

坡州研究

제5호, 2007

- **特輯** : 제20회 울곡문화제 「2007 울곡사상국제학술회의」 발표 논문
- 울곡학 연구의 한계를 넘어서 ————— Isabelle SANCHO • 11
- 울곡 이이의 철학에서 '마음 다스리기' 문제 ————— 김경호 • 31
- 李栗谷과 羅整菴의 理氣論 비교 연구 ————— 羅安憲 • 54
- 栗谷 理氣論의 現代的 意味 ————— 황의동 • 88
- **研究論文**
- 麗末鮮初 順興安氏家の 坡州農莊에 관하여 ————— 박경안 • 115
- 分水院 山訟에 對하여 ————— 이윤희 • 126
- 金德誠의 삶과 醒翁遺稿 小考 ————— 이동륜 • 136
- 파주의 독립 운동과 기독교 정신의 영향 관계 고찰 ————— 기진오 • 150
- 파주지역 구전설화 연구 ————— 최봉희 • 175
- 차의 역사와 파주의 茶人들 ————— 성희모 • 200
- **海外踏査記**
- 500년 고려 도읍지 문화흔적 곳곳에 남아 ————— 오순희 • 225

坡州研究

第5號. 2007

파주문화원 부설
향토문화연구소

■ 발간사

2002년도에 설립된 파주향토문화연구소의 결실인 『坡州研究』가 어느덧 5호 발간을 하게 되었습니다.

우선 한 호의 결해도 없이 소중한 성과물을 발간 할 수 있도록 아낌없는 성원과 지원을 해주신 문화원장님과 사무국장님께 깊은 감사를 드립니다.

또한 바쁘신 일상속에서도 과제연구에 심혈을 기울여 주신 본 연구소 연구위원들께 진심으로 감사를 드립니다.

파주는 하루가 다르게 급변하고 있습니다. 대규모 교하신도시 개발, 첨단 산업단지 건설, 각종 도로교통망 신설 등 전국적으로도 가장 큰 변화를 맞고 있는 지역이 파주입니다.

이러한 외형적 변화는 지역민들의 내면적 요소와 심리적 변화를 함께 동반하게 됩니다.

바로 이런 변화의 소용돌이 속에서 우리가 해야 할 일은 너무도 많습니다. 오늘 다르고 내일이 다른 파주의 모습들을 차근차근 기록하고 또 이것들을 정리해내는 일들은 매우 중요한 일입니다.

변화된 도시 모습은 다시 예전으로 돌아갈 수 없고 망실된 자료는 다시 복원 할 수 없는 것이 현실입니다.

그 책무가 우리 향토문화연구소 연구위원님들에게 달려있다고 해도 과언이 아닙니다.

향토문화연구는 먼저 향토에 대한 애정에서 비롯됩니다.

지금이야말로 우리 연구소가 파주에 대한 남다른 애정과 호기심을 가져야 할 때입니다.

파주 구석구석에 대한 호기심을 가진다면 그 안에는 무궁무진한 향토사료와 기록물들이 보일 것 입니다. 이것은 매우 귀중한 자료들이고 언젠가는 파주역사의 한 획을 채워주는 역사적 산물이 되리라 생각합니다.

오래되고 희귀한 자료만이 향토자료가 아닙니다.

오늘 배달된 신문 간지의 광고 전단지도 파주와 관련된 향토자료입니다.

호기심과 관심이 있다면 보잘것없이 버려지는 쓰레기속에서도 귀중한 자료들을 발견하게 됩니다.

이러한 자료들을 수집하여 체계적으로 정리해 내면 그것이 향토사 연구 성과물이 되는 것입니다.

『파주연구』가 지향하는 목표는 바로 이런 것입니다.

금번에 발간하는 『파주연구』 5호에는 지난해와 마찬가지로 제20회 울곡문화제 국제학술회의에서 발표된 울곡관련 논문 4편을 먼저 실었습니다. 그리고 연구논문으로 박경안 자문위원의 「여말선초 순흥안씨가의 파주농장에 관하여」, 이동륜위원의 「김덕함의 삶과 성용유고」, 기진오위원의 「파주의 독립운동과 기독교 정신의 영향관계 고찰」, 최봉희위원의 「파주지역 구전설화 연구」, 성희모위원의 「차의 역사와 파주의 차인들」, 그리고 소장인제가 「분수원 산송 전말에 대하여」 등 모두 6건의 연구논문을 수록 하였습니다.

바쁘신 가운데도 연구과제를 수행하시고 성과물을 제출해 주신 모든 분들께 진심으로 감사드립니다.

2007년 12월

파주향토문화연구소장 이 윤 희

■ 축간사

파주의 향토문화와 지역사를 꾸준히 연구해온 파주문화원 부설 향토문화연구소의 『파주연구』 5호 발간을 진심으로 기쁘게 생각하며 축하드립니다.

우리지역의 향토문화는 지역민의 정체성을 확립하는 기초 자원이자, 후대에 물려주어야 할 훌륭한 유산입니다. 또한 이를 연구하고자 노력하는 것은 향토문화를 더욱 체계적으로 복원하여 의미있는 역사를 현재에 함께 나누고, 후세에 전해주고자 하는 작업의 일환일 것입니다.

예로부터 우리 지역은 유교적 기풍을 중시하여 존중과 예의라는 전통을 중심으로 새로운 문화를 창의적으로 받아들여 노력해 왔으며, 『파주연구』지에 실린 논문들은 이러한 노력의 현재적 결과물이라고 하겠습니다. 또한 파주지역의 다양하고 풍부한 전통 문화를 꼼꼼하게 분석하고 학문적으로 조명한 논문들은 과거와 현재를 이어주어 향토적 정서를 함양하고 전통과 현대를 연결하는 지식의 가교가 되어 줄 것이라고 생각합니다.

전통적인 문향의 도시로써 면면히 지켜온 학문과 문화의 깊이가 고스란히 녹아있는 『파주연구』 5호의 주옥같은 연구물들을 한권의 책으로 묶어보니 이윽희 연구소장님과 여러 위원님들의 수불석권(手不釋卷)하여온 노고를 짐작하지 않을 수 없습니다. 일과 삶의 터전이며, 이웃과의 오랜 공동체인 파주를 체계적이고 전문적인 시각에서 연구하는 일은 우리지역 향토사에 있어 반드시 필요한 일입니다. 아무쪼록 연구소장님과 여러 연구위원님들께서 우공이산(愚公移山)의 지혜를 다시 한번 마음에 되새기기를 부탁드리며, 경제적 변동기를 겪으며 발전을 거듭하는 파주의 현시점에서 앞으로도 더 큰 가치와 지식을 더불어 만들어 파주 지역 연구의 버팀목이 되어주실 것을 당부 드립니다.

파주문화원 부설 향토문화연구소 이윤희 소장님과 연구위원님들의 옥고 출간을 다시 한번 진심으로 축하드리며, 『파주연구』지를 통해 파주시민들께서 선인들의 지혜와 전통을 배우고, 풍요로운 생활 문화를 만들어 갈 수 있기를 진심으로 기원합니다.

2007년 12월
파주문화원장 신 춘 범

여 백

차 례

■ 발간사	2
■ 축간사	4
■ 特輯 : 제20회 율곡문화제 「2007 율곡사상 국제학술회의」 발표 논문	
Isabelle SANCHO 율곡학 연구의 한계를 넘어서	11
김경호 율곡 이이의 철학에서 ‘마음 다스리기’ 문제	31
羅安憲 李栗谷과 羅整菴의 理氣論 비교 연구	54
황의동 栗谷 理氣論의 現代的 意味	88
■ 研究論文	
박경안 麗末鮮初 順興安氏家の 坡州農莊에 관하여	115
이윤희 分水院 山訟에 對하여	126
이동륜 金德誠의 삶과 醒翁遺稿 小考	136
기진오 파주의 독립 운동과 기독교 정신의 영향 관계 고찰	150
최봉희 파주지역 구전설화 연구	175
성희모 차의 역사와 파주의 茶人들	200
■ 海外踏査記	
오순희 500년 고려 도읍지 문화흔적 곳곳에 남아	225
■ 정관	237
■ 회원현황	242

여 백

제20회 율곡문화제 「2007 율곡사상 국제학술회의」 발표 논문

| 일 시 | 2007년 10월 11일(목) 오후 2시
| 장 소 | 파주시민회관 소공연장
| 주 최 | 파주문화원 · 성균관대 유교문화연구소
| 주 관 | 파주문화원부설 향토문화연구소

- 율곡학 연구의 한계를 넘어서..... Isabelle SANCHO · 11
- 율곡 이이의 철학에서 ‘마음 다스리기’ 문제..... 김경호 · 31
- 李栗谷과 羅整菴의 理氣論 비교 연구..... 羅安憲 · 54
- 栗谷 理氣論의 現代的 意味..... 황의동 · 88

여 백

Going beyond the boundaries

Isabelle SANCHO*

Yulgok's studies in the 20th century :

a historically determined "image-building", and the prominence of academic and philosophical approach

Role and prospects of the study of Yulgok in the 21st century :

one French viewpoint

First of all, I am very grateful to the Institute of Confucian Philosophy and Culture, and to the organizers of this festival in P'aju as well, for inviting me. It is really a great honour to be here today, and to have an opportunity to discuss with well-known Korean specialists about the development of Yulgok's studies in the 21st century. In today's presentation, I would like to tell you about a few personal observations on this stimulating topic. But before starting, I wish to make it clear that my viewpoint is basically a European one, and especially a French one. I apologize in advance for the narrow perspective that I have chosen.

Yulgok and his thought are likely to have an important part to play in the development of mutual understanding between Korea and Western countries in the 21st century. This understanding is one of the best ways to enrich Yulgok's studies, not only in Korea, but also overseas in future. The 20th century has been the scene of major international conflicts, and Korea has suffered from many

* USA, Harvard Univ

social, political and economic changes. But, the 20th century has also been the scene of the progressive building of a new, “modern” society. And, in this process, Korea has proved its incredible, astonishing, resources to overcome difficulties to the world. Nowadays, Korea is one of the most advanced countries in the world. One of the main reasons for this development is generally identified with Korea’s “moral”, or even “philosophical” resources, which are regarded as the heritage of the past intellectual tradition. The problem of tradition and modernity, and the supposed conflict between these two terms, have always been an essential issue in a society that is changing. At the very beginning of a new era, the 21st century, it is then worth thinking about this problem of tradition versus modernity, for analysing the past is in fact a means to study present and even to have an outlook over future. Addressing the issue of the role of Yulgok’s studies in the 21st century is a part of this general reflection on Korea’s past and present. At first, a very general synthesis of the recent history of Yulgok’s studies will be carried out, in order to stress the necessity to change some of the methodological practices in current Yulgok’s studies, and to go beyond the methodological, ideological and mental boundaries that have prevailed in the 20th century. Going beyond these boundaries is most probably one of the crucial issues for the development and the spread of Yulgok’s studies in this new 21st century.

Yulgok’s studies in the 20th century :

a historically determined “image-building”, and the prominence of academic and philosophical approach

Professor Hwang Uidong had written a few years ago a very

useful article summarising the evolution of Yulgok's studies in the 20th century. He explains that this development began in the 1980's and 1990's, especially in the academic field, and that the majority of these academic writings were dedicated to Yulgok's "philosophy" [ch'ōrak 철학]. This academic development was also accompanied by an increase in the number of popularizing works, talks, popular events, etc. This increase was due to the activism of several associations for the promotion of Yulgok.

But the striking thing is the convergence of these two tendencies, which in fact work together. Indeed, the academic production and the popularizing works were generally done by the same persons. The reason is certainly to find in a double-faced desire: on the one hand there is a desire for creating a specific academic field called "Yulgok's studies" [Yulgok hak 栗谷學], and on the other hand there is a desire for convincing young, modern, wealthy South Koreans (and sometimes sympathetic foreigners) to keep, adapt and use Yulgok's philosophy for daily life. This second desire is linked to the problem of a definition of the Korean identity. But, these two desires are historically predetermined, and have their own limits.

The implementation of the so-called "Yulgok's studies" in the Korean academic field is characterised by the massive prominence of philosophical approaches. These philosophical approaches became more and more complex, and they finally created some conventional topics in the study of Yulgok's thought, such as the following: comparison between Yulgok and other Korean Confucians, the debate of sadan ch'iljōng 四端七情, the simsōngnon 心性論, the problem of insim tosim 人心道心, the supposed opposition between T'oegyehak and Yulgokhak, etc. One outstanding example of the academic development of Yulgok's studies is probably the recent polemics caused by the dissertation of Dr. Chōng Wōnjae [정원재] of the Seoul National University. But this kind of polemic mainly reveals a certain

crisis in Yulgok's studies and the necessity to explore new perspectives in order to go beyond fixed conceptions and conclusions.

All these features of academic studies are connected to the historical context of the 20th century. The organization of the universities and the classification of the academic fields are deeply indebted to the Japanese colonial period. This classification is in turn determined by the specific problems of the beginning of the 20th century in Asia. To sum up, Japan, China and Korea have tried to settle a supposedly "Western" academic system, in order to be equal and gain respect. The concept and the academic category of "philosophy" were then created ex nihilo, and Confucianism became an academic subject, classified under Philosophy. But, this Western academic system was determined by the specific development and tendencies of European philosophy. The major influence was German philosophy, which became the domain of professional philosophers; that is to say, professors. So by importing the German and European models, the Japanese, Korean, Chinese academic systems often classified and defined Confucianism as "philosophy", reducing it to an abstract theory. They tended to forget the anthropological and historical backgrounds of Confucianism. However, Confucianism is an historical phenomenon determined by social, political, economic and intellectual conditions. It is also expressed by several practices in real life. If it is only studied as philosophical theory and abstract concepts, not only will its very essence be misunderstood, but also such studies will inevitably fall into a solely professional debate that is completely cut from Korean society. Besides, the rigid division of different academic fields, such as literature, philosophy, history, political science, but also hangukhak[韓國學], does not allow consideration of Confucianism in its complexity. Many methodological approaches of Yulgok's life and thought have been researched recently, as we can see in a broad range of reviews or scholarly

journals. But the conclusions are often limited to the strict boundaries of each field, and tend to be an erudite exercise that only interests specialists. So, there is a lack of transversal approach and multi-disciplinary perspective, which could be beneficial.

Concerning the popularized works, they aim at developing a low-level understanding of Yulgok's thought and its potential contribution to contemporary society. These attempts are linked to the problem of Korea's own national and moral values. But, the example of the debate about the so-called "Asian values", or even the Confucian values in South East Asia has already shed light on the underlying ideological and political issues at stake. Such a debate about the moral values tends to follow the ideas of Huntington on the "clash of civilizations", and this very simplistic viewpoint will never allow fruitful exchanges between different cultures in this age of so-called globalization. In the specific case of Yulgok, the popularized works have developed the vision of one of the most outstanding representatives of the Korean genius: he was a great statesman and a great sage. And the relation between Yulgok and his mother, Sinsaimdang, who is the incarnation of the perfect pre-modern Korean woman, is another important feature that is stressed for the general public. It should be noted that Yulgok is one of the three national symbolic men that has been printed on bank notes. But precisely, Yulgok's moral aura is an historical product, which results from an "image-building" process just like any other collective mental representation. This image-building was motivated by the context of 20th century South Korea; it could be interesting to address the very reasons of this process. However, what we should pay attention to is the historical nature of the creation, development and success in stimulating interest for Yulgok in these three periods: after the Korean War, during the 1980's and at the beginning of the 21st century. One of the tentative explanations may be the necessity to find and define the national tradition in order

to consider the future Korean society and its role in the world.

But, it is now time to go beyond these historic determinations of the 20th century, and to face a new historical context. Asia is expected to become one of the major leading forces in this new century. Many questions are raised in Western countries about this geographic entity, its history and its diversity. Among the signs of the increasing interest for Asian countries, there is a growing concern for Korea, its past, present and future. The spread of Yulgok's studies could be an interesting and promising means to feed this Western interest. It could also deepen the knowledge and consciousness of Korean tradition and identity inside the Korean society.

Role and prospects of the study of Yulgok in the 21st century : one French viewpoint

It is interesting to take into account some Western methodological contributions in order to find some ways to go beyond the commonly accepted ideas and practices in Yulgok's studies. One of the most striking features of French academic development in the 20th century is the change in historical studies. Indeed, since the beginning of the 20th century, French historians became aware of the necessity to integrate the contribution of the "social sciences" (in a broad sense) that started developing at that time. These historians were eager to develop a new methodology, with new problems, discourses and practices. This tendency is called in French "The Annales School" (l'Ecole des Annales), because of the name of the first scholarly journal that these reformist historians created in the late 1920's¹⁾. The aim of these French historians was to overcome the difficulties of the traditional historical science

mainly focused on political history. Historical science was challenged and endangered by the rise of new human sciences such as sociology, ethnology, economy, geography, new literary criticism, aesthetics, etc. A new consciousness was then born. Historians aimed at making history a broad, complete science, which was expected to gather the results of other, parallel, "human sciences". One of the ultimate goals was to think about the past and present of what we could call world history, and to deal with the problem of a shared memory and therefore the building of a common future. These attempts have not completely succeeded yet for many different reasons. But what is worth noting is that they gave an opportunity to reform and improve not only the work of historians, but also their role in society. Ideally, historians are no longer university professors or just erudite scholars. They have to become intellectuals, that is to say to take part in contemporary debates on society. This point is very important for the problem that we are discussing. Indeed, in order to allow Yulgok's specialists to go beyond their narrow academic boundaries, and to have impact on society, it is necessary to enlarge the field of "Yulgok's studies". Like French Annales School's historians, Yulgok's specialists should have a broader goal. For this purpose, we have to enlarge and enrich our methodological practices by integrating the potential contribution of social sciences into the study of Yulgok's thought. We should always keep in mind the following question: Why Yulgok is worth studying nowadays, unless the concern of preserving past Korean

1) The Annales was founded and edited by Marc Bloc and Lucien Febvre in 1929. The first name of the journal was Annales d'histoire économique et sociale and was later called Annales, Economies, sociétés, civilisation, then renamed in 1999 Annales, Histoire, Sciences Sociales. About the Annales School, in English: Peter Burke, The French Historical Revolution: The Annales School, 1929-1989. Stanford University Press, 1991. François Dosse, The New History in France: The Triumph of the Annales. University of Illinois Press, 1994. Lynn Hunt and Jacques Revel (eds), Histories: French Constructions of the Past. The New Press, 1994.

intellectual tradition? One of the possible arguments is that Yulgok was less a philosopher than a Confucian in the whole sense. He was a high official, a member of the yangban class, confined to his era, a man taking care of his household. He was an excellent scholar, skilled at poetry, prose and textual exegesis. But what may interest Westerners is this conjunction of the figure of high official and that of the Confucian. Such a conjunction does exist in China as well, but the Korean case is quite different from its well-known model, and its specificities are precisely what we have to clarify, study and explain. Chosŏn Korean Confucianism could be defined as the idealist attempt to put Confucian principles into practice in many aspects of real life, at both individual and social levels. Korean great Confucians like Yulgok are the stimulating examples of a living Confucianism, which is at the very opposite of the theoretical, solely abstract and textual Confucianism. Besides, Yulgok's specificity among many other Korean Confucians is intimately linked to his own life, historical context and personality.

Among many possible studies that could be carried out on Yulgok, the most urgent is to make a critical inventory of all his supposed writings and try to date every text. Then a synchronic and diachronic classification should be made, for he did not write the same thing at the beginning of his life and at the end. Also, more attention should be paid to the context of writing for every text, and to the chronology and Yulgok's biography. A study of his writing style and his vocabulary may enable insight on his thought too. Indeed, many approaches borrowed from literary criticism could be useful for reading and commenting on his texts. Another aim should be a better understanding of the complex and living interaction between his personality, his life, his acts on the one hand, and his writings of any kind on the other hand. For that purpose, it is necessary to make a minute synchronic and diachronic

analysis of the contemporary context and events, which are not solely political, but also social, human, economic, military, agricultural, cultural and intellectual.

One major difficulty is undoubtedly remaining in such a task. Among the different kinds of history, what we could call the intellectual history is the most difficult to practice, and even to define precisely. Its object is difficult to encircle, for it may easily be a matter for “cultural history” or “philosophical history” as well. But, even if the task seems “as high as the T'aesan 泰山”, the efforts to make a broader study of Yulgok are now essential for the spread of his thought. I would like to add, for the very legitimacy of studying him in the future. We, specialists and sympathizers of Yulgok, Koreans or foreigners, university professors or Confucians, historians or philosophers, we should all go ahead together in order to let Yulgok's voice sound in the 21st century, beyond any kind of boundaries, here and abroad.

올곡학 연구의 한계를 넘어서

이사벨 산초*

20세기의 올곡학 연구 :

역사적으로 제한적인 '상징 작업'과 지성적, 철학적 접근의 보편화

21세기 올곡학의 역할과 전망 : 프랑스적 관점에서

먼저 저를 초대해준 성균관대 유교문화연구소와 파주문화원에 감사드립니다. 한국의 저명한 전문가들과 21세기 올곡학의 발달에 대해 논의하게 되어 매우 영광으로 생각합니다. 오늘 발표에서 나는 이 흥미로운 주제에 대한 개인적인 견해를 말씀 드리고자 합니다. 우선 제 시각이 유럽 특히 프랑스적 관점이라는 것을 분명히 하고 싶습니다. 제가 선택한 다소 협소한 관점에 대해 미안하게 생각 합니다.

올곡과 그의 사상은 21세기 서구국가들과 한국의 상호이해의 발달에 중요한 역할을 하리라 생각합니다. 이 상호 이해는 미래의 한국 내에서 뿐 아니라 해외에서 올곡학을 풍부히 발전시키는 가장 긴요한 방법 중에 하나입니다. 국제적 갈등이 극심했던 20세기에 한국은 사회적, 정치적, 경제적 변동으로 고통을 겪었습니다. 그러나 20세기는 동시에 새로운 “근대” 사회를 진보적으로 형성하였습니다. 이 과정에서 한국은 곤경을 극복하기 위한 믿기 힘들 만큼 놀라운 문화적 자원을 증명해 주었습니다. 현재 한국은 세계의 가장 발전된 나라중의 하나입니다. 이 발전의 중요 원인은 과거의 지적인 유산인 한국의 ‘도덕적’ 혹은 ‘철학적’ 자원으로 일반적으로 생각 됩니다. 갈등 관계에 있다고 보여 지는 두 영역인 전통과 현대의 문제는 변화 도상에 있는 사회에 언제나 중요한 주제가 되어 왔습니다. 과거를 분석하는 것은 현재를 연구하고 미래를 전망하는 것이기 때문에, 새로운 시대의 시작인 21세기에 이 전통과 현대의 문제를 생각해 보는 것은 가치 있는 일입니다. 21세기의

* 미국, 하버드대

율곡학 연구의 역할을 다루는 것은 한국의 과거와 현재의 일반적 반성의 한 부분입니다. 우선 현재 율곡학의 방법론적인 변화의 필요성을 지적하고 20세기를 지배했던 방법론적, 이데올로기적, 지적 한계를 넘어서기 위해 율곡학의 최근 역사의 매우 일반적인 종합을 시도하고자 합니다. 이 한계를 넘어서는 것은 새로운 21세기의 율곡학의 발전과 전파에 아마도 가장 중요한 주제입니다.

20세기의 율곡학 연구 :

역사적으로 제한적인 '상징 작업'과 지성적, 철학적 접근의 보편화

몇 년전 황의동 교수님은 20세기 율곡학의 발전을 요약한 유익한 논문을 썼습니다. 그는 이 발전이 1980-90년대 학계를 중심으로 시작 되었으며 학술 논문은 대개 율곡의 "철학"에 대한 것이었다고 설명했습니다. 이 학술적 발전은 대중화 작업, 담론, 행사의 증가와 더불어 이루어 졌습니다. 이는 율곡을 선양하는 몇 협회의 활동에 힘입은 것이었습니다.

그러나 인상적인 것은 이 두 가지 방향은 수렴되었고 사실상 함께 이루어진 것이라는 것입니다. 학문적인 업적과 대중화 작업은 보통 같은 인물에 의해 행해졌습니다. 이는 두 가지 목적을 겨냥했기 때문이었습니다. (그들은) "율곡학"이라는 학문적 장을 만들고자 하였을 뿐 아니라 또 한편으로는 젊고, 현대적이고, 유복한 한국인들 (혹은 외국인 추종자들) 이 율곡의 철학을 매일의 생활에 보존하고 적용, 이용하기를 바랬기 때문입니다. 두 번째 목적은 한국인의 정체성을 규정하는 문제와 연결되어 있습니다. 그러나 이 두 가지 목적은 역사적으로 이미 제한 된 것 이며 또 한계를 지닌 것이라고 생각합니다.

소위 율곡학이 한국 학계에서 연구되는 방법은 대부분 철학적 접근의 형태를 띠고 있습니다. 이 철학적 접근법은 가면 갈수록 복잡해져서 율곡 사상의 연구의 다음과 같은 주제들을 탄생시키기에 이릅니다. 율곡과 다른 한국 유학자 비교연구, 사단칠정논쟁, 심성론, 인심도심설의 문제, 퇴계학과 율곡학의 차이와 갈등 등등. 최근 서울대 정원재 박사의 논문에 의해 촉발된 논쟁 같은 것이 이런 학문적 전개에 대표적인 예입니다. 그러나 이런 종류의 논쟁

은 율곡학의 어떤 위기를 보여줄 뿐 아니라 제한된 개념과 결론을 넘어서기 위해 새로운 시각이 필요한 것을 말해 주고 있습니다.

위에서 언급한 학문의 특징들은 20세기의 역사적 맥락과 연관 되어있습니다. 대학의 조직과 학문의 분류는 일본 식민지 시기에 이루어진 것입니다. 이 분류는 아시아에서 20세기 초반의 특수한 문제에 의해 결정된 것입니다. 다시 말하자면, 서양과 같은 인정을 받기 위해 일본, 중국, 그리고 한국은 서구적인 학제를 받아들였던 것입니다. 그래서 철학이라는 개념과 학문적 범주는 '무로부터 창조' 되었고 유교는 철학이라고 분류된 학문적 대상이 된 것입니다.

그러나 철학이라는 서구 학문은 유럽 철학의 경향과 발전에 의해 결정된 것입니다. 이는 교수라고 하는 전문철학자의 영역을 만든 독일 철학의 주요 영향을 받은 것입니다. 독일과 유럽의 모델을 수입하여 유교는 철학으로 분류되고 규정되어 추상적 이론으로 환원 되었습니다. 이런 분류는 유교의 인류학적이고 역사적 배경을 잊어버리는 경향을 지니게 되었습니다. 그러나 유교는 사회적, 정치적, 경제적, 지성적 조건에 의해 결정된 역사적 현상입니다. 실제 생활에서 유교는 다수의 실천영역으로 표현되게 됩니다. 유교가 철학적 이론과 추상적 개념으로만 연구 될 때 그 핵심이 오해 될 뿐 아니라 한국 사회에서 분리되어 전문가들의 지적인 토론의 대상에 국한 되어 버립니다.

게다가 문학, 철학, 역사, 정치학 이라는 엄격한 분과뿐 아니라 한국학이라는 개념도 유교의 이 복잡성을 인식하지 못하게 합니다. 많은 학술지와 평론에서 보여지 듯 율곡의 사상과 사고에 대한 많은 방법론적 접근이 시도 되어 왔습니다. 그러나 이 결론들은 제한된 학문영역에 국한 되었으며 전문가들만 관심을 갖는 현학적 작업이 되는 경향을 보여주었습니다. 즉 도움이 될 수 있는 다양한 시각과 다 학문적 시각이 결여 되어 있습니다.

대중화 작업에 대해서 말하자면 이 작업들은 율곡 사상의 평이한 이해와 율곡 사상이 현대 사회에 공헌 할 수 있는 가능성에 초점을 맞추고 있습니다. 이런 작업들은 한국 스스로의 국가적, 도덕적 가치의 확립 문제에 연관되어 있습니다. 그러나 소위 "아시아적 가치"의 논쟁 혹은 동남아시아의 유교적 가치의 논쟁에서 보듯, 이들은 이데올로기적이고 정치적인 현안 이슈들에 초점을 맞추고 있습니다. 이러한 가치 논쟁은 헌팅톤이 이야기 한 "문명사이의

충돌”이라는 개념을 따르기가 쉽고 이와 같은 단순한 관점은 소위 지구화 시대에 다른 문화 간의 가치 있는 교류를 만들어 내기 힘듭니다. 율곡의 경우, 대중화 작업은 그를 한국의 대표적인 천재라는 상징적 이미지를 정립 시켜 왔습니다. 그는 위대한 관료이며 성현인 것입니다. 전통적 의미에서 완벽한 어머니인 신사임당과 율곡의 관계는 대중들에게 강조되는 또 하나의 특징입니다. 율곡이 한국 지폐에 쓰이는 국가의 상징적인 인물이라는 점이 주목되어야 합니다. 그러나 율곡의 도덕적 후광은 다른 집단적 표상이 그렇듯 “상징작업”으로 형성된 역사적 산물입니다. 이 “상징작업”은 20세기 남한의 역사적 맥락에 의해 만들어진 것입니다; 상징작업이 왜 필요했나를 살펴보는 것은 흥미로울 수 있을 것입니다. 우리는 한국전쟁 이후, 1980년대, 21세기라는 세 개의 구분된 시대에 율곡에 대한 관심을 만들어 내고 발전시키고 성공적으로 이끌어온 역사적 본질에 관심을 기울여야 하는 것입니다. 과거의 상징작업에 대한 하나의 가능한 설명은 미래의 한국사회와 세계 안에서 그 역할을 고려하여 민족적 전통을 규정하고 발견할 필요가 있었을 것이라는 것입니다. 하지만 지금은 20세기의 역사적 한계를 넘어서 새로운 역사적 맥락을 직면해야 하는 시기입니다. 아시아는 이 새로운 세기에 세계를 이끌어간 주요한 힘을 가진 곳이 되리라고 여겨집니다. 서양에서는 아시아에 대한 지리, 역사, 다양성에 대한 많은 의문들이 제기 되고 이러한 궁금증에 더해 한국의 과거, 현재, 미래에 대한 관심도 증가 하고 있습니다. 율곡학의 전파도 이런 서구의 관심을 충족시키는 흥미롭고 전도유망한 수단일 수 있습니다. 또 이는 한국사회 안에서 한국의 전통과 정체성의식을 심화 시킬 수도 있습니다.

21세기 율곡학의 역할과 전망 : 프랑스적 관점에서

현재 받아 들여 지고 있는 율곡학의 개념과 실천을 넘어선 다른 방법을 찾기 위해서 서양의 방법론이 기여할 바가 있는지 생각해보는 것은 흥미로운 일입니다. 20세기 프랑스 학문발전의 가장 인상적인 변화는 역사학에서 일어났습니다. 20세기 초반부터 프랑스의 역사학자들은 그 당시 발전하는 (광의의) 사회과학의 성과를 통합할 필요를 느끼게 되었습니다. 이 역사학자들은

새로운 문제의식과 담론과 실천과 더불어 새로운 방법을 발전시키고자 하였습니다. 이 프랑스의 학문적 경향을 “아날르 학파(*l'Ecole des Annales*)”라고 부르는데 이는 이 역사학자들이 1920년 후반 만든 첫 학술저널의 이름을 따서 이렇게 되었습니다.¹⁾ 이 프랑스 역사학자들의 목적은 주로 정치사에 집중된 전통적 역사학을 극복하고자 하는 것이었습니다. 역사학은 사회학, 민족학, 경제학, 지리학, 경제학, 신 문학비평, 미학 등 새로운 사회과학에 의해 도전 받고 위기에 봉착했었습니다. 새로운 의식이 탄생하게 되었습니다. 역사학자는 역사학을 다른 “인간과학들”의 성과를 종합하는 광범위하고 완전한 과학으로 만들고자 하였습니다. 궁극적인 목표중의 하나는 우리가 세계사라고 부를 수 있는 것의 과거와 현재를 생각하고 공유의 기억의 문제를 다루어 결과적으로 공통된 미래를 구축하고자 하는 것이었습니다. 이러한 노력은 여러 다른 이유로 하여 아직 완전히 성공하지 못했습니다. 그러나 주목할 만한 것은 이 작업들이 역사학자들의 작업뿐 아니라 역사학자들의 사회 안에서의 위치를 개혁하고 개선할 기회를 부여 했다는 것입니다. 이상적으로 말하자면, 역사학자는 더 이상 대학교수나 박학다식한 학자는 아닙니다. 그들은 사회의 동시대적 논쟁에 참여하는 지식인이 되어야 합니다. 이 점은 우리가 논의하는 문제에 비추어 매우 중요합니다. 즉 울곡의 전문가가 좁은 학문적 영역을 넘어서서 사회에 영향을 미치게 하려면 “울곡학”의 영역을 확장하는 것이 필요 합니다. 프랑스 아날르 학파의 역사가들처럼, 울곡의 전문가들은 좀 더 포괄적인 목적을 지녀야 합니다. 이 목적을 위해 우리는 사회과학의 가능한 기여를 울곡학에 통합하여 우리의 방법론적 실천을 확장하고 풍부화 시켜야 합니다. 우리는 언제나 다음과 같은 질문을 스스로에게 던져야 합니다: 한국의 지적 유산을 보존하는 것 이외에 울곡이 오늘날 연구되어야 할 이유가 무엇인가?

하나의 가능한 논지는 울곡은 철학자라기 보다 유학자였다는 것입니다. 그는 정부의 고위직을 맡고 있었고 시대의 규정된 양반 계급의 일원이었으며

1) 아날르느 마르크 블로흐와 루시앙브르가 1929년 창간, 편집하였습니다. 이 저널의 첫 이름은 *The Annales d'histoire économique et social*였으며 후 *Annales, Economies, sociétés, civilisation*,으로 1994년에 *Annales, Histoire, Science Sociale*로 변경 되었습니다. 아날르 학파에 대한 영어로 된 자료는 다음과 같습니다: Peter Burke, *The French Historical Revolution: The Annales School, 1929-198*, Stanford University Press, 1991. François Dosse, *The New History in France: The Triumph of the Annale*, University of Illinois Press, 1994. Lynn Hunt and Jacques Revel (eds), *Histories: French Constructions of the Pas*, The New Press, 1994

가계를 책임진 사람이었습니다. 그는 탁월한 학자였으며 詩, 書, 경전 주석에 능통했습니다. 그러나 아마 서구인들의 관심을 가질만한 사실은 그가 유학자이면서 고위 관리였다는 것입니다. 조선의 성리학은 유교의 원리를 개인과 사회의 수준의 실제 생활의 여러 측면에 완전히 실현해보려는 이상주의적 노력으로 규정할 수 있을 것입니다. 조선의 위대한 철학자인 율곡 자신이 이론적, 추상적, 문헌적 유교에 반하는, 살아있는 유교의 고무적인 모범인 셈입니다. 게다가 여러 다른 한국의 유학자 중의 율곡의 특징은 그의 삶, 역사적 맥락 인격에 깊이 관련되어 있는 것입니다.

율곡에 대해 수행되어야 할 많은 연구 중에 현재 가장 긴요한 것은 그의 저작의 목록을 비판적으로 만들고 그 모든 저작의 시대를 확정하는 것입니다. 그가 언제나 같은 것을 쓰지는 않았기 때문에 저작에 대해 통시적, 공시적 분류가 이루어져야 합니다. 또한 모든 텍스트가 쓰여진 맥락, 연대기, 율곡의 전기에 대해 더 많은 주의가 기울여 져야 합니다. 그의 저술 스타일과 어휘에 대한 연구 역시 그의 사유에 대한 통찰을 가능하게 해줄 수 있습니다. 즉 문학비평에서 빌어온 많은 접근법은 그의 텍스트를 읽고 주석을 하는데 유용하게 사용될 수 있습니다. 또 하나의 목적은 그의 인격, 삶과 그의 저작 사이의 살아 있는 복잡한 상호관계에 대한 이해를 하는 것입니다. 이를 위해서 단순히 정치적인 것 뿐 아니라 사회적, 인간적, 경제적, 군사적, 농업적, 지적, 문화적인 동시대의 맥락과 사건의 섬세한 공시적 통시적 분석이 필수적인 것입니다.

의심할 여지없이 이 작업에는 큰 어려움이 있습니다. 역사의 다른 분야보다도 소위 지성사(intellectual history)는 가장 쓰기 어렵고 엄격히 규정하기도 어렵습니다. 지성사가 도달하고자 하는 목표는 문화사나 철학사에서든 논의되기 때문에 독자적인 것으로 파악하기도 어렵습니다. 그러나 이 작업이 태산과 같이 높다고 할지라도 율곡학을 넓게 확장하려는 노력은 율곡 사상 전파에 핵심적인 것입니다. 나는 여기서 미래의 율곡을 연구하는 것이 필요하기 때문에, 율곡의 전문가, 추종자, 한국인 혹은 외국인, 대학교수 혹은 유학자, 역사학자 혹은 철학자 모두 21세기에 그의 목소리가 현재의 한계를 뛰어넘어 한국과 외국에 들리게 하기 위해 함께 노력해야 함을 제안하고자 합니다.

■ 장원석(성균관대) 譯

「울곡학 연구의 한계를 넘어서」에 대한 논평

이 영 찬*

우선 이사벨 산초 선생님의 발표문을 읽고 많은 학문적 영감을 받을 수 있어서 감사의 말씀을 먼저 드립니다. 유교사회학을 하는 사회학자로서 울곡학을 사회과학적 방법을 통해서 연구해야할 필요성을 역설하신 점에 대해 쉽게 공감할 수 있었으며, 반면 주장하신 내용들이 평소 소신과 크게 어긋나지 않아 토론의 쟁점을 끌어내기가 쉽지 않은 점도 있었습니다. 그래서 주요한 논쟁점을 찾아내어 집중적으로 비판의 논리를 제기하기 보다는 발표문의 내용을 이해한 범위 내에서 요약하고 그것에 대해 간단히 논평하는 방식으로 토론하고자 합니다. 발표자의 문제의식은 일단 현재 울곡학의 방법론적, 이데올로기적, 지적 한계에서 비롯되었고, 대안으로 프랑스 아날학파의 역사학 방법론을 원용할 것을 제시하고 있습니다. 발표자는 울곡학의 문제점을 다음과 같이 지적하고 있습니다.

1. 발표자는 한국 사회에서 울곡에 대한 학문적 작업과 대중화 작업이 병행해서 진행되어 왔다는 점과 더욱이 이 두 작업이 같은 학자들에 의해서 진행되어 왔다는 점을 지적하고 있습니다. 이런 현상은 학자들이 한편으로 '울곡학'이라는 학문의 장을 만들고 동시에 울곡의 철학을 생활 속에 실천시키려는 이중적 목표를 겨냥했기 때문이라고 파악하였습니다. 그리고 이런 현상은 이미 역사적으로 예정된 것이며 한계를 지닌 것이라 했습니다.

論評 울곡에 대한 연구와 선양이 학자들에 의해 병행해서 진행되고 있다는 점은 그 자체로서 울곡학 연구의 한계가 된다고 볼 수는 없다고 봅니다. 울곡학은 서양 철학이나 과학과는 학문적 본질이 다릅니다. 유교로서의 울곡학에서는 존재와 가치, 주체와

* 한국, 계명대

대상, 인간과 사물, 사유와 행위 등이 방법론 안에서 이분법적으로 분리되지 않습니다. 율곡학은 유학적으로 율곡을 연구하는 것이며, 서구의 철학과 과학적 관점에서 연구한다면 그것은 율곡 철학자이며 과학자일 뿐 율곡학자는 아닙니다. 율곡에 대한 연구에서 존재(학문적 작업)와 가치(대중화 작업)를 구분해야 한다는 뉘앙스는 율곡학을 여전히 서구 학문적 관점에서 인식하고 있음을 반증하고 있다고 볼 수 있습니다. 율곡학은 가치자유적, 객관적 관점보다도 지행합일적, 실천적 관점에서 접근되어야 할 것으로 봅니다. 실천을 전제하지 않은 율곡학의 연구는 이미 유교적 본질이 탈색되어 버린 것입니다.

그러나 율곡학의 대중화가 학문적 당파성과 정치적 이데올로기에 봉사하기 위한 것이라면 그것은 학문적 작업을 왜곡할 소지가 있어 경계해야 할 필요가 있습니다. 율곡학자들이 율곡학이라는 ‘학문의 장’을 통해 자신의 학문의 당파적 정체성을 확보하려는 의도가 깔려있다면 문제가 될 것이다. 더욱이 율곡학의 대중화가 정치적 이데올로기로 이용되거나 활용할 때 학문적 작업은 변질될 가능성이 많을 것입니다.

2. 발표자는 근대적 학문이 도입되면서 율곡학을 서구적 학제의 ‘철학’으로 분류함으로써 본질이 훼손되었고, 율곡학(유학)이 철학으로 규정됨으로써 추상적 이론으로 환원되어 인류학적, 역사적 배경을 잃어 버렸음을 지적하였습니다. 유학은 사회적, 정치적, 경제적, 지성적 조건에 의해 결정된 역사적 현상일 뿐만 아니라 실천적 학문의 성격을 갖기 때문에 철학적 이론과 추상적 개념으로만 연구될 때 그 핵심이 오해되고 전문가들의 지적인 토론의 대상으로 국한되어 버리기 싫다는 점을 지적하였습니다.

論評 율곡학(유학)을 ‘철학’으로 규정함으로써 본질 왜곡되고, 철학적 추상화로 인한 역사적·사회과학적 특성이 상실되었다는 점 등에 공감합니다. 그러나 이점은 비단 율곡학자의 잘못만은 아니라고 봅니다. 서구학문의 세례를 받은 한국의 사회과학자들이 율곡학을 학문적 대상으로 취급한 것이 매우 드물었습니다. 1999년 황의동 교수의 조사에 의하면 율곡의 경제 사상과 교육 사상 등 사회과학적 주제에 해당하는 연구가 리기론 연구와 수적으로 비슷한 것으로 나타났지만, 이론과 방법론에 있어서 철학적 접근에서 벗어나지 못하고 있어 사회과학적 연구라 할 수 없습니다. 다행히 근래에 와서 유학의 사회과학적 함의를 찾아 이론화하는 작업이 한국사회학회 내 “동양사회사상학회”를 중심으로 진행되고 있지만, 율곡이 한국의 지성사에서 차지하는 비중에 비하면 너무 미미한 실정입니다.

아날학파의 史論은 전체사와 사회사를 중시합니다. 그리고 이 사론은 통합적 접근을 특

징으로 합니다. 인간은 하나의 통일적인 생명체로서 분할될 수가 없듯이, 마찬가지로 인간을 연구하는 역사나 사회과학도 <인간의 학문>으로서 마땅히 통합되어 인간과 사회를 전체적으로 파악하여야 한다는 것입니다. 아날학파의 관점에 비추면다면, 율곡학도 철학사를 중심으로 파악될 것이 아니라, 오늘날에도 살아 생동하는 학문으로서 정치, 경제, 사회, 문화, 언어, 문학사 등의 관점에서 통합적으로 파악할 필요가 있다고 봅니다.

3. 발표자는 율곡학을 문학, 철학, 역사, 정치학, 한국학 등의 분과 학문으로 분리하여 파악한다고 해서 율곡학의 복잡성을 인식하는데 도움이 되지 못하였으며, 율곡학에 대한 분과 학문의 다양한 방법론적 시도가 있었지만 전문가들 자신을 제외하고는 관심을 얻지 못했다고 지적하였습니다.

論評 율곡학에 대한 분과 학문적 접근은 아날학파에서 말하는 이른바 '사건 중심적 연구'라 할 수 있는데, 이는 율곡학을 두고 보면 그것을 개별과학으로 분해해서 연구하는 것이라 하겠습니다. 율곡학을 사건(개별과학) 중심으로 분할하여 연구하는 것은 율곡학의 전체 그림을 놓치고 자칫 기형적으로 전개할 위험성을 갖습니다. 그래서 율곡학을 '문제 중심의 연구'가 필요합니다. 문제 중심의 연구는 하나의 공동문제에 모든 인간 과학을 종속시켜 조직적·협동적으로 연구하는 것을 말합니다. 그러면 율곡학과 사회과학의 통합도 가능합니다.

율곡학을 통합적으로 연구해야 할 필요성과 더불어 율곡학은 미래적 관점에서 연구되어야 할 필요성이 있다고 봅니다. 율곡학은 역사학과는 달리 과거의 역사를 재구성하는 것에 만족할 수 없습니다. 율곡학에 대한 통합과학적 접근이 율곡학을 정립하기 위한 형성적 방법론이라면, 율곡학이 지향할 목표는 현대사회의 문제를 극복할 탈근대적 대안을 모색하는데 두어야 할 것입니다. '사건 중심적 연구'가 '문제 중심적 연구'로 진행될 수 있기 위해서는 율곡학에 대한 개별과학 간에 이러한 전망이 공유될 필요가 있다고 봅니다.

4. 발표자는 율곡학의 대중화 작업은 시대적 요청에 따른 것이었으며, 율곡의 도덕적 후광은 '상징작업'의 결과로 파악합니다. 따라서 율곡에 대한 대중적 관심의 역사적 본질을 이해하기 위해서 한국전쟁 후, 1980년대, 21세기 초 등 3시기에 율곡의 이미지 형성이 어떻게 생성, 발전, 성공해 왔는지를 살펴볼 필요가 있다고 했습니다. 왜냐하면 각

시기의 율곡에 대한 이미지 형성은 그 시점에서의 한국 사회의 미래와 세계 속의 역할에 대한 국가적 전통을 발견하고 규정해야 할 시대적 요청이 반영되었기 때문입니다.

論評 아날학파의 로제 샤흐티에(Roger Chartier)는 '창조적 오독'을 말한 적이 있습니다. 같은 책을 읽더라도 읽는 사람마다 다르게 읽는 것은 책을 읽는 사람은 저자의 의도한대로 책을 읽지 않는다는 것을 의미합니다. 저자는 권위를 가지고 자기의 의도를 말할 수 있겠지만 독자들의 창조적 해독에 간여할 수 없는 것입니다. 율곡에 대한 대중화 작업과 대중적 관심도 그것의 시대적 요청에 따라 다른 상징과 이미지를 생산해내었을 것입니다. 율곡학의 대중화는 율곡학 자체의 진리성에 의해서보다는 대중의 시대적 願望의 소산이며, 율곡의 이미지는 그 시대의 상징작업의 산물입니다.

그런데 이러한 대중화 작업은 양면성을 갖고 있습니다. 한편으로는 율곡을 통해 한국인의 정체성을 확립한다는 점에서는 긍정적인 측면이 있지만, 그것이 문중이나 지역을 경쟁적으로 선양하기 위해서나, 혹은 지배층의 이데올로기적 요구에 이용당하여 자칫 사회적 갈등의 소지를 가질 수도 있습니다. 율곡학의 대중화 작업은 상징적 작업을 통해서 보다는 율곡학의 대중적 (사회)과학화 작업으로 전개될 필요성이 있다고 봅니다. 율곡학이 현대의 율곡철학, 율곡사회학, 율곡정치학, 율곡문학 등으로 되살아난다면, 이것이 율곡학의 대중화에 기여하는 것이며, 서구철학적 규정에서 벗어나는 길이 될 것입니다.

5. 발표자는 지금까지 지적한 문제점을 극복하기 위해서 프랑스 아날학파 역사학의 방법론을 원용하여 다음과 같이 제안하였습니다.

(1) 율곡 저술의 비판적 목록을 만들고, (2) 저작의 통시적, 공시적 분류가 이루어져야 하고, (3) 모든 저술이 쓰인 맥락, 연대기와 율곡의 전기에 대한 조사가 이루어져야 하고, (4) 저술의 스타일과 어휘에 대한 문학비평적 연구와 정치적, 인간적, 경제적, 군사적, 농업적, 지적, 문화적 연구가 수반되어야 한다고 하였습니다. 발표자는 이를 통해 율곡학을 전체사적, 사회사적, 구조사적으로 이해하고자 하였으며, 이를 통해 율곡학의 방법론적 한계를 극복하고자 하였습니다.

論評 발표자도 지적했듯이, 유학은 서구의 철학과 다르고, 유학자는 서구 철학자와는 성격이 근본적으로 다릅니다. 유학에는 철학적, 규범성, 종교성이 통합되어 있습니다. 유학에는 형이상학과 하학, 우주론과 심성론, 예와 법, 윤리와 도덕, 그리고 종교적 관

행이 모두 통합되어 있습니다. 그리고 유학자는 이 유학을 깨달아 체득하는 위기지학에 전념하고, 나아가 수기치인, 내성외왕하는 수신·제가·치국·평천하를 학문의 목표로 삼습니다. 아날학파는 ‘구조’와 전체사적 관점을 강조하는데, 이는 유학자의 수기와 내성의 반성적 행위와 체득과 깨달음의 창조적 행위를 간과하기 쉽습니다. 유학자는 치인과 외왕하는 역할에서는 역사적 조건에 예민하지만, 또한 수기와 내성을 통하여 ‘사회적으로 자유부동하는 인텔리겐차(만하임)’으로의 역할에도 자부심을 갖고 있기 때문입니다.

6. 그럼에도 불구하고 아날학파의 방법론이 율곡학 연구에 정합성을 갖는 이유는 우선, 율곡학의 역사·사회적 배경이 구조적으로 안정적이라는 점에 있습니다. 조선사회에서 율곡의 생존시기 동안 정치, 사회, 경제, 문화적으로 비교적 안정적이었기 때문에 사회 구조적 접근의 설득력을 높일 수 있습니다. 그리고 지성과 이념에 있어서도 리기론과 음양론 등 강력한 학문적 패러다임이 존재하여 안정적으로 정신적 구조를 지배했습니다. 이러한 사회적, 지적 상황은 아날학파의 장기지속적, 구조적 관점과 정합성을 갖습니다.

울곡 이이의 철학에서 ‘마음 다스리기’ 문제

김 경 호*

1. 마음과 몸
2. 우주 자연과 인간 그리고 마음 다스림의 가능성
3. 마음에 일어나는 허물
4. 마음 다스리기
5. 마음 다스리기의 방법
6. 마치며

1. 마음과 몸

마음의 문제는 마음을 담고 있는 몸[육체]의 문제와 연관된다. 그리고 마음은 본성을 담고 있는 것이고, 그 본성이 마음의 작용을 통해 드러나는 것이기 때문에 본성의 문제와 정서적 표현과도 연관되어 복잡한 양상을 띠게 된다. 주체로서의 마음과 본성의 관계, 본성이 마음을 통해서 드러나는 정서의 문제가 그것이다. 마음의 문제는 이처럼 인간의 본질에 관한 근본적인 성찰을 전제하기 때문에 명확히 이해하기에는 적지 않은 어려움이 따른다.

본성과 정서를 포함하는 마음의 문제는 매우 난해하기 때문에 이를 파악하기 위하여 동서양을 막론하고 다양한 방법이 제시되었다. 한국의 문화적 전통에서 마음의 문제는 몸과 마음을 분리하여 다루는 서양의 경향¹⁾과는 달리 마음을 몸과 지속적인 연관을 통해서 거론하고 있다.²⁾ 이와 같이 눈으로 볼

* 한국, 고려대

1) 마음의 문제는 마음으로 표현되는 ‘영혼·정신·의식’ 등과 같은 것이 ‘물질적인 것인가?’ 아니면 ‘비물질적인 것인가?’ 하는 물음에서 비롯하여 ‘물질적인 몸’과의 관계 속에서 논의하게 됨으로써 마음과 육체를 변별하려는 인식론적인 측면이 부각되고, 나아가 존재론적·종교적인 성격을 띠게 된다. 마음의 문제는 물리적 성격을 띠는 육체와 함께 논의됨으로써 심신의 두 실체를 인정하는 이원론, 오직 마음만이 존재한다는 관념론, 존재하는 것은 물리적이라는 유물론을 형성하게 된다. 오늘날에 와서는 심적 상태를 기능적인 인과관계 혹은 행동적 상태로 이해하려는 기능주의와 행동주의 경향에서 최근의 인지과학의 성과를 포함하는 심리철학적인 관점이 주류를 이루고 있다. 김경호, 『심통성정: 마음이 본성을 드러내는 구조』, 『조선유학의 개념들』, 예문서원, 2002 참조.

수 없는 인간의 '본성' 혹은 '의식'을 해명하기 위한 시도는 마음과 그 마음의 직접적인 표현의 문제로 지속되어 왔다.

'마음'에 대한 논의는 그것이 이미 마음 자체에 대한 존재론적 해명에 그치지 않고 인간의 현실에서 구체적으로 드러난 행위의 문제를 포함하는 한다는 점에서 사변적인 이론의 영역에 머물지 않는다. 그것은 도덕의 원리성을 규명하고, 그 원리성에 기반한 윤리의 실현의 다양한 행위실천을 지시하는 예 실천과 수양의 문제 곧 몸과 마음의 '다스림'까지 함축한다. 여기서 존재에 관한 담론 성격을 띠는 리기론을 인간의 마음과 본성에 관한 심성의 문제에 적용함으로써 야기되는 문제점을 간과할 수는 없다. 그러나 성리학자들은 리기를 통하여 인간의 본질을 탐색하고 인간의 존엄성에 대한 가치를 확보하고 있다는 점에서 일정한 성과를 거두고 있는 것 또한 사실이다. 결국 마음을 중심으로 본성을 해명하고 또한 정서적인 측면과 아울러 도덕적 실현의 근거를 해명하고자 하는 이러한 논의는 마음과 몸의 지속적인 수양 공부와 예 실천의 문제로 귀속된다. 마음의 문제가 몸과의 지속적인 관련을 통해 인간의 주체적이고 자발적인 완성을 위한 실천적 노력(예와 수양)과 직결된다는 하는 점에서 오늘날 서양철학에서 논의되는 '체화된 마음'의 문제와도 연결될 수 있는 가능성도 발견하게 된다.

'체화된 마음' 곧 '육화된 마음'은 마음이 몸과 분리되어 논의될 수 없다는 것을 전제로 하는데, 이 논의는 1980년 대 이후 언어학·인지과학의 성과를 바탕으로 서양철학에서 '몸'의 문제를 새롭게 제기하고 있는 존슨(M. Johnson)과 레이코프(G. Lakoff)가 주로 사용하고 있는 개념이다.³⁾ 존슨에 의하면, 기존의 서양철학은 데카르트적인 마음과 몸을 분리하는 이원적 사고에 근거하여 정신(이성)의 영역은 몸과 직접적인 관련이 없다고 주장되어 왔지만, 언어학과 인지과학의 경험적 결과를 근거로 할 때 인간의 의식적·무의식적 활동 모두는 몸과 직접적 연관 속에서 파악되어야 함을 보여준다고 한다. 따라서 그는 인간의 이성뿐만 아니라 의미 혹은 상상력의 문제에 있어서 신체적 근거

2) 인간의 마음은 사고·의식·도덕적 지향성 혹은 행위실천 등으로 나타나기 때문에 구체적인 대상, 곧 몸과의 긴밀한 연관성을 전제로 한다. 이러한 면에서 한국의 전통 사상 가운데 하나인 성리학에서는 마음을 마치 '대상세계'를 비추는 '거울'로 표현한다. 여기서 '대상세계'가 지시하는 것이 무엇이냐 하는 점은 논의의 여지가 있다. 그러나 어쨌든 '거울'로서의 '마음'은 곧 인간의 '본성' 혹은 '의식세계'를 그대로 비추어 드러내 준다고 이해하였다. 김정호, 앞의 책.

3) G. Lakoff 외, 임지룡 외 역, 『몸의 철학: 신체화된 마음의 서구 사상에 대한 도전』, 박이정, 2002 참조.

가 무엇 보다 중요하며, 그러한 점에서 ‘몸을 마음 안으로 되돌려 놓는 것’을 핵심 주장으로 내세우고 있다. 이들은 마음과 몸은 분리된 형이상학적 개체들이 아니며, 경험은 영적인 것이 아니라 신체화된 것이며, 우리가 마음과 몸이라는 낱말을 사용할 때, 우리는 우리의 경험을 구성하는 지속적인 통합된 과정에 제한된 개념 구조들을 인위적으로 부과하는 것이라고 말한다. 이것은 우리의 인지라는 것은 다양한 감각운동 능력을 갖춘 몸을 소유함으로써 발생하는 그런 종류의 경험에 의존하며, 이 개별적인 감각 운동 능력 자체는 더 포괄적인 생물학적·심리학적·문화적 맥락 속에서 고착된다는 것을 말한다.

이와 같은 ‘체화된 마음’에 대한 존슨과 레이코프의 새로운 탐색은 의미, 개념, 이성의 문제에 몸이 직접적으로 어떻게 관련되어 있는 지를 보여줌으로써, 세계에 대한 우리의 이해를 구성하는 시간·원인·사건·마음·의지·도덕적 개념 등에 대한 새로운 이해를 제공하고 있다. 그렇지만 이 체화된 마음의 논의 방식이 모든 철학적 난제들을 해결할 수 있는 특효약은 아니며, 아직도 가설적인 단계에서 더 검증되고 확증될 여지를 남기고 있는 것 또한 사실이다.

논자는 ‘체화된 마음’에서 논의하는 인간의 사유와 관련된 다양한 개념들이 몸에 의해서 영향을 받고 또 대인관계 혹은 물리적 세계에서 이것들이 관계하는 작용 방식의 결과로서 만들어진다는 점에 동의한다. 왜냐하면 몸과 마음은 불이적(不二的) 관계이기 때문이다. 곧 몸의 단련을 통해 마음이 안정되고, 확장되기도 하기 때문이다.⁴⁾ 그러나 이이는 몸으로 드러나는 것에 대한 단속을 통한 마음의 정립을 말하기도 하지만, 보다 근본적인 것은 ‘마음을 다스리는 문제’, 곧 치심(治心)의 문제로 삼고 있다.

따라서 치심(治心)의 문제는 인간의 몸 안에 담겨져 있으면서 몸과는 다른 마음이 어떻게 ‘인간의 본성을 보여주는 거울’이 될 수 있으며, 또 그 ‘마음’의 제현상은 어떻게 드러나고, 또 그 마음은 구체적으로 어떤 방법을 통해 ‘다스려질 수 있는가’의 문제로 귀결된다. 성리학자들은 마음에 대한 이론적 탐구를 수행할 뿐만 아니라, 실제적인 마음의 상태를 어떻게 유지하고 다스릴 것인가에 대하여 끊임없이 성찰하게 된다.

본고에서는 이이철학체계에서 ‘마음 다스리기’의 문제를 ‘체화된 마음’의

4) 성리학에서 마음의 태도인 ‘경’의 문제를 다루면, ‘정제업숙’을 말하기도 하고, 이이는 ‘지신’을 통해 마음의 방만함을 다잡을 수 있다고 설명하기도 한다.

개념을 참고로 하여 고찰해 보기로 하겠다. 이 연구는 다종한 사회적 병리현상을 일으키는 원천으로서의 '마음'의 제현상을 고찰하는 것이고, 이를 통해 21세기의 현대 사회에서 '화두'로 떠오른 '마음'의 문제를 해결할 수 있는 가능성을 모색하는 것이기도 하다.

2. 우주 자연과 인간 그리고 마음 다스림의 가능성

유가철학은 현실 속에서 조화로운 인문세계를 건설하는 것이다. 이를 위하여 유가에서는 전통적으로 인간 내면의 각성과 합리적인 질서 의식을 강조하여 왔다. 이것은 심리적 차원에서 사랑과 생의로 표현되는 인의 덕이 온전히 실현될 수 있는 각성된 마음의 상태를 유지하는 것이고, 관계적 차원에서는 충서(忠恕)를 통해 규범화된 패턴의 형식인 예로 나타나게 된다.⁵⁾ 따라서 인의 체현과 예의 실현이라는 문제는 일상인으로서의 개인의 문제에 한정하는 것이 아니라 통치의 영역으로까지 확장된다. 특히 통치자의 측면에서는 우선적으로 수양을 통하여 도덕적 정당성을 확보함으로써 정치적인 면에서 힘에 의한 통치보다 인과 예에 의한 도덕적인 통치를 실현할 것을 강조하였다. 즉 유학은 범상한 개인이 수기를 통해 이상적 인격을 성취하고자 하는 성인(聖人) 지향의 학문[성인지학]이고, 인정(仁政)과 예치(禮治)를 통한 왕도정치를 구현하고자 하는 성왕(聖王) 지향의 학문[성왕지학], 곧 성학(聖學)이다.

성인(聖人)과 성왕(聖王)은 수기와 치인이라고 하는 두 요소가 조화를 이룬 유학의 이상적 인간상을 말한다. 수기와 치인의 두 측면이 조화를 이루고 있다는 것은 내 마음 속에 성인을 모시듯이 경건함을 유지하는 것[內聖]이며, 외면적으로는 왕도정치를 행할 수 있는 자질을 갖는 것[外王]으로 표현된다. 수기와 내성이 내면적인 도덕 수양의 모습이라면, 치인과 외왕은 왕도정치의 이상을 현실 속에서 실현하는 것이다. 성리학자들이 수양공부를 거론하는 것도 실은 조화로운 이상적인 인격을 실현하기 위해서이다. 이러한 점에서 인간은 끊임없이 자신을 완성해 가는 과정적 존재로 파악한다.⁶⁾

5) H. Fingarette, 송영배 역, 『공자의 철학: 서양에서 바라본 예에 대한 새로운 이해』, 서광사, 1993 참조.

6) 푸 웨이밍, 정용환 역, 『푸웨이밍의 유학 강의』, 청계, 1999 참조.

성리학에서 인간은 우주자연으로부터 본성을 부여받았고, 또 우주자연의 충만한 기운을 나누어 가짐으로써 육체를 형성한 존재이다. 즉 리로서의 성명(性命)과 기로서의 형(形)과 기질(氣質)이 결합된 존재이다. 인간은 기질적인 한계를 갖기는 하지만, 그럼에도 성선(性善)의 존재이다. 유학에서는 인간을 천지만물 중에서 가장 신령스럽고 지혜로운(靈明) 존재라고 본다. 인간은 천지만물 가운데 오직 인간만이 지극히 바르고 두루 통할 수 있는 기운을 얻었기 때문에 가장 신령스럽고 지혜로운 존재가 된다는 것이다. 이러한 유학적 인간관에는 객관적 법칙 질서로서의 이법이 인간의 본성으로 자리 잡고, 또 이것은 인간이라는 존재가 갖는 당위적 가치규범과 일치한다고 하는 가치론이 개재되어 있다.

이렇게 인간이 우주 자연과 동일한 이치를 부여받았고, 또 본래 선한 존재로 규정됨에도 불구하고 인간의 현실에는 악의 문제가 발생한다. 자연에서는 인간이 예측할 수 없는 기이한 현상이 경험적으로 목격된다. 성리학자인 이이는 이러한 윤리적인 문제뿐만 아니라 자연적인 현상에 대해서도 자연과 인간을 분리하여 파악하는 것이 아니라 상호 연관관계 속에서 파악한다. 즉 기상의 이변과 같은 재앙의 자연 현상조차도 인간의 현실을 드러내는 사태라고 이해하여, 이는 곧 인간의 삶이 조화롭지 못하기 때문에 발생하는 징후로 파악한다.

그러나 기이한 자연 현상 그 자체에 대해서 인간이 대응할 수 있는 방법은 그리 많지 않다. 자연현상 그 자체를 변화시킬 수 없다면 인간을 변화시킬 수밖에 없다. 이점에서 이이는 우주 자연의 질서 속에서 상호 관계를 맺고 살아가는 생태적 존재로서의 인간에 그 역할을 부여하고 있다. 곧 인간의 변화이다.

그렇다면 인간은 어떻게 자신을 변화시킬 수 있는 능력을 갖게 되는가? 그것은 인간이 본래적으로 신령스럽고 지혜로운 능력(靈明性)을 가진 존재로서 마음속에 텅 비고 신령하여 모든 것을 꿰뚫어 볼 수 있는[神妙不測, 虛靈洞澈] 모든 이치를 갖추고 있기[俱中理]에 가능하다. 이러한 마음에 대해서 성리학에서는 인간을 리(性命)과 기(形氣)가 결합된 존재로 이해하듯 리와 기로 설명한다.⁷⁾ 마음은 존재론적으로 리와 기의 결합이다. 마음은 구조적으로 본

7) 김경호, 「성명과 형기: 육망 조 절의 성리학적 도식」, 『한국사상사학』 26, 한국사상사학회, 2006 참조.

다면 본성을 담고 있는 것이지만 그렇다고 곧 리[心卽理]는 아니다. 성은 리[性卽理]이지만, 마음은 [合理氣]이다. 이 마음은 오행으로 이루어진 물질적인 심장과 다른 기의 정상(精爽)이다.⁸⁾

이이는 “천지의 변화는 곧 내 마음이 발한 것”⁹⁾이라 하여 천지의 변화와 마음의 작용이 동질적임을 말한다. 이것은 우주 자연의 변화 양상이 인간의 마음이 드러나는 것과 동일한 방식이라는 것이다. 왜냐하면, 그 육체 속에 자리한 마음의 작용이라는 것도 결국 우주자연의 변화 방식과 동일하기 때문이다. 따라서 이이는 마음을 작용의 측면에서 성으로서의 리[性卽理]와 구분하여 기[心是氣]¹⁰⁾라고 분명히 천명한다.

마음이 드러나는 작용의 관점에서 본다면 마음은 기로서 곧 지각으로 파악된다. 그러나 기로서의 마음의 지각능력을 심시기(心是氣)라 표현하더라도 리로서의 성의 영역인 지각내용은 구분된다. 즉 지각하는 내용은 마음의 이치이고, 지각할 수 있는 능력은 허령한 마음의 기¹¹⁾ 때이다. 지각이라고 할 경우에는 지각 능력과 지각의 내용을 포함한 것으로 이해되어야 한다.

이처럼 기의 정상(精爽)으로 설명되는 마음은 그것이 리적인 특성뿐만 아니라 기적인 특성을 지녔기 때문에 허령불매하고, 지극히 맑고 텅 비어 밝을 뿐만 아니라 모든 이치를 담고 있으면서도 형체가 없으므로 그 위치가 정해져 있는 것이 아니고 사물에 따라 드러난다. 이 마음은 들고 나는 것을 예측할 수 없어서[出入無時], 잡으면 간직되고 놓으면 잃어버리는 것[操則存, 舍則亡]이다. 곧 자취가 있다는 점에서 형이상(形而上)이라고 할 수 없고, 기질에 비하여 ‘저절로 그러하면서 영명한 것’이라는 점에서 형이하(形而下)라고도 할 수 없다.¹²⁾

인간은 신령하고 지혜로운 존재이지만 부여받은 기운의 맑고 탁함, 순수하고 잡박함(淸濁粹駁)에 의하여 차별성이 드러난다. 그러나 타고난 기질이 탁하더라도 스스로의 노력에 의하여 맑게 변화시킬 수 있으며, 잡박하더라도 순결하게 변화시킬 수 있는 것이다. 이이는 인간이 기질적 장애를 극복할 수

8) 『朱子語類』 5:85, 「性理2」, “心者, 氣之精爽.”

9) 李珣, 『栗谷全書』 卷10, 「答成浩原」, “天地之化, 卽吾心之發也.”

10) 李珣, 『栗谷全書』 卷10, 「答成浩原」, “心是氣也.”

11) 『朱子語類』 5:85, 「性理2」, “所覺者, 心之理也, 能覺者, 氣之靈也.”

12) 김경호, 「심통성정: 마음은 어떻게 본성을 정서로 드러내는가?」, 『조선유학의 개념들』, 예문서원, 2002, pp.196-201

있는 것은 이렇듯 변화 가능한 수위(修爲)의 능력이 있기 때문이라고 본다. 그 수위의 능력은 곧 허령통철한 마음의 능력이기도 하다. 그러한 변화의 노력을 기질의 변화[矯氣質]라고 말한다.

그러나 기질의 변화는 단순히 육체를 구성하는 형기의 측면만을 지적하는 것은 아니다. 기질의 변화는 근본적으로 본성을 회복하는[復其性]의 문제이다. 따라서 이이는 성선의 본성을 회복하는 것은 몸[形氣] 자체의 수양에 의해 호연지기(浩然之氣)를 배양함으로써 기질의 변화를 수반하는 것도 한 방법이겠지만, 보다 근본적인 방법으로 마음에 의한 변화, 곧 마음 다스림[治心]의 방법을 제시한다.

이이가 파악한 마음의 본체는 담연(湛然)히 비고 밝아서 빈 거울과도 같고, 평평한 저울대와도 같다. 이 마음이 사물에 감응되어 동하면 칠정이 응하게 되는 것인데, 기에 구속되고 욕심이 가려져서 본체가 서지 못하기 때문에 마음이 작용이 혹시 그 바른 것을 잃기도 한다고 본다. 그 병통은 “마음이 어둡고 어지러운 것에 있을 따름”¹³⁾이라고 하여 ‘마음다스림’[治心]의 문제를 제기하는 것이다.

이이는 모든 병의 근원을 치유할 수 있는 ‘마음 다스림’을 통하여 인간은 현실적 장애와 한계를 극복하고 개선함으로써 천지만물과 하나 될 수 있는 가능성이 열리게 된다고 본다. 이런 점에서 우주자연과 인간이 하나가 되는 천인합일의 이상적 경지는 바로 ‘치심’과 같은 절실한 자기 수양과 치열한 연마에 의해서 가능하게 된다. 이 과정은 곧 삶의 조화로우름을 추구하는 것이고, 이것은 다름 아닌 자연이 올바른 질서를 회복하는 것이다.

3. 마음에 일어나는 허물

마음이 외물을 접하게 될 때 대상 사물을 느끼면서[感] 그에 따라 대응 방식이 나오게 되는데[應] 본심을 잃고 사물에 얽히면 동요하게 되는 것이 마음의 병[心疾]이다. 이렇게 마음의 병들과 그러한 병들에 의해서 부끄러움이 생기게 된다. 이것은 사람의 마음이 지극히 신령하여서 터럭만큼 작은 일이라

13) 李珥, 『栗谷全書』卷21, 「聖學輯要」, 〈言存誠反復, 以盡正心之義, 亦兼涵養省察而言〉. “其病在於昏與亂而已”

도 스스로 속이는 것이 있으면, 반드시 마음에 만족해 할 수 없는 것이 있게 되기 때문이다. 이렇기 때문에 이것이 병[疾]이 된다는 것이요, 또한 마음에 부끄러워함이 나타나는 것이다.¹⁴⁾

이이는 이러한 마음의 병과 부끄러움을 일으키는 요인에 대해서 주자의 말을 빌려 구체적으로 적시하고 있는데, 첫째는 일이 오기 전에 기대하는 마음을 가졌기 때문이고, 둘째는 일이 이미 끝났는데도 아직 마음에 두고 잊지 못하기 때문이며, 셋째는 바로 일에 응하여 편중하는 뜻이 있기 때문이다.¹⁵⁾ 마음의 병은 모두 마음이 대상에 결박하여 매여 있기 때문에 일어나는 것이며, 설혹 다른 일이 닥치더라도 이미 치우친 마음 때문에 그것을 처리함에 바르지 못한 반응을 보일 수밖에 없게 된다. 결국 마음의 바름을 잃었기 때문이다. 이것을 이이는 ‘마음의 허물’[心過]라고 한다. 마음의 허물은 바로 진실한 마음이 없기 때문이다.

사람에게 진실한 마음이 없으면 하늘의 이치에 어긋나게 됩니다.……. 속이는 것은 오래 가기가 어려워서 처음에는 날카로이 힘쓰는 듯하나 나중에는 게을리 하는데, 이런 따위는 모두 진실한 마음이 없는 까닭입니다. 한 마음이 진실하지 못하다면 만사가 모두 거짓이므로 어디로 간들 가히 행할 수 있겠는가!¹⁶⁾

옥루에서도 조차도 속일 수 없는 마음인데, 그것을 스스로 놓치게 되는 것은 방심하는 마음이 있기도 하겠지만, 무엇보다도 ‘성실한 마음’ ‘진실한 마음’으로서의 실심(實心)이 없기 때문에 나타나게 된다. 하늘에 있는 것이 실리(實理)이고, 사람에게 있는 것이 이 실심(實心)이다. 이 진실한 마음이 곧 성실(誠實)이기도 하다.

