

# 퇴계학의 南傳과 한주학파

洪 元 植(계명대)

• 日 次 •

- |                           |                           |
|---------------------------|---------------------------|
| 1. 한주 이진상과 퇴계 학맥          | 4. 한계 이승희의 한주학을 통한 퇴계학 계승 |
| 2. 한주 이진상의 퇴계학 계승         | 5. 근대 시기 한주 후예들의 퇴계학 전개   |
| 3. 면우 곽종석의 한주학을 통한 퇴계학 계승 |                           |

## 1. 한주 이진상과 퇴계 학맥

寒洲 李震相(1818~1886)의 고택(경북 성주군 월항면 한개마을 소재)을 들리면 '祖雲憲陶齋'라는 편액이 눈길을 끈다. 마치 孔子가 "堯·舜을 祖述하고 文·武를 憲章하였다"고 했듯이 한주는 朱子(雲谷)를 조술하고 退溪(陶山)를 헌장하겠다는 자기 학문의 指南을 밝힌 것이다. 이 편액을 내건 것은 그의 나이 30세 때의 일이다. 그는 이미 20세 때에 陶山書院을 배알하고서 退溪 李滉(1501~1570)을 私淑한다. 그 뒤 그는 35세와 40세 때 두 차례에 걸쳐 당시 퇴계 학통의 宗匠의 자리에 있던 안동의 定齋 柳致明(1777~1861)을 방문한다. 이러한 사실들을 볼 때 그는 분명히 퇴계 학맥에 서 있음을 알 수 있다.

이렇듯 한주는 자신이 주자와 퇴계의 정통을 잇는다고 확신하였지만, 사후 제자들 손에 의해 발간된 그의 문집이 도산서원에 봉정되자 牌子와 通文를 통해 격렬한 비판이 제기되며 심지어 상주의 道南書院에서는 불태워지기까지 한다. 스스로 퇴계 학맥의 정통에 서 있다고 생각한 자들에 의해 행해진 것들이다. 물론 侂宇 郭鍾錫(1846~1919) 등 그의 제자들은 스승의 학설을 방어하고 나선다. 여기에서 한주 스스로 도산서원을 배알하여 퇴계의 사숙 제자가 된 점은 달리 논의할 여지가 없지만, 유치명을 방문한 것을 근거로 한주가 그를 통해 퇴계

학통을 이었다거나 심지어 그의 제자로 보는 데에는 좀 문제가 있다. 그가 유치명을 만났을 때는 이미 자신의 학문이 형성되었고 또 스스로 이미 퇴계를 계승하고 있음을 내세운 뒤이며, 앞에서 보았다시피 심지어 당시 퇴계 학맥의 정통에서 있다고 생각한 자들에게서 격렬한 비판까지 받았기 때문이다. 결국 그는 뚜렷한 사승 관계없이 퇴계학을 사숙하여 계승했다고 보는 것이 더 옳을 것이다.

그렇다면 여기에서 한주가 살았던 성주 지방의 퇴계학 전승 관계를 한번 살펴보는 것도 필요하겠다. 성주 지방은 낙동강 중류, 영남 중부 지역이다. 학파 분포상으로도 퇴계학과가 주로 활동하던 경상좌도 안동과 남명학과가 주로 활동하던 경상우도 진주의 중간지대이다. 이러한 특징으로 말미암아 이 지역에는 퇴계와 남명 양쪽 문인들이 고루 분포하고 있었으며, 또한 양 문하를 다 드나든 이들도 있다. 그 대표적 인물로 東岡 金宇頤(1540~1603)과 寒岡 鄭述(1543~1620)가 있다. 둘 다 성주 沙月에서 출생, 함께 남명의 제자 德溪 吳健(1521~1574)에게서 수학하며, 이후 둘 다 양 문하에 출입한다. 이러한 성주 지방의 지리적·학맥적 특징은 절충적·포용적·종합적 학풍을 열 수 있는 조건이 되기도 한다. 크게 보면 성주와 인접해 있는 선산·칠곡의 旅軒 張顯光(1554~1637)도 여기에 포함될 수 있다.

이처럼 성주 지방에는 일찍이 퇴계학이 전래해온다. 정구와 장현광의 門人錄을 보면 이 일대에 그들의 제자가 집중적으로 분포되어 있음을 알 수 있다. 하지만 그들에게서 한주로 이어지는 사승·학맥 연원은 잘 확인되지 않는다. 정구 학맥의 주류는 성주 지방이 아닌 近畿 지방의 眉叟 許穆(1595~1682)으로 이어져 이른바 '근기퇴계학과'를 형성했다는 것이 통설이다. 그렇다고 성주 지방의 이러한 학문적 풍토가 한주와 무관하다고 말할 수는 없다. 퇴계의 직전 제자들에 의해 일찍이 이 지방에 퇴계학이 전파되어 폭넓게 퍼져 있는 상황은 한주의 철학이 자라나는 데 온상 역할을 하였음은 부인하기 힘들 것이다.

위에서와 같이 전근대 시기의 퇴계학 전승을 연구함에 있어 사승과 학맥, 도통의식 등을 살펴보는 것이 중요한 한 방법이긴 하지만 학문내용 상 계승관계를 밝히는 것이 보다 의미 있을 것이다.

## 2. 한주 이진상의 퇴계학 계승

寒洲 李震相은 1818년(純祖18) 성주에서 아버지 星山 李氏 寒皐 李源祐와 어머니 義城 金氏의 맏아들로 태어났으며, 향년 69세를 일기로 1886년에 죽었다. 그는 17세 때 숙부 凝窩 李源祚의 가르침에 따라 주자학 공부에 전념하여 이듬해인 18세 때 이미 「性命圖說」을 짓는다. 그는 20세 때 도산서원을 배알한 이후 주자와 퇴계에 학문의 지남을 두고서 일생을 주자학 연구에 전념하는 가운데 벼슬길에는 뜻을 두지 않았다.

한주가 벼슬길에 나아가지 않고 처사로 일생을 마치지만 현실을 외면하면서 살지는 않았다. 특히 그가 살았던 시기는 개항기로서 국내외적 상황이 급박하게 돌아가던 시기였다. 그는 눈앞에 전개되는 역사 현실을 직시하면서 주자학적 지식인으로 적극적인 삶을 살아갔다. 그가 40세 때인 1857년 청나라의 咸豐帝가 熱河 지방으로 피난갔다는 소식을 접하고서, 이 기회에 청에 대한 事大를 철폐 하자는 내용의 상소문을 짓는 것을 시작으로 하여, 45세 때(1862년)는 진주 등 三南 지방에 민란이 일어나 조정에서 三政釐整聽을 설치하고 三政의 구계를 묻는 왕의 윤음이 내리자 「應旨對三政策」을 올린다. 대원군 집정기인 1871년(54세) 서원철폐령이 내려지자 상경하여 「請復設祠院疏」를 올리며, 1876년(59세) 운양호사건의 소식을 접하고서는 성주 일대의 사우들을 모아 의병을 도모하였다가 화의 소식을 듣고 그만 두기도 하였다. 1881년 김홍집이 수신사로 일본을 다녀와 청의 주일 참찬관 황준헌이 지은 「朝鮮策略」을 왕에게 올림으로써 전국적으로 재야 유생들의 척사상소가 빗발치며, 이때 영남지방에서도 이른바 '嶺南萬人疏'를 올리게 되는데 그도 척사의 글을 지어 향내에 돌렸다. 또 1884년(67세)에 변복령이 내려지자 그 부당함을 지적하는 「衣制論」을 짓는다. 이상의 행적을 볼 때, 한주는 당시 대부분의 재야 유생들이 그러했듯이 기본적으로 尊華攘夷에 입각한 斥邪衛正論의 입장에서 서 있음을 알 수 있다.

