

寒洲 經學의 特徵과 그 經學史的 位相

-『論語笺義』에 대한 분석을 중심으로-

이영호*

【 차례 】

1. 序論
2. 寒洲 經學의 特徵
 - 1) 朱子註의 讀法
 - 2) 經文의 讀法
3. 마무리-寒洲 經學의 經學史的 位相

【 국문초록 】

寒洲 李震相은 19세기 후반 영남 퇴계학파의 저명한 사상가이자 경학자였다. 그는 주자학도였음에도 불구하고 '心卽理'설을 주장하여 조선후기 사상계에 파란을 일으켰으며, 경학 방면에서도 주목할 만한 저술들을 남겼다.

한주가 남긴 『論語笺義』를 분석한 결과, 『논어차의』에는 주자학적 경학의 요소라 할 만한 내용들이 있었다. 그렇지만 한편으로 주자학파의 경학에서 보기 드문 自得的 經學의 양상도 존재하고 있었다.

조선 전기 주자학파의 경학은 주자학의 經世의 이념의 發揚에 노력한 흔적이 다분하다. 이에 비해 퇴계 이후 조선 주자학파-특히 영남 퇴계학파-의 경학은, 주로 주자학파 또는 퇴계학파의 經說의 수집과 정리 그리고 이에 관한 심층적 분석과 부연 설명이 그 주된 내용을 이루고 있다.

그런데 한주의 『논어차의』를 보면, 주자학파와 퇴계학파의 경설에 관한 수집과 분석보다는, 本性과 天道를 매우 중시하고 이러한 形而上的 가치를 자기 경설의 근간으로 삼고 있다.

* 성균관대학교 동아시아학술원 연구교수.

한주 경학의 이 같은 특징은 영남 퇴계학파에서 오랫동안 보이지 않았던 자득적 경학의 면모를 새로이 보여주고 있으며, 이는 결국 조선후기 경학의 다양화에 일조를 하였다고 할 수 있다.

주제어 朱子學派, 退溪學派, 本性, 天道, 依樣의 經學, 自得的 經學.

1. 序論

한주(寒洲) 이진상(李震相: 1818-1886, 본관은 星山, 자는 汝雷, 호는 汕嶠·東嶠·定窩·祖雲憲陶齋·寒洲, 세상에서는 浦上先生 또는 洲上先生으로 일컬어짐)은 영남 퇴계학파의 주류가 기거하고 있던 안동 지역에서 조금 떨어진 성주(星州)에 살면서 활동한 조선후기의 저명한 주자학자로서, 그 혈통과 당파 그리고 사승 관계에 있어서는 대체로 영남 퇴계학파에 속한다고 할 수 있다.¹⁾ 그러나 한주는 어릴 적부터 당색과 학파를 초월하여 주자학을 중심으로 한 선유들의 저술을 두루 읽어 학문적 역량을 축적하였고, 그 결과 『理學宗要』를 비롯한 조선 주자학사에서 특기할 만한 주장과 저술들을 연이어 발표하였다. 이러한 학문적 성취 때문에 그는 50대 중반에 이미 영남 유림을 대표하는 유학자로 부각되었다. 이에 그의 학식을 흠모하여 입문한 자들이 문전성시를 이루었는데, 특히 '洲門八賢'²⁾이라 일컬어지는 조선말기에서 구한말로 이어지는 시기의 명현들이 한주의 문하에서 배출되었다. 이러한 학문적 업적과 후학의 배양으로 인하여 이후 '朝鮮 理學의 六大家'의 한 사람으

-
- 1) 조선후기 영남 퇴계학파의 정맥이라 할 수 있는 大山 李象靖(1711-1781)의 학통을 이은 학자는 定齋 柳致命(1777-1861)과 凝窩 李源祚(1792-1871)인데, 한주는 정재에게 가르침을 받았으며 응와는 그에게 숙부가 된다.
 - 2) 곽종석(郭鍾錫)·허유(許愈)·이정모(李正模)·윤주하(尹宙夏)·장석영(張錫英)·이두훈(李斗勳)·김진호(金鎭祐)·이승희(李承熙) 등을 가리킨다.

로 평가받기도 하였다.³⁾ 그러나 한주는 그의 나이 44세 때에 ‘心卽理’설을 주장했는데, 이 주장은 조선에서 이단으로 지목된 王陽明의 심즉리설과 그 표현이 같았다.⁴⁾ 때문에 영남권 안의 많은 학자들이 한주의 심즉리설에 대하여 비난하였다.⁵⁾ 한주 사후에 한주학파는 상당히 오랜 기간 동안 이러한 비난과 공격을 무마시키기 위하여 노력하였다. 그러나 그 노력은 허사로 돌아가고 한주의 高弟 곽중석이 주도하여 발간한 『한주집』은 도산서원의 퇴계후손들에 의하여 異端이라는 평가를 받게 되고, 후일 불태워지는 비운을 맞이하게 된다.⁶⁾

한주의 성리학설은 그 당대에 이처럼 대단한 주목을 받았다. 그리고 20세기 초엽 한국학이 정립되던 시점부터 오늘날에 이르기까지도 이러한 주목은

- 3) 현상윤은 『조선유학사』(현음사, 1986, 368면)에서, 徐敬德, 李滉, 李珣, 任聖周, 奇正鎮, 李震相을 ‘이학의 육대가’로 들고 있다.
- 4) 한주와 왕양명의 ‘심즉리’설은 그 표현만 같을 뿐이지 그 의미는 확연히 다른데, 한주의 주장에 의하면 자신의 심즉리설은 ‘理’를 중시하는데 비해 왕양명의 심즉리설은 ‘氣’를 중시하는 차이가 있다고 한다. 이 두 학설의 내용적 함의 상이점에 대하여 최재목 교수는 다음과 같이 명료하게 정리해 놓았다. “이진상의 심즉리는 ‘심’의 본질이 ‘理’라는 것을 강조함으로써 ‘心則氣’와 구별하여, 심이 ‘氣’가 아니라 ‘理’임을 주장하려고 한 것이라 하겠다. 이에 비해 왕수인의 ‘심즉리’는 ‘性卽理’와 구별되는 논의로서 情에 상대하는 性만을 理로 긍정하는 것이 아닌 정과 성의 혼연한 상태인 살아 있는 현재적 心 그 자체를 긍정하고 그것을 理와 동등한 차원으로 끌어올려 논의하는 것이다. 그런 의미에서 심즉리의 심은 정을 포함한 상태라는 점에서 논리적으로 理가 아니라 氣라는 비판을 받을 수도 있다. 이진상의 심즉리는 ‘심’의 본질이 理라는 것을 강조함으로써 心이 氣가 아니라 理임을 주장하고자 했던 것이다.”(최재목, 『韓末 嶺南 儒學界에서 實學의 계승과 陽明學 수용의 문제』, 『한말 영남유학계의 동향』, 영남대학교출판부, 1998, 562면.)
- 5) 이 논란의 과정과 그 결과에 대해서는 山內弘一, 『李震相의 心卽理說과 嶺南學派』(『민족사의 전개와 그 문화』, 창작과 비평사, 1990)에서 소상히 밝혀 놓고 있다.
- 6) 이러한 정황을 梅泉 黃玿는 다음과 같이 전하고 있다. “〈이진상의〉 문집이 간행되자 먼저 퇴계서원에 보냈다. 여러 이씨들이 떠들썩하게 그것을 이단으로 배척하여 내쳐 보내면서 책의 뒤표지에 쓰기를, ‘이 책은 가야산 계곡 골짜기 속에 깊이 감추어 두었다가 우리 도가 멸절된 뒤를 기다려서 비로소 꺼내어 세상에 행해지도록 해야 할 것이다’고 하였다. 또한 온 도내의 선비들이 모여 그 책을 모아 놓고 불태웠다.”(임형택 외 옮김, 『역주 매천야록 상』, 문학과 지성사, 2005, 237면.)

계속되어 그의 사상에 관한 많은 연구들이 축적되어 왔다.⁷⁾ 그런데 이 같은 한주 사상의 연구사에 있어서 한주의 경학에 관한 연구는 거의 전무하다고 할 수 있다.⁸⁾ 아마도 그의 主理思想이 표현된 저술들에 관심이 집중되느라, 경학저술을 포함한 여타의 저술들에게까지 안목을 돌리지 못해서 인 듯하다.

한주는 30대 후반부터 60세에 이르기까지 經解와 관련된 단편적인 서간과 산문, 그리고 10여종에 가까운 경전주석서들을 저술하였다.⁹⁾ 그리고 한주는 30세 중반부터 각지에서 몰려든 제자와 영남의 사림들을 위해 여러 번 경전강독회를 개최하곤 하였는데, 그의 나이 55세(乙亥年)에 慕淵齋(檜淵書院)에서 講長이 되어 『논어』를 강론할 때에는 수백 명의 유생들이 모여들었다고 한다.¹⁰⁾ 한주가 경전주석서를 낸 시기가 그의 사상이 완숙되어 가는 시점인 30대 이후이고, 또한 당대에 이미 그의 경학에 대한 학문적 흥미가 이와 같았음을 감안한다면, 한주학의 실체를 밝히는 데 있어서 한주 경학에

- 7) 일본학자 高橋亨이 1929년에 발표한 「李朝儒學思想に於ける主理派主氣派の發達」(이 논문은 고교형 저·조남호 역, 『조선의 유학』, 소나무, 1999에 「조선유학사에서 주리와·주기파의 발달」이라는 제목으로 번역되어 실려 있음)이라는 논문에서, 한주의 성리설을 분석하고 나서 '탁월한 성리학자로서 영남학파의 주리설을 정점에 이르게 하였다'라고 평가한 이래 현재에 이르기까지 많은 연구논문들이 발표되고 있다(한주에 관해 학계에 발표된 논문에 대해서는, 이상하, 「한주 이전성 성리설의 입론 근거 연구」, 고려대 박사논문, 2003, 4-6면의 각주를 참고할 것).
- 8) 필자의 과문인지는 몰라도, 현재까지 필자가 파악한 한주 경학에 관한 독립된 논문은 한 편도 없다. 다만 한주 성리설의 입론 근거를 그의 경학과 결부시켜 논증한 이상하 교수의 전제 학위논문이 그나마 한주의 사상과 경학을 결부시킨 유일한 논문이라 할 수 있다.
- 9) 연보에 의하면, 한주가 경전주석서를 저술한 시기와 그 종류는 다음과 같다. 35세(1852년) : 『大學節義』·『中庸節義』, 44세(1861년) : 『論語節義』, 45세(1862년) : 『孟子節義』, 47세(1864년) : 『易學管窺』·『三易攷』, 48세(1865년) : 『四禮輯要』, 55세(1875년) : 『春秋集傳』, 60세(1877년) : 『春秋翼傳』, 이외에 『詩傳節義』, 『書傳節義』, 『儀禮節義』, 『周禮節義』, 『禮記節義』 등을 저술하였는데, 한주는 자신이 저술한 이상의 주석서들을 세상을 떠나기 2년 전인 1884년에 교정하였다.
- 10) 『寒洲集』 「附錄」 권1, 「年譜」, 284면(이하 『한주집』의 면수는 한국문집총간본에 의거하였음), 참조.

