

다산학 소론과 비평

이을호 저 | 다산학연구원 편 〈현암 이을호 전서〉는 이을호(1910~1998) 선생의 학문적 업적을 집대성한 책이다. 선생은 한말韓末 격동기에 출생하여, 일제의 지배를 당하던 환경에서 민족자강운동을 일으켰다. 이 사건으로 옥중에서 〈여유당전서與猶堂全書〉를 접하고, 다산茶山의 지혜로 시대를 구하고자 정약용 연구를 시작했다. 한국 문화와 고유한 사상에서 형성된 지혜를 체계적으로 탐구하여 우리 민족이 가야 할 새로운 이정표를 세웠으니 〈현암 이을호 전서〉 27책이 그것이다. 이는 단순한 저서가 아니라 한국 문화의 고유성과 독자성을 밝힌 새로운 보고寶庫로, 현대 문화의 다양성 속에서 올바른 미래 문화의 모델을 갈구하는 뜻있는 이들에게 더할 수 없는 지혜를 제공해 줄 것이다.



OLJE CLASSICS

다산학 소론과 비평

*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 oljeclassics@olje.or.kr

📧 @oljeclassics 📘 www.facebook.com/oljeclassics

지혜 나눔을 함께한 벗들



다산학 소론과 비평

다산학 소론과 비평

24

이
을
호
지
음
·
다
산
학
연
구
원
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 2000년에 발행된 <이을호 전서> 9권 『잡록』에 실린 글을 단행본으로 펴낸 것이다.
- ‘서문’이나 ‘축사’, ‘추모사’ 등의 글 또한 ‘소론’에 포함시켰다.
- 「다산철학의 현대적 의의」 등 전문성을 지닌 논문들에 인용한 원문이나 어려운 한문 등은 모두 국역하고 각주로 처리하였다.
- 이 책에서 인용한 원문의 번역과 교열자는 최영희이다.

현암 이을호 전서 27권

- 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』

다산학 소론과 비평 목 차

간행사 _	5
일러두기 _	8

정다산의 경학사상(經學思想) 연구

서론 _	17
본론 _	21
결론 _	41

다산학의 주변－다산 정약용

1. 자찬묘지명(自撰墓誌銘)에서 _ 49
2. 본질(本質)의 구명(究明)－오학론(五學論) _ 58
3. 수기(修己)를 위하여－육경사서연구(六經四書研究) _ 67
4. 치인(治人)을 위하여－일표이서(一表二書) _ 82
5. 실학과 다산 정약용의 사상세계 _ 90
6. 다산 정약용의 경제사상 _ 98
7. 다산학의 새로운 면모 _ 105
8. 전남지역에 남긴 정다산의 발자취 _ 114
9. 다산이 묵고 간 옛터 _ 119
10. 행운의 귀양길 _ 123
11. 다산선생의 초당－유적재건의 낭보에 붙임[寄] _ 126
12. 다신계를 남긴 뜻은 _ 131

13. 다산 강진 18년 _ 138
14. 올라올 때 이른 차이를 따서 말려놓고 왔느냐 _ 169
15. 여유당전서와 더불어 _ 175
16. 다산철학의 현대적 의의 _ 178

소론과 평론

1. 민주주의의 토착화 _ 189
2. 민족중흥론(民族中興論) _ 197
3. 한문화의 뿌리 _ 208
4. 남북통일의 사상적 기초 _ 214
5. 대학인의 자세 _ 224
6. 왕양명의 사상 _ 234
7. 동양이 의미하는 것 _ 243
8. 일본, 선린인가 숙적인가 _ 251
9. 『간양록』의 역술을 마치고 _ 257
10. 김경탁 교수의 『한글맹자』에 대한 서평을 읽고 _ 260
11. 김충렬 교수의 『삼국시대의 유교사상』을 읽고 _ 265
12. 박종홍 저 『한국사상사』-서평 _ 271
13. 기혜예송의 반론 _ 274

서문 · 축사 · 추도사

1. 술재유집(述齋遺集) 서문(序文) _ 285
 2. 한종만 박사 화갑기념 『한국철학사』 서문 _ 288
 3. 『일휴당실기』 역간서 _ 291
 4. 『꿩은재문집』 역간서 _ 293
 5. 『광주박물관연보』 발간사 1978~1983 _ 296
 6. 『조운 문학전집』 책머리에 _ 298
 7. ‘한’사상과 민족종교 학술회의 축사 _ 303
 8. 추모사 _ 308
 9. 성실일관의 도 _ 310
 10. 『광록』 창간사 _ 318
 11. 현공(玄空) 윤주일(尹柱逸) 선생(先生)의 추도사(追悼辭) _ 322
 12. 다산 정약용 선생 묘비문(茶山 丁若鏞 先生 墓碑文) _ 326
 13. 왕인 박사 유지 정화기념비(王仁博士 遺址 淨化記念碑) _ 329
- 해제: 이형상(李衡祥)의 「둔서록(遯筮錄)」 _ 331
- 해제: 이형상(李衡祥)의 『규범선영(閩範選英)』 _ 351
- 발문 _ 376
- 편집 후기 _ 379
- 『현암 이을호 전서』 27책 개요 _ 381

정다산의
경학사상(經學思想) 연구

서론

다산(茶山) 정약용(丁若鏞, 1762~1836)은 일찍이 이조실학(李朝實學)을 집대성한 분임은 새삼스럽게 되새길 필요도 없거니와 그의 학(學)은 실로 다채로운 바가 있다. 그가 처했던 시대로 말하면 물론 주자학적(朱子學的) 세계에서 완전히 탈출하지도 못한 채 신사조(新思潮)인 청조(淸朝)의 고증학풍(考證學風)은 물론이거니와 서구적인 자연과학과 아울러 천주교(天主敎)의 사상까지도 받아들여야만 했던 시기이었다. 그러한 환경 속에서 정약용은 어떻게 그의 학을 완성시켰었는가?

먼저 우리는 그가 사숙한 성호(星湖) 이익(李瀾, 1681~1763)의 영향을 고려하지 않을 수 없다. 그가 그의 초년기에 있어서는 물론 성호학파의 한 사람으로서 이익의 학풍을 그대로 받아들여야만 할 수 있지만, 그가 그의 학을 체계화하고 또 완성함에 있어서는 오히려 이익의 세계에서 초연히 탈출해 있음을 발견하게 된다.

이익의 제경질서학(諸經질서學)은 그로서의 새로운 모색이기는 하

지만 정약용도 지적인 바와 같이 그는 주자를 존신하는 태도에서 완전히 벗어나지 못했다. 그러나 정약용은 거기에 만족하지 않고 곧장 공자학적(孔子學的) 세계로 들어갔다. 이를 우리는 수사학적(洙泗學的) 수기치인(修己治人)의 학이라 부른다. 또 이익의 경국제세(經國濟世)의 실학(實學)이 비록 유학의 일면을 다룬 바 아님이 아니지만 정약용의 수사학적 수기치인의 실학만큼 더욱 절실히 공자학적인 수는 없다고 보인다. 왜냐하면 이익의 경세학은 치인의 일면을 다루었지만 이를 목민윤리(牧民倫理)로서 수기치인의 한 체계를 이루지는 못했기 때문이다. 실로 본래적인 유교의 면에서 볼 때 정약용이야말로 이익에서 뛰어나온 수사학적 실학의 완성자라 하지 않을 수 없다. 그러므로 우리는 정약용을 일러 이조실학의 집대성자인 동시에 근세 수사학과(洙泗學派)의 창시자라는 새로운 이름으로 그를 부르고 싶은 것이다.

또 일면 청조의 고증학풍을 받아들임에 있어서도 그들은 이미 송조(宋朝)의 성리학풍(性理學風)을 초극(超克)하고 한대(漢代)의 고주(古註)를 되찾는 데 공을 세웠지만, 정약용은 그의 경학연구에 있어서 오직 그들의 고증학적 태도만을 본받았을 따름이요, 그의 학적 내용은 그들과는 다른 입장에서 이를 취급한 것이다. 다시 말하면 정약용은 한대 이래 송명청(宋明清)에 이르기까지의 모든 유학자들의 업적을 한데 뭉쳐 오로지 이를 수사학적 입장에서 재검토하고 재정리한 것이다. 그러므로 정약용의 경학사상은 어느 한 시대나 또는 어느 한 사람의 업적에서 집착함이 없이 그의 새로운 학적 세계를 개척하였던 것이다. 그것이 다름 아닌 수사학적 공자학의 세계라 할 수 있다.

청조의 중농학과(重農學派)들이 열심히 받아들인 자연과학사조에 자극을 받은 우리나라 북학파(北學派)들은 국가제도의 개혁까지도 모색한 점에서 성호 이익류의 경세학과와도 밀접한 관계를 맺고 있음은 물론이다. 이들은 과학적인 실리(實理)·실증주의(實證主義)를 밑받침으로 하고 경제적인 실용주의(實用主義)의 면에서는 실로 정체된 주자학적 공리공론의 관념주의와 대결하여 그들에게 청신한 기풍을 불어넣어 주었다. 그러므로 정약용은 이러한 시대에 처하여 그의 수사학적 경학사상을 해명하고 체계화함에 있어서 비록 그의 이념적 근거를 고대의 요(堯)·순(舜)·주공(周公)·공자(孔子)에 두었다손 치더라도 그의 방법에 있어서는 새로운 과학적 실리 실증에 엇나감이 없었고, 경제적 실용주의를 간과하지 않았음은 물론 도덕적인 면에서는 실천윤리학적 행동주의에 철저했던 것이다. 이 점이 바로 정약용의 수사학적 실학의 구체적인 내용이요 특색이기도 한 것이다.

또 하나 우리의 관심을 갖게 하는 문제는 천주교와 정약용과의 관계이다. 이는 실로 미묘한 문제로서 그가 비록 교도로서의 지조는 끝까지 지키지 못한 양 보이는 점이 없지 않으나 그가 원시유교의 천명사상(天命思想)을 풀이함에 있어서는 유일신(唯一神)으로서의 상제(上帝)를 굳게 믿었던 것 같다. 이는 그가 중국 고대사상의 신앙적인 일면을 풀이한 것에 지나지 않는다고 할 수도 있지만 화엄철학(華嚴哲學)을 밑받침으로 한 정주학파의 무신론적 천리사상을 뒤엎는 그러한 정약용의 유신론적 입장은 실로 획기적인 일면이라 하지 않을 수 없다. 그러므로 정약용은 국금(國禁)에 순응하여 부득이 천주교와 연(緣)을 끊은 듯이 보이나, 그의 사상구조의 어느 면에 있어서는 모름지기 천주교리가 그의 저류에 흐르고 있다고 여겨지는 점이

없지도 않다.

그의 천명사상뿐만 아니라 공자의 인(仁)의 해석에 있어서도 주자의 “애지리심지덕(愛之理心之德: 사랑의 원리이고 마음의 덕이다)”설에 반대하여 이를 “향인지애(嚮人之愛: 사람을 향하는 사랑이다)”로서의 적극적인 사랑의 실천으로 본 점도 사실상 실천윤리 이상의 그 무엇이 그 밑받침에 있는 듯하다.

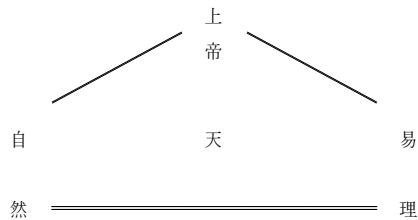
이에 정약용 경학상의 가닥을 추려가면서 간추려보면 다음과 같다.

본론

제1장 형이상학적 문제

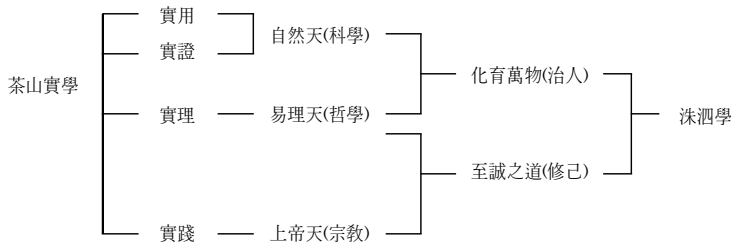
제1절 천(天)

정약용은 천을 자연천(自然天)과 상제천(上帝天)의 둘로 나누었으나 또 일면 정주학파(程朱學派)들이 다룬 천리(天理)로서의 역리천(易理天)도 문제 삼았다. 이를 우리는 정약용이 문제 삼은 삼천(三天)이라고 할 수 있다. 이에 삼천의 상호관계를 표시하면 다음과 같다.



이는 형체적인 자연천이 정령사상(精靈思想)과 결부하여 범신론적(汎神論的) 사상을 낳고, 이는 또다시 주재자(主宰者)로서의 유일신인 상제천으로 발전하여 중국고대 민족신앙의 핵심을 이루하였다. 그러나 『주역(周易)』의 음양사상은 무신론적 역리천의 사상적 기초를 마련하였으니 이것이 바로 화엄철학의 이사법계관(理事法界觀)과 결부하여 정주학과들이 운위하는 우주론적 천리사상의 기틀을 마련하게 한 것이다.

이제 삼천을 매개로 하여 다산실학(茶山實學)의 윤곽을 살펴보면 다음과 같다.



이는 물론 약식화된 표로서 많은 설명이 필요하다. 그러나 여기서는 다못 삼천을 매개로 하여 다산실학이 수사학적 수기치인의 학에 기초하였고 또한 수사학이 다산실학에 의하여 현대사상으로 발전하였음을 상기시키는 데 그칠 따름이다.

제2절 천명사상

중국고대에 있어서의 상제천은 정치적 천명과 윤리적 천명의 두

갈래로 나누어서 생각할 수 있다.

정치적 천명은 상제천이 한 사람의 선량(善良)함을 택하여 그에게 인민을 통치하고 교육하도록 하는 사명을 지워준다. 그러한 사명을 받은 자가 곧 천자요 왕이다. 그러므로 정치적 천명은 오직 만민을 통치하는 한 사람에게 내리워지는 특수한 천명이라 할 수 있는데, 이는 차츰차츰 인본주의적 방향으로 발전하여 맹자의 혁명사상의 밑받침이 되었다.

윤리적 천명은 일반인의 윤리적 행위를 지도하는 본질적인 요소가 되어 있다. 이는 상제천이 인간 내에 보편적으로 존재하는 윤리적 명령자이기도 하다. 그리하여 윤리적 천명은 인성 내에 깃들이게 되므로 이는 인간과 더불어 어느 때나 어느 곳에서나 존재하고 있는 것이다. 그리하여 이는 천부양심설적(天賦良心說的)인 것이기도 하지만 한 걸음 더 나아가 인간의 자기 내 존재로서의 신앙적 대상이 되기도 한다. 그리하여 인간의 선행위는 언제나 윤리적 천명에 순응함으로써 이루어지는 성과라 할 수 있다.

인간의 선행위를 리드하는 윤리적 천명은 주재신으로서의 인간 내 존재자이다. 그리하여 그는 인간의 복선화음(福善禍淫)에도 관계하고 있다고 믿을 때 이를 우리는 원신유교에 있어서의 윤리적 숙명관이라 할 수 있다. 이는 다른 종교에 있어서의 개인 중심의 내세관적 복선화음설과도 달리 여기서는 개인뿐만 아니라 가족적인 서통(緒統)에 의하여 그의 결과가 후손에게까지 인과율적으로 나타난다고 생각하는 점이 좀 색다르다고 할 수 있다.

그러나 주자는 종교적인 윤리적 천명사상을 그의 철학적인 우주론적 천리사상으로 대체하였기 때문에 적어도 『중용』 책에 나타난

천명(天命)이니 인성(人性)이니 신독(愼獨)이니 하는 문제의 처리에 있어서 실로 정약용과는 서로 엇나가는 입장을 취하고 있음을 발견하게 된다.

제3절 인성론

정약용의 인성론은 그의 성기호설(性嗜好說)에 특이한 점이 있다고 할 수 있다. 성(性)이라고 하면 본래 인간이나 동식물이나 할 것 없이 똑같이 모두 그의 생김새 그대로의 기호(嗜好)를 의미한다. 그러나 인간만은 동식물류와는 달리 호선치악(好善恥惡: 선을 좋아하고 악을 미워함)하는 성을 따로 지니고 있다고 본다. 왜 그러냐 하면, 인성만은 순선무오(純善無汚)한 윤리적 천명이 인성 내 존재자로서 존재하고 있기 때문이다. 이를 일러 인간만이 간직하고 있는 도심(道心)이라고 하는데 윤리적 천명은 바로 도심에 깃들여 있기 때문이다. 이를 우리는 정약용의 천명기재도심설(天命寄在道心說)이라고 부르고 싶다.

그러면 인간이란 도심만을 가진 자일까? 그렇지 않다. 인간이 지닌 도심이란 바로 인간이 선할 수 있다는 성선론적(性善論的) 기반을 이루고 있을 따름이다. 그러므로 인간은 도심과 아울러 함악(陷惡)의 근원이 되는 인심(人心)도 함께 가지고 있기 때문에 도심이 인심을 극복하지 않고서는 인간은 지선(至善)의 경지에 이를 수 없을 것이다. 이것이 바로 정약용의 인심도심내자송설(人心道心內自訟說)인데, 이러한 극기의 노력을 인간에게 요구하고 있다. 그러므로 인간의 본질은 선할 수 있는 가능성적 존재요 또 인간은 성선의 경향을 간직하고 있을 따름이지 신(神)처럼 순선무구한 존재자는 아닌 것이다.

이러한 견지에서 인간이 지닌바 성을 분석해 볼 때 인간에게는 선의 근원인 도의지성(道義之性)과 악의 원인이 되는 금수지성(禽獸之性)을 동시에 가지고 있다고 정약용은 해설하고 있다.



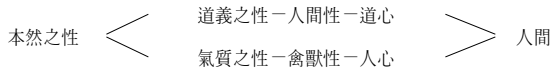
여기서 인간이 지닌 성이란 두 성을 동시에 통합하고 있는 것을 의미하고 인간이란 술어는 금수성과의 상대적 의미로 쓰인 것이다. 그러므로 기질지성(氣質之性)에서 연유된 금수성은 오히려 인간과 동물이 동질적으로 지니고 있는 보편적 성이요 도의지성만이 윤리적 천명에 의하여 마련되는 특수한 인간성이라고 보는 점이 정약용의 새로운 견해인 것이다.

제4절 성리학 비판

정주학파들에 의하여 마련된 성리학은 정약용의 성기호설·천명 기재도심설·인심도심내자송설 등에 의하여 새로운 비판의 대상이 되었다. 정약용의 인성론은 상제의 윤리적 천명에 의하여 문제 삼아지는 인간 내 존재자로서의 성론(性論)이지만, 주자의 성론은 마치 불교에서의 불성(佛性)처럼 우주론적인 것이다. 그러므로 주자학파들의 성은 천리로서의 성인만큼 인간 외 존재자로서의 성이지만 정약용의 성은 그 자체의 기호가 상제의 윤리적 천명에 의하여 규정지어지는 호선오악(好善惡惡)하는 특성을 지니고 있을 따름이다.

이러한 점에서 정약용은 주자의 성론은 오로지 불교철학의 영향

에 의하여 마련된 것이라고 지적하고 있다. 그러므로 이는 수사학적 공자교가 가리키는바 수기치인의 실학과는 아주 거리가 먼 것이라고 하였다. 정주학과들이 내세운 본연기질양성론(本然氣質兩性論)만 하더라도 본연이란 그 자체의 술어는 불교교리에서 차용(借用)된 것임은 물론이다. 설령 본연기질양성론이 주자학파의 독창적인 견해라 치더라도 그의 본연이란 술어의 뜻은 주자와는 아주 다른 해석을 내리고 있다. 주자는 순선한 것을 본연지성(本然之性)이라 하였는데, 정약용은 그렇지 않다. 정약용에 의하면 순선한 것은 오직 도의지성(道義之性)뿐이요, 오히려 인간에게 있어서는 도의·금수의 두 성이 동시에 인간 내 존재자로서 존재하고 있는 것이 인간 본연의 성이요 금수들에게 있어서는 금수지성(禽獸之性)이 도리어 그들의 본연지성이라 할 수 있다고 하였다.

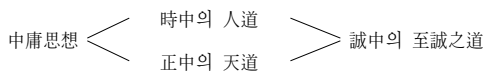


이렇게 되고 보면 정주학파의 성리학은 정약용의 인성론적 비판에 의하여 완전히 파쇄되어 버린 셈이 된다.

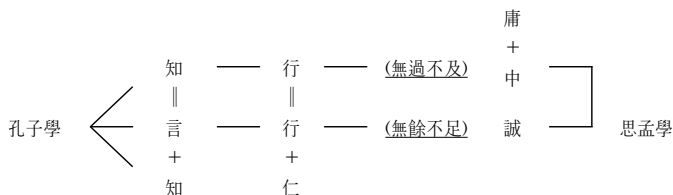
제5절 시중(時中)의 인도(人道)

성론에 있어서 이미 정약용과 주자는 그의 학적 입장을 달리하고 있음을 보았거니와 이는 다산학은 주자학에 비하여 보다 더 실천윤리학적임을 의미한다. 그리하여 주자의 객관적인 천리설(天理說)에 비하여 정약용은 인간도(人間道)로서의 실천윤리를 중시하는 점에서

보다 더 인간학적인 것으로 여겨진다. 이제 중용사상(中庸思想)을 중심으로 하여 이 점을 좀 더 깊이 살펴보기로 하자.



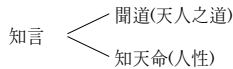
먼저 ‘중용’의 원의를 따지자면 중(中)은 주자에 의하여 “불편불의 무과불급(不偏不依無過不及)”이라 하였는데, 이를 구체적으로 말한다면 “지행(知行)의 무과불급(無過不及)”을 의미한다. 이 점에 대하여 정약용과 주자 사이에 별다른 견해의 차를 볼 수 없으나 용(庸)에 대하여 주자는 “평상지리(平常之理)”라 하였는데 정약용은 이를 불교적이라 하여 이에 찬동하지 않고 용은 “항상지덕(恒常之德)”이라 하였다. 그러므로 용덕(庸德)에 대하여는 정약용과 주자는 완전히 그의 견해를 달리하고 있다. 정약용은 시중(時中)의 용덕(庸德)은 꾸준하고도 굳센 항구의 덕일 때 비로소 성중(誠中)의 덕(德)의 밑받침이 될 수 있는 것으로 믿었다. 이제 중용의 덕을 깊이 이해하기 위하여 한 표를 만들면 다음과 같다.



이 표는 공자학(孔子學)이 사맹학(思孟學)으로 발전하게 된 중간과

정을 설명하기 위하여 만들어 본 것으로서 공자는 『논어』에서 늘 지인(知仁)·언행(言行)·지행(知行) 등을 서로 대대적(對待的)으로 말한 바가 많은데 『중용』에서는 언행의 무여부족(無餘不足)을 성(誠)이라 하고 지행의 무과불급(無過不及)을 중(中)이라 하였다. 그런데 소위 사명학에서의 지(知)는 지언(知言)의 ‘지’요 행(行)은 행인(行仁)의 ‘행’이요 성(誠)은 중덕(中德)과 용덕(庸德)이 합치된 것으로 보아야 한다.

이제 우리는 시중(時中)의 인도(人道)란 ‘지언’·‘행인’의 도(道)요 또한 성중(誠中)의 도임을 알 수 있는데 지언의 뜻을 좀 더 깊이 살펴보자면,



언(言)은 도(道)이며 천명(天命)인데 ‘지언’은 곧 문도(聞道)인 점에서는 천인지도(天地之道)의 자각(自覺)이요 지천명(知天命)인 점에서는 천명지성(天命之性)의 혜지(慧知)임을 의미한다. 그리하여 이러한 자각과 혜지의 윤리적 실천이 곧 행인이 되는 것이니, 그러므로 시중의 인도는 곧 천명에 대한 각지(覺知)에서 이루어지는 인간의 윤리적 행위의 당위성을 가리킨 것이다. 이에겐 언제나 항구(恒久)의 용덕(庸德)이 뒤따라야 함은 물론이다.

제6절 정중(正中)의 천도(天道)

지행의 무과불급을 일러 시중의 인도라 한다면 음양(陰陽)의 태일지형(太一之形)을 일러 정중(正中)의 천도(天道)라 할 수 있다. 이는 지

행의 대대관계(待對關係)를 음양의 대대관계로 이를 상징한 것이 된다. 이러한 점에서 천인(天人)의 관계는 서로 동일한 면을 가지고 있다고 할 수 있다.

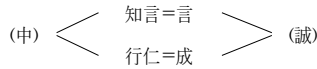
어쨌든 정중의 천도는 중의 사상을 자연철학적 이법으로 이를 상징한 것이다. 이는 상제의 음양론적 조화의 한 태일지형인지도 모른다. 상제의 형상을 우리는 시청(視聽)할 수는 없다. 그렇다고 해서 그의 신묘한 존재를 부인할 수도 없다. 왜냐하면 이는 한 인간의 경우만 하더라도 그의 선행위(善行爲), 곧 시중의 행위는 상제의 윤리적 천명과의 관계를 떠나서 설명할 수 없듯이 그의 자연계에 있어서의 모든 현상이 비록 기계론적으로 움직인다손 치더라도 거기에는 정중의 상(象)으로 나타나는 천도를 부인할 수 없기 때문이다. 이 점에 있어서의 인간의 시중지도(時中之道)와 하늘의 정중지도(正中之道)와는 별개의 것이 아니라는 것이다.

그리하여 정중의 천도는 하나의 역상(易象)으로서 십이벽괘(十二辟卦)니 사정괘(四正卦)니 하는 따위의 역수학적(曆數學的)인 설명이 필요하게 되었지만 이는 결국 하나의 자연철학적 현상론에 그치는 것이 아니라, 성중(誠中)의 지성지도(至聖之道)에 의하여 천인의 도가 비로소 하나로 합쳐지게 됨을 발현할 때 거기에 실천윤리학적 새로운 의의가 있음을 알게 될 것이다.

제7절 성중(誠中)의 지성지도(至誠之道)

시중은 지행의 중이요 정중은 음양의 중인데 그러면 성중(誠中)은 어디로부터 얻어지는 것일까! 성(誠)이야말로 천인을 일관한 도이기 때문에 사명학에서는 “성은 하늘의 도이고 성하려고 하는 것은 사람

의 도이다[誠者天之道也 誠之者 人之道也]”라 한 것이다. 중이란 천인이 한 가지로 지행과 음양의 대대관계를 하나의 태일지형(太一之形)으로 이를 조화한 표상이라 한다면 성이란 언행의 태일지형에서 온 것이라 할 수 있다.



성(誠)의 참된 모습은 거짓 없는 언(言)의 실천에서 찾아볼 수 있는 것이다. 다시 말하면 언의 완전한 성과에서 지성의 도는 이루어지는 것이다. 그러므로 이 점에 천인지도(天人之道)의 중과 성은 둘이 아니요, 하나임을 보여 주고 있다.

이러한 성중의 원리를 체득한 한 인간이 있다면 그를 일러 우리는 성인(聖人)이라 부른다. 성인이란 인간으로서의 최고의 인격을 갖추고 있을 뿐만이 아니라 그는 스스로 지성의 천인지도를 실천하는 인간의 표상이기도 한 것이다. 그러므로 성중의 도는 바로 성인지도가 되지 않을 수 없다. 따라서 성인은 위로는 천명을 두려워하는 신독군자(愼獨君子)이어야 하며, 아래로는 만물을 화육(化育)하는 왕자(王者)이어야 하는 것이다. 그리하여 신독군자는 지성으로서 수기하여야 하며, 지성으로서 치인하여 만물이 생성화육(生生化育)하도록 북돋아 주는 자이어야 할 것이다.

여기서 우리는 공자의 수사학이 수기치인이라는 대강령 안에 짜여져 있음을 볼 수 있는 동시에 천명이니 인성이니 성중이니 하는 문제들도 모두 수기치인의 형이상학적 바탕을 이루고 있음을 알 수

있다. 또한 정약용의 경학사상은 모든 부분에 있어서 주자학적 세계에 구애하고 있지 않을 뿐만이 아니라 오히려 주자학적 세계에서 감연(敢然)히 벗어나 보다 더 실용적이요 또 실천적인 세계를 개척하였다고 할 수 있을 것이다. 이를 일러 우리는 정약용의 수사학적 수기치인의 세계라 부르고 싶은 것이다.

제2장 행인(行仁)의 실천윤리(實踐倫理)－수기지학(修己之學)

제1절 공자(孔子)의 인(仁)

형이상학적 문제에 있어서 이미 우주론적 입장보다도 인간학적 입장을 취한 정약용의 경학사상－다시 말하면 수사학적 유교사상－은 공자의 인(仁)에 이르러 더욱 그의 인간학적 의의를 뚜렷이 나타내고 있다. 주자는 공자의 인을 “심(心)의 덕이고 사랑의 리[心之德 愛之理]”라 하였다. 이는 인을 오로지 심성의 주체적 상태나 또는 사랑의 객관적 이법으로 간주한 것이라 할 수 있다. 그러나 정약용은 인이야말로 인간의 적극적이요 주동적인 사랑의 실천에 의하여 비로소 얻어지는 것이라 하였다.

먼저 정약용은 인을 “인륜지성덕(人倫之成德)”이라 하여 인륜관계 안에서 이루어지는 덕이라 한 것을 보면 인이란 급기야 인간과 인간과의 사이에서 실천되는 어떤 선행위를 의미한다. 다시 말하면 한 인간의 주동적 행위가 남을 위하여 어떠한 구실을 했거나 어떠한 보람을 남겼을 때 비로소 이를 인이라 하는 것이다. 그러므로 인이란 결코 심성의 어떠한 상태이거나 어떠한 이법만일 수는 없는 것이다. 이처럼 인이란 인간 자신의 실천윤리인 것이다. 그러므로 정약용

은 인이란 “향인지애(嚮人之愛)”, 곧 남에게 주는 사랑이라 하였다. 남을 위한 적극적인 사랑의 선행위만이 인일 수 있는 것이다. 이를 구체적으로 말한다면 부모에게 대한 적극적인 사랑은 효(孝)가 되고 아우에게 기울이는 적극적 사랑이 제(悌)요 자식에게 주는 사랑은 자(慈)인 것이다. 그러나 인이란 효·제·자 등의 덕을 총칭한 말이요, 효·제·자 등의 덕을 인의 구체적 내용이라 할 수 있다. 그러므로 우리는 다음과 같은 표를 얻을 수 있다.

仁-(人人之間盡其道)	孝……아들의 덕
	弟……아우의 덕
	慈……부모의 덕
	慈……君牧의 덕
	信……朋友의 덕
	忠……臣下의 덕
	愛
	敬
	義

제2절 충서(忠恕)의 도(道)

공자의 인은 인간의 선행위 그 자체의 결과를 가치론적인 면에서 부르는 이름이라 한다면 충서(忠恕)는 인을 실천하는 방법인 것이다. 그러므로 인도 충서의 방법이 아니고서는 인의 결실을 맺지 못하게 되므로 공자도 서(恕)야말로 인의 일관지도(一貫之道)라 한 것이다.

그런데 충서사상에 대하여도 주자와 정약용은 그들의 해석을 달리하고 있다. 주자는 “자기를 다하는 것을 충이라고 하고 자기를 미루어나가는 것을 서라 한다[盡己之謂忠 推己之謂恕]”라 하여 충과 서

를 둘로 나누어 보았는데 정약용은 이를 “중심행서(中心行恕)”라 하여 하나로 취급하였다. 다시 말하면 정약용은 충을 서의 수식어로 보았을 따름이다. 왜냐하면 서야말로 중심, 곧 인간의 진정(眞情)에서 발로되는 추서(推恕)의 정(情)이라는 뜻이다. 그러므로 정약용의 경우는 충보다도 서 자체만이 뚜렷이 문제가 된다고 할 수 있다.

뿐만 아니라 서에도 두 가지가 있는데 용서(容恕)와 추서(推恕)가 바로 그것이다. 그러나 정약용은 서는 추서를 의미하는 것이지 용서를 의미하지 않는다고 하였다. 추서에는 물론 적극적인 것과 소극적인 것의 두 갈래가 있는데 내가 남에게 당하기 싫은 일은 남에게 하지 않는 것은 소극적인 서요 내가 남에게서 기대하는 일을 내가 남에게 베풀어 주는 것은 적극적인 서라고 할 수 있다. “향인지애(嚮人之愛)”는 모름지기 적극적 서의 방법에 의하여 이루어지는 인의 선행위라고 할 수 있다. 곧 추서는 남을 위하여 내 자신을 희생하며 양보하는 데에서 우리나라의 마음의 자세이므로 이때에 비로소 두 사람의 마음은 하나로 되는 것이다.

그러나 용서는 내가 고답적 위치에서 남의 허물을 용서하는 것이다. 그러므로 용서가 비록 미덕이기는 하지만 추서의 덕과는 질적으로 동일한 것이 아니다. 왜냐하면 용서는 내 행위의 원인이 남의 잘못에 있는 것이요, 추서는 오직 남에게 대한 내 자신의 행위 자체만을 문제 삼기 때문이다.

제3절 덕론(德論)

덕(德) 자의 해석이 분명하지 못한 관계로 그저 순후(淳厚)한 모습이나 맑은 심덕(心德)을 일러 덕이라 하는 사람도 있지만 사실상 덕

이란 그러한 모습이나 심성이 아니라 이를 실천윤리학적 면에서 따져본다면 어떠한 선행위의 결과로서 얻어지는 그것인 것이다. 전자의 입장은 주자학에서 인을 설명할 때 이를 “사랑의 리이고 마음의 덕”이라 한 데에서 연유한 것으로서 다산학에 있어서의 행동주의적 입장과는 아주 다른 것이다.

정약용은 덕을 정의하되 “나의 곧은 마음을 행함[行吾之直心]”이라 하였는데, 이는 인간이 본래적으로 지니고 있는 “곧고 바른 마음”을 하나의 선행위로서 실행에 옮겨 내 것으로 만든 것을 의미하는 것이다. 그러므로 직심(直心)이란 덕의 바탕일 수는 있지만 그것만으로는 완전한 덕이라 할 수 없다. 완전한 덕은 실천궁행을 통해서만이 비로소 얻어지는 것이기 때문이다. 그러므로 정약용은 “불행(不行)이면 무덕(無德)”이라 하였다.

그러면 인과 덕과의 관계는 어떠한가! 인과 덕이 다 함께 인간적 선행위의 결과로서 얻어지는 이름이기는 하지만 인이란 선행위의 보편적 칭호이지만 덕이란 선행위의 구체적 소유를 이름이다. 다시 말하면 『대학』 책의 명덕(明德)을 효·제·자의 삼덕으로 설명하였는데 이는 한 인간이 인간으로서의 인도를 실천한 결과로서 얻어진 삼덕이 아닐 수 없다. 그러므로 한 인간이 충서의 방법에 의하여 인도를 실천궁행한다면 거기에는 반드시 효·제·자 등의 구체적 덕이 뒤따라 얻어지게 마련인 것이다.

제4절 맹자(孟子)의 윤리(倫理)

맹자의 사상은 공자의 본래적 유교정신이 정약용의 목민윤리사상으로 결실하게 되는 그의 중간적 교량을 이루고 있는 것으로서 여기

서도 맹자는 몇 가지 문제를 우리들에게 제공하여 주고 있다.

첫째, 그의 인의예지(仁義禮智) 사단론(四端論)으로 말하더라도 주자는 단(端)을 ‘서야(緒也)’라 하고 정약용은 이를 ‘시야(始也)’라 하였다. ‘서’는 실끝이 처음과 끝이 동일한 것을 의미하지만, ‘시’는 본말이 동일한 것을 의미하는 것이 아니다. 그러므로 단서라 하면 인·의·예·지의 사덕(四德)이 이미 인간 내 존재로서 고정되어 있던 것이 측은·사양·수오·시비의 심에 의하여 밖으로 나타날 따름이지만 단시(端始)라 하면 인·의·예·지는 미성품(未成品)으로서 측은 등의 사심(四心)에 의한 행위의 결과로서 얻어지는 덕일 따름이다. 이를 나무에 비하면 뿌리와 열매와의 관계와 비슷한데, 열매가 뿌리 속에 들어 있는 것은 아니지만 뿌리를 사단지심(四端之心)이라 한다면, 그의 열매가 바로 인의예지일 따름이다. 이 점에 있어서도 주자의 ‘인·의·예·지 심내기존설(仁義禮智 心內既存說)’과 정약용의 ‘행동주의적 선과설(行動主義的 善果說)’과의 차이를 볼 수 있다.

둘째, 맹자의 오류사상은 공자의 효·제·충·신이 친(親)·의(義)·별(別)·서(序)·신(信)의 평등사상으로 발전한 것이라 할 수 있다.

五倫思想	父子有‘親’……‘孝’
	君臣有‘義’……‘忠’
	夫婦有‘別’
	長幼有‘序’……‘弟’
	朋友有‘信’……‘信’

이는 공자에 의한 효·제의 차별적 윤리사상이 평등적 윤리사상으로 발전한 것인데, 이는 맹자의 사상은 공자의 가족적 친친사상(親

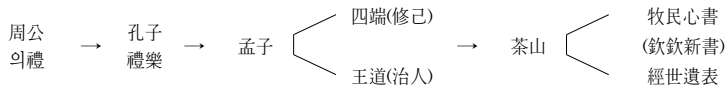
親思想)에 비하여 보다 더 사회적 존현사상(尊賢思想)이라 할 수 있다. 이는 일면보다 더 민본주의적이므로 맹자의 현인왕도정치(賢人王道政治)를 낳게 한 바탕을 이루고 있다고 할 수 있다. 따라서 정약용의 목민사상도 맹자의 현인정치론을 토대로 한 것이라 하지 않을 수 없다. 그러므로 맹자의 왕천하(王天下)의 경륜(經綸)은 그것이 바로 수사학적 공자교의 확충임과 동시에 정약용의 경제적 목민사상의 기초를 이루고 있는 것이다.

제3장 인도(仁道)의 확충(擴充)－치인지학(治人之學)

제1절 예악론

효제를 바탕으로 한 가족주의적 인은 또한 예악 중심의 국가주의적 인으로 확충된 일면이 있다. 그리하여 공자의 예악론은 그의 문치 덕화주의의 기반을 이루었고 나아가 맹자의 왕도와 정약용의 목민지도(牧民之道)의 선하(先河)를 이루고 있다고 할 수 있다.

주공(周公)의 예(禮)만 하더라도 그것이 아마도 종교적이요 윤리적인 규범에만 그치는 것이 아니라 정치적 또는 사회적 의식과 제도까지를 의미하는 것이 되었다. 그러므로 『주례(周禮)』라고 하면 곧 주공이 국가제도론이라 하는 소이도 바로 여기에 있는 것이니 정약용의 일표이서(一表二書)와의 관계를 따지면 다음과 같은 표를 얻을 수 있다.



이에 우리는 정약용의 경세(經世)·목민(牧民)의 실학은 수사학적 유교정신이 그의 바탕을 이루고 있다고 하더라도 이를 구체적으로 따져본다면 주공의 국가론과 공자의 예교주의와 맹자의 현인정치론과 직결된 학문이라 하지 않을 수 없다.

제2절 왕정론

맹자의 왕정론(王政論)은 거현(舉賢)과 이재(理財)를 기본적 정책으로 삼고 있다. ‘거현’이란 그의 현인정치론의 핵심이 되어 있는 문제로서 이는 후세에 이르러 과거제도로 구체화하였다. 그러나 정약용은 과거제도의 성과에 대하여는 회의적 태도로 이를 비판하였다.

당시에 있어서의 과거제도는 응시과목이 제한되고 그나마도 지나치게 문학적인 면에 치중한 관계로 도리어 공자의 경학정신은 해이하게 되었을 뿐만이 아니라 학문의 발전도 저해되었다는 사실을 정약용은 지적하였다. 또 다른 일면에 있어서는 그야말로 현능(賢能)의 인도 과거를 거치지 않고서는 사진(仕進)의 길이 막히게 되므로 현사(賢士)가 야(野)에 묻혀 있어서 이를 끌어낼 길이 없는 것이다. 그러므로 정약용은 이를 바로잡기 위하여 과거제도의 대폭적 개혁을 주장하되 단일제도를 지양하여 향시(鄉試)로부터 출발하는 계단식 시험제도와 아울러 수령의 추천에 의한 자유로운 출사의 길까지도 마련해야 한다고 주장하였다.

그리고 민산(民産)의 관리에 있어서도 맹자의 중농정책을 보다 더 합리화하기 위하여 고대 정전론(井田論)은 물론이거니와 성호류(星湖流)의 균전제(均田制)까지도 수정하여 그는 따로 여전제(閭田制)를 구상하였다. 이는 30가구를 한 단위로 하는 국가 관리의 집단농장제라고 할 수 있는데, 이는 경자유전(耕者有田)의 원칙하에 유민(遊民)의 방지를 목적으로 하고 있다. 그러나 경작권의 독점을 방지함과 동시에 이동경작의 자유를 허용하되 어느 곳에서든지 그의 노력에 상응하는 수확의 분배를 받도록 되어 있다. 여기서의 노력이란 야인(野人)의 육체적 노동뿐만 아니라 사인(士人)의 정신적 노력도 평가의 대상이 되어 있음은 물론이다.

제3절 목민의 도

공자의 인의 사상에서 추리된 군자의 도는 정약용의 목민지도에 의하면 그의 극치점을 발견하게 되었다. 우리는 정약용의 목민사상이 성숙된 과정을 이해하기 위하여 이에 한 표를 만들면 다음과 같다.

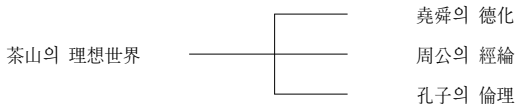


애초에 공자의 인은 친친적(親親的) 인(仁)이었던 것이 맹자에 의하여 친친적 인과 존현적(尊賢的) 의(義)로 나누어졌는데 이에 현자 중심의 맹자사상이 다시금 민본주의적 애민사상을 바탕으로 하여 정약용의 목민사상이 이루어졌다고 보아야 한다.

정약용은 『대학』에서 이른바 명덕(明德)을 효(孝)·제(悌)·자(慈)의 삼덕으로 설명하였거니와 이는 가족적인 인륜관계를 바탕으로 한 선택이기는 하지만 급기야 ‘자(慈)’의 덕을 그대로 애민(愛民)의 덕으로 확충하여 목민윤리의 덕으로 확립한 것은 다산사상의 한 특징으로 보지 않을 수 없다. 이를 단적으로 말하자면 목민(牧民)의 목자(牧者)는 맹자의 현자인 동시에 인민의 부모로서의 목자인 점에서 목민관계는 계약적인 관계가 아니라 가족적인 관계라고도 할 수 있다. 그러한 점에서 친친적인 공자의 인이 국가적인 목민윤리라는 테두리 안에서 생동하고 있음을 볼 수 있다. 뿐만 아니라 목민(牧民)의 민(民)도 또한 부모의 아들처럼 애민의 대상이 될지언정 수탈의 대상이 될 수는 없는 것이다. 따라서 목자는 민생을 애육(愛育)하고 민생을 위해서만이 존재할 따름인 것이다. 여기서 비로소 정약용의 목민윤리는 맹자의 오륜사상에서도 한 걸음 앞선 것인 동시에 보다 더 민본주의적 현대사상에 접근한 애민의 윤리사상임을 발견하게 된다.

제4절 이상국가론

정약용의 목민윤리사상은 다음과 같은 바탕 위에서 하나의 이상세계를 추구하고 있다.



다산학은 마치 주공이 요·순의 덕화주의를 그의 국가경륜 속에

서 살리고 공자가 요·순·주공의 도를 그의 수기치인의 실천윤리 속에서 되살리듯 그는 우리의 현실적 여건 위에서 이를 목민지도로서 재생시켜 보려고 하였다.

요·순과 주공을 떠받든 공자의 이상주의는 그것이 바로 정약용의 이상론으로 나타나기는 하였지만 공자도 스스로 자아각성과 현실개혁의 바탕 위에서 이상주의자였던 것과 마찬가지로 정약용도 또한 결코 회고적(懷古的)인 이상론에 그치지 않고 우리의 현실파악의 기초 위에서 그의 수사학적 이상세계를 재현해 보고자 한 것이다. 그러므로 그의 이상세계는 요·순·주공·공자의 상념(想念)을 본받은 개혁된 세계가 아닐 수 없다. 날로 새로운 세계의 창조에 의하여 공자의 상념(想念)을 우리의 현실 속에서 다시 살려 보고자 한 것이다. 그것이 바로 정약용이 목민지도라는 이름으로 부르고자 한 새로운 시대정신인 것이다. 그러므로 다산실학을 한마디로 요약한다면 목민지도에 의하여 지도되는 이상국가론이라 하는 것이 좋지 않을까 여겨지는 것이다.

결론

주자학적 세계에서 공자학적 세계로의 전환을 시도한 정약용의 경학은 경학사상 명실공히 획기적인 한 선을 그어 놓았다고 할 수 있다.

주자학적 세계에서는 존신공자보다도 존신주자를 더 우위에 놓았던 것이다. 그러나 정약용은 이러한 시대적 편견에 결코 사로잡히지 않았다. 그리하여 그는 오로지 공자의 수사학적 세계로 들어가서 경학을 오직 수기치인의 범주 안에서 다루었을 따름이다. 그러므로 그는 수기치인의 본래적 경학정신에 벗어나는 한대(漢代) 이래의 도가설(道家說)이나 상수학(象數學)이나 송대의 불가자류(佛家者流)의 유리론(唯理論), 유심론(唯心論) 따위는 모두 그의 학적 비판의 대상으로 삼았던 것이다.

실로 정약용의 경학사상은 비록 수기치인의 구조로 짜였다는 치더라도 위로는 천명설에서부터 아래로는 이상국가론에 이르는 사이에 종교·철학·윤리·정치·경제·과학 등 모든 분야에 걸친 많은

문제를 취급하고 있다. 이러한 많은 문제들이 모두 학문적인 면에서만 다루어진 것이 아니라, 우리의 현실에 알맞은 실용(實用)의 학(學)으로서도 중요한 의의를 갖추고 있는 것이다. 정약용의 경학이 결코 이론을 위한 이론의 학문이 아니라 실용과 실천을 위한 학문이라는 점에서 더욱 새로운 일면이 있는 것이다. 요컨대 우리의 관심사는 정약용의 경학사상을 바탕으로 한 수사학적 공자학의 현대적 재현에 있는 것이다. 공리공론의 탈을 벗고 실사구시(實事求是)의 학(學)으로 다시 소생한 공자학을 현대적인 각도에서 받아들이며 어떻게 재검토되어야 할 것인가?

본론에서는 겨우 그의 밑받침이 되는 여러 가지 문제를 체계화하여 그의 서설적(序說的)인 윤곽을 논한 것에 지나지 않으므로 오히려 더 많은 미해결된 문제들이 계속적인 우리의 탐구를 기다리고 있다는 사실을 말함으로써 이 글의 끝맺음으로 삼고자 한다.

【부기(附記)】

여기에 실게 된 이 논고는 필자가 이미 단행본 원고로 작성한 논저를 그의 약 20분의 1로 요약한 것이다. 그러므로 이는 원저(原著)의 골격 중의 골격만을 추린 것이 되어서 몹시 영성한 것이 되고 만 셈이다.

간단히 그 경위를 사족 같으나 여기에 적기하자면 지금으로부터 4년 전, 그러니까 백낙준(白樂濬) 박사 재임 당시 연세대 동방학연구소의 위촉에 의하여 표제하의 논고를 준비하게 된 것이다. 그리하여 객추(客秋)에 약 3년 걸려 일추 1,500장의 초고를 끝냈는데, 이는 앞

으로 단행본으로서 상재(上梓)될 날을 기다리고 있는 형편이다. 그런데 이즈음에 이르러 오랫동안 잠잠했던 『동방학지』가 다시 속간을 준비하게 되자 여기에 전문 출판에 앞서 그의 요약을 발표할 기회를 허용받고 창졸간에 거죽도 살도 없는 뼈만을 주섬주섬 추려서 이렇게 내놓게 된 것이다.

끝으로, 본 연구를 위하여 맨 처음 길을 열어주신 백낙준 박사와 필자와 함께 다산선생을 사숙하는 홍이섭(洪以燮) 교수의 격려와 이해 깊은 민영규(閔泳圭) 교수의 조언과 그리고 항시 논고의 완결을 촉구해주신 황원구(黃元九) 교수의 우의에 대하여 심심한 사의를 표함과 동시에 근자에 이르러 또다시 현 연세대 총장 윤인구(尹仁駒) 박사와 더불어 동방학연구소의 발전을 위하여 심혈을 경주하고 계시는 여러 교수들의 따뜻한 정의에 깊이 감사의 뜻을 표하는 바이다.

<1963년 2월>

다산학의 주변 —다산 정약용

1. 자찬묘지명(自撰墓誌銘)에서

생애(生涯)의 분수령(分水嶺)

정조(正祖)와 다산(茶山)과 서교(西敎)

유배(流配)와 문운(文運)

다산학(茶山學)의 성립(成立)

2. 본질(本質)의 구명(究明)－오학론(五學論)

변질(變質)된 유학(儒學)

성리학(性理學) 비판(批判)

훈고학(訓詁學) 비판

문장학(文章學) 비판

과거학(科擧學) 비판

술수학(術數學) 비판

3. 수기(修己)를 위하여－육경사서연구(六經四書研究)

윤리적(倫理的) 시경관(詩經觀)

상서(尙書) 고증(考證)

주정적(主情的) 예학(禮學)

악서(樂書)의 고의(古意)

본연(本然)의 역리(易理)/춘추(春秋)의 실증적(實證的) 해석(解釋)

논어(論語)의 실천윤리(實踐倫理)

맹자(孟子)의 신해설(新解說)/중용관(中庸觀)/대학(大學)의明德설(明德說)

4. 치인(治人)을 위하여－일표이서(一表二書)

경세실용(經世實用)의 경륜(經綸)

다산학(茶山學)의 구조(構造)

전인적(全人的) 목자상(牧者像)

새로운 가치규범(價值規範)

목민지도(牧民之道)의 절규(絶叫)

1. 자찬묘지명(自撰墓誌銘)에서

조선 왕조 말에 문장과 경학(經學)에 뛰어난 일세의 석유(碩儒)요 실학사상의 집대성자(集大成者)로 알려진 다산(茶山) 정약용(丁若鏞, 1762~1836)을 전체적인 면에서 파악하자면 무엇보다도 먼저 다산 자신이 쓴 「자찬묘지명(自撰墓誌銘)」¹⁾을 읽는 것이 좋을 것이다. 이는 그가 회갑(回甲)을 맞이하여 쓴 자서전이니만큼 그의 생애·인물·학문 등을 알기 위해서는 가장 믿음직한 기록이 되기 때문이다.

생애(生涯)의 분수령(分水嶺)

그는 40세(1801)가 되자 신유교옥(辛酉敎獄)에 연좌하여 강진(康津)으로 귀양을 가게 되었는데 그 무렵의 기록을 보면, “겨울이 되어 역수(逆豎)²⁾ 황사영(黃嗣永)이 붙잡히니 악인(惡人) 홍희운(洪羲運(洪樂

1) 『與猶堂全書』 제1집 제6권.

2) 역수(逆豎): 도리에 어긋나는 짓을 한 악인.

妄의 다른 이름)·이기경(李基慶) 등은 온갖 계책을 꾸며서 정부를 공갈 협박하고 스스로 사헌부(司憲府)로 들어가 송청장(訟請狀)을 발부하되 용(鑷, 다산의 이름) 등을 재조사하여 기어코 죽여 버리기로 하였다”는 것이다.

그를 죽이려는 사신의 그림자가 그의 뒤를 바짝 뒤따르고 있음을 느끼면서 또 다음과 같이 기록하고 있다.

……용(鑷)은 강진으로 유배하고……전[銓, 정약전(丁若銓)]³⁾은 흑산도로 유배하기로 됐는데……그때 윤영희(尹永僖)가 용(鑷)의 생사를 알고서 대사간(大司諫) 박장설(朴長嵩)을 방문하여 재판의 실정을 물어보았다. 그러자 때마침 홍희운[洪義運, 낙안(樂安)]이 찾아오므로 희(僖)는 골방으로 몸을 피하였다. 희운(義運)은 말에서 내리자마자 문안으로 들어오면서 불끈 화를 내어 말하기를 “천 명을 죽이더라도 용(鑷)을 죽이지 않는다면 안 죽이니만도 못한데 공은 어찌하여 우기지 않았소.” 장설(長嵩)은 대답하기를 “제가 죽지 않는데 내가 어떻게 죽일 거요.” 그가 떠나간 후에 장설(長嵩)은 희(僖)더러 말하기를 “답답한 사람이지. 죽여서는 안 될 사람을 죽이려고 음모를 꾸며 다시금 큰 옥사(獄事)를 빚어내더니 이제 나더러 우기지 않았다고 꾸념을 하니”…….

이렇듯 아슬아슬한 살얼음판에서 다산(茶山)이 죽음을 면한 그해는 정조(正祖)가 세상을 떠난(1800) 바로 그 이듬해요, 정순왕후(貞純王后)가 어린 순조(純祖)의 등 뒤에서 수렴정치(垂簾政治)의 첫숨씨를 보이던 바로 그해였다.

사가(史家)들은 이 18세기에서 19세기로 넘어가는 고비를, 영정(英正)

3) 정약전(丁若銓)－이조 정조 때의 학자. 호는 연경재(研經齋). 정약옹의 둘째 형. 남인(南人)의 학자로, 서학에 뜻을 두고 천주교의 전교에 힘쓴. 1801년의 신유사옥(辛酉邪獄) 때 흑산도(黑山島)로 귀양 가서 저서 『자산어보(茲山魚譜)』를 남김.

시대가 끝나고 조선 왕조 말기의 세도정치(勢道政治)가 시작되는 역사의 전환기로 보지만, 다산 개인에게 있어서도 그가 사선 사선을 넘긴 이 고비는 그의 인생의 한 분수령이었음에 틀림이 없다.

정조(正祖)와 다산(茶山)과 서교(西敎)

다산은 처음 출사한 당초부터 정조(正祖)의 무던한 충애를 받았었다. 22세 때 경의진사(經義進士)가 된 이래, 내강중용강의(內降中庸講義) 80여 조(條)에 대한 다산의 소론(所論)에 대하여 “위에서 보시자 칭찬이 대단하셨고(上覽訖亟稱之)”, “정미년 이래 상으로 주시는 선물이 더욱 많아졌다(丁未以來寵賚益蕃)”는 등에서 임금이 다산에 대하여 기울인 지극한 관심의 정도를 엿보게 된다. 그가 33세가 되던 해에는 노량진별장(露梁鎭別將) 겸(兼) 장용영별아병장(壯勇營別牙兵將)으로 좌천된 줄 알았더니, “사실은 특명으로 경기(京畿) 암행어사가 되었다(其實命爲京畿暗行御史也)”는 것이며, 설령 주변에 있는 악당들의 참소로 금정찰방(金井察訪)으로 밀려났더라도, “왕의 뜻은 용(鑪)으로 하여금 그들[서교도(西敎徒)]을 깨우치게 하고자 함(上意欲令鑪曉喻以禁之也)”이었고, 곡산도호(谷山都護)가 됐을망정 “그때에 벼슬이 높은 사람들 중에는 모함하여 시기하는 자가 많았기 때문에 왕의 뜻은 용(鑪)으로 하여금 몇 해 동안 외직(外職)에 있게 하여 그들의 열을 식히려는 데 있었을 따름[時時貴讒嫉者多上意欲令鑪居外數年以涼之耳]”이었다는 것이다.

이렇듯 다산은 비록 불우했을 때라도 정조(正祖)의 충애를 받고 또 그 뜻을 어디까지나 선의로 받아들였던 것이다. 그러므로 “정조(正

祖)가 돌아가시자 이에 화기(禍機)가 마련되었던 것이다[正祖大王薨於是乎禍作矣].”

이처럼 정조(正祖)와 다산과의 긴밀한 인간관계에서 우리는 무엇을 느낄 수 있을 것인가?

조선왕조 전 기간을 통하여 문운(文運)이 융성했던 시절이 두 번 있었다고 한다면 그 하나는 세종대왕 시절이요, 다른 하나는 아마도 영정(英正)시대로 쳐야 할 것이다. 영정시대에는 더욱이 정조(正祖)와 같은 영주(英主)를 낳고 아울러 외래(外來) 문물이 연경(燕京)을 통하여 들어오던 시절이었으니,

그때에 호남(湖南)에서 권윤지옥(權尹之獄)이 일어나자 악인 홍낙안(洪樂安) 등이 이를 핑계 삼아 착한 무리들을 모조리 없애 버릴 양으로 이에 변옹[樊翁, 채제공(蔡濟恭)]⁴⁾에게 서한을 보내어 이르되, “충명한 데다가 재주까지 있는 진신장보(摺紳章甫)”⁵⁾ 10인 중 7~8명은 다 서교(西敎)에 젖어 있으니 장차 황건백련(黃巾白蓮)의 난(亂)이 있을까 하오”…….

할 정도로 서교(西敎) 곧 외래 사조의 수용을 걱정했던 것이다. 이 때에 “어려서부터 남보다 뛰어나게 충명한[幼而穎悟]” 다산이 어찌 서교(西敎)에 젖지 않을 수 있었을 것인가. 그러므로 그는 “갑진(甲辰, 1784) 여름에 이벽(李穡)을 따라서 배로 두미협(斗尾峽)을 내려오는 길에 비로소 서교(西敎)에 대한 이야기를 듣고 책 한 권을 보았다[甲辰夏從李穡舟下斗尾峽始聞西敎見一卷書]”고 자백하고 있다. 그리고 그가 서교(천주교)를 어떻게 이해했든가에 대하여는 자세한 설명이 없

4) 채제공(蔡濟恭): 호는 변암(樊巖). 정조때 영의정을 지낸 대신. 1720~1799.

5) 진신장보(摺紳章甫): 모든 벼슬아치와 유생(儒生)들.

으나 그가 금정역(金井驛) 찰방(察訪)으로 내려가서는 “용(鑷)은 금정에 도착하여 그들의 대표자를 불러 놓고 정부에서 금지하는 사유를 거듭거듭 깨우치면서 제사를 권하였다[鑷至金井招其豪申諭朝廷禁令勸其祭祀]” 하였으니 “서교(西敎)란 일차적으로 제사를 지내지 않는 교”로 이해되었던 것 같다. 소위 권윤지옥(權尹之獄)도 이에 연유하였음은 물론이다. 그러므로 정조(正祖)가 다산더러 “네가 만일 눈으로 비성(非聖)의 서(書)를 보지 않았거나, 귀로 패경(悖經)의 설을 듣지 않았다면 죄가 없지만……[渠若目不見非聖之書耳不聞悖經之說無罪……]”이라고 한 그 비성(非聖)과 패경(悖經)은 곧 조상을 부인하고 제례(祭禮)를 무시하는 비유자적(非儒者的) 교리(敎理)로 간주했기 때문인 것이다.

그러나 홍낙안(洪樂安) 등이 비록 서교도들을 황건백련(黃巾白蓮)의 난도(亂徒)로 몰려고 하였지만 정조(正祖)는 어디까지나 이들을 교유(敎諭)하려는 아량을 가졌기 때문에 서교도들은 무사했고, 그 반면에 다산은 정조(正祖)의 권우(眷遇)가 두터웠던 만큼 서교에 지나치게 깊이 들어가지는 않았던 것으로 이해된다.

이에 서교를 놓고 정조와 다산과의 관계를 본다면 서교가 결코 이 두 사람의 관계에 있어서 어떠한 금을 가게 하는 구실을 하지 못했다는 사실을 우리는 주목하고자 한다. 그것은 적어도 서교라고 했지만 서교와 아울러 들어온 태서(泰西)의 문물이 정조-다산시대에 있어서는 제사를 기피하는 비성(非聖)·패경(悖經)의 극단적인 행위를 제외하고는 그다지 거리낌 없이 수용되고 있었다는 사실이다. 이는 신진(新進) 외래 사조가 바닥으로부터 스며드는 소지(素地)를 마련해 주었음에 틀림없다. 그렇기 때문에 정조(正祖)의 홍거(薨去)와 때를 같이하여 정순왕후(貞純王后)의 남인(南人) 시파(時派) 탄압의 구실이 “서

서(西書)를 한 자만 본 자라도 죽음이 있을 따름이요 삶은 없다[凡看西書一字者有死無生]”라는 어마어마한 사실로 나타났던 것이다.

다산은 정조(正祖)의 뜻을 받들어 비성(非聖) 패경(悖經)의 행위만을 경계하며 “기이하고도 새로운 것을 찾아 헤매다가 낭패하는 일[務奇求新至於狼狽]”만이 없도록 하였을 따름이요 내각[內閣, 규장각(奎章閣)] 깊숙이 감추어진 서서(西書)의 통독(通讀)이 금지되거나 아니면 이를 기피하거나 하지는 않았던 것이다. 한때 정조(正祖)가 서교의 포교를 막기 위하여 서서(西書) 수입을 금한 일이 있으나 내각에서의 금압(禁壓)에까지 이르지 않는 것에 유의할 필요가 있다.

유배(流配)와 문운(文運)

이러한 환경 속에서 다산의 전반생(前半生)은 성숙하였지만 19세기의 첫해를 맞이하여 신유(辛酉) 사건이 화산(火山)인 양 터지면서 조선 왕조의 내리막길을 재촉함과 동시에 다산도 그의 외로운 단신을 이끌고 강진(康津)에의 귀양길을 떠났던 것이다. 그러나 이 ‘갈’은 영정(英正)시대 문운(文運)의 마지막 길이였는지는 모르지만 다산을 위하여서는 그의 새로운 문운(文運)이 트이는 길이였다고 할 수 있다. 그러므로 그는,

용(鑕)은 이미 바닷가로 유배되었으니 어릴 적 일을 생각건대 배움에 뜻을 둔 지 20년이로되 세상살이에 빠져 다시금 선왕(先王)의 대도(大道)를 깨달을 겨를이 없더니, 이제 틈을 얻게 되었기로 기꺼이 육경사서(六經四書)를 꺼내어 깊이 이를 연구하기로 하였다. 대체로 한위(漢魏)로부터 명청(明清)에 이르기까지 여러

학자들의 학설로서 경전(經典)의 뜻을 보완해 주는 자는 널리 수집하여 그 뜻을 따짐으로써 그 잘못을 바로잡고 취사선택하여 일가(一家)를 형성하는 데 보탬이 되게 하였다.

이로써 본다면 그에게 새로운 계기가 마련되었음은 분명하다. 그에게는 ‘귀양길’이 아니라 평생을 두고 공부할 육경사서(六經四書)를 다시 펼쳐볼 수 있는 충분한 ‘틈’이 생긴 것이며, 그리고 그 바탕 위에서 평소에 관심을 가졌던 한국의 역사·지리 등에 관한 지식을 정리하여 주체적인 사관(史觀)을 세우고·서양의 선진적 과학 지식을 소화하여 합리주의적 사고 방식을 정립하고, 이용후생(利用厚生)·경세치용(經世致用)과 위민(爲民)의 학문에 정열을 쏟을 수 있었으니, 사실상 다산의 문운(文運)은 이때부터 트였음은 의심할 여지가 없다. 그의 「자찬묘지명」은 다음 기록에서 이를 분명히 해주고 있다.

무진년(1808) 봄에 다산(茶山)⁶⁾으로 이사하여 대(臺)를 쌓고 못도 파고 꽃도 심고 물을 끌어다가 폭포도 만들고 동서(東西) 두 암자를 가꾸어 책을 천여 권이나 쌓아놓고 저서(著書)를 즐겼으니, 다산은 만덕사(萬德寺) 서쪽에 위치했는데 처사(處士) 윤단(尹搏)의 산정(山亭)이었다.⁷⁾

장서가 일천여 권이요, 스스로 저서를 즐겼다는 그의 술회는 그의 학자로서의 구실을 스스로 밝힌 것이다.

6) 다산(茶山): 전라남도 강진(康津) 도암면(道岩面) 만덕동(萬德洞) 소재.

7) 「自撰墓誌銘」, “戊辰春, 徙居茶山, 築臺穿池, 列植花木, 引水爲飛流瀑布, 治東西二菴, 藏書千餘卷, 著書以自娛. 茶山在萬德寺西, 處士尹朴之山亭也.”

다산학의 성립

그 후 귀양살이 18년간의 『자찬묘지명』의 후반의 기록은 오로지 그의 학문적 업적의 요령만을 정리해 놓고 있다. 그리하여 그가 여기서 제시한 그의 업적은 다음과 같다.

『모시강의(毛詩講義)』 12권 · 『모시강의보(毛詩講義補)』 3권 · 『매씨상서평(梅氏尙書平)』 9권 · 『상서고훈(尙書古訓)』 6권 · 『상서지원록(尙書知遠錄)』 7권 · 『상례사전(喪禮四箋)』 5권 · 『상례외편(喪禮外篇)』 12권 · 『사례가식(四禮家式)』 9권 · 『악서고존(樂書孤存)』 12권 · 『주역사전(周易四箋)』 24권 · 『역학서언(易學緒言)』 12권 · 『춘추고징(春秋考徵)』 12권 · 『논어고금주(論語古今註)』 40권 · 『맹자요의(孟子要義)』 9권 · 『중용자잠(中庸自箴)』 3권 · 『중용강의보(中庸講義補)』 6권 · 『대학공의(大學公義)』 3권 · 『희정당대학강의록(熙政堂大學講義錄)』 1권 · 『소학보전(小學補箋)』 1권 · 『심경밀험(心經密驗)』 1권이니, 이상은 경집(經集)으로서 총 232권이다.

시율(詩律)이 18권인데 정리하면 6권쯤 되고, 잡문(雜文)이 전편(前篇) 36권, 후편(後篇) 24권인데 내용 항목은 따로따로 되어 있다. 거기에 『경세유표(經世遺表)』 48권[미완고(未完稿)] · 『목민심서(牧民心書)』 48권 · 『흠흠신서(欽欽新書)』 30권 · 『아방비어고(我邦備於考)』 30권[미완고(未完稿)] · 『아방강역고(我邦疆域考)』 10권 · 『전례고(典禮考)』 2권 · 『대동수경(大同水經)』 2권 · 『소학주천(小學珠串)』 3권 · 『아언각비(雅言覺非)』 3권 · 『마과회통(麻科會通)』 20권 · 『의령(醫零)』 1권이니, 이상은 문집(文集)으로서 총 260권이다.

요컨대 경학(經學)을 전면적으로 새로 정리하는 한편 이에 기초하

여 현실적으로 정치·경제·법제·지리·역사·의약·기용(器用)에 이르기까지 당시의 실학적인 신학풍을 총괄·고증·규명·정리하여 방대하게 체계화하고 있는 것이다. 그러나 그 넓고 깊은 학문을 바탕으로 한 애민(愛民) 구국의 사상과 명절(明切)한 정견이, 끝내 고비를 넘겨서 내리막길로 붕괴해 가는 조선 왕조에서 정책으로 실현되거나 적절히 활용되지는 못하였다. 어쨌든 다산은 그 자신의 학문에 대해 다음과 같이 결론짓고 있다.

육경사서(六經四書)는 그로써 수기(修己)하자는 것이요, 일표이서(一表二書)⁸⁾는 그로써 천하 국가를 다스림으로써 본말(本末)을 갖추자는 것이다.⁹⁾

이로써 다산학(茶山學)이 궁극적으로는 ‘수기(修己) 치인(治人)’이라는 고전적(古典的) 유교원리(儒敎原理)로 짜여 있음을 알게 되거니와, 우선은 이 원리에 입각하여 다산학이 어떻게 전개되었는가를 살펴볼 차례에 이른 것 같다.

8) 일표이서(一表二書): 일표(一表)는 『경세유표(經世遺表)』, 이서(二書)는 『목민심서(牧民心書)』와 『흠휼신서(欽恤新書)』.

9) 「自撰墓誌銘」, “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.”

2. 본질(本質)의 구명(究明)－오학론(五學論)

다산학(茶山學)이 그 자신의 말처럼 수기(修己)[성의(誠意) 정심(正心) 수신(修身) 치인(治人) 제가(齊家) 치국(治國) 평천하(平天下)]의 학이라면 이는 실천 유학(實踐儒學)의 본래적인 형태인 것이다. 고전적(古典的)인 유학(儒學)이란 본래 군자(君子)의 수신(修身) 제가(齊家) 치국(治國) 평천하(平天下)의 학(學)이기 때문이다.

변질(變質)된 유학(儒學)

그러므로 유학을 군자학(君子學)이라 이르는 것이요 어찌면 그것은 맹자(孟子)의 이른바 현인정치학(賢人政治學)인지도 모른다. 그럼으로써 그것은 다산(茶山)의 목민지도(牧民之道)로 직통하게 되는 것이다.

이를 다산은 수사학(洙泗學)¹⁾이라 이르고 있다.

1) 수사학(洙泗學): 수사(洙泗)란 중국 산둥성(山東省) 취푸(曲阜)에 있는 사수(泗水)와, 그 지류인 수수(洙水)의 병칭. 이 유역은 공자(孔子)가 태어나고 또 죽은 땅이며, 이곳에서 제자를 가르쳤으므로 공

수사학(洙泗學)이란 고전적이며 본래적인 ‘공맹학(孔孟學)’이란 의미로 쓰이고 있거니와 그렇다면 반공맹학(反孔孟學) 아니면 비공맹학(非孔孟學)도 있다는 것일까? 다시 말하면 변질된 공맹학 아니면 변형된 유학(儒學)이 존재한다는 것일까? 이에 대하여 다산(茶山)은 “그렇다”고 대답하고 있는데 그것이 다른 아닌 그의 오학론(五學論)이다. 그러므로 그는 오학론(五學論)의 끝머리에서 “오학(五學)학이 창성(昌盛)하자 주공(周公)·중니(仲尼)의 도(道)가 가시덤불로 엮혔으니 뉘라서 이 길을 하나로 만들 수 있을까? [五學昌而周公仲尼之道榛榛然以莽誰能一之]”라 했다.

여기서 말한 ‘주공(周公)·중니(仲尼)의 도(道)’가 다른 아닌 수사학(洙泗學)으로서의 공맹학(孔孟學)인 것이요, 이 공맹학의 길을 가로막는 가시덤불로서의 오학이란 다산이 오학론에서 지적한 성리(性理)·훈고(訓詁)·문장(文章)·과거(科擧)·술수(術數)의 오학인 것이다. 이들은 다 같이 이 유학(儒學)을 바탕으로 하였거나 아니면 유학에서 파생된 자들이기에 소위 유학과는 떼어 수 없는 관계를 지닌 학문들이니 다시 말할 나위도 없다. 그러나 다산은 자신이 학문적 근거로 삼고 있는 소위 수사학적(洙泗學的) 공맹학(孔孟學)의 본질을 천명하자면, 이들 오학은 비공맹학(非孔孟學)적이며 반공맹학(反孔孟學)이라는 것이다. 그런 점에서 다산의 오학론은 그의 학문의 본질을 천명하려는 입장에서 생각할 때 가장 중요한 의미를 지니고 있다.

자의 학(學)과 그 학통(學統), 일반적으로 유학(儒學), 공맹(孔孟)의 학을 가리킴.

성리학(性理學) 비판(批判)

첫째, 성리학(性理學)은 새삼스럽게 설명할 필요도 없이 송(宋)나라 때에 여러 학자들²⁾에 의하여 창도(唱導)되었거니와, 이는 소위 신유학(新儒學, Neo-Confucianism)이라 부를 만큼 고전적 원시 유학[原始儒學, 공자교(孔子敎)]에 새로운 혁신을 가져온 자라 할 수 있다. 이는 시대적으로 공자(孔子, 기원전 552~479)나 맹자(孟子, 기원전 372~289)보다도 이미 1300여 년이나 떨어졌고, 그 사이에는 한당(漢唐)시대가 가로놓여 있으며 한당시대는 문화적으로 여러 가지 변혁을 가져오고 있지만 더욱이 성리학을 위해서는 이 시대에 외래의 불교가 중국에서 토착화했다는 사실에 주목할 필요가 있다. 그러므로 다산은,

특히 불가(佛家)에서 심성(心性)을 논할 적에는 매양 적감(寂感) [적연부동(寂然不動) 감이수통(感而遂通)]으로써 설명하였고, 정자(程子) 문하의 여러 학자들도 이 두 학파[불가(佛家)·유가(儒家)]의 설이 완전히 일치하는 것으로 생각하여 그들이 미발이발설(未發已發說)을 논할 적에는 오로지 이 구(句)를 가지고 증명하였다. 그러나 성인[공맹(孔孟)]의 문하에서 치심(治心)하는 법에는 신사(愼思)가 있지 입적(入寂)하는 일은 없으며, 계신공구(戒愼恐懼)함은 있어도 묵존(默存)하는 일은 없기 때문에 생각만 하면서 배우지 않거나 배우기만 하지 생각하지는 않거나 하는 것을 공자는 경계하였던 것이다.³⁾

주자(朱子)가 “성인(聖人)의 마음은 미발(未發)하면 수경(水鏡)의 체(體)가 되고 이발(已發)하면 수경(水鏡)의 용(用)이 된다” 하였

2) 정명도(程明道): 1032~1085. 정이천(程伊川): 1033~1107. 주희(朱熹): 1130~1200.

3) 『中庸自箴』 6면, “特以佛氏論心、每以寂感爲說、程門諸公以爲兩家之說、物然相合其論未發已發、專以此句爲證、然聖門治心之法、有愼思無入寂、有戒恐無默存、故思而不學、學而不思、孔子戒之”

는데, 이제 생각건대 명경지수설(明鏡止水)설은 불가(佛家)에서 심체(心體)의 허명정적(虛明靜寂)함이 수경(水鏡)과 같다고 한 데에서 나온 것이다.⁴⁾

하였으니, 송대(宋代)의 성리학이 불교의 교리와 밀접한 관계가 있음은 짐작하고도 남음이 있다. 이는 수사학적(洙泗學的) 순수성에 대한 불교적인 변혁이 아닐 수 없다. 그러므로 다산은 송대(宋代)의 성리학을 평하여 말하기를 “요즈음 성리(性理)를 다루는 학자들은 이(理)니 기(氣)니 성(性)이니 정(情)이니 체(體)니 용(用)이니 본연기질(本然氣質) · 이발기발(理發氣發) · 이발미발(已發未發) · 단지겸지(單指兼指) · 이동기이(理同氣異) · 기동이이(氣同理異) · 심선무악(心善無惡) · 심선유악(心善有惡)이니 하여 갈래갈래 찢기어졌으니……”라 하여 성리학이 지닌 이론적 구조가, 소위 궁리진성(窮理盡性)하며 진심지성(盡心知性)하는바, 고전적(古典的) 성론(性論)의 입장에서는 멀리 벗어나 있음을 지적하고 있는 것이다. 이는 곧 예악(禮樂)과 효제(孝悌)를 본령으로 삼는 요(堯) · 순(舜) · 주공(周公) · 공자(孔子)의 학과는 근본적으로 그 취지를 달리하는 자라는 것을 다산은 지적하고 있는 것이다.

훈고학(訓詁學) 비판

둘째는 훈고학(訓詁學)이니, 이는 한당(漢唐) 시대에 발달된 학문으로 소위 춘추전국시대의 수사학(洙泗學)을 해석한 것이라고 할 수 있다. 이는 전한(前漢) 무제(武帝) 때(기원전 135)에 경학(經學)이 존중됨

4) 『中庸講義』 7면, “朱子曰, 聖人之心, 未發則爲水鏡之體, 已發則爲水鏡之用, 今按明鏡止水之說, 起於佛家, 謂心體之虛明靜寂, 如水鏡也.”

으로써 비롯한 유교(儒敎)의 해석학(解釋學)인 것이니 주로 후한(後漢)의 정현(鄭玄)⁵⁾에 의하여 대성(大成)되었던 것이다. 이에 다산은 이러한 한대(漢代)의 훈고학과 성리학을 다음과 같이 비판하고 있다.

한(漢)나라 학자들이 경서(經書)를 주석(註釋)할 때는 옛것을 고구(考究)하여 이를 본보기로 삼기는 하지만 사리를 밝히는 점이 부족한 까닭에 참위(讖緯) 사설(邪說)까지도 다 같이 받아들이는 태도에서 벗어나지 못하였으니, 이는 배우기만 했지 따지지는 않는 자의 폐단인 것이다. 뒤에 난 학자[송유(宋儒)]들이 경서를 설명할 적에는 이치를 궁리함을 주장으로 삼기는 하였지만 근거를 고찰한다는 점에 있어서는 소홀했기 때문에 제도(制度)·명물(名物)에 대하여는 때로 어긋나가는 데가 있었으니 이는 따지기만 했지 배우지 않은 자의 허물인 것이다.⁶⁾

다산에 의하면 한유(漢儒)의 훈고학은 명변(明辨)이 부족하고, 송유(宋儒)의 성리학은 고거(考據)가 부실하기 때문에 이를 전적으로 믿을 수 없으므로 그 득실(得失)은 반드시 원전(原典)의 본의(本義)에 의하여 결정지어야 한다고 주장한다. 따라서 “오늘날의 학자들은 한주(漢注)를 연구하여 고훈(詁訓)을 구하고, 주전(朱傳, 송주(宋註))을 가리고는 의리(義理)를 구하되, 시비 득실은 반드시 경전[經典, 원문(原文)]에 의하여 결정지어야 한다[今之學者, 考漢注以求其詁訓, 執朱傳以求義理, 而其是非得失, 又必決之於經傳則…….]”는 것이다. 본시 유학(儒學)이란 수사학(洙泗學, 춘추전국시대)－훈고학(訓詁學, 한당시대)－성리학(性理學, 송명시대)－고증학(考證學, 청조시대)으로 변천하였는데,

5) 정현(鄭玄): 후한 때의 유학자. 훈고(訓詁)의 대가. 127~200.

