

‘한국양명학’의 발상지 시흥시(始興市)에서 개최하는,
『한국양명학회』와 『중국 귀주성 양명학연구원』,
『시흥문화원』 공동 학술대회

제1회 하곡학 국제학술대회 한국양명학의 현황과 미래

일시 | 2017. 6. 27(화) 13:00

장소 | 시흥시 생명농업기술센터 3층

주최, 주관 | 시흥시, 시흥문화원

후원 | 시흥시의회, 농협은행 시흥시지부

협력 | 한국양명학회, 중국 귀주성 귀양학원 양명학과 검학연구원

시흥양명학연구회, 하곡학 연구원

제1회 하곡학 국제학술대회

한국양명학의 현황과 미래

2017. 6. 27.



목 차

1부. 지역문화와 양명학

1. 黵中王学研究의回顾与展望(검증왕학연구의 회고와 전망)
/ 赵平略(조평략) / 11
- 논평 / 정종모 / 25
2. 生活·心灵·实践——阳明学视域中的日常生活(생활·정신·실천)
- 일상생활 속 양명학) / 陆永胜(육영승) / 33
- 논평 / 고재석 / 43, *별지 참조

2부. 하곡학의 현황과 미래

1. 하곡학 연구 현황과 방향성 / 김용재 / 47
- 논평 / 김세정 / 83
2. 후기 하곡학파의 사상교유 / 김윤경 / 87
- 논평 / 정화순 / 123
3. 청소년 인성교육, 하곡에게 묻다 / 정준교 / 129
- 논평 / 김민재 / 165

인 사 말



먼저 ‘제1회 하곡학 국제 학술대회’를 개최하기 까지 협조해주신 여러분께 감사드립니다. 묵묵히 한국양명학의 정신을 지켜 온 한국양명학회의 김세정 회장님, 먼 길을 마다 않고 달려오신 중국 귀양학원 양명학 연구원의 조평량 원장님, 그리고 시흥시의 균형 발전과 생명도시를 이끌어 주시는 김윤식 시흥시장님, 문화원의 인문학의 메카 시흥시 만들기를 적극 응원하시는 김영철 시의회 의장님, 시흥문화원과 하곡학의 발전을 위하여 애쓰시는 경기도 의회 이상희 문화관광위원회, 그리고 하곡학 연구원 이경용 회장님 이하 여러 분께 감사드립니다. 시흥문화원의 유한형 향토문화연구소장님과 전남훈 시흥양명학 연구회장님의 노고에도 깊이 감사드립니다.

정원철
시흥문화원장

‘학변’과 ‘존언’의 저술로 생명 존중의 정신과 실심을 강조하여, 오늘 날 현대인의 삶의 질 향상의 단초를 마련하신, 한국양명학의泰두 정제두 선생의 사상을 기리는『제1회 하곡학 국제학술대회』를 개최하게 되어 기쁩니다. 추곡 정제두 선생은 양명학을 이단시하던 조선사회에서 양명학을 연구한 선비입니다. 17세기 후반 오늘의 시흥 지역에서 한국양명학의 유일한 서책인 ‘학변’과 ‘존언’을 저술하고, 당대 성리학자와의 거침 없는 서신논변으로 양명학 연구자임을 밝힌 것은 한국 사상사의 한 획을 그은 의미깊은 역사라고 할 수 있습니다. 시흥시와 시흥문화원이 개최하는『제1회 하곡학 국제 학술대회』는 선생의 출기에 쓰인 호 ‘하곡’을 학술대회 명칭으로 세웠습니다. 학변과 존언의 저술 장소인 추곡을 사용할 수도 있겠으나, 소통의 기준을 세우고, 학문의 연계를 고려하여, 대승적

입장에서 ‘하곡’으로 하였습니다. 본 학술대회는 시흥시와 지역문화의 허브 기관인 시흥문화원에서 개최합니다. 이는 강단과 서책을 벗어난 현실적 실천과 학제적 연구로 결실을 맺고자 함입니다. 현대 문명을 주도한 서양철학 그리고 역사, 예술, 정치, 경제, 경영 등 제 부문의 ‘마음 길 밝히기’와 ‘주체성 확립’으로, 시민을 행복의 길로 인도하여 행복한 대한 민국과 세상의 미래를 꿈꾸는 학술대회입니다. 국제 학술대회로 시작하는 목적은 향후 한, 중, 일, 베트남 등의 유교권역이 함께 뜻을 이루기를 바라는 마음에서입니다.

현대에 크게 유용성을 인정받지 못하는 유학을 다시금 들춰내는 것은 인간 관계의 철학을 집대성한 유학이 오늘날 사회 양극화와 소외 등 사회 불안 요인 극복의 대안이라고 생각하기 때문입니다. 동양 사회에서 오랜 세월 가다듬은 오륜[親義別序信]의 철학은 현대에도 절실한 덕목이며, 실심실학(實心實學)과 지행합일(知行合一)의 한국양명학은 대중의 물결 속에 자아를 상실한 현대인에게 꼭 필요한 학문으로서, 학제적 논의와 구체적 실현 방안을 연구해야 한다고 생각합니다. 몸이 요청하는 물질의 길을 닦음과 동시에 마음 길을 함께 밝힌다면 현대인 뿐 아니라 미래의 누구라도 행복한 삶이 가능할 것입니다. 시흥문화원은 양명학을 ‘마음 길’ 밝히는 첫 단추로 끊어, 시흥시를 인문철학의 도시로 가꾸고, 현대 철학과 사상의 연구와 발전을 이루고자 합니다. 양명학은 그 방법으로 치양지(致良知)를 제시한 바 있는데, 치양지로 사회 각 부문의 가치를 드높일 수 있을 것입니다. 『제1회 하곡학 국제 학술대회』가 중앙문화를 인도하는 지역문화의 전형이 되고, 물질문명의 질주를 멈추어, 물질과 정신이 조화를 이루는 안정적 문명을 이루는 계기로 작용하기 바랍니다. 감사합니다.

2017년 6월 27일

환 영 사



안녕하십니까? 시흥시장 김윤식입니다.

산록이 푸르른 6월, 한국 양명학의 발상지 시흥시에서 제1회 하곡학 국제학술대회를 개최하게 된 것을 진심으로 축하드립니다. 특히 어려운 여건 속에서 이렇게 홀륭한 행사를 준비해 주신 정원철 원장님을 비롯한 시흥문화원 관계자 여러분, 한국양명학회 및 중국귀주성 귀양학원 관계자 여러분, 그리고 발표와 토론에 임해주신 여러 교수님께 깊은 감사의 말씀을 드립니다.

잘 아시는 바와 같이 하곡(霞谷) 정제두(鄭齊斗) 선생은 조선에 전래된 양명학을 연구하고 발전시켜 최초로 사상적 체계를 세우고, 이를 바탕으로 경세론을 전개한 조선 후기의 양명학자입니다.

금번 세미나에서 하곡 정제두 선생의 사상과 교훈을 다시금 우리들 마음에 소중히 새기고, 양명학을 재조명함으로써 사상적·문화적 교류를 통해 양국의 지역문화를 보다 활발하고 풍성하게 만드는 계기가 되었으면 합니다.

다시 한 번 이번 행사에 함께 해 주신 많은 분들께 감사의 말씀을 드리고, 시흥시도 지역 전통문화에 지속적인 관심을 갖고 시민과 함께 한 단계 더 높은 문화적 역량을 갖춘 도시로 성장해 나갈 수 있도록 더욱 노력하겠습니다. 고맙습니다.

2017년 6월 27일

축 사



안녕하십니까. 시흥시의회 의장 김영철입니다.
더할 나위 없이 좋은 계절을 맞아 시흥시에서
'제1회 하곡학 국제학술대회'가 개최하게 된 것을
시민의 한 사람으로서 진심으로 기쁘게 생각하며
귀중한 시간을 마련해주신 정원철 원장을 비롯한 시흥문화원 관계자 여
러분의 노고에 깊이 감사드립니다.

김영철
시흥시의회 의장

이번 학술대회는 '한국양명학의 현황과 미래'라는 주제로 지역문화와
양명학, 그리고 하곡학에 대한 심도 있는 토론의 장이 되어 시간에 쓱기
며 살고 있는 현대인의 삶에 작은 경종을 울리는 계기가 될 것입니다.

당시 학계에서 이단시되던 양명학을 목숨 걸고 지켜낸 정제두 선생이
사상적 체계를 세운 곳이 바로 우리 시흥입니다. 그래서 이번 학술대회
가 더욱 의미 있게 느껴지는 것 같습니다.

축사를 빌어 학술대회에 참석하신 여러분들께 꼭 당부드리고 싶은 것
이 있습니다.

우리 민족의 어려운 시기에 탄생한 만큼 현대사회에서 하곡학의 가치
와 그 의미는 이루 말할 수 없을 것입니다. 하곡학과 양명학에 대한 여
러분의 깊이 있는 성찰을 바탕으로 지역의 현재를 진단하고, 지역의 미
래를 제시하며 지역의 정체성을 찾는 일에 큰 역할을 해주시길 당부드립
니다.

저는 눈에 보이지 않는 진리를 향해 정진해가는 여러분을 늘 응원할
것이며, 양명학에 대한 여러분의 식지 않는 그 열정을 배워 시민의 삶의

질 향상과 지역발전에 앞장서는 시의회가 될 수 있도록 의장으로서의 역할에 최선을 다하겠습니다.

다시 한 번, ‘제1회 하곡학 국제학술대회’의 개최를 진심으로 축하드리며 함께 자리해주신 여러분 모두의 가정에 건강과 행복이 가득하시길 기원드립니다. 감사합니다.

2017년 6월 27일

제1회 하곡학 국제학술대회 일정

13:00~13:30	등록
	식전공연 / 거문고와 한랑무
13:30~14:30	개회식 / 한국양명학회와 학술교류협약서 교환 개회사, 환영사, 축사 기념촬영
※ 사회: 김덕균(성산효대학원대학교 교수, 한국 양명학회 명예회장)	
1부 지역문화와 양명학	
1. 黔中王学研究的回顾与展望 (검중왕학 연구의 회고와 전망)	
14:30~15:10 (발표: 각 20분)	발제 : 赵平略(조평략), 贵阳学阳明学与黔学研 究院长(귀양학원 양명학과 검학연구원장) 논평 : 정종모(서강대 교수)
2. 生活·心灵·实践——阳明学视域中的日常生活 (생활·정신·실천 - 일상생활 속 양명학)	
발제 : 陆永胜(육영승), 贵阳学院阳明学与黔学 研究院副院长(귀양학원 양명학과 검학연구원 부원장) 논평 : 고재석(성균관대 교수)	

※ 사회: 박길수(강원대 교수)

2부 하곡학의 현황과 미래

1. 하곡학 연구 현황과 방향성

발제 : 김용재(성신여대, 한국양명학회 부회장)

논평 : 김세정(충남대, 한국양명학회장)

15:20~16:20

(발표: 각 20분)

2. 후기 하곡학파의 사상교유

발제 : 김윤경(성균관대 초빙교수)

논평 : 정화순(공주대 교수)

3. 청소년 인성교육, 하곡에게 묻다

발제 : 정준교(다음세대살림연구소장)

논평 : 김민재(안동대 교수)

3부 종합토론

16:30~18:30

좌장 : 정인재(서강대 명예교수)

1,2부 발제 및 논평자

♣ 일시 : 2017. 6. 27.(화) 13:00 ~ 18:30

♣ 장소 : 시흥시생명농업기술센터 3층

♣ 주최/주관 : 시흥시 / 시흥문화원

♣ 후원 : 시흥시의회, 농협은행 시흥시지부

♣ 협력 : 한국양명학회, 중국 귀주성 귀양학원 양명학과 검학 연구원, 시흥양명학연구회, 하곡학연구원

黔中王学研究的回顾与展望

赵平略

(贵阳学阳明学与黔学研究院院长)

黔中王学研究的回顾与展望

赵平略¹⁾

■ 目录²⁾

-
- 一、贵州阳明学研究的三个时期
 - 二、影响颇巨的阳明文化节
 - 三、默默坚守的贵阳王阳明研究会
 - 四、辛勤耕耘的学术机构——贵阳学院阳明学与黔学研究院与贵州大学中国文化书院
 - 五、贵州阳明学研究的展望
-

五百多年前，王阳明在龙场悟道，龙场即今天贵阳市的修文县县城所在地。王阳明龙场悟道以后，就努力传播自己的思想，希望能以此改变崇尚空谈的道德现状，促进民生状况的改善，促进社会的和谐发展。王阳明悟道的当年，就在修文的龙冈山上建起了龙冈书院。随后，王阳明又接受贵州提学副使毛科、席书的邀请，先后在贵阳讲学。王阳明在龙冈时，一些有志青年就追随他，来到龙场学习。王阳明

-
- 1) 贵阳学阳明学与黔学研究院 遵义市阳明学副会长兼秘书长(귀양학원 양명학과 겸학연구원장, 귀주성양명학 부회장 겸 비서장)
 - 2) ‘검증왕학연구의 회고와 전망’의 목차
 1. 귀주양명학 연구의 세 시기
 2. 영향력이 큰 양명문화점
 3. 묵묵히 지켜온 귀양왕양명연구회
 4. 부지런히 경작하는 학술기구-귀양학원 양명학과 겸학연구원과 귀주대학 중국문화서원
 5. 귀주양명학연구의 전망

在贵阳讲学时，更是激起了贵州学子的向学热情。“文成既入文明书院，公暇则就书院论学，或至夜分，诸生环而观听以百数。自是贵人士知从事心性，不汨没于俗学者，皆二先生之倡也。”³⁾

王阳明在贵州时，经常追随他学习的有陈文学、叶梧、汤伯元等数十人，这些成为中国历史上第一批王门弟子。随后，王阳明的一些弟子相继来到贵州做官，王杏，奉化人，嘉靖十三年任贵州巡按御史。冯成能，慈溪人。嘉靖己未进士。隆庆三年任贵州按察使。胡尧时，字子中，泰和人，嘉靖五年进士。曾任云南提学副使，后提拔为贵州按察使。蒋信，字卿实，号道林，人称正学先生，湖南常德人。嘉靖二十一年，任贵州提学副使。徐樾，字子直，号波石，江西贵溪人。嘉靖二十三年任贵州提学副使，郭子章，字相奎，号青螺，又号蠻衣生。江西泰和县人。万历二十七年，被任命为右副都御使巡抚贵州。王阳明的这些弟子或再传弟子来到贵阳后，都尽力宣传阳明思想，践行阳明学说。贵州本土青年追随这些学者，学习阳明学，弘扬阳明学，一些青年则走出了贵州，走向了全国。如思南的李渭、清平的孙应鳌、贵阳的马廷锡。王阳明和王阳明的弟子，催生了贵州文化的第一个高潮，促进了贵州知识分子群体的形成。

随后的几百年时间里，不管阳明学是处于高潮还是低潮，无论是对阳明的观点赞同还是不赞同，贵州知识分子对阳明先生都充满着敬意，实际上，黔中王学一直在延续，除了极为特殊的时期，几乎没有中断过。本文的黔中王学仅仅着眼于文化大革命结束后的四十年时间。我将这四十年贵州阳明学的研究总结为一、二、三，一即一节、一会，二即两个机构、两种刊物，三即三个时期。现在分别向大家汇报。

3) 【明】郭子章著，赵平略点校《黔记》，西南交通大学出版社，2016年，第页。

一、贵州阳明学研究的三个时期

一九四九年以后的近三十年时间里，在中国大陆几乎是不存在着阳明学研究的，因为王阳明是唯心主义者，对王阳明只有批判，而说不上研究，贵州自然也不例外。文化大革命以后，阳明学研究在贵州得到了越来越多的重视。文化大革命以后的贵州王阳明研究可以分为三个时期，第一个时期是贵州师大独大的时期，这一时期，社会各界的阳明学研究相对薄弱，贵阳师专的阳明学研究正在积聚力量，但还不能与师大的力量相抗衡。第二个时期，贵阳学院、贵州大学形成了两个力量较为集中的团队，而社会各界如贵州省社科院、贵州师大等亦有不少学者在从事阳明学研究，可以说是三分天下的时期，这一时期，贵阳学院的力量相对更为集中。第三个时期，是群雄并起的时期，贵阳学院的阳明学研究力量在进一步壮大，贵州大学的阳明研究仍然继续，贵州师大组建了阳明研究院，贵州省委党校亦形成了一支研究队伍，凯里学院则形成了一支阳明后学孙应鳌研究的团队，贵州省文史馆、贵州省社会主义学院亦在组建阳明学研究团队，贵州省委统战部、贵阳孔学堂亦在组织阳明学的研究活动，成立阳明学的研究机构。在诸多阳明学研究的力量中，贵阳学院仍然是最强的一支。

我把贵州王阳明研究分为三个时期，第一个时期结束的表现主要是贵州师大几位老教授的先后隐退，第三个时期开始的表现则是阳明学研究的新生力量的崛起。但三个分期的具体节点其实并不好确定。我把第一个时期定为文化大革命结束至2001年，因为这一年贵州师范大学的吴雁南先生去世，第二年，贵州师范大学的张新民先生调到贵州大学。刘宗碧、余怀彦二位教授先后退休，贵州师大的阳明学研究也就风光不再。我把第二个时期定为2011年底结束，王晓昕教授这一年退休，王晓昕教授与张新民教授是贵州阳明学研究第二个时期的旗手。第二年，汪建初先生调任贵州省委学校副校长，汪建初先生到省委党校后，即在省委党校组织力量进行王阳明研究，贵阳阳明学研究的列国时期开始。

第一个时期，贵州师大的团队主要是以吴雁南先生为领头人，以余怀彦、刘宗碧、张新民、陈奇教授等为骨干的研究队伍。吴雁南先生是贵州师范大学的校长，对师大的阳明学给予了很好的支持，师大还成立了阳明学研究中心。这支团队的代表性成果是由吴雁南先生主编的《阳明学研究丛书》，有吴雁南先生自己著的《王阳明与近世中国》、余怀彦教授等人合作的《王阳明与贵州》和刘宗碧教授点校的《孙应鳌文集》。这一时期，贵阳师专亦形成了一个王阳明研究的团队，这一团队有王晓昕、张清河、袁仁琮、刘宗棠等教授，这一团队也取得了不俗的成绩，但贵阳师专这一团队的力量相对贵州师大的团队还较弱。同时，贵州教育学院的谭佛佑先生、贵州社科院的于民雄、韦启光、史继忠、王路平先生、贵州民族大学的周松柏教授、贵阳市的何静梧、王萼华、郭长智、李友学等亦是贵州阳明学研究的骨干。

这一时期的王阳明研究主要集中在如下方面，一是对王阳明在黔活动的考证。王路平《王阳明谪黔踪迹考略》，对王阳明赴黔之行踪、在黔东南、在龙场及在贵阳的遗迹作了一一的考辨。何静梧先生考察了王阳明在贵阳的主要事迹、王阳明的贵州弟子，并重点考察了王阳明在贵阳文明书院的活动。二是重点对王阳明龙场悟道这一重要历史事件的内涵与意义进行了研究。如王晓昕教授有《龙场悟道：阳明“批判时期”的出发点》、刘宗碧教授有《王阳明“龙场悟道”今论》等文。三是对王阳明影响的研究，如吴雁南先生的《王阳明与近世中国》、余怀彦教授等人的《王阳明与贵州》。四是王阳明的文学创作与教育思想研究较多，如张清河教授对王阳明的诗文十分关注。贵阳师专的袁仁琮教授则致力于王阳明的小说创作，出版了长篇历史小说《王阳明》。

总的来说，这一时期贵州的阳明学研究成果最突出的体现在两个方面：一是对王阳明在黔活动的考证工作卓有成效。如王阳明在贵阳讲学的书院，人们一直误以为是贵阳书院。对此，贵阳文史专家柴晓莲早有不同的看法，但一直没有引起重视，许多学者仍然认为王阳明讲学的书院是贵阳书院，何静梧先生发表了《王阳明在贵阳文明书院》一文，对此作了详细地辨析，使这一误解得到纠正。⁴⁾张清河先生的《王阳明在贵州不是三年》，根据王阳明的诗歌，准确地把握了王阳明在贵州的时

间是两年而不是一直认为的三年。⁵⁾二是对王阳明的影响研究很有力度，这方面出了两本专著，即吴雁南先生的《王阳明与近世中国》、余怀彦教授等人的《王阳明与贵州》，单篇论文就更多了。

第二个时期是2001年至2011年，共11年时间。这一时期，前期贵州阳明学研究的主战场发生了变化，因为吴雁南先生去世，余怀彦、刘宗碧两位教授相继退休，张新民教授调到贵州大学，虽然陈奇、张羽琼等教授仍然致力于阳明学的研究，但已经形不成一个力量强大的团队了，因而，贵州师大不再是贵州阳明学研究的重镇。张新民先生到贵州大学后，组建了中国文化书院，以张新民老师为中心，以中国文化书院为阵地，以一批年轻老师为骨干，贵州大学形成了一个阳明学研究的团队。有王进博士、张明、黄诚、王胜军博士等。贵阳学院在2005年成立了王阳明研究所，这是一个有正式编制的实体机构，王阳明研究所的成立，使贵阳学院的阳明学研究力量得到了很好的整合，贵州学院的阳明学研究成为贵州阳明学研究力量最为集中的团队。这一时期，贵州阳明学研究的主要成果主要集中在贵阳学院。贵阳学院出了一套阳明学研究丛书，王晓昕的《阳明学摭论》、余文武博士的《王阳明教育思想研究》、孙德高博士的《王阳明的事功与心学》、张清河教授的《王阳明诗歌选译》、赵平略教授的《王阳明散文选译》以及论文集《王学之光》，此外，还有由中华书局出版的阳明学古籍整理作品《阳明先生集要》，阳明学通俗读本《王阳明与阳明文化》。贵阳学院之外的阳明学研究成果仍然不少，有贵州社科院王路平先生等人的集体著作《明代黔中心学大师孙应鳌易学研究》、《阳明文化与贵州旅游》，敖以深副研究员的《黔东北地域文化研究》等。

贵州阳明学研究第二个时期有两个突出特点，一是古籍整理的工作取得了突出成绩。王晓昕与赵平略合作的《阳明先生集要》被赞为“选本善、点校精、用功巨”⁶⁾，是古籍整理的精品。此外，赵平略还完成了阳明后学郭子章《黔记》的点校工作。二是对阳

4) 见王晓昕主编《王阳明与贵州》，第172页，贵州人民出版社1996年版。

5) 见《王学之路编辑委员会》编《王学之路》，第355页，贵州民族出版社2000年。

6) 易闻晓《选本善、点校精、用功巨》(贵阳学院学报) 2009年第2期。

明思想的研究有了极大的拓展。除了哲学思想的研究，还涉及到教育思想、军事思想、文学思想的研究。王路平等人的研究则延伸到了阳明后学的思想。

第三时期是2012年至今。这一时期则贵州阳明学研究极为活跃的时期。活跃体现在六个方面，一是成立的机构多，二是注重阳明学研究的单位多，三是阳明研究的学术会议多，四是研究成果多，五是各级领导重视，六是涌现了一批阳明学研究的新生力量。

成立的机构多，除原有的贵阳学院阳明学与地方文化研究中心外，2016年1月16日，贵州师范大学成立贵州阳明文化研究院，2016年4月10日，贵阳孔学堂成立了“阳明心学与当代社会心态研究院”，2016年12月23日，黔浙两省文史馆设立了“阳明学研究中心”。

注重阳明学研究的单位多，除了贵阳学院、贵州大学、贵州师大、孔学堂、贵州省文史馆外，还有贵州省省委党校、贵州省社科院、贵州省社会主义学院、修文县委、县政府等单位。贵州省省委党校不仅在科研立项上面对阳明学研究加大支持，副校长汪建初本人对阳明学研究亦特别感兴趣，并致力于推动阳明文化与贵州文化旅游的结合。贵州省社会主义学院则组织了多个阳明文化培训班，加大了对阳明文化的培训。

阳明学研究的学术会议多。2016年9月4日，贵州师大贵州阳明文化研究院、国际中江藤树思想学会联合举办了“中日阳明学国际学术研讨会”。2016年4月10，贵阳孔学堂成立“阳明心学与当代社会心态研究院”，并举行学术研讨会，2016年12月23日，黔浙两省共同举行阳明文化研讨会。贵阳学院的知行论坛自2013年举办首届以来，已经连续举办了4届，今年7月份将举办第5届。目前已经收到了120余篇学术论文和回执。现在，知行论坛已然成为贵州省阳明学研究的学术品牌。

学术研究成果多，贵阳学院推出了新的阳明学研究丛书，该丛书已经出版了陆永胜教授的《心-学-政—明代黔中黔中王学思想研究》，即将出版的有赵平略教授的《王阳明居黔思想与活动研究》、张新民教授的《边地儒学的兴起与发展——明清时期贵州阳明学地域学派研究》、张小明博士的《黔中王学研究——以孙应鳌、李渭为中心》。由贵阳学院阳明学与黔学研究院主办的《王学研究》已经出版了六期。王晓昕、赵平略教授点校的《王文成公全书》被评为中华书局的十佳图书，赵平略教授点校的阳明后学郭子章的《黔记》被列为国家古籍整理年度重点支持项目，贵州省委党校亦出版了阳明学研究丛书。

各级领导对阳明学的研究空前重视。贵州省委书记陈敏尔非常重视阳明学的研究，不仅亲自指导贵阳孔学堂成立了阳明学与当代社会心态研究院，还亲临贵阳学院阳明学与黔学研究院调研指导工作。原贵州省委常委、先后担任贵阳市市委书记、贵州省省委副书记的李军则始终直接支持在贵州师大成立了阳明文化研究院。原贵州省委常委、贵阳市委书记陈刚亦多次对阳明学研究作出指示，并多次到贵阳学院阳明学与黔学研究院调研指导工作。

一大批阳明学研究的新生力量的出现，则标志着贵州阳明学研究进入了空前繁荣的时期。贵阳学院的陆永胜教授、刘继平教授，贵州大学的王进博士、邓国元博士，都在阳明学研究领域取得了很好的成绩。

第三时期阳明学研究最突出的成就是理论研究进一步深入，一些研究已经走在了国际前列，如对黔中王学的研究，陆永胜教授的《心-学-政—明代黔中黔中王学思想研究》被公认为阳明学研究的力作。第二是特别注重挖掘阳明学的当代价值，贵阳孔学堂成立了阳明学与当代社会心态研究院就非常清楚地说明了这一特点。第三是阳明研究的参与面非常广，进行阳明学研究的，不仅有高校教师，还有政府机关的公务员，有社科院的研究员，很多企业家亦加入了阳明学研究的行列。

二、影响颇巨的阳明文化节

1999年10月14日至15日，由贵阳市政府、贵阳市政协、贵州省中华文化研究会、贵阳市对外文化交流协会等单位在阳明悟道之地修文共同举办中国贵阳'99阳明文化节暨王阳明学术研讨会，这就是第一届国际阳明文化节。可能是当时并没有要周期性办下去的计划，因而，文化节并没有冠以“第一届”。会议主题是弘扬阳明文化，促进文化交流。作为阳明文化节，还有项目招商及签约活动，学术交流只是其中的一项内容，参会的海内外学者共提交了41篇学术论文。

2002年10月19日至20日，由中共修文县委与修文县人民政府主办了2002中国·贵阳（修文）阳明文化节，全国各地来宾2000余人参加了文化节，参加学术研讨会的学者有60余人，其中，就有时任韩国阳明学会会长的金吉洛先生。这是第二届国际阳明文化节，但其时也并没有冠名“第二届”的字样。

2005年9月14日至15日，由中共贵阳市委、贵阳市人民政府、贵州省文化厅、国际儒学联合会共同举办了中国·贵阳（修文）第三届阳明文化节，参加文化节高端论坛与学术研讨会的国内外学者有二百余人。这次会议正式冠以了“第三届”的字样，并表示要每三年举办一次，形成制度。

2009年5月5日至7日，由中共贵阳市委、贵阳市人民政府、国际儒学联合会、日本京都论坛、贵州省国际文化交流中心共同举办了中国·贵阳（修文）第四届阳明文化节，与文化节同时举行的还有主题是“爽爽的贵阳，心向往的地方”贵阳避暑季开幕式。参加文化节学术研讨会的学者共有208位，是一次规模很大的学术研讨会。

2016年，10月29日至30日，由中共贵阳市委、贵阳市人民政府、中国国学中心、国际儒联共同举办了中国·贵阳（修文）第五届阳明文化节。主题是“阳明心学与道德建设”。这次学术研讨会有个全新的特点，就是让企业家、政府官员与学者一

起论道，共同探讨阳明学与道德建设问题。

国际阳明文化节共举办了五届，虽然主办单位一直有着变化，但承办的主体则是修文县委与县政府。总的来说，五届阳明文化节的举办，极大地扩大了阳明文化的影响，提高了贵阳市的知名度。同时，因为每届阳明文化节都有国内外的著名学者参加，这给贵州的阳明学研究者提供了更多的学习交流的机会，得以开阔眼界，促进了贵州阳明学研究与国内外阳明学研究的接轨。但因为是政府举办，而政府机构的人员变化相对频繁，使得文化节缺少连续的、稳定的构想，使得大型的文化活动没有发挥相应的作用。如前二届文化节均未冠以第几届，而冠以第三届以后，本应是继续三年举办一次，第四届应该是在2008年举办，当年正是王阳明龙场悟道500周年纪念，但当年却没有能够如期举行。2009年举办第四届以后，第五届阳明文化节则是七年以后的事情了。

三、默默坚守的贵阳王阳明研究会

1994年6月4日，贵阳市委宣传部组织召开了贵阳王阳明研究会的筹备会，市人大常委会副主任吴志刚、市政府副市长王选才出席了筹备会。同年12月21日至22日，贵阳市王阳明研究会成立。理事会选举贵阳师专王晓昕副教授任会长，贵阳市社科联秘书长郭长智任秘书长。秘书长后来由副会长李友学兼任，会长王晓昕则一直连任至今。

贵阳王阳明研究会成立以后，主要做了如下工作：第一，协助贵阳举办五届国际阳明文化节，尤其是文化节中的学术活动，专家学者的邀请，学术讨论的安排，论文编纂等学术性的工作，都是由贵阳王阳明研究会负责。第二，出版了内部刊物《王阳明研究会会刊》，会刊既刊登学术研究文章，也介绍研究会的具体活动，坚持每期都邮送到每个会员手中。成为早期贵州阳明学研究的重要平台。《王阳

明研究会会刊》总共出了46期，后来与贵阳学院阳明学研究所的《王学交流》合并，改名为《王学研究》，在贵州省新闻出版管理局注册，取得了内部刊号。后来，再改为以书代刊，目前，已经正式出版了六辑。第三，组织编辑了一套论文集。这套论文集有《王阳明与贵州》、《王学之魂》、《王学之思》、《王学之路》、《传统文化与现代儒商》、《传统文化与道德建设》等，共计6本，在当时的王学研究界产生了一定的学术影响。第四，坚持组织研究会的会员活动，召开学术研讨会。王阳明研究会召开的学术会议虽然规模都不太大，但在贵州专门的阳明学研究机构还没有产生以前，这些学术会议对于促进贵州阳明学的研究，对于集中贵州阳明学研究的力量，仍然起到了不可替代的作用的。

四、辛勤耕耘的学术机构——贵阳学院阳明学与黔学研究院与贵州大学中国文化书院

贵阳学院是由原贵阳师专与金筑大学合并而组建的新的本科院校，成立伊始，即成立了王阳明研究所，其时，赵平略副教授任副所长，主持研究所工作。2017年，研究所申报贵州省教育厅人文社科研究基地成功，王阳明研究所更名为阳明学与地方文化研究中心。贵阳学院副院长王晓昕教授兼任研究中心主任，赵平略教授任副主任主持工作。2016年，研究中心更名为阳明学与黔学研究院，赵平略教授任院长，陆永胜教授任副院长。

从王阳明研究所到阳明学与黔学研究院，贵阳学院的这一研究机构主要做了如下工作：第一，完成了一批颇有影响的研究课题。如陆永胜教授的《明代黔中王学外王化研究》、王晓昕教授的《明代黔中王门及其思想研究》、赵平略教授的《黔记点校》等，王晓昕教授与赵平略教授合作的《王文成公全书点校》，这些都是国家级的项目。第二，出版了一批阳明学研究的学术专著。如陆永胜教授的《心·学·政—明代黔

中王学思想研究》、《王阳明美学思想研究》等，王晓昕、赵平略教授点校的《王文成公全书》、《王阳明集》《阳明先生集要》等，都在学术界颇有影响。第三，打造了两个学术交流品牌，一是知行论坛，知行论坛已经举办了四届，已经是阳明学研究的一个重要学术交流平台。二是鱼梁讲会。鱼梁讲会已经举办了十五讲，目前，国内外阳明学研究大家纷纷走上讲台，报告自己的最新研究成果。如韩国成均馆大学的崔英辰教授、韩国两届阳明学会会长金德均先生、金世贞先生等先生在鱼梁讲会主讲。第四，就是注重服务社会，产生了很好的社会效应。研究院为贵州省举办了6期党政干部培训班，培训了300余名地厅级、处级干部。研究院还举办了十届阳明文化活动月，引导学生学习阳明文化，弘扬阳明文化。赵平略教授、陆永胜教授为党政机关、企事业单位举办了近200场学术讲座，宣讲阳明文化。

贵州大学中国文化书院成立于2002年12月18日，中国文化书院立足于弘扬中国的传统文化精神，致力于中国优秀文化的研究与传播，阳明学研究亦是中国文化书院的一项重要任务，书院院长张新民教授是贵州省儒学研究会的会长，也是贵州省阳明学研究的权威专家。在阳明学研究方面，中国文化书院主要做了如下事情：第一，出版了七辑《阳明学刊》，该书亦是以书代刊的形式，刊登了许多中国阳明学研究的前沿文章，学术质量很高，是阳明学研究的重要平台。第二，完成了一系列重要学术成果，如张新民教授的《明清时期贵州阳明学地域学派研究》的国家课题，获得了优秀等级。第三，组织了很多学术研讨活动。

五、贵州阳明学研究的展望

从目前的形势看，贵州阳明学研究必将取得更多、更大的成绩。个人认为，贵州阳明学研究在十年内，会有如下结果：第一，必将产出一批全国一流的阳明学研究成果。目前，陆永胜教授的专著《心-学-政—明代黔中黔中王学思想研究》、王晓昕、赵平略点校的《王文成公全书》、《阳明先生集要》，已经称得上全国一流的阳明学

研究成果，今后十年，贵州阳明学研究成果能称得上全国一流的将不再是一个两个，而会是一批，贵州会成为中国阳明学研究精品成果最多的地区。第二，将出现全国阳明研究的领军人物，在过去的四十年里，贵州阳明学已经培养了一批学者队伍，再有十年的打磨，将会有十分优秀的阳明学研究学者出现。第三，将会进一步拓展阳明学研究的领域，贵州阳明学研究已经涉及到哲学、军事、教育、文学等多个方面，随着研究的深入，阳明学的价值将进一步被认识，将会拓展到更宽的领域。第四，将更注重阳明学研究与当代社会的联系，阳明学必将成为构建贵州和谐社会的重要文化资源。第六，阳明研究的队伍将会更加壮大，并会不断向社会各界拓展。除了高校教师、社科院研究员以外，公务员、企事业从业人员中，都会有更多的人员加入到阳明学研究的队伍。

【明】郭子章著，赵平略点校《黔记》，西南交通大学出版社，2016年，第页。

见王晓昕主编《王阳明与贵州》，第172页，贵州人民出版社1996年版。

见《王学之路编辑委员会》编《王学之路》，第355页，贵州民族出版社2000年。

易闻晓《选本善、点校精、用功巨》（贵阳学院学报）2009年第2期。

논 평

정종모(서강대학교)

趙平略, 「검중왕학(黔中王學) 연구의 회고와 전망」에 대한 논평

정종모⁷⁾

趙平略 선생님의 논문은 제목 그대로 검중(黔中) 지역, 즉 귀주성의 양명학 연구 현황을 일별하고 있습니다. 주지하듯이 검중 지역은 왕양명이 37세 때 정치적 핍박을 받고 유배 가서 머물렀던 곳입니다. 특히 용장오도(龍場悟道)의 현장으로서 양명학의 핵심 발상지 가운데 하나입니다. 비록 황종희(黃宗羲)의 『명유학안』에서는 제대로 다루지 않았지만, 검중왕학(黔中王學)은 양명학 발전의 주요 혈맥으로서 그 중요성이 재조명되고 있습니다. 본 논문은 검중왕학 연구의 현황과 전망에 대한 일목요연한 조감도를 제공하고 있습니다. 아래에서는 먼저 논의의 핵심을 요약하고, 몇 가지 질문을 통해 논평자로서의 소임을 다하고자 합니다.

1. 내용 요약

유배 당시 왕양명은 수문현(修文縣) 용강산(龍岡山)에 용강서원(龍岡書院)을 건립하는 등 교학활동을 병행했으며, 문하 제자를 배양했다. 이후 상당수 직계제자와 재전재자들, 예컨대 왕행(王杏), 풍성능(馮成能), 장신(蔣信) 등이 귀주에서 학자나 관료로 성장하면서 양명학의 확산에 노력했으며, 그러한 전승이 수백 년간 명맥을 유지했다.

귀주 양명학 연구의 세 시기: 문화대혁명 이후 비로소 귀주 양명학은 다

7) 서강대학교 교수

시금 주목을 받았는데, 이후로 크게 세 시기의 발전을 거쳤다. ① 귀주사범대학을 주축으로 한 양명학 연구 시기(문화대혁명 이후~2001년), ② 귀양학원(貴陽學院) 및 귀주대학 등을 중심으로 연구에 활력을 더한 시기(2001~2011년), ③ 귀양학원, 귀주대학, 귀주사범대학 양명학연구원, 귀주성위당교(貴州省委黨校)의 연구조직 등 폭넓은 연구 저변이 확보된 시기(2011년 이후). 이를 다음과 같이 간략히 표로 표현할 수 있다.

	주요연구기관	주요학자	저술
첫째 시기	귀주사범대학	吳雁南, 劉宗碧, 余懷彦, 王曉昕, 張新民 등	『양명학연구총서』, 『양명학과 귀주』, 『孫應鰲文集』, 『王陽明謫黔蹤迹考略』, 『용장오도: 비판 시기의 출발점』 등
특징	왕양명의 행적에 관한 고증적 성과, 용장오도의 함축과 의미 연구		
둘째 시기	귀양학원, 귀주대학	張新民, 汪建初, 王曉昕, 趙平略 등	양명학연구총서, 『陽明先生集要』 등
특징	귀양학원 양명학연구소 설립(2005), 양명학연구총서 시리즈 발간		
셋째 시기	귀양학원, 귀주대학, 귀주사범대학 양명학연구원 등	趙平略, 陸永勝, 劉繼平, 王進 등	『心學政: 明代黔中王學思想研究』, 『王陽明居黔思想與活動研究』, 『王學研究』 등
특징	연구기관의 다양화, 다양한 국내, 국제 학술회의 개최, 연구의 활목할 성장 2016년 孔學堂 산하 ‘양명심학 및 당대 사회심리 연구원’ 성립 귀주성 文史館 산하 ‘양명학연구센터’ 설립 귀주성 차원의 적극적 지원(陳敏爾 당서기의 적극적 노력 등)		

양명문화절 개최: 1999년 10월 14, 15일 귀양시정부, 귀양시정협(政協) 등 여러 단위들이 협력하여 수문현에서 ‘陽明文化節’ 및 학술회의를 개최하였

다. 양명문화절은 각계의 참여와 호응 속에서 2002, 2005, 2009, 2016년에도 개최되었다. 다만 보다 견실한 기획과 장기적 안목을 통해 정례화 하는 게 필요한 시점이다.

귀양양명학연구회의 지속: 1994년 귀양시위원회에서는 왕양명연구회를 발족시켰는데 현재까지 운영되고 있다. 연구회는 양명문화절을 지원하고, 학자들을 초청하며 학술회의를 지원하는 역할을 했다. 또한 『王陽明研究會會刊』(총46期)을 발간했고, 귀양학원의 양명학연구소와 함께 『王學研究』를 간행하고 있다.

귀양학원의 ‘양명학 및 검학 연구원(陽明學與黔學研究院)’ 및 귀주대학의 ‘중국문화서원(中國文化書院)’: 귀양학원은 본래 귀양사전(貴陽師專)과 금축대학(金築大學)을 합병하여 세운 학교로, 초기부터 왕양명연구소를 운영했으며, 2016년에 연구소를 ‘양명학 및 검학 연구원’으로 개편하였다. 현재 왕효흔(王曉昕) 교수, 조평략(趙平略) 교수, 육영승(陸永勝) 교수 등이 주축이 되어 연구소 발전에 박차를 가하고 있다. 양명학 원전 교감, 표점 작업은 물론 다양한 양명학 연구서를 출간했으며, 지행논단(知行論壇), 어량강회(魚梁講會) 같은 포럼에 주도적으로 참여하고 있다 한편 강연과 강학회 등을 통해 지역 공동체에 양명문화를 전파하는데 일조하고 있으며, 한국양명학회의 학자들과도 긴밀하게 교류하고 있다. 한편 귀주대학의 중국문화서원은 2002년에 성립되었으며, 양명학을 비롯한 중국전통문화정신을 발양하는 역할을 담당하고 있다. 『陽明學刊』을 비롯한 학술서를 펴냈고, 다양한 학술회의를 주관하고 있다.

귀주양명학연구의 전망: 귀주의 양명학 연구는 보다 다양하고 괄목할 만한 성과를 낼 것으로 전망된다. 10년 이내에 중국 일류의 양명학 연구성과를 산출하고, 명실공히 양명학 연구의 중심기지로 자리매김 할 것이다. 앞서 언급한 조평략, 왕효흔, 육영승 교수 등이 이러한 작업의 선두에 나서고 있다. 또한 지속적으로 양명학 전문가, 학자를 배출하여 이 분야의 선도적 그룹을 형성할 것이고, 양명학의 재해석 및 다른 분야의 응용에 적잖은 공헌을 하리라 예상한다.

