

## I . 사상계의 동향과 민간신앙

1. 성리학
2. 양명학
3. 천주교의 수용과 전파
4. 불교계의 동향
5. 민간신앙

## I. 사상계의 동향과 민간신앙

### 1. 성리학

#### 1) 조선 후기 성리학의 양상

조선사회는 17세기에 접어들면서 사회적으로 중대한 변혁을 맞았을 뿐만 아니라, 사상사적으로도 조선 후기 성리학으로 전환하는 모습을 보여주었다.<sup>1)</sup> 17·8세기 사상계에서 본 李滉(退溪)과 李珥(栗谷)로 대표되는 16세기 성리학자들의 논쟁을 계승하여 학파적 입장으로 정립시키는 한편, 예학·의리론·수양론 등 다양하게 논지를 확산시켜 갔다. 즉 이 시기 성리학에 나타난 가장 두드러진 현상들로는 ① 학파의 정립과 이론의 활발한 분화가 이루어지고, ② 병자호란 이후 崇明排淸의 義理論이 시대이념으로 대두하였으며, ③ 人物性同異論(湖洛論)을 중심으로 성리설의 새로운 쟁점이 제기되고 활발한 논쟁이 전개되었던 사실들을 지적할 수 있다.

먼저 학파의 분열양상으로서, 17세기에 들어오자 이황과 이이를 각각의 정점으로 삼는 영남학파와 기호학파의 학파적 성격이 선명히 정립하게 되었다. 두 학맥 사이에 師說을 옹호하는 입장에서 상대방의 성리설에 대한 논박이 지속되면서 학파의 분열이 일어나기 시작하고, 이와 더불어 각 학파는 정통주의적 확신으로 다른 학파에 대해 배타적인 학풍을 형성하기에 이르렀다.<sup>2)</sup>

1) “대체로 16세기 후반부터 20세기 초까지 약 3백년간, 栗谷의 말처럼 中衰期 이후 당쟁시기의 학문이며, 이른바 儒學三百年史요, 理氣·心性에 관한 학문이다”라 하여, 조선 후기 성리학을 16세기 후반의 퇴계·율곡시대부터 잡는 견해도 있다(劉明鍾, 《朝鮮後期 性理學》, 이문출판사, 1985, 11쪽).

2) 嶺南學派(퇴계학파)와 畿湖學派(율곡학파)의 성립시기는 논란의 여지가 있다. 玄相允은 퇴계 이후 백년이 지나 李玄逸에 의해 영남학파가 확립되었다고 지적하며, 劉明鍾은 이에 앞서 16세기 말부터 이미 율곡의 퇴계비판에 대해 金垓

또한 영남학과(퇴계학과)와 기호학과(율곡학과)라는 양대학과가 성립되자, 徐敬德·曹植 등에 의해 16세기에 형성된 다양한 학풍의 학맥들은 대체로 이 두 학과 속으로 점차 편입되어 갔다.

이 시대는 앞 시대의 다양한 갈래들을 두 줄기의 학파로 통합해 가는 동시에, 각 학과 내부에서는 새로운 분과화가 일어나는 현상을 보여준다.

퇴계학과 안에서도 몇 가지 학맥이 각각의 특성을 지니고 있다. ① 金誠一에서 李玄逸로 이어지는 학맥이 정통의 주류를 이루었으며, ② 柳成龍→鄭經世로 이어지는 학맥은 김성일→이현일의 학맥과 뚜렷한 이론적 대립이 없으면서도 경쟁관계에 놓이게 되면서 분열이 일어났다.<sup>3)</sup> ③ 鄭述→許穆의 학맥은 畿湖지방으로 확산되어 近畿南人학과를 이루었다. 성리설에서 절충적이지만 성리설 자체를 벗어나 六經의 古學을 계발한 허목을 비롯하여, 경전의 새로운 해석을 추구한 尹鑄도 여기에 흡수되었다. ④ 정구의 조카사위인 張顯光의 계열은 이황의 성리설을 옹호하는 데서 한 발짝 벗어남으로써 이른바 영남학파의 절충파로 자리잡게 되는 양상을 보이고 있다.<sup>4)</sup>

율곡학과 안에서도 몇 가지 학맥이 성립하고 있다. 金長生→金集→宋時烈로 이어지는 학맥이 정통의 주류를 이루어 왔으나, 송시열과 尹宣舉 사이에 윤휘의 문제로 同門 안에서 갈등이 일어나자, ① 송시열과 ② 그의 제자인 尹拯(윤휘의 아들)과의 師弟 사이에 老論·少論의 당파적 분열을 일으켰으며, 이와 더불어 학파적 차별화도 일어났다. ③ 처음에는 율곡계열이 아니지만 기호학과에 흡수되었던 金尙憲에서 朴世采로 이어지는 학맥은 성리설에서 절충적인 태도를 보이고 있다. 김상헌의 증손으로 李端相의 문하인 金昌協도 이황과 이이의 성리설에 대해 절충적 입장을 취하고 있다. 趙聖期·林泳 등도 기호학파의 절충파에 속하고 있다. 충청도에 자리잡은 송시열계열과 서울 근교에 자리잡은 김상헌계열은 서로 교류를 유지하면서도 기호학과 안

등의 재반박이 나왔던 사실을 지적하고 있다(劉明鍾, 위의 책, 225~242쪽).

3) 屏虎是非가 그 분열의 가장 뚜렷한 조짐이다. 또한 지역적으로도 김성일계열은 安東에 자리잡고, 유성룡계열은 원래 안동이었으나 정경세 이후로는 尙州에 자리잡았다.

4) 김성일·유성룡·정구·장현광의 문하들은 “영남 남인학파의 四小分派”로 분류하기도 한다(李丙燾, 《韓國儒學史》, 亞細亞文化社, 1987, 282쪽).

에서 가장 대표적인 두 학맥을 이루고 있다.

17세기 후반에서 18세기 전반기에 걸쳐 영남학과와 기호학과와 테두리 안에서 각각 人性과 物性이 같은지 다른지에 따르는 인물성동이론이 학설상의 중요한 쟁점으로 대두하여 이 시대의 성리학적 성격을 뚜렷하게 나타내주었다. 이 쟁점은 영남학과에서 먼저 발생하였지만 제한된 범위에서 벌인 토론에 머물고 말았는데, 이에 비해 기호학과에서는 인물성동이론의 논쟁이 지속적으로 심화되고 확산되어 湖西지역(湖論)과 서울 주위(洛論)로 분열되면서 이 시기 성리학의 가장 큰 이론적 특징으로 주목되었다.

또한 17·8세기의 성리학은 당시 새로이 등장하는 陽明學과 實學을 비롯하여 西學의 천주교교리 등 밖으로부터의 다양한 학풍의 도전을 받게 되었다. 이러한 도전에 대하여 성리학은 일찍부터 비판적 입장으로 대응하였으며, 19세기 중엽 외세로서 서양무력의 압박을 받게 되는 역사적 상황 속에서는 강렬한 배타적 신념의 시대사조로 역할을 하였다. 이 때에 등장하는 李恒老·奇正鎭·李震相·田愚 등의 학맥은 韓末 道學을 이루고 있다. 한말 도학은 성리설에서 主理說과 主氣說의 입장을 더욱 극단적으로 강화하고, 尊華攘夷를 표방한 의리론적 신념은 衛正斥邪論으로 구체화함으로써, 서양사상과 서양의 무력위협에 대해 더욱 엄격한 배척태도를 보여주었다.

## 2) 인물성논쟁의 쟁점과 전개

### (1) 인물성론의 발단과 쟁점

四端七情論辨에서는 이황의 互發說에 내포된 이원론적 경향과 이이의 一途說이 지닌 일원론적 경향이 17세기 이후에 계승되면서 극단적으로 어느 한쪽을 선택하려는 입장과 어느 쪽에도 치우치기를 거부하는 절충론이 다양하게 교차하고 있었다. 이 四七論辨은 2백년이 지나 18세기 말에 정약용에 의해 이황의 호발론을 인성론적 접근으로 파악하고, 이이의 일도설을 우주론적 인식으로 지적하여, 각 입장이 지닌 理·氣개념의 차이에 따른 한계가 있음을 지적함으로써 그 논쟁을 지양하고 있다.<sup>5)</sup>

그러나 17·8세기 성리학의 전통에서는 사칠논변을 더욱 깊이 천착하는 과정에서, 그 이해의 근원적 성찰을 위해서 四端과 七情의 감정(情)적 현상을 넘어서 감정이 발동되어 나오는 원천인 성품(性)에 대한 인식으로 심화되어 가지 않을 수 없었다. ‘성품이 발동하여 감정이 된다(性發爲情)’는 성리학의 기본명제에 의하면 감정의 문제는 성품의 문제와 표리의 관계에 놓인 연관 개념이다. 여기에 성품의 개념적 인식문제가 제기되어, 사람의 성품과 사물(동물·식물도 포함)의 성품이 같은지 다른지를 변론하는 인물성동이론의 논쟁이 전개되면서 성리학의 이론적 근거를 성품의 근원으로 심화시켰다.

여기서 16세기의 四七論이 인간의 「감정」이 발단하는 근원을 찾아가서 ‘도덕성의 실천적 단서’로서 天理를 확인하고자 하는 문제라면, 17·8세기 성리학의 기본과제인 인물성동이론은 「도덕성의 근원」인 천리가 인간과 사물의 성품 속에 어떠한 양상으로 내재하는가를 확인하는 문제이다. 그것은 현실에서 근원을 탐색하는 문제의식으로부터 근원의 개념 속에 내포된 현실의 조건을 인식하는 문제의식으로 관심의 대상이 심화된 것이라 할 수 있다.

인물성동이론변의 발단은 효종 9년(1658)에서 현종 5년(1664) 사이에 영남 학파의 李徽逸(存齋)·李玄逸(葛菴)·李崇逸(恒齋) 3형제 사이의 논변에서 시작한다. 이휘일과 이현일은 異論(人物性相異論)을 제시하여 同論(人物性俱同論)을 주장하는 아우 이승일과 팽팽이 맞서서 토론을 벌임으로써 인물성동이론을 중요한 쟁점으로 등장시켰다.<sup>5)</sup> 곧 이승일에 의하면 理는 하나(一)이므로 어디에서나 같으며, 하늘의 天命은 人·物에서는 기질에 따른 차이에도 불구하고 모두 같은 ‘五常의 性’이라 확인하여 동론을 주장하였다.<sup>7)</sup> 이휘일은 아우 이승일의 동론을 비판하면서 인과 물을 一原에서 보면 성품이 같지만, 異體에서 보면 다르다는 점을 주목하여, 근원적으로 동론이 성립되는 범위를 인정하면서도 현실적으로 이론이 정당함을 확인하고 있다. 여기서 그는 성품의 개념을 분석하여 기질 속에서 성품의 본체를 가리킨 ‘天命之性’과 천명지성이 기질에 떨어져 있는 ‘氣質之性’을 구별한다.

5) 丁若鏞, 《與猶堂全書》 1-12권, 詩文集, 辨理發氣發辨一.

6) 劉明鍾, 앞의 책, 91~97쪽.

7) 李崇逸, 《恒齋集》 속집 권 1, 書上存齋兄.

우리가 경험적 현실에서 만날 수 있는 성품으로서 「기질의 성」을 성품의 기준으로 삼는 입장을 취함으로써, 인간과 사물의 성품도 기질에 따라 다르며 기질의 흐리고 밝음(昏明)에 따라 성품에 선과 악이 있을 수 있다고 지적한다.<sup>8)</sup> 이송일은 셋째형 이현일과 왕복 토론하면서도 기질의 차이에도 불구하고 하나의 理가 갖추어지는 만큼 같은 오상의 성이 부여되는 것이라는 동론을 견지하고 있으나, 이현일은 性개념을 이가 기질 속에 떨어진 이후에 이루어지는 것이라 보아 인과 물이 같은 이를 갖추고 있지만 기질에 따라 성은 다르며 사람들 사이에도 기질에 따라 오상의 성에 편차가 있다는 이론의 입장을 밝히고 있다.

그 후 原州 法泉에 살던 丁時翰(愚潭)은 영남의 이현일과 교유하며 활발한 학문적 토론을 벌였던 성리학자로서 인물성문제에 이론의 입장을 취하여 동론을 내세우는 그의 제자 李栻(畏菴)과 숙종 26년(1700)부터 28년 사이 3년간에 걸쳐 토론을 벌여 왔다.<sup>9)</sup> 정시한은 같은 천명이 부여되지만 인간이나 사물의 形氣에는 치우치거나 온전하며(偏·全) 통하거나 막히는(通·塞) 차이가 있음을 전제로 하여, 사람의 형기는 바르고 사물의 형기는 치우쳤으므로 각각의 형기에 따라 천명을 부여받은 성품에 차이가 없을 수 없다고 주장했다. 그러나 이식은 理를 하늘에 뜬 달에 비유하고 인간과 만물은 그 달을 각각 함유한 것으로 비유한다. 즉 기질의 淸·濁과 偏·全에 따라 반영하는 달빛이 차이가 있지만 모두 하나의 달을 머금고 있다는 사실에 비유하여, 구체적 개체에는 유행의 기질적 차이가 있지만 그 본체로서의 성품은 동일하다는 것을 말한다. 따라서 전자는 ‘각각 그 性命을 바르게 한다(各正性命)’는 명제에서 ‘각각(各)’에 기준을 삼고 후자는 모든 존재가 ‘각각 같은 태극을 지니고 있다(各具一太極)’는 명제에서 ‘같음(一)’에 기준을 찾고 있는 상반된 입장을 보여주고 있다.

이러한 인물성동이론의 쟁점은 성품이 기질적 제약을 초월한 보편적 본체라 보는 同論과 성품이 기질적 제약을 받은 개체적 양상이라 보는 異論의

8) 李徽逸, 《存齋集》 권 2, 書 答曹聖求效良問目.

9) 劉明鍾, 앞의 책, 97~105쪽.

——, 《한국유학연구》(이문출판사, 1988), 319쪽.

개념적 차이를 드러내는 것이다. 여기서 이휘일·이현일 및 정시한의 이론은 기질이 온전한 인간에게만 오상의 도덕적 성품이 온전함을 인식함으로써 기질의 조건이 성품의 양상을 결정하는 기본요인으로 보고 있다. 따라서 인간의 도덕적 성품을 순수하게 실현하기 위해서는 그 성품의 온전함을 은폐시킬 수 있는 기질의 혼탁을 맑게 하는 수양론의 내면적 방법이 요구된다. 이에 비해 이승일·이식 등이 제시한 동론은 기질적 차이를 넘어서 성품의 보편성을 전제함으로써 현실세계 속에 성품의 도덕성을 실현하기 위해서는 기질적 조건을 통제하고 이용하는 실천적 방법이 요구되고 있다. 영남학과 안에서 보면 이론을 취하는 전자에 비하여 동론을 취하는 이승일·이식이 아우이거나 제자로서 좀더 젊은 층이요, 그만큼 이론에서 동론으로 이행하는 경향을 볼 수 있다. 17세기 중반에서 18세기 초에 걸쳐 영남학과 안에서 발생한 인물성동이론의 논쟁은 18세기 초부터 활발하게 일어난 기호학파의 인물성동이론과 비교하면 먼저 발생하는 것으로서 논쟁의 범위나 활기는 작지만 그 쟁점의 논리적 전개는 특이하다.

이어서 기호학파에서도 인물성동이론이 대두하기 시작하였다. 朴世堂이 《思辨錄》에서 인성과 물성이 다른 이유를 해석하자, 이에 대해 숙종 29년(1703) 金昌協과 權尙夏가 조목별로 검토하면서 인물성동이론의 문제가 더욱 적극적인 쟁점으로 드러나기 시작하였다.<sup>10)</sup> 여기서 나아가 18세기 초 黃江(堤原郡 遂巖面 앞을 흐르는 남한강의 상류)에서 강학하던 기호학파의 권상하 문하에서 수학하였던 韓元震·李柬·玄尙璧·蔡之洪·尹鳳九 등 이른바 江門八學士들 사이에서 인물성동이론의 문제에 대한 논쟁이 본격적으로 전개되었다. 따라서 인물성동이론은 17세기에 영남학파에서 성리학의 새로운 쟁점으로 발단하였으나, 18세기 초에는 기호학파에서 널리 확산됨으로써 거의 2백년 동안 뜨겁게 불붙었던 조선시대 성리학 3대 논쟁의 하나이었다.

이 때 한원진(南塘)에 의해 인성과 물성이 서로 다르다는 異論이 제기되고, 이에 반하여 이간(巍巖)이 인성과 물성이 모두 같다는 同論을 주장하여 견해가 대립되었다. 그들은 당시 이 문제를 스승 권상하(遂菴)에게 質正하자 권상

10) 劉明鍾, 위의 책(1988), 319쪽.

