 것도 삼가야 할 것 같기도 하다. 화쟁의 논리와 변증법의 관계는 장차 제기되는 때가 오고야 말 중요한 과제인 것이 틀림없다.

라고 한 말은 변증법과 정약용, 변증법과 이이에게도 쓰일 수 있을는지 모른다. 그런 점에서 원효-이이-정약용은 그의 철학적 기조에 있어서 ‘하나’로 상통한 바 있으리라고 상정하는 일은 실로 흥미 있는 일이 아닐 수 없다. 뿐만 아니라 박종홍은 다음과 같이도 말한다.

이조 후기 동학의 최수운은 그의 『동경대전(東經大全)』에 있어서 불연기연(不然其然)을 설한 바 있거니와 원래가 유불선 삼교를 종합 대성하여 이루어진 것이 동학이라고 하는 만큼 그 사상 근거에 혹시 화쟁의 논리와 일맥상통하는 점을 발견할 수 있을는지 모를 노릇이다.

한 점은 주목되는 발언으로서 이교수도 그의 상계 논문 「근대적 제사조(諸思潮) 속에 나타난 원용적 사고방식」 절에서 ‘동학의 경우’를 첫째로 꼽은 것은 박종홍의 뜻과 그 궤를 같이하는 것이 아닐 수 없다.

박종홍은 아예 순수한 철학적 입장에서 단군설화를 언급하는 것을 그리 달갑게 여기지 않았지만(그의 『知性和 摸索』 「韓國人과 宗教」에서) 이교수의 논조는 단군설화에 소급되고 있어 필자의 입장에 접근하고 있다.

어쨌든 신라 통일기에 있어서의 원효사상은 불가의 그것이라기에는 너무도 한국적이다. 아마도 불가의 원리를 한국적 기조 위에서 설함으로써 위로는 국선(國仙)의 현묘지도(玄妙之道)에 이어지고 아래로 의상·지눌 등을 거쳐 이이·정약용에 이어짐으로써 하나의 전통적 기조를 형성하여 동학에까지 뿌리를 뻗게 되지 않았나 생각해 보는 것은 지나친 억지일까.

동학은 원래가 삼교를 통합 대성한 것이라 하지만 그것은 무교적 기초 위에서 시발되었음을 간과해서는 안 된다. 지금까지 무교적 영향에 대하여는 언급한 바 없으나 단군설화에서 화랑에 이르기까지 이를 무교적 입장에서 설하는 경향이 있음을 그대로 받아들이는다면 최수운의 무교적 체험을 우리는 중시하지 않을 수 없다. 무교란 신인합일(神人合一)의 절대적 경지에서 성립되는 만큼 동학의 그것은 단군설화의 구현으로서 후일 인내천사상의 소지를 이루어 준 것은 결코 우연이 아니다. 그러므로 필자는 여기서 두 가지 측면을 주목하고자 한다.

① 소위 유불선 삼교 통합이란 ‘진실로 삼교를 포함한다[實內包含三教]’의 전통을 이어받은 자에 지나지 않는다. 그러므로 현묘지도 위에서 삼교를 포함한 것처럼 동학의 기초에는 단군설화 이래의 ‘한’사상이 근간을 이루고 있음을 알아야 할 것이다.

② ‘인내천(人乃天)’은 바로 그 ‘한’의 기초 위에서 이루어진 동학 특유의 사상이라는 점을 우리는 밝힐 필요가 있다. 단적으로 말하자면 ‘인내천’ 사상을 윤리적 사상[儒教的人]이라고 보기에는 너무도 종교적[基督教的天]이요, 종교적[天]이라고 보기에는 너무도 지나치게 윤리적[人]이다. 그러므로 이는 일방적 편향성을 지닌 유교적 윤리와 기독교적 천(天)이 원융무애의 경지에서 ‘하나’로 이루어진 새로운 ‘윤리적 종교’ 사상이 바로 ‘인내천’이라 이를 수 있을 것이다. 이는 이이일(二而一)의 극치가 아닐 수 없으며 또한 화쟁의 구현이 아닐 수 없다.

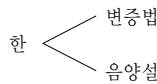
‘한’사상으로 집약되는 전통적 기초는 필자만의 주장은 물론 아니다. 많은 학자들이 단군설화에서 추출한 ‘환(桓)’사상의 연구는 그런

대로 여러 가지 개념들이 복합되어 나타나기도 한다. 그렇기 때문에 우리는 ‘한’의 개념을 좀 더 구체적으로 정리해 둘 필요가 있다.

맨 먼저 주목해야 할 ‘한’ 연구로서는 안호상(安浩相) 박사의 ‘한’론이라 할 수 있다. 그의 ‘한얼[魂]’로서의 ‘한’의 신격화는 철학과의 거리를 좁히기 어려운 많은 문제를 안고 있다. ‘한밝[光明]’ 사상도 민족신앙일 수는 있지만 어딘가 아쉬운 일면이 없지 않다.

일대지도(一大之道: 天의 破字)로서의 ‘한’ 사상은 마치 우리의 ‘한(桓)’을 중국의 천도(天道) 더구나 ‘천(天)’이라는 글자에서 찾는다는 그의 입장에서 문제가 일 뿐만이 아니라 ‘한’은 ‘크다’는 의미를 지니고 있다손 치더라도 그것은 ‘한’의 주개념일 수는 없다는 데에 또한 문제가 없지 않다.

이상 몇 가지 ‘한’의 개념설정은 모두가 논리를 떠나서 개념화된 것으로서 철학적 본질 규명에는 그다지 도움이 되지 않는다. 그러므로 ‘한’의 본질은 적어도 서양철학의 변증법과 중국철학의 음양설과 ‘한’과 삼자정립의 관계에서 추구해야 할 것으로 여겨진다.



희랍 이래 헤겔에 이르는 사이에 있어서의 변증법사상의 변천과정은 차치하고라도 헤겔에 이르는 변증법은 “역사 및 사회현상의 모순 갈등을 ‘정립-반정립-종합’이라는 원칙에 의하여 부단히 지양 발전하는 과정”을 설명한 것으로 이해된다고 한다면 이는 시증적(時中

的)인 역사 파악의 한 방법이라 하지 않을 수 없다. 중국철학에서의 음양설은 “역(易)에 태극(太極)이 있으니 이것이 양의(兩儀)를 낳고 양의가 사상(四象)을 낳고 사상이 팔괘(八卦)를 낳고 팔괘가 길흉을 낳는다”¹⁷⁾에서 보는 바와 같이 삼라만상의 생성과정을 설명한 것이지만 그것은 어디까지나 음양 대대에 의한 정중적(正中的) 현존재 파악의 한 방법인 것이다. 그것은 변증법에서 ‘역사적 모순-지양-모순-지장’이라는 부단의 반복이 아니라 현존재 양상의 과불급에 의한 보완적 기능으로서 이해된다고 할 수 있다.

변증법은 정·반의 모순에 의하여 전개되고, 음양설은 음양의 대립에 의하여 성립된다는 점에서 다 같이 이원적이다.

그러나 모순이 극복(지장)된 시간의 지속과 대립이 해소(조화)된 장은 생각할 수 없는 것일까. 이는 통일되고 조화된 장의 영원한 지속인 것이다. 거기에는 설령 모순과 대립이 있다 하더라도 이내 ‘한’의 현모지도로 존재하는 것이다. 현모지도는 여기서 ‘실내포함(實乃包含)’, ‘변증(辨證)’, ‘음양(陰陽)’이라는 새로운 내용을 갖게 된다.

단군설화에는 부자·군신(牧民)·남녀(夫婦)의 음양 대대관계가 존재하지만 거기에는 모순·갈등·반목이 없다. 영원한 통일조화への 지향이 있을 따름이다. 이를 일단 우리는 ‘환(桓)’이라 일러둔다.

화랑도에 이르러 ‘한’사상은 풍류도로 정착하지만 남모(南毛) 준정(俊貞)의 반목을 극복하는 과정에서 변풍(變風)-단군설화를 정풍(正風)으로 볼 때-의 일면을 엿볼 수 있다.

풍류도는 비상선사(備詳仙史)이므로 선도(仙道)이기도 한 것이다.

17) 『周易』, 「繫辭傳」. “易有太極 是生兩儀 兩儀生四象 四象生八卦 八卦定吉凶”

풍류는 산(山: 風) 수(水: 流)요 선(仙)은 ‘산인(山人)’이다. 이는 대자연의 도(道)다. 다시 말하면 대자연의 철학인 것이다.

이는 자연을 극복하는 것(西洋)도 아니요, 자연(天)을 외경(畏敬)하는 것(中國)도 아니다. ‘유오산천(遊娛山川) 무원부지(無遠不至)’함으로써 자연과 더불어 함께 사는 생활 그 자체인 것이다. 극복과 외경의 관계가 아니라 자연은 곧 대자아(大自我)일 따름이다.

유불도 삼교에 의하여 풍류도가 성립된 양 생각한다면 그것은 ‘한’의 전승을 모르거나 부인하는 것이 된다. 그러므로 화랑도는 유불도 삼교를 흡수하여-‘한’에 의한 대조화의 기능으로-성립됨으로써 상마(相磨: 道義) 상열(相悅: 歌樂)하는 인간도(人間道)로 확립되었다.

이에 김유신은 정치적 통일을 성취하였고 원효는 백가의 쟁론을 화합하여 원융무애(圓融無碍)의 길을 터놓았다.

그 후 한국불교가 언제나 선교일치(禪教一致)로 삼는 연유도 결코 우연이 아님을 짐작하게 한다.

그러나 우리는 여기서 중요한 한 과제에 직면한다. 그것은 신라 천년의 왕통이 무너지자 화랑도는 어디로 사라졌을까 하는 문제인 것이다. 정약용은 『아언각비(雅言覺非)』에서 다음과 같이 기록하고 있다.

화랑은 신라 귀유(貴游)의 이름이다. 이제는 무부창우(巫夫倡優)의 천함으로써 화랑이라 이르니 잘못이다.……뜻하건대, 화랑의 복장이 현려(袞麗)하여 지금의 창부(倡夫)도 복장이 현려하기 때 문에 대략 이름하였을 것이다.¹⁸⁾

18) 『與猶堂全書』第一集 雜纂集 第二十四卷, 『雅言覺非』(1~24), 42쪽(3-678). “花郎者 新羅貴游之名也 今以巫夫倡優之賤 謂之花郎 非矣……意者 花郎服裝袞麗 而今之倡夫亦服裝袞麗 故冒是名與”

이 기록 중에서 우리는 복장현려(服裝絃麗)한 외형만 남은 화랑이 되어 있음을 알 수 있다. 그렇다면 화랑의 진면목은 어디서 찾아야 할 것인가. 그것은 이미 단군설화에서의 ‘한’이 잠시 ‘화랑’ 안에서 머물렀을 따름이므로 ‘화랑’이 신라의 패망과 더불어 소멸되자 ‘한’은 또한 다른 곳으로 전이하였다고 보아야 한다.

원효는 화랑 출신일 뿐 그는 ‘한’으로 불교를 재건한 것이다. 그는 화엄종에서 원융무애의 경지를 따다가 ‘한’으로서의 화쟁의 논리로 전개하였다. 이는 중국의 송유들이 화엄의 교리를 이기이원론으로 전개시킨 것과 대조를 이루는 것이 아닐 수 없다.

송유들의 이기이원론적 전개과정에서 고려의 대각국사 의천과 보조국사 지눌은 교선양종의 합동을 주장함으로써 합일예의 길을 터놓았다. 그리하여 선종으로써 교종을 융섭하여 조계종의 기초를 닦아 오늘에 이르고 있는 것이다.

‘한’은 화랑과 더불어 인멸 단절된 양하지만 그것은 어디에선가 쉬지 않고 면면히 이어져 있음을 느끼게 한다. 원효 이후 한국불교는 이의 계승자로서의 구실을 다했음을 짐작하게 한다.

한국적인 우리 불교의 전통은 신라에서 고려조까지 이어졌으나 여선교체(麗鮮交替)의 역성혁명은 그들이 국교의 자리까지 서로 바꾸어 버리는 결과를 낳게 되었다. 고려시대에 들어온 송조(宋朝)의 성리학은 그대로 이조의 국교의 구실을 맡게 됨으로써 ‘한’의 전통적 기초는 산사에 묻히고 말았다.

그러나 단절의 기간은 그리 오래지 않아서 명종 14년(1559)에서 21년(1566)에 걸쳐 이항·기대승 양현의 사칠논변에 의하여 한국적 사유의 새로운 유형이 싹텄으니 그것은 이미 위에서 언급한 바와 같

이 기대승·이이에 의하여 이루어졌다.

이조유가(李朝儒家)에 있어서의 ‘한’의 기조는 어쨌든 정약용에 의하여 전체적 체계가 확립됨으로써 그것은 신유학이라 일컫는 성리학에서 또 다른 칭호로서 개신유학이라 부르게 되었다. 개신유학이란 다산학에 한정된 문제는 아니지만 이러한 태도는 송학(宋學)의 굴레에서 벗어나는 계기를 이룬 것만은 의심의 여지가 없다. 그리하여 학문적으로는 혜강(惠岡) 최한기(崔漢綺: 1803~1877)와 이제마 등을 낳고 종교적으로 동학의 문이 열림으로써 다시금 ‘한’의 서통은 단군까지 소급하여 이어지고 현묘지도로서 삼교를 포함하니 이로써 한국철학의 전통적 기조로서의 ‘한’의 명맥은 실로 소연(昭然)함을 알 수 있다.

이제 이 글을 끝맺으려 함에 있어서 다시금 정약용과 혜궐을 상기해 본다. 혜궐이 그의 변증법을 구상하고 있을 때 정약용은 음양양 의의 정중지상(正中之象: 태극)을 생각하고 있었을 것임에 의심의 여지가 없다. 그는 전남 강진으로 유배되자(1801) 곧장 손에 든 책이 『주역』이었는데

눈으로 보는 것, 손으로 잡는 것, 입술로 읊는 것, 심지로 사색하는 것, 필묵으로 초록하는 것에서 밥상을 대하고 변소에 가고 손가락을 톡기고 배를 문지르는 것에 이르기까지 어느 하나도 『주역』 아닌 것이 없다.¹⁹⁾

라고 한 것은 이를 두고 이른 말이다.

19) 『與猶堂全書』第一集 詩文集 第十九卷 「與尹畏心」, 1~19, 9~20쪽(3-222~223). “目之所眈 手之所操 唇之所吟 心志之所思索 筆墨之所抄錄 以至對飯登廁 彈指捫腹 無一而非周易”

그러므로 헤겔과 정약용은 따로따로 그들의 전통적 철학의 기초 위에서 스스로의 철학사상을 전개하였음이 분명하다. 그러므로 동(東: 정약용)·서(西: 헤겔) 간에는 상호철학의 이동(異同)은 있을지 언정 그들의 위에 따로 세계철학이란 있을 수 없지 않나 싶다. 그들은 서로서로 그들 나름대로의 철학권이 형성되어 있기 때문이다.

이제 정약용을 거점으로 하여 위로는 단군에 이르고 아래로는 동학에 이르는 사이에 이루어진 소위 ‘한’의 전통적 기초는 이제 한국 철학사의 근간을 형성한 기본이념으로 받아들여야 할 것이다. 그러기에 앞으로 우리는 비로소 헤겔 좌파의 그릇된 이념을 근간으로 하여 쓰인 왜곡된 철학사를 시정하게 될 수 있으리라고 믿는다.

부기

① 한국사상 또는 철학적 기초를 단군설화의 ‘홍익인간(弘益人間)’이나 또는 무교적 ‘신바람’에서 구하려는 시도가 있으나 ‘홍익인간’은 정치적 이념이요, ‘신바람’은 논리 이전의 무의식적 발로라는 점에서 ‘한’의 철학과는 동열(同列)에 설 수 없을 것이다.

② ‘한’철학의 전통적 기초 밖에서 점멸된 사상이나 철학은 어떻게 처리해야 할 것인가. ‘한’사상이 고조선에서 신라로 이어진다면 고구려나 백제의 문화 또는 사상은 어떻게 할 것인가. 그들도 다 같이 한국 강역 내(疆域內)에서 흥망성쇠했다면 마땅히 한국의 범주 내에서 설명되어야 할 것이다. 그러나 그것이 한국사상 또는 문화의 전통성을 계승하느냐 못하느냐는 별개의 문제가 아닐 수 없다. 그것은 개인의 학자에게도 해당이 된다.

우리들은 그들의 업적이 위대한 인물들을 손꼽을 수가 있다. 그러

나 그들의 사상적 기초가 중국적이라고 가정한다면 그들의 위대성과 정통성을 바꿀 수는 없을 것이다. 동학이 정통성을 수호하기 위하여 서학에 길향한 것도 이러한 각도에서 평가되어야 할 것이다.

③ 여기에 ‘한’의 철학을 내세워 놓았지만 이에 대한 보다 더 많은 과제가 우리들의 앞에 놓여 있음을 알아야 할 것이다. 아마도 앞으로 변증법이나 음양설 연구의 부피만큼이나 우리 ‘한’의 철학의 연구에도 시간과 정력이 기울여 짐으로써 비로소 한국철학사는 제대로 쓰이지 않을까도 생각해 본다(한국정신문화연구원 주최 1979년도 학술대회에서 발표한 주제논문).

2. ‘한’사상의 철학적 과제*

1) ‘한’사상의 성립

태극(太極)은 음양(陰陽)에 의하여 마련되었고 변증법은 정반의 대화과정에서 이루어졌다. 그렇다면 ‘한’사상은 무엇에 의하여 성립된 것일까!

‘한’을 언어학적으로 풀어 본다면 ‘하나’의 약칭에 지나지 않는다. ‘하나’의 명사화한 것으로서 그것이 지닌 수리적 개념이 명사화하는 과정에서 많은 개념들을 첨가하게 됨으로써 ‘크다’ ‘전부다’ ‘하늘이다’ 등등 헤아릴 수 없을 정도로 많은 의미를 갖게 된 것이다. 그것은 마치 성리학에서의 ‘리(理)’ 자는 본래 맥리(脈理)·조리(條理)·무늬 등의 뜻을 지녔지만 그것이 철학적으로 그의 의미가 확산됨에 따라서 천리(天理)라는 의미로까지 넓혀진 것과 같은 것이다. 그러한 의미에서 우리는 ‘한’의 원초적 의미가 ‘하나’라는 수리적 범주를 벗어나지 못한 것이라 하더라도 그것의 철학적 의미는 ‘리’ 자의 경우

* 본 논문은 1982년 5월 30일 『한국철학연구』 제12집(해동철학회)에 수록된 것이다.

에서처럼 얼마든지 확산시켜 이를 논구해 볼 수 있지 않을까 한다.

태극의 개념만 하더라도 그것의 본래적인 의미는 옥극(屋極)의 개념에서 온 것에 지나지 않는다는 사실을 다산(茶山) 정약용(丁若鏞: 1762~1836)은 그의 역리론(易理論)에서 다루고 있다. 다시 말하면 옥극이란 중각(衆桷: 여러 서까래)이 좌우로 양분되었을 때 양분된 좌우 음양 대칭의 중각이 마주치는 선이 태극이라는 것이다. 그러므로 옥극으로서의 태극은 중각의 음양에 의하여 이루어진 두께 없이 길이만 있는 선에 지나지 않는다. 이는 좌우 음양의 태일지형이 곧 태극이 아닐 수 없다. 다시 더 요약하면 ‘이(二: 음양)’의 ‘일자(一者: 태극)’ 곧 ‘이이일(二而一)’이 바로 음양의 태극인 것이다.

이에 견주어 ‘한’을 생각한다면 수리적인 면에서는 ‘일자’로서의 태극이요, 그것이 성립된 것은 ‘둘’이 하나로 된 ‘한’이라 해야 할는지 모른다. ‘한’이 ‘한’으로서 존재하자면 유일자이면서도 그것은 적어도 ‘둘’이라는 것에 의하여 이루어진 ‘한’이어야 한다는 것이다. 그것은 마치 음양론에서의 태극이 음양이라는 양의[二] 없이는 유일자로서의 태극이 존재하지 못하는 것과 조금도 다르지 않다.

변증법에 있어서의 정·반·합의 원리도 따지고 보면 양자귀일(兩者歸一)의 원리라 해야 할는지 모른다. 그러한 의미에서 ‘한’의 변증법이라는 원리를 가상해 본다고 할 때 적어도 ‘한’은 정·반의 과정을 거치어 생성된 ‘합’이 되어야 하지 않을까도 생각해 본다. 어쨌든 그것이 음양론적이건 변증법적이건 간에 ‘한’의 원리는 적어도 둘 또는 둘 이상 못(衆·多)이 ‘하나’에로 귀일됨으로써 성립된 것이라는 사실만은 일차적으로 받아들여야 할 것이다.

이를 단적으로 말하라 한다면 ‘한’은 ‘이이일(二而一)의 원리’인

것이다.

그러나 ‘한’이 지니고 있는 수리적 개념에서 ‘이이일’이라는 상징적 개념을 추출하였지만 그것의 구체적 내용은 보다 더 복잡한 의미를 가지고 있다.

첫째, ‘1+1=1’의 공식을 생각해 본다. 이 공식은 글자 그대로 ‘이이일’의 수식화인 것이다. 그러나 이 수식은 윤리, 종교, 철학 등의 입장에 따라서 여러 가지 의미로 전개된다.

① 윤리적 측면에서는 부자유친(父子有親)의 정경(情景)으로 나타난다. 부(父: 1)+자(子: 1)=유친(有親: 1)이 곧 그것이 아닐 수 없다. 부자는 2인으로서 ‘유친’은 그것의 일자상(一者像)이 아닐 수 없다. 부자의 윤리가 ‘이이일’의 경지를 이룩하게 하기 위한 원리를 우리는 ‘한’의 윤리라 부를 수 있을 것이다. 이러한 윤리관은 유가에 있어서도 서(恕)의 윤리로서 다루어진 바이지만 특히 ‘한’사상의 윤리관도 이러한 평등적인 호혜윤리관에 바탕을 둔 것임을 지적하고 넘어가지 않을 수 없다. 군신(君臣)·부부(夫婦)·붕우(朋友)·장유(長幼)·사제(師弟) 등 모든 윤리적 관계에 있어서도 다 같이 ‘한’의 ‘이이일적(二而一的)’ 호혜윤리를 적용하게 되리라는 것은 다시 말할 나위도 없다.

② 종교적 측면에서는 신인묘합(神人妙合)의 정경으로 나타난다. 이는 진실한 의미에 있어서의 무교적(巫敎的)이라 해야 할는지 모른다. 공자는 “옳은 사람 노릇에 철저하며 귀신은 공경할 뿐 이를 멀리한다”¹⁾라 하고 “사람 하나도 섬길 수 없으면서 어떻게 귀신을 섬

1) 『論語』, 「雍也」. “務民之義 敬鬼神而遠之” 【참고】 『논어』 번역은 『한글 논어』를 그대로 옮겼음을 밝힌다. 이하 동일.

길 수 있나!”²⁾라고 하여 신(神)·인(人)을 분리시켜 놓음으로써 중국 고대사상의 종교화의 길을 막아 놓았고, 기독교는 비록 사인(事人)보다도 사신(事神)에 기울어져 있지만, 실낙원(失樂園)한 인간의 구원은 신의 은총에 의해서만 이루어진다고 함으로써 신인(神人)의 합일은 불가능한 것이다. 그러나 ‘한’ 사상에 있어서의 신인합일관(神人合一觀)은 조선조 말엽에 이르러 인내천(人乃天)이라는 천인합일의 종교적 교리를 낳게 하였으니, 그의 본질은 ‘한’의 무교적 신인합일관에서 찾아야 할 것이다. 그러나 이는 유가에서의 비종교적인 천인합일 사상과는 구별되어야 할 것이다.

종교적 입장에서는 ‘한’을 신격화하여 ‘한얼’이란 표현으로 이를 명사화하고 있지만, 이는 ‘한’정신이라고 표기할 수가 있는 종교적 단어다. 그러나 이는 구조적으로 ‘이이일’로 수식화된 것이 아니라 유일자로서의 절대자라는 점에서 여기서 말하는 ‘한’과는 본질적으로 다르게 이해된다. 적어도 ‘이이일’의 신격화된 ‘한얼’이라면 그것은 객관적인 초월자가 아니라 인간 내 존재로서 활성적(活性的)이요, 인간화된 신격으로서 무소부재(無所不在: 존재하지 않은 곳이 없음)한 것이어야 한다.

신웅(神雄)의 “임시 <인간으로> 변하여 혼인함[假化而婚之]”에서 우리는 신(神)·인(人)이 상호 변환할 수 있는 자유자재한 모습을 볼 수 있다.

③ 철학적 측면에서는 정중(正中) 사상에서 이를 인지할 수가 있다. ‘중(中)’은 편벽되지 않고 치우치지 않으며 지나침과 부족함이

2) 『論語』, 「先進」. “未能事人 焉得事鬼”

없느[不偏不倚 無過不及] 경지에서 얻어진다. 달리 말한다면 대조화요, 균형이요, 창조적 생명인 것이다.

‘중’은 그저 일자(一者)가 아니라 이이일(二而一)인 것이다. 다시 말하면 음양이 귀일한 것이 ‘중’이고, 정·반이 합할 때 ‘중’이 이루어진다. 그러므로 이를 조화라 이르고 균형이라 이르며 창조적 생명도 그러한 경지에서 이루어진다. 이러한 균형이 깨짐으로써 일자(一者)가 될 때 우리는 그것을 ‘죽음’이라 한다. 역리에서도 음양 간에 순수한 것[純者]의 존재를 부인함은 그 까닭이니 순음(純陰)·순양(純陽)이 변하여 이이일자(二而一者)를 지향하는 연유도 ‘이이일적’ ‘중’의 원리로서만이 설명할 수 있는 까닭도 여기에 있다. 그러나 우리는 여기서 주의해야 할 점이 있다. 그것은 다름 아니라 ‘한’의 수리성에 의하여 ‘하나’의 일원론적 존재자로 간주하려는 입장이다. ‘한’의 수리는 일원론적임에는 의심의 여지가 없지만 울곡(栗谷) 이이(李珥: 1536~1584)의 이기론(理氣論)이 이원론(二元論)이면서도 퇴계(退溪) 이황(李滉: 1501~1570)의 이기이원론(理氣二元論)과는 달리 이원론적(二元論的) 일원론(一元論)이라 해야 하듯이, ‘한’의 일원론은 순정(純正)한 일원론이 아니라 이원론적 일원론이요, 나아가서는 다원론적(多元論的) 일원론이라 해야 하는 일면을 갖추고 있다는 사실을 간과해서는 안 될 것이다. 그렇지 않고서는 단군신화에서 추출된 회삼귀일(會三歸一) 따위의 사상을 이해할 수 없을 것이다.

둘째, ‘ $1+X=1$ ’의 공식을 생각해 본다. $1+1=1$ 에 의한 ‘한’은 대수(對數)로서의 ‘한’이지만 $1+X=1$ 에 의한 ‘한’은 전수(全數)로서의 ‘한’이라고 할 수 있다. 전수로서의 ‘한’은 다수의 총화(總和)로서의 ‘한’이기 때문에 이는 불가에서 말하는 ‘일즉다(一卽多) 다즉일(多卽一)’

이요, ‘일즉일체(一卽一切) 일체즉일(一切卽一)’이라는 의미의 ‘한’으로 이해됨 직도 하다. 또 우리는 대수로서의 ‘한’은 선(線)의 개념, 나아가서는 선의 4면에 의한 평면의 개념으로 단순화할 수 있지만, 전수로서의 ‘한’은 부피를 가지는 입체적 개념으로 이를 이해하지 않을 수 없다.

일대일(一對一)은 음양대론적(陰陽待對論的)이지만 일대다(一對多)는 삼라만상의 총괄자인 것이다. 그런데 여기서 주의 깊게 관찰한다면 다음과 같은 두 가지 입장이 있음을 발견하게 된다. 하나는 ‘하나’에서 화생만물하여 삼라만상이 전개되는 것이요, 다른 하나는 그러한 만상을 ‘하나’에 귀일시켜 이를 파악하려고 하는 입장이다. 전자는 중국적이요, 후자는 한국적이라는 사실을 우리는 확인해야 한다.

노자가 “도가 하나를 낳고 하나가 둘을 낳고 둘이 셋을 낳고 셋이 만물을 낳는다”³⁾라 하고 『주역』의 「계사전(繫辭傳)」에서도 “역에 태극이 있으니 태극이 양의를 낳고 양의가 사상을 낳고 사상이 팔괘를 낳는다”⁴⁾라고 한 것 등은 모두 다 ‘일(一)’에서 ‘다(多)’의 세계로의 전개를 제시하고 있을 따름이다.

그들의 민족신화인 삼황오제설(三皇五帝說)도 삼오(三五)의 다신론이다.

그와는 반대로 한국적 ‘한’은 귀일의 사상이요, 역수로서 ‘다’에서 ‘일’에로 거슬러 돌아가는 수리개념으로 이해가 된다. 그러므로 ‘다’도 일체(一切)요, 일체는 오직 ‘하나’일 따름이니 이것이 바로 $1+X=1$

3) 『老子』, 「第42章」. “道生一 一生二 二生三 三生萬物”

4) 『周易』, 「繫辭上傳」 <第11章>. “易有太極 是生兩儀 兩儀生四象 四象生八卦”

의 수식에 의하여 이해되는 전수로서의 ‘한’이라 하지 않을 수 없다.

그러므로 중국 철학에서는 이일분수(理一分殊)의 사상을 놓고, 한국종교는 회삼귀일(會三歸一)의 교리를 남게 된 것이다.

2) 단군신화에 나타난 ‘한’사상

이상에서 보아 온 바와 같이 ‘한’사상은 구조적 수리에 근거하여 성립된 것이거니와 이러한 ‘한’사상이 단군신화에 의하여 어떻게 구현되었는가를 살펴봄으로써 비로소 그것이 한민족 사상의 근원적인 본질이 됨을 확인할 수 있을 것이다. 결론을 먼저 이야기하라 한다면, 단군설화야말로 온통 ‘한’사상의 구조적 수리에 의하여 창출됨으로써 중국적인 분화된 삼오(삼황오제)의 수리와는 구별된다는 것이다. 이에 이를 단군설화를 통하여 살펴본다면 다음과 같다. 이를 대수적(對數的) ‘한’사상과 전수적(全數的) ‘한’사상과의 두 갈래로 나누어서 살펴보기로 한다.

첫째, 대수적인 ‘한’의 수식은 환인과 환웅의 부자관계와 신웅(神雄)과 웅녀(熊女)의 부부관계에서 뚜렷하게 나타난다. 여기에는 평등, 호혜, 추서(推恕)의 윤리개념이 내포됨으로써 종속적인 존비, 불평등의 삼강적(三綱的) 윤리개념에서 탈피하고 있다. 환인·환웅의 부자관계는 다음과 같다.

옛날 환인(桓因)의 서자(庶子) 환웅(桓雄)이 있었는데, 자주 천하에 <나라를 세울> 뜻을 두고 인간 세상을 찾더니, 아버지가 아들의 뜻을 알고서 아래로 삼위태백(三危太伯) 땅을 내려다보자

널리 인간을 이롭게 할 만하여 이에 천부인(天符印) 세 개를 주어 보내어 다스리게 하였다.⁵⁾

이 절을 자세히 음미하면 부자자효(父慈子孝)에 의한 친애(親愛)의 정이 넘쳐흐르고 있음을 볼 수 있다. 그런 중에서도 자효(子孝)보다는 부자(父慈)의 온정이 더욱 뚜렷이 나타나 보인다.

여기에 나타난 환웅의 ‘자효’는 집안에 있는 효[在家之孝]가 아니라 ‘자주 천하에 <나라를 세울> 뜻을 두고 인간 세상을 찾았다’는 ‘출세의 효[出世家之孝]’라고나 할까! 진취적 의지를 부모에게 아뢰는 [稟] 데에서 간접적으로 나타난다. 유가의 『효경(孝經)』에서도 “몸을 세우고 도를 행하고 이름을 후세에 남겨 부모의 이름을 드러내는 것이 효의 마침이다”⁶⁾라고 하였으니 환웅의 효심은 이러한 범주에 든다. 그러나 우리의 주목을 끄는 것은 그러한 아들의 뜻을 이해하고 [父知子意] 선뜻 대세를 살펴본 후[下視三危太伯] 가히 홍익인간할 수 있다는 판단이 서자 천부인 세 개의 신표까지 마련해 주면서 장도(壯途)를 떠나보낸[遣往理之] 아버지 환인의 자애는 자효의 몇 곱절이 되는 지극한 부정(父情)이 아닐 수 없다.

효에는 직접적 효와 간접적 효가 있는데 재가의 효는 직접적 효요, 출가의 효[出家之孝]는 간접적인 효가 됨은 다시 말할 나위도 없다. 출가의 효도도 유가적인 활세(活世)의 효가 있는가 하면 불가적인 제도중생의 효가 있다. 환웅의 효는 이 양자를 겸유한 것인지도 모른다.

5) 『三國遺事』, 「紀異」(1), ‘古朝鮮’. “昔有桓因 庶子桓雄 數意天下 貪求人世 父知子意 下視三危太伯 可以弘益人間 乃授天符印三個 遣往理之”

6) 『孝經』, “立身行道 揚名於後世 以顯父母 孝之終也”

부자윤리의 전형적인 구조를 ‘부자자효’라는 쌍무적 호혜윤리로 설명하게 될 때, 중국적인 부자윤리는 ‘자효’에 치중했고, ‘한’의 윤리는 ‘자(慈)’에 더욱 역점이 주어진 사실은 실로 흥미로운 대조가 아닐 수 없다. 공자는 유약(有若)의 입을 빌려 “효제(孝弟)는 인(仁)을 실천하는 근본일 것이다”⁷⁾라 하였고, 후에 삼강사상(三綱思想)이 정립된 진한(秦漢) 시절에 이르러서는 오로지 상향적인 충·효·열(忠孝烈)만이 강조되기에 이르렀지만, 단군설화에 있어서의 환인의 ‘부자(父慈)’는 하향적 윤리로서 ‘한’사상에 함축된 한국적 윤리사상의 독특한 일면이라 하지 않을 수 없다. 유약이 만일 단군의 후예라면 마땅히 “자애는 그 인을 실천하는 근본일 것이다[慈愛也者 其爲仁之本與]”라 했을지도 모른다.

이 구절에서 말한 ‘널리 인간을 이롭게 할 만하다[可以弘益人間]’고 한 것이 ‘한’사상과는 어떠한 관계가 있을까? 그것은 환인이 “아래로 삼위태백 땅을 내려다본다[下視三危太伯]”고 한 후 술회한 어구로서 하계(下界)의 정세판단에 속한 것이요, 나아가서는 신(神)이 인간계에 참여한 동기이기도 한 것이다. 그것은 곧 신(神)·인(人)의 경계가 무너지는 기회요, 애오라지 환웅의 신세계이기도 한 것이다. 그러한 의미에서 홍익인간은 단군신화가 지닌 인사(人事)로서 재세이화(在世理化)의 구체적 내용이라고 해야 할는지 모른다. 이로써 신·인의 세계는 둘이 아닌 ‘하나’의 세계로 파악되는 것이다. 이렇듯 신·인이 넘나드는 세계야말로 이이일적(二而一的) ‘한’으로서만 이해되고 설명되는 세계가 아닐 수 없다.

7) 『論語』, 「學而」. “孝弟也者 其爲仁之本與.”

다음 또 하나의 대수적(對數的) ‘한’의 수식은 신웅과 웅녀와의 부
부관계에 있어서도 존재한다. 원문을 보면 다음과 같다.

때마침 한 마리 곰과 한 마리 호랑이가 있어 굴에서 함께 살면
서 항상 신령스런 환웅에게 사람으로 변하도록 해 달라고 빌었
다. 이때 <환웅> 신은 영험한 쑥 한 타래와 마늘 스무 개를 주
면서 말하기를 너희들이 이것을 먹고 100일 동안 햇빛을 보지
않으면 사람의 형체가 될 수 있을 것이라고 하였다. 곰과 호랑
이는 이것을 받아 먹고 21일 동안 금기하였는데 곰은 여자의
몸이 되었고, 호랑이는 금기하지 못하여 사람의 몸이 되지 못하
였다. 웅녀(熊女)는 같이 혼인할 짝이 없었기 때문에 매양 신단
수(神壇樹) 아래에서 아이 뱀이 있도록 해 달라고 빌었다. 환웅
은 바로 임신 사람으로 변하여 혼인하고 아들을 낳으니 이름하
여 단군왕검(檀君王儉)이라 하였다.⁸⁾

신웅과 웅녀와의 부부관계는 중국적인 부부유별(夫婦有別)이나 부
창부수(夫唱婦隨)라는 관계로써 설명할 수 없는 한국적 요소를 내포
하고 있다.

웅녀의 ‘아이 뱀이 있도록 빌었다[祝願有孕]’는 것은 여성의 신성
한 생산적 소원으로서 향락 추구의 구애가 아님은 다시 말할 나위도
없고, 이에 신웅이 임신 변하여 사람이 되어[假化爲人] 웅녀와 혼인
의 연을 맺은 것은 환인이 아들 환웅을 위하여 내린 하향적 자애보
다도 더욱 뜨거운 애정의 발로인 것이다. 신웅이 혼인을 위하여 환
웅천왕의 자리도 아랑곳없이 한 사람으로서의 인간이 되어 하찮은
한 계집인 웅녀의 지극한 소원을 풀어 주었으니, 이 이상 더 지극한

8) 『三國遺事』, 「紀異」(1), ‘古朝鮮’詳. “時有一熊一虎 同穴而居 常祈于神雄 願化爲人 時神遺靈艾一炷 蒜
二十枚曰 爾輩食之 不見日光百日 便得人形 熊虎得而食之 忌三七日 熊得女身 虎不能忌 而不得人身
熊女者 無與爲婚 故每於神壇樹下 祝願有孕 雄乃假化而婚之 孕生子 號曰檀君王儉”

총애의 은혜가 또다시 어디에 있겠는가!

이를 수식화하면 신웅+웅녀=단군이 되는 것이니 이 수식은 $1+1=1$ 에 그치는 것이 아니라(환인과 환웅과의 관계와 같이) $1+1=1X$ 로서 무한수인 X 를 거기에 더함으로써 단군의 탄생으로 인하여 한 민족의 영생의 길이 열리게 되었음을 우리들에게 암시해 주는 것이기도 한 것이다. 이러한 무한수가 첨가된 대수적 수식은 원효(元曉)+요석(瑤石)=설총(薛聰)에서도 나타나게 되는 것이니, 이는 결코 단군설화에서의 신웅+웅녀=단군의 수식과 무관하다고 할 수 없는 것을 알아야 할 것이다.

이 설화에서 우리가 주목하게 되는 것은 신웅이나 웅녀가 다 같이 지극히 인간적이라는 사실이다. 신웅은 임신 변했을 때 이미 인간이 되었고, 인간 중에서도 남성이 된 것이다. 그는 이미 신웅으로서의 환웅천왕이 아니라 웅녀 앞에 선 한 남성으로서의 인간이 된 것이다. 웅녀 또한 어려운 금기의 시련을 겪고 나서 인간이 되었으며, 인간 중에서도 여성이 된 것이다. 그리하여 그는 이미 꿈이 아니라 생산모로서의 한 여성인 인간이 된 것이다. 여기에 남성과 여성은 일대일의 평등적 존재요, 일심동체의 부부 이외의 그 어느 것도 아닌 것이다. 이들에게서는 조금도 중국적인 삼종지義(三從之義)나 칠거지악(七去之惡)이나 강요된 열녀상은 찾아볼 길이 없다.

다음 둘째 전수적(全數的) ‘한’의 수식은 다음의 설화에서 읽을 수가 있다.

환웅은 무리 삼천을 거느리고 태백산 정상 신단수 아래로 내려오니 이곳을 신시(神市)라 이르고, 그를 환웅천왕(桓雄天王)이라

하였다. <그는> 풍백(風伯)·우사(雨師)·운사(雲師)를 거느리고 주곡(主穀)·주명(主命)·주병(主病)·주형(主刑)·주선악(主善惡)으로 무릇 인간 360여 가지 일을 주관하여 세상에 살면서 다스리고 교화시켰다.⁹⁾

동·서 간에 삼수(三數)는 신성수(神聖數)요, 무한수[奇數]이기도 한 것이다. 환웅이 삼천을 이끌었다[雄率三千]는 3,000도 무한수임을 의미하기 때문에 ‘웅솔삼천(雄率三千)’의 수식은 $1+X$ 인 것이다. 풍백·우사·운사라는 일백이사(一伯二師)로서의 삼신(三臣)도 군신관계로서는 $1+1$ 이지만 수리적으로 $1+3$ 또는 $1+X$ 로 표현할 수밖에 없다. 어쩌면 이들의 관계는 $1+3+X$ 인지도 모른다. 이 관계는 적어도 부자나 부부에서처럼 $1+1=1$ 로 단순화시킬 수는 없으므로 $1+X=1$ 이라는 전수적 ‘한’의 수식으로 설명할 수밖에 없다.

이것이 불가의 ‘일즉다(一卽多) 다즉일(多卽一)’의 사유형식과 유사하다는 사실은 이미 위에서 언급한 바와 같다.

환웅천왕을 중심으로 한 도중삼천(徒衆三千)과 일백이사(一伯二師)의 집단은 뿔뿔 뿔친 한 개의 구단(球團)으로밖에 보이지 않는다. 빈틈없이 짜인 통치집단인 것이다. 여기에는 중국적인 군의신충(君義臣忠)의 예측적인 개념이 끼어들 여지가 없다. 오직 홍익인간을 위하여 곡(穀)·명(命)·형(刑)·병(病)·선악(善惡)을 주관하는 인간 360여 사가 그들의 앞에 가로놓여 있을 따름이다. 제도창생을 위하여 치화(治化)의 공적만을 그들은 쌓고 있는 것이다. 여기에 전수적 ‘한’의 진면목이 있음을 본다.

9) 『三國遺事』, 「紀異」(1), ‘古朝鮮’. “雄率徒三千 降於太伯山頂 神壇樹下 謂之神市 是謂桓雄天王也 將風伯雨師雲師 而主穀主命主病主刑主善惡 凡主人間三百六十餘事 在世理化”

이상에서 단군설화 속에 함축된 ‘한’사상을 그의 수리적 수식에 의하여 개략적으로 살펴보았거니와, 이러한 상대적 또는 전수적 수식을 통하여 적어도 부자·군신·부부의 삼강(三綱: 三倫)이 내포되어 있음을 보아 왔다. 그러나 여기서 우리가 그대로 지나칠 수 없는 중요한 문제의 하나는 그의 삼강사상의 전개는 전혀 중국적인 것이 아닌 한민족 특유의 윤리관에 입각한 것이라는 사실이다.

중국에 있어서의 삼강사상은 진한시대의 소산으로서 필자는 일찍이 「삼강오륜의 역리(逆理)」¹⁰⁾라는 글에서 이를 분석 비판한 바 있거니와, 이를 단적으로 말하라 한다면 충효열의 상향적 종속윤리라는 것이다. 그러나 단군설화에 있어서의 부자·군신·부부의 관계는 부(父)·군(君)·부(夫)의 하향적 애(愛) 윤리를 기초로 하여 이루어져 있다는 점에서 중국적인 그것과 크게 다른 것이다. 크게 다를 뿐만 아니라 오히려 상반된 윤리관에 입각한 것으로서 거기에는 예속윤리가 아닌 자유·평등·박애의 정신이 충일하여 있다는 점에서도 차라리 근대지향적이라 해야 할는지 모른다. 그리하여 단군설화에 함축된 ‘한’의 윤리는 근대사상의 입장에서조차 우리들에게 많은 시사를 안겨 주고 있는 것이다.

3) ‘한’사상과 신라의 화랑도

단군신화는 ‘한’의 요람이요, 온상이다. 그러나 우리가 여기서 빙거(憑據)로 삼는 단군신화는 일연(一然: 1206~1286)의 『삼국유사』에

10) 『金載元博士回甲紀念論文集』, 을유문화사, 1969년 참조.

나오는 ‘고기운(古記云)’ 이하의 것이므로 그것은 고려 후기 이전으로 올라가지 못한다. 그러므로 단재(丹齋) 신채호(申采浩)는 그의 『조선상고사』에서 대단군왕조(大檀君王朝)를 설정하고 있으면서도 일연의 단군설화는 불가의 윤색에 의하여 조작된 것이라 하여 이를 받아들이지 않는다. 다시 말하면 단군의 존재는 그가 생각하는 형태로 존재하기는 하지만 일연이 묘사한 단군은 존재하지 않기 때문에 신채호의 단군론으로서는 ‘한’사상의 추출은 불가능하다는 결론이 나온다.

신채호뿐만이 아니라 일연의 단군론에 대하여 부정적인 비판가들의 수는 적지 않다. 그러나 필자처럼 ‘한’사상의 근원(所自出)으로서의 일연의 단군신화는 일단 그런 대로 이를 긍정적으로 받아들이지 않을 수 없다. 그러므로 단군설화가 비록 일연시대에 정형화되었다고 하더라도 윤색 또는 점철과정에 있어서 원초적 원형에 어느 만큼 각색이 되었으며 그 각색을 벗겨 버린 본말적 원형은 어떠한 것인가에 대하여 필자 나름대로의 다음과 같은 사실(史實)을 정리해 본다. 단군신화를 전적으로 부정하는 입장에 선 김부식(金富軾: 1075~1151)의 『삼국사기』에서도 우리 민족 고유의 『선사(仙史)』가 있었음을 다음과 같이 기술하고 있다.

나라에 현묘(玄妙)한 도가 있으니 풍류(風流)라 한다. 가르침의 근원에 대해서는 『선사(仙史)』에 자세히 갖추어져 있거니와, 실로 이는 삼교(三敎)를 포함하고 못 백성들과 접하여 교화한다. 이를테면 들어와서는 집안에서 효를 행하고 나가서는 나라에 충성함은 노나라 사구(司寇)의 가르침이고, 인위가 없는 일[無爲之事]에 처하고, 말없는 가르침[無言之敎]을 행함은 주나라 주사

(柱史)의 뜻이며, 모든 악을 짓지 말고 모든 선을 받들어 행하라 함은 축건태자(竺乾太子)의 교화이다.¹¹⁾

이 글의 줄거리는 우리 민족 고유의 도(道)가 있는데 그것을 풍류도(風流道)라 이르며 현묘한 도임을 밝힘과 동시에 그것에는 유불도(儒佛道) 3교의 교리가 내포되어 있으며, 그의 자세한 내용은 『선사』에 구비되어 있다는 것이다. 더 간추린다면 현묘한 우리 풍류도에는 유불도 3교가 융합되어 있다는 것이다. 이를 단군설화를 놓고 생각해 볼 때, 단군설화에 비록 유불도 3교의 점철 또는 윤색이 가해졌다 하더라도 그것은 본래적인 원형에 대한 각색으로서 그의 원형은 줄기 또는 뿌리로서 남아 있음을 의미한다.

그렇다면 그 줄기나 뿌리의 원형은 어떠한 것이었을까! 단군설화의 묘맥으로서의 풍류를 “첫번째를 현묘한 도이다[一曰玄妙之道]”라고 하였으니 그렇다면 어찌 하여 이를 ‘현묘한 도’라 하는가. 노자는 “도를 도라 할 수 있으면 영원불변의 도가 아니다.……현(玄)하고 또 현하니 못 묘(妙)함의 문이다”¹²⁾라고 하여, 비논리적인 불가형언자(不可形言者: 형언할 수 없는 것)를 일러 현묘(玄妙)라고 하였으니 우리 고유의 선도(仙道)는 그러한 의미에서는 단군설화에서의 비논리적 수식에서 찾아볼 수 있을 따름이다. 다시 말하면 대수(對)數로서의 ‘한’의 $1+1=1$ 의 수리적 구조라거나 전수(全數)로서의 ‘한’의 $1+X=1$ 의 수리적 구조 같은 것들은 모두 다 비논리적 ‘현묘한 도’라

11) 『三國史記』 卷第4, 「新羅本紀第四」 <眞興王>, 37~38쪽, “國有玄妙之道曰 風流設教之源 備詳仙史 實乃包含三教 接化羣生 且如人則孝於家 出則忠於國 魯司寇之旨也 處無爲之事 行不言之教 周柱史之宗也 諸惡莫作 諸善奉行 竺乾太子之化也”

12) 『老子』, 「第1章」. “道可道 非常道 (……) 玄之又玄 衆妙之門”

고박에 표현할 수 없지 않겠는가. 그렇다면 신라에서 형성된 화랑의 풍류도는 과연 단군설화에서의 ‘한’의 수리적 구조를 어느 만큼 계승 발전한 것일까?

필자는 일찍이 삼국의 건국설화의 형태에 대하여 주목한 바 있는데, 그것은 고구려의 건국설화를 보면 다음과 같다.

시조 동명성왕(東明聖王)의 성은 고씨요 이름은 주몽(朱蒙)이다. 이에 앞서 부여왕 해부루(解夫婁)가 늙도록 아들이 없었다. (……) 왕이 기뻐하여 말하기를 이것은 바로 하늘이 나에게 주신 아들일 것이라 하고, (……) 이름하여 금와(金蛙)라 하였다. 그 장성하자 태자로 세웠다. (……) 스스로 천제(天帝)의 아들 해모수(解慕漱)라 일컫고 그곳으로 와 도읍하였다. (……) 금와(金蛙)가 왕위를 이었다. 이 때에 여자를 태백산 남쪽 우발수(優渤水)에서 얻고서 물어 말하기를 나는 하백의 딸이오 이름은 유화(柳花)이라 하고 하였다. (……) 스스로 천제의 아들 해모수라 하면서 나를 웅심산(熊心山) 아래 압록강(鴨綠江)가에 있는 집안으로 유인하여 사통하고서 (……) 그것으로 인해 아이를 잉태함이 있어 하나의 알을 낳았다. (……) 한 사내 아이가 껍질을 깨뜨리고 나왔다. (……) 활을 잘 쏘는 것을 주몽(朱蒙)이라 하므로 그것으로 이름하였다 한다(……).¹³⁾

여기서 금와와 주몽의 알력이 생기고, 주몽은 본토를 떠나 졸본천(卒本川)에서 건국하니 금와+주몽은 결코 ‘하나’가 되지 못한 것이다. 백제의 건국설화도 비류(沸流)와 온조(溫祚)간의 불협화로 끝이 났지만 신라의 건국설화에서는 색다른 일면이 엿보인다.

13) 『三國史記』卷第13, 「高句麗本紀第一」 <始祖東明聖王>. “始祖東明聖王 姓高氏 諱朱蒙 先是扶餘王 解夫婁 老無子……王喜曰此乃天資我令胤乎……名曰金蛙 乃其長 立爲太子 (……) 自稱天帝子解慕漱 來都焉 (……) 金蛙攝位 於是時 得女子於太白山南優渤水 問之 曰我是河伯之女 名柳花 (……) 自言天帝子解慕漱 誘我於熊心山下 鴨綠邊室中私之 (……) 因而有孕 生一卵 (……) 有一男兒 破殼而出 (……) 善射爲朱蒙 故以名云 (……)”

시조의 성은 박씨이고 이름은 혁거세(赫居世)이다. (……) 이보다 앞서 조선의 유민들이 산골짜기 사이에 나눠 살면서 여섯 마을을 만들었다. 첫째는 알천(閼川)의 양산촌(楊山村)이고 둘째는 돌산(突山)의 고허촌(高墟村)이고 셋째는 자산(紫山)의 진지촌(珍支村)이고 넷째는 무산(茂山)의 대수촌(大樹村)이고 다섯째는 금산(金山)의 가리촌(加利村)이고 여섯째는 명활산(明活山)의 고야촌(高耶村)이니, 이것이 진한(辰韓) 6부로 되었다. 고허촌의 우두머리 소벌공(蘇伐公)이 양산(楊山) 기슭을 바라보니, 나정(羅井) 옆 숲 사이에 말이 꿰어앉아 울고 있어 곧바로 가서 보니 잡자기 말은 보이지 않고 다만 큰 알이 있었다. 그것을 쪼개어 보니 그 속에서 어린아이가 나와 즉시 거두어 길렀다. 나이 10여 세에 이르자 기골차게 일찍 성장하였다. 6부의 사람들은 그의 출생이 신기하고 특이하여 추존하였다. 이때에 이르러 그를 웅립하여 임금으로 삼았다. 진한 사람들은 포(瓠)를 박(朴)이라 이르는 데 처음의 큰 알이 박과 같으므로 그의 성을 박이라 하였다. 거서간(居西干)은 진한의 말로 왕이다. (……) 5년 봄 정월에 용(龍)이 알영(閼英) 우물에 나타나 오른편 옆구리로 여자아이를 낳았다. 한 노파가 그것을 보고 기이하게 거두어 길러 우물 명칭으로 이름하였다. 성장하자 덕스러운 용모가 있어 시조가 그것을 듣고 맞이하여 왕비로 삼았더니 어진 행의가 있고 내조를 잘 하여 당시 사람들이 두 성인이라 말하였다.¹⁴⁾

위 설화에서는 알력과 불협음이 없다. 오직 수리적 구조로서는 회육귀일(會六歸一)의 거서간 추존에서 전수적(全數的) 1+6=1의 총화가 엿보이며, 혁거세와 알영과의 부부의 인연은 어쩌면 신웅과 웅녀와의 만남에 있어서처럼 자연스럽고 무리가 없다. 더욱이 이러한 유사

14) 『三國史記』 卷第1, 「新羅本紀第一」 <始祖赫居世居西干>. “始祖 姓朴氏 諱赫居世 (……) 先是朝鮮遺民分居山谷之間爲六村 一曰閼川楊山村 二曰突山高墟村 三曰紫山珍支村 四曰茂山大樹村 五曰金山加利村 六曰明活山高耶村 是爲辰韓六部 高墟村長蘇伐公 望楊山麓 羅井傍林間 有馬跪而嘶 則往觀之 忽不見馬 只有大卵 剖之 有嬰兒出焉 則收而養之 及年十餘歲 岐嶷然夙成 六部人以其生神異 推尊之 至是立爲君焉 辰人謂瓠爲朴 以初大卵如瓠 故以朴爲姓 居西干 辰言王 (……) 五年春正月 龍見於閼英井 右脇誕生女兒 老嫗見而異之 收養之 以井名名之 及長有德容 始祖聞之 納以爲妃 有賢行 能內輔 時人謂之二聖”

성에 곁들여서 ‘이보다 앞서 조선의 유민들[先是朝鮮遺民]’이라는 단구(短句) 위에 눈을 돌리지 않을 수 없다. 조선 유민이란 단군조선유민(檀君朝鮮遺民)이지 기자조선유민(箕子朝鮮遺民)이 아님은 다시 말할 나위도 없다.

그러므로 이러한 전수적 ‘한’의 모습이 단군신화의 명맥을 잇는 것으로서의 당위성을 우리는 신라의 건국설화에서 찾아볼 수 있음과 동시에 대수적인 부부의 인연마저 이 설화에서 찾아볼 수 있다는 것은 실로 흥미로운 일이 아닐 수 없다.

또한 신라의 건국 배경은 진한육부(辰韓六部)이니 진한은 단재사학(丹齋史學)에서는 ‘신수두’에 해당되듯이 삼한의 우두머리인지라 이도 또한 상고 조선시대의 맥을 계승한 입장이기도 한 것이다. 그러한 맥을 잇는 점에 있어서도 신라의 화랑도는 단군설화의 후계자로서 평가되지 않을 수 없다. 그러나 여기서는 『선사』의 일실(逸失)로 인하여 그의 전모를 살필 길이 없으나

(……) 화랑이라 이름하고 그를 받드니, 무리들이 구름처럼 모였다. 혹 도의(道義)로써 서로 연마하고 혹은 노래와 음악으로 서로 즐기며 산과 물을 찾아 노닐고 즐기는데 멀리 이르지 않은 곳이 없었다. 이로 인하여 사람의 사악함과 정직함을 알게 되어, 착한 사람을 택하여 조정에 그를 천거하였다. 그러므로 김대문(金大問)의 『화랑세기(花郎世記)』에 이르기를 어진 보필자와 충신은 이로부터 나왔고, 훌륭한 장수와 용감한 병졸은 이로부터 생겼다고 하였다.¹⁵⁾

15) 『三國史記』卷第4, 「新羅本紀第四」 <眞興王> 37쪽. “(……) 名花郎以奉之 徒衆雲集 或相摩以道義 或相悅以歌樂 遊娛山水 無遠不至 因此知其人邪正 擇其善者 薦之於朝 故金大問花郎世記曰 賢佐忠臣 從此而秀 良將勇卒 由是而生”

에서 그의 일단을 살필 수가 있다. ‘무리들이 구름처럼 모였다[徒衆雲集]’에서 ‘무리 삼천을 거드렸다[率徒三千]’의 모습을 볼 수가 있으며, ‘어진 보필자와 충신, 훌륭한 장수와 용감한 병졸[賢佐忠臣 良將勇卒]’이 거기서 나왔다는 것에서 상하 귀천의 차별이 없는 전수적 ‘한’의 모습을 찾아볼 수 있기 때문이다.

이러한 신라의 시류를 타고 신라 통일기에 원효(元曉: 617~686)를 낳게 된 것은 결코 우연이 아님을 짐작하게 한다. 고승대덕(高僧大德)으로서의 원효의 연구는 따로 해야겠지만 우리가 여기서 주목하고자 하는 것은 원효의 화쟁논리(和諍論理)와 그의 요석궁(瑤石宮)에서의 파계인 것이다.

원효의 화쟁의 논리가 ‘한’철학에서의 대수적 ‘한’의 불가적 논리에 지나지 않는다고 한다면 너무도 지나친 건강부회라 할 것인가. 쟁(諍)은 2요, 화(和)는 1이니 화쟁이란 곧 이른바 ‘이이일(二而一)’이 아닌가! 여기에서 귀일의 사상이 나오고, 삼국의 귀일은 그것이 곧 회삼귀일(會三歸一)의 논리로도 되는 것이다. 원효의 화쟁의 논리가 삼국통일의 정신적 지표가 된 것도 이에 연유한 것임은 다시 말할 나위도 없다.

원효의 요석궁에서의 파계는 너무도 인간적이라 할 수 있다. 파계 후의 인간 원효를 『삼국유사』에서는 다음과 같이 기록하고 있다.

원효가 이미 파계하고 설총을 낳고서 이후 세속의 의복으로 바뀌 입고 자호를 소성거사(小姓居士)라 하였다. 우연히 광대가 춤추며 노는 큰 박을 얻었는데 그 모양이 괴기(瑰奇)하여 그 형상을 따라 도구를 만들어 『화엄경(華嚴經)』의 일체 무애(無碍)의 사람은 한 길로 생사를 벗어난다는 것으로써 명명하여 ‘무애’라

하고 이에 노래를 지어 세상에 유포시켰다. 일찍이 이것을 지니고 수많은 마을들을 돌며 노래하면서 춤추고 교화시키며 읊으며 돌아왔다. <그리하여> 오막살이의 무지몽매한 아이들까지도 모두 불타(佛陀)의 이름을 알게 하고 모두 나무아미타불(南無阿彌陀佛)이란 칭송을 하였으니, 원효의 교화가 크기도 하다.¹⁶⁾

이는 곧 ‘인간 세상을 탐구하여 임시 인간으로 변하여 혼인한[貪求人世 假化而婚之] 환웅의 재판이요, 재세이화(在世理化)의 한 방편이라고 해야 할는지 모른다. 고승대덕이라는 가사를 내던지고 대중 속에 묻힌 원효의 모습에서 진정한 의미에서의 하화중생(下化衆生)의 대도(大道)를 보는 것 같다. 이것이야말로 중생과 더불어 ‘하나’가 되는 원융무애(圓融無碍)한 ‘한’의 대도가 아닐 수 없다.

화랑에서 돌출한 원효의 그 후는 어떻게 되었으며 화랑 자체는 역사적 시류와 더불어 어떻게 변했을까 하는 점이 또한 궁금한 일의 하나가 아닐 수 없다.

원효 이후 한국 불교는 고려로 접어들자, 의천과 지눌에 의하여 교선양종(敎禪兩宗)의 화합이 시도됨으로써 다시금 양자귀일의 ‘한’ 사상이 제자리를 가늠하게 되었다.

대각국사(大覺國師) 의천(義天: 1055~1101)은 교관겸수설(敎觀兼修)을 주장하여 종쟁(宗爭)의 종식을 꾀하였으니, 그는 불법의 교리도 알아야 하지만 내관(內觀)도 겸수해야 한다는 즉 교(敎)와 선(禪)을 다 닦자는 주장이다. 그런데 보조국사(普照國師) 지눌(知訥: 1158~1210)은 정혜병수론(定慧併修論)을 주장함으로써 선승들의 편

16) 『三國遺事』卷4, 「元曉不羈」. “曉既失戒生聰 已後易俗服 自號小姓居士 偶得優人舞弄大弧 其狀瑰奇 因其形製爲道具 以華嚴經一切無碍人 一道出生死 命名曰無碍 仍作歌流于世 嘗持此 千村萬落且歌且舞 化詠而歸 使桑樞爲彌攪猴之輩 皆識佛陀之號 咸作南無之稱 曉之化大矣哉”

파적 주장을 지양하였으니, 이렇게 본다면 의천의 교관검수설은 교종으로써 선종을 융섭하고자 한 것이요, 지눌의 정혜병수설은 선종으로써 교종을 융섭하고자 한 것이므로 이로써 교선 양종의 장벽은 무너지고 심각한 법쟁(法爭)이 종식되어 오늘의 한국 불교의 전통적 명맥을 이루었으니, 원효가 말한 화쟁논리의 조응을 여기서도 보는 듯하다.

한편 화랑이 지녔던 신(神)·인(人) 합일의 무적(巫的) 성격은 끝내 토속화된 민중에 의하여 무격화되고 한편 장우무부류(倡優巫夫類)로 전락하였으니 그것은 애오라지 유가에 의한 선불(仙佛)의 천민화(賤民化) 과정에서 이루어진 화랑의 비운이 아닐 수 없다. 그러나 조선 조 말엽에 이르러 많은 토속적 민간신앙의 형태로 부흥하여 민족종교의 기반형성에 크게 기여하였으니 동학(東學)의 발흥은 그의 두드러진 한 예증이 아닐 수 없다. 이미 언급한 바 있듯이 그들의 인내천(人乃天) 사상은 신·인 합일의 무적 교리요, 그것은 ‘한’의 원리에 의해서만 이해될 수 있는 사유형식이라는 사실은 이미 앞서 지적한 그대로인 것이다.

4) 유교적 입장에서 본 ‘한’사상

유교는 이미 삼국시대에 전래되었지만 철학적 색채가 짙은 송학(宋學)의 도입은 고려조를 거쳐 조선시대로 접어들어야 한다. 그중에서도 송학적 유교의 특성이 이기론에서 두드러지게 나타나 있음은 다시 말할 나위도 없다.

이황·이이 이전 이후는 잠시 뒤로 미루고 이들의 이기론의 특성

을 그의 구조적인 면에서 살펴보기 위하여 이이의 다음과 같은 글을 인용해 보자.

대저 리(理)는 기(氣)의 주재(主宰)이고 기는 리가 타는 것이니, 리가 아니면 기가 근거할 데가 없고 기가 아니면 리가 의지할 데가 없다. 리와 기는 이미 두 물건이 아니요 또 한 물건도 아니다. 한 물건이 아니기 때문에 하나이면서 둘인 것이요 두 물건이 아니기 때문에 둘이면서 하나인 것이다. 한 물건이 아니라는 것은 무엇을 말하는가. 리와 기가 비록 서로 분리될 수 없다 하더라도 묘합(妙合)한 가운데 리는 스스로 리이고 기는 스스로 기여서 서로 뒤섞이지 않으므로 한 물건이 아니라고 한 것입나다. 그리고 두 물건이 아니라는 것은 무엇을 말하는가. 비록 리는 스스로 리이고 기는 스스로 기라 하더라도 혼륜(渾淪)하여 간격이 없어서 선후(先後)가 없고 이합(離合)이 없어 두 물건이 됨을 볼 수 없기 때문에 두 물건이 아니라고 한 것이다. 그러므로 동(動)과 정(靜)이 끝이 없고 음(陰)과 양(陽)이 처음이 없는 것이니, 리가 처음이 없기 때문에 기 또한 처음이 없는 것입나다.¹⁷⁾

이는 이황의 다음과 같은 이원론적 이기호발설에 대한 대답에 해당된다.

비록 황(滉)도 칠정(七情)이 리와 관계하지 않고 외물이 우연히 서로 모여 감동하는 것이라고 생각하지 않는다. 또 사단(四端)이 외물에 감응하여 움직이는 것은 진실로 칠정과 다르지 않다. 다만 사단은 리가 발하여 기가 따르고 칠정은 기가 발하여 리가 타는 것일 뿐이다.¹⁸⁾

17) 『(국역)栗谷集』(1), 639쪽. “夫理者 氣之主宰也 氣者 理之所乘也 非理則氣無所根柢 非氣則理無所依著 既非二物 又非一物 故一而二 非二物 故二而一也 非一物者 何謂也 理氣雖相離不得 而妙合之中 理自理 氣自氣 不相夾雜 故非一物也 非二物者 何謂也 雖曰 理自理 氣自氣 而窮淪無間 無先後 無離合 不見其爲二物 故非二物也 是故動靜無端 陰陽無始 理無始 故氣亦無始也”

라고 한 이황의 입론(立論)은 이전의 ‘사단은 리의 발현이고 칠정은 기의 발현이다[四端理之發 七情氣之發]’라고 주장하던 것보다는 다소 리와 기를 구분할 수 없다[理氣不可分]는 관계를 인정한 듯하지만, 이이의 이이일적(二而一的) 이기혼륜묘합론(理氣渾淪妙合論)에는 훨씬 미흡한 것이다. 이황은 주자(朱子)를 신봉(信奉)하는 태도로 일관하여 주자의 세계에서 일보도 벗어나지 못한 중국적 이원세계관을 답습하고 있지만, 이이는

만일 주자가 참으로 리와 기가 서로 발용(發用)함이 있어 상대하여 각각 나온다고 여겼다면 이는 주자도 또한 잘못이니 어찌 주자가 되겠는가?¹⁹⁾

라고 하여, 확실한 자기의 세계를 개척하였으니 그것이 다른 아닌 이기의 ‘이이일적’ 이해인 것이다. 이러한 이이의 이이일적 ‘한’의 이기관은 그에 앞서 고봉(高峯) 기대승(奇大升: 1527~1572)에게서도 찾아볼 수 있다. 기대승은 이황과의 사칠논변 마지막 글에서 “정이 발할 적에 혹은 리가 움직일 때 기가 함께하고 혹은 기가 느낄 때 리가 탄다”²⁰⁾라고 하여 이기의 상위에 정(情)을 놓고 주정설(主情說)을 주장한 반면에 그는 이기의 개념마저도 나누어 생각하기를 꺼리는 듯하다.

18) 『高峯集』, 「四七理氣往復書」上, 40쪽. “雖混亦非謂七情不干於理 外物偶相湊著而感動也 且四端感物而動 固不異於七情 但四則理發而氣隨之 七則氣發而理乘之耳”

19) 『栗谷全書』卷10, 「答成浩原」, 12면. “若朱子真以爲理氣互有發用 相對各出 則是朱子亦誤矣 何以爲朱子乎”

20) 『高峯文集』, 「四七理氣往復書」下 卷2, 「高峯答退溪再論四端七情書」 10면. “情之發也 或理動而氣俱 或氣感而理乘”

배우는 사람은 모름지기 리가 기에서 벗어나지 않고 기가 지나 치거나 부족함[過不及]이 없이 자연히 발현한 것이 바로 리의 본체가 그러한 것이다.21)

라고 한 것을 보면 짐작할 수가 있다. 이러한 선각의 뒤를 이어 이이는 이이일론(二而一論)을 자신있게 전개할 수 있었는지도 모른다.

원효를 일러 불가의 ‘한’ 철학자라 한다면, 이이를 일러 우리는 유가의 ‘한’ 철학자라 불러도 무방하리라.

기대승-이이에게서 보여 준 탈주자, 곧 탈중국적 사유형식은 그 후 면면히 조선조말에 이어졌으리라고 여겨지지만 여기서는 중점적으로 정약용과 동무(東武) 이제마(李濟馬: 1837~1900)에 의하여 그의 묘맥을 찾아보기로 한다.

정약용은 그의 경학사상을 정초하는 과정에서 몇 가지 중요한 지견(知見)을 발표하였다. 그가 인성론에 있어서 천리설(天理說)을 배격하고 성명론(性命論)을 정립한 것은 그의 새로운 업적으로 간주해야 할는지 모른다. 그는 그의 『중용자잠(中庸自箴)』에서 “성을 따르는 것은 천명을 따르는 것이다”²²⁾라 하였다. 이러한 짧은 글귀 속에 함축된 의미는 실로 심오한 것이다. 이는 주자의 이른바 ‘성즉리(性卽理)’의 설을 ‘성즉명(性卽命)’으로 바꾸어 놓은 것이기 때문이다. 이를 달리 표현한다면 성명일여론(性命一如論)이라 해야 할는지 모른다. 다시 말하면 인성[-]과 천명[-]은 둘이 아니라 ‘하나’인 것이니 바로 이이일적(二而一的) 존재자가 아닐 수 없다. 원효의 화쟁이나

21) 『高峯文集』『四七理氣往復書』上 卷1, 『高峯上退溪四端七情篇』2쪽. “學者 須知理之不外於氣 而氣之無過不及 自然發見者 乃理之本體然也……”

22) 『與猶堂全書』第二集 經集 第三卷, 『中庸自箴』, 48쪽. “率性者 循天命也”

이이의 이이일적 이기나 정약용의 이이일적 성명이나 한결같이 ‘한’의 논리의 다른 표현에 지나지 않는다고 해야 할 것이다.

이러한 그의 철학적 견해가 태극의 옥극설(屋極說)에서도 그대로 나타나 있다는 사실은 이미 위에서 지적한 바 있으므로 여기서는 이를 생략하고 넘어간다. 그러나 이와 관련하여 한 마디 곁들이고자 하는 것은 정약용의 오행설(五行說) 부정이다. 그는 양극적(兩極的) 대대관계(待對關係)의 태일지형(太一之形)으로 이해되는 태극음양설은 받아들이지만 상생상극의 순환법칙 위에서 이루어진 오행설은 실리적이 아니라 하여 이를 부인한다. 오행의 순환설이 귀일의 원리와는 서로 용납될 수 없기 때문임은 다시 말할 나위도 없다. 우리는 음양오행설이 송대 철학의 중추임에도 불구하고 정약용은 거기서 오행설을 뽑아내어[剔出] 음양오행설로 하여금 반신불수가 되게 하였으니 이로써 정약용은 이미 송학의 세계에서 멀리 탈출하여 ‘한’의 세계 안에 정주하고 있음을 알 수 있다.

그가 『심경밀험(心經密驗)』²³⁾에서 ‘신(身)’을 두고 이르기를 “신(神)과 형(形)이 묘합하여 바로 사람이 된다”라고 한 것²⁴⁾도 이상과 같은 이이일(二而一)의 묘합의 원리를 원용한 것이요, 그가 그의 유학사상을 수기치인(修己治人)의 원리로 설명하는 중에서도 『목민심서(牧民心書)』 서문에서 “수신이 절반이 되고 그 절반은 목민(牧民)이다”²⁵⁾라고 하여 수기(修己: 一) 치인(治人·牧民: 一)의 이(二)를 일자(一者)로 파악하려고 한 것도 ‘한’의 묘리를 터득하고 있기 때문으로

23) 【참고】 필자는 『대학강의(大學講義)』라고 하였으나 확인에 의해 수정하였음을 밝힌다.

24) 『與猶堂全書』第二集 經集 第二卷, 『心經密驗』, 「心性總義」, 38쪽. “神所妙合 乃成爲人 故其在古經總名曰身 亦名曰己”

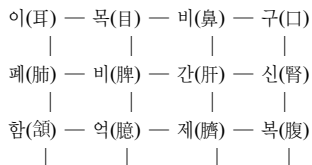
25) 『與猶堂全書』第五集 政法集 第十六卷, 『牧民心書』, 「序」, 302쪽. “修己爲半 其中牧民也”

풀이가 된다.

이제마의 사상철학(四象哲學)은 아직 널리 규명되지는 않았으나 그의 독창성이 육당(六堂) 최남선(崔南善: 1890~1957) 이래 많은 학자들의 관심을 끌고 있는 것만은 숨길 수 없는 사실이다. 필자는 일찍이 이제마의 사상설을 종합적 신인간학(新人間學)이라 하였거니와 그는 인간을 총체적으로 파악하면서 그러한 총체는 사상구조(四象構造)-엄격하게 말하자면 음양대대적 구조-에 의하여 기능적으로 활성화되고 있다고 본다.

사람이 타고난 장부의 이치에 같지 않은 것에 네 가지가 있는데, 폐(肺)가 크고 간(肝)이 작은 사람을 태양인(太陽人)이라 하고, 간이 크고 폐가 작은 사람을 태음인(太陰人)이라 하며, 비(脾)가 크고 신(腎)이 작은 사람을 소양인(少陽人)이라 하고, 신이 크고 비가 작은 사람을 소음인(少陰人)이라 한다.²⁶⁾

라고 한 것은 그가 폐비간신(肺脾肝腎)을 음양론적 대대관계로 분류하여 인간의 유형을 설정한 사상설의 대근간이다. 이를 기초로 하여 그가 인체를 사원구조적(四元構造的)으로 구도한 것을 예시하면 다음과 같다.



26) 『東醫壽世保元』, 「四端論」. “人稟臟理 有四不同 肺大而肝小者 名曰太陽人 肝大而肺小者 名曰太陰人 脾大而腎小者 名曰少陽人 腎大而脾小者 名曰少陰人”

이러한 음양론적 사원구조는 일심(一心)에 의하여 주재됨을 다음과 같이 서술하고 있다.

‘심’은 한 몸의 주재자(主宰者)가 되어 네 귀통이와 마음을 등에 지고 앞가슴의 중앙을 올라보 향하면 불빛처럼 맑게 빛나고, 이 목비구(耳目鼻口)는 살피지 못하는 것이 없으며, 폐비간신(肺脾肝腎)은 헤아리지 못하는 것이 없고, 함억제복(頤臆臍腹)은 정성을 다하지 않는 것이 없으며 두수요족(頭手腰足)은 공경하지 않는 것이 없다.²⁷⁾

이목비구 · 폐비간신 · 함억제복 · 두견요둔²⁸⁾이 한 마음[一心]의 주재하에서 ‘살피지 못하는 것이 없다[無所不察]’ · ‘헤아리지 못하는 것이 없다[無所不忖]’ · ‘정성을 다하지 않는 것이 없다[無所不誠]’ · ‘공경하지 않는 것이 없다[無所不敬]’는 기능적 활동을 하는 것이 바로 사상설적(四象說的) 인간상이라고 할 수 있다.

이는 대수적(對數的)인 음양이 전수적(全數的)인 태극의 심[太極之心]에 의하여 주재되고 있음을 볼 수 있다. 이는 대수적 ‘한’과 전수적 ‘한’의 복합적 양상이 아닐 수 없다. 여기서 우리는 단군신화에서 연유한 ‘한’의 ‘하나’에로의 귀일사상이 이제마에 의하여 신인간적 ‘한’의 철학으로 전이되었음을 볼 수 있다. 이는 유학적 입장에서도 기대승-이이-정약용-이제마를 잇는 ‘한’의 명맥으로서 주목되어야 할 것이다.

27) 『東醫壽世保元』, 「臟腑論」. “心爲一身之主宰 負隅背心 正向臍中 光明瑩徹 耳目鼻口 無所不察 肺脾肝腎 無所不忖 頤臆臍腹 無所不誠 頭手腰足 無所不敬”

28) 【참고】 필자는 본문에서 ‘두견요둔(頭肩腰臀)’을 頭手(肩)腰足(臀)으로 기술하였다.

5) 종교 및 현대철학적 측면에서의 ‘한’ 사상

이제 끝으로 종교 및 현대철학적 측면에서 ‘한’ 사상을 살펴보고 이 글을 끝맺고자 한다. 종교적 측면에서는 무엇보다도 먼저 단군교(檀君敎) 및 그것의 탈바꿈이었던 대종교(大倣敎)의 교리에서 찾아보아야 할는지 모른다. 그러나 여기에는 크나큰 하나의 쟁점이 도사리고 있다. 그것은 다름 아니라 대종교의 교전인 『삼일신고(三一神誥)』·『신리대전(神理大全)』·『신사기(神事記)』·『천부경(天符經)』 등의 저술연도에 관한 문제인 것이다.

『삼일신고』 서문에 의하면 그의 저술 연대는 “천통(天統) 17년 3월 3일 반안군왕(盤安郡王)²⁹⁾ 신 야발(野勃)³⁰⁾은 삼가 임금의 조서를 받들어 서한다”³¹⁾로 되어 있으니, 천통은 발해(渤海) 고왕(高王)의 연호로써 A.D. 715년에 해당된다. 이렇듯 약 1300년 전의 고전으로 되어 있으니 이는 이미 일연(一然) 이전의 고전으로 간주되는 것이다. 그러나 이 교전에 함축된 교리의 내용이라거나 문장 구조로 보아서는 그렇게 멀리 올라갈 수 없다는 점이 문제가 되며, 그것은 하나의 쟁점으로 부각되지 않을 수 없다. 그러므로 필자는 이들의 교전이 대종교에 의하여 정전(正典)으로 채택된 1900년대 초에다 시기를 맞추어 놓고 볼 때, 비로소 이 글의 생명력이 더욱 약동하리라고 본다. 왜냐하면 이 글 속에는 중국 고대 유불도(儒佛道)의 사상이 융섭되어 있을 뿐만이 아니라 당(唐)·송(宋) 이후의 사상도 섭렵한 혼

29) 반안군왕(盤安郡王)은 관직의 명칭이다.

30) 야발(野勃)은 고왕(高王)의 아우이다.

31) 『三一神誥』, 「序文」. “天統十七年三月三日 盤安郡王臣野勃奉勅護字”

적이 없지 않으며 그의 회삼귀일(會三歸一)의 사상에는 특히 기독교적인 사상체계의 개입을 전적으로 부인할 수도 없으려니와 나아가서는 근대 자연과학사조의 편린(片鱗)마저도 이 교전(敎典)의 한쪽[一隅]에는 스며 있기 때문이다.

대종교의 교리는 한 마디로 말해서 삼일신(三一神)의 교리인데 그의 『신사기』에 의하면 삼신(三神)을 다음과 같이 정리하고 있다.

삼가 상고하건대, 만드는 임자인 조화님은 환임[桓因]이시니 한울나라를 여시어 못누리를 만드시고 큰 고이[德]로 만물을 기르시나니라. 못신령들과 모든 밝은이들에게 명령하사, 제가끔 직분을 주어 누리 일을 갈라 맡기시다.³²⁾

삼가 상고하건대 가르치는 임자인 교화님은 환웅(桓雄)이시니, 한얼님으로써 사람이 되시사, 큰 도리를 세우시고 큰 교화를 베풀어 어리석은 백성을 감화시키시되 한얼님 말씀을 널리 펴시사 못사람들을 크게 가르치시니라.³³⁾

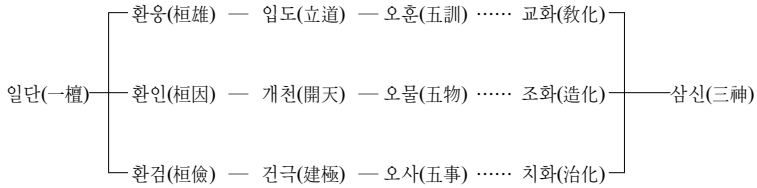
삼고 상고하건대, 다스리는 임자는 환검(桓儉)이시니 다섯 가지 일들을 맡으사 크게 사람을 유익케 하시며 나라를 처음 세우사 법통을 억만 대에 드리우시니라. 세 선관들과 네 신령들에게 명령하사 공경히 직분을 주시어 사람의 삼백예순여섯 가지 일들을 맡아 다스리게 하시니라.³⁴⁾

여기서 조화·교화·치화의 3주(主)가 확실히 정립됨으로써 다음과 같은 도표로 체계화되어 있다.

32) 『神事記』, 『造化紀』. “欽樞造化主曰桓因 開天國 造群世界 大德 化育群生物 命群靈諸高各授職分掌世界”

33) 같은 책, 같은 곳. “欽樞教化主曰桓雄 以檀化人 立大道 設大教 感化羣靈民 演檀話 大訓于衆”

34) 『神事記』, 『造化紀』. “稽欽治化主曰桓儉 主五事 弘益人世 肇建極 垂統萬萬世 命三靈四諸神授職 主治人間三百六十六事”



다시금 『삼일신고』에 나오는 그들의 신관을 그의 일단이나마 살펴보면 다음과 같다.

한배검께서 이르시기를 만도비[元輔] 팽우(彭衆)야, 저 푸른 것이 하늘이 아니며, 저 까마득한 것도 하늘이 아니니라. 하늘은 허울도 바탕도 없고 첫끝도 맨끝도 없으며 위아래 사방도 없고 겉도 속도 다 비어서 어디나 있지 않은 데가 없으며 무어서이나 싸지 않은 것이 없느니라.³⁵⁾

라고 하여 먼저 천(天)의 비형질적인 무한성을 서술하고,

한얼님은 위 없는 첫자리에 계시사 큰 덕[大德]·큰 지혜[大慧]·큰 힘[大力]을 가지시고 한울 이치를 내시며 수없는 누리를 차지하시고 만물을 창조하시되 티끌만 한 것도 빠드리심이 없으며 밝고도 신령하시어 감히 이름지어 헤아릴 길이 없느니 소리[聲]·김[氣]으로 원하여 빌면, 친히 보임을 끊으시나니 저마다의 본성에서 한얼 씨알을 찾아보라. 너희 머릿골 속에 내려와 계시느니라.³⁶⁾

에서 신(神)은 유일 최고신이요, 절대적 능력자이지만 그것은 자성

35) 『三一神誥』「天訓」“帝日 元輔彭衆 蒼蒼非天 玄玄非天 天无形質 无端倪 無上下四方 虛虛空空 无不在 无不容.”

36) 『三一神誥』, 「檀訓」.“檀在境上一位 有大德大慧大力 生天 主境數世界 造牲牲物 繼塵境扁 昭昭靈靈 不敢名量 聲氣願禱 絕親見 自性求子 降在爾(檀訓)”

(自性) 속에 깃들여 있다고 본다. 현대적 신관과도 상통하는 일면이 있고, 그의 진리훈에서는 더욱 송대철학의 체취를 느끼게 한다.

사람과 만물이 다같이 세 가지 참함을 만나니, 이는 성품[性]과 목숨[命]과 정기[精]라. 사람은 그것을 온전히 받으나 만물은 치우치게 받느니라. 참성품은 착함도 악함도 없으니 이는 으뜸 밝은이로서 두루 통하며 참목숨은 흐림도 없으니 이는 중간 밝은이로서 다 알며 참정기는 두터움도 얇음도 없으니 참함을 돌이키면 다같이 한얼님이 될지니라.³⁷⁾

이에 근거하여 대종교의 백포종사(白圃宗師: 1881~1921)는 『회삼경(會三經)』을 저술하고 삼일교리(三一敎理)를 확립하였으니 여기에는 삼신(三神)·삼철(三哲)·삼망(三妄)·삼도(三途)·삼아(三我)·삼륜(三倫)·삼계(三界)·삼회(三會)가 서술되어 있지만 그것이 마지막으로 귀일되는 것이다. 회삼(會三)이란 곧 회삼귀일(會三歸一)을 의미한다.

그리하여 그의 『신리대전』 「신교사(神敎師)」에서 “한배검의 이치는 셋과 하나일 뿐이다”³⁸⁾라고 하여 대종교는 단군신화의 삼일신사상을 근간으로 하고 있음을 분명히 하였다. 이는 유가에서 “요임금과 순임금의 도는 수기와 치인일 따름이다[堯舜之道 修己治人而已]”라고 하는 것³⁹⁾과 크게 대조를 이루는 한민족의 신앙세계가 아닐 수 없다.

다음 현대철학적 측면에서는 최민홍(崔旼洪) 교수의 『한국철학』

37) 『三一神誥』, 「眞理訓」. “人物同受三眞 日性命精 人全之 物偏之 眞性無善惡 上嘉通 眞命無清濁 中嘉知 眞精無厚薄 下嘉保 返眞一權”

38) 『神理大全』, 「神敎師」. “大衆之理 三一而已”

39) 『與猶堂全書』第一集 詩文集 第十七卷 「爲龜山丁修七贈言」, 379쪽. “孔子之道, 修己治人而已” 참조. 『論語』, 「憲問」. “子路 問君子 子曰 修己以敬 曰 如斯而已乎 曰 修己以安人 曰 如斯而已乎 曰 修己以安百姓 修己以安百姓 堯舜 其猶病諸” 참조.

(星文社刊, 1969)에 나타난 견해를 여기 피력하는 것으로서 본론에 대신하고자 한다.

최교수는 이를 존재론, 인식론, 가치론의 세 가지 측면에서 검토하고 있다.

첫째 ‘한’의 존재론적 측면에서는

‘한’의 존재론은 우주만물의 근본이 그 수에 있어서 둘 이상이 아니고 ‘하나’라고 한다. 그렇기 때문에 ‘한’의 존재론은 존재의 양적 입장에서 보면 일원론이다. 여기서 ‘한’이라 함은 이미 앞에서 말한 대로 하늘을 의미한다. 따라서 우주만물의 근원이 크고 높은 하늘에 있다는 존재론이다.

라고 하였다. 그러나 단군신화에서 추출된 일자(一者)는 천(天)일 뿐만 아니라 그것은 유일신의 상제(上帝)로 발전한다. 이 점에 대해서도 최교수는 다음과 같이 피력하고 있다.

희랍철학의 신플라톤학파의 대표자인 플로티노스(Plotinos: 204~270)는 엄밀한 의미에 있어서 일원론을 주장한 사람이다. 그는 현실세계를 초월한 절대자로서의 신(神)을 일자(一者)라고 하였다. 이 신으로부터 모든 만물이 생겨남과 동시에 상대적인 대·소라든지 선·악의 차별 같은 것이 생긴다고 주장한다. (……) 고대 한국철학에서 말하는 ‘한’의 일원론은 플로티노스의 일자나 신으로 생각한 것과 비슷하다.

라고 한 것은 ‘한’에 담겨진 신성(神性)의 유일성을 지적한 것으로 볼 수 있다.

그러나 우리가 여기서 지적한 신성의 유일성은 단군신화에 있어

서의 신인상(神人像)의 존재양식을 어떻게 이해하고 설명할 수 있을 것인가가 문제로 남는다. 단군신화의 신인(神人)은 순수한 신으로서 존재하는 것이 아니라 신인의 복합적 존재인 것이다. 한자로 ‘종(宗)’이란 신(神)도 아니요 인간(人間)도 아닌 신이면서 동시에 인간이요, 인간이면서 동시에 신인 이이일적(二而一的) 신인(神人)인 것이다. 그러므로 이러한 존재양식에 대해 이병도(李丙燾) 박사는 그의 「울곡의 생애와 사상」에서 ‘이원론적 일원론’이란 말을 쓰고 있거니와 그러한 의미에 있어서 ‘한’이란 결국 일원론이면서도 그것이 순수한 일원론이 아닌 ‘이원론적 일원론’이라고 해야 하지 않을까. 이는 ‘한’의 존재론을 다룸에 있어서 일단은 고려되어야 하는 하나의 과제가 아닐 수 없다.

다음 인식론적 입장에서 최교수는 다음과 같이 말하고 있다.

한 의 사상에 의하여 고대 한민족은 일상생활에서 보는 모든 대립적인 사물의 진리를 상대적인 입장에서 해명하였다. 전체적인 ‘하나’라고 보면 양극은 절대적인 것이 될 수 없다. 따라서 어디까지나 상대적이 되는 것이 당연하다…….

고 하면 상대적인 것보다는 전체적인 뿌리에서 사물을 관찰하고 인식하여야 한다는 것이다. 그러므로 상대적인 것도 전체적인 ‘한’으로 인식할 때 비로소 참된 것이라고 하였다. 그러한 차별적인 것들의 전체적인 이해는 하나의 신비주의를 낳게 마련이다. 그러므로 최교수는 이에 대하여 다음과 같이 말한다.

대체로 인식이란 참된 지식을 의미하는 성질의 물건이다. 이 같

은 진리를 아는데……세 가지 논법이 있다. 경험론, 합리론 그리고 신비주의가 있다. 경험론은 인식의 기원이 경험에 있다고 하고, 합리론은 인식의 기원이 사유에 있다고 하고, 신비주의는 인식의 기원이 경험이나 사유를 초월한 신비적 직관에 있다고 주장한다. 이 같은 신비주의를 직관주의라고도 한다. 여기서 말하려고 하는 ‘한’의 직관주의는 경험이나 사유를 초월한 ‘하나’에서 사물의 본질을 인식하려고 하였다.

라고 주장한 것은, 이미 ‘한’이 단순한 일원론이 아니라 이이일적 구조를 지닌 존재이기에 신비주의적 직관에 의하지 않을 수 없음을 설파한 것이라 하겠다. 그러기에 우리의 선인들은 이를 일러 ‘현묘한 도[玄妙之道]’라 말했던 것이다.

가치론의 입장에서 최교수는 ‘한’의 윤리관은 홍익인간에 기본하고 있음을 말하고 있다. 그는 홍익인간은 순수한 인간애의 정신이요, 선태후아(先他後我)의 미덕이요, 평화와 자유를 애호하는 정신이요, 인도주의의 창도라고 지적하고 있다.

이러한 최교수의 수다(數多)한 ‘한’사상의 가치론적 사향의 열거에 곁들여서 사족으로나마 끝으로 한 마디를 첨가한다면 필자는 단군신화 속에 잠재한 윤리적 가치는 위에서 이미 지적한 바와 같이 그의 하향성 윤리에 있다고 보고 싶다. 상향성 윤리인 중국의 삼강적(三綱的) 충·효·열(忠孝烈) 사상이 단군설화에 의하여 부자(父慈)·군의(君義)·부애(夫愛)의 하향성 윤리로 크게 부각된 사실을 우리는 그대로 간과할 수 없다. 그러므로 ‘부자’는 자효(子孝)에 선행함으로써 부자자효(父慈子孝)라는 부자유친(父子有親)이 이루어지고, ‘군의’가 신충(臣忠)에 앞섬으로 군의신충(君義臣忠)의 의리가 굳어지며, ‘부애’가 부정(婦情)에 앞섬으로 부부동체(夫婦同體)가 이루어진다고

보는 것이 ‘한’의 윤리의 기본정신인 것이다. 이를 일러 현대윤리사상에서는 전자인 중국적 윤리 사상을 종속윤리 또는 수직윤리라 이르는 반면에 후자인 단군설화 속의 ‘한’의 윤리는 쌍무적 호혜윤리 또는 수평윤리라 한다. 그러므로 ‘한’사상은 중국의 음양론과 서양의 변증법과 정립(鼎立)하여 독자적인 사상체계를 갖춘 한민족의 철학인 것이다.

※ 본 소론은 ‘한’사상연구의 서론에 지나지 않으며 본격적인 전마(琢磨)의 공(功)은 후일에 기대할 수밖에 없다. ‘한’사상의 정립되는 날 비로소 한국의 철학·종교·윤리 등의 본질이 규명될 것이다.

제 2 장

삼국시대의 철학사상

1. 삼국시대 철학사상의 배경*

1)

삼국시대는 기원전 1세기에서 신라가 3국을 통일한 기원 후 7세기에 걸친 약 800년 동안으로서 국내외에 많은 변화를 가져온 시기이기도 하다. 3국이란 고구려(B.C. 37~A.D. 668) · 백제(B.C. 18~A.D. 660) · 신라(B.C. 57~A.D. 935)로서, 고구려는 한반도의 북부와 남만주(南滿洲) 일대, 그리고 중국의 동북 지방의 일부분을 차지했던 부여족의 한 지파의 왕국이었¹⁾, 백제도 또한 한반도의 서남단 일대를 차지한 부여 일족의 왕국이었²⁾, 신라는 앞의 두 나라와 달리 한

* 본 논문은 1987년 5월 15일 『한국철학사(상)』(한국철학회 편, 동명사 출판)에 수록된 것이다.

- 1) 애초에는 송화강(松花江) 유역에 살았는데 서기전 2세기경부터(漢四郡時代) 남하(南下)하여 동가강 유역으로부터 압록강(鴨綠江) 유역에 걸친 산악지대에서 살면서 수렵으로 생활하였다. 처음에는 현토군(玄菟郡)의 지배권 내에 들었으나 그 지방이 산악지대이므로 한(漢)의 지배력이 철저하지 못했다. 민족 의식에 눈뜬 이들은 중국에 대하여 꾸준한 대항을 계속하였으며 부족간의 통일의 필요성을 자각하게 되었다. 그리하여 여러 부족 중에서 가장 강한 부족을 중심으로 차차 집단국가체제(集權國家體制)를 갖추어 고구려의 왕권(王權)을 수립한 것이다.
- 2) 시조(始祖) 온조(溫祚)는 고구려의 시조 주몽과 졸본(卒本) 왕녀 사이에서 태어난 아들로서, 앞서 접여에서 난 유리(琉璃, 類利)가 와서 태자가 되니 그의 형 비류(沸流)와 함께 약간의 무리를 거느리고 남하하여 한강 북쪽 지금의 서울 부근에 있는 위례부락(慰禮部落)에 자리 잡고, 형은 지금의 인천(仁川)인 미추홀(彌鄒忽)에 자리 잡았다가 결국 위례부락으로 합했다. 그 후 강남인 백제(지금의 廣州)로 옮겨 국호를 백제라 하였다. 이러한 건국설화는 고구려의 분가로 되어 있지만 백제 왕가는 다른 각도로 설명할 수 있다. 백제 왕실은 원래 부여 일족으로서 중국의 진(晉)나라 태강(太康) 6, 7년(285~286)경 만주(滿洲)에서 모용씨(慕容氏)에게 멸망한 부여족(扶餘族)의 일파가 남하하여 함경도

반도의 동남방에서 독자적인 왕권국가를 세운 왕국이다.³⁾

3국을 이해하려면 대체로 다음과 같은 세 가지 사항에 대한 검토가 필요할 것이다.

- ① 건국설화를 중심으로 한 민족신앙의 유형
- ② 부족국가에서 고대국가를 형성한 시기와 국내외 정세
- ③ 유(儒)·불(佛)·도(道) 등 외래사조의 수용과 정착

이러한 사항은 3국이 공유한 문제로서 3국의 성격을 규정짓는 중요한 요인들이다.

(1) 건국설화의 음미

백제의 건국설화는 고구려의 지류이기 때문에 우리는 여기서 고구려의 주몽신화와 신라의 혁거세 신화만을 음미하는 것으로 족하다. 먼저 고구려의 건국신화를 『삼국사기(三國史記)』에 의하여⁴⁾ 다음과 같이 적기한다.⁵⁾

지방의 옥저(沃沮)로 들어가고 다시 서남쪽으로 내려와서 마한의 일국인 백제국에 정착하여 마한을 병합, 통일의 주도권을 잡은 것으로 보인다.

- 3) 金哲堧, 「신라상고세계와 그 기년」, 『韓國古代社會研究』(서울: 지식산업사, 1975), 71쪽. 신라의 상고(上古) 세계(世系)는 허구론(虛構論)까지 나올 정도로 모호하다. 그러나 지금의 경주(慶州) 지방을 중심으로 6부족의 연합체인 지역단체가 있어서 왕은 이 씨족들의 수령들에 의해 추대되었고, 초기에는 박(朴)·석(昔)·김(金) 3성 중에서 나왔던 것이다. 6부족은 물론이거니와 그 중에서도 박(朴)·석(昔)·김(金) 3성이 언제부터 이 곳에 토착했는지에 대하여는 고구려나 백제처럼 확실하지 않기 때문에 김철준(金哲堧)의 일문을 다음에 소개한다. “신라 상고(上古) 허구론(虛構論)이 대체로 박(朴)·석(昔)·김(金) 3성의 부인론에서부터 시작되는 것이니, 본 절에서는 논고 진행의 편의상 박(朴)·석(昔)·김(金) 3 부족이 경주(慶州)를 중심으로 하여 주거하면서 내물왕 이전 상당한 기간 동안 부족연맹을 성립시키고 있었음을 추측코자 한다. 『사기(史記)』가 전하는 신라의 상고(上古) 세계에 의하면 김성(金姓)이 가장 뒤늦게 대두한 것으로 되어 있는데 사실 부족연맹장인 니사금(尼師今)으로서는 박(朴)·석(昔) 2성이 먼저하고 김성(金姓)인 미추가 뒤늦은 것으로 생각하나 여러 가지 점으로 미루어보아 김(金)부족이 박(朴)·석(昔) 2성에 비해 보다 오랜 선주족 또는 토착족이었을 것으로 본다.”

- 4) 李丙燕 譯註, 『三國史記』 卷13(서울: 乙酉文化社, 1977), 213쪽.

- 5) 『三國遺事』, 「紀異」 제1 ‘고구려’ 조에도 거의 동일한 내용이 기록되어 있다. 그러나 『삼국사기(三國史記)』의 그것보다는 간략하므로 여기서 장황함을 돌보지 않고 『삼국사기』에서 이기(移記)한다. 전문의 음미가 바람직하기 때문이다.

시조 동명성왕의 성은 고(高)씨요, 이름은 주몽이다. 처음에 부여왕 해부루가 늙도록 아들이 없어 산천(山川)에 제사하여 후사를 구하려 할 때, 그가 탄 말이 곤연(鯤淵)이란 곳에 이르러 큰 돌을 보고 마주 대하여 눈물을 흘렸다. 왕이 괴이히 여겨 사람을 시켜 그 돌을 옮겨놓고 보니 한 금색 와형(蛙形)의 소아(小兒)가 있었다. 왕이 기뻐하여 말하되 ‘이는 하늘이 내게 현사(賢嗣)를 주심이라’ 하고 곧 데려다 길렀다. 이름을 금와(金蛙)라 하고 장성하자 태자를 삼았다. ○그 후에 <부여(扶餘) 국상(國相) 아란불(阿蘭弗)이 말하되 ‘일전에 천신(天神)이 나에게 강림하여 이르기를, 장차 나의 자손으로 하여금 이곳에 건국하게 하려 하니 너희는 다른 곳으로 피하라. 동해 가에 가섭원(迦葉原)이란 곳이 있으니 땅이 기름지고 오곡(五穀)에 알맞으니 도읍할 만하다’라고 하였다. 아란불이 드디어 왕을 권하여 그곳으로 도읍을 옮기고 국호를 동부여라 하였다. ○그 구도(舊都)에는 어디서 왔는지 알지 못하는 사람이 와서 자칭 천제의 아들 해모수라 하고 도읍하였다. 해부루가 돌아가자 금와가 그 위를 이었다. 이 때 태백산 남쪽 우발수(優渤水)에서 한 여자를 만나 내력을 물으니 대답하되 ‘나는 하백의 딸로 유화라 한다. 여러 아우들과 함께 나와 놀고 있을 때 한 남자가 나타나 제 말로 천제(天帝)의 아들 해모수라 하고 나를 웅심산(熊心山) 아래 압록(鴨綠)가의 집안으로 유인하여 사육을 채운 후 곧 가서 돌아오지 않았다. 우리 부모는 내가 중매도 없이 남에게 몸을 허락했다고 하여 드디어 이 우발수에 귀양살이를 하게 하였다’고 했다. 금와는 이상히 여겨 그를 집 안에 가두었더니 일광이 그를 비쳤다. 몸을 피하매 일광이 또 따라와 비쳤다. 인하여 태기가 있더니 오승들이만한 큰 알을 낳았다. 왕이 그 알을 버려 개와 돼지에게 주었더니 다 먹지 아니하였고, 또 길바닥에 버렸더니 우마가 피해 갔다. 다시 들에 버렸더니 새가 날개로 덮어 품었다. ○왕이 그 알을 쪼개 보려하되 잘 깨어지지 않으므로 드디어 그 어미에게 돌려주었다. ○그 어미가 물건으로 알을 싸서 따뜻한 곳에 두었더니 한 사내아이가 껍질을 깨뜨리고 나왔다. 아이의 외모가 영특하여 나이 일곱 살에 유표히 범아(凡兒)와 달리 제 손으로 궁시(弓矢)를 만들어 쏘는데 백발백중이었다. 부여의 속어에 선사자(善射者)를 주몽이라 하므로 그와 같이 이름을 지었다 한다. ○금와

에게 아들 일곱이 있어 항상 주몽과 더불어 유희하되 그 기능이 다 주몽을 따를 수가 없었다. ○그 장자인 대소(帶素)가 왕에게 말하되, ‘주몽은 사람의 소생이 아니고 그 위인이 또 용맹스러우니 만일 일찍이 그를 도모치 않으면 후환이 있을까 두려우니 청컨대 그를 없애소서’ 하였다. 왕은 듣지 않고 도리어 주몽에게 말을 기르게 하였다. ○주몽이 준마(駿馬)에게는 먹을 것을 줄여 파리하게 하고 노둔한 말은 잘 먹여 살찌게 하였다. ○왕은 살찐 것을 자기가 타고 파리한 것을 주몽에게 주었다. 그 후 원야에서 사냥을 할 때 주몽은 선사인 까닭으로 화살을 적게 주었으나 그가 잡은 짐승은 매우 많았다. ○왕자와 여러 신하들이 또 그를 모살하려 하자 주몽의 모(母)가 비밀히 아들에게 이르되 ‘국인(國人)이 장차 너를 해치려 하니 너의 재주와 지략(智略)을 가지고 어디에 간들 아니 되랴. 지체하다가 옥을 당하느니보다는 차라리 멀리 가서 유위(有爲)한 일을 하는 것이 좋겠다’고 하였다. ○주몽은 이에 오이(烏伊)·마리(摩離)·협보(陜父) 등 3인을 벗삼아 엄표수(淹淖水)에 이르러 물을 건너려 함에 다리가 없었다. 추병이 뒤를 쫓아오므로 강물에 고하되 ‘나는 천제의 아들이요 하백의 외손으로, 오늘 도망하는 중에 추자가 뒤쫓으니 어찌하랴’고 하였다. 이때 물속에서 어별(魚鱖)이 떠올라 다리를 놓아 주었다. ○주몽이 무사히 건너자 어별이 곧 흩어지니 뒤를 쫓던 기병이 건너오지 못하고 말았다. ○주몽은 모둔곡(毛屯谷)에 이르러 세 사람을 만났다. 한 사람은 마의를 입고 한 사람은 납의를 입고 또 한 사람은 수조의를 입고 있었다. 주몽이 묻되 ‘그대들은 어떠한 사람이며 성명이 무엇이나’고 하매, 마의 입은 사람은 이름이 재사(再思)라 하고, 납의를 입은 사람은 무골(武骨)이라 하고, 수조의를 입은 사람은 묵거(默居)라 하고, 성은 말하지 아니하였다. 주몽은 재사에게 극(克)씨란 성을, 무골에게는 중실(仲室)씨를, 묵거에게는 소실(少室)씨를 사하고 부중에게 이르되, ‘내가 지금 대명(大命)을 받아 국가의 기업을 개창하려 하는데, 마침 이 세 현인을 만났으니 어찌 천사(天賜)가 아니랴’ 하고 드디어 그 재능을 헤아려 각각 일을 맡기고 그들과 함께 졸본천(卒本川)에 이르렀다. 그 땅이 비미하고 산하가 험고함을 보고 거기에 도읍을 정하려 하였는데, 관실을 지을 겨를이 없어 불류수변에 집을 짓고 거기에 거처하여 나라를 고구

려라 하고 인하여 고(高)로써 성을 삼았다. 이때 주몽의 나이는 22살이니 한효제 건소 2년, 신라 시조 혁거세 21년, 갑신세(甲申歲)였다(『삼국사기』 권13, 「고구려본기」, ‘시조 동명성왕’).

지루하고도 긴 인용문을 그대로 옮겨놓은 것은 건국신화의 조종인 단군 신화와의 비교⁶⁾를 위해서다. 그러나 주몽신화는 독립된 설화다. 다만 단군신화보다는 후대에 구성된 신화일 따름이다.⁷⁾

유동식(柳東植)은 무교적 입장에서 단군(檀君)·주몽(朱蒙)·혁거세(赫居世)의 세 건국신화의 구조적 동질성을 ① 천신강림신앙 ② 지모신과 이중탄생 ③ 천지의 융합과 창조라는 세 가지 요인에 의하여 이를 증명하려 하고 있다.⁸⁾

이러한 그의 시도는 한국사상 속에 내재한 무교적 원형을 추출해내는 데는 크게 도움을 주고 있다. 그러나 우리는 여기서 오히려 단군신화가 지니고 있는 한국신화의 구조적 원형은 그대로 간직하면서 주몽신화는 어떠한 변화를 가져왔는가 하는 점을 밝힘으로써 비로소 고구려가 3국 안에서 어떠한 특징 있는 위치에 놓여 있었는가를 알 수 있을 것이다.⁹⁾ 신화의 속성으로서 기본적 구조성과 시대적

6) 대비의 편의를 위해 다음에 단군신화의 원문을 『삼국유사(三國遺事)』에 의하여 적기(摘記)한다(『三國史記』에는 수록되어 있지 않다).

7) 柳東植, 『韓國巫敎의 歷史와 構造』(서울: 연세대출판부, 1975), 37쪽. “魏書云, 乃往二千載 有壇君王 儉 立都阿斯達 開國號朝鮮 與高同時 古記云 晉有桓因庶子桓雄 數意天下 食求人世 父知子意 下視三危太伯 可以弘益人間 乃授天符印三箇 遣往理之 雄率徒三千 降於太伯山頂神樹下 謂之神市 是謂桓雄天王也 將風伯雨師雲師 而主穀生命主病主刑主善惡 凡主人間三百六十餘事 在世理化 時有一熊一虎同穴而居 常祈神雄 願化爲人 時神遺薺艾一炷蒜二十枚日 爾輩食之 不見日光百日 便得人形 熊虎得而食之忌三七日 熊得女身 虎不能忌 而不得人身 熊女者無與爲婚 故每於壇樹下 呪願有孕 雄乃假化而婚之 孕生子 號曰壇君王儉 以唐高祖位五十年庚寅 都平壤城 始稱朝鮮 又移都於白岳山阿斯達 又名弓忽山又今彌達 御國一千五百年 周虎王即位己卯 封箕子於朝鮮 壇君乃移於藏唐京 後遷隱於阿斯達爲山神 壽一千九百八歲”

8) 같은 책, 27~45쪽.

9) 이러한 입장은 후술할 혁거세 신화의 경우도 마찬가지일 것이다.

변화성의 양면이 있다고 한다면, 우리는 이 양자 중 특히 후자에 대하여 일차적 관심을 기울여 보고자 한다.

첫째, 제석(帝釋) 또는 천제(天帝)로서의 천신(天神)의 개념에 크게 변화를 가져오고 있다. 단군신화에 있어서의 삼환(三桓)은 삼일신(三一神)으로 존재하며¹⁰⁾ 그것이 비록 인간세사인 양 기록되었다 하더라도 모두가 신시(神市)·신단수(神壇樹)·신화(神化: 爲山神)로서 기록되어 있으므로, 이 신화의 배경은 온통 신국(神國)임을 짐작하게 한다. 그러나 주몽신화에서는 삼일신의 개념은 무산되고 오직 ‘자칭 천제자(自稱天帝子)’로서의 해모수와 ‘나는 천제의 아들이고 하백의 외손이다[我是天帝子 河伯外孫]’로서의 주몽이 기록되어 있을 따름이다. 두 신화가 다 같이 천신 강림의 기본형에서는 서로 다르지 않지만, 이미 신의에 의한 일방적(一方的) 이세(理世)가 아니라 인제(人帝)의 상향적(上向的) 요청(要請)에 의한 천제로 전화되고 있는 것이다. 이는 원시신앙의 인문의 발달로 인하여 크게 수정되고 있음을 엿볼 수 있다. 그러한 사실은 다른 측면에서도 간취할 수가 있다.

삼환으로 상징된 천신은 천제로 추상화되어 버렸지만, 환웅천왕의 신속으로 풍백(風伯)·우사(雨師)·운사(雲師)라는 자연현상으로서의 개연성은 주몽신화에서는 “주몽은 이에 오이·마리·합부 등 세사람과 벗이 되었다[朱蒙乃與烏伊·摩離·陝父等三人爲友]라는 구체적인 인물로 등장했을 뿐만 아니라, 그 후에 만난 재사·무골·묵거 등 세 현인에게 대하여는 사성(賜姓)까지 한 것을 보면, 인문의 발달 단계를 측량하기에 족하다. 기선(其先)을 모르는 왕통설이 가상적 신

10) 단군교(대종교)의 교전인 『삼일신고』에 자세히 서술되어 있다.

화 단계에서 사실적 설화의 단계에로의 전이를 보여주면서도 소위 천신족(天神族)으로서의 기본 입장에서는 추호의 이탈도 허용될 수 없음을 보여주는 것이기도 한 것이다.

둘째, 주몽설화는 단군신화와는 달리 기마유목민이 농경민으로서의 정착을 보여주는 것으로 간주된다. 단군신화도 옹호(熊虎) 토템에 의한 유목과 주곡(主穀) 주명(主命)하는 농경의 혼성설화로 보는 견해가 성립될 수 있지만, 엄격히 말한다면 이 양자의 미분화설화라 해야 할는지 모른다. 그러면서도 농경설화적 요인이 더욱 짙은 것이다.¹¹⁾

신시(神市)는 태백산정일망정 신단수 아래의 평화향이다. 풍백(風伯)·우사(雨師)·운사(雲師)의 농경지도자들에 의하여 영애(靈艾)·산(蒜) 등이 생산되고 곡(穀)·명(命)·병(病)·형(刑)·선악(善惡)을 주관할 수 있는 안정된 사회다. 이러한 평화로운 정착에 힘입어 유목민들의 옹호들도 다소곳이 인간이 되기를 원했던 것이 아닌가. 그러므로 단군설화를 옹호토템족의 혼성설로 간주하기도 하지만, 이를 차라리 풍우(風雨) 두 농사(農師) 앞에 굴(屈)하는 유목민의 인간화 설화로 간주함으로써 보수적이지요, 평화적인 농경민의 설화로 평정하고자 한다. 그러나 주몽설화는 좀 더 다른 요인들을 지니고 있다. “기소어마지곤연(其所御馬至鯢淵)”의 어마(御馬)는 가마(騎馬)의 뜻이요, “사지양마(使之養馬)”의 양마(養馬)는 목축(牧畜)이요, “그 후 원야에서 사냥을 할 때 주몽은 선사인 까닭으로 화살을 적게 주었으나 그가 잡은 짐승은 매우 많았다[後獵于野 以朱蒙善射 與其矢小 而朱蒙

11) 유동식은 “보다 수렵문화에 가까웠던 단군신화에서는 옹녀로 표현되었던 것이, 농경문화가 발전된 고구려의 시조신화에 와서는 하백의 딸 유화로 변한 것이 아닌가 한다”(앞의 책, 38쪽)라는 견해와는 서로 엇갈린다. 이러한 점은 서로 보는 각도의 차이에서 오는 것으로 간주할 수밖에 없다. 이 점에 대해서는 피차 좀 더 깊은 연찬이 필요할는지 모르므로 후일을 기약하고자 한다.

<死臺>獸甚多]”는 것은 주몽의 수렵이다. 주몽의 이름 자체도 부여 속어로서 선사(善射)의 뜻이라 하니, 이 설화의 배경이 선사 수렵을 즐기던 기마족의 설화임은 용이하게 알 수 있을 것이다.

이러한 부족들이지만 “……너희는 다른 곳으로 피하라. 동해 가에 가섭원이란 곳이 있으니 땅이 기름지고 오곡에 알맞으니 도읍할 만하다[汝其避之 東海之濱有地 號曰迦葉原 土壤膏腴 宜五穀 可都也]”라고 한 것을 보면 기름진 농경지에의 정착[可都]을 꿈꾸고 있었으며, 급기야 주몽은 “그들과 함께 졸본천에 이르렀다. 그 땅이 비미하고 산하가 험고함을 보고 거기에 도읍을 정하려 하였다[與之俱至卒本川 觀其土地肥美 山河險固 遂欲都焉]”고 하였으니, 토지 비미(肥美)라는 농경의 요건과 산하 험고라는 외적 방어를 위한 군사적 요건만으로 정착을 결심하였던 것이다. 이에 상징적인 단군신국은 고구려에 의하여 농경국가로 정착하였으나, 그들의 혈류 속에 흐르는 선사 기마의 야성은 두고 두고 그들의 역사 과정에서 현현되고 있음을 찾아볼 수 있을 것이다.

세째, 성윤리(性倫理)는 순리에서 오히려 문란이라고 할까. 혹은 도착으로 역행한 자취를 엿볼 수 있다. 웅녀의 “아이 배기를 축원했다[呪願有孕]”의 소망은 여성의 본능이요, “환웅이 이에 임신으로 변하여 혼인하였다[雄乃假化而婚之]”는 것도 당위의 혼인과정으로서 여기서는 남녀 관계의 지극히 순리로운 현상을 볼 수 있다.

그러나 주몽설화에서의 유화는 “당시 한 남자가 나타나 제 말로 천제의 아들 해모수라 하고 나를 웅심산 아래 압록 가의 집안으로 유인하여 사육을 채운 후 곧 가서 돌아오지 않았다[時有一男子 自言天帝子解慕漱 誘我於熊心山下鴨渌邊 室中私之 卽往不返]”라고 했듯이,

한 남자의 야욕에 의한 유혹으로 사통한 결과 부모에 의하여 불륜으로 쫓겨나는 이야기다. 이 설화는 오히려 『한서(漢書)』 지리지(地理志)에서 “부녀자들이 정숙하고 미더워 음탕하지 않았다[婦人貞信不淫辟]”고 한 사실과는 대조적이기까지 한 것이다. 이는 고구려 남자의 야성적 일면의 묘사인지도 모른다. 뿐만 아니라, 웅녀의 단군 출산은 지극히 순리롭지만, 유화의 주몽 출산은 지극히 험난한 역리의 연속이라고 할 수 있다.

같은 천신강탄설화이면서도 이렇듯 뚜렷한 시차를 우리들에게 보여주고 있으며, 고구려의 입국은 그 나름대로의 역설적 배경을 우리들에게 보여주고 있다고 해야 할 것이다.

넷째, 난생설화가 지닌 의미를 잠시 살펴보고자 한다. 단군설화에는 이러한 이변은 없었기 때문이다. 난생의 상징은 주몽신화의 핵심이다.¹²⁾ 이 “생일란(生一卵)”은 진정 신이(神異)한 현상이 아닐 수 없다. 이를 재생 또는 종교적 이중탄생에의 신비로운 상징으로 본다.¹³⁾ 필자는 여기서 이를 원용무애한 천신상의 구체로 간주하려고 한다.

왜 단군신화에는 난생과 같은 신이한 일이 없는가. 단군신화에 있어서는 신(神)·인(人)의 융합이 간격 없이 성취되어 있기 때문에 천신(天神)의 구체화란 따로 필요가 없다. 그러나 인문의 발달은 도리어 신·인을 갈라놓았고, 윤리적 패륜도 서슴없이 저질러지고 있는 것이다. 여기에 천신은 스스로의 구체를 필요로 하고 거기에 스스로 안주의 터를 마련한 것이다. 그것이 다름 아닌 ‘알’이다. 하늘도 둥글고 큰 ‘알’이다. 인간은 그것을 구체적으로 보여주어야 한다. 그것

12) 이는 혁거세 신화에서도 똑같이 말할 수 있다.

13) 유동식, 같은 책, 39쪽.

이 곧 ‘알’이다.

주몽신화에서는 ‘천뢰아(天賚我)’, ‘천강아(天降我)’, ‘천제자(天帝子)’라 할 뿐, 삼환에서처럼 천제의 능동적 변화 모습은 나타나지 않는다. 천제자로 자칭한 해모수도 즉왕불반(卽往不反)하여 다시는 제 모습을 나타내지 않는다. 주몽도 해모수의 아들임을 알 뿐, 해모수가 누구인지도 모른다. 도대체 주몽은 어디에서 왔을까. 이로써 신이적 난생설이 조작된 것이다. 이 일란(一卵)의 잉태 과정에서는 금와의 왕권도 미치지 못하였고 인력박에 초연하였다. 왜냐하면 이는 천신의 구체이기 때문이다. 이는 단군신화에서의 삼일신(三一神)이 일란으로 화생(化生)한 것과 같은 것이다. 그러나 이 일란은 단군의 어국 1500년처럼 결코 평탄하지 않았고, 출산과 동시에 왕이 버려 왕이 그것을 쪼개려고 역경을 맞았으며, 출생 후에도 제거하기를 청하거나 나라 사람들이 장차 너를 해치리라는 불운을 맞이하였고, 급기야 피난길에 올라 비로소 새로운 정착지를 얻는 이야기로 엮여진 것이 주몽설화인 것이다. 고구려의 건국은 이처럼 역경 속에서 이루어졌다. 그런 도정에서 고구려의 강용성은 길러졌는지도 모른다.

다음으로 신라의 혁거세신화를 적기하면 다음과 같다.¹⁴⁾

양산(楊山) 밑 나정(蘿井) 곁에 이상스러운 기운이 번개 빛과 같이 땅에 비치더니 거기에 흰 말 한 마리가 무릎을 꿇고 절하는 형상을 하고 있었다. 그곳을 찾아가 보니 한 붉은 알이 있는데, 말은 사람을 보고 길게 울고는 하늘로 올라가 버렸다. 그 알을 깨어보니 모양이 단정한 아름다운 동자가 있었다. 이상히 여겨 그 아이를 동천에서 목욕시켰더니 몸에서 광채가 나고 새와 짐

14) 『三國遺事』, 「紀異」 卷1. “新羅始祖赫居世王”

승들이 따라 춤추며 천지가 진동하고 일월(日月)이 청명하였다. 그래서 그를 일러 혁거세라 하고, 위호(位號)는 거슬감(居瑟邯)이라 하였다. 그때 사람들이 다투어 치하하기를, 이제 천자가 내려왔으니 마땅히 덕 있는 여군을 찾아서 짝을 지어야 할 것이라 하였다. 이때에 사량리(沙梁里) 어영정(閼英井)가에 계룡이 나타나 왼편 갈비에서 동녀 하나를 탄생하였다. 그의 용모와 얼굴이 유달리 고왔으나 입술이 닭의 부리와 같았다. 그래서 월성(月城)북천(北川)에 가서 목욕시켰더니 그 부리가 떨어지므로 그 내를 발천(撥川)이라 하였다. 궁실을 남산 서쪽 기슭에 세우고 두 아이를 받들어 길렀다. 남자는 알에서 나왔는데 그 알이 박과 같으므로 성을 박(朴)이라 하였고, 여자는 그가 나온 우물의 이름으로 불렸다. 두 분의 나이 열세 살이 되자, 오봉(五鳳) 원년 갑자에 남자는 왕이 되고 여자는 그의 왕후가 되었다. 나라 이름을 서라벌 또는 서벌이라 하고, 혹은 사라 또는 사로라고도 하였다. 처음에 왕이 계정(鷄井)에서 출생한 까닭에 혹은 계림국이라고 하니 계룡은 행운을 나타내는 까닭이었다.

이 설화는 주몽설화에 비하여 지극히 평화롭고 순탄한 설화로서 보다 더 후대에 속하는 것으로 간주된다.¹⁵⁾ 흔히 이에 앞서 기록된 이 설화의 전반을 간과하기 쉬운데 그 전반을 약기(略記)하면 다음과 같다.

진한(辰韓)의 땅에는 옛날 6촌(六村)이 있었다. 첫째 알천(閼川) 양산촌(楊山村)이니……, 둘째 돌산(突山) 고허촌(高墟村)이니……, 셋째 무산(茂山) 대수촌(大樹村)이니……, 넷째 자산(觚山) 진지촌(珍支村)이니……, 다섯째 금산(金山) 가리촌(加里村)이니……, 여섯째 명활산(明活山) 고야촌(高耶村)이니……。 위의 글을 살펴보건대, 이 6부(六部)의 조상들은 모두 하늘에서 내려온 듯하다. 노례왕(弩禮王) 9년에 비로소 6부의 명칭을 고치고 또 여섯 성

15) 유동식, 같은 책, 4쪽.

을 하사하였다.……육부의 조상들은 각각 자제들을 거느리고 알천의 언덕 위에 모여서 의논하니, “우리들은 위에서 군주가 임하여 백성들을 다스림이 없어, 백성들이 모두 방자하여 하고 싶은대로 하게 되었다. 어찌 덕 있는 사람을 찾아 군주로 삼아 나라를 세우고 도읍을 정하지 않겠습니까?”라고 하였다. 이에 높은 곳에 올라 남쪽을 바라보니 양산(楊山) 아래 나정(蘿井) 가에
 ……16)

라고 하였으니, 혁거세신화 이전에 이미 하늘에서 내려온 육촌지조(六村之祖)가 있었고, 각 6부조들이 회동하여 임리증민(臨理蒸民)할 군주를 찾다가 혁거세를 얻은 것이다. 이는 단군신화와는 정반대되는 정치적 양상이다. 단군설화에서는 환웅이 탐구인세(貪求人世)하는 하향적 이세(理世)이던 것이, 혁거세설화에서는 6촌이 임리증민할 군주를 상향적으로 물색한 점이 주목되는 것이다. 이는 군주체제에서 민주[村主]체제에로의 전환이라고 할 수 있다.

혁거세신화에서는 주몽신화에서처럼 잡다한 사설이 없고, 오직 간결한 난생설화로써 구성된 점을 먼저 지적하지 않을 수 없다. 이는 ‘천자이강(天子已降)’이라 하여 천강신화임을 분명히 하고 있을 뿐 아니라, 알영과의 배우는 주몽설화의 성윤리의 도착을 광정해 놓은 데에도 의의가 있음을 주목해야 할 것이다. 이는 안정된 농경민의 건국신화의 정형이다. 그런 점이 주몽 신화의 기마유목민적 단면과는 크게 대조를 이루고 있다.

이상에서 우리는 단군·주몽·혁거세의 세 신화를 음미하였거니

16) 『三國遺事』, 『新羅始祖赫居世王』. “辰韓之地 古有六村 一日關川楊山村……二日突山高墟村……三日茂山大樹村……四日薺山珍支村……五日金山加里村……六日明哉岳山高耶村……按上文 此六部之祖 似皆從天而降 髡禮王九年 始改六部名 又賜六姓……六部祖各率子弟 俱會於關川岸上 議曰 我輩上無君主 臨理蒸民 民皆放逸 自從所欲 蓋覓有德之人 爲之君主 立邦設都乎 於是乘高南望 楊山下蘿井傍……”

와, 이들은 다 같이 천신강탄설화¹⁷⁾로 일관되어 있음을 보아 왔다. 그러나 주몽 신화와 혁거세신화와는 서로 상반된 양상을 띠고 있음을 또한 알게 되었다. 이 두 신화는 주몽이 선사를 의미하고 혁거세가 일월(日月)의 청명을 의미하는 것만큼이나 대조적이다. 그러므로 고구려 문화와 신라 문화의 분기는 이로부터 비롯하고 있음을 알아야 할 것이다.

(2) 고대국가의 성립

삼국은 다 같이 천손족(天孫族)으로서의 신화를 가지고 있다. 그것은 또 단군신화의 변형으로서 이루어진 것이기도 한 것이다. 그러나 이러한 신화들은 그들이 아직 부족국가의 단계에 머물러 있을 때의 공동의식의 소산인 것이다. 신화는 그들의 공동의식과 생활의 고향이기는 하지만, 그들의 현실 자체는 아니다. 여기에 신화의 한계성이 놓여 있다. 삼국은 언제까지나 부족국가에 머물러 있을 수는 없었다. 그들은 차차 고대국가의 형태를 갖추게 됨으로써 점차 신화의 세계에서 이탈하여 그들 나름대로의 종교의 세계를 갖추었고, 종교적 본질을 구성하는 철학을 사색하기에 이르렀다. 그것은 그들의 종교적 의식이나 정치적 제도나 생활의 관습으로 구현되었다. 그러한 의미에서 삼국은 마치 희랍에서처럼 신화가 철학에게 그의 왕위를 넘겨주는 시기이기도 한 것이다.

천신은 나름대로의 존재 양식을 갖는다. 그것의 의식화된 것이 제

17) 여기에 나타난 천신(天神)은 육당(六堂)의 「불함문화론(不咸文化論)」 이래 많은 학자들의 연구 업적에 의하여 다기다단하게 풀이되고 있다. 그런 중에서도 가장 핵심적인 것은 태양신으로서의 천신(天神)이라고 할 수 있다. 이를 달리 광명신이라고도 일컬으며 ‘불’사상의 원천으로 삼는다.

례(祭禮)인 것이다. 제례가 제정일치의 구실을 하면서 국가 통치의 증추를 이룰 때 민족국가는 단합하면서 성장한다. 3국의 고대국가 형성 과정도 결코 예외가 아니었다. 여기서의 제례란 곧 제천의례를 의미한다.

고구려와 백제는 그들의 지정학적 위치를 잠시 논외로 한다면 다 같이 부여의 일족으로 간주된다. 그러므로 먼저 『위지(魏志)』 「동이전(東夷傳)」에 나타난 부여조를 살펴보기로 하자.

은나라 정월에 하늘에 제사 지내는 것이 나라의 큰 대회이다. 연일 음식을 먹고 춤을 추니 이름하여 ‘영고(迎鼓)’라 한다. 이 때 형벌과 옥사를 중단하고 죄수들을 풀어주었다.……군대의 일이 있을 적에도 하늘에 제사 지내는데, 소를 죽여 소의 굽을 보아 길흉을 점쳤다.¹⁸⁾

이 제천의례를 영고(맞이굿)라 하여 천신을 영접하는 격고(擊鼓)라는 뜻이며, 국민들은 연일 음식 가무로 지새웠음을 말하고 있다. 뿐만 아니라, 단형옥(斷刑獄)과 해수도(解囚徒)에 의한 민심 수렴(收攬)과 군사적 길흉을 점치는 것으로써 국민의 공동체의식을 고양시키기도 하였다. 이러한 영고의 의례는 한낱 종교적 제천의례에 그치지 않고, 부족 단합 나아가서는 좀 더 넓은 의미의 국가의 성장을 위하여 한 기능을 담당했음은 다시 말할 나위도 없다. 고구려조에는 다음과 같은 기록이 있다.

18) 『魏志』, 「東夷傳」 <扶餘>: “以殷正月祭天 國中大會 連日飲食歌舞 名曰迎鼓 於是時斷刑獄 解囚徒…… 有軍事亦祭天殺牛觀蹄 以占吉凶”

시월에 하늘에 제사 지내는 것이 나라의 큰 모임이니, 이름하여 동맹(東盟)이라 한다.……시월 나라의 큰 대회에서 수혈신(隧穴神)을 맞이하여 나라 동쪽에서 하늘에 제사 지내는데 나무로 된 수혈신을 신의 자리에 둔다. 감옥에는 죄수가 없다.¹⁹⁾

10월 제천의례를 동맹이라 하였는데 부여 은정월의 영고와도 같은 천신제로서, 이를 동맹이라한 것은 천제자(天帝子: 해모수)의 아들 동명왕 주몽과도 연유를 가진 데에서 온 것이다. 동명이란 떠오르는 태양신의 모습이니, ‘해맞이’의 신앙을 분명히 하고 있는 것이다. 그러면서 동시에 ‘무뢰옥(無牢獄: 감옥에는 죄수가 없다)’의 정치를 잊지 않았다.

여기서 한 가지 주목하고자 하는 것은 주몽을 고등신(高登神)으로 모시되 그의 생모 하백의 딸을 함께 모셨다는 사실이다. 『북사(北史)』 「동이전」 고구려조에 의하면,

신의 사당이 두 곳이 있으니, 하나는 부여신(扶餘神)이라 하는데 나무를 깎아 만든 부인 모양이고 다른 하나는 고등신(高登神)인데 그 시조 부여신의 아들이라 한다…….²⁰⁾

‘나무를 깎아 만든 부인 모양’의 부여신이 시조 주몽의 어머니라면 부여신은 하백녀임에 틀림없다. 주몽신화에 있어서의 하백녀는 그녀가 비록 해모수의 사생아를 낳았다고 하더라도 추방의 고난을 인내로 극복하고 주몽으로 하여금 주변의 모함을 피하여 도망하게

19) 『魏志』, 「東夷傳」. “以十月祭天 國中大會 名曰東盟……十月國中大會 迎隧神 還於國東 上祭之 置木隧於神座 無牢獄”

20) 『北史』, 「東夷傳」. “有神廟二所 一曰扶餘神 刻木作婦人像 一曰高登神 云是其始祖扶餘神之子……”

하여 급기야 왕위에 오르게 한 지략(智略)의 여인상으로 나타나 있다.

신화의 측면에서는 고등신은 천신이요 부여신(하백녀신)은 지신으로서, 고구려 사람들은 천(天)·지(地) 양신의 두 신묘를 모시고 있었음을 의미한다. 이는 고구려인들의 음양론적 종교의식 구조의 소산임을 짐작하게 한다. 양적인 남성이요 천신인 주몽의 고등신과 음적인 여성이요 지모신인 하백녀의 부여신이 고구려인의 종교의식 안에 병립하여 있었음을 본다. 이러한 음양대대적 사고형태는 고구려인들의 문화유형의 본질을 이루는 데 크게 작용하고 있었을 것임을 짐작하게 한다.

고구려인들은 유목민으로 정착하였다. 위에서도 지적한 바 있듯이, 고구려인은 남성적 부권적인 수렵민으로서의 기풍과, 여성적이며 모정적인 농경민으로서의 기질의 양면을 동시에 지니고 있다. 이러한 음양론적 양면은 양극적 갈등을 가져오기도 하지만 때로는 창조적 조화를 이루는 기초가 되기도 한다.

고구려인들은 이 양극적 갈등을 영고나 동맹제에 의하여 창조적 조화의 길을 모색했던 것으로 풀이가 된다. 요약컨대 이 점이야말로 고구려인이 지닌 한국사상의 원초적 형태가 아닌가 여겨진다.²¹⁾

고구려는 지정학적으로는 중국과 인접하였고 고구려가 일어난 땅은 중국이 한반도를 넘나드는 길목이기 때문에, 그들과의 충돌은宿命적이라고 할 수 있었다. 끊임없는 침범에도 불구하고 고구려는 이에 굴하지 않고 강인하게 이에 대처하였다.

고구려는 본래 소노(消奴)·절노(絶奴)·순노(順奴)·관노(灌奴)·

21) 주몽신화의 종교적 승화요, 사상적 구현이라고 할 수 있다.

계루(桂婁) 등 5부족으로 형성되었고, 처음에는 소노부에서 왕이 나왔으나, 후에 계루부가 이를 대신하였다. 왕이란 5부족 연맹의 장으로서 고구려의 핵심세력이 되었으나, 중앙집권제가 확립되자 부족제는 무너지고 한낱 지방 행정구역으로 바뀌어졌다.

주몽의 개국설화에 의하면 B.C. 37로 되어 있으나 주몽의 아들인 유리왕 때 서울을 동북지방인 국내성(通溝)으로 옮겼고, 제6대 태조왕(53~146) 때부터 다른 부족들을 정복하여 강토를 넓히고 세력을 확장시켰다.²²⁾ 그러므로 고구려의 왕권 확립은 적어도 건국설화 이후 약 2세기 후의 일로 보아야 할 것이다.²³⁾ 이로부터 점차 그의 세력을 고조선 이래의 구강성(舊疆城)인 서북 지방으로²⁴⁾ 확산하였고, 미천왕(313) 때에는 한사군(漢四郡)의 일부이던 낙랑군과 대방군을 점거하여 중국 세력을 완전히 축출하는 데 성공하였다.

이제 고구려는 서기 3~4세기를 고비로 하여 한반도의 북부와 만주 일원으로 추측되는 중국의 동북부를 점거하고, 부여족을 중심으로 하여 문화의 동질화 및 민족의식의 형성에 크게 박차를 더하게 되었던 것이다.²⁵⁾

이 지역은 한사군의 일부인 현토군(玄菟郡) 지대였던 만큼, 일찍이 한문화(漢文化)와의 접촉이 있었을 것으로 미루어 짐작할 수 있다. 그러므로 한자의 사용이 3국 중 가장 빨랐을 것으로 여겨지며, 그것

22) 김철준, 같은 책, 「고구려 신라의 관계조직의 성립 과정」, 119쪽. “그 뒤 태조왕 이후에는 그 맹주의 지위를 계루부에 빼앗겼으나……”

23) 같은 책, 124쪽. “여기서 왕이라 하는 것은 부족국가를 통합한 연맹장을 말하는 것으로서 초기에는 소노부 족장 송양국왕이 이 지위를 차지했다가 태조왕 당시부터 계루부로 넘어갔던 것으로 추측된다.”

24) 유동식, 같은 책, 21쪽. “기원전 5세기에 형성되었으리라고 추측되는 서북부 지방의 고조선집단이다.”

25) 김철준, 같은 책, 274쪽. “이러한 예의 사회와 부여·고구려·옥저 등과의 사회적 관계를 살펴볼 것 같으면 풍속은 다른 바 있으나 그것은 지방적 차이에 불과한 것으로 언어가 공통되어 동족의식의 연계가 있고 각 부족 사이의 문화교류 관계가 줄곧 계속된 것을 짐작할 수 있다.”

이 고구려 문화에 직접·간접으로 끼친 영향은 어떠했을까를 알아 보아야 할 것이다. 그러나 이 시기에 있었던 고구려의 경당(局堂) 조직은 고구려가 낳은 사학기관으로서 문무일치를 교육목표로 삼던 고구려 국민교육의 중추역할을 담당했던 사실을 주목해야 할 것이다.²⁶⁾

문무점전이라 하지만 끊임없는 외침에 대비하고 선사(善射)·선기(善騎) 주몽의 후예로서 오히려 상무적이었는지도 모른다. 이는 도의를 연마하고 가락을 즐기는 여가에 무예를 익히던 화랑의 기풍과는 대조적 단면이라 해야 할는지 모른다. 그러나 고대 국가의 체제를 갖춘 고구려의 발달된 문물을 우리는 경시해서는 안 될 것이다.

수공업이 발달하여 식물과 목기 등을 생산했고, 낙랑군(樂浪郡) 점거 후로는 풍부한 철을 얻음으로써 농기와 군기를 제조하여 국가의 부강에 크게 이바지하였다. 한자가 퍼짐으로써 100권의 국사『유기(留記)』가 편집되고, 이문진(李文眞)으로 하여금 이를 간추린 5권의『신집(新集)』을 만들게 하였으나 다 같이 오늘에 전하지 않는다.

고구려의 시가는 오늘에 남아 있지 않으나 악기로는 관·현·격·타악을 합하여 14종²⁷⁾이 있었으며, 악곡에는 지서가(芝栖歌)·지서무(芝栖舞)·공후인(箜篌引) 등이 있었고, 재상 왕산악(王山岳)은 진나라 칠현금을 개량하여 거문고를 만들고, 100이 넘는 악곡을 엮었다 하니, 가무를 즐기던 부여족의 후예다운 면모를 보여 주는 것이라 해도 좋을 것이다.

26) 경당에 관하여는 문헌이 부실하여 자세한 검토를 생략하거나와, 3국통일의 대업이 만일 고구려에 의하여 이루어졌다면 경당은 이를 위하여 막중한 공훈을 세웠을 것이니, 이는 신라의 통일 과업을 위하여 치룬 화랑도의 공업에 불하할 것으로 평가될 것이다.

27) 14종은 탄쟁(彈箏)·와공후(臥箜篌)·비파(琵琶)·오현(五絃)·생(笙)·횡적(橫笛)·소(簫)·소율필(小簫簫)·도피필률(桃皮簫簫)·요고(腰鼓)·제고(齊鼓)·담고(擔鼓)·패(貝) 등이다.

고구려의 미술은 고분의 벽화에 의하여 찾아볼 수밖에 없다. 이홍식(李弘植) 편 『국사대사전』 고구려 미술조에서는 다음과 같이 요약하고 있다.

무용총(舞踊塚)·각지총(角觝塚) 등 초기의 그림은 고졸한 흔적이 있으나 화상리(花上里) 감신총(龕神塚) 등 중기의 그림은 섬세한 사실의 필치로 당시의 풍습을 잘 나타내고 있다. 사신총(四神塚) 등 후기 벽화는 웅경한 선을 자유자재로 구사하여 웅대하고 건실한 기풍을 나타내고, 사실을 초월하여 사의의 경지에 들어 있다. 능묘(陵墓)의 규모와 양식으로 보나 고도(古都)에서 발견되는 유지로 보나, 건축 기술도 고도로 발달한 것을 알 수 있다.

고분 및 건축 기술의 발달의 이면에는 고도의 수학이 기초를 이루고 있었을 것임은 다시 말할 나위도 없다. 고구려는 한사군의 구역을 점거한 만큼 희랍수학보다 앞섰다는²⁸⁾ 한대 수학에서 받아들였을 것이다. 이는 3국 중 선진적인 기술의 도입으로²⁹⁾ 간주해야 할 것이다.³⁰⁾

중국 민족과의 직접적인 대결로 인하여 다기다단한 국내외의 정세에 대응하면서 건국된 고구려와는 달리 신라는 한반도의 동남단에 위치한 비교적 안정된 영역에서 나라를 세웠다. 평화로운 혁거세의 설화는 이를 웅변해 주고 있다.

28) 洪以燮, 『朝鮮科學史』(서울: 정음사, 1946), 48쪽. “희랍수학보다 일본 선행 발달했다고 하는 중국의 한대 수학은 『주비산경(周脾算經)』이 전하니 소위 피타고라스의 정리까지도 이미 설명했다.”

29) 백제의 건국도 고구려와 동일한 부여 일족의 남하에 의하여 이루어졌고, 백제의 선민인 마한도 북방 유민의 이주에 의한 재[이]병도, 『국사대관』(서울: 동지사, 1949), 52쪽]라는 설을 고려한다면 중국 문화의 백제에의 도입도 한 과제로 다루어져야 할 것이다.

30) 金容雲·金容局, 『韓國數學史』(서울: 과학과 인간사, 1977), 45쪽.

진한(辰韓)의 고지(故地)에서 건국한³¹⁾ 신라의 국속에 대하여 『위지』 「동이전」에는 다음과 같이 기록되어 있다.

항상 5월에 파종이 끝나면 귀신에게 제사 지내고, 여러 사람이 모여 노래 부르며 춤추고 술 마시고과 음식을 먹었는데 밤낮으로 쉬지 않았다. 그 춤은 수십 명이 모두 일어나 서로 따르고 땅을 밟으며 허리를 구부렸다가 펴고 손과 발을 서로 맞추는 것이었다. 절주(節奏)는 탁무(鐸舞)와 비슷함이 있었다.³²⁾

10월에 농사일이 마치면 또한 다시 이와 같이 한다. 귀신을 믿고 있어 나라 읍에서 각 한 사람을 세워 천신에게 제사지냄을 주재하는데 이름하여 천군이라 한다. 또 여러 나라 각각에 특별한 읍이 있는데 이름하여 소도(蘇塗)라고 한다. 큰 나무를 세우고 방울과 북을 메달며 귀신을 섬긴다. 여러 명이 그 가운데로 도망하면 모두 돌아오지 못한다.³³⁾

월령(月令) 밑에 반드시 ‘하종홀(下種訖)’ ‘농공필(農功畢)’이란 단서를 잊지 않고 있으니, 소도가 농경민의 축제임은 의심의 여지가 없다. 소도의 배경을 알기 위해서는 다음과 같은 몇 가지 사항을 고찰해 보고 지나가는 것이 좋을 것이다.

- ① 진한의 의미
- ② 월령과 행사의 관계
- ③ 가무의 유형

첫째, 진한은 진국으로서 삼한(한사군 이남지방) 전체를 가리키는

31) 『三國遺事』, 「紀異」 1, ‘新羅始祖赫居世王.’ “辰韓之地 古有六村一日閼川楊山村……”

32) 『魏志』, 「東夷傳」 <辰韓>. “以五月下種訖 祭鬼神 群聚歌舞飲酒 晝夜無休 其舞數十人 俱起相隨 踏地低昂 手足相應 節奏 有似鐸舞”

33) 『魏志』, 「東夷傳」 <辰韓>. “十月農功畢 亦復如之 信鬼神 國邑各立一人 主祭天神 名之天君 又諸國各有別邑 名之爲蘇塗 立大木懸鈴鼓 事鬼神 諸亡逃至其中 皆不還之”

경우³⁴⁾와 마한과 변한을 합한 삼한의 일부로 간주되는 경우가 있다. 전자의 경우로 풀이한다면 대개념(大概念)으로서의 진한이 되므로, 거기에 소개념(小概念)으로서의 진한은 신라의 고지를 가리키고 있지만, 후에 3국을 통일한 후 다시금 진국으로 확대되어 삼한 전역을 차지하였기 때문에, 소도의 습속은 고구려 이남 전역의 기풍으로 간주되는 것이다. 그리하여 소도는 부여의 영고와 고구려의 동맹과도 상대적 의미를 가지게 된다. 그것은 다음 월령과 행사의 관계에서 나타난다.

둘째, 영고의 월령은 은나라 정월[殷正月]인데 은나라는 축월(丑月)을 정월로 삼았기 때문 현금(現今)의 월력(月曆)으로 따진다면 12월이요, 양력 1월에 해당한다. 적어도 한반도의 기후 조건으로 보아서 가장 혹한 시절로서 엄동설한에 속하는 달이다. 이는 농사와 관계되는 절후가 아니라 수렵과 관계되는 절후임은 다시 말할 나위도 없다. 그러므로 영고는 소도와는 정반대되는 목적의식을 가진 행사인 것이다. 고구려의 동맹제는 “이시월제천(以十月祭天)”이니 ‘은정월(殷正月)에 비하면 훨씬 후퇴한 절후이지만 비록 10월이라 하더라도 추수와는 아무런 관련이 없어 보인다. 왜냐하면 영고의 “연일음식가무(連日飲食歌舞)”와는 달리 오히려 “그 풍속은 절식하며 궁실 가꾸기를 좋아한다[其俗節食 好治宮室]”고 하여 음식은 절약하는 반면에 궁실만은 호사하는 것으로 되어 있으며, 동맹제 때에는 “그 공회에서 입는 의복은 모두 비단으로 짓고 금은으로 꾸민다”³⁵⁾라고 하였으니

34) 李冠植, 『國史大事典』(서울: 지문각, 1965), ‘삼한(三韓)’조(條). “상고시대에 우리나라 반도 남부에 자리 잡고 있던 세 부족사회 곧 마한·진한·변한을 삼한이라 한다.……본래 이 지역에는 목자국의 군장인 진왕의 세력 아래 진국이라는 부족연맹체가 자리 잡고 있었는데……낙랑(樂浪)의 한인들은 이를 진한이라 부르게 되었다.”

도리어 호사스런 의복들을 입었던 것으로 되어 있다. 군취가무(群聚歌舞)하는 소도지풍(蘇塗之風)은 찾아볼 길이 없다.³⁶⁾ 그러므로 동맹의 10월은 추수도 끝난 만추의 시절을 골라³⁷⁾ 수렵에 찢기고 더럽혀진 의복을 벗고 새 옷으로 갈아입은 후 하늘과 조상께 제사 지낸 행사로 보인다. 그러므로 영고는 유목형이요, 동맹은 유목농경형이요, 소도는 농경형이라 이를 수 있다. 이를 뒷받침하는 뜻에서 그들의 가무의 유형을 살펴보기로 한다.

셋째, 영고의 “연일음식가무”가 군무(群舞)인지 아니면 단무(單舞)인지는 분명하지 않다. 그것이 설령 국인(國人)의 집단에서 이루어지는 가무라 하더라도 그것이 우연발생으로 이루어진 합창이나 춤일 경우에는 그것은 팀 조직의 군무라 이를 수는 없을 것이다.

그런데 특히 소도에서는 “여러 사람이 모여 노래부르며 춤추고 술 마시고과 음식을 먹었으되 (……) 그 춤은 수십 명이 모두 일어나 서로 따르고 땅을 밟으며 허리를 구부렸다가 펴고 손과 발을 서로 맞추는 것이었다. 절주는 탁무와 비슷함이 있었다”라 할 정도로 수십 명이 팀을 짜고 모두 일어나 서로 따르고 손과 발을 서로 맞추는 리듬을 갖춘 춤과 노래인 것이다. 이는 농경사회에 있어서의 집단화 곧 두레 조직화의 과정을 연상하게 한다. 이러한 조직적인 군무의 풍이 바로 신라의 화백제로 나타나서 『수서(隋書)』 신라전(新羅傳)에서 이른바 “공공으로 큰 일이 있으면 많은 관리를 모아놓고 자상하게 의논하여 완결짓는다[共有大事 則聚群官 詳議而完之]”(新羅傳)

35) 『魏志』, 「東夷傳」, 「高句麗條」. 其公會衣服 皆錦繡金銀以自飾

36) 설령 동맹제에 가무음주의 기록이 없다 하더라도 부여 영고제(迎鼓祭)의 연일음주가무(連日飲酒歌舞)의 풍(風)이 고구려(부여의 후의)에서 없어졌으리라고 생각할 수 없는 일이다.

37) 은정월(殷正月)(扶餘)에서 추시월(秋十月)로 옮긴 데에서 다소나마 농경민의 체후를 느낄 수 있다.

요, 『당서(唐書)』 신라전에서 이른바 “일은 반드시 많은 사람과 함께 의논하는데 화백이라 부른다. 한 사람이라도 의견이 다르면 그만둔다[事必與衆議 號和白 一人異則罷]”로 되었으며 화랑 ‘도(徒)’와 같은 ‘무리’들의 모임이 신라 천년 대업의 기초를 이루었을 것이다.

이상에서 우리는 제천의식을 통한 남북의 차이를 대강 살펴보았거니와, 이러한 배경 아래에서 신라의 왕권국가는 어떻게 형성되었을까? 신라의 건국은 고구려에 비하여 훨씬 뒤졌으나, 박(朴)·석(昔)·김(金)의 오랜 추대제를 지나 4세기 이후에야 비로소 상속제로 바뀌었다. 그것도 고구려가 대방(帶方)과 낙랑(樂浪)을 정벌한 4세기 초에야 비로소 원시체제에서 통일에의 길을 걷기 시작했던 것이다. 이는 고구려와는 달리 내외 정세가 오랫동안 비교적 안정을 유지했기 때문이다. 그러나 이때(4세기) 국호 신라³⁸⁾가 확정되고 중앙집권적 왕권이 수립되자 국력은 급격히 신장되어 통일 과업을 수행하기에 이르렀다. 적어도 고구려보다 약 2세기나 뒤늦게 일어난 신라가 3국을 통일하게 된 원동력은 어디에서 솟아난 것일까? 그것을 일차적으로 화랑 조직에서 찾아보는 것이 순리일 것이다.

신라의 화랑도에 대하여는 많은 연구 업적들이 있으나³⁹⁾ 사상사적 배경으로서의 화랑 조직에 대하여는 다음과 같은 몇 가지 사실이 지적되어야 할 것이다.

첫째, 귀유자제(貴游子弟)들의 인간수련 조직이었음을 지적하고자 한다. 물론 평민 출신의 길이 막혀 있는 것은 아니다.⁴⁰⁾ 그러나 화랑

38) ‘왕권의 확립과 고대 정복국가의 팽창을 본 시기인 진흥왕대’(김철준, 같은 책, 67쪽)는 540~575년으로서 삼국시대 말기인 것이다.