대한 고찰은 빠뜨려서는 안 될 것이라 생각된다. 이에 본고에서는 한주가 남긴 경전주석서에 대한 분석을 토대로 한주 경학의 특징을 고찰하고 그 경학사적 위상을 검토함으로써 한주학의 특징을 규명하는 데 일조를 하고자 한다.

2. 寒洲 經學의 特徵

한주 경학의 특징을 규명하는 데 있어서 가장 중요한 일차적 자료는 그가 남긴 경전주석서이다. 그런데 한주가 남긴 경전주석서 가운데 한주 경학의 특징이 잘 구현되어 있는 것으로 자타가 공인하는 주석서는 바로 한주가 44세에 저술한 『論語筭義』이다.¹¹⁾ 특히 한주가 『논어차의』를 저술할 즈음에 ‘心卽理說’이라는 그의 학문을 대표할 만한 글을 발표하여 학문적 기반을 다졌기 때문에, 이 주석서는 더욱 주목의 대상이 되고 있다. 이에 본고에서는 『논어차의』에 대한 분석을 중심으로 한주 경학의 특징을, 朱子註의 讀法과 經文의 讀法으로 나누어 살펴보고자 한다.

1) 朱子註의 讀法

한주 경학의 특징을 말하고자 한다면 먼저 한주학의 지향에 대한 이해가 선행되어야만 할 터인데, 다음의 언급은 이 점을 잘 보여주고 있다.

“부군(한주를 가리킴-인용자)은 자나 깨나 주자와 퇴계를 생각하여, 평상시 하나의 글자 한마디의 말도 모두 여기에 근거하고 모방하였다. 그리하여 거거하는 곳을 ‘祖雲憲陶’라고 이름지어 붙였다.”¹²⁾

11) 한주는 『論語筭義』 「後說」에서 ‘其中數三條，稍異於集注’라고 말하였으며, 이상하 교수는 전개논문(169면)에서 한주의 『四書筭義』 중 주자의 설과 다른 주장을 가장 많이 보인 저술은 『논어차의』라고 평가하였다.

일찍이 한주는 주자를 가리켜 공자의 뒤를 이어 집대성한 학자로 ‘繼往開來’의 공업이 있다¹³⁾고 추송하였으며, 이러한 주자학에 기반을 둔 퇴계학의 규모와 기상에 대하여 극찬을 아끼지 않았다.¹⁴⁾ 때문에 한주는 위의 인용에서 보듯이 일상적 삶 속에서의 片言隻句조차도 주자와 퇴계의 언어에서 근거를 찾고자 노력하였으며, 자신의 서재를 ‘주자를 조술하고[祖雲] 퇴계를 헌장한다[憲陶]’는 의미에서 ‘祖雲憲陶’라고 지을 정도로 주자와 퇴계에 몰입하였다. 이는 한주학의 지향 내지 학문적 좌표가 곧 주자학에 있음을 의미한다. 한주학의 이러한 지향은 한주의 경학에도 농후하게 반영되어 있으니, 다음의 예시는 이 점을 잘 보여주고 있다.

① 주자주의 풀이

『論語節義』 ‘爲人孝悌章註’, 47면. “仁之訓曰, 愛之理, 心之德. 蓋愛是已發之仁, 仁是未發之愛, 因用而見體, 故曰愛之理. 心是仁之全體, 仁是心之全德, 因理一而見分殊, 故曰心之德. 非以愛與心屬之氣, 而理與德屬之理也.”

② 주자주를 援用하는 글쓰기

『論語節義』 ‘學而篇題’, 47면. “通指聖賢地分, 而言其進學之序, 則此爲入道之門, 譬如入室者之必由門也, 各指學者當務, 而言其修行之實, 則此爲積德之基, 譬如入屋者之先築基也. 以首章言則由說樂而至君子, 學習卽其門也.”

『論語集註』 ‘學而’, 1장의 ‘篇題’. “此爲書之首篇, 故所記, 多務本之意. 乃入道之門, 積德之基, 學者之先務也.”

『論語集註』 ‘學而’, 1장의 주자주. “程子曰, 樂由說而後得, 非樂, 不足以語君子.”

12) 『寒洲集』 「附錄」 권2, ‘行錄’ 301면. “府君寤寐未退, 尋常片字隻語, 皆根據依倣, 榜所居曰祖雲憲陶.”

13) 『寒洲集』 권29, ‘朱子語類節義序’, 89면. “惟我子朱子繼往開來之業, 後孔子而集成.”

14) 『寒洲集』 권13, ‘答宋楚叟’, 313면. “蓋退陶之學, 專出朱子, 力量範圍, 稍似有間, 然規模之切實, 氣像之和平, 文辭之簡整, 尤爲易知而易循, 誠以進道自有梯級, 而近述易於遠宗也.”

조선 중기 주자학과 경학의 중요한 특징 중의 하나는 바로 朱子註와 小註의 의미에 대한 풀이와 분석이다.¹⁵⁾ 주자학과 경학의 이러한 특징에 비추어 본다면, 한주의 경학도 주자주에 대한 풀이를 대상으로 삼고 있다는 점에서 주자학적 경학의 범주에 포함된다고 할 수 있다. 먼저 예문 ①에서 보듯이 한주는 주자의 ‘仁’에 대한 해석인 ‘愛之理, 心之德’에 대하여, ‘愛之理’와 ‘心之德’이 내포하고 있는 의미가 무엇인지에 관하여 세밀하게 분석하여 주석을 달고 있다. 이 같은 세밀한 풀이는 주자주에 대하여 일종의 疏를 다는 것으로서, 韓·中을 막론하고 주자학적 경학가들에게 공통적으로 나타나는 현상이다. 한편 한주는 경전주석을 낼 때, 주자주에 대한 내용적 풀이 뿐 만이 아니라, 예문 ②에서 보듯이 그 주석의 문장 표현에 있어서도 주자주를 종횡으로 원용하는 글쓰기를 하고 있다.

주자주에 대한 풀이와 이를 원용한 글쓰기를 자기 경설의 일부로 삼고 있다는 점에서, 우리는 일단 한주의 경학을 주자학적 경학의 범주에 든 것으로 평가할 수 있을 것이다. 그러나 『논어차의』를 통해 본 한주의 경학은 조선중기 주자학적 경학의 일반적 모습과는 약간 다른 면모를 보여주고 있는데, 그 첫 번째 특징으로 주자학과에 속하는 경학가들이 주자주를 풀이해 놓은 小註(이른바 永樂大全내의 小註)에 대하여 거의 분석을 하지 않는다는 점을 들 수 있다. 종래 조선의 대부분의 주자학과에 속하는 경학가들, 특히 영남 퇴계학과에 속하는 경학가들은 반세할 정도로 소주의 의미를 분석, 비판하곤 하였다. 한주 또한 주자학을 중심으로 학문적 축적을 쌓아 나가던 30대 초반에 저술한 『대학차의』에서는 소주에 대하여 분석, 비판하고 있다. 그러나 그가 자기 사상의 요체를 정립한 40대 중반에 저술한 『논어차의』에서는 소주에 대해서 간혹 언급하기는 하지만 대체로 무관심하며, 언급하는 경우에도 매우 비판적이다.

15) 출처, 『朝鮮中期經學思想研究』, 경인문화사, 2004 참조.

이처럼 한주가 소주를 무시한다는 것은 어느 면에서는 대다수의 주자학자들의 경전독법과는 다르게 經傳을 보고 있음을 의미하는데, 그 차이점이 확연히 드러나는 지점을 우리는 한주가 주자주를 바라보는 관점에서 찾아볼 수 있다.

주자께서 '성인은 노여움이 없으니, 어찌 옮기지 않음을 기다릴 것이 있겠는가?'라고 말씀하였는데, 이 구절은 마땅히 活看하여야만 한다. 성인이라고 노여움이 없는 것은 아니니, 다만 그 노여움을 간직하지 않을 뿐이다. 노여움의 원인이 타인에게 있지 자신에게 있지 않기 때문이다.¹⁶⁾

위의 인용문에서 한주는 주자주를 읽을 때, '活看'을 해야 한다고 강조하고 있다. 경과 전을 볼 때, 활간의 관점은 아마도 '墨守'와 비견될 수 있는데, '묵수'가 권위를 지닌 기존의 주석에 절대적 권위를 부여하는 자세라면 '활간'은 經說의 내용을 상대화시켜 놓고 이를 객관적으로 파악하고자 하는 태도를 의미한다. 그러므로 활간의 자세를 가진 경학가는 자신이 근간으로 삼고 있는 경학의 틀 안에서, 제한적이나마 기존의 경설에 대하여 비판적 자세를 견지할 수 있게 된다. 한주가 『논어차의』 곳곳에서 주자주에 대하여 비판적 견해를 표명할 수 있었던 것은 바로 이 같은 '활간'의 經傳讀法을 견지했기 때문인데, 주자의 '祭祀感應論'과 '異端說'에 대한 한주의 다음과 같은 비판은 이러한 정황을 잘 보여주고 있다.

■ 祭祀感應論 批判

天地의 기운은 萬古에 항상 존재하나, 祖上의 기운은 때가 되면 소멸한다. 그러므로 제사의 禮는 五世로 한정되는 것이다. 아마도 '내 몸의 氣와 公共의 氣

16) 『論語筭義』, '顔子好學章', 55면(이하 『論語筭義』의 면수는 『寒洲全書』四, 아세아문화사영인본에 의거하였음). "朱子首聖人無怒, 何待於不遷, 當活看. 聖人非無怒, 但不有其怒, 怒在物而不在己"

는 뒤 섞이어 하나의 기로써 서로 연결되었다고 여길 수 있기 때문에, 제사를 지내면 서로 구할 수(감응할 수) 있는 것이다는 설은 틀린 것 같다.¹⁷⁾

『논어집주대전』의 ‘祭如在章’의 小註에 나오는 주자의 제사감응론을 보면, 조상의 기운은 천지 公共의 기운과 일치하며 또 나의 기운은 이러한 조상의 기운과 연속되어 있다고 한다.¹⁸⁾ 이처럼 조상과 나는 一氣로 연결되어 있기 때문에, 제사를 지낼 때 조상을 향한 나의 정성이 있으면 조상의 기가 이에 감응해 오게 되는 것이다.¹⁹⁾ 그런데 여기서 문제가 되는 것은 나와 세대가 멀리 떨어진 조상의 기의 존재 유무이다. 주자는 어떤 제자의 ‘아득한 先祖의 기운도 여전히 어딘가에 남아 있습니까?’라는 질문에 대하여 ‘잘 모르겠다’라고 하면서,²⁰⁾ ‘그 기가 비록 흩어졌을지라도 다 흩어져서 소멸되지는 않았을 것이다’고 대답하였다.²¹⁾ 그러므로 아득한 조상의 기라 하더라도 완전히 ‘없어졌다[無]’라고 하면 안 되고, 다만 ‘흩어져 있다[散]’라고 말하는 것이 옳다고 하였다.²²⁾ 여기서 ‘흩어져 있다’라는 말은 먼 조상의 기의 존재여부를 정확하게 규명해 낼 수는 없지만, 무언가가 남아 있다는 의미로 읽혀진다.²³⁾ 결국 주자의 이러한 주장은 조상의 氣의 永續性에 대한 언급이라 보아도 무방할 것이다.²⁴⁾ 이상의 주자의 제사감응론은 한주와 별반 다를 것이 없어

17) 『論語笱義』, ‘祭如在章’, 51면. “天地之氣, 萬古常存, 而祖考之氣, 有時消亡. 故祭祀之禮, 限以五世. 恐非以吾身之氣, 公共之氣, 混謂之一氣相連, 而祭而求之也.”