하는 한원진의 인물성상이론을 지지하고 나섰으며, 기호학과 안에서 논쟁이 확대되면서 이 시대 성리학의 일대 논변으로 발전하였다. 이간은 牙山 巍巖(현 牙山郡 松岳面의 外巖里와 講堂里 일대)에 살고 한원진은 洪州 南塘(현 洪城郡 西部面 南塘里와 陽谷里 일대)에 살았으니 인물성동이론의 대표적 얼굴인 이간과 한원진이 모두 충청도(湖西)지역을 무대로 하고 있지만, 논쟁의 확산과 정에서 특히 玄尙璧·李緯·朴弼周·魚有鳳 등 서율지역(洛下) 인물들이 이간의 동론을 지지함으로써 洛論을 이루었으며, 스승 권상하를 비롯하여 尹鳳九·蔡之洪·崔徵厚 등 호서의 인물들이 한원진의 인물성상이론을 지지함으로써 湖論을 이루면서 湖洛論爭으로 확산되어 갔다.<sup>11)</sup>

이간의 동론(낙론)과 한원진의 이론(호론)으로 대표되는 상반된 입장은 本然之性과 氣質之性の 어느 쪽을 「性」개념으로 볼 것인가에 따른 성격에 대한 기본이해의 차이를 전제로 한 개념논쟁으로 나타난다. 또한 그들은 주자가 경전주석에서 인성과 물성의 관계에 대해 같은 것으로 보기도 하고 다른 것으로 보기도 하여 동론과 이론을 모두 제시하고 있는 모순된 해석을 하였던 점을 주목하면서, 인물성동이론의 문제에 대한 토론을 벌여 나갔다.<sup>12)</sup>

인물성동이론의 문제는 처음에 五常(仁·義·禮·智·信)을 짐승도 가지고 있는지 아닌지의 문제와 사람의 감정(喜·怒·哀·樂)이 발동하기 이전에 기질의 선악이 있느냐 없느냐의 문제를 토론하면서 논쟁을 벌였다. 이들의 공통기반인 율곡의 理通氣局說에서, 이간은 이의 보편성을 중시하여 理通을 강조하지만 한원진은 기의 국한성을 주목하여 氣局을 강조하고 있다. 이에 파생되는 중요한 쟁점으로서 ‘발동하기 이전의 마음(未發心體)’이 본래 선하다는 입장(本善論)과 선악이 깃들어 있다는 입장(有善惡論)이 대립하여 ‘未發心體本善有善惡論’으로 충돌하였으며, 또한 성인의 마음과 범인의 마음이 같다는

11) 李柬(巍巖)의 ‘人物性俱同論’을 지지한 洛下의 학자들로는 金昌翁(三淵)·玄尙璧(冠峯)·朴弼周(黎湖)·李緯(陶菴)·魚有鳳(杞園) 등이 있고, 韓元震(南塘)의 ‘人物性相異論’을 지지하는 湖西학자들로 蔡之洪(鳳巖)·崔徵厚(梅峯)·尹鳳九(屏溪)·李顯益(正菴) 등을 들 수 있다.

12) 朱子의 《中庸章句》首章의 ‘天命之謂性’에 대한 해석에서 人性과 物性を 일치시키고 있으며, 《孟子集註》告子 上篇의 ‘生之爲性章’에 대한 해석에서 人性과 物性を 구별하는 상반된 해석을 하고 있다.



입장(心同論)과 서로 다르다는 입장(心異論)이 갈라져 ‘聖凡心同異論’으로 논란이 빚어졌다.<sup>13)</sup> 곧 마음의 본체가 본래 선한 것이라는 洛論은 마음을 이·기의 결합으로 보면서 이의 보편성에 비중을 두는데 특징이 있다. 이에 비해 마음의 본체에 선·악이 모두 있다는 湖論은 마음을 기라고 보는 主氣論의 입장으로서, 그만큼 李珥의 정통적 계승이라 할 수 있다. 여기서 ‘心體’의 이기론적 개념문제는 특히 한말 성리학의 핵심쟁점으로 이어짐으로써 ‘心主理主氣論’이라는 또 하나의 새로운 쟁점으로 심화되기도 하였다. 이러한 인물성동이론의 쟁점은 양극적으로 심화되어 갔지만 절충적 입장도 등장하였으며, 2백년간 지속한 이 논쟁이 끝날 무렵에는 두 입장의 종합을 추구하는 이론이 제기되고 있다.<sup>14)</sup>

인물성동이론이 지닌 이론적 성격과 사상사적 의미는 지금까지 다양하게 이해되고 있다. 그 하나는 보편과 개체의 관계에 관한 개념적 논쟁으로 파악하여, 한국성리학에 있어서 보편논쟁이라 규정하는 입장이 있다.<sup>15)</sup> 다른 하나는 낙론을 주리론(연역론)이요 호론을 주기론(귀납론)이라 보아 방법론적 형식으로 대조시키기도 한다. 따라서 낙론에서는 호론이 분석에 빠져 지리멸렬하게 되고 본체와 현상의 관계를 보지 못한다고 비판하고, 호론에서는 낙론은 추상을 위주로 하여 공론에 빠진다고 비판하였음을 지적하면서, 나아가 귀납적인 호론이 연역적인 낙론보다 진보적이라 보기도 한다.<sup>16)</sup> 또 하나는 낙론은 본성의 선천적 本具를 주장하여 본성의 절대화를 기하려는 의도로 보고, 호론은 본성을 후천적인 것으로 보아 동물성으로부터 분별·보호하려는 의도로 파악하여 양쪽 모두 본성 존중의 의도로서 양쪽의 공통적인 人性

13) 李愛熙, 《조선 후기의 人性和 物性에 대한 論爭의 연구》(高麗大 博士學位論文, 1990), 160~165쪽.

14) 李喆榮(1867~1919, 醒菴)은 20세기 초에 人物性同異論의 대립을 극복하고자 시도하였던 인물의 한 사람이다. 곧 그는 성품의 두 양상으로서 本然之性和 氣質之性の 관계에 대한 인식에서, 韓元震의 異論은 시간적으로 공간적으로 같은 것(同時同位)으로 보고, 李柬의 同論은 시간적으로 공간적으로 다른 것(異時異位)이라 보았으며, 그 자신의 입장은 본연지성과 기질지성이 공간적으로는 같지만 시간적으로 다른 것(同位異時)이라 제시하여 두 대립된 입장을 지양하고 있다(琴章泰·高光植, 《儒學近百年》, 박영사, 394~395쪽).

15) 裴宗鎬, 《韓國儒學史》(연세대 출판부, 1974), 204~205쪽.

16) 李丙燾, 앞의 책, 384쪽.

존중의 의도가 人本정신 내지 人尊정신의 발로임을 지적하기도 한다.<sup>17)</sup>

또한 특히 호론의 논점이 구체적 인간과 경험적 대상을 주어진 조건으로 긍정하는 입장이라 보고 실학사상과 상당히 밀접한 상관관계가 있을 것으로 추리하기도 한다.<sup>18)</sup> 이와 달리 인성과 물성을 구별짓는 호론은 당시의 사회 이념인 華夷論에 따라 중화와 오랑캐를 본질적으로 분별되는 존재로 보려는 배타적 입장이고, 인성과 물성의 공통성을 강조하는 낙론은 중화와 오랑캐 사이에 지역적·문화적 차이가 있음에도 불구하고 인간의 본성과 도덕성에 근원적 동질성을 인정하는 포용적 입장이라는 해석도 있다. 정치적으로 호서 지역의 山林들은 排淸의리론의 명분에 더욱 엄격한데 비하여, 서울지역에서는 오랑캐인 淸朝를 인정하지 않을 수 없는 현실정치의 논리에 친숙하지 않을 수 없다. 따라서 湖洛論의 성리학적 쟁점이 그 시대의 정치의식과 청조에 대한 인식태도의 차이에 연결되고 있는 것으로 보기도 한다.<sup>19)</sup> 이를테면 낙론이 진보적인 입장이 되고 호론이 보수적인 입장인 것으로 파악될 수 있다. 사실상 조선 후기의 실학사상은 기호지역에서 주로 발생하며 호서지역에서는 거의 찾아보기 어려운 것이 사실이다. 또한 인성과 물성을 구별짓고 중화와 오랑캐를 엄격히 분별하는 호론의 논리에서 보면 인물과 물성을 일치시키는 낙론의 논리를 경계하면서, 마침내 중화문화의 인간을 夷狄과 禽獸의 영역과 혼동하게 될 것이라고 비판하는 입장을 취하게 된다.<sup>20)</sup>

따라서 낙론에서는 인간과 짐승이 본질적으로 같은 성품을 갖는다고 파악함으로써 인간과 자연 사이에 도덕적 일체화를 요구하였으며, 차별성을 부차적인 것으로 보고 동일성을 본질적인 것으로 보는 개방적 문화를 열어 주었다. 또한 ‘性卽理’의 개념에 따라 性を 理와 일치시켜 본래 선한 것으로 파악하기 때문에, 도덕적 근거가 모든 인간에 내재한다는 개별적 인격의 주체성을 확립하는 자율적 현실의식을 계발할 수 있었던 사실을 北學派의 실학에서 찾아볼 수 있다. 이에 비해 이론에서는 인간과 자연의 단절성을 드러내어

17) 尹絲淳, 〈한국성리학의 전개와 그 특성〉(《한국의 사상》, 열음사, 1984), 42쪽.

18) 李楠永, 〈理氣四七論辨과 人物性同異論〉(《한국의 사상》), 66쪽.

19) 琴章泰·柳東植, 《한국종교사상사 2》(연세대 출판부, 1986), 133쪽.

20) 尹鳳九, 《屏溪集》 권 18, 書 答卞嘉會別紙.

정통주의적 엄격성을 심화시키고 폐쇄적 문화를 유발하며, 또한 인간성품에서 기질의 선악을 강조하여 도덕적 자율성을 억제하고 도덕규범의 권위에 의한 인간의 도덕적 견제를 강화하는 권위적 규범문화를 이끌어낼 수 있었던 사실을 北伐義理論에서 찾아볼 수 있다.

## (2) 인물성상이론(호론)의 전개

18세기 초 권상하의 문하에서 수학한 李柬(巍巖, 1677~1727)과 韓元震(南塘, 1682~1751)을 중심으로 기호지역에서 광범하게 확산된 人物性同異論의 일대 논쟁은 이 시대 성리학에 새로운 활력을 불어넣었다.

한원진은 24세 때 이미 인물성상이론의 입장을 정립하고, 27세 때 동문 崔徵厚(梅峯)와 스승 권상하에 보낸 편지에서, 그리고 이듬해 그와 동문으로 대표적 논쟁 상대자인 이간과 숙종 35년(1709) 洪州(洪城 興寧)에 있는 寒山寺에서 만나 토론을 벌이고 왕복서한을 통해 인물성문제를 상이론의 입장에서 논쟁적으로 전개하기 시작하였다.<sup>21)</sup>

한원진은 理가 순수한 선이요 氣에는 清濁·粹駁의 차이가 있음을 전제로 하여, 먼저 이는 본래 하나이지만 ‘形氣를 초월한 것(超形氣)’으로 언급하는 차원과 ‘기질에 의거한 것(因氣質)’으로 언급하는 차원과 ‘기질에 섞인 것(雜氣質)’으로 언급하는 차원 등 이른바 性三層說을 제시하고 있다.<sup>22)</sup> 여기서 그는 ‘형기를 초월하여’라고 말한 것은 「太極」을 가리키는 것으로 만물의 이가 동일하며, ‘기질에 의거하여’라고 한 것은 「健順·五常」을 일컫는 것으로 人과 物의 性이 다르고, ‘기질에 섞여서’라는 것은 선·악의 성으로 사람마다 사물마다 서로 다르다는 것이다.<sup>23)</sup> 이에 따르면 한원진은 인·물에 동일한 ‘형기를 초월한’ 것은 성이 아니라 이요 태극이라 보고 ‘기질에 의거한’ 차원과 ‘기질에 섞인’ 차원을 성이라 하여, 성개념을 기질에 떨어진 이후의 단계로 파악하며 인과 물의 기질적 차이가 곧 성의 차이로 파악하고 있다. 나아가

21) 한국사상사연구회, <南塘 韓元震의 인물성이론>(《人物性同異論》, 한길사, 1994), 217~218쪽.

22) 韓元震《南塘集》권 11, 書 擬答李公舉.

23) 韓元震의 性三層說은 스승 權尙夏가 제시한 一原·分殊·分殊之分殊의 三分法으로부터 유래한 것이라 본다(裴宗鎬, 앞의 책, 1974, 211쪽).

그는 心即氣說에 근거하여 心을 ‘氣가 모인 것이요 그 體는 본래 비어 있다(氣之聚而體本虛)’는 것으로 정의하여 심이 발동하기 이전(未發)의 본체는 비어서(虛) 밝으며(不昧) 선한 것이요, 기가 모인 현상은 고르지 않으며(不齊) 선악이 있는 것이라 하였다. 곧 심을 體·用의 양면으로 분석하여 이 심의 체에 깃든 성을 가리켜 ‘大本之性’이라 하고, 이 심의 용에 깃든 성을 가리켜 ‘氣質之性’이라 구분하기도 하였다.<sup>24)</sup>

윤봉구(1681~1767, 屏溪·九菴)는 德山(현 예산군 덕산면)을 중심으로 활동하면서 이재(陶菴)·박필주(黎湖) 등의 낙론학자들과 논쟁을 전개할 뿐 아니라, 같은 호론의 한원진과 사이에서도 이론의 일치점과 차이점을 면밀히 분별하는 엄밀성을 보여주고 있다. 그는 인물성론이 정자·주자에 의해 확립되어 방향이 제시되었으나 인간이 과격하게 동론을 주장하였다고 봄으로써 이론(호론)의 입장이 정통적임을 확인한다. 그는 성리설로는 朱熹의 ‘答石子重’과 이이의 ‘答金子張’ 등에 기준을 두고, 낙론의 견해를 비판함으로써 쟁점의 이해를 심화시켰다. 동론자인 이재가 심을 合理氣로 보는데 반하여 그는 심을 기라 정의하고, 성인과 범인이 같이 부여받은 성도 기의 청탁에 얽매이고 가려져서 차이가 생긴다고 제시한다.<sup>25)</sup>

그는 인물성의 동이문제는 ‘理는 같고 氣는 다르다(理同氣異)’는 ‘一原’ 곧 본체의 단계에서 논의되는 것이 아니라, ‘氣는 오히려 가까우나 理는 같지 않다(氣猶近而理不同)’는 ‘異體’의 단계에 와서 논의될 수 있는 문제라 하여 일원의 이는 「성」으로 볼 수 없음을 강조한다.<sup>26)</sup> 이러한 그의 관점은 인간을 포함한 만물에 부여되기 이전의 이치(天理)는 하나이지만, 각각의 기질에 차이가 있으므로 그 기질 속에 부여된 성품은 기질의 차이에 따라 인간과 동물은 서로 다르다는 것이다.

또한 그는 이이의 모난(方) 그릇과 둥근(圓) 그릇에 담긴 물의 비유에 따라 모나거나 둥근 그릇은 形이라면 물은 性이라 하여 성은 이가 기질 속에 떨

24) 韓元震, 《南塘集》 권 11, 書 擬答李公舉 附未發五常辨.

25) 李 緯, 《陶菴集》 권 10, 書 答尹瑞膺鳳九心說辨問.

26) 尹鳳九, 《屏溪集》 권 30, 書 答洪克念章海. 여기서 그는 李珥의 “理가 氣 속에 있는 것을 性이라 한다. 만약 氣 속에 있지 않으면 마땅히 理라 해야 한다”는 언급에서 나온 「性」 개념을 논거로 삼고 있다.

어진 다음에 일컫는 명칭이라 하며, 이가 기질 속에 떨어진 상태에서 이만을 가리킨 것(單指)을 본연지성이라 하고 치우치거나 온전한 기를 아울러 말한 것(兼言)을 기질지성이라 정의한다. 이 때 본연지성에서는 치우치거나 온전한(偏·全) 차이가 남아 있지만 상관하지 않는 것이라 한다면, 기질지성에서는 天命의 이가 인간에게 주어져 있는 것을 仁·義·禮·智·信의 성이라 하고, 소에게 있는 것을 경작하는 성이라 하고, 말에게 있는 것을 달리는 성이라 하여 각자의 성이 호환될 수 없는 것이라 본다.<sup>27)</sup> 곧 그는 특히 인간의 성품인 인·의·예·지·신은 동물이나 다른 사물에 있을 수 없음을 단정하며, 본연지성도 기질 속에 있는 것으로 확인하여 기질을 초월한 성품을 인정하지 않았다. 바로 이런 점에서 한원진은 주자의 견해를 따라 호랑이에게 仁이 있고 개미에게 義가 있는 등 동물에게도 五常(인·의·예·지·신)이 부분적으로 있다는 견해를 제시하지만, 윤봉구는 동물에게 부분적으로라도 오상이 있다는 견해를 전면 부정하고 있다.<sup>28)</sup>

또한 한원진과의 토론에서도 한원진이 마음의 본래 부여받은 청·탁과 허령이 상관없는 것이라 하여 마음의 허령을 발동하기 이전의 虛明으로 보고 있는데 대하여, 그는 허령이란 고요함(寂)과 감응함(感)을 갖추고 있으며 발동하기 이전과 발동한 이후를 겸한 것으로 파악하고 있다. 나아가 한원진이 인간 마음의 기질인 精爽과 그 작용인 허령을 별개로 보는데 대해 그는 허령은 정상의 작용이라 보는 견해를 밝힘으로써 같은 이론자인 한원진과도 개념적 차이를 엄격하게 규명하고 있다.