39) 김대문(金大問)의 『화랑세기(花郎世紀)』가 인명부전(溍滅不傳)함으로 화랑 연구의 자료는 극히 제한되어 있다. 그러므로 그들의 연구 업적들도 간접적인 추리의 한계를 벗어나지 못한 것이 많다.

으로 추대되는 자는 대체로 귀유자제이거나, 아니라 하더라도 귀유자제와 동열에 오르게 된다.⁴¹⁾ 이는 국가의 동량이 되고 지도자의 지위에 오름을 의미한다.

이러한 사실들은 고구려의 경당과 대비할 때 두드러지게 다른 점이다. 경당 조직은 고구려의 국학(귀유자제의 학교)과는 대를 이루는 서민의 사학기관인 동시에 청소년의 국민조직으로서 국가 비상시에 대비한 단체인 것이다. 화랑도와 같은 인격 수련 조직과는 크게 다르다고 보아야 할 것이다.

둘째, 국선도(國仙徒)를 배경으로 하는 교육의 전통을 유지하고 있다는 사실을 지적하고자 한다. 국선도의 내용은 별항으로 하여 다시 검토하고자 하거니와, 적어도 화랑도는 일시적 방편으로 조직된 것이 아니라, 오랜 전통의 토대 위에서 시대적 요청에 부응하도록 수운(修潤)된 교육 내용을 지니고 있다. 고구려의 경당은 끊임없는 외침에 대한 국가적 방편으로 조직되었고, 신라의 화랑 또한 고구려의 팽창주의와 백제의 동정정책(東征政策)에 자극받아 내실을 거두기 위한 신라의 청소년 자제들의 조직이라는 점에서 서로 상통되는 입장 이기는 하지만, 신라의 화랑은 그러한 일시적 방편에 그친 것이 아니라, 오랜 전통의 현실적 재현으로 나타난 것이라는⁴²⁾ 점에서 경당

40) 『三國遺事』卷3 “……卽答曰 我名未尸 兒孩時爺孃俱沒 未知何姓 於是肩輿而入見於王 王敬愛之 奉爲國仙……”(彌鮮加仙花 未尸郎)에서 보는 바와 같이 미지하성(未知何姓)의 서민으로서 국선(國仙)이 된 예이지만 국선(國仙)이 되자 왕의 측근에서 귀유와 동열에 오른 예이다. 그러므로 다음과 같은 기록이 화랑의 본색인 것이다. 『三國史記』卷4, 「新羅本紀」 제4, 「眞興王」 37년 “唐令孤澄 新羅國記曰 擇貴人子弟之美者 傳粉粧飾之 名曰花郎 國人皆尊事之也”

41) 이병도, 『국사대관』, 126쪽. 또 “화랑을 귀족 계급에서 뽑은 것은 아마 이러한 부유계급의 자제는 대개 용모가 수려하고 교양이 다른 계급 사람보다 우월하였던 소이라고 볼 수밖에 없다.”

42) 여기서 전통이라 함은 국선도(國仙道) 또는 풍류도(風流道)를 가리키고 있음은 다시 말할 나위도 없다. 고구려의 경당에는 국선도(國仙道)와 같은 ‘도(道)’의 전통은 찾아볼 수가 없다.

의 그것과 크게 다른 것이다. 그러므로 화랑에는 ‘철학’이 있을 수 있는 가능성이 내포되어 있는 것이다.

세째로 지적하고 싶은 것은 외래사조(儒·佛·道)의 수용과정에서 한국의 고유사상으로 승화했다는 점이다. 이러한 사실은 화랑도란 이미 신라의 것이 아니라 한국의 화랑도임을 의미한다. 그러므로 화랑도의 이해 없이는 한국 고유사상의 본질을 논할 수 없다는 것이 된다. 최치원의 난랑비서(鸞朗碑序)는 이 점을 단적으로 표현한 것이라고 할 수 있다.⁴³⁾

통일 전후를 통하여 성취된 신라 화랑도의 정신은 항을 달리하여 따로 언급해야 할 과제이므로, 여기서는 다만 화랑도의 사상사적 배경만을 밝히는 데 그치고, 다음 백제의 국가 형성 과정을 살펴보고자 한다.

백제의 건국은 고구려나 신라와는 아주 다른 경로로 이루어졌다. 백제는 주몽이나 혁거세와 같은 천강난생설화도 없거니와, 고구려의 5부족이나 신라의 6촌 부족과 같은 토착민의 배경도 없다. 백제는 부여 유민의 마한 토착에 의하여 건국되었기 때문이다.

이러한 백제의 특수사정은 그 사회 문화의 특성으로도 작용한다. 그러므로 백제는 고구려와 같은 외적을 상대로 하는 주체성도 기대할 수 없는 동시에, 신라와 같이 내적으로 안정된 전통성도 찾아보기 어렵다.⁴⁴⁾

43) 『三國史記』卷4, 「新羅本紀」 제4, ‘眞興王’ 37년. “國有玄妙之道 曰風流 設教之源 備詳仙史 實內包含三教 接化群生 且如入則孝於家 出則忠於國 魯司寇之旨也 處無爲之事 行不言之教 周柱史之宗也 諸惡莫作 諸善奉行 竺乾太子之化也”

“최치원의 이 견해는 근세조선사의 중요한 페이지를 차지하게 된 최제우의 동학사상=천도교의 종지가 신라 고도인 경주를 중심으로 최씨 후예에 의하여 발상되었다는 사실과도 깊은 관련이 있음을 짐작하게 하는 바이니, 그 현묘하고 심오함이 우리 민족의 전통과 신앙을 계승 대표한 것임에 틀림이 없다.”(李瑄根, 『花郎道』, 서울: 螢雪出版社, 1971, 14쪽)

백제는 영고와 동맹의 혈통을 지니고 있으면서도 소도의 풍토에서 자라나야만 했다. 그러므로 백제는 고구려도 신라도 아닌 그 중간형의 위치에 있었다고 할 수도 있지만, 또 달리 말한다면 고구려와 신라를 두 저변으로 하는 삼각형의 정상에 자리 잡고 섰다고 할 수도 있는 것이다. 그것은 남북 문화의 대조화에 의한 삼각형의 정상일 수도 있다는 가능성을 배제할 수 없기 때문이다.

양극적 갈등에 의한 창조적 조화의 기능은 고구려에서도 문제가 되었지만⁴⁵⁾ 백제에서도 절실한 역사적 요청이었던 것이다. 그러나 백제는 이러한 역사적 요청을 충분히 소화해냄으로써 3국 문화의 일익을 담당하게 되었다고 보아야 할 것이다.

백제가 고대국가로서 왕권을 확립한 시기를 제8대 고이왕(234~285) 시절로 보는 견해⁴⁶⁾와 제13대 근초고왕(346~374) 시대로 보는 견해⁴⁷⁾가 있으니, 이들의 견해차는 1세기에 이르고 있으나, 대체로 고구려의 뒤요 신라에는 앞선 시기임에는 차이가 없다. 그러므로 백제는 신라에 앞서 삼한 고지에서 스스로의 문화를 창건해야 하는 역사적 요청에 직면했던 것이다.

우리가 백제를 이해함에 있어서 간과할 수 없는 것은 그의 지정학적 위치인 것이다. 백제는 북으로 고구려와 대결하고 동으로 신라와 대치해 있을 뿐만 아니라, 남으로는 일본과 상통하고 서로는 중국과

44) 김철준, 같은 책, 『百濟社會와 그 文化』, 64쪽. “그 전통적인 성격의 자기 전개면이 박약하여 3국시대 문화 발전에 있어서 고구려에서와 같이 보다 주체적인 운동력을 가진 것으로 발전하지는 못한 것이다.”

45) 이 문제에 대한 신라의 입장은 화랑도에서 문제가 되므로 여기서는 이에 대하여는 언급하지 않는다.

46) 김철준, 같은 책, 49쪽. “……고대국가의 기반을 제대로 닦기 시작한 제8대 고이왕이 즉위할 때에 미쳐서는……”

47) 李弘植, 『國史大事典』(서울: 知文閣, 1962), ‘백제(百濟)’조(條). “이 주도권이 확립된 것이 350년경 곧 제13대 근초고왕 시대로서 백제의 사실상의 건국은 이때에 된 것이다.”

교류하는 천하의 중앙에 위치했던 것이다. 백제는 이러한 지정학적 이점을 십분 활용하여 선진문화를 고구려와 중국으로부터 받아들여⁴⁸⁾ 독자적 문화를 창조하였고⁴⁹⁾, 이를 후진인 신라와 일본으로 유출시켰던 것이다.⁵⁰⁾

(3) 외래사조의 수용

3국 시대는 이미 신화시대에서 벗어나 역사시대로 접어들었고, 부족연맹 시대에서 왕권 중심의 고대국가 체제를 확립하였다. 한민족은 설령 3국으로 분립되었다 하더라도, 그들의 동일한 민족적 혈통과 문화적 동질성으로 인하여 이미 통일에의 기약은 시간문제였다. 누구에 의하여 성취될 것인가는 오직 역사의 신만이 알고 있었지만, 그 과업이 가장 문화적 후진이었던 신라에 의하여 이루어진 것은 새삼 여기서 지적할 것까지도 없다.

3국 시대는 고유문화의 정착기요 고유사상의 성숙기라 이를 수도 있다. 고조선 시대 이래 배태된 민족문화의 맹아도 이 시기에 이르러 국속으로 정착되고 민족정신으로 응결되어 외침에 대항하며 자아를 정립하였다.

이때에 한민족은 주체적 자아의식이라는 기반이 확립된 토대 위에서 유(儒)·불(佛)·도(道)라는 외래사조를 수용하여 보다 더 풍요

48) “……지금까지 발굴된 부여·공주 등지의 고분 내부를 보면 玄室의 장식은 고구려의 것과 같아 천장의 연화 비운의 문양이 중국의 육조식을 많이 모방하였다”(이병도, 『국사대관』, 121쪽)는 그의 일단을 보여주는 것이다.

49) 같은 책, 같은 곳. “단 백제의 벽화 와당문양 기타 미술이 고구려의 웅건한 그것에 대하여 얼마쯤 우아하고 섬세하고 세련된 남방적인 특색을 드러내고 있는 것은 누구나 잘 알 수 있다.”

50) 李弘植, 『國史大事典』, ‘百濟文化條’ “……백제 문화는 고구려와 신라 문화에 크게 영향을 주었을 뿐만 아니라, 나아가서 일본의 비조문화(飛鳥文化)의 기반을 만들어 주었다.”

한 민족문화의 양식으로 이를 소화하였다. 그러나 한족의 문화가 언제 어떠한 형식으로 소위 그들이 지칭하는 동이권 내(東夷圈內)에 영향을 미쳤는가에 대하여는 문헌이 부실하여 상고하기 어려우나, 적어도 3국 시대에 이르러서는 이들이 공식적으로 수용 정착된 것으로 기록되어 있는 것이다.

한문문화와 더불어 들어왔으리라고 추측되는 유교는 중국과 육로로 접경한 고구려가 가장 오랜 전통을 지녔으리라는 것은 다시 말할 나위도 없다. 더욱이 고구려의 강역에 한사군시대 400년(한무제 B.C. 108년에서 미천왕 13년 A.D. 313년)이 낙랑과 대방을 정복했을 때까지-을 겪는 동안에 침투된 한문화(漢文化)의 요인이 잔존했으리라는 것은 상상하기에 어렵지 않을 것이다.

그러나 한대 문화가 곧 유교라는 의미로 받아들일 수는 없을 것이다. 왜냐하면 소위 한대 문화는 선진문화와도 달리 비유교적 요인으로 서의 도선사상(道仙思想)에 의하여 강하게 윤색된 것이기 때문이다.⁵¹⁾

공식적 기록으로는 고구려 제17대 소수림왕(371~384) 2년조에,

2년(372) 여름 6월에 진왕(秦王) 부견(符堅)이 사신 및 부도(浮屠)와 순도(順道)를 보내면서 불상과 경문을 보내왔다. 왕은 사신을 보내 답례하고 방물(方物)을 바쳤다. 태학(太學)을 세워 자제를 교육시켰다.⁵²⁾

라고 하여 불상과 경문이 동시에 들어왔고, 그해에 태학을 세워 자

51) 그 때문에 한무제 때 동중서(董仲舒)의 「현량대책(賢良對策)」이 나옴으로써 유교 부흥이 획책되었던 것이다.

52) 『三國史記』卷18, 「高句麗本紀」. “二年夏六月 秦王符堅遣使及浮屠順道 送佛像經文 王遣使廻謝 以貢方物 立太學教育子弟”

제들을 교육한 것을 효시로 삼는다. 이때의 경문이 무엇인지는 분명하지 않으나 한대에 존중했던 5경(詩·書·禮·易·春秋)으로 추정된다. 『논어(論語)』, 『천자문(千字文)』도 끼어 있으리라는 것은 백제 왕인고사(王仁故事)에 의하여 확인해도 좋을 것이다. 그러나 백제의 왕인고사는 설령 우리의 기록에는 보이지 않는다 하더라도 일본의 기록에 의하여 백제의 유학을 짐작하기에 넉넉하리라고 여겨진다.⁵³⁾

신라는 고구려나 백제에 비하여 외래문화의 도입이 늦지만, 진흥왕 때(534~576)에 나온 세속오계(世俗五戒)에 충(忠)·효(孝)로써 으뜸을 삼았으니, 그 유교적 원류를 짐작하게 하고도 남음이 있다.

외래사조 도입에 따른 유교의 원류 문제는 3국 이전의 과제이므로 여기서는 이에 대한 언급은 피하거니와, 유교는 적어도 3국 시대 중기에 이르러 비로소 우리 고유문화와 밀착하여 우리 문화의 혈류 속에서 완전히 융화되었음을 확인할 수 있을 것이다.

불교도 유교처럼 고구려에 들어온 것은 앞서 소수림왕조의 기록에서 본 바와 같다. 그러나 그것이 민간전파에 의하여 향간에 유행된 것은 그 이전으로 소급되어야 할 것이다. 공식적인 소수림왕 2년조의 기록과는 달리 동 5년의 기록에 의하여 해동 불법의 시원을 3년 늦출 수도 있다.

5년 봄 2월 처음으로 초문사(肖門寺)를 창건하여 순도(順道)를 두고 또 이란불사(伊弗蘭寺)를 창건하여 아도(阿道)를 두니, 이것이 해동불법의 시작이다.⁵⁴⁾

53) 고구려 소수림왕보다 약 100년 전인 고이왕 52년으로 보는 견해(金得規, 『韓國思想史』(서울: 남산당, 1963), 63쪽)와, 近仇首王 때의 학자로 보는 견해(李弘植, 『國史大事典』)가 있고, 아직도 그의 생년대(生年代)에 대하여는 논쟁의 여지가 있으므로 연대는 未詳으로 해 둔다.

본격적인 불법의 포교는 이 사찰의 창건으로부터 비롯하였다고 보아야 할 것이다.

이리하여 불교는 유교와 더불어 고구려에서 병흥(並興)하였는데, 그보다 약 40년 후에 백제에서는 침류왕(枕流王) 원년(384)에,

9월 호승(胡僧) 마라난타(摩羅難陀)가 진(晉: 東晉)에서 오니 왕이 맞아 궁중에 모시고 예로 공경하니 불법이 여기서 비롯되었다.⁵⁵⁾

라고 한 기록(『삼국사기』 권24)으로 보아, 이때에 비로소 불교는 포교의 길이 트였던 것이다. 신라의 불교는 고구려를 거쳐 들어온 기록이 『삼국유사』에 다음과 같이 나타나 있다.

신라본기(新羅本紀) 제4권에는 제19대 눌지왕(訥祗王) 때 사문(沙門) 묵호자(墨胡子)가 고구려에서 일선군(一善郡)에 이르자, 군 사람 모례(毛禮)가 집 안에 굴을 파서 방을 만들어 편안히 있게 하였다고 한다. 당시 양(梁)나라에서 사신을 보내 의복과 향을 보냈다. 군신들은 그 향의 이름과 쓰는 방법을 몰라, 사람을 시켜 향을 가져가서 나라 안을 두루 돌아다니며 묻게 하였다. 묵호자가 보고 말하기를 “이것은 향이라고 하는 것으로, 태우면 향기가 강하여 신성에게 정성이 이르는 까닭이니, 신성은 삼보(三寶)보다 낫지 아니합니다. 만일 이것을 태우고 발원(發願)하면 반드시 신령이 응답할 것입니다”라고 하였다. 당시 왕의 딸 병이 위독하여 묵호자를 불러 향을 사르고 서원을 아뢰도록 하였더니 왕의 딸 병이 이윽고 나았다. 왕이 기뻐하여 하사품을 후하게 주었는데 갑자기 그가 돌아간 곳을 알 수가 없었다.⁵⁶⁾

54) 五年春二月 始創肖門寺 以置阿道 又創伊弗蘭寺 以置阿道 此海東佛法之始. 『三國史記』 卷18, 「高句麗本紀」, <第六小冊林王>

55) 『三國史記』 卷24, 「百濟本紀」 <枕流王>. “九月 胡僧摩羅難陀 自晉至 王迎致宮內禮敬焉 佛法始於此”

56) 『三國遺事』 卷3, 「阿道基羅」. “新羅本紀第四云, 第十九訥祗王時 沙門墨胡子 自高麗至一善郡 郡人毛

라 한 설화를 보면 자발적인 포교승 묵호자가 민가에 투숙하여 숨어 지내다가 왕가에 알려짐으로써 갑자기 백일하에 나타나게 되었음을 엿볼 수 있다.

불교가 3국에 도입된 연대와 경로는 서로 각각 다르다 하더라도, 그들 이 한국불교로 성장한 점에 있어서는 그 궤를 같이하고 있다. 불교는 본시 유교와 도교와는 달리 중국에서 발상하지는 않았다 하더라도, 중국에 들어온 후 중국 불교로 성장하였고, 다시금 3국으로 들어와서는 삼국-한국-불교로 성장한 것이다. 불교도 역시 우리 고유의 국선도와의 접촉에서 한국 불교로서의 변화를 가져오게 되었음은 다시 말할 나위도 없다.

도교도 유교처럼 우리 나라에 들어온 연대는 확실하지 않다. 그것은 민간루트를 통하여 이미 오래전부터 접경을 넘어서서 고구려에서는 유행되었으리라 여겨지지만 공식적인 기록은 보장왕(寶藏王) 2년조에,

소문(蘇文)이 왕에게 “삼교(三敎)는 비유하면 솔의 밭과 같아서 하나라도 없어서는 안 되는 것입니다. 지금 유교와 불교는 함께 흥하는데 도교는 아직 성하지 않으니, 이른바 천하의 도술(道術)을 갖추었다고 할 수 있습니다. 엿드려 청하건대 당나라에 사신을 보내 도교를 구하여 와서 나라 사람들을 가르치십시오”라고 아뢰었다. 대왕은 심히 지당하다고 여겨서 <당나라에> 글을 올려서 청하니, 태종(太宗)이 도사(道士) 숙달(叔達) 등 여덟 명을 보내고, 아울러 『노자 도덕경(老子道德經)』을 보내 주었다. 왕은 기뻐하고 절을 빼앗아 이들을 머물게 하였다.⁵⁷⁾

禮 於家中作幄室安置 時梁遣使衣著香物 君臣不知其香與其所用 遣人齎香遍問國中 墨胡子見之曰此之謂香也 焚之則香氣芬馥 所以達誠於神聖 神聖未有過於三寶 若燒此發願則必有靈感 時王女病革 使召墨胡子 焚香表誓 王女之病尋愈 王喜 厚加賚賜俄 而不知所歸”

라고 한 것(『三國史記』 卷21 고구려본기 第9)으로 보아 고구려 말기의 일이다. 그러나 신라나 백제에 있어서는 고구려에서처럼 명확한 기록은 없고, 이 점에 대하여 송항룡(宋恒龍)의 일설(一說)이 간결하게 저간의 소식을 전하여 주므로 다음에 이를 소개한다.

김인문(金仁問)이 노장서(老莊書)를 섭렵했다는 기록(『삼국사기』, 「열전」, 제4 金仁問傳)과 함께 경주(慶州) 감산사(甘山寺) 미륵보살조상기(彌勒菩薩造像記)와 『삼국사기』 본기 효성왕조(孝成王條)에 당사(唐使) 형숙(邢曷)이 『노자도덕경』 등서(等書)를 가지고 왔다는 기록(『삼국사기』 권9, 효성왕) 등이 보이고 있으며, 백제는 중국 사서(史書)에는 “승니(僧尼) 사탑(寺塔)이 매우 많으나 도사가 없다”[僧尼寺塔甚多 而無道士. 『周書』, 「異域傳」, 百濟條]라고 하여 도가사상이 전래되지 않았던 것같이 기록되고 있으나 『삼국사기』 백제본기에 보면 근초고왕 때 장군 막고해(莫古解)가 태자(근구수왕)에게 드리는 간언에서 노장의 말[嘗聞道家之言 知足不辱 知止不殆……]을 인용하고 있는 것으로 보아 도가사상 내지 도가서책이 일찍부터 들어와 있었다는 것을 증명해 주고 있다.……한국의 도가사상의 접촉은 백제 근초고왕 때가 제일 빠른 연대로 드러난다고 할 수 있다.⁵⁸⁾

이때에 운위된 도가란 노장에 근거한 철학으로서, 소위 후대에 변용된 오두미교(五斗米教)나 선단연금술에 의한 선술과는 구별되는 것

57) 『三國史記』 卷21, 「高句麗本紀」 第9 ‘寶藏王.’ “蘇文告王曰 三教譬如鼎足 闕一不可 今儒釋並興 而道教未盛 非所謂備天下之道術者也 伏請遣使於唐 求道教以訓國人 大王深然之 奉表陳請 太宗遣道士叔達等八人 兼賜老子道德經 王喜 取僧寺館之”

이와 거의 비슷한 기록으로 다음과 같은 것들이 있다.

『三國史記』 卷4, 「列傳」 第9, ‘蓋蘇文.’ “蘇文告王曰 聞中國三教並行 而國家道教尙缺 請遣使於唐求之 王遂表請 唐遣叔達等八人 兼賜道德經 於是取浮屠寺館之”

『三國遺事』 卷3, ‘寶藏奉老.’ “高麗本記云 麗季武德貞觀間 國人爭奉五斗米數 唐高祖聞之 遣道士送天尊像來 講道德經 王與國人聽之 卽第二十七代榮留王卽位七年 武德七年甲申也 明年遣使往唐 求學佛老 唐帝許之及寶藏王卽位 亦欲併興三教 時龍相蓋蘇文 說王以儒釋並熾 而黃冠未盛 特使唐求道教……”

58) 宋恒龍, 「道家哲學思想」, 『한국철학연구』 상(서울: 東明社, 1977), 307쪽.

으로 간주된다. 더구나 우리 고유의 국선도와의 상관관계에 대하여는 아무런 언급도 없고, 다만 「난랑비서」에서 풍월도의 구성삼교의 일로 운위되었을 뿐이니, 그것은 “노장의 무위자연의 도[老莊無爲自然之道]”를 가리키고 있는 것이다.

사실상 도교란 노장철학에 근거했다 하더라도 그것은 무위자연의 선도로 승화될 수 있는 가능성을 지니고 있기 때문에, 우리의 국선도와도 밀접한 관련이 없지 않은 것이다. 신라의 도교는 그러한 점에서 노장의 도보다도 선도로서의 도교와 국선도로서의 선도와의 상관관계가 어느 정도의 접근 가능성을 지니고 있는가를 우리는 항(項)을 달리하여 좀 더 알아보아야 할 것이다.

2) 삼국시대 철학사상의 구조

고조선 시대로부터 3국 시대에 이르는 사이에 상고사는 신화시대에서 역사시대로 전이하였다. 3국 시대는 고조선시대에서 통일시대로 이어주는 매개적 중간체로서도 철학사상의 과도기적 맹아기도 간주되는 것이다. 이러한 과도기적 역사현상은 난생설화가 상징하듯이 ‘알’이라는 신화적 껍질을 벗어버리고 ‘철학(哲學)’이라는 인간(왕)을 탄생시키고 있음을 의미하기도 한다. 그러나 그 인간(왕)은 아직 통일신라의 왕위에는 오르지 못한 채 미래를 향한 무한한 가능성을 지니고 있듯이, 성인 통일신라의 준비기이기도 한 것이다.

철학사상의 준비 또는 배태기로서의 시대를 이해하기 위하여 앞서 그의 배경이 되는 건국신화·고대국가·외래사조 등 세 측면으로 나누어 고찰해 보았거니와, 이러한 고찰 과정에서 3국이 공유하

는 구조적 공동과제로서의 철학적 가설을 설정해야 할 것을 알아냈다. 이 가설적 명제는 3국 시대의 철학사상을 측정하는 척도가 될 뿐 아니라, 나아가서는 한국 철학사상 전체를 이해하는 척도가 될 것으로 여겨지기도 한다. 그것은 앞 절에서도 언급한 바 있는 다음과 같은 구절이다.

‘양극적 대대 관계의 창조적 조화’ 양극적 대대 관계는 상대적 음양을 의미하고, 창조적 조화는 태극을 연상시킨다. 『주역』 「계사전」에서는 “역(易)에 태극이 있으니 이것이 양의를 생산한다[易有太極 是生兩儀]”라 하였는데 이는 ‘태극생양의(太極生兩儀)’ 곧 ‘태극생음양(太極生陰陽)’을 의미한다.

그러나 이 가설적 명제에서는 창조적 조화[太極]가 양극적 대대(對待) 관계를 생성하는 것이 아니라, 양극적 대대 관계는 창조적 조화의 소재가 될 따름이다. 그러므로 ‘역(易)’의 태극은 음양의 모체이지만 이 가설에서는 양극이 조화의 자료가 된다.

이 가설적 명제는 형태상 변증법적이라 할는지 모른다. 양극적 대대 관계를 정(正)·반(反)의 대립 투쟁으로 간주할 수도 있기 때문이다. 그러나 양극적 대대 관계는 오히려 음양설적 양의처럼 상대적일 뿐, 상호 대립투쟁 관계만을 가리키는 것은 아니다.

이 가설적 명제에 있어서의 양극과 조화와의 관계는 음양론에서처럼 하향적 생성 관계도 아니요, 변증법에서처럼 정반합(正反合)에 의한 상향적 승화도 아니다.

이 가설적 명제는 공시성(共時性) 공소성(共所性)을 지닌 양극의 창조적 변화과정의 총체적 형태로 이해되는 것이다. 그러므로 이 가설적 명제와 음양론과 변증법과의 셋은 겉으로는 같은 유형으로 보

이지만, 그것이 지닌 내실은 전혀 다른 것이 아닐 수 없다. 거기에 한국사상의 특성이 스며 있는지도 모른다. 최치원(崔致遠)의 「난랑비서(鸞郎碑序)」에 “나라에 현묘지도(玄妙之道)가 있으니 풍류라 한다 [國有玄妙之道 曰風流]”⁵⁹⁾라 하였는데, 이 가설의 도야말로 ‘현묘지도’라 이르고 싶은 것이다. 왜냐하면 이러한 가설적 명제로서의 현묘지도는 일월대명(日月代明) 사시상추(四時相推)하는 음양론적 역리의 도도 아니요, 대화의 논리적 변증법이거나 유물사관을 뒷받침해 주는 소위 유물변증법으로 설명될 수 있는 성질의 것도 아니기 때문이다.⁶⁰⁾

먼저 고구려의 경우를 보자.

첫째, 고구려는 부여의 일족으로서 중국의 동북부에 위치한 현토군(玄菟郡) 지역 안에서 건국하였다. 이 지역은 한민족이 한반도를 침공하는 육로의 요충으로서, 그들과의 끊임없는 충돌의 가능성을 지녔을 뿐 아니라, 사실상 고구려의 역사는 중국의 침략에 대한 항쟁사이기도 한 것이다.

중국에 대한 고구려의 불굴의 기상은 그들의 주체적 자아의식을 제고해 주었을 뿐 아니라, 중국과는 정치적으로나 군사적으로나 양극적 대대 관계를 형성하였던 것이다. 그것은 문화적 이질을 조성하기에게까지 이르렀다.

고구려와 중국과의 관계는 양극적 평행을 이루었을 뿐 창조적 조화는 이룩하지 못한 것은 사실(史實)이 우리들에게 익히 알려주고 있는 바와 같다. 수양제나 당태종의 침공도 일방적 무위(無爲)로 끝

59) 『三國史記』卷4, 「新羅本紀」第4, ‘眞興王’ 37년.

60) 가설적 현묘지도(玄妙之道)는 자연철학도 논리학도 아닌 생활철학이라고 할 수 있다. 역리(易理)는 동양적 자연주의에 근거하고 있다. 변증법은 논리학의 분야에 속해 있다.

났고, 광개토왕이나 을지문덕의 용도(雄圖)도 끝내 성취하지는 못했던 것이다. 양극 현상만이 뚜렷할 따름이다.

둘째, 외세에 대한 고구려의 대립적 입장뿐만 아니라, 고구려의 내정에까지 창조적 조화의 길을 가로막는 요소가 가로놓여 있음을 간과해서는 안 될 것이다.⁶¹⁾ 그것은 다음과 같은 이병도의 견해를 주목하고자 한다.

후기 고구려에서는 벽항궁촌(僻巷窮村)에 이르기까지 문무(文武)의 학(學)을 숭상하여 길가에 경당이란 사숙을 설치하고 미혼 남자를 모아 경전과 궁술을 가르쳤다. 다만 태학은 관립(官立)으로서 상류계급의 자제를 수용하였음에 대하여, 사립(私立)인 경당은 일반 평민층이 그네들의 자제를 위하여 설립하였던 것이다.⁶²⁾

고구려의 경당 조직이 고구려의 국가적 요청에 의한 문무일치 교육의 실을 거둔 점을 높이 평가할 수 있기는 하지만, 경당과 국학의 계급적 분리는 끝내 국민의 신분상 양극현상을 조절하지 못했다고 보아야 한다.

국민의 총화는 계급적 위화감의 해소에 있음은 다시 말할 나위도 없다. 경당과 태학의 양극현상은 결코 고구려 국민의 창조적 총화를 위하여 기여했으리라고는 믿을 수 없을 뿐만 아니라, 도리어 괴리작용을 일으키지 않았으리라는 보장도 없는 것이다.

세째, 고구려는 고구려뿐만이 아니라 고대 북방민족의 한 특색이기도 하지만 수렵 시대에서 농경 시대로의 전이 과정에서 두 문화

61) 신라의 그것과도 대조를 이루고 있으므로 이 점은 신라조에서 논하기로 한다.

62) 이병도, 『국사대관』, 109쪽.

를 공유하고 있었음을 지적하고자 한다.⁶³⁾ 다시 말하면 수렵유목문화와 농경문화의 공존이다. 전자는 동적이요 투쟁적인 반면에, 후자는 정적이요 평화적이다. 이는 양과 음의 양극적 대대 관계를 이루고 있다.

고구려인은 이를 그의 무교적 신앙에 의하여 어떻게 처리하였을까. 『북사(北史)』 「동이전(東夷傳)」 고구려조에 의하면⁶⁴⁾

신의 사당이 두 곳이 있으니, 하나는 부여신(扶餘神)이라 하는데 나무를 깎아 만든 부인 모양이고 다른 하나는 고등신(高登神)인데 그 시조 부여신의 아들이라 한다.⁶⁵⁾

라고 하였다. 그들은 부여신과 고등신의 두 신을 각기 신묘를 마련하여 모시고 있었던 것으로 나타나 있다. 부여신은 여신으로서 주몽의 모인 하백의 신이니, 이는 농경민의 곡모신(穀母神)이요, 고등신은 선사 주몽의 신이니, 남신으로서의 유목민의 신이다.

그들은 이 두 신이 모자(母子)이므로 한 신묘에 함께 모실 수 있음에도 불구하고 두 신묘를 지어 따로 모셨음을 주목하고자 한다. 이는 농경문화의 요소와 유목문화의 요소가 하나로 융합되지 않았음을 시사하는 것이 아닐 수 없다.

여기서도 고구려는 아직 양극적 상대(부여신과 고등신)가 하나의 창조적 조화를 이루지 못하고 있음을 의미한다. 제례 풍속만 하더라도 고구려에는 부여 유속으로서의 ‘은정월(殷正月)’ 영고와 고구려

63) 유동식, 같은 책, 38쪽. “보다 수렵문화에 가까웠던 단군신화에서는 웅녀로 표현되었던 것이 농경문화로 발전한 고구려의 시조신화에 와서는 하백의 딸 유화로 변한 것이 아닌가 한다.”

64) 고대국가의 성립 항(項)에서 인용한 바 있다.

65) 『北史』 「東夷傳」. “有神廟二所 一曰扶餘神 刻木作婦人像 一曰高登神 云是其始祖扶餘神之子……”

풍습으로서의 시월동맹이 공존한다.

고구려는 그 넓은 강토와 수렵민으로서의 강용한 기상으로서도 3국을 통일하지 못한 것은 모든 부문에 있어서의 양극적 대립을 창조적 조화로 승화시키지 못했기 때문이 아닐까. 고구려는 진정 양극적 갈등 속에서 ‘이이일(二而一)’의 철리(哲理)를 성취하지 못하고, 신라의 앞에 무릎을 꿇고 말았던 것이다.

3국 중 백제는 특수한 지리적 또는 정치적 환경에 처하였다. 동북방에는 신라와 고구려가 점경 진좌(鎮坐)하였고, 서남방에는 중국과 일본이 격해(隔海) 조망된다. 게다가 부여의 한 지족(支族)으로서 남하하여 삼한 진국의 일우에 우거했던 백제 지배층들에게는 고구려의 오가부족(五加部族)이나 신라의 육촌부족(六村部族)과 같은 정치적 기반도 없을 뿐만 아니라, 3회에 걸친 천도는 그들의 정치적 불안의 일면을 나타내 보인 것이다. 마지막으로 사비성에 정착하였으나 구마한(舊馬韓) 세력과 집착해야 하는 문제는 그들의 정치적 숙명이 아닐 수 없었다.

마한 고지는 광활한 평야에 기름진 농토에 둘러싸인 풍요한 지역이다. 남하한 낭만적 유랑민들에게는 실로 경이적인 천혜이었던 것이다. 백제는 북방으로부터 남하한 유이민(流移民)이기도 하지만, 고구려처럼 대중국적 자아의식에 의하여 형성된 강렬한 주체성이 없으므로 중국과 일본과의 교류는 원활하였고, 신라에서와 같은 토착적 전통성에서 초연할 수 있었기 때문에, 그들의 새로운 문화 창조는 보다 더 자유로웠을지도 모른다. 그러면 소위 ‘양극적(兩極的) 대대 관계의 창조적 조화’라는 가설이 백제에서는 어떻게 구현되었을까? 백제인들에게는 주체성의 확립이나 전통성의 계승보다도 새로

은 생활의 ‘창조적 조화’가 그들의 절실한 현실적 요청이었다. 그들은 이미 상대적 항거를 회피하여 줄곧 남하 이주하였고, 마한에의 적응은 그들의 생존을 위한 절대적 조건이 아닐 수 없었다. 그러므로 그들에게는 양극적 저항을 초극한 창조적 조화가 우선할 수밖에 없었다. 그것은 그들에게 철학보다도 예술을 낳게 한 소지가 된 것이다.

이러한 백제는 같은 부여족의 혈통을 받았으면서도 고구려와는 대조를 이루는 것이라고 해야 할는지 모른다. 고구려는 가설적 명제의 전반에서 일보도 후반으로 넘어서지 못한 채 종언을 고했고, 백제는 가설적 명제의 후반에 열중하다가 급기야 삼천궁녀의 한을 남겼던 것이다.

백제의 예술⁶⁶⁾은 이러한 철학적 배경을 지니고 있다. 그러나 그의 창조적 조화의 기능은 양극적 상대성의 초극뿐만 아니라, 그의 지정학적 다양성⁶⁷⁾의 수용 소화를 간과해서는 안 될 것이다.

다양성을 수용하여 포괄자로서의 일자를 형성한 것이 다른 아닌 백제의 문화인지도 모른다. 양극적 일자라기보다는 다양성의 포괄적 일자인 것이다. 이는 태극 음양으로 표시되는 ‘태일자(太一者)’일 수도 없거니와, 정반합으로 운위되는 변증법적 합일자일 수는 더욱 없다.

양극적 조화의 가설도 이제 백제에 있어서는 다양성으로서의 변

66) 이러한 예술성의 문제는 3국 문화의 우열의 문제가 아니라 문화 형성의 본질적 문제인 것이다. 그러므로 고구려와 백제와의 대조에 있어서 백제의 그것이 고구려의 강렬한 ‘개성적 멋’보다도 보다 더 ‘우아한 멋’을 지닌 것은 그의 창조적 조화의 기능이 고구려의 양극적 현상을 초극한 데에서 이루어진 것이라 하지 않을 수 없다.

67) 김철준, 같은 책, 「백제사회와 그 문화」, 44쪽. “백제 사회와 그 문화의 성격을 이해하려고 할 때에 백제와 같이 여러 차례의 유이민의 파동이 들어왔고, 이에 따라 여러 계통의 문화 요소들이 보다 복잡하게 복합된 사회에 있어서는 그 고찰과 이해의 기준을 어떻게 설정하느냐가 크게 어려움을 깨닫게 한다.”

화를 가져오기에 이르렀고, 그것은 후에 한국적으로 발전할 수 있는 소지를 남겨 놓았다. 이를 ‘한’ 사상이라 이르기도 하지만 ‘한’은 바로 다양성을 포괄한 것으로서의 ‘한’임을 알아야 할 것이다.

신라는 3국 중 정치적으로나 문화적으로 훨씬 뒤지고 있었다. 그럼에도 불구하고 신라는 선진을 극복하고 원숙한 자기 문화의 창조에 성공하였다.

고구려와 백제에 대한 신라의 정치적 또는 문화적 후진성⁶⁸⁾ 도리어 신라 자체의 전통성의 정비를 위하여 시간적 여유를 가지게 하였는지도 모른다. 게다가 지리적으로도 한반도의 동남방이라는 안정성이⁶⁹⁾ 대내적 전통성의 정착을 위하여 크게 도움이 되었던 것으로 보아야 할 것이다.

신라가 오랜 고대의 신화적 춘몽에서 깨어나 통일신라의 기틀을 확립하게 된 것은 6세기에서 8세기까지의 300년을 고비로 하여 이루어졌으니, 이 시기에 있어서의 신라의 모든 핵심은 화랑도(花郎道)에 집중되어 있었음은 다시 말할 나위도 없다. 화랑도는 신라의 정신적 응결체인 동시에, 통일 이후에도 미래를 향한 한국사상의 중추를 이루었다. 왕조의 교체로 설령 ‘화랑도’라는 이름은 소멸되었다 하더라도, 화랑의 명맥은 오늘날 한국사상 안에 현존하고 있음을 간과해서는 안 될 것이다.

왜 신라의 화랑도만 한국사상 2천 년의 명맥을 이어 주는 중추가

68) 신라는 니사금(尼師今)·마립간(麻立干)이라는 고대 칭호에서 청왕한 것은 법흥왕(514~540)으로부터 비롯하였고, 화랑도의 정비도 그 다음 대인 진흥왕(534~576) 때인 것으로 보아서 그의 후진성을 헤아릴 수 있다.

69) 고구려가 신라의 외침에 대한 방파의 역할을 했기 때문에 고구려가 낙랑과 대방을 병탄하기 전까지만 해도 신라는 단일한 춘몽에서 깨어나지 못했던 것이다.

되었을까. 앞서 제시한 가설적 명제의 입장에서⁷⁰⁾ 이에 대한 해답을 얻어 보기로 한다.

화랑도에서는 고구려에서처럼 양극적 상대성이 경직되어 있지도 않거니와, 백제에서처럼 창조적 조화가 다양성의 포괄자로 변화해버리지도 않았다.⁷¹⁾ 신라의 화랑도에 의하여 비로소 ‘이이일(二而一)’이라는 양극적 조화의 극치를 이루었던 것이다. 몇 가지 사례에 의하여 살펴보자.

첫째, 이능화(李能和)의 『조선무속고(朝鮮巫俗考)』에⁷²⁾ 의하면,

만명(萬明)이란 신라 김유신(金庾信)의 어머니를 신(神)으로 삼아 만명이라 불렀다. 소운거사(嘯雲居士) 이규경(李圭景)의 『오주연문(五洲衍文)』에 이르기를 “『여지승람(輿地勝覽)』에서 ‘영남의 군위현(軍威縣) 서악(西岳)에는 신라 김유신의 사당이 있다’고 하였고, 그의 어머니 만명도 신이 되었으니, 이제 무녀의 주문에서 만명이라 칭송하며 제사 지낸다. 만명신을 모신 곳에는 반드시 구리 거울을 걸어놓고 이름하여 명도(明圖)라 한다”고 말하는 것이 이것이다.⁷³⁾

라고 하였으니 이는 일사(一祠)에 모자(母子) 양위를 함께 모신 예다. 고구려에서는 주몽과 그의 모 하백녀를 고등신과 부여신으로 호칭하고 두 모를 세워 따로 모셨음은⁷⁴⁾ 이미 위에서 지적한 바 있다.

70) 앞서 내세웠던 「兩極的 對待 관계의 창조적 조화」라는 가설적 명제를 의미한다.

71) 이러한 변화는 양극적 상대성의 음양론적 또는 변증법적 의미의 상실을 뜻한다.

72) 第15章 巫祝之辭及儀式. 八高明 42쪽.

73) 李能和, 『朝鮮巫俗考』. “萬明者 新羅金庾信母爲神 號萬明 嘯雲居士李圭景五洲衍文云 輿地勝覽 嶺南軍威縣 西岳 有新羅金庾信祠 其母萬明亦爲神 今巫女之呪 稱萬明而祀之 安萬明神處 必掛銅圓鏡 名曰明圖云云者是也”

74) 주(註) 54) 참조.

이러한 사례는 신라와 고구려의 대조적 의식구조의 본질을 살필 수 있는 좋은 표본이라 할 수 있다.

둘째, 이러한 제례 의식에서뿐만 아니라, 화랑도에서는 남녀 양성의 원만한 조화를 엿볼 수 있다.

고구려의 정당조직은 남자 중심의 청년단체였던 것인데, 화랑의 시초는 원화[女]이었고 후에 화랑[男]으로 바뀐 과정에서 그 이유는 여하간에 남녀 관계의 상호 평등관을 엿볼 수 있다. 뒤집어 말한다면 남녀의 무차별적 조화의 양상인 것이다. 선진 유가인 맹자의 ‘남녀유별(男女有別)’⁷⁵⁾이 신라에서는 무색하게 된다. 유동식(柳東植)의 다음과 같은 견해는 이를 더욱 뒷받침해 준다. “삼한 시대의 소도제(蘇塗祭)의 경우와 마찬가지로, 이 시조제(始祖祭: 赫居世條)에는 이를 주관하는 주재자가 따로 있었다……. 그리고 초기의 주재자가 여성 아노(阿老)였다는 점으로 미루어 보아 소도제의 주재자 천군 역시 여성이었던 듯하다.”⁷⁶⁾ 그러므로 신라의 남녀 평등에 의한 조화는 삼한 이래 토속적 전통의 정착현상으로 간주해야 할 것이다. 이를 화랑에 있어서의 ‘양성구유현상(兩性具有現象)’으로까지⁷⁷⁾ 설명하려고 하지만, 어쨌든 이로써 양극적 남녀의 대대관계가 화랑도에 의하여 무차별적 조화현상으로 창조되어 있음을 확인할 수 있는 것이다. 여기에 신라가 군사적 또는 정치적으로 3국을 통일했을 뿐만 아니라, 문화적 또는 사상적으로도 3국을 통일할 수 있었던 원동력이 있었던 것을 알 수 있다.

75) 고구려는 중국 문화 더욱이 은(殷)문화의 영향이 짙었던 것으로 보아 동이의 정고(貞固)한 여인상은 고구려적인 일면인지도 모른다.

76) 유동식, 같은 책, 제2장 신라 시대의 무교, 78쪽.

77) 유동식, 같은 책, 91쪽.

이상에서 보아 온 바와 같은 3국 시대 철학사상의 공동과제가 급기야 신라의 화랑도에 의하여 비로소 한국사상으로 응취될 수 있는 가능성을 엿볼 수 있거니와, 이러한 견지에서 우리는 화랑도가 통일신라를 전후하여 들어온 외래사조의 수용 과정에 있어서 어떻게 고유사상으로 응결되었으며, 또 외래사상을 자가낭중(自家囊中)에 수용하여 이를 어떠한 형태로 소화하였는가를 살펴보아야 한다. 그것은 또 다른 의미에 있어서 고유와 외래의 양극적 대대 관계가 3국에 의하여 어떻게 창조적 조화를 이루어 한국사상으로서의 기틀을 마련해 주었는가를 살펴보아야 함을 뜻하는 것이다.

3) 유교사상의 전개

3국 시대에 있어서의 유교의 정착은 문헌상으로는 고구려 소수림왕 2년에 태학을 설치하여 자제들을 교육하였다는⁷⁸⁾ 기록을 효시로 삼는데, 이는 요즈음 국립대학과 같은 것으로서⁷⁹⁾ 교과 내용은 한대 오경박사의 그것⁸⁰⁾ 크게 벗어나지 않았을 것이다. 그러나 소위 귀유자제만을 입학시킴으로써, 서민교육 및 훈련 조직이었던 경당과는 구별되는 것이었다.⁸¹⁾ 이러한 이중조직에 의한 경학 중심의 교육이

78) 『三國史記』卷18, 「高句麗本紀」第6, ‘小獸林王’ 2년.

79) 한무제(漢武帝) 건원(建元) 6년(B.C. 135)에 세운 한대 태학보다 약 500년 뒤진다.

80) 사실은 13경으로서 『易』·『詩』·『書』·『禮』(『儀禮』·『周禮』·『禮記』)·『春秋』(『左氏』·『公羊』·『穀梁』) 외에 『論語』·『孟子』·『孝經』·『爾雅』가 더해진다.

81) 『唐書』, 「東夷傳」, 「高麗條」 “人喜學 至窮里所家 亦相矜勉 衢側悉構屋 號局堂 子弟未婚者 曹處誦經習射”

『漢書』 范曄『後漢書』 『三國志』孫盛晉『春秋』 『玉篇』 『字統』 『字林』 “俗愛書籍 至於衡門厮養之家 各於街衢造大屋 謂之局堂 子弟未婚之前 晝夜於此 讀書習射 其書有五經及史記” 『舊唐書』, 「東夷傳」, 「高麗」條 “又有文選 尤愛重之”

유교 사상의 정착을 위하여 얼마만큼 기여하였느냐는 정확하게 측정하기는 어려우나, 사실상 유교적 국민윤리사상은 그러한 관학적인 제도에 의해서보다는 차라리 서민 대상의 생활 속에 얼마만큼 뿌리박혀 있었느냐를 알아보는 문제가 더욱 절실하게 요구되는 것이 아닌가 싶다.

토속적이요, 서민적인 윤리사상은 학리적인 경학으로서가 아니라, 경학 이전의 생활윤리라는 점에서 선진유가적이라 할 수 있다. 그것은 시기적으로도 한사군 이전의 문제에 속한다. 그 이전의 삼한 내지는 위만을 거쳐 고조선 시대로 소급하여 올라가면 갈수록 그 연원은 실로 모호해지고 만다.

그것은 선진유학의 성립 과정과도 크게 관련이 있는 것이다. 우리가 유가 또는 유교라 할 때는 그저 단순한 윤리 도덕과는 구별되는 특수한 선진유학을 가리키고 있기 때문이다.

소위 공맹학(孔孟學)을 ‘유가’ 또는 ‘유교’라는 개념으로⁸²⁾ 정립한 시기의 문제는 선진시대에 있어서도 공자 이후 맹(孟)·순(荀) 시대로 보아야 할는지 모른다. 왜냐하면, 공자 시대만 하더라도 겨우 ‘군자소인유(君子小人儒)’로 나누어 불림으로써 어느 특정한 사상계열을 대표하는 것이 아니던 ‘유(儒)’⁸³⁾가 맹자에 의하여 비로소 양(楊)·묵(墨)과의 대립 개념으로 정립하였으나⁸⁴⁾ 맹자와는 달리 순자는 공자지도(孔子之道)를 ‘유’로 승계했음을 자부하고 있는 맹자에 대한 공

82) 유학(儒學)이라 할 때는 한대(漢代) 이후 경학으로 성립되었을 때부터 그렇게 불러야 할 것이다.

83) 『論語』「雍也」. “子謂子夏曰 女爲君子儒 無爲小人儒”

84) 그것은 주로 공자교(孔子敎)를 승계한 자기 자신의 입장을 굳히기 위한 것이었다. “孟子曰逃墨必歸於楊 逃楊必歸於儒 歸斯受之而已矣”(『孟子』, 「盡心 下」) “楊墨之道不息 孔子之道不著 閔先聖之道 距楊墨……能言距楊墨者 聖人之道也”(같은 책, 「滕文公 下」)에서 분명히 공자지도(孔子之道)를 유(儒)로 정립했음을 알 수 있다.

격을 스스로의 임무로 삼았고⁸⁵⁾ 공자의 직제자인 자장(子張)·자하(子夏)·자유(子游)까지도 천유(賤儒)로 몰고 있다.⁸⁶⁾

이렇듯 선진시대에도 ‘유’의 정통을 밝히기란 그리 용이한 일이 아니었다. ‘유’란 공자유(孔孟儒)의 입장에서 말하라 한다면 인륜 도덕을 숭상하는 실천윤리인 것이다. 그러한 윤리사상을 ‘유’라는 이름으로 정립한 이가 공·맹이라 한다면 ‘유교’란 결국 공·맹 시대에 체계화된 윤리사상을 가리킨 것이 아닐 수 없다.

그렇다면 공맹유 이전에는 인륜 도덕을 숭상한 윤리사상이 부재하였을까, 아니 존재했다고 한다면 그것은 어떠한 형태로 존재하였을까 하는 문제는 우리나라 상고 시대 이래의 윤리사상을 헤아리는 한 척도가 아닐 수 없다. 다시 말하면 상고시대로부터 3국 시대에 이르는 역사적 과정에서 성숙된 윤리사상이 소위 동이족 고유의 것이냐, 아니면 소위 공맹유의 도입에 의한 것이냐 하는 문제를 두고 하는 이야기다.

윤리사상이란 공맹유의 전유가 아니라 인류 공유의 것이기 때문이다. 이 문제를 푸는 열쇠는 동이족과 한족이 언제부터 정치적으로나 문화적으로 서로 분리되었느냐의 문제와 깊이 관련되고 있다.

사실상 그들의 사상 형성의 연원에 있어서 “한족과 동이족과의 관계는 서로 분리하여 생각할 수 없다”는 입장에서 생각한다면, 한족은 비록 미분화된 공유의 연원에서 그들의 유교적 윤리사상을 도

85) 『荀子』, 「非十二子」. “略法先王而不知其統 然而材極志大 聞見雜博 案往舊造說謂之五行 甚僻謬違而無類 幽隱而無說 閉辭而無解 案飾其辭而祇敬之 曰此真先君子之言也 子思唱之 孟軻和之 世俗之溝猶 瞽儒 確確然不知其所非也 遂受而傳之 以爲仲尼子弓爲茲 厚於後世 是則子思孟軻之罪也”

86) 같은 책, 같은 곳. “第佗其冠 沖澹其辭 禹行而舜趨 是子張氏之賤儒也 正其衣冠 齊其顏色 嗛然而終日不言 是子夏氏之賤儒也 偷儒譚事無廉恥而奢飲食 必曰君子固不用力 是子游氏之賤儒也 彼君子則不然 佚而不惰 勞而不慢 宗原應變 曲得其宜 如是然後 聖人也”

출하여 이를 ‘유교’로 정립시켜 놓았다 하더라도, 그의 동일연원에서 또 다른 독자적 방향으로 발전해 온 동이족의 윤리사상마저도 한 족이 이룩한 ‘유교’라는 범주 안에서 설명되어야 할 이유는 없는 것이다. 여기에 상고시대 이래 동이족에 의하여 이루어진 인륜 도덕의 고유성이 깃들여 있을 가능성이 있는 것이다.⁸⁷⁾

그것은 단군설화에 의한 ‘홍익인간(弘益人間)’이나 기자조선(箕子朝鮮)에 의한 ‘교민이례(敎民以禮)’나⁸⁸⁾ 다 같이 미확인된 고조선의 사실(史實)이지만, 어쨌든 고조선 시대에 이미 인륜 도덕[禮]의 존재를 부정할 수 없는 긍정적 재료임에는 틀림이 없다.

그러한 상황 아래에서 어떠한 경로나 연유에 의하여 선진 공맹유의 윤리 사상이 한민족의 강역으로 유입되었는지 간에⁸⁹⁾, 그것은 결코 윤리사상의 공백상태에서가 아니라, 고유한-비록 원시상태라 하더라도-기성윤리 위에 이루어진 복합된 윤리사상으로 간주되어야 할 것임은 다시 말할 나위도 없다.

그러한 복합작용이 어떻게 이루어졌느냐는 문제야말로 우리의 관심사가 아닐 수 없다. 그러나 한 가지 분명한 사실은 선진 유가 사상의 도래로 인하여 이루어진 복합작용에는 두 가지 형태가 있을 수 있으니, 하나는 고유성에 의하여 외래성이 그 안에 융회된 경우와⁹⁰⁾

87) 柳承國, 『韓國儒學思想史序說』, 『韓國民族思想史大系(1)』 樸悅篇(서울: 아세아학술연구회, 1974), 217쪽.

88) 『漢書』卷28, 『地理志』第8. “殷衰襄 箕子去之朝鮮 敎其民以禮 儀田蠶織作”

89) 한사군시대 이전인 위만(衛滿)시대로 보는 입장도 있으나, 건소(鮮淩)를 무인(無人)으로 보지 않고 오히려 연(燕)에 귀화한 한인(韓人)으로 보는 입장도 있으므로, 이도 또한 논쟁의 척지를 완전히 배재할 수 없는 문제에 속한다.

90) 金忠烈, 「三國時代의 儒敎思想」, 『한국철학연구』 상, 56쪽, “전국(戰國)시대의 접촉은 한족이 집단적이거나 소규모의 정치적 조직단위가 침략성을 띠고 들어온 것이 아니고 산발적으로 지식분자들의 피신과 구안이었으므로, 우리족의 인정과 순박성은 무너지지 않았고 오히려 그 순박한 바탕 위에 중국에서 들어온 지식분자(知識分子)를 통한 윤리적 생활 규범과 학문적 사유 능력이 향상되어 가야말로 한때나마, 동방군자국으로서 중원으로부터 선망의 대상이 되었을 것으로 여겨진다.”

아니면 도리어 외래성에 의하여 고유성이 침식되어버리는 경우를 생각할 수 있다.⁹¹⁾

그러나 우리가 여기서 유의하여야 할 점은 선진 유가 사상의 도래 사실(渡來史實)은 그것이 실질적으로 이루어졌다 하더라도 무징불신(無徵不信)의 탄(歎)을 금할 수 없다는 사실이다. 그러므로 이 점에 대한 지나친 천착은 3국 시대 유가 사상의 성격 규명을 위해서도 크게 도움이 될 것 같지 않다.⁹²⁾ 다만 전국시대에서 진한시대로 넘어 오는 중원의 전란기에 다수의 지식인들이 공자 자신도 육거구이(欲居九夷)했듯이, 일위대수(一葦帶水)의 동방 한반도로 건너왔을 가능성은 충분히 인정해도 좋을 것이다. 그러나 그들 중에 섞여 있는 지식 분자들의 유가적 윤리사상-효제충신(孝弟忠信)-이 토속적 서민 대중의 생활 속에 어느 정도 영향을 끼쳤는지에 대하여는 회의적이 아닐 수 없고⁹³⁾, 도리어 진한시대 이후 한문화와의 교류를 통하여 그 침투작용이 강하게 이루어지거나 않았나 여겨지는 것이다. 이는 토속적이요 서민적인 것이 아니라, 관료적이요 관학적인 형태로 유입된 경학인 것이다.

한대(漢代)의 경학은 시(詩)·서(書)·예(禮)·역(易)·춘추(春秋)의 5경 중심의 경학으로 알려진 것은 그의 오경박사 제도 때문이기는 하지만, 경학이란 결코 5경으로 제한되어 있는 것이 아니다. 13경이

91) 『漢書』, 『地理志』 第8. “(樂浪)郡初 民間猶有淳朴之風 及其漢商人來者 見樂浪無門戶之閉 夜則爲盜 樂浪亦漸染於此 風俗益薄”

92) 불투명한 고조선 시대를 거쳐 부족국가에서 고대 국가로 형성되고 한자식(漢字式) 왕명도 3국 시대 중기 이후로 간주되는 사실들을 감안한다면, 피차간의 혼돈상태 속에서 무엇이 간추려질지가 문제 되기 때문이다. 그러므로 상고(上古) 시대의 윤리사상은 그의 연원적 고찰보다도 차라리 3국 시대에 나타난 윤리현상 속에서 그의 고유성과 외래성을 분간해내는 우리의 노력이 기울여져야 할 것이다.

93) “國有玄妙之道”(崔致遠, 『鸞閣卿序』)를 가진 한(韓)민족이기 때문이다. 유불도 삼교는 도리어 현묘지도 안에 융화(融會)되어 있는 것으로 간주되고 있다.

라⁹⁴⁾ 이를 때는 『논어』·『효경』 등이 더 첨가되기 때문이다.

경사자집(經史子集)으로 집약되는 한문화는 결코 ‘유가’적인 것만이 아님은 다시 말할 나위도 없다. 그러므로 한사군 400년 동안에 끼친 한문화의 영향도 그것을 곧 ‘유가’적인 것으로 간주하는 어리석음을 범해서는 안 된다. 한자문화 자체와 유가사상과는 엄연 구분되어야 하기 때문이다.

더욱이 한대 이후의 유가는 경학시대로 접어들지만 전체적인 면에서는 ‘외유내법(外儒內法)’의 시대로 간주된다는 사실에 입각한다면, 전장 제도와 같은 것은 유가의 범주 밖으로 매어놓아야 할는지 모른다.⁹⁵⁾ 엄밀한 의미에서 전장(典章) 제도는 법제에 속하기 때문이다.

뿐만 아니라, 한문화 자체는 따지고 보면 혼성문화에 지나지 않는다.⁹⁶⁾ 더욱이 한대의 술수학(術數學)은 모든 분야에 깊숙이 침투하여 유가의 역학에 깊은 영향을 끼친 것은 다시 말할 나위도 없다. 그러므로 역학의 양면으로서 술수학적인 면과 경학적인 면이 있다고 한다면, 오히려 전자의 측면이 더 강하게 나타나 있는 것이 한대 역학이라는 사실만으로도 한문화의 성격은 짐작하고도 남음이 있다.

그러므로 3국 시대에 있어서의 유학사상의 근거로서는 아마도 선진유가의 실천윤리사상의 교전이라 할 수 있는 『논어』와 『효경』 등에 의한 영향이 더욱 컸을 것으로 여겨진다.

94) 『역』·『시』·『서』·춘추3경(『좌씨』·『공양』·『곡량』)·예3경(『의례』·『주례』·『예기』)·『논어』·『맹자』·『효경』·『이아』.

95) “子曰道之以政 齊之以刑 民免而無恥 道之以德 齊之以禮 有恥且格”(『論語』, 「爲政」)이라 하여 형정(刑政)은 그의 덕치주의와 상반된다고 보고 있다.

96) 혼고학과 술수학과 황노지학(黃老之學)(道家)의 혼성애다가 중앙집권적 법치사상이 곁들여 있다고 보아야 할 것이다.

(1) 先秦儒 이전의 인본사상

한대 경학이 3국 시대에 이르러 정착되기 전에 있어서 전래되어 오는 고유한 인본사상은 어떠한 형태로 나타났는가를 살펴본다는 것은 어쨌든 3국 시대 유학의 성격을 이해하는 데 도움이 될 것이다. 왜냐하면 3국 시대 윤리사상은 급기야 고유성 외래성과의 이중적 성격의 창조적 융회(融會)에 의하여 이루어졌기 때문이다.

우리 민족의 고유사상은 사실상 기록된 문적이 없다. 『선사(仙史)』(『화랑세기(花郎世紀)』) 같은 것도 상실되어 찾아볼 길이 없기 때문이다. 그러므로 우리는 부득이 설화나 외인(外人)의 전적 속에 기록되어 있는 자료에 의거하여 이를 추론할 수밖에 없다.

단군설화만 하더라도 『삼국유사』에 의하면 『위서(魏書)』와 『고기(古記)』에 전거하고 있지만, 『고기』는 현존하지 않는다. 그러나 우리는 단군설화에 의하여 우리 민족의 신념과 아울러 그들의 이상을 헤아릴 수 있는 것이다.

『고기』에 “옛날에 환인(桓因)의 서자 환웅(桓雄)이 천하에 자주 뜻을 두고 인간 세상을 탐내어 구하는 것이 있었다. 아버지는 아들의 뜻을 알고 삼위태백(三危太伯)을 내려다보니 인간 세상을 널리 이롭게 할 만했다. 이에 천부인(天符印) 세 개를 주어 내려가서 다스리게 했다.……이가 환웅천왕(桓雄天王)이다.……무릇 인간의 360여 일들을 주관하여 세상을 다스려 교화시켰다. ……97)

라 한 『삼국유사』의 기록에서 우리는 다음과 같은 세 가지 점을 추

97) 『三國遺事』, 『紀異』 <古朝鮮>. “古記云 昔有桓因 庶子桓雄 數意天下 貪求人世 父知子意 下視三危太伯 可以弘益人間 乃授天符印三個 遣往理之……是謂桓雄天王也……凡主人間三百六十餘事 在世理化……”

출해 낼 수 있다.

- ① 천상에서 천하의 인간세로 하강하였다[貪求人世……在世理化].
- ② 부자의 윤리가 정립되었다[父知子意……遣往理之].
- ③ 인간사를 주관하게 하였다[可以弘益人間……凡主人間三百六十餘事].

이렇듯 단군설화는 설화 그 자체가 인본주의 설화인 것이다. 그나마도 이어서 일웅일호(一熊一虎)에 의한 웅녀의 출현[人間誕生]과 아울러 환웅과의 혼사(부부윤리)가 성립된 것은 성(性)의 신성함을 교시해 준 것이요, 거기에 인간으로서의 단군왕검이 탄생(君王의 출현)한 것은 이 설화가 지닌 인본적 의의를 더욱 확대시켜 준 것이 아닐 수 없다. 다시 말하면 이 설화에는 적어도 부자의 윤리를 비롯하여 부부 및 군신의 윤리⁹⁸⁾가 제시되어 있기 때문이다.

단군설화를 ‘홍익인간’이나 ‘재세이화(在世理化)’라는 어구적 이해에 앞서 그 전체적 구도 속에 담겨 있는 윤리적 의의를 탐구해 보아야 하는 소이가 바로 여기에 있는 것이다. 단군설화 속의 부자·부부·군신의 윤리는 선진유가의 그것과는 전혀 다른 구조적 성격을 갖추고 있음을 발견하게 된다. 단군설화의 3윤리는 하향적 자애와 화해의 윤리라는 특색을 공유하고 있다.

공자의 효제충신(孝弟忠信)의 윤리는 충효(忠孝)의 상향윤리와 제신(弟信)의 평형윤리요, 맹자의 오류는 전체적으로 수평윤리인 것이다. 맹자의 오류 중에 설령 하향적 부자(父慈)의 윤리가 존재한다 하더라도, 그것은 부자자효(父慈子孝)라는 쌍무적 평형윤리인 것이다. 그러나 단군설화에는 오로지 하향적 자애만이 존재한다. 탐구인세

98) 군신(君臣)의 윤리는 단군왕검 탄생 이전에 이미 환웅천왕이 “將風伯雨師雲師 而主穀主命主病主刑 主善惡”이라 한 데에서 분명히 제시되고 있다(『三國遺事』, 「紀異」 제1, ‘고조선’).

(貪求人世)하는 자의(子意)를 안 부(父)는 견왕리지(遣往理之)케 하였으니, 부자(父慈)의 은의(恩誼) 이에 더할 데 없다.⁹⁹⁾ 환웅은 솔도삼천(率徒三千)하고 장풍백우사운사(將風伯雨師雲師)하여 재세이화(在世理化)하였으니, 군은(君恩)이 자우(慈雨)와도 같다 함은 이를 두고 이른 말이다.

웅녀의 “아이 배기를 축원했다[呪願有孕]”는 것은 여성의 정상적 욕망이다. 환웅이 임시로 변하여 혼인한 것[雄乃假化而婚之] 또한 남녀 성혼의 정당한 행위다. 여기서 가식 없는 인간의 모습을 간취할 수 있다. 남녀 관계를 유가의 주(周)·소남(召南)에서처럼 지나치게 이상화하지도 않았고, 정위지풍(鄭衛之風)에서처럼 지나치게 음란시하지도 않았다.

이상의 부자(父子)·군신(君臣)·부부(夫婦)의 삼륜(三倫)은 겉으로 보아서는 삼강(三綱)의 삼륜(三倫)을 방불하게 하고 있지만¹⁰⁰⁾ 거기에는 충(忠)·효(孝)·열(烈)이라는 일방적 상향윤리는 존재하지 않는다. 존재하지 않는다고보다는 충·효·열은 부(父)·군(君)·부(夫)의 하향적 자애에 의하고 그 속에서 저절로 융화된 채 밖으로 현현되지 않고 있을 따름이다.¹⁰¹⁾

뿐만 아니라, 단군설화에서의 ‘인간’ 탄생은 천강하민(天降下民)

99) 『大學』, 「傳」 <제3장>, “爲人父 止於慈”

100) 졸고, 『金載元博士 回甲紀念論文集』, 「三綱五倫의 道理」(서울: 어문각, 1964) 참조. 유가(儒家)의 삼강(三綱) 사상을 동중서(董仲舒)의 『춘추번로(春秋繁露)』와 반고(班固)의 『백호통(白虎通)』에 나오므로 한대(漢代)의 윤리사상이다. 그것은 선진(先秦)시대 공(孔)·맹(孟)의 윤리사상과도 다른 것이다.

101) “六親不和有孝慈 國家昏亂有忠臣”(『道德經』 제18장)을 상기(想起)하게 된다. 재세이화(在世理化)의 극치(極致)는 “부자유친(父子有親) 군신상권(君臣相勸) 부부화창(夫婦和唱)”이 있을 뿐 충(忠)·효(孝)·열(烈)이 따로 요구되지 않을 것이다. 여기에 유가(儒家)의 윤리사상과 구별되는 민족 고유의 윤리사상이 깃들여 있다고 해야 할 것이다.

한¹⁰²⁾ 것도 아니요, 신의 창조물도 아니다.¹⁰³⁾ 시련을 극복한 승리자로서의 인간출세인 것이다. 여기에 위대한 인간의 웅자(雄姿)가 건재하는 것이다.¹⁰⁴⁾ 이것이 바로 한민족 고유의 영상으로서 그들의 생활·풍습·역사·사상 등의 저류를 이루고 있다고 보아야 한다.

이러한 한(韓) 민족의 자태가 외인(外人: 중국민족)의 눈에는 그들이 쓰는 술어로서 ‘군자국(君子國)의 인인(仁人)으로 비친 것은 무리가 아니다. 그들의 기록을 추려보면 다음과 같은 것들이 있다.

군자의 나라가 그 북방에 있는데 의관(衣冠)을 갖추고 칼을 차며 짐승을 먹이고 두 마리 큰 호랑이가 곁에 있도록 하나, 그 사람들은 사냥하기를 좋아하고 다투지 않는다.¹⁰⁵⁾

대검식수(帶劒食獸)하며 사호재방(使虎在傍)하는 수렵민(狩獵民)이면서도 의관·호양(好讓)하는 예절을 갖추 줄 아는 군자국임을 말하고 있다.

「왕제(王制)」에 동방을 ‘이(夷)’라 한다. ‘이’란 ‘저(抵)’이니 어질고 살리기를 좋아하여 만물이 땅에 뿌리박고 태어나는 것을 말한다. 그러므로 그들은 천성이 유순하여 도로써 다스리기가 쉬워 군자들이 죽지 않는 나라가 있기에 이르렀다.¹⁰⁶⁾

102) “天生蒸民 有物有則 民之秉彝 好是懿德”(『詩』, ‘蒸民’)이라 한 것은 유가적(儒家的) 생민사상(生民思想)이다.

103) 기독교에서는 신에 의하여 아담과 이브가 창조되었다고 한다.

104) 유가에서 성인으로 존송하는 순(舜)은 대지자(大知者)인 동시에 대효자(大孝者)로 서술되어 있다. “舜 其大知也與……”(『中庸』) “大孝 終身慕父母 五十而慕者 予於大舜 見之矣”(『孟子』, 『萬章 上』) 여기에 나타난 삼황오제(三皇五帝)의 마지막 순제(舜帝)의 인간상(人間像)은 단군왕검(檀君王儉)의 인간상과 좋은 대조를 이루고 있다.

105) 君子國在其北 衣冠帶劒食獸 使二大虎在傍 其人好讓不爭. 『山海經』.

106) 王制云 東方曰夷 夷者抵也 言仁而好生 萬物抵地而出 故天性柔順 易以道御 至有君子不死之國焉. 『後

인인(仁人)이 사는 군자불사지국(君子不死之國)으로서 한족(漢族)의 선망의 표적이 되기도 하였다. 부여와 예맥(穢貊)의 풍습에 부족의 축제 때는 남녀가 다 함께 군무하며 술과 노래로 지새움은 다 그들의 화해정신의 소치라 하지 않을 수 없다.¹⁰⁷⁾ 그러한 정신은 한 줄기 맥락을 이루어 3국 시대에 이어지고 있음을 본다.

고구려의 건국설화 및 그 부족적 배경은 다음과 같다.

① 고구려의 건국설화는 3국 중 가장 단군설화에 가까운 변형설화인 것 같다.

② ‘천제자(天帝子)’란 환인과 환웅과의 관계를 약칭한 것이다. 그러므로 해모수는 환웅에 해당된다.

③ “햇빛을 백 일 동안 보지 않음[不見日光百日]”(단군설화)과 “방 속에 윤패함[幽閉於室中]”(고구려설화)은 같은 것이다.

④ “햇빛이 <그녀에게> 비추자 몸을 이끌고 피하였는데, 햇빛이 또 따라와 비추자 그것으로 인하여 태기가 있었다[爲日所炤引 身避之日影又逐而炤之 因而有孕]”는 “환웅이 이에 거짓으로 변해 혼인하니 잉태하여 자식을 낳았다[雄乃假化而婚之 孕生子]”의 변형이다.

⑤ “주몽비인소생(朱蒙非人所生)”(고구려설화)은 단군왕검 또한 환인-환웅(天帝)의 소생인 점과 같다.

그러나 그 후 인간세적 과정에서 고구려의 건국설화는 크게 신화의 세계에서 탈피하고 있다.

① “호왈단군왕검(號曰檀君王儉)……어국일천오백년(御國一千五百年)”이라는 간결한 서술로 끝냈지만, 고구려의 주몽은 다난한 역정

漢書, 「東夷傳」.

107) 화해정신은 ‘양극적(兩極的) 대대(對待) 관계의 창조적 조화’라는 가설의 연원이 되기도 한다.

을 거쳐 왕이 된다. 그러한 험난한 과정에서 현세적 윤리사상을 색출해 보고자 한다.

② 이부족(異部族)사이의 불협화음(不協和音)을 간취할 수 있다. 그것은 해부루-금와-대소의 일족(一族)과 해모수(河伯女 柳花)-주몽의 일족과의 불협화음인 것이다.

③ 그러나 여기서 우리가 주목하고자 하는 것은 당시의 집권자인 금와왕에게 그의 장자인 대소가 “만일 일찍 도모하지 않으면 후환이 있을까 두렵습니다[若不早圖 恐有後患]”라고 하여 죽여 없애기를 청했지만 왕은 이를 불청하였고, 그러한 사실을 눈치챈 어미 유화는 “나라 사람이 장차 너를 죽이려 하니 너의 재능과 지략으로 어디를 간들 불가하겠는가? 마땅히 빨리 도모하라[國人將害汝 以汝才略 何往不可 宜速圖之]”라고 하여 그곳에서 피하기를 권했다는 사실이다. 금와는 주몽을 처치할 수 있는 왕권을 갖추었고 반면에 주몽은 백발백중의 선사자(善射者)이기도 했음을 상기할 필요가 있다.¹⁰⁸⁾ 이는 이부족(異部族) 사이의 상잔살육(相殘殺戮)이 회피된 정황이 아닐 수 없다. 이러한 설화적 정경은 후일 고구려 5부족¹⁰⁹⁾이 상호 화협하여 연맹체를 조직할 수 있는 전제이기도 한 것이다.

④ 뿐만 아니라, 주몽이 화를 피하여 멀리 길을 떠날 때 오이(烏伊)·마리(摩離)·협보(狹父) 등 세 벼슬 대동했고, 도중에서 재사(再思)·무골(武骨)·묵거(默居) 등 세 어진이를 만나 각각 극씨(克氏)·중실

108) “昔者 大王居鄒 狄人侵之……吾聞之 君子不以其所以養之者 害人 居鄒 踰梁山 邑于岐山之下……從之者 如歸市”(『孟子』, 『梁惠王 下』) 이렇듯 인인(仁人)은 싸우지 않고 해인자(害人者)를 피하는 품이 마치 주몽이 그의 모(母)와 함께 욕해기자(欲害己者)를 피한 것과 같다.

109) 『三國志』, 『魏志』. “本有五族 有涓奴部 絕奴部 順奴部 灌奴部 桂婁部 本涓奴部爲王 稍微弱 今桂婁部代之……”

씨(仲室氏)·소실씨(少室氏)라 사성(賜姓)까지 하였다. 이는 단군설화의 “장풍백우사운사(將風伯雨師雲師)”의 변형으로 간주된다.

⑤ 고구려의 군공회의(群公會議)는¹¹⁰⁾ 이러한 설화적 배경에서 이루어졌음은 다시 말할 나위도 없다. 군공회의의 유풍(遺風)은 부여의 제가평의(諸加評議)의 계승이기도 한 것이다.

이러한 事例들은 모두 인본적 화해정신의 원시적 형태라 하지 않을 수 없다.

다음은 신라의 건국설화와 그의 부족적 배경을 살펴보고자 한다. 신라의 건국설화는 고구려의 그것에 비하여 보다 더 인본적이다.

① 6부촌¹¹¹⁾ 회의를 소집하여 군왕을 추대함으로써 군신지도(君臣之道)를 확립하였다.¹¹²⁾ 이는 단군설화에 있어서의 “서자 환웅이 천하에 자주 뜻을 두고 인간 세상을 탐내어 구하는 것이 있었다. 아버지는 아들의 뜻을 알고 삼위태백을 내려다보니 인간 세상을 널리 이롭게 할 만했다[庶子桓雄 數意天下 貪求人世 父知子意 下視三危太伯 可以弘益人間]”의 민본적 변형이다. 왕자(王者)의 자의에 의한 재세이화(在世理化)가 6부촌 회의에 의한 현주의 추대로 된 것은 민본적 일보 전진이 아닐 수 없다.

② 부지자의(父知子意, 단군설화)에 의한 가족국가에서 6촌회의라는 부족국가어로 전진함으로써 민본적 정치 이념을 정립하였다.

③ 혁거세왕을 시인(時人)들은 “금천자이강(今天子已降)”이라 하였

110) 『三國史記』卷16, 「高句麗本紀」第4, 「新大王」. “及次大王被弑 左輔於支留 與群公議 遣人迎致” 같은 책 제5, 「烽上王」. “……助利知王之不悛 且畏及害 退與群臣同謀廢之”

111) 『三國遺事』卷1, 「紀異」1, 「新羅始祖 赫居世王」. “辰韓之地 古有六村 一日關川楊山村……二日突山高墟村……三日茂山大樹村……四日薺山珍支村……五日金山加里村……六日明活山高耶麻”

112) 같은 책, 같은 곳. “六部祖 各率子弟俱會於關川岸上 議曰 我輩上無君主 臨理蒸民 民皆放逸 自從所欲 豈竟有德人 爲之君主 立邦設都乎”

으니 천제자(天帝子) 주몽설화와 동일하다. 이는 다 같이 단군설화에 서처럼 아직 신화적 세계에서 벗어나지 못했음을 의미한다.

④ 부부지도(夫婦之道)의 정상화를 확인할 수 있다. “당시 사람들이 다투어 치하하기를 이제 천자가 이미 내려왔으니 마땅히 덕 있는 여인을 찾아 배필로 삼아야 한다 했다. 이날 사랑리(沙梁里) 알영정(閼英井) 가에 계룡(鷄龍)이 나타나서 왼쪽 갈비에서 어린 여자아이를 낳았다. 자용(姿容)이 매우 아름다웠다.……남산 서쪽 기슭에 궁실을 짓고……두 성인은 나이 13세가 되자……남자가 옹립되어 왕이 되고 이에 그 여자를 왕후로 삼았다”[“時人爭賀曰 今天子已降 宜覓有德女君配之 是日 沙梁里閼英井邊 有鷄龍現 而左脇生童女 姿容殊麗……營宮室於南山西麓……二聖年十三歲……男立爲王 仍以女爲后”, 『三國遺事』]에서 남녀지도(男女之道)의 정상적 배합을 볼 수 있다. 이는 곧 부부지도의 확립을 의미한다.

이상과 같은 군신 및 남녀지도의 정립은 후일 신라 사회의 윤리적 규범의 방향을 제시해 준 것이 아닐 수 없다. 이는 화백과 화랑에 의하여 구현되고 있는 것이다.

화백은 6촌 회의에서 발전한 것으로서¹¹³⁾ 이를 제도화한 것이다.¹¹⁴⁾ 이 회의(和議) 제도는 귀족사회뿐만이 아니라 신라 전 사회에 널리 행하여졌고, 각계 각층의 독재력의 발생을 억제하는 데 크게 기여하였던 것이다.

113) 李丙巖, 『국사대관』, 104쪽. “국왕(國王)은 선거 혹은 세습제(世襲制)로 되어 선거시에는 반드시 화백(和百)이란 회의를 통하여 정했던 것이다. 화백(和白)은 생각컨대 육촌부족회의(六村部族會議)의 유제(遺制)로서……”

114) 『隋書』, 『新羅傳』. “共有大事 則聚群官 詳議而完之”
『唐書』, 『新羅傳』. “事必與衆議 號和白 一人異則罷”

그러한 정치 및 사회적 배경 밑에서 발생 성장한 것이 다름 아닌 화랑 제도라고 할 수 있다. 화랑 제도는 진흥왕 37년(576)에 비롯한 것처럼 기록되어 있으나(『三國史記』), 사실은 자발적인 민간 청소년 단체들이 이때에 제도화했을 따름이다. 후술하겠거니와 화랑 제도가 말로 신라 정신의 진수일 뿐만이 아니라, 한민족 고유사상의 근간이 되고 있음을 알아야 할 것이다.¹¹⁵⁾

백제 사회는 그의 시조 온조왕의 설화가 보여주듯, 피난 남하민에 의하여 건설된 국가다.¹¹⁶⁾ 이러한 전설적 피난도 피난이어나와, 사실상 백제는 일차 남하에 의하여 위례성(慰禮城)에 정착하였으나, 그 후로도 북방 세력에 의하여 공주(公州) 및 사비성(泗沘城)으로 이동하였기 때문에, 그 사회는 그만큼 취약점을 가지게 되었다.¹¹⁷⁾ 그러므로 백제는 고구려의 주체성도 신라의 고유성도 갖출 기회를 갖지 못한 채, 중원의 남조문화를 흡수하여 이를 소화했고 이를 일본에 전승시켰다. 개성적(個性的)이기보다는 유동적(流動的)인 백제문화는 그런 대로 한국의 서민문화의 기층에 끼친 영향을 또한 우리는 결코 과소 평가해서 안 될 것이다.¹¹⁸⁾

115) 항(項)을 달리하여 밝혀 보기로 한다. 마지막 절(節) 참조.

116) 『三國史記』卷23, 「百濟本紀」第1・『三國遺事』卷2, 「南扶餘前百濟條」. “百濟始祖 溫祚王 其父鄒牟 或云朱蒙 自北扶餘逃難 至卒本扶餘 扶餘王無子 只有三女子 見朱蒙 知非常人 以第二女處之 未幾扶餘王薨 朱蒙嗣位 生二子 長曰沸流 次曰溫祚 及朱蒙在北扶餘所生子 來爲太子 沸流溫祚 恐爲太子所不容 遂與烏干馬黎等十臣南行 百姓從之者多”

117) 같은 책, 「百濟社會와 그 文化」, 55쪽. “……보다 투쟁적으로 극복한 고구려 문화의 우세에 압도되었고, 조금 뒤늦게는 강인한 고대족제 조직을 기반으로 성장한 신라의 정치 군사력의 위협을 받지 않을 수 없게 되었다.”

118) 백제 멸망 이후 그들의 유민(遺民)에 의하여 전승되어 온 서민문화의 ‘예술성(藝術性)’ 및 ‘강인성(強韌性)’을 의미한다.

2) 先秦儒의 윤리사상

위에서도 언급한 바 있거니와 선진유(先秦儒)인 공(孔)·맹(孟)에 의하여 이룩된 윤리사상은 공자의 효제충신과 맹자의 오륜으로 요약할 수 있을 것이다. 선진유가의 효제 및 오륜 사상이 설령 한사군 시대 이전에 이미 우리 민족 사이에 침투되었다 하더라도, 필자는 그것이 수용되기는커녕 도리어 거부되었으리라는 몇 가지 증거를 제시할 수 있다. 그것은 우리 민족의 고유한 윤리성에 기인하고 있기 때문이다.

① 우리 민족설화에는 자효(子孝)의 사상을 찾아볼 수 없다. 도리어 부자(父慈)의 사상이 강하게 돋보여지고 있다. 환인의 ‘부자’사상과 순제(舜帝)의 ‘자효’사상과는 좋은 대조를 이루고 있다.¹¹⁹⁾

② 공자가 효와 더불어 병칭한 제(悌) 사상도 찾아볼 수 없다. 오히려 그의 역이 존재하고 있을 따름이다. 주몽설화에는 오히려 부제(不弟)의 양상이 노정되어 있다. 주몽은 해모수와 유화의 소생이요, 주몽에게는 사위(嗣位) 후에 얻은 비류(沸流)·온조(溫祚) 형제와 부여에 있을 때 얻은 아들(長子)이 있으니, 이들은 이복형제인 것이다. 중국의 순제(舜帝) 설화는 그의 이복 아우인 단주(丹朱)와의 지극한 우애(友愛: 弟)가 기록되어 오고 있지만, 비류·온조 두 형제는 “태자에 용납되지 못할까 염려함[恐爲太子所不容]”이라 이를 피하여 남하하였던 것이다. 이는 ‘제’의 부재를 의미한다. 그렇다고 해서 ‘제’를 강조한 조짐도 보이지 않는다. 형제 불화(不和: 不悌)의 현상은 백제 건국설화에서도 뚜렷하다. 불협화(不協和)의 결과는 “마침내 부끄러

119) 난생설화의 과정에서 볼 수 있는 자육(子育)의 정과 웅녀의 ‘원유잉(願有孕)’과 해부루의 구사설화(求嗣設話) 등은 한결같이 하향적 자정(慈情)에서 유래되는 것이 아닐 수 없다.

워 죽음[遂慙愧而死]”으로 끝나기까지 했던 것이다.¹²⁰⁾

이로써 적어도 3국 초에는 선진유가의 효제 사상이 그다지 침투되지 않았음을 알 수 있다. 남녀의 관계도 맹자 오류에 있어서의 부유별[男女有別]의 사상이 별로 받아들여지지 않았던 것 같다. 제례 의식에서 “연일 마시고 먹으며 노래 부르고 춤추며[連日飲食歌舞]” “여러 사람이 모여 노래 부르고 춤추며 술 마시는데 밤낮으로 쉬이 없던[群聚歌舞飲酒 晝夜無休]” 풍습이 오늘에 이르기까지 민속의 형태로 잔존하는 것을 보면 남녀칠세부동석(男女七歲不同席)과 같은 엄격한 절제는 없다. 오히려 남녀 노소가 혼연일체를 이루어 축제가 무르익음을 볼 때 적어도 남녀 관계에 있어서는 유교적 규범이 통하지 않는다.

화랑제도 확립 이전에 이미 원화제도가 있었음을 보더라도 남녀 관계의 저간의 소식을 짐작하고도 남음이 있다. 이상과 같은 우리 고유의 민족윤리 사상을 배경으로 하여 고조선시대 이래 위만 시대를 거쳐 한사군 시대로 접어드는 사이에 선진유가의 윤리 사상이 얼마만큼이나 우리들에게 영향을 주었을까 하는 문제에 대하여 필자는 줄곧 부정적인 암시를 거듭해 왔다. 그 이유는 정확히 3국 시대에 정착되기 이전에 있어서는 선진유가의 윤리사상은 우리 민족의 고유한 독창적 윤리사상에 의하여 손쉽게 수용되지 못했음이 분명하기 때문이다.¹²¹⁾

120) 『三國史記』卷23, 「百濟本紀」第1. “沸流溫祚……遂至漢山 登負兒嶽 望可居之地 沸流欲居海濱 十臣諫曰 惟此河南之地 北帶漢水 東據高岳 南望天澤 西阻大海 其天險地利 難得之勢 作都於斯 不亦宜乎 沸流不聽 分其民 歸彌鄒 忽以居之 溫祚都河南 魏彌豐城 以十臣爲輔翼 國號十濟……沸流以彌鄒土濕水鹹 不得安居 歸見魏禮 都邑鼎定 人民安泰 遂慙愧而死 其臣民皆歸於魏禮……改號百濟”

121) 선진유가(先秦儒家)의 효제(孝弟) 사상이 부재한 듯이 보이는 우리 민족이 저들에 의하여 “군자국(君子國)의 인인(仁人)”으로 기록된 이유를 우리는 깊이 이해하도록 해야 할 것이다.

또 다른 하나의 이유는 선진유가의 윤리사상은 사실상 당시 제자백가 중의 일가에 지나지 않았고, 진한 시대로 넘어오면서도 법가나 도가 사상에 의하여 압도되었기 때문에, 비로소 동중서(董仲舒)에 의하여 경학시대가 열리는 단서를 잡게 되었다는 사실만으로도 짐작하고 남음이 있는 것이다.

그러므로 우리 한민족에게 끼친 유가사상이란 결국 경학의 도입으로부터 비롯한다고 보아야 할 것이다.

(3) 漢唐儒의 영향

한당유(漢唐儒)가 우리나라 3국 시대에 끼친 영향을 알아보고자 한다면, 무엇보다도 먼저 한당유의 성격을 똑바로 이해하여야 할 것이다.

① 진시황의 갱유분서(坑儒焚書) 사건은 표면상 유가의 몰락으로 나타나지만, 이에 일격을 가한 세력은 법가였다는 사실을 상기할 필요가 있다. 그리하여 강력한 중앙집권체제 확립은 그 후 한대(漢代) 군현제의 배경을 이루어 중국에서의 천하통일이 이루어진 것이다. 신체제로서의 이러한 전장(典章) 제도는 법가의 산물이지 유가의 것은 아니라는 것을 알아야 한다. 이후 중국은 소위 외유내법이라는 가장 합리적인 통치 이념에 의하여 다스려지고 있는 것이다.

② 전국(戰國) 시대 말기에 성행했던 추연의 오행설이 진한시대로 넘어오면서 참위재이설(讖緯災異說)의 이론적 근거를 제공함으로써 소위 술수학이 시대사조를 지배하기에 이르렀다.

동중서와 같은 거유(鉅儒)도 재이설(災異說)의 함정에서 빠져 나지 못한 사실만으로도 저간의 소식을 짐작할 수 있다. 순자는 맹자마저도 “안왕구조설위지오행(案往舊造說謂之五行)”이라 했다고 해서¹²²⁾

이를 잘못이라 지적하고 있거니와, 동중서의 소위 공양학(公羊學)은 주로 음양 오행과 치국과의 관계를 분명히 한 것에 지나지 않는다.¹²³⁾ 그는 유가의 인(仁)·의(義)·예(禮)·지(智)의 4덕(德)에 신(信)을 더 하여 오상설(五常說)을 펴냈으니, 이도 또한 그의 오행설의 영향에 지나지 않는 것이다.

이러한 동중서의 현량(賢良) 대책에 의하여 한대 유학이 그나마도 부흥의 기회를 가지게 되었다는 사실은 한대 경학의 성격이 선진유가에 비하여 얼마나 미약하고¹²⁴⁾ 또 모호한가 하는 사실을¹²⁵⁾ 짐작하게 해 주고 있다.

③ 오경박사 제도에 의하여 경학이 부흥하면서 훈고학(訓詁學)의 발전을 가져오기는 하였지만, 그것은 유학으로서의 학문적 발달은 될지언정 선진유가에서처럼 실천유교의 부흥을 의미하지는 않는다. 더욱이 과거제(科擧制)의 채택은 오로지 현학적인 분위기의 조성에 가세했을 따름이요, 일반 서민대중의 윤리적 생활을 위하여 얼마만큼 기여했느냐는 문제는 회의적이 아닐 수 없다.

④ 게다가 도가의 성행은 한대 유가의 발전을 가로막았다. 왕충(王充)의 학의 출현은¹²⁶⁾ 곧 이를 단적으로 설명해 주고 있으며, 한

122) 註 73) 참조.

123) 『漢書』卷56, 「董仲舒傳」 제26. “仲舒治國 以春秋災異之變 推鄧騭所以錯行 故求雨 閉鄧騭 縱都倉 其止雨反是 行之一國 未嘗不得所欲”

124) “동중서 일파의 서한경학은 마침내 내성외왕(內聖外王)의 최후 목적으로 돌아서 곧 성인으로 신왕(新王)을 삼았었다……”(金敬琢, 『중국철학사상사』, 147쪽) “동중서(董仲舒)는 왕자(王者)의 지위를 억제하여 성인에게 양여하게 하려고 하였다. 여기에서 공자는 소왕(素王)이 되었고 춘추(春秋)는 한(漢)의 법제서(法制書)가 되었다”(같은 책, 146쪽)에서 내성외왕(內聖外王)사상은 동중서(董仲舒)에게서 연유했음을 알 수 있다. 그런 점에서 동중서(董仲舒)의 유학은 선진유학(先秦儒學)의 변형이라 하지 않을 수 없다.

125) “순경(荀卿)과 추연(鄒衍)은 각각 극단을 걸었는데 동중서(董仲舒)는 이 양가(兩家)를 종합하려고 하였다”(같은 책, 같은 곳)에서 그의 학(學)의 애매성을 짐작하게 한다.

대의 뒤를 이은 위진(魏晉) 시대의 왕필 또한 황노지학(黃老之學)의 존숭자로 이름이 높다.¹²⁷⁾

이러한 시대적 풍조는 ‘유(儒)’의 재기에 그다지 큰 도움을 주지 못하고¹²⁸⁾ 도리어 천축국(天竺國)의 불교를 맞이하여 겨우 유(儒)·불(佛)·도(道) 3교의 정립시대를 이끌어감에 그쳤던 것이다.

이상과 같은 정세는 한대는 곧 유가의 독무대가 아니요, 소위 한 문화(漢文化)라 일컬을 수 있는 잡다한 학문들의 각축기 또는 혼성기로 간주해야 하는 소이는 바로 여기에 있는 것이다.

한사군(漢四郡) 시대의 문호를 연 한무제가 바로 동중서의 현양 대책을 받아들여 경학시대의 문호도 열어 준 바로 그 제왕이란 사실은 한사군 시대의 유학-엄밀하게 말하자면 한문화-의 성격을 짐작하게 하는 좋은 자료이기도 한 것이다. 유학은 전체 한문화 중의 미약한 일부분인 데다가 동중서 일파에 의하여 윤색된 애매모호한 상태에서 탈피하지 못한 것이었으리라는 사실을 정시해야 할 것이다. 그러나 우리는 적어도 한사군 시대를 거치는 사이에 다른 전적들과 더불어 유가의 경전이 식자들에게 읽혀졌으리라는 사실을 긍정적으로 주목해야 할 것이다. 그런 중에서도 윤리적 전적(典藉)으로서는 『논어』·『맹자』·『효경』 외에 『예기』 등을 들 수 있을 것이니, 백제의 왕인이 일본에 『논어』·『효경』·『천자문』 등을 전수했다는 기록들은 다 이러한 역사적 배경하에서 이루어진 사실(史實)이라 하지 않을 수 없다. 적어도 유가의 윤리사상은 그들의 전적들을 통하여 전

126) 왕충(王充)은 동중서 및 추연(鄒衍) 등의 천인상응설을 반대하면서 황노지학을 존숭하였다.

127) 왕필은 『역』과 『노자』를 주해되 노자의 뜻으로 『역』을 주한 것으로 유명하다.

128) 그러므로 송대(宋代)에 이르러서야 비로소 신유학(新儒學)으로서 재기할 기회를 얻게 된 것이다.

래되기는 하였지만, 그것은 우리들의 민간 고유 윤리사상과는 별도로 지식계층에 의하여 연구되어 왔을 따름이요, 그것의 정착은 3국 시대에 이르러서야 비로소 공인된 학문이 되었다 해야 할 것이다.

그러한 의미에서 고구려 제17대 소수림왕(371~384) 2년에 비로소 불교의 도입과 더불어 태학을 세워 자제들을 교육한 사실¹²⁹⁾ 특기하지 않을 수 없다. 이는 곧 우리 나라에 있어서의 공식적 유가의 경학시대의 문호가 열린 것으로 간주되기 때문이다.¹³⁰⁾ 이를 계기로 하여 유학은 한민족의 정신계에 깊은 영향을 미치면서 전통적 고유의 윤리사상에도 변화를 가져오게 하였다. 신라의 세속오계는 그 단적인 사례인 것이다.¹³¹⁾

3국 시대에 있어서의 관계 조직을 위시로 한 전장제도의 발달이 거론되기도 하지만¹³²⁾ 이는 예의 개념에서 벗어난 범개념에 접근한 것으로 간주되기 때문에 여기서는 이에 대한 언급은 피하기로 한다.¹³³⁾

4) 도교사상의 전개

진한(秦漢)에서 한당(漢唐)으로 이어질 무렵 중국은 유·불·도 3

129) 『三國史記』卷18, 「高句麗本紀」第6, ‘小獸林王’ 2년. “小獸林王 二年夏六月……立太學 教育子弟”

130) 이에 앞서 백제에서는 고이왕(古爾王: 234~285) 시절에 박사 왕인이 『논어』와 『효경』 등을 일본에 전수했다고 하지만, 우리나라 정사(正史)에는 기록이 없다. 그러나 한적(漢籍)의 전래로 인한 왕인박사류의 학자들이 백제뿐만 아니라 고구려에도 다수 있었을 가능성은 얼마든지 있다.

131) 좀 더 자세한 고찰은 다음 절로 미룬다.

132) 金忠烈, 「三國時代 儒學思想」, 『한국철학연구』 상, 73쪽. “고구려의 유교는 다분히 한유(漢儒)의 전장(典章)제도에 중점을 둔 것이다.”

133) 김충렬의 「삼국시대 유학사상」의 논술은 함축성 있는 역저로서 필자의 견해와는 다소 엇갈라는 점이 없지 않으나 이 양자의 동이점을 따지면서 상호 보완의 노(勞)를 아끼지 않는다면 3국 시대의 유학을 이해하는 데 다소 도움이 될 것이다.

교의 정립 시대가 전개되었다. ‘유’는 선진유교에서 경학으로 전이 하였거니와, ‘도’는 ‘유’와는 달리 노장학에서 도교로 종교화하였다. 도교의 성립 과정에서 노장을 떠받들었다 하더라도 그의 내실에 있어서는 소위 주술적 오두미교(五斗米敎)에 의하여 성립된 것이라는 사실을 간과할 수 없을 것이다. 여기에 도가[老莊學]와 도교는 구분 해서 생각해야 하는 소이가 있다. 그러므로 도가의 노장학은 유가의 경학과 함께 한문화 속에 끼어 우리나라 지식인들에게 입혀졌으나, 도교는 서민 대중에 의하여 받아들여졌다. 그러나 우리의 관심사는 국선도와 도교와의 관계를 밝혀내려는 데 있다. 국선도의 성립 과정에서 소위 도교는 어떻게 작용했느냐의 문제인 것이다.

필자는 지금까지의 논술에서 우리의 고유성에 의하여 외래성이 수용되었다는 입장을 취하고 있기 때문에, 도교 또한 국선도의 바탕 위에서 수용된 것으로 본다. 이제 3국의 개별적 입장에서 이를 일별 해 보면 다음과 같다.

(1) 고구려의 도교

고구려에 있어서의 도교의 전래는 비교적 기록이 분명하다. 『삼국사기』 21권 보장왕 2년조(『삼국유사』, 권3 寶藏奉老條)에 다음과 같은 기록이 있다.

소문(蘇文)이 왕에게 “삼교(三敎)는 비유하면 솔의 밭과 같아서 하나라도 없어서는 안 되는 것입니다. 지금 유교와 불교는 함께 흥하는데 도교는 아직 성하지 않으니, 이른바 천하의 도술(道術)을 갖추었다고 할 수 있습니다. 엎드려 청하건대 당나라에 사신을 보내 도교를 구하여 와서 나라 사람들을 가르치십시오”라고

아뢰었다. 대왕은 심히 지당하다고 여겨서 <당나라에> 글을 올려서 청하니, 태종(太宗)이 도사(道士) 숙달(叔達) 등 여덟 명을 보냈고, 아울러 『노자 도덕경(老子道德經)』을 보내 주었다. 왕은 기뻐하고 절을 빼앗아 이들을 머물게 하였다.¹³⁴⁾

여기에 나타난 도사와 『도덕경』과의 관계를 분명히 함으로써 비로소 고구려 도교의 격이 분명해질 것이다. 애초에 연개소문이 “엎드려 청하건대 당나라에 사신을 보내 도교를 구한[伏請遣使於唐求道教]” 도교는,

「고려본기(高麗本紀)」에 “고려 말기인 무덕(武德)과 정관(貞觀) 연간에 나라사람들은 다투어 오두미교를 신봉했다. 당나라 고조 들고 도사를 시켜 천존상(天尊像)을 보내고 『도덕경』을 강술하게 하니 왕과 나라 사람이 들었다……¹³⁵⁾

오두미교의 도사에 의하여 『도덕경』을 강설한 도교라 할 수 있다. 오두미교의 유래는 여기서 상론할 겨를이 없거니와, 그 성격은,

장노(張魯)는 신도들에게 『도덕경』을 읽히고 천(天)·지(地)·수신(水神)에게 참회서(懺悔書)를 써서 바치는 이른바 삼관수서(三官手書)의 법을 시행하고 부적을 먹이고 기도를 하여 질병을 고쳤던 것이다.¹³⁶⁾

134) 『三國史記』 卷21, 「高句麗本紀」 第9, ‘寶藏王’. “蘇文告王曰 三教譬如鼎足 闕一不可 今儒釋並興 而道教未盛 非所謂備天下之道術者也 伏請遣使於唐 求道教以訓國人 大王深然之 奉表陳請 太宗遣道士叔達等八人 兼賜老子道德經 王喜 取僧寺館之”

135) 『三國遺事』 卷3, ‘寶藏奉老’. “高麗本記云 麗季武德貞觀間 國人爭奉五斗米數 唐高祖間之 遣道士送天尊像來 講道德經 王與國人聽之……”

136) 車柱環, 「高句麗의 道教思想」, 『한국철학연구』 상, 283쪽.

에서 밝힌 바와 같이 주술적 독경으로서의 『도덕경』이었고, 더욱이 도사의 설법에 관하여는,

도사를 통해 보내온 도법이 어떠한 것이었는가 하는 것도 지금 으로서는 알아볼 길이 없다. 도교의 교리 내지 설법의 내용을 살펴보면, 거기에는 우주의 생성, 도(道)의 기원 및 전개, 천계(天界)의 종류, 신선(神仙)과 지옥(地獄)의 설명이 들어 있다. 도교의 요약이 기록된 『운급칠첩(雲笈七籤)』에 의하면, 무(無)·묘일(妙一)·삼원(三元)·삼기(三氣)와 삼재(三才), 그리고 만물의 차례로 우주가 생성되고 삼원은 다시 다음과 같이 전개된다.

혼동태무원(混同太無元)―천보군(天寶君: 王清境 清微天 始青)-동진(洞眞)

적혼태무원(赤混太無元)―영보군(靈寶君: 上清境 禹餘天 元黃)-동현(洞玄)

명적현통원(冥寂玄通元)―신보군(神寶君: 太清境 大赤天 玄白)-동신(洞神)

그리고 삼보군(三寶君)·삼청경(三清境)·삼동교주(三洞敎主) 등의 경지가 전개된다.¹³⁷⁾

위에서 보여주는 바와 같이, 도사(道士)의 설법은 도가의 『도덕경』 강설과는 달리 종교적 신비경에 대한 설법이었던 것으로 짐작하지 않을 수 없다. 여기에 고구려 도교 및 도사의 한계가 있는 것이다.

이러한 도교가 고구려에 있어서는 불교와는 화합하지 못하고 상호 반목한 사실을 주목하고자 한다. 『삼국유사』 권3 ‘보장봉로’조에 의하면, 당(唐)에 특사를 보내어 도교를 구하려 할 때,

137) 같은 책, 287쪽.

당시 보덕화상(普德和尚)이 반룡사(盤龍寺)에 주석하며, 도교가 정통과 대치하게 되면 나라의 운이 위태롭게 될 것을 근심하여 자주 왕에게 간하였는데 듣지 않았다. 이에 신통력을 가지고 방丈(方丈)을 날려 완산주(完山州) 고대산(孤大山)으로 옮겨 거처하였다.……얼마 안 되어 나라가 멸망하였다.¹³⁸⁾

라고 함은 불승 일연의 기록이기는 하지만, 당시에 불도들의 극렬 반대의 태도를 엿볼 수 있다. 그러나 소문의 의견은 전연 이와는 다르다. “……오직 유교나 불교는 있고 도교가 없이 깨문에 나라가 위태롭다”[“唯有儒釋 無道教 故國危矣”, 『三國遺事』 卷3]라고 하여 도교가 없기 때문에 국가가 위태롭다고 생각했을 뿐만 아니라, 당(唐)으로부터 도래한 도사들을 위하여, “불교의 사찰을 도관으로 삼고 도사를 높혀 유사(儒士)의 위에 앉게 하였다”[“以佛寺爲道館 尊道士 坐儒士之上”, 같은 책]고 하는 특대를 베풀어 도리어 유교·불교를 억누르니, 어찌 도교·불교 또는 도교·유교 사이에 반목이 생기지 않을 수 있었겠는가. 여기에 고구려의 양극적 갈등이 끝내 조화를 이루지 못하고 패망의 비운을 자초한 원인이 복재(伏在)해 있었던 것이다.¹³⁹⁾

한편 도가의 『도덕경』에 대하여 『삼국사기』 44권 을지문덕전(乙支文德傳)에,

문덕(文德)이 중문(仲文)에게 보내는 시에 ‘신묘한 계책은 천문을 다하고, 요묘한 계산은 지리를 다했네. 전승의 공이 이미 높으니 만족함을 안다면 그만두기를 원하네.¹⁴⁰⁾

138) 『三國遺事』 卷3, 「興法第三」 <寶藏奉老 德移庵>, “時普德和尚, 住盤龍寺, 憫左道匹正, 國祚危矣, 屢諫不聽 乃以神力飛方丈, 南移于完山州孤大山而居焉, 卽永徽元年庚戌六月也”

139) 김충렬도 다음과 같이 언급하고 있다. “고구려를 멸망시킨 허물은 아무래도 불교와 도교의 반목 대립에 지워야 할 것이다.”(같은 책, 63쪽)

에 나타난 ‘지족원운지(知足願云止)’는 『도덕경』 44장에 나오는 “만족할 줄 알면 욕되지 않고 그만둘 줄 알면 위태롭지 않다[知足不辱 知止不殆]”를 요약한 것으로 본다. 이 일구의 인용으로 노자 『도덕경』 81장 전편의 이해를 촌탁하기란 극히 힘든 일이기는 하지만, 어쨌든 『도덕경』의 교리적 이해란 점에서 주술적 이해와는 다른 각도에서 일단 문제가 된다고 보아야 할 것이다.

단 도교의 강도에 비하여 너무도 미약한 한 사례에 지나지 않음은 면치 못할 것이다. 아울러 우리의 관심사는 고구려에 있어서의 국선도의 존재 여부에 관한 문제인 것이다.

주몽설화의 신이성(神異性)에서 도교와의 연계를 찾아보려는 노력이 없지 않으나¹⁴¹⁾ 적어도 고구려에 있어서는 설화의 신이성이 현묘지도(玄妙之道)로 승화한 자취를 찾아볼 수 없다. 도리어 도래한 도토들이

도사들은 나라의 안의 유명한 산천을 돌아다니며 진압하였다. 옛 평양성의 지세는 초승달[新月]과 같은 성이었다. 도사들은 주문으로 남쪽 강의 용을 위로하고 성을 넓혀 보름달[滿月]과 같은 성으로 만들었다. 그것으로 인하여 용언성(龍堰城)이라 이름하였다. 비결을 지어 용언도(龍堰堵)라 하였다.……¹⁴²⁾

라 한 기록(『삼국유사』, 권3 寶藏奉老)을 보면 외래의 도사들이 고구

140) 神策究天文 妙算窮地理 戰勝功既高 知足願云止 文德遺仲文詩曰 神策究天文 妙算窮地理 戰勝功既高 知足願云止

141) 차주환, 같은 책, 280쪽. “국가(國家)의 시조(始祖)를 천제(天帝)의 자손이라 한 것에 대한 사학자(史學者)들의 해석은 구구하지만 도교에 연결되는 선가설(仙家說)에 결부시키기 쉬운 바탕이 만들어져 있음도 부인하기 어렵다.”

142) 『三國遺事』 卷3, 『興法第三』 <寶藏奉老 普德移庵>. “道士等行鎮國內有名山川 古平壤城勢新月城也 道士等呪劬南河龍 加築爲滿月城 因名龍堰城 作讖曰龍堰堵……”

려 국내 명산대천을 두루 살피며 주작을 내려 신월성(新月城)을 만월성(滿月城)으로 개축할 정도의 발언권을 가진 것을 알 수 있다. 이러한 도사들의 지나친 세력에 눌린 불도들 중에는,

뫋날 신인(神人)이 고구려 마령(馬嶺)에 나타나서 사람들에게 고(告)하여 “너의 나라는 패망할 날이 얼마 남지 않았다”고 하였다.¹⁴³⁾

라고 하여 이를 망국의 조짐이라 하였다. 여기의 신인(神人)이란 불승종의 무명신이지인(無名神異之人)임에 틀림이 없다. 이러한 고구려 말기의 정세는 이미 패색이 짙은 데다가, 그것은 도사들의 횡행과 아울러 주술적 도교의 전파만을 짐작하게 할 따름이다.

현묘지도는 대조화의 도(道)인만큼 고구려 국내에 있어서 유·불·도 3교의 분열상에서는 결코 성취될 수 없음은 너무도 자명한 사실이라 하지 않을 수 없다. 신라에서 현묘지도는 “진실로 삼교를 포함한다[實乃包含三教, 「鸞郎碑序」]”라고 한 것과는 정반(正反)되는 양상이 아닐 수 없기 때문이다.

우리는 여기서 대중국적 입장에서는 가장 길항적(拮抗的)인 고구려가 도교적인 입장에서는 무조건 수용적이었다는 사실을 발견하게 된다. 그것은 오로지 중국과의 정치 및 군사적 대결에 있어서는 끝내 이원적(二元的) 항거정신으로 대처함으로써 민족적 주체의식이 강렬하게 결집되었지만, 국내에 있어서의 내실을 거둘 수 있는 국민정신의 핵심을 지니지 못했다는 사실을 여기서 지적하지 않을 수 없다. 다시 말하면 도교를 수용하되 이를 주체적 고유성 위에서가 아

143) 『三國遺事』 卷3, 「興法第三」 <寶藏奉老 普德移庵>. “後有神人 現於高麗馬嶺 告人云 汝國敗亡無日矣”

나라 유·불의 토대를 제거한 공백에다가 도교로써 이를 메운데 지나지 않는 것이다. 여기에 고구려의 도교적 입장에서 본 국민정신의 약점이 스며 있었던 것이다.

(2) 백제의 도교

3국 중 백제는 본시 고구려와 같이 대중국적 주체성도 지니지 못했고, 신라와 같이 토착적 전통성도 지니지 못한 유동적 국가였음은 이미 언급한 바 있다. 그러한 백제에 있어서는 고구려의 연개소문과 같은 강력한 도교 이해자를 갖지 못했던 만큼 도교의 전래는 극히 애매할 수밖에 없다. 그러므로 중국의 기록에도

『후주서(後周書)』를 살펴보면, 백제는 도사가 없고 중과 사찰 그리고 탑이 매우 많다고 하였다[按後周書 百濟無道士 而僧尼寺塔甚多 云云].¹⁴⁴⁾

라고 하였다. 이에 따르면 주술적 도교는 고구려에서의 오두미교처럼 성행하지는 않았지만, ‘지족지지(知足知止)’의 가르침은 백제에도 널리 알려져 있음을 알 수 있다. 근초고왕 때 막고해의 간언에(『삼국사기』, 권24 近仇首王條)

일찍이 도가의 말을 들어보면, 만족할 줄 알면 욕되지 않고 그 만듦 줄 알면 위태롭지 않다고 하였으니 이제 얻은 것이 많거늘 어찌 반드시 많음을 구하겠습니까?¹⁴⁵⁾

144) 李能和, 『朝鮮道敎史』, 제7장 百濟道敎思想, 53쪽.

145) 嘗聞道家之言 知足不辱 知止不殆 今所得多矣 何必求多

라고 한 것은 이의 좋은 사례라 할 수 있다. 일본 학자 쿠로이타 카츠미(黒坂勝美)의 연구 논문에 의거하면¹⁴⁶⁾ 왕인이 일본에 『논어』 등을 전할 때 도가서(道家書)도 동시에 전해 왔다고 하였거니와, 이러한 사례는 백제에 일찍이 도가서가 도래하여 지식인들에 의하여 읽혀졌음을 반증해 주는 것이 아닐 수 없다.

그러한 것을 뒷받침해 주는 또 하나의 이유로는, 한대(漢代) 이후의 대륙의 학술 문화는 유·불·도가 확연히 구분되어 있는 것이 아니라, 상호 불가분리의 관계를 맺어 내려오고 있었다는 사실이다. 이 점을 이능화(李能和)는 다음과 같이 갈파하고 있다(李能和, 『朝鮮道教史』, 60~61쪽).

아직기와 왕인 두 박사가 이미 한문에 능통하다면 그 학술의 연원도 추정할 수 있을 것이다. 살펴보건대, 중국은 진한(秦漢) 이래 유림과 방사(方士)가 항상 서로 섞여 있는 상태였다.……왕인은 그 선조[先世]가 이미 낙랑(樂浪)의 호족을 이었고, 또 중국 도교 발생 시대와 아직 멀지 않았다면 왕인 학술의 유래를 미루어 상상할 수 있지만, 왕인을 유(儒)라고 한 것도 변설(辨說)이 있다. 대개 도교 초창기에는 유술과 도교가 명칭에 구별이 없었는데, ‘유’ 한 글자는 곧 당시 학자의 보통명사로 호칭되었다. 왕인을 ‘유’라고 한 것은 또한 다시금 이와 같을 따름이다.¹⁴⁷⁾

이는 백제에도 널리 한문화의 유입과 더불어 도가서도 도래되었음을 의미한다. 실로 백제문화 또는 백제사상의 연원은 독자성[主體

146) 같은 책, 55쪽.

147) 阿王兩博士 既富於漢文 則其學術之淵源 亦可推定也 按支那自秦漢以來 儒林與方士 常在糅合之狀態……王仁其先世 既係樂浪之豪族 又距支那道教發生時代未遠 則王仁學術之所自來 足可推想 而至王仁爲儒 亦有辨說 蓋在道教草創之時 故儒術與道教 無別於名稱 而儒之一字 卽爲當時稱呼學者之普通名詞 王仁之謂儒 亦復如是而已

성과 傳統性]보다는 그 지리적 및 역사적 배경 때문에 오히려 잡다성의 조화에 의하여 이루어졌기 때문에, 도가사상의 도래에 관하여도 그 독자성만의 추출은 극히 곤란한 작업이 아닐 수 없다.

김충렬(金忠烈)이 송항룡(宋恒龍)의 「백제도가철학사상(百濟道家哲學思想)」의 논평에서(『韓國哲學研究』上, 331쪽)

『삼국사기』 권28 백제본기 제6 의자왕조(義慈王條)에 실린 ‘同월륜(月輪)과 같다는 것은 가득하다는 것이다. 가득하면 기우는 것이다. 신월(新月)과 같다는 것은 가득하지 않다는 것이다. 가득하지 않으면 점점 차게 될 것이다.’¹⁴⁸⁾

라고 한 것은 분명히 도가사상과 상통하는 것”이라 한 것은 흥미 있는 지적으로서, 고구려에 와 있던 도사들이 신월성(新月城: 半月城)을 만월성(滿月城)으로¹⁴⁹⁾ 개축한 것을 연상하게 한다.¹⁵⁰⁾

이에 백제의 도교는 고구려에서처럼 뚜렷한 도래의 자취는 없으나 도가의 오천언(五千言)은 널리 읽혀졌던 것만은 분명하다. 백제는 남방적 속성으로서 갖추어진 온유(溫柔)와 조화(造化)의 사상 속에 이미 도가적 성격이 있었기 때문에 백제 도교는 뚜렷한 발전의 흔적을 엿볼 수 없다는 일설이 제기되어 있으나¹⁵¹⁾ 백제사상의 성격 문제는 도교적 측면만의 문제에 국한시킬 수 없다는 점에서 좀 더 폭넓은 검토에 기대할 수밖에 없지 않나 여겨지는 것이다.

148) 同月輪者 滿也 滿則虧 如新月者 未滿也 未滿則漸盈

149) 『三國遺事』 卷3, “實藏奉老”.

150) “……有一龜 其背有文曰 百濟同月輪 新羅如月新……”이라 한 것은 만척후(滿則虧)인지라 백제의 멸망을 암시한 것이라 한다. 고구려의 만월성(滿月城) 개축은 신월(新月)을 만월(滿月)로 만들어 멸망을 자초한 행위로 간주되는 것이다.

151) 송항룡, 「百濟道家哲學思想」, 『한국철학연구』 상, 324쪽.

(3) 신라의 도교

신라의 도교는 먼저 ‘현묘지도’ 안에 포함된 3교 중의 하나로서의 도교의 성격을 분명히 함으로써 비로소 이해될 것이다. 최치원의 「난 낭비서」에 (『三國史記』, 권4 신라본기, 제4 진흥왕 37년條)

나라에 현묘(玄妙)한 도가 있으니 풍류(風流)라 한다. 가르침의 근원에 대해서는 선사(仙史)에 자세히 갖추어져 있거니와, 실로 이는 삼교(三教)를 포함하였다.……인위성이 없는 일[無爲之事]을 하고, 말없는 가르침[無言之教]을 행함은 주나라 주사(柱史 : 노자)의 뜻이다.¹⁵²⁾

에 나타난 ‘현묘지도(玄妙之道)’의 ‘현묘(玄妙)’는 『도덕경』 제1장에서,

도라 말할 수 있는 도는 항상 의 도가 아니고 이름할 수 있는 이름은 항상 의 이름이 아니다.……같음을 현(玄)이라 하니 현하고 또 현한 것은 중묘(衆妙)의 문이다.¹⁵³⁾

라고 함에서 유래하였으니, 도가의 말 바로 그대로인 것에 문제가 있다. 그러나 신라의 현묘지도는 ‘풍류도’라 이르는 도(道)로서, 그것은 『선사(仙史)』에 상세히 기록된 것인지라, 노자 5,000言之 도와는 다른 것임은 의심의 여지가 없다.

그것은 ‘진실로 이에 삼교를 포함하였다[實乃包含三教]’라 한 데에서 더욱 분명해지는 것으로서, 3교 중의 하나인 도교 또는 풍류도 안에 들어 있는 한 교에 지나지 않는다. 그 내용은 『도덕경』 제2장

152) 『三國史記』卷4, 「新羅本紀第四」 <眞興王>. “國有玄妙之道曰 風流設教之源 備詳仙史 實乃包含三教……處無爲之事 行不言之教 周柱史之宗也”

153) 道可道 非常道 名可名 非常名……同謂之玄 玄之又玄 衆妙之門

에 다음과 같이 기록되어 있다.

천하가 모두 아름다움이 아름다움 되는 줄 아니, 이는 나뭇잎 따름이다. 모두 선함이 선함 되는 줄 아니, 이것이 선하지 않음 일 따름이다. 그러므로 있음과 없음이 서로 생성되고, 어려움과 쉬움이 서로 이루어지고, 깊과 얕음이 서로 비교되고, 높고 낮음이 서로 기울고, 악기 소리와 사람 소리가 서로 조화되고, 앞과 뒤가 서로 따른다. 그래서 성인은 작위가 없는 일에 처하고 말하지 않는 가르침을 행하여, 만물이 생성되어도 따지지 않으며, 생성하지만 소유하지 않으며, 영위하지만 뽐내지 않으며, 공적이 성취되어도 거처하지 않는다. 무릇 오직 거처하지 않으니, 그래서 떠나지 않는다.¹⁵⁴⁾

고 한 것이 곧 현묘지도 안에 포함된 도교의 일면인 것이다. 그러한 연유에서인지 신라의 정체는 애오라지 도교의 무위(無爲)와 합치된다는 주장이 엿보인다. 이능화(李能和)는 영조 때 사람 이종휘(李種徽) 찬(撰) 『수산집(修山集)』 「신라론(新羅論)」이란 일문을 인용하여 다음과 같이 논하고 있다.¹⁵⁵⁾

또 신라의 정체(政體)로 살펴보면, 자못 노장무위(老莊無爲)의 진수를 얻었다 할 것이다. 즉 이종휘와 같은 사람이……말하기를……일찍이 신라가 나라를 다스린 것을 보면 조선과 풍속을 달리하였으나, 화이(華夷)에 출입할 즈음 그 처음 건국할 적 혁거세로부터 소지왕(昭智王)에 이르기까지 수십세의 사이 세 성씨가 서로 이어서 신성의 덕이 백성과 함께 서로 일 없이 편안하게 지냈다. 비록 당시 고구려와 백제가 서로 싸우자 대응할

154) 天下皆知美之爲美 斯惡已 皆知善之爲善 斯不善已 故有無相生 難易相成 長短相較 高下相傾 音聲相和 前後相隨 是以 聖人處無爲之事 行不言之教 萬物作而不辭 生而不有 爲而不恃 功成而不居 夫唯不去 是以不去

155) 이능화, 『朝鮮道敎史』, 70쪽.

만한 군사는 있었고 격분하여 싸울 군사는 없었다. 그 나라를 다스리는 도는 반드시 예악과 형정을 말할 수 있는 것이 아니라, 인과응보의 변화에 따라 스스로 그러하여 하는 바가 없는 것은 아마도 도모하지 않았는데 함께 하는 것이니 진실로 한나라의 문제나 경제가 황노(黃老)에게 마음을 둔 것이 아니고 천기(天機)가 설시되어 암암리 황노와 부합한 것이다. 대개 진한의 옛 풍속은 저절로 외루(畏壘)와 화서(華胥)의 영역까지 도달하였으니 스스로 알지 못하고서 팔구백년에 이르며 그만두지 않았다. 노담(老聃)과 장주(莊周)가 나라를 위해 스스로 다스리게 하여도 진실로 이보다 더할 수 없을 것이다.……삼교가 중국에 유행함으로부터……유행하지 않는 것은 오직 노자의 도뿐이다. 그러나 노자가 명명한 것이 없었어도 진실로 이미 나라를 다스리는 데 유행하였다. 신라가 그 <도교의> 정수를 얻음과 같은 것은 아마도 배우지 않았어도 할 수 있었을 것이다.¹⁵⁶⁾

라고 한 긴 인용문을 통하여 신라 건국 초의 치적은 노장무위지치(老莊無爲之治)의 극치임을 말해 주고 있다. 이런 특수한 견해는 입론자의 주관으로서 객관성은 없다고 이를 수밖에 없다. 아니나 다를까, 정약용은 그의 『신라론』에서¹⁵⁷⁾ 이에 대한 반론을 다음과 같이 서술하고 있다.

신라의 세상에 박·석·김 3성이 번갈아 왕이 되어 서로 바둑돌처럼 뒤섞여졌지만 서로 주멸(誅滅)하지 않았다. 수백 년이 있었어도 그 나라는 쇠망하지 않았다. 논하는 사람이 선수(禪受)하는 유의(遺意)가 있어 그 일의 법도는 백대의 제왕보다 뛰어난

156) 又以新羅政體觀之 則頗得老莊無爲之真髓 卽如李種微……曰……嘗觀新羅爲國 與朝鮮異俗 出入於華夷之際 而其始建也 自赫居世 至昭智數十世之間 三姓相承 神聖之德 與民相安於無事 雖時及麗濟相闕 而有應兵 而無憤師 其爲國之道 非必有禮樂刑政之可言 而與所謂因應變化自然 而無所爲者 蓋有所不謀而司者 固非漢之文景 有心於黃老 而天機設施 暗與黃老合 蓋長韓舊俗 自躋於畏壘 華胥之域 而不自知 以至于八九百年而不已 使老聃莊周爲國而自治 固無以加於斯矣……自三教行於中國……所不行者 惟老道耳 然無其爲老之名 而實已行於爲國 如新羅之得其精 蓋不學而能之也

157) 『與猶堂全書』第一集 詩文集 第十二卷 「新羅論」(1~12), 1쪽(2-275~276).

것이다. 정약용이 “그렇지 않다”고 하였다. 이는 오랑캐의 비루한 것이다. 대저 나라를 전해주는 소이는 두 가지 방법이 있으니, 어진이에게 주는 것과 아들에게 주는 것일 따름이다. 그러나 어진이에게 주는 것이란 요순(堯舜)같은 성인으로서 전해주고 순우(舜禹) 같은 성인으로 주는 것이 아니면 불가능하다. 그러므로 요순보다 앞서 전해준 사람이 있지 않고 순우보다 뒤하여 받는 사람이 없으니 어진이에게 주는 것은 진실로 논할 것이 없을 뿐이다. 하운(夏殷) 이래 한 성이 서로 계승한 것이 천경(天經)과 지의(地義)이니 덧붙일 것이 없다…….158)

라고 하였으니, 유교적 법도에 입각한다면 이는 오랑캐의 도[夷狄之道]라고 하는 것이다.

본시 노장의 도는 공맹의 가르침을 유위(有爲)의 도로 간주하고 이를 상대로 한 무위(無爲)의 도이니만큼, 노(老)·유(儒)의 상호 간의 상반된 입장은 어찌 할 수 없거니와, 그렇다고 해서 신라 초기의 정체를 노장지도의 진수라 함도 지나친 속단이라 해야 할는지 모른다. 그 정체(政體)가 유가의 예론에 맞지 않는다고 해서 이를 오랑캐의 도라 함도 아전인수(我田引水) 평일는지 모른다. 신라 초기의 정체는 그 나름대로의 고유한 전통의 배태기(胚胎期)이었기 때문인 것이다.

여기서 또 하나 우리가 유의해야 할 점이 있다면, 그것은 다름 아니라 신라에 있어서의 도교는 그것이 고구려에 있어서의 도교와는 다르다는 사실이다. 이미 지적한 바 있듯이, 고구려의 도교는 도사에 의하여 도입된 주술적 도교이지만, 신라의 도교는 풍류도의 구성

158) 新羅之世 朴昔金三姓 迭入爲王 相錯互如棊子 而不相誅滅 至累百年而其國不衰 論者謂其有禪受之遺意 而其事度越百王 丁子曰不然 此夷狄之陋也 夫國之所以傳有二道 子賢與子子而已 然子賢者 非有堯舜之聖以授之 而有舜禹之聖以受之 不能 故前乎堯舜而未有授者 後乎舜禹而未有受者 則子賢固無論已 夏殷以來 一姓相承 天經地義 無以尚之……

요소의 하나로서의 도교였다. 그것은 곧 “성인이 함이 없는 일을 행하고 말 없는 가르침을 행하는[聖人 虛無爲之事 行不言之教]” 도교이었던 것이다.

고구려와 신라는 다 같이 당에서 도교를 도입해 왔지만, 전자는 서민대중의 오두미교에 영합하여 양재구복(禳災求福)을 일삼는 방술적 종교로 화했지만, 후자는 현묘지도에 영입하여 국선도로 승화시킨 도교였다고 할 수 있다. 고구려의 도교는 유·불 양교와 더불어 상충상극(相衝相克) 작용을 일으켰지만, 신라의 도교는 유·불 양교와 더불어 상화상생(相和相生) 작용을 일으켰던 것으로도 구별된다. 여기에 양국 흥망의 관건이 숨겨져 있었다는 사실은 아마도 역사의 신만이 알고 있었던 일인지도 모른다.

기록에 의하면 태종무열왕(654~660) 시절에 김인문(金仁問)은 태종대왕의 제자로서(『삼국사기』, 권44 金仁問條),

어려서 학문에 나아가 유학의 서적을 많이 읽었고 아울러 장자(莊子)·노자(老子)·부도(浮屠)의 설을 섭렵하였다.¹⁵⁹⁾

라고 한 것은 신라 사회의 분위기로 보아서 괴이할 것이 없다. 그가 유가의 서적뿐만이 아니라 노장[道家]·부도[佛家]의 설을 겸섭(兼涉)했다는 것은 어쩌면 당연한 일이었는지도 모른다. 이러한 사실은 김인문이 노·불의 서적을 읽었다는 사실 자체만을 주목하는 데 그칠 것이 아니라, 그러한 신라 문화적 풍토를 우리는 더욱 주목하고자 하는 것이다.

159) 幼而就學 多讀儒學之書 兼涉莊老浮屠之說

신라의 도교는 방술(方術)로서 유·불을 억제하려는 고구려류와는 차원이 다르다. 적어도 유·불과 더불어 비견해야 하는 차원 높은 도교이었음은 다시 말할 나위도 없다. 그리하여 신라의 도교가 신라 고유의 선풍(仙風)과 어떻게 조화를 이루었는가 하는 문제는 화랑도를 논하는 절에서 좀 더 깊이 살펴보고자 한다.

5) 불교사상의 전개

3국 시대에 있어서의 불교의 전래는 고구려를 비롯하여 백제·신라의 순서로 되어 있다. 고구려는 소수림왕 2년의 기록(『삼국사기』 권18)에,

진왕(秦王) 부견(符堅)이 사신 및 부도(浮屠)와 순도(順道)를 보내면서 불상과 경문을 보내왔다. 왕은 사신을 보내 답례하였다.¹⁶⁰⁾

라 하였음을 시초로 삼는다. 백제는 그 후 약 40년이 지난 침류왕(枕流王) 원년의 기록에(같은 책, 권24),

9월 호승(胡僧) 마라난타(摩羅難陀)가 진(晉: 東晉)에서 오니 왕이 맞아 궁중에 모시고 예로 공경하니 불법이 여기서 비롯되었다.¹⁶¹⁾

라 하였음을 시원으로 삼는다.¹⁶²⁾

160) 『三國史記』 卷18, 「高句麗本紀」. “秦王符堅 遣使及浮屠順道 送佛像經文 王遣使廻謝”

161) 『三國史記』 卷24, 「百濟本紀」 <枕流王>. “九月 胡僧摩羅難陀 自晉至 王迎致宮內禮敬焉 佛法始於此”

162) 이듬해 2년의 기록에 “春二月 創佛寺於漢山 度僧十人”이라 하였음을 보면 호승(胡僧) 입제(入濟) 겨우 반년 만에 승려 10인을 거느리는 불사(佛寺)를 창건할만큼 발전하였음을 알 수 있다.

신라는 고구려보다도 약 50년 후로 추정되지만 연대는 미상이다. 3국의 전래 시기는 각각 다른 동시에 그들의 수용 태도에 있어서도 각각 다름을 알 수 있다. 고구려에 있어서의 불(佛)과 유(儒)는 소수림왕 2년에 동시에 국가의 공인하에 수용됨으로써 상호(相互) 병육(並育) 상보(相補)의 길을 걸었다고 보아야 할 것이다. 불과 유가 서로 상충작용을 일으킨 자취는 보이지 않는다. 그러나 그들은 도교의 도입으로 인하여 억불(抑佛)·배유(排儒)의 운을 다 같이 맞게 된 것이 고구려 말기이었던 것이다. 고구려는 도교의 수용에 있어서도 민간에서는 오두미교가 성행하였고, 관인(官人)들은 도사를 섬기는 주술적 도교를 숭상하였다. 이는 고구려의 국정(國情)과 풍토(風土)가 이미 이론적 불교의 교리나 유교의 예약을 소화할 수 있는 기반을 가지고 있지 못했음을 의미한다. 그러므로 고구려의 고승이나 거유들은 국외로 망명하지 않을 수 없게 되었을 것으로 이해되는 것이다.

그러나 백제는 고구려와는 상반된 정황을 보여주고 있다. 『후주서(後周書)』에 의하면 “백제에는 도사는 없고 승려나 사탑(寺塔)만이 매우 많다”고 한 것은¹⁶³⁾ 저간의 소식을 전해 주는 좋은 사례라 하지 않을 수 없다. 백제의 불교 수용은 고구려에서와는 달리 민간 호승의 자발적 도래를 침류왕이 직접 영접하여 그로 하여금 전도하게 하였다. 그리하여 도교 없는 종교적 무풍지대(無風地帶)에서 국교로서 융성하였다. 그러나 백제의 지식인들 사이에 널리 유가 및 도가의 글이 전파된 사실은¹⁶⁴⁾ 백제를 이해하는 데 있어서 결코 배제해서는 안 될 것이다. 이처럼 고구려의 도교와 백제의 불교는 그들의

163) 註 123) 참조.

164) 註 124) 참조.

상반된 태도에 있어서 좋은 대조를 이루고 있다.

신라는 3국 중 가장 뒤늦게 불교가 수용되었을 뿐 아니라, 그 수용 과정은 특이한 것이었음을 발견하게 된다. 그것은 이차돈(異次頓)의 이적(異蹟)에서 뚜렷이 나타난다. 이차돈의 이적은 신라 전통성의 거부반응에 대한 역설적 성과인 것이다. 신라의 불교 수용은 고구려에서처럼 국가적 차원에서 아니요, 백제에서처럼 민간 차원에서도 아니요, 그것은 오로지 신도의 순교에 의하여 이루어진 것이라는 점에서 특이하다. 그것이 비록 미확인된 『고기』의 기록이라 하더라도 이차돈에 앞서 고구려로부터 들어온 정방(正方)과 멸구비(滅垢毗)라는 두 불승(佛僧)이 신라인들에게 잡혀 순교한 사실을 상기할 필요가 있다.¹⁶⁵⁾ 정방과 멸구비라는 고구려 승은 또한 고구려에서의 불교 냉대의 일면을 반증하는 것이기도 하다.

신라의 불교는 사문(沙門) 묵호자(墨胡子)의 설화로서 비로소 첫걸이 트였다고 본다. 『삼국사기』 권4 법흥왕 15년조에 의하면,

비로소 불법을 시행하였다. 처음 눌지왕(訥祗王) 때¹⁶⁶⁾ 사문(沙門) 묵호자(墨胡子)가 고구려에서 일선군(一善郡)에 이르자, 군 사람 모례(毛禮)가 집 안에 굴을 파서 방을 만들어 편안히 있게 하였다.……왕은 묵호자로 하여금 향을 사르고 서원을 아뢰도록 하였더니 왕의 딸 병이 이윽고 나았다. 왕이 매우 기뻐하여 음식과 선물을 후하게 주었다.……¹⁶⁷⁾

165) 이기영, 「신라불교의 철학적 전개」, 『한국철학연구』 상, 154쪽. “고기(古記)의 말이라고 전하는 또 하나의 변안(變案)에 의하면, 아도가 모례의 집에 왔을 때 모례는 놀라서 말하기를, 앞서 정방이란 스님이 고구려로부터 왔다가 이상한 사람이라고 하여 군신이 의논 끝에 그 사람을 죽였고 또 멸구비라는 사람이 고구려에서 왔다가 역시 같은 화를 당했는데, 당신은 무엇을 구하려 여기에 왔느냐. 빨리 들어와 숨으라 하고 밀실에 숨겨두었다는 것이다.”

166) 김득창, 『韓國宗教史』(서울: 海文社, 1963), 109쪽 참조. 묵호자(墨胡子)의 설화가 눌지왕 때이므로 정방(正方)과 멸구비(滅垢毗)의 순교는 이에 앞선 실성왕(實聖王) 때로 보는 견해가 성립될 수 있다.

라 한 기록이 이차돈의 죽음에 앞서 있다. 그러나 이러한 기록들은 모두 교리적 불교라기보다는 차라리 이적불교(異蹟佛教)의 테두리를 벗어나지 못한 감이 짙다.

그러므로 교리적 불교가 신라에서 언제 어떻게 전개되었는가의 문제는 또 다른 우리의 관심사가 아닐 수 없다.¹⁶⁷⁾

(1) 고구려 불교의 특수성

고구려의 불교는 한 마디로 말해서 고구려 국내에서는 미정착된 불교라고 할 수밖에 없다. 승랑(僧朗)의 교리가 제아무리 뛰어나다 하더라도 그것은 고구려 것이기 이전에 중국에서 전개되었다.

승랑의 삼론종(三論宗)이 고구려 불승들에 의하여 전수되기는 하였지만, 그것은 오히려 국외에서 그 빛을 발휘한 것으로 되어 있다.¹⁶⁹⁾ 이는 고구려 국내에서는 삼론종의 중도론(中道論)이 설 자리를 가지지 못했음을 의미한다.

애초에 진왕 부견이 보내 온 순도와 그 후에 들어온 아도에 의하여 설법된 불교의 교리가 어느 정도의 내용을 갖추었는지는 분명하지 않다. 『해동고승전(海東高僧傳)』에,

대사[順道]가 이미 다른 나라에서 와서 서역(西域)의 자비 등불을 전하여 동이(東陲)의 지혜 햇빛을 높이 밝혔다. 인과로 보여주고

167) 『三國史記』卷4, 『新羅本紀』 <法興王>. “肇行佛法 初嗣祇王時 沙門墨胡子自高句麗至一善郡 郡人毛禮 於家中作窟室安置……王使胡子焚香表誓 王女之病尋愈 王甚喜 饒贈尤厚”

168) 여기서 우리는 삼국 시대에 있어서의 불교의 전래는 공식 기록 이전에 이미 민간전승에 의하여 유포된 사실을 확인한다. 그것은 유교나 도교의 경과와 그 궤를 같이하는 것이 아닐 수 없다.

169) 이남영, 「고구려의 불교철학」, 『한국철학연구』 상, 118쪽. “고구려 국내에서 삼론학(三論學)의 성행여부가 뚜렷하지 못한 터이기는 하나, 국외적 활동과 그 공헌을 생각할진대, 국내에서도 괄목할 만한 융흥의 시기가 있었으리라 짐작된다.”

회복으로 가르쳐 주었으니, 난초가 향기롭듯 하고 안개가 침운 하듯 하니 점점 스며들어 습관을 이루게 되었다. 그러나 세상이 질박하고 백성들이 순후하여 결단할 줄을 알지 못하니 대사가 비록 학문이 깊고 견해가 넓다 하나 널리 선양하지 못하였다.¹⁷⁰⁾

라고 한 기록에 의하여 그가 인도의 불교적 유풍과 인과화복설을 전교하였음을 알 수 있다. 그러나 고구려인은 질박 순후하여 그들의 설법도 널리 선양되지는 못한 것으로 짐작된다. 그러므로 순도나 아도에 의한 불법은 국가적 차원에서의 도입일 따름이다. 그 후 사찰의 건립은 잇달아 있었으나 서민 대중에의 침투는 별로 성과가 없었던 것으로 기록되어 있다. 그 원인을 전통사상과의 갈등에서 찾으려는 견해가 있기는 하지만¹⁷¹⁾ 오히려 오두미교의 강력하고도 직접적 이요, 현세적인 주술적 종교에 비하여 윤리적 내세관에 입각한 불교의 설득력은 대중들에게 미흡했었던 것은 아닌가 여겨진다. 왜냐하면 도교의 항에서도 지적한 바와 같이, 고구려에는 이미 백제나 신라와는 달리 주술적 오두미교가 널리 전파되어 있었기 때문이다.

순도와 아도와 더불어 고구려에 내화(來化)한 담시(曇始)가 있는데, 『해동고승전』에 실린 그에 대한 기록은 다음과 같다.

승려 담시는 관중(關中) 사람이다. 출가한 뒤로 많은 이적이 있었다. 발이 얼굴보다 희었는데 비록 진흙탕물을 밟아도 일찍이 젖은 적이 없으니, 천하 사람들 모두가 백족화상(白足和尚)이라 일컬었다. 진(晉)의 태원(太元) 말년에 경(經)·율(律) 수집 부를 가지고 요동(遼東)으로 와서 교화하는데 사람들의 근기에 맞게

170) 『海東高僧傳』, 「流通一」. “師既來異國 傳西域之慈燈 懸東地之慧日 示以因果 誘以禍福 蘭薰蕕潤 漸漬成習 然世質民淳 不知所以裁之 師雖蘊深解廣 未多宣揚”

171) 이남영, 같은 책, 94쪽.

널리 교화하되 분명히 삼승(三乘)으로 가르쳐 주고 귀계(歸戒)를 세웠다. 『양고승전(梁高僧傳)』에서 이것을 고구려가 불법을 들은 시초라 하니, 그때가 광개토왕 5년에 해당한다.¹⁷²⁾

그가 가져온 경률 수십 부의 내용은 분명히 알 수 없으나, ‘분명히 삼승으로 가르쳐 주고 귀계를 세웠다[顯授三乘 立以歸戒]’는 점으로 보아 삼승은 소승교로서의 성문승(聲聞乘)과 연각승(緣覺乘)을 가리키고 대승교로서의 보살승(菩薩乘)을 가리킨 것이요, ‘귀계’는 삼귀오계(三歸五戒)로서 이는 곧 불(佛)·법(法)·승(僧) 삼보(三寶)에 귀의하고 불상생(不殺生)·불투도(不偷盜)·불사음(不邪淫)·불망어(不妄語)·불음주(不飲酒)의 5계를 말한다. 이로써 답시는 대소승의 경지에서 불법을 전수하였다고 할 수 있으나, 그의 백족화상으로서의 이적은 어딘가 속취가 서려 있는 느낌이다. 그러나 고구려와 깊은 인연을 맺고 있는 많은 고승들은 거의 고구려 내부에 깊은 영향을 끼쳤다기보다는, 도리어 고구려 밖에서 맴돌고 있는 사실이 고구려를 위하여 아쉬움을 느끼게 한다.

승랑은 고구려 요동 사람이기는 하지만 제말(齊末)에 중국으로 건너가 삼론종을 대성한 학승이다. 그를 고려승으로 보아야 하느냐¹⁷³⁾ 중국불교학승으로 다루어야 하느냐¹⁷⁴⁾는 아직 문제로 남는다. 비록 그의 학업이 한토(漢土)에서 성취되었다 하더라도 그의 학통은 많은 고구려 출신의 학승들에 의하여 계승되고, 나아가 해외 일본에까지

172) 『海東高僧傳』, 「流通一之一」. “釋曇始 關中人也 自出家 多有異跡 足白於面 雖涉泥水 未嘗沾濕 天下咸稱白足和尚 以晉大元末年 齋持經律數十部 往化遼東 乘機宣化 顯授三乘 立以歸戒 梁僧傳 以此爲高句麗開法之始 時當廣開土王五年”

173) 박종홍은 그의 『韓國思想史』(서울: 瑞文堂, 1972)에서 “고구려 승랑의 인식방법론과 본체론”이라 하여 그를 고구려 승으로 다루고 있다.

174) 宇井伯壽 『支那佛教史』(東京: 岩波書店, 1941)에서 三論宗 題下(118쪽)에 “僧朗は遼東の人で法度の弟子、常に華嚴・三論を主として居た”云云하여 중국불교사에서 다루고 있다.

크게 선양된 사실을 주목하고자 한다. 승량의 학은 삼론종의 중도론으로서, 인식방법론으로서는 이제합명중도설(二諦合明中道說)이라 이르고 본체론으로서는 이제중도위체설(二諦中道爲體說)이라 이르기도 한다.¹⁷⁵⁾ 중도는 ‘이제(二諦)’ 외에 따로 존재하는 것이 아니라, ‘이제’로서 밝혀지고 파악되는 절대적 본질이다.¹⁷⁶⁾ 이를 박종홍(朴鍾鴻)은 다음과 같이 설명한다.

승량은 이제위교(二諦爲敎)의 삼론종지(三論宗旨)를 확립함으로써 ‘이제합명중도(二諦合明中道)’의 인식방법론을 새로이 제기하였다. 소위 정(正)·반(反)·합(合)의 3지적(肢的)인 서양의 변증법적 인식 이론에서 한 걸음 더 깊이 들어가 정·반[世諦]과 합(合: 不二)을 통틀어 다시 하나의 세제(世諦)로 보고, 그것조차 넘어선 ‘비이비불이(非二非不二)’를 진제(眞諦)로 하여 거기서 구극적(究極的)인 불이(不二)의 중도를 밝히려는 것이라고 하겠다.¹⁷⁷⁾ 이러한 승량의 공적을 우정은 『지나불교사(支那佛教史)』에서, 이 승량이 처음으로 삼론을 성실(成實)에서 분리하도록 노력하였으니, 이것이 소위 진정한 삼론종을 성립시킨 것이다.¹⁷⁸⁾

라고 한 것은 승량 삼론종의 중국 불교사적 위치를 분명히 한 것으로서 주목된다.

승량 이래로 고구려의 학승들은 대체로 삼론학을 종지로 삼았고, 나아가서는 중국 본토와 일본에까지도 깊은 영향을 끼쳤다. 중국 본토에서는 주옹(周顒)과 승전(僧詮)과 같은 학승이 승량의 휘하에서 배출되었고, 고구려 출신의 실법사(實法師)와 인법사(印法師)가 승량

175) 박종홍, 같은 책, 41~48쪽 참조.

176) 이남영, 같은 책, 111쪽.

177) 박종홍, 같은 책, 118쪽.

178) 宇井伯壽, 같은 책, 118쪽.

의 뒤를 이어 한토(漢土)에서 삼론학을 전개시킨 사실(史實)도 빼놓을 수 없는 고구려인의 한 면모인 것이다. 일본으로 건너간 고구려 학승(學僧)에 혜자(惠慈)·혜관(慧灌)·도등(道登) 등이 있으나 여기에 낱낱이 상술할 겨를이 없다.¹⁷⁹⁾

여기서 우리는 고구려의 불교는 국외에서 발전한 반면에 국내에서의 존재가 미약했던 사실에 새삼 놀라게 된다. 더욱이 혜량법사(惠亮法師) 같은 고구려의 고승이 신라의 거칠부(居柒夫)를 만나 신라로 망명한 사실 같은 것은¹⁸⁰⁾ 불안정한 고구려 불승의 처지를 짐작하게 하는 한 사례이기도 한 것이다. 여기에 고구려 불교가 백제와 신라와도 다른 특수성이 있는 것이다.

고구려는 건국 이래 끝내 이원적 이중구조의 조화를 이루지 못한 채 국운의 종언을 맞게 되었음은 이미 위에서 지적한 바 있다. 그러한 이원구조적 갈등은 모든 분야에서 노정되는 만큼, 불교에 있어서도 결코 예외일 수는 없다. 고구려에는 정(正)·반(反)의 세제(世諦)만이 있을 뿐 불이(不二)의 합은 존재하지 않는다. 합명(合明)의 중도(中道)를 어찌 이해할 수 있었을 것인가. 합명중도(合明中道)의 경지가 도리어 신라의 원효(元曉)에 의하여 이어진 사실은 결코 우연으로만 돌릴 수 없는 철리(哲理)의 맥락이라 하지 않을 수 없다.¹⁸¹⁾

179) 이남영, 같은 책, 116~117쪽 참조.

180) 『三國史記』卷44, 「列傳」第4, 「거칠부(居柒夫)」.

181) 이남영은 앞의 논문(118쪽)에서 다음과 같이 서술하고 있다. “삼론사상(三論思想)을 통하여 드러난 고구려 선승(先僧)들의 교학(敎學)에 관한 우수한 인식능력과 중생 구제의 실천적 행위는 가위 일불승(一佛乘)의 대승종교와 철학을 창달해 온 한국 불교사 위에서 근본바탕을 이루는 것이라 해서 좋을 것이다. 후래(後來)의 원효대사(元曉大師)가 이른바 ‘행위와 이론을 함께 갖추어야 함은 마치 한 수레의 두 바퀴와 같다(行智俱備 如車二輪)’고 피력한 것과 관점의 차이를 볼 수 없고, 고려 시대의 의천이나 지눌 등의 사상과도 그다지 멀지 않다” 한 것은 승량사상의 줄기를 찾는 노력의 일단이라 할 수 있다.

(2) 백제 불교의 내용

백제는 고구려에서처럼 외교적 수용에 의한 불교가 아니라, 민간 호승(胡僧)의 도래에 의한 자발적인 지배층의 수용이란 점에서 특징지어진다. 또한 고구려와는 달리 도사 도래의 자취도 없거니와 오두미교의 전파도 찾아볼 길이 없다. 그러므로 궁중에서 예경(禮敬)을 갖추어 수용된 불교는 “공경히 받들어 공양하면서……윗사람이 좋아하니 아랫사람도 교화되었다[敬奉供養……上好下化]”¹⁸²⁾는 국민 교화의 실을 거두었다.

호승 마라난타(摩羅難陀)가 들어온 후 불과 8년 만인 아신왕(阿辛王) 원년에 왕은 하교하기를 “불법을 숭신(崇信)하고 복을 구하라[崇信佛法求福]”고 하였으니¹⁸³⁾ 백제의 구복불교는 이로써 역연하나, 그 배경에는 관음신앙(觀音信仰)과 미륵신앙(彌勒信仰)이 있음을 간과해서는 안 될 것이다.

이는 김영태(金映泰)가 지적한 바와 같이 백제 불교의 실천성과 현실성¹⁸⁴⁾을 부각시켜 주는 본질적인 내용이 아닐 수 없다. 백제 불교는 그 교학적인 면에 있어서는 이론과 실천의 양면이 있더라도 실천면에 더욱 뚜렷한 사실들이 지적되고 있다.¹⁸⁵⁾

이론적인 면에서는 율학(律學)·『법화경(法華經)』·삼론(三論)·『반야경(般若經)』 등을 들 수 있다. 율학은 사문 겸익(謙益)이 인도를 다녀온 후로 명승들과 힘을 모아 율부 72권을 번역함으로써 대성하

182) 『海東高僧傳』卷1, 「流通」1, ‘釋摩羅難陀條’.

183) 『三國遺事』卷3, 「興法」第3, ‘難陀闍濟’.

184) 김영태, 「百濟의 佛教思想」, 『한국철학연구』 상, 142쪽.

185) 같은 책, 143쪽. “특히 법화삼매를 증득한 현광(玄光)의 귀국행화(歸國行化) 후에 크게 영향되었던 법화교의 실천과 율(律)의 백제적 정리 연구는 백제 교학의 실천적 특징을 보여주는 것이라고 할 것이다.”

