

研究論文

난곡 이견방의 『난곡존고』 연구

천병돈

대진대학교 중국학과 조교수, 동양철학 전공

chun0130@naver.com

I. 머리말

II. 난곡의 ‘도의(道義)’

III. 난곡의 ‘진가(眞假)’

IV. 난곡의 도덕과 문장

V. 맺음말

이 논문은 2013년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구이다(NRF-2013S1A5A8020546). 논문의 ‘IV. 난곡의 도덕과 문장’ 부분은 제10회 강회양명학 국제학술대회(2013)에서 발표한 발표문을 전면 수정했음을 밝혀둔다.

I. 머리말

난곡(蘭谷) 이건방(李建芳, 1861-1939)의 고조는 하곡(霞谷) 정제두(鄭齊斗)의 제자 이광명(李匡明)의 아들 초원(椒園) 이충익(李忠翊)이고, 증조는 대연(岱淵) 이면백(李勉伯)이다. 조부는 사기(沙磯) 이희원(李喜遠), 부친은 이상만(李象曼)이다. 종숙 이상기(李象夔)의 자손이 없어 그의 양자로 갔다. 이와 같은 난곡의 가계(家系)를 통해 알 수 있듯이 난곡의 학술사상은 넓게는 양명학에 바탕을 두고 있고, 좁게는 하곡학을 계승했다.

난곡은 일제강점기에 국학연구와 교육을 통해 구국의 혼을 지핀 근세기 최고의 지성으로 추앙되는 담원 정인보의 스승이기도 하다. 위당은 500년 조선 역사의 운명이 ‘본심(本心)’ 회복에 달려 있다고 보고, 그 본심 회복의 방법을 양명학에서 찾았다. 위당에게서 양명학은 조선 민중의 복리를 도모하고 국권을 회복할 수 있는 사상으로 기능하고 있었다. 이 때문에 위당은 사상 방면에서 양명학자로 평가된다.¹⁾ 위당에게 매우 중요한 위치를 차지하고 있는 양명학적 사상은 바로 난곡에게서 전수받았다.²⁾

난곡이 한국 사상에 미친 영향은 그다지 크지 않다. 그러나 담원에게 미친 영향은 매우 크다. 현재 한국 학계는 난곡의 제자 담원에 대해서는 많은 연구 성과가 있다. 그러나 담원의 학문적 스승인 난곡에 대한 연구는 전무하다고 해도 지나치지 않으며, 연구 범위 또한 난곡의 문집 『난곡존고(蘭谷存稿)』 중 「원론(原論)」에 집중되어 있다.³⁾ 이러한 관계로 난곡사상의 총체적인 모습을 드러내지 못했다.

난곡의 사상은 크게 ‘도의(道義)론·‘진가(眞假)론·‘도덕(道德)과 문

-
- 1) 한정길, 「정인보의 양명학관에 대한 연구」, 『동방학지』 141권(2008), 84쪽 참조.
 - 2) 정인보, 「祭蘭谷李先生文」, “茲愚庸, 夙荷提誨, 父子之遊, 師弟之義, 一生之驪.” 정인보, 『담원정인보전집 6』(eBook)(연세대학교출판부, 2009), 24-25쪽.
 - 3) 유명중은 『성리학과 양명학』(연세대학교 출판부, 1994), 『왕양명과 양명학』(청계, 2002)에서 난곡의 사상을 설명했다. 송석준의 논문 「난곡 이건방의 양명학과 실천정신」(『양명학』 8호, 2007. 8)은 난곡의 사상을 심도 있게 다루었다는 점에서 가치가 있다. 그러나 유명중과 송석준의 연구저술은 모두 「原論」을 중심으로 서술되었고, 기타 나머지 부분은 「原論」의 학술 내용을 설명하는 데 부가적으로만 언급되고 있다. 이에 본 논문은 「原論」을 포함하여 그 외에 난곡의 학술사상과 관련된 모든 문헌을 대상으로 한다.

장(文章)론으로 나눌 수 있다. ‘도의론은 난곡의 사상이 양명학에 속하는지 혹은 주자학에 속하는지를 기능할 수 있다. 난곡은 도의론을 통해 자신의 학문이 양명학, 구체적으로 말하면 하곡학을 계승하고 있음을 보여준다. 난곡은 도덕론을 바탕으로 진가 담론을 전개하고, 이를 근거로 당시에 ‘도덕과 문장’에 대한 지인과의 서신을 통해 도덕이 문장보다 우선되어야 함을 강조한다.

『난곡존고』는 난곡 이견방의 문집으로 13권 4책으로 구성되어 있으며⁴⁾, 1971년 청구문화사(靑丘文化社)에서 영인 간행되었다. 책 표지에는 “이 문집은 선생의 長子(諱 琮夏)의 친필이며, 제12권 끝에 있는 ‘安校理墓誌銘’만은 爲堂 鄭寅普先生의 필적입니다”⁵⁾라고 기록되어 있다. 문집의 목록을 통해 알 수 있듯이 문집에는 하나의 개념을 체계적으로 설명한 글이 없다. 굳이 체계적인 글을 뽑는다면 「원론」이라고 할 수 있다. 그러나 「원론」 또한 난곡 자신의 사상을 체계적으로 설명한 글이 아니다.

이 글은 『난곡존고』에서 난곡의 학술사상과 관련된 글을 연구 대상으로 한다.

II. 난곡의 ‘도의(道義)’

『난곡존고』는 ‘도여의(道與義)’라고 하여 ‘도(道)와 의(義)’를 분리하기도 하고, ‘도의(道義)’라고 병기해서 사용하기도 한다. ‘도와 의’를 분리할 때, ‘의’는 항상 ‘도’와 연결시켜 설명하는데⁶⁾, ‘도’는 ‘의’와 별개로 설명하기도 한다.

-
- 4) 1권은 ‘詩錄’으로 모두 88수가 실려 있다. 2권부터 13권까지는 ‘文錄’이다. 2권은 서신(書)이고, 3권은 서문(序)이다. 4권은 기록문(記)이고, 5권은 논문(論)이다. 6권은 난곡 학술사상을 논할 때 가장 많이 인용되는 논문으로 「原論」이다. 上·中·下·續으로 구성되어 있다. 7권은 跋文이다. 8권은 일종의 후기라고 할 수 있는 書後(3편)와 雜著(2편)로 구성되어 있다. 9권은 祭文(7편)과 哀辭(1편)로 구성되어 있다. 10권은 전기문으로 家傳(1편)과 傳(2편)으로 구성되어 있다. 11권은 碑銘(5편)이다. 12권은 墓誌(28편)다. 13권은 墓表(4편)와 行狀(1편)으로 구성되어 있다.
- 5) 필자가 참고로 한 『蘭谷存稿』는 국립중앙도서관에 소장된 문집이다. 국립도서관 소장본 12권에는 ‘安校理墓誌銘’이 없다. 편찬과정에서 유실된 것인지, 아니면 『蘭谷存稿』 자체가 난곡의 문집이고, 또 ‘安校理墓誌銘’은 난곡의 글이 아니기 때문에 빼버린 것인지 알 수 없다.
- 6) 예를 들면 “道與義, 守道秉義, 賊道而害義”와 같은 구절이 이에 해당된다.

먼저 도에 대해 살펴보자.

성인의 道는 사람들과 다른 것을 구하여 고상하다고 여기는 것이 아니라, 반드시 사람들의 情에 합하는 것을 구한다. 그러므로 성인의 道는 명백하고 평이해서, 설명하면 기뻐하지 않는 백성이 없고, 실행하면 따르지 않는 백성이 없다. 『시경』은 “하늘이 백성을 낳고, 사물이 있으면 법칙이 있다. 백성은 떳떳한 도리를 지녀서, 아름다운 덕을 좋아한다”라고 말했고, 『易經』은 “말을 믿게 하고, 행동을 근면하게 하라”라고 말했으며, 맹자는 “理는 義다. 사람의 마음에 같은 것이 있다”라고 말했다. ‘사람의 마음에 같은 것’이란, 일상적인 언행을 말한다. 그 體로 말하면, 性命의 正이고, 仁義禮信의 德을 갖춘 것이다. 그 用으로 말하면, 윤리의 강상이고, 君臣·父子의 도리가 행해지는 것이다. 이것을 버리고 말하는 道는, 내가 말한 道가 아니다. 이것을 버리고 말하는 義는, 내가 말한 義가 아니다.⁷⁾

난곡은 경전과 맹자의 말을 근거로 도를 쉽게 규정했다. 즉, 사람들이 가지고 있는 ‘떳떳한 도리(彝)·아름다운 덕(懿德)’(『시경』), ‘믿을 수 있는 말·근면한 행동’(『역경』), ‘모든 사람이 똑같이 가지고 있는 마음(同然之心)’(맹자의 말)이다. 이처럼 난곡이 말한 도는 특별하지 않고 평범하며, 모호하지 않고 명백하다. 그렇기 때문에 사람들은 도를 들으면 즐거워하고 기꺼이 따른다. 이처럼 평범한 도를 체(體)와 용(用)으로 말하면, 본체로서의 도는 성명(性命)의 정(正)이고 인의예지신(仁義禮智信)의 덕성이다.⁸⁾ 작용(用)으로서의 도는 윤리강상이고 군신(君臣)·부자(父子)의 도리다. 이것이 바로 난곡이 말하는 도다.

