

경기향토문화연구소

2018 학술심포지엄

일시 _ 2018년 12월 7일(금) 오후 1시 30분 (개회식)

장소 _ 시흥시청 글로벌센터 4층 (경기도 시흥시 시청로 20)

주최 _ 경기도문화원연합회

주관 _ 경기향토문화연구소·시흥문화원

후원 _ 경기문화재단

경기향토문화연구소

2018 학술심포지엄

경기향토문화연구소 2018 학술심포지엄 인사말



염 상 덕
경기도문화원연합회장

안녕하십니까.

경기도문화원연합회장 염상덕입니다.

오늘 바쁘신 가운데 학술심포지엄에 참석해주신 여러분께 감사드립니다. 특별히 토론회를 준비해주신 경기향토문화연구소 정원철 소장님과 이 자리를 빛내주시기 위해 찾아주신 관계자 여러분들께도 감사드립니다.

유학과 양명학의 흐름을 볼 때 경기도지역은 상당히 많은 인물들이 연관성을 가지고 한 시대를 씨실과 날실처럼 살다 가셨습니다. 그렇기 때문에 현세대가 양명학의 정체성을 찾아 한올 한올 풀어 나아갈 때라고 생각합니다. 우리 조상으로부터 이어져 내려오는 유학을 근간 삼아 양명학이라는 주제로 여러 방면의 전문가들의 토론을 통해 경기도민에게 더 친숙하고 실용적인 학문으로 다가갈 수 있길 바랍니다.

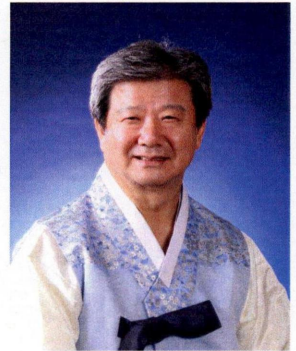
더불어 명년이면 3.1독립만세운동이 100주년이 되는 바, 경기도 31개 시,군문화원 뿐만 아니라 각 기관, 단체에서도 많은 관심으로 기념사업을 준비 중에 있습니다. 그동안 경기도 지역에서는 3.1독립만세운동의 연구, 조사, 학술회를 바탕으로 여러 자료가 아카이빙이 되고 그것들이 문화자원으로 어떻게 활용이 되고 있는가에 대한 활발한 토론이 바로 이 자리에서 열리게 됩니다. 이 시간을 위해 각 계 학자들께서 얼마나 많은 준비를 하시고 내공을 쌓으셨을 거라 생각하니 매우 기대가 되는 바입니다. 경기향토문화연구위원들이 오늘의 뜻깊은 이 시간을 잘 담아서 각 지역으로 돌아가 지역문화발전에 이바지 할 수 있는 2차적인 논의를 하는데 큰 도움이 되시기를 희망합니다.

지나온 역사의 한 주제를 가지고 그 의미를 찾아 활용방안을 모색하는 일은 결코 쉬운 일이 아닙니다. 그러기에 전문가들이 연구하신 학문을 토대로 발전의 계기를 마련하고 방법에 대한 논의를 하는 이 자리가 여기에 오신 모든 분들에게 소중한 시간이 될 거라 믿습니다. 본 경기도문화원연합회 차원에서도 적극적인 후원으로 경기도의 발전을 도모하는 일에 앞장서겠습니다.

오늘 학술회에 참여해주신 내빈 여러분 및 발표자, 토론자분들께 다시 한 번 감사드립니다.

2018년 12월 7일

경기향토문화연구소 2018 학술심포지엄 인사말



정원철
경기향토문화연구소장
· 시흥문화원장

2018년 경기도문화원연합회 부설 경기향토문화연구소가 새로운 움직이고 있습니다. 경기도의 31개 시·군 문화원에서 추천한 연구위원과 함께 경기 지역문화 활성화를 기하고자 조직을 정비하고, 기존의 지역 민속, 문화재 연구를 강화하고 나아가 지역문화콘텐츠 개발에 역점을 두기로 하였습니다. 그 첫 번째 사업으로 ‘경기향토문화연구소 2018 학술심포지엄’을 준비하였습니다. 분야별 전문가와 경기 향토문화연구소 연구위원이 함께 열띤 토론으로 지역 문화를 활성화시키고자 합니다.

심포지엄은 두 개의 분과로 동시에 진행합니다. 하나는 ‘경기유학과 양명학’이라는 주제이고 또 다른 하나는 ‘경기지역 3.1운동의 의의와 현재적 방안’이라는 주제입니다. 경기유학과 양명학은 경기 천 년 역사에 잘 어울리는 주제입니다. 한동안 등한시하였던 유학의 정신을 현대에 맞게 재조명하는데 의미를 둘 수 있습니다. 관련 연구자에게 연구 의뢰한 결과물을 심포지엄에 올립니다. 한국양명학 하면 정제두 선생을 떠올리고, 동시에 강화도를 떠올리지만 그 시작이 경기도 안산, 지금의 시흥시에서 시작된 사실은 잘 모릅니다. 시흥시는 조선후기 양명학자 정제두 선생이 서울의 거처를 떠나 지금의 시흥시 화정동 가래울(추곡[楸谷])에서 20 여 년간 양명학을 연구하고 저술한 곳입니다. 신분제를 없애고, 지행합일의 실천적 학문을 지향하던 한국양명학의 발상지 시흥시에서 심포지엄을 하는 것은 그 의미가 깊습니다. 조선후기의 선현 중에서 양명학과 주자학, 실학의 관계를 짚어보는 것은 조선후기의 학문의 상호 연관관계를 밝히는데 유용하리라 생각합니다. 막중한 역할을 수행하신 한국양명학회 김세정 회장님과 김용재 부회장님, 여러 교수님께 감사드립니다.

2019년은 일제의 강점에 항거하여, 민족의 자주독립을 선언하고 만세운동을 한지 100주년이 되는 해입니다. 경기향토문화연구소는 우리의 심장에서 박동치는 조국애를 다시 꺼내보

는 3.1운동 100주년 기념 학술심포지엄을 개최합니다. 경기지역 3.1운동의 시대적 배경과 만세운동의 현황을 돌아보고, 오늘날 우리들은 그 정신을 어떻게 선양, 계승해야할지 돌아보는 자리입니다. 관련 연구자님들과 경기향토문화연구소 위원님의 수고에 깊이 감사드립니다.

뜻 깊은 학술심포지엄을 개최를 도와주시고, 경기향토문화연구소가 새롭게 도약할 수 있도록 물심양면으로 지원하신 경기도문화연연합회 염상덕 회장님께 감사드리며, 또한 경기향토문화연구소의 활동을 신뢰하며 도와주시는 경기문화재단과 경기학연구센터 이지훈 센터장님께 감사드립니다. 아울러 학술심포지엄의 시흥시 개최를 적극 지지해 주신 임병택 시흥시장님과 김태경 시흥시의회의장님, 관계자 여러분의 노고에 감사드립니다.

이번 학술심포지엄'이 경기도의 지역 정체성을 새롭게 인식하고 민족적 자긍심을 드높이는 자리가 되기 바랍니다. 경기향토문화연구소는 경기도의 지역 정체성 확보와 계승 발전을 위하여 배전의 노력을 다하겠습니다.

2018년 12월 7일

1. 개 요

- 사 업 명 : 경기향토문화연구소 2018 학술심포지엄
- 일 시 : 2018년 12월 7일(금) 13:00~18:00
- 장 소 : 시흥시청 글로벌센터 4층
- 주 최 : 경기도문화원연합회
- 주 관 : 경기향토문화연구소, 시흥문화원
- 후 원 : 경기문화재단, 시흥시

2. 목 적

- 경기천년을 맞아 경기유학의 사상적 발자취를 고찰
- 경기유학에서 한국양명학의 사상적 가치 확인
- 3.1운동 100주년을 맞아 경기지역 3.1운동의 현황을 공유
- 항일을 통한 민족자주성의 사상사적 가치에 대한 고찰을 통해
- 3.1운동 정신의 현재성(미래전승을 포함한)을 구현하기 위한 방법론을 모색
해보고자 함

3. 추진방향

- 연구소 주관 심포지엄(학술대회)의 정례화 방안 모색의 연장선상에서 추진
- 연구위원을 토론자로 적극 유치, 참여 의식 고취
- 지역 향토문화연구소 위원까지 참여토록 홍보 방안 모색 및 강화
_ 경기도문화원연합회 온라인미디어센터를 통한 홍보영상 제작(영상아카이브)
- 심포지엄 결과 및 향후 추진 방안 도출 시 적극적 후속사업 반영위해 노력

II 세부 프로그램

일시		2018년 12월 7일(금) 13:00 ~ 18:00				
장소		시흥시청 글로벌센터				
1 분 과 경 기 유 학 과 양 명 학	주 요 내 용	1. 경기유학 관련한 연구는 어디까지 진행되어 있는가? _ 하국학에서 한국양명학으로 그리고 실학과 천주교와의 관계성 및 근대성에 착안하여 2. 경기유학 흐름 속에서 실학과 양명학의 관계는 어떠하였는가? _ 성호학파의 양명학-벽이단론과 심신관을 중심으로 3. 경기유학 흐름 속에서 실학과 양명학의 관계는 어떠하였는가? _ 하국의 양지론과 다산의 영지론 4. 경기유학 흐름 속에서 서학과 양명학의 관계는 어떠하였는가? _ 동아시아 양명학 전통과 서학				
	시 간 배 정	시 간	소요 시간		내 용	비 고
		13:00~13:30	30	등록 및 준비	사회 :최영주 경기도문화원연합회 사무처장	
		13:30~13:35	5	개 회 내빈소개	사회자	
		13:35~13:38	3	인사말 I	경기도문화원연합회장 염상덕	
		13:38~13:41	3	인사말 II	경기향토문화연구소장 정원철	
		13:41~51	10	축사	시흥시장 임병택 시흥시의회의장 김태경 한국양명학회 회장 김세정 경기학연구센터장 이지훈 기타 참석내빈	
		사회: 김희영(성신여대)				
		14:00~14:20	20	기조강연	하국학에서 한국양명학으로, 그리고 실학과 천주교와의 관계성 및 근대성에 착안하여 -김용재(성신여대, 한국양명학회 부회장)	
		14:20~14:50	30	발표 I	성호학파의 양명학-벽이단론과 심신관을 중심으로 -발표: 함영대(성균관대)/논평: 김민재(충북대)	

		14:50~15:05	15		휴 식	
		사회: 김윤경(조선대)				
		15:05~15:35	30	발표 II	하곡학의 양지론과 다산의 영지론 -발표: 전성건(안동대)/ 논평: 이영호(성균관대)	
		15:35~16:05	30	발표 III	동아시아 양명학 전통과 서학 -발표: 김선희(서울대)/ 논평: 박성호(원광대)	
		16:05~16:20	15		휴 식	
		16:20~17:50	90	종합 토론	좌장: 김세정(충남대, 한국양명학회 회장) 토론: 발표자 및 논평자 전원	
		17:50~18:00	10	폐회		
2 분 과 경 기 지 역 3 · 1 운 동 의 역 사 적 의 의 현 재 화 방 안 모 색	주 요 내 요	1. 경기도 지역 3.1운동 관련한 연구는 어디까지 진행되어 있는가? _ 경기지역 3.1운동과 유적지 조사연구 현황				
		2. 경기도 지역 3.1운동이 타 지역과는 어떻게 다르게 전개되었고 어떤 의의가 있는가? _ 경기도지역 항일독립투쟁의 특징과 의의				
		3. 경기도 지역 3.1운동, 어떻게 미래로 계승할 것인가 _ 경기도지역 및 도민의식의 사상사적 맥락잡기와 지역특성화 방안 도출				
		4. 3.1운동을 포함 지역의 역사를 어떻게 기록(아카이빙)할 것인가에 대한 방법론 공유 _ 지역향토사학자들의 활동 역량 제고 및 지역향토문화연구소의 역할론 정립				
	시 간 배 정	시 간	소요 시간		내 용	비 고
		14:00~14:30	30	발제 I	경기지역 3.1운동과 유적지 조사연구 현황 -이동근(수원시청 학예사)	
		14:30~15:00	30	발제 II	경기지역 항일독립투쟁의 특징과 의의 -박철하(경기향토문화연구소 연구위원)	
		15:00~15:10	10		휴 식	
		15:10~15:40	30	발제 III	경기지역3.1운동, 어떻게 미래로 계승할 것인가? -염상균(경기향토문화연구소 연구위원)	
		15:40~16:10	30	발제 IV	역사기록방법론(디지털 콘텐츠) -신창희(안양시청 주무관)	

		16:10~16:20	10	휴식	
		16:20~17:50	90	토론	좌 장 : 서광일(청암대 교수) 토론자 : 발제자 전원 및 경기향토문화연구위원 이명수, 백남욱, 신대광 3인 (총7명)
		16:00		폐회	

*세부 순서 및 시간은 변동될 수 있음

목차

1분과<경기유학과 양명학>

‘霞谷學’에서 ‘韓國陽明學’으로, 그리고 ‘實學’과 ‘天主教’와의 관계성 및 근대성에 착안하여	12
-김용재(성신여대, 한국양명학회 부회장)	
성호학파의 양명학_ 백이단론과 심신관을 중심으로	31
-함영대(성균관대) / 논평: 김민재(충북대)	
하곡의 양지론과 다산의 영지론	45
-전성건(안동대) / 논평: 이영호(성균관대)	
동아시아 양명학 전통과 서학	59
-김선희(서울대) / 논평: 박성호(원광대)	

2분과<경기지역 3.1운동의 역사적 의미와 현재화 방안모색>

경기지역 3.1운동과 유적지 조사연구 현황	79
-이동근(수원시청) / 논평: 이명수(경기향토문화연구소)	
경기지역 항일운동의 특징과 의의	
-박철하(경기향토문화연구소) / 논평: 백남욱(경기향토문화연구소)	
경기지역 3.1운동, 어떻게 미래로 계승할 것인가?	117
-염상균(경기향토문화연구소 부소장) / 논평: 신대광(경기향토문화연구소)	
역사기록방법론(디지털콘텐츠)	123
-신창희(안양시청)	

여 백

제 1 분과

경기유학과 양명학

【기조발제】

한국양명학 연구의 원류 · 발전 그리고 창신 *

‘霞谷學’에서 ‘韓國陽明學’으로,
그리고 ‘實學’과 ‘天主教’와의 관계성 및 근대성에 착안하여

김용재 (성신여대)

1. 序

자고 일어나 아침에 눈을 뜨면, 생전에 경험해보지 못한 상황들을 접하기도 한다. 일례로 뭐 하나를 먹으러 매장에 들어가도 사람은 없고 기계에게 주문을 하며 기계가 가져다주는 것을 받고 나서야, 만족한다. 이러한 인공지능의 시대에 “사람이 자산이다”, “사람이 먼저다”, “인간에게 미래의 희망을 건다.”는 슬로건은 빛 좋은 개살구가 아니면, 달콤한 희망고문에 불과한 말들일 지도 모르겠다.

그러나 분명한 건, 지식 정보화 사회이든 인공지능의 시대이든 간에, ‘철학’이라는 학문은 오히려 眞價를 발휘할 것처럼 보인다. 왜냐하면 철학은 인간 존재를 규명하는 학문이며, 철학하는 힘이 있었기 때문에 우리네 인간들은 가치규범을 재생산하고 기능적인 면과 역기능적인 면을 구분하여 좀 더 나은 삶을 모색할 수 있었다.¹⁾ 예컨대, 사람이 사람으로서 마땅히 해야 할 것을 완성해낼 때, 그것이 곧 道理가 되었고, 자신들이 처한 환경이 급변할 때마다 우리 인간들은 새로운 가치관과 세계관으로 역경을 이겨낼 수 있었다.

그러나 여기에서 간과해서는 아니 될 것이 있다. 우리 선대의 조상들이 밟아온 그 軌跡, 이를테면 ‘한국인의 철학’ 속에서, 부득이한 정치적 상황이나 혹은 강압적인 세력에 의해 알려지지 못한 思潮도 엄연히 존재했었다는 사실이다. 필자는 이러한 사조의 하나로 ‘양명학’을 거론한다. 주지하시다시피, 양명학은 孔孟에 뿌리를 둔 儒家哲學이며, 儒家에서 멀어져야 할 하등의 이유도 없는 사상이었다. 그러나 양명학이 당시의 기득권 세력과 다른 곳을 바라보고 있다는 이유 하나만으로, 주자학만을 정통으로 삼는 도통에 도전하는 꼴이 되었다. 그래서 우리나라에서 양명학을 천착할 때는 그 존재 여부조차도 ‘역사학’과 함께 접근해야만 실낱같은 단서 하나를 찾을 수 있는 지경이다.

근세 유학자인 鄭寅普도 일찍이 『陽明學演論』에서 “(조선의 학자들 중) 내가 양명학을 공부

* 이 글은 2018년 12월 7일 경기도 시흥문화원이 주최하는 학술 세미나에서의 기조 발제에 해당한다. 이 발표문에 기술되어 있는 ‘原典’과 ‘國譯文’은 〈한국고전번역원〉에서 제공하는 텍스트 파일에서 발췌·수정한 후, 인용하였음을 此際에 밝힌다.

1) 拙稿, 「第四次工业革命时代的阳明学之意义与价值 - 以王阳明的教育观为中心 -」(中文版), 2018년 9월 10일~11일 “〈中国·贵阳孔学堂〉·〈中国·贵阳学院〉·〈中国·贵州省 儒学研究会〉가 주최하고, 〈韩国阳明学会〉·〈韩国 忠南大学 儒学研究所〉·〈韩国 始兴文化院〉이 공동 협력기관으로 참여한 第六届 知行论坛暨文化复兴与阳明学的当代传承发展国际学术大会”에서 발표한 글에서 국역 인용

한다.”라고 드러내놓고 본인의 입지를 설파한 사람은 없었다고 하였다. 따라서 한국양명학 연구에 접근하기 위해서는 양명학을 반대했던 인물들로부터 逆추적하여 양명학의 존재를 찾아내거나, 혹은 수많은 역사적 사건이 기록되어 있는 實錄이나 개개인의 文集을 통하여 양명학적 성향이나 요소를 찾아봐야 할 것이다.

2. 조선은 왜 ‘주자학’만을 신봉하는 왕조가 되었는가?

朱子學 ‘一尊主義’는 ‘敎條主義’로 / 주자학에 대한 ‘절대성’은 ‘배타성’과 ‘폐쇄성’으로

중국을 우리를 동쪽 오랑캐라 하여 ‘東夷’라 부른다. 지정학적으로 볼 때, 중국의 동쪽임에는 분명하나, ‘夷’는 ‘中華’라는 틀 아래에서 벗어날 수 없는 보편적 속어와도 같은 글자다. 조선이 이 굴욕적인 ‘오랑캐’의 호칭으로부터 벗어날 수 있는 유일한 탈출구는 무엇이었을까? 그것은 漢族 중심의 中華를 인정하는 전제 하에, 그들을 ‘大中華’라 하고 우리가 ‘小中華’가 되는 것이었다. ‘중화’의 세계에 동화된 小中華라는 의식이 바로 ‘조선 건국’의 이데올로기였으며, 600여 년 동안 조선왕조를 지켜낸 儒者들의 고집이었다. 그런데 이 중화문명은 오랑캐와 漢族 간의 민족적 우월성을 따지는 것이 아니라, 주자학을 여하히 받아 들이느냐 그 기준으로 변모됐다. 그리고 우리는 麗末鮮初 주자학의 유입과 함께 조선이 건국되었으니, 이 시기는 ‘소중화’가 되기 위한 절호의 수단이자 둘도 없는 비상구가 되었다. 『집주』를 열심히 공부하여 學優登仕하고, 新民의 기회를 얻어 비로소 治國平天下를 이루는 것이 모든 사대부들의 꿈이었다. 그리고 조선은 줄기차게 ‘慕華’와 ‘事大主義’ 체제를 굳건히 지켰는데, 이것이 훗날 ‘교조주의’·‘일존주의’의 ‘절대적’·‘배타적’ 학풍을 가져오게 되었다. “물도 고여 있으면 썩기 마련”인데, 하물며 고정불변의 사고와, 그 사고에 맹목적·집단적으로 추종하는 무리들이 만든 각종 규범·문물은 어떠하였겠는가? 세상이 하루가 달리 급변하는 흐름 속에서 ‘시의성’과 ‘융통성’을 갖지 못한 전근대적 학풍을 墨守하고만 있었다는 것이 痛恨이다. 어쩌면 주자학이 태동했다는 중국의 송명 유학자들보다, 조선의 유자들이 주자학을 더 짝사랑했던 것은 아니었을까 ……

중국에서는 송명시대를 거친 후, 왕양명이 문묘에 배향되었다. 다원주의와 학문의 다양성을 인정하는 학풍이었음을 감안해본다면, 당연한 결과일 것이다. 그러나 일존주의 학풍이었던 조선에서는 왕양명의 문묘 배향을 엄두조차 못 했다.²⁾ 조선에서 양명의 문묘 배향을 가장 적극적으로 반대했던 사람은 ‘윤근수(1537-1616)’라는 인물이다. 그는 중국에서도 양명이 문묘에 배향되었던 결과에 대하여 公論이 아니었을 수도 있다고까지 하면서, 청대 문묘배향 과정마저 부정하는 입장을 피력하였다.³⁾

2) 자고로 “政丞 10명이 죽은 大提學 1명만 못하고, 대제학 10명이 文廟에 배향된 賢者 1명에도 미치지 못한다.”는 말이 있다. 그만큼 문묘배향은 당대 최고의 聖스러운 일이었으며, ‘관료’보다는 ‘현자’의 모습을 갖춘 학자가 되는 것이 조선 儒者들이 추구했던 최고의 이상향이었다.

3) 일본의 ‘나카 스미오’는 중국[淸]과 한국[朝鮮]에서의 ‘王陽明 文廟配享’ 건에 대하여 다음과 같이 언급하였다. 본래 청나라 때 왕양명을 문묘에 배향시킬지의 여부에 찬반 의견이 있었는데, 강남지역의 관료들(8人) 대부분이 이에 찬성했던 반면, 강북의 2人은 반대를 했었다. 그러나 결국 다수에 의해 왕양명이 문묘에 종사되었다고 한다. 그러나 조선에서는 양명학을 顯彰한 학자도

3. ‘한국양명학 연구’의 典據는?

‘한국유학사’ 또는 ‘한국유학 사상사’를 체계적으로 정리해놓은 서적은 과연 얼마나 될까? 향후 ‘한국양명학’을 연구하는 강호 제현과 후학들에게 편의를 제공하기 위하여, 한국양명학 관련 서적의 목록과 특징을 一瞥해본다.⁴⁾

첫째, 『東儒學案』이다. ‘학안’이란 명말 황종희가 편집한 『송명학안』에서 유래된 書名의 일종이다. 학파의 원류, 인물, 학설 등을 기술해 놓은 것을 말한다. 이 『동유학안』에서 ‘동유’는 중국 측 입장에서 봤을 때, 조선이 동쪽이므로 우리나라의 유자들을 일컫는 말이다. 이 책의 저자는 ‘晦峰 河謙鎭’이다. 하겸진의 號에서 알 수 있듯이, 주희의 號 ‘晦庵’에서 ‘晦’를 똑같이 사용하고 있을 정도로, 주자학을 극히 신봉한 사람이다. 마치 ‘晦齋 이언적’이 朱晦庵을 追崇하다 못해 본인의 호에 晦를 붙인 것과 같다. 당연히 하겸진이 편집한 『동유학안』은 우리나라 최초의 학파를 ‘퇴계 이황’에 뿌리를 두었다. 그리고 그 후학들을 비롯하여 ‘남명 조식’ 등, 한국의 유학자 151명이 거론되어 있다. 그는 주자학이 곧 정통이라는 도통론에 따라 『동유학안』을 기술했기 때문에 ‘양명학’에 대한 언급은 一言半句조차 없다. 참고로 퇴계 이황은 조선시대 최고의 학자였으며, 지금의 교육부장관 이상의 파급력을 가진 인물이었다. 이런 그가 『전습록변』을 저술하여 양명학을 이단이자 망국의 지름길로 가는 학문이라고 烙印을 붙여놓았니, 이 『동유학안』에서 양명학에 대한 언급이 누락된 것은 이상할 이유가 하나도 없다. 그리고 지금의 후학들은 이 『동유학안』을 근거로 한국유학을 공부한다. 양명학에 대한 존재 가치를 어떻게 바라보겠는가?

둘째, 李能和의 『朝鮮儒界之陽明學派』이다. 이능화는 근대 계몽기 때 『한문교과서』를 출간하기도 했으며, 나아가 『중국철학사』를 저술했던 인물이기도 하다. 그는 이 서적에서 ‘남언경’·‘이요’를 조선 최초의 양명학자로 단정했다. 또한 조선의 왕양명에 해당하는 인물이 곧 ‘하곡 정제두’라고 단언한 최초의 인물이다.⁵⁾

셋째, 高橋亨의 『朝鮮の陽明學派』이다. 日名 ‘다카하시 도오루’라 불리는 사람인데,⁶⁾ 앞서 이능화의 「조선유계지양명학파」의 자료를 거의 인용하였다. ‘남언경’·‘이요’가 최초의 조선 양

극히 미비했고, 그렇다고 하여 정치적·사회적으로 양명학의 諸학설들을 현실에 적용시켰던 관료도 거의 없었기 때문에, 조선에 서의 ‘왕양명 문묘배향’은 거의 불가능하였다고 한다.

4) 최재목, 「한국양명학의 시원으로서 소재 노수신 평가에 대한 기초적 논의」, 『2018년 소재 노수신 학술문화 국제학술회의 자료집』 중 발표문 p.14~15 참조

5) 이 서적에 대해서는 최재목·이우진의 「이능화의 한국양명학 연구」 논문에 상세한 설명이 있으니, 참조하기 바란다. (『양명학』 제42호, 한국양명학회, 2015.12)

6) 그는 한국어에 능통하여 『韓國語文典』을 출간했을 정도였으니, 한국의 문화를 웬만큼 알지 못하고서는 “한국양명학사” 집필을 엄두도 못낼 일이기 때문이다. 文典이란 지금의 문법책(어법)과 같다. 그는 한국어(어학)를 전공하려다가 ‘철학’으로 전향했을 정도였으니, 한국의 전통신앙·민속·역사·철학·문화 등, 다방면에서 볼 때 여타 한국인 학자보다 한국을 더 잘 아는 인물로 평가받기도 한다. 다카하시는 1938년 대학에서 정년퇴임할 때까지 13년 동안 ‘조선유학사’를 강의하였고, 심지어 1945년 일본으로 건너가 ‘朝鮮學會’를 창립하면서 본격적으로 한국의 역사와 사상을 연구하였다.(이형성, 『2018년도 소재 노수신 학술문화 국제학술회의 자료집』 중, ‘논평문’의 글에서 참조함)

명학자이고, 이후 ‘이황’과 ‘류성룡’이 양명학을 비판하였으며, ‘최명길’과 ‘장유’가 한 때 양명학을 존숭하였고, ‘하곡 정제두’ 등 소론 쪽에서 양명학을 공부하다가, 정제두가 안산과 강화로 들어가면서 훗날 강화학파가 형성되었다는 것이 이 책의 주요 골자이다. 그러나 다카하시 도오루의 이 서적은 매우 의미있는 한국양명학사로 보아야 한다.⁷⁾

넷째, 이제 우리나라 학자가 직접 쓴 ‘한국양명학’과 관련한 서적들이 등장하기 시작한다. ‘위당 鄭寅普’의 『朝鮮陽明學演論』이 그것이다. 이 책은 文庫版이라 분량도 적고 내용도 소략하다. 그러나 조선양명학에 관한 정수는 오히려 그대로 남아있다고 평가받는다. 이후, 1982년 역사학자였던 윤남한의 『조선시대의 양명학 연구』(집문당)라는 서적이 출간되었고, 이듬해인 1983년 유명종이 『한국의 양명학』(동화출판사)을 출간한다.

다섯째, 한국양명학에 대한 단행본 격으로는 김교빈의 『하곡 정제두』가 학술총서로 발표된바 있으며, 다양한 연구논문들이 줄을 이어 연구의 맥을 이어가고 있다.⁸⁾

4. 향후 ‘한국양명학’ 연구의 방법과 방향 : Two-Track

그렇다면 한국유학 사상사에서 양명학에 관한 연구는 어떠한 방향과 어떤 방법을 지향함이 바람직할까? 그간 우리나라에서 동양학과 관련한 연구 인프라는 자료면에서나 인적 인프라 측면에서 어느 정도 성과를 거두었다고 할 수 있다. 특히 전통문화와 우리 고유의 가치관을 계승해야 한다는 소명 하에, 유교중심의 미풍을 다양한 프리즘을 통해 연구해냈다. 그동안 공맹을 위시로 하는 전통 유교문화의 대중화 작업은 어느 정도 반열에 올랐다는 객관적 평가를 받기도 한다. 四書五經에 대한 소개와 내용을 전파하는 국역서들이 즐비하고, 이 과정 속에서 『집주』는 무엇이고, 경서가 어떤 서적이며, 해석학적으로는 어떤 차이가 있었는지에 대해서도 일반인들에게까지 전파되었다. 이 과정에서 공맹유학은 자연스럽게 주자학으로 이어지며, 그 인지도가 높아졌다. 그런데 양명학에 대해서는 어떠한가?

그간 한국양명학에 관한 연구는 양명학의 전래 시기, 조선 유자들의 비판 양상, 하곡 정제두

7) 다카하시 도오루의 『조선유학사』는 현대판 토하나의 사대주의를 보여주는 단면이다. 이 서적에서는 ‘中華’와 ‘夷狄’를 가르마 타는 일로, 우리나라 유자들은 주자학을 신봉할 수밖에 없었다는 논리이다. 이것이야말로 또다른 ‘事大主義’ 역사 의식이 아니고 무엇이겠는가? 우리나라는 아직도 사대주의가 진행 중[~ing]에 있다.

8) 한국양명학에 대한 연구사 중, 가장 관심사였던 문제의식은 ①양명학이 조선에 언제·누구에 의해 전래되었는가에 있었다. 이에 관해서는 오종일 등 여러 학자들이 획기적인 연구성과를 도출한바 있으며, 결론적으로 선조 이전인 중종 때(1552년) 이미 조선에서는 양명학이 회자되고 있었음을 증명해 내었다. 이 시기는 왕양명(1472-1528)이 중국에 생존해 있었던 시기이므로, 어찌 보면 한국양명학이 중국과 필적할만한 유구한 역사를 가지고 있다 하겠다. 다만 본격적인 한국양명학은 이로부터 100여년이 지난 하곡 정제두(1649-1736)에 이르러서였다. ②퇴계 이황의 『전습록변』은 과연 양명학 비판 논리로 정당하였는가에 초미의 관심이 있었다. 이 역시 拙稿를 비롯하여 수많은 논문들이 발표되었다. ③하곡 정제두의 양명학은 중국양명학과의 동이점이 무엇인가? 태생적으로 정제두가 견지한 양명학적 특징은 무엇인가가 학자들의 관심사였다. 김교빈·이상호 등, 몇몇 연구자들이 정제두의 家系·歷史觀·哲學思想·經學 方面에서의 연구성과를 발표하였다. ④정제두 이후, 江華學人들의 연구 성향과 江華學派의 학맥 형성과정에도 이남옥 외의 연구성과가 있었다. 이들은 혈통과 학통이 결합된 형태였으며, 근대까지 존속했다. ⑤정제두가 수립한 한국양명학은 과연 학파적 성격을 가졌다고 볼 수 있는지, 그리고 ⑥강화학파는 실학과 어떤 연관성이 있는 지, 그리고 ⑦천주교와 서학의 전래과정에서 양명학은 주자학과 어떤 입장 차이를 보였는지에 대해서이다. 본고에서는 ①~⑦까지의 논제들 중, 한국양명학 연구사에 입각하여 이들을 ‘원류’ → ‘발전’ → ‘창신’으로 나누어 발제하고자 한다.

와 그의 문인들로 형성된 강화학과 등으로 굵직한 연구결과들이 쏟아져 나왔다. 그러나 아쉬운 점 또한 적지 않다. 결론부터 언급하면, 향후 ‘한국양명학’에 관한 연구는 Two-Track으로 세분화시키는 것이 타당하다고 본다.

첫째, 문화 원형자료의 보존적 가치를 높이기 위한 순수 ‘학술적 연구’가 체계적으로 이루어져야 한다. 한국의 왕양명이라 할 수 있는 ‘하곡 정제두의 문집(『하곡집』)’이 아직까지 定本조차 없으며, 완역된 국역본은 기대하기도 어렵다.⁹⁾ 한국양명학회에서는 15년 간 매년 “하곡학 국제학술대회”를 개최하며 중국과 일본의 학자들을 초청하여 한국양명학에 대해 객관적 평가를 들어보고자 했으나, 매년 외국인들이 요청하는 『하곡집』 완본 하나를 건네줄 수 없다는 것이 말이 되겠는가? 또한 국내에도 한국양명학을 전공하는 후속세대들이 속속 등장하고 있는데, 『하곡집』 국역 완본이 없다는 것은 아이러니하다. 1972년 민족문화추진회에서 발간한 『選譯 霞谷集』이 있으나, 그 주요 내용에서 誤譯과 誤謬가 있다.

한국양명학이 좀 더 질적 수준을 고양시키고자 한다면, 『霞谷集』의 定本, 그리고 상세하고 친절な 譯註가 붙은 『國譯 霞谷集』 완본이 선결되어야 할 것이다. 이후, 강화학인들의 문집으로 방향을 선화하여, 이들 문집에 대해서도 D/B와 국역본이 출간되어야 한다.

둘째, 한국양명학의 대중화 작업이다. 본고의 후반부에도 서술하겠지만, 양명학은 변모하는 시세를 인정하고 기존의 사회적 諸모순을 제거하여 새로운 체제를 수립하려는 인간의 능동성·주체성이 부각되는 사상이요 철학이다. 정제두가 노비제도를 철폐하고 여성에게도 再嫁할 수 있는 권익을 보장해야 한다고 주장하였는데,¹⁰⁾ 이것이 바로 기득권에 대한 도전으로 비춰졌고, 비판과 수모를 겪으며 안산과 강화로 유배되었다.

그러나 ‘철학’은 그 시대의 비판적 세계관이고, 인간사회를 좀 더 성숙하고 윤리적인 세계로 끌어 올리려는 가치관이며, 때로는 국가관으로서 국가 브랜드를 창출시킬 수도 있다. 철학이 소위 그들만의 리그로 그쳐서는 안 되며, 현실참여의 동력원으로 작용되어야만 한다.

우리는 수많은 전쟁의 고통과 시련을 겪어오는 동안, 다행스럽게도 나름대로의 역사 의식과 소명감을 갖게 되었다. 때로는 부정적 시각에서 전통을 비판하기도 하며, 긍정적 자세로 외래의 것을 수용하기도 하였다. 단재 신채호가 말한 “역사를 잊은 민족에게 미래는 없다.”의 행간에는 역사철학을 굳건히 견지해야 한다는 소명을 부여하고 있다.

9) 김용재, 「韓國 儒敎經典 定本化 사업의 의의」, 耑畵學연구叢刊28집, 충남대학교 유학연구소, 2013.06 참조 “그 동안의 한국학 연구가 과연 양적 성장에 부합하여 합당한 내실을 다져왔는가에 대해서는 반성할 필요가 있다. 여러 학문 분야에 걸쳐 계량적 측면에서는 눈부신 연구 성과를 창출한 것도 사실이지만, 그 반면에 연구 자료로서의 원전을 토대로 하여 세심하고 꼼꼼한 기초적인 연구가 이루어지지 않은 상태에서 ‘定本’ 또는 ‘選本’에 대한 배려 없이, 열악한 자료를 마구 이용하여 연구가 수행되어 온 것 또한 否認할 수 없는 사실이다. 또 계량위주의 산출 업적에 급급한 나머지 충분한 논증을 거치지 않고 가설 수준에 머물 결론을 무책임하게 도출하였다. 또 학계에서 아무런 공신력을 확보하지도 못한 선행논문의 결론을 바탕으로 다시 새로운 논문을 산출함으로써, 앞선 논문의 결론이 허물어지면 나머지도 연쇄적으로 붕괴될 수 있는 졸속적인 연구 자세를 견지해 왔다는 것은 現 ‘한국학’ 연구의 단면을 그대로 보여주는 것이라 하겠다. 하지만 많은 국민이 이러한 자료에 접근하기도 어렵고 체계적인 정리가 이루어지지 않은 상태다. 동일한 書名이 여러 종 존재할 경우 어떤 ‘판본’이 정확한 것인지 판별하는 작업은 후학들의 연구를 위해서라도 매우 중요한 작업이다. 그리고 板本들의 異本에 따라 해석은 천차만별로 다양하게 나타나기 때문에, 기준을 만들어 놓아야 한다는 정본화 작업은 반드시 선행되어야만 한다. 이중 耑畵集卷22의 정본과 국역 완본은 한국양명학을 연구함에 있어 선결되어야 할 기초 과제이다.”

10) 耑畵集卷22 「筭錄(5)」 ‘公私賤法’: 上法罷公私賤無奴婢. 次法役婢不役奴.

한국유학사에 있어서도 마찬가지다. 진부하고 고리타분한 전근대적 사유물이라는 儒學이 21세기의 현대사조로 부흥하기 위해서는 과거의 철학사를 반드시 진단하고 처방전을 내놓아야 한다. 그리고 이를 의무적으로 받아들이고 설파해야 하는 사람도 결국 유학을 공부하는 연구자들이며, 유학에 관심을 갖는 자들의 몫이기도 하다. 공맹유학이 어느 정도 전파되었다고 한다면, 한국유학사에서 양명학의 존재 가치도 부각시켜야 한다. 양명학의 대중성 확보는 전자의 ‘학술적 연구’에 못지않게 중요하다. 현대사회에서 야기되는 문제의식을 양명학이라는 코드로 조망하고 비판할 때, 양명학의 담론이 이루어질 것이다.¹¹⁾

5. ‘포스트 霞谷學’, ‘포스트 江華陽明學’은 무엇일까?

“주자학이 곧 실학이다?”라는 명제, 그리고 이 등식이 성립 가능한지의 여부
“양명학과 실학과의 연관성 찾기?”

‘실학’에 대한 정의를 어떻게 내려야 할 것인가? 實學은 虛學에 반대되는 개념으로, 儒學의 입장에서 보자면 道家나 佛家の 학문이 여기에 해당된다. 그러나 ‘실학’이라는 용어는 중국 漢代 河間王이 “修學好古, 實事求是”라 말했던 것에서부터 유래한 말이다. 이것은 진시황이 단행했던 坑儒焚書 이후, 없어졌던 儒家 經書를 되찾는 운동 가운데 하나였다. 이 실학은 ‘금고문 논쟁’과도 연관이 있다. 유가 경서를 考證의 기반 위에서 재구성하고, 구체적 典據를 찾아내어 유가의 학설이 옳음을 연구하는 것이 바로 ‘진실한 학문[實學]’이라는 것이다.

그런데 우리가 흔히 사용하는 실학이라는 용어는 두 가지로 나누어 분석해야 한다. 본래 실학이란 개념은 시공을 초월하여 정의할 수 있기 때문이다. 첫째, 일제강점기 하에 있었던 1930년대부터 우리 선대의 학자들은 ‘國學’을 슬로건으로 내세우기 시작하였다. 이때 이른바 ‘우리 것’을 찾아내고자 하였다. 이 과정에서 등장한 것이 ‘실학’이며, 실학을 통하여 ‘민족주의’와 ‘근대성’을 찾으려는 몸부림이 있었다.¹²⁾

둘째, 해방이후 남북한 학자들은 실학에 많은 관심을 보였는데, 실학 연구의 선구자라 할 ‘千寬宇’는 반계 유형원 때 실학이 학문으로 성립되었고, → 성호 이익 때 학파가 수립되었으며, → 다산 정약용 때에 이르러 시대사조로 자리하였다며 실학의 연원과 맥을 짚어 놓았다. 즉 실학의 연원을 일제강점기가 아닌 조선후기로 거슬러 올려놓은 것이다.

후자의 경우, 우리가 말하는 실학은 임진왜란과 병자호란 이후 현실 타개에 허점이 드러난

11) 김세정 교수가 말하는 ‘양명의 만물일체 사상을 지금 사회의 생태환경에 접목’시킨다든지, 또는 요즘 사회현상에 만연한 소위 ‘갑질’ 현상을 양명의 親民說에 입각하여 진단한다든지, 한국양명학의 대중화 작업은 지금의 이슈에 맞추어 다양하게 논의할 수 있을 것이다.

12) 실학이라는 용어는 시공을 초월하여 성립 가능한 개념이다. 사실 우리나라에서 조선후기의 학풍을 실학으로 부르게 된 것은 1930년대부터이다. 1930년대는 소위 ‘國學’에 대한 연구가 본격화되던 시기로서, 우리의 언어·문학·민속·역사 등을 활발히 연구하기 시작한 때였다. 당시 연구자들은 실학을 통하여 ‘민족주의’와 ‘근대성’의 맥아를 찾아내어, 일제 강점기 체제 하에서도 ‘우리 것’, 이른바 ‘민족성’을 고수하려 하였다.(기시모토 미오, 미야지마 히로시 著, 김현영, 문순실 譯, 未現재를 보는 역사, 조선과 명청 龍 너머박스, p.398-399 참조)

주자학을 대신하여, 새로운 學問思潮를 창하는 말임을 알 수 있다. 그렇다면 당연히 주자학과 실학은 거리감을 떠나 이제 ‘乖離’가 있어야 할 판인데도, 지금 우리네 학계에서는 “실학자는 모두 주자학자들이다”라며 강변한다.

그런데 우리나라 실학은 태생적으로 오히려 양명학과 어떤 공통분모를 가지고 있다. 兩亂 이후, 사회질서를 지탱할 힘마저 상실했던 주자학에 대하여 懷疑와 省察의 분위기가 일어났고, 새로운 이치[理]와 제도의 개혁이 필요했던 시기에 ‘양명학’과 ‘실학’은 수면 위로 올라왔다는 점이다. 이것은 기존의 ‘있어왔던 이치[定理]’를 전면적으로 부정하는 것이었고, 새로운 체제에 대한 목마름이었다.

따라서 양명학을 연구함에 있어 또하나의 관건은 실학이 등장하는 역사적 배경과 양명학의 연관 여부를 면밀히 분석해야 한다는 점이다. 따라서 한국양명학 연구는 역사학 방면에서의 연구와 궤를 함께 하여 접근해야 한다. 앞서 언급했던 바와 같이, 우리나라 학자로서 ‘한국양명학’ 연구를 최초 단행하였던 사람이 역사학계의 ‘윤남한’이었음을 감안해본다면, 전혀 허무맹랑한 이야기는 아닐 것이다.¹³⁾ 어찌 보면 역사철학의 전형적인 융·복합 연구의 시발점이라 할 수도 있다.

필자의 소견으로 양명학과 실학은 태생적으로 공통점을 가지고 있다. 첫째, 사회적 諸모순을 극복하고, 사회적 혼란을 새로운 질서로 재편하려 했다는 점이다.¹⁴⁾ 둘째, 양명학과 실학은 분명 다른 사유구조를 가지고 있지만, 주자학이 해체되는 위기 속에서 꽃피웠다는 점이다. 이 두 학문의 發芽 지점이 유사하다는 것은 사뭇 의미있다. 관념세계로부터 벗어나 현실에서의 赤裸裸한 문제점을 치유하려 했는데, 이를 理氣論의 측면에서 본다면 기존의 ‘理’의 세계가 아닌 ‘氣’의 세계를 중시한 것이고, ‘형이상’이 아니라 ‘형이하’가 관건이 된 셈이며, ‘본체[體]’가 아닌 드러난 ‘작용[用]’에 무게를 두었다는 점이다.

이러한 측면에서 볼 때, ‘포스트-霞谷學’ 또는 ‘포스트-江華陽明學’으로 거론될 수 있는 테마는 단연코 ‘실학과 양명학과의 관계성’이다. 특히 후기 실학파로 거론되는 인물들은 양명학에 대하여 이중 잣대를 대며, 긍정이건 부정이건 간에 회색지대에서 본인의 의견을 개진했다는 점이 흥미롭다. 이 분야에서 연구해볼만한 대표 인물로는 ‘양득중’·‘이익’·‘홍대용’을 들 수 있다.

① 양득중(1665-1742)은 號가 ‘德村’이며, 전라남도 영암 출생이다. 사상적으로는 유형원의 『반계수록』에 원류를 두고 있다. 사실 양득중은 ‘하곡 정제두’와 함께 ‘명재 윤증’ 아래에서 동문수학했던 인물이기 때문에, 당연히 양명학에 경도되었을지도 모른다.

그런데 양득중을 알고자 한다면 반드시 ‘朴泰初’라는 인물을 먼저 거쳐야만 한다. 왜냐하면 박태초는 당시 ‘지행병진’을 주장했던 것으로 알려져 있으며, 이는 양명의 ‘지행합일’과 맥을 함

13) 윤남한의 著述시대의 양명학 연구는 역사학 측면에서 ‘양명학’을 분석한 최초의 업적이다.

14) 왕수인 역시 농민반란을 진압하는 과정을 겪은 후, 본인이 생각하는 이상사회와 현실과의 괴리감을 통감하고 세상을 바라보는 관점을 바꾸고자 作心한다.

게하는 논리적 근거이기 때문이다. 또한 이것은 선지후행을 주장하는 주자학적 견해와 분명 다르다. 그리고 ‘명재 윤증’에 대해서도 천착해야 한다. 윤증은 주자학에서 강조하는 이치[理]를 중요하게 생각하지 않았고, 현실세계에서 필요한 실용적인 가치가 곧 ‘實理’라 생각했던 인물이다. 그리고 윤증은 이 ‘실질적인 이치[實理]’를 구하는 것이 곧 ‘實心’이며, ‘實功’의 결과를 가져온다고 믿었다.¹⁵⁾ 이 두 인물을 밝혀내지 않고서 양명학과 실학의 교두보 역할을 했던 양득중을 연구한다는 것은 沙上樓閣이다. 물론 이것은 필자의 추론에 불과하나, 양득중은 양명학의 ‘良知’와 ‘實事求是’를 접목시키려 했던 것으로 보인다. 이의 근거로 그의 문집[原典]을 典據로 제시한다.

양득중이 말하길 “근래 거짓되고 인위적인 풍속들은 위로 공경대부로부터 아래로는 士林에 이르기까지 헛된 것만 표방하고 고원한 것만을 목표로 삼되, 실제의 일에서 옳은 것을 구하려는 의지가 전혀 없습니다. 漢代 ‘하간왕’의 實事求是라는 말씀을 소홀히 봐서는 안 됩니다. 지금 허위의 풍속이야말로 오직 실사구시의 본 뜻을 모르며, 공연히 허무한 곳에 힘쓰다가 빈 곳으로 달려가는 꼴입니다.”¹⁶⁾

양득중이 말하는 실학은 청대 고증학에서의 실학 개념과 완전히 다르다. 그가 말하는 실학은 당시의 사회적 성향이나 학문풍토 등이 허위의식에 만연되어 있음을 비판하고, 이러한 허위에 대항할 수 있는 실질적인 학문으로 실학에 착안한 것이다. 그렇다면 양득중이 활동했던 시대상황부터 찾아볼 필요성이 있다. 그가 활동하던 시기에는, 위로는 당쟁의 소용돌이와 아래로는 백성의 노략질·약탈이 일상이었다. 그래서 양득중은 먼저, 당시 진흙제도였던 還穀¹⁷⁾이 문란해짐을 지적하였고, 환곡이 소위 가진 자들[爲政者]의 고리대금으로 추락했음을 비판한다.¹⁸⁾ 특

15) ‘實功’이란 현실에 나타난 실질적인 효과[實效]를 의미한다.

16) 未德村集登 卷3, 「登對筵話」: 然而近來虛僞之風, 已成痼疾, 若不革去此弊, 則聖上之憂勤願治, 雖如彼懇切, 而群下之奉承, 不能如聖旨之所期也。近來虛僞之風, 上自公卿, 下至士林, 莫不虛冒名號, 高作標致, 而於自己分上實事求是之義, 全不留意。《漢史》稱河間獻王之行曰: ‘修學好古, 實事求是。’ 此言每事, 反之吾心身, 求其實是也。河間王盛德, 謂禮樂可興, 而以此四字, 形容其德, 此非等閒語也。今世虛僞之風, 全不知有實事求是之義, 而公然馳騁於虛無空中。此蓋由於國家崇儒重道之化久而生弊, 有助長之病而至於如此也。夫崇儒重道之化由是, 而名教大明, 豈不美事? 而但三代之忠、質、文, 久亦有弊, 若非後聖隨時損益, 則其弊有不可勝言者矣。今日虛僞之風, 臣請白其所以然之故。→ [국역] 근래 허위의 기풍이 이미 고질병이 되었으니 만일 이러한 폐단을 없애지 않으신다면, 성상께서 근심하여 다스려지기를 원함이 비록 저렇듯이 간절하나 아랫사람들의 명령을 받들이 성상의 기대와 같지 않을 것입니다. 근래 허위의 풍조는 위로 공경으로부터 아래로 사림에 이르기까지 헛되이 名號를 차지하여 風采를 크게 하지 않음이 없어서 자기의 분수에서 실사구시의 의미를 전혀 신경 쓰지 않습니다. 《漢書》에 하간현왕(河間獻王)의 행동을 일컫기를 ‘학문을 닦아 옛것을 좋아하며, 일을 실상 되게 하여 옳은 것을 찾았다. [修學好古 實事求是]’라고 했습니다. 이 말은 매사에 자신의 심신을 돌이켜서 實是를 구했다는 것입니다. 하간왕의 성덕은 예악을 일으킬 만하다고 여겨지는데, 이 네 글자로 그러한 덕을 형용했으니 이것은 범상한 말이 아닙니다. 지금 허위의 풍조는 실사구시의 의미를 전혀 알지 못하고 공연히 허황되고 실상이 없는 데에 내달립니다. 이것은 대체로 국가의 儒道를 존송하는 문화가 오래되어 폐단이 생긴 데에서 말미암아 조장의 병폐가 있어 이와 같은 지경까지 이르렀습니다. 대개 유도를 존송하는 문화 덕분에 유교가 크게 밝혀졌으니 어찌 아름다운 일이 아니겠습니까. 다만 三代之 忠·質·文이 오래되자 또한 폐단이 생겼으니 만일 後聖이 때에 따라 덜고 더하지 않았다면, 그러한 폐단은 말로 다 할 수 없을 것입니다. 오늘의 허위의 풍조에 대해 신은 청컨대, 그렇게 된 원인을 아뢰려고 합니다.

17) ‘還穀’이란 春窮期나 흉년이 들면 백성들에게 곡식을 대여해주고, 秋收記나 풍년이 들면 이를 반납 받는 賑恤제도를 말한다.

18) 그는 울곡과 반계의 제도 개혁론을 수용해야 한다고 하며, 王政을 되살리고자 한다면 반계가 제시한 田制를 수용하라고 거듭 강조한다.

히 『반계수록』 13권을 돌아가신 스승 윤증의 가택에서 직접 보았다고 증언함으로써, 그가 명재 윤증의 영향을 받았던 사실을 확인시켜주고 있다.

둘째, 이 시기는 연산군부터 360여 년간 지속되고 있는 뿌리 깊은 당쟁이 화근이었으며, 이제 더 이상 건널 수 없는 불신지옥이 되었다. 다만, 정치적으로 영조의 탕평책이 다소의 성과가 있는 것처럼 보였으나, 이마저 붕괴되는 조짐이 일어났기 때문이다.