여 그는 백제 율학의 비조가 된 것이다. 검익 등에 의하여 번역된 율전과, 담욱(曇旭)·혜인(惠仁) 두 법사에 의하여 저술된 율소(律疏)는 다 같이 한역본과는 다른 백제적인 특색의 내용이었으리라는 점을 지적하지 않을 수 없다.¹⁸⁶⁾

『법화경』은 중국으로부터 귀국한 현광법사(玄光禪師)에 의하여 이루어졌다. 현광은 단순한 『법화경』의 설법자에 그치지 않고, 이의 실천자요, 법화삼매(法華三昧)의 증험자였던 것이다. 현광과 동문인 지의(智顗)는 천태종(天台宗)을 완성했고, 그의 뒤에 난 혜현(惠現: 570~617)은 『법화경』 독송에 의하여 많은 영험을 얻었다고도 한다.¹⁸⁷⁾ 이러한 사실들은 당시 백제에 있어서의 『법화경』 실천의 일면을 알 만도 하다.

그러나 백제의 불교는 앞서서도 언급한 바 있듯이, 이론면보다도 현실 위주의 실천불교라는 사실을 알아야 할 것이다. 그것을 뒷받침해주는 것이 바로 미륵사상임은 다시 말할 나위도 없다. 『삼국유사』 권2 기이(紀異) 제2 무왕조(武王條)에 따르면 미륵사 창조설화를 다음과 같이 기록하고 있다.

왕위(王位)에 오른 어느 날 왕이 부인과 함께 사자사(師子寺)에 행차하려고 용화산(龍華山) 아래 큰 연못가에 이르니 미륵삼존(彌勒三尊)이 연못 가운데서 나타나므로 수레를 멈추고 공경을 지극히 했다. 부인이 왕에게 “모름지기 이곳에 대가람(大伽藍: 절)을 창건하는 것이 진실로 소원입니다”라고 말하였다. 왕은

186) 같은 책, 135쪽. “현재 그 내용을 알게 하는 자료가 전혀 없어서 정확히는 알 수 없으나, 율부(律部) 72권이라든가 산율(新律)이라는 표현을 통해서 백제적인 특징을 지닌 새로운 율전으로 역성하였던 것임을 짐작할 수가 있다.”

187) 김영태, 같은 책, 138쪽.

허락하였다. 지명법사(知命法師)가 있는 곳에 나아가 연못 메울 일을 맡았더니, 신통력으로 하룻밤에 산을 무너뜨려 연못을 메워 평지로 만들었다. 이에 미륵삼존상을 모방해 만들고 곧바로 전(殿)·탑(塔)·낭무(廊廡)를 각각 세 곳에 창건하고 편액하여 ‘미륵사’라 하였다. 진평왕(眞平王)은 많은 장인을 보내 도와주었다. 지금까지도 그 절이 있다.¹⁸⁸⁾

왕후의 소원에 따라 하룻밤 사이에 신력으로 창건된 미륵사는 고려 일연 당시의 ‘지금까지도 그 절이 있을[至今存其寺]’ 뿐 아니라, 오늘에도 그 사지의 규모가 차차 세상에 드러나고 있다. 미륵사 창건에 따른 신앙을 김영태(金映泰)는 다음과 같이 서술하고 있다.

이것을 통하여 미륵하생(彌勒下生) 신앙을 볼 수 있다. 그러나 자세히 살펴보면 단순히 하생신앙(下生信仰)만이 아님을 알 수가 있다. 미륵신앙에는 상생신앙(上生信仰)과 하생신앙이 있다. 상생신앙은 도솔천상생(兜率天上生)의 신앙이며, 하생신앙은 당래(當來) 미륵불의 차토하생 성불시(此土下生 成佛時)의 회우를 희원하는 신앙이다. 그러므로 이들 두 신앙은 모두가 현실적인 현세신앙이라기보다는 사후의 내세적 신앙이라고 할 수 있다. 그러나 익산의 미륵사에서 볼 수 있는 미륵신앙은 상생보다는 하생에 가깝다고 할 수는 있으나 내세적 하생신앙이 아닌 현세적 미륵 신앙만을 보여주고 있다.¹⁸⁹⁾

라는 서술은 단적으로 백제 미륵신앙을 대표하는 현실 위주의 실천 불교의 일면을 보여주는 것이라 하지 않을 수 없다.

상기 미륵사 창건 설화는 신라의 미륵선화 설화와¹⁹⁰⁾ 비교할 때,

188) 『三國遺事』卷2, 「紀異」 <武王>, “卽王位一日 王與夫人 欲幸師子寺 至龍華山下大池邊 彌勒三尊出現池中 留駕致敬 夫人謂王曰 須創大伽藍於此地 固所願也 王許之 詣知命所 問興地事 以神力一夜類山成地爲平地 乃法像彌勒三 會殿塔廊廡各三所創之 額曰彌勒寺 眞平王遣百工助之 至今存其寺”

189) 같은 책, 144쪽.

후자는 한낱 환상적이며 피상적인 설화에 그치고 있다는 점에서 크게 대조를 이루고 있음을 보여주고 있는 것이다.

이처럼 백제 미륵신앙은 교리적이 아닌 현실 위주의 토속적인 백제불교의 특징을 보여주고 있는 것으로 이해된다.

(3) 신라 불교의 흥륭

신라 불교는 3국 중 다른 두 나라에 비해서 가장 늦게 수용되기는 하였지만¹⁹¹⁾ 반면에 가장 특징 있는 불교로 발전하였다. 그나마도 수용 과정에 있어서 이차돈의 순교는 이례적이었다. 그에 앞서 신라에는 목호자 또는 아도(阿道: 我道) 등의 이야기가 있다. 목호자란 스님이 고구려로부터 신라의 일선(善山)군에 와서 모례의 집 굴 속에서 숨어살면서 분향예불하는 법을 통하여 증험을 나타낸 후 흔적 없이 사라졌다는 이야기다. 연대는 대체로 눌지왕(訥祗王: 417~458) 시대로 본다.

비처왕(毗處王: 470~500) 때에는 고구려에 왔던 아도가 시자(侍者) 3인을 데리고 다시 남하하여 모례의 집에 머무르다가 죽었는데, 그가 고구려의 ‘아도’와 동일인이나 아니냐의 문제에 대하여는 이설이 없지 않으나, 어쨌든 이상의 설화들을 통하여 일치되는 것은 다름이

190) 『三國遺事』卷3, 「塔像」第4, ‘彌勒仙花’. “有興輪寺僧真慈 每就堂主彌勒像前 發願誓言 願我大聖化作花郎 出現於世 我常親近 奉以口周旋 其誠懇至禱之情 日益彌篤 一夕夢有僧請曰 汝往熊川水源寺 得見彌勒仙花也 慈覺而驚喜 尋其寺行十日程 步一禮 乃到其寺 門外有一郎 濃纖不爽 盼倩而迎 引入小門 遂致賓軒 慈且升且執曰 郎君素味平昔 何見待殷勤如此 郎曰 我亦京師人也 見師高踞遠居 勞來之爾 俄而出門 不知所往 慈謂偶爾 不甚異之 但與寺僧 敘曩昔之夢 與來之之意 且曰 暫寓下榻 欲待彌勒仙何如 寺僧欺其情蕩然 而見其懇恪 乃曰 此去南隣有千山 自古賢哲寓止 多有冥感 蓋歸彼居 慈從之 至於山下 山藏變老人出迎曰 到此奚爲 答曰願見彌勒仙花爾 老人曰 向於水源寺之門外 已見彌勒仙花 更來何求 慈聞即驚汗 驟還本寺 居月餘……(以下略)”

191) 신라 불교는 고구려에 전진(前秦)의 부견(苻堅)이 승(僧) 순도(順道)로 하여금 불승과 불경을 가지고 가서 불법을 전하게 한 때(372)로부터 약 150년이 지난 법흥왕 15년(528)의 일이다.

아니라 신라 불교는 민간주도형이라는 사실이다.

이차돈의 설화도 궁중사이기는 하지만¹⁹²⁾ 주도적 내용은 어디까지나 한 인간의 산양의 발로이었던 것이다. 이차돈의 뒤를 이어 신라 불교는 흥융의 길이 열렸다.¹⁹³⁾

신라 불교가 민간형이라는 또 하나의 증거는 이차돈의 순교 후 법흥왕 자신은 왕위를 종제(從弟)에게 물려주고 천경림(天鏡林)에 정사(精舍)를 짓고 스스로 승려가 되어 법공(法空)이라 불렀다는 사실에서 볼 수 있다. 동시에 그의 불교에 대한 깊은 이해가 한낱 피상적인 것이 아님을 짐작하게 한다. 법흥왕의 뒤를 이은 진흥왕 때에 이르러서는 제도면뿐만이 아니라 교리 및 실천면에서도 크게 발전하였다. 중국으로 건너갔던 각덕(覺德)과 명관(明觀)의 사적을 필두로 하여 고구려의 사문 혜량(惠亮)이 신라로 넘어와 승통(僧統)의 예우를 받으니 신라 불교는 더욱 생기를 얻게 되었다. 이때에 처음으로 백좌강회(百座講會)가 열리고 팔관지법(八關之法)이 시작되니, 이는 후대 팔관회의 선하를 이룬 것으로 간주된다. 화랑 설화의 시원도 진흥왕 37년의 기록이었음은 결코 우연이 아닌 것이다.¹⁹⁴⁾

진흥왕의 뒤를 이은 진지왕 때에 이르러서는 수나라로부터 안홍(安弘)이 귀국하면서 비마라(毗摩羅)와 또 다른 한 사람의 인도 승려와 함께 『능가경(楞伽經)』, 『승만경(勝鬘經)』 등 중요한 대승불전과 불사리를 가지고 돌아왔다.¹⁹⁵⁾ 이 두 경전은 이기영(李箕永)의 설명

192) 이차돈(異次頓)은 법흥왕의 조카로 되어 있다.

193) 이기영, 「신라불교의 철학적 전개」, 『한국철학연구』 상, 154쪽. “이차돈의 순교 사실은 후대 신라 불교의 사상 내지 교리면, 조직면의 발전 이상으로 높이 평가받아야 할 숭고한 종교적 사건이었다. 신라 불교는 이 한 가지 사건으로 인하여 그 시초에서부터 이미 찬란하게 빛난다.”

194) “崔致遠 鸞郎師序曰” 云云의 기록을 의미한다.

195) 이기영, 같은 책, 162쪽.

에 의하면¹⁹⁶⁾ 다음과 같다.

이 두 경은 대승불교 전적(典籍) 중에서도 가장 발전된 철학을 담은 것이며, 단순한 타력의존적인 신앙서가 아닐뿐더러, 또 지나친 형식논리적 변쇄 철학의 문헌도 아니다. 교리적으로 말하면 마음의 절대성을 강조하며 종파불교(宗派佛敎)·문자불교(文字佛敎)·의식불교(儀式佛敎)를 지양하게 하고, 실천적으로는 크게 이타적 사회참여와 내적 자기수련을 강조하는 탁월한 전적이다.

하였음을 보면 신라 불교가 이차돈의 이적 이후 크게 교리적으로 발전하였음을 엿볼 수 있다.

진지왕이 즉위 3년 만에 홍거하자 진평왕(579~631)이 뒤를 이었는데, 이때에 많은 학승들이 배출하였다. 원광(圓光: 555~638)·담육(曇育: 596入隋 605歸國)·지명(智明: 590入陳 607歸國)·자장(慈藏: 636入唐 643歸國)·원효(元曉: 617~686)·의상(義湘: 620~660歸國) 등 기라성처럼 고승들이 나타났다.

원광은 승려이기 이전에 이미 일반 전적에도 통달했던 학자로서, 승려가 된 후로는 학리(學理)에만 만족하지 않고 소승경인 성실론(成實論)뿐만 아니라 대승인 열반(涅槃)·반야(般若)에도 통효하였다. 그가 화랑인 귀산과 취항에게 준 소위 세속오계의 기록은 다음과 같다.

귀산(貴山) 등이 문하에 이르러 옷자락을 여미고 나아가 고하기를, 속세의 선비가 어리석고 아는 것이 없으니, 원하건대 한 말씀 주시어 몸을 마칠 때까지의 계명으로 삼게 해주소서라고 말하였다. 법사가 불가의 계율에 보살계(菩薩戒)가 있으니 그 구별

196) 같은 책, 같은 곳.

은 열 가지가 있는데, 그대들이 남의 신자로서는 아마도 감당할 수 없을 것이다. 이제 세속오계가 있으니 첫째는 사군이충(事君以忠)이고 둘째는 사친이효(事親以孝)이며 셋째는 교우이신(交友以信)이고 넷째는 임전무퇴(臨戰無退)이며 다섯째는 살생유택(殺生有擇)이다. 그대들은 이를 실행함에 소홀치 말라라고 하였다. 귀산 등이 말하기를, 다른 것은 이미 분부를 받들겠습니다만, 이른바 ‘살생유택’은 다만 깨닫지 못하겠습니다. 법사가 말하기를 육재일(六齋日)과 봄여름에는 살생하지 않는 것이니, 이것은 때를 선택하는 것이다. 사육하는 가축을 죽이지 않는다는 것은 말·소·닭·개를 말하는 것이고, 미물을 죽이지 않는다는 것은 고기가 한 점도 안 되는 것이니, 이것은 동물이나 미물을 선택하는 것이다. 이와 같이 오직 그 소용되는 것은 많이 죽이는 것을 구하지 않는 것이니, 이것이 세속의 선계(善戒)라고 할 만하다고 하였다. 귀산 등이 지금 이후부터는 가르침을 받들어 두루 행하고 감히 실수하지 않겠습니다라고 하였다.¹⁹⁷⁾

원광의 세속오계는 그가 서두에서도 지적했듯이 불계(佛戒)로서 보살십계(菩薩十戒)가 있으나 감당하기 어려우므로 세속오계는 아무튼 유가적 풍취가 있는 것으로서 원광의 유·불 불상리(不相離)의 일면을¹⁹⁸⁾ 보여 주는 것이기도 하다.

원효는 통일 전야에 태어난 가장 두드러진 불승으로서, 그의 화쟁(和諍)의 논리는 신라 불교의 귀일(歸一)을 위한 본질적 원동력이 되었다.¹⁹⁹⁾

197) 『三國史記』卷45, 「列傳」 <貴山>: “貴山等詣門 攝衣進告曰 俗士顛蒙 無所知識 願賜一言 以爲終身之誡 法師曰 佛戒有菩薩戒 其別有十 若等爲人臣子 恐不能堪 今有世俗五戒 一日事君以忠 二日事親以孝 三日交友以信 四日臨戰無退 五日殺生有擇 若等行之無忽 貴山等曰 他則既受命矣 所謂殺生有擇 獨未曉也 師曰 六齋日春夏月不殺 是擇時也 不殺使畜 謂馬牛雞犬 不殺細物 謂肉不足一臠 是擇物也 如此唯其所用 不求多殺 此可謂世俗之善戒也 貴山等曰 自今已後 奉以周旋 不敢失墜”

198) 유(儒)·불(佛) 혼용의 경지로서 ‘창조적 조화’를 이루려는 신라적 특징이기도 하다.

199) 『十門和諍論』序: “空空之論雲奔 或言我是 言他不是 或說我然 說他不然 遂成河漢矣” 『東文選』권27 官話·박종홍, 『한국사상사』, 86쪽. “矛盾相爭者有年 爰乃曉公 誕生羅代 和白家之異諍 合二門之同歸”

6) 삼국 철학사상의 본질

이제 우리는 이 시대를 총람하며 그 본질의 소재를 구명해야 할 차례에 이르렀다. 3국 시대는 바로 선사시대에서 역사시대로 넘어오는 제일차적 단계에 있음을 보아 왔다. 물론 3국 시대 이전에 이미 상고 시대를 거쳐 한민족의 점거[漢四郡] 시대가 있었으며, 특히 한반도의 남부에는 진국(辰國)으로 알려진 한(韓: 三韓) 시대가 있었음은 내외 문헌이 우리들에게 알려주고 있는 바와 같다. 그러나 이 시대의 사실(史實)들은 모미황원(草昧荒遠)하여 비거(憑據)할 길이 아득하니 못내 아쉬울 따름이다.²⁰⁰⁾

『삼국사기』나 『삼국유사』에 의하여 비로소 3국을 중심으로 하는 역사 기록이 종합적으로 서술되었다는 사실은 철학사상의 시원을 찾는 데도 중요한 의미를 갖는다. 3국 시대는 신화시대를 벗어나 철학사상사 시대대로 전이되었음을 의미하기도 하기 때문이다.

단군신화나 주몽설화나 혁거세설화나 다 같이 3국 시대에 의하여 그들의 신화 또는 설화의 탈을 벗는다. 동시에 신화의 사실성(事實性)은 비로소 3국에 의하여 구현되어 있다.

단군신화는 윤리적 인간학의 입장에서 볼 때 진선진미(盡善盡美)한 인간학적 윤리성을 우리들에게 제시해 준다. 단군신화를 무교적 입장에서 논하는 것은 그럴 만한 이유가 없지 않으나, 그것만으로는 지나친 편견에 기울기가 쉽다. 단군신화는 한민족의 오랜 민족적 신앙의 결집이기는 하지만, 우리는 이 신화가 지닌 종교성에 집착하기

200) 『我邦疆域考』 권1, VI-1, 35쪽(19-73). “鑑謂馬韓之國 越自秦漢之時 下至王莽之世 雄視三邦 號令四隣者 二百餘年 雖草昧荒遠 文物未備 其間節義雖略 無一傳世 悲夫”

에 앞서 그것이 지니고 있는 철학적 윤리성을 간과해서는 안 될 것이다.

단군신화는 우리들에게 부자(父子)·군신(君臣)·부부(夫婦)의 세 정윤(正倫)을 제시해 주고 있다. 동시에 인간탄생이라는 생명의 존엄성을 아울러 보여주고 있다. 진실한 인간의 탄생은 고난의 극복에 의한 신성성을 지닌다.²⁰¹⁾ ‘부자’의 윤리는 부지자의(父知子意)에 의하여, ‘군신’의 윤리는 장술삼신(將率三臣)에 의하여, ‘부부’의 윤리는 임시로 변하여 혼인함(假化而婚之)에 의하여 시사되는 하향성 윤리임을 보여준다. 하향 윤리는 곧 자애의 윤리인 것이다.²⁰²⁾ 단군신화에 있어서의 윤리적 하향성은 “천하에 자주 뜻을 두고 인간 세상을 탐내어 구함[數意天下 貪求人世]”에 대한 ‘부지자의’요, “곡식을 주관하고 운명을 주관하며 병을 주관하고 형벌을 주관하며 선악을 주관함[主穀·主命·主病·主刑·主善惡]”의 인간 세사를 위한 ‘장술삼신’이요, “아이 배기를 축원함[祝願有孕]”에 대한 ‘임시로 변하여 혼인함’이라는 점에서 상향의지[所願]에 대한 하향성인 것이다. 다시 말하면 이는 상하 상응의 윤리인 것이다. 여기서 우리는 이중성의 창조적 조화로서의 상하 상응의 윤리성을 간취하게 된다. 단군신화의 핵심을 홍익인간에서 구하려는 견해는 단군신화의 윤리성을 간과한 범인간론이라는 혐의를 면치 못한다. 진정 단군신화는 홍익인간을 위한 가능성을 보여주고는 있지만, 그것은 ‘부자’·‘군신’·‘부부’ 사이의 상응 윤리의 성과로서 기대되는 것임이 지적되어야 할 것이다.

201) 『논어』에서 공자는 ‘극기복례(克己復禮)’라 하여 후천적인 인성의 극기를 역설하였다.

202) 이는 유교적 상향윤리인 삼강(三綱)의 충효열(忠孝烈) 사상과는 구별되는 것이라고 해야 할 것이다.

단군신화에서 광명이세(光明理世)의 사상을 끌어내려는 견해가 있으나 단군신화에는 어디에도 ‘광명(光明)’ 사상은 끼어 있지 않은 사실을 우리는 까맣게 잊고 있다. 오히려 “백 일 동안 햇빛을 보지 않는다면 바로 사람이 될 것[不見日光百日 便得人形]”이라는 사실은 햇빛 없는 인간 탄생이라는 역기능이 지적되고 있을 따름이다. 설령 주몽 및 혁거세 설화에서 ‘밝’ 사상의 편린이 엿보이고, 아울러 동이족의 동방 이동에 따른 태양신 숭배의 신앙이 존재했을 가능성을 배제할 수 없다 하더라도, 적어도 그 연원을 단군신화에서 끌어낼 수 없다는 사실을 지적해 두지 않을 수 없다. 단군신화와 ‘한(韓·桓)’ 사상은 불가분리의 관계에 있음은 주목해야 할 것이다. 그러나 ‘한’이란 ‘하나[-]’ 이외의 다른 뜻이 있는 것이 아니다. ‘하나’는 바로 그것이 ‘창조적 조화’의 궁극적 성과일 따름이기 때문이다.

‘한’에서는 많은 의미를 추상해 낼 수는 있다.²⁰³⁾ 그러나 그러한 우리의 노력은 ‘한’이 지니는 단순하고도 간결한 의미를 모호하게 확산시킬 따름이요, ‘한’의 이해를 위하여 도움을 주는 것이라고 할 수는 없다. 단군신화는 창조적 조화의 신화라는 점에서 ‘한’ 신화일 따름인 것이다. 단군신화의 무교적 해석은 신인합일의 경지를 개척했다는 점에서 크게 기여하고 있으나, 그것은 어디까지나 종교적 세계관의 본질을 설명한 것으로는 이해되지만 철학적 본질로 원용할 수는 없을 것이다. 왜냐하면 철학적 본질은 오히려 그러한 무교적 신화성에서 탈각한 논리적 구조에 의하여 이루어져야 하기 때문이다. 그것이 다름 아닌 이원구조의 창조적 조화가 아닐 수 없다.

203) 大·高·上·元·始·初·首·聖·明·鮮·最·極·正·長·廣·久·皆·帝 등의 의미를 부여하고 있다.

고구려에 의하여 건국신화는 하나의 설화로 크게 변질되었다. 주몽의 아버지는 자칭 천제자(天帝子) 해모수요, 어머니는 하백녀 유화다. 그 후 부자 상봉은 없고 편모슬하에서 성장한다. 여기에는 부자의 윤리는 부재하고 모자의 변형 윤리만이 잔존할 따름이다. 주몽은 피난 과정에서 삼우(三友)와 삼현(三賢)을 얻어 동반하였지만 ‘그 재능을 헤아려 각각 그 일을 맡기는[遂揆其能 各任其事]’ 인재 등용에 그칠 뿐 “임금이 천하를 다스리는[主治天下]” 대경(大經) 대전(大典)은 찾아볼 수가 없다.

이렇듯 단군신화에서 보여준 정륜(正倫)은 사라지고, 설령 의형제 사이라 하더라도 금와의 장자인 대소와 주몽과의 권력투쟁으로 얼룩진 설화라는 점에서 세태의 변천을 읽을 수 있다.

어떻게 변화하였을까. 한 마디로 말해서 주몽설화는 이원적 부조리로 일관된 설화라고 할 수 있다. 주몽설화는 해부루의 ‘노무자(老無子)’로부터 문제를 안고 있다. ‘늙어 자식 없는 것을 독이라고 함[老無子曰獨]’으로서 인륜의 정도가 아니다. 더욱이 금와를 얻어 장자를 삼으니 혈연이 아님은 다시 말할 나위도 없다.

주몽설화에서 해모수와 하백녀와의 상통(相通)도 결코 정상적인 남녀 관계가 아니다. 하백녀는 사통(私通)하였기 때문에 우발산에 귀양살이하게[謫居優渤水] 된 기록이 이를 말해 주고 있다. 난륜(亂倫)의 세태임을 짐작하게 한다. 대소는 급기야 주몽의 선사(善射)의 능력을 시기하여 모살하려고 한다. 살벌한 분위기를 느낄 수 있다. 그러나 유화는 시종일관 아들 주몽을 위하여 산다. 이 설화 중 유일한 모자 간의 따뜻한 정경이다.

주몽설화는 한 마디로 말해서 ‘조화의 상실’이라고 할 수 있다. 그

것은 곧 이원적 분열을 의미한다. 고구려가 건국 이래 망국의 한을 되씹을 때까지 종시 이원적 부조리(不條理)를 극복하지 못한 것은 결코 우연이 아님을 알 수 있다.²⁰⁴⁾

백제의 비류(沸流)·온조(溫祚)의 설화는 형제 불화로부터 시작된다. 주몽이 북부여에 있을 때 낳은 아들이 와서 태자가 되니, 이에 졸본부여에서 낳은 이복 동생 비류·온조 두 형제는 이를 피하여 남행했던 것이다. 상호 불용(不容)은 곧 형제 불睦(不睦)을 의미하는 것이 아닐 수 없다. 그나마 동복 형제인 비류·온조 사이도 서로 의견이 맞지 않아 온조는 한산(漢山)에, 비류는 미추홀(彌鄒忽)에 거처하니, 이원적 불화가 아닐 수 없다. 형 비류는 급기야 부끄러워 죽으리[慙愧而死]만큼 형제의 사이는 좁혀지지 못했던 것이다.

그러나 백제는 고구려처럼 대중국과의 적대가 없었고, 오히려 그들의 문화를 수용하였으니, 문화적 측면에서의 백제는 창조적 조화의 기능을 발휘하여 높은 수준의 문화를 이룩하였다. 그러므로 백제는 대내적으로는 윤리 부재이었으나 대외적으로 외래문화를 수용하여 이를 소화했고, 나아가서는 외국[日本]에까지 진출하였다. 다시 말하면 윤리적 부조리와 문화적 창조의 양면성을 지녔던 것이다.

신라의 혁거세설화는 고구려의 주몽설화에서처럼 이원적 갈등도 없으려니와, 백제의 그것에서처럼 형제 불睦의 설화도 아니다. 혁거세의 출생은 소종래를 알 수 없는 신이성(神異性)으로 싸여 있지만, 6부촌의 추존(推尊)으로 군왕이 되었으니 평화적 정권의 확립이 아닐 수 없다. 여후(女后) 알영(閼英)과의 배우(配偶)도 자연스럽기 그지

204) 고구려의 이원성에 대하여는 본문에서 여러 번 증시(證示)한 바 있으므로 여기서는 그 구체적 사례는 생략하기로 한다.

없다. 부부지(夫婦之誼)의 원만함이 이에 더할 데 없을 것이다. 혁거세 설화에는 무리 없는 조화가 있을 따름이다.

단군신화의 원숙한 윤리성이 신라설화에 이어지는[繼承] 소이는 바로 여기에 있는 것이다.

급기야 신라는 3국을 통일하였다. 그리하여 신라는 설화의 정맥을 계승하였을 뿐 아니라, 민족국가의 정통을 잇기도 하였다. 이제 문제는 철학사상의 정통은 어찌되었는가에 있다.

한국사상의 본질은 ‘이원구조의 창조적 조화’에 있다는 가설을 받아들인다면 분명히 그 정통은 단군신화에서 신라설화로 이어지는 윤리적 대조화에서 찾아야 할 것이다. 신라의 화랑도는 그러한 의미에서 깊은 관심을 기울이지 않을 수 없다.

한국사상의 본질을 만일 ‘양극적 대대(待對) 관계의 창조적 조화’에서 찾으려 한다면, 적어도 3국 시대에 관한 한 화랑도를 빼놓고서는 찾을 길이 없음에 유의해야 할 것이다. 화랑도에 있어서 그러한 요건을 충족시켜 주는 몇 가지 사례를 더듬어 보면 다음과 같다.

첫째, ‘남녀의 유별’이 존재하지 않았다.

……비로소 원화(源花)를 만들었다. 처음에 임금과 신하들이 인물을 알아볼 방법이 없어, 동류대로 모이고 무리지어 놀게 하고 그 행의(行義)를 살펴본 다음에 발탁해 쓰고자 하여 마침내 미녀 두 사람을 간택하였다. 한 사람은 남모(南毛)이고 또 한 사람은 준정(俊貞)이라 하는데, 이들이 무리 300여 명을 모았다. 두 여인이 아름다움을 다투어 서로 질투하여, 준정이 남모를 자기 집에 유인하여 억지로 술을 권하여 취하게 되자 끌고 가 강물에 던져 죽였다. 준정이 사형에 처해지자 무리들은 화목을 잃고 흩어지고 말았다.²⁰⁵⁾

의 제1단계에서 우리는 몇 가지 사실을 지적할 수 있다.

① 남녀 혼성 조직에서의 생활 태도에 의하여 인격을 연마한다. ‘동류대로 모이고 무리지어 놀고자 한다[欲使類聚群遊]’란 곧 사회생활의 연마를 의미하며, ‘그 행의를 살펴본다[以觀其行義]’란 곧 그의 인격을 관찰함을 뜻한다. ‘그러한 뒤에 발탁해 쓴다[然後舉而用之]’란 바로 그것이 인재 등용의 방법임을 뜻하기도 한다.

② 미녀 2인을 간택하여 원화로 삼았더니 ‘무리 300여 명을 모았다[聚徒三百餘人]’라 하였음을 보면 취도(聚徒)에 남녀의 구별이 없었음은 물론이여니와, 신분상의 구분이 있음을 지적하지도 않았다. 여기서 신라인들의 남녀 또는 신분상의 구별보다도 상화(相和) 관계를 지향한 징후를 읽을 수가 있다.

③ 남모·준정 2녀의 쟁연상투의 결과 신라인들은 이를 어떻게 수습하였는가? ‘무리들은 화목을 잃고 흩어지고 말았다[徒人失和罷散]’를 ‘다시 미모의 남자를 취했다[更取美貌男子]’로 바꾸었던 것이다. ‘화목을 잃음[失和]’을 싫어하는 그들은 책임을 여인에게 돌리고 이를 남자로 바꾸어 새로운 해결책을 모색하였다.

계속하여 화랑설화를 읽어보면 다음과 같다.

그 후 다시 미모의 남자를 택하여 곱게 꾸며 화랑이라 이름하고 그를 받드니 무리들이 구름처럼 모였다.²⁰⁵⁾

205) 『三國史記』卷4, 「新羅本紀第四」 <法興王 37年條>. “始奉源花 初君臣病無以知人 欲使類聚群遊 以觀其行義 然後舉而用之 遂簡美女二人 一曰南毛 一曰俊貞 聚徒三百餘人 二女爭媚相妬 俊貞引南毛於私第 強勸酒至醉 曳而投河水以殺之 俊貞伏誅 徒人失和罷散”

206) 같은 책, 같은 곳. “其後 取美貌男子粧飾之 名花郎以奉之 徒衆雲集”

라고 하였으니 화랑의 화(花)는 원화의 화(花)요, 낭(郎)은 여자가 남자로 교체되었음을 의미한다. 남녀 평등의 원칙은 그대로 엄존하여 있음을 알 수 있다. 유가적 남녀유별은 적어도 화랑도에서는 찾아볼 수 없음은 이 까닭이다.

둘째, 윤리적 도의(道義)와 정서적 가락이 상호 조화를 이루고 있다.

혹 도의로써 서로 연마하고 혹은 노래와 음악으로 서로 즐겼는데, 산과 물을 찾아 노닐고 즐기는데 멀리 이르지 않은 곳이 없었다. 이로 인하여 사람의 사악함과 정직함을 알게 되어, 착한 사람을 택하여 조정에 그를 천거하였다. 그러므로 김대문이 『화랑세기(花郎世紀)』에서 “어진 보필자와 충신은 이로부터 나왔고, 훌륭한 장수와 용감한 병졸은 이로부터 생겼다”라고 하였다.²⁰⁷⁾

화랑군도(花郎群徒)들은 도의와 가악(歌樂)을 새의 두 날개와 같이 여겨 균형있는 연마의 도구요 수단이요 방법으로 삼았음을 알 수 있다. 공자가 예와 악을 군자학(君子學)의 우익으로 삼은 것과도 같다.²⁰⁸⁾ 동시에 이 글에서 주목해야 할 것은 비록 서민 출신이라 하더라도 준수한 자는 현신(賢臣)·양장(良將)으로 천거될 수 있었다는 사실이다. ‘어진 보필자와 충신은 이로부터 나왔을[賢佐忠臣 從此而秀] 뿐만이 아니라 ‘훌륭한 장수와 용감한 병졸은 이로부터 생겼다[將勇卒 由是而生]’는 제도가 바로 화랑제도였던 것이다. 이는 곧 상하계층(上下階層: 官僚와 庶民)이 일맥 관류할 수 있는 제도라 하지 않을 수 없다.²⁰⁹⁾ 여기에 신라에 있어서의 ‘창조적 조화’의 또 하나

207) 같은 책, 같은 곳. “或相脩以道義 或相悅以歌樂 遊娛山水 無遠不至 因此 知其人邪正 擇其善者 薦之於朝 故金大問花郎世紀曰 賢佐忠臣 從此而秀 良將勇卒 由是而生”

208) 예악론(禮樂論)은 종저 『다산경학사상연구』(서울: 을유문화사, 1966) 참조.

209) 이선근, 『花郎道』(서울: 형설출판사, 1971), 23쪽. “……더욱이 여인을 단번에 두 사람씩 내세워

의 단면이 있다.

셋째, 유·불·도 3교가 화랑도에 의하여 하나로 융화된 사실을 지적하지 않을 수 없다.

최치원의 「난랑비서」에서 “나라에 현묘지도(玄妙之道)가 있으니 풍류(風流)라 한다. 가르침의 근원에 대해서는 선사(仙史)에 자세히 갖추어져 있거니와, 실로 이는 삼교(三教)를 포함하고 못 백성들과 접하여 교화한다. 이를테면 들어와서는 집안에서 효를 행하고 나가서는 나라에 충성함은 노나라 사구(司寇)의 가르침이고, 하움이 없는 일을 하고, 말없는 가르침을 행함은 주나라 주사(柱史)의 뜻이며, 모든 악을 짓지 말고 모든 선을 받들어 행하라 함은 축건태자(竺乾太子)의 교화이다”라고 하였다.²¹⁰⁾

현묘지도로서는 풍류도가 화랑도임을 명기하지는 않았으나 화랑도[도가 아님]의 이야기에 이어 씌인 글이므로, 이 현묘지풍류도(玄妙之風流道)는 화랑도가 아닐 수 없다. 화랑도는 “진실로 바로 삼교를 포함하고 못 중생들과 접하여 교화한다[實乃包含三教接化群生]”라고 한 것은 고구려에 있어서의 3교 정립을 위한 도교 도입설과 백제에 있어서의 무도사설(無道士說)과는 좋은 대조를 이루는 것이라 하겠다.

유교에서는 충효론을 취하고, 도교에서는 무위설을 택하고, 불교에서는 선악관을 본받았으니, 이는 3교의 정수로서 접화군생에 이바

본 것이라든지, 거리를 방황하는 이름모를 천애고아인 미시랑을 데려다가 국선에까지 추대한 것 등은 남녀의 성별은 물론 문벌과 계급을 초월하여 오로지 인물과 자질을 표준한 민주주의 원칙을 그 옛날부터 화랑도에서 실천한 것임에 틀림없다.”

210) 『三國史記』卷4, 「新羅本紀第四」 <眞興王 37年條>. “崔致遠鸞閣卿序曰 國有玄妙之道曰 風流設教之源 備詳仙史 實乃包含三教 接化羣生 且如入則孝於家 出則忠於國 魯司寇之旨也 處無爲之事 行不言之教 周柱史之宗也 諸惡莫作 諸善奉行 竺乾太子之化也”

지하계 하니 3교는 곧 화랑도의 정신적 양식이 아닐 수 없다. 그러나 우리가 주목해야 할 점은 다름 아니라 그러한 정신적 양식은 바로 ‘현모지도’에 의하여 수용되었을 따름이요, 현모지도가 3교에 의하여 변화를 입지 않았다는 사실이다.

이러한 사실들에 입각하여 김충렬은 다음과 같이 논술하고 있다.

본래 신라는 그 민족이나 문화 요소가 다양성의 조화체로 되어 있어 국가의 존재가 권력구조이기 전에 하나의 조화의 광장으로 역할하고 모든 실제적인 문제가 부락 단위 문벌 위주로 제기 되고, 이것이 각 부족 사이의 대화를 통해 추진되거나 처리되었으므로, 화랑도의 운용도 이와 같이 사사롭게 행해지면서도 항상 국가적 운동의 총화로 집적될 수 있었던 것이다.²¹¹⁾

한 것은 신라가 지닌 조화의 기능을 단적으로 표현하여 필자의 ‘창조적 조화론’에 접근해 있음을 본다.

이제 3국 철학사상의 본질을 대충 정리하면 다음과 같다.

첫째, 고구려는 ‘양극적 조화’의 전단계에서 갈등과 불안으로 일관하였다. 개국설화로부터 시작된 부모·형제 사이의 갈등뿐만 아니라, 중원 대륙과의 정치 및 군사적 대결에서 오는 불안도 풀 길이 없었다. 국내 상하 계층 사이의 부조화도 무시할 수 없었으려니와 유·불·도 3교의 정립도 불안의 요소가 아닐 수 없었을 것이다. 그러나 그러한 갈등과 불안 속에서는 고구려는 대중국적 주체의식의 결집을 얻을 수 있다. 그것은 비타협적 불화의 반대급부적 결과이기도 한 것이다. 그러므로 고구려는 양극적 세계관이 그 철학사상의 본질

211) 김충렬, 「花郎五戒의 思想背景考」, 『東洋思想散稿』(서울: 법학도서, 1977), 276쪽.

을 형성하였다고 보아야 할 것이다.

둘째, 백제는 고구려와는 전혀 상반된 양상을 보여준다. 백제는 양극적 조화에 있어서는 갈등보다도 조화의 극치만을 추구한 양하다. 백제에는 양극적 대대(對待) 관계는 건국설화의 형제 관계에서처럼 존재하지만 도피와 참피이사(慙愧而死)로 끝난다. 여기서 갈등과 불안은 심화되지 않는다. 광주(廣州)에서 공주(公州)로, 공주에서 부여(扶餘)에로의 이동도 대결에의 소극적 회피로 간주된다. 도리어 그들은 멀리 해외와의 교류에 깊은 관심을 기울였다. 백제문화가 다양성 조화로 이루어진 소이는 바로 이런 데서 읽을 수가 있다.

고구려가 상무(尙武)의 대결을 즐겼다면 백제는 그와는 반대로 숭문(崇文)의 조화를 즐겼다고 할 수 있을는지 모른다. 그러므로 백제는 조화의 세계관이 그의 철학사상의 본질을 이루었다고 보아야 할 것이다.

셋째, 신라는 문무겸전(文武兼全)으로 양극적 조화를 완성하였다. 신라는 무용(武勇) 일변도나 문약(文弱) 일방으로 흐르지 않았다. 신라는 화이불류(和而不流)의 묘리를 간직하고 있었다. 그가 연당정책(聯唐政策)과 배당정책(排唐政策)을 자유자재로 실행한 것도 그 증좌의 하나가 아닐 수 없다. 연개소문은 김춘추(金春秋: 604~661)의 인물됨을 교활하다 했는지도 모르지만, 신축성을 가진 김춘추는 연개소문을 볼 때 왕실과도 끝내 화친하지 못한 소문의 일방성이 가소로웠는지도 모른다.

신라는 어디까지나 양극적 대대 관계의 입장에서 시·공을 초월한 창조적 조화의 기능을 터득한 것으로 이해된다. 그러므로 신라는 갈등과 불안[二元性]을 해소시킬 수 있는 능력을 지녔을 뿐만 아니

라, 타락과 유약(柔弱)을 막아낼 수 있는 지혜를 간직하기도 하였던 것이다. 신라에서는 서민의 길이 귀족에의 문으로 통해 있었다. 고구려의 귀족주의나 백제의 서민성이 신라에서 하나로 조화를 이루었다. 원효의 화쟁논리(和諍論理)도 결국은 이러한 신라의 배경에서 소산된 것이 아닐 수 없다. 그러므로 신라는 양극적 조화의 논리가 그 철학적 세계관이나 인생관의 기초를 이루었다고 보는 소이는 바로 이러한 사실들에 기인하고 있다.

그러므로 우리는 여기서 끝으로 한국 철학사상의 본질에 대하여 한 마디 언급하지 않을 수 없다. 우리의 선인들은 단군신화에서 3국의 건국설화를 거쳐 3국의 고대국가를 형성함에 있어서 ‘양극적 조화’라는 철학적 과제에 직면하였다. 이와 유형을 같이하는 것으로 변증법과 음양설이 있다. 그러나 우리의 선인들이 직면한 ‘양극적 조화’의 원리는 독자적 발전의 길을 밟았다. 희랍신화나 대륙의 삼황오제(三皇五帝) 설화가 우리 단군신화와 비교할 때 그 유형을 달리하고 있는 것과 같다. ‘양극적 조화’의 원리는 단군·화랑으로 이어지면서 3국 통일의 원동력이 되었고, 그 후 불교를 수용하여 호국불교의 주축이 되었다. 통일신라 이후 고려에 이르러 왕조는 교체되었지만 한국불교는 선(禪)·교(敎) 양종의 상화로 1천 년의 전통을 지켜왔다.²¹²⁾

그 후 전래된 송대 유학은 불교와의 이원적 괴리 관계를 풀지 못

212) “대각국사(大覺國師)는 교(敎)·선(禪) 양종(兩宗)의 융화에 큰 도움이 되고, 후일 한국 불교의 교(敎)·선(禪) 양종이 합동하는 길을 열어 놓았다”(김득환, 『한국사상사』, 92쪽) 하였고, “보조국사(普照國師)는 선종(禪宗)의 세력을 완전히 만회하였고, 나아가서는 선종(禪宗)으로 교종(敎宗)을 융섭하여 조계종(曹溪宗)이라는 양종 합일의 새 종파를 창설하는 기초를 만들었다”(같은 책) 한 것은 다 이러한 사실을 증시해 주는 것이 아닐 수 없다.

한 채 조선조 5백 년의 정신적 지주가 되었다.

그러나 그들이 지닌 송조(宋朝)의 이원론과 한국적 양극 조화의 이원론과의 대립은 심화될 뿐이었다.²¹³⁾ 그러나 조선조 후기 실학과(實學派)들은 다시금 ‘양극적 조화’의 원점으로 회귀하는 데 크게 기여하였다.²¹⁴⁾ 그러므로 한국 철학사상은 3국 시대 이래(어쩌면 檀君 이래) ‘양극적 조화’와 그 변조를 가려내는 작업에 의하여 우리들의 앞에 선명하게 그 모습을 나타내게 될 것이다.

213) 이황의 이원론과 이이의 이이일론(二而一論)은 그 대표적인 것이다.

214) 줄고, 「李朝後期 改新儒學의 經學思想史的 研究」(『철학』 제8집, 1974) 참조.

2. 화랑의 풍류도

1)

신라의 화랑도가 언제부터 ‘도(道)’로서 성립되었는지 이에 관한 문헌은 그리 많지 않다. 그러나 소위 낭도(郎徒)들에 관한 정사(正史)의 기록으로는 『삼국사기(三國史記)』 및 『삼국유사(三國遺事)』에 다음과 같은 기록이 실려 있음을 볼 수가 있다.

당나라 영호증(令狐澄)의 『신라국기(新羅國記)』에 이르기를, 귀족 자제의 수미(秀美)한 자를 택하여 분을 바르고 곱게 꾸며서 이름을 화랑(花郎)이라 하였는데, 나라 사람들이 모두 그를 받들고 섬겼다고 하였다.¹⁾

제24대 진흥왕은 (……) 이에 왕은 명령을 내려 원화를 폐지해 버린 지가 여러 해가 되었던니 왕이 또 나라를 진흥시키는 데는 반드시 풍월도를 먼저 해야 한다 하여 다시 명령을 내려 좋은 가정 출신 남자로서 덕행이 있는 자를 뽑아 이름을 고쳐서 화랑이라 하고 처음으로 설원랑(薛原郎)을 받들어 국선을 삼으니 이

1) 『三國史記』卷4, 『新羅本紀第四』 <法興王 37年條>. “唐令狐澄新羅國記曰 擇貴人子弟之美者 傳粉粧飾之 名曰花郎 國人皆尊事之也”

것이 화랑과 국선의 시초이다. 그러므로 명주(溟洲)에 비석을 세웠다…….2)

두 서책의 기록이 다소 다른 점이 없지 않으나 ‘귀족 자제의 수미(秀美)한 자[貴人子弟之美者]’나 ‘좋은 가정 출신 남자로서 덕행이 있는 자[良家男子有德行者]’로서 당대의 호걸남아를 뽑아 화랑의 열(列)에 오르게 한 사실만은 공통된 점이라 이를 수 있다. 더욱이 『삼국유사』의 기록에서는 화랑도 이전에 이미 풍월도가 있었고-왕이 또 나라를 진흥시키는 데는 반드시 풍월도를 먼저 해야 한다[王又念欲興邦國 須先風月道]-또 화랑이 곧 국선(國仙)-처음으로 설원랑을 받들어 국선을 삼는다[始奉薛原郎爲國仙]-임을 알 수가 있다. 이를 정리하여 달리 말한다면 화랑도는 전통적인 풍월도를 이어받은 국선도(國仙道)임을 알 수가 있다. 저간의 소식을 좀 더 자세하게 알기 위하여 상기 두 사서의 기록을 다음에 옮겨 놓고자 한다.

37년(576) 봄에 비로소 원화(源花)를 만들었다. 일찍이 임금과 신하들이 인물을 알아볼 방법이 없어, 동류대로 모이고 무리지어 놀게 하고 그 행의(行義)를 살펴본 다음에 발탁해 쓰고자 하여 마침내 미녀 두 사람을 간택하였다. 한 사람은 남모(南毛)이고 또 한 사람은 준정(俊貞)이라 하는데, 이들이 무리 300여 명을 모았다. 두 여인이 아름다움을 다투어 서로 질투하여, 준정이 남모를 자기 집에 유인하여 억지로 술을 권하여 취하게 되자 끌고 가 강물에 던져 죽였다. 준정이 사형에 처해지자 무리들은 화목을 잃고 흩어지고 말았다. 그 후 다시 미모의 남자를 택하여 곱게 꾸며 화랑(花郎)이라 이름하고 그를 받들니, 무리들이

2) 『三國遺事』卷3, 「塔像第四」<彌勒仙花>. “第二十四眞興王……於是大王下令 廢原花累年 王又念欲興邦國 須先風月道更下令選良家男子有德行 改爲花娘 始奉薛原郎爲國仙 此花即國仙之始故暨碑於冥州……”

구름처럼 모였다. 혹 도의(道義)로써 서로 연마하고 혹은 노래와 음악으로 서로 즐겼는데, 산과 물을 찾아 노닐고 즐기는데 멀리 이르지 않은 곳이 없었다. 이로 인하여 사람의 사악함과 정직함을 알게 되어, 착한 사람을 택하여 조정에 그를 천거하였다. 그러므로 김대문이 『화랑세기(花郎世記)』에서 “어진 보필자와 충신은 이로부터 나왔고, 훌륭한 장수와 용감한 병졸은 이로부터 생겼다”라고 하였다.³⁾

진흥왕은 (……) 백부 법흥왕의 뜻을 사모하여 일심으로 불교를 받들어 널리 불사를 일으키고 사람들에게 도점을 주어 중이 되게 하였다. 또 그의 천성과 풍미가 신선을 심히 숭상하여 여염집 처녀로서 미엄한 자를 가려서 그를 떠받들어 원화로 삼았다. 무리를 모으고 인물을 뽑아서 효(孝)·제(悌)·충(忠)·신(信)으로 가르치니 역시 나라를 다스리는 중대한 방법이였다. 여기서 남모 아가씨와 교정 아가씨 두 명의 원화를 뽑아 무리 3~4백 명을 모았다. 교정이 남모를 질투하여 많이 술자리를 차려 남모를 술을 마시게 하고 취하게 되자 몰래 끌어다가 북쪽 개천에 버리고 돌로 묻어 죽이니 무리들이 그의 간 곳을 몰라 슬피 울면서 헤어졌다. 어떤 사람이 이 음모를 알게 되어, 노래를 지어 동리 아이들을 시켜 거리에서 부르도록 하니 그의 무리들이 소문을 듣고 곧 그의 시체를 북쪽 개천에서 찾았다.⁴⁾

이는 널리 알려진 원화=화랑설화이거니와 여기서 우리는 화랑도는 적어도 신라 42대 진흥왕(534~576) 시절에 비로소 ‘도(道)’로서 틀이 잡히기 시작했다고 보아야 할 것이다. 그러나 그것은 이미 그

3) 『三國史記』卷4, 「新羅本紀第四」 <法興王 37年條>. “三十七年春 始奉源花 初君臣病無以知人 欲使類聚群遊 以觀其行義 然後舉而用之 遂簡美女二人 一曰南毛 一曰俊貞 聚徒三百餘人 二女爭媚相妬 俊貞引南毛於私第 強勸酒至醉 曳而投河以殺之 俊貞伏誅 徒人失和離散 其後更取美貌男子 粧飾之 名花郎以奉之 徒衆雲集 或相磨以道義 或相悅以歌樂 遊娛山水 無遠不至 因此知其人邪正 擇其善者 薦之於朝 故金大問花郎世記曰 賢佐忠臣 從此而秀 良將勇卒 由是而生”

4) 『三國遺事』卷3, 「塔像第四」 <彌蘭伽山花末尸即真慈師>. “眞興王……慕伯父法興之志 一心奉佛 廣興佛寺 度人爲僧尼 又天性風味 多尙神仙 擇人家娘子美艷者 捧爲原花 要聚徒選士 教之以孝悌忠信 亦理國之大要也 乃取南毛娘姣貞娘兩花 聚徒三四百人 姣貞者 姣妬毛娘 多置酒飲毛娘 至醉潛昇去北川中 舉石埋殺之 其徒因知去處 悲泣立而散 有人知其謀者 作歌謠街巷小童唱於街 其徒聞之 尋得其尸於北川中”

에 앞서 있었던 소위 원화 중심의 풍월도 또는 국선도의 계승이라는 사실을 잊어서는 안 될 것이다. 그렇다면 국선도로서의 화랑도는 ‘도’로서 어떻게 이해하여야 할 것인가. 여기서 우리는 최치원의 「난랑비서(鸞郎碑序)」를 상기할 필요가 있다.

나라에 현묘지도(玄妙之道)가 있으니 풍류(風流)라 한다. 가르침의 근원에 대해서는 선사(仙史)에 자세히 갖추어져 있거니와, 실제로 이는 삼교(三教)를 포함하고 못 백성들과 접하여 교화한다. 이를테면 들어와서는 집안에서 효를 행하고 나가서는 나라에 충성함은 노나라 사구(司寇)의 가르침이고, 하움이 없는 일을 하고, 말없는 가르침을 행함은 주나라 주사(柱史)의 뜻이며, 모든 악을 짓지 말고 모든 선을 받들어 행하라 함은 축건태자(竺乾太子)의 교화이다.⁵⁾

이 짝막한 글은 화랑도를 이해하는 데 많은 시사를 우리들에게 안겨주고 있다.

첫째, ‘국유(國有)’의 ‘국(國)’은 신라국임에 의심의 여지가 없지만 동 저자 김부식(金富軾: 1075~1115)은 같은 책 「신라본기」 제1에서

시조의 성은 박씨, 휘는 혁거세(赫居世)이다.……국호를 서라벌(徐羅伐)이라 하니, 이에 앞서 조선유민(朝鮮遺民)이 산곡(山谷)의 사이에 나누어 살며 여섯 촌을 이루었다.⁶⁾

라고 하여, 신라 서라벌의 백성들은 앞서 ‘조선(朝鮮)’의 유민이라

5) 『三國史記』卷4, 「新羅本紀第四」 <眞興王 37年條>: “崔致遠鸞郎碑序曰 國有玄妙之道曰 風流設教之源 備詳仙史 實乃包含三教 接化羣生 且如入則孝於家 出則忠於國 魯司寇之旨也 處無爲之事 行不言之教 周柱史之宗也 諸惡莫作 諸善奉行 竺乾太子之化也”

6) 始祖姓朴氏 諱赫居世……國號 徐羅伐 先是朝鮮遺民 分居山谷之間 爲六村

하였는데, 이 ‘조선’은 일연이 그의 『삼국유사』 권1 고조선조에서

『위서(魏書)』에 이르기를, 이에 2천 년 전에 단군왕검(檀君王儉)
이 있었는데 아사달(阿斯達)에 도읍을 정하고 나라를 세워 조선
이라 불렀다.⁷⁾

라고 한 조선을 가리킨 것이라 한다면 서라벌과 아사달과의 상거(相距) 기천리(幾千里)인지 상고할 길이 없기는 하지만 어쨌든 신라는 단군조선의 유민에 의하여 세워진 나라임을 우리들에게 분명히 해 주고 있는 것이다. 이는 달리 말한다면 단군왕조의 정통성이 신라 혁거세에 의하여 계승되었음을 의미한다. 어찌 왕조의 정통성뿐이랴! ‘도(道)’의 정통성까지도 우리는 주목하지 않을 수 없다.

둘째, ‘현묘지도(玄妙之道)’의 ‘현묘(玄妙)’는 『노자도덕경(老子道德經)』 1장에서 “어둡하고 또 어둡하니 온갖 묘함의 문이다[玄之又玄 衆妙之門]”의 압축어로서 “유현(幽玄)한 묘리(妙理)”를 의미한다. 이는 실용적인 중국의 도(道)와는 다른 도임을 암시해 주는 것이 아닐 수 없다. 실로 화랑의 국선도는 한민족·조선족이 창출한 현묘한 진리인 것이다.

셋째, ‘비상선사(備詳仙史: 선사에 구비되어 자세하다)’라고 한 『선사(仙史)』는 국선(國仙)의 역사인 것이다. 국선의 역사가 비록 당시에는 일실(逸失)되어 없어졌다 하더라도 그들의 역사가 존재하였다는 사실은 국선의 도(道)야말로 오랜 역사적 전통을 간직하고 있었다는 점을 말해 주고 있는 것이 아닐 수 없다. 그것이 곧 단군으로부터 비

7) 魏書云 乃往二千載有檀君王儉 立都阿斯達 開國號朝鮮

못하여 화랑에 이어지는 국선의 역사이었음은 다시 말할 나위도 없다.

그러나 우리는 여기서 주의해야 할 점이 있다. 그것은 다른 아니라 ‘선사(仙史)’의 ‘선(仙)’은 결코 중국에 있어서의 도교의 맥을 이어받은 선도(仙道)의 ‘선(仙)’과는 구별되어야 한다는 사실이다. 왜냐하면 중국의 도교는 이 글 중에 나오는 ‘주주사지종야(周柱史之宗也: 주나라 주사의 으뜸이다)’로서 설명될 따름이요, 여기에 쓰인 ‘선사’의 ‘선’은 ‘국유현묘지도(國有玄妙之道: 나라에 현묘한 도가 있다)’로서 ‘선도(仙道)’라는 점에서 다르다 말하지 않을 수 없다. 그러므로 우리의 ‘선도’는 모름지기 ‘진실로 이에 삼교를 포함하였다[實乃包含三教]’의 기능을 갖추었던 국선(國仙)의 도(道)인 것이다.

넷째, ‘실내포함삼교(實乃包含三教: 실로 삼교를 포함하고 있다)’의 ‘삼교(三教)’가 다른 아닌 유·불·도 3교임은 다시 말할 나위도 없다. 다시 말하면 우리 국선의 풍류도는 도교의 여류가 아니라 3교의 교리가 서로 묘합된 도임을 말해 주고 있는 것이다. 유·불·도 3교는 결코 서로 상충됨이 없이 현묘지도로서 원융무애(圓融無碍)의 경지를 이루고 있음을 우리들에게 일깨워 주고 있는 것이다.

다섯째, ‘알풍류(曰風流)’의 ‘풍류(風流)’는 풍월도의 다른 표현이 아닐 수 없다. 풍류(風流)·풍월(風月)·국선(國仙) 등으로 한자화한 화랑도의 별칭에 대한 의미의 천착은 여기서 별로 의미가 없다고 본다. 다만 우리는 여기서 우리 한국 민족은 적어도 중국과는 다른 입장에서 고유의 도(道)를 지키며 살아왔다는 사실만을 기억하면 된다. 그것이 다른 아닌 단군에서 비롯하여 화랑으로 이어지는 국선화랑의 풍류도인 것이다.

2)

이상에서 우리는 단군과 화랑은 결코 서로 뗄 수 없는 관계로 매어져 있음을 보아 왔다. 단군이라는 뿌리 없이 불쑥 화랑의 도(道)가 꽃필 수도 없으려니와 화랑의 열매는 또한 저 멀리 단군 속에 깊이 그 뿌리를 내리고 있는 것이다. 단도직입적으로 말해서 단군의 뿌리와 화랑의 열매를 이어준 것은 다름 아니라 단군교의 개종인 대종교로서 그의 『신리대전(神理大全)』에서 “대종의 이치는 삼과 일일 따름이다[大衆之理 三一而已]”(神敎)라 하였고 또 그의 신위(神位)는 “나누면 셋이고 합하면 하나이니 셋과 하나이면 신위가 정해진다[分則三也 合則一也 三一而神位定]”라고 하였을 뿐 아니라 그의 『삼일신고(三一神誥)』 진리훈(眞理訓)에서는 “하나로부터 셋이 되니 진실과 거짓이 그림을 나눈다. 셋이 회합해서 하나를 이루니 미혹과 깨달음이 길을 가룬다[自一而三 眞妄分圖 會三之一 迷悟判途]”라고 한 것을 보면 ‘삼일(三一)’의 수리(數理)에 근거하고 있음을 알 수가 있다.

동교전의 하나인 『회삼경(會三經)』에서는 삼수(三數)에 따른 삼신(三神)·삼철(三哲)·삼망(三妄)·삼도(三途)·삼아(三我)·삼륜(三倫)·삼계(三界)·삼회(三會) 등이 모두 ‘일(一)’로 돌아감을 설파하고 있다. 이를 우리는 회삼귀일(會三歸一)의 원리라 하거니와 이는 바로 중국의 태극 양의의 원리와 대를 이루고 있음을 알아야 할 것이다. 한 마디로 말해서 전자는 모든 수(數)가 ‘하나’로 귀일하는 역수이나 후자는 ‘하나’가 모든 수로 분화하는 순수라는 점에서 구별되고 있는 것이다.

어쨌든 단군설화는 그것이 이미 구조적으로나 기능적으로나 다

같이 ‘삼일(三一)’의 역리에 근거하고 있는 것이다. 구조적으로 볼 때 환인은 조화주요, 환웅은 교화주요, 환검은 치화주요되, 급기야 그들은 삼신귀일(三神歸一)하여 단군으로 되는 것이다. 기능적으로 볼 때 여러 가지 측면에서 살펴볼 수 있지만 윤리적 측면에서만 하더라도 부자(父子)·군신(君臣)·부부(夫婦)의 삼강이 실로 대조화를 이루고 있음을 볼 수가 있다. 이는 실로 만상귀일의 상이 아닐 수 없다(줄고, 「단군설화의 윤리적 측면」 참조).

이렇듯 회삼귀일(會三歸一) 또는 만상귀일(萬象歸一)로 나타난 단군의 귀일원리-이를 우리는 ‘한’의 묘리라 이를 수 있다-가 화랑의 풍류도에서는 어떻게 나타나고 있는 것일까.

첫째, 현묘지도로서의 화랑의 풍류도가 진실로 이에 삼교를 포함한[實乃包含三教] 것은 기능적으로나 결과적으로나 회삼귀일의 원리에 입각하지 않고서는 이루어질 수 없는 성과라는 사실을 지적하지 않을 수 없다. 잘 알려진 바와 같이 유·불·도 3교는 그들의 교리상에서 볼 때 결코 서로 융합될 수 없는 특성을 지니고 있음에 틀림이 없다. 적어도 중국에 있어서의 3교의 관계를 살펴볼 때 그들이 ‘하나’에로의 길을 모색해 본 흔적은 한 번도 찾아볼 수가 없다. 공자의 인간주의를 노자의 자연주의는 그대로 받아들이지 않았고, 공자의 현세주의는 급기야 노(老)·불(佛)을 허무적멸지도(虛無寂滅之道)로 몰아세울 따름이었다.

그러나 이 3교는 풍류도 안에서 비로소 스스럼없이 서로 융섭되기에 이르렀던 것이다. 이는 공자(유교)의 효제충신과 노자(도교)의 허무자연과 석씨(불교)의 보살도가 아무 거리낌없이 ‘하나’가 되었음을 의미한다. 그러므로 풍류도는 유·불·도 3교의 혼성이 아니라

유·불·도 3교에 의한 회삼귀일의 도(道)인 것이다.

둘째, 단군신화에 있어서는 신(神: 三神)과 인간(단군왕검)과 동물[態虎]의 3자가 신시(神市)에서 회삼귀일의 도로 존재해 있는 것과 같이 풍류도에 있어서의 화랑(인간은 歌樂神事を 相悅하며)도 산천을 유람하며 즐기는데 먼 곳까지 이르지 않음이 없는[遊娛山水 無遠不至: 自然] 3자 묘합의 도를 실천하고 있음을 볼 수가 있다. 다시 말하면 화랑의 풍류도에서 신과 인간과 자연이 회삼귀일의 도로서 ‘하나’를 이루고 있는 것이다.

『삼국사기』의 저자인 김부식은 유자(儒者)이기 때문에 일언이 『삼국유사』에서 언급한 단군신화에 대하여는 가부간 일언의 언급도 없을 뿐 아니라 화랑의 설화에 있어서도 신화적인 풍미는 조금도 풍기지 않고, 오직 선도(仙道)로서의 자연과의 관계에 대하여서만 이해를 보이고 있을 따름이다. 그러므로 그의 기술에 있어서의 ‘혹 도의로써 서로 연마한다[或相磨以道義]’는 인간적 윤리이지만 ‘혹 노래와 음악으로 서로 즐긴다[或相悅以歌樂]’에 대해서는 그것이 지니고 있는 참된 의미를 좀 더 깊이 따져볼 필요가 있을 것 같다. 한민족은 온통 민족적으로 무적 가락을 즐겼던 사실을 중국의 사서(史書)인 『삼국지(三國志)』 동이전(東夷傳) 등에서 다음과 같이 알 수가 있다.

은나라 정월에 하늘에 제사 지내는 것이 나라의 큰 대회이다.
연일 음식을 먹고 춤을 추니 이름하여 ‘영고(迎鼓)’라 한다.⁸⁾

항상 10월에는 하늘에 제사 지내고 밤낮으로 술 마시고 노래하고 춤추는데 이를 이름하여 무천(舞天)이라 하며 또 호랑이에게

8) 『魏志』, 「東夷傳」 <扶餘>. “以殷正月祭天 國中大會 連日飲食歌舞 名曰迎鼓”

제사 지내고 신으로 여긴다.⁹⁾

항상 5월에 파종이 끝나면 귀신에게 제사 지내고, 여러 사람이 모여 노래 부르며 춤추고 술 마시고와 음식을 먹었는데 밤낮으로 쉬이 없었다. 그 춤은 수십 명이 모두 일어나 서로 따르고 땅을 밟으며 허리를 구부렸다가 펴고 손과 발을 서로 맞추는 것이었다. 절주(節奏)는 탁무(鐸舞)와 비슷함이 있었다. 10월에 농사일이 마치면 또한 다시 이와 같이 한다. 귀신을 믿고 있어 나라 읍에서 각 한 사람을 세워 천신에게 제사 지냄을 주재하는데 이름하여 천군이라 한다. 또 여러 나라 각각에 특별한 읍이 있는데 이름하여 소도(蘇塗)라고 한다. 큰 나무를 세우고 방울과 북을 매달며 귀신을 섬긴다.¹⁰⁾

이상과 같은 현상을 무교적인 면에서 설명하라 한다면 주술적 가악유오(歌樂游娛: 神事)요, 유교적인 서술로서는 ‘서로 노래와 음악으로 즐김[相悅以歌樂]이라 해야 할는지 모른다. 그러나 우리는 여기서 화랑의 풍류도는 유교적인 예악이 아니라 이러한 무적(巫的) 민중을 배경으로 하여 성립된 사실을 간과해서는 안 될 것이다.

유동식(柳東植)이 그의 『한국종교와 기독교』에서

화랑의 기능은 대체로 넷으로 나누어 볼 수 있다. 그 하나는 가무유오(歌舞遊娛)의 기능이요, 둘째는 신령과 교유하는 주술적 기능이요, 셋째로는 군사적 기능이요, 넷째로는 문도(門徒)에 대한 교육적 기능이다. 여기 화랑이 지니고 있는 가무적 기능과 주술적 기능이라는 것이 이미 그의 샤만[巫]적 성격을 말해 주고 있다.¹¹⁾

9) 『魏志』, 「東夷傳」 <濊>: “常用十月節祭天 晝夜飲酒歌舞 名之爲舞天 又祭虎以爲神”

10) 『魏志』, 「東夷傳」 <辰韓>: “以五月下種訖 祭鬼神 群聚歌舞飲酒 晝夜無休 其舞數十人 俱起相隨 踏地低昂 手足相應 節奏 有似鐸舞 十月農功畢 亦復如之 信鬼神 國邑各立一人 主祭天神 名之天君 又諸國各有別邑 名之爲蘇塗 立大木懸鈴鼓 事鬼神”

고 한 것은 이를 두고 이른 말이 아닐 수 없다.

또한 단군과 화랑은 본래적으로 공통된 샤만을 배경으로 하고 있으므로 그들은 다같이 신인합일(神人合一)의 도(道)를 기반으로 하고 있다는 점에서 그 궤를 같이하고 있는 것이다. 그러나 단군신화는 신과 인간과 동물과의 회삼귀일의 설화인 반면에 화랑은 신과 인간과 자연과의 회삼귀일의 상이라는 점에서 서로 구별될 따름이라고 할 수 있다. 이러한 화랑의 상은 중국적 천지인삼재론(天地人三才論)이나 인간이 신과 동물과의 중간적 존재라는 인간론과는 구별되는 점을 이해하여야 할 것이다.

세째, 회삼귀일의 원리는 신라 화랑들에게 삼국통일의 가능성을 터득하게 하였다. 사실상 통일신라는 신라를 중심으로 한 고구려, 백제의 정치적 회삼귀일인 것이다. 이러한 귀일의 정신을 우리는 ‘한’이라 이르거니와 어쨌든 ‘한’의 묘리는 단군과 화랑을 일관하는 한민족의 철학적 본질이라는 사실을 알아야 할 것이다.

3)

그렇다면 왜 선인들은 단군과 화랑을 잇는 ‘한’의 묘리를 풍류도라 이르는 것일까. 이는 후일 한문학자들에 의하여 풍월(風月)·국선(國仙)·풍류(風流) 등으로 한자화된 것이기 때문에 그 글자가 지니고 있는 의미를 따져볼 수도 있겠지만, 보다 더 중요한 것은 왜 그러한 한자들을 골라서 소위 ‘한’의 묘리를 설명하게 되었는지를 알아

11) 26쪽

보는 것이다. 안호상(安浩相)에 따르면 풍월(風月)·풍류(風流)는 ‘배달’ 곧 ‘밝은 땅’의 한자화라 이르고 있지만(「민족의 주체성과 화랑열」, 31쪽), 그러한 언어학적 풀이에 앞서 우리는 철학적 의미를 그 안에서 찾아보도록 해야 할 것이다.

일차적으로 생각할 수 있는 것은 최치원의 글에서 “현묘한 도를 풍류라 한다[玄妙之道曰風流]”라고 한 것을 보면, 풍류란 ‘현묘(玄妙)’의 구체적 표현인 동시에 그 내용이 아닐 수 없다. 달리 말하면 화랑들이 닦고 있는 현묘한 도는 ‘바람의 흐름’(風流)과 같다는 것으로 풀이할 수도 있지 않은가 싶다. 또 『삼국유사』 미시랑조(未尸郎條)를 보면 다음과 같다.

낭이 대답하기를, 나의 이름은 미시(未尸)이고, 어렸을 적에 부모를 모두 여의어 성(姓)이 무엇인지 알지 못합니다라고 하였다. 이에 가마에 태워 들어가 왕을 뵈었다. 왕은 그를 공경하고 사랑하여 받들어 국선(國仙)으로 삼으니, 그가 자제들과 화목하게 지내며 예의(禮義)와 풍교(風教)가 보통사람과 달랐다. 풍류(風流)로 세상을 빛내더니 거의 7년이 되어 갑자기 자신이 있는 곳에서 사라졌다. 진자(眞慈)가 슬퍼하고 그리워함이 자못 심하였다. 그러나 자비스러운 혜택을 입었고 맑은 덕화를 이어 스스로 과오를 뉘우치고 정성을 다해 수도하다가 만년에 어디서 죽었는지를 알 수가 없었다.¹²⁾

소위 화랑의 풍류도는 유교적인 예의를 갖추고 있으면서도 그들과는 다른 점이 있었으니[禮義風教 不類於常] 그것은 다름 아니라 미

12) 『三國遺事』卷3, 「塔像第四」 <未尸郎>: “郎答曰 我名未尸 兒時時爺娘俱歿 未知何姓 於是肩輿而入 見於王 王敬愛之 奉爲國仙 其和睦子弟 禮義風教 不類於常 風流耀世 幾七年 忽亡所在 慈哀懷始甚 然飲沐慈澤 呢承清化 能自悔改 精修爲道 晚年亦不知所終”

시량은 풍류도로써 세상을 빛내더니 거의 7년이 되면서도[耀世幾七年] 갑자기 자신이 있는 곳에서 사라짐[忽亡所在], 즉 그 자취를 감추고 ‘바람의 흐름’처럼 사라져 버리고 말았다. 이러한 행적은 유자(儒者)로서는 설명할 수가 없는 ‘보통사람과 달랐다[不類於常]’에 속한 것이 아니겠는가. 그러나 미시량은 떠났지만 ‘맑은 덕화를 이어 스스로 과오를 뉘우치게[呢承淸化 能自悔改]’ 하였으니 그의 공적은 저절로 지극하다 이르지 않을 수 없다.

바람은 보이지도 않고 만지려 해도 잡히지를 않는다. 그러나 그가 흘러 미치는 곳은 광대무변하여 끝이 없고 그의 흐름은 영원무궁하여 쉼이 없는 것이다. 실로 현묘한지고, 풍류의 덕(德)이여…….

풍류는 공간처럼 보이지도 않거니와 시간처럼 영원히 흐르고 있는 것의 이름이 아닐 수 없다. 다시 말하면 풍류란 무한성과 영원성을 공유했던 것이라 일러야 할는지 모른다. 어쩌면 회삼귀일(會三歸一)에 의한 ‘한’의 묘리는 그러한 무한성과 영원성을 터득하지 않고는 이해할 수 없는 도(道)인지도 모른다. 그것은 곧 ‘바람의 흐름’과 같이 무한하고도 영원한 것이기 때문이다.

이러한 풍류도의 예능적 표현을 우리들은 흔히 ‘멋’이라 이르기도 한다. ‘멋’이란 실로 한국적 풍류의 극치가 아닐 수 없다. 왜냐하면 ‘멋’이란 무한대한 공간 속에서의 부피 없는 한 점이기도 하려니와 영원무궁한 시간의 흐름 속에서의 한 찰나(순간)로 존재하는 것이기 때문이다. 그러므로 단군에서 멋에 이르는 과정을 도시하면 다음과 같다.

단군(檀君) — 회삼귀일(會三歸一) — 한 — 현묘(玄妙) — 풍류

이상과 같이 멋으로 표현되는 한민족 고유의 풍류도는 중국의 도(道)와 어떻게 다른 것일까. 다음에 몇 가지 살펴보기로 하자.

첫째, 한국은 귀일사상(歸一思想)이요, 중국은 분수사상(分殊思想)이라는 점에서 서로 구분된다고 할 수 있다.

『주역』의 「계사전」에서 이르기를

역에 태극이 있으니 이것이 양의를 생하고 양의가 사상을 생하고
사상이 팔괘를 생한다.¹³⁾

라 하였고, 노자 『도덕경』 42장에서는

도는 하나를 생하고 하나는 둘을 생하고 둘은 셋을 생하고 셋은
만물을 생하니 만물은 음을 등지고 양을 안아 충기로써 조화를
한다.¹⁴⁾

라 했는데 여기에서 그들의 분수사상을 엿볼 수가 있다. 여기에 제시된 태극과 도는 ‘일(一)’ 또는 ‘일’을 낳는 상징적 존재로서 그것이 설령 만물을 생성한다 하더라도 거기에서는 신성(神性)을 찾아볼 길이 없다. 그러므로 그것들은 실용주의적 이세론(理世論: 정치·경제·윤리)으로 전개될 따름이다.

그러나 귀일사상은 『회삼경』에서

13) 易有太極 是生兩儀 兩儀生四象 四象生八卦

14) 道生一 一生二 二生三 三生萬物 萬物負陰而抱陽 沖氣以爲和

사람이 깨달으면 기쁘고 기쁨이 돌아가면 신비하다. 그 처음은 하나가 같지 않음이 없고 그 뜻은 만 가지로 다르나 하나로 돌아간다.¹⁵⁾

라고 했듯이 역리로서의 신비주의적 이상론으로 전개되고 있는 것이다.

다시 말하면 한국사상과 중국사상과의 구별은 만수귀일(萬殊歸一)이나 도일분수(道一分殊)냐에 있다고 하지 않을 수 없다.

둘째, 한국의 풍류도는 삼일(三一)의 원수(圓數: 무한수)에 기초하였고, 중국의 역도(易道: 一陰一陽)는 양의(兩儀) 곧 대수(對數: 유한수)에 근거하고 있다는 점에서 서로 구별되고 있는 것이다. 회삼귀일이야말로 ‘원수’의 상이요, 양의사상(兩儀四象)이야말로 ‘대수’의 상이라 이르지 않을 수 없기 때문이다. 그러므로 전자는 초현실적인 신선(神仙)을 숭상하며 미륵보살의 출현을 대망(待望)하지만, 후자는 요순세계(堯舜世界)로 불리는 이상세계의 구현을 갈망하는 것이다.

셋째, 풍류도는 상생(相生)의 도인 반면에 음양오행지도(陰陽五行之道)는 상극의 도라는 점에서도 서로 구별된다고 이르지 않을 수 없다. 음양이란 대대(對待)의 상으로서 때로는 상화상보지상(相和相補之象)으로 존재하지 않는 바 아니지만 궁극적으로는 ‘음이 지극하면 양을 생하고 양이 지극하면 음을 생한다[陰極生陽 陽極生陰]’ 함으로써 음과 양은 절대적 상반 관계에서 조금도 벗어날 수 없는 두 개의 관계인 것이다. 거기에 곁들여 오행설의 상극법칙이 상생법칙에 우선하여 이를 보완한 것이 다른 아닌 중국에 있어서의 왕조 변천사를

15) 人悟則嘉 嘉返則神 其始也 一莫不同 其意也 萬殊歸一

얼룩지게 한 사상적 근거인 것이다.

그러나 풍류도는 그와 달리 상생지도(相生之道)인 회삼귀일(會三歸一)의 모리로서 삼국통일을 꾀하고 국가·민족이 위기에 봉착할 때마다 단군성조(檀君聖祖)에의 귀의를 꾀한 것도 귀일하고자 하는 민족정신의 소치라 해야 할는지 모른다. 고려의 왕건과 후백제의 견훤과의 싸움에서 비록 견훤이 왕건에게 패하였다 하더라도 그들의 생각의 저변에는 다 같이 옛 왕조의 복원을 꾀했다는 점에서 그 꾀를 같이하고 있다고 하지 않을 수 없다. 다시 말하면 왕건은 고구려의 뒤를 잇고 견훤은 백제의 후임을 자처하면서 신라를 대적했던 것이니, 이는 소위 복원귀일(復元歸一)이 이 땅에 사는 백성들의 마음(얼) 깊숙이 깔려 있는 끈덕진 감정(민족혼)으로 남아 있었기 때문인 것이다. 이성계의 국호 조선이 단군조선의 국호와도 결코 무관하다 이를 수 없는 소이가 여기에 있는 것이다. 다시 말하면 한민족의 왕조 사는 비록 그것들이 소위 방벌(放伐)에 의한 것이라 하더라도 명목 상으로는 전조의 복원을 표방했다는 점에서 상극적인 것이 아니라 상생적인 변천으로 간주되어도 좋을는지 모른다. 모름지기 신라 천 년의 왕조(赫居世 B.C. 57~景順王 935)를 유지한 것도 이에[相生之道] 근거한 것이기 때문이라 이르지 않을 수 없다.

4)

이제 우리는 신라 천 년의 역사를 지탱했던 풍류도가 신라의 패망과 더불어 어디로 갔는지 그의 행방을 추적해 보지 않을 수 없다. 다산(茶山) 정약용(丁若鏞: 1762~1836)은 그의 『아언각비(雅言覺非)』에

서 다음과 같이 기술하고 있다.

화랑은 신라 귀유(貴游)의 이름이다. 이제는 무부창우(巫夫倡優)의 천함으로써 화랑이라 이르니 잘못이다.……뜻하건대, 화랑의 복장이 현려(絃麗)하여 지금의 창부(倡夫)도 복장이 현려하기 때문에 대략 이름하였을 것이다.¹⁶⁾

이것을 보면 정약용 시절(1762~1836)에도 화랑은 있었지만 신라 ‘귀유’로서의 화랑은 간 곳이 없고 오직 복장만이 현려(絃麗)한 배우의 천함[倡優之賤]으로 되어 있었음을 알 수가 있다.

왜 그렇게 되었을까. 이에 대하여 단재(丹齋) 신채호(申采浩: 1880~1936)의 다음과 같은 연구 논문이 있으므로 여기에 그의 결론만을 초록하고자 한다.

이상 서술한 바를 다시금 간략히 총괄하여 말하면 조선의 역사가 원래 낭가(郞家)의 독립사상과 유가(儒家)의 사대주의로 분립하여 오다가 돌연히 묘청이 불교도로서 낭가의 이상을 실현하려다가 그 거동이 너무 광망(狂妄)하여 패망하고 드디어 사대주의파의 천하가 되어 낭가의 윤언이(尹彦頤: ?~1149) 등은 겨우 유가의 압박 하에서 그 잔명을 구보(苟保)하게 되고, 그 뒤에 몽고의 난을 지나매 더욱 유가의 사대주의가 득세하게 되고, 이조는 창업이 곧 이 주의(主義)로 성취되며 낭가는 아주 멸망하여 버렸다.¹⁷⁾

라고 하여 화랑의 도는 유가의 사대주의 압제로 패망하게 되었음을 서술하고 이어서 말하기를,

16) 『與猶堂全書』第一集 雜纂集 第二十四卷, 『雅言覺非』卷3(1~24), 42쪽(3-678). “花郎者 新羅貴游之名也 今以巫夫倡優之賤 謂之花郎 非矣……意者 花郎服裝絃麗 而今之倡夫亦服裝絃麗 故冒是名與”

17) 朝鮮歷史上一千年來第一大事件

정치가 이렇게 되매 종교나 학술이나 기타가 모두 사대주의의 노예가 되어 불교를 신(信)하면 의양(依樣)의 봉갈을 전수하는 태고(太古)나 보우(普愚)가 날지언정 평지에서 돌기(突起)한 원효가 날 수 없으며, 유교를 따른다 하면 정주(程朱)의 규구(規矩)를 각준(恪遵)하는 퇴계(退溪: 李滉)나 율곡(栗谷: 李珣)이 뭇지언정 문로(門路)를 자립(自立)하는 정죽도(鄭竹島)는 존립할 곳이 없으며, 비록 세종(世宗)의 정음(正音)이 제조된 뒤일지라도 원랑도(原郎徒)의 송가(頌歌)가 나지 않고 당인(唐人)의 월로(月露)를 음(吟)하는 한시가(漢詩家)가 충적(充斥)하며 비록 갑오(甲午) 을미(乙未)의 시기를 제우(際遇)할지라도 진흥대왕 같은 경세가가 일지 않고 외세를 따라 전이하는 사회될 뿐이니 아아 서경전역(西京戰役)의 지은 원인을 어찌 중대하다 아니하라(같은 책).

여기서 ‘서경전역’이란 묘청의 난을 가리킨 것으로서 이는 불교도로서 낭가의 이상을 실현하려던 묘청과 사대주의의 골수분자인 유가 김부식의 싸움이었던 것이다. 그리하여 결과적으로는 묘청의 패망으로 돌아갔던 것이니 단재는 이 경위를 다음과 같이 기록하고 있다.

인종 13년(仁宗十三年) 정월에 묘청(妙淸)이 서경에서 거병하매 인종이 김부식으로 토역(討逆) 원수(元帥)를 배(拜)하고 김정순(金正純: 1086~1145)·윤언이(尹元頤) 등이 부(副)가 되어 중군(中軍)을 솔(率)하고 김부의(金富儀: 1079~1136)·김단(金旦) 등은 좌우양군(左右兩軍)을 거느리어 왕정(往征)할 새 불과 수십일에 조광(趙匡: ?~1136)이 묘청을 참하여 곽항(乞降)하거늘 광(匡)의 사자(使者) 윤첨(尹瞻: ?~1135)을 하옥(下獄)하니 광이 다시 항수(抗守)하여 그 익년 12월에야 비로소 성을 함(陷)하고 조광을 참(斬)하였다(같은 책).

이 기록은 묘청의 최후를 기록한 것이지만 그것은 또한 낭가(화랑도)의 영원한 조가(弔歌)가 되었는지도 모른다. 그러나 이것은 낭가

의 정치적 몰락을 의미하는 것이 될는지 모르지만 한민족의 정신적
얼이 소멸된 것을 의미하지는 않는다. 왜냐하면 유가의 표피를 벗기
어 내면 비록 창우의 천부가 될지라도 화랑의 풍류도는 계계승승 이
어져 내려오고 있기 때문이다. 어찌 창부들뿐이라! 고승(高僧: 元曉)
거유(鉅儒: 茶山 丁若鏞)들에 의하여서도 그의 도맥(道脈)은 결코 끊어
지지 않았음을 우리는 확인해야 할 것이다.

제 3 장

고려시대의 철학사상

1. 고려의 유가철학*

1) 서론

먼저 ‘고려’라 하지만 그것은 왕조의 창건과 종말을 구획한 것이어서 그것이 꼭 철학의 시대 구분과 일치하리라고는 믿기 어려운 것이 사실이라면 우리는 이를 나말여초(羅末麗初)로부터 여말선초(麗末鮮初)에 이르는 동안의 시대를 일러 ‘고려’라 해 두는 것이 좋지 않을까 한다.

다음은 ‘유가철학(儒家哲學)’의 개념에 대하여도 한 마디 언급하지 않을 수 없다. 왜냐하면 이를 우선 ‘유학’이란 말로 대체하여 생각해 볼 때 ‘유학’은 적어도 선진(先秦)·한(漢)·당(唐)·송(宋)을 거치는 동안에 각기 특색 있는 유학으로 변질되어 왔으므로 이러한 변천과정의 이해 없이는 여대(麗代) 유가철학의 개념을 규정짓기 어렵기 때문이다. 다시 말하면 선진유학은 공맹학의 원형을 의미하기 때문에 그것은 군자학으로서의 실천윤리를 강조하기도 하고, 때로는 현

* 본 논문은 1977년 4월 1일 『한국철학연구』 상권(한국철학회 편, 동명사 출판)에 수록된 것이다.

군정치(賢君政治)의 왕도론(王道論)이 역설되기도 하지만 한대(漢代)로 넘어 와서는 5경 또는 13경 중심의 훈고학이 발달하여 주충석어(註蟲釋魚)의 평을 들으리만큼 현학화(銜學化)하였고, 당대(唐代)에 이르는 동안에는 노장학(老莊學) 성행의 뒤를 이어 이소(離騷)의 풍(風)이 사장학의 연원을 이루자 다투어 시부(詩賦)를 즐기더니 송대(宋代)에 이르러서는 노(老)·불(佛)에 대한 반동으로 성리학이 소위 유가에 철학적 기풍(氣風)을 불어넣어줌으로써 새로운 면모를 갖춘 송학의 성립을 보기에 이르렀다고 보아야 할 것이다.

여대의 유가는 그런 대로 이러한 중국에 있어서의 각 시대 유학의 영향을 받았고, 그것의 수입이 바로 여대 유학의 제1의적 의미를 갖게 된다는 점에서 중국유학의 변천과정 및 그의 성격에 대하여도 관심을 갖지 않을 수 없게 되는 것이다.

거의 중국유학에 있어서는 송학의 성립을 고비로 하여 유학의 성격이 정치 및 윤리적 성격에서 철학적 성격으로의 전이를 가져왔다고 한다면 우리 여대는 바로 송학의 수입기이었다는 점에서 이를 송학수입의 전후기의 둘로 나누어 보는 것이 좋을 것 같다. 다시 말하면 송대 성리학 이전과 이후의 유학으로 나누어 놓고 보자는 것이다.

그러나 그렇다고 해서 그의 전후 구획이 칼로 종이를 자르듯 분명한 선이 그어질 수 있을 것인가. 송학 도입 이전의 여대의 학문은 불교와 한당유학이 병립하여 있었고, 성리학 도입 이후로도 성리학자로 지칭받는 자들 중에서도 불교에 대한 교리적 이해를 겸하여 갖춘 적도 있었다는 사실을 고려하여 생각한다면 그것마저도 획일적인 선을 긋기란 그리 용이한 일이 아닐 것 같다.

이렇듯 어떤 의미에서는 유불(儒佛)이 서로 섞인 상태에서 여대

유학은 성숙되었다는 사실은 그런 대로 여대유학의 특색을 낳게 한 하나의 요인이라 여겨진다면 여대유학은 그러한 시대적 배경의 이해 없이는, 또한 그의 성격을 밝히기 어려울 것이요, 그것을 밝혀내는 작업이 바로 유가철학을 밝히는 첩경이 될지도 모른다. 그러므로 본론에서는 먼저 여대에 있어서의 유가의 특색을 분류해 봄으로써 그것이 지닌 시대적 의미를 찾아보고, 다음에 그러한 배경에서 유가로 자처했고, 또 그렇게 인정받은 학자들을 개별적으로 문제 삼아 봄으로써 고려 유가철학의 전모를 촌탁해 보는 하나의 방법으로 삼아 보려는 것이다. 그러므로 본 논고는 여대 유가철학의 당오(堂奧)를 엿보고자 하는 하나의 문호를 찾는 작업의 일환으로 쓰인 것에 지나지 않는 것이다.

2) 본론

(1) 나말여초의 유학

나말여초는 오히려 나려(羅麗) 시대라¹⁾ 이를 만큼 나(羅)·려(麗)의 구분이 필요 없을 정도로 밀착되어 있다. 다시 말하면 유학에 관한 한-다른 학문은 여기서 언급할 계제가 아니므로-송학 도입 이전에 있어서의 나려시대의 유학은 한 마디로 말해서 한당학풍으로 침윤되어 있었다고 보는 것이 하나의 통례로 되어 있다.²⁾ 그것은 한대

1) 현상윤, 『朝鮮儒學史』(서울: 民衆書館, 1949), 13쪽.

2) 이동준, 『한국민족사상사대계』 중세편, 「유학의 융성과 주자학」(서울: 아세아학술연구회, 1971), 131쪽. “나려(羅麗)시대의 유학이 가졌던 학풍은 한마디로 말하며 한당의 학풍이라고 말할 것이다.”(현상윤, 같은 책, 14쪽) “주자학의 수용 이전인 나려(羅麗)시대의 유학은 한당유학의 영향을 받아 이루어진 것으로 경학(經學)과 사학(史學) 그리고 사장(詞章) 중심으로 한 것이었다.”

의 ‘통경명사(通經明史)’와 당대의 ‘사장학(詞章學)’이 합해진 것으로 되어 있지만, 이를 다시 더 요약하면 한대의 ‘경학(經學)’과 당대의 ‘문장학(文章學)’으로 크게 나누어 볼 수 있을 것이다. 그러나 문제는 이러한 한당의 학풍을 바탕으로 한 유학을 ‘유가철학’이라는 입장에 서는 이를 어떻게 다루어야 하느냐는 것이다. 한당학풍이란 한 마디로 말해서 경사자집(經史子集)을 총람하는 한당학(漢唐學)일지언정 그것이 곧장 순수 ‘유학’일 수 있을 것인가. 바꾸어 말하면 유학이란 한당학의 일부일 수는 있을는지 모르지만 한학이 곧장 유학이라고 하기에는 그의 내용이 너무나 잡다하다 하지 않을 수 없다. 이 점은 뒤에서 다시금 좀더 자세히 논급해 보고자 하거니와 어쨌든 그러한 관점에서 볼 때 배종호(裴宗鎬) 교수의 『한국유학사』³⁾는 아예 송학·성리학·이전의 유학에 관하여는 언급하지 않는 태도를 취함으로써 적어도 배교수에게서는 이를 ‘유가철학’의 권외로 몰아버린 철저한 태도를 엿볼 수 있다.

그러한 입장은 유명중(劉明鐘) 교수의 『한국철학사』⁴⁾도 이와 비슷하다. 배교수는 ‘성리학의 전래와 대두’라는 항목으로 인식하리만큼 여대의 유학을 묶어버렸으나, 유교수는 ‘유교철학의 전개’[古代·高麗]의 1장을 설정하여 회헌(晦軒) 안향(安珦: 1243~1306) · 포은(圃隱) 정몽주(鄭夢周: 1337~1392)로부터 시작하였고, ‘이조전기(李朝前期)’장에서 삼봉(三峯) 정도전(鄭道傳: 1342~1398) · 양촌(陽村) 권근(權近: 1352~1409)에 대하여 상세히 언급한 점에 있어서는 배교수의 간결에 비하여 좀더 여대의 성리학에도 관심을 기울인 점이 엿보이기도 한다.

3) 연세대출판부, 1974.

4) 한명문화사, 1969.

이처럼 배교수의 『한국유학사』나 유교수의 『한국철학사』에서 거의 도외시된 한당학적 유학이기는 하지만 현상윤(玄相允)의 『조선유학사』에서는 내려시대의 대표적 유학자로서 설충(薛聰: 655~?)을 유종으로 삼고, 최치원(崔致遠: 857~?) · 최충(崔冲: 984~1068) · 안유(安裕: 안향) · 백이정(白頤正: 1247~1323) · 우탁(禹倬: 1263~1342) 등을 내세운 것으로 보면 현씨의 유학관은 절충적인 것으로서 한당 학풍 중에서도 유학풍만은 따로 이를 뽑아보려는 태도임을 알 수 있다. 김득항(金得攄)은 그의 『한국사상사』⁵⁾에서 ‘유학정신의 삼국시대’에 끼친 영향’의 1장을 설하고 유학전래의 경위를 논하는 동시에 고려에서의 과거제도나 국자감의 설립 등을 문제 삼은 것을 보면 그의 입장이 철학사적인 것이 아니고, 사상사적인 것이기는 하지만 현씨보다도 더욱 폭넓게 유학을 이해하며 이를 여러 면에서 다루고자 했음을 알 수 있다.

이처럼 몇 논저를 통하여 양극적인 입장을 살펴보았거니와 이를 정리하는 의미에서 한국유학의 성립과정에 대한 제설(諸說)을 잠시 살펴볼 필요가 있을 것 같다. 그것은 곧 내려유학의 이해에 도움이 되겠기 때문이다. 이를 대체로 다음과 같이 세 가지로 나눌 수 있을 것이다.

- ① 상고설(上古說) ② 한사군설(漢四郡說) ③ 삼국시대설(三國時代說)⁶⁾

5) 남산당, 1958.

6) 류승국 교수는 ‘1. 은말주초 2. 진한시대 3. 나말선초 4. 청조학풍’의 4단계설을 말하고 있다.[『한국민족사상사대계』 개설편, 『韓國儒學思想史序說』(서울: 아세아학술연구회간, 1974), 267쪽] 여기서는 삼국시대설은 제외되고 있다.

① 상고설에는 기자조선설(箕子朝鮮說)⁷⁾과 은말주초설(殷末周初說)⁸⁾이 있는데 기자조선설은 이미 그것의 근거가 의심되므로 부정적인 쪽으로 기울었고⁹⁾, 은말주초설에 대하여는 “그러나 우선 중국 유교의 형성에 은(殷)·주(周) 이래의 사상이 영향을 끼친 것이 사실이지만 그러나 유교가 공자에 의해서 비로소 성립된 사상체계인 것이다”¹⁰⁾의 론을 긍정적으로 받아들이한다면 내려시대 유학의 연원으로서 고려하기에는 너무도 아득하다고 하지 않을 수 없다.

② 한사군시대설은 그 중심이 되었던 낙랑시대설(樂浪時代說)이라고도 할 수 있는데 이는 기자설을 부인한 이병도에 의하여 주장된 바 있다.¹¹⁾ 그러나 이 설에서 주의할 것은 한지문물(漢之文物)과 한지유학(漢之儒學)과는 엄밀히 구별되어야 하지 않을까 하는 점이다.

한사군의 설치는 전한 무제 때(B.C. 108)로 기록되어 있고 한무제가 즉위하자(B.C. 140)¹²⁾ 동중서(董仲舒: B.C. 179~93)의 현량대책(賢良對策)을 가납함으로써 유학진흥의 기회를 만나 경학시대가 열렸던 것이니, 사실상 당시의 학계는 역설적으로 “아직 유가는 초매(草昧) 시대로서 신상(申商)의 학을 강하거나 황노(黃老)의 설을 받드는 자가 많았고 유가의 세력은 그다지 대단치 않았던 것”으로¹³⁾ 짐

7) 張志淵, 『朝鮮前代源流』, 1쪽. “檀君之季 殷太師箕子 避周以來 以洪範九疇之道 教化東方……”

8) 류승국, 같은 책, 267쪽. “중국 문화의 전래에 있어 한국 유학사상사에 크게 영향을 준 것을 말하면……첫째는 은말주초에 전래해 온 고대 사상이고……”

9) 李丙巖, 『資料韓國儒學史草稿』, 1쪽. “……箕子東來之說及教化說 其根據甚薄弱不足以信之 故今日學界舉皆否認之”

10) 이기백, 『한국민족사상사대계』 고대편, 「유교수용의 초기형태」(서울: 아세아학술연구회, 1971), 145쪽.

11) 李丙巖, 같은 책, 5쪽. “自漢置東方郡縣以來樂浪爲中樞漢人官吏商賈其他移民群之來往於此者尤多本土人自然與之接觸漢之文物亦隨而傳播儒教思想及文化必從多勢移入應爲(本土人)知識階級所尊尚矣”

12) 한사군 설치 22년 전에 해당된다.

13) 武內義雄, 『支那思想史』(東京: 岩波書店, 1939), 144쪽.

작이 된다. 그러므로 한사군시대 약 100년간에 있어서의 유가의 영향이란 한문화의 일부로 침투되었음은 짐작이 되지만 그것이 토착민들에게-더욱이 한(漢)에 대한 항거의식이 강렬한 상태에서-어느 정도의 영향을 남기었는지 문헌이 부실하여 상상하기가 어려운 것이다.

더욱이 동중서의 학은 순수유학-선진유학-의 입장에서 볼 때에는 그의 학은 공양춘추학(公羊春秋學)으로서 주로 음양오행과 인사와의 관계를 밝히는 재이설(災異說)을 존중했다는 점에서¹⁴⁾ 술수학적 한유(漢儒)를 대표하는 것이기도 하다. 그리하여 그는 맹자의 오륜설(五倫說) 대신 인의예지신(仁義禮智信)의 오상설(五常說)을 내세웠다는 점만으로도 그의 학의 일단을 엿볼 수 있고 한학의 윤곽을 짐작할 수 있을 것이다. 이렇듯 아직 겨우 한의 관학으로서 대두된 동씨(董氏) 등 유가의 영향이-아직 그들의 본국에서도 크게 떨치지 못했을 것인데-멀리 그들의 식민지인 낙랑의 토착민들에게 얼마만큼 미치었는지에 대하여는 실로 그 정도를 헤아리기 어려운 것이다. 그러나 소위 한문화라는 광의의 입장에서서는 이를 재검토하는 데 인색해서는 안 될 것이다.

③ 삼국시대설은 위의 두 설이 설령 그러한 사실(史實)이 있었다 치더라도 “조선에 유학이 전래한지 그 연대가 오랴 것이다. 그러나, 문헌이 민몰(泯沒)하여 금일에 이를 계고(稽考)할 길이 없고, 오직 당 나라에 유학생을 보내며 우리 나라에 국자학(國子學: 儒敎大學)을 건설한 것이 조선유학의 기원이 될 것이니”¹⁵⁾ 이에 근거하여 이기백(李基白)은 “고구려에 태학을 설립하던 소수림왕 2년(372)을 중요한

14) 『漢書』卷56, 「董仲舒傳」第26. “仲舒治國以春秋災異之變擯鄧綈所以錯行”

15) 현상윤, 같은 책, 13쪽.

기념할 만한 연도로 보아서 좋을 것이다”¹⁶⁾라고 한 것은 삼국시대 설을 뒷받침하는 것이라 하겠다. 이처럼 삼국시대설은 유교의 전래 보다는 그것의 구체적 수용을 의미하는 것으로 이해되어야 할 것이다. 그러므로 이때의 유교는 교육뿐만이 아니라 정치 사회의 제도면 에까지도 영향을 미치기에 이르렀던 것이다.

매듭지어 말하자면 유학전래의 시기는 아득하여 상고할 길이 없 으나 정착의 시기는 그것의 제도에 의하여 분명히 할 수 있다는 것이다. 그리하여 화랑오계(花郎五戒)나 과거제도, 사학(私學) 시무책 (時務策) 등에 뚜렷이 나타난 것이 바로 내려시대의 유학이라 할 수 있을 것이다.

(2) 내려시대 유학의 성격

내려시대의 유학을 한당학풍이라 하고, 그의 내용은 통경명사(通經明史)·사장학(詞章學) 등으로 설명하고 있으나 이는 피상적 견해 에 지나지 않는다. 왜냐하면 한당학풍이란 것처럼 경사(經史)나 사장 (詞章)에 국한된 것이 아니기 때문이다.

한당시대는 한 마디로 말해서 유(儒)·불(佛)·도(道) 3교의 정립 시대로서 결코 ‘유’만의 학풍을 기대할 수 없을 뿐만 아니라 오히려 ‘유’는 도·불의 그늘에서 그의 명맥을 잇기에 급급했던 감이 없지 도 않다.

동중서가 유학부흥을 위하여 현량대책을 지을 무렵만 하더라도 오히려 도가가 더욱 성행했던 탓이기도 하려니와¹⁷⁾ 경학 그 자체마

16) 이기백, 같은 책, 145쪽.

17) 狩野直喜, 『中國哲學史』(東京: 岩派書店, 1962), 261쪽. “대체로 한(漢)의 학술 재흥은 반드시 유학

저도 도가의 침윤을 받았던 사실을 상기할 필요가 있다. 왕필(王弼: 226~249)의 역주(易註) 같은 것은 그 두드러진 예로 이는 그가 역을 노장에 의하여 해석했기 때문이다.¹⁸⁾

뿐만 아니라, 한유의 경학만 하더라도 그것이 선진유학의 본의를 그대로 천명하였는지의 여부는 극히 의심스러운 것이다. 이른바 노장학의 포위를 뚫고 유학의 부흥을 제창한 동중서 자신이 이미 한대 술수학적 사상에서 벗어나 있지 못하고 있기 때문이다. 그의 재리설이나 오상설 따위는 모두가 한대의 도참학(圖讖學)이나 오행설을 근거로 한 것으로 선진유학에는 그러한 것들은 거의 편린조차도 찾아볼 수 없음을 알아야 할 것이다.

훈고학이라는 명분을 지고 있는 경학마저도 이미 그의 순수성을 잃고 있던 한대의 유학은 오로지 그것이 관학으로서의 기반을 굳히었다는 데에 의의가 있는지 모른다. 그리하여 그의 관학의 풍(風)은 그 후 오늘에 이르기까지 유지되어 오고 있으며 그들의 역외(域外)에까지도 영향을 미치고 있으니 한대의 경학이 내려시대에 크게 영향을 미쳤다고 하더라도 결국 이러한 관학적 의미를 다분히 지닌 그것이었을 것임은 짐작하고 남음이 있다.

그 반면에 도가는 그의 성립과정에서 이미 신선가(神仙家)인 방사(方士)들과 관계가 깊었다는 점과 노자를 표방하는 민간종교단체인 [張角: ?~184 · 張修 · 張陵: 85?~157?] 오두미도(五斗米道) 등이 이에 관계하였고, 거기에 추연일파(鄒衍一派)의 오행설이 깊은 영향을 미쳤다는 점 등으로 보아서¹⁹⁾ 유가와는 크게 구별될 뿐 아니라 오히

에 한정된 것도 아니오 오히려 무제 이전에는 도가가 더욱 성했던 것이다.”

18) 狩野直喜, 같은 책, 310쪽. “필배(弼輩) 노장의 견해를 가지고 역을 해석했다.”

려 한대사상의 기저를 이루었던 것이 아니었나 싶다. 더구나 그들의 사상은 탈속한 듯하면서도 통속적인 성격이 윤리적 유가보다도 더욱 강렬하여 그들의 불로장생술은 노자의 무위자연의 도와 결부하여 일세를 풍미한 감이 없지 않다.

여기서는 이들의 사상을 깊이 다룰 겨를이 없거니와 단적으로 말해서 도가의 사상은 신선이니 방사니 하는 이름과 달리 연단술(煉丹術)에 의한 현세적 욕구를 갈구하는 점으로 보아서 흔히 그들을 일러 유물론적 경향이 짙은 것으로 보는 것도²⁰⁾ 일리가 있다고 보아야 할 것이다. 뿐만 아니라 그들의 오행의 기(氣)를 중요시하여 유가의 음양설과는 크게 대조를 이루고 있다는 사실은 주목해야 할 점이다²¹⁾

유가의 입장에서 볼 때에는 추호도 용납할 수 없는 이단사설이 횡행하던 시절이 결코 선진의 맹자시대뿐만이 아니라 한당시절, 바로 그 시절이기도 하였으니 한유(韓愈: 768~824)의 「원도(原道)」편이나 이고(李翱: 772~844)의 「복성서(復性書)」 정도로 어찌 이 같은 노도(怒濤)를 막아낼 수 있었을 것인가. 송학이 분기하게 된 소이도 바로 여기에 있었을 것이니 한당의 풍이 아니라 노장의 풍이었다고 보는 것이 오히려 솔직한 견해가 될는지 모른다. 게다가 후한말에 중국에 들어온 불교는 위진시대를 거치는 동안 노장의 청담귀야(淸談貴雅)의 풍과 합세하였으니 관학으로서의 유가는 결코 그의 대세를 막을 길

19) 狩野直喜, 같은 책, 318쪽. “방사(方士)의 사상에는 노장외에 고대로부터 전래된 오행설이 깊이 영향을 주고 있는 것 같다.”

武内義雄, 같은 책, 210쪽. “후자 중에는 ‘神仙使鬼鍊金及 鄒衍의 重道延命法’이 있기 때문에 『회남자(淮南子)』 책의 작자는 다 신선가(神仙家)의 무리들로서……”

20) 狩野直喜, 같은 책, 318쪽. “곧 방사(方士)가 선단(仙丹)을 빚는 것은 노장의 유물론과 관계가 있다고 보여진다.”

21) 유물론자들은 오행설을 기(氣)철학으로 크게 다루고 있다. 음양설과 오행설과의 근본적인 상이점에 대하여는 줄고, 「이조 후기 개신유학의 경학사상사적 연구」(『철학』 제8집, 1974) 참조.

이 없었을 것으로 여겨진다.

한당의 학풍이 이미 그들의 본거지에서 그러하거늘 내려시대인들 어찌 그들의 영향을 무시할 수 있을 것인가. 설총을 유종으로 삼은 내려시대의 유가이기는 하지만 그의 저술마저도 인멸무전(湮滅無傳)하니 그의 경술과 문장의 정도를 헤아리기는 어렵다. 오히려 내려시대를 침투한 한당학풍은 노·불의 도를 선두로 한 음양오행의 풍수·도참학이 주류를 이루었고, 그러한 도도한 물결 속에서 설총의 경술 문장은 비로소 후생을 위한 선각자의 고성으로 겨우 창도되지 않았나 여겨지는 것이다. 그러므로 내려시대 유가의 성격에는 몇 가지 한계가 있다고 보지 않을 수 없다.

첫째로 지적하고 싶은 것은, 한당의 ‘명경통사’뿐만 아니라 도·불과도 혼미된 상태 안에서 존재하였다는 사실이다. 그러므로 그들에게서 선진 유가다운 성격만을 간추리기는 어려울 것이다. 다시 말하면 유종이라 일컫는 설총에게서 선진유가의 풍²²⁾은 찾기 어려울 것이라는 것을 의미한다. 내려시대의 사조가 한당처럼 유·불·선 3교의 혼성시대요, 줄곧 이조말에 이르기까지 ‘유불선 삼교의 혼융(混融)’에 의한 신교(新敎)의-그것이 비록 때에 따라서는 사교라 지목받는 것들일지라도-교리가 창도된 것도 모두가 이러한 풍토의 소산이 아닐 수 없는 것으로 보인다.²³⁾

22) 한유(韓愈)의 「원도(原道)」편(篇)에서 제시한 도통설(道統說)은 곧 선진유가의 순수성을 적출(摘出) 하자는 노력의 일단으로 볼 수도 있는 것이다.

23) 이기백, 같은 책, 중세편, 19쪽. “최치원은……유불선(儒佛仙) 삼교(三敎), 특히 유불(儒佛) 양교(兩敎)의 융합에 관심을 표명하고 있다.”
김득환, 『한국종교사』, 439쪽. “그가 서학(西學)에 반발하여 동학(東學)을 창도하기는 하였지만…… 그의 행법(行法)과 교리(敎理)는 유불선(儒佛仙) 삼교(三敎)의 사상을 절충 조화한 것으로 보인다.”
이동준, 『한국민족사상사대계』 중세편, 「유학의 융성과 주자학」, 133쪽. “유교사상의 특징으로서 유불도가 상호 교섭하고 이해하여 모순관계에 놓이지 않았음을 알 수 있다.”

둘째로 지적하고 싶은 것은, 비록 ‘통경명사’에 의한 경술이라 하더라도 그의 내용이 어떠한 것이었던가를 가려내기 어렵다는 점이다. 왜냐하면 한마디로 한유의 학이라 하지만 그것은 훈고학·술수학·과거학 등이 서로 뒤섞여 있으며, 그중에서 겨우 한 가닥 선진 유가의 예악형정(禮樂刑政)이나 효제충신(孝悌忠信)의 도가 잔존해 있기 때문이다.

그러므로 이상과 같은 제약을 받고 있는 내려시대의 유학은 다음과 같은 각도에서 정리해 보는 것이 좋지 않을까 한다.

① 교육적 측면

한국유교의 기원을 태학의 건립과 연결지어 생각한다는 것은²⁴⁾ 그의 교육적 측면, 다시 말하면 유교가 지닌 교육적 기능을 중요시한 데에서 온 것이 아닌가 한다. 유교에 있어서 교육적 기능이란 공자도 그러했듯이 도·불에서는 찾아볼 수 없는 유가의 본령이 아닐 수 없다. 그들의 피교육자는 사인(士人)으로서 귀족자제들이었지만 그들은 후일 국가의 동량으로서 치평의 임무를 담당할 자들이었다.²⁵⁾ 그들의 교육내용이 비록 경학을 기본으로 삼는다 하더라도 신라의 화랑오계에서 보여 주는 바와 같은 유불이 혼효된 시대적 성격에서²⁶⁾ 얼마나 탈피되었는지는 적이 의심스러운 바가 아닐 수 없다. 사학에 관하여는 다시 언급하고자 하거니와 교육적 측면에 있어서의 유가적 성격이란 겨우 유교적 윤리도덕의 함양에 있었다고 보이

24) 이기백, 같은 책, 고대편, 145쪽. “고구려에서 태학을 설립하던 소수림왕 2년(372)을 기념할 만한 연도로 보아 좋을 것이다.”

25) 공자학을 군자학이라고 함은 이런 까닭이다.

26) 사친이효(事親以孝: 儒)와 살생유택(殺生有擇: 佛)이 공존하고 있다.

는 정도가 아닌가 한다. 그것마저도 맹자의 오류이 원광법사(圓光: 555~638)의 오계(五戒)로 변질된 것이라는 점에서 나려시대의 사상적 풍토는 유불선 혼성시대라는 사실을 짐작하게 하는 것이다.

② 정치이념의 문제

유학이란 본시 도덕군자학이면서도 ‘태학의 도[太學之道]’는 ‘태자의 도[太子之道]’-‘왕자의 도[王子之道]’로서의 제왕학(帝王學)임을 상기한다면, 유학에서 치평(治平)의 도를 뺀다면 그것은 그 의미의 절반이 깎이는 셈이 아닐 수 없다. 설총의 「화왕계(花王戒)」의 우화도 군왕을 중심으로 하는 군방쟁염(群芳爭艷)의 측근 중에서 오직 엄직(厭直)한 군자를 내세운 거기에 유교적 인간상이 부각되어 있는 것이요, 그것이 후일 문사들의 유교이념에의 귀의를 선도한 바라 이르는 것이다. 그러나 그러한 선도적인 유생이 설령 있었다 하더라도 고려태조 왕건의 ‘훈요십조(訓要十條)’는 너무도 완강하게 유교적 정치이념의 원용을 경원한 것은 나말여초에 있어서의 유불도 3교의 세를 짐작하기에 넉넉하다²⁷⁾

여초의 시세가 이미 불선(佛仙)의 도에 젖어 있을 때 성종의 물음에 답한 최승로(崔承老: 927~989)의 ‘시무이십팔조(時務二十八條)’는

27) 이동준, “태조의 십훈요(十訓要)와……최승로의 시무이십팔조(時務二十八條)에서 유교의 경학사상이 그대로 응용되고 있다”(같은 책, 133쪽)라 하였으나, 필자의 견해는 다음과 같이 부정적이다. 1조는 호국불교사상(護國佛教思想), 2조는 풍수도참설(風水圖讖說), 3조는 선위사상(禪位思想)이 유교적인 듯 하나 주나라 왕업의 기초를 세운 주공(周公)의 장자상속제(長子相繼制)의 부인으로서 도리어 은왕조의 차말자(次末子) 및 형제상속제(兄弟相繼制)를 운위(云謂)한 점은 비유사상(非儒思想)이다. 4조는 자주사상, 5조는 수덕운운(水德云云)의 오행설(五行說), 6조는 선불사상(仙佛思想), 7조는 용간득인심(容諫得人心)이란 점에서 유교적이다. 8조는 풍수설, 9조는 국록제도(國祿制度), 10조는 주공의 무일편(無逸篇) 운운(云云)이 유교적이다. 이상과 같이 대체로 불선(佛仙)과 풍수지리설로 되어 있고, 거기에 유가적인 것이 두 조목 끼어 있다손 치더라도 유가의 예악형정(禮樂刑政)과 효제충신(孝悌忠信)의 대도(大道)는 편린조차도 엿볼 수 없는 것이다.

비록 그의 공적이 한대의 동중서에 미치지지는 못한다 하더라도 그가 불사(佛事)의 번쇄를 배경하며 유가의 정도를 역설한 사실은 일시적 시무를 설했음에 그치는 것이 아니라 유가의 정치이념을 정무에 반영시키고자 한 최초의 노력으로서 높이 평가되어야 할 것이다.

이는 그에 앞서 광종 9년(958)에 과거제도가 마련되었고, 명경과에 의하여 『서경(書經)』·『역경(易經)』·『시경(詩經)』·『춘추(春秋)』·『예기(禮記)』 등이 과목으로 설정되었으니 그의 ‘시무 28조’ 중에 인용된 경서의 목록이 이와 비슷한 사실은²⁸⁾ 여대 과거제도가 유가사상의 진흥에 크게 이바지했다는 사실도 아울러 짐작할 수 있을 것이다.

그러나 이러한 시무책으로서의 정치이념이나 과거제도로서의 명경과에서 어느 정도의 유가이념이 깊이 있게 다루어졌을까에 대하여는 선진 유학의 입장에서 볼 때에는 빙산일각(氷山一角)의 감이 없지 않다. 유가의 본령은 수기치인(修己治人)의 도로서의 군자학에 있는 것이다. 그것이 ‘통경명사’의 술(術)이나 시무헌책(時務獻策)의 방략에 그칠 수 있을 것인가. 유가의 입장에서 시무책을 기록한 최승로 자신이 “불법을 숭신하는 것이 비록 불선한 것이 아니지만……장차 삼교는 각각 일로삼아 행동하는 것이 있으니 혼합해서 하나로 할 수 없다. 석교(釋敎)를 행하는 것은 몸을 닦는 근본이고 유교를 행하는 것은 나라를 다스리는 근원이다”²⁹⁾라 함에 이르러서는 그의 유교의 이해가 어느 정도임을 짐작하게 하는 것이다. 불(佛)을 수신의 근본이라 하였으니, 그는 “천자로부터 서인에 이르기까지 일체

28) 그가 시무이십팔조(時務二十八條)에서 인용한 경서는 『역경』, 『논어』, 『예기』, 『좌전』 등으로서 일견 통경명사(通經明史)의 사(士)임을 보여주고 있다.

29) 시무조 중 20조에 나온다. “崇信佛法 雖非不善……且三敎各有所業而行之者 不可混而一之也 行釋敎者 修身之本 行儒敎者 理國之源”

모두 수신으로 근본을 삼는다[自天子至於庶人 一是皆以修身爲本]”라는 『대학장구』는 어찌할 것인가. 그는 유교를 오직 나라를 다스리는 근원으로밖에 이해하지 못했다는 점에서 그를 순유(純儒)로 받들 수 없는 소이가 있는 것이다.

이처럼 도도한 선불(仙佛)의 격류 속에서 일진(一陣)의 유풍을 기대하기란 그리 용이한 일이 아니었을 것이다. 이 시기의 사학은 어느 정도의 구실을 하였을까.

③ 사학의 진흥

고려 성종이 경학[高麗初]을 국자감으로 개편하고 『효경(孝經)』·『논어(論語)』·『상서(尙書)』·『춘추(春秋)』(公羊 穀梁 左傳)·『모시(毛詩)』·삼례(三禮: 『周禮』, 『儀禮』, 『禮記』) 등의 경학과 거기에 『국어(國語)』·『설문(說文)』·『자림(字林)』·『삼창(三倉)』·『이아(爾雅)』 등을 곁들여 국자감시(國子監試)를 실시함으로써 유학이 관학으로서의 기반을 갖추기에 이르렀다고 보아야 할 것이다. 그러나 시류의 대세는 어찌할 길 없어 “경학에 종사하는 자 그 수 심히 적더니”³⁰⁾ 최문헌공도(崔文憲公徒)를 중심으로 하는 사학이 일어나자 유학은 크게 일반화의 길을 걷게 되었다고 보아야 할 것이다. 거기에 곁들여서 과거제도는 비록 경술에 국한된 것은 아니지만 제술명경(製述明經)이 주축을 이루었던 만큼 이도 또한 유술진흥에 크게 자극이 되었음은 의심할 나위가 없을 것이다.

그런데 여기서 우리가 주목할 것은 사학의 내용이라 할 수 있다.

30) 현상윤, 같은 책, 17쪽.

그들의 교과 내용을 구경삼사(九經三史)라 하고 인의(仁義)와 인륜도 덕의 실천을 목표로 한 것이라 하면 그만일는지 모르지만 그러한 일 반론적이 아닌 보다 더 핵심적인 것은 어디에 있었을까 하는 점에 대하여 잠시 관심을 가져보고 싶다.

필자는 여기서 고려유학의 철학사적 의미를 찾아보려는 하나의 새로운 견해를 내세워 보고 싶은 충동을 억제할 길이 없다. 그것은 다름 아니라 ‘사학의 재명고(齋名考)’라고나 이름을 붙일까.³¹⁾ 사학의 재명 안에 들어 있는 어떠한 의미를 캐보자는 충동이요, 그 결과는 하나의 새로운 견해가 될는지 모른다는 입장에서인 것이다.

공자 몰후 제자들은 크게 둘로 갈라지니 하나는 예악 문장을 즐기던 자하(子夏)·자유(子游)의 복례파(復禮派)요, 다른 하나는 안(顔)·증(曾)·사(思)·맹(孟)으로 후세에 일컫던 증자(曾子)의 극기파(克己派)인 것은 새삼스럽게 지적할 것도 없을 것이다. 한 마디로 말해서 전자는 경국제세파(經國濟世派)인 것이요, 후자는 수성군자파(修省君子派)라고나 해야 할는지. 어쩌면 전자는 치인(治人)에, 후자는 수기(修己)에 치중하는 학파라 하는 것이 더욱 간결한 표현이 될는지 모른다.

최승로의 시무책은 한 마디로 말해 유학의 근본의(根本義)의 입장에서 본다면 그의 초보적 이해에도 미치지 못한 것이다. 왜냐하면 유학을 오로지 나라를 다스리는 근원[理國之源]으로 보았을 따름이요, 석교(釋敎)-불교를 몸을 닦는 근본[修身之本]으로 보았으니 실로

31) 악성(樂聖)·대중(大中)·경업(敬業)·성명(誠明)·조도(造道)·솔성(率性)·진덕(進德)·태화(太和)·대빙(待聘) 등 구재명(九齋名)에 대한 경학사상사적 고찰은 장황하여 여기서는 생략하기로 한다. 최충(崔沖)의 충(沖)도 중화(中和)의 뜻을 간직하고 있다는 점에서 어떠한 흥미로운 시사를 얻는다.

아연할 지경이다. 더욱이 그의 시무책에서의 불교관은 오로지 ‘불사 번다(佛事繁多)’에 있을 따름이요 그의 근본교리에 관하여는 전연 언급이 없는 것으로 보아도 그의 학의 천심(淺深)은 짐작하고도 남음이 있다 하겠다.

그러한 시류 속에서 최충이 『중용』의 대의를 그의 재명에 부각시키고 교육의 목표로 삼았다는 것은 그가 공자학의 시중의 뜻[時中之義]을 터득했다는 의미에 그치는 것이 아니라 상대적으로 유가이념의 근본의를 천명(闡明)하려는 깊은 시대적 사명의 자각에서 온 것이라고 풀이할 수 없는 것일까. 여기에 해동공자(海東孔子)의 칭을 받는 최문헌공(崔文憲公)의 진면목이 있지 않나 여겨지는 것이다.

최충 중심의 사학은 이제 수기치인의 전인적 시중군자학(時中君子學)으로서의 유학의 진흥이라는 막중한 사명을 지고 일어섰을 뿐만 아니라 그것은 결과적으로 선진유학의 대의(大義)에 접근하고 있다는 점에 있어서 고려유학사의 새로운 입장을 그었다는 사실을 인정하는데 조금도 인색해서는 안 될 것이다. 당대에는 한유의 ‘도통설(道統說)’이 있기는 하지만 최문헌공의 사학의 교육이념은 이론보다도 ‘중(中)’의 실천이었다는 점에서 더욱 수사의 옛모습을 방불하게 하는 것이다.

(3) 송학전래의 경위

송학 전래의 문제를 다룸에 있어서도 한당학풍의 도래를 다룰 때 처럼 송학의 특색을 먼저 이야기함으로써 비로소 전래의 배경이 부각되지 않을까 여겨진다. 송학을 일명 도학(道學)이라고 하거니와 이는 『송사(宋史)』 「도학전(道學傳)」에 근거한 것인데, 우리가 여기서

주목하고자 하는 것은 적어도 공맹을 핵으로 하는 진유(眞儒), 또는 순유(純儒)의 학(學)은 한당시대에는 단절되었다가 주돈이(周敦頤: 1017~1073)·장재(張載: 1020~1077)·정호(程顥: 1032~1085)·정이(程頤: 1033~1107)의 송대에 이르러 비로소 그의 도통이 이어진 것으로 여기었다는 사실이다. 그러한 논법으로 추리한다면 한당학풍의 도입으로 이루어진 나려시대의 유가에서는 그야말로 진유의 풍은 아예 찾아보려는 노력부터가 잘못된지 모른다. 어쨌든 이러한 도학의 정통으로 자부한 송학은 명실공히 진유의 학이라 이를 수 있을 것인가.

송학은 주돈이·장재·정호·정이를 거쳐 주희(朱熹: 1130~1200)에 와서 대성하였다고 한다면, 주자학에는 적어도 유가의 두 가지 면이 하나로 집성된 것을 보게 된다. “『역』·『중용』을 중심으로 하여 궁리진성(窮理盡性)의 학을 고조한 주돈이·장재·정호·정이의 학이 일어남과 동시에 다른 한쪽에서는 『춘추』를 중심으로 한 대의명분을 역설하는 구양수(歐陽脩: 1007~1072)·사마광(司馬光: 1019~11086)의 학문이 일어났다.……남송의 주자(주희)에 이르러 양파가 합일되어 한 덩어리가 되니 여기에 송학이 집대성된 것이다”³²⁾라고 한 것이 곧 이를 말한 것이니, 전자를 철학적이라 한다면 후자는 일러 역사적이라 할 수 있을 것이다.³³⁾ 그리하여 송학은 한당학을 상대로 하여 스스로 신유학임을 자처하기에 이르렀던 것이다. 그러므로 신유학으로서의 송학은 우주론·인성론의 성리학과 존왕양이(尊王攘夷)-대의명분-의 경세학이 공존하는 도학으로서 그의 기반을 다진 것이다.

32) 武內義雄, 같은 책, 274쪽.

33) 武內義雄, 같은 책, 209쪽.

그렇다면 여대에 전래된 송학은 과연 어떻게 받아들여졌던가. 주희에게서 집성된 도학으로서의 송학은 사변적인 성리학과 실천적인 경제학의 양면이 있었던 만큼 우리는 이를 척도로 하여 주의 깊게 관찰하지 않으면 안 될 것이다.³⁴⁾

대륙에 있어서는 11세기 초에서 12세기 초에 걸치는 사이에 주돈이에서 주희에 이르는 동안에 송학은 완성을 보았거니와 안향이 입원(入元)한 1286년은 주희 사후 근 1세기가 지났고 왕조도 바뀐 지원(至元) 23년이었다. 그러나 고려의 내정은 최충 몰후 240년이 지났고 ‘뜰에 가을 잡초만 무성하고 사람 하나 없이 적막하네[滿庭秋草寂無人]’라 할 정도로 공자묘(孔子廟)는 황적한 때이었다. 상대적으로 불교는 보조국사(普照國師: 1158~1210)에 의하여 교리적인 면에서 조계종의 기틀을 확립한 반면에 유학이란 겨우 나라를 다스리는 방술[理國之術]이거나 인륜도덕이라는 테두리를 넘어서지 못하고 있을 무렵에 안유[瑣]가 대성전을 창건하는 한편 회헌(晦軒: 朱子가 晦菴이므로)이라 자호하며 『주자전서』를 유학의 정통으로 끌어올린 사실은 그의 공적이 학문적이라기보다도 송학 도입이라는 역사적 사실에 있다고 해야 할 것이다.

그의 문인인 백이정은 안향의 뒤를 이어 직접 원나라에 들어가 정주학을 획득하고 돌아와서는-서적도 함께 수입하여-국내에 전포하니 가위 정주학 교육의 효시라 이를 수 있을 것이다. 그의 연대(年代)와 학(學)의 정도는 미상(未詳)이나 ‘이제현(1287~1367)과 박충좌(1287~1349)에게 전하였다[傳之於李齊賢朴忠佐]’³⁵⁾는 점으로 보아서 익재학(益齋

34) 송학(宋學)은 거경궁리(居敬窮理)를 학문의 요체로 삼고 있으니 이 점에서도 거경은 실천적이며, 궁리는 사변적이라고 할 수 있다.

學)을 보면 짐작이 갈 것이다.

안유와 백이정이 전후를 닮아 송학전래에 공을 세운 뒤를 이어 우탁(禹倬)은 경사(經史)에도 통했으나 특히 정이의 『역전(易傳)』을 폐문월여(閉門月餘)에 참구해득(參究解得)하였다고 하니³⁶⁾ 정이의 역(易)은 주희가 복서(卜筮)로서 해석한 데 반하여 주로 의리(義理)에 의거하여 해석하였기 때문에 주희의 그것과는 자구의 해석도 다른 데가 많다. 그러므로 상수학적이 아닌 점에 있어서는 왕필의 그것과 같다고 할 수 있으나 왕필은 노장의 현리(玄理)에 의한 자요, 정이의 그것은 순수한 공맹의 도덕으로 풀이한 점이 서로 다르다고 할 수 있다.³⁷⁾ 어쨌든 정이의 『역전』은 이학(理學)의 입장에서 특이한 것으로 우탁의 정이 『역전』의 연구는 그로 하여금 우리나라 역학연구의 선하를 이루게 하였고, 나아가서 이학-철학-적 사색의 시초를 이룬 것이라 해야 할 것이다.

그와는 달리 백이정의 문인인 이제현은 사변적인 성리학에는 힘을 쓰지 않았다 하여 그를 단(短)하게 여기는 자가 있다³⁸⁾ 하더라도 그가 정학과 문장의 거벽으로서 국가의 위난에 처하여 구보(救輔)의 공이 불소(不少)한³⁹⁾ 경세가인 점에서 고려말 유신 중 특출한 자로 손꼽히고 있는 것이다.

굳이 그의 송학적 입장을 논하기로 한다면 주자학의 일면으로 간주되는 춘추대의에 입각한 유가로서의 경세가였다고 볼 수 있을 것

35) 이제현(李齊賢)의 『역옹패설(櫟翁樵說)』에 나온다.

36) 『高麗史』, 「列傳」.

37) 狩野直喜, 같은 책, 389~390쪽.

38) 현상윤, 같은 책, 21쪽.

39) 같은 책, 20쪽.

이다. 그의 유가적 경륜에 대하여는 여러 가지 각도에서 문제 삼을 수 있겠지만⁴⁰⁾ 최승로의 시무책은 불교적 배경하에서 비록 시의에 합당하였다 하더라도 유가적 경륜에 있어서는 이제현에게 미흡하다는 사실은 이제 이제현에게서 그를 순유라 하기에는 아직 미흡하지만 한 걸음 나아가 다음 유가의 세대로 넘어가는 중간적 면모를 발견할 수 있다.⁴¹⁾ 더욱이 그는 최승로와는 달리 불교에 대하여 예리한 비판자였다는 점에서도⁴²⁾ 고려말기 배불론의 선하를 이루고 있다고 보이는 것이다.

따라서 송학 전래의 공은 안유·백이정 등이 차지하고, 사변적 송학은 우탁에게서, 경세적 송학은 이제현에게서 대충 엿볼 수 있거니와 다음은 목은(牧隱) 이색(李穡: 1328~1396)을 비롯하여 정몽주, 야은(冶隱) 길재(吉再: 1353~1419), 정도전, 권근 등에 비로소 여말선초의 성리학은 그 문호가 열리었던 것이다. 그러나 전래를 떠나서 어느 만큼 ‘한국적’인 것에서의 길이 열렸을가에 대하여는 다음 절을 달리 하여 살펴보기로 한다.

(4) 여말선초의 유학

대체로 유학을 철학적 입장에서는 세 가지 면에서 이를 살펴보는 것이 통례일 것 같다.

40) 김철준, 『庸齋白樂潛博士古稀紀念論文集』(『동방학지』 제8집), 「益齋 李齊賢의 史學에 대하여」(서울: 연세대학교, 1967).

41) 張志淵, 『朝鮮儒教淵源』 卷3, 188쪽. “益齋李文忠……謂之醇儒則未敢知也雖然高麗之代適與宋氏濂洛岡時相值高麗李齊賢稍傳染於宋儒之學派而由來朝鮮之學術於足乎始變化矣”

42) 이병도, 같은 책, 제2집, 105쪽. “余惟延世浮圖之流所經爲心假勢於權家之家毒民病 國徒弱而戒而不知種福爲飲惡也”

- ① 수기치인(修己治人)의 전인적 인간상으로서의 철학적 인간학
- ② 음양설적(陰陽說的) 정중(正中) 사상으로서의 윤리적 시중(時中) 사상
- ③ 이기론적(理氣論的) 인성론으로서의 형이상학적 성리학

이상 세 가지 입장을 시대적으로 나눈다면 ①은 선진유학에서 볼 수 있을 것이요, ②은 한대의 『중용』 및 『주역』에서 찾아볼 수 있고, ③은 송대 정주철학의 입장이라 할 수 있을 것이다.

그러나 여대에 있어서는 이상과 같은 세 가지 입장이 그대로 전승된 것이 아니라 한송대(漢宋代)를 거치는 동안 새로운 융광로에 의하여 다시금 다음과 같이 변형된 사실을 발견하게 된다.

- ① 철학적 인간학은 삼강오륜사상에 의하여 율법적(律法的)인 예교로 되었고,
- ② 정중사상은 음양오행설에 의하여 현학적(銜學的)인 상수학으로 변하였고,
- ③ 이기론적 성리학은 이론철학으로서의 신유학(新儒學)을 형성하였다.

이러한 변천과정에서 송학은 내성적이요, 심성적인 성리학(性理學)과 경세적인 예교학(禮敎學)으로 양분하여 이를 합하면 거경궁리(居敬窮理)의 학을 이룩하기에 이르렀던 것이니 여대의 유학은 이러한 배경을 떠나서 존립할 수 없을 뿐 아니라 그러한 성격의 테두리를 벗어날 수도 없을 것임은 다시 말할 나위도 없다. 이제 이러한 시대적 배경에서 전래된 송학은 이제현에 이르러 비로소 ‘전승’된 입장에서 한 걸음 더 나아가 차츰차츰 배불(排佛)의 성격을 띠게 되었으니 여기에 여대 송학의 새로운 시대적 임무가 담겨 있는 것이다. 그

런데 여기서 우리의 관심사는 그의 배불론이 ‘불사번다(佛事繁多)’에 의한 불폐론이나, 아니면 성리학의 입장에서 따지는 불교교리의 비판이나에 따라서 그의 철학적 의의는 근본적으로 달라진다고 하지 않을 수 없다. 같은 배불 또는 척불(斥佛)이라 하더라도 교리에 대하여는 긍정적이면서도 그의 피상적 현상으로서의 불폐만을 지적하는 입장의 척불도 있을 수 있기 때문이다.

또 하나 여대 송학의 전래과정에서 우리의 주목을 끄는 것의 하나는 도학과 성리학과의 관계가 어떻게 전승되었는가 하는 문제가 있다. 도학은 정녕코 공맹학의 전통을 계승하는 의미의 도학이니 만큼 이는 수기치인의 군자의 도학이 아닐 수 없으며, 성리학적 수성(修省)도 그러한 도학의 심화를 위한 것임에는 이의가 없을 것이다. 이러한 면이 주자학에 있어서도 일관지도로서 혼용되어 있었다고 간주됨에도 불구하고 과연 여대에 이르러 그것이 어떻게 전승되었는지 따지고 보면 도학은 도학대로 성리학은 성리학대로 각자 괴리된 채 따로따로의 길을 걷지나 않았는지 이를 주의 깊게 살펴야 하지 않을까 여겨진다.

그러므로 이색에 이르러 비로소 송학은 전래기에서 정착기로 고비를 넘어섰다고 할 수 있으니 여말선초의 성리학자들인 정도전, 권근 등이 거의 그의 문인이었던 사실로 미루어 짐작할 수 있다. 더욱이 그는 원나라로부터 귀국한 후 성균관 강론에 의하여 성리학이 공식적 위치를 갖게 되었음은 주목할 만한 그의 업적이 아닐 수 없다.

그는 비록 절세의 문장가로서의 명망을 지니고 있다 하더라도 또 다른 일면에서는 농경·국방·교육 부문에 탁월한 식견을 가진 경제가로서도 높이 평가받고 있는 것이다. 이러한 면에서 그를 여말

승유론자(崇儒論者)로 치는 데 손색이 없다 하겠으나 척불의 면에서 는 오히려 애매하여 첨주영불(諛主倭佛)의 평가를 듣고 있다는 것은 당시 유학자들의 척불태도를 헤아려보게 되는 일면이기도 하다. 그러므로 그는 후인의 평에서처럼⁴³⁾ 도학에 있어서는 정확한 일가견 을 갖지 못했다고 보는 것이 옳바를 것이다. 그러나 그의 문인 중에는 도학 경세에 뛰어난 자들이 배출되어 역세(易世)의 대업을 성취한 자가 있음이 주목되고 있는 것이다.

여기서 우리의 관심은 도학과 경세학의 분리라고나 할까. 목은이 비록 문장가로서 경세유학에 뛰어났다고 하더라도 그가 정몽주와는 달리 신절(臣節)을 온전히 하지 못한 점에서 오점을 남긴 것으로 지탄을 받는 반면에 도리어 정도전과 같은 역세(易世)의 대경륜가를 낳았다는 사실은 주목할 만한 점이다. 그러나 또 다른 한편 정몽주와 같은 순절의 뒤에는 길재와 같은 청절(淸節)이 뒤를 이었고, 그리 하여 도학 사림파를 낳기에 이르렀던 것이니, 여말선초의 유학은 실로 이 양파의 이념의 차이로서 유가철학의 성격이 판가름이라는 중대한 과제를 안게 된 것이다.

그러므로 이색·권근 정도전이라는 이윤풍(伊尹風)의 ‘천하를 자기의 책임[以天下爲己責]’으로 여기는 경세가가 있는가 하면, 정몽주·길재라는 백이풍(伯夷風)의 청류(淸流)가 있게 된 것이니⁴⁴⁾ 유가 시중(時中)의 어려움은 이처럼 판이한 양상을 보여주고 있는 데 있는 것

43) 『退溪集』卷2, 「閒居」, “牧隱每自謂不學佛 然其稱述釋教 不啻多且詳 而於吾學 殊孟浪 無的確說到處” 필자가 인용한 “牧隱之學 概以文章爲主 倂採佛學 其於道學 殊無的確說到處”는 이병도의 『한국 유학사략』 ‘제2절 牧隱李穡與圃隱鄭夢周’ 참조.

44) 『孟子』, 「萬章 下」, “孟子曰伯夷……非其君不事 非其民不使 ……伊尹曰何事非君何使非民……伯夷聖之清者也 伊尹聖之任者也”

이다. 전자는 도탄에 빠진 민생의 편에서 왕권을 필부지세(匹夫之勢)로 보는 데까지⁴⁵⁾ 이르렀고⁴⁶⁾ 후자는 왕자의 입장에서 존왕의 대의에 순한 자로서 또한 유가의 비공리적 의리에 철저한 일면을⁴⁷⁾ 보여 주고 있는 것이다. 이러한 유가의 이념논쟁에 대하여는 잠시 그 결론을 서두르기 전에 여말 유신들의 뒤를 개별적으로 추적해 보기로 하자.

먼저 정몽주로 말하면 그의 철학사적 위치를 설정함에 많은 문제를 안고 있는 학자 중의 한 사람이다. 그를 일러 ‘동방리학(東方理學)의 조(祖)’⁴⁸⁾라 하지만 그의 평생 저술 중에서 이학(理學)에 관한 문자가 현존하지 않기 때문에⁴⁹⁾ 거의가 간접적인 자료에 의하여 평가하지 않을 수 없다는 것이다. 간접적인 자료에 의하여 그를 동방리학의 조로 인정한다 하더라도 이색의 제자 중 탁월한 업적이 현존한 권근·정도전 등의 열에 끼어 생각할 수 있을 것인가에 대하여는 자못 회의적이 아닐 수 없다. 왜냐하면 정몽주는 이학의 면에서뿐만 아니라 다른 각도의 절의의 면에서 오히려 살신성인했다는 사실은 길재 이하 사림파의 선구적 위치를 굳히었기 때문이다.⁵⁰⁾

여기서 우리는 ‘도학전통(道學傳統)’의 도학과 ‘이학지조(理學之祖)’의 이학과는 서로 같은가 다른가 하는 문제를 풀지 않고서는 정몽주

45) 『孟子』, 「梁惠王 下」. 「齊宣王問曰湯放桀 武王伐紂 有諸 孟子曰……殘賊之人 謂之一夫 聞誅一夫紂矣 未聞弑君也」

46) 易姓王業을 도운 三峰의 입장

47) 『孟子』, 「梁惠王 下」. “孟子曰……何必曰利 亦有仁義而矣”

48) 『高麗史』, 「列傳」, 「鄭夢周」. “李穡亦稱之曰夢周論理 橫說豎說 無非當理 推東方理學之祖”

49) 이병도, 같은 책 제2편, 95쪽. “但惜其平生所著理學文學 無有存者”

50) 『五洲衍文長箋叢稿』上, 卷27, 「東國道學傳統圖辨證」(서울: 동국문화사영인본, 1959), 780쪽. “趙斯文敬庵行龜……嘗著東國道學傳統圖而……謹錄以辨……圃隱 鄭先生 吉治隱 金江湖 金佔畢齋 寒暄金先生……”

의 사상사적 위치는 애매하다는 사실이다. 이학이란 곧 송학이요, 좁히면 성리학이 되기 때문에 “젊어서부터 학문을 좋아하고 특히 성리학을 연구하여 깊이 얻은 바 있었기”⁵¹⁾ 때문에 목은은 그를 일러 ‘동방리학의 조’라 일렀다고 여겨지지만 후인들은 그를 권근의 『입학도설(入學圖說)』이나 정도전의 「심기리편(心氣理篇)」 등의 이학-송학-에 서통을 대지 않고 오직 여말에 “향리에 은거하여 오로지 도학을 강명한⁵²⁾ 길재에게 서통을 이어주었다는 점에서도 정몽주의 사상사적 위치는 전자보다도 후자에 더욱 강하게 계승된다고도 보이는 것이다.

그러나 이처럼 리(理)·도(道)를 분리해서 보는 대신 이를 동일시하는 또 다른 견해가 있음을 간과할 수 없다. 그것은 성리학이 곧 도학이라는⁵³⁾ 입장인 것이다. 이는 선진유학에서 이미 도의(道義)와 의의(理義)를 합일해 보던 입장으로서 성리학⁵⁴⁾을 의리지학(義理之學)⁵⁵⁾이라 함은 여기서 온 것이다. 그러나 이 리는 송학에 이르러 천리로서의 리인 것이니 윤리도덕적인 면보다도 우주론, 인식론 등의 관념론적 경향으로 기운 것도 사실이라면 목은이 지적한 동방리학의 이학은 과시 어떠한 이학이었을까. 도시(都是), 정몽주 자신의 저술에 근거하지 않는 한 정확한 대답을 얻기란 힘겨운 일이 아닐 수

51) 현상윤, 같은 책, 25쪽.

52) 현상윤, 같은 책, 29쪽.

53) 이상은, 『퇴계학보』 5·6집, 「국사 교과서의 성리학 서술비판」(퇴계학회, 1975) 8쪽. “지금 일반 사람은 알기를 성리학은 다만 심성(心性) 이기(理氣)의 형이상학적인 문제만 논하는 것이요, 인간의 현실생활과는 거리가 먼 것이라 하여 이를 공리공론의 학문으로 이해하고 있다. 그러나 성리학의 근본 정신은 인간의 일상생활에 있어서의 도덕적 실천을 목적으로 하는 데에 그 특색이 있다. 그래서 성리학을 도학이라고 한다.”

54) 『孟子』, 「公孫丑 上」. “其爲氣也 配義與道 無是餒也”

55) 『孟子』, 「告子 上」 “理義之悅我心 猶芻豢之悅我口”

없다.

그러나 간접적이지요 또는 근소한 문장을 통해서나마 그의 철학사상은 시중사상(時中思想)을 골자로 한 것이라는 점을⁵⁶⁾ 인정한다면 그의 이학은 해동공자 최충 류의 선진유학에 연원한 것이요, 그것이 송학적인 성리학과는 구별되는 것이라 해야 할 것이다. 어쨌든 정몽주 철학은 소위 ‘성리학의 두 경향’이 비록 문제를 안고 있다 하더라도 그는 관학과(정도전·권근) 아닌 사학과(士林派)의 계열에서 벗어날 수 없음은 시인해도 좋을 것이다. 길재는 동국 도학 전통의 제2인자이면서도 “선생은 터득한 진리를 궁행실천에 옮기기에 힘쓰는 결과로 문자를 남김이 그다지 많지는 못했던 듯”⁵⁷⁾ 점에 있어서는 정몽주의 경우와 비슷하다. 그러므로 이때의 도학이란 실천궁행을 주로 하는 행의 학이라는 뜻으로 풀이된다는 사실은⁵⁸⁾ 길재의 청절(淸節)에서 더욱 뚜렷함을 볼 수 있으며 그를 사림파의 개종이 되게 한 소이도 바로 여기에 있다고 할 수 있을 것이다.

정몽주의 순절과 길재의 청절에 의하여 동국도학의 전통이 형성된 것과는 달리 그의 권외에 떨어지게 된 정도전과 권근이기는 하지만, 여대 유가철학의 입장에서는 결코 빼놓을 수 없음은 다시 말할 나위가 없다. 왜냐하면 그들은 경세가로서뿐만 아니라 성리학자로서

56) 박종홍, 『東方理學의 祖로서의 鄭圃隱』, 『한국사상』 제11집(서울: 한국사상연구회, 1974), 197쪽. “포은이 젊어서 『중용』 공부에 열중하였고, 목은의 憶鄭散騎(圃隱)詩에 의하면 ‘老來易學慕伊川’이라고 하여 포은이 노년에 역학에 잠심하였음을 알겠거니와 『중용』, 『역』에서 일관된 시중(時中)의 사상이 포은 철학의 골자이었던 것으로 보아 틀림없을 것이다.”

57) 문교부 편찬, 인문계 『국사』 교과서, 1974, 120~122쪽.

58) 김상기, 『국역야은길선생문집』(서울: 고려서적, 1965) 발간사, 1965. “선진유학에서는 중(中)을 논함에 있어서 지행(知行)의 무과불급(無過不及)으로 설명하였고, 송학(宋學)에서는 주자(朱子)의 선지후행(先知後行)과 왕자(王子)의 지행합일(知行合一)이 문제되는 만큼 지(知)와 행(行)은 유학의 중요한 과제 중의 하나인 것이다. 여기서 여대(麗代)의 도학을 행(行)의 학(學)으로 간주한다면 송학(宋學)에서의 궁리진성(窮理盡性)의 궁리학-성리학은 지(知)의 학(學)으로 보아야 할 것이다.”

도 탁월한 업적을 남기고 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 장지연(張志淵)의 『조선유교연원』에서는 일언의 언급도 없고 현상윤 『조선유학사』에서는 겨우 십행 미만의 소개가 있으니 이병도의 “후세의 학자들은 대부분 그의 인물과 학문을 칭송하지 않았다. 그러나 정도전의 죽음은 진실로 품은 원한이 하늘에 퍼졌다 할 것이다”⁵⁹⁾라고 한 논문 정도전을 위한 지언(至言)이 아닐 수 없다. 근래에 유명종은 그의 『한국철학사』에서 정몽주보다도 정도전·권근에게서 보다 더 많은 철학적 관심을 나타내 보였고⁶⁰⁾ 배종호도 그의 『한국유학사』에서 정몽주에 비해 권근과 정도전의 학에 보다 더 깊은 관심을 기울인 것은 주목할 만하다. 특히 한영우(韓永愚)의 『정도전사상의 연구』⁶¹⁾는 정도전 사상에의 접근을 위한 좋은 디딤돌이 되고 있다.

이제 정도전은 적어도 세 가지 각도에서 평가되어야 하지 않을까 한다. 여말선초의 격동기에 처하여 그의 경륜을 유감없이 발휘한 경세가이기도 하려니와 심기리(心氣理)를 논한 성리학자일 뿐 아니라 『불씨잡변(佛氏雜辨)』의 척불론을 통하여 유자로서의 확고한 신념을 굳히고 있다는 점이다.⁶²⁾ 여대의 척불론은 위에서도 언급한 바 있듯이 두 가지 형태로 나누어 생각할 수 있다. 소위 불사번다(佛事繁多), 사승(寺僧)의 타락으로 나타난 불폐,⁶³⁾ 곧 “국가사회의 경제적 건지에 주안을 둔 척불론”⁶⁴⁾과 학리적인 면에서 철저하게 논박한 것이 있

59) 이병도, 같은 책, 제3권, 3쪽. “後世學者 多不肯稱其人物與學問, 然三峯之死誠可謂抱冤張天也”

60) 유명종, 『韓國哲學史』(서울: 한명문화사, 1969), 117~129쪽.

61) 한영우, 『鄭道傳思想의 研究』(서울: 한국문화연구소, 1973).

62) 왕자 방원(芳遠: 太宗)에 의한 일시적 피화(被禍) 때문에 그의 진면목에 금이 가서는 안 될 것이다. 어쨌든 삼봉(三峯)은 다시금 옳건 그르건 재평가되지 않으면 안 될 것이다.

63) 김득항, 『韓國思想史』(서울: 대지문화사, 1963), 제7장 불폐와 척불론, 93~94쪽.

64) 이상백, 「儒佛兩教交代機緣에 대한 一研究」, 『朝鮮文化史研究論考』(서울: 을유문화사, 1947), 16쪽.

는데, 정도전의 척불은 후자로서 “척불운동의 제1인자의 칭이 있고”⁶⁵⁾ “그의 배불 이론은 정치와 경제정책과 관련된 철학적인 깊이가 있는 이론이며……이론체계로 보아 당시 중외(中外)에서 가장 뛰어난 높은 수준의 것이었다”⁶⁶⁾는 점에서 높이 평가되고 있다. 그것은 정몽주의 미온적인 척불태도와는⁶⁷⁾ 그 유를 달리하고 있는 것이다. 이러한 정도전의 척불론의 심도는, 곧 그의 송유의 정신과도 정비례한다고 볼 수 있을 것이다. 다시 말하면 그 척불론은 『주자대전(朱子大全)』·『주자어류(朱子語類)』 등에서 인용되었다 하더라도⁶⁸⁾ 이는 곧 그의 유가로서의 반면(反面)이 아닐 수 없다.⁶⁹⁾ 그의 송유와 척불은 손의 앞뒤처럼 하나의 이론체계의 양면이 되는 것이기 때문이다.

그의 『불씨잡변』에 나타난 주자학적 이론은 곧장 그의 「심기리편」과 「심문천답(心問天答)」 등과도 일관된 것으로서 정도전 사상을 이해할 수 있는 중요한 자료가 아닐 수 없다. 여기서는 이를 깊이 다룰 지면의 여유가 없거니와 여기에 나타난 그의 사상적 특질을 간추려 본다면 대강 다음과 같이 지적할 수가 있을 것이다.

① 『불씨잡변』은⁷⁰⁾ 윤회(輪廻), 인과(因果), 심성(心性), 작용시성

65) 이상백, 같은 책, 36쪽.

66) 유명종, 같은 책, 123쪽.

67) 정몽주는 정도전의 「상달가서(上達可書)」에서 영불의 혐의가 있음을 지적받고 있으며, 그 때문에 “그가 적극적인 불교배척의 투사가 아니었던 것”(이상백, 같은 책, 22쪽)으로 간주되고 있다.

68) 이병도, 같은 책, 제3편, 6쪽. “大抵三峰之儒佛觀 偏從朱子之說 其言多出於朱子大全 語類 無以見其自家獨特之說……”

69) 맹자(孟子)가 공자유(孔子儒)로서 묵적(墨翟)과 양주(楊朱)에 대하여 완강한 거부반응을 일으킨 것과 같은 유일 것이다. “吾爲此懼 閑先聖之道 距楊墨”(『孟子』, 「滕文公 下」)

70) 『三峯集』 卷9(서울: 탐구당, 1971), 254~279쪽.

