

공리와 의리

— 진량의 도론 및 반도학적 역사인식 —

이 용 주*

- I. 주희의 의리론과 역사 이해
- II. 사학과 공리 : 진량 및 절강학파의 학문적 경향
- III. 事功과 義理의 통일 : 진량의 현실주의
- IV. 진량의 반「도학」적 '도' 이해

I. 주희의 의리론과 역사 이해

유교 사상사에 있어서 南宋은 다양성의 시대였다. 혼히, 중국 유교의 전개를 논할 때, 宋代는 理學 중심의 신유학이 정립된 시대로서 인식되고, 南宋은 주희에 의해 北宋 시대의 다양한 가능성이 종합되고 결산된 시대라는 주자학 중심의 이해가 거의 지배적인 것으로 자리잡고 있다. 어떤 의미에서는 그러한 주자학 중심의 사상사 이해가 타당한 면이 있지만, 보다 객관적으로 그 시대의 내부를 들여다보고자 할 때, 우리는 주자학적 사유를 유교 사상 전개의 필연적 방향으로 이해하는, 소급적 진화론의 관점에 대해 거부감을 느끼지 않을 수 없게 된다. 우리는 결코 주희의 거대한 학술 체계를 평가절하하기 위해, 주자학 중심의 역사해석에 반대하는 것은 아니다. 주자학적 사유에 내포된 저력과 포섭력은 이미 중국의 근세사를 통해서는 물론 동아시아의 역사를 통해 충분히 검증되어 있기 때문에, 그 사실에 대해서는 더 이상의 이의가 있을 수 없다. 그러나, 宋代의 역사적 사실을 객관적으로 검토하려는 입장에 설 때에는, 원대 이후 국가의 강력한 이념으로 확립된 사유 체계로서

* 서울대 강사

주자학을 역사 전개의 필연적 방향으로 전제하는 ‘승리자 중심’의 역사 이해의 부당성을 쉽게 발견 할 수 있다. 요컨대, 사상의 역사를 되돌아 볼 때, 결과론적 입장에서 어느 시점 이후의 결과를 ‘올바른’ 것으로 가치 평가하고, 그 시점 이전의 역사를 ‘올바른’ 결과(여기서는 주자학)를 놓기 위해 얼마나 공헌했는가하는 관점에서 평가하고 존재가치를 인정하는 진보사관을 우리는 부당한 역사이해라고 판단하는 것이다. 그러한 結果論的 歷史主義 또는 邇及的 進化史觀 또는 승리자 사관이라고 부를 수 있는 역사 이해는 최근에 이르기까지 역사학의 주류로서 군림하였다. 그리고 최근에 와서는 무력해진 근대화론 등에서 그러한 역사 인식은 위력을 발휘하는 방법론으로 각광을 받아왔다. 그리고 그러한 태도는 많은 적든 역사학의 전 영역에서 중심적인 방법론으로의 지위를 유지하고 있었던 것이 사실이다.

南宋 신유교의 다양성을 인식할 수 있도록 처음 우리의 시야를 열어준 『통사』는 주자학에 대항하는 중요한 사상가로서 陳亮과 葉適 두 사람에 대해 많은 지면을 할애하여 그들의 사상 세계를 소개하고 있다. 『통사』의 저자는 반주자학 즉, 반도학적 입장에 초점을 두면서 정신적으로 개방적인 남송의 사상적 풍토를 조명하여 보여 주고 있다. 중국의 사상계가 주자학적 정통주의 일변도로 고착화되는 것은 元代에 들어서면서, 비 한족에 의한 중국통치의 사상적 이데올로기적 수단으로 주자학이 정치권력과 결합된 이후의 사정에 말미암는다. 그리고, 주자학은 ‘도학’이라는 자존적 명칭으로 이데올로기화하여 중국의 정통 이념으로 정립되고, 나아가 동아시아 세계에 전파되어 정통 이념으로서 절대적 권위를 누리게 되었다. 주자학이 이데올로기로 선택되는 데에는 그 철학적 지향에 내포된 필연성이 있었을 것이라고 추측할 수 있고, 사실 많은 논자들은 그 필연성을 지적하는 데에 많은 수고를 아끼지 않았지만, 그러한 태도 역시 결과를 당연시하고 그 결과를 합리화하기 위해 모든 것을 그 방향으로 몰아가는 소급적 합리주의의 역사이해가 거기에 작용하고 있었다는 사실을 또한 지적하지 않을 수 없다는 점이다.

본 논문의 주제인 陳亮(1143~1194)의 사상은 그와 동시대의 사상적 거인으로 확고한 명성을 확보하고 있던 주희에 대한 도전이라는 성격을 띠고서 형성 발전해 갔다는 사실을 우선 지적할 수 있다.¹⁾ 물론 진량의 사상은 그 자체로 독립적인 연

1) 진량의 사상 전반에 걸친 연구는 『통사』 이후에 거의 나타나지 않았다. 70년대에는 일본인 연구자들이 주자학과의 관련에서 몇 편의 논문을 발표한 적이 있다. (『주자학대계』 제1권) 그리고 1982년 미국의 Hoyt Tillman은 하버드 대학의 학위논문을 수정하여 세계에서 처음으로 진량에 관한 체계적인 단행본을 출판하였다. 본 논문은 문제의 관심은 다르지만, Tillman의 업적에 빛지고 있는

원을 가지고 있다는 사실을 잊어서는 안된다.²⁾ 남송 시대의 사상적 지형도는 양자 강 이남으로 국한될 수밖에 없다. 그러나, 강남으로 한정되기는 했지만 남송의 사상계는 상당히 풍부한 자원을 가지고 있었다. 1127년에서 1279년에 이르는 150년 남짓한 기간이었지만, 남송의 사상계는 중국사의 어느 시대에 뒤지지 않는 기라성 같은 사상가 학자를 배출한 시대로 주목받아야 한다. 물론 남송의 사상계는 그 이전의 송대의 화려한 사상 풍토의 연장선에서 이해해야 하는 것이 당연하다면, 남송은 당 중엽에서 오대의 분산화 과정을 거쳐 북송에 이르는 문화적으로 대단히 창조적이었던 약 4세기를 총결산하는 의미를 가지고 있다고 이해할 수 있다.³⁾ 실제로 남송 사상계를 장식한 거인들은 과거의 학문과 사상을 총결산하는 위치에 있었던 것이 사실이다. 集大成者로서의 주희(1130-1200)의 중요성은 이미 널리 알려진 바이지만, 心學의 완성자이며 동시에 明代 이후 본격적으로 중국 사상계의 중심으로 떠오르는 陽明 心學의 선구자로서의 陸象山(1139-1193, 강서 금계)의 사상사적 중요성은 어떤 면에서는 주희의 중요성에 뒤지지 않는다.

주희는 학문을 통해 중국 문화의 위기를 극복하고자 하는 이상주의를 제시하였다. 학문에 있어서 經書 공부의 중요성에 대한 주희의 견해는 그의 독서법의 중핵을 이루고 있다. 주자학적 학문이란, 지식을 위한 지식의 습득이 아니라, 성인이 되

바가 많다. Hoyt Tillman, *Utilitarian Confucianism : Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi*, Harvard U. P., 1982. 그리고, 최근에는 과거 중국의 유물론적 편향에 의해 너무 지나치게 좌파적으로 해석되어 온 진량의 이미지를 벗고, 비교적 객관적으로 그의 사상을 사상사의 맥락에서 이해하려는 시도들이 나타나고 있다. 그 중에서 대표적인 것은 남경대학에서 출판된 「중국사상가평전총서」의 『진량평전』(유홍장, 동평 공저, 남경: 남경대출판부, 1996)을 꼽을 수 있다. 그리고 중국 대륙의 저명한 송사 연구자 鄧礪銘은 일련의 진량관련 논문을 발표한 바 있다.

- 2) 진량의 사상적 계보는 대단히 복잡하다. 넓은 의미의 이학가로서 그는 송대 사상의 전체적 흐름에서 볼 때, 역시 북송의 정이천 계열의 사상을 배운 것이라고 볼 수 있다. 정이천 계통의 북송 이학이 남송의 절강 지역에서 전수되어 袁溉-薛季宣-陳傅良-진량, 葉適으로 이어지는 계보를 설정하는 것이 일반적이다.(『통사』의 입장) 그러나, 그의 사상 연원을 단순히 이학의 계보 속에서 위치 지우는 것은 너무 단순하다. 필자는 그의 사상은 오히려 북송의 현실비판의 경향을 대표하는 李翲 등의 현실론과 연결시켜볼 수 있다고 생각한다. 진량은 한편으로 왕안석의 정책적 실패를 비판하고는 있지만, 그의 개혁정신을 부정하지는 않는다. 그리고 북송 이전의 왕통의 현실주의 사유가 진량의 사상적 뿌리라고 볼 수 있지 않을까? 주희는 진량을 비난하는 것과 마찬가지 맥락에서 왕통의 사상을 공리주의라고 격렬하게 비난한다.
- 3) 특히 당송 변혁기의 중요성을 과대 평가한 나머지 남송을 북송의 단순한 연장으로 이해하여 그 역사적 의의를 무시하는 것은 곤란하다는 유력한 관점이 최근 나타나고 있다. James Liu, *China Turning Inward*, Princeton: Princeton U.P., 1986. 참조

