20세기 초 한국 儒者의 時代認識

- 石谷 李圭晙의 '正心' 해석에 대한 역사적 고찰 -

姜 智 恩 *

1. 序論
2. 儒學과 20세기 초 한국 사회
  1) 儒學의 가치에 대한 異見들
  2) 문제의 초점: 聖人의 道에 대한 믿음
3. 經書硏究의 의미
  1) 聖學이라는 관건
  2) 현실의 난관: 배타성 그리고 충돌
4. 李圭晙의 '正心' 해석의 의의
  1) 동아시아 경학사에서의 위치
  2) 한국 학술사의 문제
5. 結論

1. 序論

石谷 李圭晙(1855~1923, 字: 叔玄)은 의학을 연구하고 이를 임상에서 사용한 醫者인 동시에 경서를 폭넓게 연구한 儒者이다. 이규준의 의학 편저인 『醫鑑重磨』와 扶陽醫學 즉, 인체 내의 陽을 강화해야한다는 학설은 일찍이 한의학계의 주목을 받았다.[1] 그 후에, 이러한 의학사상을 건립하게 된 사상적 배경을 밝혀

* 國立臺灣大學 國家發展硏究所 助理敎授.

1) 李圭晙의 문집인 『石谷散稿』의 번역작업도 한국한의학연구원의 주도로 이루어졌다[(권오민 외, 2009 「石谷 李圭晙의 『石谷散稿』 번역 연구 Ⅰ·Ⅱ」 『大韓韓醫學原典學會誌』 22-3(통권 46호)]. 이 논문은 『石谷散稿』의 번역뿐 아니라 이규준의 생애 및 저술에 대한 전

낼 필요성이 대두되면서 그의 유학사상에 대해서도 연구가 진행되어 왔다. 많은 임상 한의사들이 부양의학이론에 근거하여 의학적 실천을 진행하고 있음에도 불구하고, 그의 부양의학의 철학적 배경에 대한 연구는 부족했다는 반성과 필요에 의한 것이었다.[2)]

본고는 이규준의 『經髓三篇』(1923年 刊本, 서울대학교 규장각한국학연구원 소장)의 '正心' 해석의 진정한 의미를 밝히고자 하는 것이다. 이규준의 정심 해석이 가지는 의의에 대하여 虛와 대비되는 實을 강조한 주석이라고 분석한 연구가 있었으나 본고는 이에 대해 비판적 견해를 제출하고자 한다. 조선 유학의 전성시대에 성행하였던 토론의 주제들이 모두 '공리공담'에 불과하였다고 하여 '虛'자로 귀결되던 식민지시대에, 이규준은 다른 국학자들과 마찬가지로 '實'을 추구하였으며, 그의 주석 또한 이러한 생각을 반영한 것이었을까? 아니면 다른 의미를 부여해야만 하는 것일까? 다음과 같은 광범위한 고찰을 통하여 이를 확인할 것이다.

첫째, 그의 經義를 밝히려는 신념은 어떠한 역사적 사회적 배경에서 형성된 것인가를 확인할 것이다.

둘째, 正心 해석에 대하여, 동아시아 경학사(중국 및 일본의 예) 및 한국 경학사 상의 주석들과 비교하여, 동아시아 註釋史에서 그가 말하고자 하는 내용이 차지하는 위치를 확인할 것이다.

이상의 고찰은, 20세기 초 한국의 유자들이 품었던 문제의식과 그에 대한 해답의 모색이라는 배경 위에서 이규준의 '正心' 해석을 연구하는 것이다. 식민지시대 전통 지식인들의 시대인식과 그들의 학술과의 관계를 규명하는 작업의 일환이 될 것으로 생각한다.

반적인 소개와 더불어 그와 교류한 인물에 대해서도 언급하고 있어 이규준의 생애의 전체상을 파악할 수 있게 한다. 그의 유학관련 저술에 대하여는, 성호준의 일련의 연구에 의해 이미 상당 부분 자세한 논의가 이루어졌다. 성호준, 2012a「儒醫 李圭晙의『大學』理解」『퇴계학논총』20; 2012b「조선후기 儒醫 李圭晙의 心에 관한 硏究」『동양문화연구』9; 2014「儒醫 李圭晙의『中庸』이해」『동양문화연구』19 등이 있다. 2009년에는 출신지역 소재 포항시립도서관의 분관으로서 동해석곡도서관이 개관되었고, 2014년에는 포항을 빛낸 인물에 선정되어 관련 학회가 열린 바 있다.

2) 권오민 외, 위의 논문, 162면.

2. 儒學과 20세기 초 한국 사회

1) 儒學의 가치에 대한 異見들

국권을 상실하게 된 1910년 이래로, 우리 사회에서는 전통 지식인들의 학술적 편향성에 대한 통렬한 비판이 진행되고 있었다. 예를 들면, 1910년 8월 『대한매일신보』의 논설은 "우리나라의 학술사상은 옛것만 지키고 변할 줄을 알지 못하여 거벽이라 칭하던 큰 선비는 다 쓸데없게 된 풍월이 놀라고 화조가 근심하는 싯구역지를 오히려 읊으며, 지략이 있다고 칭하던 경륜재사는 글자나 새기는 작은 재주에 불과한 헛된 문구를 오히려 뱃속에 품었"다고 하여[3] 조선시대의 학술사상이 이미 무용지물이 되었는데도 이를 붙잡고 있는 유자들을 비난하였다. 신채호는 조선시대 유자들의 학술적 편향성을 지적하여 "이조 이래로 유교를 尊尙하여 500년 동안이나 서적은 사서오경이나 사서오경의 되풀이요, 학술은 心·性·理·氣의 강론뿐이었나니, 이같이 단조로 진행되는 사회가 어디 있느냐?"라고[4] 하였다. 위의 두 인용문은 공통적으로 조선의 유학자들은 변화에 발 빠르게 대응하지 못하고 무용하게 된 낡은 학문만을 답습한다고 지적하고 있다.

그런데 위의 두 기사가 각기 발표된 1910년과 1928년의 사이인 1923년에 『大學』, 『中庸』과 『禮記』의 「禮運」에 대하여, 이규준이 중국의 주석들과 자신의 주석을 함께 편집한 『經髓三篇』이 발간되었다. 사회 구성원들이 유학의 유용성을 대대적으로 회의하고 부정하던 이 시기에 이규준은 왜 경서의 주석 연구에 매달렸던 것인가. 『經髓三篇』의 앞부분에 실린 「經髓三篇總論」의 다음과 같은 내용에서 이규준의 생각은 위의 두 인용문과 다르다는 것을 확인할 수 있다.

> 옛날에 공자가 『詩』와 『書』를 산삭하고, 『禮』와 『樂』을 논하고, 『周易』을 찬하고, 『春秋』를 찬수하여 제자에게 주어 후세를 가르쳤다. 그 수단은 道德仁義였고, 그 사업은 修身齊家治國平天下였고, 그 요령은 下學而上達이었다. 그러므로 『詩』와 『書』는

3) 『대한매일신보』 1910.8.28. 논설 「학술사상의 변환」(표기법은 인용자가 현대식 표기법으로 전환하였다).

4) 단재신채호선생기념사업회 편, 1979 「문제없는 논문」 『단재신채호전집 하』, 형설출판사, 156면(『조선일보』 1928.1.1).

> 政治의 학문이고, 『儀禮』는 敎化의 학문이며, 이들은 모두 人道에 관한 것이다. 周易은 政治敎化가 나오는 곳 즉 天道에 관한 것이다. 『春秋』는 政治와 禮敎를 실제로 증험한 것이다. 孔子가 沒하자 微言이 나타나지 않게 되었고, 공자의 칠십 제자가 죽자 學術이 분열되고, 文詞는 더욱 성해졌으며 禮樂이 강구되지 않게 되어, 道가 끊어지고 五經이 의미 없이 되어 버린지, 아아, 이미 이천년이 되었다. 窮하면 변화하게 되고, 변화하면 통하게 될 날이 멀지 않은 것이다. 그렇다면 어떻게 해야 마땅한가? 배우는 이는 博約을 알아야 할 것이다. 공자가 말씀하기를, 文을 널리 배우고 禮로써 자신을 단속하면, 도리에 어긋나지 않을 것이라고 하였다.[5]

위의 인용문에 나타나듯, 이규준은 경서를 정치와 교화에 관한 학문이라고 보았다. 구체적으로 그는 경서를 '정치와 교화에 대하여', '정치와 교화가 나오는 근원에 대하여' 설명한 것이라 하였다. 그래서 經義를 정확하게 파악하는 것은 단지 학술적인 행위만이 아니라 당시의 정치적 난관을 돌파할 근본적인 방법이 된다고 보는 것이다.

그의 이러한 생각은 중국 경학사에 있어서의 經今文學家의 通經致用의 설에 근접한 것이다. 즉 공자를 위대한 정치사상가로서 존숭하며, 육경은 공자의 정치사상이 담긴 글이라는 생각이다.[6] 周予同은 경금문학의 입장에 있던 皮錫瑞의 『경학역사』에 주석을 하고 서문을 썼는데, 그가 서문을 쓴 1928년의 중국은 "打倒孔子"와 "廢棄經學"의 구호가 난무하던 시대였다.[7]

즉, 당시의 중국과 한국사회는 전근대 시대의 병폐와 근대화에 실패한 책임을 전통 학술과 그 담당자들에게 묻고 이 학술에 대한 전반적인 혁신이나 폐기를 요구하는 중이었다. 유학적 전통이 서양과 일본의 침입을 맞아 무기력을 실감하던 이러한 배경 하에서, 중국과 한국의 일부 전통지식인들은 정치가로서의 공자

---

5) 李奎晙, 『經髓三篇』「經髓三篇總論」(1923, 서울대학교 규장각한국학연구원 소장, 迎日: 石谷齋) "昔者孔子, 删詩書, 論禮樂, 贊周易, 修春秋, 以授弟子, 以詔後世. 其術道德仁義, 其功修身齊家治國平天下, 其要下學而上達, 故詩書者政治之學也, 儀禮者敎化之學也, 皆人道也. 周易則政治敎化之所自出, 乃天道也. 春秋乃政治禮敎之證案也. (중략) 孔子沒而微言隱, 七十子死而學術裂, 文詞益盛而禮樂不講, 斯道失傳五經糟粕, 嗚呼, 殆二千年矣. 窮則變, 變則通, 其將不遠乎. 然則當如之何. 曰學者當知博約. 子曰, 博學於文, 約之以禮, 亦可以弗畔矣夫."

6) 경금문학에 대한 이러한 설명은 매우 간략한 설명에 불과하다. 자세히는 皮錫瑞(周予同 注釋), 2004 『經學歷史』, 北京: 中華書局에 실린 주여동의 序言 참조.

7) 위의 글, 5면.

를 되새겨, 공자의 정치사상을 통하여 사회의 문제점을 해결할 수 있다고 생각하였던 것이다.

2) 문제의 초점: 聖人의 道에 대한 믿음

그런데 당시 사회의 많은 이들, 더군다나 유자들조차도 성인의 도가 실현될 수 있다고 믿지 않는다는 것, 이것이 이규준의 문제의식이었다. 그는 「經髓三篇總論」의 뒤에 실린 「古本庸學原委」에서 다음과 같은 분석을 하고 있다.