### (3) 인물성구동론(낙론)의 전개

李東은 인성과 물성이 같다는 동론을 주장하여 主理的 입장을 취함으로써, 한원진 등의 이론에 맞서 인물성동이론의 문제를 심화시켰던 사실은 선행하던 인물성동이의 문제에 대한 인식을 한 단계 높여 조선시대 성리학의

27) 尹鳳九, 《屏溪集》 권 30, 書 答洪克念.

28) 동물의 性에는 五常이 부분적으로 있다는 한원진의 견해를 ‘量分’이라 하고, 동물의 性에는 五常이 전혀 없다는 윤봉구의 견해를 ‘質分’이라 하여, 같은 湖論에 있어서도 人·物의 分殊에 대한 견해 차이가 있음을 밝히고 있다(裴宗鎬, 앞의 책, 222쪽).

수준을 향상시키는데 크게 기여하였다. 이간은 호서학풍에서 성장하여 일가를 이루었으나 자신의 성리학적 신념은 스승 권상하의 견해와 상반되고 있음에도 굽히지 않고 정연한 논리를 전개하였다. 이에 따라 그의 성리설은 현실적 문제에 대한 이해가 깊은 서율 주변의 近畿학풍에 연결되었으며, 李恒老의 경우에 볼 수 있듯이 한말 畿湖性理學의 主理論의 전개양상에 단초를 열어 주었다.

이간은 성을 본연(一原)과 기질(異體)의 두 측면으로 분석하고 있다. 그는 동론의 근거를 본연지성에서 확인한다. 곧 “本然으로 말하면 性과 命이 진실로 인간과 만물에 따라 서로 다름이 없다”<sup>29)</sup>고 하며, ‘본연’은 「性卽理」의 개념에 따라 形氣에 가까이 있으면서 형기를 넘어서 천리를 가리키는 것이라 본다. 여기서 본연은 율곡의 理通氣局說에서 ‘理通’개념이나 주자의 理同氣異說에서 ‘理同’개념과 같은 뜻이며, 형기 속에서 천리를 구별해 낸 것으로서, 인간과 만물이 모두 같은 천리를 받고 있으며 같은 본연지성을 지닌다고 보았다. 따라서 본연지성은 ‘일원’으로 파악된다. ‘일원’은 천리와 오상이 모두 형기를 초월할 수 있어서 인간과 만물 사이에 偏·全의 차이가 없다고 본다. 이 본연 내지 일원에서 인성과 물성이 같다는 것이다.

그러나 그는 기질지성에서 인성과 물성의 차이가 생기는 사실을 다음과 같이 인정하고 있다.

氣質로 말하면 인간은 氣의 바르고(正) 소통함(通)을 얻은 존재이고 사물은 氣의 치우치고(偏) 막힘(塞)을 얻은 존재이며, 바르고 소통하는 (인간의 성품) 가운데도 淸·濁·粹·駁이 나누어지고, 치우치고 막힌 (사물의 성품) 가운데도 혹은 통하기도 하고(或通) 전혀 막히기도 하는(全塞) 구별이 있으니, 인간과 사물의 ‘異體’에는 무수한 차이가 있는 것이다(李 東, 《巍巖集》 권 7, 書 答韓德昭別紙 未發詠).

곧 異體의 기질지성에는 인성과 물성에 편·전의 차이가 있을 뿐만 아니라 같은 사물에도 개의 성과 소의 성이 다르고 같은 인간들 사이에도 聖인과 凡人에 따라 편·전이 있다고 본 것이다. 따라서 그는 본연과 기질을 성

29) 李 東, 《巍巖集》 권 7, 書 答韓德昭別紙 未發詠.

의 두 차원으로 보는 입장에서 한원진이 命을 本然之理라 하고 성을 기질지성이라 하여 본연을 이라 보고 기질만 성으로 인정함으로써 판연히 구별하고 있는데 대해 비판하고 있다.

한원진이 성품을 기질에 말미암거나 기질과 뒤섞인 것으로 규정하여 인성과 물성이 기질의 차이에 따라 서로 다르다는 차별성만을 보는데 대해, 인간은 기질지성의 측면에서 차이를 인정하지만 본연지성의 차원에서 인간과 사물의 성이 일치하는 측면을 주목한 것이다. 또한 전자는 오상이 인간의 성품에만 갖추어져 있고 사물(짐승)의 성품에는 오상이 온전히 갖추어져 있지 않다고 주장하는데 비해, 인간은 인간과 사물이 공유하는 본연지성의 차원에는 천명(太極)과 健順五常(陰陽·五行의 理)이 내포되어 있음을 밝혔다.<sup>30)</sup>

또한 인간은 心개념을 合理氣로 파악하며, 발동하기 이전의 마음(未發心體)은 심의 湛然虛明한 明德이요 이로서 파악하기 때문에 본래 선한 것이라 보는 ‘未發心體－本善說’을 취하며, 한원진은 발동하기 이전의 마음에도 기질이 있으며 그 기질에 따라 선·악·미·추의 차이가 있다는 견해로서 ‘未發心體－有善惡說’의 입장을 취함으로써 예리한 쟁점에서 대립하고 있다. 같은 논리에 따라 전자는 본연지성에서 성인과 범인의 마음이 같다는 聖凡心同說을 내세우는데 반하여, 후자는 성에 기질이 있다는 전제에서 성인과 범인의 마음이 다르다는 聖凡心不同說로 맞섰던 것이다.

玄尙璧(1673~1731, 冠峰)은 인간의 견해와 같이 오상을 오행의 理라 파악하고 있다. 따라서 그는 한원진의 異論에 동의하는 스승 권상하에게 다음과 같이 보낸 서신에서 이론의 입장을 理氣不相離의 원칙에 어긋나는 것이라 지적하면서 반론을 제기하였다.

만약 ‘사람과 만물이 五行의 氣는 均得하였으나, 五常의 德은 均得할 수 없다’고 말한다면, 이는 天地間에 혹은 理 없는 氣가 있고 법칙이 없는 사물이 있다는 말과 같지 않습니까(玄尙璧, 《冠峯集》 권 2, 書 上遂菴先生).

30) 李東은 健順五常을 陰陽五行의 理라 보아 理의 보편성에 상응하여 健順五常이 人과 物에 갖추어 있는 것으로 규정하는데 비하여, 韓元震은 五常을 五行의 기질적 조건과 연결된 것으로 보아 人性에만 갖추어 있고, 物性에는 치우쳐 있다고 보는 것으로, ‘五常論’이 人物性同異論의 중요한 쟁점의 하나가 되고 있다.

주자가 언급한 “만물의 一原에서 보면 理는 같고 氣는 다르며, 만물의 異體에서 보면 氣는 오히려 가까우나 理는 결단코 같지 않다”는 말을 근거로, 그 자신은 일원의 관점에 서서 동론을 주장하는 동시에 스승 권상하는 인과물이 다르고 성인과 盜拓이 서로 다르다는 이체의 관점에 서 있는 것으로 규정하여 인물성동이론의 쟁점을 일원과 이체의 관점 문제로 집약시키고 있다.<sup>31)</sup> 또한 현상벽은 심개념에서도 심을 神이라 하여 「性理心神說」을 주장하거나 또는 심을 ‘성과 氣를 합하여 一身에 주재하는 것(合性與氣而主宰於一身者)’이라 정의함으로써 ‘心卽氣’를 기초로 하는 한원진 등 이론의 입장을 거부하였다.<sup>32)</sup>

人物性同異論의 전반적 특징을 돌아보면 성을 이로 볼 것인가 기(氣質)에 근거하는 것으로 볼 것인가를 묻는 이기론적 해석은 변태한 관념논쟁의 성격을 띠는 것이 사실이지만, 그 쟁점이 지닌 시대사상적 의미가 크다.

인간과 짐승이 본질적으로는 같은 성품을 갖는다는 동론의 경우는 동일성을 본질적인 것으로 보고 차별성을 부차적인 것으로 보기 때문에 인간과 사물 사이에 도덕적 차별성에 대한 요구가 약하다. 또한 동론은 인간과 사물의 공통근거인 성을 이요 본래적인 선으로 파악하기 때문에 인간과 사물 사이에 도덕적 근거를 차별화하거나 단절시키지 않는다. 따라서 인간이 사물 내지 자연으로 열려 있는 개방적 세계관을 지니게 되며, 그 시대의 구체적 현실에 밀착하는 실학적 문화를 열어 주고 있다. 北學派의 실학자들은 동론의 입장을 취하였던 것이 사실이다.

이에 비해 이론의 경우에는 인간과 사물(자연) 사이에 도덕적 규범의 단절성을 강조한다. 따라서 인간 성품의 특수화를 강화하게 되고 사물의 도덕적 결함에 거부적 태도를 취함으로써 정통주의적 엄격성을 심화시켜 폐쇄적 문화를 유발할 수 있는 가능성을 지녔다. 또한 이론의 입장은 인간의 성품에서도 기질의 선악이 혼재하는 것으로 보아, 인간존재의 도덕적 자율성을 억제하고 도덕규범의 권위에 의한 인간의 도덕적 견제를 강화하는 권위적 규범문화를 이끌어내고 있었다. 호서지역의 도학적 엄격성과 순수성을 추구하

31) 玄尙璧, 《冠峯集》 권 2, 書 上 遂菴先生.

32) 劉明鍾, 앞의 책(1985), 146~147쪽.



는 배타성은 이 시대 성리학의 이론이 폐쇄적 사유방식과 사회기풍을 조성하는 원인이 되게 하였다.

### 3) 경학의 심화

#### (1) 영남학파의 경학

경학연구의 양상은 17세기에 활동하던 퇴계학맥의 영남학자를 중심으로 주목할 필요가 있다. 旅軒 張顯光(1554~1637)의 경학은 易學을 통해 가장 잘 드러난다. 그는 《易學圖說》을 비롯한 易經연구에서 權近과 李滉을 비롯한 신학의 연구도 폭넓게 수용하였다. 그는 易을 萬變·萬化·萬事·萬物을 포함하는 천지라 하여 세계를 역으로 종합하며, 그의 역학체제는 本原·巧著·體用·類究·祖述·旁行 등을 기본구조로 삼았다.

「本原」은 天地·日月·地理·潮汐·人身·物類·天命·人事 등 자연과 인간의 현상을 易理와 연결시켜 해석함으로써 역 체계의 형성 근원을 해명하며, 「巧著」에서는 河圖·洛書를 易圖의 원형으로 확인하고, 「體用」에서는 역도의 유형을 중심으로 蓍策·變占의 占法圖를 제시하며, 「類究」에는 역리를 각 분야에 구체적으로 응용한 圖象들을 보여주고 있다.<sup>33)</sup> 「祖述」에서는 〈太極圖說〉(周敦頤)과 《皇極經世書》(邵雍) 등이 역학을 조술한 경우로 제시하며, 「旁行」은 역학의 정통적 조술이 아닌 유사응용으로서 醫家·雜家·日家·風水家·修養家의 다양한 분야에 적용되고 있음을 들어 역학의 응용이 광범함을 보여준다. 이러한 그의 역학은 도상적 연구로서 《周易》의 해석에만 머물지 않고, 그 근원에서 응용에 이르기까지 다양한 단계로 방대하게 집대성하는데 그의 창의성을 보여주고 있다.

33) 《易學圖說》의 類究편에는 ① 經傳의 圖解로서 五經體用合一圖(權近)·五經各分體用圖(權近)·小學圖(退溪)·大學圖(權近)·大學改正圖·論語圖·中庸圖·鄒書(孟子)圖·周禮六官圖·儀禮次序圖·禮記類從圖·三禮相須圖 등, ② 수양론의 圖解로서 敬齋箴圖(王柏)·夙興夜寐箴圖(退溪)·聖學圖 등, ③ 易圖와 결합한 도상으로서 教學之立於易之說之圖·律呂通於易之說之圖·兵陳通於易之說之圖·算數通於易之說之圖 등이 수록되어 있어서, 그의 학문체계 전반에 易學이 얼마나 깊이 침투하고 있는지를 짐작할 수 있다.

葛菴 李玄逸은 그의 형 李徽逸(存齋)이 착수한 《洪範衍義》(28권 13책)의 편찬을 숙종 14년(1688)에 완성시켰다. 그는 《書經》 홍범편의 9범주에 관련한 해석을 많은 문헌을 통해 수집하여 洪範九疇의 원리를 가장 상세하고 방대하게 전개시켜 조선시대 도학에서 추구하였던 정치원리의 경학적 인식을 보여주는 것으로서, 경전의 정신을 현실정치의 원리로 확보하였다.<sup>34)</sup>

淸臺 權相一(1679~1759)은 四書を 모든 경서와 사서의 근본이라 지적하고 《大學》을 사서의 근본이라 확인함으로써, 《대학》에서 출발하고 사서를 통해 五經으로 들어가는 경학체계를 제시하고 있다. 그는 李彦迪이 주자의 格物致知 補亡章을 거부하고 ‘物有本末…’節과 ‘知止有定…’節로 대치하고 있는 사실에 대해 이황의 견해를 인용하여 잘못된 것임을 논증하며, 息山 李萬敷(1644~1732)가 傳4章(본말)을 전3장의 ‘前王不忘’ 뒤에 붙일 것을 제안한 데 대해, ‘본말’이 經文의 결어요 八條目的 결어로서 주자가 특히 별도로 한 장을 이루게 하였던 근거가 있음을 제시함으로써, 주자의 《大學章句》체제를 확고하게 옹호하였다.<sup>35)</sup> 《대학》의 주자 격물치지보망장에서 ‘欲其極處無不到’의 구절이 ‘欲其極處에 無不到’로 토를 붙이면 내 마음이 物理의 極處에 가서 이른다는 뜻으로서 ‘心到’인데 비하여, ‘欲其極處 | 無不到’로 토를 붙이면 衆理의 極處가 나의 格하는 바에 따라 이르지 않음이 없다는 뜻으로서 ‘理到’라 하여 서로 상반된 뜻의 애매성을 지닌 것임을 제시하고 있다.<sup>36)</sup>

당시 영남학자들 사이에 《대학》과 《중용》의 해석에 관한 토론이 활발하게 일어나 《대학》의 ‘絜矩之道’의 개념에 대해 玉川 趙氏와 李櫟(顧齋) 등이 토론할 때에도 권상일은 이황의 견해에 근거하여 두 견해를 종합하기도 한다. 곧 옥천 조씨는 諺解의 해석을 거부하고 ‘絜하야 矩하는 道’로 토를 붙여 해

34) 李徽逸·李玄逸의 《洪範衍義》는 宋代 眞德秀(西山)의 《大學衍義》를 계승한 것이며, 16세기 전반 晦齋 李彦迪이 《中庸九經衍義》를 저술하여 유교적 통치원리의 경학적 근거를 《中庸》의 ‘九經’체계로 확장시켰던 사실에 상응하는 작업이었다.

35) 權相一, 《淸臺集》 권 16, 觀書錄. 權相一은 《大學》의 ‘本末’개념을 맺돌에서 손잡이인 나무막대기로 보는 權方叔의 비유를 받아들여 맺돌을 돌려 한 짝의 맺돌이 기능하게 하는 나무손잡이처럼, 三綱領과 八條目的의 중간에 놓여 양자를 연결시켜 주는 역할을 하는 위치에 있는 것으로 강조한다.

36) 權相一, 《淸臺集》 권 6, 書 與李息山.