18) 『論語集註大全』, ‘祭如在章’의 小註. “祖考亦只是這公共之氣.”: “只是自家之氣, 蓋祖考之氣, 與己連續.”

19) 『論語集註』, 「八佾」, 12장. “有其誠則有其神, 無其誠則無其神.”

20) 『朱子語類』 권3, 19조. “先祖歲次遠者, 氣之有無不可知.”

21) 『朱子語類』 권3, 19조. “人死雖終歸於散, 然亦未便散盡.”

22) 『朱子語類』 권3, 39조. “若說無, 便是索性無了, 惟其可以感格得來, 故只說得散. 一只是他有子孫在, 便是不可謂之無.”

23) 『朱子語類』 권3, 57조. “畢竟子孫是祖先之氣, 他氣雖散, 他根却在這裏.”

24) 이상에서 서술한 주자의 제사감응론과 祖氣論은, Tillman, 『朱熹의 鬼神觀與道統觀』, 『邁入21世紀的朱子學』, 華東師範大學出版社, 2001: 三浦國雄 著·이승연 譯, 『주자

보인다. 그런데 위의 한주의 주장을 자세히 살펴보면 주자의 설과 미묘한 틈새가 있다.

한주는 사람이 죽으면 그 기는 점차 사그러들다가 결국에는 消滅된다고 주장한다.²⁵⁾ 여기에서 한주가 말하는 소멸은, 그 殘滓가 남아 있는 ‘흠어짐’에 비해 완전한 ‘無’로서의 소멸이다. 우리가 제사를 지낼 때 4대 봉사를 하는 이유도 그 이전의 조상의 기운은 消滅되어 없어져서 후손과 감응을 할 수가 없기 때문이다. 한주의 이러한 주장은 기의 영속성을 주장하는 주자에 비해 기의 영속성을 부정하는 것이다. 그러면 왜 한주는 주자와 견해를 달리하여 기의 영속성을 부정했던 것일까? 앞뒤의 다른 언급이 없어서 한주가 이렇게 주장하는 근거를 직접적으로 파악할 수는 없다. 그러나 우리는 한주 사상의 일반적 면모에 비추어 보아 그 주장의 근거를 간접적으로 파악할 수는 있다. 주지하다시피 한주 사상의 근간은 ‘心卽理’설에 기반한 主理哲學의 확립인데, 그 주요한 내용이 바로 理의 주재성(선재성)에 대한 명확한 정립과 기를 중시하는 제반 학설에 대한 비판이다.²⁶⁾ 그런데 기를 중시하는 사고를 배척하자면 아무래도 리의 특징에 가깝다고 여겨지는 기의 특성은 비판받아야만 할 것인데, 기의 永續性이 바로 여기에 해당된다고 할 수 있다. 시공을 초월해 존재한다는 의미의 ‘영속’이란 여러모로 형이상적인 리의 존재양태를 묘사하는 데 적합한 개념이기 때문이다.

이처럼 한주 사상의 주리적 특성을 고려한다면 『논어차의』에서 한주가 주자의 기의 영속설에 반대하고 먼 조상신의 기는 소멸한다고 한 것도, 어느 정도 수긍할 수 있는 주장이라고 여겨진다. 이렇게 자신이 견지하는 사상에

와 기 그리고 몸』, 예문서원, 2003 : 박성규, 「朱子哲學에서의 鬼神論」, 서울대 박사 논문, 2003 등을 참조하였음.

25) 『寒洲集』 권23, 「答張舜華」, 512면. “人死之氣, 漸次消滅者.”

26) 금장태, 「퇴계학파의 학문-한주 이진상의 성리학과 심즉리설」, 『퇴계학보』 102집, 퇴계학연구원, 1999, 208면.

근거하여 經傳을 분석하는 것은 한주 경학의 중요한 특징인데 후면에서 상술하기로 하고, 다음으로 주자의 이단설에 대한 한주의 비판을 살펴보기로 하겠다.

■ 異端說 批判

異端은 아마도 百家의 여러 技藝와 같은 것이니, 이를테면 醫藥·卜筮·兵農·律曆 등이다. 이는 진실로 군자가 두루 달통해야 하는 것이지만, 항상 따를 수 있는 正道가 아니므로 專攻하여 정밀하게 공부하고자 하면 해로움만 있고 이익은 없게 되는 것이다. 佛老와 楊墨이라면 조금만 공부하여도害가 있는 것인데, 어찌 전공한 뒤에 해가 되겠는가? 단지 후세에 이 異端 두 글자를 빌어서 불노와 양목을 지목했기 때문에 『논어집주』에서 그에 따라 설을 낸 것이 아니겠는가? 공자 시대에는 아직 佛老의 설이 왕성하게 일어나지 않아 도를 해치는 데 이르지 않았기에, 공자께서 한 마디도 언급한 적이 없었다. 그렇다면 여기서 이단은 양목을 가리키는 것이 아님이 명백하다.²⁷⁾

『논어집주』에서 주자는 范祖禹와 程子の 말을 인용하여 異端에 대한 해석을 하였는데, 그 주장의 요지는 크게 두 가지로 정리할 수 있다. 첫째는 양주와 목적, 그리고 불가와 노자의 사상을 이단시하는 것이며, 둘째로는 이러한 이단적인 사상은 아비도 없고 임금도 무시하는 이념으로 매우 위험하기 때문에 음탕한 소리 또는 아름다운 여색처럼 멀리 해야 된다는 것이다.²⁸⁾ 그런데 한주는 이러한 주자의 주장에 대하여 모두 비판하고 있다. 우선 한주

27) 『論語筭義』, 攻乎異端章, 49년. “異端恐是百家衆技之類, 如醫藥卜筮兵農律曆等事, 是也. 此固君子之可旁通, 而終非正道之可常由者, 固專治而欲精之, 則有害而已, 無所利益也. 若佛老楊墨, 則略治之, 已有害, 何待專治然後爲害耶? 只緣後世借此異端字以目佛老楊墨, 故集註依他說去耶? 孔子之時, 佛老之說未熾, 不至於害道, 故夫子未嘗一言及之, 則此異端之非指楊墨, 明矣.”

28) 『論語集註』, 『爲政』 16장. “范氏曰 異端 非聖人之道而別爲一端 如楊墨 是也 其率天下至於無父無君 專治而欲精之 爲害甚矣 程子曰 佛氏之言 非之楊墨 尤爲近理 所以其害爲尤甚 學者 當如淫聲美色以遠之 不爾 則駸駸然入於其中矣”

는 楊墨과 佛老가 이단이라는 주자의 주장에 대하여, 경에 실려 있는 공자의 말씀에 의거하여 반대한다. 즉 한주의 생각에는 공자의 시대에 유학을 위협할 만한 사상이 있었다면 공자가 한 마디쯤은 했을 터인데, 경에 나오는 공자의 말 어디에도 이들 사상을 이단으로 언급한 예가 없는 것으로 보아 양목과 불노가 공자 당시에 있었다 하더라도 크게 성행하지는 않았다는 것이다. 때문에 이들을 이단으로 치부할 수는 없고 만약에 굳이 이단을 찾아본다면 오히려 醫藥·卜筮·兵農·律曆 등과 같이 인간 생활에 필수적인 기예를 습득한 집단을 가리키는 것으로 파악하는 것이 옳다고 여겼다. 그러므로 이들 이단은 주자가 주장하는 것처럼 인류에게 해악만을 끼치는 존재가 아니다. 오히려 몰입하는 데서 오는 폐단만 경계한다면 군자가 마땅히 습득해야만 하는 것이라고 한주는 생각하였다. 이단의 범주와 이를 대하는 태도에 관한 한 주의 위와 같은 주장은 기존의 주석이 아닌 경문을 통해 경문을 고증한 것으로 일종의 '以經證經'의 학문적 태도라 할 만하다. 이러한 이경증경의 학문적 태도는, 기존의 주자학과 경학가들이 주자(학파)의 경설의 분석에 주된 관심을 쏟는데 비해, 주석이라는 매개체 없이 경문에 직접적으로 다가갈 수 있는 가능성을 열어 준다.

이상의 논의를 정리하면 다음과 같다. 한주의 주자주에 대한 독법을 살펴보면, 내용면에서는 주자주에 대하여 상세하게 풀이하고 주석의 작법에 있어서는 주자주를 종횡으로 원용하고 있다. 이는 곧 한주경학의 성격이 주자학적 경학임을 알려주는 표지라 할 수 있다. 그런데 한주의 주자주에 대한 독법은, 조선조 주자학파의 일반적 독법과 약간의 차이가 있는데, 소주에 대하여 무관심하며 주자주에 대한 活看의 독법을 견지하고 있다는 점을 그 특징으로 들 수 있다. 활간의 독법은 기존의 주석을 객관화시켜 볼 수 있는 관점을 제시할 수 있기에, 한주는 비록 주자학의 범주내에서이기는 하지만, 주자주에 대한 비판적 관점을 제시하기도 하였다. 한편 '제사감응설'과 '이단론'의

주자설에 대한 한주의 비판을 들여다보면, 자신의 주리론적 사상에 의거하여 주자주를 비판하고 있으며 마침내 주석이 아닌 경문으로 그 관심이 옮겨가고 있음을 볼 수 있다. 후술하겠지만 자신이 정립한 사상에 의거하여 주자주를 비판하거나 주자주와 소주리는 가교없이 경문으로 직접 다가서고자하는 한주의 自得重視의 經傳讀法은 상당한 경학사적 의미를 지니고 있다.