6) 『論語古今註』卷1 30面, “漢儒主經, 以考古爲法, 而明辨不足, 故讖緯邪說未免, 但收此學, 而不思之弊也. 後儒說經, 以窮理爲主, 而考據或疎, 故制度名物, 有時違舛此, 思而不學之咎也.”

다산은 어디까지나 수사학(洙泗學)을 하나의 거점으로 삼고 훈고학·성리학은 이 거점에 의하여 시비 득실이 결정되어야 한다는 것이다.

무릇 한유(漢儒)들의 학설은 그의 요령도 묻지 않고 그의 귀취도 살피지 않고 오로지 그의 훈고(誥訓)만을 믿으며, 가까이는 치심선성(治心繕性)할 것은 생각하지도 않고, 멀리는 보세장민(輔世長民)할 것도 구하지 않으며, 오직 스스로 널리 듣고 외며, 과장된 글귀나 호탕한 말씨에 현혹되어 일세의 고루한 것을 기웃거릴 따름이다.⁷⁾

이렇듯 훈고학도 성리학처럼 치심선성(治心繕性)하는 실천유교(實踐儒敎) 또는 보세장민(輔世長民)하는 경세유학(經世儒學)을 등한히 하고, 널리 듣고 외거나 과장된 언사(言辭)에 현혹된 것이기 때문에 이것 역시 수사학(洙泗學)의 앞길을 가로막는 가시덤불 중의 하나라는 것이다.

문장학(文章學) 비판

셋째는 문장학(文章學)이니, 이는 후세의 문장가들이 “안으로는 수신(修身)하면서 아버이를 섬길 수도 없고, 밖으로는 군왕의 도를 다하게 하여 백성을 거느리게 하지도 못하는[內之不可以修身而事親 外之不可以致君而牧民……]” 그런 문장을 즐김으로써 문장의 본질에서 멀리 벗어났다는 것이다. 진정한 문장은,

가까이는 사람을 감동시킬 수 있고, 멀리는 천지를 움직이게 하

7) 같은 책, “凡漢儒之說 不問其要領 不察其歸趣 唯專心志 以信之通之不慮乎 治心而繕性遠之 不求乎輔世長民 唯自眩其博聞強記 宏詞豪辨以 眇一世之陋而已.”

고 귀신도 감격하게 하는 것…….⁸⁾

이라야 한다. 그것은 오직 고전적(古典的) 문장으로서는 『주역(周易)』, 『시경(詩經)』, 『서경(書經)』, 『예기(禮記)』, 『춘추(春秋)』, 『논어(論語)』, 『맹자(孟子)』, 『노자(老子)』 등에서 이를 구해야 한다. 그런데 후세의 문장가들은

사마천(司馬遷)⁹⁾은 기이함을 좋아하며 의협을 숭상하였으나 예의(禮義)에서는 벗어났고, 양웅(揚雄)¹⁰⁾은 도(道)를 몰랐고, 유향(劉向)¹¹⁾은 참위(讖緯)에 탐닉하였고, 사마상여(司馬相如)¹²⁾는 배우처럼 스스로를 속였고……한유(韓愈)·유종원(柳宗元)이 비록 중흥(中興)의 조(祖)라 하지만 그의 근본은 없으니 이를 어찌할까?¹³⁾

더욱이 요즈음의 문장가들은 “유학(儒學) 같기도 하고, 불학(佛學) 같기도 하면서 사특하고 음란하며, 속이고 꾀이하며, 일체 사람의 눈을 속이려고 드는 자만을 숭상하면서 스승으로 삼으니[似儒似佛, 邪淫譎怪, 一切以求眩人之目者, 是宗是師……]” 실로 수사학(洙泗學)의 대도(大道)에서 너무도 멀리 벗어난 자가 아닐 수 없다는 것이다.

8) 「五學論」, “邇之可以感人, 遠之可以動天地, 而格鬼神.”

9) 사마천(司馬遷): 전한(前漢)의 역사학자. 『사기(史記)』를 씀. 기원전 145~68.

10) 양웅(揚雄): 전한의 유학자. 기원전 53~후 18.

11) 유향(劉向): 전한의 학자. 기원전 77~후 6.

12) 사마상여(司馬相如)-전한의 문인. ?~기원전 28.

13) 「五學論」, “司馬遷好奇尚俠, 而自外乎禮義, 揚雄不知道, 劉向溺於讖緯, 司馬相如俳優以自衛……韓愈柳宗元, 雖稱中興之祖, 而本之則亡, 如之何.”

과거학(科擧學) 비판

넷째는 과거학(科擧學)이니, 과거(科擧)의 폐단은 성호(星湖) 이익(李瀲, 1681~1763)도 이미 3얼(三孽)의 하나로 지적한 바 있거니와, 다산은 보다 더 근본적인 면에서 이를 비판하고 있다.

한번 과거학(科擧學)에 빠지면 예악(禮樂)은 쓸데없는 것으로 치고, 형정(刑政)은 잡된 일이라 하고, 목민(牧民)하는 직책을 맡기면 사무에 까마득하여 부하들이 하자는 대로만 하고, 내직으로 들어와서 재정이나 혹 재판을 맡는 벼슬아치가 되면 거저먹고만 앉아서 옛 사례만 묻고 있으며, 외직으로 나가서 군사 훈련이나 일선 방어의 권한을 맡으면 군사학은 배운 바 없다 하면서 직업 군인만을 일선에 배치하니, 천하는 장차(이런 사람을) 무엇에 쓸 것인가?¹⁴⁾

그러므로 시(詩)란 오로지 풍간(風諫)·풍자(風刺)·풍유(風喻)로써 그 구실을 다하는 자인데 『주자집전(朱子集傳)』에서는 “풍자(風刺)의 뜻을 버리고 풍화(風化)의 뜻만을 남겨놓았지만 풍자(風刺)의 뜻도 강론함 직하다[朱子集傳, 削去風刺孤, 存風化, 雖然風刺之義, 因可講也]”¹⁵⁾고 한 것은, 주자(朱子)가 『시경(詩經)』을 왕화(王化)에 의한 민속가요(民俗歌謠)로 본 데 대한 비판인 것이다. 따라서 다산은 “단지 민속가요로소의 저작이라면 어찌 성경(聖經)의 열에 낄 수 있으며 위대한 교훈의 글로 세워 놓을 수 있을 것인가[但爲民俗歌謠之作, 豈足以列之

14) 『五學論』, “一陷乎科擧之學, 則禮樂爲外物, 刑政爲雜事, 授之以牧民之職, 則蒙蒙然, 唯吏指是, 承入而爲財賦糧食之官, 則戶居素食, 而唯故例是問, 出而操甲兵捍禦之權, 則軍旅未之學也, 推武人以居前列, 天下將安用矣.”

15) 『詩經講義補遺』

聖經，建之爲大教哉]”¹⁶⁾하고 반문하고 있다. 시(詩)는 각 시대 또는 각 지방에 흩어져 있는 시인들에 의하여 저작된 것이기는 하지만, 이는

정언(正言)은 아(雅)라 하고, 미유(微喻)는 풍(風)이라 하는데 풍(風)이란 풍(諷)인 것이다. 혹 선(善)한 일을 서술하여 스스로 깨우치게 하기도 하고 혹 악(惡)한 일을 서술하여 스스로 깨우치게 함이니……이것이야말로 풍시(風詩)를 저작한 이유요 시(詩)가 천하에 가르침이 되는 소이인 것이다.¹⁷⁾

라는 데에서 『시경』의 의미를 찾자는 것이 주자설(朱子說)에 수정을 가한 다산의 윤리적(倫理的) 시경관(詩經觀)이라고 해야 한 것이다.

16) 『詩經講義補遺』

17) 『詩經講義補遺』, “正言曰雅，微喻曰風，風也者諷也。或述善事，使自喻之，或述惡事，使自喻之……此風詩之所以作，而詩之所以爲教，於天下也。”

3. 수기(修己)를 위하여—육경사서연구(六經四書研究)

상서 고증

『상서(尙書)』란 『서경(書經)』의 다른 이름[한(漢)나라 때 쓰던 이름]으로서 “오경(五經) 중에서도 『상서(尙書)』에는 빠지고 귀 떨어진 데가 가장 많은데, 다행히 없어지지 않은 것은 오직 28편뿐[五經之中, 尙書最受殘缺, 其幸而不亡者, 唯二十八篇]”¹⁾이라고 했듯이, 가장 문제가 많은 경서로서 다산은,

매색(梅賾)의 25편은 위서(僞書)다. 『사기(史記)』, 『한서(漢書)』, 『후한서(後漢書)』 및 『진서(晉書)』, 『수서(隋書)』의 유림경적지(儒林經籍志)를 상고해 보면 그것은 위서임이 뚜렷하여 이를 버리지 않을 수 없다.²⁾

고 하여 매색(梅賾)에 의하여 주상(奏上)된 소위 『공전상서(孔傳尙書)』

1) 『古訓庵略字說』

2) 『自撰墓誌銘』, “梅賾二十五篇僞也. 考史記兩漢書及晉隋書儒林經籍之志, 而其僞顯然不可以不黜也.”

[공안국상서(孔安國尙書)] 중에 새로 들어 있는 25편은 조작된 글이라고 했다. 이 점에 대해서는 비단 다산만이 고증한 것은 아니다. 일찍이 주자(朱子)도 이를 의심하였고, 주자를 전후하여 오재로(吳才老) · 오유청(吳幼淸) 같은 학자들로 따로 책을 지어 이를 통렬히 비판하였거니와 청대 청대의 모기령(毛奇齡)[대가(大可)]은 반대로 『고문상서원사(古文尙書冤詞)』를 지어 『상서(尙書)』를 변론하였다.

그러나 다산은 『상서(尙書)』를 다룸에 있어서는 오로지 매씨(梅氏)의 변란(變亂)을 밝히고 이를 바로잡는 데 주력하고 있음을 엿볼 수 있으니, 그가 따로 『매씨서평(梅氏書平)』 9권을 저술한 것은 이 때문인 것이다. 『매씨서평』에서는 비단 매씨위서(梅氏僞書)의 연원을 고증했을 뿐 아니라 『상서』의 금고문(今古文)을 다룬 바 있는 많은 학자들의 논술도 이를 살살이 뒤지고 있다. 그중에서 공영달(孔穎達)의 『정의(正義)』, 주자(朱子)의 『집전(集傳)』, 모대가(毛大可)의 『원사(冤詞)』, 그리고 유의(遺議)와 강의(講義)를 서술하여 『상서』에 얽힌 많은 문제점들을 풀어 놓고 있다.

그리고 그의 『상서고훈(尙書古訓)』 6권의 저술은 『상서』의 면목을 밝힌 다산의 역저(力著)로서, 다산은 그의 「자찬묘지명(自撰墓誌銘)」에서 “선기옥형(璇璣玉衡)은 상천(象天)의 의기(儀器)가 아니요……홍범구주(洪範九疇)는 정전형(井田形)에서 된 것이니 28(二八)이 서로 응하고 46(四六)이 서로 이어 받드는 것[璇璣玉衡, 非象天之儀器……洪範九疇, 爲井田之形, 故二八相應, 四六相承也]”이라 하였다. 즉 마융(馬融) · 정현(鄭玄) 이래 채심(蔡沈)에 이르기까지 선기옥형(璇璣玉衡)을 혼천의(渾天儀)로 해석한 설에 대하여 다산은 “선기(璇璣)란 자이며 옥형(玉衡)이란 저울이다[璇璣者尺度也, 玉衡者權稱也]”³⁾라고 밝혔으며, 홍

범구주(洪範九疇)에 대하여는

주(疇)란 전구(田區)인 것이다. 하우(夏禹)의 법에서 오직 9(九)만을 사용하고 있는 것은 정전(井田)·국도(國都)가 다 같이 9구(九區)로 만들어졌기 때문이다. 그렇기에 방형(方形)을 사용했지 원형(圓形)을 사용하지 않았던 것이니 이 홍범 9주도 반드시 9구로 배치되어 정전형(井田形)을 이루게 될 것이다. 그렇게 된 연후라야 28(二八) 상응(相應) 46(四六) 상관(相關)의 묘(妙)가 비로소 보임 직할 것이다.⁴⁾

라 하였으니 이에 다산의 고증학(考證學)의 일단을 엿볼 수 있다. 이러한 그의 고증은 어디까지나 지진(至眞) 지실(至實)한 실증(實證)에 근거한 것임은 다시 말할 나위도 없다.

주정적(主情的) 예학(禮學)

예(禮)에는 『주례(周禮)』, 『의례(儀禮)』, 『예기(禮記)』의 3례(三禮)가 있거니와 이러한 3(三)례로서의 예(禮)는 예(禮)의 대개념(大概念)[제도(制度)·관습(慣習)·의식(儀式)]으로 이를 이해하지 않을 수 없다. 예(禮)의 대개념(大概念)은 관혼상제(冠婚喪祭)의 4례(四禮) 외에 주공제례(周公制禮)에서 다루어진 예(禮)처럼 한 국가의 대경륜(大經綸)이 제도화(制度化)한 형식으로서의 예(禮) 안에서 찾아야 할 것이다. 그러나 여기에서 문제 삼는 소위 다산(茶山)의 예서(禮書)는 가례(家禮)로

3) 『尙書古訓』 권1.

4) 『尙書古訓』 권4, “疇者田區也. 余謂夏禹之法, 唯九是用, 井田國都皆作九區, 而仍用方形不用圓法, 則此洪範九疇, 亦必列爲九區, 形如井田, 如是然後, 其相應相關之妙, 始有可觀.”

써 이해되는 예(禮)에 그칠 따름이다.

다산은 『상례사전(喪禮四箋)』 50권과 『상례외편(喪禮外編)』 12권・『상의절요(喪儀節要)』 2권 등 상례(喪禮)에 관한 방대한 저술을 남겼는데 이로써 다산이 4례 중에서도 상례를 얼마나 중요시하였는가를 단적으로 알 수 있다. 그 이유로서 그는,

상례(喪禮)야말로 “이는 두려워함 직하다”고 하는 것은, 정성이 모자라면 후회하게 될 것이요 후회하더라도 돌이킬 수가 없기 때문이다.⁵⁾

라 하여, 부모의 상례를 소홀하게 했다가는 돌이킬 수가 없는 한을 남긴다는 것이다. 그러나 당시 서교도(西教徒)들이 상례(喪禮)와 제례(祭禮)를 배격한 데 대한 하나의 시대적 요청으로서도 다산은 의식적으로 여기에 힘을 기울인 것이 아닌가도 풀이할 수 있다.

특히 다산은 『사상례(士喪禮)』⁶⁾에 힘을 기울여, “정현(鄭玄)의 주(註)에는 전습(傳襲)의 잘못이 없지 않은데 앞서 학자들은 이를 성경인 양 떠받드니 이는 지나친 일[鄭玄之註, 不無傳襲之誤, 而先儒奉之如聖經, 過矣]”⁷⁾이라 하고, 시의(時宜)에 알맞은 새로운 주석(註釋)을 많이 내리고 있다. 예(禮)란 형식을 떠나서 있을 수 없지만 그 형식은 인정(仁情)과 천리(天理)에 부합되어야 한다.

그러므로 상례(喪禮)에서 운명(殞命)한 직후의 사자(死者)에 대하여는 이를 질병(疾病)이라 칭하는 이유가 거기에 있음을 다산은 다음과

5) 『喪禮四箋』 「序」, “至於喪禮, 則曰是可懼也, 不誠將有悔悔, 且莫之追也.”

6) 『士喪禮』: 「儀禮」의 편명(篇名). 『의례』 권12.

7) 「自撰墓誌銘」

같이 설명하고 있다.

생각건대 질병(疾病)이라 이르는 것은 이때는 아직 발상(發喪) 하지 않은 때라 일부러 질병(疾病)이라 부르게 하여 요행을 바라거나 애끓는 마음에 차마 죽었다고 할 수 없는 뜻이 거기에 깃들여 있다.⁸⁾

이것은 다산의 예학(禮學)이 공자(孔子)가 “장례식은 변지르르한 것보다 슬픔이 넘쳐야 한다[喪與其易也寧戚]”⁹⁾라고 한 주정주의적(主情主義的) 예학(禮學)을 구체화한 것임을 알 수가 있는 것이다.

악서(樂書)의 고의(古義)

육경(六經)이 진시황(秦始皇)의 화(禍)를 만나 없어졌다가 오경(五經)은 다시 부흥됐으나 악서(樂書)만은 도시 되살아나지 못하였다. 다산(茶山)의 말을 빌린다면, “다른 책 속에 나타나 있는 것이라고는 겨우 『우서(虞書)』에 몇 줄과 『주례(周禮)』에 대여섯 절이 있을 따름이다[其散見他經者惟虞書數策周禮五六節而已].”¹⁰⁾ 그나마도 진한(秦漢) 시절에 성행했던 추연(鄒衍)의 오행설(五行說)에 의하여 조작된 악론(樂論)에 대하여 다산은 말하기를,

추연(鄒衍) · 여불위(呂不韋) · 유안(劉安) 등의 취율정성(吹律定聲)의 사설(邪說)을 변론하면서 삼분손익(三分損益)¹¹⁾ 취치생자설(契

8) 『喪禮四箋』 卷1, “鋪案疾病云者, 此時未及發喪, 權以疾病, 立名以寓其微幸, 惻惻不忍遽四之意.”

9) 『論語』 「八佾」.

10) 『樂書孤存』 서「序」.

妻生子說)·괘기월기정반변반설(卦氣月氣正半變半說) 등은 모두 취할 바가 못된다.¹²⁾

오성(五聲) 육률(六律)은 본시 같은 것이 아니다. 육률로써 기악가(器樂家)의 선천(先天) 불변성(不變性)을 제정하는 것이요, 오성으로써 조악가(調樂家)의 후천(後天, 가변성(可變性))을 분간해 주는 것이다.¹³⁾

라 하여, 오성(五聲) 육률(六律)의 개념을 확립한 것은 그가 수사(洙泗)의 고의(古意)를 찾고자 하는 그의 학적 노력의 일단으로서, 이 점은 “여기서 십이관(十二管)을 끊어서 팔음(八音)의 청탁(淸濁)을 살핀다고 이른 것은 또한 추연(鄒衍)·여불위(呂不韋) 이후의 학설로서 수사(洙泗)의 옛 글이 아닌 것이다[此云截十二管，以察八音之淸濁者，亦鄒呂以後之說，非洙泗之古文也]”¹⁴⁾라고 한 한 구절로도 이를 짐작할 수 있을 것이다.

본연의 역리

역사(易理) 사법(四法)은 다산역(茶山易)의 중심 과제이니 추이(推移)·물상(物象)·호체(互體)·효변(爻變)이 곧 그것이다. 그중 추이(推移)는 “주자(朱子)의 괘변도(卦變圖)가 곧 이 법이라[朱子卦變圖卽此法也]”¹⁵⁾

11) 삼부손익(三分損益): 음악의 율관(律管)의 길이(長)를 산출(算出)하는 법.

12) 『自撰墓誌銘』, “鄒衍呂不韋劉安等吹律定聲之邪說 而三分損益娶妻生子之說卦氣月氣正半變半之說咸不取也.”

13) 『自撰墓誌銘』, “五聲六律，不是一物，六律以制器樂家之先天也，五聲以分調樂家之後天也.”

14) 『樂書孤存』 권1, 8면 참조.

15) 『周易四箋』 권1.

했지만, 다산(茶山)은 여기에 “소과괘(小過卦)는 대감(大坎)이요 중부괘(中孚卦)는 대리(大離)”인바 이들이 소위 재윤지괘(再潤之卦)가 됨을 밝히고 십이 벽괘(辟卦)와 오십 연괘(衍卦)의 의미를 밝혔으니, 이를 일러 추이(推移)라 하고, 물상(物象)은 『설괘전(說卦傳)』에서 지적된 팔괘(八卦) 물상(物象)을 가리킨 것으로서,

문왕(文王)·주공(周公)이 역사(易詞)를 뽑아서 기록하되 한 자 한 줄일지라도 다 물상(物象)을 취하였는데 <설괘(說卦)>를 버리고 <역(易)>을 해석한다는 것은 마치 육률(六律)을 버리고 악기(樂器)를 제작하기를 요구하는 것과 같다.¹⁶⁾

할 정도로 『설괘전(說卦傳)』 중의 팔괘 물상(物象)을 중요시하였다. 이는 바로 ‘설괘(說卦)’ 물상(物象) 이외의 가공적(架空的) 물상은 이를 부인한 결과가 되는 것이다.

호체(互體)는 대호(大互)·겸호(兼互)·도호(倒互)·위복(位伏)·반합(辟合)·양호(兩互) 등에서 보여주는 바와 같이 복합(複合)된 역상(易象)의 관찰법으로서 한유(漢儒)인 경방역(京房易)¹⁷⁾이 이를 밝힌 이래 점차로 시들어가는 호체설(互體說)을 다산은 이를 재확인시킨 것이다. 그리고 효변설(爻變說)이야말로,

건초구(乾初九)라 한 것은 건괘(乾卦)가 구괘(姤卦)로 된 것이요, 곤초(坤初六)라 한 것은 곤괘(坤卦)가 복괘(復卦)로 된 것이다.¹⁸⁾

16) 『周易四箋』, “文王周公之, 撰次易詞, 其一字一文, 此取物象, 舍說卦, 而解易, 猶舍六律, 而求制樂”

17) 경방역(京房易): 경방(京房)이 전한 역(易). 경방은 한(漢)대 사람으로 『경씨역전(京氏易傳)』이 있음.

18) 『周易四箋』, “乾初九者, 乾之垢也坤, 初六者, 坤之復也.”

에서 보는 바와 같이, “한 획이 변하면 괘(卦) 전체가 드디어 변하게 되는 것[一畫既動, 全卦遂變]”¹⁹⁾을 의미하는 것이다. 뿐만 아니라 다산은,

역(易)이란 일월(日月)이니, 일월(日月)이란 음양(陰陽)인 것이다.²⁰⁾

음양(陰陽)이란 이름은 햇별의 빛남과 가림에서 생긴 것이니, 해가 가리어지면 음(陰)이라 하고 해가 비치면 양(陽)이라 한다.²¹⁾

는 데에서, 다산역리(茶山易理)가 음양(陰陽)의 자연역리(自然易理)에 근거해 있음을 알 수 있다. 여기에 복서학적(卜筮學的) 고대역(古代易)의 본연의 모습이 감추어져 있는 것이다. 그러므로 다산은 역리(易理)에서 오행설(五行說)을 제거하여 이르기를

옛날 성인들은 실리(實理)에서 증험하여 이를 점례(占例)로 삼았는데, 후세의 술수가(術數家)들이 여기에 군더더기를 보탠 것이 상생(相生) 상극(相剋)의 설(說, 오행설)이라는 것이다.²²⁾

여기서 다산역(茶山易)은 관념론적인 오행설을 배격하고, 자연주의적 실리(實理)에 징험(徵驗)을 둔 역리(易理)임을 재확인하고 있음을 볼 수 있는 것이다.

19) 『周易四箋』

20) 『漢魏道義論』, “易者日月也, 日月者陰陽也.”

21) 『中庸講義』, “陰陽之名, 起於日光之照掩, 日所隱曰陰, 日所映曰陽.”

22) 『周易四箋』, “古之聖人, 驗諸實理, 以爲占例, 而後之律數家, 增添添補, 以爲相克相生之說耳.”

춘추(春秋)의 실증적(實證的) 해석(解釋)

다산(茶山)은 『춘추고징(春秋考徵)』 서(序)에 “먼저 길(吉)·흉(凶)·2레만을 가지고 그의 대강(大綱)을 나눔으로써 귀취(歸趣)를 바로잡고 귀 떨어진 글귀를 약술하여 뜻이 통하도록 하였거니와, 빈(賓)·군(軍)·가(家)의 3례는 하나를 가지고 셋을 돌이켜 생각한다는²³⁾ 뜻에서 동호자(同好者)가 있으면 이를 보완해 주겠기에 여기서는 논하지 않는다[先執吉凶二禮別其大綱以正歸趣略其零碎以示推通至於賓軍家三禮舉一可以反三苟有同好庶其補成今不論也]”고 했다. 『춘추고징』 12권은 이와 같이 『춘추(春秋)』 중에서 길(吉)·흉(凶) 2례만을 뽑아서 그의 대강을 서술하였는데, 과거의 학자들이 『춘추』를 다룬 태도를 비판하면서 다산은,

앞서 학자들은 매양 한 자나 한 구를 가지고 마치 거기에 공자의 깊은 뜻이 들어 있는 양 여기고 ‘주(誅)’니 ‘핍(貶)’이니 ‘상(賞)’이니 ‘포(褒)’니 하면서 빠뜨린 글귀나 귀 떨어진 글자일망정 끝까지 파고들며, 흔한 관례나 옛날 일들을 억지로 가져다가 마음대로 맞추려고 하였으니, 좌씨(左氏)·공양(公羊)·곡량(穀梁)이 다 같이 이런 잘못을 범하고 있다.²⁴⁾

라 하여, 『춘추(春秋)』 삼전(三傳)이 다 같이 지나친 천착(穿鑿) 부회(傳會)의 잘못을 범하고 있다고 지적한 것이다. 다산의 체제설(禘祭說)은 이 점을 단적으로 설명해 주고 있다.

23) 『論語』「述而」.

24) 『春秋考徵』序, “先儒談春秋者, 每執售字片言, 指爲夫子之微, 意曰誅曰貶曰賞曰褒, 闕文落字, 穿鑿到底, 常例故事, 傳會唯意, 左氏公穀, 已犯此病.”

상제(上帝)의 교제(郊祭)를 오방(五方) 상제(上帝)를 제사하는 것으로 여긴 것은 한유(漢儒)가 진인(秦人)들의 잘못을 그대로 답습한 것이다. ‘체(禘)’라고 한 것은 오제(五祭)를 제사하는 것이니 <주례(周禮)>에서 체(禘)라고 하지 않고 ‘제오제(祭五帝)’라 한 그것이 체(禘)인 것이다.²⁵⁾

여기에서 다산은 오방상제(五方上帝)를 오제(五帝)로 풀이하였으니, 오방제(동·서·남·북·중앙)란 오행설적 방위(方位)에서 나온 것이요, 오제[五帝: 복희(伏羲)·신농(神農)·황제(黃帝)·요(堯)·순(舜)]란 고사(古史)에 실재(實在)한 인물이니, 『춘추(春秋)』에서도 다산은 술수(術數)를 배격하고 실증주의(實證主義)를 채택하고 있음을 엿볼 수 있는 것이다.

논어(論語)의 실천윤리(實踐倫理)

다산경학(茶山經學)이 수사학적(洙泗學的)이라 한다면 수사학(洙泗學)의 중심은 공자학(孔子學)이 아닐 수 없다. 여기에 『논어(論語)』가 지닌 수사학적 의의는 다산경학에서 보다 큰 비중을 차지하게 하는 소이가 있는 것이다. 실제로 다산은 그의 『논어고금주(論語古今註)』 520여 조 중에서 172조의 이의(異義)를 제창함으로써 고금주가(古今註家)들을 비판하였으니, 그중에서도 다산의 인설(仁說)은 새로운 입장에서 이를 주목하지 않을 수 없다.

25) 『自撰墓誌銘』, “日郊帝上帝, 其祭五方上帝者, 漢儒襲秦人之謬也. 日禘五帝之祭, 周禮不言禘, 其云祭五帝者, 禘也.”

인(仁)이란 두 사람이 서로 관여함이다. 아버지를 효(孝)로 섬기면 인(仁)이 되는 것이니 아버지와 아들이 두 사람이다. 형을 제(悌)로 섬기면 인(仁)이 되는 것이니 형과 아우는 두 사람이다. ……무릇 두 사람 사이에서 그 도리를 극진히 하는 것은 다 인(仁)이다.²⁶⁾

효제(孝弟)는 곧 인(仁)이니, 인(仁)이란 총괄적인 이름이요, 효제(孝弟)란 그것을 나눈 세목인 것이다.²⁷⁾

라 한 데에 다산의 인(仁)이란 효제(孝弟)를 실천하는 한 인간의 도리를 말함을 알 수 있고, 여기서 다산의 실천윤리(實踐倫理)로서의 인(仁)의 의의를 엿볼 수 있다. 그러므로 다산은 그의 덕론(德論)에서도 주자(朱子)의 심덕설[心德說, 得於心者]을 반대하고 그의 덕행론[德行論, 行吾之直心]을 주장하고 있는 것이다.

덕(德)이란 인륜(人倫) 관계에서 돈독한 행실을 이름이니 효제자(孝弟慈)가 곧 그것일 따름이다.²⁸⁾

즉 효제(孝弟)의 독행(篤行)에서 얻어진 인격이 바로 덕(德)인 것이다. 그러므로 다산의 『논어』는 독행군자(篤行君子)의 실천윤리(實踐倫理學)으로서의 『논어』임을 그의 인덕설(仁德說)을 통하여 짐작하게 한다.

26) 『論語古今註』 卷1, “仁者, 二人相與也. 事親孝爲仁, 父與子二人也. 事兄悌爲仁, 兄與弟二人也……凡二人之間盡其道者, 皆仁也.”

27) 「自撰墓誌銘」, “孝弟卽仁, 仁者總名也. 孝弟者, 分目也.”

28) 『論語古今註』 卷1, “德者篤於人倫之名, 孝弟慈是已.”

맹자(孟子)의 신해설(新解說)

다산의 『논어(論語)』가 주자(朱子)의 인[仁, 心之德 愛之理]설에 반대하여 새로운 인[仁, 人人之間 盡其道者] 설을 주장하였다면 『맹자(孟子)』의 인의예지(仁義禮智)의 사단론(四端論)도 다산에 의하여 새로운 해석이 내려져야 할 것임은 너무나도 당연하다.

인의예지(仁義禮智)라는 이름은 행사(行事) 후에 이루어질 것이니 남을 사랑한 연후에 인(仁)이라 이르고……나를 착하게 한 연후에 의(義)라 이르고……빈주(賓主)에게 음배(揖拜)한 연후에 예(禮)라 이르고……사물의 시비를 가려낸 연후에 지(智)라 이를 것이니 어찌 인의예지(仁義禮智)의 네 덩치가 주렁주렁 한 개 한 개씩 도인(桃仁)²⁹⁾이나 행인(杏仁)³⁰⁾처럼 사람의 마음 가운데 엮여 있을 것인가.³¹⁾

여기에서 다산의 실천윤리사상(實踐倫理思想)을 단적으로 엿볼 수 있다. 그리하여 그는 『맹자』의 성론(性論)마저도 정주학(程朱學)에서처럼 천리(天理)로써 해석하지 않고, 한 인간의 감성(感性)을 바탕으로 하여,

성(性)이란 기호(嗜好)이니, 거기에는 형구(形軀)의 기호(嗜好)가 있고 영지(靈知)의 기호가 있되 다 같이 이를 성(性)이라 이르는 것이다.³²⁾

29) 도인(桃仁): 복숭아씨 알맹이.

30) 행인(杏仁): 살구씨의 알맹이.

31) 『孟子要義』, “仁義禮智之各, 成於行事之後, 故愛人而後, 謂之仁……善我而後, 謂之義……賓主揖拜以後, 謂之禮……事物辨明而後, 謂之智, 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.”

32) 「自撰墓誌銘」, “性者嗜好也, 有形軀之氣, 有靈知之嗜, 均謂之性.”

라 하였으니, 이는 『중용』에서의 천명지위성(天命之謂性)의 성(性)과도 상응(相應)하는 성설(性說)인 것이다. 그리하여 다산은,

맹자(孟子)의 『동심인성(動心忍性)』은……형구(形軀)의 기호(嗜好)요, 천명지성(天命之性)은……영지(靈知)의 기호(嗜好)니 『본연지성(本然之性)』과는……서로 빙탄(氷炭)이 되어 논할 것조차 못된다.³³⁾

하였으니, 다산의 성설(性說)은 이미 정주학(程朱學)의 성리설(性理說)에서 멀리 떠나 있음을 알 수 있다. 이러한 다산의 실천 윤리학적 경학사상(經學思想)은 『중용』, 『대학』에서 더욱 분명해진다.

중용관(中庸觀)

기호(嗜好)로서의 성론(性論)은 이미 밝힌 바 있거니와 『중용』의 천명(天命)은 또한 인격신(人格神)으로서의 천(天)임을 보여주고 있다.

도심(道心)의 경고는 황천(皇天)의 계명이다.

군자(君子)가 어두운 곳에 있으면서도 두려워서 감히 악한 짓을 못하는 것은 상제(上帝)가 그대에게 임하여 있음을 알기 때문이다.³⁴⁾

즉 황천(皇天)으로서의 인격신(人格神)이 도심(道心) 안에 깃들여 있음을 말하고, 천명(天命)의 천(天)이 곧 상제(上帝)임을 설파하고 있다.

33) 「自撰墓誌銘」, “孟子曰動心忍性……此形軀之嗜好也, 天命之性……此靈知之嗜好也, 日本然之性……相爲氷炭, 不可道也.”

34) 『中庸自箴』, “道心之所儆告, 皇天之所命戒也.” “君子處暗室之中, 戰戰栗栗, 不敢爲惡, 知其有上帝臨女也.”

여기서 소위 ‘실심사천(實心事天) 실심사신(實心事神)’³⁵⁾의 편린(片鱗)을 엿볼 수 있다. 그리하여 이러한 천(天)의 신격(神格)은 『중용』에서 성(誠)으로 표현되고 있거니와 이는 중화(中和)의 덕(德)에 용덕(庸德)을 갖춘 자인 것이다. 그리하여 다산은 용(庸)을 주자처럼 ‘평상지리(平常之理)’³⁶⁾로 파악하지 않고,

용(庸)이란 항상 꾸준하여 끊기는 일이 없는 덕(德)이다.³⁷⁾

라 하였으니, 이처럼 용(庸)을 항구불식(恒久不息)의 덕(德)으로 파악한 것 또한 다산이 이른바 꾸준히 실천궁행(實踐躬行)한다는 수사학적(洙泗學的)인 고의(古意)에 근원한 결과라 하지 않을 수 없다.

대학(大學)의 명덕설(明德說)

『대학』에서의 다산의 명덕설(明德說)은 그의 수사학적(洙泗學的) 고의(古意)를 천명했을 뿐만 아니라 그의 실천윤리학적(實踐倫理學的) 경학(經學) 사상의 면모를 밝혀 준 좋은 예라 해야 할 것이다.

명덕(明德)이란 효제자(孝弟慈)요, 사람의 영명(靈明)이 아니다.³⁸⁾

라 한 말은, 주자가 명덕(明德)을 풀이하되 “사람이 하늘로부터 얻어

35) 『中庸講義』 권1.

36) 『中庸章句』註.

37) 「自撰墓誌銘」, “庸者, 常久不斷之德也.”

38) 「自撰墓誌銘」, “明德者, 孝弟慈, 非人之靈明也.”

온 허령불매(虛靈不昧)한 것으로 모든 이치를 갖추고 온갖 일에 응해 가는 자이다[人得乎天, 而虛靈不昧, 以具衆理, 而應萬事者也]³⁹⁾라고 한 허령설(虛靈說)을 근거로부터 뒤집어놓은 것이다. 덕(德)이란 본시 효제(孝弟)의 실천에 의하여 얻어진 인격(人格)이니만큼 명덕이라고 해서 이 범위를 벗어날 리가 없다. 그러면 왜 이를 명덕이라 하였는가?

무릇 덕행(德行)이 신명(神明)에 통하는 자를 명덕(明德)이라 칭한다.⁴⁰⁾

라 하였으니, 여기서 말한 신명(神明)은 주자의 허령불매(虛靈不昧)와 같은 허상(虛像)이 아니라 상제천(上帝天)의 신격(神格)에서 오는 영명(靈明)이 아닐 수 없다. 이는 『중용』의 영지지기호(靈知之嗜好)로서의 천성(天性)의 한 속성인지도 모른다. 그러므로 윤리적(倫理的) 덕행(德行)은 결코 형식적인 외표(外表)가 아니라 상제천(上帝天)의 지상 명령으로 연결이 되는 것이다.

인간의 덕행(德行)은 한 사람이 한 사람에게 베푸는 선행(善行)에 그치는 것이 아니라 상제(上帝)의 심판 앞에 선 선행으로까지 승화시킨 점에서 새로운 의미를 갖게 된다. 이는 윤리가 종교로 승화한 일 단면(一斷面)이 아닐 수 없다.

39) 『大學』註

40) 『大學公義』, “凡德行之通乎神明者, 謂之明德”

4. 치인(治人)을 위하여－일표이서(一表二書)

경세실용(經世實用)의 경륜(經綸)

『경세유표(經世遺表)』, 『목민심서(牧民心書)』, 『흠휼신서(欽欽新書)』, 즉 일표이서(一表二書)는 육경사서(六經四書)의 경학사상(經學思想)에 근거를 둔 다산의 창작(創作) 저술이다. 육경사서의 연구가 기초학이라 한다면 일표이서는 그 응용학이다. 육경사서를 신독군자학(愼獨君子學)이라 한다면 일표이서는 현인정치학(賢人政治學)이다. 결과적으로 일표이서는 새로운 가치규범(價值規範)을 바탕으로 하여 경세실용(經世實用)의 위민(爲民)·애국(愛國) 사상(思想)이나 주체적(主體的) 사관(史觀)을 역사적 현실로 구체화한것으로 이해되어야 할 것이다. 이제 『자찬묘지명』에 기록된 다산 자신의 말을 빌려 일표이서의 개략을 알아보기로 한다. 첫째,

경세(經世)란 무엇인가? 관제(官制)·군현제(郡縣制)·전제(田制)·부역(賦役)·공시(貢時)·창저(倉儲)·군제(軍制)·과제(科制)·해

세(海稅)·상세(商稅)·마정(馬政)·선법(船法)·영국(營國) 제도에 대하여 시용(時用)에 구애됨이 없이 기본적인 기구와 제도를 마련하여 오랜 전통을 지닌 우리나라를 새롭게 하자는 것이다.

라 하였으니 이로써 『경세유표(經世遺表)』는 국가제도론(國家制度論)이라 할 수 있다. 『경세유표』를 일명 『방례초본(邦禮初本)』이라 한 것은 예(禮)의 대개념[大機]에 의한 것으로서 『주례(周禮)』의 예(禮)에 해당되는 것이다.

목민(牧民)이란 무엇인가? 현재의 법 테두리 안에서 우리 인민들을 다스리자는 것이다. 율기(律己)·봉공(奉公)·애민(愛民)이 삼기(三紀)가 되고, 이(吏)·호(戶)·예(禮)·병(兵)·형(刑)·공(工)이 육전(六典)이 되고, 진황(賑荒)으로 끝맺었으니 일목(一目) 각각 육조(六條)를 갖추도록 하였다. 고금을 두루 더듬어서 고약한 짓을 하는 자를 꼬집어내다가 민목(民牧)들에게 보여줌으로써 단 한 사람의 인민에게라도 그 혜택을 입게 하자는 것이 내 참 뜻이다.¹⁾

그러므로 『목민심서(牧民心書)』는 『경세유표』와는 달리 맹자(孟子)의 “군왕의 마음을 바로잡게 한다[格君之心]”는 정신에 입각하여 한 사람일망정 목민관(牧民官)의 올바른 정신적 자세를 촉구하는 글이다. 다음,

흠휼(欽恤)이란 무엇인가? 인명(人命)을 다루는 옥사(獄事)를 제대로 다스리는 자는 적다. 경사(經史)에 근본을 두고 이를 비판하는 글로 이를 돕고 공적인 격식에 의거하여 이를 증명하되 모두 실정을 참작하여 이를 고친 후 옥사를 요리하는 참고 재료로 삼

1) 「自撰墓誌銘」

게 함으로써 한 사람의 억울한 원한도 없게 하고자 하는 것이 내 뜻이다.²⁾

그러므로 『흠흠신서(欽欽新書)』는 법관들에게 보여준 많은 판례(判例)의 비판서로서 특히 인명(人命)에 관한 것이라 이를 따로 한 책을 만든 것이다.

이상으로써 다산(茶山)의 일표이서(一表二書)는 경세실용(經世實用)의 학(學)으로서, 한편 목자(牧者)의 경륜지학(經綸之學)이라 해야 할 것이요, 이는 곧 다산의 목민지도(牧民之道)의 실천이라고 해야 할 것이다.

다산학(茶山學)의 구조(構造)

만일 다산의 사상을 한 마디로 요약한다면 그것은 ‘목민지도(牧民之道)’라 결론지을 수 있을 것이다. 다산학(茶山學)은 본시 영정(英正) 시대에 외래 사조를 수용(受容)한 문운(文運)에 힘입어 자랐고, 반계(磻溪)·성호(星湖) 등의 후광(後光)을 받으며 실학(實學)으로서 대성(大成)할 싹이 텔지만 다산은 그 바탕에 새로이 공맹(孔孟)과 직결된 수사학(洙泗學)의 길을 도입함으로써 다산학을 확립시켰다.

그러면 수사학(洙泗學)의 핵(核)을 이루고 있는 공자학(孔子學)을 다산 자신은 어떻게 이해하고 있는 것일까? 그는,

공자(孔子)의 길은 수기치인(修己治人) 따름이다.³⁾

2) 위와 같음.

라 하였으니, 그가 이미 그의 학을 육경사서(六經四書)의 수기(修己)와 이서(二書)의 치인(治)으로 꾸민 데에서도 다산학(茶山學)이 공자의 수기치인(修己治人)의 학과 직결되고 있음은 의심의 여지가 없는 것이다.

그러나 “그것은 한낱 겉에서의 형식적 구조에 지나지 않는 것이 아닌가? 그의 사상적 내실(內實)이 문제가 아니겠는가?” 하고 반문할는지 모른다. 그렇다. 이에 대한 해답은 그의 목자상(牧者像)에서 구체적으로 얻을 수 있다.

전인적(全人的) 목자상(牧者像)

다산의 목자(牧者)는 ‘전인적(全人的) 인격(人格)’으로서의 인간이니, 전인적 인격이란 수기치인(修己治人)이 미분화(未分化)된 전인(全人)을 의미하고 있다. 수기(修己)와 치인(治人)은 한 ‘인간’의 양면상(兩面相)이기 때문에 자칫 수기(修己)에만 몰두하면 경세치인(經世治人)에 소홀하기 쉽고, 자칫 치인(治人)에만 치중하다 보면 수기(修己)를 소홀히 하기 쉬운 것이다. 다산의 목자상(牧者像)은 수기군자(修己君子)로서의 경세가(經世家)라는 전인적(全人的) 인간상(人間像) 속에서 찾게 되는 것이다.

이러한 다산의 목자(牧者)는 목민자(牧民者)로서의 목자인 것이다. “목자(牧者)는 백성을 위하여 존재한다(牧爲民有也)”³⁾는 명제(命題)에 의하여 목자의 인격은 ‘백성을 위하는 데’에 존재한다는 것이다. 백성 없는 목자는 독부(獨夫)에 지나지 않는다. 그러므로 목자는 목민

3) 「爲盤山丁修七書」, “孔子之道, 修己治人而已.”

4) 「原牧」

윤리(牧民倫理)의 실천자가 아닐 수 없다.

일찍이 다산은 『대학』의 명덕(明德)을 효제자(孝弟慈)라 하였다. 그러면 목민윤리(牧民倫理)는 어디에 근거하는 것일까? 공자의 군자(君子)는 친친(親親)의 효(孝), 인(仁)에서 그의 인간상을 볼 수 있고, 맹자의 현인(賢人)은 존현(尊賢)의 제의(弟義)에서 그의 인간상을 볼 수 있다면, 다산의 목자(牧者)는 위민(爲民)의 자[慈, 염(廉)]에서 그의 인간상을 볼 수 있을 것이다. 그러므로 공자의 효(孝)는 상향(上向)의 윤리요, 맹자의 제(弟)는 횡적(橫的) 윤리인 데 반하여, 다산의 자(慈)는 하향(下向)의 윤리라는 점에서 새로운 의미를 찾아볼 수도 있을 것이다.

다산의 목민윤리(牧民倫理)가 하향(下向)의 윤리라고 하더라도 그것은 결코 존비(尊卑)의 윤리가 아니라 자유(慈幼) 또는 자애(慈愛)의 향하윤리(向下倫理)인 것이다.

다산은,

인(仁)이란 남에게 베푸는 사랑이다.⁵⁾

라 하였으니, 곧 목자(牧者)가 백성을 애육(愛育)하는 것이니 목민(牧民)윤리로서의 인(仁)이 아닐 수 없다. 이는 목자란 결국 위민부모(爲民父母)로서의 상위자(上位者)요, 인민을 다루되 ‘여보적자(如保赤子)’하는 목자라야 한다는 점에서 고전적 유교가 다산의 목민윤리로써 현대에 재생(再生)하게 되었다고 해야 할 것이다.

5) 『論語古今註』 卷3, “仁者, 嚮人之愛也.”

새로운 가치규범(價值規範)

이렇듯 공자-맹자-다산에 이르러 비로소 맹자의 오륜(五倫)과도 직결되면서 따로 ‘목민윤리(牧民倫理)’라는 새로운 가치규범(價值規範)을 설정해 놓고, 다산은 자신이 처한 역사적 현실을 직시(直視)하려 하였다. 그럼으로써 결국 목자의 자아성찰(自我省察) 또는 자아각성(自我覺醒)에 의한 현실 파악이 요청되었고, 자아혁신(自我革新)이라는 시대적 사명이 또한 당대의 목자(牧者)에게 부가된 사실을 간과할 수 없는 것이다. 여기에 비로소 다산의 경학사상(經學思想)이 결코 고전적 공맹(孔孟)의 세계에서만 맴돌지 않고 시대광구(時代匡救)의 전위(前衛)를 담당할 수 있는 소지가 있다고 할 것이다. 그러므로 다산의 목자(牧者)는 어느 시대 어느 곳에서나 그 시대의 선도자로서 존재해야 하는 것이다.

그러므로 다산은 그의 일표이서에서 조선 왕조 말기의 정치·경제·사회의 병적인 현상을 통렬하게 지적하고 거기에 따른 구급(救急)의 처방을 제시하였던 것이다. 이는 당대의 목자로서의 당연한 임무였기 때문이다. 따라서 다산학(茶山學)은 진정 목민지도(牧民之道)를 실천하는 목자학(牧者學)-공자학(孔子學)을 군자학(君子學)이라 하듯-이라는 사실을 이해해야 할 것이다.

목민지도(牧民之道)의 절규(絶叫)

흔히 한국 사상사에 있어서의 다산의 위치를 실학(實學)의 2대 조류, 즉 성호(星湖) 이익(李瀾) 학파의 중농주의(重農主義)적 경세치용(經世致用)의 학문을 직접 계승 발전시키면서, 한편 연암(燕巖) 박지원(朴趾源) 학파의 기술도입론(技術導入論)적인 이용후생(利用厚生)의 학문까지를 섭취 확대시킨 실학(實學)의 집대성자(集大成者)라고 한다. 사실 그렇다. 그러나 다산을 일러 정법가·실학자·사회문장가, 나아가서는 경학자(經學者) 등 다재다능한 백과사전적 사상가라 하지만 그것은 어디까지나 다산 자신에게 있어서는 외표(外表)에 지나지 않는다. 다산 자신은 진정 참된 ‘목민지도(牧民之道)’를 절규한 조선 왕조 말엽의 한 ‘목자(牧者)’였다고 하는 것이 더 적절한 평가일 수도 있을 것이다. 이는 그가 『목민심서』 서문 끝머리에 다음과 같이 슬회한 점에서 짐작할 수 있을 것이다.

이 책은 본래 나의 덕을 쌓기 위한 것이지 하필 꼭 목민하기 위해서만이겠는가. 그것을 심서(心書)라 한 것도 목민할 마음만이 있지 몸소 실행할 수 없기 때문에 이렇게 이름 한 것이다.⁶⁾

參考文獻

丁茶山全書(影印) 文獻編纂委員會, 一九六〇

與猶堂全書, 景仁文化社, 一九七〇

李昇圭 丁若鏞, 朝鮮名人傳

6) 『목민심서』 권1, 是固所以蓄吾之德 何必於牧民哉 其謂之心書者, 何有牧民之心, 而不可以行於躬也. 是以名之.

- 鄭寅普 茶山先生의 生涯와 業績, 蒼園國學散藁, 一九五五
- 洪以燮 丁若鏞論, 思潮 一卷 二號, 一九五八
- 洪以燮 丁若鏞의 政治經濟思想研究, 韓國研究圖書館, 一九五九
- 洪以燮 韓國史의 方法, 探究新書, 一九六八
- 李佑成 牧民心書, 韓國의 名著, 玄岩社, 一九六九
- 柳洪烈 丁茶山과 西學, 카토릭青年, 一九六〇
- 尹瑤均 茶山의 井田考, 尹學士遺稿, 一九三三
- 高炳翊 茶山의 進步觀, 趙明基紀念佛教史學論叢, 一九六五
- 韓永愚 茶山丁若鏞, 創作과 批評, 一九六七
- 李翼成 茶山論叢, 乙酉文化社, 一九七二
- 安甲濬 茶山의 牧民精神, 政文出版社 一九七四
- 朴鍾鴻外 實學思想의 探究, 玄岩社, 一九七四
- 李乙浩 儒佛相交의 面에서 본 丁茶山, 白性郁博士頌壽紀念 佛教學論文集, 一九五九
- 李乙浩 丁茶山의 洙泗學的 人間像의 問題, 金斗憲博士華甲紀念論文集, 語文閣 一九六四
- 李乙浩 茶山實學의 洙泗學的 構造, 李相殷博士華甲紀念 東洋學論叢, 高麗大亞細亞問題研究所, 一九六五
- 李乙浩 茶山經學의 陸王學的 斷面, 白樂濬博士古稀紀念 東方學志 第八輯, 延世大東方學研究所, 一九六七
- 李乙浩 牧民心書, 玄岩社, 一九七二
- 李乙浩 茶山學의 理解, 玄岩社, 一九七五

5. 실학과 다산 정약용의 사상세계

다산 정약용(1762~1836)이 낳던 18세기에서 19세기에 걸친 시기는 조선조 후기실학이라는 새로운 학풍이 제법 무르익던 시절이었다. 이러한 시대적 사조에 힘입어 많은 실학자들이 배출되었는데 그 중에서도 다산 정약용은 당대의 문학을 집대성한 뛰어난 학자로 불리고 있다.

1) 다산의 생애

다산의 일생은 그가 그의 나이 40세에 전남 강진으로 귀양 왔다가 58세 때에 풀려나오기까지 18년간을 전후로 하여 대체로 3기로 나눌 수 있다.

전기(前期, 곧 제1기는 출생 후로부터 귀양을 떠나던 해(1762~1801)까지의 40여 년간을 이르는 것인데, 이 시절이야말로 다산에게 있어서는 벼슬을 하면서 자신의 뜻을 세상에 펴던 득의의 시절이었다.

그는 22세 때 과거에 급제한 후 정조를 측근에 모시면서 총애를 받아 ‘성균관 직감’, ‘홍문관 교리’ 등의 직책을 거쳐 ‘경기 암행어사’의 소임을 맡은 바 있으며 정3품 벼슬인 ‘동부승지’, ‘병조참의’ 등을 제수받았다.

한때 중국 신부 주문모의 국내 잠입사건으로 국정이 흉흉하자 잠시 ‘금정찰방’으로 밀려난 일도 있었다.

이 시기에 그는 성호 이익(1681~1763)을 사숙하여 학문의 뜻을 굳히었고 광암 이벽(1754~86)을 만나 천주교 서적을 가까이하면서 학문의 폭과 깊이를 길렀다.

그의 제2기인 강진에서의 18년간의 귀양시절(1801~1818)은 얼핏 보기에는 환란시절이라고 생각되지만, 소위 다산학의 정리가 거의 이 시기에 이루어졌음을 생각한다면 이 시기야말로 다산에게 있어서는 가장 값진 시절이라 해야 할지도 모른다.

다산 자신도 이 시기를 회상하여 그의 「자찬묘지명」에서

내가 강진 바닷가로 이미 귀양 왔으니, 유년 시절부터 학문에 뜻을 둔 지도 20여 년이 되었으나 세상일에 깊이 빠져 다시금 선왕의 도를 모르고 지냈다. 이제 틈을 얻었으니, 드디어 기꺼이 스스로 이를 경하롭게 생각하여 육경사서를 꺼내 들고 깊이 연구하였다.

한 것을 보면 오히려 그는 귀양살이 시절을, 학문 연구를 위하여 가장 좋았던 시절로 간주했던 것이다. 이러한 그의 마음가짐이 그로 하여금 그의 학문을 대성하게 하였으며 전화위복, 화를 복으로 만든 그의 뛰어난 인격이 돋보이게 하였다.

마지막 제3기(1818~1836)는 벼슬도 사양하고 향리에서 유유자적 하던 시절이다.

그의 고향은 서울에서 그리 멀지 않은 양주군 와부면 마현으로서 그는 거기서 낳고 지금도 거기에 묻혀 있다.

2) 실학사상이란?

한국 실학사상의 개념에 대해서는 많은 학자들이 제각기 정의를 내리고 있지만 아직까지도 통일된 개념이 정립되어 있지 않은 실정이다. 그러나 이들을 종합하여 몇 가지 공통된 입장을 간추려보는 것은 가능하며, 그럼으로써 실학 개념을 파악하고 이해하는 데 약간의 도움이 되리라 믿는다.

아주 초보적인 실학 개념의 이해는 ‘실(實)’이라는 한문 글자에서 얻어진다. 다시 말하면 ‘실’은 ‘허(虛)’나 ‘무(無)’·‘공(空)’의 반대 개념인 것이다. 조선조 후기 실학사상이 대두하던 시절에 있어서, 그 당시의 학문이 민생의 안녕을 저버리고 한낱 공리공론만 일삼자, 이러한 상황에서 벗어나 보다 더 실용주의적인 내실을 기하고자 하는 학문적 반성에 의하여 실학사상이 배태되었다.

뿐만 아니라 실학 사상가들은 관념적인 Idea의 세계보다도 real 또는 realistic한 세계에 보다 더 깊은 관심을 기울임으로써 근세 자연과학사조를 받아들일 수 있는 기반을 조성하였다. 때문에 한국의 실학을 일명 실증학파라고 부르는 학자도 있다. 또 다른 일면을 보면, 윤리적 입장에서는 실천 윤리를 강조하였으니, 이를 다른 말로 표현한다면 행동주의적이요, 결과주의적이라고 해야 할는지 모른다.

따라서 그들은 윤리적 가치는 결코 선천적 관념적인 공허한 이상에 있는 것이 아니라 몸소 실천한 행동의 결과로 나타난다고 주장하며 인간의 성실성을 힘주어 역설한다.

이렇듯 실용·실증·실천이라는 술어를 통하여 이해되는 실학 개념과는 달리 이 시대의 특징으로써 다음과 같은 몇 가지 사실을 지적하기도 한다.

첫째, 이 시대를 자아각성의 시대로 본다는 사실이다. 자아각성이란, 곧 내 자신을 알자는 것이 되며, 내 자신은 곧 내 나라요, 내 민족이다. 다시 말하면 민족적 자각을 의미한다.

그러므로 이들 실학자들에 의하여 많은 국학 중심의 업적들이 이루어졌다. 이는 곧 민족주체의식이 한국 실학사상과 더불어 성장했음을 의미한다.

둘째로는, 비판정신에 따른 개혁사상을 들 수가 있다.

정체된 현실의 개혁만이 민생을 구제할 수 있는 유일한 길임을 그들은 믿었던 것으로 보인다. 당시에 반계 유형원·성호 이익·연암 박지원 그리고 다산 정약용 등 쟁쟁한 실학자들이 각기 균전론·한전론·여전론 등 토지 개혁론을 다투어 발표한 것은 모두 다 이러한 개혁 정신의 한 단면으로 받아들여야 할지 모른다.

그리하여 그들의 일각에서는 연경(북경)을 통하여 들어오는 새로운 서구 사조를 받아들여 국정의 일신을 꾀하려는 움직임도 활발했던 것이니 이들을 일러 북학파라 일컫는다.

이들의 사상은 실로 근대 지향적인 참신한 일면이 있었음을 상기하지 않을 수 없으며 그들의 외침이 역사적으로 구현되지 못하고 한낱 외침으로 끝나고 말았다는 사실은 못내 아쉽기만 하다.

3) 다산의 학문 영역

이러한 시대적 배경을 등에 지고 활약한 다산은 한국 실학의 집대성자로 지칭을 받게 되었으니 그의 사상을 한마디로 말하라 한다면 무엇이래 대답해야 할 것인가. 그 대답의 표현 방법은 여러 가지가 있을 수 있지만 다산이 그의 학문 세계를 편력하는 과정에서 공자의 유학을 새로운 각도에서 조명하여 소위 수사학적 개신유학을 정립했다는 사실을 주목하지 않을 수 없다. 한마디로 말해, 다산은 한국 실학을 정치·경제·윤리 등의 현실적 이해에 앞서 이를 근원적인 인간학의 입장에서 조명·분석한 것이다. 그는 실학을 수기치인의 인간도로 이해하였으며, 이것이 곧 목민지도(牧民之道)라 하였고, 이상적인 인간상을 목자(牧者)라 일컫되,

목자는 수기(修己, 자신을 수양함)가 반이요 다른 반은 치인(治人, 사람을 다스림)이다.

라 하였다. 그가 특히 『목민심서』라는 저술에 힘을 기울인 것도 모를지 이 이러한 각도에서 이해하여야 할 것이다.

다산의 인간학적 실학사상은 고전적 공자사상을 현대적인 각도에서 이해하는 데 크게 기여하였다.

종합적인 입장에서 본다면 다산은 공자 사상을 개신하여 현대적으로 재평가하였음을 의미한다.

다산은 유학사상을 현대적으로 개신함에 있어서 철학·종교·윤리·정치·사회·교육·과학, 나아가서는 문학사상에 이르기까지

많은 독자적인 새로운 지견을 발표하였다. 이를 간추려 보면 철학적으로는 음양설을 재정립하여 오행설을 부정하였고 인성론에서는 주자학에서 이른바 천리를 배격하는 반주자학적 태도를 취해 원시 유교를 올바로 이해하고자 하였다.

그의 반주자학적 태도는 그의 중론(中論)이나 인론(仁論)에서도 두드러지게 나타난다. 그것은 주자의 주지주의에 대한 실천윤리로서의 행동주의적 입장이며, 이는 미국의 프래그머티스트(실용주의자)인 듀이의 행동주의적 결과주의와도 멀리 상응한다는 점에서 우리의 주목을 끌게 한다.

(1) 다산의 정치사상

그의 정치사상은 한마디로 말해서 민본주의였음은 의심의 여지가 없다. 그의 목민정신은 바로 애민정신이고 양민정신인 것이다. 그는 “목자(牧者)는 누구를 위하여 있는 것인가”라고 자문하면서

목자(牧者)는 인민을 위하여 존재하는 것이지, 인민이 목자를 위하여 존재하는 것은 아니다.

라고 자답하였으니, 여기에서도 그의 민본주의적 위민사상의 싹이 숨겨져 있음을 볼 수 있다.

(2) 다산의 경제사상

그의 경제사상은 농업 경제에서 상공업의 진흥을 꾀하는 현대 경제에로의 전환을 시도했다는 점에서는 선각자적인 것이다. 다산뿐만 아니라 당시 북학론자들이 대부분 그러한 입장을 고수하여 보수적 세력에 도전하였지만, 다산은 특히 화폐론·광산론·기예론 등을 통하여

과학기술의 도입을 역설하고 산업구조의 혁신을 강조하였다. 동시에 지식계급의 유민화를 강력히 규제할 것을 주장함으로써 사회적 신분 제도에 대하여도 혁신적인 개혁을 시도해야 한다고도 주장하였다.

그가 여전론에서 사자귀농(士者歸農)을 주장한 것도 이러한 각도에 서 이해해야 할 것이다.

(3) 다산의 자연·과학사상

다산의 자연과학사상의 이해는 특히 두드러진 일면을 우리들에게 보여주고 있다. 그가 정조의 명을 받아 수원성 축조를 설계할 때 거 중기를 사용하여 엽전 3만 냥의 경비를 절감하게 하였다는 사실 하나만으로도 그의 과학지식의 폭을 짐작할 수 있으며 그가 「전론(田論)」 등에서 보여준 측량술은 그의 수학적 깊이를 짐작케 한다.

이뿐만 아니라 그의 시문학과 서화 등에 나타난 사실주의적 경향도 우리는 주목해야 할 것이다.

어쨌든 다산의 이러한 백과사전학파적 학문 세계는 근대적 재평가를 받기에 넉넉한 바 있음을 인정하면서 동시에 오늘의 우리의 현실 속에서 그를 되살려내야 할 것이다.

4) 다산의 저작

다산의 저술은 대체로 500여 권으로 셈되어지는데, 1930년대에 그의 저서가 67책으로 묶여 『여유당전서』라는 이름으로 출판되었다. 여기에는 『시문잡저』를 비롯 『마과회통』이라는 의학 서적에 이르기까지 실로 다양한 글들이 수록되어 있으며 다산은 자신의 저술 내용을 일컬어,

육경사서는 그것으로써 수기하자는 것이요, 일표이서는 그것으로써 치평(治平)하자는 것이다.

라고 하였다. 다산은 유학경전인 육경사서를 총 정리하여 이에 대한 주석을 뒀으며 그는 인간 교육의 기본을 이 육경사서에 두었다. 일표이서는 『경세유표』·『흠흠신서』·『목민심서』 등 세 책으로서 다산의 정치적 경륜이 담긴 귀중한 창작이다.

실로 다산학은 육경사서라는 유학을 기초로 하였고 거기에 일표이서라는 경세학이 곁들여짐으로써 비로소 종합된 하나의 다산실학이 이루어진 것이다.

6. 다산 정약용의 경제사상

다산 정약용(1762~1836)이 살았던 18세기 말에서 19세기 초에 걸친 시대로 말하면 지금으로부터 약 1백50년이라는 시차가 보여주듯이 아직 기간산업으로서의 농업경제의 틀에서 일보도 벗어남이 없이, 서구적 산업 혁명의 물결을 타고 들어온 상공업적 경제사상은 겨우 그 싹을 내비치기 시작한 시절이었다고 보아야 할 것이다.

조선조 500년의 사회구조는 사·농·공·상이라는 사민계급에 의하여 지탱되어 왔고, 게다가 신분상에 있어서의 양천(良賤)의 구별은 결코 넘나들 수 없는 굳은 장벽으로 가로막힌 사실은 이미 잘 알려진 바와 같다. 그리하여 사민계급의 바탕에는 양천의식(良賤意識)이 깊숙이 자리 잡고 있었기 때문에 천민시된 공상계급의 발전에 하나의 저해 요인으로 작용한 사실도 여기서 결코 간과할 수가 없다.

그러나 우리들이 조선조 후기 실학파들 중에서도 특히 정약용을 위시한 박연암, 박제가 등 일련의 학자들을 일러 북학파 또는 이용후생학파라 칭하는 까닭은 그들의 시대적 사조가 비록 사민적 양천

의식의 질곡에서 벗어나지 못했다 하더라도 새로운 산업형태로서의 상공업의 진흥에 남다른 열정을 쏟았기 때문임은 다시 말할 나위도 없다.

대체로 이 시대에 있어서의 경국제세학과(요약하여 경제학과)라 이르기도 한다. 이들은 크게 둘로 나눌 수가 있다. 그 하나는 전통적인 중농학과를 들 수가 있고 또 다른 하나는 물론 앞서 지적한 바 있는 진보적인 상공학과를 꼽아야 할 것이다.

다산은 이 양 파의 활동에 똑같이 깊이 관여하고 있었다.

1) 삼정의 문란과 여전론

당시에 중농정책을 쓰지 않을 수 없었던 이유로서는 전통적인 농경사회를 기반으로 한 정치제도였다는 점에서뿐만 아니라 왕권말기에 나타난 이른바 삼정의 문란이라는 이름으로 불리는 국가의 위기의식 때문이었다고 해야 할는지 모른다.

이미 잘 알려진 바와 같이 삼정의 문란이란 전정(田政)·군정(軍政)·양정(糧政)의 문란으로서 이 모두가 농정과 깊은 관련이 있다.

여기서 우리들은 다산의 중농정책의 핵심은 그의 여전제도(閭田論이라 한다)에 있다고 해야 할 것이다. 그 당시에 있어서 그의 선배(성호, 동료(연암)들에 의한 새로운 토지제도의 창안[한전(限田)·균전(均田)·양전(量田)]이 없지 않았지만 다산은 이들의 미봉책을 수용하지 않고 스스로 독창적인 여전론을 발표하기에 이른 것이다.

여전론의 기본적인 틀은 경자유전의 원칙이라고 할 수 있다. 다산은 이르기를 “전답에는 두 주인이 있으니 그 하나는 왕자(王者)요,

그다음은 전부(佃夫)다”라고 하였다. 여기서의 왕자(王者)라는 표현은 국가를 지칭한 것이요, 전부(佃夫)는 경자(耕者, 영농가)를 가리킨 것이니 중간지주는 허락하지 않는 토지국유제도라 이를 수 있을 것이다.

또 다른 특징의 하나로서는 일려(一閭)를 30가구로 하는 집단농장 제도의 발상에서 찾아보아야 할 것이다. 이는 중국고대 정전제(井田制)에서 볼 수 있는 8가구제의 확대로도 볼 수 있겠지만 그것은 이미 사법화됐기 때문에 다산은 30가구라는 거대한 집단조직을 통하여 농정의 일대쇄신을 꿈꾸었다고 보아야 할 것이다.

2) 농정의 일대쇄신

여전제에 있어서의 일려(一閭)의 집단조직원들은 이동과 거주 등 개인의 자유는 최대한 허락이 되지만 분배의 권리는 노동력의 평가에 따른다는 철저한 제약조건을 감수하지 않으면 안 된다.

여전제의 또 다른 효과로서는 사농계층의 철폐를 들 수가 있다. 다시 말하면 사인(士人)이라 하더라도 일려(一閭)의 영농에 공헌하지 않고서는 가을의 분배를 받을 수 없다는 엄격한 조항이 있기 때문이다. 이를 달리 표현한다면 유민불허(遊民不許)의 원칙이라고나 할까! 또 달리 말한다면 ‘일하지 않고서는 배불릴 수 없다’는 철저한 노동력의 가치를 높여 놓은 것이다. 그러나 사인은 영농에의 공헌이 꼭 근력(筋力, 육체노동)만을 의미하지 않는다. 농업기술의 개발에 따른 공헌은 지식인으로서의 사인의 의무라고 규정한 점에서 다산이 사인에 대한 깊은 배려 또한 잊지 않았음을 엿볼 수가 있다.

다음 삼정의 하나인 군정은 군포제(軍布制)에 의하여 그 폐단이 실로 극에 달해 있었던 것이다. 백골징포(白骨徵布)니 황구첨정(黃口簽丁)이니 하는 유행어가 퍼질 정도였으니 더 할 말이 없다. 그는 그의 『목민심서』 「병전(兵典)」조에서,

첨정(簽丁)에게서 수포(收布)하는 법은 양원(梁淵)에게서 비롯했는데 오늘에 이르러서는 유파(流派)가 호만(浩漫)하여 생민절골지병(生民切骨之病)이 되었으니 이 법을 고치지 않으면 백성들은 다 죽고 말 것이다.

라 하여 철저하게 반대하고 있다. 그 대안으로 채택한 것이 다른 아닌 병농일치제라고 할 수 있고 이 병농일치제는 여전제를 병제화(兵制化)함으로써 이루어지도록 배려한 것이다.

3) 농간방지 위한 금납제

당시에 있어서의 국세는 조세(租稅)라 일컬을 만큼 양곡(糧穀)과 밀접한 관계가 있기 때문에 양정(糧政)은 곧 세정(稅政)의 일환이요, 전정(田政)의 확립은 곧 세정의 확립이라는 표리관계를 이루고 있었던 것이다. 그러한 의미에서 다산의 여전론은 세정의 개혁과도 밀접한 관계가 있다. 다산이 그의 여전론에서 전통적인 모든 잡세를 철폐하고 정전제의 이상적 세율(九一制)을 근거로 하여 십일세법(什一稅法)을 제시하고 있다는 사실을 주목해야 할 것이다. 왜냐하면 수령방백의 살을 깎는 착취와 이속들의 농간에서 민생을 구출하기 위해서는 십일세율(什一稅律)의 엄격한 집행 외에 다른 도리가 없었기 때문이다.

이러한 세제일신을 위한 방안의 하나로서 다산은 물납제에 갈음하여 금납제를 권장한 사실도 여기서 지적할 만한 사실의 하나가 아닐 수 없다. 그의 『목민심서』 권6에서,

미감(米歛, 物納制)은 전감(錢歛, 金納制)만 같지 못하니 본래 근본은 미감(米歛)으로 되어 있지만 전감(錢歛)으로 개혁하여야 한다.

고 이른 것은 이를 두고 한 말이다. 이때에 관인들은 미곡의 환산이 곤란하다는 핑계로 이를 반대하는 풍조가 일고 있었으나 다산은 농간 방지의 입장에서 금납제를 강력하게 주장한 것이다.

금납제의 실시를 위해서는 화폐제도의 확립이 뒤따르지 않으면 안 되리라는 사실은 너무도 당연한 논리적 귀결이 아닐 수 없다. 그리하여 다산은 화폐의 주조를 관장하는 전환서(典圜署)의 설치를 주장하기에 이른다.

사실상 화폐제도의 시행은 그로부터 1백 년 전에 이미 실시되어 오고 있었지만 각 영문에서 멋대로 제작하여 사용함으로써 거의 사주(私鑄)나 다름없었기 때문에 그 제도가 만부동(萬不同)하여 통제할 길이 없었으니 전환서(典圜署)를 설치해 이들을 통합하여 하나로 규제하여야 함은 너무도 당연하다.

4) 화폐제도의 개혁

다산의 화폐제도의 개혁이 비록 손상익하(損上益下)하기 위한(백성을 위한) 정신에서 출발하였지만 그것이 국가경제에 미치는 영향과

아울러 통용상의 편의를 위하여 새로운 제안을 잊지 않고 있다.

화폐는 유통상의 편의를 위하여 일엽전(一葉錢)뿐만이 아니라 십엽전(+葉錢)·백엽전(百葉錢)을 만들어서 사용한다면 주조상의 경비도 절약될 뿐만 아니라 유통상 계산도 편리할 것임을 주장하고 있다. 오늘의 입장에서는 물론 상식에 속하여 신기할 것이 없다고 할는지도 모르지만 당시의 화폐유통의 혼란 속에서는 일대 혁신사상이라 이르는 데 있어서 우리는 조금도 인색해서는 안 될 것이다.

뿐만 아니라 다산은 동전(銅錢) 외에 금은전(金銀錢)도 주화(鑄貨)할 수 있음을 제시하면서 그것의 외국유출을 극구 경계한 사실은 지금에 와서도 참신하게 우리들의 가슴을 울리는 경제사상의 일 단면이 아닐 수 없다.

한 광(鑛, 金銀)을 파헤치고 나면 다시 회복하지 못할 것이다. 그 반면에 금수견포(錦繡絹布)는 잠사(蠶絲)나 양모(羊毛)에서 해마다 생산되는 것이다. 우리나라에서 해마다 금은(金銀) 수천 냥을 가지고 중국(中國)으로 들어가서는 금수견포(錦繡絹布)와 바꾸니 이는 유한한 것을 가지고 무한한 것을 무역(貿易)하는 것이다.

이는 오늘날 유한한 외화를 탕진해가면서 무한하게 다량 생산되는 낭비성 사치품을 수입해오는 몰지각한 경제활동에 대한 경종이 아닐 수 없다.

끝으로 다산의 경제사상을 뒷받침하는 과학적 기여론을 일별하지 않을 수 없다.

그는 수원성의 축조를 위하여 기중기를 창안한 일화를 남기고는 있지만 우리나라 기예(기술)가 중국이나 일본에 뒤지고 있음을 못내

아쉬워하고 있다.

우리나라에 있는 백공기예(百工技藝)는 모두 옛날 배워온 중국법(中國法)으로서 그 이래 수백 년 중국에 가서 다시 중국법(中國法)을 배워보려는 계획이 없으니, 그 사이 중국의 신식묘제(新式妙制)는 날로 늘어만 가고 있다(「기예론」).

그의 우리나라의 기술적 후진성에 대한 지적은 시대를 초월하여 오늘에 와서도 우리 곁에서 되살아나고 있는 경제적 타격이라 이르지 않을 수 없다.

7. 다산학의 새로운 면모

필자가 맨 처음 강진의 다산 유적을 찾은 것은 1955년 1월이었으니, 당시의 기행문에는 다음과 같이 쓰여 있다.

기미(己未)년 1월 9일 다산 고지(古趾)를 찾아서 강진(康津)에 도착하기는 오정 때가 조금 지나서였다. 어제까지 맑던 겨울 날씨가 도중에서 함박눈으로 졸변(卒變)이다. 한겨울에 나선 길이니 오히려 무방하고, 다산선생이 귀양길을 떠나던 날이 동짓달 초닷새니 이런 날씨에 천리 길을 걸었는지도 모른다(호남신문 1955.1.29).

라고 한 것을 회상할 때 지금으로부터 꼭 25년이 손꼽힌다. 다산선생이 귀양이 풀려 여기를 떠나신 지—1818년 9월이다—얼추 137년만의 일이니 그동안 다산초당은 허물어져 간 곳이 없고 잡초만이 우거진 속에 주춧돌 몇 개만이 남아 있을 따름이었다. 당시만 하더라도 강진 읍내에서는 겨우 몇몇 고로(古老)들만이 어스름푸레하게 다산의 유배지였음을 기억하고 있었을 따름이요, 다른 사람들이야 다산

이란 이름조차도 까맣게 들어본 적이 없는 그들이었다.

그러나 그 후 25년이라는 4반세기의 세월은 다산에 대한 이해뿐만이 아니라 그를 배경으로 하는 소위 조선조 후기 실학이라 불리는 새로운 학풍에 대한 풍성한 논의를 불러일으켰다. 그간의 자잘한 사연은 다 그만두고라도 지난해 겨울(1979. 12. 9.)에는 강진을 입구 광장에 다산선생 동상이 건립됨으로써 명실공히 ‘강진의 다산’, ‘다산의 강진’이 된 것이다. 이 얼마나 대견한 일인가.

실로 지난 25년간에 이루어진 다산연구의 업적도 여기에 일일이 소개하기에는 너무도 엄청난 수요, 또 다양한 일이 아닐 수 없다. 경세학이니 경학이니 혹은 실학이니 하는 측면에서뿐만이 아니라 이제는 그의 서한집으로서 『유배지에서 보낸 편지』까지 나오게 됨으로써 그의 인물됨의 이해에까지 폭이 넓혀짐을 느끼게 한다. 인간 다산의 이해는 그의 학문의 이해만큼이나 우리들에게 친밀감을 안겨 주기 때문이다.

기왕 유배지라는 말이 나왔기 때문에 필자는 여기서 25년 전의 원점으로 돌아가서 다산을 한번 생각해보고 싶어진다. 왜냐하면 소위 다산학(茶山學)을 오로지 그의 유배지에서의 소산으로 보고 있음에도 불구하고 다산의 유배지에서의 학문적 업적에 대하여는 아직 아무도 이를 조리 있게 언급한 사람이 없기 때문이다. 이는 『유배지에서 보낸 편지』의 배경이 되는 보유(補遺)로서도 의미가 없지 않기 때문이다.

1801년 신유옥사로 강진에 유배되자 1802년에 『단궁잠오(檀弓箴誤)』 및 『조전고(弔奠考)』 등의 예서(禮書)를 저작하였고 1805년에는 『정체전중변(正體傳重辨)』의 예론을 저술하였다. 이때에 다산은 주로 예

서(禮書)와 역서(易書)에 깊은 관심을 보임으로써 『상례사전(喪禮四箋)』 50권과 『주역사전(周易四箋)』 24권 등의 대작을 남기었다.

1808년에 다산초당으로 옮긴 후로는 더욱 경서에 전념하여 『시경강의보(詩經講義補)』·『춘추고징(春秋考徵)』·『논어고금주(論語古今註)』·『맹자요의(孟子要義)』·『중용자잠(中庸自箴)』·『대학공의(大學公議)』·『심경밀험(心經密驗)』·『악서고존(樂書孤存)』 등 『상서고훈(尙書古訓)』(1834)을 제외한 오경사서의 전 저술을 완성하였고 그 사이에 『아방강역고(我邦疆域考)』·『민보의(民堡議)』 등의 저작도 남겼던 것이다.

이렇듯 강진 18년간에 있어서의 17년간의 저술은 오로지 경학에 집중하였고, 그의 일표이서 중 미완성으로 된 『경세유표』는 그의 해배(解配) 2년 전인 1817년 저작이요 『목민심서』 또한 해배되던 해의 저술이고 보면 다산학의 비중이 어디로 기울어져야 할 것인가는 너무도 자명한 것이다. 다시 말하면 경학 없는 다산학은 존재할 수 없음을 의미하는 것이다.

그럼에도 불구하고 다산학의 비중을 『목민심서』 등 경세적 측면에만 두게 된 것은 무슨 까닭일까. 거기에는 다산을 일러 조선조 후기 실학의 집대성자라 이르면서도 오로지 이를 경세적 측면에서만 이해하려고 했기 때문이다. 그것은 소위 실학개념의 정립과정을 살펴보면 얼른 이해할 수 있을 것이다.

위에서 보아온 바와 같이 다산이 유배지에서 다진 그의 경학정신은 본질적으로 경세학에서 발로되기 마련임에도 불구하고 소위 반계-성호-다산을 잇는 계보상에서의 이해는 오로지 경세학적 분야에서만 논의되었다는 사실은 결국 다산학의 전반적 이해를 위하여서는 따지고 보면 잘못되었다고 하지 않을 수 없다.