이이는 진실한 마음을 잃음으로써 파생되는 마음의 허물[心過]을 『성학집요』에서 다양한 전거를 통해 제시한다.

공자는 “허물이 있고도 고치지 아니하면 이것을 허물”이라고 한다.¹⁷⁾ 이

-
- 14) 李珣, 『栗谷全書』卷22, 「聖學輯要」, 〈言由裏達表之效〉. “西山眞氏曰. 人心至靈, 毫髮之微, 少有自欺, 必有不能慊於中者, 此所謂疚也, 此所謂惡也. 惟夫處幽如顯, 視獨如衆, 反之於己, 無所疚惡焉.”
- 15) 李珣, 『栗谷全書』卷21, 「聖學輯要」, 〈省察〉. “心纔繫於物, 便爲所動, 所以繫於物者有三. 事未來, 先有箇期待之心, 或事已應過, 又留在心下不能忘, 或正應事時, 意有偏重, 都是爲物所繫縛.”
- 16) 李珣, 『栗谷全書』卷21, 「聖學輯要」, 〈誠實〉5. “人無實心, 則幸乎天理矣. …… 矯僞難久, 始銳終怠, 如是之類, 皆無實心故也. 一心不實, 萬事皆假, 何往而可行, 一心苟實, 萬事皆真, 何爲而不成?”
- 17) 李珣, 『栗谷全書』卷22, 「聖學輯要」. “子曰. 過而不改, 是謂過矣”

에 대해서 주자는 “허물이 있을 때 능히 고친다면 허물없는 데로 돌아가지만, 고치지 아니하면 그 허물이 드디어 이루어져서 장차 고칠 수 없게 된다”고 한다. 18) 『상서(商書)』 「열명(說命)」에서는 “허물을 부끄럽게 여겨서 아닌 것처럼 조작하지 말라”¹⁹⁾하였고, 채씨(蔡氏)는 “허물은 우연히 생기는 것이지만, 그것을 허물이 아닌 것처럼 조작하는 것은 고의에서 나온다”²⁰⁾고 하였다.

인생을 살아가는 동안에 인간은 크고 작은 다양한 과오를 저지르게 마련이다. 잘못을 저지르는 것도 문제이지만, 더 중요한 것은 그런 잘못 이후에 나타나는 ‘태도’이다. 잘못을 하고서도 전혀 반성을 하지 않는 사람이 있는가 하면, 상황이 그러해서 어쩔 수 없었다고 변명하는 사람이 있는가 하면, 그 잘못에 대해 숙고하면서 개전의 기회로 삼는 사람도 있기도 하다.²¹⁾ 스스로 잘못된 일에 대해서 반응하는 태도를 보면 그 사람의 사람됨과 ‘국량’을 파악할 수 있게 된다. 자로는 이러한 잘못에 대해 솔직하고 용감하게 대처함으로써 개과천선하는 전형을 보여준다.

자로는 남이 허물을 말하여 주면 기뻐하였다.²²⁾

대부분의 사람들이 허물이 있을 때 남이 규정하여 주는 것을 좋아하지 않아서, 마치 병을 숨기고 의사를 꺼려하여 마침내 자기의 몸을 죽음에 빠뜨리게 함과 같은데, 자로는 그렇지 않고 스스로 자신에게 허물이 있다고 충고하는 말을 들으면 기뻐하여 스스로 고치기에 용감하였다. 주자는 이렇게 자신의 허물에 대해 용감히 고칠 수 있는 태도는 허물을 일러주는 말에 대해서 하나하나 관용하여 받아들여, 다시 그것이 사실이고 사실 아닌 것을 따지지 말아야 한다고 본다. 그렇게 해야 일의 크고 작음에 관계없이 사람들은 그가 잘못된 일에 대해서 다 말하여 주게 되고, 그렇기 때문에 숨기는 마음이 없게 되는 것이다. 그런데 만약 하나하나 계산하고 비교하여 기어이 변명하

18) 李珣, 『栗谷全書』 卷22, 「聖學輯要」. “朱子曰. 過而能改, 則復於無過. 惟不改, 則其過遂成, 而將不及改矣.”

19) 李珣, 『栗谷全書』 卷22, 「聖學輯要」. “無恥過作非.”

20) 李珣, 『栗谷全書』 卷22, 「聖學輯要」. “蔡氏曰. 過誤, 出於偶然, 作非, 出於有意.”

21) 최근에 한국사회를 온통 ‘가짜’로 몰아넣고, 그에 덧붙여 ‘변명’에 ‘변명’으로 덧붙인 ‘학력위조’ 사건은 이런 점에서 시사하는 바가 많다.

22) 李珣, 『栗谷全書』 卷22, 「聖學輯要」, 〈言改過〉. “子路, 人告之以有過則喜.”

고 옳고 그름을 따지게 된다면, 허물을 일러주면 기뻐하는 것이 아닌 것이 된다.²³⁾

장남헌(張南軒)은 마음의 허물[心過]이 또 다른 허물을 낳을 수밖에 없는 까닭에 대해서 다음과 같이 말한다.

마음의 허물은 더욱 방지하기 어려운데, 한 번 마음속에 싹트게 되면 비록 눈으로 보거나 귀로 들을 수는 없으나 내가 항시로 익히는 공부는 이미 사이가 끊어진 것이다. 살피는 것을 늦추면 마음의 허물은 불어나고 지라난다. …… 오늘 한 가지 잘못된 생각을 고통스럽게 여겨 고치지 않으면 내일에 이 생각이 또 생기게 되어 쌓여서 습관으로 익어 버리면 상시로 익히는 공부[時習之功]가 소각되며, 이 두 가지가 함께 성립될 수가 없다.²⁴⁾

잘못에 대해서 그것을 인정하고 고치기에 용감하지 않게 되면, 상황은 더욱 견잡을 수 없는 상황으로 치닫게 된다. 악화가 악화를 구축하게 되는 것이다. 그것은 반성하고 살피서 사욕을 이기고 허물을 다스리는 노력을 하지 않기 때문에 비록 선(善)을 행할 수 있는 기회가 오더라도 선(善)으로 돌아갈 수 있는 실천이 없게 되며, 그 때문에 거짓에 거짓이 덧씩워지게 되고 욕심에 방종하여 함부로 명령되어 행하게 되어 그 후회함이 따라갈 수 없는 지경에 까지 이르게 되는 것이다. 안자(顏子)가 허물을 두 번 거듭하지 않았던 것은, 한 번에 아주 단절시키고 다시 생기지 않게 하였기 때문이다.

이이는 한편 마음의 허물은 마음이 혼미하여 어둡고 어지럽기 때문에 발생하는 것으로 보기도 한다. 마음의 어두움[昏]에 의한 병통이 지혼(智昏)과 기혼(氣昏)이고²⁵⁾ 마음의 어지러움[亂]에 의한 병통이 악념(惡念)과 부념(浮念)이다.²⁶⁾ 마음의 혼과 난은 모두 어려운 문제이지만 가장 효과를 얻기 어려운 것이 부념이다. 이 부념은 마음에 일어난 생각으로 선(善)도 아니고 악

23) 李珣, 『栗谷全書』卷22, 「聖學輯要」, 〈言改過〉, “朱子曰, 苟欲聞過, 但當一一容受, 不當復計其虛實, 則事無大小, 人皆樂告而無隱情矣. 若切切計較, 必與辨爭, 恐非告以有過則喜之意也.”

24) 李珣, 『栗谷全書』卷22, 「聖學輯要」, 〈言改過〉, “南軒張氏曰, 夫習之有斷絕, 心過有以害之也. 心過尤難防, 一萌于中, 雖非視聽所及, 而吾時習之功, 已間斷矣. 察之緩則滋長矣, 惟人安於故常, 以爲微而忽焉, 此豈可使之熟也哉? 今日一念之差而不痛以求改, 則明日茲念重生矣, 積而熟, 時習之功銷矣, 不兩立也.”

25) 지혼(智昏)은 궁리를 못하여 시비에 몽매(蒙昧)한 것을 말하고, 기혼(氣昏)은 게으르고 방일(放逸)하여 잠잠 생각만 하는 것을 말한다.

26) 악념(惡念)은 외물(外物)에 유혹되어 사욕을 비교하는 것이고, 부념(浮念)은 생각이 일어나는 모양이 산란(散亂)하여 끊임없이 일어나는 것을 말한다.

(惡)도 아니어서 “무사할 때에 문득 일어났다가 문득 없어져 자유를 얻을 수 없는 것”이기 때문이다.

따라서 이이는 마음의 허물이 일어날 수 있는 모든 조건은 제거되어야 하며, 이렇게 반드시 고치야 하는 것은 이 과정이 덕(德)을 진취시키는 일이고, 이것은 곧 자신이 수행하는 사업을 닦는 데 바탕으로 삼아 일을 성취하는 것이기 때문이다. 자신의 허물을 고치는 일은 통치자 개인뿐만 아니라, 일반 대중 모두에게 동일하게 적용되는 문제이다.

4. 마음 다스리기

마음 다스리기, 곧 치심(治心)을 통해 마음의 허물을 치유하게 되면, 자연스럽게 몸으로 드러나는 것도[治躬] 바르고 절도에 맞게 된다. 이이는 사람에게 일어나는 병증을 치료하는 근본적인 치유책도 치심(治心)의 문제로 이해한다.

병을 다스리는 데는 약과 음식물뿐이 아니라 모름지기 마음을 다스리고 기를 기른 뒤여야 병을 다스릴 수 있는 것입니다. 옛 사람의 시에 ‘온갖 보양이 모두 필요 없고 마음을 잡는 것만이 요령이다’ 하였습니다. 그러므로 마음을 다스리는 것이 근본이요, 음식물은 말단의 일인 것입니다. 마음을 다스리지 않으면 어찌 양생을 할 수 있겠습니까.²⁷⁾

마음과 몸은 불이적(不二的)이다. 둘이 아니다. 몸은 집과 같고 마음은 집주인과 같다. 집주인이 있어야 집을 관리하여 마당에 물을 뿌리고 쓸며 집안 일을 정돈할 할 수 있다. 그런데 만일 주인이 없다면 이 그 집은 한 황폐된 집에 지나지 않게 된다. 몸의 병증을 치료하는 것도 마찬가지라는 것이다. 우선적으로 해야 할 것[治心]을 하지 않고 부차적이고 지엽적인 것을 선행하는 것은 본말이 전도된 것이다.

이이는 『김생에게 주다(贈金生)』라는 시에서 사람에게서 일어나는 마음의

27) 李珣, 『栗谷全書』 卷29, 「經筵日記」, 〈正月〉. “治病非但藥餌食物, 必須治心養氣, 然後可以養病. 古人詩曰, 萬般補養皆虛僞, 只有操心是要規. 是故, 治心, 本也, 食物, 末也. 苟不治心, 亦何能養生乎.”

병을 치료하는 가장 으뜸인 치료제는 ‘치심’이라고 설파한다.

도를 구함은 소경에게 묻기 어려운 일인데, [求道難詢瞽]

어찌하여 발이 부르터 가며 찾아 왔는고, [如何蘭足尋]

나는 듣건대 4백 가지의 병에는, [吾聞四百病]

마음 다스리는 약이 첫째라네. [一藥在治心]

도를 찾는 것은 쉬운 일이 아니다. 그러나 그 도는 고원하게 있는 것이 아니다. 적어도 이이에게 도는 일상으로부터 발견되는 것이며, 그것을 미루어 나가는 과정이 도를 실현하는 과정이다. 도는 사람에게 멀리 있는 것이 아니다.[道不遠人] 그 도구함은 바로 자기의 주인인 ‘나의 마음’에서 비롯한다. 따라서 이이는 모든 병증을 치료하는 근본적인 약이 마음 다스림[治心]이라고 하는 것이다.

이러한 치심에 대한 입장은 「사응교겸진소회소(辭應教兼陳所懷疏)」에서도 개진되고 있다. 이이는 “사람에게는 혈기(血氣)가 있어서 병이 들면 징조가 나타나며, 병을 치료하는 방법으로는 마음을 다스리는 것이 상책입니다. 만약 질병이 생긴 까닭을 깊이 추구하여 발본색원하지 않는다면 곧 독한 약을 쓰는 것은 부질없이 원기만을 손상시키게 될 따름입니다”²⁸⁾라고 하면서 치심의 방법으로 “첫째는 마음을 맑게 가져 덕을 기르는 것”²⁹⁾이라고 설명한다. 즉 “이른바 마음을 맑게 가져 덕을 기른다는 것은 마음에서 우러나는 생각이 선하면 곧 눈과 귀가 가려지지 않고 태연히 그의 직위에 있을 수 있고 온 몸이 뜻대로 잘 움직이게 되며, 소리와 색깔도 교란을 시킬 수가 없게 되고 병환도 환난을 일으킬 수가 없게 됩니다”³⁰⁾라고 한다. 이는 곧 마음에서 일어나는 번잡한 욕망을 선념으로 바꿈으로써 몸의 병뿐만 아니라 마음의 병도 치료가 가능하다는 것이다.

이이는 이 치심의 문제를 통치자의 핵심적인 공부로 제기한다. 통치자인 임금의 마음이 다스림을 펴 나가는 근원이기 때문이다. 곧 한 나라가 다스려지고 어지러워짐이 한 사람[임금]에게 달려 있고, 한 사람이 훌륭하고 그렇지

28) 李珣, 『栗谷全書』卷4, 「辭應教兼陳所懷疏」. “人有血氣, 受病有兆, 調病之方, 治心爲上, 若不深究疾病之所由生, 拔本塞源, 則瞑眩之投, 徒傷元氣而已.”

29) 李珣, 『栗谷全書』卷4, 「辭應教兼陳所懷疏」. “一日清心以養德”

30) 李珣, 『栗谷全書』卷4, 「辭應教兼陳所懷疏」. “所謂清心以養德者, 心官善思, 則耳目不能蔽, 泰然居位, 百體從令, 聲色不能爲撓, 疾疢不能爲祟.”

못함은 한 마음에 달려 있는 것이다. 따라서 이이는 다양한 상소와 대책을 통하여 치심의 문제를 역설한다.

마음을 바르게 함으로써 다스림의 근본을 세우는 것입니다. …… 이른바 마음을 바르게 함으로써 다스림의 근본을 세운다는 것은 임금이 어질면 어질지 않은 자가 없게 되고 임금이 의로우면 의롭지 않은 자가 없게 되기 때문입니다. …… 그러므로 마음을 바르게 하는 것을 첫머리로 졌는데, 그 조목이 세 가지가 있습니다. 첫째는 큰 뜻을 세우는 것이요, 둘째는 학문에 힘쓰는 것이요, 셋째는 올바른 사람을 친근히 하는 것입니다. …… 전하께서는 마음을 바르게 하고 뜻을 정성되게 하는 것을 듣기 싫은 진부한 말이라 여기지 마시고, 반드시 이치를 추구하고 공경히 처신하는 것으로써 다스림을 이룩하는 근본으로 삼으십시오.³¹⁾

정사를 펴는 기준은 것은 이이게 있어 ‘안민(安民)’이다. 백성들의 삶을 곤궁하지 않고 편안하게 하는 것이 모든 정책의 최우선이라는 것이다. 오래된 폐습을 일소하고 새롭게 정책을 입하고 실행하는 경장(更張)이라는 것도 근본적으로 백성들의 편안한 삶이 기준이 될 수밖에 없다. 이처럼 백성을 편안히 하는 핵심은 무엇보다 통치자의 마음을 바르게 하는 것, 곧 마음을 다스려서[治心] 하늘의 이치[天理]와 인심의 욕망에 대해 동요되지 않고, 정성된 뜻과 마음을 확충하게 되면 통치는 자연스럽게 이루어진다는 것이다.

5. 마음 다스리기의 방법

1) 마음과 뜻의 정성스러움을 이루기 성경의 공부

이이는 마음의 허물과 분요한 마음을 다스리는 근본적인 방법으로 경(敬)과 성(誠)에 의한 수양법을 제시한다.³²⁾

이이는 경을 ‘마음을 오로지 하여 잡념을 가지지 않는 것’[主一無適]·‘가치런히 정돈하고 엄숙한 것’[整齊嚴肅]·‘항상 마음이 혼매하지 않은 것’[常惺惺

31) 李珣, 『栗谷全書』卷3, 「諫院陳時事疏」, “正心以立治本... 所謂正心以立治本者, 君仁莫不仁, 君義莫不義... 故以正心爲首. 其目有三, 一曰, 立大志, 二曰, 勉學問, 三曰, 親正人. ... 伏望殿下, 勿以正心誠意爲厭聞之陳言, 須以窮理居敬爲致治之本原.”

32) 김경호, 「誠敬에 근거한 율곡의 修養工夫論」, 『한국사상사학』 18, 한국사상사학회, 2002, 참조

法]·‘그 마음을 거두어 들여서 하나의 잡념도 용납하지 않는 것’[其心收斂, 不容一物]으로 이해하는데, 이것은 그가 마음을 항상 한결같고 깨어 있어야 한다고 보기 때문이다. 즉 고요히 있을 적에는 잡된 생각을 일으키지 말고 맑게 고요하되 명칭하지 않고 또렷해야 하며, 움직일 적에는 일을 처리함에 한 가지에만 전심하고 이것저것을 생각지 말아서 조금도 잘못이 없어야 하며, 몸가짐은 반드시 정제(整齊)하고 엄숙해야 하고, 마음가짐은 반드시 신중하고 두려워하여야만 하는데, 이것이 거경(居敬)의 요체이고, 이 경에 힘쓰는 것이 지경(持敬)이다.

이처럼 경은 마음이 드러나지 않은 상태(未發)뿐만 아니라 이미 현상화된 상태(已發)에서도 항상 깨어 있는 상태(覺醒)를 유지하여 한결같이 함으로써(專一) 사사로운 욕구(私欲)를 막아내고 우주자연의 이법을 보존하게 하는 것이다. 그러나 경은 내면적인 집중이나 각성의 상태에만 한정되는 것이 아니고, 마치 신이한 존재(上帝)가 ‘바로 내 위에서 나를 내려 보듯’ ‘바로 내 앞에서 나와 직면 하듯’하여 척연(惕然)하고 송연(悚然) 한 마음의 상태를 말하기도 한다. 이것은 경건함과 아울러 두려움을 포함하는 것이기도 하다. 이것이 외경(畏敬)이다.

따라서 내 마음이 산만하게 흐트러지지 않고 각성된 상태에서 경건함과 아울러 종교적인 엄숙마저 요청되는 경의 태도는 도덕적 의지를 넘어서 천리가 온전히 발현될 수 있다는 자기 확신과 믿음이기도 하다. 주자는 “공경이란 송연(悚然) 두려워하는 바가 있는 듯 하다는 뜻인데, 항상 두려워하는 바가 있는 듯 하게 되면 감히 자기의 마음을 속이지 못하게 되고 성(誠)에 나아갈 수 있다”고 한다. 따라서 이런 주체 자신의 마음에서 비롯된 믿음과 확신은 성(誠)이라고 하는 근본적 지향으로 이어진다.

맹자(孟子)는 “성(誠)은 천도요, 정성되기를 생각하는 것[思誠]은 인도”³³⁾라고 한다. 주자는 이에 대하여 “성(誠)이란 것은 나에게 있는 이치가 모두 진실하고, 거짓이 없는 것이므로, 천도(天道)의 본연(本然)이요, ‘정성되기를 생각한다’는 것은 나에게 있는 이치가 모두 진실하고 거짓이 없고자 하는 것이니, 인도의 당연”³⁴⁾이라고 해석한다.

33) 李珥, 『栗谷全書』 卷22, 「聖學輯要」, 〈誠實〉5. “孟子曰, 誠者, 天之道也, 思誠者, 人之道也.”

34) 李珥, 『栗谷全書』 卷22, 「聖學輯要」, 〈誠實〉5. “誠者, 理之在我者, 皆實而無僞, 天道之本然也. 思誠者, 欲此理之在我者皆實而無僞, 人道之當然也.”

율곡에 의하면, 성(誠)은 ‘진실하여 망령됨이 없는 하늘의 이치’(眞實無妄)로 ‘진실한 이치’(實理)요, 또한 ‘남과 나 자신까지도 속이지 않는 마음’(不欺)으로서 ‘진실한 마음’(實心)이요 또한 ‘성실(誠實)함’이다. 자신과 남을 속이지 않는 진실한 마음을 넓혀 나가면(擴充) 진실한 이치에 이를 수 있다는 점에서 실리와 실심은 서로 다른 것이 아니다. 이 성(誠)의 본체는 매우 은미하고 그 작용은 현저하여 성(誠)이 없으면 사물이 존립할 근거가 없는 것이다. 이러한 점에서 정성스러움[誠]은 사물의 존재원리이기도 하다.

따라서 이 성(誠)을 실현하기 위해서는 성을 이루려는 성지(誠之)의 치열한 공부가 요구된다. 이 때 이러한 성을 이루려는 노력의 수양공부는 경을 핵심으로 한다는 점에서 이이는 경을 공부의 요법으로 보고, 성(誠)은 경 공부를 통한 효과요 결과로 이해한다. 결국 ‘성(誠)이란 경(敬)의 근원이요, 경(敬)이란 성(誠)으로 되돌아가는 공부’가 되는 것이다.

2) 마음 다스림과 예의 실천

이이는 ‘경(敬)은 성학(聖學)의 시작과 끝’이라고 정의한다. 따라서 학문의 시작에 해당하는 경 공부를 마음을 집중하여 모으는 것[收斂]으로부터 비롯된다고 이해하고 이를小學공부로 설정한다. 그리고 학문의 마지막에 해당하는 경 공부를 마음을 바르게 하는 正心공부로서 마음의 이치를 배양하고 스스로를 항상 살피는 함양성찰로 설정하고 있다.

이이가 학문을 시작하는 경 공부를 마음을 집중하여 모으는 것[收斂]으로부터 시작하고 그것은 소학적인 몸의 단속을 통해 이루어진다는 것은 그 공부가 마음의 문제를 다루고 있기는 하지만, 전적으로 몸과 관련되어 있다는 점에서 주목된다. 소학적인 공부는 다름 아닌 유교적인 질서 의식을 몸으로 끊임없이 반복 수행함으로써 습관화하는 것이다. 즉 일상적인 생활의 과정에서 각각의 상황에 맞는 예를 학습하고 또 이를 실천하며, 이를 반복적으로 수행하여 의식의 단계가 아닌 무의식의 단계에서도 그러한 학습의 결과가 실현될 수 있을 정도로 몸에 익히는 공부가 바로 소학의 예 공부이다. 이것은 단순히 육체적인 훈련에 그치는 것이 아니라 이러한 예 실천의 과정을 통해서 인지체계를 확대하고, 예에 담겨진 문화적 자산을 흡수하는 과정이기도 하다. 이런 점에서 본다면 예 실천이 곧 인간의 몸과 의식을 변화시키는 방법

이고, 변화된 인간의 몸과 의식은 다시 예 실천으로 피드백 된다는 점을 확인할 수 있다. 이것이 곧 체화된 예이자 체화된 마음이다.

예 실천을 위해서는 무엇보다도 목표에 대한 지향성이 요청된다. 즉 성인과 같은 인격을 완수하겠다는 것이 입지이다. 그러나 마음에 성인을 기약하는[聖人自期] 뜻이 분명하게 서지 못하는 데는 ‘과연 내가 성인의 경지에 이를 수 있을까’하는 믿지 않음[不信]과 자신의 능력부족만을 탓하면서 나아가지 못하여 나아가면 성현이 되고 물러나면 우(愚)와 불초(不肖)가 되는 것을 알지 못함[不智], 그리고 태만하게 항상 머물러 있으면서 분발하고 진작하지 않으면서 우물쭈물하는 용기 없음[不勇] 때문이다.³⁵⁾ 마음속에 성인이라는 가능성 존재로서 자기실현을 위한 주체적 자각의식이 결여되었을 때, 우리는 지향을 잃고 방황하게 된다. 이이는 자신의 금강산 입산이라는 경험을 통해서 이 점을 통절히 느꼈기 때문에, 입지의 문제를 매우 중요시 한다.

이이는 예의 실행을 입지와 관련한 자기 의지와 지향성의 정립에서 찾기도 하지만, 인간의 몸과 관련한 기질의 문제와 연관하여 파악하고 있기도 하다. 내 마음에 의한 자의적 판단 가능성을 배제하기 위해서는 기질에 의한 장애를 제거하는 공부가 무엇보다도 요청된다. 육체를 지닌 인간의 욕구와 욕망은 마음의 본질을 왜곡시키고 또 잘못된 결과를 도출하므로 이러한 장애를 제거하는 인위적인 노력이 필요하다는 것이다. 그것이 기질의 장애를 제거하기 위한 기질을 교정하는 것(矯氣質)이다.

그런데 이 기질의 장애를 교정하고 변화시키기 위해서는 자기 자신의 사욕을 제거하는 극기라고 하는 ‘몸으로 비롯하는 욕구와 욕망의 조절 문제’와 연관된다. 인간은 형기(形氣) 곧 ‘몸’으로서의 육체를 지닌 존재이기 때문에 본래적으로 욕구 지향적이다. 이 욕구의 핵심은 음식남녀이다. 그러나 이것은 성인이라고 없을 수 없는 욕구이다. 문제는 이 욕구에 얼마나 집착하는가이다. 곧 ‘사사로운 욕구와 욕망’의 파생을 경계하는 것이다. 따라서 자신이 좋아하는 것이라 하더라도 천리에 부합하지 않는 경우에 이를 제거하고, 자신이 좋아하는 것이 바른 윤리 도덕에 맞도록 해야 한다. 그렇기 때문에 천리를 근거로 하여 내 마음으로부터 정당한 것을 확보하려는 수양공부가 필요하다. 이 수양공부는 단순히 자기의 몸과 행동을 규율하는 것에 그치지 않고 마음

35) 李珥, 『栗谷全書』 卷20, 「聖學輯要」, 〈立志章〉. “志之不立, 其病有三, 一曰不信, 二曰不智.”

속에서 요동치는 사욕을 천리로 극복해야 함을 의미한다. 이 점에서도 사욕을 제거한다는 것은 결국 인간의 몸과 직결된다는 것을 알 수 있다.

자신을 극복한다는 것은 자기 행동을 자율적으로 검토하여 제약한다는 의미도 있지만, 그보다는 자신의 마음속에서 일어나는 욕구를 조절함으로써 우주 자연의 이치에 부합하도록 하는 것이다. 이것이 ‘천리(天理)의 절문(節文)이자 인사(人事)의 의칙(儀則)’인 예(禮)를 회복하는 것(復禮)이다. 이 예의 실천을 통해 ‘마음으로 다진 진실하고 성실한 뜻’이 행위를 통해 구체화되고, 이것은 행위의 과정을 통해 몸으로 익혀지게 되며, 그것은 다시 ‘내면적인 덕성’으로 자리하게 된다. 따라서 몸 표현을 통한 예의 실천은 보이지 않고 잡을 수도 없는 마음을 외재적으로 규율함으로써 내면화하는 과정이고, 그러한 점에서 체화된 마음이기도 하다.

3) 진락의 체험을 통한 쇠락한 마음의 확보

이이는 마음의 본체가 지닌 본래적인 속성, 곧 ‘허령통철’과 ‘성선의 덕성’은 수양의 여부에 따라 제대로 드러나거나 그렇지 못하다고 본다. 따라서 마음의 본래성을 그대로 드러내고 또한 확충하기 위해서 마음을 다스리는 수양 공부가 필요한데, 그 방법에는 거경궁리를 통해 진실한 마음[誠]을 확보하는 것도 있고, 일상적 규범의식의 준행과 이를 통한 체화된 마음의 배양하는 방법도 있다. 이이는 여기에 덧붙여 “잘 수양하는 방법은 마음을 조존(操存)하고 성찰(省察)하는 데 있으나, 거처하는 환경이 청광(淸曠)한 것도 수양을 돕는 한 가지 방법이 된다”하여 자연의 경물(景物)을 완상하는 과정을 통해 쇠락(灑落)한 마음의 경지, 곧 진락(真樂)의 체험을 또한 꼽고 있다.

옛적에 증석이 ‘기수에 목욕한 뒤 음영하고 돌아오겠다’하자 부자가 깊이 허여하였고, 주자는 한 그루 나무의 맑은 그늘을 만나면 으레 읊조리고 배회하며 차마 떠나지 못하였으니, 이것이 다만 외경만을 즐겼을 뿐이겠는가. 장차 외경으로써 내 마음의 수양을 도우려는 것이다.³⁶⁾

36) 李珣, 『栗谷全書』 卷13, 「平遠堂記」, “昔者, 曾暫浴沂詠歸, 而夫子深與焉, 朱子遇一樹稍淸陰處, 必嘯詠徘徊而不能去, 此徒外境之爲樂哉? 將以外境助養吾心爾.”

기수음영(沂水吟詠)은 증점이 “늦은 봄날 봄옷이 마련되면, 벗들과 동자들을 데리고 기수(沂水)에서 목욕하고 무우(舞雩)에서 바람 쐬다 시를 읊조리며 돌아오는”(暮春者春服既成, 冠者五六人, 童子六七人, 浴乎沂, 風乎舞雩, 咏而歸)³⁷⁾自得(自得)의 경지를 표현한 것이다. 이에 대해 공자는 “나는 증점과 같이 하겠노라”(夫子喟然嘆曰, 吾與點也)³⁸⁾라고 하여 제자인 안연의 쾌락한 마음의 경지를 높이 칭찬하였다. 이러한 정취에 대해서 동경은 이이의 「욕기사(浴沂辭)」에 잘 나타나 있다.

봄비람 솔솔 불고, 봄날은 길고 길다. 봄옷 이미 마련되었으니, 나의 벗들과 함께 놀러 가리라. 저 기수(沂水) 바라보이니 맑은 물에 목욕하리라. 나의 옷 떨쳐입고, 나의 갓 털어 쓰고서. 무우(舞雩)에서 바람 쐬고, 만물의 변화 관찰한 다음, 노래하며 돌아오리라. 한 이치의 근본 깨닫고, 만 갈래로 분산되는 만물의 실정 통하였다. 하늘을 우러러보고, 땅을 굽어보니, 물고기는 뛰놀고, 소리개는 나는구나. 흥화(動華)가 이미 가 버렸으니, 누구와 함께 지내야 하나. 즐겁도다 저 행단(杏壇), 나의 스승으로 모시리라.³⁹⁾

현실이 각박할수록 이상의 별빛은 지상으로 내려온다. 이이는 현실 정치의 답답함과 임금인 선조와의 불화를 겪으면서 출사를 포기하고 산림에 거처하면서 안연과 같은 경지에서 자신을 도야하는 것을 갈망한다. 이러한 미적 체험은 시문(詩文)으로 표현되는데, 그 대표적인 것이 이이의 「고산구곡가(高山九曲歌)」이고, 「송애(松崖)에 대한 기문」에도 잘 나타나 있다.

아! 외물의 즐거워할 만한 것은 모두 참다운 즐거움이 아니다. 군자의 즐거워하는 것은 안에 있고 밖에 있지 않으므로 저 솟은 봉우리와 흐르는 물 등은 다 나에게 관계가 없는 것인데, 옛 성현이 오히려 이를 즐거워한 것은 무슨 까닭일까. 대개 내외를 나누어서 둘로 보는 것은 참다운 즐거움을 아는 이가 아니다. 반드시 내외를 하나로 하여 피차가 없는 이리야 참다운 즐거움을 아는 것이다. 천리는 본래 내외의 간격이 없는 것인데, 저 안이 있고 밖에 있는 것은 반드시 인욕이 개재하였기 때문이다. 진실로 인욕의 개재가 없다면 바로 호연자득할 터이니, 어디를 간들 즐겁지 않겠는가?⁴⁰⁾

37) 『論語』, 「先秦」 26.

38) 『論語』, 「先秦」 26.

39) 李珣, 『栗谷全書』 卷1, 「浴沂辭」, “春風兮習習, 春日兮遲遲. 我服既成兮我友同遊, 瞻彼沂水兮浴乎清漪. 振余衣兮彈余冠, 風一陣兮於舞雩, 觀物化兮詠而歸. 達一本兮通萬殊, 仰天兮俯地, 魚躍兮鶩飛. 動華已逝兮, 吾誰與歸. 樂彼杏壇兮, 爰得我師.”

이이는 조존 성찰(操存省察)의 공부가 수양의 근본 방법이기 는 하지만, 외경(外境)의 승경(勝景)을 통해 즐거움을 느끼는 것 또한 수양을 돕는 방법임을 부정하지 않는다. 곧 자연 경물의 완상을 통한 불이적 세계의 체험, 곧 진락(眞樂)의 경지를 인정하는 것이다. 이이는 「안단성(安丹城)의 석담시에 차운하다 3수」에서 이러한 경지를 다음과 같이 읊고 있다.

봄빛은 날마다 아름다워 가는데, [春色日加媚]
 숨어 사는 사람들 한가로이 대하였네. [幽人相對閒]
 술병 기울여 실컷 취하세, [傾壺須盡醉]
 푸르름이 산을 덮기 이전에. [莫待綠侵山]

모래밭 따사롭고 방초가 짙었는데, [沙暖織芳草]
 꽃은 환하여 푸른 바위 단장했다. [花明粧翠巖]
 떠도는 사람과 숨어 사는 선비가, [散人兼逸士]
 수북 그리고 산남에서 왔구려. [水北又山南]

글로 써 모여서 새벽이슬 밟고, [文會步晨露]
 읊고 돌아오며 저녁노을 뚫는다. [詠歸穿夕嵐]
 마음을 맑히는 데 별다른 방법 없고, [澄心無別法]
 고요히 맑은 못을 내려다본다. [寂默俯清潭] 41)

봄색이 날로 아름다워져 가는 자연 풍광 속에서 존재가 다가와 말을 거는 미적 체험을 통해서 자연의 소리를 듣고 사람과 취하면서, 그러한 담박하고 화평한 기운을 맛보면서 쇠락한 마음의 경지를 경험한다. 그 정취가 담박함을 맛보면서 마음에서 맑은 기운을 일으키는 충담소산(沖澹蕭散)이고, 화평한 마음의 상태인 한미청적(閒美淸適)이며, 몸과 마음의 찌꺼기를 씻어 내는 청신쇄락(淸新灑落)이다. 이러한 경험은 놓칠 수 없는 마음을 다스리는 공부의 한 방법임을 이이는 보여주고 있다.

40) 李珣, 『栗谷全書』卷13, 「松崖記」. “嗚呼! 外物之可樂者, 皆非眞樂也. 君子之所樂, 在內而不在外, 則彼之峙且流者, 無與於我, 而古之聖賢, 尚有樂之者, 其故何耶? 蓋分內外而二之者, 非知眞樂者也, 必也一內外無彼此者, 其知眞樂乎? 天理本無內外之間, 彼有內有外, 【外下, 一有者字.】 必有人欲開之也. 苟無人欲之開, 則浩然自得, 焉往而不樂哉?”

41) 李珣, 『栗谷全書』卷2, 「次安丹城石潭韻 三首」. “春色日加媚, 幽人相對閒. 傾壺須盡醉, 莫待綠侵山. 沙暖織芳草, 花明粧翠巖. 散人兼逸士, 水北又山南. 文會步晨露, 詠歸穿夕嵐. 澄心無別法, 寂默俯清潭.”

6. 마치며

본 논문은 동아시아의 유학적 전통 문화에 기반한 조선조 성리학자인 율곡 이이(1536-1584)의 철학사상을 ‘마음 다스리기’의 문제화 관련하여 ‘체화된 마음’의 개념을 포섭하면서 고찰해 보았다. 율곡 성리학에서 나타나는 ‘마음 다스리기’의 문제를 서양철학의 ‘체화된 마음’의 개념을 덧붙여 고찰하는 것은 낯선 시도이기도 하다. 그러나 ‘체화된 마음’이라고 하는 개념이 낯선 개념이기는 해도 ‘마음 다스리기’의 문제 전혀 연관이 없는 것은 아니다. 논자는 ‘체화된 마음’의 개념이 최근의 인지과학의 경험적 연구 성과에서 비롯된 용어이기는 하지만, 그것이 인간의 마음과 관련한 철학적 담론을 해명하는데 유용한 시사점을 주고 있으므로 이를 차용하였다. 아직은 기획단계의 수준이라 보다 정밀하게 다듬고 적용해야 하는 과제를 안고 있다.

한국의 전통사상, 특히 성리학의 세계에서 마음의 문제는 단순히 마음에 한정하지 않는다. 성리학자들의 끊임없는 관심은 마음의 상태를 평정하게 유지하는데 있지만, 그것을 가능하게 하기 위해서는 ‘마음 자체를 다스리는 마음공부’도 중요하지만, 그 마음을 담고 있는 ‘몸 공부’ 또한 중요하지 않을 수 없다. 따라서 몸으로부터 비롯하는 욕구에 흔들리는 마음을 다잡기 위하여 항상 긴장감을 늦추지 않는다. 그 긴장감은 무형의 마음을 보다 유형화하고, 또 실제화 하여 이해하는데, 그것이 바로 ‘마음을 신체화’하는 과정이다. 마치 눈에 보듯, 손으로 잡듯, 그렇게 마음을 이해하게 된다. 그러나 여기서 그치는 것이 아니라 ‘신체화된 마음’을 통해 ‘마음’을 바로 잡는 노력을 꾸준히 해야 하고, ‘마음으로 체득됨’은 다시 구체적인 몸의 표현으로 나타난다. 그것이 예의 실행이다.

성리학자들은 ‘신체화된 마음’을 일상적인 예 실천을 통해서 ‘행동화된 마음’으로 전화시키고, 이는 다시 반복적으로 수행됨으로써 ‘신체화된 마음’의 영역을 넘어서 ‘무의식적 마음’의 상태까지 지향하게 된다. 이 단계가 바로 비록 몸으로부터 욕구를 느끼고 마음이 움직이지만, 전혀 우주자연의 법칙에 위배되지 않는 공자의 마음이며 인간과 자연이 하나가 되는 궁극의 경지인 천인합일이다. 바로 완전한 인격의 성취이자 진락(眞樂)의 경지이다.

「율곡 이이의 철학에서 ‘마음 다스리기’ 문제」에 대한 논평

강 희 복*

저도 한국철학(性理學)을 공부하고 있는 사람으로서, 栗谷의 思想에 관한 김경호 교수의 문제의식과 관점에 관하여 기본적으로 공감하면서 이 논문을 잘 읽었습니다. 저는 이 논문의 내용을 要約해보고, 논문을 읽은 所感과 함께 몇가지의 질문을 말씀드리려고 합니다.

1. 要約과 所感

발표자는 이 논문에서 서양철학에서의 ‘체화된 마음/육화된 마음’(M. Johnson, G. Lakoff)의 개념과 관련하여, 栗谷의 마음공부論에 관하여 몸(身)과 마음(心)의 不二의 관계를 전제로 하면서 ‘마음을 다스리는(治心) 문제’를 중심으로 논의하고 있습니다. 발표자는 마음(心)의 문제는 마음 그 자체에 대한 이론적/존재론적(理氣論) 해명으로 끝나는 것이 아니라 몸가짐을 바르게 하는 것과 함께 마음을 잘 다스리는 修養과 행위(실천)의 문제로 이어질 수 밖에 없다고 하면서, 치심(治心)의 문제는 인간의 몸 속에 담겨져 있으면서 몸과는 다른 마음이 어떻게 ‘인간의 본성을 보여주는 거울’이 될 수 있으며, 또 그 ‘마음’의 현상들은 어떻게 드러나고, 또 그 마음은 구체적으로 어떤 방법을 통해 ‘다스려질 수 있는가’의 문제로 귀결되며, 성리학자들은 마음이란 무엇인가에 대해 이론적으로 탐구할 뿐만 아니라 현실적인 마음의 상태를 어떻게 다스리고 변화시킬 것인가에 대하여 끊임없이 성찰하고 있다고 하였습니다. (1-3쪽)

발표자는 몸과 마음, 마음의 病(疾/過), 마음다스림의 기능성(중요성)과 방법 등에 관하여 다음과 같은 개념들을 중심으로 그리고 몸에 관한 서양철학

* 한국, 연세대

의 이론 및 記·疏와 詩를 포함한 다양한 자료들을 참고로 하여 구체적인 설명을 하면서, 결론에서 ‘신체화된 마음’ ‘행동화된 마음’ 뿐만이 아니라 ‘무의식적 마음’(16쪽)에 대해서도 언급하고 있습니다. 이 논문은 율곡의 사상을 현대적으로 새롭게 해석해보려는 하나의 산뜻한 시도라고 생각합니다.

* 治心·養氣/養生, 操心, 淸心·養德, 澄心, 正心
← 克己, 矯氣質, 復性

* 病 : 昏(智昏·氣昏)과 亂(惡念·不念)
不信·不智·不勇

* 敬과 誠 그리고 禮 → 灑落과 眞樂

2. 몇 가지의 질문

- 1) 공자는 “나는 증점과 같이 하겠노라”(夫子喟然嘆曰, 吾與點也)라고 하여 제자인 안연의 쇠락한 마음의 경지를 높이 칭찬하였다(14쪽)라는 부분에서, 顏淵은 曾點으로 고쳐야 하지 않을까?
- 2) ‘마음다스림’은 너무 좁은 개념이 아닌가? ‘마음다스림’(治心)을 기본으로 하지만, 克己·矯氣質/淸心·澄心·正心/養氣·養生·養德/復性 등을 포괄할 수 있는 개념으로서 ‘마음공부’라고 하는 것이 어떤가?
- 3) ‘眞樂을 통한 灑落’이 아니라, ‘灑落을 통한 眞樂’이라고 하는 것이 좋지 않을까?
- 4) 몸가짐을 바르게 하는 것과 禮, 克己·矯氣質/養氣/復性 등의 연관성에 대한 보다 구체적인 설명이 보완되어야 하지 않을까?
- 5) 栗谷이 말하는 ‘眞樂’이란 구체적으로 무엇인가?
율곡은 ‘以外境助養吾心’(13쪽, 註36)하는 山水之樂으로서의 ‘浴沂詠

歸' 뿐만이 아니라, '孔顏樂處'에 관하여는 언급하고 있지 않은가?

참됨(誠) 및 즐거움(樂)에 관한 孟子의 다음과 구절을 인용하면서, 논평을
끝내려고 합니다.

우주만물의 이치가 모두 내 마음 속에 갖추어져 있는데,
스스로를 돌아보아서 참되면 이것보다 커다란 즐거움은 없다.
(萬物皆備於我矣, 反身而誠, 樂莫大焉. 盡心·上)

李栗谷与罗整庵理气论比较研究

罗安宪*

一、理气为一与理气妙合

二、理一分殊与理通气局

李栗谷（1536~1584），名珥，字叔献，号栗谷，韩国思想史上最为重要的思想家之一。

罗整庵（1465~1547），名钦顺，字允升，号整庵，中国明代重要的儒学思想家。

将李栗谷与罗整庵作一比较，不是没有原因的。（一）两人是同时代的人物，李栗谷对于罗钦顺的思想有所了解，也有所认同。（二）两人对于当时所流行的思想，既有认同，但又觉得不无问题，而这种问题在他们看来甚至是至关重要的。（三）两人之思想均是围绕理气心性问题而展开的。（四）两人之学术倾向，都是自觉地继承程朱一派之学脉，并以之为正宗，而竭力反抗陆王一派之心学思潮。（五）两人均怀有强烈的时代担当意识，以亘续弘扬儒学之根本、大宗为己任。

一、理气为一与理气妙合

理气概念虽然在先秦时代均已出现，但将其作为重要的哲学范畴，以其作为哲学理论之基础，并由此而使其成为后世中国哲学以至东亚哲学之最基本的观念，则主要得益于二程与朱子。朱子认为，理为形而上之道，乃生物之本，气为形而下之器，乃生物之具。关于理气关系，朱熹认为：“天下未有无理之气，亦未有无气之理。”¹⁾此本应当是至论，但朱子同时又

* 中國，人民大

1) 《朱子语类》卷

云：“理与气本无先后之可言。但推上去时，却如理在先，气在后相似。”²⁾“有理而后有气，虽是一时都有，毕竟以理为主。”³⁾这样就留下问题：（一）理与气是一还是二？（二）理与气可否并行并立？（二）理与气有先后之分别？此正是罗整庵的问题，亦是李栗谷的问题。

罗整庵自叙其问题之根源曰：

愚尝遍取程朱之书，潜玩精思，反复不置，惟于伯子之说了无所疑。叔子与朱子论著、答问，不为不多，往往穷深极微，两端皆竭，所可疑者，独未见其定于一尔，岂其所谓“犹隔一膜”者乎？⁴⁾

整庵认为，伊川与朱子有将理气分作两端、留于两物之嫌，如其所述云：“所谓叔子小有未合者，刘元承记其语有云：‘所以阴阳者道’。又云：‘所以阖辟者道’。窃详‘所以’二字，固指言形而上者，然未免微有二物之嫌。……所谓朱子小有未合者，盖其言有云：‘理与气决是二物’。又云：‘气强理弱’。又云：‘若无此气，则此理如何顿放？’似此类颇多。”⁵⁾

朱子云“理与气决是二物”，原话如此：“所谓理与气，此绝是二物。但在物上看，则二物浑论，不可分开各在一处，然不害二物之各为一物也。若在理上看，则虽未有物而已有物之理，然亦但有其理而已，未尝实有是物也。”⁶⁾朱子将理气看作“二物”，是要说明理与气有别，理不是气，气亦不是理，理与气之所指不可混同。然将理气看作二物，又确乎有理气可以二分，理可以离气而立，气可以离理而在之嫌。这正是整庵之所担忧者。以朱子之观点，似不能有理气并立之见，但将理气看作“二物”，则可引出如此之问题。

在整庵看来，理气本为一，不能分作二，亦不可言作“合”。因为“合”的前提是有分，是两者之并立，是两者相对而在。理与气决非二物，不可分，亦无所谓“合”。

周子《太极图说》篇首“无极”二字，如朱子之所解释，可无疑矣。至于“无极之

2) 《朱子语类》卷

3) 《朱子语类》卷

4) 《困知记》卷上

5) 《困知记》卷上

6) 答刘叔朱文公文卷四十

真，二五之精，妙合而凝”三语，愚则不能无疑。凡物必有两而后可言合，太极与阴阳果二物乎？其为物也果二，则方其未合之先各安在耶？朱子终身认理气为二物，其源盖出于此。愚也积数十年潜玩之功，至今未敢以为然也。⁷⁾

“物有两而后可言合”，“无极之真”（太极），与“二五之精”，亦即阴阳及水、火、木、金、土，“妙合而凝”，即所谓妙合”。既谓之“妙合”，则其有分，则可以并立。有分而并立，而后可以“妙合”。然“其未合之先各安在耶”？此就是问题，此就是整庵的问题。

整庵以为，不可将理气分作两件，更不可将理气看作“二物”。世间所存有者，其实不过只是一气。

理果何物也哉？盖通天地，亘古今，无非一气而已。气本一也，而一动一静，一往一来，一阖一辟，一升一降，循环不已。积微而著，由著复微，为四时之温凉寒暑，为万物之生长收藏，为斯民之日用彝伦，为人事之成败得失。千条万绪，纷纭胶葛而卒不可乱，有莫知其所以然而然，是即所谓理也。初非别有一物，依于气而立，附于气以行也。⁸⁾

理并非独立而自存之一物，亦非“依于气而立”、“附于气以行”之存在，理只是气之动静、往来、阖辟、升降所体现出来的道理。天下之物，其实只是一气，气之外、气之上更无所谓理，理只是气之理，只是气所表现出来的道理。“尝窃以为，气之聚便是聚之理，气之散便是散之理，惟其有聚有散，是乃所谓理也。”⁹⁾气有动静、有聚散、有离合、有阖辟、有升降，气之动静、聚散、离合、升降，本身并不就是理，但气所以动静，所以聚散、离合、升降，且不得不动静，不得不聚散、离合、升降，方是所谓理。所以，“理只是气之理，当于气之转折处观之。往而来，来而往，便是转折处也。”¹⁰⁾

理与气不可分离，无无理之气，亦无无气之理。但毕竟理是理，气是气。并非理即是气，气即是理。理与气不可分离，但亦不可混同。整庵以“认气为理”与“就气认理”对此作了分别。

7) 《困知记》卷下

8) 《困知记》卷上

9) 《困知记》卷下

10) 《困知记》续录，卷上

理须就气上认取，然认气为理便不是。此处间不容发，最为难言，要在人善观而默识之。只就气认理，与认气为理，两言明有分别，若于此看不透，多说亦无用也。¹¹⁾

“就气认理”与“认气为理”，两言“明有分别”。其分别在于：“认气为理”，以为理即气、气即理，两者同实而异名，同为一物，这当然是一种错误的观点。而“认气就理”，是要在气上看出理。理虽不离乎气，天下无气之理，理不可以独行，亦非“依于气而立”、“附于气以行”之存在，理与气不可相离。然毕竟理非气、气非理，须是要“就气上认取”，要从气上、从气之动静、聚散、离合、升降、阖辟、盈虚上，认得出理来。理非气，理是气所表现出来的道理。

理气不离，理气为一，理是气所表现出的道理。强调理气不离，理气决非二物，理不能离开气，气亦不能离开理，无独立之气，亦无独立之理，这是整庵理气论的优长所在。

但认为“理只是气之理”，理是气所表现出的道理，则无疑削弱了理所具有的超越的品性。而理之超越性的品性无疑才是理之为理的根本所在，才是理的真正的灵魂。二程子曰：“天理云者，这一个道理，更有甚究已？不为尧存，不为桀亡。人得之者，故大行不加，究居不损。这上头更怎生说得存亡加减？”¹²⁾又曰：“百理俱在，平铺放着。几时道尧尽君道，添得些君道多；舜尽子道，添得些孝道多？元来依旧。”¹³⁾朱子曰：“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地；若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了。¹⁴⁾理“不为尧存，不为桀亡”。不管世道如何，尧尽君道，君道不因之而增；舜尽子道，孝道不因之而添。“有此理，便有此天地；若无此理，便亦无天地”，“万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里。”¹⁵⁾

程朱突出理的先在性。理的先在性并非一实然的、事实的先在性，而是一逻辑的、理论的先在性。突出理的先在性，实际上是要突出理的超越性，突出理不为一人、一事、一物所局限的自足性与神圣性。理的这种超

11)《困知记》卷下

12)《程氏遗书》卷

13)《程氏遗书》卷

14)《朱子语类》卷

15)《朱子语类》卷

越性、自足性、神圣性，是理之为理的根本所在。整庵强调理只是气之理，认为理只是气所表现出来的道理，取消了理的超越的性质，取消了理的自足性、神圣性，理也就不成其为真正意义上的理了。就此而论，整庵之理气论不能成为中国儒学之正宗，不能体现儒学之基本精神，也就不足为论了。整庵之理论，在儒学史以至思想史上，最多只有补偏救蔽的性质。

栗谷之理气论亦有一个直接的契机，即有感于退溪“理气互发”的理论。

“理气互发”理论原于朱子之一语：“四端是理之发，七情是气之发。”¹⁶⁾早于退溪的权近（字可远，1352~1409）曾作《入学图说》，认为：“四端，性之发，故纯善；七情，心之发，兼有善恶。”以心性分疏四端七情。其后，柳崇祖（字宗孝，1452~1512）以理气解说四端七情。认为：“理动气挟，四端之情；气动理随，七情之萌。”¹⁷⁾再后，郑之云（字静而，1509~1561）作《天命图》，认为：“四端发于理，七情发于气。”退溪以为，郑说将理气分别太甚，故将其改为“四端理之发，七情气之发”。这一改动，引发了其弟子奇大升（字明彦，1527~1572）的问难。奇大升认为，如果认为四端发于理，故无不善，七情发于气，而有善恶，这样就将理与气分为二物。在他看来，非七情之外复有四端，四端七情非有异义。退溪认为，奇大升的观点是于异中求同，“就异中而见其有同，故二者固多有浑论言之；就同中而知有异，则二者所就而言，本有主理主气之不同分属。”¹⁸⁾然而，退溪还是部分地吸取了奇大升的意见。认为：“若以七情对四端而各以其分言之，七情之于气犹四端之于理也。其发各有血脉，其名皆有所指，故可随其所主而分属之耳。虽混亦非谓七情不干于理，外物偶相凑著而感动也。且四端感物而动，固不异于七情。但四则理发而气随之；七则气发而理乘之耳。”¹⁹⁾

栗谷认为，“理气互发”理论将理气分作两件，又有理气先后之嫌，此论未必合乎先代圣贤之本意，由此展开了自己的哲学思考。如其所言：

退溪之精详谨密，近代所无。而“理气互发”之说，亦微有理气先后之病。老先生

16) 《朱子语类》卷五十三

17) 《真一斋遗集》上

18) 《答奇明彦》，《退溪先生文集》卷十六，《韩国文集丛刊》第29卷，第418页

19) 《答奇明彦》，《退溪先生文集》卷十六，《韩国文集丛刊》第29卷，第419

未捐馆舍时，珥闻此言，心知其非，第以年少学浅，未敢问难归一。每念及此，未尝不痛恨也。²⁰⁾

理气并非二物，不可将理气分作两件，理气无有先后，气不离理，理不离气，整庵如是看，栗谷亦如是看。整庵以“理气为一”立论，栗谷以“理气妙合”立论。栗谷言曰：

夫理者，气之主宰也，气者，理之所乘也。非理则气无所根柢，非气则理无所依著。既非二物，又非一物。非一物，故一而二，非二物，故二而一也。非一物者，何谓也？理气虽相离不得，而妙合之中，理自理，气自气，不相夹杂，故非一物也。非二物者，何谓也？虽曰理自理，气自气，而浑沦无间，无先后无离合，不见其为二物也。是故动静无端，阴阳无始。理无始，故气亦无始也。²¹⁾

理是气之主宰，气是理之依著。理非气，气亦非理。以此言之，理气非为一物。然理气虽非为一物，却不可以二物名字。理不离气，气不离理，无无理之气，亦无无气之理。理气“浑沦无间，无先后无离合”，以此言之，理气又非是二物。

一方面，理非气，气非理，理气非为一物；另一方面，理不离气，气不离理，理气浑然妙合。因此之故，所谓“理气互发”之论，是难以成立的。

理，形而上者也，气，形而下者也，二者不能相离。既不能相离，则其发用一也，不可谓“互有发用”也。若曰“互有发用”，则是理发用时，气或有所不及，气发用时，理或有所不及也。如是则理气有离合、有先后，动静有端，阴阳有始矣，其错不小矣。²²⁾

“理气互发”的前提条件是理气可以相离，理气可以相离将导致“无气之理”与“无理之气”这一尴尬的局面。而这一尴尬的局面是任何儒家人士所不可能接受的。故栗谷谓之曰：“其错不小矣”。

退溪之“理气互发”论认为：“四端之情，理发而气随之”，“七者之情，气发而理乘之”。栗谷对此提出反对，认为：

20) 《答成浩原》，《栗谷全书》卷十，《韩国文集丛刊》第44卷，第202页

21) 《答成浩原》，《栗谷全书》卷十，《韩国文集丛刊》第44卷，第199页

22) 《答成浩原》，《栗谷全书》卷十，《韩国文集丛刊》第44卷，第204页

凡情之发也，发之者，气也，所以发者，理也。非气则不能发，非理则无所发。理气混融，元不相离。若有离合，则动静有端，阴阳有始矣。理者，太极也，气者，阴阳也。今曰太极与阴阳互动，则不成说话。太极阴阳不能互动，则谓理气互发者，岂不谬哉？²³⁾

不可以曰“太极与阴阳互动”，因为太极与阴阳混融而不相离。太极即是理，阴阳即是气。不可谓太极与阴阳互动，故亦不可谓“理气互发”。在栗谷看来，“所谓‘气发而理乘之’者，可也，非特七情为然，四端亦是‘气发而理乘之’也。”²⁴⁾因为，“发之者，气也，所以发者，理也。非气则不能发，非理则无所发。”所以，只有“气发而理乘之”，而无“理发而气随之”。“理气互发”分理气为二，有失大本，故最为栗谷所垢病。栗谷对于退溪，至为尊重，但对于其“互发”之论，却不敢苟同。“退溪之病，专在于‘互发’二字。惜哉！以老先生之精密，于大本上犹有一重膜子也。”²⁵⁾“有一重膜子”，亦即隔着一层。

栗谷对罗整庵对于朱子之非议，并不能完全认同。但是，整庵之理气论所强调者，正是理气之不离无分的品性。所以，整庵之论，亦得到栗谷的肯定。

罗整庵识见高明，近代杰然之儒也，有见于大本，而反疑朱子有二歧之见，此由虽不识朱子，而却于大本上有见矣。²⁶⁾

但整庵之论，又有走向另一极端之嫌，有“理气一物”之病：“至如罗整庵以高明超卓之见，亦微有理气一物之病。”²⁷⁾以栗谷之观点看罗整庵，似“微有理气一物之病”，若以整庵之观点来看李栗谷，栗谷讲理气“妙合”，“未免微有二物之嫌”。

如以至论言之，理与气，一而不二，二而不一，“既非二物，又非一物。非一物，故一而二，非二物，故二而一也。”²⁸⁾所以，栗谷言曰：“理气之

23) 《圣学集要》二，《栗谷全书》卷二十，《韩国文集丛刊》第44卷，第457页

24) 《答成浩原》，《栗谷全书》卷十，《韩国文集丛刊》第44卷第200

25) 《答成浩原》，《栗谷全书》卷十，《韩国文集丛刊》第44卷，第204页

26) 《答成浩原》，《栗谷全书》卷十，《韩国文集丛刊》第44卷，第204页

27) 《答成浩原》，《栗谷全书》卷十，《韩国文集丛刊》第44卷，第202页

28) 《答成浩原》，《栗谷全书》卷十，《韩国文集丛刊》第44卷，第199页

妙，难见亦难说。夫理之源，一而已矣，气之源，亦一而已矣。气流行而参差不齐，理亦流行而参差不齐。气不离理，理不离气，夫是则理气一也。”²⁹⁾“理气一也”，是为至论。然“理气一也”，亦须活看，而不能死看。理非气，气非理，然“气不离理，理不离气”。理气浑然而无有先后。“理气无始，实无先后之可言。但推本其所以然，则理是枢纽根柢，故不得不以理为先。圣贤之言，虽积千万，大要不过如此而已。”³⁰⁾理气无终始，无先后，然并非无轻重。“理无形也，气有形也；理无为也，气有为也。无形无为而为有形有为之主者，理也。有形有为而为无形无为之器者，气也。”³¹⁾“理是枢纽根柢”，是气之主宰，所以，相对于气，理毕竟还是根本。

与罗整庵不同，李栗谷没有忘记强调理的突出地位，没有忘记强调理的主宰性，理的主导性。因为不忘记理的主导性，栗谷也就守住了儒家的根本，守住了儒家道统的根本。

二、理一分殊与理通气局

理气之不即不离是一方面，理气之散布流行是另一方面。罗整庵以“理一分殊”来看待理气之流行，李栗谷以“理通气局”来看待理气之流行。

“理一分殊”，程子、朱子已有明论。程伊川曰：“天下之理一也，涂虽殊而其归则同，虑虽百而其致则一。虽物有万殊，事有万变，统之以一，则无能违也。”³²⁾朱子曰：“万物皆有此理，理皆同出一源，但所居之位不同，则其理之用不一。如为君须仁，为臣须敬，为子须孝，为父须慈。物物各具此理，而物物各异其用，然莫非一理之流行也。”³³⁾

然“理一分殊”之论，在程朱那里旨在于表明一理与万理之关系，而在罗整庵这里，则是用其来解说理气之流行。整庵不如得意地曰：

愚尝寤寐以求之，沉潜以体之，积以岁年，一旦恍然，似有以洞见其本末者。窃

29) 《答成浩原》，《栗谷全书》卷十，《韩国文集丛刊》第44卷，第206~207页

30) 《与成浩原》，《栗谷全书》卷十，《韩国文集丛刊》第44卷，第217页

31) 《答成浩原》，《栗谷全书》卷十，《韩国文集丛刊》第44卷，第210~211页

32) 《周易程氏传》卷三

33) 朱子语卷十

以性命之妙，无出“理一分殊”四字，简而尽，约而无不通，初不假于牵合安排，自确乎其不可易也。盖人物之生，受气之初，其理惟一，成形之后，其分则殊。其分之殊，莫非自然之理，其理之一，常在分殊之中。此所以为性命之妙也。……圣人复起，其必有取于吾言矣。”³⁴⁾

程朱进“理一分殊”，是进理的统一性与特殊性之间的关系。万事万物皆有一理，万事万物之理皆源于“太极”，太极即是万理之总名。因为“理皆同出一源”，所以万理可以“统之以一”，天下之理一也。因为天下之理一也，故万物之发用，不过“一理之流行”也。程朱之理，突出其某物之为某物之根本，故其“理”亦谓之“天理”，此即一物之所以为一物之生命与灵魂。

而整庵之所谓“理”，则无非于某物之具体面相。“理一”，亦即物类之所谓共相，“分殊”，亦即物类之所谓殊相。“人物之生，受气之初，其理惟一”，人物之生也，皆有受气，此则所谓“理一”；“成形之后，其分则殊”，成形之后之不同，非理之不同，而乃气之不同也。所以，“理一”虽然还是“理”，而“分殊”则非“理”之分殊，而为“气”之分殊，亦即气之不同也。

盈天地之间者惟万物，人固万物中一物尔。“乾道变化，各正性命”，人犹物也，我犹人也，其理容有二哉？然形质既具，则其分不能不殊。分殊，故各私其身；理一，故皆备于我。夫人心虚灵之体，本无不该，惟其蔽于有我之私，是以明于近而暗于远，见其小而遗其大。凡其所遗所暗，皆不诚之本也。³⁵⁾

“人犹物也，我犹人也”，此则所谓“理”之一也；“形质既具，则其分不能不殊”，此则所“分”之殊也。其分之所以殊者，非由“理”之不一，而由形质之不同也。

整庵不仅以“理一分殊”说明物之共相与殊相，甚至以为万物之所谓理，其实即是“理一分殊”这样一个道理。

“理一分殊”四字，本程子论《西铭》之言，其言至简，而推之天下之理，无所不尽。在天固然，在人亦然，在物亦然；在一身则然，在一家亦然，在天下亦然；在一岁则然，在一日亦然，在万古亦然。³⁶⁾

34) 《困知记》卷上

35) 《困知记》卷上

36) 《困知记》卷上

天下之理者何也，“理一分殊”是也。整庵取消了程朱理学之理的超越性、自足性、神圣性的品格，而将其归之于一个普遍的道理。这一道理无论有多大的普遍性，亦不具有自足而超越的性质，更不具有神圣的性质。理一旦缺乏自足性、超越性、神圣性，理作为理之根本也就不复存在了。

与罗整庵之对于“理一分殊”之自家体贴相似，李栗谷于理气之流行发用，亦有一个自家体贴。这一自家体贴就是所谓的“理通气局”。

“理通气局”四字，自谓见得，而又恐珥读书不多，先有此等言而未之见也。³⁷⁾

何谓“理通气局”？栗谷解释说：

理气元不相离，似是一物，而其所以异者，理无形也，气有形也；理无为也，气有为也。无形无为而为有形有为之主者，理也。有形有为而为无形无为之器者，气也。理无形而气有形，故理通而气局，理无为而气有为，故气发而理乘。³⁸⁾

理无形亦无为，故无有局限。因其无形无为，方才无有局限。无局限，故“通”。气有形亦有为，因其有形有为，故有局限。有局限，故谓之“局”。此如庄子所谓“有成与亏，故昭氏之鼓琴也；无成与亏，故昭氏之不鼓琴也。”³⁹⁾有亏故然是亏，有成亦是亏。成于此则亏于彼，成于彼则亏于此。故“有成与亏”，必有亏；“无成与亏”，则无亏。理无形无为，故无局而通。

理通者，何谓也？理者，无本末也，无先后也。无本末无先后，故未应不是先，已应不是后。是故乘气流行，参差不齐，而其本然之妙，无乎不在。气之偏则理亦偏，而所偏非理也，气也。气之全而理亦全，而所全非理也，气也。至于清浊、粹驳、糟粕、煨烬、粪壤、污秽之中，理无所不在，各为其性，而其本然之妙，则不害其自若也，此之谓理之通也。⁴⁰⁾

气之偏理亦偏，气之全理亦全，而所偏所全者，非理之偏、理之全也。

37) 《答成浩原》，《栗谷全书》卷十，《韩国文集丛刊》第44卷，第210页

38) 《答成浩原》，《栗谷全书》卷十，《韩国文集丛刊》第44卷，第210~211页

39) 《庄子·齐物论》

40) 《答成浩原》，《栗谷全书》卷十，《韩国文集丛刊》第44卷，第211页

理之本来，既无所谓偏，亦无所谓全。理本来即具有自足性，具有圆满性，本来即是自足而圆满的，理本来即是一个“全”，如二程所言：“这上头更怎生说得存亡加减”？⁴¹⁾故理为“通”。

气局者，何谓也？气已涉形迹，故有本末也，有先后也。气之本则湛一清虚而已，曷尝有糟粕、煨烬、粪壤、污秽之气哉？惟其升降飞扬，未尝止息，故参差不齐而万变生焉。于是气之流行也，有不失其本然者，有失其本然者。既失其本然，则气之本然者，已无所在。偏者，偏气也，非全气也；清者，清气也，非浊气也；糟粕煨烬，糟粕煨烬之气也，非湛一清虚之气也。非若理之于万物，本然之妙，无乎不在也。此所谓气之局也。⁴²⁾

气有形，亦有为。有形有为故未尝止息。有形有为而又未尝止息，故不得不有局限，不得不有所制约。此则不可以彼，彼则不可此。清者不浊，而浊者不清，偏者不全，而全者不偏。故气未尝不局，且不可以不局。然而，“局于物者，气之局也。理自理，不相夹杂者，理之通也。”⁴³⁾气之局，非理之局也。气局，本然之理，未尝局也。气通，本然之理，何尝不通也。故，气局，理亦通；气通，理亦通。气未尝不局，理未尝不通。

栗谷理气论的基本结论是：

理无形而气有形，故理通而气局；理无为而气有为，故气发而理乘。无为无形而为有形为之主者，理也；有形有为而为无形无为之器者，气也。此是穷理气之大端也。⁴⁴⁾

“理通而气局”，“气发而理乘”，这就是栗谷理气论的基本结论。这一基本结论，是对于退溪理气互发论的修正，亦是对于程朱理学理气论的丰富，是古代理气论所可能达到的最为完备、亦最为合理的结论。

41) 程氏遗卷

42) 《答成浩原》，《栗谷全书》卷十，《韩国文集丛刊》第44卷，第211页

43) 《答成浩原》，《栗谷全书》卷十，《韩国文集丛刊》第44卷，第214页

44) 《圣学集要》二，《栗谷全书》卷二十，《韩国文集丛刊》第44卷，第458~459页

李栗谷과 羅整菴의 理氣論 비교 연구

라 안 현*

1. 理氣爲一과 理氣妙合
2. 理一分殊와 理通氣局

李栗谷(1536~1584)의 이름은 珥, 字는 叔獻, 號는 栗谷이며 韓國思想史에서 가장 중요한 思想家중 한 사람이다. 羅整菴(1465~1547)의 이름은 欽順, 字는 允升, 號는 整菴이며 中國 明代의 중요한 儒學思想家이다.

李栗谷과 羅整菴을 비교하는 이유는 다음과 같다. (1)두 사람은 같은 시대의 인물로서 李栗谷은 羅欽順의 思想에 대해 이해하는 바가 있었으며 인정하는 바도 있었다. (2)두 사람은 당시에 유행하고 있는 사상에 대하여 인정하는 바도 있었지만 또 문제가 없는 것은 아니라고 생각하였으며 그들이 보기에는 이러한 문제들이 심지어 아주 중요한 것이었다. (3)두 사람의 사상은 모두 理氣心性의 문제를 둘러싸고 전개되었다. (4)두 사람의 학술경향은 모두 자각적으로 程朱一派의 學脉을 계승하였으며 또한 이것을 正宗으로 삼아 힘써 陸王一派의 心學思潮에 반영하였다. (5)두 사람은 모두 강렬한 시대적 담당의식을 품고 儒學의 根本, 大宗을 이어서 발전시키는 것을 자기의 소임으로 여겼다.

1. 理氣爲一과 理氣妙合

理와 氣의 개념은 先秦時代에 이미 모두 나타났으나 이것을 중요한 철학 범주로 삼고 이것을 철학 이론의 기초로 하며 또한 이것으로 말미암아 後世의 중국철학 내지 동아시아철학의 가장 기본적인 관념이 되게 한 것은 주로

* 중국, 인민대

二程과 朱子の 역할이 컸다. 朱子는 理는 形而上의 道로서 生物의 근본이며, 氣는 形而下의 器로서 生物의 도구라고 생각하였다. 理와 氣의 관계에 대하여 朱子는 “천하에는 理가 없는 氣도 없고 또한 기가 없는 이도 없다.”¹⁾라고 하였다. 이는 원래 至論이어야 하지만 주자는 또 동시에 “理와 氣는 본래 先後를 나누어 말할 수 없으나 근원을 따져 올라가면 이가 먼저고 기가 나중인 것 같다.”²⁾ “理가 있는 후에 氣가 있고 비록 동시에 모두 있으나 결국 理가 주된 것이다”³⁾라고 말하였다. 그리하여 아래의 문제를 남겼다. (1)理와 氣는 하나인지? 아니면 둘인지? (2)理와 氣를 并行·并立할 수 있는지? (3)理와 氣는 선후의 분별이 있는지? 이것이 바로 羅整菴의 문제이기도 하고 또한 李栗谷의 문제이기도 하다.

羅整菴은 스스로 이 문제의 根源을 서술하였다.

나는 일찍이 程朱의 글을 두루 취하여 잡기어 완미하고, 정밀히 생각하기를 반복하여 놓아두지 않았다. 오직 伯子의 설은 전혀 의심되는 바 없었다. 叔子와 朱子の 논제와 문답이 많지 않은 것이 아니며, 가끔 窮深極微하여 兩端을 모두 다하였지만, 의심되는 것은 오직 그것이 하나로 정해짐을 볼 수 없는 것이다. 어찌 이른바 오히려 한 껍질 씹어졌다는 것이겠는가?⁴⁾

整菴은 伊川과 朱子가 理와 氣를 兩端으로 분리하여 兩物에 두었다는 혐의가 있다고 생각하였는데 그가 서술한 바와 같다.

이른바 叔子가 약간 합당치 않음이 있다는 것은 劉元承이 그 말을 기록하여 말하기를, ‘음양의 所以가 道이다.’ 또 ‘闔闢의 소이가 도이다.’라고 하였다. 가만히 살펴보면, ‘所以’ 두 글자는 본래 形而上者를 가리켜 말한 것이나, 두 가지 물(二物)의 혐의가 조금 있음을 면치 못한다. …… 이른바 朱子가 약간 합당치 않음이 있다는 것은 대개 그 말에 ‘理와 氣는 결단코 두 가지 물이다.’ 또 이르되, ‘氣는 強하고 理는 弱하다.’ 또 이르되, ‘만약 이 氣가 없다면 이 理는 어떻게 安頓할 것인가?’라고 했기 때문이다. 이런 종류가 자못 많은 것 같다.⁵⁾

1) 《朱子語類》卷一：天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。

2) 《朱子語類》卷一：理與氣本無先後之可言。但推上去時，却如理在先，氣在後相似。

3) 《朱子語類》卷一：有理而後有氣，雖是一時都有，畢竟以理爲主。

4) 《困知記》卷上：愚嘗徧取程朱之書，潛玩精思，反覆不置，惟於伯子之說了無所疑。叔子與朱子論著、答問，不爲不多，往往窮深極微，兩端皆竭，所可疑者，獨未見其定于一爾，豈其所謂‘猶隔一膜者乎’

朱子が 말한 “理와 氣는 결단코 두 가지 물이다” 원래의 말은 다음과 같다. “이른바 理와 氣는 결단코 두 가지 物이지만, 물에서 본다면 두 가지 물이 뒤섞여 나눌 수가 없어 각각 한 곳에 존재하지만 이 두 가지 물이 각각 하나의 물이 됨을 방해하지 않는다는 것이다. 만약 理에서 본다면, 비록 물이 있지 않더라도 이미 물의 이가 있다. 그러나 다만 그 이만 있을 뿐이지 실제로 물이 있는 것은 아니다.”⁶⁾ 朱子が 理와 氣를 ‘二物’로 본 것은 理와 氣가 서로 구별되고 이도 기가 아니고 기도 이가 아니며 이와 기가 가리키는 바를 혼동해서는 안 된다는 것을 설명하기 위한 것이다. 그러나 理와 氣를 二物로 보는 것은 또한 분명히 理와 氣를 두 가지로 나누고 이는 기를 떠나서 성립될 수 있고 기는 이를 떠나서 존재할 수 있다는 혐의가 있다. 이것이 바로 整菴이 걱정하는 바이다. 朱子の 관점으로는 理氣并立의 견해가 있을 수 없을 듯 하지만 理와 氣를 ‘二物’로 본다면 이와 같은 문제가 생길 수 있다.