한편 한주는 활발한 학문 연구를 통해 방대한 저술을 남기고 있는데 대부분 성리설에 대한 논의에 집중되고 있다. 그 가운데서도 하나의 기준이 될 수 있는

것은 23세 때 지은 「心經圖說」과 「異端論」, 44세 때 지은 「心卽理說」, 그리고 61세 때 편한 「理學綜要」이다. 그는 「심경도설」을 통해 퇴계학의 종지가 心學에 있음을 확신하여 圖說로써 계승하고, 「이단론」을 통해 퇴계의 主理 학통에서는 한편 主氣論 및 異端邪說에 대한 격렬한 비판에 나선다. 공부의 방향을 다진 시기라 할 수 있다. 「심즉리설」에 이르면 수많은 성리설에 대한 검토, 연구, 비판을 통해 자신을 학설을 내세운다. 마침내 「리학종요」에서 그는 자신의 성리설을 총결한다.<sup>1)</sup>

한주 성리설의 핵심은 理氣論上에서의 唯理論的 理發一途說과 心論上에서의 心卽理說로 정리할 수 있다. 이러한 그의 성리설은 기호 학통 율곡의 성리설은 물론이고 퇴계의 성리설과도 자못 다르다. 바로 이점 때문에 퇴계 학통 안에서 거친 비판이 일어났던 것이다. 그러나 조금만 자세히 들여다보면 퇴계 성리설의 핵심을 누구보다도 '적극적'으로 계승하고, '한 걸음' 더 발전시킨 것임을 알 수 있다.

먼저 퇴계의 理氣說에 나타난 가장 두드러진 특징이 理發·理動說이다. 그는 高峯 奇大升(1527~1572)과의 이른바 四七論辨 끝에 "四端은 理가 發하고 氣가 이것에 따른 것이며, 七情은 기가 발하고 리가 이것에 탄 것"<sup>2)</sup>이라 하여 氣發만을 주장하는 고봉에 대해 리와 기가 모두 발한다는 理氣互發을 자신의 정안으로 삼고 있는데, 기가 발한다는 것은 주자학의 상식인 만큼 리가 발하고 리가 동정한다는 데에 퇴계설의 특징이 있는 것이다. 퇴계는 이러한 자신의 理發·理動靜論을 중국 北宋 周敦頤의 「太極圖說」을 끌어와 정당화하고 있으며<sup>3)</sup>, 理有體用論을 통해 설명한다.<sup>4)</sup> 이렇게 四七論辨이 있고 난 120여년 뒤인 1689년 葛庵 李玄逸(1627~1704)이 율곡의 四七說을 조목조목 비판<sup>5)</sup>하면서부터 퇴계

1) 한주의 생애와 저술에 대해서는 『寒洲全書』壹(아세아문화사 영인)의 808~9쪽 「世系圖」, 810~825쪽 「年譜」, 826~839쪽 아들 李承熙가 쓴 「行錄」, 840~856쪽 門人 郭鍾錫이 쓴 「行狀」, 그리고 3~29쪽 송찬식의 「寒洲全書解題」 등 참조.

2) 李滉, 『退溪集』, 卷14, 「答奇明彦論四端七情第二書」.

3) 李滉, 같은 책, 卷25, 「答鄭子中」 참조.

4) 李滉, 같은 책, 卷18, 「答奇明彦別紙」 참조.

5) 李玄逸, 『葛庵集』, 卷18, 「栗谷李氏論四端七情書辨」 참조.

와 을곡의 후예들 간 문호지쟁이 격렬해지며, 理氣互發說은 퇴계학과의 學統과 道統 相傳의 중심 내용이 되었다.

한주도 기본적으로 퇴계의 理氣互發論을 이어받고 있으며, 理에 대한 體用論的 논의를 통해 理의 動靜을 말하고 있다. 그러면서도 자신의 견해를 그 속에 포함시키고 있다.

氣가 있기 전에 먼저 理가 있었으니, 이 리가 있자 비로소 動靜할 수 있게 되었다. 그러므로 동 또한 太極의 동이며, 정 또한 태극의 정이다. 동하면 곧 양을 낳고, 정하면 곧 음을 낳아 이러한 동정함으로 말미암아 기라는 이름이 있게 되었으며, 이때 리는 항상 主가 되고 기는 항상 客이 된다. 동하지도 않고 정하지도 않으나 동정의 신묘함을 함유하고 있는 것은 리의 본래 모습(體)이며, 동하기도 하고 정하기도 하면서 동정의 기미를 가지고 있는 것은 리의 신묘한 작용(用)이다. 기는 동하면 정하지 않고 정하면 동하지 않으니, 결코 스스로 동하고 스스로 정하는 사물이 아니다.<sup>6)</sup>

여기에서 보면 한주는 동정의 질적 차별성을 통해 기의 동정과 리의 동정을 구분하고 있다. 곧 그는 동정함에 있어서 리가 원인자이자 主가 되며, 自動自靜하는 리 동정의 특성을 들어 기의 동정과 질적 구분을 하고 있다. 마침내 동정의 질적 차별성을 강조한 그는 理發一途說을 제기한다.

性은 '아직 발하지 않은'(未發) 리이고, 情은 '이미 발한'(已發) 리이며, 성이 발하여 정이 되니 다만 똑같은 리일 따름이다. 이것은 마치 주인이 집을 나서면 손님이 되지만 같은 사람일뿐인 것과 똑같다. 진실로 성과 정의 실제 모습을 궁구하여 보면, '리가 발한 것'(理發)만 있지 '기가 발한 것'(氣發)은 없다.<sup>7)</sup>

한주는 性發爲情論을 바탕으로 性과 情이 未發과 已發의 차이만 있지 모두 똑같은 理發이라고 말한다. 性(四端)만이 아니라 情(七情)도 모두 理發로만 설명하고서 氣發은 아예 말하지 않는다. 氣가 發하긴 하되 스스로에 의한 것이 아니

6) 李震相, 『寒洲全書』, 「與李愼庵晚愨書」.