석하고, 이만은 ‘矩로써 物을 헤아린다(度物以矩)’고 해석하며, 密菴 李裁는 언해를 따르며, 이만부는 조씨설을 지지하여 ‘헤아려 그 矩를 얻는 것(絜而得其矩)’이라 언급하여 하나의 쟁점이 되고 있을 때, 권상일은 퇴계가 《四書釋義》에서 앞의 혈구를 ‘矩로 絜하는 道’라 토를 붙이고 뒤의 혈구를 ‘絜하되 矩하는 道’라 토를 붙이고 있는 견해를 받아들여, 조씨설은 矩를 방법(方)으로 삼은 것이고 반대쪽 설은 矩를 마음(心)으로 삼은 것이라 규정하고 있다.<sup>37)</sup> 당시 이만은 《중용》의 ‘경계하며 두려워한다(戒愼恐懼)’를 動과 靜을 겸하고 未發과 已發에 통하는 것이라 주장하고, 옥천 조씨는 정에만 속하는 것이라 주장하여 논쟁을 벌였을 때, 이제는 이만과 입장을 같이하였으나 권상일은 이만부와 吳尙遠에게 이 문제를 질문함으로써 토론을 확대시켜 갔다. 이만부는 動處에서도 잠시라도 도를 떠날 수 없으니 동·정을 겸하는 것으로 보고, 오상원은 不睹不聞은 至靜至寂하여 일리가 混然하므로 동·정의 공부를 겸하고 있다고 본다. 여기서 권상일은 ‘고요할 때 마음을 간직하고 활동할 때 기미를 살핀다(靜存動察)’는 공부는 한쪽도 폐지할 수 없으므로 동·정을 겸할 수 있는 것임을 확고하게 밝히고 있다.<sup>38)</sup>

近畿 남인학자인 眉叟 許穆(1595~1682)은 경학에서도 옥경의 고문을 중시하여 古學의 학풍을 열었다.<sup>39)</sup> 그는 經說 20편을 저술하면서도 虞·夏·殷·周의 古經으로서 옥경을 다루고 있다.<sup>40)</sup> 특히 孔壁의 《書》에 대해 今文經보다 25편이 증가된 사실과 劉歆에 의해 《古文尙書》가 확립된 과정을 기록하고 있는 것은 경학에서 고문경학의 입장을 취하고 있음을 보여준다. ‘樂說’(5편)까지 경설에서 다루고 있는 것은 오경이 아니라 옥경의 경학체계를 확인하는 것이다. 나아가 옥경의 성격으로서 《詩》는 三綱五常을 밝혀 존망을 징험하고 득실을 분별하며, 《서》는 선왕의 정사를 기록하고, 《禮》는 혐의를 구별하고 차등과 지위를 엄중히 하고 인륜을 바르게 하며, 《樂》은 神人이 어울리게 하고 상하를 화합하게 하며 만방이 협력하게 하고, 《春秋》는 大一統으

37) 權相一, 《淸臺集》 권 10, 雜著 大學絜矩辨.

38) 權相一, 《淸臺集》 권 10, 雜著 庸戒愼恐懼辨.

39) 韓永愚, 〈17세기 중엽 南人 許穆의 古學과 역사의식〉(《朝鮮後期史學史研究》, 일조각, 1987), 92쪽.

40) 許 穆, 《眉叟記言》 내편 권 31, 序 經說序·進經說序.

로 民志를 안정시키고 선을 드러내고 악을 규탄하며, 《易》은 萬化의 번역이라 규정한다.<sup>41)</sup> 또한 그는 尹鑄에게 보낸 답서에서 “六經의 글은 성인이 하늘의 뜻을 이어받아 표준을 세우며(繼天立極), 만물을 열고 사무를 성취시키는(開物成務) 글이요 천지의 지극한 가르침이 된다” 하여, 육경의 권위를 확고히 정립하고, 성인의 글을 함부로 고칠 수 없음을 강조한다. 여기서 그는 《고문상서》에 대한 위서로 보는 고증학적 회의에 대해 堯典·舜典·洪範편 등 고문이 정당함을 역설하고 있다.<sup>42)</sup> 《논어》는 물론이요 주자의 해석도 인용하고 있지만, 그는 사서의 체계를 벗어났으며 그만큼 그는 고문경학을 수용하는 고학의 입장은 주자의 학문체계와 뚜렷한 차이를 보여주며, 18세기 기호남인의 실학풍조와 연결되는 독자적 학풍을 정립하고 있다.<sup>43)</sup>

또한 그의 예학저술로는 37세 때 衿川(시흥)에 머물면서 《예기》연구를 계속하여 〈月令考證〉을 지었으며, 50대에는 상중에 지은 〈居憂錄〉과 상례에 대한 예경의 체계적 분류로서 《經禮類纂》(10권) ‘喪禮’편의 편찬작업을 확인할 수 있다. 그는 17세기 중반에 예송을 이끌어 갔던 중심인물의 한 사람으로서 효종을 위한 대왕대비(慈懿大妃 趙氏)의 服制문제로서 송시열이 《儀禮注疏》에 근거하여 ‘體而不正說’을 내세워 期年服說을 주장한 데 대해, 허목은 《의례주소》에서 “嫡妻의 소생인 제2長子 또한 장자다”라는 견해에 따라 衆子로 왕통을 이은 경우도 ‘嫡妻相承의 正體’로서 3년복을 입어야 할 것으로 확인함으로써 예송의 쟁점이 《儀禮》의 경학적 연구에 기초하였음을 보여준다. 그는 공자가 아버지를 제사하기 위해 啓聖祠를 설립하려는 주장에 반대하여 祠에 제사가 드려진 유래와 의의를 고증한 〈啓聖祠說〉을 짓거나, 국휼에 사직에서 쓰는 악에 대해 건의하고, 親耕儀와 親蠶儀에 관한 논의를 임금에게 올려 시행하였던 사실에서도 그의 예학은 전반적으로 《예기》·《의례》의 예경을 중심으로 하는 古禮를 기반으로 삼고 있다.

한말 寒洲 李震相(1818~1886)은 경학적 관심에서도 특히 의리론의 근거가

41) 許 穆, 《眉叟記言》상편 권 1, 釋亂.

42) 許 穆, 《眉叟記言》상편 권 3, 答堯典·洪範·中庸考定之失書.

43) 한편 許穆의 古文·古書를 숭상하는 尙古정신은 中世에 대한 부정이며 관념화된 당시의 성리학-주자학적 정신풍토의 부정이라 보았다(이우성, 記言解題, 《국역 미수기언》, 민족문화추진회, 1978, 7쪽).

되는 《춘추》를 정밀하게 주석한 《春秋集傳》을 저술함으로써 조선시대의 《춘추》연구에 대표적 업적을 남겨 주었다.

## (2) 기호학파의 경학

기호학파는 沙溪 金長生(1548~1631)이 율곡의 학맥을 계승하면서 정립되었다. 그는 예학의 대가로서 이 시대의 학풍을 이끌어 갔던 인물의 한 사람이며, 경학에서도 《經書辨疑》(광해 10 : 1618)를 통해 사서오경에서 《시경》과 《춘추》를 제외한 경전들과 《소학》에 대한 기존 주석에 조목별로 의문을 제기하고 변론하였다. 그의 경전공부를 위한 독서법은 《소학》과 《家禮》에서 시작하며, 《심경》과 《近思錄》으로 근본을 배양하고 학문의 길을 열어 놓은 다음에 사서오경으로 나아갈 것을 요구한다. 이러한 사실은 경학의 기초로 도학적 윤리의식과 예학 및 수양론과 성리설의 기초를 강화하도록 요구하는 것이다. 그의 경전주석에 대한 변론이 중국학자들의 견해보다 李滉·李珥·鄭經世·張維·申鉉 등 우리 나라 학자들의 견해를 광범하게 인용하고 있는 사실은 이 시대 경학이 조선화하고 있음을 보여준다.<sup>44)</sup>

김장생의 계승자인 尤菴 宋時烈은 〈浩然章質疑〉를 저술하여 《맹자》에서 자신의 학문적 중심개념인 心·養氣·直·義의 문제에 대한 성리학적 분석을 하고 있으며, 경전해석에서 주희의 견해를 조술하고 있으나 《대학》의 明明德·新民의 관계를 명칭은 다르지만 실지는 같다하여, 명명덕은 ‘新-己德’으로 新民은 ‘明-民德’으로 해석하여 ‘體와 用이 하나에 근원하고, 顯과 微에 틈이 없다’고 규정함으로써 양자를 서로 침투시키는 독특한 해석을 하기도 한다.<sup>45)</sup> 또한 그는 〈退溪四書質疑疑義〉를 저술하여 이황의 면밀한 사서해석을 다시 음미하여 긍정적인 면을 인정하면서도 예리하게 의문점을 지적하기도 하고, 四端七情의 개념에 대해서는 “퇴계선생의 침잠하고 치밀함으로써 이렇게 경솔히 주장할 리 없으니 어찌 기록의 잘못이 아니겠는가”라고 완곡히 표현하여 이황의 견해를 부정하였으며, 자신의 학문적 연원인 이이의 견해를

44) 吳錫源, 〈沙溪 金長生の 經學思想〉(《沙溪思想研究》, 沙溪·愼獨齋兩先生紀念事業會, 1991), 249쪽.

45) 宋時烈, 《宋子大全》 권 131, 雜著 看書雜錄.

끌어서 입증하는 성리학적 쟁점을 경학적 근거에서부터 확립하고 있다.<sup>46)</sup>

韓元震은 權尙夏의 문인으로 기호학파의 정맥을 계승하였고 다시 성리학의 쟁점인 인물성동이론에서도 스승의 인가를 받고 인물성상이론을 주장하였으며, 경학에서도 그가 권상하에게서 수업받은 내용을 《經義記聞錄》 속에 수록함으로써 권상하의 경학적 성격을 보여주는 동시에 그의 이해도 엿볼 수 있다. 여기서 그가 제시한 「대학도」는 《朱子語類》(권 15)에 수록된 「대학도」의 대체를 따르며 오류를 수정 보완한 것으로 이황이 《聖學十圖》 속에 수록한 權近의 「大學圖」를 취할 것이 없다고 거부하고 있는 사실에서도 영남학파의 학풍과 차이를 엿볼 수 있다.<sup>47)</sup> 「中庸圖」에서도 그는 《중용장구》에 나타난 주희의 分節을 그려 보이고, 中庸(1~11장)·費隱(12~20장)·天道人道(21~32장)·一篇之要(33장)의 체제로서 그 중심에 「誠」(1편의 樞紐)과 「神」(誠의 用)의 두 개념을 위치시키고 있다. 여기서 《중용》의 전체를 관통하는 정신을 「天理」라 확인하고 있으며, “처음에 ‘天命을 性이라 한다’는 것은 군자의 도가 하늘에서 나오는 것을 말하고, 가운데 ‘修身·齊家를 정치하는 일’이라 하여 군자가 하늘을 섬기는 것은 天工을 대신하는 것임을 말한 것이며, 끝에 ‘광대하도다 하늘이여’라 하고 ‘上天의 일은 소리도 없고 냄새도 없다’고 한 것은 군자의 덕이 하늘과 하나가 되는 것을 말한다”고 해석하여 하늘과 군자의 天人관계로 《중용》을 해석하는 점에서 하늘에 관심을 강화시키고 있다는 사실에 특징이 있다.<sup>48)</sup>

玄石 朴世采(1631~1695)는 淸陰 金尙憲의 문인으로 소론의 대표적 인물이었다. 그도 김장생의 경우처럼 〈退溪四書質疑疑義〉를 저술하여 이황의 견해를 조목별로 치밀하게 검토하여 비판적 견해를 제시하였다. 나아가 그는 《栗谷四書諺解》를 교정하여 범례와 발문을 붙이고 ‘經學의 指南’으로 높였으며, 이이의 《四書標識》도 정밀하게 수정함으로써 이이의 경학적 이해를 계승하는데 힘썼다. 박세채는 《춘추》를 “天理의 먹줄(繩墨)이요 왕도의 저울대(權衡)이며 성인 전심의 큰 법이라” 하여 그 중요성을 강조하며, 자신의 경학적 대

46) 宋時烈, 《宋子大全》 권 133, 雜著 退溪四書質疑疑義 二.

47) 韓元震, 《經義記聞錄》 권 1, 大學(《南塘集》 하 부록).

48) 韓元震, 《經義記聞錄》 권 2, 中庸(《南塘集》 하 부록).

표작으로서 《春秋補編》을 저술하였다.<sup>49)</sup> 그는 여기서 《춘추》의 대의를 서술하고, 四傳(左傳·公羊傳·穀梁傳의 三傳과 胡傳)의 체제를 본받으면서 二程子와 주자의 저술에서 채록하는 등 주자학적 《춘추》주석을 시도하였던 것이며 주희가 주석하지 못한 경전의 주석을 하였다는 데 중요한 의미가 있다.

黎湖 朴弼周(1680~1748)도 《春秋類例》를 저술하여 《춘추》연구의 독특한 업적을 제시하고 있으며, 특히 《讀書隨劄》는 그의 평생 경학연구의 축적이며, 《經書會同》은 미완성이지만 그의 경학적 분석체계를 담고 있다. 다만 그의 경학관련 저술들이 모두 전하지 않아 그 구체적 내용을 확인하기가 어렵다.<sup>50)</sup>

明谷 崔錫鼎(1646~1715)은 주희가 주석하지 못한 《예기》의 주석에 뜻을 세워 《儀禮經傳通解》를 저술하였다. 그는 《예기》(49편)에 《孝經》까지 편입시켜 50편을 家禮·邦國禮·學禮·吉禮·凶禮·嘉禮·賓禮의 7유형으로 과감히 재편집하였으며, 그 근거로 房玄齡의 《類禮》(50권)를 주희가 그 편찬 순서를 옳은 것으로 인정했던 사실을 제시하고 있다.<sup>51)</sup> 동시에 그는 〈대학〉·〈중용〉편을 다루면서 주희의 장구체제와 차이를 드러냄으로써 당시의 노론계열 학자들로부터 격렬한 비판을 받아 저술이 훼손되고 그 자신이 〈禮記類編辯論〉을 지어 해명하기도 하였다.<sup>52)</sup> 이 때 권상하의 문인인 屏溪 尹鳳九도 최석정의 《예기유편》이 주희의 정통적 주석을 제거하고 자신의 견해로 대치시켰다는 말을 듣자, 동지들과 상소를 올려 배척하였던 만큼 일찍부터 엄격한 정통주의적 입장을 제시하였다. 또한 윤봉구는 권근의 「대학도」와 「中庸首章圖」를 수정하여 새로이 그리고 도설을 붙였던 사실은 조선시대 경학의 도상적 전통을 계승하면서 더욱 심화시키고 있는 사실을 보여준다.

醇菴 吳載純(1727~1792)의 가문은 위로 아버지 吳瑗과 아래로 아들 允常·熙常으로 경학이 가학을 이루었으며, 그는 특히 역학에 밝았다. 그는 十翼傳에 대해 공자의 저작이라는 기존의 통설을 거부하고, 歐陽修가 文言 및 繫辭傳을 공자의 작이 아니라 본 견해를 지지하고, 그러나 구양수처럼 經師의 저

49) 朴世采, 《南溪集》 권 66, 序 春秋補編序.

50) 洪直弼, 《梅山集》 권 48, 行狀 右贊成諡文敬黎湖朴先生行狀.

51) 崔錫鼎, 《禮記類編》 序引.

52) 崔英成, 《한국유학사상사》 3(아세아문화사, 1995), 277~278쪽.

작이라 본 데 대해 이를 부정하고 子思의 저작으로 제시하고 있다. 또한 10익을 象上下・大象上下・小象上下・序卦上下・說卦・雜卦라고 지적함으로써 문언과 계사를 10익에서 제외시키고 있다.<sup>53)</sup> 이러한 《주역》체제의 이해는 주자학의 전통을 묵수하는 것이 아니라 경전의 엄밀한 분석을 통해 새로운 해석체계를 추구하는 자세를 보여준다.

### (3) 탈주자학적 경학의 성장과 고증학의 정착

조선 후기에는 도학의 정통성이 더욱 엄격하게 강조되면서 경학에서도 주자의 《사서집주》를 비판하거나 이의를 제시하는 것을 매우 위험시하던 교조적 학풍이 지배하였다. 그러나 동시에 이러한 도학적 정통주의에 대한 비판 의식이 경학에서도 심도 있게 제기되기 시작하였다. 주자학적 경학에 도전하였던 주요 인물로는 17세기에 尹鑄과 朴世堂, 18・9세기에 李瀾과 丁若鏞 및 成海應・金正喜 등의 고증학자들이 있다.

白湖 尹鑄(1617~1680)는 《讀書記》를 통해 금문학의 입장에서 〈堯典〉과 〈舜典〉편을 하나로 합치고 〈순전〉편의 앞머리 28자를 僞作이라 하여 제거하는 등 고문에 대한 비판적 입장을 확립하였던 사실은 고문경학을 기초로 하는 주자학의 경학전통을 벗어나고 있다. 또한 《중용》의 해석에서도 《중용장구》의 33장체제를 10장 28절로 분석하고 중용에서 ‘庸’을 주희가 「平常」이라 해석한 것과 달리 「有常」이라 하여 처음부터 마지막까지 관통하는 것으로 해석한 점에서 정약용이 ‘庸’을 「恒常」으로 해석한 뜻과 통하는 것으로 보인다.<sup>54)</sup> 나아가 《중용》 제1장의 성격을 ‘성인이 하늘을 섬기는 도리(聖人事天之道)’와 ‘군자가 도리를 체득하는 일(君子體道之事)’을 총론한 것으로 규정함으로써 하늘을 지향하는 성인과 마음을 닦아가는 군자를 대응시키고, 하늘을 섬기는 도리(道)와 도의를 체득하는 사업(事)으로 대조시키며, 그 구성 내용으로 天인의 理・學問의 道・性情의 德・聖神의 能이 갖추어 있다고 밝힌다.<sup>55)</sup>

53) 金映鎬, 〈醇菴 吳載純의 經學思想〉(《醇菴集》 상, 아세아문화사, 1994), 32~35쪽.