셋째, 文質이 彬彬해야는데, 관료와 선비 모두 ‘文’이 勝하였으니, 文勝의 폐단은 허례·허위의 습속으로 이어지기 마련이고, 결국 위정자들은 명분에만 사로잡혀 실질·실제·실효가 없는 세상을 만들어 놓았다. 즉 외면적인 형식과 내면적인 실질이 불일치했던 학풍을 유감없이 비판하였다. 위정자들의 언행불일치에 대하여 말로는 성인군자를 외치고, 공부로는 격물치지를 강조하며, 모든 사람들에게 선지후행을 주창하면서도, 정작 현실 사회에서 얻을 수 있었던 것은 아무 것도 없었다. 이러한 자들, 기존의 주자학을 신봉했던 관료들과, 이들에게 등을 돌리고 處士로 살아가던 선비들에게조차 과연 양심이라는 것은 있었을까?

양득중은 이 ‘양심’을 양명학의 ‘양지’에 부합시키려 하였다. 이것이 바로 후기 실학자가 양명학에 가깝다는 傍證의 서막이다. 양득중은 ‘良心’이 곧 세상의 이치이고, 도덕원리이며, 사람을 사람답게 만드는 요소라 한다. 그의 이러한 사유구조는 ‘올곡 이이’로부터 ‘명재 윤증’으로 이어지는 ‘氣’ 중심의 철학자와 대동소이하다. 그에 의하면 ‘눈으로 볼 수 있는 현실세계’ ≡ ‘형이하의 세계’ ≡ ‘用의 상황’을 직시하란다. 주자나 퇴계가 그토록 강조하던 형이상학적 관념세계, 형언할 수 없을 정도의 막연한 도덕적 이치[理]보다, 가시적으로 드러난 현상세계로부터 인간의 도덕적 이치를 ‘새롭게’ 찾아내어 현실을 바로 잡고자 했던 양득중은 분명 주자학과 비교해볼 때 이미 다른 쪽으로 눈을 돌리고 있었던 셈이다.

양득중에게 있어 진정한 王道, 진정한 儒學은 언행이 일치하며 실천적인 모습을 보였을 때만이 인정되었다. 가식과 허위가 없는 참된 인간의 본 모습, 양득중은 이러한 모습을 지행이 합일된 모습이라 여겼다. 그는 언어적 유희나 허위의식을 배제시키는 것이 곧 ‘實事求是’라고 정의한다. 구체적인 사실에 근거하여 일의 시비곡직을 겨뤄야 한다. 현실과 동떨어진 卓上空論 식의 이치[理]는 참된 도덕적 이치가 아니라는 것이다.

실사구시는 소위 진실이다. 물정 물조장은 소위 무망이다. 진실무망은 실심의 깨끗하면서도 비어있는 것과 같은 것이며, 實理의 순수한 결정체이다.¹⁹⁾

19) 末德村集登 卷2, 「疏」 ‘辭別諭召命疏’ : 實事求是, 卽所謂眞實也, 勿正勿助長, 卽所謂無妄也. 眞實無妄, 卽實心之淡然虛明, 實理之潔靜精微也. 自乾坤之易簡, 以至於“垂衣裳而天下治”, 與夫《中庸》之“無聲無臭”、“篤恭而天下平”, 《論語》之“一日克己復禮, 天下歸仁”, 便是一般意味, 一般消息, 而其要歸不過曰“眞實無妄”而已. 故《大傳》曰: “聖人之作易也, 將以順性命之理也.” 惟聖明之留神焉. → [국역] ‘실사구시’는 곧 이른바 ‘眞實’이요, ‘물정’·‘물조장’은 곧 이른바 ‘無妄’이라는 것입니다. ‘眞實無妄’은 곧 실심의 ‘담연허명함’이요, 실리의 ‘결정정미함’입니다. ‘乾坤’의 易簡로부터 “衣裳을 드리우고 있음에 천하가 잘 다스려졌다. [垂衣裳而天下治]”와 《중용》의 “소리도 없고 냄새도 없다 [無聲無臭]”, “공손함을 돈독히 함에 천하가 태평해진다. [篤恭而天下平]”, 《논어》의 “하루 동안이라도 사욕을 이겨 예로 돌아가면 천하가 인을 허여하는 것이다. [一日克己復禮 天下歸仁]”에 이르기까지 한 가지 의미이며 한 가지 소식이어서 그 요체는 진실무망을 말할 뿐입니다. 그러므로 大傳에 이르기를, “성인이 역을 지음은 장차 성명의 이치를 순히 하려고 해서였다. [聖人之作易也 將以順性命之理也]”라고 하였습니다. 오직 전하께서는 유념하시기 바랍니다.

그는 저드랑이에 『集註』나 끼고 다니는 거짓 주자학자들의 위선과, 주자학을 假託하여 지식 인처럼 행동하는 이들을 멸시한다. 허위와 허례만을 고집하며 현실을 直視하지 못하고 그 옛날의 휘황찬란했던 과거로 회귀를 부르짖는 사람들, 이들이 곧 그에게 비친 진부한 주자학자들이었다.

② 홍대용(1731-1783)은 號가 ‘담헌’이며, 김원행(1702-1772)을 스승으로 모셨던 ‘노론’ 쪽 사람이다. 주지하시다시피 노론계 인사들은 주자학에 깊은 뿌리를 두는 학풍이었는데, 홍대용은 경전 장구나 외우는 유자는 되고 싶지 않다²⁰⁾고 솔직한 述懷를 남겼다.

그렇다면 홍대용은 양명학을 어떠한 입장에서 평가했을까? 단순한 觀照에 불과하였을까? 홍대용을 왜 양명학에 가까운 인물로 연구해야 하는가? 연구할만한 가치가 있는지에 관하여, 필자는 전적으로 위당 정인보의 평가를 따른다. 정인보는 홍대용을 다음과 같이 평가했다.

홍대용은 양명학을 입에 담지도 않은 인물이며, 그가 尊信한 사람은 朱晦庵이 맞다. 그러나 홍대용이 평생 주장했던 사상들을 곰곰이 천착하면 두말할 것 없이 양명학임을 알 수 있다.”²¹⁾

정인보는 그가 양명을 언급조차 하지 않았던 인물이라 평했으나, 필자가 『담헌서』를 찾아보니 홍대용이 ‘양명’ 또는 ‘양명학’을 언급한 사실이 있었음을 알 수 있었다.

홍대용이 양명학을 처음 접하게 되는 것은 청나라를 왕래하면서부터 알게된 ‘엄성’, ‘반정균’, ‘육비’ 등에 의해서이다.²²⁾ 그는 이후, 과거시험에 집착하지 않았다.²³⁾ 당시 주자학의 견지에 물들어있던 관료나 선비, 처사들은 모두 附和雷同하는 무리들에 불과하다고 平價切下한다. 형식적으로만 주자학을 존송하나, 당시 학자들은 『집주』를 의심없이 맹목적으로 받아들이고만 있으니, 이들이 배웠다는 학문관으로는 도저히 현실을 비판할 안목이 없다고 여겼다. 심지어 홍대용은 당시 유자들을 ‘鄉原’이라고까지 폄하한다.²⁴⁾ 중요한 건, 주자학 신봉자만을 비판하는 것으로 끝나지 않고, 대안을 제시하였다는 점인데, 바로 양명학을 이단사설로 배척하는 학풍에 반

20) 樸軒書登外集, 卷1, ‘杭傳尺牘’: 容, 自十數歲, 有志於古學, 誓不爲章句迂儒, 而兼慕軍國經濟之業, 累舉不中, 三十七歲, 奄罹荼毒, 三年之後, 精神消落, 志慮摧剝, 望絕名途, 廢棄舉業, 將欲洗心守靜, 不復遊心世網, → [국역] 용은 10여 세 때부터 뜻을 고학(古學)에 두어 장구(章句)의 말절만을 닦는 우환(迂闊)한 유자는 되지 않겠다고 맹서하였고, 겹쳐 군국(軍國)의 경제사업에 마음을 두어, 여러 번 과거에 응하였으나 합격되지 못하였으며, 37세 때에 문득 친상을 당하여 3년상을 마치고 난 뒤로는 정신이 떨어지고 뜻이 꺾여져, 공명의 길에서 희망을 끊고 과거를 포기해 버리고 나서 장차 마음을 깨끗이 씻어 고요히 지키어, 다시는 세상일에 마음을 돌리고자 하지 않았습시다.

21) 정인보 저, 홍이섭 해제, 『楊明學演論發外』, 삼성미술문화재단, 1971

22) 송석준, 「韓國陽明學과 實學 및 天主教의 사상적 연관성에 관한 연구」, 성대 박사학위, 1992. p.161 참조

23) 그의 관심사는 오직 ‘天體의 이동’에 있었다. 아침부터 저녁 늦게까지 평상 마루에 누워 해가 움직이는 방향으로 이리 누웠다가 저리 누웠다가 몸을 비틀어가며 태양의 움직임만 관찰했다.

24) 그러면서도 그는 주자학 전체를 비판하지는 않았다. 단지, 字句 풀이에 파고들며 훈고학으로 전락하는 주자학 신봉자들, ‘실천’을 보여주기보다 이론적 지식을 향유에 집착하는 곧대 관료 등을 비판했다. 예컨대 ‘격물치지’설과 같은 것은 양명의 논리보다 주자의 이론에 손을 들어주기도 하였다.

대했다는 점이다.

記誦이나 訓詁만 숭상하기보다, 致良知를 내세우며 시대를 근심하고 세도를 걱정하는 양명학이 주자학에 비하여 뭐가 부족하다는 것인가?”²⁵⁾

그가 ‘치양지’를 언급하는 이같은 언설은 양명학에 대하여 우호적 입장을 보여주는 것이다. 그러나 그렇다고 하여 양명학을 높게 존중한 것도 아니다. 객관적 입장에서 양명학이 갖고 있는 단점 또는 학문적으로 볼 때 佛學에 빠질 위험성에 대해서도 냉정하게 언급한다.

그럼에도 당시의 학풍이 공리공담이나 일삼거나, 또는 현실성이 없다거나, 또는 공허한 논리로 헛된 명분에만 사로잡혀 있는 것에 일침을 가한다. 홍대용에게 있어 가장 요구되었던 學問觀은 실질적 사물이나 실제적 현상에서 얻어낼 수 있는 효과를 찾아내자는 것이다.

그들의 실사에서 얻은 공부가 빛난다는 것은 바로 실지에서 얻은 공효일 것이니, 저들처럼 앞서서 헛된 말이나 하고 구구한 훈고나 일삼는 학자들로서는 진실로 감히 그들의 만분의 일에도 견줄 수(가치가) 없다.²⁶⁾

결론적으로 홍대용에 관한 자료들을 조사해보았을 때, 과연 “실학이 곧 주자학”이라는 명제가

25) 龍巖軒書登外集, 卷1, 「杭傳尺牘」, 「與篠欽書」: 朱門末學。徒尚口耳。記誦訓詁。汨其師說。陽明嫉俗。乃致良知。此其憫時憂道之意。不免於矯枉過直。而橫議之弊。無以異於迂儒曲士。正道之害。殆有甚於記誦訓詁。則竊以爲陽明之高。可比莊周。而學術之差。同歸於異端矣。→ [국역] 朱子門下の末學들이 口耳로 記誦하고 訓詁하는 것만을 숭상하여 그 師說을 어지럽히므로, 양명이 시속을 닦게 여겨 良知를 致하게 하였으니, 이것은 다 그 시대를 근심하고 世道を 걱정한 뜻이었지만, 잘못된 矯正이 너무 지나쳐, 방자한 의논의 폐해가 迂儒나 曲士와 다를 것이 없었고, 도를 바로 잡으려는 해독이 자못 記誦이나 訓詁보다도 더하였으니 저로서 보건대, 양명의 높은 기운은 莊周에게 견줄 만하나 학술의 차이는 함께 異端에 돌아간다고 하였습니다.

『湛軒書』, 外集, 卷2, 「杭傳尺牘」, 「乾淨衡筆談」: 余曰。王陽明亦浙人乎。蘭公曰。陽明紹興人。與我同鄉。余曰。紹興距錢塘幾里。蘭公曰。二百餘里。余曰。貴處學者遵何人。蘭公曰。皆尊朱子。余曰。遵陽明者亦有之乎。蘭公曰。陽明大儒。配享孔廟。特其講良知與朱子異。故學者勿宗。間有一二人。亦不甚著。余曰。陽明間世豪傑之士也。文章事業。實爲前朝巨擘。但其門路誠如蘭公之言。力闢曰。貴處亦闢陸耶。余曰。然。力闢曰。陸子靜天資甚高。陽明功蓋天下。卽不講學。亦不碍其爲大人物也。朱陸本無異同。學者自生分別耳。又曰。殊塗同歸。余曰。同歸之說。不敢聞命。平仲曰。功雖蓋天下。良知之勗論。與朱岐異。蘭公曰。事業須從誠意正心做來。陽明格物致知。尙有餘憾耳。余曰。陽明之學。儘有餘憾。但比諸後世記誦之學。豈非霄壤乎。蘭公卽打圈于豈非霄壤四字曰極好。又曰。此時讀書。不過記誦而已。然天下儘有潛心聖賢之學者。非俗儒之槩例也。平仲曰。宗旨異致則反不如記誦矣。力闢微笑而已。蓋其平日所學於王陸頗深也。→ [국역] 내가 “王陽明도 浙江 사람인가?” 난공이 “양명은 紹興人이니 나와 같은 동향이다.” 내가 “錢塘이 紹興에서 몇 리인가?” 난공이 “2백여 리이다.” 내가 “貴處의 學者는 어느 문을 따르는가?” 蘭公이 “모두 朱子를 높인다.” 내가 “陽明을 따르는 자도 있는가?” 난공이 “양명은 大儒로서 孔廟에 배향되었다. 특히 그 良知를 강함이 주자와 다르므로 학자가 宗하지 않고 간간이 한두 사람이 따르고 있으나 또한 그다지 현저하지 않다.” 내가 “양명은 閭世의 호걸과 같은 선비이고, 문장 사업이 실로 前朝의 巨擘이다. 다만 그 門路는 진실로 난공의 말과 같다.” 역암이 “貴處에서도 陸을 배척하는가?” 내가 “그렇다.” 역암이 “陸子靜은 天資가 심히 높고 양명은 공이 천하를 덮으니, 곧 講學하지 않아도 또 그 큰 인물이 됨에 장애되지 않는다. 朱·陸이 본래 이동이 없는데 학자가 스스로 분별을 만들었다. 또 길은 달라도 돌아가는 곳은 같다.” 내가 “同歸란 말은 감히 그대로 받아들이지 못하겠다.” 평중이 “공이 비록 천하를 덮으나 良知의 창론(初論)이 朱와 다르다.” 난공이 “事業은 모름지기 誠意와 正心에서부터 해야 하는 것이니, 양명의 格物致知가 오히려 餘憾이 있을 뿐이다.” 내가 “양명의 學이 진실로 餘憾이 있으나, 다만 후세의 記誦의 학에 비하면 어찌 하늘과 땅의 차이가 아니겠는가?” 蘭公이 어찌 하늘과 땅의 차이가 아니겠는가[豈非霄壤]란 네 글자에 圈點을 치면서 “極히 좋다.” 하였다. 또 “지금의 讀書는 記誦에 지나지 않을 뿐이다. 그러나 천하에 성현의 학문에 잠심(潛心)하는 자가 없지 않으니, 俗儒로써 일률적으로 말할 것이 아니다.”

26) 龍巖軒書登外集, 卷3, 「杭傳尺牘」, 「乾淨衡筆談」: 若其事功之炫赫。乃其實得之餘波。彼坐談空言區區爲訓詁之學者。固不敢比方萬一。

타당한 언사일지는 곱씹어볼 필요가 있다. 어느 한 두 사람의 인물로 일반화시킬 수는 없겠지만, 조선후기 학풍을 이야기할 때 실학을 거론한다면, 그 내면에는 주자학을 외면하였다거나, 혹은 주자학에 반성적 기조로 일어난 또다른 학문영역이라고 정의함이 더 보편적이지 않겠는가?

중고교 교과서에서도 여러 차례 회자되고 있는 홍대용의 『의산문답』이 단적인 예이다. 홍대용은 『의산문답』에서 ‘實翁’과 ‘虛子’의 문답을 이야기 방식으로 꾸며, 당시 주자학자들의 허위와 허세, 그네들의 비현실적인 학풍과 가식을 적나라하게 비판한다. 그리고 제발 ‘實心’에 입각하여 ‘실질적’·‘실재적’ 효과[out-put]를 내놓아야 한다고 주장한다. 이것이 담현 홍대용 사상의 精髓이며, 그 핵심가치는 주자학 비판에 있었다. 그럼에도 불구하고 홍대용과 같은 실학자들을 주자학이라고 주장하는 것은 억지춘향이다.

정인보는 한국양명학을 연구함에 있어 홍대용의 ‘虛(翁)’과 ‘實(翁)’뿐만 아니라, 霞谷의 「存言」, 홍대용의 『의산문답』이 모두 ‘실학’ - 실질적인 효과를 가져오는 학문 - 을 연구하는 데에 가장 요긴한 것이라고 기술한 바 있다.²⁷⁾

③ 이익(1681-1763)은 號가 星湖이고, 당파로는 ‘남인’계열에 속하며, 학문적으로는 주자학을 존송하는 영남 퇴계학파에 해당한다. 그러나 그를 편파적인 程朱學 학풍으로만은 볼 수 없다. 왜냐하면 그는 ‘栗谷學’에도 존송하는 면이 보인다. 특히 시대의식·역사의식·우환의식에 대한 그의 깊은 속내는 ‘사회개혁’의 필요성으로 결론지었다. 즉 이익은 주자학이니 퇴계학이니 운운하며, 당시의 학풍을 최고의 학문이라 추켜세우지 않고, 작금의 현실을 직시하면서 기존의 낡은 관념을 개혁하자는 입장이 강했다. 그렇다고 하여 이익이 양명학을 추송했는가? 그렇지 않다. 다만, 양명학의 대표 명제라 할 수 있는 ‘지행합일’에 대하여 다음과 같이 피력한다.

양명이 지행합일을 말한 것에도 또한 一理가 있다. (받아들일만한 이유가 있다.)²⁸⁾

양명의 학설은 매우 (자못) 치우쳐있다. 그러나 스스로 좋아하니 곧 또한 (학문이) 일천하지(얕음)는 않다. 백성들을 학대하며 재물(재화)나 탐하겠는가? 내가 양명의 十家牌法을 보니 간악함과 거짓으로 받아들일만한 바가 없으니, 반드시 시행할 만한 것이 있다.²⁹⁾

그는 양명의 ‘지행합일’설을 일면 긍정하면서도, 부족한 부분이 있다고 評한다. 사실 ‘배움

27) 정인보 저, 홍이섭 해제, 朱陽明學演論(外), 삼성미술문화재단, 1971. p.186 참조

28) 星湖僊說登 卷18, 「經史門」, 「知行合一」: 陽明知行合一之說, 亦有由. → [국역] 陽明의 知行合一 설은 또한 理由가 있다

29) 星湖僊說登 卷18, 「經史門」, 「王陽明」: 陽明學術, 雖甚頗僻. 其自好則亦不淺矣, 虐民瀆貨, 其有是耶. 余觀陽明十家牌法, 奸偽無所容即必可施者也, 然猶近苛覈豪猾不樂者, 必歸之虐政, 即登之言, 或指此類而云耳. → [국역] 왕양명의 학설이 매우 편벽하나, 그 자호(自好)함인즉 또한 알지 않으니, 백성에게 사납게 굴며 재물을 탐한 그러한 일이 있었겠는가? 내 왕양명의 십가패법(十家牌法)을 보건데 간악함과 거짓이 용납될 바가 없으니, 반드시 곧 실시할 만한 것이다. 그러나 오히려 가혹(苛覈: 까다롭고 엄함)하고 호환(毫猾)에 가까워서 그런 것을 좋아하지 않는 사람들은 반드시 그를 학정으로 돌렸으니, 즉등의 말은 혹시 이런 유를 가리키어 이른 것인가?

[學]이란 ‘몸으로 배우는 것’과 ‘마음으로 배우는 것’이 있다. ‘배움’ 그 자체는 ‘행’이다. ‘배움의 목표’는 ‘앎’이다. ‘앎’이 전제되어야만 ‘행동’으로 옮길 수 있다. 따라서 이익에 의하면 ‘先知後行’의 관점이 맞다. 그러나 앎[知] 속에는 이미 행위[行]가 포함되어 있다고 보았다. 왜냐하면 인간이 무엇인가를 알고 있는 자체가 행위[行]이기 때문이다.³⁰⁾ 그래서 그는 양명의 十家牌法이 갖는 제도적 장점을 인정하였고, 양명이 백성들의 재물이나 탐하는 그런 인물은 아닐 것이라고 인정한다. 즉 양명의 인격과 인품을 높이 평가한 셈이다. 이익이 다른 주자학자들처럼 양명학을 전적으로 이단으로 내몰지 않고, 양명의 장단점을 객관적으로 분석하는 자세를 보여 주었기 때문에, 아마도 성호학파의 후학 - 제자나 문인 - 들은 일면 양명학을 수용할 수 있는 개연성을 가졌을지도 모른다.

특히 이익은 세상을 바라보는 관점이 존재의 이치 [所以然 ≡ 體]를 중요시하는 주자학적 견해보다, 드러난 현실세계 [所當然 ≡ 用]를 더욱 중요시 하였다고 볼 수 있는데, 이는 분명히 독자적 學問觀을 지녔다고 평해야 한다.

『大學章句』傳10章에 나오는 ‘絜矩之道’에 대한 그의 풀이가 이를 밑받침해주는 典據이다.

주자학자들, 소위 퇴율을 막론하고 우리나라 유자들은 ‘혈구지도’를 해석할 때, ‘矩로 재[絜]는 道’, 즉 ‘혈구의 도’라고 풀이한다. 주지하시다시피 ‘絜’은 ‘재다’·‘헤아리다’는 뜻이고, ‘矩’는 ‘곱자’를 뜻한다. ‘곱자’라는 것은 직선도 있고 곡선도 있는 다양한 잣대인데, 그만큼 사물의 다양한 면을 측량할 수 있는 잣대라는 의미다. 이를 사람에게 비유하자면, 어떤 사람은 정-직선의 마음도 있을 것이고, 또 어떤 사람에게는 정-곡선의 마음도 있을 것이며, 또 어떤 사람은 반-직선의 마음을 가지고 있다면, 또 어떤 이에게는 반-곡선의 마음도 가지고 있을 수 있다. 따라서 다양한 마음을 표준으로 삼아 서로를 보듬고 인정하라는 의미이며, 이렇게 다양성을 인정하듯 사람의 마음도 다양함을 잴 수 있는 가르침이 바로 ‘혈구지도’라 풀이한다. 『집주』의 풀이를 보자.

나의 마음으로 다른 사람의 마음을 헤아리는 것이다. 다른 사람이 싫어하는 것이 나와 다를 바가 없다는 것을 알면, 감히 내가 싫어하는 것을 다른 사람에게 베풀 수는 없을 것이다.”³¹⁾

이 주석 속의 의미를 찬찬히 들여다보자. 나의 마음과 다른 사람의 마음을 동일시하고 있다. 그렇다면 이 集註를 양명학의 ‘良知論’과 일치시킬 수 있다는 것인가? 결론부터 먼저 말하자면, 절대 그렇지 않으며, 그렇게 결론지어질 수도 없다. 주자학에서는 내 마음과 다른 사람의

30) 程湖僊說登 卷18, 「經史門」, 「知行合一」: 愚謂學有兼知行而言者如學而時習之類是也有孝弟我去學為孝弟果是行見人窮理讀書為求知工夫我去學窮理讀書亦豈非學乎學有以身學者有以心學者學則皆可謂之行然則孝弟之類是身之行也讀書窮理之類是心之行也由是而得至於明察方是為知則疑若行先於知也。→ [국역] 나의 생각으로는 學에는 知·行을 겸해서 말한 것이 있으니 “배우며 때로 익힌다[學而時習之].”는 등이 그것이다. 사람 중에 孝悌하는 이가 있어서 내가 효제하는 것을 배우는 것은 과연 行이요, 사람 중에 이치를 궁리하여 글을 읽는[窮理讀書]이가 있음을 보고 내가 궁리독서하는 것을 배우는 것이 學이 아닌가? 학은 몸으로 배우는 것이 있고 마음으로 배우는 것이 있으니, 學은 다 行이라 할 수 있다. 그런즉 효제 같은 것은 몸의 行이요, 독서궁리 같은 것은 마음의 行이다. 이에서 말미암아 밝게 살피는 데에 이르면 바야흐로 知가 되는 것이니, 行이 知보다 먼저가 될 것도 같다.

31) 朱學集註卷九 朱學或問登

마음이 동일시함을 전제로 하기 위해서는 보편타당한 이치[理]가 서로에게 동일하다는 것을 전제로 해야 한다.³²⁾ 그것은 곧 ‘定理’를 의미한다. 定理란 이미 정해놓은 이치이다. 그런데 그 정리론은 어디에서 오는가? 바로 ‘性卽理’이다. 즉 ‘性’에서만 보편타당한 준거를 찾을 수 있다. 따라서 주자학적 관점에 따르면, 이미 先代에 정해놓은 객관규범이나 보편타당한 이치가 서로에게 동일하다는 것을 전제로 한 후, 내 마음과 다른 사람의 마음이 같다는 것을 인정해야만 하고, 이를 바탕으로 士~庶人に 이르기까지 획일화된 관념을 그대로 받아들이라는 것이다. 그러므로 주자학적 입장에서 볼 때 ‘혈구지도’는 “이미 정해진 이치[定理], 즉 보편타당한 준거가 되었던 ‘矩’를 가지고 (다른 사람들의 마음·현실을) 헤아려라”는 의미가 된다.

반면에 이익은 ‘혈구지도’를 “헤아려서[繫] 矩하는 道”로 풀이한다. “이미 주어진[定理] 객관규범이나 정해져 있는[定理] 보편타당성을 가지고 타자를 헤아리는 것”이 아니라, “드러나있는 다양한 현상계와 현실세계를 헤아려서[繫] 보편타당한 법칙[矩]을 만들어내라는 것”을 의미한다. 이기론으로 보자면 형이하학의 현실 세계, 가시적으로 드러난 현상계에서 형이상학적이고 보편타당한 이치를 창출하자는 의미다. 이것은 곧 양명학에서 말하는 ‘良知’설 그 자체이다. ‘양지’는 인간이라면 태어나면서부터 누구나 가지고 있는 바이며, 시비선악에 관한 보편타당한 준거를 확립시킬 수 있는 주체적이고도 능동적 산물이다. 이 ‘양지’가 곧 ‘規矩’를 만들 수 있고, 현실세계의 모순을 타파할 수 있는 새로운 동력원이다. 이익의 ‘繫矩’에 대한 해석은 이미 양명이 말했었던 내용과 대동소이하다.

이미 규구를 만들어 정하여 놓는다면, 그 수많은 천하의 方·圓과 長·短을 어찌 잴 수 있다는 말인가? 良知를 진실로 미루어 끝까지 나간다면[推極], 천하가 원하는 方·圓·長·短을 헤아릴 수 있을 것이다.”³³⁾

주자학이 고리타분하고 진부하며 구태의연한 꾀대 보수 성향을 보인다는 평을 듣는 것은 이미 만들어 놓았던 이치[理]로써 세상을 裁斷하려했기 때문이다. 이와 같은 것은 刻舟求劍의 자세이다. 배는 강물을 지나가고 있는데, 일전에 강물 속에 빠뜨렸던 칼을 찾기 위하여 지금도 계속 지나가고 있는 뱃머리에 표식을 해놓은 후, 배가 정박하고 나서야 그 뱃머리 아래의 물속을 뒤진들 칼을 찾을 수 있겠냐는 말이다.

세상은 이미 변하고 있는데 先代의 아무리 훌륭한 규범이 있다고 한들, 지금 세상에도 적용 가능할 수 있겠냐는 것이다. ‘時宜性’과 ‘融通性’을 발휘하지 못하는 학문은 그저 구시대의 유물이자 박물관의 미이라일 뿐이다.

항상 세상의 흐름에 能變할 수 있고, 아래로부터 인정받을 수 있는[Bottom-up] 학문, 새로운 이치를 창출해낼 수 있는 학문사조가 필요한 이유는 바로 여기에 있다. ‘실학’이 바로 이러한 가치관을 추구하였기 때문에, 당시 지식인들이 기꺼이 뜻을 도모했던 것이며, 그 실학자들이 양

32) 朱學章句集註登 傳10章, ‘繫矩之道’: 君子, 必當因其所同, 推以度物, 物則人也.

33) 朱學章句集註登中

명학을 배척하지 않았던 이유였다.

양명학은 현실 세계 속에서 새로운 이치를 창출하려는 학문이었다. 그것은 곧 인간이라면 누구나 가지고 태어난다는 맹자의 ‘양능양지’이었고, 공자가 말한 溫故知新조차 뛰어 넘어 ‘法古創新’으로 나아가는 學問思潮였다.³⁴⁾

6. ‘성호학파’ 중, ‘성호좌파’를 주목할 필요가 있다.

조선후기 유학사에서 성호 이익은 유학의 궤모습이 변모되는 과도기에 해당한다. 이전까지의 주자학 중심의 학풍과, ‘양명학’·‘서학’·‘천주교’가 관심을 갖게 되면서 ‘實學’이 등장하는 중간 지점과 같다.

본고에서도 앞서 서술한 바와 같이 이익은 『대학』 해석 등, 주자학과 다른 입장을 취한다. 이익의 이러한 학문관은 제자들에게서도 나타난다. 주자학을 비판하고 서학을 적극 받아들여야 한다고 주장하는 성호 좌파와, “그래도 주자학을 내쳐서는 안 된다.”는 성호 우파가 대립한다. 전자는 권철신을 선두로, 후자는 안정복을 대표로 학파를 형성한다.

성호 좌파로는 권철신 외에 ‘한정운’·‘이기양’ 등이 여기에 해당한다. 나카 스미오의 분석에 따르면 권철신은 양명이 ‘『古本大學』’을 중심으로 삼은 것과 ‘致良知’說을 긍정하면서 주자의 ‘格物補亡章’을 부정한다고 하였다. 한정운은 『양명집』을 즐겨 읽었다고 하며, 이기양은 이병휴의 문인으로, 주자학의 敬과 格物致知를 비판하고 양명의 학설이 옳다고 주장한 인물이다. 그런데 이러한 既분석들의 특징은 양명학을 비판하는 문헌이나 서간에서 逆추적해낸 것이다.³⁵⁾

이외에 성호좌파의 巨木 중 巨木은 단연코 ‘다산 정약용’이다. 정약용 역시 『고본대학』에 입각하여 자신의 논지를 전개한다. 그의 『大學公義』는 反주자학 논리 일색이다. 그런데 이익이나 권철신, 그리고 정약용 등은 굳이 주자와 양명의 가르기보다, 공맹유학으로의 回歸를 주장하는 부류에 가깝다. 그래서 이들은 『집주』로부터 자유로우면서도 객관적인 주석들 붙일 수 있었다. 정약용 역시 孔子로 복귀하는 것을 第一의 가치로 삼았기 때문에, 그가 일본 古學派를 부정하지 않았던 측면도 일맥상통한다.³⁶⁾

7. 주자학·양명학·실학에서의 ‘天’과 ‘天主教’에 대한 시각

34) ‘星湖 李瀼’의 제자라 할 수 있는 ‘順菴 安鼎福’의 사상도 살펴볼 필요성이 있다. 왜냐하면, 이익의 ‘혈구지도’에 대한 경학관이 제자에게 그대로 전수되었을 개연성이 다분하기 때문이다.

35) ① 김용재, 「조선후기 反양명학 문헌 조사 및 추출을 통한 양명학 비판 내용의 성향 분석과 反양명학 사조의 흐름에 나타난 특징 연구」1, 『양명학』31호, 2012.04

② 김용재, 「조선후기 反양명학 문헌 조사 및 추출을 통한 양명학 비판 내용의 성향 분석과 反양명학 사조의 흐름에 나타난 특징 연구」2, 『양명학』40호, 2015.04

③ 나카 스미오(中純夫) 著, 이영호·이혜인·곽성용 共譯, 『조선의 양명학』 성균관대 출판부, 2016

36) 나카 스미오(中純夫) 著, 이영호·이혜인·곽성용 共譯, 『조선의 양명학』 성균관대 출판부, 2016

16세 후반, 서양에서는 종교개혁을 단행하면서 ‘카톨릭’이 위축되다. 그런데 때마침 ‘지리상의 발견’을 맞이하면서 천주교는 신대륙에 포교활동을 적극적으로 나서게 된다. 1583년 명나라가 천주교의 포교활동을 인정하였던 시기도 이때이다.³⁷⁾ 그렇다면 천주교가 유교문화권에 전래될 당시, 가장 문제되었던 것은 무엇일까? 당연히 군주[황제] 위에 唯一神의 존재를 인정할 수 있는지의 여부가 첫 번째 관건이었고, 두 번째는 전통유교에서 조상에게 제사지낸다거나 공자를 성인으로 추앙하는 각종 의식을 어떻게 인정할 것이냐에 있었다.

전자는 ‘上帝’나 ‘天’, 또는 ‘天主’라는 명칭문제로 전환되면서 갈등양상이 심각해졌고, 후자는 공자를 신적 존재로 볼 수 있는지의 여부, 그리고 조상들에게 제사지내는 것은 효도와 존경의 상징적 행사이므로 가정적·사회적 의례로 받아들일 수 있느냐에 초점이 맞춰지게 된다.

결국 1715년 교황 클레멘스 11세는 “천주 이외의 어떤 용어도 사용할 수 없다고 금지령을 내리고, 조상에게 제사를 올린다거나 공자에게 의례를 거행하는 행위조차 금지한다.”는 勅書를 내리면서, 天主教는 중국으로부터 배척당하는 길을 걷게 된다.

그러면 우리나라에서의 천주교에 대한 전래와 동향은 어떠하였는가? 그리고 이 때 주자학자들과 양명학자들의 견해는 어떠하였는가? 조선에 천주교가 최초로 전래된 것을 임진왜란 때로 보는 학자들도 있다.³⁸⁾ 그러나 천주교가 조선에 본격적으로 유입되는 시기는 명말청초 사신들이 왕래하면서부터라고 인정하는 학자들이 더 많다.

유몽인(1559-1623)은 『천주실의』를 소개하면서 “이것이야말로 세상을 미혹케 만드는 것”이라고 비판하였고, 이수광(1563-1628)은 『천주실의』를 언급하는 정도에 불과하였다. 독특한 점은 성호 이익이 천주교를 비판하면서부터 역설적으로 천주교가 수면 위로 오르게 되었는데, 정작 이익의 제자들은 천주교를 종교적 입장으로 수용하였다는 점이 의아하다. 남인계 유자들은 천주교를 옹호하는 입장이었으니, 당파적으로 이익의 제자들이 천주교에 우호적인 입장을 가졌던 것은 집단의식과도 무관하지 않을 것이다. 남인계의 대표 인물인 정약용과 그의 형제들도 천주교를 신봉했던 것은 이의 방증이기도 하다. 정약용은 西學의 영향을 절감했던 哲學者였으며, 經學家였고, 建築家였다. 그가 종교적으로 신앙을 가졌다고 하여 정약용을 儒學者가 아니라고는 못할 것이다. 그는 소위 정주 성리학에 깊은 뿌리를 두었던 學問觀을 견지했으나, 오히려 본원유학 - 孔孟의 실천유학 - 으로의 회귀를 갈망했을지도 모른다. 그것이 곧 현실세계·백성들에게 필요한 ‘실용지학’이자 ‘실천 유학’이라고 여겼기 때문이었다.

그런데 필자의 淺見으로는 당시 유자들 - 최소한 실학적 견지를 소지한 사람뿐만 아니라 주자학자들 - 은 서양에서 가져온 소위 西學(과학기술?)에 대하여 (지적)호기심이 많았을 것이고, 종교적 신앙 차원에서는 배타적 입장을 취했을 것으로 생각된다.

여기에서 19세기 조선의 유자들에게 비춰진 하늘[天]에 대한 관점부터 알아볼 필요성이 있다.

37) 유교문화권에 천주교가 전래되는 시기와 양상에 대한 최초의 연구는 최기복의 「유교와 서학의 사상적 갈등과 상화적 이해에 관한 연구」(성균관대학교 박사학위 논문, 1989)를 참조하기 바란다.

38) 본고에서는 천주교가 우리나라에 최초로 전래된 때가 언제인지에 대해서는 언급하지 않는다. 이 부분에 대해서는 최기복의 「유교와 서학의 사상적 갈등과 상화적 이해에 관한 연구」 논문을 참조하기 바란다.

소위 ‘天觀’에 대한 분석이다. 天觀을 먼저 알아보는 이유는 무엇인가? 사람의 입장에서 볼 때, 동물(사물)을 천대하는 관점내지, ‘中華’의 처지에서 ‘夷狄’를 구분할 때는 제3의 객관적 기준을 제시해놓고 이에 근거하여 優와 劣을 나눈다. 그런데 그 근거라는 것이 ‘天’을 어떻게 바라보았는지에 귀결되기 때문이다. 따라서 天을 어떻게 관조하였는지, 그리고 당시 북학파들의 天에 대한 견해를 살피는 것은 유의미한 작업이 될 것이다. (홍대용, 박지원, 성대중 포함)

먼저, 명말청초 왕조교체기 때, 조선후기 지식인들이 청나라의 정통성 여부를 어떻게 받아들이었는가? 주자학과 천주교를 바라보는 관점의 가르마[準]는 단연코 ‘天’이다. 조선후기 전래된 천주교는 하늘을 主宰天·人格天의 모습을 가진 존재로 바라보았다. 당연히 천주교 신자들은 帝王 위에 또다른 주인을 올려놓았으며, 이를 ‘天主’ 또는 ‘上帝’라 불렀다. 이에 대한 유자들의 평가는 어떠했는가?

첫째, 북학과 실학자들은 하늘이 기본적으로 자연적 존재물에 불과하다는 입장이다. 어찌 보면 순자의 天論에 가까운 ‘自然天’의 입장을 고수한다. 따라서 天의 ‘인격성’보다는 ‘물질적 존재물’로서의 특성을 강조하고 있는 셈이다. 홍대용같은 실학자는 “하늘은 자연물로서, 하늘 그 자체일 뿐”으로 인식한다. 또 하늘에는 외부의 어떠한 존재의 개입을 허용할 수 없다고 한다. ‘하늘’은 ‘인격적’인 모습을 가진 존재이거나, 혹은 어떠한 의도나 가치를 부여할 수 있는 곳이 아니라는 입장이다. 그야말로 자연과학에서나 다룰 법한 天觀이다. 따라서 사람도 사람이 처해 있는 상황 또는 존재의 위치에서 보면 中華와 夷狄의 차이를 구분할 수는 있겠으나, 하늘의 기준에서 바라보면 모두 동등하며, 따라서 구분할 수 없다는 세계관을 갖는다. (淸이 어찌 오랑캐[夷狄]이란 말이나?) 이들이 바라본 하늘[天]은 人間事에 개입할 수 없는 그런 자연적인 존재物이었다.

기존 주자학자들처럼 ‘天卽理’의 관점 하에 인간사의 시비선악을 판별해줄 수 있는 主宰的이고 人格的이며 全知全能한 하늘이 아니라는 점이다. 박지원·홍대용·성대중 등은 주자학자들이 하늘[天]을 인간 행위의 도덕적 준거로 삼는 입장에 대하여 원천적으로 반대한 것이다. 이들에게 하늘은 ‘도덕天’·‘주재天’·‘인격天’ 등, 소위 ‘관념적 존재로서의 하늘[天]’은 더 이상 존재의 의미가 없다.

天에 대한 입장이 이러한데, 과연 “주자학이 실학이다”라고 等値·同値시킬 수 있다는 말인가? 따라서 조선후기 주자학은 모두 ‘실학’으로 자연스럽게 이어져서, 하나의 思潮를 형성하였다는 주자학자들의 발언은 공허한 메아리에 불과하며 語不成說이다. 인간과 자연을 바라보는 준칙, 준거로서의 기준이 확연히 다른데도 불구하고, “주자학이 곧 실학이다”라는 등식은 결코 성립될 수 없기 때문이다.

주자학자들의 관점대로, 당시 세상은 도덕적·주재적 天이 지배하는 사회이어야만 한다면, 夷狄가 中華를 지배하는 淸나라가 득세하는 형국은 나타나서도 안 되고, 나타날 수도 없으며, 설령 나타났다고 하더라도 즉시 제거되어야만 했다. 그러나 이 모두는 허사로 끝났고, 불가능한 영역이었다. 청나라는 오히려 변모되는 시세를 받아들이며 대국을 넘어 강국의 이미지로 갖게 되었는데 말이다. 박지원·홍대용 등 연암계열의 학자들이 천주교에 대하여 비교적 온건적이며

微溫的 태도를 지닐 수 있었던 것은 바로 ‘天’에 대한 관점이 주자학과 확연히 달랐다는 것도 이를 증명해준다.

성호학파의 양명학

-벽이단론과 심신관을 중심으로

함영대 (성균관대 대동문화연구원)

1. 문제제기

성호학파의 양명학에 대한 연구는 꾸준히 전개되어 왔다. 서종태 선생에 의해 진행된 성호학파와 양명학과의 연관성에 대한 연구는 적지 않은 성과가 있었지만 또한 한계 역시 없지 않았다고 생각된다.³⁹⁾ 조선의 초기 양명학을 집중적으로 연구한 나카 스미오 교수의 보고 역시 성호학파의 학자 가운데 권철신, 한정운, 이기양, 정약용 등을 양명학적 사유가 있었던 학자로 서종태 교수의 연구를 인용하며 지목했지만⁴⁰⁾ 그 핵심 논점은 주자학을 비판했다는 것이지, 적극적으로 양명학을 신봉했다는 것은 아니다. 가장 대표적으로 다산 정약용의 경우, 그는 양명학자가 아니다. 곧 주자에 대한 비판적인 인식으로 주자의 대학장구 체제를 비판하고 고본대학을 탐구했다고 해도, 그것이 바로 양명학을 신봉했다는 것으로 연결하는 것은 무리한 논점이라는 것이다. 나카 스미오 교수 역시 이런 점을 의식해서인지 “성호학파에도 좌파를 중심으로 양명학 수용의 흔적을 나타내는 다수의 사례가 존재한다는 점은 일단 주목할 필요가 있다. 그러나 그 사례를 보여주는 자료는 매우 단편적이므로 자료의 발굴이 한층 더 필요할 것이다”⁴¹⁾

그러므로 여기서는 천착하는 논점을 통해 성호학파와 양명학파의 연관고리를 찾기 보다는 성호학파의 내적 분위기, 이를테면 벽이단론이나 심신관과 관련한 논의 가운데 그 논의의 요소가 양명학과 조우할 수 있는 것이 있는가에 좀 더 관심을 두고 검토해 보려고 한다. 성호학파는 조선의 다른 어떤 학파보다 학문논의에 개방적이었고, 학파내의 다양한 논의가 활발하게 전개되었다.⁴²⁾ 그러므로 성호학파 내의 분위기에 대한 검토와 그 논의의 논점을 따라가며 양명학과의 연관성을 검토하는 것이 오히려 양명학과의 연관을 검토하는 방법론으로는 더욱 실상에 부합할 것으로 생각된다.

39) 서종태(1996), 『성호학파의 양명학과 서학』, 서강대 박사논문. : 이하 서종태 선생은 성호학파와 양명학, 실학, 천주학과 관련한 일련의 논문을 발표한 바 있다.

40) 나카 스미오 저, 이영호 역, 『조선의 양명학』, 성균관대 출판부.

41) 앞의 책, 성호학파에 대한 설명 부분.

42) 서학에 대한 개방적인 인식이나 심지어 국내의 논의가 첨예했던 사단철정에 대한 논의에서 성호학파의 학자들은 서로 다른 생각을 거침없이 제시하여 학파내의 학문적 활력을 신장시켰다. 그리고 그러한 분위기를 가능하게 한 것은 성호의 학문에 대한 개방성이었다.

2. 벽이단론의 문제

성호학파의 벽이단론은 학파의 좌장이 되는 성호 이익의 개방적인 입장이 학문에 대한 학파의 전체적인 입장을 보이는 데 적지 않은 영향을 끼쳤다. 성호는 맹자가 양주와 목적 같은 이단의 폐해를 역설한 『등문공 하』 9장⁴³⁾에 대한 해석에서 벽이단론이 가진 양면성을 잘 파악하여 이단의 문제점은 잘 파악하되 그 이단에 대응하는 방법에 있어서는 매우 유연하게 대처했다.⁴⁴⁾

이를테면 양주·목적과 같은 異端邪說의 문제를 아래로는 어리석은 사람을 미혹시키고 위로로는 도덕을 혼란시키는 것으로 이해하여 누가 그것을 변론한다고 하더라도 필경에는 無父·無君의 지경에 이르러 죽은 이후에나 그칠 것이니 홍수와 같은 재해와는 비교할 수 없다고까지 심각하게 생각하면서도 만약 천하에 도가 있다면 邪說이 있더라도 두려워할 것이 없다⁴⁵⁾고 그 해악의 한계는 명확하게 밝히고 있다.

이것은 성호가 양명을 평가하면서 그 철학상의 문제에도 불구하고 양명이 지녔던 인격과 그 실무적 능력을 높이 평가하여 그 공적에 대해서 간과하지 않았던 유연함과 깊은 연관이 있다. 성호는 자신의 『사설』에서 한편에서는 퇴계의 비판을 소개하여 왕양명의 철학적인 근거를 비판하면서도, 다른 한편으로는 명나라 徐則登이 왕양명을 비판한 것에 대해 “왕양명의 학설이 매우 편벽하나 그 자신을 깨끗이 함이 알지 않으니, 백성에게 사납게 굴며 재물을 탐한 그런 일이 있겠는가? 내가 왕양명의 ‘十家牌法’을 보건대 간악함과 거짓이 용납될 바가 없으니 반드시 곧 실시할 만한 것이다.” 라 하여 긍정하였다.

성호는 왕양명이 창안한 제도적 기능을 긍정적으로 평가하고 있다는 것이다. 이러한 양명학에 대한 평가의 양면성은 바로 도학의 정통성과 개방적 합리성을 종합하고 있는 성호의 사상의 기본 논리를 잘 보여주는 것이다. 성호의 양명에 대한 열린 자세는 권철신에서 정약용에 이르는 성호학파의 후학들 사이에서 양명학의 이론에 대한 긍정적인 평가와 수용까지도 가능하게 하는 先河를 열어 놓았다.⁴⁶⁾

성호의 異端邪說에 대한 융통성있고 유연한 태도는 소남 윤동규에게도 찾아볼 수 있다.

43) 宋程子登「등문공 하 9장」의 해당본문은 다음과 같다. “聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱 墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨。楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。公明儀曰：庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。登楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾爲此懼，閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作，作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。聖人復起，不易吾言矣。」昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄驅猛獸而百姓寧，孔子成春秋而亂臣賊子懼。詩云：豺狄是膺，荊舒是懲，則莫我敢承。登無父無君，是周公所膺也。我亦欲正人心，息邪說，距誣行，放淫辭，以承三聖者；豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。

44) 성호학파의 벽이단론에 대해서는 함영대(2011), 『성호학파의 맹자학』, 태학사, 292~301면 참조.

45) 宋程子登「등문공 하 9장」 “邪說之害，殆有甚於數者，洪水，氣化更換故，時猶可平。夷狄禽獸，衆情同懼故，智猶可惧。亂臣賊子，象情同惡，故義猶可誅。惟邪說，下者足以迷愚氓，上者足以亂道德，迭出更新，誰得辨之，畢竟无父无君滅生靈而後已，又豈洪水之類所可方哉？盖天下有道，邪說有不足畏。”

46) 宋程子登「등문공 하 9장」 「인사문·왕양명」; 권16 「인사문·왕양명」; 이 두 조에서 보여주는 철학이론에 대한 비판과 제도효용의 긍정에 대한 평가는 금장태, 宋代理學의 전개 서울대출판부, 2000, 229면 참고.

소남은 벽이단의 핵심적인 방법을 “스스로를 지키는 것이며 자신의 義를 명확하게 하는 것일 뿐이다.”라고 이해한다. 이러한 관점은 정체성의 확립이라는 관점에 철저한 것이다. 그러나 그러한 태도가 가능한 이면에는 자신의 정체성이나 자신에 대한 확고한 신념이 없이는 불가능한 것이며 한편으로 이단에 대한 불필요한 억압을 가할 수 있는 부정적 측면을 배제할 수 있는 중요한 관점이기도 하다.

공자와 노자는 동시대를 살면서도 한마디도 서로에 대해 간섭하지 않았으니 이것은 또한 해아려볼 만한 일이다. 하늘은 죄 있는 사람을 벌하였는데 湯과 武가 군사력으로 그들을 벌한 것은 이를테면 『춘추』에서 亂臣賊子들을 두렵게 한다는 것으로 법을 만들어 경계로 삼는 것일 뿐이다. 어찌 저들과 팔뚝을 흔들며 소매를 떨치고 힘써 시비를 다투어 이기는데 힘을 쓸 것인가? 그러므로 계씨가 팔일무로 撤床하였지만 성인 공자도 단지 “이를 참는다면 무엇을 참지 못하겠는가?”라고 할 따름이었다. (….) 나는 맹자가 말한 이른바 능히 양·목을 말로서 물리친다는 것은 스스로를 지키고 자신의 옳음을 밝힐 뿐이다. 그러니 주자의 경계를 두었다는 말은 꼭 맞다고 할 수가 없다. 우선 의문을 기록하여 둔다.⁴⁷⁾

이러한 소남의 관점은 이단이라고 파악한 학문, 즉 正學이 아닌 邪學에 대해서도 그렇게 날카로운 공격을 굳이 할 필요가 없다는 것이다. 오히려 해악이 더할 뿐이기 때문에 자신만 바르게 한다면 그 뿐이라고 생각했다. 공자의 사례를 두 번씩이나 든 것은 자신의 생각이 공자의 생각과도 일치할 것이라는 강한 소신에서 가능한 것이다.

그러나 순암의 경우 벽이단에 대한 생각은 다를 뿐 아니라 매우 철저한 사상투쟁의 양상으로 나타난다. 일단 그는 이 쟁점이 되는 구절에서 “짐승을 내몰아 사람을 잡아먹게 한다 [率獸食人]”는 것은 楊朱와 墨翟이 禽獸의 가르침을 가지고 사람의 마음을 해친다는 뜻이다⁴⁸⁾.”라고 해석했다. 자신이 믿어 실천해야 할 正學이 아니라고 판단한 이단 학문에 대해서는 다음과 같이 격렬한 비판의 칼을 들이댄다.

老·佛·楊·墨은 그 길이 우리 儒道와는 다르기 때문에 그 폐단이 결과적으로 虛無·寂滅·無父·無君이 되어 결국 異端이 된 것 아닌가. 지금 이른바 天主學이라는 것은 바로 이름만 바꾼 佛氏인 것으로 나도 대략 본 일이 있는데, 그 대의가 천당·지옥이라는 것이 같고, 마귀라는 것이 같고, 齋素도 같고, 군신·부자·부부의 인륜이 없는 것도 같고, 「十誡」와 「七戒」도 다를 것이 없고, 四行과 四大도 같네. 그 밖에도 이루 다 들

47) 宋南遺稿登卷10, 「經說·孟子追錄」, “孔子與老子, 同世而無一言可尋, 此亦可省者. 余嘗謂天討有罪, 湯武以兵力而除之也. 如春秋之懼亂臣賊子則, 不過垂法以戒而已, 豈可與彼奮臂揚袂、力爭是非, 欲其力勝哉? 是故季氏以八佾雍撤而, 以夫子之聖, 但曰, 是可忍奚恥云云. (….) 愚則, 恐孟子所謂能言距楊墨者, 不過自守而明吾義而已之謂也. 然晦庵之垂戒, 不能強是, 姑書以誌疑.