2) 經文의 讀法

앞서 언급했다시피 한주는, 주자주에 대한 비판적 견해를 표명했음에도 불구하고, 기본적으로 주자학자이다. 때문에 주석이 아닌 경문을 분석할 때도 대체로는 주자학적 논리에 충실한 면을 보여주고 있다. 그러나 한주는 때로 경문에 대한 독자적인 해석을 시도하기도 하였는데, 이러한 경문독법은 곧 그의 사상과 매우 밀접하게 관련을 맺고 있다. 그러면 지금부터 한주의 『논어』해석에 대한 분석을 통해 한주의 경문 독법을 살펴보고, 그 경학적 특징을 고찰해보기로 하겠다.

나는 『논어』를 읽을 때, ‘三省章’에 이르러 다음과 같이 의심해 보았다. “군자의 마음을 다스리는 요체는 存養이 우선이고 省察은 다음인데, ‘三省章’에서 성찰만을 말하고 존양을 말하지 않은 것은 어째서인가? 또 날마다 마땅히 성찰해야 되는 것은 <삼성장>에서 제시한 것 보다) 더 중대한 것이 있다. 아버지가 살아 계실 때에는 반드시 항상 스스로, ‘나의 얼굴빛에 온화함이 부족함이 없었는가? 아버지의 뜻을 잘 따르지 못한 것은 아닌가?’라고 반성해야 되며, 아버지가 돌아가시고 나서는 장례를 잘 치루고 제사를 잘 지내는 것, 뜻을 잘 이어받고 업적을 잘 계승하고 있는가를 마땅히 반성해야 될 것이다. 그리고 이를 미루어 어른을 섬기거나 자손에 대한 훈계, 부부간에 삼가 조심함 등 곳곳에서 깊이 반성해야 할 것들이 있다. 하물며 자신을 돌이켜 허물을 반성하는 것은 더욱 세밀하게 살피고 정치하게 분별해야 될 터인데, 유독 이 세 가지일 만으로 하루의 반성거리로 삼은 것은 어째서인가?” 이후 생각을 해 보니, 다음과 같이 이해가 되었다.

“이 구절은 증자가 만년에 進德과 存養이 완숙되고 자신을 되살림이 매우 치밀해졌지만, 다만 이 세 가지일 만이 여전히 완전치 못한 점이 있었기에 한 말이다. 만약 증자의 경지에 이르지 못했다면, 존양에 힘을 써서 먼저 그 기본을 확립하고 언설과 행동의 사이에서 자주 반성하여 하나도 반성할 것이 남아 있지 않게 하는 것이 바로 증자를 잘 배우는 것이다.”²⁹⁾

‘三省章’에 대한 한주의 위와 같은 해석은 주자(학파)와 퇴계학파에 속하는 학자의 주석과 비교해 보면 그 특징이 확연하게 드러난다. 주자는 尹焯과 謝良佐의 말을 인용하는 가운데, 이 경문을 내용 분석과 사상사적 의미로 나누어 주석을 달고 있다. 먼저 주자는 ‘삼성장’을 마음 수양의 근본을 언급한 경문으로 그 내용을 파악하고, 이어서 증자의 이러한 마음 수양의 근본에 관한 언급은 사상사적으로 유학의 정통성을 계승한 논의라고 규정하였다.³⁰⁾ 주자의 이러한 해석에 대하여 이후 주자학파들은 정치하게 주자의 논의를 분석하고 규명하였는데, 조선의 퇴계학파의 논의 또한 이 범주에서 벗어나지 않고 있다.³¹⁾

29) 『寒洲集』 권29, 「省齋記」, 102면. “余讀魯論, 至三省章, 竊疑於心曰, 君子治心之要, 存養爲主, 省察次之. 今此言省不言存, 何哉? 且道日用之所當省者, 有大於此, 當親在之日, 必常自省曰, 吾之色, 有不足於和愉, 而親之志, 有未及於承順歟? 親既沒, 而慎終追遠, 繼志述事, 皆所當省也. 推之於事長上訓子孫, 謹夫婦, 隨所在而深省之. 況於反躬省愆, 尤宜察之審辨之精, 而獨以此三事曰省, 何也? 徐又解之曰, 此乃曾子晚年進德存養既熟, 察識益密, 只見此三事猶有纒毫未到處故也. 若不到曾子地位, 則著力操存, 先立其基本, 而盲行事爲之間, 屢省而不一省, 乃所以善學曾子者也.”

30) 『論語集註』 「學而」 4장의 주자주. “尹氏曰 曾子守約 故 動心求諸身 謝氏曰 諸子之學皆出於聖人 其後愈遠而愈失其真 獨曾子之學 專用心於內 故 傳之無弊 觀於子思孟子 可見矣 惜乎 其嘉言善行 不盡傳於世也 其幸存而未泯者 學者其可不盡心乎”

31) 예컨대 柳健休(1768-1834)의 『東儒四書解集評』에 실린 대산 이상정의 언급을 보면, 二程子の 설과 朱子の 해석, 그리고 이에 관한 퇴계의 언급을 논의의 대상으로 삼고 있지, 경문의 본의에 대한 추구는 보이지 않는다. “大山曰, 二程忠肅信, 非有不同. 但叔子之旨, 辭約而義明, 故先儒以爲切, 非謂旨義有不同也. 故朱子曰, 以事之實而無違爲信也. 若乃驗於理而無違之云, 則蓋此物之實狀, 卽是此物之理, 故亦可如此說. 然下得理字較重, 故退溪先生嘗論其未安.”

그런데 위 인용문에서 보듯이 한주의 '삼성장'에 대한 해석은, 주자의 주석을 규명하고 분석하기보다는 독자적으로 경문의 의미를 탐색하고 있다. 우선 한주는 경문에 나오는 증자의 말부터 의심을 하는데, 한주의 생각에는 인간이 반성의 행위를 할 경우 『논어』에서 증자가 말한 三省-남을 위하는 것, 친구와 사귀는 것, 전수받은 것을 학습하는 것³²⁾-은 오히려 부차적인 것이다. 보다 더 중요한 것은 자신의 내면을 함양하고 이를 바탕으로 부모님을 모시거나 그 뜻을 잇는데 최선을 다하고 있는지를 반성하는 것이 오히려 최우선의 반성과제인 것이다. 그런데 왜 증자는 이러한 근본적인 반성덕목을 버려두고 비록 중요하다할지라도 부차적인 반성거리만을 언급하였던 것일까? 이러한 자문에 대하여 한주가 숙고 끝에 자답한 내용을 보면, 주자(학파)가 파악한 것과 그 궤를 달리하고 있다. 한주가 보기에 증자가 말한 '三省'은, 주자(학파)에 속하는 경학자들이 풀이했듯이 내면의 반성을 의미하는 것이 아니며, 더욱이 가장 먼저 해야 할 반성거리도 아니다. 증자의 '삼성'은 실상 증자가 오랜 수양 끝에 인간이 최우선으로 해야 될 과제를 완벽하게 완료하고 나서, 미진한 채로 남아 있는 부차적 수양거리인 것이다. 그러면 이렇게 부차적 반성거리만을 언급한 이 경문을 우리는 어떻게 이해하여야만 하는가? 이에 대하여 한주는 답변하기를, 인간은 마땅히 '存養'을 최우선의 반성거리로 삼아 끝없이 반성하여, 최후에는 증자가 말한 '삼성'과 같은 반성거리조차 남아 있지 않게 하는 것이 바로 이 경문을 잘 체득한 것이라고 하였다. 한주의 이러한 해석은 기존의 주석에 의거하지 않고 경문을 독자적 논리로 분석하고 있다는 점에서 매우 신선하다고 할 수 있다.

그런데 우리는 여기서 '存養'을 최우선의 반성거리로 삼아 이 구절을 해석

32) '삼성장'의 원문은 다음과 같다. "曾子曰, 吾日三省吾身, 爲人謀而不忠乎? 與朋友交而不信乎? 傳不習乎?"

하는 한주의 설경자세를 눈여겨보아야 할 것이다. '存養'이라는 용어는 주자학에서 주로 쓰이는 자아수양의 개념이기 때문에 한주가 '삼성장'을 풀이하면서 '존양'을 근간으로 해석했다는 것은 곧 주자학적 사유에 근거하여 『논어』를 해석하고 있음을 뜻하기 때문이다. 그렇다면 한주는 주자(학파)의 경설을 도외시하고 경문을 새롭게 해석하면서 한편으로는 그 해석의 근거를 주자학에서 빌려 오는 일견 모순된 입장을 견지하고 있는 것처럼 보인다.

일반적으로 경학가들이 경전에 주석을 내는 방식은 두 종류로 대별할 수 있는데, 고증학적 주석방식과 의리학적 주석방식이다. 이중 전자는 주로 이전 시대 주석의 훈고학적 측면을 수합정리하는 것을 중심으로 하기 때문에 주석가의 주관적 견해가 개입될 여지가 적고, 후자는 어떠한 관점 혹은 사상에 근거해서 주석을 달기 때문에 주석가의 주관적 견해가 개입될 여지가 다분하다. 특히 후자인 의리학적 주석방식을 견지하는 경학가들은 자신의 주관적 잣대에 따라 경문의 新義를 밝히고자 하였는데, 그 주관성이 지나칠 경우 경전의 본의를 무시하거나 경문을 날조하기까지 하였다. 이 같은 특징을 지닌 의리학적 주석방식의 정점에 도달한 경학자가 바로 朱子인데, 일견하기에 주자 이후 대부분의 주자학적 경학가들은 주자의 경전주석을 묵수하였기에 오히려 주자의 경학정신을 위배하였다고 할 수 있다. 그런데 한주의 경문독법은 기존의 주석에서 벗어나 新義를 추구했다는 점에서 보면 오히려 주자의 경학정신을 이었다 할만하다. 또한 그 新義의 근거를 주자학적 의리에서 찾았다는 점에서도 주자학적 경전주석사의 전통에서 있다고 할 수 있다. 때문에 '삼성장'에서 해석에서 보이는 일견 모순된 듯한 한주의 경전주석도 이러한 측면에서 본다면 이해될 여지가 있다. 이처럼 주자학적 의리를 한주 경학의 근간으로 이해한다면, 더 생각해 보아야 될 문제는 한주 경학에 내재되어 있는 주자학적 사유의 구체적 내용일 것이다. 이제부터 몇 개의 예시를 통해 이 문제에 대하여 접근해 보기로 하겠다.