주목해야 할 것은 ‘동연(同然)한 심(心)을 성(性, 命), 이(理)로 보고, 또 도로 보았다는 점이다. 이렇게 볼 때, 난곡에게 심과 성의 관계는 ‘심즉성(心卽性)’이고 ‘심즉리(心卽理)’이다. 그러므로 난곡이 말하는 ‘성은 도덕본성이다.

7) 이견방, 『蘭谷存稿』, 「原論」中. “夫聖人之道, 不求異於人以爲高, 以必求以合乎人之情也. 故其爲道也, 明白坦易, 言而民莫不悅, 行而民莫不服. 詩曰, 天生蒸民, 有物有則, 民之秉彝, 好是懿德. 易曰, 庸言之信, 庸行之謹. 孟子曰, 理者, 義也. 人心之所同然也. 人心之同然, 卽庸言庸行之謂也. 言乎其體, 則爲性命之正, 而仁義禮信之德備焉. 以言乎其用, 則爲倫理之常, 以君臣父子之道行焉. 捨是而言道, 非吾所謂道也. 捨是而言義, 非吾所謂義也.” 이하 편명만 쓴다.

8) 난곡은 ‘仁義禮信’ 등 四德만 언급했는데 옮겨 쓰는 과정에서 脫字된 것인지, 아니면 난곡 자신이 일부러 이처럼 쓴 것인지 분명하지 않다. 필자는 ‘用’을 倫理綱常(倫理之常)으로 설명한 것을 근거로 ‘仁義禮智信’으로 고쳤다.

性이란 하늘이 인간에게 준 것이고, 인간이 하늘로부터 받은 것이다. 처음부터 리가 갖추어지지 않은 것이 없고, 德이 선하지 않은 것이 없다. 이것을 보존하여 기르면, 大本이 서고 達道가 행해지니, 비록 천지가 만물을 화육하는 데 동참하는 것이지만, 모두 나의 性(자체의) 본분이 본래 가지고 있는 것에서 이루어진 것이지, 바깥에 있는 것을 기다려 더해진 것이 아니다. 오직 안에서 物化와 정염의 유혹을 받아, 밖으로 공격을 하려고 하여, 본체의 바름이 마침내 昏蔽와 방종에 이르러, 있는 것이 적게 된다. 있는 것이 적어서 거의 없는 것을 일러 ‘잃어버렸다’고 한다.⁹⁾

‘성(性)’이란 하늘이 인간에게 준 것이다. 그래서 ‘성명(性命)’이다. 인간은 하늘로부터 받은 것이다. 이것은 『중용』의 ‘천명지위성(天命之謂性)’이다. 그러므로 이 성은 처음부터 이(理)를 가지고 있다. 즉, ‘성즉리’라는 의미다. ‘보존하고 기르다(存而養之)’는 남송의 대유(大儒) 호오봉(胡五峯)의 『지언(知言)』에도 나오는 말인데, 그 근원은 맹자다.¹⁰⁾ “바깥에 있는 것을 기다려 더해진 것이 아니다”란 맹자의 “인의예지는 밖에서부터 나를 녹여 오는 것이 아니고, 내가 본래부터 지니고 있는 것이다. 생각하지 않을 뿐이다”¹¹⁾와 같이 성의 선천성과 본구성(本具性)을 강조한 말이다. “본체의 바름이 마침내 昏蔽(昏蔽)와 방종에 이르러, 있는 것이 적게 된다”는 맹자의 ‘우산(牛山)의 무성한 숲’ 고사를 생각나게 하고¹²⁾, ‘잃어버리다(失)’는 맹자의 ‘방기심(放其心)’의 ‘방(放)’과 같다.¹³⁾

위 인용문만 놓고 보면, 난곡의 ‘성(性)’은 맹자의 ‘성(性)’론과 같다. 즉, 난곡이 말하는 성은 맹자가 말하는 도덕본성으로서의 성이다. 도덕본성으로서의 성은 선하다.

그러므로 性은 선하지 않음이 없고, 情은 선량하지 않음이 없다. (사물에) 측은·수오로 감응해도, 그 本末과 先后가 합당함을 얻어 그 질서를 잃지 않으니, 이것을 사물의 법칙이라고 하고, 백성들의 떳떳함이다.¹⁴⁾

9) 「復性齋記」. “性也者, 天以是賦於人, 人以是受乎天. 其始也, 理無不具而德無不善. 苟存而養之, 大本立而達道行, 則雖參天地贊化育, 皆吾性分之所固有, 非有待於外, 而增益之也. 惟其知誘物化情熾於內, 欲攻於外, 而本體之正, 遂至於昏蔽放逸, 而存者寡矣. 存者寡而幾於無, 則謂之失也.”

10) 『知言』에 있는 말은 다음과 같다. “操而存之, 存而養之, 養而充之, 以至於大, 與天同矣.” 이 구절에 대해 蔡仁厚는 모두 맹자에서 유래했다고 한다. 蔡仁厚 저, 천명돈 역, 『맹자의 철학』(예문서원, 2000), 제5장 2절 참조.

11) 『맹자』 「告子上」 6. “仁義禮智, 非由外鑠我也, 我固有之也, 弗思耳矣.”

12) 『맹자』 「告子上」 8. 牛山の 고사 참조.

13) 『맹자』 「告子上」 11. “仁, 人心也. 義, 人路也. 舍其路而不由, 放其心而不知求, 哀哉.”

14) 「原論」中. “是以性無不善, 而情無不良. 惻隱羞惡隨感而應, 又其本末先后, 却得其當,

주지하듯이 하곡학에서 성(性)은 양지(良知)로서 본체이고, 심(心)은 양지의 전체이며, 정(情)은 양지의 작용이다. 난곡 역시 하곡의 이러한 관점을 그대로 계승하여 성을 본체로 보고, 이 선한 성이 그대로 발현되는 것을 정으로 규정했다. 그래서 정을 선으로 규정한 것이다. 사물과 감응하여 측은·수오의 정으로 발현되어도 정의 선후와 본말이 성에 어긋나지 않고 질서를 잃지 않으니, 이것이 바로 만물의 법칙이며 동시에 사람들이 가지고 있는 떳떳한 도리다.

그러면 인간은 왜 성(性)에 어긋나는 행위를 하는가? 난곡은 사욕에 얽매이고, 사사로운 의견에 연루되어 본래 가지고 있는 밝고 맑은 성 본체가 가려져 동연(同然)의 법칙을 잃기 때문에 성에 어긋나는 행위를 한다고 보았다.¹⁵⁾

정(情)을 성(性)의 발현으로 본 난곡은 심(心)을 인심(人心)·도심(道心)으로 나누는 것에 반대한다. 퇴계철학에서 도심은 사단(四端)이 되고, 인심은 칠정(七情)이다. 그러나 율곡은 사단이 도심인 것에는 동의하지만 칠정을 인심과 도심의 결합으로 보았다. 중요한 것은 퇴계나 율곡 모두 ‘심’을 둘로 보고 있다는 점이다.

난곡은 근본적으로 심(心)을 인심과 도심 둘로 나누는 것을 반대한다. 난곡에 의하면 인심은 성색(聲色)이나 재화·이익과 같은 외물에 대한 욕심을 가리키는 것이 아니라, 사욕에 얽매이고 사사로운 견해에 연루된 ‘심’이다. 이것은 심이 오직 ‘하나일 뿐이다(一心)’¹⁶⁾라는 것을 강조한 것이다. ‘일심(一心)은 인간이 고유하게 가지고 있는 ‘인의지심(仁義之心)’을 말한다.¹⁷⁾ 인의지심은 모든 인간이 똑같이 가지고 있는 심이다. 그래서 ‘동연지심(同然之心)’이다. 인간은 ‘동연지심’을 귀하게 여기고, 위태로워지는 것을 염려할 뿐이다. ‘위태로워지는 것’이란 다름이 아닌 인의지심이라는 ‘동연성(同然性)을 잃어버리는 것’이다.¹⁸⁾

이처럼 난곡은 인간에게는 ‘인의지심’ 이외에 또 다른 심(心)이 있다고 보지 않았다. 이러한 관점은 난곡의 학술사상이 성리학파와 전혀 다른

以不失其序，是之謂物之則，而民之彝也。”

15) 같은 句. “惟梏於有己之私，而涉於意見之累，則蔽其本體之明，以失其同然之則。”

16) 같은 句. “所謂人心者，不獨指聲色貨利外誘之慾也。凡梏於有己之私，而涉於意見之累者，皆人心也。夫心一也。”

17) 같은 句. “仁義之心，彼所固有。”

18) 같은 句. “而或貴其同然，或慮其危殆者，豈有他哉。惟失其同然，故所以危也。”

하곡학을 계승하고 있음을 보여준다.

난곡에게 도(道)는 심(心)이고 이(理)이다. 이제 의(義)에 대해 살펴보자.

평상시에 하는 말과 행실의 일상적인 덕인데, 고담준론 같은 학설에 힘쓰고, 기이한 행동에 힘쓰는 것을 道라 여기고 義라고 여긴다. 道와 義는 일상적인 말과 행실에서부터 밀고 나가는 것이다. 고담준론의 학설을 바라지 않는데 고담준론의 학설이 되고, 기이함을 바라지 않는데 기이하게 되는 것은 좋다. 道란 높지 않는데 고쳐서 높게 되고, 義란 기이하지 않는데 억지로 해서 기이하게 되니, 그것은 반드시 民彝와 사물의 법칙에 어긋나고, 일상적인 말과 행실에 반한다. 나는 道를 도적질하고 義를 해치는 것을 두려워하는데, 그것을 道와 義라고 생각하는 자를 보지 못했다.¹⁹⁾

‘고담준론의 학설(峻高之說)’이란 실천이 따르지 않은 공허한 이론이나 학설을 말한다. ‘도(道)와 의(義)’는 현실로부터 저 멀리 떨어진 이론이 아니라, 일상적인 말과 행실이라는 것이 난곡의 생각이다. 그러므로 어떤 학설이든 일상적인 말과 행실에서 출발해야 한다. 그렇지 않은 학설은 공리공담(空理空談)에 빠지고, 사람이 지켜야 할 떳떳한 도리인 민이(民彝)와 사물의 법칙에 어긋난다.