整菴이 보기에는 理와 氣는 근본이 하나로서 둘로 나눌 수 없으며 또한 ‘슴’이라고도 말할 수 없다. 그것은 ‘슴’이 나뉘어 있음을 전제로 하기 때문에 둘이 병립하는 것이고 둘이 대립하여 존재하는 것이다. 理와 氣는 결단코 두 가지 물이 아니어서 나눌 수 없으며 또한 이른바 ‘슴’이 없다.

周子の 『太極圖說』의 편 머리의 ‘無極’ 두 글자는 朱子が 해석한 바와 같은 것은 의심할 것이 없다고 할 만하다. ‘無極의 眞, 二五의 精, 妙合하여 凝結함’ 세 마디에 대해서는 나는 의심하지 않을 수 없었다. 무릇 사물은 반드시 양쪽이 있을 후에야 합한다고 말할 수 있는 것인데, 태극과 음양은 과연 두 가지 사물인가? 그 사물 됨이 과연 둘이라면 바야흐로 아직 합쳐지지 않은 시작에는 각각 어디에 있는 것인가? 朱子は 종신토록 理氣를 두 가지 사물로 알았으니, 그 근원은 대개 여기서 나왔다. 나는 수십년 동안 潛心玩索의 노력을 쌓았으나 지금에 이르러 감히 그렇게 여길 수 없다.⁷⁾

5) 《困知記》卷上：所謂叔子小有未合者，劉元承記其語有云：‘所以陰陽者道’。又云：‘所以闡闢者道’。竊詳所以二字，固指言形而上者，然未免微有二物之嫌。……所謂朱子小有未合者，蓋其言有云：‘理與氣決是二物’。又云：‘氣強理弱’。又云：‘若無此氣，則此理如何頓放？’似此類頗多。

6) 《答劉叔文》《朱文公文集》卷四十六：所謂理與氣，此絕是二物。但在物上看，則二物渾淪，不可分開各在一處，然不害二物之各爲一物也。若在理上看，則雖未有物而已有物之理，然亦但有其理而已，未嘗實有是物也。

7) 《困知記》卷下：周子《太極圖說》篇首“無極”二字，如朱子之所解釋，可無疑矣。至於“無極之眞，二五之精，妙合而凝”三語，愚則不能無疑。凡物必有兩而後可以言合，太極與陰陽果二物乎？其爲物也果二，則方其未合之先各安在耶？朱子終身認理氣爲二物，其源蓋出於此。愚也積數十年潛玩之功，至今未敢以爲然也。

물은 돌이 있는 후에야 숨을 말할 수 있으며, 無極의 眞(太極)과 二五의 精은 또한 즉 陰陽 및 水·火·木·金·土이고, 妙合하여 응결함이 바로 이른바 妙合이다. 이미 妙合이라고 이르니 나뉘어 있고 병립할 수 있다. 나뉘어 있고 병립한 후에 妙合할 수 있다. 그러나 합쳐지지 않았을 시초에 각각 어디에 있는 것인지가 整菴의 문제이다.

整菴은 理와 氣를 두 가지로 나눌 수 없고 더욱이 이와 기를 ‘二物’로 보아서 안 된다고 생각하였다. 세상에 존재하고 있는 것은 사실상 하나의 氣에 불과한 것이다.

理란 과연 무엇인가? 대개 天地에 通하고 古今에 亘쳐서[亘] 하나의 氣가 아님이 없다. 氣는 본래 하나이지만, 한 번 動하고 한 번 靜하며, 한 번 가고 한 번 오고, 한 번 닫히고 한 번 열리며, 한 번 오르고 한 번 내리며, 순환하여 그치지 않고, 積微하여 드러나고, 드러남으로 말미암아 다시 은미해지며, 사시의 溫涼寒暑가 되고, 만물의 生長收藏이 되며, 백성의 日用彝倫이 되며, 인사의 成敗得失이 되니, 천만 가지의 가닥과 실마리가 어지럽게 뒤섞여 있지만, 마침내 어지럽힐 수 없다. 그렇게 되는 所以를 알지 못하지만 그런 것이 있으니 이것이 곧 이른바 理이다. 애초에 별도의 一物이 있어 기에 기대어 서고, 기에 붙어서 행하는 것이 아니다.⁸⁾

理는 독립하여 스스로 존재하는 一物이 아니고, 또한 ‘기에 기대어 서고[依于氣而立]’ ‘기에 붙어서 행하는[附于氣以行]’ 존재가 아니며, 理는 오직 氣의 動靜·往來·闔關·升降에서 구현되는 道理일 뿐이다. 천하의 물건은 사실상 오직 하나의 氣이며 氣 밖에 氣 위에 더욱이 이른바 理가 없으며 理는 오직 氣의 理이며 오직 氣가 표현해내는 도리이다.

일찍이 스스로 생각컨대, 氣가 모임이 바로 모임의 理이고 기가 흩어짐이 바로 흩어짐의 이이니 오직 모임도 있고 흩어짐도 있는 것이 바로 이른바 理이다.⁹⁾

氣에는 動靜이 있고 聚散이 있고 離合이 있고 闔關이 있고 升降이 있으며,

8) 《因知記》卷上 : 理果何物也哉? 蓋通天地, 亘古今, 無非一氣而已。氣本一也, 而一動一靜, 一往一來, 一闔一關, 一升一降, 循環無已。積微而著, 由著復微, 爲四時之溫涼寒暑, 爲萬物之生長收藏, 爲斯民之日用彝倫, 爲人事之成敗得失。千條萬緒, 紛紜膠轕而卒不可亂, 有莫知其所以然而然, 是即所謂理也。初非別有一物, 依於氣而立, 附於氣以行也。

9) 《因知記》卷下 : 嘗竊以爲, 氣之聚便是聚之理, 氣之散便是散之理, 惟其有聚有散, 是乃所謂理也。

氣의 動靜·聚散·離合·升降 자체가 바로 理는 아니지만 氣가 動靜하는 까닭, 聚散·離合·升降하는 까닭, 게다가 동정하지 아니할 수 없는 것, 聚散·離合·升降하지 아니할 수 없는 것이 비로소 이른바 理이다. 때문에 ‘理는 다만 氣의 理이며, 氣의 전환점에 있어서 그것을 보아야 한다. 갔다가 오고 왔다가 가는 것 이것이 바로 전환점이다.’¹⁰⁾이라 여겼다.

理와 氣는 분리할 수 없으며 理가 없는 氣도 없고 또한 氣가 없는 理도 없다. 하지만 결국 理는 理이고 氣는 氣이지 理가 즉 氣이고 氣가 즉 理인 것은 아니다. 理와 氣는 분리할 수 없으나 또 혼동해서도 안 된다. 整菴은 ‘氣를 理로 안다[認氣爲理]’와 ‘氣에 나아가 理를 인식한다[就氣認理]’로써 이것에 대하여 분별해놓았다.

理는 모름지기 氣에 나아가 인식해야 하나 氣를 理로 알면 잘못이다. 이곳은 터럭만 큼도 차이가 용납되지 않으니, 가장 말하기 어렵다. 요컨대 사람이 잘 살펴 말없이 아는데 달려 있다. 다만 ‘氣에 나아가 理를 인식함’과 ‘氣를 理로 안다’는 두 말은 명확하게 분별이 있다. 만약 여기에 있어서 투철하지 못한다면, 많은 설도 또한 쓸모없을 것이다.¹¹⁾

‘氣에 나아가 理를 인식한다[就氣認理]’와 ‘氣를 理로 안다[認氣爲理]’ 두 말은 명확하게 분별이 있다. 그 분별은 다음과 같다. ‘認氣爲理’는 理가 즉 氣, 氣가 즉 理이고 둘은 실질이 같고 이름이 다르나 같이 한 가지 物이라고 여겼는데 이것은 당연히 일종의 잘못된 관점이다. 그러나 ‘認氣就理’는 氣 위에서 理를 보아내려고 한다. 理는 비록 氣에서 떠나지 않으나 천하는 氣가 없는 理가 없으니 理는 獨行할 수 없으며 또한 ‘氣에 기대어 서고[依于氣而立]’, ‘氣에 붙어서 행하는[附于氣以行]’ 존재가 아니니 理와 氣는 서로 떠날 수 없다. 그러나 결국 理는 氣가 아니고 氣는 理가 아니어서 반드시 ‘氣에 나아가 理를 인식’해야 하며, 氣 위로부터 氣의 동정·취산·리합·승강·합벽·영허로부터 理를 알아봐야 한다. 理는 氣가 아니며 理는 氣가 표현해내는 도리이다.

理와 氣는 서로 떠나지 않고[理氣不離], 理와 氣는 하나가 되며[理氣爲一],

10) 《困知記》續錄, 卷上: 理只是氣之理, 當於氣之轉折處觀之。往而來, 來而往, 便是轉折處也。

11) 《困知記》卷下: 理須就氣上認取, 然認氣爲理便不是。此處間不容髮, 最爲難言, 要在人善觀而默識之。只就氣認理, 與認氣爲理, 兩言明有分別, 若於此看不透, 多說亦無用也。

理는 氣가 표현해내는 도리이다. 理와 氣가 서로 떠나지 않고, 理와 氣가 결코 두 가지 물이 아니며, 理도 氣를 떠날 수 없고 氣도 또한 理를 떠날 수 없으며, 독립된 氣도 없고 또한 독립된 理도 없음을 강조하는 것이 整菴 理氣論의 장단점이다.

그러나 ‘理는 오직 氣의 理이고’, 理는 氣가 표현해내는 도리라고 생각한 것은 理가 갖고 있는 超越한 品性を 식약하게 했음을 의심할 바 없다. 理의 超越한 品性만이 理가 이치가 되는 근본이고 이것이야말로 理의 진정한 영혼임은 의심할 바 없다. 二程子가 말하였다.

天理라고 하는 것은 이러한 도리를 더 궁구할 필요가 있겠는가? 堯임금 때문에 생기는 것도 아니고 桀임금 때문에 없어지는 것도 아니다. 사람이 그것을 얻는 것이기 때문에 크게 행해지더라도 더 보태지지 않으며 궁하게 살더라도 줄어들지 않으니, 여기에 또 어찌 생겼다가 없어지고 증가했다가 감소하는 것이라고 말할 수 있겠는가?¹²⁾

또 말하였다.

은갓 이[百理]가 구비되어 널리 다 퍼져 있다. 堯임금이 임금의 도리를 다하였다고 하여 임금의 도리가 늘어나고, 舜임금이 아들의 도리를 극진히 했다고 해서 아들의 도리가 보태어졌다고 어찌 말할 수 있겠는가? 원래 여전하다!¹³⁾

朱子가 말하였다.

천지가 생기기 이전에는 틀림없이 理만 있었다. 理가 있으면 천지가 있게 된다. 만약 理가 없었다면 역시 천지도 없었을 것이고 사람도 사물도 없었을 것이니, 실을 것이 전혀 없었을 것이다.¹⁴⁾

堯임금 때문에 생기는 것도 아니고 桀임금 때문에 없어지는 것도 아니다. 世道가 여하튼 상관없이 요임금이 임금의 도리를 다하였다고 하여 임금의 도

12) 《程氏遺書》卷二：天理云者，這一个道理，更有甚窮已？不爲堯存，不爲桀亡。人得之者，故大行不加，窮居不損。這上頭更怎生說得存亡加減？

13) 《程氏遺書》卷二：百理俱在，平鋪放着。幾時道堯盡君道，添得些君道多；舜盡子道，添得些孝道多？元來依舊。

14) 《朱子語類》卷一：未有天地之先，畢竟也只是理。有此理，便有此天地；若無此理，便亦無天地，無人無物，都無該載了。

리가 이로 인해 늘어나지 않았고, 순임금이 아들의 도리를 극진히 했다고 해서 아들의 도리가 이로 인해 보태어지지 않았다. 이 리가 있으면 천지가 있게 된다. 만약 이가 없었다면 역시 천지도 없었을 것이다. 가령 산과 강, 대지가 모두 무너져 내려도 틀림없이 리가 여기 있을 것이다.¹⁵⁾

程朱는 리의 先在性을 돌출하였다. 리의 선재성은 일종의 實然的이고 事實的인 선재성이 아니라 논리적이고 이론적인 선재성이다. 리의 선재성을 돌출하는 것은 사실상 리의 超越性을 돌출하려는 것이며 리는 한 사람, 한 일, 한 물에 국한된 自足性과 神聖性이 아님을 돌출하려는 것이다. 리의 이러한 超越性·自足性·神聖性이 리가 이치가 되는 근본이다. 整菴은 ‘리가 오직 氣의 理임’을 강조하면서 리는 오직 氣가 표현해내는 도리라고 생각하여 리의 超越的 성격을 취소하고 리의 自足性·神聖性을 취소하였으니 리는 그 진정한 意義상의 리가 되지 못하였다. 이것에 있어서 논한다면, 整菴의 理氣論은 中國儒學의 正宗이 될 수 없으며 儒學의 基本精神을 구현할 수도 없고 또한 논할 것도 없다. 整菴의 理論은 儒學史 내지 思想史상에서 많아도 補偏救蔽의 성격밖에 없었다.

栗谷의 理氣論도 역시 직접적 契機가 있었는데 즉 退溪의 ‘理氣互發’의 理論에 느낀 바가 있었다. ‘理氣互發’의 이론은 朱子의 한 말에서 나왔다. ‘四端은 리가 發한 것이고, 七情은 氣가 發한 것이다’¹⁶⁾ 退溪보다 일찍 權近(字 可遠, 1352~1409)이 『入學圖說』을 지었는데 ‘四端은 性이 發한 것이기 때문에 純善하고 七情은 心이 發한 것이니 겹하여 善과 惡이 있다.’라고 하며 心과 性으로 四端七情을 分疏하였다. 그 후에 柳崇祖(字 宗孝, 1452~1512)가 리와 氣로 四端七情을 解說하였는데 ‘리가 動하여 氣가 끼는 것이 四端의 情이고 氣가 動하여 리가 따르는 것이 七情의 萌이다.’¹⁷⁾라고 하였다. 그 뒤에 鄭之云(字 靜而, 1509~1561)이 『天命圖』를 지어 ‘四端은 리에서 發하고 七情은 氣에서 發한다.’라고 하였다. 退溪는 鄭說에서 理氣를 너무 심하게 分別하였다고 생각하여 이것을 ‘四端은 리가 發한 것이고, 七情은 氣가 發한 것이다.’라고 수정하였다. 이런 수정은 그 弟子 奇大升(字 明彦, 1527~1572)의 問難을 유발하였다. 奇大升은 만약 四端이 리에서 發하기 때문에 善하지

15) 《朱子語類》卷一：萬一山河大地都陷了，畢竟理却只在這裏。

16) 《朱子語類》卷五十三：四端是理之發，七情是氣之發。

17) 《真一齋遺集》上：理動氣挾，四端之情；氣動理隨，七情之萌。

않음이 없고 七情이 氣에서 發하여 善과 惡이 있다고 생각한다면 이것은 理와 氣를 두 가지 물[二物]로 분리하게 된다. 그가 보기에는 七情 밖에 다시 四端이 있지 않으며 四端과 七情은 異義가 있지 않다. 退溪는 奇大升의 관점은 다른 속에서 같은 것을 찾는 것이라고 생각하였다. ‘다른 속에서 같음이 있음을 보기 때문에 둘을 진실로 섞어서 말한 것이 많으며, 같음 속에서 다름이 있음을 알아서 둘을 가지고 말한 데에는 자연 理를 주로 한 것과 氣를 주로 한 것의 다름이 있다.’¹⁸⁾ 그러나 退溪는 그래도 부분적으로 奇大升의 의견을 받아들여, ‘만약 七情을 四端의 상대로 하고 각각 분리하여 말하면, 七情이 氣에 대한 것은 마치 四端이 理에 대한 것과 같다. 그래서 그 발함에는 각각 血脈이 있고, 그 이름에는 모두 가리키는 것이 있기 때문에 그 주된 것에 따라 나누어 귀속시킬 수 있다. 나도 七情이 理에 간섭을 받지 않고 外物이 우연히 다가옴에 느껴서 움직이는 것이라고 생각하는 것은 아니다. 그리고 四端이 外物을 느껴서 움직이는 것은 실로 七情과 다르지 않다. 단지 四端은 理가 발함에 氣가 따르고 七情은 氣가 발함에 理가 탄 것일 뿐이다’¹⁹⁾라고 하였다.

栗谷은 ‘理氣互發’理論이 理와 氣를 두 가지로 분리하여 理氣先後의 혐의가 있기도 하고 이 論이 반드시 先代 聖賢의 本意에 부합된 것도 아니라고 생각하였으며 이것으로부터 자기의 철학적 사고를 펼쳐나갔다. 그가 말한 바와 같다.

퇴계는 그 학문의 精詳謹密함이 근래에 없는 분이지만, ‘理發互發’의 설은 역시 理와 氣에 앞뒤가 있다는 병통이 조금 있다. 老선생이 돌아가시기 전에 내가 이 말을 듣고 마음속으로 그 그른 것을 알았으나, 나이가 어리고 공부가 얕으므로 감히 질문을 하여 그 귀일점을 찾지 못했는데, 늘 이것을 상기할 때마다 통탄하지 않을 수 없었다.²⁰⁾

- 18) 《答奇明彦》, 《退溪先生文集》卷十六, 《韓國文集叢刊》第29卷, p.418 : 就異中而見其有同, 故二者固多有渾論言之; 就同中而知其有異, 則二者所就而言, 本自有主理主氣之不同分屬。
- 19) 《答奇明彦》, 《退溪先生文集》卷十六, 《韓國文集叢刊》第29卷, p.419 : 若以七情對四端而各以其分言之, 七情之於氣猶四端之於理也。其發各有血脈, 其名皆有所指, 故可隨其所主而分屬之耳。雖混亦非謂七情不干於理, 外物偶相湊著而感動也。且四端感物而動, 固不異於七情。但四則理發而氣隨之; 七則氣發而理乘之耳。
- 20) 《答成浩原》, 《栗谷全書》卷十, 《韓國文集叢刊》第44卷, p.202 : 退溪之精詳謹密, 近代所無, 而理發氣隨之說, 亦微有理氣先後之病。老先生未捐館舍時, 珥聞此言, 心知其非, 第以年少學淺, 未敢問難歸一。每念及此, 未嘗不痛恨也。

理와 氣는 두 가지 물이 아니며 理와 氣를 두 가지로 분리해서는 안 된다. 理와 氣는 선후가 있음이 없으며 氣는 理를 떠나지 못하고 理는 氣를 떠나지 못한다. 整菴도 이와 같이 보았으며 栗谷도 역시 이와 같이 보았다. 整菴은 ‘理氣爲一’로 이론을 세우고 栗谷은 ‘理氣妙合’으로 이론을 세웠다. 栗谷이 말하였다.

대저 理라는 것은 氣의 主宰요, 氣라는 것은 理가 타는 것이니, 理가 아니면 氣가 뿌리박을 데가 없고, 氣가 아니면 理가 의지할 데가 없다. 理氣는 이미 두 물건도 아니요, 또 한 물건도 아니다. 한 물건이 아니기 때문에 하나이면서 둘이요, 두 물건이 아니기 때문에 둘이면서 하나이다. 한 물건이 아니라는 것은 무엇을 뜻하는 것이냐 하면, 理와 氣가 비록 서로 떠나지 못한다 하더라도 妙合한 그 가운데서 理는 본래 理요, 氣는 본래 氣니, 서로 뒤섞이지 아니하므로 한 물건이 아니다. 두 물건이 아니라는 것은 무엇을 뜻하는 것이냐 하면, 비록 理는 본래 理요, 氣는 본래 氣라 하더라도 渾淪無間하여 선후도 없고, 離合도 없어 그것이 두 물건이 됨을 볼 수 없기 때문에 두 물건이 아닌 것이다. 그러므로 動과 靜이 끝이 없고, 陰과 陽이 처음이 없으니 理가 처음이 없기 때문에 氣도 역시 처음이 없는 것이다.²¹⁾

理는 氣의 主宰이고 氣는 理가 의지할 곳이다. 理는 氣가 아니고 氣는 또한 理가 아니다. 이것으로 말하면 理와 氣는 한 가지 물이 아니다. 그러나 理와 氣가 비록 한 가지 물은 아니지만 두 가지 물로 이름지을 수 없다. 理는 氣를 떠나지 못하고 氣는 理를 떠나지 못하며 理가 없는 氣도 없고 또한 氣가 없는 理도 없다. 理와 氣는 ‘渾淪無間하여 선후가 없고 이합이 없으니’ 이것으로 말하면 理와 氣는 또한 두 가지 물이 아니다.

한 방면에서는 理는 氣가 아니고 氣는 理가 아니며 理와 氣는 한 가지 물이 아니다. 다른 한 방면에서는 理는 氣를 떠나지 못하고 氣는 理를 떠나지 못하며 理와 氣는 渾然하게 妙合한다. 이러한 까닭으로 이른바 ‘理氣互發’의 論은 성립되기 어려운 것이다.

21) 《答成浩原》，《栗谷全書》卷十，《韓國文集叢刊》第44卷，p.199：夫理者，氣之主宰也，氣者，理之所乘也。非理則氣無所根柢，非氣則理無所依著。既非二物，又非一物。非一物，故一而二，非二物，故二而一也。非一物者，何謂也？理氣雖相離不得，而妙合之中，理自理，氣自氣，不相挾雜，故非一物也。非二物者，何謂也？雖曰自理，氣自氣，而渾淪無間，無先後無離合，不見其爲二物，故非二物也。是故動靜無端，陰陽無始。理無始，故氣亦無始也。

理는 形而上者요, 氣는 形而下者다. 이 둘은 서로 떨어질 수 없으며, 이미 서로 떨어질 수 없으면 그 發用도 하나이니, 서로 각각 발용함이 있다고 할 수 없을 것이다. 만약 '서로 발용함이 있다'고 하면, 이것은 理가 발용할 때에 氣가 혹 미치지 못하는 경우도 있고, 氣가 발용할 때에 理가 혹 미치지 못하는 경우도 있을 것이니, 이렇다면 理와 氣가 離合이 있고 선후가 있고, 動靜에 端이 있고 陰陽에 始가 있는 것이니, 그 誤謬가 작지 않을 것이다.²²⁾

'理氣互發'의 前提條件은 理와 氣가 서로 떠날 수 있다는 것이다. 理와 氣가 서로 떠날 수 있으면 장차 '氣없는 理'와 '理없는 氣'의 난감한 局面에 이르게 된다. 하지만 이런 난감한 국면은 모든 儒家人士들이 받아들일 수 없는 것이다. 그러므로 栗谷이 '그 잘못이 작지 않다'라고 한 것이다.

退溪의 理氣互發論은 '四端의 情은 理가 發하여 氣가 따르는 것이고', '七情의 情은 氣가 發하여 理가 타는 것이다'라 하였다. 栗谷은 이에 대하여 반대 의견을 제출하였는데 아래와 같다.

대체로 情이 발할 때에 발하는 것은 氣요, 발하는 까닭은 理이다. 氣가 아니면 발할 수 없고 理가 아니면 발할 까닭이 없으니, 理氣는 섞이어 원래부터 서로 떠나지 못한다. 만일 離合이 있으면 動靜도 끝이 있고, 陰陽도 처음이 있는 것이다. 理란 것은 太極이요, 氣란 것은 陰陽인데, 이제 태극과 음양이 서로 動한다고 하면 말이 되지 않는다. 태극과 음양이 서로 동할 수 없으면 理와 氣가 서로 발한다는 것이 어찌 오류가 아니겠는가?²³⁾

太極과 陰陽이 서로 동한다고 말할 수 없다. 그것은 태극과 음양은 혼합되어 서로 떠날 수 없기 때문이다. 태극은 즉 理이고 음양은 즉 氣이다. 태극과 음양이 서로 동한다고 말할 수 없기 때문에 또한 '理氣互發'이라고 말할 수 없다. 栗谷은 '氣가 발하매 理가 탄다는 말은 옳으며, 七情만이 그러할 뿐만 아니라 四端도 역시 氣가 발하매 理가 타는 것이다.'²⁴⁾라고 생각하였다. 발

22) 《答成浩原》, 《栗谷全書》卷十, 《韓國文集叢刊》第44卷, p.204 : 理, 形而上者也, 氣, 形而下者也. 二者不能相離. 既不能相離, 則其發用一也, 不可謂互有發用也. 若曰“互有發用”, 則是理發用時, 氣或有所不及, 氣發用時, 理或有所不及也. 如是則理氣有離合·有先後, 動靜有端, 陰陽有始矣, 其錯不小矣.

23) 《聖學集要》二, 《栗谷全書》卷二十, 《韓國文集叢刊》第44卷, p.457 : 凡情之發也, 發之者, 氣也, 所以發者, 理也. 非氣則不能發, 非理則無所發. 理氣混融, 元不相離. 若有離合, 則動靜有端, 陰陽有始矣. 理者, 太極也, 氣者, 陰陽也. 今日太極與陰陽互動, 則不成說話. 太極陰陽不能互動, 則謂理氣互發者, 豈不謬哉?

하는 것은 氣이고 발하는 까닭은 理이다. 그래서 氣가 아니면 발할 수 없고 理가 아니면 발할 까닭이 없기 때문에 ‘氣發而理乘之’만 있고 ‘理發而氣隨之’는 없다. ‘理氣互發’은 理와 氣를 두 개로 분리하여 大本을 잃음이 있으니 栗谷의 가장 큰 병통이다. 栗谷은 退溪에 대하여 지극히 尊重하였지만 그 ‘互發’의 論에 대해서는 감히 동의하지는 못하였다. ‘퇴계의 병폐는 오로지 ‘互發’이라는 두 글자에 있으니, 애석하도다! 老선생 같이 정밀한 학문으로써도 大本에 대해 오히려 한 겹의 膜이 가려 있었다.’²⁵⁾라고 하였는데, 한것은 한 겹의 막이 있다는 것이 또한 한 겹이 가려져 있다는 것이다.

栗谷은 羅整菴의 朱子에 대한 非議에 대해서는 완전히 인정할 수 없었다. 그러나 整菴의 理氣論이 강조하는 것은 바로 理氣의 不離無分한 品性이기 때문에 整菴의 論은 역시 栗谷의 인정을 받았다.

羅整菴은 식견이 고명하여 근래에 뛰어난 선비이다. 大本에 대해 본 것이 있었는데 도리어 朱子는 理氣를 두 갈래로 본 것이 아닌가 하고 의심을 품었으니, 이는 비록 朱子를 잘못 알기는 하였으나 도리어 大本에 대해서는 바르게 본 점이 있다.²⁶⁾

그런데 整菴의 論은 또 다른 한 극단으로 나아가는 혐의가 있으며 ‘理氣一物’의 병통이 있다. ‘整菴과 같이 고명하고 뛰어난 식견이 있는 이도 理와 氣를 한 물건으로 보는 병통이 조금 있다.’²⁷⁾라 하였다. 栗谷의 관점으로 羅整菴을 보면 理와 氣를 한 물건으로 보는 병통이 조금 있는 듯하며, 만약 整菴의 관점으로 栗谷을 본다면 栗谷이 理氣의 ‘妙合’을 말하는 것은 두 물건의 혐의가 조금 있음을 면하지 못한다.

만약 至論으로 말한다면 이와 기는 한 물건이면서 두 물건이 아니며 두 물건이면서 한 물건이 아니다. ‘理氣는 이미 두 물건도 아니요, 또 한 물건도 아니다. 한 물건이 아니기 때문에 하나이면서 둘이요, 두 물건이 아니기 때문에 둘이면서 하나이다.’²⁸⁾ 그러므로 栗谷이 말하였다.

24) 《答成浩原》，《栗谷全書》卷十，《韓國文集叢刊》第44卷 p.200：所謂‘氣發而理乘之’者，可也，非特七情爲然，四端亦是‘氣發而理乘之’也。
 25) 《答成浩原》，《栗谷全書》卷十，《韓國文集叢刊》第44卷，p.204：退溪之病，專在於‘互發’二字。惜哉！以老先生之精密，於大本上猶有一重膜子也。
 26) 《答成浩原》，《栗谷全書》卷十，《韓國文集叢刊》第44卷，p.204：羅整菴識見高明，近代傑然之儒也，有見於大本，而反疑朱子有二岐之見，此則雖不識朱子，而却於大本上有見矣。
 27) 《答成浩原》，《栗谷全書》卷十，《韓國文集叢刊》第44卷，p.202：至如羅整菴以高明超卓之見，亦微有理氣一物之病。

理와 氣의 묘리는 알기도 어렵고 말하기도 어렵다. 대저 理의 근원은 하나뿐이니, 氣의 근원도 역시 하나일 뿐이다. 氣가 유행하여 고르지 못하면, 理도 역시 유행하여 고르지 못하다. 氣는 理를 떠나지 못하고, 理는 氣를 떠나지 못하니, 대저 이렇다면 理 氣는 하나이다.²⁹⁾

理와 氣는 하나라는 것은 至論이 되지만 理氣가 하나임을 융통성 있게 봐야지 고지식하게 봐서는 안 된다. 理는 氣가 아니고 氣가 理가 아니지만, 氣는 理를 떠나지 못하고 理는 氣를 떠나지 못한다. 理와 氣는 渾然하고 선후가 있지 않다. '理와 氣는 처음이 없으니 실로 선후가 있다고 말할 수 없다. 다만 그 所以然의 근본을 추구해 보면, 理는 樞紐요 根柢이므로 理가 먼저라고 하지 아니할 수 없다. 聖賢의 말이 비록 많은 수효가 된다 하더라도 그 大要는 이 같은 데 지나지 않는다.'³⁰⁾ 理와 氣는 끝과 시작이 없고 선후가 없으나 輕重이 없는 것은 아니다. '理는 無形이고, 氣는 有形이며, 理는 無爲이고, 氣는 有爲이다. 무형·무위하여 유형·유위의 주가 된 것은 理요, 유형·유위하여 무형·무위의 器가 된 것은 氣이다.'³¹⁾ 理는 樞紐요 根柢이며 氣의 主宰이기 때문에 氣를 상대적으로 보면 理는 결국 근본인 것이다.

羅整菴과 달리 李栗谷은 理의 돌출된 지위를 강조하는 것을 잊지 않았으며 理의 主宰性和 理의 主導성을 강조하는 것을 잊지 않았다. 理의 주도성을 잊지 않았기 때문에 栗谷은 儒家의 근본을 지키게 되었고 또 儒家道統의 근본을 지키게 되었다.

2. 理一分殊와 理通氣局

理와 氣가 붙지도 떨어지지도 않는 것이 한 방면이고 理와 氣의 散布와 流

28) 《答成浩原》, 《栗谷全書》卷十, 《韓國文集叢刊》第44卷, p.199 : 既非二物, 又非一物。非一物, 故一而二, 非二物, 故二而一也。

29) 《答成浩原》, 《栗谷全書》卷十, 《韓國文集叢刊》第44卷, p.206~207 : 理氣之妙, 難見亦難說。夫理之源, 一而已矣, 氣之源, 亦一而已矣。氣流行而參差不齊, 理亦流行而參差不齊。氣不離理, 理不離氣, 夫如是則理氣一也。

30) 《與成浩原》, 《栗谷全書》卷十, 《韓國文集叢刊》第44卷, p.217 : 理氣無始, 實無先後之可言。但推本其所以然, 則理是樞紐根柢, 故不得不以理爲先, 聖賢之言, 雖積千萬, 大要不過如此而已。

31) 《答成浩原》, 《栗谷全書》卷十, 《韓國文集叢刊》第44卷, p.210~211 : 理無形也, 氣有形也: 理無爲也, 氣有爲也。無形無爲而爲有形有爲之主者, 理也。有形有爲而爲無形無爲之器者, 氣也。

行은 다른 한 방면이다. 羅整菴은 ‘理一分殊’로 理氣의 流行을 다루었고 李栗谷은 ‘理通氣局’으로 이기의 유행을 다루었다.

‘理一分殊’에 대하여 程子, 朱子는 이미 명확한 論이 있었다. 程伊川은 ‘천하의 理는 하나요, 비록 길은 다르나 귀일점은 같고, 생각은 백 가지나 지극함은 하나이다. 비록 物에는 만 가지 다름이 있고 事에는 만 가지 변함이 있으나 하나로써 통일하면 거스름이 없는 것이다.’³²⁾라 하였다. 朱子는 ‘만물은 모두 이 理가 있고 理는 모두 하나의 근원에서 나오나居하고 있는 자리가 다르면 그 理의 쓰임도 같지 않은 것이다. 마치 임금으로서 모름지기 仁해야 하고, 신하로서 모름지기 공경해야 하며, 자식으로서 모름지기 효도해야 하고, 부모로서 모름지기 자애로워야 하는 것과 같다. 物物이 각각 이런 理를 갖추고 物물이 각각 쓰임이 다르지만 一理의 流行이 아닌 것이 없다.’³³⁾라 하였다.

그러나 ‘理一分殊’의 論에 대해서 程朱는 一理와 萬理의 관계를 표명하기 위한 것이지만 羅整菴은 이것으로 理氣의 流行을 해설하기 위한 것이었다. 整菴이 여의치 않는 듯이 말하였다.

나는 일찍이 지나 깨나 이것을 탐구하고 침잠하여 체험하고 해를 거듭하여 쌓아서 어느 날 아침 황홀하게 그 本末을 洞見한 것 같았다. 가만히 생각해 보면, 性命의 妙는 理一分殊 네 글자에서 벗어남이 없다. 간단하면서도 극진하고 간악하면서도 통하지 않는 바가 없다. 처음부터 끌어 합치고 安排하지 않아도 스스로 확고하여 바꿀 수 없는 것이다. 대개 사람과 사물이 생겨남은 기를 받은 처음에 그 理는 오직 하나요, 형체를 이룬 후에 그 나뉘는 다르다. 그 나뉘는 다름은 자연한 이치가 아님이 없고 그 이치의 하나는 항상 분수 가운데 있다. 이것이 性命의 妙가 되는 것이다. …… 聖인이 다시 일어나도 반드시 나의 말에서 취함이 있을 것이다.³⁴⁾

程朱가 ‘理一分殊’를 말하는 것은 理의 統一성과 特殊性 사이의 관계를 말

32) 《周易程氏傳》卷三：天下之理一也，塗雖殊而其歸則同，慮雖百而其致則一。雖物有萬殊，事有萬變，統之以一，則無能違也。

33) 《朱子語類》卷十八：萬物皆有此理，理皆同出一源，但所居之位不同，則其理之用不一。如爲君須仁，爲臣須敬，爲子須孝，爲父須慈。物物各具此理，而物物各異其用，然莫非一理之流行也。

34) 《困知記》卷上：愚嘗寤寐以求之，沈潛以體之，積以歲年，一旦恍然，似有以洞見其本末者。竊以性命之妙，無出“理一分殊”四字，簡而盡，約而無所不通，初不假於牽合安排，自確乎其不可易也。蓋人物之生，受氣之初，其理惟一，成形之後，其分則殊。其分之殊，莫非自然之理，其理之一，常在分殊之中。此所以爲性命之妙也。…… 聖人復起，其必有取於吾言矣。

하는 것이다. 萬事萬物이 모두 一理가 있고 만사만물의 理는 모두 太極에서 근원된 것이니, 太極이 바로 萬理의 總名이다. 理가 모두 하나의 근원에서 나왔기 때문에 萬理가 하나로써 통일할 수 있고 天下의 이가 하나인 것이다. 천하의 이가 하나이기 때문에 萬物の 發用이 一理의 유행에 불과한 것이다. 程朱의 理가 어느 물건이 어느 물건의 근본이 됨을 돌출하기 때문에 그 理를 또한 天理라고 이르며, 이것이 바로 한 물건이 한 물건의 생명과 영혼이 되는 까닭이다.

그러나 整菴의 이른바 理는 어떤 사물의 구체적인 面相에 지나지 않는다. 理一도 즉 物類의 이른바 共相이고, 分殊도 즉 物類의 이른바 殊相이다. 사람과 사물이 생겨남은 기를 받은 처음에 그 理는 오직 하나며, 사람과 물의 생겨남에는 모두 기를 받음이 있는데 이것이 이른바 理一이고, 형체를 이룬 후에 그 나눔은 다르다는 것은 형체를 이룬 후에 달라진 것은 理가 다른 것이 아니라 바로 氣가 다른 것이다. 그러므로 理一은 비록 理이긴 하지만 分殊는 理의 分殊가 아니라 氣의 分殊가 되는데 또한 즉 氣의 다름이다.

하늘과 땅 사이에 가득한 것이 오직 萬物이요, 사람은 본래 만물 가운데 하나일 뿐이다. 乾道가 변화하여 각각 性命을 바로[正]하니, 사람은 物이요, 나는 사람이니, 그 이치가 돌임을 용납하겠는가? 그러나 이미 형질이 갖추어지면 그 나눔이 다르지 않을 수 없다. 分殊인 까닭에 각각 그 몸을 사사롭게 하는 것이며, 理一인 까닭에 모두 나에게 갖추어져 있는 것이다. 대저 사람 마음의 虛靈한 본체는 본래 갖추지 않음이 없다. 오직 나를 두는 사사로움에 가리게 되는 까닭에 가까운 데는 밝으나 먼 곳에는 어둡고, 그 작은 것은 보지만, 그 큰 것은 내버려 둔다. 무릇 내버려 둔 비와 어두운 바가 모두 성실치 못함의 근본이다.³⁵⁾

사람은 物이요, 나는 사람이다라는 것은 이른바 理가 하나인 것이다. 이미 형질이 갖추어지면 그 나눔이 다르지 않을 수 없다라고 한것은 나눔의 다름이다. 그 나눔이 다른 까닭은 理가 하나가 아닌 것으로부터 인한 것이 아니고 형질의 같지 않음으로 인한 것이다.

整菴은 ‘理一分殊’로 共相과 殊相을 설명할 뿐만 아니라, 심지어 萬物の 이

35) 《困知記》卷上 : 盈天地之間者惟萬物, 人固萬物中一物爾。“乾道變化, 各正性命”, 人猶物也, 我猶人也, 其理容有二哉? 然形質既具, 則其分不能不殊。分殊, 故各私其身; 理一, 故皆備於我。夫人心虛靈之體, 本無不該, 惟其蔽於有我之私, 是以明於近而暗於遠, 見其小而遺其大。凡其所遺所暗, 皆不誠之本也。

른바 理가 사실상 ‘理一分殊’ 이러한 도리라고 하였다.

理一分殊 네 글자는 본래 程子가 『西銘』에서 논한 말이다. 그 말은 지극히 간단하지만, 미루어 보면 천하의 이치를 다하지 않은 바 없다. 하늘에 있어서 본래 그러하고 사람에게 있어서도 또한 그러하며 사물에 있어서도 또한 그러하다. 一身에 있어서도 그러하며, 一家에 있어서도 또한 그러하고, 天下에 있어서도 또한 그러하다. 한 해 동안도 그렇고 하루 동안도 또한 그러하며 萬古에도 또한 그러하다.³⁶⁾

天下의 理란 무엇인가? 理一分殊이다. 整菴은 程朱 理學의 理의 超越性·自足性·神聖性的 品格을 취소하고 오히려 이것을 하나의 보편적인 도리로 귀납하였다. 이러한 도리는 아무리 많은 보편성을 띤다 하더라도 自足하고 超越하는 성격을 띠고 있지 않으며 더욱이 신성한 성격을 띠고 있지 않는다. 理는 일단 自足性·超越性·神聖性이 결핍되면 다시 이가 이의 근본으로서 존재하지 못하게 된다.

羅整菴의 ‘理一分殊’에 대한 자신의 세세한 체득과 비슷하게 李栗谷도 理氣의 流行과 發用에 대한 체득이 있었다. 이러한 체득이 바로 이른바 ‘理通氣局’이다.

理通氣局 네 글자는 내가 발견하여 얻은 것이라고 여기면서도 또 내가 독서가 많지 않아 벌써 이런 말이 있는 것을 미처 보지 못하였나 싶다.³⁷⁾

무엇을 理通氣局이라 하는가? 栗谷은 다음과 같이 해석하였다.

理와 氣는 원래 서로 떠나지 아니하여 흡사 한 물건 같으나 그 다른 것은 理는 無形이고, 氣는 有形이며, 理는 無爲이고, 氣는 有爲이다. 무형·무위하여 유형·유위의 주가 된 것은 理요, 유형·유위하여 무형·무위의 器가 된 것은 氣이다. 理는 무형이요, 氣는 유형이므로, 理는 通하고 氣는 局限된 것이며, 理는 무위요 氣는 유위이므로, 氣가 발하면 理가 타는 것이다.³⁸⁾

36) 《困知記》卷上：“理一分殊”四字，本程子論《西銘》之言，其言至簡，而推之天下之理，無所不盡。在天固然，在人亦然，在物亦然；在一身則然，在一家亦然，在天下亦然；在一歲則然，在一日亦然，在萬古亦然。

37) 《答成浩原》，《栗谷全書》卷十，《韓國文集叢刊》第44卷，p.210：“理通氣局”四字，自謂見得，而又恐瑣讀書不多，先有此等言而未之見也。

38) 《答成浩原》，《栗谷全書》卷十，《韓國文集叢刊》第44卷，p.210~211：理氣元不相離，似是一

理는 無形·無爲이기 때문에 국한됨이 없다. 그가 무형·무위이기 때문에 비로소 국한됨이 없고, 국한됨이 없어서 通한다. 氣는 有形·有爲이고, 有形·有爲이기 때문에 국한됨이 있으며, 국한됨이 있기 때문에 局이라고 이른다. 이것은 莊子가 말한 ‘이루어짐과 이지러짐이 있기 때문에 昭氏가 거문고를 타는 것이고, 이루어짐과 이지러짐이 없기 때문에 소씨가 거문고를 타지 않는 것이다.’³⁹⁾과 같다. 이지러짐이 있는 것이 물론 이지러짐이지만 이루어짐이 있어도 역시 이지러짐이다. 여기에 이루어짐이 있으면 거기에 이지러짐이 있고, 거기에 이루어짐이 있으면 여기에 이지러짐이 있다. 그러므로 이루어짐과 이지러짐이 있으면 반드시 이지러짐이 있고, 이루어짐과 이지러짐이 없으면 이지러짐이 없다. 理는 무형·무위이므로 국한됨이 없어서 通한다.

理가 通한다는 것은 무엇을 말하느냐 하면, 理는 本末도 없고 先後도 없다. 본말도 없고 선후도 없으므로 아직 감응하지 아니하였을 때에도 먼저인 것이 아니며, 이미 감응하였을 때에도 뒤인 것이 아니다. 그러므로 氣를 타고 유행하여 천태만상으로 고르지 아니하나 그 본연의 妙理는 없는 데가 없다. 氣가 치우치면 理도 역시 치우치게 되나 그 치우친 바는 理가 아니라 氣이며, 氣가 온전하면 理도 역시 온전하나, 온전한 바는 理가 아니라 氣이다. 맑고 탁하고 순수하고 잡박한 것과 찌꺼기·재·거름·오물 가운데도 理가 있지 않은 곳이 없어, 각각 그 성이 되지만 그 본연의 묘리는 손상되지 않고 그대로이다. 이것을 理는 通한다고 하는 것이다.⁴⁰⁾

氣가 치우치면 理도 역시 치우치게 되고 氣가 온전하면 理도 역시 온전하나 치우친 바와 온전한 바는 理의 치우침과 理의 온전함이 아니다. 理는 본래 치우친 바도 없고 또한 온전한 바도 없다. 理는 원래부터 自足性과 圓滿性을 갖고 있고 원래부터 自足的이고 圓滿的인 것이며, 理는 원래부터 하나의 온전함이니, 二程이 말한 ‘여기에 또 어찌 생겼다가 없어지고 증가했다가 감소하는 것이라고 말할 수 있겠는가?’⁴¹⁾와 같다. 그러므로 理는 通함이다.

物, 而其所以異者, 理無形也, 氣有形也; 理無爲也, 氣有爲也. 無形無爲而爲有形有爲之主者, 理也. 有形有爲而爲無形無爲之器者, 氣也. 理無形而氣有形, 故理通而氣局, 理無爲而氣有爲, 故氣發而理乘.

39) 《莊子·齊物論》：有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。

40) 《答成浩原》，《栗谷全書》卷十，《韓國文集叢刊》第44卷，p.211：理通者，何謂也？理者，無本末也，無先後也。無本末無先後，故未應不是先，已應不是後。是故，乘氣流行，參差不齊，而其本然之妙，無乎不在。氣之偏則理亦偏，而所偏非理也，氣也。氣之全則理亦全，而所全非理也，氣也。至於清濁、粹駁、糟粕、煨燼、糞壤、污穢之中，理無所不在，各爲其性，而其本然之妙，則不害其自若也，此之謂理之通也。

氣가 국한된다는 것은 무엇을 말하는 것인가. 氣는 이미 形迹에 관계되기 때문에, 본말이 있고 선후가 있다. 氣의 본체는 湛一淸虛할 뿐이니, 어찌 일찍이 糟粕·煨燼·糞壤·汙穢 등의 氣가 있으리오마는, 오직 그것이 升降·飛揚하여 조금도 쉬지 않으므로 천태만상으로 고르지 않아 만 가지 변화가 생긴다. 이에 氣가 유행할 때에 그 本然을 잃지 않는 것도 있고, 그 본연을 잃어버리는 것도 있으니, 이미 그 본연을 잃어버리면 氣의 본연은 이미 있는 데가 없다. 치우친 것은 치우친 氣요 온전한 氣가 아니며, 맑은 것은 맑은 氣요 탁한 氣가 아니며, 糟粕·煨燼은 조박·외신의 기요 湛一淸虛의 氣가 아니니, 이는 理가 만물 가운데서 그 본연의 묘리가 어디서나 그대로 있지 않는 것이 없는 것과 같지 않으니, 이것이 이른바 기의 국한이란 것이다.⁴²⁾

氣는 有形이고 또한 有爲이며 有形·有爲이므로 일찍이 그친 적이 없다. 有形·有爲이면서 또 일찍이 그친 적이 없기 때문에 국한됨이 있지 않으면 안 되고, 제약된 바가 있지 않으면 안 된다. 이것은 저것으로 할 수 없고, 저것은 이것으로 할 수 없다. 맑은 것은 탁하지 않고 탁한 것은 맑지 않으며 치우친 것은 온전하지 않고 온전한 것은 치우치지 않는다. 그러므로 氣는 일찍이 국한되지 아니한 적이 없으며 또 국한되지 않을 수 없다. 그러나 '物에 국한된 것은 氣의 국한이요, 理는 氣와 서로 뒤섞이지 않는 것은 理의 통이다.'⁴³⁾ 氣의 국한은 理의 국한이 아니다. 氣局은 本然의 理이니 일찍이 국한되지 아니한 적이 없다. 氣通은 本然의 理이니 언제 통하지 아니한 적이 있는가. 그러므로 氣가 국한되어도 理가 통하고, 氣가 통해도 理가 통한다. 氣는 일찍이 국한되지 아니한 적이 없으며, 理는 일찍이 통하지 아니한 적이 없다.

栗谷 理氣論의 結論은 다음과 같다.

理는 형체가 없고, 氣는 형체가 있기 때문에 理通氣局이다. 理는 無爲이며 氣는 有爲하기 때문에 氣發理乘이다. 無形·無爲이면서 有形·有爲의 주체가 되는 것은 理요, 유형·유위이면서 무형·무위의 器가 되는 것은 氣이다. 이것은 理氣를 궁구하는 큰 실

41) 程氏遺卷 : 這上頭更怎生說得存亡加減?

42) 《答成浩原》, 《栗谷全書》卷十, 《韓國文集叢刊》第44卷, p.211 : 氣局者, 何謂也? 氣已涉形迹, 故有本末也, 有先後也. 氣之本則湛一淸虛而已, 曷嘗有糟粕·煨燼·糞壤·汙穢之氣哉? 惟其升降飛揚, 未嘗止息, 故參差不齊而萬變生焉. 於是氣之流行也, 有不失其本然者, 有失其本然者. 既失其本然, 則氣之本然者, 已無所在. 偏者, 偏氣也, 非全氣也; 淸者, 淸氣也, 非濁氣也; 糟粕煨燼, 糟粕煨燼之氣也, 非湛一淸虛之氣也. 非若理之於萬物, 本然之妙, 無乎不在也. 此所謂氣之局也.

43) 《答成浩原》, 《栗谷全書》卷十, 《韓國文集叢刊》第44卷, p.214 : 局於物者, 氣之局也. 理自理, 不相挾雜者, 理之通也.

마리이다.⁴⁴⁾

‘理通而氣局’, ‘氣發而理乘’, 이것이 바로 栗谷 理氣論의 기본 結論이다. 이것은 退溪의 理氣互發論에 대한 수정이고 또한 程朱 理學의 理氣論을 풍부하게 하였으며 고대 理氣論으로서 도달할 수 있는 가장 완전하고 또 합리적인 결론이다.

■ 권봉녀(성균관대) 譯

44) 《聖學集要》二, 《栗谷全書》卷二十, 《韓國文集叢刊》第44卷, p.458~459 : 理無形而氣有形, 故理通而氣局; 理無爲而氣有爲, 故氣發而理乘。無形無爲而爲有形有爲之主者, 理也; 有形有爲而爲無形無爲之器者, 氣也。此是窮理氣之大端也。

[論 評]

「이율곡과 라정암의 이기론 비교 연구」에 대한 논평

이 천 승*

오늘 발표하시는 羅安憲 교수는 중국의 명문 人民大學에서 활동하고 계시며, 한국 학술계의 상황에 대하여 충분히 검토할 시간이 부족할 것임에도 이처럼 우수한 논문을 발표해주신 것에 대하여 감사드립니다. 그동안 한국 유학을 대표하는 율곡 이이에 대한 관심은 율곡의 사상 자체, 율곡을 중심으로 하는 기호학맥에 대한 연구, 나아가 퇴계와의 비교 등 다양한 연구 성과가 있었습니다. 그러나 평자의 이처럼 한국 성리학계에서 직간접적으로 관심을 가져온 중국 명대 성리학계를 대표하는 나정암의 사상을 율곡과 직접 대비시켜 검토하는 작업은 드물었다고 생각합니다. 특히 이 논문에서는 나정암의 사상을 통해 율곡이 지니는 사상사적 위치를 재확인하고, 나아가 한중 성리학에 대한 비교측면에서 관심을 확대해준 계기가 되었습니다. 선생님의 노고에 감사드리며, 몇 가지 질문을 통해 논문에 수록되지 못한 보충적인 이야기를 듣도록 하겠습니다.

먼저 한국독자를 고려하여 간단히 나선생님의 발표문 가운데 서두부분을 제외한 요점을 말씀드리도록 하겠습니다.

〈주자의 리기관계를 언급하는 구절들에서 “천하에는 리가 없는 기도 없고 또한 기가 없는 리도 없다”라고 하면서도, 동시에 “근원을 따지면 리가 있는 후에 기가 있고 결국은 리가 주된 것이다”라고 하여 리기가 동시존재하면서도 리의 가치를 우선시한다. 그러나 나정암은 주자의 “리와 기는 결단코 두 가지 존재이다”는 표현 등에서 볼 때 분명히 리기를 두 가지로 나누고 리는 기를 떠나서 성립될 수 있고 기는 리를 떠나서 존재할 수 있다는

* 한국, 성균관대

혐의를 둔다. 따라서 필자(나안현)는 나정암이 리와 기는 근본이 하나로서 둘로 나눌 수 없으며 또한 ‘슴’이라고도 말할 수 없다는 것에 주목한다. 나정암은 妙슴이란 나뉘이 있음을 전제로 하기 때문에 리와 기는 ‘二物’로서 나눌 수 없고, 세상에 존재하고 있는 것은 사실상 하나의 氣에 불과하다고 보았기 때문이다.

그러나 한편으로 나정암은 리와 기는 분리할 수 없으나 또 혼동해서는 안 된다는 것을 주장하기 위해 ‘기를 리로 아는 것’이 아니라, ‘기에 나아가 리를 인식한다[就氣認理]’는 방법론을 주장한다. 결국 필자의 주장을 빌리면, “理와 氣는 서로 떠나지 않고[理氣不離], 리와 기는 하나가 되며[理氣爲一], 理는 氣가 표현해내는 도리이다. (중략) 이것이 整菴理氣論의 장단점이다.” 그러나 필자가 보기에 정주철학에서 리는 사실적 차원이 아닌 논리적 맥락에서 선재한다는 것이고, 리가 지니는 진정한 의미가 초월성, 자족성, 신성성으로 본다. 반면에 정암은 ‘리가 오직 기의 리임’을 강조하여 리가 지닌 그러한 성격을 사장시킴으로써, 그의 리기론은 유학의 기본정신을 구현할 수도 없고 유학사상사의 補偏救蔽의 성격밖에 지니지 못하다고 평한다.

퇴계의 리기호발설에 대한 비판과정에서 나온 율곡의 리기론은 호발이론이 리와 기를 두 가지로 분리하여 선후의 혐의가 있음에 주목한 것이다. 율곡은 “리는 기의 주재요 기는 리가 타는 것이니, 리가 아니면 기가 근거할 바 없고 기가 아니면 리가 의착할 바가 없다.”라는 주장을 바탕으로 리기가 묘합하고 혼륜하는 경지를 강조했다. “발하는 것은 기이고 발하는 근거는 리이므로 기가 아니면 발할 수 없고 리가 아니면 발할 근거가 없기 때문이다.” 이러한 논리는 사단칠정론에도 그대로 적용된다. 그러나 율곡의 관점에서 보면 정암의 논리는 리기를 한 존재로 보는 병통이 있다면, 정암으로서 리기의 ‘묘합’을 지적하는 것은 역시 두 존재로 보는 혐의를 벗어나지 못한다. 아울러 필자는 율곡이 리의 돌출된 지위와 주재성 등의 강조를 잊지않는 것은 정암과는 달리 유가도통의 근본을 지키게 된 것으로 평가한다.

리기론의 논리를 심화시킨 둘째 장에서는 정자이래의 리일분수에 대한 정암의 이해와 율곡의 이통기국의 논리를 다루었다. 필자는 정자가 리일분수를 말하는 것은 리의 통일성과 특수성 사이의 ‘관계’를 표명한 것이라면, 정암은 이것으로 리기의 ‘유행’을 설명했다고 서술한다. 그러나 리일과 분수를 모두 존재일반에서 찾는다는 점에서 정암의 독특성이 있으니, 리일은 비록 理이지

만 분수는 리의 분수가 아니라 기의 분수라는 점이다. 그러나 필자는 정암의 리일분수 논리가 아무리 보편성 띤다 하더라도 결국 리가 지닌 ‘신성한’ 근본 의미가 도출되지 못하는 한계가 있다고 평가한다. 반면에 율곡의 이기론은 형체의 유무에 따라 이통기국설을 정립하였는데, 이는 퇴계설에 대한 수정이자 정주 리기론을 풍부하게 하는 등 이기론이 도달할 수 있는 가장 완전하고 합리적인 주장으로 결론짓는다.〉

이상의 견해에 대하여 몇 가지를 질문함으로써 평자의 소임을 다하고자 합니다.

1. 程明道에 대한 羅整菴의 ‘전혀 의심이 없다’는 評에 대한 견해
2. ‘기에 나아가 리를 인식한다[就氣認理]’는 것의 강조점은 기인가, 리인가?
3. ‘理氣妙合’과 ‘理氣之妙’의 관점차이
4. 정암의 ‘理一分數說’과 율곡의 ‘理通氣局說’의 차이

1. 정주에 대한 나정암의 평가를 인용하면서 “나는 일찍이 程朱의 글을 두루 취하였는데 (중략) 오직 伯子の 설은 전혀 의심되는 바 없었다. 叔子와 朱子の 논저와 문답이……”라고 말합니다. 여기서 백자는 정명도이고, 숙자는 정이천 두 형제를 가리킵니다. (그 뒤의 서술에서라도 구체적으로 명시해야 할 것입니다.) 문제는 나정암이 ‘오직 정명도의 설은 전혀 의심되는 바가 없다’라는 표현에서 정명도의 설에 대한 나정암의 구체적 동의내용이 무엇인지를 듣고 싶습니다. 정자 형제의 사상적 차이를 감안한다면, 육왕학이 정명도와 의 거리가 비교적 가깝기 때문에 양명학에 비판적 견해를 취하는 나정암의 정명도에 대한 견해가 어떠한지 알고 싶은 것입니다.

2. 나정암은 리기 ‘묘합’의 뉘앙스가 지니는 나뉘는 경계선을 지적하면서 인용문 7)대로 “주자는 종신토록 리기를 두 가지 존재로 알았다.” 그렇기 때문에 “세상에 존재하고 있는 것은 하나의 기에 불과하며, 리는 오직 기의 리이며 리는 오직 기가 표현해내는 도리”로 보았습니다. 이러한 논리는 리기의 분리를 용납하지 않으려는 시도¹⁾에서 시작된 것이

한발 더 나아가서 기를 근원으로 보는 견해로 이어졌다고 평가한 듯합니다.

그러나 한편으로 리기를 구분할 필요성이 있으므로 필자는 정암이 ‘기를 리로 안다’는 인식의 오류를 지적하면서 ‘기에 나아가 리를 인식한다[就氣認理]’는 그의 인식방법을 제시하였습니다. 그렇다면 정암이 말한 ‘기에 나아가 리를 인식한다’는 초점이 기에 있는지, 아니면 리에 대한 강조인지 궁금합니다. (이 점은 필자의 논문에서 정암의 사상이 기에 대한 강조점에 두었다고 평가하므로 리에 대한 진정한 의미가 퇴색되었다는 소결론으로 이어집니다.)

평자가 보기에, 나정암의 ‘기에 나아가 리를 인식한다’는 지적은 ‘理氣二物說’에 대한 비판으로 리기가 한데 어우러지는 혼연한 경지 속에서도 리의 참 모습을 적시해야 한다는 것입니다. 거칠게 표현하여 ‘기를 리로 인식한다’는 것이 진리와 현실의 혼동을 우려한 것이라면, 나정암의 입장은 진리와 현실을 괴리시키거나 혼동하지 말고, 현실에 입각해서 진리를 추구하라는 메시지라 할 수 있습니다.

3. 율곡의 이기관을 정리하는 대목은 외국학자의 시선에서 비교적 객관적인 서술이 이루어진 것 같습니다. 이는 평소 필자의 성리학에 대한 깊은 관심이 비교사적 정리에도 탁월성과 수월성을 보여주는 것이라 생각합니다. 다만 “정암이 리기위일의 이론을 세우고, 율곡은 리기묘합의 이론을 세웠다.”는 평가에서는 좀 더 고려할 필요가 있습니다. 한국에서는 일반적으로 율곡학설의 특징으로 ‘理氣之妙’를 내세우지 ‘理氣妙合’을 강조하지 않습니다. 즉 리와 기의 不離·不雜이라는 합침과 나뉘는 동시성이 묘하게 어우러지는 것을 율곡 사상의 특성으로 간주합니다. 만약 율곡이 오묘하게 합쳐지는 묘합의 측면만을 강조했다면, “理氣之妙, 難見亦難說”이라고 존재일반의 궁극적 경지를 어렵사리 토로하지는 않았을 것입니다.

1) 다음은 번역문 각주 8)번 맨 마지막 구절에 대한 의미를 필자가 보완한 것인데, ‘非’자를 넣음으로써 그 설명이 정반대로 풀이됐다. 필자의 증문원고 내용은 다음과 같다.(평자가 받은 원고에는 각주 내용이 생략되어 있음) “理雖不離乎氣, 天下無無氣之理, 理不可以独行, 亦非“依于氣而立”、“附于氣以行”之存在, 理與氣不可相離。

4. 정암이 강조했던 이일분수설과 율곡의 이통기국설을 대비시켜 설명했는데, 시간이 부족이 원인이었겠지만 율곡의 이통기국설에 관해서는 원문에 대한 분석이 생략된 채 인용문의 나열에 그쳤습니다. 추후 보완할 것으로 믿지만, 그 전에 이일분수와 이통기국설이 어떤 측면에서 차이가 나는 논리인지 필자의 견해를 듣고 싶습니다.

주지하듯이 율곡이 제시한 이통기국설은 理通의 측면에서 천지만물에 내재된 리는 기의 유행에도 불구하고 그 보편적 동일성을 지닌다는 점을 설명해주고, 다시 氣局의 각도에서 각 개체가 지닌 기의 특수성을 보완설명해 주었습니다. 평자가 생각하기에 이일분수설은 기의 영향에도 불구하고 본체와 현상에서 리는 여전히 그 동일성을 유지한다고 인식함으로써 리가 지닌 본래의 동일성이 퇴색하지 않는 듯 합니다. 반면에 율곡은 그러한 이일분수설이 리에 대한 기의 영향력을 충분히 고려하지 않는 것으로 이해하고, 이통기국설을 통해 기에 대한 설명을 보다 보완시켜 나갔던 것으로 여겨집니다. 따라서 퇴계처럼 리를 중시하는 태도에 존경을 보내면서도, 기를 간과하지 않으려는 화담의 견해를 소홀히 하지 않고서도 본체와 현상계를 넘나드는 리의 실상을 직시하려 하였던 것입니다.

5. 기타로 이 논문에서 다루지 않았지만, 추후에 인심도심의 관계를 통해 정암과 율곡을 대비시키는 것도 좋은 자료로 생각됩니다. 정암이 ‘人心道心 體用說’을 주장했다면, 율곡은 ‘人心道心 相爲終始說’을 제기함으로써 도덕적 마음의 확보에 관한 두 학자의 사상적 차이를 보여줍니다.

정암의 사상은 율곡뿐만 아니라 녹문 임성주 등 조선조 기호성리학계열 학자들의 학문적 경향을 알아보는 중요한 기표이기도 합니다. 다시 한번 좋은 논문을 발표해줌으로써 율곡학에 대한 관심을 환기시켜주신 나안현 교수님에게 감사드리며, 앞으로 한국에서의 연구가 좋은 성과로 귀결되기를 진심으로 바라겠습니다.

栗谷 理氣論의 現代的 意味

황 의 동*

- | | |
|-------------|-------------------|
| 1. 시작하는 말 | 3. 栗谷 理氣論의 現代적 意味 |
| 2. 율곡철학의 특성 | 4. 맺는 말 |

1. 시작하는 말

栗谷 李珣(1536~1584)는 退溪와 더불어 조선조 성리학의 雙璧으로 일컬어진다. 그것은 율곡 성리학의 창의성 뿐만 아니라 그의 성리학이 미친 유학사적 위상 때문이다. 이러한 측면에서 현상윤은 『조선유학사』에서 율곡을 退溪 李滉, 花潭 徐敬德, 鹿門 任聖周, 蘆沙 奇正鎮, 寒洲 李震相과 더불어 ‘조선성리학의 6대가’로 불렀던 것이다.¹⁾ 물론 율곡의 성리학이 程朱性理學의 범주를 벗어나는 것은 아니지만, 各論的으로는 程朱性理學에서 한 걸음 더 나아간 측면도 있고 보완한 측면도 있다는 점에서 그 창의성을 말하는 것이다.

율곡이 살았던 16세기는 조선 유학사에서 이른바 ‘성리학의 전성기’로 일컫는다. 麗末에 수입된 성리학은 조선 초 15세기 道學시대를 거친 후, 晦齋 李彦迪, 花潭 徐敬德 등을 통해 다듬어 지고, 退溪와 高峰(奇大升), 栗谷과 牛溪(成渾)의 학술논쟁을 통해 비로소 깊이 있게 연구되고 정리되었다. 이 두 논변은 조선조 유학사에서 매우 중요한 의미를 갖는다. 그것은 이 논변을 통해 退溪, 高峰, 栗谷, 牛溪 성리학의 深化를 가져왔을 뿐 아니라, 이를 통해 조선조 성리학의 수준이 가일층 향상되었기 때문이다. 그리고 이를 통해 기호, 영남의 학파가 형성되는 계기가 되었고, 학파를 통한 선의의 경쟁이 학술적 진보를 가져왔기 때문이다.

* 한국, 충남대

1) 현상윤, 『조선유학사』, 민중서관, 1948. 67쪽.

율곡의 학문은 일정한 스승 없이 독학으로 성취한 것이었다.²⁾ 그는 타고난 穎明함과 道, 佛과의 知的 탐구를 통해 자신의 학문을 갈고 다듬었다. 퇴계와 비교되는 율곡철학의 학풍은 이러한 성리학 외적인 체험과 영향도 적지 않았으리라 짐작된다.

율곡철학에 대한 연구는 그동안 많이 이루어진 편이다. 저서, 석, 박사 논문을 비롯하여 다양한 분야에 걸친 연구 성과가 괄목할만하다.³⁾ 특히 율곡철학은 성리학에 국한되지 않고 문학, 역사, 교육, 정치, 행정, 법, 군사 등 광범한 분야에 걸쳐 있기 때문에 그 연구범위도 매우 넓고 연구의 양도 많은 편이다. 그러나 율곡철학 특히 성리학이 현대적으로 어떤 의미를 갖고 어떻게 해석되어야 할 것인가 하는 문제는 비교적 경시되었다. 즉 율곡성리학의 중핵적 내용이 되는 理氣之妙, 氣發理乘, 理通氣局에 대한 이론적 소개는 활발한 편이지만, 이러한 개념들에 대한 현대적 이해나 의미 해석은 소홀했던 편이다. 논자는 이러한 문제의식에서 율곡 理氣論의 현대적 의미를 재검토해 보고자 한다. 이를 통해 우리는 율곡성리학이 하나의 이론적 遊戲가 아니라 인간의 삶에 원칙이 되고 길잡이가 되는 유용한 실학임을 깨닫게 될 것이다.

먼저 율곡 철학의 특성에 대해 검토해 보고, 율곡 理氣論의 현대적 의미를 새겨보고자 한다. 이를 위해 논자는 이미 발표된 연구 성과를 참고하고 이를 보완하여 이 논문을 만들고자 한다.

2. 율곡철학의 특성

1) 性理學과 經世學의 종합체계

율곡철학의 특징 중의 하나는 栗谷學의 체계가 性理學과 經世學을 종합한 체계라는 점이다.⁴⁾ 물론 유학 내지 성리학 자체가 경세를 포함해야 온전한 학문이지만, 실제로 조선조 유학사에서 성리학과 경세적 실학을 겸비한 경우는 그리 흔치 않다. 율곡은 만 48년이라는 짧은 생애를 살았지만, 철학자로

2) 『宋子大全』, 卷171, 『紫雲書院廟庭碑』, “.....故諸老先生嘗論之曰 不由師傳 默契道體 似濂溪.”

3) 예문동양사상연구원, 황의동 편저 『율곡 이이』(예문서원, 2002)에는 율곡학 연구의 현황이 잘 소개되어 있음.

4) 황의동, 『율곡 이이』, 살림, 2007, 21쪽.

서의 삶과 경세가로서의 삶을 병행하며 바쁜 삶을 살았다. 그는 이론 성리학의 계발에 탁월한 업적을 남겼고, 매우 치밀한 논리로서 자기 철학을 전개하였다. 율곡의 성리학이 얼마나 많은 영향을 미쳤는가 하는 것은 기호는 물론 심지어 영남의 유학자들까지도 율곡의 학설에 대해 언급하지 않은 경우가 드물다는데서 알 수 있다.

또한 율곡은 퇴계와는 달리 經世에 탁월한 역량이 있었고, 몸소 현실 정치, 행정에 적극 참여하기도 하였다. 그는 16세기 후반 조선조 현실을 更張期로 인식하고 개혁을 적극 권면하였고, 국가개혁과 부국강병의 다양한 프로그램을 임금에게 제시하기도 하였다. 이는 『萬言封事』, 『六條啓』등 수많은 疏劄文과 『東湖問答』, 『經筵日記』등을 통해 알 수 있다. 율곡은 나라와 민생을 염려하는 憂患의식에 투철하였고, 거짓, 공리공론, 허례허식에 물든 無實현상에 대해 통렬한 비판을 서슴지 않았다. 그리하여 無實에서 務實로 나아갈 것을 주장하고, 養民과 教民을 통해 진정한 의미의 王道의 실현을 추구하였다.

적어도 율곡의 입장에서 보면, 진정한 학문은 인간의 性理가 해명되고, 그 性理가 온전히 실현되는 동시에 백성들의 물질적 삶이 풍요롭고 나라가 부강해지는 것이었다.⁵⁾ 철학과 정치가 잘 어우러지고, 性理와 實事가 조화되며, 올바름과 이로움이 함께 추구되는 그러한 것이 유학의 본령이요 나아갈 길이라고 생각하였다. 따라서 율곡학은 성리학만으로는 부족한 것이고 경세학만으로도 부족한 것이다. 성리학과 경세적 실학이 함께 어우러질 때 율곡학은 온전해 진다. 이는 理氣論的으로 보면 理學으로서의 性理學과 氣學으로서의 經世的 實學이 하나로 妙融되는 理氣之妙의 學이라 보아도 좋을 것이다.

2) 개방적 학풍

율곡철학의 특성으로서 또 하나는 개방적인 학풍에 있다. 본래 유학은 關異端의 특성을 가지고 있다. 그것은 이미 孟子가 楊朱의 爲我주의와 墨子의 兼愛주의를 異端之道로 비판한데서 유래한다.⁶⁾ 나아가 程, 朱도 關異端의 입

5) 『栗谷全書』, 卷15, 『東湖問答』, “惟以講明正學爲務 其學必本於人倫 明乎物理 擇善修身 以成德爲期 曉達治道 以經濟爲志.”

6) 『孟子』, 『藤文公 下』, “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.”

장에서 道, 佛을 비판하고 성리학의 정당성을 옹호했다. 우리나라의 경우에도 麗末 鄭夢周, 鄭道傳 등은 闕異端의 입장에서 道, 佛에 대한 비판을 통해 성리학의 정당성을 주장했으며, 19세기 西學과의 갈등도 이러한 유학의 闕異端의식에서 연유했다. 이러한 闕異端의식은 자기 사상에 대한 절대성을 주장하는 동시에 타 사상에 대해서는 용납하지 않는 사고의 편협성에서 기인한다. 이는 결국 신앙과도 같은 믿음의 체계라는 점에서, 엄격히 말하면 학문하는 자세로는 문제가 있다. 왜냐하면 자기 사상에 대한 비판을 용납하지 않기 때문이다. 따라서 유학의 이러한 闕異端의 자세는 학문적 폐쇄성을 의미하는 것이며, 硬直된 학풍으로 자유분방한 학문적 交遊의 장애가 된다. 이런 점에서 조선조 유학이 성리학 내지 주자학 중심으로 흘러 온 것은 바람직하지 않은 현상이며 반성의 여지가 있다. 그러므로 趙翼(浦渚, 1579~1655), 張維(谿谷, 1587~1638), 丁若鏞(茶山, 1762~1836) 같은 뜻있는 학자들은 조선조 학문풍토의 硬直性에 대해 비판하고 있음을 알 수 있다.⁷⁾

이러한 조선조의 학문풍토에서 율곡이 개방적인 학풍을 지니고 있었다는 점은 매우 주목할만하다.⁸⁾ 율곡은 그 스스로 밝히고 있듯이, 젊은 시절 불교에 깊이 빠진 경험을 가지고 있다. 불교서적도 많이 읽었고 어머니 申師任堂이 세상을 떠난 후 3년상을 치르고 19살 때 금강산에 들어가 불교생활을 하다가 1년여 만에 돌아 온 바 있다. 그의 이러한 행적은 그의 연보와 글들을 통해 잘 알 수 있다. 율곡은 이러한 경력 때문에 조정에서 반대파들의 비난과 공격을 받아야 했고 醇儒로서 의심을 받기도 했다.