(作用是性), 심적(心跡), 매어도기(昧於道器), 훼기인륜(毀棄人倫), 자비(慈悲), 진가(眞假), 지옥(地獄), 화복(禍福), 걸식(乞食), 선교(禪敎), 유석동이(儒釋同異), 불씨입중국(佛氏入中國), 사불득화(事佛得禍), 사천도이담불과(舍天道而談佛果), 사불지근연대우촉(事佛至謹年代尤促), 벽이단(闢異端), 부권미비설(附卷末備說) 등 20항으로 세분하여 여대에 있어서 학리적(學理的) 척불론의 효시를 이루고 있으며⁷¹⁾ 동시에 그것은 그의 철학 윤리사상의 기초를 이루는 것이라고⁷²⁾ 할 수 있다. 물론 그의 교리비판은 역비판의 소지도 전연 배제할 수는 없지만⁷³⁾ 정치 사회적 입장에서 볼 때에는 한 걸음 전진적인 것이다. 그러나 심오한 여대 고승의 교리에⁷⁴⁾ 견주면 멀리 미흡함은 어찌할 수 없다고 하겠다. 그러나 이러한 피상적 관찰이라 하더라도 이를 발판으로 하여 그의 유가적 입장이 굳게 다져진 것만은 불무(不誣)의 사실이다.

- ② 그러므로 우리는 그의 척불의 무기로 사용한 유가의 교리의 성격에 주목하지 않을 수 없다. 그는 여기서 주로 송대철학을 원용하고 있으며⁷⁵⁾ 나아가 「심기리편」과 「심문천답」에서 더욱 그의 유가적 입장은 뚜렷해진 것으로 보아야 할 것이다.
- ③ 정도전의 송학에 대한 이해는 불(佛)의 허(虛)에 대한 정학(正學)으로서⁷⁶⁾ 이해하였을 따름이요, 거기에 창의적인 비판은 가하지 않고 있음을 볼 수 있다.⁷⁷⁾ 그러나 그의 주자학에 대한 이해를 이기이원론적(理氣二元論的) 일원론(一元論)으로 보는 견해는 철학적 관심을 이끌기에 충분하다고 본다.⁷⁸⁾ 이

71) “이처럼 철저한 비판을 받기는 정도전에 이르러 최초로 경험하게 된 것”이며(한영우, 『鄭道傳思想研究』, 34쪽) “如是 著書以闢異乘後者惟三峰一人耳”(이병도, 같은 책, 제3편, 6쪽)

72) 한영우, 같은 책, 210쪽. “정도전은 ……불교교리를 비판하는 가운데 자신의 윤리 철학사상을 개진하고 있다.”

73) 한영우, 같은 책, 34쪽 小註④ 참조.

74) 의천(義天)의 교관겸수(敎觀兼修) 나아가서는 지눌(知訥)의 정혜쌍수(定慧雙修)의 교리.

75) 『중용』 및 『대학』 장(章)에 나타난 심성론적 주자주(朱子註)와 음양오행설 등을 바탕으로 하고 있다.

76) 한영우, 같은 책, 210쪽. “정도전을 비롯한 성리학자들이 자신의 성리학을 정학(正學) 의리학(義理學) 도학(道學) 또는 실학(實學)이라고 부르는……”

77) 이병도, 같은 책, 4쪽. “且其三篇(心氣理)寧可謂爲文學的巧品 而不可謂哲學論文也”

배중호, 『韓國儒學史』(서울: 연세대출판부, 1974), 59쪽. “삼봉의 학설은 주자사상을 답습했을 뿐 이어서 그의 독창적인 것은 찾아볼 길이 없지만”

러한 ‘이이일(二而一)’이라는 변증법적 논리는 앞으로 한국철학의 발전논리로서 주목하지 않으면 안되겠기 때문이다.

- ④ 정도전의 학은 송학의 관계에서보다는 선진유학에서 차라리 그의 서통(緒統)을 찾아보려는 노력이 시도되어야 할 것이다. 권근은 정도전의 학은 맹자학을 이었음을 분명히 하였으니⁷⁹⁾ 설령 여대 동방리학의 조는 정몽주라 하여 여대 도통의 연원은 정몽주에게서 비롯한다 하더라도 선진유의 도통은 맹자—정도전으로 이어짐을 의미한다는 점에서 권근의 견해는 주목해 마땅하리라 여겨진다. 더욱이 그는 도불(道佛)의 죄를 논하면서 유를 대중지교(大中之教)로 이해하고 있으니⁸⁰⁾ 이는 정도전의 학은 시중지학(時中之學)임을 의미하는 것이다. 단적으로 말하자면 맹자시중지학(孟子時中之學)으로 이해된다고 해야 할 것이다.
- ⑤ 이제 정도전의 경륜은 오로지 맹자유로서의⁸¹⁾ 입장임을 알아야 할 것이다. 그러므로 그의 정치적 경륜에 있어서의 민본사상은⁸²⁾ 송유들에게서보다도 차라리 선진유가사상에 근원했다고 보아야 하며, 그러한 기본적인 사상체계에 의한 시중적(時中的) 기능이 바로 정도전의 전생애를 역성혁명가에게로까지 몰고 가지 않았나 싶기도 한 것이다.⁸³⁾ 그러므로 그의 『조선경국전(朝鮮經國典)』은 무왕방벌(武王放伐) 후의 주공(周公)의 『주례(周禮)』처럼 필연의 저술이 아닐 수 없는 것이다.
- ⑥ 그의 『경제문감(經濟文鑑)』 상하,⁸⁴⁾ 『조선경국전』 상하,⁸⁵⁾ 『

78) 주희는 이(理)와 기(氣)의 관계를 ‘일이이(一而二) 이이일(二而一)’로 분명히 말하였는데 정도전은 비록 이러한 표현은 쓰지 않았으나 실질적으로는 같은 논리를 가지고 있다고 하겠다(한영우, 같은 책, 46쪽). 이 견해는 ‘삼봉(三峯)의 우주론은 이일원론(理一元論)에 근거를 두어……’(유명종, 같은 책, 119쪽)와는 상반된 것이다.

79) 權近, 「佛氏雜辨序」. “孟子謂承三聖之統 先生亦繼孟子也”

80) 권근, 「心氣理三篇序」. “是二家之學 不陷於枯槁寂滅 則必流於放肆縱恣 其賊仁害義 滅倫敗理 得罪於聖門大中之教 則一也”

81) 공자유(孔子儒)는 존주성(尊周的) 보수성에서 벗어나지 못했지만 맹자유(孟子儒)는 ‘민위귀(民爲貴) 사직차지(社稷次之)’의 민본사상이라는 점에서 공자유와 구별되는 것이다.

82) 한영우, 같은 책, 80쪽. “정도전의 사회사상을 구조적으로 이해하기 위하여는 먼저 그의 전사상체계 밑바탕에 흐르고 있는 기본정신을 파악해야 한다. 그것은 곧 민(民)이 나라의 근본이라는 ‘민본(民本)’사상이다.”

83) 맹자유(孟子儒)는 역성혁명에 대하여는 긍정적이었음을 상기할 필요가 있다.

84) 『三峰集』 卷5~卷6, 128~203쪽.

경제문감별집』 상하⁸⁶⁾에 담겨진 그의 정치적 경륜을 유교적 입장에서 일일이 검토할 겨를이 없거니와⁸⁷⁾ 여기에 담겨진 정치이념이 ‘의론’⁸⁸⁾에 의거하고 있음을 주목함 직하다. 이는 오로지 정씨역(程氏易)에 의거하고 있는 만큼 여대 우역동(禹易東)의 역학을 이어받은 자로서 정중지도(中正之道)로서의 군도를⁸⁹⁾ 설하고 있음이 주목된다. 정씨역은 위에서도 지적한 바 있듯이 복서학(卜筮學)이 아니라 의리학(義理學)이었던 만큼 정씨—우탁—정도전의 역(易)은 경학으로서의 역학이었음이 분명하며 ‘의론’은 그의 산 증거인 것이다. 이는 정도전 역학으로 여대 유가철학에서는 새로운 고구(考究)가 요청되고 있다. 더욱이 그의 역리(易理)는 음양오행설적이 아니라 오직 음양설적 역리로 이해하고 있다는 사실은 더욱 우리의 관심을 이끌기에 넉넉하다고 해야 할 것이다.

그러므로 여기서 만일 정도전 사상을 일언이폐지(一言而蔽之)한다면 애오라지 그의 초보적인 척불론에 있어서는 송학을 원용했고 나아가 「심기리편」, 「심문천답」 등의 송학적 저술을 남겼다 하더라도 그의 위민사상은 철두철미 선진의 맹자유에 연원하였고, 그의 경륜은 주공의 『주례』를 방불하게 하는 데다가 그의 정치철학의 기본이념은 정중지도(中正之道)로서의 역리에 깊이 근거하고 있다고 해야 할 것이다. 이는 그의 학이 ‘진유(眞儒)의 학(學)’에 가깝다 할 수 있는 점으로서⁹⁰⁾ 결코 그를 추종하는 일파의 첨언에 지나지 않는다 하기에는 너무도 많은 새로운 사실들이 그에게서 발견되고 있는 것이다.

85) 『三峰集』 卷7~卷8, 204~253쪽.

86) 『三峰集』 卷10~12, 295~358쪽.

87) 한영우, 같은 책, 80~202쪽 참조.

88) 『經濟文鑑』 下の 末節로서 “按此篇 韓易掛五爻 程傳說”의 소주(小註)가 있다.

89) 『經濟文鑑別集』, 「君道」. “君至誠降屈 以中正之道 求天下而賢未有不遇者也”; 『경제문감별집(經濟文鑑別集)』, 「군도(君道)」. “得中正之道 無過咎也”

90) 한영우, 같은 책, 26쪽.

마치 정도전의 그림자처럼 그의 작품에 주(註)와 서(序)를 도맡아서 쓰고 있는 권근도 여말선초에 있어서는 주목할 만한 유가로 치는데 우리는 인식해서는 안 될 것이다. 그도 후인들의 절의론의 기휘(忌諱)에 걸려 정도전과 함께 도통의 서열에서 출척(黜斥)되기는 하였지만 정도전의 「심기리편」 및 「심문천답」의 주와 『입학도설』에 의하여 그의 성리학자⁹¹⁾로서의 소지는 충분히 짐작할 수 있는 것이다. 그러나 그는 도학보다도 문장이 일세에 굴지하였으며⁹²⁾ 경세가로서는 정도전에 미치지 못하니 겨우 유학을 우익(羽翼)한 공만을⁹³⁾ 찬양할 만한 따름이다.

권근의 유학은 그의 정도전 주석에서 이미 삼봉학과는 불가분의 관계에 있음을 보여주고 있거니와 그의 사상적 본령은 차라리 그의 『입학도설』에서 찾아야 하지 않을까 한다.⁹⁴⁾ 『입학도설』은 전후집으로 되어 있고 전집은 두 부분으로 크게 나누어지는데 「천인심성합일지도(天人心性合一之圖)」에서 「오경각분체용지도(五經各分體用之圖)」에 이르는 12도(圖)는 『대학』·『중용』·『논어』·『맹자』 그리고 5경 등의 경의(經義)를 소재로 하였고, 하도오행상생지도(河圖五行相生之圖)에서 하도중궁지수(河圖中宮之數)에 이르는 9도는 상수학적 천리를 논하였고, 거기에 「홍범구주천인합일도(洪範九疇天人合一圖)」 상하와 「무일지도(無逸之圖)」가 첨가되어 있다. 후집에는 「십이월괘지도(十二月卦之圖)」에서 「토왕사계지도(土旺四季之圖)」에 이르는 9도는 역시

91) 『三峰集』 권10, 280~294쪽.

92) 현상윤, 같은 책, 27쪽.

93) 현상윤, 같은 책, 27쪽.

94) 이병도, 같은 책, 제3집, 8쪽. “此二書中 入學圖說 最著聞於世”

상수학적 천리를 논하였고, 율여(律呂)·오성(五聲)에 관한 2도와 주남(周南)·변풍(變風)의 2도와 「공족도(公族圖)」 「괘륙도(掛扐圖)」가 첨가되어 있으니 전후집 총 35도 중 역리에 관한 자 19도로 최고를 차지하고, 다음 경학은 사서육경이 골고루 다루어지고 있다. 일견 경학은 송학의 태두리에서 크게 변하지 않았으나 권근의 역학은 정도전의 ‘의론(議論)’에서 보여 주는 의리의 역학이 아니라 소씨역(邵氏易)을 중심으로 하는 복술적(卜術的) 상수역리(象數易理)임이 크게 다르다고 해야 할 것이다.⁹⁵⁾ 여기서 우리는 권근의 역은 복술적인 한대(漢代)의 역이요⁹⁶⁾ 정도전의 역은 선진(先秦)의 의리역이라는 점을 주목해야 할 것이다. 이는 역리이해에 있어서 그의 근본적 입장이 다름을 의미하기 때문이다.⁹⁷⁾

3) 결미

본 논고는 아예 ‘고려의 유가철학’의 성격을 탐색하기 위한 하나의 시도이었기 때문에 좌충우돌하여 어떠한 체계나 또는 결론을 유도하려고 하지는 않았으나 그러한 논구과정에서 대체로 다음과 같은 몇 가지 문제를 지적할 수 있을 것이다

첫째, 고려의 유학은 송학 전래를 전후하여 그의 유학적 성격을

95) 『與猶堂全書』第二集 經集 第四十五卷, 『易學緒言』卷I(Ⅱ~45), 26쪽(10-228). “周易本有二塗 一爲經學家所傳 一爲卜筮家所用”

96) 송학(宋學)에 있어서는 소강절(邵康節) 및 주희(朱熹)는 복서역(卜筮易)에 속한다.

97)

易 < 程子易 — 禹易東易 — 三峰易
邵子易 — 朱子易 — 陽村易

분명하게 천명해 둘 필요가 있다.

둘째, 송학 전래 이전의 유학은 한당학적이기는 하지만 개중에는 최충과 같은 선진유학풍이 있는가 하면 오로지 시무 중심의 경세학·이국지학(理國之學)-으로만 이해하기도 한다.

셋째, 송학 전래 이후로는 대체로 전승유학으로서의 성격이 두드러지지만 대체로 전승 송학과 선진유학의 둘로 나누어서 생각할 수가 있다.

넷째, 전승 송학은 여대 불폐(佛弊)를 상대로 한 배불의 입장을 갖게 됨으로써 그들은 현상적인 불폐론자와 교리적인 비판자로 크게 나눌 수가 있을 것이다.

다섯째, 성리학을 도학의 입장에서 이를 의리지학(義理之學)으로 간주하여 여말선초의 도통의 연원을 이루고 있으나 순수이론을 다룬 성리학과 사림의 행동규범이 되고 있는 도학과는 구별되어야 할 것이다.

여섯째, 송학 전래 이후로도 선진유학에 입각한 ‘진유(眞儒)의 학(學)’이 생동하고 있음에 주의해야 할 것이다. 그것은 정몽주의 중(中)과 정도전의 정중사상(正中思想)에서 음미되어야 할 것이다.

일곱째, 우리가 만일 ‘여대 유가철학’이 송학 전래의 전후를 불문하고 일관된 도를 지니고 있다고 한다면 그것은 역시 『중용』의 도가 아닐 수 없다. 그러므로 우리는 전에 최충이 있고, 후에 정몽주·정도전이 있음을 주목하게 됨은 이 까닭인 것이다.

여덟째, 소위 이학의 조로 삼는 정몽주는 이후 길재를 개종으로 하는 사림과 중심의 도통설은 선진 진유의 학을 중심으로 하는 입장에서는 재평가되어야 할 것이다. 사림의 도통은 오로지 여말에 있어

서의 순절 또는 청절의 도통이라는 성격이 뚜렷한 만큼 벼슬함·그
만둣·오래함·빨리함[仕止久速] 등이 자재한 시중지도(時中之道)로
서의 도통은 재음미되어야 한다는 소이가 여기에 있는 것이다. 그러
므로 여대 유가철학은 송학에서가 아니라 선진유학의 입장에서 다
시 한번 검토하는 노력이 요청된다고 보이는 것이다.

2. 한국유학사상과 최충의 위치*

1) 서론

지금까지 간행된 한국유학사로서는 장지연(張志淵)의 『조선유교연원』을 필두로 하여 현상윤(玄相允)의 『조선유학사』와 이병도(李丙燾)의 『한국유학사초고』를 손꼽을 수가 있다. 이들이 그들의 저술에서 다룬 최충(崔沖: 984~1068)은 대체로 『고려사』 「열전」에 근거하고 있음은 다시 말할 나위도 없다. 앞으로의 본론 전개 배경을 분명히 하기 위하여 이들의 논술을 그대로 다음에 기록해 두고자 한다. 장씨(張氏)는 다음과 같이 기술하고 있다.

고려 왕씨가 흥기하면서 불교를 숭상하여 유교가 쇠미해졌다. 제6대 성종에 이르러 비로소 뜻이 있어 유술을 일으키고 공자의 가르침을 높였다. 국자감(國子監)을 창설하여 주군(州郡)의 자제를 선발하여 서울에 와서 학업을 익히도록 하고, 또 경학박사를 12목에 두어 자제들을 교육하였다. 당시 박사 임노성(任老成) 송나라에 가서 「문묘도(文廟圖)」와 「제기도(祭器圖)」 및 「칠십이

* 본 논문은 1984년 11월 25일 발간한 『崔沖研究論叢』(경희대학교 전통문화연구소 편)에 수록된 것이다.

현찬기(七十二賢贊記) 등의 여러 서책을 가지고 와서 비로소 태학에 두고 유학을 장려하였다. 그러나 과거법이 시행된(제4대 광종 9년에 시작되었다) 이래로 선비들이 모두 시부공령(詩賦功令)의 문장을 숭상하고 경학에 종사하는 자가 드물게 되었다. 제11대 문종 때에 이르러 문헌공(文憲公) 최충(崔冲)이 문학으로 현달하여 비로소 낙성(樂聖)·대중(大中)·경업(敬業)·성명(誠明)·조도(造道)·솔성(率性)·진덕(進德)·태화(太和)·대빙(待聘) 등의 구재(九齋)를 설치하고 후진을 불러모아 가르치기를 게을리 하지 않았다. 학도(學徒)들이 줄지어 모여 문교가 크게 일어났으니 당시 구재생도(九齋生徒)라고 일컬었다. 대체로 과거에 응하는 자들은 반드시 나아가 배웠다. 그가 죽은 뒤에 이르러 과거보는 사람들이 모두 구재에 적을 두고 ‘최문헌공도(崔文憲公徒)’라 하였으며, 해동공자(海東孔子)로 일컬었다. 그러나 송유(宋儒) 안정공(安定公) 호원(胡瑗)과 동시대이며 그 후진을 교수하는 공로 역시 서로 같았다.

당시 또 이름 있는 유자로 도(徒)를 세운 사람이 11명이었으니, 홍문공도(弘文公徒) 시중(侍中) 정배걸(鄭倍傑), 광헌공도(匡憲公徒) 참정(參政) 노단(盧旦), 남산도(南山徒) 췌주(祭酒) 김상빈(金尙賓), 서원도(西園徒) 복야(僕射) 김부채(金無滯), 문충공도(文忠公徒) 시랑(侍郎) 은정(殷鼎), 양신공도(良愼公徒) 평장(平章) 김의진(金義珍), 정경공도(貞敬公徒) 평장 황형(黃瑩), 충평공도(忠平公徒) 유감(柳監), 정헌공도(貞憲公徒) 시중 문정(文正), 서시랑도(徐侍郎徒) 서석(徐碩), 귀산도(龜山徒)는 누구인지 알 수 없다. 이 모두가 경학과 유술로 생도들을 교수하여 우연히 한 시대의 사표가 되었다. 우리나라 사숙학교(私塾學校)의 흥기가 진실로 이로부터 시작되었다.

살펴보건대, 『고려사』 최충본전(崔冲本傳)에 이르기를, “충의 자는 호연(浩然), 해주인(海州人)이다. 풍채가 우뚝하고 성품과 지조가 온화하며 곧았다. 어려서 배우기를 좋아하여 글을 잘 지었다. 다섯 조정의 임금[穆·顯·德·靖·文]을 섬겨, 당시 인망이 매우 중하였다. 현종 이후 전란이 겨우 그만두었으나 문교를 닦을 겨를이 없었는데, 최충이 후진을 불러모아 가르치기를 게을리 하지 않아 학도들이 모여들어 거리를 메우고 골목마다 넘쳐마침내 구재로 나누었다. 무릇 과거에 응하는 자제들은 먼저 이

도에 들어와서 배웠다. 해마다 여름에는 산방(山房)을 빌려 하교(夏課)를 하였다. 생도 가운데 선진(先進)으로 학문이 뛰어난 자를 뽑아 교도(敎導)를 삼아 경사로 교수시켰다. 간간히 선진들이 지나다 들르면 각촉부시(刻燭賦詩)하고 그 차제를 내걸고 이름을 불러 들어오게 하였다. 그리고 소작(小酌)을 베풀어 동관(童冠)이 좌우로 늘어서 술과 안주를 받드는데 진퇴가 법도가 있고 장유가 서차가 있으니, 보는 사람들이 아름답게 탄식하지 않음이 없었다. 목종 때 갑과(甲科) 제1등으로 뽑혀, 벼슬이 태사중서령(太師中書令)에 이르렀는데, 죽은 뒤 문헌(文憲)이라 시호하였다. 동방학교의 흥기는 최충으로 비롯되었는데, 당시 해동 공자라고 일컬었다. 자손들이 문학과 독행(篤行)으로 재상의 자리에 오른 자가 수십 인이었다”고 하였다.

그러나 11도의 학문은 과거의 사장을 위주로 하고 경학으로 참고하였으되 반드시 유교의 근본을 궁구하지는 못하였으나 도덕의 근본이 일찍이 진흥되지 못하였다. 문헌공 죽은 뒤 240년 사이에 학교와 사숙의 기풍이 점점 쇠퇴하였고 유교 역시 위미하여 부진하였다. 충렬왕 때에 이르러 문성공(文成公) 안유(安裕)가 남쪽에서 굴기하여 일대 유교의 종장이 되었다.¹⁾

이 글의 뜻을 음미해 본다면 필자 장씨는 『고려사』의 기록을 토대

1) 張志淵 『朝鮮儒敎淵源』 卷1. “高麗王氏之興 崇尚佛教 儒術衰微 至第六代成宗 始有意興儒術 尊孔敎 創置國子監 還州郡子弟 詣京習業 又置經學博士於十二牧 教育子弟 時博士任成老 自宋書文廟圖祭器圖 及七十二賢贊記諸冊 始置太學 獎勵儒學 然自科舉法施行(第四代光宗九年始) 以來 士皆尚詩賦功令之文 從事經學者 鮮矣 至第十一代文宗時 崔文憲公沖 以文學顯 始設樂聖 大中 敬業 誠明 造道 率性 進德 太和 待聘等九齋 收召後進 敎誨不倦 學徒盈集 文教大興 時稱九齋生徒 凡應學者必詣學焉 及其沒後 凡赴學者必隸名九齋籍中 謂之崔文憲公徒 至以海東孔子稱 然與宋儒胡安定瓊同時 而其敎受後進之功 亦相同也 時又有名儒立徒者十一 曰弘文公徒 侍中鄭陪僕 曰匡憲公徒 參政盧旦 曰南山徒 祭酒金尙賓 曰西園徒 僕射金無滯 曰文忠公徒 侍郎陽戩 曰良慎公徒 平章金義珍 曰貞敬公徒 平章黃瑩 曰忠平公徒 柳監 曰貞憲公徒 侍中文正 曰徐侍郎徒 徐頤 曰龜山徒 未知何人 皆以經學儒術 敎授生徒 蔚爲一時師表 吾東私塾 學校之興 實自此始也 按麗史崔沖本傳曰 沖字浩然 海州人 風姿魁偉 性剛溫貞 少好學 善屬文 歷事五朝(穆祖肅宗清文) 時望甚重 顯宗以後 干戈纔息 未遑文教 沖召集後進 敎誨不倦 學徒紛集 填街盈巷 遂分九齋 凡應學子弟 先隸徒中學焉 每歲暑月 借山房爲夏課 擇徒中先進學優者爲敎導 授以經史 間或先進來過 刻燭賦詩 榜其次第 唱名以入 因設小酌 童冠列左右 奉樽俎進退有儀 長幼有序 觀者莫不嘉歎 穆宗朝 擢甲科第一人 官至太師中書令 及卒諡文憲 東方學校之興 由沖始也 時謂海東孔子 子孫以文學篤行 登宰輔者數十人云 然而十一徒之學 以科舉詞章爲主 參之以經學 未必究儒敎之根本道德之術 未嘗振興 文憲沒後 二百四十年之間 校塾之風 漸臻衰廢 儒敎亦萎微莫振 至忠烈王時 安文成公裕 崛起南土 爲一代儒敎之宗”

로 하여 처음으로 최충의 역사적 위치를 간략하게 서술해 놓고 있음을 알 수가 있다. 여기서 척출된 『고려사』의 기록은 최충 개인의 인적 상황에 국한되어 있지만 장씨는 이를 고려 왕씨(王氏) 건국 이래의 역사적 상황에서 이를 파악하고 있다는 점을 주목하지 않을 수 없다. 다시 말하면 그는 고려초기에는 ‘불교를 숭상하니 유술이 쇠미하였다[崇尙佛教 儒術衰微]’고 하였는데 6대 성종 때 관학으로서 국가감이 창치(創置)되고 그 이전인 4대 광종 9년에는 관선 과거제도가 시행되었고 더욱이 교육제도가 경향 간에 널리 확충됨으로써 유학이 장려되기는 하였지만 일반 사류(士類)들은 경학(經學)보다는 차라리 ‘시부공령’에 따른 사장학(詞章學)에 치우쳐 있었던 시대상을 적기한 후 비로소 11대 문종 때 문헌공 최충이 장야효성(長夜曉星)처럼 나타났음을 우리들에게 알려 주고 있는 것이다.

아울러 장씨는 최충을 위시로 한 12공도(公徒)의 사학(私學)에 관하여 그 내용을 자세히 서술한 후 그것은 최충의 일방적인 구재(九齋) 교육의 노력에도 불구하고 ‘11도(徒)의 학문은 과거의 사장을 위주로 하고 경학으로 참고’하였으나 ‘반드시 유교의 근본을 탐구하지는 않았으나 도덕의 학술은 일찍이 진흥’하지 못하였기[未必究儒教之根本 道德之術未嘗振興 十一徒之學 以科舉詞章爲主 參之以經學] 때문에 다시금 유학은 최충 몰후 불운의 시기라고 할 수 있는 240년간의 세월이 지난 후 문성공 안유에 의하여 비로소 굴기하였다는 역사적 사실을 약술하였다.

이러한 장씨의 서술방법은 분명히 최충의 역사적 배경과 그가 처한 시대적 위치를 분명히 해 주었다는 점에서 비록 도식적인 기술에 지나지 않는 것이라 하더라도 앞으로의 본론 전개를 위하여 우리들

에게 많은 시사를 안겨주는 자로서 평가하지 않을 수 없다.

그러나 여기서 한 가지 지적하고 넘어가야 할 점이 있다. 그것은 비록 사소한 사항이라고 할지는 모르지만 장씨가 인용한 ‘안고려사 최충본전(按高麗史 崔沖本傳)’의 내용과 필자가 상고한 『고려사절요(高麗史節要)』의 내용과의 사이에 몇 가지 수정된 구절을 여기서 지적하고 넘어가지 않을 수 없다.

- ① 장씨의 인용문에서는 ‘차산방위하과(借山房爲夏課)’라 하였는데 『고려사절요』에서는 ‘차귀법사승방위하과(借歸法寺僧房爲夏課)’라 하였고,
- ② 장씨의 인용문에서는 ‘수이경사(授以經史)’라 하였는데 『고려사절요』에서 ‘수이구경삼사(授以九經三史)’라 하였고
- ③ 장씨의 인용문에서는 ‘장유유서관자(長幼有序觀者)’로 되었는데 『고려사절요』에서는 ‘장유유서경일수창관자(長幼有序竟日酬唱觀者)’라 하여 ‘경일수창(竟日酬唱)’이 들어 있다.²⁾

이상 세 가지 사실을 무심코 그대로 간과해 버릴 수도 있겠지만 굳이 따지고 든다면 당시에 있어서의 문헌공도의 일상적인 교육환경과 그 내용을 이해함에 있어서 또한 그대로 간과할 수 없는 중요한 의미를 가지는 대목이라 하지 않을 수 없다. 당시에 있어서의 시류는 유(儒)·불(佛)이 상호 불가분리의 관계 하에서 병육(並育)의 길을 걷고 있었기 때문에 여름철을 맞아 공도들을 이끌고 산사인 귀법사(歸法寺) 승방을 찾은들 흥취물이 없는 일이므로 『고려사절요』는 사실 그대로 기록하였건만 왜 인용자는 굳이 이를 그저 산방(山房)으로 지칭하였을까. 귀법사 승방이 산방임에는 틀림이 없지만 문헌

2) 『高麗史節要』 卷5, 「文宗(二)」 <戊申二十二年條> 참조.

공도들의 승방 차용(借用)을 기하는 뜻에서 그 기록을 고쳤다면 이는 후유들의 지나친 노파심에서 온 잘못이 아니었을까 싶은 것이다.

‘경일수창’이란 종일토록 시문을 지어 서로 화답한다는 뜻인데 이는 당시 사류들의 일반적인 관습임에도 불구하고 이를 삭제한 것은 반대로 문헌공도들의 경학도적 모습을 보다 더 뚜렷하게 부각시키기 위한 세심한 배려에서 온 잘못이 아니었을까 싶다. 오히려 우리는 여기서 이러한 사실들을 통하여 설령 경학에 치중했던 문헌공도들마저도 승방의 출입이 자유로웠고 동시에 시문을 수창하는 예술적 음악의 맛을 지니고 있었다는 사실을 오히려 긍정적으로 이해하고 싶은 것이다.

이러한 사실들에 근거하여 보면 현씨의 『조선유학사』와 이씨의 『한국유학사초고』와는 크게 다른 점이 눈에 뜨인다. 전자는 장씨의 입장을 그대로 답습하였고 리씨는 조심스럽게 객관적 기술을 시도하고 있는 점이 눈에 뜨인다.

현씨는 그의 『조선유학사』 ‘최충’ 절에서 다음과 같이 기술하고 있다.

고려의 왕씨가 일어나 불교를 숭상하자 유학은 점점 쇠미하더니 제6대 성종 때에 이르러 비로소 국자감을 두고 경학박사를 두어 유학을 장려하나 사류가 다 시부공령의 업을 힘쓸 뿐이고, 경학에 종사하는 자는 그 수는 심히 적었고 11대 문종 때에 이르러 문헌공 최충이 유학으로 저명하게 됨에 미쳐 유교는 비로소 크게 행하였다. 충은 낙성(樂聖), 대중(大中), 경업(敬業), 성명(誠明), 조도(造道), 술성(率性), 진덕(進德), 태화(太和), 대빙(待聘) 등의 구재를 설치하고 후진을 소집하여 교회불권(敎誨不倦)하니 학도분집(學徒紛集)하여 문교울흥(文教蔚興)하였는데 시인이 구

재생도를 칭하여 최문헌공도라 부르고 충은 해동공자라 칭하였다. 이것이 또한 동방사숙학교의 시작이다. 그리고 이때 충의 교도하는 학과내용은 구경삼사이었고 권진하는 목표는 인의와 인륜도덕이었다고 전한다.³⁾

이 기술은 거의 장씨설을 요약한 자로서 말미에서 ‘권진하는 목표’를 ‘인의와 인륜도덕’이라 지칭한 점만이 현씨의 독자적인 지적으로 간주된다. 그러므로 현씨의 기록에서는 새로운 사실을 찾아내기 어렵지만 이씨의 『한국유학사초고』에서는 보다 더 구체적인 사실이 지적되어 있으므로 다시금 여기에 이를 적기하고자 한다. 그는 「제2장 중기지유학(中期之儒學) 일(一) · 문교지용창(文教之隆昌: 自文宗至毅宗)에서

고려의 문운은 제11대 문종 왕에 이르러 점점 창성하게 되었다. 문종은 유교와 불교를 균등하게 받들었다. 한편으로는 불교를 깊이 신봉하여 흥왕사(興王寺)와 같은 대가람(大伽藍)을 청건하는가 하면, 다른 한편으로 유교를 존숭하더니, 불사(佛寺)에 몸소 나아갔다가 이에 국자감에 나아가서 신하들에게 “중니(仲尼)는 백왕의 스승이니 감히 공경을 다하지 않을 수 있겠는가”라고 하면서 마침내 재배하였다(15년). 그런데 국자감의 학생들이 많이 학업을 그만두자 왕이 교서를 내려 ‘책임이 학관에 있으니 지금부터는 특별히 힘써라’라고 하였다(17년). 이로 말미암아 보건대, 당시 관학은 진흥되지 않은 듯하다. 그 원인은 진실로 교관(敎官)의 무성의(無誠意) 혹은 무실력(無實力)에 있었을 것이다. 그러나 이에 그칠 뿐만 아니라 도리어 그때 사학이 융성하여 서울 내에 우수한 사숙이 많이 있었으며 그 가운데 시중 최충도(崔冲徒) 등 12도가 관학을 압도한 경우도 이 또한 하나의

3) 『조선유학사(朝鮮儒學史)』 제2장 나려시대(羅麗時代)의 유학(儒學), 제3절 나려시대의 대표적 유학자: 최충(崔冲) 참조.

원인이었다. 이른바 12도는 그 명칭과 설립자가 역사서에 보인 것은 시험삼아 들어보면 대개 다음과 같다. (중간 생략) 12도의 명칭 가운데 설립자의 시호가 있는 것은 물론 후일에 칭한 것이요, 그 당시에 그 설립자의 성씨 혹은 직명 혹은 소재지명으로 일컬었던 것은 위의 표 가운데 1(문헌공도)과 2(홍문공도)의 괄호 안의 명칭, 그리고 4(남산도)·5(서원도)·11(서시랑도)·12(구산도)와 같은 것에 이르렀다.

12도 가운데 가장 먼저 성대한 것은 바로 시중 최공도[文憲公徙]이다. 최공은 바로 최충이다(성종 3년에 태어나 문종 22년에 졸하니 서기 984~1068년이다). 자는 호연(浩然), 해주 대령군 사람이다. 어려서부터 배우기를 좋아하여 글을 잘 지었다. 목종 때 급제하여 현종·덕종·정종·문종 네 조정에 걸쳐 벼슬하였다. 장상(將相)의 벼슬에 출입하면서 혹은 국사를 편수하고 혹은 율령을 교정하여 문종의 깊은 고우(顧遇)를 입어 벼슬이 시중(侍中: 首相)에 이르고 자주 공신이란 칭호를 내렸다. 문종 7년에 최충이 나이 만 70세가 되어 물러나기를 청하였다. 왕이 시중 최충은 여러 대의 유종(儒宗)이고 삼한(三韓)의 기덕(耆德)이다. 지금 비록 강노(講老)이나 차마 윤허할 수 없다고 하였다. 마침내 윤허하지 않고 이에 궤장(几杖)을 하사하고 일을 보게 하였다. 2년 후에 최충을 내사령(內史令)으로 삼고 이에 치사하게 하였다. 최충은 당시 정계의 원로요 학계의 기숙(耆宿)이다. 관직에서 물러난 이후 오로지 교육사업에 힘써 사적으로 학교를 설립하고 후진을 불러모아 가르치기를 게을리 하지 않으니 사방의 학도가 소식을 듣고 구름처럼 모였다. 이에 구재를 나누어 설립하니 낙성·성명·경업·조도·술성·진덕·태화·대방이었는데 모두 유교의 진학수업(進學修業)의 차례이다. 그 가운데 ‘술성’과 ‘성명’의 말은 바로 『중용』의 말이다. 『중용』의 표장은 정자(程子)로부터 시작되었는데 최충이 정자보다 47, 8년 먼저 태어나 이것으로 서재를 이름하여 후진을 교도하였으니 이것이 바로 정주(程朱)보다 먼저 암암리 정주의 뜻과 부합한 것이라고 하여도 오히려 좋을 듯하다. 또 그 학과(學課)는 구경(九經)과 삼사(三史)를 위주로 하였으나 또한 훈고·기송·사장에 치중하여 그 궁리사색과 체험도덕에는 부족한 것이 있었으며 의관한 자제들(상류 계급 자제)로 무릇 과거에 응하는 자들은 반드시

그 도에 들어가서 수학하였다. 다만 일종의 과거 준비학교였을 뿐이다. 매년 여름에 승방을 빌려 하과(夏課)를 개설하고(요즈음 하기 강습과 같음) 도(徒) 가운데 급제할 정도 학문이 우수하고 재주가 넉넉한데 벼슬하지 못한 자를 선택하여 교도(敎導: 講師)를 삼고 경사로 가르쳐주었다. 간혹 선진(先進)이 들리면 바로 각축부시(刻燭賦詩: 速作詩)를 하여 그 순서를 방으로 내걸고 호명하여 듣게 하고 이에 술상을 마련하여 종일토록 수창(酬唱)하니 보는 사람이 모두 차탄(嗟嘆)하지 않음이 없었다. 동방사학의 진흥이 대개 최충을 제일로 삼았기 때문에 당시 사람들이 ‘해동 공자’라고 말하였다(그 아들 유선(惟善)도 문학으로 현달하여 벼슬이 중서령(中書令)에 이르렀다).

다른 11도는 대개 최충의 도를 모방하여 세웠는데 그 도의 사적(事蹟)은 상고할 수 없다.……4)

라 하였는데 이 글에서 가장 중요한 지적은 첫째 장·현 양씨가 다 같이 ‘문종 때 문헌공 최충이 문학으로 현달하였다[文宗時 崔文憲公冲以文學顯]’ 또는 문종 때에 이르러 ‘유학으로 저명하게 되었다고’만 하여 놓고 문종 때의 시대상에 대하여는 일언반구의 언급도 없었는

4) 李丙熹, 『韓國儒學史略』, “高麗之文運 至十一代文宗王而漸昌 文宗均奉儒佛 卽一方酷信佛教 創起大伽藍如王興寺 一方尊崇儒教 一日幸佛寺 仍詰國子監 謂侍臣曰 仲尼百王之師 敢不致敬 遂再拜焉(十五年) 然而國子諸生多廢業 王下教以爲責在學官 自今精加晚勵(十七年) 由是觀之 當時官學似不振興 其原因固在教官之無誠意 或無實力 然不翅止於此 顧其時私學甚盛 京內多有優秀私塾 如侍中崔冲徒等十二徒 能壓倒官學 此亦其一因也 所謂十二徒 其名稱興設立者之見于史者 試舉之 盖如左: (中略) 右十二徒之名稱中 有以設立者之諡號者 毋論是後日所稱 而其在當時則稱之以其設立者之姓氏 或職名 或其所在地名稱之 如見上表中 1·2 括弧內之稱及4·5·11·12 十二徒中最先最盛者 乃侍中崔公徒(文憲公徒)也 崔公卽崔冲也(成宗三年生 文宗二十二年卒 西紀九八四年~一〇六八年) 字浩然 海州大寧郡人 自少好學 善屬文 穆宗朝擢第 歷仕顯宗德宗靖宗文宗四朝 出入將相 或修國史 或校律令 深被文宗寵遇 官至侍中(首相) 屢賜功臣 文宗七年冲以年滿七十乞退 王曰侍中崔冲 累代儒宗 三韓耆德 今雖講老 未忍允從 遂不允 仍賜几杖視事 後二年 以冲爲內史令 仍令致仕 冲卽當時政界之元老 又學界之耆宿也 自退官以後 專力於教育事業 私設學校 召募後進 教誨不倦 四方學徒 聞風而雲集 於是分設九齋 曰樂聖 曰大中 曰誠明 曰敬業 曰造道 曰率性 曰進德 曰太和 曰待聘 皆儒教進修次第 就中率性誠明之語 乃中庸之辭也 中庸之表彰 始自程子 而冲先於程子四十七八年而生 乃以是名齋而教導後進 可謂先程朱而暗合於程朱之旨 猶可也 且其學課 則以九經三史爲主 然亦置重於訓詁記誦詞章 其於窮理思索 體驗道德 有所欠缺 衣冠子弟(上流階級子弟) 凡應舉者 必入其徒 學焉 只是一種科舉準備學校也 每年夏期 借僧房 設夏課(如今夏期講習) 擇徒中及第 學優 才瞻而未官者 爲敎導(講師) 授以經史 間或先進來過 乃刻燭賦詩(速作詩) 榜其次第 呼名而入 仍設酒酌 竟日酬唱 觀者莫不嗟嘆 東方私學之興 盖以冲以爲最 故時人謂之海東孔子(其子惟善亦以文顯達 官至中書令) 他十一徒 盖倣崔冲徒而立之 而其徒事蹟無可攷……”

데 이씨는 이 점에 대하여 ‘문종이 유교와 불교를 균등하게 받들었다[文宗均奉儒佛]’라 하였고 ‘어느 날 불사(佛寺)에 몸소 나아갔다가 이에 국자감에 나아갔다[一日幸佛寺 仍詣國子監]’라고 하여 문종 때까지만 해도 유·불이 스스럼없이 서로 공존하고 있음을 분명히 지적해 주고 있다. 그러므로 그는 귀법사 승방을 장씨처럼 ‘산방’이라 고치지 않고 ‘승방(僧房)’이란 원전을 그대로 살려 놓고 있다.

둘째, 구재의 성격은 물론 유교의 경학사상에 근거한 이름을 갖추고 있으며 그것이 오히려 47~8년이나 뒤에 난 정자(程子)의 선하(先河)를 이룬 것이라 하더라도 그들의 교육내용에 있어서는 철학적인 궁리사색(窮理思索)이나 윤리적인 체험도덕에는 오히려 미흡하고 주로 응거자(應舉者)들을 위한 일종의 과거준비학교였다고 단정하고 있는 점을 주목해야 할지 모른다. 이러한 리씨의 단정이 구재의 일면을 지나치게 일방적으로 규정한 것이라 할지 모르지만 문헌공도의 뒤를 이어 속출한 11공도들이 정배걸, 노단, 김상빈, 김무체, 김의진, 문정, 황영 등 모두 지공거(知貢舉: 科舉試驗官) 출신들이었다는 점에서도 이씨의 설을 일단 긍정적으로 받아들이지 않을 수 없다.

셋째, 장씨가 삭제한 ‘경일수창’을 그대로 살려 놓음으로써 설령 그들이 경전(經典)-구경삼사(九經三史)에 치중하는 교육목표를 세워놓고 있다 하더라도 시부(詩賦)나 사장(詞章)의 교육을 완전히 제외하지는 않고 있었음을 보여 주고 있다.

지금까지 우리는 서론 삼아 장지연, 현상윤, 이병도 등 3씨의 유학사를 통하여 최충의 유학사상의 위치를 살펴보았다. 그러나 우리는 여기에 만족하지 않고 좀 더 폭넓게 그리고 깊게 이 문제를 이해하도록 하지 않으면 안 된다. 왜냐하면 최충은 우리들에게 많은 과

제를 안겨주면서 한 시대를 획(劃)한 인물이기 때문이다.

2) 시대적 배경

최충은 그가 태어난 당대의 모든 사람들에 의하여 ‘해동공자’라 불렸다면 우리는 왜 그가 그러한 존칭을 받게 되었는가 그 이유를 알아내야 할 것이다. 왜냐하면 공자란 유가의 조종으로 받들기 때문이다. 따라서 그 이유를 밝히기 위해서는 여러 가지 각도에서 이를 따져보아야 하겠지만 그중에서도 가장 먼저 알아두어야 할 것이 다름 아닌 시대적 배경 또는 시대적 성격이라 해야 할는지 모른다.

공자의 유(儒)만 하더라도 당대에 있어서는 노자나 묵자와 서로 얹혀서 삼자정립(三者鼎立)의 관계를 맺으면서 성숙되었던 사실을 우리는 상기할 필요가 있다. 그러한 의미에서 공자 당대에 있어서는 결코 군자유(君子儒)만의 독존적 시대가 아니라 맹자시대에 이르러 더욱 강력하게 성장한 양주(楊朱: 老莊) 묵적(墨翟)과의 상대적 입장에서 그의 시대적 사명을 자임했다는 점에서 공자유(孔子儒) 존립의 의의를 찾아야 하기 때문이다.

그렇다면 최충의 해동공자의 칭은 어떠한 배경에서 이루어진 것일까. 그것은 어쩌면 신라에서 고려로 넘어온 왕조의 정치적 변혁이 있었음에도 불구하고 고려왕권은 아직도 존숭불교의 태도를 버리지 않았고 그 사이에 비록 중원의 유교가 유입되었다 하더라도 그것은 한낱 한당풍(漢唐風)의 사장학(詞章學)에 지나지 않았기 때문에 순정유학(醇正儒學)의 입장에서는 새로운 유풍의 진작이 요망되던 시대라 일러야 할지 모른다. 이러한 시대적 사명을 자임한 자가 다름 아닌

최종이었기에 당시 사람들은 그를 칭하여 해동공자라 일컫던 것으로 이해할 수가 있다. 이러한 사실들을 놓고 풀이해 본다면 해동공자 최종은 불교와 한당풍의 유학과의 삼자정립적 입장에서 선진유(先秦儒)로서의 새로운 순정유학의 진작을 꾀한 것이라 일러야 할지 모른다.

이러한 복합적 시대상에서 순정유학의 진작이란 얼마나 어려운 작업이었을까 하는 점을 이해하기 위해서는 오히려 거꾸로 고려시대의 불교라거나 유술(儒術)의 매개체 구실을 한 한당학풍의 강도를 알지 않고서는 그의 실상을 파악할 수 없을지 모른다.

신라의 뒤를 이은 고려의 불교에 대하여는 김득황(金得槐)의 『한국사상사』 제6장 불교 가운데에서 「고려의 불교 육성」절을 인용하여 이를 이해하도록 하는 것이 좋을 것 같다.

고려태조 왕건이 평화적으로 신라를 타도(打倒)하고 그다음에는 후백제를 토평(討平)하여 고려의 왕업을 완성하매 왕건은 자기의 사업 전부가 불타(佛陀)의 힘으로 된 것이라 하여 연산(連山)에다 개태사(開泰寺)를 지어 불타의 공덕에 보은(報恩)하였고 도선(道詵)이란 불승의 헌책을 받아들여 전국 3,800처에 비보사찰(裨補寺刹)이라는 많은 사찰을 건설하였다. (중략) 그는 살아서 불교정치를 하였을 뿐만이 아니라 죽음에 임하여서는 불교가 건국의 태반이며 영원한 호국의 대본임을 유언하여 고려조정이 취하여야 할 교정(敎政)의 대방침을 가르쳤다.

라고 하여 태조 왕건의 두터운 신심(信心)을 서술한 후 소위 유가의 과거제도 안에 승과(僧科)까지 설치하였음을 다음과 같이 지적하고 있다.

왕건태조가 불교를 존신하고 불교에 대하여 보호정책을 썼으므로 고려 국초에는 이미 선종(禪宗)을 위시하여 화엄종(華嚴宗), 법상종(法相宗), 율종(律宗), 밀교(密敎) 등은 신라말 난리 당시의 퇴세(頹勢)를 만회하였으며, 고려 광종 때에 이르러는 과거법이 제정되면서 승과도 창설되어 선종 때부터는 진사열(進士例)과 마찬가지로 3년마다 일차식 과거시험을 보아 대선(大選)에 합격한 자에게는 대선이라는 이름을 가지게 하였다. ‘대선’이라는 것은 그 당시 8계급이나 되는 법계의 명칭이기도 하다. 그 당시 불승의 계급은 8계급으로 나누어 있었는데 제5계급인 삼중대사(三重大師) 이상의 법계(法階)를 얻게 되면 왕사(王師)나 국사(國師)가 될 자격이 부여되며 삼중대사 이상의 법계를 받을 때에는 조정으로부터 교서(敎書)를 내리었다.

라고 하여 고려의 과거제도는 유불병용(儒佛並用)의 제도였다는 사실을 우리는 주목해야 한다. 그것은 곧 고려의 시대상이요 사회상의 반영이기 때문이다. 그러므로 왕자로서 불도로 출가한 예가 하나 둘이 아님은 그 까닭이요 이 사실을 김씨는 다음과 같이 계속하여 서술하고 있다.

고려조정의 불교보호에 따라 왕자로서 출가한 사람도 많았다. 태조의 제오자(第五子) 증통국사(證通國師), 문종의 제사자(第四子) 대각국사(大覺國師: 1055~1101, 義天), 제육자(第六子) 규승통(窺僧統), 제십자(第十子) 영수규(璟首奎), 숙종의 제삼자(第三子) 원명국사(圓明國師: 1090~1141), 인종의 제사자(第四子) 원경국사(元敬國師: ?~1183, 沖曦), 희종의 제사자(第四子) 경지대선사(鏡智大禪師) 제육자(第六子) 충명국사(沖明國師, 覺鷹) 등 모두 금지옥엽 같이 존귀한 몸으로 출가한 분들이다. 이렇게 불자들이 국가의 융성한 대우를 받고 세가(世家)로 고귀한 분들로 출가한 분들도 많았으며 불승들 중에는 궁정에 출입하며 공경대부와 어깨를 같이 하였으며 왕사(王師) 국사(國師)는 재상과 같이 앉아 중대한 국사를 의론하는 데 참여하였다.

라고 지적한 것을 보면 존귀한 몸으로서 세속을 떠나기도 하였지만 거꾸로 불승의 신분으로서 세간사 곧 정사에 참여한 예도 적지 않았음을 알 수가 있다. 이는 곧 유(儒)·불(佛)이 혼효된 사회상 또는 정정(政情)임을 짐작하게 하는 것이 아닐 수 없다.

더욱 우리가 주목하고자 하는 것은 최충의 구재 창설이 이루어진 문종때 그의 제4자와 제6자가 출가하였으며 그의 제4자인 대각국사는 보조국사(普照國師: 1158~1210, 知訥)와 더불어 고려불교중흥의 쌍벽을 이루었다는 사실이다. 이렇듯 짙은 불교의 배경하에서 순정 유교의 교리를 교습해야 하는 구재의 설치는 더욱 돋보이는 것이 아닐 수 없다.

다음으로 소위 한당학풍이란 유학과는 어떠한 관계가 있는 것일까. 이는 실천윤리학적 군자학으로서의 선진유학과는 구별되는 것으로서 한대(漢代)의 훈고학적 경학과 당대(唐代)의 시문학적 문장학을 합하여 이르는 것이라고 할 수 있다. 이들은 실천보다도 문사에 치중하여 궁리사색과 도덕실천은 그다지 존중하지 않는다. 그리하여 문사만을 존중하는 이들의 학을 사장학이라 하여 선진유학과 구별하고 있는 것이다.

이러한 한당풍은 한자문화의 유입과 더불어 한사군(漢四郡) 이래 우리들에게 강한 영향을 미친 것이기는 하지만 이는 중국문화의 총합적 형태로서 이해되지만 이는 선진의 순정유학과는 근본적으로 구분되는 것이다. 왜냐하면 한당학풍은 한대의 훈고학은 물론이거니와 거기에는 재이설적(災異說的) 술수학이라거나 자연주의적 시문학이 뒤섞여 있기 때문에 실천윤리학적 인간학과는 상거(相距)가 먼 것이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 당시의 과거시험은 오로지 시

부(詩賦)의 사장학을 주로 하였기 때문에 순정유학은 끼어들 틈이 허용되지 않았던 실정이었다.

이러한 시류와 맞서서 최충은 낙성(樂聖) 이하 구재를 설립하고 구경삼사(九經三史)를 강론하였던 것이니 해동공자란 이러한 역경의 극복에서 얻은 존칭이라 해야 할지 모른다. 다시 말하면 당대에 있어서의 최충의 구재는 노도와 같은 전통불교와 반반한 한당풍의 포위망을 뚫고 이들과 대결하는 입장에서 이루어진 것이라는 사실을 우리는 잊어서는 안 될 것이다.

3) 십이공도(十二公徒)의 출현

불교와 한당풍이 반근착절(盤根錯節)하여 시대의 풍조를 누비고 있던 시절에 사숙학교(私塾學校)를 일으켜 경학유술(經學儒術)의 사표가 된 해동공자 최충은 자신뿐만이 아니라 “또 유신(儒臣) 가운데 도(徒)를 세운 자가 11명이 있어 세상에서 12도라 일컬었으나 충(沖)의 무리가 가장 성대하였다”⁵⁾라고 했듯이 여타 11공도(公徒)와 더불어 고려중기에 있어서 새로운 유풍을 진작하는 데 공을 세웠다는 점에서 한 유학시대를 그은 자로 평가하지 않을 수 없다.

최충의 자는 호연(浩然), 호는 성재(惺齋)·월포(月圃)·방회재(放晦齋) 등으로 칭하였고 황해도 해주(海州) 대령군인(大寧郡人)으로서 해주최씨 시조 온(溫)의 아들 곧 2세로 태어났다. “공은 누대로 문행(文行)을 돈돈하게 숭상하고 재산을 불리어 매우 풍요하여 향(鄉)과

5) 『高麗史節要』 卷5, 「文宗(二)」 <戊申二十二年條>. “又有儒臣立徒者 十一 世稱十二徒 沖徒爲最盛”

정(井)에서 호걸스러웠다[公累世敦尙文行 殖財甚饒 豪於鄉井]⁶⁾라고 한 것을 보면 문행을 숭상한 향리 호족의 후예였던 것으로 여겨진다.

최충(984~1068)은 성종 3년에 출생하여 문종 22년 9월 15일졸[朴性鳳說]한 것으로 본다면 형수(亨壽) 85세로서 공자(B.C 553~B.C 479)보다도 10년 더 장수한 셈이다.

그는 현(顯), 덕(德), 정(靖), 문(文) 등 4조에 걸쳐서 출장입상(出將入相)하여 많은 요직을 두루 거치었으나 문종 9년에 치사(致仕)한 후 여생을 오로지 교육사업에 전념했다는 점에서 비로소 유종(儒宗) 공자의 말년을 방불하게 하는 것이라 이르지 않을 수 없다.

그의 인물됨은 ‘풍채가 훌륭하고 성품이나 지조가 건실하며 곧았다[風姿魁偉 性操堅貞]⁷⁾고 한 장부로서 기록되어 있으며 가풍을 따라 ‘어려서 배우기를 좋아하고 글을 잘 지었다[少好學 善屬文]⁸⁾고 하였음을 보면 어려서부터 글을 읽고 쓰기를 좋아했음을 알 수가 있다.

그는 목종 8년 20세로 응거하여 갑과장원으로 급제하였으나 벼슬은 5년 후인 현종 원년에 비로소 서경장서기천수제관(西京掌書記遷修制官)을 초임으로 하여 이듬해에 우습유(右拾遺)를 제수받았고 그다음 해인 현종 5년에는 국사수찬관(國史修撰官)이 되어 계주입관 때 불타버린 역대문적을 재편수하는 한편 태종으로부터 목종에 이르는 칠조실록을 편찬하였다. 그 후 우보궐(右補闕), 기거사인(起居舍人), 중추직학사(中樞直學士), 한림학사내사사인지제고(翰林學士內舍舍人知制誥), 간의대부(諫議大夫) 등을 역임하고 덕종 초에는 우산기상

6) 필자는 출전을 ‘가전(家傳)’이라 하였으나 이는 아마도 해주최씨 족보에서 인용한 듯하다.

7) 『高麗史』 卷95, 「列傳」 <崔冲>.

8) 『高麗史』 卷95, 「列傳」 <崔冲>.

시(右散騎常侍)가 되자 성종 때 각 내외관청벽상(內外官廳壁上)에 붙여 둔 『설원(說苑)』의 육정육사(六正六邪)의 글과 한(漢) 자사육조(刺史六條)의 영(令)이 이미 먼 세대의 것이 되었으므로 이를 고쳐 써놓는 것이 마땅하다고 상주(上奏)하자 왕은 이를 받아들였다. 그 후 얼마 되지 않아서 형부상서(刑部尙書) 중추사(中樞使)로 전임하였다. 정종조 때에는 지공거(知貢舉)로서 상서방(尙書榜)의 별명을 얻었고 이어 참지정사수국사(參知政事修國史)가 되어 『현종실록(顯宗實錄)』을 편찬하였다. 상서좌복야판서북로병마사(尙書左僕射判西北路兵馬事)가 되어 북방변경에 성지를 척정하고 영원(寧遠)·평로(平虜)의 진(鎭)과 보(堡)를 14개나 설치하였다. 이것이 바로 고려북변 천리장성의 일부가 되었다. 입조하자 곧 내사시랑평장사(內史侍郎平章事)로 승진하였다가 다시금 수사도수국사상주국(守司徒修國史上柱國)을 겸하였고 얼마 후에 문하시랑평장사(門下侍郎平章事)로 옮겨졌다. 문종이 즉위하자 문하시중(門下侍中: 首相)까지 올랐으나 문종 7년에 그의 나이도 70이 된지라 문종에게 관계(官界) 용퇴(勇退)를 빌었으나 문종은 “시중 최충은 누대로 선비의 종주이고 삼한(三韓)의 덕망 있는 장로이라. 이제 비록 늙음으로 용퇴를 요청하나 차마 운허하지 못하겠다. 마땅히 주관부서에 명하노니 옛법을 상고하여 안석과 지팡이를 주고 국사를 보게 하라”⁹⁾고 하여 그를 만류했고, 추충찬도협모동덕좌리공신(推忠贊道協謀同德佐理功臣)의 호와 개부의동삼사수태사검문하시중상주국(開府議同三司守太師兼門下侍中上柱國)이라는 최고의 관계 훈작을 더하더니 73세 때에야 비로소 내사령(內史令)을 삼음과 동시

9) 『高麗史』卷95, 「列傳」 <崔沖>. “侍中崔沖 累代儒宗 三韓耆德 今雖請老 未忍允從 宜令收司 稽古典 賜几杖 視事”

에 치사퇴로(致仕退老)케 하여 관로의 일선에서 물러서게 했던 것이다.

그러나 이때에 최충은 ‘치사퇴로’와 더불어 생애 최대의 획기적인 변화를 가져오게 되었던 것이니 그것이 다름 아닌 교육가로서의 변신인 것이다. 그러한 의미에서 그의 사숙학교의 창설은 그로 하여금 해동공자가 되게 한 천의가 깃들어 있는 인생일대의 대사건이라 하지 않을 수 없다. 그러므로 우리는 “제11대 문종 때에 이르러 문헌공 최충이 문학으로 현달하여 비로소 낙성·대중·경업·성명·조도·솔성·진덕·태화·대빙 등의 구재(九齋)를 설치했다”¹⁰⁾는 기록을 주목하며 그의 구재야말로 그의 한국유학상의 위치를 정립하는데 핵심적인 의미를 지니고 있는 것으로 평가하지 않을 수 없다. 그러므로 우리는 최충의 유학사상의 존재 이유를 피상적인 그의赫赫했던 관직에서 찾을 것이 아니라 그의 노후 말년에 있었던 구재의 교사로서의 최충에게서 찾지 않을 수 없다. 그러므로 최충의 유학사상의 공적은 구재의 성격을 분명히 함과 동시에 그를 추종하던 12공도의 행적을 분명히 밝힘으로써 비로소 뚜렷하게 될 뿐만 아니라 이로써 최충의 역사적 위치가 위로는 어떻게 설충(薛聰: 655~?), 최치원(崔致遠: 857~?) 등에 이어지며 아래로는 안유, 백이정 등에 이어지는가를 알게 될 것이다.

구재에 관해서는 절을 달리하여 상고하여 보고자 하거니와 문헌공도를 본받아 일어났던 12공도들은 과연 어떠한 교육활동을 전개하였을까. 그들의 지도자들은 과연 어떠한 인물들이었으며 그들을 따르던 공도들은 얼마나 되었으며 나아가서는 그들도 똑같이 최충

10) 張志淵, 『朝鮮儒教淵源』 卷1. “第十一代 文宗時 崔文憲公沖 以文學顯 始設樂聖 大中 敬業 誠明 造道 率性 進德 太和 待聘等九齋”

처럼 구제를 갖추었을까. 아니면 그들은 그들대로의 독자적 특성을 가진 어쩌면 개성이 다른 공도들은 아니었을까. 그리고 그들은 “당시 또 명유로 도를 세운 자는 11인이다[時又有名儒立徒者十一]”라고 한 것을 보면 이 시기는 문종의 시기를 의미하기 때문에 왜 문종 시기에 일시적으로 최문헌공도를 위시한 12공도가 한꺼번에 굴기하였을까. 그의 유학사적 배경이나 동기는 무엇이었을까. 그리고 12공도는 그들의 지도자들의 사거(死去)와 더불어 그들의 후계자들은 어떻게 회헌(晦軒) 안향(安珦: 1243~1306)까지의 240년간의 공백기를 이어 왔을까 하는 여러 가지 의문이 뒤따르지만 사실상 만족할 만한 문헌이 부족하므로 우선 가능한 몇 가지 사실만을 지적하고 넘어가지 않을 수 없다.

이 점에 대해서는 박성봉(朴性鳳) 교수의 「해동공자최충소고(海東孔子崔冲小考)」(『고려대학교사총』, 1955)에서 언급한 바가 있으므로 차라리 그 내용의 일부를 여기에 초록 인용하고자 한다.

12도의 성립연대에 관해서는 분명치 못하나 『고려사』 「세가」 <선거지(選舉志)> 및 「열전」에 의하여 보면 그 설립자 중 정배결(鄭倍傑)은 문종 원년 중추원부사(中樞院副使)로 지공거(知貢舉)가 된 일이 있고 노단(盧旦)은 최충의 아들 최유선과 같이 문종 때 문신이며 선종 2년에 중추원사(中樞院使)로 지공거가 되었고 김상빈(金尙賓)은 문종 3년 우부승선(右副承宣)으로서 국자시(國子試)의 시관(試官)이 되었던 기록이 보이며 김무체(金無滯)는 정종 원년 지공거 최충의 방(榜)에 급제한 사람이고 김의진(金義珍)은 문종 19년에 참지정사(參知政事)로서 지공거가 되었고 문정(文正)은 문종 때 문무양면(文武兩面)에 걸쳐 공이 많았고 동 32년에는 참지정사로 지공거가 된 것을 보면 그의 설립연대는 거의 문종 연간이요 늦어도 10년 내외를 벗어나지 않는다. 동시에 그들은 거의 다 과거시험관인 지공거 출신들이었다.

는 지적은 우리들에게 12공도의 학원조직 목적은 과거시험 준비기 관이라는 이병도 박사의 지적을 긍정적으로 받아들이지 않을 수 없게 해 준다.

박성봉 교수는 12공도의 발생 이유를 다음과 같이 지적하고 있다.

첫째, 국학 곧 관학의 부진(不振)을 들고 있다. 문종 17년 8월의 제(制: 『고려사』 「선거지」 <학교조>)에 의하면 “국자감 학생들이 근래 학업을 그만두는 것이 많으니 책임이 학관에 있다. 이제부터 특별히 힘써 장려하고 연말에 이르러 그 좋고 나쁨을 비교하여 거유(去留)를 결정하되 유생으로 국자감에 9년이 되고 율생으로 6년이 되었어도 공부에 어두워 성공이 없는 자는 아울러 퇴출시킬 것이다”¹¹⁾라고 하였는데 이는 국자감생의 학업불충실과 교관의 무성의로서 국학의 장위가 실추되어 있음을 알 수가 있다.

둘째, 과거에 치중하여 인재를 등용했다는 점이다. 사학의 창시자들은 거의가 지공거 출신이라는 점에서 그들은 모두 인재를 뽑아온 직접적인 경력자들이라는 사실이 크게 작용하였다고 본다.

세째, 향학(鄉學)이 불비(不備)하여 문운의 융성을 충족하지 못하였기 때문에 의관자제들은 자기의 출세를 위하여 선각명유(先覺名儒)들을 찾게 됨에 따라 사학의 설치가 가속화하기에 이르렀다고 본다 [朴氏論文의 要略]는 지적은 12공도 출현의 배경을 시사해 주는 자료서 받아들여진다.

그러나 이러한 사학의 융성도 문종 말로부터 겨우 50년밖에 되지 않는 인종 때 가서는 12공도 사이에 서로 갈등이 생긴 기록이 있는

11) 『高麗史』 卷74, 「選舉志」 <學校條>. “國子監諸生 近多廢業 責在學官 自今精加勉勵 至年終 較臧否 定去留 儒生在監九年 律生六年 荒昧無成者并令屏黜”

것을 보면[朴性鳳說] 비록 “충의 생시와 더불어 그의 몰후도 계속 성황을 이루었다”[上同說]고 하더라도 12공도의 사학은 오래 계속하지 못한 채 그의 전통이 끊어진 것으로 이해하지 않을 수 없다.

어쨌든 문헌공도를 중심으로 하는 12공도가 비록 문종 연간에 굴기하여 오랜 전통을 기록하지는 못하였다 하더라도 설총·최치원의 뒤를 이어 유학사상 어떠한 의미를 가지며 12공도의 뒤를 이어 멀리 안향과는 어떠한 함수관계가 있는 것일까.

이를 가려내기 위하여 우리는 잠시 나말여초(羅末麗初)의 유학을 총람해 보지 않을 수 없다.

4) 나말여초의 유학

대체로 한반도에 언제 어디로부터 유학이 수입되었는지에 관해서는 결정적인 정설을 내세울 수가 없지만 우리는 대체로 다음과 같은 3설이 있음을 지적할 수가 있다.

첫째, 기자동래설(箕子東來說)에 따른 은말주초설(殷末周初說)로서 이는 유가사관에 근거한 자로 평가되어 있다. 장지연은 이 설에 근거하여 대체로 기자-설총-최충-안향을 유교연원의 도통으로 삼고 있다. 그러나 근세사가들은 현상윤, 이병도 등을 위시로 하여 그들의 사서(史書)에서는 기자설에 대하여는 그의 편린조차도 언급하지 않고 이를 묵살하고 있다.

둘째는 한사군설을 들 수가 있는데 이는 구체적인 고증에 근거했다느니보다는 차라리 장씨가 그의 『조선유교연원』에서

기자로부터 이후로 삼한(三韓) 여러 나라의 시대를 거치면서 문헌은 징험할 것이 없어 유교의 흥쇠를 상고할 것이 없다. 사리와 생각으로 미루어 본다면, 우리 동방이 제(齊)·노(魯)와의 왕래가 빈번하였다면 공자의 무리들이 전도하기 위해 온 사람과 우리 동방 사람이 도를 배워 돌아온 자가 응당 적지 않았을 것인데, 대개 알려진 것이 없으니 이는 역사의 기록이 빠졌기 때문이다.¹²⁾

라고 한 것처럼 한국과 중원과의 자연적 영향하에서-더욱 밀착되었던 한사군시대를 겪는 동안에-공자교인 유학이 한반도에 유입된 것으로 추정하는 설이다.

이 설에 부연하여 이병도 교수는

북부 조선 땅은 연(燕)·제(齊)·노(魯)·추(鄒)와 서로 육지로 연결되고, 또 가까운 바닷물로 격해 있기에 피차가 (육지나 행상으로) 교통하고 왕래하여 중국의 문물이 이곳에 전파된 것도 응당 옛날부터 시작되었다. 대동강 이북은 일찍이 연(燕)과 진(秦)에 소속되었으며 노(魯)와 추(鄒)는 바로 공자와 맹자가 출생한 땅이니 유교사상 및 그 문화가 조선의 일부 사회에 영향을 주었다는 것을 상상할 수 있을 것이다. 다만 징험할 문헌이 없음을 애석할 뿐이다.¹³⁾

하여 장씨의 지연설(地緣說)에 찬동하면서

12) 張志淵, 『朝鮮儒教淵源』 卷1. “自箕氏以後 歷三韓諸國之代 文獻無徵 儒教之興衰 無從考稽也 以理想推之 吾東與齊魯來往頻繁 則孔氏之徒 爲傳道而來者 與吾東人之學道而還者 不應不少而概無聞焉 此史乘闕佚之故也”

13) 李丙燕, 『韓國儒學史略』 제1편 제1장. “北朝鮮地 與燕齊魯鄒 相連陸 又只隔一衣帶水 彼此之(從陸從海)交通往來與夫彼土文物之波及於此 應自早昔始 大同江以北 曾爲燕秦所屬 魯鄒 卽孔孟出生之地 儒教思想及其文化 影響於朝鮮之一部社會 可以想像也 但惜無文可徵”

한(漢)이 동방에 군현을 설치한 이래 낙랑(樂浪)이 중추가 되어 한인의 관리, 상인, 농민 기타도 이곳에 왕래하면서 더욱 많아졌다. 본토인(本土人)들도 자연 그들과 접촉하여 한의 문물 또한 따라 전파된 것이니 유교사상 및 그 문화가 반드시 많이 이입되어 (본토인 가운데) 지식계급에게 존송되었을 것이다.¹⁴⁾

라고 하여 한사군시대에 유교사상을 본토인 지식계급에 의하여 존송되었음을 강조하고 있다. 이는 이씨가 비록 기자설을 “믿을 수 없기 때문에 금일 학계는 모두 부인한다”¹⁵⁾라고 하여 이를 부인하고 있기는 하지만 한사군설에 대하여는 긍정적인 태도를 취하고 있음이 분명하다.

그러나 이는 어디까지나 개연적인 영향설에 지나지 않으므로 그는 한사군-삼국시대-강수 및 설총-입당유학생(入唐留學生: 崔致遠)-최승로(崔承老: 927~989)-최충 급 12공도로 그의 서통을 이으려 하고 있다. 이러한 서통은 순정유학(醇正儒學)의 서통이라 이르기보다는 차라리 한당학풍으로 휩싸여진 유학의 맥락이라 일러야 할지 모른다. 왜냐하면 한대 이후 당대에 걸쳐서 도래한 한당학풍이란 한대의 훈고 술수학이라거나 당대의 시문 사장학이 함께 뒤섞여 있는 것이기 때문이다.

셋째는 삼국시대설인데 이는 전 2자와는 달리 보다 더 구체적인 내용에 근거하고 있다. 이 시대의 유교는 원광법사(圓光法師: 555~638)의 화랑오계(花郎五戒)에서 구체화되고 최치원의 「난랑비서(鸞郎碑序)」에

14) 李丙晷, 『韓國儒學史略』 제1편 제1장. “自漢置東方郡縣以來 樂浪爲中樞 漢人官吏 商賈 農民 其他之來往於此者 尤多 本土人 自然與之接觸 漢之文物亦繼而傳播 儒教思想及文化 必從多勢移入 應爲(本土人)知識階級所尊尙矣”

15) 李丙晷, 『韓國儒學史略』 제1편 제1장. “不足以信之 故今日學界 舉皆否認之”

서 선교(仙敎)에 포함시켰으며 신라 신문왕대에 이르러서는 국학의 교과과목으로서 『예기(禮記)』, 『주역(周易)』, 『논어(論語)』, 『효경(孝經)』, 『춘추(春秋)』, 『모시(毛詩)』, 『상서(尙書)』 등이 채택됨으로써 점차로 유학의 존재가 확인되기에 이르렀다고 할 수 있다. 그러므로 삼국시대설에 따르면 기자설이나 한사군설은 문제 밖으로 버려지고 오직 나려시대의 유학으로부터 그의 시원을 따지는 입장이 된다. 이러한 입장을 처한 자가 현상윤 씨이니 그는 그의 유학사의 유종을 설충에서 비롯하였으며 그가 설충-최치원-최충-안향의 도통을 서술한 까닭이 여기에 있는 것이다. 그러므로 이상 3설을 표기하면 다음과 같다.

- ① 기자-설충-최충-안향[張志淵]
- ② 한사군-강수·설충-최치원-최승로-최충[李丙巖]
- ③ 삼국시대-국학-설충-최치원-최충[玄相允]

이상의 3설을 모두 긍정적으로 받아들이면서 일표를 만든다면 다음과 같은 표를 얻을 수가 있다.

기자한사군—삼국시대(國學)—강수—설충—최치원—최승로—최충—
안향

최충은 이상의 3설 중에서 모두 다 고려유학의 한 결구적(結構的)요체로 간주되고 있으며 최충을 거치지 않고서는 그 이후의 유학은 논할 수 없는 그의 부동의 위치가 굳혀 있음을 알 수가 있다. 그렇다면 우리는 여기서 최충에 앞선 통일신라기의 유학을 일람한 후 최충구재 유학의 본질을 상고해 보는 것이 좋을 것 같다.

최충의 바로 앞에 태어난 신라말기의 최치원은 입당유학생으로서

12세에 입당하여 28세에 귀국할 때까지 당(唐)에서 등과하여 벼슬은 승무랑시어사내공봉(承務郎侍御使內供奉)까지 올랐고 그의 문집으로서 『계원필경(桂苑筆耕)』 20권이 예문지(藝文志)에 기록되어 있으나 현존하지 않는다. 글로서는 약간의 금석문이 전할 뿐 유자(儒者)로서의 면모를 살필 수 있는 근거가 박약하다. 그가 관계(官界)를 끊고 산수에 노닐면서 해인사(海印寺: 가야산) 쌍계사(雙溪寺, 지리산) 등을 찾아 은거했다고 해서 유학자라기보다는 차라리 도가 신선술(神仙術)을 좋아한 인물로 평가하여 퇴계(退溪) 이황(李滉: 1501~1570)도 “최고운은 바로 전신이 불가에 아첨한 사람이다”¹⁶⁾라 혹평하였지만 자신은 항상 “이제 모(某)는 유문의 말도이다[今某儒門末徒]”라고 하여 유가로 자처한 점을 우리는 믿고 액면 그대로 받아들일 수밖에 없다.

그러나 그는 장지연에 의해서도 소외되고 이병도 씨에 의해서도 “최치원은 일찍이 유문말도(儒門末徒)라고 일컬었다. 그러나 (그 문학을 보면) 그 학술은 대부분 문장을 중심으로 하고 도가와 불가의 서책을 겸하여 설렵한 것이니, 그는 문유(文儒)나 문호(文豪)라 일컬을 수 있어도 학유(學儒)나 순유(醇儒)로 보기는 어렵다”¹⁷⁾라고 하여 ‘순유’의 열에서 배제하였음에도 불구하고 현상윤만은 그의 유학사에서 설총·최치원·최충의 순으로 기술함으로써 최치원으로 하여금 나말여초의 중요한 유학의 위치를 점유하게 한 것은 무엇에 연유한 것일까. 그(최치원)가 설총과 더불어 나란히 신라 유생으로서 문묘

16) 『退溪全書』卷30, 「答金而精」 <別紙>. “崔孤雲 乃全身是佞佛之人”

17) 李丙巖, 『韓國儒學史略』 제1편 제3장. “致遠嘗自稱儒門末徒 然觀其文學 其學術 率多以文詞爲中心 兼涉於道佛之書 彼可文儒文豪稱 而難可以學儒醇儒視也”

배향(文廟配享)에 올랐기 때문일까. 어쨌든 그의 학은 입당유학생으로서 문장학의 열에 능했을 것임은 가히 짐작하고도 남음이 있다는 점에서 그의 ‘순유’로서의 행적을 찾아내기란 난사중의 난사가 아닐까 싶다.

다음 설총을 이병도 씨는 “강수나 설총은 모두 신라통일 초기의 거유이다”¹⁸⁾라고 하여 강수와 더불어 유가로 받들거니와 왜 설총만은 강수를 제쳐놓고 홍유후(弘儒侯)로 추증되고 문묘배향의 영예를 받게 하였을까. 그는 이두문자(吏讀文字: 方言)로 9경을 해석하여 후생을 훈도하였으며 「화왕계(花王戒)」 1편의 명문을 남겨 그의 문장 실력을 과시했기 때문이라고 풀이할 수밖에 없다.

그러나 강수는 불운하여 장·현 양씨는 다 같이 그를 소외하여 버렸지만 이병도 씨만은 “마침내 스승에게 나아가 『효경(孝經)』, 『곡례(曲禮)』, 『이아(爾雅)』, 『문선(文選)』 등을 읽어 들어 배운 것이 비록 천근하지만 소득은 더욱 고원하여 괴연(魁然)히 일시의 영걸(英傑)이 되었다”¹⁹⁾라고 하여 유학 경전에 대한 강수의 소양을 높이 평가하였고 이어서 “그런데 강수는 단지 일개의 문장가로 이름을 얻었을 뿐이고 저술이 전해지는 것이 없어 그 경학에 대한 조예는 심천(深淺)을 알 수 없다”²⁰⁾라고 하여 그의 유고(遺稿)로서 전하는 자 없음을 못내 아쉬워하고 있다.

그러므로 설총은 비록 출생연대로 보아서 최고의 유종으로 떠받

18) 李丙晿, 『韓國儒學史略』 제1편 제3장. “強首及薛聰 皆新羅統一初之巨儒”

19) 李丙晿, 『韓國儒學史略』 제1편 제3장. “遂就師 讀孝經曲禮爾雅文選等 所聞雖淺近 而所得愈高遠 魁然爲一時之傑”

20) 李丙晿, 『韓國儒學史略』 제1편 제3장. “然而強首只以一介文章家得名 且著述無所傳 其造詣經學之深淺 未由窺知也”

들지만(玄氏) 그의 「화왕계」 1편이 유종으로서의 위치를 감당하기란 너무도 힘겹지 않을까 여겨지며 강수 또한 무문가징(無文可徵: 글을 징험할 수 없음)이라 어찌할 길이 없지 않나 싶다.

고려초에 있어서의 최승로의 행적은 시무책 28조를 상정한 문신으로서 사서(史書)에 기록되어 오고 있지만 그가 상기 시무책 20조에서 “석교(釋敎)를 행하는 것은 수신의 근본이고 유교를 행하는 것은 나라 다스림의 근원이다[行釋敎者修身之本 行儒敎者理國之源]”라고 하여 동시에 숭불(崇佛)·숭유(崇儒)함으로서 반불반유(半佛半儒)의 협의에서 벗어날 수 없게 되었기 때문에 그가 비록 그 시대를 대변하는 것이라 하더라도 순유의 입장에서는 일단 권외의 인물로 치지할 수밖에 없다.

이상과 같이 나말여초에 걸쳐서 숭상불교의 전통과 한당학풍의 조류 속에서 비록 유풍진작에 진력한 강수, 설총, 최치원, 최승로 등이 배출되었다 하더라도 그들이 과연 ‘순정유학’을 위하여 얼마만큼의 공적을 남겼는지에 관해서는 실로 요요한 실정이라 이르지 않을 수 없다.

신라말기에 최치원은 산사로 들어가 은거함으로써 포부를 펴지 못했고 고려초에 최승로는 시무책에 급급한 나머지 유불의 미분화 상태에서 성급하게 시국을 담당하였고 그 후 관학으로서 국자감이 설치되기는 하였지만 ‘국자감의 학생들은 근래 학업을 그만두는 것이 많았다[國子監諸生 近多廢業]’로 유약무(有若無)의 추세였기 때문에 최충은 이에 시대적 사명을 자각하고 나이 70의 고개를 넘자 칭노치사(稱老致仕)한 후 구재를 창설하여 유학진흥을 획책하기에 이르렀던 것이다. 이 시점에 있어서의 최충의 자각은 유학사상의 새로운

전환점을 가져오게 하였던 것이니 이 점에 대하여 필자는 앞의 「고려의 유가철학」에서 다음과 같이 언급한 바 있다.

그러한 시류 속에서 최충이 『중용』의 대의를 그의 재명(齋名)에 부각시키고 교육의 목표로 삼았다는 것은 그가 공자학의 시중지의(時中之義)를 터득했다는 의미에서 그치는 것이 아니라 상대적으로 유학이념의 근본의를 천명하려는 깊은 시대적 사명의 자각에서 온 것이라고 풀이할 수 없는 것일까. 여기에 해동공자의 칭을 받는 최문헌공의 진면목이 있지 않나 여겨지는 것이다. 최충 중심의 사학은 이제 수기치인(修己治人)의 전인적 시중군자학(時中君子學)으로서의 유학의 진흥이라는 막중한 사명을 지고 일어섰을 뿐만이 아니라 그것은 결과적으로 선진유학의 대의(大義)에 접근하고 있다는 점에 있어서 고려유학사의 새로운 입장을 그었다는 사실을 인정하는 데 조금도 인색해서는 안 될 것이다. 당대(唐代)에는 한유(韓愈)의 도통설이 있기는 하지만 최문헌공의 교육이념은 이론보다도 ‘중(中)’의 실천이었다는 점에서 더욱 수사(洙泗)의 옛 모습을 방불하게 하는 것이다.

이로써 우리는 최충의 구재교육이야말로 유학사상 한 시기를 획(劃)한 중요한 의미를 가지는 자로서 한당학풍을 제쳐놓고 원시유학으로서의 수사학적(洙泗學的) 공자학의 연원으로 돌아가려는 새로운 시도의 첫 발돋움이라 이르지 않을 수 없다.

5) 구재(九齋)의 교육이념

『고려사』 「선거지(選舉志)」에 의하면

무릇 사학은 문종조(文宗朝)에 태사(太師) 중서령(中書令) 최충(崔

冲)이 후진들을 모아 교회(敎誨)하는 데 게으르지 않으니 선비들[靑衫]과 평민의 자제들[白布]이 그의 문과 마을에 넘쳐 마침내 구재(九齋)를 구분하였는데, 낙성(樂聖)·대중(大中)·성명(誠明)·경업(敬業)·조도(造道)·술성(率性)·진덕(進德)·태화(太和)·대빙(待聘)이었다.……21)

라고 하여 ‘구재’ 창설의 경위를 분명히 기록하고 있거니와 『송도지(松都志)』에 따르면 구재는 다음과 같이 두 군데 있었음을 알려 주고 있다.

구재학당(九齋學堂) 옛 터는 자하동(紫霞洞) 쪽 북부에 있다. 안찰하건대, 구재의 옛 터는 자하동에 있었는데 나무하는 아이와 소 먹이는 총각들이 요즈음 문헌공학당유허(文憲公學堂遺墟)라 전하고, 해주(海州) 서소문(小西門) 밖에도 또한 구재유허지가 있는데 요즈음 마을 터가 되었다. 예로부터 과거에 급제하지 않았을 때 이미 구재를 여기에 마련하여 제생들을 교수하였고, 과거에 급제한 이후에도 구재를 자하동에 마련하였다고 전한다.22)

라고 하여, 송도(松都: 開城) 자하동 구재와 해주 서소문 밖의 구재 두 곳이 있고, 전자는 공(公: 최충)의 등과(登科) 후에 후자는 등과 전에 설치한 것으로 기록되어 있으나, ‘제11대 문종 때에 이르러 문헌공(文憲公) 최충(崔冲)이 문학으로 현달하여 비로소 낙성……등 구재[第十一代文宗時 崔文憲公冲以文學顯 始設樂聖……等 九齋]’라 한 것을 근거로 한다면, 구재 창설은 문종원년(1046~1083) 이후로서 공

21) 『高麗史』卷74, 「志制28·選舉2·學校·私學」. “凡私學 文宗朝 太師中書令崔冲 收召後進 敎誨不倦 靑衫白布填溢門巷 遂分九齋 曰樂聖 大中 誠明 敬業 造道 率性 進德 太和 待聘……”

22) 『松都志』. “九齋學堂古基 在紫霞洞係北部 按九齋古基在紫霞洞 樵童牧豎 今傳文憲公學堂遺墟 而海州小西門外 亦有九齋遺墟 今爲村基 自古傳以爲未第時 已設九齋於此 敎諸生 及登第後 又設九齋於紫霞洞”

의 나이 이미 60세 이후의 일이므로 등과 전 해주 서소문 ‘구재설(九齋說)’은 받아들이기 어렵지 않나 싶다. 그 창설시기는 불분명하다 치더라도 홍양호(洪良浩)의 「자하동구재유허비(紫霞洞九齋遺墟碑)」에 의하면

대개 해주의 구재는 곧 선생의 가숙이고, 자하의 구재는 곧 개성에서 벼슬할 때 세운 것이다.²³⁾

라고 하였으니 차라리 그의 소용형태에 따라서 두 곳으로 구분되어 있는 것으로 짐작할 수밖에 없다.

그것은 어떻든 간에 구재의 이름이 가지는 의미를 어떻게 이해하여야 할 것인가가 우리들에게 부과해 준 중요한 과제가 아닐 수 없다. 그러나 구재를 명명한 18자의 의미는 애초에 ‘마음에 본지가 있어 서차의 뜻에 미쳤을 것[心有本旨 及序次之義]’으로 짐작이 가지만 ‘금불가고(今不可考: 이제 상고할 수 없음)’이기 때문에 고저할 아무런 자료도 우리는 갖지 않고 있다. 그러므로 우리는 자못 18자가 지니고 있는 그 의미를 끝이끝대로 해석해 보는 방법 외에 다른 도리가 없다. 「구재연의(九齋衍義)」에서 대강 그 요점을 뽑아보면 다음과 같다.

① “‘구재’의 명명은 18자에 불과하지만 그 규모나 절목은 『중용』·『대학』과 대략 동일하면서 강령(綱領)과 조목(條目)이 있다”²⁴⁾라고 하여 구재의 이름 18자가 모여서 한 강목을 형성하고 있다는 것이

23) 『耳溪集』卷25, 「紫霞洞九齋遺墟碑」. “蓋海州之九齋 卽先生之家塾也 紫霞之九齋 卽仕于開城所建也”

24) 『崔子全實記』卷6, 「九齋衍義」. “九齋命名 不過十八字 而其規模節目 與中庸大學略同 有綱領有條目”

다. 그것은 그들의 의미가 조직적인 연관성을 지니고 있음을 의미한다. 이는 특히 대학에 있어서의 삼강령 팔조목설을 연상하게 한다.

② 9수의 묘리(妙理)를 논하되 “그 수(數)로 논하면 이전으로는 성인 기자(箕子)가 말한 ‘구주(九疇)’의 ‘구(九)’이고, 이후로는 주희가 말한 ‘구곡(九曲)’의 ‘구’이니, 반드시 ‘구’로 수를 삼은 것은 무엇 때 문인가? 살피건대, 채씨(蔡氏: 蔡沈)의 『황극내편(皇極內篇)』에서 하늘에 구야(九野)가 있고 땅에 구주(九州)가 있음으로부터 구례(九禮)·구행(九行)·구가(九歌)·구소(九韶)에 이르는 무릇 수의 ‘구’는 모두 황극낙서(皇極洛書)의 수가 된다면 구재(九齋)·구곡(九曲)의 ‘구’도 어찌 이상하겠는가? 구재의 규모와 차서를 자세히 살펴보면 또한 구주·구곡과 다름이 없다”²⁵⁾라고 하여 강목설(綱目說)에서 한 걸음 더 나아가 성수(聖數)로서의 9의 묘리에 입각한 구재의 명명으로 설명하고 있다.

③ 선유의 말들을 빌려 가지고 구재의 의미는 수사(洙泗)의 근본에 근거하였고 동시에 『중용』과 『대학』의 본지를 천명하고 있음을 지적하고 있다. 안향이 “선생이 사수(洙泗)에 있었다면 반드시 고족제자가 되어 벼풀어 넓은 바가 중유(仲由)나 염구(冉求)보다 뛰어났을 것이다”²⁶⁾라 한 후 구재는 증자의 『대학』과 자사의 『중용』[曾思庸學]의 본지를 터득한 것이라 하였고, 문정(文貞) 신자(申子: 申賢)는 “우리나라 성인의 도는 기자 성인이 기틀을 열었는데 문헌(文憲: 최충)의 도가 특별히 뛰어났다”²⁷⁾라 한 후 구재야말로 기자 성인의 「

25) 『崔子全實記』卷6, 「九齋衍義」. “以其數論之 前而箕聖九疇之九 後而朱子九曲之九 必以九爲數者何哉 按蔡氏皇極內篇 天有九野 地有九州 以至九禮 九行 九歌 九韶 凡數之九 皆爲皇極洛書之數 則九齋九曲之九 亦何異哉 細察九齋之規模次序 亦與九疇九曲無異也”

26) 『崔子全實記』卷6, 「九齋衍義」. “先生使洙泗 必爲高弟 而設旆所廣 過仲由冉求 遠矣”

홍범구주(洪範九疇)』에 상응하는 것이라 하였으며. 정몽주는 “선생이 후진을 구분하여 정한 것이 낙양의 대노사(大老師: 정자와 주자)²⁸⁾에 못하지 않다”²⁹⁾라 한 후 대체로 구재는 정주가 『중용』과 『대학』의 본지를 표장하기에 앞서 구재·구곡이 상합한 이치를 먼저 터득한 것이라 하였다. 대체로 구재 18자를 하나로 묶어 놓고 보면 그의 규모절목인즉 『중용』과 『대학』 안에서 성립되었으며 구수(九數) 서 말한다면 황극대중(皇極大中)과 서로 표리로 이루고 있으니 소위 도통(道統)의 전래가 여기에 있음을 알 수 있다고 하였다. 다시 말하면 수사(洙泗)의 도통(道統: 孔子-曾子-子思)을 이어받아 그것을 염락(濂洛)의 정주(程朱)에게 전한 자가 다른 아닌 구재의 창시자 최충임을 증거하고 있는 것이다.

여기서 우리는 구재의 명명이야말로 수사학적(洙泗學的) 공자교(孔子敎)의 정통을 이어 받은 것이라 하지 않을 수 없다. 최충의 해동공자의 칭이 결코 연유 없지 않음을 여기서 우리는 확인하게 된다. 이를 더욱 분명히 하기 위하여 우리는 구재의 개별적 의미를 다음에 약기해 보기로 한다.

① 낙성(樂聖)·대중(大中)·성명(誠明) 세 가지[三耑]는 구재의 삼강령인데 “낙성은 『중용』이 ‘상제가 충심을 내렸다[上帝降衷]’는 성(性)을 조술(祖述)한 듯하다. 그러므로 <『중용』> 수장에서 천명지성(天命之性)을 말하였다. 『대학』은 먼저 ‘초학자가 덕에 들어간다[初學入德]’는 문을 보였다. 그러므로 수장에서 명명덕(明明德)을 말하였

27) 『崔子全實記』卷6, 「九齋衍義」. “我東聖道 箕聖啓基 而文憲之道 特其拔萃”

28) 노대사(大老師)는 정자와 주희를 말하는 듯하다.

29) 『崔子全實記』卷6, 「九齋衍義」. “先生之區劃後進 不下於洛大老師”

다”³⁰⁾라고 하여 낙성은 삼강령 중에서도 수언자(首言者)임을 말하고 있다. 이는 “낙(樂)은 주희의 이른바 ‘그 시를 외우고 그 책을 읽으며 흠모하고 애락한다’³¹⁾는 것이니 성인을 즐거워한다는 것은 옛 성인이다.……이제 구재에서 처음 성인의 도를 보고 사랑하고 즐기는 자는 이 뜻이 아니겠는가”³²⁾라고 하여 유도란 본시 성인의 도를 열락(悅樂)하는 자임을 밝힌 것이다. 『논어』의 수장(首章)에서 말한 군자열락(君子悅樂)³³⁾은 바로 이를 가리킨 것이라 하지 않을 수 없다.

② 대중(大中)이란 본시 공자교의 대강령(大綱領)으로서 시중(時中)과 정중(正中)을 합한 대개념이 아닐 수 없다. “대중은 이미 낙성이 반드시 대중의 표준을 세운 것이다. 이 성인의 대중은 『중용』의 도(道)자가 솔성(率性)을 말하는 것이고 『대학』의 신민(新民)이 명덕의 추광(推廣)이 됨과 같은 것이다”³⁴⁾라고 하여 대중은 성인의 표준이라 하였고 “『주역』에서 말한 대중을 명재(名齋)로 취한 것은 먼저 대중의 표준을 세운 것이니, 낙성의 ‘성(聖)’이 곧 대중의 성인(聖人)이다”³⁵⁾라고 하여 성인과 대중은 불가분의 관계로 맺어져 있음을 명백히 해 주고 있다.

③ “성인 대중의 도는 성명(誠明)에서 세워짐으로 세 번째로 ‘성명’이라 한다”³⁶⁾라고 하여 성중성삼자일여론(聖中誠三者一如論)을 근

30) 『崔子全實記』卷6, 「九齋衍義」. “樂聖 如中庸祖述上帝降衷之性 故首言天命之性 大學先示初學入德之門 故首言明明德也”

31) 『孟子集註』卷9, 「萬章章句上」 <제7장>. “樂堯舜之道者 誦其詩讀其書而欣慕樂之也” 참조.

32) 『崔子全實記』卷6, 「九齋衍義」. “樂如朱子所謂誦其詩讀其書 欣慕愛樂之樂聖古聖人也……今九齋之初 見聖道而愛樂者 豈非此意乎”

33) 『論語』, 「學而」 <제1장> 참조.

34) 『崔子全實記』卷6, 「九齋衍義」. “大中者 既樂聖者必立大中之標準 此 聖之大中 如中庸之道字 卽率性之謂 而大學之新民 爲明德之推廣也”

35) 『崔子全實記』卷6, 「九齋衍義」. “易言大中 取以名齋者 先立大中之表準 樂聖之聖 卽大中之聖人也”

거로 하여 “주자(周子: 주돈이)의 『통서(通書)』에서 수장에서 성실[誠]을 말하였는데 ‘성실은 성인의 근본이다. 성인은 성실일 따름이다’라고 하였다. 그렇다면 선성대중(先聖大中)의 도는 성실이 아니면 자상할 수 없다. 그러므로 성(誠)과 명(明)으로 다음하였으니 성(誠)은 성신(誠身)이고 명은 명선(明善)이다”³⁷⁾라고 하여 『중용』의 원리에 입각하여 성중성일여론(聖中誠一如論)을 재확인함으로써 문헌공의 구재가 선진공자학(先秦孔子學)에 근거하고 있음을 더욱 명백히 해 주고 있다.

④ 경업(敬業) 이하 6재는 구재의 6조목에 해당하는 자로서 주희는 “경업은 마음을 오로지하고 앎을 다하여 그 학업을 일삼는 것이다”³⁸⁾라 하였는데 이는 앞에서 이미 ‘명선(明善)과 성신(誠身)’을 말했기 때문에 그다음으로 경업을 말하게 된 것이다. 이는 마치 『대학』에서 이미 지선(至善)을 말했기 때문에 그다음으로 치지(致知)를 말한 것과 같다는 것이다. 대체로 주일무적(主一無適)을 경(敬)이라 이르고 봉우강습(朋友講習)을 업(業)이라 하는데 이는 공자가 이른바 하학이상달(下學而上達)에 해당되는 군자의 도인 것이다. ‘성신’과 ‘명선’을 기초로 하는 군자의 경업은 “학이시습지(學而時習之)하며 자자위선(孳孳爲善)하는 군자(君子) 일용상행지도(日用常行之道)임을 말해 주고 있는 것이다.

⑤ 다음은 조도(造道)인데 맹자(孟子)는 “깊이 도로 나아간다”³⁹⁾라

36) 『崔子全實記』 卷6, 「九齋衍義」. “聖人大中之道 立於誠明 故 三曰誠明”

37) 『崔子全實記』 卷6, 「九齋衍義」. “周子通書 首言誠 曰誠 聖人之本 聖人 誠而已矣 然則先聖大中之道 非誠無以詳之 故 次之以誠明 誠誠身也 明明善也”

38) 『崔子全實記』 卷6, 「九齋衍義」. “敬業者 專心致知 以事其業也”

39) 『孟子』, 「離婁下」 <제14장>. “君子深造之以道”

하였다. 주희는 이를 새겨 말하기를 “조(造)는 나아감이니 깊이 나아가 간다는 것은 나아가고 그만두지 않는다는 뜻이다. 도(道)는 그 나아가는 방법이다”⁴⁰⁾라 하였는데 ‘경업’이 군자의 도라면 ‘나아가고 그 그만두지 않는다[進而不已]’는 지성(至誠)이 곁들여야 함을 우리들에게 교시(敎示)해 주고 있다. 『중용』에서도 “도란 것은 잠시도 떠날 수 없는 것이니, 떠나게 되면 도가 아니다”⁴¹⁾라 하였는데 도란 ‘일용상행지도’로서 존각이라도 떨어져서는 존재할 수 없는 절대적 윤리적 규범임을 말해 주고 있다. 이는 곧 수사학적 공자교에 있어서의 실천윤리의 근본의를 천명한 것이라 이르지 않을 수 없다.

⑥ 솔성(率性)이란 『중용』 주장인 “하늘이 명(命)한 것을 성(性)이라고 하고 성을 따르는 것을 도(道)라고 하고 도를 닦는 것을 교(敎)라 한다”⁴²⁾라는 3연구(連句)의 중간적 핵심구로서 ‘명’·‘성’·‘도’·‘교’라 칭하는 중용사상(中庸思想)의 ‘눈’에 해당되는 것이라고 할 수 있다. 구재 명명이 『중용』에 근거하여 대중·성명·태화(太和)·진덕(進德) 등으로 나타나는 중에서 솔성(率性)만큼 직접 『중용』의 핵심을 건드린 자는 드물다고 해야 할지 모른다. 왜냐하면 이 1구만으로도 최종의 구재명명은 정주의 『중용』·『대학』 표장(表章)을 1세기 반 앞질러 있다고 하지 않을 수 없다.

⑦ 다음으로 진덕(進德)은 “충신은 덕에 나아가는 것이다[忠信所以進德也]”⁴³⁾에서 ‘충신’은 바탕의 아름다움이고 ‘덕’은 성의 덕이

40) 『孟子集註』卷8, 「離婁章句下」 <제14장>, “造 詣也 深造之者 進而不已之意 道 則其進爲之方也”

41) 『中庸』 <제1장>, “道也者 不可須臾離也 可離非道也”

42) 『中庸』 <제1장>, “天命之謂性 率性之謂道 修道之謂敎”

43) 『周易』, 「乾卦」 <文言傳> 참조.

다”⁴⁴⁾라고 했듯이 실천윤리로서의 충신의 덕이야말로 ‘성을 따르는 것을 도라 한다[率性之謂道]’의 다음으로 나오는 ‘도를 닦는 것을 교라 한다[修道之謂教]’의 수도(修道)를 의미한다고 할 수 있다. 다시 말하면 『중용』에서의 ‘수도’의 다른 표현이 바로 ‘진덕’이 아닌가 한다.

⑧ 다음으로는 태화(太和)인데 『중용』에서 “중(中)이란 것은 천하의 큰 근본이고 화(和)란 것은 천하의 통달한 도이다”⁴⁵⁾라고 했듯이 중화(中和)야말로 중용사상의 핵이 아닐 수 없다.

⑨ 마지막으로 대빙(待聘)이라 하였는데 이는 스승을 맞는 예를 뜻하고 있다. “‘선비는 자리 위에서의 보배를 소유하고 초빙을 기다린다[儒有席上之珍以待聘]’⁴⁶⁾에서 빙(聘)은 스승을 맞이하는 예이다”⁴⁷⁾라고 하였으니 비사후폐(卑辭厚幣)로 존사(尊師)를 영접해야 함을 의미한다. 낙성에서 비롯한 유생의 덕행은 대빙의 예로써 매듭을 지어야 함을 우리들에게 교시하여 주고 있다. 이는 수사학적 공자교에 있어서도 얼마만큼이나 예를 소중히 여기고 있는가를 마지막으로 보여준 것이라 이르지 않을 수 없다.

이상에서 우리는 구재 18자의 교육이념이야말로 수사학적 공자교의 고의(古義)에 근거하고 있음을 분명히 알 수 있거니와 그것이 더욱 중용사상에 깊이 뿌리를 내리고 있음을 짐작하게 하는 것이 아닐 수 없다. 그러므로 우리는 여기서 다시금 절을 달리하여 구재 18자 안에 담겨진 중용사상을 좀 더 깊이 더듬어 보고자 한다.

44) 『崔子全實記』 권6, 「九齋衍義」. “忠信所以進德也 忠信質之美也 德性之德也”

45) 『中庸』 <제1장>. “中也者 天下之大本也 和也者 天下之達道也”

46) 『禮記』 卷29, 「儒行 第四十一」 참조

47) 『崔子全實記』 卷6, 「九齋衍義」. “儒有席上之珍以待聘 聘迎師之禮也”

6) 구재명(九齋名)과 중용사상(中庸思想)

중용사상에 입각하여 구재 18자 중에서 그의 진수를 추려낸다면 성(聖: 樂聖), 중(中: 大中), 성(誠: 誠明), 경(敬: 敬業), 도(道: 造道), 성(性: 率性), 덕(德: 進德), 화(和: 太和), 예(禮: 待聘) 등 9자를 추출해 낼 수가 있다. 이상에 열거한 ‘성(聖)’, ‘중’, ‘성(誠)’, ‘경’, ‘도’, ‘성(性)’, ‘덕’, ‘화’, ‘예’ 등 9자가 낱말이 『중용』과 어떠한 관련을 맺고 있는가를 다음에 살펴보기로 하자.

① 성(聖)은 본래 요순과 공자를 지칭하는 최고인격의 칭호로서 “태재(太宰)가 자공(子貢)에게 묻기를 ‘부자는 성자(聖者)입니까? 어찌 그리 능한 것이 많은 것입니까?’라고 하였다. 자공이 말하기를 ‘진실로 하늘이 풀어놓으신 성자일 것이요 또 능함이 많으십니다’라고 하였다”⁴⁸⁾라 하였고, “공자가 말하기를 ‘성자는 내가 능하지 못하기니와 나는 배우기를 싫어하지 않고 가르치기를 게으르지 않았노라’라고 하였다”⁴⁹⁾라 한 데에서 ‘성’의 개념을 짐작하게 하거니와 이러한 지고인격의 개념에 의하여 『중용』에서는 “공자께서 말하기를 ‘순임금은 그 위대한 효자이실 것이다. 덕은 성인이시고 높음은 천자가 되신다’”⁵⁰⁾라 하였고 이를 일반화하여 “오직 천하의 지극한 성인이어야 총명독지(聰明睿知)가 임할 수 있으니, 관유온유(寬裕溫柔)가 용납함이 있으며 발강강의(發強剛毅)가 잡음이 있으며 재장중정(齊莊中正)은 공경함이 있으며 문리밀찰(文理密察)이 분별함이 있는 것이

48) 『論語』, 「子罕」 <제6장>. “太宰問於子貢曰 夫子聖者與 何其多能也 子貢曰 固天縱之將聖 又多能也”

49) 『孟子』, 「公孫丑上」 <제2장>. “孔子曰 聖則吾不能 我學不厭而教不倦也”

50) 『中庸』 <제17장>. “子曰 舜其大孝也與 德爲聖人 尊爲天子”

다”⁵¹⁾라고 하였으니 구재의 수장을 낙성(樂聖)으로 비롯하게 하여 구재교육을 일관하는 대강령으로 삼은 소이를 우리는 여기서 짐작할 수가 있다.

② ‘중(中)’은 본래 『중용』의 근본사상이므로 여기서 새삼 되새길 필요도 없을지 모르지만 굳이 몇 구절 추려본다면 “공자가 말하기를 ‘순임금은 그 큰 지혜이실 것이다…… 그 양단(兩端)을 잡아 그 중을 백성에게 사용하신다’⁵²⁾라고 하여 순임금이 성인된 이유로서 ‘중의 실천’을 들었으며 그런 까닭에 ‘중이란 천하의 큰 근본이다[中也者 天下之大本]’라고 이르고 있다. 그러므로 공자는 “군자는 중용이고 소인은 중용에 반대로 한다”⁵³⁾라고 이른 것이다.

③ ‘성(誠)’은 『중용』과 『대학』과 『역학』으로 일관하였으니 ‘중’과 더불어 선진유학의 근본사상이라 이르지 않을 수 없다. 그러므로 『중용』에서는 “‘성실’은 하늘의 도이고 ‘성실하려는 것’은 사람의 도이다”⁵⁴⁾라고 하였고 “지극한 성실의 도는 미리 알 수 있다”⁵⁵⁾라고 하였으며 “성실은 사물의 끝과 처음이니 성실하지 않으면 사물이 없게 된다”⁵⁶⁾라고 이르기도 하였다. 『맹자』에서는 또한 “몸에 돌이켜보아 성실하면 즐거움이 이보다 큰 것이 없다”⁵⁷⁾라고 하였으니, 낙성(樂聖)의 도도 따지고 보면 성신(誠身)에 있음을 우리들에게 보여 주

51) 『中庸』 <제31장>. “唯天下至聖 爲能聰明睿知 足以有臨也 寬裕溫柔 足以有容也 發強剛毅 足以有執也 齊莊中正 足以有敬也 文理密察 足以有別也”

52) 『中庸』 <제6장>. “子曰 舜其大知也與……執其兩端 用其中於民”

53) 『中庸』 <제2장>. “君子中庸 小人反中庸”

54) 『中庸』 <제20장>. “誠者天之道也 誠之者人之道也”

55) 『中庸』 <제24장>. “至誠之道 可以前知”

56) 『中庸』 <제25장>. “誠者 物之終始 不誠無物”

57) 『孟子』, 「盡心(上)」 <제4장> “反身而誠 樂莫大焉”

고 있다.

④ ‘경(敬)’은 앞서 “오직 천하의 지극한 성인이어야 총명(聰明睿知)가 임할 수 있으니,……재장중정(齊莊中正)은 공경함이 있는 것이다”⁵⁸⁾고 하였거니와 경사상(敬思想)은 『논어』에서도 “자유(子游)가 효를 물었다. 공자가 말하기를 ‘지금의 효는 봉양을 잘하는 것이니 개나 말에 이르러서도 모두 봉양이 있으니 공경하지 않으면 무엇으로 구별하리오’⁵⁹⁾라고 하여 주경설(主敬說)을 읽을 수 있다. 『중용』에서의 안연(顔淵)에 대해 “공자가 말하기를 회(回)의 사람됨이 중용을 가려 하나의 선을 얻으면 권권복옹(拳拳服膺)하여 <마음에서> 잃지 않는다”⁶⁰⁾라고 하여 권권복옹하는 경업(敬業)에 투철하였음을 짐작할 수가 있다. 이러한 주경설은 후일 주일무적(主一無適)으로 표현되는 송대의 정주학에 깊은 영향을 미치고 있음을 볼 수가 있을 것이다.

⑤ ‘도(道)’는 “성을 따르는 것을 도라 하고 도를 닦는 것을 교라 한다[率性之謂道 修道之謂教]”의 ‘도’로서 이는 중용지도(中庸之道)를 가리키고 있다. 『중용』에서 “공자가 말하기를 ‘도의 행해지지 않는 것을 내가 아노라. 지혜로운 자는 지나치고 어리석은 자는 미치지 못하기 때문이다. 도가 밝아지지 않는 것을 내가 아노라. 현명한 자는 지나치고 어질지 못한 자는 미치지 못하기 때문이다’⁶¹⁾라고 하였으니 이 도는 분명히 중용지도를 가리키고 있음은 의심의 여지가

58) 『中庸』, <제31장>. “唯天下至聖 爲能聰明睿知……齊莊中正 足以有敬也”

59) 『論語』, 「爲政」 <제7장>. “子游問孝 子曰 今之孝者 是爲能養 至於犬馬 皆能有養 不敬 何以別乎”

60) 『中庸』, <제8장>. “子曰 回之爲人也 擇乎中庸 得一善 則拳拳服膺 而弗失之矣”

61) 『中庸』 <제4장>. “子曰 道之不行也 我知之矣 知者過之 愚者不及也 道之不明 我知之矣 賢者過之 不肖者不及也”

없다. 그러므로 이 도는 군자지도(君子之道)가 되고 나아가서는 성인지도(聖人之道)가 되기도 한다. 그러므로 『중용』에서는 “위대하다! 성인의 도여! 양양(洋洋)히 만물을 발육하는도다”⁶²⁾라고 하였고, “지극한 성실의 도는 미리 알 수 있다”⁶³⁾라고 이르기에도 한 것이다.

⑥ ‘성(性)’은 『중용』의 수장에서 ‘하늘이 명(命)한 것을 성이라 한대[天命之謂性]’라고 하여 『중용』이란 본시 성명학(性命學)임을 우리들에게 가리켜 주고 있거니와 최충은 이를 성명학으로서가 아니라 ‘성을 따르는 것을 도라고 하고 도를 닦는 것을 교라 한대[率性之謂道 修道之謂教]’라는 술성수도지학(率性修道之學)으로 정립한 것은 『중용』을 철학적 성명학보다는 윤리적 도학으로 간주했기 때문인 것으로 풀이가 된다. 그러므로 『중용』에서 성(性)을 지성지도(至誠之道)로부터 끌어내 가지고 “성실로 말미암아 밝아짐을 성(性)이라 한다”⁶⁴⁾고 이른 것이다.

⑦ 『대학』에서는 명덕(明德)을 존중하여 명덕을 밝히라(明明德) 하였고 거니와 『중용』에서도 “군자는 덕성을 높이고 문학(問學)을 말미암는다”⁶⁵⁾라 하였고 “진실로 지극한 덕이 아니면 지극한 도가 모이지 않는다”⁶⁶⁾라고 이른 것이다. 그러므로 “순임금은 그 위대한 효자일 것이다. 덕이 성인이 되신다”⁶⁷⁾라고 하였고 “지(知)·인(仁)·용(勇) 세 가지는 천하의 통달한 덕이니 그것을 행하는 것은 하나이다”⁶⁸⁾

62) 『中庸』 <제27장>. “大哉 聖人之道 洋洋乎發育萬物”

63) 『中庸』 <제24장>. “至誠之道 可以前知”

64) 『中庸』 <제21장>. “自誠明 謂之性”

65) 『中庸』 <제27장>. “君子 尊德性而道問學”

66) 『中庸』 <제27장>. “苟不至德 至道不凝焉”

67) 『中庸』 <제27장>. “舜 其大孝也與 德爲聖人”

68) 『中庸』 <제27장>. “知仁勇三者 天下之達德也 所以行之者 一也”

라고 하였으니, 여기서의 ‘하나[一]’는 다름 아닌 성(誠)인 것이다. 그러므로 여기서 우리는 성(聖)·성(誠)·덕(德)을 일관하는 중용사상의 맥을 읽을 수가 있다.

⑧ 화(和)는 중(中)과 더불어 『중용』의 핵이 아닐 수 없다. 그러므로 “희로애락(喜怒哀樂)이 발현하지 않은 것을 중(中)이라 하고 발현하여 모두 절도에 들어맞는 것을 화(和)라고 한다. 중이란 천하의 큰 근본이고 화란 천하의 통달한 도이다. 중과 화를 지극히 하면 천지가 자리잡게 될 것이고 만물이 육성될 것이다”⁶⁹⁾라고 하였고 이를 부연하여 “천하의 통달한 도 다섯인데 행하는 것을 셋이다. 군신(君臣)·부자(父子)·부부(夫婦)·형제(兄弟)·붕유의 교류[朋友之交] 다섯은 천하의 통달한 도이다. 지(知)·인(仁)·용(勇) 셋은 천하의 통달한 덕이니, 행하는 것은 하나이다”⁷⁰⁾라고 하여 중용지도는 급기야 (及其也) 인륜화합(人倫和合)의 통달한 도[達道]에 지나지 않음을 명시해 주고 있다. 그러므로 그것은 예(禮)로 통하는 길이라 이르지 않을 수 없다. 대빙(待聘)의 예가 구재의 끝이 되는 소이를 우리는 여기서 이해할 수가 있다.

⑨ 『중용』에서 “재계하고 깨끗이 하며 성대한 의복을 입어 예가 아니면 움직이지 않음은 몸을 닦는 것이다”⁷¹⁾라고 하였으니 이는 공자가 그의 제자 안연에게 극기복례(克己復禮)가 인(仁)됨을 가르치면서 “예가 아니면 보지 않으며 예가 아니면 듣지 않으며 예가 아니

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

70) 『中庸』 <제1장>. “天下之達道五 所以行之者三 曰君臣也 父子也 夫婦也 兄弟也 朋友之交也五者 天下之達道也 知仁勇三者 天下之達德也 所以行之者 一也”

71) 『中庸』 <제20장>. “齊明盛服 非禮不動 所以修身也”

면 말하지 않으며 예가 아니면 움직이지 않는다”라고 한 교훈을 상기하게 하거니와⁷²⁾ 『중용』에서는 “위대하도다! 성인의 도여! 양양히 만물을 발육하여 높음이 하늘에 다하였다. 우우(優優)히 크도다. 예의(禮儀)가 3백 가지요 위의(威儀)가 3천 가지로다”⁷³⁾라고 하였으니 급기야 공자와 같은 위대한 성인도 그의 고족제자(高足弟子)인 안회와 더불어 극기복례함으로써 그의 학(學)의 대도가 매듭지어짐을 우리들에게 교시해 주고 있는 것이다.

이상과 같이 『중용』의 섭렵을 통하여 ‘성(聖)’, ‘중’, ‘성(誠)’, ‘경’, ‘도’, ‘성(性)’, ‘덕’, ‘화’, ‘예’의 근본의는 일보도 『중용』에서 벗어나 있지 않을 뿐만이 아니라 거꾸로 말한다면 『중용』의 근본의를 여기에 뽑아낸 9자로써 남김 없이 천명해 놓았다고 이르지 않을 수 없다. 그러므로 최충의 학은 ‘낙성’에서 ‘대빙’에 이르기까지 철두철미 『중용』에 오로지 근거하고 있음을 알 수가 있다. 최충이 정자(程子)에 앞서 『중용』을 표장했다는 소이를 이제야 우리는 알 법도 한 것이다.

우리는 여기서 한 걸음 더 나아가 최충의 구재학(九齋學)은 그것이 『중용』의 근본의에 근거하고 있을 뿐만이 아니라 수사(洙泗)의 고의(古義)에 또한 근거하고 있다는 사실을 지적하지 않을 수 없다. ‘수사의 고의’란 다름 아닌 수기치인(修己治人)의 원리를 의미한다. 이를 표기하면 다음과 같다.

72) 『論語』, 「顔淵」 <제1장> 참조.

73) 『中庸』 <제27장>. “大哉 聖人之道 洋洋乎發育萬物 峻極于天 優優大哉 禮儀三百 威儀三千”

洙泗學 — 修己 — 樂聖・大中・誠明
 — 治人 — 敬業・造道・率性・進德・太和・待聘

낙성・대중・성명은 성(聖)・중(中)・성(誠)으로서 내구적(內求的)인 수성(修身)의 목표가 되므로 그것은 수기(修己)의 범주 안에 드는 자이지만, 경업・조도・율성・진덕・태화・대빙은 윤리적 세계 안에서의 실천을 통하여 이루어지는 것이기 때문에 치인(治人)의 범주 안에 드는 것이라 이르지 않을 수 없다. 최충은 분명히 이러한 ‘수사의 고의[修己治人]’를 터득한 후 『중용』을 숙독완미(熟讀玩味)하여 구재 18자를 명명하였던 것으로 우리는 이해하지 않을 수 없다. 그러므로 최충의 구재학은 중용학(中庸學) 이외의 그 어느 것도 아님을 우리는 알아야 할 것이다.

7) 구재학(九齋學)의 사적의의(史的意義)

유학이 우리나라로 들어온 경로나 연대는 설령 불분명하다 하더라도 한당학풍(漢唐學風)이라는 이름으로 삼국시대에 존립했던 사실만은 인정하지 않을 수 없다. 그런데 한당학풍이란 도대체 어떠한 유학을 가리킨 것일까. 그것은 위에서도 지적한 바와 같이 적어도 두 가지 측면으로 나누는 것이 좋을 것이다. 하나는 한대의 훈고적 경학이요 다른 하나는 당대의 시문학적 사장학이라 일러야 할 것이다. 그러므로 한당학풍이란 곧 경학과 사장학의 혼성이 아닐 수 없다. 그러나 이것들은 곧장 수사학적 선진유학에의 길을 또한 가로막는 것이기도 했다는 사실을 우리는 잊어서는 안 될 것이다.

한대의 과거제도가 우리나라에 들어온 것은 멀리 신라 원성왕(788)대까지 거슬러 올라가지만 제대로의 구실을 하기 시작한 것은 고려초 쌍기(958)에 의하여 이루어졌고 그것이 제술업(製述業: 經, 義, 詩, 賦, 頌, 策, 論)과 명경업(明經業: 書, 易, 詩, 春秋, 禮) 등으로 나누어짐으로써 제도화되었던 것이다. 그러나 응과자(應科者)들은 거의 유가의 본의를 망각하고 오로지 시부사장(詩賦詞章)의 학에만 치중함으로써 본래적인 수사학적 유풍의 진작은 기대할 수 없는 상황이었음은 이미 지적인 바와 같다.

이러한 상황하에서 최충의 구재는 설치되고 재생(齎生)들에게는 ‘수이경사(授以經史)’, 곧 구경삼사(九經三史)를 교수하였다고 하더라도 그들에게는 독보적인 교육이념이 내재해 있었다는 사실을 우리는 간과해서는 안 될 것이다.

‘구경’이란 그 내용에 있어서 다소 차이는 있지만 『역경(易經)』, 『서경(書經)』, 『시경(詩經)』, 『예기(禮記)』, 『악기(樂記)』, 『춘추(春秋)』, 『효경(孝經)』, 『논어(論語)』, 『소학(小學)』 등 유학의 기초적인 경전을 가리키고 있으며, ‘삼사’란 『사기』를 위시로 한 『한서(漢書)』, 『후한서(後漢書)』 등 중국역사서를 가리키고 있다. 이러한 경사(經史) 중심의 교육은 그 나름대로 소위 학문적 문학교육의 성과는 거둘 수 있을지 모르지만 유가의 본령인 윤리적 인간교육은 기대할 수 없을 것임은 다시 말할 나위도 없다.

적어도 수사학적 선진유학은 물론 공자에게서 비롯하였고, 그것은 『논어』로 남아 있게 되었지만 그것의 논리적 체계는 『대학』과 『중용』에 의하여 이루어졌으므로 『논어』·『맹자』·『중용』·『대학』이 유가의 사서(四書)로 평가된 것은 이 까닭이 아닐 수 없다. 그것도

애초에는 삼례서(三禮書) 중의 하나인 『예기』 중의 한 편으로 각각 수록되어 있었는데 정자(程子)가 이를 각각 독립된 일권서로 표장하여 유가의 ‘사서’로 편성했던 것이다.

그리하여 이러한 사실들은 곧 경학사상의 일대변혁을 의미하는 자로서 한대의 구경 중심의 유학이 『논어』·『맹자』·『중용』·『대학』, 그중에서도 특히 『중용』·『대학』 중심의 유학으로 그의 핵심이 옮겨졌음을 의미한다. 이 시기는 바로-송대유학(宋代儒學)의 발흥과 그 때를 같이하고 있는 것이다

그러나 유학의 사상사적 변혁이 우리나라에 있어서는 문헌공 최충에 의하여 일세기유반(一世紀有半) 앞당겨져 있었다는 사실을 우리는 지적하지 않을 수 없다.

신라대에 있어서 강수와 설충을 내세우지만 ‘문장즉강수(文章則強首)’로서 강수는 당대의 사장학을 대표하였고 설충은 그가 비록 윤리사상이 담겨져 있는 화왕계를 남겼다 하더라도 이두(吏讀)로 경학을 해석하였으니 설충의 학은 한대의 경학으로 평가하지 않을 수 없다. 다시 말하면 강수, 설충은 끝내 한당학풍의 울타리를 벗어나지 못했음을 의미한다.

신라말에 최승로와 최치원이 있었지만 전자는 반유반불(半儒半佛)이요 후자는 반유반도(半儒半道)로 지탄을 받는 일면이 없지 않으므로 순유(醇儒)의 입장에서는 많은 문제를 안고 있다고 하지 않을 수 없다.

이러한 시류 하에서 최충의 구재가 창설되었으니 그것은 결코 중국사상의 아류로서가 아니라 소위 ‘구경삼사’에 앞서 『중용』의 대의를 천명함으로써 유가의 윤리적 인간학을 새롭게 정립한 것이라는 사실을 우리는 주목하지 않을 수 없다. 그러한 의미에서 최충의 구

재학(九齋學)은 전통적인 시류를 뚫고 새롭게 유풍(儒風)을 진작한 유종(儒宗)으로서 평가하지 않을 수 없다고 본다.

그러므로 구재학은 신라와 고려시대에 걸친 전통적인 유학과는 그 어느 것보다도 사승(師承)을 댈 길이 없으며 오로지 『중용』의 학으로서 멀리 선진유학에다 그의 서통(緒統)을 댈 수 있을 따름이다. 따라서 굳이 도통을 따진다면 공자-증자-자사-맹자 그리고 최충으로 이어질 수밖에 없다. 다시 말하면 최충의 구재학은 수사학적 공자학에 그의 서통(緒統)을 댄으로써 비로소 그의 유학사적 위치가 정립될 수 있다고 보는 것이다.

그렇다면 여기서 한 가지 이의 또는 의문을 제기할 수 있을지 모른다. 그것은 다른 아니라 설령 그것이 재명(齋名)에 따른 논리적 귀결은 그렇다 치더라도 관학(官學)으로서의 국학에서도 또한 경사(經史)를 교재로 사용하였고 사숙(私塾)으로서의 구재에서도 구경삼사를 교재로 교수하였는데 어찌하여 그의 학의 내용은 이처럼 편이하다 이르는 것일까라는 의문이 곧 그것이다. 그러나 그에 대한 대답은 그리 어려운 것은 아닐지 모른다.

유(儒)에는 본래 학(學)과 행(行)의 양면이 있게 마련이다. 그러므로 전자는 학문으로서의 ‘유(儒)’를 의미하고 후자는 실천윤리로서의 ‘유(儒)’를 의미한다. 그러므로 똑같은 경학을 풀이함에 있어서도 전자는 훈고학적 자구의 주석에 치중하는 반면에, 후자는 실천윤리로서의 경학의 근본의를 천명하는 데 역점을 둔다. 다시 말하면 전자는 경의(經義)를 유학 또는 유술(儒術)로서 이해하는 반면에 후자는 경의를 유도(儒道)로서 이해한다는 점에서 크게 다르다 이르지 않을 수 없다. 그러므로 전자는 치국지술(治國之術)로서의 ‘경사(經

史)’를 학습하게 했다고 한다면 후자는 치국지도(治國之道)로서 ‘경사’를 체득실천하게 했다는 점에서 서로 천리의 차를 갖게 했다고 해야 할지 모른다.

이제 최충의 구재학은 겉으로는 구경삼사학(九經三史學)이라 하여 전통적인 경학의 테두리에서 일보도 벗어나 있지 않지만 그들이 내포하고 있는 경의의 해석에 있어서는 주충석어(註虫釋魚)라는 피상적 이해가 아니라 지배(紙背)에 깔린 윤리적 본질을 천명했다는 점에서 역사적인-유학사상-일기(一期)를 획(劃)했다고 하지 않을 수 없다. 그러한 의미에서 구재학은 사적으로는 한국 중세-고려대-에 있어서 선진 중용지학(中庸之學)을 개척한 선구적 유종이라 이르지 않을 수 없으나 그러한 특성이 후세에 어떻게 계승되었으며 또 어떻게 평가되었는지 이도 또한 우리의 관심사가 아닐 수 없다.

8) 후유(後儒)들의 계승

새로운 유풍의 진작에 일대전기를 마련한 12공도의 출현 이후

문헌공이 죽은 뒤 2백40여 년 사이 교숙(校塾)의 기풍이 점점 쇠퇴(衰廢)하게 이르자 유교 또한 위미(萎微)하여 진작되지 못하였다. 충렬왕 때 이르러 문성공 안유가 남쪽에서 일어나 마침내 일대 유교의 종장이 되었다.⁷⁴⁾

라고 했듯이 문헌공 최충에서 문성공 안유에 이르는 240년이라는

74) 『朝鮮儒教淵原』卷1. “文憲歿後 二百四十餘年之間 校塾之風 漸臻衰廢 儒教亦萎微莫振 至忠烈王時 安文成公裕 崛起南土 遂爲一代儒教之宗”

세월은 교숙은 쇠퇴하고 유교는 위미하게 된 시기라 할 수 있다. 그러나 한꺼번에 12공도가 출현하여 유풍이 대진(大振)하였음에도 불구하고 그것이 점차 쇠퇴의 길을 걷게 된 연유는 어디에서 찾아야 할 것인가. 여기서 우리가 아쉽게 생각하는 것은 그것이 비록

동방학교(東方學校)의 흥기는 최충으로부터 시작되었다. 이로부터 문장호걸(文章豪傑)의 선비가 빈빈(彬彬)하게 배출되어 국가의 제도를 포장하였으니 중국에서 시서(詩書)를 닦는 나라라고 일컬어 지금까지 이른 것은 어찌 최충의 은사가 아니겠는가?⁷⁵⁾

라고 하여 중국인들마저도 고려를 칭하여 시서지국(詩書之國)이라 할 만큼 높이 평가하게 된 것은 모두 문헌공 최충의 덕택으로 간주하지만 그의 몰후 과연 사숙이 어떻게 계승 운영되었는가 하는 점에 이르러서는 상고할 자료가 거의 없다. 다시 말하면 문성공 안유의 시대까지 이르는 240년의 공백을 어떻게 설명할 수 있을 것인가. 우리는 자못

신라 설홍유후(薛弘儒侯)가 으뜸으로 경학을 주창하여 주공과 공자의 가르침을 높인 뒤에 이 무릇 6백여 년에 이르렀는데, 최충과 안유 두 분이 앞뒤로 일어나 경학과 유술로써 모두 벼슬이 재상에 이르렀고, 후진을 장려하여 울연히 유가의 종주가 되어 고려 일대의 경학의 흥기는 실로 이 두 분의 공력이다.⁷⁶⁾

75) 『錦南集』卷2, 「東國通鑑論」 <文宗 守太師中書令致仕崔冲卒>. “東方學校之興 由冲始 自是文章豪傑之士 彬彬輩出 鋪張國家之制作 中國稱爲詩書之國 以至于今者 何莫非冲之賜也” 【참고】 필자가 『高麗史』 文宗이라 하여 그 출처를 확인결과 “東方學校之興 蓋由冲始 時諱晦東孔子”로 되어 있다. 필자가 인용한 원출처는 바로 崔溥가 지은 『錦南集』에 수록된바 이를 주석으로 처리하였다.

76) 『朝鮮儒教淵源』 卷1. “新羅薛弘儒侯 首倡經學 尊周孔之教 後至此凡六百餘年 而崔安兩公 先後繼起 以經儒術 皆位至宰相 獎勵後進 蔚然爲儒宗 高麗一代經學之興 實二公之力也”

라고 하여 오직 설총-최충-안향의 서통에 의하여 신라와 고려 유학의 명맥이 계승되었음을 시사해 주고 있을 따름이다. 최충 몰후 점차 쇠퇴한 유학을 안유는 다음과 같은 시로 읊어 만인(萬人)의 감회를 복돋아 놓았다.

香燈處處皆祈佛 곳곳마다 향등 올려 부처에게 복을 빌고
 簫鼓家家亦賽神 집집마다 악기 소리로 귀신에게 굿하네
 惟有數間夫子廟 두어 칸 남은 것은 부자묘일 뿐
 滿庭秋草寂無人 뜰에는 가을 잡초만 무성하고 사람 하나 없이
 적막하네⁷⁷⁾

그러나 안향은 한낱 감상에 머물러 있지 않고

정치를 하는 요체는 교육하는 것보다 먼저할 것이 없다.⁷⁸⁾

라고 하여 교육에 의한 국학의 중흥에 진력하였으니 그것은 바로 최충의 교육이념의 계승이라 이르지 않을 수 없다. 그러므로 최충을 일러 동방사숙학교의 창시자라 한다면 안유를 일러 그의 교육정신을 계승한 국학의 중흥조라 이르지 않을 수 없다.

이러한 학교교육은 사숙이건 국학이건 간에 후대에 깊은 영향을 미치었던 것이니 박성봉(朴性鳳) 교수는 그의 전기논문에서

또한 그가 창시한 사숙 도(徒)는 동방학교지흥(東方學校之興)을 초래케 했던 것으로 고려일대(高麗一代)뿐만이 아니라 이조시대

77) 『晦軒實記』 卷1, 「題學宮」.

78) 『朝謔詳錄教淵源』 卷1. “爲治之要 莫先於教育”

에도 영향하여 허다한 서당(書堂)의 발전에 기여하고 저 서원(書院)의 설립에도 불가결(不可缺)한 존재가 되었으며 그의 하과시부회(夏課詩賦會) 같은 것은 그대로 전달되어 후세에 성행하였던 것이다.

라고 한 것은 저간의 소식을 우리들에게 전해 주는 것이라고 할 수 있다.

그러나 최충에 대한 후세의 예우에 있어서는 한 가닥 아쉬운 점을 남겨놓고 있으니 신라와 고려시대의 유종으로서 설총, 최치원, 안향만이 문묘에 배향되고 최충은 이에서 제외되고 있다는 사실을 지적하지 않을 수 없다.

조선조초기 성종 때 눌재(訥齋) 양성지(梁誠之: 1415~1482)는 다음과 같이 상소하였다.

동방은 기자(箕子)가 수봉(受封)한 이후로부터 홍범(洪範)의 유교(遺敎)가 오래되었어도 실추되지 아니하여 당나라에서는 ‘군자의 나라’라 하고 송나라에서는 ‘예의의 나라’라 칭송하였으니 문헌의 아름다움은 중화를 모방하여 문묘에 배향한 인물은 오직 신라의 설총과 최치원, 고려의 안향 세 사람이다. 신이 들으니 학사(學士) 쌍기(雙冀)는 전조에 있어서 처음으로 과거를 설치하여 문풍을 진작하였고 문헌공 최충은 또 구재를 설치하여 여러 후생을 교육하였으며, 문충공(文忠公) 이제현(李齊賢), 문충공(文忠公) 정몽주(鄭夢周), 본조(本朝) 문충공(文忠公) 권근(權近)에 이르러서는 그 문장과 도덕이 사람마다 모두 만세의 수범(垂範)이 될 만하다고 하였으니 원하건대 모두 선성(先聖)에 배향하여 후인을 권장하소서…….⁷⁹⁾

79) 『訥齋集』卷2, 「奏議·便宜二十四事」, “東方自箕子受封以後 洪範遺敎 久而不墜 唐爲君子之國 宋稱禮義之邦 文獻之美 倖擬中華 而配食文廟者 獨新羅薛聰 崔致遠 高麗之安珣三人 臣聞學士雙冀在前朝始設科舉 以振文風 文憲公崔冲 又設九齋 以教諸生 至於文忠公李齊賢 文忠公鄭夢周 本朝文忠公權近 其文章道德 人皆可以垂範萬世 乞皆配享先聖 以勸後人…….” 【참고】『조선왕조실록』 『세조실록』

라고 하였는데 결국 성종은 이를 허락하였으니 『국조보감(國朝寶鑑)』에 의하면

<성종 20년 기유> 가을 8월에……임금[上]이 고려의 명유(名儒) 최충·최유선(崔惟善: ?~1075)·조간(趙簡: 1264~1325)을 문묘에 종사하고자 하여 예조(禮曹)와 홍문관(弘文館)에 물었다. 모두 대답하기를 “세 사람의 문장과 도덕은 한 시대의 모범이 되었습니다. 그러나 성균관에 종사하는 것은 지나치니 단지 향묘(鄉廟)에 배향하는 것이 옳겠습니다”라고 하니, 상이 따랐다.⁸⁰⁾

라고 하여 예조와 홍문관의 반대를 따르지 않을 수 없었던 성종의 입장을 기록해 놓고 있다. 이에 앞서 세종 22년(1440)에 해주향인(海州鄉人)들이 최충의 구재구기(九齋舊基)에 문묘를 짓고 충과 그의 아들 유선(惟善) 부자를 배향하였는데 이상과 같은 성종 20년(1489)의 불허로 50년 만에 이 문묘는 폐지되는 불운을 맞게 된 것이다.

그러나 공을 추모하는 정성은 끊이지 않고 계속됨으로써 명종 5년(1550)에 황해도감사로 내려왔던 주세붕(周世鵬: 1495~1554)이 최충의 구거(舊居)에 서원을 건립하여 수양서원(首陽書院)이라 사액된 바 있다.

이렇듯 해동공자 최충의 교육이념은 비록 간헐적인 단절이 반복되었다 하더라도 공자의 교육이념이 그러했듯이 불멸의 빛을 간직하고 있기 때문에 오늘에 있어서도 우리는 그를 일러 해동공자라 칭함에 있어서 조금도 이론(異論)이 있을 수 없다고 해야 할 것이다.

‘세조 2년 병자(1456) 3월 28일’ 조 참조.

80) 『國朝寶鑑』第17卷, 「成宗朝三」. “<成宗二十年己酉> 秋八月 上欲以勝國名儒 崔沖 崔惟善 趙簡 從祀文廟以問禮曹弘文館 皆對曰三人文章道德一世儀範 然 從祀則過 只於其鄉廟享可也 上從之”

9) 결론

지금까지의 논술을 근거로 하여 최종의 한국유학사상의 위치를 살펴보면 다음과 같이 말할 수 있을 것이다.

본시 유학이란 공자교의 별칭으로서 그의 발상지인 산둥성(山東省) 제로구역(齊魯舊域)과는 일위대수(一葦帶水)라 상호 내왕이 빈번했을 것으로 짐작이 되지만 사승(史乘)의 기록이 꺾일(闕佚)하여 고려할 길이 없다. 그러므로 유학의 전래는 삼국시대의 기록에 빙거(憑據)할 수밖에 없으며 당시의 유풍은 한당시대의 학풍을 배경으로 하는 것이기 때문에 그것은 선진시대의 순정유학(醇正儒學)과는 구별되는 자로 간주하지 않을 수 없다. 다시 말하면 한당지학(漢唐之學)은 훈고학적 경학과 시문학적 사장학이 주축이 되고 거기에 한대의 술수학과 당대의 노장학까지 곁들여 있었고, 또 게다가 이 시기에 중원에서 불교까지 도래하여 유·불·도 3교가 삼국시대 학풍의 삼대요소로 등장하기에 이르렀던 것이다. 최치원이

나라에 현묘한 도가 있으니 풍류라 한다.……실로 이에 삼교를 포함하였다.⁸¹⁾

라고 한 것은 당시 국풍(國風)의 성격을 단적으로 표현한 것이라 이르지 않을 수 없다.

이러한 3교가 혼성된 시대적 조류를 배경으로 하여 한당학풍이라는 또 다른 의미를 가진 학풍을 등에 지고 유학은 그 안에서 명맥을

81) 『三國史記』卷4, 「新羅本紀 第四」〈眞興王〉. “崔致遠謫居唐時 曰國有玄妙之道曰風流……實乃包含三教”

유지하며 스스로 존재하려고 노력했던 것이다. 그렇기 때문에 그러한 상황하에서의 ‘순정유학’이란 실로 존립하기 어려웠기 때문에 강수는 겨우 문학가로서 최승로는 반유반불(半儒半佛)로서 최치원마저도 반유반도(半儒半道)라는 애매한 위치에서 완전히 이를 떨쳐 버리지 못했다는 사실을 우리는 기억하고 있다. 우리의 최충마저도 현종의 청을 저버리지 못하고 홍경사비문(弘慶寺碣文)을 찬진(撰進)하였다는 사실만으로도 당시에 있어서의 유불관계가 얼마나 밀착되었는가를 짐작할 수 있으며 공이 마지막으로 받든 문종도 애오라지 유·불 병진정책에 투철했다는 기록을 우리는 간과해서는 안 될 것이다.

이러한 시대상이 도리어 ‘순정유학’ 출현의 역설적인 촉진제가 되었는지도 모른다. 때는 바야흐로 “송나라 유학자 안정공(安定公) 호원(胡瑗: 993~1059)과 동시대이며 그 후진을 교수한 공로 역시 서로 같았다”⁸²⁾는 것으로서 아직 송대 정주학(程朱學)은 도래 이전에 속해 있었으나 그들에 앞서 이미 사서(四書) 중의 하나인 『중용』의 교리를 터득하고 이어 이를 완전히 소화한 후 구재의 재명(齋名)으로 채택한 사실은 실로 동방 유학 발흥의 일대 계기를 마련한 자로서 평가하는데 우리는 조금도 인색해서는 안 될 것이다.

이러한 사실은 『중용』의 대의를 천명했다는 소승적(小乘的) 입장에서뿐만이 아니라 노도(怒濤)와 같은 한당학풍의 급류에 휩싸여 있었음에도 불구하고 수사학적 공자교의 진면목을 홀로 고고하게 이를 천명해 놓았다는 사실에서 우리는 그의 유학사적 위치를 높이 평가하지 않을 수 없다.

82) 『朝鮮詳儒教淵源』 卷1. “與宋儒胡安定瑗同時 而其教授後進之功 亦相同也”

한국유학사는 송대성리학이 도래한 후 마치 이를 성리학사로 대체하여 버림으로써 수사학적 ‘순정유학’의 명맥은 단절 인멸되어 버린 양 잘못 인식하고 있다. 그러나 우리는 그러한 잘못을 반성하고 새로운 입장에서 수사학적 순정유학사(醇正儒學史)의 명맥을 간추려 내야 할지 모른다. 그러한 의미에서 최충은 한국 순정유학사의 유종으로 떠받들지 않을 수 없다.

끝으로 박성봉 교수의 상기논문 중

(……) 또한 철학사상으로서 이기일원론적(理氣一元論的)인 개념을 가졌었다고 지적한 것이 있는데 그 내용으로 보아 근본적인 출처구명부터 해야 할 점도 없지 않으나 그가 역시 피상적인 위인지학(爲人之學)만을 주로 한 것이 아님을 보여주는 것이라고 하겠다.

는 주장을 주목하고자 한다. 이러한 최충의 이기론적 견해는 그의 송대 성리학과의 관계를 정립함에 있어서 실로 중요한 의미를 가지고 있기 때문이다.

제 4 장

조선조 전기 유학사상과 개신유학의 맹아

1. 조선조 전기의 유가철학*

1) 서언

유교로 입국한 조선조 전기의 유가에 대하여는 여말선초(麗末鮮初)에 걸친 문제점들을 다룬 많은 업적들이 나와 있는 줄로 안다. 특히 유·불 양교 교체에 관한 연구로는 이상백(李相佰)의 「유불양교의 교대기연(交代機緣)에 대한 일연구(一研究)」에¹⁾ 소상하므로 이 부문에 대한 언급은 피하고자 한다. 그러나 만일 유·불관계를 새로운 각도에서 문제 삼는다면 양교의 대립에 의하여 이루어진 사상적 본질에 관한 것이 되어야 할는지 모른다. 그러한 각도에서 비로소 유가철학의 성격이 분명하게 정각될 수 있을 것이기 때문이다.

필자는 이미 『한국철학연구』 상권에서 「고려의 유가철학」이라는 논제로 일문(一文)을 초한 바 있거니와, 결국 이 글은 그 글을 잇는 속편이 될 수밖에 없다. 다시 말하면 여말선초로 맥락이 이어지는 하나의 ‘유가철학’이 될 수밖에 없지 않나 싶다. 그러나 이것이 만일

* 본 논문은 1978년 9월 1일 『한국철학연구』 증권(한국철학회 편, 동명사 출판)에 수록된 것이다.

1) 이상백, 『朝鮮文化研究論攷』 제1편(乙酉文化叢書 제2집, 서울: 乙酉文化社, 1947) 참조.

고려의 그것과 다른 점이 있다면 전자에서는 유·불이 서로 대를 이루었는데 여기서는 조선조로 넘어오면서 유가만의 일방적 안정이 이루어졌다는 점일는지 모른다. 이렇듯 일방적 안정기를 향한 발돋움에 있어서 유가는 과연 어떠한 형태로 그들의 철학-사상-을 정리하였을까 하는 점이 필자가 바로 여기서 궁금하게 여기는 일면이 아닐 수 없다.

대체로 이러한 유가의 정착기를 사림파의 형성기로 간주하여 유가 일련(一聯)의 도통이 성립되어 있음을 본다. 그러나 사림파란 유림의 일파라는 의미 이상의 아무런 의미도 없는 것이고 보면 오히려 좀더 그 성격을 분명히 하는 이름이 바람직하게 여겨지던 차, 근자에는 이 학계의 일각에서 시기를 ‘전기실학’이라 이르기에는 이른 사실을 필자는 주목하고자 한다. 지금까지 ‘실학’이란 통념상 청조(淸朝) 이래 우리의 영·정 연간의 학풍을 이르는 단어였는데 전후기 실학으로 양분하여 이를 유학권 내에서 그 사상적 본질을 구명하려는 입장은 그것이 바로 우리의 ‘한국적’ 특색을 지닌 것이 아닐 수 없기 때문이다.

그러므로 이 소론은 이렇듯 새로운 문제를 놓고 이 시기에 있어서의 유가철학이 지닌바 몇 가지 문제점들을 추적해 볼까 한다.

(1) 선조 유학의 본질

조선조 왕업의 성취와 때를 같이하여 대두된 사림파의 유학은 조선초 유학의 행방을 가름했다는 점에서 그 역사적 의의는 자못 크다고 이를 수 있을 것이다. 사림파의 형성 과정에 있어서는 이미 조선조 초기유학의 성격이 차츰차츰 분명해지기는 하였지만 여말의 연

원적 입장에 있어서는 2절에서 언급한 바도 있거니와 여기서도 잠시 따지고 넘어가야 할 문제점이 없지 않는 것이다. 그것은 다름 아니라 포은(圃隱) 정몽주(鄭夢周: 1337~1392)의 절의(節義)와 야은(冶隱) 길재(吉再: 1353~1419)의 청절(淸節)과 삼봉(三峯) 정도전(鄭道傳: 1342~1398)의 의기(義氣)가 소위 사림파들에 의하여 어떻게 받아들여졌으며 어떻게 소화되었는가 하는 문제의 풀이에 의하여 비로소 사림파의 유학이 설명될 수 있겠기 때문이다. 다시 말하면 정몽주와 길재와 정도전은 각각 특이하게 다른 면을 간직한 듯이 보이지만 선진유의 공맹학의 입장에서 본다면 유가시중지의(儒家時中之義)의 세 면상(面相)일 수도 있다는 데에 문제가 있는 것이다.

대체로 여말선초의 시기에 있어서는 유·불이 서로 교체되는 시기로 보는 것이 하나의 통레이기는 하지만, 필자는 오히려 이 시기를 선진유와 송유가 서로 혼효되었던 시기로 보고자 한다. 왜냐하면 송학 전래 이후의 유가라면 오로지 송학, 특히 성리학적 테두리 안에서의 유학으로 간주하려는 경향이 엿보이지만 그것은 지나치게 일방적으로 치우친 견해라는 평을 면치 못할 것이요, 그들의 바탕에는 오히려 최충(崔沖: 984~1068) 구재(九齋) 이래의 전통적 선진유의 사상이 깊이 뿌리박혀 있을 것이 예상되기 때문이다. 이렇듯 선진유와 송학의 공존에 의하지 않고서는 여말선초의 유가사상의 설명은 지극히 곤색하게 될 것이 예상되는 것이다. 거기에서 한당유(漢唐儒)도 배제할 수 없음은 물론이다.

이제 잠시 선진유인 맹자의 일언을 상기해 보기로 하자.²⁾

2) 제2절 주 44) 참조.

“백이(伯夷)와 이윤(伊尹)은 어떻습니까?”라고 하였다. “도가 같지 않으니 그 임금답지 않으면 섬기지 않고 그 백성답지 않으면 부리지 않아, 다스려지면 나아가고 어지러워지면 물러가는 분은 백이다. 누구를 섬긴들 임금이 아니며 누구를 부린들 백성 아니리오, 다스려져도 나아가고 어지러워져도 나아가는 분은 이윤이다. 벼슬할 만하면 벼슬하고 그만둘 만하면 그만두며 오래할 만하면 오래하고 빨리할 만하면 빨리하는 분은 공자이다. 이 모두 옛 성인이다. 나는 이것을 행할 수 없거니와 원하는 것은 공자를 배우는 것이다”라고 하였다.³⁾

여기서 우리는 이것을 세 가지 신절(臣節)로 분석해 볼 수 있다. 백이는 치란(治亂)에 의하여 진퇴가 분명한 점이 길재와도 같고, 정몽주의 순절은 백이풍의 극치라 할 수 있을 것이다. 그러나 이윤은 백이와 다르다. 그는 치난간에 다 나아간다. ‘누구를 섬긴들 임금이 아니고 누구를 부린들 백성 아니리오[何事非君 何使非民]’라는 점에서 정도전이 여기에 가까우나, 이윤은 역성혁명에까지는 이르지 않았다는 점에서 정도전과 구별될는지 모르겠다.

그러나 공자의 자유자재한 사지구속(仕止久速: 벼슬함 · 그만둠 · 오래함 · 빨리함)의 시중지의(時中之義)는 맹자의 말처럼⁴⁾ 아직 그에 비길 것이 없는지도 모른다. 그러나 정도전이 이성계를 옹립하고 역성혁명을 총지휘할 때 그는 다음과 같은 맹자의 일언을 늘 마음속 깊이 되새기지 않았나 싶기도 하다.

“신하가 그 임금을 시해함이 옳습니까?”라고 하였다. “인을 해

3) 『孟子』, 「公孫丑 上」. “曰伯夷伊尹 何如 曰不同道 非其君不事 非其民不使 治則進 亂則退 伯夷也 何事非君 何使非民 治亦進 亂亦進 伊尹也 可以仕則仕 可以止則止 可以久則久 可以速則速 孔子也 皆古聖人也 吾未能行焉 乃所願則 學孔子也”

4) 『孟子』, 「公孫丑 上」. “自有生民以來 未有孔子也”

치는 자를 적(賊)이라고 하고 의를 해치는 자를 잔(殘)이라 말하고, 잔적(殘賊)하는 사람을 일부(一夫)라 말하며 일부인 주를 베었다는 것을 들었고 임금을 시해했다는 것을 듣지 못하였습시다”라고 하였다.⁵⁾

이렇듯 역성혁명을 긍정한 맹자유(孟子儒)의 입장에서는 정도전의 정치적 태도가 결코 비유(非儒)일 수는 없다. 오히려 고려의 말왕(末王)은 ‘일부(一夫)’에 지나지 않는다고 한다면 정도전의 신절(臣節)은 위민의 입장에서는 진유(眞儒)이었음이 분명한 것이다. ‘누구를 섬긴들 임금이 아니고 누구를 부린들 백성 아니리오’의 철저한 자임자이윤지풍(伊尹之風)이 아닐 수 없다.

그렇다면 정몽주·길재·정도전의 3자는 결국 백이·이윤의 양유로 나누어진다. 전자는 신왕조에 대하여는 부정적[伯夷]이요, 후자는 신왕조에 대하여 긍정적[伊尹]인 것이다. 그러나 사림파의 도통은 긍정적인 정도전에서 비롯하지 않고 오히려 부정적이었던 정몽주·길재에 연원한다는 사실은 전기 유학의 본질을 구명하자는 자리에 있어서 역설적인 사실이 아닐 수 없다.

이러한 사례는 공맹 이전에도 이미 있었기 때문에

제선왕이 물어 말하기를 “탕왕이 길(桀)을 유치(留置)하고 무왕이 주(紂)를 정벌하였다 하니 있습니까?” 맹자가 대답하기를 “전(傳)에 있습니다.”⁶⁾

5) 『孟子』, 「梁惠王 下」. “曰臣弑其君 可乎 曰賊仁者 謂之賊 賊義者 謂之殘 殘賊之人 謂之一夫 聞誅一夫紂矣 未聞弑君也”

6) 같은 책, 같은 곳. “齊宣王問曰 湯放桀 武王伐紂 有諸 孟子對曰 於傳有之 曰臣弑其君 可乎”

라고 하여 탕왕과 무왕의 혁명을 제선왕은 ‘신시기군(臣弑其君)’한 역신으로 간주하려고 했던 것이다. 그 임금이 잔적지인(殘賊之人)이라는 전제가 없고 보면 현신(賢臣)이 아닌 역신(逆臣)이 된다는 점에서 이성계(李成桂)를 보필한 정도전은 이신왕조(李氏王朝)의 공신이기는 하지만 전왕조(前王朝)-고려-의 역신이라는 사실에서 정몽주·길재와는 특이한 정치적 입장을 갖는다. 어쩌면 충의지사(忠義之士: 정몽주·길재)와 시역지신(弑逆之臣: 정도전)과의 구별이 될는지 모른다.