> [『대학』, 『중용』] 두 편은 원래 『예기』 중에 들어있었다. 漢代에 鄭氏(鄭玄)의 注가 있고, 唐代에 孔氏(공영달)의 正義가 있다. 唐을 거쳐 宋에 이를 때까지는 그를 그대로 따르고 다른 견해가 없었다. 河南 程氏가 처음으로 [『대학』, 『중용』] 두 편을 따로 드러내어서 배우는 이의 要領을 제시하였는데, 그러면서 본문의 순서를 바꾸며 의리와 旨趣를 논하였다. 紫陽(주희)이 정씨의 뜻에 의거하여 『장구』를 지었는데, 채집하여 본문의 내용을 늘리거나 분석하여 추론하거나 하였다. 그 요점은 性과 天道에 대해 이해하는 것을 제일 먼저 해야 할 일로 삼고, 만물에 대해 궁구하는 것을 첫번째 과정으로 하고, 心과 性을 理와 氣의 二物로 하였으며, 仁과 恕를 각기 敬과 義와 같은 길로 설명하여, 어둡고 흐릿하여 분명치 않아 무슨 뜻인지 알 수 없게 되었는데, 이것이 宋學의 대략이다. 『영락대전』이 편찬되어 令典에 기록되자 한학이 마침내 쇠퇴하였다. 이때 이후로 경서를 공부하는 이들은 책을 펴면 모두 큰 바다에 배를 띄우고 어디로 갈 지 모르는 것처럼 망연자실하여 聖人의 事業은 학문을 통하여 이를 수 있는 것이 아니라고 말하였다. 그들이 행하는 학문이란 것은 암송과 표절에 불과하였고, 詞章과 名利에만 몰려들었다. 聖人의 道가 회복되지 않은 데에는 참으로 이유가 있는 것이다. 乾隆年間에 이르러 古本을 다시 인간하여 반포하니, 漢學이 점차 흥하였다.[8]

위의 인용문에 의하면, 이규준은 주희가 『장구』를 지으면서 古本 『대학』을 변

8) 李圭晙, 『經髓三篇』 「古本庸學原委」 "二篇舊在禮記之中. 漢有鄭氏注, 唐有孔氏正義, 歷唐及宋, 式遵無貳矣. 有河南程氏始表出二篇, 以示學者之要領, 間復改易次序, 論議義趣, 而紫陽因之著爲章句, 或采輯而增之, 或分析而演之. 其要以性與天道爲先務, 以窮盡萬物爲初程, 心性爲理氣二物, 仁恕爲敬義同途, 杳冥恍惚不可窺測. 此宋學之大較也. 洎于永樂編輯, 著爲令典而漢學遂廢矣. 自是之後, 讀者開卷, 莫不茫然自失如大洋汎舟, 莫知所適, 便道聖人事業非學可及. 其所爲學不過記誦剽竊, 駢趨於詞章名利之場. 聖道不復, 良有以也. 至乾隆中, 複印頒古本, 而漢學稍興焉."

경하고 이를 분석하여 이론화한 것에 대하여 비판하고 이를 宋學의 특징으로 규정한다. 이로 인해 경서를 제대로 이해하기 어렵게 되어 성인의 도가 실현하기 어려운 것으로 여겨지게 되었다는 것이다. 이규준은 이러한 송학에 대비되며 출현한 것이 바로 한학이라고 설명하고 있다. 아래의 글을 통하여 이규준의 생각을 더 알아보고자 한다.

> 나는 『장구』를 읽을 때마다 의심이 생겨, 몇 년 동안 고심하여 함부로 자기 견해가 생겨, 성인은 사람을 가르침에 있어서 반드시 작은 것을 먼저하고 큰 것을 나중에 하며, 가까운 것으로 말미암아 먼 데에 이르므로, 『대학』은 下學만을 말하고 天道는 말하지 않으며, 『중용』은 上達에 대해 알려주고 그것으로 人事를 망라하였다. (중략) [이렇게] 순서대로 나아가면 성인의 도는 모두 학문을 통하여 이를 수 있는 것이라고 여기게 되었다. 그러나 도움 받을 서적이 없이 혼자서 분투할 뿐이었다. 다행스럽게도 漢學이 동래하여 『사고전서』의 古本注를 볼 수 있게 되어 그 귀착되는 취지를 보니, 천년이 새벽 하나 사이인 듯하였다. 나는 비로소 감히 내 생각이 크게 잘못되지 않았다고 믿게 되었다.[9]

위의 인용문에 나타난 이규준의 생각은 다음과 같이 분석된다.

첫째, 성인의 도는 작고 쉬운 것부터 시작하여 크고 어려운 것에 이르는 순서로 배워야 하며, 이것이 『대학』, 『중용』을 공부하는 요점이다. 학자들이 이렇게 순서대로 수행한다면, 학문을 통해 성인의 도에 이를 수 있다는 사실을 깨달을 수 있다. 그런데, 이것은 주자학과 정면으로 배치되는 생각이며, 주자학에 대한 근본적인 비판인가? 『주자어류』를 단지 몇 장만 넘겨보아도 그렇지 않다는 것을 바로 알 수 있다. 주희는 "下學而上達이 가장 중요하다"고 하였으며, "諸家의 學과 자신의 學을 논할 때마다, 그 요지는 下學을 착실하게 진행하는 것"이었고, 그에게서 학생들은 "단지 下學而上達만을 들었고, 上達而下學은 듣지 못하였다"고 기록하고 있다.[10]

---

9) 위의 글 "愚始讀章句便生疑, 反復有年, 妄自擬議, 以爲聖人教人必先小而後大, 由近而致遠, 故大學但說下學而不言天道, 中庸表示上達而該以人事. (중략) 循序而進. 聖人之道皆可學而至矣. 然坐於無援, 只以自訟. 何幸, 漢學東渡, 得四庫全書古本注, 觀其歸趣, 有如千載隔晨. 愚於是乎乃敢信己見之不大謬也."

10) 黎靖德 편, 『朱子語類』 卷8, 「學二」 "莫如下學而上達也." 및 "每論諸家學, 及己學, 大指要

그런데 왜 주희는『대학』을 주석하면서 활연관통이라는 단계를 언급하여, 학자들로부터 그의『대학』주석이 너무 심원하다는 비판을 받게 된 것일까?[11] 그 이유에 대해 그는 명백한 언설을 남겼다. 즉, 학자는 반드시 원대한 목표를 세워야하기 때문이며, 그럼에도 불구하고 착수할 때에는 반드시 한걸음 한걸음 착실하게 나아가야 하고, 고원한 데에만 마음을 써서는 안 된다.[12] 더군다나『대학』은 초학자가 우선적으로 익혀서 학문의 기본 틀을 정립하는 책이고, 그 후에 익히는 다른 많은 경서의 내용은『대학』8조목의 틀 안에 차곡차곡 쌓이게 되며, 이는 얕은 곳에서 깊은 곳으로, 가까운 데에서 먼 곳으로 나아가는 과정이다.[13]

한편, 이규준은 왜『대학』이 하학만을 말하고 상달은 말하지 않았다는 생각을 고수하는 것일까? 그것은 그가 '初學入德之門'이라는 생각의 기초 위에서『대학』을 이해하고 있기 때문이다. 즉, 그는 주희가『대학장구』처음부분에 인용한 '子程子曰, 大學孔氏之遺書而初學入德之門也'를 기초로『대학』의 위상을 정립하고 있는 것이다. 하지만 경서에 대한 주자학적 정의를 완전히 무시하는 경우, '初學入德之門'이라는 위상은 무너진다. 예를 들면 주자학에 대한 절대적 존중이 존재하지 않고 주자학을 필사적으로 익혀 과거시험에 응시할 필요도 없었던 일본의 이토 진사이의 경우,『대학』의 강령은 초학자와 무관하며 명덕이란 聖人의 덕을 가리키는 말이라고 하였다. 그리고 요임금이나 문왕에 대하여 밝게 빛나는 덕을 지녔다고 묘사한 전거들을 내세우며, 명덕을 밝히는 것은 초학자의 임무로 규정할 수 없는 일이라고 주장하였다.[14]

下學著實." 및 "只聞下學而上達, 不聞上達而下學."

11) 실제로 조선유자 박세당은 이러한 비판으로써 尹拯과의 논변을 전개하였다. 이에 대한 상세한 검토는 강지은, 2011「尹鑴의『讀書記』와 朴世堂의『思辨錄』이 朱子學 批判을 위해 저술되었다는 주장의 타당성 검토(Ⅰ):『大學』의 格物 註釋에 대한 재고찰을 중심으로」『韓國實學硏究』22 참조.

12) 黎靖德 편,『朱子語類』卷81,「詩二」"人之所期, 固不可不遠大. 然下手做時, 也須一步斂一步, 著實做始得. 若徒然心務高遠, 而不下著實之功, 亦何益哉."

13) 위의 책, 卷14,「大學一」"大學是爲學綱目. 先通大學, 立定綱領, 其他經皆雜說在裏許. 通得大學了, 去看他經, 方見得此是格物·致知事; 此是正心·誠意事; 此是修身事; 此是齊家·治國·平天下事.";"自淺以至深, 自近以至遠."

14) 伊藤仁齋,『大學定本』(林本, 東京大學文學部漢籍코너소장본, 天理圖書館406094의 副本) "明德者, 謂聖人之德, 光輝發越, 至於幽隱之地, 遐陬之遠, 莫所不照, 若虞書贊堯之德曰,

둘째, 이규준은 『사고전서』를 통해 漢代의 여러 주석들에 접하였음을 알 수 있는데, 한학과 송학에 대한 구분과 생각도 『사고전서총목제요』를 통하여 정립되었을 것으로 추정된다. 주지하듯이 중국의 經學史는 서한의 금문학, 동한의 고문학, 송학의 세 파로 나누어 정리하는 경우도 있고, 한학과 송학의 두 파, 혹은 시대별로 정리하여 네 파로 나누는 경우도 있다. 그리고 한학과 송학의 두 파로 분류한 대표적인 예는 『四庫全書總目提要』이다.[15] 아래의 글에서 그 대강을 볼 수 있다.

> (兩漢 이래의 중국경학사의) 귀숙처를 요약하자면, 漢學과 宋學 兩家가 서로 승부를 겨룬 것에 지나지 않는다.[16] 한학의 특징은 근거를 가진 것인데, 강학하는 자들은 심오하지 않고 비루하다고 경시하므로, 漢儒만 따르기에는 충분하지 않다. 송학의 특징은 정미한 것인데 독서하는 자들은 공소하다고 홀시하니 역시 宋儒만 따르는 것은 충분하지 않다. 문호의 편견을 없애버리고 각기 장점을 취한다면 私心이 없어지고 公理가 나올 것이며 공리가 나오게 되면 經義가 밝아질 것이다. 經이란 다른 것이 아니라 天下의 公理인 것이다.[17]

중국경학사를 한학과 송학, 두 파의 전개로서 이해하는 것, 문호의 견해만 추구하는 경향을 버려 사심을 없애면 천하의 公理가 나타난다는 것, 그렇게 되면 經義가 밝아진다는 것이 이규준과 『사고전서총목제요』의 공통된 생각이다. 그리고 풍전등화와 같은 시대에 처한 유자 이규준은 경의를 밝혀 공자의 도를 실현

光被四表, 格于上下, 泰誓贊文王之德曰, 若日月之照臨, 光于四方, 是也."

15) 『四庫全書總目提要』나 江藩의 『國朝漢學師承記』 등은 한학과 송학의 두 개의 파로 나누었고, 劉師培의 『經學教科書』의 경우 시대별로 나누어 네 개의 파로 분류하였다(劉師培, 2006 「陳居淵前言」 『經學教科書』, 上海古籍出版社). 주여동은 江藩이나 阮元 등 2파설을 주장한 이들의 학설은 사실상 동한고문학만으로 한학을 설명하고, 서한금문학은 포함하지 않아 완전하지 못하다고 비판하였다(주여동, 앞의 글).

16) 사실상 淸代에 부흥한 금문학과 西漢의 원시 금문학은 다르고, 각 파 자신의 유파구분에서 학자 자신의 사상의 변천에 이르기까지 모두 번쇄한 설명이 필요하다(주여동, 앞의 글, 3면).

17) 『四庫全書總目』 卷1, 經部 「經部總敍」 "要其歸宿, 則不過漢學宋學兩家互爲勝負. 夫漢學具有根柢, 講學者以淺陋輕之, 不足服漢儒也. 宋學具有精微, 讀書者以空疏薄之, 亦不足服宋儒也. 消融門戶之見而各取所長, 則私心祛而公理出, 公理出而經義明矣. 蓋經者非他, 卽天下之公理而已."

함으로써 당시의 난관을 극복할 수 있다고 확신하였다. 그러나 유자 사회에는 성인의 도를 실현할 수 있다는 공통된 인식, 즉 다함께 노력할 수 있는 발판이 없다는 것, 이것이 이규준의 문제의식의 핵심이라고 할 수 있다. 이러한 문제의식에 대한 해답으로 그는 우선 학자들로 하여금 성인의 도를 실현할 수 있다고 믿게 하려고 한다. 그러므로 성인의 도는 배워서 알 수 있는 것이 아니라고 생각하게 만든 주자학의 心性理氣, 仁恕敬義와 같은 잘못을 바로 잡고자 한다. 따라서 주자학의 심성론에 대해 분석하고 비판한 많은 저술을 남긴 것이다.[18] 또 공자 제자들의 사후에 學術이 분열되면서 명확한 경의를 파악하기 어려워졌고 경서는 존재의미를 상실하게 되었다고 인식하므로, 이러한 분열을 타파하고 그 의미를 회복시키기 위해 노력하게 된다.