기 위한 수양의 한 과정으로서 중요한 의미를 가지는 것이었다. 학문의 궁극 목표는 경서에 나타난 성인의 도리를 자기가 체득하는 것, 달리 말해 성인이 되는 것이다. 경서, 즉 六經은 “삼대 이전의 문서로서 모두가 성인의 손을 거쳐 완성된 것이다. 따라서, 그것은 완전히 천리와 부합한다”(어류, 권 11, p.190)라는 것이 경서에 대한 주희의 기본 입장이었다. 그 경서에 드러난 천리는 단순한 독서에 의존해서만 체득되는 것은 아니다.⁴⁾ 가장 중요한 일은 두 말할 것도 없이 천리를 체득하여 내 것으로 만드는 것이다. 그러나 방법적으로는 독서를 통하지 않고 그 도리를 인식하는 일은 불가능하다고 주희는 다시 독서의 강조로 돌아간다.(동상, p.161) 기왕에 주희에 있어 독서가 그토록 중요하다면, 경서를 읽고 이해하는 것 이상 가는 학문이 있을 수 없다는 것은 자명하다. 독서를 통한 학문이란 결국은 경서에 드러난 “성현의 의도를 파악(觀聖賢之意)”(동상, p.162)하는 일이다. 그리고, “성현의 의도를 통해 자연의 理를 보는 것”(동상), 그것이 목표였다. 여기에서 우리는 주희의 경학의 근본 정신을 엿볼 수 있다. 주희는 경서가 성인의 도 나아가 자연의 도(=리)를 구현하는 것이라는 분명한 입장을 확고히 가지고 있었던 것이다. 우리는 그러한 주희의 입장을 「경학적」·‘도’ 이해라고 부를 수 있다고 본다.

주희는 독서를 무엇보다도 중시하였고 경서가 독서의 중심이 되어야 한다는 확고한 입장을 견지하였지만, 그에게 있어 학문이란 독서의 범위를 경서에만 한정시키는 협소한 경학을 의미하는 것은 아니었다. 그는 오히려 열린 사고의 계발을 위해 후학들에게 폭넓은 독서를 장려하였다. 그렇지만, 폭넓은 독서는 경학을 통한 마음의 바탕이 정립된 후에 비로소 의미 있는 일이라고 그는 믿었다. 경학의 기초가 확립된 다음에 특히 필요한 공부는 역사였다. 주희에 있어 경학과 폭넓은 역사와 제도 나아가 문학의 연구는 갈등관계에 놓이는 대립적인 것이 아니라, 상호 보충적인 것이었다. 경의 이해가 집을 짓기 위한 튼튼한 기초라면, 많은 독서는 아름다운 집을 짓기 위해 기초 위에 쌓이는 재료들이다. 그러나 기초가 튼튼하지 않으면 아무 소용이 없다는 것은 논란의 여지가 없다. 마찬가지로 기초만 있고 풍부한 재료가 준비되어 있지 않을 때의 결과도 양상한 기둥만 남은 초라한 집이 될 것이다. 주희의 이런 학문 태도는 “폭넓은 학문을 통해 자세한 요점으로 되돌아온다(由博反約)”이라는 구절을 통해 가장 잘 드러난다. 주희는 당시의 학풍을 비판하면서,

4) 독서론자로서 독서의 중요성을 한없이 강조하는 주희도 “독서는 학문하는 이에게는 두 번째로 중요한 것일 뿐(讀書乃學者第二事；讀書已是第二義)”(동상, 권10, p.161)이라고 말한다.

경학에 중점을 두는 폭넓은 역사와 제도의 연구를 장려한다.

“오늘날의 학자들은 먼저 (경서에 대한) 충분한 독서가 이루어지지 않고, 따라서 도덕적 판단(義理)의 기준이 확립되지도 않은 상태에서, 곧바로 역사서를 읽어 과거와 현재의 정치적 질서와 무질서(古今治亂)의 원인을 탐구하고자 하며 제도와 법률(制度典章) 등을 이해하려고 한다. 독서란 마치 저수지를 만들어 논밭에 물을 대는 것에 비유할 수 있다. 저수지를 만들 때에는 그 속에 반드시 물을 가득 채워놓아야 한다. 그런 다음에야 그 물을 열어 논밭의 곡식에 충분한 물을 제공할 수 있는 것이다.”
(『어류』, 권11, p.195)

주희에 따르면, 경서의 연구는 저수지에 물을 담는 준비과정에 비유할 수 있다. 물이 말라버린 저수지라면 그것을 도대체 저수지라고 부를 없는 것처럼, 경서의 바탕이 없는 학문을 도저히 학문이라 말할 수 없다는 것이 주희의 기본 전제였다. 학문에 있어서 경서의 중요성은 저수지에서의 물과 같다. 역사 및 제도와 법률의 연구는 저수지에 고인 물을 터서 밭을 관개하는 것처럼 경학적 원리를 사회적으로 실천하는 것을 의미한다. 주희에 있어 유교적 학자의 궁극적인 이상은 경학을 통해 도덕적 판단 기준을 확립하고, 역사와 제도의 연구를 통해 이미 확립된 기준을 구체적으로 실천하는 시견을 쌓고 사회를 변화시키는 데에 있다. “독서는 반드시 경을 바탕으로 삼고, 나중에 역사서를 읽어야 한다”(p.2950)라고 주희는 말한다. 그것이 바로 ‘內聖外王’의 길이라고 그는 믿었다. 주희는 경서를 통한 도덕적 판단의 확립에 무게 중심을 두고 있었다. 역사와 제도는 경서가 가르치는 원리, 즉 성인의 道에 비해서는 부차적인 지위밖에 가지지 않는다. 진량과의 논변을 염두에 두고 말한다면, 훌륭한 제도가 도를 실현하는 것이 아니라, 역사와 제도에 앞서서 존재하는 선왕의 선현적인 도가 훌륭한 제도를 역사 속에 실현한다고 주희는 믿었다. 주희에 의하면 어디까지나 ‘도’가 아니셔티브를 가지고 현실을 창조한다. 극단적으로 말하자면, 인간은 ‘도’의 지시에 따르는 극히 불완전한 존재일 뿐이다. ‘도’는 완전하고 분명한 비전을 경서를 통해 스스로를 드러내고 있다. 주희의 경학적 신념에 따르면, 고대의 성인은 미래의 역사를 다 예견하고 어떤 상황 어떤 시대에도 타당한 제도의 원리(=‘도’)를 다 제시해 놓았다.⁵⁾ 인간의 의무는 경서에 담긴 비밀의 코드를 해석하고, 그 지시대로 분명하게 ‘도’를 실천하는 것일 뿐이다. 그러나 실제로

5) 주희 및 도학의 ‘도’ 이해 및 경학에 관해서는 필자의 출고, 「주희와 도교」(종교학연구, 16, 1997. 서울대 종교학회)에 간략히 정리되어 있다.

인간의 사회는 이상적인 질서 제도와 전혀 다른 방향으로 나아가고 있는 것은 아닌가. 현실과 경서의 괴리에 대해 주희는 그 잘못이 경서에 있는 것이 아니라고 주장한다. 경서의 도를 이해하지 못하고 실천하지 못하는 인간의 한계와 불비함에 현실적 타락에 대한 전적인 책임이 부과된다.

진량의 반주자학적 언설은 이러한 주희의 선협적 도론 내지 경서에 대한 절대적 신념에 내포되어 있는 이상주의의 취약성을 간파한 결과 제기된 것이라고 필자는 이해한다. 주희가 믿는 것처럼, 모든 시대에 완전하게 적용될 수 있는 보편적 도라는 것이 과연 실제로 존재하거나 하는 것일까. 진량은 이런 의문을 가지고 경서에 대한 주희의 신앙에 의문을 가졌다. 그리고, 역사와 제도에 선행하는 보편적 진리의 존재 가능성에 대해서도 심각한 의문을 가지면서, 도학적 신앙을 근본적으로 부정하기 위한 전략을 모색한 것이다. 진량의 그러한 전략을 우리는 「사학적」·「도」 이해라고 불러 주희의 「경학적」·「도」 이해와 대비시킬 수 있다고 생각한다. 진량의 「사학적」·「도」 이해는 그의 역사에 대한 시선에서 비롯되는 것이었다.

진량에 있어서 학문은 곧 역사 연구를 의미하는 것으로 극적인 전환을 보인다. 물론 그가 경서를 도와시한 것은 아니다. 진량은 보다 적극적으로 경서야말로 고대의 전장제도와 역사를 보여주는 역사서라고 믿었던 것이다.⁶⁾

II. 사학과 공리 : 진량 및 절강학파의 학문적 경향

1. 주희와 浙江 학술의 관련

주희와 동시대를 살면서 신유교의 또 다른 가능성을 제시했던 여조겸과 진량, 그리고 葉適(엽적, 혹은 섭적) 등은 浙江의 학문적 전통을 대변하는 사상가들이었다. 주희의 「도학」이 형이상학적이며 경학적 관심을 강하게 보이고 있었던 것과는 달리, 浙江의 사상가들은 정치철학적이며 역사학적인 관심을 보여주었기 때문에 주희로부터 혹독한 비판을 받았다.⁷⁾ 이 절에서는 우선 『어류』(권122, 123)를 통해 본 주희

6) 경서를 고대의 전장제도를 기록한 역사서라고 보는 입장은 소위 청대의 「절동학파」의 장학성에서 비롯된 것이라고 말해진다. “육경개시”라는 주장이 분명한 하나의 모토로 제시하여 역사학의 중요성을 강조한 인물은 장학성이 틀림없겠지만, 그의 사상적 연원은 송대의 절동에서 사상 활동을 영위했던 진량으로 거슬러 올라간다고 말할 수 있을 것이다.