2. 간단한 질의

근현대 양명학 연구사를 보면 양명후학의 발전을 양명우파(강우학파), 양명좌파(태주학파) 등 철학적 입장과 체계에 따라 구분합니다. 『명유학안』 역시 비록 지역적 구분을 토대로 하지만, 사상적 분화에 대한 고려도 담겨 있습니다. 이러한 양명학의 철학적, 사상적 갈래를 감안할 때, 검중왕학(黔中王學)만이 갖는 사상적 특징이나 경향은 무엇이라고 할 수 있을까요? 선생님의 고견을 듣고자 합니다.

양명학과 도시문명: 논문에서 드러나듯, 귀주성의 양명학 연구와 확산은 단순히 학계의 노력에만 의지한 것이 아니라 정부, 학계, 기업 등이 함께 협력하여 양명학 전통과 문화를 발굴, 전승, 전파하고 있다는 데 큰 의의가 있습니다. 또한 귀양시의 경우 생태문명, 도시문명의 설계와 구상에 있어서도 양명학의 이념과 가치관이 적극적으로 투영되고 있습니다. 이처럼 귀주의 양명학 전통과 문화의 계승, 발굴이 학계의 담론에 머물지 않고, 도시문명, 생태문명을 포괄하는 총체적 비전을 담은 실천적 노력으로 확장될 수 있었던 계기 및 원동력은 무엇이라고 생각하시는지요? 철학의 현대적 의의와 실천이라는 측면에서 귀주의 경험과 노하우에 대해 조언을 듣고자 합니다.

근래 중국의 유학 담론 가운데 정치유학, 제도유학의 부흥 움직임이 활발합니다. 예컨대 유교헌정론 같은 경우 주자학과 양명학 전통보다는 동중서(董仲舒), 강유위(康有爲) 등의 유학 논의를 더욱 중시하는 경향이 강합니다 (유교헌정론의 주창자인 장경 같은 학자가 귀주를 근거지로 활동한다는 사실은 일면 아이러니입니다). 이러한 정치유학, 제도유학의 대두 속에서 심성유학 전통에 속하는 양명학의 의의와 가치는 어디에 있다고 보시는지요? 양명학 전통과 문화를 귀주성 차원을 넘어서 중국이라는 국가, 중화문명을 이끄는 이념과 가치체계로 확장시킬 수 있을까요? 정치유학, 제도유학의 담론을 감안했을 때 양명학의 관점에서 어떻게 대응할 수 있을지, 또한 통치철학의 측면에서 양명학의 기능과 의의를 어디에서 찾을 수 있을지에 대한 선생님

의 견해를 듣고자 합니다.

生活·心灵·实践

——阳明学视域中的日常生活

陆永胜
(贵阳学院阳明学与黔学研究院 副院长)

生活·心灵·实践

——阳明学视域中的日常生活

陆永胜⁸⁾

■ 目录⁹⁾

- 一、意义生成：生活中的阳明学
- 二、万物一体：实践的阳明学
- 三、由己及物：行动的阳明学
- 四、现实与未来：阳明学践行的反思

无论就儒学的本源形态还是理论特质而言，儒学和生活、实践都是紧密联系的。阳明学作为儒学构成成分和理论体系的重要部分自然亦是如此。我们对阳明学与生活、阳明学与实践的关系的考察与诠释实质上关涉着两种不同的展开路向：其一，生活化的阳明学或阳明学的生活化。生活作为一种实存的样态，其中关涉着行动和意义的生成，阳明学在此中则提供了行动的动力和意义生成的本源。而行动的展开和意义的生成则会涉及道德、政治等诸领域，从而赋予人或物以道德、政治等意义，

-
- 8) 贵阳学院阳明学与黔学研究院副院长、教授、哲学博士；贵州省儒学研究会副会长兼秘书长(귀양학원 양명학과 겸학연구원 부원장, 교수, 철학박사, 귀주성유학연구회 부회장 겸 비서장)
9) ‘생활·정신·실천-일상생활 속 양명학’의 목차
1. 의미형성 : 생활 속에 양명학
2. 만물일체 : 실천의 양명학
3. 유기급물 : 행동의 양명학
4. 현실과 미래 : 양명학 실천의 반성

并在此过程中导向普遍的实践哲学。其二，实践的阳明学或阳明学的实践性。实践关乎行动的现实形态，是基于行动过程与行为的理论考察。实践较之行动具有更为深沉的社会历史内涵，其价值指向虽然基于“一时一事”，但目的在于“一史一世”，以改变世界和人生为目标。阳明学的实践性与实践智慧则在于对以“成圣”为核心的功夫与境界、人生与世界的关系的沟通与联结。由此可见，行动在生活向度和实践向度的阳明学考察中具有重要的作用，而且是沟通二者的桥梁。生活的个体性与实践的普遍性也使此两个向度的阳明学考察分别侧重于个体伦理和社会伦理。

一、意义生成：生活中的阳明学

阳明学本是生活化的，其产生及其流衍的已知形态足以说明，即使在道统的打压下也依然如此。然而随着近代经学传统的退场，现代学科体系的建构，阳明学成为学术象牙塔中的文本，没有释读便无生气，作为学术形态的阳明学与日常生活之间的隔膜也日趋明显。当代，文化多元和对单一意识、物质主宰的拒绝，使人们重新呼唤阳明学。

从现实的层面看，日常生活表现为一个冗长的过程，是零碎之“物事”的拼接。只有当赋予这些“物事”以意义，人之为人的意义才凸显出来，因此从儒家哲学的层面看，日常生活是一个成己成物的过程，待人接物的日常行为的深层内涵便是成就自身、成就他人（物），在成己成物的意涵中，日常行为不仅是“行”，还包含着“知”。而且，知其所以行、行其然和行之果，而行则是行其所知，行其所行。知即是行，行即是知，知行合一。同时，以做人、为人、做事、行事为表征的日常行为也是在建构意义世界。意义既是行为的结果，也是行为本身。行即是致知的结果，也是致知本身。在知、行的视阈内，日常生活不是漫无目的的、懒散的、庸长的，而是有目的、有本源、有规划、有价值的，日常生活体现为人身及其意义的建构、世界及其意义建构的行为过程。

人之为人在于人之意义，人内在于自然又超越自然。日常生活以人为中心，人的存在意义决定了日常生活的非自然形态，而是人化形态。人的超越意义和日常生活的超越意义均在行动中完成。行动作为有意义的“事”，其本身也被赋予了意义。回溯意义的根源，不在人，而在人之心灵。这正是阳明学的核心所在。从“心”出发，以行动为表象的工夫一方面成就了人，另一方面也成就了物，构成了以关系为第三维的心、物二极意义世界。意义的生成体现了“心”对物的涵化。从意义生成的角度而言，日常生活的本质在于确认人不仅“在”，而且“有”，人是存有，而不仅仅是存在。

人通过日常生活获取的意义具有多样性。原因在于：一方面，“心”的推致通过事上磨练得到现实形态的体现。事上磨练是日常生活的形式，事不同，意义也不同。这主要涉及到意义的不同领域，如事君的政治意义、事父的伦理意义等。另一方面，作为本源的“心”的性质决定了意义的“善”的性质。不同于亚里士多德强调实践活动以善为追求目标，阳明学强调基于“心”之发用的实践活动的本然之“善”，作为结果和目标的善自是题中之义。需要指出的是，善不仅指德性之善，也包含恰当。德性之善是“心”的本源义，“恰当”则是就致良知这一行动的适度行为而言，在根本上它也是源于心体的“中和”状态及其对行为、态度的“中庸”要求。“过”或“不及”都是一种违和，而不能称之为善或美。日常生活遵循了阳明学的这种“善”的要求与标准，其赋予人与物的意义不仅要遵循德性要求，遵守道德规范，而且要遵循适当的原则。

二、万物一体：实践的阳明学

实践不同于具体的行动，其关注的是更为广泛的意义，但它首先也是一种关系，在心与物之间、目的与结果之间具有中介的意义。实践的价值指向在于主观性向客观性的位移，表现在日常生活中即是一种移情，这种情主要是一种道德情感，如儒家之仁、四端之情等。由于道德情感源于至善心体，因此，这种情也是一种超功利

的审美情感，这就为万物一体的意义世界或审美境界提供了内在理论支撑。可见，实践是万物一体意义世界构建的内在维度，当然也是日常生活的内在维度，阳明学的实践性由此而体现出普遍性、思辨性和抽象性的特征。

从现实的日常生活形态来讲，实践具有非常生动的具体性，这一点和行类似：实践不仅涉及以成就人自身为指向的成己，而且涉及以社会生活变迁为指向的成物，还关乎赞天地之化育。阳明学强调日用即道，“担水砍柴，无非道也”，即是对包括礼乐生活在内的日用常行的意义与价值的普遍化和形上化。道是普遍的价值原则，日用即道，意味着日用常行体现了普遍的价值原则，此中隐含着两层意思：日用常行要遵循普遍原则，普遍原则的落实不离日用常行，二者相依相联系。这种辩证关系不但抬高了日常生活的意义价值，而且使个体之行走向普遍之行，获得普遍性意义。正如伽达默尔所言：“‘实践’还有更多的意味。它是一个整体，其中包括了我们的实践事务，我们所有的活动和行为，我们人类全体在这一世界的自我调整——这因而就是说，还包括我们的政治、政治协商以及立法活动。我们的实践——它是我们的生活形式”¹⁰⁾实践作为具有诸多“意味”的整体，最终的指向是万物一体的意义世界。

实践在逻辑上表现出来的形式的抽象性与目的的普遍性表明，在心与物的互动中，实践难以离开人的意识活动，同时具有无目的的目的指向性。阳明学强调内在信仰本体和社会价值主体的一致性，即是要把成就自身与成就世界统一起来。人即是物，物即是人，正如“南镇看花”，物我互为觉知自我的条件。就此而言，意义的生成不是单向度的，而是双向度的，作为意义世界建构内在之维的行动和实践其实是没有“对象”（客观的）的，在本原上，它是“心”的自发动、自发用，其出发点和目的都是“心”，物作为被主体涵化的意义之物，成为意识的一部分，实践成为主体间（主体自身）的维度。在此意义上，实践因为对象的缺位而走出主体与对象的关系，超越了主体性。就日常生活而言，个体的行动基于个体心，并回到个体心，社

10) 伽达默尔：《解释学 美学 实践哲学——伽达默尔与杜特对谈录》，商务印书馆，2005年，第67-68页。

会实践基于类心，并回到类心，二者在根本上是同一活动过程。所以，人（类）主宰世界在本质上是人（类）的自我主宰，万物一体在本源上就是一个“我”。

三、由己及物：行动的阳明学

行动之成为可能在于其具有源发性和内在能力，这是由阳明学的本体论决定的。阳明学的功夫论则决定了行动的过程性。从本体的角度言，行动能力和行动过程存在着先天性和后天性、非过程性和过程性的内在张力，这一张力在功夫过程中得以缓解。从功夫的角度言，行动的内在能力在行动的过程中转化为现实的能力，而现实的能力又成为行动过程进一步展开的内在根据。二者之间这种辩证的、互相促进的关系在日常生活中表现为人（类）的社会实践能力的不断增强。

人的内在能力向现实能力的转化在本体上表现为由本然向实然的转化，而人的实践能力的增强则推动着实然向应然的转化。这两个阶段在本质上体现为同一行动过程，从行动对象的角度言，则体现为实践领域的扩大，即推己及人、由己及物，从认识自己到认识世界，从改变自己到改变世界。作为能力和过程的行动首先促进了人的自我完成，其次则是实现了类的群体价值，最后则是成就世界。从心和物两个层面而言，从本然到实然的转化一方面涉及本然良知到显在良知的转化，另一方面涉及本然之物到人化之物的转化，前者侧重体现为人的意志及其能力，后者侧重体现为人的活动及其能力。从实然向应然的转化则一方面涉及实然良知按照本然（理想化）良知的标准发用流行，另一方面涉及人化之物按照人的意图的改变，前者侧重体现为人的意志及其实现，后者侧重体现为人的实践意图及其实现。这两个层面、四个方面统一于现实形态的日常生活之中，其中涉及的核心要素即是“心”。“心”也构成了日常生活的核心要素，“心”担保了人与人、人与自然、人与社会的内在统一性，同时也使日常生活本身具有了深刻的价值内涵。

推己及人、由己及物的逻辑前提之一是行动的自由。就阳明学而言，心体作为本然的存在，其显在的形态是一种自由的呈现。这种呈现必然关涉心与物的关系，而功夫是处理心物关系的途径。良知（心）和致良知（功夫）在日常生活中体现为人的德性和德行的辩证统一，由心到行动（功夫）是一种理性的必然。所以，行动的自由从根本上是以良知的理性普遍法则作担保的，抑或说，行动的自由从根本上体现的是意志的自由。在以心为主宰的意义世界，意志自由担保了行动对象的自由。故而，意志自由、行动自由、对象自由才能担保推己及人、由己及物的意义世界的建构，最终达到万物一体的境界。由于中西哲学的差异，阳明学所赋予的行动自由有异于马克思哲学强调实践以改变世界、改变自身以及人的解放为指向，在实践活动的历史展开中走向自由之境，而是具有更多的内在的精神性。

从日常生活角度言，行动不是单纯的意念活动，不能仅仅局限于个体的内在精神之域，而是有着具体而现实的指向，以人、物、世界的变化为目的，所以，心动不如身动。身动本身包含着心动，并以心动为前提。现实的行动的指向性表明行动者知其之所以动，也就是说，行动的意义为行动者所自觉意识，没有意义的行动不能称之为行动——需要特别说明的是，这里的意义是基于心学即本体即功夫和良知自知自检的特质，从行动原发之时起就获得的意义，这种意义也可以说是行动的不可分割的属性，而不是以客观外在标准对行动的评判。以客观外在标准衡定的意义具有多重性和偶然性，只有行动者自觉意识的意义才具有相对确定的内涵。在阳明学看来，人只有活在“自我”，活在当下，才是有意义的。活在他者的世界既没有意义也不现实。这正是以行动（实践）为维度的日常生活本应有的状态，也是人对日常生活本应有的觉解。

四、现实与未来：阳明学践行的反思

当下的阳明学研究有两个泾渭分明的取向：其一，以政党、政府、企业等为主导的实用性研究，其实用价值发挥作用的介质则是生活中的个体之集合，因此，研究的定位基本上是阳明学的世俗化与普及化。其二，以学院派哲学学界为主导的观念性研究，其目标在于追求理论的自治性和观念史的演变根源与走向的探析，体现了形而上哲学的进路。笔者倾向于观念化的研究，但也不完全否定实用化的研究。阳明学本是彻上彻下的学问，作为一种学术形态，它具有理论的自由和实践的自由。实用性的阳明学研究由于政治意志、观念和利益价值的附加，在某种程度上是对阳明学的桎梏，乃至形成僵化的阳明学。而且追求价值转化和输出的实用的阳明学影响的是一个个的个体，价值转化的期待并不能担保输出的价值在数量和质量上的对等性。观念化阳明学研究在学理的范围内充满了期待，它的每一个进步可能影响的是一代人，乃至几代人。但也需指出的是，实用阳明学的僵化是基于历史的考察和理论衍化趋势的担心，是可然性的结果，观念阳明学研究的思想史影响是基于理论与思想互动发展趋势的期待，也是可然性的。因此，我们不妨对二者持开放、包容、折中的态度。

从阳明学角度而言，行动与实践主要依据“心”的标准，这可能会导致两种偏弊：一是行动的自发性和任意性，二是意志软弱。阳明的良知本身具有理性的普遍性，但其发挥作用还需个体的功夫修为。在日常生活中，随“心”而为的人很少能做到孔子的“从心所欲而不逾矩”，因此，行动的任意性便不可避免。就阳明学而言，行动的理由和原因主要侧重于行动发生的根据和根源，理由和原因为行动发生的合理性提供了依据，但并不能担保行动发生的必然性，究其原因则在于意志软弱，即外在非理性规定压倒了理性意识。因此，在现实的日常生活中，我们还要关注外在的价值原则、行为规范等非理性因素，对非理性因素的关注一方面可以帮助克服行动的自发性和任意性，也可以最大限度避免意志软弱的问题。个体的日常生活作为现代政治生活的一部分，人之行动与实践还涉及“道”与“势”的关系问题，“势”作为与政

治实践想联系的政治格局的体现，在现代人的生活中具有重要影响，并在一定程度上影响人的行动，无论个体顺从还是反对“势”，其实都是在被“势”所左右，即所谓“势胜人”。在此意义上，“道”（“心”“良知”）就被非理性因素所遮蔽了。在此情况下，人能够做的就是，当“道”与“势”相一致的时候，乘“势”而为；当“道”与“势”相悖反的时候，引“势”入“道”。无论是乘“势”而为，还是引“势”入“道”其实都是在讲求一个“合”（协调、调和），即道势合一。离开政治，就个体的日常生活而言，“合”也非常重要，如“理”与“情”合、“情”与“法”合、“心”与“境”合等等，而做到“合”的关键在于对“度”的把握。日常生活中，一切“物”“事”皆由“心”、皆由“法”、皆由“度”。

伽达默尔：《解释学 美学 实践哲学——伽达默尔与杜特对谈录》，商务印书馆，2005年，第67-68页。

논평

고재석(성균관대학교)

* 별지 참조

하곡학 연구 현황과 방향성

-霞谷學 연구의 본질적 문제와 방향성-

김용재

(성신여자대학교)

하곡학 연구 현황과 방향성

-霞谷學 연구의 본질적 문제와 방향성-

김용재¹¹⁾

■ 목차

- I. 서론
- II. 『霞谷集』의 定本 작업
- III. 『霞谷集』의 完譯의 필요성과 방법
- IV. 결론

I. 서론

1. 문제제기

지난 수십 년간 ‘한국양명학을 연구했던 결과물에 대한 평가’는 대체적으로 팔복할만한 수준에 이르렀다는 것이 중론이다. 필자는 2004년도부터 2년간 “강화양명학에 관한 연구”라는 연구프로젝트를 수행하면서, ‘霞谷學’과 ‘江華陽明學’을 중심으로 하는 한국양명학 토대 구축에 일정정도 성과를 일궈낸 바 있다.¹²⁾ 예컨대, ①강화양명학에 관한 선행 연구 자료들을 ‘研究史’ 측

11) 성신여자대학교 교수

12) 『江華陽明學 I, II, III』, 한국학술정보

면에서 정리함으로써 한국양명학 연구의 현황과 핵심연구 논제들을 요약한 바 있다. 또한 ②하곡학과 강화양명학을 연구하기 위한 1차 원전자료(문헌)들에 대한 目錄을 정리하고 ③그 원전자료집(문헌)이 갖는 의미와 기초적인 해제 작업을 마친 바 있다. 끝으로 ④한국양명학과 연관되어 있는 역사적인 문화유산, 나아가 중국과 일본의 양명학과 관련된 문화유적까지 조사/비교함으로써, 한국양명학이 잉태될 수 있었던 외적 가능성까지 찾아본 바 있다.

이와 같은 성과에도 불구하고 韓國陽明學을 연구함에 있어 가장 중요하면 서도 근간이 되는 『霞谷集』에 대한 과제는 여전히 미완의 대기로 남아있다. 한국양명학 연구가 놀라운 양적 성장에 부합할 만큼, 합당한 내실을 다져왔는지에 대해서는 自省이 필요한 대목이다. 사실 ‘霞谷學’뿐만 아니라, ‘韓國學’ 전반의 많은 연구들이 元典을 토대로 하여 세심한 기초적 연구가 이루어 지지 않은 상태에서, ‘定本’ 또는 選本에 대한 배려 없이 열악한 자료를 마구 이용하여 연구되어 왔다는 것은, 부끄럽지만 否認할 수 없는 사실이기도 하다. 『하곡집』의 경우, 1970년대 초반, 한국고전번역원의 전신인 ‘민족문화추진회’에서 『하곡집』 일부를 선별하여 번역한 『國譯霞谷集(I ~ III)』이 전부이다. 이 서적은 하곡 정제두의 양명정신을 보여주기 위한 가장 기초적 자료에 불과하였으며, 후학 양성에 그나마 영향을 끼쳤다고 평가할 수 있다. 그러나 이 『國譯霞谷集』은 매우 소략한 역주와 곳곳에 나타나는 비문과 오역을 가지고 있으며, 최초 국역집이 출간된 이후, 수십 년의 세월이 지난 지금까지도 수정보완이 단 한 차례도 이루어지지 않았다는 안타까운 현실을 보여주고 있다. 한국양명학에서의 매우 중요한 문집이라 할 『霞谷集』조차도 板本에 대한 충실향한 교감도 없고, 또 그 어떤 판본 하나라도 처음부터 끝까지 완역된 작업이 이뤄지지 못하였다면, 여타의 한국양명학자들의 문집에 대해서는 두 말할 필요도 없을 것이다.

철학을 탐구하는 데에 있어서 원전자료를 접하는 자세는 그 철학연구의 기본이자 연구자의 저력을 과시하는 초석이다. 예컨대 근세 서양철학을 연구하기 위하여 칸트, 베이컨, 데카르트의 사상을 접하기에 앞서, 고대 히브리어로 이뤄진 希臘哲學부터 다가가야만 그 본원적 냄새와 본질적 색깔을 온전

히 접하게 되는 것과 같은 이치이다. 동양사상은 서양철학에 비하여 원전자료에 대한 존중과 대우가 더욱 절실하다. 왜냐하면 서양철학을 연구하기 위한 원전자료로서의 히브리어는 현재 死藏된 문자이지만, 동양사상을 연구하기 위한 원전자료 내의 漢字/漢文은 여전히 유효기간이 살아있는 活語이기 때문이다.

그럼에도 불구하고, 한국사상을 연구하는 연구자들이 文集 등의 원전자료를 도외시한 채, 연구논문(2차 자료)이나 단행본과 같은 저서(3차 자료)에만 몰입한 채, 연구자 스스로가 원전자료 내에서의 가치를 찾아내려 하지 않는다. 이것은 곧 沙上樓閣과 같은 연구이며, 단순한 전시효과에 지나지 않는 것이라 하겠다. 이는 어느 한 연구자가 잘못된 연구결과를 발표하면, 그 후속 연구자는 원전자료에 대한 검증과 고증없이 앞서 연구된 자료만을 믿고 잘못된 연구결과를 줄줄이 이어나가는 愚를 범하게 되는 것이다.

이와 같이 동양사상, 특히 우리나라의 유학사상을 연구함에 있어 원전자료에 대한 신뢰와 토대가 구축이 이뤄지지 않는다면, 그 어떠한 연구도 권위와 의의를 부여받기가 결코 쉽지 않을 것이다. 따라서 현재 남아있는 문집 자료에 대한 국역에 권위를 부여 받을 수 있는 定本化의 확립 문제는 한국양명학을 넘어 ‘韓國學’의 위상과 생존적 가치에도 연결되어 있는 부분이라 사료되며, 연구자로서 이러한 문제의식을 冒頭에 밝히고 시작하는 바이다.

2. 『霞谷集』에 대한 문제 : ‘校勘’과 ‘定本化’

1) 〈文集叢刊本〉

현재 통행되고 있는 『霞谷集』은 일명 ‘문집총간본(권160)’으로서 22권 22책의 국립중앙도서관 소장본을 底本으로 하여 표점 영인된 것을 말한다. 이것은 윤남한 선생이 “그 체제나 편차가 寫本에 따라 같지 않을 뿐만 아니라 내용에 있어서도 상호간에 出入, 錯簡, 脫誤 등이 많은 未定稿本”이었던 『하

곡집』을 교열·교감했던 것이기도 하다. 그는 『國譯霞谷集』을 제작하기 위한 작업의 일환으로 이를 시작했다고 한다. 이 문집총간본은 고리점(。)만 사용하는 방점의 단계에 머물러있으며 讀本으로 삼을 수 있을 만큼, 정밀한 표점을 가하지는 못한 상태이다. 따라서 古典解讀에 어느 정도 익숙한 연구자라 하더라도 원문만으로는 『하곡집』의 내용을 쉽게 파악하기 어렵다. 또한 교감 주도 없어 하곡 사상을 전면적으로 이해하기란 참으로 곤란할 것이다.¹³⁾

2) <韓國儒經編纂센터본>

某 대학 <한국유경편찬센터>가 교감·표점한 『霞谷集』은 한국양명학 연구의 기반을 제공하였다고 評할 수 있다. 그러나 定本 『霞谷集』이라는 이름을 붙이기에는 여러 가지 측면에서 아쉬움이 많다. 무엇보다 다양한 異本들에 대한 정밀한 교열과 교감이 생략되어있다는 점이다. 통행되고 있는 문집총간본(권160)을 底本으로 삼은 것은 이해할 수 있겠으나, 네 종류의 『하곡집』筆寫本들을 꼼꼼하게 대조했어야 함에도 불구하고, <韓國儒經센터>에서는 ‘11책의 규장각본’만을 異本으로 사용한 것처럼 보인다. 그러면서도 ‘校閱記’와 ‘校勘記’도 작성하지 않았기 때문에 底本과 異本의 同異 정보가 명확히 기술되어 있지 않은 치명적 결함을 내포하고 있다.¹⁴⁾

또한 경전과 관련된 ‘1차 인용’과 ‘2차 인용’의 구별이 불분명함으로써 이로부터 표점의 오류 또한 적지 않을 것이며, 書名과 篇名의 구분조차 분명치 않은 경우가 많다. 이슬점(。)과 중간점(·)의 사용 원칙없이 혼용되어 있다는 점 또한 매우 아쉽다.

13) 이 문집총간본은 현재 DB로 구축되어 <한국고전번역원> 사이트에서 제공되고 있다.

14) 註釋으로는 매우 간단한 교열·교감만을 밝혀놓고 있는 심각한 결함을 보이고 있다.

3. 『霞谷集』國譯에 관한 문제 : ‘未번역’과 ‘既번역’

『霞谷集』의 ‘未번역’ 상황은 생각보다 심각하다. (未번역 현황은 本考 〈『霞谷集』未번역 현황 표〉를 참조하기 바란다.) 특히 하곡 정제두의 사상을 정확히 알아보기 위한 烏瞰圖 차원에서 볼 때, 그리고 ‘霞谷學’ 연구가 이제는 단순히 哲學의 경계를 넘어 문화·경제·사회 등으로 그 외연의 폭이 다양해지는 추세를 감안해 본다면, 번역되지 않은 書類·疏流·獻議·箇錄 등의 完譯은 그 무엇보다도 시급하다.¹⁵⁾

그렇다면 기존 『국역 하곡집』은 어떠한가? 이 역시 기존 『國譯霞谷集(I ~ III)』은 하곡 정제두라는 인물의 문집을 후속세대들에게 소개해주었다는 차원에서 어느 정도 기여한 바가 있다고 하겠다. 그러나 소략한 역주와 곳곳에 나타나는 비문과 오역은, 최초 국역이 이뤄진 이후 수십 년의 세월이 지난 지금까지도 거의 수정되지 않고 있는 상황이다. 특히 「存言」과 같이 하곡사상을 확실하게 알아볼 수 있는 핵심 원전에서 발견되는 오류는 하곡사상 자체를 첫 단추부터 잘못 접근시킬 수 있는 우려를 안고 있다는 점에서 볼 때, 수정보완이 매우 시급하다. 때문에 『하곡집』 완역을 위해서는, 既번역된 부분이라 하더라도 반드시 再번역과 상세한 역주가 添記되어야만 하는 상황에 놓여있다.

15) 예컨대 『霞谷集』의 完譯은 비단 철학뿐만 아니라, 문화적 사료로서의 가치도 담보되어 있다는 것이다. 霞谷의 上疏文이 번역된다면, 이를 토대로 드라마 등의 대중문화 콘텐츠로 활용시키면서 다양한 문화적 가치를 창출할 수 있을 것이다.

II. 『霞谷集』의 定本 작업

1. 여러 異本을 교감하여 讀本化 개념의 定本 『霞谷集』을 완성한다.

우리나라 한국양명학을 연구하기 위해서는 무엇보다도 선결되어야 할 문제가 하곡 정제두에 관한 기초 작업들이다. 하곡 정제두는 한국양명학의 巨星이며, 나아가 강화양명학을 연구하고자 하여도 하곡 정제두를 도외시하고는 아무 작업도 이뤄낼 수 없을 정도이기 때문이다. 그러한 하곡사상의 전반을 연구하기 위해서는 1차 원전자료인 『하곡집』에 대한 底本 연구가 철두철미하게 선행되어야 함은 異論의 여지가 없을 것이다.

따라서 한국양명학의 泰斗라 할 수 있는 霞谷 鄭齊斗(인조27, 1649 ~ 영조12, 1736)의 『霞谷集』에 대한 定本화와 이를 바탕으로 한 完譯 · 註解 · (篇別)解題 등의 작업은 '霞谷學' 뿐만 아니라 한국양명학을 연구하기 위한 디딤돌과 같은 것이다.¹⁶⁾

筆寫로 전해 오던 『霞谷集』에는 여러 異本들이 존재하고 있는데, 제각각 특징들을 내포하고 있고, 내용적인 측면과 글자에도 적지 않은 편차를 보이고 있다. 따라서 하곡학을 연구하기 위해서는 『霞谷集』에 대한 자료 분석이 요구되고, 『霞谷集』을 들여다보기 위해서는 『霞谷集』의 異本들을 철저히 조사 · 교감하여 그 同異를 밝혀냄으로써 가장 신뢰할 수 있는 定本 『霞谷集』부터 출간되어야 할 것이다.¹⁷⁾

16) 필자는 지난 2004년에 한국연구재단의 연구프로젝트인 “강화양명학에 관한 연구” - 강화양명학 문집자료 및 유적지 조사와 연구사 -를 마쳤다. 이 연구를 완성해내면서 숙제로 삼았던 것이 바로 『霞谷集』에 대한 定本, 完譯, 譯註, 解題임을 절실히 체감하였다.

17) 某대학에서 『하곡집』의 정본작업을 수행하여 DB로 제공하고 있지만, ‘교열·교감기’가 없고, 완역과 주석 또한 없다. 이는 완전한 정본 『하곡집』이 아니며, 완역과 역주 역시 미완일 수밖에 없다. 또한 표점도 정밀하지 못하여 연구자들이 독본으로 삼기에 불편한 상황이다. 따라서 현재까지 존재하

2. 『霞谷集』異本들에 대한 校勘 및 定本化가 필요하다.

『하곡집』은 필사 과정에서 생산된 여러 이질적인 판본이 있다. ‘권수’와 ‘책수’는 물론, 체제와 필체도 각각 다르므로 여러 사람들에 의해 수차례의 편집을 거쳤던 것임을 추측할 수 있다. 현존하는 사본에는 ❶22권 22책의 국립 중앙도서관 소장본, ❷11책의 서울대학교 고서본, ❸10책의 국립 중앙 도서관 소장 일반 고서본, ❹8책의 서울대학교 규장각 소장본 등 네 종류가 있다. 권수와 책수가 밝혀져 있다고 하더라도 서목으로만 전해지는 것으로는 ❺이능화 所見本 40여 책, ❻정인보 所見本 최소 20책, ❻신대우 所輯本 35 책 등이 있다.

현존 『霞谷集』은 “寫本의 체제가 서로 다르고 내용의 출입과 중복 및 편차의 차간”이 있다. 이를 크게 나누어 보면, 「疏」와 「書」만을 수록했어도 원형에 가까운 초고를 필사한 것으로 추정된 8책의 서울대학교 규장각본, 「疏」 · 「書」 · 「雜著」 · 「存言」 · 「四書解」 등의 기본적인 것을 실은 11책의 서울 대학교 고서본과, 10책의 국립중앙도서관 소장 고서본, 正集 · 附集 · 內集 · 外集으로 부분 편집한 22권 22책의 국립중앙도서관 소장본 등이 있다.

현재 통행되고 있는 『霞谷集』은 일명 『문집총간본』(권160)으로서, 22권 22책의 국립중앙도서관 소장본을 저본으로 하여 표점 · 영인한 책인데, 이는 윤남한 선생이 『국역 하곡집』(1973년) 연구 과정에서 진행한 『하곡집』의 교감성과를 반영한 것이다. 또한 某 대학의 〈韓國儒經편찬센터〉에서 정본화를 시행한 『하곡집』도 이 『문집총간본』을 저본으로 삼았다. 그러나 여기서는 간략하게 교감한 내용만을 밝히고, 정확히 무엇을 이본으로 삼았는지에 대한 교열 · 교감기를 작성하지 않았다. 대체로 11책의 규장각 소장본을 사용한 것으로 보인다. 또한 표점과 글자의 오류, 그리고 인용 부호 적용의 일관성

고 있는 異本들을 모두 교감하여 ‘교열·교감기’를 작성하고 확고한 원칙 아래 정밀한 표점을 가하여 독본으로 삼을 수 있는 수준의 정본을 출간해야 할 것이다.

등에서도 여러 문제점들을 노출하고 있다. 이러한 문제를 해결하기 위해 혼존하는 네 종류의 『하곡집』 필사본들을 모두 정밀하게 대조하여 교열·교감 기를 작성해야 하며, 표점 원칙도 보다 더 확고하게 정립시켜 놓아야만 할 것이다.

3. 정본화의 개념과 과정, 『定本 霽谷集』은 이렇게 만들어져 야 한다.

‘定本化’ 작업을 수행하는 과정에서 근본적으로 다루어야 할 중요한 작업은 여러 異本들의 철저한 수집과 이에 대한 교열·교감이다. 이를 위해서는 무엇보다 여러 異本들 가운데 가장 신뢰할 만하고 가장 체재가 좋은 판본이 어떤 것인지를 우선적으로 판별하여 이를 底本으로 결정하는 일이 요청된다. 과연 어떠한 판본을 가장 신뢰할 만한 판본으로 여겨야 하는가에 대해서는 관련 전문가들의 상당한 논의가 필요하며, 이 저본을 나머지 이본들과 비교·대조해가면서 교열과 교감 작업이 동반되어야 한다. 더불어 이러한 교열·교감과정에서 작성되는 ‘校閱記’와 ‘校勘記’는 정본화의 가장 중요하고 필수적인 성과물이므로 반드시 기록물로 남겨놓아야만 한다.

『하곡집』 정본을 좀 더 구체적으로 설명하자면, 첫째: 원문에 표점을 정밀히 부가하고, 둘째: 해제와 주석을 친절히 첨기함으로써 讀本으로 삼을 수 있을 정도로 제작한다는 점이다. 定本 『震谷集』이 讀本으로 삼을 만큼의 수준에 이르게 되면, 이후 전문 연구자들이나 또는 漢學에 관심이 있는 일반인들로 하여금 원전에 보다 쉽게 접근할 수 있는 길을 열어놓는 것과 같은 구실을 해낼 것이다. 나아가 하곡의 사상과 한국양명학에 대한 관심 역시 제고 시킬 수 있음에는 자명한 일이다.

‘讀本化’로 만들기 위한 가장 우선적으로 착수해야 할 일은 ‘표점(부호) 작업’이다. 하지만 이 표점(부호) 작업은 여러 측면에서 至難한 문제점들을 내포하고 있다. 현재 국내에서 진행되는 定本 사업들은 각기 사업별로 표점과

편집작업을 이뤄냈으나, 통일성이 부족하다.¹⁸⁾ 아래는 그동안 유학사상 관련 문헌들의 정본화 사업에서 사용되었던 표점부호들을 一別할 수 있도록 〈표〉로 제시한 것이다. 덧붙여 〈표〉의 오른 쪽 끝부분은 향후 定本 『霞谷集』을 만들 때 사용하고자 하는 방식을 제시해 놓았다.

〈표〉 각 정본화 사업에서의 표점 부호 방식

구분	순	기호	한국식 부호명	퇴계 전서 정본	여우당 전서 정본	우암 전집 정본	승정원 일기	하곡집 (예정)	비고
종 지 부 호	1	.	마침표 (고리점)	×	×	×	○	×	
	2	.	마침표(온점)	○	○	○	×	○	
	3	?	물음표	○	○	○	○	○	
	4	!	느낌표	○	○	○	○	○	
후 지 부 호	5	,	쉼표(반점)	○	○	○	○	○	
	6	,	모점(이슬점)	×	○	×	○	×	
	7	.	가운뎃점 (중점)	○	○	○	○	○	
	8	;	쌍반점 (세미콜론)	×	○	×	○	×	
	9	:	쌍점(콜론)	×	○	○	○	×	
인 용 부 호	10	" "	큰따옴표	○	○	○	○	○	1차인용
	11	' '	작은따옴표	○	○	○	○	○	2차인용
	12	⟨ ⟩	홑꺽쇠표	×	×	○	×	○	3차인용
	13	{ }	중괄호	×	○	×	×	×	
	14	「 」	홑낫표	×	×	×	○	×	
서 명 부 호	15	『 』	겹낫표	×	×	×	○	×	
	16	《 》	겹꺽쇠표	×	○	×	○	×	서명 표시
	16	『 』	겹낫표	○	×	○	×	○	
	17	⟨ ⟩	홑꺽쇠표	×	○	×	○	×	편명 표시
	17	「 」	홑낫표	○	×	○	×	○	

18) 첫째, 전통적 형태로 남아있는 懸吐를 標點에 어떻게 적용시킬 것인지, 둘째, 한글에서 사용하는 문장 부호와 한문 표점 작업에서 사용하는 문장 부호 간의 통일성을 어떻게 갖출 것인지,셋째, 우리나라 표점 부호와 중국식 부호와의 차이와 극복 방안은 무엇인지를 해결해야 한다.

위 표에서 확인할 수 있듯이, 각 사업마다 문장의 마침을 상징하는 ‘종지부호’는 ‘고리점(。)과 온점(。.)’이 혼용되고 있다. 또한 중간에 글을 끊어 읽는다는 어감의 ‘휴지부호’도 ‘이슬점(、)과 가운뎃점(·)’이 통일성 없이 사용되고 있다. 더불어 ‘인용부호’도 사업에 따라 ‘큰따옴표(“ ”)와 작은따옴표(‘ ’), 겹낫표(『』)와 훌낫표(「」)가 혼용되고 있다.

『하곡집』 정본화 과정에서는 이러한 혼란을 정리한다는 차원에서 여러 전문가들과 심도 깊은 논의를 거쳐 표점 양식[부호]에 대한 일관성을 확보해야 한다. 특히 한국식 표점부호를 사용한다는 대전제 하에, 고리점(。), 겹꺽쇠표(《》), 훌꺽쇠표(«»), 모점(、)과 같은 중국식 표점부호 사용을 止揚할 것이다.

4. 기존 정본 『霞谷集』에 대한 문제점 분석 및 검토, 향후 연구방향

문집총간본을 저본으로 이루어진 한국유경센터의 정본 『하곡집』 결과물(이하 ‘유경본’)은 다음과 같은 오류와 미비점을 가지고 있으므로, 본 연구를 통해 반드시 시정·보완되어야만 한다.

1) 첫째 : 底本과 異本에 대한 철저한 대조와 교감이 필요하다.

^ 유 경 본 √	<p>其情有六類：有常紀，多屢記焉；[如崩卒卽位。] 有直著者，有屢著而不異焉，其辭近而能盡；[如盟于蔑凡會盟戰伐。] 有專著者；其辭直而不汙；[如來歸祊，如觀魚，如昇楹桷。] <중략> 有特言者，亦有變體焉，其辭威惡而與善。[特言如成朱亂，變例如□□□。].</p> <p><권16, 春秋劄錄 拾遺></p>
보 완	<p>▶ 유경본의 저본인 문집총간본과 대조해 보면, 2행의 ‘汙(오)’가 대표자인 ‘污’로 되어 있고, 마지막 행의 ‘朱’도 ‘宋’으로 되어 있다. 유경본은 이같은 글자의 오류를 명시하지 않았다.</p>

할 점	<ul style="list-style-type: none"> ▶ 유경본에서는 ‘蓋’, ‘竊’, ‘並’과 같은 이형자, 이체자도 저본을 그대로 따르기도 하고, 또는 대표자로 바꾸어 놓으며 혼용하고 있다. <p>☞ 글자의 오류를 잡아내고 다양한 형태의 ‘이형자’와 ‘이체자’를 ‘대표자’로 통일하는 것이 정본화에 있어서 가장 핵심이다.</p>
-----	---

2) 둘째 : 校勘注에서는 저본과 이본의 정보를 분명히 밝혀야 한다.

^ 유 경 본 ▼	<p>凡立法擇遣御史，簡其供率，曉諭方方曲曲，使人人皆曉無疑，然後付里長奉行。又諭以事畢後遣御史，繩官吏、民之違法。○三令、五申，定以三限。○事畢後，又抽牲1)摘奸。〈권22, 箚錄〉</p> <p>1)牲: ‘牲’이라고 잘못되어 있어, 문맥을 살펴 고쳤다.</p>
보 완 할 점	<ul style="list-style-type: none"> ▶ 유경본은 저본과 이본의 정보를 분명히 밝히지 않았다. <p>☞ 글자가 잘못되어 바꿔야 할 경우 저본과 이본을 모두 대조한 후, 다음과 같이 그 정보를 분명히 밝혀야만 한다.</p> <p>1)牲 : 저본과 이본들에 모두 ‘牲’로 되어 있으나, 문맥을 살펴 바로 잡는다.</p>

3) 셋째 : 표점과 부호의 오류를 바로잡고, 원칙을 확립해야 한다.