寒洲 : 夫子의 문장은 진실로 모두가 性과 天道의 발현이다. 평소 말씀하신 孝悌忠信이 바로 그 강령이다.³³⁾

朱子 : 夫子의 문장은 날로 밖으로 드러나니 진실로 배우는 자들이 함께 들을 수 있었다. 그러나 성과 천도에 이르러서는 부자께서 드물게 말씀하셨으니, 배우는 자들이 들을 수가 없었다. 이는 아마도 성인의 문하에서 엿등하지 말 것을 가르친 것이다.³⁴⁾

眞德秀 : 성과 천도는 심오하고도 정치하니, 갑작스레 배우는 자들에게 말해 줄 수 없다.³⁵⁾

許薰 : 성과 천도는 은미하고 심오하여 갑자기 배우는 자들에게 말해 줄 것 같으면, 그 마음들이 玄妙한 곳으로만 치닫고 도리어 躡等하여 이익되는 것이 없을 것이 염려가 된다. 그래서 부자께서 드물게 말씀하신 것이다. — 참으로 孝·悌·忠·信·仁·智·敬·恕를 실천하고 익혀야만 된다. — 만약 오로지 성과 천도만을 말하고 실천을 소홀히 한다면 虛僞에 빠져드는 병폐가 생길 것이다.³⁶⁾

『논어』에 보면 자공은 공자의 文章은 들을 수가 있었는데, 공자가 性과 天道 같은 형이상적 내용에 대하여 이야기하시는 것은 잘 듣지를 못했다고 하였다.³⁷⁾ 이 말에 대하여 주자와 주자의 제자인 진덕수는 이구동성으로 성과 천도는 그 내용이 심오하고 정치하기 때문에 배우는 자들에게 쉽게 이야기할 수 없는 것이니, 만약 공자가 자주 언급했다더라면 배우는 자들은 이를

33) 『論語笱義』, '性與天道章', 53면. "夫子之文章, 固皆性道之發見, 其所雅言之孝悌忠信, 是其綱也."

34) 『논어집주』, 「公治長」 12장의 주자주. "夫子之文章, 日見乎外, 固學者所共聞. 至於性與天道, 則夫子罕言之, 而學者有不得聞者, 蓋聖門教不躡等."

35) 『논어집주대전』, 「公治長」 12장의 소주. "西山眞氏曰, 一若性與天道, 則淵奧精微, 未可遽與學者言."

36) 許薰, 「李寒洲論語笱義辨」, 『舫山集』. "性道微奧, 若驟語學者, 則恐其馳心玄妙反躡等而無所益, 故夫子所以罕言也. 一苟於孝悌忠信仁智敬恕, 踐履而習服. 一若專言性道而忽於踐履, 則其爲病墮了虛僞." (한국경학자료사이트 <http://koco.skku.edu>에서 인용하였음.)

37) 『논어』, 「公治長」 12장. "子貢曰, 夫子之文章, 可得而聞也, 夫子之言行與天道, 不可得而聞也."

쉽게 여겨 엮등하거나 허위에 빠져들었을 것이라고 하였다. 결국 주자(학파)의 해석에 의하면, 『논어』에 나오는 공자의 말씀은 현실적 실천윤리를 담보해 낸 문장이자 추상적 도리를 표현해 낸 언어가 아닌 것이다. 그러나 한주는 주자학파의 이러한 주장에 대해 반박하고 있는데, 위의 인용문에서 보다시피 그의 주장의 가장 큰 요지는 『논어』의 경문은 거개가 형이상적인 性과 天道를 그 내용으로 삼고 있다는 것이다. 그런데 한주의 사상에 대하여 비판으로 일관했던 枋山 許薰(1836-1907)³⁸⁾이 한주의 『논어차의』를 읽고 지적했던 것처럼, 일견하기에 『논어』는 성과 천도에 관한 언설보다는 孝·悌·忠·信·仁·智·敬·恕와 같은 실천적 윤리강령으로 내용이 구성되어 있다. 때문에 이 같은 방산의 비판은 『논어』를 일별한 이라면 대체로 수긍할 만하다. 한주도 이 점을 의식한 듯 『논어』의 내용이 왜 형이상적인 성과 천도로 이루어져 있는지에 대하여 다양한 방법으로 이해시키고자 노력하였다. 우선 한주는 공자의 말씀이 성과 천도로 가득 찬 말씀이라면, 왜 『논어』나 여타의 유교경전에서 공자는 성과 천도를 직접적으로 언급하지 않았는가에 대하여 다음과 같이 설명한다. 공자 당시에는 공자의 性道에 맞설 만한 다른 학설이 존재하지 않았기 때문에, 공자가 굳이 성도를 직접적으로 표현할 필요가 없었다. 만약에 공자 시대에 孟子나 程朱의 시대처럼 다른 의미망을 가진 성과 천도를 내포한 사상들이 존재했다면, 공자도 이를 실천적 윤리강령속에 내재시킨 채로 표현하지 않고 아마도 직접적으로 성과 천도를 말했을 것이라고 하였다.³⁹⁾

38) 이진상의 딸이 허훈의 며느리가 되었으므로 두 사람은 사돈간이다. 그럼에도 불구하고 허훈은 이진상의 心卽理說이 결국 氣를 理로 파악하여서 왕수인과 접근하게 되었다고 엄격하게 비판하였다. 그 비판의 내용에 관한 정리와 의미 부여에 대해서는, 최재목 교수의 앞의 논문(563-566면)이 참조가 된다.

39) 『論語節義』 '後說', 71면. "夫子所言孝悌忠信仁知敬恕, 何莫非性道之昭著者乎? 特以當時之無異論, 而罕言其名義耳. 若使降而當乎思孟程朱之世, 則各性, 其性不得不明吾之所謂性, 各道, 其道不容不詳吾之所謂道."

이처럼 공자의 말씀을 성과 천도의 표출로 본다는 것은 주자학적 경학사에서 매우 의미있는 주장인데, 한주의 '川上嘆'에 대한 해석을 주자(학파)의 그것과의 비교를 통해 그 의미를 보다 더 자세하게 고찰해 보기로 하겠다.

주자: 천지의 조화는 가는 것은 지나가고 오는 것이 이어져서 한 순간의 쉼도 없으니, 이것이 바로 '도체의 본질(道體之本然)'이다. 그런데 그 가리켜서 쉽게 보일만 한 것이 시냇물의 흐름만한 것이 없다. 그러므로 여기에서 말씀하여 사람들에게 보여주셨으니, 배우는 자들이 항상 성찰하여 공부에 조금의 끊어짐도 없게 하고자 하신 것이다. 정자는 말하였다. "이는 道體이다. 하늘의 운행은 그침이 없어서 해가 뜨면 달이 지고, 추위가 가면 더위가 오며, 물은 흐름에 쉼이 없고, 만물은 생겨남에 다 힘이 없나니, '도와 더불어 체가 되어(與道爲體)' 밤낮으로 운행하면서 일찍이 그침이 없었다. 이에 군자는 이것을 본 받아서 스스로 힘씀에 쉬지 않는다.---나(주자-인용자)는 생각한다. "이 장으로부터 이 편의 끝까지는 모두 사람들에게 학문에 진전하여 그치지 말라고 면려하신 내용이다."⁴⁰⁾

한주: <주자가 말한> '道體의 本然'이란 '理'의 측면에서 한 말이니, '천지의 조화는 가는 것은 지나가고 오는 것이 이어진다는 말이 여기에 해당된다. <정자가 말한> '도와 더불어 체가 된다(與道爲體)'는 것은 '物'의 측면에서 한 말이니, '해가 지고 달이 뜨며 추위가 가고 더위가 오며 물은 쉬지 않고 흐르며 만물은 끝없이 생성된다'는 것이 여기에 해당된다. '逝'는 곧 도체이고, '斯'는 바로 도가 함께 하는 가운데 형체화 된 물상이다.---'道體'와 '與道爲體'는 理와 氣의 분별이 있다. 만약 '與道爲體'를 곧 '道體'라 한다면 '逝'자와 '斯'자의 구별이 없어지게 되어, 천리가 유행되는 모습을 볼 수가 없게 될 것이다.⁴¹⁾

40) 『論語集註』「子罕」, 제16장의 주자주. "天地之化, 往者過, 來者續, 無一息之停, 乃道體之本然也. 然其可指而易見者, 莫如川流. 故於此發以示人, 欲學者時時省察, 而無毫髮之間斷也. 程子曰, 此道體也, 天運而不已, 日往則月來, 寒往則暑來, 水流而不息, 物生而不窮, 皆與道爲體, 運乎晝夜, 未嘗已也. 是以, 君子法之, 自強不息.---自此至終篇, 皆勉人進學不已之辭."

41) 『論語笱義』, '子在川上章', 61면 . "道體之本然, 以理言, 天地之化, 往者過來者續, 是

공자가 시냇가에 앉아 있다가 흘러가는 시냇물을 보고는 “흘러가는 것이 이와 같구나! 주야로 그치지 않는도대[子在川上曰：‘逝者如斯夫！不捨晝夜。’]”라고 했는데, 이에 대하여 주자는 공자가 도체의 본질을 시냇물이 쉼 없이 흘러가는 모습에서 발견하고 감탄하신 말씀이라고 해석하였다. 그리고 또 부연하기를 면면부절하게 흘러가는 도체의 본질을 배우는 자들이 본받아서 쉼 없이 성찰하고 공부할 것을 제시한 경문이라고 하였으며, 마침내 이 경문의 본 뜻을 부단한 학문적 노력을 촉구하는 공자의 말씀으로 결론지었다.

그런데 한주의 풀이는 일면 주자와 유사해 보이지만 세밀하게 읽어보면, 주자의 견해를 받아들이면서도 차이가 나는 부분이 있음을 알 수 있다. 우선 한주는 주자(학파)의 해석 가운데 유독 정자가 말한 ‘道體’와 ‘與道爲體’의 구분에 치중하여, ‘逝者如斯夫’에서 ‘흘러가는 것[逝]’은 ‘道體’로 ‘이와 같은 것[斯]’은 ‘무형의 도체가 유형화된 물상’으로 파악하였다. 그리고 나서 이 둘을 理와 氣(物)로 명확하게 구분하였으며, 주자가 이 경문을 해석하면서 강조한 성찰과 수양에 관한 내용은 전혀 다루지 않았다. 이 부분을 보다 더 면밀하게 고찰하기 위해서 잠시 주자학의 사상적 특성을 간략하게 살펴보기로 하겠다.

주자학은 수양론과 본체론, 그리고 심성론이 세 발을 이루고 있는 사상체계이다. 여기서 수양론은 원시유가로부터, 형이상학적인 심성론[性]과 본체론[體]은 불교와 도교에서 빌어왔다고 한다. 그렇다면 주자학이 종래의 유학과 대별되는 특징은 바로 형이상학적 性體論의 도입과 그 유학적 변용에 있다고 할 수 있을 것이다. 위의 ‘천상탄’에 대한 주자의 해석은 주자학의 이러한 사상적 특징을 잘 보여주고 있다. 선진 시대 유가들이 이 구절을 수양론으로만 이해한 데 비해서, 주자는 형이상학적 본체론을 도입하고 나서 수양론과 결

也。與道爲體，以物言，日月寒暑，水流物生，是也。逝卽道體，而斯乃與道爲體之物也。——道體與與道爲體，有理氣之別。若謂與道爲體，便只是道體，則逝與斯無別，而天理之流行，不可見矣。”

부시켜 이 경문을 해석해 내고 있기 때문이다.⁴²⁾ 이처럼 본체론과 수양론을 결합한 주자의 해석을 고전적인 용어로 말한다면, 형이상적 ‘道’와 형이하적 ‘器’를 결합한 해석이라 할 수 있을 것이다.⁴³⁾ 그런데 한주는 ‘천상탄’을 해석하면서 형이상적인 道體와 형이하적인 器物을 분명하게 나누었다. 그리고 이 둘을 뒤 섞음으로 인해 야기되는 오류 또한 매우 경계하고 있으니,⁴⁴⁾ 이 부분에서 주자와 한주 양자의 입장 차이는 분명해진다.