7) 『주자어류』, 권 122 및 권 123에는 여조겸, 진부량, 진량, 섭적등 절강의 학문에 대한

의 입장을 살펴면서, 절동학파의 학문적 주장을 이해하는데 중점을 두고자 한다.

“절강의 학자들은 『사기』를 존중한다. 그리고 황로를 앞세우고 육경을 소홀히 하는데, 그것은 모두 태사 사마담의 학문에서 나왔다.” (『어류』, 권122, p.2956)

“선생이 말했다. 역사를 연구하는 것은 마치 사람이 싸우는 것을 구경하는 것과 다를 바가 없다. 단지 싸움을 구경하는 것이 (학문에) 무슨 이득이 있겠는가? 진량의 일생은 역사 때문에 파멸한 것이다. 직경이 말했다. 그렇다면, 여조겸이 역사를 연구하라고 학생을 가르치는데, 그 역시 역사 때문에 파멸하였다고 말 할 수 있겠습니다.” (『어류』, 동상, p.2965)

“육상산의 학문은 한 쪽으로 치우치기는 했지만, 적어도 여전히 인간이 되고자 하는 학문이다. 그러나, 영가(섭적, 진부량) 및 영강(진량)의 이론들은 학문이라 할 수도 없고, 왜 그런 말들을 하는지 알 수가 없다.” (동상, p.2957)

주희는 절강 학술의 근본 경향이 사학편중에 있다고 지적한다. 앞에서도 살펴 본 것처럼, 주희는 여조겸의 학문이 사학을 중시하는 데에서 오는 정밀함의 부족 내지는 도덕적 판단능력의 미비라고 평가하였다. 여조겸을 포함한 절강 학술의 전반적 문제점은 다름 아닌 여조겸의 학문에서도 여실히 드러난다고 주희는 판단한다. 그리고, 주희와 학문적으로 심하게 대립했던 육상산의 心學 조차도 절강의 학문에 비하면, 인정해 줄 수 있는 여지가 있다고 주희는 말하고 있다. 절강의 학문, 특히 섭적과 진량의 학문은 “**도대체 학문이 아니다**”라는 극단적인 비판을 주희는 서슴지 아니한다. 과연 그들의 학문은 전혀 무가치한 것이었을까? 아니면 주희의 관점이 어느 일방으로 지나치게 편중되어 있었기 때문에, 주희는 그들의 학문을 이해하지 못했던 것일까?

여조겸은 학술적으로 박학할 뿐만 아니라, 성격적으로도 관대한 인물이었던 것 같다. 그는 주희와는 달리 의견이 다른 사상가들과도 폭넓은 교류를 가지고, 절충하는 입장에 서 있었다. 따라서 여조겸은 절강의 사상가들과 제법 깊은 친교관계를 가지고 학술적으로도 교류를 나누었으며, 주희가 절강의 학문에 대해 인식을 가지게 된 것은 여조겸을 통해서였다. 그러나 주희는 영가나 금화 등지의 학문에 대해 처음부

주희의 관점을 살필 수 있는 주희와 제자들과의 대화가 집중적으로 실려 있다. 주희의 관점은 우리가 여조겸에 대해서 본 주희의 태도를 크게 벗어나지 않는다. 권122의 전반부가 사학에 기울어진 여조겸의 학문과 사상을 비판하는 것이었다면, 그 후반부는 절강의 학문 전체를 비판의 대상으로 삼고 있다. 그리고, 권123은 절강 학술의 정수로서 진량과 섭적에 대한 비판이 집중되고 있다. 물론, 절강의 학술에 대한 주희의 비판을 살필 수 있는 자료는 『문집』의 편지글에서도 풍부하게 나타난다.

터 부정적인 입장을 취했고, 여조겸의 절충주의적 태도에 대해서도 적지 않은 불만을 가졌다. 주희의 그러한 불만을 우리는 『어류』의 한 대화에서 읽어 볼 수 있다.

“여백공(여조겸)이 어찌 죄가 없다 하겠는가? 쓸데없는 잔소리만을 늘어놓고, 그의 문제점을 지적하여 가르치는 적절한 한마디를 해 주지 못한 것은 결국은 그와 하나가 되는 것에 다름 아니다. 최근에는 백공의 문인 중에서 도리어 同父의 학설을 말하는 자들이 생겨 두 학파가 하나로 통합된 감이 있으니, 대단히 괴이한 일이다. ...천하의 일은 옳은 것이 아니면, 곧 틀린 것으로서 확연하게 나누어지는 것이지 그 중간의 모호한 지점은 있을 수 없는 것이다....”

(『주자어류』 권123, p.2965)

주희는 여조겸의 학문에 불만을 가지고 있었지만, 여전히 그의 학문적 시견과 聖人學을 향한 태도를 높이 평가했기 때문에 그들의 친교는 여조겸의 죽음(순희 8년, 1181년 7월)에 이르기까지 지속되었다. 여조겸 역시 주희에 완전히 찬성한 것은 아니었지만, 대학자로서의 주희의 역량에 존경심을 가지고 있었다. 주희와 여조겸은 순희2년(1175년) 4월 2일, 주희가 45세 되는 해에 만나서 함께 『近思錄』을 편집한다. 물론 그 편집에 있어서 주도적인 역할을 한 것은 주희였지만, 여조겸도 주희의 도학적 자부와 시견을 인정하였고 공동 편집 형식의 “도학입문서”가 탄생한 것이다. 『근사록』의 편집은 南宋 사상사에 있어서 중요한 의미를 지닌다. 그 두 사람은 『근사록』의 편집을 통해 서로의 사상적 차이를 조정할 수 있는 기회를 가졌고, 주희 입장에서는 『근사록』의 완성은 「도학」의 학파적 수립을 확인하는 기회였다. 주희는 『근사록』에 대해, “자기를 바로 세우고, 남을 다스리는 요체이며, 이단을 분별하고 성현의 대략을 살필 수 있는 가장 올바른 줄거리”(『근사록서』)가 거기에 담겨 있다는 자부심을 숨기지 않는다. 나중에 주희는 陳淳과의 대화에서, “『사서』는 『육경』에 이르는 사다리이며, 『근사록』은 『사서』에 이르는 사다리”(『어류』, 권105)라고 말할 정도로 「도학」의 체계에서 그것은 중요한 의미를 가지고 있었다. 그것뿐만이 아니라, 「도학」을 절강 지역으로 전파하는 결정적인 계기를 얻게 되었다는 점에서도 『근사록』의 편집은 중요한 하나의 사상사적 사건이었다.

2. 주희의 공리주의 비판

진량의 학문을 평가하는 곳에서 주희는 경서에 대한 신념을 결여한 역사의 연구가 마치 싸움 구경과 같다고 말한다. 역사 연구를 싸움 구경에 비유하는 주희의 말

은 주희의 기본 관점을 이해하는 데에 대단히 중요하다. 주희도 역사 연구를 중요시하였고, 실제로 역사를 집필하는 데에 정력을 바치기도 하였다. 그렇다면 주희의 역사 연구는 여조겸이나, 진량의 역사 연구와 어떻게 다른 것인가? 여기서 역사학에 대한 주희의 기본 입장을 간단히 살펴보자. 앞에서 지적한 것처럼 주희는 경학의 바탕 위에 서있는 역사연구만이 의미 있다고 주장하였다. 왜냐하면 학문 전체를 하나의 집짓기 비유할 때, 경은 기초작업에 해당하기 때문이다. 그 기초란 구체적으로 말해서, 도덕적 기초, 즉 「도학」에서 「義理」 또는 「道理」라고 말해지는 도덕적 판단기준을 말한다. 학문에 있어서 역사를 무시해서는 안 된다고 주희는 강조하였지만, 문제는 도덕적 판단 기준이 확립되지 않은 상태에서 역사를 아무리 배워도 그것은 우리에게 아무 것도 가르쳐 주지 못한다는 것이다. 인간의 삶은 투쟁의 연속이다. 역사는 인간의 투쟁 중에서도 극적인 투쟁을 그리고 있다. 멀게 보면 역사는 진정한 승리자도 패배자도 존재하지 않는 양상을 보여 준다. 그러나 주희는 그처럼 옳은 것과 그른 것이 불분명해지는 모호함을 단연코 반대한다. 주희의 도교비판과 불교비판은, 어떤 면에서 보자면, 가치 상대주의로 인한 도덕적 질서의 해이에 대한 경계심의 발로라고 볼 수 있다. 주희가 내세우는 「도학」은 분명한 도덕적 기준에 대한 확신을 생명으로 삼는다. 주희의 역사관이 엄격한 「대의명분」을 중시하는 춘추필법의 회복을 지향하는 것이었다는 사실을 상기해 보아도 알 수 있는 것처럼, 그는 역사를 사실의 연속으로 보지 않고, 도덕적 선악이 투쟁하는 장으로 판단하였던 것이다. 따라서 경학적 도덕 판단을 계율리 하는 자가 역사에서 배울 수 있는 것은 하나도 없다. 단순한 시간 죽이기 아니면 싸움박질을 배우는 것 이상이 될 수 없다라고 주희는 생각했다.