이 점에 대하여 좀더 알아보기로 한다면 1936년 다산 서거 100주년 기념사업의 하나로 발간된 『여유당전서』를 안재홍과 함께 동교(同校)했던 위당 정인보도 다산을 정법가라 하여 “반계는 일조(一祖)요 성호는 이조(二祖)요 다산은 삼조(三祖)”라 하였으니 왜 다산학에 있어서의 경학의 계보는 간과해버렸는지 후학으로서는 어리둥절하지 않을 수 없다.

아니나 다를까, 천관우 씨는 그의 반계연구에서 실학을 오로지 역사현상의 한 단면에서 이를 설명하려고 하였으며-반계의 경학은 인멸부전(湮滅不傳)하므로 더더구나 상고할 길이 없다-한우근 씨는 그의 성호연구의 한 측면에서 당시의 실학을 오로지 경세치용의 면만을 지적하였으며-성호의 제경질서학(諸經疾書學)에 대하여는 언급이 없다-홍이섭 또한 그의 다산 연구에 있어서 정치·경제의 측면만을 대상으로 하였다. 설령 그가 주례(周禮)의 정신에 언급하였다 하더라도 다산경학의 심층부는 건드리지 못했다. 오로지 당시의 실학정신을 문일평의 실사구시를 이어받아 실증을 강조했고 동시에 역사가답게 다산의 비판정신을 높이 평가하기도 했고 다산문학의 일면에 대하여 언급하기도 했다.

이렇듯 당시의 실학을 오로지 정치·경제·사회적 측면에서 하나의 역사현상으로만 볼 때 다산학에 있어서는 그의 『목민심서』만이 크게 부각이 됨과 동시에 그의 유배지에서의 경학정신은 까맣게 잊혀져 버리게 되는 것이다.

그러나 뿌리 없는 열매란 있을 수 없는 것이다. 소위 경세학이란 열매는 경학의 뿌리에서 맺어진 것에 지나지 않는다. 그러므로 정인보-천관우-홍이섭-한우근 등 역사학자들은 다 같이 반계·성호·

다산을 그들의 새로운 역사현상 속에 나타난 열매만을 가지고 논하였음에 의심의 여지가 없다. 그러나 반계·성호는 잠시 고사하고라도 다산에 있어서의 경학은 결코 소홀히 넘겨버릴 수 없는 측면을 가지고 있다는 사실을 우리는 결코 간과해서는 안 된다.

이 『유배지에서 보낸 편지』의 역자도 그의 서문에서 그의 평소의 다산관을 재강조하면서 “다산학의 선 자리는 반주자학·반성리학·반봉건·반부패의 일관된 이론으로 봉건사회에 대한 비판적 주장이다(서문에서)”라 하였음을 볼 수 있거니와, 아직까지 반계나 성호에게서는 볼 수 없는 소위 반주자학적 다산경학의 성격—본질적 내용—에 대하여 필자 또한 이 책의 역자와 뜻을 같이하고 있는 것이다.

적어도 다산은 조선조 후기실학의 역사적 입장에 있어서는 반계나 성호와 같은 계보에 속해 있음에도 불구하고 그가 그의 유배지에서 굳힌 그의 경학정신은 본질적으로 반주자학적이란 사실을 우리는 주목하고자 하는 것이다. 사문난적의 망령이 아직도 우리의 주변에 도사리고 있는 한 ‘반주자학’이라는 어휘에 대하여 시비를 따져놓아야 하겠지만, 여기서는 그럴 겨를이 없다. 다른 말로 바꾸어 말한다면 다산경학에 있어서 주자학은 철저한 비판의 대상이었다는 사실을 강조하여 두려고 할 따름이다.

단적으로 말한다면 다산경학은 당시에 있어서의 성리학적 주자학 세계에서 수사학적 원시 유교에로의 회귀를 시도한 것이라 할 수 있을 것이다. 다시 말하면 공맹의 본래적인 유교정신에로의 복귀를 의미한다. 그러한 의미에서의 다산경학은 또한 반주자학적이라 이룰 수 있는 것이다.

그중에서도 단적인 하나의 예는, 역자도 그의 서문에서 “인의예지라는 것은 행동과 일에서 실천된 후라야 그 본뜻을 찾는다”고 지적했듯이 실천유학의 본분을 되찾은 데서 찾아볼 수 있을 것이다. 다시 말하면 주자의 궁리진성(窮理盡性)이라는 선지후행(先知後行)의 입장에서 지행일여의 입장으로의 탈바꿈을 의미하는 것이다.

이는 주지주의에서 행동주의에로의 전이를 가져온 것이라 이를 수도 있다.

그러나 필자는 여기서 단편적인 문제의 지적을 위하여 귀중한 지면을 소비하며 머뭇거릴 겨를이 없다. 단도직입적으로 말한다면 그의 경학의 철학적 본질의 문제 속으로 곧장 들어가야 할 것 같다는 것이다. 그것은 다름이 아니라 주자학의 이원론적 세계에서 이이일적(二而一的)－이를 이원론적 일원론이라고도 한다－세계관의 확립을 들 수 있을 것이다.

‘이이일(二而一)’이라는 단어는 율곡이 그의 이기론을 설명할 때 ‘일이이(一而二)’라는 단어와 함께 즐겨 쓰던 단어로서 그에 앞서 고봉 기대승도 사용한 예가 있다.

어쨌든 이이일은 논리적 이해를 초월한 직관적 현상으로서 이해할 수밖에 없는 비논리적 수리의 표현이 아닐 수 없다.

이를 중(中)의 논리로서는 대대(對待)관계의 정중지상(正中之象)이라 할 수도 있고 음양론의 입장에서는 양의(兩儀)의 태일지상(太一之象)이라 할 수도 있다. 양극적 양자가 조화된 일자상(一者象)으로 나타날 때 이이일(二而一)의 수리는 이해되는 것이다.

다산은 율곡처럼 이이일의 단어를 사용하지 않았다. 그러나 그는 그의 우주론·인성론 그리고 윤리설에서 철저하게 이를 원용하고

있는 것이다.

먼저 다산은 그의 역리론에서 음양설을 취하고 오행설을 버린 사실은 그의 우주관 이해에 큰 의의를 갖는다. 후기 실학자들 중에서 이에 동조하고 있는 학자로서는 연암 박지원과 혜강 최한기가 있음을 우리는 주목해야 할는지 모른다. 그러나 다산의 이에 근거한 태극설은 독보적인 것이다.

다산은 주자의 태극설에 반하여 옥극설(屋極說)을 내놓았으며 옥극설은 음양 양의의 평면적 상대관계를 총체적 입체상으로 이해한 것이다. 주자의 관념적 천리에서 벗어나 옥극의 상징적 실상으로 이해했다는 점에서 새로운 의미를 발견해야 한다.

그의 인성론에 있어서도 주자의 성즉리로서의 천리를 배제하고 술성자순천명(率性者循天命)으로서의 성명일여론(性命一如論)을 내세웠으니 이도 또한 성명[二者]을 일자로 파악한 그의 기본입장에서 나온 것이다. 그가 인간을 신행묘합으로서 이해한 것도 이에 따른 것이 아닐 수 없다.

다음으로 그의 윤리설 또한 부자·형제·부부·붕우의 대대관계를 불가분리의 친화상으로 파악한 점을 주목해야 한다. 더욱이 그가 군신이라는 봉건적 껍질에서 벗어나 새로운 목민상을 정립한 것도 결국은 목민 이자(二者)의 평등적 조화[一者象]로 이해한 점을 여기서 지적하면서 주목하지 않을 수 없다. 이렇듯 다산사상의 요체라 할 수 있는 이자대립의 일자조화에로의 지양은—그것은 곧 이이일(二而一)로 표현되는 것으로서—변증법적 갈등과 음양론적 대립에서의 지양이기도 한 것이다.

다산학의 철학적 전개에 있어서는 이 이상 더 천착을 피해야 할

것 같다. 이 문제는 다음 기회로 미룬다 하더라도 여기서 우리는 다산학이란 결국 소위 조선조 후기실학이라는 범주로서만은 설명이 부족하다는 사실을 지적하지 않을 수 없다. 다시 말하면 다산학은 그 자체 안에 후기실학의 모든 요소가 집대성이라는 형태로 갖추어 있지만 그것의 근원적인 요소는 결국 그의 경학사상에 깊이 뿌리박고 있음을 의미한다.

그가 얼마나 경학을 중요시하였는가는 그의 유배지에서 보낸 글 중에 나타나 있다.

반드시 처음에는 경학공부를 하여 밑바탕을 확고히 한 후에 옛날의 역사책을 섭렵하여 옛 정치의 득실과, 정치가 잘 되던 이유, 난리가 났던 이유 등의 근원을 캐볼 뿐 아니라 실용의 학문 즉 실학에 마음을 두고 옛사람들이 나라 다스리고 세상을 구했던 글들을 즐겨 읽도록 해야 한다(31쪽).

또 다음과 같은 편지(중씨에게)도 있다.

도인법(導引法)이 반드시 유익함을 알고 있습니다. 그러나 유배 생활 12년 동안에 새벽에 일찍 일어나서 밤이 깊어야 잠자리에 들면서 육경의 공부에 열심하느라 도인법을 시행할 겨를이 없었습니다(176쪽).

이상의 두 구절을 통해서 본다 하더라도 다산학은 그의 6경4서의 경학이 주요, 소위 실학이란 그의 응용학에 지나지 않음을 알 수 있다. 그러한 의미에서 이제 유배지에서의 다산의 면모가 확실해짐에 따라서 다산은 경세가이기에 앞서 경학자임을 우리는 지적하지 않

을 수 없다.

이러한 다산학 중심의 추론은 지금까지의 경세학 중심의 실학개념으로서는 다산학의 전모를 이해할 수 없다는 결론에 이르게 되는 것이다. 그러한 의미에서 다산학 또는 다산경학은 소위 경세실학이기에 앞서 소위 신유학-성리학-을 또다시 새롭게 개화(改革)한 개신유학이라 일러야 할는지 모른다. 그것은 모름지기 전통적 유학을 근원적으로 개신한 유학이 아닐 수 없기 때문이다.

그러므로 필자는 여기서 다산학은 비록 개신유학으로서 이해된다 하더라도 그것은 한국적 유학에로의 새로운 발돋움이었음을 지적하지 않을 수 없다.

다산학은 주자학에서 탈피하여 수사학적 원시유학으로 회귀하였다 하더라도 그것은 또다시 한국적 역사현실 속에서 다시금 재생되었음을 의미한다.

이이일에의 지향은 그것이 설령 율곡에 의하여 그의 이기론을 정리하는 데에서도 나타났다 하더라도 그것에 의한 전사상적 체계는 다산에 의하여 확립되었다는 점에서 그것이 한국적 한 사상의 또 다른 유학적 모택으로서도 우리는 이를 주목하지 않을 수 없다.

그러므로 우리들의 앞에 놓인 하나의 과제가 있다면 그것은 다름 아니라 ‘한국적 다산학’의 이해에 있다고 해야 할 것이다. 그것은 곧 한국사상의 일환으로 이해되는 다산학이어야 함을 의미하는 것이다.

8. 전남지역에 남긴 정다산의 발자취

전남 강진은 다산 정약용(1762~1836)이 신유년(1801) 천주교도 탄압사건에 연좌되어 18년간 귀양살던 유배지이지만 사실상 이 시기는 그의 인생고난이 지극했던 시절이었다 하더라도 다산의 학문적 업적은 비로소 이 시기에 총정리되었다는 점에서 우리는 그의 강진시절을 주목하지 않을 수 없다. 왜냐하면 다산에게 만일 강진 18년이 없었더라면 오늘에 남겨진 그의 방대한 학문적 업적도 이루어졌을까 싶지 않다는 역설이 성립될 수 있겠기 때문이다. 그러므로 강진이야말로 우리는 다산학의 산실이라 이르지 않을 수 없다.

500여 권이라는 다산의 방대한 저술을 크게 나눈다면 대체로 시문학과 경학과 그리고 경제학 등 세 가지로 분류할 수가 있다.

그중에서 시문학은 일생을 통하여 수시수상(隨時隨想) 통시적(通時的)으로 다양한 내용이 담긴 글들을 가리키고 있지만 육경사서의 경학과 일표이서로 된 경제학은 다산학의 두 기둥으로서 그 모두가 강진시절에 저술되었다는 점에서도 그의 강진 유배시절을 우리는 소

중하게 여기지 않을 수 없다.

다산은 신유년 동짓달에 나주 읍정(栗亭)에서 흑산도로 유배된 그의 중형(仲兄) 손암(巽菴) 약전(若銓)과 이별한 후 강진 땅에 들어서자 첫발을 들어 놓은 곳이 바로 동문 밖 어느 주가(酒家)이었던 것이다. 거기에는 한 노온(老嫗)이 살고 있었는데 이 시절의 기막힌 정황을 그는 다음과 같이 기록하고 있다.

처음 왔을 적에 백성들은 그를 두려워하여 문을 부수기도 하고 담장도 헐어버렸으며 함께 나란히 서서 이야기조차도 나누려 하지 않았다.

고 술회한 것을 보면 귀양살이의 첫걸음이 얼마나 냉혹하고도 쌀쌀하였던가를 짐작하게 한다. 그러나 그는 그러한 쓸쓸한 환경 속에서도 그가 거처하던 주가의 한 협실을 사의재(四宜齋)라 일컬으며 천리 인사가 담겨진 역학공부를 시작하였던 것이니 역경을 달래는 그의 마음가짐의 일단을 여기서 엿볼 수가 있다. 그의 「사의재기(四宜齋記)」를 보면 다음과 같이 그 뜻을 새겨놓고 있다.

사의재란 내가 강진에서 적거하던 방의 이름이다. 마음은 마땅히 담박(澹泊)해야 하거늘 만일 담박하지 않으면 이내 이를 맑게 해야 한다. 용모는 마땅히 장엄(莊嚴)해야 하거늘 만일 장엄하지 않으면 이내 이를 응집(凝集)해야 한다. 말씨는 마땅히 어눌(語訥)해야 하거늘 만일 어눌하지 않으면 이내 이를 그치도록 해야 한다. 동작은 마땅히 중후(重厚)해야 하거늘 만일 중후하지 않으면 이내 이를 느릿느릿하게 해야 한다. 그러므로 방(房) 이름을 사의재라 하였다. 마땅하다(宜)는 것은 정의롭다는 것이다.…… 스스로 반성하고자 함이다.

이러한 그의 마음가짐에서 비로소 다산학의 터전이 이룩될 수 있었을 것이라는 사실을 우리는 알 수가 있다.

다산학 그중에서도 다산역학의 산실이라 일컬을 수 있는 사의재에서 약 4년간 묵다가 다산은 을축(1805)년 겨울에 읍내 뒷산인 우이산(牛耳山) 중턱에 자리한 보은산방(일명 고성사)으로 경함(經函)을 옮겼으니 이는 그해에 우연히 만덕사에서 만난 고승 혜장선사(惠藏禪師)의 주선이 아니었던가 추측된다. 거기서는 1년도 채 머물지 않고 읍내에서 남쪽으로 바라다 보이는 목리(牧里) 이학래(李鶴來) 집(家)으로 옮겨 약 2년 동안 머물다가 마지막 10년간의 우거지가 된 다산초당으로 옮긴 것은 읍거생활 8년 만인 무진(1808)년 봄의 일이다.

다산은 읍에서 초당으로 옮겨 장장 18년간의 유배생활을 겪었지만 그는 그의 강진시절을 회상하면서 다음과 같이 술회한 바 있다.

내가 강진 갯가로 이미 귀양을 왔으니 유년시절부터 학문에 뜻을 둔 지도 20년이나 되었건만 세상일에 깊이 빠져 선왕(先王)의 도(道)를 잊고 지냈던 것이다. 그러나 이제 비로소 한가로움을 얻게 되었으니 기꺼이 스스로 이를 경하롭게 생각하며 육경사서를 꺼내 들고 깊이 이를 연구하였던 것이다.

이렇듯 다산은 결코 강진시절을 한낱 귀양살이로 헛되게 이를 보낸 것이 아니라 도리어 육경사서를 깊이 공부할 수 있는 절호의 기회로 간주했음을 알 수가 있다. 더욱이 다산초당에는 초당의 주인 윤단(尹搏)의 장서 천여 권이 쌓여 있었으니 이는 그의 학구열을 북돋우는 데 더욱 알맞은 환경이었다고 하지 않을 수 없다.

더욱이 그가 살던 강진일대의 사회상은 생생한 그대로 그의 실학

적 비판의 온상이었음은 그의 경세학적 저술을 통하여 두루 점철되어 있다는 사실도 우리는 잊어서는 안 될 것이다.

이렇듯 다산 생애 최고의 연고지라 할 수 있는 강진을 제외한 또 다른 연고지는 어떠한가. 그의 출생지 겸 묘소인 양주(楊州) 능내리(陵內里) 마현(馬峴)은 그가 낳고 묻힌 곳으로서의 의미는 깃들어 있지만 거기서 다산학이 성숙된 곳은 아니다. 그러한 의미에서 이곳에서는 강진 지역에 서려 있는 이미지는 찾아볼 길이 없다.

그가 서울에서 벼슬살다가 한때 좌천되었던 금정(金井)이나 곡산(谷山) 같은 고을이 있고 잠시 유배되었던 해미(海美)나 장기(長鬢) 같은 곳도 있기는 하지만 일 년 내외씩 밖에 머물지 않았던 곳이므로 새삼 이를 들추어낼 것까지도 없지 않나 싶은 것이다.

그렇다고 보면 우리는 차라리 그의 나이 겨우 16세 때 화순현감(和順縣監)으로 내려온 부군을 따라 무등산 후미에 자리 잡은 만연사(萬淵寺) 소속 동림사(東林寺)에서 『맹자』를 읽었던 사실을 챙겨야 하지 않을까 생각해 본다. 이러한 사실들은 그의 「동림사실기(東林寺實記)」에 자세하거니와 이때에 다산은 그 이웃인 물염적벽(勿染赤壁)과 서석산[瑞石山, 無等山]에도 오른 사실이 그의 「유물염적벽기(遊勿染赤壁記)」와 「유서석산기(遊瑞石山記)」에 생생하게 나타나 있다. 이렇듯 우리 무등산 둘레에서는 아직도 다산의 어린 시절의 책 읽는 소리[讀書聲]가 들려오는 듯하다.

한 민족의 공지는 그들이 낳은 위대한 문화유산에서 솟아난다고 한다. 듣건대 영국민들은 설령 그들이 그들의 영지인 인도대륙을 잃는 한이 있다고 하더라도 그들이 낳은 한 사람의 문호 셰익스피어를 잃을 수 없다는 공지를 가지고 산다는 말이 있다. 그와 똑같은 말을

만일 우리 다산 정약용을 두고 이를 수 있다면, 그러한 그의 발자취가 히말라야 산정에 찍힌 설인의 발자국처럼 뚜렷하게 우리 전남 강진에 찍혀 있다고 한다면 우리들의 자랑스런 긍지는 그 어느 누구보다도 더욱 소중하게 간직해야 하지 않을 수 없다. 다산은 모름지기 전남 없이는 그의 오늘의 학이 존재할 수 없었다는 역사적 아이러니를 시인한다면 우리는 여기서 다산학의 산실을 가진 보람에 사는 전남인이 되기를 기대하지 않을 수 없다.

9. 다산이 묵고 간 옛터

을미년 1월 9일, 다산고지를 찾아서 강진에 도착하기는 정오가 조금 지나서였다.

어제까지 맑던 겨울 날씨가 도중에서 함박눈으로 바뀌었다. 한겨울에 나선 길이니 오히려 무방하고 다산선생이 귀양길을 떠나던 날이 동짓달 초닷새니 이런 날씨에 천리 길을 걸었는지도 모르겠다. 때는 150여 년 전, 1801년 신유교옥 때의 일이다.

남의 귀양살이 옛터를 찾는 사람이 마치 귀양이 다 풀린 기분이 다. 게다가 함박눈마저 소복소복 내리지 않는가!

강진은 남으로 귀빠진 골에다가 장장 40리 탐진강(耽津江) 어구를 품 안에 안고 있어 어딘지 모르게 툭 툭어 끼칠한 데가 없어 보인다.

다산이 계시던 만덕산(萬德山) 굴동(橘洞)은 읍에서 약 20리쯤 된다기에 차에서 내리는 대로 바로 가려던 것이 정작 와놓고 보니 이 눈 속에 도저히 못 간다는 것이다. 길 떠난 나그네라 시집간 색시처럼 이곳 친구들이 하자는 대로 내맡길 수밖에 없었다.

밤사이에 내린 눈은 땀 남짓 쌓이고 영암 잣고개를 넘어 뒷산 우

두봉(牛頭峰)을 감돌아드는 바람결이 도로 주저앉게 만들었다. 읍에서 이틀을 묵기란 이 바쁜 세월에 마음이 설레어 견딜 수가 없었다. 따지고 보면 별로 바쁠 것도 없었는데 곧 다녀오겠다던 길이라 그런 것 같다.

보은산방은 읍에서 약 40분 길이다. 전에 다산선생이 이곳에 오셨을 때 동문 밖 주막에 계시다가 을축년 겨울에 이곳으로 잠시 옮겨 계시던 절이다. 지금은 고성사라 부르는 절간으로, 조그마한 암자다.

아무래도 그대로 앉아 있을 수가 없어 이곳에 사는 벽산(碧山)형과 양(梁)형을 끌고 동행 K군과 함께 저녁 해거름녘에 이 산방을 찾았다. 산골 굽이를 돌아 더러는 미끄러운 눈 위를 조심조심 더듬어 가면서 기어 올라갔던 것이다.

고성사 만종(晩鐘)은 강진팔경의 하나라 하는데 종소리 울릴 무렵에 우리들은 노승의 마중을 받게 된 것이었다. 이곳은 다산선생이 만덕산 백련사 스님 혜장(惠藏)과 더불어 울적한 마음을 풀던 곳이다.

이튿날 오르던 길을 되돌아올 때 부질없는 시조 몇 수를 지어 보았다.

굴동(橋洞) 찾은 길에 여기 먼저 들른 것은
다산(茶山)님 시름자취 어린 곳이기예
해거름 찬바람을 타고 이 고비를 올랐다.

백 년 전 이날 밤에 눈이 나렸던가
바람결 숙숙(肅肅)한데 웅기종기 모여서
고성암(高聲菴) 옛이야기로 하룻밤을 새웠다.

18년 귀양살이 내드림이 여기랍데
태식장야(太息長夜) 긴긴밤을 굶이굽이 넘기실제
오늘날 우리의 모습도 보였던가 몰라라.

읍으로 내려와서는 자동차로 구강포(九江浦)까지 열쑤 30분간 거
기서 강변을 끼고 바로 굴동으로 들어섰다.

멀리 섬그림자들은 물속에 거꾸로 매달리고 물오리 떼를 지어 소
근소근하는 듯 그림 같구나. 앞은 남쪽 특유의 죽림이 즐비한데 산
수화의 한 폭이 이렇듯 고을 수가 없구나.

다산이 계시던 옛터엔 동서 두 암자가 있었다기에 옛 모습을 보고
싶어서 떠나온 길이다.

귀양살이한 옛 선비가 어찌 다산 한 분뿐이라마는 그가 남긴 5백
권의 저술이 어느 기둥 사이에서 새어났나 엿듣고 보고 싶지 않을
수가 있을까.

허나 정작 와 놓고 보니 왜 이리도 쓸쓸한가. 암자가 있었다는 곳
에는 풀숲만이 가득하고 환갑이 다 되어 고향으로 가신 후에도 참참
이 소식을 묻곤 하시던 연못 속의 금붕어도 간 곳을 찾을 길이 없다.

18년의 청춘을 이곳에서 보냈고 오고 간 제자의 수도 적지 않았
으련만 이 땅을 지키고 이 터를 가꾸는 사람이 오직 처사 윤단의 후
손 낙천(樂泉)선생 한 분뿐이시니 이 모양 이 꼴이 옛 선비를 대접하
는 도리인가.

여기서 하룻밤을 꼬박 새웠다. 고성사에 동행했던 일행과 주인 낙
천선생이 머리를 맞대고 날을 새운 셈이다. 이날 밤 차(茶)의 맛은
유난히도 맑아 두고두고 잊을 수 없을 것 같았다.

한사(寒士) 낙천 윤재찬 씨는 150년 전 다산선생의 유품을 하나둘
씩 내보이면서 세상의 무심함을 한탄했다. 일제시대에는 더러 찾는
이도 있었으나 오히려 해방된 오늘에는 더욱 쓸쓸하다는 것이다.

선생이 지내시던 암자의 옛터에 아담한 정자라도 하나 지어 놓고

선생이 쓰시던 유품을 한자리에 모아서 오고 가는 후생들을 위하여
이렇듯 쓸쓸한 심회를 갖지 않게 할 수는 없는 일인가! 괜히 이런
걱정이 가슴을 치밀고 올라옴을 어쩔 수가 없었다.

선생이 귀양가 있는 동안 먼저 귀경(歸京)하게 된 죽성(竹星) 김학
사(金學士) 이교(履敎)와 갈리게 되자 선생은 그와의 정을 다음 구로
 읊으셨다는데, 우리 일행이 이곳을 떠나게 되자 또다시 선생은 이
 자리에서 그 구절로 우리를 보내 주는 듯하였다. 이 구절은 이 고을
 선비 벽산형이 내게 일러준 글 중의 하나이다.

역사(驛舍)에 가을비 내려 이별하기 더디니	驛亭秋雨送人遲
이 머나먼 외딴 곳에 서로 아껴 줄 이 또 누가 있는가	絕域相憐更有誰
반자(班子)의 신선에 오름 부럽지 않으랴만	班子登僊那可羨
이릉(李陵)의 귀향이야 기약이 없네	李陵歸漢遂無期
대유사(大酉舍)에서 글 짓던 일 잊을 수 없고	莫忘酉舍揮毫日
경신년의 임금님 별세 그 슬픔 어찌 말하랴	忍說庚年墜劍悲
대나무 몇 그루에 어느 날 밤 달빛 비추면	苦竹數叢他夜月
고향 향해 고개 돌려 눈물만 주룩주룩	故園回首淚垂垂

‘고향 향해 고개 돌려 눈물만 주룩주룩[故國回道淚垂垂]’이라 그의
눈물이 아직도 마르지 않은 다산 고지를 그대로 남겨 둔 채 우리들
은 차시간을 델 양으로 이곳을 바빠 떠나야만 했다. 어쩐지 마음의
허전함을 견딜 수 없어 다음에 다시 또 오기로 하였다. 이 말을 남겨
놓고 그 날이 어느 날이 될지는 나도 모르고 아무도 모르는 일이었
던 것이다.

1955. 1

10. 행운의 귀양길

내가 맨 처음 1955년 겨울에 다산 정약용의 유배지인 강진 다산 초당에 들른 후로 어느덧 30여 년의 세월이 흘렀다. 당시만 하더라도 아무도 돌보는 이 없이 폐허가 된 초당터에는 잡초만 엉성하게 덮여 있고 군데군데 주춧돌만이 초당의 옛터임을 말해주고 있었다. 그런데 지금은 어떠한가. 이미 본당과 동서양암이 복원되었고 그가 이곳에서 이룩한 18년간의 업적은 다산학으로서 새로운 학문적 좌표를 우리들에게 제시해주고 있다.

실로 옛날 귀양이란 어쩌면 사형에서 감 1등하여 지금 같으면 무기형에 가까운 형벌의 일종임에 틀림이 없다. 다만 옥사가 아닌 먼 변경지대일 따름이요, 사실상 풀릴 날짜도 기약할 수 없는 외로운 길이 아닐 수 없다. 그 서슬이 시퍼런 신유년 사건에 연루된 다산도 주변 정세로는 죽음을 면키 어려웠던 것을 소위 증거불충분으로 감 1등하여 강진으로 먼 귀양길을 떠나야만 했던 것이다.

우리들은 흔히 다산의 학문적 업적에 도취하여 그의 귀양살이에

엷힌 이야깃거리에 대해서는 별로 챙기려고 하지 않는다. 그러나 문득 잊히지 않는 사연이 없지도 않다. 그것은 다름 아닌 한 여인과의 관계에서 얻은 한 외동딸의 행방에 관한 이야기다. 이야말로 인간 다산을 알기에 안성맞춤임에도 불구하고 다산이 이곳을 떠난 지 어린 1세기 반이 흘렀건만 뜬구름처럼 떠돌 뿐 꼬리는 잡히지 않는다.

야속할 손. 모든 생활을 하나도 남김없이 살살이 기록하던 다산도 이 사실만은 왜 안개 속에 묻어 두었을까! 이는 다산만을 탓할 일이 아닐는지 모른다. 이러한 의도를 금기시한 이 나라 유생들의 고질적인 위선의 수렁에서 다산도 어찌 할 수 없이 벗어나지 못한 때문으로 이해할 수밖에 없지 않을까 싶다.

그건 그렇다 치고 다산에게 강진 18년이 없었더라면 어찌 될 뻔 했을까! 그 500여 권의 방대한 저술의 틈새에도 한 여인의 보살핌이 없었더라면 또한 다산의 18년의 긴긴 세월이 온전했을까! 저 다산의 영예로운 저술의 공은 이 여인과 함께 나누어야 하지 않을까 싶기도 한 것이다.

어쨌든 다산은 이 강진 귀양길을 행운의 귀양길로 바꾸어 놓았음에 틀림이 없다. 공자는 이르기를

틈이 나거들랑 글을 배워야지.¹⁾

그런데 다산은 그의 귀양살이를 하늘이 자기에게 준 틈으로 여겼다. 그러므로 다산은 이 틈을 자기 뜻대로 어찌면 하늘의 뜻대로 메꾸기 위하여 한 여인의 도움을 받았다고 해야 할는지 모른다. 그는

1) 『論語』「學而」, “行有餘力 則以學文.”

그의 「자찬묘지명」에서 다음과 같이 술회한다.

—나는 해변가로 귀양을 가자 ‘어린 시절에 학문에 뜻을 두었지만 20년 동안 속세와 벼슬길에 빠져 옛날 어진 임금들이 나라를 다스리던 대도를 알지 못했다. 이제야 겨를(틈)을 얻었구나’라는 생각이 들어 그때야 혼연스럽게 스스로 기뻐하였다. 육경사서를 가져다가 골똘히 생각에 잠기고 밑바탕까지 파내었다. 한나라·위나라 이후로부터 명·청에 이르기까지 유학사상으로 경전에 도움이 될 만한 모든 학설을 광범위하게 수집하고 넓게 고찰하여 잘못되고 그릇되었음을 확정해 놓고는 그런 것 중에서 취사선택하고 나름대로의 학설을 마련하여 밝혀놓았다. (朴錫武 역)—

이러한 다산의 긴 술회는 그가 그의 귀양살이를 고난으로 여기지 않고 한낱 하늘이 그에게 준 여가(틈)로 알았음을 알 수가 있다.

아놀드 토인비는 일찍이 인류문화의 발상은 여가의 선용에서 이루어진 것이라 하였다. 여가의 선용. 그렇다. 인류는 두 발로 걷자 두 손을 선용할 줄 알았고 먹이를 찾아다니는 동물과는 달리 한 곳에 정착하자 손재주와 머리의 발달로 말미암아 만물의 영장으로서의 지위를 확보하기에 이른 것이다.

다산은 이러한 천리를 깨닫고 곧바로 그의 틈(여가)을 학문의 정리를 위하여 바치기로 하였으니 그의 귀양길이 행운의 길이 되게 한 까닭이 여기에 있다. 그럴수록 그가 남기고 떠난 한 여인의 외동딸의 행방이 더욱 간절하게 알고파진다.

11. 다산선생의 초당

－유적재건의 낭보에 붙임[寄]

다산(1762. 6. 16.~1836. 2. 22.)이 순조 원년(1801) 신유교옥 사건에 연좌하여 강진으로 정배되기는 그의 40세 해 되는 동짓달이다. 동문 밖[東門外] 주가(酒家)로부터 빈(賓)은 산방(山房)을 거쳐 이학래(李鶴來)의 집 등으로 전전(轉轉)한 그의 읍거(邑居) 생활(生活)은 8년(八年)이 되고 ‘무진(戊辰, 1808) 봄[春]에사 다산에 거처하여[居茶山] 무인(戊寅, 1818) 9월 보름[九月之望]에 향리로 돌아왔다[得還鄉里]’ 하기까지에 그가 10년간 기거하던 곳이 오늘날 강진 다산유적으로 알려지는 초당의 옛터인 것이다. 이 다산초당의 고지는 강진읍에서 서남쪽으로 20리 남짓 내려가야 하는데 길은 평단대로(平坦大路)지만 인마(人馬)는 그리 번거롭지 않고 얼마쯤 가자면 왼편으로 강진물목을 끼고 바른편으로 만덕산을 감고 돌게 마련이다. 수륙풍취(水陸風趣)가 행인(行人)의 시름을 덜어주니 2, 3인 혹 3, 4인 짝지어 거닐기에 꼭 알맞은 거리다.

한 점 안개 낀 돛단 배	一點煙帆色
갈매기 물결에 갔다가 다시 오네	鷗波去復還
멀리서 배에 앉아 있음을 알아도	遙知坐舟者
내 마음의 편안함에 미치지 못하네 ¹⁾	不及我心閑

이는 다산이 그의 초당에 홀로 앉아서 이곳 풍경에 자기 심정을
 엮어놓은 절구다.

이 초당은 본래 처사 윤단이 지은 산정인데 동·서 두 암자로 되
 어 있으며 만덕산 남쪽 중턱에 있다. 그 밑으로 아담한 마을이 있으
 니 이름하여 굴동이라 부른다. 앞으로 멀리 남해의 뱃길이 바라다
 보이며 산마루 너머로는 만덕사(萬德寺)로 통하는 길목이 트여 있다.
 이 길목 여기저기에 산차(山茶)의 눈잎이 곡우절(穀雨節)을 맞아 푸르
 르다니 산이름과 함께 자호하여 다산초부(茶山樵夫)라 하염 직하다

동서(東西) 두 암자 사이에 축대천지(築臺穿池)하여 놓은 테두리가
 시방도 숲 속에 묻혀 있으니 이는 윤문거(尹文舉) 형제와 더불어 다
 산이 손수 만든 것이요 서암(西庵) 위턱 덩실한 바위에 ‘정석(丁石)’
 이란 두 자를 각(刻)하여 비바람에도 씻기우지 않도록 원려(遠慮)를
 베풀어 놓았다. 현존(現存) 유적(遺蹟)으로는 연못과 정석(丁石)이 남
 아 있을 뿐 동서 두 암자는 그 터만 남아 있을 따름이다. 춘풍추우
 (春風秋雨) 십개성상(十個星霜) 다산의 정혼(精魂)이 깃들어 있는 초당
 의 옛터에는 시방도 그의 ‘얼’만이 서리어 있으려면 옛 모습 다시
 찾을 길 없으니 어찌할 거나!

1) [편집자주] 다산과 문산(文山) 이재의(李載毅)가 주고받은 시를 모은 『상심낙사첩(賞心樂事帖)』에 따
 르면 이 오언시는 문산의 작품이지, 다산의 작품이 아니다. 『상심낙사첩』은 한국학중앙연구원이 개
 원하면서 안춘근(安春根)의 소장품을 구입해서 현재 한국학중앙연구원 장서각에 보관 중이다(청구기
 호 C10C-64, 도서번호 貴 142).

동암은 그가 거처하는 곳이요 서암은 제자들과 더불어 강학하는 곳이다. 현존한 터전의 테두리로 보아 규모는 그리 크지 않은 수간 초옥(數間草屋)이었던 것 같다. 왜냐하면 그가 귀양이 풀려 향리로 돌아가게 되자 두고 가는 제자 18인의 침묵과 초당의 유지를 위하여 ‘다신계(茶信契)’를 묻게 하였으니 계간목중(契間目中)에 동지 전에 반드시 초당의 집 이영을 새로 덮도록 규정한 것으로 보아 와가(瓦家)는 아니었고 글자 그대로 초당이었던 것이다.

그러나 이 초당은 그가 떠난 지 100년이 채 못 되어 거금 60여 년 전에 누구 하나 가꾸는 사람 없이 무너지고 말았다. 60년 전이라면 갑오동란을 전후하여 이조의 말운을 재촉하던 때이니 그가 걱정하는 국운의 쇠퇴와 더불어 그의 초당도 운명을 같이한 성싶다.

여기서 얼른 일깨워지는 일은 작년[去年] 여름에 우리 대학 학술 조사단이 강진에 갔을 때 당시의 묵혼이 역력한 ‘다산도(茶山圖)’를 발견한 사실이다. 이 다산도는 강진성 전면 금당리 김창묵 씨 소장 으로[본지 25호 6면 참조(本紙二五號六面參照)] 이는 다산이 승려(僧) 의순(意洵, 초의대사(草衣大師))과 더불어 백운동(白雲洞)에서 하루를 즐긴 끝에 초의선사의 백운도(白雲圖)의 말미에 붙인 채화(彩畵)다. 때는 임신(1812) 가을[秋]이니 읍에서 다산으로 옮긴 지 4년 되는 해라 초당의 모습을 그대로 방불케 하는 한 폭의 귀중한 그림이다. 그림 속에 초당은 그대로 살아 있거늘 굴동 옛터의 초당은 어디로 갔을까! 그뿐이라! 일본인[日人] 이에이리 가즈오(家入一雄)가 일제시(日帝時, 1940)에 강진 명차를 찾아 굴동에 들른 후 ‘정다산선생거적도(丁茶山先生居跡圖)’란 채화(彩畵)를 그려 그의 저서 『조선의 차와 선』의 권수(卷首)에 실어 이를 널리 소개한 것을 보니 감개 더욱 새롭다.

다산을 추모하는 마음에 어찌 국경이 있으랴 싶구나. 어느덧 민족해방의 세월도 10년이 지났다. 민족의 해방이란 문화의 해방을 의미하는 것이라고 할 수도 있을진대 화중(畵中)의 다산초당이 언제나 되살아날 것인가! 고화는 고화대로 산 초당일 수는 없고 선생을 사모하여 선생의 유적을 찾는 이들로 하여금 언제까지나 이처럼 애절하게 놓아둘 수 있겠는가!

다산초당 재건의 뜻은 이미 우리들의 마음속에 서려 있는 지 오래지만 그 뜻을 이를 기회를 얻지 못했을 따름이리라.

앞서 말한 바와 같이 작년 여름에 우리 대학 향토문화학술조사단이 다산유적을 조사한 것이 연이 되어 오늘의 싹이 돋았다고 한들 결코 자화자찬의 자금이 아니라 모든 일에는 하나의 계기가 있는 것이요, 하나의 계기는 또는 자극이 있어야 한다는 것이 사실이라면 우리 대학이 다산유적 재건의 자극제의 역할을 했다는 점에서 또한 이 사업이 유종의 미를 거두도록 북돋아 키워야 할 책임도 있음을 느낀다.

우리 대학에서 강진 유적을 조사한 지 거의 1년이 될 무렵에 강진 인사들을 중심으로 선현 다산선생의 유적을 우리 손으로 가꾸자는 소리가 싹트자 이 불길이 호남의 중심지 광주로 연소(燃燒)되어 광주를 중심으로 ‘정다산선생유적보존회(丁茶山先生遺蹟保存會)’ 발족의 낭보가 들리니 고마울손 우리 민족의 ‘얼’이 다시 살아남아여! 이 사업이 어찌 다산선생의 유한(遺恨)만을 위로함에 그치랴! 문화민족의 자랑이 또한 여기에 있음을 알라.

이제 여기에 한 마디 더 잇달아 두고 싶은 것은 다름이 아니라[非他] 다산유서(茶山遺書) 500권은 신조선서관(新朝鮮社版) 『여유당전서』

76책(冊)에 압축하여 간행되어 있거니와 이는 이미 20년 전의 출판이라 강독키 어려운 실정이요. 게다가 한문체이므로 이의 역간보급사업(譯刊普及事業)이 긴요하고 또 절실하게[緊且切] 요청된다는 사실이다.

선생의 학설이 고루(固陋)치 아니함에 그치는 것이 아니라 선생의 실학은 신시대와 더불어 호흡을 같이하니 이의 보급이 어찌 시급치 아닐까! 근자 일본학계에는 이미 우리 다산의 대학경설(大學經說)이 전성대(前城大) 교수(教授) 다카하시 토오루(高橋亨)를 통(通)하여 소개되니 더욱 초조한 맘을 금키 어렵다. 우리 젊은 학도들을 위하여 배움의 양식을 빨리 만들어 주어야 하겠다. 손쉽게 읽을 수 있고 손쉽게 가질 수 있는 다산전서를 재간하여야겠다는 것이다.

초당을 재건하여 선현을 추모하고 유서를 간행하여 후진을 계도하는 길만이 어찌 후생의 의무요, 후학의 자량이 아니겠는가! [문리대(文理大) 조교수(助教授)]

12. 다신계를 남긴 뜻은

필자의 추억에도 아스라하게 먼 이야기가 되어버렸지만, 우리 일행이 다산의 옛터-강진 귀양살이 터-를 찾아갔을 때만 하더라도 다산이란 아호가 정약용의 애칭이라는 사실을 아는 사람은 그리 흔하지 않았다.

필자의 기억으로는 숯재 강진읍내 사람들 중에서도 어쩌다 촌로 몇 분이 그나마도 ‘글 잘하는 서울양반’이라는 전설적인 인물로 기억하고 있었을 따름이었다.

그로부터 어언 40여 년의 세월이 흘러갔고, 이제는 다산을 모르고서는 행세조차도 하기 어려운 세상이 되었으니 세상살이 참 오래도 살고 볼 일이다.

내 나이 어느새 지금 여든하고도 다섯을 더 해야 하게 되었으니 말이다.

다산이라는 정약용의 아호는 글자도 간단하고 부르기도 쉽기 때문에 논문이나 강의나 강연을 할 때마다 정약용보다는 정다산으로

애칭하는 경우가 많고 그런 까닭에서인지는 몰라도 정약용보다는 정다산이 더욱 친근감이 드는 애칭으로 정착되었는지도 모른다.

그러나 세상일은 알다가도 모를 일이 어찌 하나둘뿐이겠는가. 도 대체 정약용이 ‘다산’이라고 자호한 시기는 언제인지, 그 기록은 어디에 있는지, 알다가도 모를 일이기 때문이다.

그가 귀양살이에서 풀려나온 지(58세) 3년째 되던 해에 회갑을 맞아 일생을 정리한 기록으로 간주되는 그의 「자찬묘지명」의 기록에 따르면

이곳은 열수(冽水) 정약용(丁若鏞)의 묘이다. 본명은 약용(若鏞)이고, 자는 미용(美庸) 또는 송보(頌甫)이며, 호는 사암(俟菴)이고, 당호는 여유(與猶)로 겨울에 내를 건너듯 이웃을 두려워한다는 뜻에서 취하였다.²⁾

라 한 것을 보면. 자호는 다산이다[自號曰茶山]라고 한 것은 눈에 띄지 않는다. 어쩐 일인가. 한 번쯤 의심해 보지 않을 수 없다. 알다가도 모를 일이라고 말이다.

그의 「자찬묘지명」의 글을 훑어 내려가면 ‘다산’이라는 두 글자가 눈에 띄기는 하지만 그것은 ‘무진년 봄 다산에 거처하다[戊辰春 徙居茶山]’라 하였고 또 이어서, ‘다산은 만덕사 서쪽에 있고, 처사 윤단의 산정이 있는 곳이다[茶山在萬德寺西 處士尹傳之山亭也]’라 한 것을 보면, 다산이란 지명이거나 좀 더 좁혀서 생각해 본다면 윤처사의 산정을 가리켜 부르던 이름으로밖에 또 다른 해석이 있을 수 없음이

2) 「自撰墓誌銘」, “此 冽水丁若鏞之墓也. 本名曰若鏞. 字曰美庸. 又曰頌甫. 號曰俟菴. 堂號曰與猶. 取冬涉畏隣之義也.”

분명하지 않은가.

다산 강진 18년간의 귀양살이에서 읍거(邑居) 8년을 빼면 다산산정 시절은 약 10년이 된다.

그런데 문집 중에 나오기는 하지만 또 다른 각도에서 쓰인 것으로는 다산문답(茶山問答)과 다산화사(茶山花史)가 있다. 전자는 역학에 관한 내용이고, 후자는 장문(長文)의 시다. 그러나 여기서 괴이하게 생각하는 것은 역학에 관한 문답형식의 다산문답(茶山問答)이 어찌하여 다산초암-다산은 채고(采藁)의 주에서 기사년 다산 초암에서 머물렀는데 이때 가뭄이 심하였다[己巳歲 余在茶山草庵 是歲大旱]라 하였다는 점에서 이루어졌을까 하는 점이다. 왜냐하면 다산의 저술 연대에 따르면 다산의 역학은 읍거(邑居) 8년 중에 끝낸 것으로 되어 있기 때문이다.

그건 그렇다 치더라도 지금까지의 자료만으로도 다산은 결코 스스로 자신을 다산이라 자칭한 일이 없다는 사실이 너무도 자명하지 않은가.

뿐만 아니라 문집 밖에서 떠돌아다니는 서첩이나 서한 따위의 사인에서도 다산은 스스로 다유(茶叟) 또는 다옹(茶翁)이라 했거나 서우다산(書于茶山)이라 했지 자호(自號) 다산(茶山)은 아무리 찾아보아도 필자의 재주로는 지금까지도 찾질 못하고 있다. 그렇다면 언제부터 다산이 약용의 아호가 되었을까? 궁금한 노릇이 아닐 수 없다.

다산이 1836년에 세상을 떠났는데 국운은 날로 기울어 급기야 1910년 경술국치를 고비로 하여 나라마저 잃었으니, 뉘라서 다산을 챙길 겨를이 있었을까마는 1936년을 전후해서 당대의 지식들에 의하여 다산서세백년(茶山逝世百年)의 기념사업이 물꼬 터지듯 일어났

으니 이는 어찌 다산 한 분만을 위한 경사이었겠는가. 온 겨레의 정신을 일깨워 주는 큰 잔치였다고 이르지 않을 수 없다.

여기에서는 약속이나 한 듯이 10여 편의 논문이 되었거나 신문의 사설이 되었거나 온통 ‘다산선생’으로 통일되어 있으니 서세후(逝世後) 1백 년 세월이 약용으로 하여금 타호다산(他號茶山)하게 한 것일까? 잘 알려진 바와 같이 호의 기능에는 두 가지 경우가 있으니 하나는 자신이 자호하는 경우요, 다른 하나는 타인 특히 제자들이 부르는 타칭(他稱) 존호(尊號)라 한다면 다산의 호는 분명히 후자에 속한다 이르지 않을 수 없다.

아니나 다를까? 1962년에 간행된 현손(玄孫) 규영(奎英) 편(編) 「사암연보(俟菴年譜)」에 따르면

52년 병신년, 공 15세 관명은 약용(若鏞)이고, 자는 미용(美庸) 또는 송보(頌甫)이며, 호는 사암(俟菴), 또는 다산(茶山)이라 하였다.³⁾

라 하여 늦게나마 연보로써 공인케 된 셈이다.

어쨌든 이제는 맘 놓고서 약용이란 이름 말고 다산이라는 호로 소리 높여 불러도 좋게 되었건만 한번 가신 님의 대답은 들을 길이 없다.

그 지긋지긋한 귀양살이 18년도 막상 끝내고 돌아서자니 서운한 생각에 발길을 돌리지 못한 ‘다산의 마음[茶心]’을 뉘라서 알았으랴! 떠나기로 작정한 1818년 9월 16일 달 밝은 밤에 다산의 마음은 그대로 두고 떠나가야 하는 제자 18인에 쏘리었다. 그토록 사랑하는

3) 「俟菴年譜」, “五十二年丙申, 公十五歲—冠名曰若鏞, 字曰美庸, 又曰頌甫, 號曰俟菴, 又號曰茶山.”

제자들을 어찌 그대로 두고 갈 수 있을 것인가.

옳거니! 한 가지 길이 있다. 궁하면 통한다 이르지 않았던가.

그리하여 다신계(茶信契)가 탄생되었고 떠나는 선생이나 뒤에 남게 된 제자들을 하나로 묶어 놓았던 것이다.

계안(契案)에 따르면, 계원들 상호 간의 친목도 친목이려니와 매년 제철이면 반드시 엽차(葉茶)와 녹차(綠茶)를 시와 편지[詩札]와 함께 보내라는 간곡한 부탁 속에서 다산의 다심(茶心)을 또한 읽을 수가 있다.

원문을 참고삼아 적어 보면 다음과 같다.

곡우의 날에, 어린 잎을 따서, 볶아 1근을 만들고, 입하 전에 늦은 잎을 따서 떡차 2근을 만들어, 잎차 1근과, 떡차 1근을, 시와 함께 서찰을 부쳤다.⁴⁾

1952년도로 기억되는 해에 다산고지를 찾았을 때에 다산초암 자리에는 군데군데 주춧돌만 흩어져 있었으니 어느 때 이렇듯 폐허가 되었는지 알 길이 없었다. 그러나 천만다행스런 일이 바로 ‘다신계 절목(茶信契節目)’의 필사본이 고스란히 남아 있다가 우리 조사단 일행의 눈에 띄게 된 사실이다. 이는 정말로 천운이 아니겠는가!

인결은 다 갔지만 계안(契案)만이라도 남아 있었으니 이 아니 고마운가. 그 후로 그렇저렇 세월은 흘렀고 제자 18인의 행방은 물론 그 자손들의 종적마저 까마득하지만 지금에 와서라도 다산의 다심(茶心)을 읽는다면 다신계의 부흥만이 이에 보답하는 길이 되리라고 믿는

4) 「茶信契節目」, “穀雨之日, 取嫩茶, 焙作一斤, 立夏之前, 取晚茶, 作餅二斤, 右葉茶一斤, 餅茶二斤, 與詩札同付.”

사람들이 모여 1991년 2월에 다신계문화교실(茶信契文化教室)이라는 꼬리를 달고 이 땅 광주에서 다시금 태어났다.

이제 겨우 두 살 난 갓난애가 무엇을 했을까마는, 지난해 선달 그믐께 경상도 사투리의 다정한 말씨가 담긴 전화를 받고서 무척이나 반가운 마음으로 기다리던 차에 다심(茶心)이라는 이름의 책자와 더불어 이 글의 청탁을 받았던 것이다.

40여 년간 다산을 사숙하고 있기는 하지만 그간 기회 있는 대로 줄곧 쓰기도 하고 지껄이기도 했기에 바닥이 나버렸는데 또 무슨 다산이야기가 남아 있을까 싶었지만 붓을 들고 여기까지 써내려오고 본즉 이제 허튼 이야기는 그만해 두고 딱 한 가지만 더 마무리로 남기지 않을 수 없다. 다름 아닌 그것은 다산이 왜 계명을 다신계라 명명했느냐는 것이다.

이 점에 관하여는 다산선생이나 그의 제자들이 한 분도 이승에 안 계신데 어찌 이를 알 수가 있을까마는 다행히도 몇 가지 사실을 놓고 추리해 보면 다신(茶信)은 곧 다심(茶心)이라는 사실을 알 수가 있다.

다선(茶仙)으로 손꼽히는 초의선사는 다산선생보다 20여 년 연하의 제자이지만 다산의 지극한 사랑을 받으면서 시작을 익히었고 그의 아호 중부(中孚)를 다산선생이 지어준 것도 이미 널리 알려진 사실이다.

그런데 문제는 다산은 왜 초의에게 중부라는 뜻의 호를 지어 주었을까 하는 점이다.

중부라는 단어가 다산역에서 가장 중요하게 여기는 재윤지괘(再潤之卦)의 하나로서 ‘신(信)’을 의미한다는 것은 다산역을 읽은 사람이면 누구나 잘 아는 사실이다. 그런데 그대는 왜 다신(茶信)이 곧 다심

(茶心)이라 이르는 것인가?

그것은 다신(茶信)이나 다심(茶心)이나 간에 중부와 꽤가 상증하는 바와 같이 다 함께 중허(中虛)의 상에서 유래하고 있기 때문이다. 어렵게 설명한 것이 아니라 쉽게 말하자면 마음을 비우는 것이 신(信)이기 때문이다.

지난 세월을 돌이켜 볼 때, 우리 백성들이 비록 좀 가난하게 살던 시절에는 하늘의 뜻에 순종하면서 마음을 비우고 살았기 때문에 평화롭게 살았지만, 요즘의 세상 돌아가는 꼴은 비록 풍요롭고 편리하지만 그와 비례하여 늘어난 인류의 탐욕은 언젠가는 이 하나밖에 없는 지구를 멸망의 길로 인도하고야 말 기세다.

참으로 지금처럼 이렇게 나가다가는 마음을 비우지 않고서는—탐욕을 버리지 않고서는—살아남지 못할 지경이라는 뜻이다.

우리 모두 마음을 비우자. ‘다심(茶心)’을 읽자. 그리고 ‘다신계(茶信契)’로 돌아가자!

13. 다산 강진 18년

서언

우리들은 다산의 강진 18년간을 그가 겪은 실의와 고난의 유배기라 이르고 있지만 다산 자신은 그의 「자찬묘지명」에서 “지금 한가함을 얻으니 혼연히 절로 기쁘다[今得暇矣 欣然自慶]”라 이른 것을 보면 오히려 이 시기는 그에게 있어서는 한가롭고 여유 있는 즐거운 시기였음이 분명하다. 어쩌면 그가 이 시기를 그렇게 만들어 놓은 데에 다산다운 값진 18년이 되었다고 보아야 할는지 모른다.

지금까지 우리는 이 시기에 있어서 다산이 남겨놓은 많은 저술들을 자랑스럽게 여기고 있지만 이제 우리들은 그뿐만이 아니라 인간 다산이 이 시기에 남겨놓은 모든 것을 알고 싶은 것이다. 다산은 이 시기에 두어자(蠹魚子)처럼 책 속에만 묻혀 있었던 것이 아니라 그가 살고 있던 강진과 더불어 함께 호흡을 같이하며 살아왔던 것이 분명하다. 그러므로 이제 우리들은 이때 다산은 강진에 살면서 무엇을

보았으며 또 무엇을 어떻게 느끼었던가 궁금한 일이 아닐 수 없다. 그러나 그것은 결코 다산 한 사람의 견해라는 좁은 의미에서라기보다는 차라리 강진을 중심으로 한 당시에 있어서의 우리들 자신의 적나라한 모습이 거기에 있다고 해야 할는지 모른다. 그것은 진정 서울에서는 볼 수 없는 강진만의 모습이었기 때문인 것이다. 그러므로 그것은 어쩌면 변모된 다산의 모습이지만 그것은 또 우리들 자신의 모습이 거기에 있었다고 해도 좋을 것이다.

1) 율정별

다산은 그의 5형제[五兄弟, 현(鉉)·전(銓)·중(鍾)·용(鏞)·광(鑛)] 중 이승에서 그와 더불어 가장 두터운 인연으로 맺어진 형은 그의 중형(仲兄) 손암(巽菴) 약전(若銓)이었음은 많은 기록을 통하여 알 수가 있다. 그것은 때마침 신유옥사를 계기로 하여 더욱 짙게 맺어졌던 것이다.

「사암연보」의 기록에 의하면 신유년 2월에 함께 체포되었다가 다산은 경북 포항 장기(長鬐)로, 손암은 전남 완도 신지도로 각 동서로 나뉘었으나 다시금 10월에 재구검(再拘檢)하여 서울로 압송된 후 유배지를 다 함께 전남으로 옮겨 다산은 강진으로, 동시에 손암은 흑산도로 유배되었던 것이니 이때는 다행히 형제(兄弟) 안행(雁行)하여 나주까지 내려왔다가 어쩔 수 없이 일서일남(一西一南) 단장의 ‘율정별(栗亭別)’이라는 시를 남기지 않을 수 없었던 것이니 이 길이 바로 형제 생이별의 순간이었음을 그 누가 알았으랴!

울정에서의 이별(栗亭別)

초가 주점에 새벽 등불이 꺼지려 하는데	茅店曉燈青欲滅
일어나 새벽별을 보며 애처로이 이별하네	起視明星慘將別
묵묵히 둘 다 말하지 않고	脉脉和熙兩無言
억지로 헛기침하나 오열을 하네	強欲轉喉成嗚咽
흑산도 저 멀리 바다와 맞닿은 하늘에	黑山迢迢海連空
그대 어찌 이곳에 왔는가	君胡爲乎入此中

이하 생략(以下省略)

손암은 다산의 귀양이 풀리기 2년 전인 1816년에 그곳 흑산도에
서 타계할 때까지 다산은 편이 있는 대로 서신을 띄워 안후(安候)를
살피는 데 그친 것이 아니라 다산학의 깨우침에도 크게 도움이 되는
문답을 계속하였다.

이렇듯 울정별 이후 다산은 홀로 강진읍 동문 밖[東門外] 주가(酒家)
에 머물게 되었는데 이때는 이미 마음의 준비가 되어 있었던 것으로
보인다. 왜냐하면 그는 이미 장기시절에 “내가 장기(長鬢)에 이르러서
『기해방례변』을 짓고, 『삼창고훈』을 고증하고, 『이아술』 6권을 짓고,
끊임없이 시를 읊으면서 스스로 소일했다[鏞旣至鬢, 作己亥邦禮辨, 考
三倉詰訓, 著爾雅述六卷, 哦詩不輟, 以自遣]”(「묘지명」)라는 경력을 거쳤
기 때문이다. 그가 3월 9일에 장기에 도착하여 10월 20일에 다시금
체포되어 서울로 압송될 때까지 위에서 기록된[上記] 「기해방례변(己
亥邦禮辨)」·「삼창고훈(三倉詰訓)」·「이아술(爾雅述)」 등의 저술 외에
도 시 읊기를 그만두지 않음으로써[哦詩不輟] 시문집(詩文集) 안에 남
긴 자만 해도 50여 목(餘目)에 이르고 있다. 그 제목만을 적기해 보면
다음과 같다.

○기성잡시(髻城雜詩) 27수(二七首) ○유림만보(楡林晩步) 2수(二首)
○자소(自笑) ○부용정가(芙蓉亭歌) ○아사고인행(我思古人行) ○고시
(古詩) 27수(二七首) ○독좌(獨坐) ○연(烟) ○야(夜) ○견민(遣悶) ○수
(愁) ○견흥(遣興) ○천거팔취(遷居八趣) ○고우탄(苦雨歎) ○아가사(兒
哥詞) ○해랑행(海狼行) ○희작초계도(戲作苕溪圖) ○전원(田園) ○별가
오십유팔일시득가서지희기아(別家五十有八日始得家書志喜寄兒) ○득사
형서(得舍兄書) ○가동귀(家僮歸) ○유탄(有歎) ○적력(寂歷) ○치자기
을지(梔子寄栗至) ○문가인양잠(聞家人養蠶) ○추록마행(追鹿馬行) ○추
록마행(端午日述哀) ○억유녀(憶幼女) ○박취(薄醉) ○채갈천인자상야
(采葛遷人自傷也) ○부자형제리석언(父子兄弟離析焉) ○동문천인자도야
(東門遷人自悼也) ○미원은사가(微源隱士歌) ○오족어행(烏鰂魚行) ○장
기농가십장(長髯農歌十章) ○봉화백씨차두운이수(奉和伯氏次杜韻二首) ○죽
취일(竹醉日) ○하지(夏至) ○기아(寄兒) ○야기이수(夜起二首) ○동문관
일출(東門觀日出) ○독립(獨立) ○불식(不識) ○만청(晩晴) ○복음(復陰)
○우지계상견치괴일수(偶至溪上見玫瑰一樹) ○수선화가(水仙花歌) ○타
맥행(打麥行) ○백발(白髮) ○쾌우행(快雨行) ○득신과서화(得新瓜書懷)
○유천가(有遷歌) ○하일견흥팔수(夏日遣興八首) ○추회팔수(秋懷八首)
○추일억사형(秋日憶舍兄) ○추야독좌(秋夜獨坐) ○백운(白雲) ○몽득
둔지복료제일시(夢得屯之復聊題一詩)[I ~4, 5~24쪽, 김상홍(金相洪) ·
김상배(金相培) 역(譯) 『유형지(流刑地)의 애가(哀歌)』 참조]

이러한 시의 다작(多作)은 그의 유배지에서의 시름을 달래는 것들
이 대부분이다. 그러므로 여기에는 득의(得意)시절에서 고난의 실의
(失意)시절로 넘어가는 고비길에서 조용히 스스로의 마음을 간추리
는 다산의 모습이 담겨 있다. 이러한 시음(詩吟)을 통하여 다산으로

서는 새로운 인생의 길을 맞는 마음의 준비가 다져졌기 때문에 다음으로 옮겨진 제2의 유배지인 강진 동문 밖[東門外] 주가(酒家)에서의 귀양살이의 시작은 훨씬 보다 더 수월하게 또 차분하게 적응할 수 있었던 것으로 간주되는 것이다. 그러므로 ‘율정별’이야말로 다산의 제2인생의 한 고비를 맞는 출발로 보아야 할 것이다.

2) 사의재

사의재(四宜齋)란 다산이 강진에 들어온[入康津] 후 곤장 머물게 된 동문 밖 주가의 협실에 붙인 이름으로서 그는 1801년 겨울에 이곳에 도착하여 거처하다가 1805년 겨울에 이곳을 떠나 보은산방(고성사)으로 경함을 옮길 때까지 만 4년간 머물던 곳이다. 그는 여기에 머물면서 3년째로 접어드는 1803년 봄에 다음과 같은 「사의재기(四宜齋記)」를 서술하여 스스로의 마음을 달래고 있다.

사의재(四宜齋)는 내가 강진(康津)에 귀양 갔을 때 거처하던 집이다. 생각은 마땅히 깨끗해야 한다. 생각이 깨끗하지 않으면 그것을 빨리 맑게 해야 한다. 모습은 마땅히 바르게 해야 한다. 모습이 바르지 않으면 그것을 빨리 바르게 해야 한다. 말은 마땅히 적어야 한다. 말이 적지 않으면 빨리 그쳐야 한다. 행동은 마땅히 무거워야 한다. 행동이 무겁지 않으면 빨리 늦추어야 한다. 이에 그 방에 이름을 붙여 ‘사의재(四宜齋)’라고 하였다. 의(宜)는 의(義)이다. 의(義)로써 제어한다. 생각해 보니 나이가 들면서 슬프게도 뜻한 일(공부)이 무너져 버렸으니, 스스로 반성할 뿐이다. 때는 가경 8년(1803년) 겨울 11월 신축일(초월흘) 동짓날로 갑자년(1804년)이 시작되는 날이다. 이날 『주역』 「건괘」를 읽었다.¹⁾

다산은 1801년 겨울에 이곳에 도착하였고 가경 8년, 곧 1803년 봄에 「사의재기」를 쓰면서 “이날 건괘를 읽었다[是日讀乾卦]”고 한 것은 우리들에게 무엇을 시사해 주는 것일까! 이 1년 남짓[一年有餘]의 세월은 장기를 시발로 하여 이어지는 강진 적거생활이 이제 정착의 단계에 접어들었고 이어서 독서와 저술생활의 닳을 올리게 되었음을 암시해 주는 것이 아닐 수 없다.

이로써 다산은 본격적인 『역』 읽기[讀易]와 아울러 『주역사전』의 저술에 착수하게 되었지만 이에 앞서 다산은 예(禮)에 대하여 깊은 관심을 기울였던 사실을 간과해서도 안 될 것이다. 그는 1802년 봄에 보낸 두 아들에게 준 편지의 서두에서

나는 예(禮)에 관한 서책의 공부를 함에 비록 욱되고 고통스러움 속일지라도, 하루도 중단한 적이 없다. 의리의 정미함은 파의 껍질을 벗기는 것과 같다.²⁾

라 하였고 그 전에 보낸 글 중에서도

그대라면 도를 이루고 덕을 세우면 다시는 독서를 하지 않겠는가? 지금은 대부분 『상서』와 『예기』를 읽는 것이 좋고, 또한 모름지기 사서와 『사기』를 보고 익히는 것이 옳다.³⁾

라 하여 편독서목(更讀書目)에 『예기』를 넣을 것을 잊지 않았다. 이처

1) 「四宜齋記」, “四宜齋者, 余康津謫居之室也. 思宜澹, 其有不澹, 尚亟澄之. 貌宜莊, 其有不莊, 尚亟凝之. 言宜訥, 其有不訥, 尚亟止之. 動宜重, 其有不重, 尚亟遲之. 於是乎, 名其室曰, 四宜之齋. 宜也者義也, 義以制之也. 念年齡之邁, 邁悼志業之頽廢, 以自省也. 時嘉慶八年多十一月辛丑 日南室之日, 寔唯甲子歲之攸起也. 是日讀乾卦.”

2) I~21, 2쪽, “吾禮書之工, 雖在幽閑困苦之中, 未嘗一日間斷. 義理精微 如剝葱皮.”

3) 같은 책, “汝則道成德立不復讀書耶? 今多須更讀尚書及禮記之爲好, 亦須習見四書及史記可也.”

럼 다산은 장기시절 이래 예(禮)에 관하여 지대한 관심을 기울였던 것이니 장기시절에도 이미 「기해방례변(己亥邦禮辨)」을 저술하였으나 아깝게도 이는 ‘옥중에 유실하여[逸於冬獄中]’ 찾을 길이 없다. 그러나 그는 강진으로 옮겨오자마자 『예기』 중에서 뽑아 「단궁잠오(檀弓箴誤)」를 완성한 것을 비롯하여 이는 그 후 『상례사전(喪禮四箋)』 50권의 대작으로 이어졌던 것이다. 이 밖에도 다산의 예학으로는 『상례외편(喪禮外篇)』 12권과 『상례외편(四禮家式)』 9권이 있으니 이는 상례를 무시한(신주를 불태운 신유사건을 상기한다) 서학과의 함수관계를 상기하게 하는 것이 아닐 수 없다.

그러므로 사의재에 있어서의 다산의 학적 업적은 예(禮)와 역(易)으로 집약할 수 있으며 그것은 1805년 겨울에 보은산방으로 옮길 때까지 계속 이어졌으니 「사암연보」의 다음과 같은 기록이 이를 우리들에게 암시해 주는 것이 아닐 수 없다.

겨울에 큰아들 학연이 와서 보았다. 이때 보은산방에 나아가, 『역』과 『예기』를 밤낮으로 가르쳤다. 혹 의심스럽거나 모르는 것이 있으면, 이내 질문하여, 그 답변을 기록한 것이 무릇 52칙이었다. 그것을 일러 「승암문답」이라고 하였다.⁴⁾

이는 『여유당전서』 제3집 제23권 14~39쪽에서 예의문답(禮疑問答)으로 정리되어 있다. 그런데 우리는 여기서 한 가지 관심사에 대한 해답을 얻어야 할 것이다. 그것은 다름이 아니라 어떻게 해서 다산은 사의재에서 보은산방으로 경함을 옮기게 되었는가 하는 문제

4) 「俟菴年譜」, “冬長子學淵來觀, 於是至寶恩山房, 教以易禮, 夜以繼日, 或有疑晦, 仍其質問, 錄其所答, 凡五十二則, 名之曰僧菴問答.”

인 것이다.

그것은 다산과 혜장(惠藏)과의 만남에서 그 실마리를 풀어야 할 것이다. 이때의 정경을 다산은 그의 「아암장공탑명(兒菴藏公塔銘)」에서 다음과 같이 기록하고 있다.

가경 신유년(1801) 겨울에, 나는 강진으로 귀양와서, 5년이 지난 봄에 아암(兒菴)이 백련사에 와서 살면서 나를 만나고자 하였다. 하루는 나는 시골 노인을 따라, 자취를 감추고 그를 보러 갔다. 함께 반나절을 이야기하였지만 내가 누구인지 알아보지 못하자, 이미 이별을 고하고, 북암에 이르러서야, 해질 무렵 아암이 뛰어와서 머리를 숙이고 합장하며 말하길 “공은 어찌 사람을 속여 이런 지경에 이르게 하십니까, 공께서는 정대부 선생이 아니십니까? 빈도는 밤낮으로 공을 사모하였는데, 공께서 어찌 차마 이러하십니까”라고 하였다. 이에 손을 잡고 산방에 이르러 묵었다.⁵⁾

여기 무오년 봄[春]은 1804년 또는 1805년 봄으로서 다산이 보은 산방으로 옮긴 해가 을축(1805) 동이라 한다면 어쨌든 보은산방으로 옮기기 1년 내지 2년 전이었음이 분명한 것이다. 그러므로 이 1년 혹은 2년의 만남에 의하여 보은산방에의 이거가 무르익었을 것임에는 의심의 여지가 없다. 그러나 우리는 여기서 다산과 혜장과의 만남을 그들의 개인적 만남에 그칠 것이 아니라 이를 계기로 하여 그들의 만남은 유·불의 만남이 되었고 나아가서는 다산이 그 후에 「대둔사지(大菴寺誌)」와 「만덕사지(萬德寺誌)」와 아울러 『대동선교고

5) 1~17, 6쪽, “嘉慶辛酉冬, 余謫東津, 越五年春, 兒菴來栖于白蓮社, 渴欲見余, 一日余從野老, 匿跡往見之, 與語半日, 不知爲誰, 既告別, 轉至北菴, 日將夕, 兒菴蹣跚然追至, 叩首合掌而言曰, 公何欺人至此, 公非丁大夫先生乎, 貧道日夜慕公, 公何忍如是, 於是携手至其房宿焉.”

『大東禪教考』 등 불교 관계의 저술을 남기게 된 기연으로까지 발전한 역사적 사실을 기억해야 할 것이다. 동시에 다산과 혜장과의 만남은 곧장 차(茶)와의 만남으로 이어짐으로써 1805년 봄 4월에 사의 재에서 혜장에게 보낸 절명시(乞茗詩)를 남기게 되었던 것이니 이를 적기(摘記)하면 다음과 같다.

전해 듣건대 석로봉 아래에서	傳聞石廩底
좋은 차가 난다고 전해오네	由來產佳茗
지금은 보리가 익을 때니	時當晒麥夫
기도 피고 창도 돌아나네	旗展亦檜樅
가난히 살며 단식함에 익숙하니	窮居習長齋
누리고 비린 것은 비위가 상하네	羶臊志已冷

(以下 略) (1集 卷5 9쪽)

그후 혜장은 그의 제자인 이성(頤性)을 통하여 줄곧 차(茶)를 보내 드렸으니 사이성기다(謝頤性寄茶)의 시(詩)를 적기(摘記)하면 다음과 같다.

혜장의 많은 제자들 중	藏公衆弟子
이성이 가장 뛰어나니	頤也最稱奇
이미 화엄의 교리를 깨닫고	已了華嚴教
겸하여 두보의 시를 익히도다	兼治杜甫詩
차를 굽는 그의 솜씨 뛰어나니	草魁頗善焙
외로운 나그네를 진중하게 위로하다	珍重慰孤羈

이 이후에 있어서의 유불상교의 면에서의 발전은 필자의 줄고 「유불상교의 면에서 본 정다산」(줄저 『다산학의 이해』)이라는 글에서 비교적 자세하게 언급하였으므로 여기서는 재론은 피하거니와 어쨌든 다산 자신의 경학적 측면에서는 도저히 받아들일 수도 없고 또 받아

들이지도 않았던 불교와는 달리 불승들과의 교유는 기이할 정도로 두터웠다는 사실은 역설적이면서도 또한 숨길 수 없는 다산의 일면임을 여기서 우리는 확인하지 않을 수 없다. 그것은 애오라지 혜장 선사와의 만남에서 이루어졌음은 다시 말할 나위도 없다.

3) 역학의 완성

다산이 그의 적거생활 중에 저술한 육경사서 중 어느 것 하나라도 소홀한 자가 없지만 그중에서도 역학은 그의 심혈이倾注된 가장 뛰어난 역저로 간주하지 않을 수 없다. 그의 내용면은 차치하고라도 “이날 건괘를 읽었다[是日讀乾卦]”라고 했던 갑자본(甲子本)에서 비롯하여 4차의 퇴고를 거쳐 무진본(戊辰本)의 완성까지 실로 5년의 적공이 거기에 깃들여 있고 여기에는 그의 아들(學圃)과 조카(學稼)가 참여했을 뿐만이 아니라 그의 제자인 이학래(李鶴來)의 조력(助力) 준공(竣工)의 공(功)이 적지 않았음은 물론이거니와 멀리 그의 중형 손암(약전)의 격려를 결코 얕잡아서도 안 될 것이다.

이로써 우리는 그의 역학과 관련하여 그의 강진생활의 배경을 잠시 살펴보는 것이 좋을 것으로 여겨진다.

첫째, 다산은 사의재에서 갑자년(1804)에 시작한 역학의 저술을 다산초당으로 이거하게 된 무진년(1808)에 완결했다는 사실은 무엇을 의미하는 것일까. 그 까닭을 깊이 따질 것까지는 없을는지 모르지만 어쨌든 이 시절은 그의 읍거시절의 전 기간이었다는 사실만은 기억해 둘 필요가 있을 것 같다. 동시에 이때에 얻은 제자 중에서도 이학래는 가장 뛰어난 제자로서 이름은 청(晴)이요 학래(鶴來)는 그의

자(字)다.

따지고 보면 다산이 보은산방에는 을축년에서 병인년까지 겨우 1년도 채 못 있다가 목리(牧里) 이학래가(李鶴來家)로 옮긴 후 무진춘에 다산초당으로 옮기기까지 약 1년 반 기숙하면서 학래와 함께 주역의 공을 쌓은 것으로 되어 있는 것이다. 그러므로 사의재 이후 보은산방과 이학래가를 거쳐 다산초당에 이르는 읍거시절은 온통 역리탐구의 시절로 간주하지 않을 수 없다.

다산의 읍거 8년은

처음 이곳에 왔을 때, 백성들은 모두 두려워하며 문을 부수고 담장을 무너뜨리며 편안히 접촉하는 것을 허용하지 않았다.⁶⁾

하리만큼 고난(苦難)의 시절이요 「여운외심서(與尹畏心書)」에 따르면

7년 동안 유배지에 떨어져, 문을 닫고 움츠리고 있다 보니 노비들도 나와 더불어 이야기도 하지 않네. 낮에 보이는 것은 구름의 그림자나 하늘 빛뿐이고 밤새 듣는 것 대나무 소리뿐이네. 적막한 지 이미 오래되어 이라고는 벌레 울음소리와 바람의 대나무 소리뿐이네. 적막함이 이미 오래되어 정신과 생각이 응집되어…….⁷⁾

하리만큼 고독하였기 때문에

이에 모두 예서를 거두어서, 오로지 『주역』 1부만을 취하여 책

6) 「茶信契節目」, “始來之初, 民皆恐懼, 破門壞牆, 不許安接.”

7) 「與尹畏心書」, “七年流落, 杜門塊壘, 雖傭奴嬖婢, 莫肯與之立談. 晝之所見, 唯雲影天光, 夜之所聽, 唯蟲吟竹籟, 靜寂既久, 神思凝聚…….”

상위에 두고 마음을 잠심완색하길 밤낮으로 하였다. 계해년 늦봄부터, 눈으로 보는 것, 손으로 만지는 것, 입으로 읊는 것, 마음으로 생각하는 것, 붓으로 베껴 쓰는 것에서부터, 밥상을 대하고 뒷간에 가고 손가락을 통기고 배를 문지르는 것에 이르기까지 『주역』이 아닌 것이 없었다.⁸⁾

라 하여 읍거시절은 전심전력 오로지 주역 연구에 온 정성을 쏟은 것으로 되어 있다. 거꾸로 말한다면 다산에 있어서의 강진 읍거생활은 오로지 주역 외에는 아무것도 없었던 것으로 이해하게 된다. 그렇다면 읍거 8년은 온통 주역밖에 없었을까.

4) 읍거 8년의 다산

다산의 강진 18년 중 읍거 8년은 다산초당 10년간 유유자적하던 시절과는 달리 사의재-보은산방-이학래가로 전전하던 고난의 시절이기는 하지만 그간의 업적을 정리해본다면 아마도 세 갈래의 입장에서 이를 살펴보는 것이 좋을 것이다. 첫째는 예서의 정리요, 둘째는 역학의 완성이요, 셋째는 시문을 통한 다산의 시정신을 들 수가 있다.

첫째, 다산이 육경사서를 주석·강의·고징 등 여러 가지 형태로 정리하는 과정에서 오직 예학에 관한 한 삼례[주례(周禮)·의례(儀禮)·예기(禮記)] 중에서도 특히 상제례(喪祭禮)에 치중한 사실은 이미 사의재절에서 지적한 바 있거니와 어쨌든 우리는 다산이 이미 장기에

8) 같은 책, 같은 곳, “於是盡收禮書藏之, 專取周易一部, 措諸案上, 潛心玩索, 夜以繼晝. 自癸亥暮春, 目之所視, 手之所操, 唇之所吟, 心志之所思索, 筆墨之所鈔錄, 以至對飯登聞, 彈指捫腹, 無一而非周易.”

서의 첫 저술이 『기해방례변』이라는 사실과 관련하여 거기에는 필연코 다산의 깊은 뜻이 숨어 있는 것으로 추측하지 않을 수 없다. 장기시절의 초고는 “동옥(겨울에 일어난 신유박해) 중에 유실됨[逸於冬獄中]”이라 현존하지 않지만 그가 강진으로 옮겨지자 또다시 숨실겨를도 없이 예학에 착수하였으니 그의 『상례사전』 서의 일절을 적기하면 다음과 같다.