54) 尹鑄, 《白湖全書》 하 권 36, 雜著, 讀書記 中庸 中庸朱子章句補錄(慶北大 出版部, 1974).



윤휴는 또한 《대학》의 해석에서도 주희가 《대학》을 드러낸 것은 높이 평가하였지만 《대학장구》를 인정하지 않고 〈古本大學〉을 받아들여 7절로 구분하고 있는 사실도 그의 독창적 해석체계를 보여주는 것이다. 그는 격물의 ‘格’을 주희가 ‘이르른다(至)’로 해석하고 있는데 반대하고, ‘감응하여 통한다(感通)’의 뜻으로 해석한다.<sup>56)</sup>

소론계열의 西溪 朴世堂은 《思辨錄》(일명 ‘通說’)에서 사서와 《서경》·《시경》을 새로이 주석하였는데, 특히 《대학》과 《중용》의 주석에서 주희의 해석을 벗어난 독자적 해석을 가장 잘 보여주었다. 그의 《대학》주석에서 주희와 대립된 대표적 쟁점은 ‘物과 事’의 개념문제와 「格物致知」문제에서 잘 드러난다. ① 주희가 3강령을 ‘물’이라 보아 ‘明明德’이 근본이요 ‘新民’이 말단이며, ‘知止’가 시작이요 ‘能得’이 끝이라 보았지만, 박세당은 8조목에서 ‘物·知·意…天下’가 물이요, ‘格·致·誠…平’이 事라 해석한다.<sup>57)</sup> 따라서 전자는 물과 사와 같은 것으로 해석하였지만, 후자는 대상으로서의 물과 행위로서의 사가 다른 것임을 명백히 하였다. 이러한 박세당의 해석은 정약용에게도 계승되고 있다. ② 격물개념의 해석에서 박세당은 주희의 ‘物에 이르른다(至物)’라는 해석으로는 ‘격물’이 성립될 수 없다고 보며, 그는 격을 ‘바로잡는다(正)’라 정의하고, ‘격물’은 ‘物の 법칙을 구하여 바른 것을 얻는 것’이라 해석하였다.

다음으로 《중용》의 해석에서 박세당과 주희의 견해와 충돌하는 쟁점으로는 「천명」의 개념, 「성」의 개념 등을 찾아볼 수 있다. ① 《중용》 첫머리의 “하늘이 명한 것을 性이라 한다”에서 ‘命’의 개념으로, 주자는 ‘시키는 것(令)’이라고 해석하지만, 박세당은 ‘주는 것(授與)’이라 해석하여 천과 성이 일치함을 명확하게 제시하였다. ② 《중용》 첫 구절의 주석에서 주희는 “人과 物이 각각 그 性의 자연스러움을 따르는 것이 道이다”라 언급한 데 대해, 박세당은 《중용》은 사람을 가르치기 위한 것이요, 물을 가르치기 위한 것은 아니요, 사람은 도를 알 수 있으나 물은 도를 알 수 없다 하여 물까지 언급한 것은 잘못으로 지적하였다.<sup>58)</sup> 이처럼 박세당은 실증적 분석을 추구함으로써 주희의 관

55) 尹 鑄, 위와 같음.

56) ‘感通’은 《周易》‘繫辭 上’의 “寂然不動, 感而遂通天下之故”에서 나온 말이다.

57) 朴世堂, 《西溪全書》하, 思辨錄 大學(太學社 영인본).

념적 해석의 논리적 허점을 예리하게 지적하였던 것이며, 여기에 그의 실학적 경학정신을 엿볼 수 있다. 이러한 윤휴와 박세당의 경학적 입장은 당시의 정통주의적 주자학자들로부터 이단으로 규정되어 혹독한 배척을 당하였다.

18·9세기에는 이익과 정약용이 새로운 경학적 방법을 제시하였고, 김정희·성해응 등은 성리학연구에 고증학적 방법을 도입하였다.

星湖 李瀾(1681~1763)의 경학적 방법은 주자학적 전통을 기반으로 하면서도 경전의 전통적 해석에 의지하거나 스승의 학설을 고집하는 권위주의적 태도에 안주하지 않았다.

조금 의심하면 조금 진보할 것이고, 크게 의심하면 크게 진보할 것이다. 따라서 많은 의심을 갖는 것도 무방하기 때문에, 의심이 없는 곳조차도 의심하여 볼 필요가 있다(李 瀾, 《星湖僿說》 권 13, 人事門 尹彥明質魯).

이익은 위와 같은 주희의 언급을 인용하여, 끊임없는 회의의 방법을 통해 새로운 창의적 해석을 하고 있다.

이익의 대표적 경학연구는 7종의 경전을 포함하여 11종의 고전을 주석한 「疾書」로서 그 「질서」의 저술순서는 《맹자》에서 시작하며, 특히 사서에서는 孟子→大學→中庸→論語의 순서로 작업하여 대학→논어→맹자→중용의 도학의 전통적 독서순서를 따르지 않았다.

《맹자》의 7편은 시대로는 뒤에 오고 뜻은 상세하다. 뒤에 오는 것은 가깝다는 것이며 상세하다는 것은 드러난다는 것이다. 그러므로 聖人の 뜻을 구하는 일은 반드시 《孟子》로부터 시작해야 한다(李 瀾, 《孟子疾書》, 序).

그것은 시기적으로 가깝고 증거가 명백한 사실에서 출발하는 것으로써, 증거의 객관성과 경험의 현실성을 중요시하는 경학방법의 실학적 태도를 보여주는 것이라 할 수 있다. 나아가 그는 경학을 한마디로 ‘致用’이라 지적하여 경학의 목적이 실용에 있음을 밝혔다.

58) 朴世堂, 《西溪全書》 하, 思辨錄 中庸.

經을 설명하면서 이 세상 온갖 일에 베풀지 않는다면 이것은 단지 읽을 줄 아는 것일 뿐이다(李 漢, 《星湖僿說》 권 20, 經史門 誦詩).

경전을 지식의 대상으로 삼는 讀經의 풍조를 반성하고 실제에 응용할 것을 강조하였다. 곧 《詩》로써 백성의 숨은 뜻을 살펴서 백성을 다스리는데 활용하고, 《禮》로써 사회의 일이나 외교에 대처하여 실무에 힘쓰는 경학 본래적인 성실한 자세를 존중하였던 것이다.

성호학파의 계승자로서 茶山 丁若鏞(1762~1836)은 「六經四書」를 가장 창의적으로 주석하여 방대한 경학체계를 이루고 있다. 그는 漢學이 考古를 방법으로 삼았으나 명철한 변별이 부족한 폐단이 있고, 宋學은 窮理를 주장하여 옛것에 증거함에 소홀한 허물이 있음을 지적한다. 그가 지향하는 경학적 입장은 한학의 훈고적 방법과 송학의 의리론적 방법을 비판적으로 극복하고 洙泗學으로 돌아갈 것을 추구하는 것이다. 그의 경학연구는 《중용》에서 시작하며, “天命의 性은 人性이요, 率性의 道는 人道요, 修道의 教는 人敎라” 밝히고, “중용이라는 한 권의 책이 비록 天命에 근본을 두는 것이나 그 도는 모두 人道이다”<sup>59)</sup>라고 하여, 인간의 문제에 초점을 맞추어 《중용》을 해명하였다. 또한 그는 《논어》의 ‘一貫之道’로서 「忠恕」에 대해 충과 서의 體用이나 본말로 분석하는 주자학적 해석을 거부하고 충서를 ‘實心으로 行恕한다’는 뜻으로 해석하여 오직 ‘서’로써 일관하는 것임을 밝히며, 나아가 ‘일관지도’와 《대학》의 ‘絜矩之道’를 ‘서’로써 해명하고 ‘人道=仁=恕=人倫’의 연관성을 제시하였다.<sup>60)</sup> 또한 정약용은 주희가 《대학장구》에서 제시한 3강령 8조목체계를 거부하고 오직 明德의 1강령과 孝·弟·慈의 3조목이 있을 뿐이라 하여 《대학》의 기본구조를 전면적으로 재구성하고 있다. 곧 그는 명덕을 인륜이라 하여 ‘명덕을 밝히는 것(明明德)’은 바로 ‘인륜을 밝히는 것(明倫)’이라 지적하고, 태학이나 향교에 明倫堂이 있는 것도 바로 《대학》의 도가 ‘인륜을 밝히는 것’임을 보여주는 것이라는 증거로 확인한다.<sup>61)</sup>

59) 丁若鏞, 《與猶堂全書》 2-4권, 經集 中庸講義補 性天下至誠節.

60) 丁若鏞, 《與猶堂全書》 2-2권, 經集 大學講義 心經密驗.

61) 丁若鏞, 《與猶堂全書》 2-1권, 經集 大學公議 在明明德.

정약용의 경학체계에는 사서에 대한 독자적인 주석 이외에도 《詩經講義》·《梅氏書平》·《周易四箋》 등 삼경의 주석과 《喪禮四箋》·《春秋考徵》의 주석으로 나타나는 오경의 주석에서 고증학적 방법을 포함한 종합적이고 독창적인 경학의 집대성을 보여주고 있다.

研經齋 成海應(1760~1839)은 고증학을 수용하는데 선구적 인물의 한 사람으로서, 고증학을 名物度數의 말단적인 것으로 비판하는 淵泉 洪奭周에게 閤若 據 등 고증학의 여러 유형을 분석하여 평가하면서도 고증학을 널리 인용하고 해박하게 논증하는 박학적 가치를 역설하고 있다. 여기서 그는 송학의 집약적 역할과 종합하는 博文約禮의 정신을 확보할 것을 주장한다.<sup>62)</sup> 그는 〈洪範傳〉을 지어 홍범의 九疇와 洛書의 관계를 설명하는 孔安國·二劉 등 漢學들의 이론을 검토하고서, 그 자신은 伏羲 때의 河圖·洛書와 禹의 홍범이 상관없는 것이라 지적하였다.<sup>63)</sup> 그는 오경에 주목하고 ‘經翼’의 체제 속에 《易類》·《書類》·《詩類》·《春秋類》·《禮類》·《庸學類》·《孝經類》·《總經類》 등 전체 23권의 방대한 체계로 고증학적 경전연구의 업적을 이루었다. 여기서 그는 古文易·尙書古文·儀禮古今文·孝經今古文辨을 통해 金文·고문의 쟁점을 본격적으로 다루고 있으며, 石經·十三經·通志堂經解 등 古經에서 청대 경학까지 다루어 주자학의 경학체계를 완전히 벗어난 경학의 세계를 제시하였다. 《대학》의 문제에서는 〈鄭注大學〉·〈明道改正大學〉·〈伊川改正大學〉·〈朱子改正大學〉으로 고금의 《대학》이 변화하는 과정의 차이를 보여주고, 경학전통에서 鄭玄의 역할을 높이 평가하면서도 《대학》의 경우 주희의 주석을 높이 평가하는 漢宋 절충적 입장을 보여주고 있다.<sup>64)</sup>

秋史 金正喜(1786~1856)는 청년시절 연경에서 당대 청조 고증학의 대가인 翁方綱·阮元 등을 만나 직접 지도를 받음으로써 청조 고증학의 본격적 전수자가 되면서 實事求是의 방법을 제기하였다. 따라서 《주역》의 爻辭를 周公이 지은 것으로 보는 宋儒의 태도를 실증이 없는 것으로 반대하여 의리에 따라 논단하는 송학의 태도를 거부하고 한학의 문헌적 증거를 중시하는 ‘存

62) 成海應, 《研經齋全集》본집 1, 答洪學士奭周 斥考證書(昨晨社 영인본).

63) 成海應, 《研經齋全集》외집 2, 洪範傳.

64) 成海應, 《研經齋全集》외집 3, 古今文大學.

古'의 태도를 보여주고 있다.<sup>65)</sup> 그러나 그는 옹방강의 영향 아래 한학과 송학의 종합을 추구하는 漢宋不分論의 입장을 받아들이고 있다. 다만 그의 고증학적 방법이 경학에 적용된 것은 극히 단편적인데 그치고 金石學에서 뚜렷한 업적을 남긴 것이 사실이다.

#### 4) 의리론의 전개

##### (1) 척화론의 저항의리

병자호란을 당하자 당시의 선비들 사이에서는 국가와 왕실의 보존을 위해 화친하자는 遯川 崔鳴吉 등 主和論의 현실적 인식과 불의한 힘에 굴복할 수 없다는 대의의 신념에서 화친을 거부하는 淸陰 金尙憲 등 斥和論(主戰論)의 입장이 팽팽히 맞서고 있었다. 최명길과 김상헌은 瀋陽의 옥중에 함께 갇혀 있을 때도 서로 시를 주고 받으면서 그 대응의 의리적 쟁점을 밝히고 있다.<sup>66)</sup>

먼저 최명길은 주화와 척화의 두 가지 대처방법이 하나의 도임을 지적하여 모두 인정하는 입장을 밝히며 時와 道를 기준으로 제시하였다.

…끓는 물과 얼음은 모두 물이요  
갓옷과 갈포는 모두 옷일세  
일이 혹 때에 따라 다르더라도  
마음이야 어찌 도에 어긋나리…

그러나 김상헌은 權變의 대응방법을 위험스럽게 여기고 經常의 도리를 강조하여 적과 타협하는 주화론의 태도를 거부하고 있다.

…새벽부터 밤까지 뒤척이며 생각해 봐도

65) 金正喜, 《阮堂全集》 권 5, 書牘 與李月汀瑋煜.

66) 崔鳴吉, 《遯川集》 권 3, 用前韻講經權. 이 시 외에 또 다른 瀋陽獄中에서 주고 받은 시에서도, 崔鳴吉은 “事或隨時別 心寧道與歸 君能悟斯理 語默各天機”라 하여 때에 따른 적응을 강조하지만, 金尙憲은 “權或賢獨誤 經應衆莫違 寄言明理士 造次愼衡權”이라 하여 權變에 신중하고 常道를 지키도록 요구하고 있다 (柳承國, 《한국의 유교》, 세종대왕기념사업회, 1976, 227~231쪽).

치마와 저고리는 뒤집어 입을 수 없는 일  
 權道는 어진이라도 그르치기 쉽지만  
 常道는 대중에 적응시켜도 어기지 못하네...

이처럼 불의를 용납할 수 없다는 의리론과 국가의 존속을 보장하려는 실리론 사이에는 불변의 규범을 수호하는 守道(常道)와 상황에 따라 대응하는 行權(權道)이라는 각각 서로 다른 가치관이 작용하고 있는 사실을 주목할 필요가 있다.

결국 인조의 항복은 주화론을 선택한 것이지만 병자호란 이후 도학적 이념의 입장은 만주족의 청나라를 오랑캐로 규정하고 배척하는 입장을 확립하였으며, 임금이 항복한 굴욕에 대해 復讐雪恥를 표방하여 排淸論을 더욱 강경하게 제시하였던 것이다. 그 대표적 인물로 강경하게 척화론을 주장하던 척화삼학사의 한 사람이 洪翼漢이었다. 그는 조선이 청에 굴복한 뒤 포로로 심양의 감옥에 갇혔으나 청 태종의 회유를 거절하고 항의하다가 끝내 죽임을 당하였다.

내가 지키는 것은 大義일 따름이니 성공할지 실패할지 존속할지 멸망할지는 논할 것이 없다. 만약 우리 나라의 신하와 백성들이 한결같이 내 뜻과 같이한다면 너희 나라가 망하는 것은 얼마 남지 않았다(宋時烈, 《宋子大全》 권 213, 三學士傳).

성공이나 실패를 개의치 않고 의에 따라 행동한다는 철저한 의리론적 신념과 청에 대한 강한 저항의식을 보여주고 있다.

## (2) 화이론의 의리론적 전개

척화론으로 이끌어 가던 병자호란의 저항의리론은 인조가 청 태종에게 항복하는 굴욕을 당한 이후 새로운 적응을 위한 변화를 꾀어야 했다. 곧 조선 후기 사회를 지배한 이념은 華夷論에 기초하고 있는 강렬한 배척의 의리론이라 할 수 있다.

호란 이후 조선사회의 도학자들은 청나라를 오랑캐로 배척하고, 이미 멸망한 명나라를 중화의 정통으로 존숭하는 「崇明排淸」의 의리를 열렬히 신봉하

였다. 청나라가 중원을 지배하였지만 조선사회는 국내의 모든 기록에서 청나라의 연호를 쓰지 않고 명나라의 연호인 「崇禎」을 계속하여 사용하였다. 이는 청을 인정하지 않고 중화의 모범으로 이미 멸망한 명나라를 계승한다는 의미를 내포하는 것이었다. 또 궁중 안의 「大報壇」과 청주 華陽洞의 「萬東廟」 및 가평 朝宗巖의 「大報壇」 등의 사당을 세워 명나라 마지막 황제인 신종·의종을 섬기는 제사를 지내기도 하였다.