그러면 난곡이 말하는 ‘의(義)’가 무엇인지 살펴보자. ‘의’에 대한 논의는 위 인용문에 이어지는 글이다.

게다가 義는 고정되어 변하지 않는 것이 아니다. 輕重·완급에 따라 그 마땅함을 따른다. 여기서 義라고 여기는 것이, 저기서도 반드시 義가 되는 것이 아니며, 지난번에 義라고 여기는 것이, 오늘 또 반드시 義가 되는 것이 아니다.²⁰⁾

『난곡존고』에서 ‘의(義)’ 단독으로 설명된 유일한 구절이다. 그러나 이 구절은 도(道)와 의를 함께 설명한 글에 이어지는 글이다. 따라서 ‘의’만 설명한 것이라고 보기는 어렵다. 어쨌든 이 구절은 ‘의’에 대한 난곡의 생각을 엿볼 수 있는 유일한 구절이다.

‘의(義)’는 고정불변한 것이 아니다. 경중(輕重)에 따라서, 완급에 따라

19) 같은 곳. “庸言庸行之常德，而務爲峻高之說，崖異之行，以爲是道也義也。夫道與義，自其庸言庸行而推之。或不期峻而峻焉，不期異而異焉，則可矣。道不可峻而矯而爲峻。義不可異而彊而爲異，則其必悖於民彝物則，而畔於庸言庸行矣。吾懼其賊道害義，而未見其爲道與義也。”

20) 같은 곳. “且義非一定不移之物，而輕重緩急，各隨所宜。此所以爲義者，在彼未必爲義也，前日之所以爲義者，在今日亦未必爲義也。”

서, 그리고 시간과 장소에 따라서 시의적절한 ‘마땅함(宜)’을 따를 뿐이다. ‘마땅함’이란 무엇인가? 바로 앞에서 말한 인의지심이고, 이(理)이고, 도(道)이다. 이것을 근거로 하면, 의란 단순히 경중과 완급 및 시공 속에서 ‘도’만 따르는 부차적인 것으로 전락해버린다. 문제는 ‘의’에 대한 난곡의 언급이 이 구절 이외에는 없기 때문에 ‘의를 도의 부차적인 것’이라고 단정하기도 어렵다. 다른 구절을 살펴보자.

내가 저들을 배우는 것은 머리를 깎는 것과 상관이 없는데, 또 어째서 머리를 깎는 것이 되는가? 깎지 않아도 되는데 깎으면, 天理·民彝의 常道에 어긋나고, 내가 말하는 義가 아니다.²¹⁾

난곡이 말하는 의(義)는 천리·민이의 상도(常道)에 어긋나지 않는다. 그러나 이것은 의에 대한 규정이 아니다. 난곡은 간단명료하게 “내가 말하는 의는 천리·민이에 있다”²²⁾라고 말했다. 즉, 의란 바로 천리이고 민이라는 것이다.

그러므로 적개심을 가지고 전사하는 것은, 반드시 떳떳하게 지니고 있는 변하지 않는 性에서 말미암는 것이니, 이것이 곧 理의 正이다. 능력을 헤아려보고 형세를 기능하는 것 또한 物의 법칙의 본연에서 나온다. 이것이 곧 事의 마땅함이다. 理에서 얻고 마땅함에 적합한 것이, 義이고 道이다.²³⁾

위 인용문은 비록 짧지만 중요한 내용을 포함하고 있다. 그 내용은 다음 세 가지로 정리할 수 있다. 첫째, ‘변하지 않는 성(恒性)’이 곧 이(理)이다. 둘째, ‘물(物)의 법칙(物則)’이 곧 ‘사(事)의 마땅함(事宜)’이다. 즉,사와 물이 하나임을 보여준다. 셋째, 이·물칙(物則)·사의(事宜)·의·도는 명칭만 다를 뿐 같은 내용이다. 다시 말하면 이는 사물의 법칙이고 마땅함이며, 의이고 도이다.

‘이(理)에서 얻고 마땅함에 적합한 것이 의(義)이고 도(道)이다’라는

21) 같은 곳. “且吾有所學於彼, 而剃不剃無與也. 則又何爲其剃之也. 可以不剃而剃之, 則畔於天理民彝之常, 而非吾所謂義也.”

22) 같은 곳. “苟欲學之不剃則不可, 又安得以不剃也. 不得以不剃而必於不剃, 則是亦畔於天理民彝之常, 而非吾所謂義也. 吾之義在於天理民彝之, 不得不然, 而不在於剃不剃也.”

23) 「原論」下. “故敵愾而死綏, 必由於秉彝之恒性, 是即理之正也. 量力而度勢, 亦出於物則之本然. 是即事之宜也. 得於理而適於宜者, 乃所以爲義而爲道也.”

말을 근거로 하면, 의와 도는 같다. 왜냐하면 도와 의 모두 이에서 얻고, 의(宜)에서 적합하기 때문이다.

이제 도(道)와 의(義)는 난곡에게 적어도 같은 의미라는 것을 알 수 있다. 여기서 맹자의 “이는 의다(理者, 義也)”라는 말을 인용하여 성인의 도를 설명한 난곡의 말을 상기할 필요가 있다. 즉, 난곡 또한 맹자처럼 의를 이로 파악하고 있다는 것이다. 이가 도이고 심(心)이므로, 의는 이이고 도이고 심이다. 따라서 난곡에게 도와 의는 같은 의미다.

‘의(義)가 고정불변한 것이 아니듯이 도(道) 또한 고정불변한 것이 아니다. ‘도’ 안에 ‘의’의 의미가 이미 포함되어 있고, ‘의’ 안에 ‘도’의 의미가 포함되어 있다. 이것은 맹자의 ‘인의지심이 ‘인(仁)과 ‘의가 결합된 것이 아닌 것과 같다. 앞에서 서술한 것처럼 도가 심(心)이므로 ‘도심(道心)’이다. 이때의 ‘도심’은 ‘인심도심(人心道心)’설의 ‘도심’이 아니다. 도가 곧 의이므로, ‘도심’은 곧 ‘의심(義心)’이라고 할 수 있다. 그래서 난곡은 아주 단정적으로 다음과 같이 말했다.

오호 道義는 인간의 마음속에 사라진 적이 없다.²⁴⁾

즉, 도의(道義)는 인간의 마음(心)이라는 것이다. 이제 인간과 동떨어져 있는 것처럼 여겨졌던 도의는 저 멀리 있는 어떤 무엇이 아니라 바로 ‘내 마음(心)’이 되었다. 사실 본래 ‘도’의는 바로 심(心)이다.

이상과 같이 난곡에게 도(道)와 의(義)는 내용적으로 같은 의미다. 비록 ‘의’에 대한 난곡의 설명이 ‘도’와 비교할 때 분량 면에서 부족하지만, 의의 내용이 도와 같다는 것을 증명하기에는 충분하다. 그러므로 『난곡 존고』에 ‘도여의(道與義) 혹은 ‘수도병의(守道秉義), ‘적도이해의(賊道而害義)’처럼 도와 의가 따로 쓰여 있어서 각기 다른 의미를 가지고 있는 것이 아닌가 생각할 수도 있지만, 전혀 아니라는 것을 알아야 한다.²⁵⁾

24) 「原論」上. “嗚呼道義之在人心未嘗亡.”

25) 맹자는 “仁, 人心也. 義, 人路也.”(「告子上」11) “仁, 人之安宅也. 義, 人之安路也.”(「離婁上」10) 등과 仁과 義를 구분해서 설명하고, 仁義를 병기해서 설명하기도 했다. 그러나 비록 나누어져 설명되어 있다 하더라도, 내용적인 면에서 仁과 義는 같다. 난곡은 맹자처럼 도와 義를 병기해서 설명하지 않았으며, 특히 義에 대한 설명은 극히 부족하다. 그러나 본문의 설명을 통해 볼 때, 도와 義는 내용적으로 같다는 것을 알 수 있다.

이상과 같이 난곡의 도의관은 양명학에 속한다. 난곡의 ‘도의’관은 ‘진(眞)·가(假)’를 결정하는 기준이 된다.

Ⅲ. 난곡의 ‘진가(眞假)’

기본적으로 하곡의 진가론(眞假論)을 계승하고 있다. 먼저 ‘진(眞)’의 의미를 살펴보자.