주희가 보기의 절강의 학술의 병폐는 역사 문제에만 그치는 것은 아니다. 주희는 절강의 학술은 “功利”를 추구하는 것이라고 매도한다. ‘功利’ 내지는 ‘事功’이라는 개념은, 유교적 전제에서만 보자면 결코 호의적인 명칭은 아니다. 주희는 자신의 두 사상적 적수였던 육상산의 학문을 “禪”이라고 판단하고, 절강의 학문, 특히 진량과 섭적의 학문을 “功利”에 전념하는 것이라고 부른다. 주희가 말하는 ‘공리’는 ‘의리’에 대립되는 개념이다. 그러한 개념의 대립은 멀리 공자와 맹자에서 발원한다고 주장된다. 앞에서도 보았듯이, 주희의 ‘의리’란 「경학적 도덕 판단의 원리」를 의미한다. 도덕적 가치판단이란 경서에 근거를 두어야 한다는 주희의 확고한 태도를 우리는 ‘의리론’이라고 부른다. 그렇다면, 주희가 지칭하는 ‘공리’란 「경서에 근거하지 않고 도덕 판단의 기준을 설정하는 여러 입장과 행동」을 의미한다고 일단 볼

수 있을 것이다. 주희는 ‘공리’를 추구하는 사상은 도덕적 기준보다는 현실의 “이해 득실”(同父在利欲膠漆盆中)(p.2966)에 집착하는 사상이라고 주장한다. 그리고, 그러한 공리의 입장이 사학에 편중하는 학문과 연결될 때, 그것은 도덕적 상대주의라는 결과를 초래할 수 있다고 주희는 판단한 것이라고 생각된다. 사학에 편중하는 공리는 禪學에 치우친 상대주의 보다 더욱 심각하다. 왜냐하면, 禪學이 세상사를 초탈하는 데에 비해, “공리”적 태도는 분명한 결과를 기대하는 악착같은 물질중심주의 혹은 권력중심주의와 손쉽게 결합할 수 있다고 주희는 보았기 때문이다.

“진량의 학문은 이미 강서에 까지 미치고, 절강 전 지역에서 꽤 유행하고 있다. 집집마다 사람들은 왕도와 폐도를 논하면서, 소하나 장량은 말하지 않고 왕맹만을 입에 올린다. 그리고 공자와 맹자를 말하지 않고 문중자만을 의론한다. 두렵구나. 두렵구나.”
 (『어류』, 동상, p.2966)

주희의 입장에 따르면, 사학 편중의 여조겸의 학문은 손쉽게 공리주의와 결합할 수 있는 가능성을 내포하고 있었다고 볼 수 있다. 그러나, 주희는 여조겸의 학문이 “공리”를 추구하는 학문이라고 직접 비판은 하지 않았다. 여조겸과 장식이 죽고 난 후 주희는 지지자를 잃어버린 고립감에 빠졌다. 그의 판단에 따르면, 육상산의 심학의 본고장인 江西 마저도 공리주의에 기울어져 버렸다. 하물며, 여조겸이 사라진 지금 절동의 학문이라. 주희는 진량류의 공리주의가 온 천하를 석권하고 있다고 보았다. 주희는 공리주의를 권모술수의 학문이라고 평가하고 있었다. 그들은 왕도 폐도를 논하면서, ‘의리’에 근거한 도덕가치에 관심을 기울이지 않고 권모술수에 능한 인물을 높이 평가하는 도덕적 해이함을 단적으로 보여준다. 여조겸의 죽음으로 인해, 이제 ‘공리’학이 바탕에 있어 성향이 유사한 금화지역의 학문 세계로 파고들어 가는 현실을 목도하면서 주희는 자신의 「도학」적 소명이 좌절될 위기에 처했다고 판단하였다. 그런 위기의식은 상대방에 대한 더욱 강한 적대의식으로 드러나기 쉽다.

III. 事功과 義理의 통일 : 진량의 현실주의

1. 진량의 현실적 정치주장

위에서 살핀 주희의 진량 평가는 틀림없이 일방적인 면이 있지만, 진량이 역사의

연구를 토대로 자신의 학문적 체계를 수립했다는 것은 의심할 수 없는 사실이다. 나아가, 진량은 경서의 절대적 진리성을 의심 없이 확신하는 「도학」적 경서관에 의문을 품었다. 경서에 대한 진량의 관점은 근본적으로는 그의 역사관에서 비롯한다. 결국, 주희와 진량의 대립은 의리와 공리, 왕도와 패도, 그리고 경학과 사학 등 다양한 문제가 좌종하는 복잡한 양상을 보인다.

본 절에서는 직접 진량의 글을 통해 그의 학문적 포부와 관심, 그리고 그의 사상의 지향을 살펴보는 데 중점을 둔다.

진량은 순희 5년, 1178년 그의 나이 36세 되던 해에 효종 황제에게 장문의 상주문을 올렸다. 『진량집』의 첫 머리를 장식하는 그의 상주문, 「상효종황제제1-3서」는 그의 학문적 지향을 보여주는 최선의 문장이라고 할 수 있다.⁸⁾

진량의 상주문은 진량 자신의 학문적 사명감을 펼쳐 보이고 있다는 점에서 주희의 「계미」년의 상주문에 필적하는 중요성이 있다. 진량의 글은 당시 송나라가 처한 상황에 대한 역사적 해명에 중점을 두고 있다. 주희의 「계미」상주문이 도덕적 역사의식을 강하게 담고 있던 「도통론」적 관점에서 쓰여진 것이었다면, 진량의 문장은 보다 객관적이고 분석적인 역사 해석에 치중한다는 점에서, 우선 그 두 사상가의 지향의 차이를 느낄 수 있다.

우선 진량은 「제1서」에서, 남송 조정의 역사적 사명에 대해 말한다. 그 사명은 다름이 아니라 중원을 회복하여 북송의 치욕을 만회하고, 중화의 참 기운을 회복하는 것이라고 진량은 주장하였다. 진량은 '중국', 즉 중원은 중국 민족의 정통성이 보존되어 있는 땅이라고 보는 민족적 신념을 토로한다. 진량의 신념은, '중화/이적'을 대립적으로 파악하고 '중화'에 정통을 인정하는 화이론과 표리를 이루고 있다는 점에서, 「도학」과는 또 다른 의미의 '의리론'의 근거가 된다.

"중국(중원)은 천지의 올바른 기운(正氣)이 모인 곳이며, 천명의 종소리가 울려퍼진(鐘) 곳이며, 인간의 마음이 모인 곳이며, 衣冠禮樂 즉 중화의 문화가 순수하게 펼쳐진 곳이며, 백대에 걸쳐 제왕이 그 지위를 이어 받은 곳입니다. 따라서, 어찌 천지의 바깥에 위치한 夷狄의 나쁜 기운(邪氣)이 감히 그곳을 침범할 수 있겠습니까. 불행하게도 그들이 중원을 침범하여, 중화의 衣冠禮樂(문화)이 꽁박을

8) 진량의 상주문이 올려지기 15년전 효종황제가 즉위하던 해에, 주희는 새로 즉위한 銖은 황제를 향한 새로운 정치에의 기대를 담은 상주문을 올린 바 있다. 계미년(1163년)은 정강의 변을 겪은 송나라가 임안(항주)으로 천도하여 남송 정권을 연 해였다. 당시 34세의 주희는 왕성한 학문적 의욕과 그의 선생들을 통해 전수한 「도학」적 사명감을 충분히 자각한 학자로의 출발을 시작한 것이다.

받아 한 귀퉁이로 내몰렸다 하더라도 천명과 인심의 연결이 지속되고 있는 한, 어찌 이런 상태가 오래 동안 지속되게 방치하고 편안 무사하게 지낼 수 있겠습니까.”
 (『진량집』, 重訂本, 중화서국, 1987, 권1, p.1)

진량은 기본적으로 ‘華/夷’의 분별을 강조하지만, 그의 ‘화이론’은 이상주의에 입각한 도덕적 의리론으로 일관되어 있지는 않다. 천명은 정치 권력의 정당성을 부여하는 초월적인 힘이다. 천명을 얻지 못하면 천하를 지배하는 것이 불가능하다고 진량은 주장한다. 그러나 천명을 얻었다고 하더라도, 현실적 힘이 없으면 천명을 실현시킬 수 없다. 따라서, 힘이 결여된다면, 도덕적 정당성으로서의 천명을 말하는 것은 무의미하다. 천명은 이념이 아니라, 힘에 의해서만 확보될 수 있는 철저한 현실이다. 진량은 그 점을 분명히 이해하고 있었다. 중국 정치의 역사에서 보자면, 천하를 지배하는 자는 곧 천명을 얻은 자이다. 따라서 천명(=이념)과 천하(=현실)는 분리되지 않는다. 이러한 진량의 논리는 그의 ‘도’ 이해와 직결된다. 천명은 엄밀하게 말하자면, 중화나 이적을 가리지 않는다는 것이 그의 주장의 핵심이다.