^ 유 경 본 ▼	<ul style="list-style-type: none"> ▶ 예문1 如《易傳》、文言與《繁辭》《繹封》之例，[如孟子之論仁義論經權，董氏之正其誼不謀其利，程子之論王伯，南軒之論義利，王陽明之論天理論道學、誠正。] 권16, 春秋箚錄 拾遺] ▶ 예문2 雖驚外者惑焉，好高者疑焉，而先生之所自信而弗悔，有不求知乎人，而謂孔、顏之我師” 又曰：“唐、虞之九法堙晦，〈중략〉先生諱齊斗，字士仰，嶺南·迎日縣人。〈중략〉先生生于我仁祖二十七年，歷事 肅宗、景宗、英宗。〈권10, 묘표〉
보 완 할 점	<ul style="list-style-type: none"> ▶ 예문1) 에서는 ‘文言’이라는 편명도 표시하지 않았으며, ‘程子’와 ‘之論’ 사이에 의미 없는 격자가 있다. ▶ 예문2) 에서는 ‘.’과 ‘·’이 혼용되고 있는데, 동등한 지위를 가진 명사나 구절의 병렬, 서명과 편명이 이어질 경우에 ‘·’ 쓰는 것으로 원칙을 확립해야 할 것이다.

	<p>☞ 표점부호 오류의 시정과 원칙의 확립이 필요하며, 이는 역주 작업을 정확하고 수월하게 할 것이다.</p>
--	--

4) 넷째 : 직접인용과 간접인용을 원칙을 정해 명확히 구분하여야 한다.

^ 유 경 본 v	<ul style="list-style-type: none"> ▶ 君臣夫婦，主於義，故孟子有“土芥寇讎”之說。古者婦被出，除其夫黨服，蓋已見絕，則亦將改適矣。〈권1，上宋尤齋問目丙辰〉
^ 보 완 할 점	<ul style="list-style-type: none"> ▶ 유경본은 큰 따옴표(“”)만을 사용하여 직접인용문과 간접인용문의 차이를 두지 않고 있다. <p>☞ 본 연구에서는 직접인용문은 “ ”를, 간접인용문은 ‘ ’를 사용하여 인용문구의 명확성을 기하고자 한다. 향후 정본·독본화와 역주 작업에 있어서도 이 부분은 매우 중요하다.</p>

5) 다섯째 : 細注에 대한 처리를 명확하고 친절하게 해야 한다.

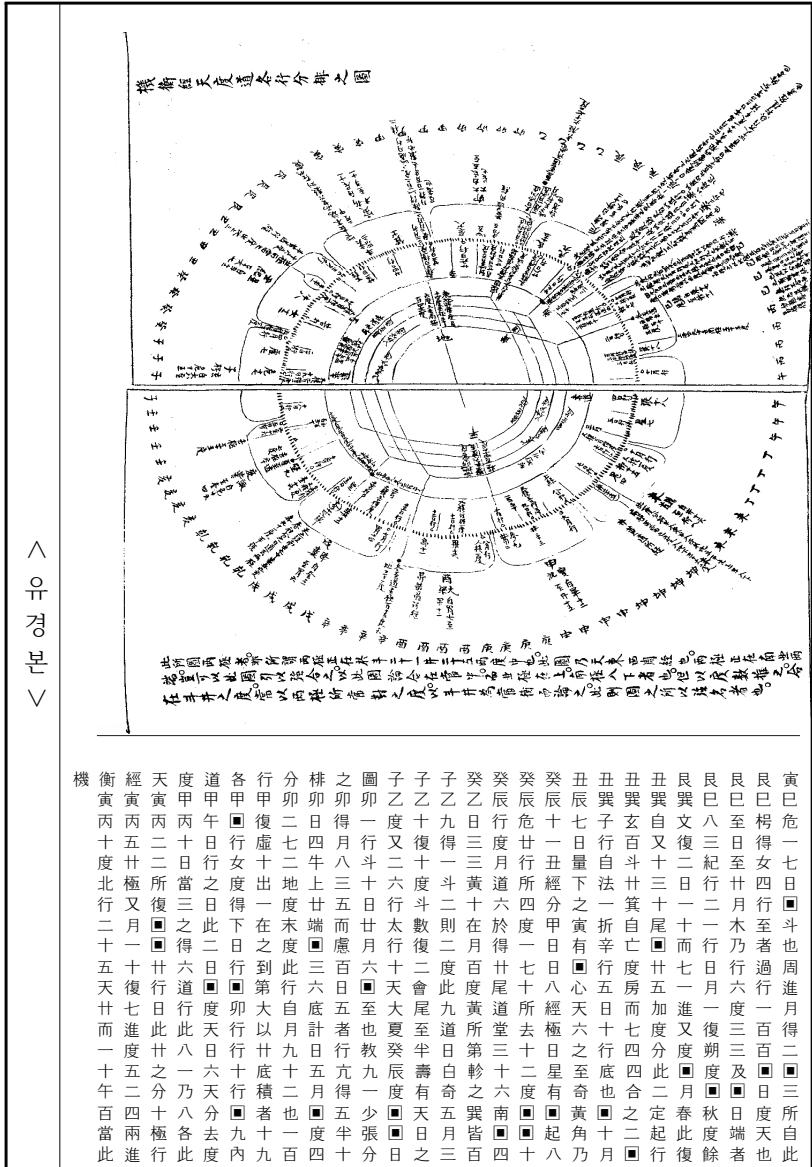
^ 유 경 본 v	<ul style="list-style-type: none"> ▶ 예문1 朱先生所云[不可有一物，]亦戒其有私欲之累也。心體果能無所累而寂然不動，則事物之念雖多，何妨於寂然，此《定性書》之意也。〈권1，上宋尤齋問目丙辰〉 ▶ 예문2 二十九日零六時三刻，實爲一月，蓋今年立春到明年立春，二十四氣全數，并有三百六十五日零二十五刻，即四分日之一數也。[經云“六旬有六日”者，亦以二十五刻當一日，舉全數而言也。] 〈중략〉 節氣之有餘、小盡、不足，並行而不相悖，因此置閏。[右氣盈朔虛。○已上第二篇。]〈권21，舊三百說〉
^ 보 완 할 점	<ul style="list-style-type: none"> ▶ 유경본은 세주와 본문의 글자크기가 같아 가독성이 떨어진다. ▶ 예문1과 같이 單句로 이루어진 세주에는 쉼표를 찍지 않는 것이 옳다. ▶ 예문2의 경우 두 번째 세주처리는 세주가 아니라 편의 종료를 나타내는 문구이므로 세주와 다르게 처리해야 한다. ☞ 細注의 글자 크기를 작게 하고 눈에 잘 띠는 기호(예를 들면, 【 】)를 사용하여 본문과의 구분을 용이하게 하고, 예문1에

	있는 것과 같이 單句로 이루어진 세주에는 마침표나 쉼표를 쓰지 않는다. 예문2의 첫 번째 세주는 본래 세주가 맞지만, 두 번째는 편의 종료를 나타내는 문구로 세주와는 다르게 처리할 것이다.
--	---

6) 여섯째 : 판독이 불가능한 글자에 대한 처리를 명확하게 해야 한다.

^ 유 경 본 ▽	<ul style="list-style-type: none"> ▶ □□□□□六十五度四分度之一, 繞地左旋, 日一周而過一度, 日少遲, 故一日一周天, 不及一度, 積□□□六十五日九百四十分日之二百三十五而與天會。 ▶ <중략> 三歲一閏, 則三十二日九□四十分日之六百一 ; 五歲再閏, 則五十四日九百四十分日之三百七十五 ; 九歲七閏, 則氣朔分□而爲一章。[右晉注。] <권21, 晉三百說>
보 완 할 점	<ul style="list-style-type: none"> ▶ 유경본은 글자를 분명히 유추할 수 있는데도 판독불능으로 처리한 경우가 있다. 예컨대 3행의 '□'는 저본에 '口'로 되어 있으나 문맥상 '百'임에 틀림없다. ▶ 마지막 행의 '□'는 저본에 별다른 표시 없이 공란으로 되어 있는데, 유경본에서는 이를 판독불능으로 처리하였다. ▶ 본 연구에서는 이러한 정보들을 명확하게 밝히고, 이본 대조나 문맥 파악을 통해 최대한 글자를 추정할 것이다.

7) 일곱째 : 도표나 도상이 가독성을 가질 수 있도록 다시 구현해야 한다.



分十一出度之九度朔百一₁行道百庚壬行₂地百五十地七₃道極四五引數
 二九退一日餘此之會容日分極申壬月分入一十鼎去行南₄行₅赤去十₆國度之
 百置₇分其以置天難三秋南申壬十度₈行井六度₉日₁₀度行度二此以論
 九五而七十之當日₁₁妙度去申壬行一之日至十五五之六七日六度井以但而
 百度及行四反者五日₁₂三分又申亥日此當九沈畢十天十八日₁₃一可也衡
 五二不₁₄月百行看前₁₅其十春度坤亥六行所度二度百望六彊六十畢至十₁₆者當
 及十行二九加虞₁₇三里六坤亥度日極一十一極行胃₁₈極度度冬二端下爲
 度₁₉退十內又₂₀分之₂₁極千坤亥一七南得畢復去日至度去五當度斗兩八井
 十月行₂₂度復爲二置而南四坤乾得八日自又道四婁一₂₃道十所日於北極斗
 此二₂₄日₂₅此行分合幸萬極未乾日₂₆至十五至五地四在南南以
 退十百復八月五九三不中七去未乾三至二復申月冬₂₇奎六夏極西廿正在上度
 落復也日十二亡百十師天₂₈未乾復首井又二八經一自各九去內度極正在之
 此₂₉者三翼十度五₃₀當赤四未戌又六下行觜行₃₁降極壁四之日兩極對
 自七閏積度天五餘百終上道十丁戌百十日九日道日戌兩六奎道至謂兩北當
 月₃₂爲分五者復此二着一₃₃尾丁戌三井半八參二黃三強去十至赤夏所也而所
 端育並七十餘₃₄以反順十天度丁戌七自上統三十昇₃₅道奎六道度非經中極
 度數餘百之二之日雅輪酉當丁辛星₃₆上十行一又四度日度十至二者周當兩
 度此一分所極行十現五之至爲所午辛八未₃₇經三日十百十一危夏十極西在以
 終行三日去月九而後推尾₃₈地午辛十四立所井一里二奎分積自道分兩東合當也
 一日一一₃₉當百度者數七家東午辛張鬼地道行十深行₄₀之₄₁訾分秋圖天詒度者
 中₄₂度行所以五十₄₃分十₄₄道酉行五₄₅黃月度至日₄₆十春行諷春秋所乃圖之名
 度日分日道則之六₄₇以復道之黃酉日十₄₈井六一七三婁₄₉月亥道平此圖此井強
 斗三四二至八日百會若自赤道地酉五柳入度行得胃十四₅₀六行分度此以斗以
 入復老十冬十分三日也₅₁行赤度酉行度₅₂六日日自₅₃十日春六日也之在所
 當行也五七四十第₅₄可已月道六庚日一東十十二大一胃₅₅五五道十至中合合之
 四乃二三珍三百尼虛₅₆擅十夏四庚子又羊下五又一三月之₅₇十多百度兩以推則
 此當日者得一至十庚四復入三十復酉十行₅₈百六至四冬度此之圖

III. 『霞谷集』의 完譯

1. 『霞谷集』 完譯이 갖는 의미와 가치

- 1) 霞谷思想의 전면적 이해를 위해서라도 『霞谷集』을 충실히 完譯하는 작업이 요구된다.

한국양명학의 本山이라 할 수 있는 ‘하곡 정제두’의 문집이 절반 가까이나 국역되지 못하였다는 사실은 매우 놀라운 일이면서도, 한편으로는 한국유학의 연구를 확연히 보여주는 초라한 斷想이기도 하다. 1970년대에 발간된 기존 『國譯 霞谷集』은 하곡 문집 전체 분량의 절반 정도에도 미치지 못하고 있으니, 그간 하곡 정제두를 비롯한 한국양명학의 선행연구가 얼마나 부실한 토대 위에서 이루어져 왔는지를 짐작케 한다. 선행 연구자가 인용한 원전의 글에 대하여 아무런 고증과 검열없이, 후속 연구자는 이를 반복•재생산함으로써 연구의 質마저 후진성을 면치 못하고 있는 실정이다.

더욱이 기존 국역본에서는 誤譯이 검출되는가 하면, 註解가 명확하지 않아서, 이 분야를 연구하는 연구자들에게 적지 않은 불편과 혼란을 초래하기도 하였다. 따라서 『하곡집』의 정본화 및 전체를 완역하여 온전한 연구토대를 제공하는 것이 향후 하곡학 연구의 나침반과 같은 역할을 해낼 것으로 보인다.

- 2) 『霞谷集』 譯註는 한국양명학, 나아가 한국성리학에서의 철학적 기본 개념의 정의를 정립하기 위해서라도 반드시 선행되어야 한다.

‘위당 정인보’로 마무리되는 한국양명학 연구는 현재까지도 여러 측면에서 적지 않은 難題를 보이고 있다. “중국 양명학과 霞谷學”的 관계, “陽明學과 實學과의 관계”, “조선의 近代化 과정에서 양명학의 역할” 등은 아직도 學界

에서의 의견 일치를 보지 못하고 있다. 이러한 사태의 주요 원인은 異端 배척이 성행했던 당대 현실 속에서 ‘양명학적 사유와 용어’들이 문집에 직접 사용되었다기보다는, 다른 학문을 통해 우회적으로 발현되는 현상이 두드러졌기 때문이었다. 그리고 더 나아가 한국양명학이 중국양명학과 연계성을 지니면서도, 뚜렷한 독창성을 확보하고 있기 때문이기도 하다. 이러한 상황으로 하곡학의 정체성에 대한 논란, 즉 (i) “양명학의 입장에서 주자학을 수용하여 결합”시켰다든지, (ii) “주자학적 틀을 기반으로 양명학적 개념을 설정”하였다든지, (iii) “양명학설을 통해 그의 立論을 전개시키면서 스스로의 철학적 관점을 드러내려고 했다”든지 … 등, 논란이 끊이지 않고 있다. (이외에도 “한국양명학은 주자학과 대척점의 관계”인지, 아니면 “주자학의 발전선 상에서 양명학이라는 영역이 잠시 등장한 것”인지, 또 “주자학에서 실학으로 곧장 발전된 것”인지, 아니면 “주자학의 폐단이 노정된 이후 양명학을 거쳐 실학이라는 학문이 정립된 것”인지 등에 대한 다양한 문제제기가 가능함)

이러한 문제의식들을 해결하기 위해 『하곡집』에 대한 譯註는 필수불가결하다. 하곡이 인용했던 經書(原典)에 대한 관점 - 일명 經學觀, 또는 동일 용어에 대한 개념정의 등의 譯註를 통해 霞谷思想을 정확히 이해하고, 다른 학문과의 변별성을 확보해낼 수 것이다. 나아가 역주를 통해 하곡이라는 인물이 갖는 유학자로서의 人間像을 온전하게 구축할 수 있을 뿐만 아니라, 『하곡집』을 통하여 하곡이 살았던 시대상 · 자신만의 고유한 성격, 그리고 삶의 경향 등을 탐색해냄으로써, 명시적으로 드러나지 않았던 하곡 정체두의 단상까지를 추적해감으로써, 그 外延의 폭을 넓혀줄 것으로 기대한다. 하곡의 인물됨과 철학사상의 이해도를 높인다는 것은 그만큼 한국양명학에 관한 제반 사항의 정확도를 제고시킬 수 있다는 점이다. 아울러 『하곡집』의 전체 해제는 물론이고, 각 편에 간단한 해제를 첨부하여 연구자들이 서두에서 글의 대강을 이해할 수 있도록 도움을 주는 일은 錦上添花일 것으로 사료된다.

3) 본 연구는 韓國學 인프라 구축과 ‘韓國儒學史의 位相 提高’를 가져올 것이다.

朝鮮儒學史의 주류가 ‘성리학’, 특히 ‘朱子學’임을 否認할 수 없다. 하지만 儒學史의 한 부분에는 분명히 양명학이라는 사조가 자리하고 있었고, 어쩌면 한국양명학의 존재는 주자학 중심의 한국 성리학사를 발전시키고 공고히 하는 데에 적지 않은 역할을 하였다. 특히 주목할만한 점은 양명학이 다른 학문을 통해 간접적으로 발현되는 현상이다. 이 현상은 ‘史學’·‘數學’·‘曆學’·‘詩文’·‘書畫’·‘音韻’·‘實學’ 등과 같이 ‘史學界’·‘文學界’·‘思想界’를 아우를 정도로 다양한 분야에서 나타났다.

따라서 江華學派로 대변되는 한국양명학이 조선의 다른 학문분야에 어떤 영향을 미쳤고, 또 어떻게 발현되었는지에 대해서 융•복합 연구마저 기대하게 만든다. 그리고 韓國思想史에 있어서 ‘近代性’에 관한 논점을 연구함에 ‘霞谷學’과 ‘江華學派’가 어떠한 역할을 보여주었는지, 보다 적극적으로 탐구 할 필요도 있다. 17~18세기 조선 주자학은 시간의 흐름과 사회 체제의 격동기에 따른 대응력 상실로 인하여 그 본질적인 지배력마저 잃게 되었으며, 이 지점에서 ‘實學’이 태동하게 된다. ‘霞谷學’과 ‘江華學’에게서 공통적으로 드러나는 ‘실용성[實]’과 ‘실천성[行]’의 강조부분은, 분명히 ‘양명학’과 ‘실학’이 갖는 근대성의 단초를 찾는 데에 긴요한 부분이기도 하다.

최근 하곡사상을 현대적으로 해석하려는 시도들이 있었다. 이것은 脫근대와 관련된 논의에서 전통사상이 유의미한 매개체로 떠오르는 연구성향과도 관련이 있는데, 대표적으로 하곡의 사상을 생명사상, 灵性, 도덕성(morality), 직관(intuition) 등의 개념과 연결시키려는 연구들이 그 한例이다. 그러므로 현대적 관점에서 하곡사상의 응용 가능성을 모색하려는 시도들이 좀 더 활성화되고, 서양철학이나 사학 등 非전공자들도 부담없이 하곡의 사상에 접근하려면 『霞谷集』의 온전한 정본화와 이를 토대로 한 원역·역주·해제가 필수적인 것이다.

원전 번역에서 역주와 해제를 덧붙이는 것은 동서철학을 막론하고 가장 기본적인 토대구축이라 할 수 있으며 추세이기도 하다. 일본의 『陽明學大系』의 경우, 왕양명 사상과 원전 인용을 분리하고, 중요 개념語에 대한 사전

적·철학적 역주를 덧붙임으로써, 전공자뿐만 아니라 非전공자들의 이해에까지 일조하고 있다. 기존 『국역 하곡집』은 세심한 역주가 부족하고, 전체적인 해제는 있으나 각 장의 편별 해제가 없으며, 무엇보다도 誤譯과 選譯으로 이루어져 있다는 것이 단점이다. 충실한 역주와 해제는 이 분야를 연구하는 학문 후속 세대들에게 큰 도움이 될 것이다.

2. 『霞谷集』의 國譯 현황

1) 『霞谷集』의 國譯 (未번역 / 既번역) 현황은 어떠한가?

『하곡집』의 未번역·既번역 상황은 아래 〈표〉의 내용과 같다. 「書」 가운데 번역된 편은 주로 사상적 측면과 관련된 것이고, 그 외 「禮」·「服制」·「經世」·「家事」·「宗事」 등을 알 수 있는 편들은 거의 번역되지 않았다. 하곡의 정치사상을 엿볼 수 있는 중요한 자료인 「疏」 또한 번역이 미비하다. 獻議는 궁중의 喪禮·服制·祝辭·屬稱議·遷陵議·祭服議·嬪宮號議 등 주로 '예설'과 '복제설'에 관한 것이 대부분인데, 단지 '2건'만 번역되었을 뿐이다. 특히 「箭錄」은 그의 經世論에 관한 구체적이고도 총괄적 저술이기도 하다. 정인보에 따르면 경세관은 하곡을 위시한 한국양명학을 虛學이 아닌 實學으로 만드는 관건이라 말할 수 있을 정도로 매우 중요한 부분이므로 「차록」은 하곡 학문의 본령이라고 할 수 있으며 반드시 국역되어야만 한다고까지 언급한 바 있다.

따라서 하곡 사유의 정확한 鳥瞰뿐만 아니라 霞谷學 연구가 철학을 넘어서 문화·경제·사회·행정의 측면으로 점점 그 외연의 폭을 더 확대시켜 나갈 수 있는 추세에 부응하기 위해서는, 未번역된 서류·소류·현의·차록 등의 완역이 시급히 요청된다고 할 수 있다.

2) 『霞谷集』의 未번역 부분에 대한 완역·주해는 영원히 未決 과제로 남길 것인가?

앞서 언급한 바와 같이 『하곡집』은 전체 약 47만자 가운데 16만~17만자 가량이 아직 번역되지 않았다. ‘禮’·‘服制’·‘經世’·‘家事’·‘宗事’ 등을 알 수 있는 篇들은 거의 번역되지 않았으며, 하곡의 정치사상을 엿볼 수 있는 중요한 자료인 ‘疏’ 또한 번역이 미비하다. 향후 연구의 관건은 『霞谷集』의 未번역 원고들을 어떻게 완역하고 주해를 붙이며 (편별)해제를 어떠한 형식으로 작성할 것인가에 달려있다.

따라서 『하곡집』 未번역 부분을 완역함과 동시에 주해를 상세히 첨기함으로써 내용에 대한 이해도를 높이고, 기존 『國譯霞谷集』의 既번역 부분에서는 제대로 갖춰지지 않은 註解 부분을 완전히 보완하는 것이 향후 하곡학 연구의 초석이다.¹⁹⁾

3) 현재까지 『霞谷集』의 國譯 일람표

- ‘*’는 國譯이 이루어지지 않은 ‘권’을 표기한 것임
- 대략 160,000字 및 그림 7개가 未번역되어 있음

권	대분류	未번역 상황	未번역 분량	既번역 분량
* 1	서1	34통 / 24통 미번역	약 6,000자	약 23,266자
	서2	7통 / 1통 미번역	약 240자	
* 2	서3	44통 / 30통 미번역	약 9,500자	약 14,117자
	서4	28통 / 21통 미번역	약 6,000자	
* 3	서5	80통 / 74통 미번역	약 15,000자	약 2,917자
	서6	74통 / 71통 미번역	약 12,000자	
* 4	소1	78편 / 75편 미번역	약 24,000자	약 3,140자

19) 『霞谷集』 未번역 부분을 완역함과 동시에 주해를 상세히 첨기함으로써 내용에 대한 이해도를 높이는 것이 최대 과제이다. 기존 『國譯霞谷集』의 既번역 부분에서는 註解가 제대로 갖추어져 있지 못하다.

※5	소2	40편 / 39편 미번역	약 13,000자	약1,513자
	헌의	31편 / 29편 미번역	약 6,000자	
※6	제문	20편 / 17편 미번역	약 6,700자	약4,703자
	묘표	10편 / 9편 미번역	약 5,300자	
	묘갈	1편 / 1편 미번역	약 690자	
	묘지	2편 / 2편 미번역	약 750자	
	지명	3편 / 3편 미번역	약 2,800자	
	행장	2편 / 1편 미번역	약 860자	
	유사	1편 / 1편 미번역	약 330자	
※7	시습유	28편 / 23편 미번역	약 860자	약7,519자
	만사습유	64편 / 64편 미번역	약 3,200자	
	서습유	5편 / 2편 미번역	약 650자	
	기습유	번역		
	설습유	번역		
	발습유	1편 / 1편 미번역	약 140자	
	잡저습유	6편 / 4편 미번역	약 2,500자	
8	학변	번역		약22,568자
	존언1	번역		
9	존언2	번역		약26,731자
	존언3	번역		
10	연보	번역		약21,281자
	행장	번역		
	묘표	번역		
11	유사/뇌문/제문	번역		약15,622자
	문인어록/기타	번역		
12	중용	번역		약33,915자
13	대학	번역		약22,792자
14	논어/맹자1	번역		약13,995자
15	맹자2	번역		약26,065자
16	시차록/서차록	번역		약12,085자
	춘추차록 /정성서해 /통서해	번역		
	시송	번역		
	* 심체송	1편 / 1편 미번역	약 300자	
17	경학집록	번역		약11,444자
18	심경집의	번역		약20,769자

*19	경의	19항 / 19항 미번역	약 8,700자	
	기타	5편 / 5편 미번역	약 1,700자, 그림1	
20	하락역상	번역		약 11,472자
*21	선원경학통고	1편 / 1편 미번역	약 8,600자, 그림1	
	설	4편 / 4편 미번역	약 8,800자, 그림6	
*22	차록	5편 / 5편 미번역	약 15,000자	

3. 『霞谷集』再 國譯의 불가피론

1) 『霞谷集』의 再譯은 반드시 시작되어야 한다.

1970년대 초 발간된 『국역 하곡집』은 출간된 이래 연구자들에게 상당한 도움을 주었으나, 시정되어야 할 부분 또한 적지 않다는 것만큼은 부인할 수 없는 사실이다. 특히 「學辨」·「存言」과 같은 핵심 저작에서 발견되는 오류는 하곡사상 자체를 잘못 이해하도록 만들 우려가 있으며, 이는 한국양명학 연구 차원에서 볼 때 매우 시급히 수정해야만 한다는 점이다.

2) 기존 『國譯 霞谷集』의 문제점 검토와 再譯 사례

『국역 하곡집』은 출간된 이래 하곡사상에 관심 있는 수많은 연구자들에게 많은 도움을 주었다. 그러나 적지 않은 오역과 주해의 미비, 번역 용어의 부적합 등, 많은 부분에서 시정해야 할 문제가 도출되고 있다. 한 가지 예시로 『국역 하곡집』의 「권8」에 수록된 「學辨」의 원문 일부와 이 부분에 해당하는 국역을 살펴보자.

(1) 既번역의 오류 검토 / 「학변」

文 集 叢 刊 本 韓 國 儒 經 센 터 본	曰反身不誠。不悅於親矣。誠身有道。不明乎善。不誠乎其身矣。是故誠者天之道也。思誠者人之道也。誠身有道。明善者是誠身之道也。非明善之外。別有誠身工夫也。誠與思誠非二功也。
기 존 국 역	曰：“反身不誠，不悅於親矣。誠身有道，不明乎善，不誠乎其身矣。是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。”[誠身有道，明善者是誠身之道也。非明善之外，別有誠身工夫也。誠與思誠，非二功也。]
문 제 점	<p>이르기를, “내 몸에 돌이켜 성실치 못하다면 부모를 기쁘게 하지 못할 것이며, ①몸을 성실히 하는 데에도 도(道)가 있으니 착한 것을 밝히지 못하면 그 몸도 성실하게 하지 못할 것이다. 이런 까닭에 성(誠)이란 것은 하늘의 도(道)요, 성실하고자 생각하는 것은 사람의 도(道)이다.”[《중용》 20장]라 하였다. 몸을 성실히 하는 데도 도(道)가 있다는 것과 착한 것을 밝히는 것은 몸을 성실히[誠身] 하는 도(道)인 것이요, 착한 것을 밝히는 것[明善] 외에 따로 몸을 성실히 하는 공부가 있는 것이 아니다. 성(誠)과 ②성을 생각한다는 것은[思] 두 가지 ③공(功)이 아닌 것이다.</p> <ul style="list-style-type: none"> ▶ 정밀한 표점이 아쉽다. 『한국문집총간 160-하곡집』과 <한국고전종합 DB>의 원문에는 고리점(。)만 있으므로, 실제 어느 부분이 『중용』의 정확한 인용문인지 제대로 파악하기 어렵다. 이 문제는 한국유경센터의 정본화 작업으로 상당부분 해소되었으나, 직접인용과 간접인용이 구별되지 않는 등의 문제는 여전히 남아 있다. ▶ 국역에서 출전을 잘못 밝혔다. 위에서 『중용』의 제20장을 인용하였다고 밝혔으나, 이 인용문은 『중용』이 아니라 『맹자』「이루」장의 원문이다. 『중용』20장의 원문은 “順乎親有道，反諸身不誠，不順乎親矣。誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。誠者天之道也，誠之者人之道也。”로 『맹자』의 원전과 유사하지만 같지 않다. 출전을 잘못 밝힌 것이다.

- ▶ 번역 상의 오류 및 같은 용어도 다르게 국역하고 있다. ①부분은 번역 상 오류가 있고, ②부분에서는 앞에서 계속 ‘성실함’이라고 국 역하던 것을 다시 ‘誠’이라고 바꾸었으며, ‘성을 생각한다는 것’도 ‘[思誠]’인데 ‘[思]’라고만 표기하였다. ③부분에서 원문의 ‘功’을 그대로 독음하여 국역이라는 본래 취지가 무색하다.
- ▶ 이상에서 기술한 몇 가지 문제점들은 현재의 『국역 하곡집』에 대단히 많다.

(2) 위 既번역 오류 부분에 대한 再譯註 사례

위를 『하곡집』 원문의 표점을 바로잡고 새롭게 국역하면 다음과 같다.

원 문	曰, “反身不誠, 不悅於親矣. 誠身有道, 不明乎善, 不誠乎其身矣. 是故, 誠者, 天之道也, 思誠者, 人之道也.” [誠身有道, 明善者, 是誠身之道也. 非明善之外, 別有誠身工夫也, 誠與思誠非二功也.]
수 정 한 國 譯	『맹자』에서 “제 몸에 돌이켜 성실하지 못하면, 부모를 기쁘게 하지 못할 것이다. 몸을 성실히 하는데 도가 있으니, 선[善]에 밝지 못하면, 제 몸도 성실히 하지 못할 것이다. 그러므로 성실함[誠]이란 하늘의 도이고, 성실하려고 생각함[思誠]이란 사람의 도이다.”1)라 하였다. [몸을 성실히 하는데 도가 있으니, 선을 밝히는 것이 몸을 성실히 하는 방법[道]이다. 선을 밝히는 것 이외에 별도로 몸을 성실히 하는 공부가 있는 것이 아니다. ‘성실함’과 ‘성실하려고 생각함’은 두 가지 일이 아니다.]
개 선 점	<p>1) 『孟子』, 「離婁」: “反身不誠, 不悅於親矣. 誠身有道, 不明乎善, 不誠乎其身矣. 是故, 誠者, 天之道也, 思誠者, 人之道也.”</p> <ul style="list-style-type: none"> ▶ 한국식 표점 부호를 다양하게 사용하여 원전에 쉽게 접근하도록 하였다. ▶ 고리점은 원점으로 고쳤고, 콜론을 없앴다. ▶ 세주의 글자 크기를 작게 하여 본문과 쉽게 구별할 수 있도록 하였다. ▶ 기존 국역의 출전오류, 오역 등을 바로잡고, 번역어를 현대화 하였다. ▶ 인용문의 출전의 원전을 주해를 통하여 밝힘으로써 독자가 대조할 수 있도록 하였다.

4. 『霞谷集』 未번역 부분의 國譯 예시

1) 未번역 부분에 대한 國譯과 註解 사례 / 「詩」

霞 谷 集 原 文	<p>「東湖九秋夕登」</p> <p>秋水長天碧一虛，晚江鷗鳥自相呼。 橫流濟涉迷舟楫，暇日登臨賴酒壺。 徒聘遠眸窮勝景，愧無佳句償名區。 蒼洲日沒雲濤闊，不覺微涼起綠菰。</p>
國 譯 및 譯 註 사 례	<p>「늦가을¹⁾ 저녁, 동호²⁾에 올라」</p> <p>가을 강물은 긴 하늘과 함께 허공에 푸르고 저물녘 강가 갈매기는 서로 부르며 지저귀는데³⁾ 이리저리 노 저어, 흐르는 물 가로질러 물길을 건너서 한가한 날 술병 들고 동호 언덕 올랐네. 그저 찾아가 멀리 승경(勝景)이 다하는 곳 바라볼 뿐 아름다운 시구로 명구(名區)에 보답하지 못함이 부끄럽네. 푸른 모래톱에 해지니 구름 물든 물결이 드넓고 어느 샌가 서늘한 기운 푸른 고채(菰菜)⁴⁾에서 피어나네.</p>
	<hr/> <p>¹⁾늦가을 : 원문의 ‘九秋’는 구월의 깊은 가을을 이른다.</p> <p>²⁾東湖 : 동호는 현재 한강의 동호대교 부근이다. 하곡은 일찍이 “내가 『양명집』을 살펴보니 그 도가 간약하여 요점이 있으면서도 매우 정밀한 것이어서 마음 깊이 흡족하여 좋아하게 되었다. 신해년 6월 마침 동호에 가서 머물었는데 꿈속에 홀연히 왕양명의 치양지 학설이 매우 정제됨을 깨달았다. 그러나 그 마지막 폐단에서 혹 정에 내맡겨 욕망으로 치닫는 근심이 있었다(余觀陽明集, 其道有簡要而甚精者, 心深欣會而好之. 辛亥六月, 適往東湖宿焉, 夢中忽思得王氏致良知之學甚精, 抑其弊或有任情縱欲之患. -『霞谷集』 권9 「存言」下).” 라고 하였다. 여기서 신해년은 하곡이 23세(현종 12년) 때, 또는 83</p>

세(영조 7년) 때이다. 그러나 「하곡 선생 연보」에는 동호에서의 숙박 기록이 남아있지 않다. 윤남한은 신해년을 영조 7년 하곡 83세로 보고, 위 내용은 왕학의 폐해를 비판한 말로서, 하곡 말년에 정주학에로 회귀하는 경향과, 영조 초기에 각별한 은혜·왕실에 대한 접근 등을 관련지어 지적하였다(윤남한, 『朝鮮時代의 陽明學研究』, 집문당, 1982). 한편 중순부(中純夫)는 83세의 하곡이 새삼스럽게 왕양명의 치양지 학설의 훌륭함에 감동하는 꿈을 꾸었다는 것은, 부자연스럽다고 지적하면서 현종 12년 23세 때가 개연성이 높다고 주장하였다. 특히 23세일 경우 하곡의 양명학 신봉의 시기를 확인해주는 중요한 단서가 될 수 있음을 지적하였다(中純夫, 「初期江華學派의 陽明學 受容 - 霞谷·恒齋·樞村」, 『제1회 하곡과 강화양명학파 국제학술회의 자료집』, 2004)

³⁾가을 강물은……지저귀는데 : 王勃의 「滕王閣序」에서 석양의 풍광을 옮고 있는 “석양은 외로운 따오기와 나란히 날고, 가을 물은 긴 하늘색과 한가지네[落霞與孤鶩齊飛 秋水共長天一色]”가 연상되는 구절이다. 이 구절을 빌어 이 글의 시간적 배경과 시 전체에 흐르고 있는 작자의 쓸쓸하지만 기개 높은 기상을 짐작해 볼 수 있다.

⁴⁾푸른 고채(菰菜) : ‘菰’은 ‘줄풀’이라고 하는 물가에 서식하는 다년생 향초이다. 杜甫의 시 「熱三首」에 “어떡하면 차가운 수정 지니고, 서늘한 가을 고채 맛볼거나.[乞爲寒玉願作冷秋菰]”라는 구절이 있고, 『世說新語』에 晉나라 張翰이 가을바람을 맞고는 고향의 고채국[菰菜羹]과 농어회[鱸魚膾] 맛을 그리워하며 벼슬을 곧장 그만두고 귀향했던 고사가 있다.

2) 未번역 부분에 대한 國譯과 註解 사례 / 「祭文」

霞 谷 集 原	<p>‘祭李兄平仲文 癸丑’</p> <p>嗚呼。我與兄相識，今始六歲。然六歲之間，未嘗有旬月之相離。其或相離則惟兄西歸之日也。凡山齋郊舍，夏廈冬奧。吾之所在，兄亦在焉。朝暮必相對，相對輒兩忘。其來也必相留，其往也即相邀。惟</p>
------------------	--

文	<p>恐時日之或離，孰謂一朝。兄乃棄我而長逝耶。兄之性，和而緩。兄之氣，淳而雅。忠信而篤於孝友。浩泊而絕於世利。此我之所深服。而兄亦不以我爲鄙，屬之以相長之義。我嘗謂兄必去俗累，先立其大，兄亦謂我，宜惜分陰，毋替宿志，子之有得，是余之得也。繚邈乎朝來而夕忘歸者，豈非以此耶。我言而兄無不知。我過而兄無不規。善則虛心而受之。過則深憂而不已。嗚呼。其信我愛我，其復有如是者耶。我嘗有懷則必與兄布，有疑則必與形兄講。往者兄之病也，我有一二文字欲以講兄者，謂兄病間庶幾一討。今其紙具存，而誰與展之。嗚呼。兄身雖沒，兄之志則在於吾心而不亡也。讀書講學，固雅志之所樂，爲親求榮，亦非宿願之存乎。嘗恐二者之難兼，深懼歲月之不與。辛榆¹⁾之感，每發於言。陟岵之歎，恒切於懷，余每聞而悲之。至於臨沒之言，亦不過此。死生之托，其敢忘諸。…嗚呼哀哉！自兄云沒，時序已更。書齋舊月，蛩音在耳。西門昔路，遺迹無尋。悠悠我懷，靈豈知之。兄之永歸，我又東行。引紳當日，終孤巨卿之臨。舊宅今來，始奠孺子之酌。靈其有知，庶歆此誠。</p> <hr/> <p>¹⁾ 辛榆：桑榆의 오기인 것으로 보인다. 『후한서(後漢書)』 「광무제(光武帝)」편에는 “始雖垂翼回溪，終當奮翼澑池，可謂失之東隅，收之桑榆”라는 구절이 나온다. 여기에서 ‘東隅’는 해가 뜨는 동쪽 귀퉁이를, ‘桑榆’은 해가 져서 들어가는 서쪽 귀퉁이를 가리키는 것으로, 특히 후자는 세월이 덧없이 흘러감을 이르는 말이다. 여기에 따라 번역은 ‘세월의 덧없음’으로 해석하였다.</p>
본 연 구 의 특 징	<ul style="list-style-type: none"> ▶ 한국식 표점을 사용하되, 느낌표(!), 물음표(?) 등을 활용하여 원문 이해의 편리를 도모하였다. ▶ 글자의 오류를 교감할 뿐 아니라, 관련 내용에 대한 상세한 주해를 첨기하였다.
國 譯 및 譯 註 사	<p>‘제이형평증문 계축’</p> <p>슬프도다! 제가 형과 서로 알고 지낸지 어언 6년이 되었군요. 그 6년 동안 달포 이상 떨어져 지낸 적이 없었지요. 서로 떨어져 지 냐다면 형이 본가로 돌아갔을 때가 유일했을 것입니다. 산중 서재와 들녘의 집에서 여름이면 쳐마 밑에 겨울이면 아랫목에 제가</p>

있는 곳이면 형 또한 있었지요. 아침저녁 늘 함께 있었고, 함께 하면 서로 자신을 잊었지요. 오면 서로 머무르기를 청하였고, 떠나면 반드시 초대했지요. 오늘의 이별을 누가 잠깐의 이별이라 했던가, 형은 저를 버리고 멀리 떠나갔군요. 형은 성품은 부드럽고 온화했고, 기품은 소박하고 단아했지요. 부모님과 벗들에게 충실힌과 믿음으로 대했고, 호방한 기질에 세속의 이익을 쫓지 않았죠. 이 점은 제가 깊이 감복하는 바입니다. 게다가 저를 허찮게 여기지 않고 거두어 서로 도움이 되는 벗으로 삼아 주었지요. 저는 늘 형께 세속에 얹매이지 말고 먼저 대체(大體)를 세우라 권하곤 하였고, 1) 형은 제게 늘 시간을 아껴 일찍부터 품은 뜻을 멈추지 말라 충고하였지요. 형의 깨달음이 곧 저의 깨달음이었습니다. 정겹게 아침에 와서 저녁이 되어도 가기를 잊는 것이 어찌 이 때문이 아니었겠습니까? 내 하는 말에 대해 형이 모르는 바 없고, 내 허물에 대해 형이 바로잡지 않은 바가 없었습니다. 좋은 점은 거리낌 없이 받아들였고, 잘못된 것에 대해서는 깊이 근심하였지요. 슬프도다! 나를 믿고 나를 사랑함이 이보다 더한 사람이 있겠는가! 내 품은 뜻이 있으면 반드시 형과 더불어 펼쳤고, 의문이 있으면 반드시 형과 함께 의논하였지요. 일전에 형이 병석에 있을 때 내 한 두 문장 함께 의논하고 싶은 것이 있어서, 병중에도 불구하고 형께 보내어 토론하려 하였습니다. 지금 그 서간 모두 있는데 이제 누구에게 펼쳐 보이란 말입니까?

슬프도다! 형의 몸은 이미 떠나고 없지만 형의 뜻은 아직 내 마음에 남아 사라지지 않습니다. “독서와 강학은 참으로 고상한 뜻을 품은 선비들의 즐거움이지만 양친을 위하여 영화를 구하는 것 또한 어찌 속원이 아니라 할 수 있겠는가? 두 가지를 겸하기도 쉽지 않을듯하지만 세월이 허락지 않을까 심히 두렵네. 세월이 덧없이 흘러감을 입으로만 되뇌지, 부모를 그리는 탄식은2) 언제나 가슴에 절절하구려.” 내 매번 들을 때마다 비탄에 잠기곤 했는데, 임종에 하신 말씀도 이와 같더군요. 생의 마지막 부탁을 내 어찌 감히 잊을 수 있단 말인가요. (……) 슬프도다. 애통하도다! 형의 죽음을 맞이하고 이제 얼마간 시간이 흘렀구려. 서재에 옛 달은 여전히 비치고 귀뚜라미 울음소리 아직 컷전에 맴도는데 서문(西

門)의 옛길 자취를 찾을 수 없어 아득히 내 마음에 품고 맙니다. 혼령인들 어찌 알리요. 형은 영면에 들고 나는 동쪽으로 발길을 돌립니다. 상여가 나가던 날 고관대작들이 왔었는데, 이제 집에는 어린 아들만이 제물을 올리겠군요. 혼령도 아시겠지요. 이 정성을 흠향하여 주십시오.

