도암 이재 학맥 인물 이야기

이종란(한국철학사상연구소 연구원, 철학박사)

#1

이재 학맥 인물 이야기를 시작하며

이재는 누구인가?

도암(陶菴) 이재(李縡 : 1680～1746)는 조선 후기 호락논쟁(또는 인물성동이논쟁)에서 호학(湖學, 또는 湖論)에 대응하는 낙학(洛學, 또는 洛論)의 견해를 대표하는 인물로 알려져 있다. 여기서 조선 철학사를 잘 모르는 분은 '호락논쟁'이나 '호학', '낙학'이 무엇을 의미하는지 궁금하겠다. 차차 살펴보기로 하고, 먼저 그가 누구인지 살펴보기로 하자.

이재 가문의 위상이 어떠한지 우선 상징적인 가족관계를 말하면, 이재는 어머니가 숙종의 정비(正妃)였던 인현왕후의 친언니, 곧 인현왕후가 그의 이모였다. 인현왕후는 흔한 사극이나 드라마에서 숙종을 가운데 두고 장희빈과 대척점에 있던 그분이다. 이것만 보더라도 보통의 집안이 아닌 노론의 핵심 집안임을 알 수 있다.

이재는 본관이 우봉(牛峯)이며 숙종 6년(1680)에 나서 영조 22년(1746)에 돌아갔다. 자는 희경(熙卿), 도암(陶菴)은 호이며, 이것 외에도 한천(寒泉)이라는 호도 썼다. 부친은 이만창(李晩昌)이며, 모친은 여흥(驪興) 민씨(閔氏)로 민유중(閔維重)의 딸이며, 송준길(宋俊吉)의 외손녀이다.

이재는 유년기 숙부인 귀락당(歸樂堂) 이만성(李晩成)에게 배웠다. 문과를 거쳐 좌참찬(左參贊)에 이르렀고, 문정(文正)의 시호를 받았다.

그는 1722년 임인옥사(壬寅獄事) 때 숙부 이만성이 옥사하자 은퇴하고, 인제에 들어가 성리학 연구에 전념하다가 1725년 영조가 즉위한 뒤 부제학에 복직해 대제학·이조참판을 거쳐 이듬해 대제학(大提學)에 다시 임용되었다. 하지만 1727년 정미환국(丁未換局)으로 소론 중심의 정국이 되자 문외출송을 당하였으며, 이후 용인의 한천(寒泉)에 거주하면서 많은 학자를 길러냈다. 인물 정보에 대한 더 자세한 내용은 이 '율곡학 프로젝트' 「율곡학 인물」에 자세히 나와 있으므로 이 정도로 그치겠다.

다만 그가 낙론 곧 낙학(洛學)의 입장을 계승하였다는 점만 지적한다면 이재가 26세 때에 외숙인 민진원(閔鎭遠, 1664~1736)과 김창협(金昌協, 1651~1708)을 방문하였고, 이후 김창협에게서 수학하려고 했던 것, 그리고 그의 가문이 김창협과 혼맥으로 연결된 것으로 볼 때, 호학(湖學)과 낙학의 갈림길에서 이재의 학문적 성향이 낙학에 가까운 계기가 되었을 것이다. 그가 교유했던 인물들도 권상하(權尙夏, 1641~1721), 윤봉구(尹鳳九, 1681~1767) 등 호학의 인물들도 있었지만, 주로 박필주(朴弼周, 1665~1748), 어유봉(魚有鳳, 1672~1744), 유척기(兪拓基, 1691~1767), 김신겸(金信謙, 1693~1738) 등의 김창협·김창흡(金昌翕, 1653~1722) 형제의 문인들과 특히 많이 교류하였기에 자연스레 낙론을 접촉할 수 있었을 것이다. 아울러 그가 한천정사에서의 강학 활동을 통해 저술한 『사서강설(四書講說)』에는 낙학의 입장이 고스란히 담겨 있다.

율곡 학맥과 이재

현상윤(玄相允, 1893~?)은 『조선유학사』에서 이재가 농암(農巖) 김창협의 문인이라고 하였는데, 그게 사실이라면 이재의 학맥은 자연히 김창협-송시열(宋時烈, 1607~1689)-김장생(金長生, 1548~1631)-이이로 이어진다.

한편 이병도(李丙燾, 1896~1989)는 『한국유학사』에서 이재의 학문은 뚜렷한 사승(師承)은

없고 조광조와 이이를 사숙(私淑)한 바가 많았다고 하여, 이재가 늘 "정암(靜庵), 율곡은 나의 스승이다."라거나 "나는 율곡께 무한한 은혜를 입었다."라고 말한 정도였다고만 전한다.

그리고 현대 학자들 가운데도 이재는 위로는 김창협, 아래로는 김원행(金元行, 1702~1772)으로 이어지는 낙론계 정통 학맥의 성리학자로 분류되지만, 이재가 낙학의 종장인 김창협과 직접적인 사승 관계에 있다고는 할 수 없다는 분위기이다.

아무튼 이재의 가학(家學)은 다름이 아닌 이이 성리설이라고 할 수 있다. 그 까닭은 그의 가문이 노론 계열이고 그의 증조부인 이유겸(李有謙, 1586~1663)은 김장생의 문인이었으며, 조부인 이숙(李翽, 1626~1688)은 송시열의 문인이었기에 자연스레 이이의 학문을 따랐음을 알 수 있다. 특히 이재는 전서(全書) 형태로 『율곡집(栗谷集)』을 간행한 인물이었고 이이에 대해서도 "나의 심사(心事)는 율옹(栗翁)과 가장 가깝다."라고 하였고, 또 말하기를 "나는 율옹(栗翁)께 무한한 은혜를 입었다."라고 하였다. 또 『도암집』의 「연보」에는 "대개 선생이 어려서 『율곡집』에 정성을 쏟으며 공부했던 것은 또한 우연이 아니었다."라고 말하여, 율곡에 대한 학문적 흠모와 존경이 남달랐다고 할 수 있다. 그뿐만 아니다. 이재는 한천정사(寒泉精舍)에서의 강학에서도 이이의 『성학집요(聖學輯要)』를 학문의 기초로 삼으면서 이이의 학문 방법을 매우 강조한 것으로 확인된다.

이렇게 가문의 학문에서 보면 분명 앞서 말한 이이-김장생-증조부 이유겸의 계보와 이이-김장생-송시열-조부 이숙의 계열이 있고, 본인 또한 이이의 학문을 존중하고 따르고 있음을 본다면 이이 학맥임은 분명하다. 다만 김창협과의 학맥 관계는 약간의 이론이 있어 후속 연구를 좀 더 두고 봐야 할 것 같다.

이재의 문인

정계에서 은퇴한 이후로 이재는 강학 활동을 통한 후진양성에 매진하면서 많은 학자를 배출하였다. 특히 1728년(영조 4) 이인좌의 난 이후 용인 한천동(寒泉洞)[현 경기도 용인시 처인구]에 거주하면서 많은 학자를 길러냈다. 한천정사(寒泉精舍)에서 강학하였는데, 문인들은 그의 학문을 계승하면서 스스로 '천문(泉門)'으로 인식하였다.

이재의 문인은 매우 많은데 비교적 잘 알려진 대표적인 인물을 가나다순으로 열거하면 아래와 같다.

- ○ 김원행(金元行, 1702~1772) : 본관은 안동, 호는 미호(渼湖), 당숙인 김숭겸(金崇謙, 1682~1700)에게 입양되어 종조부 김창협(金昌協)의 손자가 되었다. 평생 벼슬하지 않고 석실서원(石室書院)에서 강학 활동으로 이름난 학자를 많이 배출하였는데, 박윤원(朴胤源, 1734~1799)·김이안(金履安, 1722~1791, 아들)·홍대용(洪大容, 1731~1783)·황윤석(黃胤錫, 1729~1791)·오윤상(吳允常, 1746~1783) 등이 있다. 문집에는 『미호집』이 있다.
- ○ 민우수(閔遇洙, 1694~1756) : 문신이자 학자로 호는 정암(貞庵), 본관은 여흥(驪興), 저서에 『정암집』이 있다. 이재는 그의 외사촌이다.
- ○ 박성원(朴聖源, 1697~1757) : 이재의 고제(高弟)로서 문집 편찬을 주도했고, 한천시(寒泉詩) 논쟁에서 스승을 대신하여 한원진(韓元震, 1682~1751)의 인물성이론(人物性異論)을 비판하였다. 『의례유집(禮疑類輯)』과 『돈효록(敦孝錄)』 등 많은 저술을 남긴 학자이자, 언관(言官)과 강관(講官) 등을 두루 역임한 문신이었다.
- ○ 서형수(徐逈修, 1725~1779) : 문신이며 본관은 달성(達城), 자는 사의(士毅), 호는 직재(直齋)이다. 김원행(金元行)의 문하에서도 수학했다. 정치적 부침(浮沈)이 많았다.

○ 송명흠(宋明欽, 1705~1768) : 문신이자 서예가로서 호는 역천(櫟泉), 본관은 은진(恩津)이다. 송준길(宋浚吉, 1606~1672)의 후손이다. 그는 본연지성에 초점을 맞춰 경을 강조하였으며, 이러한 그의 사상은 송준길을 뿌리로 하는 가학(家學) 전통에 기반하였다. 저서로는『역천집(櫟泉集)』,『역천소말조진(櫟泉疏末條陳)』등이 있다.

○ 안구(安衢 : 1696~?) : 본관은 순흥(順興), 자는 언통(彦通), 서울 출신. 이재의 문인 이기경(李基敬)·이유(李維)·박성원(朴聖源)과 함께 스승의 강의자료인『천상강설(泉上講說)』을 기록·정리하였다.

○ 양응수(楊應秀, 1700~1767) : 본관은 남원(南原). 자는 계달(季達), 호는 백수(白水). 순창 출신. 벼슬에 뜻을 버리고 학문에만 진력했다. 저서에『백수문집(白水文集)』이 있다. 이유(李維)가 정리한「종유록(從遊錄)」을 보면 교유한 인사가 매우 많다.

○ 오원(吳瑗, 1700~1740) : 본관은 해주(海州), 서울 출신이며 영조 때의 문신으로 호는 월곡(月谷). 할아버지는 형조판서 오두인(吳斗寅)이고, 아버지는 오진주(吳晉周)이며, 어머니는 예조판서 김창협(金昌協)의 딸이다. 저서에는『월곡집』이 있다.

○ 이기경(李基慶, 1756~1819) : 문신으로 자는 휴길(休吉), 호는 척암(瘠菴), 본관은 전주이며 전주 출신이다. 정치적으로는 남인이었으며 정약용(丁若鏞)과 막역(莫逆)한 사이였으나 천주교를 배격하기 위해『벽위편(闢衛編)』을 지었고, 문집에는『목산고(木山藁)』가 있다.

○ 이유(李維, 1704～1738) : 본관은 우봉(牛峯), 자는 대심(大心)이며 호는 지암(智庵)으로 이재의 종제이다. 양응수의 문집인『백수집』부록에 그의「학고재고례발(學古齋古禮跋)」과「종유록(從遊錄)」이 있다.

○ 임성주(任聖周, 1711~1788) : 본관은 풍천(豐川), 호는 녹문(鹿門)으로 문신이자 철학자·서예가이며 청풍 출신이다. 아우인 임정주(任靖周)·임경주(任敬周)와 함께 배웠다. 여류학자 윤지당(允摯堂)은 그의 누이이다. 기(氣)를 위주로 하는 학문을 완성하여 조선 성리학대가 가운데 한 사람으로 꼽힌다. 저서에는『녹문집』이 있다.

○ 홍계희(洪啓禧, 1703~1771) : 문신이며 본관은 남양(南陽), 자는 순보(純甫), 호는 담와(澹窩)이다. 유학자로 자처했으나 그보다는 시무에 밝고 경세치용(經世致用)에 많은 관심을 보였으며, 이재의 문인을 자처했으나, 다수 문인에게 배척당하였다. 그 대신 영의정 김상로(金尙魯), 형조판서 윤급(尹汲), 참판 이기경(李基敬) 등과 결탁하였다. 저서로는『삼운성휘(三韻聲彙)』가 있고, 편저는 많은데 그 가운데『해동악장(海東樂章)』이 있다.

이재 학맥의 계보

앞에서는 이재의 직전 문인들만 나열하였다. 물론 이분들이 순수하게 도암(陶菴)의 학문만 수학했다고 말할 수는 없다. 대개 이름난 선생이 있다고 하면 여기저기 찾아다니며 배움을 청하는 선비들이 있기 때문이다. 그래서 누구의 문인인지가 중요한 점이 아니라, 학문의 성격을 보고 판단하는 일이 나을 때도 있다. 때로는 같은 스승에게 배워도 학문과 행적에서 스승의 학문과 성격이 완전히 달라서 동문에게 배척당하기도 하여, 서로 문인이니 아니니 하며 다투기도 하였다. 그러니 학맥의 계보를 따질 때 이런 점을 염두에 두고 유연하게 생각하면 큰 문제가 없을 것으로 보인다.

앞에서 나열한 이재의 많은 제자의 제자들까지 모두 파악하여 학맥의 전모를 밝히는 일은 많은 시간과 노력이 필요하다. 하지만 아직 그렇게 할 필요성은 느끼지 못하고 있다. 다만 지금까지 조선 후기 사상 또는 철학의 흐름에서 중요한 맥을 짚는다는 의미에서 그 학맥을 살펴

볼 필요가 있다.

이재의 문인 가운데 후대에 영향을 크게 끼친 사람은 김원행이다. 그의 문인에는 또 아들 김이안(金履安, 1722~1791)과 박윤원(朴胤源, 1734~1799)·오윤상(吳允常, 1746~1783)·홍대용(洪大容, 1731~1783)·황윤석(黃胤錫, 1729~1791)·이직보(李直輔, 1738~1811) 등이 있다. 또 이직보의 문인에는 이술원(李述原, 1679~1728)이 있다.

특히 오윤상의 문인에는 오희상(吳熙常, 1763~1833)이 있으며, 오희상의 문인에 유신환(兪莘煥, 1801~1859)있고, 유신환의 문인에는 서응순(徐應淳, 1824~1880)이 있는데, 이 계보인 이재-김원행-오윤상-오희상-유신환-서응순에 이르는 과정은 조선 후기 도학 파 가운데 유신환을 중심으로 하는 봉서학파(鳳棲學派)의 학맥이 그것이다.

또 박윤원의 문인에는 홍직필(洪直弼, 1776~1852)이 있고, 홍직필의 문인에는 조병덕(趙秉悳, 1800~1870)과 임헌회(任憲晦, 1811~1876)가 있고, 임헌회의 문인에는 서정순(徐政淳, 1835~1908)과 전우(田愚, 1841~1922)가 있는데, 여기서 이재-김원행-박윤원-홍직필-임헌회-전우에 이르는 과정은 조선 후기 도학 파 가운데 전우를 중심으로 한 간재학파(艮齋學派)의 학맥이다. 조선 후기의 도학 파에는 화서(華西)·노사(蘆沙)·간재(艮齋)·한주(寒州)·봉서(鳳棲) 등 여러 학파가 있는데, 이재의 문인에게서 갈라져 나온 학파가 적지 않아, 사상사에서 이재의 영향력이 크다.

다룰 인물 또는 주제

시리즈로 작성하는 이 '이재 학맥의 인물 이야기' 열 가지는 학맥에 등장하는 모든 인물을 다 다룰 수 없다. 일차적으로 이재의 직전 제자에게 제한하고, 그 가운데서도 문집이나 남긴 자료가 풍부한 인물을 대상으로 엮어 나가려고 한다.

이글은 이들 인물에 대한 학술적·이론적 흐름에 천착하지 않는다. 이것은 학문적 방법론에 따라 기술해야 하는 매우 지난하고 공력을 들여 학계의 검증을 받아야 할 내용이기 때문이다. 다만 글의 이해를 돕기 위해 큰 흐름에서 필요할 때 사상적 배경을 언급하겠다. 대신 독자들의 흥밋거리를 중심으로 문집에 실려 있는 글을 다양한 주제로 뽑아 해석하고 재구성하며, 필자의 해설과 의견을 덧붙이는 차원에서 소개하겠다. 이 또한 후속 학문을 연구하는 학자들의 기초 자료는 될 수 있다.

다루는 인물 또는 주제는 배경으로서 시작하는 내용과, 인물성동이논쟁, 이재, 김원행, 임성주, 송명흠, 박성원, 양응수, 오원, 민우수이다. 그 외 다른 문인들의 이야기도 있을 수 있지만, 현재로서 아직 출간된 자료가 풍부하지 않아 발굴하여 정리하려면 필자의 역량을 넘어서서 이 정도의 범위에서 이야기를 엮어 나가겠다.

참고문헌

이병도, 『한국유학사』, 아세아문화사, 1987.
현상윤, 『조선유학사』, 현암사, 1986.
유지웅, 「도암 이재의 성리설 연구」, 『양명학』, 제67호, 한국양명학회논문집, 2022.
이천승, 「도암 이재와 그 문인들의 낙학적 사유」, 『한국철학논집』 제64집, 한국철학사연구회, 2020.

#2

이재 학맥의 낙학

호락논쟁과 그 연원

호락논쟁(湖洛論爭)을 달리 인물성동이논쟁(人物性同異論爭)이라고 한다. 또 논쟁은 논변(論辨)이라고도 부른다. 그 용어만 봐서는 철학사를 모르는 분들은 무슨 말인지 이해하기 힘들다. 우선 '인물성동이논쟁'은 논쟁의 내용을 철학적 의미에서 붙인 이름이고, '호락논쟁'은 논쟁에 참여한 학자들의 출신 지역을 중심으로 붙인 이름임을 일단 기억해 두자. 그래서 두 용어는 같은 의미로 이름만 달리 쓰고 있는 형편이다.

일단 논쟁의 성격에서 보면 조선 전기 사단칠정논쟁(四端七情論爭)과 쌍벽을 이루는데, 그 내용과도 관련이 있다. 두 논쟁은 주희 성리학에서 본성의 이발(已發)과 미발(未發)의 문제를 심도 있게 논의하면서 나온 논쟁이다. 사단칠정논쟁은 본성이 이미 정(情)으로 발동한 이후의 문제라면, 인물성동이논쟁은 본성이 정으로 발동하기 이전에 인간과 물건의 본성이 같은지 다른지 논하는 논쟁이다.

사실 인간과 물건의 본성이 같은지 다른지의 문제는 성즉리(性卽理)에서 보면, 본성이 모두 같다고 하겠다. 하지만 『맹자집주』에서 "인의예지의 순수함은 사람과 물건이 다르니 물건이 온전히 가질 수 있는 것이 아니다."라거나 『대학혹문』에서 "사람과 물건이 타고난 기품(氣稟)의 차이에 따라 사람의 성과 물건의 성이 다르다."라고 하였다. 그러니까 인물성동이논쟁은 사람의 본성과 동물을 포함한 물건의 본성이 같은지 다른지에 대한 논쟁이다.

이는 성리학 내부에서 이론을 깊이 연구하다 보면 필연적으로 나올 수밖에 없는 문제이다. 어찌 보면 서로 모순되는 견해 같지만, 본성을 떠나 사물을 인식하거나 바라보는 관점에서도 드러나는 문제이다. 논쟁을 시작한 두 사람은 인성과 물성에 대해 모두 관점에 따라서 같거나 다르게 볼 수 있음을 인정한다. 이간(李柬, 1677~1727)은 한 근원인 일원(一源)과 다른 몸이라는 이체(異體) 개념으로, 한원진(韓元震, 1682~1751)은 본성에 세 가지 층위가 있다는 성삼층설(性三層說)로 대응하였다. 결국 논쟁의 핵심은 어느 관점을 위주로 보는 가에 달려 있다.

사실 어떤 사물들이든 공통점과 차이점이 있다. 공통점이 보편적이라면 보편성이 되고, 차이점에서만 본다면 특수성이 있다. 그런데도 보편성과 특수성 하나만 붙잡아 '같음'과 '다름'을 주장하는 데는 나름의 역사적·정치적 배경이 있었을 것이다.

호락논쟁의 발단

그렇다면 호락논쟁은 어떻게 시작되었을까? 그것은 율곡 학맥을 이은 우암(尤庵) 송시열(宋時烈, 1607~1689)의 제자 수암(遂庵) 권상하(權尙夏, 1641~1721)의 문하생인 외암(巍巖) 이간과 남당(南塘) 한원진 사이의 우연한 논변으로 촉발되었다.

한원진은 한홍조(韓弘祚, ?-1712) 및 최징후(崔徵厚, ?-1715)와 서신 등을 왕래하며 토론을 벌였는데, 한원진의 편지를 받은 한홍조는 자신과 최징후가 보낸 편지와 한원진의 답서를 가지고 이간을 방문하면서 둘 사이의 논쟁이 연결되었다. 이간과 한원진은 둘 다 권상하 문하의 동문이었지만, 그때까지 서로 이름만 알았지 서로 만난 적이 없었다. 이간은 편지글들을 자세하게 읽은 뒤에 한원진의 견해를 반박하는 글을 최징후에게 보냄으로써 둘 사이 논쟁에 불이 붙었다. 1713년까지 5년여에 걸쳐 외암과 남당 사이에 편지를 보내면서 각자의 생각을 정리하였다. 한원진은 인간과 물건 본성의 다름을, 이간은 같음을 주장하였다.