이 상소문에서 진량은 한편으로 중화적 문화질서의 회복을 촉구하는 화이론적 정치론을 말하면서, 다른 한편으로는 화이론보다 더 중요한 국가의 현실적 역량에 대해 이야기한다. 그는 풍부한 역사적 시견을 동원하여, 한족의 정권이 천명을 상실한 예와 천명을 회복한 예를 소상하게 밝히고 있다. 중원을 상실한 정권은 천명을 상실한 권력이라는 것이 그의 주장의 핵심이다. 남송은 비록 중원을 상실하고 중국의 한 귀퉁이에 초라한 정권을 유지하고 있지만, 아직 완전히 천명을 상실하지는 않았다. 그러나 그 상태는 오래 지속될 수는 없다. 진량의 사지에 대한 비유는 당시의 정황을 잘 보여 주는 적절한 것이었다고 생각된다. 소극적인 和議論이 주장하는 방법으로는 일순간의 안전은 도모할 수 있을지 모르지만, 몸통을 잘라 내고 사지 중의 하나만을 보존하고자 하는 어리석은 방책이다. 따라서 진량은 중원을 회복하기 위한 적극적인 국가적 전략을 촉구하고 있는 것이다. 진량은 천명의 기틀이 당시 송이 자리잡은 동남지역에 있는 것이 아니라, 서북 지역, 곧 중원이 그 기틀이 된다고 확신하고 있었던 것이다.

2. 사공과 의리의 통일

역사적으로 볼 때, 위진 남북조의 정치적 혼란을 극복하고 다시 천하를 통일한 “효문제는 낙양에 도읍함으로써, 중국의 의관례악을 수립” 할 수 있었다고 진량은

중국사를 개관한다. 남조의 한족 정권이 유지되고 있던 강좌 지역, 즉 현재의 절강 이남의 지역에는 중국의 예악문화가 남아 있었다고 할 수 있지만, “그것은 천명과 인간을 이어주는 것으로 작용하지 못하였다”고 진량은 주장한다. 왜냐하면, 천명은 중원을 지배할 수 있는 역량과 문화를 수립할 수 있는 정신이 결합될 때, 비로소 주어지는 것이라고 보았기 때문이다.

진량의 천명 이해는 주희의 문화 중심주의적 역사 이해와 상당히 다르다는 사실을 우리는 이 문제를 통해 한 눈에 알 수 있다. 앞에서 언급한 「계미수공주찰 1」에서, 주희는 중화적 세계의 위기가 문화 파괴, 즉 유교적 ‘도’의 상실에서 비롯된다 는 진단을 내리고 있었다. 따라서, 주희는 그 위기를 극복하기 위해 필요한 일은 학문을 통해 문화질서를 회복하는 것이라고 주장하였던 것이다. 그러나, 진량은 의 관예악으로 대표되는 문화 질서는 국가적 힘에 의해 뒷받침되지 않는 한 무의미하다고 주장하였다. 여기서 볼 수 있는 것처럼, 진량과 주희의 대립은 ‘현실주의’와 ‘문화주의’의 대립이라 부를 수 있을 만큼, 확연하게 다른 방향을 취하고 있었다.

진량은, 위의 상주문 3편을 올리기 9년 전, 乾道 5년(1169년)에 「中興五論」이라는 장편의 글을 황제에게 바친 바가 있다. 「중흥오론」은 그 기본적 내용에 있어서는 순희 5년의 상주문과 일맥 상통하는 것이었다. 이 두 상주문을 통해 알 수 있는 진량의 일관된 주장은, 중원을 회복하기 위한 복벌을 단행해야 한다는 대전제 위에 당시의 부패한 정치를 개혁해야 한다는 것이었다. 부패한 내정의 개혁과 더불어 요구되는 것은 법제와 제도 등의 완비를 통한 국가 기강의 확립이었다.

“신이 들기에 나라를 다스림에는 大體가 있고, 적의 나라와 다투는 데에는 大略이 있다고 합니다. 大體가 확립된 연후에 紀綱이 올바르게 서고, 大略이 정해 진 연후에 비로소 機變을 부릴 수 있습니다. 이것은 바꿀 수 없는 도리입니다.”

(『진량집』, 권2, 「중흥오론서」, 「중흥오론」, p.21)

「중흥오론」은 진량이 주장하는 국가 경영의 대체와 대략을 서술하는 오 편의 문장으로 이루어져 있었다. 「중흥오론」의 제1 문장은 “중흥론”으로, 진량은 복벌과 그것을 위한 준비로서의 국가 기강 확립의 필요성을 역설한다. 중원을 회복하는 일이 국가가 직면한 최대의 과제이지만, 그것은 조급히 이루어 질 수 있는 것은 아니다. 그 준비로서, 우선 세밀한 계획을 세우고 정책의 방향을 결정한 다음, 내정의 개혁을 이루어 내야 한다. 여기서 진량은 유학적 도덕 군자로서의 면모를 일신하여 전략가로서의 면모를 충분히 과시하고 있다. 그의 전략가로서의 모습은 다음 글에

서 뚜렷하게 드러난다.

“무릇 공격과 방어에 있어서는 반드시 奇變이 있어야 합니다. 외형으로는 적이 반드시 따라올 수 있도록 꾸며야 하며, 공격을 시작할 때는 적이 빠져나갈 수 없도록 해야 하며, 포위할 때는 적이 감히 움직일 수 없도록 해야 하며, 유인할 때에는 적이 어디로 가야 하는지 알 수 없도록 해야합니다.”

(『진량집』, 「중홍오론」, “중홍론”, p.23.)

‘奇變’의 중요성을 강조하는 진량의 전략 이론은 군사적인 입장에서 보면 당연한 것이지만, 정통 유가의 입장에서는 법가의 권모술수 내지 병가의 기변의 전략론으로 오해받을 소지가 있는 것은 숨길 수 없는 사실이었다. 나중에 살펴게 되겠지만, 주희와 진량의 사상적 갈등은 진량의 ‘전략적인 입장’과 주희의 ‘도덕적인 입장’의 갈등에서 비롯되는 면이 없지 않았던 것이다. 그러나, 진량의 논설을 객관적으로 살펴볼 때, 그의 현실주의적 전략 이론이 단지 利祿을 구하고자 하는 마음에서 나온 권모술수적 이론이라고는 생각되지 않는다. 오히려 우리는 그의 글에서 청년 진량의 애국심의 일단을 엿볼 수 있다는 느낌을 갖지 않을 수 없다. 어쨌든, 10년이란 짧지 않은 시간적 차를 두고 황제에게 바쳐진 진량의 두 번에 걸친 상주문은 아무런 구체적 실현을 보지 못한 채 무위로 끝이 나고 만다.

진량은 순희 15년(1188년), 다시 한 번 효종 황제에게 상서를 올린다. 진량은 이제 46세의 장년이 되었다. 정확히 10년 전 순희 5년에 연속적으로 올린 세 편의 상주문과 19년 전의 「중홍오론」은 결국 황제에 의해 받아들여지지 않았으나, 진량은 다시 한 번 효종의 復仇 의지를 복돋우기 위한 상서를 올린 것이다. 이 번 상서의 내용을 이전의 상서와 비교할 때, 기본 논지에 있어서는 특별히 새로운 점은 발견되지 않으나, 실제적 현실 문제를 타개하는 데에 아무런 의욕과 현실감각을 갖추지 못한 소위 도학자들의 무능력을 한탄하는 점이 뚜드러지게 보인다. 도학적 학문태도를 비판하는 진량의 입장은 사실 10년전의 「상효종황제 제1서」에서도 분명하게 드러나고 있었기 때문에, 도학의 비판이 결코 이 시기에 와서 진량이 새롭게 가지게 된 태도라고 할 수는 없다. 다만, 그가 「상효종황제 제1서」를 썼던 1178년에서 1188년에 이르는 10년 동안 정치적 상황은 전혀 개선되지 않고, 국가 기강은 물론 중원 회복의 조치들이 전혀 발전하지 않은 책임이 무능한 당시의 유자=도학자에게 있다고 진량은 판단했던 것이다.

“그러나, 고난과 변고가 발생한 이 시점에 와서 書生들의 지혜라는 것은 이론적으로는 어떠해야 한다는 것만을 알 뿐, ‘실제적 일에서 공효를 거둔다’(事功)는 것이 무엇인지를 전혀 이해하지 못하고 있습니다. 또 그들은 절의를 마땅히 지켜야 한다는 것만 알 뿐, 형세를 어떻게 이용해야 하는 가에 대해서는 알지 못합니다. 그들은 과거의 문장과 법도에 어긋나지 않게 순응하고 있을 뿐 어느 누구도 그것을 벗어나 현재의 난국을 타개할 수 있는 능력을 가진 자가 없습니다.”

(『진량집』, 권 1, 「戊申再上孝宗皇帝書」, p.20)

여기서 진량은 도덕적 원론주의에 사로잡혀 현실적 국면에 대한 올바른 이해를 갖지 못하는(‘不知形勢之爲何用’) 유자들을 ‘書生’이라는 贶下하여 부르고 있다. 여러 가지 정황적 증거들로 볼 때, 진량은 그러한 유자들의 대명사로서 소위 주희의 계통에 속한 「도학」자들을 가리키고 있다는 것은 의심의 여지가 없다. 진량은 그러한 서생들의 도덕적 원론주의에 대립하는 자신의 경세치용적 입장을 “事功”이라는 개념으로 정리하고 있다는 사실이 여기서 주목된다. 그 개념은 주희가 진량의 사상을 비판할 때 사용한 “공리”와 유사하지만, 그 실질은 상당히 다르다는 점에 주목해야 한다. 즉, 주희의 “공리” 개념에 담긴 의리론적 가치 판단이 배제되고, 오히려 구체적 현실을 타개할 있는 실용성있는 학문이라는 적극적인 의미를 담아 내기 위해 진량은 “공리”라는 개념 대신에 “사공”이라는 개념을 사용하였던 것이다. 진량은 주희가 자신의 입장을 “공리”라고 부르면서 비판을 가한다는 사실을 이미 알고 있었다. 그리고, 우리는 “사공”을 ‘실제의 일에서 공효를 거두는 것’이라고 번역하였는데, 그 개념은 진량에 의해 「도학」의 형이상학적 관심에 대한 구체적인 비판으로 제시되었던 것이라고 이해한다. 「도학」의 공리공론을 비판하는 진량의 입장은 순희 5년(1178년)의 「상효종황제 제1서」에서 이미 분명하게 드러나고 있었다는 것은 앞에서 지적한 대로이다. 그 부분을 살펴보자.