3. 經書研究의 의미

1) 聖學이라는 관건

이규준은 위와 같은 상황을 극복하기 위한 해답으로 경의를 명확히 밝히려고 하였다. 당시의 상황에서 경의를 밝히는 것이 왜 관건이 되는지에 대하여 그는 다음과 같이 설명하고 있다.

> 아! 經義가 제대로 밝혀지지 않아 學術이 여러 문하에서 각기 다르게 나오고, 각 朋黨이 서로 비방하며, 집안끼리 사람끼리 원수가 되어 다투어, 文이 번성할수록 道는 더욱 어두워지고, 士가 가득한데도 나라는 더욱 혼란해졌다. 佛家나 蘇軾, 申不害나 韓非같은 자들에게 비웃음을 당할 만한 지경에 이르렀으니, 이것이 어찌 聖人이 經을 지은 本意이겠는가? [나는] 斯文이 어두워지는 것을 진심으로 슬퍼하여, 근본을 돌이킬 것을 생각하였다. 우선 『庸學』의 古本을 취하고 주는 정씨(정현)의 注를 主로 하되 작은 결점이 있는 부분은 주희의 『章句』의 설로 보충하며, 그래도 미진한 부분은 다시 나의 견해를 붙였는데, 모두 簡約하게 하는 것에 힘써서 읽는 사람들이 힘써 사고할 수 있도록 하고자 해서이다.[19]

---

18) 특히 『석곡심서』에는 주자학에서 心과 性을 理, 氣의 二物로 나누어 분석한 부분에 대하여 전적으로 논한 글이 많이 수록되어 있는데, 특히 「猥筆論」, 「原證」, 「性問」 등의 문장은 그가 주희 저작에서의 심성설의 변화 과정을 분석적으로 연구하였음을 보여준다.

즉 그는 앞에서 말한 공자 제자들에 의해 공자 사후 시작된 학술의 분열과 혼란이 당시의 사회에도 공통적으로 존재한다고 여긴다. 경전의 뜻이 명확하게 밝혀져, 서로 다른 견해를 주장할 여지가 없다면 문제가 해결될 것이므로 이를 위해 그는 경의를 밝히려는 것이다. 그의 방법은 문호의 견해를 타파하여 공자의 도를 회복하는 것이며, 이는 문호를 타파하여 천하의 공리가 출현하도록 해야 한다는 「사고제요」의 제안과 일맥상통한다.

그러므로 이규준은 문호의 견해를 고집하는 유자들을 엄격하게 비판하는 한편, 그러한 폐단은 성학의 진면목이 아니라는 점을 힘껏 주장한다. 朴淵祚에게 보내는 서신에 그는 다음과 같이 적고 있다.

> 東洋의 聖人은 모범으로 삼기에 부족하고, 西方에야말로 귀의할 만한 진정한 성인이 있다고 생각하는가? 世儒가 고집스럽게 墨守하는 태도는 狹小하다고 하면 참으로 狹小한 것이지만, 이는 聖學의 本面目이 아니라 표범에게 있는 한 점의 반점이나 바다에 있는 한 마리 소라같은 것에 불과한 것이다.[20]

1914년 5월 20일 매일신보의 '地方每日'의 경상북도 대구 지역의 소식란에 박연조가 사립명신여학교의 신임 교장으로 임명된 기사가 실려 있다. 이로써 추정해 본다면 박연조는 유자이면서도[21] 신식 교육을 긍정적으로 생각하는 인물이었을 것이다. 이규준은 世儒의 태도와 동방 유학의 진면목을 구별하여 논하면서, 진면목을 회복하는 데에 전력하고자 하였던 것이다.

---

19) 李圭晙, 『經髓三篇』 "噫, 經義不明, 學術多門, 朋黨傾軋, 家讎人爭, 文愈繁而道愈晦, 士彌多而國彌亂, 適足爲佛蘇申韓之所嗤. 此豈聖人立經之本意乎. 竊悼夫斯文之湮晦, 思欲以反本. 先取庸學古本,注惟鄭氏是主而其小疵則采章句以補之, 猶或未盡亦付管見, 皆務簡約, 欲人致思."

20) 李圭晙, 『石谷散稿』 「與朴淵祚」[1999 『石谷先生文集』(한국역대문집총서 2769), 경인문화사, 407면. 이하의 『石谷散稿』 면수는 모두 경인문화사본의 면수임] "以爲東洋聖人不足爲師範, 而西方果有眞聖人可以依歸者耶. 夫世儒之墨守硜硜狹小則誠狹小. 然此非聖學之本面目, 不過於豹之一斑, 海之一螯耳."

21) 매일신보 1931년 3월 10일자 기사에 따르면, 文成公 晦軒 安珦을 봉안한 녹동서원이 주체가 되어 곡부의 공자 성묘에 위문사를 파견할 것을 전국의 향교에 통지하여, 안향의 73대손인 安承龜 외에 박연조 등 2인이 선발되어 다녀왔다. 여기서의 朴淵祚가 동일인물이라면 그는 여전히 유자의 정체성을 유지하고 있는 것이다.

그러므로 이규준이 설립한 石谷書堂에서는 古道를 이상으로 여기고, 시서예악의 가르침을 중시하였다. 아래에 인용한 「石谷書堂記」는 己亥年(1899, 45세) 4월에 石谷書堂을 완공하고 가을에 鄕黨의 士友들을 초대하여 연회를 열었던 때의 광경을 객과 주인의 대화 형식으로 묘사한 것이다. 서당이 너무 좁고 누추하다는 지적에 대해 이규준은 다음과 같이 대답한다.

> 主人이 말하였다. 누추하기는 누추하지만, 역시 옛것에 합치됨이 있다. 앞에 堂이 있고 뒤에 室이 있어서 童子가 스승을 모실 수 있고, 동쪽의 방 서쪽의 창이 있어 빈객을 맞을 수 있다. 동자가 스승을 모시면 詩書를 배울 수 있고, 빈객을 맞이하면 禮樂을 익힐 수 있다. 詩書를 배우고 禮樂을 익히는 것, 이것이 우리 서당을 지은 까닭인 것이다. 또 예로부터 명문의 귀한 집안은 모두 검소함으로 인해 이루어졌고 사치함으로 인해 망하였다. 검소함은 福의 근원이 되고 사치함은 禍의 매개가 된다. 나는 중용을 지켜 치우침이 없는 경지는 될 수 없으니, 차라리 지나치게 검소하게 하여 인색하다할 정도로 되려한다. 나는 자손에게 물려줄 덕은 없으니, 차라리 지나치게 누추하게 하여 (福의) 근원을 단단히 하려한다.[22]

이규준은 시대의 잘못됨을 고민하고 도의 행방을 걱정하는 것은 유자들이 다 함께 염려하는 바라고 여기며,[23] 유학의 도를 회복하는 데에 전력투구하고자 하였다. 유학의 도에 대한 이러한 확신은 서양 문물의 침투가 본격화하고 그 우세함을 인정할 수밖에 없는 시대적 배경 하에서, 때로는 사회성원들을 설득하는 노력으로 때로는 갈등과 충돌로 나타나기도 하였다.

그는 예고 없이 부쳐온 『嶠南敎育會雜誌』를[24] 받아보고 기뻐하며 읽어보고 교육회 측에 서신을 보냈는데, 그 안에는 다음과 같은 내용이 있다.

---

22) 李圭晙, 『石谷散稿』 「石谷書堂記」, 357면 "主人曰, 陋則陋矣, 亦有合于古者. 面堂後室, 童子可以摳衣, 東房西牖, 賓客可以受酬. 童子摳衣則詩書可學, 賓客受酬則禮樂可習. 學詩書, 習禮樂, 此吾堂之所以作耳. 且自古名門右族莫不由儉而成, 由奢而敗, 儉惟福根, 奢惟禍媒. 吾不能中行而無辟, 寧過儉以止嗇, 吾無德以遺子孫, 寧已陋以固根."

23) 위의 책, 「答李郎山」, 409면 "閔時憂道, 固方今衣縫掖抱簡編之大同大患也." 이 글은 1906년 4월의 편지이며, 李郎山은 李塏이다.

24) 嶠南은 鳥嶺 남쪽의 경상도, 즉 嶺南의 별칭. 嶠南敎育會는 柳寅植(1865~1928) 등이 창립하였다.

> 저들(서양)의 천문학은 땅이 둥글다는 것이 가장 자세한 것일 텐데, 양력이 옳다면 음력은 옳지 않을 것이고, 땅이 둥글다면 하늘이 위에서 아래의 땅을 덮는다는 것은 옳지 않을 것이다. 이는 얼음과 숯이 함께 있지 못하는 것과 같은데, 장차 어떻게 융합하고 어떻게 뒤섞겠는가.[25]

위의 질의에 뒤이어 그는 중국의 전통적 역법에 대해 자세한 설명을 한다. 그리고 그가 제출한 결론은 역시 하늘과 땅, 일월에 대한 사고는 절대적으로 동양의 생각이 옳은 것이므로 그와 다른 서양력은 틀리며 융합의 여지는 없다는 것이었다. 이규준은 이러한 확신으로 서양력의 그릇됨을 증명하려고 노력하였고 끊임없이 논쟁을 걸었다. 예를 들어 臨齋 徐贊奎(1825~1905)의 손자인 徐子源과도 西曆地球之說의 그릇됨에 대하여 논변하였다는 등의 기록이 있다.[26]

그러나 당시는 이미 서양의 과학기술을 받아들이지 않을 수 없는 시대였다. 그 역시 이에 대해 사고하지 않을 수 없었을 것이다. 그는 아래와 같이, 공자의 학술을 기반에 둔 채로 서양의 병기 등의 기술을 받아들여야 한다고 하였다.

> 서양인이 잘하는 것은 다만 기기를 편리하게 사용하는 데에 있을 뿐이다. 지나치게 풍부하고 극히 교묘하여 다 쓰고도 남을 정도이다. 지금은 온 천지가 一大의 전쟁통이 되었으니, 병기에 대해 익히지 않을 수 없다. 만약 공자의 學術로 근본 가르침을 삼고 한편으로 서양인의 기기기술을 취한다면 시무의 요체를 얻었다고 할 것이다.[27]

그리고 이규준은 서신의 말미에서 교남교육회 측에 유자들에게 위화감을 주지 말고 그들의 의관을 그대로 지키게 하라는 다음과 같은 제안을 한다.

> 지금 여러 군자들께서는 이 목적을 교육의 취지로 삼을 수 있는가? 또 유자들이 상투와 도포를 그대로 유지하도록 할 수 있는가? 만약 그렇다면 학교는 더욱 확대되어 개화의 전파가 역말로 명을 전달하는 것보다 빨라질 것이다. 은둔해 있는 선비가

---

25) 李圭晙, 『石谷散稿』「與嶠南敎育會員朴晶東李根中等」 413면 "彼天文之說莫察於地球. 夫陽曆是則陰曆非是, 地球是則蓋天非是. 是猶水火冰炭之不同處也, 將何以融合乎, 何以混同乎."

26) 위의 책, 「西遊路程記」, 444면.

27) 위의 책, 「與嶠南敎育會員朴晶東李根中等」, 421면 "西人之所長, 惟器機利用而已. 其淫奢極巧, 不可盡用. 然今擧天地爲一大戰國, 兵器不可不修也. 若以孔子之術, 爲宗敎而傍取西人之機技, 則可謂得時務之要矣."

완고함을 고쳐서 신지식을 넓혀갈 것이다. 그렇게 되면 비록 나와 같은 분발하지 못하는 별 볼일 없는 자도 감동되어 분발하여 많은 은혜를 입을 것이다. 이렇게 되면 인민들을 문명 속에서 어질고 장수하도록 끌어올릴 것이고, 우리나라를 세계 제일의 나라로 자리잡게 할 것이다. 이는 바로 큰 사업이고 큰 공덕이다. 나는 우리가 지금 시대의 제 일류가 되기를 기대한다.[28]

위의 제안에 대하여, 현대의 상상력에 근거하여, 20세기에 상투나 도포를 입는 것이 그리 중요한가 라고 반문할 수는 없다. 서양 기술의 필요성은 많은 유자들도 통감하였을 것이다. 그러나 우리도 이를 체득하여야 한다는 결단을 신속하게 내릴 수 없는 이유 중의 하나는 우리의 전통적인 정신과 신념마저 강제로 말살당할 것이라는 불안감이었다. '身體髮膚受之父母不敢毁傷孝之始也'(『孝經』 開宗明義章)라는 오랜 신념을 파괴하는 행위를 자행하고 있기 때문이다. 그러므로 이규준은 유자들이 가진 이러한 불안감을 해소해주고 공자의 도를 위주로 한 전통적인 신념을 지킬 수 있도록 해야 한다고 설득하고자 했던 것이다.