48) 宋南遺稿登卷11 「경서의의·맹자」 “率獸食人, 楊墨以禽獸之教, 蠹害人心也.”

수가 없지만 대체적으로 그들이 주장하는 것은 救世이지. 鳩摩羅什과 達摩尊者가 다 구세를 내세워 큰 바다를 건너 중국까지 와서 자기들 교화를 펴듯이 이마두(利瑪竇) 무리들도 역시 그러한 자들에 불과하다네. 옛 사람 말에 의하면, 釋氏는 자기 스스로 生死의 경지를 초탈하기 위하여 그랬다고 하는데, 지금 천주학을 하는 자들도 밤낮으로 기도하면서 지옥으로 떨어지는 것을 면하게 해달라고 하는 것이 모두가 佛學인 것 일세.

제군들이 평소에 그렇게도 불교를 배척했으면서 지금 천주학에는 꿈쩍 못하는 것을 보면 틀림없이 사람을 감동시킬 만한 별다른 문자가 있어서 그럴 터이지. 이런 까닭에 전번 서신에서 청했던 것은 까닭이 있어서였는데 지금 들으니 德操가 얼마간의 서책을 가지고 갔다는데 이곳을 지나면서도 나를 찾아보지 않고 그냥 지나쳐 버린 그 까닭을 알 수 없군. 아마 공부의 길이 달라 서로 얘기할 것이 없기 때문이었을까? 남을 선으로 인도한다는 천주의 뜻은 틀림없이 그렇지 않을 것일세. 그러나 明德을 천하에 밝히려는 성인의 구세 뜻은 그 얼마나 거룩한 것인가. 그 名敎의 안락한 곳을 굳이 버려두고 천당을 찾는 것인지? 이른바, 중국의 법도로 오랑캐를 변화시킨다는 말은 들어어도 오랑캐에 의해 변화된다는 말은 듣지 못했다고 한 것이 바로 이런 경우가 아니겠는가. 내 뜻을 이해하고 다시 답을 주기 바라네.⁴⁹⁾

순암의 공격의 초점은 주로 천주교의 문제에 집중되어 있지만 처음에 양·목·노·불을 한 통속으로 묶은 것에서 알 수 있는 바와 같이 기본적으로는 이단이라고 평가된 사상과 학술에 대한 비판논리이다.⁵⁰⁾ 이것은 이후 녹암 권철신 등이 천주교에 관심을 보일 때 비판하는 적극 비판하는 논리로 전환되었다.

다산 역시 벽이단의 논리에서는 매우 유연한 생각을 가지고 있는데 이것은 성호의 영향을 받은 것이지만 그 가운데는 학문에 대한 개방성을 스승을 통해 터득했던 성호학과 내부의 학문에 대한 건전성이 스리잡고 있었던 것으로 생각된다. 다산의 논의용 그러한 생각을 가장 단적으로 드러낸 것이다.

楊墨은 모두 현인이다. 맹자는 그 병폐를 걱정해서 거부한 것일 뿐이다. 지금 사람들은 『맹자』를 잘못 읽어 양자를 인식한 사람으로 여기고 목자를 狂客으로 여겨 ‘拔毛摩頂’이 모

49) 攄菴先生文集登卷6 「答權旣明二 甲辰」 “老佛楊墨，以其道之不同於吾儒，故其弊也歸於虛無寂滅，無父無君之敎。此所以爲異端也，今所謂天學，是佛氏之變其名者爾，愚亦喜觀大意，天堂地獄一也，魔鬼一也，齋素一也，無君臣父子夫婦之倫一也。十誠與七戒不異，四行與四大亦同，其餘不能枚舉，而大抵以救世爲言。鳩摩羅什，達摩尊者，皆以救世，涉重溟到中國，以宣其化，利瑪竇等，亦不過如是而已。古人謂釋氏自私欲超脫生死而然也，今爲天主之學者，晝夜祈懇，祈免墮於地獄，是皆佛學也。諸君平日常斥佛而今束手於此，則必有別般文字可以動人者而然也，是故前書之請有以也。今聞德操抱多少書而進去，今者過此不見，未知其故也，豈以其道不同而不相謀耶？天主導人爲善之意，必不如此也。然聖人明明德於天下者，其救世之意，爲如何哉？何必捨名敎之樂地而求生天堂乎？所謂聞用夏變夷，未聞變於夷者此也，幸諒更敎之也。”

50) 순암의 벽이단론은 俗學에 대한 경계와 유학의 본원에 대한 추구의 관점에서 도출된 것이고 맹목적인 반대가 아니라 학술적인 논변으로 뒷받침되고 있다는 점에서 정밀한 독법을 요한다. 그러나 자신의 지향과 다른 이념과 학술에 대한 완고한 관점은 성호나 다산의 경우와는 다소 차이가 있다.

두 가설로 비유한 말이지 두 사람의 실제 일이 아니라는 것을 모른다. 머리카락 한 올을 뽑아서 천하를 이롭게 한다는 것은 자신의 一尺을 굽혀 남의 八尺을 곧게 한다는 말과 같다. 허물없는 사람을 죽여서 천하를 언더라도 그렇게 하지 않는 것도 나를 위한 학이니 심하게 말하자면 이것을 ‘머리카락 한 올을 뽑아서 천하를 이롭게 하더라도 하지 않는다’고 하는 것이다.⁵¹⁾

3. 심신관의 문제

심신관의 문제는 인간의 몸과 마음을 바라보는 시각이다. 대체로 인간의 몸과 마음을 분리하여 이해한 중세의 관점, 이를테면 육체와 영혼을 분리와 그 현격한 차이를 규명하려고 한 중세의 종교 철학이나 심신을 이기론적 분리를 통해 사유하려고 한 동양의 사상 전통을 극복하고 가급적 신체와 정신, 또 몸과 마음을 하나의 일관된 통일체로 이해하려고 한 관점은 중세 보편에서 온전한 개성적 자아와 개인의 강조라는 근대로 전환되는데 매우 중요한 분기점이 있는데 그 점에서 성호학과 양명학은 적지 않은 논점의 공유를 가지고 있다.

인간의 몸을 신체 장기와 기의 통합체로 이해할 경우 인간의 몸은 감각기관으로서의 기능 내지는 그 기능을 발휘하는 운동체로서의 역할을 지닌 肢體로서의 의미를 지님과 동시에 몸 그 자체가 일정한 위상을 획득하게 된다. 인간의 몸을 우주적 정신을 담은 어떤 특별한 의미를 지닌 그 무엇으로 상정할 경우 몸은 대체로 그러한 정신을 담은 도구로서의 역할을 수행하게 된다. 그러나 이는 어디까지나 정신에 대한 부수적인 것이요, 몸 그 자체가 깊은 의미를 지니는 것은 아니다.

관념적이고 보편적인 성격이 강한 理의 세계관을 수용하면서도 좀 더 구체적이고 현실적인 관점으로 당대 세계를 응시하려고 했던 성호학과 학자⁵²⁾들은 조선 후기 실학의 한 축을 담당한 주역들이다. 그들의 인간 몸에 대한 이해는 그들이 이해한 인간에 대한 이해 가운데서도 매우 중요한 것이고, 동시에 당대 세계를 이해하는 중요한 시각의 단면이다. 그들의 인간에 대한 관점을 추적하는 것은 실학이 지향하는 하나의 구체적인 국면을 보여 줄 것이다.

1) 성호의 인간 몸에 대한 이해

51) 앞의 책, “楊墨, 皆賢人也. 孟子慮其弊而距之, 今人誤讀孟子, 以楊子爲吝人, 墨子爲狂客, 不知拔毛磨頂, 皆設喻之言, 非二子之實事也. 拔一毛而利天下, 猶言枉己之尺直人之尋也, 殺一不辜而得天下不爲, 亦爲我之學, 甚言之則, 斯云拔一毛而利天下不爲.”

52) 이러한 논점은 성호학파의 사단칠정 논의 속에서 더욱 선명하게 드러난다. 그들이 제출한 의견 가운데 公喜怒理發說은 이기론 체계적인 구도를 고려하면서도 ‘公’이라는 그 자체의 속성을 중시했다는 데에 적지 않은 의미가 있다. 또 한편으로는 喜怒라고 하는 ‘감정’이 공적 성격을 갖기만 한다면 理發이라는 궁극적 도덕원리가 될 수 있다는 것을 상정했다는 점에서 매우 획기적이다. 감정도 도덕의 기반이 될 수 있는 논리를 개척했다는 것이다. 이는 맹자 사단설의 본래적 의미를 회복하는 획기적인 것이다.

성호 이익은 인간의 신체에 상당한 관심을 가지고 그 각 면모들에 다양한 주의를 기울였다. 그는 사람의 손과 얼굴은 가리지 말아야 하는데 밤에 잘 때 머리를 덮거나 절을 할 때 손을 숨기면 요절할 수 있다고 했다. 죽은 사람에게 얼굴과 손을 가리는 것은 그 이유 있는 상례 절차라고 여겼다. 성호는 그 이유를 사람의 陽氣가 모두 머리에 모여 있어서 모든 陰脈은 목과 가슴까지 왔다가 되돌아가고, 오직 陽脈만이 위로 머리와 귀에까지 올라간다는 동양의학의 지식을 활용하고, 또 자신의 경험을 통해 그러한 사실을 확인했다. 그는 일본 사람들은 겨울에도 발을 드러내는데 그것은 습관과 따뜻한 기후 때문일 것이라고 이해했다.⁵³⁾ 왜 추위에도 손발을 내 놓고 다닐 수 있는가에 대한 성호의 의문은 인체의 각 장기의 기능에 대한 파악으로 그 시선을 확대한다.

또 생각건대, 五臟 중에 心과 肺는 가슴에 있는데, 심은 血을 주장하고 폐는 氣를 주장한다. 혈은 榮이 되고 기는 衛가 되어 서로 오르내리면서 온 經絡을 통해 다닌다. 폐·심 두 맥은 손에 있고 肝·脾·腎 세 맥은 발에 있다. 또 大小腸은 심과 폐를 합친 것인데, 모두가 傳導하는 官이요, 맥이 역시 손에 있기 때문에, 손은 가리는 것을 좋아하지 않는 것이다.⁵⁴⁾

성호의 장기에 위치와 역할에 대한 파악은 얼굴과 손을 가리지 않은 이유에 대하여 설명하는 과정에 제출된 것이지만 그것들에 대한 주요한 관심의 영역은 상당히 자연과학적 분석의 태도를 견지하고 있음에 주목할 필요가 있다.

성호는 인간의 영혼과 육체가 분리된다고 하는 것을 완전히 부정하지는 않았지만 그러한 현상을 정상적인 것이라고 보지는 않았다. 그는 몸과 정신이 분리된 재미난 사례를 들어 그러한 현상이 지니는 의미를 짚어준 바 있다. 곧 近古에 어떤 宰相이 자기 생일 날 잠시 잠 든 사이에 꿈에서 어느 곳에 당도하니 늙은 할멈이 제사상을 차리고 졸고 있으므로 그 자리에 올라가 배부르도록 먹고 취하도록 마시고 돌아왔는데, 깨어나서도 역력히 기억할 수 있으며 취기가 아직 남아있더라는 것이다. 그래서 이상히 여겨 사람을 시켜 그곳에 찾아가 살펴보게 하였더니, 마을 집에 홀로 사는 늙은 할멈이 있는데, 아들 하나를 두었다가 일찍 죽어, 매양 그 죽은 날에는 제사상을 차려놓고 곡한다는 것이었다. 그런데 그 죽은 날이 바로 재상의 생일이었다. 재상은 마침내 그 할멈을 자기 집으로 데려오게 하여 잘 봉양하여 전생의 은혜를 갚았다는 것이다.⁵⁵⁾

이러한 영혼과 몸의 분리 현상이나 전생에 대해 성호는 모두 정상적이지 않은 마귀의 장난이라고 일축했다.

53) 樵湖僊說登卷10, 「面手不掩」.

54) 앞의 책, 같은 곳.

55) 『성호사설』 권9, 「金判前身」.

이미 다른 氣에 의탁하여 形이 된 이상, 어찌 다시 옛날을 그리는 情이 있어, 가서 그 음식을 먹을 이치가 있겠는가? 나의 소견으로는 이 따위는 모두 마귀의 소행이라고 단정할 수밖에 없다. 사람은 알지 못하는 것을 귀신은 반드시 깨달아서 아무의 생일이 아무의 죽은 날과 같다는 것을 알고 있다. 그러므로 냇을 불러 속여서 미혹하게 만든 것이니, 魔란 좋지 않은 鬼이다. 만약 사람이 속에 邪를 끼었을 때는 미친 듯이 떠들며 까닭 없이 사람을 침해하고 희롱하는 법이다. 이와 같은 일이 왕왕 있는데도 세상이 그 이치를 깊이 알지 못하고서 기이한 일로만 여기니 가소로운 일이다. 무릇 세간의 원리 원칙 이외에 기괴하고 황홀한 것은 모두 마귀의 장난이라고 단정한다면 틀림이 없는 것이다.

성호는 ‘냇을 불러 미혹한다거나 이와 같은 일이 왕왕 있다’는 등 영혼의 존재나 그와 같은 일의 발생 가능성 자체는 인정하고 있다. 하지만 ‘이미 다른 氣에 의탁하여 形이 된 이상, 어찌 다시 옛날을 그리는 정이 있어, 가서 그 음식을 먹을 이치가 있겠는가?’라고 하여 氣로 표현되는 육신에 의탁하여 한 사람이 된 이상 그 정신은 다른 곳에 갈 수 없다는 확고한 생각을 가지고 있다. 곧 이미 하나의 몸과 결합한 정신은 유령처럼 이곳 저곳을 배회하는 존재가 될 수는 없다는 것이다. 만약 있다면 그것은 마귀이며, 그것은 인간에 邪가 끼어있는 비정상적인 상태와 유사한 경우라고 보았다. 하나의 몸에 깃든 하나의 영혼이라는 성호의 뚜렷한 인식은 사람에게 하나의 몸을 구성하는 영혼과 몸은 서로 떠날 수 없다는 것을 강조한 것이다. 이러한 인식은 하나의 육신과 일체화된 하나의 정신을 강조한 것으로 ‘氣에 의탁하여 形’이 定해진 이상 그 각 개별성이 갖는 의미를 선명하게 천명한 것이다.

이것은 눈으로 보고 귀로 듣는 감각기관의 일을 하나의 神氣로 통합하여 수렴하려고 한 해강 최한기의 설명보다도 각 신체의 개별적인 가치와 그 의미를 강조한 것이다. 최한기는 눈과 귀 등의 감각기관이 파악하는 것은 인간의 신령한 기능인 神氣를 통해 통합할 수 있다고 주장한 바 있다.

“귀로 듣는 神氣는 눈으로 보는 신기에 통하여 보고 듣는 것을 하나로 통합할 수 있고, 입으로 맛보는 신기는 코로 냄새 맡는 신기에 통하여 맛보는 것과 냄새 맡는 것을 하나로 통합할 수 있다. 또한 보고 듣고 냄새 맡고, 맛보는 신기를 하나로 통합할 수 있으며, 심지어 모든 구멍과 감촉 기관의 신기가 하나로 통합되어 많거나 적거나 간의 변통이 한 신기를 좇아 모든 구멍과 감각기관에 통한다. 또한 사람의 신기를 통하여 감복하고, 화통하게 된다면 모든 구멍과 감각 기관이 모두 나의 신기에 통하여 되는 것이니 몸은 비록 둘이나 통하는 것은 하나로 될 것이다. ... 여기서 남과 내가 서로 접촉하는 데서 무한한 변통이 신기에 따라 발생하는 것이다.⁵⁶⁾

여기서 최한기가 강조하는 것은 저마다 다른 감각기관의 경험을 통해 세상을 파악한다고 하더라도 神氣라고 하는 보편적인 인식 장치를 통해 사람들의 인식이 서로 소통할 수 있는 상황을 상정하고 있다. 神氣를 통한 사람들의 보편적 인식과 그 和通에 대해 큰 기대를 한 것이다. 이것은 개별자의 가치를 무시하는 것은 아니지만 그 개별적 의미를 약화시킨다는 점에서 다소 개별 인간의 육체와 정신의 결합의 의미를 희석키기는 점이 있다. 이 점에 있어서 성호는 해강보다 좀 더 개별 육체와 정신의 결합을 뚜렷하게 인식한 경우라고 할 수 있다.

2) 순암의 몸, 장기에 대한 인식

순암은 『천학문답』에서 “사람의 심장은 가슴 속에 있으면서 神明의 집이 되어 온갖 조화가 거기서 나온다.”라고 하여 심장에는 神明의 권능이 있음을 지적했다. 그와 동시에 같은 곳에서 “영혼이 죽지 않는다는 말은 釋氏와 다름이 없는 것으로서 우리 儒者가 말하지 않는 바이다.”라고 하여 영혼의 영원한 불멸을 부정했다. 이것은 심장을 실재와 의식의 결합으로, 영혼을 육체와 관련하여 生滅을 갖는 것으로 파악한 결과이다. 이러한 인식은 위에서 검토한 성호의 개별 육체와 영혼에 대한 인식과 상당한 친연성이 있다. 특히 영혼이 육체의 사멸과 함께 사라진다는 인식은 위에서 상호가 보여준 육체와 영혼의 구체적, 개별적 결합이라는 인식과 그 궤를 같이 하는 것이다.

순암은 『상헌수필』에서 “사람은 천지의 기운을 품부받는다. 눈이 옆으로 뚫어지고 발이 두개인 것은 사람마다 다 같으나 풍토와 氣習은 곳에 따라 같지 않다.”고 전제하고 『회남자』의 풍토 따라 사람들이 달리 태어나고 생겨난다는 언급에 대해 자신의 견해를 덧붙였다. 이를테면 산 기운이 있는 데는 남자가 많이 태어나고, 연못 기운이 있는 데는 여자가 많이 태어난다는 것에 대해 순암은 女眞은 남자가 많고, 濟州島는 여자가 많다는 식으로 의견을 덧붙인다. 이는 海西 지방에 움푹 들어간 곳이 많아 맹인이 많다던가, 물이 빨리 흐르는 곳에는 사람이 가볍고, 물이 느리게 흐르는 곳에는 사람이 무겁다는 설명으로 이어진다. 또 『家語』에 ‘단단한 땅에서 태어난 사람은 강하고, 연약한 땅에서 태어난 사람은 나약하며, 감은 땅에서 태어난 사람은 가늘고, 기름진 땅에서 태어난 사람은 아름답고, 척박한 땅에서 태어난 사람은 추하다’고 한 견해를 인용하면서 우리의 경우도 남북의 풍토가 같지 않은데 四海는 어떠하겠느냐며⁵⁷⁾ 그 자연풍토의 따라 사람들이 외모를 달리하여 태어

56) 최한기, 末|측체의證「神氣通」, 권3「變通」.

57) 桐菴文集登卷12, 櫟軒隨筆登「人稟之異」, “人稟天地之氣, 橫目二足皆同, 而風土氣習, 隨處不同, 周禮九州有男女多少之別. 淮南子曰, 山氣多男, 澤氣多女, 按女眞多男, 我國濟州多女, 水氣多瘡, 風氣多聾, 按我國海西地多凹陷, 故多盲人, 林氣多癰, 木氣多偃, 石氣多力, 下氣多腫, 險氣多瘵, 谷氣多痺, 丘氣多狂, 廣氣多仁, 陵氣多貪, 暑氣多夭, 寒氣多壽, 輕土多利, 重土多遲, 清水音小, 濁水音大, 湍水人輕, 遲水人重, 中土多聖賢, 家語曰, 堅土之人剛, 弱土之人懦, 墟土之人細, 息土之人美, 耗土之人醜. 試以我國言之, 不過數千里之域, 而南北風土, 絕不相同, 況四海之內乎.”

나는 것을 보편적인 것으로 이해했다. 자연 환경에 따라 인간의 신체가 큰 영향을 받는다는 인식은 매우 흥미롭다. 이것은 인간의 몸을 그 태어난 환경과 조응하는 유기적 연관체로 이해한 것인 동시에 하나의 구체적 산물로 이해한 것이기 때문이다.

한편, 순암은 꿈을 몸 속의 장기들이 가지는 역할의 결합으로 이해했다. 각 장기들의 역할에 대한 이해는 동양의학적 지식에 원천을 둔 것이지만 이것으로 꿈을 설명하는 것은 재미난 것이다.

“肝臟은 魂을 간직하고, 肺臟은 魄을 간직하니, 혼과 백이 교접하여 꿈을 이룬다. 대개 간장은 血을 위주로 하고, 폐장은 氣를 위주로 하여 기와 혈을 간직한 바가 되고, 중간에는 心臟이 神明을 위주로 하고, 脾臟이 思慮를 위주로 하는 것이 저절로 있다. 무릇 사람이 꿈을 꾸는 것은 비록 간장과 폐장의 혼과 백이 꿈을 이루나 심장의 신명과 비장의 사려가 저절로 중간에 있어서 사귀어 이루는 것이다.”⁵⁸⁾

순암은 각 장기는 그 장기의 생물학적 기능 이외에 정신적이거나 혹은 혈기적인 것과 연관되어 있다고 파악했으며, 그 상호작용에 의해 꿈을 꾸게 된다고 보았다. 이것은 현대 의학의 시야에서 두뇌가 정신과 의식을 주관한다는 관점으로 보면 매우 이채로운 것이다. 그야말로 꿈이라는 현상에 대한 순암의 흥미로운 성찰이다. 여기서 주의깊게 볼 것은 각각의 장기에 깃들여 있는 그 물질외적인 요소이다. 순암에게 신체와 그 장기는 그 자체로만 인식할 수 있는 그러한 대상이 아니었고, 반드시 그 신체조직과 분리할 수 없는 정신적인 그 무엇이 본질적으로 연관되어 있는 것이다. 이러한 생각은 『黃帝內經』에서 비롯된 동양의학적 사고에 근거를 둔 것이지만 순암의 경우 그러한 생각이 좀 더 적극적으로 자신의 성리론적 이해와 연동되고 있다는 점에서 자세히 살필 필요가 있다.

순암은 心을 설명하면서 인간의 정신이 신체의 구체적 산물과 깊이 연관되어 있다는 인식을 드러냈다. 순암은 사람이 태어남에 天命을 통해 性を 품부받으며 그 성은 心에 붙어 있고, 성이 움직여 情이 되기 때문에 性과 情은 모두 心자를 변으로 쓴다고 설명했다. 그리고 정이 움직여 四端과 七情의 다른 이름을 낳는다고 하였다.⁵⁹⁾ 논란의 여지가 있지만 이 정도 수준의 심에 대한 설명은 일반적인 성리학자들에게도 찾아볼 수 있는 것이다. 그런데 그렇게 설명한 心에 대해 순암은 주목할 만한 발언을 한다.

“心은 바로 생명을 받은 뒤 가슴 속에 부착된 한 살덩어리의 이름이다.”⁶⁰⁾

성리적 이론을 전개하는 발언의 전면에 제시하는 心에 대해 그 물질적인 측면을 강조하

58) 앞의 책, 「占夢」 “今以醫書言之, 肝藏魂, 肺藏魄, 魂魄交而成夢. 盖肝血肺氣, 爲氣血之所藏, 而中間心之主神, 脾之主思自在也. 凡人爲夢, 雖肝肺之魂魄成夢, 而心之神明, 脾之思慮, 自在中間而交成矣.”

59) 앞의 책, 「性情」, “人物之生, 受天命而爲性, 性寓於心, 性動爲情. 故性情字皆从心, 情動而有四端七情之異.”

60) 앞의 책, “心, 是受生後血肉軀殼之名.”

여 제시한 것으로 이는 心이 존재하고 있는 '현실적인 모습을 그대로 직시하여 표현한 것이다. 이러한 발언은 心의 본질에 대한 인식의 전환을 불러올 수 있다. 心을 보이지 않는 관념적 대상으로서만 인식하는 것이 아니라 현실의 있는 그대로의 실체로 파악하고 있다는 점에서 유의미하다. 이는 심의 육신적인 면모를 부각한 것으로 결국 순암의 설명은 육신적인 것의 정신적인 의미를 강조한 것이 된다.

인간 세계에 일어나는 현실에서부터 사고할 수 있는 이러한 인식 전환의 단초는 인간의 몸에서 작용하는 다양한 감각 현상, 또는 감정 현상이 몸의 존재에서부터 비롯된다고 파악한 정산 이병휴의 수양론으로 발전할 수 있는 여지를 가지고 있다.

3) 정산 이병휴의 수양론과 몸

정산은 몸을 形氣인 지닌 외형[軀]을 지닌 것으로 파악하고 수신의 의미를 그 형기와 외형을 닮는다는 것으로 이해했다. 그는 몸의 역할을 폭넓게 부여하여 세상만사가 모두 몸의 직분이라고 강조했다.⁶¹⁾ 반면 마음에 대해서는 虛靈하다는 그 성질과 하나의 方寸을 그 집으로 삼는다는 외피적 특성을 지적하면서 性이 그 안에 갖추어져 있으며, 形이 바깥에서 감싸고 있다고 묘사했다.⁶²⁾

정산의 몸에 대한 인식 가운데 특히 흥미로운 것은 몸의 감각에 의한 분노나 두려움, 즐거움과 우환이 모두 설령 그것이 마음의 작용이라고 하더라도 몸이 있음으로 인해 촉발되고 발휘되는 것이니 만큼 몸을 바르게 한다는 인식 자체는 매우 중요하다는 점을 역설했다는 것이다. 이것은 그가 『대학』을 해석하는 과정에 제출된 것이므로 그 내적 논리가 있지만 몸의 중요성에 대한 인식만큼은 분명하게 노출되어 있다.

이제 전문을 보면 ‘正心은 誠意에 있다.’고 하지 않고 ‘修身은 그 마음을 바르게 하는데 있다.’라고 하였으니, 정심 공부와 성의 공부가 처음에는 관계가 없다가 수신 공부에 이르러서야 비로소 정심과 연관된다는 것을 미루어 알 수 있다. 정자는 “‘身有’의 ‘身’은 ‘心’이 되어야 한다.”라고 말하였고, 주자도 그 견해를 따랐다.⁶³⁾ 그러나 내 생각에는 舊本에 있는 ‘身’자가 더 나은 듯하다. 저 忿懣·恐懼·好樂·憂患은 어디에서 생기는 것인가? 몸이 있기 때문에 생기는 것이다. 몸에 맞으면 기뻐하고 몸에 맞지 않으면 분노하며, 몸에 위험하면 두려워하고 몸에 해로우면 근심한다. 喜·怒·憂·懼는 이 몸을 통해서 생기지 않는 것이 없다. 그렇다면 전문에서 ‘몸에 있다.’[身有]라고 한 것이 합당하다는 것을 진실로 깨달을 수 있다.⁶⁴⁾

61) 李秉休, 未學心解登“身者, 蓋指形氣之軀而言, 則修身之義, 亦不外此也. 若言身之職, 則其意甚廣, 世間萬事, 孰非吾身之職乎?”

62) 앞의 글, “心者, 只是虛靈之物, 而一箇方寸爲其舍. 性具於內, 而形包於外.”

63) 정자는 …… 따랐다: 정자는 ‘身有’의 ‘身’을 ‘心’으로 바꾸어야 한다고 보았고(身有之身, 當作心), 주자는 이 구절을 배치한 未學心解登전문 7장에서 정자의 이 말을 인용하여 따르고 있다.(蓋是四者, 皆心之用, 而人所不能無者)

64) 앞의 글, “然愚意舊本‘身’字較勝. 彼忿懣、恐懼、好樂、憂患, 何從而生乎? 由有身故也. 順乎身則喜; 逆乎身則怒;

정산은 분노 등의 마음의 반응이 몸이 있기 때문에 생기는 것이라고 강조하고 몸에 맞지 않아 발생하는 喜·怒·憂·懼는 모두 몸을 통해서 생기지 않는 것이 없다고 지적했다. 정산은 계속해서 “진실로 기뻐하고 분노하며 근심하고 두려워할 만한 일이 내 몸에 절실하면, 이 마음의 허령한 體가 저 네 가지에 의해 동요되어서 치우치거나 기울어져 中正을 상실함을 면치 못하게 된다.”고 보았다. 그러므로 이어서 “몸에 분노한 바가 있으면 그 바를 얻지 못하고, 두려운 바가 있으면 그 바를 얻지 못하고, 즐거운 바가 있으면 그 바를 얻지 못하고, 우환이 있으면 그 바를 얻지 못한다.”라고 주장했다.⁶⁵⁾

물론 정산 역시 분노 등이 마음이 바르지 않은 데서 비롯된 것이라는 점을 부정하지는 않았다. “보아도 보이지 않고, 들어도 들리지 않으며, 먹어도 그 맛을 알지 못한다.”라는 것은 몸이 닳여지지 않았기 때문이며 여기에서 ‘修身은 그 마음을 바르게 하는 데에 있다’는 뜻이라는 점은 분명하다고 했다. 그러나 정산은 마음이 바르지 않다는 것과 마음이 있지 않다는 것은 다른 말이라고 보았다. 부득기정(不得其正)이라는 것은 분노 등으로 마음이 치우치거나 기울어진 것을 말하고, ‘부재’는 흉중[腔子]에 있지 않다는 말로 이해했다. ‘不得其正’한 마음이라면 이것은 우리 몸에 不在하여 우리 몸과 무관한 것이 된다고 강조했다. 마음이 不正하면 몸에 不在하다는 것이다. 저 “보아도 보이지 않고, 들어도 들리지 않으며, 먹어도 그 맛을 알지 못한다.”라는 것은 곧 마음이 부재한 병인데, 만약 그 병의 뿌리를 찾는다면, 그것이 어떤 것에 치우치거나 기울어져 몸이 中正한 체를 상실하였기 때문이다.⁶⁶⁾

이러한 이해는 修身과 正心を 연관지어 좀 더 적극적으로 이해하려는 시도 가운데 나온 것이다. 그런데 그 논리를 마음과 몸의 시각에서 좀 더 자세하게 살펴보면 몸의 존재에 대한 뚜렷한 인식과 부각을 엿볼 수 있다. 몸은 건전한 마음이 깃들 때에만 몸으로 파악할 수 있다는 것이다. 건전한 마음이 깃든 것이 아니라면 이미 그것은 바른 것이 아니며 그것은 이미 몸이 아니다. 마음을 중시한 것이지만 몸 역시 빠질 수 없는 것이다. 몸의 존재 자체가 이미 몸의 바름을 증명한다는 인식이다.

그러므로 정산은 몸이 닳이지 않은 것에 대해 마음과 몸을 차등을 두어 설명했음에도 불구하고, 최종적으로는 이렇게 선언할 수 있었다.

마음과 몸은 떨어질 수 없다.⁶⁷⁾

危乎身則懼；害乎身則憂。喜、怒、憂、懼，莫不由此身而生，則傳云‘身有’，實覺是當。”

65) 앞의 글, “苟有可喜、可怒、可憂、可懼之事，切乎吾身，則此心虛靈之體，爲彼四者所掀動，未免偏倚而失其中正。故云：‘身有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。’”

66) 앞의 글, ‘心不正’，所謂忿懣、恐懼、好樂、憂患，心之所由不正也。此始言‘身不修’，所謂“視不見，聽不聞，食不知味”，身之所以不修也。中間‘心不在’一句，所以承上起下，則於此便見‘修身在正其心’之意也。然上云‘不得其正’，此云‘不在’，其言不同，何也？‘不得其正’，謂偏倚於忿懣等也；‘不在’，謂不在於腔子裏也。心既偏倚一物，便與吾身無干，然則不正便是不在。故四不正之下，繼之曰“心不在焉”，語雖異，而意相承也。彼“視不見，聽不聞，食不知味”者，即心不在之病，而若原其病根，則偏倚於一物，而失其中正之體也。

67) 앞의 글, “心與身離不得”

참으로 확고한 몸에 대한 인식이다.

4). 성호학과 몸 인식의 지향과 의미

성호학파의 이러한 신체에 대한 인식의 의미를 알기 위해 성호학파를 기점으로 그 앞뒤로 인간의 몸에 대한 사유의 흐름을 따라가 볼 필요가 있다. 성호학파의 학자들이 적지 않게 그 참고했을 주자학의 주인공인 주희의 몸에 대한 인식은 주지하는 바와 같이 철저히 관념적인 인식이 우세했다. 주희의 인간에 대한 관심은 보통 사회적이거나 도덕적, 형이상학적인 것들과 관계된 것이어서 ‘생리학적’ 또는 해부학적이라고 부를 수 있는 인체의 부분들, 기능들, 작용들이 지닌 주된 관심사였던 일은 극히 드물었다. 그의 어록과 저술에는 해부학적 지식, 신체의 여러 부분들과 기관들에 대한 기술이 거의 들어 있지 않다.

예를 들어 그는 인체에 오장(심장, 肝, 비장, 肺, 腎)과 육부(膽, 胃, 小腸, 大腸, 膀胱, 三焦)가 들어 있다는 것을 알고 있었다.⁶⁸⁾ 그러나 장부 체계의 해부학적 묘사에 관심을 두지는 않았다. 유일한 예외는 그가 마음이 존재하는 곳이라고 여겼던 심장이지만, 심장에 대한 해부학적 측면의 말은 그 안이 텅빈 공간이 있다는 것뿐이었다. 이것은 인간의 마음이 많은 도리를 담을 수 있음을 설명하기 위한 것이었다. 개별 장부에 대해서는 거의 거론하지 않았으며, 순환 경락의 체계에 대해서는 단지 血脈 또는 맥과 척추라는 말을 언급했다. 피부에는 많은 구멍들이 있으며 이것을 통해 원기가 드나들 수 있다고 이야기 했지만 이는 다만 “나의 도는 하나로 통한다”는 『논어』의 구절을 설명하기 위한 것이었다. 그가 특히 관심을 가졌던 심과 심장에 대해 설명은 그림 점에서 그의 인체관을 잘 드러내 주는 것이다.

“肺와 肝 같이 五臟의 心은 실제로 존재하는 하나의 물체이다. 오늘날 학자들이 논의하는 ‘잡고 버리고 보존하고 잃어버리는’ 마음이라면 이는 곧 神命하여 헤아릴 수 없다. 그러므로 오장의 심장이 병을 얻으면 약으로도 도울 수 있으나 이 마음은 菖蒲와 茯芩으로도 도울 수 없는 것이다.”⁶⁹⁾

주희는 심장이 간과 폐와 같이 실제로 존재하는 하나의 물질임을 분명하게 인식하고 있지만 그것은 마음에 대한 비중과 의미부여에 대해 부수적인 역할을 하는데 그칠 뿐이다.

주희의 그런 관점을 이해한다면 인간의 신체에 대한 시각을 비록 몸에서 비롯하였지만 정신적인 것, 인간을 둘러싼 환경적인 것까지 관심을 주고 있는 『동의보감』의 인간 몸에 대한 시각은 주희의 시각을 좀 더 자연환경의 측면에서 발전시킨 측면이 있다.

68) 朱子語類登14-6, ‘一身之中, 裏面有五臟六腑, 이하 주희의 인간 신체에 대한 관점은 김영식, 『주희의 자연철학』, 예문서원 참고.

69) 朱子語類登5-5 “如肺肝五臟之心, 却是實有一物, 若今學者所論操舍存亡之心, 則自是神命不測, 故五臟之心受病, 則可用藥補之, 這箇心, 則非菖蒲茯芩所可補也.”

사람 머리가 둥근 것은 하늘의 둥글음을, 사람 발이 평편한 것은 땅의 평편함을 본받는 다. 하늘이 네 계절이 있듯이 사람에게에는 사지가 있다. 하늘에 오행이 있으니 사람에게 오장이 있다. 하늘에 여섯 방위가 있으면 사람에게 육부가 있다. 하늘에 여덟 방위에서 부는 바람이 있으니 사람에게 여덟 군데 마디짐이 있고, 하늘에 아홉 별이 있어 사람에게 아홉 구멍이 있다. 사람의 열두 경맥은 하늘의 12시를 본받고 사람의 스물 네 혈은 하늘의 24절기를 본받는다. 또한 하늘에 365도가 있기 때문에 사람에게 365관절이 있다. 하늘에 해와 달이 있듯이 사람에게 눈과 귀가 있다. 하늘에 낮과 밤이 있듯이 사람이 잠들고 깨어남이 있다. 하늘에 천둥과 번개가 있듯이 사람에게 기쁨과 노함이 있다. 하늘에 비 이슬이 있듯이 사람에게 눈물과 콧물이 있다. 하늘에 음양이 있듯이 사람에게 추위와 신열이 있다. 땅이 샘물이 있듯이 사람에게 혈액이 있으며, 땅에 초목이 자라듯이 사람은 털과 머리카락을 갖는다. 땅에 금석이 있듯이 사람은 치아를 갖는다.⁷⁰⁾

사람의 몸은 자연계와 형체적으로 일맥상통한다. 또한 형체적으로 통할 뿐만 아니라 자연의 변화상은 몸의 변화상에 그대로 나타나는 기능적 상관관계다. 천둥번개가 기쁨과 분노를, 비와 이슬이 눈물과 콧물을, 음양은 추위와 신열이다. 기능적으로 상관하므로 치료도 자연의 변화를 잘 읽어내는 것이 관건이다. 춘하추동, 아침저녁, 남녀노소에 따라 다르게 치료한다. 『동의보감』에서 지향하는 內傷中心의 질병관은 몸을 중심으로 대상화 된 것이다.⁷¹⁾

양명은 진작에 만물과 조응하는 一氣를 강조한 바 있다. 그는 “혈기가 있는 것은 그의 형제나 자식의 친속이다 … 정신이 흘러 관통하고 志氣가 통달하여 자타의 구분이나 몰아의 간격이 없다 … 원기가 두루 충만하고 혈기가 뻗어나가 통한다”고 지적하며 기의 중단없는 작용을 강조했다.⁷²⁾ 이는 성호학파의 심신관의 통일적 이해와 어느 정도 연관지어 설명할 수 있는 지향의 친연성을 가진다고 볼 수 있다. 양명은 “성인이 그 마음을 다하기를 구하는 것은 천지 만물로써 한 몸을 삼는 것”⁷³⁾이라고 말했기 때문이다.

4. 결론

성호학파의 양명학에 대해 몇 가지 가설적인 논점을 제시했다. 벽이단론을 중심으로 성호학파가 양명학을 수용할 수 있는 학파내적 분위기와 논리적 교두보를 확보할 수 있는 가능성을 지니고 있다는 점을 지적했고, 정산 이병휴에 의해 가장 극적으로 제출되는 심신의

70) 허준, 東醫寶鑑 卷1 陰陽, 1987, 72면; 이에 대한 연구는 김남일, 「『동의보감』의 몸 인식에 대한 일고찰」, 東醫藥學研究18호, 경희대 인문학연구원, 2010 참고.

71) 김남일, 앞의 글.

72) 김세정, 『돌봄과 공생의 유가 생태철학』, 소나무, 259~313면 특히

73) 『王陽明全集』 卷7, 「重修山陰縣學記」 256쪽. “聖人之求盡其心也, 以天地萬物爲一體也.”

통일적인 이해를 통해 천지 만물을 한 ‘몸’으로 삼을 것을 강조한 양명의 주장과 연관성을 지닐 가능성을 검토해 보았다.

양명 역시 理의 세계에 대한 기본적인 구상 자체를 포기하지는 않은 것으로 보인다. 그러나 그는 좀 더 이기의 구별을 강조하는 先知後行의 세계 인식이 아닌 知行合一의 논리를 세웠다. 그러한 논리는 나아가 이기의 체계를 통일적으로 이해할 수 있는 가능성이 있으며, 그 결과로 천지만물을 한 몸으로 삼는다고 할 때에 주희보다는 더 진전된 의미로 그 한 ‘몸’의 발언을 한 것이라고도 지적할 수 있겠다.

성호학파의 심신에 대한 통일적인 이해는 바로 그러한 측면에서 양명학의 세계인식과 접점을 찾을 여지가 있다. 정산에 이르러 개인의 수양에 있어 심신은 분리될 수 없다는 것인데 그 점에 있어 성호학파와 양명학은 상호 소통의 가능성을 열어 놓고 있다.

하곡의 양지론과 다산의 영지론

전성건(안동대학교)⁷⁴⁾

-
1. 서론
 2. 하곡학과 다산학의 만남
 3. 하곡의 양지론과 생리설
 4. 다산의 영지론과 기호설
 5. 결론
-

1. 서론

鄭齊斗(1649~1736)는 자가 士仰이고 號는 霞谷인데, 世系는 迎日에서 나왔다. 圃隱 鄭夢周(1337~1392)의 11대 孫으로 漢城府 盤石坊에서 태어났다. 10세에 敎官 李商翼에게 배웠으며, 24세에는 형제가 모두 과거에 일삼는 것은 불가하다고 생각해, 어머니께 爲己之學으로서의 공부를 하겠다고 허락을 받았다. 34세에는 병이 심해 아우에게 一身의 뒷일을 부탁하고, 南溪 朴世采(1631~1695)에게 편지하여 告訣하기도 했다. 41세에는 評議院監으로 부임했다가 栗谷 李珥(1536~1584)와 牛溪 成渾(1535~1598)가 문묘에서 罷黜되는 사건으로 인해 벼슬하는 것을 못마땅하게 여겨 安山 楸谷으로 돌아와서 問罪하기도 했다.

61세에는 江華島 霞谷으로 옮겨 살았다. 63세에 『心經附註』의 繁茂함을 병통으로 여겨 『心經集義』를 편찬했다. 66세에 『程文遺訓』을 편찬했고 『定性書』를 주해했다.[『定性書解』] 70세에는 端懿嬪이 서거하자 禮曹에서 나와 복제에 대해 의논했고, 72세에 또한 예조에서 나와 숙종의 崩御 이후 上食에서 밋할 때 지팡이를 잡는 의식에 대한 질문이 있었으나 사양하고 답하지 않았으며, 이밖에 燕居할 때 관원과 유생들이 어떤 帶를 차야 하는지에 대한 의견 및 새로운 직임을 받은 이들의 追服 등에 대한 의견을 예조로부터 받았다.

73세에는 練帶에 대한 收議가 있었으나 사양했으며, 箋疏를 위주로 공부하는 학자들이 도리어 經文을 소홀하게 다룰 것이 염려가 되어 『經學集要』를 편찬했다. 76세에는 景宗이 昇遐하자 服制儀節에 대해 대답했고, 王大妃의 복제를 논했다. 또 이때 영조가 새로 즉위했는데, 端懿

74) 국립안동대학교 동양철학과 haoxue@anu.ac.kr

王后의 사당인 永徽殿에 축문을 고할 때 사용하는 칭호에 대해 문의했는데, 이에 대답했다. 이밖에 庚子服制에 대한 논의 및 啓聖祠拜議에 대해 논하기도 했다. 77세에는 大行大王의 宗廟移安에 대해 收議했는데, 사양하고 대답하지 않았고, 四賢祠에 대해 수의했는데, 이 또한 사양하고 답변하지 않았다.

78세에는 地坪 李廷樸이 장계를 올려 新建[王陽明]의 학문을 한다고 헐뜯었다. 79세에는 세자의 冠禮를 행하기 위해 世子侍講院贊善에 遷職되었으나 상소를 올리고 사양했다. 이때 『심경집의』와 『경학집록』을 修正했다. 80세에 書筵에 入侍하여 『小學』, 『祖鑑』, 「庚子奉事」, 「戊申封事」 등을 강했다. 또 王世子服制에 대해 논의했고, 왕세자의 장사 이전 私家の 제사에 대해 논의했다. 또 嬪宮의 祭禮儀 및 세자의 卒哭 전후의 服色에 대해 대답했다.

81세에는 錢貨便否議에 대해 대답하였으며, 魂宮 및 享官의 小祥服色議에 대답했다. 82세에는 逆女의 지아비 및 아버지가 緣坐되는 法律議에 대답했다. 또 『經書集錄』이 완성되었다. 德宗室 祝辭의 屬稱議에 대해 대답했다. 「天元說」을 작성했다. 83세에는 張陵을 遷奉하는 議에 대해 대답했고, 『상서』와 『시경』을 진강하는 자리에서 冊子議에 대해 대답했다. 또 遷陵 儀注議에 대해 대답했다. 88세 壬申 11월에 정침에서 서거했다. 이듬해 皇考의 묘소 동쪽에 改葬했다. 서거한지 7년이 지나 文康[道德博聞曰文, 淵源流通曰康]이라는 諡號를 받았다.⁷⁵⁾

『霞谷先生年譜』를 통해 하곡 정제두를 일별해보면, 그는 爲己之學을 통해 자신의 학문을 이룩한 사람이며, 그에게 영향을 준 사람들로써 明齋 尹拯(1629~1714), 南溪 朴世采(1631~1695), 明谷 崔錫鼎(1646~1715), 誠齋 閔以升(1649~1698) 등이 있음을 확인할 수 있었다. 또한 그는 70세 이후 禮學으로 이름난 사람이라는 것을 확인할 수 있었다. 國家儀禮가 있을 때마다 자문의 역할을 하고 있기 때문이다.

하곡 사후 20여 년 뒤에 태어난 茶山 丁若鏞(1762~1836)은 자는 美庸이고 호는 俟菴이다. 아버지는 晉州牧使를 지낸 丁載遠이고, 어머니는 海南尹氏이다. 다산은 1762년 6월 16일에 洸水 馬岾에서 태어났다. 22세에 經義[科文六體의 하나]로 生員이 되었고, 28세에는 駢儷文으로 甲科 2등으로 합격했다. 抄啟文臣으로 규장각에 배속되어 月課文臣에 들었다가 이후 승진을 계속했다. 정조 21년인 1797년에 谷山都護府使로 나가 惠政을 펼쳤다. 다시 내직으로 들어와 승지를 거쳐 형조참의가 되어 冤獄을 다스렸다. 이달에 正宗大王[正祖]이 승하하면서 집안에 禍가 일어났다.

15세에 豐山洪氏에게 장가들어 서울에 있을 때, 星湖 李瀾(1681~1763)의 學行이 순수하고 독실하였다는 이야기를 듣고, 錦帶 李家煥(1742~1801), 蔓川 李承薰(1756~1801) 등을 따라 그의 遺著를 읽고 經籍에 마음을 두게 되었다. 성균관을 다니면서 曠菴 李檣(1754~1785)을 따라다니다가 천주학의 교리를 듣고 서교의 서적을 보았다. 4~5년을 마음을 기울이다 1791년 국가의 금령이 엄해 생각을 아주 끊어버렸다.

1801년 봄 臺臣 閔命赫 등이 發啓하여 이가환·이승훈 등과 함께 하옥되고, 얼마 뒤 두 형 丁若銓·丁若鍾과 함께 체포되어 하나는 죽고 둘은 살았다. 다산은 長髻縣으로 定配되고 정약전

75) 이상은 霞谷集登권10, 「霞谷先生年譜」를 토대로 작성한 것이다.

은 新智島로 정배되었다. 黃嗣永帛書事件으로 다산과 정약전은 체포당했다. 이후 다산은 康津縣으로 정약전은 黑山島로 정배되었다. 다산은 謫所에 있는 지 18년 동안 經典에 전심해서 六經四書의 諸說에 대해 230여 권을 저술했고, 시문 또한 70권이나 엮었다. 또 一表二書 등을 雜纂한 것이 200여 권이나 되었다.⁷⁶⁾

『自撰墓誌銘』을 통해 다산의 일생을 살펴보면, 관리·西敎·유배 등으로 정리할 수 있을 것이다. 그의 관직생활은 정조의 초계문신으로 들어가 본격화되었으나, 서교의 탄압으로 인해 끝을 맺게 되고, 18년 동안 유배를 가서 육경사서와 일표이서로 대표되는 수많은 저술을 남기게 되었다. 그가 비록 “국가의 금령으로 생각을 아주 끊어버렸다”고 했지만, 그의 철학적 전환-성리학 비판-에는 상당한 영향력을 행사했다.

하곡과 다산은 서로 다른 시대를 살았지만 공통된 문제의식이 있었던 것으로 보인다. 그것 가운데 하나가 바로 성리학 비판이다. 또 각자가 생각한 당면과제는 달랐지만, 후학들 사이의 직·간접적인 영향관계⁷⁷⁾가 이들의 철학적 사유를 再考하게 해준다. 특히 爲堂 鄭寅普(1893~1910)의 조선학운동은 다산을 그 중심에 위치 지운다.⁷⁸⁾ 위당이 다산을 높이 평가한 것은 ‘다산의 경학을 백성일용의 실질에 비추어 그 득실을 결정하는 민중적 경학이면서 동시에 정법’이기 때문이고, ‘모든 목적을 국가와 백성의 실익을 위한 것으로’ 생각했기 때문이다.⁷⁹⁾ 다만 위당은 다산의 사유에서 良知의 밝은 본체를 제대로 통찰하지 못한 점을 비판한다. 이는 다산이 『중용』의 ‘莫見於隱과 莫顯於微’를 하늘의 감시를 외경하는 것으로만 이해하고 있기 때문이다.⁸⁰⁾ 여하튼 위당에게 다산은 實心을 가지고 政法를 實行한 학자로 인식되었던 것이다.

이상을 기본 인식으로 해서 본 논문은 하곡학과 다산학의 만남이라는 주제를 기반으로 그들 각각이 지니고 있는 철학적 사유의 결을 살펴보고자 한다. 이를 위해 하곡의 양지론과 생리설 및 다산의 영지론과 기호설에 대한 생각을 비교하여 그들 각각이 지닌 철학적 문제의식은 물론, 그들이 고민하고 있던 새로운 인간관 및 세계관을 더불어 검토해보려고 한다.

2. 하곡학과 다산학의 만남

위당 정인보는 “조선에는 양명학파가 없고 오직 주자학파뿐이라 따로 주자학파라는 이름도 없게 되었으며, 만일 책상 위에 양명학의 책이 놓인 것만 보아도 이단사설로 몰았다.”⁸¹⁾고 했다. 이는 조선유학의 정체

76) 이상은《與猶堂全書》茶山詩文集登권16, 「自撰墓誌銘【壙中本】」을 토대로 작성한 것이다.

77) 후학들간의 직·간접적인 관계로는 圓嶠 李匡師의 강진 유배, 石泉 申綽과 다산의 경학논쟁, 그리고 李建昌과 그의 아버지인 李象學의 欽欽新書登독서 등을 들 수 있다. 김윤경, 「霞谷學과 茶山學의 사상적 연계 고찰을 위한 試論-四德·四端論을 중심으로」 耑陽철학연구3, 2018, 59쪽. 또 심경호는 “이상학은 다산 정약용의 학풍을 강화학에 접맥시켰다.”고도 말한다. 심경호, 「위당 정인보의 양명학적 사유와 학문방법」 末山학보39, 2013, 66쪽. 이밖에 蘭谷 李建芳의 耑陽存稿登권3, 「邦禮草本序」와 「書茶山先生遺書後」(末山조선登12호[1935.8]) 등도 직간접적인 영향관계에 있는 것이다. 한정길, 「위당 정인보의 양명학 연구와 다산 이해」 末山과현대35, 2015, 96쪽.

78) 정인보는 1934년 9월 4일 다산서거 99주년 기념 사업회가 주최한 ‘정다산기념강연회’에서 ‘조선학에서 정다산의 지위’라는 제목으로 강연을 하면서 처음으로 ‘조선학’이라는 명칭을 사용한 바 있다. 한정길, 「위당 정인보의 양명학 연구와 다산 이해」 末山과현대35, 2015, 71쪽 각주 1번 재인용.