“오늘날의 유자들은 스스로 正心誠意에 도달한 학자라고 여기지만, 사실 그들은 중풍으로 인해 온 몸이 마비되어 아픔이나 가려움을 느끼지 못하는 사람과 다를 바가 없다. 그들은 임금과 아비의 원수(金)와 함께 편안하게 이 세상을 살아가며, 머리를 조아리고 두 손을 공손하게 모아 오직 인간의 본성과 운명(性命)에 관한 논의를 하는 데에 여념이 없다. 그러나 그들은 인간의 본성과 운명이 도대체 무엇인지를 알지 못한다.” (『진량집』, 권1, 「상효종황제 제1서」, p.9)

‘성명’에 대한 탐구가 「도학」의 본령이라는 것은 지극히 상식에 속하는 문제이기

때문에, 진량이 공격하는 유자가 누구인지는 더 이상의 설명이 필요 없을 것이다. 그리고, '정심성의'란 『대학』에 나오는 소위 8조목의 첫 번째 두 단계를 지칭하는 것이다. 송대의 유학 운동에서 『대학』은 이정을 거쳐 주희에 이르는 도통론의 계보와 밀접한 관련을 가지는 「도학」의 관점에서 중요 경전으로 부각되었기 때문에, 『대학』의 중요 개념을 비판하는 것은 곧 「도학」에 대한 비판이라고 생각될 수 있다.

IV. 진량의 반「도학」적 ‘도’ 이해

1. 진량의 「도학」 비판

진량의 性命論(형이상학적 인간학) 중심의 유자 비판, 나아가 그의 「도학」 비판은 진량 본인의 사상적 관심이 추상적인 '性命'의 이해에 있지 않았다는 것을 의미한다. 학문의 형성 과정에서 볼 때, 진량 역시 청년기에 이정 계통의 성리학을 통해 유학에 입문했던 것은 사실이지만, 그의 진정한 학문적 관심사는 성명을 중심으로 하는 '내성' 위주의 공부보다는 역사와 제도의 공부를 통한 '외왕'으로의 방향에 기울여 졌다고 말할 수 있다. 나중에 살펴보겠지만, 진량은 독서와 수양을 거쳐 '성인'이 될 수 있다는 정주학 계통의 「도학」적 입장에 반론을 제기하였다. 진량은 오히려, '성인'이란 보통 인간이 도달할 수 없는 인간의 특별한 양상이라고 주장한다. 그리고, 유교의 궁극 목표는 성명의 수양을 위주로 하는 '聖人=內聖' 공부가 아니라, 역사와 제도의 객관적 탐구를 통해 인간사의 도를 이해하는 것이고, 그 이해를 바탕으로 실천적으로 사회의 변혁을 주도하는 '外王=經世'에 있다고 주장하였던 것이다.

진량의 '경세'적 관심은 주희의 '수양'적 관심과는 분명 그 방향을 달리한다. 그리고, 그들의 관심 차이는 유교의 궁극적 관심이라 할 수 있는 '도' 이해의 차이에서도 드러난다. 앞에서도 지적했던 것처럼, 주희는 '도'를 우주와 인간을 포괄하는 초월적 보편적인 원리라고 이해하고 있었다. 그리고 그 '도'는 고대의 聖王들의 시절에는 인간 세계에 남김없이 구현되어 있었으나, 고대의 이상 사회를 거치면서 더 이상 '도'는 현실에 존재하지 아니한다는 역사 인식을 지니고 있었다. 다만, 고대의 聖王이 창조하고 周公, 孔子를 거쳐 완성 정리된 "경서" 만이 그 옛날의 '도'를 담고 있다는 경서관을 피력하고 있었던 것이다.

그러나, 진량은 주희의 그러한 역사 이해에 근본적으로 동의할 수 없었다. 그리

고, '도'가 경서에만 담겨 있다는 「도학」의 독존적 관점에도 동의할 수 없었다. 나아가 진량은 천도와 인도를 포괄하는 초월적 '도' 이해 그 자체에 대해 동의할 수 없었던 것이다. 이처럼, 진량과 주희는 유교의 가장 근본적 성격과 목표에 대해 양립될 수 없는 극단적으로 대립하는 시각을 지니고 있었던 것이다.

주희의 「도학」적 입장에 관해서는 이미 충분한 이해가 마련되어 있기 때문에 여기서는 본격적으로 진량의 경제적=역사적 '도' 이해에 초점을 맞추어 보자.

진량의 학문적 모델은 누구였을까? 주희의 말을 빌린다면, 절동 사학가들, 특히 진량의 모델은 중국 역사학의 아버지라고 부를 수 있는 사마천이었다. 그것은 주희의 편견만은 아닌 것이 틀림없다. 아니 오히려 진량은 그의 학문이 사마천의 『사기』에 그 뿌리를 두고 있다는 사실에 대해, 무한한 자부심을 느끼고 있었던 것처럼 보인다. 1178년의 상소문 말미에서 진량은 다음과 같이 자신의 학문적 지향을 피력한다.

“신은 비록 불민하지만, 짧은 시절부터 사방으로 떠돌아다니면서 천하의 호걸
지사들과 사귀고 그들과 오늘의 일을 크게 도모할 것을 꿈꾸어 왔습니다. ...辛卯
(1171년), 壬辰(1172년) 년간에 저는 고향으로 물러나 천지조화의 근본을 연구하고,
고금의 역사적 변화의 연혁을 탐구하기 시작했습니다. 그리하여, 왕도와 패도
의 이치(도)를 미루어 알게 되었고 漢·魏·晉·唐의 장단점을 비교할 수 있었습
니다. 이로써 저는 인간과 하늘의 일을 분명하게 살피고 이해할 수 있다는 것을
알게 되었습니다.”

(「상효종황제 제1서」)

진량에 있어서 역사 연구의 목적은 인간의 일과 하늘의 일을 연구하여 그 이치를 역사에 적용하는 것이었다는 사실이 이 글을 통해 분명히 드러난다. '천지조화'의 근원을 연구하는 일이 역사의 목표라는 것은 우리의 현대적 역사학의 관점에서 보면 의외라고 볼 수도 있겠지만, 진량은 역사 연구를 통해서 우주자연의 이치를 이해할 수 있다는 것을 의심하지 않았다. 또 진량은 역사의 연구를 통해서 그 속에 담겨진 인간사의 법칙을 밝힐 수 있다고 믿었다. 이러한 진량의 목표는 중국 역사학의 고전적인 신념을 되풀이하는 것이었다. 주희도 지적하고 있었던 것처럼, 진량은 의심할 나위도 없이 사마천의 신념을 계승하고 있었던 것이다.

진량은 역사의 연구를 통해 인간사의 변화 속에 담겨진 이치를 탐구하고자 하는 보다 역사철학적인 문제의식을 갖고 있었다. 과거의 역사를 통해서 정치적 혼란과 통일의 경과를 추적하고, 정치에 있어서 도덕과 힘의 작용과 의미에 대해 탐구하는

것이 그의 관심이었다. 그 결과 얻어진 인간에 대한 이해, 시간에 대한 통찰은 궁극적으로는 현재를 이해하고 미래의 방향을 정립하기 위한 도구로 활용할 수 있다 는 신념을 그는 표명한다.

주희에 있어 역사란 인간의 투쟁의 역사로서, 삼대 이후의 역사는 ‘도’의 쇠퇴의 역사일 따름이었다. 따라서, 주희는 역사를 통해 인간과 사회 변화의 객관적 법칙을 도출해내는 데에 관심을 기울이지 않는다. 주희에게 있어서 역사란 인간이 자신을 비추어 보는 거울로서만 의미를 가진 것이었다. 역사를 통해 인간이 적극적으로 배울 수 있는 것은 없다. 적극적인 진리의 교사는 역사가 아니라 ‘경서’였기 때문이다. 주희는 역사가의 임무가 역사의 객관적 법칙을 밝히는 것이 아니라, 인간의 행위의 잘잘못을 엄격하게 가려내고 읽는 자이게 도덕적 교훈을 심어주는 윤리교과서를 작성하는 것이라고 생각했다.

주희와는 달리 진량은 역사가 직접 ‘도’를 체현하는 과정이라는 생각을 갖고 있었기 때문에, 역사를 단지 이상시대의 퇴화과정이라고 보는 「도학」의 입장에 반대하였다. 그리고, 진량은 ‘도’에 대한 주희의 형이상학적 관점에도 반대한다. 진량은 ‘도’가 역사와 현실을 떠나 존재할 수 없다고 보기 때문이다. “道라는 것은 形氣, 즉 구체적 사물의 바깥에 존재하는 것이 아니다.”라고 진량은 말한다.