2) 현실의 난관: 배타성 그리고 충돌

그러나 앞에서 언급했듯, 그는 세유들의 행위와 성인의 도의 본면목을 변별하여 전자에 대해 엄격히 비판하고 그를 통하여 후자를 부흥시킬 수 있다고 믿었다. 그 과정에서 그는 과격한 언설을 서슴지 않고 배타적인 태도를 보이며 상대방과 충돌하여 유자들에게 조차 공감을 얻지 못하는 난관에 봉착하게 된다.

그는 1909년에 가야산을 유람하다가 郭鍾錫(1846~1919)을 만난다. 관련 기록에서는 당시의 정세를 포함하여 이기심성 등의 철학적 문제에 대해서도 적극 자신의 견해를 피력하려는 모습을 발견할 수 있다. 그는 당시의 정세에 대해 곽종석에게 다음과 같이 말하였다.

---

28) 위의 책, "今僉君子, 其能以此日的爲敎育旨意否乎. 亦能使法人, 許其留髮存袖耶. 若爾則學校益廣, 開化之流, 速於置郵而傳命, 岩穴之士, 將有以革其頑固而廣其新智矣. 雖以賤生之腐敗無狀, 亦得觀感激厲而受賜多矣. 夫如是則躋生民於文明仁壽域奠邦國於世界第一等. 此乃大事業大功德, 窃爲當世第一流望之." 이 문장에서 '法人'은 조선시대 문집류에서 자주 보이는 표현은 아니지만, 이규준의 사용례에 비추어 보아 '儒者'로 해석하면 무난할 것이다. 예를 들면, 『石谷散稿』「與朴淵祚」(406면)에서 "座下, 生於法家, 長於法家, 所見不淺淺, 一朝棄章甫, 裂縫掖, 而願爲流沙, 以爲西人弟子 (후략)"라고 하였다.

中國이 망한 것은 밖의 오랑캐가 그를 망하게 한 것이 아니라 중국이 스스로 망한 것이다. 世人들은 중국이 망한 것이 관리가 백성을 학대했기 때문이라는 것만 알고, 관리가 백성을 학대한 이유가 유학의 가르침이 끊어졌기 때문이며 유학의 가르침이 끊어진 것은 文辭가 실제성을 상실했기 때문이라는 것은 모른다. 文辭의 폐해는 曹操에게서 실마리가 생겨 隋煬帝에게서 일어나 唐武后에 이르러 성행하였다. (중략) 세간의 허다한 人材들이 風花月露를 읊는 일에 날을 보내어 懸板에 쓴 글로 이름을 날리기도 하고 무덤 속 사람에게 아부하기도 하는데, 이것들이 聖人이 전한 것인가? 고명한 자는 性理의 그림자와 메아리를 더듬어 朋黨마다 門戶를 세우니, 이 역시 聖人이 전한 것인가? 그리하여 그 인품과 행실이 漢人의 아래에 있는 것이다. 이뿐 아니라 章句에 종사하는 자들은 모두 숙맥을 구분 못하면서도 그것이 섬나라 아이나 오랑캐 부녀의 비웃음을 사는 원인인 줄을 모른다. 그러하니 중국이 外人에게 제어당하는 것도 당연하지 않은가? 실속없는 문장은 다투어 하면서 나라의 큰 정치는 나 몰라라 하며 백성의 이해는 전적으로 小人의 손에 맡겨 국토를 팔아먹어 國民을 희생시키는 지경이 되었다. 이로부터 논하자면 중국이 망한 것에 대하여 유자들도 책임을 면할 수 없다.[29]

이러한 그의 말에 대하여, 곽종석은 "상황이 그렇긴 하지만, 그대의 말은 지나치다."라고만[30] 대답하였다고 그는 기록하고 있다. 당시의 사회와 중국문화의 전통에 대한 이규준의 인식은 곽종석 같은 이가 듣기에 공감할 만한 내용이었음에도 불구하고 그 표현 방식의 과격함으로 인해 동지를 얻기 어려웠던 것 같다.

그런데, 이 인용문 중 밑줄 그은 부분은 이규준이 제자들에게 특히 강조했던 말인 듯하다. 『석곡산고』 발간사에서 재전제자인 孫晋圭은 이를 다음과 같이 인용하고 있다.

---

29) 위의 책, 「入伽倻山記」, 439-441면 "中國之亡非外夷亡我也, 中國自亡爾. 世人但知中國之亡, 由於官吏虐民, 不知官吏虐民, 由於儒敎失傳, 儒敎失傳, 由於文辭浮競也. 文辭之弊, 俑於曹操, 發於楊廣, 盛於武曌. (중략) 世間許多人材, 消磨漸盡於風花月露之場, 或揚名於楣上之木, 或納諛於墓中之人, 此皆聖人之所傳耶. 其高者捫摸性理之影響, 各立朋黨之門戶, 此亦聖人之所傳耶. 故其人品實行, 在漢人之下, 不寧唯是, 章句之士, 率皆不辨菽麥, 不知因乘爲島兒蠻女之醜笑, 則中國之受制於外人不亦宜乎. 惟虛文是競, 各他邦國大政, 生民利病, 專委於小人之手, 使至賣鬻邦土, 犧牲國民, 由此論之, 中國之亡, 吾儒亦不得辭其責矣." 이 記文에는 己酉仲夏月上旬(1909년 음력 5월 상순)이라고 적혀있어, 곽종석을 처음 만난 시기를 확인할 수 있다.

30) 위의 책, 441면 "事狀固然, 子言過矣."

> 先生이 예전에 문장의 폐해에 대해 말씀하시기를, 懸板에 쓴 글로 이름을 날리기도 하고 무덤 속 사람에게 아부하기도 하니, 이는 世道에 무익하고 生民에게 해를 끼치는 일이라 하니, 이 또한 前人未發의 말이며, 선생이 實學을 권면하였다는 명백한 증거이다.[31]

이규준의 생각은 사회에 유익한 문장만이 가치가 있다는 것이다. 그런데 그가 무익하고 해로운 문장으로 거론한, 懸板에 글을 써서 이름이 나는 것이나 죽은 사람을 지나치게 칭송하는 글을 쓰는 것은 권력자에게 아부하기 위한 경우도 있겠지만 대부분의 유자 사대부 사회에서 오랫동안 유지되어온 문장의 기능이기도 하고 유자 사대부라면 완전히 회피하기는 어려운 일이기도 할텐데, 이를 정면으로 비판한 것이다. 그런데 孫晋圭는 이 말이야말로 前人未發의 말이면서 이규준이 '實學'을 권면한 명백한 증거라고 해석하고 있다. 유자들이 일생동안 서로 교제하면서 짓게 되는 이러한 문장들이 만일 도와 덕을 권하는 내용이라면 반드시 世道에 무익하다고는 할 수 없을 것 같다.

손진규는 어떠한 맥락에서 문장에 대한 이러한 생각이 '실학'과 연관된다고 인식하는 것일까? 손진규는 이규준 문장의 어떤 점이 '실학'적이라고 주장하려는 것일까? 그가 이규준의 문장에 대해 평한 "詩 속에 道氣를 머금고 道 속에서 文章을 이루어, 吾儒를 지도하기에 충분하다."라는[32] 말로부터 유추한다면, 그들이 말하는 실학은 우리가 흔히 상상할 만한, 일상생활에 도움이 되는 사상이라기보다는 문장이나 학문 등의 행위가 모두 도를 염두에 두고 진지하게 이루어져야 한다는 의미이다. 실제로 이규준이 1909년에 곽종석에게 보낸 편지에 이기일물의 문제 때문에 10년 동안 고심하였다고 한 것을 생각해본다면 본고의 2장에서 확인하였던, "500년 동안이나 서적은 사서오경이나 사서오경의 되풀이요, 학술은 心·性·理·氣의 강론뿐"이라는 신채호의 인식과는 분명히 다른 것이었다. 그렇다면 이규준은 유자들의 세계에서는 적극적인 지지를 얻을 수 있었을까? 아래

---

31) 위의 책, 「발간사(孫晋圭)」, 342면 "先生이 嘗語文章之弊曰或揚名於楣上之木하고 或納諛於墓中之人하니 是는 有無益於世道하고 無無損於生民이라하니 是亦前人未發之言而奬實學之明證也라."

32) 위의 책, 「발간사(孫晋圭)」, 341면 "今觀此稿하니 詩中에 含道氣하고 道中에 成文章하야 足爲吾儒之指南也라."

에서 살펴보겠다.

먼저, 그는 艮齋 田愚와 교류가 있었다. 辛丑年(1901) 3월에 鎭川의 田愚의 둘째아들 집으로 찾아갔다가 만나지 못하고 다시 天安으로 간 끝에 만났다. 전우와 적극적으로 토론을 하고자 하였으나 "이것은 비루한 사람이 언급할 바가 아니"라거나 "선생이라니 누가 선생이란 말이오. 다시는 그렇게 칭하지 마시오" 등의 대답이 있는 것으로 보아 대단히 환영받지는 못했음을 알 수 있다.[33] 하지만 전우의 『艮齋集』에는 이규준과 理氣의 문제에 대해 토론한 편지가 남아있다. 전우는 異見을 주장하면서도 여전히 이규준을 '叔玄'이라는 그의 字로 호칭하면서 토론을 진행하고 있는 것이다.[34] 그런데 훗날 전우는 이규준을 용납할 수 없는 존재로 여기고 아래와 같은 혹평을 마지않았다.

> 나는 단지 多聞博識하기만 하고 道를 알지 못하는 자는 心術이 밝지 못하여 굽은 것을 곧다고 하고, 박식함만 믿고서 어진이를 능멸하여, 마침내 요망한 데로 빠지고 말 것이라고 생각한다. 참으로 슬퍼할 일이로되 미워할 일도 못된다. 楊愼, 紀昀, 毛奇齡, 袁枚같은 무리는 모두 朱子와 철천지원수가 되어 주자의 모든 것을 배척하여 반드시 천지간에 주자가 없어지게 하려고 하였다. 그러한 서적들이 往往 우리나라에 들어와 일종의 악랄한 무리들이 이들의 찌꺼기를 주워 모아 말하기를 朱가 깨닫지 못한 理를 내가 홀로 완전히 깨우쳤다고 하며, 四書集註의 說을 업신여겨 조롱하여, 悖妄한 글을 지어 後進의 선비를 속이는 지경에까지 이르렀다. 그대가 들었다는 李圭畯의 일은 나도 그의 사람됨을 알고 있다. 타고난 재질이 박한 데에다 평소에 바른 지식을 쌓지도 못하였으니, 黑暗의 진창에 빠져 바른 데로 돌아가야 한다는 것을 알지 못하는 것도 이상할 것이 없다.[35]

---

33) 위의 책, 「西遊路程記」, 443-446면.

34) 田愚, 『艮齋集』 前編 卷4, 「答李叔玄」[2004 『艮齋集』(한국문집총간 332), 민족문화추진회, 176면. 이하의 『艮齋集』 면수는 모두 민족문화추진회본의 면수임]. 이 서신은 1903년에 쓰인 것이다.

35) 위의 책 後編 卷6, 「答成璣運」, 284면 "愚謂只多聞博識, 而不知道者, 其心術不明, 故認曲爲直, 恃博陵賢, 陷爲世界之妖,聖門之賊, 眞可哀而不足惡也. 如楊愼, 紀昀, 毛奇齡, 袁枚之屬, 皆與朱子爲血讎, 到處譏斥, 必欲使天地間無朱子矣. 其書往往東來, 一種無行之流, 掇拾此輩緖餘, 以爲此程, 朱所未曉之理, 而我獨透悟, 至於侮弄四書註說, 而著爲悖妄之書, 以欺後進之士而極矣. 賢者所聞李圭畯事, 愚亦知其人矣. 薄有才性, 而素無正識, 其入於黑暗之塗而不知歸, 無足怪也."

위의 편지는 전우가 제자인 成璣運(1877~1956)에게[36] 보낸 것으로 『간재집』 後編 卷6에 실려있는데, 1916년 전후에 작성되었다고 추측된다. 왜냐하면 『간재집』에는 成璣運에게 보낸 편지들이 거의 작성된 순서대로 실려 있는데, 바로 앞에 실린 편지가 丙辰年(1916)의 것이니 이 편지도 비슷한 시기의 것으로 추측되기 때문이다.