79) 耑園鄭寅普全集2), 「唯一한 政治家 丁若鏞先生 緒論」, 74쪽.

80) 한정길, 「위당 정인보의 양명학 연구와 다산 이해」 末山과현대35, 2015, 109~110쪽.

성을 언급한 표현이라고 할 수 있다. 그런데, 이러한 표현은 조선성리학의 비판적 관점이라는 측면에서 하곡과 다산의 공통된 지점이기도 하다.

朱子は 心을 身을 主宰하는 것으로 생각했다. 性이 理인데, 理는 사물마다 있다고 말했다. 그리고 사물마다 當然한 법칙[則]이 있으니, 모두 그 당연한 법칙을 다하기를 구하라고 했다. 이런 까닭에 마음은 그 誠과 敬을 다하고, 事物에 대해서는 그 理를 궁구한다. 그러므로 그 마음을 보존하고 만물의 理를 궁구하여 모든 만물의 법칙에 응한다. 때문에 그 당연한 理를 궁구하는 것을 知라고 하고 그 당연한 법칙을 준수하는 것을 行이라고 했다. 또한 物에 있는 것이 理가 되고, 物을 처리하는 것이 義가 된다고 했다. 理는 物에 있고 義는 마음에 있다는 것이다.⁸²⁾

하곡은 주희의 이론을 다음과 같이 정리하고 있는 셈이다. 마음은 육신을 주재하는 것이기에 정성과 공경을 다해야 하며, 이치는 사물에 존재하는 것이기에 당연한 이치를 궁구해야 한다. 그리고 당연한 이치를 궁구하는 것이 지식[知]이고, 당연한 법칙을 준수하는 것이 실천[行]이다. 따라서 사물에 있는 이치를 처리하는 것이 의리[義]가 되는데, 이 의리는 마음에 있다. 내 마음과 사물의 이치를 구분하고 있는 것이다.

王氏는 心을 理라고 했으니, 곧 良知이다. 마음의 良知는 體가 되고, 모든 사물의 作用은 用이 되니 이를 사물의 理라고 말한다. 理는 모두 心에 갖추어져 있고, 심에는 본래 良知가 있으니, 알지 못하는 理가 있는 것이 아니다. 다만 私欲에 빠졌기 때문에 어둡거나 어리석은 자[昏愚]가 있는 것이다. 양지를 이루고 그 性을 회복하여 心의 理를 궁구하고 심의 性을 다한다면, 五倫에 있어서나 心性에 있어서나 事物에 있어서까지도 天理가 아닌 것이 없게 될 것이다. 이런 까닭에 體와 用은 있어도 안과 밖[內外]은 없고, 精한 것과 粗한 것도 없는 것이다. 그러므로 明德과 親民은 하나이며 나눌 수 없고, 知와 行은合一된 것이다. 知라는 것은 行의 시작이고, 行이라는 것은 知를 이루는 것이다. 그러므로 道는 하나이고 誠일 뿐이며 둘도 아니요 나누지도 못하는 것이다. 내 몸으로부터 사물에 이르고, 다시 天下萬物에 이르기까지 다만 이 하나로 貫通될 뿐이다. 그러므로 (왕씨는) “天地를 一體로 여기고 천하를 一家로 여긴다면, 비록 다스리지 않으려고 해도 그럴 수는 없을 것이다.”라고 했다. 그러므로 “禮樂과 刑政은 聖인이 되는 공부에 관여함이 없으니, 진실로 理에 부합하고 心에 합당하다면, 비록 옛 聖인이 아니더라도 作爲할 수 있으니, 다만 성실한 마음으로 진실함에 힘쓰면 그만이다.”라고 말한 것이다.⁸³⁾

81) 홍원식·이상호 옮김, 『량명학연론』 한국국학진흥원, 2005, 149쪽.

82) 欽定四庫全書, 『存言下』: 朱子以心爲身之主宰. 性爲理, 而謂理在事事物物上. 事事物物各有當然之則, 皆求盡其當然之則. 是故心則盡其誠敬, 事物則窮其理. 故存其心, 以窮萬物之理, 以應萬事之則. 故窮其當然之理爲知, 遵其當然之則爲行. 又在物爲理, 處物爲義. 理在物, 義在心.

83) 欽定四庫全書, 『存言下』: 王氏以心爲理, 卽良知也. 心之良知爲體, 凡事物作用爲用, 而謂事物之理, 理皆具於心, 心自有良知, 未有不知之理. 但汨於私欲, 故有昏愚者. 致良知, 復其性, 窮心之理, 盡心之性, 則於五倫, 於心性, 於事物, 無非天理. 是故有體用, 而無內外, 無精粗. 故明德與親民一而無分, 知與行合一. 知者行之始, 行者知之至. 故其道一而已, 誠而已, 不貳不歧. 自吾身至事物, 以至天下萬物, 只是一以貫而已. 故曰以天地爲一體, 天下爲一家, 雖欲不治, 不可得也. 故曰禮樂刑政, 無預於作聖之功, 苟合於理, 當於心, 則雖非古聖, 可以作爲, 只以誠心務實.

하곡은 왕양명의 학문을 정리한다. 마음을 이치라고 했는데, 그것이 바로 良知이다. 마음의 양지는 본체가 되고, 모든 사물의 작용은 用이 되니, 이를 사물의 이치라고 한다. 즉 사물의 이치는 양지의 작용으로서 존재하는 것이다. 리는 모두 마음에 갖추어져 있고, 심에는 본래 양지가 있으니, 세상에 알지 못하는 이치가 있는 것이 아니다. 문제가 되는 것은 마음이 사욕에 빠져 어리석은 이들이 생기는 것이다.

『대학』에서 말한 明德과 親民은 (주자학과 달리 둘이 아니며) 하나이고, 양지와 실행은 (주자학과 달리 둘이 아니며) 합일된 것이다. 양지는 실행의 시작이지만 실천은 양지를 완성시켜준다. 양지와 실행이 한 개인으로부터 천하만물에 이르기까지 하나로 관통되어 있기 때문에 왕양명이 말한 天地一體와 天下一家도 부합하는 말이다. 만사가 이치에 부합하고 본심에 합당하다면 그만인 것이다.

문제는 예악과 형정에 대한 이해이다. 왕양명은 “禮樂과 刑政은 聖人이 되는 공부에 관여함이 없”다고 말하고 있다. 이것이 주자학과 달라지는 지점이다. 주자학의 입장에서 예악과 형정은 천리를 품절하여 인사의 법칙으로 삼은 것이다.⁸⁴⁾ 반면 왕양명은 “理에 부합하고 心에 합당하다면”, 先聖이 아니더라도 예악과 형정은 얼마든지 만들어낼 수 있는 것으로 본다. 외부 사태의 근본 이치인 物理가 중요한 것이 아니라 내면의 본래적 계기인 心理를 중시하고 있는 입장이라고 할 수 있다. 다산 또한 주자학의 근본 명제에 대한 비판적 입장을 견지하고 있는 것을 확인할 수 있다.

오늘날의 사람들이 聖人이 되려고 하지만 그럴 수 없는 것에는 세 가지 이유가 있다. 하나는 天을 理로 여기는 것이고, 하나는 仁을 生物의 理로 여기는 것이고, 하나는 庸을 平常으로 여기는 것이다. 만약 홀로를 삼가[慎獨] 하늘을 섬기면서 최선을 다해 恕를 실천해서 仁을 구하고, 또 그렇게 하기를 오래도록 하여 쉬지 않는다면, 이러한 사람이 聖人이다.⁸⁵⁾

위 인용문은 다산이 주자학의 근본 명제를 비판하는 매우 유명한 구절이다. 오늘날 사람들이 성인이 되려고 하지만, 그럴 수 없는 세 가지 이유가 있는데, 첫째 天을 理로, 둘째 仁은 生物之理로, 셋째, 中庸의 庸을 平常으로 생각하는 것이다. 다산에게 天은 上帝이고, 仁은 恕를 통한 효제의 실천이며, 庸은 恒久이다. 즉 종적으로는 慎獨을 통해 상제를 섬기고, 횡적으로는 다른 사람들과의 관계인 恕를 최선을 다해[忠] 죽을 때까지 항구적으로 실천하는 사람이 성인이 되는 것이다.

이처럼 다산과 양명은 모두 理學의 명제들을 부정하고 있다. 그리고 모두 格物致知보다는 誠

84) 朱子語集註登學而, 朱子註: 禮者, 天理之節文, 人事之儀則也.

85) 《與猶堂全書》杻經密驗登 권6, 「周子學聖說」: 今人欲成聖而不能者, 厥有三端. 一認天爲理, 一認仁爲生物之理, 三認庸爲平常. 若慎獨以事天, 強恕以求仁, 又能恒久而不息, 斯聖人矣.

意慎獨을 중시하고 있다. 이는 주희의 평생 학문의 종지를 비판하고 있는 것이다. 그렇다고 해서 이들의 학문적 입장이 동일하기만 한 것은 아니다. 이론적인 측면에서 볼 때, 다산의 형이상학이 지니고 있는 주희의 그것과의 거리가 양명학보다 훨씬 더 차이가 난다고 할 수 있다. 다소 거칠게 이야기하자면, 性卽理와 心卽理의 리는 모두 형이상학적 본체론의 입장에서 기술되는 것이지만, 다산의 性嗜好說은 현상론의 입장에서 기술되는 차이가 있기 때문이다.

왕양명은 ‘致良知’란 세 글자를 法門의 宗旨로 삼아 마침내는 『大學』의 ‘致知’를 『孟子』에서 말한 “배우지 않고도 아는 것을 良知라 한다.”는 것을 극대화하는 것[致]으로 여겨 중언부언하여 그칠 줄을 몰랐다. 그리고는 자기가 일생 동안 得力한 것은 이 세 글자[致良知]뿐이라고 했다. 그가 말한 것을 살펴보면, 깊이 믿어 의심하지 않고 기쁘게 스스로 터득하여 백세 뒤의 聖人을 기다려도 의심하지 않을 것이라고 생각했다. 아, 이것이 陽明이 어질게 된 까닭이기도 하며, 陽明學이 이단이 된 까닭이기도 하다. 무릇 한 구절의 말을 宗旨로 삼은 자들은 그 학문이 모두 이단이 되었다. ‘爲己’는 君子的 학문이라고 聖人께서 일찍이 말씀하셨다. 그러나 楊氏가 ‘위기’ 두 글자를 종지로 삼으니, 그 폐단이 정강이 털 하나를 뽑아서 천하를 위한다 해도 하지 않아서 이단이 되었다. ‘尊德性’은 군자의 학문이라고 성인께서 일찍이 말씀하셨다. 그러나 陸氏가 ‘존덕성’ 세 글자를 종지로 삼으니, 그 폐단이 精神을 희롱하는 頓悟가 되어 이단이 되었다. 良知의 학문이라 하여 어찌 이것과 다르겠는가?⁸⁶⁾

다산은 먼저 왕양명의 요지를 良知를 극대화한 것으로 이해한다. 『대학』의 ‘致知’를 『맹자』의 ‘양지를 극대화하는 것’으로 이해하고 있는 것을 통해서 이를 확인할 수 있다. 그러나 다산에게 이것은 양명이 賢者이면서도 陽明學이 異端이 된 까닭이기도 하다. 이는 마치 楊朱가 爲己를 종지로 삼아 爲我的 극단으로 나아간 것과 陸九淵이 尊德性を 종지로 삼아 頓悟의 세계로 빠져버린 것과 같은 것이다. 다산에게 良知는 자연스러운 것[自然]으로 본래적 선[本善]을 말하며, 致는 내가 設法하여 불러오게 하는 것을 말한다.⁸⁷⁾ 즉 다산에게 치양지란 본래적 선을 확보할 수 있도록 최선을 다해 의도를 갖고 방법을 강구하는 것을 말한다.

그렇다고 하여 다산이 양명이라는 인물 자체에 문제가 있다고 본 것은 아니다. 그는 양명의 善心에 대한 실천력에 대해서는 확고한 힘을 갖고 있었다고 평가했다. 그의 품성이 선함과 용기를 좋아했으며 과단성 있게 그것을 실행했다는 것이다.⁸⁸⁾ 이런 점에서 다산은 왕양명의 경

86) 《與猶堂全書》文集登 권12, 「致良知辨」: 王陽明以‘致良知’三字爲法門宗旨, 遂以敎學證之‘致知’爲‘致孟子新云‘不學而知之良知’, 重言復言而不知止, 謂自家一生得力, 只此三字. 察其語, 深信不疑, 欣然自得, 百世以俟聖人而不惑. 嗚呼! 此陽明之所以爲賢者, 而陽明之學之所以爲異端也. 凡立一句語爲宗旨者, 其學皆異端也. 爲己, 君子之學也, 聖人嘗言之矣. 楊氏立‘爲己’二字爲宗旨, 則其敝爲按一毛不爲而成異端矣. ‘尊德性’, 君子之學也, 聖人嘗言之矣. 陸氏立‘尊德性’三字爲宗旨, 則其敝爲弄精神頓悟而成異端矣. 良知之學, 何以異是?

87) 《與猶堂全書》文集登 권12, 「致良知辨」: 良者, 自然之意也. 故不糞而肥, 謂之良田, 不駟而馳, 謂之良馬. 良也者, 本善之謂也. 夫所謂致者, 何謂也? 彼不自來, 而我爲之設法以來之曰致也, 吾不可自得, 而求彼以相助, 使之至曰致也. 良知者, 既已良知, 何爲致之?

88) 《與猶堂全書》文集登 권12, 「致良知辨」: 雖然, 陽明則其眞得力於此者也. 陽明之性, 樂善好勇, 凡有善心萌於中, 卽

세에 관한 주장과 도적 토벌에서 보인 그의 행적에 오히려 관심을 가진다. 다산은 『목민심서』에서 호적법에 관한 양명의 十家作牌의 방식을 상세하게 수록했으며, 도적 토벌에 대비하는 양명의 일화를 자세히 기록하기도 했다.⁸⁹⁾

이처럼 다산학과 양명학은 서로 다른 길을 가고 있지만, 당대의 학문적 비판의 대상을 공통적으로 지니고 있었다고 할 수 있다. 이는 주자학 자체가 지니고 있었던 문제도 있을 것이지만, 주자학이 官學化되어 硬化되고 있었던 시대적 환경 및 정치적 배경에 기인한다고 보아야 할 것이다. 이러한 시대를 대표하는 인물 가운데, 오늘 이 글에서 다룬 인물은 바로 하곡 정제두와 다산 정약용이다. 이들은 동시대를 함께 살아간 인물은 아니지만, 조선후기 주자학의 경화를 목도했던 사람이었으며, 서로 그것에 대한 대안을 제시하려고 했던 인물이다. 하곡은 양명학의 견지에서 다산은 천주학의 견지에서 인간에 대한 새로운 접근 방식을 보인다.

3. 하곡의 양지론과 생리설

하곡은 한국 양명학을 대표하는 철학자로 江華學을 상징하는 인물이다. 심성론의 분야에서는 주희의 天理가 本性이라는 명제, 즉 性即理의 부당함을 역설하면서 양명의 학설인 心即理를 바꿀 수 없는 정론으로 생각하는데, 이는 『맹자』는 물론, 『대학』과 『중용』 그리고 『논어』를 통해서도 확인할 수 있는 것이라고 확신했다.⁹⁰⁾ 그리고 그의 철학에서 가장 중요한 것으로 우리는 통상 이른바 理三分說, 즉 물리, 생리, 진리를 제시한다.⁹¹⁾ 그러나 『하곡집』을 검토해보면, 진리를 제시하는 곳은 2곳뿐이고, 그중에서 물리와 생리 그리고 진리를 제시하고 있는 곳은 1곳뿐이다.

理와 性이란 生理이다. 대체로 生神이 理가 되고 性이 되니, 그 性의 근본에는 저절로 眞體가 있다. (진체가 있는 것이) 性이고 理인 까닭에 生神 가운데에서 그 참된 것과 망령된 것을 분별한다. 그 진체를 주재할 수 있다면, 이것이 性을 높이는 학문이 된다. 그러므로 凡理 가운데서 生理를 주재할 수 있고, 생리 가운데서 眞理를 선택할 수 있어야, 이것이 바로 理가 될 수 있는 것이다.⁹²⁾

이 구절은 매우 명백하게 물리, 생리, 그리고 진리를 구분해서 설명하고 있다. 물리는 외부사물의 이치를, 생리는 眞體를 내함 하고 있는 이치를, 진리는 다시 생리 가운데 있는 진체를 말

銳意果行而莫之回顧，曰此良知也。於是學此者，凡有發於心，不細察徐究而直行之，曰此良知也。陽明資質本善，故以之爲善者多，他人資質不清，故以之爲惡者衆，此陽明之能自託於賢者，而其徒之爲群盜也，故人於其自得而自樂也，正所以生大患也。吁，可畏也！

89) 《與猶堂全書》敕民心書登 권28, 「戶典六條」. 김영우, 「다산의 양명학론」 末山과현대, 2015, 49쪽 참조.

90) 震谷集登 권1, 「擬上朴南溪書」[年譜是年先生疾益劇，屢瀕危，手疏身後事，付季氏廣州君。又爲書告訣於南溪，此卽其時書也。○壬戌]：竊以爲天理卽性也。【仁義禮智是也】心性之旨，王文成說恐不可易也。一部孟子證書，明是可證，而如宋儒證書諸旨未論語證求仁唐虞授受，其旨實無不同者。

91) 김교빈, 「하곡 정제두의 주체성과 창조정신」 東洋학연구 4, 2006, 54쪽.

92) 震谷集登 권8, 「存言上」：理性者生理耳。蓋生神爲理爲性，而其性之本，自有眞體焉者。是其性也理也，故於生神中，辨其有真有妄。得主其眞體焉，則是爲尊性之學也。故於凡理之中主生理，生理之中擇其眞理，是乃可以爲理矣。

한다. 그러므로 하곡이 제시하는 聖學은 모든 이치[凡理] 가운데에서 생리를 주재할 수 있어야 하고, 생리 가운데서 진리를 선택할 수 있어야, 그것이 바로 양명학에 부합하는 이치가 될 수 있다는 것이다.⁹³⁾ 그러나 이 글 마지막의 진리는 생리 가운데 있는 眞體를 의미하는 것이 아닐까? 生理로서의 性理를 높이는 학문이기 위해서는 生神 가운데에서 眞妄을 변별해야 하며, 그것을 통해 진체를 주로 삼을 수 있다면, 尊性의 학문이 될 수 있다고 말하기 때문이다.

오히려 하곡은 人心의 生理를 기준으로 才理, 材理, 그리고 質理를 구분한다. 才理는 『맹자』 「고자」에 등장하는 이른바 才性을 말하는데, 이것은 인심의 생리와 동일한 의미를 지니고 있는 말이다. 材理는 요임금과 걸임금의 차이나는 지점, 즉 지각의 昏蔽와 그로인한 得失의 차이를 만들어내는 타고날 때 받은 정신적 차이를 말하는 것이다. 그리고 質理는 인간과 동물, 그리고 동물 가운데 개와 소처럼 類적 차이에서 오는 육체적 차이를 말하는 것이다.⁹⁴⁾

그렇다면, 하곡의 철학에서 중요한 것은 진리를 중심으로 한 논의라기보다는 생리를 중심으로 한 논의라고 할 수 있다. 하곡은 인심으로서의 생리에 분명한 지각[明覺]이 있으면, 저절로 두루 통해 어둡지 않게 되고, 그래야 능히 惻隱할 수 있고 羞惡할 수 있으며 辭讓하고 是非할 수 있어서 하지 못하는 것이 없게 된다고 했다. 그리고 이것이 그 고유한 德으로서 이른바 良知란 것이며 또 이른바 仁이고 했다. 그러면서 정자가 말한 “腔子에 가득 차 있는 것이 측은한 마음이다.”라고 한 것이 바로 그 眞體라고 말한다.⁹⁵⁾

이상의 언급을 통해 하곡은 生理의 眞體를 중심으로 한 양지철학을 제시하고 있다는 것을 확인할 수 있었다. 그렇다면 다시 앞에서 언급했던 하곡이 제시했던 또 다른 구절의 진리에 대해 살펴볼 필요가 있다. 그의 또 다른 진리의 표현은 「睿照明睿說」에 등장한다.

理는 氣가 靈通한 곳이니 神이 이것이며, 氣는 기가 채워진 곳이니 質이 이것이다. 한 개의 氣이면서 영통할 수 있는 것은 理가 되고, 【이것은 氣의 精한 곳이요 밝은 곳이다.】 무릇 그 채워진 곳은 氣가 된다. 【이것은 氣의 거친[粗] 것이며 바탕[質]이 된다.】 또한 무릇 氣에 조리 있게 통함이 있는 것도 역시 이 理이니 그것은 영통함에 실로 이 조리가 있어서 통함이 있기 때문이다. 그러나 만약 氣道가 조리 있게 통할[條通] 뿐이라면 비록 그것이 영통하는 데가 없어서 지극히 거칠고 완악한 것일지라도 또한 모두 이를 지닌 것이니, 대체로 物이 있으면 모두가 理를 지닌 것이다. 다만 이것은 物마다 조리 있게 貫通시킬 뿐이며 統體와 本領의 宗主가 되는 所以는 아니다.⁹⁶⁾

93) 이상호, 「정제두 철학의 양명우파적 특징」, 『양명학』 3, 2005, 195쪽. 이상호 또한 리삼분설의 입장에 동조하면서 하곡의 철학을 설명하고 있다.

94) 『震谷集』 登권9, 「存言下」: 生之理, 正是性也, 人心之生理, 是也. 如生稟之理, 則是謂材之稟也. 堯桀不同, 是由昏蔽得失, 不能盡其性之才者也, 非人性也. 如質之理, 則是謂生之質也. 犬牛不同, 是由偏駁通塞, 不能全其性之德者也, 非人性也.

95) 『震谷集』 登권1, 「書二」: 蓋人之生理, 能有所明覺, 自能周流通達而不昧者, 乃能惻隱, 能羞惡, 能辭讓, 是非, 無所不能者. 是其固有之德, 而所謂良知者也, 亦即所謂仁者也. 如程子所謂滿腔子是惻隱之心者, 正是其體也. 若無此良知, 頑然如木石無知, 則其誰能惻隱者乎?

96) 『震谷集』 登권8, 「睿照明睿說」: 理者氣之靈通處, 神是也. 氣者氣之充實處, 質是也. 一個氣而其能靈通者爲理, 【是爲氣之精處明處】凡其充實處爲氣, 【是爲氣之粗者質者】又凡氣之有條通, 亦是此理以其靈通者, 實有是條通故也. 然若其氣道之條通而已者, 則雖其無靈通而至粗頑者, 亦皆有之. 蓋有物則皆有之矣. 但是爲其各物之條貫而已, 非所以爲

하곡이 보기에 氣가 靈通한 곳이 있는데, 그것이 理이며, 이러한 영통한 리를 神이라고 했다. 또한 氣가 채워져 있는 곳을 質이라고 함으로써 이른바 정신과 기질의 측면을 분명하게 구분하고 있다. 다만 氣道가 조리 있게 통할 뿐이라면, 그것은 靈通하는 데가 없어서 人心으로서의 生理라고 할 수 없다. 진정한 의미의 생리가 되기 위해서는 統體와 本領의 宗主가 되어야 한다.

하곡이 보기에 주자가 말하는 氣道の 條路는 生理도 없고 實體도 없는 死物과 같은 것일 뿐이다. 그것은 공허한 조리[虛條]이고 길[空道]일 뿐이다. 그러므로 본령과 중주가 될 수 없다.⁹⁷⁾ 그렇다면 하곡이 말하는 것은 무엇인가?

대개 仁義禮智를 능히 하는 것이 性이 되고 理가 된다. 氣의 條路를 理라고 하는 것은 대개 物理가 이것이다. 저 事物이란 것도 비록 각각 그 氣道가 있어 다 같이 나의 理 속의 條路가 된다. 그러나 그 조로란 것은 이 物理의 형세가 名義를 이루는 데 불과한 것이요 본령의 性體의 지극함은 아니다. 그 체를 통괄하여 條路의 주주로 삼는 바는 곧 그 참다운 眞理가 있는 곳이니 곧 내 마음 속의 明德일 뿐이다. 그렇다면 그 슬기롭게 비쳐 오는 밝은 것과 한 개의 膜이 트이는 것에는 다만 이 性이 聖知者에게서 닳여지고 다스려져서 활짝 열리고 통할 수 있는 것이며 마땅히 저 물건의 조로에서 이를 구해야 열리고 통하게 하는 것은 아니다.⁹⁸⁾

하곡에게 생리이자 성리가 되는 것은 인의예지를 실현하는 것이다. 우리가 일반적으로 條理라고 할 때의 氣의 條路는 物理를 말하는 것이고, 이것이 바로 사물에 氣道가 있는 것이다. 그리고 그 조로라고 하는 것도 물리의 형세가 명의를 이룬 것에 불과하다. 본령으로서의 性體가 아니라는 말이다. 그런데 여기에서 하곡은 條路를 위주로 삼는 곳에 眞理가 있다고 말하고, 그것을 明德이라고 정의한다.

하곡에게 명덕은 양지이다. 그가 저술한 『존언』 가운데에는 「生理性體說」과 「良知性體說」이 있다. 생리와 양지를 함께 성체로서 언급하고 있는 부분이다. 「생리성체설」에서 하곡은 大氣와 元神이 활발하게 유동하고 변화하는 것을 天體로 설명하고 있으며, 元精[大氣]과 元神을 각각 眞陰의 體와 眞陽의 靈으로 설명한다.⁹⁹⁾ 그리고 그것과 관계된 사람의 마음을 活體로서의 생

統體本領之宗主者也.

97) 震谷集登권8, 「睿照明睿說」: 朱子以其所有條通者謂之理, 雖可以謂之該通於事物. 然而是即不過在物之虛條空道耳, 茫蕩然無可以爲本領宗主者也. … 朱子則以氣道之條路者爲之理, 氣道之條路者, 無生理無實體, 與死物同其體焉.

98) 震谷集登권8, 「睿照明睿說」: 蓋能仁義禮知者, 是爲性耳理耳. 以氣條爲理者, 蓋物理是耳. 彼事物者雖亦各有其氣道, 同是爲吾理中之條路者. 然其條路者不過是物理之勢致名義而已, 非本領性體之至者耳. 其所以統體而爲其條路之主者, 即其眞理之所在者, 則即吾心明德是已. 然則其睿照之明, 一膜之開, 只有修治於此性之聖知者而可以開通者也. 不當求之於彼物之條路而有開通者也.

99) 震谷集登권9, 「生理性體說」: 竊謂大氣元神, 活潑生全, 充滿無窮, 神妙不測, 而其流動變化生生不已者, 是天之體也, 爲命之源者. 元精者, 眞陰之體, 元神者, 眞陽之靈. … 人心之神, 一箇活體生理, 全體惻怛者. 是必有其眞誠惻怛純粹至善, 而至微至靜至一之體焉者, 是乃其爲性之本體也.

리라고 말하고, 생리가 眞誠하고 惻怛하며 純粹하고 至善해서 지극히 은미하고 지극히 고요하며 지극히 전일한 체가 되는데, 그것이 바로 성의 本體라고 말한다.

또 하곡은 「양지성체설」에서 태극과 음양의 동정을 설명하면서 천도가 생생하여 쉬지 않는 것을 사례로 神도 생생하여 쉬지 않는 것임을 분명하게 말한다. 그는 『醫經』의 사례를 들고, 사람의 血氣뿐만 아니라, 良知도 생생하여 쉬지 않는 것을 역설하고 그것이 바로 性體임을 분명히 말하고 있다. 그러면서 『중용』에서 “솔개가 하늘을 날고 물고기가 연못을 뛰어 오른다”는 구절이 活潑發한 性體의 본래면목임을 의심하지 말라고 하였다.¹⁰⁰⁾ 이상에서 볼 수 있었던 것처럼, 하곡이 주장하는 철학적 핵심은 인심의 생리로서의 양지이며 그것의 진면목인 眞體라고 할 수 있다.

4. 다산의 영지론과 기호설

요즘 사람들은 天을 理로 인식하고 있으며, 鬼神을 功用이니 조화의 자취[跡]이니 二氣의 良能이니 하면서 마음으로 믿고 있다. 그러나 이는 어둡고 아득하여 흡사 지각없는 사람들처럼 생각하는 것이다. 그러므로 어두운 방에서는 자신의 마음을 속이고 방자하여 어떤 거리낌도 없이 생활을 하니, 끝내 도를 배운다한들 요순의 경계에 더불어 들어갈 수가 없다. 이는 바로 귀신설에 대해서 명확히 알고 있지 못하기 때문이다.¹⁰¹⁾

다산은 성리학자들이 天을 理로 인식하고, 귀신을 공용·조화의 자취·二氣의 良能이라고 생각하고 있다는 점을 지적하면서 이를 비판한다. 다산에게 천¹⁰²⁾은 리가 아니고 상제이며 상제는 ‘하늘과 땅 그리고 귀신과 인간을 초월해 있으면서 하늘과 땅 그리고 귀신과 만물을 조화시키고 다스리고 길러주는 존재’이다.¹⁰³⁾ 또한 상제를 포함한 귀신은 자연적 존재와는 질적으로 다른 天神·地示·人鬼의 총체를 가리킨다.¹⁰⁴⁾ 천지만물을 창조하고 길러내는 상제가 아무 애증도 없고 희로도 없으면서 名도 體도 없는 존재일 수가 없다는 말이다.¹⁰⁵⁾

다산은 개별인간의 모습을 마음[心]과 몸[身]이 妙合하여 이루어진 것으로 나눌 수 없다고 규정하는 한편,¹⁰⁶⁾ 정신[神]과 형체[形]가 묘합하여 사람이 된다고 규정하였다.¹⁰⁷⁾ 개념상의 미

100) 震谷集登권9, 「良知性體說」: 周程曰太極陰陽, 動靜相生, 陰陽無始, 動靜無端, 此天道之生生不息也, 豈獨其氣生生不息, 而其神生生不息也? 醫經曰一息不運機絨窮, 一毫不續穹壤判, 此人身之生生不息也, 豈獨其血氣生生不息, 而其良知生生不息也? 此乃性體也, 不知於鳶魚川流之喻, 何故疑之?

101) 《與猶堂全書》中庸講義補登 “今人以天爲理, 以鬼神爲功用、爲造化之跡、爲二氣之良能, 心之知之, 杳杳冥冥, 一似無知覺者然, 暗室欺心, 肆無忌憚, 終身學道, 而不可與入堯舜之域, 皆於鬼神之說, 有所不明故也.”

102) 《與猶堂全書》中庸策: “臣以爲高明配天之天, 是蒼蒼有形之天, 維天於穆之天, 是靈明主宰之天.” 다산은 天개념을 두 가지로 구별하여 사용한다. 첫째는 푸르고 형체가 있는 자연적인 하늘[蒼蒼有形之天], 둘째는 영명하고 주재하는 하늘[靈明主宰之天]인데, 여기서의 天은 두 번째를 지칭한다.

103) 《與猶堂全書》春秋考徵登 “上帝者何? 是於天地神人之外, 造化天地神人萬物之類, 而宰制安養之者也.”

104) 《與猶堂全書》論語古今註登 “鬼神者, 天神地示人鬼之通稱.”

105) 《與猶堂全書》孟子要義登 “夫理者, 何物? 理無愛憎, 理無喜怒, 空空漠漠, 無名無體, 而謂吾人稟於此而受性, 亦難乎其爲道矣.”

106) 《與猶堂全書》秋學公議登 “原來身心妙合, 不可分二.”

107) 《與猶堂全書》心經密驗登 「心性總義」: “神形妙合, 乃成爲人.”

세한 차이가 있다고 하더라도 결국 다산은 정신과 육체의 이원적 구조를 전제하고 있었던 것이다. 이는 無形한 靈明[大體]과 有形한 軀殼[小體]이라는 해석에서 더 분명해 진다.¹⁰⁸⁾

영명한 본체가 비록 형기 가운데에 붙어있을지라도 순수한 상태로 (존재하며) 형기와 섞여 있는 것은 아니다.¹⁰⁹⁾

(유형의 구각인) 형기란 체질로 생명활동[生]과 더불어 생겼다가 생명활동이 중지된 [死] 이후에 썩어 없어지는 것이다.¹¹⁰⁾

무형의 (본)체인 (영명이란) 혈육에 속하지 않는 것으로 萬狀을 포괄하고 萬理를 妙悟하며 사랑하고 미워할 수 있는 인식능력을 가지는 것이다. 이는 우리가 처음 생겨날 때에 하늘이 우리에게 부여해 주신 것이다.¹¹¹⁾

위의 인용문들을 분석하면 다음과 같은 그의 생각을 알 수 있다. 첫째, 영명한 본체는 형기와 더불어 한 몸을 이룬다. 둘째, 형기는 개별인간의 생명활동의 물질적 근거인 體質이며 이후에 사멸한다. 셋째, 영명은 물질적 근거인 혈육과는 다른 정신활동의 인식능력을 갖는다. ‘온갖 이치를 깨닫는 것’은 사리를 분별하는 ‘지적 판단능력’이며, ‘사랑하고 미워할 수 있는 것’은 ‘도덕적 판단능력’을 의미한다.¹¹²⁾ 넷째, 체질과 혈육은 의미상 인간의 형체를 이루는 물리적 개념이다. 다섯째, 영명은 氣와는 전적으로 다른 존재이다.¹¹³⁾ 마지막으로, 영명은 생명활동이 끝나더라도 사멸하지 않는다.¹¹⁴⁾

이와 같은 분석을 통해 우리는 무형한 영명과 유형한 형기가 합해져 인간을 구성한다는 점을 알 수 있다. 물론 영명과 형기는 그 자체로 매우 이질적인 것이라는 사실도 밝혀진 셈이다. 氣로서의 마음을 전제하고 있는 성리학¹¹⁵⁾과 비교한다면 더욱 극명하게 이런 차이점을 발견할 수 있다. 다산은 마음에는 유형의 마음과 무형의 마음이 있다고 했다.¹¹⁶⁾ 유형의 마음은 심장에 해당하는 것이고, 무형의 마음은 위에서 언급한 영명한 본체이다. 이를 통해 알 수 있는 사실은 바로 유형인 ‘심장’과 무형인 ‘영명한 본체’가 모함하여 ‘마음’을 이루게 된다는 것이다.

하늘이 ‘靈知’를 부여함에 ‘才’도 있고 ‘勢’도 있고 ‘性’도 있다. ‘재’란 것은 ‘능력’이요, ‘권형’이다. 기린은 ‘선’한 것으로 정해져 있기 때문에 ‘선’한 것이 공이 되지 않고, 승냥이는 ‘악’한 것으로 정해져 있기 때문에 ‘악’한 것이 죄가 되지 않는다. 사람은 그

108) 《與猶堂全書》孟子要義登 “大體者，無形之靈明也。小體者，有形之軀殼也。”

109) 《與猶堂全書》孟子要義登 “靈明之體，雖寓於形氣之中，粹然不與形氣相雜。”

110) 孟子要義登 “形氣者，體質也，與生俱生，死而後腐焉。”

111) 「大學講義」: “無形之體，是不屬血肉者，是能包括萬狀，妙悟萬理，能愛能惡者，是我生之初，天之所以賦於我者也。”

112) 다산이 사용하는 ‘영명’이라는 개념에는 ‘지적 판단 능력’과 ‘도덕적 판단 능력’이 함께 존재하는 것이 사실이지만, 다산에게 좀 더 핵심적인 것은 ‘도덕적 판단 능력’이다.

113) 「答李汝洪」: “靈明之心，何以謂之氣也？先儒謂心統性情，而以心爲氣，則是謂氣統理氣，恐不然也。”

114) 유초하, 「정약용철학에서 본 영혼불멸과 우주창조의 문제」, 東國大學國史學研究, 2003.

115) ‘心是氣’·‘心者，氣之精爽’ 등.

116) 大學講義登 “有形之心，是吾內臟。無形之心，是吾本體，即所謂虛靈不昧者也。”

‘재’가 ‘선’할 수도 있고 ‘악’할 수도 있지만, 그 능력은 ‘自力’에 달려 있고 권형은 ‘自主’에 달려 있기 때문에, 착하면 그를 칭찬하고, 【악할 수 있는 기틀이 있기 때문에 칭찬한다.】 악하면 그를 꾸짖는다. 【능히 선할 수 있는 재능이 있기 때문에 꾸짖는다.】 양응은 이에 대한 자기 소견이 있었기 때문에 선악이 섞여 있다고 말하였으나, 그것으로 성을 말하면 잘못이다. ‘세’란 것은 ‘처지’요 ‘기틀’이다. 식욕과 색욕은 안에서 유혹하고 명예와 이익은 밖에서 끌어당긴다. 게다가 그 기질의 사사로움은 편안함을 좋아하고 수고로운 것을 미워하기 때문에, 그 ‘세’가 선을 따르는 것은 높은 데 올라가는 것처럼 어렵고, 악을 좇는 것은 흙더미가 무너져 내리는 것처럼 쉽다. 그러나 그것이 하늘이 알지 못하고 그러하도록 만든 것은 아니다. 이와 같은 형세 속에서도 선을 행한 사람이라면 귀히 여길 수 있기 때문이다. 순자는 이에 대한 자기 소견이 있었기 때문에 성악설을 말했으나 그것으로 ‘성’을 말하면 잘못이다. 성을 안 사람은 오직 맹자뿐이다. 대저 천명지성은 ‘선’과 ‘의’를 좋아하여 스스로를 기르니, 이것은 마치 기질지성이 가축의 고기를 좋아하여 스스로를 기르는 것과 같다. 그래서 반드시 기호로서 성을 삼아야 하니, 이렇게 하면 그 뜻이 이에 분명해진다. 【『맹자』의 ‘이목구미’장은 성에 대해 논한 큰 공안이다.】¹¹⁷⁾

다산은 靈知의 세 기능을 ‘재’·‘세’·‘성’으로 표현했다. 이 각각의 세 기능은 다시 개념 분화된다. 첫째, ‘재’는 ‘能力’과 ‘權衡’으로 나뉘며 선·악의 가능성을 모두 내포하는 개념으로 ‘자신이 노력하는 여부’[自力]와 ‘자신이 주재하는 여부’[自主]에 의하여 선악을 판단하고 실현할 수 있다. 기린과 승냥이의 선악은 하늘로부터 이미 정해져 있는 것이기에 ‘자력’과 ‘자주’와 관련성이 없다. 그러나 개별인간은 악을 실천할 수 있는 처지와 기틀[勢]이 있는데도 ‘선’을 실천할 수 있기에 능히 칭찬을 받을 수 있고, 선을 실천할 수 있는 능력과 권형[才]이 있는데도 ‘악’을 실천할 수 있기에 능히 비난을 받을 수 있는 것이다.

둘째, ‘세’는 ‘처지[地]’와 ‘기틀[機]’로 구분된다. 식색이 안에서 유혹하고 명예와 이익이 밖에서 끌어당기며, 게다가 기질의 사사로움은 편안함을 좋아하고 수고로움을 싫어하기 때문에 선을 따라가는 것은 높은 데에 올라가는 것처럼 어렵고 악을 따라가는 것은 흙더미가 무너져버리는 것처럼 쉽다. 셋째, ‘천명지성’으로서의 ‘성’은 반드시 기호로서 말해야 하며, 기질지성이 고기를 좋아하여 스스로를 기르는 것처럼 ‘선’과 ‘의’를 욕망하고 스스로를 기른다.

이렇게 다산은 개별인간의 요소를 유학적 맥락으로 정리해 낸다. 神과 形의 妙合으로 형성된 개별인간, 그리고 靈知의 세 가지 기능으로서의 ‘재’·‘세’·‘성’은 인간이라는 類를 파악하는 데에 핵심적인 것이다. 요컨대 영지의 세 기능을 욕망론의 관점에서 살펴볼 경우, 인간은 도덕

117) 《與猶堂全書》 梅氏書平登「南雷黃宗義序錄全文」: “天之賦靈知也, 有才焉、有勢焉、有性焉。才者, 其能、其權也。麒麟定於善, 故善不爲功, 豺狼定於惡, 故惡不爲罪, 人則其才可善可惡, 能在乎自力, 權在乎自主, 故善則讚之。【以其有可惡之機, 故讚之。】惡則訾之。【以其有能善之才, 故訾之。】揚子有見乎是, 故曰: 善惡渾, 以之言性則非也。勢者, 其地、其機也。食色誘於內, 名利引於外, 又其氣質之私, 好逸而惡勞, 故其勢從善如登, 從惡如崩, 天非不知而使之然也, 爲如是然後, 其爲善者可貴也。荀子有見乎是, 故曰性惡, 以之言性則非也。知性者, 其惟孟子乎! 夫天命之性, 嗜善義以自養, 如氣質之性, 嗜芻豢以自養。必以嗜好爲性, 斯義乃明也。【孟子耳目口味章, 是論性大案。】”

적/지적 판단능력[才]·食/색의 욕망[勢]·善/義의 의지[性]를 지닌 존재가 된다고 할 수 있다. 도덕적/지적 판단능력은 식/색의 욕망과 선/의의 욕망이 다투는 상황 아래에서 어느 것에 손을 들어줄 것인가를 주체적으로 선택하는 기능을 한다. 다산의 욕망이론에서는 언제나 앞서 언급한 두 계기가 다투게 되는데, 이 때 주체가 어떤 것을 선택하는가가 문제가 된다. 그런데 인용문에서 볼 수 있는 것처럼 인간은 식/색의 욕망에 이끌리는 존재이다. 물론 이는 생존과 관련되기 때문이기도 하다.

다산에게 이 두 가지의 적절한 조절은 두 방향에서 전개된다. 첫째 선/의의 의지를 발현시키는 방향이다. 주지하듯이 愼獨의 대상은 畏敬의 대상으로서 上帝가 된다. 따라서 개별인간이 자신의 양심을 확보하고 유지하기 위해서는 상제와의 소통을 원활히 해야 한다. 이것이 바로 克己로 표현되는 내적 수양의 의미가 된다. 여기서 말하는 내적 수양은 선/의의 의지를 지향하는 것을 말한다.

둘째, 식/색의 욕망을 조절하는 방향이다. 다산은 내적 수양으로서의 극기공부만으로는 개별인간들 간의 소통이 잘 이루어질 것이라고 생각하지 않았다. 성리학자들이 修身한다고 하면서 行事에는 소홀히 하는 모습을 익히 경험했기 때문이다. 따라서 다산에게는 禮의 실천이 이를 보완해 줄 수 있는 것이었다. 이것이 바로 復禮로 표현되는 외적 실천의 의미가 된다. 여기서 말하는 외적 실천은 식/색의 욕망을 조절하는 것을 말한다.

다시 말하면, 다산은 선/의의 의지를 발현하고 확장하기 위해서는 愼獨[克己]이 필요하고, 식/색의 욕망을 조절하고 억제하기 위해서는 行禮[復禮]가 필요하였던 것이다. 개별인간의 이러한 노력들 가운데 특히 행례의 실천은 개별인간 간의 교제의 정상화에까지 영향을 미친다.

5. 결론

하곡학과 다산학의 만남은 학문에서나 정치에서나 硬化되어 갔던 주자학에 대한 비판적인 시선에서 시작되었으며, 이후 일제강점기의 조선학운동을 통해서 진전되는 모습을 보였다고 할 수 있다. 하곡과 다산은 양명에 대해 철저한 闢異端으로 몰아가지는 않는다. 하곡은 양명학의 폐단을 任情縱欲¹¹⁸⁾에서 찾고 있으나, 그것은 본질을 넘어서는 것이 아니다. 다산은 양명의 인물됨에 대해서는 매우 긍정적으로 보고 있으나, 치양지에 대한 해석 및 양명학의 후학들에 대해서는 異端의 시선으로 바라본다.

철학적 입장에서 하곡의 「年譜」를 살펴보면, 하곡은 생리와 양지에 대한 학설에 대한 그의 위상을 전혀 볼 수가 없고, 오히려 그의 禮學에 대한 정보를 상당수 확인할 수가 있었다. 그러므로 위당 정인보는 “지금 전하는 정제두의 연보를 봐서는 일생 동안 그의 宗旨가 무엇인지 잘 알 수가 없다. 양명학자라기보다는 주자학을 고수한 사람처럼 색칠해져 있기 때문이다.”¹¹⁹⁾라

118) 龍谷集登권9, 「存言下」: 余觀宋陽明集登其道有簡要而甚精者, 心深欣會而好之. 辛亥六月, 適往東湖宿焉. 夢中忽思得王氏致良知之學甚精, 抑其弊或有任情縱欲之患. 【此四字真得王學之病.】

119) 정인보 지음, 홍원식·이상호 옮김, 未畵당 정인보의 양명학연론 韓國國학진흥원, 2005, 217쪽.

고 말한 것이다. 위당 정인보에게 하곡은 ‘조선 양명학파의 大宗師’이며, 致良知說과 知行合一說은 하곡이 양명학의 본질을 제대로 깨달은 내용이었다. 그리고 위당은 이를 實心實學으로 명명한다.

위당을 포함한 조선학운동의 이른바 提唱家들은 다산을 국가와 백성을 實心으로 염려한 인물이며, 실심을 實事에 적용하여 조선후기의 지성을 政法으로 깨우치려고 했던 사람이었다. 국가의 체제개혁을 위해 청사진을 제공한 『경세유표』를 저술했고, 현재적 실천을 위해서 『목민심서』와 『흙흙신서』를 저술했던 다산이야말로 이른바 實學으로 명명하기에 적합한 인물이라고 생각했던 것이다.

그러나 다산에 대한 이러한 평가 안에는 慎獨의 대상을 上帝로 간주했다는 비판의 입장 또한 내재되어 있는 것이 사실이다. 다산은 天理를 이른바 上帝로 대체하고 있으며, 본성을 기호로 탈바꿈하여 새로운 인간관을 제시하고 있기 때문이다. 양명과 하곡을 비롯한 양명학자들에게 人心으로서의 良知 혹은 生理의 眞體를 확보하는 것은 인간의 주체성을 극대화하기 위한 발로라고 생각된다. 반면, 다산의 性嗜好說을 비롯한 靈知에 대한 이해는 우주자연에 대한 인간의 한계를 자각함으로써 反省的 인간형을 세우려고 한 의도가 있는 듯하다.

하곡학과 다산학의 철학적 성찰은 인간, 사회 그리고 국가를 넘어 세계에 대한 이해를 한층 더 깊게 하는 데에 유의미함이 있다고 할 수 있다. 그리고 또한 이러한 가운데 가장 중요한 것은 인간의 마음에 대한 성찰, 즉 자기를 인식하고, 존재의 이유를 찾으려는 철학자들의 노력이라고 할 수 있다. 외부로 향한 시선을 내부로 향하게 하는 노력이 더욱 절실하게 다가오는 현대사회에 이들의 철학적 성찰이 조금이나마 도움이 되기를 기대해본다.

참고문헌

『論語集註』

『霞谷集』

『蘭谷存稿』

『蒼園鄭寅普全集』

《與猶堂全書》

김교빈, 「하곡 정제두의 주체성과 창조정신」 『유학연구』14, 2006.

김윤경, 「霞谷學과 茶山學의 사상적 연계 고찰을 위한 試論-四德·四端論을 중심으로」 『동양철학연구』93, 2018.

심경호, 「위당 정인보의 양명학적 사유와 학문방법」 『애산학보』39, 2013.

이상호, 「정제두 철학의 양명우파적 특징」 『양명학』13, 2005.

유초하, 「정약용철학에서 본 영혼불멸과 우주창조의 문제」, 『한국실학연구』6, 2003.

한정길, 「위당 정인보의 양명학 연구와 다산 이해」 『다산과현대』85, 2015.

정인보 지음, 홍원식·이상호 옮김, 『양명학연론』, 한국국학진흥원, 2005.

【발제 3】

동아시아 양명학 전통과 서학

김선희(이화여대 인문과학원)

1. 들어가며

주지하듯 서학은 조선 후기에 복합적이고 중층적인 방식으로 내부와 외부에 흔적을 남겼다. 서학을 접한 지식인들 중에는 실용적 차원에서 서학의 자연학과 수학 이론을 수용한 성호 이익, 홍대용, 최한기 같은 학자는 물론 정약용과 같이 서학에 담긴 철학적 논리와 구도를 유학 안에서 통합함으로써 창조적 자기 철학을 구성한 학자도 있다. 신후담, 안정복 등이 보여주는 척사의 태도 역시 서학이 발생시킨 중요한 긴장 중 하나다. 이들은 모두 목적을 위해 어떤 사상적 자원도 편견 없이 사용하며 결정적으로 자기 철학 안에서 완전히 소화하는 강력하고 밀도 높은 통찰력의 소유자들이다.

서학이 조선 지식인들에게 지적 자극이 되었던 것은 서구 지식의 수준이 높았기 때문이거나 혹은 양자가 서로 ‘다르기’ 때문만은 아니었다. 서학서에서 강조하던 초월적 존재에 대한 형이상학, 지성적이며 도덕적 존재로서의 인간 이해는 성리학에서도 핵심적인 연구 주제였고 더 나아가 국가 운용에 필수적인 천문 역법과 수학에 관한 지식 등은 ‘치인(治人)’ 즉 백성들을 다스리기 위해 유학자들에게 요구되던 기본적인 분과 지식이었다. 조선 유학자들에게는 유학의 학술 주제들과 유사하면서도 다른 관점의 지식을 확보하고 있었던 서학에 접근할 충분한 동기가 있었던 것이다.

그렇게 본다면 조선 지식인들과 서학의 만남은 외부의 관점을 통해 자기 언어를 재검검하고 이론적 세부를 다시 조정하는 과정을 통한 진정한 문명을 향한 유학자의 자기 반성이자 확장의 과정이라고 평가할 수 있을 것이다. 두 세계관의 조우를 일방적인 전달이나 거부가 발생했던 닫힌 영역이 아니라 상호 간의 논쟁이 발생했던 사상적 개방 공간으로 보고 이들의 대응과 변용을 철학적 논리로 재구성하는 것이 중요할 것이다.

이 사상적 개방 공간을 조망하는 하나의 관점이 ‘양명학’이다. 서학을 적극적으로 연구하고 더 나아가 종교적 성격의 천주학의 차원으로 나아간 성호학파의 일원이 양명학에 대해서도 친연적인 태도를 보이기 때문이다. 이 논문에서는 양명학과 서학의 관계 혹은 이론적 교차이나 습합의 과정을 검토하기 위해 서학-천주학이 수용되던 조선과 마테오 리치 시대의 중국의 몇가지 지적 풍경을 살펴보고자 한다.

2. 권철신의 양명학 경도와 서학-천주학

지금까지의 선행 연구에서 양명학과 서학과의 연관성에 관한 핵심 논점은 두 가지로 압축할 수 있다. 하나는 이기양, 권일신, 권철신으로 이어지는 성호학의 한 분파 내에서 양명학에의 접근을 통해 서학-천주학의 수용이 이루어졌다는 주장¹²⁰⁾과 당시 저술된 조선 호교서들에서 언급되는 '양지' 등의 개념이 양명학의 영향이라고 보는 점이다.¹²¹⁾ 먼저 첫 번째 논점을 살펴보기로 하겠다.

주지하듯 성호의 서학서에 대한 개방적 탐구의 영향은 당연히 그의 제자 그룹에도 영향을 끼쳤다. 직접 서학서를 읽고 제자들의 참여를 독려한 성호의 서학에 대한 개방적인 태도는 서학이 진입 초기부터 도통론이나 벽이단론을 유발시키지 않았음을 보여준다. 그러나 결과적으로 성호의 서학 연구는 학파를 둘로 분기시켰다. 성호의 학맥은 이른바 친서파로 분류되는 권철신의 계열과 중도 우파의 성향을 보이는 정산 이병휴 계열 그리고 후에 성호문집을 간행하면서 적통으로 인정되는 순암 계열로 나누어 볼 수 있다.