그러나 율곡의 철학을 보면 이러한 불교적 체험은 그의 학문 형성에 많은 도움이 되었다. 특 트인 會通의 논리, 相補的 理氣논리 등에서 불교적 냄새가

7) 趙翼은 “진리는 천하고금을 통하여 다름이 없는 公物인데, 先聖의 말이나 後賢의 정경 해석은 바로 이러한 진리를 탐구하는 것이다. 만약 혹 의심나는 곳이 있으면 마땅히 거듭 깊이 생각하여 그 歸着處를 궁구하여 극진히 할 따름이다”라고 하였고, (『浦渚先生年譜』, 卷2, 『墓誌銘』) 張維는 “중국의 학술은 갈래가 많아 正學과 禪學, 丹學이 있고, 程朱를 배우는 자가 있고, 陸氏를 배우는 자도 있어서 길이 하나가 아니다. 그런데 우리는 有識, 無識을 할 것 없이 책 끼고 글 읽는 사람은 모두 程朱를 외울 뿐, 다른 학문이 있음을 듣지 못했다. 어찌 우리 士習이 과연 중국보다 훌륭해서 그런 것인가? 그런 것이 아니다.”(『谿谷漫筆』, 卷1) 라고 하였으며, 丁若鏞은 “동쪽으로 두드리고 서쪽으로 부딪치며, 꼬리만 잡고 머리는 빠뜨린 자가 문마다 깃발 하나씩을 세우고 집마다 陳 하나씩을 쌓아서, 세상이 다하도록 그 訟事를 능히 결단하지 못하고, 대를 전해가도 그 원망을 능히 풀지 못한다. 들어오는 자는 주인이 되고 나가는 자는 종으로 여기며, 뜻이 같은 자는 추대하고 뜻이 다른 자는 공격한다. 자기 스스로 의거하는 바가 극히 바르다 하니 어찌 어설프지 않은가?”(『與猶堂全書』, 第1集, 11卷, 『五學論』1)라고 하였다.

8) 율곡의 학문적 개방성에 대한 선행 연구로는 유승국의 『율곡사상의 근본문제』(『율곡사상논문집』, 제1집, 율곡문화원, 1973)가 가장 선구적이다.

은연중 말아진다. 또 그는 成渾에게 주는 『理氣詠』이라는 시에서 불교의 空瓶의 說을 원용하여 理氣의 妙用을 설명하고 있음을 스스로 밝히고 있다.⁹⁾ 이처럼 율곡은 불교를 무조건 異端視하여 배척한 것이 아니라 비판적 수용을 하고 있다.

또한 그는 『醇言』을 지어 道家의 정신을 수용하고 있다. 유가의 입장에서 老子 『道德經』을 해석하고, 道家와 儒家가 하나로 會通할 수 있는 가능성을 조심스럽게 열고 있다. 뿐만 아니라 그의 글 속에서는 ‘自然’, ‘橐籥’ 등 道家的 표현들이 많이 援用되고 있다.¹⁰⁾ 당시의 현실에서 율곡이 老子의 『道德經』을 비판적으로 수용하여, 『醇言』을 저술했다는 것은 높이 평가할 일이다. 엄청난 비난과 손해의 위험을 무릅쓰고 異端之學이라는 道家의 경전을 섭렵, 저술했다는데서 율곡의 학자적인 용기와 개방적인 학풍을 이해할 수 있다.

또한 그는 같은 유학인 陽明學을 異端視했던 상황에서도 이를 비판적 입장에서 수용하였다. 이는 당시 명나라 사신이었던 黃洪憲이 우리나라의 학풍을 알아 보기 위해 『論語』의 ‘克己復禮’를 물었을 때, 율곡은 “사람이 모두 이 본심을 갖추지 않은 이가 없지만 어질지 못한 까닭은 私欲이 은폐하는데 말미암은 것이다. 私欲을 제거하고자 한다면 모름지기 몸과 마음을 가다듬어 한결같이 禮를 따른 연후에야 자기를 이길 수 있고 예로 돌아갈 수 있다”¹¹⁾고 해석하여, 陽明의 本心과 朱子の 禮節을 절묘하게 조화시킴으로써 중국의 陸王學者를 흡족케 한 일화가 있다. 또 『學節通辨跋』에서도 양명학을 무조건 배척하지 않고, 그 功을 취하고 허물은 略하는 것이 忠厚한 道라 하여,¹²⁾ 비판적 입장에서 수용하였다.

또한 율곡은 花潭에 대해서도 그의 독창성과 理氣之妙處를 통찰한 측면을 높이 평가하고, 다만 氣를 理로 잘못 알고 있는 병폐가 있다고 비판하였다.¹³⁾ 이는 퇴계가 화담의 학문을 氣數一邊에 치우쳐 氣를 理로 잘못 알고

9) 『栗谷全書』, 卷10, 書2, 『理氣詠呈牛溪道兄』, “元氣何端始 無形在有形 窮源知本合 沿派見群情 水逐方圓器 空隨小大瓶(小註: 理之乘氣流行 參差不齊者如此 空瓶之說 出於釋氏 而其譬喻親切 故用之)

10) 율곡의 『理一分殊賦』에서는 老子의 ‘橐籥’이라는 말이 나오고, 『易數策』에서는 ‘自然’이라는 용어가 자주 보이며, 『天道策』에서도 莊子의 표현이 비치고 있다.(안병주, 『율곡의 천제적 자질과 율곡사상의 自得之味』, 『한국사상의 본질과 율곡학』, 율곡사상연구원, 1980, 64쪽 참조)

11) 『栗谷全書』, 卷34, 附錄, 2, 『年譜』, “仁者 本心之全德 禮者 天理之節文 己者 一身之私欲也 人莫不具此本心 而其所以未仁者 由私欲間之也 欲去私欲 須是整理身心一遵乎禮然後 己可克而禮可復矣.”

12) 『栗谷全書』, 卷13, 『學節通辨跋』, “取其功而略其過 亦忠厚之道也.”

13) 위의 책, 卷10, 書2, 『答成浩原』, “花潭則聰明過人 而重厚不足 其讀書窮理 不拘文字 而多用意思

있으며, 또한 氣의 不滅을 주장하여 불교적 병폐에 빠졌다고¹⁴⁾ 비판하는 것과는 대조적이다. 이와 같이 율곡은 열린 마음으로 학문을 했던 것이며, 이러한 그의 학풍은 기호유학의 흐름에도 영향을 주어 성리학만 해도 다양한 갈래로 전개되었고, 17세기 이후 禮學, 實學, 義理學, 陽明學, 人物性同異論 등 다양한 전개양상을 가져왔다.

3) 全人의 人間觀

율곡철학의 또 하나의 특징은 全人의 人間觀에 있다.¹⁵⁾ 이러한 인간관은 물론 유가철학의 인간관에서 벗어나는 것은 아니지만,¹⁶⁾ 宋代 내지 조선조 성리학에서 보면 미세한 차이는 있기 때문이다. 송대 성리학에서도 程明道와 程伊川의 인간관이 다르듯이, 조선조 성리학에서도 退溪, 牛溪와 高峰, 栗谷의 心性에 대한 이해가 같지 않았다.

성리학은 인간의 본질에 대한 이해가 중요한 문제였고, 그래서 인간의 본성, 감정, 마음에 대한 논의가 문제가 되었다. 이것이 本然之性氣質之性, 四端七情, 人心道心の 문제였다. 이러한 인간의 마음, 본성, 감정을 理氣論的으로 해석하고 이에 선악의 문제를 결부시키는데서 性理 이해의 복잡한 문제가 발생하게 된다.

율곡은 진정한 의미에서 인간의 본성이란 氣質之性이라고 보았다. 기질지성이란 기질 속에 하늘의 본성이 내재한 것을 말한다.¹⁷⁾ 기질은 인간의 육신에서 비롯된다. 현실적 인간은 육신을 벗어날 수 없고, 또 기질을 벗어나 인간을 말하기 어렵다. 그러므로 율곡은 주자의 견해를 따라 기질을 벗어나 인간의 본성을 말하는 것은 하나의 관념이며 이상이라 규정하였다. 즉 기질을

聰明過人 故見之不難 重厚不足 故得少爲足 其於理氣不相離之妙處 瞭然目見 非他人讀書依樣之比 花潭則以爲一氣長存 往者不過 來者不續 此花潭所以有認氣爲理之病也。”

14) 『退溪全書』, 卷14, 『答南時甫』, “花潭所見 於氣數一邊路熟 其爲說未免認理爲氣 亦或有指氣爲理者 故今諸子亦或狃於其說 必欲以氣爲亘古今常存不滅之物 不知不覺之頃 已陷於釋氏之見 諸公固爲非矣.”

15) 노영찬은 이러한 율곡의 인간관을 ‘統全的 人間觀’이라 지칭하였다. (『현대의 사회적 가치와 율곡의 사교 구조』, 『율곡학연구』, 제1집, 한림대율곡학연구소, 2005, 103쪽)

16) 맹자는 인간을 大體와 小體, 心之官과 耳目之官을 지닌 心身一體, 靈肉雙全의 존재로 보고 있다. (『孟子』, 『告子 上』)

17) 『栗谷全書』, 卷10, 書2, 『答成浩原』, “氣質之性 只是此性(此性字 本然之性也) 墮在氣質之中 故隨氣質而自爲一性(此性字 氣質之性) 程子曰 性卽氣 氣卽性 生之謂也 以此觀之 氣質之性 本然之性 決非二性 特就氣質上 單指其理 曰本然之性 合理氣而命之 曰氣質之性耳.”

벗어나 性을 말해서는 안 되며, 기질을 벗어난 性은 性이 아니라 理라고 불러야 옳다고 했다.¹⁸⁾ 성리학에서 말하는 天地之性이나 本然之性은 理이지 진정한 의미에서의 性이 아니라는 것이다. 왜냐하면 이는 氣質之性 속에서 理만을 가리켜 하는 말이기 때문이다. 그러므로 유학자들이 天地之性, 本然之性을 이상으로 추구하지만, 이는 하나의 목표요 이상이지 실제적인 性은 아니라는 것이다.

또한 율곡은 인간의 감정론에서도 전인적 인간관을 견지한다. 율곡은 四端이라는 도덕적 특수감정이나 七情이라는 일반감정을 모두 氣發理乘이라는 하나의 존재구조로 인식했다.¹⁹⁾

사단과 칠정이 모두 氣의 발현을 전제하고, 다만 氣의 발현이 理의 주재에 맞느냐 맞지 않느냐에 따라 선악이 결정된다고 보았다. 달리 말하면 표현된 감정이 그 상황에 얼마나 맞는지 그렇지 않은지에 따라 선악이 결정된다. 이는 퇴계가 사단이라는 도덕적 특수감정을 칠정과 엄밀하게 구별해 보는 것과는 다른 관점이다. 퇴계가 추구한 이상은 도덕 감정이다. 그는 도덕 감정과 타락하기 쉬운 일반 감정의 가치는 구별되어야 한다고 보았다. 감정도 理에 근원한 도덕감정이나 냉철한 지적 감정이 우위에 있는 것으로 보았고, 喜, 怒, 哀, 懼, 愛, 惡, 欲과 같은 일반감정에 대해서는 깊이 불신하고 경계했다.

이에 반해 율곡은 기쁨, 노여움, 슬픔, 두려움, 사랑, 미움, 욕구 같은 일반 감정의 범주에서 도덕적 특수감정을 이해하였다.²⁰⁾ 그러므로 사단도 자칫 절도를 잃어 악이 될 수 있고, 반대로 칠정도 절도에 맞으면 선할 수 있다. 따라서 율곡에게 있어서는 사단의 선이나 칠정의 선의 가치는 다르지 않다.²¹⁾ 여기에서 우리는 도덕감정과 일반감정을 구별하지 않고 같은 범주로 보는 그의 감정론을 볼 수 있고, 喜怒哀樂의 감정과 욕구, 욕망 그 자체를 결코 부정적으로 보지 않는 그의 전인적 인간관을 볼 수 있다.

율곡은 마음도 全人的 이해를 전제로 한다. 理氣論的으로 마음은 理氣의 妙습이다.²²⁾ 율곡이 ‘心是氣’라 해서 마음을 곧 氣로 보았다고 하지만,²³⁾

18) 위의 책, 卷10, 書2, 『理氣詠呈牛溪道兄』, “性者 理氣之合也 蓋理在氣中然後爲性 若不在形質之中則當謂之理 不當謂之性也 但就形質中單指其理而言之 則本然之性也 本然之性 不可雜以氣也.”

19) 위의 책, 卷10, 書2, 『答成浩原』, “……非特七情爲然 四端亦是 氣發而理乘之也.”

20) 위의 책, 卷9, 書1, 『答成浩原』, “情有喜怒哀懼愛惡欲七者而已 七者之外無他情 四端只是善情之別名 言七情則四端在其中矣.”

21) 위의 책, 卷10, 書2, 『答成浩原』, “四端是七情之善一邊也.”

22) 위의 책, 卷31, 『語錄』, 上, “心之虛靈 不特有性而然也 至通至正之氣 凝而爲心 故虛靈也.”

이는 어디까지나 氣의 기능적 측면에서 한 말이다. 율곡은 『書經』과 朱子の 『中庸章句』 序文을 인용해, 인간의 마음을 人心과 道心 두 가지 형태로 구별했다. 인간의 마음은 본래 하나지만, 그것이 무엇을 목적으로 삼은 마음 이냐에 따라 인심, 도심으로 구별해 볼 수 있다고 했다. 배가 고파 음식을 먹고 싶어 하는 마음, 추워서 옷을 입고자 하는 마음 따위를 바로 인심이라고 했다. 이에 반해 어버이에게 효도하고자 하는 마음, 임금에게 충성을 하고자 하는 마음이 곧 도심이라고 하였다. 즉 인간의 신체적 욕구에서 비롯된 마음이 인심이고 도덕적 욕구에서 생긴 마음이 도심이다. 따라서 인심은 선할 수도 있고 악할 수도 있으나 도심은 선하다.²⁴⁾

그러나 인심이나 도심은 사단칠정과는 달리 의지를 지닌 마음이므로 선이나 악을 지향한다.²⁵⁾ 따라서 율곡에 의하면 처음에는 신체적 욕구나 욕망에서 발단했어도 올바른 이치에 어긋나지 않으면 도심처럼 선한 마음으로 끝날 수 있고, 처음에 도덕적 욕구에서 도심으로 출발했어도 이것이 중간에 私意가 섞이게 되면 악한 인심으로 끝날 수도 있다고 보았다.²⁶⁾ 이를 율곡의 人心道心相爲終始說이라 한다. 이는 율곡이 인심도심을 고정적으로 본 것이 아니라, 상황에 따라 얼마든지 변하는 것으로 본 것이다. 이러한 율곡의 마음에 대한 이해는 도심은 선이고 인심은 악으로 보는 부정적 견해와는 구별된다. 율곡에게 도심은 물론 선한 것이지만, 그것을 한결같이 지키려고 노력하지 않으면 인심으로 전락할 우려가 있고, 또 인심이 악으로 갈 가능성이 있지만, 이를 정밀하게 살펴 분간해 간다면 도심의 선으로 귀결될 수도 있다.

이러한 율곡의 인간관은 지성과 덕성뿐만 아니라 감정과 욕망까지도 긍정적으로 보는 입장이다. 달리 말하면 理氣論적으로는 본성이나 감정이나 마음이 모두 理氣를 떠날 수 없다고 보는 것이다. 따라서 氣를 지닌 인간, 氣質과 形氣를 지닌 인간, 감정과 욕구를 지닌 인간을 긍정한다는 의미다. 그렇다고 율곡이 인간의 도덕적 이성을 포기하거나 天理로서의 善을 부정한다는 말이

위의 책, 卷14, 『人心道心圖說』, “臣按 天理之賦於人者 謂之性 合性與氣 而爲主宰於一身者 謂之心.”

23) 위의 책, 卷10, 書2, 『答成浩原』.

24) 위의 책, 卷14, 『人心道心圖說』, “情之發也 有爲道義而發者 如欲孝其親 欲忠其君....此則謂之道心 有爲口體而發者 如飢欲食 寒欲衣....此則謂之人心.”

25) 위의 책, 卷9, 書1, 『答成浩原』, “蓋人心道心 兼情意而言也.”

26) 위의 책, 같은 글, “人心道心相爲終始者何謂也 今人之心直出於性命之正 而或不能順而遂之間之以私意 則是始以道心 而終以人心也 或出於形氣 而不拂乎正理 則固不違於道心矣 或拂乎正理 而知非制伏 不從其欲 則是始以人心 而終以道心矣.”

아니다. 현실적, 실존적 인간을 중심으로 도덕적 선을 지향한다는 말이다. 氣, 氣質, 形氣, 欲求欲望에 대한 檢束과 節制를 통해 天理로서의 선한 본성을 실현하여 군자, 성인이 되어야 한다는 논리다. 즉 신체 안에 갇힌 인간의 모습에서 죄악과 실수를 깨닫고, 이에 근거해 인간의 수양과 성인이 되는 길을 예비하는 것이다. 성인 중심의 인간관에서는 하늘에서 부여받은 선한 본성을 어떻게 잘 지켜 가느냐가 관건이지만, 율곡처럼 보통사람을 중심으로 보는 관점에서는 인간의 氣나 氣質이 곧 악으로 가는 가능성이라고 보기 때문에 氣 내지 氣質의 변화가 중요한 문제로 등장한다.²⁷⁾

3. 栗谷 理氣論의 현대적 의미

1) 理氣之妙

철학자마다 자신의 철학을 대표하는 話頭가 있다. 율곡의 경우 理氣之妙, 氣發理乘, 理通氣局이라고 말할 수 있다. 1980년대 이전만 해도 율곡철학은 氣發理乘一途說, 理通氣局說로 대표되어 온 것이 사실이다. 율곡연구의 선구라 할 수 있는 金敬琢의 『율곡의 연구』에서도 理氣之妙는 언급되지 않았고, ‘理氣非一非二論’으로 설명하고 있을 뿐이다.²⁸⁾ 또한 李丙燾도 율곡의 理氣論을 ‘理氣一元的二元觀’으로 규정하면서 불교적 영향이 많다고 하였지만 理氣之妙에 대한 언급은 없다.²⁹⁾ 理氣之妙가 율곡철학의 중요한 문제라는 인식은 70년대 柳承國, 蔡茂松, 李東俊, 李乙浩, 金鐘文 등에 의해 제기되었다.³⁰⁾ 특히 채무송과 김종문은 理氣之妙를 율곡철학의 근본입장 내지 근본체계로 보고 본격적인 연구논문을 발표하였다. 이후 80년대에 이르러 裴宗

27) 황의동, 『율곡 이이』, 살림, 2007, 87~93쪽 참조.
『栗谷全書』, 卷10, 書2, 『答成浩原』, “夫理上 不可加一毫修爲之力 理本善也 何可修爲乎 聖賢之千言萬語 只使人檢束其氣 使復其氣之本然而已.”

28) 김경탁, 『율곡의 연구』, 한국연구도서관, 1960, 131쪽.

29) 이병도, 『율곡의 생애와 사상』, 서문당, 1979, 67쪽.

30) 유승국, 『율곡사상의 근본문제』, 『율곡사상논문집』, 제1권, 율곡문화원, 1973.
채무송, 『퇴율성리학의 비교연구』, 『율곡사상논문집』, 제1권, 율곡문화원, 1973.
이동준, 『16세기 한국성리학파의 역사의식에 관한 연구』, 성균관대학원(박사), 1975, 194~198쪽.
이을호, 『一而二의 구조적 성격』, 『한국사상의 본질과 율곡학』, 율곡사상연구원, 1978.
김종문, 『율곡의 이기철학 체계에 대한 연구』, 『철학연구』, 22, 한국철학연구회, 1976.

鎬, 宋錫球에 의해 다시 理氣之妙가 주목되었고, 논자는 理氣之妙를 중심으로 박사논문을 발표하고 이 입장에서 많은 연구발표를 한 바 있다.³¹⁾ 이후 理氣之妙는 氣發理乘, 理通氣局과 더불어 율곡철학의 중심적 주제로 보편화 되었으니, 이는 율곡연구사에 있어 매우 중요한 진전이라고 생각된다.³²⁾

율곡이 그의 글에서 理氣之妙를 언급한 것은 겨우 6회에 지나지 않지만,³³⁾ 그가 이를 설명할 때 默驗, 深究, 玩索, 體究, 活看, 難見亦難說 등으로 부연 설명한 것을 보면 얼마나 이를 중시했는가를 알 수 있다.

‘理氣之妙’란 理와 氣가 오묘하게 합해있다는 말로, 理氣妙合의 준 말이다. 율곡이 처음 사용한 말은 아니고 이미 중국 당나라 亞父丘公이 풍수지리를 설명하는 가운데 사용하기도 했고,³⁴⁾ 조선 초 鄭汝昌(1450~1504), 趙光祖(1482~1519), 宋麒壽(1507~1581), 徐敬德(1489~1546), 李滉(1501~1570), 奇大升(1527~1572) 등에 의해 간헐적으로 사용된 말이다.³⁵⁾

그러나 理氣之妙를 자신의 철학적 핵심으로 삼고 이를 철학체계로 삼은 이는 율곡이다.³⁶⁾ 율곡은 이 세계 만사만물은 모두가 理와 氣가 오묘하게 합해

- 31) 황의동, 『율곡의 철학사상에 관한 연구 -이기지묘를 중심으로-』, 충남대학교원(박사), 1987.
 황의동, 『율곡의 태극음양론과 이기지묘』, 『논문집』, 4집, 청주대인문과학연구소, 1985.
 황의동, 『율곡철학의 근본문제와 이기지묘의 연원적 고찰』, 『청주대논문집』, 18집, 청주대, 1985.
 황의동, 『율곡 경제사상의 이기지묘적 이해』, 『논문집』, 5집, 청주대인문과학연구소, 1986.
 황의동, 『율곡 인성론의 이기지묘적 구조』, 『유교사상연구』, 3집, 유교학회, 1988.
 황의동, 『이율곡의 이기지묘』, 『월간 한국문화』, 21~24, 28~33(4, 5월호), 주일한국문화원, 1989.
 황의동, 『율곡철학의 현대적 의미-이기지묘를 중심으로-』, 『율곡사상연구』, 제10집, 율곡학회, 2005.
- 32) 노영찬은 율곡의 이러한 理氣之妙의 사유를 ‘非二元論의 사고’라 부르고, 율곡의 전 철학을 일관하고 있다고 평가한다. (『현대의 사회적 가치와 율곡의 사고 구조』, 『율곡학연구』, 제1집, 한림대율곡학연구소, 2005, 100~107쪽)
- 33) 『栗谷全書』, 卷10, 書2, 『答成浩原』, “.....天下安有理外之氣耶(此段最可深究 於此有得 則可見理氣不相離之妙矣) 理氣之妙 難見亦難說 夫理之源一而已矣 氣之源亦一而已矣”, “若退溪互發二字 則似非下語之失 恐不能深見理氣不相離之妙也”, “花潭則聰明過人 而厚重不足.....其於理氣不相離之妙處 瞭然目見非他人讀書依樣之比....”
 위의 책, 卷10, 書2, 『理氣詠呈牛溪道兄』, “午來閒坐 感理氣之妙 本無離合....”
 위의 책, 卷14, 『易數策』, “對一理渾成 二氣流行 天地之大 事物之變 莫非理氣之妙用也.”
 위의 책, 卷20, 『聖學輯要』, 2, “.....合二說而玩索 則理氣之妙 庶乎見之矣.”
- 34) 徐善繼, 徐善述, 『人子須知資孝地理心學統宗』, 卷7, 『太極圖說』, “地法本乎理氣之妙 以推山川之生成....”
- 35) 『一蠡集』, 續集, 卷1, 『理氣說』, “孔子曰形而上謂之道 形而下謂之器 須知上下皆著形字 又分著道器之意 乃能知理氣之妙也.”
 『花潭集』, 卷2, 『鬼神死生論』, “.....此理氣所以極妙底.”
 『高峰集』, 『高峰答退溪論四端七情書』, 第1節, “.....但孟子就理氣妙合之中 專指其發於理 而無不善者言之 四端是也.”
 『退溪集』, 卷39, 『答李公浩問目』, “神是理氣之妙....”
 『靜庵集』, 卷1, 賦, 『春賦』, “惟陰陽之交變兮 寓理氣之妙要 理乘氣而相感兮 元復元而不消.”
 『秋坡先生文集』, 卷7, 『答鄭北函(謙)』, 丁酉, “大抵理氣之妙 難見且難說.”
- 36) 주자의 理氣論의 체계나 논리가 율곡의 理氣之妙와 결코 다른 것은 아니다. 주자의 理氣論을 충실

있다고 보았다. 形而上者和 形而下者가 하나의 존재양태로 있다는 말이다. 특히 율곡은 理와 氣가 어느 시간적 계기에 합해졌다는 말이 아니라, 본래 합해 있다는 점을 강조하였다.³⁷⁾ 그러므로 理와 氣는 시간적으로 선후가 없고 공간적으로 조금의 間隙도 없다는 것이다. 理는 형이상자요 氣는 형이하자로 서로 다른 둘이지만, 하나의 존재양상으로 존재한다. 바꿔 말하면 하나의 존재양상으로 있지만, 그 속에서 理는 理이고 氣는 氣로써 구별해 보지 않으면 안 된다. 이러한 논리를 그는 ‘하나이면서 둘이요 둘이면서 하나(一而二 二而一)’라고 불렀다.³⁸⁾ 존재 자체로 보면 理와 氣는 구별할 수 없는 하나로 있지만, 그것을 개념적으로 또 가치적으로 나누어 보면 理와 氣는 엄연히 구별된다. 이러한 존재의 오묘한 법칙을 율곡은 통찰했던 것이다.

그런데 理氣之妙는 理와 氣의 가치적 조화를 의미한다.³⁹⁾ 理氣는 본래 존재를 설명하는 용어지만, 가치개념으로 전환되어 사용하기도 한다. 理는 윤리적, 정신적 가치를 말한다면, 氣는 경제적, 물질적 가치를 의미한다.⁴⁰⁾ 또 理는 이상적 가치를 말한다면, 氣는 현실적 가치를 말한다. 따라서 理氣之妙는 정신과 물질의 조화, 윤리와 경제의 조화정신을 담고 있다. 아울러 理氣之妙는 이상과 현실의 조화, 知행의 조화, 이론과 실천의 조화를 의미하는 것이다. 이 때 조화란 양자의 단순한 합을 의미하는 말이 아니다. 서로 다른 양 가치, 양 주장이 온전하게 살아 숨 쉬면서도 하나로 소통되는 의미의 조화를 말한다. 이처럼 율곡은 존재세계에서만 理와 氣를 요구한 것이 아니라, 가치세계에서도 理와 氣의 조화를 추구하였다. 이러한 정신은 균형 잡힌 시각으로 현대적으로 매우 중요한 의미를 갖는다.

또한 理氣之妙는 相補性의 원리를 담고 있다.⁴¹⁾ 율곡에게 있어서는 일체 존재가 理 없는 氣가 없고 氣 없는 理가 없다. 理가 있으면 반드시 氣가 있어

히 계승한 이가 바로 율곡이라고 생각된다. 주자에게서도 理氣의 상보적 논리나 ‘一而二 二而一’의 사고가 잘 나타나 있지만, 이를 체계화시켜 자신의 일관된 철학체계, 철학정신으로 삼은 것은 율곡이라고 할 수 있다.

37) 『栗谷全書』, 卷10, 書2, 『理氣詠呈牛溪道兄』, “理氣本合也 非有始合之時 欲以理氣二之者 皆非知道者也.”

38) 위의 책, 卷20, 『聖學輯要』, 2, “有問於臣者曰 理氣是一物是二物 臣答曰 考諸前訓 則一而二二而一者也 理氣渾然無間元不相離 不可指爲二物 故程子曰器亦道道亦器 雖不相離而渾然之中實不相離 不可指爲一物 故朱子曰理自理氣自氣不相挾雜 合二說而玩索 則理氣之妙庶乎見之矣.”

39) 황의동, 『율곡사상의 체계적 이해1』, 서광사, 1998, 333쪽 참조.

40) 유승국, 『조선조 철학사상의 전개와 그 특성』, 『철학사상의 제 문제2』, 한국정신문화연구원, 1984, 37쪽.

41) 황의동, 『율곡철학의 현대적 의미』, 『율곡사상연구』, 제10집, 율곡학회, 2005, 17쪽 참조.

야 하고, 氣가 있으면 반드시 理가 있어야 한다.⁴²⁾ 이 때 理와 氣는 상보적 관계에 있다. 理나 氣나 홀로서는 불완전하다. 반쪽에 불과하다. 이러한 상보성의 논리는 『周易』의 陰陽철학과도 같은 맥락이다. 陰이나 陽은 홀로서는 불완전하기 때문이다. 상대의 補救를 통해 비로소 완전해 진다. 理는 氣를 통해, 氣는 理를 통해서만이 온전해 진다. 따라서 양자는 존재론에 있어 대등한 가치를 갖는다.

세상에 수많은 가치들, 주의나 주장들은 서로 대립한다. 서로 대립되는 양 가치는 모순관계가 아니라 상호 보완적 관계에 있다. 나와 다르다고 싸우거나 갈등할 것이 아니라, 나의 부족한 점을 보완해주는 고마운 존재다. 오늘날 우리 사회는 이 편, 저 편, 진보와 보수의 갈등이 심각하다. 곳곳에 갈등과 반목의 위험이 도사리고 있다. 대화와 조화가 아니라 부정과 싸움판이다. 나와 마주 서있는 상대에 대한 이해와 배려가 필요하다. 理氣之妙는 사랑의 철학이요 평화, 조화의 철학이다. 상대를 인정하고 他方の 존재를 긍정하는데서 대화는 시작되고 소통이 가능하다. 대립과 반목의 갈등을 理氣之妙의 철학으로 풀어야 한다.

2) 氣發理乘

율곡의 理氣論은 퇴계의 理氣互發說에 대해 氣發理乘一途說로 일컬어져 왔다. 퇴계는 高峰과의 사단칠정 논변 과정에서 사단칠정의 理氣論的 해석에 있어 四端을 理의 發, 七情을 氣의 發로 표현했다가, 高峰의 비판을 받고 晩年 定論으로 ‘四端 理發而氣隨之 七情 氣發而理乘之’를 제시하였다.⁴³⁾ 즉 퇴계는 四端을 理가 발함에 氣가 따르는 것, 七情을 氣가 발함에 理가 타는 것으로 설명하여 사단칠정을 달리 표현하였다. 이를 우리는 퇴계의 理氣互發說이라 한다.

율곡의 氣發理乘一途說은 퇴계의 理氣互發說에서 비롯된 것이다. 퇴계가 사단과 칠정을 理氣論的으로 달리 표현 설명한데 대해, 율곡은 퇴계가 칠정을 ‘氣發而理乘之’라고 한 것은 옳지만, 사단을 ‘理發而氣隨之’라고 한 것은

42) 『栗谷全書』, 卷10, 書2, 『答成浩原』, “氣不離理 理不離氣 夫如是 則理氣一也.”

43) 『退溪全書』, 卷16, 『答奇明彦論四端七情』, 第2書, “大抵有理發而氣隨之者 則可主理而言耳 非謂理外於氣 四端是也 有氣發而理乘之者 則可主氣而言耳 非謂氣外於理 七情是也.”

옳지 못하다고 비판하였다. 그 이유는 우선 퇴계가 理의 發을 말한 것은 形而上下의 혼동의 여지가 있다고 보아 인정할 수 없다 하였고, 또 하나는 ‘理發而氣隨之’의 표현은 理氣의 시간적 선후의 혐의가 짙은 표현이라고 비판하였다.⁴⁴⁾ 따라서 율곡은 사단이나 칠정은 모두 하나의 정으로 氣가 발함에 理가 탄 ‘氣發理乘’ 하나의 길 밖에 없다고 보았다. 율곡은 이 氣發理乘을 자신의 철학체계로 삼고 또 철학정신으로 삼았다. 따라서 氣發理乘의 용어는 비록 퇴계에게서 나왔다 하더라도 이것을 자신의 철학으로, 자신의 철학적 용어로 삼은 것은 율곡이다.

氣發理乘이란 ‘發하는 氣위에 理가 올라 타 있는’ 존재 자체의 모습을 형용한 말이다. 율곡에 의하면 우주자연이나 인간의 心性이나 모두가 氣發理乘의 형식일 뿐이라고 결론짓는다.⁴⁵⁾ 자연현상도 그 작용과 변화는 모두 氣의 소산일 뿐이고, 理는 그 氣의 배후에서 氣의 운동과 변화를 주재하고 가능하게 한다. 즉 理는 그 스스로는 작용하지 않으면서 氣의 운동변화를 가능하게 한다.⁴⁶⁾ 일종의 ‘不動의 原動者’인 셈이다. 이처럼 율곡은 자연현상과 인간세계의 모든 현상을 氣發理乘이라는 하나의 논리로 일관하였다.

그러면 氣發理乘이 담고 있는 의미는 무엇일까? 우선 氣發理乘은 존재 자체를 표현하는 말이다. 이 세상의 모든 존재 그것이 자연현상이든 사물세계든 인간의 심성이든 관계없이, 모두가 ‘발하는 氣 위에 理가 올라 타 있는’ 존재 형식이라는 표현이다. 여기에서 發하는 것은 氣이고, 氣로 하여금 발하게 하는 것이 理다. 따라서 氣가 아니면 발할 수 없고 理가 아니면 氣의 발용 자체가 불가능하다. 율곡은 이를 설명하면서 이 말은 孔子 같은 성인이 다시 태어나도 이 말은 바꿀 수 없다고 확신하였다.⁴⁷⁾ 퇴계가 사단칠정을 설명하는데 있어서는 가치론적인 관점이 지배적이지만, 율곡은 순수한 존재론적 시각에서 보았기 때문에 시비는 불가피했다.

사단의 경우 퇴계는 理가 작용함에 氣가 이를 따르는 형식의 감정이라고 설명했지만, 율곡은 측은한 감정의 경우만 하더라도 가난과 추위에 떠는 불

44) 『栗谷全書』, 卷10, 書2, 『答成浩原』, “理則無爲也 不可謂互有發用也……退溪之精詳謹密 近代所無而理發而氣隨之說 亦微有理氣先後之病……”

45) 위의 책, 같은 글, “天地之化即吾心之發也 天地之化若有理化者氣化者 則吾心亦當有理發者氣發者 天地既無理化氣化之殊 則吾心安得有理發氣發之異乎.”

46) 위의 책, 卷14, 『人心道心圖說』, “大抵發之者氣也 所以發者理也 非氣則不能發 非理則無所發.”

47) 위의 책, 같은 글(小註), “發之以下二十三字 聖人復起 不易斯言.”

쌍한 노파를 보고 측은한 감정이 생기는 것은 어디까지나 氣의 작용이지 理가 작용하는 것은 아니라는 것이다. 먼저 氣로 하여금 어떤 대상세계에 대한 인식이 전제되어야 한다. 이 때 理는 그 氣의 작용을 주재하고 또 그것을 가능케 하는 근본이 된다. 이처럼 氣發理乘은 율곡이 존재를 설명하는 형식이다.

또한 氣發理乘은 이 세상에 존재하는 모든 것들은 그것이 자연이든 인간이든 관계없이, 실현, 실천의 주체는 氣이고, 理는 그 실현과 실천의 방향이요 원칙이며 내용이다. 이러한 율곡의 생각은 퇴계를 비롯한 主理論 철학자들에 의해 강조된 理의 主宰性, 理의 絕對性에 대한 하나의 반성적 의미를 갖는다. 물론 율곡에 있어서도 퇴계에서와 마찬가지로 理의 원칙성과 보편성 그리고 이념적 표준이 무너지는 것은 아니지만, 종래 理에 비해 가치적으로 貶下되고 무시되었던 氣의 가치와 위상에 대한 새로운 모색이라는 점에서 중요한 의미를 갖는다. 즉 理도 중요하지만 氣도 중요하다는 인식이다. 왜냐하면 어떠한 이념이나 도덕적 선도 그것이 현실에서 실현되고 실천되지 않는다면 무의미하기 때문이다. 이 때 그 실현, 실천의 주도권이 氣에 있다는 말이다. 그러면 理는 氣의 실현, 실천에 아무런 역할이나 기능도 발휘하지 못하는 무능한 존재인가? 율곡에 의하면 그렇지 않다. 理는 그 스스로 움직이거나 작용할 수 없지만, 氣의 운동과 역할에 있어 일정한 영향을 미칠 수 있기 때문이다.⁴⁸⁾ 앞서 설명한대로 율곡에 있어서는 理氣가 공동운명체인 까닭에 본체상에서나 현상계에서나 理와 氣는 서로 분리되어 존재할 수 없다. 有機的 존재요 공동운명체다. 氣가 어떠한 모습으로 현실화되고 어떠한 내용으로 실현되는가는 理와 밀접한 관계에 있다. 다시 말하면 理도 氣에 영향을 미치게 되고, 氣도 理에 영향을 미치게 된다.⁴⁹⁾ 인간의 경우 물론 도덕적 이성에 따라 인간의 행위가 결정된다면 바람직하지만, 실제로 인간에게 있어 氣가 반드시 理의 주재대로 움직여주지는 않기 때문이다. 따라서 퇴계식의 논리는 하나의 요청일 뿐 현실적으로 그대로 보증되는 것은 아니다. 이렇게 볼 때, 율곡의 생각은 퇴계에 비해 훨씬 현실적이라는 생각에 도달한다. 율곡의 氣發理乘은 活活潑潑하는 현상계를 대변하는 철학적 화두라고 볼 수 있다. 이

48) 위의 책, 卷20, 『聖學輯要』, 2, “凡情之發也 發之者氣也 所以發者理也 非氣則不能發 非理則無所發 理氣混融 元不相離.”

49) 이상익은 이를 ‘相互主宰’라고 표현하였다.(『기호성리학논고』, 제5장, 심산, 2005)

세계는 모두가 고요히 침묵하는 靜的인 세계만은 아니다. 오히려 자연세계나 인간세계 할 것 없이 모두가 시시각각으로 변화하는 생동하는 세계다.⁵⁰⁾ 생기고 낡고 변화하고 또 없어지는 그러한 세계인 것이다. 이러한 動的인 세계관을 율곡은 氣發理乘의 세계로 본 것이다. 변화의 當體는 분명 氣다. 시간적 공간적 변화는 氣의 실상이다. 율곡은 氣의 이 可變性을 중시한다. 긍정적으로 이해한다. 氣의 能動性, 이 변화성을 발전과 진보의 동력으로 삼는다. 사실 퇴계에 있어서는 이 氣의 변화란 위험천만한 것으로 인식되기 일쑤다. 理의 善함을, 理의 순수성을 훼손하고 오염시키고 타락시키는 요소로 간주되었다. 그러기에 氣는 부정적으로 인식되었다.⁵¹⁾ 마치 어린 아이 손에 들려져 있는 날카로운 칼을 보는 불안과 경계가 퇴계의 氣에 대한 생각이다. 칼을 쥐고 있는 어린 아이에게서 장차 무슨 일이 일어날지 모르는 불안과 공포 속에서 이를 경계한다.

그러나 율곡은 이러한 퇴계의 氣에 대한 우려와 경계를 일거에 反轉시켜 본다. 그것은 氣의 약점을 오히려 장점으로 그리고 기회로 삼는 논리라고 볼 수 있다. 현실세계는 어차피 氣의 세계라고 볼 수 있다. 우리 앞에 펼쳐진 자연세계도 그렇고 인간의 심성세계도 마찬가지이다. 잠시도 그냥 정체하지 않고 변화를 일삼는 세계다. 유학에서 발하지 아니하는 未發의 세계를 云謂하지만, 이는 하나의 관념이고 이상이지 현실은 움직이고 변화하는 세계다.

이 때 氣의 능동성과 변화성 그리고 실천성을 중시한다. 어떠한 理도 그것이 실현되지 않는다면 하나의 이상이요 관념일 뿐이다. 그리고 理는 氣를 통해 具象化되어 우리 곁에 드러난다. 그것이 어떠한 존재인가를 인식하게 되는 것은 氣를 통해서이다. 이 氣의 역할과 位相에 대해 다시 한 번 일깨워준 이가 바로 율곡이다. 그렇다고 율곡이 理보다 氣를 강조한 主氣論者라고 규정해서는 안 된다. 그것은 율곡 자신도 전통적인 유학의 틀을 결코 벗어나지 않기 때문이다. 이를테면 유학은 궁극적으로 理의 가치를 氣보다 중시하기 때문이다. 예컨대 孟子의 말처럼 우리에게 중요한 두 가지는 하나는 生이고 하나는 義다. ‘生’은 생존욕구요 ‘義’는 도덕적 욕구다. 生은 살기 위해 필요한 의식주를 포함하는 물질적 경제적 가치를 일컫는 말이요, 義는 도덕적 윤

50) 『栗谷全書』, 卷10, 書2, 『答成浩原』, “動靜無端 陰陽無始 則理氣之流行 皆已然而已 安有未然之時乎.”

51) 『退溪全書』, 續集, 卷8, 『天命圖說』, “理爲氣之帥 氣爲理之卒.”
위의 책, 卷12, 『與朴澤之』, “理貴氣賤 然理無爲氣有欲 故主於天理者 養氣在其中 聖賢是也.”

리적 올바름의 가치를 말한다. 이 두 가지 가치를 함께 병행하여 추구하고 겸비하는 것이 이상적이지만, 만약 이 가운데 양자택일을 해야 한다면 유학의 입장에서는 분명 生을 버리고 義를 취해야 한다고 본다.⁵²⁾ 이는 공자에 있어서는 ‘殺身成仁’으로 나타난다. 몸을 죽여 인仁을 이룬다는 말이다. 맹자의 生을 버리고 義를 취한다는 ‘舍生取義’는 공자의 ‘殺身成仁’을 달리 표현한 것이다. 이처럼 유학은 궁극적으로 도덕적 가치를 중시하는 것이며, 이는 성리학적으로는 理를 중시하는 것으로 해석된다. 그러나 여기에서도 율곡에 의하면 理와 氣를 함께 생각하고, 理의 가치와 氣의 가치를 아울러 추구하는 것이 이상이다. 다만 만약 이 양자 가운데 선택해야 한다면 氣를 버리고 理를 선택해야 한다는 논리가 가능하다. 이러한 율곡의 철학이 ‘理氣之妙’로 言表되고, 또 ‘氣發理乘’으로 표현된 것이다. 氣發理乘은 現實態로서의 氣의 위치를 확고히 하고, 理 중심의 가치관에 대해 하나의 보완적 의미를 갖는다.

3) 理通氣局

理通氣局은 ‘理氣之妙’, ‘氣發理乘’과 더불어 율곡철학을 설명하는 대표적 인 용어다. 특히 理通氣局은 율곡 스스로도 독창으로 자부한 것으로,⁵³⁾ 율곡 이후 조선조 유학사에서 많은 논란을 가져왔다.⁵⁴⁾ 理通氣局은 理는 두루 통하고, 氣는 국한되고 제약된다는 말이다. 이는 그가 理는 형상이 없는 形而上者요, 氣는 형상이 있는 形而下者라는 그의 理氣개념에서 도출된 것이다.⁵⁵⁾ 理는 형상이 없으므로 시간과 공간에 관계없이 언제 어디에서나 두루 통한다. 즉 보편성을 갖는다.⁵⁶⁾ 인간의 본성 즉 이치는 예나 지금이나 똑같다. 사람의 이치는 과거나 현재나 미래나 모두 같은 것이지 시간과 장소에 따라 다른 것이 아니다. 백인이나 흑인이나 한국 사람이나 인간의 이치는 같다. 또 수천 년 전의 인간이나 조선시대의 인간이나 오늘의 인간이나 인간의 이치는

52) 『孟子』, 『告子上』, “生亦我所欲也 義亦我所欲也 二者不可得兼 舍生而取義者也.”

53) 『栗谷全書』, 卷10, 書2, 『答成浩原』, “理通氣局四字自謂見得 而又恐瑛讀書不多 先有此等言 而未之見也.”

54) 조선조 성리학에서 율곡의 ‘理通氣局’은 많은 논쟁의 주제였다. 기호는 물론 영남의 유학자들에게서도 문제가 되었고, 특히 人物性同異論이나 鹿門 任聖周, 蘆沙 奇正鎭의 性理說에 많은 영향을 미쳤다.

55) 『栗谷全書』, 卷10, 書2, 『答成浩原』, “理無形而氣有形 故理通而氣局.”

56) 위의 책, 같은 글, “理通者何謂也 理者 無本末也 無先後也.”

같다. 이처럼 이치는 시간과 공간을 벗어나 두루 보편하다는 것이 理通의 涵義다.

또한 氣는 형상이 있으므로 시간과 공간에 따라 제약되고 국한된다.⁵⁷⁾ 氣의 변화란 곧 시간과 공간의 변화를 의미하는 것이기도 하다. 문제는 理와 氣가 잠시도 떨어져 있는 것이 아니라 함께 존재한다는 데 있다. 理의 보편성도 氣에 의해 제약을 받게 된다. 사람의 이치는 모두 똑 같지만, 그가 언제 살고 어디에 있는가에 따라 달라지게 된다. 성격이 다르고 키가 다르고 생김새가 다르기 마련이다. 즉 보편성과 특수성을 함께 공유하게 된다. 인간의 보편성은 두루 같지만, 또 얼굴이 다르고 성격이 다르다.

理通氣局은 理의 보편성과 氣의 국한성을 하나로 표현한 것인데, 이는 理와 氣가 결코 분리될 수 없기 때문이다. 理氣之妙의 또 다른 표현이 理通氣局인 셈이다. 율곡은 理通氣局을 설명하면서, 이는 자신의 독창이라고 강한 자부심을 표현하기도 하였다. 이는 아마도 ‘理通氣局’이라는 말 자체가 갖는 독창성에서 연유하는 말이기도 하고, 사실은 이 속에 담겨진 깊은 철학적 의미에서 나온 말이기도 하다. 혹자는 율곡의 理通氣局이란 말이 불교철학의 華嚴에서 온 것이라고 말하지만,⁵⁸⁾ 용어 자체 뿐만 아니라 불교 華嚴의 理事와 율곡의 理氣가 동일한 개념이 아니라는 점에서도 이해가 가능하다.⁵⁹⁾ 그러나 율곡이 불교에 깊이 침잠한 사실로 미루어 보면, 불교 華嚴에서 어떠한 힌트를 받았으리라는 점도 부인하기 어렵다. 오히려 율곡의 理通氣局은 그 연원에서 보면 송대 성리학의 理一分殊說에서 영향을 받았다고 보는 것이 타당할 것 같다.⁶⁰⁾ 그것은 그가 理通氣局을 설명하는 가운데 理一分殊와 연관하여 설명하고 있는 데서도 잘 알 수 있다. ‘理一分殊’란 理의 관점에서 보편성과 특수성을 하나로 통일시켜 표현한 말이다. 즉 理는 본래 하나지만 그것은 나뉘어 다양하게 드러난다는 것이다. 이 때 理가 하나인데 나뉘어 여러

57) 위의 책, 같은 글. “氣局者何謂也 氣已涉形迹 故有本末也 有先後也.”

58) 이병도, 『율곡의 생애와 사상』, 서문당, 1979, 69쪽.

59) 성리학에서의 理氣와 불교 華嚴의 理事가 개념적으로 共有하는 측면도 있지만 동일한 것은 아니다. 성리학의 理氣개념은 존재를 설명하는 근본적인 실체개념이다. 理는 형이상자요 氣는 형이하자로서 양자는 분명 독립적 실체의 성격을 갖는다. 성리학의 입장에서는 이 양자가 충족될 때 하나의 존재가 성립될 수 있다고 보는 것이 일반론이다. 그러나 불교의 理事는 실체개념이라기 보다는 존재의 실상을 설명하는 것으로 본질과 현상이라는 해석이 가능하다. 따라서 성리학의 理氣가 각기 본질과 현상의 측면을 지니고 있지만, 개념적으로 보면 理氣가 훨씬 폭 넓은 개념이라고 할 수 있다.

60) 『性理大全』, 卷1, 『太極圖』, “惟人得其正 故是理通 而無所塞 物得其偏 故是理塞 而無所知.” 배종호, 『한국유학의 과제와 전개』, 범학도서, 1979, 241쪽.

가지로 다르게 나타나는 것은 氣와의 관계에서 연유한다.⁶¹⁾ 理는 본래 하나지만 그 理가 어떠한 氣를 만나고 어떠한 氣속에 내재하느냐에 따라 理도 달라지기 때문이다. 물론 이 理가 근본적으로 달라진다는 의미가 아니라, 氣와의 관계 속에서 생기는 간접적인 차이이다. 율곡은 이러한 理通氣局의 논리를 예를 들어 쉽게 설명한다. 모나고 둥근 그릇이 다르지만, 그 곳에 있는 물은 같은 물이며, 크고 작은 병은 모양이 다르지만, 그 속에 들어있는 공기는 같은 공기라고 한다.⁶²⁾ 그릇의 모양이 둥그냐 모났느냐 하는 것은 氣局의 문제고, 그 속에 똑같은 물이 들어있는 것은 理通이라는 말이다. 마찬가지로 병이 크고 작음은 氣局의 문제지만, 그 병속에 들어있는 공기의 보편성은 理通이라는 말이다. 그런데 이 때 그릇과 물, 병과 공기가 떨어질 수 없는 관계이듯이, 理의 보편성과 氣의 국한성도 떨어져 있지 아니하고 하나의 존재양상으로 있다.

그런데 理通氣局은 단순히 이러한 존재상의 의미에 머무는 것은 아니다. 理通氣局의 의미는 더욱 확장시켜 활용해 볼 수 있다. 오늘날 우리는 세계화 시대에 살고 있다. 언어의 세계화, 문화의 세계화, 상품의 세계화 등 모든 면에서 우리는 세계적 보편성을 추구하지 않을 수 없다. 그러나 우리는 각기 다른 민족적 특수성과 문화 그리고 역사적, 지역적 특수성을 지니며 살고 있다. 여기에서 우리는 자국민만이 지니는 문화적 독자성과 정체성을 존중하지 않을 수 없고, 또 다른 측면에서는 자국의 한계를 뛰어넘는 세계적 보편성을 추구하지 않을 수 없다. 민족적 정체성과 세계적 보편성을 함께 추구하지 않을 수 없는 현실에서 율곡의 理通氣局은 이러한 문제해결의 실마리를 제공해 준다.⁶³⁾ 理通도 중요하고 氣局도 중요하듯이, 자국의 정체성도 중요하고 국제적 보편성도 중요하다. 이러한 논리는 이밖에도 얼마든지 여러 가지 측면에서 원용해 활용할 수 있다.

인간의 심성세계로 볼 때 인간은 누구나 보편적인 인간성을 추구해야 하지만, 인간 각자가 지니는 자기의 개성도 중요하다. 여기에서 양자의 갈등과 충돌이 아니라 인간의 보편성과 개인의 개성이 함께 존중되는 교육이나 정치가 요청되는 것이다.

61) 『栗谷全書』, 卷12, 書4, 『答安應休』, “理何以有萬殊乎 氣之不齊 故乘氣流行 乃有萬殊也.”

62) 위의 책, 卷10, 書2, 『與成浩原』, “方圓之器不同 而器中之水一也 大小之瓶不同 而瓶中之空一也.”

63) 노영찬, 위의 글, 106쪽 참조.

또한 예의나 관습의 경우도 전 세계 인류의 보편적인 인간존중의 예의 정신을 추구하지만, 나라마다 지역마다 지니는 예의, 관습의 특수성도 함께 존중될 때, 우리는 세계인으로 살면서 또 한국인으로 살 수 있는 길이 열릴 것이며, 이렇게 되어야만 활짝 열린 가슴을 갖고 서로를 인정하고 존중하는 사회가 될 것이다. 이렇게 볼 때, 理通氣局에는 自存과 共存의 의미가 함축되어 있고, 自存과 共存이 함께 존중되는 相生과 平和의 가능성이 내재해 있는 것이다.

4. 맺는 말

우리는 한국유학사에서 수많은 유학자들의 사상을 접하게 된다. 그 가운데 율곡은 다시 한 번 돌아다 보고 배워야 할 전통의 寶庫다. 율곡은 16세기 과거 역사의 인물이지만, 21세기 서울에서 다시 만나야 한다. 그것은 율곡에 대한 현대적 이해요 율곡철학에 대한 현대적 해석을 의미한다. 율곡을 박물관에서, 오죽헌에서 해방시켜 우리 곁으로 모셔야 한다. 율곡의 깊은 철학이론도 이 시대에 맞게 새롭게 조명되어야 하고, 율곡의 탁월한 개혁론, 경세사상도 이 시대에 새롭게 재해석할 때 의미가 있다.

논자는 율곡의 철학적 특성을 세 가지로 정리해 보았다. 첫째는 성리학과 경세학을 겸비한 그의 철학체계요, 둘째는 개방적인 학풍이며, 셋째는 전인적 인간관이다. 우리는 율곡을 단순한 성리학자로만 오해할 수 있다. 율곡은 퇴계와 더불어 조선조 유학을 대표하는 철학적 위치에 있지만, 다른 일면으로는 나라와 민생을 노심초사 걱정한 진정한 지성이요 탁월한 경세이론을 지녔던 경세가였다. 이 양면을 아울러 볼 때 율곡학을 온전하게 이해할 수 있다. 또한 율곡의 학문하는 자세는 개방적이고 자주적이었다는 점에서 높이 평가된다. 醇正 朱子學을 고수하여 보수적이었던 퇴계와는 달리, 율곡은 道家, 佛敎, 陽明學, 花潭의 氣學을 異端視 하여 무조건 배척하지 않고 비판적 입장에서 수용하였다. 이러한 그의 개방적 학풍은 이후 畿湖學波의 전개에도 영향을 미쳐, 17세기 이후 禮學, 義理學, 陽明學, 實學, 人物性同異論 등 다양한 전개양상을 가져왔다. 아울러 율곡의 本然之性氣質之性, 四端七情, 人心道心 등 그의 성리학에 내재한 全人的 人間觀을 특징적으로 볼 수 있다.

율곡은 본성, 감정, 마음의 이해에 있어서 理와 氣, 德性, 知性과 感性, 欲求가 함께 어우러진 인간관을 전제하였다. 이는 도덕이성을 중시하고 감성이나 욕구를 부정적으로 보는 退溪類의 인간관과는 구별된다. 도덕이성의 실현을 포기함이 아니라 氣質, 形氣를 지닌 현실적 인간을 중심으로 인간을 이해하고, 氣 내지 氣質의 檢束과 節制를 통해 도덕이성을 실현한다는 논리다.

율곡의 理氣之妙, 氣發理乘, 理通氣局은 현대적으로 어떤 의미를 가는가? 율곡의 理氣之妙는 理氣의 조화와 균형을 의미하는 말이다. 현대사회는 가치와 이념의 갈등으로 몸살을 앓고 있다. 율곡의 理氣之妙는 이러한 대립과 갈등을 조화와 상생의 길로 안내한다. 여기에서 율곡은 理氣의 관계를 相補的으로 인식한다. 理 없는 氣도 없고 氣 없는 理도 없다. 理도 중요하지만 氣도 중요하다. 이러한 相補性의 정신은 현대적으로도 중요한 의미를 갖는다. 나의 겸양과 함께 남을 인정하는 논리가 전제된다. 나와 마주 서있는 너는 대립적 존재가 아니라 나의 결핍을 補救해 주는 고마운 존재다. 이 정신이야말로 현대의 아집과 독단 그리고 대립과 갈등을 해결할 수 있는 길이다.

또한 율곡의 氣發理乘은 존재자체를 理氣論的으로 설명한 말이지만, 여기에는 理에 치우쳐 氣를 부정적으로 본데 대한 반성이 깔려있다. 理가 우리의 이념적 표상이요 가야 할 목적이지만, 거기에 도달해야 할 실천, 실현으로서의 氣도 중요하다. 더욱이 현실세계는 氣의 現顯이고 변화하는 세계다. 인간도 신체를 지닌 인간이요 形氣, 氣質을 벗어날 수 없다. 이것이 인간실존의 모습이다. 이 기질을 어떻게 管攝하고 다스리느냐에 따라 도덕이성이 좌우된다. 변화의 當體인 氣를 잘 다스려 理에 맞게 하는데서 君子, 聖人の 길이 열린다.

끝으로 理通氣局은 본체와 현상, 理氣의 妙함을 아울러 言表한 것이다. 오늘날 우리는 세계화의 물결 속에 자국의 정체성이 문제가 되고, 경제개방의 대세 속에 자국의 경제존립을 걱정하고 있다. 또 예절과 관습에 있어서도 전통과 현대의 갈등 속에 있다. 율곡의 理通氣局은 이러한 보편성과 특수성, 세계화와 자국화의 문화적 갈등을 해결하는 하나의 대안으로 의미가 있다. '우리'로서의 보편성을 지키면서도 '나'의 정체성이 존중되는 '自存과 共存의 한 마당'을 理通氣局에서 찾을 수 있다. 이렇게 볼 때, 율곡의 理氣論은 21세기 우리 삶의 가치적 指南으로서 현대적 의미가 크다고 생각된다.

〈참고문헌〉

- 『孟子』, 『性理大全』, 『栗谷全書』, 『退溪全書』, 『靜庵集』, 『花潭集』, 『秋坡先生文集』, 『一蠹集』, 『宋子大全』, 『浦渚集』, 『谿谷集』, 『高峰集』, 『與猶堂全書』
- 배종호, 『한국유학의 과제와 전개1』, 범학, 1979.
- 현상윤, 『조선유학사』, 민중서관, 1948.
- 예문동양사상연구원, 황의동, 『울곡 이이』, 예문서원, 2002.
- 황의동, 『울곡 이이』, 살림, 2007.
- 김경탁, 『울곡의 연구』, 한국연구도서관, 1960.
- 이병도, 『울곡의 생애와 사상』, 서문당, 1979.
- 황의동, 『울곡사상의 체계적 이해1』, 서광사, 1998.
- 이상익, 『기호성리학논고』, 심산, 2005.
- 유승국, 『울곡사상의 근본문제』, 『울곡사상논문집』, 제1집, 울곡문화원, 1973.
- 안병주, 『울곡의 천재적 자질과 울곡사상의 自得之味』, 『한국사상의 본질과 울곡학』, 울곡사상연구원, 1980.
- 노영찬, 『현대의 사회적 가치와 울곡의 사고 구조』, 『울곡학연구』, 제1집, 한림대 울곡학연구소, 2005.
- 채무송, 『퇴율성리학의 비교 연구』, 『울곡사상논문집』, 제1집, 울곡문화원, 1973.
- 이동준, 『16세기 한국 성리학파의 역사의식에 관한 연구』, 성균관대학교학원(박사), 1975.
- 이을호, 『一而二의 구조적 성격』, 『한국사상의 본질과 울곡학』, 울곡사상연구원, 1978.
- 김종문, 『울곡의 理氣철학체계에 대한 연구』, 『철학연구』, 22, 한국철학연구회, 1976.
- 유승국, 『조선조 철학사상의 전개와 그 특성』, 『한국사상의 제 문제2』, 한국정신문화 연구원, 1984.
- 황의동, 『울곡철학의 현대적 의미』, 『울곡사상연구』, 제10집, 울곡학회, 2005.

「栗谷 理氣論의 現代的 意味」에 대한 논평

최영찬*

한국철학의 세계화 작업은 어느 정도 진척되어가고 있는 것 같다. 최근 한국철학을 주제로 한 오늘과 같은 국제학술회의가 자주 열리고 있기 때문이다. 그러나 한국철학의 세계화 작업 못지않게 중요한 일은 한국철학의 현대화 작업이라고 생각된다. 한동안 소홀히 취급받아왔던 한국철학은 최근에 들어와서 소중한 인류의 지적 자산으로 더욱 부각되고 있을 뿐만 아니라, 현재 우리의 삶 자체의 동력으로 얼마든지 활용될 수 있는 값진 자원임이 확인되고 공인받고 있기 때문이다. 그리고 한국철학의 세계화 작업은 한국철학을 공간적으로 일반화시킨 양적 발전의 작업이라면, 현대화 작업은 시간적으로 보편화시킨 질적 발전의 작업이라고 할 수 있기 때문이다. 이러한 측면에서 볼 때, 오늘 발표된 황의동 교수의 논문은 현대적이면서 발전적인 의미를 담고 있는 논문으로 그 가치를 높이 평가하지 않을 수 없다.

황의동 교수는 본 논문에서 율곡 성리학의 핵심이론으로 理氣之妙, 氣發理乘, 理通氣局설을 제시하면서 그 이론들에 대한 현대적 의미를 검토하고 있다.

理氣之妙설에 대해서는, 理氣妙합의 존재개념을 가치개념으로 전환시켜 理는 윤리적 정신적 가치로 氣는 경제적 물질적 가치로 규정한다. 그리고 理氣之妙는 정신과 물질의 조화, 윤리와 경제의 조화정신이라는 현대적 의미를 부여하고 있다. 그리고 또 理와 氣의 관계를 상호 보완적 의미로 파악하면서 특히 현대의 진보와 보수의 대립과 갈등을 조화와 평화로 전환시킬 수 있는 사랑의 철학임을 역설하고 있다.

氣發理乘설에 대해서는, 理도 중요하지만 氣도 중요하다는 인식의 이론으로 理에 비하여 가치적으로 폄하되고 무시되어 왔던 氣의 가치와 위상에 대한 새로운 모색이라는 점에서 중요한 의미를 부여하고 있다. 한편 氣發理乘

* 한국, 전북대

설은 활활발발하는 현상세계를 대변하는 율곡철학의 화두로 지적하면서, 氣의 가변성을 중시하고 긍정함으로써 현대적 발전과 진보의 동력으로 평가할 수 있다고 주장하고 있다.

理通氣局설에 대해서는, 理의 보편성과 氣의 국한성을 하나로 표현하는 이론으로 理氣之妙의 또 다른 표현이라고 한다. 그리고 그것을 단순히 존재상의 의미에 머물지 않고 확장시켜 현대적으로 활용하고 있다. 곧 황의동 교수는 세계화시대에 살고 있는 우리는 자국의 독창성·정체성과 함께 세계의 보편성을 추구해야 한다는 점에서 理通氣局의 현대적 의미를 찾고 있다. 아울러 인간의 보편심성과 개성이 함께 존중되는 교육과 정치에 대한 현대적 요청에 부응할 수 있는 철학으로 활용될 수 있다는 점에서 그 가치와 의미를 부여하고 있다. 그리고 그 결과로 이루어진 자존과 공존이야말로 상생과 평화의 미래가 열릴 수 있는 대전제임을 확신하고 있다.

이상의 황의동 교수의 관점과 주장에 대하여 본 논평자는 전적으로 동감하면서, 더욱 풍부하고 심도 있는 지식을 얻기 위하여 몇 가지 아쉬운 점과 물음을 제시하고자 한다.

먼저 아쉽게 생각된 점은, 각 설들의 현대적 의미를 도출함에 있어 가급적이면 율곡 자신이 언급했던 원문들을 찾아 친절하게 제시해가면서 주장함으로써 혹 독자들로 하여금 느껴질 수 있는 비약과 무리라는 감을 최소화시킬 수 있지 않았을까 하는 점이다. 본 논문에 제시된 율곡의 원문들은 주로 존재 문제에 관한 것들로, 가치문제의 전환에 관한 의미들은 주로 논자의 추론에 의해 이루어진 주장들로 보여지기 때문이다.

다음으로 율곡철학은 朱子學과 결코 무관할 수 없기 때문에 주자철학과 연관하여 몇 가지 문제에 대한 지식을 얻고자 한다.

1. 율곡의 「理氣之妙」의 의미에는 理氣不相雜과 不相離의 의미가 함께 내포되어 있는지? 아니면 不相離의 의미만 내포되어 있는지? 그리고 주자의 不雜不離說과 다른 점은 무엇인지를 묻고 싶다.
2. 율곡의 「氣發理乘」의 의미는 朱子가 말했던 바 「理가 陰陽上에 타 있는 것은 마치도 사람이 말에 걸터앉아 있는 것과 같은 것이다(理搭在陰陽上 如人跨馬相似).」의 의미와 어떻게 다른지? 그리고 「氣發理乘」은

動的 世界觀의 의미를 갖는다고 했는데 퇴계가 말한 「理發氣隨」설은 동적 세계관으로 볼 수 없는지를 묻고 싶다.

3. 「理通氣局」설은 율곡이 특별하게 자신의 독창적인 관점이라고 자부심을 가졌던 학설이다. 그런데 주자도 「理同氣異」를 말한 바 있다. 이 설도 理氣의 존재성을 설명한 것으로, 율곡의 理通氣局은 理氣의 特性的인 표현이라면 理同氣異는 상태적인 표현이라고 보여진다. 그러나 그 취지와 의미하고 있는 바는 크게 다르지 않다고 생각되는데 황의동 교수의 견해는 어떠한지 듣고 싶다.

끝으로 황의동 교수의 땀이 베어있는 훌륭한 논문을 통해 많은 것을 배울 수 있는 기회를 갖게 된 것을 행복으로 생각한다. 황의동 교수에게 존경과 감사의 마음을 함께 드리고 싶다.

여 백

研究論文

- 麗末鮮初 順興安氏家の 坡州農莊에 관하여 박경안 · 115
- 分水院 山訟에 對하여 이윤희 · 126
- 金德誠의 삶과 醒翁遺稿 小考 이동륜 · 136
- 파주의 독립 운동과 기독교 정신의 영향 관계 고찰 기진오 · 150
- 파주지역 구전설화 연구 최봉희 · 175
- 차의 역사와 파주의 茶人들 성희모 · 200

踏查記

- 500년 고려 도읍지 문화흔적 곳곳에 남아 오순희 · 225

여 백

麗末鮮初 順興安氏家の 坡州農莊에 관하여

박 경 안*

- | | |
|---------------|-----------|
| 1. 머리말 | 3. 農莊의 성격 |
| 2. 農莊의 형성과 추이 | 4. 맺음말 |

1. 머리말

慵齋 成倪(1439~1504)은 자신의 수필집 《慵齋叢話》에서 麗末鮮初시기에 坡州西郊에 있었던 順興安氏家の 農莊에 관하여 글을 적고 있다. 이 농장은 ‘坡州別墅’ 혹은 ‘瑞原別墅’라고도 불리었다.¹⁾ 글의 내용은 주로 자신의 外家인 안씨집안과 安牧(1290~1360)에 의해 시작된 농장 그리고 그 곳에서의 생활과 관련된 것이다. 이 기록은 지금까지 麗末鮮初 시기에 開墾을 통해 형성된 民田型 농장이라든가 혹은 농장경영과 관련된 奴婢문제의 방증 자료로만 이용되어 왔다.

麗末 田制改革論의 저변에는 농장의 확대과정에서 파생된 여러 문제가 짙게 깔려 있었다.²⁾ 따라서 이 시기 농장연구 나아가 토지문제를 이해하기 위해서는 무엇보다도 농장 그 자체에 대한 연구가 필요하다. 그러나 우리나라 중세시대의 농장문제에 관한 연구는 적지않음에도 불구하고 정작 구체적 事例研究는 극히 드물다. 이러한 실정은 무엇보다도 史料的 制約에 따른 것이라고는 하더라도 개별 사례연구의 중요성은 구태여 논할 필요가 없다고 하겠다. 본 연구의 의의는 바로 이러한 관점에 있으며 더불어 향토사료의 발굴이라는 또 다른 요청에 다소나마 부응하기 위해서 출발한 것이다.

* 자문위원

- 1) 이 시기에는 농장의 역할과 기능에 따라 ‘別墅’, ‘別業’, ‘農莊’, ‘農舍’, ‘田庄’ 등 다양한 명칭이 붙여졌다.
- 2) 이에 관해서는 朴京安, 1996. <제3장 田制改革運動과 그 意義> 《高麗後期 土地制度研究》를 참조.

2. 農莊의 형성과 추이

1) 順興安氏家와 文成公

순흥안씨집안의 내력에 관하여 成俔은 다음과 같이 설명하였다.

우리 外家 安氏는 文成公의 후예다. 거란(契丹)의 난리 뒤로 학교는 폐허되고 문교는 땅에 떨어졌는데, 문성공이 학교를 수축하고 祿俸과 奴婢 百餘口를 바쳤으니 지금 까지도 成均館에서 부리는 자는 모두가 문성공의 노비이다. 공은 이 공로로 문묘에 배향되었다.³⁾

文成公 安珣(1243~1306)은 우리나라에 朱子性理學을 최초로 도입한 인물이다. 安子美를 始祖로 하는 순흥안씨집안이었다. 그는 거란과의 전란을 겪은 후 황폐된 학교를 재건⁴⁾하면서 祿俸과 奴婢를 바쳤다는 것이다.⁵⁾ 成俔에 따르면 이 때 바친 노비는 鮮初까지도 그대로 성균관의 노비로 계승되었으며 그 공로로 안향은 문묘에 배향되었다.⁶⁾ 안향이 자신의 녹봉과 많은 노비를 학교를 세우는데 바칠 수 있었던 사실은 그가 경제적으로 상당한 기반을 갖고 있었던 인물이었음을 암시한다.

학교⁷⁾를 운영하기 위해서는 상당한 경비가 소요되었다. 高麗朝 成宗 11년 12월에 田庄을 주어 학비에 충당케 한 것도 바로 그 때문이었다.⁸⁾ 안향이 바친 노비도 이러한 측면과 관련이 있을 것으로 보인다. 예컨대 鮮初 기록에 의하면 성균관은 과거 안향이 제공한 노비들로부터 貢稅를 거두어 養賢의需用에 보충하도록 되어 있었다.⁹⁾ 여기서 말하는 공세는 身貢이 아닌 地代였을

3) 我外家安氏 卽文成公之後也 自契丹之後 學校蕪廢 文教墜地 文成公修學校 施俸錢納其奴婢百餘口 至今成均館所使者 皆文成公之藏獲也 公以功配享文廟(《慵齋叢話》3 坡州西郊)

4) 안향은 교육의 진흥을 위해 瞻學錢을 설치하고 國學의 大成殿을 신축하고 博士 金文鼎 등을 중국에 보내 유교서적을 가져오게 하였다.(《高麗史》卷105 安珣傳)

5) 당시 문성공은 奴婢 百餘口에 그치지 않고 자신의 집까지도 기증한 것으로 보인다. 아들 安于器 墓碣銘에 의하면 '그는 松京 太廟里 舊第에서 출생하셨으니 이제는 開城成均館이 이곳이다.'라고 하였다.

6) 결국 안향의 교육열은 여말 이색을 비롯하여 김구용·정몽주·이승인 등의 명유의 배출에 크게 기여했다.

7) 고려시대의 학교는 처음 國學으로 불리우다가 國子監으로 개편된 이후 오랜동안 지속되었으나 忠烈王 원년 다시 국학으로 개칭되었는데 忠宣王이 즉위하면서 成均監으로 바뀌고 다시 同王 復位時에는 成均館으로 개칭되었다.(朴龍雲, 1985. 《高麗時代史》 366~368쪽)

8) 《高麗史》卷74 選舉志2 學校條

9) 《朝鮮王朝實錄》成宗 7년 3월 14일 丁巳條

것이다. 일종의 外居奴婢인 셈이 된다. 말하자면 안향은 당초 자신의 농장과 함께 노비를 國學에 기증한 것으로 생각된다. 조선왕조에 들어와 開城의 成均館은 漢陽에 다시 세워졌으나 노비는 원래 그들이 살던 곳에서 그대로 농사를 지으면서 여전히 공세를 바쳤던 것이다.¹⁰⁾ 그리고 그 위치는 長湍이 아니었을까 한다. 왜냐하면 후술하는 바와같이 안향 자신과 후손들의 묘소가 수대에 걸쳐 자리잡고 있기 때문이다.