巖棲 曺兢燮(1873~1933)도 이규준과 교류한 인물이다. 아래의 인용문을 보면 조긍섭은 이규준을 학식이 깊고 행실이 높은(學邃行高) 사람이라고 칭송하고 그의 견해를 지지하면서 교유를 한 적이 있었다.[37] 그러나 뒤에 가서는 역시 그에 대해 비판적으로 돌아서게 된 것으로 보인다.

> 예전에 나는 李氏(이규준)를 만나보고 자못 그와 어울렸다. 그의 象數說을 듣고는 마음속으로 기뻐하며 그가 견문이 풍부하여 스승으로 삼을 만한 사람이라고 여겼다. (중략) 우리나라에는 朱子를 핑계대어 斯文亂賊이라는 금지를 세워놓고, 儒者들 대부분이 문식을 꾸미는 데에 치중하여 實學에 힘쓰지 않아서 虛僞가 만연하고 기본이 어지러워지고 없어지는 데에 이르렀는데도 깨닫지 못하고 있다. 李氏는 이에 대하여 생각하는 바가 있어 굽은 것을 바로하려다 너무 지나치게 곧은 논리로 이를 꺾으려고 하여, 자기의 설이 더욱더 道를 해치고 인민을 속이는 것임을 알지 못하였다. 그의 마음이 편벽되어 과격함을 좋아하고, 과격함을 좋아하여 다시 마음이 더욱 편벽되어졌다. 그의 마음을 진실로 공평하고 통달하게 하려면, 朱子의 實로써 주자를 제대로 배우지 못한 잘못을 바로잡으면 충분하지 않겠는가.[38]

위의 글에 의하면, 조긍섭은 이규준이 당시의 유학자들이 주자학의 이름과 권위를 이용하여 다른 견해를 배척하고 박해하는 수단으로 삼는 풍조에 문제의식을 가지고 이를 비판한다는 것을 인정하고 있다. 그러나 그의 지나치게 곧은 논

---

36) 成璣運은 1900년에 간재의 문하에 들어갔다고 알려져 있다.

37) 曺兢燮, 『巖棲集』 卷9, 「答李石谷」[2005 『巖棲集』(한국문집총간 350), 민족문화추진회, 116면. 이하의 『巖棲集』 면수는 모두 민족문화추진회본의 면수임].

38) 위의 책, 卷17, 「批李石谷圭晙 遊支錄辨」, 274면 "往余見李氏而頗與之遊, 聽其象數之說, 心喜其多聞之可師人. (중략) 自吾邦挾朱子而設斯文亂賊之禁, 儒者多治文具而不務實學. 以至長虛僞基亂亡而不覺. 李氏有見於此. 故務爲矯枉過直之論以摧之. 而不知其說之愈足以賊道而誣民也. 盖其心偏故好激. 而好激故心愈偏. 使其心誠公平而通達也. 則用朱子之實. 以救不善學朱子者之失. 豈不綽綽然有餘哉."

리와 과격한 주장은 받아들이지 못하며, 도리어 道를 해치고 인민을 속이는 지경에 이르게 되었다고 비판하고 있는 것이다.

앞에서 언급한 대로 이규준은 1909년 처음으로 곽종석을 만났다. 같은 해 음력 12월에 곽종석에게 보낸 편지에서 그는 지난 10년 동안 곽종석과 만나기를 소원하고 있었다고 적고 있으니, 곽종석은 이규준이 적극적으로 가까이 하고자 한 인물이었을 것이다. 그런데 아래의 문장들에서 곽종석이 이규준의 신변을 걱정하고 있었음을 알 수 있다.

> 郭俛宇(곽종석, 1846~1919) 先生은 金善久에게 답한 서신에서, "보내준 석곡의 두 책은 병중에 혼미한 상태여서 자세히 볼 수는 없었다. 그러나 이 사람의 깊은 학식과 높은 견해는 鋤(곽종석)가 경탄해온 지 오래되었다. 나의 어리석음과 그의 지혜의 차이는 단지 30리 정도 걷는 사이에 따라잡을 만한 것이 아니니, 지금 어찌 감히 그의 저서에 대해 좋고 나쁨을 평론할 수 있겠는가"라고 하였다.[39]

위의 인용문에 쓰인 鋤는 곽종석이 경술국치 이후, 1911년에 陶潛과 金履祥의 節義를 본받는다는 의미로 바꾼 이름이다. 그러므로 위의 내용은 1911년 이후의 곽종석의 이규준에 대한 생각일 것이다. 이규준의 벗인 金善久가 이규준의 저서 두 책을 출판하고자 하여 곽종석에게 검토해 주기를 부탁하여, 곽종석이 그에 대해 답신한 것이다. 곽종석은 이규준의 학식과 견해를 높게 평가하고 있다. 그런데 다음과 같은 후반부의 내용을 보면, 곽종석은 김선구가 출판하고자 하는 두 책 가운데 한 책은 문제가 있는 것으로 판단하고 있다.

> 다만 그(이규준)의 학문은 대부분 자득한 것으로 매양 程朱의 가르침에 어긋나는 부분이 매우 많아 이에 대해 世儒들이 모두 떠들고 있다. 이 책이 인간되어 유포된다면 더 한층 풍랑이 거세질 것이다. 이 사람은 비록 두려워하거나 흔들리지 않겠지만 이 사람을 아끼는 이가 유독 그를 무사하도록 조치하지 않겠는가. 내 생각에는 (이 두 책 가운데) 『庸學註解』 한 책은 간행하되, 『대학』 부분의 「문답」은 삭제해버리고, 『心書』 한 책은 당분간 그대로 두었다가 후일의 양자운을 기다리는 편이 나을 듯하다.[40]

---

39) 李圭晙, 『經髓三篇』 "郭俛宇先生答金善久書, 所送石谷二書, 病裏昏睡不能細勘, 但此翁之邃學高見. 鋤之所驚嘆久矣. 愚知相去不啻三十里則今何敢上下評論於其間哉."

위의 내용에서, 이규준은 주자학과 다른 학설을 주장하여 유자 사회의 표적이 되었으나 동요하지 않고 있었음을 알 수 있다. 그리고 그와 가까운 이들은 그가 무사하지 못할까 염려하고 있었다. 김선구는 곽종석에게 이규준의 『庸學註解』와 『心書』를 읽어달라고 의뢰하였으며, 곽종석은 『심서』는 출판을 미룰 것을 종용하였다. 현존하는 『石谷心書』는 주자학적 이기심성에 대한 비판과 이견이 담겨 있으며 이는 이규준이 주자학의 내용 중에서 가장 문제의식을 가졌던 부분이니, 출판을 미루라는 충고는 적당하였을 것이다.

이상에서 살펴본 이규준의 비판의식에 대해 정리해 본다면, 그는 조선 유자들의 오랜 전통과 풍속에 속하는 문장의 기능에 대해 세도에 무익하고 인민을 해치는 일이라고 주장하였다. 그러므로 그는 우환의식이 부족한 평범한 일반 유자들과는 생각이 일치하지 않았을 것이다. 신문의 여론이나 사회개혁을 추구하는 민족진영의 지사들이 유학의 이론에 대한 토론을 공리공담으로 규정하던 것에 비하여, 그에게 있어서는 이기심성의 문제가 대단히 중요했다. 그러므로 그는 개혁을 추구하는 인사들과도 생각이 일치하지 않았을 것이다. 기울어가는 국운에 대해 동일하게 우환의식을 지니고 이기심성에 대한 견해도 비슷한 곽종석과 적극적으로 토론을 하고자 하였으나 역시 "그대의 말은 지나치다"라는 답을 들었다. 유자들과도 완전한 일치감을 얻지 못한 것이다.

자신의 신념을 관철하고자 설득과 논변을 계속하던 그의 생애에 대하여 문인 曺圭喆이 쓴 墓碣銘은 다음과 같이 서술하고 있다.

> 우리나라의 학자들은 오로지 『영락대전』의 설만을 주장하고, 조금이라도 程朱의 견해에 어긋나면 극도로 엄한 잣대를 들어 斯文亂賊이라 지목한다. 先生은 古註疏를 공부하고 『大全』을 참조용으로 사용하였다. 그러므로 程朱의 뜻에 어긋남이 없을 수

40) 위의 책 "惟其學多自得, 每與程朱法門有許多齟齬. 此世儒之所共譁者也. 此書若印布則尤激一層風浪. 此翁縱不懼不撓, 凡愛此翁者獨不可措之於無事之地乎. 鄙意則只刊庸學註解一册, 而學部問答則删去, 心書一册姑置之, 用俟後日子雲."[三十里는 삼국시대 魏나라의 曹操와 楊修의 고사 중의 '有智無智較三十里'에서 온 것으로 두 사람 사이의 학식의 차이를 말한 것임. (宋)馬永易, 『實賓錄』 卷8, 「人中龍」 "後漢蔡邕題曹娥碑背曰, 黃絹幼婦外孫虀臼. 曹公與楊修讀之, 問曰解否. 答曰解. 公令脩勿語, 待吾思. 行三十里方解. 乃歎曰有智無智較三十里."]

없었다. 게다가 속된 유자, 마음이 바르지 못한 사람, 군자인 척하는 자들이 하는 짓을 심하게 싫어하여, 잘못을 바로잡다가 오히려 과도한 언론을 펴는 일이 자주 있었다. 듣는 이들이 모두 놀라서, 노하고 욕하기까지 하는 경우도 있었지만, 先生은 더욱 독실하게 자기 견해를 믿고, 이에 대해 걱정하지 않았다. 일찍이, '나는 醫學에 있어서도 古人의 학설을 많이 바꾸었지만, 임상에서 해보니 잘못됨이 없었으므로 사람들이 모두 믿었다. 心性學에 있어서는, 실제로 검증할 방법이 없으므로 의심을 품으니, 탄식할 일이다.'라고 하였다.[41]

사람의 병을 치료함에 있어서는 임상에서 효과가 증명되는 한 아무리 오랜 전통을 지닌 치료법이 존재한다 할지라도 새로운 방법이 보편화되기 마련이다. 그러나 경서 주석은 이규준이 한탄한 바와 같이 내 견해가 정답이라는 것을 확증할 방법이 없다. 더군다나 조선의 수많은 과거 응시생들은 반드시 주자학적 주석을 통하여 경서를 익혀 짧게는 몇 년에서 길게는 수십 년을 이것이 정답이라고 믿으며 살아오지 않았는가. 게다가 20세기 초 한반도에 일어난 문제들은 미증유의 것이었으며, 이를 해결하기 위한 유일하고 명백한 답안을 찾아내고 그것을 다같이 공감하고 확신하기에 이르기란 극히 지난한 일이었다. 이규준의 분투가 충돌과 좌절을 반복하게 된 것은 자연스러운 일이었다고 할 것이다.

4. 李圭晙의 '正心' 해석의 의의

1) 동아시아 경학사에서의 위치

위의 묘지명에서도 서술하고 있듯 이규준은 중국 역대의 주석을 비교하면서 경서를 연구하였다. 『大學』과 『中庸』의 의미를 정확히 밝혀내기 위해 텍스트는 古本을 선택하고 먼저 정현의 주석을 통하여 내용을 이해하지만, 미진한 부분은

41) 李圭晙, 『石谷散稿』 「墓碣銘(曺圭喆 作)」, 504면 "盖我東學者專主永樂大全, 少有背於程朱之說, 則至律以斯文亂賊. 先生則治古註疏而參用大全, 故不能無違於程朱之旨. 且深疾俗儒曲士色莊者之爲, 往往有矯枉過直之論. 聞者, 莫不驚駭, 至有加以怒罵者然, 先生, 益篤信己見而無所恤. 嘗曰, 吾於醫學亦多革古人之說, 而試之無差. 故人皆信之, 至於心性之學, 則無跡可徵, 故感懷然疑, 是可歎也."

역시 주희『章句』의 설로 보충하여야 한다고 생각하고 있다. 그러므로 그가 경서에 주석을 하면서『章句』를 인용하였다면, 그 이유는 비판하기 위해서가 아니라 보충하기 위해서이다. 또한, 1909년 곽종석에게 보낸 서신에서 이기심성의 문제에 대하여 10년 동안 반복하여 사고를 하였다고[42] 밝히고 있듯, 그는 많은 시간을 들여 심성이기의 문제에 대해 깊이 성찰하였다. 주자학을 비롯한 유학사상에 관한 풍부한 지식은 이러한 과정을 통하여 획득하였다고 생각된다.