7) 李震相, 『寒洲全書』1, 「答郭鳴遠疑問」.

고, 또 그것은 理의 發에 의한 것이기 때문에 理發 하나로 설명할 수 있다는 생각이다. 이러한 理發一途說은 퇴계의 理氣互發說을 수정한 측면도 보이긴 하지만 그 못지 않게 '적극적' 계승의 측면이 있다. 이제 퇴계 학통의 理氣互發說은 한주에 이르러 理發一途說로 계승되면서 율곡 학통의 氣發一途說과 정면으로 맞서게 된 것이다. 이 단계에 이르면 한주의 理氣說은 이제 '主理'라는 말보다는 '唯理'라는 말로 규정하는 것이 더 실제 내용과 부합하게 된다.

한주가 이처럼 唯理論的 理發一途說을 제기한 본래 뜻은 이미 퇴계의 主理論的 理氣互發說에서도 나타났듯이 理의 能動能靜함을 통하여 氣에 대한 주재성을 확보하자는 데에 있다. 퇴계는 일찍이 만약 理가 動靜하지 않는다면 죽은 사물이 되고 만다<sup>8)</sup>는 말로 주자학의 정론인 '理는 作爲하지 않는다'는 말에 항변하고 있다. 퇴계의 주장 속에는 리가 죽은 사물처럼 動靜하지 못한다면 氣나 氣의 動靜을 주재할 수 없다는 그의 깊은 고민이 들어 있다. 여기에서 어찌 보면 理가 실제로 動靜한다는 사실보다 動靜해야 한다는 당위가 앞서 있다는 생각이 들기도 한다. 어쨌든 理가 살아서 動靜하며 主宰한다는 생각은 퇴계 學統의 굳은 확신이며, 한주는 그것을 더욱 '적극적'으로 이어받고 있는 것이다.

이러한 주재성의 내용을 담보하는 퇴계 학통의 理活物說은 한주에 의해 心에 대한 논의로 연결되면서 '心卽理'로 귀결되어간다. 그는 특히 퇴계의 「聖學十圖」 중 第3圖인 「心統性情圖」의 해석을 통해 心卽理의 명제를 제기한다. 이 '心統性情論'은 중국 北宋의 張載에 의해 제기되고 주자에 의해 절대적 진리로 받아들여진 주자학의 대명제이다. 그는 앞에서 제기한대로 性만이 아니라 情마저도 理로 설명한 마당에 理인 性과 情을 통솔하고 주재해야 할 위치에 있는 心이 氣일 수는 없다는 생각을 "性과 情이 다만 똑같이 理이므로 心이 理가 되는 것은 진실로 당연하다"<sup>9)</sup>는 말로 적고 있다. 性뿐만 아니라 心과 情도 모두 理라는 결론을 다음의 글에서 보다 상세히 밝히고 있다.

8) 李滉, 『退溪集』, 卷18, 「答奇明彦別紙」 참조.

9) 李震相, 『寒洲全書』1, 卷32, 「心卽理說」.

性이 氣質을 떠날 수는 없지만 性의 名義만을 오로지 말하면 理일 따름이고, 心도 반드시 形體를 가지고 있지만 心의 主宰만을 오로지 말하면 理일 따름이며, 情도 氣가 用事하는 가운데 생겨나지만 情의 根因을 오로지 말하면 또한 理일 따름이다.

위의 예문에서 볼 수 있듯이 한주는 心의 主宰의 성격을 들어 心卽理를 말하는데 다시 보면 心卽理만 말한 것이 아니다. 그는 '性卽理'·'情卽理'와 함께 '心卽理'를 말하고 있다. 주자학의 입장에서 보면 사실은 心卽理보다 情卽理가 더 문제 될 수 있다. 그런데 막상 문제된 것은 心卽理이다. 이 心卽理說은 율곡의 '心是氣'는 물론이고 퇴계의 '心合理氣說'과도 다르며 도리어 이단시되던 陽明學의 '心卽理'와 같은 내용이기 때문에 비판은 더욱 거세었다. 그는 玉石의 비유를 들어 자신의 心卽理를 설명하는 한편 율곡의 '心是氣'를 비판하고 있다.

대저 옥은 천하의 지극한 보배이다. 그러나 세상에는 돌을 옥으로 아는 자가 있다. 형산의 옥은 돌 속에 싸여 있어 오직 卞和만이 그것이 옥이라는 사실을 알아서 왕에게 바쳤는데, 왕이 玉工을 불러 보이니 돌이라고 하였다. 이것은 그 곁의 돌만 보고서 그 안의 옥을 알지 못한 것이다. 조정에서 조금 옥과 돌을 구별할 줄 아는 자가 있었는데, 역시 모두 돌이라고 했다.<sup>10)</sup>

한주는 위의 예문에서 자신의 心卽理說은 돌 속에 옥이 있다는 사실을 안 卞和에 비유하고 율곡의 心是氣說은 돌속에 옥이 있다는 사실을 모른 옥공에 비유하고 있다. 이것은 곧 율곡의 心是氣說이 심의 알맹이는 보지 못한 채 겉껍데기만 보고 한 말이라는 비판이다. 그리고 옥과 돌을 조금은 구별할 줄 알지만 역시 돌이라고 한다는 것은 퇴계의 心合理氣說을 곧이곧대로만 받아들인 사람을 가리키고 있음도 알 수 있다. 이것은 퇴계의 心合理氣說에 대해 직접적으로 비판한 것이라기보다는 퇴계의 心合理氣說을 문자에만 매달려 고지식하게 추종하는 퇴계의 후예들을 비판한 것이다. 동시에 자신이야말로 퇴계 心合理氣說의 참 뜻을 알아 心卽理說을 통해 퇴계의 心說을 진정하게 이어받았다는 생각을 담고

10) 같은 곳.

있다. 한편 양명학의 心卽理說은 엉뚱하게도 둘을 보고 옥이라 하고, 氣를 보고 理라고 하는 잘못을 범하고 있다고 비판한다.<sup>11)</sup> 따라서 자신의 입장에서 보면 양명학의 心卽理說은 곧 心卽氣說이 되고 만다고 말한다.

위의 논의를 보면 그가 心에는 理와 氣 양 측면이 모두 있다는 사실을 인정하고 있음을 알 수 있다. 心에 대한 이러한 理氣論的 이해는 이미 주자에게서 나타나는데, 그는 직접 주자의 言論들을 분석해 자신의 心卽理說을 이끌어내고 있다. 곧 그는 주자의 言論 속에서 心을 氣로 말한 것<sup>12)</sup>과 理로 말한 것<sup>13)</sup>을 구분한 뒤 心을 理로 말한 것만을 들어 자신의 心卽理說을 입론했음을 말한다. 여기에는 心을 理로 이해한 것만이 주자 心說의 정수라는 확신이 깔려 있다. 그가 이렇게 心을 理로 보았을 때 이 心의 가장 핵심적인 내용은 主宰性이다. 그리고 그는 心卽理의 心을 氣의 心과 구분하여 '本心'이라는 말을 쓰기도 한다. 한편 그는 주자의 言論 속에서 단순히 心의 용례를 분석해 구분하기만 한 것이 아니라, 이러한 다양한 층차의 용례가 주자 이론의 완전성을 해친다고 생각하여 心을 氣로 이해한 것을 그의 初年說로, 心을 理로 이해한 것을 그의 晩年說로 정리한다.<sup>14)</sup> 사실을 떠나 여기에서 어떻게든 心卽理說을 반석 위에 올려놓으려는 그의 충정은 읽을 수 있다.