- 1) 『孟子』「告子」편에 나오는 말이다. (“先立乎其大者，則其小者不能奪也。此爲大人而已矣。”) 세속의 이익을 쫓지 말고 인간 본성인 도덕적 마음[性善]의 체(體)를 확립하라는 의미로 송대 육구연(陸象山)이 강조한 이래 육왕학자들의 금과옥조라 할 수 있다.
- 2) 부모를 그리는 탄식[陟岵之歎]: 이 구절의 출전은 『시경(詩經)』 「국풍(國風)」의 '척호(陟岵)'이다. 이 시는 본래 효자가 먼 곳으로 부역을 가서 산에 올라 부모를 사모하는 마음을 읊은 시로서, 고향 부모를 그리워함을 이르는 것이다.

IV. 결론

첫째: 각종 異本들을 수집·재검토하고, 한국유경센터 정본화 결과물과 면밀히 대조, 모든 검토물을 종합하여 명실상부한 『霞谷集』定本을 편찬한다.

둘째: 選本 편찬 과정에서 조사된 여러 異本들의 전수과정을 밝히고 목록을 작성한 뒤, 異本별로 解題을 덧붙인다.

셋째: 아직까지 번역되지 않았던 『霞谷集』의 내용들을 점검하고 한글세대가 읽을 수 있게끔 현대적 용어(개념어)로 번역한 뒤, 충실한 註解를 덧붙인다.

넷째: 이미 번역되어 있는 『霞谷集』의 내용들을 다시 점검하고 誤譯을 바로 잡은 뒤, 부족한 譜註들을 보강하여 篇別 解題를 작성한다.

현재 가장 널리 사용되는 『하곡집』은 문집총간본 권160에 해당하는 것으로, 22권 22책의 국립중앙도서관 소장본을 저본으로 하여 표점 영인한 책이

다. 이 판본은 앞선 세대의 학자들의 연구성과가 집약된 것으로서, 신뢰도가 가장 높고 자료 역시 풍부하다.

그러나 『하곡집』의 초고가 필사로 전해 왔고, 이 필사본으로 전해온 대표적인 세 종류의 판본은 목차를 비롯하여 내용과 항목의 순서가 상당한 차이를 보이고 있다. 한국유경센터의 정본화 작업 역시 底本과 異本의 면밀한 검토와 주해, 그리고 전체를 종합하여 편차를 정비하지 못하였다는 점에서 많은 아쉬움을 남긴다. 따라서 未定稿·筆寫本인 『하곡집』의 각 판본별 내용을 조사하여 출입·착간 등 교감 작업을 거쳐, 전문 연구자들과 후학들에게 신뢰도가 높은 『하곡집』의 定本을 마련하고자 한다.

필사본으로 이루어진 다양한 판본의 『하곡집』 목록들을 비교 정리한 후, 각 판본으로 전해지는 『하곡집』에서 공통부분과는 별도로 添記되어 있는 부분을 구분해 정리하여 일종의 補遺 형식으로 목록집을 만들 것이다. 그리고 이본별로 해제를 덧붙임으로써, 『하곡집』이 어떻게 변모되어 왔는지를 구체적으로 제시할 것이다.

『하곡집』 가운데 아직도 국역이 이루어지지 않은 부분이 다량으로 남아 있고, 특히 문학과 관련된 부분들은 거의 未번역인 채 남아있다. 따라서 ‘문학류’라 할 수 있는 ‘詩·書類’ 등의 국역과 역주에는 한문학에 상당한 소양이 있는 연구 인력을 투입함으로써, 완성도 높은 성과물을 만들어낼 것이다. 또한 하곡이 활동하던 당시의 역사와 사회적 배경을 상세히 알아볼 수 있는 ‘祭文’이나 ‘上疏文’ 등과 관련해서도 이 분야의 전문가를 배치함으로써, 상세한 역주 작업을 가미할 것이다.

기존 『국역 하곡집』은 1973년 민족문화추진회의 주도로 이루어진 『국역 하곡집(I~III)』 이외에도 1~2種이 더 존재하지만, 모두 1980년대 이전에 발표된 것들이다. 그 시기는 국내에서 양명학의 존재 자체가 미미한 시기였다. 이런 까닭에 기존의 『국역 하곡집』은 전문 양명학자의 번역이 아닌 까닭에 저본으로 삼기에는 부족한 점이 많을 수밖에 없다. 현재 한국 사상사와 관련하여 무엇보다 시급한 과제 중 하나는 온전하게 국역되지 못했던 한국 양명학의 정수 『하곡집』을 올바르게 교정하는 일이다. 이것은 한국사상사,

특히 한국유학사를 양명학의 관점을 통해 다시 한 번 조명해본다는 점에서 그 중요성을 재차 언급할 필요가 없을 것으로 보인다.

1. 학문적 기대효과

1) 하곡학 및 강화양명학에 대한 심층적 연구 기반 구축

본 연구과제가 성공적으로 수행되었을 때, 국내 한국유학 영역에서는 정본화와 역주까지 완벽하게 갖춘 『完譯 霞谷集 譯註』를 확보함으로써, 다양한 부가가치 효과를 거둘 수 있을 것으로 기대된다. 무엇보다 하곡에 관한 기존의 연구성과들을 뛰어넘는 비판과 역비판의 활발한 논쟁 등, 상당한 연구 진전의 효과를 도출하는 데 본 연구의 산출물이 활용될 수 있을 것이다. 무엇보다 하곡 철학의 정체성 및 하곡학의 성립가능성 등 하곡과 그 후학들의 철학적 계승성에 대한 연구 활성화를 통해 강화양명학 정체성 확립과 연구 지평의 확대에도 기여할 것이다. 하곡을 정점으로 한국양명학의 명과 실이 상부되는 최초의 저본을 완성해냄으로써 양명학 연구에 보다 더 심층적으로 다가설 것이다.

2) 조선후기 한국유학 사상사의 입체적 재조명

『하곡집』 정본을 토대로 한 충실한 역주는 한국사상을 공부하는 연구자들에게 상당한 편의를 제공할 것으로 보인다. 이런 편의성은 단순히 ‘철학’ 분야를 넘어 ‘사학’, ‘정치학’, ‘미학’, ‘서예’ 등 다양한 분야에서 그 효과를 가져올 것이다. 이러한 연구결과들은 조선후기 사회를 형성하는데 기여했던 양명학의 역할과 위상을 새롭게 조명할 수 있는 토대를 마련해 줄 것이다.

2. 사회적 기대효과

1) 한국양명학 콘텐츠의 대중화 및 국제화에 기여

기존의 『국역 하곡집』에서 제대로 번역되지 않았던 원문들을 완역함으로써, 그동안 이루어지지 못했던 대중화의 길을 개척할 수 있을 것으로 보인다. 예컨대 하곡 『전기』를 집필하기가 훨씬 쉬워질 것이다. 우리 전통 인물들 가운데 중요한 위인들은 『전기』 형식을 통하여 현대인들과 소통하고 있다. 아직까지 하곡의 『전기』를 찾아볼 수 없는 결정적 이유는 『震谷集』에서 ‘鄭齊斗’라는 인물에 대한 상세한 고찰과 정보가 제공되지 않았기 때문이다. 가령 ‘書類’나 ‘疏類’는 그의 인물됨을 알아볼 수 있는 가장 온전한 자료임에도 불구하고 아직까지 번역되지 않았던 것이다.

또한 충실한 정본 『하곡집』은 외국학자들로 하여금 한국양명학을 보다 쉽게 접근할 수 있도록 유도 가능하며, 나아가 중국양명학과 차별화될 수 있는 한국양명학만의 독자성을 명확히 규명하는 데에 일익을 담당할 것이다.

2) 한국문현 자료의 체계적 정리와 번역을 통한 문화역량 강화

한국의 전통철학 분야에서 중요한 위치를 차지하는 『하곡집』을 체계적으로 정리 분석하고 완역함으로써 관련 학문체계의 완성 및 문헌자료 정리와 보존에 기여할 것이다. 한국 문현 자료의 체계적 정리는 학문 체계완성의 토대가 될 뿐만 아니라, 문화 경쟁력이 국가 경쟁력으로 연결되는 글로벌 시대의 문화역량을 강화하는데 이바지할 것이다.

본 연구사업을 통해 출간되는 정본화 결과물과 『완역주해 하곡집』은 출판사와 협의를 거쳐 전국 대학의 중앙도서관 뿐만 아니라, 전국 향교와 서원 등에 배포함으로써 한국유학과 한국양명학 연구의 저변을 확대시키고 서원 관련 지역 사업에도 주요한 콘텐츠를 제공하여 관련 전통문화사업 활성화를

유도할 것이다.

3. 교육적 기대효과

1) 학문 후속세대 양성 및 교육의 활성화

한국양명학의 거성 ‘하곡 정제두’의 위상을 새롭게 정리한다는 측면에서 본 사업의 결과물인 『완역 하곡집 역주』는 반드시 교육적 차원으로 확대, 강화시켜야 한다. 연구진들은 각종 전공 영역의 수업이나 대학원 강의에서 『완역 하곡집 역주』를 적극 활용함으로써, 『하곡집』 완역이 단순히 일회성 연구나 결과물 배출에 그치지 않고 한국사상사 및 향후 학문 후속세대들을 양성할 수 있는 기초 교육자료로 활용될 것이다. 또한 완역 하곡집의 일부를 청소년을 위한 대중서로 재구성하여 한국 고전 독서 교육에도 적용할 수 있다.

2) 현행 중고등 교과지도의 질적 향상에 기여

현행 고등학교 『윤리와 사상』 교과서에는 한국양명학이 소개되어 있고 하곡에 대한 언급도 일정 부분 기술되어 있다. 그러나 교과서 집필진들이 하곡에 대한 전문적인 견해를 갖추고 있지 못한 까닭에, 잘못 기술된 부분이 적지 않다. 그리고 이런 상황이 발생하게 된 중요한 원인은 교과서 편찬 과정에서 집필진들이 접할 수 있는 친절하면서도 읽기 쉬운 『완역 하곡집 역주』가 존재하지 않기 때문이다. 따라서 본 연구진은 『완역 하곡집 역주』를 중심으로 한국철학이 교육방면에 올바르게 투입될 수 있도록 노력함으로써, 한국양명학에 대한 올바른 인식과 저변 확대에 기여하고 실질적인 교과 지도의 질적 향상에 기여할 것이다.

또한 인성교육진흥법안 시행과 함께 일선 중고등 학교에서 시행하는 인성

교육에 활용할 수 있다. 하곡이 당시 이단으로 치부된 양명학을 연구한 만큼 『하곡집』에는 학문적 차이에서 비롯되는 갈등 상황과 이에 대한 대화와 토론 및 설득 내용이 잘 드러나 있다. 본 사업의 알기 쉬운 번역을 통해 이를 재구성하여 효, 예 뿐만 아니라 갈등 해결 능력 함양을 중시하는 인성교육 영역에 적용할 수 있으며, 더 나아가서 한국형 인성교육프로그램 구성의 기초자료로 활용할 수 있을 것이다.

논 평

김세정(충남대학교)

〈霞谷學 연구의 본질적 문제와 방향성〉에 대한 논평

김세정²⁰⁾

김용재교수님은 하곡학 연구의 제1인자이다. 하곡학으로 박사학위를 받고 하곡학과 관련한 우수한 논문들을 많이 발표하여 하곡학의 위상을 높여주었다. 최근에는 『하곡집』 번역과 정본화를 위해 애쓰고 있다. 이 작업은 하곡학의 온전한 연구는 물론 하곡학의 현대화를 위해서도 절실한 연구사업이다. 이를 위해 애쓰는 김교수님께 심심한 경의를 표하는 바이다. 원고는 물론 발표를 이해하기 쉽게 해주셨기 때문에 평자는 논평자는 발표 내용에 대해서는 별도로 요약하지 않고, 몇 가지 궁금한 점을 질문하는 것으로서 평자의 의무를 다하고자 한다.

1. 1995년도 이후, 〈한국양명학회〉가 창립되면서 우리나라에서도 ‘양명학’에 대한 관심이 일어나기 시작했다. 孔孟儒學이 낳은 유가철학의 한 분파로서의 ‘性理學’은 조선 유학사상사에서 거의 주축을 이루며 확고한 자리를 점유하고 있었다. 그 성리학 가운데에서도 ‘朱子學’은 조선유학사에서 부동의 위치였다. 그렇다면 조선시대에는 양명학이라는 사조가 왜 발전되지 못하였는가? 그 이유와 내막 - 역사적 배경이나 사승관계 - 에 대하여 (청중들에게) 간략하게나마 설명해주기 바란다.

2. 필자는 『하곡집』이라는 1차 자료(『文集』)에 대한 연구의 필요성을 절실히 강조한다. 그런데 필자가 말하는 ‘定本化’라는 연구는 어찌 보면 (儒學)思

20) 충남대학교 철학과 교수, 현 한국양명학회장

想을 연구함에 있어 다소 생소한 분야라 할 것이다. 『하곡집』의 정본 사업이 물리적으로 가능한 것인지, 또 『하곡집』 정본을 만드는 과정에서 가장 염려되는 것은 무엇인가?

3. 한국양명학을 대표하는 ‘하곡 정제두’의 문집에 대한 完譯조차 이뤄지지 않았다는 점은 매우 유감이며, (중국)양명학을 연구하는 연구자 입장에서 도 무척 어렵게 느껴진다. 만약 『하곡집』 완역 작업이 가능하다면, 그 기간은 어느 정도 소요될 수 것으로 보이는가? (물론 연구자의 역량에 따라 다름을 인정한다) 또 완역 작업의 결과물에 대한 검증은 어떤 방식으로 가능한가?
4. 그간 하곡 정제두의 연구 동향에 대하여 간략하게 설명해주기 바란다. 아울러 강화학 (또는 강화양명학) 강화학인의 문집 연구 동향에 대해서도 소개해줌으로써, 한국양명학을 연구하고자 하는 후속 연구자들에게 일말의 방향성을 제언해주었으면 한다.

다시 한번 하곡학의 선양은 물론 『하곡집』 완역과 정본화를 위해 애쓰는 필자의 노고를 치하하며, 이 계획이 단지 계획에 머물지 않고 현실화되어 완역본 『하곡집』을 만날 수 있기를 기대해 본다.

후기 하곡학파의 사상교유

-이건방, 정인보, 박한영의
현실인식과 개혁방안을 중심으로-

김윤경

(성균관대학교)

후기 하곡학파의 사상교유

-이건방, 정인보, 박한영의 현실인식과 개혁방안을 중심으로-

김윤경²¹⁾

■ 목차

- I. 들어가는 말
- II. 현실 인식과 真假논리
- III. 민중 인식과 주체의식
- IV. 종교 인식과 본질수호
- V. 맷는 말

I. 들어가는 말

하곡학파 연구는 한국 양명학회가 결성된 1990년대 이후로 활발하게 진행되고 있지만, 여전히 강화학파, 혹은 강화 양명학파, 한국양명학파로 명명되면서 그 정체성이 제대로 확정되지 않은 채로 남아있다. 이는 단순한 연구상의 문제라기 보다는 양명학이 이단으로 탄압받던 시대 상황에서 형성된 사상 기술의 제한, 자료 부족, 당화로 인한 가문의 몰락 등 하곡학파의 문헌자료 자체의 문제가 근본 원인으로 자리잡고 있기 때문이다. 그러나 주지하

21) 성균관대학교 초빙교수

다시피 하곡의 후학들은 소론계 명문가 출신들이었고 역사, 문학, 예술 등 다양한 분야의 저서가 있으며 다른 학파의 학자들과 교류를 통해 사상의 혼적을 남겼다.²²⁾ 따라서 하곡학 연구의 진전을 위해서는 하곡학파 자체의 철학적 쟁점분석과 함께 이들이 학문적 경계가 다른 학파와 교유한 내용이나 상호 철학 논변을 고찰하여 연구의 외연을 확대할 필요가 있다. 이를 통해 하곡학파 문헌과 사상연구를 보완하여 하곡학파의 정체성을 밝히고 조선 후기 사상계에서 하곡학파가 차지하는 위상과 역할을 고찰하는 데 기여할 수 있다. 이런 맥락에서 본 연구는 전통철학이라는 공통 범주 아래서 학제 간 교섭이 비교적 활발했던 근대기 하곡학파의 사상교류를 검토하고자 한다.

근대기 전통 지식인들은 기독교와 사회진화론 같은 서구 정신문화에 대응하여, 전통 사상의 정체성을 유지하면서 문명화라는 보편 질서를 확립해야 하는 이중 부담을 안고 있었다. 전통 사상에서 특수성과 보편성을 동시에 획득하는 것이 전통지식인이 자임한 근대화의 사명이었던 것이다. 전통 지식인들은 조선의 사상과 문화 속에서 일본이 규정한 ‘종속성’, ‘의존성’을 부정할 수 있는 고유의 사상을 발굴하고 동시에 그 안에서 근대적 문명을 이끌어갈 보편 정신을 도출하려고 하였다.²³⁾ 그리고 이러한 근대화 사명은 서구 학문 뿐만 아니라, 유교, 불교, 고대 사상 등 다양한 사상의 섭취와 교섭을 이끌

22) 가령 초기 하곡학파인 李匡臣은 종형제인 李匡師와 理氣心性논변을 나누었을 뿐만 아니라 閔鈺, 趙震彬과 같은 논변을 나누었고 閔鈺과 趙震彬은 梁得中, 尹東洙, 尹光紹와 논변을 나누었다. 申大羽는 성호학파의 주요 인물인 慎後聃과 古文을 논했고 申綽은 丁若鏞과 『書經』을 중심으로 경학 논쟁을 벌였다. 이에 관해서는 李令翊과 李忠翊 또한 논변을 나눈 적이 있다. 李匡呂는 徐懋修, 姜世晃 등과도 교유하였다. 조선 후기 李震相의 心卽理설을 비판하며 心說논쟁에 참여했던 曹競燮은 양명학에도 비판적었으나 李建昌의 영향을 받아 도덕·문장론을 전개하였고 李建昇, 李建芳과 꾸준히 교류하였다. 특히 다산 丁若鏞은 양명학에 대해 비판적이었음에도 불구하고 후기 하곡학파 즉 李建芳과 鄭寅普가 실심의 대학자로 존숭했다. 李建芳은 『經世遺表』의 서문을 지었고 鄭寅普는 다산서거 100주년을 기념하여 『與猶堂全書』 정리하는 것을 시작으로 조선학 운동을 전개했다.

23) 신채호의 낭가사상, 최남선의 불함문화론, 정인보의 역사관 등은 모두 이런 맥락에서 구상된 것이다.

어냈다. 후기 하곡학파를 대표하는 이건방과 정인보는 사제지간이면서 전통 학문의 주체적 연구를 중시했다. 이들이 교유한 사상가들 가운데 석전 박한영(1870-1948)은 교유를 통해 하곡학의 현실비판논리를 수용하면서 불교계의 개혁을 도모하고, 정인보를 비롯한 최남선, 이광수, 흥명희, 안재홍, 서정주 등과 교유하면서 ‘조선학’ 연구 형성에 지대한 영향을 미쳤다²⁴⁾

본 논고에서는 후기 하곡학파²⁵⁾를 대표하는 난곡 이건방(1861-1939), 위당 정인보(1893-?), 석전 박한영이 사상 교유를 통해 당대 현실 비판과 개혁과제를 공감하고 함께 대안을 모색했던 과정을 밝혀보고자 한다.

II. 현실 인식과 真假논리

이건방은 당시 “실학파의 유일한 석학”이며 이건창(1852-1898), 황현(1855-1910) 김택영(1850-1927), 이남규(1855-1907)을 잇는 구한말 마지막 문장가로서 “한학과 문장 이외에도 서양사학과 법학에도 공정이 깊고”, “정하곡의 연원을 받은 석학”²⁶⁾으로 알려져 있었다. 또 박한영은 학승으로서 계율론을 모두 강설할 수 있었고 유학과 노장을 비롯한 동양사상 전반에 대해 박식했을 뿐만 아니라 시문에도 능통했다. 박한영의 시문학은 ‘詩禪一

24) 박한영의 출가제자 운성은 “우리 스님에게는 세속의 명사들이 많이 출입 하였고 저들이 스님을 존경하였거니와 스님도 잘 대해주셨다. 당시 재주 있기도는 세 사람이라고 일컬었던 정인보씨, 최남선씨, 이광수 씨 등은 1주일에도 몇 번씩 찾아올 때도 있었다. 그 밖에도 기억에 남는 분은 안재홍씨 흥명희씨 등 당당한 명사들도 있지만 그 밖에 각 분야 사람들이 많이 이도 찾아왔다. 언론계, 예술계, 학계는 물론 일본인도 있었다.”라고 회고 했다.- 운성, 「노사의 학인시절 : 우리 스님 石顛 朴漢永 스님」, 『불광』 84호, 1981, 60-61쪽 (김광식, 『불교 근대화의 이상과 현실』, 선인, 2014, 195쪽 주 15)재인용)

25) 본 논고에서 사용하는 초기, 중기, 후기 하곡학파의 구분은 강화양명학 연구총서3 『강화학파의 양명학』 한국학술정보, 2008. 의 구분에 준한다.

26) 『東亞日報』1939년 6월 25일 訣音

揆²⁷⁾론으로 요약되는데, 그의 시문학을 한말의 마지막 문장가로 알려진 이건창(1852-1898)과 연결짓기도 한다. 이건창²⁸⁾은 이건방과는 종형제간이다. 박한영이 이건창이나 이건방과 어떻게 교유하게 되었는가는 알려진 바 없으나, 박한영의 『石顛詩抄』와 이건방, 정인보의 문집을 보면 함께 수창한 시, 금강산을 유람하고 쓴 기행문 등이 실려 있다. 이에 근거하면 박한영과 이건방, 정인보의 교유는 기본적으로 수십 년 간 지속된 詩會를 통해 형성된 것으로 보인다.²⁹⁾ 1939년 정인보의 「石顛上人小傳」에도 “사권지가 오래되었다”는 기록이 있다.³⁰⁾

이건방, 정인보, 박한영은³¹⁾ 서구 학문을 통해서 국가적 위기를 벗어나려 했던 근대 지식인들이 잦은 사상 변환을 겪었던 것과 달리,³²⁾ 근대의 신학문을 접하면서도 각각 하곡학과 불교라는 전통 사상에 기반한 현실비판과 대안 마련을 이루어냈다. 본 장에서 주목하는 지점은 바로 이건방, 정인보, 박한영의 사상 및 활동의 모든 출발점인 현실 인식과 그 비판 논리가 동일하다는 것이다. 이들은 모두 사회주도층 및 지식인들의 僞假를 일관되게 비판했다. 하곡학파에서는 虛假를 비판하고 ‘一真無假’의 實心을 강조해왔다.³³⁾

27) 『石顛文錄』, 『石林隨筆』, 三. 及到上乘詩禪一揆

28) 당시 이건창은 이미 문장가로 유명했다. 성리학자이자 문장가로 알려진 조긍섭은 이건승에게 보낸 편지에서 당시 이건창의 『명미당집』을 보고 싶어 하는 사람이 많다고 하였다. 『巖棲先生文集』卷 9 「書」 <答李耕齋(癸亥)> 明美集有餘帙否.此近頗有欲購者.

29) 『石顛文錄』, 『石林隨筆』, 三. 及到上乘詩禪一揆, 石生爲沙門, 而悅禪道尙矣, 亦從詩班輒數十年, 粗有談詩禪之管見. 故曾於草衣禪師碑后 略敍詩禪一揆之旨.

30) 『蒼園鄭寅普全集』권5 「蒼園文錄上」,<石顛上人小傳>, 121쪽 余交上人久, 上人於人寡忤然.이외에도 정양완은 아버지 정인보가 좋아한 선생님들이 여러 분이신데“ 특히 좋아하여 전까지 남기신 분 ”으로 석전 박한영을 소개하였다. (「아버지 담원의 세 스승」,『양명학』제 13호, 한국양명학회, 2005. 480쪽)

31) 박한영의 활동은 대체로 1. 불교유신 운동, 2. 불교개혁을 위한 잡지발행과 경전 간행 3. 불교 교육 4. 시문학의 네 측면에서 다루어진다. -이병주 외 『석전 박한영의 생애와 시문학』, 백파사상연구소 2012

32) 대표적인 사례로 중국과 한국의 근대 지식인인 양계초와 최남선을 들 수 있다.

먼저 이건방은 다음과 같이 말했다.

비록 배와 차를 서로 받들고 사신들이 길을 덮을 정도로 왕래가 잦아도, 해외 정세가 다 막연한 일에 속했다. 저 열강의 진화는 날로 성대하여 정치 법률은 공명하고 해·육군대는 확장되며 전기 통신 철도의 교통이 무성하고 농·공·상업이 발달하여 모두 하루 아침에 천리를 달리는 형세인데, 우리는 또 먹을 것에 안주하고 누워 자는 것을 즐기며 게으르고 직무에 태만하는 풍속이 여전히 전과 같아서 虛偽를 꾸미고 實理를 상실하여 마침내 民智를 개발하지 못하고 庶務를 창도하지 못하였으니, 스스로 패망의 화를 자초한 것이다. ³⁴⁾

위 인용문은 이건방이 국권을 상실의 원인과 당시 세태를 비판한 내용이다. 전통 학문 뿐만 아니라 신학문에도 어둡지 않았던 이건방은 당대 국운의 쇠퇴를 발전된 서구 문화와 해외 정세에 대한 무지에서 찾았지만, 그 보다 더 근본적인 문제는 조선 후기에 오래도록 쌓여온 虛偽, 그리고 假에서 찾았다. 그에 의하면 노론의 권력 장악 과정에서 진행된 주자학의 교조화, 학문을 구실로 한 정쟁과 살육들은 집권세력이 내세운 대의명분이 내면으로 체득한 진정한 仁이나 道義가 아니라 그것을 빌린 거짓에 불과했다. 그는 假가 오래되면 그것이 假 인지도 모르는 상태가 되기³⁵⁾ 때문에 假를 분별하기 어렵지만, 真을 구하려면 반드시 먼저 그 假를 알아야 한다³⁶⁾고 하였다. 이런 시대 인식과 통찰은 이건방보다 앞선 세대인 이충익(1744-1816)³⁷⁾의 논설에서도 확인할 수 있으며 이건방의 제자인 정인보도 계승하는 것이었다.

33)『蒼園鄭寅普全集』권2, 「陽明學演論」132쪽

34) 『蘭谷存稿』「原論」上, 雖舟車相銜冠蓋被路, 而海外情形悉屬茫昧, 彼列疆之進化日盛, 政治法律之修明, 海陸軍隊之擴張, 電信鐵道之交通森森, 農工商業之發達, 皆有一日千里之勢, 而吾且晏食酣寢怠惰嬉嬉之風, 猶夫前也, 粉飾虛偽楷喪實理, 遂使民智不開, 庶務不創, 而自促其覆亡之禍.

35) 『蘭谷存稿』「原論」下 假之久而不知其爲假, 又孰從而求其真哉.

36) 『蘭谷存稿』「原論」中, 嘴呼道義之在人心未嘗亡, 而惟假者亂其真則未易辨也, 欲求其真必先知其假.

37) 『椒園遺藁』冊二, 「文」,<假說>

수 백년간 조선인의 實心實行은 학문영역이외에 구차스럽게 간간히
잔존하였을 뿐이요, 온 세상에 가득찬 것은 오직 假行이요, 虛學이라.
虛면 虛인대로만 그저 있는 것이 아니라, 학문이 이미 虛인 바에는 이
虛를 타고 가로 뛰고 세로 뛰는 일종의 산물이 있었으니, 이는 다른 것
이 아니다. 원래 인생의 수양이라는 것은 實心의 힘을 빌어서 편협한
自私念을 누른 것인데, 학문이 이미 虛인지라 自私念만이 세월을 만나
날로 강성해지면서 그 동안 實心을 떠난 학문이 이 自私念을 끌어 잡
고 또는 수식하는데 교묘한 효능을 발휘하여 私念이 드디어 假行으로
변하게 된 것이다. 그러므로 살육을 감행하고도 경전 속 성인의 말씀을
끌어 대고 파쟁이 들끓지만 道義의 訓詁에 대어 말 한마디 일 하나도
假에 의탁하지 않음이 없고, 또 살육과 파쟁을 여기에 의뢰할 뿐만 아
니라 경제상 도의상 파쟁과 살육을 계속하지 않을 수 없도록 서로 서로
떠들어 왔다. 다른 까닭이랴. 학문이 實心과 관계없기 때문에 自私念이
자연히 主가 되고 이것이 主가 되니 학문이 이를 싸고 돌게 된 것이
다.³⁸⁾

정인보는 조선 후기의 학문이 실제 자기 마음을 바로잡고 자기 문제를 해
결하는 實學과 거리가 멀고 성현의 말씀과 외재적인 규범을 교조적·맹목적으
로 따르는 虛學에서부터 문제가 발생한다고 보았다. 그에 의하면 虛學은 도
의를 주장하지만 실제로 마음잡는 일과 무관하여 자기만을 위하고 멋대로
생각하는 자사념이 일어나고, 학문을 한다는 명예와 입지를 굳히기 위한 거
짓이 난무하게 된다. 따라서 입으로는 도의를 말하고 학문의 훈고를 따지지
만 그것이 자신들의 自私念을 보호하고 합리화시키는 도구로 전락하는 도구
가 된다고 본 것이다. 이런 맥락에서 정인보는 “虛는 假의 本”³⁹⁾이라고 한
다. 이건방, 정인보를 비롯한 하곡학에서는 ‘虛’, ‘僞’, ‘假’를 부정하고, 이를
제거하여 ‘眞’을 찾는 것을 매우 중요한 과제로 여겼다.

38) 『蒼園鄭寅普全集』권2, 「陽明學演論」113-114쪽

39) 『蒼園鄭寅普全集』권2, 「陽明學演論」122쪽

그런데 박한영도 이와 같은 논리로 현실을 비판했다. 그는 「知行合一의 實學」이라는 논설⁴⁰⁾을 통해서 양명학의 실학정신으로 이러한 불교의 병폐를 고쳐나갈 것을 주장했다.

명조의 왕양명은 통달한 선비라고 불린다. 유학을 강론할 때는 항상 선종을 써서 설명하고 승려를 만나 禪을 담론할 때는 항상 유교 경전으로 깨우쳐주어서 佛法과 世法이 둘이 아닌 이치를 드러내보였다 한다. 지금에는 여러 종교와 학문이 서로 대립하고 경쟁하는 개막 무대인지라 선천의 불교와 유교를 합해서 배웠을 뿐 아니라 그 차별적 의미를 모아서 둘이 아닌 이치의 세계에 들어간 것은 내가 법으로 취할 만하므로, 먼저 知行合一의 實學을 가지고 우리들의 유전하는 병통을 相憐하고 다스리기를 권한다.⁴¹⁾

위 인용문을 보면 박한영은 다양한 학문과 종교가 범람하고 그 속에서 보편성을 추구해야하는 당대의 풍토에서 한 가지 학문 분야만 고수하지 않고 불교와 유교를 함께 공부하고 회통한 왕양명을 미래지향적 인물로 생각했다는 것을 알 수 있다. 그는 양명학의 주요논제인 知行合一을 實學이라고 표현하면서 병통을 다스리는 대안으로 제시했다. 양명학의 知行合一, 致良知論을 實學으로 설명하는 것은 하곡학의 전통적인 견해라는 것이다. 그런데 박한영의 논설을 보면 단순히 여러 학문 가운데 양명학을 살피고 지행합일설을 응용한 것이 아니라, 하곡학파가 사용하는 ‘虛’, ‘僞’, ‘假’의 개념을 그대로 사용하고 있는 것을 확인할 수 있다. 본래 불교에서 ‘虛’나 ‘假’개념은 그 자체

40) 『朝鮮佛教月報』제18호, 朝鮮佛教月報社, 1916.

41) 「知行合一의 實學」, 『朝鮮佛教月報』제18호, 朝鮮佛教月報社, 1916. 明朝의 王陽明은 號爲達士라. 與生講儒에 恒庸禪宗으로 詮之하고 逢僧談禪에 恒庸儒典으로 曉之하고 佛法世法이 佛二의 義門을 顯示하고 안다는니 坐今 ھ야는 諸敎群學이 交衡競鳴하고 開幕舞臺라先天的佛儒을 混學뿐 不是언만은 其差別의 義를 會하고 不二門에 入하고 은 吾取以法焉 ھ새 先且知行合一의 實學으로써 吾輩의 流傳的毛病을 相憐勸治코져 ھ노라.

로 부정적이거나 악의 의미로 사용되지 않는다. 가령 모든 존재가 無我인 인연화합물인 것을 ‘假和合’이라고 표현하지만 이때 ‘假’는 ‘임시’라는 의미이며 존재 자체의 실상 설명하는 것이지, 선악의 가치를 표현하는 것은 아니다. 또 ‘虛’는 虛妄分別과 같은 부정적 의미로 쓰이기도 하고 결림이나 장애, 대립이나 차별이 없는 상태인 ‘虛空’처럼 긍정적 의미로 쓰이기도 한다. 그러나 박한영은 불교개혁을 논할 때 “騁虛 부분을 크게 변화시켜서 實學을 실천”⁴²⁾하고 “포교의 虛名을 개량”하며, “救世가 虛名이라는 비난을 풀어낼 것⁴³⁾ 등 ‘虛’뿐만 아니라 ‘僞’, ‘假’를 모두 부정적인 의미로 쓴다.

박한영은 당시 우리 사회의 악습으로 “空言無實”을 지적하고 불교에서도 부처의 진정한 정신을 매우 고원한데 두고 피상적으로 이해한다고 비판하였다.⁴⁴⁾ 중생에 속하는 이 한 몸과 生佛이 佛性의 관점에서는 무차별하다는 사상에 대해서도 이를 이론적으로 이해하는 데는 부족함이 있지만 실천적으로 증명할 수 있는 行이 없다는 점도 비판하였다. 그리고 실천이 없는 지식은 진실한 지식이 아니라고 하였다.⁴⁵⁾

42) 「將何以布教利生乎아」, 『海東佛報』제2호, 海東佛報社, 1913. 迷信部分을
一變하야 智信으로 歸向하며 騁虛部分을 一變하야 實學을 要踐^하
며 浮誇部分을 一變하야 惶幅을 吐露하어야 是可謂布教利生이 正大
힘이어늘

43) 「佛教와 歲新의 想華」, 『海東佛報』제2호, 海東佛報社, 1914. 大概 改善의
程度는 …… 丁. 布教의 虛名을 改良하고 ……己. 人民에 對호
慈善事業 卽-醫院, 孤兒教育, 貧民救濟 등을 實施하야 救世의 虛名을
解嘲할 事

44) 「知行合一의 實學」, 『朝鮮佛教月報』제18호, 朝鮮佛教月報社, 1916. 오호
라 諸身에 近取키 不能하는 習性은 世界社會에 滔滔皆是로니
吾輩社會는 加一層空言無實의 習性이 振古如鯽호 中에 現今東西
若教若學이 異彩를 各放하는 此岸에도 今是昨非를 成覺지못^하
고 空門玄理를 一向誤解하야 五尺革囊을 白雲斷壑에 株守하기
로 一線精神은 此에不過하고 皮相으로 對人說得은 ‘夢裡明明有六道, 覺
後空空無大千’ 等佛祖言句를 在在雲興하며 面面雨布하니 殘
月山窓間에 靜言思之하라.

45) 「知行合一의 實學」, 『朝鮮佛教月報』제18호, 朝鮮佛教月報社, 1916. 諸兄
은 一身과 生佛에 無差別의 詮은 或知호대 一身과 生佛의 無差別에 旨即
踐實은 夢未及하며 又는 實識知도 尚且模糊라 斷言하노니,

오호라 다만 知와 行이 원래 두 물건은 아니라 하나의 一圓相이니 性具門의 한 점 靈知는 萬事萬能 전체를 갖추었고 功行門의 萬事萬能 은 한 점 靈知의 活用이라. 46)

위 인용문은 知와 行은 본래 하나라는 관점에서 이를 靈知의 본래성과 활용이라는 불교 언어로 설명한 것이다. 이는 知는 行의 시작이고 行은 知의 완성⁴⁷⁾이고 良知의 양면이라고 보는 양명학의 견해와 동일하다. 박한영에 의하면 낱낱의 현상 본성에 우주의 모든 것이 갖추어져있는 존재의 영역(性具門)에서 모든 일과 가능성 전체를 다 갖추고 있는 밝고 뚜렷한 지혜(靈知)의 본래성이 실천의 영역(功行門)으로 활용·발휘되는 일원상의 구조가 곧 지행합 일이다. 곧 一念三千의 세계에서 萬事萬能을 갖춘 靈知가 그 본래성인 萬事萬能을 실제 발휘하는 것이 지행이므로 이는 본래 구별되지 않는 하나라는 것이다. 따라서 知行이 분리되는 상황의 知는 靈知 혹은 眞知라고 할 수 없다. 박한영은 이것을 僞知偽行이라고 표현한다.

오늘부터 법진 번뇌의 허망한 그림자를 일체 쓸어버리고 나서 자기의 眞知를 가지고 실제상의 원인을 연구하여 자기가 깨달은 바를 大界에 한번 드러내면 그 사이에 長短 方圓 同異 得失이 자연히 얼음이 녹고 꽃이 피어나는 듯 트일 뿐만 아니라 과연 一身과 諸佛과 衆生이 어떤 관계가 있는가 없는가에 스스로 수긍하고 고개를 끄덕이게 될 것이며, 또 오늘 논제와 같은 知와 行이 과연 하나인가 하나가 아닌가를 크게 깨닫게 될 것이오.…… 여러분이 종전에 灌頂貫腦하는 법진 번뇌의 허망한 그림자가 찍힌 僞知偽行의 習塵을 태평양 만리파에 씻고 다시 씻어 올곧게 범속을 벗어나는 眞知實行의 金粒還丹水로 깨끗이 정화하고

46) 「知行合一의 實學」,『朝鮮佛教月報』제18호, 朝鮮佛教月報社, 1916. 오호라. 다만 知와 行이 원래 二物은 아니라 單單한 一圓相이니 性具門 一點 靈知는 萬事萬能을 具體하였고 功行門 萬事萬能은 一點靈知의 活用이라 其不見道아

47) 『王陽明全集』『徐愛錄』5조목 知是行的主意, 行是知的功夫. 知是行之始, 行是知之成.

나서 다시 부처세계의 微塵 속에 들어가 大法輪을 전전할지어다.⁴⁸⁾

승려들은 이미 불법을 알고 있다. 그러나 불법을 온전히 실행하지 못하는 것은 법을 제대로 알지 못하거나 집착하는 데서 발생하는 번뇌의 찌꺼기, 허망한 그림자를 타파하지 않으면 진정한 行을 수반할 수 없다. 그런 의미에서 이는 真知도 實行도 아닌 僞知偽行이다. 박한영은 승려의 僞知偽行이 불계에 입도(灌頂)한 아래 머리 속을 관통하여 뿌리박힌 습관으로 굳어진 習塵이라고 표현했다. 그러나 한 마음을 돌려 僞知偽行을 초래하는 法塵을 쓸어버리고 실상을 있는 그대로 보며 真知를 가지게 되면 자연스럽게 一身과 諸佛, 衆生이 하나이고 知行이 하나임을 의심할 수 없는 깨달음에 놓이고 이를 자연히 실행하게 된다. 수양에서 肺液을 腎水로 돌리는 還丹을 통해 몸을 정화 하듯이 真知實行을 통해 진정한 부처의 세계로 들어가는 것이다. 물론 진지 실행이 곧 무상정등각을 얻는다는 의미는 아니다. 여전히 微塵은 남지만 그것은 頤悟 뒤에 頤修가 필요하듯 大法輪을 굴리는 진정한 수양단계 안에 존재하는 미세한 부분이다. 박한영의 真知實行은 그가 구체적인 수행지침을 제안하는 부분에도 그대로 반영된다.

박한영은 「知行合一의 實學」을 발표하기 이전 승려의 수행과 포교지침을 말할 때도 가장 먼저 우리들의 “假戒定慧를 없애서 真戒定慧를 날마다 修證할 것”⁴⁹⁾을 주장했다. 앞서 살펴보았듯이 僞, 假를 真으로 돌린다는 것은 강

48) 「知行合一의 實學」,『朝鮮佛教月報』제18호, 朝鮮佛教月報社, 1916. 今日
로 自하야 法塵緣影을 一切掃蕩已上에 己自己의 真知로 其實上所以
然을 研窮已야 自己의 所悟底를 大界에 一番揭露已면 其間에 長
短 方圓 同異 得失이 自然冰泮花開를 뿐不是라 果然一身과 諸佛과
衆生이 如何已 관계가 有乎아 無有아 흠을 自肯自點頭할거이
오 又는 今日論題와 如已 知與行이 果然一乎아 不一乎아 흠
을 大覺할지니라 簡易換言하면 諸兄의 從前으로 灌頂貫腦의
緣影所印已 僞知偽行의 習塵을 太平洋萬里波에 洗而復洗之하고 耿
介拔俗已 真知實行의 金粒還丹水로 灑灑淨淨已上에 다시 寶
王刹海微塵裡에 得入已야 大法輪을 轉轉할지어다.

49) 「佛教와 歲新의 想華」,『海東佛報』제2호, 海東佛報社, 1914 大概 改善의
程度 甲 我等의 假戒定慧를 刪除已야 真戒定慧를 一一修證할 事.

화 양명학의 주요논제이다. 그는 1937년 중앙불교 전문학교에서 불교 전체의 「教是」를 설명하면서 다음과 같이 말했다.