본 장에서는 이규준의『經髓三篇』의『大學』부분의 正心에 대한 해석을 세밀하게 고찰하여 새로운 견해를 제출하고자 한다.[43]『經髓三篇』은『예기』의『대학』,『중용』,『예운』에 대하여 鄭玄의 注를 기본으로 수록하고 자신의 주석은 '刷管'이라는 이름을 붙여 정현의 주 뒷부분에 적고 있다. 그 외에 공영달의 소는 小字雙行의 형식으로 부분적으로 수록하고,『대학』과『중용』에는 주희의『대학장구』와『중용장구』의 주석도 부분적으로 수록하고 있다.

『대학』해석사에서, 정심에서의 심은 구체적으로 어떠한 범위를 가리키고, 이것이 誠意에서의 意와 어떻게 구별되며, 따라서 성의와 정심은 어떠한 차이를 지니는 수양방법인가 라는 문제에 대하여 수많은 해석들이 제출되었다.

20세기 초, 조선시대 유자들의 공리공담이 거세게 비판받는 사회 분위기 속에서 그는 왜 正心에 대한 해석을 바로 잡지 않으면 안 된다고 생각하였던 것일까. 그리고 어떤 식으로 바로 잡아 어떤 결과를 도출하였을까? 이를 정확히 파악하려면 경학사상의 많은 주석들이 제출했던 새로운 견해와 반박과 보완의 핵심을 알아야 할 것이다. 이것이 바로 본장에서, 이규준의 正心 해석을 동아시아 경학사의 범위 안에서 검토하려는 이유이다.

조선시대 유학자들이 제출한 경서에 대한 새로운 해석은 해당 유학자의 풍부한 주자학적 지식과 그와 관련한 문제의식에서 나온 경우가 적지 않다. 그러므로 이 주석들은 주자학적 해석을 숙독하는 한편, 비판자들의 견해에 대응했던 주희의 문인들이나 명대의 주자학자들이 토론했던 내용들에서 그 문제의식의 실

42) 위의 책,「上參贊郭俛宇先生」, 403면.

43) 李圭晙의『經髓三篇』에 실린『대학』과『중용』의 해석에 대해서는 성호준의 상세한 분석 연구가 있다. 그렇지만 본 장의 고찰은 성호준, 2012a 앞의 논문의 91-92면과 95-96면에 실린, 李圭晙의 正心 해석 내용 및 의의와는 다른 견해이다.

마리를 찾을 수 있는 경우가 많다. 주희의 正心 해석에 대한 이규준의 문제제기는, 13세기 이래의 經學史上의 문제의식의 연장선상에 있는 것이기도 하다.

널리 알려진 대로 『大學』은 본래 『禮記』의 한 편에 불과했으나 宋代에 이르러 차츰 따로 읽히다가 朱熹(1130~1200)에 의해 마침내 『四書』의 체계 안에 편입되어, "공자의 가르침을 조술한 책으로서, 초학자가 덕에 들어가는 문"으로[44] 자리매김되어 매우 중시되었다.

『大學』에는 다음과 같은 구절이 있다.

> 옛날에, 타고난 밝은 덕을 천하에 밝게 드러내고자 하는 사람은 그에 앞서 나라를 잘 다스렸다. 나라를 잘 다스리고자 하는 사람은 그에 앞서 집안을 잘 다스렸다. 집안을 잘 다스리고자 하는 사람은 그에 앞서 자기 자신을 닦았다. 자기 자신을 잘 닦으려고 하는 사람은 그에 앞서 자기 마음을 바로 하였다. 자기 마음을 바로 하려고 하는 사람은 그에 앞서 자기의 의념을 성실하게 유지하였다. 자기의 의념을 성실하게 유지하려고 하는 사람은 그에 앞서 자신의 앎이 완전해지기를 추구하였다. 자신의 앎이 완전해 지기를 추구하는 것은 사물의 이치를 연구하는 것을 통하여 이루어진다.[45]

위의 글은 주자학에서의 해석을 기준으로 『大學』의 본문을 번역한 것이다. 위의 글에서는, 자기 자신을 잘 닦기 위해서는 正心 즉, 자기 마음을 바르게 하는 공부를 하지 않으면 안 된다고 하였다. 그리고 자기 마음을 바로 하기 위해서는 먼저 자기의 의념을 성실하게 유지해놓는 공부가 필요한데, 이것이 바로 誠意이다.

그런데 『大學』에서의 성의와 정심의 순서는 경문에 자기의 心을 바르게 하고자 하는 이는 먼저 자기의 意를 정성스럽게 한다(欲正其心者, 先誠其意)라고 명시되어 있듯이, 성의가 먼저이고 정심은 그 다음의 순서에 해당된다. 이규준은 이 부분에 대하여 다음과 같이 주석을 하였다.

---

44) 朱熹, 『大學章句』"子程子曰, 大學, 孔氏之遺書, 而初學入德之門也."

45) 『大學』"古之欲明明德於天下者, 先治其國, 欲治其國者, 先齊其家, 欲齊其家者, 先脩其身, 欲脩其身者, 先正其心, 欲正其心者, 先誠其意, 欲誠其意者, 先致其知, 致知在格物."

> 正心부터 그 이하의 조목은 모두 修身의 法이다. 대개 수신의 법은 身上에 있지 않고, 正心에 있다. 正心의 法은 心의 본체에 있지 않고, 心이 발하는 바를 정성스럽게 하는 데에 있다.[46]

이규준의 해석의 중점을 살펴보면, 正心 · 誠意 · 致知 · 格物은 수신의 공부이다. 수신의 요점은 身을 다스리는 데에 있지 않고, 心을 바르게 하는 데에 있다. 그리고 正心 공부의 요체는 마음 그 자체를 다스리는 것이 아니라 마음이 발하는 그 부분 즉, 意를 정성스럽게 하는 성의 공부에 달려 있다.

이규준이 正心에 대하여, 이것이 마음의 본체에 관한 공부가 아니라고 특별히 언급하고 있는 것은 주희의 『장구』의 해석과 얼마나 다른 해석으로 보아야 할 것인가? "허령불매한 심의 본체와 정심은 관련이 없음을 주장"하고, "실천궁행하는 心의 활동적인 측면으로 명덕과 지각을 이해하고자"[47] 한 것인가?

아래에서는 이에 대한 대답을 얻기 위해 『주자어류』와 주자학자들의 저술을 참고하고자 한다. 正心에서의 心이 마음의 본체를 가리키는 것이 아니라는 문구는, 주희의 저술을 상세히 설명하고자 했던 많은 이들이 여러 차례 했던 말이기 때문이다. 그 뿐만 아니라, 주희 자신이 이 부분의 해석에 대한 제자의 질문에 답한 적도 있다. 따라서 이규준의 문제의식도 이러한 경학사 상의 견해들과 함께 검토되어야만 정확한 분석이 이루어 질 수 있다.

앞에 인용한 「古本庸學原委」에서 확인했듯이, 이규준은 "정현의 注를 主로 하되 작은 결점이 있는 부분은 주희의 『장구』의 설로 보충"한다고 하였다. 正心이 포함된 이 구절에 대하여 이규준이 인용한 정현의 注는 "致知에서의 知字는 善惡과 吉凶의 終始를 아는 것을 말한다(知謂知善惡吉凶之終始也)"이다. 즉, 성의나 正心에 대하여는 정현의 해석을 참고하지 않은 것이다. 왜냐하면, 정현은 正心에 대해 주석을 하지 않고 있기 때문이다. 이 부분으로부터 이규준이 말한 바, 정현의 주를 주로 하되 작은 결점이 있는 부분은 주희의 주석으로 보충한다는 방법이 구체적으로 어떻게 실현되고 있는지 확인할 수 있다. 정현이 주석하지

---

46) 李圭晙, 『經髓三篇』 "正心以下, 皆脩身之法也. 蓋脩身之法, 不在身上, 在於正心. 正心之法, 不在心之本體, 在於實心之所發."

47) 성호준, 2012a 앞의 논문, 95-96면 참조.

않은 부분에 대하여 주희의 주석을 참고하여 보완하는 방법인 것이다. 왜냐하면 漢代의 정현이 경서주석에 임할 때에 지녔던 문제의식은 송대의 주희와 확연히 달라서 正心이 구체적으로 마음의 어떤 부분을 어떻게 수양하는 방법인지에 대한 탐구는 이루어지지 않고 있기 때문이다. 하지만 주자학적인 주석을 학습하고 이에 익숙해진 조선 유자인 이규준으로서는 正心에 대한 설명을 하지 않고서는 『대학』의 이해에 필요한 해석을 다 하였다고 만족할 수 없었을 것이다. 이규준의 『대학』 해석에 있어서의 문제의식은 주자학에 익숙해진 이후의 경학사적 저술들과 일치하며, 漢代의 유자들의 주석만으로는 다 해결될 수 없는 것이었음이 분명하다.

우선 이 부분에 대한 주희의 『大學章句』의 주석은 다음과 같다.

> 心은 몸이 주인으로 삼는 바이다. 誠은 實과 같다. 意는 心이 發하는 것이다. 자기 마음이 발하는 바(즉, 意)를 참되게 유지하여 오로지 善만을 하고 스스로를 속이는 일이 없게 하고자 하는 것이다.[48]

사람의 마음이 움직여서 일어나는 것이 의념[意]인데, 이 부분을 성실하게 유지하여 善을 하려고 노력하는 것이 바로 誠意 공부라고 한다. 『經髓三篇』은 이 중에서 '心은 身의 주인이다(주희의 원문은 '身之所主'인데, 이규준은 '身之主'라고 인용하였다. 그대로 인용하였다고 보아도 무방할 것이다). 誠은 實과 같다. 意는 心이 發하는 것이다.'라는 내용을 그대로 옮겨 적고 있다.

여기에서 이규준의 해설인 "正心之法, 不在心之本體, 在於實心之所發" 중 뒷부분의 일곱 글자는 바로 주희의 實其心之所發을 표현해 놓은 것이다. 주희의 '身之所主'를 인용하면서 '所'를 빠뜨리고 '身之主'로 인용했던 그는 '實其心之所發'을 인용하면서 또 '其'를 빠뜨리고 '實心之所發'이라고 인용하였다. 이로 인하여, 현대 연구자가 '實'자를 心을 형용하는 형용사로 풀이하여, '虛'에 대비되는 말이라고 오인하게 하는 결과를 낳았다. 그래서 이 주석은, 이규준이 원래 전달하고자 한 의도와 전혀 상관없는, 허령한 본체를 부정하고 실심을 강조하여, '실천궁

48) 朱熹, 『大學章句』 經一章 "心者, 身之所主也. 誠, 實也. 意者, 心之所發也. 實其心之所發, 欲其一於善而無自欺也."

행'하는 의미를 지닌다고까지 해석되었던 것이다.

그러나 주희의 위의 주석에서 밑줄 그은 부분은 '誠意'를 풀어놓은 것이다. 즉, 먼저, 誠意에서의 誠과 意를 풀이하고 있다. 誠은 實이고, 意는 心之所發이니, 최종적으로 誠을 풀이한 實과, 意를 풀이한 心之所發을 붙여놓으면, 誠意는 實其心之所發이 되는 것이다. 즉, 實其心之所發은 誠意를 가리키며, 그러므로 주희의 주석은 正心의 방법은 마음 자체를 바로잡는 것이 아니라 마음이 意로서 발하는 그 순간을 잘 처리하는 성의에 달려있다는 내용인 것이다. 전체적으로 이 주석은 修身이라는 수양은 다만 身에만 관계되는 것이 아니라 그 요체는 心에 있는 것이고, 또 마음을 바르게 하는 正心은 다만 心에만 관계되는 것이 아니라 그 요체는 意(즉, 心이 발하여 일어나는 의념)에 있는 것이라는 맥락으로, 수신, 정심, 성의가 긴밀하게 연결된 공부라는 말이다.

그런데 왜 이규준은 正心은 心의 '本體'에 대한 수양방법은 아니라는 말을 굳이 덧붙여야만 했을까? 그 이유는 『주자어류』의 다음과 같은 내용에서 확인할 수 있다.