### 3. 면우 곽종석의 한주학을 통한 퇴계학 계승

侁字 郭鍾錫은 1846년(憲宗12) 丹城縣 草浦(현 경남 산청군 단성면 사월리 초포)에서 玄風 郭氏 郭源兆의 아들로 태어났으며, 파리장서사건으로 투옥된 뒤

11) 같은 곳 참조.

12) “性猶太極也，心有陰陽也”，“心者氣之精爽”(『朱子語類』，卷5，「性理」) 등이 이에 해당한다고 본다.

13) 李震相, 『寒洲全書』2, 「理學綜要」, “朱子曰, 心者天理之主宰也”와 “朱子曰, 心者天理在人之全體” 참조.

14) 李震相, 『寒洲全書』2, 「理學綜要」, 卷8, 「心」 참조.



병보석으로 풀려난 2개월 여 뒤 茶田(현 경남 거창군 가조면)에서 향년 74세를 일기로 1919년에 죽었다.

면우는 어머니의 권유에 따라 20세 때 한차례 서울에 가 과거에 응시한 적은 있지만 이후 벼슬길에는 뜻을 두지 않아 比安縣監(50세), 中樞院議官(54세), 秘書院丞(58세) 등에 제수되나 끝내 나아가지 않고 처사로서 한 생을 마감한다. 그는 한주 학통의 嫡傳이요 한주 학맥의 宗匠으로서 망국이라는 현실의 소용돌이 속을 살아나갔다. 그가 한주의 문하로 나아간 것은 25세(1870년) 때이다. 그러나 한주 문하로 나아가기 전에 그는 이미 「晦窩三圖」(23세)를 지어 晦庵(朱子)과 晦軒(安珦), 晦齋(李彥迪)의 주자학 전통을 잇겠다는 뜻을 세웠으며, 또 자신의 대표적 성리설이 담긴 「四端十情經緯圖」(25세)를 지었다. 그래서 스승과의 첫 만남 자리에서부터 “理氣에 대한 학설이 서로 합치되어 두 사람의 무릎이 맞닿도록 자리가 가까워져도 미처 알아차리지 못할 정도였다”는 말이 전한다. 또 사제간의 정이 남달랐음은 그가 봉화 춘양에서 살고 있을 때 스승 한주의 별세 소식을 들었는데 허겁지겁 빈소에 닿으니 빈소의 문이 저절로 열렸다는 이야기에서도 알 수 있다.

면우도 스승 한주와 마찬가지로 재야에서 처사로서의 삶을 마쳤지만 현실의 문제를 직시하면서 적극적으로 살아갔다. 50세 때인 1895년 민비 시해의 乙未事變이 일어나자 이승희, 이두훈과 함께 상경하여 각국 공관에 일본의 패역을 성토했고 그 죄를 다스릴 것을 호소하는 「列國公館書」를 보낸다. 또 60세 때인 1905년 乙巳保護條約이 맺어진다는 소식을 듣고서는 「請牢拒保護明正國體」 제하의 笏子를 황제에게 올리며, 황제로부터 즉시 조정으로 부임하라는 명을 받고 상경하던 중 조약이 맺어졌다는 소식을 듣고는 매국적신을 참할 것과 만국공법에 호소할 것을 청하는 「請斬賣國賊臣開德列國公法疏」를 올린다.

그런데 면우는 1896년과 1906년 당시 2차례에 걸쳐 기호지방 華西學派의 勉庵 崔益鉉(1833~1906)으로부터 의병에 참여하라는 청을 받았으나 거절한다. 그러면서 그는 의병에 참여하지 않는 이유로 자신은 군대가 없는 처사의 몸이라는 것, 의병과 대결해야 할 군대가 관군이라는 것, 擧兵하여 자칫 질서를

없으면 도리어 망국을 앞당긴다는 것, 잘못하면 반역의 누명을 쓰게 된다는 것, 일반 농민들에게 폐해를 줄 수 있다는 것 등을 들고 있다. 그와 최익현의 노선 가운데 어느 것이 옳았는가를 따지는 것과는 별개의 문제로, 이미 그에게로 오면 척사위정운동의 노선과는 다른 길을 걷어가는 모습을 확인할 수 있다. 그리고 이러한 행동 노선은 이후 파리장서사건으로도 그대로 이어지고 있다.

1919년 한주학파의 면우 광종석과 그의 제자 심산 김창숙이 주도한 이른바 파리장서사건은 '제1차 유림단사건'이라고 일컬어지기도 하는데<sup>15)</sup>, 이 사건은 일제강점기 동안 전개된 유림들의 가장 대표적인 항일사건으로 한주학파의 위치를 한껏 돋보이게 해준다. '파리장서'의 내용 속에는 제1차 세계대전 뒤 파리평화회의에 참석한 각국 대표들에게 전하기 위한 한국 유림들의 항일·독립의 결의가 담겨 있다. 아울러 이것은 유림이 배제된 채 천도교·불교·기독교 대표 33인의 명의로 선언된 「기미독립선언문」에 대한 화답과 지지의 의미를 가지고 있다.

한편 면우는 한주의 嫡傳으로서 풍부한 저술을 남기고 있으며, 그 중심 내용은 성리설에 대한 연구로 한주의 학설을 계승, 옹호하는 것이 많다. 먼저 그의 저술에 대해서 살펴 보면, 앞에서 말한 것과 같이 한주를 만나기 전에 이미 그는 「四端十情經緯圖」에서 자신의 정리된 성리설을 제기하고 있다. 한주를 만난 이후인 28세 때 그는 「心性雜記」를 지어 心卽理說을 중심으로 한 한주의 心性說을 계승, 발전시키고 있으며, 32세 때 지은 「理訣」에서 理氣論 등 자신의 성리설을 완성시키고 있다. 여타 중요한 성리설의 연구저술로 26세 때 大山 李象靖(1710~1781)의 「心動靜圖」에 의문을 가져 지은 자신의 「心動靜圖」, 南塘 韓元震(1682~1751)의 人心道心說을 비판하면서 지은 「書韓南塘人心道心說後」, 40세 때 北宋 周敦頤의 「태극도설」과 『통서』를 언해한 『太極圖說通書諺解』 등이 있다.