이 논변은 크게 보아 인간과 물건의 본성이 같은지 다른지의 '인물성동이논쟁(人物性同異論

爭)'과 미발일 때 마음의 본체가 순수하게 선한지의 '미발심체순선논쟁(未發心體純善論爭)'과 성인과 보통 사람의 마음이 같은지 다른지의 '성범심동이논쟁(聖凡心同異論爭)'의 세 부분으로 구성되어 있다.

호락논쟁의 경과

한원진과 이간의 이러한 학술 논쟁은 이후 학계에 급속히 퍼져 나갔다. 이간의 학설은 주로 낙하(洛下) 지역이라 일컫는 서울·경기 지역의 학자들이 주로 지지하여 낙론(洛論) 또는 낙학(洛學)이라는 명칭을 갖게 되었고, 한원진의 학설은 호서(湖西) 지역으로 일컫는 충청 지역의 학자들이 주로 지지하여 호론(湖論) 또는 호학(湖學)이라는 명칭을 갖게 되었다. 그리고 이 호락논쟁을 촉발하고 이 논쟁에 적극 참여한 학자들은 율곡 계열의 노론 학자들이었다. 그래서 호락 논변은 노론 학계의 사상의 분화를 반영하고 있다고 할 수 있다.

낙론에 속한 대표적인 학자들로는 이간 외에 삼연(三淵) 김창흡(金昌翕, 1653~1722), 도암(陶庵) 이재(李縡), 여호(黎湖) 박필주(朴弼周, 1665~1748), 기원(杞園) 어유봉(魚有鳳, 1672~1744), 역천(櫟泉) 송명흠(宋明欽, 1705~1768), 미호(渼湖) 김원행(金元行, 1702~1772) 등을 들 수 있다. 호론의 대표적 학자들로는 한원진 외에 병계(屛溪) 윤봉구(尹鳳九, 1681~1767), 봉암(鳳巖) 채지홍(蔡之洪, 1683~1741), 운평(雲坪) 송능상(宋能相, 1710~1758), 존재(存齋) 위백규(魏伯珪, 1727~1798) 등이 있었고, 매봉(梅峰) 최징후(崔徵厚, ?~1715) 및 낙론을 지지한 김창흡의 문인인 정암(正庵) 이현익(李顯益, 1678~1717) 등은 호론의 학설에 동조하기도 하였다.

한편, 호학에 속하는 윤봉구의 제자만 해도 235명이나 되고, 호락논쟁의 주요 쟁점들은 근 200여 여년에 걸쳐 조선 후기 성리학의 주요 논점으로 다루어진다. 이를 통해 호락 논변이 매우 긴 기간 동안 이루어진 방대한 규모의 논쟁이었다는 사실을 알 수 있다.

낙학 견해를 대표했던 이재

이재는 사상적으로 율곡 학맥에서 낙학의 종지를 충실히 계승하고 있다고 평가되고 있다. 그렇다면 이재의 낙학은 이간의 인물성동론에 직접 영향을 받았을까? 보통 호론과 낙론을 한원진과 이간의 설에 따라 양쪽으로 나뉜 것으로 인식할 수 있지만, 세밀히 들여다보면 반드시 그런 것 같지 않다. 비록 그의 주장은 미발의 순수성 확보를 위해 기질의 개입을 논의하지 않거나 성인과 보통 사람의 마음은 그 본체에서 같다는 견해를 유지하여, 이간을 비롯한 낙론계 입장을 견지하고 있었다.

하지만 그는 한원진과 서로 대립했던 이간의 주장과 같은 설을 펼치지는 않았다고 한다. 특히 이재의 논쟁에서 이간에 대한 언급은 찾을 수 없고, 다만 문인들 사이에서는 이간에게 적극 관심을 가졌다고 한다. 이점은 이간과 무관하게 이재 낙학적 입장이 어느 정도 확립되어 있음을 뜻한다.

어떻든 이재가 호학을 두고 논변한 대상은 한원진이 아니다. 그를 이어 호학의 중심 역할을 했던 병계 윤봉구를 통해 진행하였다. 수암 권상하를 방문하거나 평소 윤봉구와의 교류도 있었던 이재는 호학 내부의 흐름을 놓치지 않았다. 그의 주장에는 이간이 주장한 결론에 도달하지 않고 기질의 맥락을 중시하는 호론의 반대편에서 본체인 리(성)와 일치를 꾀하는 낙학의 문제의식을 드러내었다. 이재의 성리설은 호락논쟁에서 호학과 대비되는 사람과 물건의 본성이 같다는 '인물성동(人物性同)', 발동하지 않았을 때 마음의 본체가 선하다는 '미발심체선(未發心體善)', 성인과 보통 사람의 본마음이 같다는 '성범심동(聖凡心同)'을 공유한다. 특히 한원

진과 더불어 호학의 윤봉구, 심조(沈潮, 1694~1756)와의 논쟁 그리고 「한천시(寒泉詩)」를 통해 낙론계의 여론을 대변하였으며, 이러한 이재의 입장은 한천정사의 강학을 통해 문인들에게 고스란히 계승된다.

여기서 윤봉구와 논변한 '성범심동(聖凡心同)'의 일부만 살펴보기로 하자.

일단 이 문제에 대해서 이재는 기호 선비와 왕복한 논변이 많다. 그 가운데 상세한 것이 윤봉구와 왕래했던 논변이다. 윤봉구는 자는 서응(瑞膺), 병계는 호로서 권상하 문인인 강문팔학사(江門八學士) 가운데 한 사람으로 덕산(德山)의 가야산(伽倻山) 옥병계(玉屛溪)에서 강학하였고, 학설은 남당 한원진과 공통점이 많았다.

1735년 윤봉구는 호학의 심설(心說) 2개를 이재에게 질정해 달라고 청하였다. 첫째는 심은 기로서 맑고 탁하고 순수하고 잡된 차이가 있어서 성인과 보통 사람이 다르지 않을 수 없다는 것이고, 둘째는 성인과 보통 사람은 본성뿐만 아니라 마음도 원래는 같고, 다만 다른 점은 신체의 혈기가 맑고 탁하고 순수하고 잡된 차이로 말미암아 성인과 보통 사람의 차이가 생긴다는 점이다. 여기서 첫째는 한원진의 학설을 설명한 성범심부동설(聖凡心不動說)이고, 둘째는 낙론계 학자들이 대부분 동의하는 성범심개동설(聖凡心皆動說)이다.

이에 대해 이재의 답변 요지는 다음과 같다. 곧 심은 기로서 반드시 본성과 기를 합쳐서 설명해야 하며, 기만을 가지고 말하면 안 된다. 하지만 기의 속성이 비록 맑고 탁하고 순수하고 잡된 차이가 있더라도 그 근본은 깨끗할 뿐이고, 그 본체의 깨끗함은 성인과 보통 사람이 똑같으니 감정이 아직 발동하지 않았을 때 그것을 알 수 있다는 요지였다.

이처럼 이재는 마음은 기로만 설명할 수 없으므로 반드시 본성을 겸하여 보아야 완전하다고 하였고, 기질만 가지고 논하면 성인과 보통 사람이 다르지만, 기의 깨끗한 근본은 본성과 분리할 수 없어서 같지 않다고 할 수 없다는 견해이다. 이처럼 이재의 학설은 심체순선설(心體純善說)로서 이간의 견해와 일치하는 점이 있다.

이어 두 차례 더 논변이 있었지만, 그 내용은 이것을 부연한 일에 지나지 않는다. 다만 세 번째 편지에서 리와 기가 떨어지지 않는다는 '이기불상리(理氣不上離)'의 관계와 리가 기의 주인이 된다는 '리위기주(理爲氣主)'의 뜻을 제시하였다.

사실 이 문제는 주희 성리학 내부에서 볼 때 본연지성(本然之性)과 기질지성(氣質之性)의 어느 한 방향만을 밀고 나간 것으로 보인다. 다만 그렇게 한 일이 그저 단순한 문제는 아니다. 전자는 자연히 순수한 리가 드러나는 이상적 인간성을 대표한다면, 후자는 기질의 영향으로 드러나는 현실적 인간성을 대표한다. 그런 인간을 바라보는 이상론과 현실론은 각각 장단점을 가진다. 곧 전자는 인간을 믿고 긍정하면서 그 가능성을 열어두고 개방적이고 변화를 긍정하는 측면이 있다면, 후자는 인간의 타락과 부조리를 예방하기 위하여 복고적이고 보수적 예법을 고수하며 문명과 야만을 엄격히 구분하여 현 질서를 옹호할 여지가 있다. 반면 전자는 지나치면 퇴폐와 방종과 무질서에 빠질 수 있고, 후자는 억압과 침체와 좁은 시야에 갇힐 수 있다는 단점이 있다.

이러한 논쟁을 조선 후기 당시 시대 상황에 대처하는 방식으로 해석할 수 있을지는 좀 더 면밀한 조사와 연구가 필요하다. 어쩌면 이재의 목적은 근원적 동일성을 천명하는 그 자체에 있었다기보다는, 확고한 이상적 목표를 설정하고 그 목표에 다가가기 위해 인욕의 사사로움을 제거하는 부단한 배움의 과정을 강조하는 데에 있었을 것이다.

낙학을 계승한 문인들

이재의 문인들은 이재의 학설만이 아니라 이간의 학설에도 적극적 관심을 보인다. 물론 서

로 간에 이론이 없지는 않았다. 이간과 이재의 사이에도 미묘한 차이가 있고, 이재와 그의 문인 녹문 임성주 사이에도 그랬다. 이재의 문인 가운데 학행으로 잘 알려진 인물로는 김원행·박성원·송명흠·임성주 등이 있는데, 박성원과 송명흠은 김창협 계통의 김원행과 함께 낙학을 계승하여 평생토록 인물성동론을 주장하였다고 한다. 그것과 결이 약간 다른 사람을 대표적으로 소개하면 아래 두 사람이다.

임성주는 초년에는 스승의 설을 계승하여 다름이 없었으나 중년 이후에는 성동론(性同論)을 버리고 성이론(成異論)을 주장하였는데, 다만 성범심동설(聖凡心同論)을 지켰다고 한다. 다시 말해 젊은 시절 한원진과 이간의 논변을 접했을 때 이간의 설에 마음이 더 와닿았지만, 중년 이후에 볼 때 이간의 심론(心論)은 문제가 없지만, 성론(性論)은 합당치 않다고 보고, 자신의 이론을 수정하였다고 하다. 그래서 그는 낙학이나 호학 모두 리와 기를 분리하는 잘못이 있다고 보았다. 이를 이해하기 위해서는 기를 강조하는 그 철학의 관점을 보아야 한다. 그의 동문이 그에게 '기를 리로 보았다.'라고 할 정도로 기일원론의 관점에서 철학을 펼쳤는데, 리의 범주에서 다룬 내용을 기에 넣고 논의했다는 뜻이다. 이 부분은 따로 떼어내 뒤에서 그의 글을 분석하면서 별도로 다루겠다.

이재의 제자 목산 이기경(李基慶, 1756~1819)도 스승의 정맥을 잇고 있지만, 낙학의 인물성동론을 견지한 스승의 학설을 묵수(墨守)한 것이 아니라, 동론과 이론을 깊이 이해하고 이를 비판적으로 종합했다고 평가되고 있다. 동이론에 관한 이기경의 견해는 「변한남당동이고중어(辨韓南塘同異攷中語)」와 「서독(書牘)」과 「답권생경별지(答權生炅別紙)에 나타나 있다. 이기경에 대해서는 뒤에서 다루지 않기에 소개해 보았다.

이 글은 인물성동이논쟁의 사상적 흐름을 직접 다루는 내용은 아니다. 다만 이재 학맥의 인물 이야기를 다룰 때 간간이 이와 연관된 내용이 등장할 것을 미리 고려하여 간단하게 소개하였다. 당시 학계의 흐름이 이 논쟁을 제외하면 핵심이 빠지기 때문이다. 물고기가 물을 떠나서 살 수 없듯이 학자들은 당시의 학풍과 사상의 풍토를 떠나서 학문할 수 없기 때문이다.

참고문헌

이병도, 『한국유학사』, 아세아문화사, 1987.
최영진, 『조선조 유학사상사의양상』, 성균관대학교 출판부, 2005.
한국사상사연구회, 『인성물성론』, 한길사, 1994.
홍정근, 『호락논변의 전개와 현대적 가치』, 학고방, 2001.
유지웅, 「도암 이재의 성리설 연구」, 『양명학』, 제67호, 한국양명학회논문집, 2022.
이천승, 「도암 이재와 그 문인들의 낙학적 사유」, 『한국철학논집』 제64집, 한국철학사연구회, 2020.

#3

사람이 배우지 않으면 안 되는 이유

배움과 행복

현대인들에게 배우는 이유를 물어보면 아마도 하나같이 '좋은 직장을 얻기 위해서'라고 할 것이다. 이어서 왜 좋은 직장을 얻으려고 하느냐고 묻는다면, 그 또한 '돈을 많이 벌어서'라고 말할 것이다. 그러면 왜 돈이 많아야 한다고 한다면, 대부분 '그러면 행복하니까'라고 대답할 것이다. 결국 배움의 까닭이나 목적이 행복하게 사는 데 있다고 할 것이다.

하지만 행복하게 되는 데는 돈만 많이 있다고 되는 게 아니다. 권력이나 명예도 마찬가지이다. 그것은 각자가 만족해야 하고, 그마저도 만족에 지속성이 있어야 한다. 그래서 행복이 무엇인지에 대한 각자의 생각도 재고해야 하고, 참된 행복이 무엇인지 진지하게 고민해야 하므로, 사람이 왜 배우는지 그 목표나 방향 설정을 다시 한번 되물어야 할지 모르겠다.

그래서 이글은 이재의 「사람이 배우지 않으면 안 된다는 말」을 소개하는데, 원문은 『도암선생집』 권25, 『잡저』의 「인불가이불학설(人不可以不學說)」이다. 이 글을 읽을 때는 율곡의 『격몽요결』과 관련지어서 비교하면 더욱 흥미가 있고, 또 선생의 호락논쟁에서 낙학과 어떤 연관이 있는지 추적하는 것도 재미를 더한다. 자료를 발굴하여 소개한다는 의미에서 원문을 함께 싣는다.

사람이 배워야 하는 이유

율곡 선생의 『격몽요결』의 서문에 보면 "사람이 이 세상에 태어나 배우지 않으면 사람이 될 방법이 없다(人生斯世, 非學問, 無以爲人)."라고 하였는데, 이재의 이 글에서도 그 점을 분명하게 말하고 있다.

"대저 사람은 만물의 영장이다. 하늘이 사람을 내어 동물과 구별하게 한 까닭은 사람에게 실제로 사람이 되는 이치를 갖추었기 때문이다. 사람이 사람 되어 동물을 면하게 된 까닭은 사람에게 사람이 되는 일이 있기 때문이다. 사람에게 이미 사람이 되는 실제의 이치가 있으므로 마땅히 사람이 되는 실제의 일을 실천한 뒤에야 바야흐로 사람이 되는 이름을 도울 수 있다. 그것 아니면 이름은 사람이나 실제로는 사람이 아니다(夫人者, 萬物之靈也. 天之所以生人而使別於禽獸者, 以其實有爲人之理也. 人之所以爲人而得免於禽獸者, 以其實有爲人之事也. 人旣有所以爲人之實理, 故必行所當爲人之實事而後, 方可以副爲人之名. 不爾則名雖人而實非人)."

이 내용은 성리학의 일반적 진술이다. 사람이 된 까닭은 사람으로서 이치를 갖추었고, 또 그러한 이치에 따라 실천하는 일이 있으므로 사람이 동물과 다르다. 이것은 『맹자』에서 '사람이 금수와 다른 까닭'에 착안한 점과 같다. 하지만 여기서는 아직 사람이 되는 방법을 말하지 않고, 바로 이어지는 글 특히 강조한 부분에 등장한다.

"이른바 배움이란 배움으로써 사람이 되는 것이니, 처음부터 우리 사람의 본분 밖의 일이 아니다. 하지만 사람이 이미 그 사람이 되는 실질을 다할 수 없는 행실에 대해 남이 간혹 자기를 동물에 견주면 발끈하며 성내지 않는 사람이 없으니, 동물은 참으로 천하게 여기고 싫어할 만하다. 하지만 내가 아는 일은 추우면 따뜻하게 하고 배고프면 먹고 삶을 좇고 죽음을 피

하는 종류이니 동물 또한 그렇게 할 수 있다. 나아가 임금과 신하, 부모와 자식의 큰 도리와 저 사물의 당연한 법칙에 대해서는 동물은 본래 잘할 수 없고 나 또한 능숙할 수는 없으니, 동물은 막히고 사람은 통하며 동물은 치우치고 사람은 온전한 구별이 어찌 있단 말인가? 다만 사람의 둥근 머리나 네모난 발바닥의 형태를 가지고 스스로 사람이라고 말할 뿐이다. 동물로써 동물을 비교하는데 무슨 성냄이 있겠는가? 그 또한 생각하지 않음이 심하다. 하지만 동물을 천하게 여기고 싫어할 만하다고 알고 자기에게 비교하는 일을 부끄러워하는 까닭은 사람이 인의예지의 본성을 갖추고 그것이 발동할 때 측은·수오·사양·시비지심이라는 실마리가 되기 때문이다. 만약 그 실마리를 확충할 수 있다면 동물을 면할 뿐만 아니라, 비록 성인이라 할지라도 그렇게 될 수 있으니, 무엇을 꺼리어서 그렇게 하지 않는가?(所謂學者, 所以學爲人也. 初非吾人分外事也. 然人旣不能盡其爲人之實, 而人或比己於禽獸, 則未有不怫然而怒者, 禽獸固可賤惡. 而我之所識寒煖飢飽生死趨避之類, 禽獸亦能之. 至於君臣父子之大倫, 與夫事物當然之則, 則禽獸固不能, 而我亦不能, 烏在其彼塞而此通, 彼偏而此全之別也. 但以圓頭方足之形而自謂之人耳. 以禽獸而比禽獸, 何怒之有. 其亦不思之甚也. 然而知禽獸之可賤惡而羞比於己者, 以其具仁義禮智之性, 發而爲惻隱羞惡恭敬是非之端故也. 苟能擴充其端則不徒得免於禽獸, 雖聖人亦可馴致, 何憚而不爲哉.)"

드디어 사람이 되는 방법을 말하였다. 바로 배움으로써 사람이 된다고 하였다. 배우지 않은 상태의 사람은 동물과 다르지 않다. 사람 모습만 갖추었다고 해서 또는 이론적으로 동물과 다른 천부적 이치를 타고났다고 해서, 곧장 사람이 되는 것이 아님을 말했다. 하지만 '부끄러워하는' 마음의 실마리를 잡아 사람이 될 가능성을 열어두었다. 그것을 확충하여 동물이 되는 것을 피할 수 있다는 것이 맹자식 접근이다.

성인 되기에 뜻을 세움

율곡 선생의 학문의 목표는 성인 되기이다. 『격몽요결』의 「입지장」에서 분명히 제시하고 있다. 이재는 율곡의 학문을 따른다고 자임하였으므로 배움이 성인을 지향하는 일은 당연하다. 이어지는 글을 보면 즉시 확인된다. 강조한 부분을 보라!

"대저 사람이라면 사람이 되는 실질을 다하는 사람이 바로 성인이다. 사람이 학문함에 반드시 성인이 되는 뜻을 세운 뒤에야 진보하는 곳이 있다. 사람이 간혹 원대한 뜻을 스스로 기약하면, 무리가 들고 일어나 비난하고 훼방하며 말하기를, '어리석지 않았으면 미쳤다.'라고 할 것이다. 사람으로서 이미 동물이 되지 않고자 했다면 마땅히 성인과 동류가 되기를 희망해야 한다. 자기기 비록 잘하지 못하더라도 어찌 비방하고 훼방하는 일을 참겠는가?(大抵人而盡爲人之實者, 方是聖. 人之爲學, 必先以聖爲志, 而後方有進步處. 而人或有自期之遠, 則羣起而非毁之曰, 非愚則狂. 人而旣不欲爲禽獸則當爲希聖之徒。己雖不能。何忍非毁之也.)"

이 글을 보면 '사람이 되는 실질'을 다하면 성인이라고 했는데, 이는 다름이 아닌 성인과 보통 사람의 본성이 같기 때문이다. 성인과 보통 사람의 본성이 같다는 말은 율곡이 맹자의 말을 인용한 "사람은 모두 요순이 될 수 있다."라는 말이며, 낙학(洛學)이 근거하는 논거이기도 하다. 성품이 누구나 똑같아서 성인이 될 수 있는 근거이다.