이런 풍파 중에 教是란 것은 모든 경론의 초점인 三無漏學 곧 戒定慧이다. 또한 우리 사문의 각설에 통행한다. 옛날 석가여래 당시에 戒定慧란 법문이 지금에는 戒學은 쓸모없고 定慧만으로 충분하다 한다. 이것도 자기의 사사로운 마음 속 잣대로 만들어낸 말이다.…… 出家한 比丘로서 大乘의 성격을 오해하고 在家大士로 형식을 고쳐서 沙門이라 는 간판만 가지고 내용은 세간의 凡夫로 함부로 행동하는 것은 결정코 안 된다. …… 이른바 祖師公案의 逆行과 倒施를 망령되게 상상하지 말아라.⁵⁰⁾

박한영은 불교의 교시가 종파를 불문하고 계정혜에 있음을 밝혔다. 정혜만을 중시하고 지계를 소홀하게 여기는 수양풍토나 승려의 취처와 육식을 허용하자는 논리는 일본 불교의 영향으로 이미 논란의 대상이 된지 오래였다. 잘 알다시피 한용운도 1913년 출간한 「조선불교유신론」에서 적자생존의 세계에 능동적으로 대처하고 세계적인 포교를 위해서는 승려의 취처가 필요함을 역설했고, 이를 제도화하는 것을 총독부에 건의하기도 하였다. 여기에 대해 박한영은 철저한 持戒 고수로 대응했다. 그는 1926년 사찰법 개정으로 승려의 취처가 공인되자, 중앙불전 교육교재로 사용하기 위해 이미 『戒學約證』을 서술한 바 있었다.⁵¹⁾ 위 인용문은 이로부터 십년이 지난 뒤에도 석가모니 부처에게 아내 야쇼다라와 아들 라훌라가 있었던 점을 들어 一身과

50) 「教是」, 중앙불교전문학교 교우회, 1937.如此風波中에 教是란 것은 千經萬論의 焦點인 三無漏學 卽戒定慧이다. 또한 吾道沙門의 一說이 通行한다. 昔日如來當時에 戒定慧란 法門이 至今에는 戒學은 無用이고 定慧만이 충분하다함이다. 이것도 自己의 胸襟에서 私度做言이다. …… 出家한 比丘로서 大乘의 성격을 誤破하고 在家大士로 形式을 끗처 名字沙門의 看板만 가지고 內容은 世間凡夫로 妄作함은 決定코 萬萬不是이다. …… 所謂 祖師公案의 逆行倒施를 妄想치말러라.

51) 김창숙, 「石顛 朴漢永의 『戒學約證』과 歷史的 性格」, 『한국사연구』107호, 한국사연구회, 1999.

부처가 같다고 주장하는 재차 비판한 것이다.⁵²⁾ 그에 의하면 無碍行을 가능하게 하는 석가 여래나 조사의 깨달음보다 그들의 겉으로 드러난 행위만을 따라하고 私慾을 합리화하여 持戒를 무시하는 행태는 假戒定慧에 해당한다. 반대로 真戒定慧는 석가여래가 성도하기 전후에 지속적으로 지켜온 戒를 다르고 계율엄정을 수양의 절대적인 요소로 수호하면서 定慧를 함께 닦는 것을 말한다.

지금까지 살펴본 바와 같이 僞知偽行을 벗어나 真知實行을 추구하는 박한영 불교개혁론의 기본적인 구도는 하곡학파인 이건방과 정인보의 사유와 맥을 같이 하며, 사상교유의 결과라고 볼 수 있다. 특히 假의 배격과 真의 회복은 박한영보다 연배가 높았던 이건방의 영향이라고 봐도 무방할 것이다. 또 하곡학에서 真을 회복한 實心實行은 곧 민중에 대한 感通과 福利의 추구로 직결된다. 복리의 추구라는 것은 사실상 인연가화합의 현실 세계에서 무아와 공을 체득해야 하는 불교의 도정과 거리가 면 것처럼 보인다. 그러나 박한영은 이런 부분에도 공감한다. 이들의 민중에 대한 인식은 또 조선의 사적과 문헌 연구를 중시하는 것과 연결된다. 다음 장에서 박한영과 정인보의 비교를 통해 이를 살펴보겠다.

III. 민중 인식과 주체의식

하곡학에서 假를 제거한 真의 회복은 곧 實心의 회복을 의미하고, 그것이 이미 實心인 바에는 行과 분리될 수 없다. 行이 없으면 그 知는 이미 온전한

52) 「教是」, 중앙불교전문학교 교우회, 1937. 近間に 엇떠한 宗師爲名人이 順流以下하야 世間樂에 着味한 談笑중에 일어난 論談을 敢發하는 것을 石人이 累聽하였다. 釋迦如來도 別人이 안이라 究竟是 耶輸陀羅와 羅睺羅를 다려고서 家族生活을 하였느니라 한다. 그런 말삼이 世間衆生에게 同情을 사는 것인가. 自記의 行爲도 如來와 相似하다는 것을 掩護하라는 毒牙를 拙弄하는 可憐衆生이다. 이러한 것은 如是我聞이란 佛經典을 不如是로 妄聞한 것이다.

實이나 眞이 아니다. 먼저 정인보는 그는 주체인 良知, 實心의 行은 기본적으로 타자에 대한 공감, 민중에 대한 感通을 지닌다고 본다. 이는 『大學』 경 1장의 “大學之道 在明德 在新民 在止於至善”의 新民에 대한 양명학적 해석인 親民을 의미한다. 정인보는 먼저 민중이 자기와 대칭이 되는 것이지만 자기의 덕을 밝히는 것, 곧 실심을 회복하는 것이 곧 민중과 親한 것과 동일한 의미를 지닌다고 보았다. 그에 의하면 良知가 가려지지 않고 제대로 밝다면 민중의 고난과 고통을 곧 내 것으로 감통하게 된다. 그러나 반대로 민중에 感通을 하지 못한다면 그것은 이미 良知가 제대로 발현된 것이 아니고 민중에 대한 感通이 없고 간격이 있으면 동시에 본심은 끊어지고 죽은 것이라고 봐야한다.⁵³⁾ 그리고 다음과 같이 말했다.

한번 마음 속 한 길로 眞實地를 향하게 된다면 비로소 새 것을 받아
우리 민족의 福利를 도할 수 있고, 비로소 옛것을 정돈하여 또한 우리
민중의 福利를 도할 수 있다. 우리 민중의 福利를 도모하는 데서 우리
의 實心의 真相을 볼 수 있음을 알라.⁵⁴⁾

민중의 感通은 곧 민중의 福利 추구와 직결된다. 민중과 感通되었다면 당

53)『蒼園鄭寅普全集』2「陽明學演論」「4.大學問 拔本塞源論」 무릇 ‘民’이란 ‘자기’와 대칭되는 것이나 民을 親하는 親이 明德을 明하는 明과 곧 하나이다. 쉽게 말하면 내 마음이 천생으로 가진 ‘밝음’을 밝히는 것과 집안, 국가, 천하에 대한 ‘애틋’과 둘이 아니라는 것이다. 이 밝음이 아니면 이 애틋함이 없고 이 애틋함이 없으면 이 밝음이 아니다. 학문의 골자가 이 한 곳에 있는 것이니 한 찰나라도 민중과 나와의 일체적 感通이 없다면 내 마음의 本體가 없어진 것이다.…… 이는 본심과 感通되는 그 한 곳을 따라 本心에 피자의 간격이 없음을 실제로 비추어보고 하는 말이다. 하물며 인류로부터 족류로 한 걸음 더 가까워짐에 있어서라. 그러므로 살아가는 민중의 병통이 곧 내 병통으로, 살아가는 민중의 고난과 고통이 곧 내 고난과 고통으로 感通되는 데 있어 너 나의 간격이 없는 것이 곧 본심의 體이니 …… 그러므로 민중과 나의 感通에 간격이 있고서 내 생명이 있다는 것은 우스운 말이다. 민중과 나의 感通에 간격이 없어야 비로소 良知의 真體가 밝은 것이다.

54)『蒼園鄭寅普全集』2「陽明學演論」

연히 민중의 福利를 추구한다는 것이다. 그에 의하면 새로운 것을 받아들이고 과거의 것들을 정리하는 것 또한 민중의 福利를 위한 것이고 바로 그 자리에서 虛假를 타파하는 實心의 참모습을 볼 수 있다고 하였다.⁵⁵⁾이는 감통과 복리추구가 곧 實心의 판단기준이 된다는 의미인데, 이렇게 되면 사실상 實行의 목적적인 역할을 담당하게 된다. 민중에 대한 感通과 福利의 강조는 정인보만의 견해가 아니라 그가 家學으로 계승한 내용이다. 그리고 새로운 문물을 받아들이고 옛것을 정돈하여 민중 福利를 도모할 수 있다는 말은 정신적인 福利의 추구⁵⁶⁾로 자연히 ‘국학’연구로 연결된다. 박한영은 이미 불교적인 관점에서 天地萬物一體論을 이해하고 있었고⁵⁷⁾ 강화 양명학에서 말하는 感通과 福利추구에 공감하였다. 그는 다음과 같이 말했다.

계축년이 저무는 오늘에 이르러 해동불교 발흥의 맹아가 점차 자라나
고 이전의 魔雲이 맑게 개일 기상을 보고 느끼니, 미래의 계축년 오늘

-
- 55) 강화 양명학에서는 주체의식의 힘양 및 민중의 감통과 복리 추구라는 맥락에서 조선의 풍속, 역사, 문학에 관한 문헌을 연구하였다. 이에 대해서는 정인보『蒼園鄭寅普全集』1, 「朝鮮古書解題」참조.
- 56) 정인보의 스승으로 알려진 鄭寅杓, 李健昇, 李健芳 가운데(정양완, 「아버지 蒼園의 세 스승」, 『양명학』13호, 한국양명학회, 2005.)鄭寅杓는 심대윤의 제자였다. 심대윤은 유학의 핵심을 정리한 『福利全書』 서문에서 “책에 쓴 것은 옛 성인의 미묘한 요결이지 내 사견에서 나온 것이 아니다. 만일 성심껏 강독하고 정밀하게 생각하며 잊지 않고 간직하여 본지를 잊지 않는다면 무량한 福利를 이룰 수 있을 것이다.”(『福利全書』「序」書中所述, 皆上古聖人之微妙要訣也, 非出於予之私意者也. 苛能誠心講讀, 專精思念, 拳拳服膺而不失, 則無量之福利可致也.)라고 하였다. 이때 복리는 정신적인 복리에 해당한다.
- 57) ‘천지만물일체’는 본래 『莊子』『齊物論』의 ‘천지는 나와 함께 살아있고, 만물도 나와 함께 하나가 된다(天地與我並生, 而萬物與我爲一)’에서 나온다. 불교에서는 동진의 승려 승조(384-414)가 이를 천지동근, 만물일체(天地同根 萬物一體)라는 말로 바꾸어 사용했다. 天地同根 萬物一體는 중생이 만물을 상대적인 차별심으로 분별하는 것에 대해 원래 만법은 차별 없는 절대 평등세계이며 空으로서 하나임을 선언한 것이다. 박한영은 이에 대해서 “누가 능히 불학의 청정 정적과 상조원명을 함께 누릴 수 있겠는가. 아래야 비로소 동근 일체를 말할 수 있다.”(『天地與我同根萬物與我同體』, 『朝鮮佛教月報』제15호, 1915. 誰가 能히 佛의 清淨寂滅과 常照圓明을 共享 亨리오 始可說得同根一體니라.)고 하였다.

은 우리나라 불교의 위상도 수미산 정상을 넘고 국민에 대한 福利가 바다와 같으며 승려의 행업은 普賢門에 원만히 갖추어 들어가서 점차 더 나아질 것이라는 희망이 다시 생겨나니. 58)

본래 대승의 가르침은 ‘上求菩提 下化衆生’을 기치로 하기 때문에 중생구도가 중요한 문제이다. 이는 앞서 진정한 수행은 “一身과 諸佛과 衆生이 어떤 관계가 있는가 없는가를 깨닫게 한다”는 知行合一론과 연결된다. 본래 불성을 갖고 있다는 측면에서 一身과 諸佛과 衆生은 모두 동근이다. 일신을 제대로 수행한다면 중생, 제불이 차별없음을 알 것이고 중생구제를 향할 수 밖에 없다. 그는 모든 경론과 조사의 공안이 衆生系에게 이익이 되는 법문이며 중생이 없이는 佛祖도 없다고 하였다.⁵⁹⁾ 또 근대기 불교가 부활시대를 맞아 제대로 쇄신하면 미래 불교의 위상이 높아지고 “국민에 대한 福利가 바다”와 같으며 승려의 행업이 더 높은 깨달음이 경지에 이를 것으로 기대했다. ‘국민에 대한 福利’는 박한영이 생각하는 불교의 발전상인 것이다. 이는 그가 고려 불교 쇠퇴의 내적 요인을 “크게 自教상의 真相이 불완전함으로 이론과 福田을 민족사회에 발휘하여 점차 이익이 되게 하는 것이 불가능했다”⁶⁰⁾고 지적한 부분에서도 확인할 수 있다. 그는 또 불교 승려의 나아가야 할 방향에 대해서도 “自利의 私德만 주로하지 말고 利他의 公德을 함육할 것”, “시주들이 기도하려고 베푼 것에 헛된 애착을 가졌던 것을 맹렬히 반성하고 殖產

58) 「佛教와 歲暮의 興感」, 『海東佛報』제3호, 1914. 癸丑歲暮今日에 至 乎 야 海東佛教勃興의 萌芽가 漸長 乎고 前此魔雲이 清霽 乎 氣象을 觀感 乎 옳스니 未來癸丑歲暮今日은 環青丘佛教位置도 須彌頂上에 超昇 乎며 國民에 대한 福利] 如海 乎며 僧侶의 行業은 普賢門에 圓俱入 乎야 大同 乎 欽喜地에 安住 乎기 漸次增勝할줄노 喜感이 復生 乎니 …… 未來佛教의 真如觀은 過去佛教의 頽倒邪染을 觀感 乎야 衆生의 福田을 躬耕勉諸 乎기를 頂訟 乎노라.

59) 「知行合一의 實學」, 『朝鮮佛教月報』제18호, 1916. 八萬四千經論과 一千七百公案을 次第披閱 乎야도 모다 衆生系에 利益 乎 法門이라.

60) 「佛教의 興廢所以를 深究 乎 今日」, 『海東佛報』제4호, 1914. 內因의 衰點은 …… 大分自教上真相教育이 不完全 乎으로 理海와 福田을 民族社會에 發揮霑益은 不可能하 야고.

興業을 시작하여 사람과 몸을 보호할 것”, “인민에 대한 자선 사업, 즉 의원, 고아교육, 빈민구제 등을 실시하여 구세가 虛名이라는 비난을 벗어낼 것”⁶¹⁾이라고 하여 구체적인 복리증진 방안을 제시하였다. 그는 승려가 온당한 방법과 과정으로 수행하는 것은 기본이고 세속적인 도리도 착실하게 따라서 반드시 護國人民에서 벗어나지 말아야 한다⁶²⁾고 보았다. 불도를 통해 복전을 가꿔야 한다는 것은 본래 대중제도에 쓰이는 말이지만, 이는 정신적인 복리에 치중하는 것이고 국가나 민족에 한한 것도 아니다. 그러나 박한영은 利他의 公德을 추구함으로써 정신적인 복리를 다지고 학교설립, 인재양성, 생 산을 늘리는 산업의 진작, 자선사업과 같은 물질적 복리도 함께 도모할 것을 주장했다. 정인보도 “오직 실질상에서 증험해보아 그런가 그렇지 않은가, 일 용생활상 조치에 도움이 되는가 무익한가, 하는 것을 명백하고 확고하게, 또 삼엄하게 연구하여 이로써 그 실다움에 돌아가게 하자는 것이니, 그의 궁극 적 목적은 국가와 민생의 실리·실익을 도모”⁶³⁾하는 것이 진정한 실학이고 복 리추구라고 하였다.

그러나 박한영과 정인보의 민중복리는 정신적인 복리를 토대로 하지 않으면 이루어질 수 없다. 戒定慧를 바로 닦고 公德을 추구하지 않으면 물질적인

61) 「佛教와 歲新의 想華」,『海東佛報』제2호, 1912 우리 佛教의 真理와 元則 은 維新을 必要가 無하지만은 法久成弊하야 頽倒의 差가 眞源에 比하면 嚴然히 異教邪焰이 燐然하다 謂흘지니 大概 改善의 程度 는 甲 我等의 假戒定慧를 削除하야 真戒定慧를 一一修證 흘 事. 乙 自利私德만 專注키 不爲하고 利他公德을 涵育한 事. 丙 孤陋한 專門訓詁에 費力を 不爲하고 興學校廣智識하야 英才 를 培養한 事. 丁 布敎의 虛名을 改良하고 誠心布道하야 法力を 弘廣한 事. 戊 檫越所須로 信施虛霑을 猛省하고 殖產興業을 經始하 야 伽藍及身을 保護한 事. 己 人民에 對호 慈善事業 卽-醫院, 孤兒教育, 貧民救濟 등을 實施해야 救世의 虛名을 解嘲한 事

62) 「朝鮮佛教의 精神問題」 중앙불교전문학교 교우회, 1935. 01. 正當佛祖 를 期圖하다가 俗諦法도 式順하야 護國益民에 不外할 것이오.

63) 『蒼園鄭寅普全集』 권 2 「國學人物論」, <茶山先生의 生涯와 業績>, 74쪽 26줄 - 75쪽 1줄, 선생도 또한 별다른 奇術이 있는 것이 아니요 오직 實質上 徵驗에 然한가 否한가, 日用常行上 施措에 有補한가 無益한가 함을 明白하 確固하 또 森嚴히 研覈하여 이로써 그 實에 歸케 하자는 것 이니 그의 究極은 國家와 民生의 實利實益을 圖하자는 것이다.

복리도 제대로 이루어지지 않을 뿐더러 무의미한 것이 되고 주체성이 없으면 虛學假行을 하게 된다. 정인보의 경우 정신적인 복리는 진정한 주체로서 자기다운 삶을 바로 사는 것인데, 이는 반드시 자타의 감통을 수반한다. 이 때 감통이란 모든 존재와 동일하게 감응하는 것을 의미하는 것 아니라 가까운 가족 친적으로부터 국가와 민족, 세계로 확장되는 자기화된 감통이다. 정인보가 보기에 당시 상황에서 가장 우선될 것은 국권을 상실한 내 민족과 감통하는 것이고 이는 민족의 주체성이 말살되는 상황을 극복해야 한다는 과제가 되었다. 그는 “옛 것을 정돈하여 또한 우리 민중의 복리를 도모”하는 방법으로 이 문제를 극복하고자 하였고, 그 노력은 조선 문헌과 역사를 연구하는 ‘조선학 운동’으로 귀결되었다.

이 “얼”이 혹 숨겨지기도 하고 혹 드러나기도 하는 것을 따라 소장과 성쇠가 생김을 事蹟에 비추어 찾아볼 수 있는 동시에, 저 드러나던 것 이 숨겨지게 되는 것과 숨겨진 것이 드러나게 됨이 무한한 高低와 力回가 쌓인 결과임을 드러난 자취를 쫓아 들여다 볼 수 있음을 알 수 있으니, 자취를 쫓아 그 “얼”이 나타나고 잠시 얼핏 나타나는 그 얼을 쫓아 천년 萬祀의 일관되는 대척주, 의연히 나타날 것이니, 事蹟이 이 때문에 貴하고 歷史 가 이 때문에 貴하다.⁶⁴⁾

위 인용문은 정인보의 조선학 연구에서 중요한 위치를 차지하는 『조선사 연구』의 서문에 해당한다. 그는 민족 주체성의 회복을 민족 정신 곧 얼의 회복에서 찾고자 했다. 얼의 회복은 역사를 관통하며 드러나기도 하고 숨기기도 하는 것을 반복하는데, 이를 살펴볼 수 있는 것이고 사적이고 역사이다.

64) 『蒼園鄭寅普全集』 권 3, 「朝鮮史研究 上」, <序論>, 27쪽 2-7줄
이 “얼”的 虚隱 虚現함을 따라 消長 盛衰가 생김을 事蹟에 依映하여 찾아
볼 수 있는 동시에 저 現하던 것이 隱함에 미치게 됨과 隱하던 것이 現
함에 이르게 됨이 無限한 高低 力回의 積累함임을 形露한 자취로 쫓아
들여다 볼 수 있음을 알 수 있나니 자취로 쫓아 그 “얼”이 나타나고 片時
의 閃現하는 그 얼로 쫓아 千秋 萬祀의 일관되는 大脊柱 依然히 나타날
새 事蹟이 이에 貴하고 歷史 이에 貴하다.

이런 점에서 사적, 역사 연구가 매우 중요하며 이는 민족의 복리증진의 주된 방안이 된다. 박한영도 마찬가지였다. 박한영은 정인보보다 앞서 본국의 역사와 문헌, 유적 연구가 매우 중요하다는 인식이 있었고 금강산 기행과 사적 답사에서 정인보로 하여금 ‘활지도’로 인식될 만큼 해박한 지식을 가지고 있었다. 정인보의 조선학 연구에서 박한영의 영향을 세밀하게 고찰할 수는 없으나 이 분야에서 깊은 인상을 남겼음을 알 수 있다. 박한영은 역사연구에 대해 다음과 같이 말했다.

普通史學의 성질은 오래된 과거를 조명하고 만유를 망라하여 新民을
안는 공을 비추어 보는 것이니 무엇이 이보다 크겠는가. 그러나 불교라
는 것은 출세간의 법이라서 사건을 기록하고 말을 기록하며 물건을 기
록하는 복잡한 일을 필요로 하지 않을 것 같지만, 이는 그렇지 않다.
불법의 教典이 하나의 역사이며 禪語가 또 하나의 역사이다. 인생은 곧
감각적인 것이니, 누가 賢哲의 언행이나 塔寺의 영향에 대해 듣지 않고
엄숙하게 행실을 바로잡겠으며 충실히 사유를 전환하겠는가?⁶⁵⁾

박한영 당시를 보통의 시대라고 하였다. 보통의 시대는 만인의 평등, 어느 사회에나 적용될 수 있는 보편 사상, 문명의 추구를 의미한다. 이런 의미에서 보통사학은 근대 학문 분과로서 사학이라고 할 수 있다. 박한영에 의하면 사학의 본래 취지는 과거를 조명하여 ‘新民’의 공과를 찾고 드러내는 것이다. 속세를 因緣假和合으로 보는 불교입장에서는 假和合의 세상에서 벌어지는 일과 존재의 기록이 그리 중요하지 않게 보일 수도 있다. 그러나 박한영은 속세 뿐 아니라 불교계에서도 불법을 전하는 교전과 선어 자체가 하나의 역사적 산물이라 불교의 사적이 중요하다고 보았다. 인생 자체가 감각의 기반 위

65) 「朝鮮佛教의 史蹟尋究」,『海東佛報』 제8호, 1914. 普通史學之性質은 照
映千古하고 包羅萬類하야 鑑拘新民之功이 孰有大于斯哉리오 然이나
佛教者는 出世間法也 | 라 似無待於記事記言記物之雜遷이로되 是爲不
然하니 教典이 一史야 | 며 禪語 | 亦一史야 | 라 人生은 卽感覺的物也
| 니 孰不聞賢哲之言行과 塔寺之影響하고 肅然而整襟하며 護然而轉
腦哉아

에 서 있고, 따라서 불법을 깨닫는 장소가 곧 속세이다. 따라서 속세의 역사에 남겨진 현철의 언행과 불교 조형물, 건축물의 의미를 통하지 않으면 수양도 불가능하다. 그는 불교 전적의 간행이 진리각성의 중요한 요건이고 우선적이며 당시 문명세계의 실정에서 모두 인정하는 바라고 하였다.⁶⁶⁾

그런데 안타깝게도 우리의 사적과 문헌 자체가 매우 빈곤했다. 박한영은 우리 민족에게 큰 흠이 있다면 그것은 본국의 사학계통이 분명하지 않다는 것이라고 하였다. 단군기의 성대한 통치, 三韓, 豊, 駕洛, 渤海, 濟貊 등 열국들이 존속기간은 오래인데도 외국 역사책의 잡기에서나 그 기록을 확인할 수 있고 삼국세력이 대립하는 시기의 활발한 정복활동과 융성한 문화에 대한 자료도 얼마 되지 않는 등 매우 열악한 상황이라는 것이다.⁶⁷⁾ 역사 일반이 이렇다면 불교도 마찬가지이다. ⁶⁸⁾ 박한영에 의하면 일반 사학계 뿐만 아니라 불교의 사학도 교리의 역사와 선사의 기록이 분명하지 않다는 큰 흠이 있다. 그는 우리 민족이 자신의 문헌을 무시하고 지나의 문헌과 풍속을 모방하는 경향이 있어서 소중화라는 명칭도 생겼으니, 우리 나라의 역사가

66) 「佛教維新과 典籍刊行」, 조선불교월보제 17호, 1916. 大概佛教維新에 入 흘 方術의 不一而足이로대 기 | 元吉無咎者는 典籍刊行이 無先至要의 文明世情에 衆許하는 바 | 어늘

67) 「朝鮮佛教의 史蹟尋究」,『海東佛報』제8호, 1914. 粵若自有我朝鮮以來로 爲我民族之一大欠典者 | 는 謂不明本邦之史學統系야 | 라. 盖惟檀箕之 鄭治昏暗期與支韋之唐虞二代로 對峙竝化而其二千年間所謂文獻所徵者 | 不滿數紙而止矣 | 妙 三韓, 豊, 駕洛, 渤海, 濟貊, 等諸國은 歷年이 皆數百而雖僅見於外史雜記 | 나 其所見者 | 亦無幾 | 며 及夫三國鼎峙之朝々야는 内而政教와 外而征略이 可謂多事어늘 當時傳錄은渺然難溯 | 고 至于麗末호야 金富軾之三國史와 一然上人之三國遺事等이 若存乎世 | 나 欲較他具體的文明史筆인댄 亦不過殘鱗片甲之比야 | 니라.

68) 「佛教維新과 典籍刊行」,『朝鮮佛教月報』제 17호, 1916. 靑丘佛教界에 從古로 一大欠典은 教史와 禪乘이 不明함이라 豈有不明이리오 朝鮮李朝에 至호야는 全闕한다 謂흘지라 其由是 分析코자하 면 多種이 有호되 그 一은 靑丘民族全體가 自家文獻은 無視호고 支那下風만 崇拜호는 故로 佛教界도 風氣에 傳染호야 所謂漢唐宋元明清以外에 禪燈과 法界가 無有호고 本邦에 所在禪敎는 一派附庸으로 有若無호게 看破함이라 是以로 教史와 禪乘을 考閱코자하 난 一時면 支那別錄과 本邦正史를 繙蒐호야만 略干 殘鱗片甲을 搜得호니 鳴呼 難哉라.

불분명한 까닭에 우리 불교의 역사도 불분명한 것이라고 69)개탄했다. 그러나 그렇기 때문에 오히려 전적의 간행과 연구가 더 절실하다.

단순한 자기각성을 연구하여 불조를 초월하는 것으로 직접적인 목적을 삼는다면 師乘 분명하든 분명치 않은 무관하다 하겠으나 建化門에 출입하여 教理를 넓히며 고해에 불법이 일어날 것을 기약한다면 자기 나라의 古蹟과 史乘의 이용이 중요한 관건이라고 말하지 않을 수 없을 것이다. 불교가 없는 나라라면 모르겠지만 불교가 있는 나라라면 개개인이 자국의 教乘을 앞 다투어 포교하여 해외의 먼 나라에 미치지 않는 바가 없거늘 초라한 우리만 없으니 너무 슬퍼 빗댈 것이 없다. 이런 때에 청구에 있는 고금의 史乘을 널리 수집하고 알리면 때는 비록 늦었지만 그 또한 팬찮을 것이다.⁷⁰⁾

박한영에 의하면 불교라는 것은 진리에 대한 자기 각성을 기초로 하기 때문에 단순히 불법의 證悟와 초월을 목적으로 삼는다면 教史나 禪乘은 중요하지 않다. 그러나 이런 수양은 下化衆生하지 못하는 為我에 해당하고 知行을 분리시켜 僞知僞行을 초래하는 잘못된 형태이다. 따라서 절을 짓고 불법을

69) 「朝鮮佛教의 史蹟尋究」,『海東佛報』 제8호, 1914. 且吾佛流도 亦襲學士大夫之習俗乎야 不能出藩籬一步乎니 習俗者는 云何오 謂我東이 自中古已來 | 로 左袒支那風教乎야 印眼也와 灌頂也- 唯支那是視-오 不知其餘故로 舍支那以外에는 無所謂經史可讀者 | ھ며 舍支那以外에는 無所謂時文可述者 | ھ며 舍支那以外에는 無所謂人物可道者 | ھ며 舍支那以外에는 無所謂事實可記者 | ھ며 甚至城邑山川樓觀草樹之名稱이라도 慕模支那故로 華人이 指我曰小中華라 ھ니 之中華者 | 為我東之榮幸乎哉아 抑為我東之不幸乎哉아 職由是而我東史學之不明也 | 며 亦由是而佛教史學之不明也 | 니라.

70) 「佛教維新과 典籍刊行」, 조선불교월보 제 17호, 1916. 單純乎 自己覺性을 研窮乎야 超佛越祖로 直捷目的의면 師乘의 明不明이 無關이라 ھ겟스나 建化門에 出入乎야 教理를 恢弘 ھ며 苦海의 寶筏을 期作할진댄 自邦의 古蹟史乘의 利用이 要鍵이라 不謂할가 無佛教國土는 不知로돼 有佛教 | 國土이면 個個是自國教乘을 競勝번호 ھ야 外洋遠洲에 不及이 麻所어 亂我는 獨無오 甚히 浩歎莫喻 ھ리라 于斯時에 青丘에 所在 ھ 古今史乘을 廣蒐印布 ھ면 時尚晚矣나 其亦庶幾哉인며.

전파하여 중생 구도의 建化門에 들어가 내가 사는 이곳부터 불법이 일어날 것을 기약한다면 古蹟과 史乘을 알아야 한다. 물론 불교정신에 있어서는 동서고금의 차이나 각각의 주체란 있을 수 없지만⁷¹⁾ 내가 사는 나라에서 불법을 일으키려면 내가 사는 나라의 불교 역사를 도구로 삼아야 한다는 것이다. 중생, 혹은 민중의 교화와 이로 인한 복리의 추구를 위해 주체의식을 갖고 불교 사승의 역사를 널리 수집해야 한다.

이건방, 정인보, 박한영이 모두 眞을 구하고 그것의 판단 기준을 민중의 복리에 두며, 가장 먼저 주체의식의 고취라는 정신 복리를 제시한 것은, 궁극적으로 정신적 본질의 수호로 귀결된다. 그러나 정신적 본질이 무엇인가 하는 문제에 대해서는 이견이 있었다. 다음 장에서 이를 살펴보겠다.

IV. 종교 인식과 본질 수호

당시 정신의 본질에 관한 문제는 종교문제로 포괄하여 설명할 수 있다. 하곡학에서는 조선학문의 虛假를 주희를 신봉하는 교조주의자들의 무분별한 추종, 학문과 수양의 괴리, 마음과 도덕의 분리 등에서 비롯된 것으로 보는 만큼 유학 안에서도 주자학에 대해 부정적이었다. 특히 정인보는 주희에 대한 맹목적 추종 뿐만 아니라 주희 학설 자체에 문제도 지적했다.⁷²⁾

박한영은 모든 종교와 학문의 최고 경지가 불교이며, ⁷³⁾ 본래 불교의 원

71) 「朝鮮佛教의 精神問題」 중앙불교전문학교 교우회, 1935. 01 佛教의 根本精神의 何嘗東西古今이 웨잇으리오

72) 『蒼園鄭寅普全集』권2, 「陽明學演論」122쪽. 晦菴 '格致'의 大義는 만일 사물을 나누어 考究하는 분석적 정신으로 실제에 응용하였다면 物質에 대한 발명이 혹 서구와 대등하게 진보하였을지도 모른다. 그런데 이렇게 활용하지는 못하고 그 해석 그대로 心性을 수양하는 거기다가 붙여서 要路로 삼고 보니 학자가 말로는 부연할 수 있으나 자기 마음 상에는 어떠한 착수처도 없다. 그렇게 해서 학문은 실상 자기 마음과 멀어지고 말았다.

73) 불교에 대한 박한영의 인식은 당시 문명종교로 인식된 기독교에 대항해서 불교가 오히려 기독교적 유신론의 단계를 넘어서는 진화된 철학적 종

칙과 진리는 개혁할 필요가 없지만⁷⁴⁾ 당대 불교 종단과 불교인들은 개혁이 필요하다고 여겼다. 그는 유교에 대해서는 현세주의와 교조주의를 비판하면서도⁷⁵⁾ 왕양명을 불법과 세법에 통달한 미래지향적 인물로 여겼다. 물론 양명후학에 대해서는 이렇다 할 언급이 없기 때문에 양명학 자체에 대한 견해는 추론하기 어렵다. 그러나 真假론을 공유하고 實學을 주장한 것을 보면 이 건방, 정인보의 하곡학에 대해서도 긍정적이었던 것으로 보인다.

그런데 1935년에 ‘불교 정신의 본질문제’을 놓고 서로 다른 견해를 피력하게 된다. 정인보는 1934년 10월 29일, 동아일보에 「조선불교 정신문제」라는 논설을 통해 조선 불교의 근본 정신을 제시한 적이 있다. 그러나 정인보는 유학자이지 불교학자는 아니었다. 물론 그가 역사에 해박하긴 하였지만 그 사상에 뿌리깊게 자리잡은 양명학을 토대로 한국 역사, 문학 등 ‘국학’ 분야를 폭넓게 연구했기 때문에 깊이 있는 불교이론이나 감화를 따로 서술한 적은 없었다. 「조선불교 정신문제」는 정인보가 불교를 주제로 서술한 유일한 논설이다. 그는 阿道가 동쪽으로 온 해의 26회갑년이 되는 1934년을 맞이하여 선사에게 부끄러운 기색이 없다고 할 수 없다⁷⁶⁾고 하면서 다음과 같이 당시 불교를 비판했다.

사원은 왜 세웠느냐? 依自로써 利他를 행하는 그네를 두기 위하여.

향전은 왜이냐? 그네를 공양하기 위하여. 승려들은 그네이므로 귀하고,

교라는 정체성을 확립해간 흐름과 동일하다.-강성연, 「근대 불교의 종교 비교 방법을 통한 정체성 인식」, 『한국사상사학』 제45집, 한국사상사학회, 2013. 송현주, 「근대 한국불교의 종교 정체성 인식」, 『불교학연구』 제7호, 불교학연구회, 2003. 356쪽

74) 「佛教와 歲新의 想華」, 『海東佛報』제2호, 海東佛報社, 1914 우리 佛教의 真理와 元則은 維新害 必要가 無하지만은 法久成弊해야 頽倒의 差가 眞源에 比호면 儼然히 異教邪焰이 燥然하다 謂흘지니.

75) 「佛光圓編은 未來에 當觀」, 『朝鮮佛教月報』제14호, 15호 에 의하면, 박한영은 유교의 근본 문제가 고대 성인의 교의를 시대적 변화에 따라 융통성 있게 적용하지 못하는 교조주의, 실제 생활에 관계가 없으면 급선무가 아니라거나 무익하다해서 배척하는 현세주의, 그리고 이를 고착화 하는 형식주의에 있다고 보았다.

76) 『蒼園鄭寅普全集』권2, 「論說·隨筆·漢詩」, <朝鮮佛教의 精神問題> 317쪽

지식은 거기 돋는 것이기 때문에 귀중하고 불상·불화는 그네로서의 예배하는 것이기 때문에 높은 것이라. 만일 그렇지 못하다 한다면 조식간 禮佛이 이른바 공양물에 대한 경영뿐일 것이며 웅대하고 빼어난 건축(宏構傑築)이 그야말로 처자를 기르는 편익을 공급할 뿐이니 …… 僧事が 곧 俗心인데 사원과 향전은 왜 필요하며 여러 승려들은 무엇이 귀하여 지식은 어째서 귀중하며 불상은 왜 모시고 불화는 왜 걸어놓느냐?
77)

정인보는 당시 불교를 구성하고 있던 승려집단, 사원, 향전, 불교지식 등이 ‘依自로써 利他를 행하는’ 그 본래적 의미를 잃는다면, 그것은 속세와 다를 바가 없고 존재이유가 없어진다고 하였다. 그는 依自로써 利他를 행하는 원칙이 지켜지지 않는다면 승려가 하는 일이一身의 이익과 명예를 추구하는 俗心과 동일해지고 불교의 모든 면이 사익으로 점철된다고 하였다. 정인보는 ‘만일 그렇지 않다면’이라는 가정을 쓰면서 완곡한 표현을 썼지만 당대 승려들의 대처화 현상을 비판하고 있는 것이다. 여기서 더 주목할 것은 정인보가 불교의 근본 정신을 ‘依自로써 利他’하는 것이라고 본 점이다. 그는 이를 다음과 같이 설명했다.

불교가 처음 이 땅에 들어올 때는 바로 삼국의 전성기라 이쪽의 依自의 기개와 중국이 전적으로 높이는 진리의 깨달음이 서로 응합함에 그 꽃은 비록 보리로 되었으나 환웅의 옛 뿌리가 의연히 깊이 박히었으니 불교가 본디 자신을 버리고 남을 이롭게 하는 것을 종지로 하는 것 이지만 종주국이弘益을 도모한 것이 조선불교에 있어서는 더 한층 뛰

77) 『薈園鄭寅普全集』 권 3, 317쪽 2줄-317쪽 5줄, 寺院은 왜 세웠느냐? 依自로써 利他를 행하는 그네를 두기 위하여. 向田은 왜이냐? 그네를 供養하기 위하여. 僧衆은 그네이므로 귀하고, 智識은 거기 돋는 것이매 重하고 佛像佛畫는 그네로서의 瞻禮함일새 높은 것이라. 만일 그렇지 못하다 할진대 朝夕 禮佛이 이른바 齋飯에 대한 經營 뿐일 것이며 宏構傑築이 그야말로 畜妻養子의 便益을 供給할 뿐이니 …… 僧事이 곧 俗心일 진대 何必寺院 香田 僧衆은 何貴며 知識은 何重이며 佛像은 何奉이며 佛畫은 何掛이냐?

어나다 할 수 있다. 만나는 바와 지향하는 바를 따라서 隱現語默의 차이가 없지 않되 태평하면 적막한 것을 스스로 달게 여겨 진리를 깨닫는 목적을 추구하고 재앙이 있으면 위난에 용감하게 뛰어들어 사람들을 구제하는 風槩를 일으키니 조용히 참선하는 것과 위난에 뛰어드는 것이 모두 다 “大心의 중생”으로써 하는 것이요, 이 “대심”은 곧 조선에 말미암아 근원하는 것이니, 이것이 곧 조선 불교의 핵심이다.⁷⁸⁾

그러므로 漢土의 불교는 闡悟를 주로 하여 세속 법을 도와시하였으나 조선의 불교는 救難을 주로 하여 民益을 自任하였으니, 중국에 있어서 공중에 오르고 요술을 보여주는 이적으로 회채의 난(당대 오원제의 난)을 평정함을 돋는 것 같은 것은 거의 없는 일이라 하겠다.⁷⁹⁾

정인보가 말하는 불교정신은 곧 조선 얼을 말한다. 그는 고대 사상과 모든 조선 역사를 말할 때 항상 조선 얼의 전개를 드러내려고 하였다. 그는 기본적으로 조선의 모든 역사와 정신은 조선 얼의 표현이라고 여겼다. 그는 불교가 유입될 당시에는 전통적으로 전해오는 依自의 주체적 기개가 왕성하던 시기이기 때문에, 조선 얼인 ‘홍익’이 뿌리 깊게 박혀있었다고 보았다. 따라서 ‘上求菩提 下化衆生’이라는 불교 본래 취지에 대해서는 조선 불교가 더 철저하여 중생구제와 民益추구에 더 뛰어나다. 그는 조선의 승려들은 태평성

78) 『蒼園鄭寅普全集』 권 2, 「論說·隨筆·漢詩」 <朝鮮佛教의 精神問題> 315쪽 3줄-11줄, 貝多가 처음 이 땅에 들어올 적이 正히 三國의 盛際라 이쪽의 依自하는 氣概와 저네 獨尊하는 證悟] 서로 應合하매 그 華는 비록 菩提로 되었으나 神檀故根이 依然히 深固하였나니 佛教 | 본디 捨身利他를 宗旨로 하는 것이지만 宗國의 弘益을 專圖함이 조선불교에 있어서는 더 한층 出類타 할 수 있다. 所遇와 所向을 따라서 隱顯語默의 參差함이 없지 아니하되 昇平하면 枯寂을 自甘하여 證省하는 標的을 나타내고 肅亂한 즉 危難에 勇赴하여 利濟하는 風槩를 일으키니 宴坐와 赴難이 한 가지 다 “大心衆生”으로써 함이요, 이 “大心”은 곧 朝鮮으로써 發根함일세 이 곧 朝鮮佛教의 핵심이다.

79) 『蒼園鄭寅普全集』 권 2, 315쪽 그러므로 漢土의 불교는 闡悟로써 主하여 世法을 外視하였으나 朝鮮의 佛教는 救難으로써 主하여 民益을 自任하였나니 漢土에 있어서 謄空示幻의 異跡으로 淮蔡의 難을 助平함 같은 것은 絶無僅有라 하려니와.