천하의 사물은 眞에서 이루어지고, 僞에서 이루어지지 않는다. 眞이란, 誠을 말한다. 傳은 ‘誠은 만물의 끝이고 시작이니, 誠하지 않으면 사물이 없다’라고 말했다. 만물의 종류가 모두 다르고, 粹駁·巨細·清濁 등 고르지 못하지만, 또한 각기 理를 가지고 있어서, 그것(사물)의 본질이 되어, 스스로 다른 것과 구별된다. 그러므로 그 사이에 거짓으로 빌려오는 것을 조금도 용납하지 않는다. 진실로 거짓으로 꾸미기만 한다면 곧 僞이지 眞이 아니니 하루도 존재할 수 없다.²⁶⁾

‘진(眞)’이란 ‘성(誠)’이다. 만물은 ‘성’에서 시작하고 ‘성’에서 끝난다. 이는 ‘성’이 만물의 근원이라는 의미다. 그러면 왜 ‘성’이 만물의 근원이 될 수 있는가? 만물의 모습은 모두 다르지만, 만물의 본질이 되는 이(理)를 가지고 있기 때문에 다른 사물과 구별될 뿐 아니라, 조금의 거짓도 용납되지 않는다. 만약 조금의 거짓으로 꾸밈이 있다면 그것은 사물이 아니다. 다시 말하면 거짓된 꾸밈이 있으면 사물이 아니며, 설사 사물이라고 해도 하루도 존재할 수 없다. 즉, 사물의 존재 여부는 ‘성’에 달려 있다는 말이다. 그러므로 ‘성’이 만물의 근원이 될 수밖에 없다. 이러한 관점에서 ‘성’을 ‘성체(誠體)’라고 규정하기도 한다. ‘진’이 ‘성’이므로 ‘진’ 또한 ‘진체(眞體)’라고 규정할 수 있다.

그러면 ‘진(眞)’은 구체적으로 무엇인가?

眞을 구하려고 하면, 반드시 먼저 假가 무엇인지 알아야 한다. 어떻게 假를 알 수 있는가? 성현의 道에 부합하지 않는 것이다. 성현의 道에 부합하지 않음을 어떻게 이는가? 사람의 情에 부합하지 않는 것에 의해서다.²⁷⁾

26) 「梅泉集序」. “夫天下之物, 成於眞, 敗於僞. 眞者, 誠之謂也. 傳曰, 誠者, 物之終始, 不誠無物. 蓋物之品類萬殊, 其粹駁巨細清濁之不齊, 而亦各有獨得之理, 以爲之本質, 而自別於他. 故其間不容纖毫假借. 苟可以假借則即僞而不眞, 不可一日而存也.”

여기서는 ‘진(眞)’을 비교적 구체적으로 설명한다. 즉, ‘진’이란 ‘성현(聖賢)의 도’라고 규정한다. ‘성현의 도’란 또 무엇인가? 그것은 다름이 아닌 ‘사람의 정(人之情)’이다.

결국 ‘진(眞)’이란 진실되고 거짓됨이 없는 ‘성(誠)’이고, 그래서 만물의 근원으로 ‘체(體)’이며, 성현의 도(道)이고, 사람의 정(情)이다. ‘정’이란 성(性)이 왜곡되지 않고 그대로 발현된 것이다. 따라서 진은 곧 성(性)이고 정이 된다.

진(眞)은 ‘사람의 정’이다. 그러면 ‘가(假)’는 무엇인가? ‘사람의 정’에 어긋나는 것이 ‘가’이다.

도의 핵심은, 명백하고 평이하니, 알기 쉽고 행하기 쉽다. 거기서 반드시 假가 나오는 것은 어째서인가? 명백하고 알기 쉽기 때문에, 심오하고 어려운 고담준론은 없다. 평이하고 쉽게 행할 수 있기 때문에, 은밀하고 기이하게 보통 사람과 다르게 행하는 것이 없다. 세상의 유자들은 大本·達道에서, 얻은 것 없이, 한갓 사심과 편견을 가지고, 겉으로는 그것을 취하는 것처럼 거짓으로 의지하고, 지나친 승부욕으로 매달리지만, 다른 사람의 안목을 두려워하고, 명성과 명예만 낚아서 취하려고 한다. 그래서 民彝나 物則의 同然과 일상적인 언행인 常德을 달갑게 여기지 않고, 고담준론과 기이한 행동에만 힘쓰면서, 道라고 여기고 德라고 여긴다. 이는 道와 義가 부족하다고 여기는 것만 못하다.²⁷⁾

도(道)는 분명하고 쉬워서 이해하기 쉽고 실행하기 쉽다. 그러므로 고담준론이나 기이한 행동을 할 필요가 없다. 왜냐하면 고담준론이나 기이한 행동은 민이나 물칙(物則)인 ‘사람의 정’에 어긋나고 또 도에도 어긋나기 때문이다. 그러므로 ‘가(假)’란 현실성 없는 고담준론이나 기이한 행동이라고 말할 수 있다. 이것이 ‘가’의 구체적인 내용이다. 이러한 구체적인 내용을 다른 구절에서는 단정적으로 ‘고담준론·기이한 것’을 ‘가짜(假) 도’라고 규정하고 있다.

27) 「原論」上. “欲求真, 必先知其假. 何以知其假以不合乎聖賢之道也? 何以知其不合乎聖賢之道, 以其不合乎人之情也.”

28) 「原論」中. “夫道之大端, 明白坦易, 易知而易行, 彼之必出於假者, 何也? 惟其明白易知, 故無艱深峻高之說. 坦易易行, 故無隱詭崖異之行. 世之儒者於大本達道, 既無所得, 徒欲以私心偏見, 藉其貌襲色取之偽, 而騁其誇大好勝之念, 以聳人心目, 而釣取聲譽. 故遂不屑於民彝物則之同然, 庸言庸行之常德, 而務爲峻高之說, 崖異之行, 以爲是道也義也. 不如是不足以爲道與義也.”

반드시 고담준론에 힘쓰고, 반드시 기이함을 바라니, 일상적인 언행에 어긋나고 가엿게 여기는 것을 모른다. 이것이 내가 말하는 ‘가짜(假) 道와 義이다.’²⁹⁾

이처럼 난곡이 말하는 가(假)는 ‘인간의 정(情)’에 어긋난 것을 가리킨다. 다시 말하면 ‘인간의 정’에 어긋나면 ‘가짜(假)’라는 말이다. 난곡이 보기에 옛날 관료들이 사용한 관모나 옥백(玉帛) 등도 ‘인간의 정’에 어긋난 것이다. 그래서 다음과 같이 말했다.

사람들은 周公·공자의 道가 天理·民彝, 君臣·父子의 大倫에 있다고 여기는가? 아니면 관모·옥과 비단·종과 북·제사를 차리는 것과 같은 말단적인 것에 있다고 여기는가? 공자가 말하기를, ‘예라, 예라 이르는 것이 옥과 비단을 말하는 것이겠는가? 악이라, 악이라 이르는 것이 종과 북을 말하는 것이겠는가? 예악은 옥과 비단·종과 북에 있지 않으니, 반드시 있는 곳이 있다.’³⁰⁾

난곡은 주공(周公)·공자가 말하는 도(道)를 천리·민이, 군신·부자의 대륜(大倫)으로 보고, 이것이 바로 ‘진(眞)’이며, ‘인간의 정’에 부합한다고 보았다. 그러나 관료들이 쓰는 모자인 ‘관면(冠冕)’, 고관대작 혹은 타국을 방문할 때 예물로 가지고 가는 ‘옥백’, 중국 고대 귀족과 고관만이 사용하는 악기인 ‘종고(鐘鼓)’, 제기를 다루는 ‘변두(籩豆)’ 등은 모두 일상적인 것이 아니라 특수한 상황에서만 사용하는 사물이다. 그래서 ‘말단(末)’이라고 표현했다. 이것이 바로 ‘가(假)’이다.

국가와 국민의 재난을 잊고 자기 한 몸만 살려고 도모하는 것 또한 가(假)에 속한다. 왜냐하면 선량한 본심을 죽이고, 경중의 원칙을 잃어버린 것이기 때문이다.³¹⁾

이상의 논의를 종합해볼 때, 난곡이 말하는 ‘가(假)’는 ‘가짜’를 의미한다. 그러나 어떤 곳에서는 ‘빌리다’라는 ‘가차(假借)’ 혹은 ‘가탁(假託)’의 의미로 사용된 경우도 있다.

29) 「原論」中.“必務於峻，必期於異，以畔於庸言庸行而不知恤也。此吾所謂假道與義。”

30) 「原論」中。“子以爲周公孔子之道，將在於天理民彝，君臣父子之大倫歟！抑在於冠冕玉帛鐘鼓籩豆之末歟！孔子曰，禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂云，鐘鼓云乎哉！使禮樂而不在于玉帛鐘鼓，則其必有所在矣。”

31) 「原論」中。“忘國家生靈之禍，而惟潔身之是謀，則不幾近於戕本心之良，而失輕重之則耶。”

비면에 승정 기원후 모년이라고 쓰는 것이 마땅하다고 했습니다. 승정이라는 연호는 명나라 의종의 연호입니다. 명이 망한 지 이미 오래인데, 오히려 그 연호를 쓰는 것은, 매우 성숙하지 못한 것입니다. 연호의 시작 또한 ‘義理를 빌려서’ 그렇게 된 것이고, 춘추의 뜻을 첨가한 것이다. [...] 하물며 나라가 없는데 나라가 있는 것처럼 하겠습니까? 이것은 실상을 구하지 않고서 가짜로 義라고 여기는 것이고, 理를 거스르고 經에 어긋난 것입니다.³²⁾

당시 조선은 고종이 독자적인 연호를 사용하기 전까지 중국의 연호를 사용했다. 난곡은 망해 없어진 나라를 마치 있는 것처럼 하여 쓰는 것도 문제지만, 그 보다 더 큰 잘못은 연호를 쓴 것이 춘추의 의리를 가탁한 것일 뿐 아니라, 이(理)를 거스르고 경(經)에 반하기 때문이다. 그래서 난곡은 명(明)의 연호 사용에 비판적인 입장을 취했다. 이처럼 ‘없는 것’을 ‘있는 것’처럼 하는 것 또한 난곡이 말하는 ‘가(假)’의 범위에 들어간다. 위 인용문에 사용된 ‘가(假)’는 ‘빌리다’는 의미가 ‘강하다’.³³⁾

‘진가’ 담론은 조선 후기 중요한 화두였다. 강화학과 하곡 정제두와 초월 이충익은 ‘가(假)’를 ‘빌리다’라는 의미로 사용했지만, 양명좌파에 속하는 명말의 이탁오는 ‘가’를 ‘진(眞)’의 상대적 개념으로 사용했다.³⁴⁾ 난곡이 말하는 ‘가’는 이 두 가지 의미를 모두 가지고 있다. 물론 난곡은 하곡이나 초월처럼 ‘진가’에 대한 논의를 본격적으로 전개하지 않았다. 그래서 ‘가’를 ‘빌리다’ 혹은 진의 상대적 의미인 ‘가짜’라고 단정하기는 어렵다. 그러므로 내용에 따라 ‘빌리다’ 혹은 ‘가짜’라고 해석해야 한다.