면우의 학문활동은 성리설 연구가 물론 중심 내용이긴 하지만, 그는 四書의

15) 파리장서사건의 경위와 경과에 대해서는 지교현의 「면우 광종석의 경학사상」(『한국사상가의 새로운 발견』3, 12~3쪽) 참조.

범위를 넘어 五經에 대해서도 관심을 가졌으며, 유학의 범위를 넘어 兵書와 심지어 서양학문에도 관심을 가졌다. 그러나 여기에서는 그의 성리설 가운데에서도 스승 한주의 학설을 계승, 발전시킨 것을 중심으로 살펴보기로 한다.

한주 학통의 道脈은 心卽理說이다. 면우는 한주 문하에 나아간 지 3년 뒤 지은 「心性雜記」에서 이미 “한주 선생이 태어나서 孟子와 程子の 꿰어진 실마리를 찾고, 朱子와 退溪의 올바른 학문전통을 살펴 心卽理를 제창하였다. 그래서 잘못된 견해와 세간 학자들의 근거 없는 비난을 논파하였으니, 그 공으로 논한다면 오늘날의 程子라 하여도 좋을 것이다”라 하여, 한주를 유교 도통의 한가운데에 위치시키고 있으며 心卽理說을 단순히 한주 한 사람의 학설이 아닌 성현들께서 道統相傳한 바로 그 핵심 내용이라고 단언하였다.

이후 면우는 당시 기호학과 내에서 전개된 心에 대한 主理·主氣적 해석의 논란에도 뛰어들어 율곡 학통의 嫡傳임을 자임하던 良齋 田憲(1841~1922)의 ‘心是氣’의 입장에 선 ‘性師心弟論’을 비판하였으며, 盧沙 奇正鎭(1798~1879)의 心卽理說도 철저히 못하다고 비판하였다. 또한 華西學派 내의 心說 논쟁에도 뛰어들어 華西 李恒老(1792~1868)의 心主理說을 적극 지지하면서 스승의 설을 고수하는 洪在龜와 柳基一의 心主理說에 대해 조언을 하는 한편 스승의 설을 수정한 省齋 柳重教(1832~1893)의 心主氣說에 대해서는 「柳省齋心說辨」이라는 비판의 글을 쓴다. 그리고 한주의 문집이 간행되자 李晩寅·李載基 등 퇴계 학통 안의 心卽理說 비판에 대해서 옹호하고 나섰으며, 한주 心卽理說에 회의적인 여타 영남지방의 李子翼·李種杞·曹兢燮 등과도 토론, 설득해갔다.<sup>16)</sup>

면우가 주장한 心卽理說의 기반은 한주와 마찬가지로 그에게서 물려받은 唯理論的 理發一途說이다. 그는 주재하는 것(主宰)이 理이고 돕는 것(資助)은 氣라고 하여 퇴계에서 한주에게로 전해온 ‘理有動靜說’·‘理有體用說’을 이어받고 있다.<sup>17)</sup> 아울러 理의 인식과 관련해서도 한주가 豎看·橫看·到看으로 나눈 것을 이어받아, 그는 율곡의 氣發一途說은 사물의 형적만 쫓아 到看한 것인 반면 퇴

16) 郭鍾錫, 『侂字集』2, 卷85, 「答曹仲謹」, 癸巳 別紙 등 참조.

17) 郭鍾錫, 『侂字集』3, 卷129, 「理訣續上」, 591, 593쪽 참조.

계의 理氣互發說은 豎看과 橫看을 겸한 것이라 하여 퇴계의 설을 옹호하고 있다.<sup>18)</sup>

한편 면우는 퇴계의 「聖學十圖」 중 제3도인 「心統性情圖」에 대한 해석을 통해 자신의 心卽理說을 전개함과 동시에 한주의 心卽理說을 계승, 옹호하고 있다. 퇴계의 「心統性情圖」는 원래 元나라 林隱 程氏의 「心統性情圖」를 上圖로 하고 여기에 퇴계 자신이 中圖와 下圖를 덧붙인 것인데, 면우는 이 중에서도 특히 中圖를 心卽理說의 핵심적인 근거로 삼고 있다.<sup>19)</sup>

면우는 먼저 스승 한주와 자신이 말하는 心卽理說에서의 心은 '本心'이요, '眞心'이며, '主宰之心'임을 말한다.<sup>20)</sup> 그는 이 가운데서도 심의 주재적 측면을 특별히 강조한다. 그는 주자학의 대명제인 '心統性情論'을 바탕으로 심만이 주재력을 지니며, 심이 정은 물론 리인 성을 주재하기 위해서는 리가 될 수밖에 없다고 말한다. 그리고 그는 심만이 주재력을 지니기 때문에 心이 性을 검속하는 것이지 性이 心을 검속할 수는 없다고 말한다.

#### 4. 한계 이승희의 한주학을 통한 퇴계학 계승

韓溪 李承熙는 1847년(憲宗13) 寒洲 李震相의 아들로 태어났으며, 1908년(62세) 블라디보스톡으로 망명길에 올랐다가 1916년 奉川(현 瀋陽) 小北關에서 향년 70세로 생을 마감하였다.

한계의 활동은 크게 두 시기로 나뉘어 살펴볼 수 있는데, 바로 1908년 62세 때의 망명 이전과 이후 시기이다. 망명 이전 그는 한주학파의 일원으로서 스승이자 아버지인 한주 이진상의 성리설을 공부하여 이어받고, 한주 사후 광종석·허훈 등과 한주의 문집을 발간하며, 문집 발간 후 한주 성리설에 대한 비판이

18) 郭鍾錫, 같은 책, 卷112, 「答裴汝鸞」, 乙亥 別紙 317쪽 참조.

19) 郭鍾錫, 『侂宇集』1, 卷36, 「答李子翼」, 乙亥, 609쪽 참조.

20) 郭鍾錫, 『侂宇集』2, 卷47, 「答權舜人」, 81쪽 참조.

쏟아지자 온힘을 다해 한주를 옹호한다. 한편 그는 현실의 문제에 대해서도 적극적인 관심을 가져 일찍이 1867년 21세 때 大院君에게 5개조의 시국대책문을 올리며, 1881년(35세)에는 김홍집이 일본에서 가져온 「朝鮮策略」을 비판하는 척사소를, 을미사변이 일어나자 1896년(50세)에는 곽종석 등과 함께 일본을 주도하는 통고문을, 을사조약이 체결되자 1905년(59세)에는 두 차례에 걸쳐 조약에 동의한 대신을 주벌하고 조약을 파기할 것을 청하는 상소문을 승정원에 올린다. 그리고 1907년(61세)에는 네델란드 헤이그에서 열린 만국평화회의에 서한을 보내며, 당시 국채보상운동의 성주지회장을 맡아 활동하기도 한다. 이 시기 그는 한주학파의 일원으로서 충실하면서도 다소 '개명한' 도학자의 삶을 살아갔다고 정리할 수 있겠다.