한편 수양론을 소홀히 하고 본체론을 중시하는 한주의 이러한 경전 해석은 추상적 심성을 논의할 때도 동일한 양상을 보이고 있다. 예를 들어 공자가 ‘사람이 도를 넓힐 수 있는 것이지, 도가 사람을 넓힐 수 있는 것은 아니다[子曰 人能弘道 非道弘人]⁴⁵⁾’라고 말했을 때, 주자는 이에 대하여 다만 ‘인심은 지각의 능력이 있고 도체는 인위적 작용이 없으므로 능동적 인심이 내면에 깃들여 있는 도체(성)의 본질을 확장해 나갈 수 있다(밝혀낼 수 있다)’고 해석하였다.⁴⁶⁾ 주자의 이러한 해석에는 심성에 대한 간략한 개념규정과 더불어 인심으로 성을 규명해 나가야 한다는 수양론이 배면에 깔려 있다. 그런데 한주의 이 경문에 대한 해석은 심과 성의 개념을 명확하게 규정하는 것으로 시작해서 자신이 정립한 이기론에 근거하여 이 경문을 풀이해 내고 있는데, 여기서도 수양론에 관한 언급은 보이지 않고 있다.⁴⁷⁾

42) 줄고, 『『論語』‘川上嘆’에 대한 韓中日 經學家들의 解釋과 그 思想史的 意味』, 『동방한문학』 23집, 동방한문학회, 2002 참조.

43) 『周易傳義大全』卷之二十二, 『繫辭上傳』 12장. “形而上者謂之道, 形而下者謂之器.”: 『論語集註大全』 ‘子罕’ 16장의 小註. “勉齋黃氏曰, 夫子所云, 蓋合道器兼體用而言.”

44) 『論語笱義』, ‘子在川上章’, 61면. “問者說, 天地所以與道爲體, 以命之不已者當之, 心之所以與道爲體, 以純亦不已者當之, 非徒失程子本指, 有認道爲器之病.”

45) 『논어』 ‘衛靈公’, 28장의 경문이다.

46) 『論語集註』 ‘衛靈公’, 28장의 주자주. “弘, 廓而大之也. 人外無道, 道外無人. 然人心有覺, 而道體無爲, 故人能大其道, 道不能大其人也. 張子曰, 心能盡性, 人能弘道也. 性不知檢其心, 非道弘人也.”

47) 『論語笱義』 ‘人能弘道章’, 71면. “對道言人, 則人以心言, 道以性言, 而心有情意造作, 故能容受此性, 而數施發用. 性無情意造作, 故只待人存養擴充, 此心性之別也. 然所謂心

한주의 천도와 본성에 대한 위와 같은 해석은 비록 주자의 경전해석의 범위를 벗어난 것은 아니지만, 매우 중요한 차이점을 발견할 수 있다. 그것은 바로 한주가 유가경전의 핵심을 형이상적 성과 천도에 둠으로 인해, 유학(주자학)의 중요한 한 축인 일상의 실천윤리와 수양론 등을 소홀히 여겼다는 점이다. 이를 달리 표현하면, 한주의 경학은 주자학의 형이상적 요소인 본체론과 심성론을 극대화시킨 해석체계라고도 말할 수 있다. 그런데 한주의 다른 글을 보면 그도 유학의 일상성 내지 현실성을 중시하지 않는 것은 아니었다. 다만 그는 유학의 높은 형이상적 원리가 현실의 실천윤리강령과 연결되어 뒤섞임으로 인해 손상받을 것을 두려워했다. 때문에 형이상적 원리에 해당되는 리, 본성, 도체 등을 현실의 器物이 범할 수 없는 초월적 가치로 설정한 것이다.⁴⁸⁾ 그리고 이러한 형이상적 원리를 경의 본의로 보았기에 자연스럽게 현실적 가치를 소홀히 여기게 되었으며, 이는 한주의 경전주석에 반대하는 학자들에게 좋은 비판거리를 제공했었다.⁴⁹⁾ 그러나 리의 주제성과 본체성을 중시하는 한주의 주리론적 이념을 이해한다면, 한주가 공자의 말씀 전반을 性道の 표현으로 보고, 실제 경문해석에서 이를 적극 반영해 낸 것도 이해 못할 것은 아니라고 생각된다.

우리는 여기서 한주 경학의 중요한 특징을 지적해 낼 수 있는데, 그것은 바로 한주의 경학이 구체적 실천윤리보다는 본체와 본성을 중심으로 하는 형

者，非性外之物也，指其妙用之神而謂之心，指其本體之眞而謂之性，理與氣合而知覺生焉，此心之所以主乎身也。理在氣中，而道體立焉，此性之所以體乎心也。與人心道心之人道者不同，彼則專言心，而此則兼言性。一若謂人是人心，道是道心則道反弘人矣。若謂人是形氣，道是義理，則氣反宰理矣。”

48) 한주가 理氣의 관계를 설정할 때, '理氣不相離'의 측면보다는 '理氣不相雜'의 입장에 선 것도 바로 이러한 맥락에서 파악할 수 있다(한주의 이러한 입장은 『한주집』 권33에 실려 있는 「理氣先後考證後說」에서 확인할 수 있다).

49) 許薰, 『李來洲論語節義辨』, “聖人之旨, 深處深言之, 淺處淺言之, 無往非理之所寓也。令讀此者, 想像當曰, 在川之歎, 油然而發, 汲汲進修, 其味深長, 殊勝於道體之說之高妙而難悟也。”

이상적 원리를 그 근간으로 삼고 있다는 점이다. 그리고 한주 경학의 근원인 이러한 형이상적 원리는 주자학의 사상적 요소인 본체론과 심성론을 특별히 중시하는데서 생성되었다고 할 수 있다. 이처럼 한주 경학의 근원은 주자학의 본체론(심성론)에 뿌리를 둔 것이지만, 그 지향이 너무나 강렬했기에 오히려 주자학의 중요한 근간인 구체적 일상성(실천윤리)을 소홀히 여기는 결과를 초래했다는 점을 그 특징으로 들 수 있다.

한편 이렇게 강렬한 지향을 지닌 한주의 주석태도는 경문을 해석할 때, 자신이 확립한 정견(주리적 사상)에 의거하여 주석을 달기 때문에 객관적이기보다는 주관적이라 할 수 있다. 그리고 이러한 주관적 접근이 심한 경우, 자신이 확립한 사상에 맞지 않는 경문에 대해서는 의심의 단계를 넘어서 부정하는 발언을 하기까지 하였다.⁵⁰⁾ 이런 관점에서 보면 한주가 경전을 주석할 때 중시한 것은 어쩌면 경문의 본의가 아니라, 자신이 확립한 정견이었던 지도 모르겠다.⁵¹⁾

이상의 논의를 요약하면 다음과 같다. 한주는 ‘三省章’의 해석에서 보듯이 경전의 언어를 의심의 대상으로 삼아 그 진위를 논할 정도로 경문의 新義를 추구하였는데, 그 핵심적 근거는 또한 주자의 사상에서 찾고 있었다. 때문에 우리는 한주의 경문독법을 주자의 경학정신과 주자학의 핵심적 이념을 근거

50) 『論語筭義』 ‘性相近章’, 72면. “相近之性, 蓋亦於性之發處言之. 若其未發則氣質, 元不用事, 渾然一理. 一蓋未發已發, 只在一處, 無與東西之異位, 上下之分屬, 故通謂之性耳. 一卽氣而謂之相近, 但非性之本耳. 非性之本, 則雖謂之非性, 可也.”

51) 실제로 한주는 자신이 확립한 견해가 정見임을 확신하고 나서, 자신의 정견에 합치되지 않는 문장은 별로 볼 것이 없다고 하였다. 『寒洲集』 권16, 「答許舜歌」, 368면. “求志錄誠荷斤正, 徐俟了勘以爲去就計, 而人能弘道章, 湖中學者, 每以氣能動理, 理不能動氣爲解. 如此則以心爲氣, 氣爲大本矣. 鄙意則人心有覺, 是以妙用言, 道體無爲, 是以本體言, 心無體, 以性爲體, 朱子訓也. 妙用發揮, 正所以弘大本體, 而纔涉妙用, 便乘氣機, 本體之眞, 亦非離氣而獨立者, 故所以筭記中有理在氣中之說. 一然鄙之主見, 以心爲性情之統名, 而知覺是情之始萌處. 以體言則性外無心, 以用言則知覺外無心. 但未發則氣不用事, 纔動則氣便爲資耳. 一此乃學問頭腦處, 而亦鄙人平生立脚處, 於此不合則文義特其餘事耳.”

로 삼았다는 점에서 주자학적 경문독법이라 할 수 있다. 한편 한주는 ‘性與天道章’과 ‘川上嘆’의 해석에서 보듯이, 경은 性體의 언어로 구성되어 있다고 주장한다. 여기서 (本)性和 (道)體는 주자학의 핵심적 구성요소이므로, 결국 한주의 경학은 주자학적 이념의 일부를 극대화 한 것이라 할 수 있다. 그렇지만 性體를 선택, 강조하다 보니, 주자학의 또 다른 구성요소인 구체적 현실의 일상성과 실천윤리를 경시하는 결과를 낳았다. 결국 한주 경학의 이 같은 특징은 추상적이고 원리적이며 주재성을 지닌 ‘理(性體)’를 중시하였다는 점에서 그의 주리사상의 경학적 반영이라 할 수 있다. 그러므로 우리는 한주의 경학을 주자학의 틀 안에서 파악할 수 있지만, 주자학적 경학의 목수가 아닌 자신의 주리 사상에 의거하여 경문을 해석하였다는 점에서는 새로운 평가 내려져야 한다고 생각한다.

다음으로 한주 경학의 이 같은 특징이 조선경학사-특히 퇴계학과에서 어떤 위상을 가지고 있는지를 검토해보기로 하겠다. 다만 경학사적 위상의 문제는 조선조 경학의 흐름 속에서 검토되어야만 하기에, 거칠게나마 조선 경학의 흐름에 관하여 먼저 개관을 하고자 한다.