이렇듯 신구 왕조의 어느 쪽에서 보느냐에 따라서 그들의 흑백이 다르기도 하려니와, 역사적 현실에 대치하는 그들의 개혁정신의 농담에 의하여 이를 비판할 때에는 또 다른 공죄가 논란될 가능성이 있기는 하지만 우리는 여기서 지나치게 깊이 들어갈 겨를이 없다. 다만 이러한 역설적인 3자의 관계가 설령 전통적 도통설은 정몽주-길재-강호(江湖) 김숙자(金叔滋: 1389~1456)-점필재(佔畢齋) 김종직(金宗直: 1431~1492)……로 이어지지만, 사림파의 사상에는 어떻게 이어졌을까 하는 점을 밝히는 데 만족할밖에 없다. 그렇다면 우리는 적어도 다음과 같은 몇 가지 원칙을 놓고 그들의 사상을 따져보아야 할 것이다.

- ① 선진유(先秦儒)의 사상을 어떻게 이해하고 있는가.
- ② 송학(宋儒)의 학(學)을 얼마나 소화하고 있는가.
- ③ 신구 왕조에 대한 사림으로서의 태도

등에 의하여 살펴봄으로써 사림유학의 본질을 구명할 수 있는 길이 트일 것으로 여겨진다. 그러므로 이제 여말(麗末)의 삼자(三者: 정몽주·길재·정도전)의 사상적 영향을 일람하고, 이어 선조(鮮初) 사림들의 사상을 살핀 후 종합된 그들의 유학사상을 총체적으로 정리해보려고 한다.

(2) 麗末 三賢의 사상

이 절에서 다루고자 하는 문제는 이미 제2절⁷⁾에서 다룬 바 있으나 논술의 체제상 적어도 다음과 같은 몇 가지 사실을 집약적으로 지적하고 넘어가야 할 것 같다. 주로 정몽주·길재·정도전 등 삼현(三賢)의 사상을 중심으로 한 것은 그들이 선조 사림사상 형성에 깊이 관련되어 있는 것으로 여겨지기 때문이다.

① 포은 정몽주의 충의

필자가 굳이 정몽주를 내세워 조선조 초기의 유가와 관련시키려 하는 것은 그가 조선조 사림파의 우두머리로 지목되어 있다는 사실 이외의 다른 이유는 없다. 그는 비록 고려에서 태어났고 고려의 충신으로 고려를 위하여 최후의 순절을 지키었다 하더라도, 조선조 사림파의 서통이 그에게서 비롯한다면 우리는 그 까닭을 밝히고 넘어가지 않을 수 없다.

여말에 있어서의 유학자들에 대해서는 적어도 두 가지 측면에서 그들의 입장을 밝혀 보는 것이 좋으리라 여겨진다. 하나는 정치적 측면으로서 이는 절의의 문제에 관한 것이요, 다른 하나는 학문적 측면으로서 선진유 또는 송유에 대한 그들의 이해도 또는 업적에 관한 것이라 해야 할 것이다.

정몽주는 목은(牧隱) 이색(李穡: 1328~1396)이 그를 일러 ‘동방리학(東方理學)의 조(祖)’라 추송한 이래 널리 알려진 사실이기는 하지만 박종홍(朴鍾鴻)의 「동방리학의 조(祖)로서의 정포은(鄭圃隱)」에 의하면,

7) 제2절의 ‘여말선초(麗末鮮初)의 유학(儒學).’

그러면 포은(정몽주)의 철학사상이 유학적으로 어떤 특징을 지니고 있는 것인가. 그러나 그의 강설이 분석정미(剖析精微)하여 후에 전래된 호병문(胡炳文)의 『사서통(四書通)』과 모두 일치하므로 시인(時人)이 경탄하였다고 전하는 정도요, 그의 학설이라고 할만한 체계화된 글로서 남아 있는 것이 없다. 부득이 서로 일치하였다는 호병문의 사상 경향을 더듬어 그로 미루어 포은의 철학을 알아보기로 한다.⁸⁾

고 한 것을 보면, 정몽주의 이학이란 운무(雲霧) 중에 쌓인 채 알아내기 어려운 것이 사실이다. 그러나 그의 면모를 살리기 위해서 이병도의 『한국유학사초고』에서 일문을 초록하면 다음과 같다.

천품이 고매하고 뛰어나며 박학하였다. 일찍이 학관(學官)으로 있으면서 강설(講說)이 탁월하여 다른 사람들의 생각을 벗어나니 듣는 사람들이 모두 의심하였다. 그런데 나중 호병문의 『사서통』을 얻어 보니 그의 소론(所論)과 들어맞지 않는 것이 없어서 여러 유생들이 더욱 탄복하였다. 목은(이색)이 정몽주를 극찬했다 함은 위에서 말한 바이지만, 그래서 후인들이 모두 그를 동방리학의 시조라고 추앙하였던 것이다. 목은은 「억포은(億圃隱)」 시에서 “광풍제월(光風霽月) 같은 정오천(鄭烏川)은, 혼자 옛 책을 연구하여 깊은 뜻을 전해주네. 노후(老後)의 역학(易學)은 정이천(程伊川)을 추모하고, 복희씨(伏羲氏) 그림으로 소전(邵傳)을 이어가네”라고 칭찬하고, 또 자주(自註)하기를 “산기(散騎: 圃隱官職)가 『주역』에 밝아서 이렇게 쓴 것”이라고 하였다. 이에 의하여도 포은이 『역학』에 뛰어나고 더욱 정전(程傳)을 좋아하였음을 알 수 있다. 다만 애석한 것은 그의 평생 저서 중에서 이학(理學)에 관한 문자(文字)가 산일되어 전하지 않는다는 것이다. 포은은 원래 유학자이기 때문에 정치에서도 반드시 유교주의적인 규범에 의거하여 행하려 하였다.⁹⁾

8) 「한국철학사」(제9회), 『한국사상』 제11집, 194쪽.

9) 이병도, 『한국유학사초고』, 제2편 제3장 2절. “天分甚高 豪邁絕倫 博學好辯 嘗爲學官 講說卓越 超出

라 한 데에서 박종홍 소론(所論)과 거의 일치함을 볼 수 있거니와, 이렇듯 그에 있어서 모호한 이학관계를 탐색한다는 것은 도로(徒勞)에 그치고 말 것임은 너무도 자명한 것 같다. 그러므로 우리는 여기서 정몽주의 평가는 그의 이학지조(理學之祖)로서보다는 차라리 살신성인(殺身成仁)하고¹⁰⁾ 사생취의(舍生取義)한¹¹⁾ 그의 충의에서 찾아야 할는지 모른다. 그는 경연(經筵)에서의 진언(進言)에서,

유자(儒者)의 도는 모두 일용평상(日用平常)의 일이니 음식남녀(飮食男女)는 사람이 함께 하는 것이면서 지극한 이치가 있는 것입니다. 요순지도(堯舜之道)도 여기서 벗어나지 않으니, 동정어묵(動靜語默)이 그 올바름을 얻는 것은 바로 요순지도이며 애초 매우 고상하여 행하기 어려운 것이 아닙니다.……¹²⁾

라고 하여 요순지도는 일용평상의 일로서 매우 고상하여 행하기 어려운[甚高難行] 것이 아님을 밝혔지만, 그의 순절이야 어찌 난중난사(難中難事)가 아닐 수 있겠는가. 공자 자신도 영무자(甯武子)의 고사를 들어 사신모난(捨身冒難)의 어려움을 술회한¹³⁾ 그 어려움을 정몽주는 감행했던 것이다.¹⁴⁾ 이 점에 비로소 정몽주의 진면목이 약여

人意 聞者頗疑 及得胡氏文四書通 與公所論靡不脗合 諸儒尤加歎服 牧隱亟稱之如上所述 後人所以推爲東方理學之祖 牧隱意圖隱詩曰 光風霽月鄭烏川 獨究遺篇續不傳 老來易學慕伊川 義畫仍將繼邵傳 又自注曰 散騎(國隱官職)明易 胡及此 據此 國隱長於易學 尤好程傳 可知也 但惜其平生所著理學文字無有存者 如是 國隱本是儒者 故其於政治 必欲遵儒教主義的規範而行之 固矣”

10) 『論語』, 「衛靈公」. “子曰 志士仁人 無求生以害仁 有殺身以成仁”

11) 『孟子』, 「告子 上」. “生亦我所欲也 義亦我所欲也 二者不可得兼 舍生而取義者也”

12) 『高麗史』, 「列傳」 第30, 「鄭夢周」. “儒者之道 皆日用平常之事 飮食男女 人所同也 至理存焉 堯舜之道 亦不外此 動靜語默之得其正 卽是堯舜之道 初非甚高難行……”

13) 『論語』, 「公冶長」. “子曰 甯無子 邦有道則知 邦無道則愚 其知可及也 其愚不可及也”

14) 태종(太宗)이 노래를 지어 “이런들 어떠하며 지란들 어떠하리, 만수산(萬壽山) 드령짐이 뻔은들 어떠하리, 우리가 이리하여 죽지 않은들 또한 어떠하리”라 했을 때 이에 대하여 그는 “이 몸이 죽고 죽어 일백번 다시 죽어, 백골이 진토(塵土)되고 님이야 있건 없건, 님 향한 일편단심이야 가실 줄이

(躍如)함을 보게 된다. 그러므로 정몽주의 진유(眞儒)로서의 면목은 그의 정치적 순절에 있지 이학의 조종임에 있지 않다는 주장이 여기서 나오게 된다.

이러한 그의 충의정신은 조선조 초기의 사림파에 이어져 정암(靜庵) 조광조(趙光祖: 1482~1519)에 이르러 끝을 맺게 되었으니, 이에 정몽주의 육신은 고려에서 나서 고려에서 죽었지만, 그의 정신은 조선조로 넘어와서 비로소 빛을 낸다. 필자가 이 글 「조선조 초기 유가철학」의 첫머리에서 그를 문제삼는 소이는 바로 여기에 있는 것이다. 그렇다면 그의 충의정신의 용출처(湧出處)는 과연 어디에 있다고 보아야 할 것인가. 그의 「행장(行狀)」에 의하면,

젊어서 큰 뜻이 있어 학문을 좋아하면서 게을리 하지 않고 널리 여러 서적을 보고 날로 『중용』과 『대학』을 암송하였다. 이치를 궁구하여 그 앎을 이루고 몸에 돌이켜 실천하고 진실이 쌓이고 힘쓰어 오래되자 홀로 염락(濂洛)의 전승되지 못하는 비밀을 얻었다.¹⁵⁾

라고 한 데에서 그가 『중용』·『대학』을 애독하며 염락(濂洛: 宋學)의 전승되지 못하는 비밀[不傳之秘]을 터득한 것으로 보아 선진유의 실천윤리의 도(道)를 깊이 터득한 것으로 이해되는 것이다. 그러므로 정몽주는 적어도 성리학-철학-자라기보다는 정치도의의 구현자요 실천윤리의 궁행자로 보아야 하며, 그의 근본정신의 귀의처는 애오라

있으라”로 화답(和答)했을 때 이미 순절의 결심은 굳어 있음을 알 수 있다. 그러므로 그의 충절은 자의에 의한 것으로서 결코 정치적 피격에 의한 것이라는 피동적인 것이 아님을 주목해야 할 것이다.

15) 『圃隱文集』 卷4, 「行狀」, “少有大志 好學不倦 博覽群書 日誦中庸大學 窮理以致其知 反躬以踐其實 眞積力久 獨得濂洛不傳之秘”

지 선진유의 군자학이었다고 보아야 할 충분한 이유가 여기에 있는 것이다.

② 야은 길재의 절의

사람과의 제2인자로 지목되는 길재에 대하여는 많은 이야기가 필요 없을는지 모른다. 그는 비록 정몽주처럼 순절하지는 않았다 하더라도, 그가 사람에 묻혀 정몽주가 죽음을 가볍게 여겼던 대신에 벼슬을 가볍게 여기며 청절을 지켜 길이 조선조 초기의 유자들에게 깊은 영향을 미친 점에 있어서는 결코 정몽주에 불하(不下)한다 해야 할지 모른다. 그가 정종(定宗)의 징소(徵召)를 사퇴하는 글에서,

신은 본래 한미(寒微)한 사람으로 신씨(辛氏)의 조정에 벼슬하여, 과거에 뽑혀 문하주서(門下注書)에 이르렀습니다. 신이 듣건대, ‘여자는 두 남편이 없고, 신하는 두 임금에 없다’고 합니다. 바라건대, 전리(田里)로 돌아가게 놓아주시어, 신이 두 성(姓)을 섬기지 않는 뜻을 이루게 하고, 효도로 노모를 봉양하게 하여 남은 여생을 마치게 하소서.”¹⁶⁾

라고 하여 그의 진실된 인간됨을 나타냈던 것이다. 충의는 신의로도 통하기에 공자도 주충신(主忠信)이라 하여 ‘충신’을 병칭하기를 좋아하였다. 이러한 ‘충신’의 정신이 바로 사람정신의 기저를 이루었음은 다시 말할 나위도 없다. 그러므로 길재에 있어서도 정몽주에서처럼 정치적 도의를 구현하며 ‘효도로 노모를 봉양하는[孝養老母] 윤리적 효행의 실천자로서 크게 부각되는 것이다. 그에게서도 정몽주에

16) 『朝鮮王朝實錄』 『定宗實錄』 卷5, <2年 7月 2日條>. “臣本寒微 仕於辛氏之朝 擢至門下注書 臣聞女無二夫 臣無二主 乞放歸田里 以遂臣不事二姓之志 孝養老母 以終餘年”

서와 마찬가지로 송학(宋學)에 대한 어떠한 단서를 찾는다는 것은 우리가 아닐 수 없다.

끝으로 주목해야 할 그의 언행의 하나로서 여기에 그의 아들 사순(師舜)이 세종의 부름에 응하여 떠나는 자리에서, “내가 고려를 섬기던 마음씨로 너는 조선을 잘 섬기어라” 하였음을 상기하고자 한다. 이는 그의 충의관의 일단을 엿보게 하는 것으로서, “누구를 섬긴들 임금의 아니며 누구를 부린들 백성이 아니리오[何事非君 何事非民]”라는 이윤의 풍모(伊尹之風)를 방불하게 하는 것이 아닐 수 없다. 충의는 여기서 일방적 충성으로서 어느 왕조나 똑같이 요구하는 절대적 덕목인 것이다. 이러한 길재의 시범은 길이 사람의 귀감(龜鑑)이 되었을 것임은 상상하고도 남음이 있을 것이다.

③ 삼봉 정도전의 경륜

정몽주와 길재에게서 나타난 절의사상은 유교의 중요한 한 덕목으로 간주되어 사림사상의 한 연원을 이루었지만 사실상 유교는 그러한 도덕적 측면과 아울러 치평(治平)의 대도를 밝히고 실천하는데 그 주된 본령이 있다고 해야 할 것이다. 요(堯)·순(舜)·우(禹)·탕(湯)·문무(文武)·주공(周公)에 이르는 선왕의 도는 그것이 바로 치평의 경륜이 아닐 수 없다. 그러한 의미에서 필자는 정도전의 그러한 일면을 여기서 주목하고자 한다.

정도전은 혁명가요 경세가이었다. 이런 면에 있어서는 길재와는 대조적이다. 그러므로 한영우(韓永愚)의 『정도전사상의 연구』 중에서 다음의 일절을 인용하고자 한다.

조선왕조는 실로 이성계를 대표로 하는 무인의 실력과 정도전을 대표로 하는 문인의 경륜이 합쳐짐으로써 그 개혁과 건국이 가능했던 것이기도 하다.¹⁷⁾

집약하여 말하자면 정도전의 유가적 경륜을 높이 사야 함을 의미한다. 그것은 좀 과장된 표현일지는 모르지만 무왕의 혁명가적 결단과 주공의 정치적 경륜을 일신에 지녔던 여말선초의 유학자로서 그에게는 정몽주나 길재에게서는 볼 수 없는 많은 학문적 업적까지 남겨 놓고 있음은 새삼스런 주목을 끄는 일면이 아닐 수 없다.¹⁸⁾

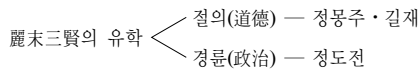
그러나 역사는 냉혹하여 정도전이 세자의 난에 원사(冤死)하니 상상은 금물이라 하지만 이로써 조선조 초기에 있어서의 유학의 면모는 일변하고 말았던 것이다. 만일 그의 경륜이 태조 왕업과 함께 성취되었다면 유학뿐만 아니라 조선조의 면모로 일신되었으리라는 상상은 결코 헛된 것이 아님을 그에게서 느끼게 한다. 그러나 그의 경륜은 결코 사라지지 않고 다소 수운(修潤)된 형태이기는 하지만 조광조가 ‘치군택민(致君澤民)’의 적극적 지치주의에 의하여 다시금 그의 묘맥의 소생을 볼 수 있다고 보는 입장을 지나친 추론이라 할 것인가. 이 점에 대하여는 소위 유교의 본령에 입각한 추론으로서 소위 사림파의 초기에 있어서는 절의 숭상의 유(儒)에 치우쳤다 하더라도 후기에 이르러 두각을 나타낸 지치주의적 ‘유’는 결코 절의사상만으로는 설명이 되지 않는다고 보아야 한다. 그렇다면 이 연원은 어디에서 구할 것인가. 그러한 의미에서 필자는 정도전과 양촌(陽村)

17) 한영우, 『정도전사상의 연구』(서울: 서울대출판부, 1997), 21쪽.

18) 대충 추리더라도 「심문천답(心問天答)」·「심기리편(心氣理篇)」·「불씨잡변(佛氏雜辨)」 등 성리학적 논저와 『조선경국전(朝鮮經國典)」·「경제문감(經濟文鑑)」·「경제의론(經濟義論)」 등 정경학적 저술과 『고려사(高麗史)」 37권과 그 밖에 초사(草詞)·악사(樂詞)·시문(詩文) 등을 남기고 있다.

권근(權近: 1352~1409)에 의한 경세학의 일면을 주목하려고 한 것이다. 이러한 측면은 이 소론의 막바지에 가서 논의되어야 할 전기실학사상과도 깊은 관련이 있을 것으로 여겨지기 때문이다.

어쨌든 필자는 이제 여말 삼현(三賢)의 사상을 요약하면 도덕적 절의와 정치적 경륜으로 집약할 수 있으며 이를 표시하면 다음과 같을 것이다.



이로써 우리는 선조 유가사상 특히 사림파의 사상을 촌탁하는 하나의 기준을 얻게 된 것이다.¹⁹⁾

(3) 절의사상의 존중

지금까지 필자는 사실상 조선조 전기 유학의 연원을 밝히는 데 많은 지면을 허비하였다. 그들 삼현이 비록 여말에 걸친 유학자들이라 하더라도 그 원천적 맥락은 조선조 전기 유학에 이어진다는 사실을 안다면 이러한 노력은 조선조 전기 유학을 이해하는 데 있어서 결코 무의미하지 않기 때문이다.

이제 길재 이후의 인맥을 추려 보면 다음과 같다.

19) 혹자는 여기서 “왜 송학(宋學)—이학(理學)—은 문제 삼지 않느냐”는 의문을 제기할는지 모른다. 그러한 의문 제기를 필자도 당연하다고 받아들인다. 그러나 우리는 지금 ‘조선조 초기의 유학’을 문제 삼고 있다. 그러므로 조선조 초기의 유학을 살필 수 있는 기준을 간추리고 본즉 송학(宋學)은 저절로 문제 밖으로 소원해졌을 따름이다. 왜 그러한가는 조선조 성리학은 훨씬 뒤인 중종 때 조광조(1489~1546)와 동시대인 서경덕(徐敬德: 1489~1546)에 의하여 비로소 문제 삼아진다는 사실만으로도 저간의 소식을 짐작하게 하는 것이다.

① 강호 김숙자의 실천유학

장지연 『조선유교연원』에는 다음과 같은 기록이 보인다.

강호 김숙자의 자는 자배(子培), 선산인(善山人)이다. 나이 12세에 야은 길재에게 학문을 전수받고 도 별동(別洞) 윤상(尹祥)에게서 『역』을 배웠는데 윤상은 바로 역동(易東) 우탁(禹倬)의 학파이다. 강호는 종일토록 단정히 앉아 성리를 궁구하고 후진을 가르쳤는데 반드시 소학(小學)의 자설(字說) 및 육예(六藝)인 예(禮)·악(樂)·서(書)·수(數)·사(射)·어(御)의 술법을 먼저하고 그다음에 경전 강습하여 올연히 종사(宗師)가 되었으니 실로 포은(정몽주)의 세 번째 적전(嫡傳)이다.²⁰⁾

라고 하여 정몽주-길재-김숙자로 이어지는데 앞글에 이어,

……오로지 정주학(程朱學)을 숭상하지 않고 경학(經學)의 실행(實行)을 위주로 하여 종래 고려시대 유술과 동일한 학문 계통이다.²¹⁾

라고 한 것을 보면 정주학에만 지나치게 전념하지 않고 실천, 실행을 주로 했다는 점에서 보다 더 윤리도덕적이었다고 보아야 할 것이다. 그러나 사실상 문제 삼아지는 것은 그의 아들 김종직으로부터 비롯한다 해야 할 것이다.

20) 장지연, 『조선유교연원』, 7쪽. “金江湖叔滋(1389~1456) 字子培 善山人 年十二 受學於吉治隱 又學易於尹別洞同祥 祥即禹易東之學派也 江湖端坐終日 窮究性理 教誨後進 必以小學字說及六藝禮經書數射御之術 然後講習經傳 蔚爲師宗 實圃隱之第三嫡傳也”

21) 같은 책. “……不專尙於程朱學 經學實行爲主 與在來麗代儒術 同一學系也”

② 점필재 김종직의 조의제문

이제 다시금 장씨(張氏)의 『조선유교연원』을 보면 다음과 같은 글이 눈에 띈다.

……포은은 야은 길재에게 전하고 야은은 강호 김숙자에게 전하고 강호는 그 아들 점필재 김종직에게 전하고 점필재는 한훤당(寒暄堂) 김굉필(金宏弼: 1454~1504)에게 전하고 한훤당은 정암(靜庵) 조광조(趙光祖)에게 전하였다.²²⁾

라고 하였으니 김종직 이하로는 김굉필과 조광조가 있거니와,

……제공(諸公)들은 이루 다 기록하지 못한다. 혹은 학술로, 혹은 문장으로 혹은 절의로 활동하였으나 도학으로 전한 사람은 한훤당 김굉필과 일두(一蠹) 정여창(鄭汝昌: 1450~1504)일 뿐이다.²³⁾

에서 정여창이 있음을 알 수 있다. 이들을 차례로 살피기에 앞서 먼저 김종직의 경우를 보면 그가 「조의제문(弔義帝文)」을 지어 후일 무오사화(戊午士禍)의 단서가 되었음을 일단 주목하지 않을 수 없다. 왜냐하면 그것은 바로 절의 문제와 직접 관련이 있는 것이기 때문이다.

사실상 그의 학문에 관한 것은 지금 전해 오는 것이 별로 없고²⁴⁾ 그가 김숙자의 가학을 이어,

22) 같은 책, “……國隱傳之于吉治隱 治隱傳之于金江湖叔滋 江湖傳之于其子佔畢齋宗直 佔畢齋傳之于金寒暄堂宏弼 寒暄堂傳之于趙靜庵光祖”

23) 같은 책, “……諸公多不能盡錄 或以學術 或以文章 或以節義 然以道學傳者 惟金寒暄鄭一蠹 是已”

24) 『퇴계언행록(退溪言行錄)』에 이르기까지 “金宗直 非學問底人 終身事業 只在詞華上 觀其文集可知”라 하였다(『유교연원』, 9쪽). 그러므로 이에 대하여 이병도, 『한국유학사초고』에서는 다음과 같이 평하고 있다. “信乎其言 佔畢齋 乃可謂文豪 難可謂爲道學者 且 其少時所作中 往往有諷刺諷諭或輕世之文字 以作後日之禍根 例如弔義帝文及和淵明述酒詩 是也 其門徒亦承其趣向及氣像 多有以表現於語文動作之間 亦所以招致後日慘禍” 「世宗—成宗時代之學界概觀」, 42 쪽.

그의 학문 경향이 효제충신을 주안으로 하는 실제적 방면에 치중되어 있었던 것을 짐작할 수 있다.²⁵⁾

라고 했듯이 선진유의 실천유학에²⁶⁾ 정진했음을 알 수 있다. 그러나 그는 그가 지은 「조의제문」으로 불의의 화를 입어 사후일 망정 부관참시를 당하고, 그의 문인 김굉필과 정여창 등 40여 명이 혹참(或斬)혹류(或流)되어 조선조 사화의 단시가 되니 그 이야기는 잠시 뒤로 미루고 김굉필과 정여창에 대하여 몇 마디 언급하고 넘어가기로 하겠다.

③ 한훤당 김굉필의 도학

김굉필(1454~1504)은 김종직의 문인으로 남명(南冥) 조식(曹植: 1501~1572)의 『사우록(師友錄)』에 이르기를,

선생은 몸소 도학을 주창하는 것을 임무로 삼아 근세 유학의 으뜸이 되었다. 『소학』을 익혀 근본을 배양하고 『대학』을 따라 규모를 세웠으며, 힘써 ‘성’과 ‘경’을 잡아 육경(六經)의 뜻을 발휘하여 성현의 경지에 이르기를 기약하니, 이것이야말로 선생이 학문을 닦은 대략이다.²⁷⁾

에서 그가 도학지창(道學之倡)으로 자임하고 『소학』과 『대학』의 성

25) 현상윤, 『조선유학사』, 35쪽.

26) 효제충신의 사덕(四德)은 공자가 『논어』에 역설한 것으로서, 그도 또한 밀양(密陽) 향교제자(鄕校諸子)에게 주는 글에서 “鄕閭風俗所以澆澆 朝廷政化所以素關 其病源 專在於學校講學之不明也 講學苟明 則孝弟忠信之教 人人服習……”이라 하였고, 안음현(安陰縣) 신창향교기(新創鄕校記) 중에서도 “爲學 有本原 孝弟 是也”라(현상윤, 같은 책) 했음을 보더라도 그의 선진유에 대한 이해도를 짐작하고도 남음이 있다.

27) 현상윤, 같은 책, 37쪽, “先生 身任道學之倡 爲近世儒宗 服小學以培根本 遵大學以立規模 力持誠敬而發揮六經 以期至於聖賢之域 此先生爲學之大略也”

경(誠敬)을 그의 도학의 근본으로 삼고 있음을 볼 수 있다. 박종홍(朴鍾鴻)도 그의 「김한훤당(金寒暄堂)과 조정암(趙靜庵)의 도학사상」에서.

그리하여 경(敬)을 가지며 성(誠)을 지녀야 하겠거니와, 『소학』에 있는 좋은 말과 착한 행실을 참고하여 밤으로 외우고 낮으로 보아서 어느 때나 끊임없이 부지런히 노력하여야 한다. 이처럼 한빙계(寒氷戒)는 도학정신인 실천을 강조함으로써 그 끝을 맺고 있다.²⁸⁾

라고 하여 그의 도학정신은 ‘성경’을 중심으로 함을 밝혔다. 그러므로 그는 이어서

후일 이퇴계(이황)가 한훤당을 단연코 근세 도학지종(道學之宗)이라 하였음도 당연하다고 하겠다.

라고 하여 근세 도학의 조종임을 말한 것은 김굉필이 명실공히 선진적 실천유학의 제1인자였음이 분명하다. 그러나 필자가 여기서 주목하고자 하는 것은 그가 읽은 책이 『소학』과 『대학』이라는 사실이다. 그중에서 『대학』을 읽은 것은 특이한 일에 속한다. 그 이전의 유생들은 『역학』이나 『중용』을 더욱 즐겼던 흔적이 짙었던 반면에 그가 『대학』을 즐겨 읽은 사실은 학문경향이 수성지학(修省之學)에서 치평지학(治平之學)으로 기운 것을 의미한다. 그의 제자인 조광조의 치주의도 결국 여기서 연유한 사실을 이제야 알 듯도 하다. 동시에 조선초 사림파의 학(學)이 문장에 치우쳤던 것이 그의 스승 김종직도 그러하였다. 김굉필에 의하여 비로소 치평의 도학으로 정립되었

28) 박종홍, 『韓國思想史論考』, 「儒學篇」(서울: 서문당, 1977), 5쪽.

음을 의미하기도 하는 것이다.

④ 일두 정여창의 학문

소위 사림파의 도통은 정여창(1450~1504)에 의하여 어찌면 사장학(詞章學)에 흐르던 경향이 차츰차츰 도학으로서의 유학이 정착되기에 이르렀다고 볼 수 있다. 같은 김종직의 문인으로서 그의 동료인 김굉필이 『소학』과 『대학』을 중심으로 하는 경학에 침잠하고 있을 때, 그는 『중용』과 『대학』에 정진하였다. 『조선유교연원』에서는 그의 이력을 다음과 같이 서술하고 있다.

일두 정여창……일찍이 부친을 잃었어도 가르침과 경계를 번거롭게 여기지 않고, 독서를 좋아하며 독실함에 힘써 오만불손한 행실을 하지 않았다. 한훤당과 더불어 점필재 문하에 종유하여 서로 도의를 연마하였다. 지리산에 들어간지 3년 동안 발분여지(發憤勵志)하여 드디어 체용(體用)의 학문을 성취하였다.……선생은 어려서 지극한 성품으로 어머니를 성심껏 효도로 섬겼다. 타고난 자질이 영오(穎悟)하여 선생의 교수함을 번다스럽게 여기지 않았고 스스로 학문할 줄을 알았으며 더욱 『중용』과 『대학』에 정밀하였다. 주자(朱子)의 『중용장구(中庸章句)』에서 ‘기이성형 이역부언(氣以成形理亦賦焉)’의 설을 취하지 않으면서 말하기를 “어찌 기보다 뒤에 있는 리가 있겠는가”라고 하였다. 일찍이 『용학주소(庸學註疏)』와 『주객문답설(主客問答說)』 및 『진수잡저(進修雜著)』를 저술하였으나, 무오(戊午)의 화액을 당하자 부인이 모두 불 속에 던져 유집이 전하지 않는다.²⁹⁾

29) 장지연, 『조선유교연원』 권1, 11쪽. “鄭一齋汝昌……早失先考 不煩教戒 好讀書 務篤實 不爲崖岸崑絕之行 與金寒鳴遊佔畢齋門下 相磨道義 入智異山三年 發憤勵志 遂功體用之學……先生幼有至性事母誠孝 天玄穎悟 不煩師授 自知爲學 尤精庸學 不取朱子章句 氣以成形理亦賦焉之說 日安有後氣之理乎 嘗著庸學註疏 主客問答說 及進修雜著 戊午之禍 夫人盡投火中 遺集無傳”

필자는 이 글에서 몇 가지 주목할 만한 대목이 있음을 발견하였다. 그것은 그가 『중용』과 『대학』에 정진하되 『주자장구』를 취하지 않았다는 점이다. 이는 곧 그가 사림파의 일인으로서 학자로서의 자주적 긍지와 신념을 견지했다는 데에 지대한 의의가 있다고 본다. 조선조 초기에 있어서 그러한 태도의 효시를 이루는 것이 아닐 수 없다. 물론 그 내용에 있어서는 후인의 다음과 같은 비판이 있을 가능성을 배제하지는 않는다.

살펴보건대, 조신(曹伸)의 『수문쇄록(諛聞瑣錄)』에서 “백옥(伯鬲: 정여창의 자)이 주자의 ‘기이성형(氣以成形)’의 설을 취하지 않고 ‘어찌 기보다 뒤에 있는 리가 있겠는가’라고 한 것은 병통이 없을 수 없다. 이른바 ‘리가 기보다 앞선다’는 것은 리의 체(體)이고 이른바 ‘기가 리보다 앞선다’는 것은 리의 용(用)이다. 만일 사람의 인·의·예·지를 통틀어 말하면 성이라 이르고, 인·의·예·지의 단서를 드러내어 나누어진 것은 성이라고 하지 않는다면 옳겠는가.³⁰⁾

여기서 정여창의 이선설(理先說: 不取後氣之理說)을 짐작하게 하거니와 그의 『용학주소』가 온통 무오사화 때 부인이 불 속에 던져버림으로써 그의 학문에 좀 더 깊이 접할 수 있는 기회를 영원히 잃게 된 것은 천추의 한이 아닐 수 없다.

다음에 『사우명행록(師友名行錄)』을 인용하여 그의 학의 일단을 살펴보기로 한다.

30) 같은 책. “按曹伸諛聞瑣錄曰 伯鬲不取朱子氣以成形之說曰 安有後氣之理乎云 不能無病 所謂 理先於氣者 理之體 所謂 氣先於理者 理之用 如人總仁義禮智而謂之曰性 而發仁義禮智之端 而分之曰不謂之性 可乎”

백옥은 지리산에 들어간 지 3년 동안 나오지 않으면서 오경을 구명하고 그 심오한 뜻을 모두 궁구하여, 체용(體用)의 근원을 같고 나뉘는 것을 알았고 선악(善惡)의 성(性)은 같고 기가 다른 것을 알았으며 석유(儒釋)의 도(道)는 같고 자취가 다른 것을 알았다.³¹⁾

라고 하여 그가 체용의 ‘근원은 같고 나뉘는 다름[源同分殊: 理一分殊와 같다]’과 선악의 ‘성은 같고 기가 다름[性同氣異]’을 논한 점은 송학(宋學)에의 깊은 접근이 있었음을 보여주는 것이라 하겠지만, 유석(儒釋)의 ‘도는 같고 자취가 다르다[道同跡差]’는 설은 후유들의 비판이 없을 수 없는 대목이 아닌가 여겨진다. 아니나 다를까 『사우명행록』에서는 그의 글을 다음과 같이 잇고 있다.

『성호사설』에 옥동선생(玉洞先生, 文益成: 1526~1584)은 그 말이 매우 의심할 만하다고 여겼으니 공적무륜(空寂無倫)의 설로 우리 유가의 성명(性命)의 학문에 비유하여 도가 같다고 말하면 옳겠는가라고 하였다.³²⁾

이는 그가 지리산에 들어가 3년 동안 유교경전에 정진했다 하더라도 율곡(栗谷) 이이(李珥: 1536~1584)의 입산경위와도 비슷한 점이 있지 않나 여겨지는 것이다. 그것은 다름 아니라 그의 입산생활 중에는 불경과도 접할 기회가 있었을 것이요, 승도(僧徒)들의 좌선도 목격했을 것은 당연한 일이 아닐 수 없다. 다음과 같은 일구는 그 단적인 일례인 것이다.

31) 같은 책. “伯島入智異山三年不出 明五經窮極其蘊 知體用之源同分殊 知善惡之性同氣異 知儒釋之道同跡差”

32) 같은 책. “星湖僊兌玉洞先生謂其說甚可疑 以空寂無倫之說 比之於吾儒性命之學而道同 可乎”

……정모가 참선하는데 잠을 자지 않았다.³³⁾

어쨌든 우리는 정여창에게서 비로소 김굉필과 더불어 사람과의 학문적 정착에 크게 기여했음을 볼 수 있다. 상상은 금물이지만 만일 무오사화에 그들이 50이라는 연부역강(年富力強)한 나이에 좌절되지 않았더라면 사람과의 학문은 퇴계(退溪) 이황(李滉: 1501~1570)·이이를 기다리지 않고서도 크게 대성했으리라 상상하는 것은 결코 필자만의 짐작이 아니리라 여겨지는 것이다.

이제 그들의 결실은 김굉필의 문인으로 지목되는 조광조·김안국(金安國: 1478~1543) 등에 의하여 이루어지지만, 이를 살피기에 앞서 잠시 여기서 생(生)·사육신(死六臣)들의 절의를 살피고 넘어가는 것이 순서일 것이다.

⑤ 生·死六臣의 節義

소위 생육신(生六臣)³⁴⁾·사육신(死六臣)³⁵⁾의 사건은 조선조 초기에 있어서의 역사적 대사건으로서 크게 문제가 될 뿐만이 아니라 유가의 입장에서 한 마디 언급 없이 그대로 책장을 넘길 수 없는 중요한 사건의 하나가 아닐 수 없다. 근자에 와서는 더러 수양대군(首陽大君: 世祖)을 긍정적인 측면에서 보려는 견해를 피력하는 이가 있는가 하면 아울러 보한재(保閑齋) 신숙주(申叔舟: 1417~1475)의 배신도 크게 나무라지 않으려는 이도 나오고 있음을 본다면 이제는 일방적

33) 같은 책. “……曰鄭某參禪不寐”

34) 觀瀾 元昊·耕隱 李孟專·眉叟 成聘壽·漁溪 趙旅·梅月堂 金時習·秋江 南孝溫

35) 海竹軒 成三問·醉琴軒 朴堦年·丹溪 河緯地·李塏·柳誠源·俞應孚

인 평론만으로는 논의되지 못할 것이 엿보이는 것이다. 그러므로 우리는 어찌하여 생육신·사육신이 나오게 되었는가 하는 점을 일단 유가의 입장에서 정리해 두어야 할 줄로 여겨지는 것이다.

이를 논하기에 앞서 다시금 유가사상의 일면을 상기해 될 필요가 있을 것 같다. 다시 말하면 이미 위에서도 언설한 바 있듯이 유가에는 백이풍(伯夷風)의 명분론과 이윤풍(伊尹風)의 현실론이 양립하고 있음을 본다. 고려 말에 있어서는 정몽주와 길재가 전자에 속하고, 정도전과 권근은 후자에 속하는 것으로 풀이가 되는 것이다.

그렇다면 조선조 초기에 형성된 소위 사림파의 사상은 어느 쪽이었을까는 자명한 일이 아닐 수 없다. 그것은 정몽주·길재의 명분론을 주축으로 하는 이상론자들이었으니 절의를 숭상해야 하는 생육신·사육신이 나올 수 있는 사상적 배경은 이로써 충분하다 이를 수 있는 것이다. 그러므로 사육신은 죽음으로써 순절한 점이 정몽주에 가깝고, 생육신은 은일(隱逸)로써 청절을 지킨 점은 길재에 가깝다 이를 수 있을 것이다. 그러나 여기서 다소나마 차이점을 찾자면 그들의 역사적 배경의 차이와 그들의 순절의 양상이 서로 다르다는 점이 될는지 모른다.

역사적 배경의 차이란 다름 아니라 정몽주의 시절은 이미 고려의 사직(社稷)이 기울어지는 판국이었음에도 불구하고 명분에 집착하여 사절(死節)도 불사했던 것이요, 사육신의 경우는 건국 초기의 찬탈을 반대하는 거사의 실패로 끝까지 불굴하여 죽음을 자초한 점일 것이다. 그러나 ‘불사이성(不事二姓)’ 또는 ‘불사이군(不事二君)’하는 그들의 충절은 유가의 명분론적 측면에서 볼 때에는 조금도 다르지 않은 것이다.

세조 찬탈 이후로 불신(不臣)의 의(義)를 지킨 생육신의 생활 태도는 고려 말의 길재의 그것을 방불하게 하는 점에 있어서 유가의 명분론적 절의사상의 맥락은 끊어지지 않고 여기에 이어져 있음을 역력히 엿볼 수 있다.

그러나 어느 때 어느 곳이나 유가의 이윤(伊尹)은 또한 존재하고 있음을 우리는 간과해서는 안 될 것이다. 그가 다름 아닌 학역재(學易齋) 정인지(鄭麟趾: 1396~1478)와 신숙주 2인이다. 그들의 입장은 현실론적인 점에서 정도전의 서(緒)를 잇는 자로 보아야 하겠지만, 과연 그들에게서 어느 정도의 경세적 경륜을 평가할 수 있을 것인가의 여부는 자못 미묘한 문제점이 아닐 수 없다. 그러한 점에서 유가의 시중(時中)이란 실로 ‘불가능’의 탄(歎)을³⁶⁾ 금할 수 없는 까닭이 여기에 있는 것이다.

그들의 현실론의 평가는 적어도 유가의 시중론(時中論)에 의한 평가라는 점에서 정도전의 그것은 역성혁명을 이룩한 절세와 경세적 경륜임을 짐작하게 하지만, 정인지·신숙주 양인에게서 그러한 정도전에게서와 같은 시중적(時中的) 경륜에 의한 행동이라 볼 수 있을 것인가. 그렇다면 그것은 그들의 평소의 언행이나 저술에 의하여 이를 판단할 수밖에 없지 않나 여겨지는 것이다.

정인지는 일찍이 술에 취하여 말하기를 “내가 일찍이 성문(聖門)에 유학하였다면 안증(顏曾: 顏子和 曾子)에는 물론 미치지 못할 바이지만 유하(游夏: 子游와 子夏)의 무리에는 넉넉히 미쳤을 것이다”라고 자과(自誇)하였지만, 자유와 자하 어찌 세종대의 공신으로서 세손의

36) 『中庸』 <제9장>. “子曰 天下國家可均也 爵祿可辭也 自刃可蹈也 中庸 不可能也”

왕위찬탈에 가담했을 것인가. 이는 자유와 자하를 모독하는 것으로 비판된다.³⁷⁾ 신숙주는 그의 처에게서까지 “당신이 평일에 성삼문(成三問: 1418~1456) 등으로 제명(齊名)하였으니 오늘의 생환은 뜻하지 않았노라”는 평을 받았으니³⁸⁾ 이 점에 있어서는 신숙주의 충의사상은 오히려 그 처에 미급함을 볼 수 있는 것이다. 이렇듯 조선조 초의 절의사상은 규방(閨房)의 깊숙한 곳까지 스며 있음을 알 수 있다. 이는 곧 하나의 시대사조로 되어 있었던 것임을 짐작하게 한다.

이러한 시대사조는 급기야 김종직으로 하여금 「조의제문」을 쓰게 한 배경을 이루는 것이다. 김종직의 이 글이 어찌 평지돌출했겠는가. 그러므로 일장의 「조의제문」이 40여 유림의 생명을 혹참(或斬) 혹류(或流)로 앗아가지 않았는가. 종직의 문인 김일손(金駟孫: 1464~1498)이 세조 찬위의 사실을 사장(史章)에 적고 이 「조의제문」을 실어 그의 충분의 정을 나타낸 것이 후일의 화근이 될 줄이야 아무도 몰랐던 것이다.

그러므로 유가의 입장에서는 이처럼 시대적 조류를 형성했던 절의사상이 연산의 일격[戊午士禍]으로 잠적하자, 다시금 새로운 면모를 갖추고 굴기한 것이 조광조를 중심으로 하는 경세적 지치주의의 일파라 할 수 있을 것이다. 이는 명분론적 유학에서 현실론적 유학에로의 전이를 의미한다고 보아도 좋을 것이다.

(4) 지치주의의 대두

연산군이 폐축을 당하고 종종이 왕위에 오르니, 바야흐로 서정일

37) 현상윤, 같은 책, 45쪽.

38) 같은 책, 48쪽.

신(庶政一新)의 기회를 맞게 됨은 세(勢)의 당연한 추이라 이를 수 있을 것이다. 이 틈[勢]을 타고 대두한 자가 바로 조광조를 영수로 하는 지치주의 일파니, 그들은 비록 사림의 도학자 김굉필의 문인이라 하더라도 실제적인 경륜에 뜻을 두었으니,

이 학파의 주장과 특색은 문장이나 이론에 있지 아니하고 공맹의 사상과 도를 정치나 경제나 교화에 실제로 실현시킴에 있었다. 일언으로 말하면 군민을 요순시대의 군민으로 만드는 일이다. 이것을 말로 주장하거나 글로 쓰기를 힘쓰는 것으로 만족하지 아니하고 몸으로, 정치로, 제도로, 실천하고 실행하여, 직접 요순삼대(堯舜三代)의 일월(日月)을 목전에 출현케 하는 것이 목표이었다. 그러므로 이 학파는 실천유학이라고도 부를 수 있는 것이다.³⁹⁾

라고 한 것은 이를 단적으로 설명해 준 것이 아닐 수 없다. 이러한 내용은 선진유(先秦儒)-공맹-가 주장한 바로 그것이다. 여기에서는 송유(宋儒)들의 성리학적 체취는 조금도 풍기지 않는다. 오히려 그러한 사변철학을 거부하는 자세라 해도 좋을 것이다.

조광조가 주장하는 선진유의 왕도정치는 그가 중종의 경연에 입시할 때마다 주장한 ‘승도학(崇道學), 정인심(正人心), 법성현(法聖賢), 흥지치(興至治)’로 나타난다. 모두가 치군택민(致君澤民)하려는 그의 애민윤리의 구체적 내용이 아닐 수 없다. 그는 지성(至誠)을 그의 학(學)의 요체로 삼는 점 또한 사변적 송학(宋學)과는 다른 점이라 이를 수 있다.

39) 같은 책, 같은 곳.

옛날에 “지극한 성실이면 신(神)이 감동한다” 하고 또 “성실하지 않으면 사물이 없다”고 하였으니, 임금이 신하를 대우하고 신하가 임금을 섬기는 데 모두 성실로 한다면 치화(治化)는 성공을 기약할 수 있을 것이다.⁴⁰⁾

유가에서 ‘성(誠)’을 『중용』, 『대학』의 중심사상으로 간주하는 자는 선진유학이다. 이러한 점들을 종합한다면 ‘성’을 존중하는 조광조는 그것이 바로 선진유학적이요 실천윤리적인 것이다. 조광조의 경세사상은 선진유학적이면서도 보수적 복고사상이 아니라 급진적 개혁사상이었다. 『연려실기술(燃黎室記述)』에서,

숙폐(宿弊)를 개혁하며 교조(敎條)를 수명(修明)하여 선왕의 법도를 차례(次第)로 거행한다…….

라고 한 것은 이를 단적으로 표현한 것이 아닐 수 없다. 그러나 시운(時運)은 그들의 편이 아니었던 것은 여기서 새삼 지적할 나위도 없다. 자못 사상사적 입장에서 지치주의의 좌절을 가져오게 한 이 기묘사화를 본다면, 경세적 실천유학의 몰락이라 이를 수밖에 없다. 이로써 소위 조선조 전기 유학으로서의 사림유학의 마지막 종언을 의미하는 것으로 볼 수밖에 없는 것이다. 다시 말하면 사림유학의 양면이라 할 수 있는 절의숭상의 명분[理想]론이 무오사화로 인하여 명맥이 끊어지게 되었는데, 이제 다시금 위민왕도(爲民王道)를 표방하는 현실경세론이 기묘사화로 인하여 완전히 좌절되니 사림유학은 이제 소생의 길이 끊어져 버린 것이다. 그 틈을 타고 새로운 묘맥으

40) 『靜庵集』卷3, 「經筵陳啓·參贊官副提學 時啓」. “古云 至誠感神 又曰不誠無物 君之遇臣 臣之事君 皆以誠實 則治化可期成也”

로 소생한 것이 화담(花潭) 서경덕(徐敬德: 1489~1546)의 성리학이었던 것으로 풀이가 되는 것이다. 그럼에도 불구하고 이이는 『석담일기(石潭日記)』에서 조광조를 평하여 말하기를,

우리나라에서는 이학이 전해져 옴이 없었는데, 전 왕조의 정몽주가 그 단서를 드러냈으나 규구(規矩)가 정밀하지 못했고, 우리 왕조의 김굉필은 그 실마리를 접했으나 오히려 크게 드러나지 못했다가, 조광조가 도를 주창함에 이르러서 배우는 이들이 모두 화합하듯 그를 추존하였다. 지금 성리학이 있는 줄을 알게 된 것은 조광조의 힘이다.⁴¹⁾

라고 하였음을 보면, 성리학의 연원을 조광조에게서 이끌어내려고 하였으니, 이는 이이의 판단일망정 얼른 동의하기 어렵다. 오히려 조광조의 경세적 경륜의 연원은 송학(宋學)보다도 선진유에서 이끌어내야만 한다는 사실을 인정한다면 이이의 설은 저절로 부정적인 편으로 기울지 않을 수 없을 것이다. 이러한 이이의 그릇된 판단은 이학(理學: 性理學)의 발단을 절의파의 연원인 정몽주에서 찾았고, 그의 서통을 선진 또는 한대(漢代) 유학의 범위를 벗어나지 못한 김굉필에게 이어 놓았으므로 저절로 김굉필의 문인인 조광조에게 성리학의 대통이 이어진 것으로 추리한 것에 지나지 않는다. 그럼에도 불구하고 소위 조광조가 창도한 그 도는 공맹지도(孔孟之道)이지 결코 정주의 성리학이 아님을 알아야 할 것이다. 그것은 곧 내성적인 송학(宋學)이 아니라 경세적인 치평의 도임을 의미하므로 거기에는 오히려 정도전류의 정치적 개혁의기가 미래지향적 실학정신으로 복

41) 장지연, 『조선유교연원』 14쪽. “我國理學無傳矣 前朝麗夢周 始發其端而規矩不精 我朝金宏弼 接其緒 猶未大備 及趙光祖 倡道學者翕然推尊之 今之有性理之學者 光祖之力也”

재(伏在)해 있음을 지적하지 않을 수 없다.

(5) 전기 실학의 문제

필자는 제2장 「고려의 유가철학」의 마지막 글귀에서 다음과 같이 제의한 일이 있다.

여덟째, 소위 이학의 조(祖)로 삼는 포은 이후 야은(길재)을 개종으로 하는 사림과 중심의 도통설은 선진 진유(眞儒)의 학(學)을 중심으로 하는 입장에서는 재평가되어야 할 것이다. 사림의 도통은 오로지 여말(麗末)에 있어서의 순절 또는 청절의 도통이라는 성격이 뚜렷한 만큼 사지구속(仕止久速)이 자재한 시중지도(時中之道)로서의 도통은 재음미되어야 한다는 소이가 여기에 있는 것이다 그러므로 여대(麗代) 유가철학은 송학에서가 아니라 선진유학의 입장에서 다시 한번 검토하는 노력이 요청된다고 보여지는 것이다.⁴²⁾

이 말은 조선조 전기 유가철학의 결론으로서도 똑같이 이야기할 수 있는 것이다. 자못 그러한 입장이 정몽주와 길재 이후 김종직·김굉필·정여창 등을 거쳐 조광조에 이르는 사이에 생육신·사육신이 나오고 무오·기묘의 양대사화를 치르었다는 사실이 그들의 양상을 달리했을 따름이요, 그들의 사상적 저류는 줄곧 사림의 절의와 경륜으로 엮어져 있었음에는 변함이 없었던 것이다. 그러면 송학적(宋學的)인 성리학은 어떻게 된 것인가. 여기서 우리는 몇 가지 가설과 추리에 의하여 이야기를 진행하지 않을 수 없다.

42) 한국철학회, 『韓國哲學研究』 上卷(서울: 동명사, 1977), 479쪽.

① 여대(麗代)에 있어서의 송학의 발전은 정몽주(그가 비록 牧隱에 의하여 理學의 祖로 지목되었다 하더라도)보다도 정도전과 권근에 의하여 이루어졌다고 보아야 할 것이다(현존 업적에 의하여 보면 그러하다). 그럼에도 불구하고 사림의 도통에서 그들이 배제된 까닭에 사림학풍 구성에 있어서는 그들의 영향이 미치지 못했다고 보아야 할 것이다.

② 아니나 다를까, 조선조 전기 사림파들에게서는 정도전이나 권근을 잇는 송학자(宋學者)는 나오지 않았다는 사실을 우리는 주목하고자 한다. 오히려 김종직은 문장가로서의 이름이 높은 데다가 「조의제문」을 쓸 정도로 절의에 깊은 관심을 기울인 대신, 그의 송학적 관심에 대하여는 아무런 흔적도 없는 것은 길재의 서통을 이은 그의 선고인 김숙자와 더불어 그 궤를 같이하는 것이 아닐 수 없다.

ㄱ. 김굉필이나 정여창에게서도 송학적인 영향은 찾아볼 수 없음이 분명한 것이다. 김굉필은 『소학』·『대학』을 좋아했고, 정여창은 『중용』·『대학』을 즐겼으며, 김굉필은 주자(朱子)의 기후설(氣後說)을 비판하였다 하더라도 깊이 경도하지는 않았음을 짐작하게 한다. 그러한 정도의 관심으로는 결코 정도전이나 권근의 송학에는 맥락을 걸 수 없음은 다시 말할 나위도 없다.

ㄴ. 조광조에 이르러서는 그의 왕도론 일변도의 입장에서 볼 때 송학의 연구는 차원을 달리하는 것이 아닐 수 없다. 오히려 그에게서는 정도전의 송학보다도 그의 경제적 경륜을 못내 긍정적으로 이해했을지도 모른다.

ㄷ. 이상과 같은 추리를 그대로 받아들인다면 여대의 송학은 적어도 학문적 입장에서는 정도전과 권근에게서 일단 그의 명맥이 끊어

진 것으로 보아야 할는지 모른다. 그들은 절의사상에서만 배제된 것이 아니라, 그들의 정치적 몰락은 바로 학문적 서통까지도 단절된 것으로 간주할 밖에 없지 않나 싶다.

이러한 추리가 이루어진다면 다음과 같은 가설을 내세워 봄 직하다. 여말선초에 걸친 송학은 전기실학의 모체일 수는 없다. 결국 전기실학도 후기실학과 마찬가지로 선진유의 경세론[仁者王道論]에 기초한 것이라 해야 할 것이다.

이상과 같은 가설은 다음 두 가지 사실에서 이를 증명하고자 한다.

- ① 정도전에게서는 선진유의 경세가적 일면과 성리학을 이해하는 송학적 일면이 공존하고 있음을 알 수 있다. 그러나 그가 역성혁명을 성취시킨 것은 송학적 바탕에서가 아니라 선진유의 경론을 바탕으로 한 것이다.
- ② 사림파의 마지막 보루였던 조광조의 요순론은 명실공히 선진유의 왕도론인 것이다.

그러므로 전기실학이 만일 문제가 된다면 그것은 정도전에게서 그의 묘맥이 소생했던 선진유의 경국제세사상이 아닐 수 없다. 그런데 흔히 전기실학의 배경을 여대 송학에서 찾으려는 입장이 있음을 필자는 잘 알고 있다. 그러나 그들의 배불론적 입장은 거의 불폐(佛弊)에 관한 피상적 배불론과 아울러 세간적 유학의 본질적 입장에서 나온 것으로서 그것이 바로 정도전 일파의 경세론의 이론적 근거가 되었느냐의 여부는 다른 각도에서 찾아보아야 할 문제점이 있음을 배제해서는 안 될 것이다.

물론 초보적인 실학개념이었던 허실론적 실학개념에 입각한다면 전기실학이 송학론(宋學論) 이념으로 설명될 수 없는 바는 아니지만 적어도 실학개념을 경세치용, 이용후생 등의 경세론적 각도에서 문제 삼는다고 한다면 전기실학은 정도전에게서 용출되었다가 그 명맥이 정도전과 더불어 종언을 고했고 그 후 줄곧 사림의 절의사상의 바닥에 깊이 묻혀 있다가 조광조에 의하여 새로운 싹이 돋아났다고 보는 것이 비록 가설적 논술이지만 긍정적으로 받아들여져야 할 것이다. 이러한 정신은 조선조 성리학이 이황·이이 등에 의하여 다시금 재연되었다 하더라도 고봉(高峯) 기대승(奇大升: 1527~1572)·이이 등에 의하여 그의 명맥이 이어져 내려오면서 후기실학과도 서로 멀리 상응의 관계를 맺게 된다는 사실을 밝혀낼 수 있다면 자못 흥미로운 일이 아닐 수 없을 것이다.

2) 결어

본 소론을 끝맺음에 있어서 남기고 싶은 이야기가 있다면 대강 다음과 같은 말이어야 할는지 모른다. “정몽주 이래 사림과의 도통은 있지만 소위 조선조 전기의 유가철학은 존재하는가”라는 의문이다. 여기서 도란 유도(儒道)임에 틀림없고 유도란 바로 ‘유가철학’과의 동의어가 아닌가.

그러나 정몽주에서 조광조에 이르는 도통의 계열에서는 분명히 한 사람의 ‘유가철학자’로 지목되는 사람은 없다. 아마도 유학자 또는 유생 아니면 유림·사람·으로 불릴 수 있는 인물이야 제제다사(濟濟多士) 그 수를 헤아릴 수 없지만, 적어도 여대(麗代) 철학·그것은

아마도 송학적(宋學的) 이론유학-의 뒤를 이을 학자는 손가락이 꼽히지 않는 것이다.

그렇다면 유학부재(儒學不在)란 말인가. 그것은 결코 그렇지 않다. 소위 유학은 존재했다고 보는 데 있어서는 조금도 의심할 나위가 없다. 그렇다면 어떠한 형태의 유학이란 말인가. 필자는 그것을 윤리적 절의사상과 정치적 치평의 도로 대별(大別)할 수 있지 않을까 한다. 그러므로 이를 한마디로 묶는다면 실천유학이라 이를 수 있으며 윤리적 도의와 정치적 왕도는 실천유학의 양면이라 이를 수 있기 때문이다.

현상윤(玄相允)은 그의 『조선유학사』에서 이 시기를 중간기로 보면서 다음과 같이 설파하고 있다. “이 이조 초기의 학문적 경향은 한당류(漢唐流)의 학풍과 송학류(宋學流)의 학풍이 혼합되어 있어서…….”⁴³⁾라 하였지만, 필자는 차라리 선진유와 한당류의 학풍이 혼합되어 있는 것으로 간주하고 싶은 것이다. 위에서 지적한 실천유학으로서의 경향은 결코 송학류의 학풍으로는 설명할 수 없고, 그것은 오히려 선진유로서 설명할 수 있기 때문이다. 특히 이 시대에 있어서의 한당류란 한유(漢儒)의 훈고학이 크게 이 시대의 주류를 형성했다는 데에는 이의가 없을 것이다.

그렇다면 결국 이 시대는 조광조에서 종언을 고한 선진유학시대로 보고 다음 성리학-송학-시대로 바통을 넘겼다고 보아야 할는지 모른다. 따라서 도의와 왕도를 기간으로 하는 실천유학-선진유학-이 철학의 범주 안에 드느냐 안 드느냐의 문제는 본 소론의 권외에 속

43) 현상윤, 같은 책, 33쪽.

하므로 그 점에 대하여는 언급을 피하려고 한다. 그러나 실천유학은
일관된 유가의 사상 체계 안에서는 중요한 위치와 거기에 따른 의의
를 지니고 있다는 사실만은 분명히 해 두지 않을 수 없다.

2. 반주자학적 사상의 대두*

—백호·다산·동무 등을 중심으로—

1) 서언

실로 ‘반주자학’이란 어휘는 글자 그대로 주자학에 반대한다는 의미로 되기는 하지만 그것은 결코 일반론적 의미로서가 아니라, 조선조라는 특수한 학문적 풍토에서 이루어진 역사적 사실의 이해 없이는 그 진정한 의미를 찾아내기 어려울 것이다. 주자학은 물론 송학(宋學)의 일류파로서, 그중에서도 이를 집대성한 자로서, 여대(麗代)에 우리나라에 유입된 후로 이조 왕조의 건국에 지대한 공헌을 세웠고¹⁾ 아울러 이씨왕조의 굳은 지주가 되었음은 새삼 여기서 되닐 필요가 없을는지 모른다. 그러나 우리가 여기서 주의할 점이 있다면 조선조 초기에 있어서는 적어도 ‘유교’로 입국한 것이지 ‘송학’으로 입국한 것이 아님에도 불구하고 어떠한 연유이건 간에 그것이 점차로 조선조 후반기로 접어들면서 정주학 일색으로 변질된 사실을 우

* 본 논문은 1978년 9월 1일 『한국철학연구』 중권(한국철학회 편, 동명사 출판)에 수록된 것이다.

1) 이때에 있어서의 공훈이란 송학자(宋學者)—성리학자(性理學者)—들에 의한 정치적 공훈을 의미하며 학문적 업적에 대하여는 별도로 논의되어야 할 것이다.

리는 그대로 간과해 버릴 수가 없는 것이다. 다시 말하면 그러한 풍토의 조성이 후일 ‘반주자학’이라는 반작용을 불러일으키기에 이르렀다고 보기 때문이다. 그러므로 본 논고에 있어서는 먼저 조선조 유학이 주자학이라는 핵작용을 일으킨 과정을 잠시 살핀 후, 거기에 따른 반작용으로서의 반주자학이 어떠한 형태로 명멸(明滅)되었는가를 살펴보아야 할 것이다. 그러나 일언(一言)으로써 ‘반주자학’이라 하지만 사실상 반주자학의 개념도 넓은 의미로는 주자학에 대하여 다소나마 비판적 태도를 지닌 것이라면 모두 다 반주자학으로 다루어야 하겠지만, 여기서는 비교적 집중적으로 몇몇 학자의 논술을 중심으로 소위 반주자학적 경향의 일단을 살피는 데 그치고자 한다.

(1) 조선조 초기 유학의 양상

조선조 5백 년의 유학을 만일 대충 전·후기로 나눈다면, 전기 유학은 여말선초에 형성된 유학의 성격을 간직한 채 조선조 초기 유학의 기초를 이루었던 것이요, 후기 유학은 그야말로 정주학이라는 새로운 학문적 풍토²⁾를 형성했던 것으로서 소위 반주자학적 반작용을 일으켰던 대상인 것이다. 그러므로 우리는 이러한 전제 밑에서 먼저 초기 유학부터 살펴본다면 대강 다음과 같다.

여대(麗代)에 송학이 전래하여 불폐광정(佛弊匡正)의 선도적 역할을 자임하게 되니, 최충(崔冲: 984~1068) 몰후 잠시 침체 중에 있던 선진유학·수사학(洙泗學)과 함께 합세하여 유학 진흥에 크게 기여하였다. 그러나 송학의 기본은 그것이 비록 유학으로서 자수(自修)·치

2) 선조초(宣祖朝)를 하나의 고비로 생각할 수가 있을 것이다. 왜냐하면 이 시기에 퇴계(退溪) 이황(李滉)·율곡(栗谷) 이이(李珥)의 성리학이 정착되기 시작했기 때문이다.

평(治平)의 양면을 목표로 하는 것이라 하더라도 일방적 자성(自省: 自修 修己)의 학문으로서의 성리학에 있었다고 보아야 할 것이다. 그러므로 사실상 포은(圃隱) 정몽주(鄭夢周: 1337~1392)는 충의를 숭상한 순절지사(殉節之士)임에도 불구하고 그를 ‘동방리학(東方理學)의 조(祖)’라 부르게 된 것은 이학의 개념이 절의를 포함한 넓은 의미로 쓰인 것으로 짐작하게 하는 것이다. 그것은 다름 아니라, 이 시절에는 어쩌면 절의를 숭상하는 이의지학(理義之學: 先秦時代의 道統之學)과 인성의 천리(天理)를 궁구하는 이학(理學: 宋代의 性卽理, 心卽理의 學)과의 구분이 엄격하지 않았고 하나의 ‘유학’ 개념 속에 공존하고 있었기 때문인지도 모른다.

이렇듯 선진의 ‘이의지학’과 송대의 ‘이학’이 미분화된 상황 속에서 여말선초(麗末鮮初)의 유학-야은(治隱) 길재(吉再: 1353~1419) 이후 사림유학이 형성된 것은 시대적 욕구의 당연한 소산이라 해야 할는지 모른다. 그들이 윤리적으로는 청절을 지킴으로써 산림 전야에 묻혀 은거자일(隱居自逸)하려 하였지만, 그들이 추구하는 정치적 이상은 요순지도(堯舜之道)로서의 유도가 아닐 수 없었다.

이제 사림파의 도통은 오주(五洲) 이규경(李圭景: 1788~?)에 의하여 제시된 바 있거니와³⁾ 이러한 도통의 도시(圖示)는 논변의 여지가 없는 것은 아니지만 전기 유학의 성격을 가늠하기에는 크게 도움이 되겠으므로 여기에 몇 가지 지적하고 넘어가야 하겠다.

3) 『五洲衍文長箋散藁』上卷 27, 「東道學傳統圖辨證說」. “……敬菴著東國道學傳統圖 而與師友錄不無異同 故謹錄以辨 圃隱鄭先生 吉治隱 金江湖 金佔畢齋 寒暄金先生 一菴鄭先生 靜庵趙先生 晦齋李先生 退溪李先生 栗谷李先生 牛溪成先生 沙溪金先生 尤菴宋先生 同春宋先生 寒水權先生 文純公 諱尙夏 字默亭 官至左議政 久菴尹先生 諱鳳九字瑞鷹 官至工判 坡平人 道統至寒暄一菴雙書寒右一左 至栗谷牛溪 雙書栗右牛左 至尤菴同春雙書尤右同左 至久菴而止……”

① 정몽주·길재·강호(江湖) 김숙자(金叔滋: 1389~1456)·점필재(佔畢齋) 김종직(金宗直: 1431~1492)·한훤당(寒暄堂) 김굉필(金宏弼: 1454~1504)·일두(一蠹) 정여창(鄭汝昌: 1450~1504)·정암(靜庵) 조광조(趙光祖: 1482~1519)에 이르는 일련의 유학자들은 오로지 윤리적 효제충신과 정치적 경국제민의 도를 존송했다는 점에서 선진유학적이다. 그것은 송학적이 아님을 의미한다는 사실을 우리는 주목하고자 한다. 비록 정몽주를 ‘이학의 조’라 이르지만 사실상 심성리기(心性理氣)의 논(論)-성리학적 이론-에 있어서는 같은 시대의 정도전·양촌(陽村) 권근(權近: 1352~1409) 등에 미치지 못하였으니⁴⁾ 이들에게서는 윤리와 경세-정치-이외의 송학적(宋學的) 성격은 기대 할 수가 없는 것으로 보이는 것이다.⁵⁾

② 이들은 오로지 정몽주의 순절과 길재의 청절-백이지풍(伯夷之風)-을 본받는 선진유학적 도통을 이어받은 이들로서, 후일 선왕의 도를 숭상하는 지치주의학파⁶⁾의 연원을 이루고 있을 따름이다. 조광조에게서는 오로지 치평(治平)의 대도만을 엿보게 될 따름이요, 그에게서 송학적 측면을 기대할 수 없음은 이 까닭인 것이다.

③ 이규경 도통설의 상한점을 볼 때 만일 한우일좌(寒右一左)⁷⁾·울우우좌(栗右牛左)⁸⁾·우우동좌(尤右同左)⁹⁾라는 쌍서의 예를 따른다

4) 정몽주에게서는 그러한 저술이 현존하지 않는다. 그러므로 박종홍 같은 이도 정몽주의 철학사상을 호운봉(胡雲峯)을 통하여 간접적으로 이해하려고 하였던 것이다. 박종홍, 『한국사상(韓國思想)』 제11집, 「동방리학(東方理學)의 조(祖)로서의 정포은(鄭圃隱)」 참조(參照).

5) 정일두(鄭一蠹)의 용학(庸學) 연구의 업적이 인멸무전(湮滅無傳)하나 그가 『주자장구(朱子章句)』의 “기이성형(氣以成形) 리역부언(理亦賦焉)”의 설을 취하지 않고 “安有後氣之理乎”라 하여 기선리후설(氣先理後說)을 반대하였다고 한다. 사림파 중에서 유독 그의 송학(宋學)에 대한 관심도를 헤아릴 수 있는 일례로서 여기 지적해 두고자 한다.

6) 현상윤, 『조선유학사』, 48쪽.

7) 한우일좌(寒右一左): 한강(寒岡) 정구(鄭述)는 오른쪽이고 일두(一蠹) 정여창(鄭汝昌)은 왼쪽이다.

면 당연히 정몽주와 정도전 포우삼좌(圃右三左)¹⁰⁾로 쌍서함 직한데도 불구하고 정도전은 이 도통의 열에서 완전히 제거된 것은 많은 논변의 여지가 없지 않은 것이다.¹¹⁾

④ 조선조 성리학-송학 또는 정주학(程朱學)-이 화담(花潭) 서경덕(徐敬德: 1489~1546)을 필두로 하여 싹트기 시작하였지만, 회재(晦齋) 이언적(李彦迪: 1491~1553)을 거쳐 퇴계(退溪) 이황(李滉: 1501~1570)에 이르러 비로소 주자학은 정착되었다고 보는 것이 정론일 것이다. 그러므로 이규경의 도통설에서 도통이 이언적·이황·율곡(栗谷) 이이(李珥: 1536~1584)·우계(牛溪) 성혼(成渾: 1535~1598)·사계(沙溪) 김장생(金長生: 1548~1631)·우암(尤庵) 송시열(宋時烈: 1607~1689)·동춘(同春) 송준길(宋浚吉: 1606~1672)에 이르는 동안에 조광조 사사 이후 새로운 면모를 갖추기에 이르렀으니, 이 시기를 일러 우리는 도학이 ‘이학’으로 전이된 일대 계기를 이룬 시기라 이르고 싶은 것이다. 이리하여 소위 후기 유학¹²⁾의 문호가 열리는 새로운 전기가 마련되었던 것이니 이 시기에 있어서의 주자학의 정립에는 이황이 스스로 그 책임을 져야 할 위치에 섰다고 보아야 함은 이미 위에서 지적한 바와 같다.

위에서 지적한 몇 가지 사실에 입각하여 전기 유학의 성격을 간추

8) 율우우좌(栗右牛左): 율곡(栗谷) 이이(李珥)는 오른쪽이고 우계(牛溪) 성혼(成渾)은 왼쪽이다.

9) 우우동좌(尤右同左): 우암(尤庵) 송시열(宋時烈)은 오른쪽이고 동춘당(同春堂) 송준길(宋浚吉)은 왼쪽이다.

10) 포우삼좌(圃右三左): 포은(圃隱) 정몽주(鄭夢周)는 오른쪽이고 삼봉(三峯) 정도전(鄭道傳)은 왼쪽이다.

11) 이상백의 「정도전론(鄭道傳論)」(『朝鮮文化史論攷』)이나 한영우(韓永愚)의 『정도전사상의 연구』 같은 것은 정도전의 실원을 위한 업적으로 평가된다.

12) 현상윤은 이 시기를 중간기라 하였고(『조선유학사』), 이병도는 제1기 과도기지유학이라 하였다(『한국유학사초고』).

려 본다면 대강 다음과 같이 말할 수 있을 것이다.

① 선진유학과 송학이 공존하는 상황에서 윤리와 정치를 중심으로 하는 실천유학이 우위를 차지하였다.

② 한당풍(漢唐風)의 사장학이 주류를 이루었던 감이 짙다.

③ 그러므로 이 시기에 주자학은 거의 존재하지 않았던 것으로 간주된다. 존재하였다 하더라도 이론유학에 대하여서는 실천유학에 비하여 그의 관심도는 극히 저조했을 것임에는 의심의 여지가 없다.

(2) 후기 유학의 성격

후기 유학의 성격을 한마디로 말한다면 정주학 전성기가 형성됨으로써 주자학 일색의 시대가 무르익게 되었다고 말해야 할 것이다. 그러므로 학문적으로는 물론 성리학(性理學)-이기지학(理氣之學)-중심의 이론철학이 심화된 시기라 해야 하며 그 이유에 대하여는 대충 다음과 같이 지적할 수가 있을 것이다.

① 조광조의 정치적 실각 이후로는 사림의 풍조가 귀향 강학의 기풍으로 변하였다. 여기에는 이황이 그 대표적 인물로 부각된다. 그러나 고봉(高峯) 기대승(奇大升: 1527~1572)이나 이이 등에게서는 반대로 입조(立朝) 의욕이 가시지 않았음이 주목된다.

② 이황은 그의 학을 정리함에 있어서 『주자서절요(朱子書節要)』를 찬술함으로써 주자학의 토착화에 크게 기여하였고, 언필칭(言必稱) 주자를 내세워 자기 학의 기준으로 삼았다.

③ 이황과 기대승의 사칠론변(四七論辨)에 있어서는 창의적인 기대승의 주장이 도리어 “고지미상 찰지미진(考之未詳 察之未盡)”이라 하여 선배인 이황의 앞에 굴함으로써 정통 주자학 신봉자인 이황의

지반은 더욱 굳어졌다고 보아야 할 것이다.

④ 퇴계학은 비록 이이에 의하여 비판을 받았다 하더라도 이 양자는 다 같이 주자학의 울안에서의 논쟁에 지나지 않는다. 이로부터 이들은 영남·기호의 두 학파로 나누어짐으로써 주리(主理)·주기(主氣)의 논란에 영일(寧日)이 없게 되었다.

⑤ 이렇듯 주자학을 중심으로 하여 하나의 새로운 세계가 형성될 무렵에 송시열이 백호(白湖) 윤휴(尹鑰: 1617~1680)·서계(西溪) 박세당(朴世堂: 1629~1703) 등의 주자설(朱子說) 비판을 “사문난적(斯文亂賊)”이라 하여 정략적으로 배격함에 이르러 후기 유학은 폐쇄적인 정주학 일색으로 전락하고 말았던 것이다.

반주자학을 마치 반성학(反聖學)-반공자학(反孔子學)-인 양 몰고 간 송시열의 극렬적 태도에 대하여는 여기서는 잠시 논외로 치더라도, 이 시대의 주자학은 과연 주자학 본연의 주자학이었는가 하는 문제도 잠시 따지고 넘어가야 할 것 같다. 왜냐하면 주자는 송학의 집대성자¹³⁾로서 이렇듯 폐쇄적인 학자로 보기에는 사실상 폭이 넓은 학자이었기 때문이다.

돌이켜 보건대 이 시기에 있어서의 주자학에 관한 논쟁은 주로 주자의 경전 주해에 있었고 그중에서도 사서(四書) 중심이었으며 더 좁히면 『중용』과 『대학』에 집약될는지 모른다. 다시 말하면 성리학적 주자학이라는 주자학의 일측면을 중심으로 하여 굳은 철벽이 구축되었던 것이니, 이때의 상황을 다산(茶山) 정약용(丁若鏞: 1762~1836)은 다음과 같이 논평하고 있다.

13) 武內義雄, 『支那思想史』(東京: 岩波書店, 1939), 275쪽.

칠서대전(七書大全)만이 유행됨으로부터 이 세상에 태어난 사람들은 어려서부터 익혔어도 백발이 되도록 엉터리였다. 이는 50권의 테두리에서 벗어나지 못하여 한 점이나 반 획도 하늘이만 들어 낸 것으로 여기고, 한 글자나 한 구절도 철칙으로 간주하여 스스로 영명한 지혜를 폐쇄하고 감히 생각하거나 의논하지 못하였다.¹⁴⁾

여기서 우리는 주자의 칠서(七書: 四書三經) 대전이 얼마나 학계에 폐쇄적인 금성철벽(金城鐵壁)을 이루었던가를 짐작하게 한다. 이러한 질식적 환경은 주자학의 본 고장인 중국에서보다도 더 심했던 것이다.¹⁵⁾

이렇듯 후기 유학은 정주학으로 집약되고 그중에서도 성리학적인 성론이 형이상학적 존재론으로까지 확산되어 그 중심을 형성하고 있음을 알 수 있다. 이러한 이론적-철학적-성격은 전기 유학의 경세적-정치적-또는 윤리적 성격과 좋은 대조를 이루는 것이 아닐 수 없다.

(3) 도통설의 재음미

지금까지 동국도통설(東國道統說)에 의거하여 전후기의 유학을 일별함으로써 주자학의 형성 과정을 살펴보았거니와, 사실상 도통설이란 당대(唐代) 한유(韓愈: 768~824, 退之)의 「원도(原道)」편에서 이를 구하지 않으면 안 될 것이다. 이 도는 요(堯)·순(舜)·우(禹)·탕(湯)·문(文)·무(武)·주공(周公)·공(孔)·맹(孟)이 전수한 도(道)이니,¹⁶⁾ 이

14) 『與猶堂全書』第一集 詩文集 第八卷 「孟子策」(I~8), 26쪽(1-654). “自夫七書大全之單行 生斯世者 童習白紛 不出乎五十卷圈套之中 一點半畫 認爲天造 雙字片句 看作鐵案 自鎖靈明 不敢思議”

15) 『溪谷集』, 「漫筆」卷1, 24쪽. “中國學術多岐, 有正學焉 有禪學焉 有丹學焉 有學程朱者 有學陸王者 門徑不一 而我國則 無論有識無識 挾冊讀書 皆稱頌程朱 未開有他學焉 豈我國土果皆賢於中國耶 曰非然也……”

16) 韓愈, 「原道」. “堯以是傳之舜 舜以是傳之禹 禹以是傳之湯 湯以是傳之文武周公 文武周公傳之孔子 孔子傳之孟軻 軻之死 不得其傳焉”

‘도’는 진실로 그 중을 잡고[允執厥中]¹⁷⁾ 그 중을 백성에게 사용하는 [用其中於民]¹⁸⁾ 지덕(至德)으로서¹⁹⁾ 시중군자(時中君子)의²⁰⁾ 도인 것이다. 주자도 “진실로 그 중을 잡으라 한 것은 요임금이 순임금에게 준 것이다[允執厥中者 堯之所以授舜也]”²¹⁾라 하였음을 보면, 이 도야 말로 요순의 도요, 요순의 도는 중-시중(時中)-의 도인 것이다. 그러므로 우리는 여기서 모름지기 유가의 도는 『중용』의 도 아닌 그 어느 도-노(老)·불(佛)·양(楊)·묵(墨)의 도-도 아님은 다시 말할 나위도 없다.

그렇다면 앞서 보아 온 동국 도통의 전후기 유학의 양상은 전기 도통-한유의 「원도」-에 견주어 볼 때 이를 어떻게 이해하여야 할 것인가. 이는 앞으로 조선조 후기에 있어서의 반주자학적 경학을 이해함에 있어서도 절실한 문제에 속하므로 잠시 이 점에 대하여 언급하고 넘어가지 않을 수 없다.

『중용』의 도-원리-는 여러 가지로 이를 풀이할 수가 있다. 지행일여(知行一如: 無過不及)의 도라거나 언행일치(言行一致: 無餘不足)의 도라거나 하는 따위의 실천윤리로서 설명하기도 하고, 음양정중(陰陽正中)의 도라거나 천인성중(天人誠中)의 도라거나 하는 따위의 철학적 원리로 설명하기도 한다. 그러나 도통설에 입각한 ‘중(中)’의 도는 인간학-군자학적-입장에서 이를 수기치인(修己治人)의 도로 이해되어

17) 『書經』, 「大禹謨」. “人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中”

18) 『中庸』 <제6장>. “子曰舜 其大知也與 舜 好問而好察邇言 隱惡而揚善 執其兩端 用其中於民 其斯以爲舜乎”

19) 『論語』, 「雍也」. 『中庸』 <제3장>. “子曰中庸 其至矣乎 民鮮久矣”

20) 『孟子』, 「萬章下」. “孟子曰 伯夷聖之清者也 伊尹聖之任者也 柳下惠聖之和者也 孔子聖之時者也”

21) 『中庸章句』 序.

야 할는지 모른다. 그러므로 공자도 “몸을 닦아 백성을 편안하게 하는 것은 요순도 그 병통으로 여겼을 것이다[修己以安百姓 堯舜其猶病諸]”²²⁾라 하였고, 정약용도 이에 “요순의 도는 수기치인일 따름이다 [堯舜之道 修己治人而已]”라고 하였던 것이다. 다시 말하면 수기치인의 도로서의 ‘중’의 도는 전인적 인격으로서의 사유의 도인 것이다. 공자학을 군자학이라 이르고 맹자의 도를 현인지도(賢人之道)라 이르는 소이가 바로 여기에 있는 것이다.

이러한 관점에서 조선조 전후기의 유학을 본다면 제각기 수기치인의 도-시중지도(時中之道)-의 그 어느 일면[修己 또는 治人]이 두드러지게 부각되어 있음을 알게 될 것이다. 전기 유학은 절의와 경세의 도에 치중하였고[治人], 후기 유학은 천리(天理)와 인성(人性)에 치중하고[修己] 있음이 두드러진다. 이러한 일방적 편향성은 모름지기 정중원리(正中原理)에 의하여 시정되어야 함은 다시 말할 나위도 없다. 만일 후기 유학이 지나치게 주자학을 중심으로 하는 성리학에 편향되어 있다면 이는 모름지기 시중지도에 의하여 비판되어야 하며, 전인적 중용지도(中庸之道)로서의 복원이 절실히 요청됨은 리(理)의 당연한 소치가 아닐 수 없다. 그것은 내적으로는 성리학 자체의 문제인 것이요(內省的 修己의 문제), 외적으로는 경국제민의 문제(治人의 문제)에 속하는 것이다. 이러한 양면에서 주자학은 마땅히 논평을 받아야 한다는 점에 있어서는 그것이라고[朱子學] 해서 예외일 수는 없는 것이다. 여기에 반주자학이 일어날 수 있는 충분한 소지가 마련되어 있는 것이다.

22) 『論語』, 「憲問」.

(4) 반주자학의 몇 가지 유형

사문난적이라는 낙인의 대가를 반주자학이라는 이름으로 치르게 되는 한편, 정약용이 앞서 지적한 것처럼 주자의 칠서대전만이 단행 하던 시절에 이에 맞선 주자학의 비판자들은 어쩌면 총구 앞에 선 과녁과도 같은 정치적 위험까지도 안고 있었던 것이다. 그러나 사문난적의 피해를 맹수나 홍수에 비하는 그들의 화살 앞에서도 후기 유학의 양식은 줄곧 그 섬광을 빚내고 있음을 볼 수 있다. 윤희에서 동무(東武) 이제마(李濟馬: 1837~1900)에 이르는 수세기 사이에 박세당·정약용·운암(芸菴) 한석지(韓錫地: 1709~1791) 등의 뚜렷한 비판자들이 나타났음을 지적할 수가 있다.

첫째, 사실상 반주자학은 왕학(王學)으로부터 비롯하여 송명학(宋明學)과 쌍벽을 이루고 있거니와, 조선조에 있어서도 이황의 「전습록변(傳習錄辨)」이 나오자 줄곧 습복(習伏)된 채 겨우 명맥을 이어 왔을 따름이다. 그러나 반주자학의 성격을 논함에 있어서는 일차적으로 왕학을 거론하지 않을 수 없다. 왜냐하면 왕학은 『대학』과 『중용』의 주해에서 주자학과 그 입장을 크게 달리하고 있기 때문이다. 그러므로 조선조 후기에 있어서의 반주자학자들 중에는 설령 그가 왕학에는 좌단하지 않았다 하더라도 『대학』과 『중용』의 주해에서 주자학과는 그 입장을 달리한다는 점 하나만으로도 왕학에 가깝다는 혐의를 받기가 쉽다. 그러나 왕학에 가까우나 가깝지 않으나를 규정 지음에 있어서는 좀 더 면밀한 학문적 뒷받침이 요청된다고 해야 할 것이다.²³⁾ 다시 말하면 『중용』과 『대학』의 해석에 있어서 주자설에

23) 줄고, 「다산경학의 육왕학적 단면」, 『동방학지』 제8집(서울: 연세대출판부, 1965).

대하여 비판적이면서 동시에 몇 구절 왕학에 가까운 풀이를 했다고 하더라도 근본적인 철학적 근거를 달리하고 있는 한, 왕학이라 단정함에 있어서는 신중을 기해야 한다는 것이다.

둘째, 주자학에서 벗어나지 않은 채 부분적인 이의(異義)를 내세움으로써 절대적 승복이 아닌 비판적 입장을 가지는 이들이 있다. 설령 사문의 난적으로 몰린 윤희만 하더라도 언필칭(言必稱) 존송주자(尊崇朱子)의 입장을 버리지 않았으며²⁴⁾ 정약용도 그의 경전 주석을 내리는 과정에서 주자지의(朱子之義)를 높이 떠받드는 태도에 있어서는 조금도 구김살을 보이지 않고 있다. 이러한 그들의 태도는 그들의 학문적 양식에 따른 비판에 지나지 않았고 결코 의식적으로 반주자학을 즐겨 표방하려는 자는 아닌 것이다. 이러한 이들은 모름지기 가장 온건한 반주자학에 속한다고 해야 할 것이다.

셋째는 정면에서 직선적으로 주자학을 비판한다. 이는 조금도 가차 없이 반주자학적 비판과 공격을 서슴지 않는 입장이다. 한석지와 같은 유자의 태도는 이에 속한다고 할 수 있다. 언언구구(言言句句) 공격의 예봉은 직선적이면서도 주자란 말을 꺼리어 이를 송인(宋人)이라 일컫고 있는 것은 역시 일말의 도회적 태도가 아닐 수 없다. 그의 유일의 저술인 『명선록(明善錄)』 상중하 3권의 초고에서는 본시 이를 『가전명선록(家傳明善錄)』이라²⁵⁾ 이름하였으니, 이는 모름지기 당시 정주학적 권문세도를 두려워한 태도의 일단이 아닐 수 없다.

넷째는 철저한 독창적 태도다. 이는 이제마와 같은 학자의 태도로

24) 『백호전서(白湖全書)』(대구: 경북대출판부, 1974) 중 경학(經學) 부문에서 그가 주자설(朱子說)을 높이 받들고 있는 대목이 한두 군데가 아니므로 여기에 일일이 예시하지 않는다.

25) 『家傳明善錄』序文. “家傳者 只傳於家而不傳於人也 苟非其人而傳之則 毀謗紛起而害成矣 此乃自失其道也 故易曰不出戶庭無咎 夫子贊之曰 君子慎密而不出也”

서 송학-주자학-에 대하여는 일절의 언급이 없으면서도 그의 주저인 『격치고(格致藁)』는 유약편(儒略篇)으로부터 시작하고 있다는 점만으로도 그의 학은 유학의 권내에 머무르고 있다고 보아야 한다. 그 이외의 다른 유학자들의 언설 가운데에는 설령 반주자학적 창의성이 잠재해 있다 하더라도 그것은 모름지기 경학의 권내에서 반주자학이라는 성격에서 벗어나지 않은 것이다. 이러한 점에 그들의 창의성의 한계가 있지만 이제마에 있어서는 설령 그것이 경학사상과 깊은 관련이 있는 것이라 하더라도, 그리고 그것이 주자학과는 서로 입장을 달리하는 것이라 하더라도, 거기에는 반주자라는 그림자는 조금도 보이지 않은 채 철저한 그의 독창성만을 보여주고 있는 점이 주목된다.

이상과 같은 반주자학에 관한 성격의 네 가지 분류는 결국 반주자학의 개념은 여러 가지-여기에서는 네 가지-성격의 복합개념임을 짐작하게 한다. 뿐만 아니라, 설령 그것이 반주자학적 네 가지 유형 안에서의 그 어느 하나의 유형에 속한다 하더라도 그것을 일률적으로 반주자학적 사문난적으로 몰아세울 수 있을 것인가. 어쩌면 오히려 그들 중 어느 일부는 진정한 주자학의 정통이라 이를 수 있는 자는 아닐까. 다시 말하면 윤희도 그가 비록 사문난적으로 처형되었지만 언필칭 주자지의(朱子之義)를 존중하는 입장에 서 있으며²⁶⁾ 정약용도 ‘주자지의’를 존중하는데 있어서는 남에게 뒤지지 않고 있다는 점을²⁷⁾ 고려해 넣고 생각한다면, 이들을 반주자학이라고 한마디로

26) 『白湖全集』卷36, 「雜著」 ‘中庸朱子章句補錄’, 白湖先生文集刊行會刊, 1974, 1462쪽. “子思傳道之義 朱子羽翼斯文之旨 益闡以明於千載之下 而或有裨於來學”

27) 그의 역리사법(易理四法)도 다 ‘주자지의(朱子之義)’라 이르고 있다(『周易四箋』 참조).

처리해 버릴 수는 없지 않나 여겨지는 것이다. 그러므로 반주자학이라는 단어는 오로지 한석지와 같은 입장에서만 쓰일 수 있는 것이요, 다른 유학자·윤휴·박세당·정약용 등-들은 오히려 주자학의 비판자들이라는 보다 더 온건한 표현으로 그들의 입장을 설명해야 하지 않을까 여겨진다. 왜냐하면 그들이 살고 있던 시대의 학문적 풍토가 만일 자유 비판이 허용된 시절이었다고 한다면 윤휴나 정약용 정도의 태도로서는 결코 반주자학의 낙인은 찍히지 않았을 것으로 여겨지기 때문이다.

따라서 일언 일구의 비판적 언설도 그것이 ‘주자지’에 어긋나는 한, 사문난적으로 몰리던 풍토에서 일컫던 반주자학의 개념을 오늘에 있어서도 그대로 답습할 수 있을 것인가는 자못 의심스럽다 하지 않을 수 없다. 그러므로 여기서 우리는 이들의 학문적 업적을 일별하면서 그들의 계보를 더듬어 보고자 함에 있어서 차라리 그들을 ‘반주자학’이라는 상반적 의미로서가 아니라 그저 ‘주자학의 비판자’들이라 부르는 것이 한결 온당하지 않을까 여겨지는 것이다.²⁸⁾

(5) 주자학의 비판자들

우리는 위에서 소위 반주자학적 네 가지 유형을 살펴본 바 있거니와, 그중에 왕학이 설령 반주자학적이라 하더라도 그것은 조선조 후기에 있어서의 주자학에 대한 문제라기보다는 차라리 송명시대에 있어서의 원천적인 것이기 때문에 여기서는 잠시 권외로 놓아두기

28) 윤휴나 정약용은 주자학을 정착시킨 이황과 더불어 정치적으로는 남인에 속하였는데 윤휴는 노론의 시숙인 송시열에 의하여 사문난적의 대상이 되었다는 사실은 반주자학의 개념이 학문적이 아니요 정략적이었다는 것을 짐작하게 하는 일례가 아닐 수 없다.

로 한다.²⁹⁾ 그러나 왕학이 후기 유학의 비판자들에게 어떠한 영향을 끼쳤는가 하는 점은 간과해서는 안 될 것이다. 그러나 여기서는 우선 왕학 이외의 다른 분야의 대표적인 비판자들 중에서 몇 사람을 추려서 그들의 공통된 사상적 계보를 모색해 보고자 한다.

① 백호 윤후

지금까지 윤후의 경전주석에 대한 연구는 문헌의 부족으로 거의 손을 댈 수 없는 실정이었던 것이³⁰⁾ 근래에 『백호전서』 상중하 3권의 간행(1974)으로 그의 경학에 접할 수 있게 되었음은 사학을 위하여 다행한 일이 아닐 수 없다.³¹⁾ 그러므로 이에 입각하여 그의 경설의 내용을 몇 대목 간추려 보고자 한다. 물론 그의 경설은 독립된 논문으로 면밀히 검토되어야 하겠지만 여기서는 다음과 같은 세 가지 면에서 겨우 그의 일단을 살피는 데 그치고자 한다.

㉠ 사칠리기설(四七理氣說)

윤후의 「사단칠정인심도심설(四端七情人心道心說)」은³²⁾ 그의 서두에서 이황·기대승·성혼·이이 등 사현(四賢)의 설을 요약한 후 이에 따른 자설을 전개하였다.

29) 물론 조선조에 있어서도 왕학이 문제되기는 하지만 그것은 따로 다루어질 성질의 것이므로 여기서는 이에 언급하지 않기로 한다.

30) 이병도, 『大東文化研究』 제3집, 「박서계와 반주자학적 사상」, 1쪽 하단 참조.

31) 한우근씨의 「백호 윤후 연구」(『歷史學報』 15·16집, 1961)가 있으나 경학에 대하여는 언급이 없고 그 후 그는 「백호의 사단칠정인심도심설(四端七情人心道心說)」을 구득하여 일문을 발표(『李相伯博士回甲紀念論叢』)하였으나, 초록(抄錄) 소개의 정도를 벗어나지 않았고, 宋兢燮氏의 「백호 윤후 이기철학연구」(『철학연구』 제11집, 1970)에서 비로소 이황·이이의 이론과의 비교 연구를 시도한 것이 주목될 따름이다.

32) 『白湖全書』 卷25, 「雜著·四端七情人心道心說」, 1024쪽.

인의예지(仁義禮智)는 성이지만 칠정은 성이 기를 타고 발현한 것이다. 희노애락(喜怒哀樂)은 정이지만 사단은 정이 리를 따라 움직인 것이다.³³⁾

이를 우리는 윤희의 승기순리설(乘氣循理說)이라 부르고자 하거니와³⁴⁾ 이를 풀어 보면 다음과 같다.

㉠ 인의예지(사단)는 성이지만 기를 승(乘)하여 발(發)하게 되면 희노애락(칠정)의 정이 된다.

㉡ 희노애락(칠정)은 정이지만 리를 순(循)하여 동하면 인의예지(사단)의 성이 된다.

㉢ 인의예지(사단)와 희노애락(칠정)은 성과 정으로 일컬으나 상호일체(相互一體)가 되어 승기이발(乘氣而發)하기도 하고 순리이동(循理而動)하기도 하여 상호 전이한다.

그러므로 우리는 여기서 윤희는 이기를 기본으로 삼는 이황의 존재론적 입장-그것은 곧 주자학의 입장-과는 달리 성정을 기본으로 삼는 인성론적 입장을 취하고 있음을 알 수 있다. 그러므로 윤희에 있어서의 이기는 성정을 이해하는 방편으로서의 이기일 따름이지 이황-곧 주자-에 있어서처럼 윤희의 성(性: 四端) 정(情: 七情)은 선도(先導: 理發 氣發)하는 이기는 아니라고 해야 할 것이다. 오히려 그는

그렇다면 칠정은 정이고 사단도 정이다. 다만 사단은 칠정이 움직여 그 올바름을 잃지 않은 것이다.³⁵⁾

33) 『白湖全書』 卷25, 「雜著·四端七情人心道心說」, 1024쪽. “仁義禮智性也 七情者 性之乘氣而發者也 喜怒哀樂情也 四端者 情之循理而動者也”

34) 송공섭, 「白湖 尹鑄 理氣哲學研究序說」, 『철학연구』 제11집, 151쪽.

라고 한 것을 보면 사단이나 칠정이 다 같이 정이라는 점에 있어서 기대승의 다음과 같은 설을 방불하게 한다.

칠정의 밖에 다시 사단이 있는 것이 아니다.³⁶⁾

여기서 우리가 주목하고자 하는 것은 그들의 이기성정론(理氣性情論)은 주정설적(主靜說的)이 아니라 주동설적(主動說的)인 점이다. 그가 기대승과 더불어 균시성(均是性)이 아니라 균시정(均是情)의 동적 상태에서 파악한 것은 그들의 ‘불실기정(不失其正)’의 ‘정(正)’을 다음과 같이 중절자(中節者)라는 ‘중(中)’의 행동[節度]으로 간주한 점에서 더욱 뚜렷하다.

바로 자사(子思)의 이른바 희노애락이 중절한 것이다.³⁷⁾

여기서 자사란中庸서(中庸書)를 의미한다. 그런데 다 같이 발동적인 성정이지만 어떠한 점에서 서로 다른 것일까. 그들은 내외로서 구별되기도 한다.

‘정’이라 한 것은 인심(人心)이 느껴 속에서 드러난 것이다. ‘단(端)’이라 한 것은 천명(天命)의 성이면서 밖으로 나온 것이다.³⁸⁾

라고 하였으니 칠정은 내발하는 인심이요, 사단은 출외하는 천명으

35) 같은 책, 같은 곳. “然則七情情也 四端亦情也 特四端者 七情之動而不失其正者耳”

36) 『高峯集』, 『四七理氣往復書』 上, 1쪽. “非七情之外復有四端也”

37) 『白湖全書』 卷25, 「四端七情人心道心說」, 1024쪽. “正子思所謂喜怒哀樂之中節者也”

38) 같은 책, 같은 곳. “謂之情者 人心之感而發乎中也 謂之端者 天命之性而出之外也”

로서 상호 구별된다. 그러므로 칠질사용설(七質四用說)이 여기서 유출될 수밖에 없다.

칠정이란 것은 사단의 질(質)이 되고 사단이란 것은 칠정의 용(用)이 되니 대개 나아가 말하는 것이 동일하지 않을 따름이다.³⁹⁾

칠정은 내재적 인심이기에 ‘질’이 되고 사단은 외현적 천명이기에 ‘용’이 된다는 것이니, 종래 ‘정’이란 성지동(性之動)으로서 외현적이요, ‘단’이란 서(緒)로서 내재적이라는 통념을 뒤엎는 것이 아닐 수 없다. 이들은 다 같이 정으로서 하나는 인심에 취하여 말하고 하나는 천명에 취하여 말한다는 사실만이 다를 따름이라는 입장은 기대승의 다음과 같은 일설을 상기하게 한다.

사단과 칠정은 본래 똑같이 정인데 그 명칭을 세움에 차이가 있는 것은 어찌 나아가 말하는 것에 다르지 않겠는가?⁴⁰⁾

그런데 윤희는 마치 기대승의 말의 뒤라도 잇는 듯 다음과 같이 말하면서 이이의 ‘일이이(一而二)’설에 접근하고 있다.

대개 나아가 말하는 것이 같지 않을 따름이다. ‘하나이면서 둘이고 둘이면서 하나인 것이니, 합하여 같게 하더라도 사단과 칠정의 구분은 분별하지 않을 수 없고 분리하여 분석하더라도 사단과 칠정의 근원은 둘이 있을 수 없다.⁴¹⁾

39) 같은 책, 같은 곳. “七情也者 四端之爲質也 四端也者 七情之爲用也 蓋所就而言之不同而已矣”

40) 『高峯集』, 『四七理氣往復書』 上, 11쪽. “四端七情 固均是情也 而其立名有異者 豈非所就而言之不同乎”

41) 『白湖全書』 卷25, 『四端七情人心道心說』. 1024쪽. “蓋所就而言之不同而已矣 一而二 二而一者也 合而同之 四與七之分不容無辨也 離而析之 四與七之原 不容有二也”

라고 한 것은 이이도

대저 리는 기의 주재(主宰)이고 기는 리가 타는 것이다.……이미 두 물건이 아니고 또 한 물건이 아니다. 한 물건이 아니기 때문에 하나이면서 둘이고, 두 물건이 아니기 때문에 둘이면서 하나이다.⁴²⁾

라고 한 설을 방불하게 한다. 그러나 다른 점이 있다면 이이는 이기의 비일비이(非一非二)를 논하였고 윤휴는 성정(性情)의 ‘비일비이’를 논했다는 점이다. 전자는 존재론적 이기설을 주로 한 점에서 송학적이지만, 후자는 인성론적 성정설을 근간으로 한다는 점에서 정주학의 권외에서는 것이 아닐 수 없다.

그는 이어서 그의 선악설(善惡說)을 ‘이이일론(一而二論)’에 입각하여 다음과 같이 전개한다.

그런데 칠정은 기를 타는 것이기 때문에 선택될 수 있고 악해질 수 있는 것이며, 사단은 리를 따르는 것이기 때문에 선함도 있고 악함도 있다. 그래서 군자가 학문을 말할 때 칠정이 움직일 적에 살피는 것은 그 정리(正理)를 따르고자 하는 것이고, 사단이 발할 적에 미루어나가는 것은 그 본체(本體)를 확충하고자 하는 것이다. 리가 유행할 수 있고 기가 실을 있으며 기가 용이 되고 리가 주재가 되니, 어찌 발(發)하는 데 선후가 있고 행(行)하는 데 강약이 있겠는가? 또 어지 전겸(專兼)을 말할 수 있겠는가? 인심을 통합하여 두 근본이 없다는 설은 석담의 논의 확실한 것이다.⁴³⁾

42) 『栗谷全書』卷10, 「答成浩原(壬申)」, 2쪽. “夫理者 氣之主宰也 氣者 理之所乘也……既非二物 又非一物 非一物 故一而二 非二物 故二而一也”

43) 『白湖全書』卷25, 「四端七情人心道心說」, 1024~1025쪽. “然而七情乘氣者也 故能善能惡 四端循理者也 故有善有惡 是以君子之言學也 於七情之動而察之者 欲其循軌乎正理也 四端之發而推之者 欲其

여기서 윤희는 이이의 이이일론(二而一論)에 완전히 기울었고 칠정도 선해질 수 있고 악해질 수 있고[能善能惡] 사단도 선함도 있고 악함도 있으니[有善有惡] 송유들이 칠정은 겸선악(兼善惡)하고 사단은 순선무악(純善無惡)하다는 입장과는 전혀 다를 수 지적하지 않을 수 없다. 뿐만 아니라,

……그러나 칠정이 되는 소이는 본래 천명의 본연에 근원하기 때문이다.⁴⁴⁾

라고 함에 이르러서는 송유의 ‘성즉리(性卽理)’설과는 달리 ‘정즉명(情卽命)’설을 말하는 것이 된다. 사실상 윤희의 리는 순리(循理)의 리이기 때문에 천리(天理)로서의 리라기보다는 차라리 소이연(所以然)으로서의 리라 함이 옳을 것이다.

그렇기 때문에 송유에서 리와 대를 이루는 기(氣)도

하늘의 풍(風)·우(雨)·음(陰)·양(陽)과 같은 것이다.⁴⁵⁾

라고 한 기화설(氣化說)의 기에 지나지 않는다. 그러므로 윤희의 이기는 형이상적인 것이 아니라 윤리적 리요 실제적 기라는 점에서 송유의 설과는 크게 구별되는 것이라 하지 않을 수 없다.

擴充乎本體也 理之能行氣之能載也 氣之爲用理之爲宰也 豈曰發之有先後 行之有強弱哉 又何專兼之可言也 統人心無二本之說 石潭之論確矣”

44) 같은 책, 1027쪽. “……然所以爲七情者 固原乎天命之本然也”

45) 같은 책, 같은 곳. 1026쪽. “猶天之風雨晦暘也”

㉔ 인심도심설

그는 그의 일심설을 다음과 같이 피력하고 있다.

인심과 도심이 그 심이 되는 소이는 또한 하나일 따름이다.⁴⁶⁾

이것은 주자의 허령지각일심설(虛靈知覺一心說)⁴⁷⁾과 대를 이루고 있다. 그렇다면 인심·도심의 구별은 어떻게 생기는 것일까? 주자는

혹 형기의 사사로움에서 생기고 혹 성명의 올바름에서 근원한다.⁴⁸⁾

라고 하여 인심은 형기의 사사로움에서에서 생하고 도심은 성명의 올바름에 근원한다 하였는데, 윤희는 이러한 이분대비법(二分對比法)을 쓰지 않고

성색취미(聲色臭味)가 발하여 인의예지의 올바름에 부합하면 도심의 작위이면서 인심이 그 올바름을 얻는 것이다.⁴⁹⁾

라고 하여 ‘성색취미(形氣의 사사로움)도 인의예지(성명의 올바름)에 합치하면 도심이자 인심의 올바름[人心之正]일 수 있다는 것이다. 이러한 윤희의 입장은 성정일여(性情一如)의 그의 기본 입장에서 유추되는 것이 아닐 수 없다. 여기서도 윤희의 이이일(二而一)의 일자양

46) 같은 책, 1036쪽. “人心道心 其所以爲心者 亦一而已”

47) 『中庸章句』序. “蓋嘗論之 心之虛靈知覺 一而已矣”

48) 같은 책, 같은 곳. “或生於形氣之私 或原於性命之正”

49) 『白湖全書』卷25, 『四端七情人心道心說』, 1036쪽. “聲色臭味之發 而合乎仁義禮智之正 則道心之爲而人心之得其正者耳”

면설을 엿볼 수 있는 것이다.

그렇다면 선악의 기미[善惡之幾]는 어떻게 분기되는 것일까. 그는 가급적이면 주자의 설을 이해하려 하면서도⁵⁰⁾ 인간 심성의 이중성을 주자와는 달리 다음과 같이 이해하고 있다

대체로 듣건대, 천하의 도는 두 가지 단서일 따름이니, 정(情)을 품부받을 적에 상제(上帝)가 명한 ‘충(衷)’을 얻으면 진실로 천리의 자연이 있을 것이고, 태어날 적에 기질의 변화에 국한되면 또한 인육의 잡됨이 없을 수 없는 것이다. 일상생활을 하는 데에 두 가지는 병행하여 방촌(方寸)의 사이에서 번갈아 승부를 하니 한 몸의 시비와 길흉과 천하의 치란(治亂)과 안위(安危)의 기미가 여기서 움직여 득실이 다투는 것이다. 대개 비록 성인의 마음은 그 존망(存亡)·조존(操存)의 기미가 사이에 털끝도 용납할 수 없지만, 털끝만치에서 어긋나고 한순간에 잃어버리면 한 생각의 변화로 성인과 광인이 구분될 것이니 조심하고 두려워하면서 도모하지 않을 수 없는 것이다.⁵¹⁾

여기서 우리가 주목해야 할 점으로 대강 다음과 같은 점이 지적되어야 할 것이다.

㉔ 주자의 음양화생설에⁵²⁾ 대하여 윤희의 품득제명설(稟得帝命說)을 들 수 있다. 여기서 ‘상제가 명령한 충[帝命之衷]’이란 천명지심성(天命之心性)을 의미한다. 다시 말하면 천부인심설(天賦人心說)이다. 이를 윤희는 ‘천리의 자연’이라 하였지만 이는 송

50) 같은 책, 같은 곳. “人心之危者 形氣之私而易流也 道心之微者 性命之正而難明也……”

51) 같은 책, 1038쪽. “蓋聞天下之道 二端而已 稟情而得乎帝命之衷 則固有天理之自然矣 有生而局於氣質之變 則亦不能無人欲之雜矣 日用之際 二者并行 迭爲勝負於方寸之間 而一身之是非吉凶 天下之治亂安危 機動乎此 而得失爭矣 蓋雖聖人之心其存亡操存之幾 間不容髮 差之毫忽 失之須臾 一念之變 聖狂攸分 不可不兢業而圖之也”

52) 『中庸章句』 <제1장>. “天以陰陽五行 化生萬物 氣以成形 理亦賦焉”

학에서의 천리와는 달리 거꾸로 ‘자연지리(自然之理)’라는 뜻으로서 인위적인 것이 아니라는 의미로 쓰였을 따름이다. 여기서 우리는 송학에서의 천리보다도 ‘제명지충’으로서의 천명의 품득을 내세운 점을 주목해야 할 것이다.

㉞ 또 다른 하나는 ‘두 가지는 병행하여 방촌의 사이에서 번갈아 승부를 한다[二者併行 迭爲勝負於方寸之間]’는 설을 지적할 수가 있다. 이는 분명히 선악미정(善惡未定)의 상송관계(相訟關係)를 말하는 것이요⁵³⁾ 극기(克己)의 과정이기도 한 것이다. 이는 주자의 ‘방촌의 사이에 섞임[雜於方寸之間]’의⁵⁴⁾ 형태론적 해석에서 ‘방촌의 사이에서 승부함[勝負於方寸之間]’이라는 활성론적 해석으로 전이한 흔적을 보여주는 것이 아닐 수 없다.

㉟ 끝으로 그는 성광(聖狂)이 본시 다를 바 없고 오직 “털끝만치에서 어긋나고 한순간에 잃어버리면 한 생각의 변화[差之毫忽 失之須臾 一念之變]”에 의하여 ‘성인과 광인이 구분된다[聖狂攸分]’고 하였다. 이는 선천적 기질설에⁵⁵⁾ 대한 성범일여론(聖凡一如論)으로서 성인과 범인의 구분은 후천적인 것으로 간주하는 입장인 것이다.

이상과 같은 세 가지 점에서 이미 주자의 입장과는 다른 윤희의 새로운 입장을 엿볼 수 있거니와 윤희는 한 걸음 더 나아가 그의학을 사천(事天) 또는 외천지학(畏天之學)으로 끌고 감으로써 유신론적-종교적-신앙의 일면도 보여주고 있음은 모름지기 무신론적 천리의 학으로서의 주자학에서는 전적으로 부정된 입장이었던 것임을 주목해야 할 것이다.

도를 떠날 수 없는 것은 천명이기 때문이다. 눈깜빡할 순간이나

53) 정약용의 인심도심내자송설(人心道心內自訟說)을 방불하게 한다. 출처, 『다산경학사상연구』(서울: 을유문화사, 1966), 82쪽.

54) 『中庸章句』序.

55) 주자의 본연 기질 양성론에서는 본연 기질의 품수에 따라서 성범이 나누어진다.

아무리 작은 은미한 것에도 천명이 없는 것이 없으니, 잠시도 떠날 수 없는 것이다. 오직 군자는 도가 떠날 수 없는 것임을 알기에 닦으니 하늘을 섬기는 것이다. 계신(戒愼)과 공구(恐懼)는 군자가 하늘을 두려워하는 마음이고 도를 닦는 일은 이른바 교(敎)이다. 부도(不睹)와 불문(不聞)은 보고 듣는 것으로 미치는 바가 아니어도 천명이 있는 것이다. 군자가 흠경(欽敬)하는 공부 는 듣고 보는 순간이 있지 않는 데에서도 동정을 겸하고 본원을 극진히 하여 천리의 본연을 보존하는데 잠깐의 간단이 있게 해서는 안 되는 것이다.⁵⁶⁾

여기서 우리는 분명히 윤희의 학은 순리(循理)의 철학에서 ‘사천’-‘외천’의 종교적 신앙의 학에로의 발돋움을 엿볼 수 있는 것이다. 이러한 경지는 원시유학의 본연의 경지임과 동시에 후일 정약용 경학의 상제천설(上帝天說)과도 상응 관계에 있음을 간과해서는 안 될 것이다.⁵⁷⁾

㉠ 지성론(至誠論)

위에서 우리는 윤희의 인심·도심의 일심론은 후천적 유동성(活性論의 입장)을 지닌 것으로서 그의 선악은 정일지공(精一之功: 後天的 努力 如何)에 의하여 결정되는 것으로 파악됨을 보아 왔다. 그러므로 그는 ‘정일지공’을 다음과 같이 풀이하고 있다.

정밀하게 하는 것은 인심과 도심의 사이를 살피고 위태로움과

56) 『白湖全書』卷36, 『讀書記(中庸)』. “道之所以不可離者 天命也 暫於瞬息 微於毫忽 莫不有天命焉 所以不可須臾離也 唯君子知其不可離而修之 所以事天也 戒愼恐懼 君子畏天之心 修道之事 所謂敬也 不睹不聞視聽之所不及 天命之所在也 君子欽敬之功 自其未有聞見之際 所以兼動靜極本原 以存天理之本然 而勿使有須臾之間也”

57) 본 논문의 ‘다산절(茶山節)’에서 언급하게 될 것이다.

은미함의 구별을 살피는 것이다. 한결같이 하는 것은 도심의 올바름을 지켜 인욕의 흐름을 억제하는 것이다.⁵⁸⁾

주자의 ‘정(精)’은 “인심과 도심의 사이를 살펴 혼잡스럽게 하지 않는 것이다[察夫二者之間而不雜也]”로서 인심·도심의 상잡(相雜)을 살피는 데 그치지만, 윤희의 ‘정’은 인심의 위태로움[人心之危]과 도심의 밝지 않음[道心之不明]을 가려내는 것이라 하였고, 주자의 ‘일(一)’은 ‘그 본심의 올바름을 지켜 떠나지 않는 것이다[守其本心之正而不離也]’라 함에 그치는데, 윤희의 ‘일’은 도심의 올바름을 지키면서 인심의 욕망을 제어하라 한 데에서 보다 더 적극적인 관여를 엿볼 수 있다. 그러므로 윤희는 여기서도 인심·도심의 적극적인 상관 관계를 설파하고 있다.

인심으로 흐르지 않는 것은 도심이 드러난 것이다. 도심이 민멸하지 않는 것은 인심이 안정된 것이다. 그렇다면 이 두 가지는 일찍이 서로 돕고 서로 이루어 주어 정정평평(正正平平)한 극치에서 회통한 것이다.⁵⁹⁾

이러한 윤희의 인심·도심의 이해는 주자에서처럼 인심·도심의 부잡(不雜)을 기대하는 것이 아니라, 오히려 서로 돕고 서로 이어준[相資相濟]의 관계에서 이루어지는 정정평평한 경지를 기대하는 데 있는 것이다. 그러한 그의 이해는 그의 다음과 같은 주자설 비판에서 더욱 뚜렷해진다.

58) 『白湖全書』卷25, 「四端七情人心道心說」. “精之者 所以察夫二者之間 而審危微之別也 一之者 所以守夫道心之正 而制人欲之流也”

59) 같은 책, 같은 곳. “人心而不流者 道心之著也 道心之不泯者 人心之定也 則是二者 又未嘗不相資相濟以會乎正正平平之極也”

또 두 가지가 위태롭고 은미한 것은 어찌 다만 서로 혼잡된 소
치이며, 그 안정되고 드러난 것이 어찌 수일(守一)을 공부를 오
로지하겠는가?⁶⁰⁾

여기서 그는 비로소 주자설에 대한 불만을 토로한 것이다. 그리하
여 이러한 주자의 경지에서 초연히 탈출하자면 ‘격치성정(格致誠正)’
의 노력에 의하지 않으면 안 됨을 주장한다. 이는 주자의 ‘궁리진성
(窮理盡性)’의 공을 격치성정(至誠)의 공으로 같음한다는 점에서 훨씬
선진유적(先秦儒的)이라 이를 수 있을 것이다.

그래서 성인의 가르침에서 반드시 격물치지의 설을 먼저 한 것
은 그 밝히려는 단서를 깨우쳐주는 것이다. 성의정심이란 조목
으로 이은 것은 그 밝히려는 실상을 다하도록 하는 것이다. 이
미 ‘그 밝히려는 단서를 깨우쳐줌’이 있고 또 ‘그 밝히려는 실
상을 다함’이 있었다면 우리가 하늘에서 얻는 것이 어찌 초연히
기질과 물욕의 누가 없게 되어 다시 그 본체의 온전함을 얻지
못하겠는가?⁶¹⁾

윤희는 주자의 기질지설(氣質之說)에서의 탈피를 위해서는 오직
‘격치성정’의 공(功)이라 함을 지적한 것이다. 그러므로 그의 ‘정일
지공(精一之功)’은 그것이 바로 그의 ‘격치성정’의 지성(至誠)이 아닐
수 없다. 여기서 그는 주자의 ‘궁리진성’이라는 철학적 입장에서 ‘격
치성정’이라는 실천윤리학적 입장에의 새로운 전이가 이루어졌음을
알 수 있는 것이다.

60) 같은 책, 같은 곳. “且夫二者之危且微者 豈特相雜之致 其所以安且著者 豈專守一之功也”

61) 같은 책, 같은 곳. “是以 聖人之教也 必先之以格致之說者 所以啓其明之之端也 繼之以誠 正之目 則
又使之致其明之之實也 既有以啓其明之之端 又有以致其明之之實 則吾之所得於天者 豈不超然無有氣
質物欲之累 而復得其本體之全哉”

㉔ 경전 주해

윤희의 경설 곧 그의 철학사상의 일단은 이상 세 가지 면에서 간략하게나마 살펴보았거니와, 그가 송시열과 더불어 사단(事端)을 일으킨 것은 그의 중용설(中庸說)에 있었던 것이다.⁶²⁾ 『중용』 외에도 그의 『독서기(讀書記)』에 의하면 『대학』·『효경』·『시』·『서』·『주례』·『예기』·『춘추』 등에 대하여 혹은 서차(序次)를 나누기도 하고 혹은 주해(註解)를 넘으로써 잘못을 고증하기도 하여 지금까지 꼭 주자설에 대한 묵수의 태도를 지양한 것이다. 그리하여 새로운 설을 내세운 것이 적지 않으나 여기서 일일이 거론할 겨를이 없거니와 그가 후에 송시열에 의하여 이단으로 견척(見斥)되자 스스로를 변명하여 다음과 같이 술회한 바 있다.

내가 저술한 것은 주훈(朱訓)과 함께 이설을 세우고자 한 것이 아니고 의심을 기록하였을 뿐이다. 설사 내가 주자의 때에 태어나 제자의 예를 잡았다면 감히 구차하게 뇌동(雷同)하여 전혀 돌이켜 구하지 않았어도 다만 찬탄을 더할 따름이리라. 나는 반드시 반복해서 어려운 것을 질문하고 생각하고 또 생각하여 분명하게 이해하여 동귀(同歸)하는 데로 기약할 것이다.⁶³⁾

여기서 우리는 단적으로 윤희의 학자적 양식을 헤아릴 수 있다. 그는 결코 주자설을 반대하려는 의도적 저의는 전연 없을 뿐만이 아니라, 오히려 주자 당시에 났더라면 제자의 예를 갖추었으리라고까

62) 그는 『중용』 첫 절(節)에서 “本天之命而有稟生之理 循人之性而有可行之路 因物之道 而有治己及人之事 此三者 天之所以爲天 人之所以爲人 物之所以有則 而君子所以立心 事天之大本也 孟子所謂性善人皆可以爲堯舜 大學之道明明德新民止於至善 皆是理也”라 하여 修己治人の 事天之道로 파악하고 있는 것이다.

63) 이병도, 같은 책, ‘남인학파(南人學派)’, 174쪽. “吾之所著 非欲與朱訓立異 乃記疑耳 設使我生朱子之時 執弟子之禮 亦不敢苟且雷同 都不反求而只加贊歎而已 繼且反復問難思之又思 期於爛漫同歸矣”

지 말하고 있는 것이다. 그러나 유유낙낙(唯唯諾諾) 뇌동하는 태도에 만족하지 않고 생각하고 생각하여 자기에게 돌이켜 구하는[思之又思 反求諸己] 태도로 반복해서 어려운 것을 질문하는[反復問難] 것은 학자의 당연한 길이라 여겼을 따름이다. 그러므로 사실상 윤희는 반주자학자라기 보다는 청출어람하는 제자의 길을 걸었을 따름인지 모른다. 그러나 그의 그러한 태도가 후일 멀리 정약용 같은 이에게 어떠한 영향을 미쳤는지의 여부를 알아낸다는 일은 자못 우리의 흥미를 돋우는 일의 일면이 아닐 수 없다.⁶⁴⁾

② 서계 박세당

박세당(윤희의 12년 연하)도 윤희와 더불어 송시열과 곁이 나자다 같이 사문난적으로 몰린 사실은 여기에 다시 언급할 필요는 없을 것이다. 다못 우리의 흥미를 끄는 것은 그의 『사변록(思辨錄)』인 것이다. 근자에 그의 『사변록』은 민족문화추진회에 의하여 전역 간행되었고 그에 대한 논문으로는 이병도⁶⁵⁾·윤사순⁶⁶⁾의 것을 손꼽을 수 있을 것이다. 전기 『사변록』과 이 두 논문에서 몇 가지 사항을 적출하여 박세당 사상의 일단을 살펴봄으로써 그가 주자학을 어떠한 태도로 다루었는가를 알아보고자 한다.

㉠ 인성론

주자학에 있어서의 인성론은 그의 우주론과 더불어 쌍벽을 이루

64) 윤희의 경전주해에 관한 연구는 따로 후일에 기대할 수밖에 없다.

65) 『대동문화연구』 제3집, 「박서계와 반주자학적 사상」, 1966.

66) 『아세아연구』 제15권 제2호, 「박세당의 실학사상에 관한 연구」, 고려대학교, 1972.

는 것이다. 주자학을 일러 성리학이라 이르기도 함은 이 까닭인 것이다. 이제 성리학의 기초가 되는 ‘성즉리’(性卽理) 설에 대하여 박세당은 어떻게 생각했는가를 살펴본다는 것은 곧 그가 주자학을 어떻게 이해했는가 알아보는 척도가 될 것임은 다시 말할 나위도 없다. 그는 그의 『사변록』에서 다음과 같이 논하고 있다.

명이란 수여한다는 것을 말하고, 성이란 심의 밝음이 받은 천리로서 생성하여 구비한 것이다.⁶⁷⁾

라고 했고 또,

도는 곧 행의가 그 성을 따르는 것이고, 성은 곧 마음이 천리에 밝은 것이다.⁶⁸⁾

라고 하였으니, 이를 세밀히 따진다면 성즉리(性卽理)로서 성(性)이 곧 천성(天性)이라는 밀착된 일물설(一物說)이 아니라, 성과 천리는 서로 분리된 데 있다고 해야 할 것이다. 그러므로 박세당의 성은 천리에 대한 ‘마음이 밝은 것[心之所明]’이기 때문에 천리를 이해할 수 있는 영명한 심(心)의 능력이 곧 성인 것이다. 이를 달리 말한다면 도덕적 판단력이 바로 성이므로 그것은 주자학에서처럼 도덕의 원천으로서의 존재자인 천리 곧 성이라는 입장과는 구별되어야 할 것임은 물론이다. 이 점에 대하여 박세당은 다음과 같이 말하고 있다.

67) 박세당, 『(국역)思齋錄』(서울: 민족문화추진회, 1968), 476쪽. “命者授與之之謂也 性者心明所受之天理與生俱者也”

68) 같은 책, 47쪽. “道卽行之所循乎其性 性卽心之所明乎天理”

주석에 성을 리라고 하였는데 이제 동일하지 않은 것은 무엇 때 문인가? 리가 마음에 밝은 것이 성이 되니, 하늘에 있는 것을 리라고 하고 사람에게 있는 것을 성이라 하는 것은 명칭을 혼란스 럽게 할 수 없기 때문이다.⁶⁹⁾

라고 하였으니, 리가 심에서 사리(事理)를 밝힐 때 성이라 이르므로 그것이 하늘에 있을 때는 천리가 되고 사람에게 있을 때는 인성이 되는 것이다. 그러므로 성즉리라 하여 구별없이 일체로 혼칭하는 것 은 불가하다는 것이다. 뿐만 아니라 그것은 인간에만 관계되는 것이 지 사물에 관계가 없다는 점에서 인물(人物)을 통관하려는 주자학적 성리설에 반대한다.

주석에 “사람과 동물이 각각 그 성의 자연스러움을 따르는 것이 도가 된다” 했는데 이제 사람만 말한 것은 무엇 때문인가? 『중용』에서 사람을 말하고 동물을 말하지 않았기 때문이다. 대저 『중용』이란 책은 사람을 가르치는 것이고 동물을 가르치는 것이 아니다. 사람은 가르칠 수 있지만 동물을 가르칠 수 없으며 사람은 도를 알 수 있지만 동물은 도를 알 수 없기 때문이다.⁷⁰⁾

이는 『중용』을 오로지 인간학으로 파악하였다는 근거로서 선진유 학의 윤리서로 이해하고 있다. 『중용』은 철학이라기보다는 성중의 실천윤리학에 지나지 않는다.

이를 간추린다면 대강 다음과 같은 것이 지적될 수 있을 것이다.

㉠ 박세당의 ‘마음이 천리에 밝은 것[心之所明乎天理]’은 문리상 정

69) 같은 책, 476쪽. “註 謂性爲理 今不同 何也 理明乎心爲性 在天曰理 在人曰性 名不可亂也”

70) 같은 책, 같은 곳. “註言人物各循其性之自然爲道 今亦但言人者何也 中庸言人而不言物 夫中庸之爲書 也 以教人而非以教乎物 人可教也 物不可教 人能知道 物不能知道也”

약용의 ‘마음이 덕을 좋아하는 것[心之所嗜好乎德]’과⁷¹⁾ 대를 이루고 있다. 박세당의 성설(性說)은 그것이 천리 중심의 송학에서 인간 중심의 윤리학으로 전이되었고 정약용의 성설은 거기서 더 전진하여 실천윤리학의 기반을 확고히 구축한 것이다.

㉞ 박세당의 명(命)은 ‘수여한다는 것을 말한다[授與之之謂也]’라고 하여 천부설(天賦說)로 해석한 것은 주자의 명령설(命令說)과 구별되는 것이기는 하지만 정약용이나 윤희에서처럼 상제천설(上帝天說)까지의 진전은 보이지 않고 있다.⁷²⁾

㉟ 성을 인성에 국한한 것은 주자의 인물동득설(人物同得說)에 반대되는 입장으로서 정약용의 입장과는 여합부절한 것이라 해도 좋을 것이다.⁷³⁾

㉠ 격물치지론

격물치지론에 있어서도 박세당은 정약용의 선하(先河)를 이루고 있다.⁷⁴⁾ 이는 주자의 사물일체론(事物一體論)에⁷⁵⁾ 대한 사물분리론(事物分離論)으로서 주자의 일반론에 대하여 구체론이라고도 할 수

71) 『與猶堂全書』第二集 經集 第三卷 『中庸自箴』(Ⅱ~3), 2쪽(4-178). “天命之性亦可以嗜好言 蓋人之胚胎既成 天則賦之以靈明無形之體 而其爲物也 樂善惡惡 好德而耻惡 斯之謂性也 斯之謂性善也”

72) 윤희의 제충설(帝衷說)은 이미 지적한 바 있거니와 정약용은 “天之喉舌寄在道心 道心之所徹告 皇天之命戒也” 같은 책, 3쪽(4-180).

73) “臣竊思之 朱子於性道二字 本兼人物而言 則於草車木禽獸下修字不得 故別言詒品節也 教者教人也 既曰修道之謂教 則修道自修之工 乃教人以自修也 中庸立教之書也”[『與猶堂全書』第二集 經集 第四卷 『中庸講義補』Ⅱ~4, 3쪽(4-242)]라 한 것은 박세당이 『中庸』을 교인지서(教人之書)로 본 것과 같으며 “別求犬牛人之同處 討仁於虎狼 責禮於豺獾 欲使之修道受教 咸歸大中 其亦難乎其有成矣 人物同性者 佛之言也”[『與猶堂全書』第二集 經集 第三卷 『中庸自箴』Ⅱ~3, 22쪽(4-218)]라 한 것도 인성설(人性說)만을 취하고 물성설(物性說)을 반대한 박세당의 입장에 더욱 분명히 동조한 것이 아닐 수 없다.

74) 졸고, 『한국철학연구』 3집, 「大學經義의 反朱子學的 考察」(1973) 참조.

75) 『大學章句』, 「經」 <제1장>. “物猶事也”

있다. 박세당은,

물(物)이란 아랫의 문장에서 천하(天下)·국(國)·가(家)·신(身)
·심(心)·의(意)·지(知)·물(物)과 같이 이것이다. 사(事)란 그
평(平)·치(治)·제(齊)·수(修)·정(正)·성(誠)·치(致)·격(格)
과 같은 것이 이것이다.⁷⁶⁾

라고 하였으니 『대학』 팔조목(八條目)에 있어서 ‘물’은 구체적 명사
요 ‘사’는 그 명사에 따른 동사인 것이다. 그러므로 이들은 일반적
사물이 아니라 팔조목의 구체적 내용이라는 제한을 받고 있는 사물
에 지나지 않는다. 여기서 우리의 주목을 끄는 것은 정약용의 사물
론과⁷⁷⁾ 조금도 다르지 않다는 사실이다. 여기에 다른 점이 있다면
박세당은 주자의 팔조목설을 그대로 받아들인 입장에서의 사물론인
데 반하여, 정약용은 격물·치지의 이조목으로 하여금 나머지 육조
목을 포괄하게 한 소위 ‘격치육조목(格致六條目)’ 설이라는⁷⁸⁾ 신설(新
說)에 근거하고 있을 따름이다.

여기서 한 가지 지적하고 넘어가야 할 사실은 윤휴나 박세당이나
다 같이 주자가 버렸던 『대학』 고본(古本)의 뜻을 버리지 않았으
며,⁷⁹⁾ 정약용에 이르러 드디어 『고본대학(古本大學)』에 의거하여 『대
학공의(大學公議)』 및 『대학강의(大學講義)』를 저술했다는 사실이다.

76) 『(국역)思辨錄』, 444쪽. “物者如下文 日天下 日國 日家 日身 日心 日意 日知 日物 是也 事者 如其
日平 日治 日齊 日修 日正 日誠 日致 日格 是也”

77) 『與猶堂全書』第二集 經集 第一卷 『大學公議』(Ⅱ~1), 15쪽(4-31). “物者 意心身家國天下也 事者 誠
正修齊治平也”

78) 『與猶堂全書』第二集 經集 第一卷 『大學公議』(Ⅱ~1), 18쪽(4-36).

79) 「大學古本別錄」(『白湖全書』卷37, 151쪽), 「大學石經古本」(『思辨錄』, 464쪽)·「大學古本」(같은 책,
469쪽)

이는 이미 왕학(王學)에서 주자와 맞선 입장에서 굳게 지켜오던 태도이기는 하지만 주자학에 대한 비판적 태도라는 점에서 우리의 주목을 끄는 것이라 해야 할 것이다.⁸⁰⁾

③ 다산 정약용

정약용에 대하여는 근자에 산발적으로나마 많은 연구 업적이 나와 있으므로 여기서는 간략하게 그의 사상적 본질을 규명함으로써 주자학에 대한 그의 태도의 일단을 살피는 데 그치고자 한다.

㉠ 성정론

정약용의 성정론(性情論)은 송학에서의 주정설(主靜說)을 극복한 활성적(活性的) 능동심(能動心)이라는 점에서 윤희의 그것과 멀리 상응하고 있음이 주목된다. 이는 그의 ‘인심도심내자송설(人心道心內自訟說)’에 단적으로 표현되어 있다. 그런데 여기서 문제가 되는 것은 인정의 발로로서의 칠정의 정부정(中不中)을 어떻게 보느냐에 있다. 이 점에 있어서 정약용은 그것을 주자학에서처럼 기질지성(氣質之性)으로 설명하지 않고 성범(聖凡) 간에 후천적 ‘중부중’에 의하여 그의 선악이 결정된다고 보고 있다. 그것은 곧 『중용』과 『대학』에서 이른바 신독(慎獨)의 공부에 의하여 이루어지는 것이다. 그러므로 사단(四端: 仁義禮智)도 결코 선형적 존재가 아니라 ‘일에 경험하는[驗於事] 후천적 성과에 지나지 않는다는 것이다. 이 점은 윤희도 이른바 “사단은 칠정이 움직여 그 올바름을 잃지 않을 뿐이다[四端者 七情之

80) 그렇다고 해서 그들의 내용이 왕학(王學)에 접근하고 있다는 속단을 삼가야 할 것이다.

動而不失其正耳]”라 한 이해와 조금도 다르지 않은 것이다. 이러한 점들에 의하여 비로소 윤희와 정약용의 경설은 서로 맥락이 통하게 됨을 알 수 있다.

㉠ 천명관

정약용에 있어서의 천명은 영명주재지천(靈明主宰之天)으로서의 상제천으로서 주자학에 있어서의 천리와 구별되는 것이 아닐 수 없다. 전자를 유신론적(有神論的) 천관(天觀)이라 한다면 후자는 무신론적(無神論的) 천관인 것이다. 그러므로 다산학에 있어서는 천리란 아무런 의미도 갖지 않는다. 그러므로 소위 성리학조차도 존재할 수가 없다.

정약용의 상제설적(上帝說的) 천명에 의한 인성은 성명학(性命學)으로서 문제가 된다. 리(理) 대신 명(命)이 그 자리를 차지하는 것이다.

성리학과 성명학은 주자학과 다산학의 성격을 규정짓는 기초가 되는 것이다. 여기서도 우리는 윤희의 마음을 세워 하늘을 섬기는 학문[立心事天之學]을 상기하지 않을 수 없다. 윤희의 상제가 명령한 충[帝命之衷]은 멀리 정약용에 이르러 성명학으로 연결될 때 또다시 그들의 맥락을 엿볼 수 있게 한다.

㉡ 음양설

정약용은 송학의 술수학적(術數學的)-소씨역(邵氏易: 邵雍의 역)-역리(易理)를 취하지 않고 경학적(經學的) 역리에 근거하는 대대(對待) 원리로서의 정중(正中) 사상으로 이를 이해하고 있다. 그러므로 그의 역리는 사정괘(四正卦)와 팔괘(八卦) 등 상수학적 자연원리에 의하여

운용되는 순수천명(順受天命)의 학이라는 한계를 넘어서지 않는다.

그러한 의미에서 그는 오행설의 상생상극 법칙을 부정한다. 왜냐하면 오행설은 하나의 순환법칙으로서 금목수화토(金木水火土)의 오행(五行)이 우주를 구성한 절대적 기본원소일 수가 없을 뿐만이 아니라, 그의 상생(相生)·상극(相克)의 법칙도 또한 실리에도 맞지 않기 때문이라고 정약용은 주장한다. 이러한 정약용의 주장은 송학에서 이오지정(二五之精)으로까지 음양[二] 오행[五]이 상호 밀착된 관계를 전적으로 부정하는 결과를 가져온다는 데에 문제가 있는 것이다.

게다가 음양설도 그것은 일월의 명암에 의하여 생성되는 것이지 그것이 만물을 화생(化生)하는 모체일 수는 없다고 주장하는 것은 곧 주자의 ‘만물화생설(萬物化生說)’의 부정이 되는 셈이다. 오직 정약용은 음양설이 지니고 있는 변증법적 대대원리는 그가 지닌 하나의 상수학으로서의 의의를 높이 평가한다. 그리하여 그의 그러한 음양설의 이해는 후일 이제마의 사상설(四象說)에 있어서의 음양설적 이해와 서로 맥락이 통하고 있음을 발견하게 될 것이다.

㉔ 윤리설

정약용의 윤리설은 주자학에서처럼 심성론에 근거하지 않고 실천적 행동학에 의거하고 있다. 그는 공자의 인(仁)을 주자처럼 심덕애리설(心德愛理說)로 이해하려 하지 않고 ‘사람과 사람 사이에 그 도를 극진히 하는 것[人人之間盡其道]’ 또는 ‘사람을 향하는 사랑[嚮人之愛]’이라는 실천궁행의 도로 이해한 것이다. 정약용에 있어서의 ‘인’은 ‘두 사람의 도[二人之道]’인 것이다. ‘두 사람’은 상호공감적 인간관계인 것이다. 결코 한 사람이 다른 한 사람에 종속된 관계가 아니

다. 이는 윤희에 있어서도 삼강(三綱)을 강목(綱目)의 종속관계로 보지 않고 육인(六人: 君臣父子夫婦)의 ‘도(道)’로⁸¹⁾ 이해한 것과 멀리 상응하는 것으로 이해되는 것이다.

이러한 윤리설은 평등적 호혜윤리관임을 알 수 있다. 그러므로 송학에 이르러서도 금과옥조가 되었던 삼강오상설(三綱五常說)과 같은 것들을 받아들일 수가 없다. 그러므로 다음에 한석지의 상애상경(相愛相敬)의 윤리로서의 부부관을 추출하여 이들이 다 같이 평등윤리에 귀일하고 있음을 알아야 할 것이다.

부부는 인륜의 하나의 음양이다. 음양의 도는 한번 음하고 한번 양하면서도 향내를 따르듯 서로 조화되면 양이 먼저하고 음이 나중하여도 저절로 순서를 잃지 않고 그렇지 않으면 잡박(駁雜)하여 순서를 잃어버린다. 부부의 도는 서로 사랑하고 서로 공경하면서도 향내를 따르듯 서로 조화되면 남편이 노래하고 부인이 수장하여도 저절로 도를 잃지 않고 그렇지 않으면 어그러져 도를 잃는다.⁸²⁾

④ 운암 한석지

한석지의 유일한 저서인 『명선록(明善錄)』은 가전(家傳)으로 내려오다가 일제(日帝) 연간에 간행됨으로써 겨우 학계의 관심을 끌게 된 셈이다. 상·중·하 3권 1책으로 된 대저술이기는 하지만 산문체이어서 사상적 간추림은 그리 용이한 일이 아니다. 그러나 그의 근

81) “君臣父子夫婦六人也 所以稱三綱何 一陰一陽謂之道 陽得陰而成 陰得陽而成 剛柔相配 故六人爲三綱”(『白湖全書』卷39, 『讀書記』, 『爾雅親屬記』)라 하여 互相倫理로 이해하고 있다.

82) 韓錫也, 『明善錄』(中), 『閨奧第三』 38쪽. “夫婦 人倫之一陰陽也 陰陽之道 一陰一陽 而勻適相和 則陽先陰後 而自不失序 不則駁雜而失序 夫婦之道 相愛相敬 而勻適相和 則夫唱婦隨 而自不失道 不則悖乖而失道”

본적 입장은 다음의 한 마디로써도 짐작하게 한다.

주자가 ‘곡(曲)’을 ‘한쪽으로 치우친 것’으로 주석하고 ‘치(致)’를 ‘미루어 지극히 함’으로 주석하였으며, 그 아래의 ‘형(形)’·‘저(著)’·‘명(明)’·‘동(動)’·‘변(變)’·‘화(化)’의 해석이 표주박을 뒤집어 물을 뜨는 것과 같지 않음이 없다. 그러나 이것은 <그의> 작은 실수이지만, 『중용』의 뜻은 완전히 불교란 종교로 어지럽혔다.⁸³⁾

라고 했듯이 주자의 『중용』 주(註)를 등에 물을 끼얹는 듯함에 비유하고 그는 어찌면 소실(小失)의 경우지만 『중용』 전체를 불종(佛宗)으로 어지럽혔다고 함에 이르러서는 주자설의 전적 부정이 아닐 수 없다. 그렇다고 해서 그의 설에 사승이 있느냐 하면 그의 서문에서 “수득이수록(隨得而隨錄: 터득한 것을 그대로 기록한 것)”⁸⁴⁾이라 했듯이 아무런 학통은 찾아낼 수가 없다. 그러므로 단편적인 몇 구절을 적기함으로써 그의 사상의 일단을 살피는 데 그치고자 한다

㉠ 본체론

다음과 같은 구절에서 그의 이기관을 살필 수가 있다.

리가 발현하면 기이고 성이 발현하면 정이니 하늘과 사람의 일치함이다. 성은 곧 리이고 정은 곧 기이다. 그래서 태극은 음양의 체이고 음양은 태극의 용이므로 체와 용은 모두 성(誠)이다.⁸⁵⁾

83) 『明善錄』(上), 「致知第一」 9쪽. “朱子註曲以一偏 註致以推致 其下形著明動變化之解 無不如瓢背之注水 然此則小失也 中庸之義 全亂以佛宗”

84) 『明善錄』(上), 「序」. “隨得而隨錄”

85) 『明善錄』(中), 「闡奧第一」 18쪽. “理發而氣 性發而情 天人之一致也 性即理 而靜即氣也 是故太極者

여기서 그 사상을 다음과 같이 정리해 본다.

㉠ 천인합일사상이다.

㉡ 이기는 천(天)이요 성정은 인(人)이다.

㉢ 태극은 리요 체이며, 음양은 기요 용이다.

㉣ 천인(天人) · 이기 · 성정 · 태극음양 · 체용의 일관지도(一貫之道)는 성실이다.

그리하여 이들은 상호 불가분리의 관계로 상응하고 있으니,

미발(未發)의 중(中)은 사람에게 있는 태극인데, 이것은 ‘지극한 성실이 숨이 없다’는 것이 된다. 이발(已發)의 중은 사람에게 있는 음양인데, 이것은 ‘지극한 성실이 서로 감발(感發)한다’는 것이 된다. ‘이발’과 ‘미발’일 적에 성실은 일찍이 끊어진 적이 없었다. 그러므로 ‘체(體) 가운데 용(用)이 있고 용 가운데 체가 있다’고 하는 것이니, 체도 성실이고 용도 성실이다. 하늘도 그러하고 사람도 그러하다.⁸⁶⁾

이는 일관하는 도로서의 성(誠)을 다시금 확인한 것이 아닐 수 없다. 마지막 구인 “하늘도 그러하고 사람도 그러하다[天亦然也 人亦然也]”의 ‘연(然)’도 바로 성(誠)임은 다시 말할 나위가 없다. 그리고 상호 불가리(不可離)의 관계도 다음과 같이 재확인한다.

‘지극한 성실’은 리이고 ‘음양’은 기이다. 리는 체이고 기는 용이다. 지극한 성실이 없으면 음양이 없고 음양이 없으면 지극한 성실이 없으니 기 없는 리나 리 없는 기가 없는 것이고 용이 없

陰陽之體 陰陽者太極之用 而體用都是誠也”

86) 같은 책, 같은 곳. “未發之中 在人之太極 而是爲至誠無息 已發之中 在人之陰陽 而是爲至誠相感 發未發 而誠未嘗間斷 故曰體中有用 用中有體也 體亦誠也 用亦誠也 天亦然也 人亦然也”

는 체나 체가 없는 용이 없는 것이다. 사람의 성과 정은 동일하게 리와 기, 체와 용이다. 하늘과 사람, 리와 기, 성과 정, 체와 용을 조각내어 잡아 뜯고 깨고 부수는 것이 과연 어떻겠는가⁸⁷⁾

이렇듯 그의 불상리(不相離)의 입장은 기대승·이이 등의 기본적 입장이요, 『중용』을 ‘지극한 성실[至誠]’의 윤리로 파악하는 것은 그의 학문이 송학을 부인하면서 선진유(先秦儒)에로 회귀하는 일면이 아닐 수 없다.

㉔ 인성론

무릇 살아서 움직이고 살아서 고요한 것은 심의 본체이다. 불자들이 사물을 물리치고 감정을 단아 마음을 읊아매서 살 수 없도록 하는 것은 그 뜻이 아마도 마음을 놓지 않고자 하는 것이지만, 특별히 마음을 읊아매는 해로움이 마음을 놓는 것보다 두 배로 심하다는 것을 알지 못한다. 마음을 놓는 것은 사람이 일을 일삼지 않고 놓는 것과 같다. 마음을 읊아매는 것은 사람이 포승줄로 묶여 감옥에 갇혀 지내는 것과 같다.⁸⁸⁾

여기서 심의 본체는 성이요, 성은 동정(動靜) 사이에 활성적으로 간주하는 것이다. 송학의 “사물을 물리치고 감정을 단아 마음을 읊아매서 살 수 없도록[劫物 閉情 而罥心 使不得活]” 하는 것과는 달리 활성론적 입장이라는 점은 멀리 윤희나 정약용에 있어서의 활성론

87) 같은 책, 같은 곳. “至誠理也 陰陽氣也 理體也 氣用也 無至誠則無陰陽 無陰陽則無至誠 所以無氣之理無理之氣也 所以無無用之體無體之用也 人之性情 同是理氣體用也 天人理氣性對體用 段段擷截破碎 果何如”

88) 『明善錄』(下), 「辨謬第一」 11쪽. “夫活而動靜而靜 心之本體也 佛者之劫物閉情 而罥心使不得活者 其意蓋欲不放心 而殊不知罥心之害 倍甚於放心 放心如人之不事 事而遊戲也 罥心如人之加螺紮而絆獄也”

과도 상응 관계에 있음을 알게 됨이 역시 반주자학의 공통된 입장이 됨은 새삼스러울 것이 없는 양 느껴지기도 한다.

⑤ 동무 이제마

한석지를 이제마의 선구자로 여기는 일설이 있기는 하지만⁸⁹⁾ 필자는 이에 대하여는 회의적이다. 왜냐하면 이제마의 학은 너무나 독창적이기 때문이다. 한석지의 학은 산문체인 데다가 주자학에 대하여는 직접적 비판의 태도로 나와 있지만 동무학에 있어서는 오히려 논리적인 데다가 주자학에 대하여는 간접적으로도 언급이 없는 철저한 독창성을 보이고 있다.

동무학의 독창성을 한마디로 말한다면 그의 사상체계(四象體系)에 있다고 해야 할 것이다. 필자는 일찍이 이를 사원구조적(四元構造的) 원리라 했거니와⁹⁰⁾ 이러한 그의 창의적 원리는 비록 역학(易學)의 사상(四象)에서 유래하였다 하더라도 그의 경학적 의미는 따로 이를 검토해야 할 것이다.

㉠ 우주론

그의 사상은 온통 ‘사상(四象)’이라는 범주를 벗어나지 않으며 그 이상도 그 이하도 아니다. 역학 중에서도 오로지 ‘사상’ 개념을 원용하여 자기 사상을 정립했다는 사실은 그의 사상이 오직 음양설적 일 따름이라는 사실을 보여주는 것이거니와 그것은 간접적으로는 ‘사상’이 팔괘(八卦)에서 육십사괘(六十四卦)까지 이르는 역학적 전

89) 洪淳用, 『사상의학원론』 부록(서울: 행림사, 1982) 396쪽.

90) 참고, 「李東武四象說論考」, 『철학』 제7집(서울: 한국철학회, 1973) 참조.

개를 무시한 셈이요, 동시에 오행설의 잠입을 거부한 결과로도 되는 것이다.

그러므로 그의 형이상학적 우주론은 오직 태극-음양-사상이라는 일련이 범주 안에서 형성된 것이다. 이러한 그의 우주론적 입장은 정약용의 역리론에서 오행설을 부정하고 사정괘(四正卦: 乾坤坎離)를 중시함과 거의 동곡이취(同曲異趣)의 느낌이 짙다. 이 양자의 역리설의 저변에는 오직 태극음양설만이 깔려 있다는 점에서 그들의 동질성은 설명될 수 있다고 해야 할 것이다.

㉔ 인성론

이제마의 인성론은 한마디로 말한다면 성명론적(性命論的) 성정론(性情論)이라 이를 수 있을 것이다. 여기서 ‘성명(性命)’이라 한 것은 정약용에 있어서의 ‘성명’과 개념상 차이는 있다 하더라도 그들이 다 같이 주자의 천리설(天理說)의 개입을 전적으로 거부했다는 사실만은 다 같다고 해야 할 것이다. 정약용에 있어서의 성명은 ‘천명지위성(天命之謂性)’에서 추출된 천명=인성의 성명이지만 이제마에 있어서의 성명은 도덕으로서의 성명이라는 점에서 다르다고 할 수 있다. 그러나 인성을 성명일여(性命一如)의 상(像)으로 파악했다는 사실은 서로 동일한 것이다. 다시금 이제마의 성은 성정론으로 전개된다. 이제마의 성정은 오로지 희노애락에 근거하였으니 순동자(順動者)는 성이요, 역동자(逆動者)는 정이라 하였다. 그러므로 이제마의 성정은 순동이건 역동이건 간에 다 같이 ‘동(動)’이란 점에서는 활성적인 것이 아닐 수 없다. 그러므로 여기서 이제마는 이미 윤희·정약용·한석지 등이 그러했듯이 인성을 활성적 입장에서 파악하려 했다는 점에서

다 같이 송학에서의 주정설적(主靜說的) 이성론의 반대편에 서 있음을 확인하게 된다.

㉔ 경학적 의의

필자는 여기서 이제마의 반주자학적 독창성을 적기할 충분한 지면의 여유를 갖지 못하고 있다. 그러므로 필자는 일찍이 「동무사상설(東武四象說)의 경학적(經學的) 기조(基調)」라는 일문을 발표한 바 있거니와, 여기서는 그중에서 그 결론에 해당되는 ‘동무학의 경학사적 위치’ 절을 인용하여 그의 경학적 의의를 밝히는 소임에 갈음하고자 한다.

필자는 본 소론에서 주로 『격치고(格致藁)』의 경학적 분석을 시도했다. 그가 『대학』·『중용』·『맹자』·『논어』·『역경』 등을 자강낭중(自家囊中)에 넣고서 어떻게 이를 소화하여 자기의 사상설로 이를 양성해 냈는가를 보아 온 것이다. 분명 경학이라는 재료로 ‘사상’이라는 술을 만들어 낸 것이다. 그렇다면 그의 학은 과연 어디에 속할 것인가 단적으로 말하여 유(儒)나 비유(非儒)냐 하는 것이다.

그의 생년대(生年代)는 조선조 말기인 19세기 후반의 격변기에 처하여 1900년에 종언을 고했으면서도 유학사상 주리 주기의 그 어느 편에도 경도되지 않은 탓으로 어느 누구도 그의 학을 돌보는 이 없이 한낱 사상의학자로서 처우되고 있는 것이다. 그는 분명 사상의학설의 창시자임에 의심의 여지는 없다. 그러나 이제마는 진정 한낱 의학자일 따름일 것인가.