명나라를 숭배하는 이유는 표면적으로는 명나라가 한족의 정통 중국왕조이고 또 신종이 임진왜란 때 원병을 보내주어 우리 나라를 멸망에서 구원해주었다는 ‘再造藩邦’의 은혜에 보답하기 위해서였다. 그러나 그 내면에는 현재 중원을 장악한 청나라는 만주족의 오랑캐이므로 인정할 수 없다는 화이론적 신념이 더욱 강하게 자리잡고 있었음이 사실이다. 곧 이 시대에 “중국을 받들고 오랑캐를 물리친다”는 「尊華攘夷論」(華夷論)의 문제는 배척의식의 도학적 근거로서 당대 의리론의 중심문제로 강조되었던 것이다. 이처럼 화이론은 중화문명에 대한 존숭의식과 더불어 오랑캐의 야만적 침략성에 대한 저항의식을 내포한 의리정신으로 나타나고 있다. 또한 화이론은 중국중심적 세계관이므로 그 논리형식을 빌어 만주족의 청나라는 중원을 차지하였지만 오랑캐(夷)로 규정하고 우리 나라는 중국의 문화를 받아들인 중화(華·夏)로 파악하는 세계질서의 인식이라 할 수 있다.<sup>67)</sup>

17세기 이래 성리학의 최대의 이념적 과제는 화이론을 강력한 의리론으로서 확립하는 것이었으며, 이는 주자의 철저한 계승과 춘추대대의 천명을 통해 구현되었다. 곧 조선 후기 성리학은 주자의 해석에 따라 화이론이 춘추대대의인 王霸論(尊王賤霸論)과 근원에서 일치한다고 인식함으로써 당대의 의리론적 문제의식을 체계화하였다. 주자도 남송시대에 금나라에 대하여 주전론을 주장하던 입장이었으므로 그의 사상은 직접적으로 화이론의 의리론체계를 제공해 주었으며, 따라서 당시 도학자들은 尊華攘夷·尊王賤霸의 명분 아래

67) 조선 후기에 지리적으로 우리 땅을 華·夏로 명명한 사례를 쉽게 찾아볼 수 있다. 宋時烈의 華陽洞(청주), 金守增의 華陰洞(화천), 吳孝錫의 大明洞天(광산), 李恒老의 淸華山(가평), 朴世和의 用夏洞(월악산), 田愚의 繼華島(부안) 등 무수히 많은 尊華·崇禎의 지명들이 이 시대에 나타나고 있다.

금나라에 저항하여 주전론을 주장한 주자의 입장을 본받음으로써 당면한 배청-북벌의 과제에 대해 이념적 기반을 마련하고자 하였던 것이다. 이와 같은 인식은 존왕천패→존화양이→송명배청으로 구체화시켜 마침내 효종대에는 北伐滅淸을 대의의 실천과제로 확인하기에 이르렀다.

또한 여기서 주자학(도학)의 엄격한 수호태도가 정립되었다. 그 중심인물이 송시열로서 그는 북벌론에 앞장섰고 가장 강하게 배청송명의 화이론을 주장하였다. 송시열은 《朱子大全》과 《朱子語類》를 연구하는 데 심혈을 기울였으며, 그의 제자들과 함께 《朱子大全劄疑》와 《朱子言論同異攷》를 편찬하여 방대한 주자학의 주석학적 심화를 추구하였다. 그는 주자의 성리설이나 예론뿐만 아니라 關異端論과 화이론의 정통주의도 철저히 계승하였으며 주자의 좌우명이나 행적도 진밀하게 답습하였다.<sup>68)</sup> 따라서 의리론의 전통에서는 주자 이후 조선사회에서 가장 철저한 주자의 계승자를 송시열로 인정하는 기초학파의 학풍도 나타나게 되었다.

이와 같은 화이론의 춘추대이는 조선 후기 사회에서 사회이념으로 정립되어 모든 생각과 행동에 적용되었으며, 따라서 화이론은 춘추의리를 계승하는 조선 후기 도학파의 의리론에서 근본문제로 확립되었다. 이처럼 병자호란의 치욕에 대해 복수설치의 의분감에 따라 주창된 「송명배청」의 명분은 실질적으로 존왕천패와 존화양이의 의리론에 기초하여 구체적으로 역사적 상황에 대응하고 있는 것이라 할 수 있다.

배청의리론은 시대에 따라 몇 단계의 과정을 거치면서 전개되어 왔으며, 배청의식이 쇠퇴하지 않도록 이를 새로이 고양시키는 방법이 탐색되었다. 척화-배청의 모범적 인물과 행적을 지속적으로 선양하고 추존함으로써 배청의리론을 이념적으로 확립하기 위하여 각 시대에 문헌편찬이 지속되었던 것은 그 한 예라 하겠다.<sup>69)</sup> 처음 청의 침입을 받았던 인조 때부터 왕명에 의해 《尊周

68) 송시열을 가리켜 “《朱子大全》을 주석함에 머무르지 않고, 자기 존재 그 자체를 주자의 註釋으로 살다 간 희유의 인간”이라 규정한 견해도 있다(三浦國雄, <17세기 조선에 있어서의 정통과 이단>, 《민족문화》 8, 民族文化推進會, 188쪽).

69) 宋時烈의 《三學士傳》을 비롯하여, 《斯文大義錄》·《尊攘錄》·《尊周錄》(이태수 작), 《陪臣考》(황경원 편), 《忠烈錄》(박승종 편), 《柵中日記》(김경선 작), 《瀋陽日記》·《尊周彙編》(正祖命撰) 등 무수한 문헌이 있다.



彙編》이 편찬된 정조 때에 이르기까지 배청의리론이 조선 후기 사회에 전개되는 과정은 몇 단계로 나누어 볼 수 있다.<sup>70)</sup>

첫째, 인조 때에는 병자호란의 굴욕을 직접 당한 시대이므로 정부나 백성이 청나라에 대한 적개심을 갖고 화이론의 대의명분을 지키는 데 뜻을 같이 하였다.

둘째, 효종 때에는 이미 청나라가 중원을 차지한 다음이었으나, 오랑캐를 섬기게 된 것을 원통히 여기면서 임금은 복수하여 치욕을 씻겠다는 의지를 확립함으로써 천하에 대의를 펴기를 다짐하였다. 이 때 선비들도 무기를 들고 북녘땅에서 싸우다 죽겠다는 의지를 내세우고 임금의 북벌정책을 지지하였다.

셋째, 숙종-영조시대에는 천하가 오랑캐의 지배 아래 안정을 누리 北伐論이 쇠퇴했지만, 청조에 대한 거부 의식과 함께 명조에 대해 대보단과 만동묘 등에서 제사를 지내 숭명의식을 고취시켰다.

넷째, 정조 때에는 복수정신이 쇠퇴하는 현실을 경계하면서 척화순절자들의 후손을 포상하여 숨겨진 의사를 드러내고, 배청의리에 관한 역대 사실과 의식을 수집하여 문헌적으로 정리함으로써 쇠퇴하는 배청의식을 일깨워 춘추 의리에 기초한 「화이론」의 의리정신을 지속시키기 위하여 노력하였다.

이처럼 긍정적 가치와 부정적 가치를 극단적으로 대립시켜 선택과 배척을 요구하는 화이론의 역사적 인식은 사실상 정통론의 閑邪存聖·衛正斥邪를 비롯하여, 수양론의 存天理遏人欲, 도덕의식의 勸善懲惡, 우주론의 抑陰尊陽 등과 동일한 논리구조로서 일관된 이념체계를 이룬다. 이러한 화이론 곧 숭명배청론은 조선 후기 의리론의 기본인식이라 할 수 있다.

배청의리론은 조선 후기 사회의 지배이념으로 기능하였으며 배타적·보수적 체제를 강화시켜 갔다. 그러나 화이론-북벌론이 당시 전성기를 이룬 청조문물을 백안시하고 강력한 정통주의적 이념으로 학문과 사상을 통제하는

70) 《尊周彙編》에 의하면 排淸의리는 시대에 따라 ① 仁祖 때의 斥和, ② 孝宗 때의 北伐의식, ③ 肅宗-英祖 때의 崇明, ④ 正祖 때의 排淸행적의 편찬으로 전개되고 있음을 보여준다(금장태, 《한국유교의 이해》, 민족문화사, 1989, 192~193쪽 참조).

가운데서도, 17세기부터 개방적인 관심의 학풍이 싹트고 18세기 후반에는 북학과 실학자들에 의해 청의 문물을 배우자고 주장되는 등 배청의리론에 대한 비판과 도전 또한 점차 거세어졌다. 특히 18세기 후반에 이르면 西學-天主教가 국내에 신앙공동체로 표면화되면서 화이론에 입각한 성리학적 지배체제가 크게 위협받는 상황이 초래되었다. 이에 대해 성리학자들은 의리론적 신념에 입각하여 한사존성·위정척사의 정통론에 근거하는 關異端論을 전개하게 되었다. 나아가 19세기에 들어오면서 선교사와 직접 또는 간접으로 연결된 서양무력의 위협이 가중되면서 斥邪論(위정척사론)이 화이론의 한 시대적 형식으로서 배청론을 물리치고 등장하였다. 다시 19세기 후반에 오면 위협의 주체이자 배척의 대상이 西學-邪教에서 西洋-洋夷를 거쳐 日本-倭夷로 바뀌면서 척사론에서 斥洋論을 거쳐 斥倭論 곧 倭洋一體論으로 전개되고 있는 사실을 볼 수 있다. 이러한 과정에서 主理說-理尊說을 주류로 하는 성리학은 중화주의에 의지한 배타적 의리론을 형이상학적으로 뒷받침하고 강화하는 데 기여하였다.

이처럼 화이론의 의리정신은 시대이념으로서 조선 후기 도학의 중심이념이었고, 따라서 18세기 말에 서학문제로 일어난 벽이단론의 체계나 19세기의 서양과 일본의 침략에 따른 척사위정론도 화이론의 이념을 내포하고 응용한 것이라 할 수 있다. 곧 조선 후기의 도학은 의리론의 사회이념적 확립에 정열을 기울였던 것이었으며 그만큼 방어적이고 보수적인 폐쇄성에 빠져 들어갔던 것 또한 사실이다.

### (3) 의리론의 역사의식

조선 후기 의리론의 역사의식은 그 논리적 기반에 있어서 두 가지 중요한 인식을 내포하고 있다. 하나는 화이론적 이념에 바탕한 문화적 자각이요, 다른 하나는 역학적 순환론을 통한 민족사의 이해라고 할 수 있다.

먼저 의리론의 역사의식은 무엇보다도 유교의 이념적 우월성에 대한 확신과 도덕적으로 미개한 민족의 지배를 받을 수 없다는 문화적 저항의식에서 출발하고 있다. 조선 후기 도학과는 임진왜란과 병자호란을 통해 인접한 나라로부터 침략을 당하면서 중국문명을 계승한 우리 사회의 문화전통을 보존

하고 오랑캐를 거부하는 배타적 정통주의를 더욱 강화시켜 갔다. 인조 22년(1644) 한족의 명나라가 만주족의 청나라에 멸망하여 중국 천하가 만주족의 지배 아래 들어간 다음에는 중국문명은 중국땅에서 사라지고 우리 땅에만 남아 있는 것이라는 신념과 더불어 오랑캐를 배척하는 강한 저항정신을 배양하였다. 따라서 ‘尊中華 攘夷狄’의 화이론은 《春秋》의 정신에 따른 조선 후기 의리론의 가장 기본적 과제가 되었다.

물론 조선 후기 도학의 의리론에서 「화이론」의 ‘華’가 한족의 중국을 의미하기에 명나라를 존중하고 청나라를 배척하는 존명배청론으로 나타나고 있는 것이 사실이다. 그러나 이 「中華」는 중국만이 아니라 우리 나라도 포함하는 개념으로 인식되었으며, 중국이 오랑캐인 청에 의해 점령된 이후로는 「중화」가 중국에서는 없어지고 우리 나라에만 남아 있다는 신념이 보편화되었다. 여기서 「중화」가 단순히 중국땅을 뜻하는 말이 아니라 중국문화나 예의를 의미하는 유교의 이념적 가치임을 확인할 수 있다.

이처럼 「華」를 예의와 문화의 개념으로 이해한 반면, 「夷」를 무례나 야만의 개념으로 파악한 것은 조선 후기 의리론에서 가장 중요한 논리적 근거가 되고 있다. 19세기 말엽 도학자들이 서양과 일본의 침략을 당하면서 그들을 침략자로서 규정하기에 앞서 「오랑캐」라 규정하였던 것은 이와 같은 인식을 배경으로 하고 있다. 이러한 태도는 유교이념을 근간으로 한 조선사회의 도덕적 우월성을 확신하면서 서양과 근대 일본이 유교전통의 예법과 의리를 무시하고 세력을 앞세워 욕망을 드러내고 있음을 비판하는 것이라 하겠다.

이와 같은 조선 후기 도학파의 의리론적 역사의식은 이 시대 도학자의 한 사람인 毅堂 朴世和(1834~1910)가 일본의 합병에 항거하여 자결하면서 「禮義朝鮮」이라는 네 글자를 절필로 남긴 데서 선명하게 드러나고 있다. 이는 그의 제자 晦堂 尹膺善이 “예의는 중화문화의 진리요, 조선은 대대로 지켜온 나라”라고 해석하고 있는 바와 같이, 「예의」라는 도덕문화와 「조선」이라는 민족국가를 지켜야 할 가치로 제시한 것이라 하겠다.<sup>71)</sup> 여기서 조선 후기의 의리론적 역사의식이 외침에 맞서 민족의 정체성을 지키려는 민족적 자각과

71) 琴章泰·高光植, 앞의 책, 129쪽 및 139쪽 참조.

무관하지 않으면서도 그 근저에는 禮敎로 표상되는 유교의 문화적·종교적 순수성을 수호하려는 의식이 보다 뿌리깊게 자리하고 있음을 볼 수 있다. 이는 20세기 초 일제의 침략에 의해 조선정부가 무기력하게 붕괴되는 현실 속에서 정통도학자들의 적극적인 항쟁에서 소극적인 은둔에 이르기까지 다양한 입장들이 나타났지만, 국권의 수호보다도 유교의 본질을 지키는 것을 일차적인 명분으로 내세우는 점에서 모두가 일치하였던 사실에서도 또한 확인할 수 있는 문제라 하겠다.<sup>72)</sup>

이처럼 도학파는 19세기 말의 시대적 상황에 따른 위기의식 속에서 화이론적 의리론을 통해 중화문화로 표상되는 전통적 유교문화를 지키려고 하였다. 동시에 이 시대 도학자들은 역학적 순환론에 의거하여 민족사의 위치를 밝힘으로써 국가존망의 위기에 대처하고자 하는 모습을 보여주었다. 이러한 경향은 19세기 화이론의 가장 적극적 주창세력이었던 華西 李恒老계열에서 특히 두드러지게 나타난다. 이들은 우주의 변화원리를 역사의 변천에 적용하여 이해하는 역학적 순환론에 따라 당시의 상황을 ‘山地剝’괘에서 ‘重地坤’괘를 거쳐 ‘地雷復’괘를 기다리는 역사적 전환기로 파악하는 공통점을 보여주고 있다.

이항로와 그의 제자인 省齋 柳重教는 중국의 각 시대와 우리 나라의 당시 상황을 주역의 卦와 爻로써 해명하면서 혼란이 격심한 왕조의 말기를 ‘산지박’괘와 ‘중지곤’괘로 설명하고 있다.<sup>73)</sup> ‘산지박’괘에서 마지막 한 가닥 남아 있던 ‘陽’이 없어지면 모두 ‘陰’으로만 이루어진 ‘중지곤’괘가 되고 여기서 다시 한 가닥의 양이 새로 일어나면 ‘지뢰복’괘로 들어가게 된다. 여기서 ‘剝’괘와 ‘坤’괘는 혼란이 극에 달한 한 시대의 말기를 뜻하지만, 동시에 새로이 질서가 회복되는 ‘지뢰복’괘의 직전의 단계인 㶗(까닭)에 새로운 시대를 예비하는

72) 국권상실기에 도학파가 보였던 다양한 입장을 들어 보면, 義擧하여 적을 토벌하고 물리치겠다는 ‘擧義掃淸’의 입장, 목숨을 끊어 절의를 지키겠다는 ‘致命遂志’의 입장, 해외로 망명하여 전통을 지키겠다는 ‘去之守舊’의 입장, 깊은 산곡으로 들어가 은둔하여 안정하겠다는 ‘入山自靖’의 입장 등이 있다(琴章泰·高光植, 위의 책, 7쪽 참조).

73) 李恒老, 《華西雅言》 권 11, 歷代 武王 제32.  
柳重教, 《省齋集》 권 41, 記 朝宗巖見心亭鑑名記.

전환기이기도 하다.