> 질문하기를, "心은 本이고, 意는 다만 心이 발하는 바일 뿐입니다. 그런데 지금 『대학』에서는 자기 마음을 바르게 하고자 하면 먼저 意를 정성스럽게 한다고 하니, 전후가 전도된 말인 듯합니다." 선생이 대답하기를, "心은 형체도 그림자도 없는데, 사람으로 하여금 어떻게 지탱해나가도록 해야 하겠는가? 바로 마음이 발하는 곳에서부터 착수하여 먼저 계속해서 일어나는 악의 근원(이 되는 의념들)을 제거하도록 해야 할 것이다. 예컨대, 집안에 도적이 있다면 먼저 도적을 제거해야만 비로소 집안이 평안할 것이다. 밭에 씨를 뿌리는 경우라면, 먼저 잡초를 제거하지 않으면 어떻게 씨를 뿌리겠는가? 모름지기 스스로 기만하려는 意를 없애서 意가 정성스러워지면 心은 바르게 될 것이다. 誠意은 이 단계에서 가장 긴요한 工夫이고, 그 이하의 공부로 내려갈수록 조금씩 긴요성이 덜해진다. 누군가가 물었다. "致知와 格物도 긴요합니까?" 대답하기를, "致知는 知의 시작이고, 誠意는 行의 시작이다."[49]

49) 黎靖德 편, 『朱子語類』 卷15, "問, 心, 本也. 意, 特心之所發耳. 今欲正其心, 先誠其意, 似倒說了. 曰, 心無形影, 教人如何撐拄. 須是從心之所發處下手, 先須去了許多惡根. 如人家裏有賊, 先去了賊, 方得家中寧. 如人種田, 不先去了草, 如何下種. 須去了自欺之意, 意誠則心正. 誠意最是一段中緊要工夫, 下面一節輕一節. 或云, "致知格物也緊要." 曰, "致知, 知之始; 誠意, 行之始."

朱熹는 마음에는 형체가 없어서 직접적으로 마음 자체를 다스리는 것은 어디에서 착수해야할지 그 방법을 찾기 어려우므로, 心이 의념으로 일어나는 부분에서 착수점을 찾아서 나쁜 의념들이 생길 때마다 그때그때 없애버리는 방법으로 착수하면 된다고 대답하고 있다. 誠意란, 心이 실제로 작용을 일으키는 순간을 다스리는 것이다. 誠意를 통하여 자기자신을 속이려는 意를 제거하는 것은, 밭을 경작할 때에 가장 먼저 잡초를 제거해 두는 것과 같은 것이다.

그런데, 제자가 아무래도 성의보다는 정심이 먼저일 듯하다는 의문을 제기하게 된 이유는 무엇일까? 바로, 주희의 주석 "意者, 心之所發" 때문이다. 意가 心이 발하는 것이라면, 心은 본체가 되고 意는 그로부터 생겨난 用이 되는 것이 아닌가. 그렇다면 본체를 먼저 다스리고 나서 용을 다스리는 것이 순서일 텐데, 왜 『대학』에서는 "欲正其心者, 先誠其意"라고 하여 체가 아니라 용을 먼저하여, 성의가 정심보다 먼저 행하는 공부라고 한 것일까?

이러한 질의는 동아시아 경학사상에 매우 빈번하게 등장한 것이다.

먼저, 에도시대 일본의 유학자 이토진사이(伊藤仁齋)의 질의는 다음과 같다. 그는 『대학』은 공자의 사상을 모르는 자가 지은 책이라고 주장하고 명덕은 성인의 덕을 찬미하는 말이라고 하여, 초학자가 모두 지니는 밝은 마음이라는 주희의 해석은 틀렸다고 하였다.[50] 『대학』에 대한 주희의 정의를 전면적으로 부인한 것이다. 그리고 주희의 『대학』 해석이 타당하지 않은 근거의 하나로서 정심과 성의의 순서가 뒤바뀌어 있다고 주장하였다.

> 생각건대, 『章句』에 "意者, 心之所發也"라고 하였는데, 틀린 것이다. 만약 意가 心이 발한 것이라면, 心은 本이고 意는 末이고, 心은 근원이고 意는 말단이다. 무릇 뿌리가 확립된 후에 가지가 절로 무성해지고, 근원이 맑아진 뒤에 하류가 절로 맑아지는 것이 自然의 이치이다. (그렇다면) 『大學』에는 당연히 "意를 참되게 하고자하면

50) 伊藤仁齋, 『語孟字義』附「大學非孔氏之遺書弁」(林本, 東京大學漢籍코너소장본, 天理圖書館400954의 副本) "大學曰, 大學之道, 在明明德. 按明德之名, 屢見於三代之書. 然三代之書, 本記聖人之所行, 或以此美聖人之德. 或曰明德, 或曰峻德, 或曰昭德. 其意一也. 故雖數數見典・謨・誓・誥之間, 然非學者之所能當. 故至於孔孟每曰仁, 曰義, 曰禮, 而未嘗有一言及於明德者矣. 作大學者, 未知其意在, 見詩書多有明德之言而漫述之耳. 豈非不識孔孟之意乎."

먼저 心을 바로해야 한다(欲誠其意, 先正其心)"라고 했을 것이고, 또 "心이 바르게 된 후에 意가 참되게 된다(心正而后意誠)"라고 했을 것이다. (그러나 실제로는) 『大學』에는 심을 바르게 하고자 하면 먼저 의를 참되게 한다(欲正其心先誠其意)고 하였고, 또 의가 참되게 된 후에 심이 바르게 된다(意誠而后心正)고 하였으니, 어찌 本末이 심하게 전도된 것이 아니겠는가?[51]

주희가 말한 "意者, 心之所發也"로부터 유추하면, 정심보다 성의를 먼저 놓은 대학의 순서는 『주자어류』의 대화에서처럼 "전후가 전도된" 듯하고, 이토진사이의 말처럼 "心은 本이고 意는 末"이니 정심을 먼저 하고 성의를 나중에 해야 할 듯하다.

그러므로 주희의 주석을 통해 『대학』을 읽을 때에는 전후가 전도된 듯하다는 질의가 생겨난다. 그리고 이러한 질의에 대하여, 주희의 주석의 정당성을 밝히려는 이는, 정심에서의 심이 본체의 심을 가리키는 것이 아님을 밝혀야 한다. 心과 意를 體와 用으로 보아, 정심이 體에 관한 공부가 되고 성의가 用에 관한 공부가 된다는 생각은 잘못이라는 설명이 필요한 것이다.

주자학의 각도에서 『대학』을 읽어서, 정심에서의 心을 본체로서의 心과 구별하고, 이렇게 하여 '성의와 정심의 順序가 전도되어있다'는 의문을 해결한 예를 들어 보면, 우선 조선 유자 趙翼(1579~1655)의 다음과 같은 설명이 있다.

心은 物에 응하는 것이다. 正心은 자신의 心이 物에 응할 때에, 모두 바름을 얻게 하는 것이다.[52]

正心은, 心이 物에 응할 때에 바르지 않은 부분을 바르게 하여 과불급이 없게 하는 것이다. 心이 바르게 되면 일상생활 중에, 근본이 되는 心이 뚜렷하므로, 外物에 접할 때마다 항상 모두 준칙에 맞게 된다.[53]

---

51) 伊藤仁齋, 『大學定本』(元祿十六年冬校本, 東京大學文學部漢籍코너소장본, 天理圖書館 400012의 副本) "案章句以爲意者心之所發也, 非也. 若使意爲心之所發焉, 則是心本而意末, 心源而意委. 夫本立而後枝自茂, 源澄而後流自淸, 自然之理也. 大學當曰, 欲誠其意先正其心, 又當曰心正而后意誠, 而大學乃曰欲正其心先誠其意, 又曰意誠而后心正, 則豈非本末顚倒之甚乎."

52) 趙翼, 『浦渚先生遺書』 卷1, 「大學困得」(1988 豐壤趙氏花樹會, 3면) "心所以應物. 正心使其心之應物皆得其正也."

53) 趙翼, 『浦渚集』 卷20, 「拙脩雜錄」[1988 『浦渚集』(한국문집총간 85), 민족문화추진회, 355

趙翼은 心이 物에 응하는 자기의 기능을 발휘할 때에, 모두 바르게 되도록 하는 것이 正心이라고 설명하고 있다. 그의 이해에 의하면, 정심은, '마음의 본체를 바르게 하는' 공부가 아니라, '物에 응할 때의 마음의 움직임을 다스리는' 공부인 것이다.

明代의 주자학자 蔡淸(1453~1658)은 정심에서의 心에 대하여 자세히 분석하여 설명하였는데, 주된 내용은 다음과 같다.

> 意는 마음의 싹이다. 마음은 움직일 때도 있고 고요할 때도 있는데, 마음이 막 움직인 순간이 바로 意이다. 커다란 마음이 있다면 의는 그 작은 부분인 것이다.
> '意는 마음이 일어난 것이다'라는 주희의 주석에 대하여,
> 問 : 마음이 아직 일어나지 않았을 때에도 마음이 여전히 존재할까?
> 答 : 그렇다.
> 問 : 마음이 일어난 뒤에도 역시 마음이 존재할까?
> 答 : 그렇다. 그러하다면 마음은 움직임과 고요함을 동시에 가지고 있어서, 어떤 때에는 고요한 상태로 있으면서 아직 사물에 응하지 않고, 어떤 때에는 움직여서 사물에 응한다. 어느 때이든 삼가는 마음으로써 그것을 보존해야 한다. 마음[心]은 의념[意]에 대칭하여 말할 때에는 本體를 가리키게 되지만, 正心에서의 마음[心]이 본체로서의 마음을 가리키고 의념[意]은 그 본체의 용이 된다는 것은 아니다. 이러한 설(즉, 정심의 심이 체가 된다는 주장)은 심과 의를 動과 靜에 대응시킨 공부라는 주장이다. 그러나 正心이라는 것은 단지 고요한 시점에서의 수양이 아니라, 靜을 主로 한 方法이며, 靜한 때에도 動한 때에도 '靜'하고자 한다는 것이다. 그러므로 '敬으로써 안을 곧게'하며, 誠意는 動이 시작될 때에 신중함을 기하는 것이다. 대체로 一念이 생겨나는 순간은 선악이 나뉘기 시작하는 것이며, 이것은 별도의 중요한 순간이다. 그러므로 誠意는 다른 하나의 공부 조목이 되는 것이다.[54]

이상의 내용을 정리하면 다음과 같다.

면] "正心者, 正其心之應物不得其正者而正之, 使無過不及之謂也. 至於心正, 則日用之間, 本心昭著, 隨所應接, 無不各當其則."

54) 蔡淸, 『四書蒙引』 卷1(王雲五 主持, 『四庫全書珍本三集』, 台北: 商務印書館, 65-65면) "意者心之萌也. 心該動靜, 意只是動之端. 心之時分多, 意之時分少. 意者心之所發也(註). 未發之前, 心固在乎. 曰然. 旣發之後, 猶有心在乎. 曰然. 然則心兼動靜, 或靜而未應物, 或動而應物, 皆當敬以存之矣. 夫心對意而言則爲本體, 不必謂正心之心, 全是體而以意爲用也. 如彼說則將以心意分動靜相對工夫矣. 正心只是主靜之法, 靜亦靜, 動亦靜也. 故曰敬以直內. 誠意者, 致謹於動之端也. 盖一念善惡分路之始也, 別是一關頭也. 故另爲一目."

① 『대학』의 주석인 『대학장구』에서 주희는 "意者, 心之所發也"라고 하였다. 이 설명은 얼핏 보아 意라는 用이 心이라는 體에서 나온다는 의미처럼 보이고, 실제로도 그렇게 이해되는 경우가 많았다.

② 그런데 『대학』의 원문에는 "欲正其心者, 先誠其意"라고 하였다. 근본을 먼저 다스리고 말단을 나중에 다스리는 것이 바른 순서일 텐데, 이 순서에 의하면 意가 근본이고 心이 말단인 것처럼 보인다. 따라서 주희의 "意者, 心之所發"과 모순되어, 이 모순을 해결해 줄 설명이 필요하게 되었다.

③ 주자학적인 『대학』의 위상 및 해석을 전면적으로 부인하는 이토진사이의 해설은 다음과 같다. 『대학』의 원문에는 心보다 意를 먼저 다스리라고 하였으므로, 이에 의하면 의가 심보다 더 근본적인 것이 된다. 그런데 주희는 意가 心에서 발한 것이라고 정의하므로 心이 근본이고 意가 말단이다. 따라서 『대학』의 원문과 주희의 해석은 모순된다. 이런 점에서 주희의 『대학』해석이나 "意者, 心之所發" 등이 모두 틀린 말임을 알 수 있다.