흔히 우리는 그의 사상의학설이 의학이라는 과학의 일분야라는 점에서 그를 사상의학이라는 울안에 가두어두려고 하지만 사실상 사상의학설 그 자체는 사상설이라는 경학적 기조 위에서 성립된 자에 지나지 않음을 간과하고 있는 것이다. 그러므로 사상의학설은 결국 사상설의 응용학이라는 점에서 기초학으로서의

동무학의 사상설의 재검토가 요청되는 것이다.

그런 의미에 본소론(本小論)이 시도한 『격치고』의 경학적 분석은 이제마 사상의학설에 철학적 기초를 부여해 주었다고 해야 할 것이다. 결국 동무학에 있어서는 철학과 의학이 나누어질 수가 없다. 그것은 하나의 인간학의 양면일 따름인 것이다. 본시 공자의 ‘인(仁)’에서 연유한 수사학적(洙泗學的) 유학은 ‘인’의 윤리적 인간학에 지나지 않는다. 그것은 공자에 의하여 군자(君子)로 표상되고 맹자에 의하여 현인(賢人)으로 표출된다. 그러나 그러한 윤리적 인간보다도 생리적 기호(嗜好)와 윤리적 호오(好惡)에 점착한 전인적 새 인간상을 추구한 것이다. 그것이 바로 그가 추출해 낸 사상인(四象人)이라고 할 수 있다.

진정 동무학은 선진 수사학에서 연원한 신인간학임에도 불구하고 경학사가들에 의하여 소외되어 있음은 무슨 까닭일까. 이제까지만 아니라 소위 조선조에 있어서의 비정주학 또는 개신유학—실학—이 전통유학에서 소외되고 있기 때문이 아닐까.

그런 의미에서 동무학은 소위 전통적 송학—신유학—의 장에서는 다룰 수 없음은 당연하다 하더라도 그가 유학의 경학사에서 소외됨은 결코 옳다 여길 수 없다. 그를 위하여 윤리적 의학—신인간학—이라는 새로운 장을 개설하여 조선유학사의 종장으로 삼도록 해야 할 것이다. 그것은 어쩌면 후기 개신유학의 종장이 되기도 할 것이다.⁹¹⁾

이처럼 긴 인용을 서슴지 않은 것은 소위 신인간학의 제창자로서의 이제마에 대한 결론적 이야기는 아무리 되풀이한다 하더라도 이 이상의 범위를 벗어날 수 없기 때문이다. 사실상 동무학의 연구는 이로부터 우리들에게 부여된 책임의 일분야에 속한다고 해야 할 것이다.

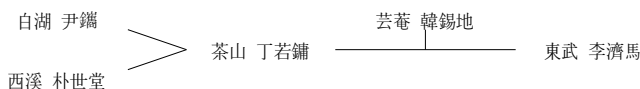
91) 같은 책, 153~155쪽.

2) 결론

지금까지 보아 온 주자학에 대한 반주자학적 비판은 주로 경학적-철학적-측면에서였다고 보아야 할 것이다. 그것은 곧 주자학 자체가 지니고 있는 성리학적 인성론의 비판이요, 나아가서는 우주론적 본체론의 비판이라 해야 할는지 모른다. 이러한 측면에서의 반주자학적 새로운 학리(學理)의 탐구는 조선조 유학의 새로운 부면(部面)의 발굴이라는 점에서도 그 의의는 결코 과소평가해서는 안 될 줄 안다. 그러나 필자는 본론을 끝냄에 있어서 그러한 노력의 업적이 너무도 미소한 데에 적지 불안한 느낌을 금할 길이 없다.

그러나 그렇게 된 이유를 따진다면 그것은 극히 단순한 사실을 발견하게 된다. 그것은 윤희만 보더라도 문헌이 부족했던 것이 첫째 이유요, 둘째는 아직도 이황·이이라는 학문 영역에서 좀처럼 벗어나지 못하고 있기 때문이 아닌가 한다. 그러나 첫째 이유는 이제 어느 정도 문집의 간행 등에 의하여 학자들의 갈증이 충족되고 있는 것으로 간주되지만, 둘째 이유만은 아직도 사문난적이라는 된서리에 대한 악몽이 가시지 않은 느낌이 없지 않기 때문에 반주자학까지는 몰라도 주자학에 대한 비판의 기풍마저도 일지 못한 채 주자의 세계 안에서 맴돌고 있지 않나 여겨진다.

그러나 필자는 본 소론에 의하여서도 반주자학의 중추가 되는 계보로 대강 다음과 같은 표를 얻게 된다. 그것은 물론 주자의 칠서대전(七書大全)에 대한 경학적 비판의 결과인 것이다.



이들을 주축으로 하는 반주자학의 성격은 대충 다음과 같은 몇 가지 특징을 지적할 수가 있다.

- ① 윤휴와 박세당은 주로 주자의 인성론을 비판하였다.
- ② 정약용은 윤휴·박세당처럼 순수한 인성론의 비판뿐 아니라 경세학적 측면에까지 비판의 영역을 확산하고 있다.
- ③ 한석지는 독보적 반주자학[직접적 부정]을 내놓았다.
- ④ 이제마는 독창적 입장[간접적 부정]에서 주자학에 동조하지 않는다.

이상과 같은 사실에서 또 하나의 문제를 지적한다면 정약용에서만 경세적 측면에서 주자학적 세계의 관념론적 성격을 비판하고 있다는 사실이다. 이러한 경세학적 측면에서 주자학 비판도 반주자학의 범주에 넣는다면 적어도 반주자학은 크게 두 가지 부문으로 나눌 수가 있을 것이다.

첫째는 철학적 입장으로서는 이는 주자학 자체 안의 문제요[修己], 둘째는 정경학(政經學: 경세학)적 입장으로서는 이는 주자학과는 상대적 관계 문제라 해야 할는지 모른다[治人]. 그렇다면 이제 ‘반주자학’의 입장에서 논한다면 주자학은 이제 복(腹: 內) 배(背: 外) 수적(受敵)의 수난기에 처해 있는지도 모른다. 그러나 수기치인(修己治人)이라는 유가의 대경(大經)에 의하여 이를 관조한다면, 조선조 후기에 있어서의 하나의 역사현상으로서 역사적 필연으로 받아들이지 않을 수 없다. 따라서 이제 우리의 노력은 주자학의 현대적 의의의 발굴

도 우리에게 부하(負荷)된 시대적 책무이기는 하지만 이제 변증법적 또는 태극음양론적 발전을 기하기 위해서는 주자학에 대한 반작용-그것이 철학적이건 경세학적이건-의 업적이 보다 더 활발해지기를 기대하지 않을 수 없다. 본 소론은 오직 그러한 반작용의 업적을 기대하는 분위기 조성의 길잡이가 될 것을 자기(自期)할 따름이다.

3. 한국실학의 발전사적 연구*

1) 서론

한국실학의 발전은 적어도 그의 배경이 된 역사적 현상을 떠나서는 이루어질 수 없었을 것이다. 그러나 그러한 역사적 발전은 또한 그의 심층부에서 지하수처럼 흐르는 사상적 철학적 기초 없이 이루어질 수 없었을 것이라는 점도 우리는 시인해야 할 것이다.

다산(茶山) 정약용(丁若鏞: 1762~1836) 서거 100주년을 전후로 한 1930년대에 조선조 후기의 신학풍을 실사구시지학(實事求是之學)이라 하고 이를 실학이라 약칭한 이래¹⁾ 오늘에 이르는 동안 많은 의견들이 족출(簇出)하였다. 그러므로 이제 와서 새삼스럽게 한국실학이라 불리는 새로운 학풍의 존재 그 자체는 의심할 나위가 없겠지만 소위 한국실학의 성격을 규정짓는 개념정립에 이르러서는 아직도 이론이 구구하여²⁾ 귀일점을 얻지 못하고 있다는 사실도 솔직히 인

* 본 논문은 1975년 12월 20일 전남대학교 출판부에 출간된 『(李乙浩 博士 停年紀念) 실학논총(實學論叢)』에 수록된 것이다.

1) 천관우, 「실학의 관념정립-1930년대」, 『한국사의 재발견』(서울: 일조각, 1974), 135쪽.

2) 학파의 이름만 하더라도, 실학파(實學派)·실사구시학파(實事求是學派)·경제학파(經濟學派)·경제

정해야 할 것이다.

왜 그럴까. 그러나 이에 대한 대답은 그리 어려울 것 같지 않다. 왜냐하면 무릇 모든 사물에는 본말이 있다 하거니와, 그렇다면 한국 실학엔들 어찌하여 본말이 없을 것인가. 그러므로 논자의 입지조건과 관점에 따라서 그의 본말의 이동(異同)은 얼마든지 있게 마련이기 때문이다. 다시 말하면 한국실학의 개념정립-정의-도 이를 숨겨진 본체의 입장에서 말할 때와 나타난 현상의 입장에서 말할 때와는 서로 엉뚱하게 달라질 수 있는 가능성은 얼마든지 지니고 있음을 의미한다. 얼추 우리는 전자를 철학적 입장이라 이른다면 후자는 역사적 입장이라 해야 할 것이다.³⁾

이렇듯 논자의 입장은 크게 두 갈래로 나누어질 수 있다. 이는 실학개념정립을 위한 논쟁과정에서 이루어진 잡다한 이견(異見)들을 정리해 주는 한 방법을 제시해 준 것이기도 한 것이다. 굳이 이를 좀 더 따져서 말해 본다면 전자인 철학적 측면에서는 불역불변(不易不變)하는 본질을 문제 삼는 데 반하여 후자인 역사적 측면에서 유전 변화하는 현상에 입각하여 문제를 다룬다고나 할까. 어쨌든 한국실학도 예외 없이 본질과 현상의 양면을 구유하고 있음에도 불구하고 사가(史家)들은 왜 조선조 후기의 신학풍-한국실학-을 경제적 현상의 측면에서만 이를 관조하려 하는 것일까. 이때에 있어서의 한국실학은 바야흐로 성리학에 대한 반대급부적 입장에 서 있었기 때문에 경

치용학과(經世致用學派) · 고증학과(考證學派) · 중농학과(重農學派) · 개신유학과(改新儒學派) · 근세 수사학과(近世洙泗學派) 등등 구구하다.

3) 대중 경제치용(經世致用)이니 북학(北學)이니 중농학(重農學)이니 하는 것들은 역사적 입장에서 이르는 것이지만 이를 개신유학(改新儒學)이니 수사학(洙泗學)이니 하는 이름으로 불리기 시작하면서 차츰차츰 철학적 과제로서의 관심이 길어가기 시작한 것이다.

세적 현상이 제1의적 의미를 지니게 되었다는 사실은 액면 그대로 시인해도 좋을 것이다. 그러나 우리는 여기서 한낱 이러한 경제적 측면만을 조선조 후기의 역사적 현상으로 이해하는 방법이 비록 한국실학의 성격을 천명하는 데 크게 도움을 주고 있다 하더라도 결코 그러한 역사적 현상으로 말미암아 얻어진 결과만이 한국실학 개념 정립을 위한 내용의 전부일 수는 없다는 의견도 아량 있게 받아들여 주어야 할 것이다. 다시 말하면 비록 으스스한 곳에 숨겨져 있다손 치더라도 한국실학의 기초를 이루고 있는 철학적 본질은 과연 어떻게 천명되어야 할 것인가 하는 점에 대하여도 우리는 관심 깊이 주목해야 한다는 것이다. 이러한 근원적인 문제의 해결을 위하여 근자에 개신유학(改新儒學)이라는 새로운 단어가 한국실학의 별칭으로 사용되고 있기는 하지만 개신유학의 내용을 결정짓는 문제에 있어서 아직도 만족할 만한 성과를 거두지 못하고 있다는 사실도 솔직히 인정해야 할 줄로 여겨진다.

그러므로 지금까지 많은 업적들이 역사적 경제현상으로 다루어진 한국 실학의 성격을 대충 정리하고 또, 다른 한편에서는 그의 발생학적 근원을 이루고 있을 것으로 간주되는 개신유학의 의의를 분석하여 그의 철학적 본질을 규명해 봄으로써 한국실학의 전모를 살펴보는 것도 한국실학의 이해에 크게 도움이 되리라고 믿어진다. 그러나 여기서 잠시 따지고 넘어가야 할 한 가지 중요한 문제가 있다. 그것은 다름 아니라 역사적 현상과 철학적 본질과의 유기적 관련성의 문제인 것이다. 그것은 어쩌면 현상과 본체와의 관계라고 하는 것이 옳을는지 모른다. 이처럼 한국실학이라는 하나의 사상을 놓고 이를 역사적 측면에서 또는 철학적 측면에서 각기 이를 따로따로 파악하

는 것이 아니라 이 양면상을 하나로 포괄하여 그의 전모를 파악하도록 해야 하는 문제인 것이다. 만일 지금까지의 우리의 노력이 이 양자를 분리시킨 채 따로따로 다루어졌다고 한다면 이제부터라도 우리는 아마도 역사와 철학을 ‘이이일(二而一)’이라는 밀착된 상관관계로 다름으로써 문제해결을 위한 보다 더 적절하고도 새로운 노력이 모색되어야 할는지 모른다. 여기에 우리들에게 부과된 하나의 새로운 과제가 있다고 해야 할 것이다. 이러한 과제는 어쩌면 두 가지 각도에서 처리되어야 할는지 모른다.

하나는 역사철학의 한 과제로 다루어야 하고⁴⁾ 다른 하나는 철학적 인간학의 입장에서 이를 문제 삼아야 함을⁵⁾ 의미한다. 한국실학은 조선조 후기의 역사적 산물로서 파악된다고 한다면 그것의 생성 발전의 과정에 있어서는 분명히 어떠한 유전 변화의 법칙이 없을 수 없을 것이라는 가정을 시인해야 할 것이다. 그렇다면 그러한 법칙의 근거를 어디서 찾아야 할 것인가. 그들 소위 실학파들이 강력하게 주장한 경세치용의 의욕이 융솟음친 원천은 어디에 있는 것일까. 분명코 그들에게는 이러한 역사적 사명의식이 팽배했을 것임에는 의심의 여지가 없다. 이러한 의식을 사가(史家)들은 자아각성 민족주체 의식 또는 미래지향의식이라 풀이하기도 한다.⁶⁾ 그러나 이러한 현

4) 역사철학이라는 근세서양철학적 단어를 여기서 차용해 쓴 것은 곧장 서양철학적 역사철학의 방법론으로 한국실학의 발전사를 이해하는 데 원용하려는 의도에서가 아니라 동양에 있어서도 고대에는 음양오행설적(陰陽五行說的) 상극사관(相克史觀)이 있었고, 후세에는 대의명분론으로서의 역사의식이 문제되고 있느니만큼 여기에도 유교적 역사철학이 있을 수 있는 가능성을 배제할 수 없을 것이다. 그러므로 여기서는 Hegel의 변증법적 방법론이나 신학적 종말론 등을 차용하지 않더라도 유교적 세계관에 입각하여 역사철학의 과제를 풀 수 있을꺼하는 가능성을 여기서 모색해 보려는 것이다.

5) 여기서 철학적 인간학이란 주로 종합적이며 총체적인 전인적 인격으로서의 인간학을 의미한다. 그러므로 형이하(形而下)에서 형이상(形而上)에 이르는 전체로서의 인간상이 문제되어야 한다.

6) 천관우, 「근대지향의 의식, 민족의 의식과 실학」, 같은 책, 109쪽.

상론적 설명에 우리는 만족할 수 없다. 도리어 그러한 각성 의식의 소종래(所從來)를 찾아내야 한다. 그러므로 이제 한국실학은 역사철학이라거나 철학적 인간학이라거나 하는 그야말로 철학적 과제의 이해의 문제를 깊이 생각해야만 할 단계에 이르렀다고 보아야 하며 여기에 개신유학으로서의 실학개념의 철학적 규명이 절실히 요청되는 소이가 있는 것이다.

돌이켜 보건대 이제 한국실학은 그것이 한낱 역사현상에 그치는 것이 아니라 역사적 유전법칙의 일단면으로 이해되어야 하며 그러한 법칙의 연원을 탐색해내야만 비로소 한국실학 발전의 올바른 면모가 파악될 것이다.

2) 실학개념의 세 가지 입장

지금까지 한국실학의 개념을 정립하기 위하여 많은 업적들이 발표되고 있거니와 이러한 업적들의 특색을 분류해 본다면 대충 세 가지 입장에서 이를 간추릴 수 있을 것이다. 그러나 이 세 가지 입장이라 하더라도 한국실학의 이해를 위해서는 어느 것이나 서로 관련되어 있음은 물론이다. 세 가지란 일반론적·역사적 그리고 철학적 입장을 두고 하는 말이다.

(1) 일반론적 입장

실학개념 정립을 위한 초보적 단계로서는 ‘실(實)’자 중심의 개념 모색이었다고 할 수 있다. 이는 물론 허(虛)·무(無)·공(空)·가(假) 등의 반대 개념으로 파악된 것임은 다시 말할 나위도 없다. 애초에

실사구시의 약칭으로 이해되던 실학의 원초적 의미는 이미 많은 글들을 통하여 언급된 바 있듯이 한대(漢代)에까지 소급되어 올라가서 이를 이해하도록 해야 할 것이다. 왜냐하면 진한시대에는 노장현허지학(老莊玄虛之學)이 성행하여 이에 대한 유가의 실사존중(實事尊重)의 입장을 명백히 한 것이기 때문이다. 그러나 이에 반하여 조선조 후기의 신학풍을 대변하는 의미로서의 실사구시는 그 대상이 노장(老莊)이 아니라 송학(宋學)의 심성론적 관념철학이었던 만큼 이는 유가의 일면인 경세론의 면모를 밝히기 위하여 차용한 술어라 해야 할 것이다. 다시 말하면 한대의 노장학이 여기서는 성리학으로 바뀌어진 셈이니⁷⁾ 이러한 입장은 청조(淸朝) 고증학(考證學)의 입장과 조금도 다르지 않다. 어쨌든 그것이 ‘허(虛)’·‘무(無)’ 등에 대한 ‘실(實)’·‘시(是)’를 내세우기 위한 의미를 지니고 있다는 점에 있어서는 그 궤를 같이한다고도 해야 할 것이다. 실사구시란 단일구이면서도 실사와 구시의 복합명사이기도 하므로 ‘실사(實事)’에서는 유가의 일용사물 곧 경세실용의 개념이 이끌어지고 ‘구시(求是)’에서는 유가의 사실 또는 진실성의 개념이 이끌어져 나오므로 실용(實用)과 실증(實證)의 두 개념이 거기서 분화되었다고 할 수도 있다. 그 밖에도 ‘실’자에 따른 단어로서는 실심(實心)·실천(實踐)·실정(實正)·현실(現實)·성실(誠實) 등이 있으나⁸⁾ 모두가 ‘실’자계열의 일반론에 속한 것들이라 하지 않을 수 없다. 여기서 ‘실용’이란 단어만 가지고 보더

7) 노장(老莊)은 비유(非儒)요 성리(性理)로는 유(儒)라는 점에서 실사구시의 한송적(漢宋的) 구분은 유(儒)·비유(非儒)로 해야 할는지 모른다. 그러나 송학은 화엄(華嚴) 천태(天台)의 영향이 많았다는 점에서 불(佛)에 가까웠던 사실에 주목해야 할는지 모른다.

8) 사실상 천관우는 문일평(文一平)의 실사구시론(實事求是論) 이후 이를 실용(實用)·실증(實證)·실정(實正)(그의 「반계연구」에서)으로 나눈 것은 이 까닭이었으리라고 여겨진다.

라도 유교적인 경세치용뿐만 아니라 구미의 경험론적 실용주의까지도 유추가 되며, ‘실증’이란 단어를 가지고는 청초고증학·문헌학·금석학 등은 물론이거니와 서구적 자연과학사조에 이르기까지 확산시킬 수가 있다. 그러나 이들은 곧 한국실학만이 지니는 고유개념이라 이를 수 없다는 점에서 일반론적인 것이다. 다시 말하면 이러한 ‘실’자계열의 개념은 범칭으로서의 실학개념이라 해야 한다는 것이다.

이렇듯 범칭으로서의 일반론적 실학개념 속에는 특히 ‘한국적’이라 할 수 있는 요인은 그다지 문제가 되지 않을는지 모른다. 다시 말하면 한국적 역사현상이라거나 사상사적 자아의식과 같은 요인들은 없다 하더라도 우리는 이를 실학이라 부를 수 있는 개연성을 지니고 있는 자들이기 때문인 것이다. 그러므로 여기서 일반론적 입장에서 규정지어지는 실학개념의 특색을 간추려 본다

- ① 시대적 배경이나 지역적 이질성 등의 분연 없이 운위되는 일반적 의미를 갖는다. 이는 하나의 통념으로서의 실학개념이다.
- ② 시대성이 결여된 실학개념에서는 한국적 역사현상은 무시한다.
- ③ 피상적 대개념으로서 특수개념의 바탕이 되어 있는 것이라는 것이다.

등에서 보는 바와 같이 이는 실학의 보편적 개념으로서 이는 일반론적 실학개념의 기초가 되는 것이라 해야 할는지 모른다. 그러므로 일반론적 입장에서는 성리학도 고려시대의 불교와의 비교에서는 실학적일 수가 있고 그러한 성리학이 유가의 경세치용지학(經世致用之學)과의 비교에 있어서는 비실학적일 수도 있는 것이다.⁹⁾

9) 성호(星湖)는 울곡(栗谷) 이이(李珥)－반계(磻溪) 유흥원(柳馨遠)을 경세가로 평가하였고 양촌(陽村)

(2) 역사적 입장

일반론적 실학개념은 앞서서도 지적한 바와 같이 실학의 통념으로서 시공적 조건에 구애됨이 없이 어느 때 어느 곳에서나 있을 수 있는 가능성을 지닌 실학개념이라 했던 것이다. 그러나 우리는 그러한 개념을 적어도 한국실학의 기간(基幹) 개념으로 받아들이기에는 한국실학은 너무도 특징적이 아닐 수 없다. 이는 한국실학은 한국실학다운 특성을 지님으로써 비로소 한국실학이라 부를 수 있음을 의미한다. 비록 그의 기저에는 일반론적 실학 개념이 바닥에 깔려 있음을 시인한다 치더라도 한국실학은 그것 아닌 다른 특성을 겸하여 지니고 있어야 함을 의미한다.

조선조 후기의 신학풍을 실사구시의 학풍이라 부르는 것과는 대조적으로 이를 경제학과라 지칭함에 있어서는¹⁰⁾ 거기에는 새로운 역사적 또는 사상적 배경이 있음을 간과해서는 안 될 것이다. 그들은 성리학의 심성론적 편향에서 경세론적 측면으로의 강렬한 회귀를 시도하고 있다. 그러므로 이 시대의 경세학은 이조 성리학의 존재를 상징함으로써 비로소 이해되는 경세학이라는 점에서 이는 조선조 후기라는 시대와 개신유학이라는 사상적 의미를 지니고 있다는 점을 주목해야 할 것이다.

어쨌든 조선조 후기의 신학풍은 유학의 본질적 이해 없이는 설명할 수 없다. 그중에서도 당시의 성리학이 전승유학의 주류를 형성하고 있었다는 사실은 반면에 개신유학의 생성발전의 가능성을 그 안

권근(權近)도 성리학의 태두리 안에서 유학을 실학으로 자칭한 바 있다. 이들은 다 일반적-역사적 또는 철학적 입장을 도외시한-입장의 태두리를 벗지 못하고 있는 것이다.

10) 현상윤, 『조선유학사』 참조.

에 배태하고 있었다는 사실을 부인하지 못할 것이다. 그러나 그러한 성리학이 주자학 일색의 기치 아래 학계를 풍미하던 무렵에 역사적으로는 임진 병자의 양대 국난을 치르었고 문화적으로는 종건 싫건 간에 서구문물의 도래라는 시련에 부딪힌 사실은 새삼스럽게 지적할 것까지도 없다. 이러한 역사적 상황은 바로 경세학파들의 시대적 자각과 아울러 역사적 사명을 수행해야 하는 길을 터 주었다고 보아야 할 것이다.¹¹⁾

이에 당시의 경세론은 논리적 연구의 대상이라기보다는¹²⁾ 차라리 국가적 실천의 성과에 기대하는 것이었음을 알아야 할 것이다. 그러므로 이러한 실천은 현실파악을 전제로 하지 않을 수 없었을 것이니 그것이 곧 자아각성을 촉구한 현실적 배경이 아닐 수 없다. 어쨌든 실사구시라는 일반론적 성격의 실학이 경국제세라는 구체적 내용을 갖추게 될 때 비로소 한국적 실학에의 하나의 디딤돌이 마련되었다고 보여지는 것이다.

경세실학에서 파생한 학파로서 대내적으로는 이용후생학파(利用厚生學派)라 불리는 자가 있고 대외적으로는 북학파(北學派)라 이르는 자가 있다. 이들은 그야말로 가시적 현실세계의 개혁을 그들의 당면 과제로 삼았고 그러기 위하여 관념론적 정주학의 세계에서의 탈출을 시도했던 것이다. 그들은 성리학을 준열히 비판하면서¹³⁾ 우리의 역사(歷史) · 지리(地理) · 언어(言語) · 문학(文學) 나아가서는 과학에

11) 이 점에 대하여는 한국실학을 논하는 이는 거의 동의하고 있다. 이는 국내의 사정이 한국실학 태동을 위하여 성숙되어 있음을 의미하기 때문이다.

12) 당시에 있어서는 성리학을 마치 학문을 위한 학문인 것처럼 되어 있었다는 사실을 상기할 필요가 있다.

13) 정약용은 성리학뿐 아니라 그의 오학론(五學論)에서 훈고(訓詁) · 술수(術數) · 문장(文章) · 과거지학(科擧之學)도 사학(斯學)의 부장(附障)이라 하였다.

이르기까지 새로운 관심을 불러일으킨 소이도 바로 여기에 있는 것이다.

그러므로 역사적 입장에서 본 경세론의 의의는 다음과 같이 요약할 수가 있다.

- ① 조선조 후기의 역사적 현실을 직시하면서 정주학적 세계에서 탈출하여 경험론적이며 현상학적인 경세학으로의 회귀를 강력히 시도하였다.
- ② 그들은 경제적 입장에서 자아를 각성하고 거기에 따른 민족 주체의식의 심화를 꾀하였다.
- ③ 그러한 자아의식의 성과로서 얻어진 것이 정치·경제·역사·지리·과학·어문 등 다양한 업적들이다.

이에 여기서 분명히 해두고 싶은 것은 실사구시와 경세치용의 두 개념이 한국실학의 성장 발전과정에서 어떻게 다르게 작용하였는가에 대한 문제인 것이다. 실사구시의 개념은 추사(秋史) 김정희(金正喜: 1786~1856)의 「실사구시설(實事求是說)」에서 밝혀진 바와 같이¹⁴⁾ 주로 훈고주소학적(訓詁註疏學的) 측면에서 노장의 허무와 불도의 적멸과 육왕의 공류에 대한 실사구시였던 것이다. 그러므로 이는 고증학 발전의 터전을 이루게 되었던 것이요, 나아가서는 김정희 금석학(金石學)의 발판이 되기도 했던 것이다. 그러므로 실사구시의 정신은 한대(漢代)에서 송대(宋代)에 이르는 동안에 주로 노(老)·불(佛)에 대한 유(儒)의 입장을 분명히 하기 위한 자이었음은 의심의 여지가 없다. 그러나 그것이 유·불·도 삼자정립의 시기에¹⁵⁾ 비록 유가

14) 『阮堂集』 卷1.

15) 한대(漢代)에서 송대(宋代)에 이르는 시기.

의 입장에 서 있다 하더라도 그는 청조고증학의 성립과 서구과학 사조의 애용에 크게 기여했다는 점에 있어서는 비단 이를 유가의 측면에서만 설명할 수 없는 또 다른 일면이 있음을 여기서 간과할 수 없을 것이다. 여기에 한·송대(漢宋代) 이후에 있어서의 실사구시 개념의 한계가 있는 것이다. 그러나 다 같이 유가의 입장에서 본다면 하더라도 경세치용의 개념은 실사구시에서처럼 전체유학(全體儒學)이었던 것과는 달리 유가 치인지학(治人之學)의 일면에 지나지 않는다는 점에서 이는 한국실학이 전체유학사상과는 어떠한 상관성이 있는가를 살펴봄으로써 비로소 경세학적 한국실학의 개념이 분명하게 될 것이다.

여기서 다시금 강조해 두어야 할 것은 유학이라 하지만 그것은 수사학적(洙泗學的) 유학이어야 한다는 사실이다. 다시 말하면 수기치인(修己治人)의 공맹학(孔孟學)으로밖에 설명할 수 없는 수사학적 유학만이 이러한 경세학이 결국에 가서는 수기치인의 학에 있어서의 치인지학에 지나지 않는다는 사실이 설명될 수 있기 때문이다. 그러므로 반계(磻溪) 유형원(柳馨遠: 1622~1673)-성호(星湖) 이익(李瀾: 1681~1763)-다산(茶山) 정약용(丁若鏞)의 학(學)이 상대적으로 비록 성리학을 대상으로 하여 그의 반대편에 서 있는 경국제세학이라 하더라도 그것은 결국 수기치인의 수사학적 유가의 입장에서 본다면 유가 치인지학의 울을 벗어난 것은 아니라는 점을 주목해야 한다. 그것은 오히려 유가의 울안에서 성리학의 지나친 수성의 태도에 대한 반작용으로서 경세치인(經世治人)의 학문을 강조했을 따름이라고 보아야 함을 의미한다.

경세치용의 학문이 유가의 테두리 안에서 한국실학의 기본개념으

로 정초된 것은 정약용의 ‘목자론(牧者論)’에서 이것이 뚜렷하게 되었다고 보아야 할는지 모른다.¹⁶⁾ 뒤집어 말하면 정약용의 목자에 있어서는 목민지학(牧民之學)이 기반(其半)이요 기반은 수신(修身)인 것이다. 그러므로 수사학적 유학의 입장에서 본다면 수성지학(修省之學)으로서의 성리학은 군자지학(君子之學)의 반면임을 시인해야 하며 반면에 그는 경세치인에 너무도 소홀했기 때문에 한국실학이 경세학에 치중하여 굴기하지 않을 수 없게 해 준 것이니 그로써 결국 군자지학의 기반을 보완한 결과로 이루어진 것에 지나지 않는다는 입장이 성립되는 것이다. 그러한 입장에서 조선조 후기의 유학을 부감한다면 이는 성리학적 수성(修省)의 유학에서 경세학적 유학으로의 전이로 가져온 데 지나지 않는다는 입장이 성립될 수 있다. 여기에 경세학의 입장에서 본 한국실학의 개신유학으로서의 면모가 깃들어 있는지도 모른다.

(3) 철학적 입장

지금까지 한국실학의 개념이 실사구시의 일반론적 개념에서 경세치용이라는 역사적 개념으로 발전한 과정을 살펴보았다. 그러나 한국실학을 이러한 외적 양상으로 파악하기에 앞서 그의 내적 본질의 문제를 거론해야 한다면 저절로 유학과의 관계를 좀 더 깊이 살펴볼 수 없을 것이다.

앞서 이미 지적한 바 있듯이 실사구시학도 따지고 보면 노·불을

16) 『與猶堂全書』第五集 政法集 第十六卷 『牧民心書』「序」(1~12), 42쪽(2-358)・『牧民心書』「自序」(V~16), 1쪽(16-3). “養民之謂牧者 聖賢之遺義也 聖賢之教原有二途 司徒教萬民使各修身 大學教國子使各修身而治民 治民者牧民也 然則君子之道修身爲半 其半牧民也”

상대로 한 유학전체를 가리킨 것이지만 경세치용학은 따지고 보면 성리학과의 대결에서 유학의 반면에 지나지 않는다는 사실을 놓고 생각한다면 한국실학은 애오라지 유학을 떠나서는 존재할 수 없다는 것이 된다. 그러므로 한국실학은 유교경전학·일명 경학·의 측면에서 이를 살펴보지 않을 수 없다.¹⁷⁾

이제 엄밀하게 따져 본다면 한국실학은 조선조 후기의 역사적 산물임에는 의심의 여지가 없다. 그것은 아마도 한대(漢代) 실사구시의 유학적 정신의 한국적 재현이요 군자학의 일면인 경세치용학의 역사적 현실에의 적용이었던 것이다. 그러나 그의 기저에는 수사학적 유학경전의 광맥이 줄기차게 뻗어 있었다는 사실을 간과해서는 안 될 것이다. 그것이 곧 한국실학의 철학적 기초가 되어 있었기 때문이다.

유학경전은 진유(眞儒)의 학(學)인¹⁸⁾ 것이다. ‘진유의 학’은 결코 훈고(訓詁)·술수(術數)·과학(科擧)·문장(文章)·성리(性理) 등 한송(漢宋) 이후의 후세학에¹⁹⁾ 갇들어 있는 것이 아니다. 그것은 본래적인 공자교-수사학-에서 찾지 않으면 안 된다. 그것을 한 마디로 말한다면 수기치인의 시중지도(時中之道)라 해야 할 것이다. 수기치인의 시중지도야말로 철학적 인간학의 구체적 내용이기 때문이다.²⁰⁾

한국실학의 철학적 기초를 이루고 있는 ‘진유의 학’으로서의 공자

17) 졸저, 『다산경학사상연구』(서울: 을유문화사, 1966).

18) 다 같이 유학이라 하더라도 조선조 후기에 있어서의 대표적 실학자들은 거의 다 같이 진유(眞儒)와 속유(俗儒)의 구별에 있어서 민감했던 사실에 주목해야 할 것이다. 성호의 ‘벽파문벌(劈破門閥)’이라거나 박지원의 ‘양반전(兩班傳)’이라거나 다산의 속유론(俗儒論)이라거나 다 같이 속유(俗儒)나 부유(腐儒) 아닌 진유(眞儒)를 찾자는 노력이 아닐 수 없다. 다산의 목자(牧者)는 다름 아닌 진유(眞儒)의 영상으로 받아들여야 함은 이 까닭인 것이다.

19) 정약용의 「오학론(五學論)」 참조.

20) 시중지도(時中之道)는 철학적이요 수기치인(修己治人)은 인간학적이라 할 수 있다.

교는 다음과 같은 몇 가지 특색을 지니고 있음을 지적할 수가 있다.

- ① 한국실학은 수기치인의 시중지도(時中之道)로서의 수사학에 근거하고 있다는 점에서 상고적(尙古的)이기는 하지만 결코 고전에 집착하는 보수적 복고주의는 아니라, 도리어 그의 시중지도는 현실적응이란 점에서 진진적이다.
- ② 진한(秦漢) 이후 송명(宋明)의 제학과와 섞이지 않았다는 점에서 공자학의 순수성을 보유하고 있다. 그러므로 수기군자(修己君子)의 경세학이라는 공자학의 본령에 충실하다. 이는 현대 철학적 인간학의 입장에서도 근대사상과의 접근이 가능하다.
- ③ 진한 이후의 유가설에 대하여는 비판적이다. 음양오행설에서는 음양설만 취하고 오행설에 대하여는 부정적이다(우주론). 인성론에서는 성명론을 취하고 성리학에 대하여는 부정적이다. 삼강오륜설에서는 오륜설에 대하여는 긍정적이지만 삼강설에 대하여는 부정적이다(윤리론). 그 이유로서는 양극 대대원리(待對原理)에 입각한 음양설, 성명론, 오륜설만을 취함으로써 형태적인 면에서 변증법적 사고방식에 접근하고 있음을 볼 수 있다.

이상과 같은 몇 가지 관점에서 한국실학을 개신유학이라 부를 수 있는 철학적 근거가 생긴 셈이다. 그러나 지금까지 사학계에서는 오로지 사적 입장에서 본 개신유학이라는 점에서 우리는 못내 아쉬움을 느끼는 것이다. 왜냐하면 ‘의리학 편중에서 탈피한 개신유학’²¹⁾이란 성리학에서 벗어난 경세학으로서의 개신유학이요²²⁾, ‘민족의 식과 근대지향의식에 충실한 개신유학’²³⁾이란 역시 ‘진유시중지도(眞儒時中之道)의 일면에 지나지 않기 때문이다.

위에서도 이미 지적한 바 있듯이 본질을 저버린 현상이란 뿌리 없

21) 천관우, 같은 책.

22) 이는 곧 수사학적(誅泗學的) 시중지도(時中之道)에 입각한 자이다.

23) 천관우, 같은 책.

는 화초와 다를 것이 없다. 역사적 현실과 철학적 근원은 결코 분리해서 생각할 수 없을진대 한국실학의 철학적 진원이 되는 개신유학이라면 어찌 수사학밖에 존재할 수 있을 것인가. 수사학은 비록 선진시대의 공자교에 연원했다 하더라도 그것의 현실적 적응은 자아각성[修己]에 따른 민생복지(民生福祉: 治人)의 의욕으로 나타난 것이다. 공자가 그리던 요순의 이상국가나 주공의 복지제도는 오늘날에 있어도 방법만이 수운될 따름이지 어찌 그 근원적 원리까지 말살될 수 있을 것인가. 이러한 사실들이 정약용에 이르러²⁴⁾ 비로소 체계적으로 밝혀 놓은 사실을 우리는 주목해야 할 것이다.

3) 한국실학 발전도상의 제유파

한국실학의 개념정립의 문제도 제설(諸說)이 분운(紛紜)하여 하나에로 귀일시키기 어려운 실정이지만 어쨌든 역사적으로는 조선조 후기의 신헌풍이라는 사실과 철학적으로는 수사학적 개신유학이라는 점에 대하여는 전절에서 제기한 문제들을 긍정한다면 여기서 일설로 정립해도 좋을 것이다. 그리하여 이를 일반론적 입장에서는 온통 실학파로 묶어버릴 수도 있기는 하지만, 그것은 지나친 대개념(大概念)이 되어서 소위 한국실학의 발전과정에서 형성된 많은 유파들의 성격을 분류하기에는 너무도 지나치게 개괄적이라 하지 않을 수 없다. 그러므로 우리는 그저 이를 실학파라 하기에 앞서 보다 더 구체적 의미를 구유(具有)한 유파로 나누어서 관찰해 봄으로써 한국

24) 이 점을 다산 정약용은 그의 경학에서 체계적으로 밝혀 놓았다(줄지, 『다산경학사상연구』, 서울: 을유문화사, 1966).

실학의 내용을 보다 더 분명하게 이해하는 데 도움이 되지 않을까 여겨진다. 그런 의미에서 여기에 지금까지 많은 업적들을 되새겨가면서 분류를 시도해 볼까 한다. 그러나 이는 결코 어떠한 기준에 의한 체계적인 분류라기보다는 차라리 지금까지 명명된 유파명(流派名)에 대한 개별적인 해설을 통하여 이를 이해하는 데 하나의 지름길을 찾아보려고 할 따름이다.

(1) 실사구시학파

실사구시학파에는 적어도 다음과 같은 세 가지 입장이 있다.

① 문일평(文一平)의 선창에 의하여 사용된 소위 한대의 원의에 입각한 자이다. 이는 조선조 후기의 신학풍을 총칭한 최초의 사례인 것이니 실학과란 곧 실사구시의 약칭에 지나지 않았다. 그러나 이들의 시원은 거의 유형원에 두고 있는 것이 하나의 통례로 되어 있다.²⁵⁾

그렇다면 유형원 이전은 어떻게 간주해야 할 것인가. 유형원을 전후하여 그 이전을 준비기라 하고 그 이후를 발전기라 이룰 수 있을 것이니²⁶⁾ 유형원에 이르러 비로소 한국실학이 학(學)으로서의 체계를 이루기에 이르렀기 때문이기도 한 것이다.²⁷⁾

이에 일반론적 실사구시의 개념이 유형원에 의하여 한국실학개념으로 정착하였으니 그의 준비기의 상한선은 어디에서 그을 것이냐

25) 文一平, 「李朝文化史의 別項」. “이 실학파의 선구자는 효종 때 유반계형원(柳潘溪馨遠)이니……” 정인보(鄭寅普), 『담원국학산고』. 「다산선생의 생애와 업적」, “조선근고의 학술사를 종계(綜系)하여 보면 반계가 일조(一祖)요 성호가 이조(二祖)요 다산이 삼조(三祖)인데……”

26) 金良善, 『한국실학발전사』, 33쪽. “발전기에 있어 정치 경제제도의 체계적인 개혁안을 제출한 반계 유형원의 한국실학사상에 끼친 공적은 지대하다.”

27) 천관우, 같은 책, 101쪽. “다시 말하건대 반계 이전의 실학의 준비기는 소개(紹介) 메모 또는 단편적 고식적인 방편에 그치더니 반계 한번 나와 실사구시(實事求是)의 원칙에서 그 학을 체계화함에 이르러 실학은 비로소 ‘학(學)으로서의’ 존재를 확인하였다 할 것이다.”

하는 문제는 그대로 잔존한다.²⁸⁾

② 한국실학을 분류하되 그의 후기에 속하는 제3기의 일파로 간주하는 설이 있다.²⁹⁾ 이는 19세기 전반의 고증학파의 또 다른 이름일 따름이다. 그러므로 전자에 비하여 지나칠 정도로 협의의 개념으로 축소된 것이다. 그러므로 이는 한국실학을 3파로 분류한 것 중에서 경세치용학파와 이용후생학과 등과는 다른 의미의 일파일 따름이다.

이렇듯 협의로 쓰인 실사구시파에서는 경세치용이나 이용후생의 개념은 완전히 제거된 것이 아닐 수 없다. 그러나 실사구시의 원의를 “수학호고 실사구시(修學好古 實事求是)”³⁰⁾에서 찾아본다면 “학문을 논하되 비현실적인 황노(黃老)의 학(學)을 배척하고 수신(修身)·제가(齊家)·치국(治國)의 도(道)와 예악형정(禮樂刑政)의 법(法)과 같은 현실적인 학문을 연구 발전시켰으므로……”³¹⁾ 이는 결코 고증학에 국한된 것은 아니었다. 이러한 원의의 변질은 청조고증학파에 의하여 이루어졌던 것이요³²⁾, 실사구시를 고증학적 개념으로 파악하고 있는 것은 오로지 여기에 근거했다고 보이는 것이다.

③ 또 다른 견해로서는 실사구시란 아예 실학개념 안에서 완전히

28) 상한선을 이이에 두는 설이 있으나(성호 이익도 그러했고 김정택이 그의 이이 연구에서 그러했다) 이는 지나치게 멀다. 도리어 국학(國學)의 업적이나 서학(西學)의 유입에서 그의 상한의 서통을 찾는 것이 좋을 것이다.

29) 李佑成, 『실학연구입문』, 『실학연구서설』(서울: 일조각, 1973), 6쪽. “(3)완당(阮堂) 김정희(金正喜)에 이르러 일가를 이룩하게 된 실사구시파—경서(經書) 및 금석(金石) 전고(典故)의 고증을 위주로 하는 학파”

30) 『前漢書』, 『河間獻王傳』.

31) 김양선, 같은 책, 22쪽.

32) 김양선, 같은 책, 23쪽. “……실사구시무정불신(實事求是無徵不信)을 주장하여 실증주의(實證主義)를 학문의 방법(方法)으로 내세웠다.”

제거해 버리는 입장이 있다.³³⁾ 그리하여 ‘경세치용의 학’이라 부르는 실학만이 존재하며 유형원을 그의 비조로 삼으려는 입장인 것이다.³⁴⁾

이에 실사구시란 한국실학 체계화의 기초를 이룬 것이기는 하지만 좁게는 실증적인 의미를 갖는 것이 되었다. 그리하여 체계화의 입장에서는 유형원을 그의 비조로 삼았고 실증적 입장에서는 김정희를 그의 중심 인물로 간주했던 것이다. 그러나 우리는 여기서 실사구시의 광의 또는 협의의 개념을 절충하여 한국실학의 실사구시학적 유파를 다음과 같이 세분을 시도해 보고자 한다.

① 고증학과

이는 청조고증학의 학풍을 받아들인 자로서 주로 고전을 훈고, 고증 등의 실증적 방법에 의하여 경의를 천명한 일파를 가리키고 있다.

후에 이들은 경학뿐만 아니라 타학을 다룸에 있어서도 소위 고증적 방법으로 다룬 바 있으니³⁵⁾ 이들은 넓은 의미의 고증학과라 해도 좋을 것이다. 그러므로 고증학과란 실증적 방법에 의하여 모든 학문을 고구(考究)한 자를 가리킨다고 해야 할 것이다.

② 자연과학과

이는 그의 ‘실증적’ 입장에서는 고증학과 서로 상통한다 하겠지만 그의 대상은 완전히 다르다고 해야 할 것이다. 고증학은 비록 다루

33) 韓祐勳, 『이조후기의 사회와 사상』, 「이조실학의 개념에 대하여」(서울: 을유문화사, 1961), 391쪽. “우리는 종래 실학(實學)이라는 개념이 그릇 사용되어 왔고 또한 그것이 실사구시의 고증학과도 혼동하여 사용되어 온 근거까지도 명백히 되었다고 생각한다.”

34) 한우근, 같은 책, 392쪽.

35) 천관우, 같은 책, 156쪽. “경학(經學) 이외에 역사학, 지리학, 언어학, 천문역학, 농학, 의학, 군사학 등……그 가운데에는 정통적 고증학의 방법을 구사한 것도 있고……”

는 그 범위가 넓다 하더라도 어디까지나 문헌학적인 데 반하여 자연 과학과는 그의 대상이 자연계의 기술에 있다고 해야 할는지 모른다.

이 학파를 고증학파에서 분리하여 생각하려는 것은 전래되는 고유 기술의 계발보다도 서구적 자연과학 사조에 대한 적극적인 수용 태도에 대하여 이를 문제 삼아 보자는 데 있다.

이들에 대하여는 대체로 유학의 권외(圈外)에서 문제를 제기함에 그쳤거나³⁶⁾ 아니면 이용후생학과 중에 넣어 놓고 있음을³⁷⁾ 볼 수 있다. 그러나 한국실학에 있어서 서구문물의 수용이란 비록 그것이 연경(燕京)을 통한 간접적 방법에 의한 것이라 하더라도 독자적 입장에서 이를 관조해 보는 것도 좋을 것이다.

③ 어문학파

고증학의 대상이 경학뿐 아니라 역사, 지리, 어문학 등에까지 미친다고 한다면 이들을 고증학 안에 포함시킬 수도 있지만, 한국실학은 자아각성 또는 자기발견이라는 큰 과제를 안고 있으며 이를 「조선연구의 조수(潮水)」³⁸⁾라고도 한다면 어문, 역사, 지리 등은 고증학파와는 달리 실사구시 안에서의 독립된 별파(別派)로 고려되어도 좋을 것이다.

여기서는 그저 어문이라 했지만 순수한 어문학뿐만 아니라, 거기에는 순문학(純文學) 기행(紀行, 燕行錄 등), 전기(傳記), 찬집(纂輯), 사서(辭書) 등도 포함되어야 할 것이다.

36) 천관우, 같은 책, 172쪽. “부설(附設)(1) 자연과학 및 기술과 조선후기실학”

37) 이우성, 『실학연구입문』, 「실학연구서설」, 6쪽. “……이용후생학과(利用厚生學派)……일반 기술면의 혁신을 지표로 하는 학파”

38) 崔南善, 『朝鮮歷史』(서울: 동명사, 1931).

④ 역사지리학과

이는 어문학과와 같은 자기발견의 일환으로 연구된 업적들을 대상으로 한 자들이다.³⁹⁾ 역사와 지리를 두 부문으로 또 한번 세분할 수도 있겠지만 산만을 피하기 위하여 한데 묶어 놓았을 따름이다.

⑤ 의약학과

이는 자연과학과 안에 포함시킴 적하지만 정약용의 『마과회통(麻科會通)』이나 이제마의 ‘사상설(四象說)’ 등을 상정하고 인체생리에 관한 부분만을 여기에 따로 설정해 본 것이다.

(2) 경국제세학파

일명 경제학파로서 실사구시학과에 가름하는 한국실학의 별칭이기도 하지만⁴⁰⁾ 이는 유가 치인지학(治人之學)의 측면을 크게 내세운 것이라 할 수 있다. 그러므로 이는 어디까지나 유가 군자학의 본령으로서 심성론적 수기지학(修己之學)에 대한 상대적 의미를 지니고 있음은 이미 누차 지적한 바와 같다.

경제학파라 하는 대신에 경세치용학파라 하는 이가 있으니,⁴¹⁾ 하 나는 이를 이용후생과의 구별에서 오로지 토지제도 및 행정기구 기타 제도상의 개혁에 치중하는 학파로 간주하였는가 하면,⁴²⁾ 다른 하 나는 이때의 학풍을 “오로지 경세치용의 학”이라⁴³⁾ 하고 있다. 그러

39) “경세학(經世學)은……그 외곽(外廓) 혹은 일부(一部)라고 할 것에 역사학과 지리학이 있다”(천관우, 같은 책, 171쪽)라고 하여 경세학의 일부로 취급한 예도 있다. 그러나 그것은 그의 내용을 주로 한 것이오 그의 연구방법론의 입장에서는 실사구시에 넣을 수도 있을 것이다.

40) 현상윤, 『조선유학사』.

41) 한우근, 이우성이 그러하다.

42) 실학의 제1기 경세치용학파. 이우성, 『실학연구입문』, 6쪽.

므로 이는 실사구시의 개념이 한국실학의 전체를 대표하거나 아니면 그의 일부를 가리키거나 했던 사실과도 유사한 일면이 있음을 알 수 있다. 다시 말하면 경세치용이 한국실학의 전체를 의미하기도 하고 그의 일부를 가리키기도 함을 알 수 있다. 그러나 그것은 어쨌든 유가 치평지학(治平之學)을 담당하고 있다는 점에서는 일치한다고 할 수 있을 것이다.

그러므로 경세학파는 비록 유가에 의하여 담당되었다 하더라도 그것은 정치학 측면에 국한되어 있다고 하지 않을 수 없다. 따라서 실학의 윤리적 측면이라거나 실심사천(實心事天)의 종교적 측면은 간과되었다고 하지 않을 수 없다. 그러나 역사현상으로서의 한국실학의 측면에서 볼 때에는 이용후생학파와 아울러 한국실학의 주류를 형성하고 있는 것이라 해야 할 것이다.

(3) 이용후생학파

이용후생학파는 경세치용학파의 치용의 면을 담당한 자로서 꼭 경세치용학에서 분리하여야 하느냐에 대하여는 회의적이 아닐 수 없다. 그러나 그것이 “상공업의 유통 및 생산기구 일반 기술면의 혁신을 지표로 하는 점”⁴⁴⁾만을 고려에 넣고 생각한다면 정치제도의 면에서 분리하여 따로 이를 독자적 입장에서 살펴보는 것도 좋을 것이다.

이때에 경세학파의 주축인 반계 유형원·성호 이악·다산 정약용 등이 국내의 삼정(三政) 문제에 치중하여 서정개혁(庶政改革)을 역설한

43) 한우근, 「이조 실학개념에 대하여」, 같은 책, 392쪽.

44) 이우성, 같은 책, 6쪽.

반면 이용후생학파의 거벽인 연암(燕巖) 박지원(朴趾源: 1737~1805)은 북학을 제창하여 향외적인 관심을 불러일으켰다. 그러므로 이용후생은 북학파들의 주된 구호이었다고 될 수도 있을 것이다.

이용후생이란 경제적 부흥에 따른 복지국가라는 이상국가론이 뒤 따른다. 다시 말하면 경제라는 제도의 부대 속에 담을 상공기술이라는 푸짐한 새 술과도 같은 것이다. 지금의 말로 표현한다면 이용후생이란 국민소득의 저량을 의미하는 것인지도 모른다.

당시의 국민생산의 기초는 물론 농토에 있었던 것은 아직도 농경 국가로서의 생산수단밖에 다른 방법이 없었기 때문이다. 그러므로 그들은 중농정책을 펴는 한편 대외무역을 통한 상공업의 진흥에도 깊은 관심을 기울였던 것이다. 그러므로 북학파나⁴⁵⁾, 중농학파나 하는 것들은 모두 이용후생학파의 다른 표현이 아닐 수 없는 것이다.

(4) 경학파

지금까지 한국실학은 주로 역사적 측면에서 말하자면 역사현상으로 다루어 오고 있기 때문에 그의 학파의 분류도 저절로 실사구시니 경제치용이니 이용후생이니 하는 현상론적 술어를 차용하지 않을 수 없을 것이다. 그러나 만일 그의 철학적 측면에서⁴⁶⁾ 이를 살펴보기로 한다면 문제는 백팔십도 달라지지 않을 수 없을 것이다. 여기에 경학파라는 새로운 학파를 따로 문제 삼아 보는 소이가 있는 것이다.

45) 송명명청론자(崇明蔑淸論者)들이 마치 청(淸)을 적성국가(敵性國家)처럼 여기던 시절에 북학파들의 북학론은 오늘에 있어서도 마치 적성국가와의 외교를 제창하는 것과 같은 의미를 갖는다. 다시 말하면 국리민복(國利民福)을 위하여는 그의 외교정책은 초이데올로기적이어야 함을 의미한다는 점에서 진보적이라 하지 않을 수 없다. 북학파를 이용후생학과 안에서 설명하려는 소이(所以)는 여기에 있는 것이다.

46) 역사철학 또는 철학적 인간학의 입장을 의미한다.

경학이란 한대 오경박사제도 설치 이래 유학의 전용어가 되었고, 그의 내용은 13경 또는 육경사서(六經四書)로 정리되었으나 모두가 유가의 경전이라는 점에서는 다를 바 없다. 그리하여 경학이란 물론 유학 전반에 걸친 기본교재이기는 하지만 유학의 근본의를 다루고 있다는 점에서 철학적 풍취가 짙다는 사실은 간과할 수 없을 것이다.

그러므로 이제 경학파의 본령을 한마디로 말하라 한다면 한국실학이 비록 역사적 입장에서는 경세학적이라 하더라도 이를 철학적 측면에서 관조하려는 데 있다. 따라서 경학적 입장에서 한국실학을 관조한다면 그것은 군자시중지도(君子時中之道)의 일면이 하나의 역사현상으로 나타난 것에 지나지 않는다고 할 수 있다. 그렇다면 그러한 경학이란 본질적으로 어떠한 내용을 구유(具有)하고 있는 것일까. 이러한 본질적 과제에 대한 해답을 제공하는 것이 바로 이 시대의 경학파의 본령이었다고 보는 것이 옳지 않을까. 그러나 그의 입장은 여러 가지로 다를 수 있기 때문에 여기에 대강 몇 가지 부분으로 나누어 보려고 한다.

① 수사학과

수사학(洙泗學)이란 이미 여러 군데에서 언급되었던 바 있듯이⁴⁷⁾ 공자교 또는 원시유교 등의 의미를 지니고 있다. 다시 말하면 유가 교리의 원형을 이룬다. 그러므로 수사학은 한당(漢唐) 송명(宋明)의 이질적 요인이 섞이지 않은 것으로서 그의 순수성이 존중되는 유학이라고 할 수 있다.

47) 줄져 『다산경학사상연구』 및 다산학의 입장에서 증언부연 상술한 바 있다.

그러나 여기에 하나의 문제점이 있다. 그것은 다름 아니라 『주역(周易)』·『중용(中庸)』·『예기(禮記)』 등은 진한 이후의 저술로 평정되고 있는데 그렇다면 이를 수사학적 입장에서는 어떻게 다루어야 할 것인가. 그러나 그 문제의 풀이는 그렇게 어려울 것이 없을 것 같다. 왜냐하면 그의 저술이 비록 한대의 것이라 하더라도 그의 내용이 정약옹이 이른바 오학(五學)에⁴⁸⁾ 물들지 않았다면 이를 수사학의 범위 안에서 다루어도 좋을 것이기 때문이다.

어쨌든 수사학은 한당유학이나 송명유학과 비교에 있어서는 그의 기본원리를 달리하고 있기 때문에 이들과는 구별되어야 함은 다시 말할 나위도 없다. 그러므로 경세학이 성리학에 대하여 상대적 위치에 있듯이 수사학도 성리학 편향에 대하여는 비판적이 아닐 수 없는 것이다.

수사학은 소위 개신유학에 새로운 철학적 근거를 제공하는 것이어야 할 것이다. 그것을 시중(時中)의 도라 하건 수기치인의 도라 하건, 어쨌든 한국실학 생성발전의 기틀이 설명되는 원리를 제공해 주어야 함을 의미한다. 그것은 또한 우주론, 인성론, 윤리설 등 어떠한 각도에서도 모순 없이 설명되는 일관지도(一貫之道)이어야 할 것이다.

② 한학과

본시 청조고증학과와 이명동파(異名同派)로서 내실은 훈고학을 근간으로 하는 자이다. 다시 말하면 실사구시의 학이 청조에 이르러 성리학의 공소성에서 탈출하여 한대 훈고학에로의 복귀를 시도한

48) 술수(術數)·과거(科擧)·훈고(訓詁)·문장(文章)·성리(性理) 등의 오학(五學).

것이 한학파인 것이다.

한학파는 성리학적 세계 이전으로의 후퇴를 의미하기는 하지만, 그것이 유가 경전에서의 이탈을 의미하는 것은 아니라는 점에서는 경학적인 것이다. 그러나 한학파는 결코 성리학적이 아닌 것과 마찬가지로 수사학적인 것도 아니다. 어쩌면 한대의 노장 또는 술수의 학에서의 완전 탈피는 불가능했는지도 모른다.

경학이 성리학에서의 탈출을 시도한다면 그것은 한대로 거슬러 올라가지 않을 수 없다. 마치 청대 고증학이 그러했다고 볼 수 있으며, 그것을 우리는 한학파라 부르지만 원시유교 곧 수사학에의 문정에는 아직 들어서지 못한 아쉬움이 없지 않다.

③ 성리학파

여기서 성리학이란 주자학 또는 송학이라 부르는 자로서 경세학적 실학의 입장에서는 오히려 반실학적 요소로 간주되고 있다. 그러나 입장에 따라서는 성리학을 실학의 주류로 간주하려는 한 견해가 있다.⁴⁹⁾ 이는 성리학 자체가 실학임을 자처하거나 노·불과의 상대적 입장에서 볼 때 실학적이라는 데 근거하고 있다.

그러나 성리학이란 철학적 인간학의 입장에서 볼 때 실천윤리학의 한 분야로서 실학적일 수 있을는지 모르지만 경세학의 반면으로서의 성리학이라면 그것은 결코 실학적이라고 할 수는 없을 것으로 보인다. 어쨌든 성리학을 실학적인 것으로 생각하는 입장도 있으므로 여기에 경학의 일파로 설정해 보는 것이다.

49) 이상은, 「국사교과서의 성리학 서술 비판」, 『퇴계학보』 5·6합병호, 1975; 「실학사상의 형성과 전개」, 『창조』 1·2월호, 1972.

④ 서학과

서학이란 서구적 자연과학과 거기에 서교(西敎)라 불리는 천주교까지를 포함해서 일컫는다.⁵⁰⁾ 자연과학과와는 다른 입장에서 서학파라 부를 수 있는 가능성의 근거는 찾기 힘들는지 모르지만 여기서는 오히려 과학사조의 면은 자연과학파로 미룬다 치더라도 서학이라기보다는 차라리 서교파라 이르는 것이 더 적절할는지 모른다. 이들은 유가의 천(天)도 주자학에서 이르는바 천리(天理)라기보다는 천명(天命)의 ‘천’이었다는 점에서도 주자학에 대하여는 비판적이었을 수 있다. 이 서교적 사고방식은 오직 예교(禮敎) 중심의 유교로 하여금 종교적 신앙에의 길이 트이게 하는 데 크게 기여하지 않았나 여겨지기도 한다.

4) 한국실학 발전의 주역들

한국실학은 제1차적으로는 대체로 경제적 요청에 의하여 형성 발전하였다는 견해를 시인한다면 그것이 대내적으로는 국정개혁으로 나타났고, 대외적으로는 외래문물의 도입으로 나타났음을 지적할 수가 있다. 이러한 역사적 배경을 놓고 관찰한다면 적어도 다음과 같은 세 시기의 구분이 설립될 수 있을 것이다.

① 제1기 태동기: 이는 한국실학이 체계화되기 이전에 있어서의 준비기에 해당한다. 산발적이거나 실학적인 의미를 가진 선구자들을 배출한 시기인 것이다. 그의 상한선과 성격 규정에 대한 문제는 그

50) 천관우, 같은 책, 175쪽.

대로 남는다.

② 제2기 발전기: 한국실학의 성격이 경제학적 기초 위에서 선명하게 발전 성장하였으며 이를 집대성한 시기에 해당한다. 한국실학의 전성기에 해당한다고 할 수 있을 것이다.

③ 제3기 쇠퇴기: 정치적 압제(辛酉事件)에 의하여 몰락되고 겨우 그의 명맥만이 유지된 시기에 해당한다. 이 시기에 있어서 한국실학의 정통을 찾기는 어려울 것이다.

이상과 같은 시기구분은 한국실학을 정리하여 이를 이해하는 데 도움이 되게 하기 위하여 설정해 본 것에 지나지 않는다. 이제 이에 준하여 그 시기의 주역들을 간단히 살펴보기로 하겠다.

(1) 제1기 태동기

한국실학과 연원적 상한선을 찾아내기란 거하(巨河)의 원류를 찾아내기와 같아서 자칫하면 숲이나 정글 속에 묻혀 버리기가 쉽다. 실학의 개념이 성리학 자체 속에 원천적으로 묻혀 있다고 한다면 그의 상한선이 이미 주자학에 있고 우리 나라에 있어서도 여말선초(麗末鮮初)의 삼봉(三峯) 정도전(鄭道傳: 1342~1398) · 양촌(陽村) 권근(權近: 1352~1409)에게까지도 거슬러 올라가지 않을 수 없다. 그러나 그것은 어디까지나 성리학적 실학이니 만큼 조선조 후기의 경제학적 실학과는 구분되어야 하지 않을까 한다.⁵¹⁾

그러므로 우리가 여기서 문제 삼는 것은 경제학적 실학이라는 점에 유의해야 할 것이다.

51) 이상은, 같은 책, 16쪽, “전기실학(前期實學)－성리학시대(性理學時代)의 실학(實學)과 후기실학(後期實學)－즉 경제치용(經世致用)의 실학(實學)을……”

그렇다면 경세실학에 있어서는 어떠한가. 대체로 율곡(栗谷) 이이(李珥: 1536~1584), 유형원을 병칭하고 있는데⁵²⁾ 그렇다면 이이를 경세실학의 상한으로 보아야 할 것인가. 그러나 이이의 학이 비록 경세시무(經世時務)에 밝다 하더라도 그는 임진·병자라는 역사적 국난을 겪지 않았다는 점에서 조선조 후기의 절실한 역사상황에서 형성 발전한 후기 한국실학과는 구별되어야 할 것이다.⁵³⁾

그렇다면 태동기의 시원은 어디서부터 이어야 할 것인가. 그것은 아마도 임란을 고비로 하여 들어온 외국사조의 수용과 아울러 국내정책의 개혁 및 자아각성의 언저리에서 이를 찾아야 하지 않을까 한다.⁵⁴⁾

① 한백겸(韓百謙: 1551~1615)

선조 때 인물로서 그가 비록 역학(易學) 등 경의(經義)에도 밝았다 하더라도 『동국지리지(東國地理志)』의 저술이 그로 하여금 실학의 선구자라⁵⁵⁾ 부르게 한 것이다. 그러므로 그는 역사지리학파에 속한다고⁵⁶⁾ 해야 할 것이다.⁵⁷⁾

52) 천관우, 같은 책, 204쪽. “……경세학이라면 율곡 이이와 반계 유형원을 꼽는 예가 많아……”

53) 졸저, 『다산경학사상연구』(서울: 을유문화사, 1966), 8~9쪽.

54) 김양선, 『한국실학발전사』, 127쪽. “한국실학의 초창기는 임란 직후 자기반성기에 해당되는 때이었으므로 다소나마 민족적 반성과 자각이 일어나서 단편적이거나 구국구폐를 위한 새로운 정론과 시책이 제기되었고……”

55) 『한국학대사전』 ② ‘인물편’, 을유문화사.

56) 천관우, 같은 책, 126쪽. “조선광문회(朝鮮光文會) 간행서목(刊行書目)에 의하면 그와 함께 지리류(地理類)에 이증환(李重煥)의 『택리지(擇里志)』, 신경준(申景濬)의 『산수경(山水經)』 『도리표(道里表)』 『산경표(山經表)』, 김이재(金履載)의 『중경지(中京志)』, 석성능(釋聖能)의 『북한지(北漢志)』, 홍계모(洪啓謨)의 『남북관지(南北關志)』, 민주면(閔周冕)의 『동경잡기(東京雜記)』, 홍량호(洪良浩)의 『북새기약(北塞記略)』, 김노규(金魯奎)의 『북여요선(北輿要選)』, 이단하(李端夏)의 『북관지(北關志)』, 정약용(丁若鏞)의 『대동수경(大東水經)』 『아방강역고(我邦疆域考)』 등이 열거(列擧)되어 있고, 김정호(金正浩)의 『대동여지도(大東輿地圖)』와 『청구도(靑丘圖)』가 기록되어 있다.”

57) 丁鐘休, 『實學論叢』, 「韓百謙의 인물과 사상」(광주: 전남대출판부, 1975), 311쪽.

② 유몽인(柳夢寅: 1559~1623)

그가 비록 우계(牛溪) 성혼(成渾: 1535~1598)의 문인으로서 설화 문학과 서예에 능하였지만 한편 서교(西敎)의 내용을 최초로 소개했다는 점에서 문제되는 선구자의 한 사람이다. 굳이 따지자면 서학과 라고나 할까. 그러나 그는 어디까지나 전달자이지 서교인이었던 것은 아니다.⁵⁸⁾

③ 이수광(李睟光: 1563~1628)

그의 『지봉유설(芝峯類說)』은 휘찬류(彙纂類)의⁵⁹⁾ 저술로서 『성호사설(星湖僞說)』·『순오지(旬五志)』·『고금석림(古今釋林)』·『물명유고(物名類考)』 등의 선하를 이루고 있다.⁶⁰⁾ 특히 그의 『천주실의(天主實義)』의 소개는 서교도래에 결정적인 역할을 하였다. 서학 수용에 크게 기여했다는 점에서 역시 서학의 선구자라 해야 할 것이다.

④ 허균(許筠: 1568~1615)

1610년에 진주부사(陳奏副使)로 명나라에 가서 최초로 입교한 서교의 선구자인 동시에 『홍길동전』의 저자로서 소설문학의 효시를 이루었다는 점에서도 주목할 만하다. 구각을 벗고 일어난 자유인으로서의 면모가 약여(躍如)한 선구자였던 것이다.⁶¹⁾

58) 柳南相, 같은 책, 「於于堂 柳夢寅」, 319쪽.

59) 조선광문회(朝鮮光文會) 간행서목(刊行書目)에서.

60) 李章熙, 「실학논총」, 「芝峯 李睟光」, 329쪽.

61) 林焚澤, 같은 책, 「蛟山 許筠」, 337쪽.

(2) 제2기 발전기

① 유형원(柳馨遠: 1622~1673)

한국경제실학의 원조로서 실사구시학을 체계화했던 것이다. 이익에게 깊은 영향을 끼치고 있다.⁶²⁾

② 박세당(朴世堂: 1629~1703)

반주자학적 경학의 선구자로서 특히 그의 격물치지설(格物致知說)은 독보적이다.⁶³⁾ 그는 한국실학에 있어서 수사학적 경학의 선구자로서 정약용 경학의 선하를 이루고 있는 것이다.

③ 김만중(金萬重: 1537~1692)

그는 한글 소설의 최초의 작가이었을 뿐만 아니라 시대감각에 예리한 비평가였다는 점에서도 주목해야 할 것이다.⁶⁴⁾

④ 정재두(鄭齊斗: 1649~1736)

반주자학적 입장에서 양명학을 체계화한 경학파라 해야 할 것이다. 음운학에도 조예가 깊어 유희(柳僖: 1773~1837) 등에 영향을 끼친 점으로 보아서는 어문학과에도 속함 족하다.⁶⁵⁾

62) 李載堧, 「磻溪 柳馨遠」, 같은 책, 355쪽.

63) 배종호, 「朴世堂의 格物致知說」, 같은 책, 361쪽.

64) 李明九, 「金萬重論」, 같은 책, 371쪽.

65) 尹南漢, 「霞谷 鄭齊斗」, 같은 책, 379쪽.

⑤ 이이명(李頤命: 1658~1722)

유학의 정통파로서의 입장에서 구시정신(求是精神)에 투철했던 선구자로 풀이되고 있다.⁶⁶⁾

⑥ 정상기(鄭尙驥: 1678~1752)

뛰어난 경제론은 이익에게도 깊은 감명을 주었고 지리학자로서도 새로운 관심을 기울일 만하다.⁶⁷⁾

⑦ 이중환(李重煥: 1690~1760)

이익의 학풍을 계승하고 30년 동안 전국을 순방 『택리지(擇里志)』를 지으니 지리학의 금자탑을 이루었다.⁶⁸⁾

⑧ 신후담(愼後聃: 1702~1761)

「서학변(西學辨)」으로 서학에 대하여는 비판적이었으나 한문소설을 남겨 독자적 경지를 개척하였다.⁶⁹⁾

⑨ 이익(李瀼: 1681~1763)

이이와 유형원을 존중한 경제가로서 한국실학의 주류를 이루고 있다. 그의 『제경질서(諸經疾書)』의 경학적 평가는 아직 미지수이다.⁷⁰⁾

66) 崔昌奎, 「疎齋 李頤命의 실학사상」, 같은 책, 389쪽.

67) 이우성, 「農圃自 鄭尙驥」, 같은 책, 399쪽.

68) 金潤坤, 「靑潭 李重煥」, 같은 책, 409쪽.

69) 崔東熙, 「愼後聃」, 같은 책, 417쪽.

70) 崔丞灝, 「성호 이익의 생애와 사상」, 같은 책, 425쪽.

⑩ 안정복(安鼎福: 1712~1781)

『동사강목(東史綱目)』의 저술로 실증주의 민족사관의 확립에 기여하였다.⁷¹⁾

⑪ 신경준(申景濬: 1712~1781)

「팔도지도(八道地圖)」와 「동국여지도(東國輿地圖)」를 완성한 지리학의 태두로 어문학에 조예가 깊었던 것은 그의 자아의식의 일환이 아니었던가 싶다.⁷²⁾

⑫ 위백규(魏伯珪: 1727~1798)

천문·지리·율력·산수 등 백과에 통요(通曉)한 호남 석유(碩儒)로서 존재(存齋) 실학은 크게 재평가되어야 할 것이다.⁷³⁾

⑬ 홍대용(洪大容: 1731~1791)

한국실학 중에서도 그의 지전설(地轉說)을 중심으로 하는 과학사상은 크게 주목됨 족하다. 뿐만 아니라 유민을 막는 경륜과 모화를 극복하는 자주意識은 그의 품모를 존탁하기에 넉넉하다 할 것이다.⁷⁴⁾

⑭ 박지원(朴趾源: 1737~1805)

이용후생을 창도한 북학파의 거벽으로서 한문소설에도 괄목할 업

71) 沈鳴俊, 「順菴 安鼎福」, 같은 책, 433쪽.

72) 姜信沆, 「旅菴 申景濬」, 같은 책, 441쪽.

73) 河聲來, 「魏伯珪의 생애와 사상」, 같은 책, 447쪽.

74) 金相運, 「湛軒 洪大容의 과학사상」, 같은 책, 465쪽.

적을 남기고 있다.⁷⁵⁾

⑮ 유득공(柳得恭: 1749~?)

『발해고(渤海考)』를 통하여 민족주체사관을 확립한 문장가로 알려지고 있다.⁷⁶⁾

⑯ 박제가(朴齊家: 1750~1805)

『북학의(北學議)』의 저자로서 박지원과 더불어 이용후생학파의 쌍벽을 이루고 있다.⁷⁷⁾

⑰ 성해응(成海應: 1760~1839)

역사·지리에 밝은 경학자로 평가되고 있다.⁷⁸⁾

⑱ 정약용(丁若鏞: 1762~1836)

한국실학의 집대성자로서 굳이 학파를 논한다면 수사학파에 속한다고 해야 할 것이다.⁷⁹⁾

⑲ 한치윤(韓致淵: 1765~1814)

『해동역사(海東譯史)』를 펴내 있어서 무징불신(無徵不信)의 태도로서 청조고증학풍의 도입에 크게 기여하였다.⁸⁰⁾

75) 丁益受, 「朴趾源의 생애와 사상」, 같은 책, 475쪽.

76) 李龍範, 「冷齋 柳得恭」, 같은 책, 485쪽.

77) 金吉煥, 「楚亭 朴齊家」, 같은 책, 493쪽.

78) 이병도, 「成研經齋與其學述略」, 『稻葉博士還曆記念滿鮮史論叢』(서울: 稻葉博士還曆記念會, 1939).

79) 朴錫武, 「茶山 丁若鏞」, 『실학논총』, 503쪽.

② 유희(柳僖: 1773~1837)

훈민정음을 분류한 언어학자이면서 동시에 농정(農政) 박물(博物)에도 깊은 조예가 있었다.⁸¹⁾

(3) 제3기 쇠퇴기

앞서 발전기를 유형원으로부터 시작하는 데 대하여는 중론이 거의 일치하는 것으로 보이지만 제3기인 실학의 쇠퇴기를 어느 시기로 잡느냐에 대하여는 많은 이론의 여지가 없지 않다. 그러나 신유사건(辛酉事件)이 1801년이므로 마침 19세기의 시작이 되는 것이고, 그로부터 한국실학은 한 풀이 꺾이었다고 보는 것이 옳다고 여겨지기 때문에 김정희로부터 제3기의 첫 시작으로 삼은 것이다. 이는 마치 이우성 분류의 제3기 실사구시파의 연대와 맞지마는⁸²⁾ 그가 지닌 의미는 다소 다르다고 해야 할 것이다.

① 김정희(金正喜: 1786~1856)

「실사구시설」을 지어 한국실학의 입장을 분명히 한 금석학자인 동시에 서예대가로도 알려지고 있다.⁸³⁾

② 이규경(李圭景: 1788~?)

백과사전학파적인 거유(鉅儒)로서 한국실학의 도미를 장식하였다

80) 黃元九, 「韓政編」, 같은 책, 511쪽.

81) 洪순탁, 「柳僖」, 같은 책, 519쪽.

82) 이우성, 같은 책, 6쪽.

83) 徐堉謐, 「阮堂 金正喜」, 『실학논총』, 529쪽.

고 보아야 할 것이다.⁸⁴⁾

③ 김정호(金正浩: ?~1864)

「대동여지도(大東輿地圖)」 및 「청구도(靑丘圖)」로 괄목할 만한 업적을 남기었다.⁸⁵⁾

④ 최한기(崔漢綺: 1803~1879)

개화사상에의 가교로서 과학지식을 바탕으로 하는 독창적 세계상을 마련하여 19세기의 마지막 거보(巨步)를 내어 디딘 그의 업적은 높이 평가되어야 할 것이다.⁸⁶⁾

⑤ 이제마(李濟馬: 1836~1900)

그는 경세학적 입장에서가 아니라 철학적 인간학의 입장에서 그의 사상설(四象說)은 재평가되어야 할 것이다.⁸⁷⁾

이상에서 기라성처럼⁸⁸⁾ 나열된 인물들은 하나하나 개별적으로 연구되어야 하며 이 명열(名列)에 들어 있지 않은 인물들이라고 해서 결코 실학대열에서 소외될 이유는 없다. 다만 여기서는 지금까지 많은 사람들에 의하여 회자된 선구자들의 명단만이라도 기록하여 겨우 실학군상들을 한자리에 집결해 봄으로써 그들의 면모의 일단을 살펴보고자 했을 따름이다.

84) 李鎡淳, 「五洲 李圭景」, 같은 책, 537쪽.

85) 이병도, 「古山子 金正浩」, 『新東亞 附錄』(서울: 동아일보사, 1971.1).

86) 이우성, 「惠岡 崔漢綺」, 『실학논총』, 547쪽.

87) 安晉吾, 「東武 李濟馬」, 같은 책, 555쪽.

88) 정약전(丁若銓)은 그의 아우 다산 정약용을 ‘장야서성(長夜曙星)’이라 평한 바 있다.

5) 결어

지금까지 한국실학의 이해를 위해서는 실사구시·경제치용·이용후생 등의 술어가 심성론적 성리학의 주변을 맴돌면서 이루어졌다. 그러면서도 그것은 결국 개신유학이라는 이름 안에서 이해되어야 했던 것이다.

그러나 개신유학이란 신유학-송학-의 개신이기는 하지만 그것이 민족의식 또는 미래지향이라는 민족주체로서의 역사의식을 내용으로 하고 있다는 것도 긍정적으로 받아들여야 할 개신유학의 일면이 아닐 수 없다. 하지만 그것만으로써 개신유학의 본질적 이해가 이루어졌다고 볼 수 있을 것인가.

역사현상은 철학적 원동력의 표출현상에 지나지 않는다는 사실을 시인한다면 그의 근원을 이루고 있는 철학적 본질의 문제에 무관심할 수가 없을 것이다. 여기서 새삼 역사철학의 문제를 깊이 파고들 수도 없거니와 일차 그것을 설명하기 위하여 헤겔이 그러했듯이 그의 변증법을 빌려올 필요는 없을 것이라 여겨진다. 왜냐하면 비록 그것이 한국실학의 발전도상에 있어서도 서구의 변증법적 발전과도 비슷한 일면이 있다 하더라도 동서의 그것은 또한 그의 형태나 내용이 서로 다르기 때문이다.

이를 단적으로 말한다면 서구적 변증법은 ‘모순이나 투쟁을 바탕으로’ 삼은 대신 동양의 변증법은 ‘양극의 조화로써 이루어지는 태극예의 귀일’이라고 풀이할 수 있다.

‘그것을 나는 양극조화-정중(正中)-의 태극원리’라 이르고 싶은 것이다. 그것은 이이일 일이일(二而一 一而二)로도 설명되며 모순의 변

증법이 아닌 조화의 변증법이라 이를 수도 있을는지 모른다.⁸⁹⁾

그러한 역리(易理) 중심의 역사철학의 깊은 이해 없이는 어찌하여 조선 후기 실학이 경제적 성격을 띠지 않을 수 없었던가 하는 사실을 설명할 수 없을 것이다. 역사는 ‘어떻게 된 것’을 기록하지만 철학은 그것의 근거로써 ‘왜 그렇게 되지 않을 수 없었던가’를 문제삼기 때문이다.

동시에 한국실학을 이해하기 위한 또 하나의 철학적 과제로서는 철학적 인간학의 측면에서 바라보아야 한다는 것이다. 그것은 이미 공자학의 중심이 그의 군자에 있었고, 맹자학의 중심이 그의 현인론에 있었고 다산학의 중심이 그의 목자론에 있었다는 사실만으로도 짐작할 수 있을 것이다.

그것은 이미 “공자의 도는 몸을 닦고 사람을 다스릴 따름이다[孔子之道 修己治人而已]”라고 했듯이 수기치인의 전인적 인격이 다름 아닌 한국실학의 철학적 인간학의 기초를 이룬 인간상인 것이다. 단도직입적으로 말한다면 그것이 바로 정약용에 있어서는 목민지도(牧民之道)로 표출되는 원동력을 이룬 자인 것이다. 이야말로 우리는 이를 ‘진유의 학’이라 불러 마땅할 것이다.

끝으로 본론을 끝맺음에 있어서 필자의 입장을 밝히려 둘 필요가 있을 것 같아서 몇 마디 사족을 첨가해 두고자 한다.

이미 위에서도 지적한 바 있듯이 오랜 실학개념 정립을 위한 논쟁 과정에서 적어도 ‘한국실학과 유학과의 관계’라는 과제를 놓고 생각

89) 한영우, 『정도전사상의 연구』(한국문화연구소, 1973), 6쪽. “서양인은 일반적으로 사물을 대립 투쟁 관계에서 파악하는 변증법적 사고방식을 갖고 있으며 투쟁 속에서 발전을 추구한다. 그러나 한국인은 사물을 조화 통일관계로 파악하며 대립물의 원만융통(圓滿融通)한 중화(中和) 속에서 평화와 발전을 추구한다.”

해 본다면 아마도 다음과 같은 네 가지 입장이 있을 것이다.

- ① 전연 관계가 없다.……이러한 입장은 전통유학이건 주자학이건 한국실학의 형성에는 아무런 기여도 없을 뿐 아니라 간접적 관계마저도 없다. 한국실학이란 18~9세기에 걸친 역사적 현상에 지나지 않는다고 보는 것이다.
- ② 개신유학이다.……유학과 유관하기는 하지만 그것은 전통유학이나 주자학 등으로 대표되는 그런 유학이 아닌 근대지향적이며, 민족의식이 담긴 개신된 유학이라는 것이다. 이는 오로지 유학을 미래지향적 입장에서 보려고 하기 때문에 거기에 역사적 의미는 부여되었지만 철학적 본질에 이르러서는 아무런 제시가 없다.
- ③ 전통유학의 범주 안에 든다.……이러한 입장은 한국실학을 주자학의 세계 안에서 보려고 한다. 어쩌면 전통적 유학에 있어서의 경세적 의욕의 표출로 간주하는 것이다. 그러나 그들은 아직 그러한 경세의식의 철학적 근거까지는 제시하지 못한 아쉬움이 있다.
- ④ 수사학적 진유(眞儒)의 학(學)이다.……이는 이미 전통유학이나 정주학의 세계에서는 벗어난 입장이다. 수사학적 입장에서 한국실학을 관조하는 입장인 것이다. 그러므로 이러한 입장에서는 역사철학적 경세론뿐만 아니라 철학적 인간학도 크게 문제가 되지 않을 수 없다. 다시 말하면 경세학과 경학이 상호보완하면서 한국실학의 성격을 규정짓게 됨을 의미한다.

이에, 이를 단적으로 말하라 한다면 필자의 입장은 마지막 ‘진유의 학’으로서의 한국실학을 이해해 보려는 데 있다. 경학과 경세학은 이이일(二而一)의 관계에 있다. ‘진유의 학’은 정중(正中)의 학(學)이기도 한 것이다. ‘정중’이란 달리 말하면 불편불의(不偏不倚) 무과불급(無過不及)한 자이다. 수기(修己)나 치인(治人)의 그 어느 한쪽에

치우치는 것은 ‘진유’ 아닌 비유(非儒)의 학이다. 우리는 역사적 입장에서 한국실학을 경세치용의 학으로 보는 입장을 충분히 이해한다. 이해할 뿐만이 아니라 이유가 있다고 본다. 그러나 ‘진유의 학’에서 경계하는 것은 수기군자학(修己君子學)으로서의 한국실학의 일면을 경시하는 데 있다. 모름지기 수사학적 ‘진유의 학’은 경세학과 경학이 표일일체(表裏一體)가 되어 하나로 설명될 때 비로소 그의 진면목이 뚜렷이 이해될 것이다.

부기

본고를 끝맺는 날 황원구(黃元九) 교수의 「실학사의(實學私議)」(『문학과 지성』, 제6권 제2호, 1975 여름)를 읽게 되었다. 그의 마지막 글귀를 보면 그의 입장이 필자가 지적한 제2에서 제3으로 넘어선 입장이 아닌가 여겨지기에 다음에 이를 적기하여 본다.

“그리고 동아(東亞)의 전통적인 학술사 내지 사상사에서의 실학의 위치는 흔히 말하고 있는 바와 같은 근대사상의 발걸음으로 보기보다도 전통적 유학의 최후를 장식한 사상이었고, 그 사상적 기운의 전개도 정통적 학풍의 하나였다고 하겠다.”⁹⁰⁾

90) 밑줄 친 부분은 본래 글자 위에 ‘방점’으로 표기되고 문장 끝나는 곳에 ‘방점(傍點)-부기자(附記者)’라고 하였다. -교열자

제 5장

개신유허의 특징과 발전

1. 실학사상의 철학적 측면*

1) 서언

조선조 후기 실학(이하 이조실학)이 만일 한국철학사의 일장으로 쓰인다면 어떠한 내용으로 다루어져야 할 것인가. 그러나 이러한 철학적 입장에서의 업적을 찾아본다면 그다지 많지가 않다. 지금까지 이조실학은 실사구시학파나 경세학파나 하는 따위의 경세실용학과로 다루어지지 않은 바 아니지만 그러한 것들은 거의가 역사적 안목을 통해서 본 역사현상으로서의 실학이라는 한계를 벗어나지 못하고 있는 아쉬움이 있다.¹⁾

1930년대 이래 실사구시학(實事求是學) 또는 경국제세학(經國濟世學)으로서의 실학에 대하여는 많은 업적들이 나와 있다. 그들의 업적을 통하여 얻어진 실학의 개념은 논술하는 이의 입장에 따라서 여러 가지로 이동(異同)이 없지 않으나²⁾ 대체로 경제적 이용·후생학으

* 본 논문은 1975년 12월 15일 『韓國思想－韓國思想史의 主流』 제13집(서울: 한국사상연구회 韓國思想叢書 5호)에 수록된 것이다.

1) 천관우, 「실학의 신개념 정립－1930년대」, 『한국사의 재발견』(서울: 일조각, 1974), 130쪽.

2) “이 실(實)은 자유성을 의미하는 실정(實正)의 실(實)이요, 과학성을 의미하는 실증(實證)의 실(實)이

로서의 경향이 짙은 것이다. 그중에는 더러 실증주의적인 면을 강조한 것이 없지는 않다. 그러나 어쨌든 이러한 각도에서 이조실학을 관조한다면 너무도 지나치게 정경학적(政經學的) 단면만이 크게 부각될 것은 뻔한 노릇이다. 그렇다면 실학이란 결국 경세학에 지나지 않는 것이 아니겠는가 하는 의문이 제기되는 것이다.

그러나 근래에 와서 특히 이조실학을 개신유학(改新儒學)이라 부르려고 하는 이가 있고³⁾ 이에 대한 이론적 근거를 모색하려는 조짐이 나타나기 시작한 점에 대하여는 우리들의 새로운 관심을 불러일으키기에 족하다고 나는 생각한다. 왜냐하면 실학이란 결코 경세치용 일변도의 학임에 그칠 것이 아니라 그의 밑바닥에는 어떤 종류이건 간에 보다 더 깊은 사상적 본질이 그의 심층부를 형성하고 있어야 하기 때문이다.

그러한 본질적인 것들은 어쨌든 간에 한국의 전통사상이라는 토양에서 발육하지 않을 수 없을 것이라는 점을 고려해 놓고 생각한다면 급기야 유학에서 그의 사상적 연원을 찾지 않을 수 없었을 것이라는 사실을 지적하고 싶다. 그러나 그것은 전래되는 소위 전통유학이라 불리는 그것과는 구별되는 개신유학이어야 한다는 점에 우리의 새로운 관심을 기울여야 할 것이다.

그런데 사실상 실사구시학에서 개신유학에 이르기까지의 도정(途

오, 현실성을 의미하는 실용(實用)의 실(實)이다.” 一千寬宇, 『礪溪 柳韓道 研究 上』, 『歷史學報』 2집 (서울: 首都文化社, 1952). “위의 논거에서 경세치용(經世致用)의 학(學)이라고 이름하는 것이 좋으리라 생각하며” —韓祐勳, 『李朝實學의 概念에 대하여』, 『이조 후기의 사회와 사상』 (서울: 乙酉文化社, 1961, 392쪽). “경세치용과……이용후생과……실사구시파” —이우성, 『실학연구서설』, 『실학연구입문』 (박종홍, 『務實力行의 高調』, 『한국사상의 방향』, 박영사, 1968, 26쪽). “수기치인(修己治人)의 실(實)을 위한 학문을 실학이라고 규정하였다.” —全海宗, 『釋實學』, 『진단학보』 제20(진단학회, 1959, 114쪽) 등 제설이 분분하다.

3) 천관우, 같은 책, 108쪽. “유학사상사를 재구성하여……개신유학의 계열에 병렬하여”

程)에 있어서는 많은 개념논쟁이 거듭되어 왔다고 하더라도 이제 우리는 여기서 그러한 노정을 되짚어 회고해 볼 필요는 없다. 그러나 이조실학의 별칭으로서의 개신유학이라 한다면 과연 개신유학 그 자체가 지닌 개념의 내용이 올바르게 파악되고 있는 것일까. 만일 아직도 개신유학의 철학적 본질이 제대로 규명되어 있지 않다고 한다면 그것은 마치 화살 없이 새를 겨누거나 그물 없이 물고기를 모는 것 같아서 제대로 개신유학의 올바른 정체를 이해하지 못할 것으로 간주할 수밖에 없다.

그러므로 개신유학의 문제는 이제 경세적 실학이라는 제한된 세계에서 벗어나 보다 더 넓은 거시적 안목으로 이를 관조하지 않으면 안 되리라고 여겨진다. 그것은 어쩌면 철학적 측면에서 본 실학이라는 과제가 될는지 모른다. 그런 의미에서 지금까지 이조실학은 오로지 경세론자들에 의하여 주로 다루어지고 있다는 사실을 시인한다면⁴⁾ 이제는 그 각도를 달리하여 사상사적 테두리 안에서 그 철학적 본질의 규명이 절실히 요청되는 단계에 이르지 않았나 여겨진다. 여기에 특히 철학적 과제를 설정한 소이가 있는 것이다.

2) 경세실학과 개신유학

실사구시의 약칭으로 불리던 실학개념이 개신유학의 이름으로 불린다는 사실에 대하여서는 물론 여러 가지 논란 여지가 없지 않을 뿐 아니라 나아가서는 개신유학이 지닌 개신의 대상에 대해서도 한

4) 정인보, 최남선, 문일평 이래 한우근, 천관우, 홍이섭, 이우성 등 학자들에 의하여 많은 업적이 나와 있다.

결같은 의견의 일치를 기대하기 어렵다는 데에도 물론 문제가 있을 것이다. 그러나 한 가지 분명한 사실은 이제 이조실학은 적어도 유학이라는 대전제를 저버릴 수는 없을 것이라는 사실이다. 왜냐하면 이조실학은 그의 근원적 입장에서는 도가나 불가나 그 어느 것과는 서로 관련지을 수 없음은 물론이거니와 소위 서양철학이나 종교와도 그의 연원적 입장에서는 서로 상통할 수 있는 소지를 가지고 있지 않기 때문이다. 그러한 의미에서 이조실학은 범칭으로서의 실학이 아니라 유학 안에서의 특수개념으로서의 실학이라는 사실이 먼저 지적되어야 할 것으로 여겨진다.

그러므로 이제 우리는 본론으로 들어가기 전에 몇 가지 문제의 해명이 선행되어야 할 것 같다. 본시 이조실학의 개념정립 초기에 있어서는 허(虛)·무(無)·공(空)·가(假)·화(華)·권(權) 등의 반대개념으로 간주하려 하였지만 그것은 한낱 피상적 풀이가 되어서 대체로 그의 내실을 알 수 있는 문자의 놀이에 지나지 않는다는 것이 지적되고 있다. 그러므로 실사구시지학풍이라고⁵⁾ 구체적으로 지적됨에 이르러 비로소 실학은 내실을 갖추어 학적 체계를 유도할 수 있는 발판이 마련되었다고 볼 수 있다.

그러나 실사구시학을 만일 유학과 관계의 관계를 떠나서 생각한다면 적어도 두 가지 입장을 생각할 수 있을 것이다. 하나는 하나의 범칭으로서의 실학이라 할 수 있으니, 그것은 곳의 동서도 가릴 것이 없고, 때의 고금도 문제가 되지 않는다. 어쨌든 그의 학문적 형태나 내실이 실사구시적이면 이를 실학이라 해야 할 것이다. 그러나 또 다

5) 문일평에 의하여 최초로 지적되었다. 「이조문화사 別頁」.

른 하나의 입장은 실학이란 그러한 범칭으로서의 실학이 아니라 시대적으로나 연원적으로나 특수한 배경 밑에서 개성 있는 실학으로 발상된 것만이 실학으로서 문제가 되어야 할 것이라는 것이다. 그러므로 전자는 서구적 과학사조나 미주의 프래그머티즘(pragmatism)이나 청조나 일본의 실학 등이 범세계적 입장에서 문제가 되고 국내에서는 고려기의 성리학자들도 문제가 되겠지만 적어도 한국이라는 시공적(時空的) 제약을 고려에 넣고 생각한다면 한국적 실학의 독자성을 제외하고는 이조실학의 개념은 정립될 수 없을 것이다. 특히 영조·정조 시대의 북학과(北學派)나 경제학과(經濟學派)나 하는 것들도 거기에서 한국적 특수조건이 배제된다면 그의 본연의 독자성을 찾을 길이 없음이 분명한 것이다. 그러므로 전자를 광의의 실학이라 한다면 후자는 협의의 실학이라 함 직하겠지만 아마도 이조실학은 후자에 속한다고 보아야 할 것 같다. 왜냐하면 시대적·역사적 배경을 떠나서 이조실학은 존재할 수 없기 때문이다.

개념정립이라는 관점에서 볼 때 실사구시의 개념은 실용(實用)·실증(實證) 등으로 분화되었고⁶⁾ 실용은 또다시 경세치용이니 이용후생이니 하는 개념으로 전개됨에 따라 유가의 경세학에 접근하게 되었음을 주목해야 할 것 같다. 다른 한편 실증주의가 고증학풍의 형성에 크게 이바지했다고 하더라도 경세실용이라는 일변도의 학풍이 조성됨에 이르러 실사구시의 실학을 경세실용이라는 현세주의에 의하여 현실파악이라는 역사적 사명을 짊어진 경세학으로 굳어진 것이다.

6) 참고, 「실학개념구성의 제요인」, 『연세대 실학강좌』 제2권 제2호(1968) 참조.

경제학은 유가(儒家)의 학(學)이다. 그러나 그들에게 부가된 역사적 사명은 그들이 처한 현실의 정확한 파악이요, 아울러 거기에 따른 경제적 사명인 것이다. 그러면 그들은 자신들의 사명을 어떻게 수행하였는가 대체로 대내(對內)·대외(對外)의 양면에서 이를 관찰해 보는 것이 항례(恒例)가 되어 있다. 먼저 대내적으로는 임진·병자의 양난 이후 조성된 폐정(弊政)과 민막(民瘼)에 주목하지 않을 수 없었을 것이요, 대외적으로는 부연사(赴燕使)들에 의하여 수입된 서구문물에 대하여 깊은 관심을 기울인 사실을 지적하지 않을 수 없다. 다시 말하면 양대국난의 여독은 건잡을 길 없이 정치·경제·사회·문화 등 각 분야에 걸쳐서 많은 폐단이 축적되었으며 그로 인하여 새로운 국가경륜의 출현을 갈구하기에 이르렀던 것이니 여기에 경제실학이 배태(胚胎)할 수 있는 소지가 마련되어 있었던 셈이다. 그러자 때마침 청조문물은 이용후생을 표방하는 서구사조의 전달자로서 경제실학 총생(叢生)의 좋은 자극제가 되었던 사실도 새삼 되새길 필요는 없을 것이다.

이때의 경제실학의 담당자도 다름 아닌 유생들이었다는 사실은 주목되어야 할 것이다. 이 시대의 시대정신의 실천자도 다름 아닌 유가출신이었음은 그들의 경제실학이 유학에 연유하고 있음을 단적으로 말해주는 것이기도 한 것이다. 대체로 영조·정조 시대의 시대정신을 자아각성이니 자기혁신이니⁷⁾ 비판정신이니⁸⁾ 하고 설명하고 있는데 이는 경제실학의 깊은 성찰의 일면을 나타내는 것이기도 한 것이다. 이를 달리 표현하자면 자아각성에서 민족주의 의식이 싹틔

7) 졸지, 『다산경학사상연구』(서울: 을유문화사, 1966), 290쪽.

8) 洪以燮, 『丁若鏞의 政治經濟思想研究』, 서울: 한국연구도서관, 1959.

고 비판정신은 근대지향정신의 원천이 되었다고⁹⁾ 함 직한 것이다. 이처럼 각성된 시대정신은 전래적인 송학(宋學)과의 대결에-물론 이조 성리학도 포함해서-냉철한 비판정신으로 임했던 것이니 그들이 송학의 비실용성·비실천성을 척결하여 이를 공리공론이라 타탄 것도 경제실학의 당연한 태도가 아닐 수 없다. 송유(宋儒)들의 선지후행론(先知後行論)이 빛은 지나친 이기논쟁(理氣論爭)은 도리어 이용후생의 학풍을 자초한 그들의 허점(虛點)이기도 하였던 것이다.

그러나 사실상 거시적 안목으로 유학의 입장을 논한다면 송대 성리학에서 경제치용학으로 변형된 것은 시계추의 흔들림처럼 자리를 바꾸었을 따름이요 유학이라는 고수(巨樹)의 근기(根基)가 흔들린 것이 아니라는 사실에 잠시 유의할 필요가 있다.

그러므로 영조·정조 시대의 자아각성이나 비판정신 등은 어쩌면 유학의 내실에 하나의 전이작용을 일으킨 효소로서의 구실을 했다고 볼 수도 있을 것 같다. 왜냐하면 그것은 곧 유학 내에서의 개신작용이었기 때문이다. 그러나 이러한 유학의 내적 변화작용은 경제면뿐만이 아니라 수기지학(修己之學)으로서의 경학에도 깊은 관심을 기울였고 나아가서는 우리의 역사·지리·언어·천문·역사·의학 등에 이르기까지 새로운 분야를 개척했다는 사실도 결코 그대로 간과할 수는 없을 것이다. 그러나 이러한 새로운 학풍의 조성은 그것이 비록 경제실학의 일언으로 묶을 수는 없다 하더라도 당시에 있어서는 시대정신을 자각한 유가들의 당연한 책무의 일단을 수행한 것이

9) 천관우, 같은 책, 111~112쪽. “조선 후기 실학이 후인의 관심을 집중시키게 된 것은 그 근대지향적인 성격 때문이었다. 이것을 조선 후기 실학의 첫째 특징으로 보고자 한다. 특히 실학이 후인의 관심을 집중시키게 된 또 하나의 이유는 그 민족주의적 성격 때문이었다. 이것을 조선 후기 실학의 둘째 특징으로 보고자 한다.”

라 자부할 수 있을 것이다. 더욱이 거기에는 실사구시의 실증주의가 크게 뒷받침하고 있음은 다시 말할 나위도 없다.

이처럼 다채로운 특색을 보여 주고 있음에도 불구하고 그들은 이를 실사구시파니 경제학파니¹⁰⁾ 하는 좁은 의미로 명명함으로써 그 철학적 본질 천명에의 길을 가로막고 있는 일이 아닐 수 없다. 철학적 본질은 그러한 좁은 의미의 역사현상으로가 아니라 시공을 초월한 불변의 세계에서 찾지 않을 수 없기 때문이다. 이제 적어도 경제실학을 개신유학이라 부르는 한에 있어서는 유학 그 자체의 본질을 무엇보다도 먼저 밝힘으로써 비로소 개신유학이 영조·정조 시대의 학풍에 어떠한 의미를 가지며 또 어떠한 구실을 하게 되었는가를 이해하게 될 것 같다. 그러나 이에 앞서 영조·정조 시대의 학풍에 대하여 좀 더 자세히 분석해 봄으로써 철학적 본질 규명예로의 접근을 시도해 보고자 한다.

3) 영·정시대의 신학풍

앞 절에서 이미 영조·정조 시대의 새로운 학풍의 편린(片鱗)에 대하여 언급한 바 있거니와 이제 다시금 그의 양상을 몇 가지 관점에서 나누어 보고자 한다.

첫째, 이 시대의 신학풍을 주로 경제적 측면에서 보려고 하는 입장은 위에서도 지적한 바와 같이 유학의 입장에서는 송학이 지닌 허점에 대한 보완적 반작용의 결과라 풀이할 수 있을 것이다. 분명히

10) 현상윤, 『조선유학사』, 민중서관, 320쪽.

송학·성리학은 심성론적(心性論的)이다. 이는 유학의 내성적 수기지학(修己之學)에 속한 것이다. 그러나 본래적 유학인 수사학은 그러한 내성적 수기(修己)에 그치는 것이 아니라 경세적 치인(治人)을 아울러 결들여야 한다는 사실을 상기할 때 이 시대에 있어서의 유가의 반성은 오로지 치평(治平)의 경륜을 위한 노력에 집중하지 않을 수 없었을 것임은 이해하고도 남음이 있을 것이다.

그러나 여기서 우리가 주목해야 할 점이 있다면 영조·정조 시대의 학풍이 비록 반송학적(反宋學的)이요, 게다가 서구적·외래적 신사조를 수용하고 있다고 해서 이를 유학과 분리해서 생각하려는 태도이다. 그리하여 심하면 그것을 반유학적(反儒學的)-어쩌면 비유학적(非儒學的)인 데까지 끌고 가려는 입장이 있다.¹¹⁾ 그러나 그것은 반송학적인 것과 반유학적인 것과의 혼동에서 온 잘못이 아닌가 한다. 영조·정조 시대의 학풍이 비록 반송학적 성격을 지니고 있다 하더라도 송학 그 자체는 당시에 있어서는 전래되는 유학의 주축으로 되어 있었던 것이다. 그러므로 송학은 본래적 유학과는 구별될는지 모르지만 유학의 권외로 내던져진 것은 아닌 것이다. 송학이란 시공적으로 송대 철학-리학(理學)-이라는 제한된 세계 안에서의 유학이었고, 본래적 유학이란 보다 더 넓은 폭의 세계를 가지고 있기 때문이다. 그러므로 영조·정조 시대 학풍의 경세적 측면은 반송적이었을 따름이요, 어디까지나 치평을 중요시한 유학의 반면이었다는 점을 뚜렷이 함으로써 유학에서의 이탈이 아님을 강조하고자 한다.

11) 이러한 입장은 실학을 범세계주의와 현실적 역사현상으로서만 관조하려 하기 때문이다. 전자는 지나치게 확산하므로 한국을 잊게 되기가 쉽고 후자는 지나치게 천착(穿鑿)함으로써 전통을 잊기가 쉽다. 이 두 가지 입장은 모두 다 유학의 본질에 대하여 무관심하거나 고의적으로 눈을 감기 때문인 것이다.

이러한 경세적 업적으로서 『반계수록(磻溪隨錄)』, 『성호사설(星湖僊說)』, 다산(茶山) 정약용(丁若鏞: 1762~1836)의 일표이서(一表二書) 등을 들게 되는데 이는 적절한 그 예라 할 수 있다. 특히 이들을 『주례(周禮)』의 현대적 재현으로 간주하려는 태도는¹²⁾ 『주례』란 주공제례(周公制禮)에 의한 유가의 성전이라는 점에서도 영조·정조 시대의 경세학은 유가정신의 현세적 재현이 아닐 수 없는 것이다.

둘째, 경세론을 『주례』의 현실적 재현이라는 관점에서 본다면 이는 오로지 전장제도(典章制度)-국가기구론이라 할 수 있다. 그러나 경세론을 이용후생이라는 관점에서 본다면 전제(典制)라는 포대 속에 담은 술과도 같이 민생의 생활도구로서 문제되는 것이다. 당시의 이용후생론자들은 주로 연경(燕京) 루우트를 통하여 얻어진 새 지식을 국부민유(國富民裕)를 위하여 활용하려고 한 북학론자들이었음은 다시 말할 나위도 없다.

이용후생이란 본시 유가의 덕치주의(德治主義)의 일면이니¹³⁾ 이는 상공업에 의한¹⁴⁾ 풍요한 생활을¹⁵⁾ 의미한다. 유가의 덕치(德治)는 선정(善政)이요 선정(善政)은 양민(養民)이니 양민의 구체적 내용이 곧 이용후생인 것이다. 이를 위한 수화금목토곡(水火金木土穀)은 민생의 생활도구가 아닐 수 없다. 그리므로 전제(田制)를 경세의 방법이라면 후생은 경세의 목적이 되는 것이다. 그러므로 합하여 이를 경세치용이라 이르게 된다고 할 수 있다.

12) 홍이섭, 같은 책, 41쪽. “주례적(周禮的) 체제(體制)의 조선현실(朝鮮現實)에서의 수정적(修正的) 적용(適用)이었다.”

13) 『書經』, 「大禹謨」. “禹曰於帝念哉 德惟善政 政在養民 水火金木土穀惟修 正德利用厚生惟和 九功惟叙”

14) 같은 책, 蔡沈註. “利用者 工作什器 商通貨財之類 所以利民之利也”

15) 같은 책, 같은 곳. “厚生者 衣帛食肉 不飢不寒之類 所以厚民之生也”

실로 이용후생이란 절실한 현세적 문제인 것이다. 그러므로 유가는 불가와의 상대적 위치에서 세간적이라 이르는 것도 바로 이 까닭인 것이다. 따지고 보면 영조·정조 시대의 신학풍이 전제개혁과 아울러 이용후생에 의한 양생양민의 도를¹⁶⁾ 창도한 연유도 사실상 수사학적(洙泗學的) 유학의¹⁷⁾ 현실적 적용에 지나지 않는다고 볼 수도 있다. 앞에서도 지적한 바 있듯이 유가의 이러한 경세치용의 현실과 악이 영조·정조 시대의 자아각성, 자기혁신의 기풍(氣風)을 불러일으켰고¹⁸⁾ 그의 개혁정신은 미래를 향한 번영되고 풍요한 국가 건설에의 꿈을 버릴 수 없게 만들었던 것이다. 그리하여 이러한 점을 일컬어 주체의식이라 이르기에도 하고 전진적인 근대지향성이라 이르기에도 하여 서구사조의 수용과 아울러 근대화에의 길을 트려고 했던 것이니 이는 유가의 현세주의와 그의 이용후생론에 의한 개혁 정신과도 결코 무관할 수 없으며 더욱이 유가의 이용후생론은 서구적 상공정책과도 밀착될 수 있는 충분한 소지를 갖추고 있음을 지적하지 않을 수 없다.¹⁹⁾

셋째, 실증주의적 고증학풍을 들 수 있다. 그러나 그것이 유학과의 관계에 있어서는 고증학풍을 계도한 다산경학(茶山經學)²⁰⁾ 이후

16) 정약용의 목민도 따지고 보면 양민(養民)인 것이다. 목(牧)이란 목양(牧養)을 의미하기 때문이다.

17) 요순주공공자(堯舜周公孔子)의 도(道)로서의 유학.

18) 공자도 춘추대의(春秋大義)에 의한 시대혁신의 선구적 역할을 다했다는 사실을 상기할 필요가 있다. 유가를 보수주의(保守主義)라 보는 것은 공자의 존주사상(尊周思想)에 기인한 것이니 그것은 한 날 주왕실(周王室)의 전통을 존중함에 있을 따름이요 공자의 시대정신은 결코 안이(安易)한 보수주의에 빠지지 않고 그의 춘추대의(春秋大義)는 맹자의 혁명사상으로까지 탈바꿈하리만큼 진취적이었음을 알아야 할 것이다.

19) 유가의 사인계급(士人階級) 때문에 상공업의 발달이 저해된 사실은 인정해야 하겠지만 그것은 유가의 수기군자론(修己君子論)에의 편중이요 경세치인(經世治人)의 입장에서는 상공이 천시될 수 없을 뿐만이 아니라 오히려 상공이 이용후생의 주축을 이룬다는 사실을 알아야 할 것이다. 중용구경(中庸九經)의 내백공(來百工)도 유가와 상공책의 일환인 것이다.

유학경전에 관한 한 그다지 큰 발전은 기대할 수 없지만 금석 전고의 고증이라거나 지리·역사·언어 등의 부문에 있어서는 거대한 영향을 미쳤던 것이다.²¹⁾ 그러나 고증학이란 한대(漢代) 훈고학의 여류(餘流)에 근대실증주의가 가미되었다고 여겨지므로 경전주해에 있어서는 방법론적인 새로운 경지가 개척되었다고 보이며 그로써 유학경전의 새로운 해석도 가능했으리라 여겨지기도 하는 것이다. 고증학적 방법을 채용한 정약용 경학만 하더라도 그로써 한대 훈고학이나 송대 의리학의 한계를 훨씬 넘어섰을 뿐 아니라 수사학적 경의의 천명에도 크게 이바지했던 것이다.

넷째, 영조·정조 시대에 서구사조와 아울러 유입된 천주교리의 수용문제를 들 수 있다. 천주교에 관한 한 두 가지 각도에서 언급되어야 하지 않을까 하는데, 하나는 종교적 교리의 신앙이요, 다른 하나는 철학적 교리의 수용이라고 할 수 있을 것이다. 전자에 관해서는 교파의 문제이므로 여기서 언급할 바 못 되지만 후자에 관해서는 정약용의 『중용』에서²²⁾ 보여주는 바와 같이 유일신으로서의 상제천설(上帝天說)을 전개하고 있음을 본다. 당시 송학의 영향 밑에 있었던 유학의 천(天)은 이법천(理法天)-역리천(易理天)이었던 것이 여기서는 인격신으로서의 상제천(上帝天)이 되었음을 보여주고 있다. 그러므로 이러한 상제천은 수사학적 원시유학의 형이상학적 근거를 이름으로써 유학경의의 새로운 해석을 유도한다는 점에서도 주목함

20) 이우성, 「실학연구서설」, 『실학연구입문』, 14쪽. “다산에 이르러……고전 연구는 제3기와 실사구시학(實事求是學)의 크나큰 추진력이 되어 주었기 때문이다.”

21) 천관우, 같은 책, 99쪽. “한편 이리하여 유입된 고증학적 방법은 조선의 학풍에 거대한 영향을 미친 것으로서……”

22) 정약용은 그의 『중용자잠(中庸自箴)』에서뿐만 아니라 『상서』·『시경』·『주역』·『춘추』 등에서도 상제천(上帝天)에 대하여 언급하고 있다.

직한 것이다.

이러한 사실은 영조·정조 시대의 학풍이 서구사조를 수용함에 있어서도 어떠한 태도로 임했는가 함을 촌탁(忖度)하는 중요한 재료의 하나가 될 수 있다. 이는 그들의 개방적인 면을 보여주는 실례로서 흔히 이를 외유내기(外儒內基)라 하여 표면상 유교를 표방하면서도 안으로는 천주교-기독교에 경도(傾倒)하였다고 하기도 하지만 이는 수사학이 천주교의 상제설을 수용하여 자체의 천관(天觀)을 수정한 것이지 내외가 괴리된 입장에서 상제설을 이해한 것이 아님을 모르기 때문인 것이다. 이러한 사실은 수사학적 개신유학의 철학적 본질에 깊숙이 관련되는 문제로서 중요한 의미를 지니고 있다 해야 할 것이다.

다섯째, 송학의 주리적(主理的) 입장과는 대조적으로 영조·정조 시대의 철학을 기(氣)의 철학이라 하거나 송대 이학(理學)이 심성론-유심론(唯心論)-적이라 하여 이때의 실학사상을 유물론적이라 단정하려는 철학적 입장의 가능성을 배제할 수 없을는지 모른다. 흔히 본래적 유학-특히 공맹학은 치평(治平)의 경세학인 동시에 수기군자학(修己君子學)이기도 하지만-이라는 점에서 이를 오로지 유물사관의 입장에서 설명하려는 사실을 배제할 수 없음을 뜻한다.²³⁾ 이러한 입장은 이 시대의 학풍이 이미 지적인 바와 같이 경세치용에 치중했기 때문에 오로지 정경학적(政經學的)이었고 그들의 주안점이 정치·경제·윤리·사회 등의 문제에 집중되어 있었기 때문에 유물론적 입

23) 유물변증법으로 유학을 관조한다면 유학은 그의 현세적 표피현상밖에 볼 수 없을 것이다. 본래적 유학이 지닌 천(天)·성(性)·중(中) 등의 형이상학적 과제들을 고의적으로 간과해 버리려는 데에서 오는 편협성 때문인 것이다.

장에서 이를 관조하려고 할 가능성이 있음은 시인해도 좋을 것이다. 그러나 그러한 그릇된 속단은 경세학이란 유학의 일부요, 또 다른 부문에 있어서는 존심양성(存心養性)이라는 유심론적 입장이 엄존하고 있음을 모르기 때문인 것이다.

사실상 본래적인 원시유학-수사학-은 하나의 인간학이다. 그러므로 인간의 발을 구두에 맞출 수 없는 것과 같이 유학을 유물론이라는 구두에 맞춘다는 어리석음을 범해서는 안 될 것이다.²⁴⁾ 따라서 유학이란-특히 수사학적 개신유학이란 아마도 유심(唯心)이니 유물(唯物)이니 하는 단어로서는 설명할 수 없는 독자적 특성을 갖춘 것임을 알아야 할 것이다. 그러므로 이에 절을 달리하여 본래적인 유학의 면모를 살펴보기로 하겠다.

4) 수사학적 유학의 본질

흔히 우리들은 그저 유학이라 하지만 공자교(孔子敎)를 유학이라 지칭한 이래 2000년의 역사적 변천 과정에서 많은 변화를 가져온 사실을 고려에 넣고 생각한다면 유학이란 실로 다양한 면을 가지고 있음을 알게 될 것이다. 그것이 시대적으로는 선진 이래 한(漢)·당(唐)·송(宋)·명(明)·청(淸)을 거쳐 오늘에 이르렀고 그 사이에 훈고(訓詁)·문장(文章)·사장(詞章)·술수(術數)·성리(性理)·의리(義理)·과거학(科擧學) 등에 의하여²⁵⁾ 많은 변이(變異)를 가져왔다고 보이는

24) 유물론자들은 흔히 모든 사상(事象)을 유물론이라는 기성(既成)의 틀-구두-에 맞추려는 경향이 있음은 세삼 설명할 필요조차 없을 것이다. 자(尺)를 굽혀 깊이를 재는(孟子의 말) 잘못을 범해서는 안 될 것이기 때문이다. 유학이란 유물이라는 굽혀진 자(尺)로 잴 수 있는 학문이 아니다. 오직 인간이라는 척도만이 그를 잴 수 있을 따름인 것이다.

것이다. 그러므로 여기서 우리가 문제 삼는 것은 그러한 변이된 유학이 아니라 변이 이전에 있어서의 유학으로서의 그의 원초적 형태를 갖춘 유학이어야 한다²⁵⁾는 사실을 지적하고 싶다.

그러면 유학의 원초적 형태는 어떻게 설명되어야 할 것인가. 그것은 여러 가지로 설명될 수 있겠지만 형태론적으로는 ‘수기치인(修己治人)의 학(學)’이라 할 것이요, 동태적인 면에서는 ‘시중군자학(時中君子學)’이라 해야 할는지 모른다. 전자는 전인적 인간학으로서의 형태를 말하는 것이요, 후자는 실천윤리로서의 행동규범을 가리킨 것이라 함 직한 것이다. 이를 합해서 말하라 한다면 ‘시중군자(時中君子)의 실천윤리학’이라 하는 것이 더욱 적절할는지 모른다. 그러면 여기서 ‘시중군자의 실천윤리학’으로서의 원시유학의 몇 가지 의미를 간추려 보아야 할 것 같다. 왜냐하면 그렇게 함으로써 비로소 실학사상의 철학적 이해에로의 지름길을 찾게 될지도 모르기 때문이다.

첫째, ‘시중군자(時中君子)’의 ‘시중(時中)’은 시의(時義)니 시의(時宜)니 하기도 한다.²⁷⁾ 그런데 여기서 쓰인 ‘시(時)’는 물론 시간(時間)·시절(時節) 등의 ‘시’이지만 여기서는 현재형으로서의 ‘시’요, 어쩌면 현재진행형으로서의 ‘시’인지도 모른다. 그러한 ‘시’는 시간적인 것에 그치는 것이 아니라 현실이니 현존이니 하는 존재로서의 ‘시’이기도 한 것이다. 그러므로 어쩌면 이 ‘시’는 현세의 정치·경제·사

25) 정약용은 그의 「오학론(五學論)」에서 이들은 한결같이 공자교의 본질에 손상을 입힌 파들이라 하였다.

26) 이러한 형태를 수사학(洙泗學)이라 이른다. 출처, 『다산학의 이해』(서울: 현암사, 1975) 중 「수사학적 인간상」, 209쪽.

27) 『중용』에서는 시중(時中)이니 시의(時義)니 하고 『주역(周易)』에서는 시의(時義)니 하는데 그의 근본의는 다 같은 것이다.

회·윤리·문화 등 제현상으로 구현되는 것이기도 한 것이다. 그러므로 유교의 현세주의는 바로 이 ‘시’ 개념에서 연유한 것이라 해야 할 것 같다.

‘시’ 개념은 그렇다 치고 ‘시중’의 ‘중(中)’은 어떻게 이해되어야 할 것인가. 본시 ‘중’이란 과불급이 없는 지행일여(知行一如)의 중(中)으로 설명되므로 “알맞음”²⁸⁾이라 풀이되기도 하지만 이는 결과의 형태를 가리킨 것이요 보다 더 적극적인 의미로서는 적응(Adaptation or Adjust)이라 하는 것이 더욱 적절한 것 같다. 어쩌면 적응작용 곧 진행형의 행동태로서의 ‘중’이어야 할는지 모른다.

이는 현실태의 정확한 파악에 따른 적절한 적응 기능으로서의 ‘중’이라 해야 할는지 모른다. 그럼으로써 비로소 공자의 살신성인(殺身成仁)이나 맹자의 사생취의(捨生取義)가 ‘중’이 됨을 설명할 수 있을 것이다

맹자는 공자를 일러 성지시자(聖之時者)라 하였으니 이 ‘시’는 ‘시중’을 의미하며 ‘성지시자’를 바꾸어 말하면 시중성자(時中聖者)-‘시중군자(時中君子)’의 극치-인 것이다. 당시에 공자가-맹자도 그렇다-현세적 정치현실에 참여하여 정치적으로나 윤리적으로나 민감했던 소이는 그들은 선가(禪家)도 도가(道家)도-출세간적인 은둔자들-아닌 ‘시중성자’였기 때문인 것이다. 유가는 특히 경세에 밝고 안백성(安百姓)을 그들의 사명으로 자각하는 소이는 그것이 바로 그들의 ‘시중(時中)’ 기능의 일면임을 알기 때문일 것이다.

둘째, 군자(君子)란 물론 이상적 인간상이란 의미로 쓰였고²⁹⁾ 이

28) 중도(中道) medium, 균형(均衡) balance, 조화(調和) harmony 등의 종합개념이다.

29) 鄭晙, 『공자사상의 인간학적 연구』(서울: 동국대학교 출판부, 1975), 6쪽. “공자교육학(孔子教育學)

를 유가에서는 성자(聖者)·현인(賢人)·대인(大人) 등으로도 말하고 있지만 나는 여기서 시중군자에 대한 공자 자신의 말을 상기하고자 한다. 그는 군자에 대한 자로(子路)의 질문에 대답하기를 “몸을 공경으로 닦고……몸을 닦아서 사람을 편안하게 하고……몸을 닦아서 백성을 편안하게 한다”³⁰⁾라고 하였다. 송유(宋儒)들은 이를 약하여 수기치인(修己治人)이라 하였거니와 따라서 여기서 말하는 치인(治人)이란 통치자의 임무로서 경인(敬人)·안인(安人)·안백성(安百姓)의 종합명사로서 쓰이고 있음에 유의할 필요가 있다. 여기에 경인·안인의 인(人)도 백성(百姓) 곧 인민(人民)의 인(人)임은 물론이다. 어쨌든 이 치인은 몸을 닦아서 사람을 다스림[修己以治人]으로써 여기서 이(以) 자가 수기와 치인을 이어주고 있는 것임을 주목해야 할 것이다. ‘이’ 자는 ‘이(而)’ 자와도 상통하는 것으로서 두 말을 하나로 이어주는 접속사의 구실을 하면서도 양자의 불가분리의 관계를 설명해 주는 것이기도 한 것이다. 다시 말하면 수기와 치인은 일자의 양면으로 불가분리의 관계에 있는 것이니 여기서의 일자는 다른 아닌 군자임은 물론이다.

이처럼 공자의 군자상은 수기치인이 하나로 일관된 전인적 인격에 기초하고 있음을 알 수 있다. 그러므로 수기치인은 군자의 양면상으로서 이들은 손의 앞뒤처럼 결코 분리할 수도 없으려니와 분리해서도 안 될 것임이 분명하다. 이에 전인적 인격이란 바로 수기치인의 전인상을 가리킨 것이요, 그것이 다른 아닌 유가의 군자상인 것이다.³¹⁾

을 생각할 때……인간의 이상상(理想像)으로서의 인간(공 君子에의 學)이기도 한 것이다. 군자(君子)란 여기서 이상적 인간상을 뜻한다.”

30) 『論語』, 「憲問」. “修己以敬……修己以安人……修己以安百姓”

31) 정약용이 그의 『목민심서(牧民心書)』 서(序)에서 “君子之道 修身爲半 其半牧民也”라 한 것은 공자

셋째, 수기치인의 시중군자학(時中君子學)을 달리 철학적 표현을 빌리자면 지천행인(知天行仁)의 학(學)이니³²⁾ 지행일여(知行一如)·언행일치(言行一致)의 지성지학(至誠之學)이기도³³⁾ 한 것이다. 이는 심성론적 성리학과는 대조를 이루는 실천윤리학이라 해야 할 것이다.

이제 이상과 같은 원시유학-수사학-이 개신유학의 본질을 이름에 있어서 어떠한 구실을 했으며 역사적 현실적응-시중(時中)-에 있어서 어떻게 작용하였는가 하는 문제에 대하여는 절을 달리하여 설명해 보기로 하겠다.

5) 개신유학의 철학적 연원

실학사상이 유학이라는 제한된 테두리 안에서 문제가 될 때에는 적어도 선진유학에서 명·청 유학에 이르는 동안 변천된 여러 형태의 유학 중 그 어느 하나의 유학에서 그의 연원을 찾아내야 할 것이다. 그러나 한국실학을 개신유학이라 한다면 그 개신이란 단어를 놓고 생각해 볼 때 적어도 두 가지 입장이 있음을 지적하지 않을 수 없다. 그 하나는 역사적 입장이요, 다른 하나는 철학적 입장인 것이다. 그렇다면 이 양자는 어떻게 다른 것일까.

역사적 입장에서 생각할 때는 위에서도 이미 지적한 바 있듯이 영조·정조 시대를 전후한 역사적 현실이 문제의 중심이 되겠거니와 여기서 현실을 파악해야 함은 철학에서의 내향적 과제이기도 하지

군자상(君子像)의 다른 표현에 지나지 않는다.

32) 참고, 「정다산의 수사학적 인간상의 문제」, 『김두헌박사화갑기념논문집』(서울: 어문각, 1964) 참조.

33) 참고, 「중용사상 전개에 방향」, 『전남대학교 논문집』 제5집(1960) 참조.

만 이를 한낱 역사현상으로 기록하는 태도는 사가(史家)들의 일이었다. 그러므로 그들은 당시의 역사적 현실을 정확하게 분석하여 거기에 따른 대응책을 강구한 것이 그때의 경제실학자들의 사명이었다고 간주하는 것이다. 다시 말하면 그들의 정확한 현실분석 결과 얻어진 이에 대한 대응책으로서는 다름 아닌 전근대적 후진에서의 탈피였고 이에 따른 구체적 내용이 민족적 자각과 미래지향 의식이었다고 할 수 있을 것이다. 그러한 의미에서 민족적 자각과 근대지향성은 역사적 입장에서는 개신유학의 중요한 과제인 동시에 그의 속성이라 함 직하여 이는 개신유학의 경제의식의 일단면이기도 한 것이다.

그러나 역사적 현상은 시공적 조건 밑에서 변화하는 씨(緯)라 한다면 그 반면에 철학적 본질은 어떠한 시공적 조건 밑에서도 불변하는 날(經)이라는 점에서 이 양자는 한국실학의 경위를 이루고 있다고 해야 할 것이다.

그러한 의미에서 한국실학의 연원은 수사학적 원시유학에서 찾자는 것은 다름 아닌 그의 불변하는 날(經)이 된다는 사실을 지적하지 않을 수 없다.³⁴⁾

사실상 우리는 흔히 유학이라는 단어를 넓은 의미의 공맹학이라는 뜻으로 쓰고 있기는 하지만 이는 공맹 이후 2000년의 시간적 간격-역사적 변화과정-을 거치는 사이에 몇 번인가 변질되었거나 윤색된 사실을 간과할 수 없을진대 정약용이 지적한 오학(五學)은 개신

34) 역사적인 것은 현실적인 것이요 철학적인 것은 근원적이요 원천적인 것이므로 거슬러 올라가면 고전적일 수가 있다. 개신유학의 철학적 본질을 수사학에서 그의 연원을 찾게 되는 소이는 바로 여기에 있는 것이다.

의 대상이 되지 않을 수 없을 것이요.³⁵⁾ 오학의 침윤을 받지 않은 것이 바로 선진유학-수사학-이 아닐 수 없는 것이다. 다시 말하면 개신유학의 역사적 측면은 가까운 영조·정조 시대를 전후로 하여 관찰해야 하겠지만 그의 철학적 연원만은 멀리 선진유학에서 찾아야 한다는 점이 대조적이라 할는지 모른다.

그러나 여기서 한 가지 유의해야 할 점이 있다면 그것은 다른 아니라 철학적 연원은 비록 수사학적 선진유학에서 찾는다 하더라도 그것은 결코 공맹학적 원시유교라는 좁은 세계 안에 국한된 것은 아니라는 점을 지적해두지 않을 수 없다. 다시 말하면 공맹학은 수기치인(修己治人)의 군자학으로서 유학의 윤리학적 원천으로서의 구실을 다하고 있기는 하지만 유학의 철학적 연원은 오히려 『중용』보다도 『주역』에서 찾아야 한다는 점을 생각한다면 사실상 『주역』이 유학 경전으로 된 것은 한대(漢代)의 일이라는 설을 긍정적으로 받아들인다는 전제 밑에서 우리는 지나치게 선진이라는 시대적 제약에 집착할 필요는 없다는 것을 의미한다. 이는 자못 선진유학이라는 단어가 지니고 있는 유학의 순수성을 간직하고 아울러 그의 정통적 맥락을 이어받고 있다는 것 중에서³⁶⁾ 그의 철학적 본질을 밝혀내야 함을 의미한다.

앞 절에서 필자는 수사학적 원시유학을 수기치인(修己治人)의 시중군자학(時中君子學)으로 설명한 바 있거니와 이러한 윤리적 인간학으로서뿐만이 아니라 형이상학적 우주론의 입장에서는 어떻게 설명되어야 할 것인가가 문제인 것이다. 이에 ‘시중군자학’이 중용사상

35) 종고, 「李朝後期 改新儒學의 經學思想的 研究」, 『철학』 제8집(1974) 참조.

36) 종고, 「정다산의 수사학적 인간상의 문제」(『김두헌박사화갑기념논문집』, 서울: 어문각, 1964). 앞의註32 참조.

에 근거한 것이라 한다면 이를 뒷받침하는 철학적 근거는 『주역』의 ‘정중사상(正中思想)’에서 이를 찾지 않을 수 없을 것이다. 왜냐하면 『주역』은 윤리학적 유학으로 하여금 형이상학적 유학에로의 발돋움에 있어서 결정적 구실을 하였으며 그의 사상적 근간-철학적 본질-을 형성하고 있는 것이 다름 아닌 정중사상이기 때문이다.

정중사상은 음양설에 근거하고 있으며 음양설은 대대(對待) 원리에 입각한 것으로서 태극사상에 귀일하는 것이다. 정중사상의 원초적 형태는 선진유학에서도 이미 지행(知行)·언행(言行)·문질(文質)·예악(禮樂) 등의 대대관계로 나타났으며 그것들의 치중화(致中和)가 곧 정중(正中)인 것이다. 그러므로 정중은 바로 음양대대(陰陽對待)의 태일지형(太一之形)이 아닐 수 없다.

정중사상을 윤리적 입장에서 볼 때는 전인적 인격이요, 전인적 인격은 지행일여(知行一如)에서 이루어지며 그는 언행일치의 인간인 동시에 문질彬彬(文質彬彬) 예악중절(禮樂中節)의 군자이기도 한 것이다. 이를 일러 군자(君子)라 하거나 성인(聖人)이라 하거나 현자(賢者)라 하거나 목자(牧者)라 하거나 어쨌든 어느 일방적·일편적·이 아닌 겸전(兼全)의 인간이어야 한다는 것이니 『중용』에서 ‘존덕성이도문학(尊德性而道問學)’이라 한 것도 양자겸전에 그 뜻이 있음은 그것이 바로 정중사상에 연유했기 때문인 것이다.

그러한 의미에서 유학의 정중사상은 그 어느 일방에로의 편의를 꾀리는 것이다. 그것을 꾀릴 뿐 아니라, 그것은 유(儒)일 수가 없는 것이다. 유가에는 묵가(墨家)의 경세나 양주(楊朱)의 위아(爲我)가 공존하고 있다는 점에서 양자의 정중(正中)인 것이요, 묵가의 경세일변도(經世一邊倒)나 양주의 위아일변도(爲我一邊倒)는 다 같이 일방적

편의부중(偏倚不中)이 되는 까닭에 그들은 비유(非儒)가 아닐 수 없는 것이다. 왜냐하면 유(儒)는 양의(兩儀: 음양)의 중화(中和: 태극)에 근본하고 있는 것이요, 양의의 그 어느 일방이 아니기 때문이다. 정중사상이 유학의 철학적 기초가 되는 소이는 바로 여기에 있는 것이다.

역(易)의 정중사상이 유가의 형이상학적 원리로 정립된 이래³⁷⁾ 한대의 술수학은 음양설적 우주론에 종건 그르건 간에 깊은 영향을 미친 사실은 부인할 수 없는 것이다. 술수학은 음양설에 오행설을 덧붙인 것으로서 게다가 재이설적(災異說的) 도참학(圖讖學)까지 첨가되어진 것인 것이다. 그러나 오행설(五行說)은 대대(對待) 원리에 입각한 음양설과는 근본 이념을 달리하고 있다. 오행설은 상생상극(相生相克)의 순환원리인 데다가 재리설적 도참학은 복서학(卜筮學)의 근간이 되어 있는 것이므로 이들은 다 같이 정중사상의 입장에서 볼 때에는 이단이 아닐 수 없다. 술수학이 도리어 유가의 역리를 혼미하게 한 것은 오로지 이 두 가지 ‘오행설과 재이설’에 근거하고 있기 때문이다. 그러므로 재이설은 말할 것까지도 없거니와 오행설은 개신유학의 철학적 측면-정중사상의 입장-에서는 부정적 비판 대상이 되지 않을 수 없다.³⁸⁾

송대 이학은 주돈이(周敦頤)의 「태극도설(太極圖說)」에서 비롯하여 주자(朱子)의 이기설(理氣說)로 발전하였거니와 이들은 한대에 성행한 이오(二五: 陰陽二氣와 五行)의 정(精)과 당송대(唐宋代)에 성숙된 화엄철학의 천리설(天理說)과의 혼합에 의하여 그의 철학세계를 개진하였기 때문에 태극음양설에 입각한 정중역리(正中易理)의 순수성

37) 참고, 「정다산의 역리론」, 『전남대학교 논문집』 제2집(1958) 참조.

38) 참고, 「이조후기 개신유학의 경학사상사적 연구」(『철학』 제8집 한국철학회, 1974) 참조.

의 보전(保全)이라는 각도에서 관찰한다면 이는 이미 이질화되었다고³⁹⁾ 하지 않을 수 없다. 그의 이질화의 지수는 한대의 그것에 비할 바가 아니므로 이를 특히 신유학(Neo Confucianism)이라 하였으니 신유학으로서의 송대 이학이 비록 그들대로의 철학적 경지를 개척하였다 하더라도 그것은 그것대로의 의의를 간직했을 따름이요 수사학적 순수성이라는 각도에서 볼 때는 그야말로 일신일변(一新一變)된 것이라 하지 않을 수 없다.

특히 형이상학적 입장에서 볼 때는 수사학적 정중역리는 태극을 양설에 근거하여 성명일여(性命一如)를 주장함으로써⁴⁰⁾ 성리설에 대하여는 부정적 태도를 취하고 있는 것이다. 송대 이학은 도리어 이기이원론(理氣二元論)을 주장함으로써 2개의 독립된 동격의 기본 원리를 제시하고 있는 것이다. 그러나 이기이원(理氣二元)은 정중원리를 구축하는 대대적(對待的) 이원(二元)일 수는 없다는 데에 문제가 있다.

태극원리는 음양이기(陰陽二氣)가 비록 양극적 존재라 하더라도 그것은 태극에 의하여 태일지형(太一之形)으로 조화될 수 있는 일이지(一而二者)인 것이다. 그러나 이기이원(理氣二元)은 본연기질(本然氣質)의 양성(兩性)을 이름으로써 양자의 조화보다도 불상잡의 괴리 관계를 이루는 것으로서 설명될 수밖에 없다. 송대 이학에서 ‘태극즉리(太極卽理)’라 함에 이르러서는 완전히 음양이기의 역리(易理)로

39) 정약용은 그의 「오학론(五學論)」에서 “今之爲性理之學者曰 理曰 氣曰 性曰 情曰 體曰 用曰 本然氣質 理發 氣發 已發 未發 單指兼指 理同氣異 氣同理異 心善無惡 心善有惡 三幹五極 千條萬葉 毫分縷析……”이라 하였다.

40) 정약용의 천명(天命) 내재(內在) 인성론(人性論)은 곧 성명일여론(性命一如論)이라 할 수 있다. 여기에는 천리(天理)의 개재(介在)를 허용하지 않는다(『中庸自箴』 참조).

하여금 자연철학적 세계에서 이법세계에로의 전이를 가져오게 한 것이니 이는 실로 고대역(古代易)의 면모를 일변하게 한 것이라 하지 않을 수 없다. 이러한 변화는 극단적인 표현을 빌리자면 고대역으로서의 정중원리의 소멸을 의미하며 정중사상에 대한 중대한 도전이 아닐 수 없다.

이일만수(理一萬殊)·만법귀일(萬法歸一)로 표현되는 천리(天理)는 형이상적 원리(principle)이니 이는 결코 음양대대의 상(象)으로서의 정중원리와는 완전히 구별되는 것이 아닐 수 없다. 그러므로 여기서 만일 개신유학의 철학적 본질이 무엇이냐는 질문을 받게 된다면 그것은 ‘송대 이학이 정중사상으로 개신된 것’이라 대답하려고 한다. 여기서 정중사상이란 물론 음양중화의 정중이니 이를 유일자(唯一者)라기도 하고 성(誠)이라기도 하고 전인(全人)이라 표상하기도 하는 것이다.⁴¹⁾

개신유학으로서의 이조실학이 송대 이학을 공리공론이라 폄(貶)하고 그에 가름하여 경세학을 창도한 것은 송학의 지나친 심학편중(心學偏重) 때문이었다고 하지만 다른 일면에 있어서는 유학의 정중사상 그 자체가 이미 편의부중(偏倚不中)을 꺼린다는 사실을 안다면 개신유학이 송학을 폄하는 것은 그의 심성편향을 꺼리는 것이지 심학 그 자체를 꺼리는 것이 아님을 알아야 할 것이다. 왜냐하면 성호(星湖) 이익(李瀾: 1681~1763)에게 『심경질서(心經疾書)』가 있고 정약용에게도 『목민심서(牧民心書)』가 있으니 그들이 만일 심성을 무시한

41) 유일자(唯一者)는 상제(上帝)의 별칭이니 이는 종교적이오 성(誠)은 천지도(天之道)니 철학적이오 전인(全人)은 이상적 인간상이니 윤리적이다. 이렇듯 정중지상(正中之象)은 모든 부문에 스스로의 영상(映象)을 나타내고 있는 것이다.

다면 어찌 심경이니 심서니 하는 저술을 남기었을 것인가.

이제 개신유학의 철학적 본질을 태극의 정중사상에서 찾아야 한다는 문제는 물론 여러 가지 각도에서 논급되어야 할 것이다. 그러나 그것이 송대 이학과 대체되는 정중사상이라는 점만으로도 이미 개신유학의 철학적 입장은 분명히 되었다고 보아야 하며 그것의 연원은 위에서도 이미 언급한 바 있듯이 고대역리(古代易理)에 있음을 지적해 두고자 한다. 고대역리아말로⁴²⁾ 태극음양의 정중원리로서 유학의 철학적 연원을 이루고 있음은 다시 말할 나위도 없거니와 거기에서는 물론 술수학이나 송대 이학의 침윤(沈潤)을 받지 않은 순수성이 인정되어야 할 것이다.

6) 정중원리(正中原理)와 실학사상

이제 한국 실학사상의 철학적 광맥을 추적한 끝에 도달한 곳이 다름 아닌 고대역의 정중사상인 것이다. 그렇다면 정중사상은 유학이라는 울안에서 어떠한 구실을 하였으며 나아가서는 이조실학의 형성과정에 있어서는 어떠한 역할을 담당하였던가 좀 더 구체적인 고찰이 필요할 것 같다.

먼저 정중사상이 유학이라는 울안에서 어떻게 스스로의 위치를 가누었으며 또한 스스로의 구실을 다하고 있는가 다음 세 가지 각도에서 이를 약술해 보려고 한다.⁴³⁾

42) 졸고, 「정다산의 역리론」(『전남대학교 논문집』 제2집, 1958). 앞의註37 참조.

43) 졸고, 「이조후기 개신유학의 경학사상적 연구」(『철학』 제8집, 한국철학회, 1974)의 내용을 요약하여 여기에 약간의 해설을 덧붙였다.

첫째, 우주론적 각도에서 정중사상을 고찰한다면 태극음양원리를 내세우지 않을 수 없다. 정중이란 음양양의 정중이요, 이를 일러 태극이라 한다. 태일지형(太一之形)으로서의 태극은 시공을 초월하여 음양양의와 더불어 존재하는 것이니, 이러한 양상을 흔히 일이일(一而二)요 이이일(二而一)이라 이르는 것이다.

그러나 정중사상은 상징적 의상(儀象)에 그치고 역리(易理)의 팔괘물상(八卦物象)이나 십이벽괘(十二辟卦) 오십연괘(五十衍卦) 등의 수리적 전개와는 무관하다는 사실을 지적하지 않을 수 없다. 거기에는 물론 복서학적(卜筮學的) 의미가 깃들여 있고 음양변화에 의한 경학적 의미가 전연 배제된 것은 아니라 하더라도 정중사상의 성립은 태극음양의 원리만으로도 족하며 오히려 그러한 음양양의의 단순한 구조 속에 그의 순수성이 깃들여 있는지도 모른다. 이렇듯 정중사상에서 수리적 전개에 의한 팔괘물상론(八卦物象論) 등이 배제된다면 더욱이 오행설은 발붙일 곳이 없는 것이다. 오행설은 음양의 대대원리와는 이질적인 상생상극의 이론체계 위에 성립된 것이기 때문이다.

둘째, 인생론적 각도에서 정중(正中)사상을 살펴본다면 성명론(性命論)을 내세우지 않을 수 없다. 정약용의 성기호설(性嗜好說)에 의하면 성(性)이란 활성적(活性的)이요, 감성적이다. 명(命)은 상제천(上帝天)의 윤리적 천명(天命)이니 성명(性命)은 다 같이 인간내 존재자로서 존재하며 인간이란 다름 아닌 성명론적(性命論的) 존재인 것이다. 그러므로 성명양의(性命兩儀)의 일여(一如: 正中)가 곧 군자인 것이다. 군자란 이상적 인간상으로서 성명의 정중으로 표상되는 자이니 여기에도 태극음양설적 이이일 이이일(一而二 二而一)의 원리가 존재하고 있음을 알 수 있다.

그러므로 여기서는 송학적 천리설은 개입이 허용될 수가 없다. 성즉리(性卽理)는 결코 양의로서 표상될 수 없을 뿐만이 아니라 태극즉리설(太極卽理說) 또한 태극즉성(太極卽性)이 되는 셈이니 음양부재(陰陽不在)의 태극이 되고 만 셈이다. 성명양의(性命兩儀)의 정중지상(正中之象)만이 ‘시중군자’의 표상이 되지 않을 수 없다.

셋째, 윤리설의 각도에서 정중사상을 논한다면 오륜설(五倫說)을 내세우지 않을 수 없다. 오륜이란 부자(父子)·군신(君臣)·부부(夫婦)·장유(長幼)·붕우(朋友)로서 다 2인 관계인 것이다. 이들은 친(親)·의(義)·별(別)·서(序)·신(信)이라는 일여(一如)의 경지를 이루고 있다. 이들은 혈연적 서차나 사회적 직급은 다르다 하더라도 인간관계·윤리적 관계-에 있어서는 쌍무적(雙務的)이요 호혜적(互惠的)이다. 그러므로 삼강의 종속윤리는 오륜설 앞에서는 부정적인 것이다.⁴⁴⁾ 공자의 인(仁)의 사상은 『설문(說文)』에서도 “두 사람이다[二人也]”라 했듯이 ‘인’의 고의(古義)는 두 사람의 대칭적 인간관계에서 이루어지는 친화(親和: 一耆)를 말하는 것이요, 그것은 서(恕)라는 일관지도(一貫之道)에 의하여 이루어지는 것이다. 그러므로 부자·군신 등의 양의지상(兩儀之象)이 ‘인’에 의한 정중지상(正中之象: 親和)으로 표상되는 것임을 알 수 있다. 여기에서는 ‘일이이 이이일(一而二 二而一)’의 원리가 존재하고 있음을 볼 수 있다

이상 세 가지 입장을 다시 더 간추려 본다면 우주론적 음양설과 인생론적 성명론과 윤리론적 오륜설이 ‘일이이 이이일’의 태극음양 원리에 의하여 정중지상(正中之象)을 나타내고 있다는 점에서 공통된

44) 졸고, 「三綱五倫의 易理」, 『金載元博士回甲紀念論叢』(서울: 을유문화사, 1969) 참조.

다고 할 수 있다. 여기서는 재이설적 오행설이나 천리설에 의한 성리학이나 충효열의 종속적 삼강설은 완전히 배제되는 것이다. 그럼으로써 비로소 수사학적 정중사상의 순수성이 보전될 수 있겠기 때문이다. 정중사상이 이조실학의 형성과정에서 어떠한 역할을 하였을까 함을 말하기 전에 한 마디 덧붙이고 싶은 것은 정중이란 ‘양극의 정중’이라는 사실이다. 양극의 존재없이 정중은 존재할 수 없으며 정중의 상(象)에 의하여 양극은 또한 그의 존재의의를 갖게 되는 것이다. ‘일이이 이이일’로 표현되는 이유는 바로 여기에 있다고 할 수 있다.

그러나 ‘일이이 이이일’은 결코 논리적이라 할 수는 없다. 어쩌면 비합리적이라 함이 더욱 적절할는지 모른다. 양극적인 음양이 비록 상대적인 것이요, 동질적이 아니라 하더라도 그것은 일자(一者)로 중화(中和)될 수 있는 가능성적 존재인 것이다. 나는 여기서 흔히 서양철학적 용어로 쓰이고 있는 변증법을 상기해 본다.⁴⁵⁾ 소위 모순의 논리 위에 전개된 변증법이란 점에서 양극적 음양을 정(正)·반(反)의 변증법적 논리로 설명할 수는 없는 것일까. 그러나 나는 여기서 하나의 회의를 느낀다. 왜냐하면 비록 정중사상과 변증법의 논리가 겉으로는 엇비슷한 데가 있다 하더라도 마치 증용사상이 곧잘 희랍이나 인도의 ‘중(中)’사상과 비교되면서도 그의 내실을 달리하고 있음을 알게 되듯이 얼른 결론 짓기가 어려움을 발견하게 될 것이다.

어쨌든 동양에 있어서의 정중사상은 변화 유전을 거듭하는 역사적 현실 속에서 그의 적응기능-시중(時中)-을 어떻게 발휘하였는가

45) 변증법은 희랍 이래 헤겔에 이르기까지 다양한 발전을 해 왔기에 한마디로 따져 말할 수 없을 것이다. 그러나 흔히 역리(易理)를 변증법 논리로 설명해 보려는 시도가 없지 않다는 점에서 앞으로 철학의 한 과제로서는 충분한 의미를 지니고 있음은 인정해도 좋을 것이다.

함에 따라서 유가의 윤리적 가치 기준은 달라진다고 할진대 영조·정조 시대의 유가들이 외친 경세학도 결국 유가의 시중기능의 일화에 지나지 않았다는 것으로 되고 마는 것이다.

정약용은 이미 수기(修己)의 경학과 치인(治人)의 경세학으로 크게 양분하였거니와 목자(牧者)에게는 경학과 경세학은 수기치인의 양의에 지나지 않는다. 시중군자로서의 목자라면 영조·정조 시대에 처하여 민막(民瘼)을 구제하기 위하여 어찌 살신성인의 자각이 없을 수 있겠는가. 이렇듯 유가의 정중사상은 시중지의(時中之義)로 현실화되고 현실화된 ‘시중지의’는 때로는 경세적 경륜으로 때로는 사상취의(捨生取義)의 실천으로 나타났던 것이다. 영조·정조 시대의 경세학이 유가에 의하여 창도된 연유를 모른다면 그것은 정중사상의 적응기능-시중-을 모르기 때문이라 하지 않을 수 없다.

7) 결어

공자교를 주축으로 하여 성립된 유학이 송대에 이르러 신유학이 되더니 영조·정조 시대에 이르러 또다시 개신유학이라 개칭해야 하는 까닭은 어디에 있는 것일까. 정약용은 이때 「오학론(五學論)」을 서술하여 원시유학-수기치인의 수사학-에의 복귀를 종용하였다. 개신유학이란 결국 오학(五學)에서의 초탈을 의미하는 것이다. 정약용이 만일 이조실학-개신유학-의 집대성자임을 시인한다면 공자교에로의 복귀를 시도한 태도를 우리는 긍정적으로 받아들여야 할 것이다.

정약용에게 묻기를 왜 유학은 개신해야 하는가 한다면 그는 혼고·술수·문장·과거·성리 등 오학이 운무(雲霧)가 되어 수사학의 눈

부신 태양을 가리고 있기 때문이라 대답할 것이다. 개신유학의 설
곳이 어딘가를 이 이상 더 뚜렷이 밝힐 수는 없을 것이다. 그러므로
원시유학은 송대에 이르러 신유학이 되더니 이제 영조·정조 시대
에 이르러 다시금 개신유학이 되어 수사학적 원시유학에로의 회귀
를 시도하기에 이르렀다고 해야 할 것이다.

더욱이 경학과 경세학은 유학을 받친 두 기둥이거니와 경학이 기
초학이라면 경세학은 응용학이 아닐 수 없을진대 개신유학은 이제
이 양자의 혼용을 시도해야 할 것이다. 그것은 이미 정약용이 그의
목민(牧民)의 도(道)에서⁴⁶⁾ 밝히고 있듯이 목자(牧者)는 수기치인의
전인적 인격으로 나타나고 있는 것이다. 이로써 개신유학은 경세학
이전에 이미 인간학이어야 하는 것이다. 공자학이 이미 군자학으로
서의 인간학이었음과 같이 다산학도 이미 목자학(牧者學)으로서의
인간학이라 한다면 개신유학인들 그의 인간학적 기반이 없이 성립
될 수 있을 것인가. 경학이 경세학의 기초학일 바에야 개신유학의
기초학도 경학이어야 한다는 점에서 개신유학은 새로운 의미의 인
간학으로 다루어져야 할 것이다.

이제 지금까지의 유학의 주변은 오학뿐만이 아니라 예중론적(禮重
論的) 형식주의-번문욕례(繁文縟禮)-라거나, 가부장적(家父長的) 대가
족제도라거나, 사유(士儒)의 관료주의라거나, 학유(學儒)의 권위주의
라거나 하는 따위의 속유(俗儒)의 망령들이 감돌고 있었던 것도 진
유(眞儒)를 혼미 속에 몰아넣은 원인들이었다고 해야 할 것이다. 실
로 공자 이후 2000년의 세월은 다시금 수사(洙泗)의 진원(眞源)을 찾

46) 졸지, 『다산경학사상연구』(서울: 을유문화사, 1966), ‘牧民之道節’ 참조.