……나는 이 밤에 뜻을 세웠으나, 공직의 일을 돌아보고 빈객환이 모여 있어 지을 겨를이 없었다. 가경 신유년 겨울에, 나는 영남에서 체포되어 경성에 도착하였다가 또 옮겨져 강진으로 갔다. 강진은 옛 백제의 남쪽 요지로 비루하고 풍속이 다르며, 이때를 당하여, 백성들은 눈으로 사람을 큰 독처럼 훑어보았다. 이르는 자들은 모두 문을 부수고 담장을 무너뜨리고 달아났다. 한 할머니가 가엽게 여기고 머물게 하였다. 이미 그 들창이 막혀, 주야로 홀로 지내 더불어 말하는 자가 없었다. 이에 혼연히 스스로 기뻐하며 말하길 “내가 한가로움을 얻었다”고 하였다. 마침내 「사상례」 3편과 「상복」 1편을 얻어서, 아울러 주석을 하고 정밀하게 연구하고 궁구하였다. 침식을 잊은 채, 마음에 마당하지 않은 것은, 널리 고적을 상고하여, 경으로 경을 증명하여, 성인의 뜻을 얻었다. 때에 혹 이것과 저것을 비교하고 대조하면서, 두 가지 서로 밝혀지게 하였다. 비유하자면, 마치 기기(奇器)나 법기(法器)가 기아(機牙)를 한번 치면, 온갖 오묘함이 가지런히 나타나지만 진실하여 바뀌지 않을 이치가 그 속에 있으니, 진실로 즐거워할 만하였다.⁹⁾

이 역사는 그가 “이에 모두 예서를 거두어서, 오로지 『주역』 1부만

9) Ⅲ-1, 1쪽. 「喪禮四箋」, “……余於是夙有志。顧共職事及賓客謹會, 弗暇作。嘉慶辛酉冬, 余自嶺南被逮至京師, 又轉而適康津。康津故百濟南徼地, 卑陋俗殊。當是時, 民之貶流人如大毒, 所至皆破門壞牆而走, 有一嫗憐而舍之。既而塞其關, 晝夜閑獨處無與立談者。於是欣然自慶曰, 余得暇矣。遂取士喪禮三篇, 及喪服一篇, 並其註釋, 研精究索。忘寢與食, 其有不當於心者, 博考古籍, 以經證經, 期得聖人之旨。時或彼此比對, 兩相映發。譬如奇器法器, 機牙一激, 衆妙齊現。而有真實不易之理寓乎其中, 洵足樂也。”

을 취(於是 盡收禮書藏之專取周易一部)”(「여운의심서(與尹畏心書)」)한 1804년까지 계속하였고 그가 비록 전취주역(專取周易)하였다 하지만 「사암연보」을 축(1806)조에 보면

겨울에 큰아들 학연이 와서 보았다. 이때 보은산방에 나아가, 『역』과 『예기』를 밤낮으로 가르쳤다. 혹 의심스럽거나 모르는 것이 있으면, 이내 질문하여, 그 답변을 기록한 것이 무릇 52칙었다. 그것을 일러 「승암문답」이라고 하였다.¹⁰⁾

라 하였고 정묘(1806)조에서도

겨울에 「예전상구정(禮箋喪具訂)」을 완성하였다.¹¹⁾

라 한 것들을 보면 『상례사전』 50권의 완결을 위하여 주역과 병행하여 정성을 기울인 것이 역연하다. 이렇듯 다산은 육경사서 중에서도 예서를 그리고 그중에서도 상례에 치중하여 유배 초기에 역에 앞서 이를 정리한 사실을 놓고 추리할 때 이는 서학과의 관련을 떠나서는 생각할 수 없는 다산의 대서학적(對西學的) 입장 때문이 아니었던가 싶은 것이다.[이용희(李用熙), 「다산의 정치개념」, 1986년 12월 5일 발표문 요지 참조]

여기서 우리가 상기하게 되는 것은 소위 신유옥사는 그의 화기(禍機)는 바로 정조의 흥거(薨去)와 때를 같이하고 있기 때문에 시벽양파(時僻兩派)의 당화(黨禍)로 간주할 수도 있겠지만 그의 표면상의 이

10) 「俟菴年譜」, “冬長子學淵來觀, 於是至寶恩山房, 教以易禮, 夜以繼日. 或有疑晦, 仍其質問, 錄其所答, 凡五十二則, 名之曰僧菴問答.”

11) 「俟菴年譜」 正廟朝, “冬禮箋喪具訂成.”

유로서는 천주교, 곧 사교를 금압하는 위정척사에 있었다는 사실을 지적하지 않을 수 없다. 이러한 위정척사라는 정사택일의 입장에서 다산은 상례옹호를 통하여 그의 탈사교적 입장을 분명히 하려고 하였으며 또 그러한 그의 임무를 충실하게 수행했다고 보아야 할 것이다. 그것은 곧 그가 신해사건이나 신유사건에 대하여 내려야만 하는 그의 해답이 아닐 수 없기 때문이다.

여기서 참고삼아 이만채(李晩采) 벽위편(闢衛篇) 권5 신유치사조(辛酉治邪條)를 적기하면 다음과 같다.

신유년 정월 11일, 대왕대비전에서 전하길 “선왕이 때면 바른학문이 밝으면 샷된 학문은 저절로 없어질 것이다”라고 하였다. 지금 듣건대 샷된 학문이 옛과 같이 서울에서부터 궁벽진 곳까지 날로 더욱 성행한다고 하니, 이것이 어찌 두렵지 않겠는가! 사람이 사람이 되는 것은 인륜이 있기 때문이고, 나라가 나라가 되는 것은 교화가 있기 때문인데, 지금 소위 샷된 학문은 아비도 군주도 없다고 하니, 인륜을 훼손하고, 교화를 등지는 것이다. 비록 이적 금수에 의해, 백성들이 점차 오염되고 그릇되고 잘못되더라도 만약 어린아이가 우물에 들어간다면, 이 어찌 측은하여 마음을 아파하지 않겠는가……. ○ 당시에 서울 밖의 샷된 무리들이 체포된 자가 많으니, 대비께서 그것을 들으시고 하교하였다.¹²⁾

이에 앞서 신유진산지변(辛酉珍山之變)의 기록을 보면 상동서(上同書) 권2에서 다음과 같이 서술하고 있다.

12) 이만채(李晩采), 『闢衛篇』 권5, 「辛酉治邪條」, “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, 自京至乎折, 而日益熾盛云, 此豈不凜然乎. 人之爲人以有人倫, 國之爲國以有教化. 今所謂邪學無父無君 毀壞人倫 背反教化. 雖於夷狄禽獸 被之戕斲染註誤. 若赤子之入井, 此豈不惻然傷心處乎…….” ○時京外邪學翫滯者甚多 大妃聞之有此下教.”

신해년 가을, 호남진산군 사학인(邪學人) 윤지충(정약용의 외종)은, 모친이 별세했어도 상장의 예를 하지 않고, 다만 효건(孝巾)만을 쓰고 양례를 하지 않았다. 또 조문을 받지 않았고, 또 그 무리 권상열(윤지충의 외제)과 더불어 신주를 태우고 제사를 폐하였다…….¹³⁾

이 두 기록을 통하여 서학, 곧 사교와의 쟁점은 주로 진산의 변(珍山之變)이 주원인(主因)이 되었던 장례의 예를 사용하지 않음[不用喪葬之禮]에 있음이 분명하므로 사학에서 벗어나는 길은 애오라지 상제례의 복원 내지는 존중에 있음이 분명하며, 그것은 또한 정학으로서의 육경사서학의 존중 중에서도 상례의 정립이 무엇보다도 시급하다는 뜻에서 다산이 강진에 들어간 직후[入康 卽後] 상례의 정립을 그의 제1차적 과업으로 삼았던 것을 이해할 수 있는 것이다.

둘째, 다산은 갑자년 봄 건괘를 읽는 것[甲子春 讀乾卦]으로부터 시작하여 갑자본·을축본·병인본·정묘본·무진본 등 5차의 퇴고를 거쳐 『주역사전』 24권과 『역학서언』을 완성하였는데 이 역사에 조력한 자로서는 학가(學稼)·학포(學圃)와 이청(李晴)을 들 수 있고 퇴고 과정에 있어서 그의 중형 손암의 격려 또한 빼놓을 수가 없다. 그의 중형 약전은 「자산역간(茲山易柬)」에서 다음과 같이 서술하고 있다.

위대하도다! 대저 그대는 『역』에서, 깊은 밤 새벽별이라 할 수 있는데 소과(小過)중부(中孚)의 뜻에서 나오기에 이르렀으니 그 공이 매우 크다. 나는 그대의 형이 되는 것 역시 족하다.¹⁴⁾

13) 이만재(李晩采), 『關雎篇』 권2, 「辛酉珍山之變」, “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, 只着孝巾不加襄經, 又不受弔 又與其徒權尚烈持忠外弟)焚主廢祭…….”

14) 1~18, 28쪽. 「茲山易柬」, “大大抵君之於易, 可謂長夜曙星, 而至於發出小過中孚之義者 其功尤大矣 吾爲君之兄 亦足矣”

라 하여 다산의 『역』의 이치를 밝힘[易理發明]을 격찬하였을 뿐만 아니라
이어서

『주역사해』는 누가 볼만하지 않은데 과를 구함에 이르겠는가,
매우 뛰어나구나! 문자는 구육의 변에 있어서 글자마다 기묘한
데, 자못 신이 내려주고 귀신이 가리킨 것같이 말로 표현할 수
없었다. 미용(정약용)이 어떤 영명한 마음으로 오묘한 깨달음이
여기에 이르렀는지 모르겠다. 사람으로 하여금 미친 듯이 부르
짖고 어지러이 춤추고자 하였다.¹⁵⁾

에 이르러서는 그 형이기에 그 아우를 알아보고 그 아우이기에 그러
한 형을 가졌다 이르지 않을 수 없다. 어쨌든 강진에서의 다산역의
완성에 있어서는 그 배후에 또한 그의 형 약전의 뒷받침이 있었다는
사실을 우리는 잊어서는 안 될 것이다.

그렇다면 다산역의 특징을 우리는 어떻게 이해하여야 할 것인가.
이 점에 대하여 물론 여러 가지 측면에서 그의 특징을 추출할 수 있
겠지만 한 마디로 말하라 한다면 소위 주역으로 하여금 복서학적 역
학에서 경학적 역학으로 정리했다고 해야 할지 모른다. 다산은 그의
『역학서언(易學緒言)』 중 「반고예문지론(班固藝文志論)」에서

생각건대 『주역』에는 두 가지 길이 있는데, 하나는 경학가가 전
하는 것이고, 다른 하나는 점복가들이 사용하는 것이다. 그러므
로 반고가 특별히 점복서로 방술사의 잡술 속에 나열하였다. 소
명의 의가 사라지자 그 술이 마침내 비천해졌다.¹⁶⁾

15) 같은 책, 「周易四解, 孰非壯觀而至於著卦, 尤是絕奇. 文字至於九六之辨, 妙妙奇言言字字, 殆如神授
鬼指 不可名狀. 不知美庸以何靈心妙悟至此也. 令人直欲狂叫亂舞也.”

16) 『易學緒言』 「班固藝文志論」, “案周易本有二途, 一爲經學家所傳, 一爲卜筮家所用. 故班固別以卜筮書
列於方伎雜術之中, 蓋紹明之義亡, 而其術益賤也.”

라 하여 반고가 주역을 복서술서로 간주하였기 때문에 역학이 지니었던 소명지의(紹明之義)는 드디어 없어지기에 이르렀기 때문에 다산은 이에 정확적 역학의 복원을 스스로의 임무로 여겼음이 분명한 것이다. 왜냐하면 다산은 그의 「역론」의 서두에서 다음과 같이 서술하고 있음을 보면 익히 알 수 있기 때문이다.

역(易)이란 왜 만들어진 것일까. 성인(聖人)이 천명(天命)에게 청하여 그 뜻에 따르고자 하기 위해서인 것이다. 대체로 인사(人事)가 공정한 선(善)에서 출발하였기에 천명(天命)의 도움을 받아서 성사(成事)가 되어 게다가 복까지 주어지기에 넉넉한 자는 성인(聖人)은 다시금 청명(請命)하지 않는다. 인사(人事)가 공정한 선에서 출발하였지만 시세가 불리하여 그 일이 실패로 돌아감으로써 천복을 받을 수 없는 자도 성인(聖人)은 다시금 청명(請命)하지 않는다. 인사(人事)가 공정한 선에서 출발하지 않았기 때문에 천리(天理)를 거역하고 인기(人紀)를 손상하여 비록 그 일은 성사(成事)가 됨으로써 목전의 복을 받게 된다 하더라도 성인(聖人)은 다시금 청명(請命)하지 않는다. 오직 인사(人事)가 공정한 선에서 출발하였으나 그의 성패 화복을 역도(逆睹)하여 헤아릴 수 없을 경우 이때에 청명(請命)할 따름이다…….17)

라 한 것을 보면 다산은 역학으로 하여금 성인이 천명을 청하는 학문[聖人請天命之學]으로 이해하였음이 이로써 분명한 것이다. 그러므로 다산은 역학을 결코 복서학으로 간주하지 않았음은 다음과 같은 그의 「답중씨서(答仲氏書)」에서 알 수가 있다.

17) 「易論」, 『周易四箋』 卷4, II ~40, 15쪽(9-299). “易何爲而作也 聖人所以請天之命而順其旨者也 夫事之出於公正之善 足以必天之助之成而予之福者 聖人不復請也 事之出於公正之善而時與勢有不利可以必其事之敗而不能受天之福者 聖人不復請也 事之出於公正之善而逆天理傷人紀者 雖必其事成而微目前之福者 聖人不復請也 唯事之出於公正之善而其成敗禍福有不能逆睹而縣度之者 於是乎請之也……”.

나는 갑자년에 마음을 오로지하여 『역』을 공부하였고, 지금 10년 동안, 하루도 설시작괘(揲蓍作卦)로 일을 점쳐서 뜻을 얻으면 조정에 고하지 않은 적이 없었다. 장차 점을 쳐서 헤아릴 틈이 없음을 금해야 한다. 이것은 지금의 점이 옛날의 점이 아니기 때문이다. 비록 문왕과 주공이 지금의 세상에 태어나더라도 결코 복서로 묻지 않는 것이 사리이니 후대의 군자 역시 반드시 알아야 한다. 먼저 태어나서 어찌 이 뜻을 천명하지 않고 별도로 한 책을 지어 『역』의 이치가 매우 밝음을 걱정하는가!¹⁸⁾

이렇듯 복서학으로서의 역학에 대하여는 강력하게 부정적 태도를 굳힌 다산은 그의 「오학론」 4에서도 이를 반증하는 논술을 다음과 같이 펴고 있다.

무릇 술수로서 펼치는 것은 모두 혹된 것이지 학문이 아니다. 요는 곤에게 맡겨 일을 실패할 것을 미리 알 수 없었고, 순은 남쪽을 순수했으나 창오의 들판에서 무너짐을 미리 알 수 없었으며, 주공은 관숙을 시켜 은나라를 감시할 것을 미리 알 수 없었고, 공자는 광에서 거의 면할 수 없음을 두려워할 줄 미리 알지 못하였다. 지금 역시 병이 들 것을 미리 알 수 없으니, 반드시 미리 알아서 귀결처로 여겨야 하니, 어찌 미혹되지 않겠는가. 저 사마(事魔)는 괴이함을 좋아하는데, 은연히 스스로 미리 성인을 아는 것에 근거해야 부끄러움을 알지 못할 것이다.¹⁹⁾

라 한 것을 보면 전지지술(前知之術)이란 사마호괴지술(事魔好怪之術)로서 존재할 수 없음을 분명히 하고 있다. 그러므로 그의 역학을 통

18) 「答仲氏書」, “我自甲子年, 專心學易而, 干今十年, 未嘗一日揲蓍作卦以筮其事, 我若得志 則告于朝廷 將嚴禁卜筮之不暇, 此非謂今之筮 非古之筮也, 雖使文王周公生於今世, 決不以卜筮稽疑, 此筮事理, 後之君子亦必知之, 先生何不闡明此義另作一書而並憂易理之太明乎.”

19) 1~11, 23쪽, “凡以術數衍者, 皆惑也, 非學也, 堯不能前知, 任絳以敗事, 舜不能前知, 南巡守崩於蒼梧之野, 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, 彼事魔好怪 隱然自據乎前知之聖, 而莫之知耻也.”

하여 복서학에서 경학으로 전이해 놓았다는 점을 이에 높이 평가하지 않을 수 없다.

셋째, 이 시절에 읊은 시가를 분류한다면 대체로 세 갈래로 나눌 수가 있다. 하나는 유배인(流配人)의 우수요, 둘째는 대인화답시(對人和答詩)요, 셋째는 민정(民情)을 토로한 시라 할 수 있다.

① 객중서회(客中書懷) ○신년득가서(新年得家書) ○독상서오수(讀尙書五首) ○삼성사(三聲詞) ○벽력행(霹靂行) ○춘청(春晴) ○전가만춘(田家晚春) ○화동파문자유수(和東坡聞子由瘦) ○만춘독좌(晚春獨坐) ○구일등보은산절정망우이도(九日登寶恩山絕頂望牛耳島) ○우위오언시승(又爲五言示僧) ○사월이십육일유금곡작(四月二十六日遊金谷作) ○오작(午酌) ○칠회(七懷) ○증보(憎蚊) ○효좌(曉坐) ○칠월삼일사경(七月三日寫景) ○독소(獨笑) ○아생(蛾生) ○우래십이장(憂來十二章) ○유우십이장(遺憂十二章) ○구우(久雨) ○팔월십구일몽득일시유제칠제팔구미형각이족지(八月十九日夢得一詩唯第七第八句未瑩覺而足之) ○구월일일천기심가장유금곡혹등북산기이무여공자창연회구수지불왕솔이성편(九月一日天氣甚佳將遊金谷或登北山旣而無與共者悵然懷舊遂止不往率爾成篇) ○구월오일복유금곡작(九月五日復遊金谷作) ○춘일유보은산방(春日遊寶恩山房) ○사월십칠일유백련사(四月十七日遊白蓮寺) ○체사육월삼일치우(滯寺六月三日值雨) ○병중(病鍾) ○만청(晚晴) ○과남당포(過南塘浦) ○모유가령작(暮踰假嶺作) ○저사(抵寺) ○절구(絕句) ○제석봉현장노방(題石峯賢長老房) ○제보은산방(題寶恩山房) ○과산음서옥(過山陰書屋) ○산행잡구이십수(山行雜謳二十首) ○영산자실직야안찰지신유예비도노자불식언(靈山刺失職也按察之臣游豫匪度勞者弗息焉) ○영산삼장옥구(靈山三章六句) ○등월출산정(登月出山頂) ○부득채화협접(賦得菜花蛺蝶) ○대

우시규전(對雨示達典) ○화동파과영운(和東坡過嶺韻) ○화기도합쇄병운
(和寄箇合刷瓶韻) ○화자유신수여주용여사오화운(和子由新修汝州龍興寺
吳晝韻) ○화자유초추운(和子由初秋韻) ○화기제자질운(和寄諸子姪韻) ○
사월삼일유백련사(四月三日遊白蓮社) ○지상절구(池上絕句) ○담박(淡
泊) ○남포행차두운(南浦行次杜韻) ○종죽(種竹) ○팔월일일작(八月一日
作) ○제서호부전도(題西湖浮田圖) ○제동시효 도(題東施效 圖)

이상 오륙항(五六項)에 걸친 읍거시작(邑居時作)으로서 감회 어린
시가를 남겨 놓고 있다. 다음 시인관계(詩人關係)의 시가를 따로 적기
하면 다음과 같이 혜장과의 관계가 태반을 차지하고 있다.

② 봉간숙부(奉簡叔父) ○아룡곡사수의증이주산(鵝龍曲四首擬贈李周
臣) ○오잡조(五雜組) ○양두섬섬(兩頭纖纖) ○봉간백씨(奉簡伯氏) ○증
보리자(贈甫里子) ○증혜장상인(贈惠藏上人) ○차운혜장(次韻惠藏) ○기
혜장상인결명(寄惠藏上人乞茗) ○장기위여제다적기도이성유증수상불
여료치원사이요줄혜(藏既爲余製茶適其徒頤性有贈遂上不予聊致怨詞以徼
卒惠) ○사이성기다(謝頤性寄茶) ○산거잡흥이십수(山居雜興二十首) ○
화소장공동파팔수(和蘇長公東坡八首) ○회회칠십운기혜장(懷檜七十韻寄
惠藏) ○혜장지고성사견기도상보여수왕역지치소우류사작(惠藏至高聲寺
遣其徒相報余遂往逆之值小雨留寺作) ○송혜장(送惠藏) ○차운기황상보는
산방(次韻寄黃裳寶恩山房) ○구월십육일휴양소년금세사황상유정수사과
남성작(九月十六日攜兩少年金世侯黃裳游淨水寺過南城作) ○학가래후지보
은산방유작(學稼來攜至寶恩山房有作) ○입춘춘후삼일여재보은산방장상
인견과소설초제산야청적희위연구이술기사학가여언(立春後三日余在寶
恩山房藏上人見過小雪初霽山夜清寂戲爲聯句以述其事學稼與焉) ○장학가

재보은산원수치세제제지야심서초척술이성편시아(將學稼 在寶恩山院遂
 值歲除除之夜心緒惴惴率爾成篇示兒) ○병인세춘일산방술회시아(丙寅歲
 春日山房述懷示兒) ○숙수도암혜장불기이지(宿修道菴惠藏不期而至) ○
 오월칠일여재보은산방장공휴주상과후의야념주역감륙사운여지수초
 (五月七日余在寶恩山房藏公攜酒相過厚意也拈周易坎六四韻與之酬酢) ○중하
 일상인(贈賀鑑上人) ○영호정팔경위장흥정씨작(映湖亭八景爲長興丁氏作) ○
 혜장지(惠藏至) ○황상지부인 만사(黃裳之父仁 輓詞) ○봉간손암(奉簡
 巽菴) ○사월일일혜장지육해유백련사위염공구기지창연유작(四月一日惠
 藏至欲偕遊白蓮社爲念供具己之悵然有作) ○금호윤규영지(琴湖尹奎瀛至)
 ○희윤제체양(喜尹弟滯兩) ○우증공윤(又贈公潤)

이상 31항(項)의 대인시가(對人詩歌) 외에 민정에 관계된 시가를 적
 어보면 다음과 같다.

③ 탐진촌요이십수(耽津村謠二十首) ○탐진농가(耽津農歌) ○탐진어
 가십장(耽津漁歌十章) ○애절양(哀絕陽) ○충식송(蟲食松) ○황칠(黃漆) ○
 하일대주(夏日對酒) ○과야인촌거(過野人村居) ○대우용전운(對雨用前韻)
 등으로서 이 중에서도 ‘애절양(哀絕陽)’은 농민의 슬픈 사연을 고
 발한 시로서 다산시집(茶山詩集) 애절양(哀絕陽)의 편역자 박석무 씨
 는 동조(同條)의 해제에서(151쪽)

다산 42세 때의 작품으로 군적에 든 백성들 집에서는 식구 숫
 자에 따라 군포(軍布)를 묻게 되므로 가난한 백성이 산야제한의
 방법은 없고 견디다 못해 생식기(生殖器), 즉 양(陽)을 자른다는
 소식을 듣고 이를 슬퍼한 시(詩)다. 민중의 대변자로서의 다산의
 면모가 뚜렷이 보이는 시(詩)로 보인다.

고 하였고 탐진촌요(耽津村謠)를 비롯한 농가(農歌)와 어가(漁歌)는 합하여 소위 탐진악부(耽津樂府)를 이룬 자로서 김상홍(金相洪) 씨는 그의 『유형지의 애가(哀歌)』라는 저술에서(993쪽)

전라도 강진 탐진촌의 풍물을 보고 읊은 시이다.……이 탐진촌요(耽津村謠)와 탐진농가(耽津農歌), 탐진어가(耽津漁歌)는 탐진악부(耽津樂府)이다. 이는 자주의식에서 발현한 작품으로 자신의 조선시론을 실천한 대표적 시가의 하나다. 탐진악부(耽津樂府)는 당시 이미 서울까지 유전되어 회자된 작품임을 이학규(李學逵)는 그의 영남악부서(嶺南樂府序)에서 지적하고 있다.

이렇듯 다산의 읍거 8년은 예와 역에 관한 저술뿐만이 아니라 시가에 있어서도 불멸의 작품들을 남겨 놓고 있다는 사실을 우리는 알아 할 것이다.

5) 다산초당

다산은 그가 다산초당으로 옮긴 경위를 그의 「자찬묘지명」에서 다음과 같이 서술하고 있다.

무진년 봄 다산으로 옮긴 뒤 대(臺)를 쌓고, 못을 파고, 꽃나무를 열지어 심고, 물을 끌어 폭포를 만들고, 동쪽 서쪽에 두 암자를 짓고, 서적 천여 권을 쌓아놓고 글을 지으며 스스로 즐겼다. 다산은 만덕사(萬德寺) 서쪽에 있는데, 처사(處士) 윤단(尹搏)의 산정(山亭)이다.²⁰⁾

20) 1 ~ 16, 12쪽, “戊辰春 徙居茶山 築臺穿池 列植花木 引水爲飛流瀑布 治東西二菴 藏書千餘卷 著書以自娛 茶山在萬德寺西 處士尹搏之山亭也.”

다산초당은 만덕산 중폭(中幅) 남향에 위치하고 있으나 강진만을 면하(眠下)에 굽어보게 된다. 이 시절은 그의 「다신계절목」에서도 지적했듯이 “다산의 여러사람들은 조금 안정된 뒤에 알게 된 이들(茶山諸人 猶是稍平後相知者也)”인지라 얼마만큼 긴장을 풀고 저서에 전력할 수 있었다고 볼 수 있다. 그러므로 다산은 스스로 이 시기야말로 하늘이 내려준 경학 정의를 위한 절호의 기회로 삼았던 것이다. 다행히도 비록 고난 시절이기는 하지만 천운은 그의 편으로서 이 시기에 정리한 경학을 열거하면 다음과 같다.

- 1808 (戊辰) 다산문답(茶山問答) 제례고정(祭禮考定) 주역사전(周易四箋) 역례비석(易禮比釋) 춘추관점보주(春秋官占補註)
- 1809 (己巳) 상례사전(喪禮四箋) 시경강의(詩經講義)
- 1819 (庚午) 관례작의(冠禮酌儀) 가례작의(嘉禮酌儀) 소학주관(小學珠串)
- 1811 (辛未) 아방강역고(我邦疆域考) 상기별(喪期別)
- 1812 (壬申) 민보의(民堡議) 춘추고징(春秋考徵)
- 1813 (癸酉) 논어고금주(論語古今註)
- 1814 (甲戌) 맹자요의(孟子要義) 대학공의(大學公議) 증용자잠(中庸自箴)
- 1815 (乙亥) 심경밀험(心經密驗) 소학지언(小學枝言)
- 1816 (丙子) 악서고존(樂書孤存)
- 1517 (丁丑) 상의절요(喪儀節要) 경세유표(經世遺表)
- 1817 (戊寅) 목민심서(牧民心書)
- 1819 (己卯) 흠흠신서(欽欽新書)

이 시기에 정리된 경학과 표서(表書)는 그의 독자적 창의를 의한 자들로서 결코 사승을 댈 길이 없다는 특징을 안고 있다. 그가 유배 전 득의시절에 정조와 더불어 경학 논의가 없는 바는 아니지만 그것

들은 『대학』·『중용』·『시경』 등의 강의문답의 형식을 갖춘 것으로서 신의발명(新意發明)에 다소 기여한 바 없지 않지만 그것의 전체적인 영향은 극히 미미하다 이르지 않을 수 없다. 그러나 정조의 창의적 경의 비판의 태도는 다산의 신경학(新經學) 정립에 깊은 영향을 끼치었다는 입장도[이용희씨의 설(李用熙氏說)] 우리는 결코 간과해서는 안 되리라 여겨지기도 한다.

어쨌든 다산에게 있어서의 초당시절 10년은 읍거시절에 비해서는 대체로 안정된 시절로서 이 시기야말로 그의 학의 틀을 완전히 정립해 놓았다는 점에서 초당을 일러 다산학의 산실이라 이르는 소이가 여기에 있는 것이다.

그러나 이 시기에 다산은 차분한 기분으로 민정을 살펴 그의 시문에 담겨 놓은 사실을 우리는 결코 간과해서는 안 될 것이다. 이 시기에 그가 민정을 고발한 시로서는 대충 승발송행(僧拔松行)·엽호행(獵虎行)·이노행(狸奴行)·출옹 채호(出翁 采蒿)·발묘(拔苗)·교맥(蕎麥)·오거시랑(熬麩豺狼)·유아(有兒)·용산리(龍山吏)·파지리(派池吏) 등이 있다. 이때의 심정을 기록한 글을 적기하면 다음과 같다. 채호조(采蒿條)를 보면,

기사년 나머지는 다산 초암에 있었는데 이해 아침 일찍이었다. 이에 겨울 봄에서 입추에 이르기까지 흉년 든 땅 천리 들판에 푸른 풀이 없었다. 6월 초에 유민들이 길을 채우니 마음이 상하고 눈이 참혹하여 살고자 하는 마음이 없었다. 돌아보건대 죄를 지고 엎드려 숨어서 인류의 반열에 들지도 못하니 오매를 상주할 길이 없고 은일의 그림도 그리지 못하였다. 시로 본 것을 기록하고 시가로 묶었는데 대개 겨울 쓰르라미 추운 암자와 함께 초벌을 짓고, 그 사이에 구슬피 울며 그 성정의 바름과 천지의

화기를 잃지 않고 오래도록 간직하려고 책을 만드니, 이름하여 전간기사(田間紀事)라 하였다.²¹⁾

또 다른 구절을 보면 교맥조(蕎麥條)에서는,

교맥(蕎麥)으로 현령을 풍자하였다. 조정의 칙서에 교맥종을 받았으나, 명령이 봉행되지 않으니 무리를 엄한 형벌로 다스리고, 백성을 감독하여 파종을 재촉해야 한다.²²⁾

라 하여 현령의 횡포를 풍자하였고 또 시랑조(豺狼條)에서는

시랑(豺狼)이 백성들을 흠어지게 하였다. 남쪽에 두 마을이 있는데 용(龍)과 봉(鳳)이었다. 용(龍)마을에 모갑이 있고, 봉(鳳)마을에 모율이 있었는데, 짝지어 희롱하며 서로 몰아가자 읍이 병사하였다. 두 마을의 백성들은 관의 검열을 두려워하여 감으로 하여금 자살토록 하자 감은 혼연히 스스로 죽었다. 안촌리에 이미 수개월이 지나서 관리가 그것을 알고 두 마을의 죄상을 진술하고서 돈을 숨겨 삼만에 이르게 하고, 작은 천이나 낱알 곡식을 남기지 않은 자는, 그 독함이 흉년에 급해지는데 관리가 돌아가는 날 두 마을에 흘렸다. 한 부인이 현령에게 하소연하자 현령이 말하길 “너희가 나가서 찾아라”고 하였다.²³⁾

어쨌든 다산은 강진에 귀양살이 왔지만 주변의 모든 정황을 결코 소홀히 지나쳐 버리지 않고 이를 소상하게 기록에 남겨 놓고 있다.

21) I ~ 5, 36쪽, “己巳歲 餘在茶山草庵 是歲大旱 爰自冬春 至于立秋 赤地千里野無青草 六月初 流民塞路 傷心慘目 如不欲生 顧負罪竄伏未齒人類 鳥味之奏 無階 銀臺之圖 莫戲 時記所見 綴爲時歌 蓋與寒蟄冷菴共作草間之哀鳴 要其性情之正不失天地之和氣 久而成編 名之曰田間紀事”

22) 같은 책, “蕎麥刺縣令也 朝廷詔受蕎麥之種 令不奉行 徒以嚴刑 督民催種焉.”

23) 같은 책, “豺狼 哀民散也 南有二村曰龍曰鳳 龍有某甲 鳳有某乙 偶戲相毆 乙者病斃 二村之民 畏於官檢 令甲自裁 甲欣然自死 以安村里 既數月吏知之 聲罪二村 徵錢至三萬 寸布粒粟靡有遺者 其毒急於凶年 吏歸之日 二村則流 有一婦訴于縣令 令曰爾出而索之.”

『목민심서』의 배경도 모두 다 강진에서의 체험에 근거하고 있으니 이속의 농간을 열거하는 글 중에서 다음과 같은 사실기록의 일례를 적기하면 다음과 같다.

분석(分石)이란 전래되어 오는 구법(舊法)이다. 내가 처음 강진현(康津縣) 성관(城館)에 우거(寓居)할 때에 주가(酒家)에서 주온(酒嫗)이 강비(糠粃)를 따로 모으는 것을 보았다. 백사(白死)한 곡식(穀食)이 풍파장(風簸場)으로 나오는 것이 있으면 한 곳에 쌓아 두었다. 내가 어디에 쓰느냐고 물으면 주온(酒嫗)을 말하기를 “창리(倉吏)가 미리 돈을 민가(民家)에 나누어 주고 이것을 모아 두도록 했습니다. 그것을 어디다 쓰는지를 말해 무엇합니까” 하고선 가가대소(呵呵大笑)하였다. 내가 다산(茶山)에 우거(寓居)할 때 창리(倉吏)의 아우가 포촌(浦村)을 돌아다니면서 돼지먹이 강비(糠粃) 수백점(數百苫)을 무입(賃入)해 갔다는 말을 들었는데 이도 또한 분석(分石)하기 위한 것이다. 이속(吏屬)이 바야흐로 수량(收糧)하는 날에는 까불고 키질할 뿐 아니라 말질도 고봉으로 높이 하여 창고에 넣고 봉(封)한다. 이내 밤이 되면 촛불을 켜들고 창고 안으로 들어가 곡식을 꺼내어 쪽정이를 섞어 일점(一苫)을 이석(二石)으로 나눈다. 심한 것은 삼석(三石) 사석(四石)까지 나누어 원수(原數)에 충당한 후 완전한 점(苫)을 취(取)하여 제 집으로 가져간다. 이를 분석(分石)이라 이른다(『목민심서』 권5, 13~18쪽).

이러한 농간 외에도 반작(反作) · 입본(立本) · 가잡(加執) · 암유(暗留) · 반백(半白) · 집신(執新) · 곡탄정(曲吞停) · 세전(稅轉) · 요합(徭合) · 사혼(私混) · 채륜(債勸) 등 가지가지가 있으니 이러한 민정의 상세한 파악은 그의 실학의 근본을 다지는 데 크게 이바지한 사실을 알아야 할 것이다.

결어

흔히 강진 18년간을 집약해서 생각할 때 강진이야말로 다산학이 정리된 어쩌면 다산학의 산실이라 이르는 말이 다산과 강진과의 관계를 설정함에 있어서 가장 적절한 표현으로 받아들여져야 할는지 모른다. 그러나 그것은 하나의 포괄적인 표현에 지나지 않으므로 다산이 강진 18년간에 이루어 놓은 여러 가지 업적 또는 행적 중에서 가장 중요하거나 아니면 특색이 있는 사실들을 대충 간추려 보면 다음과 같다.

첫째, 다산이 읍거시절에 혜장선사를 만나 차와 더불어 불승들과 친숙하게 된 사실을 지적하지 않을 수 없다. 이로 인하여 다산은 적어도 세 가지 측면에서 새 세계의 삶을 맞이하게 되었다고 볼 수 있다. 하나는 차를 알게 됨으로써 불가의 선미를 알게 되지 않았나 싶다.

그가 후세에 다산으로 떠받드는 초의선사에게 중부라는 호를 줌으로써 다산(茶信)의 뜻을 강조하고 또 귀양이 풀린 후 적지(謫地)를 떠나면서 제자 18인으로 하여금 조직하게 한 계명을 다신계라 칭한 데에도 다선(茶禪)의 뜻이 깊게 깃들어 있음을 느끼게 한다. 더욱이 그는 그의 중형 손암에게 보낸 답서에서 “승가에 교법과 선법이 있으므로 경사 만년에 모두 좌선을 하였다. 내가 바라는 것은 이것이다……[僧家有教法禪法 故經師晚年 皆作坐禪 我所願者此而……]” 운운(云云)한 데에서도 다산이 불가의 선을 이해했을 뿐만 아니라 “내가 바라는 것은 선이다[我所願者禪]”라고까지 이르렀음은 그가 차를 통하여 불가의 선의 깊은 의미를 터득한 것으로 간주되기도 한다(줄고, 「유불상교의 면에서 본 정다산」 참조).

다른 하나는, 다산은 이때에 차를 통하여 불가의 선미(禪味)를 터득했을 뿐만이 아니라 이로 인하여 친교를 맺게 된 불승만 하더라도 아암(兒菴)·초의(草衣)·기어(騎魚)·자홍(慈弘)·완호(玩虎)·수룡(袖龍[袖龍(蹟性)])·체경(掣鯨) 등 다수에 이를 뿐 아니라 이미 지적인 바와 같이 아암과 초의에게는 각각 호까지 지어줄 정도로 인간적 정 의가 두터웠고 다신계에서 그들의 어려움을 돌보아 주라는 뜻에서,

수룡(袖龍)과 체경(掣鯨) 역시 방외에서 인연이 있는 자들이다.
전등계(傳燈契)의 전답(田沓)은 걱정스런 일이 있어서 마을에 들어
어가 알리면 마을에서 두루 도움을 베풀라.²⁴⁾

라는 당부를 잊지 않을 정도로 제자들과 다름없는 애정을 그들에게 쏟고 있음을 볼 수가 있다. 이러한 불승들과의 친교에 의하여 『대둔사지(大菴寺誌)』나 『대동선교고(大東禪敎考)』의 저술이 이루어졌으리라 믿어지기도 한다.

마지막으로 다산 자신이 수차 이야기하고 있듯이 “처음 왔던 초기에 백성들은 모두 두려워하여 문을 부수고 담을 허물어 편안히 접하는 것을 허용하지 않았다[始來之初 民皆恐懼 破門壞墻 不許安接]” 하여 “함께 말할 자가 없었다[無與立談者]”고 하던 시절에 이들 불승을 알게 되었고 알게 되었을 뿐 아니라 아암과는 역리토론도 활발하여 다산의 주변에는 그의 「다신계절목」에서 지적했듯이 장병조(張秉藻)·황상(黃裳)·황지초(黃之楚)·이청(李晴)·김재정(金載靖) 등의 새로운 제자들이 그의 주변으로 운집하게 되어 다산의 역학 정리에 크게 기

24) 「茶信契節目」, “袖龍掣鯨輩袖龍掣鯨輩 亦方外之有緣者也 其傳燈契田沓 如有可愛之事 入告邑中 自邑中周旋施護”

여했다고 보아야 할 것이다.

둘째로는 그가 남요지지(南徼之地) 강진에 18년 체류하게 된 것은 물론 자의는 아니지만 타의에 의한 자일망정 민정을 통찰하며 촌민(村民)들과 더불어 고락을 같이할 기회를 갖게 된 것은 그의 학문적 기저를 다지는 데 있어서 크게 기여한 사실을 지적하지 않을 수 없다. 김상홍(金相洪) 교수가 그의 『유형지의 애가』(단대출판부, 1981)에서 정리해 놓았듯이 이 시기에 비로소 다산은 그가 민생(民生)과 더불어 호흡을 함께하는 많은 시기를 남겨 놓았던 것이다. 시가뿐만 아니라 지방수령과 이속들의 부정과 횡포도 빠짐없이 그의 모든 산문과 저술을 통하여 살살이 들추어내고 있다. 그가 한때 암행어사가 되어 경기민정을 살피었고 금정찰방이나 곡산부사로 좌천되어 지방으로 내려온 적이 있기는 하지만 그런 시절은 기간이 극히 짧았기 때문에 속속들이 파헤칠 겨를이 없었지만 강진 18년은 이와는 사정이 다르다고 보아야 함은 물론이다. 모든 관직의 걸치장을 벗어버리고 유죄인의 알몸이 되어 민중 속에서 그들과 더불어 살게 되었으며 그것도 하루 이틀이 아닌 18년이라는 장구한 세월은 그로 하여금 강진 토박이가 되게 하였음에 틀림없는 것이다. 그러므로 이 시절에 있어서 그의 입을 빌려 토로하게 된 이 지역의 모습은 그 당시에 있어서의 이 지역에 살고 있는 우리 자신의 모습이었으리라는 소이가 여기에 있는 것이다.

셋째로는 가장 중요하면서도 흔히 소홀하게 다루어지는 문제점을 지적하지 않을 수 없다. 그것은 다름 아니라 다산학이 강진 18년간에 성숙되었고 완성되었다는 사실뿐만이 아니라 다산학 그 자체 속에는 강진 18년이라는 체취가 생생하게 살아서 풍기고 있다는 사실

을 우리는 까맣게 잊기가 쉽고 또 그것을 지금쯤은 잊고 있는 것이다. 그러나 따지고 보면 다산학은 강진을 떼놓고는 존재할 수 없으며 강진을 떼놓고서 다산학을 운위한다면 그것은 바로 알맹이를 빼낸 조강(糟糠)에 지나지 않음을 알아야 할 것이다.

우리들이 흔히 정주학을 일러 낙민지학(洛閩之學)이라 함은 정호(程顥)·정이(程頤)가 낙양에 살았고 주희는 민중(閩中)에 살았기 때문임은 잘 알려진 사실이다. 것처럼 다산이 여유당[與猶堂, 馬岬 堂號]에서 다산초당으로 옮겨온 후 그는 다산이라 자호하였고 또 우리들은 그를 다산으로 애칭하는 만큼 다산학이란 곧 강진 다산학을 의미하며 그로써 강진 18년은 길이 다산학의 진원이 되어 그 서통이 오늘에 이어져야 할 것이다.

14. 올라올 때 이른 찾아옴을 따서 말려놓고 왔느냐

강진 다산초당은 다산 정약용(1762~1836)이 귀양살이 때 많은 저술활동을 펼친 곳으로서 만덕산 중턱에 자리 잡고 있다. 강진만이 한눈 아래 내려다보이는 탁 트인 그 경관은 다산의 시정을 달래기에 넉넉하다.

부연 안개 속 한 점 돛단 배	一點烟帆色
갈매기는 오락가락 물결치는데	鷗波去復還
저 멀리 앉아 있는 뱃사공	遙知坐舟者
어찌 다 내 맘처럼 한가로울수야 ¹⁾	不及我心閑

약간 가파른 언덕길을 단숨에 올라채면 초당 입구에 놓여 있는 큰 바위 하나가 발길에 채인다. 무심히 지나치면 한 개의 돌덩이에 지나지 않지만 알고 보면 그 바위야말로 다산선생이 차를 끓이던 다조(茶籠)로 알려진 유서 깊은 바위인 것이다.

1) [편집자주] 다산과 문산(文山) 이재의(李載義)가 주고받은 시를 모은 『상심낙사첩(賞心樂事帖)』에 따르면 이 오언시는 문산의 작품이지, 다산의 작품이 아니다.

벽돌 쌓아 올린 자그마한 다조(茶竈)	壘堂小茶竈
이화(離火) 손풍(巽風)이 나부끼는 불꽃	離火巽風形
데워진 차(茶)는 끓고 산둥(山僮)은 잠들고	茶熟山僮睡
연기만이 간들간들 뿜어내는 푸르름	裊煙猶自靑

그러나 지금은 이 바위 위에 쌓아올렸던 벽돌 다조의 흔적은 찾을 길이 없다.

그러면 다산은 어떠한 인연으로 것처럼 여기서 차를 즐기게 되었는가.

다산이 다산초당으로 옮겨온 후(1808)로 두륜산 대흥사의 대덕(大德)들과의 교우가 짙어질 무렵 일지암의 초의대사와는 유별난 친교가 있었던 많은 기록들을 우리는 여기서 지나칠 수가 없다. 초의는 다산의 25세 손아래로서 『조선불교통사(朝鮮佛教通史)』에 따르면(상편 594쪽)

승지 다산을 따라 유가의 서를 받았고 시도를 익힘으로써 교리에 정통하고 선경이 활짝 열리게 되니 비로소 진리의 깊은 경지를 깨닫게 되니라.²⁾

이때 다산은 50세를 갓 넘은 노숙한 스승이요 초의는 25, 26세의 청년 학승으로서 다산의 영향이 지극했음을 알 수가 있다. 다산은 초의에게 준 증언(贈言)에서 장자(莊子)풍의 도리를 깨우쳐 주었고 시정신을 논하여 도연명·두보 등의 시론에 눈뜨게 하였을 뿐 아니라 역리의 심오한 이치의 소재를 깨닫도록 타이르고 있음을 알 수가 있다.

여기서 빼놓을 수 없는 흥미 있는 사실의 하나는 초의의 아호인 중부는 주역의 괘명에서 따온 자로서 다산이 특히 초의를 위하여 지

2) 『朝鮮佛教通史』 상편, 594쪽, “從茶山承旨 受儒書 觀詩道 而精通教理 恢拓禪境 始有雲遊之興”

어준 호라는 사실이다. 다산은 초의를 위하여 그 뜻을 다음과 같이 기록해 놓고 있다.

중부란 중이 빈 꽤니라. 본래 한오라기 물도 없는지라 어찌 티
끌인들 털 것이 있으랴. 또한 중이 빈 때문이다.³⁾

중부의 괘형은 대리(大離)로서 ☲로 되어 있다. 양중음(陽中陰)이니
음은 허요, 양은 실로써 중부는 허중지괘라 이르는 소이가 여기에
있다. 허중(虛中)은 심공(心空)의 도인 선도와도 통하는 자인지도 모
른다.

어쨌든 우리는 여기서 다산과 다선(茶仙)으로 알려진 초의와의 깊
은 인연의 자취는 다산과 얽힌 하늘의 뜻이 아니었던가 싶은 것이다.

그러나 차와 다산과의 인연을 따지자면 초의에 앞서 아암(兒菴) 혜
장선사(惠藏禪師)가 있음을 잊을 수가 없다. 혜장선사는 다산보다 10
년 수하요, 초의보다는 15년 수상이지만 그의 나이 40에 아깝게 요
절한 당대의 기승(奇僧)이었다. 다른 것은 다 그만두고라도 여기서
상기하고 싶은 것은 다름 아니라 강진으로 귀양살이 온 외로운 다산
에게 최초로 강진 명차를 즐기게 한 장본인이 바로 이 혜장선사라는
사실이다.

다산이 신유년 겨울에 내려와서 강진을 동문 밖 술집에 묵고 있을
무렵 누구 하나 말을 거는 이 없던 시절에 문득 을축년(1805) 봄에
백련사(白蓮寺)에서 혜장을 만났고 만나자마자 서로 십년지기인 양
친숙하게 되었던 것이니 여기 또한 하늘의 뜻이 깃들어 있었던 것인

3) 『茶山筆貼』, “中學者 虛中之卦也 本無一物 何用拂塵 亦虛中也.”

지도 모른다. 이로부터 다산의 생활에도 변화가 왔으니 그해 가을에 경함(經函)을 강진을 뒷산에 자리 잡은 보은산방 고성사로 옮기고 비로소 혜장이 보내 준 차를 즐기면서 『기증혜장상인걸명(寄贈惠藏上人乞茗)』(여유당전서 1집 5권)의 시를 남기고 있다. 이때에 혜장은 다산을 위하여 “혜장이 나를 위해 차를 만들었다(藏既爲余製茶)”라 했듯이 특제품의 차를 제조하여 바쳤을 뿐 아니라 그의 제자인 이성(頤性)을 시켜서도 늘 보내 드리곤 하였다. 자상한 다산은 차를 보내 준 이성에게도 감사의 뜻이 담긴 다음과 같은 사례의 시를 또한 남기고 있다.

혜장의 많은 제자들 중	藏公衆弟子
이성이 가장 뛰어나니	頤也最稱奇
이미 화엄의 교리를 깨닫고	已了華嚴教
겸하여 두보의 시를 익히도다	兼治杜甫詩
차를 굽는 그의 솜씨 뛰어나니	草魁頗善焙
외로운 나그네를 진중하게 위로하다	珍重慰孤羈

그러나 아깝게도 그는 유적지에 홀로 다산을 남겨놓은 채 부질없이 무단히 인생을 살아온 양 외치다가 세상을 떠났던 것이다 그러나 다산은 혜장과의 인연으로 말미암아 대홍사의 고승들과 친숙하게 되었고 그로 인하여 대홍사의 완호·수룡·혜장·초의·기어·호의 등과 더불어 자하산방(紫霞山房)에서 『대둔사지』를 짓고 『대동선교고』의 저술을 남기게 되었던 것이니 이들이 모인 자리에 어찌 그윽한 명차의 향기가 풍기지 않았으랴.

세월은 약이던가. 18년간의 귀양살이를 끝내고 때마침 1818년 9

월 기망(既望)에 다산은 급기야 고향으로 길을 떠나게 되었던 것이니 그 지긋지긋한 죄인의 굴레를 벗은 기쁨보다도 오히려 여기에 남기고 가는 정이 더욱 훈훈하게 넘쳐흘렀다. 그것이 다산 그로 하여금 다신계를 만들어 놓고 떠나지 않을 수 없었던 정경이라 이를 수 있을 것이다. 왜 계명을 하필이면 다신계라 하였으며 「다신계절목」의 제1절이 다엽과 다병을 고향 유산으로 보내달라는 것으로 되어 있는 것일까.

여기서 굳이 따져본다면 초의선사의 호인 중부와도 상응하는 관련이 없지 않음을 느끼게 한다. 왜냐하면 주역에서의 중부괘는 중허(中虛)한 신괘(信卦)라 이르기 때문이다. 중허의 상이 불가에서는 심공(心空)으로 통하지만 유가에서는 신(信)과 성(誠)으로 통한다는 점에서 다를 뿐 그의 본질적 바탕은 서로 다르지 않다는 사실을 여기서 상기하지 않을 수 없다. 여기서 비로소 우리는 다신(茶信)에 의하여 다산의 다정(茶情)의 일면을 느끼게 하는 것이다.

먼 고향 길을 18년 만에 떠나면서도 다산은

입하 후에 엽차와 병차는 읍으로 보내되, 읍에서 편을 찾아 유산으로 보내게 하라.⁴⁾

하여 매년 입하절에 엽차와 병차를 따보낼 것을 신신 당부해 놓고 있다. 그가 남기고 간 제자 18인에게 지워준 제일차적인 임무가 바로 선생님께 차를 따서 보내라는 것이었으니 다인(茶人)이 아니고서는 이해하기 어려운 심정이었으리라 일러도 탓할 재간이 없다. 그

4) 「茶信契節目」, “立夏之後, 葉茶, 餅茶, 入送于邑中, 自邑中討便, 付送于西山.”

뿐 아니라 고향으로 돌아온 후로도 강진 다산초당에서 올라온 다신
계원들을 통하여 여러 가지 사정을 묻는 중에서도

올 때 이른 차를 따서 말리도록 했느냐.⁵⁾

라 하여 때마침 수하(首夏)절후였기 때문에 ‘올라올 때 이른 차잎을
따서 말려 놓고 왔느냐’의 여부를 묻는 것을 잊지 않은 다인 다산의
면모가 여기서 또한 약여(躍如)하게 생동하고 있음을 감출 길이 없다.

5) 「茶信契節目」, “來時 摘早茶 付晒否.”

15. 여유당전서와 더불어

서당에서 『천자문』을 읽던 시절부터 오늘에 이르는 반세기의 세월은 유달리 많은 기복과 변화로 얼룩진 시절이기 때문에 독서편력도 그에 따라 다양할 수밖에 없었다. 한문을 배우다가 일서(日書)를 읽어야 했고, 해방 덕에 대학생활에 들어가자 새삼 양서도 구독해야 되었으니 동서고금을 통독하는 처지가 된 셈이다.

그동안 정독이건 소독(素讀)이건 간에 눈길을 거친 책이야 만수(萬數)에는 미치지 못한다 하더라도 어찌 수천이야 못 되랴 싶다. 옛사람들 중에 ‘장서(藏書) 천여 권’을 자랑삼아 기록한 것을 보면 천수도 결코 적다 할 수 없거니와 내 반세기의 독서량도 결코 고인보다 못하진 않으리라.

어린 시절에는 『로미오와 줄리엣』의 감상에 젖기도 했고, 영웅승배론으로 들뜨기도 했지만, 취우일과(驟雨一過) 격. 말하자면 소나기 처럼 지나간 옛이야기인지도 모른다. 판에는 어느 사람들처럼 『성서』 한 권으로 만 권의 서적을 대신하는 진지한 신심도 못 가져 보았기

에 『논어』나 『맹자』를 좋아하기는 하면서도 서가의 일우(一隅)에 잠재워 둔 채 어느덧 수년이 지났다.

그렇다면 도대체 나는 독서인으로서는 아무런 주관도 없는 무골충(無骨虫)이란 말인가. 아무것도 내세울 것이 없으니 말이다. 그러나 곰곰이 생각하면 내게도 책과 맺어진 하나의 기연이 없지는 않았던 것 같다.

때는 내 나이 겨우 30세를 갓 넘어선 시절로 올라간다. 굴비의 고장인 영광의 벽촌 한구석에 살면서 서울 친지의 기별을 듣고 『여유당전서(與猶堂全書)』 76권과 『연암집(燕岩集)』 한 질을 불문곡직하고 사 두었던 일이다. 책값만 하더라도 촌부의 주머니돈으로 셈하자면 벅섬은 족히 팔아야 했다.

그때는 몰랐지만 1935년 다산서거 백주년 기념출판이었음을 나중에야 알고서 진정 내 일생의 공부의 씨앗이 이때 뿌려졌음에 새삼 감회가 없을 수 없다. 애지중지 서가에 꽂아둔 채 해방을 맞았고, 그럭저럭 바쁘게 지나다가 1947년 겨울에야 비로소 전저 중 『주역사전(周易四箋)』을 읽을 기회를 얻게 된 것이 『여유당전서』의 입문이었다.

다산은 성호(星湖)를 읽고 ‘천지의 큼과 일월의 밝음을 깨닫고’ 흔히 학문에 뜻을 둘 것을 결심하였다고 한 바 있거니와, 이로 인하여 다산학의 당오(堂奧)를 엿보게 된 것은 실로 나의 인생에서 일대의 패사라 일러도 무방할 것이다.

그 후 대학에서 한 자리를 얻게 되자 학생들과 함께 『중용자잠』을 정독할 기회를 갖게 되니 다산학의 불빛이 더욱 반짝이는 듯했고, 그의 중형 약전이 다산을 일러 “장야서성(長夜曙星)”이라 한 뜻을 어렵뜻이나마 짐작하게 되었다.

30대에 아무런 목적의식도 없이 구독했던 『여유당전서』는 지금도 내 손길에 시달려 끈이 끊어지기도 하고－위편삼절의 경지까지는 요원하지만－책 가장자리가 떨어져 나가기도 했지만, 그래도 어느덧 반세기에 가까운 기연을 어찌하랴. 이제 『여유당전서』만은 나의 반려로서 나와 함께 내 인생의 종언을 맞이할 수밖에 또 다른 도리가 없지 않겠는가!

16. 다산철학의 현대적 의의

1) 서설

다산학은 육경사서의 수기지학과 일표이서의 치인지학으로 구성되어 있다. 전자는 경학이라 이르고 후자는 경세학이라 이르는데, 경학은 경세학의 기초학으로서, 소위 철학적 대상이 되는 자는 바로 경학인 것이다. 그런데 이 다산경학에 대한 철학적 접근에는 여러 가지 선행조건이 따른다. 먼저 다산경학이 안고 있는 철학적 과제가 무엇인가를 정립해야 하며, 다음은 그것이 지니고 있는 동양철학적 위치를 살펴보아야 하고, 동시에 그것이 한국철학의 맥락과 더불어 어떠한 의미를 지니고 있는가를 확실하게 해 놓은 연후에야 비로소 서양철학적 조명이 가능하리라고 본다.

2) 다산경학의 성립

다산경학은 육경사서학으로서 주자의 사서삼경-칠서-학에 예·악·춘추 등 삼경을 더한 자로서 성립되어 있다. 이러한 양적인 변화과정에서, 질적인 변화도 함께 가져왔던 것이다. 그것이 다름 아닌 다산경학의 반주자학적 입장인 것이다.

다산은 그의 강진적중(康津謫中) 역과 예의 정리를 필두로 하여 대학·중용 등 경학을 정리하였다. 적거 이전의 저술로서는 『대학강의』와 『중용강의』가 있고 해배 이후의 저술로서는 『상서고훈』이 있을 따름이다. 그러므로 강진 다산초당이야말로 다산학의 산실이라 이르지 않을 수 없다.

3) 동양철학적 과제

(1) 태극음양설

다산은 태극음양설에 대하여 실리적인 견해를 피력하고 있다.

음양이라는 명칭은 햇빛이 비춤과 가림에서 나왔다. 해가 가린 것을 음이라 하고, 해가 비춘 것을 양이라 한다. 본래 체질은 없고 단지 명암이 있을 뿐이니, 원래 만물의 부모라 할 수 없다. ……성인이 역을 만들면서 음양의 대대를 천도(天道), 역도(易道)라고 하셨을 뿐이다…….¹⁾

1) 『中庸講義』 卷1, Ⅱ~4, 1~2쪽(4-238~239). “陰陽之名起於日光之照掩 日所隱曰陰 日所映曰陽 本無體質 只有明闇 原不可以爲萬物之父母……聖人作易以陰陽對待爲天道爲易道而已…….”

동시에 다산은 오행설과 및 그에 따른 상생상극법칙의 허구성을 반박하고 있다. 뿐만 아니라 그는 주자의 태극이설(太極理說)에 대하여 옥극설(屋極說)을 주장하였으니 이는 그가 이른바 음양양의(陰陽兩儀) 대대관계(對待關係)의 태일지형(太一之形)을 의미하는 자가 아닐 수 없다.

(2) 천명론

다산의 천관은 자연천과 상제천으로 양립되어 있으며 주자학에 있어서의 이법천은 받아들이지 않고 있다.

다산에 있어서의 주재자로서의 상제천은 중국고대에 있어서의 황천사상(皇天思想)의 복원이라 이를 수 있지만, 다른 일면에서는 서교적 상제천의 원용이라 이를 수도 있다는 점을 주목하지 않을 수 없다.

소심스레 조심하여 상제를 섬기되 항상 신명이 집을 굽어보는 듯 한다.²⁾

하늘의 영명은 인심과 곧장 통하여 숨겨 있으되 나타나지 않는 게 없고 미세하되 밝혀지지 않는 게 없어 거쳐하는 그 집을 굽어보며 나날이 감시함이 여기에 있다.³⁾

(3) 성명론

다산은 상제천의 존재를 인정함으로써 그의 존재양식이 문제가 되는데 그는 이를 내재적 존재양식으로 하여 성명일여론(性命一如論)을 주장하기에 이르렀다. 이는 정주학에 있어서의 성리학을 가름하

2) 『中庸自箴』, Ⅱ~3, 6쪽(4-186). “小心翼翼昭事上帝 常若神明照臨屋漏”

3) 『中庸自箴』, Ⅱ~3, 5~6쪽(4-184). “天之靈明 直通人心 無隱不察 無微不燭 照臨此室 日監在茲”

는 자가 아닐 수 없다. 여기서 우리는

1. 무신론적 이법천이 유신론적 상제천이 되었고
2. 주정설적(主靜說的) 인성이 활성론적(活性論的) 인성이 되었으며
3. 이성적 인성이 감성적 인성으로 되었다.

(4) 인성론

그리하여 다산의 감성적 인성론은 성기호설을 낳기에 이르렀으니, 그는 기호에는 형구지기호(形軀之嗜好)와 영지지기호(靈知之嗜好)가 있다고 하였다. 전자는 생리적인 기호요 후자는 윤리적 기호인 것이다. 그리하여 그는 주자의 본연기질양성론(本然氣質兩性論)에 갈음하여 도의금수양성론(道義禽獸兩性論)을 내놓았다.

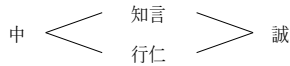
또한 다산의 인성론은 그의 성기호설에 근거하고 있는 동시에 그것은 또한 천명기재도심설(天命寄在道心說)과 인심도심내자송설(人心道心內自訟說)에 의하여 활성론적(活性論的) 자송지학(自訟之學)으로 구체화된 점을 주목해야 할 것이다.

(5) 성중원리

천과 성을 논한 다산은 中을 논하되 이를 성중원리(誠中原理)로 정립했다는 점에서 다산경학의 또 하나의 공적을 찾아볼 수가 있다.

첫째, 그는 용(庸)을 유상(有常)이라 하고 유상자용야(有常者庸也)라 하여 주자의 평상지리설(平常之理說)을 반박하였다.

둘째, 중용의 덕을 성(誠)으로 풀었으니 ‘대학중용은 모두 성을 학문의 첫 공부로 여긴다[大學中庸 皆以誠學首功]’란 이를 두고 이른 말이 아닐 수 없다.



이는 송학(宋學)의 주경설(主敬說)에 가름하여 주성설(主誠說)을 표방한 것으로도 간주된다.

이상에서 보여 준 다산경학의 새로운 입장은 어디까지나 유가의 테두리 안에서의 문제이기는 하지만, 그것은 한당송명을 벗어나 ‘손을 잡고 함께 요순과 주공 공자의 문으로 돌아간다[攜手同歸於堯舜周公之門]’로 표현되는 수사학의 세계라는 사실을 여기서 명기하지 않을 수 없다.

4) 한국철학의 맥락

다산경학은 수사학적 세계로 회귀하기는 하였지만 그것은 애오라지 탈중국적인 동시에 반주자학적인 뿐만이 아니라, 한국철학의 맥락과 더불어 존립하고 있다는 사실은 실로 흥미로운 일면이 아닐 수 없다.

(1) 묘합의 원리

중국철학 그리고 그 안에서의 송학은 이원론적 세계관 위에 정립되었지만 한민족의 풍류도는 이원론을 극복한 이이일적(二而一的) 현묘지도(玄妙之道)인 것이다. 그것은 두 가지 면모를 갖추고 있다. 하나는 단군설화에 근원한 회삼귀일의 묘리요, 다른 하나는 이이일적 묘리인 것이다.

회삼귀일의 묘리는 무한수의 묘리요, 이이일의 묘리는 유한수의 묘리인 것이다. 전자는 원수(圓數)의 묘리요 후자는 대수(對數)의 묘리라 이를 수도 있다. 그러나 다 같이 일(一)의 묘리에로의 회귀라는 점에서 이를 일러 우리는 ‘한’의 묘리라 일러야 할는지 모른다. 다산의 옥극설이나 성명론이나 신형묘합설(神形妙合說)이나 다 같이 이이일적 묘합지상(妙合之象)이라는 점에서 한국적인 것이다. 다시 말하면 한의 묘리와 그 맥을 함께하는 자라 이르지 않을 수 없다. 원효의 화쟁논리나 율곡의 이기묘합도 다 같이 이들과 그의 맥락을 함께하는 자임은 다시 말할 나위도 없다.

(2) 주기설

유가에 있어서의 이기론에서 다산은 주기설(主氣說)에 있음은 그의 활성론적 입장에서 이미 간취되고 있음을 알 수가 있다. 그리하여 그는 그러한 입장에서 고봉-율곡-백호-다산으로 그 맥을 함께하고 있다는 사실은 주목할 만하다. 다산은 특히 혈기론(血氣論)을 주장하여 관념론적 이기설의 존재 근거마저 뒤흔들어놓고 있다.

기(氣)의 본질을 밝히지 않을 수 없으니, 만약 후세의 이기설로써 섞어 말하면 절대로 안 된다.⁴⁾

4) 『孟子要義』 卷1, II~5, 17쪽(4-403~404). “氣之爲物 不可不覈 若以後世理氣之說 渾合言之 則大不可也.”

5) 서양철학적 조명

(1) 형이상학 과제

형이상학적 과제로서 문제가 되는 것은 우주론적 천과 인식론적 심성과 가치론적 중을 들 수가 있다. 이들은 이미 논술한 바 있듯이 우주론적 천은 존재론적이라기보다는 차라리 종교적인 신앙의 대상이 되는 상제천이라고 할 수 있고 인식적 심성도 이성이 아닌 감성으로서의 활성이요 윤리적 성중(誠中)은 실천적이요 인격적인 것이다. 동시에 천·성·중은 일체를 이루어 전인적 인격을 형성함으로써 다산철학은 철학적 인간학으로 발돋움하게 되는 것이다.

(2) 현대철학적 과제

다산철학의 서양철학적 근사치를 추출한다면 생의 철학과 실존철학을 들 수 있을 것이다.

다산철학에 있어서의 반주지주의적 활성화에서 성명-곧 천명의 약동을 자각할 수 있는 것이다.

또한 다산철학에 있어서의 신독군자(愼獨君子)는 윤리적 실존 바로 그것이 아닐 수 없다.

역리의 상수학적 이해는 모름지기 현상론적(現象論的)이라 일러야 할는지 모른다.

6) 결론

첫째, 유학의 테두리 안에서의 수사학이다. 여기서 죽었던 상제천

이 다시 소생하였고 수기치인이라는 전인적 인간상이 정립되기에 이르렀다.

둘째, ‘한’의 묘리에 의하여 한국철학의 맥락과 더불어 존재하기에 이르렀다. 그러나 이이일적 ‘한’의 철학적 전개까지는 기대할 수 없는 한계성을 안고 있다.

셋째, 실증주의에 입각한 과학정신은 다산철학이 간과할 수 없는 일면이 아닐 수 없다.

그러나 다산철학은 어디까지나 수기치인을 근간으로 하는 철학적 인간학이라는 기본적 입장을 잊어서는 안 될 것이다.

소론과 평론

1. 민주주의의 토착화

1945년의 8·15해방은 마치 독이 무너진 것처럼 민주주의의 물결이 넘쳐흘렀다. 승리의 연합군은—주로 미군은—전후민들을 달래는 그들의 배급 상자와 함께 눈에 보이지 않는 민주주의라는 보물단지도 우리들에게 선물로 주었다. 패망의 왜군들이 사람과 물자를 온통 훔어가며 신사참배만 강요하던 이 메마른 땅에 던져 준 그들의 선물은 마치 생명수인 양 분별없이 받아들이게 되었던 것이다. 그리하여 우리들에게는 하나의 확고한 생활지표가 마련되기는 하였지만 민주주의란 것처럼 과연 손쉽게 우리의 것이 될 수 있는 것이었던가! 사실은 해방 20여 년이 지난 오늘에 와서도 이에 대한 본질적 탐색은 계속되고 있는 실정인 것이다. 단적으로 말해서 4·19나 5·16의 변혁이 비록 우리의 민주주의 발전 도상에 있어서의 부득이한 수술이었다고 치더라도 이러한 비정상적 수술을 겪지 않을 수 없었던 상태로 말하면 정녕코 민주주의의 병적 현상 때문이었음은 의심할 나위가 없다. 4·19는 독재를 가장한 허울 좋은 위장 민주주의

때문이었고, 5·16은 자유방임된 구두선 민주주의 때문이었다고 흔히 말하고 있으나 어쨌든 이러한 달갑잖은 사태의 반복은 우리의 민주주의 자체 내에 어딘가 근본적으로 잘못된 데가 있기 때문인 것은 의심할 나위가 없을 것이다. 독재형 민주주의에서 방임형 민주주의로 시계추처럼 흔들리는 사이에 두 번의 혁명을 치러 내지 않을 수 없었던 20년간 우리의 쓰라린 민주주의적 경험인 것이다. 오랜 역사적 변천과정을 밟아서 성장된 오늘의 서구 민주주의로 말하면 많은 해설과 토론과 비판을 거듭해 왔기 때문에 여기서 새삼 문제를 필요는 없다. 다못 해방과 더불어 한국의 흙 위에 뿌려진 서구 민주주의가 지금에 와서나마 당면한 문제가 있을진대 그것은 곧 오늘의 우리의 과제가 되지 않을 수 없다. 서구 민주주의가 비록 그들의 풍토에서는 알맞게 자랐다손 치더라도 한국이라는 특수지대에 이르러서는 완고한 봉건적 자갈이거나 유교적 잡초라거나를 극복하지 않고서는 제대로 자랄 수 없다는 사실을 뒤늦게나마 발견하게 된 셈이다. 이러한 작업을 일러 토착화된 민주주의의 육성이라 할 수 있다면 우리의 관심사는 오직 여기에 있을 따름이다.

8·15 해방 직후 민주주의와 맞선 낡은 세력이 있었다면 그것은 흔히 봉건잔재니 혹은 유교적 관습이라는 말로써 표현된 것들이다. 이러한 소위 한국의 전통적 토양이 민주주의 발전을 크게 저해하리라고는 그 당시에는 생각하지 않았는지 모르나 이제는 이미 해방직후의 민주주의적 흥분이 가라앉고 20년 동안 민주주의의 어린 싹의 자람을 지켜본 바에야 무엇이 그들의 성장을 가로막고 있는가 하는 것쯤이야 익히 알게 된 것이다. 방종이니 무책임이니 하는 서구민주주의의 자체에서 오는 결함을 잠시 논외로 하고, 그것은 다름 아닌

동양적－혹은 한국적－전통 바로 그것이라고 생각하고 있다. 그러나 5천 년 문화민족의 전통을 자랑하면서 우리의 민주적 발전을 가로막는 자가 바로 그러한 생활양식이라는 자가당착에서 우리는 어떻게 구원을 받아야 할 것인가.

여기서 우리는 서구문화는 오로지 기독교적 토양 위에서 자랐다는 사실에 견주어서 동양문화, 특히 한국 문화는 유교적 토양 위에서 성장한 사실에 대하여 관심을 가져 보지 않을 수 없다. 한 마디로 유교라 하지만 그것은 그의 근원을 이루고 있는 본래적인 공맹(孔孟) 사상을 의미하는 것이 아니라 8·15를 시점으로 하여 유교라는 개념으로 이해되는 부가장적(父家長的) 충효(忠孝)사상이라거나 혈연이나 지연관계를 사회의식이나 국가관념보다도 더 중하게 여기는 봉건적 잔재의식이나를 가지고 우리의 전통적 생활양식인 양 문제 삼고 있는 것이다. 그러나 기독교로 말하더라도 구교와 신교가 대표하는 바 명암의 양면이 있는 것과 같이 8·15해방을 시점으로 하여 우리들에게 비친 유교적 관습과 낡은 전통은 ‘인간의 가치와 인격의 존엄’을 그의 최고의 신조로 삼는 민주주의 앞에서는 실로 어두운 일면이 아닐 수 없는 것이다. 이러한 상태는 서구에 있어서의 종교개혁 직전의 기독교가 보여준 정치적 독재나 종교적 부패와도 비슷한 일면인지도 모른다. 실로 서구민주주의는 개신교 신앙의 정치적 실현이라고 보는 것이 허용된다면 한국에 있어서의 민주주의도 또한 신유교적 청교도들의 혁신이 없이는 이루어질 수 없을는지 모른다. 왜냐하면 시방까지 우리들의 눈앞에 아른거리는 유교적 잔재는 바로 개신을 요구하는 그것들로 이루어져 있기 때문이다.

첫째, 충효를 그의 핵심으로 하는 삼강오륜(三綱五倫)사상이 한국

민주주의 성장을 저해하고 있다는 판단은 정몽주(鄭夢周)나 사육신을 성자처럼 신봉하던 기성세대에 대하여는 그야말로 심장을 겨누는 총알처럼 전율적 선고일 것이다. 또한 ‘효자의 문에서 충신이 난다’는 미풍양속의 믿음은 새로운 민주주의 앞에서 산산이 조각이 날 때 그들은 서구민주주의란 부장(父長)을 부인하는 만풍(蠻風)이라고 오히려 비웃게 된다. 여기에 한국민주주의가 넘어서야 할 첫 험난의 고개가 있는 것이다.

민주주의란 평등한 인간관계 위에서 이루어지는 것인 만큼 일방적 윤리관에 입각한 충효사상은 그것이 종적(縱的)인 일방적 윤리라는 점에서 반민주적이라는 것이다. 그러한 의미에서는 충효 자체가 반민주적이라느니보다는 그의 일방성이 반민주적인지도 모른다. 기독교의 윤리적 계명에서도 부모를 공경하라[孝] 하였고, 네 이웃을 사랑하라[憐] 하였거늘 윤리적 충효사상이 반민주적이라는 일언하에 이를 말살해야 할 폭거가 과연 허용되어도 좋을는지 모른다. 그러한 의미에서 충효사상도 그것이 만일 종적 윤리에서 횡적 윤리로 전환될 수만 있다면 이는 도리어 민주사회에서 요청해야 할 미덕이 될지도 모른다는 사실에 잠깐 언급하지 않을 수 없다.

유학경전의 하나인 『서경』에서의 오교사상은 부의(父義)·모자(母慈)·형우(兄友)·제공(弟恭)·자효(子孝)를 규정하였으니 이는 부모형제자의 상호윤리를 평등한 입장에서 말하였고 대학에서는 효제자(孝弟慈)의 삼덕을 강조하였으니 여기서의 자덕은 효제와 견줄 수 있는 부모나 군왕의 덕이라는 점에서 부형자에게 상호 평등한 도덕적 규범을 제정한 것이라 할 수 있다. 이러한 횡적 윤리사상 속에 들어 있던 효제의 사상이 종적 충효사상으로 변질된 것은 천존지비(天尊地

卑) 사상이 굳어진 진한(秦漢)시대의 일이요, 그것이 또한 봉건적 왕권존중사상에 영합하여 오늘에 이르렀기 때문에 그의 반민주적 일방성만이 크게 부각되게 된 것이다. 그러므로 반민주적 충효사상을 민주적 충효사상으로 바꾸어 놓기 위하여는 자제들에 대한 효제교육과 아울러 성인교육의 일부로서 부형들에 대한 가정적 자우(慈友)의 교육도 병행해야 한다는 이론적 결론을 얻게 되는 것이다. 그러나 이는 가족화라는 테두리에서의 문제점이지만 둘째로 넘어서야 할 고개는 지나친 가족적 혈연관계의 치중에서 오는 뿌리 깊은 반사회적 관념이 민주주의 발전을 저해하고 있는 사실이다. 서구문화는 희랍의 시민사회나 이스라엘의 민족집단이나 간에, 비혈연적 사회에서 성숙하였다는 점에서 씨족사회를 중심으로 하여 발전한 한국사회와는 엄연히 다른 것이다. 그러므로 인간이란 사회적 동물인 동시에 가족의 일인이라는 정의가 성립되고 또 민주주의 사회는 혈연, 비혈연을 한데 묶어서 넓은 사회의 생활양식을 의미한다면 동양적인 가족사회라고 해서 버림받을 수 없는 것이다. 자못 문제되는 것은 가족사회의 좁은 테두리 안에서 마치 우물 안의 개구리처럼 폐쇄적이어서는 안 될 것이다. 그러한 혈연과 지연에 집착된 소승적 사고방식이 바로 민주주의의적인 것이다. 그렇지 않다면 도리어 비혈연적 사회에서 느끼는 가족사회에로의 향수를 동양적 가족관념과 그의 윤리관 속에서 풀게 될지도 모를 일이다. 다시 말하면, 동양적 가족사회는 국가사회의 넓은 바다에로 그의 외곽을 넓혀야 하고 서구적 사회사상은 좀 더 가족적 윤리관에 관심을 기울임으로써 비로소 가정과 사회가 조화된 민주주의가 이룩될 것이 아닐까! 이에 한국적 토양에 심어진 민주주의는 결코 유교적 전통을 말살하는 데

에서 성장될 것이 아니라 부모형제의 상호윤리를 평등하게 확립하는 곳에서 비로소 토착화될 수 있을 것이라는 결론을 얻게 된다. 개신교가 반대한 것은 구교의 독재와 부패를 반대했지 그의 근본적인 교리를 반대한 것은 아닌 것과 마찬가지로, 오늘에 있어서의 유교적 전통도 그의 독선과 고루함을 반대하는 것이지 결코 유교의 본래적인 교리마저 저버릴 수는 없는 것이다. 우리는 소뿔을 고치기 위하여 소까지 죽이는 어리석음을 살 필요는 없는 것이다.

오늘에 있어서의 민주주의는 그의 정치적 형태로서의 그것에 앞서서 한 사람으로서의 민주시민을 문제 삼고 있는 이때에 본래적인 유교의 근본교리는 공자의 인(仁)에 기초하고 있음을 상기할 필요가 있다. 이는 두 사람의 관계를 설정하고 거기서 이루어지는 한 사람의 ‘사람구실’을 문제 삼고 있는 만큼 이는 사회를 구성하고 있는 한 시민에게 그의 민주시민으로서의 인격을 요구하고 있는 현대 민주주의의 기본태도와 다를 바가 없을 것 같다.