생활 속 실천을 통한 배움

이재의 배움의 방법 또한 율곡의 그것을 따랐다. 『격몽요결』에서 "이른바 학문이란 이상하고 별다른 무엇이 아니다. 다만 부모가 되어서는 마땅히 사랑하고, 자식이 되어서는 마땅히

효도하고 ……”에서 보이는 것처럼, 일상생활 속에서 인륜을 실천하는 데서 배운다. 이는 이론적 지식에만 천착하지 않는 유학의 학문관이기도 하다. 강조한 부분에 잘 드러나 있다.

“대저 세상에서 자포자기하는 사람은 본래 기질의 강약이 같지 않아도 그 귀결점을 요약하면 모두 유행하는 풍속이 해친 것이다. 유행하는 풍속의 최악은 우리의 학문을 부족하다고 여기는 것이다. 하지만 저들은 성인의 도리의 남은 찌꺼기를 얻어 사람으로 여겼으나, 그 큰 것을 말하면 부모와 자식, 임금과 신하, 어른과 아이, 친구, 부부 사이의 도리이고, 작은 것을 말하면 거처와 음식과 활동하고 말하고 침묵하는 일이다. 인륜의 일상생활에서 설령 그 당연한 법칙을 실천할 수 없어도 성인의 이른바 사람이 되는 도리는 이것을 벗어나지 않는다. 저들은 되레 이것을 의지해 사람의 겉모습만 꾸미는데, 만약 성인의 이른바 배움이 없으면 유행하는 풍속 또한 무엇에 기대서 스스로 사람들 속에 서겠는가? 남이 자기를 사람으로 대우해 주기를 바라면서 사람이 되는 도리를 배우기를 싫어하는 사람은 그 또한 미혹된 것이다. (夫世之自暴自棄者, 固有氣質強弱之不同, 而要其歸則皆流俗害之也. 流俗最惡, 吾學以爲不足學. 然而彼得聖道糟粕之餘以爲人, 語其大則父子也君臣也長幼也朋友也夫婦也, 語其小則居處也飮食也動靜也語默也. 人倫日用之間, 縱不能行其當然之則, 而聖人所謂爲人之道, 不外乎此. 彼猶藉此而裝點一箇人底貌樣, 苟無聖人所謂學者, 則流俗亦何所恃而自立於人數哉. 欲人之待己以人, 而惡其學爲人之道者, 其亦惑矣.)”

몇 가지 문답

다음은 몇 가지 문답이다. 이는 이재가 자문자답한 내용으로 몇 가지 특수한 사례를 들어 자기주장이 맞지 않을 수도 있다는 데에 대한 우려를 불식시키는 차원에서 배움이 필요한 내용을 다루고 있다.

질문1 : 선생의 말씀이 비록 이와 같아도 또한 그렇지 않은 것도 있습니다. 궁벽한 시골의 천한 사람 가운데 일자무식이어도 부모와 자식과 형제 사이에 착한 행실을 하는 사람이 있습니다. 사람 가운데는 수만 권의 책을 읽어서 유식하다고 말할지라도 남이 모르는 그의 행실을 고르게 고찰하면 보통 사람에 미치지 못하는 사람도 있습니다. 책이란 이런 사람에게는 반드시 유익하지는 않습니다. (或曰先生之言雖如此, 抑有所不然者. 夫以窮鄉賤子, 目不識一字書, 而有至行於父子兄弟之間者. 人或讀萬卷書, 號爲有識, 而夷考其內行, 有不能及於常人者. 書之不必有益於人如此夫.)

대답1 : 그런 사람은 본래 하늘이 부여한 성품을 얻어서 동물이 한 부분의 밝은 곳을 얻은 것과 비슷하다. 이는 달리 주자의 이른바 ‘죽기로 효도하고 형을 공경하는 사람’이니 단지 하나의 실마리에 국한되어 미루어 나갈 수 없어 죽을 때까지 단지 이럴 뿐이다. 또 이름만 독서한 사람이지 참된 행실이 없는 사람도 학문이라는 이름만 빌린 것에 지나지 않아, 자기를 속이고 남을 속였을 뿐이다. 어찌 말할 것이 있겠는가?(曰彼則固得於天賦之性. 而與禽獸一點明處相似. 特朱子所謂死孝悌者, 但局於是一端, 而不能推將去, 終身只如此. 至於名爲讀書而無實行者, 則不過假學之名, 以自欺而欺人耳. 何足道哉.)

질문2 : 또 의심할 만한 게 있습니다. 세상의 무인(武人)과 속리(俗吏)는 책을 모른다는 사람들이지만, 고을의 일을 하고 있어서 그 직분을 행하는 자들이 많습니다. 유학자 가운데는 정사를 돌보는데 실정에 어둡고 전혀 다스리는 이치를 모르기도 합니다. 이같이 학문이 정사를 돕는데 무익하지 않습니까? (曰抑又有可疑者存焉. 世之武人俗吏號爲不知書者, 而其爲州郡, 能擧其職者多. 儒者則迂於爲政, 全不識治理. 若是乎學之無益於爲政也.)

대답2 : 무인과 속리가 비록 직무에 능숙할 수는 있어도 그 가운데에는 반드시 무식을 감출 수 없는 것이 있다. 유학자 가운데 고을을 잘 다스릴 수 없고 또 달리 독서의 결과가 좋지 않

을 수는 있으나, 그것이 어찌 학문의 잘못이겠는가? 주자께서 말씀하시기를, “다스림을 위해서는 학문을 근본으로 삼아야 한다.”라고 하셨으니, 천하와 국가를 위해서 학문을 버리고서 성취할 수 있는 이치는 절대 없다. 학문을 익히지 않을 수 없으니, 그것은 더욱 위정자의 급한 일입니다. (曰武人俗吏雖或能於職事, 其中必有無識之不可掩者. 儒者之不能爲邑, 特不善讀書之致, 豈學之罪哉. 朱子曰爲治當以學爲本, 爲天下國家, 決無舍學有成之理. 學之不可不講, 尤爲政者之所急也.)

질문3 : 선생의 말씀을 살펴보면 사람은 과연 배우지 않을 수 없습니다. 하지만 선생의 뜻은 비록 이와 같지만, 선생의 이 가르침을 집안에서 시행할 수 없어서 자손 가운데 한 사람이라도 학문함을 듣지 못하면, 저는 한갓 말만 하고 그 실질이 없을까 두렵습니다. 남이 누가 그렇다고 믿겠습니까? (曰以先生之言觀之則人果不可以不學矣. 然而先生之意雖如此, 先生之敎不能行於家, 子孫未聞有一人爲學者, 吾恐徒言而無其實. 人孰信其然也.)

대답3 : 부모와 자식은 본디 하나의 기로 형체가 나뉜 것이다. 아침저녁으로 말하면 따르는 자식도 따르지 않는 자식도 있는데, 그것은 기의 차이 때문이다. 지금 어떤 상태인지 모르는 사람이 있다고 치자. 천 리 바깥에 있고 내 말을 한 번 듣고 호응이 매우 빠른 사람은 이치가 같기 때문이다. 나의 이런 설명도 어찌 감히 한세상 사람들을 몰아 모두 학문에 반드시 돌아오게 하겠는가? 남과 더불어 선을 함께 하는 뜻을 돌아봄으로써 스스로 그만둘 수 없다. 오직 보는 사람이 믿든지 안 믿든지 어찌할 뿐이다. (曰父子固一氣而分形. 朝夕語之而有從有不從者, 氣之異也. 今有所不識何狀之人. 居於千里之外, 一聞吾言而應之如桴鼓之速者, 理之同也. 吾之爲此說者, 亦豈敢必其驅一世而盡歸於學也. 顧以與人同善之志, 自不能已. 惟見者信不信如何爾.)

질문1과 그 대답은 배움이 없어도 일상의 도리를 잘 실천하는 사례, 책을 읽어도 행실이 좋지 못한 사례로 이재의 설명에 이의를 제기한 사례이다. 그 답변은 성리학에서 성품의 한 부분만 잘 발휘하는 일로 설명했다. 동물도 가령 벌이나 개미는 배우지 않아도 그 임금에게 충성을 다한다는 생각과 통한다. 그다음 대답은 학문을 빙자한 위선자의 경우이다.

질문2와 그 대답은 못 배운 사람이라도 일 처리를 잘하며 배운 사람이라도 일 처리를 못할 수 있다는 질문으로, 그것은 학문의 잘못이 아니라 해당하는 사람의 잘못으로 보았다.

질문3과 그 대답은 인물성동이논쟁에서 매우 중요하다. 배움에도 기질의 다름과 이치의 같음을 적용하였다. 기질의 다름에 강조하면 호학이 되고, 이치의 같음을 강조하면 낙학이 되기 때문이다. 여기서는 둘 다 제시하고 있는데, 이재가 어느 쪽을 지지하거나 강조하고 있다고는 단정할 수 없다. 이것은 어디까지나 성리학 또는 율곡학의 일반론에 해당하기 때문에 강조한 곳처럼 다름과 같음을 동시에 설명할 수 있었다.

#4

명덕설에 대한 의문

김원행과 석실서원

앞서 잠깐 소개하였지만, 김원행(金元行, 1702~1772)은 호가 미호(渼湖)이며 당숙인 김숭겸(金崇謙, 1682~1700)에게 입양되어 종조부 김창협(金昌協)의 손자가 되었다. 평생 벼슬하지 않고 석실서원(石室書院)에서 강학 활동으로 이름난 학자를 많이 배출하였는데, 박윤원(朴胤源, 1734~1799)·김이안(金履安, 1722~1791, 아들)·홍대용(洪大容, 1731~1783)·황윤석(黃胤錫, 1729~1791)·오윤상(吳允常, 1746~1783) 등이 있다. 문집에는 『미호집』이 있다. 인물에 관한 더 자세한 내용은 '율곡학 프로젝트' 「율곡학 인물」에 자세하다.

김원행이 강학한 곳은 대체로 양주의 석실서원(石室書院)이다. 이 서원은 병자호란 때 순절한 김상용(金尙容)과 김상헌(金尙憲) 형제의 충절과 학덕을 추모하기 위하여 세운 것으로, 1663년에 석실이라는 사액을 받아 서원으로 승격되었고, 1697에 김수항(金壽恒)·민정중(閔鼎重)·이단상(李端相), 1710에 김창협(金昌協)을 추가 배향하여 선현 배향과 지방 교육의 일익을 담당하였다. 그러니까 김원행이 강학할 당시는 이미 할아버지 김창협이 배향한 뒤였으므로, 그의 학덕을 비롯하여 집안의 영향력이 지대했음을 알 수 있다.

훗날 많은 문인 가운데서 오윤상-오희상-유신환-서응순에 이르는 학맥과 박윤원-홍직필-임헌회-전우에 이르는 학맥이 있음을 본다면, 그의 학문적 영향력이 조선 후기까지 미쳤음을 알 수 있다.

명덕(明德)이란 무엇인가?

이 글은 그가 남긴 『미호집(渼湖集)』 「잡저(雜著)·명덕설의문(明德說疑問)」(1737)에 나타난 사상을 중심으로, 조선 후기까지 논쟁의 중심 주제 가운데 하나인 『대학』에 나오는 '명덕(明德)'에 대한 여러 견해를 검토한다. 이것은 단순한 문제가 아니다. 인물성동이논쟁과도 관련이 있고 조선 후기 심설논쟁(心說論爭)의 주제이기도 하기 때문이다.

이 용어는 『대학』의 첫머리에 "대학의 도는 명덕을 밝히는 데 있고, 백성을 친애(새롭게)하는 데 있고, 지극한 선에 머무르는 데 있다."라는 말에 등장한다. 여기서 밝힌다는 명덕이 도대체 무엇인가라는 데 대한 의문이다. 물론 주희가 "명덕이란 사람이 하늘에서 얻어서 텅 비고 영험하고 어둡지 않아 많은 이치를 갖추어 만사에 응한다."라고 주석했어도, 성리학에서 사용하는 여러 범주에 놓고 볼 때 명확하지 않기 때문이다. '텅 비고 영험하다'라거나 '만사에 응한다.'라는 말에서는 심(心)인 마음을 일컫는 것 같기도 하고, '많은 이치를 갖추었다'라는 말에서 보면 이치 곧 인간에 있어서 본성을 말하는 것 같으면서도, 문장 전체를 보면 리(본성)와 기(심)를 합쳐 말한 것 같기도 하다.

이는 조선에서 사단칠정 논쟁이나 인물성동이논쟁처럼 주희가 분명하게 밝히지 않았기에 조선에서 그 점을 더 파고 들어가 분석하여 논쟁하는 일과 똑같은 주제이다. 그래서 이 문제 역시 조선 후기의 심설 논쟁의 주제가 되는데, 주된 이론 근거에는 크게 세 가지 입장으로 나뉜다. 첫째는 심을 리와 기의 합으로 보는 관점이고, 둘째는 심을 리로 보는 관점이며, 셋째는 심을 기로 보는 관점이다.

바로 김원행의 이 의문은 그 서막이라 하겠다. 달리 말하면 적어도 이 당시 학계에서도 이

문제가 논란거리였음을 시사한다. 앞에서 말한 관점을 그가 이 글에서 고스란히 제시하고 있기 때문이다. 그 관점별로 그의 생각을 정리하여 설명하겠다.

명덕은 본성인가?

김원행은 이것을 본격적으로 논의하기 전에 그 의문을 종류별로 요약해 진술하고 있다. 곧 명덕을 본성으로 말한 것도 있고, 심으로 말한 것도 있고, 심과 성을 합하여 말한 것도 있다고 한 말이 그것이다. 그는 여기서 어느 것이 옳은지 모르겠다고 의문을 표시했다. 심을 성으로 본다는 것은 심을 리로 본다는 말의 다름이 아니고, 심과 성을 합하여 말한 것은 심과 리를 합해서 본다는 말과 같은 뜻이다.

자 여기서 일단 명덕이 본성이라고 본다면 다음과 같은 문제가 발생한다. 성즉리의 논리에 따라 본성은 곧바로 리이다. 리이므로 성인과 보통 사람이 다 같게 된다고 주장한다. 이것은 맹자 이후로 유가의 일관된 주장이기도 하다. 주희 성리학에서 볼 때도 본성이 리이므로 모든 사물에 부여된 리는 각자 갖추어진 태극으로서 같게 되며 자연히 사람과 물건의 본성은 같게 된다. 본성의 같은 부분만 강조하게 되면 그렇다는 뜻이다. 그렇다면 궁리와 격물치지가 있는데 굳이 '명덕을 밝힌다.'라는 말은 궁색해지고 군더더기가 된다. '밝힌다'라는 말은 현실적으로 발휘되지 않아서 밝힌다는 뜻이니, 그 말 자체가 성인이 아니라 보통 사람에게만 해당한다. 왜냐하면 성인은 스스로 밝거나 잘 밝히는 사람이기 때문이다. 결국 김원행의 의문도 그런 것이 아닐지 점쳐본다.

명덕은 기인가?

명덕을 기로 본다면, 만물이 다 달라서 성인과 보통 사람이 다르다는 점은 이루다 말할 수 없을 정도라고 김원행은 주장한다. 그는 이어서 기는 만물마다 다 다르지만, 만약 똑같이 명덕이라고 말하는 데 문제가 되지 않는다면, 탁하고 잡된 기를 타고난 어리석은 사람도 마음이 텅 비고 영험하여 사물을 잘 안다고 할 수 있어 결과적으로 명덕이라고 인정할 수 있느냐고 반문한다. 이는 주희의 명덕에 대한 정의(定義)를 두고 반문한 말이다. 그러니까 기를 두고 말했다면 어리석은 사람의 경우 명덕이라고 할 수 있는지에 대한 반문이다.

그는 여기서 더 나아가 심의 기와 기품(氣稟)의 기는 같은지 다른지 반문한다. 일반적으로 심의 기는 마음이라는 기, 기품의 기는 타고난 성품의 기이다. 이에 대해 같음과 다름의 방면에서 다시 질문한다.

우선 같다고 한다면, 기가 어두우면 심도 어둡고 기가 결핍되면 심도 결핍되어 애당초 심과 기에 구분이 없게 된다. 주희의 정의(定義)는 심을 위주로 말한 듯한데, 또 다른 곳에서 "기품에 구애된다."라고 한 말은 어째서 그런가 하고, 기가 기를 구속하는 것은 입으로 입을 깨무는 것과 유사하지 않겠느냐고 반문하였다.

만약 다르다고 한다면, 주희는 또 "부여받은 기에는 편중됨이 없을 수 없으니, 나무 기운을 많이 얻으면 측은지심(惻隱之心)이 늘 많지만, 수오지심(羞惡之心)과 사양지심(辭讓之心)과 시비지심(是非之心)은 막혀서 나오지 못하게 되고, 쇠 기운을 많이 받으면 수오지심은 늘 많아도 측은지심과 사양지심과 시비지심은 막혀서 나오지 못하게 되며, 물기운과 불기운도 마찬가지다."라고 하였는데, 이는 측은지심과 수오지심도 부여받은 기에 따라 나오는 데 차이가 있으니, 심과 부여받은 기가 이미 확연히 다른 것이라면 또 어째서 이렇게 관련이 되느냐고 되물었다.

이런 의문에 대한 답을 찾지 못하다가, 다른 사람의 말에서 그 가능성을 찾기도 한다. 곧

누가 “주자가 ‘심이란 기의 신령스러운 것’이라고 하였으니, 이에 따른다면 심은 타고 난 기 가운데 신령한 것으로 기의 범주를 벗어나지 않는다는 것을 알 수 있다. 그러나 또 ‘신령스러운 것’이라고 한다면 타고 난 기 가운데 거칠거나 나쁜 것을 말할 수 없음을 또한 알 수 있다. 그러므로 기는 어둡지만 심은 절로 밝고, 기는 결핍되지만 심은 절로 충분하다.”라는 말에 대서는 그럴듯하다고 평가하였다. 하지만 기를 부여받은 사물인데 또 부여받은 기에 따라 어둡거나 결핍되지 않아 한편으론 밝게 통하고 한편으론 국한되는 일이 거의 리와 기처럼 구분되는 결과는 왜 그런지 반문한다. 더 나아가서 심이란 것이 이미 이러하다면 주희가 이른바 “심에는 선악이 있다.”라고 한 말은 무엇 때문에 그랬는지 묻는다.

일반적으로 학계에서는 명덕을 심으로 보아 기로 보는데, 이에 대한 반론으로 볼 수 있다. 원리 성리학에서는 ‘마음이 본성과 정을 거느린다.’라는 심통성정(心統性情)을 말했으니, ‘거느린다’라는 말에 착안하여 기라고 본 것 같다.

명덕은 본성과 심이 합해진 것인가?

이제 세 번째 의문, 곧 명덕은 심과 본성을 합해서 말한다고 가정한다고 했을 때 생기는 문제점에 대해서 지적한다. 우선 리의 관점에서는 성인과 보통 사람이 같으나 기의 관점에서는 다르니, 같은 점이 절반이고 다른 점이 절반이어서 결국은 다른 것이 된다고 한다. 다른 것이 된다는 말은 명덕이 사람마다 다르다는 생각이다.

그는 더 나아가 그렇게 합쳐진 것이라면 심과 성 사이에 주객의 구분이 있느냐고 반문한다. 다시 말하면 주희 성리학에서 심과 본성과 정의 관계를 말할 때 ‘마음이 성과 정을 거느린다’라는 심통성정(心統性情)의 논리를 말하는데, 그의 질문대로 심과 성이 합쳐 하나라면 주객의 구분이 있느냐고 반문한 것이다.

사실 “명덕이란 사람이 하늘에서 얻어서 텅 비고 영험하고 어둡지 않아 많은 이치를 갖추어 만사에 응한다.”라는 주희의 정의를 보면 명덕을 심으로 정의한 것이 분명하다. 그가 명덕이 성인가 기인가를 따지는 문제는 심이라는 개념 규정이 그리 간단하지 않기 때문이다. 바로 이 심통성정과 함께 심구중리(心具衆理)의 논리 때문이다.

여기서 명덕이 기이냐 하는 문제는 명덕이 성을 제외한 기의 상태를 말하는 것이고, 명덕이 본성이냐 하는 문제는 기를 제외하고 리의 관점에서만 명덕이냐고 묻는 것이며, 본성과 심이 합해진 것이냐의 질문은 기인 심이 본성과 합해진, 곧 리와 기를 합쳐서 명덕이라고 부르느냐의 질문이다. 이것을 이기론으로 더 단순화하면 명덕이란 리를 말하냐 기를 말하냐 아니면 리와 기를 합쳐 말하느냐에 대한 질문이다. 심이 기라는 점은 움직이고 활동하기 때문이다.

김원행은 이 문제를 두고 오래 고민하였다고 술회하고 있다. 특히 스승 이재(李縡)에게 또 친구들에게 질문해서 대답을 듣고도 깨닫지 못함이 마치 철벽(鐵壁)이 앞에 있는데 뚫을수록 더 단단하여 들어갈 수 없는 것 같았다고 전한다. 이 말은 본인의 이해력 부족도 있지만, 설명해 주는 스승이나 친구들 역시 명쾌한 답을 주지 못했다는 점을 시사하고 있다. 게다가 그는 이전에 한원진 등이 이 문제로 편지를 주고받으며 논쟁을 펼쳤고, 의론만 분분하여 귀결점을 찾지 못했다는 점을 들었다.