지 않을 수 없을 만큼 유학으로 하여금 암흑의 구렁 속에서 헤어나지 못하게 만들어 놓았던 것임을 알 수 있다. 이제 유학의 진면목은 인간학적 입장에서는 수기치인의 군자학이요, 원리의 면에서는 고대 역의 정중원리에서 찾아야 할 것 같다. 이조실학도 그것이 개신유학이란 약칭으로 불린다면 정중원리를 바탕으로 하는 수기치인의 군자학이 아닐 수 없는 것이다. 그렇다면 그것은 경세학 이전에 이미 인간학이어야 함을 의미한다. 정약용도 그런 의미에서 실학자이기에 앞서 목민의 도를 제창한 철학자가 아닐 수 없다.

이제 본론의 막바지에 결론지어 말하라 한다면 이미 서언에 언급했던 이 이조실학을 개신유학으로 부른다면 실학사상이란 유학사상이어야 하며, 그것이 개신유학이라 한다면 이천 년의 정체에서의 개신이란 의미로 받아들임으로써 개신유학이란 타학(他學)에 의하여 오염되지 않은 순수한 공자학-수사학-이어야 한다는 것이 될 것이다.

그러므로 영조·정조 시대의 경세학적 실사구시학이 비록 현실적 역사현상에 민감하여 자아각성에 눈을 뜨고 근대지향으로 치닫는 문호를 여는 데 지대한 공헌을 세웠다 하더라도 뿌리 없는 나무에서 열매를 기대할 수 없듯이 철학·경학의 기초없이 경세학이 존립할 수 없음을 시인한다면 영조·정조 시대 실학사상의 철학적 연원은 어쨌든 간에 수사학적 원천에서 찾지 않을 수 없을 것이다. 그러므로 철학적 측면에서 개신유학을 말하라 한다면 그것은 바로 수사학적 유학 그 자체를 의미한다고 해야 할 것이다.

2. 실학개념 구성의 제요인*

1) 서언

이조 후기, 다시 말하면 영조·정조 시대를 중심으로 하여 조성된 새로운 학풍을 일러 실학이라 부르게 된 데에서 비롯한 실학 개념의 구성 내용, 또는 그의 형성 과정에 대한 논의가 근래에 와서 여러 학자들에 의하여 제기되고 있는데, 대체로 이를 크게 두 가지로 나눌 수가 있다.

그 하나는 전해중(全海宗) 씨가 「석실학(釋實學)」의 서언에서

본고는 실학이 중국에서 어떤 의미로 사용되어 왔는가 하는 것을 고찰함으로써 근래에 제기되고 있는 문제에 대하여 참고가 되기를 기대하는 바이다.¹⁾

라고 밝힌 바와 같이, 실학 개념을 중국의 고전과 당·송·명·청의 여러 문헌에 쓰인 글에 의거하여 그 의미를 천명(闡明)하려는 입장

* 본 논문은 1968년 9월 11일 『實學講座』 제2권 제2호(서울: 연세대학교 실학강좌위원회)에 수록된 것이다.

1) 전해중, 「석실학」, 『진단학보』 제20호.

이요, 다른 하나는 「반계 유형원 연구(상·하)」²⁾를 통하여 실학 개념을 실정(實正)·실증(實證)·실용(實用)으로 분석하고, 이를 이조 후기의 새로운 사조의 바탕으로 삼으려는 천관우의 입장으로서는, 천씨의 집요한 노력은 「조선 후기 실학의 개념 재검토」³⁾에서 7항에 걸쳐 그의 견해를 정리하였는데, 주로 이조 후기의 역사적 현실과 당시에 새로운 학풍을 조성한 여러 학자들의 업적과 자주적 민족정신의 동향을 기초로 한, 말하자면 우리들 자신의 주체적 입장이라고 할 수 있다.

이들 전·천 양씨(兩氏)는 마치 외적·내적의 상반된 입장에 서 있는 듯이 보이지만, 실학이라는 개념을 전체적 면에서 내려다보려는 태도에 있어서는 상통하는 바가 없지도 않다. 이처럼 양극을 이루고 있는 듯한 양인의 사이에는, 또한 많은 학자들이 실학 개념에 대한 일가견을 발표하고 있음을 간과해서는 안 될 것이다. 백낙준(白樂濬)·이병도(李丙燾)·박종홍(朴鍾鴻)·김경탁(金敬琢)·홍이섭(洪以燮)·한우근(韓祐勣)·이가원(李家源)·김지용(金智勇) 제씨들의 견해는 각자 특이한 일면을 갖추고 있는 만큼, 실학 개념이란 천씨의 말과 같이, “실학이란 시대에 따라 유동되는 개념”이요, 또 “……위에서 말한 실정·실증·실용의 어느 일면을 가진 것이면 실학의 범위 안에 들어오는 것”이라는 입장에서 말한다면, 위에 나온 여러 학자들의 일가견은 또한 실학 개념 구성의 요인으로서 주목해야 할 일면은 갖추고 있다고 해야 할 것이다.

이처럼 전·천 양씨와 같은 포괄적이고 종합적인 입장이 있는가

2) 천관우, 「礪溪 柳馨遠 研究(上·下)」, 『역사학보』 제2집 및 제3집.

3) 천관우, 연세대학교 제1회 실학공개강좌.

하면, 백씨 외 여러 학자들처럼 특징적이지요 일방적인 입장이 있기 때문에, 오늘에 있어서의 실학 개념을 한 마디로 이를 정의 내린다는 것은 거의 불가능에 가까운 일이 아닌가 한다. 뿐만 아니라, 각인 각색의 산발적인 견해가 아직 발표되고 또 검토되고 있는 이 시점에서, 오히려 이러한 견해를 종합 통일하여 하나의 정의로 집약하려는 노력보다는, 차라리 산발적이거나 거기에 나타난 소위 ‘실학’적 견해들을 정리하여, 개념 구성의 몇 가지 요인을 추려 내는 노력이 그에 앞서야 하지 않을까. 다시 말하면 하나로 묶을 수 있는 재료의 정리라는 뜻을 가진 개별 요인의 검토가, 실학 개념의 집약적 정의에 선행되어야 하지 않을까 여겨지는 것이다. 이에 차례를 세워 몇 가지 요인을 간추려 보기로 하겠다.

(1) 實事求是

추사(秋史) 김정희(金正喜: 1786~1856)는 「실사구시설(實事求是說)」을 지어, 한대(漢代)에 있어서의 실사구시론은 그것이 허론(虛論)·공소(空疎)·공활(空闊)·공론(空論) 등의 개념과는 상반된 입장에서 학문을 하는 태도임을 밝힌 바 있거니와, 호암(湖岩) 문일평(文一平)은 영조·정조 시대에 있어서의 이러한 새로운 학풍을 띤 일련의 학자들을 그의 ‘실사구시파의 학풍’⁴⁾에서 소위 실사구시파라 부른, 아마도 최초의 사람이 아닌가 한다. 그후로 홍이섭은

이제까지 행문상(行文上)에 실증학파(實證學派)라고 여러 번 되풀이해 왔는데, 이들은 실사구시학과 또는 실학파라고 하며, 영조·

4) 『湖岩全集』 제2집, 이조문화(李朝文化)의 별항(別項).

정조 조 이후 학술사상사상에 나타난 특필한 신헌풍 곧 실사구시의 경제적인 학풍을 띤 일파를 이룬다.⁵⁾

라고 하여 문일평의 설을 부연하였고, 박종홍도

드디어 영정(英正) 양대에 이르러 종래의 공리·공론을 일체 배제하고 우리 자신이 당면한 현실적 정세를 구체적으로 파악하여 제세안민(濟世安民)·자립실천(自立實踐)을 꾀하려는 새로운 학풍을 일으키는 한편, 선진국가의 문물제도를 수입하여 심체(沈滯)·쇠잔(衰殘)한 국운을 바로잡으려는 사상이 대두하였으니, 이것이 곧 실사구시의 신헌이다.⁶⁾

라고 한 것은 문일평 계에 속한 논술이라 하지 않을 수 없다.

‘실사구시’라는 술어의 출처는 『한서』 「하간현왕전(河間獻王傳)」에 “학문을 닦으면서 옛것을 좋아하고 사실에서 옳음을 구한다[修學好古實事求是]”라고 하였음에서 유래한 것은 널리 알려진 바와 같거니와, 이때의 ‘실사구시’는 김정희의 입을 빌리자면

한나라 유자들은 경전의 훈고(訓詁)에 대해서 모두 스승에게서 가르침을 받는 것이 있어 정밀하고 실다움이 극도로 갖추었다.……그옥이 생각하건대, 학문하는 도는 이미 요임금·순임금·우임금·탕임금·문무·주공을 귀의처로 삼았으니, 마땅히 ‘실사구시’하는 것으로 해야 하는 것이지, 그 헛된 의론을 가지고 그른 데에 빠져서는 안 될 것이다. 배우는 이들은 한나라 유학자가 훈고를 정밀히 연구한 것을 높이는데, 이는 옳은 일이다.⁷⁾

5) 『조선과학사』, 237면.

6) 『철학개설』, 253~254쪽.

7) 『阮堂先生全集』 卷1, 「實事求是說」, 26쪽. “漢儒于經傳訓詁 皆有師承 備極精實……竊謂學文之道 既以堯舜禹湯文武周公爲歸 則當以實事求是 其不可以虛論遁于非也 學者尊漢儒 精求訓詁 此誠是也”

라고 하여, 한대의 훈고학이 ‘실(實)’학적이라 하였고, 그것이 요순·주공의 도로 돌아가면 마땅히 실사구시가 되는 것이라 하였음을 보면, 본래적인 요순·주공의 유교는 실학의 근원이요, 그의 도를 천명하는 훈고학이 또한 실학이라는 점에 우리는 주목하지 않을 수 없다. 이는 노장의 허무와 불도의 적멸에 대한 반론으로서, 원시유교의 실학적 성격을 강조한 것이라 할 수 있다.

그러나 훨씬 뒤로 내려와서 문일평은

실사구시의 근본정신은 곧 말하자면 자아를 재검토함인데, 그 방법에 있어서는 먼저 근본문제되는 경제적 시설에서부터 착수하자 함이다.⁸⁾

라고 하고, 이에 따른 인물로서는 반계(磻溪) 유형원(柳馨遠 1622~ 1674)·성호(星湖) 이익(李瀾: 1681~1763)을 위시하여 전자는 일생을 조선 연구에 전념했고, 후자는 조선에 대한 실용·실증의 학을 고조하였다는 것이다. 그리고 역사에 안정복(安鼎福: 1712~1791)·한치윤(韓致堧: 1765~1814)·이긍익(李肯翊: 1736~1806), 지리에 이중환(李重煥: 1690~1756)·정항령(鄭恒齡: 1700~?), 언어에 신경준(申景濬: 1712~1781)·정동유(鄭東愈: 1744~1808)·유희(柳僖: 1773~ 1837), 경제에 정약용(丁若鏞: 1762~1836), 그리고 북학파에 홍대용(洪大容: 1731~1783)·박지원(朴趾源: 1737~1805)·박제가(朴齊家: 1750~ 1805)의 이름을 열거하고,

8) 『湖岩全集』 제2집, 이조문화(李朝文化)의 별항(別項).

……이것이 진정한 의미에서 자아(自我)의 발견이요, 자아의 개조니 이로 보면 실사구시의 근본정신이 이에 이르러 잘 표시되었다 하겠다.⁹⁾

라고 한 것을 보면, 실사구시란 바로 실증·실용에 입각한 자아 재검토·자아발견·자아개조가 아닐 수 없다.

이 정신을 계승한 홍이섭은

이 실학파의 선구자 반계 유형원은 주자학의 전성기에 있어서 일생을 조선의 실지연구에 전심하여 『반계수록』(20권)을 저술하여 후세에 남기었다. 그 학풍의 후계자로는 성호 이익으로 평생을 학구에 몰두, 실증의 학을 대성, 『성호사설』(30권 30책)은 그의 학문 전체를 요약한 것이다.¹⁰⁾

그리고 문일평이 지적한 영정연간의 제학자들을 열거한 후,

실로 이들의 학풍은 반계(유형원)·성호(이익) 이후에 발전적 형태를 구비케 되었으며, 왕성하게[鬱勃] 총생한 일련의 학자들이 남긴 업적은 후세에 끼친 바 많고, 이제 우리들이 현대적으로 해명할 허다한 과제를 포함하고 있다. 그러나 이 일련의 학자들이며 경세가인 실학파의 인물들이 당시의 현실적인 조건을 타파하지 못한 데에서 사회적으로 시민에의 기반을 갖지 못했던 것이다. 그들은 사상적으로나 현실적으로 당연히 공론적=유교적 관념론자의 일파와 투쟁하지 않으면 안 되었다. ¹¹⁾

란 긴 인용문을 통해서 볼 때, 그는 문일평 설의 정통을 이어받은 자

9) 『湖岩全集』 제2집, 이조문화(李朝文化)의 별항(別項).

10) 홍이섭, 같은 책.

11) 홍이섭, 같은 책.

이기는 하지만, 영정연간의 학자들을 함께 묶어서 ‘경세적 실학과’라 하고, 그들은 ‘공론적=유교적 관념론자의 일파와 투쟁하지 않으면 안 된다’란 말 가운데에서, 경세적인 그들이 관념적 유교와의 투쟁이란 점에서 이 유교는 비경세적인 유교를 가리킨 것이 되지 않으면 안 될 것임이 분명하다. 그러면 이 비경세적 유교는 비실사구시적 유교이기 때문에, 분명코 김정희는 한대(漢代) 이전의 선진유교는 실사구시의 본원이라고 한 것을 보면, 이를 그저 ‘유교적’이라 범칭할 것이 아니라, 차라리 송명학(宋明學)이라 함이 더욱 타당할 것으로 여겨진다. 이 점은 후에 천씨가 ‘개혁’ 유학적이란 말로써¹²⁾ 일반 유학과 구별하고 있는 듯하다. 그런 의미에서 홍교수의 경세적 실학파의 ‘경세적’이란 개념은 그것이 개혁유학적임과 동시에 선진유교적 일면을 의미하는 것이요, 그의 ‘공론적=유교적’에서의 유학은 유학이라기보다는 차라리 송대 이학이라 해야 할는지 모른다.

이제 박종홍은

앞서 선조조(宣祖朝)에 벌써 이수광(李睟光, 芝峯)은 『지봉유설(芝峯類說)』이라는 수록적(隨錄的)인 저술에서, 새로운 서구의 과학과 아울러 세계와 동남 아세아의 사정 등에 언급한 바 있었고, 그후 명말(明末)·청초(淸初)를 통하여 중국으로부터의 한역 과학서를 구득하여 연구한 학자들이 가끔 있었으나, 현종조(顯宗朝)의 유형원(柳馨遠, 磻溪: 1622~1673)과 영조조(英祖朝)의 이익(李瀾, 星湖: 1682~1764)에 이르러 경세제민의 실학이 수립되었다. 유형원의 『반계수록』은 그 규모가 광대할 뿐 아니라, 전제(田制)·수리(水利)·전화(錢貨)·병제(兵制)·도로(道路)·용거(用車) 등등 그 조예가 또한 치밀하여 전현(前賢)의 미발처(未發

12) 천관우, 「반계 유형원 연구(상)」, 『역사학보』 제2집.

處)를 천명(闡明)함이 많았고, 이익의 『성호사설(星湖僞說)』은 일찍이 서구의 천문·지리·산수 등 과학서까지 탐독한 그가 천지·만물·인사 기타 그의 학문과 식견을 융합 체계화한 것이다.¹³⁾

라고 함에 이르러서는, 실사구시란 이미 한대의 훈고학적 면모에서는 멀리 떨어져 나왔고, 보다 더 서구과학이 지닌 실증주의가 크게 부각된 느낌이다.

이에 김정희→문일평→홍이섭→박종홍으로 연결된 계보에서 ‘실사구시’의 개념을 정리한다면, 요순주공(堯舜周孔)의 도(道)로서의 선진유교에서 비롯하여, 한대 훈고학을 거쳐 자주적인 자아개조를 토대로 한 서구적 실증주의 과학 사조를 통칭한 데에서 얻어진다고 할 수 있다. 여기서 말하는 선진유교란 경세적 유교를 가리켰음은 다시 말할 나위도 없다.

(2) 실증과 고증

‘실사구시’라는 용어의 시원이 한대이기 때문에, 이는 다분히 훈고학적 의의가 짙지만, 청조에 이르러서는 같은 훈고주소학(訓詁註疏學)에 역점을 둔다고 하더라도, 이를 훈고학이라 하지 않고 고증학이라 한 것은, “경사(經史)에 고찰하고 의거하면서 실학을 강구한다[考據經史講求實學]”¹⁴⁾의 뜻으로서, 청조 학자들이 비록 한대의 실사구시의 정신에 의거하였지만, 그들의 학적 입장은 청담(淸談)을 일삼는 명말(明末)의 관념론에 반대하고, 고염무(顧炎武: 1613~1682)의 말을 빌리자면,

13) 박종홍, 『철학개론』, 254쪽.

14) 『淸史』, 「列傳·徐文靖傳」.

그 근본을 궁구하지 않고 먼저 그 말엽을 말하며, 육예의 글을 익히지 않고 백왕의 전적을 궁구하지 않으며 당대의 책임을 통틀어 다스리지 않는다.……<이는> 마음을 밝히고 성을 본다는 빈말로 수기치인의 실학을 대신하기 때문이다.¹⁵⁾

라고 한 것을 보면, 그들의 학적 대상은 주로 경사에 있었음을 알 수 있다. 다시 말하면 경사의 고증학적 정리가 그들의 주된 임무로서, 오늘에 있어서도 청대 고증 학자들의 업적은 주로 문자(文字)·음운(音韻)·후고(訓詁)·변위(辨僞) 등의 고증에 있음을 보더라도 알 수 있을 것이다.

그러므로 청대 고증 학자들의 업적은 경학적이요, 문헌적이었음을 알 수 있다. 그들의 주장은 비록 명말 청초의 정치적 왕권 교체에 틈을 타서, 경세치용의 면을 강조한 바 있다 하더라도, ‘고증학’이 의미하는 바는 어디까지나 학구적 학풍을 말하는 것이요, 그러한 학풍이 우리나라에 들어와서도, 소위 다산(茶山) 정약용(丁若鏞: 1762~1836)에 의하여 대성하였다고 볼 수 있는 통경명사(通經明史)에 역점이 두어졌다고 보아야 할 것이다. 이는 한대 고증학의 두 큰 학자의 업적을 보더라도, 절서학과(浙西學派)의 시조인 고염무는 염약거(閻若璩: 1636~1704)·혜동(惠棟: 1697~1758) 등과 더불어 경학(經學)에 치중하였고 절동학과(浙東學派)의 시조인 황종희(黃宗羲: 1610~1695)는 담사동(譚斯同: 1865~1898)·장학성(章學誠: 1738~1801)과 더불어 사학(史學)을 중심으로 문헌 고증에 치중한 것을 보면 짐작할 수 있을 것이다. 이러한 학풍은 저절로 상고풍(尙古風)을 일으켜서 청대

15) 『日知錄』. “未究其本而先辭其末 不習六藝之文 不放百王之典 不綜當代之務……以明心見性之空言 代修己治人之實學”

고증학자들이 송명을 배격하고, 종한(宗漢)의 태도를 취한 것은 이 때문인 것이다. 그러므로 고증학풍은 가장 새로운 학적 태도이면서도, 사실은 회고적이지요, 복고적인 요소를 그 안에 내포하고 있는 것이다.

그러나 고증학자들이 ‘종한’의 태도를 취하여 명경실학(明經實學)에 몰두하고 있는 사이에, 그들의 주변에서는 서구문물의 수입과 더불어 새로운 과학사조가 물밀듯 들어오고 있었던 것이다. 이러한 현상은 고증 학자들이 비록 회고적이라고 하더라도, 그들이 지닌 실사구시적 태도는 바로 서구적 과학 사조를 받아들일 수 있는 바탕을 이루고 있었다고 보아야 할 것임은 다시 말할 나위도 없다. 이는 고증적인 것은 실증적인 것이요, 실증적인 것은 바로 과학적인 것이기 때문인지도 모른다.

홍교수는

이제까지 행문상 실증학과라고 여러번 되풀이해 왔는데 이것은
실사구시학과 또는 실학과라고 하며……16)

라고 하여 실사구시와 실증을 동일개념으로 간주하였고, 천씨는

……또 하나는 경험적이며 실증적이며 귀납적인 태도, 곧 과학
성이며……17)

라고 한 문맥을 통해서 실증적인 것과 과학적인 것을 동일개념으로

16) 홍이섭, 『조선과학사』, 237쪽.

17) 천관우, 「礪溪 柳馨遠 研究」 下, 『歷史學報』 3집(서울: 首都文化社, 1952), 135쪽.

풀이한 것을 볼 수 있다.

이러한 관점에서 본다면 한대의 실사구시의 정신은 경전학적이었고, 그것이 청대의 고증학자들에 의하여 더욱 강조되기에 이르렀지만, 이는 서구적 과학사조의 실증주의와 결부하여 상고적이라기보다는, 차라리 진취적 전진 사상으로 되돌아왔다고 볼 수도 있을 것이다.

콩트(Comte: 1798~1857)에 의하여 대성된 이 실증주의는 자연과학적 방법과 성과에 의거하여, 모든 물질 또는 정신세계의 현상을 설명하려는 자로서, 이는 다분히 사실적이며, 실용적인 특색을 가지고 있다고 할 수 있다. 그런데 문일평은

그런데 여기 주의할 것은 실학파의 공통된 특색인 태서과학(泰西科學)의 겸유(兼有)는 정다산에게서도 볼 수 있으니, 그는 천문·역학(力學)·광학(光學)에 관한 제설을 적었다.¹⁸⁾

라고 한 데에서 알 수 있듯이, 경학자 정약용도 그의 유시시구(惟是是求)하는 학적 태도로 보아서 태서과학에 접근, 정통하였을 것은 당연한 일이 아니었을까. 따라서 실증적 태도는 고증학자들의 기본정신이면서 동시에 서구적 과학사조를 받아들이는 바탕을 이루었다고 해야 할 것이다. 동시에 이는 문일평이

……이성호(이익)는 시대에 드문 석학으로서 조선에 대한 실용실증의 학을 고조하고……¹⁹⁾

18) 『湖岩全集』 제2집 ‘이조문화(李朝文化)의 별행(別行).’

19) 『湖岩全集』 제2집 ‘이조문화(李朝文化)의 별행(別行).’

실용과 실증이 실학의 표리를 이루고 있음을 시사해 주고 있거나
와, 소위 실사구시의 학풍은 일면 실증주의적이기도 하지만, 또 다른 일면은 그것이 바로 경세실용의 학으로 통함을 잊어서는 안 될 것이다.

(3) 경세실용

경세실용의 개념은 본래적 유교가 지닌바 치인(治人)의 면을 구체적으로 설명한 자로서, 경세란 경국제세 또는 경세제민을 요약한 말인데, 현상윤은 이를 경제라 하고 그 무리를 경제학파라 하였다.

경제학파의 학풍은 실로 한유(漢儒)의 그것을 본뜬 것이니, 이학파(理學派)가 송유(宋儒)를 배운 것이라면 경제학파는 ‘한유’를 배운 것이다. 그러나 경제학파가 조선의 실정을 연구한 것은 또한 특수한 점이라 하지 않을 수 없다. 이제 그 학풍을 차례로 소개하면, (1) 이용후생의 도(道)와 경국제민의 술(術)을 힘쓸 것. 경제학파는 공맹의 정치를 행함을 실천의 목표로 하여 주로 경국제민의 학문에 힘썼으니, 이것이 저들의 경제학파 또는 실학파라고 지칭하는 까닭이다. (2) 조선의 실정 연구…… (3) 북학파의 주장…… (4) 고증학의 연구……²⁰⁾

에서 소위 경세의 개념은 ‘한유’들이 지닌 그것이요, 더 소급하면 공맹의 정치의 실현을 목표로 하는 것이라 하지 않을 수 없다. 다시 현씨의 말을 빌리자면,

이 경제학파의 주장은 공맹의 왕도정신(王道精神)을 본받으며, 조선의 실정을 연구하여 이용후생의 도를 강구하며……이론 유

20) 『조선유학사』, 323~324쪽.

학이 인민의 환심을 사지 못하게 될 때에 실리주의의 유학이 또 다시 등장한 것이라고 보아야 할 것이다.²¹⁾

라고 한 것은, 소위 경제학파가 지닌 특색을 단적으로 천명한 것이라 할 것이다. 이 경제실용의 개념은 어디까지나 공맹학적이요, 또 실리적인 것이다. 동시에 반리학적(反理學的)이기도 함을 잊어서는 안 될 것이다.

여기서 우리가 주의할 점은, 경제적인 것은 실증이 학문적인 것임에 반하여, 이는 실천적인 것이요, 그것이 바로 실용적인 것이라는 사실이다. 다 같이 한대의 실사구시의 실사에서 나온 개념이지만, 그 실사의 ‘실’의 내용은 실증과 실용으로 나누어진 것이라 볼 수 있다. 여기에 경제실용의 두 요소가 하나로 묶어지는 소이가 있다고 하겠다.

경제는 곧 이용후생을 그의 근본 목적으로 삼기 때문에, 민생을 위한 제도 시책이 제일의적인 의의를 갖지 않을 수 없음은 당연한 일이요, 따라서 그들이 처한 현실적 여건이 바로 그들의 연구 대상이요, 또 목적이 아닐 수 없다. 청조(淸朝)에서도 그리했거니와 당시의 우리나라 소위 경제학파들로 지목되는 유형원·이익·정약용이 노정(農政)을 중심으로 한 많은 학적 업적을 냈음은 여기에 연유한 것이다. 다시 말하면 당시의 소위 경제실학파들이 다분히 농본주의적이었음은, 이조 후기의 인민은 곧 농민이었다는 점에서 충분히 이해가 가고도 남음이 있을 것이다.

이제, 여기서 우리는

21) 『조선유학사』, 322쪽.

반계 유형원은 바로 경세치용의 학의 비조.²²⁾

라고 한 한우근의 입장을 이해할 수 있다. 이가원 교수도 여기에 동조하여

실학은 이용후생을 주로 한 경세의 학이다.²³⁾

라 하였다. 그러나 김지용 교수는

실학은 이미 제가(諸家)가 말한 대로 경세적 이용후생을 위한 학문의 방법으로서 실사구시 사조의 일분야(一分野)로 보아야 할 것이다.²⁴⁾

라고 한 것은, 한씨가

우리는 종래 실학이라는 개념이 그릇 사용되어 왔고, 또한 그것이 실사구시의 고증학과도 혼동하여 사용되어 온 근거까지도 명백히 되었다고 생각하는 바이다.²⁵⁾

라고 하여, 경세학과 고증학을 구별하는 입장과는 다소 엇나가는 점이 있기는 하지만, 그로서의 일가견이라 하지 않을 수 없을 것이다. 그런데 천씨는

22) 한우근, 「이조실학의 개념에 대하여」, 『진단학보』 제19집.

23) 이가원, 「연암 박지원의 생애와 사상」, 『사상계』, 1958. 10.

24) 김지용, 「실사구시사상과 박연암의 문학」, 『청주대학교 논문집』 제3집, 1962.

25) 한우근, 「이조실학의 개념에 대하여」, 『진단학보』 제19집.

필자는 일찍이 실학의 기본적인 특질을 말하면서……고염무의 학풍의 특징을 실창(實創)·박증(博證)·치용(致用)이라 한 데 착안하여 자유성·과학성·현실성을 들고, 그것을 실정·실증·실용으로 표현할 수 있으며……26)

라고 한 것을 보면, 실증은 과학성이요, 실용은 현실성에 해당됨을 얼른 알 수 있다. 여기에 주어진 현실성이라 한 것은 “그 당시에 주어진 주체적 전체상황”을 이름일진대, 영조와 정조 연간의 실학자들이 거의 예외 없이 우리 자신의 입장에서 현실상황을 파악하고, 그것에 대한 구체적 광구책(匡救策)들을 내세운 소이를 알 수 있을 것이다.

이러한 입장은 마치 아메리카 대륙을 중심으로 하여 발생한 프래그마티즘(Pragmatism)과도 유사성이 있는 것은 아닐까.

프래그마티즘이라는 말은……단적으로 그 특색을 말한다면, 어떤 관념이나 이론의 진부(眞否)를 생각이나 말만 가지고 따질 것이 아니라, 실천적 효과 여하로써 판정(判定)하려는 사상이다.27)

에서 실천적 효과를 중시함을 볼 수 있고, 이것은

인간의 실제생활에 있어서의 효과 곧 유용성을 진리의 기준으로 하는 것이……프래그마티즘의 원리이다.28)

에서 보는 바와 같이 유용성이 진리의 근본이 되는 것이요,

26) 천관우, 같은 글.

27) 박종홍, 『철학개설』, 97쪽.

28) 같은 책, 98쪽.

그리하여 프래그마티즘은 실제적 효과를 강조하는 점에 있어서는 공리설(功利說)과 일치하고, 말로만 하는 해결이나 부질없는 의문이나 형이상학적 추상을 배격하는 점에 있어서는 실증주의(實證主義)와 일치한다고 한다.²⁹⁾

에 이르러서는 프래그마티즘은 유용한 공리설과 일치할 뿐 아니라, 실증주의와도 일치하는 것이다. 문일평이 이익을 두고

……실용 실증의 학을 고조하고……³⁰⁾

라 한 그 실용 실증의 학이 바로 제임스(W. Jamces: 1842~1910)에 의하여 제창된 프래그마티즘과도 상통할 수 있는 일면이 아닌가 한다.

그러나 제임스의 프래그마티즘은 미주철학의 기저를 형성하여 미주사회의 진취적 발전에 크게 기여하고 있으나, 소위 경제실용은 그의 개념 내용이 철학적이라기보다는 차라리 이용후생이라는 말에서 느껴어지는 바와 같이, 민생을 위한 정치적 실용성에 보다 더 역점을 둔 실용이 아닐 수 없다. 다시 말하면 경제적 실용이지, 프래그마티즘의

나는 곧 행동(行動)이다.³¹⁾

에서 보여 주는 것과 같은, 인본주의(Humanism)적인 면까지의 발전과, 거기서 일보 전진된 존 듀이(J. Dewey: 1859~1952)의 인스트루

29) 같은 책, 99쪽.

30) 문일평, 같은 책.

31) 박종홍, 같은 책, 103쪽.

멘탈리즘(Instrumentalism, 개념도구설)이 지닌 철학적 인간에까지는 기대할 수 없을 것이다.

그러나 경세실용이 지닌 현실 파악이라는 대명제 속에서는, 저절로 주체 의식 또는 자아각성이라는 현실 문제에 모든 실학자들은 그들의 관심의 초점을 맞추지 않을 수 없었던 것이다. 이는 바로 실사구시파들의 역사적 사명이 아닐 수 없는 것이다.

(4) 현실파악

현실파악의 개념은 철학적인 것이다. 실사구시의 개념은 경학적이고, 실증적이고, 경세실용적인 데 비하여, 현실파악은 다른 말로는 자아각성·주체의식·자기혁신 내지 비판 정신이라고도 한다. 그러므로 이 요소들은 그것을 유교적이니 과학적이니, 정치적이니 윤리적이니 하는 말로는 표현할 수 없다. 철학적인 입장에서도 현실파악은

철학하는 데 있어서는 자각이 곧 현실파악의 과정이요, 현실파악이 다름 아닌 계제(階梯)가 되는 것임을 주의하지 않을 수 없다.³²⁾

라고 한 바와 같이, 자각 곧 자아각성의 바탕이 아닐 수 없다. 박씨는 이어

앞서 나는 철학을 현실로부터 출발하여 현실로 되돌아오는 것이라고 하였다. 그러나 현실은 다른 때의 남의 현실이 아니라 바로 이때 여기에 있어서의 나의 현실이요 우리의 현실이다.³³⁾

32) 같은 책, 72쪽.

33) 같은 책, 271쪽.

라고 하였거니와, 현실이란 나의 현실이요 우리 현실이란 점에서, 주체의식의 강렬한 체취를 거기서 느끼지 않을 수 없다.

문일평은

그러나 이것이 진정한 의미에서 자아의 발견이요 자아의 개조이니 이로 보면 실사구시의 근본정신이 이에 이르러 아주 잘 표시되었다 하겠다.³⁴⁾

에서 이미 자기혁신은 실학의 중요한 요소로 간주되었으니, 천씨가

조선후기의 신학풍을 일으킨 일군(一群)의 학자들의 사상내용을 실학으로 부르는 것으로서 그 기초는 물론 유학에 둔 것이라 하되 그 ‘개혁’ 유학적인 일면을 중시하는 방향이라 하겠다.³⁵⁾

라고 한 중에서 그 개혁유학이란 바로 유학의 입장에서의 자기혁신이 아닐 수 없다.

홍교수는 그의 저서(「정약용의 정치경제사상 연구」)의 비판정신장(批判精神章)에서

학(學)의 새로운 출발이 선행적인 것의 이해를 비판하는 데 있다면 정약용의 학문 일체가 조선근대사회의 새로운 이해에 안목을 두고 있었던 만큼, 더구나 그 어떤 것의 비판에서부터 출발했음은 누언(屢言)할 필요가 없으나, 그의 비판이 무엇을 대상으로 하느냐는 데서 잠시 재고하기로 한다.³⁶⁾

34) 문일평, 같은 책.

35) 천관우, 같은 책.

36) 홍이섭, 같은 책.

에서, 정약용의 비판 정신이 곧 그의 현실파악의 첫 수단임을 명백히 하고 있는 것이다. 이러한 정신은 정약용뿐만 아니라, 당시 실학파들의 머릿 속에 명백히 흐르고 있었던 것이다. 연암(燕巖) 박지원(朴趾源: 1737~1805)의 문학작품 속에서 풍기는 지나칠 정도의 풍자성은 그것이 바로 현실 비판의 강력한 표현이라고 해도 좋을 것이다.

이러한 현실파악의 결과로서 그들 실학자들에게서 두 가지의 뚜렷한 현상이 나타난 것을 볼 수 있다. 하나는 조선학(朝鮮學)의 정립이요, 둘째는 북학(北學)의 창도라 할 수 있다. 전자에 대하여 천씨는

조선학의 정립이 제가에 의하여 창도되고 그 조선학의 역사적 원류를 거슬러 올라갈 때, 조선 후기의 일군의 개혁 유학자들에게 초점이 집중된 것이다.³⁷⁾

라고 한 데서, 이 조선학의 절실한 요구는 그들의 현실 파악에 의한 자아각성의 싹이 아닐 수 없고, 동시에

역사·지리·언어·문학·군사 등은 바로 내 민족의 전통과 현실에 대한 두드러진 관심이 단적으로 표시된 분야이며, 후일에 조선학 내지 국학의 연원이 여기에 있음은 더 말할 것도 없다.³⁸⁾

라고 한 것은, 보다 더 그 내용을 구체적으로 밝힌 것이라 하겠다.

후자인 북학의 창도가 국학이 향내적(向內的) 의욕의 발로라 한다면, 이는 향외적(向外的) 개혁정신의 발현이라 함직한 것이다. 그들이 당시의 송명멸청론자(崇明蔑淸論者)들의 반대를 무릅쓰고, 청조의

37) 천관우, 같은 책.

38) 천관우, 같은 책.

새로운 문물 제도를 도입하여 국내 개혁에 이바지하도록 하자는 것이었음은 다시 말할 것도 없다. 이는 곧 자아비판에 의한 자기의 후진성의 솔직한 자아 행위이었던 것이다. 이는 다시 말하면 현실 파악에 의한 자아각성의 일단으로서, 당시에 있어서는 그것이 바로 조국의 근대화를 위한 요람이었다고 볼 수도 있다.

그들의 정신적 바탕은 신지식을 선진국에서 배워 온다는 데 있다. 그들이야말로 공리·공답에 정면으로 맞선 자들이다. 그들의 그러한 개방된 수용 태세는 한말 개화 정신의 선구인지도 모른다. 이 점에 대해 천씨는 대단히 신중한 태도로 나오고 있다.

……김옥균(金玉均: 1851~1894)은 태서문명(泰西文明)의 도입으로써 하는 근대화를 실사구시로 설명한 일이 있으며……서재필(徐載弼: 1864~1951)의 「독립신문」 같은데서 조차……역시 실사구시를 개화의 방법으로 삼은 해석을 보이기도 한다.³⁹⁾

에서는 북학파들이 청조를 본받듯 개화의 주동 인물들이 일본 또는 태서 문물을 도입하는 그것이 곧 실사구시파의 본령인 양 설명하였지만,

개화라는 계몽사조는 이른바 구학문인 유학과는 전혀 다른 토양에서 배태한 신학문—서양 문명의 도입을 전제로 하는 것인 이상, 개화사상과 실학사상이 본질상 동일한 기반 위에 있다가 나아가서 개화사상이 실학사상의 계승자라거나 하기는 어렵다.⁴⁰⁾

39) 천관우, 같은 책.

40) 천관우, 같은 책.

는 입장을 취하므로 북학론자들처럼 지식을 널리 세계에서 구하던 개화파들이라 하더라도, 그들이 바로 실학파들의 계승자나 아니냐 하는 문제는 얼른 속단을 내리기 어려울 것이라는 태도를 취하고 있는 것이다.

그러나 천씨는

조선후기 개혁유학자들의 중요한 위치를 근대화와 민족주의에서 거슬러 찾아보는 입장에서 볼 때, ‘실(實)’은 당연히 전근대 정신에 대립하는 근대정신을 몰 민족정신에 대립하는 민족정신을 뜻하게 된다.⁴¹⁾

라는 이조후기의 현실 분석은 애오라지 이조의 마지막과 더불어 팽배된 민족운동의 물결 속에서, 실학 사조의 편린을 찾고 있는 점이 흥미로운 일이다. 그중에서도 향내적인 노력으로서 민족재흥을 위한 안창호(安昌浩: 1878~1938)의 무실역행(務實力行)의 제창은 가장 두드러진 것이라 할 수 있을 것이다.

(5) 무실역행(務實力行)

영정년간의 소위 실학파들이, 그들이 처했던 시대의 현실을 직시하면서, 국내적으로는 국학을 정립시키고, 대외적으로는 청조 문물을 도입하는 북학에 열중했던 사실을 우리는 잘 알고 있다. 그러한 지 1세기 유반(有半) 국내외의 정세는 완전히 달라졌다. 국운은 이미 기울어 민족의 앞날을 기약할 수 없게 되었으니, 이러한 위기에 임하여 취한 정신적 처방이 바로 ‘무실역행’이었음을 상기할 필요가

41) 천관우, 같은 책.

있다.

무실(務實)의 ‘실(實)’은 물론 공(空)·허(虛)에 대한 ‘실’임에는 다시 말할 필요도 없거니와, 이 ‘실’은 정치·경제·교육·문화 등 각 분야에 걸친 ‘실’이 아닐 수 없다. 망국의 한을 자초한 민족의 후진성, 그것이 바로 ‘허’요 ‘공’이요 ‘무’인지도 모른다. 그러므로 박종홍교수는

무실사상이 민주적 사상과 결부하여 보다 구체적인 현실성을 띠며 요구될 때, 경제제민의 사상이 뚜렷한 시대적인 풍조를 형성하게 되어 그것은 다시금 새로운 서구의 근대적 과학을 도입·섭취하는 기틀을 마련하게 되었다.⁴²⁾

라고 하여 무실역행 사상이 우리 후진성을 극복하기 위해서 서구적 과학 사상을 도입하는 기틀을 마련하였다고 주장하고 있다. 이러한 태도는 그들의 백유오십년(百有五十年) 선배들의 북학 논의와 그 실학적 유형에 있어서는 조금도 다르지 않음을 짐작할 수 있는 것이다.

더욱 여기서 주목해야 할 것은 박교수의 말을 다시 빌리자면,

성실은 마음으로 생각만 하는 데 있지 않고 실천(實踐)·역행(力行)함으로써 실현됨이 사실이다. 무실사상은 바로 이 역행을 강조한 것이다. 그것을 우리 선인들은 실학이라는 이름으로 불러온 것이다.⁴³⁾

라고 하여 무실사상의 역점을 역행에다 둔 사실이다. 다시 말하면

42) 박종홍, 「한국에 있어서의 근대적인 사상의 추이」, 『대동문화연구』 제1집.

43) 박종홍, 같은 글.

실천역행을 강조한 사실을 주목할 필요가 있다.

뿐만 아니라, 무실의 ‘실’을 성실의 ‘실’로 본 사실은 여기에 특기할 만하다. 이러한 인간적 성실은 경제적이거나 과학적인 것이 아니요, 어디까지나 인간학적이요 논리적이기 때문이다. 여기에는 경제 제민의 외적 여건의 변화보다도 인간성의 내면적 충실이 문제되기 때문이기도 한 것이다.

지금까지 소위 실학사상에서 문제 삼았던 것은 오로지 실사(實事)라는 개념에서 추출(抽出)되었기 때문에 실증·실용·경제 등 외적 상황의 충실이 아닐 수 없었다. 그러나 인간의 성실이 문제 삼아진다면 그것은 인간의 본성이 문제되느니 만큼, 사회 개조 또는 경제 개혁·정치혁신 등의 원동력으로서의 인간이 문제됨과 동시에, 인간성의 근본적 개선(改新)이 없이 다른 모든 것의 개혁은 기대할 수 없다는 결론이 나오게 되는 것이다. 다시 말하면 성실한 인간상의 형성 없이, 우리의 주변은 결코 새로워질 수 없다는 결론이 나오는 것이다.

지금까지 실사구시에서 얻어진 실학 개념은 외적인 것들이었지만, 무실역행 사상을 한 거점으로 할 때 실학 개념은 향내적이요 내성적(內省的)인 인간 문제를 제기하였다고 보아야 할 것이다. 그것이 비록 아직 인간개조론에까지는 비약하지 않았다 하더라도, 인간적 자기혁신 없이 새 시대의 주인이 될 수 없음은 너무도 명백하기 때문에, 현실파악의 첫 단계가 자아각성·비판정신·주체의식이라 한다면, 그의 끝맺음은 역시 실천적인 무실역행으로서, 역행에 보다 더 중점을 두어야 하는 성실한 인간상이 문제가 되지 않을 수 없을 것이다. 그러므로 이제 다음에 실학 개념의 일환으로서 실천윤리의 의

의를 더듬어 보고자 한다.

(6) 실천윤리 - 修己治人의 實學

무실역행에 의한 자아 혁신 사상은 그것이 바로 성실한 인간상을 추구함에 이르렀고, 그러한 인간상은 우연히 저 멀리 실사구시파들이 한대 훈고학을 통해 모색하던, 본래적인 유교 속에서 찾아야 한다는 것은 실로 기이한 일치가 아닐 수 없다. 본래적인 유교는 실로 언행일치를 강조하고, 지행일여(知行一如)를 역설하는 실천 윤리학이기 때문이다. 다시 말하면, 성실이란 그것이 다름 아닌 언행(言行)과 지행(知行)에 거짓이 없는, 참된 모습을 가리킨 것이기 때문이다.

앞서 전해중은 명대(明代)에 있어서의 실학의 용어의 예를 밝힘에 있어서

.....공답을 배척하고 경서의 의리를 습득하여 착실히 궁행실천을 구함으로써 실용(實用)에 공(供)하기 위하여 실학을 존중해야 한다고 하였는데 이른 실학의 본래의 의의와 합치하는 것이다.⁴⁴⁾

라고 한 것은 실천궁행(實踐躬行)을 존중하는 실학의 본뜻을 천명한 자이요, 이것은 바로 그가

이상에서 본 바와 같이 실학은 수기치인(修己治人)의 학(學)이며.....⁴⁵⁾

44) 전해중, 「석실학」.

45) 전해중, 같은 글.

라고 한 그 수기치인이 바로 실천궁행의 구체적 내용이 되는 것이다.

이에 여기서 우리는 실천윤리의 내용인 수기치인의 학이 다른 아
닌 수사학적 공자학이면서 동시에 실학개념 구성에 있어서 중요한
구실을 하고 있음을 알 수 있다. 그러므로 고염무도

마음을 밝혀 성을 본다는 빈말로 수기치인의 실학을 대신한다.⁴⁶⁾

라고 하여, ‘자기 몸을 닦고 사람을 다스리는 실학[修己治人之實學]’
이란 술어를 쓰고 있지 않은가. 필자가 일찍이 정약용의 경학이 ‘수
기치인의 실학’⁴⁷⁾이라 한 것은 고씨와 비슷한 입장에서였다고 해도
무방할 것이다.

소위 실천윤리의 기틀이 되어 있는 수기치인의 개념은, 그의 연원
이 비록 공자학적이라 하더라도 그가 지닌 의미는 여러 가지로 분석
할 수 있을 것이다. 첫째, 한대의 실사구시는 훈고학을 통한 공맹학
의 천명에 있었다는 점에서 볼 때, 그들의 실학은 다분히 경학적이
었다고 하겠거니와, 정약용은 그의 「자찬묘지명(自撰墓誌銘)」에서

육경사서로 몸을 닦고 일표이서로 천하국가를 다스리니 본말을
구비하였다.⁴⁸⁾

라고 하였는데, 이에 의하여 생각한다면 수기치인지학도 사실은 청
조 고증 학자들이 “경사에 고찰하고 의거하면서 실학을 강구한다[考

46) 『日知錄』. “以明心見性之空言 代修己治人之實學”

47) 출처, 『다산경학사상연구』(서울: 을유문화사, 1966) 참고.

48) 六經四書以之修己 一表二書以之爲天下國家 所以備本末也

據經史講究實學]” 하던 그런 태도로써 첫 출발로 삼아야 할는지 모른다. 그러나 이러한 수기치인의 학문적 고찰은 하나의 방법이지, 결코 그 자체가 목적일 수는 없는 것이다. 왜냐하면 수기치인은 몸소 행하는 도이지 결코 통경명사(通經明史)로서 끝맺는 도는 아니기 때문이다.

그러므로, 둘째 수기치인은 전인적 인간도(人間道)로서 이를 이해하여야 할 것이다. 필자는 일찍이 수사학적 인간상의 문제를 다루면서

한 전인적 인격으로서의 인간상은……다름이 아니라 수기치인이라는 수사학적 범주 안에서 찾도록 하여야 할 것이다.……수기만의 인간도 아닌 동시에 치인에만 또한 급급하지 않는, 이른바 수기치인을 한 몸에 지닌 그러한 전인적 인격이 있다면 그것이 바로 공자가 기르던 군자요 맹자가 찾던 현인이요 다산(정약용)이 그리워하던 목자인 것이다.……수기의 신독군자(慎獨君子)만이 치인의 현자일 수 있는 것이요 치인의 왕자는 늘 수기를 게을리 하여서는 안 된다.⁴⁹⁾

라고 하여 수기치인의 전인적 인간상의 묘사를 시도해 본 적이 있거니와, 여기서 문제된 군자-현인-목자라는 인간상은 그야말로 수기치인의 철저한 실천궁행의 인(人)이 아닐 수 없는 것이다. 그는 학자라기보다는 차라리 학도지인(學道之人)인 것이다.

그러나 셋째로, 수기치인의 개념은 하나의 인격을 형성함에 있어서는, 총괄적으로 또는 전일적(專一的)인 것으로 파악해야 하겠지만, 수기와 치인의 개념은 그들이 비록 서로 연관적이면서도, 분리된 가능성을 내포하고 있다는 점에 또 다른 문제가 있는 것이다. 다시 말

49) 줄고, 「정다산의 수사학적 인간상의 문제」(『김두헌박사화갑기념논문집』 서울: 어문각, 1964) 참조.

하면, 수기에 지나치게 치중한 결과로서 치인의 실천이 등한시되거나, 그와 반대로 치인에만 급급한 나머지 수기를 소홀히 하는 결과를 빚어낸다는 사실이다.

수기지학은 이른바 신독군자의 학인 것이다. 인간의 내면을 파헤침으로써 얻어지는 인간성의 학인 것이다. 여기서 인간 내 존재자로서의 상제천(上帝天)도 문제 삼아지려니와, 천리(天理)의 소재처(所在處)로서의 인간성이 문제되기도 한다. 이렇듯 수기의 학문이 지나치게 종교와 철학의 분야로 파고 들어가면 갈수록, 행동인(行動人)으로서의 인간 본연의 모습은 멀리 떠내려가 버리기 쉬운 것이다. 그러므로 철학자가 되기에 앞서, 철인이나 현인이 되기를 바라기도 하고, 성리학자가 되기에 앞서 실천궁행(實踐躬行)의 효제인(孝悌人)이 되기를 기대하게 되는 것이다.

치인(治人)의 학문은 이른바 왕자의 학인 것이다. 얼른 말하자면 경세(經世)의 학인 것이다. 천하의 경륜에 급급한 나머지 유묵(儒墨)이 갈리고 왕패(王霸)가 서로 다투기 마련이다. 이렇듯 치인지학이 지나치게 정치와 경제 문제로 파고 들어가면 갈수록, 왕자로서 가져야 할 인간 교양의 문제라든가, 모든 문제에 선행하여야 할 ‘인간도(人間道)’의 문제는 간과되어 버리기 쉬운 것이다. 그러므로 그리스(Greece)의 플라톤(Platon)은 철인을 내세우고, 선진 시대의 맹자는 현인에게 기대하였던 것이다.

이러한 분리 현상을 두고, 필자가 일찍이

실존주의와 사회주의는 상호 괴리된 채 양극을 이루고 있는 것과 같이, 정주(程朱)의 내성적(內省的) 성리철학과 청조 실학의

경제적 실용주의도 자칫하면 상호 괴리의 양극을 이루게 될 것이다. 내성적 성리 철학이 거경궁리(居敬窮理)의 학으로 발전함에 따라, 우리의 일상생활면과는 차차 동떨어진 지식의 세계로 이끌어 갔으며, 그 반면에 경제적 실용주의는 지나치게 법제(法制)와 율법(律法)의 면에만 관심을 쏟게 하여, 목자(牧者)로서의 인간의 수련(修練)의 면은 차차 그의 관심이 멀어지기에 이르렀다고 할 수 있다.⁵⁰⁾

라고 한 것은, 수기치인의 분리에서 오는 문제점을 지적해 보려는 뜻에서였던 것이다.

애오라지 실천윤리는 수기치인의 실학을 바탕으로 하여 이루어지느니 만큼, 위에서 지적한 바와 같이 이는 전인적 인간도로서 비로소 파악하지 않으면 안 될 것이다. 수기치인을 분리된 개념으로 파악한다면, 이 두 개념은 영원한 평행선을 이룸으로써 실천궁행의 인격도 함양할 수 없을 뿐만 아니라, 경세제민의 실(實)을 거둘 수도 없을 것이다. 궁행하는 인격은 경세를 통하여 연마되고, 경세제민은 궁행하는 군자[躬行君子]에 의하여 비로소 성과를 얻게 되기 때문이다.

그러므로 실천윤리의 중심이 되는 것은 과학적 실증이나 정치적 실용이 아니라 성실한 한 인간인 것이다. 따라서 급기야 수기치인의 실학도 한 사람의 목자에 의해 달성되는 목표임에 지나지 않는다. 이에 우리는 여기서 한 성실한 인간이 갖추어야 할 중요한 여건의 하나를 간과해서는 안 될 것이다.

(7) 실심사천(實心事天)

필자는 일찍이,

50) 참고, 앞의 글.

무실역행이라는 성실성이 문제 삼아질 때 실학의 개념은 철학적 또는 윤리적 영역에까지 폭이 넓어짐을 알 수 있다. 여기서 우리는 실증이니 실용이니 하는 과학적 또는 현실적 사상에만 집착할 것이 아니라, 그의 기저가 되는 인간성의 성실과 성(誠)이 성(誠)다워지는 그의 철학적 근원까지도 캐고 들어가지 않을 수 없게 되는 것이다.⁵¹⁾

라고 지적하여, 무실역행의 성실성은 곧 인간성의 철학적 근원이 됨을 밝힌 바 있거니와, 이에서 한 걸음 더 나아가

……다산(정약용)은 내성적인 실심사천(實心事天)의 신앙을 또한 잊지 않았다. 이는 바로 인간적 성실의 기초가 되는 자인 것이다. 실심(實心)이란 곧 성심(誠心)을 의미하며 성심이란 곧 인간의 내면적 충실인 동시에, 이는 또한 사천제민(事天濟民)의 기틀이 되는 자이기도 한 것이다.⁵²⁾

라는 점을 밝혀 본 바 있다.

여기서 우리는 인간의 성실성은 종교적 신앙이 문제에 부딪치게 되었음을 볼 수 있다. 성실의 철학적 근원은 실심에서 찾는다 하더라도, 그것은 또다시 사천(事天)의 길까지 더듬어 올라가야 하는 것이다. 사천의 길은 상향적인 신앙의 길인 것이다. ‘실심사천’의 정상에서 인간의 엄숙하고도 성실한 자세를 찾아보려는 것이 다름 아닌 ‘실심사천’인 것이다.

‘실심사천’이란 정약용이 일찍이 그의 『중용강의(中庸講義)』에서

51) 참고, 「다산실학의 수사학적 구조」(『아세아연구』 8권 2호 통권18호, 서울: 고려대학교 아세아문제연구소, 1965) 참조.

52) 참고, 앞의 글.

옛적사람[古人]들은 진실한 마음을 가지고 천(天)을 섬기고 진실한 마음을 가지고 신(神)을 섬기면서 한 번 움직이고 한 번 고요하며 한 생각의 싹이 진실하기도 하고 거짓이기도 하며 혹 선하기도 하고 악하기도 하니, 경계하여 “나날이 굵어 보심이 여기에 있다”고 하였다. 그러므로 그 계신공구(戒愼恐懼)와 신독(愼獨)의 공부가 참으로 간절하고 독실하여야 천덕(天德)에 이르게 된다.⁵³⁾

라고 한 데에서 설파한 구절이거니와, 이러한 종교적 경지를 실학적인 면에서 갈파한 점은 정약용다운 새로운 일면이라 하지 않을 수 없다. ‘진실한 마음을 가지고 하늘을 섬기고 진실한 마음을 가지고 신(神)을 섬긴다[實心事天 實心事神]’는 고인(古人)의 경건한 종교적 신앙은, 오늘에 있어서도 독실한 종교인들에게서 찾아볼 수 있는 그 대로의 모습인 것이다.

여기서 우리는 ‘천(天)’이니 ‘신(神)’이니 하는 인간의 최고 주재자-섬겨야 하는 존재자-의 존재 여부를 철학적으로 또는 종교적으로 문제 삼으려는 것은 아니다. 인간의 성실이 수기치인의 윤리적 행위를 위하여 절대적으로 요구될 때, 거기에는 “나날이 굵어보심이 여기에 있다[日監在茲]”는 엄숙한 최고 권위가 저절로 요청되기 마련이 있는지도 모른다. 정약용이 ‘천’의 존재 여부를 의심하거나, 존재이유를 따지려 하지 않은 것은 바로 이 때문인 것이다. 자못 ‘천’의 존재상황과 그의 율법적 행동만을 문제 삼고 있는 것이다.

그는 『중용자잠(中庸自箴)』에서 또다시

‘천’이 사람의 선악을 살피는 것은 항상 인륜에 있기 때문에 사

53) 『與猶堂全書』第二集 經集 第四卷 『中庸講義補』卷I(Ⅱ~4), 21쪽(4-277). “古人實心事天 實心事神 一動一靜 一念之萌 或誠或偽 或善或惡 戒之日 日監在茲 故其戒愼恐懼獨之切真切篤 實以達天德”

람이 몸을 닦고 하늘을 섬기는바, 또한 인륜으로 힘을 다하는 것이다.⁵⁴⁾

라고 한 명언을 토(吐)하기에 이른 것이다. 이를 다른 말로 풀이한다면, 인간의 수기치인의 노력은 그것이 바로 ‘사천(事天)’의 길이요, ‘천’이 또한 인간의 선악을 판별함에 있어서도, 그의 수기치인의 행동에 의거할밖에 다른 도리가 없다는 것이다. 그러므로 ‘진실한 마음으로 천을 섬김[實心事天]’이란 결국 수기치인의 성실성 바로 그것의 다른 표현이라고도 할 수 있다.

수기치인이란 글자 그대로는 사람을 섬기는 길인 것이다. 수기가 그렇고 치인이 그렇다. 그러나 수기의 신독군자는 ‘천을 아는 군자[知天君子]’이어야 하고, 치인의 목자(牧者)는 “백성을 부리기를 큰 제사를 받들듯이 하는”⁵⁵⁾ 목민자(牧民者)이어야 하는 것이다. 수기의 ‘천을 아는 군자’는 내성적 자기 관조를 통해 내재천(內在天)으로서의 상제천(上帝天)에 접할 수 있고, 치인의 목자는 인민을 받들되 ‘신’을 모시듯 해야 하는 것이다. 필자는 일찍이

수사학적 수기치인의 인간은 두말할 것도 없이 지천행인(知天行仁)의 군자요, 성현이요, 목자인 것이다.⁵⁶⁾

라고 한 것은 이 점을 단적으로 밝혀 본 자이다.

그러면 우리는 여기서 새로운 문제 하나를 제기함으로써 본질의

54) 『與猶堂全書』第二集 經集 第三卷『中庸自箴』. “天之所以察人善惡恒在人倫 故人之所以修身事天 亦以人倫致力”

55) 『論語』, 「顔淵」. “使民如承大祭”

56) 참고, 「정다산의 수사학적 인간상의 문제」, 『김두헌박사화갑기념논문집』(서울: 어문각, 1964) 참조.

매듭으로 삼아야 할 것 같다. 그것은 다름 아니라, ‘진실한 마음으로 천을 섬긴다[實心事天]’의 ‘천’이 바로 사람을 섬기는 인(人)과 어떻게 다른 것일까. 그렇지 않다면, 같은 것일까 하는 문제인 것이다. 그것이 서로 다른 것이라면, 『중용(中庸)』에서

성(誠)은 천의 도요, 성지(誠之)은 사람의 도이다.⁵⁷⁾

라고 하여, 천인(天人)을 구별하면서도 ‘성(誠)’으로 묶어 놓은 따위의 천인일여(天人一如)의 경지를 엿볼 수 있을 것이요, 사람을 섬기는 것[事人]이란 그것이 바로 하늘을 섬기는[事天] 길일밖에 없는 것이라면, 여기서 ‘인(人)’이 바로 ‘천(天)’이라는 것이 되기 때문에, ‘천인’이 다를 바 없는 ‘인내천(人乃天)’이라 할 수밖에 없게 되는 것이다.

정약용이 ‘진실한 마음으로 천을 섬김[實心事天]’의 윤리적 해석의 결과로서 얻어진 ‘인내천’의 구(句)는 그후 천도교(天道敎)의 손병희(孫秉熙)에 의하여 제창되었던 인내천주의(人乃天主義)와 혼동을 가져와서는 안 될 것이다. 자못 이들이 내세운 신관(神觀)은,

천도교에 있어서의 천주(天主)는 유일절대의 인격신으로서, 이는 인간의 마음을 통하지 않고서는 절대적 활동, 즉 조화를 이룰 수 없다는 것이다. 이같은 사상은 우주의 활동은 하나의 영적 존재요 인격적인 것으로 보는 인간지상주의를 말하는 것이다. 이를 최제우(1824-1864)는 오심즉여심(吾心卽汝心) 천심즉인심(天心卽人心)으로 설명하고 손병희는 인내천이라 하여, 신(神)은 인간의 마음에서 생기는 것이며 유일한 절대신인 인간의 정신 바로 그것이라는 사상을 발전시켰다.⁵⁸⁾

57) 『中庸』 <제20장>, “誠者 天之道也 誠之者 人之道也”

에서 보는 바와 같이, 유일절대신으로서의 인간정신 및 인간지상주의에 입각하고 있음을 볼 수 있다.

천도교의 신관에서 그들이 유일절대신으로서의 천주를 표방함에 있어서는, 다소 천주교적인 구문(口吻)이 엿보이기는 하지만 그의 인간지상주의는 기독교의 원죄설과는 상반된 입장이 아닐 수 없다. 그러나 정약용은 선진 유교의 천명관(天命觀)을 밝힘에 있어서는 언제나 기독교리에 접근하고 있음을 볼 수 있다. 필자가 일찍이

그가 중용사상의 천명사상을 풀이함에 있어서, 상제강림설(上帝降臨說)을 그대로 옮겨 놓은 많은 구절들을 볼 때, 다분히 기독교리에 접근해 있음을 부인하기 어렵다. 그리하여 다산(정약용)은 정주학(程朱學)의 무신론적 주리론(主理論)의 입장과는 서로 엇갈리는, 유신론적(有神論的) 고대유교의 일면을 해명함에 있어서, 특히 일신론적(一神論的) 천주사상을 원용하였다는 사실에 대하여는 긍정적인 결론을 얻게 되므로, 이 점에 대하여는 신중한 검토가 있어야 할 것으로 믿어진다.⁵⁹⁾

라고 한 것은, ‘진실한 마음으로 천을 섬김[實心事天]’의 ‘천’은 아마도 “나날이 굽어보심이 여기에 있다[日監在茲]”고 한 지존지대(至尊至大)하신 상제(上帝)요, 인간은 언제나 조심하면서 상제를 섬겨야 하는 기독교 천주를, 정약용은 고대 유교에서 찾아보려고 한 것을 밝히려는 뜻에서였던 것이다.

어쨌든 실심은 곧 성실이요, 성실은 하늘을 섬기는[事天] 근본이요, ‘진실한 마음으로 천을 섬김’은 수기치인의 바탕을 이루고 있음

58) 李弘植, 『國史大事典』(서울: 지문각, 1965) 참조.

59) 졸저, 『다산경학사상연구』(서울: 을유문화사, 1966) 참조.

을 의심할 나위가 없는 것이다.

2) 결어

이상에서 우리는 실학 개념이란 유동적이면서 다기다단(多岐多端)한 것으로 이해하지 않을 수 없음을 보아 왔다. 한대의 실사구시학이 정약용의 실심사천(實心事天)의 학으로까지 발전되어 온 과정에서, 우리는 수많은 개념 구성의 요인들을 고찰해 보았다.

한대 실사구시의 본뜻은 경전학적 호학수고(好學修古)에 있었지만, 그가 지닌 실증주의는 청초에 와서 고증학적 터전이 되었다. 뿐만 아니라 고증학은 비록 고거경사(考據經史)를 그의 본령으로 삼았지만, 그의 실증주의는 서구적 과학 사조와도 상통할 수 있는 학적 태도이기 때문에, 당대의 문물 제도의 발전 개선에 크게 이바지하였고, 우리나라 북학파들의 선망의 표적이 되기도 하였던 것이다.

또 한편 실사구시의 학은 훈고를 통한 원시 유교의 선양에 주력하였으니 만큼, 선진 유교가 지닌 경세실용의 일면을 주목하지 않을 수 없다. 더욱 명말·청초에 있어서의 정주학은, 그것이 지닌 성리학적 관념론 때문에 부질없는 명심견성(明心見性)의 학으로 간주되고, 이에 갈음할 경세실용의 고대 유교가 관심의 초점이 되기에 알맞은 시기를 맞게 되었던 것이다. 경세실용의 학은 실리주의에 입각했고, 이용후생을 위한 현실 문제를 다루는 일이 가공적인 이학(理學)에 우선했음은 당연한 소치(所致)이었을 것이다.

이에 실학파들은 현실 파악이라는 그들의 역사적 또는 학적 사명을 자각하고, 그들대로의 현실 비판에 의한 주체 의식을 깨닫기에

이르렀다. 청조인들은 그들대로의 반리학적(反理學的) 고증학을 발전 시키었고, 서구 과학의 수용과 더불어 중농정책(重農政策)에 의한 국부민유(國富民裕)를 꾀하였다. 이에 수반하여 우리나라의 실학자들은 국학을 정립시키고, 북학에의 열도(熱度)를 높이기에 이르렀던 것이다.

그러나 불행히도 우리나라에서는 청조와는 사정이 달랐다. 그들의 개혁 정책이 채택되지 않은 탓으로, 국운은 날로 기울어 급기야 이왕조(李王朝: 조선)의 패망으로 끝을 고하자, 그것은 왕조만의 패망에 그치지 않고 민족의 자멸까지를 초래할 위기에 봉착하였으니, 당시의 현실을 구제하는 처방으로 무실역행이 창도되었던 것이다. 영정년간에서 여기까지의 도정(途程)에 있어서는, 실학으로서의 학통을 대기는 어려울는지 모르나, 그들의 정신적 도통(道統)은 모름지기 한유(韓愈: 768~824)의 도통설(道統說)에서처럼 이어질 수 있는 것으로 보아도 좋을 것이다. 자못 다른 점이 있다면, 영정년간의 실학자들은 주로 정치·경제에 의한 향외적 발전에 관심을 집중시킨 반면에, 무실역행은 보다 더 향내적인 자력에 의한 실력 배양과, 인간의 성실성에 기초를 둔 민족재흥에 총역량을 집결하려 하였던 것이다.

그러므로 이에 실학은 경전학에서 경세학으로, 또다시 인간학으로 발판을 옮기기에 이르렀다. 이는 마치 공자학이 경세학적이면서도 군자학으로서의 면모를 갖추고 있는 것과 같이, 우리의 실학도 지나치게 경세학적인 입장에서, 다시금 인간학적 면모를 찾게 된 것은 당연한 순서라고 보아도 좋을 것이다.

인간학이란 어쩌면 실천 윤리학인지도 모른다. 더욱이 유교경전학의 입장에서 볼 때는, 인간이란 아마도 윤리적 존재임에 틀림이

없고, 그 윤리적 존재로서의 인간은 공적(空寂)을 추모하는 인간이 아니라, 수기치인의 실천을 그의 사명으로 아는 성실한 인간이어야 할 것이다. 이러한 이상적 인간상을 군자·현인·목자라 부르게 되는 것이다.

실심사천(實心事天)은 성실한 인간의 내면세계인 것이다. 뿐만 아니라 “중심에 성실하면 외면에 나타난다”⁶⁰⁾이기 때문에, ‘실심사천’의 내면세계는 수기치인의 실(實)을 거두는 원동력으로 나타나기 마련인 것이다. 실학도 이에 이르러서는 단순한 실증·실용의 문제에 그치는 것이 아니라, 하늘과 사람이 만나는[天人際會] 형이상적 경지에까지 올라가지 않을 수 없게 된다. 그러므로 수기치인이 공자교의 요체이기는 하지만, 공자 자신이 언제나 천명의 소리를 경청한 것은 지천명(知天命)-이 까닭인 것이다. 그런 의미에서 ‘실심사천’은 한대 실사구시파들이 추구하던 공자교 그 자체의 참모습인지도 모른다.

이상과 같은 많은 요인들이, 지역적으로는 중국이나 서구까지 뻗어 있고, 역사적으로는 이조말기에까지 걸쳐 있는 것이다. 학문적 분야에서는 경학은 물론이거니와 정치·경제·철학·종교·윤리·과학 등 실로 많은 영역에서, 그들대로의 문제점을 지니고 있는 것으로 보아야 할 것이다. 그러나 그들은 어쨌든 모든 허(虛)와 무(無)에 대한 실(實)이라는 점에 있어서는, 만고의 진리로서 실학개념을 구성하고 있는 모든 요인 중의 요인이랄 수밖에 없을 것이다.

60) 『大學』, 「傳」 <제6장>. “誠於中形於外”

3. 한국실학 자생론*

1) 서언

이미 널리 알려진 바와 같이 1930년대를 전후하여 일제말기에 한국학의 내실을 정립하기 위하여 도입한 실사구시 또는 이를 요약한 실학개념이 해방과 더불어 부쩍 학자들의 관심을 불러일으켰던 것이다. 그러나 오늘에 이르러서도 따지고 보면 사실상 실학의 정체는 알쏭달쏭하여 꼭 이렇다 한마디로 정의 내리기는 어려운 실정임은 또한 부인할 수 없는 사실이다. 그럼에도 불구하고 필자는 어찌하여 표제의 논제를 선택하여 한국실학의 자생론을 논술하려고 하는가? 본론으로 들어가기 전에 그 까닭을 몇 마디 약술할까 한다.

첫째, 실학이라는 단어가 마치 실사구시의 약칭인 양 생각한 나머지 한국실학이란 중국 청조고증학의 아류로 착각하는 경향이 없지 않음을 여기서 상기하지 않을 수 없다. 이미 잘 알려진 바와 같이

* 본 논문은 선생의 마지막 글로, 영남대학교 개교 50주년을 기념하기 위해 집필한 것이다. 그 완성한 것은 1998년 1월이다. 선생 사후, 이 논문은 『다산학보(茶山學報)』 제16집(다산학연구원, 1998년 12월 30일, 광주: 전남대학교 다산학보간행위원회)에 먼저 수록되었다. 영남대학교 민족문화연구소에서는 2000년 8월 31일 『한국문화사상대계(Ⅱ)』에 수록하여 영남대학교출판부에서 출간하였다.

‘실사구시(實事求是)’란 단어는 『한서(漢書)』에 나오는 글귀인 데다가 청조고증학자들이 그 정신을 계승하였기 때문에 우리도 마치 중국의 실사구시정신을 도입하여 실학의 실체로 삼지 않았을까 해서 하는 말이다. 그러나 그것은 전적으로 사정이 다르다. 우리 한국실학은 비록 실사구시의 단어를 차용하여 실학이라는 개념을 도출해낸 징검다리 구실을 하였다 하더라도 우리 실학은 청조고증학과는 초연한 입장에서 역사와 철학의 독자적 배경 하에 자생하였다는 사실을 밝히고자 해서인 것이다.

둘째, 이렇듯 독자적 배경 하에 자생한 한국실학이 제제다사 많은 학자들에 의하여 그의 개념이 분석 종합되어 현란한 업적이 축적되기는 하였지만 한 마디로 말해서 한국실학의 핵심을 과연 어디에 두어야 할 것인가의 문제에 대하여는 아직까지 아무도 언급한 바 없는 것 같다. 대충 십수명의 실학자가 거명이 되기는 하지만 그것은 평준화된 인물론이지 이를 집대성한 대표적 인물을 확인하는 작업은 아직 이루어지지 않은 것으로 알고 있다. 판은 다산(茶山) 정약용(丁若鏞: 1762~1836)을 일러 실학의 집대성자라 이르고는 있지만 왜 그를 일러 한국실학의 집대성자라 이르는가에 대한 논의는 그다지 활발한 것 같지가 않다. 이 기회를 이용하여 한국실학의 집대성 자는 누구이며 왜 그러한가를 밝혀보고자 함에 있다.

셋째, 이렇듯 한국실학의 집대성자라는 프리즘을 통하여 밝혀진 한국실학이라 하더라도 그 찬란한 지적 유산은 결코 어느 개인의 것이 아니요 온 겨레와 더불어 공유하고 있음을 밝힘으로써 자생론의 실체가 바로 우리의 것이었음을 확인해야 할 것이다. 다시 말하면 우리 민족 고유의 전통을 토양으로 하여 자란 한국실학은 결국 한민

족의 것이요, 따라서 그 어떤 다른 나라에서 꾸어왔거나 아니면 복사한 것이 아님을 확인해야 할 것이다.

그러므로 본론은 적어도 이상과 같은 세 단계를 자료가 허락하는 범위 내에서 차례로 그 실체를 밝히는 데 주력할 것이다.

(1) 고증학의 허구

① 청조고증학

고증학이란 청조 때 일어난 학문으로서 한나라 때 실사구시 정신을 이어받았다 하여 한학파라 이르기도 한다. 그 정신은 실사에 치중함으로써 실증학파라 이르며 근세에 이르러 과학정신과도 일맥상통하는 입장에 서 있다. 그러한 의미에서 고증학은 청조의 것만 아니라 하겠지만 그것은 곧 우리나라 고증학 또는 실증학파에 별로 영향을 끼친 바 없다. 필자는 이미 졸저 『다산경학사상연구』에서 이 점을 다음과 같이 지적한 바 있다.

이처럼 자유스러운 다산(정약용)의 고증적 태도는 한송유(漢宋儒)뿐만 아니라 청유(淸儒)들을 따지는 데에도 그러하였다. 그는 청유의 선구자인 남뢰(南雷) 황종희(黃宗羲: 1610~1695)의 학이 지나치게 반송종한적(反宋宗漢)임을 비판하고 있다. 결국 한(漢)―송학(宋學)의 시비를 가림으로써 학문은 그의 객관성을 얻게 된다. 그런데 황종희의 학은 한·송을 절충한다고 한 것이 도리어 종한(宗漢)의 학이 되어버린 것이다.……그러기에 그는 청유들의 종한적(宗漢的) 태도를 경계하면서 황남뢰(黃南雷)의 학을 따르려 하지 않았다.¹⁾

1) 졸저, 『다산경학사상연구』(서울: 을유문화사, 1966), 14쪽.

이러한 정약용의 황중희에 대한 비판적 태도는 당시에 있어서의 한국실학의 기본적 입장이 자주적이고 자생적인 사실을 암시해주는 것이 아닐 수 없다. 아니나 다를까, 동성상응(同聲相應) 이에 동조하는 고무적인 글이 있다. 사학자 천관우(千寬宇: 경칭생략. 이하 같음)는 그의 역저 『한국실학사상사』²⁾ 중에서 다음과 같이 서술하고 있다.

조선후기실학과 가운데에도 위에서 말한 바와 같이 물론 고증학에 힘을 기울인 이들이 없지 않으나 그 대부분은 한(漢)·송학(宋學)을 겸채하는 입장에 있었고 더구나 청대 학술 제2기에 해당하는 순전한 고증학이 근대지향의식이나 민족의식에서는 그다지 크게 평가될 만한 것이 아니었다면 우리는 조선후기실학을 청대 학술에 대비해 볼 때 그 제2기보다는 제1기에 더욱 근사성을 찾아볼 수 있는 것이며, 조선후기실학이 청대고증학의 깊은 영향하에 있었다는 것도 따라서 깊은 근거가 있는 언설이 아님을 알 수 있는 것이다. 예를 들어 이덕무(李德懋)는 고염무(顧炎武: 1613~1682), 주이준(朱彝尊: 1629~1709)의 실용의 학에 감명을 받고 있고, 정약용은 고염무의 경세학 이외에 황중희(黃宗羲: 1610~1695), 염약거(閔若據: 1636~1704), 모기령(毛奇齡: 1623~1716) 등의 고증학에 전적으로 동조하기보다는 도리어 냉담하기조차 한 일이 있는 것이며 옹방강(翁方綱: 1733~1818), 완원(阮元: 1764~1849) 등과 직접 교류를 가지기도 했던 조선후기의 대표적인 고증학자 김정희(金正喜)조차도 ‘만드시 한학과 송학의 한계를 가를 것 없이…실사구시 일어를 전주하고 행함이 가하다’라고 한 것으로 보더라도 이른바 청대 고증학이 조선후기실학에 미친 영향의 한계를 짐작할 수 있을 것이다.³⁾

이러한 천씨의 회의적 견해는 결국 부정적으로 받아들일 수밖에 없다. 그의 구체적 사례의 하나가 바로 청조 고증학자인 모기령, 염

2) 천관우, 『한국실학사상사』(『한국문화사대계』 6권, 서울: 고려대 민족문화연구원, 1970).

3) 같은 책, 1022쪽.

약거, 고염무 등에 대한 정약용의 객관적 태도에서도 역력히 엿볼 수 있다. 그러므로 고씨(顧氏)의 군현론(郡縣論), 염(閔)·모씨(毛氏)의 『상서고증(尙書攷證)』·『고문소증(古疏證)』 등에 대한 정약용의 평을 들어보면 다음과 같다.

그러나 남뢰(南雷: 황중희)와 함께 쌍벽으로 일컬어는 고염무의 군현론을 채택하면서 그의 현명을 칭송하고 있다. 뿐만 아니라 고씨(顧氏)의 고제자인 염약거에 대하여는 극구 칭양하면서 다산(정약용)의 『매씨서평(梅氏書平)』—이는 그가 염씨를 알게 되기 20년 전의 저술이다—에서의 견해가 청유(淸儒) 송작(宋鑿)이 지은 『상서고증』에서의 소론과 약합부절(若合符節)한데 송씨 『상서고증』에 자주 인용된 염씨의 『고문소증』의 이론이 분명하므로 그를 선배로 여겨 자기의 저술은 버려도 좋다는 말까지 하고 있다. 그러나 반염학자(反閔學者)인 대가 모기령의 학은 고루하여 자기로서도 그의 오류를 파헤친 바 적지 않다고 하였다. 이상과 같이 사대청유(四淸儒) 중에서 황·모를 따르지 않고 고·염 두 사람의 학에 동조한 듯이 보인다.⁴⁾

이렇듯 사대청유에 대한 정약용의 객관적이요, 비판적인 견해는 뒤집어 말하면 우리 한국실학의 실증적인 개념도 청유의 영향하에서 이루어진 것이 아니라 어디까지나 독자적 자생능력에 의하여 성취된 것이라는 사실을 여기서 우리는 재확인하게 된다.

② 김정희의 실사구시설

한국 후기실학의 대표적 고증학자로 손꼽히는 추사(秋史) 김정희(金正喜: 1786~1856)의 저술로 알려진 소위 「실사구시설(實事求是說)」

4) 졸저, 같은 책, 14쪽.

이라는 논문에 대하여 굳이 여기서 한 마디 언급하지 않을 수 없는 까닭은 필자로서는 이미 「추사와 고증학」⁵⁾이라는 소론에서 언급한 바 있으므로 재론할 여지가 없으나-한국 후기실학의 고증학적 허구성을 살펴야 하는 이 자리에서 한 마디 덧붙이고 넘어가지 않을 수 없기 때문이다.

김정희의 「실사구시설」은 대체로 세 토막으로 나눌 수가 있다. 첫째, ‘한송절충론(漢宋折衷論)’이요, 둘째, ‘승당입실론(升堂入室論)’이요, 셋째, ‘오입을제론(誤入乙第論)’이라 이를 수 있다. 결론부터 이야기하기로 한다면 첫째는 그의 스승 옹방강(翁方綱)의 사상이요 둘째, 또한 그의 스승 완원(阮元)의 사상으로서 셋째만이 김정희 자신의 것으로 평가할 수 있을 따름이다. 옹방강은 청조 고증학의 대가로서 연경의 학계를 누비던 석학이었다. 김정희는 옹선생의 학문과 인품을 두고 다음과 같은 시를 읊은 적이 있다.

한학에 대한 사고는 송학을 겸하였고,
심원(深元)을 숭상하여 첨예한 예봉을 드러내지 않으니.⁶⁾

이 단구에서 알 수 있듯이 김정희는 노사(老師)의 학문에 깊은 이해를 갖고 있음을 알 수가 있다. 그러기에 김정희는 그의 사상을 다음과 같이 정리할 수가 있었을 것이다.

학문의 도는 한송의 경계를 나눌 필요가 없고, 정호와 왕필과
정자와 주자의 장단을 비교할 필요도 없고, 주자와 육상산, 설

5) 졸고, 「추사와 고증학」, 『한국학』(서울: 중앙대학교 한국학연구소, 1978) 참조.

6)金正喜, 『완당집』 卷1. “漢學商量兼宋學 崇深元不露鋒尖”

계선과 왕양명의 문호와 다룰 필요도 없다. 평심하고 정기하며, 박학하고 독행하여 전적으로 실사구시를 주로 하여 한 가지 말만 행하면 가할 뿐이다.⁷⁾

에서 그는 한송절충론을 보다 더 구체화한 것이다. 그리고 보면 옹(翁)-밑에 옹(翁)은 노옹(老翁)의 ‘옹(翁)’이니 김정희가 처음 입연하여 연경에서 옹방강을 만났을 때 ‘옹’의 수는 78세이었고 김정희의 나이는 겨우 25세의 새파란 청년 학도였으니 ‘옹’ 밑에 또 하나의 ‘옹’자를 붙일 만하지 않는가-은 충론을 썼고 김정희는 각론을 쓴 셈이다. 그러나 절충론이란 흔히 옹을 그리다가 눈망울을 빠뜨리기가 쉽기 때문에 그후 김정희의 『오경훈해(五經訓解)』나 『칠서해석(七書解釋)』이 없으니 그들의 절충론의 점정은 누가 해야 할지 알 길이 없다. 단, 김정희의 실사구시도 결코 독창적이 아니었다는 사실만은 이로써 뚜렷하지 않나 싶을 따름이다.

둘째, ‘승당입실론’에 있어서는 더욱 청대 학자 운대(芸臺) 완원(阮元)의 설을 복사한 듯한 자국이 너무도 뚜렷하다. 먼저 김정희[阮堂]-완원(阮元)과 혼동하지 말 것-의 원문을 소개하면 다음과 같다.

단 성현의 도는 예를 들면 큰집과 같다. 주인은 항상 마루와 안방(堂室)에 거처하고, 마루와 안방은 문길[門逕]이 아니면 들어갈 수가 없다. 훈고(訓誥)는 문길이다. 일생 동안 훈고의 문에만 분주하게 다니고 마루와 안방에 들어갈 것을 구하지 않는 이는 하인(廝僕)이다. 그러므로 학문을 하는 데는 반드시 훈고만을 정밀히 하고자 하는 자는 마루와 안방에는 잘못을 하지 않으니, 훈고를 마치는 것만을 일[事]이라고 말하지 않는다. 한인(漢人)

7) 같은 책, 같은 곳. “爲學之道 不必分漢宋之界 不必較鄭王程朱之短長 不必爭朱陸薛王之門戶 但平心靜氣 博學篤行 專主實事求是 一語行之可矣”

들이 마루와 안방을 논하지 않는 자는 그 때를 인해서 문길도 잘못되지 않고 마루와 안방도 잘못되지 않았다. 진송(晉宋)시대 이후의 학자들은 고원한 것에만 힘쓰고 공자를 높여 성현의 도를 삼으니 이것의 천박[淺]함과 같지 않다. 이 문길을 싫어하면서 가벼이 하고 신묘하고 고원한 것만을 구한다. 이에 뛰어[躍空騰虛] 지붕[堂背] 위에만 왕래하여 창문의 빛과 기둥의 그림자를 사의(思議)의 문에서 헤아리고 문지방과 방구석에서 구하여 친히 볼 수 없다.⁸⁾

이 글을 정독한 후 다음 완원의 「의국사유림전서(擬國史儒林傳序)」의 일절을 음미해보도록 하자.

성인의 도는 비유컨대 궁장(宮牆)과 같은 자로서 문자 혼고는 그의 문길[門逕]이다. 문길을 그르치면 규보(跬步)마다 분기된다. 어떻게 승당입실(升堂入室)할 수 있을 것인가. 학인(學人)이 구도(求道) 태고(太高)하여 장구(章句)를 비시(卑視)하는 것은 비유컨대 천제(天際)를 비상하면서 풍옥(豐屋)의 위로 나와버린 것과 같으니 높기는 높지만 호오지간(戶奧之間)은 미처 실지로 관찰(窺察)하고 있지는 못하고 있는 것이다. 혹자는 오직 명물만을 구하여 성도(聖道)를 논하기도 하지만 이는 또 종신토록 문무지간(門廡之間)에서 침궤(寢饋)하는 것과 같아서 마루와 안방[堂室]이 있음을 알지 못하고 있는 것이다.⁹⁾

이는 한유(漢儒)나 송유(宋儒)나 한결같이 비판의 대상이 되어 있다. ‘승당입실(升堂入室)’에 비유한 완원·김정희 두 고증학자의 논

8) 같은 책, 같은 곳. “但 聖賢之道 若甲第大宅 主者所居 恒在堂室 堂室非門逕 不能入也 訓詁者門逕也 一生奔走于門逕之間 不求升堂入室 是厮僕矣 故 爲學必精求訓詁者 爲其不誤于堂室 非謂訓詁畢乃事也 漢人不甚論堂室者因彼時 門逕不誤 堂室自不誤也 晉宋以後 學者務以高遠 尊孔子以爲聖賢之道 不若是之淺近也 乃厭漸門逕 而奔別于超妙高遠處求之 于是乎 躍空騰虛 往來于堂背之上 窓光樓影 測度于思議之門 究之奧戶屋漏 未之親見也”

9) 阮元, 『擘經室集』(2冊), 제1집 권2, 擬國史儒林傳序(북경: 중화서국, 1993).

술은 어쩌면 그렇게도 한 사람의 수중에서 나온 듯하여 서로 구별하기가 힘들 정도다.

이상과 같은 단편적인 논술들을 종합하여 결론을 이끌어내자면 명목상의 김정희의 실사구시설은 적어도 옹방강·완원·김정희의 삼인합작이거나 아니면 적어도 삼인의 뜻(사상)이 하나로 뭉친 작품이라 이르지 않을 수 없다. 다시 말하면 옹방강의 ‘한송절충론’과 완원의 ‘승당입실론’과 김정희의 ‘오입을제론’과의 회삼귀일(會三歸一)에 의하여 이루어진 거창한 작품이기는 하지만 한국 실학개념의 기초가 되기에는 너무나 많은 문제를 안고 있다고 하지 않을 수 없다.

첫째, 한국 후기실학개념 형성의 초기에 있어서는 실학이란 마치 실사구시의 약칭인 양 이해되었고 지금도 그러한 입장을 긍정적으로 받아들이기로 한다면 어떻게 될 것인가. ‘한송절충’, ‘승당입실’, ‘오입을제’ 중 어느 것을 채택하게 될 것인가. 정히 난감한 형편에 떨어지지 않을 수 없다.

둘째, 잘 알려진 바와 같이 실사구시란 『한서』에 나오는 명구로서 진한시대 훈고학의 정신을 대변하고 있기 때문에 따지고 보면 반송종한적(反宋宗漢的)이라 할 수 있을 것이다. 그러므로 옹옹(翁翁: 옹방강)의 한송절충론은 실사구시의 고의와는 상충되는 입장이라 이르지 않을 수 없다. 그러한 실정을 과연 한국실학이 받아들일 수 있을 것인가 정히 의심스럽다 이르지 않을 수 없다.

셋째, 승당입실론만 하더라도 고답적인 태도와 천근한 입장은 승당입실할 수 없음을 제시하고 자칫하다가는 판 곳으로 잘못 들어갈까 저어하면서도 정작 들어갈 수 있는 열쇠는 제시한 바 없다. 열쇠란 언제나 하나뿐인 것이다. 그러므로 절충론으로는 열쇠를 제

작할 수 없으니 정히 한국실학을 오리무중의 안개 속으로 몰아넣는 실사구시설이라 이르지 않을 수 없다.

넷째, 이렇듯 애매모호한 실사구시설을 김정희는 누구를 위하여 작성한 것일까. 청조 고증학의 진흥을 위한 것일까. 아니면 한국실학의 형성을 위한 것일까. 이는 실로 한학파로 자처하는 청조 고증학에 있어서도 그다지 달갑게는 받아들일 수만은 없는 이론이요, 더욱이 주자학 일색으로 굳어져 있는 한국유학에 있어서도 따분한 논술이 아닐 수 없다. 그리하여 이 실사구시설이야말로 사면초가의 코너에 몰려 있음에도 불구하고 일부 학자들에 의하여 금과옥조로 떠받들기에 이르렀으니 실로 진실을 밝히기란 어찌 이리도 어려움을 통감하지 않을 수 없다.

할 말이야 아직도 남아 있기는 하지만 이 정도로 끝내고 한마디 결론지어 이르자면 김정희의 「실사구시설」은 역설적으로 도리어 한국실학의 자생을 위하여 고무되었을 것으로 여겨진다. 오히려 한국의 실학자들은 김정희는 물론이요 청조의 대석학 옹방강·완원 등의 영향권 밖에서 학적 욕구를 활발하게 펼쳐나갈 수 있었기 때문이다. 그런 의미에서도 한국 실학자들의 업적 가운데에는 김정희뿐만이 아니라 옹(翁: 옹방강)·완(阮: 완원)의 흔적을 찾아보기 힘든 까닭이 여기에 있음을 알 수가 있다.

(2) 한국실학의 열쇠

조선조 후기 새로운 학풍을 실사구시로 표현하고(湖巖 文一平) 이의 약칭으로 실학이란 단어가 널리 쓰이기는 하였지만 그 후 그런 대로 해방과 더불어 실학이 새롭게 한국학자들의 관심을 이끌어내

게 된 것은 이미 주지의 사실이 아닌가. 그러나 괴이한 현상은 실학에 대한 관심이 깊어지면 깊어질수록 실학개념의 정체는 백인백색 천인천색 모호한 미궁으로 빠져드는 느낌이라 김정희의 말대로 ‘승당입실(升堂入室)’은 까마득한 일이 되고 말았다. 과연 실학의 성당에 들어갈 수 있는 열쇠는 누가 쥐고 있는 것일까. 그 열쇠를 찾아내기 위하여 나는 잠시 현시점에서 지난날의 실학개념 정립을 위한 논쟁의 자취를 더듬어볼까 한다.

① 鄭寅普의 三祖說

정인보는 정약용 서세 백주년을 기념하던 1935년을 전후해서 쓰여진 「유일한 정법가(政法家) 정다산(丁茶山)」이란 글 중에서 불쑥 다음과 같은 글을 써놓았다.

조선근고의 학술사를 종계(綜系)하여 보면 반계(磻溪 柳馨遠: 1622~1673)가 일조(一祖)요, 성호(星湖 李瀾: 1681~1763)가 이조(二祖)요, 다산(茶山: 정약용)이 삼조(三祖)인데 그중에도 정박명절(精博明切)함은 마땅히 다산으로 더 미룰 것이니……¹⁰⁾

이 글이 후일 많은 문제를 안게 되리라는 사실을 정인보 자신도 미처 깨닫지 못했을 것이다. 여기에 담겨진 유형원·이익·정약용의 계보가 그 후 실학의 계보로 굳어졌고 유형원으로 하여금 실학의 비조로 군림하게 한 까닭도 여기서 비롯했음은 다시 말할 나위도 없다. 그런데 천운이 돌보심인지 실학개념의 논쟁이 유형원 연구로 학계에 발을 내디딘 천관우(千寬宇)와 이익 연구의 독보적 경지를 개척

10) 정인보, 「唯一한 政法家 丁茶山先生 敍論」, 『舊園國學散藁』(서울: 文教社, 1955), 77~98쪽.

한 한우근(韓佑勛)에 의하여 이루어졌다는 사실을 여기서 들먹이지 않을 수 없다. 실학개념 논쟁의 첫 포문은 천씨(千氏)의 삼실론(三實論)에 의하여 이루어졌으니 그 개략을 소개하면 다음과 같다.

千氏三實圖

實正 — 自由性 — 貴創

實證 — 科學性 — 博證

實用 — 現實性 — 致用

실학의 ‘실(實)’을 넓은 뜻으로 해석한다면 허(虛)와 무(無)의 반대 개념이라고 할 수 있거늘 상식적으로 풀이한다 하더라도 어찌 삼실(三實)에 그칠 것인가. 종교적으로 실심사천(實心事天)의 실천윤리는 어떻게 설명해야 할 것인가. 거기에는 또 무실역행의 ‘실(實)’도 한 몫 끼지 않을 수 없을 것인가. 그 설이 조직적이지요 기묘하기는 하지만 이조(二祖)인 이익을 사숙한 한우근은 이를 전면적으로 받아들이지 않고 간결한 경세치용의 일구로 이에 맞섰다. 이러한 한씨(韓氏)의 태도는 실학개념의 열쇠를 전통적 유학의 권내에서 찾으려고 한 입장이 역력하다.

여기서 우리는 실학개념의 기본입장을 유학권외에서 찾으려는 태도와 그 반대로 권내에서 찾으려는 두 갈래의 태도가 있음을 알 수가 있다. 그러므로 굳이 이를 나눈다면 천씨의 경우는 전자에 속하고-후일 개신유학의 입장을 이해하게 되었지만-한씨 또한 치인지학(治人之學)으로서의 경세치용의 도(道)가 수기치인(修己治人)의 실학개념을 도출함에 있어서 크게 기여하였던 것이다.

그후 천씨는 ‘삼실론’을 포기하고 새로운 개념으로 실학개념을 개

론하기에 이르렀거니와-후술하겠음-그 사이에 필자는 아무도 돌보지 않는 다산경학(茶山經學)을 붙들고 수사학적 수기치인(修己治人)의 실학을 모색하는 데 전념하였다.-후술하겠음-그러므로 ‘삼조론’을 배경으로 한 실학개념의 모색은 대충 다음과 같이 전개되었던 것이다.

三祖論

반계 유형원 — 三實論

성호 이이 — 經世致用

다산 정약용 — 修己治人

② 千寬字의 兩意識論

앞서 언급한 바 있듯이 불쑥 ‘삼실론’을 내놓았다가 반론이 담긴 ‘경세치용’의 직격탄을 맞고 약간 당황한 듯 천씨는 새롭게 자기의 설을 가다듬게 되었다. 그는 “조선후기 실학은 근대지향의식과 민족의식의 두 척도를 기준으로 삼는다는 것은 조선후기 실학이라는 개념의 형성과정에서 입증된다”¹¹⁾고 하면서 새로운 각도에서 장광설을 펼치고 있다. 그가 이 글에서 천언만어(千言萬語)를 소진하여 이 두 의식을 한국실학의 척도로 정착시키려 하였지만 따지고 보면 한낱한 시대를 흘러내린 역사현상이지 수기지학으로서의 한국실학의 한 단면은 역시 소원하게 다루어졌음은 너무도 명백한 사실이 아닐 수 없다. 이를 깨닫는 데 도움을 주기 위하여 천씨 자신의 솜씨로 쓰인 역사현상을 다음에 옮겨놓고 보자. 중요한 대목이라 전문을 싣는다.

1870년대는 조선후기실학의 최종단계에 해당하며 이때에 이미

11) 천관우, 같은 책, 1044쪽.

실학과 제유는 서양 근대문명을 배경으로 한 외세의 충격을 직감하고 있었다.

1880년대 및 1890년대에는 외세의 충격에 직면하여 근대지향 의식과 민족의식의 복합으로서의 사상적인 대응이 요구되었다. 개화 자강의식이 그 대표적인 것이며, 그들의 상당수는 조선 후기 실학사상과 인적 및 사상적 맥락을 가졌었고 또 ‘실사구시, 이용후생’ 등 실학파가 즐겨 표방하던 바를 이어받았으며 뒤에는 실용의 학으로서의 실학이 민중 가운데 고취되었다.

1910년대와 1920년대에는 외세의 충격에 대처하는 현실적 방안으로서라기보다도 사상사적 대상으로서 조선 후기 실학이 주목되었다. 민족의식과 거기서 연유한 근대지향의식은 일본의 지배하에서 더욱 당면한 현실의 요구이었으나 조선 후기 실학은 현실타개의 방안으로는 벌써 뒤늦은 것이었고 다만 민족적 주체성에 입각한 역사적 근거로서 그것이 재평가되어야 할 단계였던 것이다.

1930년대에는 실학이란 말의 새 개념, 오늘날 통용되고 있는 개념이 정립되기 시작하였고 그것은 ‘조선학’이라는 개념의 모색과 밀접한 관계를 지니면서 같은 시대에 이루어졌으며, 한편으로 그 실학을 서양 근대사상과 대비하면서 이것을 근대사상으로 파악하려는 시도가 시작되었다.¹²⁾

이렇듯 삼실론을 포기하고 독보적인 두개의 의식론을 발표한 후 학계에서는 또다시 이를 어떻게 받아들였는지 필자 단문하여 아직 알 길이 없으나 설령 이에 대한 반론이 제기되었다 하더라도 필자로서는 그의 시비를 가리는 와중에 빠져들고 싶지 않고 필자의 입장에서 이를 긍정적으로 받아들이면서 약간의 부정적 반론을 첨가할까 한다.

외세의 충격에 대응하기 위한 서양 근대문명의 수용에 따른 근대

12) 같은 책, 1045쪽.

지향의식과 민중의 자아각성에 따른 민족의식의 싹이 틈 것은 너무도 당연한 사실이 아닐 수 없다. 그러한 각도에서 자행한 실학은 그것이 곧바로 조선학적 실학이었음에도 의심의 여지가 없다. 그리하여 한국실학의 자생을 위하여 근대지향의식과 민족의식이 크게 기여하였다는 사실을 긍정적으로 받아들임에 있어서 조금도 인색할 필요가 없음을 필자는 인정하고자 한다.

그러나 어쨌든 한국실학이란 유학의 권 내에서 자생한 자인 만큼 유학권 외의 근대의식의 척도로 과연 무리 없이 잴 수가 있을 것인가 정히 의아한 마음 또한 없지 않다. 게다가 근대지향의식이니 민족의식이니 하기는 하지만 그것의 구체적인 정체를 캐기로 든다면 꼭 이것이다 하고 손바닥에 올려놓기도 어려운 것이 아닌가 싶기도 하여 정히 저어하는 마음 또한 없지도 않다. 그러한 의미에서 한국실학의 정체를 재는 척도나 ‘승당입실(升唐入室)’해야 할 열쇠는 모름지기 유학권 내에서 찾아봄이 어떨는지. 이도 또한 숙제로 남겨두고 다음 절로 넘어가 보자.

③ 千寬字의 四學論

삼실론의 척도를 포기하고 두 개의 의식론을 내세워 한국실학의 척도로 삼은 천씨는 대뜸 유학의 세계로 뛰어들었다. 그는 “조선후기 실학은 기본적으로 유학사상의 전개과정이다”¹³⁾라 하였고 이를 의리(義理)·고증(考證)·사장(詞章)·경세(經世)의 네 분야로 나누었다. 천씨의 태도가 여기까지 진전된 것은 팔목할 만한 일보 전진이

13) 같은 책, 1035쪽.

라 할 수 있겠지만 역시 승당입실에 이르기까지에는 아직도 많은 문제를 안고 있다고 이르지 않을 수 없다.

유학 자체를 자기 뜻대로 이 네 항목을 나눈 데에도-정약용은 성리(性理)·훈고(訓誥)·문장(文章)·술수(術數)·과학(科擧) 등 오학(五學)으로 나누었다-문제가 없는 것은 아니지만 승당미입어실(升堂未入於室)이라 치고 어쨌든 이를 그대로 받아들이고 하나씩 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 의리학은 성리학의 별칭으로 사용한 듯하지만 성리학이라 하지 않고 의리학이라 한 것은 거기에 양명학과 주자학이 함께 포함되었기 때문인 것으로 보인다. 천씨의 척도는 의리학을 어떻게 측정하였을까 다음에 천씨의 말을 직접 들어보기로 하자.

유학의 의리학(철학)적 측면은 주자학이나 양명학이나 그 자체가 서양의 충격에 대응하리만큼 근대적인 것으로 발전하지 못했고 그것은 현재도 유학이 계속 추구하고 있는 과제로 되어 있는 만큼 유학의 전통적인 의리학에서는 근대지향적인 요소를 찾아보기 어렵다. 그러나 민족의식에서는 주자학도 양명학도 의리의 실천으로써 그 본령을 발휘한 예가 많다. 조선후기 실학과 제유의 의리학에 대한 태도는 회의적인 것이 많고 의리학 특히 주자학이 독점하다시피 한 사상계에 대하여 비판의 자유를 강조하고 있는 것이 주목된다.¹⁴⁾

에서 보는 바와 같이 의리학에 관한 한 현대지향의 척도는 쓰일 여지가 없고 민족의식도 의리학의 본령이 발휘한 간접적 측정에 그치고 있다. 그러나 이와는 다른 의미에서 일반적으로 반주자학적 태도

14) 같은 책, 1045쪽.

는 이 두 의식 권외에서 높이 평가되고 있음을 볼 수가 있다. 이처럼 의리학에 관한 한 이 두 척도는 애매모호한 것이 아닐 수 없다.

둘째, 고증학적 측면에서의 근대지향은 찾아보기 어려운 의식이요 민족의식마저도 저 멀리 거리를 두고 있으니 어찌 할꼬! 천씨의 말을 직접 들어보자.

유학의 고증학(문헌비판적 고전학)적 측면은 유학의 의리, 사장, 경세 등 다른 부분과 같은 연구 대상상의 구분이라기보다 연구 방법상의 문제였다. 그 엄밀한 실험적 귀납적인 방법은 근대적이라 할 만한 것이었으나 대개는 학문을 위한 학문에 그쳐 그 주대상인 경학도 유학의 사상내용을 확대하는 데로 끝어가지 못하였으며 그 밖의 대상으로도 사회과학적인 방향을 잡지 못하고 자연과학에 이르러서는 별다른 관심을 표시하지 않아 사상적인 근대지향성은 찾기 어렵다. 또 고증학은 비정치적인 것으로 시종하여 민족의식과도 거리가 먼 것이었다. 조선후기 실학과 제유 가운데에는 이 고증학에도 힘을 기울인 예가 적지 않고 넓은 의미의 실증적인 연구는 성행하였으나 조선후기 실학이 청대 고증학의 영향하에 성장하였다고 할 것은 아니다.¹⁵⁾

천씨의 논을 다 읽고 보면 크게 의아하게 생각나는 점이 있을 것이다. 일반적으로 고증학은 실학개념 중에서도 가장 중요한 실증을 대변하는 자이거늘 어찌하여 근대지향성이나 민족의식이 고증학에서는 찾아볼 수 없다는 것일까. 이는 천씨의 새로운 척도가 딜레마에 빠진 까닭이라 이르지 않을 수 없지 않겠는가. 설령 천씨의 척도가 고증학 앞에서는 무용지물이 되었다 하더라도 우리는 고증학을 조선후기 실학에서 빼놓을 수 없음은 다시 말할 나위도 없을 것이다.

15) 같은 책, 1046쪽.

셋째, 사장학에 있어서는 긍정적으로 간단하게 처리될 수 있으니 천씨는 짚막하게 다음과 같이 논평하고 있다.

유학의 사장학(문학)적 측면은 오늘날의 학이라는 개념으로 보기는 어려우나 유학의 체계에서는 중요한 일부로 간주되어 왔다. 조선후기 실학과 제유의 문학작품 가운데에는 근대지향적인 관점, 민족적인 관점에서 실학정신을 담은 것이 많다.¹⁶⁾

넷째, 경세학은 앞서 한씨도 한국실학을 오로지 경세치용의 학으로 규정한 바 있거니와 이는 천하의 공론이 아닐 수 없다. 그러므로 천씨도 마지막으로 경세학을 거론하여 가장 핵심인 분야로 규정지었다.

유학의 경세학적(법정·경제·군사 등의 정책론 및 그 사상·역사·지리 등도 포함될 수 있음) 측면은 근대지향적인 관점에서나 민족적인 관점에서나 가장 실학적인 요소가 담길 수 있는 분야이며 또 조선후기 실학의 핵심적인 부분은 역시 현실문제에 직결되는 이 경세학에서 찾아볼 수 있다.¹⁷⁾

이상과 같이 간결하게 갈파하고 있지만 실로 경세학이야말로 경학(經學)과 짝하여 한국실학의 절반을 차지하고 있는 핵심적이며 또 기초적인 분야임을 알아야 할 것이다.

그러고 보면 사학론(四學論)을 내세운 천씨에게 몇 가지 묻고 싶은 것이 있다. 옛사람들·유학자들은 대충 경사자집을 통달한 것으로

16) 같은 책, 같은 곳.

17) 같은 책, 같은 곳.

알려지고 있는데 왜 사학론에서는 경(經)-육경사서(六經四書)-을 도의 시하였는가 하는 점이다. 유학이란 본래 경학이 기초가 되고 고증학이니 주자학이니 하는 따위들은 모두가 경의(經義)를 해석하기 위한 부수적 학문에 지나지 않음에도 불구하고 천씨는 ‘경’은 돌보지 않고 그의 말단 지엽에 해당되는 정주학이나 육왕학 등을 한데 끌어 잡아 의리학이란 신조어로 처리하였으니 실로 그의 깊은 의도를 알 길이 없다.

앞서 지적한 바 있듯이 정약용의 오학(五學)만 하더라도 성리·혼고를 손꼽는데 그저 고증만을 내세워 경학을 비켜간 듯한 느낌마저 주고 있으니 대체로 천씨의 사학론은 비록 천씨의 창견이란 점에서 새로운 일가견으로 치부하기는 하지만 우리들이 한국유학을 논할 때 천씨의 사학론만이 절대적인 것이 아니라는 사실도 알아야 할 것이다. 굳이 점수를 후하게 매기기로 한다면 천씨의 척도론(尺度論)과 사학론(四學論)은 다소 미흡하기는 하지만 한국실학의 자생론적 입장을 헤아리는 데 일조가 되었다는 사실이다. 이렇듯 경학의 소외는 후일 정약용의 오학론(五學論)이 이를 보완하게 된 사실은 다시 말할 나위도 없다.

④ 李佑成의 三流派說

천씨와 한씨와의 사이에서 벌어졌던 실학개념의 논변은 일단 천씨의 양의식척도론(兩意識尺度論)으로 잠잠해졌거니와 이에 그러한 공백을 메우기라도 하려는 듯 이우성 교수는 창의적인 삼유파설(三流派說)을 발표하여 학계의 이목을 집중시키는 데 성공하였다.¹⁸⁾ 그러나 이씨설에는 문제도 또한 술하게 내포하고 있어서 이미 줄고 「

실학개념논변의 시비」¹⁹⁾에서 나름대로 속속들이 시시비비를 따져보았으므로 여기서의 복사판 재론은 피하고자 하거니와 그러나 이 글의 맥락을 간추리기 위해서는 빠뜨릴 수 없는 절목이기에 다소 중복된 감이 있더라도 될 수 있으면 간결하게 간추려볼까 한다.

먼저 이씨 삼유파설의 개략을 살펴보면 그는 지역적으로는 근기(近畿) 지방 학자들을 대상으로 하여 다음과 같이 이를 3분파로 나누어놓았다.

㉠ 성호(星湖) 이익(李瀾)을 대종(大宗)으로 하는 경세치용파-토지제도 및 행정기구 기타 제도상의 개혁에 치중하는 학파

㉡ 연암(燕巖) 박지원(朴趾源: 1737~1805)을 중심으로 하는 이용후생파-상공업의 유통 및 생산기구일반 기술면의 혁신을 지표로 하는 학파

㉢ 완당(阮堂) 김정희(金正喜)에 이르러 일가를 이룩하게 된 실사구시파 - 경서 및 금석전고의 고증을 위주로 하는 학파

그리고 시기적으로는 영조·정조 시대 이후인 18세기 전반에서 19세기 전반에 걸친 150년간을 3시기로 나누어 다음과 같이 나누어 놓고 있다.

㉠ 실학의 제1기 경세치용학파(18세기 전반)

㉡ 실학의 제2기 이용후생학파(18세기 후반)

㉢ 실학의 제3기 실사구시학파(19세기 전반)

이상과 같이 정리된 3파설을 일별한 후 긍정적으로 받아들이는 입장에서 논하라 한다면 그의 공전절후(空前絶後), 다시 말해서 앞서

18) 이우성, 「실학연구서설」, 『실학연구입문』 참조.

19) 줄고, 「실학개념논변의 시비」, 『다산학보』 제2집(광주: 다산학보 간행위원회, 1979) 참조.

서도 그 전례가 없고 이후에도 뒤를 이어줄 이가 나올까 싶지 않은 그의 독보적인 창의성에 있다고 하겠으나, 그러한 문제들은 후일을 위하여 추후로 남겨놓고 우리들은 여기서 몇 가지 의심쩍은 대목을 지적하여 이씨의 참고에 제공하고 다음 장절로 넘어가는 것이 현명한 처사가 되지 않을까 싶다.

첫째로 대뜸 느껴지는 대목은 왜 지역적으로 ‘근기’ 지역을 설정 하였으며 시기적으로는 18세기 전반에서 19세기 전반이라는 제한된 시기를 설정하였는가 하는 점이다. 물론 논자로서는 충분한 이론무장이 되어 있으리라고 여겨지기는 하지만 결과적으로는 한국실학을 정리함에 있어서 운신의 폭이 좁아질 것만은 의심의 여지가 없겠기에 하는 말이다.

둘째, 삼파의 명칭에 대하여 의심쩍은 점 몇 가지를 지적하지 않을 수 없다. 한국실학의 특징으로 경세치용·이용후생·실사구시에 대하여서는 이론의 여지가 없으니 그중에서 경세치용은 앞서 한씨가 천씨 삼실론을 반격하기 위하여 애용하던 술어로서 한국실학을 대변하는 자로 치부해야 옳거늘 이를 삼파중 일파의 계열로 격하시킨 감이 짙다. 더욱이 또 하나 더 의아스러운 일은 정씨 삼조설에서는 제이조에 지나지 않았던 이익이 대종(大宗)으로 격상되고 유형원과 정약용의 행방이 묘연해진 사실이다. 그리하여 삼조설은 산산이 조각이 나버렸으니 그 뒷수습은 어떻게 해야 할 것인가.

제3기의 실사구시 또한 문제가 없지 않다. 애초에 실사구시는 한 나라 때 쓰인 것으로써 훈고학이나 고증학의 대부 노릇을 톡톡하게 해 내려오다가 문일평이 영조·정조 시대의 신학풍을 가리켜 실사구시의 학풍이라 칭하기에 이르자 점차 한국실학으로 약칭하게 됨

으로써 이로 한국실학을 대변하는 단어로 굳어졌던 것이다. 앞서 김정희의 「실사구시설」에서 보아온 바와 같이 김정희와 실사구시설과는 그 사이에 청조의 학자 옹방강·완원이 끼어들고 있으므로 해서 기형적인 관계라 이르지 않을 수 없다. 이렇듯 이상기류를 타고 있는 위태로운 김정희와 실사구시와의 관계를 제3파로 반석같이 굳혀 놓았으니 그러한 관계가 만천하에 밝혀지는 날 그 뒷수습은 어떻게 해야 할 것인가.

이용후생만 하더라도 그렇다. 이용은 경세치용의 치용과 겹치고 후생은 복지의 개념을 담고 있거늘 상공업의 유통과 기술면의 혁신과는 어떠한 관계에 있는 것일까. 백보를 양보하여 이용후생의 개념으로 상공업의 진흥을 대변할 수 있다고 치더라도 국민의 8, 9할이 농민이었다는 관점에서 본다면 상공업과 아울러 중농정책 또한 무시할 수 없었을 것으로 여겨진다. 그렇게 된다면 차라리 제2파의 중심은 박지원보다는 『북학의(北學議)』의 저자 박제가(朴齊家: 1750~1805)를 그의 중심인물로 부각시킴 직하지 않겠는가.

끝으로 삼파삼기설(三派三期說)은 더욱 난감한 문제를 안고 있다. 역사의 흐름이란 물과 같아서 그 자취가 뚜렷하다고만 할 수 없는 것이어늘 삼파의 대중(大宗)이나 중심인물이 때를 만나 계파를 형성했던 말인가. 가다가 우연의 일치 현상이 없지 않으나 한국실학이 꼭 150년만에 이루어졌으리란 그 상념 자체를 아무리 궁리에 궁리를 더한다 하더라도 믿을 길이 없음을 어찌하랴.

여기서 나는 총체적으로 두 가지 사실만 지적하고 다음 장절로 넘어갈까 한다. 하나는 이씨설은 외형상 빈틈없는 짜임새로 이루어져기는 하였지만 천씨설에서처럼 척도가 없다. 다시 말하면 어떠한 근

거에 의하여 삼파라는 실학의 판도가 형성이 되었는지 이 삼파설을 창안한 저자 외에는 알 길이 없다는 사실이다. 또 다른 하나는 지역적으로 근기 이외에서 자란 학자들의 설자리가 없게 되었을 뿐 아니라 삼기설(三期說) 밖에서 자생한 많은 실학자들은 어떻게 챙겨야 할 것인가 대안이 없다는 사실이다. 그중에서도 한국실학의 집대성자로 정평이 나 있는 정약용의 행적은 어디서 찾아야 할 것인가. 삼파를 푼뜰 뭉쳐도 감당하기 어려운 다산실학을 우리는 앞으로 중대한 과제로 삼지 않을 수 없다. 천씨에서 이씨으로 건너편 한국실학은 이제 정약용이 다음 바통을 이어받음으로써 비로소 승당입실(升堂入室)의 새 문이 열리게 될 것이다.

⑤ 수사학적 개신유학

다음 문제로 들어가기 위하여 지금까지의 논술을 대충 정리해보면 천씨의 삼실론에 대하여 한씨의 반론으로서 경세치용이 있었고 곧바로 천씨는 재론을 펴 삼실론에서 후퇴함과 동시에 양의식(兩意識), 사학론(四學論)을 내놓아 일단 자기의 설을 굳히었다. 그 후 천씨와 한씨와의 논변과는 아랑곳없이 이씨는 돌연 독자적으로 삼파설을 내놓아 학계의 주목을 이끌게 되자 이제 한국실학개념은 천씨설과 이씨설에 의하여 양대산맥을 이루게 된 감이 짙다.

그러나 실학개념 논변의 불씨는 이로써 잦아질 수만은 없었다. 왜냐하면 양대산맥을 이룬 두 논변의 공통점은 그들이 온통 경세학적 측면에 쏠려서 아니면 적어도 경학적 측면은 소원했기 때문이다. 그런 의미에서 무성무취 소리도 내지 않고 냄새도 풍기지 않고 조용히 싹터 오른 것이 다른 아닌 ‘수사학적(洙泗學的) 수기치인(修己治人)의

실학'이었던 것이다.²⁰⁾

그리하여 한국 실학개념을 철저하게 유학권 내로 끌어들이었던 것이다. 그러므로 여기서 닫고 넘어가지 않을 수 없는 과제의 하나로서 전자의 척도는 어디까지나 역사현상의 유전과 더불어 얻어졌지만 후자의 척도인 수기치인은 철두철미 유학의 본질 속에서 얻어졌다는 사실을 지적하지 않을 수 없다. 그러므로 수사학이니 개신유학이니 하는 것도 따지고 보면 유학 자체의 문제인 동시에 실학의 핵심과제로서 다루어지지 않을 수 없는 까닭이 여기에 있다. 그렇다면 이를 어떻게 밝혀야 할 것인가.

필자는 일찍이 정약용을 일러 “근세수사학파의 창시자”²¹⁾라 하였거니와 그런 까닭에 이를 밝히기 위해서는 철저하게 정약용의 입을 빌리지 않을 수 없음을 독자는 양해해주어야 한다. 이제 본 절은 정약용의 글을 통하여 이 점을 깨우쳐 보기로 하겠다.

먼저 수사학이란 개념은 어떻게 해서 얻어진 것일까. 그것은 정약용의 「오학론(五學論)」에 의하여 저절로 떠받들어진 것이라 이르지 않을 수 없다. 다 아는 내용이지만 논술의 순서상 빼놓을 수 없기 때문에 이를 포괄하자면 유학이 공자에 의하여 창시된 이후 시대적으로는 한당, 송명을 거쳐 청에 이르기까지의 이천 수백 년 사이에 많은 변천을 가져왔다. 정약용은 그러한 변천과정에서 변질된 학문을 정리한 것이 바로 성리·훈고·문장·과거·술수 등 오학(五學)이요, 변화하지 않은 본연의 유학이 바로 수사학인 것이다. 그러므로 정약용은 오학을 본연의 수사학적 입장에서 부정적 시각으로 다루었으

20) 졸저, 같은 책, 제1편 제2절 참조.

21) 같은 책, 31쪽.

니 그 대강을 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 성리학으로서 이는 송명리학의 대중임에도 불구하고 오학의 첫머리에서 이를 철두철미 부정적인 시각에서 파헤쳐 놓고 있다. 그의 일단을 옮겨보면 다음과 같다.

성리학은 도(道)를 알고 자신을 알아서 올바른 도리를 실천하는데 그 의의가 있는 것이다. 『역경』의 대전(大傳)에는 ‘사물의 이치와 인간의 본성을 끝까지 궁구하여 천도와 합치되게 한다’고 하였고, 『중용』에는 ‘자신이 부여받은 본성을 알면 남의 본성도 다 알 수 있음은 물론 만물의 본성까지도 알게 된다. 그 본성을 알게 되면 천도를 알 수 있는 것이다’라고 하였으니, 성리학이 여기에 근본한 것이다.

그러나 옛날의 학자들은 인간의 본성은 하늘에 근본하였고, 사물의 이치는 하늘에서 나왔고 인륜(人倫)이 달도(達道)라는 것을 알아서, 효제와 충신으로써 천리를 봉행하는 근본으로 삼고, 예악과 형정으로써 사람을 다스리는 도구로 삼고, 성의와 정심을 하늘과 사람이 접할 수 있는 관건으로 삼았다. 이것을 총괄하여 인(仁)이라 이름하였다. 이를 시행하는 방법을 서(恕)라 하였고, 시행하는 것을 경(敬)이라 하였고, 스스로 지녀야 할 것을 중화(中和)의 용(庸)이라 하였다. 이렇게만 말하였을 뿐 달리 많은 말이 없었다. 비록 많은 말이 있었다 하더라도 같은 말의 되풀이일 뿐 다른 내용을 제시한 말은 없었다.

지금 성리학을 하는 사람들은 리(理)니 기(氣)니 성(性)이니 정(情)이니 체(體)니 용(用)이니 하는가 하면, 본연(本然)이니 기질(氣質)이니 이발(理發)이니 기발(氣發)이니 이발(已發)이니 미발(未發)이니 단지(單指)니 겸지(兼指)니 리동기이(理同氣異)니 기동리이(氣同理異)니 심선무악(心善無惡) 심선유악(心善有惡)이니 하면서 줄기와 가지와 잎새가 수천 수만으로 갈라져 있다. 이렇게 터럭 끝까지 세밀히 분석하면서 서로 자기의 주장이 옳다고 기세를 올리면서 남의 주장을 배척하는가 하면, 묵묵히 마음을 가다듬어 연구에 몰두하기도 한다. 그런 끝에 대단한 것을 깨달은 것처럼 목에 핏대를 세우면서 스스로 천하의 고묘(高妙)한 이치

를 다 터득했다고 떠든다. 그러나 한편에는 맞지만 다른 한편으로 틀리고 아래는 맞지만 위가 틀리기 일쑤다. 그렇건만 저마다 하나의 주장을 내세우고 하나의 보루를 구축하여, 한 세대가 끝나도록 시비(是非)를 판결할 수가 없음은 물론이고 대대로 전해가면서도 서로의 원망을 풀 수가 없게 된다. 그리하여 자기의 주장에 찬동하는 사람은 존대받고 반대하는 사람은 천시하며, 의견을 같이하는 사람은 떠받들고 달리하는 사람은 공격하였다. 이러면서 스스로 자신의 주장이 지극히 올바른 것이라 여기고 있으니 어찌 영성한 것이 아니겠는가!²²⁾

아직도 정약용의 평론은 심이 없이 도도히 흐르고 있으니 양으로 보아서 3분의 2는 더 남아 있다. 중요한 문헌이 되어서 욕심 같아서는 전문을 인용하고 싶기도 하지만 그건 단념하기로 하고 이 글의 중요한 의의만을 몇 마디 밝혀두기로 하자. 먼저 성리학의 중요성은 그의 신유학이라는 데 있으며 수사학과는 정반대(正反對)의 입장에 놓인 학문이라는 점에서 수사학을 일러 또 달리 개신유학이라고 하는 까닭이 여기에 있다. 그러므로 성리학의 전면 부정은 곧 개신유학 건설의 정지작업의 하나가 되기 때문이다.

하나 더 밝혀두고자 하는 것은 다름 아니라 천씨의 사학론(四學論)에서는 성리학을 양명학과 한데 묶어놓고 의리학이라 하였으니 천씨의 척도로 잴다 하더라도 애매모호한 학문이었는에도 정약용의 「오

22) 『與猶堂全書』第一集 詩文集 第十一卷 「五學論一」(I-11), 19쪽(2-239-240). “性理之學 所以知道認己以自勉 其所以踐形之義也 易大傳曰窮理盡性以至於命 中庸曰能盡己之性 能盡人之性 能盡物之性 孟子曰盡己心者知其性 知其性則知天矣 性理之學有所本也 然 古之爲學者 知性之本乎天 知理之出乎天 知人倫之爲達道 以孝弟忠信爲事天之本 以禮樂刑政爲治人之具 以誠意正心爲天人之樞紐 其名曰仁 其所以行之曰恕 其所以施之曰敬 其所以自秉曰中和之庸 如斯而已 無多言也 雖多言 重言複言 無異言也 今之爲性理之學者 曰理 曰氣 曰性 曰情 曰禮 曰用 日本然氣質 理發氣發 已發未發 單指兼指 理同氣異 氣同理異 心善無惡 心善有惡 三幹五極 千條萬葉 毫分縷析 交噴互噴 冥心默研 盛氣赤頸 自以赤爲天下之高妙 而東張西觸 捉尾脫頭 門立一幟 家等一壘 畢世而不能決其訟 傳世而不能其怨 入者主之 出者奴之 同者戴之 殊者代之 竊自以爲所掾者極正 豈不踈哉”

학론」에서는 개신유학을 낳게 한 역설적 산파역할을 했다는 점에서 크게 주목해야 할 글이라 이르지 않을 수 없다.

둘째, 훈고학으로서 정약용은 이를 거꾸로 ‘훈고지학(誥訓之學)’이라 이르고 있다. 청대고증학의 배경을 이루고 있으나 정약용은 나름 대로의 견해를 견지하고 있으니 본문에 의거하여 이를 초역 분석해보면 다음과 같다.

훈고학은 경전의 자의(字義)를 발명하여 도교(道教)의 본지(本旨)에 통달하기 위한 학문이다.²³⁾

라는 정의를 내렸으니 여기서 도교란 요순주공공자(堯舜周公孔子)의 도(道)로서 수기치인(修己治人)의 수사지교(洙泗之敎)임은 다시 말할 나위도 없다.

진시황의 분서사건 이후 전통이 끊어졌다가 한무제 때 비로소 오경박사(五經博士) 제도가 마련되어 문호가 열리었으니 위진(魏晉) 시대로 넘어오면서 제법 틀이 잡힘으로써 공영달(孔穎達), 가공언(賈公彥)등의 주소학(注疏學)이 나오자 온 천하가 이에 따르는 성황을 이루었다. 그러나 그들의 훈고학을 이어받았다고 해서 반드시 경전(經傳)의 본지를 전한 것도 아니오 설령 본지를 전했다 해도 자의(字義)를 밝혔거나 절구(絕句)를 바로잡아 놓은 데 불과하였다. 그러므로 선왕선성(先王先聖)의 도교(道教)의 진원을 더듬어 그의 오의(奧義)를 거슬러 올라가 이를 찾아 내기는 어려운 실정이었다.²⁴⁾

23) 같은 책, 「五學論 二」.

24) 같은 책, 같은 곳.

이는 진한시대 훈고학의 발상과 그의 한계점을 밝힌 자로서 다음 주자학 성립의 배경으로 삼고 있다. 그리하여 주자는 이 점-자구의 해석에 그친 점-을 걱정하여 한위(漢魏) 이래의 고훈(詁訓)과는 별도로 정의본(正義本)을 구하여 집전(集傳)·본의(本義)·집주(集注)·장구(章句) 등 다양하게 해석함으로써 유도(儒道)가 중흥하자 그의 자료가 풍성함이 한유(漢儒)의 견줄 바가 아니라고 하여 주자의 주소학을 높이 평가함이 주목된다. 그리하여 요즈음 진실한 학자들은 다음과 같은 태도를 취하고 있다.

한주(漢注)를 고구(考究)하여 고훈(詁訓)을 탐구하고 주전(朱傳)을 가지고서는 그의 의리를 탐구하여 그의 시비 득실은 또 반드시 경전의 본문에 의거하여—이 점이 수사학적이다—결정을 내린다면 육경사서(六經四書)의 원의나 본지는 서로 깨우칠 수가 있을 것이다.²⁵⁾

라고 한 것을 보면 정약용의 훈고학적 이해는 결코 한(漢)·송(宋) 어느 쪽에도 치우치지 않고 경서(經書)의 본의-수사학적(洙泗學的) 본지-에 준해야 함을 강조하고 있음을 주목해야 할 것이다. 그러므로 정약용은 반송종유(反宋宗漢) 위주의 청조 고증학자들의 그릇된 태도를 다음과 같이 신랄하게 비판하고 있다.

요즈음 소위 훈고학자로 자처하는 학자들은 ‘한’·‘송’을 절충한다 하지만 그 실상인즉 ‘한’만을 숭상할 따름이다. 자못 궁실(宮室)이나 충어(蟲魚)만을 해석하여 글자나 구절만을 통달할 따름이니 성명(性命)의 리(理)나 효제(孝弟)의 가르침이나 예악형정

25) 같은 책, 같은 곳.

(禮樂刑政)의 문화에 대하여는 본래 까마득할 따름이다.²⁶⁾

라고 하여 도교의 실천을 경시하고 박학강기(博學強記)의 현학적(衒學的) 훈고학적 태도를 받아들이지 않고 있음을 엿볼 수가 있다.

그러므로 정약용의 이른바 훈고학은 거듭 말하거니와 경의의 본지에 의거한 수사학적 훈고학임을 여기서 지적해두지 않을 수 없다. 아울러 한 마디 더 곁들이자면 정약용의 창의적 논술은 결코 청조 고증학을 추종하지 않고 독자적으로-자생적으로-개발한 것임을 명기해야 할 것이다.

셋째, 문장학으로서 이는 천씨의 사장학에 해당되는 부분이다. 둘을 대조해보면 그 지취가 너무나도 다르다. 정약용은 여기서 자신의 문장론을 장황하게 펼치고 있으나 너무 깊이 관여할 겨를이 없으므로 그 요점만 적기해 본다면 고대-수사학시대-문장가들은 스스로의 내면세계를 먼저 충실하게 다진 연후에야 비로소 문장을 다루었지만 후대에 내려올수록 내실은 제쳐놓고 공허한 외화(外華)만 쫓는 문장이 나돌게 됨으로써 오히려 요즈음 문장학은 수사학적 요순주 공공자(堯舜周公孔子)의 도(道)를 그르치는 큰 해독이 되어 있다는 것이다. 그리하여 적어도 문장가가 되자면 옛날 사람들처럼 “중화지용(中和祗庸)으로써 내덕(內德)을 기르고 효제충신(孝悌忠信)으로써 외행(外行)을 돈독히 하고 시서예악(詩書禮樂)으로써 그 기본을 배양하고 춘추역상(春秋易象)으로써 그 사변에 통달하여 천지의 정리(正理)에 달통하고 만물의 중정(中正)을 두루 깨우쳐 그 지식이 중심에 쌓인”²⁷⁾ 연후에 비로소 붓을 드는 것이 바람직하다는 것이다. 그렇지

26) 같은 책, 같은 곳.

못한 후대의 문장가들은 거개가 화이무실(華而無實)하거나 기이부정(奇而不正)하다고 혹평하고 있는 것이다. 그러나 고대 수사학적 내실을 거두기 위해서는 외화(外華)를 일삼는 외식적 문장의 세계에서 벗어나야 한다는 점만은 모름지기 경청해야 할 것이다.

넷째, 과거학으로서 본시 한나라 때 마련된 국가고시제도의 하나였으니 후대에 내려오면서 그 폐단이 쌓이고 또 쌓여 드디어 정약용으로 하여금

이 세상을 주관하면서 꼭두각시노름판으로 미끄러 가는 것이라
말로 과거학이니라.²⁸⁾

하고 탄식하게 하였다. 제도상으로는 훌륭한 인재를 선발하는 것이 목적이지만 실제로는 편협한 과목으로서 광범위한 경세택민(經世澤民)의 도(道)와는 거리가 먼 것이 사실이다. 그러므로 어쨌든 과거에 급제하면 가문을 빛낸 효자가 되고 나라의 요직에 등용되어 현량한 신하가 되겠지만 한번 과거학에 빠졌던 인물이고 보면 명칭하기 짝이 없는 인물이 되고 만다.

한번 과거학에 빠지면 곧 예악(禮樂)은 외물(外物)이 되고 형정(刑政)은 잡사(雜事)가 되며 목민(牧民)의 직책을 맡긴다 하더라도 명칭하게 앉아서 오직 이속(吏屬)들의 지시만 따르고 내직(內職)으로 들어와서 재부(財賦)와 송옥(訟獄)을 다루는 관직에 오른다 하더라도 하는 일이라고는 없이 국록만 축내면서 오직 고례(故例)만을 찾아서 묻기만 한다. 변경으로 나아가 국가방위의

27) 같은 책, 「五學論 三」.

28) 같은 책, 「五學論 四」.

권병(權柄)을 주게 되더라도 군사학(軍事學)은 아직 배운 일이 없다는 것을 핑계 삼아 무관(武官)을 앞자리에 앉히니 천하에 이런 인물을 어디에 쓸 것인가.²⁹⁾

라고 하였으니 과거학으로 요(堯)·순(舜)·주공(周公)·공자(孔子)와 같은 경세의 인물을 기대하기란 하늘에 별을 따내기보다도 더 어려운 일이 아닐 수 없다. 이는 국가제도론의 일부를 들어 당대 경세론의 허점을 파헤친 것이라 이를 수 있다.

다섯째, 술수학으로서 한대에 정착한 음양오행설을 토대로 하여 유학에 깊이 뿌리를 내린 참위재이설(讖緯災異說)을 가리켜서 하는 이야기다. 도대체가 흑세무민을 일삼는 사술로 규정한 정약용은 절세의 성인도 한 치 앞일을 알 수 없음을 다음과 같이 예시하고 있다.

요임금도 미리 알지 못했기 때문에 곤(鯀)에게 일을 맡겼다가 실패하였고, 순임금도 미리 알지 못했기 때문에 남방을 순행하다가 창오(蒼梧)의 들에서 죽었고, 주공도 미리 알지 못했기 때문에 관숙(管叔)으로 하여금 은(殷)을 감시하게 하였고, 공자도 미리 알지 못했기 때문에 광(匡) 땅에서 양호(陽虎) 때문에 액(厄)을 당하여 죽음을 당할 뻔하였다. 그런데 이제 미리 알지 못하는 것을 병통으로 여겨 기필코 미리 아는 자를 찾아서 귀의하려 하니, 이 어찌 미혹스러운 일이 아니겠는가.³⁰⁾

그리하여 정약용은 복서(卜筮)·간상(看相)·성요(星耀)·두수(斗數)와 같이 무릇 술수로 부연되는 것들은 모두가 사술임을 명쾌하게 분석해놓고 있다.

29) 같은 책, 같은 곳.

30) 같은 책, 「五學論 五」. “堯不能前知 任鯀以敗事 舜不能前知 南山守崩於蒼梧之野 周公不能前知 使管叔監殷 孔子不能前知 畏於匡幾不能免 今也 病不能前知 必得一前知者以爲歸 豈不惑歟”

이상과 같이 영성한 글이 되고 말았지만 다소 지루함을 무릅쓰고 오학론을 여기서 소개한 것은 정약용의 오학론 말미의 한 구절을 이해하기 위함이었음을 독자는 이해하여야 한다.

이 다섯 가지 학이 번창하여 주공과 공자의 도가 어지러워지고 거칠게 되면 앞으로 이를 귀일시킬 사람이 누군가가 있어야 할 것이다.³¹⁾

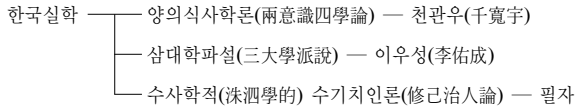
오학이 창성하여 주공·공자의 도는 가시덤불 속에 묻히게 되었으니 이 일을 어찌 할꼬 하는 탄식을 자아내게 하였으니 이러한 장탄식 속에서 정약용 실학의 새로운 싹은 움트기-자생하기-시작했던 것이다. 그것이 다름 아닌 수사학적 수기치인의 실학이었음은 다시 말할 나위도 없다. 그렇다면 어찌하여 이를 개신유학이라 칭하는가! 그것은 오학을 개신하여-신유학인 성리학까지 포함하여-거기서 새롭게 태어났기 때문임은 다시 말할 나위도 없다. 그리하여 한국실학은 수사학적 수기치인의 탈을 쓰고 다산학이라는 이름으로 새롭게 자생하였으니 우리는 이를 일러 개신유학이라 이르게 된 것이다.

⑥ 수기치인의 실학

이상과 같은 논술들은 횡설수설 잡다한 것 같으나 이를 종합하여 분류해보면 열추 세 갈래로 나눌 수 있을 것이다. 하나는 천씨의 척도론(尺度論)이요, 그다음은 이씨의 삼파설(三派說)이요, 마지막으로 내세울 수 있는 것이 바로 수기치인(修己治人)의 실학임은 다시 말할

31) 같은 책, 같은 곳. “五學昌而周公孔子之道 榛榛然以莽將誰能一之”

나위도 없다. 이를 약기하여 도식화하면 다음과 같다.



이렇듯 삼설이 삼파전의 형국을 띠고 논변의 대열에 끼어든 듯하지만 사실상 따지고 보면 천씨설과 이씨설은 수기치인의 척도로 측정한다면 치인(治人: 經世)에 치중한 나머지 수기지학(修己之學)이 결여되어 있음을 발견하게 될 것이다. 정약용은 평생 이루어놓은 저술을 총괄하여 이르기를

군자의 학(學)은 수신이 그 반이요, 나머지 반은 목민(牧民)인 것이다.³²⁾

라고 하였고 그의 『목민심서』 서문에서도

육경사서(六經四書)로써 자기 몸을 닦게 하고 일표이서(一表二書)로써 천하 국가를 다스릴 수 있게 하고자 함이었으니.³³⁾

라고 한 것을 보면 수기치인의 전인상을 추구하는 다산실학의 면모가 여기서 약여함을 엿볼 수가 있다. 그러므로 경세학 다시 말하면

32) 『與猶堂全書』第五集 政法集 第十六卷 「牧民心書」 「序」(1~12), 42쪽(2-358). “君子之學 修己爲半 其半牧民也”

33) 『與猶堂全書』第一集 詩文集 第十六卷 「自撰藥誌銘(集中本)」(1~16), 18쪽(2-663). “六經四書以之 修己 一表二書以之治國平天下”

역사적 현상에만 치중한 양설은 군자지도의 반박에 제구실을 다하지 못하고 있음을 여기서 지적하지 않을 수 없다.

이렇듯 실학개념 논변의 삼파전이 혼돈에 빠질 우려가 있던 차에 그동안 잠잠했던 상기 한씨는 경세치용(經世致用)이라는 자기의 설을 수정함으로써 오랜 잠에서 깨어난 듯 다음과 같이 획기적인 발언을 하였다.

필자—한씨—는 일찍이 한국실학이라는 것을 17~19세기에 국한된 학문사조로만 간주하려는 일반적 경향에 대하여 이의를 제기하고 여말선초(麗末鮮初) 주자학을 수용하면서 여조(麗朝) 사창(詞章) 위주의 학풍과 불교를 배격하고 경학(經學) 존중의 필요성을 강조하던 여말선초 당시의 실학사상에서도 조선후기의 실학사상에서와 같이 ‘수기치인지학(修己治人之學)’이라는 기본 성격에는 차이가 없다는 견해를 제시한 바 있었다. 근자에 이을 호 교수는 정약용의 학을 ‘수사학적 수기치인지학’으로 규정하는데 대하여 필자도 동의하는 바이며 그것은 또 바로 그러한 점에서 조선 전후기를 통하여 이른바 실학이라고 일컬어지는 학문 경향의 기본개념(Key Concept)이 다른 아닌 ‘수사학적 수기치인지학’이라고 할 수 있는 것으로 생각된다.³⁴⁾

이는 한씨 자신이 경세학풍 일변도의 역사학자들의-천씨와 이씨와 같이-실학관에서 벗어 나온 것만을 의미하는 것이 아니라 한 걸음 더 나아가서는 수기치인의 새로운 실학관을 발견한 것을 뜻하기도 한다고 할 수 있다. 뿐만 아니라 그것은 한씨 자신의 지론인 경세치용의 실학관의 포기가 아니라 그것은 또 수기치인의 실학관과 더 붙어 다시 살아났음을 의미한다고 할 수도 있을 것이다.

34) 한우근, 「다산사상의 전개 시론」, 大宇財團主催 茶山學學術會議 主題發表文, 1982. 8쪽.

아울러 우리는 여기서 중요한 과제 하나를 풀고 넘어가지 않을 수 없다. 그것은 다름 아니라 한국실학의 집대성자로서의 정약용의 한국실학사상사에 있어서의 성격과 위치뿐만이 아니라 정약용의 이해 없이는 한국실학의 규명은 불가능하다는 사실이다. 이러한 견해에 대해서도 잠시 전기 한씨의 글을 인용하여볼까 한다.

다산 정약용은 18~19세기에 걸친 한국사회변동과 사상적 갈등 속에서 그의 기구한 생애를 보내면서 방대한 저술을 남기고 간 당대의 석학이다. 그의 저술이 아주 방대하고 또 여러 방면에 걸쳐 있기 때문에 연구자의 관심의 분야나 시각 여하에 따라서는 서로 다른 해석이 나올 수도 있을 것이다. 그러나 일반적으로 다산은 한국실학의 또는 조선후기 실학의 집대성자로 일컬어져서 다산사상의 이해는 이른바 실학의 테두리 또는 그의 성격을 올바르게 파악함으로써 명확히 얻어질 수 있을 것으로 생각된다.³⁵⁾

라고 하여 다산학의 이해는 곧 한국실학 또는 조선 후기실학의 이해로 직결되어 있음을 지적해주고 있다. 한참 뛰어내려 오다가 한씨는 집대성자로서의 정약용의 과제를 재확인하면서 결론에 가까운 논술을 펴고 있다.

다산 정약용은 전술한 바와 같이 흔히 조선후기실학의 집대성자라고 지칭하기도 하고 ‘백과사전학과 중에서도 가장 뚜렷한 존재’라고도 하고 혹은 또 다산의 학문은 ‘실학이라는 제약된 범주 속에서 다룰 것이 아니라 다산학이라는 보다 더 종합적인 범주 속에서 그의 실학적 측면도 문제되어야 하지 않을까’ 하는 의견이 제시되기도 했다. 근자에는 다산학을 ‘근대 수사학적 수기치인의 학의 창시자’라고 규정하는 견해가 제시되기도 하였

35) 위의 논문, 3쪽.

다. 우리에게 궁극적으로 문제가 되는 것은 다산의 사상 ‘개념체계(system of ideas)의 재구성’에 있다고 할 수 있을 것 같다.³⁶⁾

이 글을 대충 나누어보면 두 가지 사실이 담겨져 있음을 알 수가 있다. 하나는 정약용의 학문은 정약용 실학의 범주 안에서 다룰 것이 아니라 종합적인 다산학으로 다루어야 한다는 것이요, 또 다른 하나는 정약용이야말로 근대 수사학의 창시자라는 사실이다. 그런데 이 모두가 대체로 필자를 위시로 한 다산학 동호자 멤버들이 주장해 온 내용으로서 더욱이 후자에 관해서는 졸저 『다산경학사상연구』의 「다산학의 수사학적 구조」절에 실린 다음과 같은 구절을 보면 곧장 이해가 갈 것이다.

……이 시점에 서 있는 다산(정약용)을 일러 근세실학과 수사학적 공자학을 하나로 묶어서 ‘근세 수사학파의 창시자’라는 이름으로 부르고 싶은 것이다.³⁷⁾

그러므로 이 구절은 필자의 주장을 한씨의 입을 통하여 재확인한 것이 아닌가 여겨진다. 그러므로 이제 우리들 앞에 놓인 오직 하나의 길은 정약용에 의하여 창시된 근세 수사학의 면모를 살피는 일이다. 그것은 집대성자 정약용의 학을 살피는 일이요 또 한 걸음 더 나아가 개신유학의 면모를 살핌과 동시에 그것이 한국사상사에서 어떠한 의미가 있으며 어떠한 위치에 서 있는가를 살피는 것이 될 것이다.

36) 위의 논문, 5쪽.

37) 졸저, 『다산경학사상연구』(서울: 을유문화사, 1966), 31쪽.

(3) 근세수사학파의 출현

지금까지 산을 넘고 강을 건너면서 긴 글의 여정을 통하여 한국실학의 집대성자인 정약용을 도출해내는 데 전심전력을 기울여왔다. 그 방법이 옳건 그르건 간에 이 글의 후반은 정약용을 위하여 공백으로 남겨놓고 그 공백을 채우기 위하여 온 정성을 기울여야 할 차례에 이른 것이다. 그러나 이 공백을 적절하게 채우기란 그리 손쉬운 일이 아니다. 왜냐하면 그 방법이란 결코 한 가지에 그치지 않고 사람에 따라서 여러 가지로 달라질 수 있기 때문이다.

필자는 여기서 그동안 산발적으로 발표했던 정약용에 관한 연구 논문들을 한 자리에 모아놓고 대충 세 가지 입장에서 분류해보는 것이 좋지 않을까 생각을 가다듬고 있다. 세 가지 입장이란 대충 철학적 입장과 윤리학적 입장과 경제학적 입장으로서는 물론 제한된 지면을 채우자면 빠뜨린 부문도 생기게 마련이지만 허락하는 범위 안에서 서라도 차근차근 생각이 떠오르는 대로 정리해볼까 한다.

① 철학적 입장에서

흔히 우리들은 철학이라고 하면 관념유희만을 일삼는 공허한 학문세계로서 실학과는 아예 거리가 먼 학문으로 치부해버리기가 쉽다. 그러나 여기서 말하고자 하는 철학은 종교적 부분과도 한데 뭉쳐 인간의 사고원형을 밝히는 입장이라고 생각하면 큰 잘못은 없을 것이다. 예컨대 정약용이 전인적 인간상-목자상(牧者像)을 이끌어낼 때 수기치인의 척도를 사용하였다면 그 수기치인을 내세운 사고의 원형은 무엇인가를 알아내는 입장이라고 생각하면 되는 것이다. 그렇다면 그것이 무엇인가 그것이 다른 아닌 양자묘합의 원리 곧 ‘이

이일(二而一)’의 원리인 것이다.

㉠ 양자묘합의 원리-이이일(二而一)

우주론적 세계관의 입장에서 동서양을 구분해본다면 얼추 주먹구구식이라 하여 편찬을 받을는지 모르나 서양사상은 이원론적 세계관의 기초 위에 세워졌다고 한다면 동양사상 그 중에서도 특히 한국사상은 이이일적(二而一的) 묘합의 원리를 토대로 하여 이루어졌다고 보는 것이 하나의 통례로 되어 있다. 그러나 특히 중국사상은 동양의 중심임에도 불구하고 서양사상처럼 이원론적이란 점이 특이하다고 해야 할지 모른다. 왜 그런가 앞으로 차차 이야기하겠지만 각설하고 왜 정약용 사상을 이야기해야 할 서두에 이 문제를 거론하게 되었을까? 여기서부터 이야기의 실마리를 풀어 가보도록 하자. 묘합의 원리니 ‘이이일’이니 하는 어려운 문자를 쓰지 말고 수기치인을 준례로 삼아 알기 쉽게 설명해보자.

정약용이 수기치인을 거론할 적에는 언제나 수기와 치인을 분리해서 생각한 흔적이라고는 추호도 없다. 수기는 치인을 전제로 하고 치인은 수기로 뒷받침하지 않고서는 전인적 인격이란 이루어지지 않기 때문이다. 이러한 수기치인의 전인적 인격을 공자는 군자라 하였고 맹자는 현인이라 하였고 정약용은 새로운 이름으로 이를 목자(牧者)라 일컫던 것이다.

그리고 보면 어디 정약용뿐인가. 주자도 수기치인의 원리를 신봉하지 않았던가를 반문할 독자도 없지 않을 것이다. 그러나 주자에 있어서는 말뿐 정약용에게서처럼 철두철미 이이일적(二而一的) 묘합의 원리를 기초로 하고 이를 이해했다고는 볼 수 없기 때문이다. 왜

냐하면 정약용은 수기치인뿐만이 아니라 다른 문제에 있어서도 묘합의 원리를 기초로 하여 이를 이해하고 있기 때문에 이제부터 실례를 들어 차곡차곡 거론해 볼까 한다.

㉠ 성명론과 성리학

조선조 오백년이 유교로 입국하였다 하지만 그 유교의 내용인즉 주자학일색이었음은 천하 주지의 사실이거니와 그 주자학의 알맹이가 곧 성리학이었음도 물론 다 잘 알려진 내용이 아닌가. 불멸의 아성처럼 침범할 수 없는 것도 바로 이 주자의 성리학이라 믿어오던 사회풍조 속에서 정약용은 성명론이란 새로운 성론(性論)을 내세웠으니 이 불멸의 아성 성리학에 대항하는 반주자학적 도전이라 이르지 않을 수 없다. 왜냐하면 성명론은 성리학에서 갈려온 성리학의 아류가 아니라 전연 입장을 달리한 다시 말해서 주자학적 입장에서 벗어나 새롭게 창안된 성론으로 등장하였기 때문임은 다시 말할 나위도 없다.

여기서 「오학론(1)」 성리학을 읽은 독자라면 새삼스런 설명이 필요 없지만 거기서 빠뜨린 것이 있다면 성리학은 이원론적 구조로 되어 있고 성명론은 이이일원론(二而一元論)의 구조로 되어 있다는 사실이다. 주자의 성리학이란 본시 『중용』의 ‘천명지위성구(天命之謂性句)’를 주해하면서 ‘명은 명령이고 성은 리(理)이다[命令也 性卽理也]’에서 나온 자로서 천명과 성(性)은 하나가 될 수 없기 때문에 이원론적이라 이를 수밖에 없을뿐더러 그나마도 성은 천명에서 분리하여 천리의 리가 되어버렸으니 천명과 성은 평행선이 되어 영원히 만날 수 없는 이원구조가 되어버린 것이다. 이렇듯 영원히 만날 수 없는

천명과 성이 하나가 되었다니 폭탄선언에 맞먹는 주자학 반격의 직격탄이라 이르지 않을 수 있겠는가.

단적으로 말해서 정약용의 이이일적 묘합의 성명론은 다른 아닌 천명이 인성 안에 존재하는 내재설이라 이를 수 있다. 천명이 인성의 탈을 쓰면 그것이 곧 천명이 아니라 인성이 되는 것이다. 그러므로 정약용은 그의 『중용자잠(中庸自箴)』에서

솔성(率性)이란 천명을 따르는 것이다.³⁸⁾

의 명구를 남기기에 이르렀다. 그리하여 천명기재도심설(天命寄在道心說)을 전개하기에 이르렀으니 이 성명묘합(性命妙合)의 극치라 이르지 않을 수 없다. 정약용 자신의 글을 통하여 천명(天命) 태생(胎生) 과정을 살펴보면 다음과 같다.

하늘이 생(生)을 부여해 주자마자 이 명(命)도 있게 마련이며, 또 살고 있는 동안에는 시시각각 이 명은 계속되고 있는 것이다. 하늘은 차근차근 말로 타이를 수는 없다. 못하는 것이 아니라 하늘의 혀는 도심(道心)에 깃들여 있으니 도심이 경고하는 것은 황천(皇天)이 명하신 경계나 다를 바 없다. 남은 듣지 못하더라도 나만은 홀로 똑똑히 들으니 이 보다 자세할 데 없고 이 보다 엄할 데 없는데 가르치듯 깨우쳐 주듯 하니, 어찌 그저 차근차근 타이를 따름이겠는가, 일이 선한 것이 아닐 때는 도심은 이를 부끄럽게 여긴다. 부끄럽게 여기는 마음이 솟아나는 것은 천명이 차근차근 타이르는 그것인 것이며, 행실이 선한 것이 아닐 때에는 도심이 이를 후회하는 마음을 솟아나게 하는 것은 천명(天命)이 차근차근 타이른 것이다. 시경에 ‘하늘이 백성을 계

38) 『與猶堂全書』第二集 經集 第三卷 『中庸自箴』(Ⅱ~3), 3쪽(4-180). “率性者 循天命也”

도하되 질나팔 볼 듯, 피리 볼 듯 하니라’ 하였으니, 이를 두고 이른 말이 아니겠는가? ‘상제를 대하되 오직 마음속에 있을 뿐’이라 한 것도 바로 이 때문이다. 천명을 도록에서 구하는 것은 허황한 이단 사설이요, 천명을 본심에서 구하는 것은 성인이 상제를 밝게 섬기는 학문이다.³⁹⁾

이렇듯 성명론은 천리를 배제하고 천명을 인성 내에서 구하는 학이라 이를 수 있을 것이다.