소장 그룹에 속하는 권철신, 이가환 등은 서학을 수용했고 그 중 일부는 천주교를 신앙했으며, 노장 그룹에 속하는 신후담이나 안정복은 척사론의 입장에서 서학을 배척했다. 이들의 갈등은 1785년부터 1801년 사이 국가에서 공식적으로 천주교도들을 처벌함으로써 천주교에 완전한 이단의 낙인이 찍히기 전까지 계속되었다. 그러나 서학보다 먼저 성호학파 내에서 갈등을 불러일으킨 학술적 경향이 있었다. 바로 '양명학'이다. 성호의 제자들 가운데 일부가 양명학에 관심을 보이며 핵심 이론을 추종했기 때문이다.

성호학과 가운데 이른바 '양명학'을 했다고 지목되는 사람은 이기양, 권철신, 권일신 등이다. 선행 연구 가운데는 교회 측 기록을 근거로 이기양이 양명학적 학술 태도를 가지고 있었을 뿐 아니라 천주교에도 입교했을 것이라고 보는 입장도 있지만¹²²⁾ 천주학과는 관련이 없다고 보는 연구도 있다.¹²³⁾

현재의 문헌적 증거만으로는 이기양이 양명학 연구를 했다고 볼 수 있지만 천주학을 했다는 결정적인 증거는 없다. 신유교난 때 천주학에 연루되었다고 지목되어 취조를 받은 사실이 있지만 혐의가 없어 풀려났기 때문이다. 다만 그 역시 성호학파의 일원으로 당시 여러 성호 후학들이 관심을 보였던 서학에 대해 어느 정도 호기심을 가졌던 것으로 보인다. 순암은 그가 대표적인 서학서 『칠극』을 빌려간 일을 다음과 같이 전하고 있다.

이기양[士興]이 와서 『칠극(七克)』을 빌려 갔다고 하기에 마음 속으로 의아하게 여

120) 다음의 연구가 그러한 예이다. '양명학과 거의 비슷한 시기에 수입된 천주교가 성호 이익의 『천주실의』 소개 이후 권철신을 중심으로 한 권일신, 정약전, 정약중, 정약용, 이승훈 등 성호의 좌파계열이 양명학에 대한 경도과정을 통해 대거 천주교에 귀의하게 된다' 송석준, 『한국 양명학과 실학 및 천주교와의 사상적 관련성에 관한 연구』, 성균관대학교 박사 논문, 1992., 206쪽. 서종태, 『성호학파의 양명학과 서학』, 서강대학교 박사 논문, 1995.

121) 다음의 연구가 대표적이다. 송석준, 앞의 논문., 원재연, 「조선 후기 천주교 서적에 나타난 '양지설'에 대하여」 『양명학』 20호, 2008.

122) 교회 측 자료에 근거한 연구들이 이와 같이 주장하는 경우가 많다. 금장태,

123) 서종태, 앞의 논문.

겨, “『칠곡』은 (『논어』의) 사물(四勿)에 대한 주석이나 다름없는 것이니, 비록 뼈를 찌르는 듯한 절실한 내용이 더러 있기는 하지만 이 책에 무슨 취할 점이 있겠는가.” 했다. 그 후 들리는 말에, “양학(洋學)이 크게 번져 아무 아무가 주동자이고, 아무 아무는 그 다음이고 그밖에도 따라서 동화되어 간 사람들이 얼마나 되는지 모른다.”고 하기에, 너무나 놀란 적이 있다.¹²⁴⁾

이기양과 달리 양명학과 서학-천주학 양쪽에 모두 연관된 인물이 권철신이다. 그는 선행 연구들이 일관되게 성호학과 내에서 ‘양명학’으로 전향했다고 인정하는 인물이다. 권철신은 성호 말년 제자 중 한 사람으로 윤동규, 이병휴 등과 교류하며 동생 권일신의 장인이었던 안정복과도 학술적 교류를 하던 성호학과 내의 촉망을 받던 인재였다. 성호의 편지에도 권철신을 칭찬하는 대목을 발견할 수 있다.

예를 들어 성호는 제자인 안정복에게 보낸 편지에서 ‘권기명(權既明)의 편지를 연달아 받아 보니 그 말이 과연 진실하고 통명(通明)하여, 다소간에 터득한 내용들이 대충 모방이나 하는 정도가 아니었다’¹²⁵⁾고 칭찬한 바 있다. 그러나 다음의 문장을 보면 권철신이 재주가 뛰어난 만큼 다양한 학문에 관심을 기울임으로써 스승의 걱정을 샀음을 알 수 있다.

권기명은 진실로 좋은 기질을 가지고 있지만 (중략) 퇴계가 말한 “바람이 불면 풀이 움직인다.[風吹草動]”는 경우에 해당하니 어찌하겠습니까.¹²⁶⁾

그가 높은 재주로 넘어간 선은 양명학이었던 것으로 보인다. 권일신의 장인으로, 성호학파의 선배이기도 했던 안정복은 사돈이자 후배인 권철신에게 보낸 편지에 다음과 같은 걱정을 전한다.

지난번 그대가 이곳을 지날 때, ‘왕양명(王陽明)의 치지설(致知說)이 매우 옳다.’고 하기에, 내가 그 때 나의 웅졸한 견해를 말할까 하다가 심기가 흔들려 그렇게 하지 못했던 것이 자못 후회가 되었습니다. 왕양명이 선유들에게 죄를 얻은 까닭도 바로 처음 공부의 길을 잘못 들어섰기 때문입니다.¹²⁷⁾

이 편지에서 순암은 양명학의 대표적인 주자학 비판 지점인 대학의 격물치지와 양명학의 이론적 본령 중 하나인 양지 문제로 권철신의 훈계하고 있다.¹²⁸⁾ 이를 통해 권철신이 양명

124) 復見士興來借七克，心竊疑之而謂之曰，七克是四勿註脚，雖或有刺骨之談，何取於斯耶。其後轉聞洋學大熾，某某爲首，某某次之，其餘從而化者，不知幾何云，不勝驚怪。『순암집』 권6 「答權既明書」 甲辰

125) 權既明連見書，其言果然真實通明，多少見得，非依樣規模。『성호전집』 권27 「與安百順」

126) 權既明儘是好氣質……奈退溪所謂風吹草動何也。『성호전집』 권27 「答安百順」 己卯

127) 向日君過時，深以陽明致知之說爲當，其時雖欲以拙見相告，而氣動未果，殆猶爲恨，陽明所以得罪先儒者，以其入頭工夫錯誤故也。『순암집』 권6 「答權既明書」 丙戌

128) 朱子以物訓理，而陽明非之曰，理不可別在物上，吾心卽理也，心之所動，莫非良知也。不可分心與理爲二，遂譏朱子

학의 핵심적 이론들을 상당한 수준으로 연구했음을 짐작할 수 있다. 그러나 이런 정도로 그가 양명학으로 이론적 전향을 했다고 보기는 어렵다고 생각된다. 다음의 편지를 보면 권철신이 주자와 다른 견해를 가지고 양명의 몇 가지 이론에 동조했다고 해도 주자의 학문적 테두리를 넘어 양명학에 전적으로 종사했다고 보기 어렵다.

보내온 서신을 자세히 보니 내 뜻을 잘 이해하지 못하는 듯하여 대략 다시 말하려 합니다. 공의 서신에서 “만약 속으로 돌이켜 살피기만 하고 강론을 소홀히 하면 한쪽으로 치우친 양명학과[江西學派]가 되어 버리고 말 것이 아니냐.”고 하고, 또, “한번 질의(質疑)를 하려고 했던 것이 도리어 죄인이 되어 버리고 말았다.”고 했으며 또, “의리의 두뇌(頭腦)에 해당하는 문제를 어찌 입을 다문 채 말하지 않을 수 있겠느냐.”고 하여, 말의 억양이 지나치게 드러나 불편한 바가 있는 듯 했습니다. 전일 나는 그냥 붓 가는 대로 써서 답신을 보낸 후에 까마득히 잊고 있는데, 어떤 구절이 있었는지 모르겠지만 그대를 양명학으로 본 점을 가르쳐주기를 바랍니다.¹²⁹⁾

순암이 권철신에게 보낸 편지에서 권철신은 자신의 이론이 양명학으로 규정되는 것에 대해 크게 반발하고 있다. 다른 맥락에서 그는 주자의 문도를 자처한 충실한 주자학자로 묘사된다. 권철신이 다산이 남긴 권철신의 묘지명을 통해서도 그의 학문적 지향을 어느 정도 확인할 수 있다. 묘지명에 따르면 권철신은 「대학」의 격물치지 해석과 체제상 구분을 따랐다는 점에서 주희의 이론보다는 양명의 이론에 가까웠던 것으로 보인다. 그러나 다산은 몇 가지 이론적 차이에도 불구하고 권철신이 주희를 매우 사모했을 뿐 아니라 이론적으로도 따르는 입장이었다고 전한다.

이 몇 가지 이론들은 비록 주자(朱子)와 차이가 없지 않으나 공은 평생 주자를 애모(愛慕)하여 주자의 글을 외고 그 의를 기술(記述)하는 것을 넘치도록 다하여 눈썹이 움직이는 것조차 모를 정도였다. 일찍이 ‘나만큼 주자를 마음으로 사모하는 사람이 없을 것이다.’라고 말 일도 있다.¹³⁰⁾

以告子義外之學，此豈非太郎當者乎。心之官則思，思主知，朱子釋致知格物，以心之知，格物之理，蓋心有知之理，故能窮物理，則吾心所知之理，與散在物上之理，合而爲一，何必直訓心爲理。又以心之所知爲良知，夫人之氣質不同，聖人之心則固皆出於良知之本然，而衆人之心則爲氣所乘，流於偏塞，其心之知，多出於人欲，陽明此說，認人欲爲天理，其流之弊，可勝言哉。陽明年譜，嘗遭其親喪，教其子弟曰，汝輩心欲食肉則當食肉，欲食而不食，是欺其心也。噫嘻，此何語也。聖人制禮，欲使賢者不得過焉，不肖者企而及之，此所以爲中也。陽明私心自用之弊至於是，可歎，又其釋格物致知，謂致吾之良知，則物各得其正，此亦倒釋經文，自不覺其說之矛盾也。又倡知行合一之說，以經訓言之，知行何嘗合一，而陽明之騁辯爲此者，欲破朱子致知之說，而亦不覺其說之混淪無辨，自歸於釋氏之見，此義公亦見知否。『순암집』 권6 「答權既明書」 丙戌

129) 細觀來諭，有未悉愚意者，請畧布之。公書云若一意反觀內省而脫畧於講討，則未免江西一偏之歸，又云一欲質疑，反陷罪過，又云義理頭腦處，寧容噤嘿不言乎。辭氣之間，太涉發露，有不平底氣像。前日愚書，信筆書報後茫然忘失，未知有何語句，教公以江西之學。『순암집』 권6 「答權既明書」 戊子

130) 凡此諸說，雖與朱子所論，不無異同，生平愛慕朱子，誦其文述其義，津津淫淫，不知眉毛之跳動，嘗曰真心慕朱子者，莫我若也。『여유당전서』 권15, 「鹿菴權哲身墓誌銘」

주희의 이론 체계에 한계를 느꼈던 권철신은 그에 대한 대안으로 양명학의 핵심 이론 가운데 몇 부분을 적극적으로 연구하고 수용했던 것으로 보인다. 또한 다산의 이 서술에는 권철신에 대한 다산의 기록에는 학파의 존속과 유지를 위해 서학-천주학 등 문제가 될 빌미를 남기지 않으려는 경계가 들어있을 것이다. 이런 점을 감안한다 해도 권철신의 양명학 연구가 주자학의 테두리나 기호 남인의 사상적 정체성을 퇴계의 사승에 두고자 했던 성호학의 경계를 완전히 이탈할 정도였다고 보기는 어려울 것이다.¹³¹⁾

그는 성호만큼이나 이론적 개방성을 가진 사람이었고 또 그만큼 성호의 신뢰를 받던 인물이었다. 성호는 권철신에 대해 다음과 같이 표현한 바 있다.

이런 사람의 재주로 어찌 왼손으로 동그라미를 그리고 오른손으로 네모를 그리 듯 두 가지 일을 동시에 성취할 수 없겠습니까. 단지 유격대[遊騎]가 너무 멀리까지 나가서 돌아오지 않을까 하는 우려만 있을 뿐, 기명에 대해 무슨 걱정을 하겠습니까.¹³²⁾

성호에게 권철신은 주자학과 양명학을 양 손에 쥐고 동시에 두 가지 일을 성취할 수 있을 정도로 뛰어난 인물이었다. 그런 맥락에서 권철신은 특정한 계파의 이론을 무비판적으로 묵수하는 인물이 아니라 자신의 투철한 연구에 따라 더욱 진정성있고 설득력있는 이론을 취사선택하던 개방적인 학자였다고 볼 수 있다. 중요한 것은 그가 이러한 개방적인 학문적 태도를 통해 유학의 경계선까지 나아갔다는 것이다. 권철신의 지적 월경은 양명학에 한정되지 않았다. 이 모종의 이탈을 안정복은 다음과 같이 기록하고 있다.

그런데 지금 또 듣자하니, 공이 서양의 천주학에 있어 경망하고 철없는 젊은이들에게 이끌려가는 것을 면치 못하고 있다고 하던데 지금 세상에 사문(斯文)이 기대를 걸고, 친구들이 의지하며 소중히 여기고, 세상 사람들의 주목을 끌고, 후배들의 종주(宗主)가 될 사람이 공 말고 누가 있단 말입니까? 그런데 이렇게 갑자기 이학(異學)으로 가버리다니 과연 어찌해서 그러한 것인지요.¹³³⁾

안정복은 권철신이 후배와 동료, 세상 사람들의 기대를 저버리고 ‘이학(異學)’인 천주학으로 월경해버렸다는 사실을 책망한다. 이제 논의의 핵심은 격물치지나 양지가 아니라 ‘그들이 높이 받드는 천주(而所尊者天主)’와 ‘영원히 소멸하지 않으며 사후에 선악의 보상을

131) 중요한 것은 주류 주자학의 이론에 거리를 두었다고 해서 그것이 곧 양명학으로의 전향이나 전환을 의미한다고 보기 어려우며, 특정 이론에 대해 최종적으로 주자에 대한 양명의 비판적 입장을 수용했다 하더라도 그것이 한 학자의 학술의 전모나 종합적인 지향이라고 보기 어렵다는 점도 살펴보아야 할 지점이다.

132) 若人之才，豈不能左畫圓而右畫方耶，只恐有遊騎太遠之慮，於既明何憂焉. 『성호전집』 권30 「與權孟容」 庚辰

133) 今又聞西士之學，公未免爲浮躁諸少輩之所倡導，今世斯文之期許，知舊之倚重，世人之屬目，少輩之宗主，捨公而誰，而忽焉爲異學之歸，是果何爲而然乎. 『순암집』 권6 「與權既明書」 甲辰

받는다는 영혼(人之靈魂, 終古不散, 受善惡之報)’ 그리고 ‘선을 권면하고 악을 징계하기 위해 존재한다는 천당지옥(勸善懲惡, 而有天堂地獄之說)’이 된다.

다산의 기록에 따르면 권철신이 성호가 권하는 학문으로서의 서학을 넘어 보다 종교적 성격이 강한 천주교를 접하게 된 것은 이벽을 통해서였다.

처음 이벽(李檨)이 처음으로 서교(西敎)를 전교할 때 따르는 사람이 많아지자, “권철신[鑑湖]은 선비들이 우러러보는 사람이니, 권철신이 우리 교에 들어오면 따라서 들어오지 않는 자가 없을 것이다.”라고 말하고 드디어 권철신을 방문하여 10여 일을 묵은 뒤에 돌아간 일이 있었다. 그때 공의 동생 일신(日身)이 열심히 이벽을 따랐다.¹³⁴⁾

그러나 이 때의 만남을 통해 실제로 입교한 사람은 권철신이 아니라 그의 동생이자 안절복의 사위인 권일신이었다. 다산은 천진암 주어사에서 있었던 강학회¹³⁵⁾의 풍경을 다음과 같이 전한다.

(정약전은) 얼마 뒤에는 다시 녹암 권철신의 문하로 들어가 가르침을 받았다. 언젠가 겨울에 주어사에 임시로 머물면서 학문을 강습하였는데, 그때 그곳에 모인 사람은 김원성(金源星)·권상학(權相學)·이충억(李寵億) 등 몇몇 사람이었다. 녹암이 직접 규정을 정해 새벽에 일어나서 냉수로 세수한 다음 「숙야잠(夙夜箴)」을 외고, 해 뜰 무렵에는 「경재잠(敬齋箴)」을 외고, 정오에는 「사물잠(四勿箴)」을 외고, 해질녘에는 「서명(西銘)」을 외게 하였는데, 장엄하고 경건하여 법도를 잃지 않았다. 이때 이승훈도 자신을 가다듬고 노력하였다.¹³⁶⁾

「숙야잠(夙夜箴)」, 「경재잠(敬齋箴)」, 「사물잠(四勿箴)」, 「서명(西銘)」 등은 성리학의 수양의 핵심 개념을 담은 글들로, 이 모임의 성격을 명확히 보여준다. 열흘 간 이어진 강학회는 성리학의 수양론을 담은 잠언들을 하루 일과에 따라 외는 철저한 성리학적 수양의 장이었을 것이다. 그러던 어느 날 권철신이 주도하고 이승훈과 정약전 등이 참여했던 이 강학회에 밤늦게 찾아온 손님이 있었다. 바로 이벽이다.

134) 始李檨首宣西敎, 從者既衆, 曰鑑湖士流之望, 鑑湖從而靡不從矣. 遂駕至鑑湖, 旬而後反, 於是公之弟日身熱心從檨. 『여유당전서』 권 15, 「鹿菴權哲身墓誌銘」

135) 이 강학회에 대해서는 연구자들마다 장소, 시기, 참석자, 강학 내용 등에 대해 관점과 입장이 다르기 때문에 확정해서 말하기 어려운 부분이 있다. 다만 적어도 종교적 토론이 오고 갔건 아니건 적어도 참석자들의 면면으로 보아 새로운 학문으로서의 서학에 대한 토론이 오고 갔으리라는 점은 인정할 수 있다.

136) 既又執贊請敎於鹿菴之門. 嘗於冬月, 寓居走魚寺講學, 會者金源星、權相學、李寵億等數人, 鹿菴自授規程, 令晨起掬冰泉盥漱, 誦夙夜箴, 日出誦敬齋箴, 正午誦四勿箴, 日入誦西銘, 莊嚴恪恭, 不失規度. 當此時, 李承薰亦淬礪自強. 『여유당전서』 「선중씨묘지명」

선형(先兄) 약전이 권철신을 스승으로 섬겨 지난 기해년 겨울 천진암 주어사에서 강학할 때 이벽이 눈 오는 밤에 찾아와 촛불을 밝혀 놓고 경(經)을 담론하였다.¹³⁷⁾

이벽의 참여는 모임의 성격과 지향을 바꾸었을 가능성이 있다. 당시 이벽이 서학서를 깊이 연구하고 있었기 때문이다. 정약용의 기록에 따르면 당시 이벽은 상당한 영향력으로 서교를 주변에 적극적으로 전교하고 있었다.¹³⁸⁾ 이를 통해 이벽이 자신의 공부와 경험을 전하며 주도적으로 서학서에 관한 토론을 주도했음을 충분히 유추할 수 있다. 이 과정에서 권철신의 동생 권일신이 먼저 이벽을 따라 천주교로 향했고 이어 권철신 역시 천주학으로 향하게 된다. 아마 그의 양명학에 관심을 보인 점, 스승이 권하던 서학 수준을 넘어 종교적 신앙을 포함하는 천주학으로 나아가는 등 그의 일련의 행보들은 아마도 기존의 이론을 묵수하지 않는 그의 개방적인 학문 태도에 기인하는 것이라고 할 수 있을 것이다.

그대는 이른바 나이가 많고 덕이 높다고 할 수 있는데도 끝내 일정한 틀이 없이 새로운 뜻을 발견하는 데만 힘쓰고 선유들 말은 믿고 따르려는 뜻은 적으며, 같고 다른 만을 궁구하느라 침착하고 면밀한 공부는 하지 않고 있습니다. 그리하여 함양(涵養) 공부에 힘을 쓰지 않기 때문에 본원(本源)이 확고하지 못하고, 이미 정해져 있는 성현의 교훈을 따르지 않고 자기 멋대로 생각하기 때문에 상황에 따라 변하고 물을 만날 때마다 달라지는 것입니다.¹³⁹⁾

그러나 역으로 바로 이 비판에서 권철신이 왜 서학-천주학으로 나아갔는지에 대한 일부의 답을 찾을 수 있다.

지금 들리는 말에 누구 누구가 서로 약속을 하고 신학(新學)을 공부하고 있다는 소문이 파다한데, 그들 모두가 공의 절친한 벗 아니면 공의 문도들 아녘니까. 공이 만약 금하고 억제했으면 이렇게 날뛰 리가 있겠습니까. 공은 그들을 금지하지 않았을 뿐만 아니라, 오히려 물결을 조장하여 더 일으키고 있으니 이게 무슨 일입니까.¹⁴⁰⁾

성호의 문하에서 자득지학(自得之學)의 학문적 태도를 배웠던 권철신은 스스로의 의지로 양명학으로, 더 나아가 '신학'으로서 서학-천주학에 나아갔을 것이다. 지금까지 살펴보았듯 성호 좌파들의 양명학 경도는 단순한 추정 정도로 보기에는 의미있는 정황적 증거들이 있

137) 先兄若銓執費以事公，昔在己亥冬，講學于天真菴走魚寺，雪中李檠夜至，張燭談經，其後七年而謗生，此所謂盛筵難再也。『여유당전서』 「녹암권철신묘지명(鹿菴權哲身墓誌銘)」

138) 始李檠首宣西教，從者既衆。『여유당전서』 「녹암권철신묘지명」

139) 可謂年高德邵而終無定規，務出新意而少信服先儒之意，考究同異而無沉潛縝密之工，不用力於涵養之實而本源不固，不遵行於已定之訓而私意橫出。以是之故，隨遇而變，見物而遷。『순암집』 권6 「與權旣明書」 甲辰

140) 今聞某某輩，相與結約，攻習新學之說，狼藉去來之口，此皆公之切友與門徒也。公如有禁抑之道，豈至此橫驚，而不惟不能禁抑，又從而推波助瀾何哉。『순암집』 권6 「與權旣明書」 甲辰

지만 이를 분명히 입증할만한 본인 혹은 타인의 기록이나 이론적 접근을 확증할만한 문헌적 증거들을 확보하기는 어렵다. 선행 연구¹⁴¹⁾를 통해 성호학파의 일원들이 양명학에 친연적이었음을 추정할만한 논거들이 제시되었지만 그럼에도 이들을 ‘양명학자’로 확정할 수 있는 분명한 문헌적 증거¹⁴²⁾나 그 자신의 진술이 제시되지 않았다는 점 역시 분명하다.

그의 양명학 수용이 그의 서학-천주학 수용에 어떻게, 어떤 맥락과 강도로 연결되는지 확정할 수 없지만 적어도 보다 넓은 문맥에서 그의 학술적 태도를 이해할 수 있다. 다시 말해 그가 양명학 때문에 서학-천주학에 나아갔다고 볼 수는 없지만 양명학으로 향했던 그 지적 태도의 일환으로 서학-천주학에도 접근했다는 평가는 가능할 것이다.

3. 서학서와 조선 호교서 속의 ‘양지’

서학과 양명학의 관계에 주목하는 연구들의 주장 중 하나는 마테오 리치의 『천주실의』를 비롯해 『상재상서』나 『주교요지』 같은 조선에서 간행된 호교서에서 ‘양지’, ‘인심’ 등 양명학적 배경에서 나온 용어들을 사용한다는 것이다.¹⁴³⁾ 그 중 하나가 마테오 리치의 『천주실의』이다.

신을 전하고자 목숨을 걸고 중국에 들어온 예수회원들의 포교 과정에서 가장 중요한 것 중 하나는 새로운 인간 규정을 제안하는 것이었다. 세계의 창조주이자 지배자로서의 신을 납득시키는 것도 중요한 과제지만 그 신을 이해하고 신앙할 인간에 대한 규정도 바꾸어야 했던 것이다. 유학-성리학적 구도에서 규정된 인간에게는 결코 신이 필요하지 않기 때문이다. 이런 맥락에서 예수회원들의 과업 중 상당 부분이 천주교에서 인간의 구조와 기능에 대한 해설에 투여되었다.¹⁴⁴⁾

우선 인간을 새롭게 규정하기 위해 마테오 리치는 ‘심(心)’이라는 전통적 개념 대신에 ‘영혼’이라는 신조어를 만들어낸다.¹⁴⁵⁾ 그리고 이 신조어를 해설하기 위해 일종의 격의 차원에서 익숙하고 친숙한 개념 즉 유학의 전통적 개념과 용어들을 활용한다. 그 중에 하나가 바로 ‘양능’과 ‘양지’이다.

마테오 리치는 먼저 세계에 대한 인간의 인식을 바탕으로 신의 존재를 선언한다. 마테오 리치에 의해 선언된 신, 중국적 맥락에서 한 번도 만나본 일 없는 새로운 신의 이름은 ‘데우스(Deus)’이다. 마테오 리치는 이 ‘데우스’가 ‘우주 만물의 주인’이며 이러한 존재가 실재함을 논증하고자 한다.

141) 서종태, 앞의 논문.

142) 다산에 의하면 권철신의 저술은 당시에 이미 모두 흩어지고 『시칭(詩稱)』 2권과 『대학설(大學說)』 1권만 남았다고 한다. 『여유당전서』 권15, 「鹿菴權哲身墓誌銘」

143) 송석준, 앞의 논문, 212쪽-220쪽., 원재연, 앞의 논문.

144) 마테오 리치가 천주실의를 통해 영혼의 세 품위 즉 삼혼설을 소개했음에도 『영언여작』, 『성학추술』 같은 영혼 관련 서학서가 독립된 저작으로 간행되었다는 점에서 이러한 정황을 파악할 수 있다.

145) ‘영혼’이 번역어이자 신조어라는 점에 대해서는 다음을 참조. 김선희, 『마테오 리치와 주희 그리고 정약용』 심산, 2012.

첫째 증명은 이러합니다. 우리가 배우지 않고서도 할 수 있는 것을 양능(良能)이라 합니다. 지금 천하의 모든 나라는 각기 자연적인 진실한 성정이 있어서 서로 고하지 않아도 모두 하나의 최상의 존귀한 존재[上尊]를 공경합니다. 어려움을 당하면 슬퍼하며 인자한 부모를 바라듯 구원을 바랍니다. 악을 행한 자는 가슴을 부여잡고 두려워하는 것이 마치 적국(敵國)을 두려워하듯 합니다. 그렇다면 세상 사람의 마음을 주재하며 그들로 하여금 높이 받들게 하는 높은 존자가 어찌 존재하지 않겠습니까?¹⁴⁶⁾

마테오 리치는 신의 존재를 알 수 있는 것이 배우지 않아도 알 수 있는 양능(良能)에 유래하는 것이라고 밝힌다. 인간의 자연적 본성으로서의 양능은 신의 존재를 입증할 기본적인 전제가 된다. 인간은 자신에게 내재한 자연적 본성으로 신의 존재를 이해할 수 있는가 하는 문제는 『신학대전』에서 토마스 아퀴나스도 다루고 있는 것이다. 토마스 아퀴나스는 ‘신이 존재한다는 것은 자명한 것인가?’라는 질문 안에서 신이 존재한다는 사실에 대한 인식은 이미 우리 본성에 내재해 있는 것으로, 우리에게 자명한 것이라는 주장에 대해 다음과 같이 말한다.

신이 존재한다는 것을 인식하는 것은 어떤 일반적인 형태로 막연하게 우리에게 본성적으로(nobis natur aliter) 주어진 것이다.¹⁴⁷⁾

토마스 아퀴나스는 그 자체로 자명한 것은 아니지만 인간의 자연적 본성에 신에 대한 인식이 이미 내재해 있다는 사실을 인정한다. 여기서 중요한 것은 마테오 리치가 유학의 개념인 양능을 자연적인 본성으로 주어진 신에 대한 인식 능력으로 이해했다는 것이다. 유학의 인간 이해를 기독교적 신 이해의 토대로 삼은 것이다.

그런데 과연 마테오 리치가 사용하는 이 용어의 연원을 ‘양명학’이라고 볼 근거가 분명한지는 살펴보아야 할 문제이다. 일반적으로 양명학에서 심즉리라는 것은 ‘인간이 지금 여기서 정신적 활동과 육체적 행위를 행하는 모습 자체가 우주의 도리에서 유래한다는 의미’이다. 요컨대 우주의 도리란 활동과 행위의 주체인 우리들 인간의 밖에서 탐구해야 할 사항이 아니라 자신이 그러한 활동이나 행위를 행하는 그때 그때의 상황으로 확인되어야만 할 것이 된다. 그리고 그 근거가 된 것도 역시 ‘격물’이라고 하는 것이었다.¹⁴⁸⁾ 자신의 의식과 경험이 실현되는 그 흐름이 곧 천리의 실현이라는 의미에서 왕양명은 양지가 곧 천리라고 말하기도 한다. 또한 왕양명은 타인의 고통에 대한 감수성을 예로 들어 이것이 모든 이에게 갖추어져 있는 본질적인 능력이라고 강조한다. 왕양명은 이를 ‘양지’로 부르며

146) 其一曰，吾不待學之能爲，良能也。今天下萬國各有自然之誠情，莫相告諭而皆敬一上尊。被難者，籲哀望救，如望慈父母焉。爲惡者心警懼，如懼一敵國焉。則豈非有此達尊能主宰世間人心，而使之自能尊乎。 朱子登1

147) 朱子登1부, q.2. a.1.

148) 고지마 쓰요시, 『사대부의 시대』 동아아시아, 2004, 128쪽

이를 어떤 차별이나 단계 없이 모든 인간에게서 발견한다.

무릇 사람이란 천지의 마음입니다. 천지만물은 본래 나와 한 몸이니 백성들의 곤궁함과 고통이 어느 것인들 내 몸의 절실한 아픔이 아니겠습니까. 내 몸의 아픔을 모른다면 시비지심이 없는 사람입니다. 시비지심은 사려하지 않고도 알고 배우지 않고도 능한 것으로 이른바 양지입니다. 양지가 사람 마음에 있는 것은 성인과 어리석은 자의 구분이 없으며 천하 고금이 다 같습니다.¹⁴⁹⁾

왕양명의 양지가 배우지 않고도 알 수 있는 선천적인 능력, 더 나아가 도덕적 능력이라는 맹자의 규정을 넘어서는 것은 이 양지가 궁극적으로 천리이면서 모든 개체의 고통을 감지하고 이를 자기 것으로 삼는 도덕적 자각 상태로 간주되기 때문이다. 그러나 마테오리치가 사용한 양지 개념 속에는 맹자의 규정을 뛰어 넘는 양명학적 관념의 궤적이 명확하지 않다. 한편 정하상의 호교서 『상재상서』에도 양지라는 개념이 등장한다.

무엇을 양지라고 합니까? 만약 백주 대낮에 어두워지고 우레와 번개가 몰아치면 비록 어린아이라도 문득 놀라 두려워하며 눈이 휘둥그레 뜨고 발을 동동거리며 몸둘 바를 알지 못합니다. 이를 통해 선을 상주시고 악을 벌하시는 대주재가 마음 속에 계심을 알 수 있는 것입니다.¹⁵⁰⁾

이 맥락에서 쓰인 양지 역시 선천적인 지각 능력과 그에 대한 본능적 대응이라는 의미를 넘어서지 않는다. 따라서 양지라는 표현이 사용되었다고 해서 양명학이 서학 수용의 토대가 되었다고 보는 것은 일종의 비약이다. 굳이 따지자면 성호의 글에서 『상재상서』에서 활용하는 양지 개념보다 더욱 양명학에 가까운 양지 개념을 발견할 수 있다.

대인(大人)은 어린아이[赤子] 때의 마음을 잃지 않은 자입니다. 어린아이의 마음이 이욕(利欲)에 골몰함이 없기는 하나, 또한 인심(人心)에서 벗어나지 않는 것인 만큼, 거기에서 도심(道心)을 논해서는 안 됩니다. 대인의 마음은 어린아이의 골몰하지 않는 인심에다 추가적으로 온갖 변화에 통달하는 도심을 더한 것이니, 만약 그것을 잃어버리게 된다면 인심이 위태로워지고 도심이 붙을 곳이 없어질 것입니다. 양지(良知)와 양능(良能)은 그저 이것을 통하여 미루어 나가면 모두 밝힐 수 있으니, 굳이 어린아이와 성인을 비교하여 말할 것은 없습니다.¹⁵¹⁾

149) 夫人者，天地之心，天地萬物本吾一體者也。生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切於吾身者乎。不知吾身之疾痛，無是非之心者也。是非之心，不慮而知，不學而能，所謂良知也。良知之在人心，無間於聖愚，天下古今之所同也。『전습록』 179 조목

150) 何謂良知，若夫白晝晦暝，雷電相薄，雖孩提，便知奮畏，瞋目累足，置身無知 此可知賞罰善惡之大主宰，印在心頭矣。『상재상서』

151) 大人者，不失其赤子之心者也。赤子之心，雖無利欲之汨，而亦不離於人心。於此說道心不得也。大人之心，就赤子

양명학이 서학과 아무런 연관이 없다거나, 성호학파의 일부가 양명학으로 향했던 경향과 서학-천주학을 수용한 경향 사이에 서로 아무 연관이 없다는 의미가 아니다. 이들의 연결은 표피적인 용어 차원을 넘어서 보다 근본적인 각도에서 규명되어야 한다고 보는 것이다.

양지보다 양명학의 영향을 확인하는데 더욱 유용한 개념이 있다. 그것은 마테오 리치가 인간의 지성적 측면을 강조하기 위해 발출해낸 ‘영’에 관한 표현들이다. ‘영(靈)’은 본래 비물질적인 신령함이나 혼백과 관련된 의미로 사용되었지만 마테오 리치는 이 개념에서 감각적인 지각 능력을 넘어서는 정신적 능력, 다시 말해 지성(intellectus)의 측면을 강조적으로 이해한다. 리치는 아마도 『서경(書經)』의 ‘천지는 만물의 부모이며 오직 인간만이 가장 영명하다.(惟天地萬物父母, 惟人萬物之靈.)’에서 스킨라적 이성과 비슷한 의미를 발견했을 것이다. 마테오 리치는 이 이성적 또는 지성적 능력을 신에 기원하는 것으로도 확장한다. 마테오 리치가 인간의 이성적 능력을 ‘영혼’이라는 개념에 담은 뒤, 그를 이어 영혼론 저술을 쓴 예수회원들은 ‘영명’, ‘영성’ 등으로 관련 표현을 확장해 나간다.¹⁵²⁾

‘영명(靈明)’은 원래 양명학에서 일반적으로 사용하던 표현이었다. 이는 인심에 내재하는 우주와 합일하는 지혜이면서 동시에 그 자체 천도를 의미한다. ‘천지만물과 사람은 본래 일체이며 그것이 발하는 가장 정밀한 곳이 바로 사람 마음의 한 점 영명이다.’¹⁵³⁾라거나 ‘사람은 또한 무엇으로 마음을 삼는가? 대답하였다. 단지 하나의 영명함입니다. 하늘과 땅 사이에 가득찬 것은 단지 이 하나의 영명임을 알 수 있다. (중략) 나의 영명이 바로 천지 귀신의 주재이다.’¹⁵⁴⁾같은 구절에서 영명의 의미를 살펴볼 수 있다.

또한 영명은 세계를 인식하고 변별하는 이성적 능력을 의미하기도 한다. ‘나의 영명이 없다면 누가 하늘의 높음을 우러러 보겠는가? 나의 영명이 없다면 누가 땅의 깊음을 굽어 보겠는가? 나의 영명이 없다면 누가 귀신의 길함과 흉함, 재앙과 상서로움을 변별하겠는가?’¹⁵⁵⁾ 같은 구절이 대표적이다. ‘영명’은 성리학의 맥락에서도 가끔 사용된다. 예를 들어 퇴계나 성호도 ‘영명’이라는 표현을 사용한다. 퇴계는 ‘사람은 본래 영명하다’¹⁵⁶⁾고 말하고 성호도 ‘사람에게는 영명함이 있다.’¹⁵⁷⁾고 말한다. 그러나 성리학에서 이런 표현은 자주 사용되는 일반적 용어가 아니었다.

흥미롭게도 ‘영명’을 가장 극적인 방식으로 인간 이해의 새로운 규정으로 삼은 것은 다산이었다. 이런 맥락에서 ‘영명’에서 이성적 능력 뿐 아니라 근원자에 대한 신앙을 이끌어

不汨之人心上。加通達萬變之道心。苟使失之。人心危墜而道心不著矣。良知良能。不過由此推去。無不明矣。不必以孩提聖人較勘爲言。『성호전집』 권33 「答人」 戊辰

152) 상세한 것은 다음을 참조, 김선희, 앞의 책.

153) 蓋天地萬物與人原是一體, 其發竅之最精處, 是人一點靈明. 『전습록』 274조목.

154) 曰人又甚麼叫做心? 對曰只是一箇靈明, 可袖充天塞地中間, 只有這箇靈明. 我的靈明, 便是天地萬物的主宰. 『전습록』 336조목.

155) 天沒有我的靈明, 誰去仰地高? 地沒有我的靈明, 誰去俯他深? 鬼神沒有我的靈明, 誰去辯他吉凶災祥? 『전습록』 336조목.

156) 人心本自靈明. 『退溪先生文集』 권23 「與趙士敬」

157) 人有靈明. 『星湖先生全集』 권52 「無心齋序」

내고자 했던 예수회원들이 전략을 양명학의 관점에서 재검토하는 것이 가능할 것이다.

4. 양명학과 서학-천주학

양명학과 서학의 관계에 대한 궤적을 추적하는 하나의 경로는 마테오 리치가 만난 양명 학자들을 검토하는 것이다. 주지하듯 마테오 리치의 전교 방식은 중국 내의 지적 전통을 단절해 고대의 전통적 사상에서 종교적 성격을 복원해내면서 그것을 기독교에 대한 신앙으로 연결하려는 과감한 시도였다. 마테오 리치에게 신앙의 핵심은 상제의 인격성과 신의 대리자로서의 인간 영혼의 고유성에 있었다. 마테오 리치는 이를 전달하기 위해 중국어를 배우고 중국 경전을 익혀 과감하게도 주류의 지식인들을 이론적으로 상대해나간다. 그러나 이방인으로서 마테오 리치가 적극적인 태도로 중국의 고전과 당대의 주류 학문에 개입할 수 있었던 요인은 그 자신이나 예수회에서 찾기 어려울 것이다.

중국에 도착한 마테오 리치는 균질적인 단일한 지적 담론 체계가 아니라 이미 지적 균열과 긴장이 형성되어 있던 담론적 공간으로 들어갔다. 그가 도착했을 명말은 이미 교조화된 주자학에 사상적 활력을 불어 넣었던 왕양명(王陽明)의 심학(心學)이 원숙한 단계에 들어선 시기로서, 그에 따른 반발 역시 나타나고 있던 지적 긴장의 시대였다.¹⁵⁸⁾

명말이 정치적으로 사상적으로 일종의 혼란기였다는 것은 주지의 사실이다. 이른바 만력(萬曆) 연간(1573-1619)의 정국은 장거정(張居正)이 시도한 개혁 정책과 그 실패, 동림당(東林黨)의 등장과 당쟁 등 혼란의 양상으로 전개되었고 ‘양명 말학(末學)의 폐단’으로 불리던 양명 좌파의 사회적 영향력이 최고조에 달하던 때이기도 하다. 더 나아가 국운의 쇠퇴와 더불어 정치적, 경제적 변화와 함께 나타난 명말의 도덕적 혼란상들은 중국의 지식인들로 하여금 새로운 지적 풍토, 이론을 요청하게 만들었다. 마테오 리치는 국운이 쇠퇴하던 시기에 각계 각층의 사람들은 자기 방식으로 시대적 교정을 시도했지만 확실한 탈출구를 찾지 못한 채 정치적, 학문적 레임 덕 상태의 중국으로 찾아들어간 셈이다. 이런 복합적인 요인들 속에 마테오 리치는 다양한 중국의 지식인들을 만나며 전교를 펼쳐나갔다.

리치가 만난 이들은 지방의 수령(王泮, 馮應京), 관직에서 승승장구하는 문인관료(徐光啓, 李之藻), 저명한 승려(三淮), 동림당 인사(馮琦, 葉向高)¹⁵⁹⁾, 태주학파(焦竑, 李贄) 등 명말이라는 시대의 각을 이루는 다양한 지식인 계층을 아우른다.¹⁶⁰⁾ 이 만남의 방식과 내

158) 마테오 리치는 중국 지식인들 사이에서 주자학과 양명학이 분기되어 있음을 다음과 같이 요약한다. ‘이치를 강론하는 중국의 문인들과 학사들은 단지 두 가지 단서만을 가지고 이야기하였습니다. 어떤 사람은 이치가 인심(人心)에 있다고 하고 어떤 사람은 사물에 있다고 합니다.(中國文人學士講論理者, 只謂有二端, 或在人心, 或在事物) 『천주실의』 권2

159) 마테오 리치 또는 예수회와 동림당간의 관계에 대해서는 여러 학자들에 의해 지적된 바이다. 동림학파의 학자들이 양명학 비판과 유학에 대한 호교 논리를 추구하는 과정에서 천주교를 접하고 이를 고대 유학에서 당대의 한계를 해결할 방법을 찾는 과정으로 이해했다고 보는 것이다. 그러나 명확히 이러한 추정을 입증할 확실한 사료가 없는 상태에서 천주교에 대한 관심을 동림당 전체로 돌려서는 안 된다는 것이 학계의 일반적인 입장이다. 後藤基已, 『明清思想とキリスト教』 東京, 研文出版, 1979, pp.100-105., pp.167-172., 최소자, 『서문화교류사연구』 삼영사, 1987, pp.76-78. 참조.

160) 마테오 리치가 만난 지식인들에 대한 분석은 다음을 참조. 한연정, 『마테오 리치가 만난 한인 사대부에 대한 고

용이 리치의 중국 전교의 성격과 방향을 결정지었을 것임은 충분히 예측할 수 있다.

이 가운데는 초횡과 이지같이 지적 포용력을 갖춘 경제적 인물들이 포함되어 있다.¹⁶¹⁾ 경정향(耿定向)에게 사사했던 태주학파이면서, 10년의 관직 생활을 한 초횡¹⁶²⁾은 불교 경전도 공맹의 주석과 다름없다고 여길 정도로 유불의 경계를 문제삼지 않는 인물이었다. 그는 ‘도는 하나다.(중략) 중국에 있는 자는 공맹(孔孟)과 노장(老莊)이요 서방에서 온 자는 석씨(釋氏)이다. 어리석은 자는 그 형적을 보고 도를 보지 못하여 때때로 이를 나누어 따로 지키고자 한다.’¹⁶³⁾고 할 정도로 삼교일치론에 관심이 있었고, 진정한 ‘도’의 차원에서 그 어떤 사상이라도 활용할 수 있다는 지적 탄력성을 가진 인물이었다.¹⁶⁴⁾ 또 리치는 초횡의 집에서 모든 것을 버리고 초횡의 집에 기거하던 당대의 유명인사 이지를 만나기도 한다.¹⁶⁵⁾ 이지는 마테오 리치와의 만남을 다음과 같이 기록한다.

공이 물으신 마테오 리치(利西泰)로 말하자면 마테오 리치는 대서역 사람으로 십만 리를 지나 중국에 도달했습니다. 처음에는 배를 타고 바다를 건너 남천축국에 도달하여 비로소 불교가 있음을 알게 되었는데 당시는 이미 사만 여리를 걸어온 뒤였습니다. 광주 남해에 도착했는데 그 이후에 우리 대명국 인물 가운데 먼저 요임금과 순임금이 있었고 후에 주공과 공자가 있음을 알게 되었습니다. 남해 조정에서 거의 이십여년을 살면서 우리 나라의 서적 가운데 읽지 않은 것이 없었는데 선배들에게 발음이나 해석의 교정을 청하기도 하고 사서와 성리설에 밝은 이들에게 그 대의의 해석을 청하기도 하였으며 육경에 밝은 이들에게 그 풀이를 청하기도 하였습니다. 지금 능히 우리말에 하고 우리 문자를 쓸 수 있으며 우리의 예의를 행할 수 있으니 이는 하나의 매우 뛰어난 인물의 표본입니다. 안으로는 지극히 영롱하고 밖으로는 지극히 박실하여 수십명 무리가 모여 소란스럽게 있어도 양쪽을 비교하여 각각 마땅하게 하여 그 사이에서 분란을 일으킬 수 없습니다. 제가 보기에 이러한 사람이 없었으니 지나치게 거만하지 않으면 아첨하고 지나치게 총명하지 않으면 크게 소심하고 꼭 막히는 일을 모두 사양합니다.¹⁶⁶⁾

참조 이화여대 석사 논문, 1999.

161) 리치는 이들을 만난 일을 보고서 4부 6장에 자세히 기록하고 있다.

162) 초횡에 관한 연구로는 李劍雄, 焦竑評傳 南京, 南京大學出版社, 1998., 이정진, 末末 焦竑의 思想에 관한 研究: 그의 實用的 思想을 中心으로 登 경희대 석사 논문 1999., 신용철, 「焦竑의 생애와 사상」 末經學史學 15, 1988, pp.41-70. 등 참조.

163) 「贈吳禮部書」 末經園集 卷17

164) 리치도 그에 대해 ‘세 중국 종파의 지도자로 알려져 있다’고 기록한다. *The Journals of Matteo Ricci*, p.334.

165) 리치는 이지에 대해 ‘관료 계층으로서 우상교의 승려가 된 사람인데, 이는 교육받은 중국인들 사이에서는 매우 특이한 일이다.’라고 기록하고 있다. 그의 특별하고도 위험스런 행보는 리치에게 강한 인상을 남겼고 그들은 그 뒤로도 두 번 이상 만나면서 서로를 탐색하고 지적 토론을 나누었던 것으로 보인다. *The Journals of Matteo Ricci*, pp.334-335.

166) 承公問及利西泰, 西泰大西域人也. 到中國十萬餘里, 初航海至南天竺, 始知有佛, 已走四萬餘里矣. 及抵廣州南海, 然後知我大明國士先有堯、舜, 後有周、孔. 住南海肇慶幾二十載, 凡我國書籍無不讀, 請先輩與訂音釋, 請明於《四書》性理者解其大義, 又請明於《六經》疏義者通其解說. 今盡能言我此間之言, 作此間之文字, 行此間之儀禮, 是一極標致人也. 中極玲瓏, 外極樸實, 數十人群聚喧雜, 讎對各得, 傍不得以其間鬥之使亂. 我所見人未有其比, 非過亢則過諂,

이지는 유학에 대한 마테오 리치의 태도와 인품을 높이 평가하고 있다. 마테오 리치 역시 태극을 비판하는 등 성리학의 근본적 토대인 이기론 자체에 도전하고 있던 강력한 비판자 이지를 통해 체제 교학으로서의 성리학의 위상이 어떻게 도전받고 있는지 직감했을 것이다. 다만 이들의 만남은 지속되지 않았고 진전된 이론적 토론 역시 이루어지지 못했다.

마테오 리치에게 보다 실질적인 의미에서 영향을 준 양명학 관련 인물은 그의 조력자로 유명한 서광계(徐光啓)이다. 제르네는 당시 많은 중국 지식인들이 마테오 리치와 교류했던 이유를 다음과 같이 설명한다.

만일 많은 사대부들이 그들에게 존경과 찬양을 표시했다면, 그것은 두 가지 요인의 적절한 결합 때문이다. 하나는 그들이 중국에 전해 준 유용한 [과학 및 기술 방면의] 지식이며, 다른 하나는 그들의 윤리적 엄격함과 중국인들에게 자신의 종교적 전통을 일깨워 주노라 고뇌하는 것으로 보인 점 등이다.¹⁶⁷⁾

마테오 리치를 도와 유클리드 기하학의 주해서를 『기하원본(幾何原本)』으로 번역하고 여러 개의 천문서와 수학서 번역에 동참했던 명말의 관료-지식인 서광계가 이러한 경향을 대표하는 인물이다. 비교적 늦은 나이에 예수회를 접한 지 수년 만에 신앙을 결심한 뒤, 그 후로 활발하게 활동하여 명말의 기독교의 세 기둥으로 불리는 유학자이자 고위 관료 서광계(徐光啓)는 마테오 리치의 전교 방식을 ‘보유역불(補儒易佛)’이라는 구호로 선포하고, 예수회의 대외적 활동을 중국 지식인들과 조정에게 변호하고 지원했다. 유학을 보완하고 불교를 대체한다는 이 구호는 기독교라는 외래의 체계를 유학과의 관계 하에 설정하는 역할을 함으로써 중국인들에게 기독교의 특성과 역할의 가능성을 각인시키는 일종의 진입 관문 역할을 했다고 볼 수 있다.

『천학초함』을 간행한 이지조와 더불어 서광계는 서양의 발달된 자연학적 지식들과 기술에 대한 관심으로 천주교 신앙에 이른 인물로 알려져 있다. 그러나 『명사(明史)』에 드러나는 서광계의 이미지는 서양 오랑캐를 도운 배반자에 가까웠다. 이런 인식에 따라 1963년 상해에서 출간된 『서광계집(徐光啓集)』에는 서광계의 기독교 관련 저술이 대부분 누락되어 있다. 이는 서광계에 대한 중국 사회의 이중적 평가 때문일 것이다. 서광계는 명말의 실용적 지식인의 전형으로 인정되지만 동시에 서양 오랑캐의 종교를 신봉한 유학의 반역자라는 평가를 받기도 한다.

최근 중국 학계에서는 서광계를 명말청초의 실용적 지식인으로 보고 그의 사상을 발굴하는 추세이다. 서광계에 대해 서양 오랑캐와 접촉한 반유교적 인물이라는 전통적 평가 대신

非露聰明則太悶悶瞶瞶，皆讓之矣. 『속분서』 「답우인」

167) Jacques Gernet, *China and the Christian Impact*, Cambridge University Press, 1985, 58.

명말 지식인의 모범으로, 낙후된 중국 사회와 경제를 발전시키고자 외래의 과학 기술과 학문을 받아들였던 실용적 유학자의 전형으로 보는 연구가 늘고 있다. 그러나 시야를 그의 학문적 토대와 경향으로 심화하면 서광계의 천주교 입교를 다른 각도에서 설명하는 것도 가능할 것이다. 그 한 축이 바로 양명학이다.