3. 마무리 - 寒洲 經學의 經學史的 位相

우리나라는 삼국시대에 유학을 받아들인 이래로 줄곧 유학의 경전을 국가 교육의 교과서로 삼아 왔다. 지금 전해지는 기록과 연구에 의하면, 삼국시대에는 주로 漢代 유학의 영향 아래 五經과 『論語』, 『孝經』 중심으로 유학의 경전들이 읽혀졌으며, 이러한 경향은 통일신라에서 고려전기까지 지속되었다고 한다.⁵²⁾ 그런데 고려후기에 이르러 白頤正과 權溥가 程朱의 성리서와 四

52) 참고, 『儒敎經典教育論에 대한 序說的 考察(Ⅰ)』, 『동방한문학』 제22집, 동방한문학

書集註를 들여와 판각하여 퍼뜨린 이후, 오늘날에 이르기까지 우리나라 유학 경전의 중심축은 四書-四書集註였다. 이처럼 삼국에서 고려후기까지 우리나라는 오경과 사서를 중심으로 하는 유학을 받아들였지만, 어디까지나 국가나 개인의 필요에 의해 학습을 하는데 그쳤다.

經과 傳의 의미에 관한 깊이 있는 탐구와 이를 바탕으로 경과 전에 대한 자신의 생각을 주석의 형태로 서술하는 경학은 조선 초기에 들어와서야 비로소 가능해졌는데, 이 시기에 저술된 경전주석서들의 특징은 대체로 두 갈래 경향으로 정리할 수 있다. 그 첫 번째는 주자(학파)의 경전주석서 중에서 經世의 이념으로 쓰이기에 적합한 주석서를 택하여 정리, 분석하고 의미를 부여하는 것으로, 이석형의 『大學衍義輯略』, 유승조의 『大學三綱八目箴』 등이 여기에 해당된다. 조선의 건국이념은 주자학이었기에 주자의 경전주석에서 경세의 원리를 원용하고자 한 것은 당연하다고 할 수 있을 것이다. 한편 조선 초기 주자학은 국가의 이념이기는 하지만, 정치적으로 주자학 이외의 학문 사조를 심각하게 탄압하지도 않았을 뿐 만 아니라 학문적으로도 주자학을 옹호하고 이단을 배척하는 학설이 심각하게 제기되지 않았다. 이러한 정황 때문인지 몰라도 조선 초기 경전주석서의 또 다른 특징으로, 주자의 경전주석을 저본으로 하되 주자(학파)의 경전해석과 다른 자득적 견해를 내어놓는 점을 들 수 있는데, 양촌 권근의 『入學圖說』에 들어 있는 「大學指掌之圖」·「中庸首章分釋之圖」와 회재 이언적의 『大學章句補遺』가 여기에 해당된다.⁵³⁾ 주자학적 경전주석과 자득적 경전주석이 혼효되어 있는 이러한 주석형태는 조선 초기 존재했었지만, 이후 우리나라 주자학적 경학의 흐름에 큰 영

회, 2002 참조.

53) 이에 대해서는 이지형, 「회재의 경학사상」, 『이회재의 사상과 그 세계』, 성균관대 대동문화연구원, 1992; 최석기, 「양촌 권근의 『대학』해석과 그 의미」, 『한문학보』 8집, 우리한문학회, 2003; 「양촌 권근의 『중용』해석과 그 의미」, 『남명학연구』 17집, 경상대학교 남명학연구소, 2004 등을 참고할 것.

향을 미치지 못했다.

조선경학사에서 그 경학저술들의 양과 질, 그리고 영향의 수수관계를 따져 본다면, 아무래도 16세기 후반 정도를 조선 경학의 진정한 출발로 상정할 수 있을 것 같다. 이때에 이르러서야 우선 양적인 면에서 경학저술들이 다량으로 쏟아져 나오기 시작했으며 질적으로도 정당한 논리를 갖춘 주석서들이 저술되었기 때문이다. 한편 이 시기에 우리나라 경학의 흐름에 가장 큰 영향을 미친 사상가이자 경학가를 꼽으라면, 단연 퇴계 이황을 들 수 있다. 사상사적으로는 말할 것도 없고, 경학사적으로도 퇴계의 경학저술은 영남학파, 기호학과 할 것 없이 모두 일정한 영향을 미쳤기 때문이다.⁵⁴⁾ 특히 한주가 속해 있는 영남퇴계학파에 있어서 퇴계의 영향은 지대했다.

주자는 의리를 중시하는 경학자이긴 하지만, 그의 경전주석에는 경학사에서 보기 드물게 고증과 의리가 잘 조화되어 있다. 이는 주자가 자신의 경학저술에 내재된 의리를 뒷받침할 고증에도 매우 세심하게 주의를 기울였기 때문이다. 그런데 주자 이후의 주자학파는 주자 경학의 고증과 의리 중, 주로 주자학적 의리에 주로 관심을 기울였다. 퇴계 역시 독실한 주자학도였으므로 그의 경학의 본연은 주자학적 의리에 관한 탐구이다.⁵⁵⁾ 그러나 퇴계의 경학은 주자학적 의리의 천명에 치중하기는 하지만, 한편으로는 경문의 본지에 대하여 독자적으로 그 의미를 탐색하기도 하였다.⁵⁶⁾ 이렇게 주자학적 의리의 탐색과 경문의 본지에 대한 독자적 추구가 병존하는 퇴계의 경학을 우리는

54) 기호학과 경학가들의 경학저술에는 師說인 율곡의 경설과의 비교대상으로 퇴계의 경설이 자주 거론되곤 한다.

55) 그러나 퇴계는 그의 경학저술인 '석의'에서 훈고에도 심혈을 기울였는데, 그의 훈고에 관한 성과는 조선후기 경학사에서 朝鮮의 독자적인 문헌고증학이 발전하는 데 기초를 놓았다.(심경호, 「퇴계의 『시경』 해석과 그 특징」, 『퇴계학과 한국문화』 제36호, 2005, 63면 참조.)

56) 퇴계 경학의 이러한 특징에 대해서는, 줄고, 「퇴계 『논어』해석의 경학적 특징과 그 계승양상」, 『퇴계학과 한국문화』 36호, 경북대 퇴계연구소, 2005 참조.

‘依樣的 經學’과 ‘自得的 經學’이 공존하고 있다고 표현할 수도 있을 것 같다.

일찍이 율곡은 花潭과 退溪의 理氣說을 비교하면서, 화담은 ‘自得’의 맛이, 퇴계는 ‘依樣’의 맛이 있다고 평가하였다.⁵⁷⁾ ‘자득’은 기존의 학설에 얽매이지 않고 新義를 추구하는 데서 얻어지며, ‘의양’은 기존의 학설을 한결같이 준수하는 데서 획득되는 학문적 양태이다. 과연 율곡의 평가대로 퇴계의 학설이 한결같이 주자를 준수하는 데서 오는 ‘의양’의 학문인지에 대해서도 의문이 있지만, 경학적 측면에서 말한다면 적어도 퇴계의 경학은 주자학적 의리의 탐색인 ‘依樣的 經學’과 경문의 본지에 대한 독자적 의미의 추구인 ‘自得的 經學’이 공존하는 체계로 이루어져 있다. 실상 이렇게 자득적 경학과 의양적 경학이 공존하는 체계의 경학은, 퇴계 이전에는 흔치않게 볼 수 있는 현상이었지만, 퇴계 이후로 우리나라의 주자학적 경학은 대체로 ‘의양적 경학’ 일변으로 기울었다.

그런데 퇴계 이후 주자학파의 ‘의양적 경학’의 양상을 살펴보면, 대체로 세 가지 모습을 띠고 있다. 첫째는 주자의 경전주석의 의미에 대한 부연과 상호대교를 통한 주자 경설의 정설확정이며, 둘째는 소주에 실려 있는 주자학파의 경설에 대한 부연과 비판이며, 셋째는 스승·주로 퇴계와 율곡, 그리고 양학파의 주요 사상가들-의 경설에 대한 지지와 타학파의 경설에 대한 비판이다. 이 같은 의양적 경학은 우리나라 경학사에서 주자학적 경학의 깊이를 확보하는 데 매우 중요한 역할을 하였으며, 그 학문적 축적과 성과도 만만치 않다. 특히 영남퇴계학파의 경우 ‘의양적 경학’ 방면에서 매우 두드러진 성과를 냈는데, 그 대표적 경학저술로 東巖 柳長源(1724-1796)의 『四書纂註增補』와 大埜 柳健休(1768-1834)의 『東儒四書解集評』을 들 수 있다. 전자인 『四

57) 『栗谷先生全書』卷之十 「答成浩原」. “近觀整菴·退溪·花潭三先生之說. 整菴最高, 退溪次之, 花潭又次之, 就中整菴花潭, 多自得之味, 退溪多依樣之味.(一從朱子之說)——退溪則深信朱子, 深求其意.——若豁然貫通處, 則猶有所未至.——花潭——其讀書窮理.——不拘文字, 而多用意思.”(민족문화추진회 <http://www.minchu.or.kr/default.jsp>에서 인용)

書纂註增補』는 『사서집주』를 중심에 놓고 여기에 나오지 않는 주자의 사서에 관한 주석과 원명대 중국 주자학파의 사서주석을 광범위하게 채록해 놓고 나서, 상호대교를 통해 주자 경설의 정론을 면밀하게 검토한 주석서이다.⁵⁸⁾ 한편 대야 유건휴의 『동유사서집해평』은 16세기에서 19세기 초반까지 조선학자들의 四書說을 수합하여 정리해 놓은 것으로, 그 기본적 지향은 퇴계(학파) 경설에 대한 심층적인 분석과 부연이다.

퇴계 이후 퇴계학파의 경설의 기본적 지향은 주자와 퇴계의 경설을 부연하고 분석하는 ‘의양적 경학’이 주류를 이루었으며, 위에서 언급한 두 종류의 경학저술은 이 가운데 백미라고 할 수 있다. 이러한 학문적 성과는 조선 주자학의 발달과 맞물려 경학 방면에서도 사실을 계승·발전시키는데 학문적 역량을 집결시켰기 때문에 가능한 것이었다. 그러나 스승의 경설에 대한 제자의 학문적 추승과 이에 관한 학문적 성과라는 것은 어디까지나 경문이 아닌 주석에 대한 集積과 分析으로서의 학문적 성과이다. 때문에 이는 주석을 비판하거나 혹은 경문을 직접 분석하고 나서 자신의 견해를 내세우는 ‘자득적 경학’의 위축을 불러올 수밖에 없었다. 실상은 위축된 정도가 아니라, 영남 퇴계학파에 있어서 이러한 ‘의양적 경학’의 학문적 성과에 대응할 만한, ‘자득적 경학’을 바탕으로 하는 주석서는 필자가 파악하는 한 19세기까지 저술되지 않았다.