필자는 난곡이 ‘진(眞)은 성(誠)’이라는 말에 주목한다. 성은 만물의 시작으로서 근원이 된다. 그래서 ‘성체(誠體)’라고도 한다. ‘진’이 ‘성’이므

32) 「答梁信默書」. “碑面當書崇禎紀元後某年，夫崇禎者明毅宗之年號也。明亡已久，猶書其號，不誠孰甚焉。蓋其始也亦假義理者爲之，以竊附於春秋之義。[...] 況無國而可以爲有國乎？不求其實而假以爲義，則悖理畔經，不可爲訓而顧沿襲已久，而不知之察也。”

33) 그러나 ‘假’를 반드시 ‘빌리다’로 해석해야 한다고 단정할 수 없다. 위 인용문에서는 ‘假’를 ‘가짜’라고 해석해도 맞다. 그래서 필자는 ‘강하다’라고 표현했다. 「梅泉集序」에서는 ‘빌리다’라는 의미로 ‘假借’라고 분명히 말하고 있다. 「梅泉集序」. “故其間不容纖毫假借。苟可以假借則即僞而不眞，不可一日而存也。”

34) 이진경, 「주체와 도덕의 관점에서 본 강화학파의 眞假 담론」, 『유학연구』 제27집(2012. 12), 197쪽. 김윤경은 이탁오의 ‘假’는 ‘眞’과 상대적인 개념으로 사용되었고, 정제두의 ‘假’는 ‘假朱子’처럼 ‘주자의 학문과 위상을 빌리는 것’이라고 했으며, 李忠翊의 ‘假’는 ‘假仁義’처럼 ‘仁義를 누구나 빌릴 수 있지만, 그것을 개인의 소유인 것처럼 아무렇게나 쓰는 태도를 경계하는 의미’라고 했다. 김윤경, 「이충익의 假論 - 이탁오 진가론, 정제두 假論과의 비교」, 『동양철학연구』 제73집(2013. 2), 214쪽.

로 ‘진’ 또한 ‘진체(眞體)’라고 말할 수 있다.³⁵⁾ ‘진가’ 답론은 현상으로 드러난 인간의 행위에 대해 진인가, 가(假)인가에 초점을 두고 있었다. 다시 말하면 현상에 중점을 두고 있었다. 그러나 난곡의 말하는 ‘진’은 현상에 머무르지 않고 ‘성’을 가리킨다. 이는 곧 ‘진’이 ‘본체(本體)’로 격상된다는 의미다. ‘진’이 본체이므로 ‘진’은 절대적 개념이다. 가령 양명의 ‘양지(良知)’를 ‘진양지(眞良知)·가양지(假良知)’로 구분한다면, 실체로서의 양지는 이미 실체가 아닌 것이 된다. 왜냐하면 양지는 실체로서 절대적이기 때문이다. ‘진’ 또한 마찬가지다. 그러므로 ‘진’을 단순히 ‘진이나 가이나’라는 형이하(形而下)의 세계로 한정지어서는 안 된다.

난곡에게서 ‘가(假)’란 ‘도의(道義)·심성정(心性情)[이때의 정(情)은 성(性)이 그대로 드러난 정을 말한다]’에 어긋난 것을 말한다. 다만 ‘가가 어떤 경우에는 ‘빌리다’라는 의미로 사용되기도 한다.

‘가(假)’는 ‘도덕과 문장’을 논할 때에는 ‘가짜(假)’라는 의미로 쓰인다.

IV. 난곡의 도덕과 문장

도덕과 문장에 관한 논의는 대부분 지인과 주고받은 서신에 보인다.

서신은 모두 8편으로 구성되어 있다.³⁶⁾ 도덕과 문장에 관한 논의는 심재(深齋) 조경섭(曹競燮)에게 보내는 편지에 보인다.

35) 蔡仁厚는 程明道の 사상을 논하면서 明道가 말하는 실체를 天命·天道·太極·太虛·性體·誠體·神體·中體·心體·敬體·義體·忠體·直體 등 여러 가지로 표현했다. 蔡仁厚, 『宋明理學-北宋篇』(學生書局, 中華民國73年), 293쪽. 이를 근거로 필자는 난곡이 ‘眞’을 거짓이 없는 ‘참’으로 파악하고, 또 그것이 바로 心이고 ‘인간의 정(人之情)’이므로, 실체의 의미를 부여하는 ‘體’자를 붙여 ‘眞體’라고 했다.

36) 『蘭谷存稿』卷2, 「文錄」, 「書」에는 「答洪汝園少宰承憲書」, 「答曹深齋競燮書」, 「答曹深齋第二書」, 「答李玄圭書」, 「答李玄圭書」, 「答梁信默書」, 「答梁信默書」, 「答人問爲人後議書」, 「答河九鎮書」 등 9편의 답신이 수록되어 있다. 「答洪汝園少宰承憲書」는 2,200여 자나 되는 장문의 편지다. ‘勒約調印’이라는 국가적 치욕을 당했지만, 社稷의 책무를 지닌 조병세·민영환이 일시적인 분개로 자결을 택한 것은 ‘大臣’의 책무를 버린 것으로 옳지 않다는 홍승헌의 주장에, 조병세·민영환 두 대신이 義를 다했다고 답신을 보낸 것이다.

1. 「답조심재경섭서(答曹深齋競變書)」³⁷⁾

저는 옛날에 공부하는 사람들은 오직 道와 德에 힘쓴다는 말은 들었지만, 文에 힘쓴다는 말은 듣지 못했습니다. 진정으로 사람들이 德에 힘쓰고 善을 밝히며, 大本이 서고 達道가 행해지면, 소리는 運율이 되고, 행위는 절도에 맞으며, 禮儀三百, 威儀三千 모두가 갖추어지게 되는데, 또 어떻게 자질구레하게 문장에 힘을 쏟습니까? 만약 道德이 융성해진 후, 근심이 후세에까지 미쳐서, 글을 지어 이 근심을 후세에 전하려고 하면, 뱉어낸 말은 서적이 되고, 말을 한 것은 글이 되어, 마치 해와 별처럼 밝게 빛나고, 강물처럼 흘러내려 가는데, 또 어찌 文이 드러나지 않을까 걱정하십니까?³⁸⁾

난곡의 답장만 놓고 보면, 조공섭이 도덕과 문장 사이에서 어느 것이 더 중요한지를 고민하고 있는 듯하다. 우선 난곡은 ‘도덕’을 대본(大本)으로 보았다. 그렇기 때문에 옛 성현들은 도덕에 힘을 쏟았지, 문장에 힘을 쏟지 않았다는 것이 난곡의 주장이다.

“대본이 서고 달도(達道)가 행해진다”라는 말은 도덕이 융성하게 되었다는 의미다. 도덕이 융성하게 되면 소리가 運율이 되고, 모든 행위가 절도에 맞는다. 마찬가지로 도덕이 ‘확고하게 정립된 후’ 후세가 걱정이 되어 글을 통해 이 근심을 후세에 남기려고 할 수 있다. 이때 도덕이 이미 정립되어 있기 때문에 아무렇게나 뱉어낸 말이라도 그 말은 강물처럼 유려하고 해와 달처럼 빛난다. 간단히 말하면 ‘도덕이 확고하면 말이나 글이 유려하지 않을 수 없다는 것이다. 이것이 위 인용문의 핵심이다.

37) 深齋 曹深齋(1873-1933)은 약관의 나이에 당시 영남의 대표적 학자라고 할 수 있는 西山 金興洛·晚求 李種杞·侁宇 郭鍾錫 등으로부터 國士가 될 인물로 기대를 받았다. 그의 문장에 대해 寧齋는 “문장에 뛰어난 자질을 가졌다”라고 호평하였고, 山康은 “김창협, 홍석주, 김만순, 이진창, 이남규 등과 견줄 만한 현존하는 古文家”라고 할 만큼 극찬했다. 심재는 문장에 관심을 두고, 중년에 滄江 등 문장가들과 빈번하게 교류를 했다. 이러한 심재의 행동을 달갑지 않게 여겼던 당시 영남지역 유학자들로부터 道學 보다는 문장에 비중을 둔 인물로 평가를 받았다. 반면 창강 등 문장가들은 “우리 젊은 친구 曹仲謹은 주자에 큰 뜻을 두고 들어앉아 학문을 강구한 지 수십 년에 온 영남 사람들이 하늘에 상서로운 구름과 별이 있는 것처럼 우러러 보았다. 그는 공부하는 여가에 古文辭를 익혔는데 經書와 諸子에 근거했다”라고 하여, 심재를 문장가로서보다 道學家에 가깝다고 평가했다(강동욱, 「한말 영남학맥과 심재의 역할」, 『영남학』 11호, 2007, 9-10쪽 참조 재인용).