그렇기에 이 문제는 결론을 낼 수 없었고 필연적으로 후대에 본격적인 논쟁으로 진행할 수밖에 없었다.

명덕설과 심설논쟁

명덕설은 송시열을 주축으로 한 노론계 학자들이 주자학의 여러 가지 개념들을 정리하는 과

정에서 하나의 성리학의 주제로 주목받게 된다. 그 까닭은 앞에서 살펴본 바와 같이 주희가 명덕의 정의를 심 혹은 성 한 가지로 확정하여 설명하지 않았을 뿐 아니라, 기호학파의 종장인 이이(李珥) 역시 심성의 총명이라고만 설명할 뿐 명확하게 규정하지 않았기 때문이다. 그래서 학자마다 매우 다양한 해석을 했다.

낙학(洛學)은 대체로 이것을 심에 한정하여 해석하고 심의 역할에 맞추어 전개한다. 김창협(金昌協)의 명덕 해석은 성을 갖추고 정으로 드러내는 심을 가리키며, 더 나아가서 심 그 자체의 고유한 능력에 초점을 두고 해석한다. 그것은 허령불매한 지각 능력이다. 곧 주희가 말한 '텅 비고 영험하고 어둡지 않아 만사에 응한다.'라는 그 부분이다. 이는 도덕적 본성을 실현하는 주체인 심의 역할과 기능에 주목한 결과이다. 어쩌면 율곡 이이의 입지(立志) 사상이 도덕 실천의 동력을 심의 의지에서 찾으려는 일과 무관하지 않다. 김원행의 이 '명덕설에 대한 의문'은 그가 아직 어느 쪽에도 찬성할 수 없었던 태도를 보이는 대목이다.

이 낙학의 명덕설은 19세기에 접어들면서 심성의 문제에서 리기론적 해석으로 외연이 확대되는데, 이는 당시 기호학계에서 심을 리 중심적으로 해석하는 경향과 무관하지 않다. 특히 홍직필(洪直弼)과 전우(田愚)는 당시 화서 학파와 명덕에 관한 논쟁을 주도하면서 김창협이 제시한 명덕설을 계승함과 동시에 명덕을 기로 파악하여 제시하였다.

화서 학파의 유중교(柳重敎, 1832~1893)와 전우는 1873년부터 14년간에 걸쳐 서신으로 논변을 펼쳤다. 전우는 심성론에서 그런 전통을 이어 '성은 곧 리이고, 심은 기이다.'라는 논리를 고수하였고, 여기서 이 논리의 기준이 되는 것은 이이의 '리는 작용이 없고, 기는 작용이 있다.'라는 리무위기유위(理無爲, 氣有爲)라고 하는 논리이다. 이것은 '성은 곧 리이고, 심은 기이다.'라는 명제와 결합하여, '성은 작용이 없고, 심은 작용이 있다.'라는 성무위심유위(性無爲, 氣有爲)의 논리를 내세웠다.

전우가 생각한 심에는 지각 작용과 허령(虛靈)의 모습이 있으므로 기라 하고, 성은 순수하게 선한 리이지만, 심은 본래 선한 기라고 하였다. 본래 선하다는 의미는 순수하게 선한 성과 달리 심이 악으로 흐를 수 있는 가변성을 말한 것이며, 지각과 허령이라고 하는 의식의 작용과 가변성은 전우가 심을 기라고 규정하는 데 절대적 근거가 되었다.

아무튼 낙학계 명덕설은 심론과 밀접하게 결부되어 전개된다. 낙론계는 이처럼 도덕 행위의 주체인 심의 역할에 주목했다. 이이의 리무위(理無爲), 기유위(氣有爲)의 이기 관계에 따라서 성무위(性無爲), 심유위(心有爲)의 심성 관계가 제시됨으로써 무위한 성은 오직 유위한 심에 의해 실현될 수 있기에 도덕 본성을 실현하는 주체로서 심은 도덕의 실천에서 중요한 역할을 한다. 명덕이 무엇이냐는 점은 결국 각자의 해석에 달린 문제였다.

참고 문헌

한국철학사상연구회 지음,『강좌 한국철학』, 예문서원, 1995.

유지웅,「기호학파 낙론계 명덕설 -왜 심인가?-」,『유학연구』제39집, 충남대학교 유학연구소, 2017.

#5

만물 생성의 의지

임성주와 삶과 학문

임성주(任聖周, 1711~1788)는 앞에서 이재의 문인을 간략히 소개할 때 언급했듯이 본관은 풍천(豐川)이고, 호는 녹문(鹿門)으로 문신이자 철학자·서예가이며 청풍 출신이다. 아우인 임정주(任靖周)·임경주(任敬周)와 함께 배웠다. 여류학자 윤지당(允摯堂)은 그의 누이이다. 기(氣)를 위주로 하는 학문을 완성하여 조선 성리학의 대가 가운데 한 사람으로 꼽힌다. 저서에는『녹문집』이 있다.

그는 1733년 과거에 급제하고 출사하였으나 1758년 공주의 녹문(鹿門)에 은거하였고, 그 뒤 또 출사했다가 다시 녹문에서 학문연구로 여생을 마쳤다. 기존 연구에 따르면, 그는 초년에는 스승의 학설을 따라 인물성동론을 주장하였으나, 중년 이후에는 기존의 학설을 비판하고, 자신의 기일원론적 이론에 따라 그것들을 재구성하여 자신의 학설을 세웠다고 한다.

이 글은 그렇게 사상이 전개되는 기본 구조를 간단히 탐색하려고 한다. 어떤 학술이나 예술이든 성숙하여 각자의 고유한 특징을 가지려면, 그것을 뒷받침하는 자기만의 철학적 세계관이나 작품세계가 있어야 하기 때문이다.

흔히 임성주의 철학을 유기론(唯氣論) 또는 기일원론(氣一元論)이라 일컫고 기 철학자로 분류한다. 사실 그 용어만 가지고 그 내막을 잘 알 수 없다. 같은 기 철학자라고 해도 후기의 최한기(崔漢綺, 1803~1877)의 철학과 같다고 말할 수도 없다. 하지만 적어도 그 용어상에서만 보면 만물의 근원인 일차적 존재는 기라는 점은 분명해 보인다. 그러니까 기를 떠나서 만물이 존재할 수 없고, 인사의 규범이나 가치 따위도 기로부터 연역하고 있다. 그래서 이 글은 기를 중심에 놓고 설명하려고 하며, 그 내용은『녹문집』의「녹려잡지(鹿廬雜識)」에 보인다.

저절로 그러한 것

'저절로 그러하다'라는 말에 해당하는 한자어는 '자연(自然)'이다. 이는 원래『노자』에 등장하는데, 우리가 영어 'nature'의 번역어로 일상에서 사용하는 자연과는 다르다. 그것은 도리어 천(天)이나 천지(天地)가 거기에 해당할 때가 많다.

그렇다면 무엇이 도대체 저절로 그러하단 말인가? 그는 그것을 '그러지 않을 수 없어 그러한 것(莫之然而然)'이라 표현하고 있다. 그러지 않을 수 없다는 것은 사물의 존재나 운동의 필연성을 말한다. 하지만 그 표현도 정확하지 않다. 가령 유리그릇을 던지면 깨지지 않을 수 없는데 그 깨지는 원인은 누군가 던졌기 때문이다. 얇은 유리그릇을 딱딱한 바닥에 던지면 깨진다는 사실은 필연성을 갖는데, 여기서 그 원인자는 던진 사람이다. 자연물의 존재와 생성의 원인자는 크게 세 가지로 나뉘는데, 하나는 조물주로 일컫는 신이고, 다른 하나는 형이상학적 이치나 원리이고, 다른 하나는 물질이 갖는 자기 원인이다. 저자가 '그러지 않을 수 없어 그러하다'라는 필연성은 이 세 가지 가운데 하나인데 그것이 무엇일까? 그는 여기서

"저절로 어떤 하나의 텅 비고 원만하고 풍성하고 커다란 사물이 있는데, 끝이 없고 넓어서 안과 밖과 나눠진 구분이 없고, 변두리도 없고 시작과 끝도 없다. 흘러 운행하여 그치지 않고 만물 낳음을 헤아릴 수 없으니, 그 몸체를 하늘이라 하고 원기(元氣)라 하고 호연지기(浩然之氣)라 하고 태허(太虛)라고 말한다(「이기심성(理氣心性)」)."

라고 말하여, 그 점을 분명히 드러내고 있다. 곧 강조한 인용문의 '저절로'라는 말에 주의해

서 본다면 바로 자기 원인에 의하여 존재하는 기이다. 이 말이 아직 의심스럽다면 다음의 인용을 보라. 이전보다 훨씬 분명해질 것이다.

"그 기가 흘러 운행하여 그치지 않음을 도라 말하고 건(乾: 하늘)이라 부르며, 그 헤아릴 수 없음을 신(神)이라 부르고, 그것이 그러하지 않을 수 없어 그러한 것을 일컬어 명(命)과 하느님과 태극이라 부른다. 요약하면 저 텅 비고 원만하고 풍성하고 커다란 사물에 나아가 분별하여 이름을 세운 것이니, 그 실상은 하나이다. 그러지 않을 수 없어 그러한 것은 곧 이른바 스스로 그러한 것이다(「이기심성(理氣心性)」)."

인용문 특히 강조한 부분을 보면 그 필연성이란 '스스로 그러하다'라는 자연(自然)이란 말에서 보면, 기의 내재적 원인에 따라 운동하고 만물을 생성한다. 그래서 기가 있으면 사물의 형체가 있고 기는 형체 가운데에 관통하고 있으니, 형체의 운동과 사라짐과 자라남은 기가 하는 일이 아님이 없다고 말하였다. 그래서 형체 있는 물건은 모두 기의 범주 속에 포함되어, 기는 마치 아버지와 어머니, 임금과 신하를 말할 때처럼 상대가 없는 일차적 존재임을 천명하였다.

만물 생성의 의지

그렇다면 만물의 생성과 운동은 기에서 생겼으며, 기는 자기 원인에 따라 운동한다고 보면 된다. 그런데 여기서 문제가 생긴다. 아무리 자기 원인에 따라 운동한다고 해도, 아무 목적과 방향도 없이 무질서하게 운동한다는 의문이 그것이고, 그 무질서가 질서 정연한 만물을 어떻게 생성했을지 의아하다.

그런데 현대 과학에서 빅뱅과 함께 우리 우주가 탄생한 일은 어떤 신이나 우주의 섭리와 같은 목적론적 방향을 인정하지 않는다. 또한 물질의 운동이 지구상의 생명을 창조해야 하는 어떤 의지에서 되었다고는 보지 않는다. 다양한 물질의 결합에 따른 우연성, 곧 물질 진화의 우연성에 무게를 싣는다.

그렇다면 임성주의 기의 운동도 그런 것일까? 만약 그렇지 않고 서구식 물질관과 다른 무엇이 있을까? 그는 여기서 기의 '생의(生意)'를 제시한다. 생의가 무엇인지 떠오르지 않는다면 그것의 술어로 제시하는 덕(德)과 원(元)과 천지의 마음(天地之心)을 보면 어느 정도 이해할 수 있을 것 같다. 곧 생의란 기의 덕, 은유적으로 표현한 천지의 마음과 같은 말이다. 조선말 최한기는 그 헤아릴 수 없는 신(神)을 기의 덕으로 보았는데, 통하는 점이 있다.

그러니까 생의를 '만물을 생성하는 의지'라고 옮길 때, 인격체가 갖는 '의지'라는 말에 현혹되어서는 안 된다. 단지 기의 덕을 의인화한 표현이라 이해하면 충분하다. 곧 기는 만물을 생성하는 덕을 가지고 있다는 뜻이다.

결과론적 생각이기는 하지만, 기가 만물을 생성한 것, 다시 말해 물질이 세계를 찬란하게 구성하고 있음은 부정할 수 없어서, 그것을 역으로 생각해 그 기의 덕으로서 '생의'라고 함은 좋다. 최한기도 그런 뜻에서 기의 본성 가운데 하나를 '생기(生氣)'라고 보았는데, 기가 생물처럼 살아있다는 뜻이 아니라 그것이 운동하면서 만물을 생성하는 덕을 그렇게 표현했다. 아무튼 양자 모두 기가 죽어 있는 물질이 아니라는 점에서 서양의 물질관과 다르다. 서양 전통의 물질은 형상(形相)과 대비되는 질료, 창조주가 그의 머릿속에서 영혼이나 본성을 부여하기 이전의 죽은 재료에 불과하기 때문이다. 다만 현대 과학에 인정하는 물질 자체의 내재적 원인에 따라 운동하고 진화한다는 점은 도리어 생기(生氣)나 생의(生意)라고 말한 의도에 가깝다.

한편, 기는 조건에 맞지 않으면 사물을 생성하기는커녕 생성된 만물을 죽일 수도 있다. 이 또한 기의 운동이 그렇기 때문이다. 그래서 생의(生意)보다는 생기(生氣)라는 표현이 더 포괄적이고 물질의 일반 성격에 어울린다. 물질은 본질적으로 운동한다는 존재이다.

리와 기는 한 물건

그런데 문제가 되는 지점은 리와 기의 관계에 있다. 그것이 주희의 그것과 다르면, 그의 스승과 동료들의 관점에서 이탈하게 되고, 인물성동론의 입장과도 다르게 전개될 근거가 될 수도 있기 때문이다. 그런데도 그는 과감하게 말한다.

"우주 사이에서 위아래를 관통하며 안팎도 없고 처음과 끝도 없이 널리 가득 찬 가운데, 많은 조화를 이루고 많은 인간과 만물을 낳은 것은 단지 하나의 기일 뿐이다. 여기에는 리(理)라는 글자를 다시 안배할 조그마한 틈도 없다(「이기심성(理氣心性)」)."

이처럼 그는 단지 그 기가 그와 같이 성대하고 그와 같이 작용할 수 있는 까닭은 어떤 것이 그렇게 되도록 시켜서 그런 것이 아니라, '원래 그러해서 그런 것'에 지나지 않을 따름인데, 이 '원래 그러한 곳'에 대해서 성인이 이름을 붙여서 도라고 하고 리라고 한 것일 뿐이라고 지적하였다. 다시 말해 리와 기가 두 사물이 아니라고 강조하면서, 리(理) 자의 뜻은 '자연'이라는 두 글자로 표현되며, '당연'과 '소이연'이라는 용어도, '자연'이라는 데로 그 뜻이 모두 귀결해야 한다고 강조하였다. 또 '자연'이라고 말하고 '당연'이라고 말하는 그것도 별도로 경계가 있는 것이 아니라, 단지 기의 측면에 나아가 말한 것일 뿐, 연(然) 자는 바로 기를 가리키고 자(自) 자와 당(當) 자는 그냥 갖다 붙여서 그 의미를 형용한 일에 지나지 않을 따름이라고 보고, 만약 이런 의미를 인식할 수만 있다면 기를 가리켜 리라고 한다고 해도 안 될 것이 없다고 주장하였다. 더 나아가 그는 주희의 "리와 기는 결단코 두 개의 물건이다."라는 말만을 믿고서 왕왕 리와 기라는 두 개의 물건이 진짜 있는 것으로 여기는 당시의 학풍을 슬픈 일이라고 한탄했다.

그렇다고 해도 애초 주희 성리학이 의도했던 천리나 인간의 도리로서 리는 그러면 어떻게 되는가? 그마저도 기에 귀속되는가? 그는 그렇다고 보았다. 곧 만리(萬理)·만상(萬象)·오상(五常)·오행(五行)·건순(健順)·양의(兩儀)·태극(太極)·원기(元氣)라는 용어는 모두 기를 두고 그렇게 이름을 붙였다고 하였다. 그러니까 인의예지와 같은 것도 기의 그것이라는 뜻이다. 다시 말하면 자식은 효도해야 하고 아버지는 자애로워야 하고 임금은 어질어야 하고 신하는 공경해야 하는 '당연'도 인심의 '저절로 그런' 것에서 우러나와 그만둘 수 없다는 것이다. 그러니까 가치의 영역에 속한 인간의 도리도 기의 자연으로 보았다. 쉽게 말하면 이전 성리학에서 다루던 모든 덕목과 가치를 기의 영역으로 옮겨 재구성하였다고 할 수 있다.

여기서 그의 철학에서 두 가지 논쟁거리가 발생한다. 하나는 가치와 존재의 영역을 과연 하나로 묶어 논의할 수 있는가 하는 점이다. 앞에서 보았듯이 그는 자연과 당연을 구별해도 그것을 모두 기의 일로 봄으로써 존재 상에서 구별하지 않았다. 가치는 인간의 가치 의식의 소산으로 인도의 영역이지 천도의 영역을 아니다. 다만 인도가 천도를 근거로 삼을 수는 있지만 인도와 천도를 등치 할 수 없다. 그래서 후대 최한기가 자연과 당연을 천도와 인도로 구분한 것과는 확실히 다르다. 이것은 아마도 맹자 이후의 성선설을 따랐기에 인심의 자연스러운 발로가 곧장 당위의 표현이기 때문에 양명학처럼 이렇게 말할 수 있었을 것이다. 하지만 인심이 선한지 악한지는 객관적으로 검증할 수 없다. 그것은 어디까지나 인간의 판단이기 때문이다.

두 번째 문제는 리의 독립성을 부정해도, 리가 갖는 내용은 전혀 손상이 없다. 그는 이전의 이일분수(理一分殊)를 기일분수(氣一分殊)로 바꾸어 설명했는데, 기존의 가치와 논리를 다 인정한다면 그것을 그의 기 철학 체계 안에서 설명해 낼 수 있어야 한다. 가령 인의예지라는 덕목을 인간의 본성으로서 기의 자연성에 갖추고 있다면, 그것이 어떻게 인간의 본성으로 자리매김하고 발현되는지 설명이 필요하다. 설령 인간이 행위나 감정을 통해서 그것을 구현하고

있다고 할지라도, 그 자체가 인간의 자연성인지 아니면 그 자연성이 사회적 규범과 조화를 이룬 것인지 설명이 필요하다. 모든 인간 모든 문화권에서 인의예지를 똑같이 본성으로 여기지는 않기 때문이다. 비록 유사한 무엇이 있을지라도.

선배 학문에 의문을 품다

자신의 철학을 확립한 중년 이후에 임성주는 그 기준에서 선배들과 동료들의 견해를 대한다. 좋다고 따르기도 하고 미심쩍은 점을 드러내기도 하였다. 후자의 경우 그는 율곡의 이통기국(理通氣局)을 두고 이렇게 말했다.

"율곡 선생이 일찍이 말하기를 '담일(湛一)하고 청허(淸虛)한 기는 존재하지 않는 곳이 많다.'라고 하였는데, 내 생각에는 그렇지 않을 듯싶다. 비록 치우치고 막히고 나쁘고 탁한 곳이라 할지라도 이 기는 뚫고 들어가지 않음이 없는데, 다만 형기(形氣)에 국한되고 막혀서 노출하여 뚜렷이 행해지지 못할 따름이다. … 담일(湛一)하고 청허(淸虛)한 기는 다른 것이 아니라 바로 천(天)이니, 천이 어찌 있지 않은 데가 있겠는가. 율곡의 설은 아무래도 의심스러운 느낌이 든다(「이기심성(理氣心性)」)."

라고 하여, 기는 맑아 어디든 통하는데 율곡의 이통기국(理通氣局)에서 기에 의하여 국한된다는 기국의 견해와 다름을 표시하였다. 그래서 율곡이 "아무래도 리와 기를 두 개의 물건으로 보았다는 혐의를 면치 못할 터인데, 어쩌면 이 문제에 대해서 미처 집중하여 사색할 겨를이 없어서 그런 것인지도 모르겠다(같은 책)."라고 하였다.

또 김창흡(金昌翕, 1653~1722)에 대해서는 이렇게 비판하였다.

"김삼연(金三淵: 昌翕의 호)이 사람과 동물의 본성과 도에 대한 질문을 받고서 '본체는 온전해도 작용이 미달해서 그런 것이다.'라고 대답한 그 말이 매우 통쾌해서 언뜻 보면 기뻐할 만한 대답 같으나, 자세히 일의 이치에 따라 추리해 보면 그 말에 허술한 점이 많이 보인다(같은 책)."

곧 이 말은 꿀벌과 개미의 군신 관계와 같은 것은 부분적으로 적용해 말할 수 있지만, 모든 동물에게 사람과 같은 본성을 적용할 수 없다는 임성주의 반론이다. 아마도 김창흡은 인물성동론의 취지로 말했지만, 저자는 인간과 동물의 본성이 같지 않다고 하여 낙론(洛論)을 따르지 않고 호론(湖論)을 지지하는 일처럼 보인다. 이것은 임성주가 중년 이후 인물성동이논쟁에서 인물성동론을 주장했던 외암 이간(李柬, 1677~1727)의 심론(心論)은 문제가 없지만, 성론(性論)은 합당치 않다고 보고, 자신의 이론을 수정하였다는 학계 주장의 근거가 될 수 있는 부분이었다.