망명 후 한계의 삶은 한인 공동체를 통한 해외 독립운동의 기지 마련과 한인 공동체의 정신적 결속을 위한 공자교 운동의 전개로 이어진다. 그는 망명 다음 해인 1909년 李上堯 등과 함께 중국 吉林省 密山府(현 흑룡강성 밀산시)에 韓興洞이라는 한인 정착촌을 개척하며, 4년 뒤 이 한흥동 개척사업이 어려움을 겪자 중원을 둘러보기 위해 나서는데 이때부터 공자교운동에 뛰어들다. 그는 1913년 12월 북경 孔教會의 주임 陳煥章을 만나 공교회 한인지회의 설치 문제를 논의하며, 다음 달인 1914년 1월 공교회로부터 東三省 韓人孔教會 지회의 승인을 받는다. 그런데 한계의 공자교 운동은 중국 공교회와 긴밀한 관계 속에 전개되지만 막상 중국 공자교 운동의 주창자인 康有爲 사상과는 특별한 영향 관계를 갖지 않는다. 그는 康有爲에게 한두 차례 편지글을 보내기는 하지만 영향을 받은 흔적은 없다. 특히 같은 공자교 운동이지만 그의 공자교 사상은 康有爲의 것과 판이하다. 康有爲의 공자교 사상은 朱子學을 비판하고 기독교를 모델로 하고 있는 반면 그는 反基督教·非人格神의 朱子學的 孔子教 思想을 가지고 있다. 그의 이러한 공자교 사상은 그가 망명 후 공자교 운동을 전개하기 이전에 이미 마련되어 있었던 것이다.

바로 한계는 56세(1902년) 때 영국인 알렉산더 윌리엄슨(韋廉臣)과 유교에

서 말하는 '上帝'(神)가 '太極'(理)인가 아닌가의 문제로 논변한 적이 있다.<sup>21)</sup> 윌리엄슨은 주자학에서 말하는 理가 知覺함과 動靜함이 없고 主宰할 수도 없는 비인격적 존재인 반면 상제는 신령스런 지혜와 힘을 가지고 있으며 이 지혜와 힘을 가지고서 주재할 수도 있는 신묘한 존재라고 주장한다. 이것은 원시 유교의 상제를 기독교적 신과 연결시켜 주자학적 무신관을 비판한 것이라 할 수 있겠다. 그는 태극(리)은 無形氣의 존재로서 지각하고 동정하며 주재한다는 주자학적, 그것도 퇴계 학통의 주자학적 입장에 서서 윌리엄슨의 주장을 비판하며, 주재의 리가 참다운 상제라는 결론을 이끌어낸다. 나아가 그는 상제와 天·太極·理·心의 근원적 일치성을 확보하고 理發說을 통해 주재성을 설명한다. 이것은 퇴계 학통의 理發說과 한주 학통의 心卽理說을 바탕으로 유교를 종교화한 주자학적 공자교 사상의 전개라고 할 수 있겠다.

그러면 먼저 한계는 퇴계의 理氣互發說과 한주의 理發一途說을 어떻게 계승하고 있는지 살펴보기로 한다. 앞에서 말했다시피 한주의 理發一途說은 퇴계의 理氣互發說이 가지는 본뜻을 적극적으로 계승한 측면이 있는 것은 분명하지만 글자 그대로 理氣互發을 따르고 고집하는 퇴계 후예들의 눈에는 그렇게 보이지 않을 수도 있다. 바로 여기에서 퇴계학과 안에서 격론이 일어난다. 李晩寅은 한주의 설을 다음과 같이 비판하고 있다.

이 말도 잘못이 없을 수 없으니, 情이 진실로 已發의 리를 가지고 있지만 已發의 기 또한 없겠는가. (이진상이) 理發만 있지 氣發은 없다고 말한 것은 栗谷이 氣發만 있지 理發은 없다고 말한 것을 반대하려고 한 까닭에 그 굽은 것을 바로잡으려다 지나침을 면치 못한 것이다. 기가 과연 발하는 것이 없겠는가.<sup>22)</sup>

여기에서 한계는 한주의 설을 다음과 같이 변론하고 있다.

(이진상이) 性是 未發의 리이고 情은 已發의 리라고 말한 것은 大山의 설이

21) 李承熙, 『韓溪遺稿』6, 「韋君廉臣英人上帝非太極論辨」, 205~212쪽 참조.

22) 李承熙, 같은 책, 「宣錄條辨」, 179쪽.

고, 성과 정은 한가지 리라고 말한 것은 퇴계의 설이다. 어느 설에 잘못이 있는지 알지 못하겠다. 未發에도 기가 없는 것은 아니나 性의 실상은 리이며, 已發에도 기가 없는 것은 아니나 情의 실상은 리이다. 그러므로 퇴계 선생이 性과 情은 한가지 리이며, 또 리는 그 자신 속에 體와 用을 가지고 있다고 단정코 말했던 것이다.<sup>23)</sup>

일단 한계는 한주의 理發一途論的 理發說이 퇴계 이황과 대산 이상정에 연원이 있음을 밝힘으로써 비판의 표적을 벗어난다. 이러한 理發說의 연원을 대는 논의는 다른 곳에서도 이뤄진다. 곧 그는 理發說을 정당화하면서 주자와 퇴계의 학통에 서 있는 愚伏, 星湖, 立齋 등을 끌어들이고 있다.<sup>24)</sup>

그리고 위 인용문을 좀더 자세히 보면, 氣發 자체를 전적으로 부정하는 것이 아니다. 도리어 已發 때에만 아니라 未發 때에도 氣發이 있음을 인정한다. 다만 未發의 性과 已發의 情 모두에 있어 그 실상은 리라는 것이다. 이러한 생각은 이미 앞에서 정리된 한주의 설과 맥을 같이 한다. 곧 한주는 氣發 자체를 인정하지 않은 것이 아니라 스스로에 의한 理發과 그렇지 못한 氣發을 동질적으로 볼 수 없으며 氣發이 理發로부터 말미암기 때문에 氣發은 理發로 환원될 수 있다고 보았던 것이다.

마침내 한계는 퇴계의 理氣互發을 끝이곧대로 받아들이는 이들을 비판하고 나선다. 일찍이 한주가 리와 기가 서로 짝을 이루는 것을 부부와 자녀의 예를 들어 설명한 적이 있다. 곧 어머니가 자녀를 낳아 기르는 과정에 그 공이 두드러진 것을 보고 어머니가 낳는다고 말하는 것은 氣發의 설이요, 남자아이가 아버지를 닮고 따르는 것을 보고 아버지가 낳는다고 하고 여자아이가 어머니를 닮고 따르는 것을 보고 어머니가 낳는다고 말하는 것은 理氣互發의 설이요, 아버지가 낳았다고 말하고 반드시 아버지의 성을 따르는 것은 理發의 설이라고 한주는 말하였다.

한계는 이 비유를 이어 어머니가 낳는 것만 보고 바로 어머니의 성을 따르는

23) 같은 곳.