38) 「答曹深齋競變書」. “僕聞古之學者, 惟道與德之爲務, 未聞其務於文也. 蓋人苟能懋德而明善, 大本立而達道行則聲爲律, 身爲度, 禮儀三百, 威儀三千皆該而備焉. 又安用屑屑焉, 文之務也. 若道隆德盛之後, 憂及於後世, 欲著書以垂之乎, 則吐辭爲典, 發言成章, 煥若日星之明, 而涉若江河之下也, 又何患於文之不著也.”

그러면 답신 중 “又安用屑屑焉, 文之務也”의 ‘文’을 무엇으로 규정해야 하는지 살펴보자. 이에 대한 실마리는 조공섭의 편지에서 찾아볼 수 있다. 조공섭이 누군가에게 보낸 편지에 다음과 같은 내용이 있다.

저는 남쪽의 비루한 선비로서, 어려서부터 어리석고 나약하여 매사에 남들보다 못했습니다. 돌이켜보면 오직 부형의 가르침 덕분에 章句와 訓詁에 일신을 맡겼습니다.³⁹⁾

위 편지 내용을 통해서 볼 때, 조공섭이 장구(章句)와 훈고(訓詁)를 자신의 학문으로 삼고 있음을 알 수 있다. 사장(詞章)과 훈고는 정약용의 분류에 따르면 사장학과 훈고학에 속한다.⁴⁰⁾ 따라서 난곡의 답신에서 언급된 ‘문(文)’은 적어도 ‘사장학’을 지칭한다고 할 수 있다. 도덕과 사장에 대한 조공섭의 태도는 조공섭이 난곡에게 보낸 편지 내용을 통해 유추해볼 수 있다.

도덕과 문장을 아우르기 어렵게 된 지 오래되었습니다. 도덕을 추구하는 사람들은 문장을 추구하기에 부족하다고 여기고, 문장을 추구하는 사람들 또한 스스로 도덕의 허울을 하찮게 생각합니다. 그래서 문장과 도덕은 더욱 괴리되어 합쳐질 수 없게 되었습니다. 그러나 이것은 스스로 그 참된 것을 모르는 것일 뿐입니다. 도덕에 있어서 문장이 무슨 병통이 되겠습니까? 참된 도덕을 갖춘 사람은 반드시 참된 문장도 갖추는 것이고, 참된 문장을 갖춘 사람은 반드시 참된 도덕을 이는 것입니다.⁴¹⁾

1920년에 난곡에게 보낸 편지라고 기록되어 있으므로 난곡의 나이 60세, 조공섭의 나이 48세일 때이다.

참된 도덕을 갖춘 사람이 참된 문장을 쓰고, 역으로 참된 문장을 쓰는 사람이 참된 도덕을 갖추고 있다는 것이 조공섭이 생각하는 원칙이

39) 『巖棲集』卷15, 「書」, 「答或人 丁未(1907)」. “競變南州之陋士也. 自幼齷齪事事不及人. 願獨以父兄教委身於章句訓詁間.”

40) 정약용은 性理之學·訓詁之學·科擧之學·術數之學·文章之學(즉, 詞章學)을 五學이라고 했다. 그리고 “文章之學은 주리 道(즉, 유학)에 큰 해가 된다”고 했다(강중기, 『조선 전기 경제론과 불교비판』, 서울대학교 철학사상연구소, 2004, 103쪽).

41) 『巖棲集』卷9, 「書」, 「與李蘭谷 庚申(1920)」. “夫道德文章之難并久矣. 爲道德者, 以文章爲不足, 而爲文章者, 亦自以不屑於道德之假者. 於是二者愈裂而不可一. 然此自不識其眞者爾. 於道德文章何病焉. 夫有眞道德者, 必有眞文章. 有眞文章者, 必識眞道德.” 강동욱, 앞의 논문, 117쪽에서 재인용.

다. 그러나 조공섭이 살고 있던 시대에는 양자를 아우르기 어려웠다. 즉, 도덕과 문장 모두를 아울러야 하는데, 그러지 못하는 현실을 안타까워 하면서 난곡에게 도덕과 문장 중 어떤 것을 중시해야 하는지를 물었다.

앞에 서술한 난곡의 답장에서도 볼 수 있듯이 난곡은 문장보다 도덕을 중시했다. 난곡에 의하면, 도덕이라는 대본이 확립되면 인간의 선한 본성이 밝아지고, 이로 인해 달도(達道)가 행해진다. 도에 이르면 아무렇게나 내는 소리가 운을 있는 가락이 되고, 일상적인 언행이 절도에 맞는다. 이처럼 도덕이 융성하게 되면 어떤 말·어떤 소리·어떤 행동도 유려한 문장·운을 있는 가락·절도에 맞는 행위가 된다.

난곡은 도덕적인 사람이 문장 또한 겸비하고 있다고 보았다. 이 점은 조공섭도 동의한다. 그러나 반대로 문장이 뛰어나다고 반드시 도덕적인 사람은 아니라고 보았다.⁴²⁾ 이 점이 바로 조공섭과 다른 점이다. 난곡은 다음과 같이 말했다.

참된 도덕을 가지고 있는 사람은 반드시 참된 문장을 가지고 있다는 귀하의 말은 정말로 옳습니다. 그런데 또 '도덕과 문장을 아우르기 어렵다'고 말하고, '작금의 사람들을 보면 도덕은 뛰어나지만 문장은 부족하다'고 하는데, 무슨 말입니까? 제가 말하는 것은 도덕이 훌륭하지 못하기 때문에, 문장을 아우르는 곳까지 이르지 못한다는 것입니다. 진실로 그렇지 못한 것은 반드시 거짓된 도덕이며, 거짓으로 된 덕은 앞으로 나아가도 거짓되지 않은 것이 없는데, 어찌 문장에 있어서만 그렇겠습니까?⁴³⁾

“참된 도덕을 가지고 있는 사람은 반드시 참된 문장을 가지고 있다”라는 말은 조공섭이 경신(庚申, 1920)년에 난곡에게 보낸 편지의 내용이다.⁴⁴⁾

난곡에게 ‘문장’은 참된 도덕을 가진 사람에게 필연적으로 따라오는 것일 뿐이다. 다시 말하면 ‘유려한 문장’을 지으려면 반드시 도덕성을 먼저 갖추어야 한다는 것이다. 따라서 조공섭처럼 도덕과 문장의 경중을 고민할 필요가 없었다.

난곡은 조공섭에게 보내는 두 번째 편지에서 도덕과 문장을 직물

42) 「答曹深齋鏡燮書」. “務道德者文章兼之，而文章之士或未必皆有道德也.”

43) 같은 곳. “足下所謂有真道德則必有真文章者誠得矣. 而又言道德文章之難并，而見當世之士有優於道德，而不足於文章，抑何謂也. 僕則謂，惟其道德之不優故，并其文章而不能至也. 苟不然則是必道德之假者，假而爲德將無往而非假也. 又奚有於文章哉!”

44) 난곡의 편지는 언제 쓴 것인지 연도가 기록되어 있지 않다. 조공섭의 편지를 근거로 할 때, 조공섭에게 보낸 난곡의 답장은 적어도 1920년에 쓴 편지임을 알 수 있다.

그대로인 포백(布帛)과 직물에 수를 놓은 금수(錦繡)에 비유했다. 직물은 비록 거칠지만 꾸밈이 없는 직물 그 자체를 보여주기 때문에 ‘참되고(眞)’, 반면에 직물에 수를 놓은 금수는 비록 아름답지만 가공되었기 때문에 ‘가짜(假)’다. 자연 그대로의 직물은 도덕을 상징하고, 가공된 금수는 문장을 상징한다.⁴⁵⁾

여기서 주목해야 할 것은 직물(도덕)을 ‘참됨(眞)’으로, 금수(문장)를 가짜(假)로 구분하고 있다는 점이다.

웃은 원단이 좋아야 한다. 원단이 ‘가짜(假)’면 아무리 ‘아름답게 가공하고 꾸며도(錦繡)’ 소용없다. 원단이 ‘가짜(假)’인데 어떻게 좋은 제품이 나올 수 있겠는가? 도덕은 인간에게 비유했다면 ‘원단’이다. 도덕이 ‘가짜(假)’인데 이로부터 나오는 모든 것이 ‘가짜’ 아닐 리가 없다. 설사 ‘진짜’ 같은 것이 나오더라도 그것은 ‘가짜(假)’일 뿐이다. 그런데 유독 ‘문장’만 예외가 될 수 있겠는가? ‘참된 도덕(眞道德)’을 가진 사람은 비록 문장이 담백해도 빛이 난다. 그래서 난곡은 다음과 같이 말했다.

그러므로 有德한 사람의 말은, 담백하지만 요지가 있고, 간단하지만 핵심이 있습니다. 이른바 어렵듯하고 애매하지만 낱말이 빛납니다. 저들은 내실 없이 화려하고 아름다운 것만 받들고, 찬란한 것들만 모아놓아서 비록 혹 잠시는 겉으로 두드러지지만 폐기됩니다.⁴⁶⁾

도덕을 중시하는 난곡의 생각은 현산(玄山) 이현규(李玄圭)에게 보낸 편지에도 그대로 드러난다.