18세기에 이르러서야 영남퇴계학파에서는 師說이 아닌 타 학파의 학설에 대해서 긍정하고 주석이 아닌 경문에 직접 다가가려는 시도가 있기는 하였다.⁵⁹⁾ 그렇지만 ‘자득’의 수준에까지 도달하지는 못하였는데, 19세기 성주

58) 율곡학파의 주자언론동이에 관한 학설이 『주자언론동이고』라는 저술형태로 드러났는데 비해, 퇴계학파의 그것은 이처럼 경학저술을 통해 발휘되었다. 그러므로 동암의 『사서찬주증보』는 중국주자학파의 의리중심의 『논어』설을 집성해 놓은 의의를 넘어서, 퇴계에게서 시작되었던 영남 퇴계학파의 학적 탐구의 결실이라고 평가할 수 있다.

59) 그 대표적 인물이 息山 李萬敷(1664-1732)인데, 식산 경설의 이 같은 특징에 대해서

출신의 한주 이진상에 이르러서는 사정이 달라지게 되었다. 우리가 앞에서 살펴보았던 것처럼 한주는 퇴계 이후 영남주자학파들이 보여주었던 경설과는 다른 방향에서 자신의 경설을 전개시켜 나갔다. 그가 자신의 정견을 확립한 40대 이후에 저술한 『논어차의』를 중심으로 그 차이점을 살펴보면, 다음과 같이 네 가지로 정리할 수 있다. 첫째, 한주는 영남주자학파들이 주자학파의 주석-이른바 소주-에 관심을 가지고 분석, 비판을 했던 것에 비해 소주에 별 관심을 두지 않았다. 둘째로 한주는 영남주자학파들이 주자 주석의 의미 분석에 치중한 데 비해 주자주를 비판적 시각에서 바라보기 시작했다. 셋째로 영남주자학파들이 퇴계를 위시한 영남 퇴계학파의 경설의 수합과 정리에 학문적 노력을 기울인 데 비해, 한주는 퇴계학파의 경설에 큰 관심을 두지 않았다. 넷째로 자신이 확립한 주리사상에 의거하여 이전의 누구도 말하지 않았던 경설을 주장하였다.

이상과 같은 한주의 경설은, 자신이 확립한 정견-그 밑바탕이 비록 주자학이라 하더라도-에 의해 새롭게 경의 내용을 파악하였다는 점에서, 영남 퇴계학파의 의양적 경설에 비해 확연히 자득적 요소가 농후하다. 그런데 한주의 자득적 경학은 퇴계 이전의 조선의 주자학적 경학가들의 자득적 경학과는 그 내용을 달리하는 부분이 있다. 그 차이점은 다른 논고를 필요로 할 만큼 세밀한 분석을 요하는 것이지만, 거칠게 말한다면 퇴계에 이르기까지의 조선 주자학자들의 자득적 경설은 다분히 경문의 문리에 의거하여 적의한 해석을 찾고자 하는 데서 신의를 발견한 면이 많다. 즉 어떤 새로운 관점(사상)에 의거하여 경문 전체를 일관된 요지로 파악하기 보다는, 주자의 해석에 의거할 때 억지 해석이 되는 부분만을 택하여 경문의 문리에 따라 해석하는 것이다. 때문에 이들의 자득적 경학은 주자학적 권위에서 자유로웠기에, 즉 퇴계

는, 줄고, 「조선후기 주자학적 경학의 변모양상에 대한 일고찰」, 『한문교육연구』 17호, 2001 참조.

이후와 비교할 때 주자학(또는 사설)에 덜 집착하였기에 가능한 면이 있었다. 이에 비해 한주의 자득적 경설은 퇴계에서 시작된 주리사상의 발달과 맞물려 나온 것으로, 조선주자학 발전의 정점에서 성립되었다고 보는 것이 적절할 것이다. 어찌되었건 퇴계에게서 보이는 자득적 경설의 양상은 퇴계 이후 영남퇴계학파에서 오랫동안 찾아볼 수가 없다가 한주에 이르러서야 환골탈태하여 새롭게 그 모습을 드러내었다. 이렇게 본다면 한주의 자득적 경학은 실로 퇴계학적 전통에서 참으로 이례적이라 할 수 있다.⁶⁰⁾

한편 영남 퇴계학파에 한주의 자득적 경학이 있다면, 근기 퇴계학파에는 다산을 중심으로 하는 자득적 경학이 자못 불만하다. 그런데 한주의 자득적 경학은 앞서 언급했다시피 리, 성, 본체 등을 중시하는 형이상적 이념을 지향하는 성향이 짙다. 반면에 다산의 자득적 경학은, 주자학파에서 선형적인 본성으로 인정한 '인'을 실천적 행위로 파악하는 데서 알 수 있듯이, 구체적 현실과 경세를 중시하고 있다.⁶¹⁾ 오늘날 경학연구에 있어서 다산을 중심으로 하는 근기퇴계학파의 경학에 대한 연구는 한우충동할 정도로 쌓여 있지만, 영남퇴계학의 경학에 대한 연구는 이에 비하여 매우 쓸쓸하다. 아마도 이러한 현상은 전자의 경학세계가 후자에 비해 보다 더 다양한 면모를 보여주고

60) 아마도 한주가 특별하게 親炙한 師承없이 私淑을 통해 定見을 확립하였기에 이러한 자득적 경학이 가능하였다는 생각이 든다. 일찍이 한주는 자신의 학문연원에 관하여 “나의 학문은 사승이 없다—分黨의 뒤에 태어났으니, 여기를 은인으로 여기고 저기를 원수로 여길 것이 없다.”고 하였으며, 또한 젊은 시절 학문의 열정으로 불타오를 때에도 오직 ‘거경궁리’의 자세로 여러 종류의 책을 모아 읽고는 그 요지를 찾아내기에 침식을 잊을 정도로 열중하였는데 이런 자세로 40여년을 학문을 닦은 뒤에야 정견을 확립하였다고 자신의 학문역정을 솔직한 적이 있다. 『寒洲集』 권7, 「答沈穉文」, 180-181면. “僕學無師承。——雖生於分黨之後，既非此恩而被驚。”: 『寒洲集』 권30, 「贅疑錄跋」, 113면. “余早也，薄有才資，妄懷向上之志，而未得指南之方，仍念持敬窮理，吾道之輪翼，而敬主一心，理散萬事，未有不格致而能誠正者也，仍就理上推究，博集群書，參互演繹，食與俱談，寢與俱夢，殆將四十年許。——亦既有定見有成說矣。”

61) 다산이 지향하는 경세의 내용에 관해서는, 김문식, 「19세기 전반 경기학인의 경학사상과 경세론」, 서울대 박사논문, 1995 참조.

있으며, 그 면모가 사상사적으로 의미가 있다고 연구자들이 여겨서일 것이기 때문이다. 그러나 영남퇴계학파의 경학은 주자학의 사상적 깊이를 경학을 통해 확보해 놓은 결실이기 때문에, 이 결실이 가지는 의미도 적지는 않다. 다만 다양성의 측면에서 보면 근기퇴계학파에 비해 손색이 많다고 할 수 있지만, 이 또한 한주가 있으므로 해서 그 빈틈을 어느 정도 메웠다고 말할 수 있다.

【참고문헌】

『周易傳義大全』

『論語』

『論語集註』

『論語集註大全』,

『東儒四書解集評』

『舫山集』

『寒洲集』

『論語節義』

현상윤, 『조선유학사』, 현음사, 1986,

이지형, 「회재의 경학사상」, 『이회재의 사상과 그 세계』, 성균관대 대동문화연구원, 1992.

김문식, 「19세기 전반 경기학인의 경학사상과 경세론」, 서울대 박사논문, 1995.

최재목, 「韓末 嶺南 儒學界에서 實學의 계승과 陽明學 수용의 문제」, 『한말 영남유학계의 동향』, 영남대학교출판부, 1998,

금장태, 「퇴계학파의 학문-한주 이진상의 성리학과 심즉리설」, 『퇴계학보』 102집, 퇴계학연구원, 1999.

이상하, 「한주 이진상 성리설의 입론 근거 연구」, 고려대 박사논문, 2003,

박성규, 「朱子哲學에서의 鬼神論」, 서울대 박사논문, 2003.

최석기, 「양촌 권근의 『대학』 해석과 그 의미」, 『한문학보』 8집, 우리한문학회, 2003.

최석기, 「양촌 권근의 『중용』 해석과 그 의미」, 『남명학연구』 17집, 경상대학교 남명학연구소, 2004.

심경호, 「퇴계의 『시경』 해석과 그 특징」, 『퇴계학과 한국문화』 제36호, 2005.

임형택 외 옮김, 『역주 매천야록』상, 문학과 지성사, 2005.

- 이영호, 「조선후기 주자학적 경학의 변모양상에 대한 일고찰」, 『한문교육연구』 17호, 2001.
- 이영호, 「『論語』 ‘川上嘆’에 대한 韓中日 經學家들의 解釋과 그 思想史的 意味」, 『동방한문학』 23집, 동방한문학회, 2002.
- 이영호, 「儒教經典教育論에 대한 序說的 考察(Ⅰ)」, 『동방한문학』 제22집, 동방한문학회, 2002.
- 이영호, 『朝鮮中期經學思想研究』, 경인문화사, 2004.
- 山內弘一, 「李震相의 心卽理說과 嶺南學派」, 『민족사의 전개와 그 문화』, 창작과 비평사, 1990.
- 高橋亨 著·조남호 역, 「조선유학사에서 주리파·주기파의 발달」, 『조선의 유학』, 소나무, 1999.
- Tillman, 「朱熹의 鬼神觀與道統觀」, 『邁入21世紀的朱子學』, 華東師範大學出版社, 2001.
- 三浦國雄 著·이승연 譯, 『주자와 기 그리고 몸』, 예문서원, 2003.

Abstract

The Characteristic of HanJu KyungHak(the Study of Confucian Classics) and Its Status in the History of KyungHak

Lee, Young-Ho

HanJu, Lee, Jin-Sang was a prominent confucius philosopher and scholar in the late nineteenth century in Korea. Although he belonged to the JuJa school, he introduced the theory called 'SimJeukLi(the mind itself is the absolute truth)', which brought controversial discussions among confucius scholars of the time. His writings are worthy to be paid attention to.

Analysis of HanJu's book titled <NonEoChaEui> tells that he created original thoughts in his theories different from JuJa school's KyunHak although he still used some part of JuJa school's ideas.

The JuJa school's KyungHak in the early Choseon dynasty emphasized the aspect of political affairs in KyungHak. In contrast to this, The KyungHak of Choseon JuJa school after Toegye-especially Youngnam Toegye school-put an effort to collect, analyze, and amplify the theories of JuJa school or ToeGye school.

Meanwhile, HanJu's <NonEoChaEui> rather than focusing on collecting and analyzing given theories, developed its own theory based on metaphysical values that emphasized absolute truth and original nature of self.

The characteristic of Hanju KyungHak was that it introduced the creative thoughts which were neglected in the philosophical works in YoungNam Toegye school. This characteristic of HanJu KyongHak contributed to diversify discourses in KyungHak in the late Choseon dynasty.

Key Word

JuJa school, Toegye school, Original nature of self, Absolute truth,
Conventional KyungHak, Creative KyungHak.