#6

선비의 하루 생활

나의 하루 생활

우리나라에서 초등학교를 졸업한 성인이라면 '나의 하루 생활'이라는 일과표를 적어도 한 번 이상을 만들어 봤을 것이다. 나이 든 성인이라면 예전에 방학 때만 되면 '대한 교육연합회'란 단체에서 만든 '방학 책'이 있었고, 그 앞장에 일과표를 그리는 칸이 있었다. 특정 단체에서 만든 책을 사용하는 것이 부조리라 여겼던지 그 '방학 책'이 사라진 뒤에도 학교에서 한동안 방학 때만 되면 학생들의 규칙적인 생활을 위해 방학 전에 그것을 만드는 활동도 했다.

일반 성인의 경우 규칙적인 생활이 꼭 필요하냐고 논란거리가 될 수는 있지만, 일과표가 있든 없든 대개 개미 쳇바퀴 돌 듯 규칙적인 생활을 할 수밖에 없다. 직장인이라면 일정한 시간에 출근하고 일하고 점심 먹고 퇴근하는 일이 정해져 있고, 자영업 하는 사람은 같은 시간에 가게 문 열고 물건 팔고 또 같은 시간 되면 문 닫고 퇴근하기 때문이다. 정도의 차이는 있지만 대개 다 그렇다. 농부와 어부라고 해서 달라질 것도 없다. 하늘의 때와 물 때에 맞추어 농사짓고 고기 잡아야 하기 때문이다.

그렇다면 농사도 짓지 않고 고기잡이도 안 하는 조선시대 사대부 곧 선비의 일과는 어땠을까? 물론 관직에 나아갔다면 그 직무에 맞추어 생활 리듬이 형성되었겠지만, 벼슬하지 않은 일반 선비는 어땠을까? 일어나 밥 먹고 책 읽고 또 밥 먹고 책만 읽었을까? 아니면 친구 만나 시를 짓거나 담소하거나 술을 마시며 지냈을까? 드라마나 사극 따위를 보고 막연하게 알고 있으나 시간대별로 정확하게 무슨 일을 하였는지 아는 사람은 별로 없을 것이다. 굳이 알 필요가 없어서 그랬을까? 혹시 그것을 안다면 우리가 본받아야 할 무엇이 있을까?

송명흠은 누구인가?

이 글은 송명흠(宋明欽, 1705~1768)이란 이재 제자의 일과를 살펴보는 내용이다. 앞의 글에서 잠깐 소개했듯이 그는 문신이자 서예가로서 호는 역천(櫟泉), 본관은 은진(恩津)이다. 송준길(宋浚吉, 1606~1672)의 후손이다. 그는 본연지성(本然之性)에 초점을 맞춰 경(敬)을 강조하였으며, 이러한 그의 사상은 송준길을 뿌리로 하는 가학(家學) 전통에 기반하였다.

송준길은 이이의 제자였던 김장생(金長生, 1548~1631)의 문인이고, 같은 은진 송씨 집안인 송시열(宋時烈, 1607~1689)과 함께 발탁되어 국정에 참여하였다. 물론 예송(禮訟) 때는 송시열을 지지하였다. 그러니까 송명흠은 혁혁한 노론계 가문의 후손이었다. 게다가 그는 은진 송씨 문중의 네 사람 가운데 하나인 불천위(不遷位) 선조가 되었는데, 거기에는 그 외에 송준길·송시영(宋時榮, 1588~1637)·송시열이 있다. 저서로는 『역천집(櫟泉集)』, 『역천소말조진(櫟泉疏末條陳)』 등이 있다.

아래에 소개하는 일과는 『역천집』의 「잡저(雜著)」 속의 스스로 경계하는 말인 '자경어(自警語)'의 내용이다.

새벽에 일어나서 하는 일

일과 가운데 가장 먼저 할 일은 우선 매일 새벽에 일어난다고 하였다. 어디 일 보러 가거나 멀리 길 떠날 일도 없는데 그렇게 하는 이유는 무엇일까? 그 까닭은 이렇다고 한다. 그렇게 하면 사람이 기르는 기운을 더욱 신령스럽게 할 뿐만 아니라 마음을 맑게 하고 몸을 잡도리하

게 한다고 하기 때문이란다. 비록 피로하든지 병이 나 건강하기 어려울 때라도 해가 뜰 때까지 지체해서는 안 된다고 한다.

그런데 '기르는 기운'이란 무엇을 말하는가? 이는 『맹자』가 기른다는 호연지기이며 특히 밤기운으로 일컫는 야기(夜氣)와 관련이 있는데, 그것은 깊은 밤중이나 새벽의 전혀 잡념이 없는 순수한 마음이라 생각하면 쉽게 이해된다.

그런 뒤에 머리빗질을 120회 정도 한다고 한다. 날마다 빗질하는 까닭은 머리칼의 때를 제거하여 정신을 맑게 하며, 횟수를 세는 까닭은 마음을 통제하여 다른 곳에 흐트러지지 않게 하기 위함이라고 한다. 머리빗으로 머리칼의 때를 제거한다는 말은 젊은이들은 쉽게 이해하지 못할 것 같다. 예전에 어른들이 쓰는 빗에는 크게 참빗과 얼레빗이 있는데, 참빗은 빗살이 촘촘하여 그걸로 머리를 빗으면 머리카락에 묻었던 때나 서캐나 그 알이 제거된다. 대신 얼레빗은 빗살이 조금 성기어 머리카락을 대강 정리하는 데 쓰기 알맞다.

그다음에 세수를 조심스럽게 한다. '조심스럽게 한다'라는 말은 물을 튀기거나 대야가 기울어져 옷에 물이 젖거나 옷을 묶는 띠에 얼룩이 묻어 용의가 흐트러지지 않게 하며, 양치질하고 눈을 씻어 입안과 눈을 깨끗하고 맑게 하는 일을 뜻한다.

그다음에 의관을 정제하고 사당에 나아가 절하고 아뢰며, 부모님이 집에 계시면 가서 문안을 드린다. 새벽에 부모님의 문안을 여쭙는 일을 보통 신성(晨省)이라 부른다.

거기서 돌아와서는 몸을 가다듬고 책상 앞에 단정하게 앉아서 책을 외거나 읽는다. 경서를 읽을 때는 30줄을 지나쳐서는 안 되고, 제자백가나 역사나 유가의 잡다한 저술은 50~60줄을 읽어도 좋고, 날마다 50줄 정도는 외워야 한다고 하였다. 그때 목소리는 너무 높거나 느려서는 안 된다고 하였다. 곧 너무 높으면 넘어서서 의미가 없고, 너무 느리면 어두움에 빠져 계발되는 점이 없기 때문이라고 한다.

아침 식사 후 낮에 하는 일

식사는 배부르게 하지 않는다고 한다. 그렇게 함으로써 양생(養生)에 도움 되고 마음을 경계하기 때문이라고 한다. 양생이란 원래 도교에서 장수하기 위한 수련과 섭생의 방법인데, 유학자들도 건강을 위해 부분적으로 사용하기도 했다.

그리고 아침 식사가 끝나면 백 보 정도 느리게 걷는다고 한다. 쉽게 말해 식사 후 가벼운 산책이다. 그 까닭을 이렇게 말한다. 곧 소화를 돕고 기운을 펼치기 위해서라고 한다.

그런 다음에는 글을 쓰는데, 쓸 때는 반드시 마음을 집중해야 한다고 한다. 집중의 원문은 '敬'인데, 이것은 원래 성리학에서 마음을 흩뜨리지 않고 한 곳에 집중하는 수양의 의미로 사용하는 용어이다. 여기서는 정성스럽게 집중한다는 의미이다. 그래서 연습할 때도 물론이고 다만 단정하게 바른 글씨를 본받아야지 마구 갈겨쓰거나 억지로 많이 쓰려고 해서도 안 된다고 하였다.

또 그다음에 응대하는 글을 다 처리하는데, 모든 왕복하는 편지와 상소문과 크고 작은 문서들은 때에 맞춰 처리해야지, 쌓아 두고 지체하여 마음에 피해가 가지 않아야 한다고 하였다.

손님이 방문하면 접대하는데, 지위가 높거나 낮거나 신분이 귀하거나 낮음에 맞게 모두 정성스러운 예를 갖추어 다하되, 조금이라도 게으른 마음을 일으켜서는 안 된다고 하였다. 일이 생겼을 때도 대응하는데, 일이 크든 작든 대응하지 않을 수 없고 곧장 처리하며 머뭇거리고 내키지 않은 태도로 오래 묵혀두어서는 안 되고, 참으로 간편함을 도모해야 한다고 하였다. 만약 일도 없고 방문하는 손님도 없다면 처음처럼 독서하는데, 낮에는 역사책 여러 페이지를 본다고 하고, 혹은 예법에 관한 책이나 선현들의 문집을 되풀이해서 살피는 일도 좋다고 한

다.

바른 몸가짐

그다음에 이어지는 내용은 구체적 어떤 일이라기보다 바른 몸가짐에 관련된 내용이다. 소개하면 아래와 같다.

시선은 항상 단정하게 한다. 시선이 높으면 거만하고 낮으면 아첨하며 기울면 간사하기 때문이다.

앉을 때는 삼가고 똑바로 앉는다. 머리와 어깨와 등은 곧바로 세우고, 의관은 엄숙하게 정제하며, 양 무릎은 바닥에 붙이고, 손과 눈은 서로 응하여 절대로 다른 것에 기대거나 의지하여 자세가 무너지지 않도록 해야 한다.

설 때는 반듯하게 선다. 양쪽 발을 가지런히 적당히 벌리고, 공수하며 단정하게 몸을 구부리며 엄숙하게 덕이 있게 하여 한 발로 서거나 한쪽으로 기울지 않게 한다.

걸을 때는 법도가 있어야 한다. 땅을 가려서 밟으며 살아있는 벌레는 밟지 않는다. 꺾어서 돌고 돌아서 도는 데는 반드시 직각자나 컴퍼스의 쓰임을 따르듯이 한다. 여기서 직각자나 컴퍼스의 쓰임처럼 한다는 말은 아마도 요즘의 군인들처럼 절도 있게 걸으라는 뜻으로 읽힌다. 곧 길을 가다가 꺾어야 할 때는 정확히 꺾고, 돌아야 할 때는 정확히 돌아서 행보가 투명해야 한다는 점을 보여주고 있다.

기거동작에는 변함이 없어야 한다. 기거하거나 앉거나 일어설 때 경솔하게 위의(威儀)를 잃어서는 안 된다. 병들지 않고서는 눕거나 엎드려서는 안 된다.

번거로운 생각을 해서는 안 된다. 예법이 아닌 생각은 마음에 남겨 두어서는 안 된다.

손과 발을 흔들어서도 안 된다. 손으로 일을 하거나 발로 걸어 다닐 때가 아니면 흔들고 놀리면서 이리저리 움직여 바꾸면 안 된다.

사실 이 내용은 이이의 『격몽요결』 「지신장」의 내용을 보다 더 세밀하게 부연한 내용이다. 거기에 구용(九容)으로 소개하고 있는데, 저자가 율곡의 학맥을 이었으므로 그의 가르침을 잇고 자기가 덧붙인 일은 매우 자연스럽다.

저녁 식사 뒤에 하는 일

이어서 저녁 식사라는 말이 나오는 것을 보면, 아마도 요즘처럼 점심은 먹지 않았나 보다. 아니면 말 그대로 '마음에 점을 찍는' 간단한 점심(點心)이었는지도 모른다. 제대로 먹었다면 기록하지 않을 리 없었으니 그렇게 안 먹었다고 보는 게 더 낫겠다.

아무튼 저녁 식사 뒤에는 아침 식사 뒤처럼 느린 산책을 한다고 하였다.

그런 다음 일전에 읽은 내용과 옛사람들이 경계하는 가르침을 소리 내 외우며, 어두워 불을 켜면 삼경(밤 11시부터 1시까지)까지 앉아 독서한다. 삼경이 되어도 잠자리에 들지 않으면, 정신이 소모되니 이 또한 오래 유지하는 방법은 아니라고 한다.

잘 때는 생각하지 말아야 하는데, 그것이 마음을 기르는 방법이기 때문이라고 한다. 여기서 원문의 마음을 기른다는 양심(養心)은 앞의 양생(養生)과 의미가 다르다. 양심은 『맹자』의 "마음을 기르는 데는 욕심을 줄이는 일보다 더 나은 것이 없다(「진심하」)."라는 말과 관련이 있을 듯싶다. 마음을 기른다는 의미는 착한 본래의 마음을 기른다는 뜻이니 달리 말하면, 하늘로부터 부여받은 양심(良心)을 회복한다는 뜻이리라. 잘 때 생각이 많은 것은 수양에 도움이 안 되는 불필요한 번민이 많기 때문이리라.

또 잘 때는 말을 해서는 안 되니, 그래야 기운을 아낀다고 한다. 사실이지 말이 많으면 기

운 빠진다는 점은 나이 들면 자주 느낀다. 어린아이들은 하루 종일 재잘거리고 떠들어도 피로를 모른다. 하지만 중년이 넘어가면 말이 많으면 피로감과 헛헛함을 느낀다. 대개 강의나 강연 후에는 항상 허전한 느낌이 드는데, 두 가지 점에서 그렇다. 하나는 물리적 기운이 빠져서이고, 다른 하나는 강의나 강연 내용대로 과연 내가 그렇게 살고 있는지 스스로 부끄럽고 자괴감이 들어서 더 기운이 빠지기 때문이다. 법정 스님도 한때 말을 많이 하고 난 뒤에 당신의 몸에서 빛이 새어 나가는 느낌을 느꼈다고 한다. 모두 말을 많이 해서 기운이 빠져나간 현상이다.

성인이 되는 생활 규범

이제 끝으로 송명흠 자신의 다짐을 적었다. 그 내용은 이렇다.

"내가 매양 일상의 일과 행위와 활동에서 규정이 없었는데, 지금 내 생각으로서 대략 일상의 사례를 일으켜 스스로 이르기를 '준수하여 따를 것을 마음속으로 맹세한다.'라고 하였다. 일이 이와 같지 않으면 머리를 치며 죄를 물을 것이며, 나아가 한 달이 지나도록 되레 그런 성품을 이루지 못하면, 스스로 성인을 끊어버려서 귀신이 그로 벌주는 일이 길이 마땅하다."

이 내용을 읽어보면, 이 일과에 대한 계획이 단순히 옛사람의 생활상을 적은 기록은 아니다. 이는 다분히 의도가 있는 일과이다. 바로 율곡 이이의 가르침을 이어 성인이 되려는 선비의 생활 규범이다. 그러니까 이이가 『격몽요결』 등에서 제시한 성인 되기의 가르침은, 하루의 일과에서 어떻게 구현하는지를 적은 내용이라 하겠다.

이 내용은 『격몽요결』의 정신을 이었지만, 구체적 과정은 『소학』의 내용과 정신도 따랐다. 『소학』은 덕목의 실천을 구체적 행동을 통하여 구현하고 있는데, 거기에는 교육학이나 심리학적 원리가 숨어 있다. 곧 사람은 어떤 규범이나 덕목을 추상적으로 기억하거나 말로만 해서는 몸과 하나가 되지 못한다. 마음이란 물건처럼 눈에 보이지도 않아서 사람이 자기 마음대로 조종할 수 있는 대상이 아니다. 마음을 바로잡는 일은 바로 구체적 일상의 일, 몸의 구체적 행동을 통하여 바로잡고자 하는 우회 방식을 택한 점이 그것이다. 몸과 마음은 연결되어 있어서 몸의 훈련을 통해 마음을 그렇게 하고자 함이다. 물론 어느 정도 단계에 오른 사람은 마음만으로도 몸을 제가 원하는 방식으로 조절할 수는 있다. 초학자를 대상으로 한 『소학』에서는 그럴 수밖에 없었다.

이이 또한 처음 학문을 하는 사람에게 성인을 목표로 하여 『격몽요결』을 지었으므로, 그의 문인들과 후학 또한 그 가르침을 받들어 자기의 생활에서 구현하고자 하였다. 하지만 현대인들은 이런 태도를 대부분 무시한다. 심지어 도학자의 위선적인 태도라고 비난하기까지 한다. 물론 그 까닭은 성인(聖人)을 바라보는 생각의 차이일 수도 있지만, 너무 세속적 가치에 몰입한 현대 자본주의 문명이 그렇게 보는 데 일조하지 않았나 생각된다. 또 한편 시대의 변화와 흐름을 거부하던 이전 복고적 유생들의 고리타분한 모습에 염증을 느끼던, 개화기 지식분자들의 영향력이 지금까지도 발휘하고 있기 때문이기도 하다.

어떻든 누구든 바람직한 인간상과 삶의 목표를 세우고 규칙적인 일과를 수행하는 일은 권장할 만하다. 사람이 자기 의지대로 태어나지 않았다고 해서 함부로 막 살 수는 없지 않은가?

#7

왜 효도해야 하는가?

효도의 이론적 근거?

효도는 우리의 미풍양속 가운데 하나이건만 언제부터인지 효도라는 말이 금기어가 된듯하다. 부모가 자식에게 직접 효도하라고 말하기는 쑥스럽다. 노인으로서 젊은이들에게 효도하라는 말도 자신과 관련된 일 같아 녹록하지 않다. 다행이랄까 자본주의 사회에서 돈벌이가 되니까 명절과 어버이날을 전후로 방송이나 신문에 효도 상품의 광고가 그나마 효도의 명맥을 이어간다.

왜 효도라는 말이 금기어가 되었는지 그 배경은 복합적이다. 아마도 젊은이들이 혼인을 안 하거나 못하거나 혼인해도 아이를 낳지 않는 배경과도 연관이 있고, 예전처럼 부모님을 집에서 편안히 모실 수 없는 사회경제적 환경 탓도 있을 것이다. 하지만 그 어떤 것보다 큰 원인은 일단 남녀가 혼인하게 되면 각자의 배우자가 친자식처럼 시부모나 장인 장모에 대해서 갖는 감정이나 의무감이 예전 같지 않기 때문이다. 이게 무슨 말이냐 하면 조선시대처럼 배우자의 부모를 자기 친부모처럼 모실 의무감이 희박하다는 점이다. 문화와 가치관의 변화 때문이다.

아무튼 이런 사회의 변화 속에서 교육기관이나 전문기관에서 효도하는 풍토를 진작하고 교육해야 한다는 목소리를 높이고 있다. 그런데 그런 교육기관에서 효도의 당위성 근거를 어디서 끌어오는지 모르겠다. 대부분 낳아주고 길러주니 그 은혜에 보답해야 한다는 논리 위주이다. 일종의 호혜 평등의 원리라고나 할까? 호혜 평등을 너무 강조하면 거래의 성격으로 변한다. 부모와 자식 사이의 사랑이 거래로 환산된다면, 거래 조건이 맞지 않으면 효도를 안 해도 된다는 논리가 성립한다.

바로 이 지점에서 왜 효도해야 하는지 그 근거부터 다시 검토해 봄이 좋을 듯하다. 해서 이 글은 이재의 문인 박성원(朴聖源, 1697~1757)이 지은『돈효록(敦孝錄)』가운데「효지체(孝之體)」에서 다루는 효의 본체를 살피고 효도의 근거를 찾아보려고 한다. 그 까닭은 대부분 효를 말할 때는 효의 구체적 행위 곧 효도의 행위를 말하기 때문이다. 이는 어쩌면 효도 본체의 작용 또는 말단이라 할 수도 있다. 작용이나 말단을 아무리 열심히 해도 근본 까닭이나 소이연을 모르면 왜 효도하는지 모르는 맹목적인 행위가 될 수 있어서, 효도의 본체를 살피고자 한다.

박성원과『돈효록』

앞서 간단히 소개했듯이 박성원(朴聖源, 1697~1757)은 이재의 고제(高弟)로서 스승 문집 편찬을 주도했고, 한천시(寒泉詩) 논쟁에서 스승을 대신하여 한원진(韓元震, 1682~1751)의 인물성이론(人物性異論)을 비판한 적이 있다. 그는『의례유집(禮疑類輯)』과『돈효록(敦孝錄)』등 많은 저술을 남긴 학자이자, 언관(言官)과 강관(講官) 등을 두루 역임한 문신이다.

『돈효록』은 57권 23책으로 되어 있으며 고금의 경사(經史)에서 효행에 관한 글을 뽑아 엮은 책이다. 그 구성은 효의(孝義)·효교(孝敎)·생사(生事)·상사(喪事)·봉제(奉祭)·효감(孝感)·현미(顯美)·계술(繼述)·광효(廣孝)·수신(守身)·처변(處變)으로 되어 있다. 정조가 서문을 쓰고 영남 감영에서 간행했다.

이렇게 분류한 것에도 필요할 때는 작은 제목을 설정해 재분류했고, 취해 기록한 논설과 사

실에 논의의 여지가 있는 것에만 줄을 바꾸어 세 칸을 낮추어 '안문(按文)'을 붙이고 그것을 통해 본인의 사상과 효행에 대한 견해를 나타냈다. 지금 다루고자 하는 「효지체(孝之體)」도 그 가운데 하나이다. 이 책은 박성원이 심혈을 기울여 엮고 쓴 것으로, 효행에 관한 여러 글을 뽑아 엮어 편집했으므로 효도에 대한 사전이라는 평가를 받는다.