24) 李承熙, 같은 책, 「道南通文條辨」, 205쪽 참조.

것은 근세 학자들이 四端과 七情이 모두 氣에서 發한다고 말하는 것과 같은 것이요, 어머니가 낳는다고만 말하는 것은 선배 유학자가 사단과 칠정이 모두 氣에서 發한다고 말하는 것과 같은 것이요, 남자아이는 아버지가 낳고 여자아이는 어머니가 낳는다고 말하는 것은 근세의 理와 氣를 대립시켜 각각 發을 말하는 것과 같다고 말한다.<sup>25)</sup> 여기에서 한주와 한계가 남자아이와 여자아이의 비유를 들어 비판한 것은 당시의 理氣互發論者이다. 당시의 리기호발론자들은 퇴계의 리기호발론을 잘못 이해했다는 것이 그들의 생각이다.

한편 한계는 한주의 四七理氣說이 '豎看'과 '橫看'에 따라 달라짐을 말하기도 한다. 곧 종적으로 보면 사단과 칠정이 모두 理가 發한 것이지만, 횡적으로 보면 사단은 理가 發한 것이고 칠정은 氣가 發한 것이라고 말하면서, 이 모두 주자와 퇴계의 뜻을 드러내 밝힌 것이자 한주가 「四七原委說」을 지은 까닭이라고 말한다.<sup>26)</sup> 이렇게 볼 때, 한주에서 한계 등으로 이어지는 한주학파에서 氣發을 전혀 말하지 않은 것은 아니지만 그것은 주로 퇴계 학통에서 벗어난다는 비판을 받을 때만 인정할 뿐 그들의 본뜻은 理發을 말하는 데 있다. 理發을 통해 理의 動靜을 말하고, 理의 動靜을 통해 理의 主宰性을 확보하는 것이 그들이 목적인 바이다.

이어 한주학파의 도통 전수의 핵심적 내용인 '心卽理'설은 어떻게 계승되고 있는지 살펴보기로 한다. 心의 내용은 성리학설 가운데에서도 종교적 성격을 가장 풍부하게 담고 있다. 유교의 天人合一觀에 따르면 사람(人)은 하늘(天)의 명을 마음(心) 속에 성품(性)으로 간직하고 있다. 이러한 천인관은 유교의 종교성을 밝히는 데 더할 나위 없는 보고이다. 이때 천인합일의 실현이란 다름 아닌 天과 性, 天과 心의 일치이며, 일치의 과정에 주로 敬과 誠 공부가 동원된다. 그리고 양자 간 일치의 가능근거로 성리학에 오면 性卽理나 心卽理가 설정된다. 이렇게 보면 성리학이 바로 종교적 교설이라는 생각마저 들게 한다. 그러나 역사적으로

25) 李承熙, 같은 책, 「書先君四七原委說後」, 110~111쪽과 「官錄條辨」, 180~183쪽, 그리고 「陶山通文條辨」, 197~198쪽 참조.

26) 李承熙, 『韓溪遺稿』6, 「書先君四七原委說後」, 110~111쪽 참조.



보면 성리학은 두터운 도덕 교설의 겉옷을 입은 채 도리어 반종교적 특성을 드러내 보이곤 했다. 그런데 이러한 유교, 특히 주자학에 내재된 종교성을 현실로 드러낸 이가 바로 한계이다. 그는 특히 한주로부터 물려받은 심즉리설을 중심으로 주자학에 내재된 종교성을 한껏 발현시킨다.

이처럼 한계는 주자학을 종교의 길로 이끌어 가는 데 가장 중요한 징검다리로서 心卽理說을 이용한다. 이미 理와 等值되어 있던 天·上帝·太極이 心卽理를 통해 나의 마음과 매개되고 내 속에 내재하게 된다. 근원적 일치성이 이를 통해 확보된 것이다. 이제 나는 내 마음 속에 우주의 보편적·궁극적 존재를 간직하고 있으므로 하잘 것 없는 한 존재에 불과한 것이 아니다. 나에게서는 보편과 궁극으로의 길이 열려 있는 것이다. 만약 心을 氣의 차원에만 가둬 둔다면 이 길은 막히고 말 것이다. 특히 한계는 心의 主宰의 측면을 집중적으로 강조함으로써 종교적 해석의 길을 넓다랗게 터놓고 있다.

그러나 심즉리설은 율곡학파이든 퇴계학파이든 모두 이단으로 내몰았던 학설이다. 퇴계학과 안에서 문호지쟁을 불러일으켰던 주범도 바로 이 심즉리설이다. 한계는 스승이자 아버지인 한주를 위해서도 그렇고 종교화의 길을 열어가는 자신을 위해서도 그렇고 심즉리설을 필사적으로 변론하고 나선다. 그는 한주와 마찬가지로 陽明學의 心卽理說은 朱子學의 입장에서 보면 心卽氣說에 지나지 않는다고 말한다. 자신들이야말로 참다운 心卽理論者란 말이다. 한계는 한주의 심즉리설이 양명학의 심즉리설과 같다고 말하는 것은 '드러난 말'(文)만 본 것에 지나지 않고, '내용적'(意)으로 보면 도리어 주자와 퇴계의 본뜻에 뿌리를 두고 있다고 말한다.<sup>27)</sup> 나아가 심즉리설은 주자와 퇴계뿐만 아니라 이전 성현들로부터 대대로 전해온 진리이며, 그것은 퇴계학파의 도통을 따라 자신들에게 전해졌다고 생각한다. 곧 한계는 심즉리설을 변론하기 위해 공자와 맹자로부터 중국의 소옹, 정호·정이, 여동래, 주희, 진덕수를, 그리고 조선의 김굉필, 정여창, 조광조와 이황을 거쳐 조식, 김우옹, 장현광 등을 끌어들인다.<sup>28)</sup> 이 말은 결국 자

27) 李承熙, 같은 책, 「宣錄條辨」, 185~186쪽 참조.

28) 李承熙, 같은 책, 「道南通文條辨」, 204쪽 참조.

신들이야말로 유교와 퇴계 도통의 한가운데에 서 있다는 주장이다. 그리고 心卽理說이 바로 道統相傳의 내용이라는 말이 된다.

그러나 심에 대한 퇴계의 정안은 '心卽理'가 아니라 사실은 '心合理氣'이다. 그리고 이것은 율곡과 그 후예들의 '心卽氣'와 대비되곤 했다. 그런데 한주와 한계는 心卽理가 퇴계는 물론 유학의 정통적인 견해라고 주장하고 나선 것이다. 그들의 해명은 피할 수 없게 된 것이다. 이에 한계는 퇴계가 심을 理와 氣의 습으로 본 경우와 理로 본 경우를 들어 다음과 같이 변론하고 있다.