成俔은 이어서 安珦의 후손에 관하여 다음과 같이 말하고 있다.

公은 于器(1265~1329)를 낳고, 우기는 牧(1290~1360)을 낳고, 목은 元崇(1309~?)을 낳고, 원송은 瑗(1332~?)을 낳고, 원은 우리 外祖를 낳고, 외조는 玠를 낳고, 구는 知歸를 낳고, 지귀의 아들은 珮琛이라 하는데, 지금까지도 長子가 서로 이어 登第하니, 사람들이 文成公의 도운 바라 한다.¹¹⁾

위에서 成俔이 말하는 外祖는 判書公 從約(1355~1424)이다. 判書公은 4男 2女를 두었는데 長女는 成念祖에게 출가하였는데 바로 성현의 어머니가 된다.¹²⁾ 그런데 성현은 昌寧成氏家門으로서 지금의 汶山邑 內浦里 文賢洞 사람이었다.¹³⁾ 이 점은 두 집안사이의 관계를 이해하는 데에 시사하는 바가 크다. 판서공은 순흥안씨가문의 9세에 해당되며 호침은 12세에 해당된다. 안향의 후손들은 長子가 서로 이어 登第하여 가문을 빛나게 하였으니 그 배경에는 문성공의 후광이 있었기 때문이라는 것이다. 이처럼 순흥안씨가문은 문성공의 후광을 바탕으로 집안을 크게 일으킬 수 있었다.

한편 순흥안씨집안의 묘소는 크게 보아 3곳으로 나뉘어져 있는데 이러한

-
- 10) 성균관의 노비를 功臣의 사패로 삼아 문제가 되었던 배경도 여기에 있었을 것이다.(위의 《朝鮮王朝實錄》의 같은 기록 참조)
- 11) 公生子器 于器生牧 牧生元崇 元崇生瑗 瑗生我外祖 外祖生玠 玠生知歸 知歸生子曰珮琛 至今長子相承登第 人以爲文成之所助也(《慵齋叢話》 3 坡州西郊)
- 12) 判書公 從約은 開京 良疆洞의 舊第에서 태어났으며 妣는 英陽郡夫人 南氏와 繼妣인 坡平郡夫人 尹氏였다. 그는 海州牧使職을 버리고 瑞原別墅에 돌아와 거주하며 時書와 琴酒로 세간의 관심에 초연한 채 때로는 山水間을 배회하고 漁獵을 즐겼다고 한다.(이상은 《慵齋叢話》 卷3 및 후대에 작성된 《墓碣銘 并書》, 《神道碑銘》에 실려 있다)
- 13) 《慵齋叢話》 卷7에서 그는 자신의 別墅가 파주에 있었다고 하였다. 이를 묘사한 기록을 보면, '내가 辛未年(1451)에 坡州의 別墅에 있었는데, 하루는 나의 말형(戚任)이 어머니를 모시고 珍岩에 올라 갔었다. 바위는 洛河(임진강)를 베개로 삼고 그 높이가 천길이나 되며, 위에는 백여 명이나 앉을 만하였다. 서쪽은 海門에 이었고, 북쪽은 松都와 더불어 서로 마주 보아 송악산·관악산·聖居山 등 여러 산이 마치 지척에 있는 것같고, 풍경은 巖額보다도 좋았다'라고 하였다. 이러한 설명에 따르면 성현의 別墅는 바로 內浦里 文賢洞혹은 그근방이었을 것으로 생각된다.

묘소의 이동은 家門의 世居地라든가 사회적 변동관계를 살펴보는데 도움을 준다. 1~3세는 慶北 榮州郡 順興面과 浮石面에 위치해 있고, 4~8세는 옛 京畿道 長湍郡 津西面에 그리고 9세 이하는 現 京畿道 坡州市 交河面 일대에 소재해 있다. 《高麗史》 기록에 의하면 安珣의 부친 孚(3세)는 원래 州吏였다고 한다.¹⁴⁾ 따라서 順興(興州)지방의 土豪집안이었음을 알 수 있다. 그는 醫業으로 出身하여 密直副使에 이른 것으로 되어 있다. 따라서 이 무렵 이미 개경으로 진출하여 일정한 기반을 갖게 되었을 것으로 생각된다. 그러나 순흥안씨가문이 개경에서 실질적 기반을 다지게 된 것은 아마도 安珣代에 이르러서였을 것이다. 이후 순흥안씨가문이 于器·牧·元崇·璣代에 이르기까지 長湍地方에 묘소를 갖게 되었으나 그 과정에 관해서는 정확히 알 수가 없다. 다만 그 배경에는 예컨대 농장과 같은 경제적 토대와 밀접한 관련이 있었을 것이다. 世居地를 오늘날의 坡州地方으로 옮기게 된 것은 判書公代에 이르러서의 일이었다.

2) 坡州農莊의 형성과 추이

성현은 安牧의 농장이 坡州의 西郊에 있었다고 하였다.

坡州 西郊는 황폐하여 사람이 살지 못했는데, 政堂 安牧이 처음으로 넓게 밭을 개간하고 큰 집을 짓고 살았다.¹⁵⁾

위 기록에 의하면 개간할 당시 파주의 서교는 황폐되어 사람이 살지 않고 있었다. 이처럼 안목은 개간을 통해 광대한 농장을 설치하고(廣作田畝) 莊舍를 크게 지었다. 고려왕조에서는 토지의 개간에 대한 특별한 제한이 없었다. 특히 황무지에 대해서는 점유하여 개간하면 그것은 개간자의 소유지가 될 수 있었다. 요컨대 新田開墾에 의한 광대한 農土의 集積은 고려왕조의 개간정책에 힘입은 것이었다.¹⁶⁾

14) 《高麗史》卷105 安珣傳

15) 坡州西郊 荒廢無人 安政堂牧始墾之 廣作田畝 大構第而居之(《慵齋叢話》3 坡州西郊)

16) 바로 이 점 때문에 三峰 鄭道傳은 고려의 토지정책을 통렬히 비판하였다. 말하자면 고려왕조의 잘못된 개간정책으로 인해 부익부 빈익빈의 토지소유가 확대되어 결국 여말 농장의 폐단이 나타나게 되었다는 것이다.(朴京安, 1996. 《高麗後期 土地制度研究》 86~100쪽)

안목은 충숙왕 2년(1315)에 등과하여 判典校寺事가 되고 累遷하여 密直副使에 이르렀다. 그러나 무릇 時政의 得失과 生民의 利病을 알면 거침없이 직언을 하였으므로 여러차례 時事에 거슬렸다는 것이다. 결국 그는 坡山¹⁷⁾의 西郊에서 은둔생활을 하게 되었는데 끼니를 잊으면서까지도 거문고를 타고 책을 읽으면서도 스스로 즐거워하였다고 한다.¹⁸⁾ 그렇다면 안목이 개간을 시작한 것은 그가 관직을 그만두고 이 곳에 은둔하여 살면서부터 일 것이다.

坡州는 본래 坡平·瑞原兩縣의 合名으로서 원래 고려시기에는 존재하지 않았다. 파주라는 명칭을 갖게 된 것은 조선왕조 세조 5년의 일이었다. 《新增東國輿地勝覽》 기록¹⁹⁾에 의하면 坡平(일명 波平)縣은 본래 고구려 波害平史縣인데 신라 경덕왕이 坡平으로 고쳐서 來蘇(楊州)郡 領縣이 되었다가 고려 현종 9년에 長湍郡 屬縣이 되고 문종 16년에 開城府로 隸屬하였다가 예종 원년에 監務를 두었다. 또한 瑞原縣은 본래 고구려 述爾忽縣인데 신라 경덕왕이 峰城으로 고쳐서 交河郡 領縣으로 삼았더니 현종 9년에 楊州에 속하였다가 명종 2년에 감무를 두었고 우왕 13년 고쳐서 瑞原縣이 되었다. 조선왕조에 들어와 태조 7년 瑞原縣이 吏民의 申訴로 郡으로 승격되고 동왕 7년에는 드디어 坡平·瑞原을 합하여 原平郡이 되었다가 결국 세조 5년 王妃의 鄉이라 하여 牧으로 승격되고 비로서 ‘坡州’라는 명칭을 갖게 되었던 것이다. 따라서 처음 안목이 황무지를 개간할 당시에는 그러한 명칭은 아직 존재하지 않았던 것이다.

그렇다면 과연 坡州西郊는 어디에 해당되는 곳일까? 위의 파주목의 형성 과정에 관한 이해를 바탕으로 ‘瑞原別墅’라는 명칭에 유의하면 坡州西郊는 대략 오늘날 汶山邑을 포함하여 炭縣面 일대에 해당된다. ‘坡州’는 일명 ‘波州’로도 불릴만큼 본래 물과 인연이 많은 곳이다. 이웃에 있는 ‘漣川’지역도 마찬가지이다. 이 지역은 臨津江²⁰⁾유역으로서 예나 지금이나 강이 범람하는 상습 수해지역이 아니었을까 추측된다. 안목이 개간을 할 수 있었다면 바로 이와같은 지역이었을 것이다. 그래서 성현도 사람이 살지않는 황폐한 곳이라

17) ‘坡州’는 ‘坡山’이라고도 했다.
 18) 《高麗史》卷102 安珣傳 및 後學 奇宇萬의 《墓碣銘》 참조
 19) 《新增東國輿地勝覽》卷11, 坡州牧
 20) ‘임진강’이라는 명칭은 후에 붙여진 이름이고 원래는 ‘瓢蘆河’, ‘仇淵江’, ‘神智江’ 혹은 ‘洛河’ 등으로 불리었다.(李琪鉉, 1997. 《臨津江으로 개칭한 유래》 《坡州地名由來 傳記誌》(파주문화원刊) 212~213쪽)

고 했던 것이다. 그런 점에서 보면 新田開墾型 農莊의 전형적 예가 될 것이다.²¹⁾ 이어지는 성현의 설명을 좀 더 주의깊게 살펴 보자.

政堂(안목)이 시를 잘하여 한 귀 짓기를, “목동의 피리 소리 長浦 밖에 들리고 고깃배의 두어 점 등불이 洛岩 앞에 보이도다” 하였다.²²⁾

《新增東國輿地勝覽》 기록에 따르면 長浦는 州 북쪽 15리 지점에 있었다.²³⁾ 이는 지금의 斗浦里 長浦洞(일명 장계)에 해당된다.²⁴⁾ 그런데 확인해 본 결과 長浦라는 지명은 이 외에도 하나 더 있었다. 즉 오늘날 汶山邑 內浦里 長浦洞(일명 장개말)이란 곳이 그 곳이다. 汶山川(廣灘川)이 옥돌래를 걸쳐 장개 긴포구 임진강으로 흘러들어가는 개울 안말을 뜻하는 곳이다.²⁵⁾ 그런데 두포리의 경우는 ‘파주서교’라는 조건에 비추어 볼 때 방향이 맞지 않는다. 따라서 두포리보다는 내포리 쪽의 長浦가 보다 주어진 조건에 가깝다. 한편 洛岩은 月籠山의 북쪽 끝자락 임진강가에 위치한 바위 절벽으로서 현재 군부대가 주둔해 있다.²⁶⁾

대략 이렇게 판단한다면 안목의 농장은 파주목의 서쪽 오늘날 장포들에 해당되는 것으로 추측해볼 수 있겠다. 전망을 보면서 시를 읊었다면 그 위치는 아마도 임진강을 끼고 있는 內浦里 산기슭 정도가 된다. 그렇다면 농장의 莊畝도 바로 이 곳에 위치하지 않았을까? 이 역시 판단하기는 쉽지 않다. 그러나 성현의 安瑗에 관한 다음의 기록은 장사의 주변의 상황을 이해하는 데에 어느 정도 참고가 된다.

留後 安瑗은 성품이 매와 개를 좋아하였는데, 글 공부하던 젊을 때부터 이미 이 버릇이 있었다. 妻家에 있을 때에 왼팔에 매를 올려 놓고 오른손으로 책장을 넘기며 책을 읽으니, 丈人이, “책을 읽으려면 매를 그만두던지 매를 좋아하려면 책을 그만둘 것이

21) 오늘날 임진강으로 불리우는 하천은 풍광이 수려하여 도처에 수많은 別業이 설치되었다. 농장의 기능에는 別莊의 기능, 經濟的 기능, 文化的 기능 등 여러 가지가 있으나 안목의 농장은 주로 경제적 기능이었으며 그러한 점에서 여타의 농장들과는 차이가 있어 보인다.

22) 政堂能詩 嘗占句云 牧笛一聲長浦外 漁燈數點洛岩前(《備齋叢話》3 坡州西郊)

23) 《新增東國輿地勝覽》卷11, 坡州牧

24) 《近世韓國五萬分之一地形圖》, 汶山

25) 李琪鉉, 1997, 《坡州地名由來 傳記誌》 60쪽

26) 위치상으로 볼 때 ‘洛岩’은 成覲이 成任과 함께 올라갔던 ‘珍岩’과 일치한다. 따라서 두가지 명칭이 병존했던 것은 아닌가 한다.

지 어찌 번거롭게 두가지 일을 다 행하느냐” 하니, “글은 조상 때부터 내려오는 직업이니 폐할 수가 없고, 성질이 매와 개를 좋아하니 폐할 수 없습니다. 두가지를 행하더라도 어긋나지 않으면 어찌 이치에 해가 된다고 하겠습니까” 하였다. 어려서부터 늙을 때까지 한결같이 이것으로 스스로 즐겼다. 하루는 雙梅堂 李詹이 洛河를 건너 漢京으로 향하다가 길 옆 산 골짜기에서 책읽는 소리를 듣고, 그 종에게, “이는 반드시 안노인 일 것이다” 하였는데, 가서 보니 왼쪽 팔에 매를 올려 놓고 오른 손으로 綱目 책장을 넘기며 나무에 의지하여 책을 읽고 있으므로 서로 보고 크게 웃었다. 공의 사람됨이 너그럽고 느릿느릿하여 평생에 빨리 말하지 않고 바쁜 기색이 없었다. 왜구가 昇天府를 함락하였는데도 공은 오히려 집에서 책만 읽고 있으므로 종이, “왜구가 닥쳐 왔습니다.” 하였으나, 공은 “아직은 활쏘는 것을 익히고 황급하게 글지 말라.” 하더니, 얼마 있지 않아 왜구가 물러갔다.²⁷⁾

왕조가 바뀌면서 太祖 李成桂는 漢陽으로 移都할 때에 安瑗을 開城留後로 삼았다. 그러나 그는 따르지 않았으며 刑曹判書를 제수했을 때에도 역시 나아가지 아니하고 파주농장(瑞原別墅)에 은둔하고 있었다. 위의 기록은 바로 당시 생활의 한 단면을 묘사한 것이다. 李詹(1345~1405)은 안원에 비해 13살 연하로서 마침 한양으로 가는 길에 낙하나루를 건너게 되었던 것이다. 그런데 나루를 건너 산 골짜기를 지나가게 되었으며 안원의 글읽는 소리를 듣게 되었던 것이다. 당시 안원이 책을 읽고 있었던 곳은 바로 그 자신의 농장 안에 있었던 莊舍였을 것이다. 그러니까 莊舍는 골짜기 위의 다소 전망이 높은 지역에 위치하였던 것이며 아마도 들과 강을 바라볼 수 있는 곳이었을 것이다.

이렇게 보면 안목의 농장은 위치상 成覲의 別墅와 이웃하고 있었음을 알 수 있다. 성현이 순흥안씨가와 별업에 관하여 그토록 많은 사실을 알 수 있었던 배경이기도 하다. 위치와 관련하여 다음의 기록은 농장으로 가는 길을 추측해 볼 수 있게 하는 내용이다.

外叔 安府尹이 젊어서 파리한 말을 타고 어린 종 한 명을 데리고 瑞原 別墅로 가는데 별서에서 10리쯤 떨어지자 때는 밤이라 컴컴해서 사방을 둘러보아도 사람이라곤

27) 安留後瑗 性好鷹犬 自靑年少時 已有其癖 在婦家 左手臂鷹 右手翻書而讀 婦翁曰 讀書則廢鷹 好鷹則廢書 何兩行勞苦之事 答曰 書是箕裘之業不可廢 性嗜鷹犬亦不可廢 兩行不悖 何害於理 自少至老一以此自娛 雙梅堂一日渡洛河向漢京 聞路傍山谷間有讀書聲 謂其僕曰 此必安老也 至則以左手臂鷹以右手翻綱目 倚樹而讀 相視大笑 公爲人寬緩 平生無疾遽色 倭陷昇天府 公猶在家讀書 僮僕告曰寇逼矣 公曰姑習射 慎勿違違 俄而寇退(《慵齋叢話》3 坡州西郊)

없었다. 동쪽으로 縣城쪽을 바라보니 햇불이 비치고 떠들썩하여 遊獵하는 것 같더니, 그 기세가 점점 가까워지면서 좌우를 뺨 두른 것이 5리나 되는데, 빈틈없이 모두 도깨비불이었다. 공이 진퇴유곡하여 어찌할 바를 모르고 오직 말을 채찍질하여 앞으로 7·8리를 나아가니 도깨비 불이 모두 흩어졌다. 하늘은 흐려 비가 조금씩 부슬부슬 내리는데, 길은 더욱 험해졌으나 마음속으로 귀신이 도망간 것을 기뻐하여 공포심이 진정되었다. 다시 한 고개를 넘어 산 기슭을 돌아 내려 가는데 앞서 보던 도깨비불이 겹겹이 앞 길을 막았다. 공은 계책도 없이 칼을 뽑아 크게 소리치며 돌입하니, 그 불이 일시에 모두 흩어져서 우거진 풀숲으로 들어가면서 손바닥을 치며 크게 웃었다. 공은 별서에 도착하여서도 마음이 초조하여 창에 의지한채 어렵듯이 잠이 들었는데, 婢僕들은 솔불을 켜놓고 앉아서 길쌈을 하고 있었다. 공은 불빛이 켜졌다 꺼졌다 함을 보고 큰소리로, “이 귀신이 또 왔구나.” 하며 칼을 들고 치니, 좌우에 있던 그릇들이 모두 깨지고 비복은 겨우 위험을 면하였다.²⁸⁾

위의 내용은 判書公의 아들²⁹⁾이 겪은 이야기이다. 다소 황당한 것이기는 하지만 別墅의 위치를 이해하는데 도움을 얻을 수 있을 듯하다. 우선 별서의 주변에는 인가가 드문 혹은 마을이 전혀 없었던 것으로 보인다. 또한 별서의 동쪽 10여리 정도에는 縣城이 있었는데 그 중간에는 숲이 우거진 그리고 그렇게 높지않은 두어 번 넘는 고개가 있었다.

한편 황무지의 개간을 통해 시작된 안목의 농장은 그 후 후손들에 의해 더욱 확대되었다.

그 손자 璣에 이르러 지극하게 창성하였는데, 안팎으로 차지한 밭이 무려 數萬頃이나 되고 노비도 백여 호나 되었다. 늙은 고목 천여 그루가 10리에 그늘을 이루고 거위와 황새가 그 사이에서 울고 떠들었다. 공은 매를 팔 위에 올려 놓고 누른 개를 데리고 매일 왕래함을 낙으로 삼았다. 지금도 남은 땅을 분점하여 사는 사람이 백여 명이나 되는데 모두 그 자손이다.³⁰⁾

안목의 손자인 안월에 이르러 농장은 가장 넓은 판도를 이루었다. 內外에 점유한 것이 무려 數萬頃이나 된다고 하였다. 여기서 말하는 ‘內外’란 坡州牧과 그 밖의 지역을 말하는 것으로 보인다. ‘數萬頃’이라는 숫자의 정확도는

28) 《慵齋叢話》 권3

29) 아마도 장자인 玖로 보인다.

30) 至其孫璣極盛 內外占田 無慮數萬頃 奴婢百餘戶 老樹千章 成蔭十里 鵝鵝呼噪其間 公嘗牽黃 日往來以爲樂 至今分占餘土而居者百許人 皆其子孫也(《慵齋叢話》 3 坡州西郊)

확인할 수 없지만 대단히 광대한 면적이었던 것은 틀림이 없어 보인다.³¹⁾ 이렇게 넓은 지역이 모두 한 곳에 있었던 것은 아니었을 것이다. 위에서 언급된 파주서교의 농장은 그 중의 하나로서 그 규모가 컸던 것으로 추측된다. 그리고 십리에 걸쳐 그늘을 이루게 했던 늙은 고목은 아마도 개간과정에 만들어진 독에 심어진 인공림이 아닌가 생각된다. 하상이 범람하는 지역이었으므로 독은 대단히 중요하였던 것이다. 독의 길이가 10리에 이르렀던 것으로 보아 그 규모를 짐작할 수 있다.³²⁾ 안원은 매와 개를 데리고 매일 독위를 왕래하였다고 하였는데 이 때에 거위와 황새가 나무그늘 사이에서 울고 떠들었다고 하였다. 이와같은 일과는 단순한 취미이기보다는 독의 안전을 살피기 위한 목적도 겸하였을 것으로 생각된다.

이처럼 안목의 농장은 손자인 안원에 이르러 수만경으로 표현될 만큼 확대되었던 것이다. 개간은 처음 汶山川을 따라 연해 있는 퇴적지를 중심으로 이루어진 것으로 추측된다. 그리고 이는 나중에 炭浦川 등 주변지역으로 확장된 것이 아닌가 한다. 오늘날 이 지역에는 ‘防築里(洞)’이라는 명칭이 여러 곳 남아 있으며 또한 이들 하천을 중심으로 순흥안씨의 集姓村이 형성되어 있음은 우연이 아닌 듯하다.³³⁾

3. 農莊의 성격

여말선초의 시기에는 오늘날 임진강으로 불리우는 하천을 중심으로 수려한 풍광을 이용하여 수려하여 도처에 수많은 別業이 설치되었다. 농장의 기능에는 別莊的 기능, 經濟的 기능, 文化的 기능 등 여러 가지가 있으나 순흥안씨의 농장은 주로 경제적 기능이었으며 그러한 점에서 여타의 농장들과

31) 이 시기에 頃이라는 면적단위는 쓰이지 않았다. 세종이 結負法을 폐기하고 頃畝法을 도입하려고 했으나 결국 실패하였다. 여기서 말하는 頃을 結로 보고 대략 계산해보면 數萬頃은 거의 1억평에 달한다.

32) 이상의 정황으로 보아 안목의 농장은 내포리 일대를 휘감고 있는 하천면의 드넓은 퇴적지를 개간한 것이 아니었을까 한다. 지금도 장포들의 제방은 문산천을 따라서 하구에서 상류쪽으로 수 킬로미터 이어져 있다.

33) 현재 파주시 주민 가운데 순흥안씨가 모여 살고 있는 집성촌은 炭縣面 法典里 싸리고개, 廣灘面 倉滿里, 月籠面 德隱里와 葦田里 등이고 그밖에 坡州市 治洞洞, 積城面 食峴里에도 보인다. 이 중 싸리고개 일대에 가장 많이 살고 있고 그 다음은 덕은리와 위전리 정도다. 특히 덕은리, 위전리 주민은 당초 장단에서 이주해 온 것으로 알려져 있다.

는 차이가 있어 보인다.

농장의 경영과 관련하여 실제 개간과정에 필요한 노동력과 그 후의 경작은 노비들의 몫이었을 것이다. 따라서 개간후의 농장경영은 이들을 외거노비로 삼아 地代를 받아가며 관리하였던 것으로 보인다. 즉 백여호에 달하는 노비들이 바로 이러한 노동력의 주체였던 것이다. 반면 노비들 중에는 솔거노비도 상당수 있었던 것으로 보인다. 예를 들면 물고기 그물과 짐승 그물을 들려 漁獵에 동원했던 노비³⁴⁾라든가 성현의 외숙의 말고삐를 잡았을 어린 종 따위가 그것이다. 길쌈을 하고 있었던 노비들도 마찬가지이다. 물론 외거노비이면서 주인집에 일을 도우러 왔을 수도 있다. 그러나 수만정에 달하는 농토가 실제로 모두 경작 되었는지 또한 그렇다면 노비를 통한 경영 이외에 어떤 생산관계가 이루어졌는지 이에 관해서는 알 수가 없다.

또한 농장의 지형적 조건을 볼 때에 농작물은 주로 삼(麻)을 위시한 밭작물이었을 것으로 생각된다. 왜냐하면 이 지역에는 농사용의 물을 댈 수 있는 조건을 갖춘 하천이 마땅치 않았을 것으로 보이기 때문이다. 게다가 강변에 위치한 토양은 사력토이기 때문에 물을 댄다고 하더라도 수분보존력이 극히 낮았던 것이다.

그런데 이와같은 농장이 만들어지기까지는 막대한 인적 물적기반이 필요하였을 것이다. 그러나 이러한 부분을 알 수 있는 구체적 자료는 현재 남아 있지 않다. 수만정에 이르는 광대한 지역을 개간하고 이를 관리하기 위해서는 정치권력과 의 유착관계를 일정하게 유지되지 않으면 곤란한 일이었다.³⁵⁾ 뿐만아니라 순흥안씨집안은 역성혁명의 와중에서 구왕조에 정사되었던 듯하다. 그 결과 안원은 1392년 6월 圃隱黨으로 잡혀서 원지로 유배되었다가 결국 태조 이성계의 회유정책에 의해 강제로 개성유후가 되기도 하였다. 그만큼 역성혁명파는 새로운 왕조에의 협력을 갈구하고 있었던 셈이다. 더구나 문성공이라고 하는 정치적 영향력을 무엇보다도 의식하지 않으면 안되었을 것이다. 어쨌든 이러한 정황하에서 왕조의 교체에도 불구하고 농장은 그대로

34) “나의 외삼촌 안공은 --- 또 공이 瑞原別墅에 오랫동안 있을때에 --- 해주목사까지 하고는 벼슬을 버리고 사방을 두루 돌아다녔는데, 매를 팔뚝에 얹고 누런 개를 끌며 어린 종 수십 명에게 물고기 그물과 짐승 그물을 실어 들에서는 고기를 잡고 산에서는 짐승을 쫓았다.”(《慵齋叢話》卷3)

35) 그런 점에서 보면 안목의 장인이 金台鉉이었다는 사실은 매우 중요한 대목이다. 김태현은 忠宣王代에 田民計點使로 파견되어 모범적으로 일을 처리했던 인물로서 그가 맡았던 지역은 다름아닌 楊廣水吉道였다. 그러나 안목의 농장과 관련된 김태현의 역할에 대해서는 전혀 알 수가 없다.(朴京安, 1996, 《高麗後期 土地制度研究》 183~184쪽)

본존될 수 있었다. 물론 농장의 형성배경이 新田開墾이라고 하는 방식이었으므로 陳田開墾 혹은 麗末의 權力型 農莊과는 구별되었기 때문이었음을 간과해서는 아니될 것이다.

안목에 의해 시작된 농장은 안원대에 이르러 가장 크게 확장되었다. 그만큼 안원은 농장관리에 심혈을 기울였던 것으로 생각된다. 그러나 농장은 더 이상 확대된 것같지는 않다. 무엇보다도 상속과정에서 점차 분할이 진해되었기 때문이다. 위에서도 알 수 있는 바와같이 안씨 자손은 이미 백여호를 이를 정도로 번성하고 있었으며 그에 따라 토지의 분할도 뒤따르게 되었던 것이다.

4. 맺음말

지금까지 順興安氏家の 坡州西郊의 農莊에 관하여 살펴보았다. 농장에 관한 직접적 자료가 전혀 남아있지 않아 자연 개연성에 의존하게 되는 경우가 많았음을 부인할 수 없다. 예컨대 開墾過程에 관한 저간의 사정을 규명할 수가 없었다. 뿐만아니라 農莊主와 耕作奴婢 사이 혹은 기타 生産關係에 대한 구체적 내용은 확인할 수가 없었다. 다만 여말선초 시기의 이른바 신흥사대 부계층의 토지집적과정에 대한 하나의 사례연구라는 정도의 의미를 가질 수 있겠다. 따라서 본 글에서 드러난 미비점은 계속 보완이 되어야 할 것이며 그런 점에서 본 글은 앞으로의 연구를 위한 하나의 밑알이 되었으면 한다.

分水院 山訟에 對하여

- 坡平尹氏·靑松沈氏간의 묘지 분쟁에 대한 기록을 中心으로 -

이 윤 희*

1. 들어가는 말
2. 分水院 山訟의 顛末
3. 『英祖實錄』에 나타난 분수원 산송분쟁 관련 기록
4. 나오는 말

1. 들어가는 말

400여년간 끌어 온 조선시대 대표적인 山訟분쟁인 파평윤씨 윤관(尹瓘)¹⁾ 묘역과 청송심씨 심지원(沈之源)²⁾ 묘를 둘러싼 분쟁이 최근 해결의 실마리를 찾았다.

지난 2007년 12월 경기도 문화재위원회는 심지원 묘를 비롯한 청송심씨 묘 12기에 대해 파평윤씨와 합의한 대로 인근지역으로 이장조치하는 현상변경사항을 허가한다고 밝혔다.

비로서 400여년을 끌어온 파평윤씨와 청송심씨간의 갈등이 명쾌하게 해결된 것이다.

이 사건의 해결은 수많은 사람들의 관심을 불러 일으켰고 해외에서까지 화제가 되고 있다. 그만큼 보기드문 역사적 사건이란 점이 세인의 주목을 끈 것이다.

세계 유력 통신인 로이터 통신은 윤씨와 심씨 문중의 이른바 ‘조상묘 다툼’

* 연구소장

- 1) 윤관(?~1111), 고려 태조를 도운 삼한공신 華遼의 고손이며 검교소부소감을 지낸 執衡의 아들. 본관은 坡平, 자는 同玄, 시호는 文肅으로 고려 예종때 여진을 정벌하고 9성을 쌓아 국방을 수비케 함.
- 2) 심지원(1593~1662) 조선 중기 문신으로 본관은 靑松, 자는 源之, 호는 晩沙로 감역을 지낸 僉의 아들임. 1654년 우의정에 오르고 효종9년(1658) 영의정에 오름.

이 400년만에 종지부를 찍게 됐다면서 묘지분쟁의 역사를 해외토픽으로 보도하기까지했다.³⁾

국내 언론과 방송, 각종 온라인 매체에서도 이 사건의 해결을 상세하게 보도했다.

즉, 400여년전 발단이 된 분수원 산송이 마침내 그 결말을 보게 된 것이다.

2. 分水院 山訟의 顛末

우리나라 산송 가운데 분수원 산송은 파평윤씨와 청송심씨 두 명문벌족(名門閥族)간의 산송으로 지방관서에서 해결하지 못하고 중앙으로 이첩돼 임금이 친히 재조사를 명하고 심리 판결하였다는 점에서 조선시대 대표적인 산송이라 할 수 있다.

이 두 문중간의 산송분쟁 발단은 1763년(영조 39) 5월 고양군수 신희(申嘻)가 경기감사 홍낙성(洪樂性)에게 첩보(牒報)한 사실에서 비롯 되었다.

○ 계미 5월 12일 고양군수 신희 경기감사 홍낙성(癸未五月十二日高陽郡守申嘻 京畿監司 洪樂性)⁴⁾

「도달한 감결(甘結)⁵⁾ 안에는 심정최의 선산이 파주 분수원에 있는데 양반인 파주윤씨가 그의 선영을 찾는다면서 심씨의 산 경내 여러곳을 마구 파보다가 마침내 심정최의 조부인 고 영의정 공의 묘⁶⁾ 계단위 망주석이 서 있는 곳까지 방금 파헤쳤다고 합니다. 무릇 사대부 집안의 묘소라도 쉽게 파헤쳐 질 수 없는데 하물며 대신의 묘 망주석이 있는 곳이야 어찌 사사로이 파헤칠 수 있겠습니까? 진실로 놀랍습니다. 군수를 사관으로 정해 빨리 달려가 전말을 가려 첩보를 하게하니 군수가 곧 그 산이 있는 곳의 양척이 모두 보이는 곳으로 달려나가 상세히 전말을 가려내었습니다.」

라고 하고 현장에 나아가 본 실상을 자세히 보고하고 있다.

3) 2007. 12. 24일자 로이터통신

4) 이하 기록들은 청송심씨 가문에서 전승되어 온 분수원 산송 관련 기록들을 국역한 내용이다.

5) 감결(甘結) : 상급 관청에서 하급 관청에 내리는 공문서

6) 심지원 묘를 일컬음.

「심정최의 조부 고 영의정공 묘의 바깥에 있는 계단의 지형이 자못 높아 마치 돈대의 모양이었고 망주석등의 돌들이 모두 돈대위에 있었습니다. 돈대 아래에는 묘가 하나 있는데 이것은 곧 풍덕에 사는 양반 이씨의 10대조 예빈시 소윤의 묘라고 하였습니다. 그 용미가 돈대에 붙어 있고 그 용미로부터 대신의 묘 안의 계단까지 자로 재면 6보 3척 정도였습니다. 윤일과 윤재임 및 기타 여러 윤씨가 파헤친곳은 곧 이가 십대조의 묘였습니다. 윤씨가 바야흐로 이가 사람들과 함께 자리하고 서로 의논하여 광속을 파헤치기로 하였습니다. 아래쪽으로 삼분의 일 거의 어깨 깊이로 팠다가 도로 흙으로 매워 금정기(金井機)⁷⁾의 터와 나란하게 고르고 그 옆을 막았는데.....(중략)

....무릇 파헤쳐진 곳에는 심씨의 집안에서 기른 나무 몇 그루가 잘려나간 것이 있는데 여러 심씨는 윤씨들이 서로 통하지 않고 경내 여러곳을 멋대로 파헤쳐 크게 사리를 잃었다고 합니다. 윤씨로서는 통보를 했다고 하지만 윤씨 세사람의 말이 서로 같지 않아 이 때문에 다투고 있는데 그 간의 실상 중에 정확히 알 수 없는 것이 있습니다. 전말을 가릴 것으로 이에 첩보 합니다.」

이에 대해 경기감사 홍낙성은 다음과 같이 제사(題辭)⁸⁾ 하고 있다.

○ 고양군수 신희의 첩보에 대한 경기감사 홍낙성의 제사(題辭)

「지금 보고한 것을 보니 윤가 집안의 소행은 매우 놀라운 것이다. 그의 선산을 찾는 것이 비록 매우 급한 일이나 묘의 계단 근처를 파헤치는 죄는 절로 그 법률에 저촉된다. 남의 산소 17보에서 20보 이내를 두루 파헤쳤으니 비록 주인없는 오래된 묘이라 누구의 것인지 근거할 자취가 없다 하더라도 무단히 파헤치면 옳지않은 일이다. 이가의 소행에 있어서는 비록 사람의 이치로 책망 할 수는 없지만 윤가가 남의 선산을 파헤쳐 어깨 깊이까지 이르렀으니 이는 곧 묘를 파헤친 것과 같다. 그 여러번의 위법은 평범하게 처리할 수 없다. 윤가는 우선 엄하게 가두고 세사람의 말이 서로 같지않은 곡절이 어떠한지 일일이 사실을 조사하여 첩보할 것이며 이가로서는 남의 선산을 찾겠다고 하여 그의 선조 묘를 돌아보지 아니하고 멋대로 파헤치는 모습을 앉아서 보았으니 사람의 도리가 없어진 것이다. 풍교의 도리를 바르게 하는데 있어 또한 평범하게 처리 할 수 없으니 우선 엄한 형벌을 한차례 가하라. 윤가는 비석과 지석 등의 물건을 증빙하지 못하였으니 그 허망(虛妄)하게 법을 업신여긴 죄상은 불문가지 이다. 당초에 심씨의 산에 지시한 자가 반드시 있을 것이니 일을 시작한 윤가에게 조사하여 그로 하여금 지명하여 직접 보고하게 하며 일체를 잡아 가두어 일일이 다시 조사하여 의견을 아울러 성화 같이 첩보해야 마땅할 것이로다.」하였다.

7) 금정기(金井機) : 묘를 쓸때 구덩이의 깊이와 넓이를 정하는데 쓰이는 井字 모양의 나무틀.

8) 제사(題辭) : 백성이 제출한 소장 등에 대해 관청에서 판결하거나 지시한 글

그러나 그 후 고양군수 신희가 파평윤씨의 인척이라는 보고에 대해 다시 제사하였다.

○ 제사(題辭)

「이것은 은밀하여 조사하기 어려운 일은 아니니 그 파헤친 곳을 한번 보면 모두 알 수 있다. 세사람의 말이 같지 않은 곡절은 세 사람에게 물어서 그 말을 베껴 낸 것이기 때문이다. 무릇 양척이 보이는 곳에서 거듭 조사하여 공론에 따라 보고한 것일 뿐인데 지금 인척이라하여 혐의하니 마땅한 일인지 모르겠다 이와 같이 명백하고 쉬운일에 어찌 책임을 회피할 수 있겠는지 앞의 제사에 따라 상세히 조사하여 의견을 논보해야 마땅할 것이다.」

이처럼 산송분쟁의 발단에서부터 상황은 복잡하게 전개되었다.

즉 처음 심씨문중의 고발로 고양군수 신희가 담당하여 세밀한 조사까지 하였는데 고양군수 신희가 사적으로 파평윤씨와 인척관계에 있다하여 산송담당을 기피하였고 이에 경기감사는 파주목사 조덕상(趙德常), 교하군수 홍정유(洪鼎猷)에 해결을 지시하였으나 이들 역시 윤씨집안의 외손이 된다하여 판결을 기피 도(道)에 반송하고 만다.

○ 파주목사 조덕상 사관 탈보(坡州牧使 趙德常 查官 頌報)

「대개 윤씨와 심씨 두 집안이 각기 선조의 묘 때문에 파헤쳐지기도 하고 금지하기도 하고 있는데 이것은 매우 큰 송사입니다. 대신의 묘 계단을 만약 윤씨가 무단히 파헤쳤다면 그 죄상이 무거운 형벌에 해당 할 것이고 풍덕의 이가는 그 선조의 묘가 남에게 멋대로 파헤쳐 지는 것을 그냥 보면서 금지하지 않은 것도 또한 사람으로서 할 짓이 아닙니다. 지금 생각해 보니 이 송사의 근원이 이미 서울과 지방에 크게 번져 있습니다. 이른바 윤씨의 집에서 찾으려고 하는 것은 그 선조 문숙공의 장례 지낸 곳인데 지금 심씨의 산 경내에 들어 있었지만 오랫동안 찾지 못하다가 중간에 이가가 문숙공의 묘소라고 하는 땅을 망령되게 자기 선조의 묘라고 말하며 갑자기 묘앞에 비를 세웠습니다. 이 때문에 윤씨의 여러 종족들의 의심을 두어 이가와 함께 묘의 뜰을 파고 지석을 찾아 그 진위를 가리려 한 것이니 이는 이상한 일이 아닙니다. 그러나 심씨 집안의 여러 사람들로서는 그 파헤치는 일이 저들의 선조인 대신의 묘 계단에 가까웠기 때문에 크게 우려하고 나란히 영문에 소송을 내어 금지할 것을 청한 것이니 이 또한 인정으로 당연한 것입니다. 피차가 양반으로 모두 벌열대족(閥閥大族)이므로 금지하려고도 하고 진위를 가려보려고도 한 것입니다. 또 대신의 묘에 대해서는 비록 사관

이 피차의 득실을 헤아려서 판결한 바가 있다 하더라도 두 집안의 여러사람들이 결단코 승복하여 마음으로 이 소송을 물릴 이치가 없습니다. 하물며 일이 6백~7백년전 보첩(譜牒)⁹⁾에도 증거가 없으며 비갈(碑碣)도 없습니다. 지금 사관의 일시 짧은 견해로 감히 억지로 논단 할 수 없을 뿐 아니라 목사도 또한 문숙공의 외손의 후예이므로 소송에 있어서 또한 조사를 맡게 하기에 마땅하지 않습니다. 이러한 일을 이와같이 논보하였으니 다시 다른 읍에서 송관을 데려와야 할 것이요 그렇지 않으면 양쪽에 분부하여 서울에 정문(正文)¹⁰⁾하게 하여 고적을 두루 살펴 시비를 명확히 정하고 조정의 처분을 기다림이 어떨지 모르겠습니다. 도(道)에서 헤아려 시행하도록 하십시오。」

○ 교하군수 홍정유 사관 탈보(交河郡守 洪鼎猷 查官 頊報) 二十一日

「지금 윤씨와 심씨 두 집안의 산소에 대한 송사 문제에 대해 상세히 조사한 의견을 논보하였으나 이 송사 자체는 매우 중요하고 또 옛날에 없던 일이므로 구구하고 얽은 지식으로 망령되어 논단 할 수 없습니다. 교양군수가 이미 인척이라는 혐의가 있었고 파주목사 또한 문숙공의 외손의 후예이므로 인피(引避)¹¹⁾로 부당하다면 교하군수도 또한 문숙공의 외손일 뿐만 아니라 심씨의 여러사람들과 인척 관계가 멀지 않아 모두 형이나 아저씨라고 부르는 사이이니 교양군수나 파주목사에 비하여 혐의가 더욱 짙으므로 도저히 조사를 맡길 수 없을 것입니다。」

○ 제사(題辭)

「세 읍의 사관이 모두 인척의 혐의가 있다고 해서 이와같이 중요한 송사에 대해 낱짜를 지연 할 수 없으므로 사관을 다시 정하여야 할 뿐이다. 서울에 정문(正文)하겠다는 의견을 소송의 양쪽 집안에 통지하여야 마땅 할 것이다。」

이 과정속에서 살펴 볼 수 있는 것은 지방수령들이 모두 산송 당사자인 두 종중간의 친인척 관계로 판결을 회피하고 있으나 그 내면에는 당시 중앙권력의 실세로 자리잡고 있던 파평윤씨와 청송심씨의 권력에 대해 일개 지방관아 수령의 판결은 그리 쉽지 않았을 것으로 보인다.

결국 이 산송은 중앙으로 이첩되어 임금인 영조의 판결을 청하게 되고 만다.

9) 족보로 된 책

10) 정문(正文) : 하급 관청이나 백성이 상급 관청에 보내는 공문서

11) 인피(引避) : 직무상 일을 처리하기에 어려운 처지에 있는 관리가 사양하거나 소송의 처리에 공정치 못한 처지여서 꺼린다는 의미

3. 『英祖實錄』에 나타난 분수원 산송분쟁 관련 기록

1) 영조실록 권103(영조 40년 갑신(1764년 6월 14일))

- 命 賜祭于高麗侍中尹瓘故相臣沈之源之墓初尹沈之墳在於坡州尹先葬歲久而失傳沈以其外裔 占葬焉至是尹家子孫得片碑於山下與沈家子孫爭訟不已. 上兩禁之命各守其墓毋相侵犯以瓘爲前朝名相之源亦我朝名相也. 一體致祭.

고려 시중 윤관과 고 상신 심지원의 묘에 사제를 명 하였다. 당초에 윤관, 심지원의 묘가 파주에 있었는데 윤씨가 먼저 입장하였으나 해가 오래되어 실전하니 심씨가 그 외손으로서 그 산을 점령하고 묘를 썼었다. 이때에 이르러 윤씨집 자손들이 산 아래에서 비석조각을 습득하여 심씨 집 자손과 쟁송하여 끝나지 않자 임금의 양쪽을 모두 만류하여 다툼을 금하게 하고 각기 그 묘를 수호하여 서로 침범하지 말라고 명하였다. 윤관은 전조의 명상이고 심지원은 아조의 명상이라하여 똑같이 치제한 것이다.

2) 영조실록 권105(영조 41년 을유(1765년 윤 2월24일))

- 上 夜御興化門 親問前都正沈廷最 前僉正尹熙復 以兩家訟山也. 初高麗侍中尹瓘墓在坡州 失其傳. 故相臣沈之源墓下 有一大塚 流傳謂尹瓘之墓而爲沈氏所壓葬. 尹之後孫 得墓碣數片 疏請移沈之葬 而沈亦尹之外裔故也. 上 以兩家各護其墓 毋相爭犯 兩諭而并鎮之. 及是尹之諸孫聚毀沈墓之階砌 沈又墓人搏逐. 相繼擊鼓以聞 上 以尹沈 世之大族 而不體朝家德意 互相爭奪 繼以煩籲 不嚴處之 無以鎮頽綱勸風化也 遂宥親問之命. 入直玉堂官金魯鎮 以事係私訟 宜付有司 不宜深夜臨門 致損國體 求對 而不許 命 先遞其職下之吏. 仍徹賓 親問兩人刑 準次遠配. 廷最熙復年各七十餘 熙復受刑未踰日而死于道. 後因領議政洪鳳漢奏 命還其職牒 又寢玉堂官遞職之命. 以入侍臺官李普觀尹承烈等 奏語有左右周遍之意 并罷其職. 又 教曰 子之深惡者 即浮誇張大 而沈尹事 亦浮夸而然也. 雖已嚴處 凡我臣工 宜以爲戒 各思懲毖. 此正朱文公所謂此雖一事 作戒數

端者也.

임금이 밤에 흥화문에 나아가서 전 도정 심정최와 전 첨정 윤희복을 친문하였는데 양가의 송산 때문이었다. 애초에 고려 시중 윤관의 묘가 파주에 있었는데 실전이 되었었다. 고 상신 심지원의 묘 밑에 큰 무덤이 하나 있었는데 윤관의 묘라고 유전해 오던 것을 심씨네가 압장한 것이었다. 윤씨의 후손이 묘갈 두어쪽을 증거로 찾아서 심씨의 무덤을 이장하여 달라고 소청하였는데 심씨네는 역시 윤씨네의 외손이기 때문이었다. 임금은 두 집안이 각자 자기네의 무덤을 보호하고 서로 다투지 말라고 두 집안을 달래어 모두 진정시켰었다. 그런데 이때에 와서 윤씨의 후손이 모여서 심씨의 무덤앞 계체를 허물자 심씨네가 또 여러사람을 이끌고 와서 두들겨 쫓아 내었다. 이에 서로 잇따라 격고하여 아뢰니 임금이 윤, 심은 세가의 대족으로서 조정의 덕의를 몸받지 못하고 서로 다투었으며 번거롭게 잇따라 호소하였으니 엄하게 처치하지 않으면 기강을 무너지게 하고 풍화를 위태롭게 하는 일을 진정시킬 수가 없다고 하고 드디어 친문을 하겠다는 명령을 내렸다. 입직한 옥당관 김노진 등은 일이 사송에 관계되므로 유사에게 회부시키는 것이 마땅하고 깊은 밤중에 임문하여 국체를 손상시키는 것은 마땅하지 않다는 것으로 구대하였으나 윤씨네 허하지 않고 먼저 체직시킨 뒤에 형리에게 내리라고 명하였다. 이어서 밤을 새워 두 사람을 친문하여 형을 가한뒤 차례로 멀리 귀양 보내었다. 그런데 심정최와 윤희복은 나이가 각기 70여세였으므로 윤희복은 형을 받고 며칠이 되지 않아서 귀양가는 도중에 죽었다. 뒤에 영의정 홍봉한의 주청에 의하여 그의 직첩을 돌려주게 하였고 옥당관을 체직하라는 명령도 거두어 들었다. 입시 대관 이보관과 윤승렬 등의 주어에 좌우로 두루 감싸준 의도가 있다고 하여 모두 파직시켰다. 또 하교하기를 내가 가장 미워하는 것은 허풍치고 과장하는 것인데 심, 윤의 일은 역시 과장되어 그러한 것이다. 비록 이미 엄히 처리하였으나 무릇 나의 신하들은 마땅히 이로써 경계하고 각각 조심할 것을 생각하라. 이는 바로 주문공이 이른바 이는 비록 한가지의 일이지만 수단을 경계할 수 있는 것이다 라고 한 것이다 하였다.

3) 영조실록 권105(영조 41년 을유(1765년 윤 5월 6일))

- 掌令李澤徵上疏略曰朝家用刑用律自有典章沈廷最尹熙復之屢干 天聽務快其心者雖出於爲之情安得無駭妄之罪而其本則不過私家一山訟付之有司足矣顧何必臨門訊刑有若鞠囚爲哉 三南儲置米之最初設施法意甚重既已分遣備郎摘發逋欠 則其在懲勸之道何所 顧惜而竊 念罪有輕重情有管估 付之該府區別議謙 罪或犯贓 則雖用烹阿之典亦無不可又何必 特教分配 屏諸遐裔 乎此等處分恐非垂裕貽燕之謨而按法司直之臣無一人爭難者臣實爲朝? 惜之盈德縣令李明吾入侍筵席 以戴笠躬耕之說 自佞陳達至蒙陞叙之典 陋矣 此何言也 假使明吾 真有是事 登諸道臣之褒 則或非異事 而渠何敢猥自伐於 至尊之前乎 臣恐自茲以往 把鋤耘田之說 亦必繼發於前席 此亦要譽銜能之一端也 臣謂明吾陞叙之命 亟爲還收 使之知愧警惕焉 上 不納 只寢李明吾陞叙之命.

장령 이택징이 상소하였는데 대략 이르기를

『조정에서 형벌을 시행하고 법을 적용함은 스스로 전장이 있는 것입니다. 심정최와 윤희복이 여러번 천정을 간구하여 그 마음에 쾌족함을 힘쓰는 것은 비록 위선하는 마음에서 나왔지만은 어찌 해괴하고 망령된 죄가 없겠습니까? 그러나 그 근본을 따져 본다면 사가의 한 산송에 불과하니 유사에게 맡겨주면 충분한 것이었습니다. 돌아보건대 어찌 흥화문에 나가서 형벌로 신문하기를 마치 국수를 다루듯 할 필요가 있겠습니까? 삼남의 저치미를 최초로 실시한 것은 그 법의가 매우 중하였습니다. 이미 비국낭청을 나누어 보내어 포흠을 적발하였다면 그들을 징벌하는 도리에 있어서 무엇을 아까워 할 것이 있겠습니까? 그윽히 생각건대 죄에는 경중이 있고 정실에는 실수와 고의가 있는 것이니 해부에 맡겨 구별하여 죄정을 의논하게 하고 죄가 흑시라도 장죄를 범하였다면 비록 팽아의 법을 시행하더라도 불가할 것이 없을 것입니다. 또 하필이면 특별한 하교로써 나누어 귀양보내어 먼 변방에 물리치셨습니까? 이러한 처분은 후손들에게 내려주는 교훈이 아닐까 두렵습니다. 그런데 법을 집행하고 직언을 맡은 신하가 한 사람도 쟁난한 자가 없었으니 신은 실로 조정을 위하여 애석히 여깁니다. 영덕 현령 이명오는 연석에 입시하여 샷갯을 쓰고 몸소 밭을 갈았다는 이야기로 스스로 자랑삼아 진달하여 심지어

승서하는 은전을 입었다하니 비루합니다. 이 무슨 말입니까? 가령 이명오가 진실로 이런 일이 있어 도신의 포장에 올라갔었다면 혹 이상한 일이라고는 안할 것입니다. 그가 어찌 감히 외람되게도 지존앞에서 자기자랑을 한단 말입니까? 신이 두렵게 생각하는 것은 이 다음에는 호미를 들고 밭을 매었다는 이야기가 역시 틀림없이 전석에서 계속해 나오게 될 것이니 이 역시 자기의 능력을 자랑하여 칭찬을 받으려는 일단입니다. 신은 생각건대 이명오의 승서하라는 명령을 빨리 거두시어 그로하여금 부끄러움을 알고 두려움을 깨치게 하소서.』하니 임금의 받아들이지 않고 다만 이명오의 승서하라는 명령만은 거두어 들였다.

4. 나오는 말

분수원 산송은 두 명문벌족간의 묘지분쟁 사건으로 국왕의 친재(親裁)까지 가는 조선시대의 대표적 산송이다. 그러나 일개 묘지분쟁이 국왕의 친재까지 가게 된 상황은 당시의 정치 사회적 상황과 밀접한 관계가 있다고 할 수 있다.

즉 두 가문간의 산송문제에 대해 고양, 파주, 교하 등 해당 관할 지방관서에서 재판을 기피하였는데 이는 당시의 지방관서 수령들은 두 가문이 당대 명문 벌족이요 또 혼인관계에 얽힌 친인척관계라는 점등을 이유로 직접 판결을 할 수 없는 곤란한 입장이었을 것으로 보인다.

결국 중앙으로 이첩된 이 사건은 영조의 친재가 이루어졌고 영조는 한성부(漢城府)에 명하여 면밀한 조사를 지시하였으며 조사결과 특별한 사항이 없다고 판단한 영조는 이 문제에 대해 가장 정치적인 판결을 내린 것으로 보여진다.

즉, 영조의 입장에서 보면 윤 문숙공은 전조(前朝)의 역사적 인물이요 심만사공은 금조(今朝)의 덕망높았던 명신인데다가 윤, 심 양문은 국초이래 명문벌족으로 두 집안 모두 왕실과 국혼을 많이 한 집안이라는 점 등은 임금으로서도 어느 한 가문의 손을 들어 줄 수 없었을 것이다.

결국 영조의 판결은 “위에 모셔져 있는 심 만사공의 묘는 그대로 받들고 아래의 묘는 윤 문숙공의 묘로 받들라.”는 가장 현명한 판결을 내리고 어제문(御製文)을 지어 두 묘소에 제사를 지내도록 특별히 전교를 내리면서 두 집

안의 화해를 이끌어 냈다. 이로서 당시의 분수원 산송은 종결되고 양가에서도 이의없이 이를 받아들였다.

그러나 산송이 종결된지 수백년이 지난 오늘날까지도 두 집안의 묘역에 대한 갈등의 소지는 여전히 되풀이 되었다. 그런데 그 갈등의 소지가 최근 두 종중의 합의에 의해 말끔히 해소된 것이다.

이것은 우리민족의 뿌리깊은 사상인 계세사상에서 비롯된 것이나 현실적으로 해결되기 어려운 숙제로 남아있었다.

본 글은 역사속의 기록을 통해 분수원 산송 전말의 올바른 이해를 통해 최근 세인의 주목을 끈 두 집안간의 합의에 큰 힘을 실어주기 위한 마음에서 정리하였다.

金德誠의 삶과 醒翁遺稿 小考

이 동 료*

- | | |
|----------|----------|
| 1. 들어가기 | 3. 나오는 글 |
| 2. 펼치는 글 | |

1. 들어가기

김덕함은 1562년(명종 17) 황해도 白川에서 출생하여, 1636년(인조 14) 타계한 조선 중기의 문신으로, 여러 벼슬을 시작으로 대사간·대사성을 역임한 청백리이며, 시호는 忠貞이다.

자는 景和, 호는 醒翁, 본관은 商山이고, 승정원 좌승지를 지낸 長琇의 손자이며, 이조참판을 지낸 洪의 아들이다.

그의 遠祖는 고려때 甫尹을 지내고 덕망이 높았던 需이다.

需의 후에 鎰은 벼슬이 贊成事였고, 左代言 벼슬의 祿은 세 아들을 두었는데, 이들이 세상에서 三元帥라 일컬었던 得培·得齊·先治 이며, 이들 세 형제는 유학을 공부하고도 장군이 되니, 이중 先治는 洛城君에 봉해지고, 大護軍 承富를 낳아 武班의 가문으로서 빛이 났다.

이후 世系는 크게 현달치 못했으나, 김덕함·김덕점 형제가 크게 떨치었으므로 증조인 淮, 衡은 通禮로, 祖 淮 長琇는 承旨로, 考 淮 洪은 이조참판으로 각기 추증되었다.

김덕함은 어려서 아버지를 여의고 감찰군이었던 季父 澤에게서 학문을 익혔다.

김택은 명종때 을사사화(1545년)가 일어나 선비들이 혹독한 화를 입었을 때, 감찰군 택은 布衣(벼슬이 없는 선비)로 있으면서도, 맨 먼저 이의 부당함과 억울하게 누명을 입은 사람들의 누명을 벗겨줄 것을 상소하니, 이로부터

* 연구위원

言路가 열리고 세상 사람들이 그를 높이 평가하게 되었고, 그는 玉堂에 선발되었으나, 현달 함에는 이르지 못하고 세상을 떠났다.

김덕함은 그의 형 德謙 과 함께 깊이 학문을 익혀 향시에 합격하고 상경하여 24세기 생원시에 1등으로 합격하고, 다음해 진사시, 또 다음해 진사로 증광문과에 병과로 급제하였다.

이때에 이항복(1556-1618, 호 백사)으로부터 (앞으로 대성할 사람이다)라는 평가를 받았고, 1592년 임진왜란이 일어나

자, 연안에서 초토사 李廷菴(1541-1600, 호 퇴우당)의 종사관이 되어 의병을 모집하고 군량을 조달하는 일을 맡았다.

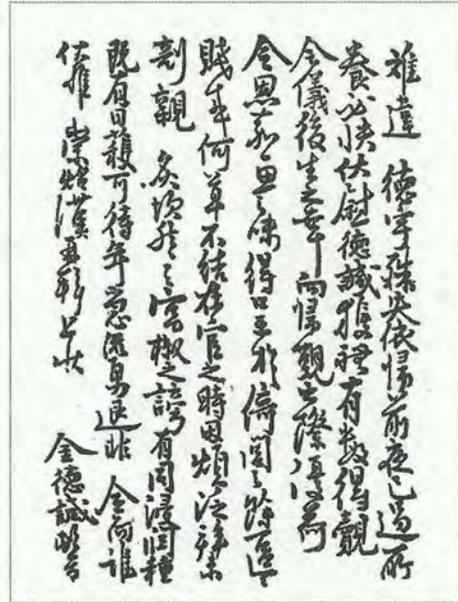
임진왜란이 일어나고 1593년 조정이 定州로 파천할 때 공조와 예조의 좌랑으로 備辦舍廊廳을 겸하였다.

軍功都廳이 세워지자, 우의정 김응남과(1546-1598, 호 斗巖) 병조판서 이항복의 주청으로 군공도청이 되어, 전란중 군사들의 관리와 논공행상등을 공정하게 집행하여 신임을 받았다. 그외 여러 내직을 거쳐 宣川군수·춘천부사등 등 7고을의 외직도 성실히 역임하였다.

1612년 모친상을 마치고 輪城찰방에 제수되었는데, 지인들이 수성은 너무 변방이니 부임하지 말라는 만류에 (나라의 녹을 받는 사람으로 멀고 외지다는 이유로 회피한다면 의롭지 못하다)고 하며 부임하였다.

1617년 군기시정으로 있을 때, 仁穆大妃에 대한 폐비론이 대두되자, 이항복·정홍익(1571-1626, 호 휴옹) 등의 의견에 따라 반대하여 변방으로 유배되었다.

1623년 인조반정으로 7년동안의 유배지에서 풀려나 司憲部陞議로 기용되고, 인조의 反政 경위에 대한 해명을 듣고자, 명나라에서 접반사가 왔을 때



김덕함 글씨

임무를 잘 처리하여 인조의 신임을 받았다.

그후 여러 관직을 거쳐 성균관 대사성에 올랐고, 1627년 정묘호란중에는 왕을 강화도로 호종하고 강력히 斥華를 주장하였다.

1628년 여주목사·춘천부사등 지방관으로 있다가 1632년 다시 중앙 관직으로 옮겨와 병조참의·승정원 우승지·좌승지·대사간·대사성등 관직을 두루 거치며 선정을 베풀었고, 청백리로 녹선되었다. 死後 1658년(효종9)에 이조 판서에 추증되고, 사천의 구계서원·온성의 충곡서원·배천의 문회서원·북청의 노덕서원·안주의 淸川祠등에 제향되었다.

춘천에 선정비·안주에 송덕비·여주에 애민비·구계서원에 記蹟碑가 있다.

1636(인조13)년 서울 新門밖 자택에서 75세로 숨을 거두고, 廣州 月川에 장사 지냈으며, 그후 파주 적성면 무건리로 이장하였다.

묘는 부인 경주 李氏와의 합장묘이며, 묘역에 있는 신도비는 송시열(1607-1689, 호 우암)이 짓고, 김수항이(1629-1689, 호 文谷) 전액 했으며, 증손 濡가 글씨를 썼다.

문집으로 醒翁遺稿가 있다.

2. 펼치는 글

김덕함의 문집인 醒翁遺稿는 4권 2책의 목판본이다.

1706년(숙종 32) 증손자 金演(1655-1725)이 대구부사겸 경상도 관찰사로 있으면서 간행했으며, 책 머리에는 남구만(1629-1711, 호 약천)·최錫鼎(1646-1715, 호 明谷)의 서문이 실려 있다.

문집의 내용은,

권1은, 詩 97수·(새로 발굴한 시 1편) 賦 2·麗文 1·상량문 1

권2는, 散文, 序·記·說·解·祭文·疏 차·啓辭와 김연의 拔文이 수록되었다.

권3은, 筵中秦·年譜

권4는, 行狀·謚狀·신도비명·묘표·陰表·사祭文·挽辭·봉안제문·축문 사시 수호등이다.

성용유고에 수록된 97수의 詩를 분석해 보면,

시의 형식면으로 볼때, 〈鹿野〉·〈南海房子〉 등 5언 絕句와 5언律詩, 〈安州

留詠》·〈到輸城本驛〉등 7언율시와 7언 절구등이 대부분을 차지하고 있으며, 〈讀,微子篇有感〉등 2편의 賦 등이 실려 있다.

또한 1617년 남해로 유배 되고, 곧바로 명천등지로 옮겨지면서 여러 지역을 경과하며 소회를 적은 글은 날자별, 경유지별로 된 일기 형식의 짧은 글로 되어 있다.

다음으로 시의 내용상으로 보면, 〈永江驛〉〈過侍中臺〉등 지방관서에 부임하여 그곳의 풍광이나 느낌을 적은 詩가 있고, 〈移 四川時贈人〉〈移配 穩 城〉등 귀양지를 오가며 쓴 시가 가장 많으며, 당시에 존경하며 친교를 맺었던 사람에게 준 〈悼 白沙〉〈贈 象村〉 등의 詩가 다음으로 많다.

이제 성용유고에 수록된 詩를 통하여 그의 삶과 사상을 살펴보기로 하겠다.

寒碧樓 次 文節公 悅 韻 (한벽루에서 문절공 열의 운을 따라)

丹竈惟生 鍊藥烟	부뚜막 신은 사람이 부엌연기에 익숙하게 만들고
淸風爲號 眞宜郡	청풍은 참되고 마땅한 고을을 부르게 하네.
文節公詩 君不怕	파 문절공의 詩는 임금님도 두려워하지 않았으니
山光水色 滿樓傳	산빛 물빛이 가득 한벽루에 전해오네.

이 詩는 1598년 청풍군수로 부임하여 그곳 한벽루에 올라 지은 시이다. 청풍은 지금의 단양 제천으로, 한벽루는 고려 축숙왕 때 청풍현이 郡으로 승격됨을 기념하여 지은 건물로 주로 연회장소로 사용된 것으로 추정되며, 특히 다락에 오를대 계단 역할을 하는 翼廊은 현존하는 단 하나밖에 없는 건축 양식이다. 현판 글씨는 송시열의 친필이다. 김덕함의 위 시는 朱悅(?~1287, 충렬왕13, 고려 문관)이 쓴 한벽루라는 아래의 詩를 次韻해 쓴 것이다.

水光澄澄鏡非鏡	맑고 맑은 물빛은 거울 아닌 거울이요
山氣靄靄煙不煙	자욱한 산기운은 연기 아닌 연기인데
寒碧相疑作一縣	시원함과 푸르름이 한데 어울려
淸風萬古無人傳	사람이 전하지 않아도 청풍은 영원 하리라.

安州留詠 (안주에서 읍음)

三年安北 雪盈頭	삼년동안 안북땅에서 머리가 하얗게 되었는데
抱病還家 事事休	병을 얻어 집에 오니 할일 없이 한가하네.
官裏關心 無一物	손때 묻은 관아 물건에는 마음 가는 데 없는데
離情唯在 百祥樓	오직 백상루에 두고 온 정만이 가득하구나.

김덕함은 1609년 안주목사로 부임하여 3년동안 근무했는데, 이때 이항복은 안주목사로 그를 추천하면서 <안주는 국가적으로 요충지인데, 김덕함은 청렴·근면하고 또한 민첩하니, 지금 조정에는 이 사람과 견줄만한 사람 이 없을 것이다>라고 품계하였다.

김덕함은 그때 直講에서 司藝로 옮긴지 얼마되지 않았는데, 이로써 안주목사로 제수받아 부임하니 암행어사는 그의 治行이 으뜸이라고 왕에게 보고하였다.

到輸城本驛 (수성역에 도착하여)

北客心中 自不平	북으로 가는 길손은 스스로 마음이 편치 않지만
經過所觸 又心驚	하늘닿은 산세의 경치에 심히 감탄할 뿐이네.
詞人詩句 皆鄉思	시인의 짓귀는 시골정취에 모두 잠기고
兒女歌聲 摠塞情	아녀자들의 노래는 변방의 정을 가득 담아내네.
惟兒戍兵 鋤畝臥	유심히 살피니 戍兵들이 엮드려 밭이랑 매는 정경이오
更聞征馬 放山鳴	다시 귀 기우리니 軍馬 울음 산을 울리네.
從知聖主 能修讓	생각하니 성군은 겸양을 잘 닦고 있으니
到此都忘 羈旅行	이곳에 도착해 서울일 잊고 나그네 길을 가네.

1611년 관직에서 물러나 쉬고 있던 중, 다음해 모친상을 당하고 상이 끝나기도 전에 수성찰방에 제수받았는데, 지인들은 험하고 먼 오지라며 만류했지만 (어머니께서 살아계실 때 좋은 곳만 부임하여 공무를 수행하였고, 특히 왕께서 특혜로 어머니를 모시고 임지로 갈 수 있게 하시어 효도를 할 수 있었는데, 지금 멀고 험준한 곳이라하여 기피한다면, (이것은 義가 아니며 신하된 도리가 아니라다.)하고 기꺼이 부임하였다.

이 詩는 함경도 수성찰방으로 부임하여 수성역참에 도착해 느낌을 적은 것으로, 수성은 북방 국경지대의 변방임을 알 수 있는 내용이다.



醒翁先生遺稿卷之一
 詩
 安州留詠
 三年安北雪盈頭抱病還家事休官裏關心無一
 物離情准在百祥樓
 次殷栗縣化鶴樓外高祖直提學李公三產韻
 學士遺篇到孟州吟餘空自暮春秋却將永慕廢前
 韻草舍遠慚五鳳樓
 附原韻
 何煩垂鶴上揚州風景無窮春復秋出宰當年遺

성옹유고 원본

김덕함은 선천·청풍·성천·장단·안주·수성·여주·춘천등 7고을의 지방관으로 복무했다.

김덕함이 살았던 시대는 대내외적으로 혼돈의 시기였다. 명종조의 을사사화·을묘왜변을 비롯하여, 선조조의 임진왜란, 광해군 때의 契丑獄事·인목대비 廢妃사건 등, 그리고 인조반정의 정치적 변혁기의 혼란과 정묘호란·병자호란 등 국가적 격변기를 살면서, 오직 나라의 안위와 백성을 섬기는 공직자

로서의 의무를 다한 분이다,

시대가 어렵고 혼란하면 항상 민심이 흉흉하고 부정부패 유언비어와 중상 모략이 판을 치고 백성들은 살기 힘들어 도탄에 빠지게 된다.

거기다가 그 무렵 17세기경에는 잦은 風水害로 여름에도 냉해·폭설·가뭄·홍수 등 자연재해가 잦아서 더욱 백성들을 피폐하고 어렵게 만들었는데, 김덕함은 이무렵 여주 지방관으로 있을때, 그곳의 농민들 참상을 볼수 없어 稅穀을 늦추고 백성들 궁핍에 나섰다가 인조의 노여움을 사 파직되기도 했다.

이런 변혁기를 살면서 김덕함은 주어진 직책에 충실하였고, 義에 산 사람이었다.

1617년(광해 9년) 김덕함은 軍資監에서 軍器寺正으로 있었다. 이때에 조정에서는 인목대비 폐비론이 논의 되었다. 이에 이항복과 정홍익은 경전에 의거하여 그 불가함을 극언 하였는데, 그 論說 은 大義에 추호도 어긋남이 없었다.

이때에 김덕함은(二公의 말은 곧 나의 뜻이니, 나는 거듭 말할 것 없다)라고 말하고, (臣이 임금님을 사랑하는 것은 이항복·정홍익과 똑같다.) 라고 써서 왕에게 올리니, 이로써 세사람은 極邊으로 유배 되었다. 처음에 김덕함은 南海로 유배되었다가, 明川-穩城-泗川으로 옮겨지며 고초를 겪다가, 인조반정으로 풀려나 執義·형조참의 등의 관직에 올랐다.

여기서 인목대비폐비사건은 어떤 사건인지 잠시 짚고 넘어가야 될 것 같다.

1992년 부터 1598년까지, 임진란을 겪은 선조는 아들이 14명이나 되었지만 정비인 의인왕후의 소생이 없었다.

선조 자신이 방계혈통으로 임금이 된 것에 부담을 가지고 있었던 왕은 세자 책봉을 미루고 있었으나, 임진란중 어떤 불의의 일이 일어날지 모른다는 특수상황을 고려해 할 수 없이 서자인 광해군을 세자로 책봉하지 않을 수 없었다.

그러나 명나라에서 顧命이 내려오지 않은 가운데, 1602년 인목왕후가 선조의 繼妃가 되고, 1606년 영창대군을 낳자 선조는 영창대군을 자신의 後系者로 생각하게 되고, 조정대신들은 광해군을 지지하는 大北派와 영창대군이 왕이 되어야 한다는 小北派로 나뉘어 치열한 정쟁을 벌이게 된다. 결국 1608년 광해군이 제 15대 왕으로 즉위하자, 영창대군은 庶人으로 강등되어 강화도로 유배되었다가, 강화 부사 鄭沆에게 사사되었다.

그후, 인목대비는 폐위되고 많은 소북파들이 수난을 겪고 처형되거나 귀양 가게 되는데, 왕위 계승을 놓고 벌어진 일대옥사가 있었으니, 이를 계축옥사라 일컫는다.

이 사건에 이항복·정홍익·김덕함 등은 영창대군 유배와 인목대비 폐비는 廢倫적 처사라며 극력반대 했다.

贈, 李生敏思而敏南還 (남으로 가는 이민사에게 주는 시)

萬歷丁巳季冬旬二	만력 정사년(1617년, 광해 9) 동짓달 12일
承旨鄭君翼之余以罪絕島安置	승지 정홍익과 내가 죄를 짓고 외딴 섬으로 안치되었는데
鄭配珍島余則南海	정홍익은 진도로 나는 남해로 유배되었네.
十三日渡漢江宿良才驛	13일 한강을 넘어 양재역에서 자게 되었는데
路拖西鄭爲低路拖東	나는 길 서쪽에 정홍익은 동쪽에서 묵었네.
余爲邸而嚴程初啓惶不敢面	자고나니 엄한 일정이 기다리니 심히 두려움이었네.
十四日曉鄭行先戒	14일 날이 밝자 정홍익이 조심스럽게 떠나고
余行後動至板橋店	내가 뒤따라 출발해 판교에 이르렀네.
先行以朝炊住路左	먼저 떠난 사람들이 주먹가 도로에 붙을 지피자
余不忍過入其寓	나도 참지 못하고 그곳에 끼어 들었네.

이민사는 삼종형제로 김덕함의 귀양길 뒷바라지를 위해 동행했던 사람으로, 이어지는 또 다른 글에서는 남해 유배지까지의 경유지(한강진-양재-판교-금강-김제-전주-남원-하동-남해) 또 남해에서 온성까지(남해-서울-양주-금성(철원)-안변-시중대-원산-함흥-홍원-단천-길주-경성-종성-온성) 경유지 등을 알 수있는 내용으로 되어 있다. 정홍익과는 전주에서 헤어져 그는 진도로 안치되고, 남해에 안치된 김덕함은 또 하루만에 (죄인이 왜적과 밀통할 염려가 있다)는 상소로 다시 김덕함은 함경도 온성으로, 정홍익은 종성으로 이배되었다가, 또 (변방 오랑캐와 밀통할 염려가 있다)는 대북파들의 상소로 김덕함은 경상도 泗川으로, 정홍익은 전라도 광양으로 옮겨졌다가, 정홍익은 1626년 그곳에서 죽었다.