본래적인 공맹(孔孟)의 유교는 한 ‘인간’을 문제 삼고 있다. 그는 절대자의 지상명령에 귀를 기울일 줄 알며(慎獨君子) 만인을 위하여 자기를 바칠 줄 아는[殺身成仁] 인간임을 요구한다. 이는 마치 민주시민은 적어도 사람보다 신에 복종하는 종교인인 동시에 사회봉사를 위하여 자기희생을 게을리 하지 않는 인간이어야 함과 다를 바 없다. 공자의 손자인 자사(子思)는 한 인간을 천명의 이성을 간직한[天命之謂性] 자라 하였다. 이는 기독교에서 마치 신이 자기의 형상을 본따서 인간을 창조했다는 설을 방불하게 하거니와 그렇기 때문에 인간은 금수 아닌 존귀한 존재인 것이다. 이러한 존엄성을 자기 스스로 유지하도록 하려는 것이 공자(孔子)의 군자론[修己君子論]이요,

이러한 인간의 존엄성을 남에게서 침해받지 않고 또 남의 존엄성일
랑 높이 받들어야 한다는 것이 현대 민주주의 사상의 기본태도가 아
닌가! 인간의 존엄성을 기초로 한 점에 있어서는 서로 상통하는 바
가 없지 않으나 공자의 군자론은 수기에 그칠 것이 아니라 남의 존
엄성을 인정하는 데까지 폭을 넓히고 민주시민사상은 인격의 권리
의무론뿐 아니라 극기를 통한 수련에도 피나는 노력을 기울이도록
하여야 할 것이다. 그렇게 함으로써 비로소 전인적 인격을 갖춘 민
주시민이 됨과 동시에 군자로서의 존엄성을 갖기에 이를 것이다. 여
기서 우리는 민주주의의 토착화는 한국의 전통을 이루고 있는 유교
사상을 말살하는 데에서 이루어지는 것이 아니라, 오히려 이를 개혁
하여 한국적인 새로운 바탕을 마련하는 데서 이루어질 것이라는 결
론을 새삼스럽게 되풀이하게 된다. 다시 말하면, 한국의 전통을 이
루고 있는 오늘의 유교는 근본적인 수술을 받아야 한다. 그리하여
본래적인 모습을 다시 찾지 않고서는 현대민주주의를 심어서 가꿀
만한 토양이 될 수 없기 때문이다. 기독교적 토양에서는 향기로운
장미 같은 민주주의 꽃이 핀다면 유교적 토양에서는 탐스런 모란 같
은 민주주의 꽃이 필는지 모른다. 위에서 논한 바와 같이 우리들에
게도 그를 가꾸어 기를 만한 유교적 바탕(본질)은 지니고 있기 때문
이다. 다못 민주주의의 씨를 뿌려서 이를 어떻게 가꾸느냐만이 문제
다. 흔히 민주주의의 한국적 바탕으로서 신라의 화백이니 이조의
‘두레’니 관혼상제의 부조정신이니 따위를 말하기도 하지만 이는 그
의 협동체로서의 일면을 보여 줄 뿐이요, 전인적 인간상에서 부각된
인간의 존엄성에 기초를 둔 민주주의사상과는 거리가 먼 말초적 제
도에 지나지 않는다. 요즈음 와서 일민주의니 교도민주주의니 따위

가 창도되기도 하지만, 이런 것들은 자칫하면 유사종교처럼 유사민주주의가 되기에 알맞다. 사교처럼 사이비 민주주의가 피지 않으면 다행일 것이다. 모름지기 민주주의는 스웨터처럼 짜낼 것이 아니라, 내 땅에 심어서 키워야 하기 때문에, 제비가 박씨를 물어 오듯, 이미 씨앗은 물어 왔으니 이를 심을 내 땅을 정지해야 한다. 우리의 논밭에서 완고한 자갈과 고루한 잡초를 뽑아낸 후 수기치인(修己治人)의 전인적 인격으로서의 민주시민상을 길러 내야 할 것이다. 유교적 토양이 비록 기독교적 토양과는 다름을 인정 거기서 비로소 박래(舶來) 민주주의 아닌 토착화된 민주주의가 생성되리라는 것을 나는 확신한다.

2. 민족중흥론(民族中興論)

1)

단군조선 이래 한민족은 단일민족국가를 형성하여 오늘에 이르렀다. 본시 학문적으로는 Ural Altai어족으로서 몽고족에 가까운 맥족이 대륙의 북방에서 동쪽으로 이동해온 자라 한다. 유구 5000년의 오랜 역사를 아로새겨 오는 사이에 다소나마 한인만주족(漢人滿洲族) 또는 왜인(倭人) 등 근접 종족들의 피가 섞였을는지 모르나 우리 민족은 혈연적인 면에 있어서 공동조상을 받들고 있다는 단일성은 자랑할 만한 것이다. 혈연적인 단일성뿐만이 아니라 우리는 공통된 언어문자를 가졌고 똑같은 세시풍습을 즐기는 동질문화민족으로 성장하여 대륙 동북방에 군림하고 있는 것이다.

이제 우리 민족의 형성과정 및 거기에 따른 ‘민족의 얼’을 문제 삼기에 앞서 도대체 ‘민족’이란 무엇인가라는 것부터 이야기해 볼 필요가 있을 것 같다. 다시 말하면 ‘민족’이라는 단어가 지닌 개념을

우리는 어떻게 이해해야 하느냐는 것이다. 민족의 초보적인 개념은 어느 특수지역에 거주하는 동일 종족으로서 피부의 색깔이며 얼굴의 윤곽이며 체격의 대소라거나 심지어는 눈동자의 빛에 이르기까지 서로 비슷한 유형을 지니고 있다는 동일성에서 찾게 될 것이다. 이런 것들은 아마도 형체적 민족개념이라고 해야 할지도 모른다. 그러나 보다 더 중요한 것은 아마도 생활공동체로서의 민족 개념이다. 이를 달리 말하자면 공동운명체로서의 집단 의식 속에서 성장된 민족개념이라고 할 수도 있다. 이는 형체적인 동일성에서 오는 친밀감이 바탕이 되어 공동생활체를 이루게 되고 그러한 생활 속에서 공동운명체로서의 민족의식이 싹트게 되었다고도 볼 수 있을 것이다.

이러한 공동체의식으로서의 민족개념은 문화창조의 기초가 되는 것이라고 해야 할 것이다. 그들의 문화는 그들의 생활을 규제하는 것이요 한 ‘민족의 열’이 서려 있는 보고인 것이다. 그러므로 공동생활체로서 오랜 세월이 흐르게 되면 거기서 성장된 문화는 또한 동질문화가 아닐 수 없다. 정치적 제도나 사회적 관습뿐만이 아니라 예술적 감정이나 철학적 또는 종교적 정신 또한 같은 것을 추구하게 마련인 것이다. 여기서 이루어진 성품을 일러 민족성이라 할는지 모르나 아마도 ‘민족의 열’이라는 말로도 표현할 수 있을 것이다.

그렇다면 한민족은 그들이 비록 형체적인 면에 있어서는 동일유형에 속해 있다고 하더라도 그들이 만일 동질문화를 바탕으로 하는 ‘민족의 열’—다시 말하면 민족의식을 지니지 않았다고 한다면 그들은 아마도 이방인이나 다름없는 것이 아닐까. 그러므로 민족개념에 있어서 무엇보다도 중요한 것은 그의 종족적인 유사성보다도 차라리 그들이 지닌 ‘조상의 열’이 아닐 수 없다. 그런 의미에서 소위

‘한민족의 얼’은 어떻게 형성되었을까.

2)

한민족은 대체로 북방에서 태양이 솟아오르는 ‘해돋이’를 따라 이동해 왔다. 만주의 벌판을 지나는 사이에 만주족-일명 숙신족-과도 힘을 겨뤘을 것이지만 이들을 물리치고 한반도의 지세를 타고 남하하기 시작하자 단군조선이 중국의 요순과 때를 같이하여 한 ‘나라’를 차리기 시작한 것이다. 그러나 이 시대는 거의 신정시대(神政時代)라 부르고 있느니만큼 단군 중심의 공동생활체 또는 공동운명체 형성의 초기로 보아야 할 것이다. 단군설화에 대한 시비는 여기서는 그리 크게 문제되지 않는다. 단지 단군 시대로부터 소위 한민족은 만주를 거쳐 한반도에 정착하였고 그로 인하여 그들이 지녀야 할 생활문화의 창조가 시작되었다는 사실이다. 이때에 이루어진 설화적 문화는 단적으로 말해서 제천(祭天)과 조상탄강(祖上誕降)에서 그의 특색을 찾아야 할는지 모른다. 그리하여 한민족은 ‘밝은 해’를 따라 이동하면서 민족수호신으로서의 ‘하늘’을 알았고, ‘하느님의 아들인 단군’의 자손됨을 자부하기에 이른 것이다. 이는 곧 공동조상을 받드는 공동생활체를 형성한 것을 의미한다. 이때의 신인교감의 형태를 Saman-무속-의 발상으로 설명하기도 하지만 이러한 천인상응의 정신은 민족정신의 초기적이면서도 기초적인 바탕을 이루었다는 사실을 우리는 간과할 수 없는 것이다.

이로부터 기자·위만과 한사군시대를 거쳐 삼국정립시대(三國鼎立時代)를 맞이하자 한민족은 내우외환의 시련을 겪게 되었다. 그런 시

기는 오히려 ‘자기형성’의 좋은 기회를 얻게 되었다고 할 수도 있는 것이다. 그의 정점이 바로 서기 600년대에 이르러 신라의 삼국통일 과업으로 나타났고 명실공히 한반도의 주인으로서의 민족이 형성되기에 이른 것이다. 내우(內憂)란 삼국의 세력각축을 뜻한다. 고구려·백제·신라는 그들의 건국설화는 비록 서로 달리한다 하더라도 다 같은 배달민족으로서의 혈연관계는 자인하면서 강토의 패권을 다투었던 것이다. 그러나 이러한 군사적 또는 정치적 변란 속에서 하나의 공동체로서의 민족의식이 보다 더 강렬하게 성장했다는 것은 실로 흥미로운 일이 아닐 수 없다.

고구려는 수양제의 백만 대군을 섬멸시킬 때 비록 을지문덕과 같은 명장을 얻었다 하더라도 거기에는 고구려민의 소위 자주정신이 뒷받침이 되지 않았던들 그것은 불가능한 것이다. 그것은 백제의 망국한을 낙화암 기슭에 뿌릴 때 비록 계백과 같은 용장이 있었다 하더라도 국운을 만회하지 못한 것은 아마도 의자왕에게만 그 책임이 있는 것이 아니라 백제민 자신들의 오랜 안일이 그의 숨은 원인이었을지도 모른다. 이때에 신라는 당나라와의 원교를 맺어 제(濟)·려(麗)를 정복하고 통일과업을 완수하였거니와 이에 우리가 주목하는 것은 김춘추의 지략과 김유신의 무용에 있는 것이 아니라 통일과업을 성취하자 신라는 당의 군사적 세력을 반도에서 몰아내고 오직 그의 문화만을 섭취한 정책을 폈다는 사실이다. 여기서 신라인의 주체 의식을 우리는 볼 수 있는 것이다. 어쨌든 “행이건 불행이건 반도의 민중이 비로소 한 정부, 한 법치, 한 지역 내에 뭉치어 단일국민으로서의 문화를 가지고 금일에 이른 것은 실로 이 통일에 기초를 가졌던 것이다”(이병도, 『국사대관(國史大觀)』, 132쪽)는 것을 시인하지

않을 수 없다.

3)

신라의 통일과업은 한민족으로 하여금 싫건 좋건 간에 반도의 주인이 되게 한 기초를 닦아 주었거니와 그와 때를 같이하여 창조한 신라문화야말로 그것은 ‘한민족의 것’이 아닐 수 없다. 그러면 신라 문화의 특색은 어디서 찾아야 할 것인가.

신라문화는 단적으로 말한다면 ‘화랑도정신에 입각한 성당문화(盛唐文化)의 섭취’에서 이루어진 것으로 볼 수 있지 않을까! 화랑도정신은 흔히 원광법사의 세속오계를 가지고 논하기도 하지만 그것은 화랑도정신의 피상적인 일면에 지나지 않고 오히려 그들의 영육일치사상(靈肉一致思想)에서 찾아야 하지 않을까 한다. 이러한 영육일치의 사상은 비록 단군 이래 천인상응의 무속과도 관련이 있다고 보는 견해도 있기는 하지만 영육일치를 신봉하는 화랑도들의 생활은 도의를 존중하는 면에서는 윤리적이요 시가와 음악을 즐기는 면에서는 예술적이요 국란에 임하여 목숨을 홍모(鴻毛)와 같이 여김에 있어서는 현실적인 것이다. 여기서 우러난 신라인들의 자아의식 자주정신의 정수가 곧 화랑도들이라 할진대 신라통일의 원동력이 또한 화랑도 정신 속에 깃들어 있었다고 보아야 할 것이다.

그러나 신라인들은 외래적인 당나라문화의 섭취에 있어서 결코 인색하지 않았다. 신라인들은 대당정책에 있어서 오직 그들의 군사적 또는 정치적 세력만을 통일과업 수행을 위하여 영입했을 따름이요 대과업이 완수되자 문물교류정책으로 전환했던 것이다. 그리하여

소위 유학생 또는 유학생들에 의하여 당문화를 수입하였고 그로 인하여 “모든 문화기구를 확충하는 동시에 종교·학문·문화·예술 등에 새로운 기운을 일으켰다. 이리하여 통일신라의 국민의 문화의식은 점점 향상하여 국도 경주를 중심으로 미증유의 문화의 꽃을 피게 하였다”(이병도, 『국사대관(國史大觀)』, 140쪽)는 것은 실로 한민족의 문화는 신라인들에 의하여 그의 기반이 닦아졌음을 의미하는 것이다.

우리는 신라통일 이전에 가졌던 고구려·백제 등의 각자 특색 있는 문화양상을 무시해 버릴 수는 없다. 고구려는 대륙에 인접하여 대륙문화 흡수의 선도적 역할을 하였고 백제 또한 그의 문화를 일본에 전파시키리만큼 찬란한 자기 것을 가지고 있었던 것이다. 그리하여 신라는 오히려 고구려·백제와 비교할 그의 후진성을 면치 못했던 것이다. 그러나 통일 이후의 신라의 과업은 정치적인 면에서만 문제가 되는 것이 아니라 문화적인 면에 있어서 더욱 그 의의는 크다고 보아야 할 것이다.

한민족의 문화의식은 그것이 바로 그 민족의 주체적 성격을 규정하는 것이다. 그것은 바로 그 민족의 정신적 양식이 되고 민족혼을 배양하는 밑거름이 되는 것이다. 그것을 일러 전승문화라고도 하지만 이러한 전승문화 없이는 민족의 생존은 기대할 수 없다는 것이 역사가 보여 주는 위대한 교훈인 것이다. 그러한 의미에서 신라통일이 가져다준 통일문화가 길이 우리 민족의 전통을 형성하였다는 사실은 곧 우리 한민족이 단군 이래 혈연민족에서 문화민족으로 성장된 것을 의미하는 것이다.

4)

한 민족의 흥망성쇠는 결코 왕조의 교체나 정치적 변란에 의하여 결정되는 것이 아니다. 신라통일 그것이 정치적 통일에 그쳤다고 한다면 신라는 이미 신라왕조의 교체와 더불어 소멸되어 버렸을 것이다. 그러나 신라는 왕조로서의 신라가 아니라 문화 창조자로서의 신라만이 오늘에 이르기까지 우리 민족의 혈관 속에서 약동하고 있는 것이다. 신라뿐만 아니라 어쩌면 저 고구려의 을지문덕이 상징적으로 보여주는 바와 같이 그의 웅건하고도 강인한 자주의식은 어쩌면 신라의 주체의식과 더불어 저 멀리 충무공 이순신 장군에게까지 전승해 준 것은 아닐까! 백제는 비록 패망의 고배를 마시었다고 하더라도 그들의 유민들의 손에 의하여 이루어진 서민예술 또한 우리 민족감정의 애절한 일면을 형성하고 있는 것은 아닐까. 나는 일찍이 고려자거나 애상적인 민요는 그것이 백제유민들의 작품이라고 했거니와(졸문, 「호남문화의 개관」) 그런 의미에서 볼 때 신라문화는 국도 중심의 귀족문화요 불교예술의 극치라고 할 수 있다면 백제문화는 오히려 서민과 더불어 애환을 같이한 것이라 해야 할는지 모른다. 어쨌든 우리 민족은 문화창조의 깊은 잠재력에 의하여 어떠한 외래의 것도 ‘우리의 것’을 만들고야 말았던 것이다.

신라통일을 계기로 한 동질문화민족의 형성은 고려를 거쳐 이씨 왕조에 이르기까지 저 장백산맥의 줄기처럼 줄기찬 힘을 보유했기에 이르렀다. 그 힘은 곧 대륙의 설 새 없는 내침과 바다를 건너오는 왜구의 침략에도 불구하고 이를 막아내기에 넉넉하리만큼 성장하였다. 저 고려 때 팔만대장경만 하더라도 왜구침략에 대한 저력의 과

시로도 해석할 만한 것이다. 고려인의 창작력은 또 그들의 자기에서 단적으로 나타났다고 보아도 좋을 것이다. 비록 송요의 영향을 받았다고 하더라도 그것을 가장 높은 수준의 작품으로까지 끌어올린 것은 다시 말할 나위도 없다.

고려문화는 신라의 뒤를 이어 귀족적인 불교문화를 핵으로 하고 거기에 새로운 유교가 이조문화의 선구적 보루를 형성하였다. 이러한 유불교호기에 처했던 고려는 불폐로 인한 민중생활의 저하를 광구(匡救)하지 못한 채 이씨(李氏) 역성혁명(易性革命)을 맞이하게 된 것이다.

고려 말에서 이조 초에 걸친 서기 1300년대에 있어서는 자못 왕권중심의 상층 조직만이 교체되었을 따름이요, 하부 조직을 형성하고 있던 서민들은 새로운 세기의 도래를 갈구하고 있었다. 이런 처지에서 이제 동질문화를 형성한 한민족은 이씨조 500년을 통하여 민족중흥을 위한 두 번의 기회를 가졌던 것이니 그의 첫째 번 기회는 세종대왕 때요, 둘째 번 기회는 영정시대라 함직한 것이다. 이러한 시기를 전후하여 우리 민족의 슬기로운 얼은 어떻게 연마되고 빛을 내게 되었던가.

5)

신라통일이 민족의식의 형성에 기여한 바 크거니와 그 반면에 신라통일이 고구려의 웅략(雄略)을 무산시키고 송화(松花)·압록(鴨綠) 이남의 반도에 안주하게 하였음을 못내 서운하게 여기는 사가들이 많다. 더욱이 이태조의 위화도회군으로 인하여 압록강의 경계는 군

어진 채 반도 500년의 역사는 부침을 거듭했던 것이다. 반도는 북으로 연경의 눈치를 보지 않을 수 없었고 남으로는 왜국의 침구에 신경을 곤두세우지 않을 수 없었던 것이다. 이는 이씨왕조가 겪은 임진왜란과 병자호란의 양대국난이 이를 단적으로 웅변해주고 있다.

이미 한민족은 숙명적으로 복배수적(腹背受敵)의 반도에 처하여 부득이 생존을 위하여는 선린외교정책을 쓰면서도 사대에 흐르지 않고 자력을 배양하여 반도의 주인됨에 추호의 동요도 있어서는 안 되는 것이다. 이렇듯 지리적으로 어려운 위치에 처했음에도 불구하고 우리 한민족의 슬기는 오랜 역사를 통하여 이를 극복해 내려오고 있는 것이다.

이씨왕업은 태조에 의하여 비롯하였지만 세종대왕의 위업은 한글 창제에 의하여 문화의 대중화에 기여했다는 그 하나만으로도 능히 ‘민족의 얼’에 햇불을 밝혀 준 것이라 하지 않을 수 없다. 세종대왕은 왕으로서의 ‘왕노릇’을 다했을 따름인지도 모르지만 훈민정음의 창제는 그것이 바로 자기비판에 의한 자기의식의 발로 외에 다른 것이 아니다. 한문이 있었고 아쉬운 대로 이두문도 있었음에도 불구하고 ‘내 백성인 우민들을 위하여’ 이를 마련했다는 것은 귀족을 바탕으로 했던 민족이 곧장 서민을 바탕으로 하는 민족으로 확산되었음을 의미하는 것이다. 이야말로 신라통일 이후 가장 뚜렷한 민족중흥의 첫 햇불을 밝혀 준 자는 세종대왕 바로 그분이라 하지 않을 수 없다.

그러나 앞서도 논한 바와 같이 임진·병자의 양대국난은 바야흐로 정치적 부패와 사회적 혼란과 경제적 파폐의 틈바구니 속에서 민생은 도탄 속에서 허덕이지 않을 수 없었다. 이미 영정시대로 접어

들자 서구문화는 청조의 연경을 거쳐 우리나라에도 물결쳐 들어오게 되었으니 이 기회야말로 국정혁신의 가장 좋은 기회가 아닐 수 없었다. 이 시기에 일어난 것이 소위 북학과 또는 실학과들로서 그들은 ‘자아각성’을 외치면서 서구문화의 수용을 역설하였던 것이다. 그러나 이러한 절호의 기회나마 놓치게 되어 급기야 이왕조의 패망에까지 몰고 갔던 것이다. 그리하여 영조와 정조[英正] 두 왕[兩王]의 영명과 남인소장파들의 호소에도 불구하고 민족중흥의 두 번째의 기회를 놓치게 된 것은 실로 사가들뿐만이 아니라 후인들은 이를 못내 아쉬워하고 있는 것이다.

이제 1945년 8월의 종전과 때를 같이하여 우리 한민족은 외세의 쇠사슬에서 풀려남과 동시에 오랜 악몽에서 눈을 떴다. 그런데 우리 민족은 남북으로 양단된 채 북방민들은 날로 ‘얼’을 잃은 이방인화되어 가고 있는 것이다.

그러나 천여 년 전에 이미 신라인들에게 주어졌던 강토의 통일과 업은 오늘의 이 강토의 주인들에게도 고스란히 그대로 주어지고 있는 것이다. 천 년 전의 신라인들의 슬기도 또한 오늘의 이 땅 사람들에게 ‘전승된 얼’에 의하여 지니고 있는 것이다. 만일 달라진 것이 있다면 그것은 ‘강산’이 아니라 ‘사람’이오 사람만이 아니라 나라들의 이름일 따름인 것이다.

신라 이래 우리 ‘한민족의 얼’은 그의 강렬한 ‘자아의식’과 거기에 결들인 ‘외래문화의 수용력’에서 찾아볼 수 있다면 그것은 영원한 한민족의 힘이라고 해도 좋을 것이다. 외세에 휩쓸리더라도 자기를 상실하는 일이 없고 대륙문화를 수용하여 내 것을 만든 그의 능력은 곧 오늘에 있어서도 변함이 없는 것이다. 그러므로 ‘고유문화

를 핵으로 하여 거기에 외래문화를 조화시키도록 한다’는 명제는 그것이 바로 모든 부문에 있어서도 통용되어야 하는 공식인 것이다.

문화면뿐만이 아니라 민족중흥이 지닌 역사적 과업은 그것이 곧 스스로의 힘을 길러 민족의 번영을 꾀하는 데 있다고 한다면 그것은 바로 자주정신에 의한 민족의 부흥을 의미하는 것에 지나지 않는 것이다. 이러한 과업은 이미 신라인들이 시도했던 것이요, 가까운 예로는 세종대왕이 그의 본보기를 보여 주었고 영정시대에는 그의 절호의 기회를 놓쳤던 것이다. 그러나 역사는 쉬지 않고 다시금 우리 민족에게 중흥의 기회를 주고 있는 것이다. 민족중흥은 바로 자주·자립·자력 등 스스로의 각성에 의하여 성숙시켜야 하는 온 겨레의 엄숙한 역사적 사명인 것이니 이는 결코 어느 사람의 것도 아니요, 어느 한 집단의 것도 아니요, 온 민족의 역사적 책임인 것이다.

3. 한문화의 뿌리

근래에 문화와 관련하여 ‘뿌리’라는 단어가 많이 쓰이고 있음을 본다. 문화가 꽃이라면 그 꽃을 피우게 하는 그의 근원적이지요 원천적인 것을 말하는 것이리라.

그렇다면 우리의 고유문화 또는 전통문화라 일컬어지는 한문화의 뿌리는 지금 과연 어디에 있는 것일까.

여기서 우리는 다시금 우리 한문화의 뿌리를 생각해보자.

문화란 그것이 어떠한 형태로든지 구상화되고 또 거기에 재질로서의 가치성이 부여될 때 우리는 그 꽃을 문화재라 이르게 되는지도 모른다. 그러나 문화재란 결코 유형적인 것만은 아님을 우리는 잘 알고 있다. 유형문화재와 함께 무형문화재란 이름의 그것도 있음을 의미한다. 그러한 의미에서 우리는 문화재를 좀 더 넓고도 총괄적인 면에서 이해하여야 하지 않을까. 다시 말하면 유형·무형을 통틀어서 하나의 문화재라는 개념으로 말이다.

유형(미술전)·무형(국악) 간에 그의 창의적 우월성을 인정받은 한

문화이기는 하지만 그것이 오늘이 있게 되기까지에는 오랜 세월의 각고와 기구한 수난의 역경 속에서 이뤄진 것임을 우리는 잊을 수가 없다.

정치·군사적 변란은 곧 문화적 수난과 직접적인 함수관계에 놓이게 된다. 일제치하에 있어서의 각양각색의 문화적 수난은 너무도 뚜렷한 사실이 아니었던가. 그것은 문화재의 약탈 반출이라는 소기적(小棄的) 입장에서뿐만이 아니라 역사의 변조, 언어 문자의 말살에 이르기까지 송두리째 민족문화의 뿌리를 캐버리자는 것이었던 것이다. 이 시기야말로 민족문화 단절(근절)의 최악의 시기였다고 하지 않을 수 없다. 한문화의 발본색원이라는 극악의 위기에 처하여 동원(東垣) 이홍근(李洪根) 선생(先生)과 같은 문화재의 수집가를 낳고 조선어학회로 하여금 말을 생명으로 알고 지켜온 우국지사를 낳게 한 것은 하늘이 아직도 한문화를 버리지 않았기 때문임을 짐작하게 하는 것이 아닐 수 없다.

그러나 하늘은 이 민족에게 또 다른 의미에 있어서의 민족문화의 시련기를 거치게 하고 있다. 8·15해방과 더불어 한문화는 그 단절의 암흑시대를 벗어남과 동시에 다시금 문화부흥의 꽃이 피었어야 함에도 불구하고 거센 서구문물의 침노로 그 기회를 상실하고 말았다는 사실은 이미 많은 사람들에 의하여 회자되고 있기에 여기서는 더 이상 되뇌고자 하지는 않는다.

다만 그로 인하여 한문화의 소생은 어떻게 되었으며 그의 뿌리는 과연 어디에 남아 있다는 것일까. 그러한 관점에서 한문화의 뿌리를 생각해본다면 일제에 의한 일차적 단절에 이어 이차적 단절이 서구 문물에 의하여 이루어지고 있다고 해야 할는지 모른다. 문화란 어떠

한 국가 또는 민족의 문화든 간에 그의 창조적 기능에 의하여 창출되는 것이다. 한문화도 결코 여기서 예외일 수는 없다. 그것은 아득한 고대로부터 현대에 이르기까지 고유문화와 외래문화와의 접촉에 있어서 그의 창조적 기능에 의하여 하나의 전통문화가 창출되었음을 의미한다. 한문화의 뿌리 또한 거기에 깃들어 있게 마련이다. 그럼에도 불구하고 일본 제국주의자들은 왜 그 뿌리를 말살하려 하였는가. 그것은 곧 문화란 민족의 생명이기 때문이다.

이 시기를 우리는 타력에 의한 민족문화 수난기라 불러야 할는지 모른다. 그러나 서구문화 수용에 뒤따른 민족전통문화의 위축은 그것이 우리 자신의 능동적 선호에 의한 것이라는 점에서 문제의 심각성은 더욱 가중된다고 보아야 할는지 모른다. 전자는 타력에 의한 좌절이기 때문에 그것이 비록 극한상황에 이른다 하더라도 최후의 자생력은 보유하게 되지만 후자는 자초에 의하여 이루어진 자기포기이기 때문에 근저로부터 자멸하게 될 위기를 내포하고 있는 것이다.

이에 대한 사례의 일단을 근래의 결혼식장에서 단적으로 엿볼 수 있다. 서구문화 수용 이전에 있어서의 결혼식은 구식이라는 이름 아래 사모관대의 신랑과 원삼족두리로 꾸민 신부에 의하여 이루어졌음은 고로(古老)들의 기념사진 등에 익히 나타나 있음을 본다. 그러나 이들의 구무예전(舊武禮典)은 소위 폐백을 빙자하여 식전(武典)의 뒷방에서 양가의 친족들에 의하여 조출[草率]하게 거행됨으로써 겨우 그의 잔해만이 남아 있는 감이 짙은 반면에 소위 신식이라는 미명하에 집행되는 신랑 신부, 특히 신부가 걸치는 웨딩드레스는 겨우 수십 분간의 예복으로서 때에 따라서는 수천금을 소비하는 허식으로 되어 있으되 그것이 과연 신문화생활에 있어서 어떠한 의미를 가

지고 있는가를 자성하는 눈치는 아무 데에서도 찾아볼 수가 없다. 이처럼 신구문화의 조화란 어려운 것일까. 어디에 우리 전통문화의 뿌리가 존재해 있으며 그 전통문화의 뿌리를 근간으로 하여 어떠한 새로운 신문화가 창조되었으며 나아가서는 창조되고 있는지의 여부는 가늠할 길이 없다. 그러므로 소위 뿌리 찾기란 이러한 잔해 속에서 아직도 타다가 남은 불씨를 찾는 운동인지도 모른다.

암흑시대의 다음에는 반드시 광명시대가 이어짐은 오랜 역사의 교훈이다. 서구의 르네상스도 그러한 카테고리 안에서 이해되는 문명의 새 시대를 열어놓은 것이라 하지 않을 수 없다. 이중단절의 뒤를 잇는 오늘의 우리에게도 이러한 역사적 교훈은 새로운 문화부흥의 여명을 시사해주고 있는 것이다. 그러한 의미에서의 뿌리 찾기란 겨우 잃어버렸던 뿌리의 낙수(落穗)를 줍는 것에 그치는 것이 아니라 새로운 문예부흥의 시대를 여는 열쇠를 찾는 운동으로 연결이 되지 않으면 안 될는지 모른다.

더 멀리는 그만두고라도 가까이는 조선조 500년을 통하여 두 차례의 문화부흥의 기회를 가졌던 것으로 기록된다. 하나는 영정시대의 새로운 학풍이요 다른 하나는 세종조의 문화정책을 들 수가 있다.

역성혁명의 뒤를 이어 아직도 여말 폐정의 유습이 가시지 않고 신왕조의 터전이 굳혀지지 않았던 시기에 짜인 세종의 문화정책은 실로 시의에 알맞은 것으로 평가되지 않을 수 없다. 그가 펴낸 문화정책의 내용을 여기에 낱낱이 들출 겨를이 없거니와 그것이 비록 불교를 갈음한 유교의 그늘 아래에서 이루어진 것이라 하더라도 한글창제 하나만으로도 민족주체를 역사적으로 확인한 한문화의 뿌리를 정착시킨 것이라 하지 않을 수 없다.

영정시대의 그것은 많은 사가들이 지적하고 있는 바와 같이 임진·병자의 양란을 치른 뒤를 이어 자생한 삼정의 문란을 광구하고자 한 실학운동으로서 불리고 있다. 이도 또한 오랜 폐정에서의 탈출을 시도한 자구운동이요 자아각성 또는 자기혁신운동이었다는 점에서 그것이 비록 정책적 성공은 거두지 못했다 하더라도 오늘에 있어서는 귀중한 역사적 교훈으로서 많은 시사를 우리들에게 안겨주고 있는 것이다.

이러한 역사적 교훈과 역사적 현시점에서 과연 우리 한문화의 뿌리는 어디에 있으며 이를 어떻게 가꾸어야 할 것인가. 뿌리란 지각의 심층을 뚫고 파고들듯이 문화의 뿌리는 저 멀리 고대의 아득한 옛날로 거슬러 올라가야 할는지 모른다. 그의 상한선은 지층의 하한선처럼 끝이 없을는지 모른다. 그러나 우리는 그것을 역사의 기록을 통하여 인위적으로 끊어보자 최치원의 「난랑비서」를 『삼국사기』속에서 보면, “나라에 현묘한 도가 있으니 이름 하여 풍류라 한다” 하였고 이어서 그것은 유·불·선 삼교를 포함한 것이라 하였다. 이러한 풍류의 도를 체득한 자가 화랑도들이었고 그러한 우리 민족고유의 풍류도로서 외래도인 유불선 삼교를 소화했던 것으로 이해하여야 한다.

우리 민족문화의 원천은 이를 제외하고는 그 뿌리의 정착지를 찾을 길이 없다. 이러한 낭가(郞家)의 풍류도를 일명 국선의 도라 이르기고 하며 선비의 도라 하여 중국의 선비[儒]와 구별하기도 한다. 어쨌든 풍류의 도는 한민족의 피 속에서 맥맥이 흘러 내려오고 있음을 찾아내는 운동이야말로 오늘의 뿌리 찾기 운동의 참된 모습이요 올바른 길이 아닐 수 없다.

우리는 우리의 아름다움을 ‘멋’이란 말로 이해하기를 좋아한다. 실로 ‘멋’이란 한국미의 극치이다. 뿌리 찾기란 어쩌면 이러한 멋을 되찾는 운동이어야 할는지 모른다. 한국의 멋은 실로 한국산천의 어디에서나 자생하는 소나무나 진달래처럼 구석구석 깔려 있다. 김치 속에서는 맛으로 남아 있고 소리 속에서는 신운(神韻)으로 울려 퍼진다.

이제 우리는 우리의 긴 역사적 역정을 거쳐 오는 사이에 겪었던 많은 극한적 수난 속에서도 우리의 멋은 그대로 간직되었고 그 명맥이 이어져 왔다는 사실을 확인하는 일은 오늘을 사는 우리의 역사적 사명이 아닐 수 없다.

한국의 멋을 다시금 확인하고 한문화의 뿌리를 찾는 움직임은 바로 문화재를 가꾸는 길로 직결이 된다. 그러나 그것은 한낱 단상에 놓고 이를 완상한다거나 박물관 안에 감추어 놓고 이를 전시한다거나 나아가서는 값으로 바꾸어서 매매의 대상으로 삼는다거나 하는 따위의 알팍한 목적 때문이 아니라 그것이 우리 생활 속에 깊숙이 자리 잡게 하기 위한 운동으로 승화되어야 한다는 사실을 강조하고 싶다.

양지바른 남향의 집터를 잡아 초가 한 칸을 마련한다 하더라도 바람길이 어디로 통했는가, 햇볕을 받아들이는 목은 어디에 있으며, 풀포기를 심을 앞의 뜰은 얼마만큼 남겨야 할 것인가를 곰곰이 생각하던 옛 선인들의 슬기와 멋을 우리 생활 속에서 되찾아내는 운동이야말로 한문화의 뿌리를 확인하는 문화운동의 첫출발이 아닐 수 없다. 그러한 멋은 유형·무형 간에 한민족문화의 생명력으로서 존재하고 있으며 또 길이 존재할 것이다.

4. 남북통일의 사상적 기초

1)

남북통일의 지상명령은 한민족의 단일성을 전제로 한 것임은 다시 말할 나위도 없다. 그렇다면 한민족의 단일성은 과연 무엇에 근거하여 이루어진 것일까. 흔히 우리는 단군을 민족의 시조로 떠받들면서 마치 우리는 그의 혈연적 후손인 양 자부하기도 하지만, 아무튼 단군으로부터의 한 핏줄이라는 의미의 단일성만으로는 아무래도 설득력이 약하다 이르지 않을 수 없다.

근자에 와서는 단군왕조설이 풍성하게 논의됨으로써 민족의 시원이 밝혀진 양하기도 하지만, 아무튼 이들의 12환국설(桓國說)과 같은 사실(史實)이 학계의 정설로 받아들여지지 않는 한 민족단일성 형성의 근거로 삼기에는 이도 또한 설득력이 약하다 이르지 않을 수 없다. 또 한편 단군설화의 황탄무계(荒誕無稽)함을 내세워 오로지 고고학적 자료만을 근거로 하여 한민족의 시원을 밝히려는 입장이 있기

는 하지만 이들의 발굴성과 자료만을 가지고서는 민족형성의 단서를 찾아내기란 실로 요원하다 하지 않을 수 없다.

그러나 남북분단 반세기를 목척 간에 바라다보면서 우리들의 가슴을 휘어짜는 것은 단일민족의 허리를 두 동강 낸 분단의 아픔인 것이다. 우리는 한 민족인데 왜 둘이 되어 이 아픔을 견디어야 하느냐의 문제인 것이다. 그렇다면 우리는 단일민족이라는 공동의식은 어디에 근거하고 있는 것일까. 그것은 곧 단군의 후예로서의 한 핏줄이기 때문만도 아니요, 단군왕국의 혁혁한 왕손임을 자부하기 위해서만도 아니다. 이에 대한 해답을 먼 데서 구할 필요는 없다. 그 대답은 바로 우리의 코앞에 놓여 있는 것이다.

우리들은 언제 어디에서 한민족으로 형성되었느냐의 문제는 잠시 뒤로 미루어 두어도 좋다. 지금은 어떠한가. 똑같은 말을 쓰고 있으며 한결같이 백의(白衣)를 좋아한다. 의주(義州)의 김치 맛이나 부산(釜山)의 김치 맛이나 어쩌면 대동소이하지 않는가. 우리 겨레는 정월대보름이면 연을 날리며 부럼을 깬다. 한가위 때면 성묘길이 바쁘다. 이렇듯 우리들의 생활문화의 동질성은 이루 다 헤아릴 수 없지 않은가. 여기에 우리 민족의 단일성이 도사리고 있다는 사실은 그 누구도 부인하지 못할 것이다.

이렇듯 형성된 생활문화의 동질성은 곧 민족감정의 공감대를 형성함으로써 독자적 사유양식을 갖게 된 것이니, 그것을 일러 우리는 한민족의 한사상이라 이룰 수 있으며 그것의 학문적 체계화를 일러 한철학이라 이룰 수 있음은 다시 말할 나위도 없다.

우리 한민족이 창출한 생활문화의 동질화 과정에서 형성된 “한사상” 또는 “한철학”의 시원을 『환단고기』도 아니요 고고학적 자료도

아닌 단군신화(『삼국유사』)에서 찾으려는 소이는 그가 지닌 상징적 사실 때문이다. 단군신화가 지니고 있는 초시공적 사실은 그의 과거가 안고 있는 역사적 사실의 반조일 뿐 아니라 우리들의 생활 속에 현존하고 있는 현실 자체이기도 하기 때문이다. 그러한 의미에서 우리는 단군의 실존보다도 단군의 상징적 의미가 그의 신화적 구조에 의하여 어떻게 표출되었으며 그 후 5천년이라는 역사적 전통과 더불어 어떻게 그의 맥락이 이어져 오늘에 이르렀을까! 우리 민족의 단일성 또한 이 한사상 또는 한철학의 맥락과 더불어 온존되어 있음을 알아야 할 것이다.

그럼에도 불구하고 외세에 의하여 조작된 38선(휴전선)은 그것이 비록 민족분단의 형태로 굳어져 가고 있기는 하지만 이는 결코 한민족의 문화동질적 단일성은 분단시키지 못할 것이다. 그것의 재소생만이 한민족통일의 원동력이 될 것임은 다시 말할 나위도 없다.

2)

민족문화 형성의 기초를 이룬 한사상의 정체를 우리는 어떻게 이해하여야 할 것인가. 객관적으로 볼 때 분단의 현실은 적어도 서로 상통할 수 없는 양극적 대립현상이 아닐 수 없다. 한 마디로 말해서 이원론적 양상인 것이다. 둘의 대립. 그것은 음과 양, 선과 악, 정신과 물질, 관념론과 유물론, 오성과 감성, 합리론과 경험론, 이(理)와 기(氣)……. 이렇듯 이루 다 헤아릴 수 없는 이원론적 대립을 어떻게 조화하며 이를 초극할 수 있을까. 이에 대한 대답은 적어도 다음 두 가지로 나눌 수가 있다. 하나는 적어도 두 개와 대립된 원리는 결코

하나를 이룩할 수 없다는 부정적 입장이다. 양자택일이나 흑백논리는 이러한 입장에서 연유한다. 그러므로 극단적인 이원론적 대립에서는 절대적 일원론이 배태하게 된다.

대체로 서구적 사조, 특히 그의 종교나 철학사상은 이원론적 경향을 띠고 있다는 사실에 우리는 주목할 필요가 있다. 대표적 종교로서 기독교만 하더라도 신과 그의 피조물인 인간과는 결코 하나가 될 수 없는 관계인 것이다. 인간은 신의 낙원에서 쫓겨난 원죄인으로서 신의 은총만을 갈구하는 죄인일 따름이다. 이러한 신의 질곡에서 벗어나려고 한 반작용이 결국 무신론적 공산주의임을 우리는 잘 알고 있다. 결국 기독교와 공산주의는 서구사상의 이원론적 쌍둥인 것이다. 그러므로 그들에게 있어서의 정신과 물질은 일치될 수 없으며 관념론과 유물론의 영원한 괴리는 결코 합칠 수 없는 것이다. 이러한 이들의 이원론적 괴리는 절대주의와 권위주의와 폐쇄성과 불관용성과 독선주의를 낳게 된다.

그러므로 그들의 변증법도 따지고 보면 영원한 대립의 반복일 따름이다. 정의 도전에 따른 반의 응전에 의하여 합(合)의 지양이 이루어진다 하더라도 합은 곧 바로 정의 도전으로서 반의 응전을 불러 일으켜야 하기 때문이다. 서구의 변증법은 대립·반목·갈등의 철학이라 이르지 않을 수 없다.

다른 하나는 이원론적 양극현상이 일원론적 조화를 이루는 긍정적 입장이다. 이를 우리는 흔히 이이일(二而一)의 묘리(妙理)라 이르고 또 달리는 현묘지도(玄妙之道)라 이르기도 한다. 우리가 건국신화로서의 상징적 단군신화를 주목하는 이유의 하나는 단군신화야말로 현묘지도의 극치이기 때문이다. 단군신화에 있어서는 신인(神人)의

종교적 관계에 있어서도 서구적 괴리현상은 추호도 찾아볼 수 없을 뿐만 아니라 오히려 신웅(神雄)이 웅녀와 더불어 가화이혼지(假化而婚之)하여 단군을 탄생하는 정경은 실로 신인일체(神人一體)의 인본주의적 현실을 실감하게 한다. 진정 단군신화는 신인(神人)이 혼재되어 있는 신인미분화(神人未分化)의 설화라 해버리면 그만일는지 모르지만 도리어 이러한 미분화현상이 신인조화(神人調和)의 극치를 의미하는 것인지도 모른다. 그러므로 이러한 신인묘합(神人妙合)의 극치는 오랜 한민족의 정신세계의 기초를 이루어 한말 천도교의 인내천교리를 낳기에 이른 사실을 우리는 간과해서는 안 될 것이다.

이렇듯 양극적 이원론(神人관계)을 초극하여 일원론적 묘합으로 파악하는 사유양식을 우리는 일단 이를 한사상이라 이른다. 이러한 입장에서 단군신화에 있어서의 부자·군신·부부의 삼강(三綱)을 보더라도 그들의 관계는 중국적인 종속윤리를 극복하고 쌍무적 호혜윤리로서의 대조화를 우리들에게 보여주고 있는 것이다. 그러므로 적어도 단군신화에 있어서는 변증법적 갈등과 반목은 추호도 찾아볼 수 없는 묘합의 설화라 이르지 않을 수 없다.

3)

이원론의 초극에 의하여 성숙된 한민족설화에 있어서 한사상은 그것이 단군신화에 한정되지 않고 길이 전승되어 오늘에 이르고 있다는 사실을 우리는 주목하지 않을 수 없다.

한사상은 조화의 극치인 것이다. 그러므로 한민족의 생활문화는 신과 인간과의 조화를 이루었을 뿐 아니라 인간과 자연과의 조화도

극치를 이루고 있다. 한민족의 신은 경외하는 신이 아니라 신시를 이루어 더불어 생활하는 신이라 해야 할는지 모른다. 그러므로 때로는 삼신할머니도 되고 때로는 희화적인 돼지 머리도 되고 때로 고시례의 밥을 즐기기도 한다. 때로는 신바람을 일으켜 가악신사(歌樂神事)를 즐기게 할 뿐 아니라 정화수 한 종기의 정성도 저버리지 않는 다정한 신이기도 한 것이다. 이렇듯 한국인은 신의 품에 안겨 살 뿐 아니라 신을 가슴속 깊이 안고 살기도 한다. 이것이야말로 한국인이 안고 있는 종교적 신성(神性)으로서 종교적 신앙의 정수가 아닐 수 없다. 오늘에 있어서도 한국인은 어느 외래종교도 곧장 이를 받아들임으로써 내 것을 만들 수 있는 소지를 갖추고 있는 까닭이 바로 여기에 있다고 할 수 있다.

신라의 화랑도를 풍류도라 이르고 그들은 정신(靈)과 육체(肉)를 하나로 이해하여 영육일치(靈肉一致)를 수양의 기본으로 삼은 사실은 서구사상에 있어서 유심과 유물을 이원화한 것과 비할 바 아닌 선각이라 이르지 않을 수 없다. 이 도를 종교적으로는 원불교에서는 영육쌍전(靈肉雙全)으로 승화하였고 윤리적으로는 다산의 심신일여(心身一如) 신형묘합(神形妙合)으로 이해하기에 이르렀다. 뿐만 아니라 묘합의 전통은 원효에 의하여 화쟁논리로 전개된 후 한국불교의 전통은 선교일치의 기초 위에서 발전한 사실을 상기하지 않을 수 없다.

유가에 있어서도 중국적 사유양식인 이기호발론에 맞서 주장한 율곡의 이기이이일론(理氣二而一論)은 모름지기 한의 묘합을 터득한 기초 위에서 이루어진 것이라 이르지 않을 수 없다. 이렇듯 한의 묘리는 “토속적으로나 학리적으로나 한민족문화의 기초를 이루고 있지만 그것은 중국사상의 기저를 이루고 있는 음양설과도 구별되는

것”임을 여기서 따지고 넘어가지 않을 수 없다.

한마디로 말해서 한사상은 이이일(二而一)의 귀일사상(歸一思想)인데 반하여 음양론은 태극생양의(太極生兩儀)하는 분수사상인 것이다. 그러므로 태극의 분화에 따른 음양양의는 다시금 태극에의 귀일을 이루지 못하고 음극즉양생(陰極則陽生)하고 양극즉음생(陽極則陰生)하는 음양상생의 영원한 반복을 거듭할 따름인 것이다. 그러므로 송유(宋儒)들도 태극은 음양의 모체일 뿐 그 자체는 서양철학에 있어서의 물자체처럼 리(理)라 이르지 않았던가. 그러므로 음양론은 변증법과 더불어 이원론의 테두리를 벗어나지 못하는 것이라 이르지 않을 수 없다.

그러면 타의에 의한 우리 민족의 비극적 분단을 앞에 두고 우리 민족의 단일성은 어떻게 해야 회복할 수 있을 것인가. 상극적 대립을 해소하고 상생적인 평화공존을 이룩하기 위하여 우리는 어떠한 노력을 기울여야 할 것인가. 한민족사상의 기저를 이루고 있는 한사상이 과연 남북통일을 위하여 어떠한 구실을 해야 할 것인가.

4)

이제 바야흐로 전 인류는 그들의 생존을 위하여 하나가 되기를 염원하고 있다. 유엔이라는 지구촌에 있어서의 국가연합은 그것이 비록 완전무결한 세계정부는 아니라 하더라도 그가 지니고 있는 ‘하나’에의 지향성은 높이 평가하지 않을 수 없다. 왜냐하면 인류가 안고 있는 반목과 갈등의 조절기능을 그런대로 착실하게 수행하고 있기 때문이다.

유엔기구를 형성한 잡다한 국가들을 하나로 뭉쳐놓더라도 그 안에서 힘의 대결에 있어서는 미소의 양극적 존재를 아무도 무시하지 못할 것이다. 미소의 대립은 정치, 경제, 군사, 기술 분야뿐만 아니라 올림픽을 통한 스포츠의 영역에까지 번지고 있지만 융하게도 그들은 힘의 대결을 과시하면서도 대화의 창구를 결코 막아놓지 않고 있다. 그럼으로써 이차대전 후 반세기 가까운 연륜을 거둬들이면서도 긴장된 평화를 유지하고 있다고 보아야 할 것이다.

이러한 미소의 긴장된 대립이 다른 아닌 우리의 휴전선으로 집약되어 있지 않은가. 휴전선은 같은 분단국인 동·서독과도 다른 소이가 여기에 있다. 그러므로 우리들에게 부과된 남북통일의 과제는 결코 우리만의 국지적 과제가 아니라 미소와 더불어 풀어야 할 세계적, 다시 말하면 전 인류의 과제임을 명심하지 않을 수 없다. 휴전선의 과제가 풀림으로써 비로소 전 인류 통합의 과제도 동시에 풀리기 때문이다. 그렇다면 이러한 역사적 과제를 앞에 놓고 한민족의 역량은 세계인의 주시 속에서 어떻게 발휘될 것인가.

한사상은 이원론적 대립·반목·갈등 등을 초극한 정음(正陰)·정양(正陽)의 대대관계를 태일지형(太一之形)으로 표상한 것이다. 그러므로 한사상은 변증법에서의 정반합이 다시금 정반합으로 이행하지 않고 정반을 지양한 합의 영원한 지속인 것이다. 따라서 한사상은 대립과 반목의 영원한 해소가 아닐 수 없다.

한사상은 태극이 분화된 음양이 아니라 음양이 태극의 태일지형으로 존재하는 양극적 대대관계(음양)의 영원한 균형·조화의 상인 것이다. 그러므로 한사상은 민속씨름처럼 대결은 있지만 권투에서처럼 일방적 KO는 허락하지 않는 것이다. 이러한 한사상의 태도는 정

치적으로는 만민평등사상을 낳게 하여 “환웅이 무리 삼천을 이끌었고……풍백, 운사, 우사를 이끌었다[雄率徒三千……將風伯雲師雨師]”고 함으로써 대단합의 상을 이루게 하였고, 경제적으로는 빈부격차를 해소하며 윤리적으로는 호혜적 인간관계를 정립하는 기초를 다져주고 있다. 이야말로 전 인류의 상생 공존의 대도가 아닐 수 없다.

그러므로 한사상은 권위주의와 패도주의와 독재정치와 독과점행위와 가부장제도를 허용하지 않는다. 이러한 한사상의 속성은 남북통일의 대전제가 아닐 수 없으며, 이는 상대방뿐만 아니라 쌍방 피차의 공통된 전제임을 알아야 할 것이다.

또 한편 한사상에는 단군신화에 의하여 형성된 과정에 있어서 이루어진 중요한 사실의 하나는 위에서도 잠시 언급한 바 있거니와 신인미분화현상(神人未分化現象)이 오늘의 우리들에게 시사해 주는 의미가 무엇인가를 알아보는 일이라 할 수 있다. 신인미분화는 인간이 신의 종속적 피조물도 아니요, 신도 또한 인간에 의존하지 않고서는 그의 존립의 의의를 찾아볼 수 없다는 사실이다. 다시 말하면 신인미분화란 어쩌면 윤리와 종교가 이이일(二而一)의 일체를 이루고 있음을 의미하는 것이라 일러야 할는지 모른다.

정치적 평등과 경제적 균점은 제도적 과제이지만 윤리적 종교는 인간 자성의 과제인 것이다. 그러므로 한사상은 치인의 대도일 뿐 아니라 수성의 정도이기도 한 것이다. 그러므로 남북통일의 정치작업으로서 요청되는 것은 다름 아니라 양자 공히 신인소외(神人疎外)의 경지에서 벗어나야 한다. 인간은 신의 예속물이 아닌 동시에 경제적 동물도 아니다. 그러므로 홍익인간의 대도는 인존주의에 입각한 신성의 계발이 요청되는 것이다. 인간의 종교적 신성은 인류 평

화의 기조가 되기 때문이다. 그러므로 유물론자들은 윤리적 종교를 수용해야 하고 기독교인들은 신계(神界)에서 하강하여 재세이화(在世理化)의 인간도를 수용함으로써 비로소 남북통일의 대도는 그 문이 활짝 열리게 될 것이다. 이렇듯 한사상에 의한 유물론과 기독교의 합일은 한사상을 지탱하는 두 기둥이라 이르지 않을 수 없다.

그러한 의미에서 이제 한민족이 창출한 한사상은 한낱 남북통일의 사상적 기조를 이루는 데 그치지 않을 뿐 아니라, 이 지구촌의 전 인류가 공동으로 지향하는 가칭 세계통일정부 수립의 사상적 기조가 될 것으로 자부해도 좋을 것이다. 여기에 타결이 이른바 동방의 등불로서의 한민족의 참모습이 깃들어 있다고 해야 할 것이다.

5. 대학인의 자세

한국의 대학인들은 그들이 대학의 주인이면서도 얼마만큼 대학의 성장 발전에 책임을 지고 있으며, 또 나아가서는 자기 자신을 위하여 얼마만큼 충실히 일을 하고 있는 것일까? 그러한 질문에 대한 대답은 한국의 대학들이 성장 발전하는 과정에 있어서 파생되었던 제도상 또는 운영상의 문제점과도 깊은 관계가 있고 아울러 대학인들의 자발적인 의욕과도 관련이 있는 만큼 한마디로 끊어서 말하기는 어려울 것이다.

한국의 대학들은 거의 해방과 더불어 무에서 유를 만들어내는 노력의 결정이라는 점을 그대로 수긍한다면 그러한 과정을 겪어왔고 더러는 시방도 겪고 있는 대학인들에게 있어서는 창업의 고뇌를 같이 겪고 있는 셈이다. 허허벌판에 집을 짓고 운동장을 마련하는 등의 노력으로 말하면 우선 학생들의 강의실을 제일의적인 것으로 생각하기 때문에 교수들이란 연구실 하나도 없이 가방을 들고 복도에 서 서성거리지 않을 수 없었을 것이다. 대학 창조의 성업을 위한 희

생이라는 미명이 거기에는 뒤따랐던 것이다.

창업이란 아마도 안정기로 행하는 도정의 불안정기를 이룬 것 인지도 모른다. 그러므로 그러한 목적을 위하여 대학인들은 교수진 학생들이건 간에 모든 불편 불만을 참고 견디어야 하는 것이다. 도서관에 책이 없다. 그것은 좀 기다려보자. 운동장은 겨우 마련됐지만 운동기구가 없다. 잠깐만 견디어 보자. 연구비가 없다. 어느 궁기라도 뚫어보아야지 하는 식으로 뒤로 뒤로 미루어 나오면서 오늘에 이르고 있는 것이 아마도 성장과정에 있는 한국대학들의 실정인가 한다.

그러한 점에 있어서는 한국의 대학인들은 잘도 참고 견디어낼 줄 아는 대학인들임은 자부해도 좋을 줄 안다. 한동안 이 대학 저 대학으로 전전하면서 주야로 강의에만 몰두하던 대학교수들의 신세를 스스로 자탄하기도 했을 뿐만 아니라 그들의 매문행위(賣文行爲)를 가혹하게 비판하던 시절도 있었지만 그것은 불안정된 대학의 현실이 그들로 하여금 그렇게 하지 않을 수 없게 만들었던 점을 이해해주는 데 있어서 우리는 조금도 인색해서는 안 될 것이다.

이처럼 성장과정에 놓여 있고 그것이 또한 창업의 초창기에 해당된다는 것으로 파악되는 한국의 대학들은 진실로 그들의 주인이어야 할 대학인들을 대학인답게 채우해 주었을까! 그들로 하여금 창업의 공동책임자답게 그들이 구실을 다할 수 있게 만들어 주었을까! 다시 말하면 대학의 창업에 어느 정도 참여할 수 있는 기회를 대학인들에게 주어져 있었는가 하는 문제에 있어서는 대학의 발전을 위해서뿐만 아니라 대학인들의 기본자세를 문제 삼는 자리에 있어서는 한 번쯤 다루어보지 않을 수 없는 것이다. 그것은 한 국가의 발전

에 있어서 그 나라의 국민들의 참여의식이 그 나라의 성장발전에 기여하는 바 적지 않은 것과 마찬가지로 한 대학의 발전성장에 있어서도 그 대학의 대학인들의 참여의식이 얼마만큼 ‘내 대학의 건설’을 위하여 이바지할 것인가는 너무도 자명한 것이다. 그럼에도 불구하고 대학인들이 대학 건설과정에 있어서 소외되었고 뿐만 아니라 일방적인 희생만을 강요당했다고 한다면 그것은 대학인들의 입장에서 자못 억울한 일이 아닐 수 없는 것이다. 그것은 대학의 교수들이 대학의 주인으로서의 일원이 아니고 대학에 고용된 직업인이었다고 한다면 그것은 대학교수들을 위하여 서글픈 사실임에 그치는 것이 아니라 한국대학의 앞날을 위하여 따져두지 않을 수 없는 문제점이기도 한 것이다.

1)

한국의 대학은 이제 초창의 유년기를 지나 성년의 안정기로 접어들었다고 볼 수 있지 않을까? 그것은 고루거각(高樓巨閣)이 대학을 상징하던 창업의 시기보다는 대학인들의 학술적 업적이 대학의 성격을 규정하게 되는 시절이 되었다고 할 수 있을 것 같다. 이것은 곧 외적인 것보다도 내적 충실을 기약해야 함을 의미하는 것인지도 모른다. 그러므로 이제는 대학인들에게 참고 견디기를 기대하던 시절은 지나갔고 바야흐로 그들에게 지성의 상징이요 진리의 전당다운 대학을 만들어 내줄 책임을 지어주어야 할 시기가 된 것을 의미하는 것이다.

그러나 여기에 하나의 문제가 있다면 그것은 창업을 빙자한 대학

의 건설과정에서 오던 타성이 아직도 대학인들의 적극적인 참여의식의 저해요인으로서 잔재한다면 그것은 웅당 제1차적으로 제거되어야 할 것이다. 흔히 과잉의욕에서 오는 창업주들의 전제체제 또는 관료체제가 잔존하여 거기에서 오는 주종의식이 적어도 대학 내에 존재한다면 그것은 이미 대학의 지성을 모독하고 있는 것임을 지적하지 않을 수 없다. 그것은 교주(校主)와 교수와의 상호관계에서 엿볼 수 있는 것이다. 교주(校主)가 사인이건 국가이건 간에 교수와의 관계에 있어서 적어도 주종관계로 맺어진다는 사실만은 있을 수 없는 일이다. 그럼에도 불구하고 이러한 사실이 한국대학의 급격한 발전 과정에 있어서 경영자들의 천려(淺慮)로써 이루어졌다면 교수들의 권위란 하나의 허울에 지나지 않는 것이다.

그것은 교수의 신분보장 및 교수회의 권위와도 깊은 관련이 있는 문제라고 할 수 있다. 단시일 내로 급격하게 팽창된 많은 대학들은 흔히 사인기업시하는 불행한 현상은 교수들의 신분은 아예 문제 삼지도 않을 뿐만 아니라 교수회란 단순한 경영주의 시녀에 지나지 않는 것이다. 그러한 종속인 주종관계에서 어찌 대학의 신성한 권위의 하나인 대학인들의 자치능력이 발휘될 수 있을 것인가!

이러한 것들은 대학제도상 또는 운영상 대학인들의 입장인 것이다. 한때는 대학에 있어서—그것은 아마도 국립대학과, 즉 소수의 사립대학에서—교수회의 권위를 인정했고 그들에게 그들의 행정 또는 운영 책임자를 선출 또는 인유(認唯)하는 권한을 부여하여 대학인들의 자치를 허용한 시절이 있었지만 어느 틈엔가 그것마저 흔적을 감춘 지 오래인 요즘에 있어서는 대학교수들은 하나의 하향식 관료체제하에서 스스로의 위치만을 보존하기에 급급한 처지에 놓여

있는 것이다.

대학의 자치라는 명제는 언젠가는 대학인들에 의하여 풀어야 할 문제인 것이다. 대학이란 적어도 그 나라 지성의 상징이란 점에서 자치능력의 결여로 평가받는다면 대학인들은 스스로 자기 자신을 부끄럽게 생각해야 할 것이다. 그러나 대학인들에게 스스로 자치할 수 있는 기회를 주지 않았다고 한다면 그 책임은 그 기회를 주지 않았던 측에 있음은 다시 말할 나위도 없다.

실로 대학의 자치가 허용되지 않은 하나의 관료체제가 그야말로 현인정치 또는 철인정치제도의 이상에 부합할 수만 있다면 서투른 자치체제보다는 더욱 큰 성과를 거둘 수 있을는지 모르지만 그것을 기대한다는 것은 바야흐로 온 인류의 희원인 민주체제를 부인하고 이에 역행하는 결과가 되는 것이다. 그러므로 대학이란 경영자 또는 운영책임자의 것이 아니라 대학의 주인인 대학인들의 것이요, 그러기 위하여 그들의 것은 그들의 손으로 이끌어갈 수 있는 능력을 갖춘 교수회가 대학의 핵심이 되어야 할 것이라는 결론이 나오게 되는 것이다.

2)

대학의 자치란 실로 숭고한 지상명령인지도 모른다. 대학의 주체인 교수들에게는 학문의 전달자로서의 의무만 아니라 진리의 탐구자로서의 책임이 부여되어 있는 것이다. 그들의 직업은 외세에 의하여 침식되거나 관리자의 전단(專斷)에 의하여 흔들리거나 해서는 안 된다. 어디까지나 안정된 분위기에서 그들의 학문의 자유는 뻗어나

야 하는 것이다. 그것은 오직 그들의 대학은 그들의 것이어야 하고 그들의 대학이 그들의 것이기 위하여는 그들의 대학은 그들에 의하여 자치되어야 한다는 원칙이 일단 수긍되어야 할 것이다.

그러나 한국의 대학은 비록 초창의 유년기에서 이제 겨우 성년의 안정기로 접어드는 문턱에 놓여 있으면서도 교수들이 그러한 자유를 만끽하기에는 너무도 많은 악조건들이 그들의 앞에 놓여 있다고 보아야 할 것이다.

교수들에게는 생활과 연구의 겸전(兼全)을 요구하고 있는데 그들에게는 생활의 보장마저 허락되지 못한 채 연구업적의 거양을 강요당하고 있는 것이다. 그렇기 때문에 한국의 교수들은 자칫하다가는 생활을 위하여 비굴하거나 연구활동을 포기하거나 하지 않을 수 없는 구렁 속으로 몰려가고 있는 것이다. 그러한 방향은 교수의 자폭행위(自爆行爲)임에도 불구하고 한국의 대학이 그러한 현실을 묵인 또는 조장하고 있다면 그것은 우리의 하나의 비운이 아닐 수 없다.

현행 한국대학의 제도상 또는 운영 실태로 보아서 교수들의 지위는 너무도 무기력하다고 할 수밖에 없다. 그것은 그들 스스로의 힘으로는 그들의 생활과 결들여서 연구활동을 이어갈 수 있는 능력을 갖추고 있지 못하기 때문이다. 그러므로 그들은 흔히 타력의존의 습성과 더불어 자아의식의 상실이라는 고질적인 심질(心疾)에 걸리고 마는 것이다.

이러한 심질—정신적 허탈증—에 걸린 한국 대학의 많은 대학인들은 이제 스스로의 올바른 자세를 가누기 위하여 안간힘을 쏟고 있지만 생활에 쫓기고 연구활동이 정체된 비정상적인 상태에서 언제쯤 벗어나게 될는지 그 시기조차 전망이 아득한 것이다. 언젠가는

한국의 교수들도 물론 자기의 연구실에 묻혀 남부러울 것 없는 업적들을 산더미처럼 쌓게 될 날이 오고야 말 것이라고 기대하기는 하지만 그러한 꿈의 실현은 오늘의 나약한 대학인들의 자력만으로는 어찌할 길이 없으리만큼 외적 조건의 개선이 절실히 요청된다고 보지 않을 수 없는 것이 바로 한국대학의 현실인 것이다.

신성한 빈곤 속에서 옛날의 사유(士儒)들처럼 청빈을 즐겨야 하는 한국의 대학인들에겐들 어찌 유혹이 없을 것인가! 그것은 교수와 연구라는 기본자세와는 다른 교내 행정과 사회참여라는 형태로 나타나는 것이다. 이러한 제2차적인 활동이 그들에게 부여되었을 때는 제1차적인 활동은 그만큼 절감되지 않을 수 없다.

하늘은 결코 한 사람에게 두 가지의 기회를 주지 않는다. 행정 또는 사회를 위한 과잉참여는 그만큼 그 자신의 교수로서의 연구활동에 마이너스를 가져온다는 사실은 대학가의 하나의 상식임에도 불구하고 한국 대학인들의 의욕이 만일 제2차적인 방향으로 쏠리는 경향이 있다고 한다면 그 원인은 어디에 있는 것일까! 그것은 안빈낙도(安貧樂道)란 대학인들에게 주어진 신성한 자세인지는 모르지만 그것은 교수들의 연구활동에 따르는 최소한의 보장도 되지 않은 한사(寒士)의 처지를 강요하는 결과가 되고 마는 것이다. 그러한 공허를 메우기 위한 향외적 의욕이 곧잘 행정 또는 사회에 대한 향수로 변형되고 마는 것이다. 교수에게 부여된 제2차적 의무를 결코 무시하는 것이 아니다. 교수는 상아탑 내의 고독만을 즐겨야 한다는 것은 아니다. 다못 제1차적인 의무보다도 제2차적 활동의욕을 경계하는 의미에서일 따름이다.

3)

이제 대학인의 개념을 교수만에 국한할 것이 아니라 학생 및 운영직까지를 포함한 대학의 전체가족으로 넓혀본다면 거기에는 또 새로운 문제점이 있음 직하다. 교수란 대학의 주인이란 말로 표현이 되지만 학생들이란 ‘교육을 받는 자’라는 수동적 한계를 벗어날 수 없을 것이다. 교수와 학생은 주고받는 인간관계로 학원가족이 되어 있다고 보아야 할 것이다. 흔히 대학생들의 학교행정에 대한 간여 또는 지나친 사회 또는 정치문제에 대한 관심이 ‘학생세력’이라는 것을 형성하고 있는 범세계적 풍조 속에서 실로 대학생들의 기본자세를 한마디로 결단을 내리기란 어려울는지 모르지만 그것은 교수들에게 있어서도 스스로 제1차적 또 제2차적 의무가 있듯이 대학생들에게도 제1차적인 본연의 자세란 자기수련이 아닐 수 없을 것이다. 그것은 대학생이란 명분이 그들에게 대학생활 도정에서 주어진 신성한 의무인 것이다. 그들은 대학생활 기간 중에 보다 더 착실히, 보다 더 즐겁게, 보다 더 보람 있게 자기의 대학생활을 꾸려나가야 한다는 것이다.

이러한 그들의 기본자세는 물론 교수들의 지도에 의하여 가꾸어 가게 되는 것이지만 보다 더 중요한 것은 대학생들의 자발적 의욕이 거기에 결들이지 않는 한 소기의 성과를 거두기란 힘이 들 것이다. 학생들이란 이미 지각이 들고 자기의 전공목표가 서 있으니만큼 오뚝이처럼 스스로 설 줄 아는 대학생이 되어야 한다. 교수란 ‘산에 오르라 그리고 이 길을 따라가라’고 할 따름이다. 거기에 오르기 위한 스스로의 힘은 자신들의 노력에 의하여 길러질 것이요, 산정에 오르

고 못 오르는 책임은 대학생 자신들에게 있을 따름이다. 한국의 대학생들은 지난날에 있어서 민족적 수난을 극복하던 세력을 형성하였고 민주주의의 위기를 모면하기는 하였지만 이것은 대학생들의 본연의 자세라기보다는 역사적 변칙이 대학생들에게 역사적 사명을 강요한 것이 되는 것이다. 그러나 이러한 변칙이 언제나 허용될 수 없는 것이다. 그러한 위력의 불행 속으로 우리 대학생들을 몰아넣어서도 안 될 것이다. 사회적 불안에 민감한 학생들에게 안정된 학원의 분위기를 만들어 주어야 한다는 것은 또한 그 국가 또는 그 사회의 책임에 속하는 문제인지도 모른다.

4)

이제 끝으로 교수와 학생들을 위한 뒷바라지를 맡고 있는 대학의 일반행정직에 대하여 한 마디 사족을 붙이지 않을 수 없다. 대학의 행정직이란 결코 사무직에 국한한 것이 아니라 총장·처장·학장·대학원장 등의 상위직에서 비롯하여 기타 부속기관장 및 말단직까지를 의미하는 것으로 보아야 할 것이다. 대학에 있어서의 이러한 직책들은 원칙적으로는 교수 및 학생들에 대한 봉사직임에도 불구하고 그것이 자칫하면 한국대학의 성장과정에서 파생된 여진이 아직도 남아 있는 한 군림직으로 변신하거나 그렇지 않으면 교내 세력 또는 파벌의 형성요인으로 전화할 공산이 없지도 않은 데에 한국대학의 비애가 깃들어 있는 것이다.

이제 교수·학생·일반직을 총망라한 한국의 대학인들은 원시적인 미래를 투시하면서 스스로의 자세를 바로잡아야 할 것이다. 교수

들은 연구업적의 축적 및 학생지도라는 기본 자세를 가누고 학생들은 자기수련에 성실할 것을 명심하고 일반행정직들은 봉사직으로서 지공무사할 때 비로소 한국의 대학들은 지성의 상징이 되며 진리의 전당이 될 것이다. 그러한 상도를 벗어날 때는 언제나 대학인들의 자세가 흐트러짐을 우리는 보게 되는 것이다.

6. 왕양명의 사상

중국(대만) 대북(臺北)을 가게 되면 양명산(陽明山)의 웅자(雄姿)가 눈길을 가로막으며 거기에는 고궁박물관(古宮博物館)을 비롯하여 고(故) 장개석(蔣介石) 총통의 저택도 그 언저리에 있다. 양명산(陽明山)의 산명(山名)도 장총통의 입김이 서린 산명이라는 데에서도 무엇인가 우리들에게 시사해 주는 것이 있다. 결국 중국에서는 주자와 더불어 쌍벽을 이루는 왕양명을 결코 주자 이하로 격하시키지도 않았다.

뿐만이 아니라 두 사람의 호나 이름을 따서 불린 산을 견줘볼 때 도리어 회암산(晦菴山, 회암은 주자의 아호) 아닌 양명산에서 보다 더한 매력을 그들은 느끼고 있는 것으로 추리하더라도 짐작이 갈 것 같다.

그럼에도 불구하고 우리나라에 있어서는 퇴계가 선구가 되어 양명학을 배척하였으니 그의 「전습록변(傳習錄辨)」은 척왕(斥王)의 결정타가 된 셈이다. 그의 제자인 서애 유성룡도 이에 합세하니 그 뒤로 주자학 일색의 파행적 학풍이 조성된 데 대하여는 퇴계가 그 책임의

일단을 저야 한다고 보아야 할 것이다.

그러므로 계곡 장유의 이에 대한 논평은 들어봄 직하다.

중국에는 학술(學術)이 다기다단(多岐多端)하여 정학(正學)이 있고 선학(禪學)이 있고 단학(丹學)이 있다. 정주(程朱)를 배우는 자가 있는가 하면 육왕(陸王)을 배우는 자도 있어 들어가는 문은 하나가 아니다. 그런데 우리나라에 있어서는 유식무식(有識無識)을 가릴 것 없이 책을 끼고 다니는 사람은 다 정주(程朱)만을 칭송할 따름이요 다른 학문이 있다는 말을 듣지 못하고 있다. 어찌 우리나라 학자들이 과연 중국보다 잘났기 때문이겠는가?

이르되 그렇지 않다. 중국(中國)에는 학자(學者)가 있어도 우리나라에는 학자(學者)가 없다는 말을 듣는데도 그런 연유에서인 것 같다.

자못 정주학만을 듣고 입으로 말하면서 몸소 존중하니 이에 우리나라 학계는 하나로 묶인 채 유학의 진보는 없었던 사실을 알 수 있다고 한 것은 양명학의 정당성을 강조하기 위한 글이지만 이씨조 유학의 정주학 일변도의 상황을 짐작하게 하는 것이기도 한 것이다. 그러한 의미에서 위당 정인보의 『양명학연론(陽明學演論)』은 양명학의 정당한 평가를 위한 새로운 길잡이란 점에서 그 의의를 찾아보아야 할 것이다. 그는 “이것이 혹 실심(實心) 환기(喚起)에 한 기회가 아닐까 하여 이 장론(長論)을 시작하는 것이다”라 했듯이 지금까지의 학을 가(假)로 보고 양명학을 실(實)로 본 입장임을 짐작하게 한다. 어쨌든 그때까지 거의 망각지대에 버려둔 듯했던 양명학을 다시 환기하였다는 점으로도 위당의 업적은 높이 평가되어야 할 것이다.

왕양명(1472~1528)의 이름은 수인(守仁)이요 자는 백안(伯安)인데 양명은 그의 호다. 명나라 때 절강 여요 생으로서 명필 왕희지의 후

손이라 한다.

그는 1499년에 관계에 들어갔으나 1506년에 유배되었고 1510년에 풀려났으나, 남방의 반란평정에 종군하였다. 이렇듯 그의 일생은 관계-유배-종군의 부침 속에서 이루어졌으며 그것은 곧 그의 사상의 체계화에 크게 영향을 미치고 있는 것이다.

이제 양명의 사상을 이해하자면 그의 시대적 배경을 잠시 살펴볼 필요가 있을 것 같다. 당시에 있어서는 아직도 송학(宋學)이 관학으로서의 지위를 굳히고 있었으니 송학(宋學)이란 곧 주자학을 주축으로 하는 성리학이 아닐 수 없다. 성리학이란 인생의 성을 천리로 규정하였고 천리는 심외(心外)의 객관적 존재자인 것이다. 뿐만 아니라 격물치지의 물도 객관적 사물(事物)이요 지(知)도 또한 이러한 사물의 공리에서 얻어진 지식이 아닐 수 없다. 그리하여 주자학을 일컬어 선지후행론(先知後行論)이라 이른 소이가 여기에 있는 것이다.

이때에 있어서도 주자(朱子, 1130~1200)와는 달리 심즉리설(心卽理說)을 주장하여 깊이 주관적 내심의 문제에 깊은 관심을 기울인 자가 있었으니 그가 다름 아닌 육상산(陸象山, 1132~1192)이다. 그리하여 주관적 심성론은 바로 양명학의 선하를 이루어 후일 그들의 학을 육왕학이라 부를 수 있는 소지가 된 것이다. 상산은 이르기를 우주가 곧 내 마음[吾心]이니 우주도 내 마음[吾心] 내외 존재라 하였으니 이는 곧 절대적 유심론이 아닐 수 없다. 이러한 상산의 철학적 입장은 곧 양명학의 근거가 된 것이요 양명이 상산의 심즉리설(心卽理說)을 계승하여 주자의 성즉리설(性卽理說)과 맞서게 된 새로운 입장이기도 한 것이다.

이제 주자학과의 대조적 입장에서 양명학의 특징을 몇 가지 살펴

보자면 먼저 그의 『대학』에 대한 태도에서 이를 엿보는 것이 순서일 것 같다.

『대학』이란 송유들이 표장한 사서의 하나로서 주자도 그의 격물보전(格物補傳)을 쓸 만큼 중요시하였고 거기에 착간설(錯簡說)과 삼오자설(三誤字說)을 내세워 주자학의 면목을 갖추려고 한 중요한 저술이다. 그런 의미에서 『대학』이란 송학의 입문서이기도 한 것이다.

그런데 양명은 이에 정면으로 도전한 감이 짙다. 첫째, 『대학』의 착간설의 부정이다. 따라서 양명은 고본대학의 원형을 존중하였으니 이는 후일 우리나라에 있어서도 그의 학설의 내용보다도 고본을 존중하는 입장을 취한 백호·서계·다산 등의 선구가 된 자라 해도 좋을 것이다. 이러한 고본존중의 입장은 그것이 바로 주자의 격물보전(格物補傳)에 대한 부정적 입장이기도 한 것이다. 주자의 격물보전(格致補傳)은 그것이 곧 착간설에 대한 보유가 되기 때문이다. 더욱이 주자의 보전은 주자의 객관적 지식론의 철학적 근거가 되는 자라는 점에서도 양명의 태도는 주자의 『대학』 해석에 대한 정면도전이 아닐 수 없다.

양명은 착간설의 부정뿐만이 아니라 대학의 3강령 중 정자가 지적한 ‘친당작신설(親當作新說)’에 대하여 ‘친자불오설(親字不誤說)’을 내세워 신민(新民) 아닌 친민(親民)의 원형을 존중하는 입장을 굳혔다. 여기서도 또한 주왕(朱王)의 학이 갈리는 자로서 후일 다산은 친신상근설(親新相近說)을 내세워 양자를 절충하려 하였지만 주자의 유신적(維新的) 신자설(新字說)과 양명의 친애(親愛)의 정(情)을 존중하는 친민설(親民說)과는 그의 근본적 입장을 달리하는 자라 하지 않을 수 없다.

흔히 양명학을 논하는 자들은 그의 치양지설(致良知說)과 지행합일설(知行合一說)을 주목하게 된다. 먼저 치양지설(致良知說)을 살펴보자면 ‘양지’라는 단어는 맹자의 치양지설(良知良能)설에서 연유하였음을 얼른 발견하게 될 것이다. 그러면 양지란 어떠한 것일까. 맹자 자신은 이를 불학이지지(不學而知之)하는 자라 하였으니 이는 선천적 지각이 아닐 수 없다. 선천적인 자는 초경험적인 것이다. 이것은 양명 자신이 이른 바와 같이 미발지중(未發之中)이요 확연대공(廓然大公)하고 적연부동(寂然不動)한 본체라는 점에서 초주관적인 존재자인지도 모른다. 송유들이 이른바 천리에 해당하는 자라 할 수도 있고, 이를 허령명각(虛靈明覺) 또는 소명령각(昭明靈覺)한 곳이라는 점에서는 송유들이 이르는 본연지성(本然之性)에 해당하는 자요 어쩌면 불가에서 명심견성(明心見性)이라 이르는 그 심성의 다른 표현이요 서양철학에서 이르는 칸트의 순수이성에 방불한 자인지도 모른다.

이에 양명은 문득 인간 내 존재로서의 양지를 발견하였고 동시에 인간은 타율적인 외계에서 지식을 구하려 할 것이 아니라 자기 내에서의 양지의 지시를 따르기만 하면 되는 것이다. 이의 발견과 동시에 그의 지시대로 행동하면 된다는 것이다. 그것이 바로 치양지(致良知)라 할 수 있다.

그런데 양명은 송유들이 주경(主敬) 주장(主靜)을 주장한 데 반하여 동정(動靜)의 양면을 존중한 데에서도 그의 사상적 특징이 있음을 발견하게 된다. 동적인 면에 있어서는 행동(行動)·실험(實驗)·사상연마(事上鍊磨) 등의 공부를 역설하였고 정적인 면에서는 정양징심(靜養澄心)·독서(讀書)·신독(慎獨)을 가리켰다. 그러나 양명의 사상은 어디까지나 정적인 것보다는 동적인 면에 치중하였다는 점에서 주자

의 주정론(主靜論)과는 구별하여야 할 것이다.