④ 이토진사이가 제기한 이러한 모순에 대한 질의와 토론은 주희 당시에도 있었고 명대에도 있었다. 제자들의 질의에 대하여 주희는 "意者, 心之所發"이라는 것이 마음이 막 발하는 그 순간을 말하는 것이며, 이 순간을 잘 다스리는 것이 성의 공부라고 하였다. 조익은 정심이 마음의 본체를 다스리는 것이 아닌, 마음이 사물에 응할 때의 공부라고 하는 설명을 하였다. 채청 또한, 정심에서의 心은 본체로서의 마음을 가리키는 것이 아니라고 역설하였다. 정심은 靜을 主로 한 방법이며, 성의는 움직임이 시작될 때에 신중함을 기하는 방법이라고 설명하였다.

⑤ 이규준이 '정심의 法은 心의 본체에 있지 않다'고 한 말을, 심의 '허령한' 본체를 배제하고 실심을 주장하려고 했다고 해석하는 것은 이규준의 원의와 전혀 상관이 없다. 이규준이, 정심의 법이 '心이 발하는 바를 정성스럽게 하는 데에 있다'고 한 것은 주희의 "意者, 心之所發"을 그대로 옮겨 적은 것인데, 그가 옮겨 적는 과정에서 實其心之所發을 實心之所發이라고 하여 '其'를 빼고 적는 바람에 엉뚱한 뜻으로 오해된 것이다. 이는 주희의 원래 주석과 크게 다르지 않고, 또 명대 이래의 경학가들이 형성한 경학사에 있어서의 문제의식을 반영한 것으로, 조익이나 채청의 주석을 통하여 이러한 문제의식의 존재를 확인할 수 있다.

意가 心이 발한 것이라는 주자학적 정의가 보편화된 지식이었던 시대에, 이와 명백히 모순되는 것처럼 보이는, 『대학』의 "欲正其心者, 先誠其意"라는 수행방법에 대하여, 동아시아 경학가들은 자신의 견해를 제출하여 경서의 문장이 모순없이 이해되도록 해석하면서 경학사를 형성하여 나갔던 것이다.

2) 한국 학술사의 문제

그런데 왜 위와 같은 경서 해석이 '實心'과 '實踐躬行'이라는 원의와 다른 뜻으로 오해되어 왔고, 현재에도 계속 그러한 시도가 이어지고 있는 것인가? 그것은 조선 유학의 전성시대에 빈번하게 이루어졌던 철학적, 사상적 토론들이 모두 '공리공담'으로 일축되어 버렸던 식민지시대에, 공리공담이 아닌 '實'을 '발견'해내야만 하는 지식인의 사명이, 조선시대의 학술을 관찰하는 때에 강력하게 작용해 왔기 때문이라고 생각된다.

주자학은 조선시대 500년간 통치철학으로 군림하였다. 그러므로 나라를 식민지로 전락시킨 책임을 주자학과 유자 사대부들에게 묻는 것은 자연스러운 일이었다. 당시의 사회를 구제할 다양한 방법들이 모색되는 와중에 이규준은 경의를 밝히겠다는 신념으로 새로운 경서주석을 제출하였다. 그는 당대 유자들의 폐해는 유학 자체의 본질과 다르다는 점을 강조하였다. 주자학의 이기심성론의 그릇됨을 변론하는 한편, 공자의 도를 중심으로 유학의 정신을 되살려 당대의 난관을 헤쳐 나갈 수 있다는 확신을 적극 피력하였다. 그러나 조선 사회에 단단히 뿌리내린 주자학이었기에 여전히 많은 유자들은 주자학을 지지하고 연구하여 이규준과 같은 새로운 견해의 제출자를 위축시켰다. 그리고 서양의 새로운 문물의 적극적인 도입을 주장하는 편에서 보아도 이규준의 주장은 받아들이기 어려운 것이었다.

당시에는 '實'을 추구하고 '虛'를 배격하자는 주장이 큰 조류를 이루고 있었다. 이규준이 경의를 밝히겠다는 신념을 지니고 행한 많은 주석들 가운데, 『대학』의 정심에 대한 주석은 얼핏 보아 이러한 조류에 편승한 행위인 듯하나 실제로는 그렇지 않다. 본고의 분석에 의하면, 이는 송대 이래의 주자학자들과 동일한 문제의식을 지닌 것이며, 주자학적 주석을 옹호하는 입장에서 제출된 저술들의 중

점과 유사하여, 당시 유자 사회에 그토록 반향을 일으키게 된 원인을 알 수 없을 만큼, 주자학설과 큰 차이가 없었다.

그럼에도 불구하고 이규준의 경서해석이 심한 비판을 면치 못했던 데에는 그럴 만한 충분한 이유가 있는 것은 분명하다. 李丙燾(1896~1989)가 윤휴와 박세당의 경서주석을 논하는 글에서, "그들의 주자학에 대한 비판은, 그 내용이 얼마나 진일보한 것인가를 논하기에 앞서, 비판 그 자체가 진보적"이라고 평가한 것에서 보이듯,[55] 전통사회에서 경서와 주자학이 지녔던 권위가 그에 대한 도전이 불가능하리만큼 견고하였다는 사실이 바로 그것이다. 조선왕조의 통치원리이자 과거시험의 기본답안으로서 모든 유자들이 어려서부터 익혀왔던 이 거대한 권위에 도전하는 자는 그야말로 그가 제출한 내용이 어떠한가를 막론하고 반향을 일으켰던 것이다. 그리고 현대의 경학 연구자들도 끊임없이 그 유의미성을 논하고자 하는 것이다.

그런데 이를 일본의 경우와 대비해 보면, 이토진사이는 『대학』이라는 문헌에 대한 주자학적 정의 자체를 부인하고 '明明德'은 배우는 자가 수양할 수 있는 그런 범주의 내용이 아니라 성인의 덕을 찬미한 말이라고 주장하였다. 주자학적 주석과는 매우 다른 이러한 주장과 비교했을 때, 앞에서 살펴본 이규준의 정심주석은 그야말로 너무나 "주자학적"인 것이며, 그 의의를 말하는 것이 무의미하게 느껴질 수도 있다.

그러나 당시 두 나라의 각기 다른 사회적 배경을 전제로 한다면, 이토진사이가 일본경학사에서 가지는 의미는 박세당이 한국경학사에서 가지는 의미에 턱없이 미치지 못하는 것이 된다. 무사계급이 통치하는 에도시대 일본에서는 주자학이 통치 이데올로기였던 적이 없고 주자학 비판이나 양명학 채용이 사회적 이슈가 되는 일은 없었다. 동아시아 경학사에 있어서 전대미문의 파격적인 주자학 비판도 정계와 학계에 아무런 파문도 일으키지 않은 채로 진행되었으며, 주자학의 거대한 권위에 도전한다는 의의같은 것은 애초에 존재하지 않았다.

반면에 조선사회의 경우, 주자학적 주석과 다른 견해를 제출하는 이는 극도의 신중을 기해야 했고, 政敵에게 비판의 실마리를 제공하게 되어버린 경우가 비일

55) 李丙燾, 1966「朴西溪와 反朱子學的 思想」『大東文化硏究』3, 1면.

비재하였다. 그리하여 현대의 학계는 작은 문제제기조차도 주자학의 권위에 대한 도전이라는 의미를 부여하며 학술사의 유의미한 발자취로 기록하고 있는 것이다.

그러나 주자학이라는 권위 앞에서 새로운 견해를 제출하고자 한 태도가 조선의 정치적·사회적 배경에 비추어 보아 유의미하다고 해서, 그 주석 자체가 본래 주자학적인 해석과 매우 다른 것이라는 결론을 도출할 수 있는 것은 아니다. 이 문제는 우리 학술사를 서술할 때에 주의하지 않으면 안 되는 커다란 문제라고 생각한다.

5. 結論

주자학은 조선의 통치철학으로서 과거의 모범답안으로서 군림하면서 500년 동안 조선에서 철저하게 학습되었다. 조선의 유자들의 모든 저작은 의식적이든 무의식적이든 주자학적 사유와 정신을 포함하고 있으며, 설사 주희의 언설을 비판하는 저작일지라도 주자학적 사유를 무시하고서는 이해하기 어렵다. 『석곡심서』의 서술에 나타나듯, 이규준 역시 주자학 서적을 세밀하게 연구하는 조선유자의 보편적 학문방법을 계승하고 있다. 그리고 그 속에서 자기의 견해를 도출해내고 있다.

20세기 초에 이규준은 왜 경서 해석에 몰두하고, 또 그의 동료들은 그를 보호하고자 하면서도 그의 주석을 반드시 서적으로 발간하여 세상에 보여야 한다고 생각하였는가. 그것은 다름 아닌 그들의 신념 때문이었다. 그들은, 경서는 공자의 위대한 정치사상의 산물이며, 이를 명확히 알아 실천한다면 시대적 난관을 돌파할 수 있다고 믿었다. 그리고 이러한 믿음을 실천하기 위해 반드시 경의를 밝혀야 한다고 생각하였다.

당시의 사회를 구제할 다양한 방법들이 모색되는 와중에, 이규준은 경의를 밝히겠다는 신념으로 새로운 경서주석을 제출하였다. 그는 당대 유자들의 폐해는 유학 자체의 본질과 다르다는 점을 강조하였다. 주자학의 이기심성론의 그릇됨

을 변론하는 한편, 공자의 도를 중심으로 유학의 정신을 되살려, 당대의 난관을 헤쳐 나갈 수 있다는 확신을 적극 피력하였다. 그러나 20세기 초 한반도에 일어난 문제들은 미증유의 것이었으며, 이를 해결하기 위한 유일하고 명백한 답안을 찾아내고 그것을 다같이 공감하고 확신하기에 이르기란 극히 지난한 일이었다. 이러한 상황 속에서, 이규준의 분투는 충돌과 좌절을 반복하였다.

당시에는 '實'을 추구하고 '虛'를 배격하자는 주장이 큰 조류를 이루고 있었다. 이규준이 신념을 지니고 행한 많은 주석들 가운데, 『대학』의 정심에 대한 주석은 얼핏 보아 이러한 조류에 편승한 행위인 듯 보이나 실제로는 그렇지 않다. 본고의 분석에 의하면, 이는 송대 이래의 주자학자들과 동일한 문제의식을 지닌 것이며, 주자학적 주석을 옹호하는 입장에서 제출된 저술들의 중점과 유사하여, 주자학설과 커다란 차이는 없는 것이다.

그러나 식민지시대부터, 우리 학계는 주자학이라는 권위에 도전한 주석들의 '진보적' 태도에 의미를 부여하여왔고, 이러한 의미 부여로 인하여, 이규준의 주석도 주자학적인 해석과 근본적으로 다른 것으로 오해되었다. 주자학적 권위에 대한 도전을 주자학의 내용에 대한 전면적인 부정과 동일시할 수 있는가. 이는 우리 학술사 연구에 있어서 다시 한번 신중하게 생각해 보아야 할 문제일 것이다.

지식인으로서 내가 속한 사회를 위해 무엇을 할 수 있는지를 숙고하고 그 신념에 따라 행동했던 전통 지식인들의 학술 활동에 대하여, 그 의미를 밝히는 일은 중요한 일일 것이다. 그러나 때로는 그 의미를 존중하고자 하는 의식 때문에, 객관적인 시각을 상실한 경우도 있었다. 이는 식민사관에 대항하던 시대로부터 시작된, 비극적 역사경험이 남긴 쓰라린 교훈이며, 우리 학계가 해결해 가야할 문제로서 남아있다고 생각한다.

주제어 : 李奎晙, 經髓三篇, 聖學, 植民史觀, 正心

투고일(2016. 8. 8), 심사시작일(2016. 8. 16), 심사완료일(2016. 8. 28)

〈Abstract〉

Korean Confucians' Social Consciousness in the Early 20th Century
- A Historical Study of Lee Gyujun's Commentary on Correcting thought(正心) -

Kang Ji-eun *

During the Japanese Colonial Period, the people criticized the Confucian scholars for obsolete way of thinking in Korea, and through this demanded change of thinking to them. In response, some Confucians asserted the Confucian classics was a great achievement of Confucius' political thought, therefore clear understanding of it was the way out of the national crisis.

Lee Gyujun is the representative sample of them. through my analysis, I have determined that his commentaries originates in the inquiries about Zhuxi's commentary.

Today, Korean scholars must overcome the pressure of needing to refute the colonial view of history, correction of distortions on the view of history being caused by the colonization, regain the appropriate view of Confucianism history.

Key Words : Lee Gyujun, *Gyeongsusampyeon*, the study of the teachings of the sages, the colonial view of history, correcting thought(正心)

* Assistant Professor, Graduate Institute of National Development, National Taiwan University.