다음 詩들은 남과 북으로 移配되며 겪은 일과 소회를 적은 내용의 글이다.

贈, 禁府都事 朴弟生 (금부도사 박제생에게 주는 시)

萬力丁巳歲 獵月旬二以罪 만력정사년(1617 광해 9)12월12일(실록에는11일) 죄를 짓고

配南解島金吾郎朴公梯生監押 금부도사 박제생의 압송하에 남해섬으로 귀양가게 되었는데

焉是朔小一日晦也 어찌 된 일인지 하루만에 대낮이 그믐밤으로 뒤바뀌었네.

徒南海翌元年朔三日 다음해 1월 3일 남해에 도착하자
案置余回程到晉州騎曹 문서를 가지고온 관리가 진주에 와 죄인의 여정을 되돌리라 했다네.

其事乃以臺諫啓辭多配北道穩城府 그 문서 내용은 죄인을 온성으로 이배하라는 내용인데,

雪嶺松崖負罪來 눈 쌓인 고개 위 소나무 한그루 죄 짊어진듯 보이는구나.

勞公 乃押矣 박공이 나를 압송하는 일을 맡았다.
初八日余出南園啓北途 1월8일 나는 유배소를 나와 북행길에 올랐는데
與公會于河東縣是行也 박공을 하동현에서 만나 이동하기로 했다.

往還嶺施南湖之南與西轉 영남을 되돌아 나와 잇달은 호남을 동서로 돌아
畿甸穿關東入咸鏡 경기지방을 질러 관동, 함경도로 들어 섰네
則跋四嶺歷十八城 4개의 험한 고개를 넘고 18城을 지나서
地之盡而爲穩故郵 땅끝에 이르니 말로만 듣던 옛 온성이었네.
籤五千三百而 지나온 거리가 어언 5천 3백리인데
兼患携來小豚紅痘未 돼지같은 내 몰골에 근심까지 따라왔구나.

能培程其間年已改月 그동안 왕복 여정끝에 해도 달도 바뀌고
魂四度死日冥九十落暮春 혼은 4번이나 사경을 넘고 체력은 90늙은이처럼 시든 나엽이네.

第六日始抵配所公淹 유배소에 머물던 박공이 여섯째 날에 율타리를 치기 시작해

二日設圍城中鎖余還朝 이틀만에 율타리안에 나를 가두고 조정으로 돌아갔네.



김덕함 신도비

到漢江作 (한강에 도착하여 씀)

南遷北謫又南遷
兩歲三呼漢水船
津吏不知仍舊罪
謂吾隨處作新愆

남으로 귀양갔다 북으로 옮겨졌다 또 남쪽으로 가니
두해에 세번식이나 배를 타게 되는구나.
나루터 관리는 묵은 죄로 다니는줄 모르고
나더러 가는곳마다 죄를 지었느냐고 하네.

이제 김덕함이 남해와 온성·泗川 등 유배지에서 감회를 적은 詩중에서 세 편만 골라 소개하겠다.

南海房子 (남해 여종)

南海縣房子九齡名愛童
平明出園去薄暮來何空
官裏不資桂林間爲拾松
松葉拾幾許拾來藁不中
披之不滿菊如知吾道窮
房婢搔頭語爐火何由紅

남해현 여종 애동은 9살로
아침에 왔다가 저녁때 되돌아가니 어찌 쉬운일인가.
관내의 하찮은 자리이나 계수나무속 소나무 만난듯
솔잎 줍는 마음은 마음 메마르지 않음이니.
마음에 차지않는 일을 그와 나누는 일은 내가 도를 닦
음과 같으니
머리 긁적이며 증얼거리는 말 어찌 화롯불이 붉은 설명
되겠는가.

첫 귀양지 남해에서 어린 여종이 처소를 드나들며 시부름하는 모습을 보며, 궁구하던 道를 깨닫게 되었다는 내용으로, 남해에서는 겨우 하루를 묵고 온성으로 유배된다.

穩城安置所 (온성 안치소)

園籬外葵花數三叢不種	안치소 울타리밖 심지도 않았는 데 해바라기 세그루 꽃을 피웠네.
而偶生於菜畦中開花	내가 무오년 여름 울타리 안으로 옮겨 심었더니,
小子移種於籬內時戊午季夏	해바라기 자라서 그중 한그루는 말라죽고
葵已長之后一叢枯死	다른 한그루는 여위어 겨우 겨우 꽃을 피웠네.
一叢莖葉俱枯而花	그 다음 한그루는 있는 힘을 다해 꽃을 피워 보았으나
側次第盡發故一絕戲葵之	이미 꽃으로써 즐거움을 주기는 부족하구나.

이글에서 세그루 해바라기는 이항복·정홍익·김덕함 자신을 상징한 듯하며, 해바라기라는 꽃의 向日性은 임금에 대한 충성, 여기서는 영창대군과 인목대비에 대한 변함없는 충성심을 말하는 것인듯 하다.

세그루의 해바라기 중 이항복은 1618년 귀양지 북청에서 죽고, 다른 한그루인 정홍익은 이리 저리 유리 안치되어 고사직전이며, 마지막 한그루 김덕함 자신은 있는 힘을 다해 충성심을 지키려하지만 힘이 든다는 내용의 詩이다.

이항복이 죽자 김덕함은 輓事를 써 지극히 애도했다.

悼 白沙 (백사를 애도함)

鰲柱先脚北海濱	오성대감은 이나라 기둥으로 북쪽에 귀양 가서도 우뚝하여
淸風吹盡楚江春	초나라 강춘에 맑은 바람 마음껏 고취시켰네.
永嘉亦宿三年草	길이 가상한일 하고도 또 3년을 견디었으니
丁巳餘生只五人	정사년 일로 살아남은 사람은 단지 다섯뿐이구나.

(丁巳入節旅公并七人而時 白沙及權公士恭已歿故云)

정사년 인목대비 폐비사건에 반대한 7사람중 이항복·권사공이 죽고 5사람이 남았다는 내용의 글이며, 이때의 7사람을 丁巳入節七人이라 하며, 기자현 이항복·정홍익·김덕함·김권·오윤겸·권사공을 일컫는다. 물론 이외에도 유명

경(?~1603, 호 春湖)등 많은 소북파들이 희생을 당했다.

이때에 이항복은 북청으로 귀양가며 다음과 같은 시조를 써 충성심을 나타냈다.

鐵嶺 높은 봉에 쉬어넘는 저 구름아
孤臣冤淚를 비삼아 띄어다가
임계신 九重深處에 뿌려본들 어떠리

臥龍山(在泗川) (와룡산. 사천에 있음)

爲問臥龍山臥是何意思 와룡산의臥자의 본뜻이 무엇이나 물으니
直待三顧曰快夾風雲起 날마다 세번 반성하고 돌아보면 상쾌하게 뜻을 펼 수
있는 風雲이 일어날 것이라는 의미라네.

김덕함의 마지막 유배지 사천에는 龍이 누워 있는 형국의 와룡산이 있는데, 마침 서울의 성균관 뒷산인 북악산 동쪽 줄기도 와룡산이라 했으니, 머나먼 귀양지에서 서울을 생각하며, 어떠한 고난이라도 참고 하루에도 몇 번씩 다지고 반성하면, 반드시 뜻을 펼 날이 있으리라 생각하며 쓴 短文이다.

이외에 김장생(1548-1631, 호 사계)·정홍익·정엽의(1563-1625, 호 雪村) 만사와 신흠(1566-1628, 호 象村)에게 준 시, 1613년 허균의(1569-1618, 호 교산) 옥사에 연루되어 하동에서 귀양살이를 하던 조희일(1575-1638, 호 죽음)의 韻을 따라 지은 詩, 박동량(1569-1635, 호 오창), 허목(1596-1682, 호 미수), 박순(1523-1589, 호 사암)등에게 주는 글 등이 돈독한 師友 관계였음을 짐작할 수 있는 내용들이다.

마지막으로 김덕함의 詩중에 비교적 문학성이 있는 작품 몇 편을 소개하고자 한다.

詠 秋鞮 (그네를 읊음)

門外胡童聽我言 문밖 오랑캐 아이가 내말을 듣고
秋鞮幾蹴到門前 몇번 발 구르니 그네가 하늘 닿네.
天門回此如能到 하늘에서 내려와 또 구르면 하늘끝 닿으리니
欲借長繩謁帝闈 긴 그네줄 빌려 황제의 문지거나 보러 갈거나.

過 侍中臺 (시중대를 지나며)

歇馬松陰座草茵	소나무 그늘에 말을 쉬게하고 풀밭에 앉아
詠山談海兩難眞	산을 읊고 바다를 논하니 둘중 진수를 가릴수 없네.
招魂不用脩門入	혼을 다해 글 닦는 일 들지 않으면
願作侍中臺上人	나도 시중대에 늘러온 사람에 지나지 않으리.

〈過 侍中臺〉란 제목의 시는 또 한편이 있는데, 위 시는 수성찰방 부임길에 쓴 것이며, 또 한편은 귀양길에 쓴 듯한 내용이다.

시중대는 함경도 안변과 강원도 통천 사이에 있으며, 경치가 아름다워 관동팔경에 꼽기도 한다. 조선 세조때의 한명회가 이곳에 놀러왔다가 영의정 벼슬을 받았다해서 侍中臺라는 이름으로 불린다 한다.

3. 나오는 글

김덕함의 문집 성웅유고에 수록된 97편의 글 중에서 다만 몇 편으로 그의 삶과 사상을 알기는 대단히 어려운 일이다.

그러나 단편적이거나 그의 행장과 글을 통해 다음과 같이 유추해 볼 수 있겠다.

첫째, 김덕함은 지극한 효자였다.

어려서 아버지를 여의고도 비판하지 않고 형과 함께 열심히 학문을 익혀, 나라의 중책을 두루 역임했으며, 학문의 근본을 敬에 두고 論했으며, 行함에 는 반드시 지조와 공명정대함을 으뜸으로 삼았다.

어머니에 대한 효성이 지극해 지방 임지에 모친을 모시고 가도록 왕의 윤허가 있었음에 유의할 필요가 있다.

어머니 李씨가 연로하자 항상 옷을 벗지 않고 잠자리에 들며, 하루밤에도 8-9차례 문안을 드리고 병 수발을 직접하였으며, 상을 당해서도 예를 갖추고 守墓하였고, 나이 70에 이르러서도 성묘와 애통함을 그치지 않았다.

형인 덕겸과의 우의도 돈독하여 백씨 상을 당하자 잠시도 빈소를 떠나지 않고 지켰다 한다.

둘째, 김덕함은 충신이었다.

나라가 필요로 할 때 어느 곳, 어느 관서에서도 기꺼이 관직을 수행했으며, 지방과 중앙부서의 어느 부서이든 왕명을 받들어 봉직했으며, 국사를 처리함에는 반드시 經書의 大義에 의거했고, 말이나 행동은 항상 사리에 맞게 하였으니, 잘못된 것을 개혁함에도 급진보다는 점진적 온건한 정책으로 병폐를 시정해 나아갔다.

忠과孝의 실천적 도리를 역설했던 그로서는, 丁巳년의 인목대비 폐비 사건에 극간하여 반대한 것은 당연한 일이다.

말년에 병이 깊어지자 부인을 물리치고 동쪽으로 머리를 두고 홀로 이르기(國事는 이미 내가 할 수 없으니 遺疏라도 올려야겠다.)하고 자제들에게(마음을 다스려 사물을 사랑하는 도리를 행하라)는 유언을 남기고 운명했다.

셋째, 김덕함은 청백리였다.

나라가 어려웠던 전쟁중에도 중요한 관서였던 비국낭청·군공도청등에서 일을 처리함에 있어 아침이나 사사로움이 없이 공평무사하게 집행하였다.

또한 7곳의 지방관으로 근무하면서 백성편에 서서 선정을 베풀어, 자신은 평생동안 의복은 개가죽으로 된 갓옷에 불과하였고, 음식은 나물과 국 한 그릇에 불과하였으며, 집은 퇴락하였으나 (차라리 굶어죽을지언정 어찌 부정한 일을 할 것인가)하고 한점 부그림없이 살았다.

그리하여, 가는 곳마다 선정비와 공덕비가 세워졌다.

김덕함은 文章家는 아니었다.

성용유고에 수록된 다대수의 글 내용은 忠君愛國愛民·守節慷慨·應酬唱和 한 부분이 많은게 특징이다.

따라서 글의 문학성이나 서정성은 크게 미치지 못함이 아쉬운 부분이다.

그러나 문집을 통해 그의 강직하고 청빈했던 사상이나, 당시의 역사적·사회상등을 엿볼 수 있음은 큰 수확이라 하겠다.

〈참고문헌〉

파주군지

파주금석문관

국사사전

한국문집 총간

파주의 독립 운동과 기독교 정신의 영향 관계 고찰

기 진 오*

- | | |
|-----------------------------|---------------------------------|
| 1. 서 언 | 4. 정태진의 한글 애국 운동에 나타난
기독교 정신 |
| 2. 파주의 전란사와 독립 운동 | |
| 3. 일제하 3.1 운동과 기독교 애국
운동 | 5. 결 어 |

1. 서 언

고려의 왕도 개성과 조선조 이후 수도로 자리잡고 있는 서울의 중간지로서 한반도의 중심에 처한 파주 지역은 역사 이래로 많은 전란의 중심부에 있게 되었다. 한강 하구와 임진강 유역은 삼국 시대 이후 고구려 신라 백제의 접경 지대로 격전지 가운데 하나였으며, 많은 외침과 임진왜란, 병자호란 및 6.25 등 민족적 시련의 치열한 현장이 되곤 하였다. 민족 분단 60년의 고통과 애환속에 평화의 도시로 거듭나며 우뚝 서게 된 대한민국 대표 도시 파주는 이러한 민족적 시련과 함께 독립 정신과 애국 운동의 투사를 많이 배출한 곳이기도 하다.

자유는 거저 얻어지는 것이 아니며, 민족의 자주 독립은 수많은 애국지사, 독립 운동의 희생자, 조국 수호를 위해 피흘린 국군 용사들의 열이 뭉쳐서 이룩된 고귀한 결과인 것이다.

울곡 이이의 '십만 양병설'로 대표되는 우국충절의 인물들이 파주에서 쏟아져 나왔고, 근대사에 파주의 3.1독립 운동과 석인 정태진 선생의 한글 애국 운동은 문향 파주가 내세울 만한 민족사적으로 빛나는 자취라 할 수 있다.

이에 본 연구는 파주 지역의 역사적 전란을 개관하고 일제하의 독립 항쟁

* 연구위원, 고려대학교 역사신학 교수

사, 특히 기독교인의 3.1운동의 활동을 살피고 일제 말과 미 군정기를 거쳐 6.25 동란중에 한글 애국 운동을 펼친 독립 운동가 정태진의 업적을 살핌으로써 민족적 애국 운동에 끼친 기독교 정신의 영향 관계를 탐색하고자 한다. 더우기 신도시로 변화되고 있는 파주시의 교육과 문화 현장에 이러한 역사적 자취와 교훈에 아울러 민족적 평화 통일의 숙원을 이를 지표로서 자유, 평등, 박애로 집약되는 평화 정신의 기틀을 다지는데 일조가 되기를 바라며 본고를 전개해 가기로 한다.

2. 파주의 전란사와 독립 운동

BC3천년을 전후해 나타난 수메르 문명을 비롯하여 중국의 신화 전설적 3황 5제의 시기, 인도의 인더스 문명, 애굽, 바벨론 등의 문명과 함께 인류의 기원이 시작될 때부터 전쟁은 국가나 민족의 흥망성쇠를 이끌어온 것이 사실이다.

전란이라는 피할 수 없는 섭리가 역사와 문화를 격변시키기도 하고 평화와 번영을 꽃피우게 하는데 전쟁과 평화는 인류사의 불가피한 양면성을 반증해 주는 것이 된다.

한국의 고대 종교는 인간의 창조를 여와 신이 7일간에 하였다고 하며, 자비와 인애의 홍익인간을 이념으로 정하여 ‘한나라’를 세우고 환인, 환웅, 단군의 세기를 거쳐, 중앙아시아의 ‘천산’에서 동진하여 조선에 이르렀다 한다. 천부경, 삼일신고 등의 고문헌이 이러한 상고사를 전하나 이에 대한 검증은 할 길이 없다.¹⁾

백두대간에서 출발한 태백산맥이 감악산과 파평산을 거쳐 심학산에 이르러 그 주변에 펼쳐진 평야가 임진강과 한강 하구의 전략적 요충지를 이루며, 옛 개경과 한성 사이의 쟁탈의 요해처로 전란 때마다 북진과 남진의 통로로 병화가 지나가곤 하였다. 이러한 시련과 굴곡은 파주 지역이 위기와 긴장의 지역으로 지나게 하며 동시에 전투와 항쟁의 향토가 되게 하였던 것이다.

조선 시대 이래 행정 편제를 보더라도 파주는 교하, 파평, 적성, 장단 등의 5개 군이 이합집산되면서 농촌과 군사 도시로 성장해 왔던 것이다.

1) 이 부분의 조선 상고사는 사학계의 정설이 나오지 못하고 있다.

1) 파주 지역의 전란사 개요

고대 국가 시기의 유적들 중 현재까지 발굴된 것을 통해 볼 때, 임진강 유역의 관방 유적과 주거지, 고인돌, 철제 농구 등이 보고되고 있다. 아직 체계적인 조사 연구가 이루어지지 않은 상태이나 고대 유물과 유적의 정리가 시급한 실정이다.

파주 지역에는 9개의 성곽과 2개의 진 및 3개의 봉수대가 확인되고 있어 고대로부터 전란과 이를 위한 방비가 적지 않았음을 알 수 있다.²⁾

산성으로 오두산(통일전망대), 명봉산(광탄 용미리), 월룡산(월룡 덕은리), 봉서산(파주 봉서리), 덕진산(군내면 정자리) 등에 산성이 있으며, 이잔미성(적성 장좌리), 칠중성(적성 구읍리), 육계토성(적성 주월리), 아미성(적성 적암리) 등의 성곽이 발굴되어 일부 복원되기도 하였다. 임진진과 장산진 등은 임진강의 방어 진지로, 검단산과 봉암리, 도라산에는 봉수대가 위치하고 있어 전란의 현장들을 보여주고 있다.

고대에는 강변 구릉 지대에서 토성이나 목책 등을 세워 외침을 방지하다가 기원 전후의 시기에 와서 백제의 육계토성이 임진강변 주월리에 세워짐으로써 마한 이후 전쟁사를 짐작케 하고 있다.³⁾

‘삼한 강역고’에 의하면 고려신학교가 소재한 파평면 놀노리 일대가 마한 52국 중 고리국의 고궁터였다고 궁궐과 감옥의 옛 지명이 전하고 있다.

신라 통일때까지 고구려, 백제, 신라 간에 이 지역의 쟁탈전이 빈번하였고 고려 시대에도 거란, 여진 등의 침략으로 전란이 이어졌다. 특히 파평 금파리에서 태어난 윤관 장군은 파평산을 용마를 타고 오르내리며 자라나, 후에 여진을 정벌한 공을 이루었다. 임진왜란과 병자호란 때에는 파주에서 충신과 정절의 열녀가 많이 나왔고, 임궫정의 의병 활동도 감악산 일대에서 벌어졌다.

근대에 이르러 3.1운동의 불길이 광탄과 봉일천 일대에서 맹렬히 전개되었고 수 많은 독립투사가 배출되어 희생을 치렀다. 6.25동란에 이르러 파주 일대는 격전지가 되었고 휴전 이후 현재까지 휴전선과 민통선이 임진강 이북

2) 이윤희, 『고대국가 시기 임진강 유역 관방 유적 체계, 파주연구 제4호』(파주문화원 향토문화연구소, 2006), 126-138.

3) 파주문화원, 『파주 전투사지』(파주: 1995), 35.

을 가로지른 채 민족 상잔과 분단의 참화를 가리고 있다.

2) 일제 초기의 독립 운동

구한말에 이르러 일본의 침략으로 국권을 상실하자 순국 열사들의 자결이 이어진 바 교하에 거주하던 반학영의 자결로 인하여 파주의 저항 운동이 시발점을 이루게 되었다. 반학영은 교하 서패리(돌고지)에서 태어나 고종 때 내시로서 순종때 승록대부 지내시부사(정일품)를 지냈다. 1910년 경술국치의 통분을 이기지 못하여 유서(결사 계시문)을 써 당하리에 사는 숙부에게 고하고 돌아오던 중 유서를 삼다리 장터 게시판에 걸고 배를 갈라 순절하였다. 그의 죽음을 가상히 여겨 순조 임금은 국장으로 교하 신촌리에 안장하였고, 1937년 비각을 세우고 묘표를 남겼다. 1962년 대한민국 건국 공로 훈장 단장이 반학영에게 수여되어 그의 애국 충정을 기리게 되었다.

한일 합병을 전후하여 파주에서는 의병 활동이 4차례 일어났다. 임진강 유역 파주에서 활동한 허 위(1962년 건국 공로훈장 중장 서훈)의 휘하에 적성에서 정용대, 경현수, 권중삼 등 의병이 독립 항쟁을 하였고, 천현면의 백영현, 윤치대, 김윤중, 조리면의 송금중, 이용현, 파평면의 김은중, 광탄면의 이대유, 임진면의 정홍준 등도 의병 활동을 하다가 처형되거나 옥고를 치러 '한국 독립운동사'에 기록되고, 이후 파주 지역의 3.1 운동 전개의 발판이 되었다.⁴⁾

구한말 탁지부 주사직으로 있다가 을사보호조약으로 망국의 기운이 커지자 교하와 동리에 낙향하여 사립 선성학교(현 교하초교)를 설립, 교장으로 후진 양성에 힘쓰던 김사열(1872-1940)은 한일합방 후 교하 군수로 부임한 윤기섭을 화형에 처하려다가 실패한 장명산 사건의 주모자로 민중 봉기에 앞장섰던 지도자이다. 이때 김사열은 동지 10여명과 윤 군수를 죽이려다가 일경에 발각되어 유용 등과 함께 대마도로 끌려가 갓은 고초를 겪은 바 그의 묘소가 와동리 두문동에 있다고 한다.⁵⁾

이후 파주군 내의 각 곳에서 독립운동이 활발하게 펼쳐져 파주 독립운동사가 전개됨으로써 전란사와 함께 독립 운동의 고장으로 역사적 기록을 남기게

4) 독립운동사 편찬위, 『독립 운동사 1권』(독립유공자 사업기금운영위, 1972)

5) 파주문화원, 『파주 전투사지』(파주: 1995), 143.

되었다. 주내면 봉서리의 박찬익 선생과 파평면 늘노리의 김정환(진오)선생은 해외에서 독립운동을 한 독립투사들이다.

3. 일제하 3.1 운동과 기독교 애국 운동

한국 근대사의 전기를 이루게 된 1919년 3.1운동은 일제 식민 통치의 방향을 무단 정치에서 문화정치로 바꾸게 하였다. 헌병 통치에 의한 우민화를 지양하고 식민지 경제 수탈로부터 근대 기업 활동으로 전환하는 등 문화민족으로서의 인정을 받게 된 것이다. 민족 운동도 언론 교육 등에서 계몽운동이 활발해지고 민권 운동도 전개되었다. 학교의 설립과 신문화 운동 및 민족 기업의 설립 등⁶⁾ 민족주의 운동이 해방될 때까지 일제의 박해 속에서 펼쳐진 것이다.

한편 일제의 탄압으로 국내의 항일 무력 투쟁은 비밀 결사나 국민운동으로 바뀌어지고 간도와 연해주 등 해외에서 계속되었다. 안창호 같은 기독교계 인사의 신민회, 독립의군부, 광복단 등의 비밀 조직도 생겨났다. 마침내 동경 유학생들의 2.8독립 선언에 이어 민족 대표 33인에 의한 독립선언서가 만세 운동의 거국적 항일 독립 운동의 정신적 기저가 되었다. 손병희 등 천도교 측 15명과 이승훈 등 기독교 측 16명에 한용운 등 불교측 2명이 3.1운동의 주축이 되었다.

평화적 시위 운동인 3.1 운동은 소기의 목적을 이루지 못했으나 이후의 민족 운동의 기틀이 되어 후에 건국의 이념으로 발전해 갔다. 기독교는 이 땅에 자유 민주의 사상을 일깨우며 기독 청년들을 중심으로 교육과 사회 계몽에 앞장서 갔다.

1) 파주의 3.1운동

파주의 3.1운동은 여러 곳에서 다양하게 번져나갔다. 한일합방 당시 할복 자결한 반학영(교하)을 위시하여 독립운동을 하다가 옥고를 치른 권중삼 등

6) 한우근, 『한국 통사』(을유문화사, 1992) 533.

8명, 해외로 망명하여 임시정부에 참가한 김웅권 등 6명으로 비롯되어 공릉 시장과 임진, 교하, 법원리 등지에서 만세 운동이 벌어졌다.

1978년 건립된 '파주 3.1운동 기념비문'에 새겨진 독립투사의 인명들에는 파주 3.1운동을 주도하신 분이 심상각 외 18인, 희생하신 분이 강복산 외 9인, 옥고를 당하신 분이 김동석 외 20인으로 기록되어 있다.⁷⁾

'독립 운동사' 권 226면에서 236면에는 파주 각 곳의 만세운동이 소개되어 있다. 이를 요약하면 다음과 같다.

- (1) 공릉 장터 : 1919년 3월 27일 만세 제창, 피살 3명, 부상 3명.
광탄 발랑리 조무쇠 외 6명 체포, 징역 8월 선고. 공릉 장날 심상각의 주도 하에 대표 19명이 모의하고 7천명 참가, 김남산 등 다수가 참살 당함.
 - (2) 주내, 임진 : 주내면 파주리, 임진면 문산리에서 이학로 등 6명이 주도, 이기만 피살, 윤흥섭 등 구속되어 1년- 8월 징역.
 - (3) 교하 : 청석면 다울리, 와석면 교하리에서 만세 운동, 최홍주 등 2명 피살, 부상자 다수 발생.
 - (4) 천현면 법원리 : 1919년 3월 29, 30일에 공릉 장터에서 피살된 김남산의 장례 후 황유현 등 4인이 주동하여 문산 방면으로 행진 중 선두의 기수 등 피살.
 - (5) 탄현면 법흥리 : 황의동, 남정책 등 만세 시위로 각 6월, 8월 징역.
 - (6) 파평산 봉현동 : 이주택, 한은동 만세 주동으로 징역 6월.
- 이밖에도 김동석, 염규호, 유화진, 유극로, 김창실, 정영의, 황인수 등이 독립 운동에 가담하여 옥고를 치름.

파주의 독립운동 인물 중 대동단의 최창섭, 임시정부의 박찬익, 광복군의 박영준, 조선어학회의 정태진 등은 특기할 만한 사례에 해당한다.

국가 유공자로 지정된 독립 운동가는 파주에 11명이 있다. 도표로 요약하면 아래와 같다.⁸⁾

7) "파주 3.1운동 기념비문(사본)", 『파주전투사지』 221.

8) 『파주전투사지』 159.

성명	사건	훈격	본적지
정 용 대	의병	국민장	적성면
경 현 수	의병	대통령 표창	적성면
김 남 산	3.1운동	대통령 표창	천현면 오현리
노 동 식	3.1운동	대통령 표창	광탄면 신산리
박 원 선	3.1운동	대통령 표창	광탄면 신산리
심 상 각	3.1운동	대통령 표창	광탄면 신산리
최 흥 주	3.1운동	대통령 표창	교하면 당하리
최 창 섭	대동단	건국 표창	교하면 서청리
박 찬 익	임시정부	국민장	주내면 파주리
박 영 준	광복군	대통령 표창	주내면 파주리
정 태 진	조선어학회	국민장	금촌읍 금릉리

여기에 심상각, 박원선 등의 주도로 이루어진 3.1운동의 거사를 기리는 이승녕 박사의 비문을 옮겨 실음으로써 파주 3.1운동의 기록한 뜻을 다시금 새겨두고자 한다.

3.1운동 기념사업회에서 1997년 11월 1일 ‘이 달의 독립운동가’로 선정된 파주의 한글 운동가 석인 정태진 선생의 기념 강연을 한 뒤 파주 3.1운동 기념비를 답사, 헌화하고 민족 정기 선양을 위한 역사 현장 순례로써 기념물(발상비와 기념비) 두 곳(광탄면 사무소내, 봉일천 3거리)을 답사하고 실태 조사서를 작성하였다. 보고서를 “3.1운동 자료집”(4)에 수록하였는데 당시의 평가는 전반적으로 양호한 것으로 답사 인원 20명이 일치된 견해를 보였다. 현재도 파주시장의 관리하에 공원 성역화하여 보존 관리되고 있음을 확인(2007년 8월 16일)하였다.

발상비와 기념비의 주변 환경은 전망 관측이 좋고 접근이 용이하며 환경과의 조화도 이루고 있다. 설명 표지판과 안내문 보존도 좋았으며 보호막이 잘 되어 있고 탑신의 보존 상태도 양호하였으나 해당 면사무소에서는 활용도가 거의 없이 무관심에 가까운 정도였다. 3.1절에 기념식을 갖는 정도이고 비문의 내용 등도 파악하고 있지 못하고 있었다.(광탄면과 조리면 사무소의 담당 직원의 경우)

파주군에서 독립 유공 포상자로 작성한 일람표에는 59명이 있으며, 미포상자도 40명 유족과 함께 정리되어 있다.

이를 활동별로 다시 정리하여 보이면 다음과 같다.

- (1) 의병 운동 : 경단(적성 구읍리), 경현수(적성 구읍리), 권준(적성 자장리), 권중삼(적성 자장리), 김은중(파평 마산리), 백영현(법원읍 갈곡리), 안중근, 원명중(적성 구읍리), 이구영(탄현 법흥리), 이기하(광탄 발랑리), 이대유(광탄 창만리), 이용현(조리 봉일천리), 이치근(적성 마지리), 이한철(적성 마지리), 이한철(적성 마지리), 정용대(적성 구읍리), 최창섭(교하 서패리)
- (2) 3.1운동 : 강홍문(적성 마지리), 김선명(교하 교하리), 김수덕(교하 교하리), 김창실(교하 교하리), 남동민(광탄 발랑리), 노동식(광탄 신산리), 박원선(광탄 신산리), 염규호(교하 교하리), 유극로(탄현 법흥리), 유화진(탄현 법흥리), 이인옥(광탄 발랑리), 임명애(교하 교하리), 임재풍(교하 교하리), 장경춘(법원 금곡리), 정갑석(광탄 발랑리), 정봉화(광탄 발랑리), 정천화(광탄 발랑리), 최홍주(교하 마동리), 한오동(파평 장자리), 조무의(광탄 발랑리)
- (3) 기타 독립 운동 : 김영도(학생, 교하 교하리), 김용권(임정, 광탄 신산리), 박찬익(임정, 파주 파주리), 박영준(광복운, 파주 파주리), 반하경(애국 계몽, 교하 서패리), 배병현(해외, 조리 죽원리), 성락형(독립군, 파평 두포리), 안금중(독립군, 조리 죽원리), 송해산(독립군, 조리 죽원리), 심상각(임정, 광탄 신산리), 이문섭(법원 법원리), 이봉하(광탄 발랑리), 이영경(광탄 발랑리), 이차녕(광복군, 적성 마지리), 임재풍(독립군, 교하 교하리), 박장호(광복군, 적성 마지리), 민영달(교하 문발리), 홍종만(금촌 금촌리)
- (4) 문화 운동 : 정태진(조선어학회 운동, 금촌 금릉리)
- (5) 독립 유공자 중 미포상자 : 3.1운동 19인 주동자(유영-금촌 검산리, 윤희섭- 파주 파주리, 권중환-광탄 창만리, 심의봉, 이종구-광탄 마장리, 황유현-천현 법원리, 황병주, 이봉식-광탄 발랑리, 박유용-문산 문산리, 이학로, 황학주-문산 사목리, 이근영-파주 파주리, 이남기, 김정중, 백기수-파주 봉서리, 윤두영-천현 법원리)

3.1운동 애국 투사 14인(금촌 금촌리, 남정채-탄현 법흥리, 김동철-교하 교하리, 김우덕, 오준상-교하 당하리, 안동환-광탄 신산리, 안명환, 정시화-광탄 발랑리, 정봉화, 정천화, 황의동-탄현 법흥리, 강복산-천현 가야리, 한은동-파평 장파리, 이주택.)

의병 운동 6인 : 정홍준-문산 문산리, 이용현-조리 봉일천리, 김윤중-천현 가야리, 유치대-천현 삼방리, 이은찬, 윤인순.

국가 동원법, 보안법 위반 4인 : 박승범-임진 문산리, 이정순-교하 와동리, 정윤돌-교하리, 정도현-적성 석현리)외에 6인이 더 있음.

이상은 모두 징역을 살거나 교수형 혹은 총살을 당한 분으로 유족의 증언에 의해 공로가 밝혀졌으나 유족 불명인 경우도 적지 않음

여기는 파주 임진의 나루를 뒤에지고 의주로 가는 국도의 길목이며 군사의 거점이어서 예부터 자주 전란에 휩쓸린 곳이다. 가까이 이씨 왕조에 들어서도 임진왜란에는 왜군의 북상과 그 퇴각의 길이 되고 추격의 명군도 벽제관 싸움에 앞서 여기에 진을 쳤고, 선조 26년 9월 환가가 임진나루의 싸움터를 지날 때 진망 장사를 제지내게 한 곳이고, 인조반정에 윤천부사 이증로와 장단사 이서가 군사를 이끌고 합류한 곳도 여기이고, 인조 2년에 이괄의 반군이 여기서 관군을 물리치고 남하했고, 그 5년에 관군이 강홍립을 앞세우고 여기를 거쳐 동진했고 병자호란에 청군이 여기를 짓밟고 남하했다. 이제 6.25사변을 겪고도 북녘의 공산군을 지호의 사이에 두고 대치하고 있으니 국토양분도 슬프거니와 이 무슨 애끓는 시련이라. 그러나 이런 역사환경에서 우리 파주군민의 피속에는 유달리 나라와 겨레를 위하는 정신이 연선상계 되어온 것인데 1919년 기미 3.1운동이 일어나자 군민의 끓는 피는 어찌 이를 좌시할 수 있었으랴. 우사 심상각 선생을 주도로한 19인의 결사대가 즉각 조직되고 군민의 동원 그 시기의 결정·결행작적의 책정이 순조로이 진행되어 그 밀명이 왜경의 감시를 누비면서 각 면의 유지에게 전달되었으니 폭풍전야의 정적과도 같이 긴장의 시간이 흐른 것이다.

공룡시장의 장날이 거사의 그날이었다. 운집한 50여명의 군중은 행동개시의 본부 지시를 기다렸다가 지시가 내리자 일대 시위로 들어가니 독립만세의 함성은 노도와도 같이 지축을 뒤흔들고 그 시위의 방향은 자연 봉일천 왜경 주재소로 잡고서 이중 삼중으로 포위를 좁혀갔다. 왜경들은 떨고 당황했다.

시위가 일보 일보 다가들자 왜경은 미친듯이 총을 들고 무차별 사격을 개시했다. 그러나 독립만세의 고향은 더욱 높아갔지만 공권이 어찌 총기에 맞설 수 있었으랴. 10명의 순국자와 70여명의 부상자를 내고 부득이 후퇴하지 않을 수 없었다. 그러나 우리 선배들은 의거를 과시하거나 선전함이 없이 겸허와 과묵으로 자못 성현의 몸가짐과 같이 처신했으니 후배들은 어렵פות이 이 의거의 이야기를 듣기는 했으나 점점 망각에 가까이 잊어지려함에 있어 우리는 이 사실에 글을 엮어서 돌에 새겨 자손 만대에 전하려한다. 이제야 우리는 누구나 선열의 의거를 되새길 수 있고 그 정신을 본받아 향토의 보람을 드높이게 되었으니 의거의 선열들이시여 안심하시고 고이 잠드오시라.

2) 기독교 애국 운동

구한말 한국 민중에게 수용되기 시작한 기독교 정신은 개화 계몽과 애국 운동으로 민족 의식을 높여갔다. 개화기의 지식인인 육당 최남선과 춘원 이광수는 이에 대해 대략 다음과 같이 그 공적을 열거하고 있다.

최남선은 ‘조선상식문답 속편’에서 다음 다섯 가지로 기독교의 영향을 평가하였다.⁹⁾

첫째, 미신타파 : 우상배척으로 미신을 뿌리뽑고 정신적 해방을 이룸.

둘째, 국어 국문의 발달 : 성경 보급과 전도 책자를 위해 조선어법과 문체 연구, 국어 국문의 생명과 가치를 높여 문화적 공헌.

셋째, 학교 설립과 근대 학술 교과서, 의학, 인쇄술 등 근대 문화 보급 : 공동 생활과 사생활에 신문화 교육으로 전도 활동.

넷째, 부녀 해방 : 남녀 평등, 축첩 폐지 등 부녀의 지위 향상 및 여학교 설립으로 교육 기회 균등, 남녀 회동의 예배, 집회로 여성 운동.

다섯째, 변문 육례의 간소화 : 혼인, 장례 등 사회적 풍습 제도의 간소화로 선진화 및 민족 운동으로의 승화

한편 이광수는 ‘청춘’ 제9호(1917)에 “야소교의 조선에 준 은혜”에서 기독교

9) 최남선, 『한국사 20』 278-279. 조선상식문답 속편(1947) 159-169면 요약 재인용.

교가 끼친 공적을 다음 여덟 가지로 요약하고 있다.¹⁰⁾

- (1) 조선인에게 서양 사정을 알림 : 신문명의 서광을 줌
- (2) 도덕의 진흥 : 생활 도덕의 성결
- (3) 교육의 보급 : 신교육과 성경 찬송가를 통한 언문 학습, 독서력 소유
- (4) 여자 지위 높임 : 여학교, 여학생, 여자의 재혼 등 평등 의식 고취
- (5) 조혼 폐습 교정 : 조혼 엄금.
- (6) 한글 보급 : 한글의 권위와 보급.
- (7) 사상의 자극 : 신구 사상의 충돌에 예수교 사상이 자극을 줌.
- (8) 개성의 자각 : 개인이 개성을 가진 영혼의 존재라는 민주주의 의식 출현.

이상에서 열거된 바와 같이 기독교의 근대화 정신, 자주 독립의 힘은 3.1 운동의 배경이 되었고, 끊임없는 항쟁과 순교적 애국 운동으로 전개되었다. 의병 운동과 애국 계몽운동으로 나타난 항일 운동은 3.1운동으로 폭발되고 이후 식민지 백성의 민족주의 의식으로 자리잡히게 되었다.

“이 두 갈래의 항일 운동은 서로 다른 이념에서 출발한 것이었다. 의병 운동은 위정척사의 이념을 기반으로 하여 전통적 유학자가 주동이 된 본능적인 민족의 생명과 전통문화의 보존 옹호 운동이었으며, 농민들이 광범위하게 참가하였다. 애국 계몽 운동은 위정척사와는 반대되는 개화주의에서 출발하였으며 청일전쟁 이후 일제의 침략에 저항하는 항일 독립운동으로 발전하였으며 도시 또는 기독교를 중심으로 하였다. 이 두 갈래의 민족운동은 성격에 있어서 전자는 봉건적이고 복고적 경향이었으며, 후자는 신문화운동이면서 시민적 경향이였다.”¹¹⁾

기독교의 독립운동은 이승훈을 중심으로 한 평안도 장로교 계통과 박희도 서울 감리교 계통의 YMCA, 이갑성의 세브란스 병원이 중심이 되어 전국의 기독교회로 확산되었다. 경기도에서는 1919년 3월 3일에 개성에서 시작되어 인천, 시흥, 양평, 강화 등지로 번져나갔다.¹²⁾

10) 위의 책, 279-281, 청춘 제9호(1917) 13-18면 요약 재인용

11) 최영희, 『한국사 21』 157-158. “3.1운동” 항목.

파주 지역의 만세 시위는 와석면 교하리에서 시작된 바, ‘독립운동사’ 제2권(3.1운동사 상) 장단군, 파주군, 연천군 부분에 판결 내용과 함께 수록되어 있다.¹³⁾

1919년 3월10일 교하리 공립 보통학교 운동장에 집합한 학생100여명을 동원하여 대한 독립만세를 부르고 시위 운동을 계획한 주동 인물은 구세군에 속한 임명애와 염규호 등이었다. 구세군의 임명애는 학교 운동장에서 대한 독립만세를 선창하고 학생들도 일제히 만세를 불렀으며 3월 25일에는 김수덕, 김선명 등이 임명애의 집에서 증사판으로 격문을 인쇄하였다.¹⁴⁾

격문의 원고는 구세군의 염규호가 쓴 것으로 60장을 인쇄하여 김창실이 와동리와 당하리에 배부하였다. 3월 26일에 교하리의 염규호, 김창실, 김수덕 등이 모인 군중 약 300명을 인솔하고 와석면 사무소로 시위 행진하여 유리창을 깨뜨리고 면서기 2명에게 휴무할 것을 요구하였다. 일행이 주재소로 향하자 헌병이 발포하여 최홍주가 그 자리에서 숨졌다. 주동 인물들은 검거되어 모진 고문 끝에 투옥당했다.¹⁵⁾

이 기록으로 보아 당시 교하에는 기독교 구세군의 활동이 민중의 선도 역할을 하였음을 알 수 있다. 3.1운동의 중심에 기독교인들이 앞장서며 고난을 당한 것이다. 청석면에서는 3월26일 밤에 봉화를 올렸다. 청석면 일대 높은 산에는 봉화불이 오르고 곳곳에 만세 부르는 소리가 천지를 진동하였다고 한다. 청석면의 심악산에 수백 명의 군중이 하얗게 덮였다고 한다. 거기서 내려와 청석면 사무소로 시위 행진하였는데 면장에게 만세를 부르라고 소리질렀다.

광탄면 발랑리의 조무쇠 외 8명은 광탄면 사무소에 수백명과 함께 만세 시위를 벌여 3월 27일에는 조리면 봉일천리까지 행진하여 장날에 모인 군중이 만세를 불렀으며 헌병이 출동하여 발포하여 사상자 4,5명이 생겼다.

광탄면 사무소와 봉일천 3거리에는 각각 ‘3.1운동 발상비’와 ‘파주 3.1운동 기념비’가 1987년과 1979년에 건립되어 매년 3.1절을 기하여 기념행사를 하고 있다.

당시 파주 군청 소재지 문산에서도 3월 27일 만세 시위를 하였는데 200

12) 위의 책, 172, 179면.

13) 『파주 전투사지』 204-215면에서 재인용.

14) 위의 책, 206.

15) 위의 책, 206-207. ‘독립운동사’ 제2권 “제2절 파주군” 부분 재인용.



광탄면 사무소내 '3.1운동 발상비'



봉일천 3거리 소재 '파주 3.1운동 기념비'

여 군중이 모였고 밤에는 문산천의 나무를 끼고 봉화가 올랐다고 하며 이 밖에도 파주군 각 면에서 봉화와 만세가 일어나 민족 저항을 한 것으로 기록되고 있다. 현재 파주시의 관내에 속한 장단군 진서면 경릉리, 진남면 동장리, 연천군, 적성면, 장파리 등지에서도 3월 29일 햇불을 올리고 만세를 불렀다.

4. 정태진의 한글 애국 운동에 나타난 기독교 정신

파주 출신의 한글학자 정태진(石人 丁泰鎮 1903-1952)은 일제 말기 조선어학회 ‘큰 사전’ 편찬위원으로 옥고를 치르고 해방 후 ‘큰 사전’의 속간을 위해 진력하다가 6.25동란 기간 중 불의의 사고로 순직한 애국 운동가이다.

1962년 대한민국 건국공로 훈장(단장)이 수여되었고, 1997년 11월 ‘이 달의 독립 운동가’로 국가 보훈처, 독립기념관, 광복회에서 선정되고, 이어서 1998년 10월 문화관광부에서 ‘이 달의 문화 인물’로 선정되었다. 저서로는 ‘고어독본’(연학사, 1947)과 공저 ‘조선 고어 방언 사전’(일성당서점, 1948) 등이 있으며 그의 묘소가 있던 금촌 금릉리의 생가에 문학비(2006)와 석인 정태진 기념관이 마련되어 있고 정태진 선생 기념사업회가 세워져 매년 책자가 간행되어 오고 있다.

1) 정태진의 생애와 정신

일제의 주권 침탈 이후 한민족의 언어와 문자를 없애고자 하는 민족정신 말살 정책을 시행해 가고 있었다. 이러한 기간에 석인 정태진은 성장하고 교육을 받았으며 후학을 가르치고 한글 지키기에 헌신한 인물이다.

그의 생애는 교하초등학교를 다닌 유년기(1903-1917)와 경성고보(경기고)와 연희전문을 고향 금촌에서 기차 통학하던 청년기, 이후 미국 우스터 대학에서 철학, 컬럼비아 대학에서 교육학을 전공한 수학기(1917-1925), 함남 함흥의 영생여고에 부임하고 미국 유학후 복직한 10여년의 교직 시기(1925-1941), 조선어학회의 ‘큰 사전’ 편찬위원이 되어 일제 말기 옥고를 치르고 해방후 6.25동란기까지 ‘큰 사전’ 편찬 작업에 전념한 한글 애국 운동기(1941-1952)로 대별해 볼 수 있다.¹⁶⁾

연전 졸업 즈음에는 선교사 빌링스(한국명 변영서)교수의 미국 유학 추천을 사양하고 함흥의 미션학교인 영생여고보 교사로 부임하였다. 연전에서 정인보 교수의 영향을 받아 애국심과 민족 교육 특히 여성교육에 정열을 쏟게

16) 정태진의 생애에 관해 리의도는 ‘석인 정태진과 한글학회’(1998)에서 제1기-성장 수학(1925.까지), 제2기-영생여고 교사(1940.까지), 제3기-한글학회 사전 편찬원(1952.까지)로 나누었으나 이 용호는 ‘석인 정태진 선생의 삶과 정신에서 4시기로 구분하고 있다.

된 것이다.

2년후 학문과 수양을 쌓기 위해 1927년 미국 유학의 길에 올랐다. 우스터 대학과 컬럼비아 대학원을 마치고 5년만에 돌아온 그는 모든 권유를 뿌리치고 함흥의 영생여고로 돌아가 여성 교육에 전념하여 임옥인 등 많은 제자를 길러내었다.

1940년 정인승 선생의 ‘조선어학회’ 일을 하지는 청을 받고 서울로 올라온 그는 이후 ‘조선말 큰 사전’의 편찬에 전념하며 국어 연구와 민족애 발양에 진력하게 된다. 국권회복의 희망을 안고 민족 문화를 수립하고자 하는 영적 전사로 나선 것이다. 독립 항쟁은 몸이나 총칼로만 하는 것이 아니라 정신과 이념으로 민족 혼을 되살리는 것이 우선되어야 함을 실행한 결과였다.

이후 일제의 유일한 지식인 단체로 남아있던 조선어학회 회원 33명을 검거 고문하고 형에 처하는 ‘조선어학회’ 사건을 조작하여 정태진을 첫 희생자로 걸러들게 하였다. 1943년 “조선어학회는 상해 임시정부에 독립운동 자금을 마련하여 보내는 단체”라는 죄목으로 재판에 회부하여 정태진, 이극로, 최현배, 이희승, 정인승 등 5인에게 2-6년의 징역형을 처하고 장지영 등 9인에게도 징역 2-3년을 선고 하였다.¹⁷⁾ 문화적 민족 운동의 죄였다.

함흥 감옥에서 해방을 맞이한 그는 좋은 자리(교수, 장관 등)의 출세를 떨치고 ‘큰 사전’ 편찬에 몰두하였다. 사전 편찬가 신기철 선생의 증언에 의하면 석인 정태진 선생은 시청 앞에서 행해진 미군정청 장관의 영어 연설에 유창한 통역을 할 만큼 영어 실력이 대단하였으나, 오직 광복 후의 우리 백성에게 바른말, 바른 글을 가르치고 일깨우는 일에만 전력투구하다가 동란 중에 순직한 것이다.

그는 유교적 가문에서 성장하였으나 서양 개화사상에 눈을 떠 신학문을 하였고 미국 유학까지 한 수재였으나 민족애와 기독교적 희생을 실천한 선비였다. 영생여고에서 교사로 봉직하다 해방후 기독교서회에 근무하며 정태진 번역의 전도 서적 “어떻게 살까”와 “성경 교안”을 출간케 한 김춘배 목사는 그를 기독교의 관용성을 배운 선비였다고 평가하고 있다.¹⁸⁾

17) 기진오, 석인 정태진 선생의 민족 정신, 3.1운동 기념 사업회, 1997.강연.

18) 김춘배, 정태진과 조선어학회 사건, 『조선 고어방언 사전』(영인본, 민지사, 2006. 부록)

그는 연전 4년 재학 중에 선교사 빌링스 교수로부터 기독교의 사랑을 받고 겸손과 인내의 삶을 살게되었다. 일신의 영달보다 민족의 문명 개화가 급선무였던 것이다. 그는 부친의 유언대로 “어떠한 어려움이 있어도 정도를 걷는” 삶을 살았다. 또한 그는 나라 사랑의 정신을 한글 사랑 운동으로 실천하여 영생여고에서와 조선어학회에서 실천하였다. 감옥살이에서 해방된 뒤에도 계속 한글 애국 운동만 전개하였다. 그는 과묵하고 근엄한 모습에 의지적이고 깨끗한 성격이었다고 정인승 선생이 증언하듯 “한글에 살고 한글에 순(殉)한 거룩한 한글 학자”(한글 큰 사전)였다.¹⁹⁾

그는 특히 동료였던 김춘배 목사가 언급하듯이 “어진 사람”이었다.²⁰⁾

“기쁨과 노여움의 빛을 나타내지 않았다. 춥고 더운 것을 좀처럼 말하지 않았다. 사람의 짧고 긴 것을 말하지 않았다. 입는 것과 먹는 것에 가리는 것이 없었다. 성자라고 할까?”

이러한 그의 정신과 인품은 그의 아들 정해동 장로(전 중앙대 경제학 교수)와 가족들에게 신실한 신앙과 성실한 자세(대부분 의사로 봉직)로 계승되고 있다.

2) 한글 애국 운동의 업적과 그 연구 성과

석인 정태진 선생의 활동과 업적은 그의 40대, 10년에 집중적으로 나타나고 있다. 1942년 여름 영생여고 학생이 방학을 하여 열차로 귀가 중 흥원경찰서 형사에게 일본어를 쓰지 않고 우리말을 쓴 것에서 발단하여 정태진 선생의 우리말 사용 교육이 꼬투리가 되고, 결국 ‘조선어학회’ 사건이라는 일제의 음모로 조작된 자백에 의한 총검거가 벌어졌다. 이윤제와 한정 두 회원은 옥사하고 19명은 기소 유예, 14명은 1945년 1월 ‘문화적 민족운동’을 한 죄목으로 징역형에 처해진 것이 이 사건이다. 감옥에서 광복을 맞이한 정태진은 이후 7년간 오직 한글 애국 운동에 전념하여 ‘큰 사전’ 편찬에 전생을 바친 것이다.²¹⁾

19) 장세경, 석인 정태진 선생의 생애와 학문, 석인 논설집(범우사, 2001), 281, 조용욱, 유제한, 임옥인 등의 추모의 글에 인품을 기리고 있음.

20) 김춘배, 정태진과 조선어학회 사건, 위의 책, 224면.

21) 그는 1945-1952의 기간에 논설 20편과 저서 3권, 역서 2권, 유고 9편 등을 저술, 간행함으로써 후에 그에 대한 연구들과 기념사업회의 영인본 간행이 계속 되게 하였다.

정태진 관련 문헌들은 현재까지 다음 네 가지로 대별해 정리해 볼 수 있다.

(1) 새국어 생활 제8권 제3호(1998.9.25. 국립 국어연구원)

특집 : 석인 정태진 선생의 학문과 인간

- ① 석인 정태진 선생의 생애와 학문(장세경)
- ② 석인 선생의 문법(이남순)
- ③ 석인 정태진과 방언 연구(이병근)
- ④ 석인 선생의 옛말 연구(서상규)
- ⑤ 석인 선생과 조선어학회 사건(이용호)
- ⑥ 석인 선생과 사전 편찬(이강로)
- ⑦ 나의 아버지 석인 정태진(정해동)
- ⑧ 석인 선생을 추모하며(영생여고 제자 좌담회)
- ⑨ 연보 및 연구 목록 : 저서 6권 '받침 공부(신생 한글연구회, 1946)', '한자 안쓰기 문제'(어문각, 1946), '중등 국어독본'(한글사, 1946), '아름다운 강산'(시가집, 신홍 국어연구소, 1946), 고어독본, 조선 고어방언 사전(이상 3권은 기념사업회에서 영인본 간행.)
논설 '조선어학회가 걸어온 길'(경향신문, 1945.10.9)외 17편(기념사업회 간 논설집, 범우사 수록, 2001)
유고집 : '말의 본'외 8편(민지사 간에 수록, 2007)

(2) 석인 정태진 선생의 생애와 학문(1998.10. 한글학회)

- ① 석인 정태진 선생 해적이
- ② 정태진과 조선어학회 사건(이용호)
- ③ 정태진과 선생의 말소리에 관한 연구(이현복)
- ④ 정태진의 말글 정책론에 대한 고찰(리의도)
- ⑤ 정태진의 '국어문법론' 연구 (권재일)
- ⑥ 정태진의 방언 연구(김영배)
- ⑦ 정태진의 옛말 연구(임용기)

(3) 나라 사랑(흰메 정태진 특집호, 1999년 제9집, 외솔회)

- ① 흰메 정태진 선생의 걸어온 길 특집

- 가) 석인 정태진 선생 해적이
- 나) 석인 정태진 선생의 삶과 정신(이응호)
- 다) 정태진 선생과 ‘큰 사전’ 편찬(이강로)
- 라) 정태진 선생의 학문 세계(장세경)
- 마) 정태진 선생의 ‘시골말 캐기’와 방언 사전(김영배)
- 바) 석인 선생과 조선어학회 수난 사건(김상필)
- 사) 선친과 그 주변 사람들을 생각하며(정해동)
- ② 흰메 정태진 선생 글모이 : 세계문화사상으로 본 우리 어문의 지위
(1946.3)외 9편 수록.

(4) 석인 정태진 기념사업회 간행본 6권과 기독교 번역서 2권

- ① 아름다운 강산(범우사, 2000)
- ② 석인 정태진 논설집(범우사, 2001) 제1부 논설 20편.
제2부 정태진 선생에 대한 글월 12편
- ③ 중등 국어 독본과 한자 안쓰기 문제(범우사, 2002)
- ④ 고어독본(민지사, 2004.) 부록에 논설, 추모문 7편과 6가지 자료 추가
 - 가) 10월의 문화 인물(문화사랑방)
 - 나) 제55회 성역 정화 스케치(3.1운동 기념사업회)
 - 다) 이 달의 문화 인물(교보문고- 지구촌)
 - 라) 석인 정태진 선생과 민족 운동(기진오)
 - 마) 외솔 최현배의 서신
 - 바) 조선어학회 사건 예심 종결 결정문
- ⑤ 조선 고어 방언 사전(민지사, 2006) 고어부, 이두부, 방언부.
부록 : 가) 정태진과 조선어학회 사건(김춘배)
나) 석인 정태진과 한글학회(리의도)
다) 석인 정태진 연구(1-3, 이광정)
- ⑥ 석인 정태진 유고집(상) : ‘말의 본’외 8편(민지사, 2007)
부록 : 가) 일제 치하에서 우리말과 글을 지키며 민족의식 고취(파
주저널, 1997.10.31.)
나) 조선어학회 수난 사건의 전모(김상필)
- ⑦ 역서 2권 : 가) ‘어떻게 살까’(C.G. 펠, 대한기독교서회, 1951)

나) '성경 교안'(D.G.반하우스, 대한기독교서회, 1952.
부록3중(민지사, 2005)

3) 기독교 번역서에 나타난 기독교 문화 의식

정태진은 1851년 미국의 설교가 C.G.펠의 “어떻게 살까”와 1952년 D.G. 반하우스의 “성경 교안” 두 책을 번역하여 대한기독교서회에서 출간하였다.²²⁾

앞의 책은 모세의 10계명의 해설로서 ‘생활 10칙’을 담은 내용이다. 이 번역서는 석인 선생의 생각과 정도를 걸어간 자취이자 학생과 민중을 일깨운 정신이라고 할 수 있다. 이 “어떻게 살까?”는 그의 철학이자 교육 사상을 집약한 것으로써 그의 기독교 정신과 문화 의식을 웅변한다고 할 수 있다.

‘생활 10칙’의 열 가지 계명은 아래와 같다.

- (1) 하나님과 함께 살자.
- (2) 목표를 바로 향하고 나가자.
- (3) 성실한 사람이 되자.
- (4) 안식일을 지키자.
- (5) 네 부모를 공경하라.
- (6) 사람의 생명을 귀하게 여기자.
- (7) 깨끗하게 살자.
- (8) 다른 사람의 권리를 존중하라.
- (9) 네 혀를 삼가라.
- (10) 너의 욕망을 제어하라.

두 번째 번역서는 성경 연구의 입문서로서 기독교 청소년을 위해 사용할 수 있도록 만든 것이다. ‘성경 교안’은 정태진이 미국 유학 중에 접한 책으로 기독교의 위대한 진리를 가르치는데 사용할 교재로 필라델피아 제10교회의 목사 반하우스가 1927년 저작한 것이다. 주일 공과로 20과씩 4부로 되어 총

22) 이 두 번역서는 정태진 선생 기념사업회에서 영인 복간하여 비매품으로 보급하고 있다. 원제는 “How to live?”와 “Teaching the world of truth”이다.

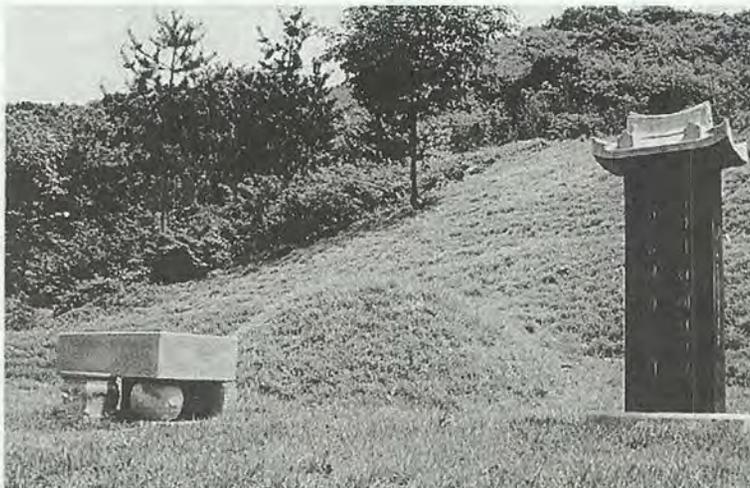
80과의 단계를 거쳐 교리와 신앙 생활 원리를 가르치게 되어 있다. 구원, 믿음과 행함, 기독교, 기도론, 성경론, 종말, 신자와 불신자 등 다양한 주제를 성경 구절을 중심으로 도표와 복습 문제 등 가르치기 쉬운 편집으로 구성하였다.

이 책은 광복 후 6.25동란의 와중에 한글 애국 운동과 병행하여 청소년에게 기독교 신앙을 체계적으로 교육시킬 목적으로 번역 출간한 것이다. 마침 함흥 영생여고 교사로 같이 근무했던 김춘배 목사가 대한 기독교서회의 대표가 되어 이 책을 출간케 했음이 확실하다.

4) 석인 정태진 선생의 민족운동 기념관과 문화비

1997년 11월 1일 필자는 3.1운동 기념사업회가 주관하는 제55회 민족문제 강좌에 “정태진 선생과 민족 운동”이라는 강연을 하면서 한글 운동가요 애국지사였던 석인 선생의 ‘민족 문화 수호 운동’을 기린 바 있다. 이 강연의 말미에 선생의 정신을 집약한 몇 편의 시를 소개하며 그의 고향 금촌에 시비로 세워 길이 전해야 할 것을 제안하며 그의 시가 21세기 대한민국의 애국시로 널리 애창되기를 소망하였다.

그의 묘소가 있던 금릉리의 생가는 신도시 개발로 사라지게 되었는데 뜻



정태진선생 묘(이장)



정태진선생 기념관



정태진 선생 문화비 건립

있는 이들의 노력으로 묘소는 광탄의 선산에 이장되고 생가가 기념관으로 보존될 수 있게 되었다. 파주 시립도서관 옆에 있는 이 기념관은 주말에 시민에게 관람할 수 있게 됨으로써 나라 사랑, 한글 사랑의 학습 자료로 제공되고 있다.

2006년 6월 이용호, 이상보 박사 등의 주선으로 문학비도 건립되어 이곳의 민족 교육의 현장으로 자리잡게 되었음은 매우 다행스런 일이라 할 것이다.

이 시비에 새겨진 시는 석인 정태진 선생이 세상을 떠나던 해인 1952년 2월에 지금 “한 생각”이란 제목의 연작 시조 형태인데 한글 문화의 세계 선양이라는 일념을 담고 있다. 고어와 방언은 물론 풍부한 우리말의 보화를 살려 온누리에 전하고자 한 그의 숭고한 뜻을 계승하여야 할 것이다. 인터넷과 핸드폰 및 DMB의 첨단 정보시대에도 한글은 오히려 위력을 발휘하는 것을 볼 때에 선생의 선견지명을 엿 볼 수 있겠다.

문학비의 시

한 생각

아버이 주신 입 겨레에게 받은 붓을
헛되이아 쓰오리만 어이 거저 두오리까?
무거운 입의 은혜를 못 갚을까 두려워.

우리말 크나큰 화에 한글의 불을 다려
백두산 상상봉에 높이높이 세우고자
배달의 넓은 들 위에 고루고루 비취리.

우리말 크나큰 배에 한글의 돛을 달고
먼 먼 바다 밖에 두루두루 다니고자
고려의 귀한 보배를 온 누리에 전하리.

(1952. 2. 14)

5. 결 어

인류 역사는 전쟁과 함께 문화적 충돌을 거듭하며 발전해 왔다. 영토 확장이나 체제 수호를 위해 전란이 거듭되었으며, 민족의 자존을 위한 항쟁과 전투적 운동이 전개되었다. 특히 자유와 평등, 자주와 독립, 평화와 행복을 위한 싸움은 인간 사회에 영원히 지속될 수밖에 없는 하나의 섭리라

할 수 있다.

근대 개화기에 전통적 유교 봉건적 사고와 개화 민주적 서구 사상이 갈등을 빚은 것이나 일제의 강점과 독립 운동, 민족 분단의 이념 투쟁을 빚은 한국 전쟁도 이러한 범주에 속하는 전쟁들의 양상인 것이다.

한반도의 중심부 임진강과 한강 하구에 처한 파주는 삼국 시대를 전후하여 고려, 조선의 왕조의 도읍지에 근접한 관계로 격렬한 전투와 외침, 전란의 시련을 겪어야 했던 곳이며 남북 분단의 반세기 애환을 지닌 민족사의 현장이기도 하다.

구한말과 일제 강점기에는 의병 운동과 3.1운동 등 독립 투쟁이 연이어졌고, 광복을 전후한 기간에도 애국적 민족 운동이 계속된 시련의 장소였다.

이에 본 연구는 파주의 독립 운동을 고찰하고 일제하 3.1운동과 기독교 애국 운동의 양상을 통하여 기독교 정신의 영향 관계를 살피고자 하였다. 유교적 전통이 강한 지역임에도 불구하고 금촌, 봉일천, 문산 등지에 기독교의 장로 교회와 감리교회가 다수 세워져 민중의 개화와 독립 정신을 일깨운 점을 알 수 있고, 3.1운동 때에도 기독교의 구세군 운동이 교하 일대의 항일 투쟁에 역할을 하였던 것을 알 수 있다. 파주 각 지역의 우국 충절, 애국지사, 문화 유적 등을 보존하고자하는 노력이 1987년 파주 3.1운동 기념비 건립과 애국지사 유지 정화 추진이 이루어짐으로써 광탄과 봉일천에 기념비가 세워지게 되었다.

세계적 문화 유산인 한글의 수호와 보존을 위해 전생을 바친 정태진 선생의 업적은 파주의 자랑이라 할 만하다. 한글 성경의 보급으로 민중의 문화 의식이 깨어나고 민주 독립 사상이 발휘되어 구국의 선각자가 많이 배출되고 희생을 치렀다. 일제 말기 수양동우회와 조선어학회로 대표되는 사건들이 그 뚜렷한 예가 된다.

1914년 도산 안창호에 의해 미국에서 세워진 '흥사단' 운동이 발전을 거듭하여 수양동우회로 성장하고 일제는 1937년 6월 종로서 형사들에 의해 민족 운동 단체를 짓밟게 된다. 주요한, 이광수, 김윤경, 조병옥, 이윤재, 이대위 등 당시에 검거된 인사는 기독교 운동가들로서 1940년 징역 5년-2년의 형을 받게 된다.

이어서 터진 일경의 조작 탄압 사건이 바로 1921년 서울의 사립 중등 교원들이 조선어 연구회(최두선, 장지영 등 7명 발기)인 바 1942년 영생여고 정

태진 선생을 기화로 한 민족 사상 탄압의 불씨가 조선어학회로 번져 33명이 징역형에 처해지고 해방 때까지 감옥살이를 하였다.

석인 정태진은 조선어학회 '큰 사전'을 편찬하면서 이 옥고를 치렀고 이후 7년간 신생 대한민국을 위해 한글 운동, 국어 보존 연구를 일념으로 진력하였다.

본고는 정태진의 한글 운동에 나타난 기독교 정신을 주목하면서 논의를 전개하였다. 1927년 미국 유학에 올라 5년간 철학과 교육학을 수학한 그는 그대에 중요한 두 가지 서적을 접하는데 펠 목사의 '어떻게 살까?'와 반하우스 목사의 '성경 교안'으로 6.25 동란기에 기독교서회에서 번역 출간됨으로써 그의 정신사를 엿보는데 근간이 되게 하였다. 그가 사전 편찬을 중심으로한 민족 문화 운동을 매진하게 된 동기는 민족 문화 애호와 희생적 교육열, 겸손 과묵한 투지와 열의에 의한 한글학 전념의 업적들을 이루게 하였다.

3.1운동 발상비와 3.1운동 기념비에 더하여 정태진 기념관과 함께 그의 한글 애국 정신이 빛나는 문화비가 세워진 것은 파주의 교육, 문화 정신 계승에 큰 길잡이가 되는 일이라 하겠다. 자유와 평화 그리고 번영은 거저 얻어지는 것이 아니라 희생적 사랑과 헌신적 열정이 있어 부단한 노력의 눈물과 땀으로 결집되는 것임을 볼 때, 파주의 독립 운동과 거기에 바탕한 기독교 정신의 영향은 길이 귀감을 삼아도 좋을 것이다.

〈참고문헌〉

- 기진오, 『한국 기독교 역사의 전개』 경향문화사, 1998.
김석득, 『나라사랑(99집)』 외솔회, 1999.
이성우, 『전쟁사에 나타난 하나님의 섭리 연구』 고려신학교 신학원, 2004.
이익섭, 『새국어생활』 국립국어연구원, 1998.
정태진, 『석인 정태진 유고집(상)』 민지사, 2007.
한우근, 『한국 통사』 을유문화사, 1992.
존키건, 『전쟁사』 뉴욕, 1993.(유병진 역, 까치, 1996.)
클라우제비츠, 김홍철 역, 『전쟁론』 삼성출판사, 1982.
3.1운동 기념사업회, 『독립운동가 12인의 생애와 사상』 자료집(4), 1998.

- 국사편찬위원회, 『한국사』 탐구당, 1978.
- 석인 정태진 기념사업회, 『석인 정태진 논설집』 범우사, 2001.
- 파주문화원, 『파주전투사지』 파주문화원, 1995.
- 한글학회, 『석인 정태진 선생의 생애와 학문』 한글학회, 1998.
- 향토문화연구소, 『파주 연구 제4호』 파주문화원, 2006.

파주지역 구전설화 연구

최 봉 희*

- | | |
|--------------------|----------------|
| 1. 전설의 개념과 증거물 | 4. 파주지역 전설의 특징 |
| 2. 파주지역 전설 자료 검토 | 5. 결 론 |
| 3. 전설의 일반적인 내용과 구조 | |

파주지역은 삼국시대 이후 현재에 이르기까지 역사의 격전지로서 한반도 정세의 변화를 고스란히 담고 있는 지역이다. 특별히 한반도의 남북을 경계 짓는 지역인 동시에 대륙진출을 위한 관문의 구실을 할 뿐만 아니라 임진강 지역을 통하여 경제적인 교류와 물물교역의 관문이자 중심이 되었던 지역이기도 하다.

따라서 파주지역은 끊임없는 역사적 변화의 중심에서 이 지역의 민중들의 기억 속에 그 흔적을 남기고 그 흔적은 전설이라는 형태로 나타나게 된 것이다. 전설은 물론 민간에서 구전되어 오는 이야기로 민중들에 의해 꾸며진 허구적인 이야기다. 하지만 어떤 형태로든 진실을 담고 있게 마련이다. 그 속에는 민중들 자신의 어법으로 표현된 그들만의 진솔한 소망과 희구, 나름대로의 역사적 사실을 담고 있다. 따라서 전설은 역사와 문학, 사회와 문화탐구에 매우 중요한 기반이 되는 것은 주지의 사실이다. 아울러 전설은 문학적 의미 외에도 어떤 지역에서 과거에 있었던 역사적 사실을 배경으로 생겨난 것이다. 때문에 특정지역의 문화연구를 위하여 매우 중요한 것이다.

안타까운 것은 파주지역의 전반적인 경제수준 향상과 근대화로 인하여 도시화가 급격히 이루어지면서 인구의 이동으로 전승 자료의 수집이 그만큼 어렵게 되었다는 사실이다. 따라서 미처 구전자료와 전승 자료를 채록, 수집이 하루 빨리 이루어져야 함에도 불구하고 그 인멸이 급격히 이루어지고 있다는 사실이다. 앞으로 그 소멸의 도가 더욱 빨라져 그 보존이 어려운 상황이다.

* 연구위원

이에 그 자료를 정리하고 체계화할 필요성이 여기에 있다.

한국 문학은 오랜 전통을 통해 다채로운 아름다움을 지니고 있다. 한국의 문학사가 반만년이라는 긴 세월을 두고 전개되어 왔기 때문에 그 속에는 문학의 오랜 전통이 이어져 내려오고 있다. 또 한국문학에는 거시적으로 보아 구비문학, 한문문학, 한글문학이 대등한 비중을 가지고 넓은 범위에 걸쳐 존재한다.

이 글은 한국문학의 이러한 전통과 민족의식을 담고 있는 전설에 대한 관심을 갖는데 그 목적이 있다. 특별히 기존에 채록되고 수집된 파주지역에 산재된 전설을 통해 기존 자료의 분석이라는 측면과 내재된 특성을 추출하는데 있다.

1. 전설의 개념과 증거물

전설은 전승적인 근거가 마련되어 있어서 하나의 설이 전승상에 인정된 이야기라고 규정할 수 있다. ‘설’은 말로 하는 이야기 이되, ‘화’나 ‘담’과는 달리 일정한 설득력을 가지고 있어야 한다. 곧 ‘설’은 객관적 근거를 갖추어서 어떤 사실을 해명하고 설득하는 교양적 삶의 이야기라 할 수 있다.