이에 대한 다산의 비판을 잠깐 소개할 필요가 있다. 다산은 치양지(致良知)란 비록 양명의 현명한 선천적 품성의 소산이라 하더라도 치(致)는 인위적인 노력이요 양(良)이란 불학이지지(不學而知之)하는 천부(天賦)인 데 어찌 천부(天賦)를 인위적으로 추치(推致)할 수 있겠는가라는 의문을 제기하고 있는 것이다. 그러므로 양즉불치(良則不致)할 것이요 치즉불양(致則不良)일 것이니 치양지(致良知)는 자가당착에 빠질 수밖에 없다는 것이다.

그러나 양명의 치양지(致良知)란 인육과의 관계에서 이를 이해하여야 할는지 모른다.

이 점에 있어서는 양명도 송유들의 한계를 벗어나지 못했음을 알 수 있다. 송유들은 언제나 천리와 인육을 상대적으로 대립시키고 있는 것이다. 그리하여 천리로 하여금 인육을 극복하는 것으로서 인간의 본령으로 삼고자 했다.

이 점에 있어서는 양명도 양지와 인육을 대립시켜 치양지(致良知)로써 인육을 극복하는 방패로 삼았다는 점에서 그의 의미를 찾도록 해야 할 것이다.

이제 치양지설(致良知說)의 다음에는 그의 지행합일설(知行合一說)을 살펴보아야 할 차례에 이른 것 같다. 소위 지행론(知行論)은 이미 그에 앞서 선진유학에 있어서도 중요한 중심과제이었음은 알 수 있다. 『논어』에서는 이를 언행(言行)으로도 표현했으나 그것은 맹자의 지언론(知言論)에서 이미 지(知)란 지언(知言)이요 그의 지언(知言)은 공자의 지천명(知天命)과도 일치한다는 점에서 언(言)은 곧

지(知)이기도 함을 보여주었고 『중용』에 이르러서는 이에 지행(知行)의 무불과(無不過)를 일컬어 중(中)이라 하게 된 것이다.

이러한 선진의 지행론은 어디까지나 실천윤리의 한 과제이었던 것이 송유들에 의하여 형이상학적 의미를 갖추게 되었고 지(知)란 궁리(窮理)의 결과요 아울러 허령불매(虛靈不昧)한 선천적(先天的) 명각(明覺)을 지(知)라 하게 되었다. 다시 말하면 윤리적 지(知)가 철학적 지(知)로 되었음을 의미한다.

주자는 이러한 지(知)가 행(行)에 선행되어야 함을 주장함으로써 선지후행(先知後行)의 입장을 취한 데 반하여 양명은 문득 지(知)와 행(行)은 결코 분리해서는 안 된다는 사실을 발견하였던 것이다. 다시 말하면 알고도 행하지 못한다는 것은 참으로 안다는 것이 못 되는 것이요, 참으로 안다는 것은 좋은 빛을 눈으로 보고(行) 이를 아는 것이지 보지 않고(不行) 상상으로 짐작하여 안다는 것은 진지(眞知)가 아니라는 것이다. 그러므로 양명에 있어서는 지(知)는 행(行)의 목적이요 행(行)은 지(知)의 수단이다. 따라서 참으로 안다는 것은 행(行)을 통해서만이 이루어진다는 것이다. 양명이 “앎은 행의 주된 뜻이다. 행은 앎의 공부이다[知是行的主意 行是知的工夫]”라 한 것은 이를 두고 이른 말이 아닐 수 없다.

그러나 퇴계의 비판은 이 점에 대하여 양명의 지행론은 호색오취(好色惡臭)에 근거한 만큼 이는 인간의 감각적 본능에 의하여 설명되고 있다고 지적하고 인간의 윤리적 선행은 결코 본능적인 것이 아니라 “배우지 않으면 알지 못하고, 노력하지 않으면 할 수 없다[不學則不知 不勉而不能]”이니 후천적 노력에 의하여서만이 이루어진다는 것이다. 그러므로 “양명은 이에 형기(形氣)의 소위[所爲, 感覺의 本能]을

끌어다가 의리(義理)의 지행설[知行說, 倫理的 行動]을 밝히려고 한 것은 크게 잘못된 것이다”라고 하였다.

이러한 퇴계의 비판에도 불구하고 치양지설(致良知說)을 근거로 한 양명의 지행합일론은 그의 행동과 실천을 중시했다는 단순한 의미만으로서도 송유들의 주정론(主靜論)에 새로운 활력소를 주입했다고 보아도 좋을 것이다.

끝으로 양명사상에서 주목할 점은 주자가 격물치지론(格物致知論)에 주목하고 있는 반면에 양명은 『대학』의 성의절(誠意節)에 깊은 관심을 기울이고 있다는 사실이다. 이는 양명의 행동주의의 결과요 그가 동정을 다 같이 역설하면서도 동적인 면에 역점을 둔 결과로서 성의(誠意)를 중시하게 되었다고 할 수 있다.

이를 달리 말하자면 그의 사상연마(事上鍊磨)의 기초를 이루는 자는 격물치지(格物致知)가 아니라 성의(誠意)인 것이다.

성의(誠意)의 의(意)는 곧 주관적 자아의식이기 때문에 비록 격물이라 하더라도 그 물(物)은 외계의 사물이 아니요 우리의 자기 내(自己內) 존재자(存在者)로서의 심(心)에 지나지 않는 것이다. 그러므로 이 격물(格物)은 곧 격심(格心)으로서 『맹자』에서 이른바 격군지심(格君之心)의 격(格)이다. 곧 정(正)이다. 그러므로 격물(格物)은 정심(正心)으로도 통하고 정심(正心)은 곧 성의(誠意)에서 비롯되는 것이다.

이러한 양명의 성의(誠意)는 『대학』과 『중용』이 온통 지성(至誠)의 학(學)이라는 점에서도 우리의 깊은 관심을 갖게 하는 소이가 있다. 실로 유학의 진면목은 그의 실천윤리학으로의 구실에 있는 것이요 그러한 구실은 지성지인(至誠之人)으로서의 인간의 의미를 재발견하는 데 있다고 할진대 성인도 군자도 그것은 한낱 지성지인(至誠之人)

으로 이해할 수밖에 없는 것이다. 이 점에 있어서는 성범(聖凡)을 가릴 것 없이 인간에게 있어서 오직 하나의 갈 길일 따름인 것이다.

양명은 치양지(致良知)함에 있어서는 성우일여(聖愚一如)임을 주장하였다. 그러나 그것은 어디까지나 성의(誠意)에 의한 사상연마(事上鍊磨)로서 비로소 한 인간의 구실이 이루어지는 것이다. 예컨대 부모에 대한 효도는 결코 하나의 상념(想念)이 아니다.

활연대오한 연후에야 이루어지는 것이 아니라 조석으로 문안(問安)하는 지성(至誠)이 아니고서는 이루어질 수 없는 자인 것이다. 여기에 지행합일론자로서의 양명의 진면목이 있음을 알아야 할 것이다.

7. 동양이 의미하는 것

새삼스럽게 이야기할 것도 없이 지구는 둥글다. 그러므로 콜럼버스가 서쪽으로 향한 항해에서 미대륙을 발견하기 전에 만일 현재 아시아로 부르는 지역의 어느 항해사가 미대륙을 발견하였다면 이는 확실히 태평양 건너 새로운 동양의 발견이라고 외쳤을지도 모른다. 그러나 아깝게도 미대륙은 대서양의 항해사에 의하여 발견된 만큼 이는 서양의 종착지가 되고 만 셈이다.

그런데 요즈음은 어떤가! 옛날에는 소위 서력동점(西力東漸)이 하나의 역사적 사실로 기록되어 왔지만 오늘에 와서는 서력(西力)이 미대륙을 횡단한 그의 여세를 타고 저 태평양의 광막한 물결도 아랑곳 없이 물밀듯 서점(西漸)을 계속하고 있지 않은가! 그리하여 이 지구의 한 둘레는 이제 동점(東漸)이 역류(逆流)로 회오리쳐 다시금 서점(西漸)의 물길로 화하고 있는 것이다. 그러면 우리들이 살고 있는 이 고장은 전에 지중해 사람들이 보던 동방이 아니라 미대륙 사람들의 눈에는 해 지는 서방이 되어버렸는지도 모른다.

왜 이런 이야기를 꺼냈느냐 하면 사실상 동서양이란 유럽 중심시절의 이야기임에도 불구하고 우리들의 동방인 미주를 일러 서양이라 하고 그들의 서방에 있는 우리들을 동양이라 하는 꽤 까다로운 이야깃거리가 마련되기 때문이다. 뿐만 아니라 동서란 하나의 방향에서 오는 개념임에도 불구하고 모든 것을 거저 그의 차별상에서 구별하려고 하는 생각이 과연 어느 정도의 진실성을 간직하고 있는가 하는 문제도 우리는 한번 따져볼 필요가 있지나 않는가 함에서다.

모든 것을 그의 차별적인 면에서만 본다고 하면 어찌 동서뿐이라! 전에 중국 대륙에 있어서도 남북이 언제나 문제가 되기 때문에 『중용』 서(書)에서도 공자는 자로의 문강절(問強節)에서 “남방의 강함인가 북방의 강함인가[南方之強與 北方之強與]”라 하면서 남북을 엄격히 구별하였거니와 실로 공자는 북중국(北中國)의 제로지학(齊魯之學)을 대표한 자라 한다면 노자는 양자강을 끼고도는 예술적인 초인정신(超人精神)을 이어받은 자라 하지 않을 수 없다. 그러므로 공자를 윤리적 현세주의자라 한다면 노자는 초인적 자연주의자라 부르게 되며 공자는 건직(健直)의 덕(德)을 존중하는 반면에 노자는 유약(柔弱)의 덕(德)을 존중하는 등 그들의 차별상은 이만저만한 것이 아니다. 뿐만 아니라 우리들의 주목을 인도로 돌릴 때 불타의 공론(空論)은 마치 노자의 현허지학(玄虛之學)과는 상린(相隣)의 정(情)을 통할 수 있지만 공자의 인애(仁愛)와는 동석(同席)의 우의를 바라기 힘든 자라 하지 않을 수 없었다. 그런 의미에서 볼 때에는 불교란 노장학적인 면에서는 중국적이라 하겠지만 공맹학적인 면에서는 차라리 반중국적이라 불려야 할는지 모른다. 더욱 좁게는 우리들의 주변을 살펴보다도 남남북녀라는 어리벉벉한 이야기로부터 시작하여 북방은 우

직하고 남방은 간혹하다는 등 또는 대륙은 웅대하고 도서는 섬세하다는 따위의 개연적인 차별상은 이루 다 셀 수 없을 정도다.

이처럼 차별적인 면에서 모든 사물을 따지고 들어간다면 동양 그 자체 안에서의 차별상이 동서의 차별상보다도 더욱 심각할는지 모른다. 이를 일일이 따질 것도 없이 아메리카니즘이 결코 유럽의 그것과 같을 수가 없고 유럽 그 안에서도 앵글로 색슨족의 기질이 게르만족의 그것과 얼마나 다른가? 독일의 강인성(強靱性)과 프랑스의 취약성(脆弱性)은 인접적인 대조를 이루고 있다고 보아 마땅하지 않은가. 그뿐인가. 미대륙 자체 내에서도 남북전쟁이라는 피를 볼 정도로 아마도 적잖은 차별상을 따짐 직하리라고 믿지 않을 수 없는 것이다.

그러므로 우리는 동서의 개념 그 자체가 이미 너무 막연한 구역을 통칭한 자이기 때문에 엄격한 차별상만을 따지기는 극히 어렵다. 그렇다면 이를 종합적인 면에서 거저 동일시해 버려도 좋을 것인가? 다시 말하면 발틱해를 횡행하던 바이킹의 후예들이 왕국을 건설한 것처럼 동해의 왜구들도 그것이 바로 도요토미 히데요시(豊臣秀吉)을 낳고 칭기즈칸(成吉思汗)의 응도(雄圖)가 알렉산더대왕(亞歷山大王)의 그것과 비슷하며 이태리의 반도는 우리나라와 비슷하기에 이태리의 영화가 보다 더 우리들에게 감명을 준다는 사실도 우리들은 잘 알고 있다. 뿐만 아니라 그리스의 소크라테스는 아마도 소공자(小孔子)가 아닌가 싶기도 하고 그의 제자인 플라톤의 철인정치론은 공자의 후계자인 맹자의 현인왕도론(賢人王道論)과 비슷한 카테고리 안에 드는 양 보이기도 하며 또 다른 제자인 아리스토텔레스의 업적은 순자의 그것과도 비김 직한 것이다.

그렇게 따지고 들어간다면 동서의 관계는 차별적인 관계가 아니라 아마도 종합적인 위치에서의 비교 연구의 재료에 지나지 않을는지 모른다. 오히려 우리는 그의 유사치를 찾음으로써 하나의 초점을 발견하게 되거나 않을까 하는 생각이 들기도 하는 것이다. 그러므로 동서로 구분된 많은 문제를 다룸에 있어서 우리는 차별상과 유사치의 두 각도에서 이를 생각해 보지 않을 수 없을 것 같다.

그러면 여기서 짐짓 고전적인 의미에서의 동양이란 술어가 지닌 바의 뜻을 한번 음미하여 보자. 동양이란 아마도 그의 지역적인 범위도 문제가 되지 않는 바 아니지만 우리는 이를 하나의 문화권으로 간주하여야 하지 않을까 한다. 그렇다면 물론 중국 대륙에서 발생한 공자교와 아울러 노장의 교가 있고 인도에서 낳고 중국에서 성장한 불교를 그의 두드러진 문화유산으로 보지 않을 수 없다. 이는 마치 기독교가 바로 서양문화의 중심을 이루고 있듯이. 그러면 인도에서 난 불타의 교(敎)마저 화엄(華嚴)·천태(天台)의 양종(兩宗)은 물론이거니와 선종마저 중국에서 자라난 만큼 동양문화의 중심은 아무래도 중국대륙이라 하염 직할 뿐 아니라 그의 영향력은 우리나라를 거쳐 일본에까지 뻗쳐 있는 것으로 보아 문화적인 면에서 우리나라와 일본은 중국문화권 내의 속령인 위치에 있다고 말할 수도 있다. 우리들의 조상으로부터 이어받은 유교적인 충효의 정신은 그것이 비록 대가족제도하의 윤리적 규범이라 하더라도 이는 이미 우리들의 피와 뼈 속에 스며들 대로 스며들어 있는 것이 사실이요 도가들이 즐기는 자연주의적 일락(逸樂)의 정신도 이미 모든 사람들의 정익(靜謐) 속에 깃들여 있는 것이 숨길 수 없는 사실일 것이다. 뿐만 아니라 불교적인 체념마저 곁들여 있는 우리의 주변은 동양문화라는 한 울안

에 꼭 끼어 있는 것이다. 그러면 서양문화는 어떤가! 열추 이는 대륙적인 중국 또는 인도문화와는 달리 길고도 굴곡 많은 유럽의 해안선을 끼고 돈 해양문화의 성격을 간직한다고 보는 사람도 있다. 또 한편 그들에게는 또한 그리스의 고전이 있고 기독교적인 서민종교가 있음으로 해서 그들의 문화는 오늘날까지도 청신한 일면을 갖추기에 이르렀다고 봄 직도 하다.

그러한 그들의 철학과 종교는 이제 해양의 굽이치는 물결을 타고 온 지구를 둘러싸기에 이르렀거니와 여기서 가장 우리의 관심을 끄는 것은 아무래도 미대륙의 존재의의라 하지 않을 수 없다. 왜냐하면 흔히 동서양을 구별함에 있어서 동은 정신문화요 서는 물질문명이라는 판단을 내리는 경향이 없지 않으나 미대륙의 문화를 오로지 그러한 말로 그냥 슬쩍 넘겨버릴 수 있는 것일까? 유럽 문화가 대서양을 웅비하여 민족이동과 아울러 대륙으로 이동함에 있어서 오늘날 그들은 풍요한 생활 환경을 조성하기에 이르른 것은 숨길 수 없는 사실이다. 그러므로 오늘의 미주문화는 유럽문화의 연장인 데다가 다시금 새로운 것의 창조적 의욕으로 꼭 차 있는 신생문화인 듯이도 느껴진다. 아마도 미주의 그것은 아세아나 유럽의 그것처럼 노숙한 자라기보다는 차라리 이제 막 자라나는 청소년처럼 성장 도정에 있는 자라고 함 직도 하지 않을까!

이렇게 살펴볼 때 서양문화도 또한 유럽적인 것과 미주적인 것과는 구별해야 하지 않을까 하는 점에서 동서양의 차별적인 구분이란 점점 어려워진다. 그러나 한 가지 더 문제 삼아 보고자 하는 것은 동양문화란 어쨌든 중국대륙의 품 안에서 자라난 자요 유럽을 발상지로 하는 서양문화는 미대륙에서 또한 새로운 형태로 변모하고 있는

오늘날 만일 동서를 비교한다면 아무래도 중국적인 것과 미주적인 것이 서로서로 문제되지 않을까! 이는 마치 음양의 대대관계처럼 하나의 대조를 이루고 있기는 하지만 또한 저기서 태극의 태일지형도 모색할 수 있는 것이 아닐까 여겨지기 때문이다.

이제 지도를 펴놓고 중국과 미국을 한 번 눈여겨보자. 아마도 우리의 좌우수(左右手)처럼 비슷하지만 중국의 강하는 동으로 뻗어 있는 반면에 미주의 미시시피 강은 남으로 흐르고 있는 것이 인상적이다. 그들의 교통로도 중국은 운하를 비롯하여 남북 관계가 뚜렷한데 미주는 아마도 동서의 횡단이 더욱 복잡하지 않을까! 또 하나 중국은 만리장성으로 일컫는 장벽을 머리 위에 이고 있지만 미국은 오히려 남만(南蠻)을 달래기에 골머리를 앓고 있는 것같이 보인다.

뿐만 아니라 대륙 내에서 중국문화는 동천(東遷)한 주문화 시절부터 이미 해안을 향하여 뻗었고 그의 여세는 동진을 계속하여 우리나라와 일본까지도 국내로 포섭하였다. 그와는 반대로 미주문화는 동북방 필라델피아로부터 로키산맥을 뛰어넘어 동남방 로스앤젤레스에 이르기까지 서향의 맥진을 계속하여 그의 여세는 이미 아주의 구석구석까지 적시고 있는 것이다.

이렇듯 중국과 미국은 지세나 국세가 이미 종횡을 달리하고 있는 듯이 보이기는 하지만 그들이 또한 하나의 대륙국가임은 다를 바 없다. 중국은 오랜 옛날 칠국전쟁(七國戰爭) 시대의 이전이나 이후나 군소제후국의 연합체였다가 5족이 또한 한족(漢族)을 중심으로 하여 동거하고 있듯이 미국은 또한 군소 여러 주[諸州]의 연방국가를 형성하여 영어족을 중심으로 하여 여러 민족들이 한 깃발 아래 살고 있는 것이 어딘지 서로 통합 직하기도 할 것 같다.

그러나 중국을 핵심으로 하는 동양은 너무나 지나치게 오랫동안 정체된 수성에 잠들고 있었고 미국을 첨병으로 하는 서양은 실로 청신한 개척에 아직도 두 눈을 부릅뜨고 있는 것이다.

이러한 추세를 대국적인 견지에서 일별함으로써 우리는 하나의 결론을 추리하여야 할 것 같다. 두 대륙이 지닌바 종횡선은 그것이 과연 절대적인 것일까! 중국에서만 하더라도 열추 유불도의 삼교가 상극적인 차별상을 보이면서도 그들은 또한 중국적인 기반 위에서 이른바 “만물이 함께 길러져도 서로 해치지 않는다[萬物並育而不相悖]”의 조화를 이루고 있으며 미주에서만 하더라도 청교도들의 불굴의 청렴주의도 미주의 물질적 번영과 병존하고 있다. 그렇다면 중국적인 동양과 미주적인 서양과의 오차는 과연 얼마나 한 것일까! 이는 결코 그들이 각각 지닌바 자체 내에서의 여러 가지 오차보다도 오히려 훨씬 부드러운 오차가 아닐까! 왜냐하면 소위 종횡적인 오차는 마치 포백(布帛)의 경위(經緯)처럼 서로 얹힘으로써 비로소 한 폭의 비단을 짜냄 직한 재료에 지나지 않을 것으로 보이기 때문이다. 이들은 사실상 앞으로 ‘하나’의 새로운 문화를 창조하기 위하여 ‘씨’와 ‘날’을 서로서로 준비하고 있었던 것 같이 느껴어질 따름이다.

이제 동서 두 갈래의 문화적 유산은 그들의 본연의 향토적 특색을 간직한 채 아마도 태평양의 물결로 하여금 하나로 만들어 주기를 기대하고 있는지도 모른다. 태평양상의 오차는 그것이 바로 인위적인 것과 마찬가지로 동서양의 구분도 엄격한 의미에서 인위적인 것에 지나지 않는 것이다.

그러므로 이제 동양이 의미하는 바는 빛은 동방에서의 시경(詩境)에 도취하던 시절의 동양이 아니라는 것이다. 그러한 고고의 위치에

서 한 계단 내려앉아 다시금 눈부신 태평양의 물결을 주시함과 동시에 우리들이 또한 그들에게 무엇을 주어야 할 것인가를 자성해야 할 것이 아닌가 여겨지기 때문이다.

8. 일본, 선린인가 숙적인가

8월이 되면 우리는 8·15해방을 잊을 수가 없다. 그러나 어느덧 그로부터 40여 년이라는 적지 않은 세월이 흘러갔고 보면 그날의 감격도 오늘에 와서는 무척 퇴색해버린 느낌이 든다. 그것은 세월의 탓도 없지 않지만, 일제 36년을 체험하지 않은 소위 해방동인들이 50세 아래의 연령층으로서 우리 사회의 기층(基層)을 형성하고 있기 때문이다.

그들에게 있어서 8·15는 직접적인 체험에 따른 감격이 아니라 겨우 들어서 알거나 책으로 보아서 아는 교과서적인 지식에 지나지 않는 것이다. 그러므로 오늘의 8·15는 결국 지난날의 감격을 되새기는 감상적인 것이기보다는 차라리 8·15해방이라는 역사적인 사실이 바로 지금의 우리의 삶 속에서 어떠한 의미를 지니고 있으며 그것이 또 내일의 우리 앞길에 어떠한 구실을 할 것인가를 냉철하게 생각해 보는 계기가 되어야 할 것 같다.

우리는 1945년의 그날을 정치적 압제의 쇄사슬이 끊겼다고 해서

해방이라 이르지만 일본인들은 격렬했던 전쟁이 멎었다고 해서 ‘종전(終戰)’이라 이르는 만큼 같은 8·15를 해석하는 그들과 우리의 시각은 손의 앞뒤처럼 다르다.

우리가 8·15해방의 감격 속에서 들떠 있을 때 그들은 빈손으로 쫓겨가면서도 차분한 목소리로 이렇게 중얼거리며 떠나갔던 것이다.

“20년 후에 다시 보자.”

그 시절에 우리는 누구 하나 그들의 이 잠꼬대 같은 소리를 귀담아 들으려 하지 않았고 이를 챙겨 기억하려 하지도 않았다. 그러나 해가 가고 달이 지새는 사이에 그들이 남겨 놓고 간 이 말이 씨가 되었는지 ‘한일 국교 정상화’라는 바람을 타고 일본은 우리에게 다시 다가왔다.

1) 선린의 얼굴, 왜구의 얼굴

막혔던 현해탄의 뱃길이 다시 트이자 우리는 일본과 피차 어색하긴 하지만 ‘우방’으로서 재회의 기쁨을 나누었다. 역사의 신은 우리들의 앞길에 어떠한 섭리를 마련해 주려 함인지……. 우리들 앞에 선 저 일본은 경제 대국이 되어 강대국으로서의 오만이 온 누리를 뒤덮을 기세로 성장하고 있지 않은가.

8·15는 우리들에게 해방의 기쁨을 안겨 주었고 일본인들에게는 패전이라는 쓰라림을 안겨 준 날이지만, 역사의 신은 결코 우리의 편이 아니었던 것 같다. 강대국들의 흥정으로 우리 국토는 남북으로 분단되고 그것이 불씨가 되어 급기야는 6·25동란이 터져 온 우리 강산이 초토화하지 않았던가.

바로 그때, 그 절호의 기회에 무임승차한 일본은 미군의 병참 기지로서 경제적 기반을 착실하게 쌓기에 이르렀던 것이다.

이로써 그들과의 경제적 승부가 결판날 줄을 누가 알았으랴

이것에서 비롯된 오늘의 한일 양국 간의 무역 역조는 무엇을 의미하는가. 그들과의 경제력의 격차를 우리는 어떻게 극복해야 하며 어떻게 해서 그들의 부강에 힘입은 오만의 콧대를 꺾을 수 있을 것인가. 오늘의 우리에게 주어진 숙제가 아닐 수 없다.

돌이켜 생각해 보면, 일본과 우리의 관계는 그 어느 나라 어느 민족보다도 긴밀한 혈연 내지는 문화적 동질성으로 얽혀 있음에 틀림이 없다. 전문적인 이야기는 여기서 거들 필요가 없지만 일반적인 통설에 의한다 하더라도 일본의 고대 문화는 애오라지 소위 도래인(渡來人), 다시 말하면 바다를 건너간 한민족에 의하여 이루어졌다는 증거가 얼마든지 있다. 그것은 두 지역이 문화적 교류 관계에 있었다는 이야기보다는 차라리 물이 위에서 아래로 흐르듯이 차원이 높은 대륙의 한문화(韓文化)가 흘러 들어가서 일본 문화의 뿌리를 형성했음을 의미한다.

이것은 바로 우리 한문화야말로 일본 문화의 조상임을 뜻하는 것으로서 고대에 있어 일본 문화에 대한 한문화의 우위는 아무도 부인하지 못할 것이다.

그런데, 이처럼 두 나라가 문화적으로 긴밀한 관계에 있었는데도 불구하고 왜 우리 역사 기록은 언제나 일본을 일러 왜구(倭寇)라 하였던 것일까. 구(寇)란 불법자요 침략자인 것이다. 어찌하여 일본은 이처럼 불명예스런 이름으로 불리고 또 사서(史書)에 기록되어야 했던 것일까. 여기서 우리는 일본의 양면성을 읽어야 할 것이다. 다시

말하면, 문화적인 측면에서는 선린으로서 깊은 인연을 맺으면서도 일상적인 대외 관계에 있어서는 왜구라는 이름으로 이웃 나라의 변방을 침노하여 악명을 드날렸던 점을 기억해야 한다.

결국 일본은 우리들에게 있어서 어느 쪽일까. 마음을 툭 터놓고 사귄 수 있는 선린일까. 아니면 영원히 풀 수 없도록 얽히고설킨 숙적일까. 8·15의 이날에 이를 다시 한 번쯤 되새겨 보아야 할 것이다.

2) 3백 년 선린도 하루아침에 깨버려

한일 두 나라의 시원(始原)으로부터 오늘에 이르기까지의 관계를 긴 눈으로 살펴본다면 원한 맺힌 적으로서보다는 차라리 주고받는 선린으로서의 관계가 더 길었다는 사실을 알게 된다. 일본 고대 문화의 꽃이었던 아즈카 문화 속에 담긴 백제의 미소는 이를 증명하고도 남음이 있다. 적어도 이 시절에는 일본으로부터 한국에로의 문화적 역류는 생각할 수조차도 없다. 그럼에도 불구하고 일본은 왜구의 근성을 버리지 못하고 임진왜란이라는 대전란을 일으켜 7년이라는 세월을 우리 강토 안에서 지새우면서 노략질에 여념이 없었던 것이다. 이는 바로 선린이 숙적으로 화한 첫 시련의 사건이라 이르지 않을 수 없다.

임진왜란의 수지 결산을 내 본다면 피차간 득이라고는 아무것도 남은 것이 없다고 해야 할지도 모른다. 그것은 명분 없는 침략 행위로서 원한 맺힌 기록만이 우리 후손들의 마음을 사무치게 찢어 놓고 있을 따름이다.

적의 괴수인 도요토미가 죽음으로써 전란은 끝이 났다. 그러나 그

뒤를 이은 도쿠가와와 선린 정책에 우리 조정에서는 구원(舊怨)을 씻은 듯이 잊고 도쿠가와 막부 3백 년간에 12회에 걸쳐 친선 통신사를 보냈으니 이렇듯 선린의 기간은 길었던 것이다.

이와 같은 선린 정책 기간에 일본은 우리에게서 많은 것을 얻어갔음에 틀림이 없다. 그럼에도 불구하고 그들은 다시금 왜구의 근성을 되살려 대륙 침략의 디딤돌로서 한국 침략의 역사적 범죄 행위를 서슴지 않았던 것이니 그것이 다름 아닌 1910년의 한일 합방임은 다시 말할 나위도 없다. 이렇듯 3백 년 선린도 하루아침에 깨버리는 일본을 놓고 극일(克日)해야 한다는 말이 유행어처럼 나돌고 있다. 대체 우리는 무엇을 어떻게 하여 극일을 할 것인가. 그보다도 우리는 일본을 잘 모르고 있지 않은가. 우리는 극일에 앞서 차라리 일본을 똑똑하게 알도록 지일(知日)의 노력을 기울여야 할 것이다.

3) 밀려드는 제3의 침략 물결

임진왜란과 경술국치라는 민족적 환란을 겪었음에도 불구하고, 일본을 숙적으로만 간주할 수 없고 또 그래서 안 되리라는 사실을 우리는 너무도 잘 알고 있다. 그렇다면 우리들은 뻗속 깊이 사무친 원한을 씻은 듯 잊는 미덕만을 가져야 할 것인가. 이렇듯 선린과 숙적의 갈등 속에서 오늘의 8·15도 그저 연중행사로 넘겨야 하는가. 내일의 삶을 위해서 우리들 앞에 우뚝 서 있는 일본을 똑바로 이해하는 8·15가 되어야 하지 않을까.

개인끼리의 관계에서나 나아가서 나라끼리의 관계에서도 선린의 관계를 유지하기 위해서는 결코 일방통행이 아닌 호혜적인 관계가

되어야만 한다는 것쯤은 하나의 상식이다. 그러한 의미에서도 올해의 8·15는 감상적인 감격에 젖거나 역사적 숙원(宿怨)을 성토하는 기념행사에 그칠 것이 아니라 오히려 어떻게 하면 오랜 숙원의 응어리를 풀고 좋은 이웃의 정을 되살릴 수 있을까를 생각하는 계기가 되기를 기대하고 싶은 것이다. 그러기 위해서 우리가 오늘의 일본을 똑바로 알아야 함은 다시 말할 나위도 없다.

긴 선린의 역사 속에서 일본은 두 번 크게 왜구로서 우리를 침략하였다. 임진왜란을 군사적 침략이라 한다면 한일합방은 정치적 침략이라 일러야 할 것이다. 그러나 오늘날 일본은 그들의 교과서 편찬 과정에 있어서나 재일 동포의 처우 문제 등에 있어서 한국민에 대한 침략을 과연 진정으로 뉘우치고 있다고 볼 수 있는가. 아직도 왜구로서의 뿌리 깊은 침략 근성을 버리지 못하고 있는 것은 아닐까. 간혹 튀겨 나오는 그들의 망언은 우리들의 뒤통수를 한두 번 치고 넘어가는 것이 아니다.

지금 선린의 탈을 쓰고 일본의 제3의 침략 물결이 현해탄의 뱃길을 타고 쏟아져 들어오고 있다. 그것은 군사 및 정치적 침략이 아니라 경제적 침략의 물결이다. 우리는 정신을 바짝 차려야 한다. 올해의 8·15는 내일의 우리 삶을 위하여 일본의 경제적 예측에서 벗어나는 경제적 독립에의 길을 트는 계기가 되기를 기대할 따름이다.

9. 『간양록』의 역술을 마치고

영광(靈光) 불갑(佛甲)이라면 불갑산(佛甲山)으로 이름이 높고 불갑산 둘레에 사는 사람으로서는 춘추로 드나드는 불갑사를 잊지 못하리라. 나도 어려서부터 이 절간을 드나들던 사람의 하나로 언제부터 인지는 모르나 오면 가면 하는 사이에 수은(睡隱) 선생의 이야기를 귀에 꽃도록 들은 나다. 수은 선생이 나신 고장이 곧 불갑유봉(佛甲流峰)이요, 선생이 묻힌 고장도 바로 거기이기 때문이다.

선생과 나는, 시대는 동떨어졌지만 같은 고을에서 났다는 것이 남다른 인연이 되어서 선생의 문집을 얻어 읽게 되었고 따라서 이 『간양록(看羊錄)』에 대하여 보다 더 깊은 관심과 애착을 기울이게 되었다. 그러나 우리 고을에서만 수은 선생이 아니요, 그는 국가적인 인물로 역사적으로 높이 평가되는 그이라는 것을 알게 되자 나는 더욱더 선생에 대한 흠모의 정이 날로 더 두터워짐을 느끼게 되었다.

선생이 임진란 때 왜국으로 붙잡혀가서 갇은 고초를 겪다가 4년 만에 귀국한 단순한 그 사실의 기록이라면 이 『간양록』이란 하나의

이국풍토기(異國風土記)에 지나지 않겠지만 그가 긴 고난을 어떻게 겪었는가 하는 데에 이 기록의 무게가 결정된다 하리니 이 기록을 읽을 때마다 선생의 지극한 애국정열과 충군애족(忠君愛族)의 정에 가슴이 벅차오르고 머리가 저절로 수그러짐을 어찌하랴!

이 『간양록』은 문학적인 저술이라거나 학문적인 논술이라기보다도 적의 손에 붙들려 있으나 한시인들 어찌 고국을 잊으랴 하는 애정(哀情)에서 붓끝을 날린 글이기 때문에 가다가 끊기우고 끊기었다 다시 잇달아 순서가 바뀌어지기도 하고 한 소리를 다시 되풀이하는 등 갈가리 찢긴 그 속에 또한 눈물이 섞인 글이다. 그러나 면면히 흐르는 일맥(一脉)의 충절은 전편을 꿰뚫고 남음이 있으니 거기서 우리는 선생의 숨소리를 듣게 되고 선생의 외침에 귀를 기울여야 하게 되는 것이다.

그는 이 기록 속에서 울며 노래하며 호소하였다. 『간양록』은 선생의 기록이로되 선생은 이 『간양록』에서 살았고, 『간양록』으로 말미암아 죽지 않았다. 내가 외람됨을 돌보지 않고 선생의 기록에 손을 대게 된 동기는 오로지 오늘에 와서 선생의 뜻을 널리 세상에 알리고 싶은 충동에서였던 것이다.

선생의 일생은 고난의 일생이었다. 포로 생활 4년간의 고초란 이루 다 말할 수 없지만 귀국 후에도 그는 따뜻한 대우를 받지 못했다. 우리 충무공 이순신 장군도 한때 백의종군하였거늘 시대의 피임을 받는 것으로서 어찌 사람의 값을 좌우할 수 있으랴. 그는 그의 형을 위한 제문 가운데서

덧없는 인생(人生)은	黃梁人世
백년(百年)을 허우대고	百年草草
청사(靑史)의 밝힘은	靑史是非
천년에 뚜렷하다	千載昭昭

라 하였으니 이는 자기를 두고 이른 말인가도 싶다. 우리 수는 선생은 오늘에 와서 더욱 그의 절개가 빛남을 알리니 천 년을 두고도 시들 바 없는 우리 수는 선생이다.

이제 못내 선생을 생각하는 뜻에서 이은상(李殷相) 선생의 지도하에 『간양록』을 역술(譯述)하여 본 나의 하찮은 노력이 여러 선배제현의 도움을 받아 세상에 널리 펼칠 기회를 얻었으니 이는 오로지 천재(千載)에 빛나는 선생의 유적이라 하겠거니와 나의 감회도 또한 유달리 새삼스럽다. 선생의 글을 읽고 선생의 시를 외우고 선생의 뜻을 흠모할 수 있을지언정 나같은 초야의 우민이 어찌 선생의 글에 손을 댈 수 있으랴! 그러나 다행히 선생의 기록의 역술을 통하여 읽은이의 가슴을 울리는 그 무엇이 있다면 나의 자그마한 노력이 헛되지 않음을 자위(自慰)할 따름이다.

“오호라(嗚呼) 수는 선생이여! 오늘 우리 민족(民族)의 갈길을 밝혀 주소서” 하고 다시 한번 되뇌는 것이다.

10. 김경탁 교수의 『한글맹자』에 대한 서평을 읽고

지난 3월 31일자 고대신보(高大新報) 168호를 통하여 줄저 『한글맹자』의 이모저모를 치밀하게 분석 비판하여 주신 김경탁(金敬琢) 교수께 진심으로 감사의 말씀을 드립니다. 이제 필자가 선생의 고평(高評)에 응하여 일문(一文)을 초(草)하고자 한 동기는 결코 선생의 고견에 대한 도전에서라기보다는 차라리 이런 기회에 필자 고심의 일단이라도 피력해보고 싶어서입니다.

먼저 한문고전의 한글화의 시대적 의의를 밝혀주심과 동시에 줄저의 특색이 우리 정다산 선생의 주석을 붙인 데 있음을 표장(表彰)하신 점, 실로 필자의 의표를 쿡 찢어주신 듯, 경복하여 마지않습니다.

필자가 『맹자』를 역출(譯出)하되 그 책명을 『맹자주석』이라 하지 않고 『한글맹자』란 엉뚱한 이름을 내건 것은 굳이 신기(新奇)를 좇으려는 데서가 아니라 앞으로 우리는 고전을 한글만으로 읽을 수 있어야 하리라는 미의(微意)에서였기에 줄역 『한글맹자』가 하나의 새로운 시도로서 비판을 받게 된 데에 도리어 필자 스스로의 영광을 느

끼는 바입니다.

다음 선생께서 지적하신 5항목에 대하여 몇 마디 고심의 변(辯)을 써보면 다음과 같습니다.

첫째, “유이오국호(有以利吾國乎)”의 ‘이(以)’를 왜 방법이라고 두드러지게 내세우지 않았느냐는 데에는 실상 이 구(句)는 “역장유이오국호(亦將有以利吾國乎)”인데 “역장……호(亦將……乎)”는 “아마도……겠지요?”의 조심스러운 태도의 물음인 데다 이 구절의 핵심(核心)은 ‘이(以)’자(字)가 아니라 ‘이(利)’에 있으니 ‘이(以)’를 무시하고 ‘이(利)’만을 두드러지게 내세워 가지고 “아마도 우리나라를 ‘이(利)’롭게 하여 주시겠지요?”로 하여 본 것입니다. 그러므로 ‘이(以)’는 가벼운 조사 정도로 취급한 것입니다.

둘째, “역유인의이이의(亦有仁義而已矣)”의 인의(仁義)를 왜 ‘인(仁)과 의(義)’라 하였느냐는 데에는 역자로서도 몇 번이고 붓방아를 찧던 문제인데 선생의 말과 같이 맹자가 비로소 인의(仁義)란 단어를 사용한 것은 틀림이 없으나 이것이 바로 도덕이나 도의란 술어와 같은 뜻이란 데에는 이의가 있습니다. 인(仁)은 친친(親親)이요 의(義)는 존현(尊賢)인데 맹자는 정론가(政論家)로서 또는 공자춘추정신(孔子春秋精神)의 강조자(強調者)로서 인의(仁義)를 일개로 된 합성어로 마련한 것이 아니라 공자의 인(仁)의 개념에 덧붙이되 새로이 의(義)의 정신을 내세운 것입니다. 그러므로 공자의 인(仁)과 맹자 자신이 강조하는 의(義)라고 하는 이 두 이념이 바로 맹자정신의 중핵입니다. ‘인(仁)과 의(義)’ 이 두 이념은 마치 ‘인(仁)만이 아닌 의(義)까지도’의 뜻이요, ‘인(仁)도 인(仁)이려니와 의(義)도 더욱……’의 뜻입니다. 다시 말하면 인(仁)이란 예악의 문화정치를 염원하던 공자의 이념이요,

의(義)란 혁신을 추구하는 맹자의 새로운 이념입니다. 그러므로 우리는 인(仁)과 의(義)의 정신을 따로 떼어 본 후 다시 이를 합쳐 생각할 때 비로소 맹자의 인의정신을 알게 됩니다. 그러나 맹자는 결코 고자처럼 인내의외(仁內義外)라 하지 않은 데에 비로소 이성론적 입장에서 말하는 동근이지(同根異枝)의 인의설(仁義說)이 성립될 따름입니다. 그러므로 이를 만일 풍씨설(馮氏說)과 같이 생각한다면 맹자정신이 도리어 미궁으로 빠지게 되므로 구설을 쫓아 다케우치 요시오씨설(武內義雄氏說)과 같이 공자의 인(仁)에 의(義)를 부가하였다는 춘추대의첨가설(春秋大義添加說)이 오히려 생신(生新)하지 않을까 합니다. 역자 역시 양자택일의 막다른 골목에서 고심 끝에 ‘인의(仁義)’보다도 ‘인(仁)과 의(義)’의 입장을 취하였다는 것만 밝히고 더욱 학구적인 토론이 만일 필요하다면 이는 후일로 미루고 싶습니다.

셋째, “불현자수유차불락야(不賢者雖有此不樂也)”에 대하여는 여기에 현자(賢者)란 왕자(王者)임은 ‘주해(注解)’에서 밝힌 바 있으므로 아마 이를 간과하신 듯하며 ‘수유차불락야(雖有此不樂也)’를 “이런 풍경(風景)이 있더라도 즐거워하지 못합니다”라 함이 옳다 하신 데 대하여는 이의(異議)가 없습니다.

넷째, “시작용자기무후호(始作俑者其無後乎)”의 무후(無後)를 자손(子孫)이라 해야 한다는 데에는 역자는 불복(不服)입니다. 왜냐하면 여기에 무후(無後)란 신망가패(身亡家敗)하여 결주(桀紂)와 같이 말로를 가지게 되리라는 공자의 암시(暗示)입니다.

불인부덕자(不仁不德者)의 말로(末路)는 실로 무후(無後)일 것입니다. 우리말로 하자면 ‘그 뒤가 없을 것이다’입니다. 이 무후(無後)를 다뭇자손(子孫)이 없는 것으로만 해석한다면 공자는 마치 생남생녀(生男

生女)의 면만으로 인간을 논한 것이 되고 뿐만 아니라 공자가 마치 무후(無後) 자손(子孫)을 예언하는 점술가인 양 그러한 공자가 되고 맙니다. 물론 무후(無後)란 자손(子孫)이 없을 것이라는 개연의 뜻도 있기는 하나 이는 결코 공자의 진의가 아니요, 그보다도 더 폭이 넓은 뜻에서 불인자(不仁者)는 나라도 천하(天下)도 다 잃게 되어 그 뒷이 없으리라는 무후호(無後乎)가 아닌가! 더욱 ‘무후의(無後矣)’라 하지 않고 ‘무후호(無後乎)’라 한 데에 단정사(斷定詞)를 꺼리면서 불인(不仁)을 경계하신 공자의 미의가 있지 않나 짐작합니다. 그러므로 무후(無後)를 단순히 무자손(無子孫)으로 해석(解釋)한 것은 후대주석가(後代註釋家)들이 증자학파류(曾子學派流)의 효중심(孝中心)만으로 유교를 그릇 잘못 본 데서 나온 오류가 아닌가 역자는 감히 그렇게 보고 싶습니다. 역자의 관찰에 본의 아닌 잘못이 있다면 재교질정(再敎叱正)을 바랍니다.

다섯째, “시이군자 원포주야(是以君子 遠庖廚也)”의 포주(庖廚)를 푸주간이라 함이 옳다 하신 데 대하여는 ‘수유차불락야(雖有此不樂也)’와 더불어 선생의 지시에 따르고 싶습니다.

끝으로 한 가지 부언코자 하는 것은 역자도 선생의 기우(杞憂)하시는 바와 같이 비행기를 ‘날틀’이라 하는 따위의 한자 파괴에는 찬성하지 않습니다. 그러나 앞으로 우리가 한문고전을 한글화함에 있어서 되도록 우리말 어휘를 골라 쓰는 데 힘써야 하리라고 생각합니다.

만일 한 단어에 한자로 된 숙어와 우리말 어휘의 두 가지가 있다면 관습상 한자어가 우리 감각에 젖어 있다손 치더라도 우리는 좀 서투른 듯 느껴지는 우리말 어휘를 힘써 써야 하리라고 생각합니다. 이 점에 있어서는 좀 지나치다 할 정도로 과감한 태도를 취하여야만

그 속에 간혹 실수가 있더라도 전체적인 면에서 볼 때 발전이 있지 않을까 합니다. 언제까지나 한자어의 감각에 영합하고 있는 한 우리의 고전 한글화는 울곡역경시대(栗谷譯經時代)나 일인(日人)들의 ‘송가명(送假名)’식의 딱딱한 역경태도(譯經態度)를 탈피 못 하리라고 생각합니다. 그런 의미에서 역자는 줄저 『한글맹자』에서 일례를 들면 ‘인막근언(仁莫近焉)’을 “인(仁)이란 코앞에 있는 것이다”라 하여 어느 정도 우리말의 맛을 추려보려고 했으며 따라서 과거의 글자 새김이나 현토나 문법적 구조를 무시하고 덤벼들었던 것입니다. 그러나 한 가지 주의할 점은 번역이란 창작이 아닌 이상 언제나 원문에 충실해야 하며 원문의 뜻을 그대로 옮겨야 하므로 현인(賢人)이란 현군(賢君)이 아닌 이상 현인(賢人)이라 하여 놓고 주해에서는 이를 현군(賢君)의 뜻이라는 친절을 잊어서는 안 될 것입니다.

줄저 『한글맹자』가 거듭 말하거니와 결코 완벽을 기했다고 자부하지 않는 역자로서는 김정탁 교수의 직언교시(直言敎示)에 대하여 실로 앞길의 등불인 양 감명이 깊사오며, 앞으로도 더욱 줄저의 흠결을 추려주시어 역자의 지침으로 삼게 하여 주시기 바랍니다. 김 교수뿐만이 아니라 많은 선배들께서도 앞으로 많은 잘못을 추려 편달을 아끼지 말아주시기 바랍니다. 이는 결코 역자 일인만을 위하는 것이 아니라 사학발달(斯學發達)을 위하여 도움이 되리라 진심으로 믿기 때문입니다. 김 교수께 망언(妄言)을 사죄[謝]하오며 고평(高評)을 내려주신 정의(情誼)에 거듭 감사합니다(고대신문, 1958.5.10).

11. 김충렬 교수의 『삼국시대의 유교사상』을 읽고

실로 우리나라 상고사에 있어서는 중원-곧 한민족(漢民族)과의 관계에 있어서 많은 문제점을 안고 있음에도 불구하고 김 교수는 진(秦)의 천하 통일을 계기로 하여 비로소 한(韓)·한(漢) 양 민족이 두 개의 세계로 뚜렷이 분립되기 시작하였다고 보고 있다. 그리하여 위만조선의 성립을 놓고 유교문화의 한반도 이입의 시원으로 삼는 듯하다. 이러한 정치적 변동이 양 민족의 문화적 접촉 또는 교류에 크게 기여했으리라고 보는 견해는 우리들에게 크게 설득력이 있다고 본다. 더구나 위만조선(B.C194~108) 이전에 있어서는 중국에 있어서도 비록 공자에 의하여 창시되었다 하더라도 맹자(B.C372~298)에 의하여 비로소 유가(儒家) 양묵(楊墨)과 더불어 정립된 지 겨우 100여 년의 세월밖에 되지 않는 만큼 그 이전에 있어서는 양 민족의 교섭은 적어도 ‘유(儒)’의 입장에서는 문제 삼지 않는 것이 보다 더 현명한 태도라고 해야 할 것 같다. 그런 점에서도 김 교수의 상한점이 위만에 그친 것은 그런대로 우리는 일단 이를 긍정적으로 받아들

여야 하리라 여겨진다.

그러나 우리나라 상고사에 나타난 기자동래설(箕子東來說)은 이미 거의 믿는 이가 없지만 위만연인설(衛滿燕人說)에 대하여는 이병도 박사는 회의적 태도를 취하고 있으며(『국사대관(國史大觀』, 31쪽) 패수(溟水) 이북의 연령(燕領, 遼東郡)도 본시 한민조선(韓民朝鮮)의 구강(舊疆)이었다고 주장하는 점으로 보아서도 이른바 위만조선이 유교의 이입에 어느 만큼의 공헌이 있었는가의 척도는 실로 정확히 재기에 너무도 문헌부족의 탄을 금할 길이 없지 않나 싶다. 기송(杞宋)이 하은(夏殷)의 후예인 줄 변연히 알면서도 공자는 문헌부족을 자탄하지 않았던가.

더구나 중원에 있어서 유(儒)의 본거지는 우리들은 공맹학(孔孟學)을 추로지학(鄒魯之學)이라 일컫는 만큼 지역적으로 오히려 우리나라와는 일의대수(一衣帶水)한 제로지역(齊魯地域, 山東省一帶)이 아닌가 싶다. 공자도 배를 띄워 동으로 가고 싶다 할 정도로 그들은 육지보다도 물을 건너서 우리나라에 들어왔으리라고 짐작할 수 없을는지. 김상기(金庠基) 박사는 중원과의 삼대 루트를 지적한 바 있거니와[1은 육로, 2는 산동성과 서북(西北) 지방, 3은 흑산도(黑山島)를 거친 오월(吳越)지역] 아무래도 유교의 이입은 일차적으로 제2 루트를 고려해 봄 직하지 않을까. 진시황(秦始皇)이 동남동녀(童男童女) 3,000을 삼신산(三神山)으로 보낼 적에도 배를 띄워 보냈던 것으로 본다면 우리나라와의 교섭에 있어서의 육로 못지않게 해로가 문제되리라고 본다. 그러므로 장지연(張志淵)도 그의 『유교연원(儒教淵源)』에서 “더구나 우리나라와 제로는 옷의 띠만큼의 대하가 떨어져 있어서 조각 배가 예부터 서로 통함이 많았다[況吾東與齊魯隔一衣帶可 一葦航之自古

交通甚繁”라 한 것은 저간의 소식을 그대로 전해 주는 바가 아닌가 한다.

김 교수의 위만입조설(衛滿入朝說)을 받아들임에 있어서 만일 신증을 기해야 할 점이 있다면 그것은 김 교수 자신이 “중국 전국시대 후기의 법가(法家) 사상이 우리 땅에 밀려 들어왔다는 것이고……”라고 지적한 바와 같이 오히려 유가의 사상이 아닌 법가사상이 연(燕)의 지식인들에 의하여 들어왔다고 한다면 이는 유학의 입장에서는 다른 각도에서 이를 비판해야 하지 않을까 여겨지기도 하는 것이다. 소위 중원의 전국시대 말기에 있어서의 공맹유(孔孟儒)의 도전은 오히려 이러한 팽배하는 패도(霸道)－법가 등－에 대한 격렬한 싸움이 아니었던가 싶다. 유가의 예치주의(禮治主義)는 결코 부국강병을 위한 전장제도(典章制度)만으로는 설명될 수 없는 본질적 문제를 안고 있다고 보아야 할는지 모른다. 주공(周公)의 예는 물론 국가의 전례요 제도이기는 하지만 그의 육향삼물(六鄉三物)은 그의 덕치(德治)개념의 요식화요, 소위 김 교수가 지적한 바 있는 “당시 중원에 팽배해 가던 적나라한 권력만능은 먼저 지식분자에 의해 이상적으로 발전해 가던 한족(韓族)정권을 물리치고 힘에 의한 통치술을 이 땅에 심기 시작했다”는 역치사상[力治思想, 맹자의 이른바 이력가인(以力假仁)하는 패도(霸道)]과는 구별해야 되지 않을까 한다.

아무튼 위만조선을 상한선으로 하고 중원과 우리와의 관계상황을 포착하여 유가사상의 이입을 상고하려는 김 교수의 입장은 충분히 이해할 수 있다고 말해도 좋을 것이다.

다음으로는 삼국시대의 유교를 삼국별로 그의 특색들을 설파한 김 교수의 논조에는 경청해야 할 점이 한둘이 아니지만 그것을 일일

이 살필 겨를이 없다. 자못 우리가 이 시기에 있어서 ‘유교’를 문제 삼을 때 유의해야 할 사건을 몇 가지 내놓음으로써 이에 대하고자 한다.

첫째, 이 시기는 중원에 있어서의 문화는 한당풍(漢堂風)으로 지적되고 있기 때문에 이러한 혼성문화 또는 선진문화의 변질문화 중에서 순수한 유교적 본질을 추출하기란 그리 용이한 일이 아니다. 김교수도 원시유교의 효제충신(孝悌忠信)과 한대의 경학 또는 전장제도와와의 구별에 역점을 둔 논조를 역력히 읽을 수 있는데 이러한 특색들이 삼국시대에 어떻게 수용되었는가를 가려내는 작업은 그리 쉬운 일이 아니다. 왜냐하면 제도상으로는 태학(太學)을 유학교육의 공식적 상한으로 볼 수도 있지만, 소위 효제충신의 윤리사상이 이 땅에 그렇게 꼭 태학제도와 병행해서 들어왔으리라 믿는 사람은 아마도 거의 찾아보기 어려울 것이기 때문이다.

둘째로 소위 선진유교의 특색이라 일컬을 수 있는 효제사상만 하더라도 그것은 인문이 발달한 인류사회에 있어서는 맹자에 의하여 무부무군(無父無君)의 사상이 강하게 지적되기는 했지만 거의 공통된 사상으로 간주할 수도 있는 것이다. 기독교사상이나 불교사상에도 효제사상은 어떠한 형태로도 존재하고 있음은 우리들이 잘 알고 있는 사실이거니와, 우리 동이군자국(東夷君子國)의 본질적 사상의 일환으로 효제충신의 윤리사상도 기존(既存)하지 말라는 법은 없을지 모른다. 그러한 입장과 선진유교의 윤리사상과의 상호관계를 삼국의 유교를 처리할 때 어떻게 다루어야 할 것인가에 대한 해답도 손쉬울 듯하면서도 얼른 손에 잡히지 않는 문제의 하나가 아닐 수 없다. 김 교수의 화랑론을 읽을 겨를이 없었음을 깊이 아쉽게 생각

하거니와 특히 화랑오계의 윤리성도 그것이 유교 및 불교에 의하여 각색된 자라 하더라도 토착적인 우리의 전통사상의 존립이 그 때문에 완전히 제거되거나 무시되어 버릴 이유는 되지 않는다고 보이기도 하는 것이다.

그러므로 셋째, 삼국시대의 유교는 오히려 경학을 중심으로 하여 이를 고찰하는 것이 원시유교를 중심으로 생각하는 것보다도 훨씬 온당한 방법이 아닐까 여겨진다는 점에서 김 교수의 경학의 정리는 의당 바람직한 일이었다고 여겨진다. 그러나 이 시대는 송대 유학처럼 그의 유학적 특색이 뚜렷한 것이 아니라 경사자집(經史子集)이 혼성(混成)되고 거기에 이소풍(離騷風)의 시문까지 곁들인 시대이니만큼 실로 소위 유학자다운 유자를 추리기도 어려운 실정이 아닐 수 없다. 게다가 더욱이 불(佛)과 도(道)까지 뒤섞여 있음에 있어서라.

그런 중에서도 김 교수가 강수(强首)를 통일신라 이후의 유종으로 삼고자 하는 일설을 정립하려는 태도를 우리는 주목하고자 한다. 이는 현상윤의 유학사나 장지연의 유교연원에서 소외되었던 강수의 재인식으로 보아야 할 것이다. 그러나 이는 김 교수도 지적한 바 있듯이 이병도 박사의 『한국유학사초고』에서의 강수, 설총(薛聰) 쌍벽설(雙壁說)에서 한 걸음 전진으로서 강수를 설총의 선진(先進)으로 간주하는 입장인 것이다. 그러나 그의(강수) 몇 마디 언설을 근거로 하는 유종설(儒宗說)을 뒷받침하기 위하여는 그의(강수) 유학에 대한 많은 학문적 업적까지도 기대해 봄 직하지 않을까 여겨진다.

다음으로 그대로 간과하기 어려운 일설을 내놓고 있으니 그것은 다름 아니라 왕인(王仁)의 귀화설이다. 근자에 우리 학계의 일각에서는 전남 영암 왕인 탄생설을 놓고 시비가 분분한 이때에 왕인 귀화

설은 어떠한 근거에서이건 간에 세인의 주목을 끌어들이기에 넉넉한 문제이기 때문이다. 지금까지 왕인설에 대하여는 중국 왕씨(王氏)의 도래설이 없는 것은 아니다. 그러나 소위 일본의 『고사기(古事記)』도 화미(和彌)라 기록하였으니 그것은 왕인이라는 한자는 아니다. 왕인은 화미의 일본음의 전와(轉訛)일 따름이니 왕인의 왕씨 성이 선행된 것이 아니라는 점에서 문제가 되는 않는 것으로 간주되는 것이다. 그러므로 김 교수의 귀화설은 자신이 지적한 두 가지 이유 때문이기는 하지만 그의 한갓 추측에 불과한 설로서는 공연히 분분한 세정(世情)의 풍파 속에 뛰어든 감이 없지 않은 것이다.

아무튼 이러한 왕인의 문제 같은 것은 김 교수의 본 논문에 있어서 거벽(巨璧)의 일점에 지나지 않는 것으로서 전체를 통하여 어느 문제 하나도 결코 조홀(粗忽)히 다루지 않고 입증에 의한 문제의 전개를 시도한 진지한 태도를 독자로서 높이 사고 싶은 심정이다. 다시 한번 중복을 정리하고 이동(異同)을 분명히 하는 탁마(琢磨)의 수고(勞)를 아끼지 않는다면 후학들에게 주는 비익(裨益)이 보다 더 배가할 것으로 믿어 의심치 않는다.

12. 박종홍 저 『한국사상사』 -서평

“우리는 한국사람이다”라는 말로 시작된 이 『한국사상사』는 바로 말해서 황량한 학계에 새로운 한 좌표를 마련해 준 것이라 하지 않을 수 없다. 사학(斯學)에 있어 처녀지처럼 갈피를 잡지 못하고 있는 이때에 이 한 편의 저술이 고구려의 승랑(僧朗)·신라의 원측(圓測)과 원효(元曉)의 철학을 중심과제로 삼아 이를 예리하게 파헤친 점에 있어서 실로 저자가 다룬 그 방법과 태도로 말하면 앞으로의 사상사적 방법론의 방향을 제시해 준 데에 의의가 있는 것으로 안다.

사실은 아직도 한국사상사라는 거각(巨閣)을 짓기 위하여 준비되어야 할 많은 기초자료의 수집정리가 미흡된 그대로 있을 뿐만이 아니라 유학사니 과학사니 종교사니 등의 업적이 간행되어 있기도 하지만 이들은 대부분 사상사적 정지(整地)를 위한 노력일 뿐 보다 더 고차적인 수준까지에는 전도가 요원한 감이 불무(不無)하고 게다가 수년 전에 이미 동명의 의젓한 이름으로 상재된 책자가 나돌고 있기는 하지만 이는 아직 내실을 거두지 못했다는 서운함을 면치 못하고

있다. 이처럼 적요한 상황하에서 출현한 본서는 한국사상을 알고자 하는 많은 사람과 학도들을 위하여 좋은 지침이 될 것을 의심하지 않는다.

한편 「나말여초의 정신적 추세」라는 일장은 저자가 특히 힘을 기울인 기초적 논술로서 아직까지도 한국이라는 이름의 생활 속에도 뿌리를 박고 있는 바로 그 본바탕을 파헤친 것이다. 이는 인물중심의 사상분석에다 힘을 기울인 반면에 시대사조의 분석에도 저자는 예리한 필치를 구사하고 있음을 역력히 알 수 있다.

그리고 홍이섭(洪以燮) 교수 외 5인의 단편이 이들은 이미 “한국사상에 발표된 자라 하더라도 고구려인의 문화와 사상” “신라인의 문화와 사상”이라는 두 갈래의 특색 있는 항목으로 정리된 것을 보게 된다면 한국학을 더듬는 학도들의 구미를 돋우는 이색적 분야임이 바로 눈에 띈다. 각자의 일가견을 한데 묶어놓은 점이 다채롭다.

본 저술의 부록으로 수재된 이상은(李相殷) 박사의 『중국철학사상편(中國哲學史上篇)』은 아직 비록 제6강(第六講) 순자(荀子)에서 미완고(未完稿)로서 끝맺어 있다고 하더라도 한국학을 다루는 학도들의 교양을 위해서나 또는 곧장 중국철학에 흥취를 느끼는 지식인들을 위해서나 좋은 서실(書實)의 반려가 될 것이다.

이렇듯 본서는 해방과 더불어 밖으로만 뻗어진 학적 관심을 향내적(向內的) 자기발견에로의 길로 인도해주는 데 있어서의 거화(炬火)가 될 것을 의심하지 않는다. 지기지피(知己知彼)라 하였거늘 우리는 시방까지 너무도 ‘나’를 알고자 하는 노력에 등한하였다. ‘남’을 아는 것도 중요하지 않은 바 아니지만 ‘나’를 아는 노력에 게으르란 법은 없다. ‘나’를 모르고 어찌 ‘남’을 알 수 있으랴!

근자에 이르러 차츰차츰 자아(自我)를 알자는 소리가 날로 높아짐은 실로 경하할 현상이 아닐 수 없다. 이는 대체로 한국학 또는 한국 문화 일반에 관한 관심이기는 하지만 그의 기저에는 한국사상이 맥맥이 흐르고 있으며 이를 또한 우리는 뚜렷하게 파악하지 않으면 안 될 것이다. 사상적 기초 위에 세워지지 않은 문화란 있을 수도 없으려니와 있다 한들 그는 사상누각(砂上樓閣)이 아닐 수 없을 것임은 자명한 노릇이다.

그러한 의미에서 박종홍 교수의 『한국사상사』는 고대편에서 일단 붓을 쉬고 있기는 하지만 그대로의 지닌바 구실은 높이 평가하여야 한다. 사학도(斯學徒)들의 일독(一讀)을 권하는 소이가 여기에 있는 동시에 교양서로서의 구실도 또한 높은 수준에 이르고 있다는 사실에 비추어 일반독서인의 서가에서도 반드시 꽃아져야 할 ‘한국의 얼’임을 의심치 않는다.

13. 기해예송의 반론

공자가 존중한 『주례』의 예는 국가의 전장 제도로써 『주자가례』와는 구별되는 것이 아닐 수 없다. 『주례』는 육향육수지정(六鄉六遂之政)을 근간으로 하였고, 『주자가례』는 관혼상제의 사례(四禮)를 기간으로 했기 때문이다.

조선조 예학과들이란 대체로 전자보다는 후자의 사례(四禮) 중심이었다는 점에서, 소위 대경대법(大經大法)을 다룬 ‘경국대전파[經國大典派(가칭)]’들을 예의 대개념에 의하여 어떻게 다루어야 할 것인가의 문제는 그대로 남겨놓고 있다고 해야 할 것이다.

필자의 소견으로는 공자 이래 유가의 예개념이 우리나라에서 어떻게 변이되었으며 그것이 정치제도 및 사회적 관습(四禮) 등에 어떠한 영향을 미치었는가 하는 문제들이 진지하게 연구되어야 하지 않을까 여겨지기도 한다.

그것은 정치사상사 또는 사회사상사적 입장에서 크게 문제되는 일면이 아닐 수 없기 때문이다.

각설(却說), 본 논문에서는 주로 예송 문제를 다룸으로써 우리들에게 마치 손에 쥐어주듯 명백한 이해를 위하여 크게 도움을 주고 있다. 그러므로 필자는 그 이상의 문제에 대하여는 할 말이 없으므로 차라리 이에 대한[송(宋)·윤(尹) 또는 허미수(許眉叟)에 대한] 반론이 없나를 찾아보다가 다산의 일문(一文)을 찾아냈다.

애초에 다산은 1801년 여름에 잠시 장기에 유배된 일이 있는데, 그때에 『기해방례변(己亥邦禮辨)』을 썼고, 그 후 강진에 귀양간 후 5년 만인 을축년 여름에 다시 이를 정리하여 『정체전중변(正體傳重辨)』을 지은 바 있다. 장문의 그의 변론을 여기에 다 소개할 겨를이 없고 또 그럴 제제도 아니므로, 그중 중요한 몇 가지 문제만을 간추리면 다음과 같다.

기해예담(己亥禮談)에 대한 다산의 기본 입장은

나라의 전례(典禮)는 오직 마땅히 마음을 평안히하고 강학을 확실히 하여 널리 고찰하고 상세히 살피고 매우 합당하도록 힘쓸 뿐이다. 홀로 기해년에 나라의 예에 대해 갑을로 서로 논쟁하자 제나라와 초나라가 모두 잃으니 비로소 배격하고 승리를 구하며, 끝내 왕을 살해하여 뜻을 보내니, 사실 양가가 고집한 것은 각 결점이 되니, 그것은 앞선 성인과 선왕의 정밀한 뜻과 오묘한 요지에 모두 합치되지 못한 것이다.¹⁾

라 한 것을 보면, 그는 결코 갑을(甲乙) 상쟁(相爭) 속에 뛰어들지 않고 공정한 입장에서 이 문제를 다루려고 하였음이 분명하다.

그는 제일쟁점(第一爭點)인 장자(長子) 적자론(嫡子論)에 대해서는

1) 『喪禮外編』 권3, 13쪽, “邦之典禮 唯宜平心講確 博考詳審 務歸至當而已 獨己亥邦禮 甲乙相爭 齊楚俱失 始拊擊而求勝 終殺畿以逞志 其實兩家所執 各春疵病 其于先聖先王之精義妙旨 俱有未合.”

정현(鄭玄)의 주와 가(賈)의 소는 본래 모두 모호한데, 선유들이 그것을 육경처럼 받들었다. 장자 어떻게 난리를 종식시키고 쟁송을 그치게 하겠는가.²⁾

라 하여 본래 모호한 근거를 가지고 서로 쟁송(爭訟)함을 탓하고 있다. 그리고 그는 적자(嫡子)란 적처(嫡妻) 소생(所生)으로서 장자(長子) 이하 이자(二子) 삼자(三子)에 통용(通用)하지만, 장자(長子)란 적출지중(嫡出之中) 첫 번째 아들[第一子]만의 칭호(稱呼)라는 것이다. 그러므로 그는

오직 장자의 칭호는 진실로 적처가 첫 번째로 낳은 자가 아니면 이 이름을 얻을 수 없다.³⁾

라 하고 있다. 그러므로 봉림대군이 입승(入承) 사위(嗣位)하여 효종이 되었으니 봉림대군은 차자(次子)인지라 적자(嫡子)라 칭(稱)할지언정 장자(長子)라 할 수는 없다는 말이 된다.

다음으로 그가 문제 삼고 있는 것은 장(將) 자(字)에 대한 해석이라고 할 수 있다. 장(將)이란 곧 미래사(未來辭)인 것이다. 장(將)을 미래사(未來辭)로 쓸 때에는 전중(傳重)도 미래(未來)에 속한다. 미래(未來)에 속한다 함은 부생존(父生存)을 의미한다. 그러므로 부존자몰(父存子沒)하여 미전중(未傳重)을 의미하는 것이다.

그런데 문제는 부(父) 아닌 모(母)에 있는 것이다. 조대비(趙大妃)는 모(母)이기에 전중(傳重)과는 관계가 없으므로 미전중(未傳重)일 때도 있으려니와 부(父)와는 달리 이전중(已傳重)일 경우도 있을 것이니 부

2) 같은 책, “鄭註 賈疏 本皆模糊 而先儒奉之如六經 將何以息亂而止訟哉”

3) 같은 책, “惟長子之稱 苟非嫡妻之第一產者 不得斯名.”

자장자삼년(父爲長子三年)의 설(說)을 그대로 모위장자삼년(母爲長子三年)으로 인용(引用)하는 것은 부당하지 않나 하는 것이 다산의 입론(立論)이다. 그러나 그것은 이론상의 문제로서 비록 서손(庶孫)의 전중(傳重)이라도 이제는 종자(宗子)가 되었을 것인데 하물며 서자(庶子)일 것이며 하물며 적출(嫡出)한 제이자(第二子)일 것인가, 그렇다면 모위삼년(母爲三年)은 당연하다는 결론이 나오는 것이다. 그러므로 그는

모친은 장자를 위하여 본래 삼년상을 치른다. 하물며 천자와 제후의 상에 1년이 되겠는가. 전왕에게서 왕위를 이은 자의 상은 참취 3년을 하지 않은 적이 없으니 이것이 부친이다. 이미 부친이 전왕이라면 전왕의 비는 마땅히 모친이이니 삼년을 행하는 것은 이미 이와 같다. 그런즉 전왕의 비는 사당에 왕의 상을 치르는 것 또한 부득불 3년이 된다…….⁴⁾

그러나 우리는 여기서 주의해야 할 점이 있다. 그가 비록 조대비(趙大妃)의 참취(斬衰) 삼년상(三年喪)에 좌단(左袒)했다 하더라도 그의 이론적 근거는 허미수(許眉叟)의 논(論)에 있는 것이 아니요, 그의 독자적 이론에 근거하고 있음을 알아야 할 것이다. 그리하여 그는 혹자(或者)의 입을 통하여,

혹자가 말하길, 기해방례(己亥邦禮) 우암(尤庵)은 1년을 위주로 하였고, 미수(眉叟)는 3년을 위주로 하였는데, 그대가 논한 것을 보면, 양쪽 모두 취하지 않았고, 회(廻)는 참취(斬衰)를 위주로 하였다…….⁵⁾

4) 같은 책, 20쪽. “母爲長子 本是三年 況天子諸侯之喪 有期年乎 嗣王於前王之喪 無有不斬衰三年 是父之也 既父前王則前王之妃 自當母之 爲三年既然如是 則前王之妃 於祠王之喪 又不得不三年…….”

라 한 것은 이를 두고 이른 말이다.

이상과 같은 다산의 반론은 여타의 문제에도 언급하고 있지만 그것은 후일 사학(斯學)을 위하여 좀 더 깊이 논구되어야 할 문제일는지 모른다. 그러므로 이는 후일로 미루거나와 여기서 한 가지 분명한 것은 기해예송이 지닌 사상사적 풍토와 아울러 다산 반론의 의의를 밝혀야 하지 않을까 여겨진다는 점이다. 그렇게 되면 그것은 예송이 아니라 예론의 문제라고 해야 할는지 모른다. 예송이라 하면 기년(耑年)이나 삼년(三年)이나 하는 지엽적 문제가 되지만 예론이라 하면 그것의 이론적 근거의 문제가 되기 때문이라고 할 수 있다.

실로 조선조 500년의 유학은 송학에 의하여 지탱되어 왔던 만큼 예학에 있어서도 정주학의 범위를 일보도 벗어나지 못하고 있다. 이러한 풍토를 다산은 다음과 같이 비판한다.

천하에 도가 있으니, 천자가 아니면 예를 논의하지 않는다. 도가 이미 쇠하면 예는 한 집에 있다. 이것은 주자가 그 예를 가례(家禮)라고 불렀기 때문이다. 가례라는 것은 한 집안의 예를 밝히는 것이지 천하 만국의 예는 아니다. 그러나 지금 예를 말하는 것은 가례로 예가(禮家)의 종조를 삼는 것이다…….⁵⁾

실로 『주자가례』가 우리들의 생활관습에 끼친 영향은 조선조 500년을 통하여 절대적이었다는 사실은 이로써 이미 짐작하고도 남음이 있는 것이다. 그것은 곧 『주자가례』에 대한 절대적 신봉이 끼쳐 준 유산에 지나지 않는다는 사실을 알아야 할 것이다.

5) 같은 책. “或曰己亥邦禮 尤庵主期年 眉叟主三年 觀子所論 兩皆不取 迺主斬衰…….”

6) 『羅氏家禮輯語』 서, I~12, 44쪽. “天下有道 非天子不議禮 道既衰 禮在一家 此朱子之所以名其禮曰家禮 家禮也者 明一家之禮 而非天下萬國之禮也 然 今之言禮者 率以家禮爲禮家之祖宗…….”

사회적 관습에 끼친 사례(四禮)의 영향은 막중한 것이었으니, 그러한 관점에서 다산의 이에 대한 관심이 또한 지대했음을 알 수 있다.

그의 『상례사전』만 하더라도 통칭 50권으로서 그 부피의 방대함이 다음 『논어고금주』 42권보다도 8권이 더 많은 최대의 양인 것이다. 거기다 또다시 『상례외편』 12권과 『사례가(四禮家)』 29권을 합치다 보면 그의 예학 연구는 아무도 뒤따르기 어려운 부피와 깊이를 간직하고 있는 것으로 짐작하게 하는 것이다.

여기서 우리는 다산이 지니었던 예의 불변성과 가변성에 대한 태도의 일단을 살펴보는 것도 흥미 있는 일일 것 같다.

그는 그의 『가례작의(嘉禮酌儀)』 혼례절(婚禮節)에서

혼례는 가까이서 우리러보며 음양이 왕래한다는 뜻이다. 우리나라의 풍속에 혼례는 여자의 성씨를 완성한다. 한나라와 위나라의 여러 역사에 기롱하고 폄하하니 읽어보면 부끄러울 만하다. 근세 선배들은 속된 것을 예로 여기고 그것을 드러내고 글로 만든다. 내 생각에, 양가의 거동이 어그러지면 쉽게 하나가 되지 못하니, 진실로 인순하고 용납해야 혹 괴이함이 없다. 기필코 말을 세우고 드린 후에 법도를 이루게 하면 절대로 안 된다. 지금 경성의 귀한 가문은 하루 이내에 사위는 이미 위금(委禽)하고, 부인 또한 폐백을 올리니, 그것을 당일의 신부라 하니 이것이 어찌 신부집에 가서 맞이하는 것(親迎)이 아니겠는가! 특히 함께 여자의 집에 있으면서 만약 이것에 대해 바로잡으려 한다면 고례(古禮)보다 뛰어난 것이다…….⁷⁾

라 한 것은 입언수후(立言垂後)하여 만세경법(萬世經法)으로 삼으려는

7) 『嘉禮酌儀』 婚禮節, 6쪽. “婚禮親迎 陽往陰來之意也 吾東之俗 婚禮成於女氏 漢魏諸史 並有譏訕 讀之可愧 近世先輩 因俗爲禮 著之爲書 余謂 兩家儀乖 未易歸一 則苟且因循 容或無怪 其必立言垂後 使爲成法 大不可也 今京城貴家 一日之內 壻既委禽 婦亦薦贊 謂之當日新婦 斯豈非親迎哉 特合在女家耳 若於是稍加釐正 嶄嶄乎古禮也…….”

태도를 지장하고 구차인순(苟且因循)하여 시속에 따르는 것도 무방하다는 것이다.

그러므로 양왕음래(陽往陰來)의 뜻이 담긴 친영(親迎)의 대의에 어긋나지 않는 한 당일신부(當日新婦)의 국속(國俗)을 따르는 것도 무방하다는 것이다. 여기서 예의 가변성이 허용되고 있음을 볼 수 있음과 동시에, 『주자가례』에 대한 절대성의 한계를 짐작하게 하는 것이다.

이렇듯 예란 국속(國俗)과 지대한 관계가 있음을 알 수 있음과 동시에, 대경대법(大經大法)에 어긋나지 않는 한 구체적 실천에 있어서는 시속을 존중해야 하는 것이 또한 예라고 할 수도 있다.

그러나 자칫하면 예의 가변성은 본질을 잊고 유속에 빠질 우려도 있기 때문에 예에 대한 연구는 결코 소홀히 할 수 없음을 짐작하게 한다. 다산이 심혈을 쏟아 사례(四禮)를 고정(考定)하고 나아가 『방례초본(邦禮草本)』(『경세유표』)을 지어 만세수통(萬世垂統)의 증표(證表)로 삼은 것도 바로 이 때문이었던 것으로 여겨지는 것이다.

그러한 의미에서 예송의 문제는 왕가(王家)의 문제로서 이미 왕통(王統) 세습(世襲)의 시대가 지나간 오늘에 있어서는 한낱 옛 역사의 한 자취를 더듬는 것에 지나지 않기 때문에 우리의 관심은 보다 더 폭넓은 예개념의 파악에 의하여 새로운 어찌면 아주 새로운 각도에서 우리의 예학사가 쓰였으면 하는 기대를 금할 길이 없다.

서문 · 축사 · 추도사

1. 술재유집(述齋遺集) 서문(序文)

내가 술재공(述齋公)과 깊은 인연을 맺게 된 것은 공의 강진군수(康津郡守) 시절로 거슬러 올라간다. 때마침 다산초당은 오랜 숙원이 풀려 그의 복원을 마무리 짓고 계다가 아울러 그의 유적비까지 건립하기에 이르렀다. 여기에는 공(公)의 숨은 공(功)이 깃들어 있음은 다시 말할 나위도 없다. 이 일을 치러내는 과정에 있어서 공은 군수라는 관료의 책임을 다하기 위해서라기보다는 차라리 문화인으로서의 면모가 훨씬 돋보였다. 그것은 공이 재임 중 초당의 복원뿐만이 아니라 고려청자의 재현을 위하여서도 그의 심혈을 경주했다는 사실에서도 그대로 구현되었던 것이다. 이런 일들을 통하여 나는 공의 인격과 체취에 젖게 되었고 그러는 사이에 공과 나와는 떼어 수 없는 지기지의(知己之誼)를 맺기에 이르렀던 것이다.

이에 연유한 공과의 우의는 더욱 짙어만 갔다. 공이 하고자 하는 일이 있으면 내게 묻고 내가 하고자 하는 일이 있으면 공과 상의하였다.