“도는 形氣, 즉 사물의 바깥에 동떨어져 존재하는 것이 아니라, 언제나 사물 속에서 활동하는 것이다. ...천하에 ‘도’와 분리된 사물이 존재할 수 있는 것은 아 니기 때문이다. (『진량집』, 권9, 「勉彊行道大有功」, pp.100-101)

여기서 진량은 사물을 ‘도’와 분리되어 존재하는 것이 아니다라고 선언한다. 현실이나 역사적 사건 바깥에 ‘도’가 추상적으로 존재하는 것이 아니다라고 할 때, 진량의 ‘도’는 주희의 선형적 ‘도’와 전혀 다른 실질을 가지는 것이었다. 주희도 「有物有則」, 즉 하나의 사물에는 반드시 하나의 원리로서의 ‘도=리’가 내재한다는 확고한 논리를 유지한다. 그리고, 사물을 구성하는 ‘기’와 사물의 본질을 결정하는 ‘리=도’가 분리될 수 없다라는 ‘이기불리’의 관점을 확고하게 유지한다. 이념상 현실성, 세간성을 중시하는 주희의 입장에서 볼 때, ‘도=리’가 현실과 분리될 수 없다는 점에 서 주희의 철학은 불교와 도교의 초월적 ‘도’ 이해를 극복하는 면이 있지만, 필자가 다른 곳에서도 지적한 것처럼, 주희는 ‘도=리’의 초월적 선재성을 논리적으로 인정하지 않을 수 없는 모순에 빠지고 말았던 것이다.⁹⁾

진량은 주희에 비해서는 더욱 유교의 세간성, 현실성에 무게 중심을 두는 사상적 입장을 견지하고 있었다. 따라서, 그의 '도' 이해는 철저하게 현실적인 관점에서 주장되고 있었고, 따라서, 주희가 '도'의 현실성을 강조하면서도, 다시금 '도'의 초월성을 상정할 수밖에 없었던 논리적 함정을 정확하게 이해하고 있었던 것이라고 생각 한다. '도'가 사물과 분리될 수 없다는 진량의 주장은 틀림없이 주희의 '도'가 지닌 양면적 성격을 전제로 하고 있었을 것이다. 그리고, 진량은 논리적으로나 실질적으로나, '도'가 사물과 분리되어 존재할 수 없다고 보았기 때문에, 주희의 '도' 이해가 진정한 유교의 정신에서 벗어나 있었다고 생각했던 것이다.

2. 진량의 도통론 비판: 역사학적 관점

사물과 '도'가 분리될 수 없다는 진량의 주장은 그의 문집 전 편에 걸쳐 반복되는 중요한 주제중의 하나였다. 나아가 '도'에 관한 그의 관점은 궁극적으로는 유교적 성인의 경전에 대한 신념으로 연결되고, 이단 종교로서 불교에 대한 비판에 있어 기본 관점으로 작용하기도 한다. 진량은 30세(건도 8년, 1172년)에 쓴 한 편지 글에서 '도'에 관한 종합적 논점을 개진하고 있다.

“...세상의 학자들은 형체가 없는 영역에 마음을 빼앗기어, 그러한 영역에 대한 견해를 오히려 탐견이며 견식이 있는 것이라고 생각한다. 따라서, (유가의) 격물 치지를 주창하는 학문은 성인께서 천하의 후세 사람들을 불쌍히 여겨 하나도 숨김없이 글로 남겨 놓은 바이다.

(『진량집』 권27, p.319)

“형체가 없는 영역에 마음을 빼앗긴다”는 것은 불교 및 도교적 형이상학에 관심을 기울이는 학문을 지칭한다는 것은 의심할 나위가 없다. 그들이 얻은 지식이라는 것은 전혀 현실적 기반이 없는 것임에도 불구하고, 그들은 오히려 그들의 지식이 고상한 차원의 것이라고 역설적인 항변을 늘어놓는다. 진량은 불교로 대표되는 비 현실적 피안을 지향하는 관심을 단호하게 부정한다. 그리고 그 대안으로서, 전통적 유교의 학문적 관심을 “격물치지의 학문”이라고 말한다. 진량의 이런 주장은 사실 주희 계통에서의 불교 및 도교 비판의 논점을 그대로 옮겨놓은 것이 아닌가 싶을 정도로 유사한 점이 있다. 청장년기의 진량의 학문적 관심은 기본적으로는 정주학

9) 참고, 「주희와 도교」, (『종교학 연구』 16집, 1997, 서울대 종교학과) pp.100-106 참조

의 범주를 크게 벗어나고 있지 않았다는 것을 우리는 위의 인용문에서 충분히 살필 수 있다. 이정의 학문적 전통을 이어받았던 진량의 초기의 지향은, 일상성과 세간성을 강조하는 유교적 학문 방향을 극단적으로 밀고 가는 현실중심주의로 인해 나중에 점차 주희의 초월주의에 대한 비판으로 발전되었던 것이라고 보는 판단이 가능하다. 물론 그러한 그의 현실중심적 사유의 맹이는 짧은 시절의 진량의 글 속에서 충분히 제시되고 있었던 것도 사실이다.

“유교와 불교의 ‘도’는 판연히 구별되는 두 개의 길이다. 그래서 이것이 옳다면 저것은 틀린 것이며, 이것이 틀리다면 저것이 옳다. 불교에 빠진 사람은 바로 이렇게 말한다. ‘그것이 가르치는 도는 우리 유교가 미칠 수 없는 것이다’라고. 또는, ‘그 정밀한 바를 살피면, 서로 아무런 차이가 없이 완전히 일치한다’라고. 때로 고명한 지식을 가졌다는 사람은 이렇게 말한다. ‘유교와 불교의 깊은 곳을 살피면 그 차이는 극히 작은 것이다’라고. 이런 주장들은 모두가 불교에 빠지고도 스스로 그 사실을 알지 못한데서 나온 것이다. ...세상의 소위 고명한 선비라 할지라도 왕왕 그 가운데에 빠져서 스스로 벗어날 줄 모른다. 사람의 마음을 해치는 불교의 폐해는 전국 시대의 양주나 묵적의 그것을 훨씬 능가한다.”

(『진량집』, 권 27, 「여옹중실」, p.319)

이단, 그 중에서도 불교를 비판하는 진량의 어조는 신유학자들의 불교 비판의 연장선상에 있다는 사실이 충분히 인정될 수 있다. 유교 정통론적 관점에서의 불교에 대한 비판이라는 사실만을 살펴볼 때에는, 진량과 주희는 분명 공유될 수 있는 시각을 가지고 있었다. 그러나 진량은 주희 보다 한발 더 나아가, 초월적인 관심을 불교와 공유하는 「도학」의 입장조차도 정통적 유교의 가르침에서 벗어나 있는 사상이라고 비판하고 있었다는 사실이 흥미롭다. 진량은 ‘도’가 시종일관 현세적, 현실적 삶의 영역을 벗어나지 않는 것이라고 강조한다: 이론적으로 볼 때, 천도와 인도를 포괄하는 것이 ‘도’의 본질이라면, 진량의 주장 자체도 일종의 극단론으로서 비판받을 수 있는 소지는 있다. 주희의 진량에 대한 비판은 진량의 그런 극단론에 대한 비판이라고 이해될 수 있는 면도 있었다. 주희의 관점에서 보자면, 궁극적 표준으로서의 ‘도’를 현실의 일상사에만 묶어두려는 진량의 현실주의는 자칫, 도덕의 표준을 인간사의 현실에서 찾으려는 도덕적 상대주의 내지 회의주의로 빠질 수 있는 위험을 내포한 사상이라고 보였을 것이다.

하여튼 진량은 ‘도’를 인간의 일상사를 벗어난 초월의 영역에서 찾고자 하는 모

든 시도를 부정한다. 그가 ‘高明之士’라고 부르는 인물은 불교적 초탈을 논하는 인사들뿐만 아니라, 육상산 계통의 직관주의, 그리고 주희 계통의 형이상학적 심성론자를 포함하는 대단히 폭넓은 개념이라고 볼 수 있다. 그렇다고, 진량이 ‘도’의 궁극적 가치표준으로서의 지위를 부정하는 것은 아니었다. 다만, 진리란 추상적인 것이 아니라 구체적 사물의 진리(‘何物非道’)라는 경험론적인 관점에서 그는 유교의 ‘도’를 이해했던 것이다. “이 천하에 있어서 어떤 사물에 ‘도’가 깃들어 있지 않겠는가? 천 가지의 길이 있고, 만 가지의 궤도가 있어도 (그 ‘도’는) 구체적 사물에 있어서의 원리이다.”(p.319) 진량은 ‘도’가 구체적인 인간의 사회생활 내부에 작용하는 근본적 생활원칙이라고 보았다. 구체적으로 인간의 삶을 지도하지 못하는 ‘도’는 무용하다. 진량의 ‘도’는 그런 의미에서 보편성과 역사성을 동시에 갖춘 궁극 개념, 역사성과 보편성이 통일된 전체로서의 ‘도’ 개념이라고 이해할 수 있다. 여기서 자연스럽게 진량의 도 개념과 역사학이 결합되는 점을 발견할 수 있다.