대에 진리의 증득을 목적으로 하다가도 위기시 민중의 이로움을 위해 더욱 정진하며 이런 마음이 곧 조선 얼에 바탕한 조선 불교의 핵심이라고 하였다. 정인보에 의하면 조선 불교의 구세는 이적이나 요술을 부려 평정을 돋는 한토의 불교와 다르다. 중요한 것은 民益을 스스로의 책무로 여기면서 고난을 무릅쓰고 희생하는 것이다. 정인보는 그 사례로 단신으로 백제에 들어가 나라를 위해 고난를 감수한 고구려의 간첩 도림, 수나라 양광의 대병을 험한 지형으로 유인해서 읊지문덕의 요격을 도와준 7명의 승려들, “도를 일으켜 다른 이를 이롭게 하는 데 쓰는 것이 불법이라.”하여 陽山전투에서 백제군에 전사한 취도, 서경천도로 고려의 옛 영광과 자주성을 회복하려 한 묘청, 임진왜란시 국가 수호에 앞장선 休靜·惟政·靈圭 등을 제시했다.⁸⁰⁾ 정인보는 남

80) 『蒼園鄭寅普全集』 권 2, 「論說·隨筆·漢詩」 <朝鮮佛教의 精神問題> 315쪽 朝鮮으로서 보면 單身으로 百濟에 들어가 間關九死의 苦를 어렵게 여기지 아니하던 麗謀이 누구냐, 僧徒요, 楊廣의 大兵을 險渡로 誘入하느라고 己身을 洪波에 집어던져 乙支의 邀擊을 도와주던 一隊는 누구냐, 僧徒요, “起道用以益他는 佛法이라.”하여 陽山에서 戰死한 烈士夫는 누구냐, 僧徒요, 百濟陷敗한 뒤에 福信과 같이 周留城에서 十生九死로 死灰를 苦吹하던 의사는 누구냐, 僧徒다. 그 뒤에 虐 西京을 거하여 國華를 重恢코자하고, 虐 鄭道傳의 文章을 호령하여 挿毫함을 拒絕하고 그 뒤로 休靜·惟政·靈圭 諸名宿이 다 凜凜한 社稷의 護神이니 聖元曉 | 宗을 海東으로 標함부터 그 閑懷보이거니와 義相이 스스로 未澈함을 알아 元曉의 東返할 때 虏로 西往함을 보면 그 苛隨自欺치 아니하는 孤操 | 또한 거룩타 할 것이다. 그러므로 조선의 儒는 漢土로부터 받기만 하였으되 佛은 다시 漢土를 가르쳤고 또 芳風을 扶桑에 보내어 宣揚의 영역이 넓었더니라. 그러므로 漢土의 불교는 閡悟로써 主 하여 世法을 外視하였으나 朝鮮의 佛教는 救難으로써 主하여 民益을 自任하였으니 漢土에 있어서 謙空示幻의 異跡으로 淮蔡의 難을 助平함 같은 것은 絶無僅有라 하려니와 朝鮮으로서 보면 單身으로 百濟에 들어가 間關九死의 苦를 어렵게 여기지 아니하던 麗謀이 누구냐, 僧徒요, 楊廣의 大兵을 險渡로 誘入하느라고 己身을 洪波에 집어던져 乙支의 邀擊을 도와주던 一隊는 누구냐, 僧徒요, “起道用以益他는 不法이라.”하여 陽山에서 戰死한 烈士夫는 누구냐, 僧徒요, 百濟陷敗한 뒤에 福信과 같이 周留城에서 十生九死로 死灰를 苦吹하던 의사는 누구냐, 僧徒다. 그 뒤에 虐 西京을 거하여 國華를 重恢코자하고, 虐 鄭道傳의 文章을 호령하여 挿毫함을 拒絕하고 그 뒤로 休靜·惟政·靈圭 諸名宿이 다 凜凜한 社稷의 護神이니 聖元曉 | 宗을 海東으로 標함부터 그 閑懷보이거니와 義相이 스스로 未澈함을 알아 元曉의 東返할 때 虏로 西往함을 보면 그 苛隨自欺치 아니하는 孤操 | 또한 거룩타 할 것

을 널리 구제하는 불교정신이라도 무조건적 利他是 부정해야 하고 반드시 依自의 주체성이 전제 되어야 한다고 하였다. 81) 依자가 없이는 진정한 利他가 불가능하기 때문이다. 82) 따라서 정인보가 말한 조선 얼과 이에 바탕한 불교의 근본 정신은 맹목적인 희생이나 利他를 의미하는 것은 아니다.

이에 대해 박한영은 “조선불교도는 본래의 불교 정신을 망각하고 응대하고 빼어난 건축물(宏構傑築)을 경영하며 양전옥토를 윤택하게 하여 처자를 양육하는 편의를 추진할 뿐이라고 훌륭한 문장과 말로 완곡하지만 깊게 헐책한 것을 읽고는 신문을 덮고 장탄식을 금치 못했다. 83)”고 하면서 정인보의 논설을 비판하였다. 물론 그는 당시 불교계가 외부의 어떤 질책도 감수할 정도로 폐단을 드러내고 있다는 점을 인정했다. 그러나 그는 다음과 같이 말했다.

우리 法侶의 현상으로는 사회론자의 깊은 탄식과 엄한 질책도 감수 할 경우에 있지만 근본적인 불교의 정신문제는 오해다. 과연 논설과 같 이 漢土의 불교는 閡幽를 주로 하여 속세의 법을 도와시하였으나 조선의 불교는 救難을 주로 하여 백성의 승리를 자임하였다 하여 아도가

이다. 그러므로 조선의 儒는 漢土로부터 받기만 하였으되 佛은 다시 漢土를 가르쳤고 또 芳風을 扶桑에 보내어 宣揚의 영역이 넓었더니라.

81) 『蒼園鄭寅普全集』 권 2, 「論說隨筆·漢詩」 <朝鮮佛教의 精神問題> 316쪽 7줄-316쪽 18줄, 佛法의 萬行이 利他로써 總하는 것이니 …… 이 利他的 행은 또 依自의 悟로부터 始하는 것이니 死生危難에 出沒하여 至險 至苦함을 헤치고 나갈지라도 依恃는 오직 “自”에 둘 뿐이요 一毫라도 外他에 附着함이 없나니 그러므로 그 勇이 無畏에 미치고 그 進함에 沮障이 보이지 아니하는 것이라. 그러므로 百艱을 무릅쓰되 “自”이 외에 依함이 없고, 一生을 自苦하되 그 利濟에는 己身을 제치는 것이 釋迦로부터 海東諸宿에 이르기 心心相印하는 本旨이다.

82) 졸고, 「정인보 조선 얼의 정체성」, 『양명학』제 45호, 한국 양명학회, 2016. 참조

83) 「朝鮮佛教의 精神問題」 중앙불교전문학교 교우회, 1935. 01. 月前東亞日報社說에 朝鮮佛教 精神問題라하여 內慨인즉 朝鮮 佛教徒는 由來의 自敎의 精神을 忘却하고 宏構傑築을 經營하며 良田沃土를 潤殖하여 養孥의 供給의 便宜를 執進할 뿐이라고 美文達辭로 婉曲深彈한 것을 朗讀하고 掩卷長吁를 不勝하였다.

동쪽으로 온 것이 1560년 전 26 回甲年 甲戌이라 하고 국난에 奮忠한 名宿을 암중모색으로 널리 찾아내어 독자의 미목을 새롭게 하였다. 이 의미를 정평하면 과거 몇 경우로 석가를 끌어다 유가로 들어가게 하는 것이다. 현대 민족 또는 군민주의로 간파하여 종합하면 아전인수에 불과한 것이다.⁸⁴⁾

박한영은 정인보가 제시한 조선불교의 정신은 한마디로 오해라고 일축했다. 그에 의하면 정인보가 말한 것처럼 난세를 구하는 것이 불교의 근본이라는 생각은 근백년 불교암박시기에 瘦佛을 생업으로 삼는 자가 난세를 구한 승려만큼은 풀어주었다는 일개의 전설과 같은 수준의 유아적 인식에 불과하다. ⁸⁵⁾ 또 이런 맥락에서 한토의 불교는 깊고 오묘한 불법을 밝히는 데 중심이 있고 조선 불교는 救難에 중심이 있다고 한다면, 대초에 조선 불교의 철학성은 지나의 수준에 미치지 못하는 것이 되어버린다. 정인보는 조선의 전 역사를 관통하는 조선 얼이 있고 그것이 자신에게 의존하는 주체적인 '弘益'이라는 관점을 조선불교를 설명하는 데에도 그대로 적용한 것이다. 박한영은 이 점을 간파하고 불교 승려가 과거의 특별한 경우 불가피한 선택을 가지고 근본정신 운운하는 것은 불교를 끌어다가 유교적 사유를 설명하는 아전인수에 가깝다고 비판했다. 박한영에 의하면 정인보의 논리는 불교 자체를 왜곡할 뿐만 아니라, 조선 불교의 수준을 격하시키는 것이 될 수 있다.

84) 「朝鮮佛教의 精神問題」 중앙불교전문학교 교우회, 1935. 01. 우리 法侶의 現相으로는 社會論者의 深彈嚴欵도 甘受할 境遇에 在하였지만 根本的 朝鮮佛教의 精神問題는 誤解이다. 果然 論說과 如히 漢土의 佛教는 開幽로써 主하야 世法을 外視하였으나 朝鮮의 佛教는 救難으로써 主하야 民勝을 自任하였다 하여 阿道渡東이 一千五百六十年至二十六回甲年甲戌이라 하고 國難에 奮忠한 名宿를 冥搜博訪하여 讀者の 眉目을 聳新케함이다. 此義를 正評하면 昔日境遇에 引釋入儒라 하는 게요 現代에 民族 又는 國民主義로 看破해야 綜合하면 我田溉灌에 不過함이다.

85) 「朝鮮佛教의 精神問題」 중앙불교전문학교 교우회, 1935. 01. 近百年 佛教壓迫時期에 在하야 瘦佛論을 爲生한 者 有하걸 救者는 解호대 西山泗溟騎虛三尊宿과 如한 者가 爲法救難하였으니 不可하다하야 맛침내 寢瘡不行하였다는 傳說이 有하니 今回問題도 根本精神은 救者 | 一說에 近可한 것이다.

박한영은 이런 사고의 배경이 당시의 민족주의, 군민주의에 있다는 것도 지적했다. 민족주의의 발흥이 당시 국제사회의 분위기이기도 했고, 일제가 1930년 이후 내선일체와 동조동근론, 단군조선 부정 등을 통해 횡국신민론과 조선 민족 말살 정책을 펴기 시작한 상황에서 이에 대한 대응논리로서 저항적 민족주의를 선택한 점을 이해한 것이다. 그러나 박한영은 이런 점을 이해한다 하더라도 불교의 본질을 왜곡하는 것을 그대로 인정할 수는 없었다.

무시하고 말 것이나 우리 법려의 정신계가 워낙 혼산하며 또한 마비에 걸려있다가 학울음 소리 바람소리에 놀라듯 작은 일에도 놀라 대처하지 못하는 자가 특히 많은 까닭에 법려로 하여금 자기 종교의 정신을 때때로 활기하여 주인공 스스로 순순히 저 마귀굴에 이끌려 들어가지 않게 하고 정당한 불조를 기도하다가 속제법도 모범적으로 따라 護國人民에서 벗어나지 않아야 할 것이요, 사회군자에 대해서는 불교의 외형식은 비판할지언정 내적 진리 즉 정신은 그 문에 들어가지 않는 자이거든 아무쪼록 함부로 망요치 말고 제대로 보아 법을 아는 자의 근심을 지워주길 바란다.⁸⁶⁾

박한영과 정인보는 호의적인 관계였고, 잘못된 이해는 무시할 수도 있는 것이지만, 박한영은 무엇보다 불교의 본질에 대한 이해와 수호를 중요하게 여겼다. 앞서 살펴본 바와 같이 박한영이 보기에 당시 불교계는 假戒定慧, 僞知偽行이 횡행하고 불교가 나아가야 할 바에 대한 주체적인 성찰이 부족하여, 외래 종교나 종파의 논리에 끌려가 버리는 경우가 많았다. 대처승의 문

86) 「朝鮮佛教의 精神問題」 중앙불교전문학교 교우회, 1935. 01. 荒爾視之하고 말것이나 우리 法侶의 精神界가 하 混散하며 또한 麥痺에 걸려있다鶴唳風聲이 殊多한 故로 法侶로 하여금 自敎의 精神을 時時喚起하야 自主人公이 駿駿然히 那魔窟에 不引入에야 正當佛祖를 期圖하다가 俗諦法도 式順하야 護國益民에 不外할 것이오. 社會君子에 對하야는 外形式은 批評할 지언던 內真理即精神은 其門에 不入者여든 三尺喙라도 妄搖치 幸勿하겠고 識法者 懼를 請拭 靑看할지어다.

제도 마찬가지였다. 또 조선 불교의 특징을 護國에 두는 불교학자들의 견해도 비판하고자 했을 것이다. 따라서 개인적인 교분과 무관하게 불교 본질에 대한 왜곡을 중요하게 다루고 있는 것이다. 또 이번 기회에 불교의 근본 정신을 환기하고 불도의 성취 뿐만 아니라 나라를 지키는 세속의 도리에도 벗어나지 않는 소양을 갖추어야 함을 확인하고자 하였다. 정인보가 自依에 기반한 依他를 불교의 근본정신이라고 한 데는 고유사상인 弘益을 선양하려는 의도도 있지만, 다른 한편으로는 良知에 입각한 주체의 자각과 함께 주체의 감통을 중시하는 사유 때문이었다. 앞장에서 살펴본 바와 같이 민중의 感通, 복리추구가 없다면 그것은 實心이 발휘된 것이 아니라는 증거이기 때문이다. 따라서 本心에 입각한 진정한 학문과 종교는 이타, 민중 복리가 최종 목적이 될 수 있다. 그러나 박한영은 당시 법려들에게 불교 정신을 환기하고 동시에 '속제법도 따라서 護國人民 벗어나지 않아야 한다'고 동의하면서도 복리의 추구는 결과적으로 드러나는 것이어야지 그 자체를 목적으로 하는 것은 불교의 본질이 아니라고 본 것이다. 박한영은 불교가 다른 종교에 비해 철학성이 뛰어나며,⁸⁷⁾ 학문적으로도 한 분야를 깊이 전공하는 과학이나 이를 통관하는 철학의 지적 탐구를 초월한 安心立命, 安心修行을 본질로 한다고 보았다.⁸⁸⁾ 그에 의하면, 이렇게 본질을 제대로 닦다보면 나와 諸佛, 衆生의 관계를 깨닫게 되고 자연히 중생을 구제하는 역행을 실천하게 된다. 또 불교 자체의 진리가 훌륭하기 때문에 모든 불도가 과거를 성찰하고 앞으로 나갈 길을 비추어 眞慧公德을 쌓고 力行實踐하는 본질에 따르면 미래를 선도하는 종교가 될 것이라고 하였다.⁸⁹⁾ 박한영은 침체되고 기울어진 당시 불교의 개

87) 「將何以布教利生乎아」, 『海東佛報』제2호, 1913. 惟我佛教의 冲深包博^하
之範圍는 無理不具^하며 無事不說^하시니 衆教體를 含攝^하
、며 其最奧妙^하眞際^하 世界哲學大家에 過無不及^하인즉.

88) 「佛教與學問」, 『朝鮮佛教月報』제18호, 1916. 學問者는 從事于智的開進^하
、고 佛教者는 專主于安心立命^하니 其差點이 一也오 學問者는
今尙在疑問之道程^하니 勉求解決其一科或全科之原理也오 佛教者는
已超過疑問之道程^하야 先務了然于佛陀之解決^하야 以說示根本義及安
心修行法于一切人也나라

89) 「佛教의 興廢所以를 深究^하 今日」, 『海東佛報』제4호, 1914. 吾教의

혁을 추구하면서도 무분별하게 시류에 맞추는 것을 부정하고 본질을 수호하는 것이 중요하고 미래지향적이라고 본 것이다.

V. 맷는 말

본 논고에서 살펴본 이건방, 정인보, 박한영의 사상교유는 하곡학파의 정체성 탐구 뿐만 아니라, 근대 전통 지식인들의 철학적, 실천적 교섭의 고찰이라는 측면에서 유의하다. 전통 사상 안에서 보편성과 특수성을 획득하는 것을 근대화의 사명으로 자임했던 전통 지식인들은 서구 학문뿐만 아니라, 유교, 불교, 고대 사상 등 다양한 사상의 섭취와 교섭을 통해 이를 성취하고자 하였다. 이들이 당시 외적 폭력에 대한 저항과 내적 발전의 도모라는 공동의 시대 과제를 안고 이를 해결하기 위한 고민과 노력을 함께했다는 점에서 단순한 ‘교유’라기 보다는 ‘교섭’이라는 표현이 적절할 것이다. 이건방, 정인보와 박한영은 근대의 신학문을 접하면서도 각각 불교와 양명학이라는 전통 사상에 충실하였고 학문적 배타성없이 공감과 교섭을 실현한 인물들이다. 박한영과 이건방, 정인보의 공감과 교섭은 1. 현실인식, 2. 민중인식, 3. 종교인식이라는 세 부분에서 확인할 수 있었다.

먼저 이들의 현실인식은 당시 사회 전반과 과거 지식인들의 문제가 진정한 자기 계도를 실행하지 않고 형식만 추구하는 데서 비롯되고 이것이 바로 국권 상실과 문화 퇴보를 초래했다는 것이다. 이러한 진단은 虛學虛名假行·偽行無實에 대한 비판과 真知·實行의 회복이라는 대안으로 연결된다. 현실 뿐만 아니라 학문 비판과 공부의 핵심을 真假의 논리로 끌고 가는 것은 하곡

弟子된 幼年耆宿과 居士比丘와 男子尼姑의 階差를 莫論하고 過去佛教의 殷鑑을 見으며 未來佛教의 秦鏡을 照하여 個個丈夫의 智行을 圓圓正正히 하야 世界海上에 吾佛教의 眞慧公德을 頂戴肩荷하야 方行 實踐한 境遇 | 면 未來에 黃金時代는 卽 佛教의 全盛을 謂함이라

학파의 전통적인 견해였다. 박한영은 불교 승려임에도 이들과의 교류를 통해 왕양명을 불법과 세법에 통달한 선비로 보았고, 당시 불교계 또한 이를 법으로 삼아 僞知僞行, 假戒定慧를 真知實行, 真戒定慧로 전환하여 본래 하나인 知行의 一圓相을 회복해야 한다고 하였다.

민중 인식은 애초에 불법의 진정한 증득과 양지의 온정한 주체성 확립에 있어 필수 요건에 해당하는 것이었다. 불교의 대승사상은 上求菩提에 下化衆生을 더하지 않으면 완전할 수 없으며 하곡학에서도 良知가 민중에 감통하지 않으면, 그것은 이미 죽은 것이라고 하였다. 또 불법의 절대 평등세계에서一身과 衆生은 무차별한 하나이고 양지 감응, 감통은 좀더 가까운데서 시작한다는 원리는 있으나 결과적으로 萬物의 一體를 지향한다. 이런 의미에서 민중은 타자가 아니며 민중 감통도 자기화 된 감통에 해당한다. 민중 인식과 감응은 이건방, 정인보, 박한영 모두에게 '福利'증진을 결과로 하였다. 이때 민중의 복리는 각각 진리 성취라는 측면의 정신적인 福利에서 물질적인 福利로 나아가는 것이었다. 박한영의 경우 국가와 사회를 위한 물질적 복리 증진 주장은 불교의 一切皆空 논리와 맞지 않지만, 근대기 문명화 요구에 대한 현실적 대안과 방편으로 제기될 수 있었고 동시에 중요하게 다루어졌다. 그리고 더 중요한 것은 민중 감통과 복리 추구의 논리가 가장 먼저 우리의 역사와 사적탐구를 통한 주체성의 회복으로 이어진다는 것이다. 박한영에 의하면 본래 불교는 자기 각성이 주이지만, 각성이 일어나는 인생자체가 감각적 세계이며 教史와 禪乘, 史蹟을 통해 불도 증득의 길이 열린다. 또한 중생구제와 불교진흥을 위해서는 古蹟과 史乘을 이용하는 것이 중요한 관건이다. 정인보의 경우는 우리 민중의 주체성 확립을 위해 우리 자신을 알려는 역사고문학 탐구를 중요하게 여겼고, 이는 조선학 운동으로 이어졌다.

종교 인식은 교유를 통한 공감형성과는 다른 결과로 박한영과 정인보의 이견이 드러나는 부분이었다. 박한영은 다양한 학문을 통섭적으로 이해하면서 불교가 가장 최상승의 종교라고 인식했다. 그가 제기한 불교 유신은 불교 교리 자체에 대한 유신이 아니라 불교 형식과 불교도의 유신이었으며, 오히려 불교의 본질을 제대로 지키는 것이 미래지향적인 대안이라고 여겼다. 정

인보는 정신의 본질을 철학적 본질보다 현실적 주체 확립이라는 정신복리에 두었다. 그는 민족의 주체성 확립에 치중하여 弘益 사상이 곧 依自와 利他를 동시에 추구하는 조선 열의 본령이라고 보고 조선 역사와 사상 전반을 조선 열에 입각해서 해석했는데, 이런 관점을 불교에 투영시킨 결과가 바로 「조선 불교의 정신문제」이다. 여기서 정인보는 依自와 利他에 기반한 救世와 護國이 조선 불교의 근본 정신이라고 하였다. 박한영은 정인보의 견해를 불교에 대한 완전한 오해라고 일축했고 정인보의 견해가 당시 민족주의와 군민주의를 지나치게 인식한 결과라고 비판했다. 그가 평소 친분이 깊은 정인보의 견해를 공개적으로 비판한 이유는 당시 불교계에서 護國과 護法을 일치시키고 조선 불교의 특성을 호국불교로 제시하는 흐름을 비판하고자 했기 때문이다. 박한영은 불법의 본질에 동서고금이 따로 없으며 救世와 護國은 임시적인 방편이고 어쩔 수 없는 시대적 선택일 뿐이라고 하였다. 불교의 근본 정신에 관한 논의는 정인보의 견해에 대한 박한영의 비판으로 끝이 났다. 그러나 이들은 이후로도 애정어린 교류를 지속하였고 정인보는 이로부터 4년 뒤인 1939년에 「石顛上人小傳」을 지었다. 그리고 같은 해 이건방이 영면했을 때 박한영은 「蘭谷居士輓」을 지어 애도했다.

이건방, 정인보, 박한영의 교류는 하곡학파의 真假론과 민중감통론의 확장성을 보여주는 철학사적 의미가 있다. 뿐만 아니라, 근대기에 새로운 사상적 지표와 현실적 대안을 세우기 위해 어떠한 학문적 당파성 없이 고민을 함께 한 이들의 노력과 우정은 갈등과 분열을 반복하는 현재 우리 사회에도 시사하는 바가 크다. 그러나 본 논고에서 다룬 내용은 박한영과 이건방, 정인보가 교류한 내용의 일부에 불과하다. 아직도 이들의 교류에서 큰 부분을 차지하는 시문·문학론 및 기행론이 남아있다. 하곡학파의 사상교류에서 문학·예술 분야는 이광사와 같은 중기 하곡학파의 사상을 살피는 데도 중요한 영역이며, 본 논고에서 다룬 근대기는 조궁섭과 같이 문학 분야에서 하곡학의 영향을 받은 이들의 문장론이나 실천이론의 연계성 검토로 확장하여 하곡학의 위상을 확인할 수 있는 중요한 부분이다. 이 부분은 후속 연구에서 다루겠다.

〈참고 문헌〉

『蘭谷存稿』

『石顛文錄』

『蒼園鄭寅普全集』

『海東佛報』

『朝鮮佛教月報』

『東亞日報』

강성연, 「근대 불교의 종교 비교 방법을 통한 정체성 인식」, 『한국사상사학』 제45집, 한국사상사학회, 2013.

강화양명학 연구팀, 『강화학파의 양명학』강화양명학 연구총서3, 한국학술정보, 2008.

김광식, 『불교 근대화의 이상과 현실』, 선인, 2014.

김상일, 「근대 불교지성과 불교잡지-석전 박한영과 만해 한용운을 중심으로」, 『동악어문학』52, 동악 어문학회, 2009

김상현, 「한국 근대사의 전개와 불교」, 『佛教學報』제60집, 동국대학교 불교문화연구원, 2011.

김윤경, 「정인보와 장병린의 주체론 비교」, 『인문학연구』제50호, 조선대학교 인문학연구원, 2016.

김윤경, 「정인보 조선 얼의 정체성」, 『양명학』제 45호, 한국양명학회, 2016.

김창숙, 「石顛 朴漢永의 《戒學約詮》과 歷史的 性格」, 『한국사연구』107호, 한국사연구회, 1999.

류시현, 「1910년대 조선불교사 연구와 ‘조선학’의 토대 형성」, 『한국학연구』 제44호, 고려대학교 한국학연구소, 2013.

송현주, 「근대 한국불교의 종교 정체성 인식」, 『불교학연구』 제7호, 불교학연구회, 2003. 35

이병주 외, 『석전 박한영의 생애와 시문학』, 백파사상연구소 2012.

- 정양완, 「아버지 蒼園의 세 스승」, 『양명학』 제 13호, 한국양명학회, 2005.
- 정창조, 김원명, 「한국 근대불교 연구에서의 ‘근대성’에 대한 비판적 고찰」, 『한국철학논집』 50집, 한국철학사상연구회, 2016
- 조성택, 「근대 불교학과 한국 근대불교」, 『민족문화연구』 제 45호, 고려대학교
민족문화연구소,
- 종결·혜봉 공저, 『석전 박한영』, 신아출판사, 2016.
- 최병현 외, 『한국불교사 연구입문(상)』, 지식산업사, 2013.

논 평

정 화 순(공주대학교)

「후기 하곡학파의 사상교유」에 대한 논평

정화순⁹⁰⁾

김윤경 선생님(이하 발표자로 칭함)의 본 논문은 學際 간의 교섭이 활발했던 근대 지식인들의 사상적 교유를 통해 당시 국가의 위난을 극복하고자 노력했던 움직임에 관한 내용이다. 특히 대표적 후기학파로 알려진 이건방과 정인보, 승려이자 불교지도자인 박한영의 교유, 그리고 당시 시대적 상황에 대한 그들의 현실인식, 민중인식, 종교인식의 분야로 나누어 공감과 교섭의 확인을 논하고 있다. 글을 읽는 동안 모든 시대가 그려했지만 가까운 시대의 행동하는 지식인들의 우환의식과 실천정신을 통해 현재의 지식인들은 과연 어떠한가를 성찰하는 기회가 되었다.

1. 당시 국권의 상실과 문화의 퇴보는 자기계도를 무시하고 형식에만 치우친 지식인들의 문제에서 비롯되었다는 현실인식에 관한 내용이다.

이건방은 해외열강들의 빠르게 변화하고 있는데, 정세에 따라 변화할 줄 모르는 안일하고 태만한 풍속과 實理의 상실에서 당시 세태의 원인을 찾고 있다. 즉 조선후기의 허위와 가식의 오래된 적폐에서 원인을 찾고, 문제해결을 위해서 假를 버리고 真을 구할 것을 말하고 있다.

정인보는 당시의 사람들이 입으로는 道義를 주장하면서 실제 일을 할 때에는 假에 의탁한다고 하였다. 이 때문에 實心의 학문은 개인의 합리화를 위한 도구로 전락해버렸고, 이러한 원인을 假行과 虛學에서 찾고 있다.

이와 같이 두 사람은 현실문제 해결을 위해 ‘實心을 바탕으로 삼아 虛偽

90) 공주대학교 교수

의식을 비판하고 真假의 分別'이라는 하곡의 학문목적에서 해답을 제시하고 있다.

박한영은 왕양명의 핵심이론인 ‘知行合一’을 취하여 당시 불교계의 폐단을 극복하는 방안으로 제시하였다. 그리고 불교의 ‘虛’, ‘假’의 개념이 아닌 하곡학파의 개념적 의미를 그대로 사용하여 ‘僞知僞行’을 버리고 ‘眞知實行’을 구하고자 하는 지향합일을 강조하고 있다.

박한영의 이러한 실천을 중시하는 일련의 내용들이 이전방과 정인보와의 사상적인 교유의 결과라고 하였고, 논평자 또한 수긍하는 바이다. 그러나 논평의 입장에서 굳이 의견을 제시하자면, 과거 임진왜란 때 승려들의 의병활동이 큰 힘을 발휘하였듯이, 당시 일체치하에서 민족의 정신적 지주였던 종교의 입장에서 어려움을 극복하기 위한 실천종교의 책임감이 더 큰 요인이라고 생각된다. 실행이 동반된 불법이 眞知이고, 시국의 상황에서는 얇의 실천이 더 없이 필요하였을 것이다. 그러므로 양명학 이론을 인정하고 취한 한 경우를 근거로 박한영이 추구했던 불교개혁론이 단순히 사상교유의 결과로만 보기에는 오해의 소지가 있지 않을까? 하는 의견을 제시한다.

2. 민중인식과 주체의식에서는 福利와 과거의 역사와 古蹟을 중시하는 정인보와 박한영의 주장들로 전개되어 있다. 정인보는 感通이야말로 민중을 인식하는 길이며, 민족의 복리를 도모하는 길이라고 하였다. 그리고 발표자는 상대적 차별심이 없는 절대 평등세계를 의미하는 불교용어인 ‘天地同根 萬物一體’를 가지고 박한영이 강화양명학의 ‘感通과 福利추구’에 공감하였다고 주장하고 있는데, 근거와 설득력이 부족한 주장이라고 판단된다. 양명학에서 말하는 ‘天地萬物一體’는 절대적 평등보다는 측은지심의 감통을 의미한다고 알고 있다.

그리고 박한영 스스로 밝힌 자선사업의 실시와 정인보가 말한 국가와 민생의 실익의 도모는 정신과 물질을 아우르고 있는데, 굳이 정신복리와 물질복리로 나누는 어색함에 대한 의견이다. 발표문의 내용상으로 보아

박한영 정인보가 직접 ‘정신적인 복리’라는 용어를 사용하지 않았음에도 정신적인 복리를 말하는 것에 대한 의견을 듣고 싶다.

다음은 정인보와 박한영이 역사와 古蹟의 연구를 중시한 이유에 관한 내용이다. 발표문의 내용상 정인보는 당시 일제치하에서 말살되어가는 민족의 주체성회복과 민족 고유의 사상을 찾기 위한 방편으로, 그리고 박한영은 진리각성이라는 수양의 측면과 우리나라의 불교를 바로 알기위한 방법으로 역사와 문헌, 유적의 연구를 매우 중시하였다는 것을 알 수 있다. 발표자는 이들의 역사연구가 민족의 복리증진의 주된 방안이라는 주장은 논리 확대라는 생각이다. 그리고 감통과 복리와 국학연구의 연계성에 논리적 설명이 있었으면 좋겠다.

3. 정인보와 박한영의 불교의 본질인식에 대한 차이이다. 양명학에 대한 인식에는 언급이 없는 이유로 논하지 않고, 불교의 본질문제에 대한 서로 다른 견해를 밝히고 있다. 정인보는 태평하면 적막하게 진리를 깨닫고, 위기 시에는 민중의 이익을 위해 나서는 우리 불교정신의 본질을 ‘홍익’이라는 우리민족의 얼에 근거를 두고 있다. 이에 대해 박한영은 특별한 상황에서 불가피했던 선택을 가지고 불교의 본질을 논하여 왜곡하는 것을 인정하지 않는다. 그리고 불교철학은 불성을 깨달아 생사를 초월하는 마음의 편안함을 얻는 安心立命과 安心修行이 본질이며, 무분별한 시류의 합류가 아닌 본질의 수호를 강조한다. 당시 두 사람이 호의적인 관계였으나 인정할 것은 인정하고 비판할 것은 비판하는 등의 건전한 교유를 배우게 하는 대목이다.

본 논문의 주제가 후기 하곡학파와 불교 지식인들의 사상의 교유를 통한 현실인식과 개혁방안을 논하는 내용이며, 김윤경선생님께서도 박한영과 이건방, 정인보는 배타성 없이 공감과 교섭을 실현한 인물들이라고 밝혔다. 교유하는 과정에서 교섭과 공감한 면이 있었을 것이나, 인용한 내용만 가지고는 박한영 한쪽만 양명의 지행합일을 공감하고 있으며, 양측의 교섭으로는 파악

하기가 어렵다. 결국 박한영의 폭넓은 학문적 수용자세, 그리고 현실 상황에 따르는 합리적인 종교성만 부각되고 있다는 생각이 들었다. 종교와 학맥을 벗어난 쌍방 간의 사상적 공감과 교섭이 밝혀졌다면 하는 아쉬움이 있다.

불교에 대한 공부가 떡없이 부족하여 발표문을 논평한다는 것에 대한 부담과 한계가 있음에도 논평을 맡은 입장에서 개인적인 의견을 몇 가지 제시 하였으니, 이에 대한 발표자의 고견을 듣고 싶다. 그리고 근대라는 위난의 상황을 도외시하지 않고 대중 속으로 파고들었던 지식인들의 실천정신을 깨달을 수 있었던 기회를 주신 김윤경선생님의 노고에 감사를 드린다.

청소년 인성교육, 하곡에게 묻다

정준교

(다음세대살림연구소장)

청소년 인성교육, 하곡에게 묻다

정준교91)

■ 목차

- I. 서론
- II. 인성교육에 대한 성찰
- III. 하곡 정재우에게 묻다
- IV. 추가 논의
- V. 나가며

국문 초록

디지털 환경 속에서 4차산업혁명을 목전에 둔 청소년들은 호모 디지투스 일 가능성이 높다. 그런데 현실은 생존을 견 치열한 경쟁지향적 문화 속에서 ‘헬조선’ ‘이생망’이라 자조되는 사회이다. 왕따, 폭력의 빈발과, 자살은 지속되며, 2016년 청소년들의 주관적 행복지수는 OECD국가 중 가장 낮다. 이런 생태계 속에서 기성세대는 인성교육진흥법을 제정하였다. 그러나 이 법의 제정과정에서는 일본에서처럼 청소년들의 행복에 주목하는 모습은 보이지 않았다. 미군정시대 이전부터 이제까지 기대만큼 작동하지 못했던 인성교육이 향후 소기의 성과를 거두려면, 기존과는 ‘다른’ 접근, 곧 청소년 생태계의 전환이 필요하다고 필자는 생각한다. 이때 고려해 볼 수 있는 것이 약 392년

91) 다음세대살림연구소장

전 유사한 생태계 속에서 생리(生理)를 주장하였던 양명학자 하곡 정제두의 삶과 그의 정신이라고 생각한다. 따라서 본 연구의 목적은 청소년 인성교육에 필요한 생태적 전환의 필요한 지혜를 하곡으로부터 얻고자 하는 것이다. 이를 위해 인성교육 성찰, 하곡 정제두의 주장 고찰, 추가 논의 및 결론의 순서로 글을 기술하였다. 인성교육과 관련된 논란은 ① 청소년 관련 사회적 문제와 청소년 인성부족의 관련성, ② 인성교육 개념과 목표의 혼선, ③ 인성교육진흥법과 경제 우선주의적 사고방식의 관계, ④ 인성교육진흥법의 제4차 산업혁명 이후 환경에서의 유효성으로 정리하였다. 하곡 정제두의 가르침은 ① 배운 인성교육 내용과 현실 세계에서의 실천 사이의 괴리, ② 비판적인 사고를 할 수 있는 주체의 미형성, ③ 생동감 넘치지 않는 인성교육 현장의 3 측면에서 살펴보았다. 추가로 “왜 정제두인가?”를 ① 이원론적 전제의 극복과, ② 4차산업혁명 대비에 대한 대비 차원에서 살펴보았다.

주제어: 4차산업혁명, 인성교육진흥법, 정제두, 생리, 지행합일, 이원론.

I. 서론

2014년에 미국의 MD앤더슨 병원은 백혈병 환자들에 대한 진료에 IBM의 인공지능(AI) 닥터 왓슨을 도입하고, 인간 의사의 치료법과 비교하였다. 그 결과, 닥터 왓슨의 판단이 대부분 인간 의사와 같았다. 2015년에 미국 메이요 클리닉이 환자 임상시험 프로젝트에 닥터 왓슨을 도입하였다.⁹²⁾ 2016년에 조지아 공대는 학생들의 수강신청과 관련한 학습조교의 업무를 닥터 왓슨에게 부여하였다. 왓슨은 처음에는 서툴렀으나 나중에는 아주 정확하게 일처리를 하여, 학생들은 학기말까지 왓슨을 인간 조교으로 알았다.⁹³⁾

한국의 프로기사 이세돌에게 판정승을 거두어 세계를 깜짝 놀라게 했던 딥마인드(DeepMInd)의 인공지능 알파고(AlphaGo)가 바둑계에서 은퇴를 선언했다. 알파고는 2017년 5월 세계 바둑 랭킹 1위인 중국인 커제(柯潔)와의 3차례 대국에서 파죽의 3연승을 거두었다.⁹⁴⁾ 인공지능은 스마트폰과 가전,⁹⁵⁾ 자동차⁹⁶⁾ 등으로 영역을 빠르게 확장하고 있다.

2016년 다보스포럼은 2020년까지 인공지능과 로봇의 영향으로 전 세계적으로 710만개의 일자리가 없어지고, 200만개의 일자리가 만들어져, 결과적으로 약 510만개의 일자리가 줄어들 것으로 예상하였다.⁹⁷⁾ 이처럼 인공지능, 로봇, 사물인터넷, 네트워크 생산, 스마트 홈 등으로 상징되는 4차 산업

92) 더굿북, 『인공지능 닥터 왓슨이 암을 진단한다.』

<https://brunch.co.kr/@bookfit/1021>(검색일: 2017.6.8.)

93) J. Maderer, 〈Artificial Intelligent Course Creates AI Teaching Assistant: Student didn't know their TA was a computer〉, 《Georgia Tech News Center》, 2016.5.9.

94) 성연광, 〈[디지털프리즘] 바둑계 떠나는 알파고가 남긴 것〉, 《머니투데이》, 2017.5.31.

95) 김정우, 〈인공지능 열풍, 스마트폰 선도〉, 《국민일보》, 2017.4.23.

96) 정환용, 〈자동차와 인공지능의 협업, 스마트 카①〉, 《전자부품》, 2017.5.15.

97) 글로벌 과학기술정책정보서비스, 〈4차 산업혁명과 일자리의 미래〉, 《해외정책이슈》 86, 2016.3.25. p.3.

혁명의 미래는 밝지만은 않다.

4차 산업혁명의 미래에 대한 국내 조사에서도, 응답자⁹⁸⁾ 중 44.7%는 일자리가 감소할 것으로, 13.2%는 증가할 것으로 응답하였다.⁹⁹⁾ 다보스포럼은 현재 초등학교 입학생들의 65%는 4차 산업혁명으로 인한 기술 진보로 생긴 전혀 새로운 일을 하게 될 것으로 예상하였다.¹⁰⁰⁾

4차 산업혁명의 상징인 인공지능은 ‘지성의 의외성’을 특징으로 한다. 딥마인드와 같은 인공지능 기업들은 제도적 규제가 적은 곳을 찾아 이동하면서, 실현되지 않은 기술의 가능성을 현실화시키는 방향으로 움직일 가능성이 높다. 따라서 앞으로 어떤 변화가 일어날 것인지를 예측하여 바람직한 기준을 설정하는 것은 현실성이 없다.¹⁰¹⁾

대한민국은 이미 다양한 디지털 용품들의 실험 무대인 디지털 국가이며, 세계에서 가장 인터넷이 잘 연결된 사회(the most connected society)이다. 이로 인한 인간 상호작용의 디지털화는 우리 삶의 모든 측면들을 변화시킬 것이다. 따라서 지금의 어린이들과 청소년들은 디지털 혁명 속에서 살아가는 새로운 인류인 ‘호모 디지투스(Homo Digitus)’가 될 가능성이 높다.¹⁰²⁾

이들이 초저출산 고령화 사회에 직면하여, 치열한 생존경쟁을 하고 있다. 생존을 위한 일정한 경제적 소득을 위해 걸맞는 직업을 얻으려 하나, 취업은 날이 갈수록 어려워지고 있다. 한국직업능력개발원에 의하면, 청년세대의 취

98) 한국고용직업분류 23개 중분류 수준에서 노동자수가 가장 많은 직업의
재직자 1006명임.

99) 김한준, 〈직업진로정보: 4차 산업혁명이 직업세계에 미치는 영향〉, 『고용이슈』, 2015.9, pp.90-91.

100) World Economic Forum, 『The Future of Jobs: Employment, Skills and Workforce Strategy for the Fourth Industrial Revolution』, Jan. 2016, p.3.

101) 이진욱, 〈알파고 놀림받던 “떡수”에 자본권력 벌벌 떤다〉, 『노컷뉴스』, 2017.5.24.

102) D. Jeffreys, 〈Homo sapiens have had it, Homo digitus is the future〉, 『Korea JoongAng Daily』, 2007.8.25.
<http://mengnews.joins.com/view.aspx?aid=2879671>(검색일: 2017.6.8.)

업률은 2013년 처음으로 40% 이하로 하락하였다.¹⁰³⁾

2016년 상반기 현재 비정규직 노동자의 비중은 전체 노동자의 32.0%로,¹⁰⁴⁾ 지난 10년 동안과 거의 유사하다. 게다가 한국은 OECD국가 중 비정규직의 정규직 전환이 가장 어려운 국가이다. 따라서 비정규직은 정규직으로 가는 디딤돌이 아니라, 빠지면 헤어 나올 수 없는덫(trap)이다.¹⁰⁵⁾

비정규직의 덫에 빠지지 않으려면 일정 수준의 대학에 진학하는 것이 유리하다. 원하는 대학에 가려면, 특정한 고등학교에 진학하거나 수월한 학업 성적을 올려야 하므로. 초등학교 때부터 많은 어린이들이 선행학습에 내몰리고 있다. 이러한 경쟁지향적 문화 속에서 어린이 청소년들이 대부분의 시간을 보내는 삶의 자리인 학교는 입시 위주의 수업을 한다.¹⁰⁶⁾

성과가 곧 자신의 인생을 결정하는 사회구조 안에서, 많은 학생들은 성과에 목을 매며, 자신이 완전히 망가질 때까지 스스로에 대한 착취를 계속한다.¹⁰⁷⁾ 이에 따라, 학생들 사이의 왕따, 폭력 등이 빈발하고, 자살도 계속된다. 청소년 우울감, 스트레스, 자살 사망률이 매년 증가하고 있다.¹⁰⁸⁾

현재 한국사회의 청년들은 오포 현상을 넘어, “헬조선” “이생망”이라는 말까지 회자되는 사태에 직면하고 있다.¹⁰⁹⁾ 따라서 어린이와 청소년들은 행복하지 않다. OECD 국가와의 비교 연구에서도, 2016년 한국 청소년들의 주

103) 오호영 외. 〈청년고용 이슈분석과 정책과제〉, 《한국직업능력개발원》, 2015, p.1.