공은 세거지(世居地) 장성(長城)이 고향으로서 무척 고향을 아끼고 사랑하였다. 공이 향토문화개발연구협의회를 조직하여 장성문화권을 정립하려는 벽찬 의욕을 억누를 길이 없어 관직의 바쁜 처지도 아랑곳없이 불철주야 진두지휘함으로써 국내외에서도 그 유례를 찾아보기 힘든 향토문화연구기관으로 육성해 놓은 데에는 공의 절대적인 정혼(精魂)이 거기에 서려 있었기 때문임을 나는 잘 알고 있다.

이 일은 공의 생애 중 가장 현저하게 보람 있는 창업의 하나라고 나는 본다. 당시만 하더라도 향토문화의 이해를 위하여 많은 말들을 주고받기는 하였지만 크고 작고 간에 이를 실천에 옮기는 사람은 찾아보기 힘들었던 시기에 동지들을 규합하여 학술대회를 마련하고 현지조사도 서둘렀으며 회지와 회보 등을 찍어 널리 이를 반포함으로써 향토문화 선양에 큰 자취를 남긴 공적은 공을 그리는 많은 사람들의 기억에 길이 남을 것이다.

공은 서예에도 일가(一家)를 형성하여 많은 유묵(遺墨)을 남기고 있음을 나는 잘 알고 있다. 특히 공은 나와 함께 많은 비석에 이름을 나란히 남기고 있으니 그것은 내가 찬(撰)한 비문을 공이 써주었기 때문임은 다시 말할 나위도 없다. 이는 공교롭다기보다는 차라리 공과의 연이 그만큼 짙었기 때문이 아니었던가 싶다.

인생이란 이미 태어날 때 정명(定命)에 의하여 다시 떠나기로 되어 있기는 하지만 공은 너무 일찍 서둘러 떠났다. 내가 이렇듯 추모의 글을 쓰는 것도 인생의 역리가 아닌가 싶은 서글픔에 젖게 한다.

공의 일생은 한마디로 말해서 문화의 광신자처럼 향토문화에 관한 일이라면 서둘러 참여했던 이 지역의 선구자였다고 일러 마땅할 것이다.

공이 떠난 후 그의 유집(遺集)간행의 소식을 전해 듣고 있던 중 문필가 아닌 공의 유집이 어떻게 꾸며지는가 궁금하던 차 기노사(奇蘆沙) 선생(先生)의 종손 기호중(奇浩仲) 씨와 술재의 동료 정종표(丁宗杓) 씨 두 분이 찾아와서 서문을 청탁하면서 유집편찬 목차안을 놓고 갔다.

서(序) · 기(記) · 발(跋) · 사(辭) · 잡저(雜著) · 유묵(遺墨) · 비문서체(碑文書體) 등으로 분류된 본 유집은 공의 일생의 정화(精華)로서 관인(官人)으로서의 치적과 문화인으로서의 행적과 서예가로서의 유품이 한자리에 모여 있음을 볼 수가 있다. 공은 실로 여기에서 숨 쉬며 살아 있다고 해야 마땅하리라 느껴진다.

공을 먼저 보내고 아직 살아남아 있는 나로서는 때로는 아쉽기도 하고 때로는 그림기도 하지만 이제는 어찌할 길이 없다. 공을 위하여 무슨 말을 더하랴! 이 유집을 놓고 그 안에서 산 공의 옛 모습을 그릴밖에 없다.

이 문집을 꾸미기 위하여 정성을 기울인 간행위원 제위(諸位)의 노고에 감사하면서 서(序)에 대(代)하려 한다.

1984년 9월 20일

2. 한종만 박사 화갑기념 『한국철학사』 서문

나는 다산학에 입문한 후로 우연한 기회에 한국철학사에 관심을 갖게 된 바 있어 줄곧 한 가지 소원이 있다면 내 손으로 한국사상사 한 권쯤 엮어보고 싶던 차 이제 석산(釋山)의 화갑을 기념하는 논문집 주제인 한국사상사의 서문을 쓰자니 자못 이런 일 저런 일 감회가 없지 않다.

어려운 말로 표현하자면 인간이란 사유하는 존재인 것이다. 그러나 그것은 개체로서의 사유형이 아니라 집단 조직화되었을 때 비로소 하나의 사상사적 틀이 형성되게 마련임은 다시 말할 나위도 없다.

이로써 한국사상사의 연원을 단군의 건국설화에 두는 소이가 여기에 있다.

그러나 사상이란 무성무취(無聲無臭) 무시무종(無始無終) 형질(形質)이 없다. 그가 담긴 그릇에 따라서 비로소 제 정체를 드러낸다. 다시 말하면 단군설화도 그 설화 자체가 사상이 아니라 단군설화라는 그릇에 담긴 무형무질한 한민족의 사상이 어떠한 형태로 내재하였는

가가 문제인 것이다. 그러한 의미에서 우리는 단군설화가 지니고 있는 구조적 성격 속에서 한국사상의 본질을 이해하도록 해야 하는 소이가 여기에 있다.

사상은 설화뿐만 아니라 철학·종교·민속·언어·시가·생활·윤리·신앙 등 다양한 틀 속에 잠재하면서 유전인자처럼 불변수로 존재한다. 다시 말하면 단군설화 속에 내재한 한국사상의 불변수로서의 유전인자를 삼일원리(三一原理) 또는 양자묘합(兩者妙合)이라 한다면 이는 한국사상사의 줄기가 되어 전통사상의 뿌리가 된다는 사실을 의미한다. 그렇게 간추려볼 때 분명 단군신화는 삼일신신화(三一神神話)요 부자·군신·부부의 양자묘합의 원리로 엮어진 한국사상의 뿌리임은 다시 말할 나위도 없다.

이렇듯 명약관화한 한국사상사의 뿌리를 보고도 못 본 채하는 것인지 모르는 채 그저 넘겨버리는 것인지 아직 챙기는 이 없으니 못내 안타까울 따름이다.

화랑도는 조선유민(朝鮮遺民)의 작품이란 점에서 단군 조선 설화와 결코 무관하지 않다. 게다가 화랑의 풍류도는 유불도 삼교가 이미 원천적으로 내포되어 있다는 사실에 주목할 필요가 있다. 화랑의 풍류도는 결코 외래종교로서의 유불선 삼교의 혼성이 아니라 거꾸로 이미 유불선 삼교의 진수가 그 안에 내재하고 있음을 의미한다. 원효의 신분이 불자(佛者)이면서 동시에 화랑이라는 사실에서 화랑과 불승(佛僧)이 일여(一如)임을 간취하게 된다. 이사무애적(理事無碍的) 화엄윤리(華嚴論理)가 통불교(通佛敎)의 화쟁논리(和諍論理)로 승화된 연유는 짐작하고도 남음이 있다.

원효 이후 줄곧 한국불교가 선교묘합(禪敎妙合)의 도를 걷게 된 것

도 한국사상사적 맥락에서 따지고 본다면 결코 양자묘합의 원리와 무관하지 않음을 깨닫게 될 것이다.

한국사상은 이원론적 상극을 극복하여 귀일(歸一)의 묘리를 불변의 법칙으로 삼는다. 고봉의 주정설(主情說)·율곡의 이기묘합론(理氣妙合論)·다산의 성명일여론(性命一如論)은 단적으로 말해서 한국사상의 유가적 표출이라는 점에서 우리의 관심사가 아닐 수 없다.

한말 민족수난기에 있어서의 민족종교의 발흥은 일대장관을 이룬다. 원시반종(原始反終)함으로써 대부분 단군에의 복원과 더불어 유불선 삼교를 포함하여 화랑에의 회귀를 시도한다. 그러나 거기에는 불변수로서의 신인합일(神人合一)·천인일여(天人一如)·삼일원리(三一原理)·일원상(一圓相) 등으로 한국사상의 맥락에 접목하고 있는 것이다. 어떠한 외래사상도 이렇듯 ‘한’사상에 접목하지 않고서는 결코 그들 독자적으로는 자생할 수 없기 때문임은 다시 말할 나위도 없다.

이상에서 나는 평소에 생각하고 있던 한국사상사의 대강을 예시해 보았거니와 석산(釋山)의 기념논문집의 목차를 일별한즉 나의 견해와 그 맥락에 있어서 그리 멀지 않음을 발견하게 된다. 제1편의 원효와 불교, 제2편의 유교, 제3편의 민족종교는 나의 입장과 여합부절하다.

어쨌든 석산의 일생을 건 학문적 대수확을 거두게 된 것을 기쁘게 생각하며 내가 이루지 못한 대업의 디딤돌이 되어 준 이 성사에 깊이 감사하는 마음 간절하다.

아직도 멀고 먼 학운의 무궁한 앞날을 위하여 자중자애하기를 우리 석산에게 바라는 마음을 모아 이 서(序)에 갈음한다.

1991년 3월

3. 『일휴당실기』 역간서

우리나라 민족은 건국 이래 북호(北胡) 남왜(南倭)의 수많은 침구(侵寇)로 시달려 왔다. 그중에서도 임진왜란 7년이야말로 전무후무한 국난이라 이르지 않을 수 없다. 여기에 역간을 서두르고 있는 『일휴당실기(日休堂實記)』와 『최씨육의록(崔氏六義錄)』도 이때에 순절한 충의지사의 귀중한 기록의 하나인 것이다.

우리들은 흔히 충무공 이순신 장군의 해전공훈이 너무도赫赫하여 육전에 있어서의 진주성 싸움의 공적을 간과하는 감이 없지 않다. 그러나 비록 장기간의 분전 수호도 보람 없이 마침내 함락의 비운을 맞게 되기는 하였지만 이 싸움을 통하여 왜군의 진로를 차단함으로써 호남을 어육(漁肉)의 화로부터 구출하였음은 물론 많은 의열지사(義烈之士)를 배출하여 민족정기를 바로 세운 싸움이었다는 점에서도 우리는 이 싸움의 의의를 결코 과소평가해서는 안 될 것이다. 그중에서도 충의공(忠義公) 최경회(崔慶會) 장군의 위국충절(爲國忠節)과 그 일족의 의열을 어찌 잊을 수 있으리요. 이야말로 후생들에 있어서의 만고의 귀감이 아닐 수 없기 때문임은 다시 말할 나위도 없다.

『일휴당실기』는 충의공 최장군의 일대기로서 공의 연보와 아울러 시문유고(詩文遺稿)가 수록되어 있으며 야사고증(野史考證)에 의한 「창의서록(倡義敍錄)」이 함께 곁들여짐으로써 공의 문무겸전(文武兼全)한 인품이 돋보인다. 공은 해동공자(海東孔子) 문헌공(文憲公) 최충(崔冲)의 후예로써 문(文)의 가통(家統)을 계승하였을 뿐 아니라 국난에 임하여 충의로써 보국하였으니 이 어찌 장하다 이르지 않을 수 있겠는가.

뿐만 아니라 우리들은 『최씨육의록』을 통하여 삼천(三川)·죽계(竹溪)·일휴당(日休堂) 삼형제와 그들의 윤자(胤子)인 죽은(竹隱)·인재(忍齋)·사촌(沙村) 등 일문(一門)의 찬연한 순국충절이 밝혀짐으로써 또 한 사생취의(死生取義)하는 사유(士儒)의 가풍을 여기서 읽을 수가 있다.

어느 때 어느 곳에서나 민족의 정기가 살아 있는 한 그 민족은 결코 자멸하지 않는다. 민족정기란 살신성인하는 보국(報國)정신이 아닐 수 없다. 우리는 난후(亂後) 400년을 바라보는 오늘에 있어서도 이 기록들을 통하여 우리 민족의 정기가 생생하게 살아 있음을 읽게 됨은 우리 후생들의 지극한 행복이 아닐 수 없다.

근자 서구의 풍(風)이 들어온 이후 국부민속(國富民裕)에 지나친 결과 물질지상주의가 편만(遍滿)하여 민족의 정기가 해이해지는 감이 없지 않은 이 시기에 『일휴당실기』와 『최씨육의록』이 번역 간행됨으로써 널리 청년 학도들에게 읽힐 수 있게 됨은 실로 시의에 적절한 쾌사라 이르지 않을 수 없다. 이는 최씨일문의 영예로운 성사일 뿐 아니라 시풍(時風)을 바로잡기 위한 좋은 길잡이가 될 것임은 다시 말할 나위도 없다. 이에 외람됨을 돌보지 않고 후손들의 소청에 따라 서(序)에 갈음하여 여기에 한 마디 곁들이는 소이가 있다.

1987년 정묘(丁卯) 7월

4. 『귤은재문집』 역간서

내가 1964년 여름에 전남대학교 학술조사단 일행을 이끌고 파고 높은 거문도에 들른 지도 어언 20년이라는 세월이 흘렀다. 산자수명(山紫水明)한 절해고도 거문도의 모습은 지금도 잊히지 않는 추억으로 남아 있지만 그중에서도 항시 고고한 모습으로 내 뇌리에서 떠나지 않는 한 분의 청유(淸儒)가 계시니 그분이 다름 아닌 귤은(橘隱) 김류선생(金瀏先生)이시다.

당시에 얻어온 선생의 문집은 총망중에 다 읽지 못하고 거저 그때 거기에 실린 부선제(甓船制)만을 어렴풋이 기억에 새롭게 하고 있던 차에 때마침 선생의 문집을 역간하고 아울러 선생의 유적을 가꾸는 사업을 서두르고 있다는 소식을 가지고 거문도의 곽영보(郭泳甫)·박경실(朴更實)·임길동(林吉童) 제씨(諸氏)와 역자(譯者) 박래호(朴來鎬) 씨 그리고 노사선생(蘆沙先生)의 종손 기호중(奇浩仲) 씨 등이 찾아와서 역간본(譯刊本)의 서문을 요청하고 돌아갔다.

나는 잠에서 깨어난 듯 이제야 비로소 선생의 문집을 들추어 볼

기회를 얻었구나 싶어서 서가를 더듬어 문집을 찾아냈다. 비재천학(菲才淺學)으로서 어찌 이렇다 저렇다 말할 수 있으리요마는 얼추 대강만 읽어본다 하더라도 그의 문집은 모두 경의(經義)에 부합됨으로써 스스로 높은 격조를 띠고 있으며 그의 시는 풍아(風雅)의 정체를 터득하였다고 일컬은 송사공(松沙公)의 평이 결코 헛되지 않음을 느끼게 한다. 그러나 굴은선생은 문장가로서보다는 차라리 향학(鄉學)을 진작시킨 사유(士儒)로서의 면모가 더욱 돋보인다. 선생은 이미 과거를 치를 수 있는 학력을 갖추고 있었음에도 불구하고 발을 돌려 노사 기정진 선생의 문하로 들어감으로써 70 평생 포의한사(布衣寒士)로서의 사전(師傳)의 길을 택했던 것이다. 40년을 하루같이 매년 한 차례 또는 두 차례씩 물길 천 리를 멀다 하지 않고 장성(長城)에 계신 스승을 찾아 뵈는 그 정성도 대단하거니와 그때마다 듣고 배운 내용을 기록하여 향리 제생(諸生)들에게 강학(講學) 전습(傳習)시킨 열의는 그 누구도 본받기 힘든 그의 인격의 소치라 이르지 않을 수 없다. 그로 인하여 선생의 명성은 널리 해내외에 퍼지게 되었을 뿐만 아니라 환골탈태(換骨奪胎) 거문도는 새로운 문향(文鄉)으로서의 길이 활짝 열리게 되었던 것이다.

이제 선생이 세상을 떠나신 갑신(甲申, 1884)으로부터 꼭 100년째 되는 해를 맞아 선생의 문집이 역간됨으로써 다시금 선생의 유덕(遺德)이 빛나게 됨은 실로 경하로운 일이 아닐 수 없다. 대성(大聖) 공자(孔子)도 그의 제자 자천(子賤)을 두고 이르기를 “노(魯)나라에 군자(君子)가 없다면 그가 어떻게 그 본을 받았을까?”라 하였듯이 “거문도에 만일 굴은선생과 같은 선각군자(先覺君子)가 없었더라면 오늘의 거문도 문사(文士)들이 어디서 그 본을 받을 수 있었을까?”라 이르고

싶은 것이다. 한 사람의 덕은 이처럼 멀리 그리고 오래도록 빛나고 있음을 나는 오늘의 거문도의 문풍(文風)을 통하여 피부로 느낀다.

나는 이제 거문도는 외로운 낙도(落島)가 아님을 안다. 쉬지 않고 뱃길을 비추어 주는 등대처럼 굴은선생의 유덕이 빛나고 있는 한 거문도는 줄곧 거유문사(巨儒文士)가 떨어지지 않는 문향이 되리라는 사실을 나는 믿어 의심치 않는다.

시의(時宜)에 맞는 이 사업이 유종의 미를 거두기를 진심으로 축원하면서 옛 감회의 일단을 피력하여 서(序)에 대(代)하고자 한다.

1984년 5월

5. 『광주박물관연보』 발간사 1978~1983

지난해 겨울철 어느 날 우리 광주박물관(光州博物館) 학예실장(學藝室長) 이종철(李鐘哲) 학예관(學藝官)으로부터 문득 우리 박물관 연보(年譜) 작성을 건의 받았을 때 솔직히 말해서 이 작업이 그리 손쉽게 이루어질 수 있을까 하는 의아심과 아울러 또 한편 이 작업을 위한 인적(人的) 물적(物的) 준비라고는 가위(可謂) 영에 가까운 상태였기 때문에 나는 선뜻 이를 허락하기를 주저했던 것이다. 그러나 건의자의 열의와 이 일을 도맡아서 정리한 이내옥(李乃沃) 학예사의 집요한 노력 끝에 이루어진 1,000장이 넘는 우리 박물관 5년사의 원고를 앞에 놓고 이제 대충이나마 이를 들추어 보게 된 나의 감회는 새삼 반가운 느낌에 젖어들지 않을 수 없었다.

새삼스럽게 말할 것도 없이 나는 우리 박물관이 처음 문을 연 1978년 12월 6일부터 관장의 자리를 지켜왔고, 아직 갓난아기 같은 박물관인지라 어쩌면 동서남북의 방향도 채 모를 뿐만 아니라 혼자서 걷는다는 것은 아예 생각할 수조차 없었던 상태에서 지방 박물관 으로서는 처음으로 조직한 박물관회와 더불어 지난 5년을 겪어왔다

는 것이 나의 솔직한 고백이다. 그간의 시행착오는 이루 다 헤아릴 수 없을 뿐만 아니라 ‘억지 춘향’이라는 속담처럼 강행군의 자취 또한 없지는 않았다. 그러나 조용히 앉아서 정리된 지난날의 기록을 훑어본 후 그동안 살아 움직인 우리 박물관의 숨결과 힘차게 뛰는 창업의 맥박을 이 안에서 찾아볼 수 있게 된 것은 실로 고마운 일이 아닐 수 없다.

나는 민건대 박물관이란 본시 이미 지난날 조상들의 숨결이 담긴 유물들을 정리하는 것이 그의 주된 기능이라 하더라도 그것이 오늘 의 우리의 삶과 더불어 호흡을 함께함으로써 비로소 진실로 살아 있는 박물관이라 부를 수 있을 것이다. 그러한 의미에서 오늘 여기 기록으로 정리된 5년사는 지난날 우리 박물관이 약동하던 생명력의 기록으로서 다음 10년사 그리고 더 나아가 100년사에 이어지는 첫 걸음마가 되어 주기를 기대하지 않을 수 없다

역사란 기록인 것이다. 기록이란 본시 무미건조한 것이다. 그러나 그러한 기록을 알차게 창조하는 것은 우리의 노력이라 일러야 할는지 모른다. 우리는 이 기록을 거울삼아 보다 더 생기가 넘치는 역사를 창조하고 또 기록을 남기도록 힘을 모아야 할 것이다.

끝으로 오른손이 한 일을 왼손도 모르게 하고 싶다는 전언(傳言)과 아울러 본 5년사 출판비 전액을 쾌척(快擲)해 주신 성인학원이사(省仁學園理事) 이화성(李花成) 여사에게 여기서 공식적으로 존함을 밝히지 않을 수 없는 저희의 뜻도 양해해 주시기 바라며 저희 박물관 전원의 뜻을 모아 깊은 감사를 드리면서 그간의 경위로써 서(序)에 갈음한다.

1984년 7월 20일

6. 『조운 문학전집』 책머리에

조운(曹雲) 선생을 북으로 떠나보낸 후로 단절의 세월만도 어느덧 반세기 가까이 흘러갔다. 그간에 쌓이고 쌓인 사연들이야 어찌 이루다 헤아릴 수 있으랴마는 이제 막상 조운선생의 이 책을 엮어 백일하에 내놓게 되니 마치 그가 다시 살아온 듯하여 벅차오르는 감회에 모든 것이 꿈만 같다.

그가 떠난 후로 소위 월북작가라는 누명이 씌워지자 그의 작품은 마치 금단의 과실처럼 입에 올리기조차 꺼릴 뿐 아니라 제아무리 그의 작품이 월북과는 무관한 순수 민족문학의 정수임을 주장해 보아도 아무도 이를 챙겨주는 이 없이 오늘에 이르렀던 것이다.

그런데 진정 세월은 약이라 했던가. 어쨌든 이제 운권천청, 모든 장애는 씻은 듯 걷히고 조운선생은 본연의 제 모습을 이 책과 더불어 우리들 앞에 그대로 내놓게 되었다. 이제 우리들은 그의 시조가 더도 말고 덜도 말고 제대로 평가받을 수 있는 기회를 맞게 된 것을 기쁘게 생각하지 않을 수 없다.

솔직히 말해서 나는 문인도 아니요, 더더구나 시인도 아니다. 그럼에도 불구하고 감히 이 책머리의 글을 감당할 수 있단 말인가. 그러나 한 가지 구실을 찾자면 ‘글이란 그 사람됨의 나타남’이라 한다면 아직 살아남은 생존자 중 나만큼 그를 가까이 모신 사람도 없을 바에야 어찌 이 글을 사양할 수 있었겠는가.

조운선생은 나보다 꼭 10년 수상으로서, 그는 내가 스승으로 대하기에는 너무도 가까운 벗이었고 임의로은 벗으로 대하기에는 어렵게 모시어야 하는 스승이었다. 어찌면 벗과 스승을 한데 뭉쳐놓은 것과 같은 끈끈한 옛정 때문에 못내 이 글을 사양하지 않은 것이다.

생각건대 선생의 사람됨은 한마디로 말해서 평범한 시민이었다. 때로는 깔끔하고 아무진 체격에 사람들을 끌어당기는 매력을 간직하고 있으면서도, 그가 있는 곳에서는 언제나 풍요로운 해학이 넘치곤 하였다. 그러므로 우리들이 그의 시조를 좋아하는 까닭은 마치 우리들이 그의 사람됨을 좋아하듯, 그의 작품을 좋아하는 것인지도 모른다. 그의 시정은 바로 평범한 우리 민중—어찌면 서민이라 불러야 할는지 모른다—의 정을 그대로 읊어주었기 때문인 것이다.

흔히 조운의 시조는 범상의 경지를 벗어나 시운이 감돈다는 찬사를 아끼지 않지만 나는 단언하건대, 선생은 결코 천상의 시인이 아니라 오히려 우리들과 함께 이 시대의 삶을 살아온 모든 사람들의 마음을 울려놓은 시인이었기에 오늘에 있어서도 우리는 그를 잊지 못하고 다시금 찾게 되는 것이다.

이처럼 서민적인 자유인이 어찌하여 자유시인이 되지 않고 엄격한 규격으로 짜인 시조시인이 되었을까 하는 의문을 그의 사람됨을 두고 생각해 보기로 한다. 한때 그는 자유시를 쓰기도 하였지만 이

내 시조시인으로 돌아서고 말았다. 왜 그는 스스로 초. 중. 종장 뿐만 아니라 글자수마저도 엄격한 규격의 굴레를 자초하였을까.

그 해답은 그리 간단하지 않지만 이에 몇 가지 생각나는 일이 있다. 그것은 다름 아니라 그가 남긴 글에 판소리의 대부 격인 신재효론이 있는가 하면 그는 또 자주 판소리꾼을 불러 우리들과 함께 깊은 밤을 즐겼다. 뿐만 아니라 취흥이 도도하면 판소리의 한 가락쯤 이야 남에게 사양하지 않았던 기억이 새롭다. 창시조(唱時調)의 한량(閑良)들도 항시 그의 주변을 떠나지 않은 까닭을 나는 이제야 알 것 같다. 그의 서민적 감정을 낫선 서구풍의 자유시 속에 담기에는 그의 주변의 민초(民草)들이 허락하지 않았는지도 모른다.

그러나 우리들이 그를 대견하게 여기는 까닭은 그의 민중적 시정 뿐만 아니라 그가 끝내는 고시조의 굴레를 벗은 자유인으로서의 시조시인이 되었다는 사실이 아닐 수 없다. 그는 고시조의 무미건조한 형식을 벗어던져 놓고서도 다시금 새로운 형식 속으로 되돌아가고 말았다. 어쩌면 자유시처럼 시조를 썼다고나 할까. 아니면 시조 속에 담아놓은 자유시라고나 할까. 여기에 조운시조의 감칠맛이 있고, 거창한 표현을 빌리자면 그 누구도 추종을 불허하는 고고의 경지가 있다.

그리고 본즉 여기서 생각나는 글귀가 있다. 화룡점정, 용을 그리되 눈동자를 빼놓을 수가 없지 않은가. 조운시조에 있어서의 서민성은 유자풍(儒者風)의 고시조를 환골탈태(換骨奪胎) 시키었고 구각을 깨고 새로운 시조의 틀을 낸 그의 자유성은 시조계의 새바람을 일으키는 데 크게 기여하였다는 치더라도 그 시조가 여기에 머문다면 어쩌면 바람처럼 스쳐 가버린 일과성의 공적에 지나지 않을는지 모른다.

그러나 조운 시조에는 용의 눈동자처럼 이글거리는 혼이 들어 있음을 알아야 한다. 알아야 한다느니보다는 그 혼은 누구나의 가슴을 울리는 혼이기에 우리는 그것을 길이 간직해야 한다.

옛말에 시는 언지(言志)라 하였다. 이는 시란 결코 형식이나 기교가 아니요 그 안에 담겨진 ‘뜻’일 따름이라는 말이다. 조운선생의 그 ‘뜻’은 과연 무엇이었던가. 그것이 다름 아닌 그의 조국과 민족에 대한 사랑이었음은 새삼스러울 것이 없다.

조운 시조야말로 일제 식민지 36년의 이해 없이는 읽을 수 없음은 너무도 당연한 이야기다. 그것을 모른다면 그것은 마치 나침반 없이, 항해하려 드는 것과 다름이 없다. ‘임아 보소라’의 그 임이 누구인 줄을 모르고 어찌 조운 시조를 읽을 수 있을 것인가. 그러므로 해서 우리는 그를 민족시인이라 부름에 있어서 조금도 인색해서는 안 될 것이다.

끝으로 사족 같으나 한 가지 덧붙이고 싶은 것은 그의 시어의 일상적 평이성이다. 그 시어를 읽을 적에는 마치 그와 더불어 대화를 나누는 듯한 착각에 젖는다. 위대한 진리는 위대한 상식 속에 들어 있다고 한다. 그러한 의미에서 난해한 시구의 나열에서 벗어나 일상적 시화로 우리들의 심금을 울리는 조운 시조야말로 위대한 진리로서 길이 우리와 더불어 살아남으리라는 전망이 또한 여기에 있다.

이 책머리의 글을 끝맺음에 있어서 이 책을 내놓게 되기까지 많은 수고를 아끼지 않았던 분들이 적지 않았음을 상기하지 않을 수 없다. 초판에 누락된 자료를 찾아 모으기 위하여 경향각지를 누비듯 돌아다닌 영광향토문화연구회 이기태, 정설영 님과 평소 조운연구에 정성을 다하면서 모아 두었던 많은 자료와 편집틀을 마련해 주신 부

산대학교 임종찬 교수의 고마운 뜻도 여기에 기록으로 남겨두지 않을 수 없다. 또 한편 김두원, 정서오 님을 중심으로 간행위원회를 직하여 여러 면에서 본 출판에 도왔고 그의 생질 위증의 성심도 또한 여기서 빼놓을 수 없다. 특히 여러 가지로 어려운 조건에도 불구하고 끝내 이 책을 꾸며낸 도서출판 남풍의 정진백 님에게도 깊은 고마움을 여기에 밝혀두고자 한다.

이제 우리들이 해야 할 남은 일은 그가 살고 자라던 고향에 시비를 세워 그를 길이 되새길 일만이 남아 있지 않나 싶다. 그 날이 오기를 손꼽아 기다리면서 어설픈 글을 끝맺는다.

1990년 여름

7. ‘한’사상과 민족종교 학술회의 축사

이른바 ‘한사상과 민족종교’라는 대명제를 내걸고 이루어진 오늘
의 이 역사적 모임에 있어서 축사를 드리게 된 것을 본인으로서
다시없는 영광으로 생각합니다. 때마침 필자는 이 과제에 대하여
이미 몇 편의 글을 발표한 바 있으므로 이와 관련된 소신의 일단을
피력하여 축사에 갈음할까 합니다.

대체로 우리 한민족은 오랫동안 이 강역(疆域)을 지켜오면서 ‘하
나’의 문화민족으로 성장하여 오늘에 이르고 있습니다. 그러한 성장
과정을 시사한 상징적 설화로 엮어논 이야기가 바로 단군신화임은
다시 말할 나위도 없습니다. 그러한 의미에서 단군신화야말로 한민
족사상의 뿌리인 동시에 한민족의 삶, 그 자체가 아닐 수 없습니다.
그러므로 단군신화는 그의 역사적 실존성의 시비를 떠나서 한민족
의 철학·종교·윤리·문화 등 모든 분야에 걸쳐서 그의 시원적 위
상을 문제 삼지 않을 수 없습니다.

그렇다면 단군신화는 한사상과의 관계에 있어서 어떠한 의미를

간직하고 있는 것일까. 물론 우리의 단군신화는 보는 이의 입장이나 각도에 따라서 그의 해석이 구구하기도 하지만 그의 궁극적인 의미는 “대종지리 삼일이이(大倅之理 三一而已)”라 했듯이 그의 수리적 구조속에 참뜻이 깃들여 있다고 보아야 할 것입니다. 이를 우리는 달리 회삼귀일(會三歸一)의 원리라 이르기도 하지만 이를 또다시 요약한다면 귀일(歸一)의 원리라 이를 수 있음은 물론이거니와 이 귀일(歸一)의 一이 다름 아닌 ‘한’임은 다시 말할 나위도 없습니다.

‘한’의 의미를 평면적으로 해석한다면 수많은 뜻을 간직하게 되지만 그의 본연의 형태를 분석한다면 ‘하나’의 뜻을 요약함과 동시에 분화된 수리를 하나로 귀일시키는 대조화의 기능을 간과해서는 안 될 것입니다. 어찌면 ‘하나’에로 집중되는 기능 그 자체가 ‘한’의 진정한 면모인지도 모릅니다. 그러한 의미에서 이에 우리는 ‘한’의 대조화의 기능이야말로 우주 생성의 근원이요 생명의 원동력이라 이르지 않을 수 없습니다.

여기서 우리는 다시금 우리의 단군설화의 새로운 참모습을 회상해보지 않을 수 없습니다. 왜냐하면 단군신화야말로 우리 민족생명의 원동력으로서뿐만이 아니라 그의 생성의 원리로서 민족의 혈통과 더불어 현존하고 있으며 그 줄기에서 피어난 꽃이 다름 아닌 우리 민족신앙의 집결체로서의 민족종교임은 다시 말할 나위도 없습니다. 이렇듯 단군신화에 근원한 한사상의 개화가 다름 아닌 민족종교로 꽃피웠다는 점에서 단군신화야말로 ‘한’사상과 민족종교를 하나로 묶어놓은 매체가 아닐 수 없습니다.

오늘의 모임에 있어서의 대명제도 그러한 의미에서 우리는 큰 기대를 안고 주목하지 않을 수 없습니다.

우리 민족이 당면한 미증유의 시련으로 간주하지 않을 수 없는 이 민족분단도 어느덧 반세기에 가까운 세월이 흘렀습니다. 그것의 정치적인 근인은 물론 2차대전의 결과라 이를 수도 있겠지만 보다 더 두려운 사실은 그로 인하여 조성된 세계사상의 이원론적 분화에 따른 ‘한’사상의 단절이라 이르지 않을 수 없습니다. 우리 민족은 단군 성조 개국 이래 신인(神人)도 하나요 부자도 하나요 군신도 하나요 부부도 하나로서 자연과 더불어 생을 즐겨온 민족입니다. 우리 민족은 싸움과 살생을 모르고 남을 미워하거나 외침한 경력이 없는 민족이었음은 5000년 역사의 기록에 소연(昭然)합니다. 그럼에도 불구하고 우리는 어찌하여 동족상잔의 쓰라린 경험을 맛보아야만 했습니까. 이는 상극원리에 근원한 ‘한’사상의 단절에 그 책임이 있음은 다시 말할 나위도 없습니다.

그렇다면 남북분단과 더불어 외세의 침투에 따른 ‘한’사상의 단절을 극복하여 우리 민족사상의 복원을 위하여 우리는 어떠한 노력을 기울여야 할 것인가? 이를 위한 우리의 노력은 소위 정치적인 협상에 앞서 우리 민족의식의 복원이 우선해야 하지 않을까. 그것은 마치 한말에 있어서의 민족위기를 극복하기 위하여 단군교를 대종교로 중광(重光)한 후 대종지리(大倥之理)로서 민족을 하나로 묶어놓듯 종교적 민족신앙의 복원을 우리는 다시금 생각하지 않을 수 없습니다. 제포구민(除暴救民)이라는 정치적 기치를 내세우고 있으면서도 인내천의 신앙을 굳게 지킨 천도교의 노력도 그 규(規)를 같이하는 자가 아닐 수 없습니다. 인내천의 신앙이야말로 천인합일의 극치로서 ‘한’의 구현임은 다시 말할 나위도 없습니다.

신인합일(神人合一)의 대종교와 천인합일의 천도교에 다시금 병발

(并發)하여 증산교와 원불교가 발전한 자취를 우리는 발견할 수가 있습니다. 일원(一圓)으로 상징되는 원불교의 원융무애한 일원상은 ‘한’의 극치가 아닐 수 없습니다. 이와 같은 일원상에서 무한수적(無限數的) 신상(神像)을 엿볼 수 있습니다. 급기야 일원상 또한 ‘한’의 화신인 소이가 여기에 있습니다.

이제 인류는 지구촌이라는 새로운 이름과 더불어 ‘하나’가 되기를 갈망하는 시대를 맞이하고 있습니다. 지난날 피부의 색깔이 검고 흰 것만으로도 갈렸지만 이제 그런 어리석음에서 깨어나지 않고서는 살아남을 수 없는 때를 맞고 있습니다. 어찌 피부색깔뿐이라. 남녀도 차별없이 평등해야 하며 빈부의 격차도 해소되어야 하고 남북분단과 같은 비극은 아예 단어조차도 없어져 버려야 할 것입니다.

증산교에서 목청을 높여 부르짖는 해원상생(解冤相生)의 도는 실로 기성 종교에서 부르짖는 사랑이나 자비나 추서(推恕)에 비하여 보다 더 구체적이고 적극적인 인류구원의 도라 이르지 않을 수 없습니다. 증산교에 있어서 해원상생의 도와 쌍벽을 이루는 교리 중 성사재인(成事在人)을 들 수가 있습니다. 이는 단군설화에 있어서의 홍익인간이 범인간론적이라 한다면 성사재인(成事在人)의 인간론은 인간주체론적이라 일러야 할 것입니다. 이로써 인간이 우주의 존엄한 주체로 그의 위상을 똑바로 정립하기에 이르렀다고 해야 할 것입니다.

이제 단군설화에서 시원(始源)하고 그 뿌리에서 자라난 한사상은 민족종교에 의하여 꽃이 되고 열매가 되어 오늘에 이르고 있습니다. 그러나 이에 ‘한’사상은 한민족의 것에 머물지 않고 인류구원의 도로 발돋움하고 있다는 사실을 우리는 잊어서는 안 될 것입니다. 이제 증산의 천지공사(天地公事)에는 유불도 삼교뿐만 아니라 리마두

(利瑪竇)가 대표하는 기독교도 참여하고 있다는 사실은 우리들에게 새로운 시사를 던져주고 있음이 분명합니다. 오늘의 이 모임에서의 우리들의 노력이 인류를 하나로 만드는 데 있어서 하나의 새로운 이정표가 되기를 기대하여 마지않습니다.

1990년 5월 3일

8. 추모사

오늘 신록의 계절을 맞이하여 우리들은 지금, 실로 오랜만에 경암형(敬菴兄)과 함께 자리를 같이하고 있습니다.

형이 우리 곁을 떠나지도 손꼽아 셈해보면 어느덧 10년 가까운 세월이 흘러가 버렸습니다. 그럼에도 불구하고 다시 돌아올 기약없는 길이었기에 이런 자리일망정 손쉽게 이루어질 수 없었으니 무심한 것은 이승의 일인가 봅니다.

너무도 아쉬운 나이로뿐만 아니라 아직 차례도 되지 않은 연륜으로 무엇인가 쫓기듯 훌쩍 떠나버리신 후로 우리들은 얼마나 많이 경암형을 찾았고 그 정답던 당신의 후배들은 선배님의 이름을 얼마나 불렀는지 알거나 하십니까.

형은 이승에 계실 때 너무도 많은 정을 우리들의 가슴속 깊숙이 남겨놓고 떠나셨습니다. 형의 몸은 비록 우리 곁을 떠났지만 형이 남겨주고 간 그 몽클한 정을 못내 잊을 길 없어 우리들은 오늘 여기에 모였습니다. 실로 인생은 짧지만 정이란 길고도 진득한 것을 우

리들은 여기서 느끼지 않을 수 없습니다.

형은 이승에 계실 때 만년청춘의 의기를 우리들에게 보여주고 떠나셨습니다. 옳은 것이 무엇인가를 애써 우리들에게 알려 주셨고 진정한 용기가 무엇인가를 항상 젊은이들에게 일깨워 주셨습니다. 그러기에 오랫동안 광주일고 서증을 대표하여 많은 업적을 이승에 남기시었고 아직도 우리들을 지켜주고 계실 것이라 굳게 믿고 있습니다.

그러한 의미에서도 경암형(敬菴兄)께서는 몸은 비록 우리와 더불어 유명을 달리하고 있지만 영원무궁토록 우리 곁에 계시리라 믿어 의심하지 않습니다.

형이 이승에 남기고 가신 덕을 못내 잊지 못하여 여기 모인 우리들은 형을 그리는 뜻을 돌에 새겨 여기 형에게 바치려고 합니다.

“당신 뒤엔 언제나 남녀노소(男女老少)가 줄줄이 따랐고
불의(不義) 앞에선 언제나 깔끔하게 따지던 성(性)깔
그러나 당신 앉은자리에는 언제나 훈훈한 우정(友情)이 넘치었고
당신 없는 자리에는 언제나 정적(靜寂)만이 깃들었소.
우리 모두의 영원한 즐거움이여
길이 우리들과 여기 계시소서”

경암형이여! 불러도 불러도 대답 없는 형일망정 부르고 싶은 그 이름이여!

아쉬울 때면 언제나 더 부르고 싶은 경암형 당신의 그 정(情)다운 이름이여!

영원히 우리와 함께 계시어 주소서!

영원한 우리의 벗 경암형이여 여기에 고이 잠드소서-(1990.6.6.)

9. 성실일관의 도

나와 열암 선생의 인연은 내가 1950년대 초 한국철학회의 모임에 참석하기 시작하던 때로부터 비롯한다. 본시 나의 철학에의 학력은 만학에 독학을 곁들인 자인지라 정규적 코스를 밟지 않았기 때문에 강단 교육의 기회란 아예 생각조차 할 수 없는 처지였다. 그러한 불우[不遇(?)]를 나는 철학회의에 부지런한 참석으로 메우며 많은 선배·동료들과 만나는 행운을 기대하였던 것이다. 열암 선생도 그때 만나 뵈는 몇몇 선배 중의 한 분이었음은 다시 말할 나위도 없다.

그럭저럭 세월은 흘러 사반세기. 어찌하여 그중에서도 유달리 열암 선생만이 우뚝 나와 깊은 인연으로 얹히게 되었을까? 이제 훌쩍 선생은 가시고 나 홀로 남고 보니—어찌 나뿐이라만— 그것은 진정 내게 관한 한 천혜의 은총이었음이 새삼 고마운 정으로 남는다. 어찌하여 그러한가. 천혜란 결코 인위적인 조작으로 그리 될 수 없는 것이기 때문이다.

이제 이러한 은총을 나는 구체적인 사실로 기록해 보고자 하거니

와, 이러한 시도가 자칫하면 열암 선생과 나와의 사사로운 기록이 되어 버릴 염려가 없지 않다. 그러나 적어도 내게 있어서의 열암 선생은 ‘내가 본 열암 선생’이라는 객관적 존재로서의 열암 선생이 아니라 나의 학적 성장 과정에 있어서 선생은 줄곧 나와 함께 계셨고, 나아가서는 항상 앞일을 걱정하여 나아갈 길을 지도해 주셨다. 그 때문에 나는 이 기록을 통하여 내 자신의 이야기와 더불어 지난날의 선생의 참모습을 회고하지 않을 수 없다.

다른 이야기들은 잠시 그만두고 내가 1967년 봄에 서울대학교에서 철학박사 학위를 받게 된 것은 실로 내 자신의 입장에서나 서울대학교 자체의 뜻밖의 이례적인 일이 아닐 수 없었다.

이제 따지고 보면 시골뜨기-나는 계속 전남대에서 재직하였다-백면 서생으로서 그나마 학벌도 시원찮은 무명 촌부로서 어찌 서울에 있는 명문 대학의 문턱을 넘겠다 볼 수 있을 것인가. 저 제주도 앞바다 깊은 물 속에서 저 멀리 백두산의 정상을 바라보는 것에나 비유할 수 있을는지 모른다. 그것은 거의 불가능에 가까운 것으로 세인은 평가하던 시절이었다. 이는 결코 나의 열등 의식의 소치라기 보다는 당시의-아마도 지금도 그러하리라-심정으로서는 하나의 돌연변이처럼 받아들이지 않을 수 없었던 것이다.

그러나 알고 보면 그것은 결코 돌연변이도 특례도 아니다. 여기까지 이르는 도정에 있어서는 열암 선생의 깊은 배려-내게 있어서는 깊은 은총으로 간직되며 정으로 느껴진다-가 스며 있었던 것이다. 이를 고비로 하여 열암 선생과 나와의 인연은 펴 수 없는 하나의 매듭을 굳게 맺게 된 것으로 풀이해야 할는지 모른다.

『중용』에-열암 선생은 『중용』을 좋아하셨다-다음과 같은 구절

이 있다. “내 한낱 백면 서생으로서 열암 선생의 신임을 얻지 못하였더라면 학위는 얻지 못했으리라.[在下位不獲乎上 民不可得而治矣]”.

이야기는 다시 위로 거슬러 올라가야 한다. 1960년대 초기로 기억된다—어느 해인지는 확실하지 않다. 나는 천 수백 장의 원고 뭉치를 가지고 서울대학교 대학원장실로 열암 선생을 찾아갔다. 그때만 하더라도 나와 열암 선생과는 그저 학계 선배로서의 관계에서 더 깊이 들어간 처지는 물론 아니었다. 어쩌면 염치도 좋지. 천여 장의 원고 뭉치를 어쩌자는 거야. 물론 읽어 주시라는 것이지만 남이야 바쁘건 말건 남의 사정은 모르는 채 내 사정만 보아 달라는 것인가. 그러나 나로서는 ‘저녀 작품’이기에 소중하였고, 그러기에 꼭 열암 선생께서 한 번 읽어주셔야 하겠고, 그래야만 세상의 햇빛을 보게 될 것이라는 계산에서 절실히 필요했던 것이다. 그렇게 혼자서 결정한 후 일방적 요청으로 나섰던 것이다.

이 작품은 후일 두계 이병도 선생의 손을 거쳐 『다산경학사상연구(茶山經學思想研究)』라는 제목으로 출판하게 되었거니와, 선생과의 첫 인연의 실마리가 이로써 비롯하게 된 것이 어찌 우연으로만 돌릴 수 있을 것인가. 이때에 일개 촌학(村學)의 요청을 쾌히 승낙해 주시지 않았던들 나의 앞길이 어찌 열릴 수 있었을 것인가. 선생께서는 정다산(丁茶山)의 학문 세계에 깊은 관심을 기울이셨기 때문이었는지 아니면 한낱 시골 만학도의 노작을 대견하게 여기셨기 때문이었는지 지금 와서 그의 깊은 뜻이야 헤아릴 길이 없지만 어쨌든 이때의 담담하게 받아들여 주시던 선생의 모습은 아직도 길이 잇을 길이 없다.

이로부터 선생과의 만남은 잦았다. 언제나 문을 두드리면 만나 주셨으니, 문하의 길은 언제나 열려 있었다. 그리고 학교에서의 시간

이 바쁘실 때에는 집으로 오라고 하셔 집으로 가면 차뿐만이 아니라 술도 내놓으셨으니, 『논어』 「향당(鄉黨)」편에 나오는 “술 마시는 양은 정해지지 않았지만 흐트러지지는 않아야 한다[唯酒無量 不及亂]”의 모습도 뵈 수 있었다. 장장 몇 시간이고 시간이 가는 줄도 모르고 창 밖에서는 이미 땅거미가 퍼지는데, 내내 국수까지 들고 나온 것이 결코 한두 번이 아니었다. 정이란 아마도 그렇게 해서 드는 것인가 보지.

그리하여 나는 급기야 일방적 은혜만을 입고 두계 선생과 함께 두 분이 ‘지도 교수’가 되어 서울대학교 대학원 ‘학위’를 신청하기에 이르렀으니 사제의 연은 이로써 굳어졌던 것이다.

나와 열암 선생과의 사제의 연은 거기에 만일 강단형과 사숙형이 있다고 한다면 물론 후자에 속하리라. 그것은 1대1의 인간 관계에서 이루어지는 자임을 의미한다. 공자는 『논어』에서 “세 사람이 한 길을 걷자면 반드시 거기에는 내 스승이 있다.[三人行 必有我師焉]”라고 하였거니와, 이는 내가 선택하는 스승인 것이다. 열암 선생은 곧 내가 선택한 스승이시다. 그가 내게 스승으로 자처하신 것이 아니라, 내가 그를 스승으로 모신 것이다.

자고로 인간 관계는 세 가지 형태로 나누어 볼 수 있다. 스승으로 섬긴다(師之)·벗으로 사귀다(友之)·웃어른으로 모신다(事之)의 세 가지 경우를 생각할 수 있거니와, 선생과 나와 관계가 어찌 우지(友之)일 수 있을 것인가. 『맹자』에 “비혜공-내가 자사에게는 스승으로 대하였고, 안반은 친구로 사귀었고, 왕순과 장식은 나를 섬기던 자들이다.[費惠公 曰吾於子思則師之矣 吾於顏般則友之矣 王順長息則事我者也]”(「만장 하」)”라고 하였는데, 비혜공의 입을 빌리지 않더라도

내게는 스승으로 섬기는 분이 몇 분 계시거니와, 그중에서도 열암 선생은 항상 곁에서 모시고 문학(問學)을 게을리 하지 않던 스승이었던 것이다. 그러나 때로는 벗으로 대하듯 다정하였던 선생의 숨결은 항시 지금도 곁에 계신 양하니 이를 어찌하랴.

학위 취득 과정에 있어서 몇 가지 이야기 가운데 다음과 같은 한 토막 이야기는 여기서 빼놓을 수가 없다.－이는 후일담으로 들은 것이다－서울대학교 대학원 규정에 박사 학위 신청은 대학원위원회의 심의를 거쳐야 접수하게 되어 있었다. 이 규정에 내 신청이 벽에 부딪혀 장장 두 시간의 논란이 있었다고 한다. 논란의 내용을 여기서 밝힐 필요는 없지만, 어쨌든 대학원위원회로서는 지금까지의 ‘전통적 권위’에 관계되는 특례로서의 신청이었음에는 틀림이 없다. 찬부 양론 중에 낀 열암 선생은 원장(의장)이시자 추천 교수라는 공사 양면의 야릇한 위치였다. 어떻게 여기에 대처하셨을까.

중시 논쟁의 어느 쪽에서 기울지 않고－『중용』에서는 이를 “가운데 서서 치우치지 않는다[中立而不倚]”라 하였다－묵묵히 듣고만 계시다가 논쟁이 거의 끝날 무렵에 의장으로서 “무기명 투표로써 찬부를 결정하라”고 선언하셨다는 것이다. 여기서 우리는 열암 선생의 공인으로써의 의연한 모습을 엿볼 수 있다. 선생께서 이(李) 모의 추천 교수가 된 것은 어디까지나 사사로운 입장에 지나지 않고 대학원의 결정은 천하의 공의(公議)인 것이다. 어찌 여기에 구구한 사의(私意)가 낄 수 있을 것인가. 그러나 선생의 큰 음덕으로 이 안건은 만장일치의 통과를 보게 되었으니, 내 어찌 이를 잊을 수 있으랴. 여기에는 선생의 두 가지 깊은 뜻이 스며 있었으니, 공적으로는 서울대학교의 권위 앞에서도 독학자를 위한 문호는 넓게 열려야 한다는 사

실을 몸소 보여주셨고, 사적으로는 벽촌의 일개 학도에게 등용의 영광을 풀게 해주신 점이다.

여기서 나는 간주(間註)를 달아야 하겠다. 그것은 다름 아니라 열암 선생 자신이 살아오신 길이 독학자나 다름없었다는 사실이다. 일찍이 사범학교를 나온 후(평양) 초등학교 교원이 되었고(전남 보성) 교원 시절에 독학으로 중등 교원이 되셨다가(대구) 다시금 검정 시험으로 대학에 만도(晩到)하셨으니(서울), 그 각고의 정성이 어찌 독학자의 그것이 아니었겠는가. 일개 촌학도(村學徒)의 심정을 꿰뚫어 알아주신 열암 선생은 이미 그 자신 속에서 촌부의 그것을 보셨기 때문이 아닐까. 나는 혼자서 그렇게 짐작해 보는 것이다.

다시 이야기를 바꾸어 최근에 있었던 일 하나를 통하여 선생의 면모를 살펴보고자 한다. 지난 1974년 가을에 내 정년 기념 『실학논총』의 원고 청탁을 드린 일이 있다. 이 사업의 규정대로 선금 1만 원을 드렸더니 쾌락과 동시에 받아 주신다. 1975년 가을로 기억되는 어느 날 원고를 끝내신 후인지라 고료 잔액 4만 원을 드렸더니 이때는 절절히 거절하신다. 어찌면 그렇게도 전후가 맞지 않는 선생의 태도에 당황한 나는 이제 그 이유를 묻지 않을 수 없었다. 급기야 선생은 “전자에 1만 원의 착수금을 받은 것은 원고 승낙을 뜻한 것이다. 내가 받지 않았다면 원고 거절로 간주되었기 때문이다. 그러나 내가 지금 이 돈(4만 원)을 받는다면, 그것은 예가 아니라고 생각하기 때문이다. 어려운 여건 속에서 꾸며 가는 사업인 줄 알면서 어찌 내가 돈을 받을 수 있겠는가?”라는 뜻의 말씀을 하신다. 그러나 나는 “이 고료는 어느 개인이 드리는 것이 아니라 간행 규정에 의한 것이니 받아 주셔야 합니다”라고 우겼더니, 선생은 문득 “그렇다면 받지.

그러나 기부하는 것은 내 자유이니 그럼 다시 기부하리다”라고 하시는 것이 아닌가.

이러한 논리(?) 앞에 나는 무릎을 꿇고 말았지만, 언론에 서린 선생의 깊은 뜻을 내 어찌 잊으랴. 나는 결국 은혜만 입는 사람이 되고 만 셈이다.

선생의 만년에 뜻하신 바는 한국학이요, 다시 더 좁히면 퇴계·다산학 등이라 이를 수 있으리라.－이렇게 말하는 데 잘못이 있다면 그것은 나의 책임이다－왜냐하면 선생은 한국사상연구회 회장에 퇴계학연구원 원장이셨고, 겸하여 다산학회 회장이셨기 때문이다. 그러나 선생의 깊은 뜻은 거기에 머물지 않고 범한국적인 거대한 연구기관의 설립에 있었음을 나는 잘 알고 있다. 왜냐하면 선생을 뵈올 때마다 이에 대한 설계로 시간을 보내곤 했기 때문이다.

생각건대 선생의 뜻은 너무도 방대하였다. 단적으로 말하면 요즈음 예산으로 수십억 규모의 한국학 종합 기관의 설계를 마음 깊이 간직하고 있었던 것이다. 때로는 이소성대(以小成大)를 진언하더라도 선생께서는 “아니야, 할 때 아주 만들어야 해……”라는 태도를 견지하시고 그 날이 있기를 간절히 기다리셨던 것이다.

이제 선생은 가시고 그 뜻마저 물을 길이 없다. 국학의 운(運)이 선생으로 하여금 천수(天壽)를 다하지 못하게 했으니, 우리의 아쉬운 심정은 진실로 풀 길이 없다.

나는 상경할 때마다 반드시 선생께 전화를 드렸고, 그럴 때마다 시간과 장소를 일러주신다. 사무적인 이야기가 아니라 선생의 이야기를 듣는 시간이 길었다. 사람의 일생은 너나 할 것 없이 휘에포뎀(毀譽褒貶)이 뒤따르게 마련이다. 선생의 주변인들 어찌 이러한 세속

적 그림자가 뒤따르지 않았으랴! 나는 이러한 세정(世情) 속에서 때로는 선생의 고적(孤寂)을 읽기도 하였고, 때로는 선생의 굳은 신념을 피부로 느끼기도 하였다. 그렇다면 세속을 초탈한 선생의 참모습은 어디에 있을까. 아니 세진(世塵) 속에 파묻혀 있으면서도 구슬처럼 빛나는 선생의 참모습을 우리는 어떻게 이해해야 할 것인가.

그것은 성(誠) 한 자로 족하지 않을까. 이는 글로 말로 거듭거듭 일깨워 주셨고, 행동으로 생활로 보여주신 것이다. 그것은 곧 지성일관(至誠一貫)의 도(道)라 이를 수 있으리라.

선생은 『중용』을 애독하셨고, 그중에서도 지성장(至誠章)에 더욱 심취하신 줄로 안다. 성자물지종시(誠者物之終始)라 하였거늘 선생은 일생을 ‘성’으로 일관하신 것이다. 선생은 가셨지만 이 ‘길’은 영원히 남으리라. 그러므로 나는 이 ‘길’과 더불어 선생은 길이 계시리라 믿는 것이다(스승의 길, 1998.2.9).

10. 『광록』 창간사

사람이란 부모의 큰 은혜를 받고서 세상에 태어나긴 하였지만, 다른 모든 생물들이 다 그러하듯이 천지 자연의 보다 더 큰 은총을 저버리고서는 한시도 그 생(生)을 유지할 수 없는 것이 또한 사람이기도 합니다. 그러므로 우리들에게 있어서의 천지자연은 바로 제2의 부모라 이르지 않을 수 없겠습니다. 그럼에도 불구하고 우리들은 과연 그 자연을 우리들의 부모 대하듯 그의 뜻(법칙)을 따르며 그가 길러주는 은혜에 진정으로 감동하고 있는 것일까요? 인간은 모든 생물 중에서도 뛰어난 재주를 자랑하는 영장으로서 과학적 지식이 발달되게 되자 그들의 생활방식에 많은 변화를 가져오게 되었을 뿐 아니라 한편으로는 천지자연의 은혜를 망각하고 그의 법도에 순응하지 않는 오만이 싹트기에 이르렀습니다. 그러나—거두절미하고—우리는 여기서 다음과 같은 옛 성현의 말을 상기하지 않을 수 없습니다.

하늘의 뜻에 순응하는 자는 흥하고 하늘의 뜻을 거역하는 자는 망하느니라.

이렇듯 오늘의 우리들에게 있어서의 가장 긴급하고 중요한 일은 다름 아닌 “우리들은 지금 과연 천지자연의 섭리에 순응하는 삶을 영위하고 있는가 아니면 천지자연의 법칙을 어겨가면서도 우리들의 안일과 편의를 위하여 억지의 삶을 영위하고 있는가”입니다. 인간의 오만한 생활태도는 후자에 속하고 있음을 여기서 새삼 상기하지 않을 수 없습니다. 인간의 오만이 이에 이르면 그것은 곧바로 인류자멸의 길로 통한다는 사실을 우리들은 알아야 할 것입니다.

이제 여기에 고고의 성(聲)을 울린 우리 광록회는 이러한 인류 자멸의 위기를 의식한 동지들의 자구적(自救的) 모임이라 일러야 할 것입니다. 물론 인류 자멸의 위기의식은 비단 영농이라는 일방통행적 좁은 범위에 국한되어 있지 않고 보다 더 넓은 각도에서 이를 다루지 않으면 안 되리라는 사실은 다시 말할 나위도 없습니다. 그것은 어찌면 자연과 과학과의 싸움에서 비롯된 광범위한 배경을 갖고 있으며, 그러한 싸움의 결과로서 얻어지는 것이 다름 아닌 공해라는 사실도 우리는 잘 알고 있기 때문입니다. 그러므로 우리 광록회가 지향하는 소위 자연농법을 어찌면 화학농법에 따른 공해에서 벗어나려는 우리들의 순천(順天)의 길이라 여겨집니다.

이제 하늘의 뜻에 순응하려는 자구적 노력은 결코 그 앞길이 순탄 하다고만 할 수는 없습니다. 그것은 모든 부문에 있어서 다 그러하듯이 선각자의 길이란 항상 고난이 뒤따르게 마련이기 때문입니다. 또한 우리의 이러한 선각자적 자구의 노력은 우리들만의 일로 그치

는 것이 아니고 남과 더불어 이루어져야 하는 넓은 기반이 조성되어야 하기 때문입니다. 우리들이 광록회라는 조직의 모임을 갖게 된 것도 모름지기 이러한 더불어 공해위기에서의 구출을 시도하기 위한 공동노력의 장으로서 이루어졌음은 다시 말할 나위도 없습니다. 이를 위하여 우리는 다음과 같은 두 가지 원칙을 잊어서는 안 될 것입니다.

첫째는 존귀한 인간생명에 대한 깊은 이해를 가져야 할 것입니다. 인간생명의 유일성에 대한 자각과 아울러 인간생명은 가장 정밀한 기계이면서도 거기에 초기계적인 알파에 의한 활력(자연조절력)을 간직하고 있는 신비스런 존재임을 자각해야 합니다. 그러므로 우리가 가진 과학적 지식은 우리들의 생명력 앞에서는 창공에서의 한 점 별빛에 지나지 않는다는 사실을 명심해야 할 것입니다. 신묘한 우리들의 생명력을 올바르게 이해하고 이를 가꾸기 위한 모든 노력을 또한 우리는 아끼지 않아야 할 것입니다.

둘째는 자연의 섭리에 따르는 우리들의 자세를 확립해야 할 것입니다. 위에서도 지적한 바 있듯이 인간은 자연의 섭리를 거역하고서는 결코 살아남지 못한다는 엄숙한 하늘의 율법을 깊이 각성해야 할 것입니다. 따라서 오늘날의 자연과학적 물질문명의 발전은 자연을 정복하는 결과에 그치는 것이 아니라 한 걸음 더 나아가 인간의 생명력을 좀먹게 한다는 역설적 측면까지도 직시하여 안일하게 생각해서는 안 될 것입니다.

그러한 의미에서 광록회의 앞으로의 활동은 오직 하나밖에 없는 우리들의 생명을 가장 자연의 섭리에 알맞도록 서로 힘을 모으고 지혜를 짜 모두가 함께 더불어 살아가는 광장으로 가꾸어 나가는 데

큰 몫을 담당할 것입니다. 이 길은 우리들 몇몇만의 문제에 그치는 것이 아니라 멀리는 인류전체의 공생공영의 길이기도 한 것입니다. 이 길은 멀고도 험준한 길이 되겠지만 우리 모두 힘을 하나로 뭉쳐 전진하기를 기대해 마지않습니다.

11. 현공(玄空) 윤주일(尹柱逸) 선생(先生)의 추도사(追悼辭)

임은 가셨습니다. 가는 것도 오는 것도 없는 그 길을 가셨습니다.
그러나 현공선생(玄空先生)은 분명히 가실 길을 가셨습니다.

부처님 당시 못가라아나라는 교학자(敎學者)가 있었습니다. 어느 날 그는 부처님에게, 부처님의 교설(敎說)에도 일정(一定)한 과정(過程)이 있느냐고 물었습니다. 부처님은 자기의 교설에도 수학(數學)의 과정에서처럼, 일정한 순서(順序)를 거치는 과정이 있다고 설명해 주었습니다. 못가라아나는 또 물었습니다. “그 교설을 듣고 인도(引導) 되는 사람들이, 반드시 모두 목적지(目的地)에 이르지 못하는 까닭은 어디에 있습니까. 가령 어떤 사람이 라아자그리하로 찾아가려고 합니다. 그 사람이 당신에게 와서 라아자그리하로 가는 길을 물었다고 합니다. 당신은 아주 자세히 그 길을 가르쳐 줄 것입니다. 그러나 그 사람이 반드시 라아자그리하로 찾아간다고 할 수는 없습니다. 라아자그리하라는 도시(都市)도 있고 그 도시에 가는 길도 있건만, 당신의 가르침을 받고서도 어떤 사람은 안전(安全)하게 목적지에 이르고,

또 어떤 사람은 도중(途中)에서 길을 잃고 해매는 까닭은 어디에 있습니까?” 부처님은 말했습니다. “나는 다만 길을 가리켜 줄 수 있을 뿐입니다. 그가 목적지에 이르고 못 이르고는 나로서 어떻게 할 수 없습니다. 분명히 열반(涅槃)은 하는 나도 있건만 사람들 가운데는 바로 열반에 이르는 이도 있고 못 이르는 이도 있습니다. 그것은 나로서도 어떻게 할 도리가 없습니다. 나는 다만 ‘길’을 가리킬 뿐입니다.”

부처님은 길을 물으면 길을 가리켜 주는 도사(導師)였습니다. 그는 어디까지나 그 자신이 깨닫고 얻은 열반의 길을 교시(敎示)해 주는 도사였습니다. 그리고 그는 죽음이 다다른 때까지 평온(平穩)한 마음으로 제자들에게 마지막 설교(說敎)를 펼 수 있었습니다.

현공선생은 바로 그 길을 우리들에게 가리켜 주셨습니다. 우리에게 바른길을 가리켜 주셨습니다. 그곳을 찾아가고 못 가고는 우리들 각자에게 달려 있습니다. 과연 이 길을 바로 가는 사람은 누구일까요. 우리 중생 가운데는 분명히 부처님의 가르침을 받고도 그 길을 바로 찾아갈 사람도 있고, 그 길을 잃고 해매 사람도 있습니다.

현공선생은 분명히 우리의 도사(導師)였습니다. 우리에게 바른길을 가리켜 주신 도사였습니다.

현공선생은 금강산(金剛山) 유점사(楡岾寺)에서 출가(出家)한 이래, 불자(佛子)로서 일생을 마치셨습니다. 마치는 날 선생은 조사열반(祖師涅槃)하셨습니다. 일생 수행(修行)의 증표(證表)인 사리(舍利)가 23개 나왔습니다. 그러나 그것마저 상(相)이 있다 하여 물에 떠내려 보내게 하셨습니다. 현공선생은 금강경(金剛經) 도리(道理)를 깨치신 지 오래였습니다. 금강경 도리에 “상(相)이 없는 것으로 종지를 삼고, 주착(住着)이 없는 것으로 본체(本体)를 삼고, 묘유(妙有)로 실용(實用)

을 삼는다”고 합니다. 현공선생이 이미 깨치신 도리는 바로 이것이 아니었을까요. ‘상’을 없애기 위해 사리까지도 물에 떠내려 보내게 하셨으니 말입니다.

우리 중생은 ‘상(相)’에 얽매어 있습니다. 부자(富者)라는 ‘상’, 고관대작(高官大爵)이라는 ‘상’, 명예(名譽)라는 ‘상’, 공명(功名)이라는 ‘상’ 등등에 얽매어 꿈쩍도 못하고 있습니다. 그러나 현공선생은 이런 ‘상’을 여의신 지 오래였습니다. 기록하십시오, 현공선생이시어. 임은 가셨어도 임께서 가르쳐 주신 그 길은 영원히 우리 중생의 밤길을 비쳐 주십니다.

그렇기에 선생께서는 사원중심(寺院中心)의 불교를 우리 대중 속으로 가지고 오셨습니다. 항상 우리 대중과 함께 계셨습니다. 대중과 호흡(呼吸)을 같이하자니, 글을 보아 눈을 뜨게 하는 역경(譯經) 소리를 듣고 깨닫게 하는 포교(布教)가 우선 중요했습니다. 선생께서는 평생 설법(說法)과 함께 이런 일에 힘을 다하셨습니다.

그뿐이겠습니까. 선생은 8년 동안 전남대학교에서 불음(佛音)을 전파(傳播)하셨습니다. 또 이 고장 불교의 대중화를 위해 밤낮없이 사자후(獅子吼)를 외치셨습니다. 대학(大學)과 선우회(禪友會)에서 선생의 불음(佛音)을 듣고 불은(佛恩)을 입은 사람은 그 수(數)를 이루 헤아릴 수 없었습니다. 선생은 분명히 우리 중생의 무명(無明) 가리운 곳에 태양처럼 비추셨습니다.

임이 가신 49일째, 위대한 도사(導師)를 잃은 우리는 또 해매지 않을 수 없습니다. 유명(幽明)은 다를지라도, 우리에게 항상 어두운 길을 비추는 등불이 되어 주소서.

가는 것도 오는 것도 없는 그 길을 가신 현공선생. 세연(世緣)이

다하실 때까지 우리를 바른길로 이끌어 주신 그 은혜, 길이 잊을 수 없습니다.

1970년 2월 4일

묵암거사(默庵居士) 현공윤주일선생(玄空尹柱逸先生) 49일재일에

봉행위원장 이을호 드림

12. 다산 정약용 선생 묘비문(茶山 丁若鏞 先生 墓碑文)

여기 우리나라 신문화여명기(新文化黎明期)의 눈부신 샛별 다산(茶山) 정약용(丁若鏞) 선생(先生)이 누워계시다. 선생(先生)은 당대실학(當代實學)을 성(成)하였을 뿐만 아니라 민족중흥(民族中興)을 향(向)한 자아각성(自我覺醒)의 선구자(先驅者)로서 겨레의 앞길에 횃불을 밝혀 주셨다. 선생(先生)은 계계승승(繼繼承承) 팔대옥당(八代玉堂)의 명문(名門) 나주정씨(羅州丁氏)의 후예(後裔)로서 자(字)는 미옹(美庸) 또는 송보(頌甫)요 호(號)는 사암(俟菴) 또는 다산(茶山)이라 칭(稱)하며 시호(諡號)는 문도공(文度公)이요 당호(堂號)는 여유당(與猶堂)이다. 선생(先生)은 경기도(京畿道) 양주군(楊州郡) 와부면(瓦阜面) 초천(苧川) 기슭 마현(馬峴)에서 진주목사(晉州牧師) 재원공(載遠公)의 사남(四男)으로 태어나니 영조(英祖) 삼팔년(三八年: 一七六二) 유월(六月) 십육일(十六日) 생(生)이요 헌종(憲宗) 이년(二年: 一八三六) 이월(二月) 이이일(二二日)에 졸(卒)하니 향년(享年)은 칠오(七五)였다. 풍산홍씨(豐山洪氏)를 맞이하여 이남일녀(二男一女)를 두었고 외가(外家)는 해남윤씨(海南尹

氏)로서 공재(恭齋) 윤두서(尹斗緒)의 외증손(外曾孫)이다. 일찍이 이이세(二二歲)에 경의진사(經義進士)가 되자 정조(正祖)의 지극(至極)한 총애(寵愛)를 받았고 이팔세(二八歲) 때 문과(文科)에 급제(及第)한 후(後)로 벼슬은 누진(累進)하여 경기암행어사(京畿暗行御史)를 거쳐 형조참의승지(刑曹參議承旨) 등 당상관(堂上官)에 이르는 사이 간리(奸吏)를 숙정(肅正)하고 민심(民心)을 정제(整齊)한 치적(治績)이 지대(至大)하다. 한때 금정찰방(金井察訪) 곡산부사(谷山府使)의 외직(外職)으로 좌천(左遷)되었으나, 모두 벽파(僻派)의 모함(謀陷)과 구설(口舌)의 화기(禍機)를 모면(冒免)케 해주려는 정조(正祖)의 깊은 원려(遠慮)로 이루어진 것이다. 정조(正祖)가薨去와 때를 같이 하여 서교탄압(西敎彈壓)을 빙자(憑藉)한 신유원옥(辛酉冤獄)이 일어나니 이때에 선생(先生)은 장기(長鬢)를 거쳐 강진(康津)에 유배(流配)되자, 후진(後進)을 교도(敎導)하며 많은 저술(著述)에 전념(專念)하셨다. 선생(先生)은 오랜 내직생활(內職生活)을 겪는 동안 내각장서(內閣藏書)를 두루 편람(便覽)하였을 뿐만 아니라 십팔년간(十八年間)의 적거생활중(謫居生活中)에 서도 역대경설(歷代經說)을 박고핵실(博考覈實)하여 수기치인(修己治人)의 목민지도(牧民之道)를 근간(根幹)으로 하는 유학(儒學)의 정통(正統)을 바로잡았고 국정개혁(國政改革)의 대경대법(大經大法)을 담은 경세유표(經世遺表) 목민심서(牧民心書) 흠흠신서(欽欽新書) 등의 역작(力作)을 내니 여기에 선생(先生)의 줄기찬 우국정신(憂國精神)과 애민사상(愛民思想)이 스며 있다. 선생(先生)의 평생(平生) 저술(著述) 오백여 권(五百餘卷)을 총정리(總整理)한 여유당전서(與猶堂全書)는 그 방대(尙大)한 양(量)과 아울러 질(質)에 있어서도 철학(哲學) 종교(宗教)에서 악경(樂經) 의전(醫典) 등에 이르기까지 가위백과(可謂百科)를 일신(一

身)에 혼융(混融)하셨고 이로써 다산실학(茶山實學)의 거맥(巨脈)을 기록하여 근세개화(近世開化)의 열쇠가 되게 하니, 우리 역사(歷史) 있는 이래(爾來) 선생(先生)만큼 찬란웅대(燦爛雄大)한 문운(文運)을 개척(開拓)한 이는 없다 이른다. 이제 바야흐로 다산학(茶山學)은 새 시대(時代)를 맞이하여 국학(國學)의 대전당(大殿堂)에 오르니 빛나도다. 선생(先生)의 이상(理想)이여, 영원(永遠)한 겨레의 벼로서 우리를 지켜 주소서.

西紀 一九七四 十月 日 茶山學會 哲學博士 李乙浩 謹撰

後孫 塚均 謹書

丁氏宗親會 建立

13. 왕인 박사 유지 정화기념비(王仁博士 遺址 淨化記念碑)

이곳은 백제(百濟) 왕인 박사(王仁博士)가 탄생(誕生)한 성지다. 이름도 성기동(聖基洞)인 여기에는 문산재(文山齋) 책굴(冊窟) 등 수학(修學)하던 유적(遺蹟)이 산재(散在)하여 있고 책굴(冊窟) 앞에 우뚝 선 석인입상(石人立像)은 겸허(謙虛)히 유생(儒生)의 풍모(風貌)를 갖추고 있다. 지침(紙砧)바위와 회암(檜岩)을 굽이쳐 흐르는 성천(聖川)과 정화수(井華水)의 영(靈)이 서려 있다. 저 멀리 돌정고개를 돌아 상대포(上台浦)에 이르면 지금은 비록 폐항(廢港)이 되어 옛 모습을 찾을 길 없으나 그때 왕인 박사(王仁博士)는 많은 선진기술인(先進技術人)들을 대동(帶同)하고 출항(出港)하여 일본(日本)에 논어(論語)와 천자문(千字文)을 전수(傳授)해 줌으로써 비로소 일본문화(日本文化)의 싹이 돌아 아스카문화(飛鳥文化)의 꽃을 피게 한 전설이 세세천년(歲歲千年) 이어져 오고 있다

이에 우리들은 뜻을 하나로 모아 여기에 왕인묘(王仁廟)를 건립(建立)하고 우리들의 숭모(崇慕)의 정(情)을 돌에 새겨 이를 영원무궁(永

遠無窮)토록 마음 깊이 명기(銘記)하고자 한다.

1987년 9월 26일

왕인박사연구소장(王仁博士研究所長) 이을호(李乙浩) 근찬(謹撰)

경암(景岩) 김상필(金相筆) 근서(謹書)

해제: 이형상(李衡祥)의 「둔서록(遯筮錄)」

이을호(광주박물관장)

이 글은 병와(瓶窩) 이형상(李衡祥, 1653~1733)의 상소문(上疏文) 초고로서 일명 「팔외십요소(八畏十要疏)」라 이르기도 한다. 이 글은 예리한 필치로 당시의 국내외 정세를 척결(剔決)한 글이기 때문에 그 내용을 이해하자면 무엇보다도 먼저 그의 시대적 배경을 이해하고 넘어가야 할 것이다.

병와는 비록 효종 4년에 출생하였지만 그의 나이 25세 때 사마시(司馬試)에 합격한 것은 숙종 3년의 일이고, 28세 때 별시(別試) 대과(大科)에 급제하여 승정원(承政院)에 들어간 것도 숙종 6년의 일이니 이로부터 그가 이 상소문을 초(草)한 해인 그의 나이 61 회갑에 이르기까지(숙종 39년) 줄곧 숙종조 전반기를 조신(朝臣)으로 봉직(奉職)하였음을 알 수 있다. 그러므로 이 「팔외십요소」는 숙종에게 올리려던 상소문이었다는 사실은 일호도 의심의 여지가 없는 동시에 그것은 바로 숙종조의 내외정세를 반영한 자임은 다시 말할 나위도 없다.

널리 알려진 바와 같이 숙종년대(肅宗年代)는 청조의 강희년대(康

熙年代)와 거의 맞먹는 시기이기는 하지만 안으로는 조선조 500년 역사상 가장 당쟁이 치열했던 시기로 기록되어 있는 것이다. 뿐만 아니라 임진·병자의 두 국난을 치르고 난 뒤라서 3정(政)의 문란에 의한 민생고 또한 거의 절정에 다다랐던 시절이었다는 점도 결코 간과해서는 안 될 것이다.

또 다른 입장에서 병와의 역사적 입장을 살펴본다면 조선조후기 실학(朝鮮朝後期實學)의 원조로 간주되는 반계(磻溪) 유형원(柳馨遠, 1622~1673)보다 31세 연하요, 이조(二祖)라는 칭이 있는 성호(星湖) 이익(李穡, 1681~1773)보다 28세 연상이라는 사실에서 그가 처한 시대상을 짐작할 수 있을 것으로 여겨진다. 그의 학이 소위 실학적(實學的)이나 아니냐는 별문제로 치고라도 그도 또한 반계·성호와 더불어 똑같은 시대에 태어났다는 사실을 우리는 일단 염두에 두고 그의 상소문 초안을 읽어야 하지 않을까 여겨지기도 한다.

이 상소문의 내용을 살펴보기에 앞서 우리는 왜 그가 애초에 「팔외십요소(八畏十要疏)」로 초(草)했던 이 글을 끝내 초지(初志)를 포기하고 이에 「둔서록(遯筮錄)」이라 고친 후 책상 서랍에 넣어 버리었을까 하는 점이 궁금하지 않을 수 없다. 그는 그 이유를 비록 다음과 같은 꿈 이야기로 얼버무려 놓았지만 실상인즉 당시 시대상의 부색(否塞)을 간접적으로나마 반영한 것이 아닌가 싶기도 한 것이다.

나는 평소에 꿈이라고는 자주 꾸는 일이 없지만 꾸기만 하면 문득 기묘하게도 들어맞는다……. 그러던 차 계사(癸巳)년 2월 16일 밤 꿈에 한 자루의 장궁(粧弓)을 엮은 판자로서 부(弣) 미(弮) 파(弰)의 부위를 막았고 또한 세 자루의 접선(摺扇)을 종이집 속에 넣었는데 한 자루는 가장 길어서 거의 한 자나 되는 것을 함

께 가죽 주머니 속에 꽂아 놓은 꿈을 꾸었던 것이다.

이러한 꿈을 꾸고 난 그는 이를 대범하게 흘려버리지 않고 거기에 다음과 같이 이유를 달았다.

슬프도다. 활은 마땅히 쏘아야 하는 것인데 도리어 막혀 있었고,
부채는 마땅히 펴져야 하는데 도리어 접혀져 모두 묶여 맨 주머니 속으로 들어갔으니 진실로 괴이한 일이랄 수밖에 없다.

고 판단한 그는 다음과 같은 결단을 내렸다.

우연히도 이 상소문(上疏文)을 이날에 끝냈으니 그 이름을 둔서(遯筮)라 해야 할 증조(證兆)가 아니겠는가. 애석하다 할 수밖에 없다.

이렇듯 그는 그의 몽조(夢兆)에 빙자하여 둔서(遯筮)라 하여 상소를 포기하였으나 그의 심저(心底) 한구석에는 이미 상소의 결과가 좋지 않을 것이라는 체념이 자리 잡고 있었던 것은 아니었을까도 짐작이 가는 것이다.

본시 둔서(遯筮)의 둔(遯)은 『주역』의 둔괘(遯卦)에서 연유하였음은 다시 말할 나위도 없거니와 소위 이에 따른 은둔사상(隱遯思想)에는 두 가지 입장이 있는 것이다. 그중 하나는 유가적 은둔이요, 다른 하나는 도가적 은둔임은 다시 말할 나위도 없다. 전자를 시중적(時中的) 은둔이라 한다면 후자는 절대적(絕對的) 은둔이라 해야 할는지 모른다.