퇴계선생께서 어찌해서 (심을) 이미 理와 氣를 합한 것이라고 말해놓고서 또 스스로 理일 따름이라고 말했는가. 여기에는 그 까닭이 있다. 무릇 理와 氣를 합한 것이라고 말한 것은 主宰의 本體와 作用의 바탕을 겸하여 말한 것이다. 그렇지만 心の 알맹이(實)가 되는 것은 주재의 본체에 있지 작용의 바탕에 있지 않다. (심이) 已發의 때에는 … 氣를 섞어서 말할 수 있다. 그러나 未發의 때에는 … 오직 이 본체가 그 무엇도 섞이지 않은 채 본연의 모습으로 존재하는 까닭에 理일 따름이라고 단언했다.<sup>29)</sup>

여기에서 한계는 퇴계가 心の 알맹이라 할 수 있는 主宰力을 지닌 본체와 未發 상태의 本體에 대해서는 理로 인식했다고 말한다. 동시에 퇴계가 심을 氣로 이해한 것은 心の 겉껍데기나 찌꺼기를 가리켜서 말한 것에 지나지 않는다고 그는 생각한다. 이러한 생각을 바탕으로 그는 한주도 모든 심을 理로 인식한 것은 아니라고 말한다. 그는 한주가 심을 氣로 말한 경우가 이루 헤아릴 수 없이 많다고 말한다.<sup>30)</sup> 이제 퇴계의 心說을 해석할 때의 시각을 그대로 한주의 心說 해석에도 적용하여, 그는 한주의 心卽理說이 心の 本體와 主宰의 측면을 바탕으로 말한 것이라고 변론한다. 퇴계의 본뜻이 과연 그러했는지의 여부와 상관없이 그도 이것을 자신의 정론으로 받아들인다. 그리고 심에 대한 이러한 이해는 그가 공자교 활동을 하던 시기에도 변함이 없음을 볼 수 있다.

29) 李承熙, 같은 책, 「宣錄條辨」, 178쪽.

30) 李承熙, 같은 책, 「宣錄條辨」, 175쪽 참조.

心이란 사람에게서의 太極으로, 靜하면 性이 되고 動하면 情이 된다. 나누면 仁·義·禮·智가 되고, 또한 魂魄과 精神의 主宰者가 된다.<sup>31)</sup>

위에서 논의된 上帝說과 理發說 및 心卽理說을 연결 지워 정리하면, 한계는 먼저 上帝와 天·太極·理·心의 근원적 일치성을 확보하고 理發을 통해 主宰性을 그 내용으로 채워주고 있다. 그가 말하는 上帝는 形象을 지닌 人格的 존재가 아니다. 따라서 上帝가 내리는 命은 인격적 존재의 의지와 무관하다. 이렇듯 그는 朱子學의 性理說로 孔子敎의 사상을 채우고 있다. 이러한 모습은 다른 어느 누구에게서도 찾을 수 없다. 비록 유학 속에, 또한 성리학설 속에 종교적 특성이 풍부히 잠재되어 있다할지라도 그것을 발현시킨 것은 그 뿐이다. 따라서 그는 유일한 朱子學的 孔敎論者라고 할 수 있겠다.

## 5. 근대 시기 한주 후예들의 퇴계학 전개<sup>32)</sup>

19세기 중엽 개항기로부터 20세기 중엽 해방과 건국기에 걸친 1세기 여 동안 성주 등 경북 남서 지역과 산청, 거창 등 경남 서부 지역을 중심으로 寒洲 李震相과 그의 후예들은 退溪 李滉의 학통을 계승하는 동시에 南冥 曹植의 학통으로부터도 일정한 영향을 받으면서 영남 性理學, 나아가 조선 성리학을 총괄하는 거대한 학파를 형성한다. 그들은 성리설에서뿐만 아니라 현실적 활동에서도 그 적극성과 다양성, 진취성 등이 돋보여 명실공히 당시 최대의 학파를 이뤘다고 평가할 수 있겠다.

한주학파는 크게 直傳 제자와 再傳 제자로 나뉘볼 수 있다. 직전 제자 가운데 대표적인 이는 흔히 '洲門八賢'으로 일컬어지는 侂宇 郭鍾錫, 韓溪 李承熙, 后山 許愈, 紫東 李正模, 膠宇 尹胄夏, 勿川 金鎮祐, 晦堂 張錫英, 弘窩 李斗勳이다.

31) 李承熙, 같은 책, 「孔道會演說」.

32) 이에 대해서는 홍원식, 「이진상의 철학사상과 그의 후예들」(『동양학』29, 단국대학교 부설 동양학연구소, 1999) 중 제4장 '한주의 후예들' 참조.

재전 제자는 한주의 高弟로 일컬어졌던 면우 곽종석의 제자들이 중심이다. 대표적인 이들로 晦峰 河謙鎭, 省窩 李寅梓, 眞庵 李炳憲, 心山 金昌淑, 希堂 金銖, 重齋 金梶, 憤庵 安堦, 崔益漢, 權尙經 등을 들 수 있다.

한주학파가 활동한 시기는 조선 말 개항기에서 대한제국기와 일제강점기를 거쳐 해방 이후 건국 초기에까지 걸친다. 그야말로 그들은 급변하는 근현대사 속을 살아갔던 것이다. 그러면서 그들은 매 시기 벌어지는 역사 현실을 직시하고서 능동적이면서도 적극적으로 참여한다. 우선 이점이 어느 학파와도 다른 한주학파의 두드러진 특징이다. 단순히 같은 학맥과 같은 학설로만 이뤄진 순수 학문상만의 학파가 아닌 것이다. 특히 그들의 학설이 그들의 현실 운동과 긴밀한 상관성을 갖는 점은 더없이 높이 살 만하다. 이러한 점에서 영남 지방의 한주학파는 당시 기호 지방의 華西(李恒老, 1792~1868)학파나 蘆沙(奇正鎭, 1798~1879)학파와 비견된다. 그러나 이론과 운동의 다양성과 포용성 및 지속성이라는 측면에서 보자면 그들보다 한층 더 높이 평가할 여지가 있다.

한주의 후예들은 한국 주자학설을 총결함과 동시에 그것의 근대적 변용을 시도하고 또 현실 운동의 이론적 밑받침으로 삼음으로써 다른 어떤 학파와도 다른 찬란한 빛을 발한다. 앞에서 살펴본 바와 같이 한주 학통에서는 퇴계의 理氣互發說을 '적극적'으로 계승하여 唯理論的 理發一途說을 제기하였으며, 마침내 퇴계의 리기호발설 속에 담겨 있는 理의 能動·自動性和 主宰性を 心性論에다 옮겨 心卽理說을 이끌어내었다. 이러한 주장은 당시에 큰 파문을 불러일으키지만 한주의 후예들은 스승을 학설을 계승, 옹호하는 데 전심전력함으로써 학파적 유대를 더욱 강화해갔으며, 현실 운동의 이론적 바탕으로 삼음으로써 근대사에 분명한 족적을 남겼다.