손상양은 서광계가 양명 심학으로부터 큰 영향을 받았다고 주장한다. 그 근거 중 하나가 과거 시험관과 응시생이었던 명말의 저명한 양명학자 초횡과 서광계의 관계다. 시험관이었던 초횡이 낙방한 응시생들의 답안지 가운데 서광계의 것을 발견하고 그를 1등으로 뽑은 일이 있는데 그 원인이 서광계가 초횡과 ‘양명 심학’이라는 같은 종파에 속해 있었기 때문이라는 것이다.¹⁶⁸⁾ 특히 서광계는 입교한 뒤에도 양명학에 대한 그의 태도를 바꾸지 않았는데 예를 들어 적자지심과 성인지심이 근본적으로 같으며 적자지심이 곧 양지양능이라는 내용의 「적자지심과 성인지심은 어떠한가에 대한 풀이(赤子之心與聖人之心若何解)」와 같은 글을 통해 양명학에 대한 그의 기본적인 태도를 바꾸지 않았다고 한다.¹⁶⁹⁾

그는 양명학에 학문적 토대를 둔 ‘유학자-관료’의 정체성 아래서 마테오 리치를 통해 서학-천주교를 접하고 학자이자 관료로서의 자기 삶에 접맥한 것이지, 자기의 모든 기반을 버리고 천주교 신앙에 전적으로 헌신한 현대적 의미의 개종자(convert)라고 보기는 어려울 것이다. 그에게 서학-천주교는 사회와 국가의 발전과 개혁을 위해 그리고 백성들의 일용에 보탬을 주기 위해[補益民用]¹⁷⁰⁾ 여전히 그리고 어쩌면 영원히 기축의 자리에 놓여 있는 유학을 보완하기 위한 방편이라고 보아야 할 것이다. 이러한 맥락에서 서광계의 입교의 배경에 대한 장군매(Carsun Chang)의 평가는 재고의 여지가 있다.

중국인들의 전통적인 사고에 의하면 (형이상학적 원리인) ‘도(道)’와 (학문으로서의) ‘학(學)’은 항상 조화의 관계를 갖는 것으로 생각되어 왔다. 서광계는 이러한 표준을 마테오 리치에게 적용했으며 그가 실제로 그러한 조화의 표본이라는 것을 깨달았다. 그의 인격에 있어서도 이러한 두 가지 면이 기묘하게 혼합되어 있었다. 왜냐하면 그에게 기독교는 도(道), 과학은 학(學)의 표본이 되기 때문이다.¹⁷¹⁾

상식적인 차원에서 납득할 수 있는 평가지만 동시에 신중한 태도가 요구되는 부분이기도 하다. 중국에서의 ‘학(學)’은 외부 세계를 향한 실용적 지식의 성격도 가지고 있지만 더욱 근본적으로는 내적인 자기 수양의 과정을 의미하기도 하기 때문이다. 영혼 불멸과 사후 세계에 대한 관심으로 기독교에 발을 들이고, 미사와 영성체에 참석하며 주변 사람들에게 로올라의 영신수련을 권했던 일 역시 중국적 맥락의 ‘학(學)’에서 크게 벗어나지 않는다.

『천주실의』를 통해 직접 귀의를 결심할 정도로 적극적이었지만 그의 행보에서 유가적 체

168) 손상양, 『명말 천주교와 유학의 상호작용』 문사철, 2013, 298쪽

169) 손상양, 앞의 책, 301쪽

170) 「跋二十五言」 未天學初函登

171) Carsun Chang, 未天學 사상의 전개 2권, 이진표 역, 형설출판사, 1997. p.221.

계를 완전히 교체하거나 전면적인 전환을 통한 신앙 고백을 발견하기는 어렵다. 이런 맥락에서 고토오 모토미(後藤基己)의 다음과 같은 평가는 중요한 시사점을 준다. “리치가 서양의 유자로 불리고 있었고 그 후계자의 한 사람인 알레니가 서방의 공자[西來孔子]라고 불린 사실이 단적으로 시사하듯, 그들에게 선교사가 제시한 기독교의 교의는 자신들이 받들던 유교 사상의 일종의 변용으로 서양 문화에 의해 수식된 새로운 유교의 하나였다.”¹⁷²⁾

그들이 천주교에 귀의한 것은 자기의 사상적 입장을 버리고 완전히 새로운 미지의 종교에 몸을 맡긴 것이 아니라 오히려 유교 성현의 가르침이 서양이라는 이역의 토양 속에서도 훌륭하게 성장 발전할 수 있다는 자신감과 만족 아래 자연스레 용인되었다고 보는 것이다. 서광계의 다음 문장을 보면 이런 판단이 크게 틀리지 않음을 짐작할 수 있다.

내가 천주교를 믿는다 해서 유교를 버렸다고는 할 수 없다. 다만 중국의 옛 경전이 사라져 주해가 많이 어긋나서 불교에 속임을 당하는 지경에 이르렀으니 천주교를 믿어 불교의 그릇된 이론을 물리치고 유교의 부족한 점을 보충하고자 할 뿐이다.¹⁷³⁾

서광계는 안과 밖 모두에서 사회를 바꿀 힘을 찾았던 것으로 보인다. 그리고 그 활력을 외부에서 온 새로운 학문, 새로운 도덕론, 새로운 신앙에서 찾았던 것 같다. 문제는 그의 문제의식과 세계 인식을 통해 서학-천주교가 걸러졌다는 것이다. 물론 그의 필터는 개인의 도덕적 수양과 사회적 실천, 그리고 국가에 대한 책무와 세계의 근원적 존재에 대한 신앙을 모두 포괄하는 유교, 그것도 어떤 외적인 매개없이도 ‘심’의 구조와 운영 차원에서 인간의 근원적인 도덕적 능력이 현실화될 수 있다는 믿음을 제공했던 양명학이었다고 보는 것도 가능할 것이다.

5. 양명학의 종교성과 서학

서학-천주학과 공명할 수 있는 양명학의 종교성을 확인할 수 다른 사례가 있다. 이른바 고천지학(告天之學)을 열었다는 청초의 양명학자 허삼례(許三禮, 1625-1691)다. 1645년에 진사가 된 허삼례는 복건지역에서 감찰어사(福建道監察御使)까지 역임한 전형적인 지식인 관료였다. 그는 먼저 양명학[心學]과 경학(經學)의 종합적 토대 위에 있었지만 동시에 한 대 이후 지나치게 사변화되고 또 동시에 내면화된 성리학의 경향을 비판하는 한편, 인격적 천이나 감응과 같은 신비적인 측면에도 주목했다고 한다.¹⁷⁴⁾ 그의 이러한 경향에 영향을 미친 것은 『천주실의』였다.

172) 後藤基己, 「明末儒教とカトリック伝道」, 末明清思想とキリスト教登 東京, 研文出版, 1979. p.99.

173) 我信天主教, 非棄儒教, 只因中國古經失傳, 註解多舛, 致爲佛說所誣, 信天主教乃所以闢佛教之謬說, 補儒教之不足耳. 宋性理真詮登364쪽, 주경지, 앞의 책, p.144. 재인용.

174) 王汎森, 「明末清初儒學的宗教化」, 漸史學登9권, 1998. p.99. 이 논문은 명말청초에 있어서 기독교에 영향을 받아 발생한 유학의 종교화 현상을 주제로 다루고 있다.

일단 그는 자신의 학문을 ‘상제를 위해 마음을 세우고 백성을 위한 삶을 자신의 운명으로 세우는(爲上帝立心, 爲斯民立命) 성학(聖學)’¹⁷⁵⁾이라고 밝힌다. 『대학(大學)』의 구절을 연상시키는 이 문장에서 유학을 종교적 토대 위에 다시 세우고자 한 그의 자각과 사명을 짐작할 수 있다. 자기 완성과 사회적 실천이라는 유학자의 사명을, 상제를 향한 종교적 구도의 자리에 세우기 위해 그는 리(理)로 천(天)을 주해하는 관점을 비판하며, ‘마음과 천이 통하는 것’이라고 주장한다. 그에 의하면 한대 이후의 유학자들이 천이 인격적인 천이라는 사실을 몰랐다는 것이다.¹⁷⁶⁾ 그는 이 인격신이 상제라고 말한다.

송대 이후의 신유학자들은 인격적인 천과 상제에 대해 말하지 않았기 때문에 진정한 학문인 성학(聖學)이 끊겼다는 것이 그의 주장이다. 그는 유학에서 ‘하늘에 고하는[告天]’ 전통을 끌어낸다. 그래서 일종의 ‘고천학(告天學)’을 세우고자 한다. 그는 고천(告天)의 구체적인 방법과 과정을 짜서 매일 하루에 두 번 행했다고 한다.¹⁷⁷⁾ 허삼례에게 천은 일종의 고해의 대상이 된다. 그에게 ‘하늘에 고함’은 일종의 철학적 신앙의 한 표현 방법이었던 것이다. 그는 자기 내면의 신성을 신념하는 세속적 철학이 아니라 인격적 천에 대한 신앙을 실제의 행위를 통해 표출하는 세속적 종교로 나아간다. 허삼례에게 인격적 ‘천’은 시대의 난맥을 정리하고 올바른 학문을 국가와 자신에 세울 지표였던 것이다.

이처럼 명말청초에 나타나는 유학의 종교화는 자기 전통을 토대로 하되, 타자의 언설을 암묵적으로 인용하는 것이었으며, 무엇보다 그들 내부의 어떤 지점에서 당대의 실천적 착목처를 찾는 것이었다. 중요한 것은 예수회의 활동이 각자의 사회 안에서 담론화되어 작동하기 시작했을 때, 유학에 뿌리를 둔 지식인 중 어떤 이들은 자기 전통 안의 종교적 성격에 보다 주목했고, 이를 통해 자기 전통 밖으로 넘어서지 않으면서도 자기 전통을 넘어서는 방식으로 모종의 종교성을 이끌어내고자 했다는 점이다.

그들은 기독교를 직접적으로 ‘종교’와 ‘신앙’으로 받아들인 것이 아니라 나름의 필터링을 거쳐 중간적이고 애매한 형태로 바꾸어 놓은 뒤에 자기 사상에 인용하고, 변용하고, 적용한다. 조망의 각도를 바꿔 보면 이들은 자기 전통 속의 종교성을 부활시켰다고도 말할 수 있겠다. 이는 근대적 서구 개념으로 정형화된 종교가 아니라 비체계적이고 더 광범위한 의미의 종교성이라고 볼 수 있다. 다만 이 종교성은 초월자에 대한 경외와 복종에서 출발하는 것이 아니라 내적인 자각과 도덕적 성찰에서 출발한다는 점에서 차이가 있다.

6. 나가며

이기론에 토대를 둔 송명리학의 전통 안에서 양명학은 근원적 실재를 인격적 신으로 상

175) 許三禮, 東中許子政學合一集登東四庫全書存目叢書 子部 儒家類登莊嚴文化事業公司, 1995, p526. 王汎森, 앞의 논문 재인용. p.99.

176) 王汎森, 앞의 논문, p.104.

177) 이는 간단한 문장을 암송하고 절을 하는 과정을 몇 차례에 걸쳐 반복하는 것으로 일종의 종교적 의례와 같다고 할 수 있다. 王汎森, 앞의 논문, p.114.

정하지 않는다는 점에서 천주교와 근본적으로 다르다. 그럼에도 불구하고 양명학에서도 보이지 않지만, 감각으로 지각할 수 없지만 세계에는 근원적인 실재와, 그 실재와 인간의 관계를 인정하다. 다만 양명학에서 인간은 그 근원적인 실재를 ‘이해’하거나 ‘파악’해서 삶의 기준으로 따르는 것 아니라 매 순간의 의식으로 직관하고 경험한다. 천지만물과 하나라는 사실은 양지의 차원에서 이미 내 안에서 실현된 사건이다.

이 근원적인 실재와 연결되어 있는 양지를 모종의 영적인 자각의 상태로 이해할 수 있다면 이를 일종의 종교적 경험이라고도 말할 수 있을 것이다. 그렇게 본다면 근원적 실재로서의 천리가 외부에 이해의 대상으로 존재하는 것이 아니라 내부의 양지로 이미 현실화되어 있다는 양명학의 종교적 경험은 어떤 면에서 영혼을 통해 신과 소통하는 천주교의 인간과 유사한 측면이 있다고 말할 수 있을 것이다.

제 2 분과

경기지역 3.1운동의

역사적 의의와

현재화 방안 모색

여 백

【발제 1】

경기지역 3.1운동과 유적지 조사연구 현황

이동근(수원시 학예연구사)

1. 머리말
2. 경기지역 3·1운동의 전개양상과 특징
3. 경기남부 3.1운동 유적지 현황
4. 경기북부 3.1운동 유적지 현황
5. 맺음말

1. 머리말

일제는 1910년 조선을 완전히 병합한 이후 정치·경제·사회·문화 등 모든 분야에서 식민지 지배 체제를 확립시켜 나갔다. 정치적으로는 통감부를 총독부로 바꾸어 중앙 통치기구로 하였다. 그리고 헌병 경찰의 폭력성을 동원하면서 무단통치(武斷統治)를 실시하였다. 경제적으로는 토지 및 산림 조사 사업을 시행하였고, 수탈을 위한 상공업의 독점, 철도·도로·항만의 정비 확장, 재정·금융의 개편 등 식민지적 경제정책을 추진하여 식민지기반을 구축하였다. 아울러 교육과 문화 정책도 식민지 동화정책을 추진하면서 조선의 문화를 말살하기에 주력하였다.

1910년대 일제의 혹독한 무단통치와 식민지 지배체제는 결국 강력한 민족적 저항에 부딪히게 되었다. 조선의 민중들은 분연히 떨쳐 일어서 일제의 침략과 수탈에 저항하여 3.1운동을 일으켰다. 3.1운동은 자주독립을 위해 전민족이 분연히 떨쳐 일어난 민족해방운동이었다. 서울에서 민족대표의 독립선언서 낭독과 함께 파고다 공원에서 일어난 3월 1일의 만세운동의 물결은 경기지역으로 퍼져나갔다. 3월 1일 서울의 시위를 계기로 각처에서 만세운동이 전개되었다. 그러나 각지의 운동은 지역의 여건에 따라 시기와 양상이 달랐다. 서울을 둘러싼 경기도는 한반도의 중심부며 요충지였다. 한강의 수운을 통해 강원·충북지방과 연결되고, 국토의 남북을 연결하는 철도와 도로가 관통하여 교통·통신이 발달해 있었다. 그러므로 서울에서 일어나는 일들이 쉽게 전파되어 경기도는 항상 모든 분야에서 중심무대가 되었다.¹⁷⁸⁾

본 글에서는 경기도 3·1운동의 전개과정을 개괄적으로 살펴보면서 운동의 특징들을 짚어보고, 지난 2007년부터 2008년 사이 독립기념관과 국가보훈처가 전문가들에게 의뢰하여 조사한 경기도의 항일독립운동 사적지 중 3·1운동 관련 유적지를 정리해 보았다. 이때 조사된 유적지가 거의 모든 유적지들을 포함하고 있다고 판단하여 현황 정리를 해 보았다. 다만 이후 지자체별로 진행된 조사과정 속에 추가된 부분들이 있을 수 있다.

2. 경기지역 3·1운동의 전개양상과 특징

경기지역의 3·1운동은 21개 부, 군 모두에서 운동이 일어났다. 경기지역에서는 3, 4월 두 달 동안 225회의 시위운동이 있었다. 물론 이러한 통계수치는 일제 관헌에 의해 확인된 명확한 것만을 종합한 것이다. 실제로는 이것보다 훨씬 많았을 것으로 짐작할 수 있다. 이러한 명확한 수치만을 가지고 볼 때도 경기도의 운동 회수는 전국에서 가장 많은 숫자였다. 역시 참가인원도 가장 많아 연 15만 명에 달하였다. 특히 3월말부터 4월초 사이의 기간은 운동의 절정기로서 이 기간 동안에는 3, 4월 전체 운동 회수의 약 89%에 달하는 201회의 운동이 집중적으로 발생하였다. 이 동안에는 매일 어느 곳에서나 대대적인 운동이 전개되고 그 운동양상도 치열하여 일본군경과의 충돌로 폭력투쟁으로 격화하였다. 그 결과 많은 수의 사상자를 내었다. 이것은 3월 하순 이전의 운동이 서울이나 도시를 중심으로 청년 학생의 선도투쟁으로 전개되었던 것에 반해, 3월 하순 이후의 운동은 리(里)단위의 농촌에서 농민의 참여에 의한 대중 투쟁으로 발전해 간 결과였다. 따라서 경기지역의 운동은 3·1운동의 전 과정을 놓고 볼 때, 운동이 전반적으로 대중투쟁의 양상으로 전환되어 가던 3월 하순 이후에 운동이 활발하게 전개되었다는 점에서, 그리고 이 기간 동안의 운동이 농촌의 농민들에 의해 주도되어 갔다는 점에서 3·1운동의 민중운동적 성격을 가장 일반적으로 보여 준다고 할 수 있다.¹⁷⁹⁾

경기지역에서 가장 먼저 만세운동을 일으킨 곳은 개성(開城)과 수원(水原)이었다. 개성에서는 3월 1일 오후에 이미 서울의 시위 소식을 듣고 운동을 일으킬 준비를 서둘러 3일부터 약 1주일간을 두고 만세운동을 반복하여 서울의 운동을 방불케 했다. 개성에서는 3월 1일에 「독립선언서」가 전달되었고, 3월 3일에는 개성읍내에서 호수돈여자고등보통학교 학생들을 비롯하여 읍민 등 1천여명이 만세운동을 전개했으며, 식산은행 개성지점에 게양된 일본 국기를 내려 찢어 버렸다. 다음날에도 2천여명의 주민들이 모여 만세운동을 전개하였다. 3월 27일에는 개성군의 모든 상인들이 철시를 단행했으며, 3월 30일, 4월 1일에는 중서면의 주민들이 횃불을 들고 야간 시위운동을 감행하였다. 이외에 진봉면·동면·광덕면·중면·상도면·영북면·흥교면에서도 4월 6일까지 만세운동이 이어졌다.

178) 국사편찬위원회 편, 1988, 『한민족독립운동사 3 - 3.1운동』, 시사문화사, 333~334쪽

179) 이지원, 1989, 「경기도 지방의 3.1운동」 『3.1민족해방운동연구』, 청년사, 312~317쪽

경기지역의 3·1운동 중 일제에 대항하여 가장 공격적이고, 투쟁적이며 조직적 양상을 보였던 곳은 수원군 우정면(雨汀面)·장안면(長安面)의 만세운동과 안성군의 양성면(陽城面)·원곡면(元谷面)의 연합시위였다.

수원군은 3월 1일 수원면 화홍문(華虹門) 방화수류정(訪花隨柳亭)의 만세운동을 시작¹⁸⁰⁾으로, 3월 16일 장날과 팔달산 서장대와 동문 안 연무대에 수백명이 모여 만세를 부르면서 시가지 종로를 행진하였다. 그리고 계속해서 철시투쟁이 벌어졌다. 또한 3월 23일 수원역 부근의 서호(西湖)에서는 700명이 만세운동을 벌였다. 일제가 운영했던 권업모범장과 일본인 농장이 많았던 곳에서 만세운동이 격화되었다. 3월 29일에는 기생 약 30여명이 건강검사를 받으러 가던 도중 자혜의원(慈惠醫院) 앞에서 만세를 부르기도 했다. 이외에도 수원군의 만세운동은 각 면에서 적극적으로 벌어져 동탄면(東灘面)에서는 3월 21일 천도교도와 기독교도의 만세운동이 벌어졌고, 성호면(城湖面)에서는 3월 25일 오산에서 보통학교 졸업자와 천도교도들이 금융조합과 일본인, 중국인 가옥을 파괴한 운동이 있었다. 또한 3월 29일 오산시장에서 군중 5백여명이 만세를 불러 일본경찰들과 대치하다 해산하였다. 송산면(松山面)에서는 3월 28일 오후 2시경 송산면사무소 뒷산 및 그 부근에서 1,000여명의 군중이 모여 만세를 불렀다. 이 과정에서 송산면사무소에 출장 와있던 순사부장 노구찌(野口廣三)가 민중들의 몽둥이에 맞아 처단되었다.¹⁸¹⁾

수원군 최대의 만세운동이자 일제의 무력탄압이 극에 달했던 우정면(雨汀面)과 장안면(長安面)에서는 4월 3일 주민들과 천도교도가 주동이 되어 장안면사무소, 우정면사무소 내에서 독립만세를 외치며 약 2천 5백명의 군중이 참여하여 만세운동이 벌어졌다. 시위 군중들은 우정면과 장안면사무소를 파괴하고, 그곳에 비치된 장부와 서류 등에 방화하여 소각했다. 그런 뒤에 화수(花樹)경찰관주재소를 불태워 버렸고, 그 곳에 근무하고 있던 순사 가와바다(川端豊太郎)를 처단하였다.¹⁸²⁾

이렇듯 수원군에서의 3·1운동이 계획적이고 조직적으로 발생하여 면사무소를 파괴하고, 주재소를 습격하는 등 공격적인 양상을 보이고, 일본 순사들이 시위 군중들에게 처단되자, 일제는 엄청난 보복을 감행했다. 일제가 3·1운동에 대해서 운동자의 체포와 수색을 빙자하여 살인·방화·구타 등의 행동을 자행했던 대표적인 곳이 바로 제암리다.¹⁸³⁾ 일제는 4월 15일 3·1운동의 주동자로 인정한 천도교도와 기독교도들을 제암리 교회에 모아놓고 20여명을 살상하고 촌락의 대부분을 소각하였다.¹⁸⁴⁾ 이때 소실된 가옥 중에는 수촌리의 천도교회당 1동과 제암리의 기독교교회당 1동이 포함되어 있다.¹⁸⁵⁾

수원군의 3·1운동은 3월초부터 4월 중순에 이르기까지 지속적으로 일어났으며, 많은 천도교도와 기독교도, 유학자들, 그리고 대부분의 농민들, 학생들, 상인들과 기생들까지 수원군의 전체

180) 李炳憲, 1959, 『三一運動秘史』, 시사시보사출판국, 868쪽

181) 李東根, 2004, 「1910년대 水原지역의 사회경제적 상황과 3·1운동의 전개과정」 『水原文化史研究』 제6호, 水原文化史研究會, 참조

182) 李東根, 2003 「水原지역 3·1운동에서 天道敎의 역할 - 雨汀·長安面을 중심으로 -」 『京畿史學』 경기사학회, 참조

183) 尹炳奭, 1996 『근대한국 民族運動의 思潮』 집문당, 435쪽

184) 國會圖書館, 1992 『韓國民族運動史料』 其一, 256쪽. ; 제암리 희생자들은 기록이 불분명하여 다소 주장하는 논지에 따라 차이를 보이고 있다. 현지의 순국기념탑에는 23명으로 되어있고, 연구자에 따라서 24명, 29명, 37명 등으로 다르게 나타나며, 당시 일제측 자료도 20여명에서 32명 등 정확하지 않다. 이 부분은 앞으로 자료조사와 많은 부분 확인이 필요하다. 하지만 일제에 의해 이 지역에서 3·1운동을 직접적으로 이끌어 나갔던 많은 천도교도와 기독교도들이 일제 보복의 희생양이 되었다는 것은 지워버릴 수 없는 사실이다.

185) 國會圖書館, 1992 『韓國民族運動史料』 其三, 277쪽.

층이 참여하면서 독립의 의지를 불태웠다. 수원군의 3·1운동은 다양한 계층들의 참여와 종교 조직의 활발한 활동도 보여주었다. 그리고 송산면과 우정·장안면의 농민과 염민들의 조직적이고 적극적인 투쟁은 수원군 3·1운동의 중요한 특징이라고 할 수 있다.¹⁸⁶⁾

안성군의 3·1운동은 3월말부터 읍내, 죽산, 원곡, 양성 등을 중심으로 평화적인 시위운동으로 시작되었다. 3월 31일에는 경기 안성에서 안성조합 기생들의 만세운동이 있었음을 확인할 수 있다. 안성(安城) 기생들의 만세운동은 『매일신보』 1919년 4월 3일자에 1919년 3월 31일 만세를 불렀다는 기록이 있는데, 안성조합의 기생 일동이 오후 4시경 만세를 부르며 운동을 시작하자 안성 각처에서 일시에 소통하여 군중 천여명의 연합시위가 일어나고 군청과 면사무소, 경찰서에 물려가 시위하였으며, 산상시위도 전개하다가 6시쯤 해산하였는데, 다시 오후 7시 30분쯤 만세운동이 시작되어 횃불을 들고 3천여명이 시위하자 면장 민영선이 보통학교에 군중들을 모아놓고 회유하여 해산시켰다는 보고가 있다. 이때의 안성조합 기생들은 『조선미인보감(朝鮮美人寶鑑)』(朝鮮研究會, 1918년 7월)에 보이는 송계화(宋桂花, 당시 26세), 고비연(高飛鸞, 당시 20세), 변매화(卞梅花, 당시 20세), 이봉선(李鳳仙, 당시 19세), 강연화(姜蓮花, 당시 19세)로 파악할 수 있는데 자료의 부족으로 더 이상 구체적인 파악은 어렵다.

안성의 평화적 시위가 폭력적인 운동으로 전환하게 된 것은 4월 1일 원곡면과 양성면이 연합으로 공동투쟁을 전개하면서부터였다. 원곡면과 양성면은 처음에는 각각 별도의 시위를 일으켰으나, 4월 1일 저녁 원곡면사무소 앞에 집결하여 만세를 부르던 원곡면민이 일본 순사주재소가 있는 이웃 양성면으로 쳐들어가 마침 양성면사무소와 주재소를 에워싸고 만세를 부르며 되돌아 나오던 양성면민과 합세하면서 대규모의 농민시위로 발전하였다. 2천여 명의 농민들의 함성은 천지를 뒤흔들었고, 시위행렬은 의기충천하여 기세를 올렸다. 시위 농민은 경찰관주재소를 불 지르고, 양성우편소를 방화했으며, 전선을 끊고, 경부선 철도까지 차단하려 하였다. 그리고 양성 읍내에 거주하는 일본인 고리대금업자의 집을 비롯하여 일본인 상점을 파괴하였다. 뿐만 아니라 양성면사무소로 가서 호적원부를 꺼내어 소각하고 기물을 모두 파괴하였다. 또한 면장을 포박하고 면사무소를 불태워 버렸다. 일본 군경은 탄환이 다할 때까지 야만적인 발포를 자행하여 많은 사상자를 내었다. 양성·원곡의 운동은 농민에 의해 주도된 운동으로, 특히 원곡면민들은 한학자로서 동리의 신망을 받던 이윅(李裕奭) 등의 사전 계획과 현장지도에 의해 일제 행정관서와 일본인 거주지가 있는 이웃 마을까지 원정한 조직적이고 계획적인 운동을 이끌어 갔다. 그리고 양면의 연대 투쟁으로 운동이 발전하면서 비폭력운동이 폭력운동으로 바뀐 것이 이 지역 운동의 특징이다.¹⁸⁷⁾ 양성·원곡의 3·1운동은 일제가 꿈꿨던 황해도 수안군 수안면의 운동, 평안북도 의주군 옥상면의 운동과 더불어 3대 실력항쟁이었다. 때문에 더욱 철저한 탄압이 이루어졌다. 이로 인해 24명이 순국하고 127명이 투옥되는 사상 최대의 탄압이 벌어졌다.¹⁸⁸⁾

186) 李東根, 2004, 앞의 글, 60쪽

187) 이지원, 1989, 앞의 글, 334~335쪽

경기지역 최대규모의 운동은 강화군의 3·1운동이었다. 김포와 인접한 강화군의 3·1운동은 무려 2만여명이 참여하여 비교적 평화적으로 진행한 대표적인 만세운동이었다. 강화는 수도 서울로 들어가는 관문이다. 19세기 이후로 외세의 침략에 격렬하게 대응하였던 격전장이었다. 이와 함께 일제강점전후에도 의병항쟁이 강하게 일어난 민족의식과 저항의식이 투철한 곳이었다.

강화군 3·1운동을 주도한 사람은 유봉진(劉鳳鎭)과 황도문(黃道文)이었다. 유봉진은 길상면 온수리 출신인데 3·1운동 당시 34세로 구한말 진위대 군인으로 이동휘의 직계부하였으며 독실한 기독교신자였다. 그는 경성의 3·1운동 소식을 듣고 3월 8일 온수리 감리교 목사 이진형집에서 같은 동리사람 황유부(黃有富)·황도문과 함께 운동을 사전 모의하고 「독립선언서」와 『국민회보』라는 신문을 찍었다. 이것이 곧 강화도 3·1운동의 출발점이 되었다.¹⁸⁹⁾

강화군에서는 3월 중순부터 4월 중순까지 읍내를 비롯하여 각 면 리 대부분의 지역에서 시위가 일어났다. 최초의 시위는 3월 13일 부내면 읍내 장날을 이용하여 전개되었는데, 일본 군경의 사전 단속으로 크게 확대되지 못하고 보통학교와 고등보통학교 학생들만의 만세운동으로 그쳤다. 그러나 5일후인 18일 장날에는 2만여 명의 군중들이 모여 시위를 시작하였고, 군중들은 시장, 군청, 객사, 향교 등을 돌며 ‘대한독립만세’를 외쳤다. 경기도내의 시위에서 가장 많은 군중이 동원된 것으로 확인되는 이날의 시위는 강화군내의 기독교 조직이 중심이 되어 촉발되었다. 앞에 말한 기독교인 유봉진이 주동이 되어 인근 동리의 교회 등을 통해 각 지역에 연락함으로써 시작되었다. 이날의 시위군중이 2만 명에 달하자 일제경찰은 주동자들을 체포했다가 놓아주기도 했으며, 군수나 경찰서장도 시위대의 기세에 놀려 ‘독립만세’를 부르기까지 하였다. 도내의 다른 지역보다 일찍 시작된 강화군의 운동은 경찰과 관헌이 미처 시위 군중을 집입하지 못하여 시위 초기부터 시위 군중의 기세가 등등하였다. 이와 같이 강화군의 3·1운동은 경찰과의 무력 충돌이 없이 평화적인 ‘만세’구호 행진으로 일관된 채 끝났다.¹⁹⁰⁾ 강화군의 3·1운동은 기독교도의 주동으로 조직이 동원되고 시위에 중소상인, 자영업자들이 적극 참여했었다는 특징을 보여준다. 하지만 다른 지역과는 달리 2만여 명이라는 군중이 만세운동을 진행하였지만 평화적으로 진행된 운동이었다. 이것은 다른 지역의 종교조직이 사전 조직하에 운동하면서 공격적인 양상을 보인 것과는 다소 차이가 있는 부분이다.

김포군의 만세운동은 3월 22일 월곶면 군하리에서 장날을 이용하여 만세운동이 처음 시작되었다. 이날 만세운동을 주도한 이는 박용희(朴容羲)였으며, 월곶면 고양리에 거주하는 성태영(成泰永, 당시나이 44세)과 군하리에 사는 백일환(白一煥, 당시나이 36세), 이살늬(李撒路美, 당시나이 34세)이 었다. 성태영은 군중에게 ‘조선독립을 원하는 자는 공자묘(향교)

188) 박환, 2007, 『경기지역 3.1독립운동사』, 선인, 93쪽

189) 경기도사편찬위원회, 1995, 『경기도 항일독립운동사』, 481~482쪽

190) 이지원, 1989, 앞의 글, 335~336쪽

로 모이라'고 권유하였다. 이에 백일환과 이살늬이 적극적으로 지지하며 수백 명의 군중을 이끌고 군하리 향교 앞에 모였다. 시위 군중들은 통진(通津) 공립보통학교, 월곶면사무소, 군하리 경찰관 주재소 등으로 이동하며 만세운동을 벌였다. 주재소로 물려간 백일환과 시위군중은 4백여명으로 늘어났다. 백일환은 10명을 앞세워 주재소에서 있던 순사보 이성창(李聖昌)¹⁹¹⁾을 끌어냈다. 시위 군중들은 주재소를 떠나 다시 면사무소로 돌아와 면서기 조원석 외 3명에 대하여 태극기를 쥐어주고 만세운동에 동참시키는 등 적극적으로 만세운동을 전개하였다.¹⁹²⁾

군하리 장날의 만세운동이 있는 바로 다음날 23일에는 양촌면 오라리 장터에서 두 번에 걸친 적극적인 만세운동이 벌어졌다. 양촌면 오라리 장터 만세운동의 핵심인물은 박충서(朴忠緒)였다. 박충서는 당시 22세의 고등보통학교 학생으로 3월 1일 서울의 만세운동에 참여했었다. 서울의 만세운동에 적극적으로 참여했던 박충서는 집으로 돌아와 박승각(朴勝珪, 당시나이 23세), 박승만(朴勝萬, 당시나이 24세), 안성환(安聖煥, 당시나이 32세), 전태순(全泰順, 당시나이 24세)과 함께 3월 19일 안성환의 집 골방에서 모임을 가졌다. 이들은 독립만세운동을 동리에서도 전개할 것을 결의하고 비분강개한 내용이 담겨진 격문과 '독립만세를 부르기 위하여 모이라'는 취지의 경고문 10여 통을 작성하고 이 뜻에 동참한 오인환(吳仁煥, 당시나이 21세), 정억만(鄭億萬, 당시나이 27세)과 함께 각자의 역할을 정하였다. 이들은 사전에 작성한 격문과 경고문을 김포군 양촌면 내의 각 곳에 배포하여 지역주민들에게 만세운동에 동참할 것을 권유하며 민심을 움직이기 시작하였다. 이들의 적극적인 독립의지에 동참한 주민 수백명이 드디어 3월 23일 오라리장터에 모여 준비한 태극기를 흔들며 '조선독립만세'를 외쳤다.¹⁹³⁾ 오라리 장터에서는 같은날 23일 오후 4시경 시장에 약 300여명이 모여 만세운동이 벌어졌다. 이 운동은 당시 대곶면 초원지리에 거주하며 서당의 교사로 활동하였던 정인섭(丁寅燮, 당시나이 36세)과 임철모(林哲模, 당시나이 37세)에 주도되었다. 하지만 일제의 강압적인 저지로 만세운동을 주도하던 정인섭과 임철모 두 사람이 현장에서 체포되고 말았다.¹⁹⁴⁾

3월 24일에는 고촌면 신곡리에서 김정국(金正國), 윤재영(尹在英), 윤주섭(尹周燮) 등의 주도하에 50여명이 마을 뒷산에 올라 조선독립만세를 고창했다. 그리고 다음날 25일 김정(金正義), 김남산(金南山), 이흥돌(李興奵)은 미리 만세운동에 쓸 태극기를 2개 제작하여 약 50여명을 이끌고 동리 이상윤(李上允)의 집 앞마당에 모여 태극기를 흔들며 조선독립만세를 소리높여 외쳤다.¹⁹⁵⁾

3월 29일에는 월곶면 통진읍내에서 대규모 만세운동이 벌어졌다. 월곶면 조강리에 사는 잡화 행상을 하던 최우석(崔禹錫, 당시나이 28세)이 당인표(唐寅杓) 집에 전날 28일 모여서

191) 「李炳麟 判決文」京城地方法院, 1919년 6월 17일에는 '李聖恩'으로 기재되어 있음

192) 독립운동사편찬위원회, 1972, 『독립운동사자료집』제5집, 326~331쪽

193) 독립운동사편찬위원회, 1972, 앞의 책, 324~325쪽

194) 독립운동사편찬위원회, 1972, 앞의 책, 323~324쪽

195) 독립운동사편찬위원회, 1972, 앞의 책, 331~332쪽

사전 계획을 세운 것이었다. 최우석은 앞서 일어난 22일 군하리의 만세운동에 참여하였었다. 이들은 사전에 만세운동을 할 것을 결의하였다. 이에 뜻을 같이한 월곶면 고정리의 조남윤(趙南潤, 당시나이 27세), 조강리의 윤종근(尹鍾根, 당시나이 31세), 조강리의 민창식(閔昌植, 당시나이 32세) 등은 28일 밤 주민 수십명과 함께 함반산(含飯山) 꼭대기에 올라가 조선독립만세를 외치며 산상 시위를 전개하였다. 그리고 다음날 29일 윤종근, 조남윤, 최우석 등은 전날 통진 읍내의 시위를 계획한 대로 오전 11시경 주민 400여명을 규합하여 향교 앞과 월곶면사무소 앞에서 독립만세를 외치며 만세운동을 전개하였다.¹⁹⁶⁾

고양군은 오늘날 서울시에 포함된 많은 지역이 당시 고양군에 포함되어 있었으므로 일찍부터 서울의 영향을 받고 3·1운동이 일어났다. 한지면 상황십리에서 3월 9일 약 3백 명의 주민들이 왕십리보통학교에 모여 독립만세를 부르고 시위운동을 전개하였다. 용강면 관란교에서는 3월 23일 약 5백 명의 주민들이 만세운동을 일으켰다. 송표면 대화리에서는 3월 25일 주민 약 150명이 면사무소 부근에서 독립만세운동을 전개하였다. 송인면에서는 3월 26일 주민들이 면사무소 앞에서 만세운동을 전개했으며, 독섬에서도 수백 명의 주민들이 독립만세를 불렀다. 벽제면에서는 3월 26일과 27일에 주민 약 60명이 횃불시위를 전개했으며, 송인면 회기리와 신도면 진관리에서도 3월 27일 독립만세운동이 일어났다. 고양군은 군내 거의 모든 면에서 주민들이 만세를 부르며 봉기하였다.

광주군에서는 오폐면 추자리·고산리·문형리·양별리 주민들이 3월 26일 밤부터 횃불시위를 시작하였고, 3월 28일에는 2천명 이상의 주민들이 광주군청 앞에 모여서 격렬한 만세운동을 전개하였다.

양주군에서는 3월 13일에서 14일 미금면 주민 1백여 명이 만세운동을 전개했으며, 3월 14일에서 15일에는 와부면 주민 수백 명이 만세운동을 전개하여 덕소까지 진출했다가 일제 경찰과 충돌하였다. 화도면 주민들은 3월 18일 이달용의 인도 하에 1천여 명의 주민들이 격렬하게 만세운동을 전개하여 이날 밤 마석모루 헌병주재소 앞에 이르렀을 때 일제 헌병의 만행적 발포로 시위 주민 4명이 죽고 6명이 부상당하였다. 백석면의 주민들도 약 6백 명이 3월 28일 면사무소 앞에 진출하여 만세운동을 전개했다.

부천군에서는 3월 23일 문학면 관교리 주민들이 밤에 독립만세를 부르며 횃불시위운동을 전개하였다. 계양면에서는 3월 24일 장날을 기하여 3백명의 군중이 심혁성의 선도로 만세운동을 전개했는데, 일제 경찰이 심혁성을 주재소로 연행하자 시위군중이 이를 막으려다가 이은선이 일제 경찰의 칼에 맞아 사망하였다. 이에 시위군중들은 격분하여 주재소를 습격하였다. 용유면에서도 주민들은 3월 28일 관청리 광장에 큰 태극기를 걸어 놓고 약 150명의 주민들이 만세운동을 전개하였다.¹⁹⁷⁾

시흥군에서는 3월 23일 노량진, 영등포 등지에서 수백명이 만세운동을 시작하였다. 3월 27

196) 「趙南潤 등 判決文」1919年 刑控第580號, 京城覆審法院, 1919년 7월 7일 ; 김진수, 2006, 『김포항일독립운동사』, 김포문화원, 317~321쪽

197) 경기도사편찬위원회, 2006, 앞의 책, 150~153쪽

일에는 시흥군 서이면 일동리에서 포목행상을 하던 이영래의 주도로 만세운동이 벌어졌다. 이후 3월 30일에는 시흥군 최대규모의 만세운동이 벌어졌다. 수암면 수암리 비립동에 약 2천여명의 군중이 모여 조선독립만세를 외쳤다. 시위군중들은 수암면 읍내에 있는 면사무소, 보통학교 및 향교 앞으로 몰려가서 더욱 더 항쟁의 기치를 올렸다. 이때 잡화상을 운영하고 있던 유익수와 농민 윤병소가 선두에서 태극기를 휘날리며 군중들을 이끌었다. 이날의 시위는 수암면 내의 18개리의 주민들이 적극적으로 참여한 결과였다. 이날 시위에 참여한 이들은 대부분이 농업에 종사하고 있었으며, 국유지 소작인들까지 참여하는 양상을 보였다. 시흥군에서는 4월에도 만세운동이 계속되었다. 군자면 거모리에서 4월 4일 수백명이 모여 만세를 불렀다. 시위 군중들은 거모리 면사무소 및 주재소 앞에서 조선독립 만세를 소리높이 외쳤다.¹⁹⁸⁾

용인군에서는 3월 28일에 수여면 주민 3백명, 포곡면 주민 2백명이 김량장날을 기하여 각각 만세운동을 일으켰으며, 3월 29일에는 수지면 고기리 주민 1백명과 내사면 남곡리 주민 1백명이 각각 태극기를 앞세우고 만세운동을 전개하였다. 3월 31일에는 원삼면 좌향리와 사암리 주민 2백 명이 만세운동을 일으켰다.¹⁹⁹⁾ 용인의 경우 3월부터 5월까지 총 13회, 13,200명이 참가하였다. 이 과정에서 사망 35명, 부상 139명, 피검 500명으로 일본 측에 기록되어 있듯이 용인지역에서는 활발한 만세운동이 전개되었다. 특히 이 만세운동은 읍내, 포곡면, 기흥면, 수지면, 원삼면, 남사면, 외사면 등 용인 전역에서 활발히 전개된 특징을 보이고 있다. 더구나 3월 31일의 만세운동에서는 외사면에서 면사무소와 헌병주재소를 습격하여 헌병의 발포로 1명이 사망하기도 하였다.²⁰⁰⁾

평택군에서는 3월 9일 현덕면에서 첫 봉화시위가 있었으며, 3월 10일에는 오성면과 청북면에서 산상시위가 있었다. 이어 3월 11일에는 병남면 주민들이 평택역 앞에서 만세운동을 가졌다. 이후 소강상태였다가 4월 1일 오성면 주민들이 경찰주재소 앞에서 만세운동을 전개했으며, 4월 3일 밤에는 봉오산에 올라가 봉화를 올리고 독립만세를 불렀다. 약 4백 명의 서탄면 주민들도 4월 3일 면사무소 앞에 몰려가 만세운동을 벌였다.

여주군에서는 4월 1일 여주읍에서 약 2천명의 주민들이 만세운동을 전개하였고, 북내면 장암리 주민들도 만세운동을 전개하였다. 4월 3일에는 북내면 주민 2백명이 독립만세를 부르고 여주읍을 향하여 시위행진을 전개했으며, 이날 밤 대신면 윤촌리 주민들도 횃불 시위를 전개하였다. 그리고 4월 5일에는 개군면 곡수에서 3천여 명이 모여 만세운동을 전개하였다.

이천군에서는 3월 30일 마장면 오천리에서 1천여 명이 모여 첫 시위를 가졌으며, 3월 31일에도 마장면 주민 3백여 명이 면사무소 앞에 모여 만세운동을 전개하였다. 4월 1일에는 신둔면을 비롯하여 마장면·백사면·모가면·대월면·호법면·읍내면 등 7개 면이 연합하여 신수면

198) 이동근, 2006, 「제6장 제2절 3.1운동과 민족운동의 흐름」 『果川市誌』제1권, 과천시지편찬위원회, 참조

199) 경기도사편찬위원회, 2006, 앞의 책, 153쪽

200) 박환, 2007, 앞의 책, 307~308쪽

수광리에 모여 만세를 부르고 읍내로 진출하였다. 4월 2일에는 이천읍내에서 3백 명의 군중이 만세운동을 전개했는데 일제 경찰이 평화적인 시위 군중에게 무차별로 발포하기도 했다.

양평군에서는 청운면 주민 2백여 명이 3월 23일 용두리 장날에 장터에서 만세운동을 전개하였다. 양근읍의 큰 장날인 3월 24일에는 약 1천 명이 이신규·곽영준 등의 선도하에 대규모 만세운동을 전개하였다. 일제 헌병이 이신규·곽영준을 헌병분견소로 연행하자 시위군중들은 군청을 습격하여 세금장부 등 서류들을 소각하였다. 3월 30일에는 용문면 주민 수백 명이 만세운동을 전개하였다. 3월 31일에는 최대현의 지도하에 강하면 주민 3백여 명이, 4월 1일에는 양서면 주민들이, 4월 3일에는 고읍면 주민들이 각각 면사무소 앞에서 만세운동을 전개하였다.

가평군에서는 3월 9일 가평군청 뒷산에서 횃불시위가 있었으며, 이후 3월 15일 각 면에서 연락을 받고 온 수백 명의 주민들이 북면에 모여 군청과 면사무소, 그리고 주재소 앞을 돌며 만세운동을 전개하였다. 이날 일본 헌병대가 10여 명의 주동자들을 연행하자 주민들은 3월 16일에도 다시 읍내에 모여 연행자 석방을 요구하며 격렬하게 저항했다.

파주군에서는 3월 10일 기독교인 임명애의 선도하에 와석면 교하리 공립보통학교 운동장에서 1백명의 학생들이 독립만세를 불렀다. 그리고 3월 26일에는 약 7백명의 주민들이 와석면사무소 앞에 모여서 격렬한 만세운동을 전개하였으며, 일제 경찰의 발포로 시위군중 1명이 사망하였다. 청석면, 광탄면 주민들 수백명도 3월 26일, 27일 면사무소 앞에서 만세운동을 전개하였다.

연천군에서는 백학면과 마산면의 주민 수백 명이 두일리 장날인 3월 21일 장터에서 만세운동을 전개하였다. 4월 1일에는 중면 주민 4백명이 태극기를 휘두르며 연천읍으로 독립만세운동 행진을 전개하였다.²⁰¹⁾

이상의 경기지역 3·1운동의 특징을 정리해 보면, 첫째, 경기지역의 3·1운동은 광범위하게 전개되었다. 거의 모든 지역주민들이 스스로 만세운동에 참여하여 리와 면단위의 투쟁양상을 보여주었다. 이들은 ‘대한독립만세’만을 외쳤던 평화적 시위에서부터 밤에 산에서 횃불과 봉화를 올리며 만세를 불렀던 것, 그리고 돌과 몽둥이로 무장하고 면사무소나 주재소를 공격하고 일본 순사를 처단하는 강력한 무장 투쟁까지 다양한 양상을 보여주었다.

둘째, 경기지역의 3·1운동은 다양한 계층의 참여와 주도로 전개되었다. 천도교도와 기독교도, 청년, 학생, 노동자, 상인 및 상공업자, 기생 등이 참여 한 전민족적 운동이었다. 지식인층이었던 청년학생들과 유지들의 선전과 선동을 통해 대다수의 농민이었던 지역민들이 하나가 되어 만세운동을 벌여 독립을 쟁취하고자 하였다. 또한 농민 등이 주도가 되었던 지역에서는 구장(이장)들이 주도하기도 하였다. 구장들은 마을의 지도자이기도 하였고, 지역 유지이기도 하였다. 이들은 운동을 사전에 준비하고 조직하는데 중요한 역할을 담당하였다. 이들은 대부분 사람들이 많이 모이는 장날을 이용하여 만세운동을 벌였다. 장터는

201) 경기도사편찬위원회, 2006, 앞의 책, 154~155쪽

많은 군중을 동원하고 만세운동을 촉발시키는 주요한 장소로 활용되었다.

셋째, 경기지역의 3·1운동은 매우 조직적이며 공세적이었다. 수원군과 안성군 등은 사전에 운동이 구체적으로 조직화되어 만세운동이 전개되었다. 때문에 일본순사의 처단, 면사무소와 주재소의 파괴가 행해졌다. 공세적이지 않은 지역에서도 주로 면사무소와 주재소 등의 관공서 앞에서의 시위가 많았는데, 이는 1910년 면행정의 강화 등 식민지배구조에 대한 불만과 피해가 고조되어 있었음을 보여주는 것이었다.

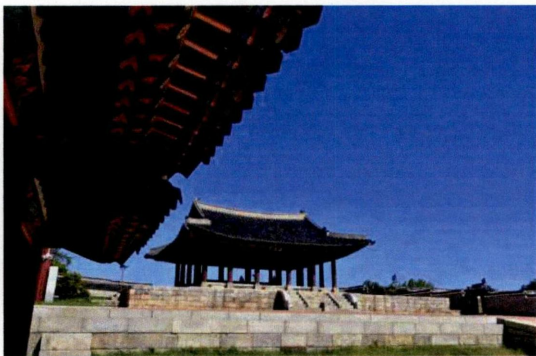
경기지역 3·1운동에서는 특징적으로 면사무소에 대한 공격이 많이 발생하여 면사무소가 파괴되고 전소되었다. 이것은 일제의 강압적인 식민지배체제로의 편입에 대한 전통적 자치조직의 붕괴에 따른 불만과 원성, 그리고 강제적인 식민지배에 대한 저항으로 파악할 수 있다. 3·1운동 당시 전국적으로 1919년 3월 1일부터 4월 25일까지 공격을 당한 관공서는 군청 5개소, 면사무소 47개소, 경찰관서가 45개소이다. 면사무소 47개소 가운데 전부 불탄 것은 19개소, 일부 파손된 것은 28개소이다. 경찰관서 45개소 중에도 전부 불탄 것이 16개소, 일부 파손된 것이 29개소였다.²⁰²⁾ 이 중 경기도내에서 면사무소 4개소가 전체 파괴되었다. 면사무소의 모든 서류들이 파괴되거나 소각된 것은 일제 통치의 근거를 제거한다는 의미도 내포되어 있다. 면사무소 서류 가운데 중요한 부분은 지세를 비롯한 조세관계서류였음을 주지할 필요가 있다.

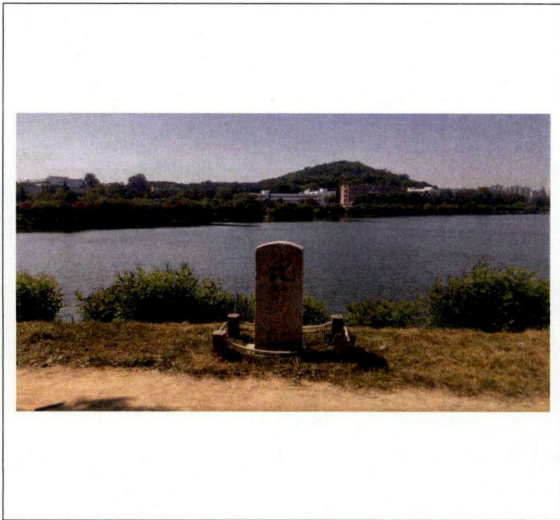
3. 경기남부 3·1운동 유적지 현황

경기도의 3·1운동 관련 유적지 조사는 지자체 별로 별도로 이루어졌고, 그간 수원과 화성지역이 꾸준한 조사를 시행해 왔다. 경기도 전체적으로는 독립운동 사적지 조사가 독립기념관과 국가보훈처를 통해 중앙 차원에서 2007년부터 2008년 실시되었다. 경기북부 3·1운동 유적지 현황은 국가보훈처와 독립기념관에서 전문 조사팀에 의뢰하여 2007년 8월 6일부터 2008년 2월 2일까지 조사 발간한 『국내항일독립운동 사적지 조사 보고서2 경기남부 독립운동사적지』와 이를 토대로 독립기념관 한국독립운동사연구소에서 2012년 발간한 『독립운동 사적지를 찾아서 1 서울·경기·강원』을 참고로 정리했다.