군자는 중용에 의지하여 세상에 은둔하여 알려지지 않아도 후회하지 않는다. 오직 성자라야 할 수 있다[君子 依乎中庸 遯世不見知而不悔 唯聖者能之].

라고 한 『중용』의 말은 소위 시중적 은둔으로서 이유 있는 은둔인 것이다. 그러므로 『주역』에서도 “은둔하면 형통하다……은둔할 때의 사정이 크구나[隱遯而亨……遯之時義 大矣哉]”라 하여 시의에 합당한 은둔은 오히려 그 의의가 지대함을 밝히고 있다. 여기에 둔서(遯筮)를 합리화시킨 사상적 배경이 있는 것이다.

그러나 이처럼 상소보유(上疏保留)로 된 「둔서록(遁筮錄)」이지만 애초의 「팔외십요소」로서 그 내용을 살펴보아야 할 것이다. 팔외(八畏)는 대체로 외세(外勢)에 관한 것이요 십요(十要)는 주로 내정(內政)에 관한 자로서 이를 따로따로 살펴보는 것이 좋을 것 같다.

팔외(八畏)

본시 「팔외(八畏)」의 초고 원본에 의하면 ‘칠외(七畏)’로 되어 있고 집필 도중에 ‘칠(七)’자 위에다가 ‘팔’(八)자를 개첨(改添)한 흔적이 분명하다. 내용을 검토해 보아도 칠외(七畏)밖에 되지 않는데 왜 이를 팔외(八畏)라 했는지 알 길이 없으나 굳이 이를 팔외라 하기로 한다면 제1외(第一畏)를 둘로 나눌 수밖에 없다. 왜냐하면 이 팔외는 대부분 외부정세에 관한 것이므로 그중에서도 제1외만은 전후로 나누어 볼 때 그 후반만이 외적(外的)인 자요 그의 전반(前半)은 국내정세이기 때문이다. 그러므로 제1외를 편의상 2부로 나누어봄으로써 칠외 아닌 팔외로 이를 정리해 보려고 한다.

제1외(第一畏)－천하의 대세는 가히 두려워해야 할 형편인데 그 이유로서 국내정세는 당쟁이 고질화되어 썩은 판자(배)와 같고 외세의 험난함은 격랑과 같으니 썩은 배로 어찌 거센 물결을 헤쳐나갈 수 있을 것인가. 이는 팔외의 서언으로 간주되는 구절이라 할 수 있다.

제2외(第二畏)－이 시기는 청초(淸初)의 영주(英主)였던 강희제(康熙帝) 때이기는 하지만 청(淸)의 중원 제압이 아직은 제 궤도에 오르지 못했던 시기인지라 앞으로 지적되는 소위 두려워해야 하는 상황들은 모두 그러한 정세의 분석으로 일관되어 있다. 이러한 청조의 불안정 상태는 곧 순망치한(脣亡齒寒)으로서 우리의 불안이기도 하다는 입장에서의 논술이기도 한 것이다.

여기서 지적된 사항은 아직 민심이 신조(新朝)인 청에 귀복(歸服)하여 있지 않다는 사실이다. 그 이유로서는 전대(戰代)에 참가했던 군인들의 불만과 아울러 그의 약탈 능욕이 자행되고 있을 뿐만이 아니라 전부(田賦)의 세액이 5배 이상이나 치솟아 올랐으니 백성의 곤궁은 이루 헤아릴 수 없다는 사실이 지적되고 있다.

더욱이 남경(南京)과의 물화(物貨) 소통마저 막혔다는 말까지 나돌고 있는 시점인지라 이러한 상황에서는 창도자(倡導者) 있으면 청조(淸朝)는 토붕와해(土崩瓦解)하리라고 보고 있다.

제3외(第三畏)－연경(燕京) 곧 북경(北京)을 왕도로 한 그들은 또 이궁(離宮)과 행전(行殿)을 조영(造營)하여 호사(豪奢)의 풍(風)을 일으키니 백성의 부담은 가중할 따름이요, 게다가 홍수의 재해마저 겹치고 보니 자금조달이 원활할 리가 없다. 이렇듯 백성의 수탈을 일삼으니 민심이 흉흉하여 변란 전야를 방불하게 하고 있다.

제4외(第四畏)－양병(養兵)함에 있어서도 차별이 우심(尤甚)하여 그

들의 본 고장 출신인 만주병(滿洲兵)들만을 우대하고 피정복자인 한병(漢兵)에 대하여는 거의 무료로 고용하고 있다. 소위 친인(親人)이라고 하여 우리나라 군인으로서 포로가 된 자나 몽고병으로서 고용된 자는 그들의 중간 정도의 대우를 받는다. 이러한 차별대우는 군대에서뿐만이 아니라 일반 관직에서도 마찬가지다.

또한 조정에서는 뇌물이 성행하여 불신풍조 또한 조야(朝野)에 창일(昌溢)해 있다. 만일 수뢰(收賂)한 자가 있으면 변방으로 유배하여 동주(東珠)를 캐게 하는 고역을 치르게 하니 인심은 날로 난리만 나기를 기다리는 상황이다.

제5외(第五畏)－몽고지방(蒙古地方) 및 여타 지방의 정세가 유동적이기 때문에 모두 두려운 존재들이다. 그들 부족들의 이름도 가지가지이기 때문에 여기에 다 기록할 필요도 없거니와 그들이 점유한 영역도 결코 협소하지 않다는 사실을 기억할 필요가 있다. 어찌면 그들의 세력을 합친다면 오히려 중국 본토보다도 더 클는지 모른다.

그러나 지금은 우호선린관계(友好善隣關係)를 맺어 혼인관계를 유지하고 있어서 중국에서 딸을 낳으면 반드시 그를 추장(酋長)의 아내가 되게 하고 금은보화를 실어 보냄으로써 환심을 사고 있다.

만일 이러한 공봉(供奉)이 제대로 되지 않을 경우에 이러한 상호균형이 깨지는 날에는 우리나라까지 위태하게 될 것은 명약관화한 일이다.

제6외(第六畏)－소위 채삼(採參)을 빙자하여 백산(白山) 중심으로 한 만주 일대의 인민들이 피폐하여 가위(可謂) 무인지경이 되어 있고 만일 동부지방에서 반란이라도 일어난다면 그들의 가도(假道)를 거역할 길이 없을 것이다.

제7외(第七畏)－영토의 할양이라는 것은 국가의 중대사임에도 불구하고 오히려 일개 번신(藩臣)으로서 천하의 재가도 없이 현지 정책을 좌우하며 국경의 할부(割付)도 서슴지 않는 것은 반대급부적(反對給付的) 흥계가 들어 있지 않나 여겨지는 것이다. 이는 장차 탈취하기 위하여 먼저 준다는 행위인지도 모르기 때문이다.

제8외(第八畏)－지금의 정세가 오래가지 못하리라는 전제하에서 그들이 다시 고토(故土)인 만주로 돌아오게 될 것을 전제로 생각해 본다면 만일 육로가 막혔다면 해로를 택할 수밖에 없을 것이다. 그럴 경우에는 잠깐 사이에 순풍을 타고 평양이나 인천에 상륙할 수 있을 것이다. 그런데 이럴 경우에 대비하여 우리에게서는 아무런 대책도 없는 형편이다.

이 「8외」의 내용을 종합적으로 검토하면 청조개국초(清朝開國初)의 정국불안에 따른 북방 변경의 위기의식을 고취한 점을 지적할 수가 있다.

우리나라에의 침격(侵擊)으로서의 원의 몽고족과 청의 만주족이라고 할 때 이미 원의 약탈은 고려 때 경험한 바 있거니와 청의 그것도 결코 원에 지지 않으리라는 사실을 자각해야 한다.

동시에 그들의 군력이 또한 막강하다는 사실도 인정해야 함에도 불구하고 국내 지도급 관료들은 너무도 안이한 시국관을 가지고 있다는 사실이 지적되고 있다.

그러므로 이에 대한 대책으로서의 내정의 쇄신을 기하는 수밖에 없다. 여기에 심요를 마련해 보는 소이가 있는 것이다.

십요

제1요 양국본(養國本)－여기서는 왕세자 교육의 중요성을 지적하고 있다. 당시의 세자는 후일 경종(景宗)으로 추대된 자로서 부왕(父王)에게도 상소로서 간언하는 영민한 왕자였다. 유교에서는 특히 현인왕도론적(賢人王道論的) 입장에서 세습왕자(世襲王子)의 교육을 중요시하기 때문에 귀유자제(貴遊子弟)들과 함께 왕자를 교육하였으니 『대학』이라는 책이 곧 태자교육(太子教育)을 위한 특수교과이었던 사실에서 이를 알 수 있다.

오늘날과 같은 국민개학(國民皆學)의 입장에서 볼 때에는 정반대되는 지론으로 평가되기 쉬우나 이를 ‘지도자 교육(指導者 教育)’이라는 의미로 받아들인다면 그러한 ‘지도자 교육’은 오늘날에 있어서도 국가의 근본을 다지는 것이 될 것이라는 점에 있어서는 조금도 과소평가될 수 없을 것임은 다시 말할 나위도 없다.

제2요(第2要) 취인재(取人材)－여기서는 주로 과거제도에 의한 인재의 등용을 비판하고 있다.

과거제도 그 자체를 전적으로 부인한 점이 엇보인다. 그것은 과목으로 인재를 선발한다는 그 사실 자체가 이미 수치스러운 일이라는 데에서 나타나고 있다. 일단 이 제도를 인정한다고 하더라도 인재를 뽑는 시험 내용이 문제가 되지 않을 수 없다. 인재의 기준은 시문(時文)의 능부(能否)에 있는 것이 아니라 공업(功業)의 성취에 있을 것임에도 불구하고 요즈음 과거는 시조(詩藻)로서 기준으로 삼고 있는 것은 잘못이라는 것을 지적하고 있다. 그러므로 이를 논책(論策)으로 바꾸어야 한다고 주장한다. 그렇게 된다면 앞으로 선비들의 학습도

저절로 문학(文學)과 경론(經論)이 겸비하도록 될 것이라고 말하고 있다.

설령 이러한 제도적 개혁이 이루어진다고 하더라도 출제과정 또는 응시과정에 있어서 뇌물과 청탁이 성행한다면 부정(不正)한 사례가 속출하고 이 틈을 타고 용졸(庸拙)한 인물이 등과(登科)함으로써 유능한 인재들이 초야에 묻혀 버린다면 어찌 나라를 버티어나갈 수 있겠는가.

이처럼 한 사람의 그릇된 작위(作爲)가 나라의 동량(棟梁)을 무너뜨리는 결과를 가져올 것이니 이런 자들은 엄벌로써 다스려야 할 것이다.

제3요 저장재(儲將材)－앞서 지적한 것은 문관의 등용에 관한 것이었는데 그에 이어 여기서는 무관의 치우문제를 다루고 있다. 그리하여 당시에 있어서의 숭문천무정책(崇文賤武政策)을 통렬히 비판하고 있는 것이다.

당시에 있어서의 무관은 문관들이 법으로 구검(拘檢)하고 동료들은 공을 서로 다투는 틈바구니 속에서 실력보다도 상관에게 잘 보여야 출세하는 풍토에서 살아가고 있었다. 그러므로 손(孫)·오(吳) 같은 장재(將才)도 어찌할 수 없는 실정이었다.

그러므로 군왕은 이 점을 살피어 장재를 발견하면 이를 특채하여야 한다. 왜냐하면 당시에 있어서의 장재등용이란 색목(色目)과 안면에 좌우되니 용졸(庸拙)한 인물만이 출세하고 충용(忠勇)과 지모를 갖춘 인재는 별을 보지 못하였다.

그뿐만 아니라 이들을 사회적으로도 천시하는 풍조가 있어서 심지어는 손가락질도 하고 욕설마저도 퍼부으니 뉘라서 무관이 되기를 바랄 것인가. 치우만 하더라도 중서인(中庶人) 이하였으니 너무도

심한 차별대우였다고 하지 않을 수 없다.

이러한 실정에 놓여 있는 무부(武夫)들은 도리어 반심(反心)마저 품지 않으리라는 보장은 없는 것이다. 그것은 실제로 병자호란 때 남한산성에서 문신들에게 항거하려고까지 한 것은 이를 반증하는 한자그마한 사례에 지나지 않는다. 그러므로 양반을 살육할 사람은 적병이 아니라 상한(常漢)이요, 문관을 곤욕(困辱)할 사람은 적국이 아니라 무반(武班)이 될 우려가 없지 않았다.

더욱이 요즈음은 기강이 해이하여 행정질서가 제대로 바로 서지 못하고 있기 때문에 이러한 무반들의 불평을 억누를 길이 없음이 우려되는 것이다. 그러므로 이에 대한 대책으로서는 오직 무관들의 체모(體貌)를 세워주고 예우를 후(厚)하게 해주며 무인들의 마음을 따듯하게 위로해주며 자격있는 인재를 등용하더라도 문벌의 고하나 당색의 유무를 따짐 없이 오직 그의 용략(勇略)만을 기준으로 하여 발탁하여야 할 것이다.

그리고 일단 등용한 후로도 왕이 친히 여러 가지 방법으로 그들의 노고를 위로하여 준다면 그들은 국가 위난을 당했을 때 목숨을 내놓고 싸워줄 것이다. 그리하여 적어도 군왕과 장재(將才)와의 사이는 부자의 혈연처럼 되어야만 할 것이다.

제4요 변군제(變軍制)－임진·병자의 양난을 치른 후의 군정(軍政)은 문란의 극에 달하여 이때에 이미 황구첨정(黃口籤丁)이니 백골징포(白骨徵布)니 하는 현상으로 나타났다. 병정(兵丁)의 징발이나 군포(軍布)의 징수를 가차없이 시행함으로써 결과지어지는 민심의 이탈과 혼란은 건잡을 수 없이 되어 가고 있다.

이렇듯 군제(軍制)의 강행은 뇌물로 이를 모면하려는 풍조를 낳게

하였고 그로 인하여 몇몇 이속(吏屬)들의 배만 불리게 해주었고 백성들의 곤궁은 그 극에 달하여 유리걸식(遊離乞食)하는 세태를 빚어냄으로써 텅 빈 마을의 수만 늘어나니 이러한 제도를 그냥 두고서는 어떠한 현명한 관리로도 이를 다스려낼 수가 없을 것이다.

이에 대한 광구책(匡救策)은 오로지 군정(軍丁)을 색출하라는 명령을 거두는 데 있을 것이니, 왜냐하면 이로써 백성들은 관리들과의 거리가 가까워지게 됨으로써 친근감을 갖게 되며 동시에 백성들의 원망을 반감시킬 수 있게 되기 때문이다.

오로지 기강만을 세워야 한다는 명분만에 구애되어 이를 강행한다면 민요사태(民擾事態)는 그치지 않을 것임을 경고하고 있다. 민요(民擾)의 시발은 도적의 성행에서 비롯할 것이니 “민심의 동요는 적국의 침략보다 더 두렵다”는 것은 이를 두고 이른 말이 아닐 수 없다. 민심이 괴리되고 촌락이 공허하게 된다면 이 나라는 누구와 더불어 존재할 것인가. 군제개혁이 절실히 요청되는 소이는 여기에 있는 것이다.

제5요 비군식(備軍食)－군량미의 비축은 일조(一朝) 유사시를 위해서도 절대로 필요한 자임에도 불구하고 장부상의 숫자에 비하여 삼분지일(三分之一)에도 미달되는 형편이다. 중국에서처럼 볍음쌀도 아니요 오로지 남한산성과 강화산성에 비축해 놓은 자에 의존하고 있는 실정인데 그나마도 실제 숫자보다도 격감된 숫자만이 잔존(殘存)하고 있는지라 한심한 노릇이 아닐 수 없다. 다시 말하면 장부상 21만 석이 실제로는 6만 5천 석밖에 없으며 장부상 16만 석이 실제 2만 6천 석밖에 안 되었던 것이다.

이러한 중간 이속(吏屬) 등의 농락으로 군량미는 위급지추(危急之

秋)에 아무런 구실도 제대로 해내지 못할 실정이므로 이를 조속히 바로잡음으로써 팔도 군량미비축을 위하여 상시 감독하지 않으면 안 될 것이다.

제6요 색이두(塞利竈)－이는 일반 재정의 운용에 관한 자로서 이러한 운용 과정에서 이속(吏屬)들은 물론이거니와 고관들에 이르기까지 흥리(興利)의 기회로 삼고 있는 것이다. 진정(賑政)이다 성역(城役)이다 혹은 칙사(勅使)의 영접이다 하는 따위의 기회를 이용하여 부정한 방법으로 모리(謀利)를 하기 때문에 백성들은 날로 피폐하게 되지 않을 수 없다. 우리는 이를 일러 병공영사(憑公營私)라 하는데 이러한 엄청난 잘못을 저지르고 있음에도 불구하고 이들에게 상을 내리기까지 한다. 이들을 우리는 『대학』에서 이르는 소위 도신(盜臣)이라 하지 않을 수 없다. 그러므로 상을 받는 도신이 나오게 되면 그 고을에서는 반드시 아사자(餓死者)가 몇 명이고 나오게 마련일 수밖에 없다.

이를 바로잡는 방법은 조종(祖宗)의 옛 법도를 지키면서 생산을 늘리고 소비를 줄이며 수입에 맞추어 지출한다면 천운(天運)이 비색(否塞)하지 않는 한 재용은 부족하지 않을 것이다.

그러므로 간리(奸吏)들의 흥리(興利)의 길을 막아버려야 할 것이다.

제7요 수인심(收人心)－민심의 귀추(歸趨)는 국가의 흥망을 좌우하는 자임에도 요즈음 인심은 날로 이탈되어 가고만 있다. 선조 파천(播遷) 당시에 있어서의 심복지신(心腹之臣)은 불과 수삼인(數三人)이었는데 민심이란 이렇듯 각박한 것이다.

민심을 수렴(收攬)하는 방법은 오직 왕명을 대행하는 수령들의 손에 달려 있으리라고 믿어왔다.

그동안 숙종은 많은 선정을 베풀어 주었음에도 불구하고 이래 40

년 되는 오늘에 있어서도 민심은 날로 이산(離散)되고 있으니 이는 심약한 수령들이 지조를 지키지 못하기 때문이다. 그리하여 심약한 그들은 부하 이속(吏屬)들에게 속아 넘어가는 것이다. 그러므로 송옥(訟獄) 부역(賦役) 등 대소사간(大小事間)에 간리(奸吏)들의 주장만을 그대로 따라서 결정한다.

관문 밖에서는 전포(錢布)가 거래되고 경향도처(京鄕到處)에서는 뇌물이 성행하니 모든 사람이 한결같이 이런 사람들은 비루하게 여기는 풍조가 일고 있다. 그리하여 그들의 흥분은 어느 정도 극에 달하고 보니 이속(吏屬)들을 만나면 타살(打殺)해 버리려고 하며 관헌들을 만나면 도적으로 간주하니 이러한 상황에서 어떻게 민심이 수습되기를 기대할 수 있겠는가.

또 한편 매관(賣官) 매직(賣職)이 이제는 공공연하게 시행되고 있다. 그러한 현실적 상황에서는 관민들은 그들대로의 원망과 증오만이 마음속에 차 있는 것이다.

위에서도 거듭 지적한 바와 같이 오늘의 부촌(富村)이라 하더라도 징족(徵族), 군보(軍保), 어세(漁稅), 승역(僧役) 등의 명목상 부담이 과중한 까닭에 폐촌화(廢村化)하니 민심이탈의 한 원인이 아닐 수 없다.

지공무사(至公無私)한 사실도 색목(色目)이 그간에서 작용하여 뼈에 사무친 원한이나 전례 없는 수탈행위가 오히려 선행이라 칭찬을 받고 승진하는 것은 민심흉흉의 원인이 아닐 수 없다. 이러한 실정에서 권선징악인들 제대로 되기를 기대하기 어려울 것임은 물론이다.

민심 규합(糾合)의 면에서만 보더라도 이를 바로잡기 위해서는 옛 조종(祖宗)의 법도(法度)를 확립(確立)하여 제대로 실천하는 길밖에 없을 것이다.

제8요 정관방(定關防)－여기서는 수도방비 및 국방에 관한 자로서 남왜(南倭)의 걱정은 거의 없고 북방에 관한 대책이 있어야 한다고 주장한다. 서울은 남·북한산성과 도성은 오래 지탱하기 어렵고 오직 강화산성(江華山城)만이 항전(抗戰)할 수 있는 곳으로 단정한다. 그러나 그것도 항구전(恒久戰)을 위해서는 너무도 협소하므로 장기전을 위해서는 영남지방을 경영해야 할 것이라고 지적하고 있다.

그러나 역시 최후의 보루는 백성의 충성심일 수밖에 없다.

그런데 영남은 어떠한가. 본래 그들의 성품은 질박(質朴)하고 강직(剛直)하여 오직 예의로써 행신(行身)하기 때문에 충성되고 어진 사람들을 많이 배출하였다. 의병이 이곳에서 많이 나온 것도 이 때문이요－사실은 호남 출신 의병도 결코 영남에 불하(不下)하였다－왜병에 불굴(不屈)한 성읍(城邑)은 십중칠팔(十中七八)이나 되었던 것이다.

그럼에도 불구하고 영남 출신에게는 억압과 박해를 가하여 백명(百名)의 문관 중 일명도 없고 특채 또한 전무한 실정이다. 이러한 지역적 차별은 결코 민심을 감복시킬 수 없을 것이다. 그 원인을 따지자면 당색의 영향으로 사실들이 왜곡되기 때문이다. 그러므로 자목(字牧)된 사람들도 사사건건 트집만 잡고 백성들을 궁핍히 여기지 않으니 앞으로 국방의 최후의 보루로 삼아야 한다면 보다 더 좋은 정책의 시행이 바람직하다고 하지 않을 수 없다. 그것은 아마도 이조에 영(令)을 내려 학행(學行)과 문한(文翰)과 재간(才幹)이 있는 모든 사람과 선현의 자손들을 등용하여 인재를 장려하는 본보기로 삼는데 있을 것이다.

제9요 정조정(正朝廷)－여기서는 숙종 당시에 있어서의 당쟁의 모습을 생생하게 서술하고 이에 대한 교정책을 상주(上奏)하고 있다.

심의겸(沈義謙)과 김효원(金孝元) 간의 사소한 감정이 이처럼 심각한 사색당쟁(四色黨爭)으로 번질 줄은 아무도 예상하지 못했던 일이다. 당색이 다르면 마치 구수(仇讎)나 다름없으니 그것의 악순환은 신망가패(身亡家敗)에 끝나는 것이 아니라 국가존망의 관건이 또한 거기에 달려 있는 것이다. 그 이유로서 그는 다음과 같이 일곱 가지를 들고 있다.

① 인사(人士)를 등용하여 왕의 측근에 두되 중용(中庸)의 재지(才智)는 버리고 일당에 소속된 자만을 취하므로 인재의 대맥(大脈)이 끊어지고 있다.

② 보복과 부의(浮議)만이 횡행하므로 정론은 펴지를 못하고 있다. 그러므로 왕명을 받은 자 중에는 충신이 없고 비국(備局)에도 유능한 장군이 없다.

③ 이예(吏隸)나 관기(官妓)에 이르기까지 모두 당파에 아부하며 서로 시기하니 지어(至於) 도감(都監)의 군졸까지도 당색으로 분열되어 있다.

④ 관직에서 물러난 사람은 말할 것도 없거니와 관직에 있는 사람도 지위의 불안감 때문에 직책에 성실성이 결여되어 있으며 도리어 직무에 충실한 자를 속리(俗吏)라 하니 관기(官紀)의 무질서한 품이 이와 같다.

⑤ 정국이 바뀌면 무례한 자라도 권력의 비호를 받게 되어 있으므로 흑백을 분간할 길이 없다.

⑥ 뿐만 아니라 정국이 바뀌면 옥송(獄訟)도 번복되고 성축(城築)도 당리 당락으로 이루어진다.

⑦ 반대파를 포함할 때는 가장 치밀하기 때문에 그를 처벌하지만

정국이 바뀌게 되면 모함이 탄로되고 진실이 백일하에 드러난다 하더라도 죽은 후의 신원복관(伸冤復官)이 사자(死者)를 위하여 무슨 도움이 될 것인가.

이상과 같은 패망의 증후를 바로잡기 위하여는 민심을 열복(悅服)시킬 수 있는 길을 터야 할 것이다. 그 첫째 방법으로는 왕이 누구보다도 먼저 당색(黨色)에서 초연하도록 술선수범하여야 하며 전관(銓官)으로 하여금 인물 등용에 공정을 기하도록 해야 한다.

제10요 석기회(惜機會)－여기서는 마지막으로 왕의 시대적 인식을 촉구하고 있다.

그가 재이설적(災異說的) 천변지이(天變地異)를 열거한 것은 왕의 경각심을 높이자는 의도에서라 할 수 있고 승도(僧徒)들의 횡행을 경계한 것은 또한 유술(儒術)의 쇠퇴를 가져올까 두렵기 때문이었으라고 여겨진다.

이 시기에 있어서 마땅히 해야 할 문제는 일(一)에도 당쟁, 이(二)에도 당쟁을 종식시키는 일이라 할 수밖에 없다. 아직도 북방(北方)의 불안이 가시지 않은 시점이고 보면 이에 대한 내정의 안정은 절대적 요청이 아닐 수 없다. 만일에라도 변란이 터지고 보면 이미 때는 늦은 것이다.

당쟁을 일삼는 무리들도 내심으로는 불안한 심정을 가지고 있을 것이 분명하므로 이러한 시기에 그들로 하여금 양식(良識)을 되찾게 해 주어야 한다. 그것은 왕이 직접 설득하는 길만이 가장 최선의 길일 것이다.

총서(總叙)

이제 지금까지 팔외·십요를 간략하게 표를 만들면 다음과 같다.

8	외(畏)	1	당쟁의 고질화를 논함.
		2	청조(淸朝) 내정의 불안으로 토붕와해(土崩瓦解)에 직면하고 있다.
		3	호사(豪奢)의 풍(風)으로 백성을 수탈하고 있다.
		4	한병(漢兵)을 천대하여 차별대우하고 있다.
		5	몽고(蒙古)의 정세가 유동적이다.
		6	만주일대(滿洲一帶)의 정세도 불안하다.
		7	번신(藩臣)들의 흉계가 있다.
		8	청조(淸朝)의 패망지조(敗亡之兆)가 역연(歷然)하다.

10	외(畏)	1	양국본(養國本)	세자교육을 철저히 해야 한다.
		2	취인재(取人材)	과거제도의 폐단을 논함.
		3	저장재(儲將材)	군인의 천대를 바로잡아야 한다.
		4	변군제(變軍制)	군사제도를 정립해야 한다.
		5	비군식(備軍食)	군량미 비축의 허구성을 논함.
		6	색리두(塞利竇)	국가재정이 모리행위(謀利行爲)를 조장하고 있다.
		7	수민심(收民心)	매관매직이 성행하여 민심이 이탈되고 있다.
		8	정관방(定關防)	북방정책이 강화되어야 한다.
		9	정조정(正朝廷)	당쟁은 망국지조(亡國之兆)다.
		10	석기회(惜機會)	시의에 맞는 정책이 선행(旋行)되어야 한다.

이상의 표시에 의하면 팔외는 국외정세에 대한 분석이요, 십요는 내정개혁에 대한 진언(進言)인 것이다. 이는 필자의 경제적 식견의 피력이 아닐 수 없다.

이러한 필자의 견해가 적중된 자인지 아닌지의 여부는 별문제로 치고라도 국운의 흥망을 염려하는 자라면 누구나 한 번쯤은 언급해야 할 국내의 문제에 속해 있는 것들이다. 필자가 청조(淸朝)의 비리(非理)

를 척결하면서 그의 패망이 목첩간(目睫間)에 다다르고 있는 듯한 인상을 주고 있는 것은, 후속(後續)된 역사는 그와는 반대방향으로 전개된 사실에서 적중되지 않았지만 그것이 국내의 각성을 위해서는 그런 대로 그것이 지는 의미를 우리는 결코 무시해서는 안 될 것이다.

반면에 내정개혁(內政改革)의 절실한 요구는 시폐(時弊)를 광구(匡救)하기 위한 그의 경륜이 거기에 담겨 있음을 본다. 그러한 내정개혁의 문제는 모든 경세가 어찌면 후일 실학자(實學者)라 불리던 사람들이 지니었던 그들의 문제와도 일맥상통하는 자라는 점에서 우리는 일단 관심을 기울여보지 않을 수 없다.

이러한 점에서 세칭 실학자의 계보를 반계(磻溪)－성호(星湖)－다산(茶山)이라는(鄭寅普說) 도식(圖式)으로 보는 데 대하여 권영철(權寧徹) 저(著) 『병와이형상연구(瓶窩李衡祥研究)』에서는 반계－병와－성호－다산 [30면(面)]설을 기록함으로써 병와를 일약 실학자의 대열에 끼워 넣고 있다. 그러한 근거에 대하여는 동저(同著)에 상세하게 기록되어 있으므로 여기에 또 다른 언급은 피하거니와, 우리가 병와를 조선조 후기실학자로 평정(評定)함에 있어서는 천관우(千寬宇) 저(著) 『한국실학사상사(韓國實學思想史)』의 다음과 같은 견해에 대하여 한 번쯤은 귀를 기울여 보아야 하지 않을까 한다.

조선후기(朝鮮後期) 실학(實學)을 근대지향의식(近代志向意識) 민족의식(民族意識)의 기준(基準)으로 볼 때 그것이 가장 두드러지게 나타난 것이 경세학(經世學)에서이며, 따라서 조선후기실학사상(朝鮮後期實學思想)의 핵심(核心)이 바로 경세학(經世學)에 있다는 점은 시인(是認)해도 좋을 줄 안다. 근대지향의식(近代志向意識)이나 민족의식(民族意識)이 가장 분명하게 발로(發露)되는 것은 정치사상(政治思想) 사회사상(社會思想) 내지 그것을 바탕으로 한 정책론(政策論)에서이기 때문이다.

라고 하여 경세학(經世學)이라고 하더라도 거기에는 반드시 근대지향의식(近代志向意識)과 민족의식(民族意識)이 곁들여져야 함을 주장하고 있다. 그러므로 그는 이어서 다음과 같이 지적하고 있다.

그러나 여기에 언급(言及)해 둘 일은 경세학(經世學)에 관계된 언설(言說)을 남긴 이라 하여 모두 실학파(實學派)라고는 할 수 없다는 것이다. 어느 시대(時代)나 정권(政權)이 있고 그 담당자(擔當者)가 있어서 그때의 정치(政治)를 운용(運用)하고 있는 한에는 혹은 정책결정회의(政策決定會議)의 대화(對話)의 형식으로든지 혹은 상소(上疏)의 형식으로든지 혹은 저술(著述)의 형식으로든지 정책(政策)이 없을 수 없고 정책(政策)을 논(論)하는 이가 없을 수 없는 것이다. 이 가운데에서 근대지향적(近代志向的)인 경세학 민족적(經世學 民族的)인 경세학(經世學)만이 조선후기 실학(朝鮮後期 實學)이라는 이름에 해당하는 것이다. [1033-4면(面)]

이러한 천씨설(千氏說)에 따르면 경세학적(經世學的) 논책(論策)만으로는 조선후기 실학으로 규정할 수 없게 된다. 그러므로 또다시 그의 논책(論策)이 근대지향적이거나 민족적이거나 해야 함을 증명해야 한다.

그렇다면 다른 글들은 다 그만두고라도 여기 「팔외십요소」의 내용에 있어서 과연 천씨(千氏)가 요구하는 바와 같은 근대지향의식이나 민족의식이 그 바닥에 깔려 있는지의 여부는 실로 병와(瓶窩)를 이조 후기실학자로 간주해야 하느냐 않느냐 하는 열쇠의 하나가 되리라는 점에서 일차적으로 우리의 관심이 거기에 기울여지지 않을 수 없다.

근대지향의식이란 간단히 말해서 전통적 사회에서 탈피하여 근대적 개화에로의 진보적 의식을 뜻하는 자라 한다면 여기 「둔서록」에서는 아직 그러한 흔적은 찾아볼 수 없으면 자주적 민족의식도 찾아

보기 어려운 듯하다. 왜냐하면 그중에서 맥맥이 흐르고 있는 것은 반청사상(反淸思想)이기는 하지만 그것은 도리어 숭명의식(崇明意識)의 반작용에 의한 멸청사상(蔑淸思想)이라는 점에서는 오히려 반자주적(反自主的) 사상(思想)이라고 하지 않을 수 없다.

그러므로 여기 「팔외십요소」에서는 근대적 기술문명의 수용에 대한 언급이 없을 뿐만이 아니라 대외적 민족자주의식의 고취도 들어볼 수가 없다. 오직 당쟁에 따른 내정의 피해를 광구하고 외세의 침략에 대한 자구책의 강화에 역점을 둔 논책(論策)이라는 사실만으로는 천씨(千氏)의 설을 그대로 받아들이다면 후기실학자의 대열에 끼기 위해서는 보다 더 다른 자료들이 제공 보완되어야 할 것이다.

해제: 이형상(李衡祥)의 『규범선영(閨範選英)』

이을호(광주박물관장)

이 글은 병와(瓶窩) 이형상(李衡祥, 1653~1733)의 가훈(家訓)으로서 특히 규방(閨房) 부녀자들을 위한 훈계문(訓戒文)이라는 점이 특이한 것이다.

본래 부녀자들을 위한 책으로는 중국 후한(後漢) 때 조대가(曹大家)의 『여계(女誡)』, 당나라 송약소(宋若昭)의 『여론어(女論語)』, 명나라 인효 문황후(仁孝文皇后)의 『내훈(內訓)』, 명나라 왕절부(王節婦)의 『여범(女範)』이 있는데 조선조(朝鮮朝) 연산군(燕山君) 때 이를 합편(合編)하여 『여사서(女四書)』라 하고 이를 번역 출판하였다.

우리나라 학자의 저술로는 우암(尤菴) 송시열(宋時烈)의 『계녀서(戒女書)』가 있는데 이와 쌍벽을 이룬다고 할 수 있을 것이다.

그 내용을 한 마디로 말하랴 한다면 유교윤리-효열(孝烈)의 윤리-의 테두리를 벗지 못하고 있음이 분명하다.

그럼에도 불구하고 우리는 이 저술을 통하여 병와공(瓶窩公)의 유교윤리 이해의 심도를 촌탁(忖度)하는 좋은 자료가 될 것으로 믿는다.

그러므로 이 저술의 차례를 더듬어가면서 그 내용을 간략하게 음미해 보기로 한다.

저술연대(著述年代)

본문(本文) 적선장(積善章) 말미(末尾)에 “시(時) 갑술(甲戌) 팔추(八秋) 재생백(哉生魄) 서우재곡정사(書于齋谷精舍)”의 구(句)가 있음을 보면 갑술년(甲戌年)은 숙종 20년(1694)이므로 공의 나이 42세 때라 그의 「연보(年譜)」에 의하면

이때에 갑술옥사(甲戌獄事)가 있어 시상(時象)이 일변(一變)하여 많은 무리들이 공(公)을 꺼렸는고로 노모(老母)를 모시고 강화도(江華島)로 들어갔다. 이해 8월 16일 재곡정사(齋谷精舍)에서 규범선영(閏範選英)을 저술하였다.

는 기록과 맞먹는데 그가 강화도지(江華島志)를 기록하기 시작한 것도 이때에 비롯한 것이다. 그의 시대적 배경을 알기 위하여 갑술옥사를 약기(略記)하면 다음과 같다.

“소론(少論)의 김춘택(金春澤) 등이 숙종(肅宗)의 폐비(廢妃) 민씨(閔氏) 복위운동(復位運動)을 일으키자 이를 계기로 남인(南人)의 민암(閔黯) 등이 소론(少論) 일파(一派)를 제거하려다가 실패하여 화(禍)를 입은 사건으로서 이 사건 이후 남인(南人)은 축출되고 소론(少論)이 집권(執權)하게 되어 노소(老少)의 쟁론(爭論)이 시작되었다”(『국사대사전』)고 기록되어 있음을 보면 그가 항시 당쟁에 깊은 우려를 표하게 된 소이연(所以然)을 짐작하게 한다.

서문(序文)

다른 저술의 서문과 마찬가지로 이 글을 쓰게 된 경위를 설명하는
중에서 그의 유교정신의 편린을 엿보게 한다.

인성은 본래 선한 것이지만 조심(操心)해야 성현이 되지 사심(舍心)
하면 광우(狂愚)가 됨을 말한 것은 맹자의 존심양성(存心養性)의 이념
그대로인 것이다.

그럼에도 불구하고 자신은 지금까지

성현이 경계하고 부형이 권면한 것에 뜬 구름이 높은 허공을 지
나가는 것 같을 뿐이다[其於聖賢所戒, 父兄所勉, 若浮雲之過太空耳].

라 하여 허송세월했음을 자책하면서 자기의 자녀들만은 오로지 성
현의 길을 깨달아 이를 실행하게 하기 위하여 이 책을 쓰게 되었다
는 것이다. 이렇듯 그는 겸허한 자기반성의 자세를 보이면서 자녀들
에게의 설득력을 갖고자 한다. 동시에 내용에 있어서도 선친(先親)이
항상 입으로 외우시던 글은 다 여기에 실었음을 밝힘으로써 경친(敬親)
의 정을 피력하여 자손에게의 감명(感銘)을 남기려는 뜻도 스며 있다.
뿐만 아니라

또 전에 왕래한 편지를 모아서 번역하여 책으로 만들고 『규범
선영』이라고 이름하였다[又插輯前信往行, 翻譯爲一冊, 名之曰閨範
選英].

이라 한 것을 보면 번역본이 따로 있음 직도 하지만 현존본(現存本)은 아직 찾아볼 수 없음이 못내 아쉽다.

1) 수신(修身)

유학에 있어서의 수신(修身)은 실천윤리의 기본이 된다는 사실은 『대학(大學)』에 “천자로부터 서인에 이르기까지 한결같이 모두 수신을 근본으로 삼았다[自天子 至於庶人 壹是皆以修身爲本]”라 한 구절에 역력히 나타나 있다.

그러므로 이 글에서도 18조목 중 제1차로 내세웠다고 볼 수 있다.

이 절의 특색으로는 거의 선현(先賢)의 명구(名句)만을 적기(摘記)하여 나열하였을 뿐 스스로의 의견은 곁들이지 않은 점에 있다. 따라서 이 절은 일개 부녀자들만을 위한 글귀가 아니라 일반적인 인격수양을 위해서도 크게 음미할 직한 구절들이 아닐 수 없다.

첫째, 『주례(周禮)』의 향삼물(鄉三物)을 요약하면 중용(中庸)과 효제(孝弟)와 예악(禮樂)으로서 유교의 대강령이다.

둘째, 공자의 말들은 대체로 극기복례(克己復禮)로서 수신의 체지(體誌)가 아닐 수 없다.

셋째, 송대(宋代) 정자(程子)의 말을 한 자로 요약하면 경(敬)이라 할 수 있으니 송대(宋代) 유학(儒學)의 윤리설을 일러 주경설(主敬說)이라 이르는 소이가 여기에 있다.

넷째, 장역(張繹), 범충(范冲), 유빈(柳玘) 등의 말은 보다 더 섬세한 행동지침을 우리들에게 보여주고 있다. 그러므로 『주례』, 공자, 정자 등의 원리론보다도 훨씬 더 설득력을 가지고 있으리라 여겨진다.

여기서 율곡(栗谷)의 『격몽요결(擊蒙要訣)』을 참고해 보면 제2의 「지신(持身)」절이 이에 해당하고 공자의 언(言)으로서 똑같이 “소위구우자(所謂九愚者)”와 “비례물시(非禮勿施)”장이 인용되어 있고 송유(宋儒)의 주경설(主敬說)로서 “거경으로써 근본을 세우고 궁리로서 선을 밝힌다[居敬 以立基本 窮理 以明乎善]”라는 구(句)가 나와 있다.

이러한 사실들이 다 이 책의 무게와 권위가 율곡의 그것에 뒤떨어지지 않음을 보여주는 자이기도 한 동시에 이 두 책이 독서장(讀書章)을 수신(修身) 또는 지신장(持身章)의 다음에 놓고 있음은 또한 흥미로운 일의 하나가 아닐 수 없다.

2) 독서(讀書)

율곡은 그의 독서장(讀書章)에서 독서의 순차(順次)를 『소학(小學)』, 『대학(大學)』, 『논어(論語)』, 『중용(中庸)』, 『시경(詩經)』, 『예경(禮經)』, 『서경(書經)』, 『역경(易經)』, 『춘추(春秋)』 등 사서오경을 열거하였고 이것들의 숙독을 권장하고 있는 반면에 이 책에서는 그러한 세분된 지시는 하지 않고 있다. 오히려 독서하는 근본 목적이 어디에 있으며 그의 방법은 어떠해야 하는가를 설득하고 있는 것이다.

첫째, 우리가 성현의 서(書)나 혹은 역사의 기록을 읽더라도 어떠한 기사(記事)나 행적(行跡)을 탐구하는 데 그치지 말고 이를 심험(心驗) 체득(體得)하는 경지에까지 이르러야 할 것이다.

예컨대 효행을 보면 자신의 미급함을 부끄럽게 여기고 충의(忠義)를 보면 감분(感憤)할 줄 알아야 한다는 것이다.

둘째, 책은 정실(靜室)에서 엄좌(嚴坐)하고 고요히 정신을 집중하여

숙독상미(熟讀詳味)하여야 할 것이다. 뿐만 아니라 중요한 사항은 이를 기록해두고－요즈음 같아서는 언더 라인 해두고－하나하나씩 점검하는 성실한 독서법을 권장하고 있다. 그렇게 함으로써 비로소 모든 선행(善行)이 자기 몸에 젖게 될 것이기 때문이다.

그럼에도 불구하고 속인들은 매양 입으로만 책을 읽기 때문에 언행이 일치하지 못하며 언(言)과 행(行)이 이물(二物)로 되고 마니 무슨 보람이 있을 것인가.

이러한 식의 독서는 오히려 책을 읽지 않은 것만도 못한 것이다.

다음의 효친장(孝親章)도 율곡의 『격몽요결(擊蒙要訣)』의 사친(事親)과 맞먹는 자로서 그 순위(順位)의 우연일치는 결코 우연만은 아닌 것도 같다.

3) 효친(孝親)

여기에 나타난 효도관(孝道觀)에 있어서는 율곡(栗谷)의 그것과 거의 일치하고 있다. 이를 조례(條例)·고찰하면 다음과 같다.

첫째, 주은설(主恩說)이 바닥에 깔려 있다. “슬프다 부모님 나를 낳아 기르느라 고생하셨네 은혜를 갚고 싶은 마음 하늘같이 끝이 없네 [哀二父母生我劬勞 欲報之德 昊天罔極]”의 시구(詩句)는 다 같이 인용되어 있으니 이는 생아(生我) 육아(育我)의 은혜를 읊은 대표적 작품인 까닭이다.

둘째, 동온하량(冬溫夏凉) 혼정신성(昏定晨省)의 일상적 효행을 강조한 점에 있어서는 율곡(栗谷)과 병와(瓶窩)는 일치하고 있다. 효란 먼 데 있는 것이 아니라 가까운 나날의 보살핌 속에 있음을 의미한다.

셋째, 효(孝)란 양구체(養口體)보다도 양지(養志)에 있음을 말하고 있다. 효행을 위해서는 부자이어야 할 이유는 없다. 오히려 가난한 속에서도 부모를 위하여 있는 힘을 다 쏟아야 하는 것이다. 그러므로써 부모의 심지(心志)를 편안하게 해드려야 한다.

생각건대 부모치고 자식을 사랑하고 아끼지 않는 자는 없는 것이다. 그러한 깊은 은혜를 망각하고 흔히 장성한 후로는 부모보다도 처자를 더 아끼는 자가 많은 것은 실로 서글픈 일이 아닐 수 없다.

부모님의 나이가 비록 백세가 넘는다 하더라도 그것은 오히려 일순(一瞬)에 지나지 않거늘 어찌 부모 모시는 일을 소홀히 할 수 있을 것인가. 이렇듯 효자의 마음을 경각시키고 있다.

천만가지 죄 중에도 불효의 죄만큼 큰 것이 없으니 두려워하지 않을 수 있을 것인가라고 한 것은 율곡이 그의 마지막 글귀를

세월은 흐르는 물과 같아서 부모를 모시는 것은 오래갈 수 없다. 그러므로 자식 된다는 정성을 다하고 힘을 다하여 미치지 못함을 두려워해야 옳다[日月如流 事親 不可久也 故 爲子者 須盡誠竭力 如恐不及 可也].

라 한 자와 다를 바 없음을 알 수 있다.

이상과 같은 효도관은 소위 『효경(孝經)』의 오효(五孝)－천자지효(天子之孝) 제후지효(諸侯之孝) 경대부지효(卿大夫之孝) 사지효(士之孝) 서인지효(庶人之孝)－와는 구별되는 자로서 어찌면 “몸을 삼가고 절용해서 부모를 봉양한다[謹身節用 以養父母]” 하는 서인지효(庶人之孝)를 방불하게 하는 자일는지 모른다.

실로 이상적 효는 일상적이지요 직접적인 자이어야 한다. 그런 의미

에서도 여기서 서술된 효도는 그러한 범주 안에 든다고 하지 않을 수 없다.

4) 충군(忠君)

본절(本節)에서는 충군이라 하였지만 일군지하(一君之下)의 충신을 논(論)한 것이 아니라 만민지복(萬民之僕)으로서의 충절(忠節)에 언급하고 있다. 더구나 충신이라 하면 소위 모난순사형(冒難殉死型)을 연상하게 하지만 그러한 충절에는 아무런 언급도 없다. 그러므로 이 절에서는 오직 애국(愛國)하는 사대부의 도리를 설파했다는 점에서 한낱 계녀서(戒女書)에 그친 것이 아님을 알 수 있고 ‘세수국은(世受國恩)’한 가계 안에서의 부녀자로서는 또한 여필종부(女必從夫)의 입장에서 알아두어야 할 사대부의 길이기도 한 것이다.

첫째, 일단 입사(入仕)하여 국사(國事)에 몸을 담게 되면 그날부터 ‘신비아유(身非我有)’로써 사생수화(死生水火) 간(間)에 오직 정의를 위하여 몸을 바쳐야 한다. 그럼에도 불구하고 권세에 아부하거나 재리에 침닉(沈溺)하여 제 소임을 다하지 못한다면 그는 벼슬아치의 의관을 갖추고 있다 하더라도 내심은 짐승이나 다름없다는 것이다.

둘째, 그러므로 벼슬의 고하나 집안의 부요(富饒)는 이미 분수가 있는 것이므로 이에 안빈낙도(安貧樂道)하여 자신을 그르치는 일이 없어야 할 것이다. 자칭 잘못하면 결과적으로 집안을 망하게 하고 나라를 엷기에 이르기도 하기 때문이다.

셋째, 벼슬아치의 길을 말하라 한다면 세 가지가 있는데 청(淸), 신(愼), 근(勤)인 것이다. 염결불우(廉潔不迂)한 자를 청(淸)이라 하고,

근수예법(謹守禮法)하는 자를 신(愼)이라 하고, 지성불식(至誠不息)하는 자를 근(勤)이라 이른다. 사대부가 나라를 위하여 봉사하는 길은 결코 국난에 임하여 순사(殉死)하는 데에만 있는 것이 아니라 이처럼 평상시에 있어서의 사도(士道)를 다함에 있는 것이다.

그러므로 여기에 서술된 충군(忠君)의 도는 그것이 다름 아닌 충국(忠國)의 도로써 밝혀져 있음을 알아야 할 것이다.

5) 우애(友愛)

우애란 글자 그대로 봉우지애(朋友之愛)를 의미하는 것이라 사실은 형제지간의 우애를 의미한다. 그러므로 본절의 서두를 “형제의 친한은 비로소 한 몸에서 나뉘었다[兄弟之親 始自一身中分]”라 이른 것이다.

유가에서는 이를 제(悌)라 이르고, 이의 고자(古字)로서는 제(弟)라 이르니 공자가 효제지도(孝弟之道)라 이름은 이를 두고 이르는 말인 것이다.

고전에 의하면 형제간의 우애는 형우제공(兄友弟恭)함으로써 이루어진다고 하였다. 일방적인 제공(弟恭)이 아니라 상호 간 형우(兄友)와 제공(弟恭)이 맞아들어가야 함을 의미한다. 어쩌면 형우(兄友)가 선행해야 할지도 모른다.

형제간의 우애가 깨지는 요소로서 다음과 같은 사실을 지적할 수가 있다.

형제란 몸은 서로 서로 다르지만 같은 부모의 소생이므로 기맥(氣脈)이 상통하는 사이이지만 그러한 사실을 망각한다면 서로 소원하게 되어 친구끼리의 정의(情誼)만도 못하게 되는 수가 있다. 그러한

원인의 하나로서 부녀자의 말을 듣고 재물을 서로 비교하며 다투게 되는 수가 있다.

실로 부녀자의 말이란 전적으로 믿을 수도 없거니와 재물이란 있다가도 없고, 없다가도 있는 것이 아닌가. 그럼에도 불구하고 믿을 수 없는 말로 말미암아 얻기 쉬운 재물을 다툼으로써 동기간(同氣間)의 지정(至情)을 깬다면 이 어찌 어리석은 일이 아니겠는가.

여기서 필자는 형제간의 우애는 전적으로 가정에 있어서의 부녀자의 태도에 달려 있음을 지적하고 있다.

열 번 짚어 안 넘어가는 나무는 없다고 이르듯이 아내의 말이 끈질기면 안 넘어가는 남자란 없는 것이 이 속세의 일이다. 그러므로 형제간의 우애는 가정 내에 있어서 부녀자들로부터 비롯돼야 함을 알아야 할 것이다.

6) 돈목(惇睦)

이 절(節)에서는 유가에 있어서의 근본이념의 하나로 되어 있는 대가족주의의 이론적 근거를 제시하고 있다.

그것은 촌수(寸數)의 원근간(遠近間)에 혈연적 동족관계(同族關係)에 있음을 강조하고 있다. 그러나 그러한 관념적 자각이란 그리 손쉬운 것은 아니다. 그러므로 더러는 본족(本族)보다도 처당(妻黨)을 더 중하게 여기는 자도 생기게 마련인 것이다.

그러므로 서로서로 돈목(惇睦)하게 지내지 못할 뿐만 아니라 도리어 길가는 남만도 못하게 지내는 사람들이 허다하게 많은 것이다. 뿐만 아니라 서로서로 헐뜯고 재물을 탐내기도 하며 싸우기가 일쑤

니 어찌 한 선조의 자손이라 이를 수 있겠는가.

그러므로 종족(宗族) 간의 돈목은 오직 내가 먼저 선심(善心)을 베푸는 데 있을 것이다. 제 집에서는 좋은 불고기를 싫도록 먹으면서도 가까운 친척은 배를 주리고 있거나, 처첩(妻妾)은 비단옷을 걸치고 다니는데 종족(宗族)들은 헐벗고 다닌다면 남들은 그를 어찌 볼 것인가. 모름지기 서로 돕고 북돋아 주지 않는다면 그를 어찌 사람이라 이를 수 있을 것인가.

친족끼리 돈목하게 지내는 길은 오직 내가 먼저 그에게 후(厚)하게 해 주는 길이 있을 따름인 것이다.

이러한 그의 대가족주의 이론은 혈연가족 간뿐만이 아니라 비혈연적인 사회윤리로서도 확충될 수 있는 것일지도 모른다.

7) 제가(齊家)

유가에 있어서의 제가(齊家)는 주로 가정(家長)의 도를 논하는 것이 상례임에도 불구하고 여기서는 주로 부도(婦道)를 논하고 있다.

가정이라면 동서고금을 막론하고 부부가 한 단위를 이루고 있음은 다시 말할 나위도 없고 부부지도(夫婦之道)는 화합(和合)에 있음도 물론이다. 그러나 부부란 혈연이 아니라 의합자(義合者)이기 때문에 후천적 호상관계(互相關係)에 지나지 않는다. 그러므로 경(敬)과 애(愛)로써 다스려져야 한다.

부도(婦道)는 정순(貞順)을 위주로 해야 한다. 그런데 여기서 문제가 되고 있는 것은 유교사회에 있어서의 처첩(妻妾)의 문제인 것이다. 그의 처리방법에 있어서도 어디까지나 정순(貞順)을 위주로 하면

서 손사(巽辭)로 직간(直諫)하여야 하며 조금이라도 투심(妬心)과 온색(慍色)으로 대하지 말 것을 가르치고 있다.

실령 남자가 방일(放逸)하여 한 때의 애첩(愛妾)을 거느린다 하더라도 그것은 남자 자신이 자제할 문제요 부녀자로서는 이 때문에 실례(失禮)하여 불경하는 일이 없도록 지시하고 있다.

이 점에 있어서는 현대여성에게 설득력이 있을 수 없다. 실로 공(公)의 시대와 현대와의 시차를 절실하게 느끼지 않을 수 없다.

8) 효자(孝子)

자녀교육의 근본은 문자(文字)를 기송(記誦)하는 데 있는 것이 아니라 본성(本性)을 회복시키고 이를 배양하는 데 있음을 말하고 있다. 다시 말하면 인간윤리를 체득(體得)하여 이것의 생활화를 꾀하게 하여야 한다. 그 방법의 하나로서 성현(聖賢)의 언설(言說)뿐만이 아니라 그들의 행실까지도 항상 귀담아 듣게 함으로써 조금도 방만한 생각과 불손한 행동을 하지 못하게 해야 하는 것이다.

그러므로 부모의 앞에서도 너무 지나치게 임의롭거나 무람없거나 하는 짓을 못 하도록 해야 한다.

만일 그렇지 않고 함부로 하는 짓을 내버려두면 장성한 후까지 그런 버릇을 고치지 못할 것이니 그 때에는 비록 매로 다스린다 하더라도 이미 때가 늦어 듣지 않을 것이다.

실로 자녀교육은 어릴 때부터 엄격하게 실시되어야 함을 논함으로써 자녀를 애육(愛育)할 줄만 아는 부녀자의 경각심을 불러일으키고 있음을 여기서 엿볼 수 있다.

9) 신교(愼交)

붕우 간(朋友間)의 교제는 여러 가지 이유에서 이루어진다 하더라도 결국에 가서는 심교(心交)로 맺어져야 한다는 것이다.

일시적 정의(情誼)나 일로 맺어진 사이는 정이 식거나 일이 끝나면 성글어져 버린다. 더구나 바둑이나 술로 사귀어진 사이라면 얼마가지 못할 것은 너무도 뻔한 노릇이 아닐 수 없다.

진정한 벗이라면 어떠한 경우에 부딪히더라도 서로 오해하는 일이 없는 것이다. 그러한 벗이라면 짝을 찾는 것은 인간의 본능이니 만큼 적극적으로 갖도록 해야 할 것이다.

10) 흘린(恤隣)

여기서 우리는 벗과 이웃은 서로 구별되어 있음을 본다. 신교(愼交)의 붕우(朋友)는 1대1의 관계요, 여기서 인(隣)은 복수(複數)로서의 이웃인 것이다. 그러므로 벗이란 나의 반신(半身)이라고 하였고, 이웃이란 나무의 숲과 같다고 하였다. 숲이란 바람만 불어도 서로 부지하여 주고 비만 쏟아져도 서로 덮어준다. 그러한 대중으로서의 무리는 급기야 향당(鄉黨), 곧 마을을 만들게 마련인 것이다.

그럼에도 불구하고 이웃끼리 서로 재물이나 권세를 자랑하면서 싸우기가 일쑤라 변란이 일어나도 서로 도와주는 커녕 원수같이 여기는 수가 많다. 뉘라서 제 집안의 울타리를 허술하게 할 것인가. 이웃을 사랑할 줄[恤隣] 모르는 사람이 있다면 그것은 곧 제 집안 울타리를 중요하게 여기지 않는 것과 다를 바 없는 것이다.

11) 제사(祭祀)

유가에 있어서의 제사는 곧 제례(祭禮)는 효개념에 의거한 숭조의 식(崇祖儀式)이다. 다른 종교에 있어서는 교주(敎主)를 숭앙하는데 유교(儒敎)에 있어서는 조상을 숭모하는 것이다. 그것이 바로 상제례(喪祭禮)라 할 수 있다. 이에 공자는 “사사여사생(事死如事生)”이라 한 것이니 부모에 대한 모정(慕情)에는 사생(死生)의 한계가 따로 없음을 의미한다.

그러므로 상례(喪禮) 3년도 부모의 품에서 자란 기간에 근거하였으며 생존시(生存時) 혼정신성(昏定晨省)의 예(禮)를 사후에는 가묘(家廟)에서 실행하는 것도 그 까닭인 것이다.

시절음식(時節飲食)이 있을 때는 그대로 가묘에 바치는 것도 그 때문인 것이다.

자기의 신체도 조선(祖先)의 기(氣)인 까닭에 조선을 자기 안에서 대하듯 경건하게 보살피야 한다.

분향(焚香)하는 것도 선조(先祖)의 영(靈)을 찾는 의식이니 3일제의 기간 동안은 항상 선조들을 추모하여야 한다. 진짜 제사를 모실 때는 꼭 옆에 와 계신 듯 생각해야 한다. 직접 계신 듯이 생각하여야 하기 때문에 그의 모습도 보이고 소리도 들리는 듯해야 한다는 것이다.

그러므로 제례(祭禮)에는 제아무리 제물(祭物)이 풍성(豐盛)하다 하더라도 거기에 정성(精誠)이 깃들지 않으면 안 된다. 그러므로 고례(古禮)에는 부녀자(婦女子)들이 직접 제물(祭物)을 장만하여 제상(祭床)을 차려놓게 하였다. 제례(祭禮)란 친제(親祭), 곧 친(親)히 모셔야 하는 소이(所以)가 여기에 있는 것이다.

부녀자(婦女子)들이 친(親)히 제물(祭物)을 다루기 때문에 특히 제물(祭物)을 먼저 맛보지 말도록 당부하고 있다. 그리고 제물(祭物)도 지나친 형식(形式)에 구애하거나 겉치레에 치중하지 말고 깨끗하고 간략한 제물(祭物)에 정성이 담겨야 함을 중언부언(重言復言) 강조하고 있는 것은 제례(祭禮) 자체가 유가의례상(儒家儀禮上) 얼마나 중요한가를 보여주는 것이 아닐 수 없다.

12) 분묘(墳墓)

분묘(墳墓)는 사자(死者)의 유택(幽宅)이요, 그의 지리는 자손의 화복을 좌우하는 것으로 믿어오고 있다. 이를 풍수지리설(風水地理說)이라 이르는데 이는 본시 유가와는 아무런 관계도 없는 사설(邪說)이다.

사실상 선조의 분묘를 복(卜)하자면 이러한 음양가(陰陽家)의 설에 현혹될 것이 아니라 상식적인 선에서 장지(葬地)를 구하면 된다.

그것은 일차 확정된 장지가 세도가(勢道家)에게 빼앗기거나 경작지가 되거나 도로가 나거나 성곽이 축조되거나 구지(溝池)가 파지거나 하는 따위의 일이 없는 곳이면 족한 것이다.

그러므로 장지는 자주 이동하는 것은 불가하다. 흔히 이장(移葬)을 자주하게 되는 주되는 이유는 소위 풍수설에 따른 길흉화복설(吉凶禍福說) 때문임은 다시 말할 나위도 없다.

이는 봉선사상(奉先思想) 때문이 아니라 자신 및 후손의 복리(福利)를 위한 것이라는 점에서도 삼가야 할 문제가 아닐 수 없다.

뿐만 아니라 성묘(省墓) 시(時)의 제물(祭物)도 간략 위주로 하는 것이 바람직한 것이다. 그러므로 분묘란 결국 선친을 편안히 모심으로

써 귀신을 섬기는 도리를 다하면 되는 것이다.

13) 간복(幹僕)

봉건 노예제도 시대에 있어서의 노복(奴僕)의 처우문제는 사대부가(士大夫家)의 중요사상의 하나가 아닐 수 없다.

속언(俗諺)에 “좋은 일로 휘고 주인은 먹이로 된다”는 말이 있는데 이는 주노(主奴)관계를 적절하게 표현한 말이 아닐 수 없다.

이는 필자도 지적했듯이 주노관계는 군신관계의 의리와 부자관계의 은의(恩誼)가 겸한 것이라 해야 할는지 모른다. 그러므로 노복에 대하여는 군왕이 신하를 수족과 같이 애지중지하여야 하며 노복은 상전을 자식이 부모를 공경하듯 그 집안을 비호(庇護)하여야 할 것이다.

더구나 노복들은 일자무식한 천민이기 때문에 사리로 따져서 이해할 능력이 갖추어 있지 않은 것이다. 그러므로 언제나 인혜(仁惠)로써 달래고 성심(誠心)으로 복종하도록 깨우쳐야 함은 물론이다.

그러므로 그들은 또한 자칫하여 억울한 일이라도 당하게 되면 역심(逆心)을 품게 될 것이니 모름지기 은위(恩威)로써 잘 다루어야 할 것이다.

14) 잡술(雜術)

미신타파는 누구보다도 특히 부녀자들은 경계하여야 할 것이다. 다행히 우리나라 학자들은 불교, 도교, 선술(仙術), 환술(幻術), 역귀부주류(役鬼符呪類)는 숭상하지 않는다고 하였지만 그로 인하여 지나치

게 정주학(程朱學) 일변도로 되었음도 숨길 수 없는 사실이다.

반면에 우리나라에서는 유가에서도 풍수감여설(風水堪輿說)에 혹하는 층이 많은 것은 기이한 일이 아닐 수 없다.

역학(易學)은 비록 예언적 측면도 없지 않으나 길흉순역(吉凶順逆)의 도리에 깃들인 경학적(經學的) 오의는 그것이 한낱 인간화복(人間禍福)만을 논하는 것이 아님을 알아야 할 것이다.

인상학(人相學)만 하더라도 공자나 맹자가 운위(云謂)한 것을 인간심성의 표상(表象)을 심독(心讀)하는 자에 지나지 않는 것이다. 결코 길흉을 점치는 골상학(骨相學)이 아닌 것이다.

더구나 잡귀(雜鬼)를 부리는 무격(巫覡)들의 작희(作戲)에 현혹되어서는 안 된다. 귀신이란 본래 무형무질(無形無質)한 자로서 이에 혹하면 도리어 본성을 잃고 재앙을 자초하는 수도 있기 때문이다.

이상과 같은 흑세무민하는 잡술은 결코 가까이해서는 안 됨을 알아야 할 것이다.

15) 안분(安分)

행복이란 결국 자기만족에 있음을 교시(敎示)하여 주고 있다.

그것은 곧 자기를 아는 것이요, 자기의 본분에 만족하는 것이다.

오륜(五倫)에 따르는 본분이란 곧 윤리적 자기 위치에 대한 자각인 것이다.

기타의 인간관계인 친척, 노주(奴主) 부귀빈천에 대한 본분도 자각해야 한다는 것이다. 그러나 이러한 자각은 사회적 지위에 대한 자기만족으로서 의욕적 진취의 기상이 결여될 염려가 없지도 않다. 그

러나 인간의 가치는 자기가 처한 위치—그것은 가정적이건 사회적 이견—에서 자기의 도리를 다하는 데에 있음을 알아야 할 것이다.

삼라만상 중에서도 우리는 그의 영장으로서 이 세상에 태어났음을 감사하게 생각하여야 하며, 그중에서도 여자가 아닌 남자로 태어났음을 다행으로 여겨야 하며, 더욱이 예의를 숭상하는 군자국(君子國)의 국민이 되었으며 한 걸음 더 나아가 사대부의 집안에 태어났으니 이 얼마나 행복한 처지인가. 이러한 행복관(幸福觀)은 유가의 관료주의적 행복관으로서 만인이 균등하게 향유할 수 있는 것이 아니라라는 사실만은 지적해두지 않을 수 없다.

16) 징분(徵忿)

원래 징분질욕(徵忿窒慾)이라는 속어의 전반만을 잘라놓은 자로서 유가사상 중에서는 극기(克己)에 해당하는 자이다.

극기란 극승욕(克勝慾)으로서 질욕(窒慾)의 다른 표현에 지나지 않지만 징분의 노력도 극기의 반면(反面)이라 해야 할는지 모른다.

징분이란 격정(激情)의 억제라는 점에서 억양(抑陽)이라 할 수 있지만 질욕(窒慾)이란 물욕의 억제라는 점에서 제음(制陰)이라 할 수 있는 점이 서로 다르다고 할 수 있을는지 모른다.

인간은 신이 아니기 때문에 감정도 있고 욕심도 있다. 그것은 성인(聖人)이라 하더라도 면할 수 없는 인간상의 단면이 아닐 수 없다. 그러나 성현군자(聖賢君子)와 일상적 범인(凡人)과의 다른 점이 있다면 그것은 전자는 그것을 자제하면서 조절할 수 있는 반면에 범인은 이를 참지 못하여 밖으로 발로(發露)하고 만다.

그러므로 전자를 우리는 중용(中庸)이라 하고, 후자는 이를 반중용(反中庸)이라 이르는 것이다.

징분질욕은 곧 인간의 후천적 교계(敎界)에 달려 있는 것이다.

소인은 격분(激忿)하기 쉽고 군자는 물욕(物慾)에 빠지기 쉽다. 소인은 자기 처지에 안분(安分)하지 않는다면 광패(狂悖)하게 되기가 쉽고 군자는 자기 처지에 안분하지 않는다면 교사(驕奢)하게 되기가 쉬울 것이다. 그러므로 자제하면서 참는 힘은 군자나 소인이나 다 한결같이 지녀야 할 것이다.

17) 숭검(崇儉)

생활태도를 설(說)함에 있어서 검소(儉素)를 논함은 너무도 당연한 이야기인지도 모른다.

공자는 예(禮)에 있어서도 “사치하기보다는 차라리 검소해야 한다 [與其奢也 寧儉]”라 할 정도로 검(儉)의 덕을 숭상하고 있다. 그러므로 자로(子路)도 “거친 옷을 입고 맛있는 음식을 먹는 것을 부끄러워하는 자와 더불어 논할 수 없다[耻惡衣惡食者 不可與議]”라 하였다.

사인(士人)은 청빈낙도(淸貧樂道)해야 하며 벼슬을 살더라도 청렴결백하여야 한다. 그러므로 사치는 검소의 적이 아닐 수 없다.

사치의 풍(風)은 외형상의 허식일 뿐만이 아니라 그것은 정신적 퇴패(頹敗)의 원인이 됨을 알아야 한다. 따라서 정신적 타락은 결과적으로는 패가망신하게 되며 아울러 재앙을 불러일으키기에까지 이르게 되는 것이다.

사치는 과욕의 소치인 것이요, 검소는 극기(克己)로써 이루어질 것

이다.

검소에 의하여서만 오로지 후일을 위한 저축이 가능할 것이다. 그러므로 안분이양복(安分以養福)이라 하여 안빈낙도(安貧樂道)는 복을 불러들이는 길이요, 관위이양기(寬胃以養氣)라 하여 소식(少食)의 섭생(攝生)이 보건의 요체임을 가르치고 있으며, 성비이양재(省費以養財)라 하여 근검절약만이 재물을 저축하는 대도(大道)임을 우리에게 가르치면서 그것은 위대한 현인의 깊은 사려의 결과라 이르고 있다.

18) 적선(積善)

공자도 인(仁)이란 애인(愛人)이라 하였다. 애인의 도(道)는 곧 적선(積善)으로 표현할 수가 있다.

천생만물(天生萬物)함에 있어서 그 종류도 다양하지만 호생오사고취영(好生惡死枯就榮)의 이치는 다 같은 것이다. 하물며 우리 인간에 있어서이겠는가.

우리들의 혈육뿐만이 아니라 사해지내(四海之內)에 있어서는 다 같은 동포인 것이다. 그들의 불행은 곧 나의 불행이요, 그들의 기한(飢寒)은 곧 나의 기한으로 자각되어야 한다. 그것이 바로 애인(愛人)의 첫걸음이 아닐 수 없다.

그러한 동포적(同胞的) 정감(情感)이 행동으로 옮겨졌을 때 그것을 남들은 적선(積善)이라 이른다. 적선하는 방법이야 여러 가지겠지만 그것은 결코 물질적 시여(施與)에만 있는 것이 아니라 때로는 남의 원한을 풀어주기도 하고 미로에 빠진 인생을 정신적으로 계도해주는 수도 있을 것이다.

그러나 적선에는 두 가지 속성이 깃들므로써 더욱 빛이 날 것이다. 하나는 그것이 음덕(陰德)이어야 하고, 다른 하나는 그것이 반대급부적(反對給付的) 보수가 따르지 않아야 한다.

다시 말하면 남이 알지 못하도록 몰래 선을 쌓아야 하며 적선하였더라도 장사치처럼 대가를 받을 생각을 한다면 그것은 참다운 적선이라 이를 수 없을 것이다.

적극적 적선에 비(比)하여 적악(積惡)을 하지 않는 것은 소극적 적선이라 일러도 좋을 것이다. 남을 이롭게 해 주지는 못할망정 남에게 해를 끼치는 행위는 있을 수 없음에도 불구하고 적악(積惡)이 또한 인간성의 일각에 도사리고 있음을 우리는 잊어서도 안 될 것이다.

이상에서 간략히 그 내용을 간추려 본 18조목을 조열(條列)해 보면 다음과 같다.

1. 수신(修身)	윤리규범의 근본이 수신(修身)에 있음을 명시해주고 있다.
2. 독서(讀書)	독서는 구독(口讀)이 아니라 체독(體讀)함으로써 실천되어야 한다.
3. 효친(孝親)	효는 일상적이며 직접적이어야 함을 말하고 있다.
4. 충군(忠君)	만민의 충복(忠僕)으로서 애국하는 길을 논하였다.
5. 우애(友愛)	부녀자의 언행이 형제간 우애의 근원이 됨을 지적하고 있다.
6. 돈목(惇睦)	대가족적 이론을 전개하여 사회윤리로서의 확충의 길을 제시하였다.
7. 제가(齊家)	여자로서의 정순(貞順)은 가도(家道)를 세우는 길임을 설교하고 있다.
8. 교자(敎子)	자녀교육은 어려서부터 엄격하게 다루어야 할 것이니 자애(慈愛)는 금물이다.
9. 신교(慎交)	붕우지교(朋友之交)는 정(情)이나 사(事)가 아니라 심교(心交)이어야 한다.
10. 흘린(恤隣)	여기에 이웃 개념의 도입은 사회개념(社會概念)의 맹아라 볼 수도 있다.
11. 제사(祭祀)	부녀자의 중요한 임무의 하나임을 강조하고 있다.
12. 분묘(墳墓)	풍수지리설을 타파하고 안장(安葬)되어야 함을 설파하였다.
13. 간복(幹僕)	노예제도 하에서의 주노관계(主奴關係)는 은위(恩威)로써 다루어져야 한다.
14. 잡술(雜術)	혹세무민(惑世誣民)하는 잡술(雜術)은 경계하여야 한다.
15. 안분(安分)	자기 본분에 대한 만족이 행복의 근원임을 논하고 있다.

16. 징분(懲忿)	소인은 격정(激情)을 자제하고 군자는 물욕을 극승(克勝)하여야 한다.
17. 숭검(崇儉)	숭검(崇儉)이야말로 양복(養福) 양기(養氣) 양재(養財)의 대도(大道)임을 밝혀 주고 있다.
18. 적선(積善)	적선(積善)이란 애인지도(愛人之道)의 극치인 것이다.

이상의 18조목을 일별하면 그것이 한낱 규방(閨房)의 규범에 그치는 것이 아니라 오히려 그의 『격몽요결』의 서문에서

사람이 이 세상에 태어나서 학문을 하지 않으면 사람이라 할 수 없다. 소위 학문이라는 것은 이상하고 별난 물건이 아니다. 다만 부모는 자애로워야 하고, 자식은 효도해야 하며, 신하는 충성을 해야 하고, 부부는 구별이 있어야 하며, 형제는 우애가 있어야 하고, 젊은이는 연장자를 공경해야 하며, 봉우는 믿음이 있어야 하니 모두 일상생활에 일에 따라 각각 그 마땅함을 얻을 따름이다…….¹⁾

라 했듯이 이 서문은 바로 이 『규범선영』에도 해당이 된다고 보이는 것이다. 그러므로 이 글은 비단, 규방(閨房) 부녀자에게만 국한되는 것이 아니요 나아가서는 병와일가(瓶窩一家)에만 읽힐 글이 아니라 오히려 그의 『격몽요결』에 필적하는 자라 일러도 좋을 것이다.

그 조목을 비교하면 다음과 같다.

1) 『격몽요결(擊蒙要訣)』, 서문(序文). “人生斯世 非學問 無以爲人 所謂學問者 亦非異常別件物事也 只是爲父當慈 爲子當孝 爲臣當忠 爲夫婦當別 爲兄弟當友 爲少子當敬長 爲朋友當有信 皆於日用動靜之間 隨事各得共當而已…….”

규 범 선 영 (閏 範 選 英)	격 몽 요 결 (擊 蒙 要 訣)
	입 지(立 志)
수 신(修 身)	지 신(持 身)
독 서(讀 書)	독 서(讀 書)
효 친(孝 親)	사 친(事 親)
충 군(忠 君)	
우 애(友 愛)	
돈 목(惇 睦)	
제 가(齊 家)	거 가(居 家)
교 자(教 子)	
신 교(慎 交)	접 인(接 人)
홀 린(恤 隣)	
제 사(祭 祀)	제 례(祭 禮)
분 묘(墳 墓)	상 제(喪 制)
간 복(幹 僕)	
잡 술(雜 術)	혁 구 습(革 舊 習)
안 분(安 分)	처 세(處 世)
징 분(懲 忿)	
승 검(崇 儉)	
적 선(積 善)	

이상의 대비에서 본 『규범선영』은 율곡의 『격몽요결』에 비하여 보다 더 상세하게 서술된 유교교전(儒敎敎典)이라 평가해야 할 것이다.

『격몽요결』의 부록으로는 제의초(祭儀抄)만이 있는 데 반(反)하여 본 『규범선영』의 부록으로는 거향잡의(居鄉雜儀) 검속신심지례(檢束身心之禮)가 있으니 그 내용을 약기(略記)하여 일별하면 다음과 같다.

(1) 거향잡의(居鄉雜儀)

- 一. 배행지등(輩行之等)……나으로 따져 차등(差等)을 둔다.
- 一. 상견지례(相見之禮)……서로 만날 때의 예절(禮節)
- 一. 왕환지수(往還之數)……오갈 때 드리는 예절(禮節)
- 一. 명첩지식(名帖之式)……명함을 드리는 예식(禮式)
- 一. 진퇴지절(進退之節)……들고 날 때의 예절(禮節)
- 一. 영송지례(迎送之禮)……보내고 맞는 예절(禮節)
- 一. 배음지례(拜揖之禮)……배례(拜禮)와 읊(揖)을 드리는 방식(方式)
- 一. 도도지례(道塗之禮)……길에서 만났을 때의 예절(禮節)
- 一. 청소지례(請召之禮)……請하여 불렀을 때의 예절(禮節)
- 一. 세위지서(歲位之序)……나이의 차례를 세울 때
- 一. 헌작지례(獻酌之禮)……술잔을 주고 받는 예절(禮節)
- 一. 노전지례(勞錢之禮)……먼 곳에서 돌아왔을 때와 먼 곳으로 보낼 때의 예절(禮節)
- 一. 경조지례(慶弔之禮)……길흉(吉凶) 간에 드리는 예절(禮節)
- 一. 헌유지례(獻遺之禮)……서장(書狀)을 드리는 예절(禮節)

이상(以上) 14개(個) 조항(條項)에는 다 같이 존장(尊長)과 장자(長者)와 적자(嫡者)와 소자(少者)와의 연령차(年齡差)에 의한 예절(禮節)의 차등(差等)이 기록되어 있다.

유가에서의 예절에서는 차등의 질서를 중요시한다. 그의 근거는 연령과 지위에 있는 것이다.

그런데 여기서는 주로 연령에 의한 예절만을 제시한 것은 그의 거향(居鄉)이 곧 향당(鄉黨)－마을－에서의 다양한 예절－잡의(雜儀)－이기 때문임은 다시 말할 나위도 없다.

다음으로는 검속신심지례(檢束身心之禮)를 일별하고자 한다.

(2) 검속신심지례(檢束身心之禮)

- 一. 관즐(盥櫛)……아침 세수와 빗질
- 一. 정복(整服)……의복 차림
- 一. 예수(叉手)……손을 마주 잡음.
- 一. 읊(揖)……손을 오르내리며 드리는 예(禮)
- 一. 배(拜)……꿇고 앉으면서 엎드려 드리는 예(禮)
- 一. 궐(跪)……꿇고 앉는 예(禮)
- 一. 좌(坐)……앉았을 때의 태도
- 一. 입(立)……섰을 때의 태도
- 一. 보추(步趨)……잡은 걸음걸이
- 一. 음식(飮食)……음식 먹을 때의 태도(態度)

이상에서 열거된 10개 항의 조목은 모두가 한 사람이 가져야 하는 예절과 태도인 것이다. 조금도 흐트러짐이 없이 단속된 몸가짐을 일러주고 있음이 분명하다.

이렇듯 여기에 함께 수록된 두 부록은 율곡의 『격몽요결』에서의 제의초(祭儀抄)처럼 좁은 범위 안에서의 문제만을 다룬 것이 아니라 번쇄할 정도로 사소한 점에까지 언급되고 있지만 그것이 도리어 일상생활에 있어서 빚진한 조항들만을 설명해 주었다는 점에 보다 더 현실적인 것으로 평가되어야 하지 않을까 여겨지기도 한다.

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 추증된 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 하

였다. 특히 관심을 기울인 것은 원문의 번역과 문장의 교열을 통하여 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

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 완벽한 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 주제들로 서 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.

다산학 소론과 비평

©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 | 979-11-5993-089-8 05150