전설은 다른 이야기들보다 과거 사실을 해명하는 성격이 강하며, 해명의 설득력을 확보하기 위해 구체적인 상황 속에서 일정한 증거를 확보하고 있다는 특성을 지닌다. 전설의 구연 방식은 ‘용미리 석불은 고려 때 용미리에 세워진 석불인데 아이를 낳지 못한 원신궁주가 천일기도해 아이를 낳았다’ 하는 투로 ‘고려 때’와 ‘용미리’라고 하는 구체적인 시기와 장소를 밝힐 뿐만 아니라 ‘지금 용천사가 있는데 그 때 혜음사를 헐고 그 아래다 암자를 새로 지은 것이다’고 하는 식으로 이야기하여, 전설을 사실로 입증할만한 증거물을 분명하게 제시한다. 이렇듯 전설은 증거물과 관련된 이야기라는 사실에서, 증거물의 종류에 따라 전설의 갈래를 나눌 수 있는데 인물전설, 자연물전설, 풍속전설, 지명전설, 장수전설, 사찰전설 등이 그 예다.

2. 파주지역 전설 자료 검토

파주지역 전설을 담고 있는 대표적인 자료는 19997년 파주문화원에서 발행한 <파주지명유래 전설지>이다. 이 자료는 파주지역 지명 유래만을 적은 것이 아니라 파주지역의 전체 내려오는 각 지역 읍면동별 유래와 전설을 유래, 전설, 일화, 설화, 야화, 유적 등으로 나누어 비교적 체계적으로 비교적 잘 정리된 자료라 할 수 있다. 역사적 자료와 사실에 기초한 자료까지 병행하여 기록하였다. 총 104편의 전설을 담고 있다. 아쉬운 점은 그 구분과 분류가 명확하지 않다는 점이다. 역사의 기록과 설화의 관계 설정이 모호하고 설화의 하위 분류로 신화, 전설, 민담이 있음에도 불구하고 이를 명확히 하지 않고 뭉뚱그려 설화로 분류한 점이 그것이다. 더불어 역사와 설화, 전설과 유래의 경계가 명확하지 않아 혼선을 주고 있다.

구분	유래	전설	일화	유적	설화	야화	기타	계
편수	22	40	19	2	19	1	1	104

아울러 국민대학교 조희웅 교수와 이야기연구회 팀이 발간한 경기북부구 전자료집이 있다. 한국학술진흥재단의 도움을 받아 파주지역의 노인정을 중심으로 조사와 녹취작업을 통해 발굴한 자료로서 경기 북부 및 파주지역 연구를 위한 유용한 자료라고 할 수 있다. 다만 아쉬운 점은 12지역 58명의 구술자를 대상으로 총 213편이 조사되었으나 인구 밀집지역인 금촌동에 대한 자료가 1편에 그친 반면 문산과 광탄지역에 각각 53편, 44편으로 지역적으로 편중되어 있어 파주지역에 대한 체계적인 조사가 이루어졌다고 보기엔 다소 문제가 있으며 장단지역에 대한 조사가 부재했다는 점이다.

구분	금촌	문산	법원	파주	광탄	교하	월릉	적성	조리	탄현	파평	아동	계
구술자	1	9	8	3	9	2	2	3	6	3	9	3	58
전설편수	1	53	20	7	44	5	7	9	21	6	31	9	213

또한, 을곡중학교 국어교사였던 이기형 박사가 2003년 후반과 2004년에 걸쳐 조사하여 2005년에 출간한 <한국구전설화집> 11 고양·파주편도 주목할 만한 자료이다. 총 114편의 설화가 실려 있는 바, 지명 자연 인공물에 얽힌 전설 63편, 인물에 얽힌 전설 12편, 인륜에 대한 깨우침을 준 전설 3편, 신이하고 기인한 전설 19편, 사물이나 사실의 유래와 기원에 대한 이야기 11편, 웃음을 주는 이야기 6편으로 구성되어 있다. 이 자료는 한 개인 연구자가 설화 연구에 대한 열정으로 채집한 자료라는 점에서 주목할 만하다.

구분	지명 전설	인물 전설	교훈 전설	신이 전설	유래기원전설	웃음 전설	계
수록 편수	63	12	3	19	11	6	114

3. 전설의 일반적인 내용과 구조

전설의 내용은 굳이 증거물을 통해서 사실을 입증하려는 것은 전설 속에는 사실로 간주하기 어려운 내용이 있기 때문이다. 그러므로 전설은 사실로 받아들이기 어려운 ‘초월적 경이’를 반드시 내포하고 있다.

증거물의 성격에 따라 전설의 종류를 가르듯이 초월적 경이를 어떻게 이야기 하느냐에 따라 전설을 가르기도 한다. 초월적 경이가 설명이 되지 않고 기이함 그대로 남는 전설은 괴기 전설 또는 세속전설이라 한다면, 초월적 경이가 부처님의 조화로운 고승의 도술로 설명되어 종교적 해석이 가해지는 전설은 종교 전설 혹은 신성 전설이라 할 수 있다. 이는 처음부터 나누어져 전승되는 경우도 있으나, 전승과정에서 이야기꾼의 구체적 표현에 따라 전설의 갈래가 달라진다. 그러나 어느 전설이든 합리성을 벗어나 초월적으로 표현된다는 점에서 공통성을 지닌다. 그러므로 전설은 사실로 ‘의식’ 되는 이야기가 사실답지 않게 초월적으로 ‘표현’되는 이야기라 할 수 있다.

전설의 구조는 전설의 독자성으로 주목할 만한 세계관적 특성과 문학적 형상성의 미묘함은 구조적 특징에 잘 드러난다. 전설의 구조적 특징은 다음의 세 가지로 정리할 수 있다.

첫째, 이야기꾼의 ‘의식’과 ‘표현’에 관한 구조적 관계가 두드러진다. 전설의 이야기꾼은 그 내용을 사실로 의식하고 이야기하되 실제로 표현되는 줄거

리는 사실로 믿기 어려운 이야기가 대부분이다. 왜냐하면, 전설에는 초월적 경이가 내포되어 있기 때문이다. 결국 이야기꾼은 전설 속에 갈무리 되어 있는 초월적인 경이를 사실로 여기며 이야기하는 셈이다. 전설은 이처럼 의식과 표현의 대립적 구조에 의하여 생산되고 전승된다.

둘째, 초월적 경이의 관련된 구조다. 전설은 한결같이 초월적 경이를 통해서 비합리적인 무엇을 추구하다가 마침내 합리적인 것에 부딪쳐서 좌절하는 구조로 이루어진다. 여기서 초월적인 것은 이야기꾼의 기대이며, 합리적인 것은 증거물과 관련된 이야기이다. 그 증거물의 현실적 제약 속에서 초월적 경이가 표현될 수밖에 없다. 그러므로 증거물을 둘러싸고 초월성과 현실성, 비합리성과 합리성의 구조적 긴장 관계 속에서 이야기가 생성되고 전승되는 것이 전설이라 할 수 있다.

셋째, 주목되는 전설의 구조는 등장 인물의 성격과 결말의 반전 관계이다. 전설에는 예사사람부터 뛰어난 사람이 주인공으로 등장하기 일쑤다. 그러나 이야기의 결말은 인물의 탁월성과 반대로 좌절하거나 실패하는 쪽으로 종종 나타난다. 결말이 좌절로 끝나는 가장 전형적인 구조를 보이는 것이 <윤관 장군과 웅녀의 이야기> 등이다. 이는 한결같이 긍정적인 인물이 불행한 결말에 이르는 것이 전설의 한 속성이기도 하다.

4. 파주지역 전설의 특징

1) 파주지역 전설의 행태

전설을 이야기 하는 과정에서 구체적인 묘사나 사실을 해석하고 의미를 부여하는 방향은 전승자에 따라서, 또는 시대적 상황과 지역 환경적인 측면에서 얼마든지 달라질 수 있다. 따라서 역사학에서 사료를 해석하는 것과 같은 상상력내지 사유적 기능을 가지고 있다고 말할 수 있다. 따라서 전설은 구비 계승적인 문학성을 지니면서도 역사학이 담당하는 기능도 적극 수행하고 있다고 해도 지나친 말은 아니다.

파주지역의 전설의 행태는 우선 지역적인 특수성을 지닌다. 한반도의 젖줄인 한강과 임진강 유역에 위치한 파주는 삼국시대에는 고구려, 백제, 신

라가 서로 대적하여 세력다툼으로 경합하던 곳이다. 따라서 그와 관련된 전설이 매우 많이 분포되어 있다. 더욱이 한반도의 지정학적 위치에 따라 허리부분에 위치한 경기도의 서북단 지역으로 목포와 신의주를 연결하는 1번 국도와 서울과 신의주를 잇는 남북교통의 요충지이기도 하다. 더욱이 서남 쪽 245Km의 임진강은 교하에서 한강과 합류한 후 황해도로 흘러가고 있는 곳으로 물물 교역의 중심이었고 감악산, 심악산, 파평산을 비롯한 명산들이 분포하여 문인 및 풍류객 및 외교적인 왕래가 활발하게 이루어진 곳이다. 더욱이 파주는 예로부터 명당 길지로 유명하여 조선시대 광해군 때에는 교하로 도읍을 옮기자는 '교하천도론'이 제기될 만큼 명당으로 알려진 지역이기도 하다.

또한 임진강은 조선시대에 교통수로로 사용되어 화물선과 인마의 왕래가 빈번하였고, 일제말까지도 고랑포에 큰 배가 드나들기도 했다. 특히 장파리의 돌거리나루터와 임진 나루 등은 유명했다. 그 때문에 풍류객들이 많이 다녀간 곳이기도 하고 더불어 무역이 성행하여 점차 민중 사이에 빈부의 격차가 생겨나게 되면서 지명 및 계층 형성에도 영향을 주었다.

때로는 전설이 단편적인 내용의 사료나 주관적인 편견으로 기술된 문헌의 한계를 보완한다. 또한 문헌사료에는 드러나지 않는 역사적 사실의 이면을 꿰뚫어 볼 수 있는 길을 열어주기도 한다. 아울러 민중의 입장에서 역대 왕조와 전란에 대한 역사적 사실을 자연스럽게 전달하고 역사에 대한 나름대로의 비판적 인식을 담고 있다.

따라서 전설은 역사적 사실만 근거로 해서 생성되는 것이 아니다. 민속적 사실을 토대로 생성되거나 민속적 사실을 설명하는 목적으로 전승되는 것이다. 따라서 전설 자체가 민속의 중요 영역인 동시에 민족의 내면에 내재된 또 다른 측면을 이해하는 또 다른 갈래이기도 하다. 이른바 풍수전설이나 신이전설이 가장 구체적 보기이다. 이를테면 명당에 관련된 제반 전설이 파주 지역에는 유독 많다. 이는 민속을 이해하는데 매우 중요한 자료가 된다.

또한 전설은 민속놀이와 관혼상제, 세시풍속 등에 관한 유래를 설명하는가 하면 그외에 사회와 신앙 등 민속 전반에 걸쳐서 그 유래와 의미에 대한 민중적 인식을 두루 드러낸다. 민속신앙과 관련된 전설을 살펴보면, 가장 대표적인 것으로는 심학산에 얽힌 전설, 파평윤씨 용연 전설 등이 그 예이다.

① 지명, 자연, 인공물 유래 전설

파주지역에는 임진왜란, 병자호란 등으로 전란의 지역이자 명나라 군사가 주둔한 지역이기도 했다. 또한 외국 사신들이 오가는 길목으로 명나라와 청나라와의 외교를 나누었던 지역이었다. 따라서 지명과 유래에 관련된 설화에 많은 영향을 받았고 다른 지역보다 비교적 많은 편이다. 이는 감악산 내령 임진강을 경계로 울타리 모양으로 지맥이 들어 있어 아름다운 계곡에서 흐르는 말곡 깨끗한 물이 흘러 임진강으로 유입되고 있어 경관이 화려하고 산맥 끝머리에 풍요로운 곡창지대로서 살기 좋은 고장이다. 이로 인하여 옛날 유명 학자와 정치가들이 자주 왕래하면서 시유를 즐긴 탓에 그와 관련된 지명과 자연 인공물에 대한 유래가 비교적 많은 편이다.

더불어 삼국시대부터 육이오 전쟁에 있기까지 수많은 전란으로 인한 전쟁과 관련된 지명들이 많다. 특히 병마와 관련된 지명(마장리, 진지동, 말무덤)도 있고 군량미(군미산)와 관련된 것도 많다.

물론 인물과 관련된 지명 설화도 많다. 파주시 금촌동에 쇠재마을과 서원마을로 명명된 아파트가 있다. 이는 영조 7년(1731년) 교하현청이 장릉을 운천리에서 갈현리로 천봉하게 되자 교하군으로 승격되고 이곳으로 청사를 옮기게 되니 상선(商船)이 더욱 빈번하게 오르내리고 시장이 개설되어 번영을 이루게 되었다. 그리하여 많은 금전이 오고가게 되자 금화로 둘러 쌓였다하여 금성리 쇠재라는 호칭을 얻게 되었다. 후에 금성리에서 금자와 능선에 능자를 따서 금능리로 개칭하였으나 아파트 단지가 들어선 지금까지도 쇠재마을로 부르고 있다. 또한 삼문장(윤문거, 윤순거, 윤선거)으로 이름을 떨치던 윤선거 선생이 향교에서 훈학을 하면서 제자를 양성하였던 신곡서원(현재 새금초등학교)이 있던 부락을 서원마을, 향교가 있는 부락을 향교마을로 부르고 있다. 이는 파주가 문향의 고장임을 드러내고 있다.

아울러 지명 설화에서 우리가 주목할 것은 위에서 제기한 것처럼 옛 관청이나 서원 등의 옛 지명의 음을 따서 한문 표기한 것이 많다는 것이다. 또한 파주의 역사적인 인물을 중심으로 형성된 지명도 있다. 예를 들면 장수 설인귀와 관련된 지명(馬智里, 武健里, 雪馬里, 말굽두리, 백옥봉 집터, 여만리, 밥재)이 비교적 많이 산재한다는 점이다. 역사적 사서보다는 민간에 전승되는 유형이 다양하고 풍부한 설화의 특성을 고려한다면 설인귀에 대한 내용을 주목할 필요가 있다.

아무튼 지명 전설의 내용을 요약하면, ㉠ 지형을 형상화한 지명 ㉡ 역사적 인물과 관련된 지명 ㉢ 전란과 관련된 지명 ㉣ 역사적 사건과 관련된 지명 ㉤ 양반과 평민, 부자와 평민 등 직급 및 계층에 따른 지명으로 분류할 수 있다.

구 분	줄 거 리	분류
벽경수	백경수의 원래 이름은 벽경수로 거울이 물에 비친 형상	㉠
토란동	마음 모양이 알처럼 생긴	㉠
세류동	옛날부터 사람들이 많이 모여 잔 버들로 돈을 타작하러 간다고 해서 붙은 이름	㉤
진지동	임진왜란 때 참전했던 이여송이 진을 쳤던 곳	㉣
삼방리(뚝방동)	세 방향이 막혀서 생긴 이름	㉠
웅담리, 곰시	윤관장군을 모시던 여진족의 딸 응녀가 자살한 것을 기리기 위해 붙인 이름	㉣
	파평산 정상에 치마대가 있는데 윤관 장군이 거기서 말을 훈련시키는 훈련을 실시했다.	㉣
떡내울	성삼문 선생이 어려서 고향인 파주군 천현면 금곡리(개목동)에서 공부를 열심히 했는데 먹글씨를 얼마나 많이 썼는지 골짜기 개울이 늘 먹물이 흐를 정도로 학문에 열중하였다고 해서 생긴 이름	㉡
사직원 고개	금촌부터 법원으로 해서 죽천리로 해서 적성리로 다니는 큰 영로는 사직원고개라 불린다. 왜냐하면 옛날에 공무원들이 시군으로 발령을 받아가지고 옛날에는 면에서 고개를 한 번 걸어서 올라가다보면 너무나 힘들어서 가서 곧바로 사직을 냈다고 해서 사직원 고개라 부른다.	㉤
포수바위	새끼가 젖을 빠는 멧돼지를 잡은 포수가 자살한 곳	㉤
설원동 노파동	눈이 많이 오는 곳이 설원동, 노인이 장수하는 동네가 노파동	㉠㉤

구 분	줄 거 리	분류
혜음령 (퇴패령, 진지동)	혜음령은 영조가 소령원에게 사친의 묘가 있어 시묘살이 하면서 쉬어 넘던 고개로 은혜를 베푼 고개라는 의미에서 지었다.	㉠
	임진왜란 때에 명나라 원군인 이여송 부대가 의주에서 문산 쪽까지 들어왔는데 혜음령 고개에서 격전이 벌어져서 왜군에게 패하게 되었는데 세 갈래로 나뉘어 싸우게 되었는데 오도 가도 못하고 거기서 붉은 피를 개울이 되다 싶이 하였는데 그래서 벽제라는 것이 붉을 벽자를 쓴 것이고 물러갈 퇴자, 패할 패자, 그래서 퇴패령이라고 했다.	㉡
	진지동은 전쟁으로 인해서 진지를 쳤던 곳으로 명칭이 진지동이다.	㉢
사근절	조리면에서 소재하는 절로 주지가 도망을 가서 절이 그대로 썩어 사근절	㉠
처사바위	전주이씨 완원공파 후손인 처사가 앉아서 공부를 하던 바위로 현 유일레저 타운 근처에 있음	㉡
조음발(助音鉢)	아버지 무덤을 찾지 못한 신숙주가 동생을 시켜 찾게 되었는데 동생들이 월롱산 근방을 찾았다. 조음발이라는 동네에 가서 근처를 지나는데 중에게 물으니 어디를 알려 주었다. 마침 듣고 있던 활로 평을 쏘았는데 평이 떨어진 자리에 비석이 있었다. 그래서 신숙주는 아버지 무덤을 찾을 수 있었다.	㉠
어수물, 찬우물	임진왜란 때 피난하던 선조 임금이 마신 물이 어수물이다. 가뭄에도 마르지 않는 우물이 가득찬 찬우물이다.	㉢
	태봉의 궁에 임금이 마셨다고 해서 어수물이라고 함	㉠
늘바위가 줄바위가 된 내력 - 주라위(현암동)	바위로 쪽 연결되어 줄바위이고 이것이 와전되어 주라위가 되었다.	㉣
	줄바위를 넘어가면 부자가 되니까 처음엔 늘 바위였는데 자꾸 도둑놈이 들고 그러니까 줄바위로 고치자고 해서 줄바위로 했다. 줄바위가 주라위라고 했는데 그 마을에 옛날에 부자들이 많이 살았다.	㉡

구 분	줄 거 리	분류
파주 십경	파주 십경으로 봉성숙하(鳳城宿霞), 오산(午山)에 모연(暮煙), 학산명월(鶴山明月), 구암잔설(龜岩殘雪), 연계완사(椽溪緩絲), 초평목저(草坪木箸), 오봉주우(오봉走雨), 관도유림(官途柳林), 용지어화(龍池漁火), 앵묘(鶯묘)에 낙조	㉠
배내부락(이천리) 배나무 우물	배가 떨어져서 내을 짝 매워서 개울로 떠내려가 배내부락이 되었고 큰 배나무가 태풍으로 인해 쓰러져서 거기 우물이 생겼다.	㉡
배내 고개	한 사람이 배를 타고 강을 건넜다. 다 건넌 후에 사공이 배삯을 달라고 하자 닻줄을 어깨에 메고 배를 끌고 갔다. 사공이 배를 내달라고 하며 따라 갔다. 그 사람은 배를 고개에 두고 가버렸다. 그래서 배내고개가 되었다.	㉢
덕진당의 유래	임진강변에 덕진당이 있다. 옛날 선비가 과거를 보러가며 아내에게 과거에서 붙으면 배에 흰 깃발을 떨어지면 붉은 깃발을 달고 강을 건너가겠다고 했다. 과거에 급제한 남편은 흰 기를 달고 강을 건너는데 덕진당 근처에서 남편을 기다리는 아내의 눈에는 붉은 깃발로 보였다. 상심한 아내가 절벽에서 떨어져 죽었다. 그래서 당을 짓고 위로를 하는 데 그 부인 이름이 덕진이었다.	㉣
도감골	도내리는 고려 때 도감 벼슬을 하던 사람이 살던 동네이다.	㉤
말무덤	말무덤은 말이 묻힌 무덤이 아니라 전쟁때 죽은 많은 사람들을 묻은 무덤이 두 개 있다.	㉥
	전쟁하다 말 죽어서 거기다 다 갖다 묻어서 붙인 이름	㉦
말우물(마정리)	말우물은 마정리, 마근골, 마은동(말이 숨은 마을)	㉧
북바위, 개바위 마당바위	전쟁 중에 북바위에서 북을 탕탕치고 그러면 닭바위에서 닭이 울고 개바위에서 개가 짖었는데 개의 혀를 잘라 버렸다.	㉨
장산리와 해산바위	장산리는 해산바위에서 장수가 태어났다고 해서 장산리이고 장수가 그 바위에서 태어났고 해서 해산바위이다.	㉩
설마리와 몰자비	설인귀가 말을 달리던 곳이 설마리이다. 몰자비는 글자가 하나도 없는 비석이다.	㉪

구 분	줄 거 리	분류
남궁씨의 내력	남궁씨는 낱아준 궁씨와 길러준 남씨의 성이 합해져 된 성이다.	㉠
덕약산	병자호란 때에 창녕 조씨가 덕을 보았다고 해서 지어진 이름	㉡
모녀 고개	용산에서 성냥을 사오던 모녀가 고개를 넘어올 때 말승냥이를 만났다. 말승냥이가 따라와서 무서워 성냥을 켜고 고개를 넘었다.	㉢
고시례의 유래	농촌에서 들밥을 먹으며 밥을 던지는 것은 '고지내 망해라'란 뜻으로 던지는 것이다. 고지내가 고시례로 된 것이다.	㉣
쌍미륵불 세운 내력	마을의 큰 부자가 찾아온 도사에게 거지가 오지 않게 해달라고 부탁을 했다. 도사는 부자에게 쌍미륵을 세우게 했다. 부자는 쌍미륵을 세우는데 돈을 써 결국 망하고 말았다.	㉤
성황당을 치장하는 까닭	성황당에 돌을 던지는 것은 석전 시대에 싸움을 대비하기 위한 것이다. 또 성주베는 군인들의 감발을 위한 것이고 대감독에 벼를 한 섬씩 넣어두는 것은 군량미를 비축해두는 것이다.	㉥
죽반재 떡반재 밥반재유래	그 유래는 좀 넉넉히 사는 부락을 말하는데 이제 떡반재가 된거야. 중간치로 밥은 먹고 사는 지역이 있는데 밥반재이다. 어렵게 사는 지역이 있는데 죽반재를 사용한다.	㉦
봉암리	봉화봉자 봉암리이다. 봉화대가 있었기 때문이다.	㉧
소령원이 능이 되지 못한 내력	영조대왕이 그의 어머니 해주 최씨(숙빈 최씨)를 모신 곳인데 효심이 지극해서 자주 왕래하였다고 한다. 정식 왕비가 아니기에 어전회의에서 능으로 명하기를 바랐으나 결의가 되지 않았다. 능으로 봉할 수 없었으니까 '능지하 원지상' 능의 제일 아래쪽이고 원에서는 제일 위다. 그 지위 이상은 올리지 못했다. 국법질서를 존중한 것이다. 서출이 왕이 되었다고 해도 후궁은 후궁이기 때문이다.	㉨

구 분	줄 거 리	분류
영장리	소령원을 영조대왕의 생모를 모셨다고 해서 고령(高靈)이라 했고 그 전에는 웅장이라고 했다. 웅장리. 웅자는 웅진이라는 웅자. 흙으로 막 궁그는 것으로 했으나 지금은 관묘라고 해서 관직이라고 해서 영장이라고 했다. 신령령자 마당장자 그래서 높으신 분을 모신 곳이기에 영장리라고 했다.	㉔
광탄리	개울이 넓어서 넓은 여울이었다. 그래서 한자로 광탄이라고 붙었다.	㉑
군미산	오금리지역에 군량미 쌓아놓은 산이란 의미에서 유래	㉕
수레넘이 고개 (선넘이 고개)	법원읍 갈곡리에서 양주군 가래비쪽으로 넘는 고개다. 한자표기로 차유령(車踰嶺)이라고 하는데 실은 선 넘이 고개다. 옛날에 산세가 험악하여 도적의 소굴로 사람들이 적은 숫자로 이 고개를 넘지 못하고 최소한 선명 이상이 되어야 넘을 수 있었다.	㉖

② 인물관련 설화

파주지역은 예로부터 문향의 고장으로 외국의 사신들이 오가는 길목이었을 뿐만 아니라 전란으로 인해 충신 효자 효부 열녀가 많았던 지역이다. 파주 3현인 울곡 이이, 방촌 황희 정승, 목재 윤관 장군 등을 비롯하여 우계 성혼 선생 등의 선현과 많은 문화 유산이 이를 뒷받침 해주고 있다. 따라서 파주는 청백리, 충신, 효자, 효부, 열녀가 많았던 고장이기도 하다. 그리하여 파주지명 중에는 이러한 인물과 연관된 전설이 많이 산재되어 있다. 그 내용을 분류하면 ㉑ 인물의 출생담 ㉒ 주인공의 고난을 겪은 성장담 ㉓ 국난의 어려움을 극복한 영웅담 ㉔ 인물의 행적의 신이담 ㉕ 주인공의 희생담으로 나눌 수 있다.

구 분	줄 거 리	비고
설인귀전설	<p>설인귀는 고구려의 장군이였다. 적성 주월리에서 태어나 울포리 전배미 전암동 앞으로 지나가면 석벽이 있는데 거기 굴에서 용마가 나와서 백운리에 가보니 어느 농부가 밭을 가는데 꺾적이 나왔다. 그 꺾적에서 갑옷 투구를 얻고 사태봉이라는 곳에 더러바위가 있는데 거기서 검을 얻었다. 무건리에서 무예를 닦고 밥재에서 밥을 먹었다. 또 설마리에서 공부를 하고 여만리와 마지리에서 말을 탔고 식현리에서 말을 먹었다.</p>	㉠
선돌목	<p>선돌이는 충신이다. 나라에서 위태로운 일이 생겨 임금이 배를 타고 강을 건너는데 선돌이가 인도했다. 배가 강폭이 좁은 데를 지나게 되자 임금을 죽이려는 줄 알고 선돌이의 목을 쳤다. 선돌이는 강물에 바가지를 띄워 따라가라고 하며 죽었다. 바가지를 따라가자 넓은 강이 나왔다. 그제서야 선돌이의 죽음을 안타까워했다.</p>	㉡
채동지 이야기	<p>구한말에 살았던 채동지는 기운이 장사로 말밥을 먹었다. 그리고 채동지의 침을 발라 먹으면 만병통치채동지는 겨드랑이에 날개가 있었는데 정부에서(부모가) 못쓰게 만들었다. 기운이 엄청나고 지붕도 날아다닐 정도였다. 행패를 부려서 마을사람들이 잡아 산채로 묻어 죽였다 약이 되었다.</p> <p>채동지는 겨드랑이에 날개가 있었는데 정부에서(부모가) 못쓰게 만들었다. 기운이 엄청나고 지붕도 날아다닐 정도였다. 행패를 부려서 마을사람들이 잡아 산채로 묻어 죽였다</p> <p>채동지는 광탄면 조리면에서 살았는데 구한말 사람이다. 체격은 우람하고 한 말 쌀을 다 먹을 만큼 장사였다. 머리 모양은 머리를 못 깎아서 산발을 하고 귀신 같은 모습이었다. 동지 선달에 눈이 많이 쌓였는데도 밥을 먹구 난 자리는 눈이 다 녹아 버렸다. 그러자 일본놈들이 쇠사슬로 묶어서 잡아갔다.</p>	<p>파주지역에 광범위하게 분포된 전설</p> <p>㉢</p>

구 분	줄 거 리	비고
달구지를 끌고 고개를 넘는 장사	파주에서 장사가 살았다. 이 장사는 서울 갈 때 혜음령 고개를 소대신 달구지를 끌고 갈 정도였다.	㉔
덕물산 최영 장군	조선의 장군을 불러 동침하고는 허리를 부러뜨려 죽이는 중국의 여장군이 최영 장군을 불렀다. 최영장군은 중국으로 가면서 잉태 중인 부인에게 아들을 낳으면 살리고 딸을 낳으면 죽이라고 부탁을 했다. 중국에 들어간 최영 장군은 허리에 철판을 대고 들어가 죽음을 모면하고 여장군의 목을 베었다. 그때 여장군은 목에서 새가 나와 한국으로 날아갔다. 한국에서는 부인이 딸을 낳았다. 그런데 차마 죽일 수 없었다. 나중에 사위를 얻었는데 최영 장군은 사위와 목 베기 시합을 하게 되었다. 목을 베었다 붙였다 하는 최영 장군은 죽어서도 쓰러지지 않고 서서 썩어서 무당들을 불러 빌었다. 그러자 최영 장군이 쓰러지면서 덕물했다. 그래서 덕물산 무당들이 최영 장군을 모시는 것이다.	㉕
파주의 대학자 송익필 출생담	송익필은 파주의 대학자로 이지함이 송익필을 등용하면 '임진왜란이 7개월 밖에 안 걸릴 것이다'고 예언을 하기도 했다. 그렇지만 어머니가 천민 출신이라 등용되지 않았고 스스로도 벼슬하기를 원치 않았다.	㉖
오목대신	오목대신은 축지법을 썼다. 개울에서 낚시를 하고 있는데 지나가던 젊은 사람이 담뱃불을 빌리자고 했다. 오목대신이 껄뻘하게 생각했다. 그 사람은 높지도 않은 가칠고개에서 하루 종일 제자리 걸음만 하고 넘어가질 못했다. 오목 대신의 조화인 줄 깨달은 그 사람은 오목대신에게 백배 사죄하고서야 길을 갈 수 있었다. 또 서울 사람이 오면 늘 통보리밥만 먹이며 시골사정을 이해시키려고 했다.	㉗

구 분	줄 거 리	비고
남 제사지내주고 얻은 정몽주	한 장사꾼이 정씨네 집에 묵게 되었다. 그날은 장사꾼의 제삿날이었다. 사정을 말하자 집 주인 정씨가 대신 제물을 차려 제사를 지내게 해주었다. 그 사람은 정씨에게 아들을 낳게 해주겠다며 떠났다. 이렇게 해서 태어난 사람이 정몽주이다.	㉠
호식(虎食) 면한 울곡 선생- 활인수(活人樹) 설화	울곡 선생은 호환을 당할 팔자로 태어났다. 그런데 스님이 와서 밤나무골에 가서 밤나무 천주를 심으면 화를 면할 것이라고 했다. 부친이 밤나무 천주를 심었다. 일곱 살 때 스님이 찾아와 천주를 심었느냐고 물었다. 그렇다고 답했더니 수를 헤아려 보더니 한 그루가 모자란다고 하며 울곡을 잡아가려고 했다. 그때 회초리만한 나무가 '나도 밤나무'했다. 그래서 울곡은 호환을 면할 수 있었다.	㉡
울곡 선생과 화석정	앞날을 예언했던 울곡 선생이 임진나루에 화석정을 짓고 제자들에게 십년간 기름을 먹이게 했다. 임진왜란이 일어나서 임금이 피난을 갈 때 화석정에 제자가 불을 질러 임금이 강을 무사히 건널 수 있었다.	㉢
월봉산과 울곡선생	월봉산은 해가 거기서 올라와서 지은 이름으로 벼때기를 쌓은 형상이었는데 울곡선생이 임진강을 내려다 보고 노적가리를 들여다보고 마주한 편에 정자를 지었다고 함	㉣
황희 정승의 청빈	황희 정승은 고려의 충신으로 두문동 칠십이 인중의 한사람이다. 고려가 망한 후 벼슬을 하며 조정에서 주는 녹을 먹지 않았고 비가 새는 방안에서 우장을 쓰고 있을 정도로 청빈한 관리였다.	㉤
죽마고우 오성과 한음	오성과 한음은 죽마고우였다. 어느 날 오성이 한음 부인 배꼽에 점이 있는 것을 보았다. 오성이 소문을 퍼뜨리자 한음의 부인이 오성을 초대해 떡을 접대했는데 그 속에는 똥이 들어 있었다.	㉥

구 분	줄 거 리	비고
신성한 우계선생묘와 하마정	주내 앞에 북두고개란 곳이 있는데 임진나루로 해서 의주로 가는 국도길이다. 그곳에 하마정(下馬亭)이란 곳이 있는데 말을 타고 가도 말을 일단 내려서 우계선생 묘에서 예를 하고 가야지 그렇지 않으면 말굽이 붙어서 가질 못했다.	㉠
윤관 장군이 놀던 웅담리	포수바위가 있는데 윤관 장군이 놀던 곳이다. 윤관 장군에게 첩이 있었는데 그 이름은 웅녀이다. 전쟁터에 나간 윤관 장군이 승리하여 들어올 때는 저 포수바위에서 노란깃발을 가지고 들어와야 하는데 그 때 윤관 장군이 깜빡 잊고 그기를 잊어먹고 들어오자 웅녀가 낙화암에서 빠져 죽었다.	㉡
능참봉이 된 숫장사	영조대왕이 암행을 할 때에 숫장수를 만나서 어디서 왔냐고 물으니까 소령능에서 왔다고 하니까 이 소리를 들은 영조대왕이 자신을 밝히지 않고 숫을 살테니까 어디 어디로 오라고 해서 숫장수가 가니까 왕궁의 근정전이었다. 소령원을 소령능이라는 소리를 들었기 때문에 마음이 흡족했다고 하면서 숫장수에게 소원이 무엇이냐고 물으니 해주 최씨 묘소하에서 그 능을 지키게만 해주십시오하고 소원하였다.	㉢
미륵불과 이여송	임진왜란 때 이여송이 미륵불의 범상치 않음을 알고 미륵불 산꼭대기에 무쇠를 끓여 부었다	㉣

③ 교훈 설화

교훈 설화의 대부분은 파주의 영웅과 인물에 대한 내용들이다. 그 내용을 요약하면 ㉠ 청백리와 충신, ㉡ 적선(積善) ㉢ 효자와 효부 ㉣ 열녀에 관한 내용이다. 특히 주목할 만한 것은 인과응보 혹은 권선징악의 전형적인 민중 의식을 담고 있는 것이 일반적이긴 하지만 전국적으로 퍼져 있는 장자못 전설과 깃발에 대한 잘못된 인지 오류로 인한 죽음 등 해피엔딩이 아닌 불행의 모습이 등장한다는 사실이다.

구분	줄거리	비고
장자못 전설	큰 부자가 살았지만 지독히 인색하여 중이 왔지만 시주를 소동을 주었다. 미안한 며느리가 바랑을 씻어주고 쌀을 내주었다. 중이 가면서 무슨 일이 있어도 뒤를 돌아보지 말고 달아나라고 일러주었다. 얼마후 천둥 번개가 치며 비가 쏟아졌다. 달아나다 뒤를 돌아보아 며느리는 부처가 되고 부자의 집은 연못이 되었다.	㉞
시아버지 살린 효부	시아버지가 앓는데 약이 효험이 없었다. 짐승 고기를 먹어야 낫는다고 해서 잡으러 돌아다니다가 집에 와 보니 가마솔이 꿩고 있었다.	㉞
약이 된 비상	남매를 둔 고지식한 시골 면장이 외아들에게 학문을 가르쳤다. 어느 때 그 아들이 적선을 잘 한다는 부자를 찾아 아버지가 나랏돈을 축내 감옥에 가게 되었으니 도와달라고 했다. 부자는 선뜻 도와주었다. 얼마 있다가 그 부자가 고민을 얘기했다. 자기에겐 문동병이 든 아들이 있어 장가를 들여야 할텐데, 대신 대례만 치러줄 수 없느냐 하는 것이었다. 그 아들은 거절하기 어려워 승낙을 했다. 그러나 첫날밤만 보내면 될 줄 알았는데 비가 와서 어쩔 수 없이 첫날밤을 치르게 되었다. 아들이 집에 돌아와 애길 하니까 아버지가 남의 귀한 아들을 버릴 수 없다면서 딸을 문동병 환자에게 시집을 보냈다. 첫날밤을 보낸 딸은 죽으려고 비상을 몰래 물에 타서 머리맡에 놓아두었다. 잠시 배가 아파 화장실에 다녀오니 신랑이 비상 탄 물을 마셔 버렸다. 괴로워하며 신랑은 얼마 후에 잠이 들었고 며칠 후 문동병이 다 나았다. 독도 약이 될 수 있는 것이다.	㉞
소령원의 능지기가 된 나무 장수	영조는 효자였다. 하지만 정식 왕비가 아니라 어머니 무덤을 능이라 부르지 못했다. 그때 나무꾼이 어머니 산소를 능이라 불러 능참봉을 시켜주었다.	㉞
시모살이 하는 이유	사람은 태어난 후 삼년 동안 부모가 돌봐주어야만 살 수 있다. 부모님이 돌아가신 후 시모살이를 삼년 하는 이유는 그 은혜에 보답하기 위한 것이다.	㉞

구 분	줄 거 리	비고
깃발을 오인해서 자살한 장군부인	임진왜란 때에 장군들이 전장으로 출전하여 돌아올 때 살아서 돌아오면 흰깃발을 그냥 달고 오고 죽어서 돌아오면 빨간 깃발을 달고 들어올 것이라고 말한다. 하지만 돌아오는 날, 빨간 기를 달고 들어온다. 부인은 임진강 절벽에서 그곳에서 자결한다.	㉔

④ 신이 설화

파주지역은 신령스러운 산으로 국가에 제를 올리는 신사가 있었던 감악산을 비롯하여 심학산 등 파주 전역에 16개소가 있었다. 감악산의 기제는 삼국사기의 기록에 의하면 신라 때부터 지정되어 조선조에 이르기까지 계속되어 왔다. 그 기제의 성격은 국가적 행사로 실시하는 명산 대천에 대한 기제인 점이다. 이와 더불어 파평 윤씨의 시조, 창녕 조씨, 명당에 관한 이야기, 도깨비 이야기 등 그 내용은 다양하다. 그 특징은 무엇보다도 신성성에 있다. 이를 분류하면 ㉑ 자연의 신성성도 있고 ㉒ 동물의 신성성 ㉓ 인물의 신성성 ㉔ 인공물의 신성성 등으로 대별할 수 있다.

구 분	줄 거 리	분류
태미산	태미산이 큰 심학산과 싸움중에 심학산을 내동이쳐서 태미산이 됨	㉑
	수막산과 태미산이 싸워 진 태미산이 쑥 들어갔다	㉑
묘를 쓰지 못하는 심학산	심학산에 산소를 쓰면 산남리 쪽에 재앙이 생긴다	㉑
파평 윤씨 시조	윤씨 할머니가 상자에 담겨져 개울에 떠내려 오던 옥함에 든 아기를 건져냈다. 그 아이는 비늘이 48개, 등에는 북두칠성이 있었다. 그 사람이 파평 윤씨의 시조인 윤신달이다. 파주는 그 후손 윤관이 무예를 닦던 곳이다.	㉓
	윤관 장군이 강을 건널 때 잉어가 나타나 태워 강을 건넜다. 윤신달 장군은 겨드랑이에 82개의 잉어 비늘이 있었다. 잉어가 튀긴 물을 맞고 임신한 처녀가 낳은 아기가 윤신달이다. 파평 윤씨의 시조는 잉어 뱃속에서 나온 것이다. 그래서 잉어를 먹지 않는다.	㉓

구 분	줄 거 리	분류
용미리 석불	고려때 세워진 석불인데 아이를 낳지 못한 원신궁주가 천일기도를 해서 아이를 낳았다.	㉔
	시주를 모르는 만석꾼 부자에게 종이 미륵불을 조성하게 만들어 망하게 했다.	㉔
임진강변 개바위	임진나루 근처의 개같이 생긴 바위가 짚으면 중국이 어수선해진다. 그래서 중국 사신이 개의 헛바닥을 잘랐다	㉑
창녕조씨와 붕어 명당	산소를 쓰는데 지관이 더 파지 말라고 했다. 하지만 시키는 대로 하지 않고 고집을 부리니 바위가 하나 나왔다. 파면 안 된다는 지관의 얘기를 무시하고 땅을 팠다. 바위를 젖히니 물이 솟아오르면서 붕어 한 쌍이 떠올랐는데 바위를 다시 제자리로 놓는 바람에 수놈의 왼쪽 눈이 멀었다. 그래서 그 장손들은 한 눈이 멀게 되었다. 조장환씨 조병기씨라고 하는 양반도 그렇게 되었다.	㉔
창녕조씨와 별명당, 가마 명당	임진나루터에서 가마솔 형국의 명당에 산소를 쓰려고 했다. 파다가 젖힐 것이 나오자 지관은 달아났다. 임진나루터에서 가마솔을 하나 뒤집어쓰고 있는데 가마솔을 젖히니 큰 왕별이 나와서 왕하고 그 별 명당이 파괴됐다. 시키는 대로 하는데 별이 날아와 가마를 찌서 가마가 짝악 갈라졌다. 그래서 그 별 명당이 파괴되었다.	㉔
계란을 주고 얻은 명당자리	어느 날 중이 찾아와 계란을 달라고 했다 경주 이씨 일꾼이 삶은 계란을 주자 중이 고맙다며 삼대에 발복하는 명당자리를 일러 주었다.	㉑
뱀 형국 명당자리	혜음령 고개 올라가는 곳에 뱀형국의 명당자리가 있는데 3년 동안 포장을 쳐서 빛을 막아야 되는 명당자리였다. 그만 빛이 들어가 중국에서 알게 되었다. 그래서 용이 되지 못한 뱀의 형구, 용 머리모양의 명당자리가 남아 있다.	㉑
다시 살아난 총각	서모에게 구박을 받던 처녀가 총각을 만났다. 이것을 알고 서모가 뒤를 밟아 총각을 죽였다. 나중에 처녀가 죽은 총각의 뼈를 맞추고 살을 살리고 피를 담아 살렸다.	㉔

구 분	줄 거 리	분류
평생 한번 산소자리 봐주고 부자된 사람	어느 마을에 김가라는 사람이 살았다. 이 사람은 산 자리를 봐주고 돈을 버는 지관을 부러워했다. 자기도 돈을 벌 어볼 욕심으로 나침반을 사서 지관 행세를 하고 돌아다 녀다. 마침 어느 마을에 칠형제를 둔 집에 초상이 났다. 이 사람이 찾아가 지관이라는 하니 칠형제가 자리를 봐 달라고 부탁을 했다. 대접을 잘 받다가 일곱 형제가 주는 뇌물을 받아들고 달아나다가 칠퉇굴에 걸려 넘어졌다. 이 사람은 어쩔 수 없이 넘어진 자리가 명당이라며 시신 을 거꾸로 모시라고 일러주고 달아났다. 혼이 난 사람은 지관행세를 그만 두고 농사만 열심히 지었다. 몇 해 후 일곱형제가 찾아와 명당자리를 잡아줘 부자가 되었다며 많은 재물을 가져다 주었다. 이것을 본 이웃의 지관이 이 상해서 사연을 물어본 후 그 사람이 잡아줬다는 산소자 리를 가보니 천하명당이었다.	㉔
팔자에 타고난 아들 구형제	아들만 육형제가 둔 사람이 화전만 일구며 가난하게 살 았는데 팔자에 또 아들이 삼형제가 있다고 했다. 그래서 그 사람은 집을 떠났다. 어느 집에 들어갔는데 집은 부자 이나 자식이 없었다. 이 사람이 자기 처지를 얘기했더니 부자가 반색을 하며 자기 부인과 동침을 지켜 주었다. 그 사람이 떠난 후 부자는 가난한 사람 집에 재물을 보내주 었다. 열달 후 부인은 아들 셋을 낳았다. 아들이 다 컸을 때 아들 많이 둔 사람이 죽었다. 그 소식을 들은 부자는 세 아들을 불러 전후 사정을 이야기 한 후 조상을 시키고 다른 아들 육형제와 만나게 했다. 그 사람은 아들 구형제 를 팔자에 타고 난 것이다.	㉕
손님 대접해준 호랑이	호랑이를 대접하는 것은 개를 주는 것이다.	㉖
자기 새끼 예쁘다면 좋아하는 호랑이	산에 올라가니 호랑이 새끼가 있었다. 예쁘다며 바구니 에 담아가려고 하니 어미가 으르렁 거렸다. 예쁘다고 할 적에는 가만히 있다가 가져가려고 하니까 으르렁 한 것 이었다.	㉗
호랑이의 배움	호랑이가 산치성을 무사히 치르도록 지켜주었다.	㉘

구 분	줄 거 리	분류
사람으로 변한 디딜방아 도깨비	처삼촌이 밤에 길을 가는데 누가 모서다 드린다며 길 아닌 곳으로 끌고 가려 했다. 의심이 나 돌로 찌고 아침에 가보니 디딜방아에 돌이 꽂혀 있었다.	㉔
도깨비와의 씨름	밤에 어떤 사람과 씨름을 한 후에 낮에 보니 피 묻은 빗자루(도깨비)였다.	㉔
도깨비에게 흘린 이야기	학교 갔다 돌아오는 길에 다홍치마를 입은 누이들이 불렀다. 따라 가려는데 친구들이 어딜 가느냐고 물었다. 다홍치마 입은 누이들은 자기 눈에만 보이고 친구들의 눈에 보이지 않았다	㉔
도깨비가 찾아오는 길	사목리에 가면 도깨비집이 있다. 밤만 되면 온갖 소리가 다 들리기도 하고 사람을 부르기도 한다.	㉔
땅을 사야 하는 도깨비돈	한 사람이 도깨비와 친구가 되었다. 대화 중에 자기는 돈을 제일 무서워한다고 하니 도깨비도 자기는 말피를 제일 무서워한다고 했다. 그 사람이 도깨비를 화나게 하니 도깨비는 매일 마당에 동전을 뿌려댔다. 얼마 후 부자가 된 후 말피를 뿌리니 마저 죽으라고 동전 자루를 팽개치고 갔다. 도깨비가 준 돈은 땅을 사야 도로 가져가지 않는다.	㉕
도깨비 흘려 죽은 사람	한 사람이 일을 마치고 돌아오는데 작은 사람이 길을 막았다. 이 사람이 주먹으로 치면 또 일어나고 치면 또 일어나고 해서 밤새도록 때렸다. 그런데 사실은 땅을 친 것이다. 도깨비한테 흘렸던 그 사람은 아침에야 풀러나 며칠 만에 앓다가 죽었다.	㉕
귀신의 청을 들어주다	부인 몸에 붙은 귀신이 무덤에 음식을 차려달라고 부탁을 해왔다. 그래서 청을 들어주고 해를 면했다.	㉔
탑삭골의 달걀귀신	고개를 넘을 때 달걀귀신이 나와 많은 사람이 놀라 죽었다. 번갯불 모양으로 흩어져 번쩍거리며 다니는 귀신이 달걀귀신이다.	㉕
호대감 모시게 된 사연	호랑이에게 물려간 귀신이 호대감이다. 그래서 굶을 하면 꼭 호대감이 나온다.	㉕

구 분	줄 거 리	분류
할머니로 둔갑한 여우	여우가 오래 목으면 둔갑을 한다. 어느 사람이 잔치에 다녀오다 보니까는 여우가 해골을 뒤집어쓰고 할머니로 둔갑을 했다. 이것을 본 동이장사가 막대기로 두들겨 잡았다.	㉠
살모사 독을 막는 삼베	살모사는 독이 무서운 뱀이다. 기운만 썩도 사람이 죽는데 베 보자기로 음식을 덮고 차일을 치면 막을 수 있었다.	㉠
지붕 있는 날	지붕을 이을 때는 화(火)일을 빼고 해야 한다. 공부를 많이 한 영감이 지붕을 잇는 날 밑에 집 영감도 항상 따라했다. 이 영감이 골려주려고 화일에 지붕을 잇자 밑에 집 영감도 지붕을 이었다. 윗집 영감이 오줌이 마려워 내려오는데 갑자기 불이 났다. 그런데 밑에 집 영감네 집은 아무 탈이 없었다. 실은 화일에 지붕을 이어도 소변을 보면 예방이 되는데 윗집 영감은 알면서도 급해 그냥 내려와 화재를 당한 것이고 밑에 집 영감은 모르지만 급한 김에 지붕에서 소변을 봤기 때문에 화재를 면한 것이다.	㉡
태조의 셋째 며느리묘를 삼방리에 쓴 내력	이성계의 셋째 아들 이간대군의 묘가 있는 개풍면에 있는데로 합정하러 가다가 상여가 무거워서 휘게 되고 영전들이 바람에 불어 날아가서 떨어진 곳이 바로 삼방리 명당이다. 바로 여기 삼방리에 묘를 썼다고 함.	㉢
심학산	왕궁에서 달아난 학을 찾아낸 곳으로 큰 명당이다. 그곳에 무덤을 쓰면 동네에 큰 질병이 생긴다.	㉣
명당봉	선녀가 내려와서 목욕을 하다가 머리빗을 두고 간 자리가 명당이다.	㉤

⑤ 해학 설화

해학은 우리 민족이 가슴에 담고 있는 아름다운 미소다. 그 해학 속에는 인과응보의 잔잔한 내용도 있고 혹은 시아버지와 며느리를 통한 자애로운 해학, 모치래기 새와 여우 이야기 등을 통한 인간을 우화한 요소도 있다. 더불어 서민적인 정서를 담고 있는 성적인 해학도 은근하게 파안대소를 자아내게 한다. 이처럼 설화는 긴장감만을 유발하는 것이 아니다. 인간 관계에서 삶의

활력소가 될 수 있는 중요한 매체라는 점에서 여유와 느긋함을 찾을 수 있다. 그 해학 설화의 양상을 분류하면, ㉠ 행위적 해학 ㉡ 언어유희적 해학 ㉢ 상황적 해학으로 분류할 수 있다.

구 분	줄 거 리	비고
날콩 먹고 동바가지 씌우기	이웃집에 갔더니 떡을 내왔다. 그런데 냄새가 나서 먹을 수가 없었다. 그래 날콩을 먹고는 엉덩이에 종기가 났으니 봐달라고 하며 그 사람에게 설사를 해버렸다.	㉠
방귀쟁이 며느리	며느리가 방귀를 자주 끼어 쫓겨나게 되었다. 쫓겨나는 길에 감이 열린 것을 보고 시아버지가 먹고 싶다고 했다. 며느리가 감나무에다 방귀를 끼니 감이 다 떨어졌다. 시아버지가 도로 데려갔다.	㉠
피 많은 모치래기 새	즐기 잘하는 모치래기 새가 여우한테 잡혔다. 모치래기 새는 여우에게 점심을 잘 먹게 해줄테니까 놔달라고 했다. 밥고리를 이고 가는 여자 앞에 가서 졸고 있으니 여자가 새를 잡으려고 했다. 새는 자꾸자꾸 달아났다. 그 사이에 여우는 점심을 맛있게 먹을 수 있었다. 또 모치래기 새는 여우에게 고기를 먹게 해주겠다고 했다. 여우는 새가 시키는 대로 말뚝처럼 서 있고 그 위에 새가 올라앉아 있었다. 마침 물을 보러 오던 농부가 말뚝 위해서 새가 졸고 있는 것을 보고 잡으려고 삼을 휘둘렀다. 그렇지만 새는 날아가고 여우만 콧잔등이 깨졌다.	㉠
방귀 내기	방귀 잘 끼는 여자가 감장사가 오자 감 숫자대로 방귀를 끼면 감을 달라고 했다. 감장사가 그러자 하니 여자가 숫자만큼 방귀를 끼어 감을 다 빼앗았다. 다시 콧감 장사한테도 내기를 했지만 방귀를 끼느라 밀이 고장이 나서 도로 다 빼앗겼다.	㉠
사돈집에서 망신당한 사람	어려운 사람이 얻어먹으려고 딸네 집엘 찾아갔다. 첫 상에 죽이 나와 화가 나서 먹지 않았다. 딸은 상을 들고 나가며 잣죽을 왜 먹지 않느냐고 물었다. 분하고 화가 났다. 그래서 밤중에 벌거벗고 자다가 잣죽이 먹고 싶어 윗방에 들어가 죽 그릇을 찾았다. 마침내 상투가 녹각쟁이에 끼어서 움쭙움쭙하다 밭천이 사돈마누라 이마에 닿았다. 사돈 마누라가 '애기 똥쌌다. 치위라' 해서 영감은 놀라서 벌거벗고 집으로 달아났다.	㉠

5. 결 론

이상에서 살펴본 것처럼 파주지역의 전설은 크게 지명관련 전설, 인물관련 전설, 교훈적인 전설, 해학적인 설화 등으로 분류할 수 있었다.

그 특징은 첫째, 지명관련 전설의 경우 ① 국가적 전란과 관련된 지명 ② 지형을 형상화한 지명 ③ 역사적 인물과 관련된 지명 ④ 계층에 따른 지명이 주를 이루고 있었다. 이는 파주지역이 국가적 전란의 중심에 있었고 그 격전지의 현장이었기 때문이며 한반도의 지정학적 위치에 따른 전설이 중심을 이루고 있다고 할 수 있다.

둘째, 인물관련 전설의 경우, 파주는 문향인 만큼 역사적인 청백리, 충신, 효자, 효부, 열녀가 많았던 고장이기도 하다. 그리하여 이러한 인물과 연관된 전설이 많이 산재되어 있는데 그 내용을 순서대로 분류하면 ① 국난의 어려움을 극복한 영웅담 ② 주인공의 고난을 겪은 성장담 ③ 주인공의 희생담 ④ 인물의 행적의 신이담 ⑤ 인물의 출생담으로 분류할 수 있었다.

셋째, 교훈 설화의 대부분은 파주의 인물에 대한 영웅시 하는 내용들이 많다. 그 내용을 요약하면 ① 효자와 효부 ② 적선(積善) ③ 청백리와 충신 ④ 열녀에 관한 내용이다. 특히 주목할 만한 것은 인과응보 혹은 권선징악의 전형적인 민중의식을 담고 있는 것이 일반적이긴 하지만 전국적으로 퍼져 있는 장자못 전설과 깃발에 대한 잘못된 인지 오류로 인한 죽음 등 해피엔딩이 아닌 불행의 모습이 등장한다는 사실이다.

넷째, 신이 설화에 대한 내용이다. 그 특징은 무엇보다도 신성성에 있다. 이를 순서대로 분류하면 ① 인물의 신성성 ② 자연의 신성성도 있고 ③ 동물의 신성성 ④ 인공물의 신성성 등으로 대별할 수 있다.

다섯째, 해학적 설화는 인간관계에서 삶의 활력소가 될 수 있다는 점에서 중요한 매체라고 할 수 있다. 말 그대로 이야기 문학의 재미를 더한다는 점에서 여유와 느긋함을 찾을 수 있다. 그 해학 설화의 양상을 특징적으로 분류하면, 행동으로 발산하는 행위적 해학이 중심을 이루고 있다는 점이다. 물론 언어적 유희도 찾을 수 있겠으나 행위적인 해학을 통해서 긴장감을 풀어나갈 수 있다는 점에서 주목할 수 있으며 그것은 세대를 초월하고 인적을 뛰어넘어서 모든 사람들에게 공감대를 줄 수 있다는 점에서 그 재미를 더하고 있다.

끝으로 본 연구는 기존에 채집한 자료를 중심으로 분석하는 것에 머물렀다

는 한계가 있다. 앞으로 새로운 구전자료의 수집을 통해 역사의 상관관계에 주목하여 그 자료를 분석하는 작업이 필요하다. 아울러 수년간 파주지역이 개발로 인해 구전자료가 사라지고 있는 상황이다. 이에 따른 구전자료의 채록 및 수집 작업을 전개하여 자료의 정리가 하루 빨리 이루어져야 한다. 이에 대한 파주지역 향토연구자들의 관심과 노력을 촉구한다.

〈참고문헌〉

- 조희웅 외, 〈경기북부구전자료집 I〉, 박이정, 2001
이기형, 〈한국구전설화집〉 11 고양 파주편, 민속원, 2005
김의숙, 이창식, 한국민속문화의 이해, 청문각, 1999.
파주문화원, 파주의 역사와 문화, 2005
파주문화원, 파주지명유래 전설지, 1997
황원갑, 인물로 읽는 한국풍류사, 청아출판사, 2001

차의 역사와 파주의 茶人들

성 희 모*

1. 서 론	2) 고려시대
2. 차의 전래설	3) 조선시대
1) 자생설	4. 파주의 다인들
2) 남방전래설	1) 율곡, 사계, 우암
3) 중국전래설	2) 영수합서씨, 유한당홍씨, 홍현주와 숙선옹주
3. 우리나라 차의 역사	5. 결 론
1) 삼국시대(신라를 중심으로)	

1. 서 론

사람들을 만나면 가장 따듯하고 좋은 말이 차 한 잔 하지는 말일 것이다. 요즈음처럼 실내에 우물을 들여놓고 사는 시대에는 차 한잔 마시는 일을 너무 쉽게 생각한다. 그러나 사람의 만남이 차한잔에서 시작되고, 차한잔에서 훈훈함을 느끼기도하니 “茶한잔 들고 가시지요.” 이말처럼 정겨운 말이 없을 것이다. 그렇게 본다면 차는 단순히 마실거리가 아닌 마음의 여유를 나누는 일이라 할터인데, 이제 어디서든 자판기에서 무엇이든 골라 먹을 수 있는 시대가 되었으니, 가히 마실 거리의 천국에 살고 있다.

그러나 “차”라고 하는 것은 차나무에서 난 찻잎을 따서 찌거나 덫어서 마시기 좋게 가공한 것만을 말함이다. 차는 동백나무 과에 속하는 다년생 식물로 생기가 치자 잎과 비슷하고 전혜에 맺혔던 열매와 꽃이 만나 실화상봉수라 불리우기도 한다.

차인들은 신이 인류에게 내려준 최대의 선물이 바로 “차”라고 한다. 그러나 차는 처음부터 마실거리로 마셔온것이 아니라 치료제와 의식용으로 쓰여

* 연구위원, 간사

지다가 오늘날과 같이 다양하게 쓸곳이 생겨났다. 요즈음 아기들을 찻물로 목욕을 시킨다는데 옛날 왕가에서도 왕자가 태어나면 찻물로 목욕을 시켰다. 차가 귀해서 왕가에서나 했던 것인데, 요즈음은 차가 구하기 쉬우니 그렇게 하면 좋을 것이다. 차가 여러용도로 좋다는것이 입증이되면서 차 전쟁이라는 말까지 나오고있다.

그건 차를 오랫동안 연구하고 가까이하던 분들의 말을 참고로 할 수 밖에 없겠는데, 차의 성품은 군자와 같아 샅됨이 없으며, 차를 오래 마시면 생각이 맑아지고 힘이 생기며 뜻을 즐겁게 한다고 했다. 오랫동안 사람들의 사랑을 받으며 우리들 곁에 있어온 차- 한번쯤은 파주에는 차와 어떤 연관성이 없을 까를 생각해왔다. 그 흔적을 다 찾아내지 못했다 할지라도 첫 발자국을 떼어 보는 마음으로 이글을 써보려한다.

1) 차의 역사

차는 세계의 음료 중에서 가장 오랜 역사를 가지고 있다. 인류가 시작된 이래 함께해온 마실 거리로서 커피, 코코아와 함께 세계3대 기호음료중 하나로 160여 개국에서 널리 음용되고 있다. 그러나 차는 처음부터 기호음료로 마신 것이 아니라 약이나 제례때 신에 대한 의식용으로 쓰이다가 정착되어 내려온 것이다.

차의 산지는 온난하고 강우량이 많으며 배수가 잘되는 경사진 구릉지에서 잘 자라는데, 인도, 스리랑카, 케냐에서부터 소련의 그루지야 지방까지 분포되어있다. 습도와 안개가 많은 지역이 좋다. 우리나라는 제주와 지리산 근처가 적지이다. 그러다가 우리나라는 1970년대 이후부터 차나무가 기업적으로 육성되기 시작하여 차 마시기가 널리 퍼져나갔다.

그렇다하더라도 파주에서 차와의 연관성을 찾아보는 일은 무슨 의미가 있을까하는 생각이 들었다. 차나무 한그루 자라지 않는 파주에서 이런 글을 쓴다는 게 억지춘향은 아닐까하는 생각에 미루어 오던 과제였다. 그러나 관심을 갖고 대하여 문헌을 찾아보니 재미있는 사실들이 발견되었다. 그래서 자료를 정리하는 맘으로 첫 발자국을 떼어본다.

차의 종류나 효능 등 이론적인 부분은 익히 아는 것들이므로 간략하게만 다루고, 차시(茶詩)라든가 흔적이 있는 사람을 중심으로 어떤 연관성을 찾아

보기로 하겠다.

2) 차의 성분과 효능

차는 차나무의 품종이나 재배조건 차이 따는 시기나 토질 제조 방법 등 여러 요인에 따라 성분과 효능이 달라진다. 생잎은 75%의 수분과 25%의 고정 성분(이중 40%는 수용성, 나머지는 섬유소나 단백질, 전분)등으로 구성 되어 있다.

차에는 소화를 돕는 폴리페놀의 주성분인 탄닌(카테킨)과, 각성작용제인 카페인, 아미노산과 단백질, 비타민, 미네랄, 칼륨, 탄수화물 사포닌 등의 성분이 들어있어 처음엔 약용으로, 각성제로, 기호식품으로 발달하여 오면서 사람에게 다채롭게 쓰여져왔다.

3) 차의 종류와 특징

① 차를 따는 시기에 따라

첫물차, 두물차, 세물차, 끝물차로 나뉜다. 곡우무렵에 따는 차를 우전차 혹은 곡우차라고 하여 상등품으로 친다. 첫물차중에서 세작, 중작, 대작으로 나누며 두물차에서도 그렇게 분류한다. 주로 좋은 차란 이른 봄 1차 2기 무렵에 따는 살지고 튼실한 차를 상등품으로 친다. 봄철 일찍 따는 첫물 차는 아미노산이 많아 고소한맛이 나고, 늦가을 무렵에 따는 차는 탄닌이 많아 소화가 잘되므로 가격과 용도에 맞게 선택하면 된다. 그래서 민간에 내려오던 노래 중에 “처음 따는 차 임금께 바치고, 두물차 부모님 공양하고, 잎이 큰차 말려놓았다가 아이 배 아플 때 먹인다.”는 가사가 있다.

② 발효정도에 따라

녹차와 같이 발효가 안 된 불 발효차, 청차나 우롱차(철관음, 자스민)처럼 반쯤 발효된 차, 85%이상 발효시켜 만든 홍차, 차를 만든 후 미생물의 번식을 유도해 다시 발효를 시키는 흑차나 보이차와 같은 후발효차가 있다.

2. 차의 전래설

1) 자생설

지리적 기후적 여건상 자연스럽게 생겨나 자생하였을 것이라는 설. 삼국유사에는 신라 문무왕 때 가야지방에서 밥, 떡등과 함께 차가 제상에 올랐다는 기록이 있고, 신라 경덕왕때 충담스님이 경주 남산의 미륵세존께 차를 올리고 온다는 이야기가 나온다. 차는 선덕여왕(632~647)때부터 있어왔는데 이때에 와서 더욱 성행하게 되었다는 이야기가 신라본기 흥덕왕 조에 나온다. 이런 것으로 본다면 차가 우리 고유의 것이라는 주장도 가능해진다. 이런 기록으로 볼 때 적어도 7세기에는 차를 마셨음을 알 수 있다. 화강암지대로 기온이 적당한 요소를 가지고 있는 지리산 근처에서 차나무가 자생하였을 수 있다.

2) 남방 전래설(인도 전래설)

서기 42년 김수로왕이 인도 아유타국의 허황후를 맞이하면서 그때 여러 종류의 금, 은, 패물과 비단 그리고 차나무 씨를 예물로 가져왔다고 한다. 이 능화는 『조선불교통사』에서 “김해의 백월산에는 죽로차가 있다. 세상에서는 수로 왕비인 허 씨가 인도에서 올 때 가져온 것”이라고 전한다.

허황후의 오빠 허보옥은 불도를 밟아 김해의 불모산에 들어가 장유사를 건립, 수도하다 죽어 좌면에 들어갔는데, 장유사에는 ‘장유화상’이라 하여 현재 까지 존재하고 있다. 차와 선(禪)의 불가분의 관계를 드러내는 이야기라고 할 수 있겠다.

3) 중국 전래설

차의 연원은 신농神農¹⁾으로 삼는다. 섬서성 진창에서 염제 신농황제로 알

1) 신농神農 : 하화족인 한족은 삼황오제 시대 삼황인 신농을 동이족의 수장이라며 황제보다는 좀 낮춰서 부른다. 동이족의 수장이라면 우리민족의 직계할아버지이다. 서기 2517년 전 산동성 태산아래 곡부에서 나라를 열고 삼황오제 시대를 연 역사상 첫 번째 임금이다. 『식경』을 지었는데 전해지지 않고 『신농본초경』 3권이 전해지고 있다. 당나라 이적이 쓴 『신수본초新修本草』에 '차는 익주의



운남성 에퇴산에 있는 세계에서 가장 오랜 차나무

려진 그는 농사짓는법과 해독작용을 하는 차의 효능을 알아내 사람들에게 도움을 주었다고 알려져 있다. 말년에 산동성 곡부로 옮겨 살았다는데, 사람들은 해마다 신농에게 감사하고자 처음 탄 차잎으로 제사를 지낸다.

삼국사기의 신라본기 42대왕인 흥덕왕 3년조(828)에 “흥덕왕 3년 당나라에 사신으로 갔던 대령이 차 종자를 가지고 와, 왕명에 의해 지리산 근처에 심었다.”고 있는 것으로 나와 있다. 세계에서 가장 오랜 차나무가 중국서남부(운남 2,700년)에 있는 것 등으로 보아 중국 전래설이 가장 유력하다고 할 수 있다.

개천 골짜기나 산언덕, 길가에 난다. 겨울을 이겨내고 죽지 않는다. 삼월 삼짇날에 따서 말린다. '는 구절이 나오는데, 그 출전을 신농의 식경飾經이라 본다. 조선의 실학자 서유구가 지은 『임원십육지, 정조지』에도 『신농식경』을 인용 서목으로 적고 있으나 전하지는 않는다.

3. 우리나라 차의 역사.

중국에서 차를 마시던 풍습을 참고로 보면 육우²⁾의 『다경茶經』³⁾이 나온 때가 당나라 초기인데, 세계최초의 차에 관한 저술서이다. 이후 소동파, 황정견등이 나와 차를 노래하면서 이때가 차의 황금시대라고 할 수 있다. 그리고 개인의 기호식품으로 발전하여 나간다. 이후 당송대, 원대, 명청대에 이르기 까지 대략 2,000여권에 이르는 다서들이 나온다. 이 책들은 시대의 다법에 따라 달리 기술되어있으므로 유념해서 읽어야한다.

당대^{唐代}에는 차를 떡처럼 뭉쳐 만들어 말려두었다가 마실 때 끓여마시는 차차^{煮茶}가, 송대^{宋代}에 이르러서는 가루차라고 부르는 점차^{點茶}법^茶법^法이, 명대^{明代}에 이르러서는 다양한 차가 개발되고 마시는 법도 우려마시는 전차^{煎茶}법^法을 선호하게 된다.

1) 삼국시대(신라를 중심으로 / 야외 찾자리)

신라의 찾자리는 주로 화랑, 스님, 학지들의 흔적에서 찾아볼 수 있다. 신라 때 화랑들은 경치 좋은 곳을 찾아다니며 심신훈련을 하면서 차 한 잔을 곁들인 것을 볼 수 있다. 무예와 선의 세계, 너무나 잘 어울리는 말이 아닌가. 화랑들이 다녀간 흔적은 강릉 경포대와 삼일포에 남아있다.

신라인이 마시던 차를 『삼국유사』에서는 전차(煎茶, 엽차)라 하였고 『월일록』에는 점차로 나와 있다. 곧 잎을 우려마시는 전차법과 엽차를 갈아서 가루로 마시는 것이 같이 있었음을 알 수 있다. 신라에서는 차는 군자의 기질과 덕을 지니고 있다했고 맑은 인격과 고매한 학덕, 예를 고루 갖춘 사람을 ‘茶

2) 陸羽(733~804) : 당나라 사람이며 성은 육, 이름은 우, 자는 홍점, 복주 경릉(오늘날의 호북 천문현)에서 태어남. 태어난 지 사흘 만에 성의 서쪽 서호의 강가에 버려짐. 용개사 주지승 적공(積公)이 ‘새벽에 일어나 호숫가에서 기러기 떼가 울어대는 소리에 가까이 가보니 새들이 깃털로 한 영아를 덮고 있어 거두어와서 길렀다.’고 함. 8세 차 공양하기 시작함. 그러나 불교의 이치를 깨우치는 데는 뜻이 없고 유교를 배우고 싶어 했다. 노동을 시키니 그곳을 나와 극단에 들어가 악공이 되었다가 나중에는 학습을 열심히 하였다. 차를 좋아하였고 차 만드는데에 묘한 이치를 깨달았다. 스스로 상저옹(桑苧翁)이라 칭하고 또 경릉자(竟陵子)라고도 불렀다. 후에 두문불출하고 저서를 썼다. 정원(貞元) 20년(804)에 72세로 소주에서 호주로 돌아와 죽어 저산(杼山)에 장사 지냈다. 여러 책을 지었지만 『다경』 3권을 지어 천하에 차 마시는 법을 더욱 소상히 알렸다. 차인들은 다신으로 모신다.

3) 茶經 : 당(唐) 건중 원년(780년) 육우가 48세 때 출판한 차의 백과사전. 이후 책을 쓰려면 문을 닫아 걸고 글을 썼는데 차의 근원, 차도구, 차 만들기, 찻그릇, 차 달이기, 차 마시기, 차산지, 찻잎그림 등을 소상하게 그림 등을 곁들여 다경 3권을 내 놓았다.

人'이라 칭하는 풍습이 있었다.

① 원효

원효⁴⁾의 무애사상 차(無碍茶)는 원효의 화엄사상에서 나온 지극히 서민적임을 알 수 있다. 이런 사상은 일본차에도 영향을 주게 되는데, 농차라고해서 큰 그릇에서 서로 돌려 마시는 풍습인 그 이름으로 일본 다도역사에 기록되게 된다. 원효사상이 일본으로 건너간 기록은 『삼국사기』 권46, 열전 제6, 설총 조에 나와있다.⁵⁾

② 충담사

삼국유사에 나오는 충담의 안민가에 얽힌 이야기를 들 수 있다. 35대 경덕왕 23(765)년 3월3짓날 다회가 벌어졌다. 몇 해 전부터 불길한 일들이 일어나 왕은 훌륭한 스님을 모시길 원했다. 이때 남쪽에서 걸어오는 한 스님이 보였다. 옷은 다 떨어진 누더기요, 등에는 걸망을 걸머졌지만, 왕은 이 스님을 누상으로 모셨다. 스님의 걸망 속에는 차와 다구가 있었는데, 3월 3짓 날과 9월 9일 중앙절이 되면 언제나 남산 삼화령의 미륵세존께 차를 공양하는데, 지금 차를 공양하고 돌아오는 길이라고 했다. 그러자 왕이 “나에게도 차 한 잔을 줄 게 있겠소?” 충담이 차를 끓여 바쳤더니 차 맛이 범상치 않았고 그릇 속에서 이상한 향기가 풍겼다. 그는 바로 기파랑을 찬미하는 사뇌가⁶⁾를 지은 것을 알자 왕은 자기를 위하여 백성을 다스려 편안하게 하는 노래를 지

4) 원효 : 617~686(진평왕 39~신문왕 6년)경남 압량(경산)에서 태어나 황룡사로 출가하여 승려가 됨. 의상과 당에 유학하려다 고구려 군에 잡혀 실패, 다시 유학길에 올랐으나 당성(경기 남양)에서 해골 물을 마시고 포기,一心 즉 마음을 깊이 살펴 그 원천으로 돌아갈 것을 외쳤다. 한 종파에 치우치지 않고 더욱 높은 차원에서 모든 것을 융화시키려 하였는데, 이를 화쟁사상이라고 한다. 또한 '전혀 걸림이 없는 사람無碍人은 단번에 생사를 벗어난다.'고 하여 무애를 강조, 이를 실천하듯이 백성과도 자유분방하게 어울리면서 '나무아미타불'만 외워도 극락왕생할 수 있다는 정토신앙(淨土信仰)을 전파 대중 불교에 이바지했다. 『금강삼매경론(金剛三昧經論)』 『대승기신론소(大乘起信論疏)』 등이 유명하다.