㉔ 陰陽屋極說-屋太極

여기서는 정약용의 옥극설을 가지고 주자의 음양오행설과 대결하여 그의 이치에 합당하지 않은 점을 파헤쳐 볼까 한다. 그러기 위해서는 먼저 역(易)의 원리를 약술하여보는 것이 순서일 것이다. 이하 정약용의 『주역사전』에 의하여 설명해보겠다.

‘역이란 무엇인가’라는 물음에 대하여 정약용은 대답하기를 ‘역(易)이란 일월(日月)이다’라 하였다. 이는 가장 간결하면서도 깊은 뜻을 간직하고 있다. 일월이란 태양 태음을 대표하면서 음·양의 기본이 되기 때문이다. 『주역』의 「계사전(繫辭傳)」에 이르기를 “역에 태극이 있으니 이것이 양의를 생한다[易有太極 是生兩儀]”라고 하였는데 이는 일월은 태극을 매개로 하여 음양의 양의를 생성해놓고 있음을 의미하고 있다. 그러므로 음양이란 두 개의 상반된 모습을 대표하므로 음양대대를 기본원리로 하는 음양설이 태초에 정착하게 된 것이다. 그리하여 역이란 태양역 말고 태음역을 배경으로 하여 64괘

39) 같은 책, 3~4쪽(4-180~181). “天於賦生之初 有此命 又於生居之日 時時刻刻 有此命 天不能諄諄然命之 非不能也 天之喉舌 寄在道心 道心之所徹告 皇天之所命戒也 人所不聞而已獨諄聽 莫詳莫嚴 如詔如誨奚諄然已乎……求天命於本心者 聖人昭事之學也”

가 대표하는 삼라만상을 살펴보는 방법이 마련된 것이다.

그러나 여기서 중요한 사실 하나를 딛고 넘어가지 않을 수 없다. 그것은 다름 아니라 역의 상(象)은 물질이 아니라 물질을 상징하는 의상(儀象)에 지나지 않다는 사실이다. 그런 점에서 물질을 대표하는 금(金)·목(木)·수(水)·화(火)·토(土)의 오행과는 기본적으로 그 성격을 달리하고 있음을 알아야 할 것이다. 그런 의미에서 역 64괘를 온통 살펴보더라도 음양대대관계의 흔적이 있을 뿐 오행의 자취는 찾아볼 수 없는 까닭이 여기에 있다. 그리하여 정약용은 태극을 풀이하여 이르기를

태극은 ‘태일’의 형체요, 양의는 ‘양합’의 의상(모범)이다.⁴⁰⁾

라 하고, 또

‘극’은 ‘옥극’의 뜻이다. ‘옥극’은 지붕이 나뉘는 곳이다.⁴¹⁾

라고 하여 음양양의(陰陽兩儀)의 의형(儀形)을 태극이라 이해하고 있음을 알 수가 있다. 여기서 양자모합이 바닥에 깔려 있음으로 해서 태일지형(太一之形)이 이루어졌음은 다시 말할 나위도 없다.

그런데 이에 반하여 주자는 음양오행설의 입장을 고수하고 있으며 태극을 해석함에 있어서도 ‘태극은 리이다[太極理也]’라고 하여

40) 『與猶堂全書』第二集 經集 第四十五卷 『易學緒言』卷1(Ⅱ~45), 11쪽(10-198). “太極者太一之形 兩儀者兩合之儀”

41) 『與猶堂全書』第二集 經集 第四十四卷 『周易四箋』卷8(Ⅱ~44), 26쪽(10-141). “極也者屋極之義 屋極者屋脊也”

성리설의 발판을 그대로 이어받고 있다. 도대체 오행설을 정약용은 받아들이지 않는다. 오행설의 상생 상극의 법칙이란 이치에 합당하지 않을 뿐 아니라 우주의 삼라만상을 금·목·수·화·토의 다섯 가지 물질로 분류한다는 것 그 자체도 논리상 합당하지 않다고 정약용은 주장하고 있다. 그리하여 정약용은 음양묘합의 옥극설로 주자의 음양오행설을 배척하고 있음을 알 수가 있다.

㉔ 神形妙合-心身一如

다음으로 한 항목 더 소개하자면 그것은 심신일여론(身心一如論)이 될 것이다. 『대학장구』 수신절(修身節)의 본문 “이른바 수신이 그 마음을 바르게 한다는 것은 몸에 분치하는 바가 있다[所謂修身在正其心者 身有所忿懣]” 절에서 정자(程子)는 “신유(身有)의 ‘신(身)’은 마땅히 심(心)으로 해야 한다”라고 하였는데 정약용은 고본 원문을 그대로 살리는 입장에서 이에 반대하여 이르기를

신심(身心)은 묘합하였으므로 둘로 나눌 수가 없으니, 정심(正心)하는 것은 곧 정신(正身)하자는 것이 된다. 여기에는 2층 공부는 있을 수가 없다.⁴²⁾

라고 하였고, 또 이르기를

신심은 묘합하여 둘로 나눌 수가 없으므로 특히 ‘신(身)’자를 놓고 신심이 합일(合一)하는 쇠뿔으로 삼아 거기에 박아 놓는 것이다.⁴³⁾

42) 『大學公議』 3

라 하고, 또 따로 『심경밀험(心經密驗)』에서 이르기를

신형이 오묘히 합하여짐으로써 사람이 태어나는 것이다.⁴⁴⁾

라고 하여 신형묘합(神形妙合)의 인간상을 정립해 놓고 있음을 볼 수가 있다. 그리하여 필자는 일찍이 『다산학입문』이라는 소책자를 내면서 다음과 같이 지적한 바 있으니 지금도 변함없이 살아 있는 글이기에 여기에 재수록해 본다.

이로 보아서 다산(정약용)은 이이일적 묘합의 원리를 터득한 것으로 여겨진다. 이러한 이자묘합(二者妙合)의 원리를 이해하지 못했기 때문에 정자(程子)에게 있어서는 끝내 신(身)과 심(心)이 이원적으로 별개의 것이 되어 버리지 않았나 싶은 것이다. 이러한 이이일적 묘합의 원리는 이원론적 사유와 대조를 이루는 것으로서 우리의 주목을 끌게 하는 것이다.⁴⁵⁾

이상에서 보아온 바와 같은 묘합의 원리는 저 멀리 고봉(高峯) 기대승(奇大升: 1527~1572)에 의하여 성정묘합(性情妙合)으로, 율곡(栗谷) 이이(李珣: 1536~1584)에 의하여 이기묘합(理氣妙合)으로, 동무(東武) 이제마(李濟馬: 1838~1900)에 의하여 일심주재(一心主宰)로 발전하여 한국적 사유의 기틀을 정리함에 있어서 크나큰 업적을 쌓고 있기는 하지만 이들은 한결같이 본 논문의 권외에 속하므로 뒷날을 위하여 여백으로 남겨놓고 약속한 대로 다음 장절인 실천윤리학적

43) 『대학공의』

44) 『與猶堂全書』第二集 經集 第二卷 『心經密驗』 「心性總義」, “神形妙合 乃成爲人”; 第五卷 『孟子要義』 「滕文公三」, “神形妙合 乃成爲人”

45) 졸저, 『다산학입문』(서울: 중앙일보사, 1983), 58쪽.

입장으로 넘어가기로 하겠다.

② 실천윤리학적 입장에서

이이일적 묘합의 윤리와 이원론과의 대결에 있어서 자신의 한국 사상사에서 위치를 굳게 다져 놓은 정약용은 이제 실천윤리학적 입장에 있어서도 자신의 생각을 자신 있게 피력하고 있다. 그러한 거침없이 솔직한 태도는 자연 주자학과는 충돌이 불가피하게 되었고 그러한 충돌의 결과는 저절로 반주자학적 입장에 서게 되었다고 볼 수밖에 없게 된 것이다. 그러므로 이 글도 전절에서와 마찬가지로 자연 다산학과 주자학과 대결로 이끌어가게 될 것이다.

㉠ 向人之愛·仁

앞에서 이야기한 바와 같이 수사학이라고 하면 공자교-곧 유교-의 원형을 가리키고 있음은 다시 말할 나위도 없다. 그러므로 공자가 세상을 떠난 이후 2천 수백 년의 세월이 흐르는 동안 공자의 가르침을 신봉하는 개인이 되었거나 아니면 집단적으로 학파를 형성하였거나 간에 스스로 수사학파이기를 내세우고 있는 것이다. 그러한 의미에 있어서는 주자학도 결코 예외는 아니다. 주자도 곳곳에서 스스로 수기치인의 수사학파임을 주장하고 있는 까닭이 여기에 있다.

그러나 문제는 그들이 주장하는 내용이 진정으로 공자의 가르침 그대로인가 아닌가에 달려 있다고 하지 않을 수 없다. 그러한 의미에서 공자의 인(仁)은 가장 핵심적 사례가 될 것임은 다시 말할 나위도 없다. 다시 말하자면 다산학과 주자학과 대결에 있어서 ‘인’에 대한 해석을 놓고 어느 쪽이 순정유학으로서의 수사학에 가까우냐

를 판가름해보자는 것이다.

「사암연보(俟菴年譜)」(俟菴=茶山)에 따르면 정약용이 『논어고금주(論語古今註)』 40권의 주해를 완성한 것은 순조 13년(1813) 강진 적거 중 다산초당에서 이루어졌다. 몇 해를 걸려서 완결이 되었는지는 알 길이 없으나 어쨌든 이 책을 주석할 때 정약용의 머리에 떠오르는 것이 있었다면 무엇보다도 먼저 금주(今註)인 주자의 주였을 것이니 그렇다면 무어라 했던가 궁금하기 짝이 없다. 주자는 이르기를 “애지리(愛之理)요 심지덕(心之德)이라” 했던 것이다. 정약용이 대충 이 주를 마땅치 않게 생각한 이유로는 ‘애지리’라 하였으니 리(理)란 “리는 본래 앎이 없고 위능도 없다[理本無知 亦無威能]”라고 하여 무지·무능한 자인데 어떻게 하여 애지(愛之)를 행동화하여 실천할 수 있을 것인가. 더욱이 ‘심지덕’이라 한다면 애정(愛情)도 심(心) 중에 감추어진 채 행동화하지 않는 것이라면 어떻게 실천할 수 있을 것인가. 정약용은 자신이 생각하고 있는바 실천윤리학적 입장에서는 도저히 받아들일 수 없다고 내심 판단을 내린 것은 너무도 당연한 일이 아닐 수 없다.

『논어』에서는 인(仁)자가 100개 이상이 나오지만 그중에서 정약용의 머리에 떠오르는 것 중의 하나는 어린 제자 번지(樊遲)의 문인(問仁)에 대한 스승 공자의 대답이었을 것이다. 이르기를 ‘애인(愛人)’이라 하였다. 여기서의 애(愛)는 애지리(愛之理)가 아니라 윤리적 행동으로 나타난 애(愛)라야 마땅할 것이 아닌가. 향인지애(向人之愛)다. 남에게 주는 사랑 그것이 바로 인(仁)이 아니겠는가. 그렇다면 ‘애인(愛人)’의 ‘인(人)’ 곧 ‘향인(向人)’의 ‘인(人)’은 누구인가.

이때에 정약용은 적절한 명구 하나를 고주(古註)인 설문에서 찾아

냈던 것이다. 이르기를 “인(仁)이란 이인(二人)이다”가 바로 그것인데 여기서의 ‘이인’이란 누구인가. 정약용은 『논어고금주』에서 다음과 같이 이르고 있다.

‘인’이란 두 사람이 서로 더불어 하는 것이다. 곧 아버지를 섬기되 효도로 함이 ‘인’이니 부(父)와 자(子) 두 사람이 더불어 함이며, 형을 섬기되 공경으로 하는 것이 ‘인’이니 형 아우 두 사람이 더불어 함이며, 임금을 섬기되 충으로써 하는 것이 ‘인’이니 임금과 신하 두 사람이 더불어 함이며, 백성을 다스리되 사랑으로 하는 것이 ‘인’이니 위정자와 백성 두 사람이 더불어 함인 것이다. 이를 미루어 나아가 부부붕우(夫婦朋友)에 이르기까지 대체로 두 사람의 사이에서 그 도(道)를 다하는 것이 모두 ‘인’인 것이다.⁴⁶⁾

따라서 인간이란 이인상여(二人相與)의 윤리적 실존으로 인간으로서의 도리를 다하는 것이 바로 ‘인’ 그것인 것이다. 실천윤리 규범으로서의 ‘인’의 면모가 여기에 뚜렷이 나타나 있음을 볼 수가 있다. 이에 주자의 애지리심지덕설(愛之理心之德說)의 자취는 다시 찾을 길이 없게 된 것은 다시 말할 나위도 없다.

㉠明德說-孝弟慈

덕(德)이란 공자교 곧 수사학에 있어서 ‘인(仁)’의 다음가는 중요한 개념을 내포하고 있음에도 불구하고 후세에 이르러 주자학자들에 의하여 애매모호한 것이 되고 말았다. 정약용은 『논어고금주』에

46) 『與猶堂全書』第二集 經集 第七卷 『論語古今註』卷I(Ⅱ~7), 9쪽(5-20). “仁者二人相與也 事親孝爲仁 父與子二人也 事兄弟爲仁 兄與弟二人也 事君忠爲仁 君與臣二人也 牧民慈爲仁 牧與民二人也 以至夫婦朋友 凡二人之間盡其道者 皆仁也”

서 이 점을 다음과 같이 밝히고 있다.

요즘 사람들은 원래부터 ‘덕’자에 대하여 분명한 인식이 없었기에 경전을 읽다가 ‘덕’자에 마주칠 때마다 까마득하여 어떤 것인지조차 전혀 알지 못하고, 단지 순후하고 소박하여 청탁마저 분별하지 못한 사람에게 ‘덕’이 있다 하며, 또한 이와 같은 기상으로 천하를 다스리면 만물이 스스로 감화를 입게 된다고 생각하나 결국 일에 임하여서는 어디에서부터 착수를 해야 할 줄조차 알지 못하니 이 어찌 동떨어진 말이 아니겠는가? 이렇기 때문에 나날이 천하는 부패되고 새로워질 수 없었던 것이다. ‘덕’이란 인륜을 돈독히 하는 것이니, 효(孝)·제(弟)·자(慈)이다.…… ‘덕’이란 애매모호한 것이 아니다.⁴⁷⁾

라고 한 것을 보면 ‘덕’의 뜻이 불분명한 연유는 그때나 시방이나 조금도 다르지 않다. 그렇게 된 허물을 벗겨보면 이도 또한 주자에게 있다 이르지 않을 수 없다. 먼저 『대학장구』 첫 장에서 “대학의 도는 명덕(明德)을 밝히는 데 있다[大學之道 在明明德]”의 주자주(朱子註)를 보면 다음과 같다.

명덕(明德)이라는 것은 사람이 하늘에서 얻은 것인데 허(虛)하고 신령(神靈)스럽고 어둡지 않는 것이다. 이것은 모든 이치를 갖추어서 온갖 일에 응한다.⁴⁸⁾

라고 하였으니 명덕을 하늘에서 얻었다 함은 그렇다 치더라도 허령 불매한 모습은 도대체 어떤 모습이며 중리(衆理)를 갖추었다니 알쏭

47) 같은 책, 22~23쪽(5-46~47). “……今人 認德字 元不清楚 讀聖經 遇德字 茫然不知爲何物 第以醇厚 渾朴 不辨青黴者 爲有德 意欲以此箇氣象 坐理天下 庶幾萬物自然歸化 而當局臨事 不知從何處著手 豈不迂哉 此 天下所以日腐爛 而莫之新也 德者篤於人倫之名 孝弟慈是已……德非模糊漫漶之物也”

48) 『大學章句』, 「經」 <제1장>. “明德者 人之所得於天 而虛靈不昧 以具衆理而應萬事者也”

달송하기 짝이 없는 것이야말로 주자의 명덕이라 이르지 않을 수 없다. 뿐만 아니라 『논어』 「위정」편에서 “위정이덕(爲政以德)”의 주를 달면서 주자는 이르기를

덕(德)이란 뜻은 얻는다는 것이다. 도(道)를 행해서 마음에서 얻음이 있는 것이다.⁴⁹⁾

라고 하였으니, 명덕에 비해서는 다소 구체적인 내용을 담고 있는 것처럼 보이기는 하지만 ‘도를 행해서 마음에서 얻음이 있는 것이다[行道而有得於心]’이었으면 좀 더 나을 뻔했음 직하다고 느껴지기도 한다. 그러나 ‘마음에서 얻음이 있는 것이다[有得於心]’인 것을 어찌 하라……. ‘인’의 주에서 심지덕(心之德)이라 한 것과 유를 함께하는 것이라 이르지 않을 수 없다. 그러므로 이러한 배경하에서 정약용은 대뜸 다음과 같이 말하고 있다.

‘인’이란 인륜(人倫) 관계에서 이루어지는 ‘덕’이다(『論語古今註』, 「八佾」)

또 「자찬묘지명」에서 좀 더 구체적으로 이르기를

효제(孝弟)는 ‘인’이요, ‘인’은 총명(總名)이다.⁵⁰⁾

라고 한 것을 보면 ‘인’은 총체적 명칭[總名]이요, 자(慈)를 포함해서

49) 『論語集註』 卷2, 「爲政」 註 참조.

50) 『與猶堂全書』 第一集 詩文集 第十六卷, 「自撰墓誌銘(集中本)」(I-16), 15쪽(2-657).

효제는 ‘인’의 구체적 덕목이라 이르게 됨을 알 수가 있으니 『대학공의(大學公議)』에서 정약용은 “덕을 밝힌다는 것은 효제자이다[明德也 孝弟慈]”란 한 것이다. 그리하여 허하고 신령스럽고 어둡지 않은 [虛靈不昧] 명덕을 효제자라는 구체적 덕목으로 바꾸어 놓고 본즉 『대학』의 ‘착간설(錯簡說)’도 잘못된 것임을 알게 된 정약용은 고본대학(古本大學)으로 다시 돌아가도록 하여놓고 본즉 다음과 같은 정약용의 말이 생기를 얻게 된 것이다.

심성혼명설(心性昏明說)은 절대로 아무런 영향도 미치지 못하는 것이다. 오직 그 윗 절(節)에서 ‘효(孝)란 군왕을 섬기자는 것이며 제(弟)란 어른을 섬기자는 것이며 자(慈)란 대중(大衆)을 부리자는 것이다’ 하였고, 그 아래 절에서는 ‘위에서 늙은이를 늙은이로 섬겨야 백성들이 효도를 하게 되고, 위에서 어른을 어른으로 섬겨야 백성들이 우애를 하게 되고, 위에서 고아(孤兒)를 돌보아 주어야 백성들이 배반하지 않는다’ 하였으니, 이 두 절에서 주장하는 뜻은 다 ‘효’·‘제’·‘자’ 세 글자를 벗어나지 않는다. 이것이 바로 명덕의 바른 해석인 것이다.⁵¹⁾

이로써 대학지도(大學之道)의 명덕은 ‘심성이 혼명하다는 설[心性昏明之說]’이 아니라 ‘효’ ‘제’ ‘자’를 강령으로 하는 실천윤리의 도(道)임을 알게 되었다. 그렇다면 주자의 혼명지설(昏明之說)은 어디로 가야할 것인가! 막막할 뿐 아득하기만 하다.

51) 『與猶堂全書』第二集 經集 第一卷 『大學公議』(Ⅱ~1), 7쪽(4-16). “乃心性昏明之說 絕無影響 惟其上節 曰孝者所以事君也 弟者所以事長也 慈者所以使衆也 其下節 曰上老老而民興孝 上長長而民興弟 上恤孤而民不倍 兩節宗旨 俱不出孝弟慈三字 是則明明德正義也”

㉔ 四端論-人間論

실천윤리학적 입장에서 볼 때 가장 중요한 문제의 하나는 선천적 동기론과 후천적 결과론과의 관계라 할 수 있을 것이다. 그런데 이 점에 있어서도 주자와 정약용은 서로 등을 맞대고 있으니 주자는 전자의 입장을 고수하고 있는 반면에 정약용은 후자의 입장을 역설하고 있기 때문이다. 이 점에 대해서는 『맹자요의』에 실린 정약용의 다음의 글을 읽어보면 잘 알 수 있을 것이다.

인의예지(仁義禮智)라는 이름은 일을 행한 후에 이루어지기 때문에 사람을 사랑한 후에 ‘인(仁)’이라 하니, 사람을 사랑하기 전에는 ‘인’이라는 이름이 성립될 수 없다. 내가 선(善)한 후에 ‘의(義)’라 하니, 내가 선하기 전에는 ‘의’란 이름이 성립될 수 없다. 빈주(賓主)가 맞은 후에 ‘예(禮)’라는 이름이 성립되고, 사물을 명백히 분별한 후에 ‘지(智)’라는 이름이 형성되는 것이지, 어찌 인의예지라는 4개가 알알이 열려 있어 마치 복숭아씨앗, 살구씨앗처럼 사람의 마음에 잠복되어 있다 할 수 있겠는가.⁵²⁾

좀 더 이해를 돕기 위하여 한 구절 더 인용하면 다음과 같다.

맹자는 ‘인의예지는 마음에 뿌리하고 있다’라고 하니 비유하자면 인의예지는 꽃과 열매와 같은 것이며 그 근본은 마음에 있는 것이다. 측은(惻隱), 수오(羞惡)하는 마음은 내(內)에서 발생하고 인의(仁義)는 밖에서 이루어진 것이며, 사양(辭讓), 시비(是非)의 마음은 내에서 발생하고, 지(智)는 밖에서 이루어지는 것인데도 오늘날 유학자들은 인·의·예·지 4개가 마치 사람 배속에 오장이 있는 것처럼 인식하고, 사단(四端)이 모두 여기에서 나온

52) 『與猶堂全書』第二集 經集 第五卷 『孟子要義』卷1(Ⅱ~5), 22쪽(4-413). “仁義禮智之名 成於行事之後 故愛人而後謂之仁 愛人之先 仁之名未立也 善我而後謂之義 善我之先 義之名未立也 賓主拜揖而後禮之名立焉 事物辨明而後 智之名立焉 豈有仁義禮智四顆 磊磊落落 如桃仁杏仁伏於人心之中者乎”

것으로 아니, 이는 잘못된 것이다.⁵³⁾

이 두 구절을 놓고 꼼꼼히 생각해 보면 인의예지 사단지심(四端之心)은 가능적 존재이지 복숭아씨나 오장처럼 고정불변의 것이 아님을 알 수가 있다. 그렇다면 윤리적 행동주체로서의 인간성은 어떻게 구성되어 있는 것일까. 공자는 『논어』에서 안연의 입을 빌려 “자기의 사사로움을 극복하여 예로 되돌아가는 것이 인이 된다[克己復禮爲仁]”라고 하였고, 정약용은 『목민심서(牧民心書)』에서 특히 율기봉공장(律己奉公章)을 마련한 것을 보면 인간이란 극기와 율기(律己)로 수신(修身)해야 하는 생동체라 해야 할지 모른다. 다시 말하면 인간이란 자율적 가능성을 지닌 윤리적 존재라 해야 할지 모른다. 그러므로 인간성을 놓고 주자와 정약용은 또 한번 더 충돌을 면하지 못하게 되었다.

주자의 인성의 구조는 본연지성(本然之性)과 기질지성(氣質之性)으로 되어 있음은 이미 잘 알려진 사실이거니와 문제는 그의 고정성에 있는 것이다. 본연지성은 리(理)로서 인물동득(人物同得)하여 성범(聖凡)의 구별이 없지만 기질지성(氣質之性)은 청탁수박(淸濁粹駁)하여 성범이 구별되는 기틀이 되어 있다. 한 마디로 말해서 주자의 인간성에서는 자율성이 인정되지 않는다는 데에 문제가 있는 것이다. 그런데 정약용의 인간성은 어떠한가. 그의 자송설(自訟說)을 한번 들추어 보면 다음과 같다.

53) 『與猶堂全書』第二集 經集 第七卷 『論語古今註』卷I(Ⅱ~7), 9쪽(5-20). “孟子曰仁義禮智根於心 仁義禮智譬則花實 惟其根本在心也 惻隱 羞惡之心 發於內而仁義成於外 爵讓 是非之心 發於內而禮智成於外 今之儒者 認之爲仁義禮智四顆 在人腹中如五臟 然而四端皆從此出則 誤矣”

송(訟)이란 공정(公庭)에서의 대변(對辯)이다. 천명(天命)과 인욕(人欲)이 마음에서 싸우는데 극기(克己)는 마치 송사에서 이기는 것과 같은 일이다. 사람이란 과오(過誤), 법령(法令)의 두 가지가 내심(內心)에서 대변하는 것을 보고 반드시 그 시비를 분별하여 개과(改過)할 바를 알아야 한다.⁵⁴⁾

여기서 이른바 천명은 도심(道心)이요, 도의지성(道義之性)인데 인욕은 인심이요, 금수지성(禽獸之性)으로서 자율적 극기(克己)의 상대가 되고 있는 것이다. 측은, 수오, 사양, 시비 등 사단지심도 자률적 극송(克訟)의 대변을 거쳐야만 비로소 인의예지의 사과(四類)를 딸 수 있는 까닭이 여기에 있는 것이다.

㉔ 至誠之學-聖凡一如

이제 실천윤리학철을 마무리함에 있어서 그들의 마지막 대결로서 그들의 격치론(格致論)과 성론(誠論)을 빼놓을 수가 없다.

한나라 오경박사제도가 마련되자 경학시대의 문호가 열리더니 송대에 이르러 『예기』 중에서 「중용」과 「대학」을 뽑아 독립된 단행본으로 만들어 사서(四書)의 열에 끼게 하였다. 이렇듯 『중용』·『대학』은 송대리학(宋代理學)의 귀중한 경서가 되었지만 수사학적 입장에서 는 또한 적잖은 문제점을 안고 있는 것도 사실이다. 『중용』의 성즉리설과 『대학』의 명덕설은 이미 정약용의 비판이 끝났지만 『대학』의 격치론은 아직 그대로 남아 있기에 서둘러 거론하려 하는 것이다.

『대학』에서의 삼강령(三綱領) 팔조목설(八條目說)은 유학의 철칙으

54) 『與猶堂全書』第二集 經集 第七卷『論語古今註』卷2(Ⅱ-8), 44쪽(5-197). “訟者公庭之對辯也 天命人欲交戰于內 克己如克訟 然 人能自見其過 今二者對辯于內 必能見其是非而知所以改過矣”

로 신봉해오고 있지만 그것이 정약용의 격치육조목설(格致六條目說)에 의하여 무너질 줄을 뉘 알았으랴. 주자는 삼강령 팔조목을 중심으로 하여 착간설(錯簡說)·오자설(誤字說)을 내세워 「격치보전(格致補傳)」까지 창작하였지만 그것은 전체적으로 주자의 “물은 사와 같다[物猶事也]”의 잘못된 주해에서 연유하였다. ‘물유사(物猶事)’가 아니라 물(物)은 명사로서 의(意)·심(心)·신(身)·가(家)·국(國)·천하(天下)요, 사(事)는 동사로서 성(誠)·정(正)·수(修)·제(齊)·치(治)·평(平)인 것을 주자는 까맣게 몰랐던 것이다. 그리하여 이상 성의(誠意)·정심(正心)·수신(修身)·제가(齊家)·치국(治國)·평천하(平天下)의 6조만이 격치(格致)의 산하로 들어오게 됨으로써 정약용 격치 육조목설이 성립된다면 주자의 삼강령 팔조목설은 이제 그 설 자리를 잃고만 셈이 된다.

뿐만 아니라 주자는 「격치보전」을 저술하여 사물의 이치를 깨달아 활연대오(豁然大悟)하기를 기대하는 선지후행(先知後行)을 주장하였지만 정약용은 생각건대 지성지도(至誠之道)-성의(誠意)를 으뜸으로 하여-로서 『중용』과 더불어 일관되어 있다고 주장하고 있다. 다시 말하면 『중용』과 『대학』의 도(道)는 성(誠) 바로 그 자체에 지나지 않음으로 정약용의 글에서 산발적으로나마 몇 구절 추려서 음미함으로써 이 절을 매듭짓고자 한다. 정약용은 이르기를

무릇 성인(聖人)이 성인된 이유는 지성(至誠)으로서 사물을 기다려 그 행위와 말한 바가 하늘에서 해와 달이 밝음과 같이 빛나 조금이라도 어두움이 없어서 바라보아 의심할 것이 없기 때문이다.⁵⁵⁾

성인이란 지성지인(至誠之人)으로서 추호도 그늘진 대목이 없는 사람이다. 그렇다면 생지지학(生知之聖) 곧 나면서부터 성인으로 태어날 수도 있는 것일까.

생지(生知)의 ‘성인’이라도 조심스레 하며 두려워함으로써 자신의 몸을 닦지 아니한 자가 없었던 것인데 오늘날 도리어 ‘스승이 학업을 자주 독려하지 않았다’, ‘스승이 번거로운 말을 하지 않았다’는 등 문왕(文王)이 자연스럽게 ‘성인’의 경지에 이름이 마치 초목이 커 가는 것처럼 말하고 있으니 그를 어떻게 ‘성인’을 아는 자라 말할 수 있겠는가. 만일 분명히 그와 같다면 후직(后稷)과 문왕은 인류 위에 보다 큰 인류를 형성하고 있음으로써 우리는 의당 흠모할 수가 없는 것이다. 상중하(上中下) 삼품설(三品說)은 밖으로는 공평하게 평형을 이룬 듯하나 선으로 향하려는 모든 사람에게 그 문을 닫아놓고 자포자기할 수밖에 없는 길을 열어준 셈이니 그 말은 천리를 손상하고 인도를 해침이다. 이는 지극히 독하고 지극히 참담한 말로서 그 화(禍)는 홍수(洪水), 맹수(猛獸)보다도 더 심한 것이므로 이에 대하여 변론을 하지 않을 수 없는 것이다.⁵⁶⁾

문왕과 같은 성인도 우리들과 똑같이 소심翼翼(小心翼翼) 공구수성(恐懼修省)해야 함은 다시 말한 나위도 없다. 그러므로 정약옹은 또 다음과 같이 다짐하고 있다.

자신으로 자신을 극복한다는 것은 천성백왕(千聖百王)의 단전필

55) 『與猶堂全書』第一集 詩文集 第十一卷 「易論一」(I~11), 1쪽(2-203). “夫聖人之所以聖人者 以其能至誠以待物 使其所爲與所言 昭乎若日月之耀乎天 而無纖毫幽潛 有足以望而擬之也”

56) 『與猶堂全書』第二集 經集 第七卷 「論語古今註」卷9(Ⅱ~15), 19쪽(6-121). “……生知之聖 未嘗不小心翼翼 恐懼修省 今乃以傳不勤師不煩 謂文王自然成聖草木之滋長然者 其可曰知聖人乎 審如是也 稷與文王 是於人類之上 別爲一類 非吾人之所富欣慕者也 上中下三品之說 外若勻停 而塞人向善之門 啓人自暴之路 其傷天理而害人道也 至毒至僭 其禍有浮 於洪水猛獸 斯不可以不辨”

부(單傳密付)의 묘지요언(妙旨要言)이니 만큼 이를 명백히 알면 성인이 될 수 있고 현인이 될 수 있으나 이를 알지 못하면 이는 금수인 것이다.⁵⁷⁾

그러므로 극기복례야말로 성인에의 길임을 알 수가 있다. 그러기에 다음과 같이 단언하였다. 실천윤리의 극치가 아닐 수 없다.

성(誠)은 성인(聖人)의 별명(別名)이다.⁵⁸⁾

③ 경세학적 입장에서

지금까지 필자는 산문체의 문장을 구사해가면서 횡설수설 한국실학과는 거리가 먼 글들을 써오지 않았는가 생각하는 독자도 적잖게 있으리라고 여겨지기도 하지만 필자의 입장에서는 지금 당장 이어지는 경세학의 기반과 배경을 이해하기 위한 전제이었다는 사실을 알아볼 독자는 과연 몇이나 될꼬 저어하는 마음 또한 간절하다.

만은 경세학은 경학과 더불어 이이일적(二而一的) 묘합의 관계 하에서가 아니면 그 진면목을 이해할 수 없음에도 불구하고 지금까지 우리들은 독립된 경세학이 따로 있는 줄 착각하지 않았을까도 생각해 보아야 할 것이다. 그러한 의미에서 볼 때 이 글에서 마지막으로 서술되어야 할 경세학은 어디까지나 정약용 경학의 배경하에서 이루어졌다는 사실을 기억해두어야 할 것이다.

57) 『與猶堂全書』第二集 經集 第七卷 『論語古今註』卷6(Ⅱ~12), 2쪽(5-451). “以己克己 是千聖百王 單傳密付之妙旨要言 明乎此則可聖可賢 昧乎此則乃獸乃禽”

58) 『與猶堂全書』第二集 經集 第三卷 『中庸自箴』(Ⅱ~3), 21쪽(4-216). “誠者 聖人之別名”

㉠ 牧民之道-士

필자는 일찍이 정약용 사상을 한마디로 요약한다면 목민(牧民) 두 글자로 집약할 수 있고 또다시 요약한다면 ‘목(牧)’자 한 자면 된다고 생각하고 있다. 결국 왜 그럴까를 따지는 것이 바로 정약용 사상을 탐구하는 길이 되겠기 때문이다.

정약용의 『목민심서』는 모든 저술이 마무리됨과 동시에 18년 만의 귀양살이도 풀리던 1818년에 완결을 보았지만, 정약용의 뇌리 속에 목민윤리의 상념이 아로새겨진 때는 그보다도 5년이 앞서 있었다. 왜냐하면 1813년에 완성된 『논어고금주』를 보면 그 안에 다음과 같은 구절이 숨겨져 있기 때문이다.

‘인(仁)’이란 두 사람이 서로 더불어 하는 것이다. 곧 아버지를 섬기되 효도로 함이 ‘인’이니 부(父)와 자(子) 두 사람이 더불어 함이며, 형을 섬기되 공경으로 하는 것이 ‘인’이니 형과 아우 두 사람이 더불어 함이며, 임금을 섬기되 충(忠)으로써 하는 것이 ‘인’이니 임금과 신하 두 사람이 더불어 함이며, 백성을 다스리되 사랑으로 하는 것이 ‘인’이니 위정자와 백성 두 사람이 더불어 함인 것이다. 이를 미루어 나아가 부부붕우(夫婦朋友)에 이르기까지 대체로 두 사람의 사이에서 그 도(道)를 다하는 것이 모두 ‘인’인 것이다.⁵⁹⁾

이 글에서 다른 곳에서는 찾아볼 수 없는 대목이 있다면 그것은 바로 “백성을 다스리는 데 자애로움으로 하는 것이 ‘인’이니 목자(牧者)와 백성은 두 사람이다[牧民慈爲仁 牧與民二人也]”임은 다시 말할

59) 『與猶堂全書』第二集 經集 第七卷 『論語古今註』卷1, II~7, 9쪽(5-20). “仁者二人相與也 事親孝爲仁 父與子二人也 事兄弟爲仁 兄與弟二人也 事君忠爲仁 君與臣二人也 牧民慈爲仁 牧與民二人也 以至夫婦朋友 凡二人之間盡其道者 皆仁也”

나위도 없다. 뿐만 아니라 ‘목민자(牧民慈)’의 윤리사상은 부자(父子), 형제(兄弟), 군신(君臣), 부부(夫婦), 붕우(朋友) 등 맹자의 오륜과는 별도로 설정되어 있음을 주목해야 할 것이다. ‘백성을 다스리는 데 자애로움으로 함[牧民慈]’은 ‘임금을 섬기는 데 충성으로 함[事君忠]’과는 전혀 다른 의미의 정치이념이 담겨 있기 때문이다. 정치이념으로서의 ‘목민자(牧民慈)’는 사친효(事親孝)·사형제(事兄弟)와 더불어 『대학』의 명덕설(明德說)-효제자설(孝弟慈說)-을 뒷받침해주고 있음도 알아두어야 할 것이다. 그러므로 목민윤리는 지배자(支配者)의 윤리가 아니라 자애(慈愛)로 다스려야 하는 애민(愛民)의 윤리요,恤民(恤民)의 윤리인 까닭이 여기에 있다.

이제 윤리관계로 끈끈하게 얹혀진 목(牧)과 민(民)과의 관계를 정약용은 그의 「원목(原牧)」의 서두에서 다음과 같이 단언하고 있다.

수령이 백성을 위해서 있는 것인가, 백성이 수령을 위해서 생겨난 것인가? 백성이 곡식과 옷감을 바쳐 수령을 섬기고, 또 수레와 말과 하인들을 내어 수령을 맞아들이고 떠나보내며, 또는 기름과 피와 진액과 골수를 다 없애서 그 수령을 살찌우고 있으니, 백성이 과연 수령을 위하여 생겨난 것인가? 그렇지 않다. 수령이 백성을 위해서 있는 것이다.⁶⁰⁾

여기서 정약용은 목민관으로서의 목자(牧者)는 단연코 위민(爲民)·애민(愛民)의 인자(仁者)이어야 함을 분명히 해놓고 있다. 그럼으로써 「탕론(湯論)」에서의 다음과 같은 글이 나올 수 있게 되었다고 할

60) 『與猶堂全書』第一集 詩文集 第十卷 「原牧」(1~10), 4쪽(2-132). “牧爲民有乎 民爲牧生乎 民出粟米麻絲以事其牧 民出輿馬騶從以送迎其牧 民竭其膏血 津髓以肥其牧 民爲牧生乎 曰否否 牧爲民有也 遼古之初 民而已 豈有牧哉”

수 있을 것이다.

대체 천자(天子)는 어떻게 해서 있게 되었는가. 장차 하늘이 천자를 비가 쏟아지듯 하여 세웠는가. 아니면 땅에서 물이 솟구치듯 솟아나 천자가 되었는가. 오가(五家)가 린, 이웃(隣)이 되어 오(五)자에서 장(長)을 추대하면 인장(隣長)이 되고 오린(五隣)이 리(里)가 되어 오자에서 장을 추대하면 이장(里長)이 되고 오리(五里)가 현(縣)이 되어 오자에서 장을 추대하면 인장(隣長)이 되고 여러 현장이 함께 추대한 자는 제후가 되고 제후가 함께 추대한 자는 천자가 된다. 천자란 여럿이 추대하여 이루어진 것이요, 역시 여럿이 추대하지 않으면 성립되지 않으므로 오가(五家)가 협동하지 않으면 25가(家)가 모의하여 이장을 갈아내고 구후팔백(九侯八伯)이 협동하지 않으면 구후팔백이 천자를 갈아내되 오히려 오가가 인장을 갈아내듯 하고 25가가 이장을 갈아내듯 하는 것이니 누가 신(臣)이 대군(代君)했다고 하던가.

인장에서 비롯하여 추대되는 이장, 현장, 구후팔백, 천자의 순으로 이어지는 추대방식은 민주(民主)·민본적(民本的) 선출방식으로서 천씨(천관우)의 근대의식이 흠뻑 담겨져 있다고 하지 않을 수 없다. 그러므로 민위목생(民爲牧生)하는 것이 아니라 목위민유(牧爲民有)해야 하지 않겠는가. 그러므로 요순(堯舜)과 같은 천자도 일개 목자로서 존재하기 때문에 위민관(爲民官)으로서의 직책을 다하자면 민(民)과 더불어 일식지안(一息之安)도 취할 겨를이 없는 것이다.⁶¹⁾

분발(奮發)하고 흥기시켜 천하의 사람들로 하여금 부지런히 움직이고 서둘러 일하며 근면하게 애쓰고, 힘있게 열중하게 하며 일찍이 잠시 동안의 편안함도 꾀하지 못하게 한 사람이 요순이다.……『역경(易經)』에 하늘의 운행이 굳세다고 했는데 밝은 요순이 하늘과 더불어 한가지로 굳건함을 밝혀 일찍이 잠깐 동안의 휴식도 없었다.⁶²⁾

61) 『與猶堂全書』第一集 詩文集 第十一卷 「湯論」, I-11, 24쪽(2-249).

62) 『與猶堂全書』第五集 政法集 第一卷 「經世遺表」 「引」(V-1), 1쪽(14-4). “奮發興作 使天下之人 騷

이렇듯 사군자(士君子)-경세가-로서의 목민관의 임무는 막중함을 알 수가 있다.

㉔ 閭田論-農

경세가로서의 목자의 첫 임무는 국토관리임은 다시 말할 나위도 없다. 아직 농경시대를 면하지 못한 당시에 있어서는 국토는 농경지이었기 때문에 국토관리란 곧 농지관리를 의미함은 물론이다. 이때에 정약용이 내놓은 농지제도가 바로 여전론(閭田論)인 것이다. 몇 가지 요점을 간추려보면 다음과 같다.

첫째, 경자유전(耕者有田)의 원칙을 들 수가 있다. 「전론삼(田論三)」에서 이르기

이제 농사를 짓는 사람은 전지를 얻도록 하고 농사를 짓지 않는 사람은 전지를 얻지 못하도록 한다면, 여전(閭田)의 법을 시행하여야만 우리의 뜻을 이룰 수 있을 것이다.⁶³⁾

라고 한 것은 이를 두고 한 말이 아닐 수 없다.

둘째, 「전엄금호남제읍전부륜조지속차지(全嚴禁湖南諸邑佃夫輪租之俗筭子)」에서 이르기

전토(田土)에는 주인이 둘이 있으니 그 하나는 임금이고 둘째는 농민입니다. 『시경(詩經)』에 이르기 ‘온 천하가 왕의 땅이 아

騷擾優勞勢役曾不能謀一息之安者 堯舜是已 易曰天行健明明堯舜與天同健 曾不能有須臾之息”

63) 『與猶堂全書』第一集 詩文集 第十一卷 「田論三」(1~11), 4쪽(2-210). “今欲使農者得田 不爲農者不得之 則行閭田之法 而吾志可遂也”

닌 것이 없다'고 하였으니, 왕이 그 주인이요, 『시경』에 또 이르기를 '우리 공전(公田)에 비가 내려서 마침내 우리 사전(私田)에 까지 미친다'고 하였으니 농민이 그 주인입니다. 임금과 농민 이외에 또 누가 감히 주인이 되겠습니까.⁶⁴⁾

라고 한 것을 보면 중간착취자로서의 지주제도(地主制度)는 단연코 배제하고 있음을 알 수가 있다.

셋째, 30가구(三十家口)를 일여(一閭)로 하는 집단협동농장(集團協同農場) 제도로 운영하고 있는 토지제도임을 알 수 있다. 여기서는 사농(士農)이 일여(一如)인 동시에 유식불허(游食不許)로 유민을 방지하기도 하고 병농일치제도로써 여(閭) 조직을 방위군 조직으로 활용하기도 한다.

이상과 같은 내용을 골자로 하여 짜인 정약용의 여전론은 18세기 말 19세기 초반 하더라도 지나칠 정도로 이상적인 토지제도의 시안이었다고 할 수 있다. 그것은 물론 중국고대 정전법의 이상을 도입해온 것이기는 하지만 정약용 당대에 있어서는 삼정(三政)의 문란을 방지하기 위한 처방이기도 하였다는 점을 지적하지 않을 수 없다. 왜냐하면 당시만 하더라도 화폐제도가 확립되지 않아 모든 거래가 물납제 그대로였기 때문에 전곡(田穀)의 관리가 곧 국가재정을 좌우하였기 때문이다. 이렇듯 이상적인 토지제도로서의 여전제도도 오늘과 같은 상공시대를 만나 어떻게 달라져야 할 것인가.

그러나 상공시대를 맞아 세계화·국제화의 물결을 타고 국토는 공단과 고층주택과 도로 항만 등으로 갈가리 찢기게 되었으니 30가

64) 『與猶堂全書』第一集 詩文集 第九卷 「擬嚴禁湖南諸邑佃夫輪租之俗劄子」(1~9), 60쪽(2-121). “田有主 其一王者也 其二佃夫也 詩云普天之下 莫非王土 王者其主也 詩云雨我公田 遂及我私 佃夫其主也 二者之外 又維敢主者哉”

구를 일여로 하는 여전제가 과연 감당해낼 수 있을 것인가. 실학이라고 해서 변하지 말라는 법이 있겠는가. 식량의 자급자족을 위해서나 무공해식품을 공급받기 위해서라도 이제 새로운 농토관리제도가 마련되기를 기대하지 않을 수 없다.

㉮ 技藝論-工

정약용은 기예에 있어서도 뛰어난 식견을 갖추었으니 정약용이 정조의 총애를 받으면서 가까이 모실 때 화성(華城: 水原城)의 설계를 하명받고 활차와 기증기를 이용하여 축조비 3만 냥을 절약한 이야기는 지금까지도 장안의 화제가 되어 오고 있다. 그 까닭인즉 요즈음 말로 표현하자면 첨단기술의 도입과 신공법의 개발이 가져온 결과 때문이었음은 다시 말할 나위도 없다.

그러나 이러한 수원성의 일화는 결코 우연한 것이 아니었다. 그것은 그의 「기예론」에 의하여 잘 정리되어 있기 때문이다. 거기에 담겨진 백공기예에 관한 정약용의 사상은 모든 기술이란 날로 새로워야 하며 선진국의 기술을 도입하여 기술혁신을 게을리 해서는 안 된다는 주장이다. 당시에 있어서의 기술선진국은 지금과는 달리 중국이었기 때문에 다음과 같이 중국의 기술을 배워야 한다고 주장하고 있다. 이는 “북쪽으로 중국에서 배우자는[北學於中國]” 북학파의 주장과도 일맥상통하고 있음을 알 수가 있다.

우리나라에 있는 백공(百工)의 기예는 모두 옛날에 중국에서 배웠던 방법인데 수백 년 이래로 딱 짊라 꿇듯이 다시는 중국에 가서 배워올 계책을 세우지 않고 있다. 그러나 중국에서의 신식의 묘산 기술은 날로 증가하고 달로 많아져서 다시 수백 년 이

전의 중국이 아닌데도 우리는 또한 막연하게 서로 새로운 것을 묻지도 않고 오직 예전의 것만 편안히 여기고 있으니, 어찌 그리도 게으른가.⁶⁵⁾

이 글을 꼼꼼히 읽고 보면 그로부터 200년이 지나간 오늘에 있어 서도 여합부절 꼭 들어맞는 말이 아닐 수 없다. 단 중국을 미국이나 일본 같은 기술선진국으로 바꾸기만 하면 되겠기에 하는 말이다. 또 다른 각도에서 정약용의 일본관을 보면 이때 일본은 잠자고 있던 우리와는 달리 약삭빠르게 중국을 배워 부강한 섬나라가 되었다고 부러워한다.

일본 사람 역시 중국의 강소성(江蘇省)과 절강성(浙江省)을 왕래 하면서 오직 백공(百工)의 섬세하고 정교한 기술만을 배워오도록 힘썼다. 그러므로 유구와 일본은 바다 가운데 멀리 떨어진 지역에 위치해 있으면서도 그 기능은 중국과 대등하게 되어 백성들은 부유하고 군대는 막강하여 이웃 나라에서 감히 침략하지 못하게 되었으니, 그 이미 그렇게 된 효과가 이러한 것이다.⁶⁶⁾

이렇듯 정약용은 앞을 내다보면서 정확한 판단을 내리고 있다. 일본은 정약용이 관찰한 대로 200년이 지난 오늘에 이르기까지 줄곧 같은 길을 걸어왔기 때문에 지금도 경제대국이 되었고 막강한 군사력을 보유하고 있을 뿐 아니라 세계 기술선진국의 선두주자를 과시하고 있지 않은가.

65) 『與猶堂全書』第一集 詩文集 第十一卷 「技藝論日」(I~11), 11쪽(2-223). “我邦之有百工技藝 皆舊所學中國之法 數百年來 截然 不復有往學中國之計 而中國之新式妙制 日增月衍 非復數百年以前之中國 我且漠然不相問 唯萬之是安 何其懶也”

66) 『與猶堂全書』第一集 詩文集 第十一卷 「技藝論三」(I~11), 11~12쪽(2-224~225). “日本往來江浙 唯務多百工織巧 故琉球日本 在海中總或 而其技能 與中國抗 民裕而兵強 鄰國莫敢侮 其已然之效如是也”

지금도 늦지 않다. 정약용의 말대로 기술은 모조리 도입하여 배우고 닦는 길만이 나라를 부강하게 만드는 유일한 길이기 때문이다.

진실로 그 법을 다 터득해서 힘써 실행한다면 나라가 부유하게 되고, 군대가 강하게 되고, 백성들이 넉넉하여 오래 살 수 있을 것이다.⁶⁷⁾

란 이를 두고 이른 말이 아닐 수 없다.

㉔ 貨幣論-商

정약용의 화폐론-당시에는 전폐(錢幣)라 하였다-은 몇 가지 목적이 있었다고 보아야 할 것이다. 아마도 첫째 목적은 물납제도에 따른 폐단을 바로잡기 위한 것이 아니었던가 싶은 것이다. 그는 『목민심서』 권6에서

미럼(米斂)은 전렴(錢斂)만 같지 못하니 본래 근본은 미럼으로 되어 있지만 마땅히 전렴으로 바꾸어야 한다.

라고 하였다. 여기서 ‘미럼’이란 물납제요 ‘전렴’이란 금납제를 의미하는데 미럼을 전렴으로 바꾸자는 것은 이속들의 농간을 방지하자는 것이 첫째 목적이었다. 당시 미럼에 따른 농간의 종류도 가지가지였으니, 그 이름만 셈하여도 다음과 같다.

67) 『與猶堂全書』第一集 詩文集 第十一卷 「技藝論二」(1~11), 11쪽(2-224). “苟盡得其法而力行之 則國可富也 兵可強也 民可裕而壽也”

아전들의 농간에는 천만 가지가 있는데 그 구명도 무수하다. 첫째 반작(反作)이요, 둘째 입본(立本)이요, 셋째 가집(加執)이요, 넷째 암유(暗留)요, 다섯째 반백(半白)이요, 여섯째 분석(分石)이요, 일곱째 집신(執新)이요, 여덟째 곡탄정(曲呑停)이요, 아홉째 세전(稅轉)이요, 열째 채근(債勤)이다.……68)

이러한 농간으로 백성들은 뼈를 깎고 피를 말리는 고초를 겪어야 하거늘 어찌 미련을 전령으로 바꾸지 않을 수 있겠는가. 그리하여 정약용은 화폐제도를 정비하기 위하여 독립된 관서로서 전환서(典圜署)의 설치를 주장하였다. 요즈음 말을 빌리자면 조폐공사의 설립을 의미한다고 할 수 있다.

당시 주전은 모두 영문에서 하는데 그 제작솜씨도 가지가지여서 혹 크기도 하고 혹 작기도 하며 혹 두껍기도 하고 혹 얇기도 하거니와 글자마저 모호하기 때문에 위조주화가 나돈다 하더라도 가려내기가 힘든 형편이었다. 그나마도 국제적으로는 쇠붙이로 만든 엽전 뿐 아니라 구리와 은과 금으로 만든 주화가 통용되고 있는 판국에 잡다하고도 허술한 영문주화만을 언제까지 고수할 것인가. 마땅히 전환서를 세워야 할 명분이 여기에 있었던 것이다.

그러나 이제 정약용은 또 다른 걱정거리 앞에 직면하게 되었다. 금은화를 주조해 놓고 보면 해외유출의 기회가 생기게 될 터인데 이를 어떻게 방어할 것이며 금은화를 주조하기 위하여 소요되는 원료를 얻기 위한 채광기술의 낙후성은 어떻게 극복해야 할 것인가 걱정되지 않을 수 없었던 것이다.

단연코 예나 지금이나 외화-금화-유출을 방지하기 위해서는 사치

68) 『與猶堂全書』第五集 政法集 第十六卷 『牧民心書』卷5, 「戶典」, ‘穀簿上’(V~20), 18쪽(16-427).

성 소비재의 수입을 억제하는 길 외에 다른 방법이란 없지 않겠는가. 그러므로 정약용은 중국의 비단과 우리 금화와 바뀌서는 절대로 안 된다고 역설하고 있다. 금화로 비단을 사오는 어리석음이 있어서 는 안 된다는 것이다.

금은동철의 채광은 지금까지 방임했던 사채자들을 엄중하게 단속 하면서 전부 국영화해야 한다고 주장하고 있다. 그래야만 채광기술이 향상하고 생산성을 높일 수 있으리라고 여겨지기 때문이다. 전환서의 설치나 채광의 국영화나 한결같이 국가통제력의 강화에 의하여 운영해야 한다는 것이 바로 정약용의 생각이었던 것이다.

5. 맺는말 - 한 사상의 맥락에서

지금까지의 논술을 한마디로 요약한다면 한국실학의 열쇠·척도로 수기치인(修己治人)의 인간상을 찾아냈고, 그 공로는 오로지 정약용 한 사람에게 지워진 양 서술된 것이 사실이다. 그러나 서설의 후반에서 약속한 바와 같이 그것은 결코 어느 일개인의 것이 아니라 한민족 고유의 것이었음을 밝힐 차례에 이른 것이다.

한민족 고유 민족신앙의 정수는 뭉니뭉니해도 단군설화(檀君說話)를 빼놓을 수가 없다. 거두절미하고 그의 구조적 성격을 밝혀본다면 이이일적(二而一的) 묘합과 회삼귀일(會三歸一)의 묘유(妙有)로 나누어진다는 것은 이미 필자는 졸문 「한사상론」⁶⁹⁾에서 자세히 논술한 바 있으므로 여기서는 그의 상론은 피하거니와 여기서 주목하고자 하는 것은 그의 이이일적 묘합의 상념이 단군설화에서 연유했다는

69) 졸저, 『한사상과 민족종교』(서울: 일지사, 1990), 14~21쪽.

사실을 알게 된 데 있다. 다시 말하면 지금까지 우리는 정약용의 사상적 뿌리로만 생각했던 이이일적 묘합의 원리가 단군설화에 그 뿌리를 두고 있다는 사실을 알게 된 것이다. 이는 우리 민족사상의 획기적 발견이 아닐 수 없다.

이러한 관점에서 저 한국성리학-주자학-의 분수령이 되었던 퇴계(退溪) 이황(李滉: 1501~1570)·기대승 양현의 사칠이기논변(四七理氣論辯)을 볼 때 어느 쪽이 옳고 그르다는 것이 아니라 어느 쪽이 보다 더 한국 쪽에 가까우냐를 따져볼 때 실로 뜻밖의 사실을 발견하게 될 것이다.

다 익히 잘 알고 있는 내용이지만 보는 시각을 달리하기 때문에 이황의 이기호발설(理氣互發說)과 기대승의 정발설(情發說)을 적기하면 다음과 같다. 이황은 “사단은 이발(理發)하여 기(氣)가 그를 따르고 칠정은 기발(氣發)하여 리(理)가 그를 탄다”라고 하여 이발·기발의 이원론적 입장을 끝내 버리지 못하였다. 이는 외형상 주자설에 충실한 것으로 보이지만 우리 한국적 고유사상의 입장에서는 끝내 양자묘합의 사상을 이황은 이해하지 못했던 것으로 풀이될 수밖에 없다.

그러나 기대승의 정발설을 보면 마지막으로 퇴계설에의 접근을 시도하기는 하였지만 끝내 일이이적(一而二的) 입장은 떨치지 못하고 있음이 역력하게 눈에 뜨인다. 어찌하여 그러한가. 이를 적기하면 다음과 같다.

정(情)이 발하자 혹 리가 동하면서 기가 갖추어지기도 하며 혹 기가 감(感)하면서 리가 타기도 한다.⁷⁰⁾

여기서는 퇴계설에서처럼 이발·기발의 호발을 허락하지 않고 리동(理動)·기감(氣感)을 정발(情發) 하나로 묶어놓음으로써 일이이(一而二)의 원형을 유지하려는 노력이 역력하게 눈에 뜨인다. 이로써 기대승이야말로 이이일적 묘합의 대열에 선 한국적 사칠논자(四七論者)라 이르게 된 까닭이 여기에 있다.

이렇듯 사칠논변과정에서 얻어진 기대승의 뒤를 이어 이이는 묘합론자로서의 기반을 굳혀놓고 있다. 그는 리·기의 관계를 다음과 같이 설명하고 있다.

이미 두 개의 물건[物]이 아니고 또 한 개의 물건도 아닌 까닭으로 하나이면서 둘이라고 한다. 두 개의 물건이 아닌 까닭으로 둘이면서 하나이라고 한다.……묘합의 중(中)이다. 리는 스스로 리일 뿐이고 기는 스스로 기일 뿐이다.⁷¹⁾

이렇듯 이이는 자신의 이기론에서 스스로 이이일적 묘합론자임을 자인하고 있으니 더 할 말이 없다. 따라서 이제 양자묘합의 원리는 결코 다산학의 전유가 아니라 한민족 우리 겨레와 더불어 공유하고 있음이 확인된 셈이다.

그리하여 한국실학은 한국풍토-한사상-에서 자생하여 한국학의 모태가 된 것이다.

70) 『高峰集』, 「兩先生四七理氣往復書」 下篇, 卷2, 10쪽.

71) 『栗谷全書』 卷10, 「答成浩原(壬申)」, 2쪽. “既非二物 又非一物 故一而二 非二物 故二而一也……而妙合之中 理自理氣自氣”

제 6장

한말유학의 특징

1. 근대유학의 척사위정사상^{*}

1)

유학의 통치이념을 근간으로 하여 500년을 다스려 온 조선조는 19세기 후반에서 20세기 전반에 걸친 국내외 정세의 격동기를 맞아 특유한 사상이 대두하게 되었으니 그것이 다름 아닌 척사위정사상(斥邪衛正思想)이다. 이는 흔들리는 유학의 근기(根基)를 부지(扶持)하려는 마지막 혼신의 몸부림이라 해야 할는지 모른다.

서교의 동래를 “만력 9년(1581, 宣祖 14) 이마두(利瑪竇, 마테오 리치: 1552~1610)가 비로소 바다 9만 리를 건너 광주(廣州)의 향산오(香山澳)에 이르러서 그 야소교가 마침내 중국 땅을 적셨다”¹⁾라고 한 것을 보면 이미 400년 전이었고 우리나라에서는 이수광(李睟光: 1563~1628)의 『지봉유설(芝峯類說)』에서 비로소 “서쪽의 큰 나라에 이마두라는 자가 있어 8년 동안 바다에 떠서 8만 리를 바람과 파도

* 본 논문은 1984년 10월 30일 『(崇山朴吉真博士古稀紀念) 韓國近代宗教思想史』(송산박길진박사교회 기념사업회, 익산: 원광대학교출판부)에 수록된 것이다.

1) 『明史』卷326, 「列傳第二百一十四」<意大利亞>: “萬曆九年 利瑪竇 始汎海九萬里 至廣州之香山澳 其教遂沾染中土”

를 따라 동월(東越: 중국)에 와서 10여 년 살았다. 그의 저술로는 『천주실의(天主實義)』 두 권이 있다. 그 첫머리에 천주가 비로소 천지를 창조하고, 편안히 살도록 길러주는 도리를 주재한다는 것을 말하였다. 다음에는 사람과 귀신은 불멸한 것이어서 금수와 크게 다르다는 것을 논하였다”²⁾라고 언급한 것을 보면, 이미 이마두의 『천주실의』가 우리 나라에 들어온 역사도 350년이 훨씬 넘는 것으로 간주된다.

그러나 학자들 사이에서 서학이 비판되기 시작한 것은 그 후 150년 도 훨씬 지난 일로서 성호(星湖) 이익(李瀾: 1581~1763)의 「천주실의발(天主實義跋)」과 순암(順菴) 안정복(安鼎福: 1712~1791)의 「천학고(天學考)」 또는 「천학문답(天學問答)」 등에서 엿볼 수가 있다. 이익은 천주교를 다음과 같이 비판한다.

이마두가 중국에 이르렀는데……중국의 서적을 읽고 저서한 것이 수십 종에 이르렀다. 그 우러러 보고 앞드려 살펴 추산수시(推算授時)의 오묘함은 중국에는 애초 있지 않았던 것이었다.……그러나 그들이 불교를 비판한 것이 지극했는데 오히려 끝내 함께 환망(幻妄)으로 돌아가는 깨닫지 못하였다.……만일 천주께서 백성들을 자비하여 지상 세계에 드러나 간혹 서로 고하기를 한결같이 사람의 시교(施教)와 같다면 역만의 나라에 사랑하고 슬퍼할 만한 사람이 어찌 제한되겠는가만 하나의 천주가 두루 돌아다니면서 깨우쳐 준다면 수고로움이 없을 수 있겠는가. 구라파 동쪽에 그 구라파의 예수교를 듣지 못한 자들은 또 어찌 천주의 나타난 자취가 없어 구라파와 같은 다양한 신령스럽고 기이하지 않은가. 그렇다면 그 다양한 신령스럽고 기이한 것도 어찌 마귀 손아귀에 있지 않음을 알겠는가.……대개 중국은 실적(實迹)을 말했지만 자취가 민멸하여 어리석은 사람들은 믿지 않으며 서국

2) 『芝峰雜記』 卷2, 「諸國部」 <外國>. “大西國有利瑪竇者 從海八年越八萬里風濤 居東越十餘年 所著天主實義二卷 首論天主 始制天地 主宰安養之道 次論人鬼不滅 大異禽獸”

(西國)은 그 환적(幻迹)을 말했지만 자취가 현란하여 미련한 사람들이 더욱 의혹하고 있으니 그 형세가 그러한 것이다.³⁾

라고 하여 교리의 환망성(幻妄性)을 지적했을 뿐 작사(作邪)로 표현되는 강렬한 취향은 아직 엿볼 수 없다. 그러나 그 후 약 반세기가 지난 안정복의 시대에 이르러서는 소위 진신사류(搢紳士類)들 간에서도 점차 서학이 감염되기에 이르자 안정복은 당시의 재상 변암(樊巖) 채제공(蔡濟恭: 1720~1739)에게 서간을 보내 말하기를

근래 우리 당의 젊은이들이 평일 재기(才氣)로 자부하는 자들이 많이 신학(新學)으로 돌아가 참된 도가 여기에 있다고 하니 어찌 한심하지 않은가. 그 넘어지고 빠져 들어가는 모양을 차마 눈으로 보지 못하겠으니……우리 두 사람이 배척하지 않으면 누가 백척함이 있겠는가.⁴⁾

라고 하여 척서교(斥西教)의 뜻을 분명히 하고 동시에 「천학교」 및 「천학문답」의 두 편을 저술하여 천주교리를 통렬하게 분석 비판하였다. 그러나 『벽위편(闢衛篇)』의 저자 이만채(李晩采)는 안정복의 글의 배경을 다음과 같이 풀이하고 있다.

안공(安公: 안정복)은 학문이 깊고 넓어 정밀하게 고구하고 분명하게 논변하였다. 그러므로 「천학교」와 「천학문답」 여러 조목은

3) 『星湖全集』 卷55, 「跋天主實義」. “瑪竇至中國……讀中國書 至著書數十種 其仰觀俯察 推筭授時之妙 中國未始有也……然其所以作竺乾之教者至矣 猶未覺畢竟同歸於幻妄也……若天主慈悲下民 現幻於寰界 間或相告語 一如人之施教 則億萬邦域 可慈可悲者何恨 而一天主遍行提警 得無勞乎 自歐邏巴以東 其不聞歐邏巴之教者 又何無天主現迹 不似歐邏巴之種種靈異耶 然則其種種靈異 亦安知夫不在於魔鬼套中耶……蓋中國言其實迹 迹泯而愚者不信 西國言其幻迹 迹現而迷者愈惑 其勢然也”

4) 『順菴集』 卷5, 「與樊巖書(丙午)」. “近來吾黨小子之平日以才氣自許者 多歸新學 謂以真道在是 寧不寒心 不忍目睹其顛倒陷溺之狀……非吾二人斥之而有誰爲之耶”

명백하고 매우 절실함을 극진히 하였다. 그러나 당시 변론한 것이 다만 몇 종류의 서적이 전래되고 전파된 것일 뿐이다. 또 그 문도들이 대부분 감염됨이 있기 때문에 더욱 상심하여 변론하며 배척하여 혹 그들이 마음을 돌이키고 생각을 바꾸기를 바랄 뿐이었다. 공이 얼마 후에 세상을 떠나서 사술(邪術)은 더욱 성하게 되니 다시는 말로 깨우쳐 줄 수는 없었다.⁵⁾

라고 한 것을 보면 18세기를 전후로 하여 점차 서교 감염의 농도는 더욱더 깊어가기 시작한 것으로 보아야 할 것이다.

드디어 서학의 감염은 신해년(辛亥年: 1791) 진산지변(珍山之變)을 일으키고 말았으니 『벽위편』 권2에서는 이때의 정황을 다음과 같이 기록하고 있다.

신해년 가을 호남 진산군(珍山郡)의 사학인(邪學人) 윤지충(尹持忠: 정약용의 외종)은 어머니가 죽자 상장(喪葬)의 예를 쓰지 않고 효건(孝巾)만을 착용하고 최질(衰絰)이란 상복을 입지 않았으며 또 조문을 받지 않았다. 또 그 무리인 권상연(權尙然: 윤지충의 외제)과 더불어 신주를 불태우고 제사를 폐지하여 전하는 말들이 낭자(狼藉)하였다. 진산군수 신사원(申史源)이 글을 그 집에 보내고 좌상 채제공(蔡濟恭)에게 알려 처리하고 조치할 도리를 청하였다(채제공이 당시 홀로 재상이 되고 친구와 연관된 일이기 때문이었다). 수심이 지났는데도 결정이 없었다. 홍낙안(洪樂安)이 듣고 매우 놀라고 애통하게 여겨 먼저 진산 군수에게 글을 보내 그 지체된 연유를 힐난하고 또 정승 채제공에게 글을 보내 그 임금에게 도달하여 엄주(嚴誅)할 것을 요청하였으며 또 총명하고 재주가 뛰어난 선비들이 많이 감염되어 잘못되었다고 말하였다. 진사 성영우(成永愚) 등이 또한 태학(太學)에 통문을 보내어 사특한 무리[鄺]를 물리치도록 하였는데 모두들 윤지충

5) 『關雋編』 卷1. “安公遼學博覽精究明辨 故天學考與問答諸條 極其明白痛切 然當是時所辨者 只其數種書之流來(傳播者而已) 且其門徒多有漸染 故尤所傷痛辨斥 或冀回心易慮耳 公未幾下世而邪術益熾 有不可復以口舌開悟矣”

과 권상연만을 공격하고 다른 사람까지는 끌어넣지 않아, 사특한 무리들이 스스로 겁이 나자 이승훈(李承薰)과 정약용(丁若鏞) 등은 마침내 반서(反噓)의 계책을 만들었다. 홍낙안의 서한 가운데 총명하고 재주가 뛰어난 등의 말이 일망타진한다는 화심(禍心)이라 지적하였다. 또다시 정승 채제공에게 이간시켜 말하기를 이것이 대신을 움직여 사학을 공격하고자 하는 것은 채제공의 당을 공격하는 것이라고 하였다.⁶⁾

이 글을 음미하면 서학은 이미 활화산처럼 터진 진산지변으로 말미암아 유학자들에 의하여 완전히 사학(邪學)으로 전락되고 이 틈을 타고 기세를 올리게 된 세력이 다름 아닌 유학을 오로지 정학으로 고수하는 보수적 전통유학 곧 정주학적 성리학파라 이르지 않을 수 없다. 그로부터 10년 후 정조의 홍거(薨去)와 때를 같이하여 터지고 만 것이 다름 아닌 신유교옥사건(辛酉敎獄事件)-유학도(儒學徒)의 사서(史書)에서는 신유사옥(辛酉邪獄)이라 했고 『벽위편』에서도 신유치사(辛酉治邪)라 하였다-이었으니(1801) 『벽위편』 권5에서는 다음과 같이 설명하고 있다.

신유년 정월 11일 대왕대비전(大王大妃殿)에서 전교하기를, “선왕(정조)은 매양 ‘정학(正學)이 밝으면 사학은 저절로 없어진다’고 하였으니, 이제 듣건대 사학이 예전대로 서울에서 시골 변두리까지 날로 더욱 성한다고 하니, 어찌 두렵지 않겠는가. 사람이 사람이 되는 것은 인륜이 있기 때문이고, 국가에 국가가 있는 것은 교화가 있기 때문이다. 이제 이른바 사학은 아버지도

6) 『關衛編』卷2, 「辛亥珍山之變」. “辛亥秋 湖南珍山郡 邪學人尹持忠(丁若鏞外從) 母死不用喪葬之禮 只着孝巾 不加衰經 又不受吊 又與其徒權尙然(持忠外弟) 焚主廢祭 傳說狼藉 珍山郡守申史源 書報其家 使告蔡左相濟恭 請處置之道(蔡時爲獨相 又係知舊事故也) 至數旬無發落 洪樂安聞甚驚痛 先抵書於珍山守 詰其稽滯之由 又抵書蔡相 請其上達而嚴誅 又言聰明才俊之士 多有染誤 進士成永愚等 亦發通太學使之關 皆但詰持忠尙然 未嘗挽及他人 而邪徒自生恐恟 承薰若鏞等 遂生反噓之計 以樂安書中 有聰明才俊等語 指爲網打之禍心 又復惑間於蔡相 曰此欲撼大臣而攻邪學者 攻蔡黨”

없고 임금도 없으며 인륜을 파괴하고 교화를 배반하여 이적과 금수로 돌아가게 하는 것이라 하는데 저 어리석은 백성들이 점점 속이고 잘못된 것에 감염된 것이 마치 어린아이가 우물에 빠져 들어가는 것과 같으니 어찌 측은하고 마음이 아프지 않겠는가. 감사나 수령들은 자세히 깨우치고 타일러 사학을 하는 자들이 변연(變然)히 개오(改悟)하도록 하고, 사학을 하지 않는 자는 척연(惕然)히 징계(懲戒)하여 우리 선왕이 위육(位育)한 풍성한 공훈과 업적을 저버림이 없도록 하고, 이와 같이 엄금한 뒤에도 여전히 고치지 않는 무리들은 마땅히 역적의 법률로 일을 처리하라. 각 고을 수령들은 각각 그 경내에서 오가작통(五家作統)의 법을 밝고 분명하게 하여 그 통(統) 안에 사학의 무리가 있을 것 같다면 통수(統首)가 관청에 알려 징계하고 다스린다. 그러나 여전히 고치지 않는다면 나라에 법이 있으니 그들을 베어 없애버리고 종자를 남기지 않도록 하라. 이것으로 하교하노니 조정에 서부터 죄다 알고 서울과 시골까지 깨우치게 하라.⁷⁾

라고 한 것을 보면 서학과 유학을 정(正)·사(邪)의 개념으로 정면 대결시켜 놓았을 뿐만이 아니라 국내적으로 정치 문제화했음을 알 수가 있다. 사교도(邪教徒)를 역률(逆律)로 다스리는 탄압은 후에도 계속하여 천주교 교난사로서 기록되어 대원군대에까지 이르고 있음은 사실(史實)의 기록에 소연(昭然)하므로 여기서는 재론하지 않거니와 어쨌든 유학과 서학과의 정·사 대결의 뿌리는 깊고도 먼 역경을 거쳐 이루어졌던 것이다.

7) 『關雋編』 卷5, 「辛酉治邪(純祖元年)」. “辛酉正月十一日 大王大妃殿傳曰 先王每謂正學明則邪學自熄 今聞邪學依舊 自京至于圻沿而日益熾盛云 此豈不虞然乎 人之爲人 以有人倫 國之有國 以有教化 今所謂邪學無父無君 毀壞人倫 背反教化 歸於夷狄禽獸 彼蚩蚩之氓 漸染誑誤 若赤子之入井 豈不惻然傷心處乎 監司守令 詳細曉諭 俾爲邪學者翻然改悟 不爲邪學者 惕然懲戒 無負我先王位育之豐功盛烈 而如是嚴禁之後 猶有不悛之類 當以逆律從事 各邑守令各於其境內修明五家統之法 其統內如有邪學之類 則統首告官懲治 然猶不悛則國有法焉 剗殄滅之無俾遺種 以此下教 自廟堂知悉曉諭京外”

2)

신유교육사건 이후 타협을 불허하는 정·사의 개념은 더욱 굳어갈 따름이었으니, 거기에는 비단 유학의 입장에서 볼 때 서학은 부모에 대한 효도를 경시하며 제사를 부인하는 서학의 비윤리적 교리를 받아들일 수 없다는 점에서뿐만이 아니라, 본래 유교 자체가 지니고 있는 교리적 성격 때문에서도 서학은 받아들일 수 없다고 보아야 할지 모른다.

원초적 교리에 있어서도 유교-그것은 아마도 공맹지교(孔孟之敎)라 해야 할지 모른다-는 이단(異端) 또는 이교(異敎)에 대하여는 결코 타협적이거나 수용적인 것이 아니었다. 공자는 “이단을 전공하면 이에 해로울 따름이다”⁸⁾라고 하여 이단지학(異端之學)을 전공하는 것을 달갑게 여기지 않았고 맹자 또한 “양묵(楊墨)을 막을 것을 말하는 자는 성인의 무리이다”⁹⁾라 하고 또 “양묵의 도가 종식되지 않으면 공자의 도가 드러나지 못할 것이다”¹⁰⁾라 하기도 하였으며 “선성(先聖)의 도를 보호하여 양묵을 막는다”¹¹⁾라고 한 것들을 보면 여기서 우리는 이단인 양주(楊朱)·묵적(墨翟)의 도를 거부하지 않는 한 공자의 도는 선양될 수 없다는 태도를 분명하게 엿볼 수가 있다. 이러한 공식은 서학이 종식되지 않는 한 유도는 선양될 수 없다는 자각으로 통하는 것이다

8) 『論語』, 「爲政」. “攻乎異端 斯害也已”

9) 『孟子』, 「滕文公 下」. “能言距楊墨者 聖人之徒也”

10) 『孟子』, 「滕文公 下」. “楊墨之道不息 孔子之道不著”

11) 『孟子』, 「滕文公 下」. “閑先聖之道 距楊墨”

이렇듯 이단 또는 이교·양주·목적과 같은-에 대하여는 비타협적
이요, 독선적이라고까지 말할 수 있는 유교의 철학적 이념을 제공해
준 자가 다름 아닌 화서(華西) 이항로(李恒老: 1792~1868)의 주리론
(主理論)이었다는 사실을 우리는 여기서 상기할 필요가 있다.

조선조유학의 성리학적 논쟁과정에 있어서 리(理)·기(氣)의 두
개념은 실로 다양한 내용을 간직하기에 이르렀지만 이를 공약수적
(公約數的)인 단순개념으로 집약한다면 리는 천리로서 절대적 존재자
요, 기는 생기(生氣)로서 현실적 존재자라고 할 수 있다. 그러므로 리·
기의 인마비유(人馬比喩)는 이를 단적으로 설명해 주는 표현이 아닐
수 없다. 그러므로 이항로에 있어서의 리·기가 결코 동등한 자일
수가 없는 것은 인(人)과 마(馬)가 결코 그의 품격상 동등할 수 없는
것과 같은 것이다. 그것은 곧 리는 존귀한 것이요 기는 비천한 것이
니 리는 명령하는 자라면 기는 명령을 받는 자이어야 하며 리를 주
인이라 한다면 기는 객이어야 하는 것이니 그러므로 현실은 언제나
이상(理想)에 추종해야 한다는 논리적 결론을 얻게 됨은 다시 말할
나위도 없다.

이로써 이항로의 이존기비설(理尊氣卑說)은 한말 척사위정론에 논
리적 근거를 제공했던 것이다. 그러므로 이항로는 리·기의 주객관
계를 다음과 같이 설한다.

리는 주인이 되고 기가 사역자가 되면 리가 순수하고 기가 올라
르게 되어 모든 일이 다스려지고 천하가 안정될 것이다. 기가
주인이 되고 리가 버금이 되면 기가 강하고 리가 은익되어 모든
일이 난잡스러워 천하가 위태로울 것이다.¹²⁾

이러한 이항로의 이주기객(理主氣客) 또는 이존기비설은 그 연원이 또한 멀고도 깊다. 그것은 곧 주역사상에 근거하고 있기 때문이다. 본시 원시역의 음양설은 상호평등한 호체설(互體說)에 근거하고 있지만 한대(漢代)에 접어들면서 “하늘은 높고 땅은 낮으니 건(乾)과 곤(坤)이 정해지고 낮고 높음이 펼쳐지니 귀하고 천함이 자리하였다”¹³⁾라는 존비(尊卑)·귀천(貴賤) 사상으로 바꾸어졌음을 지적하지 않을 수 없다. 이는 전국시대-제자백가시대-의 평등사상에서 진한시대의 상하 존비사상으로의 일대전환을 의미하기 때문이다.

이러한 천존지비(天尊地卑)라는 존비사상은 정치적으로는 관존민비(官尊民卑)·군존신비(君尊臣卑) 사상을 낳고 윤리적으로는 남존여비(男尊女卑)·부존자비(父尊子卑)라는 가부장제(家父長制) 사상을 낳기에 이르렀던 것이다. 진한시대의 삼강사상이 충(忠)·효(孝)·열(烈)이라는 상향적 종속윤리로 화(化)한 근거를 우리는 여기서 발견하게 된다.

게다가 유가는 “군자가 없으면 야인을 다스림이 없고 야인이 없으면 군자를 봉양함이 없다”¹⁴⁾라는 이원적 계층사상에 의하여 자존적(自尊的) 군자관을 형성하였고 그로 인하여 소아적(小我的) 배타의식과 비타협적 독선의식이 그들의 의식구조에 콘크리트처럼 굳게 깔리게 되었던 것이다.

실로 이항로가 살았던 19세기 더욱이 그의 후반에 접어들면서 국내외 정세는 실로 다양한 변화를 가져왔고 또 변화를 강요하는 시기

12) 『華西雅言』卷1, 「形而 第一」. “理爲主氣爲役 則理純氣正 萬事治而天下安矣 氣爲主理爲貳 則氣強理隱 萬事亂而天下危矣”

13) 『周易』, 「繫辭傳」. “天尊地卑 乾坤定矣 卑高以陳 貴賤位矣”

14) 『孟子』, 「滕文公 上」. “無君子莫治野人 無野人莫養君子”

를 맞았다고 할 수 있다. 이러한 급변하는 정세에 어떻게 적응해야 하느냐 하는 문제는 곧 그들의 생존과도 직결되는 심각한 문제가 아닐 수 없다. 이에 대처한 이항로의 사상이 다른 아님 이존기비·이주기객 사상이었던 것이다.

이항로는 결코 한낱 이기론자라는 학자의 위치에 머물러 있지 않고 평일에도 “임금 사랑하기를 아버지같이 하고 나라 근심하기를 집안같이 하였다[愛君如父 憂國如家]”라는 충군애국(忠君愛國)의 정열(情熱)을 갖추었고 이에 근거하여 존왕양이(尊王攘夷)라는 춘추대의(春秋大義)를 제창하여 한말의 외세를 극복하려고 하였던 것이다. 후일 척사위정의 호국창의(護國倡義)의 대열이 이항로에서 연원하였음은 이 까닭이 아닐 수 없다.

19세기 후반에 접어들면서 한반도에서의 열강의 각축 일일(一日)의 투안(倭安)도 불허하며 수용과 거부 중 택일을 강조하는 급박한 정세를 피할 길이 없었다.

이때의 유가의 호국은 곧 전통적인 정학(正學)을 호위함이요 “서학의 사특한 도가 종식하지 않으면 유학의 정도가 드러나지 않는다 [西學之邪道不熄 儒學之正道不著]”라는 공식에 의하여 척사를 창도하지 않을 수 없었다. 그것은 비록 독선적 이상론이라 하더라도 그들은 결코 주객이 전도된 현실론과의 타협은 불가능한 것이었다.

그러나 그들의 척사는 신유년의 척사교와는 그 내용을 달리하여 척양척왜(斥洋斥倭)로 변형된 것은 19세기 후반의 역사적 정세를 배경으로 했기 때문임은 다시 말할 나위도 없다. 그렇다면 척양척왜로 집약된 한말의 척사위정사상은 근세유학사상 어떠한 의미를 갖는 것일까.

3)

적어도 한말의 척사위정운동은 대내적으로는 개혁을 불허하는 보수적 수구운동이요, 대외적으로는 기독교를 반대하며 왜인의 침략에 항거하는 운동이라 일러야 할지 모른다. 그러므로 척양운동은 사상적이지요 종교적인 반면에 척사운동은 정치적인 것이라 해야 할지 모른다.

유생들에 의하여 진행된 삼강오륜의 묵수라거나 관혼상제의 여행(勵行)과 같은 옛 사상 또는 옛 관습의 완강한 고집은 도리어 당시에 있어서의 개화혁신운동의 저해 요인으로 지목되기 때문에 그들을 개화파에 도전한 수구파로 부르지 않을 수 없다. 그러므로 그들은 개화파들에 의하여 주장되어 오던 신교육이나 행정제도의 개혁을 반대했을 뿐만이 아니라 삭발을 반대하고 착수의(窄袖衣)를 반대하는 소절(小節)에 이르기까지 완미(頑迷)하리만큼 철저하게 거부하였다.

그러나 그들의 서교에 대한 척사운동도 시운(時運) 앞에서는 한계에 도달하였으니 그것은 다름 아니라 유생이라는 치자(治者)의 손에서 민족이라는 서민대중의 손으로 척서교(斥西敎) 또는 척양운동의 주도권이 옮겨졌다는 사실을 우리는 기억해야 할 것이다. 그것이 다름 아닌 동학운동(東學運動)인 것이다.

수운(水雲) 최제우(崔濟愚: 1824~1864)에 의하여 제폭구민(除暴救民)을 외친 동학운동은 민족주체를 옹호하면서 척서척왜(斥西斥倭)를 주장하였다. 그러나 동학은 자아혁신을 거부하지 않았다는 점에서 유가들과는 달리 역사적 진취성이 깃들어 있음을 본다. 그러므로 우리는 여기서 적어도 서교와 유학과 동학과의 삼각관계에서 한말의

척사위정사상을 관찰함으로써 비로소 한말에 있어서의 민족주체의 행방을 가늠할 수 있으리라고 본다.

유학과 동학은 다 같이 대서교적(對西敎的)인 입장에서는 이를 반대하고 있지만 유학은 오로지 인륜도덕과 사회관습이라는 범사회적 측면에서 이를 반대하는 반면에 동학은 서학뿐만 아니라 전통적인 관료체제인 유학마저도 반대하면서 새시대의 개벽(開闢)을 위한 민족종교를 창도했다는 점에서 구별된다고 할 수 있다. 다시 말하면 동학은 적어도 유자(儒者)인 이항로의 주리론에 의한 이상론에 치우치지 않고 오히려 현실개혁, 구습타파라는 현실론에 입각한 서민대중의 자각운동으로 평가하지 않을 수 없다.

이러한 시기에 척사위정이라는 단순논리로 대세를 만회하려는 유가들의 노력은 상소와 의병으로 표출될 수밖에 없었다. 어쨌든 동학란을 치른 후 갑오경장이라는 개혁의 기운이 무르익을 무렵에 중립적 내각의 수반인 김홍집(金弘集)의 개혁책인 계급타파, 노예해방, 조혼금지, 과부허혼, 적서폐지, 과거폐지 등에 대하여 중암(重菴) 김평묵(金平默: 1805~1882)은 군유(群儒)들을 격려하여 이적(夷狄)의 만풍(蠻風)을 배척할 것을 격앙된 어조로 상소하였고 강원도 유생 홍재학(洪在鶴) 등의 척양척왜소를 대필하여 상소하였는데 그 어사(語辭)가 몹시 격월(激越)하여 왕의 분노를 사고, 그런 사실이 탄로되어 김평묵은 잠시 섬으로 귀양까지 가게 되었다.

그러나 보다 더 격렬한 행동은 송사(松沙) 기우만(奇宇萬: 1846~1916)과 면암(勉菴) 최익현(崔益鉉: 1833~1906) 그리고 연재(淵齋) 송병선(宋秉璿: 1836~1905)에게서 찾아볼 수가 있다.

현상윤은 그의 『조선유학사』 기우만 조에서 다음과 같이 서술하

고 있다.

고종 을미에 국모(國母)의 변이 있고 또 단발(斷髮)의 영(令)이 있게 되자 익년(翌年) 병신(丙申: 1896)에 의병을 일으켜 일본을 배척하여 국모의 원수를 갚고 다른 한편 개화의 도배를 구제(驅除)하여 써 고법(古法)을 보수하고 정도(正道)를 준명(遵明)할 것을 주장하다가 왕사(王使)의 선론(宣論)을 듣고 마침내 해산하였다.¹⁵⁾

는 데에서 기우만의 주장과 그의 기개를 짐작할 수가 있다. 기우만은 주리론자 노사(蘆沙) 기정진(奇正鎭: 1798~1879)의 손자로서 가학(家學)을 철저하게 행동화한 자로 평가되어야 할 것이다.

최익현은 기우만보다도 더 철저한 행동파로 지목해야 할 것이니 현상윤의 전계서에서는 다음과 같이 기록하고 있다.

계유(1873) 10월에 동부승지로 상소하여 시폐(時弊)를 논할 새 그 주지는 국정의 문란과 민원의 자심(滋甚)은 그 원인이 대원군의 집정에 있다 하여 대원군을 비난 공격한 것이었다. 이때 대원군은 이것을 보고 대노하여 문을 닫고 정무를 사절하였으며……이로 인하여 면암(최익현)은 제주로 유배되었다.

병자(1876)에 조정이 일본으로 더불어 수호조약을 체결할 새 면암은 척사위정의 견지에서 다시 지부복궐(持斧伏闕)하여 척왜의 상소를 하니 조정은 이것을 불청하고 면암을 흑산도에 위리안치(圍籬安置)하였다.

을미(1895)에 정부가 체발영을 내림에 면암은 이것에 반대하여 그 불가한 것을 국내에 성언하고 군의 교관에 들어가 대성통곡하였다.

을사보호조약이 성립됨에 면암은 즉시 반대상소를 올리고 양양

15) 현상윤, 『朝鮮實學史』.

불락(快快不樂)하다가 익년 봄에 문도를 인솔하고 호남 태인에서 의병을 일으켰다.

그러나 의사는 미구에 일병에게 습격을 받아 붕괴되고 면암은 일군에게 피잡되어 7월에 일본 대마도 엄원에 압송 구금되었다. 면암은 단식을 결의하고 유소를 올렸다. 드디어 병을 얻어 적지에서 서거반장(逝去返葬)하니 역로(歷路)에 원근사민남녀(遠近士民男女)의 내곡(來哭)하는 자 날로 수만에 이르렀다.¹⁶⁾

는 기록에서 사유(士儒) 최익현은 척사위정의 정신이 얼마나 강인한 자 이었던가를 짐작하게 한다. 최익현 또한 이항로의 문인으로서 이 주기객(理主氣客)의 주리론자이었음은 다시 말할 나위도 없다.

척사위정의 정신을 죽음으로 승화시킨 지사(志士)가 있었으니 바로 우암의 9세손, 송병선이다. 을사조약이 강제로 체결되었다는 소식을 듣자 왕께 상소를 올리고 조약의 파기를 주장하였으나 윤험을 얻지 못하였다. 초연히 말하기를,

나라가 망하고 도(道)가 망하면 인류가 또 멸망하니, 우리의 처할 곳은 다만 죽음(死) 글자일 따름입니다. 우리는 마땅히 죽음으로 우리 임금에게 간합니다.¹⁷⁾

라고 하고, 향리(鄉里) 대전(大田) 석남촌(石南村) 구제(舊第)에서 심의 폭건(深衣幅巾)으로 의관을 정제하고 북향사배한 후 음독 자결하였다.

이로써 척사위정은 마지막 종언을 고한 셈이니 이와 같이 김평묵·기우만·최익현·송병선을 잇는 인맥에서 우리는 상소·의병·자결로 이어지는 척사위정의 격렬한 행동강령을 읽을 수가 있다. 그들에게는

16) 현상윤, 『朝鮮儒學史』.

17) “國亡, 道亡, 人類且滅, 吾之所處, 只一死字而已. 吾當以死, 諫吾君” 현상윤의 『조선유학사』에서 재인용.

오직 유교적 통치이념에 입각한 충의정신만이 있을 따름이었던 것이다. 그러나 변혁을 희구하는 시류는 막을 길이 없었으니 우리는 그들의 공죄(功罪)를 어떻게 평가해야 할 것이며 국내외 정세는 바야흐로 어떠한 방향으로 전개되었을까.

4)

척사위정을 외치는 상소는 거부되고 모난순사(冒難殉死)를 외치던 의병은 해산되고 드디어 을미(乙未)·경술(庚戌)의 국치(國恥)에 결사 보국하여 통분을 씻고자 하였지만 국운은 끝내 종언을 고하고 척사 위정론은 국망민산(國亡民散)하여 스스로 설 자리조차 없어지고 말았던 것이다. 이러한 현실을 겉으로 평가한다면 척사위정론의 완전한 패배로 볼 수밖에 없겠지만 그러한 피상적 평가를 그대로 승복할 수 없는 한 줄기 끈질긴 맥락을 우리는 그대로 간과할 수 없을 것이다. 그것은 다름 아닌 외세 앞에 뚜렷이 내세운 자아의식이 바로 그것이라 해야 할지 모른다. 흔히 이를 일러 민족주체의식이라 이르기도 한다.

그러나 우리는 이러한 민족주체의식의 표출에 있어서는 실로 내실의 다양성을 우리들에게 보여주고 있다. 그러한 의미에서는 척사 위정론자들의 자아의식도 따지고 보면 그러한 다양성 중의 어느 일면상에 지나지 않음은 다시 말할 나위도 없다.

단적으로 말해서 척사위정론자들의 자아의식은 유가로 위장된 주체의식이었다는 한계성을 벗어나지 못했다고 보아야 할지 모른다. 대서학적 입장에서 동학을 창도한 사상적 기반은 유·불·선 삼교

에 두고 있는 반면에 유가의 척위론자들의 사상적 기반은 오로지 유교에 두고 있다는 사실만으로도 이를 짐작하게 한다. 그러므로 동학은 천도교로 정립됨에 따라 인내천(人乃天)의 교리를 추출해 내기에 이르렀지만 척사위정론의 후예로 간주되는 오늘의 향교 중심의 유가에 있어서는 아직도 충의와 효열의 윤상(倫常)에서 크게 벗어나 있지 않고 있다는 사실에서도 이를 엿볼 수가 있다.

오늘에 있어서도 산업사회의 허점으로 나타나는 강상의 해이에 따른 구급약으로서의 충효의 윤리는 효친충국(孝親忠國)의 도(道)로서 평가받음 직하지만 어디까지나 가족윤리의 국가적 확충 이외의 그 어떤 다른 의의를 거기서 찾아내기는 어려울 것이다.

그러나 경술국치 이후 나라를 잃고 강산을 짓밟힌 민생들의 갈 길은 과연 어디였을까! 그들의 향거는 곧 민족투쟁이요, 그들의 신앙은 곧 민족종교요, 그들의 사상은 곧 민족의식이 아닐 수 없을진대 소위 유가적 위장을 벗어난 그들의 자아의식은 이러한 국가민족존망의 위기를 맞아 어떻게 표출되었을까.

첫째, 척사위정은 오로지 항왜구국(抗倭救國)으로 변용되었을 따름이었음을 지적하지 않을 수 없다. 온 민족의 자아의식은 이 일점에 집결되었으며 그것은 해외에 있어서의 임시정부를 주축으로 한 독립군의 투쟁과 단군교(檀君敎) 후에 대종교(大倥敎)로 개정된 국조신앙(國祖信仰)으로 표출되었던 것이다. 이들에게 있어서는 침략자 왜를 물리치는 것이 척사요, 민족아(民族我)를 옹위하는 것이 바로 위정이 아닐 수 없다. 그들에게 척양·척서는 있을 수 없다. 도리어 서양문물을 수용함으로써 자강을 꾀하지 않을 수 없는 그들의 입장이었는지도 모른다. 독립을 위하여 국제연맹에 호소하는 길을 모색한

것도 척왜를 위해서는 세계 속의 자아가 되어야 함을 의식한 소치로 보아야 할 것이다.

둘째로는 민족적 자강운동을 들 수가 있다. 항왜구국 운동이 중국과 미주 등 해외를 무대로 하여 펼쳐짐에 따라 강토를 버리지 못하고 살아남은 민중들은 스스로의 자구책을 모색하지 않을 수 없는 숙명적인 처지에 직면하였던 것이다. 적의 철제하(鐵蹄下)에서의 항거는 곧 죽음과 직결되기 때문에 항거의 방법은 민족자강운동 또는 평화적 시위라는 소극적 양상을 띠지 않을 수 없었으며 그것은 또한 민중적 또는 종교적인 성격으로 분류된다.

민중적 무력항쟁이었던 동학은 손병희(孫秉熙: 1861~1922)에 의하여 천도교로 개칭되고 삼일운동을 일으켜 33인의 필두에 서서 독립의 평화적 쟁취를 선언한 것은 저간의 소식을 웅변해 주는 것이 아닐 수 없다. 여기서는 유가들에 의한 척사위정의 퇴색된 흔적마저도 찾아볼 길이 없다.

다음으로는 무실역행으로 민중적 자각을 촉구한 도산(島山) 안창호(安昌浩: 1878~1938)의 행적을 기억해 둘 필요가 있다. 그의 항왜는 오로지 민중계몽의 자강운동에 있었음은 다시 말할 나위도 없다. 그러나 그는 대종교에서처럼 국조숭앙(國祖崇仰)이라는 타력적 종교운동이 아니라 흥사단(興士團)이라는 자력적 인격수양단체를 통하여 민족적 자각을 촉구했다는 점에서 이 양자는 구별된다고 볼 수가 있다.

셋째로 우리가 주목하지 않을 수 없는 것은 나라를 잃고 버림받은 대중의 갈 길은 무력항왜(武力抗倭)도 아니요, 그렇다고 해서 인격수양에 따른 구원도 아니었는지 모른다. 여기에 미래를 약속하는 미륵불(彌勒佛)이 나오게 되고 아니면 오늘의 삶을 위하여 일상적인 실생

활을 다지는 종교운동이 자생적으로 일어나게 된 소이가 깃들여 있는지도 모른다. 아마도 전자를 대표하는 것을 증산교(甌山敎)라 한다면, 후자를 대표하는 자가 다른 아닌 소태산(少太山) 박중빈(朴重彬: 1891~1943)의 원불교(圓佛敎)라 해야 할는지 모른다.

이들은 다같이 동학 이후 20세기 초반기-어쩌면 경술국치 이후 민족적 절망기에-자생한 것이기는 하지만 여기서는 항왜위정이라는 척사운동의 체취는 조금도 풍기지 않고 오히려 범세계적인 인류구원의 종교운동으로 승화했다는 점에서 공통된다. 그러므로 그들의 대서학적인 면에 있어서는 오히려 수용적이었고 대왜관계에 있어서는 무저항적이었던 것으로 이해된다.

이제 1945년의 8·15 해방과 더불어 타율적이기는 하지만 척사 항왜의 대상이었던 왜구도 물러가고 조수처럼 밀려오는 서구사조 앞에 척양도 무색하게 되었으니 이제 위정의 명분도 사라졌다고 보아야 한다. 그러므로 정학(正學)으로서의 유학도 이제는 새로운 근대화의 물결과 더불어 일대혁신이 요청되는 시기에 직면했다고 이르지 않을 수 없다. 오히려 그들에게는 미래지향적인 개신(改新)만이 근대유학의 살 길이라는 사실을 지적하지 않을 수 없다.

2. 한국전통사상의 현대적 이해^{*}

1)

한국의 전통사상은 원천적인 고유사상을 근간으로 하고 거기에 역사적 조류를 따라 파생적으로 유입된 외래사상이 가미됨으로써 형성되어 오늘에 이르고 있다. 그러므로 한국의 전통사상은 고유사상이라거나 또는 외래사상이라거나 하는 그 어느 일방성에 의존하지 않고 이 두 가지 요소가 어떻게 조화를 이루어 그것이 ‘한국적’인 것으로 조성되었느냐를 밝혀냄으로써 비로소 이해될 수 있을 것이다.

한국의 고유사상에 침투된 외래적 요소라 한다면 그것은 인접국가인 중국에서 또는 중국을 거쳐서 들어온 유·불·도[仙] 삼교를 비롯하여 서교(西敎: 기독교)까지를 가리키고 있다. 그러나 여기서 순수한 한국적 국유사상이라 한다면 그것의 연원은 아득한 상고시

^{*} 본 논문은 1978년 4월 1일 『한중문화』 통권42호(서울: 한중문화편집위원회)에 수록된 것이나, 본래 한국국제문화협회와 한중문화협회가 1978년 3월 28일(장소: 국토통일강당) 공동 주최한 “한중전통사상학술회”에 발표한 것이다.

대로 소급해 올라가서 이를 밝혀내지 않으면 안 될 것이다.

한민족은 동북 아세아 지역에 반거했던 여러 민족들 중에서도 특히 그들의 독자적 문화권을 형성하여 그들의 서남방에 위치한 중원 대륙의 한족문화와는 서로 이질적 대조를 이루는 자로서 지목되고 있는 것이다.

그들은 그들의 신앙, 사상, 언어, 음식, 의복, 주거, 문자, 민속 등에 걸쳐서 상호 간의 차이점을 뚜렷이 나타내 보이고 있다.

상고시대의 하나의 통례로서 한민족에게 있어서도 그들의 사상적 근거는 그들의 민족신앙에서 찾아볼 수밖에 없다. 그것은 『삼국유사』에 나타난 단군신화가 바로 그들의 민족신앙을 상징한 신화인 것이다.

한민족의 전통적 조상으로 되어 있는 이 단군탄생신화는 몇 가지 특징을 지니고 있다.

① 이 신화는 환인, 환웅, 환검(왕검)의 삼신신화로서 신인유잡시대에 있어서의 인간(제왕)강탄 신화이다.

② 이 신화는 삼일신 신화로서 이에는 ‘환(桓)’사상이 일관된 기저를 이루고 있다.

③ ‘환(桓)’은 한국의 ‘하나[一]’로서 여기에는 다채로운 의미가 함축되어 있는 것으로 풀이되고 있다. 예컨대 대(大), 고(高), 상(上), 원(元), 시(始), 초(初), 수(首), 성(聖), 명(明), 선(鮮), 최(最), 극(極), 정(正), 장(長), 광(廣), 구(久), 개(皆), 제(帝) 등이 곧 그것이다. 이를 총괄하면 ‘하나님’(유일신)으로서의 천제가 추출되기도 한다.

④ 거기에는 광명이세(光明理世)하는 신앙도 함께 깃들여 있다. 이를 ‘밝’(광명)사상이라 이르기도 한다.

⑤ 홍익인간을 표방함으로써 인문주의적 성격이 강하게 드러나고

있다.

이상과 같은 특징들이 집중적으로 체계를 갖추게 되자 그것은 한국적 고유사상으로서의 국선도 또는 풍류도(풍월도)라 칭하기에 이르렀다.

이러한 단군신화는 동방계에 속하는 무교적 신화의 한 유형으로 간주해버릴 수도 있지만 한민족의 신앙적 고유사상의 근원이 되어 있다는 사실에서 우리는 이 신화를 주목하지 않을 수 없다.

앞서도 언급한 바 있듯이 한민족은 진방(震方: 동방, 인방)의 광명신(태양신)을 숭앙하는 민족으로서 『서경』에서 이른바 인빈출일(寅賓出日: 뜨는 해를 공손히 맞음)하는 양곡에서 살고 있는 민족으로 지목되고 있는 것이다. 그러므로 한민족의 문명과 인애(仁愛: 동방의 덕)의 전통은 모름지기 여기서 연유한 것으로 알려지고 있다. 이러한 사실들이 중국의 전적에서는 다음과 같이 서술되고 있다.

군자국(君子國)은 그 북쪽에 있으니 (……) 그 사람들은 양보하기를 좋아하고 다투지 않는다.¹⁾

그 백성은 끝내 서로 도적질하지 않아 문을 잠그는 일이 없으며 부인들은 정조 있고 신실하여 음란하지 않는다.²⁾

등은 그 일례로서 이렇듯 독자적 문화를 소유했던 민족이었음을 말해주고 있는 것이다. 단군신화에서 무교 또는 신화적 요소를 제거하고 인문적 성격만을 추출한다면 그것이 신라의 화랑도로 이어진다

1) 『山海經』 卷9, 「海外東經」. “君子國在其北 (……) 其人好讓不爭.”

2) 『漢書』 卷28 下, 「地理志 第八下」. “其民終不相盜 無門戶之閉 婦人貞信不淫”

는 사실을 이해할 수 있을 것이다.

옛 기록에 의하면 화랑도들은 “도의(道義)로써 서로 연마하고 가악(歌樂)으로 서로 즐겼으며 산과 물을 찾아 노닐고 즐기는데 멀리 이르지 않은 곳이 없었다”고 하였다.³⁾ 여기서 ‘도의’란 윤리적 인간으로서 원광법사(圓光法師: 555~638)의 세속오계로 집약되었고 ‘가악’은 무교적 가무신사의 유풍이기는 하지만 “지나는 사람들은 밤낮 없이 노래하며 시 읊는 것을 좋아하고 음악의 소리가 끊이지 않는다”⁴⁾라고 했듯이 ‘노래와 춤을 즐기는’ 민족으로 영상된 요인을 이룬 것이기도 한 것이다.

다시 말하면 공자교에 있어서도 예(禮: 道義), 악(樂: 歌樂)은 인간 도야의 양대지주로 간주되고 있는 만큼 한민족국가가 타민족의 눈에 군자국으로 비친 소이연(所以然)은 바로 화랑도에서 구현되었다고 보아야 할 것이다. 이에 한민족의 고유사상은 다음과 같이 정리할 수 있을 것이다.

단군신화 속에 깃들어 있는 인문주의와 거기서 연원한 화랑도의 예악정신은 한민족의 정신적 혈류를 이루어 오늘에 이르고 있다. 실증사가들은 물론 단군신화를 긍정적으로 받아들이려고 하지 않지만 그것은 한(漢)민족의 민족신앙인 삼황오제설(三皇五帝說)의 경우와 조금도 다르지 않을 것이다. 그러나 지금도 황노학(黃老學)과 신농유업(神農遺業)이 ‘한’민족의 혈맥속에 잔존하고 있음을 부정하지 않는다면 ‘한’민족의 혈맥 속에 잔존한 단군도 결코 부정할 수만은 없을

3) 『三國史記』卷第4, 「新羅本紀 第四」 <眞興王> 37쪽. “(……) 名花卽以奉之 徒衆雲集 或相摩以道義 或相悅以歌樂 遊娛山水 無遠不至” 참조.

4) 『後漢書』卷115, 「東夷傳 第七十五」 <東夷>. “行人無晝夜好歌吟 音聲不絕”

것이다. 왜냐하면 외구의 침탈로 인한 국난에 처할 때마다 한민족은 언제나 그들의 조상신을 떠받들어냄으로써 혈연적 동질의를 강조하고 나섰던 사실로서 이를 짐작하게 한다. 멀리 고려 고종때 원구(元寇)의 침입으로 단군을 민족의 조상으로 떠받들게 된 사실은 그 만두고라도 조선왕조 말기에 이르러서도 외세의 침략 앞에서 단군 숭배는 종교화하여 대종교(大倥敎)라는 교단이 생기고 방계인 동학(東學)의 천도교(天道敎)가 교세를 떨치게 됨으로써 한민족은 서구와 길항(拮抗)하면서 그들의 고유성의 보전을 강조하였다는 사실을 주목해야 할 것이다.

그러므로 단적으로 말하자면 단군신화에 나타난 군·사·부 삼위 일체사상을 계승하여 화랑도의 국선사상으로 발전시킨 한민족의 고유사상은 오늘에 이르기까지 역사적 저류를 형성하고 있다. 이들이 외래사상과의 접촉을 통하여 어떻게 수용하여 이들을 변화시킴으로써 한국적 전통사상을 형성하는 데 기여하였는지는 우리들의 관심사가 아닐 수 없다.

2)

이러한 한국적 풍토에 서역문화(주로 한(漢)문화와 인도문화)가 들어온 시기는 대체로 다음과 같이 세 가지로 나누어 볼 수가 있다.

첫째, 상고시대설을 들 수 있는데 이에선 미리 풀어야 할 여러 가지 난제가 많다. 선사시대의 문제는 고고학적 자료에 의거하지 않을 수 없고 이에 수반되는 또 다른 문제는 국가나 민족의 형성과정과 그의 상한선의 문제인 것이다.

그러한 관점에서 생각한다면 기지동래설을 중심으로 하는 은말주 초설에 대해서는 전거가 불충분하므로 거의 부정적이다. 이는 각 민족국가들의 강역문제와도 깊은 관련이 있는 만큼 한중양국의 공동 관심사의 하나라 해도 좋을 것이다.

둘째, 한사군 일명 낙랑시대설을 들 수 있다. 이는 전한 무제 이후 약 100년의 일로서 당시에 있어서의 한(漢) 문화는 선진유가보다도 신상(申商)의 학(學)이나 황노(黃老)의 설(說)이 더욱 강성했던 시기인 데다가 소위 한사군지역은 한민족의 무력점거 하에 있었던 만큼 피점(被佔) 한족의 이에 대한 항거의식이 치열했을 것으로 미루어 생각할 때 소위 서방문화의 수용도는 상부 관료계층의 일부를 제외하고는 일반 하부 민간계층에 대해서는 극히 미약했거나 아니면 불투명했을 것으로 추리되는 것이다.

이 점에 대해서는 평양근교 및 황해도 일대에 분포되어 있는 낙랑 유적의 출토품에 나타난 한토(漢土)문화의 영향도를 측정함으로써 밝혀질 수 있는 문제로 간주되는 것이다. 또 한편 한사군지역의 요동설이 있음을 생각한다면 더욱 불투명해지고 있다.

셋째, 삼국시대설을 들 수 있다. 이 시기는 상기 두 설과는 달리 한중문화교류의 중요한 시기였음이 분명한 것이다. 서방 중원대륙에 있어서도 유학은 이미 경학시대로 접어들었고 유·불·도 3교가 정립하여 한당 문화 및 학술의 중추적 역할을 담당했던 만큼 동북아시아의 일우(一隅)를 점유한 고구려·백제·신라의 삼국에 끼친 영향은 이미 여러 가지 사료가 이를 밝혀주고 있는 것이다.

유·불·도 3교가 삼국에 끼친 영향을 논한다면 먼저 불교가 가장 강성했다고 보는 것이 일반적 견해다. 인도에서 중국으로 도래한

불교는 중국불교로 형성되어 고구려에 전래된 것은 소수림왕 2년에 동진(東秦)의 승려 순도(順道)가 불상과 불경을 들고 온 것을 최초로 삼는다. 그 후 40 내지 50년 후에 백제와 신라에까지 전파되었거니와 이때에 전래된 불교는 중국에서 형성된 교종으로서 그것은 화엄종과 천태종을 주축으로 하는 것이었다.

신라가 삼국을 통일한 후로도 불교는 극성하여 그의 여세를 몰고 고려에까지 전수되었으니 이로써 한반도에 전래된 불교는 1500년이라는 장구한 융성기를 가졌던 것이다.

고려로 들어오면서 일방 선종이 성행하여 교종과 선종의 조화를 꾀한 고승들을 많이 배출하였다.

이로써 불교가 한국의 전통사상에 끼친 영향을 간추려 본다면 대충 다음과 같다.

첫째, 국선(國仙)의 도(道)-자연주의적 선도-라고도 칭하는 화랑도와 굳게 제휴하고 발전의 토대를 구축한 사실을 지적하지 않을 수 없다. 신라의 고승 원효대사도 화랑도 출신이었고 화랑의 세속오계를 창안한 이도 불승인 원광법사였던 것이다. 이러한 밀착된 접촉 과정에 있어서 당시의 불교가 화랑도에게 종교적 내지 윤리적-그 안에는 유교적 윤리사상도 들어 있기는 하지만-영향을 미치기도 하였지만 거꾸로 화랑도가 불교 안에 깊숙이 들어가 거기에 선미(仙味)를 가한 사실도 우리는 결코 간과해서는 안 될 것이다. 한국의 불교에 신선각이 있음은 이 까닭인 것이다.

또 한 가지 중요한 사실은 삼국불교 중에서도 특히 신라불교는 호국불교로서 극히 현세적이었다는 사실이다. 세속오계 중 임전무퇴야 말로 충용을 주장삼는 점에서 전투적이기까지 하며 살생유택도 살

생의 금지를 교조로 삼는 불법의 선택적 수정으로 간주되는 것이다. 또한 십자군을 방불하게 하는 승병조직까지 있었음은 호국불교의 현실적 충의정신-화랑정신-의 일단면이 아닐 수 없다.

한국불교의 후반기에 들어온 밀교-불교의 일교파-는 화랑도의 쇠퇴와 때를 같이하면서 주술을 일삼는 불교로 전락하게 하였으며 그러한 경향은 고려말 조선초에 걸쳐서 세력이 팽창하기 시작한 유교-주로 송학-의 가압(加壓)으로 인하여 더욱 가속화하였던 것이다.

그러므로 한국불교는 신라의 화랑도와 더불어 가졌던 전성기를 제외하고는 조선조 500년의 단절기를 갖게 됨으로써 구복양재를 일삼는-무교적 성격으로도 평가된다-세속적 종교가 되어 근세에 이르기까지 겨우 그의 여천(餘喘)을 이어왔다고 할 수 있다.

그러므로 한국에 있어서의 불교의 부흥은 도리어 일정치하에서 이루어짐으로써 오늘에 이어진 가장 짧은 재생의 역사를 가졌을 따름이요 아직도 조선왕조 시대의 단절기 500년의 긴 악몽의 상처-밀교화-는 아물지 않은 상태라는 점에서 그러한 단절기를 갖지 않았던 인접 일본불교와 구별된다고 보아야 할 것이다.

그리하여 현세적 한국불교에 무교적 요소-어쩌면 그것은 한국적 고유사상의 잔존형태라 해야 할는지 모른다-가 가장 짙게 잔존하여 한국민족의 전통적 의식구조의 저변에 깔리게 된 까닭[所以]은 바로 그러한 단절기의 소산이라는 사실을 수궁해야 할 것이다. 여기서 우리는 국선도와 불교의 상호의존 관계를 이해할 수가 있다.

3)

고려조의 뒤를 이은 조선조는 불교를 배척하고 유교를 국교로 삼아 500년 왕업의 실을 거두었다.

유교가 한국에 전래된 시기는 불교의 그것처럼 정확하지 않다. 한토(漢土) 문화의 전래라는 측면에서는 기자동래설이나 한사군 등을 일단 고려할 수도 있겠지만 이론이 많으므로 여기서는 그것이 증거가 확실한 시기를 택하여 그의 도래기로 삼아야 할 것이다.

그러므로 그의 최초의 기원을 고구려 소수림왕 2년-그것은 불교의 그것과偶合하다-에 태학을 세운 연도로 보는 것을 일차적으로 시인하는 것이 좋을 것이다.

그러나 삼국시대에 있어서의 유교는 화랑오계, 과거제도, 사학, 시무책 등 특수한 양상으로 그의 명맥이 이어져 왔을 따름이요 그것이 불교의 융성처럼 대중화된 시대사조를 이루지는 못했던 것이다.

그러나 고려조로 접어든 후 한당학과는 달리 송대 유학의 전래는 한국전통사상사적 측면에서도 크게 고무적인 사건이 아닐 수 없다. 그러한 사실의 구체적 내용이 바로 척불론과 성리학파의 대두로 나타났던 것이다.

이들 중에는 공자 및 그의 72제자상과 제기(祭器)·악기(樂器)와 육경(六經)과 제자서(諸子書) 등을 중국에서 구래하여 대성전을 창건하고 제자교육에 힘쓰면서 주희를 존숭하여 그의 화상으로 제사모시는 유학자도 나왔는가 하면 주자집주본의 간행을 위하여 진력하기도 하였다.

그러나 우리는 여기서 이러한 사실들이 전환기적인 한 시대사조

를 구성하여 정치적으로는 왕조를 교체하는 기연(機緣)까지 마련하기에 이르렀고 학문적으로는 불교의 공론에 대응하는 실학으로 자처하였으며 한국사상사적으로는 전기실학의 형성기를 획했다는 사실을 주목해야 할 것이다.

유교는 본질상 세간적 실학이라는 점에서 불교 본래의 출세간적 탈속주의와 구별된다고 할 수 있다. 뿐만 아니라 삼국시대 이래 천수백 년의 장구한 세월은 불교로 하여금 정치적으로나 사회적으로나 많은 적폐를 남게 하였던 것이다. 이러한 불교의 허점을 찌른 것이 바로 송학을 등에 업고 척불양유의 기치를 들고 전선에 나선 것이 바로 전기실학으로서의 유교이었다고 평가되고 있는 것이다.

이러한 유학은 여말선초의 정치적 역성혁명에 성공한 후로는 사림파를 형성하여 유가 본연의 지치주의적 이상설을 추구하였다. 그들은 송학적 이론 유학보다도 오히려 선진유학적 실천유학을 더욱 숭상하여 요순성세를 갈구하며 이를 정치적 이상으로 표방하였다. 이로서 유교입국의 500년 기틀이 확립된 셈이다. 일방 세종조 때에는 삼강사상이 국민교도의 지표로 책정되었으며 『주자가례(朱子家禮)』에 의한 사례가 예속의 규범으로 채택되었다.

이렇듯 불교시대에서 유교시대로의 전이는 한국의 전통사상에 근본적인 변이를 가져왔다.

정치, 사회, 학술 등 전반에 걸쳐서 송학일색으로 급선회했던 것이다.

유학-특히 송학-의 학문적 본토로서의 중국을 존송하는 사대부 관료층이 생겨났으며 그것은 개국의 은의(恩誼)를 입은 데 기인한 숭명사상의 근거를 이루었으니 사가(史家)들은 이를 사대모화사상이라

이른다.

송학은 정주학을 그의 중핵으로 삼고 있으므로 반정주학적 경전 주석가들을 사문난적으로 치죄하는 등 극단적 당파의식을 조장하여 정치적 당쟁의 소인이 됨으로써 학문의 자유가 말살되는 풍토마저 조성되었다. 한국에 있어서 육왕학이 쇠미한 소이도 바로 여기에 있었던 것이다. 오히려 중국본토에서는 정주 육왕학이 송명유학의 쌍벽을 이루었던 사실과도 다른바 편향된 모화가 아닐 수 없다.

이리하여 정주학을 매개로 하는 한(漢)나라 본토와의 일체감 속에서 이조유학은 정치 또는 윤리적 측면에서 심화되어 갔던 것이다.

그러나 조선조 후기로 접어들면서 청조와의 교류기를 맞아 한국 유학자의 일부층에서는 점차로 자아각성의 싹이 트기 시작하였다. 이는 곧 한민족의 주체의식으로 간주되고 있다. 이 일파를 전기실학에 대응하여 후기실학이라 이른다. 이들은 한국적 주체의식의 구현으로서 서양사상의 수용을 위하여서도 개방적이었다는 사실을 우리는 주목해야 할 것이다.

4)

조선조 유학은 한중문화의 긴밀한 접촉 및 동질화 과정에 있어서 크게 기여한 것은 자명하다. 그러나 이러한 동질화 현상은 주로 사대부층의 상층문화를 구성한 반면에 상공계층을 위시로 하여 승려, 무격(화랑의 후예로 간주된다) 등의 천민화를 가속화시켰으며 이로 인하여 사회적 상하계층의 격차는 더욱 심화되었던 것이다.

뿐만 아니라 임진왜란과 병자호란의 양란을 치른 후 닥쳐온 국력

의 피폐는 삼정의 문란을 초래하여 사회불안의 요인이 되었으며 권력투쟁의 양상은 더욱 치열화하였다.

한편 일부 학자-유학자-들은 이러한 현실을 외면한 채 학문에만 전념하는 경향이 짙어짐으로써 학술적 발전 면에 있어서는 적지 않은 성과를 거두었다 하더라도 시대적 불안을 광구함에 있어서는 하등의 도움도 주지 못했던 것이다. 그리하여 그들의 학문은 오로지 이론철학화함으로써 여말선초에 진작되었던 실용유학적 기풍은 찾아볼 수 없게 되었다.

그런 즈음에 중국에서는 청조가 서구사조를 수용하여 자체문화의 재정비를 서두르고 있었으며 이때에 북경(연경)을 방문하는 조선조 연행사(燕行使)들은 이에 자극을 받아 자아각성을 촉구하며 국정의 쇄신과 아울러 실사구시의 새로운 학풍의 진작을 위하여 선도적 역할을 자임하고 나섰다. 이들을 일러 북학파라 이르며 후기실용학의 중심이 되었다.

이들의 신학풍은 정주학적 송학의 지나친 이론철학화에 대한 반성에서 이루어진 만큼 경세치용이라거나 이용후생이라 하는 경세학적 특징이 짙은 것이다. 그리하여 그들은 서양사조의 수용을 위하여 적극적이었기 때문에 자연과학 사조뿐만이 아니라 서방종교인 천주교의 수용에 있어서도 비록 민중적 성격에서일망정 열성적 양상을 띠므로써 반유교적 기풍을 유도하기도 하였다.

그러나 우리는 여기서 이들 후기실학을 일명 개신유학이라 하여 유학권 내에서 이를 이해하려는 경향이 있음을 주목해야 할 것이다. 이들 후기실학이 비록 경세학적이라 한다고 해서 도리어 송학이 지닌 비경세적 측면에 대한 보완개신이라는 뜻에서 개신유학이라 이

르는 것으로 간주되는 것이다.

그러면 그러한 개신유학의 연원은 어디에 있는 것일까 하는 문제에 우리는 깊은 관심을 기울이지 않을 수 없다. 그것이 청학에서처럼 반송종한(反宋從漢)적인 것인가 하면 그렇지도 않고 도리어 송·한을 넘어뛰어 선진유의 수사학적 원시유학에 연원하고 있음을 주목해야 할 것이다.

그러한 의미에서 후기실학파들이 지니었던 경학사상은 한·당·송·명·청에 의하여 윤색되지 않은 본질적 선진유에 연원한 개신유학이라는 사실은 개신유학의 본질은 무엇이냐는 문제와 아울러 한중학술계에 새로운 문제점으로 이해되어야 할 중요한 과제로 간주해도 좋을 것이다.

왜냐하면 그것은 수기치인의 전인적 인간상으로 표현되며 시중원리(時中原理)에 의하여 이해되는 것이기 때문이다. 여기서 비로소 중용(中庸)의 도(道)야말로 동양사상의 공동 과제가 될 수 있음을 확인해도 좋을 것이다.

그러나 이러한 시중원리에 입각하여 경세학적 학풍을 일으킨 개신유학자들의 세력도 정치적 금압과 사회적 불안 속에서 결실을 보지 못한 채 조선[李王朝]의 종국은 건잡지 못하고 기울어졌다. 그러나 이들이 남긴 사상사적 유산은 결코 과소평가해서는 안 될 것이다.

첫째, 이들에 의하여 민족적 자각이 일깨워졌다. 그것을 근세 민족의식의 자각이라 이르기도 한다. 한민족은 이제 비로소 스스로의 존재를 자각한 것이다. 그리하여 그것은 스스로의 역사, 지리, 언어, 사회, 정치, 경제 등에 관한 팔목할만한 많은 업적들을 남기었다.

둘째, 스스로의 존립을 위하여 서구문물의 수용에 있어서도 적극

적인 점에서 진보적이었다. 완고한 보수세력에 대한 도전으로서 천문, 역수, 산학, 물리, 의학 등에 관한 신학문의 연구에 기여하였다.

셋째, 전통적 송대유학에 대한 자가비판은 전통사상의 새로운 개신을 의미한다. 그러한 개신이 비록 선진유에 연원한다 하더라도 신사조의 영입과 아울러 고유성의 재인식을 위한 문호가 개방되었다는 점에서 크게 의의가 있다고 해야 할 것이다.

5)

이제까지 개략이나마 보아온 바와 같이 한민족의 문화는 그의 유구한 역사적 전통을 배경으로 하여 그의 고유사상과 외래사상이 때로는 서로 조화되고 때로는 상호 길항작용을 일으키면서 오늘에 이르고 있는 것이다.

대체적으로 국선도와 불교는 상호 조화되었으나 유교와 국선(화랑)은 상호길항했던 것으로 평가하지 않을 수 없다.

이제 조선조에 있어서는 유교에 의한 한중문화의 유대는 소위 유교문화권의 형성에 의하여 불가분의 관계(일체감)를 이루고 있다는 사실을 보아왔다.

그러나 한국의 전통사상에는 유교문화권 내에 있어서의 유교가 가장 큰 비중을 차지하고 있음에도 불구하고 그러한 한정된 유교적 제약을 떠나서 그의 저변의식구조를 살펴본다면-그것은 다분히 서민적 의식구조 속에 잠재한다-거기에는 분명히 단군신화 이래 전래되는 한국적 고유사상이 골격으로 엄존하고 있으며 외래사상은 유교뿐만이 아니라 불, 선[道]도 다 함께 투입되어 있기는 하지만 그것

들은 결코 본래적인 고유사상을 씻어버리지 못했던 사실을 우리는 주목해야 할 것이다.

그의 단적인 사례로서 우리는 조선조말기에 대두된 동학사상과 아울러 단군을 숭앙하는 종교의 부흥을 들 수 있을 것이다.

동학이란 그 명명 자체부터가 이미 대서학에서 왔다는 사실만으로도 그것은 주체적인 것이 아닐 수 없다. 그러나 우리는 여기서 그러한 외적 요건보다도 그의 사상적 특색을 일별해야 할 것이다.

① 교주 최제우의 영적 체험을 주목해야 할 것이다. 그의 포덕문에 의하면 “뜻밖에도 사월에 마음이 선득해지고 몸이 떨어져 무슨 병인지 집중할 수도 없고 말로 형상하기도 어려울 즈음에 어떤 신선의 말씀이 있어 문득 귀에 들리므로 놀라 깨어 물으니 말하기를 두려워하지 말고 두려워 하지 말라. 세상 사람들은 나를 상제라 이르거늘 너는 상제를 알지 못하느냐”⁵⁾라 하였음을 알 수 있다. 여기서 우리는 상제설적 단군신화를 상기하지 않을 수 없다. 그의 영적 계시는 대서학관에서 자아의 위치를 정립하게 하였다.

② 천도교의 교리는 ‘인내천(人乃天)’으로 요약된다. 여기서의 인(人)은 중인(衆人)이요 천(天)은 ‘신천주조화정(侍天主造化定)’이라는 주장에 나타난 천주(天主: 상제)인 것이다. 그러므로 ‘중인’은 곧 ‘천주’란 뜻이다.

③ 천도교에 있어서의 ‘인(人)’은 유교적 군자가 아니다. 이 점에서 유교적 인문주의와 구별된다. 동학에 있어서의 ‘천주’는 천상의 천주가 아니다. 그것은 인간으로서의 천주라는 점에서 기독교의 천

5) 『東經大全』, 「布德文」. “不意四月 心寒身戰 疾不得執症 言不得難狀之際 有何仙語 忽入耳中 驚起深問 則曰勿懼勿恐 世人謂我上帝 汝不知上帝耶”

주와 구별된다. 그러나 동학은 유교적 인간지상주의와 서교적 천주절대주의가 ‘인내천’에 의하여 천인합일의 경지를 이루어 놓은 것이다.

④ 동학의 교리중에는 간간히 유·불·도·기(儒佛道基)의 4교를 다 같이 수용한 듯한 일면이 있지만 그것은 어디까지나 ‘동학’의 자로이지 본질은 아니라는 사실을 간과해서는 안 될 것이다.

조선조 후기에 있어서 소위 서학의 유입이 점차로 고조되어 감에 따라 자아상실의 위기를 의식한 그들은 소위 동양적(동학) 주체사상을 강조하기 위하여 유·불·선[도]의 삼교의 조화를 내세우는 것을 하나의 항례(恒例)로 하고 있다. 그러나 동학사상은 결코 유·불·선 삼교의 봉합에 의하여 이루어진 것이 아니라 거기에는 분명히 신인 일체(神人一體)의 신관이 그의 기저에 깔려 있음을 알아야 할 것이다. 그것은 단군신화가 지니고 있는 신화적 잔영에 지나지 않는다고 해 버리면 그만일는지 모르지만 여기에 동학의 변신인 천도교의 인내천사상의 종교적 본질이 깃들여 있음을 지적하지 않을 수 없다.

그러므로 한국에는 외세의 침식이 가장 우심했던 한말에 단군신화의 『삼일신고(三一神誥)』를 교전으로 하는 국수적 종교로서 대종교가 교세를 크게 떨친 사실을 우리는 주목해야 할 것이다. 이는 동학과 거의 때를 같이하여 굴기한 순수한 민족신앙의 결과이었다.

그러나 그의 교전인 『삼일신고』의 교리 속에도 분명히 유·불·선 삼교의 잔영이 공존하고 있음을 볼 수 있다. 그러므로 대종교를 구교라 한다면 천도교는 신교라 하여 상호 유기적 관계로 이들을 이해하려는 소이는 바로 여기에 있다.

대종교의 교리를 약술하면 다음과 같다.

① ‘단군신화의 종교화’로서 그 줄거리는 “환인의 서자 환웅이 신

단수하에 내려와 천하를 다스리고자 할 새 지상의 꿈이 시련 끝에
 웅녀로 화하여 환웅과의 사이에서 단군왕검을 낳았다”는 것이다. 그
 러므로 단군신화의 세계는 신인이 하나로 교류하는 세계인 것이다.
 그러나 이는 인간중심신화로서 신이 인간화(환웅)하였고 동물이 또
 한 인간화(웅녀)하여 그들의 사이에서 신인으로서의 단군을 탄생케
 한 것이다.

② 단군신화가 대종교 또는 단군교로서 종교화하자 그로 인하여
 삼일신 사상이 전개되었다. 삼일신이란 위격적인 입장에서 삼위일체
 사상이라고 할 수 있다. 환인은 부요, 환웅은 사요, 왕검은 군으로서
 삼신이지만 ‘한울’의 세 위격에 지나지 않는다. 그러므로 종교적 입
 장에서는 삼일신화라 해야 하며 삼일신 사상이야말로 단군교의 핵
 심이 되어 있는 것이다.

③ 그의 교전인 『삼일신고』 또는 『신사기(神事記)』에 의하면 “조
 화위에서 환인은 천지자연을 창조하시고 주관하시고 인류를 번창하
 게 하신다 하였고, 교화위에서는 환웅이 신으로서 인간화하여 왕검
 을 낳고 만민을 감화하게 하였다 하였고, 치화위에서 환검(왕검)은
 군신을 불러 천하를 다스리었다 하였다.”⁶⁾ 다시 말하면 조화, 교화,
 치화의 삼위는 유일상제신의 삼위격이라는 것이다. 그러나 기독교에
 서의 성부, 성자, 성신의 삼위일체설과는 크게 다름을 알아야 할 것
 이다.

④ 이처럼 단군교(대종교)에 있어서의 삼일신사상은 곧 신인일여
 (神人一如) 사상으로서 동학사상에서의 기저를 이루고 있기 때문에

6) 『神事記』의 「造化紀」·「教化紀」·「治化紀」 참조.

천도교와 더불어 신구의 관계로 일컫게 되는 것이다.

진정 한국의 전통사상은 외래사상을 수용하는 입장에서든 항상 고유사상을 중핵으로 하여 창조적으로 새로운 전통을 형성해왔으며, 그것이 더욱이 국가민족이 위기에 처했을 때에는 더욱더 뚜렷이 나타났으니 그것의 근세적 결실의 하나가 동학사상을 중심으로 하는 대중교와 천도교라 이를 수 있을 것이다.

한민족은 오랜 전통 속에서 실로 고유사상(단군중심사상)을 견지하면서 외래사상을 수용 소화하는 대조화(中和)의 기능을 십분 발휘하였다. 그러므로 중화[大調和]의 기능은 비단 윤리적 시중이나 철학적 정중사상(正中思想)에서뿐만이 아니라 문화창조의 생성기능으로서도 이해되어야 할 것이다.

그러므로 한민족에 있어서의 중화(中和)의 사상은 그 연원이 실로 아득한 상고시대로 거슬러 올라가야 한다. 조화주 환인에 의하여 그의 아들 환웅을 신단수하로 내려보낼 때 이미 신인의 중화세계를 간취할 수 있으며 그것의 신라적 구현으로서 영육일체(靈肉一體)의 화랑도 정신이 전개되었던 것이다.

지금까지 사가들은 제정일치시대에서 교정일치시대로의 역사적(시간적) 전이를 말하고 있다. 그러나 단군신화의 세계는 제정(조화와 치화)과 교정(교화와 치화)이 분리되지 않고 일체로서의 대조화를 이루고 있음을 볼 수 있다. 이를 우리는 제교정일치의 대조화[中和] 사상이라 이를 수 있을 것이다.

그러므로 외래적 불교도 화랑도의 국선(단군신교)사상에 의하여 한국적 불교로 구현된 사실은 이미 위에서 언급한 바 있다.

그 후 유학이 비록 불승과 화랑을 천민화시켰다 하더라도 유교의

관학화는 결코 대중 속에 뿌리를 박지 못했던 것이다.

그러므로 조선조 말기에 형성된 동학사상 및 대종교는 결코 돌연 발생적인 것이 아니라 이는 유구한 민족사상으로서의 삼일신사상(단군신화)에 깊이 뿌리박고 있다는 사실을 알아야 할 것이다.

이에 한국은 서구적 사조 앞에서 자기수호의 절실한 요구에 직면하고 있다.

근래에 와서 더욱이 한국적인 것의 모색을 위하여 더욱 강렬하게 이를 요구하고 있는 것이다.

그렇다면 과연 한국적인 고유성은 어디에 존재하는 것일까. 오랜 역사적 과정 속에서 한국민족에 의하여 수용된 유·불·도가 비록 한국화되었다 하더라도 그것은 결코 한국적인 것일 수는 없다. 도리어 그것은 외래적인 요소의 한국화에 지나지 않는다. 그렇다면 소위 한국화시킨 그 원동력은 어디에 있는 것일까. 이에 대한 해답을 우리는 얻어내야 하는 것이다. 그것은 먼 곳에 있는 것이 아니라 가까운 민중들의 신앙속에 깊이 스며 있다고 보아야 할 것이니 그것이 다름 아닌 ‘한얼[一神]’ 사상이라 해야 할는지 모른다.

한민족은 한·중·일의 삼민족 중 가장 광범위하게 상제신앙을 갖고 있다는 사실만으로도 이를 증명하고도 남음이 있는 것이다. 그것은 종교론이기 앞서 민속적이기도 한 것이다. 그러므로 이를 요약하면 다음과 같은 몇 가지 사실을 열거할 수 있는 것이다.

- ① 상징적 단군신화는 한민족신앙 및 사상의 연원을 이룬다.
- ② 단군신화는 삼일신화를 배경으로 하는 인문주의적 인간탄강설(人間誕降說)을 특징으로 한다.
- ③ 신라의 화랑도는 단군신화에 의한 국선도의 구현이다.

④ 화랑도의 영육일체 사상은 단군신화의 신인일체사상의 인간적 구현이다.

⑤ 단군교 또는 대중교에 의한 단군신화의 현대적 종교화는 한민족의 순수한 고유성의 계승이다.

⑥ 동학(천도교)의 인내천사상은 신인일여 사상의 진체(眞體)로 이해된다.

⑦ 유·불·도·기 등 외래사상들도 이러한 한민족의 고유사상을 배제하고서는 그들의 토착화는 거의 불가능하다는 사실은 오랜 한국사가 이를 명증해 주고 있다.

⑧ 그것은 ‘한얼’사상으로 요약되며 오늘의 ‘한’도 그것의 음와(音訛)에 지나지 않는 것이다.

발문

이 책을 발행하게 된 것은 <이을호 전서> 초간본이 품절되어 찾는 독자들이 많았고, 전서의 증보와 보완이 있었으면 좋겠다는 여망에 따른 것입니다. 전서가 발행된 이후에도 특히 번역본에 대한 일반 독자의 수요가 많아서 『간양록』을 출간하였으며, 『한글 사서』(한글 중용·대학, 한글 맹자, 한글 논어)는 비영리 출판사 ‘올재 클래식스’가 고전 읽기 운동의 교재로 보급하였고, 인터넷에서도 공개하고 있습니다. 『한글 논어』는 교수신문에서 ‘최고의 고전번역’으로 선정되기도 하였습니다.

그간 선친의 학문에 대한 관심의 고조와 함께 생전의 행적을 기리는 몇 가지 사업들이 있었습니다. 서세(逝世) 이듬해에 ‘건국포장’이 추서되었습니다. 선친께서는 생전에 자신의 항일활동을 굳이 내세우려 하지 않으셨기 때문에, 일제강점기에 임시정부를 지원하고 영광만세운동과 관련하여 옥고를 치렀던 일들을 사후에 추증한 것입니다.

향리 영광군에서도 현창사업이 있었습니다. 생애와 업적을 기리는 사적비(事績碑)가 영광읍 우산공원에 세워졌습니다. 그러나 금석(金石)의 기록 또한 바라지 않으신 것을 알기에 영광군에서 주관한 사적비의 건립 역시 조심스러웠습니다.

서세 5주년 때는 ‘선각자 현암 이을호 선생의 내면세계’를 주제로 한 학술심포지엄이 영광문화원 주최로 영광군에서 열렸습니다. 그의 학문이 “한국의 사상과 역사를 새롭게 연구하고, 우리 문화의 미래적 방향을 제시한 것”이었음이 알려지자, ‘한국문화원연합회 전남지회’에서는 『현암 이을호』라는 책을 간행하여 여러 곳에 보급하기도 하였습니다. 이후 영광군에서는 전국 도로명주소 전환 사업 시 고택(故宅) 앞 길을 ‘현암길’로 명명하였습니다.

학계에서는 전남대학교가 ‘이을호 기념 강의실’을 옛 문리대 건물에 개설하여 그곳에 저서를 전시하고, 동양학을 주제로 하는 강의와 학술모임을 하고 있습니다. 선친의 학문 활동은 일제시대 중앙일간지와 『동양의학』 논문지 등에 기고한 논설들이 그 효시라 할 수 있지만, 그 이후 학문의 천착은 일생 동안 몸담으셨던 전남대학교에서 이루어졌음을 기린 것입니다. 지금은 생전에 많은 정성을 기울이셨던 ‘호남의 문화와 사상’에 대한 연구도 뿌리를 내리게 되어 ‘호남학’을 정립하려는 노력들이 활발하게 이루어지고 있습니다. 또한 한국공자학회에서 논문집 『현암 이을호 연구』를 간행하였고, 최근 출간한 윤사순 교수의 『한국유학사』에서 그 학문적 특징을 ‘한국문화의 새로운 방향을 제시한 업적’으로 평가하였습니다.

이제 하나의 소망이 있다면, 그 학문이 하나의 논리와 체계를 갖춘 ‘현암학’으로 발전하는 것입니다. 이 출간이 ‘책을 통하여 그 학

문과 삶이 남기'를 소망하셨던 선친의 뜻에 다소나마 보답이 되었으면 합니다. 덧붙여서 이 전집이 간행되기까지 원문의 번역과 교열에 힘써 준 편집위원 제위와 이 책을 출간하여준 한국학술정보(주)에도 사의를 드립니다.

2014년 첫 봄
장자 원태 삼가 씀

편집 후기

2000년에 간행된 <이을호 전서>는 선생의 학문과 사상을 체계적으로 이해하도록 편찬하였었다. 따라서 다산의 경학을 출발로, 그 외연으로서 다산학 그리고 실학과 한국 사상을 차례로 하고, 실학적 관점으로 서술된 한국 철학과 국역 『다산사서(茶山四書)』, 『다산학제요』 등을 실었던 것은, 다산학을 중심으로 형성된 한국적 사유의 특징을 이해하도록 한 것이었으며, 그 밖의 『사상의학』과 『생명론』은, 선생이 한때 몸담았던 의학에 관계된 저술이었다.

지금은 초간본이 간행된 지 14년의 세월이 흘러, 젊은 세대들은 원전을 이해하지 못하는 사람들이 늘어나고, 그 논문의 서술방식 또한 많이 바뀌어 가고 있다.

이러한 상황의 변화에 따라 새로운 전집의 간행이 이루어졌으면 하는 의견들이 많아 이번에 <현암 이을호 전서>를 복간하게 된 것이다.

이 책의 편차는 대체적으로 선생의 학문적 흐름을 쉽게 이해할 수 있다는 점에서 이미 간행되었던 <이을호 전서>의 큰 틀은 그대로 유지하면서도 각 책을 따로 독립시켜 각자의 특색이 드러나도록 하였다. 특히 관심을 기울인 것은 원문의 번역과 문장의 교열을 통하

여 그 내용을 쉽게 이해할 수 있도록 한 것이다.

그 과정에서 가장 중점을 둔 것은 원문의 국역이었다. 저자는 문장의 서술과정에서 그 논증의 근거를 모두 원문으로 인용하였다. 그러나 이번에 인용문은 모두 국역하고 원문은 각주로 처리하였다. 또한 그 글의 출처와 인명들도 모두 검색하여 부기함으로써 독자들의 이해를 돕도록 한 것이다.

또한 이전의 책은 그 주제에 따라 분책(分冊)하였기 때문에 같은 주제에 해당하는 내용은 모두 한 책으로 엮었으나 이번 새로 간행된 전집은 다채로운 사상들이 모두 그 특색을 나타내도록 분리한 것이다. 이는 사상적 이해뿐 아니라 독자들의 이용에 편의를 제공하고자 하는 뜻도 있다.

또 한 가지는 서세 후에 발견된 여러 글들을 보완하고 추모의 글도 함께 실어서 그 학문세계뿐 아니라 선생에 대한 이해의 폭을 더욱 넓히는 데 참고가 되도록 하였다.

이제 이와 같이 번역·증보·교열된 <현암 이을호 전서>는 선생의 학문이 한국사상연구의 현대적 기반과 앞으로 새롭게 전개될 한국 문화의 미래적 방향을 제시하는 새로운 이정표로서 손색이 없기를 간절히 기대한다.

갑오년(甲午年) 맹춘(孟春)

증보·교열 <현암 이을호 전서>복간위원회

교열위원명단

안진오 오종일 최대우 백은기 류근성 장복동 이향준 조우진
김경훈 박해장 서영이 최영희 정상엽 노평규 이형성 배옥영

『현암 이을호 전서』 27책 개요

1. 『다산 경학사상 연구』

처음으로 다산 정약용의 철학을 체계적으로 연구한 저서이다. 공자 사상의 연원을 밝히고 유학의 근본정신이 어디에서 발원하였는가 하는 것을 구명한 내용으로서, 유학의 본령에 접근할 수 있는 지침서이다(신국판 346쪽).

2. 『다산 역학 연구』(上)

3. 『다산 역학 연구』(下)

다산의 역학을 체계적으로 연구한 책으로서 다산이 밝힌 역학의 성립과 발전적 특징을 시대적으로 제시하고 다산이 인용한 모든 내용을 국역하였다(신국판 上, 下 632쪽).

4. 『다산의 생애와 사상』

다산 사상을 그 학문적 특징에 따라서 현대적 감각에 맞도록 정

치, 경제, 사회, 문화 등 각 방면의 사상으로 재해석한 책이다(신국판 260쪽).

5. 『다산학 입문』

다산의 시대 배경과 저술의 특징을 밝히고, 다산의 『사서오경(四書五經)』에 대한 해석이 그 이전의 학문, 특히 정주학(程朱學)과 어떻게 다른가 하는 것을 주제별로 서술하여 일표이서(一表: 經世遺表 / 二書: 牧民心書, 欽欽新書)의 정신으로 결실되기까지의 과정을 서술한 책이다(신국판 259쪽).

6. 『다산학 각론』

다산학의 구조와 경학적 특징, 그리고 그 철학 사상이 현대정신과 어떤 연관성이 있는가에 대해 상세하게 논한 저서이다(신국판 691쪽).

7. 『다산학 강의』

다산학의 세계를 목민론, 경학론, 인간론, 정경학(政經學), 『목민심서』 등으로 분류하여 다채롭게 조명하여 설명한 책이다(신국판 274쪽).

8. 『다산학 제요』

『대학(大學)』, 『중용(中庸)』, 『논어(論語)』, 『맹자(孟子)』의 사서(四書)는 물론 『주역』, 『시경』, 『악경』 등 모든 경서에 대한 다산의 이해를 그 특징에 따라 주제별로 해석하고 그에 대한 특징을 서술한 방대한 책이다(신국판 660쪽).

9. 『목민심서』

다산의 『목민심서』를 현대정신에 맞도록 해석하고, 그 가르침을 현대인들이 어떻게 수용하여야 할 것인가 하는 것을 재구성한 책이다(신국판 340쪽).

10. 『한국 실학사상 연구』

조선조 실학의 특징을, 실학의 개념, 실학사상에 나타난 경학(經學)에 대한 이해, 조선조 실학사상의 발전에 따른 그 인물과 사상 등의 차례로 서술한 것이다.(신국판 392쪽)

11. 『한 사상 총론』

단군 사상에 나타난 ‘한’ 사상을 연구한 것이다. 단군사상으로부터 ‘한’ 사상의 내용과 발전과정을 서술하고, 근대 민족종교의 특성에 나타난 ‘한’의 정신까지, 민족 사상을 근원적으로 밝힌 책이다(신국판 546쪽).

12. 『한국철학사 총설』

중국의 사상이 아닌 한국의 정신적 특징을 중심으로, 한국철학의 형성과 발전과정을 서술한 것이다. 이 책은 한국의 정신, 특히 조선조 실학사상에 나타난 자주정신을 중심으로 서술한 것으로서 이는 중국의 의식이 아닌 우리의 철학 사상의 특징을 밝혔다(신국판 611쪽).

13. 『개신유학 각론』

조선조 실학자들의 사상적 특징, 즉 윤희, 박세당, 정약용, 김정희

등의 사상을 서술하고 실학자들의 저서에 대한 해제 등을 모은 책이다(신국판 517쪽).

14. 『한글 중용·대학』

『중용』과 『대학』을 다산의 해석에 따라 국역한 것이며, 그 번역 또한 한글의 해석만으로서 깊은 내용까지 알 수 있도록 완역한 책이다(신국판 148쪽).

15. 『한글 논어』

다산이 주석한 『논어고금주』의 내용을 중심으로 『논어』를 한글화한 책이며 해방 후 가장 잘된 번역서로 선정된바 있다(신국판 264쪽).

16. 『한글 맹자』

『맹자』를 다산의 『맹자요의』에 나타난 주석으로서 한글화하여 번역한 책이다(신국판 357쪽).

17. 『논어고금주 연구』

『여유당전서』에 있는 『논어고금주』의 전체 내용을 모두 국역하고, 그 사상적 특징을 보충 설명한 것이다. 각 원문에 나오는 내용과 용어들을 한(漢)나라로부터 모든 옛 주석에 따라 소개하고 다산 자신의 견해를 모두 국역하여, 『논어』에 대한 사상적 본질을 쉽게 알 수 있도록 정리한 책이다(신국판 665쪽).

18. 『사상의학 원론』

동무(東武) 이제마(李濟馬, 1838~1900)가 쓴 『동의수세보원』의 원문과 번역, 그리고 그 사상에 대한 본의를 밝힌 것으로서 『동의수세보원』의 번역과 그 내용을 원론적으로 서술한 책이다(신국판 548쪽).

19. 『의학론』

저자가 경성약학전문학교를 졸업한 후 당시의 질병과 그 처방에 대한 자신의 견해를 밝힌 의학에 대한 서술이다(신국판 261쪽).

20. 『생명론』

저자가 만년에 우주에 대한 사색을 통하여 모든 생명의 근원이 하나의 유기체적 관계로서 형성되고 소멸된다는 사상을 밝힌 수상록이다(신국판 207쪽).

21. 『한국문화의 인식』

한국의 전통문화에 나타난 특징들을 각 주제에 따라서 선정하고 그것들이 지니는 의미를 서술하였으며 또한, 우리 문화를 서술한 문헌들에 대한 해제를 곁들인 책이다(신국판 435쪽).

22. 『한국 전통문화와 호남』

호남에 나타난 여러 가지 특징들을 지리 풍속 의식과 저술들을 주제별로 논한 것이다(신국판 415쪽).

23. 『국역 간양록』

정유재란 때 왜군에게 포로로 잡혀갔다가 그들의 스승이 되어 일본의 근대 문화를 열게 한 강항(姜沆)의 저서 『간양록』을 번역한 것이다(신국판 217쪽).

24. 『다산학 소론과 비평』

다산의 사상을 논한 내용으로서, 논문이 아닌 조그마한 주제들로서 서술한 내용과 그 밖의 평론들을 모은 책이다(신국판 341쪽).

25. 『현암 수상록』

저자가 일생 동안 여러 일간지 및 잡지에 발표한 수상문을 가려 모은 것이다(신국판 427쪽).

26. 『인간 이을호』

저자에 대한 인품과 그 학문을 다른 사람들이 소개하여 여러 책에 실린 글들을 모은 책이다(신국판 354쪽).

27. 『현암 이을호 연구』

현암 이을호 탄생 100주년을 기념하는 논문집으로서 그 학문과 사상을 종합적으로 연구하고 그 업적이 앞으로 한국사상을 연구하는 기반을 닦았다는 것을 밝힌 책이다(신국판 579쪽).

지은이 소개 | 현암玄庵 이을호李乙浩(1910~1998)

전남 영광에서 출생했다. 중앙고보 시절에 동무東武 이제마李濟馬(1837~1900)의 제자, 해초海初 최승달崔承達로부터 사상의학四象醫學을 전수받고 경성약학전문학교를 졸업한 후 <동의수세보원>을 번역하여 사상의학의 현대적 개척자가 됐다. 영광에서 약국을 경영하면서 민족자강운동에 앞장섰다가 체포되어 옥중에서 <여유당전서>를 접하고, 출옥 후 한국 사상과 문화에 대한 논문을 발표했다. 광복과 함께 사재를 염출하여 영광민립중학교를 세우고 교육 운동에 진력했다. 전남대 철학과 교수로 부임해 다산 경학 사상 연구를 기초로 조선조 사상을 탐구하고, 민족 고유의 정신으로 한국 문화의 자주성을 발견하여 한국학의 개척자가 됐다. 이러한 업적으로 “한국 사상 연구의 현대적 기반을 닦았다”는 평가를 받았다. 선생의 학문은 <현암 이을호 연구>를 비롯, 많은 학자들에 의해 계속 연구되고 있으며 <현암 이을호 전서> 27책은 광복 후 개인 문집 중 가장 많은 양과 깊이를 인정받고 있다.

한국철학사 총설

©사단법인 올재

초판 발행 | 2018년 10월 31일

지은이 | 이을호

펴낸이 | 홍정욱

펴낸곳 | 사단법인 올재

출판등록 | 2011년 11월 4일 제300-2011-188호

주소 | 서울시 용산구 후암로 4길 10

전화 | 02-720-8278

팩스 | 02-773-0250

홈페이지 | www.olje.or.kr

ISBN | 979-11-5993-077-5 05150