104) 통계청. 《고용노동부 통계표명: 비정규직 고용동향. 2012년 상반기 ~ 2016년 상반기》.

http://www.index.go.kr/potal/main/EachDtlPageDetail.do?idx_cd=24_77(검색일: 2017.6.9.)

105) 한겨례신문. 《한국, 비정규직탈출 가장 어려운 나라》. 2014.10.06.

106) 정준교. 〈인권지향적 고등학교의 문화적 특성과 학생청소년들의 창의성 및 복장변형행동〉, 《청소년학연구》, 9: 1, 2002, pp.141-165.

107) 한병철. 《피로사회》. 서울: 문학과 지성사. 2012. 현병철은 현대 사회를 ‘성과사회(Leistungs-gesellschaft)’라고 부른다.

108) 이밖에도 음주, 흡연, 커피, 본드흡입율도 세계 최고수준이다. 김상원. 〈청소년문화와 성〉, 《천주교 수원교구 2010년 심포지움 자료집》.

109) 이효상. 김서영. 〈[부들부들 청년] [1부② 이번 생은 망했어요] 10명 중 4명이 ‘이생망’ 생각〉. 《경향신문》. 2017.01.03.

관적 행복지수는 OECD 국가 중 가장 낮았다.¹¹⁰⁾

이러한 상황 속에서 한국 국회는 2015년 1월 20일 ‘인성교육진흥법’을 제정하였다.¹¹¹⁾ 일명 ‘이준석’방지법으로 불린 이 법은 세월호 침몰사건에서 승객들을 버리고 자기만 살겠다고 도망친 선장과 같은 사람들을 보면서, 재발방지 필요성을 절감해서 만들어졌다.¹¹²⁾

이 법은 1995년 김영상 정부의 교육개혁위원회의 신교육체제 수립을 위한 교육개혁방안의 연장선에서 나왔다.¹¹³⁾ 이법의 상징은 제1조(목적)에서 그대로 드러난다. “건전하고 올바른 인성(인성)을 갖춘 국민을 육성하여, 국가사회의 발전에 이바지함을 목적으로 한다.”¹¹⁴⁾ 곧, 국가사회의 발전에 이바지함을 목적으로 청소년들이 인성을 갖추도록 교육한다는 것이다.

이 법의 한 원인이 된 2014년의 세월호 침몰사건의 심각함은 교사와 선원들의 ‘가만히 있으라’는 지시를 따른 청소년들 다수가 사망하였다는 데 있다. 이 사건은 청소년들에게 큰 충격과 절망감을 안겨주었고, 청소년들은 유사 사건과 같은 상황에서 더 이상 지도자들의 말을 따르지 않겠다고 하고 있다.¹¹⁵⁾

한편 대통령이 탄핵되고 구속되는 초유의 사태 한복판에 위치한 우병우씨는 또 다른 하나의 사례이다. 그는 열심히 공부하여 대학 재학 중이던 20세에 사법시험에 최연소 합격하고, 검사 임관 시험에서도 차석의 성적을 올린 후, 검찰의 엘리트 코스를 밟았다.¹¹⁶⁾ 그런데 그의 출신대학에서는 사회적

110) 김병규, <한국 어린이 청소년 행복지수 OECD 꼴찌>, 《연합뉴스》, 2016.5.2.

111) 인성교육진흥법. 제정 2015.01.20 [법률 제13004호, 시행 2015.07.21.]

112) 서어리, <인성 교육하면 제2의 이준석이 안 나올까요?>, 《프레시안》, 2015.07.31.

113) 대통령자문교육개혁위원회, 《세계화 정보화 시대를 주도하는 新교육 체제 수립을 위한 교육개혁방안(II). 제3차 대통령보고서》, 1996, p.38.

114) 인성교육진흥법. 제1조(목적).

115) 현장 책임자 지시 따름 8.5%(88명), 인솔교사 지시 따름 15.9%(164명), 친구들과 상의 결정 22.4%(231명), 스스로 판단 결정 53.2%(549명). 한겨레사회정책연구소, 참교육연구소, 《세월호 참사에 대한 고2학생 의식조사 통계표》, 2014.7.30.

물의를 일으키는 졸업생 문제의 해결을 위해 지행합일(知行合一)의 인성교육을 강화하겠다고 한다.¹¹⁷⁾

인성교육진흥법은 행복하지 못한 현실 속에서 4차 산업혁명이 초래할 불확실한 미래를 앞두고, 생존을 걱정하는 청소년들에게 참으로 엉뚱한 발상이다. 서울대에서 지행합일의 인성교육을 생각하는 이유는 무엇일까? 지금처럼 가면 또 다른 우병우씨를 양산하는 것은 아닐까?

지금부터 약 392년전¹¹⁸⁾ 조선 시대의 하곡 정제두(鄭齊斗, 1649-1736)도 지금과 유사한 상황에 직면하였다. 대외적으로 그는 명나라 패망 4년 후 태어났고, 와트식 증기기관의 발명자인 제임스 와트(J. Watt, 1736-1819)가 태어나던 해에 귀천하였다.¹¹⁹⁾ 그의 사후, 전세계적으로 산업혁명과 제국주의 전쟁 등이 잇달아 발생하였다.

대내적으로, 그의 시대에 백성들은 임진왜란과 병자호란 및 경신(庚辛)대기근과 을병(乙丙)대기근¹²⁰⁾으로 도탄에 빠졌고, 양반들은 민생과 무관한 예론(禮論)과 왕위 계승문제로 갈등하였다. 국왕들의 교체도 잦았다.¹²¹⁾ 보수적인

116) 최은지, <'최연소 사시합격'에서 3번째 포토라인 선 우병우는 누구?>, 《뉴스1》, 2017.4.6.

117) 조홍식, <知行合一 이루는 인재로 키워낼 것. “서울대 로스쿨은 대한민국 최고의 지도자를 양성하는 곳”>, 《한경Business》, 1098, 2016.12. pp.32-33.

118) 정제두의 생애를 초년, 중년, 만년으로 나눌 때, 양명학으로 변화를 한 24세~33세, 양명학을 표명하고 매달렸던 34세-60세의 안산 가래울 마을 거주시기를 중년으로 삼을 때, 안산 시절은 392년전이 된다. 최재목, <하곡 정제두의 양명학 사상과 동아시아 근대사상>, 《인천학연구》, 7, 2007.8, p.7.

119) 윤상석, 김현기, 《Who? 제임스 와트》, 다산어린이, 2014.

120) 경신대기근(庚辛大飢饉)은 1670-1671년에 있었던 지진, 전염병, 냉해, 한발, 수해, 해충피해로 인한 대기근이다. 한국사상 전대미문의 기아사태로, 당시 인구의 1200~1400만 명중 30~40만명이 사망하는 피해를 입었다. 을병대기근(乙丙大飢饉)은 1695-1699년에 있었던 서리, 눈, 한발 등의 자연재해, 전염병 등에 의한 대기근이다. 거듭되는 기근으로 사람을 죽여 고기로 먹는 일까지 발생했다. 1만명이상 사망했다. 나무위키 등 참고.

121) 정제두의 시대에는 효종(1649-1659), 현종(1659-1674), 숙종(1674-1720), 경종(1720-1724), 영조(1724-1736)와 같은 5명의 왕

학자들은 오랑캐에 굴종해야 하는 가치체계 혼돈의 극복을 위한 소중화(小中華) 논리를 개발하고,¹²²⁾ 1704년 창덕궁 후원에 명 신종황제 제사를 위한 대보단(大報壇)을 설치하였다.¹²³⁾

그의 시대에는 대동법이 실시되었고,¹²⁴⁾ 네델란드인 헨드릭 하멜(H. Hamel) 일행이 표류해왔으며,¹²⁵⁾ 상평통보가 주조되었다.¹²⁶⁾ 상공업적 분위기로 지주 중심의 사회가 동요하는¹²⁷⁾ 사회적 혼동기에 유학자들은 현실문제 해결에 한계를 드러내는 주자학의 체제를 교학화하려고 시도하였다.¹²⁸⁾ 이에 정제두는 주자학의 한계를 목도하고, 성인이 되는 학문(聖學)의 길을 걷고자 하였다.¹²⁹⁾

필자는 어린이 청소년들을 둘러싸고 있는 소모적이고 비생산적인 생태계 속에서, 이들이 행복하게 오늘을 살며, 미래를 준비할 수 있게 해주려면, 거친 바다를 헤치고 조선에 난파하였던 하멜과 같이, 불확실한 바다로 탐험을 떠날 수 있는 모험심이 필요하다고 생각한다.¹³⁰⁾ 왕수인의 용장대오(龍場大悟)과 같은 깨달음과, 정제두가 사문난적의 두려움에도 불구하고, 양명학을

이 있었다.

122) 김교빈, 《양명학자 정제두의 철학사상》, 한길사, 1996, p.18.

123) DAUM백과, 대보단,

<http://100.daum.net/encyclopedia/view/177XX61300283>

124) 대동법은 1650년의 부분 실시부터 1708년의 전국 실시까지 단계적으로 실시되었다. 이정철, 《대동법: 조선 최고의 개혁》, 역사비평사, 2010, pp.234-282.

125) 하멜은 1653년 타이완에서 일본 나가사키를 향하던 중 제주도에 표류하여, 1666년 조선을 탈출하였다. DAUM백과, 헨드릭 하멜.

<http://100.daum.net/encyclopedia/view/47XXXXXXh041>

126) 1678년. 조선시대 한국사 연표.

<http://100.daum.net/encyclopedia/view/177XX61301361>

127) 정낙찬, 〈하곡 정제두의 지행합일론〉, 《교육철학》, 36, 2008.12. p.196.

128) 송석준, 〈한국 양명학의 형성과 하곡 정제두〉, 《양명학》, 6, 2001. p.11.

129) 김민재, 〈하곡 정제두의 인성론과 교육론에 대한 일고찰〉, 《양명학》, 40, 2015, p.145.

130) 이종찬, 〈한국 오리엔탈리즘의 中層의 구조: 小中華, 기독교 근본주의, 식민주의〉, 《한국사회학회 사회학대회 논문집》, 2010.12., p.555. 참고.

선택했던 그런 용기 있는 자세가 필요하다고 생각한다.

청소년들은 행복한 삶을 살 권리가 있다. 인성교육이 인간의 본성에 대한 교육임을 고려할 때, 인성교육을 이수한 청소년들이 자신의 본성을 이해하고, 더 행복해질 수 있도록 할 수는 없을까? 필자는 인성교육은 수학이나 기술과 목처럼 가르칠 대상은 아니라고 생각한다.¹³¹⁾ 이제까지의 술한 인성교육에 대한 논의들을 고려할 때, 기존과는 ‘다른’ 접근의 필요가 있다.

이제까지 이와 관련된 연구로는, 청소년 인성교육과 양명학의 관계를 다루거나¹³²⁾, 인성교육에 하곡 정제두의 주장을 적용시도해보거나¹³³⁾, 하곡 정제두를 도덕 심리학에서 다룬 연구들¹³⁴⁾이 있었다.

필자는 하곡 정제두가 절박한 시대상황에 직면하여 치열하게 인간의 본성을 추구하였던 인물로 비쳐진다. 따라서 현재 청소년 인성교육이 직면한 상황의 해결 단초를 그에게 찾아볼 수 있기를 기대한다. 따라서 본 연구의 목적은 청소년 인성교육에 필요한 생태적 전환(ecological conversion)의 지혜¹³⁵⁾를 하곡 정제두로부터 얻고자 하는 것이다. 글의 순서는 먼저 인성교육에 대한 성찰을 하고, 하곡 정제두의 주장을 다룬 후, 추가 논의 후에 결

131) 이천일, <“하곡의 공부론을 통한 초등학교 인성교육 실천 방안”에 대한 토론>, 《제12회 강화양명학 국제학술대회논문집》, 10, 2015, pp.360-362.

132) 한유경, 《학생의 인성에 영향을 미치는 학교교육 요인: 도덕성, 사회성, 자아존중감을 중심으로》, 이화여자대학교대학원 박사논문, 2013.

133) 김미령, 《하곡 정제두의 실천적 마음공부론 연구》, 이화여자대학교 대학원 박사학위논문, 2015.; 고성근, 《하곡의 공부론을 통한 초등학교 인성교육 실천 방안》, 《제12회 강화양명학 국제학술대회논문집》, 10, 2015, pp.333-357.

134) 김민재, 〈도덕 심리학의 관점에서 하곡 정제두의 양지(良知)가 지니는 의의〉, 《윤리철학교육》, 16, 2011, pp.71-97.; 김민재, 〈도덕과 교육 내 ‘한국 양명학’의 실제와 강화 방안 연구-하곡 정제두의 사상을 중심으로〉, 《윤리교육연구》, 30, 2013, pp.85-112.; 김민재, 〈한국양명학의 “도덕과(道德科) 내용 요소” 탐색과 수용 방안 연구-하곡 정제두의 사상을 중심으로-〉, 《윤리교육연구》, 35, 2014, pp.65-100.; 김민재, 〈하곡 정제두의 인성론과 교육론에 대한 일고찰〉, pp.117-150.

135) Vatican Radio(2015). Pope Francis: Christians' two parameters: memory and hope. 2015.01.30.

론으로 마무리하고자 한다.

II. 인성교육에 대한 성찰

미군정 이후 민주적 학교교육이 실시되면서, 모든 교과에서 도덕교육을 실시하려 하였으나, 결과적으로 모든 교과에서도 도덕교육을 하지 못하였다. 이후 제1차교육과정(1954-1963)의 반공도덕교육, 제2차교육과정(1964-1973)의 반공도덕생활교육, 제3차교육과정(1973-1981)의 인지적 원리 중심의 도덕교육, 제4차교육과정(1981-1987)의 통합교과로서의 도덕적 원리교육, 제5차교육과정(1987-1992)의 도덕적 판단능력 강조, 제6차교육과정(1992-1997)의 인지적 도덕교육과 전통적 덕목교육의 병행과 5.31 교육 개혁안, 제7차교육과정(1997-)의 체험위주의 인성교육¹³⁶⁾ 등이 지역사회나 학교에서 실시되었다. 그러나 성공적인 평가를 받는 경우는 드물었다.¹³⁷⁾

2015년 인성교육진흥법이 제정된 후, 박근혜 정부는 인성교육종합계획수립(2015년), 인성교육종합계획 실천(2016년), 인성교육 평가 활용 및 확대(2017년)의 계획을 추진하였다.¹³⁸⁾ 인성교육진흥법에서 말하는 “인성교육”은 ‘자신의 내면을 바르고 건전하게 가꾸고, 타인·공동체·자연과 더불어 살아가는 데 필요한 인간다운 성품과 역량을 기르는 것’을 말한다.

이를 위해, 구체적으로 예(禮), 효(孝), 정직, 책임, 존중, 배려, 소통, 협동 등의 마음가짐이나 사람됨과 관련되는 핵심적인 가치 또는 덕목을 목표로 한다.¹³⁹⁾ 이러한 인성교육의 전제는 국가가 정의한 인성의 핵심가치들은 타

136) 황매향, <미래학교의 인성교육 역량강화 방안 연구>, 대통령자문교육혁신위원회, 《정책연구과제 2007-4》, 2007, pp.22-24.

137) 임자연 외, <지역사회 청소년의 인성교육 실태와 활성화방안연구>, 한국청소년정책연구원, 《연구보고 15-R04》, 2015, p.3.

138) 박균열 외, <인성교육 진흥 중장기 발전방안 연구>, 《한국교육개발원 연구보고RR 2015-16》, 59. 2015.

139) 인성교육진흥법. 제2조(정의).

당하며, 이것들을 청소년들이 갖추게 되면, 청소년들과 관련된 많은 문제가 해결된다는 것이다.¹⁴⁰⁾

그러나 이와 관련된 여러 가지 논란들이 존재한다. 첫째, 청소년들의 학교 폭력, 자살 등과 같은 사회적 문제가 단순히 청소년들의 인성부족 때문에 일어나는가에 대한 고민이다. 일반적으로는 청소년 인성교육의 효과는 교육계의 노력이 실제로 담보되어야 나타난다는 의견이 지배적이다.¹⁴¹⁾

현실적으로, 청소년들의 학교폭력은 인성교육이 부재할수록, 교실문화가 폭력적일수록, 권력관계에서 권력형가해자에 대한 적응의 정도가 강할수록, 심하게 나타난다.¹⁴²⁾ 곧, 인성의 부재가 청소년들의 폭력에 영향을 미치지만, 다른 요소들의 영향도 고려되어야 한다.

예를 들어, 유영철과 같은 연쇄살인범의 어린 시절은 다른 연쇄살인범의 어린 시절의 경험처럼, 부모의 이혼, 아동피학대경험, 부모로부터 무관심과 벼랑받음, 양육환경의 열악과 잘못된 양육, 불우한 가정환경 등의 경험과 크게 다르지 않다.¹⁴³⁾ 곧, 청소년들의 인성이 나빠진 환경에 의해 적지 않은 영향을 받고 있음을 고려하여, 환경의 변화를 읽고 개선하려는 노력이 선행되어야 한다는 지적들이 많다.¹⁴⁴⁾

실증연구에서, 학교수준의 투입 변수에서 학교의 소재지는 인성, 도덕성, 사회성에 영향을 미치는 것으로 나타났다. 대도시 거주 학생들의 인성 수준이 높고, 국공립학교 재학생들과 남녀공학 재학생들의 도덕성 수준이 높은 것으로 나타났다. 여학교 재학생들은 도덕성 수준은 높으나, 사회성 수준은 낮았다.¹⁴⁵⁾

140) 김병수.〈교육칙어, 국민교육헌장, 인성교육진흥법〉.《한국일보》. 2015.08.06.

141) 손경원.〈인성교육의 연구 동향과 과제〉.《윤리교육연구》 39, 2016, p.103.

142) 강소영.〈학교폭력에 대한 근거이론(Grounded Theory)의 접근-폭력적 교실문화 현상을 중심으로〉.《한국범죄심리연구》. 8:2. 2012, p.20.

143) 김상균.〈연쇄살인범의 범죄심리학적 특성분석-유영철 사건을 중심으로〉.《한국범죄심리연구》. 1. 2005, p.29.

144) 손경원. 위 글. p.107.

일부 청소년들은 세월호 침몰사건 때 구조에 대한 간절함 때문에 청와대에 항의 글을 남기기도 하였다.¹⁴⁶⁾ 의자놀이 사회¹⁴⁷⁾, 세월호 사회에서 불안하고 불행하게 살아온 청소년들이 SNS 등에서 의견을 나누거나, “우는 자들과 함께 울라!”는 성명발표 등의 자율적인 행동을 했다.¹⁴⁸⁾ 또 다른 청소년들은 “과연 우리 사회는 어디로 향하고, 무엇이 가능한가?”를 물으며, 진정한 민주주의 가능성을 고민하였다.¹⁴⁹⁾

잘못하면, 인성교육진흥법은 ① 사교육 시장에는 새 시장을 제공하고, ② 인성교육의 이름으로, 세월호 침몰사건 피해의 원인이었던 ‘가만히 있으라’의 교육을 ‘법’의 이름으로 행하는 것이 될 수 있다.¹⁵⁰⁾ 따라서 인성교육진흥법이 과연 입시경쟁교육의 폐해를 넘어설 수 있는지와, 학생과 교사의 내면을 보수적 가치로 채우고 사회의 방향을 우향우 시키려는 철저한 기획 속에서 그치는 것은 아닌지에 대한 우려에도 관심을 가질 필요가 있다.¹⁵¹⁾

청소년 관련 문제의 상당부분의 원인인 입시 경쟁교육을 그대로 둔다면, 청소년 문제는 변함없이 지속될 것이다.¹⁵²⁾ 여기서 인성을 평가하여 입시 등에 반영하겠다는 정보를 듣고, 사교육업체들이 새로운 시장의 탄생으로 이해하고 환호성을 질렀다는 이야기에 주목해야 한다. 잘못하면, 청소년들의 인성 수준 향상과 상관없이, 인성등급 잘 받기 경쟁이라는 또 다른 새로운

145) 한유경. 윗 책.

146) 이윤정, <지금 대통령께서는 헌법을 위반하셨습니다.>, 《청와대 게시판》, 2014.4.27.

147) 공지영의 소설. 신자유주의 사회에서 타인과의 경쟁을 통해서만 살아남을 수 있다고 믿도록 몰아붙이는 각자도생(各自圖生), 강자독생(強者獨生)인 삶의 잔인함과 폭력성을 드러냈다. 공지영, 《의자놀이》, 후마니타스, 2012.

148) 정경일, <애도, 기억, 저항-세월호 ‘안의’ 민중신학>, 《기독교사상》, 2014, p.184.

149) 이해진, <세월호 참사, 우리는 기억의 의무를 기꺼이 져야 한다>. 인디고 서원(엮음), 《새로운 세대의 탄생》, 부산: 인디고서원, 2014, pp.31-33.

150) 김진, <인성교육진흥법의 다른 이름 ‘가만히 있으라’ 법, ‘가만히 있지 말라’>, 《전교조 보도자료: 인성교육진흥법 시행령에 대한 의견》, 2015.7.9.

151) 김진, 같은 글.

152) 손경원. 같은 곳.

경쟁의 영역 추가로 그칠 수도 있다.

둘째, 인성교육 개념과 목표에 대한 혼선이다. 정치권에서 인성교육진흥법을 이준석 방지법이라 부르는 것은, 이준석 같은 사람이 인성교육의 실패로 나타났다는 생각 때문이다. 그런데 과연 그런가? 그렇다면, 세월호 침몰사건 때와 수습과정에서 빛이 났던 많은 의인들과, 생업을 뒤로 한 수많은 자원봉사자들은 어떻게 설명할 것인가?¹⁵³⁾ 위험을 목적에 두고 서로 자기의 구명조끼를 벗어주던 청소년들은 어떻게 된 것인가?

민주주의 국가에서의 가치교육은 ‘인성교육’보다, ‘시민교육’의 형태로 이루어져야 한다는 주장이 있다. 그들은 세월호 침몰사건의 재발 방지에는, 이준석 선장과 같은 사람의 출현을 막는 것보다, 그런 사람이 선장이 될 수 없도록 하는 사회시스템 구축이 더 낫고, 유일한 해법이라고 주장한다.¹⁵⁴⁾

그 이유는 민주주의 사회의 다양성 안에서는 다양한 사람들, 곧 더 이기적인 사람, 더 무책임한 사람, 반대로 더 이타적인 사람, 더 책임있는 사람이 뒤섞일 수밖에 없다는 것이다. 따라서 민주주의는 그러한 다양성을 인정하는 한에서, 합의 가능한 공적시스템을 운영하여야 하는 것으로 이해해야 한다는 주장이다.¹⁵⁵⁾

현재까지 인성교육에 대한 논의는 많지만, 인성이나 인성교육의 개념을 연구자마다 서로 다르게 정의하고 있다. 인성은 성격, 인격, 인간의 성품 등과 같은 의미로 취급되고 있으므로, 아직도 인성교육은 ‘확정되기를 바라는’ 개념이다.¹⁵⁶⁾ 그럼에도 불구하고 인성교육진흥법으로 만들어졌다. 그런데 그 법의 내용은 미국에서 청소년 폭력범죄의 증가와 도덕적 해이에 대한 위기의식에서 제정된¹⁵⁷⁾ 미국 노스캘로라이나 주의 《학생시민법 Student

153) 정원규. 〈논평: 단 한 명의 아이도 포기하지 않는 교육〉, 《위기의 한국 교육 탈출구는 어디에?: 경기도교육연구원 개원 1주년 기념 심포지엄》, 2014.09.30. pp.23-29.

154) 정원규. 위 글. pp.23-29.

155) 정원규. 같은 곳.

156) 손경원. 위 글. p.108.

157) 이성호, 〈미국 학교 인성교육의 동향과 시사점〉, 《한국교육》, 41: 3, 2014, p.40.

Citizen Act》의 내용과 다르다.¹⁵⁸⁾

미국 노스캐롤라이나 주내의 모든 교육청은 위의 법에 따라, 다음과 같은 8개 기초덕목을 중심으로 하는 인성교육을 정규 교육과정으로 편성해야 했다. ① 용기 courage ② 올바른 판단 good judgement ③ 성실 integrity ④ 친절 kindness ⑤ 인내 persevernace ⑥ 존경 respect ⑦ 책임 responsibility ⑧ 자기도아 self discipline가 그것이다.¹⁵⁹⁾

따라서 다수의 도덕적 가치관이나 윤리적 확신이 언제나 옳다고 하는 이른바 ‘의제(擬製)된 진실’이 강요되어서는 안 되는데, 인성교육진흥법에서의 ‘핵심가치’들이 아직 논의가 끝나지 않은 것임에 비추어, 그런 것이 아닌가 하는 것이다.

더구나 헌법에 따로 명시되어 있지 않은 것을, 「인성교육진흥법」 및 하위 법령에서 국민이 반드시 따라야만 할 ‘핵심가치’로 규정하고, 이를 교육과정에서 강제하는 것이 과연 타당한가 하는 것이다. 청소년들의 개성 및 인격의 자유로운 발현과, 부모의 자녀교육권을 침해하는 것은 아닌가하는 것이다. 그러나 동시에 인성교육의 필요성에 대한 사회적 합의가 존재하고, 교육기본법 9조(학교교육)와 13조(보호자)에 인성교육의 규정되어 있는 교육의 최우선적 가치라는 점도 강조될 필요가 있다.¹⁶⁰⁾

셋째, 인성교육진흥법에서 말하는 인성과 핵심가치들이 세월호 침몰사건을 초래한 경제 우선주의적 사고방식을 반영하는 것은 아닌가?이다. 5•31 교육 개혁에서는 ‘기업에게 쓸모없는 교육을 쓸모있는 교육으로 바꾼다’는 점을 분명히 하였다.¹⁶¹⁾ 바로 이러한 점 때문에, 5•31 교육개혁이 신자유주의적이라는 평가를 받고 있다.¹⁶²⁾

158) B.E.Perdue, J.B.Black, M.F. Easley, 《General Assembly of North Carolina Session 2001, Session Law 2001-363 House Bill 195》, 2001.8.10.

159) 이성호, 웓 글, p.41.

160) 한국교원단체총연합회, 《보도자료: 전교조 등 일부 교육단체의 인성 교육진흥법 폐기 주장에 대한 교총 및 인실련 입장》, 2015.07.23.

161) 대통령자문교육개혁위원회, 《세계화 정보화 시대를 주도하는 新교육 체제 수립을 위한 교육개혁방안(II). 제3차 대통령보고서》, 1996, p.6.

그런데 범사회적인 인성교육 협력체제 구축을 위한 노력 속에 기업이 위치한다. 여기에는 인성을 반영한 기업인재 채용이 있다.¹⁶³⁾ 그리고 이것은 기업에서 선호하는 인재상을 반영한 인성교육이 될 가능성이 크다.¹⁶⁴⁾ 곧 산업체의 요구가 반영된 국가직무능력표준(NCS: National Competency Standards)의 수행요건을 반영한 인성교육에 대한 관심이다.¹⁶⁵⁾

그리고 다수의 기업이 인재 채용방식에서 지원자의 인성에 비중을 두기 시작함에 따라, 이를 외면할 수 없게 되었다. 한 예로 현대자동차와 같은 기업의 인재수요 트렌드를 반영한 인성평가에 대한 관심이다.¹⁶⁶⁾ 국가직무능력 표준 홈페이지에는 NCS 활용 우수기업 사례들이 소개되어 있다.¹⁶⁷⁾

또 다른 예가 한국콜마는 자기소개서 1번 문항에 지원자들의 인성을 파악하기 위한 질문을 삽입하였다. “성장과정 중에 부모 및 가족으로부터 가장 인상적인 일이 무엇인가요?” 그리고 4성 5행을 알고 실천하는 知行合一의 인재를 선발하고자 한다.¹⁶⁸⁾

162) 김천기. 〈한국교육의 신자유주의화 과정과 그 성격: 학교의 입시학원화와 ‘자율적 통치성’ 강화〉. 《교육종합연구》. 10:1. 2012, pp.119-149.; 김용일, 〈5.31 교육개혁의 현황과 전망〉, 《교육문제연구》. 24. 2006, p.128. pp.127-145.

163) 손경원, 위 글. p.121.

164) 박성배, 조수선, 김정희. 〈여성 취업과 직장 내 성공 요인에 대한 공 대학생, 교수 및 기업체 대표 간의 인식 분석〉. 《공학교육연구》, 6:6. 2013, pp.58-64.

165) 정미숙. 〈교과교육을 통한 인성과 창의성교육 방안: 비서과 학생 인식조사 및 국가직무능력표준을 중심으로〉. 《상업교육연구》. 28:5. 2014, 69-93. pp.74-75.; 전용철, 황용익, 서인석. 〈e-비즈니스 분야 특성화 고등학교 교육과정 개발을 위한 교육 필요성 분석: 제천지역을 중심으로〉. 《상업교육연구》. 26:3. 2012, 1-20. p.1.

166) 차봉준. 〈대학 인성교육의 방향 설정과 활성화를 위한 시론-S대학 인성교과목 개설을 중심으로〉. 《대동철학회》. 72. 2015, p.25, p.41. pp.23-45.

167) 라이쿱, 모두투어, DCI 열처리, Tee Cloud, 영림원, 광명전기, 불스원, 건강사랑.

http://www.ncs.go.kr/ncs/page.do?sk=P3A4_PG35_009&mk=MU00000219&ukl=MU00000070#pageNo=1.<검색일: 2017.4.10.>

168) 4성은 창조성, 합리성, 적극성, 자주성이고, 5행은 독서, 존경, 겸손.

넷째, 인성교육진흥법에서 말하는 인성과 핵심가치들이 제4차 산업혁명 이후의 변화된 환경에서도 여전히 유효한, 역사적으로 보편적인 개념일 것인가?이다. 앞에서 살펴보았듯이, 인성교육진흥법의 덕목들과 미국 노스캘로라이나주의 학생시민법의 덕목들이 일치하지 않는다.

페이스북의 창업자 주커버그(M. Zuckerberg)의 출신 고등학교인 미국 보스턴의 필립스 엑시터 아카데미(Philip Exeter Academy)의 핵심적 교육 이념은 인성이다. “교사의 가장 큰 책임은 학생들의 마음과 도덕성에 주의를 기울이는 것이다. 지식이 없는 선함은 약하고, 선함이 없는 지식은 위험하다. 이 두 가지가 합쳐서 고귀한 인품을 이룰 때 인류에 도움이 되는 토대가 될 수 있다.”는 매년 개학 후 전교생의 첫 모임 때 교장의 훈화 주제이다.¹⁶⁹⁾

“예(禮), 효(孝), 정직, 책임, 존중, 배려, 소통, 협동 등”은 인류 역사에서 가치를 인정받아온 개념들이다. 그러나 농경사회와 정보사회의 예(禮), 동양 사회와 서양사회의 예(禮)가 같은 예(禮)일까? 농경사회 대가족 혹은 확대가족사회와 정보사회 1인가구의 효(孝), 동양사회와 서양사회의 효(孝)가 같은 예(禮)일까? 고려시대의 노비와 조선시대의 천민들, 많은 사회에서의 노예들에게는 위와 같은 가치들 중 일부가 적용되지 않았다.

특히 글로벌사회에서 다양한 민족들과 어울려 살아가야 할 청소년들에게 위와 같은 가치덕목이 필요하고도 충분한 것들일까에 대한 논의가 필요하다. 이와 관련하여 주목해야 할 개념이 ‘인권’이다.

인권은 보편적이기 때문에, 누구나 예외없이 향유할 수 있는 보편성에 따라, 모든 학생에게는 ‘불가분성’ ‘양도불가성’ ‘불가침성’이 예외 없이 적용된다. 세계인권선언과 유엔아동권리협약의 영향으로 학생인권조례가 만들어진 지역이 여럿이지만, 아직도 이에 대한 반발이 적지 않다.

청소년들은 자라고 있는 인격체로서, 자신의 생각과 행동에 책임질 수 있

적선, 우보-을 알고 실천하는 知行合一이다.

169) 최유진, 장재혁, 『세계 최고의 학교는 왜 인성에 집중할까?』, 다산에듀, 2014, pp.38-39.

도록 교육하고, 또 키워주어야 할 중요한 시기이다. 이들을 미성숙하게만 보는 것은, 이들의 몸과 마음을 큰 말뚝에 박아놓고, 그대로 자라기를 바라는 것과 다르지 않다. 그들은 자율적 판단능력을 지닌 성숙한 인간으로 인정해야 한다.¹⁷⁰⁾

인권교육에서는 당연히 느껴야 할 미안함과 부끄러움(치욕감)에 대한 교육, 그리고 ‘가만히 있음’을 벗어나 ‘가만히 있지 않음’과 함께 당당함과 분노를 갖게 하는 것이 중요하다. 따라서 ‘깨달음’과 ‘바뀜’이 가능해진다. 따라서 인성교육에서 인권교육이 필요하다.¹⁷¹⁾

이상의 논의에서 알 수 있듯이, 인성교육은 하드웨어의 문제가 아닌 소프트웨어의 문제이다.¹⁷²⁾ 동시에 테크닉의 문제가 아니고 본질의 문제이다. 따라서 핵심역량을 무엇으로 하는가 보다 더 중요한 것은, 인간의 본성과 인성 교육의 이유에 대한 성찰이다. 약 392년전 이 문제로 고민하였던 하곡 정제 두에게서 조언을 듣는다.

III. 하곡 정제두에게 묻다

한국에서 덕목 교육으로서의 인성교육은 미군정 이전까지, 단군신화, 불교, 유교를 배경으로 실시되어 왔다.¹⁷³⁾ 인성교육을 유가적 전통에서는 “타고난 본성을 인의예지(仁義禮智)의 천리(天理)에 합당하도록 형성해 가는 과정”으로 이해한다. 이는 격물치지(格物致知)와 성의정심(誠意正心)의 수기(修己)로서, 격물치지는 인식론, 성의정심은 수양론에 속한다.¹⁷⁴⁾

170) 유성상. 〈학생인권 담론과 주요 쟁점 분석〉, 《교육정치학연구》, 18(2), 2011, pp.253-254.

171) 김녕. 〈인권교육의 시각에서 인성교육, 깨달음과 바뀜, 그리고 희망 바라보기〉, 《인간연구》, 28, 2015 봄, p.94.

172) 이천일, 윗 글, p.360.

173) 황매향, 위 글, pp.22-24.

구체적으로 퇴계 이황은 존심성양(存心性養) 처방에 내재의 리(理)를 실천의 선(善)에 접목하는 거경궁리(居敬窮理) 과제로, 탁한 기운(氣運)을 정화하려고 하였다. 다산 정약용은 상제(上帝) 섬김의 사천(事天)을 요체로, 천명지성을 수용하는 권형(權衡)과 선택적 결단을 실천하는 행사(行事) 중심으로 인성교육을 이해하였다.¹⁷⁵⁾

하곡 정제두는 ‘참된 마음(實心)에 바탕을 둔 참된 인간상의 확립’을 목표로,¹⁷⁶⁾ 맹자의 호연지기(浩然之氣)와 관계가 있는 생리(生理)설을 근거로 인성교육을 이해하였다.¹⁷⁷⁾ 현재의 청소년 인성교육에서 정제두의 가르침은 어떤 도움을 줄 수 있을까? 이와 관련하여 ① 배운 인성교육 내용과 현실 세계에서의 실천 사이의 괴리, ② 비판적인 사고를 할 수 있는 주체가 미형성, ③ 생동감 넘치지 않는 인성교육 현장의 3가지이다.

첫째, 학교에서 배운 인성교육 내용과 현실 세계에서의 실천 사이의 괴리가 발생하고 있다.¹⁷⁸⁾ ICT와 빅데이터의 발달은 정보의 폭발적 증가와 함께 소극적 실천(行)을 초래한다.¹⁷⁹⁾ 따라서 현재와 같은 상황이 지속될 경우, 4차 산업혁명이 진행될수록 학교 교실과 현실 사이의 괴리는 더 벌어질 가능성이 크다.

그러한 괴리가 발생한 원인들 중 하나는 학업 성취도만을 유일한 교육지표로 삼는 분위기 안에서 인성 교육까지 담보할 수 있는 지식 교육을 못했다는 것이다.¹⁸⁰⁾ 곧, 知(知)이 삶(行)이 될 수 있는 학습 방식과 내용의 제공

174) 박의수, <유가적 전통에서의 인성교육>, 《교육문제연구》, 28, 2007, pp.1-22.

175) 김용환, <조선의 인성교육 범례연구>, 《윤리교육연구》, 37, 2015, pp.139-150.

176) 송석준, 윗 글, p.6

177) 정낙찬, 윗 글, p.199.

178) 오히려 학교에서 배운 도덕이나 정직함대로 실제 삶을 살면, 곧 ‘정직 하면 손해보고, 교통신호를 지키면 바보되는’ 경험을 하고 있다.

179) 이인철, <성리학과 지행문제>, 《교육철학》, 61, 2016.12., p.136. 참고.

180) 흥윤기, <비판적 사고와 인성-불가결한 인성 요인으로서 비판적 지성과 도덕성을 위한 변호>, 《철학연구》, 58, 2002, pp.75-105.

에 실패했다는 것이다. 그리고 이와 관련되어 보다 구체적인 인성교육의 목표가 제시되지 못했다는 것도 이유로 지적된다.¹⁸¹⁾

그런데 문제 풀이를 위한 일반적인 접근은 학업성취도와 함께 인성을 고양시키고자 하는 것이다. 미국에서는, 덕목 교육의 강화와 함께 학업성취를 병행하고자 한다.¹⁸²⁾ 국내에서도, 인성의 발달과 함께 학업성취의 개선을 위한 시도들이 있었다.¹⁸³⁾ 더 구체적으로 인성을 도덕성, 사회성과 구분한 뒤, 학업성취도의 동시 달성을 위한 방안을 모색한 연구도 있다.¹⁸⁴⁾

그러나 이러한 식의 접근들은 왕수인과 정제두가 극복하고자 했던 주자학에서의 선지후행(先知後行)을 강조하는 방식과 크게 다르지 않다. 퇴계 이황도 지와 행의 관계에서, 시간과 행위 측면에서 지식이 먼저이고, 행동이 나중임을 주장하였다.¹⁸⁵⁾

그러나 양명학은 지행합일(知行合一)을 강조하며, 주자학자들과는 전혀 다른 이야기를 한다.¹⁸⁶⁾ 지행합일을 이론적 추론이 아니라 실생활에서 깨달은 왕수인은 “지행합일설은 오로지 근세학자를 위한 것인데, 두 가지 일로 나누어 반드시 그 무엇을 아는 공을 먼저 사용한 뒤에 행하려고 하여, 마침내 종신토록 행하지 못함에 이르렀다.”¹⁸⁷⁾고 비판하였다.

“서애가 말하였다. … 바로 이것이 앓(知)과 행위(行)가 분명히 두 가지 일일 것입니다. 선생께서 말씀하셨다. ‘이것은 이미 사욕(私欲)에 의하여 지와 행이 가로막혀 끊어진 것이지, 지행의 본체가 아니다. 아직까지 알면서 행하

181) 허병운, <주제발표1: 인성교육 실현을 위한 초중등학교 교육목표 탐색>, 《인성교육 실현을 위한 교육과정 포럼》, 한국교육과정평가원, 2012.5.29. pp.4-6.

182) 이성호, 윗 글, p.44.

183) 김진숙, <주제발표2: 교과집중이수제 발전 방안>, 《인성교육 실현을 위한 교육과정 포럼》, 한국교육과정평가원, 2012.5.29. pp.21-29.

184) 한유경, 윗 책.

185) 이인철, 윗 글, p.134.

186) 문성환, 《전습록, 앓은 삶이다》, 북드라망, 2012. pp.11-12.

187) 정인재, <제6강. 양명학의 정신과 그 발전: 현실 사회에 양지를 어떻게 실현할 것인가?-지행합일과 치양지>, 한국연구재단, 《석학과 함께 하는 인문강좌》, 2011.6.4., pp.7-8.

지 않은 사람은 없었다. 알면서도 행하지 않은 것은 아직 알지 못한 것일 뿐이다.”¹⁸⁸⁾라고 왕수인은 말하였다.

정제두는 왕수인처럼, 주희가 물리, 생리를 구분하지 못하는 오류를 범하여, 분리될 수 없는 마음과 리를 나누어 버리고, 지와 행까지 둘로 보는 실수를 하였다고 지적한다.¹⁸⁹⁾ 정제두는 지행합일을 인간 본래의 참모습으로 이해하였다.

그는 당시의 성세(聲勢)를 겨루어 공론을 정하는 폐단, 파당의 분열과 대립에 의한 이기적 편협성, 예의 및 의리의 고정화와 형식주의, 염치와 의리를 도외시하는 출세주의와 공명·사리주의, 실심(實心)을 결여한 지식과 행동 등에 대해 비판적이었다.

그는 왕수인처럼, 지(知)를 단순한 지식이 아닌 양지(良知)이며, 지혜로 인식했다. 정제두는 양지(良知)를 인간의 보편적 생명의 원리, 즉 생리(生理)라고 본다.¹⁹⁰⁾ 그는 인간의 천부적인 생리(生理) 즉 양지(良知)를 참과 거짓을 분별하는 판단력과 능동적 작용성을 지닌 도덕적 자율성으로 보았다.¹⁹¹⁾

곧, 정제두는 진실한 마음에 바탕을 둔 참다운 리(理)를 실천하고자 하였다. 그는 인간의 실천적 앎에 대한 온전한 주체적 자각과, 이러한 앎을 구체적 현실에서 주체적으로 구현하고자 했다. 그는 참다운 인간이란 앎과 실천의 주체이며, 그 안에서 앎과 실천이 합일됨을 주장했다.¹⁹²⁾

그는 왕수인의 양지에 대한 이해를 더 발전시켜, 양지를 체용일체적으로 설명하였다. 리의 3중구도-물리(物理), 생리(生理), 진리(眞理)-를 이용하여 양지의 도덕적 성격을 강조하려고, 이를 명덕(明德)이라고도 하였다.¹⁹³⁾ 그는

188) 근세학자는 ‘주자(朱子)’를 의미한다. 정인재, 〈제6강. 양명학의 정신과 그 발전: 현실 사회에 양지를 어떻게 실현할 것인가?-지행합일과 치양지〉, 2011.6.4., p.10.