2. 「답이현규서(答李玄圭書)」⁴⁷⁾

옛날의 도가 상실된 지 오래되었습니다. 바야흐로 국가가 번창할 때, 모든 선비들은 帖括의 관습을 꼭 붙들고 스스로 벗어나려고 하지 않았습니다. 하물며 작금의 취향이 이미 다르니, 舊學을 모두 버리고 우습게 여겨 마음에 두지 않습니다. 비록

45) 「答曹深齋第二書」. “僕嘗謂文章之道，但當論其眞假而其難易美惡不須辨也。何者？布帛誠寔矣，而苟其眞也，自爲民生日用之所必需，雖欲其不傳得乎。錦繡誠美矣，而苟其假也，是不過扮戲塗飾，戲畢則裂而棄之耳，雖欲其久傳得乎。”

46) 「答曹深齋第二書」. “故有德者之言，淡而旨，簡而要。所謂闡然而日章也。彼無實而尙華美者，其炫煌纂組，雖或暫暴於外而其廢也。”

47) 각주 36)에서 언급한 것처럼 이현규에게 보낸 서찰은 2통이 있다. 필자는 2통의 서찰을 구분하기 위해, 편의상 「答李玄圭書」(上), 「答李玄圭書」(下)라고 표기한다.

帖括을 구해 꼭 붙들려고 해도 보이지 않으니, 어떻게 古文을 얻을 수 있겠습니까? [...] 이제 저는 그것을 계승한 것이 더욱 즐겁고 뭉 듯이 기쁩니다. 귀하는 제 말이 지나친 말이 아니라는 것을 헤아려주시기 바랍니다. 古人이 말하기를, 문장은 작은 기예에 불과합니다. 지금 귀하는 문장에 뜻을 두고 있는데, 제가 바라는 옛날의 道는 어떻게 합니까? 옛 사람은 보이지 않지만, 그 道는 전해져서, 반드시 문장 속에 들어 있습니다.⁴⁸⁾

현산 이현규(1882-1949)는 고문장(古文章)으로 유명한데, 위당 정인보는 “나는 그의 경지에 이를 수 없다”고 했고, 조공섭은 “오늘날의 독보라 해도 무방하다”고 했다.⁴⁹⁾

박우훈에 의하면 난곡이 현산을 만났을 때는 현산의 나이 46세(1927) 전후이며, 이때 난곡은 현산의 글을 읽었고, 또 그의 작품을 인정했다고 한다.⁵⁰⁾

중국 당(唐)대에 과거 시험의 응시자가 많아지자, 출제위원이 경서(經書)에서 어려운 구절을 뽑아 출제했다. 이에 응시자들이 경서의 어려운 구절을 뽑아 모아 기억하기 좋게 곡조를 붙여 만든 것이 ‘첩괄(帖括)이다. 난곡이 보기에 옛날 국가가 흥성할 때, 선비들은 도(道)는 팽개치고 과거시험에만 열중했다. 시대가 변하니 옛날에 중시했던 첩괄마저 찾아볼 수 없게 되었다. 또한 이로 인해 고문장마저 찾아볼 수 없게 되었다. 결국 도도 문장도 찾을 수 없게 되었다.

난곡은 현산이 찾을 수 없던 고문장을 계승한 것에 찬사를 보냈다. 그러나 문장에만 전념하는 현산을 매우 안타깝게 여겼다. 이러한 현산에게 난곡은 문장에만 빠지지 말고, 문장 속에 있는 도(道)를 계승해주기를 바랐다. 왜냐하면 문장은 여러 기예 중 하나지만 도는 이러한 기예의 근원이 되기 때문이다. 난곡의 이러한 바람이 현산에게 이루어졌는지

48) 「答李玄圭書」(下). “蓋古之道喪久矣. 方國家盛時, 士皆溺於搢搢帖括之習, 而不能自拔. 況今日趨向既異, 悉吐棄舊學而不屑之. 雖使求嚮所謂帖括搢搢而不可見, 安所得古之文乎. [...] 今則僕將愈益喜繼 之以勇躍歡忭也. 諒足下不以僕爲誇於言也. 古人云, 文章一技也. 今足下志于文, 而僕直以古之道望之何也. 古之人不可見, 其道之傳也, 必寓諸文.”

49) 이현규는 1882년 11월 2일 충남 부여의 대왕리에서 태어났다. 어려운 환경 속에서도 홀로 각고의 노력으로 古文을 터득했다. 33세쯤 魯城으로 나와 9년 정도 머물렀는데 이때부터 정인보 등과 교유했다. 그의 삶은 古文의 이론과 창작을 겸비한 古文家로, 秉義趨利하는 현실에 慷慨하여 자신을 굳게 지킨 지사이면서, 지나치게 형식적인 구속을 싫어하며 소탈하게 생활한 선비였다(박우훈, 「玄山 李玄圭의 생애와 交遊」, 『인문학 연구』 30권, 2003, 89쪽, 113-114쪽 참조).

50) 위의 논문, 93쪽 참조.

알 수 없다. 다만 난곡은 현산에게 보낸 답장에서 도덕이 문장보다 우선이라는 것을 분명히 했다.

양신묵(梁信默)에게 보낸 편지에서는 도덕을 중시하는 난곡의 생각이 더욱 확고하게 드러난다.

3. 「답양신묵서(答梁信默書)」

南豐曾氏⁵¹⁾의 말 중 투철한 도덕성을 가지고 있지 않으면서 문장만 쓸 줄 아는 사람은 墓誌銘을 쓸 수 없다는 말이 있습니다. 저로 말하면 이 두 가지 중 하나도 없습니다.⁵²⁾

기록에 의하면, 난곡이 답장을 보낸 양신묵은 제주도 양(梁) 씨로 전라도 보성의 부호였다. 아마도 난곡의 명성을 듣고 난곡에게 묘지명을 써달라고 부탁한 듯하다. 난곡은 자신은 도덕이나 문장 모두 부족하기 때문에 양신묵이 부탁하는 묘지명을 써줄 수 없다고 정중히 거절했다. 그러나 증공(曾鞏)의 말을 빌려 도덕이 문장보다 중요함을 강조했다.

비록 마음의 밝음은 영원히 불변하지만, 저들은 전에 들은 소문에 빠지고, 당파적 견해에 막혀 있습니다. 가리고 막힌 것이 이미 깊어서 벗어날 수 없습니다. 정말로 사욕에 치우친 마음을 버리고, 되돌아와 마음에서 구한다면 제 말이 끝나기도 전에 반드시 측은히 여겨서 슬퍼하고, 깨달아서 반성하여 그것이 틀린 것임을 알아차립니다.⁵³⁾

“비록 마음의 밝음은 영원히 해와 같다(雖然人心之明, 萬古一日)”라는 말은 “양지의 밝음은 영원히 불변한다(良知之明, 萬古一日)”라는 왕양명의 말과 매우 유사하다.⁵⁴⁾ 난곡은 양명의 ‘양지(良知)’를 ‘심(心)’으로 고쳤을 뿐이다. 그러므로 위 편지에서 난곡이 말한 심은 주자학적 심이 아니라

51) 宋의 학자 曾鞏을 가리킨다.

52) 「答梁信默書」. “南豐曾氏有言, 非畜道德能文章者無以爲也. 若僕者於是二無者一焉.”

53) 같은 곳. “雖然人心之明, 萬古一日. 彼汨於舊聞, 滯於黨見. 蔽鋼已深而不能脫也. 苟有能捨其偏私, 反以求之於心. 則必將有憾然而悲, 憬然而省, 不俟吾言之畢, 而覺其非者矣.”

54) 王陽明, 『傳習錄』 143조목. “所幸天理之在人心, 終有所不可泯, 而良知之明, 萬古一日, 則其聞吾拔本塞源之論, 必有惻然而悲, 戚然而痛, 憤然而起, 沛然若決江河, 而有所不可禦者矣.” 해석은 정인제·한정길의 번역본을 참고했다(王陽明 저, 정인제·한정길 역 주, 『傳習錄』, 청계, 2004, 432쪽).

양명학적 심, 즉 ‘양지’이고, 하곡의 말로 바꾸면 ‘실심(實心)’이다.

이상과 같이 난곡은 편지를 통해서도 도의(혹은 도덕)가 인간에게 얼마나 중요한 것인지를 강조했다.⁵⁵⁾

IV. 맺음말

난곡은 망국의 위기로 내달리고 있는 국가의 현실을 바라보며 많은 고민을 한다. 국난 극복을 위해 난곡이 제시한 방안은 허위의식 타파·도덕의식 확립·민족정신의 함양·자강을 위한 서양문물의 수용 등이다.⁵⁶⁾ 문제는 이러한 것들을 통해 난곡 학술사상의 특색을 드러내기 어렵다는 것이다. 필자는 ‘도의·진가·도덕과 문장’이라는 주제가 난곡의 학술사상을 나타내는 가장 중요한 개념이라고 보았다.