- 수원

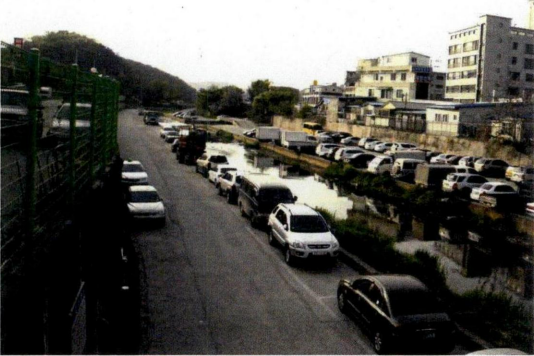
202) 國會圖書館, 1992 『韓國民族運動史料』 其二, 7~8쪽; 특히 운동이 확산되면서 면 단위간의 연대투쟁(수원의 장안면과 우정면, 안성의 원곡과 양성면, 개성의 상도면과 대성면 등)으로 발전하였으며, 이러한 경우에는 대개 공세적인 폭력투쟁의 양상을 취하였다. 그러나 폭력투쟁의 본질적인 계기는 3·1운동 이전 일제가 침략하여 무단지배를 해온 과정에서 충분히 성숙된 것이었다. 수원군 송산면과 같이 일제에 의한 계급적, 민족적 압박이 극에 달한 곳에서는 독립만세의 고창으로 속이 풀릴리 만무하였고 일본인 순사부장을 처단하는 정도로까지 나아가지 않을 수 없었다. 따라서 경기도 전역에서 폭력투쟁이 발생하지 않은 곳이 없었고 경기지역 전체 운동 가운데 31.3%가 폭력시위였다. 뿐만아니라 각 군별로 시위가 발행한 최초 2일간의 사례를 보면 33.8%가 폭력투쟁이었던 것은 운동의 초기단계부터 폭력투쟁을 지향하고 있었다는 것을 증명해주고 있다.(이지원, 1989, 앞의 글, 339~340쪽)

서장대 3·1운동 만세시위지 경기도 수원시 팔달구 남창동 55-22 일대 1919년 3월 16일 수원 장날에 3·1운동 만세 시위가 있었던 장소	수원자혜병원 3·1운동 만세시위지 경기도 수원시 팔달구 신평동 6-2 일대 1919년 3월 29일 수원면 기생들이 3·1운동 만세시위를 전개한 곳
	
수원시장 3·1운동 만세시위지 경기도 수원시 팔달구 영동 8, 9 일대 1919년 3월 25일에서 31일까지 수원 장날 에 맞춰 일어난 수원면내의 만세시위와 상 점의 철시사건이 일어났던 곳	연무대 3·1운동 만세시위지 경기도 수원시 팔달구 매향동 산 194-1근 린공원 1919년 3월 16일 수원 장날에 일어난 3·1운 동 만세시위가 있었던 장소
	
서호 3·1운동 만세시위지 경기도 수원시 팔달구 화서2동 436-1 1919년 3월 23일 일어난 일형면의 3·1운동 만세시위가 있었던 장소	



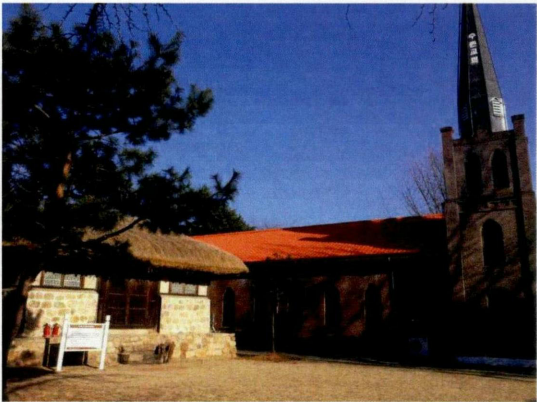
- 화성·오산

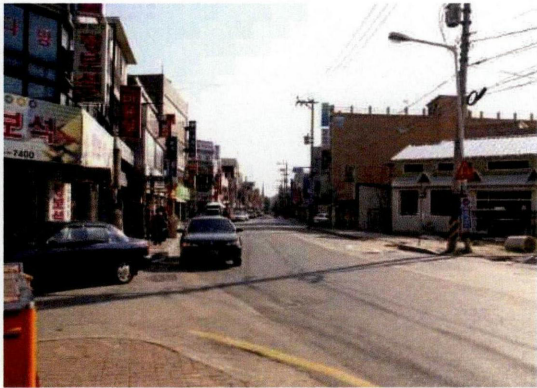
사강장터 3·1운동 만세시위지 경기도 화성시 송산면 사강리 660-680 일대 1919년 3월 28일 사강장날을 이용하여 주민들이 만세시위를 벌였던 장소	노구치 순사 처단터 경기도 화성시 송산면 사강리 631-4 일대 1919년 3월 28일 일제 순사 노구치가 송산면 내 3·1운동 만세시위를 강경진압하다 시위대에게 처단당한 곳
발안장터 3·1운동 만세시위지 경기도 화성시 향남읍 발안1리 92~105 일대 1919년 3월 31일 1,00여명이 장날을 기해	고주리 마을 탄압지 경기도 화성시 팔탄면 고주리 241 일대 발안장터와 우정장안면 만세시위 등의 보

만세를 부른 장소	북으로 고주리 김홍렬 일가를 학살한 장소
	

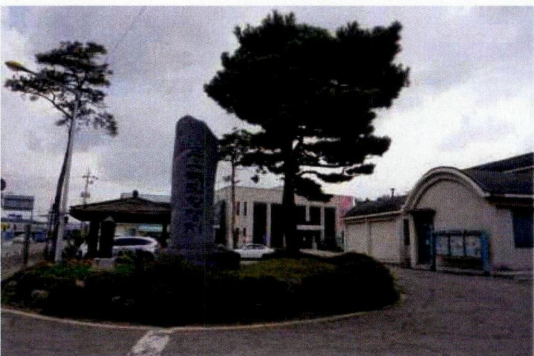
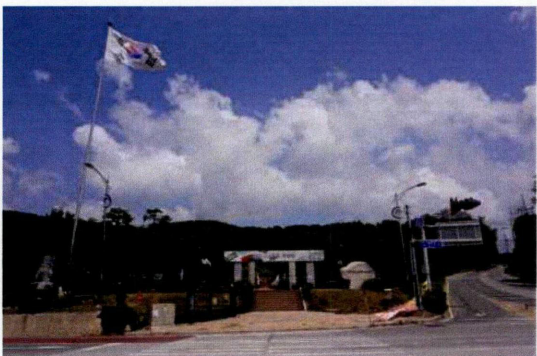
옛 송산면사무소 뒷산 3·1운동 만세시위지 경기도 화성시 송산면 사강리 701(사강시장길 15-9) 1919년 3월 27~28일 이틀간에 걸쳐 1,000여 명의 군중이 모여 대대적인 만세시위를 벌였으며, 홍면옥이 수원경찰서 순사부장 노구치 고조에게 총격을 당한 곳	옛 장안면사무소터 3·1운동 만세시위지 경기도 화성시 장안면 어은리 133 1919년 4월 3일 차희석·차병혁 등 장안·우정 일대 주민 200여 명이 만세시위를 벌인 장소
	
쌍봉산 3·1운동 만세시위지 경기도 화성시 우정읍 조암리 산 24, 25 일대 1919년 4월 1일 장안·우정 일대의 연쇄적 봉화시위와 4월 3일 장안·우정면 일대 주민	옛 우정면사무소 터 3·1운동 만세시위지 경기도 화성시 우정읍 화산4리 557-1(사기밭길 27번길 10-3) 1919년 4월 3일 장안·우정 일대 주민 1,500

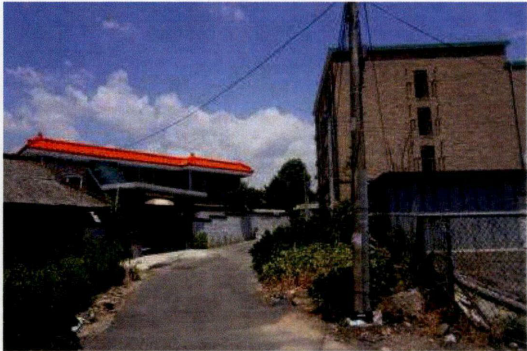
들의 만세시위가 전개된 장소	여 명의 시위대가 쌍봉산에서 내려와 만세시위를 벌인 곳
	

화수리주재소 터 3·1운동 만세시위지 경기도 화성시 우정읍 화수리 834-4 1919년 4월 3일 장안·우정면 일대 만세시위 당시 시위대가 불태운 화수리 경찰관주재 소가 있던 곳	수촌리 3·1운동 피해지 - 옛 수촌교회 경기도 화성시 장안면 수촌리 674-1(수촌큰말길 32) 3·1운동 당시 기독교와 천도교도들이 중심이 되어 장안·우정면 3·1운동 만세시위를 준비 하였으며, 일제의 방화와 살육이 자행된 곳
	
제암리 교회 터 경기도 화성시 향남읍 제암리 322-4(제암길 42) 장안·우정면 지역과 발안장터 3·1운동 만세 시위에 대한 보복으로 1919년 4월 15일 일	오산시장 3·1운동 만세시위지 경기도 오산시 오산동 843-856 일대 1919년 3월 29일 성호면민들이 전개한 만 세시위의 현장

본군과 경찰이 향남면 제암리 주민을 학살한 곳	
	

- 안성

원곡면사무소 3·1운동 만세세위지 경기도 안성시 원곡면 외가천리 273-1 원곡면사무소(가천중앙 1길 46) 1919년 4월 1일과 2일 새벽 원곡면민들이 만세 시위를 전개하고 불태운 곳	안성 만세고개 3·1운동 만세 시위지 경기도 안성시 원곡면 철곡리 2 일대(만세로 868) 1919년 4월 1일 원곡면민 1,000여 명이 양성 원정시위를 하는 도중에 결의를 다지는 집회를 한 곳
	
양성공립보통학교 3·1운동 만세시위지(현 양성초등학교) 경기도 안성시 양성면 동향리 423(옥단길 43)	옛 양성면사무소터 3·1운동 만세시위지 경기도 안성시 양성면 동향리 382-1 1919년 4월 1일 2,000여 명의 원곡·양성면

1919년 3월 11일 양성공립보통학교 학생들이 학교 운동장에 모여 독립만세를 부른 곳	민이 모여 만세운동을 벌인 곳
	

양성주재소 3·1운동 만세시위지 경기도 안성시 양성면 동항리 180일대 1919년 4월 1일 원곡·양성면민 2,000여 명이 만세운동을 벌이고 불태운 곳	안성장터 3·1운동 만세시위지 경기도 안성시 동본동 89 일대 1919년 3월 11일 상인 50여 명이 독립만세 시위를 한 곳
	
안성주재소 3·1운동 만세시위지(현 낙원연립) 경기도 안성시 낙원동 80(장기로 91번길 12) 1919년 3월 30일~31일 주민 1,000여 명이 만세시위를 한 곳	죽산우편소터-3·1운동 만세시위지(현 죽산우체국) 경기도 안성시 죽산면 죽산리 428-7 죽산우체국(중서길 9) 1919년 4월 2일 주민 2,000여명이 만세시위를 한 곳



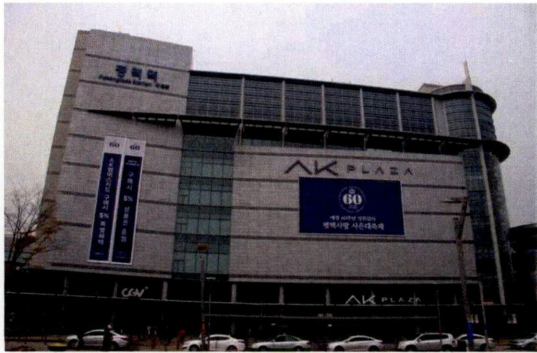
이죽면사무소터-3·1운동 만세시위지
 경기도 안성시 죽산면 죽산리 438-1(중서길 8-9)
 1919년 4월 2일~3일 주민 수백명이 만세시위를 한 곳



- 평택

평택역 3·1운동 만세시위지
 경기도 평택시 평택동 185-1, 평택역
 1919년 3월 11일과 4월 1일 병남면 주민들이 만세운동을 전개한 곳

계두봉 3·1운동 만세시위지
 경기도 평택시 현덕면 권관리 산 109
 1919년 3월 9일 평택지역에서 처음으로 만세운동을 한 곳

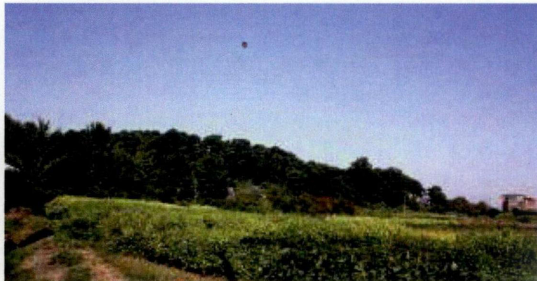


대덕산 31운동 만세시위지

경기도 평택시 포승읍 회곡리 산 55, 56 일대
1919년 3월 10일 평택시 포승면 회곡리 주민들이 만세운동을 전개한 곳

부용산 31운동 만세시위지

경기도 평택시 팽성읍 두리 산 10, 11 일대
1919년 4월 1일 팽성읍 주민들이 만세운동을 전개한 곳



북면사무소터 31운동 만세시위지

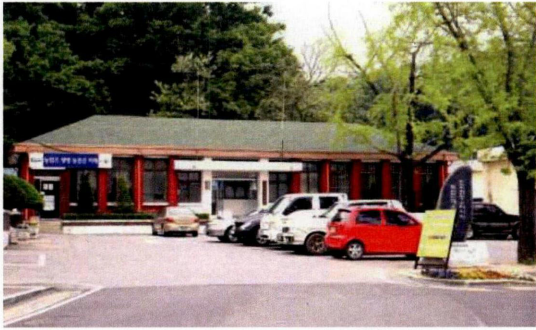
경기도 평택시 진위면 봉남리 229(예비군 진위면대본부)

1919년 3월 21일과 31일 북면 주민들이 독립만세운동을 전개한 곳

북면주재소 터 31운동 만세시위지

경기도 평택시 진위면 하북리 143(현 진위 파출소)

1919년 4월 1일 진위군 북면 주민들이 독립만세운동을 전개한 곳



옛 서탄면사무소 터 3·1운동 만세시위지
경기도 평택시 서탄면 금암리 401
1919년 4월 3일 서탄면 주민들이 만세운동을 전개한 곳



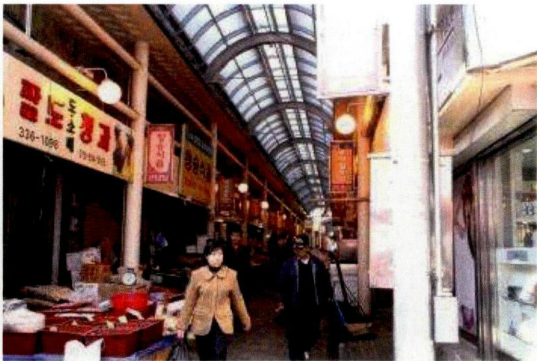
회화리주재소 터 3·1운동 만세시위지
경기도 평택시 서탄면 회화리 52
1919년 4월 10일 금암리 주민들이 만세운동을 전개한 곳



- 용인

구성삼거리 앞 3·1운동 만세시위지
경기도 용인시 기흥구 마북동 355-3 일대
(구성로 15 일대)
1919년 3월 29일 용인 수지면민이 만세시위를 벌인 장소이자 시위대 주동자 인종각이 충격을 받고 순국한 장소

김량장 의병활동지 및 3·1운동 만세시위지
경기도 용인시 처인구 김량장동 133 일대
이익삼 등 용인지역 의병들의 주요 활동지이자 1919년 3월말 3·1운동 만세시위가 일어났던 장소

	
유방리 3·1운동 만세시위지 경기도 용인시 처인구 유방동 539 일대 모현면과 포곡면 시위대가 합류하여 3·1운동 만세시위가 일어난 장소	좌전고개 3·1운동 만세시위지 경기도 용인시 처인구 양지면 평창리 664 일대(죽양대로 2071번길 17 일대) 1919년 3월 21일 원삼면 3·1운동 만세시위대의 최초 집결지이자 만세시위지
	

- 이천

이천장터 3·1운동 만세시위지 경기도 이천시 관고동 5 일대(영창로 163번길 43 일대) 1919년 4월 2일 밤 이천읍내 만세시위가 벌어진 현장	옛 오천장터 3·1운동 만세시위지 경기도 이천시 마장면 오천리 308(작촌로 28-27) 1919년 3월 30일 저녁부터 2~3일간 지속된 마장면 만세운동이 벌어졌던 현장
---	--



- 여주

이포헌병주재소 터 3·1운동 만세시위지
경기도 여주군 금사면 이포리 198(이포로 41)
1919년 4월 1일 금사면 일대의 주민이 만
세시위를 전개한 곳



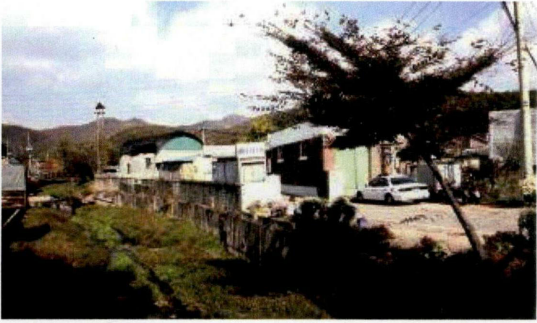
공북학교 터 3·1운동 만세시위지
경기도 여주군 북내면 당우리 238-1(여양2
로 251)
1919년 4월 3일 북내면 주민 800여 명이
모여 3·1만세시위를 전개한 곳



- 광주

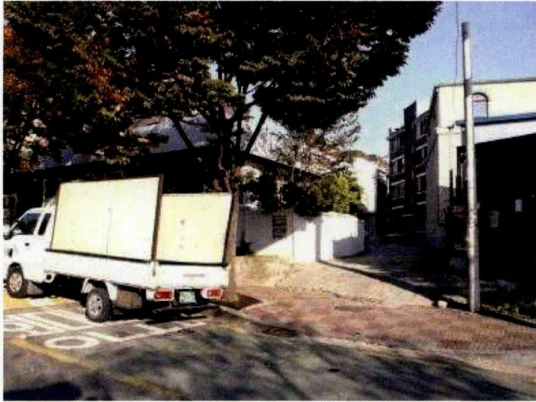
옛 광주군청터 3·1운동 만세시위지
경기도 광주시 경인동 53-2 경인동사무소
(중앙로 125, 현 경안동사무소)
1919년 3월 28일 경안면과 오포면 주민들
이 중심이 되어 3·1운동 만세시위가 일어났

옛 실촌면사무소터 3·1운동 만세시위지
경기도 광주시 실촌읍 오향리 271-5
1919년 4월 6일 실촌면 주민을 중심으로
전개된 3·1운동 만세시위가 일어난 곳

던 장소	
	

- 시흥안산

군자면사무소 터 31운동 만세시위지 경기도 시흥시 거모동 1760 일대 1919년 4월 4일 군자면민 수백명이 모여 만세 시위를 벌인 장소	비석거리 31운동 만세시위지 - 와리 1차 집결지 경기도 안산시 단원구 와동 813 일대(화정 천동로 396 일대, 현 와동체육공원) 1919년 3월 30일 수암면 비석거리 시위에 참여 하기 위하여 와리 주민들이 집결하였던 장소
	
비석거리 31운동 만세시위지 경기도 안산시 상록구 수암동 428 일대 1919년 3월 30일 수암면 18개 리에서 모인 2,000여명의 시위대가 만세시위를 벌인 장소	반월면 31운동 만세시위지 경기도 안산시 상록구 팔곡동 479 일대 1919년 4월 1일 반월장날에 600여 명이 만 세시위를 벌인 곳



- 군포·의왕·안양

군포장터 31운동 만세시위지

경기도 안양시 동안구 호계동 666일대

1919년 3월 31일 군포장터 인근의 주민 2,000여 명이 모여 만세운동을 펼친 장소

군포장 경찰관주재소 31운동 만세시위지

경기도 군포시 군포1동 750-8

1919년 3월 31일 군포장에서 이동한 군포, 안양 인근 주민 2,000여 명이 31운동 만세시위를 일으킨 장소



의왕면 고천리 31운동 만세시위지

경기도 의왕시 고천동 272-2(현 고천동사무소)

1919년 3월 31일 의왕면 고천리 주민 800여 명이 만세운동을 벌였던 장소



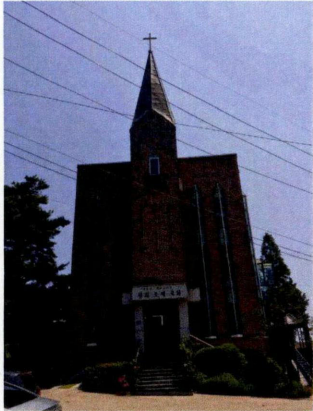
4. 경기북부 3·1운동 유적지 현황

경기북부 3·1운동 유적지 현황은 국가보훈처와 독립기념관에서 전문 조사팀에 의뢰하여 2007년 12월 28일부터 2008년 11월 21일까지 조사 발간한 『국내항일독립운동 사적지 조사 보고서3 인천·경기북부 독립운동사적지』와 이를 토대로 독립기념관 한국독립운동사 연구소에서 2012년 발간한 『독립운동 사적지를 찾아서 1 서울·경기·강원』을 참고로 정리했다.

- 강화

강화읍 3·1운동 만세시위지 인천광역시 강화군 강화읍 관청리 552(강화대로 440번길 10) 1919년 3월 18일 강화지역 주민 20,000여 명이 만세시위를 벌인 장소	선두리교회 독립선언서 인쇄지 인천광역시 강화군 길상면 선두리 225 1919년 3월 18일 일어난 강화 3·1운동 만세시위에 쓰일 독립선언서를 등사·인쇄한 장소
	
길직교회 3·1운동 만세시위 모의지	

인천광역시 강화군 길상면 길직리 782-3
강화초대교회(장촌길 124)
1919년 3월 18일 일어난 강화의 만세운동을 논의한 곳



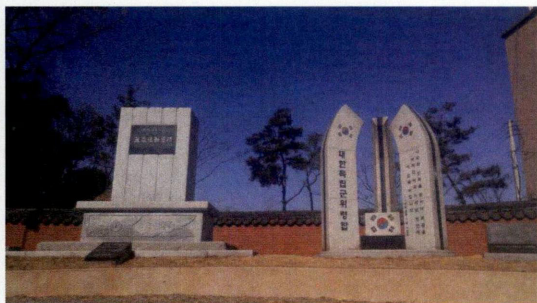
- 김포·부천

월곶면 3·1운동 만세시위지
경기도 김포시 월곶면 군하리 83
1919년 3월 22일 월곶면민 수백명이 만세시위를 벌인 곳



계남면사무소 터 3·1운동 만세시위지
경기도 부천시 소사구 심곡본동 737

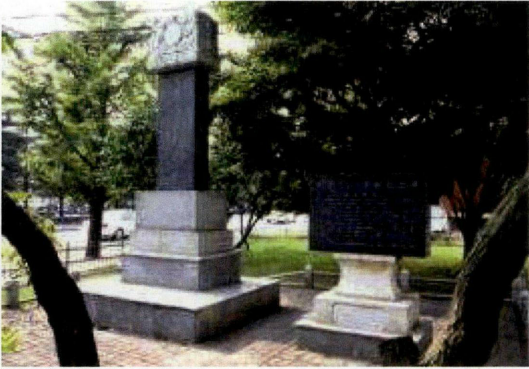
오라니 장터 3·1운동 만세시위지
경기도 김포시 양촌면 양곡리 374 일대
1919년 3월 23일 양촌면, 대곶면민이 만세시위를 벌인 장소



1919년 3월 24일 부천군 계남면민이 만세운동을 벌인 장소	
	

- 파주·고양

교하공립보통학교 3·1운동 만세시위지 경기도 파주시 교하읍 교하리 337(현 교하초등학교) 1919년 3월 10일 교하공립보통학교 학생들이 만세시위를 벌인 곳	와석면사무소 터 3·1운동 만세시위지 경기도 파주시 교하읍 교하리 387-1(현 교하읍사무소) 1919년 3월 27일 와석면 주민들이 만세시위를 벌인 곳
	
옛 광탄면사무소 터 3·1운동 만세시위지 경기도 파주시 광탄면 신산리 222-1(현 광탄농협)	공릉장터 3·1운동 만세시위지 경기도 파주시 조리읍 봉일천리 143 일대 1919년 3월 27일 공릉장날을 기해 파주시

1919년 3월 27일 광탄면 주민들이 만세시위를 벌인 장소	역 최대 규모의 만세시위가 벌어진 장소
	

행주리 3·1운동 만세시위지 경기도 고양시 덕양구 행주외동 212 일대 1919년 3월 11일, 24일, 28일 지도면 행주외리 주민들이 만세시위를 벌인 장소	중면사무소 터 3·1운동 만세시위지 경기도 고양시 일산서구 일산2동 553-3(현 명성운수 차고지) 1919년 3월 26일 일산 장날을 기해 중면 주민들이 만세시위를 벌인 곳
	

가장곡산 3·1운동 만세시위지

경기도 고양시 덕양구 관산동 산70-1

1919년 3월 27일 벽제면 관산리 주민들이
햇불시위를 벌인 곳



- 연천

두일리장터 3·1운동 만세시위지

경기도 연천군 백학면 두일리 372 일대(두
일리 연천 항일독립운동 기념탑)

1919년 3월 21일 두일리 장날에 주민들이
만세시위를 벌인 장소



마전향교 3·1운동 만세시위지

경기도 연천군 미산면 마전리 130 일대

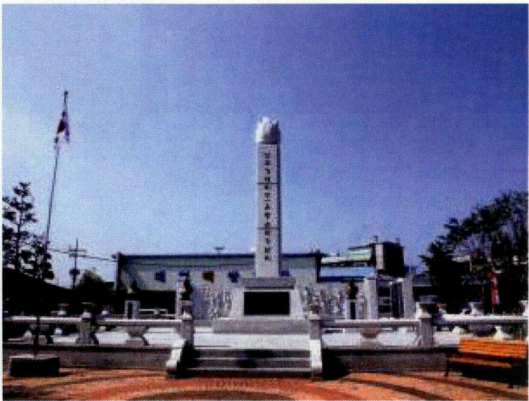
1919년 3월 21일에서 22일에 걸쳐 연천 주
민들이 만세시위를 벌인 장소

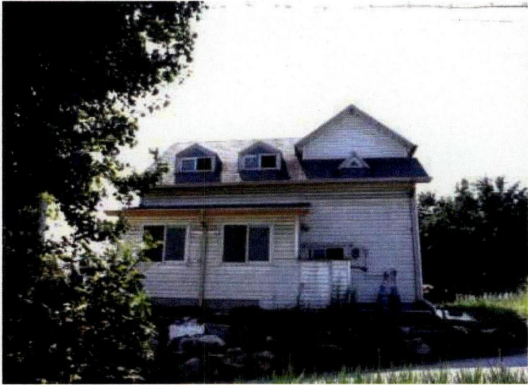


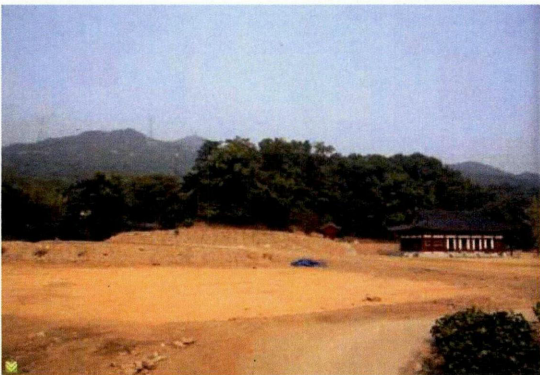
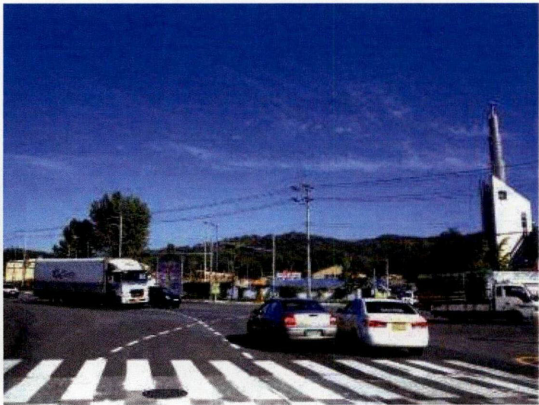
삼꽃리 3·1운동 만세시위지

경기도 연천군 중면 삼곶리 304 일대 1919년 4월 1일 중면 면민 400여 명이 만 세시위를 벌인 장소	
	

- 동두천·양주의정부

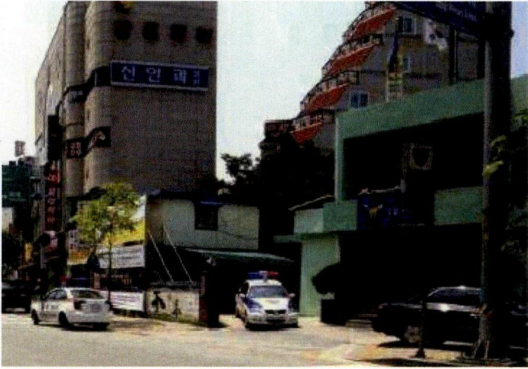
동두천장터 3·1운동 만세시위지 경기도 동두천시 동두천동 245 일대(동두천 역 앞 광장) 1919년 3월 26일 동두천 일대 주민이 만세 시위를 벌인 장소	가래비 3·1운동 만세시위지 경기도 양주시 광적면 가납리 732 일대 1919년 3월 28일 광적면 일대 주민들이 만 세시위를 벌인 장소
	
백석면사무소 터 3·1운동 만세시위지	옛 장흥면사무소 터 3·1운동 만세시위지

경기도 양주시 백석읍 오산리 68-11 1919년 3월 28일에 백석면 주민들이 만세 시위를 벌인 장소	경기도 양주시 장흥면 교현리 111 1919년 3월 29일에 장흥면 주민들이 만세 시위를 벌인 곳
	

주내면사무소 터 31운동 만세시위지 경기도 양주시 유양동 506(주내면사무소터 와 양주관아지) 1919년 3월 30일에 주내면 주민들이 만세 시위를 벌인 장소	금오리 31운동 만세시위지 경기도 의정부시 금오동 390 일대 1919년 3월 15일 의정부 주민들이 만세시 위를 벌인 장소
	

- 포천·가평

송우리 현병분견소 3·1운동 만세시위지
경기도 포천시 소흘읍 송우리 186 일대(현
송우리지구대)
1919년 3월 24일과 30일에 소흘면 송우리
주민들이 만세시위를 일으킨 현장



무봉리 3·1운동 만세시위지
경기도 포천시 소흘읍 무봉리 569 일대
1919년 3월 29일 소흘면 무봉리 주민 1,000
여 명이 만세시위를 벌인 현장



옛 신북면사무소 터 3·1운동 만세시위지
경기도 포천시 신북면 기지리 889 일대
1919년 3월 29~30일 신북면민 2,000여 명이
만세시위를 벌인 장소



북면사무소 터 3·1운동 만세시위지
경기도 가평군 북면 목동리 848
1919년 3월 15~16일 북면 주민 수백 명이
만세시위를 벌인 곳

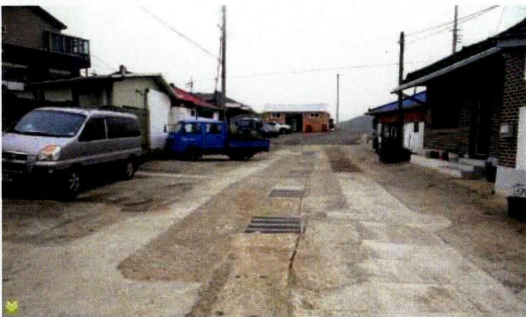


가평공립보통학교 3·1운동 만세시위지
 경기도 가평군 가평읍 읍내리 557(현 가평
 초등학교)
 1919년 3월 15~16일 군내면민 수백 명이
 만세시위를 벌인 장소



- 양평

용두리 장터 3·1운동 만세시위지
 경기도 양평군 청운면 용두리 648
 1919년 3월 23일 청운면 주민 200여 명이
 만세시위를 벌인 장소



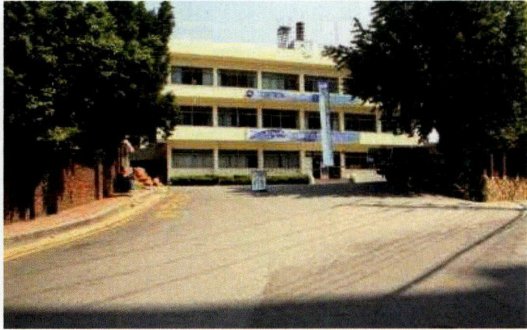
길산면사무소 터 3·1운동 만세시위지
 경기도 양평군 양평읍 양근리 234(현 양평
 읍사무소)
 1919년 3월 24일 길산면 주민 1,000여 명이
 모여 만세시위를 벌인 곳



옛 강하면사무소 터 3·1운동 만세시위지 경기도 양평군 강하면 운심리 36 1919년 3월 31일 300여 명의 강하면 주민 이 만세시위를 벌인 곳	옛 양서면사무소 터 3·1운동 만세시위지 경기도 양평군 양서면 도곡리 394 일대 1919년 4월 1~2일 양서면 주민 2,000여 명 이 대규모 만세시위를 벌인 곳
	

고읍면사무소 터 3·1운동 만세시위지 경기도 양평군 옥천면 옥천리 740(현 옥천 면사무소) 1919년 4월 3일 고읍·강상·강하·양서면 등 4 개 면민 4,000여 명이 만세시위를 벌인 곳


- 남양주·구리

평내리 3·1운동 만세시위지 경기도 남양주시 평내동 118 일대 1919년 3월 13일과 14일 양일 간에 걸쳐 양주군 내 최초의 만세시위가 일어났던 장 소	옛 와부면사무소 터 3·1운동 만세시위지 경기도 남양주시 와부읍 덕소리 458-3 1919년 3월 15일 와부면 송산리, 덕소리, 조안리 일대의 주민 500여 명이 만세시위 를 벌인 곳
	

마석우리 헌병분견소 앞 3·1운동 만세시위지 경기도 남양주시 화도읍 292-2(현 마석지구대) 1919년 3월 18일 화도면민 1,000여 명이 모 여 만세시위를 벌인 곳	봉선사-부평리 3·1운동 만세시위지 경기도 남양주시 진접읍 부평리 255(봉선사) 1919년 3월 29일 김성숙 등 봉선사 승려들 이 부평리 3·1운동 만세시위를 계획하던 곳
	

광릉천 3·1운동 만세시위지

경기도 남양주시 진접읍 장현리 11 일대
1919년 3월 31일 부평리 주민 600여 명이
만세시위를 벌인 곳



아천리 3·1운동 만세시위지

경기도 구리시 아천동 357 일대(아차산)
1919년 3월 28일과 29일 아천리 주민들이
만세시위를 벌인 장소



5. 맺음말

경기지역 3·1운동은 서울과 동시에 시작되어 전 지역에서 광범위하게 진행됐다. 면과 리단위의 투쟁을 통해 거의 모든 계층이 참여했다. 또한 사전계획과 공격적인 특성을 보이는 곳이 많았다. 때문에 일제의 3·1운동에 대한 무력적 대응의 결과 피해가 가장 크게 나타나기도 했다.

그간 경기지역의 3·1운동과 관련하여 수원과 화성, 용인지역의 연구가 가장 두드러지며, 유적지 조사에 대한 부분도 꾸준히 진행되었다. 더불어 경기지역 각 시군들이 시지와 군지를 지속적으로 편찬하면서 그 동안의 연구 성과들을 정리하고 유적지 현황을 꽤 자세하게 파악하였다. 정부와 지자체의 조사연구에는 관련 전문가와 연구단체들이 참여하여 적잖은 연구와 전문적인 현황정리가 이루어졌다. 하지만 이러한 연구조사는 아직 조사단계에 머물고 있다.

정부는 독립운동과 관련한 사적지 조사를 통해 현충시설을 지정하여 관리하고 있다. 아쉬운 점은 지금까지 조사된 사적지를 제대로 지정 관리하고 있지 못하다는 것이다. 정부는 독립기념관과 국가보훈처를 통해 2007년부터 2010년까지 전문적인 사적지 조사를 실시했다. 당시 전수 조사결과 전체 대상 1,344곳 중에 원형 보존 사적지는 76곳, 기복원 사적지는 55곳 밖에 되지 않았다. 변형된 사적지 495곳, 멸실된 사적지 713곳, 훼손된 사적지가 5곳으로 원형보존과 사적지 복원은 전체의 10%도 되지 않았다. 이후 정부는 현충시설이 가능한 보존가치가 높은 사적지를 268곳을 지정하여 보존관리를 추진한 뒤 현충시설로 지정하려 했지만 2018년 현재 현충시설로 지정된 곳은 151곳으로 56.3%에 그쳤다. 그러다 보니 지정이 안 된 곳은 사적지를 알리는 안내 표지판이나 표석 등이 거의 없는 실정이다. 국외 독립운동 사적지는 더한 형편으로 2018년 8월 현재 국외 독립운동사적지로 지정된 1,005곳 중 기념 표지석이 설치된 사적지가 6개로 0.9%에 불과하다고 보고되었다.

앞에 현황을 정리한 경기도 3·1운동 유적지 현황도 독립기념관과 국가보훈처의 지난 2007년부터 2008년 조사된 현황을 기반으로 하였는데, 대부분의 사적지가 멸실 및 훼손되었고, 표지석 또는 안내판이 거의 없는 실정이다. 가장 중요한 장소로 부각된 부분들만이 기념탑과 기념관이 세워졌다. 각박하고 급변하는 도시변화 속에 경제적 논리가 앞서가며 유적지가 훼손되고 없어지는 것을 모두 막을 수는 없다. 또한 막대한 예산을 들여 모든 것을 복원해 나갈 수도 없는 실정이다.

이러한 과정 속에서 3·1운동과 독립운동에 대한 소중한 역사적 사실들을 스토리텔링화하여 사람들의 기억 속에 남기는 작업이 필요하다고 생각한다. 비록 현장이 훼손되고 멸실되었더라도 역사적 이야기를 담은 작은 안내판이나 표지석, 또는 디지털 앱 등을 활용한 설명 등을 활용하여 독립운동과 순국선열들의 이야기를 남기고 후손들에게 들려주어야 한다.

우리가 다가오는 3·1운동 100주년을 기억하고자하는 이유는 기록을 남겨 기억하고, 미래 100년을 이어가고자 하는 마음일 것이다. 결국 우리 민족은 100년전 빼앗긴 들에서 ‘자유’

와 ‘평등’을 외치며 인권을 찾고자 했고, 조국을 찾고자 했다. 자유와 평등을 통해 평화로운 세상을 만들고자 했던 독립운동가들의 숨결이 지금의 행복에 이어지고 있음을 깨닫는 것이, 새로운 평화의 100년을 열어가는 길이 될 것이다.

【발제 3】

경기지역 3.1운동의 정신, 어떻게 계승할 것인가?

염상균(경기향토문화연구소 부소장)

경기지역의 3.1운동은 그 이전의 의병 활동으로 비롯되었다. 일부 위정자의 학정에 대항했던 민란에 뒤숭숭하던 조선은, 서세동점(西勢東漸)의 국제 환경 속에서 1866년의 병인양요와 1871년의 신미양요, 1875년의 운요호사건 등을 겪었다. 프랑스와 미국과 일본 등의 침략으로 어수선한 상황 아래 조선은 나라의 존립마저 위태롭게 되었다. 또한 이어서 일어난 1876년의 강화도조약과 1882년의 임오군란, 1894년의 동학농민혁명 등 내우외환에 시달려야 했다. 이러한 국가적 시련들은 1895년에 이르러 절정을 맞이하게 되는데, 왕비 시해사건과 태양력의 채용 및 단발령의 반포가 바로 그것들이다. 시련을 넘어 전통과 질서가 파괴되는 극심한 혼란까지 겪었다. 그리고 곧바로 의병 활동이 전개된다.

- 의병에서 3.1운동으로

1895년 5월, 유인석(柳麟錫, 1842~1915)은 500~600명의 유생들에게 국난에 대비하자고 역설하였다. 경기도 지평(양평)출신의 이춘영(李春永)·안승우(安承禹) 등과, 유중교(柳重敎)와 유인석의 문하생들인 이필희(李弼熙)·주용규(朱庸奎)·서상렬(徐相烈) 등이 각지에서 의병운동을 펼친다. 그뿐인가? 면암 최익현(勉菴 崔益鉉, 1833~1906)과 중암 김평묵(重菴 金平默, 1819~1991), 양헌수(梁憲洙, 1816~1888) 장군 등 기라성 같은 애국지사들의 의병 및 항일 활동가들이 바탕이 되어서 가능했던 일이다. 그리고 그들의 정신적·철학적 구심점은 양평의 벽계에 자리 잡은 화서 이항로(華西 李恒老, 1792~1868)였다. 이항로의 문인으로는 김평묵(金平黙), 척양척왜소(斥洋斥倭疏)의 초안 작성, 유배), 유중교(柳重敎, 김평묵과 함께 척사위정운동 주도), 양헌수(梁憲洙, 병인양요 때 강화도 정족산성 전투 승리), 최익현(崔益鉉, 의병활동, 대마도 유배, 순국사망), 박문일(朴文一), 유기일(柳其一), 유인석(柳麟錫, 구한말 의병 총 대장), 박문오(朴文五), 유중악(柳重岳), 유흥석(柳弘錫), 이근원(李根元), 이봉환(李鳳煥), 홍재학(洪在鶴, 척사위정을 과격하게 부르짖고 고종을 공격하다가 사형), 홍재구(洪在龜) 등이 돋보인다. 또한 문인의 문하에서 임시정부의 주석이었던 박은식(朴殷植), 김구(金九) 등이 나왔고, 안중근(安重根), 임병찬(林炳瓚)도 나온다. 이들은 모두 구국을 위해 자신을 바친 사람들이다.

이는 지리산의 남명(南冥) 조식(曹植, 1501~1572)의 문하에서 곽재우(郭再祐, 1552~1617), 정인홍(鄭仁弘, 1536~1623) 등 임진왜란을 극복한 의병장 50여명이 나온

것과 맥을 같이 한다.

- 경기 정신의 표상 화서 이항로

화서 이항로는 양근(양평) 서종면 노문리에서 태어났다. 지금도 교통이 불편한 곳이어서 어느 방향으로 들어가더라도 산길 아니면 계곡을 따라 난 길밖에 없는데 좁고도 구불구불한 길이다. 여기서 그는 산림처사의 길을 걸으며 벽계구곡(藥溪九曲)을 경영하였다. 주자가 무이구곡(武夷九曲)을 경영한 것처럼, 제자들이 찾아왔고 그들을 성심껏 가르쳤다. 호남지방의 노사 기정진(奇正鎭, 1798~1879)과 영남지방의 한주 이진상(李震相, 1818~1886)에 이어 기호지방의 화서 이항로가 한말의 3대 사상가이자 유학자였다.

화서 이항로의 학문은 실천을 전제로 하고, 강한 춘추대의적 의리와 명분을 생명으로 하는 존화양이론을 본질로 한다. 이는 서세가 동점하는 한말의 위기 상황을 타개할 대응 논리로써 위정척사론의 사상적 기초가 됐다. 위정척사 운동은 국가와 민족문화를 지키기 위한 장기적이고 지속적인 투쟁이었다. 이 위정척사 운동에 전국의 유림이 참여했고, 그 선두에는 화서학파가 우뚝 서게 된다.

고종이 즉위한 이후 여러 내외외환에 시달리던 조정과 흥선대원군이 국론 통일을 위한 사상적 지주로 선택한 것은 화서 이항로였다. 1864년 이항로를 전라도도사, 사헌부지평, 사헌부장령 등에 잇따라 제수하였다. 병인양요 후에는 동부승지에 임명하였다. 75세의 노인인 이항로는 서울로 와 궐문 앞에서 동부승지 사직상소와 함께 정책건의서를 올렸다. “서양 도적과는 싸우는 것이 옳고 화친하는 것은 좋지 않다” 그는 서양의 세력을 ‘인욕으로 가득 찬 사악한 무리’로 간주하고 그들을 배척하여 전통적인 정주학을 고수하고자 하였다. 심지어 서양의 물건에 대해서는,

“전하께서 사용하는 모든 의복 음식 기구 등을 날마다 접할 때에 한 가지라도 서양 물건이 그 가운데 끼어 있으면 모두 찾아내어 대궐의 뜰에 모아놓고 소각하여 좋아하고 미워하는 것이 무엇인가를 분명하게 보여준다면 이것은 극기(克己)하고 정심(正心)하는 부험(符驗)으로서 전하의 몸이 바로 잡아질 것입니다.”

라고 하여 흥선대원군이 ‘양이침범 비전즉화 주화매국 계아만년자손(洋夷侵犯 非戰則和 主和賣國 戒我萬年子孫-서양 오랑캐가 침범하는데 싸우지 않는 것은 곧 화친을 하자는 것이고 화친을 하자는 것은 나라를 파는 것이니 이를 자손만년에 경고하노라)’이란 칙화비를 세우게 하는데 일조한다.

“백성들에게 부과하는 부역을 즉각 중지하여야 하며, 병농을 합일시켜 군량을 풍족하게 하며, 어진 이를 등용하고 탐관오리를 추방하여 조정을 깨끗하게 해야 하며, 궁실에서부터 근검절약의 모범을 보여야 하며, 번잡한 형식을 버리고 행정의 내실을 이루어야 하며, 일

체의 사적요소를 제거하며, 널리 언론을 개방하여 직간을 받아들여야 하며, 신상필벌을 통하여 기강을 확립해야한다”

라고 하면서 경복궁의 중건을 반대하고 왕실에서부터 사치를 버려야 하며 기강을 바로 잡아야 국가를 보전한다고 주장하였다. 이에 대해 경술국치 후 자결한 매천 황현은 ‘백 년 이래 가장 바른 목소리’라고 했다.

- 경기의 필연적인 숙명

경기 지역에서 의병과 구국, 독립운동이 활발하게 전개된 것은 그 지리의 특성이 크게 작용하였다. 서울을 중심으로 삼남대로와, 북으로 난 의주로며, 강화로, 동으로 난 평해로 등이 모두 경기를 거치게 되면서 뻗어나가기 때문이다. 이는 곧 나라 중앙의 정보가 각 지역으로 확산되는 길목 초입에 경기가 자리 잡았으므로 생긴 특징이기도 하다. 따라서 경기 지역은 가장 최신의 정보를 제일 먼저 맞이하고 이를 전국으로 확산하는 정보의 필연적인 경유지였다. 또한 경기 지역은 항일 독립운동의 거점이자 일제 통치를 담당했던 중추기관들을 공략하는 중심지였다. 또한 한말에 활발했던 의병운동을 사상적으로 계승한 민족운동의 중추가 되어 광복 시기까지 지속적이며 장기적으로 항일투쟁기지 역할을 하였다. 하여 수많은 독립운동가를 배출하였고 특히 경기 남부는 일제의 탄압이 극심하였고 곳곳에 그 상흔이 남았다.

의병 항쟁은 곧 위정척사운동이 적극적으로 발전된 형태이다. 경기·강원·충청도에서 발생한 의병 항쟁이 시차를 두면서 퍼졌고, 곧 반일운동이 전국적으로 확산되는 계기를 마련하였다. 경기도에서는 지평의 이춘영(李春永), 이천의 김하락(金河洛), 충청도에서는 제천의 유인석, 홍주의 김복한(金福漢), 강원도에서는 춘천의 이소응(李昭應), 경상도에서는 문경의 이강년(李康年), 안동의 권세연(權世淵), 선산의 허위(許薦), 진주의 노응규(盧應奎), 전라도에서는 장성의 기삼연(奇參衍) 등이 대표적 인물들이다.

고종황제의 인산일을 이틀 앞둔 1919년 3월 1일 낮 12시 서울의 탑골 공원에서 3·1운동은 시작되었다. 독립 선언서를 낭독하고 독립을 선언한 학생과 청년들은 수십만 명의 군중과 함께 "대한독립만세"를 외치며 온 거리를 휩쓸었다. 한번 불붙은 만세 시위는 일제의 헌병 경찰의 무자비한 탄압 속에서도 삼시간에 경기 지역을 거쳐 전국 방방곡곡으로 퍼져나갔고, 간도·시베리아·연해주·미주지역 등까지 영향을 주었다.

200만 명이 넘는 국민이 참여하여 약 2개월에 걸쳐 투쟁하는 동안에 232개의 부·군 가운데 229개의 부·군에서 시위와 무력항쟁이 일어났고, 1,491건의 시위를 벌였으며 160개가 넘는 일제 통치기관을 파괴했다. 그러나 4월 말에 접어들면서 일제의 집단학살·살인·방화·고문 등 무력 탄압으로 3·1운동은 차츰 사그라졌다.

우리의 3.1운동은 우리나라는 물론이고 이웃 나라들에게도 영향을 미치게 된다. 1919년 4월 13일, 상해에서 임시정부가 수립되었고 아시아의 약소국들에 자신감을 불어넣게 된다. 중국의 5.4운동과 베트남 및 필리핀의 독립운동 등, 반제국주의 운동에 사상적 기초를 제공한 것이다.

경기도 출신의 독립운동가는 무수히 많다. 그 중에는 여운형과 조소앙처럼 익히 알려진 사람도 많지만 김교헌, 김혁, 박자혜, 이석영, 전덕기, 김세환, 임면수, 이선경, 김향화 등 잘 알려지지 않았거나 여성 운동가들도 많았다.

- 민족대표 33인 더하기 1인

민족대표 33인에 더하여 34인으로 불리는 프랭크 윌리엄 스코필드(Frank William Schofield, 한국명 석호필石虎弼, 1889~1970)도 잘 알려지지 않았다가 최근에서야 그 존재를 드러낸 사람이다. 영국에서 태어나 캐나다 토론토 대학에서 세균학 박사학위를 받고, 1916년 11월 캐나다장로회 선교사로서 부인과 함께 내한하여 세브란스의학전문학교에서 세균학 강의를 맡았다. 스코필드는 그때부터 일제의 가혹한 식민 지배를 받던 한국인을 마음으로부터 동정하고 사랑하였다.

스코필드는 3·1운동 첫날부터 사진을 찍고 기록을 남겼을 뿐만 아니라 1919년 4월 15일에 당시 수원군에서 일어난 제암리교회 방화 학살 사건 현장에도 몸소 찾아가 제암리와 수춘리에서 벌어진 일제의 만행에 관한 보고서를 남겼다.

수춘리는 3월 말 4월 초 수원지역(현재 화성) 만세시위에 대한 보복으로 일본군이 4월 6일 새벽에 마을에 들어와 마을 전체를 불태우고 불을 끄려는 사람들을 총칼로 제지하여 한 사람이 죽고 여러 사람이 부상당한 사건이다. 제암리는 발안 장날 만세시위에 대한 보복으로 4월 15일 오후 일본 군경이 마을에 들어가 15세 이상 남자를 예배당에 모으고, 총을 쏘고 불을 질러 마을 전체를 불태워 부녀자 2명을 포함한 23명을 학살하고 이웃 고주리에서 천도교인 6명을 더 총살한 사건이다.

4월 17일 제암리교회 사건에 대한 소식을 듣고 바로 다음 날인 18일 소아마비를 앓아 한쪽 다리와 팔이 불편한 몸으로 자신의 자전거를 가지고 열차편으로 수원까지 가서 다시 자전거로 사건 현장에 도착하여 사진을 찍고 조사하였으며 같은 날 오후 수춘리도 방문하여 부상자들을 도와주었다. 카메라는 물론이고 자전거도 귀하던 시절에 파란 눈의 외국인이 서울에서 수원까지 와서 실상을 기록하고 다친 사람들을 치료까지 해준 것이다.