189) 김민재, 〈도덕과 교육 내 ‘한국 양명학’의 실제와 강화 방안 연구-하곡 정제두의 사상을 중심으로〉, 2013, p.95.

190) 정낙찬, 윗 글, p.209.

191) 정낙찬, 같은 글, p.220.

192) 정낙찬, 같은 글, p.196.

193) 김민재, 〈도덕과 교육 내 ‘한국 양명학’의 실제와 강화 방안 연구-하

일반적인 감각 지각과 도덕적 직관 모두를 양지를 이루는 구성 요소로 보았다.¹⁹⁴⁾

그는 지행의 합일을 가능성이 아닌 인간의 본질로 파악하였다.¹⁹⁵⁾ 곧 지행(知行)은 일치할 수밖에 없다. 따라서, 학교에서 배운 인성교육이 현재와 같이 생리가 아닌 물리적 지식에 그칠 경우, 목표를 어떻게 세우건 간에, 학업성취도와의 병행 가능성 여부와 상관없이, 현실 세계와의 괴리를 벗어날 수 없다.

정제두가 392여년 전에 도탄에 빠진 백성들을 배려하지 않는 양반 사대부들을 목도하였듯이, 지금 청소년들은 능력과 업적으로 사람들을 평가하고, 비정규직 등 사회적 약자를 배려하지 않는 사회적 환경을 목도하고 있다.¹⁹⁶⁾

청소년들에게 대한 인성교육이 진로탐색을 위한 단순한 도구적 성격을 벗어나,¹⁹⁷⁾ 인간의 본성에 대한 물음과 삶의 목표에 대한 답을 찾는 과정이 될 때, 학교에서 배우는 내용과 현실과의 괴리를 줄일 수 있을 것이다. 곧, 괴리를 벗어나고자 하면, 행과 구별되는 지를 추구하는 현재의 방식을 떠나서, 지행이 일치하는 양지의 길로 나아가야 한다. 가르침의 본령¹⁹⁸⁾으로 돌아가야 한다.

둘째, 비판적인 사고를 할 수 있는 주체가 형성되지 않고 있다. ‘도덕적 주체’의 완성이 도덕과 교육의 출발점이자 도착점이지만, ‘2007 개정 교육과정’ 이후에도 여전히 도덕적 주체는 불분명하다. 가치 관계의 확장이 ‘나’라

곡 정제두의 사상을 중심으로〉, 2013, pp.98-102.

194) 김민재, 〈도덕 심리학의 관점에서 하곡 정제두의 양지(良知)가 지니는 의의〉, 2011, p.89.

195) 정낙찬, 윗 글, p.196.

196) 김민정, 〈"흙수저 배려할 이유있나" 청소년들, 위험한 능력주의 맹신〉, 《한국일보》, 2016.8.10.

197) 박인규, 〈주제발표1: 인성교육 실현을 위한 초중등학교 교육목표 탐색에 대한 토론〉, 《인성교육 실현을 위한 교육과정 포럼》, 한국교육과정평가원, 2012.5.29. p.16.

198) 김민재, 〈하곡 정제두의 인성론과 교육론에 대한 일고찰〉, 2015, p.134.

는 도덕적 주체를 통해 구현됨에도 불구하고, 도덕과 교육과정에서는 도덕적 주체가 여전히 하나의 작은 영역처럼 보인다. 이러한 사태의 가능한 이유 중 하나는 도덕적 주체의 근본에 대한 성찰의 부족 때문이다.¹⁹⁹⁾

오래전부터 청소년들은 집단적 규율을 자명하게 받아들이는 데 익숙해져 왔다. ‘앉아, 일어나’와 같은 군대식 신체규율에서부터 ‘선생님 말에 복종해라’와 같은 감정의 규율까지, 청소년들은 학교 안과 밖에서 정해진 규율의 규칙들을 몸 안에 각인시키도록 교육받아왔다.

“순종천국 반항지옥”으로 상징되듯,²⁰⁰⁾ 집단적 호명에 다른 행동을 보이면 가하지는 배제의 시선과 처벌은 청소년들에게 재난에 대처하는 유연한 직접 행동을 거세해 버렸다. 세월호에서의 집단 비극은 바로 배제에 대한 공포로부터 벗어나기 위해, ‘가만히 있으라’는 규율에 순종하였고, 그 결과가 죽음 이란 궁극적 배제가 되었다는 데 있다.²⁰¹⁾

많은 성인들은 청소년들의 죽음 앞에 ‘이럴 줄 알았다면 학원 안 보내고 공부하라고 닦달하지 말걸’ 하며 애통해하였다.²⁰²⁾ 따라서 청소년들을 위해 우리가 해야 하는 것은, 모진 운명의 돌팔매를 앉아서 맞지 말고, 재난의 바다에 맞서 싸우도록 돋는 것이다.²⁰³⁾ 청소년들이 참된 행복을 위한 용기로, 시류에 맞설 수 있도록, 돈보다 사람을 우선할 수 있도록 돋는 것이다.²⁰⁴⁾

많은 청소년들은 직면한 생태계로부터 배려를 경험하지 못하고 있다. 그리고 청소년들은 인성교육진흥법에서 제시하고 있는 다양한 가치함목들의 변별 성과, 명확성이 정리되지 않은 혼란과 무질서 상태에 직면해서 당혹스러워 한다.²⁰⁵⁾ 나아가 ‘알파고’와 ‘제4차 산업혁명’으로 상징되는 미래 사회의 불

199) 김민재, <도덕과 교육 내 ‘한국 양명학’의 실제와 강화 방안 연구-하
곡 정제두의 사상을 중심으로>, 2013, p.103. 각주 51.

200) 배경내. 《인권은 교문 앞에서 멈춘다》, 초암네트웍스, 2008, p.96.

201) 이동연. <리멤버 미: 세월호에서 배제된 아이들을 위한 묵시론>. 《문화과
학》, pp.24-25.

202) 엄기호, <애도의 땅에 신뢰의 공동체를>, 《한겨레21》, 2014.05.12.

203) 이동연. 윗 글, p.38.

204) 정준교, <세월호 참사 이후의 청소년사목>, 《청소년사목연구: 동행》, 1:1,
42-46.

확실성까지 더해져, 이에 따른 생존의 두려움을 느낀다.

정제두는 공동체 일원으로서의 개인의 행복여부를 공부에 두었으며, 특히 마음공부에서 비롯되어져야 함을 인식했다. 즉, 행복한 삶으로 나아가기 위해 출구가 될 수 있는 참된 앓이란 지식의 무조건적인 습득이 아닌, 자아 성찰적 사유를 통한 반성적이고 주체적인 앓이라고 보았다.

이러한 앓은 인간 내면 곧 ‘마음’에 대한 궁극적인 물음과 함께 주체적 자각에 의해 깨달아 질 수 있다는 것이 정제두의 기본적인 입장이다. 그리고 참된 인간 곧 ‘성인됨’의 궁극적 도달처인 ‘지선’으로 나아갈 수 있는 방법이 될 수 있다고 보았다.²⁰⁶⁾

정제두는 인간의 실천적 앓에 대한 온전한 주체적 자각과 이러한 앓을 구체적 현실에서 주체적으로 구현하고자 했다.²⁰⁷⁾ 그는 가르치고 배우는 과정에서 투철한 비판의식을 견지하면서도, 수용적이며 편견 없는 태도를 강조했다. 요컨대 정제두의 교육철학은 능동성과 주체성을 강조한 희망적, 낙관적 성격이라고 규정할 수 있다.²⁰⁸⁾

주자학에서는 각 사물의 이치를 고려하지만, 양명학에서는 주체적 입장을 강조한다. 주자학은 움직이는 현실을 일단 정지시켜놓고 설명하려는 정태적 성격이 강하고, 양명학은 현실 자체를 받아들여 설명하려는 동태적 성격이 강하다.²⁰⁹⁾ 생각은 질문에서부터 출발한다. 그런데 주자학은 정답을 요구함에 비해, 양명학은 독창적인 질문을 더 중시한다.²¹⁰⁾

특히 정제두는 왕수인처럼 주희의 격물致知(格物致知) 해석에 회의를 품고,

205) 박효종, <윤리도덕의 위기와 인성교육의 방법>, 《사대논총》 63, 2001, p.144.

206) 김미령, 윗 책, p.164.

207) 정낙찬, 윗 글, p.196.

208) 김민재, <하곡 정제두의 인성론과 교육론에 대한 일고찰>, 2015, p.118.

209) 정인재, <양명학의 정신>, 한국문화원연합회, 시흥문화원, 문화체육관광부, 《추곡서원: 정제두와 양명학》, 2016, p.24.; 유한형, <주자학과 양명학의 비교>, 한국문화원연합회, 시흥문화원, 문화체육관광부, 《추곡서원: 정제두와 양명학》, 2016, p.128. pp.125-129.

210) 정인재, <양명학의 정신>, 2016, pp.24-28.

앎과 행위를 이분법적으로 설명하려는 주자학적 사유와 달리, 모든 것이 인간 마음에서 비롯되어진다는 일원론적 입장에서 깊을 이해했다.

동시에, 왕수인의 양지에서도 ‘임정종욕(任情縱欲)’의 폐단을 지적하면서, 양지를 주자학적 사고의 틀로 재해석한 ‘양지체용론(良知體用論)’을 주장하였다. 이러한 그의 학문에 대한 반성적 사유는 하곡학이 한국적 양명학으로 자리매김하는 데 커다란 영향력을 시사했다고 볼 수 있다.²¹¹⁾

또한 정제두는 마음공부의 기본이 자기를 속이지 않는 공부 곧 무자기(毋自欺) 공부임을 강조하면서, 자아 성찰적 사고라 할 수 있는 ‘성의(誠意)’ 공부로서의 신독(慎獨)²¹²⁾을 공부의 요체로 삼았다. 이는 주체로서의 마음 곧 본래적인 마음을 통한 참된 깊이란, 지선한 깊으로 나아가는 근원이 됨을 밝혀준 것이다.²¹³⁾

정제두는 도덕적 주체로서의 인간을 고려하여 철저하게 자기 내면에 충실하라고 주장하면서, 참된 자아의 각성과 생활 속의 실천을 강조하였다.”²¹⁴⁾ 그리고 그는 학습자가 양지의 본체를 자각할 수 있도록 하는, 이를바 ‘정신적 역량의 여유’의 필요를 주장하였다.²¹⁵⁾

셋째, 인성교육이 생동감 넘치게 이루어지고 있지 않다. 인성교육의 가장 중요한 지향점은, 인간이 어떻게 살아가는 것이 가장 가치 있고, 인간답게 사느냐의 방향을 제시해주는 것이다. 인간이 인간답게 산다는 것은 인간 생존의 최고 가치이다.²¹⁶⁾ 인생에서 가장 의미있는 것을 공부하는 시간처럼 신나고 즐거운 것이 있을까?

공자는 “아는 것은 좋아하는 것만 못하고, 좋아하는 것은 즐기는 것만 못

211) 김미령, 윗 책, p.163.

212) 김미령, 같은 책, p.163.

213) 김미령, 같은 책, p.164.

214) 김민재, <도덕과 교육 내 ‘한국 양명학’의 실제와 강화 방안 연구-하곡 정제두의 사상을 중심으로>, 2013, p.89.

215) 김민재, <하곡 정제두의 인성론과 교육론에 대한 일고찰>, 2015, pp.142-143.

216) 임정자, 《양명학의 인성교육적 함의》, 경주대학교 교육대학원 교육행정전공 석사학위논문, 2002. p.1.

하다²¹⁷⁾”고 하였다. 정제두의 눈에 비친 당대의 양반 사대부들은 과거를 위해 공부했다. 그들은 외적이 쳐들어와도 막지 못하고, 자연재해가 와도 속수무책이었다. 그러면서도 과거에 급제를 하면 봉당을 만들어, 백성을 위한 정치를 하지 않고, 서로 다투었다. 수많은 청소년들이 대학진학과 공무원시험 등을 대비하기 위해 공부에 매어있는 지금의 상황도 그때와 크게 다르지 않다.

공자와 왕수인과, 정제두는 도를 알았고, 즐긴 사람들이다. 즐긴다(樂)함은 양지의 본체인 락(樂)을 실현하는 것이고, 천지 만물과 하나가 되는 것이다. 왕수인은 이 상태를 마음의 본연 상태를 회복하는 것이라 하였다.²¹⁸⁾

정제두는 마음의 양지를 진정으로 깨달은 도덕적 주체는, 인간이라는 존재의 보편성 및 감통(感通)-감응(感應)의 가능성을 신뢰하고, 자기 충족감과 만족감을 지향하며, 성공이나 실패에 따른 결과적 평가에서 자유롭다고 하였다.²¹⁹⁾ 이렇게 결과에 대해 자유로운 사람이 즐길 수 있는 사람이다.

양명학에서 마음의 양지는 대단히 생동적인 것이다. 정제두는 그 생동성을 혈기(血氣)에 비유하면서, “양지 역시生生(生生)하여 쉬지 않는 것으로, 이것이 곧 성체(性體)이다.”²²⁰⁾라고 하였다. 그는 양지를 생리와 연결시켜 이 점을 보다 구체적으로 드러냈다.

정제두는 이와 관련하여, 마음공부의 방법으로 ‘무폭기(毋暴氣)’ 공부를 제시하였다. ‘지선한 삶’ 이란, 기를 해치지 않는 공부 곧 무폭기 공부에서 출발되어야 한다고 하였다.²²¹⁾ 그리고 정제두는 “대저 아동을 가르칠 때는 그 기운을 꺾어서 생의를 잘라버려서는 안 된다. 오직 마땅히 순순히 하여 이를 인도해야 할 것이다.”²²²⁾라고 함으로써, 왕수인의 견해를 계승하였다.

217) 論語, 雍也.: 子曰, 知之者不如好之者, 好之者不如樂之者.

218) 정인재, 〈제6강. 양명학의 정신과 그 발전: 현실 사회에 양지를 어떻게 실현할 것인가?-지행합일과 치양지〉, 2011.6.4. p.6.

219) 김민재, 〈도덕과 교육 내 ‘한국 양명학’의 실제와 강화 방안 연구-하곡 정제두의 사상을 중심으로〉, 2013, p.91.

220) 『霞谷集』「存言 中」: 其良知生生不息也, 此乃性體也.

221) 김미령, 윗 책, p.164.

222) 『霞谷集』「雜著 拾遺 壬戌遺教」: 凡教兒童, 不宜摧殘其氣, 以折生意, 惟當

일본의 경우, 한국보다 시기적으로 먼저 학교 폭력 등 청소년문제에 직면하고, 그 해법으로 학생들의 행복을 위해 필요한 '여유있게 살아갈 수 있는 힘'²²³⁾을 주기 위해, 학생들의 과도한 학습부담의 경감을 선택하였다. 이것은 청소년들을 교육제도의 피해자로 인식했기 때문이다. 그러나 한국은 같은 문제에 직면하여, 인성교육을 내세웠지만, 청소년들의 고통에 대한 이해나 배려는 없었다. 삶과 배움을 즐김이나 자아실현 등의 표현은 진지한 관심에서 나온 것이 아니라, 구색 맞추기였을 뿐이다.²²⁴⁾

정제두는 만일 마음의 수렴을 통해 생동적인 양지의 존재를 자각하면, 이미 그 자체로 발산하고 있던 양지의 실체가 더욱 뚜렷이 다가온다고 보았다. 여기에서 마음의 발산을 막지 않고, 확충함과 동시에 끊임없이 돌이켜 요약한다면, 도덕적 실천 주체의 완성에 한 걸음 더 가까이 할 수 있게 된다고 하였다.²²⁵⁾ 또한 그는 '성의 공부로서의 신독'과 같은 마음공부의 실천을 위해서 쇄소응대(灑掃應對)라는 아동기의 습관교육에 주목하였다. 이는 양명학적 양지 개념의 한계로 진단한 임정종욕의 폐단을 막기 위해, 어려서부터의 습관교육이 중요함을 인식한 것이다.²²⁶⁾

이러한 점들을 고려할 때, 나와 남의 다름을 전제하고, 성공이나 실패에 따른 자기 불만족감에 얹매이며, 결과적 평가에 집착하는 현대인들이 생동감 넘치는 인성교육을 시도하려면, 정제두가 말하는 '즐길 수 있는' 도덕적 주체가 준거가 될 수 있다.²²⁷⁾

順以導之。

223) 김원중, <한국 인성교육과 일본 유토리 교육 전개과정 비교>, 《교육이론과 실천》, 22, 2012.12, p145.

224) 김원중, 웓 글, pp.129-130.

225) 김민재, <도덕과 교육 내 '한국 양명학'의 실제와 강화 방안 연구-하곡 정제두의 사상을 중심으로>, 2013, p.107.

226) 김미령, 웓 책, p.164.

227) 김민재, <도덕과 교육 내 '한국 양명학'의 실제와 강화 방안 연구-하곡 정제두의 사상을 중심으로>, 2013, p.91.

IV. 추가 논의

앞에서는 청소년 인성교육에, 정제두로부터 어떤 도움을 받을 수 있을까? 를 살펴보았다. 여기에서는 왜 정제두인가를 이원론적 전제의 극복과, 4차산업혁명 대비에 대한 대비 차원에서 살펴본다.

1. 이원론적 전제의 극복

현재의 인성교육은 서양의 논리에 근거하여 실시되고 있다. 그런데 이때 주로 콜버그류의 인지이론에 근거하고 있다.²²⁸⁾ 그런데 콜버그의 이론은 이원론적 전제에 근거한다. 그리고 청소년 인성교육의 대상자와 인성교육의 담당자들이 모두 성리학의 문화권에 속해 있다. 그런데 성리학도 이원론적인 가정에 근거하고 있다.

다중지능의 인성지능 관련 연구에 의하면, 뇌의 앞쪽 전두엽이 대인관계지능, 자기성찰지능, 실존지능과 밀접하게 연결되어있다. 이것은 전두엽이 인간의 사고, 강점 등의 판단과 조절에 관여하고, 특히 뇌의 정서를 담당하는 대뇌변연계와도 긴밀하게 연결되기 때문이다.²²⁹⁾ 곧, 뇌과학 연구결과에 의하면, 창의성, 인성, 학습력의 요소들은 독립적이 아닌 통합적, 직렬적이 아닌 병렬적으로 작동한다.²³⁰⁾

따라서 인성교육의 배움과 실천의 괴리현상의 극복을 위해서는 이와 다른 접근방법이 필요한데, 일원론을 주장하는 양명학이 그 대안이 될 수 있다. 그리고 한국에서 양명학의 대종은 정제두이다. 따라서 정제두의 생리설이 이원론적인 전제들을 극복할 수 있는 대안으로 고려되었다.

228) 이상호, p.38.

229) 정봉영, 『뇌과학에 기반한 학생 창의 인성 함양 및 학습력 증진 방안 연구』, 교육과학기술부, 2011, p.150.

230) 정봉영, 위 글, p.185.

2. 4차 산업혁명 대비

조선사대부들은 바다를 건너 새로운 장소로 탐험하려는 모험심이 없었다. 그러나 4차 산업혁명을 맞는 청소년들은 이에 맞서려는 용기와 필요한 준비가 되어 있어야 한다. 그런데 4차 산업혁명에 대비하려면, 개인들의 역량강화가 필요하다고 한다.²³¹⁾ 특히 복합문제 해결능력(Complex-Problem solving skills), 특히 사고 유연성, 창의성, 논리·수학적 사고 등을 의미하는 인지역량(Cognitive ability)이 필요하다.²³²⁾

인성교육진흥법에서는 필요한 덕목들을 ‘핵심역량(competence)’라는 개념으로 접근하고 있다. 그런데 불확실성을 특징으로 하는 4차 산업혁명을 생각하면, 특정한 덕목을 지정하여 준비하는 것은 그다지 현명하지 않을 수 있다. 차라리 개방된 상황을 고려하여, 융통성 있는 준비를 하는 것이 더 현명할 수 있다. 곧 Competence적 접근보다는 Capability적 접근이 더 유용 할 수 있다는 것이다.

그런데 정제두는 양명학자로서, 왕수인의 주장을 이어받아, 양지(良知)를 주장한다. 그리고 양지란 무엇인가? 배우지 않아도 알 수 있는 지식이고, 배우지 않아도 할 수 있는 능력이다. 곧 가변적인 능력이다. 양지가 청소년들에게서 온전히 발휘될 수 있도록 해주면, 곧, 청소년들이 천리, 곧 양지(良知)를 온전히 회복하면, 각기 상황에서 이러저러한 가치덕목들이 발현될 것이다.

예를 들어, 인성교육에서 청소년들에게 효(孝)를 이야기할 때, 그(녀)가 효에 대해 무엇을 배웠는가로 말하는 것은 의미가 없다. 그것은 효(孝)를 배운다는 말도 이상하지만, 효란 이러저러한 무엇을 뜻하는 것이 아니라, 어떤 실천<효행>으로서만, 그의 효를 말할 수 있기 때문이다. 효(孝)란 통계나 수치로 매뉴얼화 할 수 있는 대상이 아니다. 실천을 통해서만, 어떤 행위의 효

231) 이진욱, 윗 글.

232) 글로벌 과학기술정책정보서비스, 윗 글, p.5.

과로서만 등장하는 것이다. 우리는 그런 현상을 통해 효의 존재를 긍정할 수 있다.²³³⁾

이는 마치 미국의 급진적 행동주의 심리학자 스키너(B.F.Skinner)의 주장을 보는 것과 같다. 스키너는 눈에 보이지 않는 개념들의 학습에 대해 그 개념이 가시적으로 드러나지 않는 경우, 그 개념의 학습을 인정할 수 없다고 하였다. 다른 사람에게 보여질 수 있는 드러나는(overt) 행위로 경험될 수 있을 때, 비로소 개념의 학습을 인정할 수 있다는 것이다.²³⁴⁾

효를 행해야 한다고 아는 사람이 효를 실천하지 못하는 경우를, 정제두는 암과 행위가 불일치한 것으로 생각하지 않았다. 왜냐하면 효를 행해야 한다고 입으로만 말하는 것은 효를 아는 것이 아니기 때문이다. 이러한 왕양명의 주장은 인성교육에 있어서 이제까지와 전혀 다른 접근방법의 필요를 말해준다. 곧, 지금까지와 같은 지식위주의 인성교육은 의미가 없고, 지행합일(知行合一) 방식의 인성교육이 필요하다는 것이다.

이렇게 이해하면, 4차 산업혁명에 의해 어떤 가치목록들이 더 중요할지에 대해 논쟁을 할 필요가 없다. 성인(聖人)이나 보통 사람이나 모든 사람에게는 똑같은 양지가 있다. 성인은 그 양지를 실현할 수 있는 사람이고, 보통사람은 그럴 수 없는 사람인 것뿐이다.²³⁵⁾ 따라서 오히려 신경을 써야 할 것은 청소년들이 바른 마음, 곧 양지(良知)를 꾸준히 추구하여 성인(聖人)이 될 수 있도록 돋는 것이다.

233) 문성환, 윗 책, pp.120-121.

234) 스키너, 이장호(옮김), 『월든 2』, 현대문화, 2005, p.465

235) 문성환, 윗 책, p.107.

V. 나가며

1983년 4월 대구 향촌동 디스코클럽 화재와 1984년 2월 서울 석관동 맥주홀 화재로 10대 청소년들이 대량으로 몰사한 사건은 학생들의 탈선과 일탈행위가 오래 전부터 만연하였음을 보여준다.²³⁶⁾ 통계청이 조사한 2012년 현재의 폭력피해 경험 정도는 아래의 <표 1>에서와 같이, 5.6%였다.²³⁷⁾

<표 1> 청소년(중·고등학생) 폭력 피해 경험률 및 이유

구 분	폭력 피해 경험률	폭력 피해를 당한 이유							
		계	특별한 이유 없다	몸이작 거나 힘이약 해서	내가 잘못 해서	외모나 장애 때문	성격 때문	금품 요구에 응하지 않아	
2012	5.6	100	51.8	9.5	9.6	3.7	12.4	2.4	10.5
중 학 生	7.6	100	51.1	10.0	9.7	2.2	12.1	2.1	12.7
고 등 학 생	3.7	100	52.7	9.0	9.5	5.5	12.7	2.8	7.8

그런데 청소년폭력예방재단의 조사에서는, 2011년 18.3%, 2012년 12.0%, 2013년 6.3%, 2014년 3.8%였다. 곧, 점차 학교폭력이 감소하고 있다.²³⁸⁾ 아마도 이것은 인성교육의 결과일 수 있다. 왜냐하면, 2012년에 이명박 정부는 학교폭력 근절대책으로 인성교육 활성화를 선택하고, 청소년 인성실태와 인성교육 실패 원인에 대한 정책연구를 실시하였는데, 연구결과, 인성교육 시범기관의 88%에서 유아의 건강한 발달에 도움이 되었다고 응답 하였기 때문이다. 구체적으로 지역체를 고루 갖춘 미래의 건강한 민주시민

236) 한상철, <청소년정책의 성격과 국가행정 부처 변경을 위한 제언>, 《청소년 행동연구》, 18, 2013, 5. 5-27. p.6.

237) 통계청, 《보도자료: 2014 청소년 통계》, 2014.7.10., p.37.

238) 청소년폭력예방재단, 《2014년 전국학교폭력 실태조사 주요결과》, <http://blog.naver.com/bakbht/220367002005> <검색일: 2017.4.11.>

양성 목표의 달성을 도모한 때문이다.²³⁹⁾

그런데 전체 폭력의 횟수는 감소하였으나, 형태는 다양해지고, 폭력으로 인한 고통의 정도는 여전히 높다. 학교폭력으로 인해 ‘고통스러웠다’거나 ‘매우 고통스러웠다’는 학생의 비율은 2012년 49.3%, 2013년 56.1%, 2014년 50.0%였다. 그리고 학교폭력 피해 후에 자살을 생각한 학생비율은 2013년 42.1%, 2014년 42.9%였다. 피해 후 ‘복수하고 싶다’는 충동을 느낀 학생비율은 2013년 75.4%, 2014년 77.0%였다.²⁴⁰⁾

인성교육이 국가정책으로 시행되고 있음에도 불구하고, 폭력의 예방에는 일정한 한계가 있음을 알 수 있다. 그런데 2017년 인천의 한 공원에서 8세 여자 어린이를 유인 살해하고 시신을 훼손한 16세의 여자 청소년과, 사체 일부를 유기한 또 다른 18세의 여자 청소년이 공범으로 체포되었다. 살해 피의자는 거의 모든 과목이 9등급으로 학교에 적응을 하지 못하고, 학교에 다니기 싫다며 하루 종일 잠만 자던 학생이었다. 학교를 다닐 때는 돌봄의 필요가 있었으나, 폭력성이나 잔혹성은 보이지 않았다.²⁴¹⁾ 그리고 공범과 피의자는 사물을 잔혹하게 죽이는 영화나 드라마 등의 인터넷 동호회에서 알게 된 사이라고 알려졌다.²⁴²⁾

이들 여학생들도 학교에서 인성교육을 받았을 것인데, 왜 이런 반인륜적 범죄를 저질렀을까? 학업성적이 낮은 것을 보면, 학업능력에 장애가 있거나, 학업에 대한 동기부여가 낮았을 것이다. 아마도 자신의 삶에 대한 의미감도 낮았을 것이다. 그런 상태에서 인터넷을 통해 접했던 반사회적 영상물에서 반인륜적 행위를 학습했을 것이다.

239) 문무경 외, “[인성교육 우수 유치원 및 어린이집 시범사업(2012~2015년)] 성과분석”, 육아정책연구소, 연구보고 2015-18, 2015, p.5.

240) 청소년폭력예방재단, 《2014년 전국학교폭력 실태조사 주요결과》, <http://blog.naver.com/bakbht/220367002005> <검색일: 2017.4.11.>

241) 신동윤, 박주영, 〈[인천8세 여아 유괴살인] “학교 다니기 싫다며 잠만 자던 학생”, 자퇴 전 담임이 기억하는 18세 살인 피의자〉, 《헤럴드경제》, 2017.3.31.

242) 김준구, 〈엽기적 살인우정... 초등생 시신 건네받은 또다른 10대 체포〉, 《경기일보》, 2017.4.11.

그런데 분명한 것은, 이들에게 인성교육의 효과가 나타나지 않았다는 것이다. 그리고 알파고(AlphaGo)와 제4차 산업혁명으로 상징되는 미래사회에서는 전생애적 계획을 세우지 못한 청소년들의 부적응이 더욱 심화될 수 있다 는 것이다.²⁴³⁾ 이에 대해 정제두는 어떤 조언을 해줄까?

2017년 3월 인도에서 원숭이와 함께 살던 한 소녀가 숲 속에서 발견되었다. 네팔과 인도 국경의 야생동물보호구역 주민들의 목격후 출동한 경찰에 의해 발견된 소녀는 발견 당시 원숭이들과 함께 놀고 있었다. 경찰이 그 소녀를 데려가려고 하자, 원숭이 무리 중 거의 절반이 경찰을 공격하여 소녀를 보호하고자 하였다. 의사들은 구출된 소녀가 사람들과 전혀 의사소통을 하지 못하고, 마치 원숭이 같은 행동을 보였다고 하였다.²⁴⁴⁾

레오나르도 다빈치의 명작인 모나리자는 존 코드라는 귀족이 부탁한 아내의 초상화였다. 그런데 1개월 안에 그려달라고 하였으나, 다빈치는 거절하고, 완성기간을 자기에게 맡겨달라고 하였다. 그리고 4년을 그렸으나, 완성하지 못한 그림이다. 위의 정글에서 발견된 인도소녀를 포함한 청소년들의 삶도 이와 마찬가지일 것이다.

왕양명은 여행 중에 한 친구에게 <바위 사이에 핀 꽃>에 대한 일화를 들려주었다. “(선생께서는) 친하에 마음 밖의 사물은 없다고 했는데, 깊은 산속에 저절로 피었다 지는 이 꽃나무와 같은 것이 내 마음과 무슨 상관이 있습니까?” 선생께서 말씀하셨다. “그대가 이 꽃을 보지 못했을 때, 이 꽃과 그 대의 마음은 함께 적막 속으로 돌아간다. 그대가 이 꽃을 보았을 때는 이 꽃의 색깔이 일시에 분명하게 드러난다. (따라서) 이 꽃은 그대의 마음 밖에 있지 않음을 알 수 있다.”²⁴⁵⁾

243) 황매향, 윗 글, p.6.

244) YTN, <원숭이와 함께 살던 ‘현대판 모글리’ 소녀 발견돼>, 《YTN》, 2017.4.9.

245) 문성환, 윗 책, p.95.

곧, 지금 누군가 어떤 꽃을 보기 전까지 그 꽃은 아마도 수년간 혹은 그 이상 그곳에 있었을 것이다. 그러나, 누군가가 그 꽃을 보기 전에는 그에게 그 꽃은 존재하지 않았고, 그가 꽃을 보는 순간, 비로소 그 꽃은 ‘격물(格物)하는’ 물(物)이 되었다. 이는 마치 시인 김춘수가 꽃이란 시(詩)에서, “내가 그의 이름을 불러주기 전에는, 그는 다만 하나의 몸짓에 지나지 않았다. 내가 그의 이름을 불러주었을 때, 그는 나에게로 와서 꽃이 되었다.”는 부른 내용과 일맥상통한다.

이러한 상황을 감안하면, 4차산업혁명의 도래 이후, 청소년들이 어떤 진로의 삶을 살게 될 것인지를 미리 걱정할 필요가 없다. 마치 거울이 무엇을 비출 것인가를 걱정할 필요가 없음과 같다. ‘비춤’이라는 이치가 거울에 있지 않기 때문이다.²⁴⁶⁾ 지금 이곳에서 만나고 있는 사람들과 환경에서 의미 있는 일을 생각하고, 이를 실천에 옮기면 되는 것이다. 그리고 이때 필요한 가치덕목을 배우고 익히면 되는 것이다. 향후 불확실하게 다가오는 미래의 상황에서는 그때에 대응하면 되는 것이다.

따라서 인성교육도 지금처럼 조급히 서두르는 방식으로는 효과를 얻는 것이 제한적일 수밖에 없다. 현재와 같은 상황에서는 가까운 시일 안에 노벨문학상 수상자 밥 딜런과 같은 생각을 가진 청소년, 알파고 디자이너와 같은 청소년의 양성은 쉽지 않다. 성인(聖人)을 목표로 하되, 안되면 현인(賢人), 그것도 안되면 군자(君子)를 목표로 자아를 완성해나가는 것²⁴⁷⁾도 생각해볼 필요가 있다.

그러나 인성교육에서 조차 앎과 행함 사이에 큰 괴리가 발생하고 있다. 따라서, 약 392여년 전에 이 문제로 씨름을 하고, 나름대로의 답으로 제시하였던 정제우의 조언은 의미가 있다.

인성교육과 관련된 논란은 ① 청소년 관련 사회적 문제와 청소년 인성부족의 관련성, ② 인성교육 개념과 목표의 혼선, ③ 인성교육진흥법과 경제

246) 문성환, 같은 책, p.78.

247) 정인재, 〈시흥과 양명학〉, 한국문화원연합회, 시흥문화원, 문화체육관광부, 《추곡서원: 정제우와 양명학》, 2016, p.15.

우선주의적 사고방식의 관계, ④ 인성교육진흥법의 제4차 산업혁명 이후 환경에서의 유효성으로 정리하였다. 이로부터 인성교육은 테크닉의 문제가 아닌 본질의 문제이며, 인생의 본질과 인성교육의 이유에 대한 성찰에서 시작해야 함을 고찰하였다.

하곡 정제두의 조언은 ① 배운 인성교육 내용과 현실 세계에서의 실천 사이의 괴리, ② 비판적인 사고를 할 수 있는 주체의 미형성, ③ 생동감 넘치지 않는 인성교육 현장의 3 측면에서 살펴보았다. 그리고 “왜 정제두인가?”를 ① 이원론적 전제의 극복과, ② 4차 산업혁명 대비에 대한 대비 차원에서 추가 논의 부분에서 살펴보았다.

본 연구는 청소년 인성교육에 대한 근본적 반성을 하곡 정제두의 조언을 통해서 얻고자 하는 글이었다. 앞으로 이론적 경험적 추가 연구를 통해서, 주장의 타당성에 대한 검토가 필요하다.

논 평

김민재(안동대학교)

「청소년 인성교육, 하곡에게 묻다」에 대한 토론문

김민재248)

먼저 시흥시와 시흥문화원에서 주최·주관하는 제1회 하곡학 국제학술대회에서 토론할 수 있는 기회를 주신 주최측에 감사하다는 말씀을 전합니다. 아울러 제(이하 토론자)가 몸담고 있는 교육계와 관련하여 「청소년 인성교육, 하곡에게 묻다」라는 글을 쓰신 정준교 소장님(이하 발표자)을 뵙게 되어 기쁘게 생각합니다.

본격적인 토론에 앞서 발표문의 내용을 개략적으로 요약하자면 다음과 같습니다. ① 발표자는 먼저 서론에서 '4차 산업혁명'과 '저출산 고령화'라는 두 문제 사태에 직면해 있는 청(소)년들의 어려운 상황을 지적하고, 나아가 「인성교육진흥법」의 제정과 시행에 대해서도 비판적으로 성찰하고 있습니다. ② 그리고 제Ⅱ장에서는 현재 시행되고 있는 인성교육 상황을 네 가지 측면에서 날카롭게 바라보고 있습니다. ③ 또한 이 같은 내용적 기반 위에, 제Ⅲ장에서는 하곡 정제두의 사상이 학교 인성교육에 어떤 시사점을 줄 수 있는지와 관련하여 지행합일(知行合一), 양지(良知), 생리(生理), 실심(實心) 등의 개념을 활용하여 언급하고 있습니다. ④ 끝으로 제Ⅳ장에서는 현행 인성교육에 내재한 이원론적 전제를 극복하고 4차 산업혁명도 대비해야 한다는 관점에서, 정제두의 사상이 지니는 가능성은 간략하게 밝히고 있습니다.

토론자는 정제두의 사상을 현대의 여러 가지 문제 사태와 연결시켜 해석 한 발표자의 노고에 깊이 공감하는 바입니다. 또한 전체적인 논의 과정에 대해서도 대체로는 동의합니다. 그러나 토론자로서의 의무를 다하기 위해 몇

248) 안동대학교 윤리교육과

가지 우문을 제기합니다.

1. 첫 번째는 발표자가 가지고 있는 인성(人性)의 개념 혹은 인성교육의 정체에 대한 물음입니다. 이 부분이 명확해져야 정제두의 사상이 가지는 인성교육 관련 시사점이 명확해질 것입니다. 그러나 이 글에는 인성 개념의 다의성(多義性)이나 현행 인성교육의 문제점에 대한 지적은 가득하지만, 정작 발표자가 생각하고 있는 인성의 개념 내지는 인성교육의 정체는 잘 드러나지 않는 것으로 판단됩니다. 그리고 이러한 까닭에 ④ 「인성교육진흥법」과 미국 노스캐롤라이나 주의 「학생시민법」 비교나, ⑥ 「인성교육진흥법」에 소개된 인성의 개념과 관련 핵심가치들에 대해 경제우선주의적 사고방식의 반영이 아니냐는 지적이 그리 타당해보이지 않습니다. ⑤ 또한 이 법에서 밝히고 있는 인성의 개념과 핵심가치들이 4차 산업혁명 시대에도 유효한 것이라는 발표자의 물음도 잘 이해가 가지 않습니다. 사실 모두가 합의하고 만족할 수 있는 인성 개념을 정의(定義)한다거나, 관련 핵심가치들을 소개한다는 것은 불가능한 일이 아닐 런지요? 그렇기 때문에 '할 수 있는 여건 속에서' 인성 개념을 정의하고 관련 핵심가치들을 소개하는 것이 아닐 런지요?
2. 두 번째는 하굣 정제두의 사상에 거는 인성교육 관련 기대에 대한 물음입니다. 발표자는 제Ⅲ장에서 ④ 학교 인성교육과 현실 세계의 괴리, ⑤ 비판적인 사고 능력의 미형성, ⑥ 생동감이 없는 인성교육이라는 세 가지 관점에서, 정제두의 사상이 인성교육에 상당한 시사점을 제공한다고 주장하고 있습니다. 토론자는 학교에서 시행되는 인성교육이 급속도로 변해가는 사회를 따라간다는 것은 불가능하다고 생각합니다. 다만 최선을 다해서 따라 잡으려 할 뿐이지요. 그리고 우리 청소년들은 비판적인 사고 능력을 일정 수준 이상으로 가지고 있으며, 학교 인성교육이 학교 밖에서 바라보는 것보다 훨씬 의미 있고 흥미롭게 이루어지고 있다고 생각합니다. 그러나 이런 토론자의 견해는 차치하고서라도, 이 글에 나타난 정제

두의 사상에 거는 인성교육 관련 기대는 다소 과하다는 것이 토론자의 견해입니다. 정제두의 사상이 가지는 면면은 왕수인의 그것과 비교했을 때 발표자가 강조하는 모험심이나 기상(氣像), 사회구조적 대응이 부족하다고 토론자는 판단합니다. 정제두의 사상이 가지는 특질과 현대적 의의는 오히려 이 지점에서 찾아야 한다는 것이 토론자의 견해입니다. 하곡 정제두의 사상에 거는 인성교육 관련 기대가 과하다는 것에 대한 발표자 의 생각은 어떠신지요?

3. 세 번째는 정제두의 지행합일과 스키너의 주장을 연결시키는 부분에 대한 물음입니다. 주지하는 것처럼, 스키너는 도덕철학적인 의미의 자유의지란 존재하지 않는다고 주장하였습니다. 그가 말하는 자유로운 인간이란 스스로 자신이 속한 사회의 가치를 인정하고 순응하는 것입니다. 그리고 교육 환경은 이런 사람에게 보상을 하는 방향으로 구조화되어야 한다고 보았습니다. 따라서 이 같은 스키너의 행동주의를 양명학에서 강조하는 지행합일과 연결시킨다는 것은 - 그것이 단지 표충적인 수준이라고 할지라도 - 매우 잘못되었다고 생각합니다. 여기에 대해 발표자는 어떻게 생각하시는지요?

4. 마지막으로 이 글의 결론 부분에 제시된 사건들이나 사례들이 정확히 무엇을 의미하는가에 대한 물음입니다. 예를 들어 인도 소녀 사례, 모나리자 이야기, 왕수인과 친구 일화 등을 하나로 관통하면서 발표자가 주장하려는 바가 무엇인지요?

이상으로 부족한 토론을 마칩니다. 토론자가 발표자의 훌륭한 글을 제대로 이해하지 못하여 물음들에 부족한 점이 있었다면 너그러이 이해해주시길 바랍니다, 깊이 있는 성찰의 기회를 주신 시흥시와 시흥문화원 및 의미 있는 발표를 해주신 정준교 다음세대살림연구소장님께 다시 한 번 감사의 말씀을 올립니다.

제1회 하곡학 국제학술대회 자료집
‘한국양명학의 현황과 미래’



시흥문화원

발행인 정원철 | 발행일 2017. 6. 27. ※ 비매품

경기도 시흥시 연성로 13번길 3 조은프라자 4층

전화 031-317-0827 | 팩스 031-317-0828

홈페이지 www.shculture.or.kr