도가 일상을 벗어나지 아니한다는 주장, 나아가 천하의 사물 중에 도가 깃들지 않은 것이 없다는 주장은, 시간의 관점에서 보자면, 인류의 역사에서 도는 언제나 존재해왔다는 관점으로 발전할 수 있다. 그리고 그러한 관점에서 진량은 삼대 이전의 역사는 ‘도’가 상실된 역사라고 이해하는 주희의 「도통사관」에 대한 강력한 의문을 제기하였다. 1184년 이후에 쓰여진 한 묵비명에서 진량은, 1160년대 이후의 남송 사상계의 주류로 등장한 ‘道德性命之學’에 대한 이의로서 그들의 도덕적 관점의 ‘도’와 ‘역사’의 이해를 비판하고 있다. 그 글에서 진량이 언급하는 「도덕성명지학」이란, 장식, 여조겸, 주희로 대표되는 「도학」의 입장을 지칭하는 것이었다. 거기에서 진량은 이렇게 쓰고 있다.

“태초 이후에 성현들이 계속해서 나타나 도의 정통(도통)이 날로 분명히 밝혀졌다. 그 이후 비록 치관이 교차하여 발생하였지만, ‘도’는 하루라도 이 천하에서 사라진 일이 없었다. 그렇다면, 전국시대와 진한시대 이후에 일천 오백년간, 이 ‘도’는 도대체 어디에 있었는가? 그리고 그 사이에 누구하나 도를 이해하는 사람이 나타나지 않았고, 또 성현이 다시 일어난 것도 아니라면, 천하는 ('도'의 힘이 아니라) 인간의 지력에 의존하여 유지되어 온 것이 되며, ‘도’는 마침내 전해지지 않은 신비한 물건이 되고 만다. 그러면, 유자들은 어디에서 그 ‘도’를 얻었다는 말이며, 그것으로 인해 자신들을 높이고 천하에 홀로 설 수 있다는 말인가?”

(『진량집』, 권 36, 「錢叔因墓碣銘」, p.484)

「도학」, 특히 주희의 도통론에 입각한 역사 이해에 따르면, 공자-중자-맹자-자사 이후의 천 오백년의 역사, 즉 진량이 전국에서 진한 이후라고 부른 시대는 성인의 '도'가 상실된 암흑시대였다. 주희는 앞에서 언급한 『계미수공주찰 1』 이후 「중용장구서」에 이르는 수많은 글에서 그의 그러한 “도통사관”을 되풀이해서 강조하였다. 그리고, 그의 역사 이해는 『원사』의 편찬자에 의해 정통적 「도학」의 기본 관념으로 확고한 이데올로기적 지위를 확보한다. 진량은 이러한 「도학」파의 '도'의 전승사에 입각한 역사 이해에 전혀 동의할 수 없다고 보았다. 만일, 그 천 오백년간 '도'가 사라졌다면, 그들(=도학파)은 어디서 어떻게 '도'를 발견하고 계승할 수 있었다는 말인가? 그 천 오백년간 아무도 '도'를 발견하지 못했다면, 왜 그들만이 그토록 뛰어날 수 있다는 말인가? 진량이 보기에 「도학」의 주장은 전혀 '도'의 참된 성질을 이해하지 못한데서 나온 것일 뿐이었다. 그들이 찾았다고 주장하는 '도'는 사실 참된 성현의 '도'가 아닐지도 모른다. 나아가 진량은 '도'를 신비화시키는 「도학」적 입장을 강하게 반대한다. 앞에서 본 것처럼, '도'를 신비한 妙物이라고 보는 입장은 이단적인 관점이라고 하면서 진량은 오히려 주자학적 관점을 이단시한다. 참된 유가의 도는 인간의 일상 생활과 분리될 수 없고, 단 한 순간이라도 현실 생활을 벗어나는 것이 아니기 때문이다. 도가 사라졌는데도 천 오백년이나 이 세상이 존재할 수 있었다면, 도가 존재하지도 않은 상태에서 공허한 사물만이 이 세상을 떠받치고 있었다는 논리가 되지 않는가? 그렇다면, 「도학」에서 주장하는 '도'는 결코 성현의 진실한 '도'가 될 수 없다.

여기서 중요한 점은 진량에 있어서 '도'는 분명 역사와 현실을 뒷받침하는 원리적 근거라는 사실이다. 진량의 현실주의는 결코 '도'의 진리성 자체를 부정하는 논리로 발전하지 않는다. 모든 사물이 '도'를 담고 있다는 주장, 그리고 '도'가 사물을 떠나서 존재할 수 없다는 주장은, '도'가 특별한 사람들, 다시 말해 스스로 도의 정통적 계승자로 자임하는 「도학」파의 전유물로 이해되어서는 안 된다는 사실을 주장하기 위한 논리적 전제라고 이해될 수도 있다. 진량 역시 '도'가 보편적인 진리라는 점을 인정한다. 그러나 그 '도'는 대단히 구체적이고 역사적이다. 역사적 현실을 떠난 '진리'는 진량에게 있어서는 '도'가 아니다. 그런 의미에서 '진리는 역사적이다'라는 명제는 진량의 '도'론, 즉 그의 진리관의 핵심을 정확하게 지적하는 것이라고 말할 수 있을 지 모른다. 그런 '도'는 누구의 전유물일 수 없다. 위의 인용문에서 이어지는 논의에서 진량은 '도'를 발견하는 것이 누구에게나 열려진 가능성이라는 사실을 주장한다. '도'는 언제나 존재해 왔으며, 역사를 통해 관통하고 있는 것이지

만, ‘인간 마음의 위태로움(人心之危)’으로 인해 ‘도’가 분명히 파악되지 않을 뿐이라는 것을 진량은 강조하고 있다. 그렇다면, 인간의 마음의 위태로움을 극복하고 굳건히 지킬 수 있는 정신력을 갖춘 사람이라면, 누구든지 ‘도’를 발견할 수 있다. 그래서 어떤 의미에서건 수양이 요구된다. 진량이 말하는 수양은 주희의 수양과 물론 그 취지를 달리한다. 그리고 또 다른 글에서 그는 이렇게 쓰고 있다.

“공자와 맹자는 천하의 성인 혼인으로서, 춘추 전국의 난세를 살았다. 그러나 그들은 그들의 ‘도’를 펼쳐 백성을 도탄에서 구해내지 못하였다. 왜냐하면, 그들은 제왕의 지위를 가지지 못했기 때문이었다. ... 한편으로는 한나라와 당나라의 義는 삼대의 정통을 잇기에 부족하다고 말하면서, 또 다른 한편으로는 삼사백년 간 지속되는 왕조의 기업을 순전히 인간의 지력만으로 유지할 수 있다는 최근의 世儒들의 주장을 들을 수 있다.” (『진량집』, 권3, 「문답 상」, p.34)

진량의 논지는 다음과 같다. 공자나 맹자 같은 성인이라 할지라도, 천자가 되어 나라를 다스릴 수 있는 천명을 받지 못한다면, 진정 백성을 도탄에서 구원할 수 없다. 결국 천명을 받아 천하를 통일하고 백성을 도탄에서 구하기 위해 한나라와 당나라를 일으킨 유씨나 이씨의 공적이 고대의 성왕이라 일컬어지는 湯王 武王의 공적에 결코 뒤지지 않는다. 그런데도 世儒들, 즉 「도학」적 의리론에 사로잡힌 유자들은 도덕적 관점을 버리지 못하고 漢나라와 唐나라가 三代의 이상시대에 미치지 못한다고 주장한다. 그리고 그들은 한당의 시대에는 ‘도’가 이 세상에서 멸실되었다고 주장한다. 그렇다면, 중국 역사의 경험을 돌아켜 볼 때, 보통 3-4백년간 지속되는 한 왕조의 지속은 ‘도’의 뒷받침 없이 나아가 천명의 뒷받침 없이 순전히 인력만으로 가능하다고 보아야 할 것인가. 진량은 도의 근거 없는 현실은 존재하지 않는다고 이해한다. 따라서, 도의 근거 없는 역사의 창조를 역시 인정하지 않는다. 진량은 도와 현실이 분리될 수 없다는 확고한 신념을 가지고서 「도학」의 도덕적 역사해석에 반대한다.

그러나, 우리는 결코 진량의 주장이 반드시 옳다고 보지는 않는다. 왜냐하면, 진량의 논리는 자칫 현실적으로 존재하는 정치 권력의 도덕적 정당성을 당연히 인정해야 한다는, 파시즘의 논리로 흐를 수 있는 위협이 내포되어 있기 때문이다. 주희의 진량 비판은 분명 진량의 역사 해석에 담겨 있는 무비판적 현실 긍정의 위험에 대한 것이었다고 이해해야 한다.

하여튼, 진량은 현실적으로 천하를 통일하여 정치적 안정을 가져다주지 못하는

약체 정권의 무능력으로 인해 중화의 위기가 초래되었다고 믿었다. 그리고 의리론적 관점에 사로잡혀 현실의 문제를 타개하는 올바른 방향을 제시하지 못하는 ‘고명 인사’, 혹은 ‘세유’의 공리공답이 현실의 정치적 경제적 위기를 가중시키는 역할을 한다고 그는 확신하였던 것이다. 따라서 그는 이렇게 말한다. “世儒의 의론이 깨어 지지 않으면, 성인의 도가 결코 밝혀 지지 않을 것이며, 천하의 난리는 결코 멈추지 않을 것이다. 슬프도다. (世儒之論不破, 則聖人之道無時而明, 天下之亂無時而息矣. 悲夫.)”(동상)