『중용』의 효

「효지체」에는 맨 먼저 "인(仁)이란 인(人)이니 친한 이를 친하게 여기는 것이 크다."라는 『중용』의 말부터 시작한다. 이어 주희의 주석인 "인(人)이란 사람의 몸을 가리켜 한 말이다. 이 삶의 이치를 갖추어 자연히 불쌍히 여기며 자애(慈愛)하는 뜻이 있으니 깊이 체득하여 음미하면 볼 수 있다."라고 하였다.

또 "돈돈(旽旽)한 그 인이다."라고 하였는데, 주희는 "돈돈은 간절하고 지극한 모양이다."라고 하였고, 또 "'돈돈한 그 인이다'라는 말은 인륜 사이에 만약 조금이라도 어짊과 후덕함이 없으면 부모와 자식이 서로 관섭(管攝)하지 못한다."라고 하였다.

자, 이 글에서 효도의 근거를 찾을 수 있을까? 저자의 설명은 없으나 저자가 인용한 의도에서 그 근거를 찾을 수 있다. 바로 효도는 공자의 주요 사상인 인(仁)에 근거를 두고 있음을 금방 눈치챌 수 있다. 인이란 『논어』의 중심 사상 가운데 하나로서, 공자가 상황과 사람에 따라 다르게 표현하고 있어서 딱 무엇이라고 말하기는 어려우나 크게 두 가지 관점에서 해석할 수 있다. 하나는 도덕적 감수성이 살아 있는 인간 도덕성의 총칭이요, 다른 하나는 사람됨의 근거라는 뜻이다.

여기서는 둘 다 말하고 있다. '자연히 불쌍히 여긴다'라는 말은 측은지심처럼 도덕적 감수성이고, '친한 이를 친하게 여기는 것'은 사람다운 일이다. 친한 이는 자기와 가까이 있는 부모형제부터 시작한다. 이는 윤리 이전에 사람은 물론 동물도 처음 태어났을 때는 부모에게 절대적으로 의존한다. 그 의존을 다른 말로 '친한 이를 친하게 여기는' 행동이다. 이는 보편적 정서이다. 그러니까 효도는 원래 보편적 정서에 근거를 두고 있다고 해석할 수 있다. 다만 동물은 새끼 때는 어미에게 절대적으로 의존하다가 다 자라면 떠나버리고 이후는 관여하지 않는다. 바로 여기서 인간이 됨은 자식이 자라 성인이 되어도 부모를 친하게 여긴다는 점이다. 이것이 인간이 되는 일이 효도의 철학적 근거라고 할 수 있다.

『논어』의 효

『논어』에서 맨 먼저 인용하는 효에 관한 내용은 「학이편」 가운데 있는 유자(有子)의 말이다. 곧 "그 사람됨이 효제(孝弟) 하면서 윗사람을 범하기 좋아하는 사람은 드물다. 윗사람을 범하기 좋아하지 않으면서 난동을 일으키기 좋아하는 사람은 아직 없다."라는 말이 그것이다. 이어 주희의 주석을 인용하는데, "부모를 잘 섬기는 일이 효도이고, 형이나 어른을 잘 섬기는 일이 제(弟)라고 한다. 범상(犯上)이란 위에 있는 사람을 범하는 일이다. … 이 말은 부모에게 효도하고 형이나 어른에게 공손할 수 있으면 그 마음이 온화하고 순하여 윗사람을 범하기 좋아하는 일이 드물어 난동을 일으키는 일을 반드시 좋아하지 않는다."라는 말이 그것이다. 이외에 『논어집주대전』 속의 주희의 말이 더 있다.

자, 『논어』에서 먼저 유자의 발언을 인용한 의도가 무엇일까? 이 말만 보면 공자의 중심 사상인 인과 직접 연관해서 말하지 않고 사회질서 측면에서 말했다. 곧 효도를 잘하고 형 같은 윗사람을 잘 공경하는 사람은 윗사람을 범하지 않는다는 사회질서의 유지 측면에서 말하고 있다. 저자가 이것을 먼저 인용하여 편집한 의도가 분명히 있을 것이다. 그것은 다름이 아닌 효

도가 부모에 해당하는 것이지만, 그 효도라는 행위는 인간의 도덕 가운데 기초여서 그 기본적 도덕을 잘 갖춘 사람이라면 사회의 질서를 무너뜨리지 않는다는 확신에서 나온 것은 아닐지? 다시 말해 효도의 공리성(公利性)이라고 말해야 할까? 아무튼 그런 접근도 공동체의 안녕과 질서 유지라는 측면에서 보면 나름의 근거가 있다고 봐야 한다.

사실 이점은 과거 군주들이 유학을 받아들이고 적극적으로 강조하는 까닭 가운데 하나였다. 물론 효도만이 아니라 충성도 그러하다. 공자가 말한 원래의 충(忠)이란 자기 내면의 성실성을 일컬었지만, 후대에 모시는 임금이나 국가에 대한 충성으로 외적인 대상을 향한 규범으로 변질한 감이 없지 않다. 그렇지만 '진정한 충성'이 무엇이냐고 따진다면 이 또한 자기 내면의 성실성과 연결된다.

다음으로 『논어』에서 인용한 효도의 내용은 같은 곳의 "군자는 근본에 힘써야 하고, 근본에 힘쓰면 도리가 생기고 부모에게 효도하고 형과 같은 윗사람에게 공경하는 일은 인을 하는 근본일 것이다."라는 말이다. 이 말도 앞의 말과 이어진 유자의 그것이다. 드디어 효도를 인과 연결하였다.

소개한 주희의 주석을 보면, "힘쓴다는 말은 오로지 한 가지 일에만 힘을 쏟는다는 말이고, 근본이란 뿌리와 같으며, 인이란 사랑의 이치요 마음의 덕이고, 인을 한다는 말은 인을 실천한다는 뜻과 같다. 말하자면 군자가 모든 일을 근본이라는 한 가지 일에만 힘을 쏟아 근본이 서면 그 길이 저절로 생긴다는 뜻이다. 윗글의 이른바 효제야말로 인을 실천하는 근본으로서 배우는 사람이 이것을 힘쓰면, 인의 도리는 이것으로부터 생긴다."라고 하였다.

드디어 주희에 의하여 효도의 철학적 근거가 제시된다. 일단 먼저 본문의 '효제가 인을 실천하는 근본'이라는 말에 주목해 보자. 효제는 효도와 같은 말이다. 형과 같은 어른을 공경한다는 말을 요즘 감각으로는 이해하기 어려울 듯하다. 옛날에는 자식을 낳을 때까지 많이 낳는 일이 미덕이었다. 유아 사망률이 높아서 노동력확보를 위해 그럴 수밖에 없었던 역사·경제적 배경이 그랬다. 그래서 막내와 큰형의 나이 차이는 매우 커서 큰형은 부모 역할을 대신한다. 부모가 죽으면 형이 어린 동생을 키운다는 뜻이다. 동생이 조카보다 어린 경우도 생긴다.

아무튼 효도가 인은 실천하는 근본이라는 말이 유자의 말이기는 하지만, 주희가 그것을 인정했다는 점은 인이 드러나는 인간의 행위가 많지만 그래도 그 가운데 효도가 가장 으뜸이자 기본이라는 점이다. 인간은 어떤 대상에 대해서 도덕적 감수성을 느끼고 행동하게 되는데, 강아지나 이웃집 사람이나 친구 부모나 자기 부모에 대해서 그럴 수 있지만, 자기 부모에 대해서 하는 그것이 근본이라는 뜻이다. 어찌 보면 가장 자연스러운 감정의 발로일 수 있다. 그래서 유가들은 묵자가 남의 아버지도 같이 사랑하라는 겸애설(兼愛說)을 비판하였다.

또 주희가 인을 '사랑의 이치요 마음의 덕'이라고 했는데, 그가 말하는 이치는 천리(天理)이므로 사람이라면 당연히 천리를 따라야 하는 것이 그의 철학의 방향이다. 하지만 현대인 가운데는 그 논리를 따르지 않을 사람도 있겠다. 다만 '마음의 덕'이란 각자의 수양에 따라 가능한 일이다. 하지만 '천리니까 따라야 한다'라거나 '그래야 인간이 된다'라거나 '수양해서 어진 덕을 쌓아야 한다'라는 논리는 설득력이 약하다. 쉽게 말해 어떤 당위성으로서 현대인들에게 효도할 수 있는 설득력이 약하다는 점이다.

바로 여기서 '사랑의 이치'라는 말을 현대적으로 다시 해석할 필요가 있다. 사람이든 동물이든 자기를 예뻐해 주거나 잘해주는 사람을 좋아하고 따른다. 그것이 자연적인 이치라는 뜻이다. 사람의 부모도 대개 자기 자식을 무척 사랑하고 아낀다. 다 자란 자식에게도 그러하다. 문제는 그 사랑의 방식이 어떠냐가 중요하다. 자식 잘못 사랑하다가 되레 망치는 경우도 많다. 자식 말만 듣고 학교 담임교사를 자식 앞에서 비난하는 일은 진정한 자식 사랑이 아니다. 그

러므로 효도도 자식이 올바르게 바른 사람으로 자라야 할 수 있는 문제이다. 옛날식으로 말해 자식도 군자가 되어야 강요하지 않아도 자발적으로 진정한 효도를 할 수 있다는 뜻이다. 거꾸로 말하면 어진 사람으로 키우면 효도하게 된다는 말이 된다. 요즘 식으로 말하면 "인격이 훌륭한 사람이 되는 일이 효도하는 근본이 아니겠는가?"라고 말해야 한다.

『맹자』의 효

『돈효록』에서 『논어』 속의 효도는 앞의 두 꼭지밖에 없다. 이제 『맹자』 속의 효도를 살펴보면, 먼저 "인의 실질은 어버이를 섬기는 일이 그것이요, 의의 실질은 형을 따르는 일이 그것이다."라는 말을 인용하였다. 이에 대해 주희는 "인은 사랑을 위주로 하고 사랑은 어버이를 섬기는 일보다 절실한 것은 없다. 의는 공경을 위주로 하고 공경은 형을 따르는 일보다 앞서는 것은 없다."라고 풀었다.

이 『맹자』의 말도 『논어』 속 유자의 그것과 다를 바 없지만, 인에 이어 의(義)를 첨가하였다. 인과 의를 실천하는 일이 어버이를 섬기고 형을 공경하는 일이 그것이다. 이 또한 인을 실천하는 실질로서 효도와 공경이 도덕성의 근간이며 사람됨의 근본임을 말했다.

이것에 이어 『맹자』에서 또 예(禮)와 지(智)와 악(樂)의 실질로서 이 두 가지 일을 인용했다. 그러니까 인의예지라는 인간의 본성에도 이 두 가지 일에 연결하였는데, 그것이 본성의 실질이라고 한 이상 방해 요소만 없다면 인간성의 자연적인 발로이다. 맹자는 성선설을 주장하니까 그렇게 말할 수 있었다. 그것이 진짜 본성일지는 차치하더라도 도덕 실천이 인간의 본성과 연결되어야 실효성이 있다는 말은 그 실천 동력을 끌어낼 수 있는 큰 시사점을 갖는다.

그 외에 인용하는 『맹자』의 글귀는 몇 개 더 있는데 그 가운데 하나만 소개하면 "요순의 도리는 효제일 뿐이다."라는 말에 대해 주희는 "진 씨가 말하기를 '효제는 사람의 양지(良知)·양능(良能)의 스스로 그러한 본성이다. 요순은 인륜의 지극한 분으로서 이러한 성품을 따른 것뿐이다.'"라고 하였다. 양지와 양능은 맹자가 말한 선험적 도덕 능력이다. 양지와 양능의 선험성을 맹자는 유자입정(孺子入井)의 비유로서 논증했지만, 그 타당성 여부는 차치하고서라도, 효도를 인간 본성 실현으로 보았는데, 앞서 말한 것처럼 본성이란 자연스럽게 누가 시키지 않아도 발휘된다. 하지만 현실은 그렇지 못하다. 성리학에서 그 까닭은 자세히 설명했다.

본성이 생물학적으로 타고났던 사회적 환경에 따라 형성되었든, 아니면 양자의 통일체이든 그 발현이 도덕적이라면 도덕 실천의 동력을 고민할 필요 없다. 바로 여기서 효도의 근거인 인이 중요하며, 그 인이 도덕적 감수성과 관련된다면 효도를 통해 계발할 수 있다. 어쩌면 효도가 가장 손쉽게 도덕성을 발휘할 수 있는 일이기 때문이다.

#8

백수 선생의 기에 대한 설명

기란 무엇인가?

일반인들에게 기가 무엇인지 물어보면 쉽게 말한다. 우리말 낱말 속에 기라는 말이 무척 많이 들어있어서 그런지 모르겠다. 하지만 하나하나 따져서 물어보면 결국 미궁에 빠진다. 개념도 불분명하니 주로 기의 외연을 가지고 안다고 여기기 때문이다. 어떤 사물을 안다고 한다면 개념상의 외연 못지않게 그 내포를 이해해야 한다. 그것이 어떤 대상의 본질적 성질과 다른 대상과의 관계 따위를 설명하기 때문이다.

그렇다면 전통 철학을 전공한 학자들은 어떨까? 기에 대한 일반적 개념을 이해하고 있더라도, 조금 깊이 들어가면 본인이 전공하지 않은 분야에서는 쉽게 안다고 단정하기 어렵다. 왜냐하면 학파마다 시대마다 사용하는 개념의 차이 때문이다. 가령 주희가 사용한 음양과 오행으로 최한기(崔漢綺, 1803~1877)의 기를 설명하면 전혀 맞지 않고, 같은 기 철학자인 서경덕(徐敬德, 1489~1546)의 기와 임성주(任聖周, 1711~1788)의 기를 최한기의 기와 같다고 말할 수도 없다. 더구나 17~18세기 중국에서 예수회 선교사들이 저술한 책 속의 기는 우리의 기와 당연히 다르다.

어디 그뿐인가? 주희 성리학을 공부하는 사람들 사이에서도 견해가 반드시 일치하지는 않는다. 거기서 음양의 기를 자주 말하는데, 벌써 음양이라는 말이 나왔으므로 기가 둘이라고 하고, 또 어떤 이는 하나라고 하고, 오행이라는 말도 있으므로 다섯이라고 한다. 어느 것이 맞을까?

이런 의문은 주희 성리학을 공부한 조선시대에도 있었던 모양이다. 그래서 이재의 문인인 백수(白水) 양응수(楊應秀, 1700~1767)도 그런 모습이 답답했던지 성리학 내부의 기에 대한 학설을 정리할 필요가 있었던 것 같다. 이 글은 『백수문집(白水文集)』의 「기설(氣說)」을 해설하면서, 이 문제를 어떻게 다루고 있는지 소개하려고 한다. 그래서 독자들의 주희 성리학의 기에 대한 이해가 뚜렷해질 것으로 본다.

양응수의 생애와 학문

이전 글 이재의 문인 소개에서 양응수에 대한 간단히 언급했지만, 다시 소개하면 본관은 남원(南原), 자는 계달(季達), 호는 백수(白水)이고 전북 순창 출신이다. 벼슬에 뜻을 버려 관직이 제수되었으나 나아가지 않고 오로지 학문에만 진력했다. 저서에 『백수문집(白水文集)』이 있다. 이재의 종제(從弟) 이유(李維)가 정리한 「종유록(從遊錄)」을 보면 교유한 인사가 매우 많다. 특히 그의 「행장」에 "주자 문하에서 성리(性理)에 대해서는 북계 진순(陳淳; 1159~1223)이 으뜸이라고 하는데 이재 문하에서는 양응수가 으뜸이다."라고 적고 있다. 이는 그 사실 여부를 차치하더라도 평생 학문에만 전력한 점을 고려한다면, 그의 성리학에 깊은 조예를 짐작할 수 있다. 만년에는 박성원(朴聖源)·김원행(金元行)·송명흠(宋明欽) 등 당시 석학들과 교유하면서 후진양성에 힘썼다고 전한다.

음양의 유행과 대대

「기설」에는 먼저 질문부터 등장한다. 그 내용은 이렇다. "『주자어류』에서 말하기를 '음양은 단지 하나의 기이니, 양기가 물러남이 곧 음기의 생김이니, 양기가 물러나고 나서 또 별도로 하나의 음기가 생기는 것이 아니다.'라고 하였습니다. 주자께서 음양을 하나의 기로 본 것이

이같이 분명한데, 선생께서 매양 두 기의 설로 여기시니 또한 잘못된 것이 아닙니까?”

이에 대해서 양응수(이하 저자로 약칭)는 이렇게 대답하였다.

“이것은 바로 이른바 ‘하나만 알고 둘은 모른다.’라는 것이다. 『주자어류』에는 또 이런 말이 있다. ‘이치는 하나일 뿐이지만 기는 둘이 아님이 없다.’라고 했는데, 이것만 주자의 말이 아닌가? 하지만 그대가 인용한 주자의 말과 내가 인용한 주자의 말이 이처럼 상반된다고 해서 주자의 말이 하나는 맞고 하나는 틀린 게 아니다. 다만 이 기에는 유행(流行)을 말한 것이 있고 대대(待對)로 말한 게 있는데, 그대가 인용한 내용은 유행으로 말한 것이고 내가 인용한 내용은 대대로 말한 것이다.”

자, 여기서 음양의 기가 하나인지 둘인지 하나로 결정할 수 없고, 보는 관점에 따라 하나일 수도 둘일 수도 있다는 지적이다. 유행이란 말 그대로 흘러 다니는 것인데, 자연에서 기상변화가 일어나고 밤이 되고 낮이 되는 일이 그것으로, 모두 하나의 기가 그렇게 변하는 일이라고 본다. 그런 점에서 기는 분명 하나이다. 현대 과학에서 말하면 만물의 변화를 주도하는 것이 하나로 대표되는 물질이라는 말과 같은 의미이다.

대대라는 말은 사물이 성립하려면 필요로 하는 서로 상대되는 짝을 일컫는다. 가령 남자와 여자, 있음과 없음을 뜻하는 유무(有無)나 높고 낮음을 뜻하는 상하(上下)나 길고 짧음을 뜻하는 장단(長短) 따위는 한쪽이 다른 한쪽을 보완하거나 의지해야 성립한다. 그래서 대대는 서로 보완하고 의지하는 관계이다. 한쪽만으로는 설명할 수 없다. 음양도 음이 있어야 양을 설명할 수 있고 양이 있어야 음을 말할 수 있기 때문이다. 이렇게 봤을 때 음양의 기는 존재 상에서는 하나이지만, 존재의 양태랄까 성질상에서 본다면 음양으로 나누어 볼 수 있다는 주장이다.

저자는 그 근거를 주자의 말에서 가져온다. 곧 “음양을 하나로 봐도 되고 둘로 봐도 된다. 둘로 보면 음과 양으로 나뉘어 양의(兩儀: 음양을 달리 이른 말)가 서고, 하나로 본다면 다만 사라지고 자라나는 것이다. 음양을 대대로 볼 때는 가령 부부·남녀·동서·남북 따위가 그것이다. 유행을 따라 뒤이어 섞이는 것을 볼 때는 가령 밤과 낮, 봄·여름·가을·겨울, 상하현·보름·그믐·초하루가 그것인데, 하나의 사이에 하나가 굴러가는 것이다. 또 본체는 하늘과 땅이 있고 난 뒤에 성립하고, 작용은 하늘과 땅보다 먼저 있는데, 대대는 본체이고 유행은 작용으로 본체는 고요하고 작용은 움직인다.”라고 하였다. 마지막 문장은 이해하기 어렵다. 거꾸로 이해하면 쉬울 듯하다. 곧 기의 유행이 하늘과 땅보다 먼저이고, 개념으로 사용하는 대대는 천지가 확립된 이후의 일로 보인다. 그러니 유행은 동적인 운동일 수밖에 없고, 대대는 개념상 또는 형이상의 문제이므로 정적일 수밖에 없다.

기의 동정 이후의 음양

기를 보는 관점으로 유행과 대대 외에 움직임과 고요함 또는 운동과 정지를 뜻하는 동정(動靜)이 있다. 이 역시 하나의 기이지만 동정에 따라 둘로 나눠 보는 방식이다. 여기서 동정이란 말의 의미는 이미 「태극도설」에서 말한 것으로 태극에서 만물까지 우주와 만물의 발생 과정을 설명하는 데서 등장하는데, 여기서는 태극과 리을 제외하고 기의 측면에서만 말했다.

저자의 설명은 기의 동정 이후를 네 가지로 나눠 본다.

첫째, “하늘과 땅 사이에는 본래 하나의 기가 유행하지만, 거기에 동정이 있다. 그래서 그 유행하는 전체를 말하면 다만 하늘로서 포함하지 않음이 없지만, 그것이 동과 정으로 나눠진 뒤에 음양과 강유(剛柔: 剛은 하늘, 柔는 땅을 상징한다)의 구별이 생긴다. 이것은 기는 본래 하나이지만 동정에 따라 나뉘어 두 기가 된 것이다.”라고 설명하고 있다. 그러니까 유행하는 하나의 기에서 운동할 때와 고요할 때를 각각 양기와 음기로 나눠 본 경우이다.