‘도(道)’란 민이이고 의덕이며, ‘믿을 수 있는 말·근면한 행동’이고, ‘동연지심(同然之心)’이다. 도란 특별하지 않고 평범하며, 모호하지 않고 명백하다. 그래서 도를 들으면 즐거워하고 기꺼이 따른다. ‘동연지심’은 성(性, 命)이고 이(理)다. 그러므로 ‘심즉성’이고 ‘심즉리’다. 이를 바탕으로 난곡은 심(心)을 인심·도심으로 나누지 않는다. 심은 오직 ‘하나일 뿐이다(一心)’. 의(義)란 천리이고 민이다. 이가 도이고 심이므로, 의는 이이고 도이고 심이다. 따라서 난곡에게 도와 의는 같은 의미다.

‘진가’에 대한 논의는 ‘도의’를 바탕으로 전개된다. 난곡은 ‘진(眞)’을 ‘성(誠)’으로 규정했다. 만물은 ‘성’에서 시작하고 ‘성’에서 끝난다. 이는 ‘성’이 만물의 근원이라는 의미다. 따라서 ‘성’은 형이상의 본체로서 ‘성체’다. ‘진’이란 진실되고 거짓됨이 없는 ‘성’이고, 그래서 만물의 근원으로 ‘진체’이며, 성현의 도이고, 사람의 정이다. 따라서 진은 곧 성(性)이고 정이 된다. 여기서 ‘심·신(身)·물이 하나’가 된다.

난곡은 ‘가(假)’를 ‘별리다’와 ‘가짜’라는 두 가지 의미로 사용한다. ‘가짜’라는 의미로 사용될 때, ‘가’란 ‘도의·심성정(이때의 정은 성이 그대로

55) 이상 설명한 편지 이외에 「答人間爲人後議書」, 「答河九鑑書」가 있다. 「答人間爲人後議書」는 太宗과 承統에 관한 질문을 답한 서신이다. 「答河九鑑書」는 문장과 도덕에 대한 간단한 답장이다. 앞에 설명한 서신들과 비슷한 내용이라 생략했다.

56) 송석준 앞의 논문, 432-450쪽 참조.

드러난 정을 말한다)’에 어긋난 것을 지칭한다.

‘도덕과 문장’을 논하는 데에도 ‘도의’관이 그대로 적용된다. 도덕의大本(大本)이 확립되면, 인간의 선한 본성이 밝아지고, 이로 인해 달도(達道)가 행해진다. 도에 이르면 아무렇게나 내는 소리가 운을 있는 가락이 되고, 일상적인 언행이 절도에 맞는다. 이처럼 도덕이 융성해지면 어떤 말·어떤 소리·어떤 행동도 유려한 문장·운을 있는 가락·절도에 맞는 행위가 된다.

일반적으로 난곡의 학술사상을 평할 때, 난곡이 양명학에 바탕을 둔 후기 강화학파이며, 담원의 스승이라는 점만 강조되고 있다. 그러나 난곡을 강화학파라는 좁은 관점에서 벗어나 난곡 개인의 사상에 국한한다면, 철저한 ‘도덕이상주의자’라고 규정할 수 있다. 이 글의 논의를 통해 알 수 있듯이, 난곡에게 ‘도의(혹은 도덕)’는 만물의 근원일 뿐 아니라, 구국의 원동력이고 인간의 전제 조건이다. 한마디로 말하면 ‘도덕 근본주의자’다. 난곡의 모든 행위는 도덕을 근거로 전개된다. 난곡에게서 도덕에 어긋난 모든 것은 ‘가(假)’이고 아무런 의미가 없다. 그러므로 난곡의 학술사상을 평할 때, 후기강화학파라는 좁은 관점에서 벗어나야 한다. 즉, 철저한 ‘도덕이상주의자’적 삶을 관철한 지식인으로 평가되어야 한다.

참 고 문 헌

- 강동욱, 「한말 영남학맥과 심재의 역할」. 『영남학』 11호, 2007, 9-10쪽.
- 강중기, 『조선 전기 경세론과 불교비판』. 서울대학교 철학사상연구소, 2004.
- 김윤경, 「이충익의 假論 - 이탁오 진가론, 정제두 假論과의 비교」. 『동양철학연구』 제73집, 2013, 214쪽.
- 박우훈, 「女山 李玄圭의 생애와 交遊」. 『인문학연구』 30권, 2003, 89쪽, 113-114쪽.
- 송석준, 「난곡 이건방의 양명학과 실천정신」. 『양명학』 8호, 2007.
- 王陽明, 정인재·한정길 역주, 『傳習錄』. 청계, 2004.
- 유명중, 『성리학과 양명학』. 연세대학교 출판부, 1994.
- , 『왕양명과 양명학』. 청계, 2002.
- 이건방, 『蘭谷存稿』. 국립중앙도서관.
- 이진경, 「주체와 도덕의 관점에서 본 강화학파의 眞假 담론」. 『유학연구』 제27집, 2012, 197쪽.
- 정인보, 『담원정인보전집 6』(eBook). 연세대학교출판부, 2009.
- 曹兢燮, 『巖棲集』, 한국고전번역원, 한국고전종합DB.
- 蔡仁厚 지, 천병돈 역, 『맹자의 철학』. 예문서원, 2000.
- 한정길, 「정인보의 양명학관에 대한 연구」. 『동방학지』 141권, 2008, 84쪽.
- 朱熹, 『四書集注』. 臺北: 漢京文化事業有限公司, 1983.
- 蔡仁厚, 『宋明理學-北宋篇』. 臺北: 學生書局, 中華民國73년.

국 문 요 약

난곡 학술사상의 특징을 나타낼 수 있는 개념은 무엇인가? 필자는 그것을 도의(道義)와 진가(眞假), 그리고 ‘도덕과 문장’에서 찾고자 한다.

‘도(道)’란 민이(民彝)이고, 의덕(懿德)이며, ‘믿을 수 있는 말·근면한 행동’이고, ‘동연지심(同然之心)’이다. 도란 특별하지 않고 평범하며, 모호하지 않고 명백하다. 그래서 도를 들으면 기꺼이 따른다. ‘동연지심’은 성(性, 命)이고 이(理)다. 그러므로 ‘심즉성(心卽性)’이고 ‘심즉리(心卽理)’다. 이를 바탕으로 난곡은 심(心)을 인심(人心)·도심(道心)으로 나누지 않는다. 난곡에 의하면 심은 오직 ‘하나일 뿐이다(一心)’. 의(義)란 천리(天理)이고 민(民)이다. 이가 도이고 심이므로, 의는 이이고 도이고 심이다. 따라서 난곡에게 도와 의는 같은 의미다.

난곡은 ‘진(眞)’을 ‘성(誠)’으로 규정했다. 만물은 ‘성’에서 시작하고 ‘성’에서 끝난다. 이는 ‘성’이 만물의 근원이라는 의미다. 따라서 ‘성’은 형이상학의 본체로서 ‘성체(誠體)’다. ‘진’이란 진실되고 거짓됨이 없는 ‘성’이고, 그래서 만물의 근원으로 ‘진체’이며, 성현의 도(道)이고, 사람의 정(情)이다. 따라서 진은 곧 성(性)이고 정이 된다. 여기서 ‘심(心)·신(身)·물(物)이 하나’가 된다. ‘가(假)’는 ‘빌리다’와 ‘가짜’라는 두 가지 의미가 있다. ‘가짜’라는 의미로 사용될 때, ‘가’란 ‘도의·심성정(이때의 정은 성이 그대로 드러난 정을 말한다)’에 어긋난 것을 지칭한다.

이처럼 난곡은 도덕을 매우 중시했다. 난곡에게 모든 행위는 도덕을 바탕으로 전개되며, 도덕에 어긋난 모든 것은 ‘가’이고 아무런 의미가 없다. 이렇게 볼 때, 난곡은 철저한 ‘도덕이상주의자’라고 할 수 있다.

투고일 2013. 12. 20.

심사일 2014. 2. 6.

게재 확정일 2014. 3. 6.

주제어(keyword) 도의(道義, morality and justice), 진가(眞假, true and false), 도덕(道德, Morality), 문장(文章, composition), 사장(詞章, Poetry and prose)

The Study of Nangok Lee, Gun-bang *Nangok Posthumous Works* Chun, Byung-don

Nangok's academic study of history is a summary of the 'morality and justice', 'true and false' and 'Morals and composition'.

The principle is humans should fulfill a commendable virtue, 'believable remark' and 'diligent behavior', 'identical mind(同然之心)'. The principle is not special but it is ordinary. And That is not obscure but it is clear. Therefore who hear to the principle and he will follow. Identical mind is a Nature and is a Principle. And so 'Mind is a Nature(心即性)', 'Mind is a Principle(心即理)'. On the basis of that, Nangok does not classify mind as the principle mind(道心) and desire mind(人心). According to Nangok, mind is only 'One Mind(一心)'. Justice is the laws of Nature(天理) and people to keep honorable Reason(民彝). Principle is Morality and Mind, so Justice is Principle and Morality and Mind. Therefore in Nangok, Morality and Justice are same meaning.

Truth is defined as sincerity(誠) by Nangok. All creation begins from Sincerity and d end in Sincerity. It means Sincerity is the origin of everything. Therefore Sincerity is metaphysical substance. Truth is sincerity, and so is the origin of everything, and the teaching of the sages, people's feelings. Truth is real Nature and is Feeling too. Mind, body and all things becomes one.

'The Fake(假)' has two meanings. One means a borrow, and the other one means a false. When you use the sense of 'false', 'The Fake' means shifted from morality and justice.

If morality is established, a word from the mouth become to beautiful sentence, and sound become to rhythm.

Nangok regarded to Morality very highly. Nangok is thorough moral idealist. For Nangok, all that deviating from the morality and justice are pretended and unmeaningful.