이때 스코필드 박사가 사진을 곁들여 사실대로 작성한 「제암리의 대학살(The Massacre of Chai-Amm-Ni)」이라는 제목의 보고서였다. 이 보고서는 당시 중국 상하이에서 발행되던 영자신문 『상하이 가제트(The Shanghai Gazette)』 1919년 5월 27일자에 서울 주

재 익명의 특별통신원(Special Correspondent)이 4월 25일 보내온 기사로 실렸다. 같은 무렵 작성한 「수춘 만행 보고서(Report of the Su-chon Atrocities)」는 비밀리에 해외로 보내 미국에서 발행되던 장로회 기관지 『Presbyterian Witness』 1919년 7월 26일자에 실렸다. 우리의 독립운동과 일제의 무자비한 탄압과 학살이 해외에 소개되는 계기가 되었다.

1920년 일제에 의해 강제 추방된 스코필드 박사는 광복 후 다시 한국으로 돌아와 서울대 수의과대학에 근무하면서 가정 형편이 어려운 중·고등학생들을 지원했다. 이때 스코필드 박사로부터 도움을 받은 학생 가운데 한 명이 정운찬 전 국무총리다. 정 전 총리는 “어린 시절 끼니를 걱정할 만큼 어려웠다. 그런 나에게 스코필드 박사님은 등록금과 생활비 외에도 가치관 형성에 커다란 영향을 주신 정신적인 지주였다”고 회고했다. 스코필드 박사는 1970년 사망할 때까지 제대로 된 ‘3.1회관’을 건립해야 한다고 주장하였다. 그러나 아직도 스코필드의 소원은 이루어지지 않은 채, 2018년 7월 서울 종로구 송월동 돈의문 박물관마을에 스코필드기념관을 개관하였다.

- 3.1운동 100년의 역사에서 미래로

한 편의점 본사에서는 이름과 공적사항이 담긴 '독립운동가 알림 스티커'를 제작하였다. 이 스티커는 월 수백만 개 이상 판매되는 전국의 가맹 편의점 도시락에 붙여 판매하였다. 보훈처가 제공한 독립운동가 100인의 명단을 활용하여 스티커를 제작한 것인데 독립운동가를 알리는 좋은 방법 중 하나였다. 이런 캠페인을 통해 국민들이 독립운동가의 숭고한 정신에 감사를 표하며 그분들의 희생정신을 기리게 한 것이다. 특히 3월이나 8월 등 의미가 큰 시기를 선정해서 비단 도시락뿐만 아니라 국민들, 특히 청소년들이 좋아하는 상품에도 확산시키면 좋겠다.

우리는 지난 50여년 격동의 세월을 살아왔다. 신산의 세월이기도 하였다. 그 과정에서 잃은 것도 많고 얻은 것 또한 많았다. 그래도 경제규모만 가지고 순위를 따진다면 세계 200여 나라 가운데 13~14위를 오르내리는 나라가 되었다. 그동안 우리는 역사를 제대로 돌아볼 틈도 없이 바쁘게 살았다. 무엇이든 ‘빨리빨리’를 외치며 그야말로 압축 성장을 해왔다.

지난 역사에서 교훈을 얻어야 했고 그를 기반으로 현실에 적용해야 했으며 미래를 구상해야 하는데 아쉽지만 그저 그렇게 지나갔다. 그러나 이제는 미래 세대를 위해서라도, 아니 우리나라의 바람직한 존속을 위해서라도 기존 세대들이 시금석을 굳건히 놓아야 할 시기이다. 지나온 100년을 철저히 분석하고 미래를 위한 사상적 줄기를 세워야 마땅하다. 뿌리가 깊고 줄기와 가지가 튼실하면 잎도 무성하고 그 열매도 많이 맺는 것 아니던가. 의

병, 구국, 독립운동 등은 곧 민주주의를 갈망했던 외침이었다. 민족의 주권을 지키기 위한 운동이었고 이는 곧 평화를 지향한 움직임이었다. 이를 바탕으로 3.1 정신에 대한 이념을 정립해야 한다. 독립운동에 참여하고 희생당한 운동가들에서 공통분모를 찾아야 한다. 어린 자녀를 비롯해 가족을 동반하여 만주로, 혹은 상해로 가서 가산까지 아낌없이 던진 이면엔 어떤 정신이 들었는가에 대한 고찰이 필요하다. 이 독립운동가들의 사상을 ‘3.1정신’이라고 이름 붙이고 큰 줄기로 삼아야 하고 우리나라 민족운동의 몸통으로 삼아야 한다. 그래서 미래 세대와 나라의 앞날에 구심점이 되게 해야 한다.

수많은 사람들의 희생 위에 오늘의 우리가 살아간다. 신산의 세월을 살아오면서 우리는 조상들의 숭고한 희생을 잊은 적이 없다. 그들의 희생을 기리며 정신을 배우려고 하였고, 그런 정신들이 그나마 우리를 오늘까지 이끌었다. 그러나 여기까지는 그런대로 그 당시의 사람들이 산증인으로 버텼기에 가능하였다. 그러나 지금은 산증인이 거의 없어지는 시대가 되었다. 이제 우리는 중간자로서의 역할을 감당해야 한다. 스코필드 박사가 우리의 독립운동을 알리기 위해 애쓴 것처럼, 또한 최근에 한 편의점 본사에서 독립운동가 100인의 스티커를 붙여 도시락을 판매한 것처럼 이제 우리가 나서야 할 때가 되었다.

- 3.1운동의 정신을 계승하기 위하여

경기지역의 3.1운동과 그 정신을 계승하기 위해서는 그 정신을 하나로 모을 ‘센터’가 필요하다. 가칭 ‘경기 3.1운동 기념관’을 세워 적극적으로 알리자는 것이다. 경기지역 전체의 3.1운동을 일목요연하게 전시하거나 영상으로 보여주고, 유물들도 전시하며 유적을 소개해야 한다. 여기에는 독립·민족 운동에 대한 자료 수집 및 수장고와 도서관 역할도 담당하게 한다.

도서의 발간은 아무리 지나쳐도 모자라다. 시대가 요구하는 정신이 조금씩 다르기 때문이다. 어린이와 청소년을 위한 도서는 물론이고 성인을 위한 독립운동의 저서도 적극적으로 출간해야 마땅하다.

연극과 뮤지컬을 통해 경기지역의 독립운동을 알리는 것도 중요하다. 그동안 간헐적으로 해당 시·군의 유적지나 주변에서 부분적으로 공연해왔다. 그러나 이를 체계화하고 공격적으로 무대에 올릴 필요가 생겼다.

UCC 공모전 등을 통해서 보다 많은 젊은이들이 참여하도록 장을 열어주는 것도 꼭 필요하다.

마지막으로 3.1운동 및 독립운동의 현장을 찾아가는 유적지 탐방도 중요하다. 경기지역은 그동안 화성시의 제암리, 안성 만세고개 등 곳곳에 독립운동 관련 전시관을 세웠고 비교적 잘 운영한다. 그런 전시관과 유적지 및 독립운동 인물과 연관된 유적지 등도 탐방 대상에 넣어 적극적으로 홍보해야 한다.

【발제 4】

경기도 3.1운동 활용방안 연구 *

신창희(안양시청)

1. 머리말

세계 몇몇 도시들은 1970년대부터 1990년대 초반까지 이른바 ‘세계도시’를 표방하며, 경제 성장을 도시의 가장 중요한 작동 원리로 삼아왔다. 그러나 유럽의 도시들을 중심으로 1990년대 중반부터 최근까지 경제가 아닌 ‘문화’를 부각시켜, ‘문화도시(창조도시)’를 조성하려는 움직임이 뚜렷하다.¹⁾ 이러한 문화도시 조성은 글로벌화 혹은 지구촌화라는 미명 아래 경제적으로 약소 지역을 지배하려는 야욕에 저항하기 위한 움직임의 일환이기도 하다. 또한, 문화만이 국가나 도시의 정체성을 표현하며 경제적으로 우위에 있는 지역과 공평하게 경쟁할 수 있는 수단이라는 것을 인식한 결과이기도 하다.

기존 토건 중심의 개발에서 지역 고유의 문화를 진흥하여 도시를 작동시키려는 문화도시 정책은 2000년대 중반부터 국내의 많은 도시도 동참하고 있다. 부산은 2005년부터 영상문화도시를, 광주 2007년부터 아시아문화중심도시를 표방해 왔다. 경주와 전주는 2007년 각각 기본계획을 수립하여 역사문화도시와 전통문화도시를, 공주와 부여는 협력하여 2009년부터 역사문화도시를 표방하고 있다.²⁾ 이런 경향은 경기도 시·군에서도 마찬가지로 나타나고 있다. 대표적으로 수원시는 2014년 『수원 문화도시 조성을 위한 기초 연구』와 2016년 『수원 문화특화지역 문화도시 조성 연구』를 통해 문화도시라는 슬로건을 걸고 도시 정책을 추진 중이며, 파주시는 기호유학을 주제로 도시브랜딩을 준비 중이다.³⁾

그러나 문화도시 정책은 현실 속에서 제한되거나 표류하는 모습이 관측된다. 그 안에 담고 있는 가치가 무엇인지, 대중들에게 전달하고자 하는 가치가 무엇인지 당최 알 수 없는 문화사업이 꽤 많이 운영되고 있으며, 어떤 경우에는 잘 운영되던 사업이 전면 폐기되기도 한다. 이는 도시의 집행부로 대변되는 지방정부가 문화를 그저 실적 달성 수단이나 예산 소비 수단 정도로 여겨 소모적으로 운영하기 때문이며, 지자체 장의 교체와도 직접적으

* 이 글은 지난 2017년 『경기학회』 제2호에서 발표한 「역사문화자원을 활용한 문화도시 정책 수립 시론」을 바탕으로 작성한 것임을 밝혀둔다.

** Shin Changhee (Anyang City Hall)

1) 사사키 마사유키 외, 이석현 역, 『창조도시를 디자인하라: 도시의 문화정책과 마을만들기』, 미세움, 2010, pp.37~39.

2) 이순자 외, 『지역거점 문화도시 조성사업의 추진실태 및 향후 과제』, 국토연구원, 2012, p.12.

3) 파주시에서는 아직 문화를 주제로 한 도시 발전 연구가 수립된 바는 없으나, ‘오피니언 리더 유교 유적 답사’나 ‘파주 기호유학 학술회의’ 등의 문화사업을 볼 때, 기호유학을 주제로 한 문화정책 개발의 적극성을 엿볼 수 있다.

로 연관된다. 그리고 무엇보다 문화도시 정책의 기획이 대중들의 공감대를 획득하기 위한 치열한 개념 천착 없이 진행되었다는데 패인이 있다.

문화도시 정책은 명백한 “왜”와 “무엇”을 가장 기본으로 삼고 기획되어야 한다. 사실 “어떻게”, “누구”, “어디서”는 부차적인 문제이다. “왜”는 물질·비물질의 문화가 생래적(生來的)으로 내포하고 있는 가치이다. 이 “왜”를 잘 표현할 수 있는 표상대리(表象代理, ideational representative)⁴⁾가 “무엇”이며, 가치가 투영된 직접 활용이 가능한 대상을 말한다.⁵⁾ 이것이 기획의 핵심이며, 소모적인 사업으로 전략하거나 개인의 변심으로 폐지되지 않을 수 있는 힘의 원천이 된다. 그리고 도시민들의 공감대를 형성할 수 있는 기본이 되기도 한다.

이 글의 목적은 크게 문화도시 정책의 방향성에 대해 논하는 것이며, 좁게는 3.1운동의 활용방안을 제안하는 것이다. 문화도시 정책의 방향성을 설명하기 위해 3.1운동으로 대상의 범위를 좁힌 이유는, 3.1운동 100주년을 기념하기 위해 많은 도시들이 문화사업을 쏟아내고 있어 시기적으로 적절하다고 생각했다. 더불어 3.1운동은 좁은 범위에서 도시민을 넓게는 국민 모두를 더 넓게는 세계인들의 공감대를 형성할 수 있는 힘이 있다고 믿기 때문이다. 본고는 2장에서 도시정책의 이론적 배경이 되는 문화원형, 표상대리에 대해 살펴보고 3장에서 3.1운동의 원형과 표상대리가 무엇이 되는지에 대해 알아본다. 나아가 4장에서 3.1운동 문화자원의 활용방안을 제안한다.

2. 이론적 배경⁶⁾

이론적 배경을 설명하기 위해 문화, 문화원형, 표상대리의 개념을 짚고 넘어갈 필요가 있다. 이는 지역의 문화에서 보편성을 추출하는 단초로 작용할 수 있기에 중요하다. 문화자원에 혼재된 보편성이 문화콘텐츠가 되어 소비자에게 다가가는 일련의 과정에서 핵심적인 키워드는 문화원형과 표상대리가 될 수 있기 때문이다.

문화는 만져볼 수도 없고, 일반적으로 공감할 수 있는 핵심적 의미 없이 일상 속에서 여러 가지 감각을 대변하면서 사용되어 온 용어이다.⁷⁾ 이에 대해 레이몬드 윌리엄스(Raymond Williams)는 ‘문화’라는 단어가 시대별로 그 의미가 꾸준히 변해 왔기 때문에⁸⁾ 영어에서 정의내리기 가장 복잡한 단어 중 하나라 서술한 바가 있다.⁹⁾ 이런 문화에 ‘원형’이라는 단어를 합성한 ‘문화원형’은 쉽게 정의할 수 있는 용어가 아님은 분명하다.

4) 본고에서 사용하는 ‘표상대리’는 지그문트 프로이트(Sigmund Freud)가 소개한 용어를 차용한 것이다. 프로이트는 그의 논문 「무의식에 관하여」에서 표상대리에 대해 “본능은 결코 의식의 대상이 될 수 없다. 본능을 대변하는 표상(대리)만이 의식의 대상이 될 수 있다”라고 하며, “심지어 무의식 속에서 어떤 본능도 표상에 의하지 않고서는 표현될 수 없다.”라고 말했다. 이를 차용하여, 본고에서의 표상대리는 문화기획의 핵심인 “왜”가, 표면으로 끌어올려진 직접 활용 가능 대상인 “무엇”을 말한다.(지그문트 프로이트, 윤희기·박찬부 역, 『정신분석학의 근본 개념』, 열린책들, 1997, p.176.)

5) 신창희, 「경기도 문화기획 사례 연구」, 『2018 경기학 학술대회 : 경기천년 새로운 공동체를 꿈꾸다』 논문집, 경기학회, 2018, p.108.

6) 해당 절은 필자가 ‘2016 글로벌문화콘텐츠학회 하계학술대회’에서 발표한 ‘신창희 외, 「문화원형의 개념과 범주: 전통문화 기반 문화원형을 중심으로」(2016)’를 반성적으로 고찰하고, 문화원형과 표상대리의 개념 및 관계를 구체화시키는 방향으로 집필되었음을 미리 밝혀둔다.

7) 데이비드 트로스비, 성제환 역, 『문화 경제학』, 한울, 2004, pp.22~23.

8) Raymond Williams, *Culture and Society 1780~1950*, Anchor Books, 1960, pp.14~15.

9) 레이먼드 윌리엄스, 김성기 외 역, 『키워드』, 민음사, 2010, pp.123~131.

한편 ‘원형’은 보다 자세한 논의가 필요하다. 왜냐하면 실상 인간의 모든 행위의 총체로서의 ‘문화’를 논할 때, ‘원형’은 문화의 복잡하며 광대한 틀 안에서 인간 사고의 보편성을 추출할 수 있는 기본적인 틀이 될 수 있기 때문이다. 따라서 본고에서 원형의 개념을 설명하지만 전제에 문화, 즉 인류의 사상과 행위의 총체라는 범위에서 교집합으로 관찰되는 ‘문화원형’에 대한 서술이 될 것이다. 덧붙여 ‘표상대리’의 개념도 부각될 것이다. 표상대리는 보편성을 담은 문화원형이라는 추상적 개념이 감각적으로 지각될 정도로 부상시키기 위해 필요한 개념이다. 왜냐하면 표상대리의 개념이 없으면 문화원형을 바탕으로 한 문화자원의 활용 자체가 불가능하기 때문이다.

먼저 원형의 개념은 주로 분석심리학자나 종교학자들에 의해 구성되어 왔다. 분석심리학자인 칼 구스타브 융(Carl Gustav Jung)은 원형을 ‘집단적 무의식(Collective Unconscious)’에 보편성과 특수성을 엮어 설명하였다. 융에 따르면 인류 문화의 보편성은 집단적 무의식 속에서 원형으로 존재하고 있으며, 한 종족의 전통적인 규범이나 교육 등을 통해 의식적으로 표출된다고 설명한다.¹⁰⁾ 즉, 문화원형은 인간 무의식 내면에 존재하고 있는 ‘집단적 무의식’이며, 이를 표면에 표출하기 위해서는 적당한 매개체가 필요하다는 것이며, 여기서 표상대리가 등장한다.

‘표상대리’는 문화적 소산으로 그 형태는 유·무형, 혹은 문화적 경관 그 자체가 될 수 있다. 문화원형과의 큰 차이점은 직접 경험이 가능하다는 것이다. 표상대리에는 관찰자 개개인의 경험적인 인지와 별개로 넓게는 인류 공통의 집단적 무의식이, 좁게는 민족이나 지역 단위의 집단적 무의식이 내포되어 있다. 왜냐하면 이는 원형에서 비롯된 문화적 보편성, 즉 무의식의 의식적 규범화에 영향을 받은 문화적 소산으로 여겨지기 때문이다. 다시 말해 표상대리는 문화원형을 기반에 둔 문화자원 전체와 합치되는 용어로 생각된다. 본고에서는 문화원형의 함의, 즉 보편성을 담은 유·무형, 혹은 문화적 경관을 표상대리로 보고, 기존에 쓰이던 용어인 문화자원과 병치하여 사용하고자 한다.

위의 내용을 정리하여 도식화한 것이 [그림 1]이다. 문화원형은 ‘집단적 무의식’, 즉 ‘집단’, 혹은 일정 범주의 공동체의 공통된 사고방식에서 발현된 것으로 볼 수 있다. 공동체의 범위는 인류 전체, 혹은 민족이나 국가, 도시 단위가 될 수도 있다. 이 범위를 어떻게 설정하느냐에 따라 가치의 전달 범위가 담보될 것이다.

그러나 문화원형은 보편성이자 직접적으로 관찰 가능한 가시적인 소산이 아니기 때문에 그것을 내재한 것으로 생각되는 표상대리, 즉 문화자원이 필요하다. 문화자원은 유·무형 혹은 경관적인 형태로 현재에도 직접 경험이 가능하며, 직접 활용이 어려운 문화원형이 표출된 것이다. 이 문화자원은 다양한 문화플랫폼을 만나 문화상품으로 활용될 수 있다.

이때 표상대리를 뛰어넘어 문화원형을 관통하는 문화기획이 필요하다. 그래야만 공동체 무의식 심층에 위치한 공감대를 자극하여 시민들의 지지를 획득할 수 있다. 문화원형에서

10) 칼 구스타브 융, 한국융연구원 C.G. 융저작번역위원회 역, 『원형과 무의식: 융 기본 저작집 2』, 솔, 2002, pp.105~107.

비롯된 문화상품을 기획하였을 때, 공동개개인이 그 가치를 인정하고 꼭 해야만 이자 자발적인 참여로까지 전화될 수 있

3. 3.1운동의 원형과 표상대리

3.1운동을 독립운동의 일환으로 전개될 원형적으로 설명하자면 다음과 같다. 제하는 타자를 전제한 개념이다. 개인 차는 개인의 자유로운 선택에 구애받지 않 정신적 독립일 수 있고, 조직이나 공동체립은 유사한 준위의 다른 공동체가 가하 강제로부터의 해방을 의미한다. 독립은 체성(Identity)을 가진 개인이나 공동체 Identities)가 부절환 역사에 표방할 수 있 시이기도 하다.

그렇기에 일제강점기 독립운동은 현재도 치를 갖고 있다. 독립운동은 타자의 경제적 침략에 대항하여 한민족이라는 정체성기 위한 적극적인 저항이며, 동시에 현재과 자본논리에 따라 세계의 문화가 다양성을 잃고 종속되도록 강요되고 있는¹¹⁾ 일각에 저항할 수 있는 논리를 제공해 줄 수 있기 때문이기도 하다.

정리하면 독립운동에 내포되어 있는 원형적 심상은 ‘자기희생 정신’, ‘인간성 회복’, ‘평안한 삶의 영위’, ‘민족 정체성 확보’, ‘(강압하는)타자에 대한 항거’ 등이 있겠다. 이는 인류보편집단적 무의식에 깔려있는 ‘숭고성’, ‘인간성’, ‘생존성’, ‘저항성’ 등과 연결된다. 이와같은 독립운동 정신은 인간 무의식에서부터 떠오른 개념이며, 도시 구성원이 서로에게 전달하고 교류하고 싶어 하는 윤리적 가치관이 될 수도 있다.

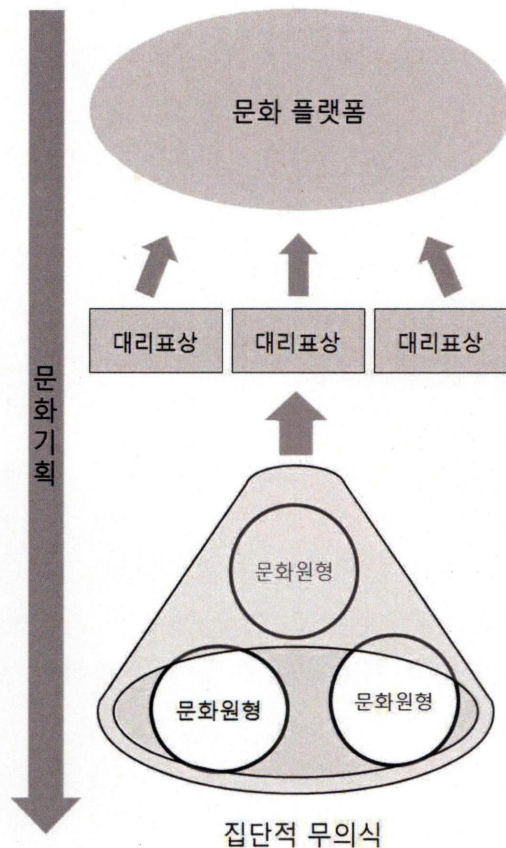
1919년 전개된 3.1운동과 관련된 많은 문화자원이 경기도에 형성되어 있다. 이러한 3.1운동 문화자원은 도시 내 구성원들을 결집시킬 수 있는 원형적 가치를 생래적으로 내포하고 있다. 따라서 역사적인 배경과 현재 보유하고 있는 문화자원 그리고 지방정부의 의지가 확보되었다면 그것들에 대한 ‘연결 짓기’를 통해 활용을 할 수 있는 토대가 마련된다.

연결 짓기는 다른 말로 문화기획이다. 이 단계에서는 축제, 교육, 공연, 캐릭터, 전시, 출판, 식품, 기념물 등의 문화플랫폼을 도구로 하여 진행된다. 어떠한 문화플랫폼을 활용하든지 3.1운동 문화자원의 저의에 깔려 있는 문화원형을 포괄한 문화기획이 되어야 할 것이

체 안의 하는 의무는 것이다.

었다. 독립 독립은 강원의 독립은 물리적·차원의 독립은 억압과 하나의 정(Salient)는 자기현

불후의 가 사회·문화를 지켜내기 술 발전



[그림 1] 문화원형-표상대리-문화기획 모식도

11) Michael Peter Smith ed, *Transnationalism from Below*, Comparative Urban and Community Research V6, 1998, pp.3~4.

다.

그렇다면 3.1운동 문화자원에는 어떤 것들이 있는지 살펴보자. 먼저 ‘자원’의 사전적 정의는 “인간 생활 및 경제 생산에 이용되는 원료로서의 광물, 산림, 수산물 따위를 통틀어 이르는 말” 혹은 “인간 생활 및 경제 생산에 이용되는 노동력이나 기술 따위를 통틀어 이르는 말”이다.¹²⁾ 문화자원(文化資源)은 국어사전에 등재되어 있지 않지만 많은 연구자들이 문화를 자원의 범주에 포함시켜 사용하고 있다. 기존의 문화자원 개념과 분류는 주로 유형의 산출물로 제한되는 경향이 있었으나, 최근에는 사건이나 인물, 민속 등 다양한 문화자원까지 포함시키고 있다. 이런 경향은 선행연구에서 확인할 수 있으며, 문화자원을 역사문화자원, 예술문화자원, 생활문화자원, 대중문화자원, 해양문화자원, 문화시설자원, 인공경관자원, 인적문화자원, 비인적문화자원 등을 포괄하는 넓은 범주로 보고 있다.¹³⁾ 유네스코 세계유산을 문화유산, 자연유산, 복합유산으로 분류하는 것도 위의 문화자원의 분류와 맞닿아 있다.

3.1운동 문화자원은 역사문화자원에 속한다. 3.1운동과 관련된 산물을 ‘3.1운동 관련 문화재’ 혹은 ‘3.1운동 관련 문화유산’으로 표현하지 않은 이유는 기존 건조물 중심의 독립운동사적지 보존·관리·활용 논의에서 벗어나 더 다양한 논의를 도모하기 위함이다. 이를 통해 논의의 범위를 건조물을 넘어, 3.1운동과 관련된 동산물·장소·인물·행진로(만세운동 행진로) 등도 그 대상으로 끌어올 수 있게 된다.

앞서 문화원형을 설명하며 표상대리를 함께 언급했다. 본고의 범위에서 말하자면 표상대리는 3.1운동 문화자원이 된다. 즉, 3.1운동이 갖고 있는 원형적 가치를 시민들에게 전달할 수 있는 중간자 역할을 해주는 것이기도 하다. 집단적 무의식은 오랜 시간 전통적 경험이나 교육을 통해 개인들에게 의식적 공식으로 내재화되며, 이것이 개인들에게 상징화된 표상대리가 문화자원으로 나타난다. 그리고 이 문화자원에 문화플랫폼을 대입하는 문화기획은 표상대리를 뛰어 넘어 문화원형까지 도달해야 현대인에게도 올곧은 활용 가치를 확보할 수 있다. 그럼 다음 장에서 3.1운동 문화자원을 통한 활용 방안에 대해 구체적으로 정리해 본다.

4. 3.1운동 문화자원 활용방안

문화원형과 표상대리에 대해 살펴보고, 3.1운동의 원형적 가치는 ‘숭고성’, ‘인간성’, ‘생존성’, ‘저항성’이라는 것을 고찰했다. 나아가 표상대리인 3.1운동 문화자원은 동산·부동산·경관자원으로 구분될 수 있는 것까지 알아봤다. 이제 이것을 결합시킬 문화플랫폼(文化-platform)에 대해 구체적으로 살펴볼 차례이다.

문화플랫폼 유형을 구분하는 단초는 「문화산업진흥기본법」¹⁴⁾에서 찾았다. 법조문 안에

12) 국립국어원 표준국어대사전, <http://www.korean.go.kr> (검색일자 : 2017.10.30.)

13) 박찬욱, 『지역문화자원 융합을 위한 정책연구』, 문화관광연구원, 2013, pp.16~19.

14) 이 법에서 문화산업은 문화상품의 기획·개발·제작·생산·유통·소비 등과 이에 관련된 서비스를 하는 산업으로 ‘①영화·비디오물과 관련된 산업, ②음악·게임과 관련된 산업, ③출판·인쇄·정기간행물과 관련된 산업, ④방송영상물과

제시되어 있는 문화산업의 구분 가운데 중복되는 부분의 침식을 거치면, 문화플랫폼으로 축제, 영상, 출판, 전시, 교육, 공연, 테마파크, 기념물, 캐릭터, 문화지도 등의 문화플랫폼을 추출해 낼 수 있다. 다음은 각각에 대한 현재적 의미의 설명이다.

축제는 ‘기원하다’라는 의미의 ‘축(祝)’과 ‘제사지내다’라는 의미의 ‘제(祭)’가 포괄하여 표현되는 문화현상이다. 현대에 연희되는 축제의 특성에는 ‘제의성’, ‘유희성’, ‘비일상성(참여·체험)’, ‘특수성(지역성)’으로 나누어진다.¹⁵⁾ 제의성은 과거 축제에서 가장 중요시 되어 오던 특성으로 현대의 축제에서는 전통계승형 축제나 종교관련 축제에서 아직 드러나고 있지만 점차 약해지는 추세이다. 반면 최근에는 유희성과 비일상성을 기본으로 타 지역 축제와 차별되는 특수성이 강하게 요구된다.

영상은 영화, 다큐멘터리, 영상기록물 등이 포함되는 스토리 기반 콘텐츠이다. 이는 재현성과 확산성을 목적으로 스토리를 복제하여 향유자에게 제공하기 위한 목적으로 개발된다. 과거 시각과 청각만을 자극하는 방향으로 제작되었지만, 최근 기술 발전에 따라 후각과 촉각도 자극하는 4D 영상 시대가 다가오고 있어 향유방식의 확장성이 개진되고 있다. 또한, 인터넷의 발전과 스마트폰의 보급으로 인해 UCC(User Created Contents) 영상이 디지털 대중문화의 핵심으로 부상되며,¹⁶⁾ 기존 피동적인 수용자가 점차 능동적인 생산자로 변모하고 있는 점도 염두에 두어야 할 것이다.

출판은 문자나 사진을 새긴 기록물을 대량으로 제작해 확산시키는 콘텐츠이다. 국내에서 출판콘텐츠는 2000년대 전자출판 개념이 도입되면서부터 시장에 큰 파급이 있었다. 최근에는 디지털 출판(Digital Publishing), 전자 출판(Electronic Publishing), 인터넷 출판(Internet Publishing), 웹 출판(Web Publishing), 모바일 출판(Mobile Publishing) 등의 신조어가 생겨났다.¹⁷⁾ 기존 출판 대상의 범주가 종이에서 디지털까지 넓어진 점에 주목해야 한다.

전시는 전시물을 사이에 두고 기획자와 향유자가 소통체계를 구성하는 커뮤니케이션 방법이다. 전시물은 인간 생활과 역사의 물질적 증거이다. 하지만 최근 전시물 원본을 다양한 방법으로 재현해 전시하는 디지털전시나 공간의 제한을 없애고 확장시키는 에코뮤지엄 개념들을 통해 전시콘텐츠의 대상 및 범위가 확장되고 있다.

관련된 산업, ⑤문화재와 관련된 산업, ⑥만화·캐릭터·애니메이션·에듀테인먼트·모바일문화콘텐츠·디자인(산업디자인 제외)·광고·공연·미술품·공예품과 관련된 산업, ⑦디지털문화콘텐츠, 사용자제작문화콘텐츠 및 멀티미디어문화콘텐츠의 수집·가공·개발·제작·생산·저장·검색·유통 등과 이에 관련된 서비스를 하는 산업, ⑧대중문화예술산업, ⑨전통적인 소재와 기법을 활용하여 상품의 생산과 유통이 이루어지는 산업으로서 의상, 조형물, 장식용품, 소품 및 생활용품 등과 관련된 산업, ⑩문화상품을 대상으로 하는 전시회·박람회·견본시장 및 축제 등과 관련된 산업(「전자산업발전법」 제2조와 관련 산업 제외), ⑪위의 해당하는 각 문화산업 중 둘 이상이 혼합된 산업'으로 구분하고 있다.

15) 신창희, 「유교문화제의 현재와 미래적 발전방안 제언」, 『지역축제의 현황과 발전방향 학술회의』 논문집, 경기문화재단, 2016, p.102.

16) 김경수 외, 「수사학적 비유에 기반한 영상 콘텐츠의 스토리텔링 전략」, 『한국디지털콘텐츠학회 논문집』 제14권 제4호, 한국디지털콘텐츠학회, 2013, p.482.

17) 노병성, 「『출판』의 개념 변화에 관한 고찰」, 『한국언론학회 2010년 가을철 정기학술대회』, 한국언론학회, 2010, pp.55~58.

교육은 어떠한 지식이나 기술을 가르치고 일련의 활동이 다양한 방법으로 표출하는 콘텐츠이다. 기존 도제식 교육 방식에서 벗어나 체험·학습형 교육 형태로 진화하고 있는 만큼 교육에 있어서 지역의 문화자원의 역할이 강조된다. 주로 지역의 역사적 인물이나 사건과 관련된 장소를 직접 찾아가는 방법이 활용된다.

공연은 정해진 무대 위에서 연기나 음악, 춤 등 다양한 방식을 이용하여 관객들에게 특정 정보를 흥미 있는 제공할 수 있는 콘텐츠이다. 공연콘텐츠의 특징은 현장성, 무형성 등을 꼽을 수 있다. 현장성은 전달자와 향유자가 현장에서 직접 소통한다는 것이며, 공연 현장이 끝나면 사진이나 영상, 향유자의 기억에만 존재할 뿐 온전히 소유할 수 없다는 무형성을 갖고 있다. 영상콘텐츠나 출판콘텐츠와 비교하여 그 확산 범위가 좁으나, 해당 주제의 열성집단과 관심집단 확대에 효과적인 플랫폼이다.

테마파크는 특정한 주제를 선정하고, 그것이 표출된 문화자원이 많이 산재된 유리한 공간에서 다양한 문화 활동이 전개되는 문화공간적 현상이다. 최근 역사문화자원과 관련된 테마파크들이 많이 조성되고 있으며, 실례로 용인의 민속촌이나 부여의 백제문화단지, 김해의 가야테마파크 등이 있다.

기념물은 역사적·예술적·학술적·미적 가치가 큰 것에 대한 재현물이나 특정한 인물이나 사건을 기념하기 위해 만들어진 상품을 판매하는 기획-제작-홍보-판매 일련의 문화적 행위를 말한다. 기념물콘텐츠는 곧바로 문화상품과 연계되므로 문화소비자의 니즈 파악이 선행되어야 한다.

캐릭터는 고유한 성격이나 인격을 부여한 인물, 또는 특정 형태나 의인화한 상징적인 존재인 캐릭터를 이용하는 것을 말한다. 캐릭터가 주로 활용되는 분야는 애니메이션이며, 더불어 축제, 출판, 영상, 테마파크, 기념물 분야에서도 활용될 수 있어 파생효과가 큰 콘텐츠이다.

문화지도는 소위 맵핑(Mapping)이라 표현된다. 시대별·주제별 설정 후 일정한 공간을 정하여 사회문화적 유·무형의 산물을 일련의 기호로 지도 위에 표현하는 방법이다. 최근 인문학·사회과학 분야에서 큰 관심을 보이고 있는 콘텐츠이며, 한국학중앙연구원에서 진행하는 한국향토문화전자대전도 이 문화지도콘텐츠가 기반이 되어 진행된다고 볼 수 있다.

각각의 문화플랫폼은 동떨어져 존재하는 것이 아니라 서로 겹쳐져 있는 것도 있으며, 심지어는 기술적으로 연속선상에 있기도 하다. 다만 현 상황에서 일단의 서술 상 편의를 위해 분절하고 한정하는 것으로 이해해도 무방할 것으로 생각된다. 왜냐하면 매체나 플랫폼의 지향점은 시공간의 한계를 넘어 전감각적으로 체현하는 것이라 여겨지고 기술의 발전이 현재 구분한 문화플랫폼의 구분을 무색하게 만들어 갈 것이라는 믿음 때문이다. 이런 인식을 바탕으로 하되 구체적인 문화기획을 위해, 아래는 3.1운동 문화자원의 문화플랫폼 별 활용 방안을 제시한 것이다.

[표 1] 3.1운동 문화자원 활용 유형

문화자원		문화플랫폼	내 용
동산자원		영상콘텐츠	동산자원을 소개하는 다큐멘터리 제작
		출판콘텐츠	동산자원을 소개하는 도록 제작
		전시콘텐츠	동산자원을 활용한 박물관·기념관 전시 운영
		교육콘텐츠	동산자원을 활용한 일제강점기 시대상 교육
		기념물콘텐츠	동산자원을 재현하는 등의 활용을 하여 기념품 제작
인물 자원	인 물	축제콘텐츠	독립운동가를 주제로 한 지역축제 연희
		영상콘텐츠	독립운동가를 주제로 한 영화나 다큐멘터리 제작
		출판콘텐츠	독립운동가를 소개하는 평전 제작
		전시콘텐츠	독립운동가 주제로 한 특별 전시 기획
		교육콘텐츠	독립운동가를 활용한 일제강점기 시대상 교육
		공연콘텐츠	독립운동가를 주제로 한 연극, 뮤지컬 등 공연
		테마파크콘텐츠	테마파크 주요 주제로 독립운동가 활용
		기념물콘텐츠	독립운동가를 활용한 문화상품 제작
		캐릭터콘텐츠	독립운동가 캐릭터 개발
		문화지도콘텐츠	독립운동가 관련 장소가 표시된 문화지도 제작
	구 술 채 록	영상콘텐츠	구술 장면을 영상으로 촬영하여 자료 제작
		출판콘텐츠	구술 채록 자료를 엮은 자료집 제작
		전시콘텐츠	구술 채록 자료 제공자들을 주제로 한 특별 전시 기획
		교육콘텐츠	구술 채록 내용을 활용한 일제강점기 시대상 교육
		공연콘텐츠	구술 채록 내용을 바탕으로 한 연극, 뮤지컬 등 공연
		문화지도콘텐츠	구술 채록 내용을 바탕으로 한 문화지도 제작
경관 자원	만 세 운동지	축제콘텐츠	축제의 주요 거점(재현)
		출판콘텐츠	독립운동 주요 거점을 소개하는 안내책자 제작
		교육콘텐츠	문화 경관 답사를 통한 현장 교육
		공연콘텐츠	독립운동 주제로 한 공연의 주요 거점(재현)
		테마파크콘텐츠	독립운동테마파크 개발(재현)
		기념물콘텐츠	독립운동 관련 기념물 판매 주요 거점(재현)
		문화지도콘텐츠	독립운동 주요 거점이 표시된 문화지도 제작
	행진로	축제콘텐츠	축제의 대단위 시민 참여 퍼포먼스 대상
		교육콘텐츠	문화경관 답사를 통한 현장 교육
부동산자원		문화지도콘텐츠	행진로가 표시된 문화지도 제작
		전시콘텐츠	부동산자원을 박물관·전시관으로 사용(재이용)
		공연콘텐츠	부동산자원을 공연장으로 사용(재이용)

	테마파크박물관	독립운동테마파크 연계 거점
	기념물콘텐츠	독립운동 관련 기념물 판매 주요 거점(재이용)
	문화지도콘텐츠	3.1운동 주요 거점이 표시된 문화지도 제작

일제감시인물 기록물이나 경성지방법원 검사국 자료, 일제 외무성 문서, 당시 지도나 사진 등이 포괄되는 동산자원은 영상콘텐츠, 출판콘텐츠, 전시콘텐츠, 교육콘텐츠, 기념물콘텐츠 등의 문화플랫폼에 대입되어 활용될 수 있다. 또한, 동산자원의 활용을 위해서 박물관이나 전시관이 필요하며, 3.1운동 기념관 등을 건립하는 것도 방안일 수 있으나 일제강점기 건설·제작되어진 건조물(부동산자원)의 내부 인테리어를 거쳐 박물관·전시관을 건립하는 방법도 시민 공감대 형성에 유리하다.

인물자원은 인물과 구술 및 채록 자료로 구분하여 문화플랫폼 대입을 제시했다. 먼저 인물은 축제콘텐츠, 영상콘텐츠, 출판콘텐츠, 전시콘텐츠, 교육콘텐츠, 공연콘텐츠, 테마파크콘텐츠, 기념물콘텐츠, 캐릭터콘텐츠, 문화지도콘텐츠 등에 대입될 수 있어 매우 높다. 인물을 활용할 때에는 상황에 따라 독립운동 지도자로 접근할 수도 있고, 독립운동 민중 전체로 접근할 수도 있다. 이는 시민들의 공감대 형성에 용이한 쪽을 선택하면 된다. 그리고 인물은 축제콘텐츠나 테마파크콘텐츠의 매우 중요한 주제가 되므로 그 중요성이 강조된다.

다음으로 구술 및 채록 자료는 영상콘텐츠, 출판콘텐츠, 전시콘텐츠, 교육콘텐츠, 공연콘텐츠 등에 대입된다. 현재 일제강점기와 관련된 구술 채록 자료가 광범위하게 관리되고 있지 않은 것으로 사료된다. 일제강점기 종점인 1945년은 현재로부터 73년 전이다. 시간이 더 흐르다 보면 정보제공자를 찾기가 힘들 수 있다. 이에 보다 많은 대리표상 확보를 위한 시급한 움직임이 요구되는 바이다. 또한, 구술 채록을 하는데 있어서 시민들이 주체가 되는 자원봉사 시스템을 구축할 것을 제안한다. 자원봉사자로 구성된 기억수집가들은 지자체가 섭외한 기억(정보)제공자에게서 독립운동 관련 기억을 수집한다. 수집된 기억은 위에서 제시한 바와 같은 형태로 재생산되어 더 많은 시민들에게 제공된다. 일련의 과정은 시민들이 시민의 기억을 수집하고 기록하는 시민 주체의 선순환 구조를 갖추 수 있다. 마지막으로 모든 인물자원을 다룰 때에는 최근 대두되고 있는 지적재산권 보호에 관한 치밀한 고려가 필요하다.

경관자원은 만세운동지·집터·행진로로 구분된다. 다음의 대상을 문화경관으로 분류한 이유는 현재 당시 제작·건설되어 있는 건조물이나 흔적이 남아 있지 않기 때문이다. 하지만 이러한 경관들은 문화기획을 통해 숭고성, 인간성, 저항성 등이 발현되는 공간으로 구성시킬 수 있다. 또한, 최근 인문·사회·지리·환경·인물·공간·스토리 등 다각적인 요소를 유산의 범주에 포함시키는 움직임이 있는 점¹⁸⁾을 고려하면 그 보존적·활용적 가치가 더욱 강조될 수

18) 대표적으로 서울시 미래유산 정책을 들 수 있다. 서울시는 2015년부터 근·현대 시기 서울을 살아온 시민들의 기억을 대변하는 미래유산을 선정하여 관리·홍보하고 있다. 여기에는 남산별관, 상동교회(구 세로나백화점), 구의취수장과 같은 부동산문화유산과 활명수, 이명래 고약과 같은 동산문화유산, 서울 토박이의 말, 서울의 대중가요와 같은 무형문화유산과 함께 전태일 분신장소, 피맛골과 같은 경관까지 포괄하고 있으며, 등록문화재 제도를 통해 관리할

있다. 먼저 만세운동지·집터는 축제콘텐츠, 출판콘텐츠, 교육콘텐츠, 테마파크콘텐츠, 기념물콘텐츠, 문화지도콘텐츠 등에 대입될 수 있다. 위의 현황 조사 결과 해당 경관들은 변용되고 있거나 멸실되어 있다는 점을 고려하면, 출판콘텐츠, 교육콘텐츠, 문화지도콘텐츠를 제외하고는 재현¹⁹⁾ 작업이 선행되어야겠다. 진격로·행진로는 축제콘텐츠, 교육콘텐츠, 문화지도콘텐츠와 연계한 활용이 가능하다. 다른 문화자원과 다르게 선적인 개념이 내포되어 있으므로 탐방로 조성 등을 통해 최근 변화하는 가치지향형 체험·교육 관광 수요에 적극 응해주며 그 활용가치를 더욱 발현할 수 있다. 이에 관련하여 경기도가 조선시대 옛길을 고증하여 조성한 경기옛길(삼남길·의주길·영남길)과 남한산성 옛길(봉화로)의 사례에 주목할 필요가 있다. 이 옛길의 운영 목적이 ‘지역 특수성 확보’, ‘지속적인 노선 활성화’, ‘시민 문화체험 기회 확대’를 꼽고 있는 점²⁰⁾도 행진로를 활용하고자 하는 목적과 부합한다.

부동산자원은 전시콘텐츠, 테마파크박물관, 기념물콘텐츠, 문화지도콘텐츠 등과 연계가 가능하다. 문화지도콘텐츠를 제외한 나머지는 전용²¹⁾ 작업을 통해 그 활용이 가능하다. 전용시 가장 중요한 것은 해당 부동산자원에 근원적으로 내포되어 있는 역사성을 잃지 않는 범위에서 이루어 져야 한다는 것이다. 이용이나 활용에 대한 확대 해석을 통해 해당 문화자원의 역사적 가치가 망가지는 경우는 「문화재보호법」이라는 법제도적 차원에서 관리되는 근대문화유산에서도 종종 있는 일²²⁾이므로 더욱 유의해야겠다.

각각의 문화플랫폼은 서로 배제되어 있는 것이 아니라 연관되어 있으며, 그 연관성이 밀접해질수록 파급력은 커진다. 그리고 하나의 플랫폼에서 다른 플랫폼이 파생되기도 한다. 예를 들어 필자가 제시하는 축제콘텐츠 기본 주제로 인물이 좋지만, 만세운동지나 집터가 주요 거점이 되겠고, 만세운동 행진로는 대단위 시민 참여 퍼포먼스의 대상이 된다. 그리고 문화지도콘텐츠를 제작 시 인물, 구술 및 채록, 문화 경관(만세운동지, 집터, 행진로), 부동산자원의 정보를 동시에 표현하는 것이 더욱 효과적이다. 더불어 인물을 통해 개발된 캐릭터는 영상콘텐츠, 출판콘텐츠, 교육콘텐츠, 테마파크콘텐츠, 기념물콘텐츠 등으로 파생되어 활용될 수 있다.

수 없었던 무형문화유산과 경관이 논의 대상이 포함되었다는데 큰 의미가 있다고 할 수 있다. (신창희, 「서울 미래유산의 의미와 활용 유형」, 『2016 글로벌문화콘텐츠학회 동계학술대회』, 글로벌문화콘텐츠학회, 2016, p.268.)

19) 재현은 비슷한 말로 재축(再築)이나 복제(複製)를 들 수 있다. 이미 사라진 문화적 건조물을 원해 자리에 재건축하거나 남아있는 일부 남아있는 유적을 그대로 복제하는 것을 말한다. 실례로 ‘경복궁 흥례문 및 행각’을 재건축한 사례를 들 수 있다.(김창규, 『문화재보호법개론』, 동방문화사, 2008, p.83.)

20) 신창희, 「남한산성 옛길의 고증과 활용」, 『글로벌컬처의문화연구』 제5권 제2호(통권 제8호), 글로벌컬처의산업연구센터, 2016, p.21.

21) 전용(轉用)은 재이용(再利用)과 구분하여 이해할 필요가 있다. 전용은 쉽게 말해 ‘고쳐쓰기’이며, 재이용은 ‘되쓰기’이다. 전용은 당해 건조물이 건축되었던 당시의 역사성은 잃지 않는 범위 내에서 새로운 환경적·시대적 요구에 부응하여 이용이 편리하도록 수리 및 개축을 하여 새로운 목적으로 사용되는 것을 말하며, 재이용은 수리나 개축을 하여 원래의 목적 그대로 사용하는 것을 말한다.

22) 대표적인 사례로 서울 흥파동 흥난파 가옥(등록문화재 제90호)을 들 수 있다. 흥난파 가옥은 2004년 등록문화재로 등록될 당시 등록사유로 흥난파 선생의 채취(아우라)를 느낄 수 있음이 명시되어 있을 정도로 가옥 내부 분위기가 중시되어야 할 문화재였다. 하지만 소유자인 종로구의 활용에 대한 확대 해석으로 인해 내부가 대폭 개조되어 건립 당시 내부 원형이 사라지고 단순한 전시관·공연장으로 변화했다.

4. 맺음말

1919년 당시 3.1운동은 전국적으로 전개되었다. 그리고 내년은 3.1운동 100주년 되는 해이다. 관련하여 벌써부터 많은 지자체가 3.1운동 관련 문화사업을 준비하고 있으며 이는 문화로 도시를 작동시키려는 문화도시 조성의 일환일 것이다. 본고에서는 문화원형에서 비롯된 보편성과 시민들의 공감대 확산이 도시브랜딩을 통해 문화도시로 거듭날 수 있다고 주장했다. 그리고 공감대 확산의 동력은 문화기획에 있고, 문화기획은 문화자원을 활용하여 이루어진다는 것 또한 설명했다.

문화기획은 구성원의 공감대를 염두에 두고 시도되어야 진정한 의미의 성공이 가능하다. 그럴싸한 슬로건만 앞세워 여론몰이에 경도되어선 진정 얻어야 할 결과를 얻지 못한다는 것이다. 즉 성공적인 문화사업을, 그리고 문화도시를 조성하기 위해 문화를 이용할 때, 추상성에서 비롯된 개념이라도 논리성에 기반을 둔 프로세스가 필요하다는 것이다.

3.1운동은 지역 대중들의 무의식 속에서 공유되고 지켜나가고자 하는 윤리적 가치인 숭고성, 인간성, 생존성, 저항성이 내포하고 있어 문화기획에 당위성이 확보되며, 문화도시 조성에 매우 중요한 소재가 된다. 이는 문화플랫폼인 축제, 영상, 출판, 전시, 교육, 공연, 테마파크, 기념물, 캐릭터, 문화지도 등과 연결되어 시민에게 전달될 것이다.

본고의 의미는 먼저 문화기획에서 가장 기본이 되어야 하는 원형과 표상대리의 관계를 설명하고 있다는 것이다. 그리고 3.1운동 문화자원을 동산·인물·경관·부동산으로 유형화하여 각각 문화플랫폼 대입방안에 대해 제시했다는 것에 있다. 하지만 경기도 3.1운동 문화자원 각각에 대한 특성화 방안을 깊게 제시하지 못하고 있다는 한계가 있다.

〈참고문헌〉

- 김경수 외, 「수사학적 비유에 기반한 영상 콘텐츠의 스토리텔링 전략」, 『한국디지털콘텐츠학회 논문집』 제14권 제4호, 한국디지털콘텐츠학회, 2013.
- 김창규, 『문화재보호법개론』, 동방문화사, 2008.
- 노병성, 「『출판』의 개념 변화에 관한 고찰」, 『한국언론학회 2010년 가을철 정기학술대회』, 한국언론학회, 2010.
- 데이비드 트로스비, 성제환 역, 『문화 경제학』, 한울, 2004.
- 레이먼드 윌리엄스, 김성기 외 역, 『키워드』, 민음사, 2010.
- 박찬욱, 『지역문화자원 융합을 위한 정책연구』, 문화관광연구원, 2013.
- 사사키 마사유키 외, 이석현 역, 『창조도시를 디자인하라 : 도시의 문화정책과 마을만들기』, 미세움, 2010.
- 신창희, 「경기도 문화기획 사례 연구」, 『2018 경기학 학술대회 : 경기천년 새로운 공동체를 꿈꾸다』 논문집, 경기학회, 2018.
- 신창희, 「남한산성 옛길의 고증과 활용」, 『글로벌컬창의문화연구』 제5권 제2호(통권 제8호), 글로벌컬창의산업연구, 2016.
- 신창희, 「서울 미래유산의 의미와 활용 유형」, 『2016 글로벌문화콘텐츠학회 동계학술대회』, 글

로벌문화콘텐츠학회, 2016.

신창희 외, 「문화원형의 개념과 범주: 전통문화 기반 문화원형을 중심으로」, 『2016 글로벌문화콘텐츠학회 하계학술대회』 논문집, 글로벌문화콘텐츠학회, 2016.

신창희, 「유교문화제의 현재와 미래적 발전방안 제언」, 『지역축제의 현황과 발전방향 학술회의』 논문집, 경기문화재단, 2016.

이순자 외, 『지역거점 문화도시 조성사업의 추진실태 및 향후 과제』, 국토연구원, 2012.

지그문트 프로이드, 윤희기·박찬부 역, 『정신분석학의 근본 개념』, 열린책들, 1997.

칼 구스타브 융, 한국융연구원C.G.융저작번역위원회 역, 『원형과 무의식: 융 기본 저작집 2』, 솔, 2002.

Raymond Williams, *Culture and Society 1780~1950*, Anchor Books, 1960.

Michael Peter Smith ed, *Transnationalism from Below*, Comparative Urban and Community Research V6, 1998.