둘째, “하늘과 땅 사이에는 하나의 기뿐이지만, 나뉘어 둘이 되면 음양이 되어 오행(五行: 水火木金土의 다섯 가지 기운 또는 질)이 만든 만물의 처음과 끝이 여기서 주관되지 않음이 없다. 이것은 하나의 기가 만물을 생성하지 않을 수 없어서 음양의 두 기로 나눠지고, 그런 뒤에 바야흐로 변화하고 오행을 생성할 수 있어, 기가 모이고 흩어져 만물의 처음과 끝이 되는 것이다.”라고 하여, 일기 → 음양 → 오행 → 만물의 과정을 설명하였다. 그러니까 하나의 기가 만물을 생성하는 과정에 음양의 두 기로 분화할 수밖에 없음을 말한 것이다.

셋째, “하늘과 땅의 기가 교합(交合)하면 사람을 이루는데, 이때 하늘의 기는 혼(魂)이 되고 땅의 정(精: 생명의 원천이 되는 물질)은 백(魄)이 되었다가, 장차 죽음에 이르러 따듯한 기는 위로 날아가 이른바 ‘혼이 하늘로 날아가는 것’이며, 몸은 차츰 식어 이른바 ‘백이 땅으로 내려가는 것’이다. 혼이 하늘로 돌아가고 백이 땅으로 내려가면 사람은 죽는다. 이것이 사람의 삶과 죽음이 단지 음양의 두 기가 합하고 흩어지는 일이다.”라고 하여, 사람의 삶과 죽음의 측면에서 음양의 두 기로 설명하였다. 쉽게 말하면 인간의 정신적 요소를 양기, 육체적 요소를 음기로 나누어 설명하는 것이고, 그 근원은 각각 하늘과 땅의 요소에서 온 것으로 본다.

넷째, “하늘과 땅 사이에는 만물이 찬란하게 놓여 있는데, 모두 음기가 양기에 붙어 있는 것으로서 그 아름다운 외관상의 모습이다.”라고 하여, 사물에는 음양의 기가 공존하고 있음을 말했다. 사실 주역의 괘를 보아도 그렇다. 불을 상징하는 ☲은 양인 ━으로만 되어 있지 않고, 가운데 음효인 ╍이 들어 있고, 물을 상징하는 ☵은 음인 ╍으로만 되어 있지 않고 양인 ━이 들어 있지 않은가? 그래서 양 속에 음이 있고 음속에 양이 있다고 한다. 가령 남자인데 여성 같은 성격을 지닌 사람을 양 속에 음이 있다고 말하고, 여자인데 외모나 성격이 남성 같으면 음 속에 양이 있다고 말한다. 이렇게 따져보면 어떤 사물이든지 음양의 요소가 없는 것이 없다.

만물의 생성과 소멸

이제 저자는 앞에서 열거한 몇 가지를 종합하여 설명한다. 곧 “기의 본원이 비록 하나이지만, 저절로 동정이 있고 난 뒤에 곧 음양 두 기를 이룬다. 이 두 기가 교합하여 오행과 만물을 만들어 낸다. 그러므로 무릇 하늘과 땅 사이에 가득 차고 형체나 상이 있는 물건은 두 기가 묘하게 합하지 않은 것이 없다.”라고 하여, 만물이 생성되려면 반드시 음양의 두 기의 작용이 필요하다고 결론 맺었다.

그러니까 마치 동물의 암수가 교미하여 자손을 낳듯 하늘과 땅 곧 양기와 음이 교합하여 만물을 낳는 과정을 그렇게 표현하였다. 그러기 위해서는 생물의 암컷과 수컷이 짝으로 필요하듯, 양기와 음기가 논리상 필요할 수밖에 없다. 저자는 이것을 더 이해시키기 위해 인간을 비유로 설명하였다.

“인간에게 적용하여 말하면 뼈와 살이 합하여 육체가 되는데, 뼈는 양이고 살은 음이다. 또 기와 피가 합하여 영위(榮衛: 혈액과 생기를 뜻하는 한의학 용어)가 되는데, 기는 양이고 피는 음이다. 그리고 또 혼(魂)과 백(魄)이 합하여 마음이 되는데, 혼은 양의 정신이고 백은 음의 정신이다. 이 마음의 겉과 속 정밀함과 거침이 모두 두 기의 합침이 아님이 없는데, 혼백이란 두 기의 정신이다. 그러므로 혼과 백이 서로 합쳐져 있으면 생명이 있고 앎이 있으나, 혼과 백이 서로 떨어지면 죽게 되고 앎도 없다.”

결국 인간의 육체와 정신도 음기와 양기의 결합으로 이루어진 것이라고 보았다. 이것을 일반화한다면 모든 사물에는 음의 요소와 양의 요소가 있다는 주장이다. 좀 더 천착하여 이 음양을 긍정적 요소와 부정적 요소로 나누어 적용한다면, 모든 사물에는 이 양자가 공존하고 있

으므로, 백 퍼센트 완전히 좋다거나 백 퍼센트 완전히 나쁜 것은 절대 없다. 국가나 기업에서 어떤 정책이나 전략을 펼칠 때 이점을 고려해야 한다. 아무리 좋은 뜻으로 한 일도 부정적 결과가 산출할 수 있다는 점이 그것이다. 그러니 겸손하게 그 점을 인식하여 부작용을 최소화할 수 있도록 해야 한다. 그것이 이런 음양론의 교훈이 아닐지.

전통의 사유 구조와 현대 과학

이제 그 글을 마무리하면서 저자는 이렇게 말한다.

"이 이치는 매우 분명하다. 참으로 이른바 '귀신에게 물어봐도 의심이 없고, 백 세의 성인을 기다려도 미혹되지 않는다.'라는 것이다. 그런데도 속된 선비가 알지 못하고, 몹시 놀라고 마음속으로 괴이하게 여겨 두 기의 학설이 있다는 점을 쳐서 배척하려고 함은 주자가 다만 유행을 말한 한 변두리만 모아서 음양이 하나의 기라는 증거로만 삼아, 주자의 많은 두 기의 설명이 이처럼 분명함을 살피지 않았으니, 얼마나 고루한가?"

이 마지막 글을 미루어 짐작하면 맨 앞의 누가 질문한 데 대한 강한 비판의식이 묻어있다. 그런데 혹자의 질문은 주희가 기를 음양의 두 가지로 나누어 본 것을 모르고 질문하지는 않았을 것으로 생각된다. 왜냐하면 당시의 기본 상식이니까. 이것은 아마도 질문자가 기에 대한 외부의 도전을 받아 질문한 내용으로 보인다.

사실 주희가 말한 음양을 유행과 대대로 나눈 데서 알 수 있듯이, 이는 존재와 사유 구조를 나누어 볼 수 있음을 시사한다. 유행은 존재에 가깝고 대대는 인식의 틀로서 사유 구조에 가깝다.

만약 질문자가 존재론적 질문에서 하나의 기라고 말했다면 타당하다. 이는 조선 후기 서학의 영향을 받은 홍대용이나 최한기의 경우 과학적 대상으로서 기를 다루면서 음양 개념을 버린 일과 같은 맥락이다. 굳이 그것까지 생각하지 않더라도 존재론에서는 일기장존(一氣長存)이나 일기취산(一氣聚散)으로 다루지, '음양 장존'이나 '음양 취산'이라는 말은 쓰지 않는다. 그런 맥락에서 담헌은 자연 속의 음양은 실체가 없다고 했다. 흔히 양기와 음기를 따뜻하고 찬 기운으로 보고, 이를 온도를 가지고 판단한다면 그 기준은 정확하게 몇 도인가? 조건에 따라 상대적으로 보니까 확정할 수 없다. 다만 그 물질을 성질별로 분류할 때 음양이나 오행으로, 더 나아가 얼마든지 나눌 수 있다. 그래서 음양 개념은 사유나 인식의 틀로서 과학보다 철학이나 문화에 더 어울리는 개념이다.

우리가 전통의 음양을 이해할 때 이런 점을 알지 못하고 마구잡이로 싸잡아 도깨비방망이처럼 아무 데나 적용하면 많은 혼란이 생길 것이다. 이런 점에서 유행이냐, 대대냐, 동정이냐를 따져서 보는 양응수의 「기론」은 큰 의미가 있다. 다만 질문자의 의도가 분명하지 않은 점이 좀 아쉽다.

#9

양지와 양능에 대한 대책

양심은 타고났는가?

사람이 모두 천부적 양심을 가지고 있다고 믿는 사람들이 많다. '양심을 속인다'라고 말할 때 이미 그런 뉘앙스를 깔고 말한다. 정말이지 세상에는 남을 속이지 않고 양심대로 사는 사람들이 있다. 그런 사람은 일차적으로 자기 자신을 속이지 않는다. 자기 자신을 속이지 않아야 양심이 발동하기 때문이다. 자기 자신을 속인다는 말은 주희의 지적대로 자기가 하는 일이 '나쁜 짓인 줄 알면서 행하는 일'이라고 한다.

이 논리를 따른다면 나쁜 짓인 줄 모르고 한 일은 자신을 속였다고 말할 수도 없고, 그래서 양심을 저버렸다고 말하기도 어렵다. 곧 양심을 선천적으로 타고났다고 생각한다면, 모르고 했다는 말이 상식적으로 성립하기 어렵다. 옳고 그름을 자연히 모를 수 없기 때문이다. 하지만 타고났어도 기질에 막혀 모를 수 있다는 게 전통의 설명이다. 그렇다면 사람이 과연 양심을 타고났을까?

아무튼 주위를 돌아보면 양심을 저버리고 사는 사람들이 무척 많다. 뉴스거리가 되는 일은 모두 그런 사람들 이야기이다. 보통 사람들이 믿는 상식을 손바닥처럼 쉽게 뒤집으며 그들이 하는 말과 행동을 보면, 과연 양심이 있는지 의문이 든다. 눈에 보이는 증거가 있어서 보통의 정서나 상황에서 보면 분명 양심을 속이고 있다고 보이는데도 뻔뻔스럽고 천연덕스럽게 행동하는 것을 보면, 과연 양심에 대해 다시 생각해 보지 않을 수 없다. 더 나아가 남을 잘 속이는 일 자체를 능력으로 아는 사람이나 그런 일이 다반사인 직업에 대해서는 여기서 더 논하지 않겠다.

그런 의미에서 보면 양심이란 타고나는 무엇이 아니라 적절한 환경이나 교육이나 교양에 의하여 형성 또는 계발되는 일종의 도덕적 능력으로 보인다. 흔히 교육받지 못해도 양심적인 사람이 있다는 말은 틀림없는 사실이지만, 좋은 환경이 그렇게 만들었을 가능성이 크다.

어쨌든 간에 비록 모든 사람은 아닐지라도 양심이라고 할만한 도덕성을 가지고 있는 것만은 분명하다. 그것이 모든 사람에게 선천적으로 있느냐? 있다면 왜 발휘하지 못하는가? 선천적으로 있지 않다면 어떻게 양심을 갖게 하는가? 하는 문제는 모든 철학과 교육의 주제 가운데 하나이기도 하다.

이 글은 그런 주제를 다룬다. 그 양심에 해당하는 도덕적 능력을 『맹자』에서 양지(良知) 또는 양능(良能)이라 불렀다. 맹자는 그것을 사람이 누구나 타고난다고 보았는데, 현실적으로는 그렇지 못하기에 그 원인과 해결책에 대한 논의가 전개되었다. 여기서 소개하는 내용은 조선 후기 오원(吳瑗, 1700~1740)의 『월곡집(月谷集)』 속의 「양지양능책(良知良能策)」이란 과거시험 답안지의 내용인데, 그는 1728년 별시 초시에서 장원을 차지하였다.

오원은 누구인가?

앞의 이재의 문인을 소개할 때 잠깐 언급했듯이 오원의 본관은 해주(海州), 호는 월곡(月谷), 서울 출신으로 1700년에 도성 내 대사동(大寺洞)에서 출생하였다. 할아버지는 형조판서 오두인(吳斗寅)이고, 아버지는 오진주(吳晉周)이며, 어머니는 예조판서 김창협(金昌協)의 딸이다. 훗날 숙부인 해창위(海昌尉) 오태주(吳泰周)와 현종의 딸인 명안공주(明安公主)에게 입양되었다. 그리고 그가 이재(李縡)의 문인이 된 일은 아마도 이재 부인의 조카였기 때문으로 보인

다. 이재는 그의 고모부였다.

이렇게 봤을 때 그의 인맥이나 학맥의 배경은 노론의 중요 인물과 연결되어 있다. 외할아버지가 김창협이고 아버지가 현종의 부마이며 스승인 이재와도 인척이라는 점에서 그렇다.

그의 아들 오재순(吳載純, 1727~1792)에 따르면 오원의 얼굴은 각이 졌고 수염이 성글며, 넓고 평평한 이마에 귓바퀴가 크고 둥글게 솟아 단정하고도 풍성한 풍모를 갖추고 있었다고 한다. 또 웃음이 적고 조용하였으며 스스로 뽐내지 않고 행동거지에 무게가 있었다고 한다. 세상에 나온 지 7일 만에 생모를 여의고 할머니 황 씨 부인에 의해 양육되었으며, 기억조차 날 리 없는 생모이지만, 오원은 생모의 부재라는 상실감을 평생 안고 살았다고 전한다.

1723년에 사마시에 합격하고, 1728년 정시 문과에 장원으로 급제하였다. 「양지양능책」은 이때 초시에서 장원한 내용이다. 부제학, 승정원 승지, 공조참판 등을 역임하였다. 성품은 정직·성실·온후(溫厚)하였으며 총명함이 남보다 훨씬 뛰어나고, 문장 또한 깨끗한 절개를 지녔다고 하여 진정한 유신(儒臣)이라는 평을 들었다고 한다. 저서에는 『월곡집』이 있다.

양지·양능과 그 배경

앞서 잠깐 언급했듯이 양지와 양능에 대한 최초의 언급은 『맹자』에서 비롯한다. 오원은 양지·양능의 학설이 나오게 된 배경을 간단히 언급한다. 곧 맹자가 "양지·양능의 학설을 펴게 된 까닭은 참으로 사람들에게 고유하고도 가장 가까운 일로는 어린아이가 어버이를 친애하고 형을 공경하는 것보다 절실한 일이 없기 때문이다. 그리하여 맹자가 간곡하게 이렇게 반복하여 천하에 이러한 마음을 가진 사람이 두려워하면서 이러한 본성을 회복하고 이러한 감정을 발동하게 하려 한 것이니, 이 어찌 맹자가 긴요하게 사람들을 위해 가르쳐 준 곳이 아니겠는가?"라고 한 데서 알 수 있다.

그가 말하려는 논점은 '어린아이가 어버이를 친애하고 형을 공경하는 일'이 바로 양지·양능의 발현이며, 이것이 사람의 선한 본성을 회복하는 길로서 맹자가 가르쳐 준 것이라는 점이다.

그렇다면 이 양지·양능이 무엇인가? 그는 그것을 이렇게 말한다. 곧 "이 양지·양능은 이미 하늘이 준 것이고 사람이 받지 않음이 없다. 그러니 본래 높고 낮은 등급에 따라 들쭉날쭉하지 않고 가지런하지 않을 수 없다. 자기의 앎과 잘하는 일을 미루어, 알지 못하고 능숙하지 못한 대상까지 극진히 하면, 성인도 나일 것이고 나도 성인일 것이다. 곧 그 도달하는 경지를 탐구하면 성인이 보통 사람과 어찌 별과 연못처럼 멀리 떨어져 있고, 연못과 바다처럼 다르겠는가?"라고 하였다. 이 말을 분석해 보면 양지와 양능은 천부적이고 본래는 누구에게나 똑같은 것이며, 궁극적으로 성인과 보통 사람이 다르지 않다는 지적이다.

그는 또 말하기를 "사람이 태어날 때 양지·양능을 가지고 있지 않음이 없다고 생각한다. 대개 하늘이 백성을 낼 때 이 인간을 가장 영묘하게 하였으니, 생각하지 않아도 저절로 아는 것이 있고, 배우지 않아도 저절로 잘하는 일이 있다. 이것이 본연의 착한 마음이니 애초부터 그것을 얻지 못한 이는 한 사람도 없다. 어질고 지혜가 있다고 해서 더 많아지거나 어리석고 못났다고 하여 더 줄어드는 일도 없다. 그래서 둥근 머리와 네모진 발을 지닌 사람이라고 불리는 모든 자들은 어릴 적에는 그 부모를 사랑하지 않음이 없고, 점점 자라게 되면 그 형을 공경하지 않음이 없게 된다. 이 마음은 뭉게뭉게 일어나 어디를 가든 있게 되니, 당초에 어찌 비교하고 헤아리는 마음과 이끌고 권하는 노력을 빌리겠습니까?"라고 하였으니, 이 말에는 더욱 양지·양능이 선천적 도덕의 실천 능력 곧 도덕성이고, 사람이라면 누구나 갖고 태어남을 말하였다. 특히 강조한 부분을 보면 선험적 능력이라는 점을 분명히 알 수 있다. 그것을 달리

‘본연의 착한 마음’이라고 말하여 본심 또는 오늘날 말하는 양심의 의미로 사용하고 있다. 그 착한 마음이 있다는 점을 증명하는 것은 맹자 유자입정(孺子入井)의 비유와 함께 ‘어릴 적에는 그 부모를 사랑하지 않음이 없고, 점점 자라게 되면 그 형을 공경하지 않음이 없다.’라는 말이다.

그런데 이 양지(良知)와 양능(良能)을 성리학의 타고난 본성과 연결할 때 문제가 발생한다. 양지의 지(知) 자와 양능의 능(能) 자는 사람의 심리나 행동이 촉발된 이후에 쓸 수 있는 말인데 아직 발동하지 않는 본성과 어울리지 않는 말이다. 그렇게 되면 양(良)이란 글자는 본성이 되고, 지(知) 자와 능(能) 자는 본성이 발현된 정(情)이 된다. 그래서 시험관이 이 문제를 질문한 모양이다. 오원의 답안을 보면 그렇다.

그는 이에 대해서 “‘지’라고 하고 ‘능’이라고 하는 것이 비록 정과 유사하기는 하지만, 맹자의 의도는 아마도 이러한 ‘지’가 있고 이러한 ‘능’이 있다고 한 것일 뿐, 드러내서 사용하는 측면에서 한 말은 아닌데, 그것을 일러 곧 정이라고 할 수 있겠는가? 나는 진실로 본래 선한 마음으로 양지·양능을 말하는 것이 가장 적절하다고 생각한다.”라고 하여, 이것을 성리학의 구도에 기계적으로 대입할 수 없음을 말하였다. 그러니까 본래 선한 마음으로써 양심으로 보고자 한 말이다.

양심을 발휘하지 못한 원인과 그 대책

누구나 양지·양능을 갖고 태어나지만, 그것이 현실에서 누구나 잘 발휘되지 못하는 원인을 오원은 어디에 두고 있을까? 달리 말하면 맹자는 성선설을 주장했는데, 모든 사람의 본래 성품이 선하다면, 현실적으로 선하지 못한 원인은 어디에 있는지 말해야 하는 맥락과 같다. 기독교식으로 말한다면 하느님이 좋은 세상을 창조했지만, 그의 의도와 달리 현실 부조리의 발생에 대한 원인 규명과 비슷하다.

그는 이에 대해서 “행하되 드러내지 못하고 익히되 살피지 못하여, 종신토록 말미암으면서도 그 길을 알지 못하는 자들이 한없이 많아 세상이 온통 그러하다. 사람치고 누군들 양지·양능을 가지고 있지 않겠는가? 하지만 그것이 나에게 있다는 점을 아는 사람은 참으로 적다. 맹자부터 이미 이에 대하여 깊이 탄식하였는데, 하물며 세상이 더욱 나빠지고 인심이 더욱 타락하여 성학(聖學)의 밝지 못함이 이때와 같은 적이 없으니, 사람이 양지와 양능을 가지고 있으면서 그것이 손상되는 일 없이 동물과 다를 자가 몇 사람이나 되겠는가?”라고 한탄하였다.

그에 대한 철학적 설명은 성리학의 논리에 의존한다. 곧 “어둡고 밝고 순수하고 잡박함은 그 타고난 기질이 같지 않고, 이목구비가 그 욕망에 쉽게 움직인다. 그래서 일상생활에서 살피고 일을 하는 사이에서 본래의 선한 마음이 능히 확충되지 못하는 것이 있다. 이는 마치 샘이 아직 솟아나기도 전에 이미 그 구멍을 막아버리고, 마치 불이 아직 타오르기 전에 그것을 끄는 일과 같으니, 성대하게 곧장 이루어지지 않음이 참으로 괴이하지도 않다.”라고 하여 크게 두 가지 원인을 들었다. 하나는 타고난 기질이요, 다른 하나는 육체의 욕망에 이끌리기 때문이란다. 전자에 대해서는 “어질고 지혜 있는 자는 이 이치를 알아 미루어 넓히고, 어리석고 못난 사람은 이 이치를 알지 못하여 차꼬가 채워져 상실된다.”라고 하였다. 하지만 육체의 욕망에 이끌리면 인식 능력이 탁월해도 양심을 발휘하지 못한다.