‘산지박’(9월)－‘중지곤’(10월)－‘지뢰복’(11월)의 변화는 역의 순환적 변화 속에서 한 단락을 맺게 하는 매듭이다. 계절의 변화 속에서 11월 동짓달이 가까워지면 낮의 길이가 점점 짧아지면서 양의 세력이 극도로 약해지지만, 막상 동짓달이 되면 완전히 숨었던 양의 기운이 다시 회복되기 시작하여 낮이 다시 길어지게 된다. 이처럼 ‘지뢰복’괘는 우주의 운행에 있어 숨었던 양기가 다시 살아나기 시작하는 전환기이며 그것은 역사에서도 혼란의 극치에서 질서를 회복하는 전환기에 상응한다. 여기서 ‘중지곤’괘에서 ‘지뢰복’괘로의 전환은 혼란에서 태평으로 전환하는 역사적 변화와 창조의 계기라 할 수 있고, 그것은 말기적 혼란의 끝에서 새로운 질서로 전환하는 易의 순환적 변화의 계기이기도 하다.<sup>74)</sup> 따라서 역학적 순환론은 역사를 단순한 반복으로 인식하는 것이 아니라, 한 단원의 중국에서 새로운 질서가 시작될 때 사회의 붕괴와 창조라는 역사의 중요한 계기가 일어나는 것으로 이해하는 계기적 순환론이라 할 수 있다. 이러한 순환론적 역사인식은 重菴 金平默, 勉菴 崔益鉉, 毅菴 柳麟錫 등 이항로 문하에서 공통적으로 나타나고 있는 것으로 19세기 말 의리론의 역사의식에 있어 보편적인 문제의식을 형성하는 것이었다.<sup>75)</sup>

그러나 도학자들의 이러한 자연의 법칙과 역사의 법칙을 관통하는 순환의 필연성에 대한 믿음이 인간의 역할을 간과하는 숙명론에 빠지는 것은 아니었다. 오히려 조선 후기 도학자들의 역사의식은 자연의 순환이 인간의 순환과 상호적임을 이해하는 가운데 더욱 적극적으로 인간의 능동성과 책임을 확인하는 방향으로 나아갔으며, 이에 따라 역학적 순환론의 필연성이 도덕적 당위성과 연결되어 순환 방향의 정당성에 대한 신뢰를 구축하고 있음을 볼 수 있다.<sup>76)</sup> 이와 같은 역학적 순환론에 입각한 조선 후기 의리론의 역사의식은, 우주적 원리(이치·도리)와 역사적 현실(시세·권력)을 본체와 응용의 體用

74) 금장태, 〈한국 근세유학의 역사의식〉(《거레문화》 1, 한국거레문화연구원, 1987), 88쪽.

75) 金平默, 《重菴集》 권 5, 疏 代京畿江原兩道儒生論洋倭情迹仍請絕和疏.  
崔益鉉, 《勉菴集》 권 3, 疏 持斧伏闕斥和議疏.  
柳麟錫, 《毅菴集》 권 43, 記 見心齋記.

76) 금장태, 앞의 글, 93쪽.

的 일체로 파악하여 철학과 역사가 결합하는 형식을 보여주는 것임과 동시에, 역학의 음양소장론적 순환론을 역사의 전개법칙으로 이해하여 자연의 필연성에 의한 인간 역사의 제약을 인정하면서도 이를 도덕적 당위성과 결부시킴으로써 인간의 역할을 강조하고 있는 독특한 역사관이라 하겠다.

## 5) 유기론과 유리론의 대두와 쟁점

### (1) 임성주의 유기론

鹿門 任聖周는 18세기 기호학과 성리학의 대표적 인물인 陶菴 李穡의 문하에 출입하였고, 溪湖 金元行, 雲坪 宋能相과 인물성동이론의 문제를 비롯한 성리설을 토론하였던 당대 성리학에서 비중이 큰 인물이다. 그는 30대 후반에서 40대 초반 사이에 성리학적 입장의 커다란 전환을 일으켰으며 이 시기에 기일원론의 입장을 체계화하고 자신의 기철학을 〈鹿廬雜識〉에서 서술하였다.

임성주는 주희가 제기한 바 ‘이’와 ‘기’는 결단코 두 가지의 것이라는 주장(理氣決是二物說)을 버리고 羅欽順의 理氣一物說을 받아들인다.

사람과 사물을 낳은 것이 다만 하나의 기(一個氣)이다. 그 작용은 누가 시키는 것이 아니라 스스로 그렇게 하여 그렇게 되는 것(自然而然)일 뿐이다. 이처럼 스스로 그렇게 하는 것을 성인들은 ‘도’라고 하고 ‘이’라고 하였다(任聖周, 《鹿門集》 권 19, 雜書 鹿廬雜識).

‘기’와 ‘이’를 완전히 동일시하는 입장을 취함으로써 우주의 실체를 ‘기’로 파악하고 있다.

또 그는 율곡계열의 기호학과에서 성장하였지만 율곡의 理通氣局說이 ‘이’와 ‘기’를 각각 소통성(通)과 국한성(局)에 배당하여 이원화시키는 경향이 있음을 지적하여 거부하였다. 나아가 ‘이’와 ‘기’를 통일성(一)과 차별성(分殊)에 배당하는 理一氣分殊로서의 理一分殊說에 대해서도 이원론이라 비판한다. 여기서 그는 ‘이’의 입장에 서서 보면 통일성과 차별성이 모두 ‘이’로 나타나는

理一理分殊라 할 수 있지만, ‘기’의 입장에 서서 보면 통일성과 차별성이 모두 ‘기’로서 나타나는 氣一氣分殊가 성립되는 것이라 하여 氣一分殊說의 정당성을 지적한다. 이처럼 그는 ‘기일분수’와 ‘이일분수’를 동일한 실체를 해명하는 두 시각으로 규정함으로써 양자를 일치시키고 있다.<sup>77)</sup>

이처럼 임성주는 우주적 존재의 통합된 전체 존재를 ‘기일분수’의 기일원론으로 밝히는데 관심을 기울였다. 이러한 면에서 그의 기철학은 唯氣論이라 일컬어지기도 한다.<sup>78)</sup> 이와 동시에 그는 본체로서의 ‘기’(天·天氣·浩氣·太虛)의 주체적 성격을 「生意」로 제시하여 ‘기’의 생성적 성격을 확인함으로써 본체와 작용이 일체를 이루는 것으로 파악하는 體用一源의 이해를 보이고 있다.<sup>79)</sup> 여기서 그가 제시하는 「생의」의 개념은 ‘기’가 지닌 내재적 생성의 내지 생성능력을 가리키는 것으로서, ‘기’의 외재적으로 나타난 작용에 대해 내재의 운동계기를 명확히 제시해 준다는 사실에서 의미가 있다. 이러한 그의 유기론적 기개념은 기일원론의 통일성에서는 서경덕의 경우보다 더욱 진보한 것이라 할 수 있다. 그러나 여전히 임성주의 기개념에서도 ‘기’의 본체적 측면이 강조되고 있으며, 이러한 기개념은 구체적이고 경험적이라기보다는 여전히 관념적 보편존재의 성격을 지니는 것으로 보인다.

임성주는 인간 이해에 있어서도 마음(心)과 성품(性)을 본체와 작용으로 이원화하는 것을 반대하고 心性一致說을 주장한다. 또한 본연과 기질로 성품을 이원화하는 것을 거부하고 性卽氣說을 내세움으로써 기질지성의 실재성을 확인한다. 이에 따라 인간과 사물의 성품이 기질의 분수에서 오는 다양성에 따라 서로 다른 것이라는 인물성상이론의 구체적 차별성을 중시하는 입장을 밝히고 있다.

## (2) 화서학파의 심주리주기론의 대립

四七論이 인간감정의 도덕적 통제에 관심이 있다면 인물성론은 인간성품

77) 任聖周에 있어서 ‘氣’와 ‘理’의 통합적 관점은 理氣一原分殊說 내지 一原分殊說로 규정하기도 한다(劉明鍾, 앞의 책, 1985, 179~180쪽).

78) 任聖周의 성리설을 唯氣論으로 규정하여, 奇正鎭의 唯理論과 상대화시키는 견해가 있다(裴宗鎬, 앞의 책 241~261쪽).

79) 任聖周, 《鹿門集》 권 19, 雜著 鹿廬雜識.

의 근원과 세계에 대한 이해의 문제라 할 수 있고, 19세기 후반에 대두된 한말 성리학의 心主理主氣論은 인간의 주체적 인식의 문제라 할 수 있다.<sup>80)</sup> 이 시기에는 이기론의 입장에서 理優位說을 극단화하여 唯理論이 제기되는 등 주리론의 전통이 강화되는 것이 사실이다. 호서·호남지역의 任憲晦-田愚와 宋達洙-宋秉璿을 제외하면 영남학과와 기호학과를 구별하지 않고 전국적으로 강한 주리론 내지 유리론의 입장이 제기되고 있으며, 근기의 李恒老-金平默, 호남·영남의 奇正鎭-鄭載圭, 영남의 李震相-郭鍾錫의 학맥이 그 대표적인 경우라 할 수 있다. 이 시대에 표출된 주리론은 이항로의 경우처럼 心體·明德을 주리론으로 인식하는 입장이 있고, 이진상의 경우처럼 심의 본체를 이로 인식하는 「心卽理說」도 있으며, 기정진의 경우처럼 모든 현상세계의 주체를 이로 보아 「이일리분수설」을 제시하는 유리론의 입장도 있다.

이같은 한말 성리학의 주리론은 매우 창의적인 이론으로 이 시기의 대표적 성리설이라 할 수 있다. 특히 화서 이항로의 문하에서 발단한 심주리주기 논쟁은 19세기 성리학의 중요한 쟁점으로 당대 성리학의 문제의식을 집약하는 것이었다. 이 논쟁은 이항로의 제자인 김평묵과 유중교가 본심·명덕이 이인가 기인가 하는 문제를 둘러싸고 주리론과 주기론의 상반된 입장으로 나뉘어 토론을 벌인 데서 비롯되었지만, 이후 화서학과 전체에 확산되어 김평묵의 입장에 찬성하는 崔益鉉·洪在龜·柳基一과 유중교의 입장을 지지하는 李根元·柳重岳·李直愼의 두 진영으로 나뉘어 상당히 격렬한 논쟁이 벌어졌으며, 나아가 다른 학파에까지 파급됨으로써 이 시기 성리학의 전개에 중요한 영향을 미친 큰 논쟁으로 발전하였다.

조선시대의 성리학은 이황과 이이를 절정으로 하고 있으며, 이후 조선 후기에는 이 두 사람이 제시한 理氣互發說과 氣發一途說의 대립에 따른 이기설의 철학적 논쟁이 계속되고 있었다. 이러한 배경은 이항로로 하여금 성리설에서 조선조 성리학의 결론을 맺어 주는 역할을 하도록 하였다. 그는 스스

80) 조선시대 유학이 새로운 학설을 수립한 경우로, ① 四七論을 중심으로 한 理氣說, ② 人物性同異論을 중심으로 한 性說, ③ 心是氣·心卽理 또는 明德說·未發說을 중심으로 한 心性情의 설로 나누어 보기도 한다(玄相允, 《朝鮮儒學史》, 民衆書館, 1949, 485쪽).



로 공자→주자→송시열의 道統을 제기하고 있듯이 이이→김장생→송시열을 잇는 기호학파의 계열에 서 있었지만, 성리설에 있어서는 오히려 이황의 이기호발설을 받아들였고 理先氣後·理尊氣卑·理主氣役을 주장하여 이 우위를 강조하는 주리설을 확고하게 제시하였다. 이것은 이이와 송시열을 주기파로, 이황을 주리파로 분류하는 오늘날의 상식화된 분류방법과는 반대로, 도학의 근원적 성격에서는 퇴계학과나 율곡학과가 모두 주리설임을 밝혀 주는 이항로의 성리학설이 가진 근본입장이다. 특히 이항로가 자신의 성리설에서 중요하게 제기하였던 문제는 명덕 곧 본심을 이로 인식하는 심주리론의 입장이라고 할 수 있다. 그의 사후에 김평묵과 유중교 사이에서 발생한 논쟁은 바로 이 심주리론에 대한 해석을 둘러싸고 일어난 논쟁이었다.

김평묵은 이항로의 으뜸가는 제자로서 성리학에 있어 이항로의 입장을 철저히 계승하였으며, 심을 主氣로 파악하는 임헌회(鼓山)·전우(長齋) 등 기호계열의 다른 학파의 인물들과도 활발한 논쟁을 벌이면서 심주리론이 정당함을 역설하였다. 그는 梅山 洪直弼에게서도 수학하였으나 심개념의 문제에 있어서는 홍직필의 입장을 따르는 임헌회와 정면으로 대립하였다. 곧 홍직필이 명덕 곧 본심을 기라 규정한 데 대해, 그는 이항로의 입장을 따라 명덕·본심을 이를 위주로 파악해야 할 것임을 확인하였다. 특히 심개념 문제를 둘러싸고 유중교에 의해 비판적 의문이 제기되어 화서학과 내부에 논란이 일어나자 김평묵은 철저한 심주리론의 입장에 입각하여 이항로의 성리설에 대한 수정이나 보완을 단호히 배척하였다. 이 과정에서 그는 〈華西先生心說本義〉·〈華西雅言心說考證〉 등의 저술을 통해 이항로의 입장을 정밀히 고증하면서 명덕 내지 본심은 이를 위주로 보아야 심의 능동적 主宰性을 확보할 수 있다는 주장을 관철함으로써 심주리설의 성리학적 입장을 명백히 제시하고 있다.

이처럼 김평묵이 이항로의 심주리론의 입장을 철저히 계승하고 있음에 비해, 유중교는 본심을 주리로 파악하는 스승 이항로의 심성론을 받아들이면서도 심의 본래적 지위는 기에 속하는 것이라 하여 스승의 성리설의 보완을 시도하였다. 그가 55세 때 김평묵에게 제시하였던 이른바 ‘調補華西先生心說’은 화서학과 내부를 뒤흔드는 논쟁을 불러일으킨 성리설의 주요한 쟁점을

제공하였을 뿐 아니라 조선시대 성리학사에 의미 깊은 문제를 던져 주는 것이었다. 이 心說의 문제는 유충교가 이항로의 성리학적 핵심개념을 명덕주리론으로 규정하면서 명덕과 심을 이기론으로 철저히 분석하고자 하는 의도에서 제기한 것이라 할 수 있다. 곧 ‘조보화서선생심설’은 이항로가 명덕을 이로 밝히며 동시에 심이 주리와 주기로 인식될 수 있음을 인정하면서도, 명덕과 심을 일치시켜 심의 주리론을 강조한 데 대해 의문을 제기하고 자신의 입장에서 조정·보완을 시도한 것이다. 유충교는 이항로가 명덕과 함께 심을 주리로 해명한 것은 본심을 가리키는 것으로 보아 수용하지만 심의 본래적인 지위는 形而下的 기에 속하는 것임을 주장하고 있다. 그는 김평묵과의 논쟁과정에서 〈先師心說正案〉을 저술하여 자신의 주장을 다소 완화시키기도 하였지만, 심과 명덕을 합치하여 보는 입장과 분석하여 보는 입장이 모두 가능함을 지적하고 나아가 그 중 분석하여 보는 태도를 중시하는 입장을 끝까지 포기하지 않았던 것은 그의 철학적 사고의 객관적 분석정신을 잘 드러내 주는 것이다.

처음 유충교의 문제 제기로 발단한 화서학과 내부의 심주리주기논쟁은 다시 그들의 동문과 제자 사이에 확산되어, 심의 해석을 둘러싸고 다양한 입장이 제기되었다. 이들은 대체로 심주기 혹은 심주리의 입장에 서서 자기 주장을 옹호하고 다른 주장을 비판하는 태도를 취하였던 것이 사실이지만, 그 중에는 자신의 입장에서 적극적으로 두 학설을 절충하거나 보완하려는 시도 또한 나타나고 있음을 볼 수 있다. 그 대표적 인물로 柳重岳과 盧正燮를 들 수 있다.

유중악(恒窩)은 유충교의 먼 집안 아우뻘로서 그의 문하에서 수학하였으며 또 이항로와 김평묵의 제자이기도 한 인물인데, 이항로의 심주리설을 긍정하면서도 동시에 문제점을 보완하려는 독창적 심성설을 제기하였다. 그는 35세 때 김평묵에게 자신의 심성설을 제시하면서 ‘마음이 本性의 主宰가 된다(心爲性宰)’는 입장을 지지하여 艮齋학파에서 주장하는 ‘본성이 마음의 주체가 된다(性爲心宰)’는 입장을 거부하였다. 나아가 그는 心爲性宰의 설만으로는 심성의 본질을 충분히 해명할 수 없음을 밝히고 ‘마음은 본성으로써 주재한다(心以性宰)’는 명제를 보완하여 제기하고 있다. 곧 그는 ‘주재하는 것은 마음이지

만 준칙이 되는 것은 본성이다(主宰者心也, 準則者性也)’라고 하는 마음과 본성에 대한 개념적 규정 위에서, 마음이 감정을 주재할 때 본성을 기준으로 지니고 있음으로써 본성의 주재가 되는 것이라 명석하게 밝혔다. 곧 본성을 기준으로 하지 않고 마음이 주재한다는 것은 주재의 준칙을 상실한 것이 되므로 결국 주재의 의미를 스스로 부정하는 것이 되고 만다는 것이다. 이에 대해 김평묵도 心爲性宰가 되는 오류함을 알면 주기설의 오류에서 벗어날 수 있고 心以性宰의 실재를 알면 불교의 본심설에 빠지지 않을 수 있다고 적극적으로 찬동하였다. 이러한 유증약의 심위성재설과 심이성재설은 본심을 이로 이해하는 이항로·김평묵의 입장과 성의 객관적 도덕성을 강조하는 유증교의 입장을 자신의 입장에서 절충하고 있는 것이라 할 수 있다.