5) 세상에 전하기를 일본국 진인이 신라의 사신 설 판관에게 주는 서서에 “일찍이 원효거사가 저술한 『금강삼매경론』을 읽고, 그 사람을 보지 못함을 깊이 한 뉘이 여겼는데, 들은즉 신라국 사신 설은 곧 거사의 포손이라 하니 그 조부를 보지 못하였지만 그 손자를 만난 것이 기쁜 일이므로 시를 지어준다”고 하였다.....

(원효-설총-설증업) 설증업이 일본에 간 것이 780년이므로 원효가 죽은 686년으로부터 94년 뒤의 일이다. 이런 일로 미루어 본다면 그가 사신으로 가기 이전부터 원효의 『금강삼매경론』은 일본에 널리 알려져 있음을 알 수 있다. 그곳은 원효가 65세 되던 신문왕 2년에 지어졌음. 그로부터 4년 뒤 원효 열반에 들다.

6) 詞腦歌 : 양주동 교수에 의하면 <향가>의 뜻으로 넓게는 동방고유의 노래, 좁게는 신라의 가요를 가리킨다는 것이며, 조지훈교수에 의하면 그 원의는 신가神歌, 무가巫歌, 주가呪歌라고 했다.

어 달라고 했더니 충담은 그 즉시 명을 받들어 안민가⁷⁾를 지어 올렸다.

③ 최치원

그 밖에 신라의 다인으로는 최치원⁸⁾이 자주 등장한다. 최치원은 나라가 어지러워지자 부귀영화를 한낱 뜬구름처럼 여기고 방랑하였는데, 일찍부터 당나라에 유학을 하였던 그는 중국에서 인편이 있을 때마다 고향의 부모님께 차를 보내드렸다. 그의 시문집인 『계원필경』 18권에는 “오래도록 고향에 가는 인편이 없어 마음 졸이던 중 본국의 사신 배를 만나 차와 약을 사서 보냅니다. 라고 적혀있다.

그 외 고구려나 백제도 차를 안 마시지는 않았을 것이다.

2) 고려시대(접빈차자리)

고려때는 크고작은 행사에 차가 등장한다. 국가의식에 진차의례가 앞섰고, 궁정에는 다방이라는 차 전담관청이 생기고, 절 주위에는 차 농사를 전문으로 하는 다촌이 번성하였다. 송나라 사신으로 고려에 와서 한 달쯤 머물렀던 서구의 『고려도경』⁹⁾에는 “초대받은 일행이 나란히 앉자 주인의 아들이 다과를 올렸고, 예쁜 젊은이가 차잔을 돌렸다. 왼손에 찻주전자를 들고, 오른손으로 차선을 끝냈다. 뒷자리부터 차를 따르기 시작하여 아랫자리에 이르는 동

7) 安民歌 : 왕은 아버지요, 신하는 사랑하실 어머니사라. 임금은 임금답게, 신하는 신하답게, 백성은 백성답게 할지면 나라는 태평하리이다.

8) 857(문성왕 19년~?) 12세의 나이에 “10년 안에 과거에 급제하지 못하면 내 아들이 아니다.”는 아버지 말을 뒤로하고 당나라 유학길에 올랐다. 7년만인 874년 당에서 외국인 대상으로 실시하는 과거인 빈공과에 합격하였고, 특히 토황소격문討黃巢檄文을 지어 이름 날림. 이때를 전후하여 지은 글들을 귀국한 뒤에 엮은 것이 계원필경桂苑筆耕이다.

당나라 시인들의 전승을 받으며 885(현강왕11)에 귀국했으나 혼란. 진성여왕에게 시무 10여 개조를 건의했지만 신라는 이미 그 어떤 개혁 책도 시행할 여력이 없었다. 왕명으로 선사들의 비문인 사산비명四山碑銘과 당나라에 보내는 표문(表文)을 비롯한 많은 시문을 남김. 이후 해인사에 숨어살다 신선이 되었다 함.

9) 서구(徐兢, 1091~1153)의 『고려도경高麗圖經』 : 고려 인종 2년에 고려수도 개경에 사신으로 다녀가 고려풍습이 담겨있는 책을 남겼다. 송나라 휘종이 고려에 파견한 국신사로 개경에 다녀가 그 경과와 견문을 그림을 곁들여서 엮어낸 사행 보고서이다. 짧은 기간 중에도 내용이 풍부하고 예리한 관찰이 돋보이는 보고서로 작성하였다.

개경을 다녀간 것은 16대 예종이 흥거하고 인종이 즉위한 다음해이며, 북송이 금나라에 의해 멸망하기 4년 전이다. 송 대 초기 전자를 잘 써 이름을 떨치고 그림에도 뛰어난 서현徐鉉의 후손이다. 그의 후신이라는 소리를 들을 정도로 재주가 뛰어났고, 휘종 앞에서 ‘진덕수업’이란 네 글자를 기세 좋게 휘호하여 탄상을 받고, 동진사출신同進士出身이 내려져 지대종정승사知大宗正丞事로 발탁되어 장서학掌書學까지 겸임하게 되었다.



서공의 [고려도경]

안 조심하여 전혀 난잡함이 없었다.”고 나와있다. 상위에는 붉은 찻상보가 덮여있었다고 했는데, 아마도 청홍보가 아닌가하며 오늘의 행다에서 쓰여지고 있다.

“고려의 차는 맛이 쓰고 뚝어 입에 넣을 수 없다. 그러므로 고려인들은 납차와 더불어 송나라의 용봉사단을 귀히 여긴다. 용봉은 송나라 궁중에서 쓰는 고귀한 차로 국제예물로 오기도하지만 부족하여 상인을 통해 구입하기도 한다. 라는 대목이 나온다.

고려 성종 8년, 최승로의 죽음을 슬퍼하며 왕실이 보낸 부의에 뇌원차 200각이 있었다. 문종 때에는 여든 살이 넘은 국로에게 왕실에서 뇌원차 30각씩을 하사했다고 『고려사』에 전한다. 고려시대의 일품차로는 유차遊茶를 빼놓을 수 없다. 유차란 말 그대로 어린 차라는 뜻이니 작설보다 더 작은 잎이었던 것 같다.

파주 옛 의주대로 구간인 혜음령아래 아늑한 산골짜기에 자리하고 있는 혜음원사지가 완성된 때가 1122년이다. 예종은 혜음원사지가 완공되던 해인 그해 4월 서거하였다. 북송의 서공이 우리나라에 사신으로 왔을 때가 다음해인 1123년(17대 인종)이다. 그가 올 때 송에서는 사절단을 파견하면서 흥거한 예종의 제전祭奠과 조위弔慰의 임무까지 서공 일행에게 겸임하도록 했다. 황제로서 문화를 좋아했던 휘종은 『대관다론』¹⁰⁾을 써 차 문화사에 길이 남게 된다. 사절단은 배로 명주를 떠나 명주로 되돌아가는데 3개월이 걸렸다. 이로부터 4년 후 송의 휘종 부지는 망국의 화를 입고 북으로 잡혀가는 참변을 당한다. 북송이 금나라에 의해 멸망 한 것이다.

10) 북송의 마지막 황제 휘종이 쓴 『대관다론』은, 차 자라기에 좋은 땅, 차 만들기 좋은 때, 차 따기와 가리기, 차 만들기, 감별, 찻간, 찻물, 빗갈, 품평등 20개의 항목으로 되어있다. 문화가 꽃피우던 시기였다. 차의 아홉 가지 덕을 칭하였는데, “첫째 머리를 맑게 해준다. 둘째 귀를 밝게 해준다. 셋째 눈을 밝게 해준다. 넷째 밥맛을 돋우고 소화를 촉진시켜준다. 다섯째 술을 깨게 한다. 여섯째 잠을 적게 한다. 일곱째 감증을 멈추게 한다. 여덟 피로를 풀어준다. 아홉 추위나 더위를 막아준다.”고하여 차의 좋은 점을 열거하였다. 금(원)나라에 나라를 넘기면서 수도를 양자강 이남인 항주로 옮겨 남송시대가 얼마간 더 지속된다.

서공이 본 고려의 모습은 참고할만한 부분이 전혀없는 것은 아니나, 사실과 맞지않는 것도 있다. 차에 대한 부분만 참고로 하기로 하겠다.

무이산 문공서원에서 제자들을 가르치던 주희¹¹⁾가 살았던 곳이 바로 차의 본고장인 복건성 무이산이다. 그는 말할 것도 없이 우리나라 조선 500년의 국교가 된 공자의 사상인 유학을 다시 한 번 일으킨 학자이다. 그는 그의 처소 문공서원에서 헨다양식을 『가례제정家禮制定』에 담았다. 오늘날의 유학을 공부한 사람들과 차를 배우는 차인들은 무이암차로 유명한 무이산의 주자사당에 가 차 한 잔 올리고오는 의식을 행하고 싶어 한다.

고려중기의 대문장가이며 백운거사로 일컫는 이규보가 살았던 시대는 순탄치 않은 날들이었다. 게을러지고 무능력해지는 것이 싫어 부귀와 벼슬하기를 바랐던 이규보, 그러나 번번이 좌절을 당하고 다시 자연으로 돌아오기를 반복한다. 그때 그의 마음속에 차가 자리 잡기 시작하고 『다경』 책을 가지고 다닌 흔적을 발견할 수 있다. 그의 차 기록을 보면 상당수가 사원을 중심으로 한 사대부와 승려들의 차생활에 관한 기록들이다. 그 기록들을 더듬다보면 수준 높은 우리 차 문화의 현장을 발견하기도 하지만,

늙은 스님들 쓸데없이 할일도 많으시더군.

차를 평하라 또 샘의 등급을 따지시라.

- 〈덕연원에 자면서 지은시를 화답하며〉의 한 부분 -

여기서 차를 평하는 일과 샘물의 등급을 정하는 일등은 이미 차 생활이 있던 후에 가능한 일들이다. 이 작은 기록하나가 고려시대에 이미 성행했던 차 생활의 한 단면을 보여준다. 문집들 사이에 간간히 보이는 짧은 기록 등에서도 고려시대 차 문화의 흔적을 만날 수 있다.

그가 운봉에 사는 고승 노규선사로부터 진귀한 유차儒茶(조아차무芽茶)를 선물 받고 쓴 시도 전해온다. 나중에는 고려의 관료들이 차를 올리라는 것이 심했던 것 같다. 노인과 어린이를 가리지 않고 험한 산골짜기로 보내어 차를 따오게 하는 행패를 보고 차나무를 모두 불태워버린다면 백성들이 입는 피해

11) 주희(1130~1200)는 남송 때의 사람으로 선조들은 본래 안휘성 사람이었다. 복건성에서 관직생활을 시작하였고 그곳에서 학문을 완성하며 제자들을 가르치며 살았다. 그곳의 다풍은 매우 검소했다. 그 배경에 주자는 스스로 제정한 [주자가례]속에 차례로써 조상께 제를 올릴 때의 의례를 담았다.

가 없을 것이라고 차 벗들에게 일깨워주는 시도 있다.

그리고 거리엔 다점이 있어 일반 백성에게 차를 팔았다는 기록도 있는 것으로 보아, 고려의 차는 진일보하여 상품으로 매매할 만큼 수요공급의 관계가 보편화했던 것 같다. 그 외 고려시대의 차시가 전해져오는 차인들을 보면 정몽주, 진각국사, 이세현, 이인로, 이곡, 안축, 원감국사등이 있다.

3) 조선시대의 차

고려 때 성행하던 차 문화가 조선으로 접어들면서 갑작스레 쇠퇴하는 현상을 보이게 된다. 주자학인 유학을 국교로 하는 억불숭유정책을 펴자 불교가 쇠퇴하여 사원을 중심으로 유행하던 차의 수요가 줄어들었기 때문이다. 그래도 국교가 유교로 되면서 『주자가례』를 실천하라는 명을 내린다. 관혼상제冠婚喪祭의 의례를 기록한 그 책에 나타나는 의례에는 차로 행하는 의식이 많다. 그랬음에도 우리나라에서는 차가 많이 나지 않기 때문에 왕가의 의식에서나 쓰이곤 하였다.

그러다가 조선이 안정기를 넘기고 문화가 꽃피우던 성종 조에 들어섰다. 차를 다시 찾기 시작하였다. 그 일례를 들어보면, 성종 때의 문신 김종직이 쓴 글에 “함양에 부임하여 보니, 함양에서 나지도 않는 차를 해마다 백성들에게 부과하여, 백성들은 멀리 전라도에 가서 비싼 값에 차를 구해온다. 쌀 한말에 차 한 홉의 비율로 사온다. 그 폐단을 알고는 백성들을 몰아치지 않고 관에서 구해 상공하였다. 내 일찍이 삼국사기를 읽었으되 신라 때 당나라에서 차 종자를 얻어 지리산에 심게 했다는 기록을 보았는데, 함양이 지리산 아래이니 어찌 신라 때의 것이 남아있지 않으랴 생각되어 노인을 만날 때 마다 물어보았다. 그 결과 엄천사 북쪽 대나무 숲에서 차나무 몇 그루를 얻었다. 나는 몹시 기뻐서 곧 그곳에다 다원을 설치하고 근방에 있는 백성들의 밭을 사서 관전으로 보상해 주었다. 몇 해가 안 가 차나무는 잘 번식해서 다원 안에 가득 찼다.” 그러나 본인이 그곳을 가 보았을 때는 차나무는 다 살지고 개망초꽃만이 무성하게 피어있었다. 조광조, 김종직 등으로 이어지는 사림의 화를 당하면서 차나무도 사라졌다는 말인가, 세폐사건으로 불을 질러버렸다는 말인가. 지방화 시대에 문화제의 시대이니 곧 복원이 되리라고 기대해본다.

임진왜란 때는 명나라 장수 양호에 얽힌 일화가 있다. 원군을 끌고 온 그가



김종직의 관영차밭터

남원에 주둔할 당시 토산차를 발견하고 선조께 진정했는데, 육안차가 아닌 작설차 종류라는 이야기가 나온다. 이에 양호는 그것도 차라면서 신하들에게 차를 마시게 하면 마음이 열리고 기운이 나서 모든 일을 잘 해낼 것이라고 한다. 그러나 정탁이란 우리나라 신하가 그것은 우리를 우습게 여기는 모욕적인 말이라며 질색을 하는 말이 조선왕조실록에 나온다.

차나무는 임난 때를 지나 병자호란 때에 청의 세폐사건으로 불 질러 버리는 고초를 겪게 되고, 시류에 맞춰 『동의보감』에 힘입어 차대신 대용차¹²⁾가 퍼지면서 민간인의 차생활은 실로 다양해진다.

그러다가 1805년 정약용이 강진으로 유배를 가면서 차가 다시 등장한다. 유배 4년 후 다산은 혜장선사¹³⁾를 만나, 만덕산 백련사를 오가며 차로써 교류를 한다. 18년 만에 유배에서 풀려 돌아올 때 다산의 제자들이 [다신계]를 조직하여 1년에 한 번씩 햇차를 보냈다.

12) 대용차라면 인삼차, 대추차 등등의 차나무에서 나는 찻잎으로 만든 차가 아닌 모든 것을 일컫는 말이다.

13) 惠藏(1772~1881) : 대흥사로 출가하여 30세에 대흥사 두륜회의 주맹이 되었다. 혜장이 백련사 주지로 있던 34세 때 강진에 유배와 있던 다산(44세)을 만나 깊은 교류를 맺는다. 다산을 강진초당 자리로 옮겨 살게 해주고 혹독한 국문으로 생긴 지병을 차로써 낫도록 도움을 준다. 두 사람의 만남이 얼마나 즐거웠는가는 대흥사의 혜장선사탑 비문에 나와 있다. 슬병으로 일찍 세상을 떠난 호 아암兒菴은 다산이 지어준 이름이다.

다산과 혜장이후 차는 추사와 초의로 이어진다. 추사는 연경에 가서 경학과 금석학, 글씨 이외에도 차 생활을 보고와 스스로를 승설학인이라 칭하며 차를 펴져 나가게 한다. 초의는 이를 계기로 『다신전』¹⁴⁾이라는 차에 대한 기록을 쓰게 되어 오늘날 차인들에게 귀한 자료가 된다. 그 6년쯤 후 추사를 통해 알게 된 해거도인 홍현주의 부탁으로 동차(東茶) 곧 한국의 차를 찬미하는 『동다송東茶頌』¹⁵⁾을 저술하여 다서茶書의 불모지에 빛나는 업적을 남겼다.

4. 파주의 다인들

1) 율곡, 사계, 우암

파주의 학자요 기호학의 종장인 율곡은 어머니를 16세에 여의었다. 시묘를 끝내고 금강산의 절로 들어가 잠시 불교를 공부하게 되는데, 율곡은 이미 그전에 봉은사에 드나들으며 차를 접하였다. 차를 우리려면 좋은 물을 가릴 줄 알아야하는데 좋은 물이란 어떤 것인가를 알아내 금강산에서 스님을 놀라게 한 일례도 있다. “대개 좋은 물이란 무거운 물입니다. 굵은 물은 흐리터분 하니 무겁게 보이지만 사실은 좋은 물보다 가벼운 물입니다.”

율곡은 금강산에 머물면서 산중이란 다시를 몇 편 남긴다. 그중 대표적인 시 한수를 들어보면-

약초 캐다 홀연히 길은 잃었네.
 봉우리마다 단풍 곱게 물들고
 산승이 약탈 길어 돌아간 뒤
 숲 너머 차 달이는 연기 피어오르네.

- 山中 -

14) 茶神典 : 초의가 청나라의 모환문이 엮은 차의 백과사전인 『만보전서』에서 차에 관한 부분인 『채다론採茶論』을 베껴 45세에 발문을 쓰고, 다신전이라는 제목을 붙여 차를 알고자하는 사람들이 쉽게 보게 했다. 차의 수확과 다도에 관한 저술.

15) 東茶頌 : 초의가 쓴 다서로서, 1책. 필사본. 7언시로 총 31송이며 송마다 주를 붙여 본문을 보충했다. 내용은 차의 역사, 차나무의 품종, 차 만드는 법, 차를 끓이고 마시는 법, 차의 생산지와 품질 등을 노래한 것이다. 우리나라 토산차에 관한 것은 6송이 있다. 토산차가 중국 것에 못지않음을 찬양하고, 토산차를 따는 시기도 중국과 달라 중국책인 『다경 茶經』에서 말한 곡우穀雨 가 아닌 입하立夏 다음이 적당하다고 했다.

울곡이 42세에 쓴 『격몽요결』 제의초 부분에서는 “상고하건대 『가례』에 보면 보름날에는 신주를 내 모시지 않고 다만 차를 올린다 했는데, 지금 우리나라 풍속에는 차를 올리는 예는 없다. 그러니 보름날에는 신주를 내 모시지 않고 다만 독만 열어놓고 술도 올리지 말고 오직 향만 피워서 차별이 있게 해야 할 것이다.”고 나와 있다. 주자의 모든 것을 다 받아드리면서도 우리나라에 차가 귀해서 그랬을 것이다. 올해 첫 다도강의를 하면서 다도반 일행은 자운서원의 강당에서 수업을 하고 사당 앞에 차를 한잔 올렸다.



자운서원 강인당에서



푸른파주 교육문화분과에서 다도강의



김장생의 『가례집람』
차선/차잔/차탁이 그려져 있는 그림

올곡의 후학들로서 차를 마시고 차에 대한 이야기가 등장하는 사람들로 사계 김장생이 있다. 사계는 『상례비요』·『의례문해』·『전례문답』·『가례집람』을 썼는데, 『가례집람』의 제기도설 부분에서 차잔과 다선, 다탁, 다완 등의 다구들이 구체적으로 그려져 있다. 우리나라 제례법에 차를 올린 예는 없다고 하지만 제사를 지내는 그릇들의 그림祭器圖부분에 이런 것이 나와 있는 것으로 보아 차가 있으면 올릴 수도 있었던 것이 아닐까-

암튼 사계는 이런 것으로 보아 차에 대한 지식이 깊었음을 엿볼 수 있다. 특히 가례집람에는 음력으로 초하루와 보름에 지내는 삭망차례 때는 신주 오른쪽에는 술잔을, 왼쪽에는 차잔을 놓는다는 대목이 있다. 특히 중국은 초하루 보름에 차 하나만 놓고 제사를 지내기도 했다는데 거기서 차례(茶禮)라는 말이 나온 것이다.

스승 김장생의 예학을 충실하게 발전시킨 후학으로 우암 송시열이 있다. 자운서원의 묘정비문을 썼는데, 그는 자신의 문집인 『송자대전』 권 78서에 다음과 같이 차를 권장하는 글을 남긴다. “우리나라 풍속에는 차에 대한 풍속은 없다. 그래서 승능으로 이를 대신하는 수밖에 없으니 부득이한 일이다. 이를 소위 손(飮)이라하니, 이 뜻은 밥을 물에 만다는 것이다. 그러나 이런 일이 번거로우니 차를 사용하는 의례를 따르도록 하고, 밥을 물에 말지 않도록 하는 것도 괜찮을 듯하다.” 스승 사계의 차 마시는 풍습을 보았으니 우암도 자연스럽게 차를 접했을 것이다.

2) 영수합서씨, 유한당 홍씨, 홍현주와 숙선옹주

위에 살펴본 사람들은 차인으로보다는 유학자로 더 유명한 사람들이다. 그렇다면 그 외에 차 생활을 한 사람들이 없었을까. 있었다. 여자였기에 드러나고 알려지지 않았을 뿐이다. 물론 그 시대의 흐름상 따로 문집이 있었던 것은 아니고, 남편의 문집에 들어있었다. 장단 공덕리에 묘가 있는 풍산홍씨가에 홍인모의 문집에 실려 있다.

① 영수합 서씨

1753(영조 29)~1823(순조 23)까지 살았으며, 조선후기 여류시인이며, 본관은 달성達城. 영수합은 당호堂號이다. 서경주徐景주의 손녀이며, 감사 서형수徐迥修의 딸로서 후에 승지 홍인모洪仁謨에게 출가하였다.

어려서부터 총명하고 글 읽기를 좋아하였으나, 여자가 글을 배우면 박명하다고 부모가 꺼려 남동생들 어깨 너머로 한문을 배워 문장가가 되었다. 출가하여서는 세 아들과 두 딸을 두었는데 세 아들은 석주(奭周)·길주(吉周)·현주(顯周)로서 당대 문장가로 이름을 날린 형제들이다. 두 딸 중 유한당(幽閑堂) 원주(原周)도 형제에게 못지않은 시인이 되었다.

정경부인(貞敬夫人)의 칭호를 받았으며 사후 경기도 장단 공덕리에 부군과 합장하였다. 영수합은 군자의 예의범절과 소인들의 진퇴거동을 알기 위하여 경전을 섭렵하였으며 현모양처로 이름이 높았고, 시인이요 문장가로서도 명성이 있었다.

그의 시는 《영수합고 永壽閣稿》라 하여 남편 홍인모의 문집 《족수당집足睡堂集》 제6권에 부록되어 전한다. 대표작품은 〈차이백추하형문次李白秋下荊門〉·〈차계아동가십영次季兒東嘉十詠〉·〈차당인방은자불우次唐人訪隱者不遇〉·〈차귀거래사 次歸去來辭〉 등이 있다.

영수합 서씨의 행장과 시편 속에 나타난 것을 보면, 봉건 조선사회의 규범을 따르면서도 한 인간으로서 자신의 내면세계를 지켜온, 조선시대 매우 드문 여류시인이다. 비록 닫힌 조선사회의 질곡 속에서도 자신의 빛을 잃지 않은 여인이었다.

텅 빈 차가운 산 저 밖에
쓸쓸히 눈 덮인 봉우릴 마주 대한다.
마을 연기는 피어나 저녁풍경 이루고
들에 나무는 성긴 그늘을 만든다.
고운 달 나올 대 그림자 지더니
밝게 빛나자 숲엔 달빛이 가득하다.
그 달빛 머리카락에 흰 빛 더하여도
부디 내 마음 비추어라.

.....

차 끓이며 한가로이 잠 못 이루면
외로운 호각소리, 어느새 새벽이란다.

- 막내아들의 시운을 차운하며 -

② 유한당 흥씨

영수합 서씨의 딸이다. 그녀의 200여 편의 시는 그녀의 양자 심성택이 문집으로 묶어 『유한집 幽閑集』으로 세상에 전한다. 이 책에는 6편의 차와 관련된 차시가 전한다. 조선시대의 여인들이 시를 짓는 일은 당시로서는 대단한 일이었다. 당시 여성들이 시를 지어 남에게 알리는 것은 큰 수치라고까지 말하였다.

조선시대 최고의 여류시인으로 손꼽히는 허난설헌의 경우만 하더라도 여성으로서 갖는 세 가지 한 중에 하나가 ‘하필이면 왜 여자로 태어났는가.’ 하는 것이었다는 점은 조선시대의 여성에 대한 신분적 제약이 얼마나 힘든 굴레였는가를 짐작해 볼만하다. 이덕무의 『사소절』에서 여인의 교육의 한계를 말한 것을 들어보면-

“부인은 書史 論語 毛詩, 小學, 女士書를 읽어 그 뜻을 통하고, 백가의 성과 선세의 講系와 역대 국호와 성현의 명자를 알게 할 뿐이요, 맹랑하게 시구를 지어 외간에 전파함은 옳지 않다.”

근대 실학자이자 사상적 선구자였던 성호이익도 <성호사설>에서

“독서와 강의는 장부의 일이니, 부인이 이를 힘쓰면 폐해가 무궁하다.”

라고 하여 당시 여성들이 독서나 문학을 한다는 것을 얼마나 부정적으로 생각하고 비추어졌는가를 엿볼 수 있다.

이러한 배경 속에서 시를 남겼으니 그 시절의 남성위주의 시각에서 보자면 아주 맹랑한 일을 한 것인지, 영수합서씨의 인품과 모든 것을 사랑하던 남편의 덕스러움 때문인지, 그러나 여권신장이 제대로 된 신사임당이나 허난설헌의 친정집들은 여자의 글 짓고 그림 그리는 재주를 높이 평가하던 집안도 있었다. 그런 속에서 남아 전해오는 작품이어서 참으로 귀한 자료가 되고 있다.

유한당 홍씨의 이름은 홍원주, 홍인모와 영수합 서씨 사이에서 1791년 태어났다. 17살 위 홍석주, 5살 위 홍길주, 2살 아래로 홍현주가 태어난다. 여성의 인품이 매우 그윽하고 점잖음을 일컬어 유한정정幽閑靜貞이라고 한다. 그가 어떤 세계를 갖고 싶어 했는가를 유한당이란 호에서 알 수 있다. 어려서 남자형제들 사이에서 어깨너머로 한학을 배웠으며, 그녀 또한 매우 총명하였다고 한다. 아마도 어머니를 꼭 닮은 딸이지 않았나싶다. 어머니의 영향으로 규수시인으로 성장하는데 무리가 없었다.

유한당 홍씨는 청송 심 씨 문중 심의석의 부인이 된다. 심의석은 유한당보다 2살이 연하이다. 이 부부의 금슬은 무난하였지만 자식이 없어 심성택을 양자로 들인다. 유한당이 36살 때 남편 심의석이 먼저 세상을 떠나게 되어 양자 심성택과 함께 여생을 보낸다. 『청송심씨대동보』에는 유한당 홍씨의 생년만 기재되어 있어 유한당의 정확한 사망 년대를 알 수가 없다. 『유한집』은 그녀가 죽은 뒤 아들이 1854년에 발간한 시집이다. 외로워서였을까 그녀는 어머니 동생들과 함께 자라던 고향집을 그리는 글이 여러 편 실려 있다.

고향을 그리는 시한수를 들어보자.

마음은 천리를 달려
매화 한그루를 찾아가니
담장 위 달빛아래 홀로먼저 피었다.
해마다 오는 봄비 누구를 반기나
밤이면 밤마다
내 꿈속에 들어와 피는 매화꽃.

- 고향집 매화를 생각하며 -

초록이 무너져 내리는 봄날 저녁, 유한당은 차를 달이다 달을 맞는다. 그녀는 찻잔에 초록빛 차를 따라 매화에게 권하며

③ 흥현주와 숙선옹주

흥현주의 호는 해거도인, 영수합 서씨의 3남이며 정조의 부마이다. 『동다송』의 저자 초의는 책 첫면에 “해거도인께서 차를 만드는 법에 대해 물으시기에 마침내 삼가 동다송 한편을 지어 올립니다.”라고 쓰여 있다. 숙선옹주를 아내로 맞아 의종계 살았는데, 그들이 살았던 곳은 천마산, 남산, 북한산 근처이다. 먼저 숙선옹주가 세상에 태어나게 된 배경이 파주와 무관하지 않다. 그 사연을 살펴보면-

영조의 부마인 박명원은 화평옹주를 아내로 맞아들이게 된다. 영조와 선희궁 영빈 이씨 사이에서 태어난 그녀는 현숙하고 현명하여 영조가 딸들 중에서 제일 귀애했다고 한다. 그녀는 현명했고 착한 딸이자 누이였다. 당시 영조는 아들 사도세자와 사이가 좋지 않았고 이를 중재하던 이는 바로 화평이었다. 화평옹주는 아버지 영조에게 항상 동생인 사도세자의 마음을 헤아려 고하였고, 사도세자에게는 아버지의 마음을 헤아려 타일렀다.

그런 화평이 출가하여 22세로 일찍 죽는다. 영조는 화평의 죽음을 몹시 애



박명원과 화평옹주의 묘

석해하며 묘비의 비문을 직접 썼다. 지금 그것은 파주읍 마산리 박명원과 화평의 묘앞에 있다. 한편 사도세자도 누나인 화평옹주가 죽자 탄식을 하며 가로되 “아. 이제 누가 나의 어려움을 알아준단 말인가? 화평누이..... 왜 이리 일찍 가시었소. 나만 두고, 이제 나는 어찌하면 된단 말시오.”하며 몹시 슬퍼했다.

그러다가 화평의 친정 조카인 정조가 조선의 22대 임금이 되었다. 그런데 정조도 후사가 귀했다. 정비에게서는 손이 태어나지 않았고 의빈성씨에게서 난 문효세자는 일찍 죽었다. 정조에게 수빈박씨를 천거해 대를 잇게 한 사람이 바로 박명원이다.

그렇게 간택된 수빈박씨가 후에 23대 임금이 되는 순조와 숙선옹주를 1793(정조 17)년 낳는다. 그러나 수빈은 참으로 겸손했다고 한다. 손이 귀하던 궁에 태어난 숙선은 정조와 수빈의 사랑을 담뿍 받으며 자라났고, 순조의 동복 누이동생으로 남매간의 우애도 극진하였다.

그러나 그렇게 좋은 환경 속에서 태어난 숙선이지만 여덟이 되던 1800(정조 24)년에 아버지 정조를 여윈다. 그리고 두해 뒤인 열 살에 동갑나기 홍현주를 만난다. 바로 그가 초의선사에게 차에 대하여 궁금한 것을 물어본 것이 『동다송』이 나오게 된 배경이다. 그렇다면 우리 차의 역사에 있어서 파주의 자리매김의 역할도 당당히 회자되어야 한다.

숙선은 높은 신분적 지위를 자랑하지 않고 사대부가의 며느리와 아내로서 소박하며 따듯하게 살다 갔다. 숙선이 남긴 200여 편의 시는 『선언실권宣言室卷』으로 묶여져, 남편 문집인 『홍현주시문고』에 전한다. 거기에 4편의 차시가 전한다. 이시를 발견한 사람은 박희준 선생이 홍현주의 기록을 더듬다가 광맥처럼 영수합, 유한당, 숙선을 발견하였다.

다음은 숙선이 시어머니와 함께했던 찾자리를 그리며 지었던 차시 하나를 들어보자. 매화꽃이 피는 어머니 집을 그리며 쓴 시가 유한당 홍씨와 같이 그리워함을 엿볼 수 있다.

매화나무 집에서 늦도록 차를 마시니
오동나무 난간에서 깃든 새가 운다.
누가 옥피리 소리를 듣는가.
술숯 사이에서 푸른 샘이 솟는다.

- 卽事 -

숙선의 나이 서른에 친정어머니 수빈박씨가 죽는다. 그 슬픔을 숙선은 6년 뒤에 다음과 같이 시로 남겼는데-

내 난지 서른여섯에
어찌 이리 부모를 일찍 잃었을까
경신년에 아버님을 여윈 후
나에게는 오로지 어머님뿐이었는데.
임오년에 또 상을 당하니
나는 또 누구를 의지하며 살꼬,
해마다 이 날이 오면 애끓는 슬픔만 마음에 차네.
- 우연히 읊다 偶吟 -

정조가 승하한 것이 옹주의 나이 여덟 살이었다. 어머니 수빈은 서른에 여윈 것을 볼 수 있다. 그러나 숙선은 시댁의 사랑과 푸근함 속에서 정을 붙이며 잘 살아간다. 그러다가 남산에서 북한산 새집으로 이사를 하던 해인 1836년 숙선은 마흔넷의 나이로 죽음을 맞이한다. 새집으로 이사한 것을 기뻐하며 즐겨 시회를 열던 홍현주는 숙선옹주와 사별한 뒤 시작을 멈춘다. 숙선이 죽은 해가 순조가 승하하고 2년 뒤의 일이었다.

다음은 홍현주가 숙선을 그리워하는 시 한편 보기로 하자.

가을하늘 물과 같아야
끝없이 푸르고
해지니 거친 들판에
찬 그루 한 그루 홀로 서있네
열 두 누각에 뜬 오늘 밤 달도
붉은 난 새가 머문곳을 알지 못하지.
- 가을날 새로난 무덤길을 슬퍼하며(秋日哭新阡) -

그저 누군가의 죽음을 슬퍼하는 시인 줄만 알고 그냥 지나칠 수도 있는 시이다. 그러나 홍현주의 연표를 조사하다보니 이 시가 바로 숙선옹주를 보내며 지은 시라는 것을 알게 되었다. 홍현주는 자신의 쓸쓸함과 슬픔이 어디서 비롯된 것인가를 안다. 해진 뒤 쓸쓸한 벌판에 한그루 찬 나무로 서있는 홍현주, 붉은 난 새인 아내가 간 길을 바라보며 쓴 글이다.

숙선이 죽고 20년이 흐른 후 홍현주는 그녀의 무덤을 이장하면서 다시 한번 숙선을 만난다. 그리고 제문을 남긴 것을 보면 홍현주가의 행복이 숙선이 살았을 때까지임을 실토했다. 그것은 그녀가 살았을 때까지는 기쁜 일이 많고 근심이 적었는데, 그 후 19년 동안은 기쁜 일이 적고 친척들 사이의 크고 작은 근심이 생겨났으며, 그러다가 기유년(1849)에 아들 홍우철이 죽고, 계축년(1853)에는 홍 씨 일문의 화를 당하였음을 엿볼 수 있었다.

숙선이 살았던 시절이 순조시절이다. 영조의 비 정순왕후의 수렴청정과 소위 벽파 세력의 천주교탄압이 오가작통법등으로 시행되던 때이다. 많은 사람들이 희생양이 되어 죽거나 유배를 가야했고, 차인 정약용이 18년간이나 유배생활을 보내야 했던 시기이기도 하다. 안동김씨와 풍양 조 씨의 세도정치 등으로 이어지면서 계속 어려운 시국으로 치달는다.

그러다가 아내를 이장하면서 밝은 세상에서 그대를 다시 보니 가슴이 메이고 속이 딱혀 무슨 말, 무슨 글을 쓸 수가 있겠느냐고 했다. 다음 생애 다시 부부의 인연을 지어 이승서 못하다 인연을 다하고 싶다는 절절한 그리움이다.

숙선옹주의 시숙이 되는 홍석주도 <숙선옹주묘표음기>에서 이들 시어머니와 며느리 사이의 두터운 사랑을 다음과 같이 기억하고 있다.

왕의 딸이란 존귀한 신분으로서 부모까지 갖춘 사람은 드물었다. 옹주가 시집을 와서 시어머니를 모심에 지성을 다하였고, 말쑥이 있으면 더욱 몸과 마음가짐을 단정히 하여 공경하는 모습을 보였다. 대내에서 하사한 집과 부엌에서 가재도구와 주방기구를 간수함에 있어 비록 그릇하나라도 먼저 시어머니께 드리고 난 뒤 사용하였고, 늘 시어머니 곁에 있지 못하는 것을 한탄하였다. 시어머니 상을 당한 뒤 옹주는 사모하는 슬픈 마음이 더하여 우연히 시어머니 이야기가 나오면 울먹이며 눈물을 흘렸다. 우리 형제와 자매 그리고 제수씨와 조카들을 대함에 하나라도 어긋나는 것이 없었다. 종종 나의 뜻을 먼저알고 행하기도 하였는데, 서로 만나면 늘 한결같이 의젓하였다.

이런 배경 속에서 위의 문헌 등으로 숙선을 보면 왕가의 옹주라는 신분보다는 한 지어미로서, 한 어머니로서, 한 여성으로서의 삶을 잘 살다간 것을 엿볼 수 있다. 늙름하고 기품을 잃지 않아 주변의 사랑을 받았던 숙선옹주, 그녀가 나누었던 차 한 잔을 오늘날 좋은 사람들과 나누고 싶다.

5. 결 론

“하늘을 나는 새나 땅위를 달리는 짐승이나, 이들은 하늘과 땅 사이에 함께 먹고 마시며 살고 있다. 마신다는 것의 기원과 뜻이 참으로 오래되었구나.” 육우의 다경에 나오는 이야기이다. 하늘과 땅 사이에 사는 모든 생명체가 함께 살아가는데 마시는 행위는 먹는 거만큼 중요한 행위이다.

파주가 차의 역사에 중요한 획을 긋는데 기여한 인연을 살펴보았다. 차가 무엇일까, 복잡한 세상에 언제 그렇게 차를 마시나, 이런 생각들을 할 수가 있을 것이다. 파주에서 차 생활을 하였던 흔적은 찾기 어렵다. 그러나 한다하던 사람들이 살았던 파주, 한다하던 사람들이 곧 선비요 학자들이라 한다면 그들은 자신을 수양하며 소박한 차 한 잔의 멋을 즐겼으리라고 본다. 청백리의 대표정승과 기호학의 본산, 지조를 근본으로 살았던 학자들은 차 한 잔을 마시면서도 선비로서의 품성을 잃지 않도록 수행을 했을 것이다.

필요해서였는지 필요할 것 같아서였는지 차 공부를 시작한지 10년이 넘었다. 그렇게 들어선 길을 놓지 못하고 있다. 그러다보니 파주는 차와 연관 있는 흔적이 무엇이 있을까하는 생각을 해보게 되었다. 그러다가 울곡과 사계, 혜음원사지, 영수합 서씨와 허준 선생의 묘가 장단에 있다는 것만으로도 충분히 이런 글을 쓸만한 당위성이 있다는 생각을 하게 되었다.

고려 16대 임금인 예종때, 파주에서는 혜음원사지가 완공되었고 다음해 우리나라에 다녀간 사신하나가 우리나라 사대부들의 접빈다례의 풍습이며 여러 가지 그림을 곁들여 책을 쓴다. 그 책이 『고려도경』이다.

울곡은 어머니 시묘를 치루고 절로 들어가 차를 가까이하게 된다. 그러면서 차 시 몇 편을 남겨 다인의 범주에 넣어 보았다. 그 불교에 귀의했던 사건으로 관직의 화를 입을 뻔도 하였다. 주자도 젊었을 시절에 불교에 귀의한 적이 있었다. 사계가 쓴 책에는 분명히 제기도祭器圖 도설 부분에 차선과 찻잔등이 그려져있건만 예학자들은 우리나라는 제사에 차를 올린 예는 없다고 펼쩍된다. 주자가례에는 모든 의례에 차로서 행하라고 나와 있다. 물론 차가 많이 나지 않는 우리나라 현실에는 그대로 할 수가 없었을 것이다. 우암은 차 올리는 것에 훨씬 진취적이었다.

정조때, 박명원의 천거로 정조의 빈이 되어 궁에 들어간 수빈이 숙선옹주를 낳고, 그 옹주가 차생활을 하던 영수합서씨의 며느리가 되어 아름다운 차

인 가족의 발자취를 남긴다. 그 영수합의 3남 홍현주가 차에 대하여 물은 것이 『동다송』이 나오게 된 배경이라니 이것이야말로 다도계에 있어서 파주인으로서 중요한 일을 하게 된 동기라고 말할 수 있다. 차나무하나 자라지 않는 파주에서 차를 이야기하려니 그 사건하나만으로도 기쁘기 그지없었다.

차는 가슴을 후련하게 씻어주고, 맑고 아늑한 기운을 주며 그 상쾌하고 그윽한 운치는 소란한 가운데서는 즐기기 어렵다고 했다. 그래서 차하면 맑은 샘물 흐르는 산사를 생각하는 것일 것이다. 오늘날 차의 뛰어난 효능은 여러 가지 과학적 실험을 통해, 신체 건강은 물론 정신건강에 이르기까지 증명되고 있다.

여럿이 마시는 차보다 혼자마시는 차는 호젓해서 좋다고 하였다. 혼자마시든 여럿이 마시든 차를 마신다는 것은 마음을 나누는 일이다. 문사와 선비들이 많았던 고장, 그들을 찾아다니는 길에 꽃차 한잔, 목련이 피면 목련꽃차 한잔 올리면서 살아가면 이 아니즐거울텐가. 즐거운 찾자리로 즐겁게 살아가기를 기원하면서.

<참고문헌>

- 박희준, [차한잔] 신어림 1994
정찬주, [다인기행] 열림원
이목, [이목의 차노래] 두레미디어
일연, 이동환 역주, [삼국유사] 삼중당
치우치핑, 김봉건 옮김, [다경도설] 이큰아침
박영규, [한권으로 읽는 조선왕조실록] 웅진
박영규, [한권으로 읽는 고려왕조실록] 웅진
서금, 민족문화추진회옮김, [고려도경] 서해문집
울곡 이이, [격몽요결] 을유문화사
가계 김장생, [가례즙람] 성균관유교학술원
김대성, [동다송] 동아일보사
최규용, [금당다화] 이큰아침
파주문화원, [파주문화유산가이드북]

여 백

500년 고려 도읍지 문화흔적 곳곳에 남아

오 순 희*

개성

개성은 고려의 역사가 서려있는 곳, 918년부터 1392년까지 고려의 도읍지였다. 언젠가 한 번은 가보고 싶었던 곳이지만, 이념의 벽이 가로막혀 있는 북쪽 땅에 가 볼 수 있으리라곤 상상도 못했다.

2007년 12월 5일부터 개성관광이 시작되자 4일 째 되던 8일에는 나도 개성관광길에 나설 수 있었다. 넘어지면 코 닿을 곳이라는 말이 딱 맞을 만큼 가까운 거리인데, 반세기가 넘는 세월을 돌아 이제야 발을 디울 수 있다니, 이렇게 어처구니없는 일이 또 있을까. 도라산 출입국 사무소에서 까다로운 절차와 주의 사항을 듣고 버스로 개성에 들어서는데 몇 분이나 걸렸을까. 잘 닦인 도로를 잠깐 달렸는데 여기서부터 개성이라고 한다. 크게 달라진 건 없었다. 남측에서 설비한 도로는 남쪽과 북쪽을 경계 짓는 금조차 없이 개성공단까지 이어지고, 산야는 늘 보아오던 외갓집 시골풍경을 닮아 있어 낯설지 않았다. 도로에 일렬로 늘어선 가로등 모양과 색깔이 다르다는 관광회사 직원의 말을 듣고서야 북쪽에 들어섰다는 것을 알 수 있었다.

다시 개성 출입국 사무소에 내려서 다른 나라에 입국할 때처럼 입국증에 도장을 받아야했다. 버스가 서있는 출입국사무소 앞에 커피와 인삼차 등, 간단한 먹을거리는 파는 간이상점이 있어서 관광객들이 뜨거운 차를 사마시고 있다. 돈은 달러만 사용할 수 있고, 찻값은 우리 돈으로 치면 2000원, 남쪽의 찻값과 비슷하다. 자세히 보니 옆에 세원 진 물류 차에 현대라고 써있다. 드디어 그곳에도 서서히 자본주의가 밀려들고 있는 것이다.

* 연구위원

북측 안내원

생전 처음 가보는 북한의 모습을 자세히 보려고 버스의 앞자리를 차지하고 앉았는데, 거기엔 북측 안내원 세 명이 앉아야 할 자리라고 한다. 하는 수 없이 밀려나며 답답한 가운데자리보다 높이 앉은 뒷자리가 나올 것 같아 맨 뒤로 가서 앉았다. 사람들이 모두 자리를 잡고 북측 안내원 세 명도 버스에 올라와 그날 안내를 맡은 한 사람만 앞에 앉아있고, 두 사람의 안내원은 내가 앉은 곳으로 왔다. 세 사람씩 안내할 필요는 없을 텐데, 한 조로 묶어 놓은 것은 서로를 감시하게 하려는 것일까.

조금 나이 들어 보이는 중년의 안내원은 2인용 의자의 제일 뒷자리에 앉았고, 아직 앳돼 보이는 젊은 안내원은 긴 의자의 내 옆자리에 같이 앉게 되었다. 북한 사람과 가까이 할 기회가 생겨 오히려 잘된 일이었다. 두 사람 다 용모가 준수한 편이고, 묻는 말 뿐 아니라 개성의 전설이나 역사에 대해서도 스스럼없이 이야기를 잘했다. 옆자리 젊은이는 서른 살이고 작년에 결혼했다고 한다. 아이가 있느냐고 물으니 뱃속에 아기가 들어 있다는 표시로 두 손으로 배를 둥그렇게 해 보여, 옆에 있던 일행과 나는 그에게 축하의 인사 하였다. 이름을 물으니 '김진송'이라고 하여 나는 이름이 멋있다고 추켜 주었다.

오늘의 일정은 박연폭포와 폭포 뒷길로 이어지는 관음사를 둘러보고, 개성 시내에서 점심식사를 한 후 정몽주의 집터인 송양서원, 선죽교, 표충비와 고려박물관(고려성균관)을 돌아보는 일정이다. 개성에는 어제밤새 내린 눈으로 천지가 하얀 세상이었다. 어릴 때부터 학교에서 배운 대로라면 북쪽은 무섭고 어두운 곳이며, 사람들은 늑대로 표현 되거나 빨간색 이미지로 대변되는 곳이었다. 그러나 폐쇄적이던 북한 실정이 조금씩 알려 지면서 어렸을 때 배운 대로 생각지는 않게 되었지만, 그래도 북한은 알 수 없는 미지의 세계로 남아 있었다. 그런 내 선입견은 하얗게 덮인 세상으로 하여, 어두운 이미지를 덮어 버리고 마음속에 새로운 그림을 그릴 수 있게 되었다.

버스가 가는 길 오른 쪽으로 봉동역이 보이고 마을이 나타나기 시작하였다. 길옆으로 상점이 가끔씩 보인다. 상점엔 <물고기상점> <고기남새상점> 이라고 써 있고, <봉동리발관>도 보이고 학교도 보였다. 출근하는 사람들이 자전거를 타고 지나가는 것이 보인다. 버스의 차가운 유리문에 성애가 하얗

게 서러 계속 커텐으로 닦아내며 밖을 내다보았다. 옆에 앉은 안내원 김진송은 송악산은 긴 머리채를 늘이고 편안하게 옆으로 누운 풍만한 여인의 모습을 닮았다고 하며, 송악산에 얽힌 전설을 들려주기도 하였다. 내가 메모지에 그의 이야기도 적고 개성시내의 이것저것을 쓰고 있었더니, “무얼 그리 적습니까?”하고 물었다. 옆에 있던 사람이 “글 쓰는 분이예요.”라고 하니까 “작가 선생님이십니까? 작가 선생님을 다 만났습니다.”하며 관심을 갖는다. 내가 작가는 무슨~ 중얼거리며 작가는 아니고 그냥 여행기를 좀 쓰려고 한다니까, “글을 쓰시니 참 부럽습니다.”라고 하면서 더 많은 이야기를 해 준다. 그날 개성 관광을 마치고 헤어질 때 그는 웃으며 “종자 좀 많이 얻었습니까?”하고 물었다. 처음엔 무슨 뜻인가 의아 했지만 이내 글 쓸 거리를 많이 수집했느냐는 뜻인걸 알아차리고, “네 종자 많이 얻었습니다.”하고 나도 웃으며 대답하였다.

박연폭포(朴淵瀑布)

박연폭포로 가는 길은 개성시내에서 북쪽으로 27km를 더 가야한다. 버스는 산 중턱 경사면까지 발이 있는 외진 길로 들어섰다. 좁은 도로에 녹지 않은 눈이 미끄러워 조심조심 6대의 버스가 줄을 지어 간다. 이윽고 천마산 기슭 박연폭포 아래에 도착하여 주차장에 버스를 세우고 언덕을 조금 올라가니, 물길이 내리 꽂히는 폭포가 보인다. 병풍처럼 둘러 서 있는 바위 위에서 쏟아져 내리는 물줄기가, 박연폭포의 겨울 운치를 더해주고 있다. 겨울이어서 물줄기가 약하기는 하지만, 서화담(徐花潭) 황진이(黃眞伊)와 함께 송도삼절(松都三絶)로 불리는 박연폭포는 쉬지 않고 흘러내리고 있었다.

여성 안내원이 박연폭포와 황진이에 대해서 설명하는 것을 들으며, 모두들 사진 찍기에 바쁘다. 박연폭포는 금강산의 구룡폭포와 설악산의 대승폭포와 함께 우리나라 3대 폭포라고 한다. 천마산과 성거산 사이를 흐르는 계곡물이 모여 연못을 이루고 있는데 연못의 모양이 바가지처럼 보여서 박연이라고 설명 하였다. 그 연못의 물이 아래로 흘러내리며 37m 높이의 박연폭포를 이루고 있는 것이다. 여름엔 내려오는 물의 폭이 7~8m로 넓지만 겨울이라 1~2m 정도로 줄어 있었다. 나는 말로만 듣던 그 유명한 박연폭포에 왔으니 뭔가



박연폭포

의미를 찾기 위해 여기저기 사진기에 담았다. 폭포의 물줄기를 가두고 있는 고모담(故母潭)연못 옆에는 조선시대 명기 황진이가 머리채에 떡을 적서 초서체로 쓴 시를 새긴 용 바위가 있다. 중국 시인 이태백이 여산 폭포를 바라보며 남긴 시구이다.

‘비류직하삼천척(飛流直下三千尺), 의시은하락구천(疑是銀河落九天)’.

“물줄기가 삼천자를 날듯이 떨어지니 마치 하늘에서 은하수가 쏟아지는 듯하다.”

관광객들은 용 바위를 밟고 올라서서 글자를 확인하기도 하고, 폭포를 배경으로 사진을 찍기도 하였다.

관음사

박연폭포 옆으로 관음사로 오르는 길이 있다. 가파른 계단을 올라서자 범사정(泛斯亭)이라는 정자가 폭포와 마주하고 서 있었다. 안내판에는 “1700년에 지은 건물로 여기에 올라서면 마치 안개바다 위에 떠가는 듯하다.”

고 하여 붙여진 이름이라고 써 있다.

범사정을 옆을 지나 산으로 오르면 고려 때 지은 대흥산성의 북문에 이른다. 대흥산성은 사적 52호로 천마산과 성거산의 골짜기를 끼고 축성된 포곡식 산성으로, 둘레가 10.1km가 되며 4개의 큰문과 사이문이 있었으나, 현재는 북문이 가장 잘 보존되어 있다고 한다. 범사정에서 대흥산성에 이르는 길을 옛사람들은 개성의 '금강'이라 불렀는데, 특히 가을 풍경이 아름답고 신비로워 금강산에 온듯하여 그렇게 불렀다고 한다.

북문을 통과하여 30여분동안 걸어 올라가니 관음사가 보였다. 관음사는 보물 33호로 지정된 고려시대의 사찰로 광종 21년인 970년에 법인국사가 처음 창건하였다. 현재는 대웅전과 관음굴, 7층 석탑과 승방 하나로 이루어진 작은 사찰로 남아 있다. 고려 말인 1393년엔 대웅전만한 법당이 5개가 넘었다는데, 임진왜란을 겪으며 모두 불에 타고 현재의 대웅전은 1640년에 고려의 건축을 복원해서 세운 것이다.

대웅전 뒤편 문에 있는 문살은 오른 쪽 문이 미완성인데, 거기엔 전해 내려오는 이야기가 있다. 절 근처에 손재주가 뛰어난 '운나'라는 소년이 살고 있어서, 사찰 복원 공사를 할 때 운나에게 문살을 파게 하였다. 그러던 어느 날 소년의 어머니가 아프다는 소식을 들었으나, 일이 많아 갈 수 없었던 소년



관음사

은 어머니의 임종을 지키지 못했다. 어머니가 돌아 가셨다는 걸 알게 된 소년은 “재간(재주)이 원수다.”라며 자신의 왼팔을 자르고 사라졌다. 사찰 일을 하던 사람들이 소년을 잊지 못해, 소년이 파다 놓아둔 문살을 그대로 달아 놓고 문살에 소년의 모습을 새겨 넣었다고 한다. 문살에 새겨진 소년의 모습엔 정말 왼팔이 없었다.

대웅전 뜰아래에는 7층 석탑이 고즈넉한 절 분위기와 어우러지며 서 있다. 대웅전 왼 편으로는 100년 전부터 솟아나오고 있는 샘물이 있고, 그 옆에 있는 관음굴에는 관세음보살 좌상이 홀로 모셔져 있다. 관광객들은 약수를 떠 마시며, 산을 오르느라 말랐던 목을 축였다.

점심식사(통일관)

눈꽃으로 아름다운 산을 내려와 개성시내를 지나 점심식사를 하러 갔다. 점심을 먹으러 간 곳은 통일관이라는 식당인데 규모가 상당히 크다. 모든 음식은 유기그릇에 담아 내온 한식이었고, 한복을 입은 여인들이 음식 시중을 들었다. 더덕무침, 달걀찜, 생선, 김치, 나물, 묵, 오이무침, 전, 김, 북어구이, 닭을 넣어 만든 국 등, 가짓수가 많았지만 김치가 제일 맛있었다.

식사 후에 식당 밖에 나와 사진을 찍는데 아래쪽에 있는 개성 시내를 찍지 말라고 현대 직원들과 북측 안내원이 주의를 준다. 그 반대쪽에는 김일성 동상이 서 있어서 자연스럽게 김일성동상을 배경으로 사진을 찍을 수밖에 없었다.

사진을 찍는데 80세는 넘어 보이는 할머니 두 분이, 털모자를 쓰고 고운 화장을 한 모습이 유난히 눈에 들어 왔다. 피부가 하에서 더 잘 어울리는 두 노인은, 일본에서 온 개성이 고향인 사람들이라고 한다. 언제나 가보게 될지 모르는 고향을 그리워만 하다가, 개성관광이 시작되자 달려온 모양이다. 두 노인은 ‘이제 죽어도 한이 없다’고 할 수 있을까. 평생의 한이 고향집에는 가 보지도 못하고 고향 언저리만 돌다가 가는 고향 방문으로 치유될 수는 없겠지만, 그나마 부모님과 형제들이 어울려 살던 근처라도 보고 가는 게 위안이 됐을 것이다.

승양서원

점심 식사 후 오후 일정으로 승양서원을 먼저 들렀다. 승양서원은 포은 정몽주의 집터에 1573년 개성 유수 남응운이 유림들과 함께 정몽주의 충절과 서경덕의 학덕을 추모하기 위해 문충당을 세웠는데, 1575년에 <승양>이란 사액이 내려 사액서원이 되었다. 승양서원은 임진왜란 이전의 건물이어서 건축물로서도 가치가 높다고 한다.

정문 아래에 정몽주가 말을 탈 때 디딤돌로 썼던 마상석과 마하석에는 서수를 조각하여, 예술적 감각이 돋보였다. 서원 안에는 대나무가 무성하여 선죽교에 솟아났다는 대나무와 더불어 정몽주의 곧은 절개를 상징하고 있었다. 승양서원에서 바라보면 멀리 자남산이 보이고, 정몽주의 영정이 모셔진 문충당과 동재 서재 건물의 고아한 미가 눈길을 끌었다.



승양서원

선죽교

자남산 동쪽 작은 개울에 있는 선죽교는, 고려 태조가 919년 송도의 시가지를 정비할 때 축조한 것으로, 정몽주가 이방원에 의해 철퇴를 맞고 피살된

장소로 유명하다. 선죽교의 옛 이름은 선지교(善地橋)였지만 정몽주가 죽은 후에도 핏자국이 계속 지워지지 않고, 주위에는 대나무가 돌아나 선죽교라 불리게 됐다고 한다.

처음에는 선죽교에 난간이 없었는데, 정몽주의 후손인 정호인이 개성 유수로 와 있을 때 자신의 선조가 죽은 다리 위를, 많은 사람들이 밟고 다니는 것이 안타까워 1780년(정조 4) 주위에 돌난간을 설치하여 보호하고, 옆에 따로 다리를 만들어 건너다니게 하였다. 선죽교의 석재(石材) 중에는 부근의 묘각사(妙覺寺)에서 나온 다라니당(陀羅尼幢) 일부가 끼어 있다고 한다. 다리 동쪽에 서 있는 비(碑)에는 석봉 한호(韓濩)의 글씨로 선죽교라는 글자가 써 있었다.

포은 정몽주의 <단심가>는 조선 제3대 태종이 된 이방원의 <하여가>에 답해 지은 것으로 충성심을 나타낸다. 이방원은 새 왕조를 세우는 일에 가담할 뜻이 있는지 알아보기 위해 <하여가>를 지어 정몽주의 마음을 떠보았다.

하여가

이런들 어떠하리. 저런들 어떠하리.
만수산 드령 촛이 얽혀진들 어떠하리.
우리도 이같이 얽혀져 백년까지 누리리라

단심가

이 몸이 죽고 죽어
일백 번 고쳐 죽어
백골이 진토 되어 낮이라도 있고 없고
님 향한 일편단심 가실 줄이 있으랴

다리 아래로는 냇물이 탁한 빛으로 흐르는데, 관광객들은 선죽교를 배경으로 사진 찍기에 바쁘다. 설명하는 여자 안내원의 말로는 선죽교의 붉은 색 돌은 후대에 누군가 다른데서 가져다 끼워 놓은 것이라고 한다. 남쪽에서 답사여행을 다니다 보면 전설적 얘기나, 야사를 관광객에게 사실처럼 얘기하는 것을 보고 답답했었는데, 북측 안내원의 솔직한 설명을 듣고 나도 모르게 고개를 끄덕였다.



선죽교

이번 개성 여행에는 SBS 방송국 기자들이 취재하러 왔는데, 개성에서 어린 시절을 보내고 선죽교로 소풍을 다녔다는 분의 얘기를 녹음하고 선죽교를 배경으로 사진을 찍고 있었다. 어린 시절 소풍 다니던 곳에 55년, 반백년도 넘는 세월을 돌아 찾아온 감회가 어떨지 짐작은 하지만, 그의 평생의 그리움을 다는 알 수 없는 일이다.

표충비

선죽교를 보고나서 표충비를 보기 위해 큰 길을 건너갔다. 표충비는 고려의 충신 정몽주의 충절을 기리기 위해 조선의 임금인 영조와 고종이 세운 것이다. 왼쪽에 세워진 비가 영조(1740년) 때 세운 것이고, 오른쪽의 비가 고종(1872년) 세운 것이다. 암 수 두 마리의 거북의 등위에 세워 놓은 비석의 글씨는 영조의 어제어필인 포충비(褒忠碑)와 고종의 어제어필 표충비(表忠碑)이다. 거북을 새긴 조각 솜씨가 하도 섬세하여 사람들은 만져 보고 들여다 보며 신기해 마지않는다.



표충비

고려성균관

지금은 박물관으로 사용하고 있는 고려성균관은, 고려 문종의 별궁인 ‘대명궁’이 있던 자리에 992년 성종이 국자감을 옮겨 온 곳이다. 그 후 성균관으로 바뀌었고, 1988년부터는 고려시대 유물을 전시하는 고려박물관으로 사용하고 있다. 고려성균관 경내에 들어서니 1000년의 수령을 자랑하듯 은행나무 두 그루와 느티나무 한 그루가 서 있었다. 성균관 정면으로는 명륜당이 있고, 그 뒤로 대성전이 배치되어 있다. 망월대와 수창궁에서 출토된 용머리 조각이 대성전 앞에 자리 잡고 있어 옛날의 위용을 자랑하는 듯하였다.

박물관 전시장 안은 에너지 부족 탓인지 겨우 한 쪽에만 불을 켜 놓아, 유물들이 제대로 보이지 않았다. 약 1000여점의 유물은 모두가 진품으로 가치가 대단한 것들도 많았다. 그 중에 전(顛)자가 새겨진 금속활자는 고려왕궁터



고려박물관(고려청자)

인 만월대에서 발견된 것으로 12세기에 제작된 금속활자인데, 독일의 쿠텐베르크가 만든 것보다 300년이나 앞선 것이라 한다. 세계 최초의 금속 활자인 것이다. 가로세로 1cm 크기인 이 금속 활자 위에는 자세히 볼 수 있도록 확대경을 설치해 놓았다.

4개의 전시관 중 한 곳에는 적조사 터에서 옮겨온 적조사 철불이 있고, 또한 전시관에는 사신도가 그려져 있는 석관을 비롯하여 금속공예와 건축, 조각 회화 등이 있었다. 그리고 야외 전시장에는 불일사5층석탑(951년) 흥국사탑(1021년) 현화사7층탑(1020년) 현화사비(1022년) 개국사석등(935년) 등 석조물이 전시되어 있다.

돌아오는 길

박물관 견학 후에 기념품 상점에 들러 기념품을 사고 귀로에 올랐다. 개성 출입국 사무소에 들어오는 시간은 8시이고 나가는 시간은 5시이다. 아침엔 8시가 될 때까지 기다렸다가 들어갔고, 저녁엔 5시가 될 때를 기다려 출발할 수 있었다. 나오기 전에 개성 출입국 사무소에서 카메라 검사를 받았는데,

찍은 사진을 일일이 본 후에 이상이 없어야만 한다. 그래서 사진을 바로 확인할 수 없는 필름 카메라와, 먼 곳을 볼 수 있는 160mm이상의 망원렌즈 카메라는 절대로 가지고 갈 수 없고, 디지털 카메라만 가지고 갈 수 있다. 내 카메라의 배터리가 다 떨어져 사진을 확인할 수 없게 되자, 출입국 사무소 직원이 사무실로 가지고 들어갔는데, 다른 배터리를 끼워서 보았는지 한참 후에 가지고 나와 돌려주었다.

개성에서의 오늘 하루의 일정은 이제 끝이 났다. 하루 종일 옆에 앉아 같이 이야기를 나누던 북측 안내원이 또 오라며 작별 인사를 한다. 아침에 갔던 길을 돌이켜 나오니 나무가 무성한 우리의 산야가 보이고, 버스 곁을 스쳐 지나가는 낮익은 산천들도 우리를 반겨 주는 듯 마음이 편했다.

파주문화원 부설
坡州郷土文化 研究所 정관

제 1 장 총 칙

제 1 조 [명칭] 본 단체는 파주문화원 부설 파주향토문화연구소 (이하 본 연구소)라 칭한다.

제 2 조 [소재지] 본 연구소의 사무소는 파주문화원 내에 둔다.

제 3 조 [목적] 본 연구소는 파주향토문화연구 및 파주지역사회 계발을 목적으로 한다.

제 4 조 [사업] 본 연구소는 제3조의 목적을 달성하기 위하여 다음 각호의 사업을 수행한다.

1. 파주지역 향토사의 조사·연구 및 사료의 수집, 보존
2. 파주지역 고유문화의 계발, 보급, 보존, 전승 및 선양
3. 파주지역 문화에 관한 자료의 수집, 보존 및 보급
4. 파주지역 전통문화의 타 지역과의 교류
5. 파주지역 지역사회 발전을 위한 문화활동
6. 기타 지역문화 발전에 기여 할 수 있는 사업

제 5 조 [기타사업] 본 연구소의 목적 달성을 위해서 기타사업을 할 수 있으며 이 경우에는 미리 회원의 의견을 들어야 한다.

제 6 조 [이익의 제공]

- ① 본 연구소의 목적사업으로 제공되는 이익은 무상이며 그 실비를 수혜자에게 부담시키는 특수한 경우는 별도로 규정한다.
- ② 본 연구소의 목적사업으로 제공되는 이익은 특별히 그 목적을 한정할 경우가 아니면 수혜자의 출생지, 출신학교, 직업, 기타 사회적 신분에

따라 부당하게 차별을 두지 못한다.

제 2 장 회 원

제 7 조 [구분 및 입회 절차]

- ① 본 연구소의 회원은 임원회원과 일반회원으로 구분한다.
- ② 회원은 파주시에 거주하고 본 연구소의 설립 취지에 찬동하는 자로서 연구소장(이하 소장)앞으로 가입원서를 제출하고 임원회의 승인을 얻은 자로 한다.

제 8 조 [회원의 권리] 회원은 총회를 통하여 본 연구소의 운영에 참여할 권리를 갖는다.

제 9 조 [의무] 회원은 다음 각 호의 의무를 진다.

1. 본 연구소 정관 및 규약 준수
2. 총회 및 임원회의 결의사항 준수
3. 회비 및 제 부담금의 납부

제10조 [회원의 탈퇴] 회원은 소장에게 탈퇴서를 제출함으로써 자유롭게 탈퇴할 수 있다.

제 3 장 임 원

제11조 [임원] 본 연구소에 다음 각 호의 임원을 둔다.

1. 고문(약간명)
2. 자문의원(약간명)
3. 소장1인
4. 간사 1인
5. 감사 1인

제12조 [임원의 선임]

- ① 임원은 총회에서 선출한다.
- ② 임원은 임기만료 1개월 이전에 선출하되 새로운 임원의 선출에도 불구하고 종전 임원의 잔여임기는 보장된다.
- ③ 임원의 임기중 궐위된 때에는 궐위된 날로부터 2개월 이내에 보선하되 그 임기는 전임자의 잔여임기로 한다.

제13조 [임기]

- ① 임원의 임기는 소장 2년, 간사 2년으로 하되 연임 할 수 있다.
- ② 감사의 임기는 2년으로 하되 1차에 한하여 중임 할 수 있다.

제 14 조 [정치,종교 관여 금지] 본 연구소는 정치, 종교활동에 관여해서는 아니되며 순수한 문화 목적의 정치, 종교연구를 제외하고는 소장은 국회의원, 지방의회의원, 정당의 간부를 겸할 수 없다.

제15조 [임원의 사퇴]

- ① 임원은 소장에게 사퇴서를 제출하여 임원회의 승인을 얻으므로써 임원 자격이 상실된다.
- ② 제1항의 경우 임원직만 상실되고 일반회원으로서 자격은 그대로 유지된다.

제16조 [임원의 직무]

- ① 소장은 본 연구소를 대표하고 본 연구소의 업무를 통리하며 총회 및 임원회의 의장이 된다.
- ② 간사는 소장을 보좌하고 소장의 유고 및 궐위시 그 직무를 대행하되 간사도 유고시에는 회원중 연장자 순으로 직무를 대행 한다.
- ③ 감사의 직무는 다음과 같다.
 1. 본 연구소의 재무상태를 감사하는 일
 2. 제1호의 감사결과에 따라 임원회의나 총회에서 그 시정을 요구하는 일
 3. 본 연구소의 재산 상황 또는 총회,임원회의 운영과 그 업무에 관한

사항에 대하여 의견을 진술하는 일

제17조 [고문 및 자문위원등]

- ① 본 연구소의 발전을 위하여 고문 및 자문위원 약간명을 둘 수 있다.
- ② 고문 및 자문위원은 학식과 덕망이 있으며 파주문화에 대한 지대한 관심과 열정이 있는 자 중에서 임원회의 동의를 얻어 추대 한다.

제 4 장 총 회

제18조 [구성] 총회는 임원회원과 일반회원으로 구성한다.

제19조 [구분 및 소집]

- ① 총회는 정기총회와 임시총회로 구분한다.
- ② 정기총회는 매년 1월중에 개최한다.
- ③ 임시총회는 소장이 필요하다고 인정 될 때 개최한다.
- ④ 총회의 소집은 소장이 회의 안건을 명기하여 회의 개시 7일전까지 문서로 통지한다.
- ⑤ 총회 이외에 정례적인 모임은 별도로 정한다.

제20조 [소집특례]

- ① 소장은 다음 각호의 1에 해당하는 소집요구가 있을 때에는 그 소집요구일로부터 20일 이내에 총회를 소집하여야 한다.
 1. 재적 임원 과반수가 회의 목적을 명시하여 소집요구한 때
 2. 재적 일반회원 3분의 1이상이 회의 목적을 명시하여 소집요구한 경우

제21조 [의결정족수] 총회는 재적회원 과반수 출석으로 개의하고 출석회원 과반수의 찬성으로 의결한다.

단 가부동수인 경우에는 소장이 결정한다.

제22조 [총회기능] 총회 기능은 다음과 같다.

1. 임원 선출에 관한사항
2. 본 연구소의 해산 및 정관 변경에 관한사항
3. 사업계획 승인
4. 재정의 예결산 승인
5. 기타 중요한 사항

제 5 장 재 정(재산과 회계)

제23조 [재산의 구분]

- ① 본 연구소의 재산은 기본재산과 보통재산으로 구분한다.
 1. 기본재산은 본 연구소 설립시 출연한 재산과 임원회의에서 기본재산으로 정한 재산으로 한다.
 2. 보통재산은 기본재산 이외의 재산으로 한다.

제24조 [수입금] 본 연구소의 수입금은 회원의 회비, 기본재산으로부터 발생한 이자 및 기타 잡수입으로 한다.

제25조 [회계년도] 본 연구소의 회계연도는 정부의 회계연도에 따른다.

제26조 [예산편성] 본 연구소의 세입, 세출예산은 매 회계연도 개시 1개월 전 까지 편성하여 임원회의 의결을 거쳐 총회의 승인을 얻어 정한다.

제27조 [회계감사] 감사는 회계감사를 년 1회 실시한다.

제 6 장 부 칙

제 1 조 [시행일] 이 정관은 본 연구소의 창립일로부터 시행한다.

제 2 조 [창립자 서명] 위와 같이 본 연구소의 정관을 작성하고 서명한다.

■ 회원 현황

직책	성명	주 소	전화번호	경 력
자문위원	신춘범			성균관대 사학과 파주문화원장
자문위원	이현희			성신여대 사학과 근현대사 전공
자문위원	박경안			중원문화연구원연구교수 파주시문예진흥위원회
소 장	이윤희			중앙대대학원 사학과 문예진흥위원회전문위원
간 사	성희모			문화관광해설사, 문인협회
연구위원	이동륜			문인협회 고문 시조시인
연구위원 (감 사)	오순희			전 파주문학회장 문화관광해설사
연구위원	우관제			성균관전례위원 파주문화원 감사
연구위원	정현식			파주문화원 이사 임진통상 대표
연구위원	문성수			문화기획가 카트랜드 대표
연구위원	권효숙			한성대 대학원 사학과 문화관광해설사
연구위원	김성수			서울문화사학회 이사
연구위원	최봉희			문인협회 파주공고 교사
연구위원	기진오			고려신학교 교수
연구위원	김순자			파주문화유산해설사 문화학교 답사강사
연구위원	권혁임			파주시 상수도과장 공직자문화회
연구위원	이진숙			서예가 다운서예학원
특별위원	신춘호			방송대학TV

坡州研究 제5호 2007

발행일 2007년 12월 30일

발행처 파주문화원 부설 향토문화연구소

발행인 파주문화원장 신 춘 범

제작처 승림디앤씨 ☎(02)2271-2581~2

©2007. 파주문화원 부설 향토문화연구소
경기도 파주시 아동동 산 31번지 파주시민회관 2층
전화 : 031)941-2425, 940-4356 팩스 : 031)941-2511