그렇다면 어떻게 해야 양심을 발휘할까? 이것이 지금까지 인류의 커다란 숙제이다. 아무리 지적 능력이 탁월한 사람이라도 자신의 과도한 욕망 앞에서는 양심은 나약하기 그지없다. 바로 여기서 오원은 “맹자가 양지·양능의 설을 펴게 된 까닭은 고유의 착한 마음을 진작시켜 극진한 공부로 확충시켜 나가도록 하기 위함이니 그 마음 씀이 지극히 간절하고 그 공효가 지극

히 크다. 하지만 어떤 것이 양지·양능이어서 확충해야 하는지, 어떤 것이 외부의 유혹과 물욕이어서 극복하고 제거해 나가야 하는지를 관찰하고, 두 가지 사이에서 섞이지 않게 살피면서 본심의 선을 알아 잃지 않게 하는 방법은 오직 널리 배우고 간절히 묻고 신중하게 생각하고 밝게 분별하는 공부에 있을 따름이다."라고 하여, 곧 학문사변(『중용』의 博學·審問·愼思·明辯)의 공부밖에 없다고 하였다. 그러니까 비록 선천적으로 양심을 타고났어도 그것을 발휘하기 위해서는 공부할 수밖에 없다는 주장이다.

양명학의 양지설 비판

왕수인(王守仁, 1472~1528 추정)이 창시한 양명학의 종지 가운데 하나는 양지설인데, 그 양지를 바로 『맹자』에서 가져왔다. 그도 양지를 인간이 선천적으로 타고난다는 데 동의하고, 그것을 잘 발휘하는 사람이 성인이라고 하여 성리학자들과 차이가 없다.

그런데 둘 사이 근본적 차이가 무엇일까? 오원은 여기서 학문의 영역별로 나누어 이 문제를 다루지는 않는다. 다만 공부 방법에서 육왕학(陸王學)을 싸잡아 비판하였다. 그래서 "수고롭게 노력하는 것을 싫어하고 간편함에 안주하려던 사람이 돈오(頓悟)의 학문을 창도하여 스스로 불교의 남은 가르침에 빠졌고, 명대의 왕수인에 이르러서는 미쳐 날뛰는 일이 극에 달했다."라고 하여 학문 자체를 비판하고, 나아가 또 "맹자의 양지·양능 한마디 말씀을 앗아가서, 어린아이가 애경(愛敬)을 알도록 한다면 학문 사변의 공부에 힘쓰지 않아도 성인이 될 수 있고 현인이 될 수 있을 것이라 하면서, 맹자의 '자기 본성을 알면 하늘의 이치를 안다.'라는 가르침을 무너뜨렸으니 이는 성인의 말을 빌려 후학들을 혼미하게 하고 그릇되게 한 것이다. 천하를 속였을 뿐만 아니라 실상은 맹자를 속였다. 이 어찌 우리 도(道)의 죄인이 아니겠는가?"라고 하여, 양명학이 학문사변의 공부에 힘쓰지 않음을 비판하였다. 따라서 그의 양명학 비판은 공부 방법에 향해 있다.

철학사적 의의

서두의 '양심은 타고났는가?'에 대한 대답은 맹자·성리학·양명학 모두 긍정적으로 대답하였다. 현대의 일부 학자들은 비록 나쁜 사람일지라도 자신의 좋지 못한 일에 그럴듯한 명분을 도입하고 합리화하는 자체가 타고난 양심이 있는 증거라고 주장한다. 하지만 나쁜 사람들이 생각하는 옳음이 언제나 상식과 같을 수도 없어서 양심이라고 말할 수도 없다. 더구나 문화가 다르면 상식도 다를 수 있다. 그래서 일본인과 한국인의 양심에서도 차이점이 있을 수 있다.

이에 대해 조선말 최한기는 어릴 때의 부모나 형으로부터 받은 사랑이 애경(愛敬)으로 표출된다고 하여, 양지의 발현이 경험 이후라고 한다. 결국 옳고 그름을 가리려는 의지 그 자체는 보편적이지만, 양심의 내용이란 결국 문화의 산물이며, 그런 의미에서 오원이 말하는 학문사변은 양심을 키우는 큰 역할을 하겠다.

#10

누님을 기리며

형제사랑

형제자매 사이의 사랑을 전통에서는 우애라 부른다. 요즘 우애란 말을 꺼내기가 머쓱하다. 유산이나 부모 봉양 등의 문제로 형제간에 다투기 일쑤이기 때문이기도 하지만, 무엇보다 형제가 하나 아니면 둘이고, 그마저도 아이를 낳지 않는 일이 늘어나고 있기 때문이다. 그런 풍조를 비난하는 사람도 있지만, 그에 앞서 경제체제와 사회구조의 문제를 먼저 개선해야 한다. 어찌 보면 자식을 낳고 안 낳은 문제는 그 사람의 인생관과 노후 문제와 연관되어 있어 보이지만, 그렇다 하더라도 주된 원인은 거기에 있기 때문이다.

그러니 우애라는 말을 꺼내는 일도 신세대에게는 영양가 없는 짓인지도 모르겠다. 하지만 제목처럼 '누님'에 대한 이야기라면 여성에 대한 문제여서 조금 나을 것 같다. 적어도 세상 인구의 절반은 여성이니까. 게다가 남자들에겐 자기 애인이나 부인이나 어머니도 여성이니, 그나마 관심은 있을 듯하다.

그래서 이 글은 형제 사이의 사랑, 그 가운데서도 남동생이 돌아가신 누나를 그리워하는 글 속에 녹아 있는 한 여성의 삶을 통해 조선시대 여성들의 보편적 삶의 한 단면을 살펴보려고 한다. 더 나아가 당시 사회가 요구하는 조선시대 '보편적 여성상'이 어떤 것인지 글 속의 표현에 투영된 가치를 추출해 보려고 한다. 거기에는 비판할 점도 있고 여전히 가치 있는 면도 있을 것이다. 각자가 주체적으로 선택하면 되겠다.

관련 자료는 이재(李縡)의 문인 민우수(閔遇洙, 1694~1756)의 『정암집(貞菴集)』에 수록된 「제자씨문(祭姊氏文)」, 「제백씨장령공문(祭伯氏掌令公文)」의 제문과 「자씨행장(姊氏行狀)」과 「백씨통훈대부행사헌부장령부군행장(伯氏通訓大夫行司憲府掌令府君行狀)」의 행장 등이다.

민우수의 가계와 형제자매

민우수의 본관은 여흥(驪興)으로, 자는 사원(士元), 호는 정암(貞菴)이다. 민진후(閔鎭厚, 1659~1720)의 아들이며, 민유중(閔維重, 1630~1687)의 손자이자, 동춘당(同春堂) 송준길(宋浚吉, 1606~1672)의 외증손이다. 그의 가계에서 알 수 있듯이 민우수는 서인의 학맥을 잇는 인물로서, 호락논쟁과 노론·소론 대립에서 주도적인 역할을 담당했다.

여흥 민씨는 본래 회덕·유성 지역의 사족이었다. 17세기 이후부터 조선 후기의 중요한 가문으로 성장하였다. 민시중(閔蓍重, 1625~1677)·민정중(閔鼎重, 1628~1692)·민진장(閔鎭長, 1649~1700)이 문장으로 명성을 얻었고, 특히 민시중·민정중·민유중·민진주(閔鎭周, 1646~1700)·민진장·민진후(閔鎭厚)·민진원(閔鎭遠, 1664~1736) 등이 학문적·혈연적으로 송시열·송준길과 연계되면서 정치적으로 서인·노론으로 정체성을 띠게 되었다. 또 민유중이 송준길의 사위가 되면서 그의 자손들이 송시열 문하에서 기호학파의 학통을 계승하여 효종~숙종 대에 양송(兩宋)과 정치적 입장을 같이 하였다. 동시에 이를 기반으로 서울과 회덕·유성을 오가며 사대부의 삶을 영위하였다.

또 한편 여흥 민씨는 양주군(楊州郡)에 새로운 선산을 마련하여 선묘를 천장하면서 커다란 전환점을 맞게 된다. 양주로 선영을 옮긴 여흥 민씨는 자연스럽게 안동 김씨와 학문적·혈연적으로 연계되고 정치적으로는 동지가 되었다. 민진후와 김창협(金昌協, 1651~1708)은 이단상(李端相, 1628~1669)의 사위로 동서 간이었고, 민정중의 손자인 민계수(閔繼洙)와 민유중의

손자인 민창수(閔昌洙)가 김창집(金昌集, 1648~1722)의 사위였다. 여흥 민씨의 자손들은 이러한 가문의 배경으로 석실 서원을 자주 왕래하며 당시 낙론계의 종장으로 추앙받던 김창협·김창흡에게 사사하였다. 또한 민유중의 외손이자 민우수의 외사촌인 이재(李縡)는 낙론의 학맥을 계승하는 동시에 영조 전반기의 대표적인 산림이었는데, 민우수 역시 그 학맥을 계승하여 18세기 후반 낙론의 지류를 형성하게 된다. 게다가 민우수의 아들 백겸이 이재의 사촌 이구(李絿)의 딸과 혼인함으로써 또 다른 인척 관계가 이루어졌기 때문에 둘 사이의 관계는 각별했다.

민씨 집안의 특이한 점 하나 더 언급하면, 사극에 단골로 나오지만 1680년 민정중의 딸이 숙종의 계비 인현왕후(仁顯王后)로 간택되면서 왕실과도 인척 관계를 맺게 된다.

민우수는 1743년 사헌부 지평이 되었고 1750년 통정(通政)으로 승차하면서 공조참의 겸 원손보양관(元孫輔養官)이 되었으며 1751년 사헌부대사헌을 거쳐 성균관 좨주·세자찬선(世子贊善)·원손보양관 등을 역임하였다. 그가 20세 때 생원이 되었을 무렵 소론인 윤증(尹拯, 1629~1714)을 공격하는 선비들의 상소를 주도하여, 결과적으로 임금의 병신처분(丙申處分)을 받아내는 데에 일조하였으나, 정국이 바뀌어 1721년 경종이 즉위하고 곧바로 신임옥사(辛壬獄事)로 인해 노론 사대신(四大臣)이 사사되자, 민우수 집안 역시 화를 당하게 된다. 처남 윤지술(尹志述, 1697~1721)은 죽고, 중부(仲父) 민진원(閔鎭遠)과 매부 김광택(金光澤, 1684~1742)이 유배되었다. 민우수는 그 한 해 전에 부친상을 당하여 여주(驪州)에 장사를 지냈었는데, 이 옥사로 말미암아 여주로 돌아가 학문에 전념하게 된다.

여기서 매부 김광택에 대해 조금 언급한다면, 본관은 광산(光山), 호는 존재(存齋)이고 1721년 진사과에 합격하였으며, 김만중(金萬重, 1637~1692)의 손자이다. 1722년에 목호룡(睦虎龍, 1684~1724)이 노론 명문가의 자제들인 김용택(金龍澤, 1680~1722) 등이 경종을 시해하려 하였다고 고변하였는데, 그로 인해서 형 김용택이 사사되고 동생인 김광택이 연루되어 경상북도 영일군 봉산면에 유배되었고, 1725년 유배에서 풀려나 여주에서 우거하다 생을 마쳤다.

이 글은 민우수가 여주에 살 때 그의 글을 통해 밝힌 내용에 근거한다. 그의 자형 김광택이 1725년 유배에서 풀려나 여주에서 살다가 1742년 10월 5일에 죽었는데, 그의 누나도 이틀 전 10월 3일에 죽었고, 또 한 달 남짓 사이인 11월 5일에 그의 형 민익수(閔翼洙, 1690~1742)도 죽었다. 그래서 그들의 제문과 행장에는 민우수의 형제애와 누나에 대한 그리움이 오롯이 남아 있다.

형제 사이의 우애

앞서 언급한 자료를 보면 민우수는 장성한 형제가 적었다. 백씨(伯氏)라 언급하는 형과 누나가 전부인데, 누나가 한 명 더 있다는 연구자의 설도 있다. 아무튼 형제가 적었다는 사실은 그만큼 형제자매 사이에 정이 애틋할 가능성이 높다.

전통적으로 형제 사이의 우애를 강조해 왔는데, 특히 율곡의 『격몽요결』에서도 잘 드러나고 있다. 그 사상의 기원은 뭐래도 『논어』 속의 효제(孝弟)와 관련이 깊고, 『소학』 등에서 더욱 부연하여 강조하였다.

민우수의 부친은 1720년에 작고했는데 이때 본인은 26살, 형 익수는 30살이었다. 그때 그는 아버지를 잃은 슬픔도 컸지만, 아직 어머니도 계시고 게다가 형이나 누나가 있어서 그들을 많이 의지했다고 한다. 나이상으로는 성인이지만, 그만큼 부모에 대해 의지하는 마음이 컸음을 할 수 있다. 그러다가 1733년 그가 39살 때 어머니마저 돌아갔는데, 그는 “양친을 모두 잃어 의지할 데 없이 외로이 살았으나 이때는 그래도 누님도 계시고 형님도 계셨다.”라고 하

여 그들로부터 위로받고 의지해 살았다고 한다. 또 그는 "우리 누님과 형님은 부모님과 닮은 점이 있어서 마음가짐과 일 처리부터 용모와 행동까지 실로 어슴푸레 부모님을 다시 뵙는 듯하였으며, 우리 형님과 누님은 저를 정성껏 보호해 준 부모님과 다를 바 없고, 게다가 부모님의 마음과 행동·말씀·모습이 형님과 누님에게 있었으니, 슬픔을 잊고 마음을 위로하며 생명을 보존하여 지금까지 살 수 있었던 것은 누구의 덕분이겠는가?"라고 밝히고 있다.

이 글을 보면, 형이나 누나가 마치 살아계신 부모님처럼 느껴진다. 특히 글쓴이가 막내라서 더욱 그런 점이 있었겠지만, 부모님의 사랑과 형제 사이의 우애가 없었더라면 그런 표현은 등장할 수 없다. 관련 사례가 하나 있다. 어떤 분이 젊었을 때 자기 아버지와 평소에 갈등이 많았고, 그래서 이후에도 사이가 좋지 않았는데, 세월이 지나 그분의 머리카락이 허옇게 변할 때쯤, 어느 날 거울을 보다가 돌아가신 자기 아버지가 그 속에 있는 모습을 보고 깜짝 놀랐다는 말을 직접 들은 적이 있다. 그 아버지를 닮은 자기 모습을 보고 놀랐던 일이다. 만약 사이가 좋았더라면 놀랄 일이 아니라 기뻐해야 할 일이 아닌가? 부모는 평소의 행동에서 자식이 닮고 싶은 사람이 되어야 한다. 이는 성현의 엄중한 가르침이기도 하지만, 교육학적 원리이기도 하다. 콩 심은 데 콩 나고 팥 심은 데 팥 나니까.

여기서 형제애를 승화한 그의 형이 한 말이 의미심장하다. 곧 그의 누나가 죽었을 때 "사람은 모두 죽음을 슬퍼하니, 나는 어린아이일 때에도 남의 죽음을 슬퍼하지 않은 적이 없었네. 그러나 이미 늙어 여러 차례 상사(喪事)를 겪고 나니 사는 것이 슬픈 일이지 죽는 것은 슬퍼할 게 못 된다는 것을 알았네. 대개 죽은 자는 까마득히 의식이 없는데 어찌 죽은 사실이 슬프다는 점을 알겠는가? 오직 산 자는 친애하는 정에 휩싸이고 삶과 죽음의 변화에 아파하여 덩그러니 홀로 남은 신세가 적막하니, 이러한 슬픔은 죽은 자에 비교할 게 못 되네."라고 한 말이 그것이다. 곧 슬픔은 산 자의 몫이라는 지적이다. 성숙한 성인(成人)이 다른 성숙한 성인에게 가족이나 타인의 죽음을 두고 위로해 줄 수 있는 말이다. 곧 형제 사이라도 인격이 성숙했을 때만 해줄 수 있는 말이다. 학문을 한 선비이니까 가능했다. 오늘날도 성숙한 사람은 이래야 한다.

조선시대 여성상

민우수의 누나 민씨는 1687년에 태어났으니, 그보다 7살이 많고 그의 형 민우수보다 3살 위이다. 16살 때 김광택에게 시집갔다. 김광택은 김장생(金長生, 1548~1631)의 5대 자손이다. 김광택이 유배를 떠났을 때 임신한 몸으로 따라갔고, 적소에 다다라서 가까스로 분만하였다. 그가 1725년 유배에서 풀려났으나 큰 병을 얻었는데, 그때 그의 누나가 객지 생활의 온갖 고생을 마다하지 않고 병을 돌보아 낫게 하였다. 더 이상 서울에 머물 수가 없어서 마침내 여주에 임시로 거처하다가 남편과 함께 생을 마감했다.

여기서 필자가 주목하고자 하는 초점은 민우수가 그의 누나를 추모하면서 남긴 평가이다. 물론 그 평가는 대부분 사실일 수도 있으나, 누나가 죽은 뒤 얼마 되지 않은 뒤에 쓴 제문과 행장이라는 점에서 슬픔을 가누지 못한 채 좋은 점 위주로 다소 과장해 썼을 가능성이 크고, 그 '좋은 점'은 고스란히 당시 이상적 여성상을 바라보는 관점이라는 해석이다. 고인과 가까운 사람이 고인을 좋게 평가하는 일은 인지상정이기 때문이다.

일단 그의 말을 보자.

"누님은 온화하고 유순하면서도 대의(大義)에 밝고 정숙하고 명철하면서도 순덕(順德)에 어긋나지 않았으며, 내면에 아름다움이 온축되어 있으면서도 스스로 과시하는 빛을 드러내지 않고 은혜를 미루어 남에게 미치면서도 절대로 스스로 자랑하는 뜻이 없었으니, 그저 한결같이

겸손하고 신중하고 자애롭고 너그러우며 정밀하고 검속하고 간소하고 합당할 뿐이었다.”

인용문 속의 온화(溫和)·유순(柔順)·정숙(貞淑)·순덕(順德)은 주로 여성에게 강조되는 인품의 덕목이다. 이는 여성에게 남성을 따르는 수동성만을 강조한다고 해서 현대인 특히 여성들이 대체로 부정적으로 본다. 그래서 조선시대의 남성 위주의 사회를 비판하는 근거로 삼기도 한다.

하지만 이글에서 그것만 보면 일면적 고찰이다. 대의에 밝음과 명철, 내면의 아름다움과 과시하지 않음과 은혜를 미루어 남에게 미쳐도 자랑하지 않음과 정밀·검소·간략·합당은 대개 당시의 남성 전유물로 오해하고 있는데, 남성을 순순히 따르기만 하는 것이 아니라 여성에게도 군자다운 면모를 바라는 마음이 투영되어 있다. 물론『예기·내칙』이나『소학』등에 여성만의 역할을 강조하고 있기는 하지만, 거기에만 한정하지 않고 하나의 군자로서 인품을 갖춘 여성상도 가지고 있다는 방증이다.

그렇다면 실제 생활에서 활동은 어떠한가?

“내외 친척과 위아래 동서들 사이에서 처신하면서도 역시 모두 성실한 마음으로 대하고 살림살이가 풍족하든 어렵든 함께 하였으니, 사람들이 모두 그 덕에 감복하여 세월이 오래 지날수록 잊지 못했다. 집안일을 건사하는 데에는 한결같이 온화함과 삼감으로 하여 쓸데없이 큰 소리를 내거나 성난 얼굴빛을 드러내지 않더라도 모든 일이 절로 다스려졌고, 감내하기 매우 어려운 모든 재앙과 딱하고 어려운 사정도 역시 모두 여유 있게 대처하였다. 자식들을 사랑하는 마음이 매우 지극하되 매번 가르쳐 인도하고 경계하여 감히 학업에 태만하거나 그만두지 못하게 하였으니, 자식들도 가르침을 받들어서 스스로 학문에 힘썼다.”

이 인용문은 사대부 가정에서 여성의 역할이다. 살림살이와 자녀 교육과 친인척 관계 등 집안의 크고 작은 모든 일을 관리하는 책임자의 모습이다. 물론 이것은 유학의 가르침을 따라 내외의 역할 분담에 따른 것이다. 다만 현대와 달리 사회적 역할이 거의 없어도, 여성의 주도적 역할이 결코 적다고 할 수 없다.

지금까지 이 내용은 사대부 집안을 중심으로 살펴본 것이다. 역사를 통시적으로 바라보아 오류를 범해서는 안 되겠기에, 이 여성상도 보편적이기보다 사대부 남성이 바라는 그것이라 보면 좋겠다. 하지만 그 가운데도 보편성이 있어 취할 점이 없지 않다. 선택은 각자의 몫이다.

참고 문헌

김은정, 「『정암집』해제」, 한국고전종합DB(https://db.itkc.or.kr/)
국역『정암집』(https://db.itkc.or.kr/)