노정섭(蓮谷) 또한 김평묵과 유증교의 문하에 모두 출입하였던 인물로서 양쪽의 주장을 긍정적으로 수용하여 논쟁의 조정에 적극적인 역할을 하였다. 그는 〈明德心性情之總稱說解〉에서 “心·性·情은 이름은 다르지만 실제에 있어서는 다만 하나의 理이다. 이 理의 본체가 性이요, 작용이 情이고, 心은 본체와 작용을 꿰뚫고 있는 것”이라 하였으며, 또 〈燕居雜錄〉에서 “性은 心の 準則이요, 心은 性の 강령이며, 心은 性を 포함하고 性은 心에 갖추어져 있으니, 心과 性은 하나의 理”라고 언급하고 있다. 이것은 곧 심의 포괄성과 이의 근원성을 밝힘으로써 심과 이의 일관성을 승인하고 있는 주장으로서 심주리설의 입장에 서 있는 것이라 할 수가 있다. 그러나 또한 그는 “華西가 明德을 主理로 파악함으로써 明德이 제 자리를 얻게 되었고, 省齋가 心과 明德을 사물(物)과 법칙(則)으로 분석함으로써 心과 明德이 제 이름을 얻게 된 것”이라 하면서, 이것은 이전 사람이 미처 발명해 내지 못한 의견으로 공이 크다고 강조하여 이항로와 유증교의 입장이 모순된 것이 아님을 해명하였다. 이는 그가 기본적으로는 이항로·김평묵의 심주리설의 입장에 서 있으면서도, 유증교의 ‘調補華西先生心說’의 입장도 긍정적으로 수용하고 있음을 보여 준다고 하겠다.

### (3) 한주학파의 심즉리설과 노사학파의 유리론

영남계열에 속하는 寒洲 李震相의 성리학적 입장은 한마디로 「心卽理說」

을 표방하여 심의 주재성 내지 주체성을 선명하게 제시하는 철저한 주리론이라 할 수 있다. 이진상의 심즉리설은 명칭에 있어서는 王陽明의 심설이 지닌 기본명제와 동일하지만, 그는 자신의 「심즉리설」의 의미에 대해 심을 구성하는 이·기 속에서 근원적으로 심이 이임을 밝히는 것이라 해명함으로써 자신의 학설이 성리학의 입장에 서 있음을 분명히 하였다. 곧 이진상은 44세 때 지은 〈心卽理說〉(고종 3년 : 1861)에서 심을 돌(石)과 옥이 섞여 있는 옥의 원석에 비유하면서, 왕양명의 심즉리설은 옥에 섞여 있는 돌까지 옥이라 하는 것으로 본체와 작용을 혼동하여 기에 속하는 심의 작용까지 이라 주장하는 것이니 실은 心卽氣說이요, 자신의 심즉리설은 원석 속의 옥만을 가리켜 옥이라 하듯이 심의 본체만을 가리켜 이라 하는 것이니 진정한 의미에서 심즉리설이 되는 것이라 하여, 자신의 학설을 왕양명의 심즉리설과 엄격히 구별하고 있다.<sup>81)</sup>

이진상은 자신의 심즉리설의 이론적 기반을 이황의 〈聖學十圖〉 가운데 ‘心統性情圖’에 대한 해석을 통해 정립하고 있다. 그는 ‘심통성정도’의 3도 가운데 中圖는 세워 보는 인식방법에 따라 심의 본체로서 성을 가리킨 것으로 심즉리임을 밝힌 것이요, 下圖는 가로로 보는 인식방법에 따라 현상의 측면에서 심을 이와 기의 결합으로 파악하여 互發을 설명한 것이라 이해한다.<sup>82)</sup> 이러한 관점에서 그는 중도에 나타난 이황의 입장을 중심으로 자신의 주리설을 확인하고 있다. 곧 그는 중도의 입장을 이황 만년의 定論으로 보고, 이황의 입장을 종합적으로 해석하여 심을 主理而兼氣, 성을 體, 정을 用으로 각각 파악하는 것이 이황의 기본입장임을 확신하였던 것이다.<sup>83)</sup> 이처럼 그는 이황의 심개념을 해석하면서 그 宗旨는 ‘심통성정도’의 중도에 나타나 있으며 ‘心合理氣說’이라기보다는 오히려 심즉리설임을 해명하고 있다.<sup>84)</sup>

이진상은 또한 四端七情의 문제에 있어서도 ‘성이 발동하면 情이 된다(性發爲情)’는 명제에 따라 성과정이 하나의 이임을 지적하고, 따라서 사단과

81) 李震相, 《寒洲集》 권 32, 雜著 心卽理說.

82) 李震相, 《寒洲集》 권 9, 書 與李謹休別紙.

83) 李震相, 《寒洲集》 권 15, 書 答金鳳乃.

84) 琴章泰, 〈退溪와 寒洲의 心概念〉(《退溪學報》 54, 退溪學研究院, 1987), 31쪽.

칠정야 실상에서는 모두 이가 발동한 것이지 기가 발동한 것이 아니라는 ‘理發一途說’을 주장함으로써 자신의 심즉리설을 구체화하였다. 곧 그는 이황의 ‘理氣互發說’이 이와 기가 각각 발동한다는 발동의 주체를 뜻하는 것이 아니라 발동하여 나타난 현상에서 무엇을 위주로 보느냐의 관점임을 주장함으로써, 발동의 주체는 모두 이이고 발동하여 나타난 현상에서는 기가 자료가 된다는 ‘理主氣資’의 주리론을 확립하고 있다.<sup>85)</sup>

이처럼 이진상은 이황에 대한 해석을 통해 주리론의 종지를 가장 철저하고 논리적으로 체계있게 천명하였으며, 따라서 그의 성리학적 관심은 엄격히 전통적이었다고 할 수 있다. 그러나 그의 이황학설에 대한 해석은 영남학과 의 정통적인 이황에 대한 이해와는 차이가 있는 것으로, 그의 사후 영남학과 사이에 이를 둘러싸고 상당한 논란과 학문적 토론이 일어났었다. 이진상의 심즉리설은 당대의 성리학계에 중요한 쟁점을 제공하였을 뿐 아니라 僉宇郭鍾錫, 韓溪李承熙, 重齋金梈 등 그의 문하에 계승되어 20세기 초반에 이르기까지 하나의 특징적 학풍으로 전승되었다. 그들은 이진상의 심즉리설에 입각하여 다른 학설을 비판하고 그들의 학설을 옹호하는 논변을 활발히 펼쳤으며, 특히 광종석·이승희가 심즉리설의 타당성 여부를 둘러싸고 李晩寅·李載基와 맞서 고종 23년(1886)부터 4년에 걸쳐 논쟁을 벌인 것은 그 대표적 예라 할 수 있다.

蘆沙奇正鎭은 기호학파의 家學을 배경으로 하지만 성리설에 있어서는 유리론이라 일컬어지는 적극적인 주리설을 확립하고 있다는 점에서 독창적인 성격을 지닌다. 곧 기정진은 理一을 말할 때 分이 이미 내포되어 있음을 알 수 있고 分殊를 말할 때 이미 一이 스스로 내재되어 있음을 보게 된다고 주장함으로써, 理一分殊의 일원적 통일성을 확립시킴과 동시에 이일 속에 분수를 내포시켜 이기의 대립적 인식을 극복하는 유리론의 입장을 밝히고 있다.<sup>86)</sup>

이와 같은 그의 성리학적 입장은 그가 81세 때(고종 15년 : 1878) 문인 趙性家の 질문에 대담으로 저술한 〈猥筆〉(6조)에서 가장 선명하게 드러나고 있다.

85) 琴章泰, 위와 같음.

86) 奇正鎭의 성리설은 理一分殊說에 의거 主理的 입장에서 湖洛兩論을 종합지양하려는 唯理論이라 하였다(裴宗鎬, 앞의 책, 261~283쪽).

여기서 그는 이황의 이기호발설을 거부할 뿐 아니라 기호학과 성리설의 기본명제인 이의 氣發理乘一途說도 대담하게 부정하는 자세를 보여주고 있다. 곧 그는 이는 동하고 정하게 하는 근거(所以然)이지만 스스로 동하거나 정하지 않으며 동하고 정하는 것은 시키는 것 없이(非有使之) 기가 스스로 하는 것(機自爾)이라는 이이의 설명에 대해, 음양이 동하고 정하는 것은 기의 작용이지만 天命이 시킨 것(使之然)이므로 이를 두고 기가 스스로 동하거나 정한다고 한다면 이것은 시키는 주체인 천명을 배제하고 천명 밖에 또 하나의 본령을 설정하는 것으로 기가 이의 지위를 빼앗을 위험이 있다고 하여 機自爾說을 비판하고 있다.<sup>87)</sup> 즉 그에 의하면 이는 명령하는 주체요, 기는 명령을 받는 종복이므로 이의 명령에 따라 기가 발동하는 것이 바로 이의 발동(氣發則理發)이 된다.<sup>88)</sup>

이처럼 기정진은 이이의 일원론적 입장조차 이에 대립한 기의 근원성을 제기하는 이원적인 것이라 지적하고, 이는 존귀하여 상대가 없는 것(尊無對)이며, 기는 이 속에 있는 것으로 이가 유행할 때 손발이 되는 것(理流行之手腳)이라 규정하여 일원적 유리론을 확립하고 있다. 여기서 그가 사단과 칠정의 발동에 대해 이기의 호발로 보는 이황의 이원적 이해나 기발만 인정하는 이이의 일원적 이해를 넘어서, 기발이면서 동시에 이발이라는 일원적 해석을 새로운 자신의 입장으로 정립하고 있음을 볼 수 있다. 또 그가 이를 所定者(필연성)라 하고 심을 能定者(결단성)라 한 것도 이와 심을 가능태와 현실태로 대비시키는 것이라 할 수 있다.<sup>89)</sup> 이것은 곧 이의 근원적 실재성 안에서 이와 기의 일관적 상관관계를 파악하고 있는 것으로, 조선왕조 말기의 위기상황에 대처하는 일종의 성리학적 대응이라 하겠다.

이와 같은 기정진의 유리론은 石田 李最善, 松沙 奇宇萬, 老柏軒 鄭載圭, 立齋 南廷瑀 등 여러 제자들에 의해 계승되었으며, 기호학과와 정통적 이기론을 고수하고 있었던 艮齋학과와 淵齋학파로부터 심각한 비판을 받으면서 기호계열의 각 학파 사이에 격렬한 논쟁을 불러일으켰던 것이다.

87) 奇正鎮, 《蘆沙集》 권 16, 雜著 猥筆.

88) 奇正鎮, 위와 같음.

89) 琴章泰·高光植, 앞의 책, 302쪽.

## (4) 간재학파의 심주기론과 한말 주리론의 논쟁

이에 비해 율곡 이이의 理氣不相離說 내지 心主氣說을 고수하는 田愚(良齋)·宋秉璿(淵齋) 등의 주기론은 그 당시 주리론과 논쟁을 벌이는 가운데 매우 보수적 성격을 보여주고 있다. 곧 心主理說이 마음에서 도덕적 근거와 주체성을 확인하고 있음에 비하여, 심주기설은 마음에서 선악의 양면성을 지닌 인간의 도덕적 조건을 확인함으로써 성 곧 이에서 객관적 도덕근거를 인식하게 된다. 따라서 심주리설이 개별적 주체의 능동성과 주체적 판단에 적극적인 태도를 보여준다면, 심주기설은 객관적·사회적 규범근거를 추구하며 인간의 수동적 순응을 요구하는 성격을 보여주게 된다.

성리설에 있어 전우의 기본적 입장은 성품을 理라 하고 마음을 氣라 규정하여 율곡 이후 기호학파의 전통적 입장을 고수하는 것이다. 그러나 당시 기호학파의 이향로(화서)는 본심을 이로 파악하는 심주리론을 제시했고, 기정진(노사)은 기호학파의 전통을 벗어나 이발만을 인정하는 유리론을 전개하는 주리론적 입장을 제시했으며, 또 영남학파의 이진상(한주)은 心卽理說을 제기하여 퇴계의 성리설을 재해석함으로써 전통적 해석으로부터 탈피하는 등 한말에 이르러 성리학은 심의 주리성을 강조하는 경향이 확산되는 전혀 새로운 국면으로 전개되고 있었다. 여기서 전우는 본격적으로 이들을 공격하여 논쟁을 일으키면서 자신의 성리학적 입장을 선명하게 하는 과정을 통하여 「心本性說」·「性師心弟說」·「性尊心卑說」 등 독특한 명제들을 제기하고 있다.

먼저 그는 61세 때(광무 5년 : 1901) 〈心本性說〉을 저술하여, “이단은 마음을 주장으로 삼고 性を 주장으로 삼지 않는다”<sup>90)</sup>고 함으로써, 마음이 성품을 근본으로 삼는다는 ‘心本性’의 명제에 근거하여 성품을 근본으로 삼는 것이 유가의 정통적 입장이라 인식하고, 이와 상반된 것을 이단으로 규정하였다.

‘性에 근본한다(本性)’는 것은 심을 팔리게 하는 것이니, 心이 性 속에 있는 것이지만, ‘마음을 근본으로 한다(本心)’는 것은 곧바로 心으로 주장을 삼고 다시 性에 근본하지 않는 것이니, 이를 따른다면 輕하고 重함이 없어져 天地가 뒤집어

90) 田 愚, 《良齋私稿》전편 권 13, 雜著 休言 一.

지고 綱常이 무너질 것이다(田 愚, 《艮齋私稿》 전편 권 13, 雜著 休言 一).

그는 심주리론을 인륜의 기준을 파괴하는 것으로 파악하여 배척하고 있다. 전우는 일찍부터 심성관계에서 ‘性卽理, 心卽氣’의 개념체계에 따라 성을 심의 주체이자 근본으로 파악하는 性理心氣論의 입장을 확립하였다. 이에 따라 그는 스승과 벗들 사이의 토론을 거치면서 자신의 성리학적 과제로서 성을 높이고 심을 낮추는 준비의 계층으로 인식하는 「性尊心卑說」을 제기하였으며, 이를 다시 스승과 제자의 관계로 비유하여 「性師心弟說」으로 확인하게 된다. 그는 ‘성사심제’의 네 글자를 자신이 처음 지어낸 말임을 강조하며 경전의 전체를 이 한 마디로 一以貫之할 수 있는 것이라 지적하고 몹시 기뻐서 어쩔 줄 몰라 하였음을 언급하고 있다.<sup>91)</sup> 따라서 그는 “性이 尊位에 있고 心은 이를 따르며 존중하는 것이 儒者의 학문이요, 心이 性을 존중하지 않고 自尊하면 異端의 학문이다”라 하여 성을 높이고 심을 낮추는 상하관계를 정통주의적 신념에서 확인하고, 심을 이로서 높이는 것을 이단으로 철저히 배척하였다.<sup>92)</sup> 이러한 전우의 성리설은 기본적으로 율곡 이후의 기호성리설을 계승하는 것이지만, 동시에 여기서 한 걸음 나아가 자신의 독자적인 성리설의 이론체계를 제시하고 있는 것이다.

이와 같은 전우의 「성존심비설」 및 「성사심제설」은 성품(性)과 마음(心)을 스승과 제자의 관계로 비유하여 파악함으로써, 「성품」(보편적 도덕성)을 「마음」(개별적 주체)보다 높여야 할 것으로 강조하고 있다. 이러한 전우의 성리심기설은 심의 주체가 객관적 표준인 성을 따라야 하는 수동적 성격을 띤다. 따라서 한말의 국권상실기에 있어 ‘舉義掃清’이나 ‘致命遂志’와 같은 현실에 대한 능동적 참여보다는 물러나 도를 지킨다는 ‘去之守舊’ 혹은 ‘入山自靖’의 소극적인 태도로 나타났다. 이에 비해 한말 성리학의 심주리설은 개별적 주체성을 강조함으로써, 역사적 격동기에 능동적으로 판단하고 적극적으로 실행하는 자세를 뒷받침하면서 이 시대 성리학에 새로운 활력을 불어일으키고 있었다. 그러나 현실인식의 차이에도 불구하고 난세를 맞아 유교이념을 철저

91) 田 愚, 《艮齋私稿》 후편 권 19, 雜著 性師心弟.

92) 田 愚, 《艮齋私稿》 전편 권 13, 雜著 休言 一.



히 실천하고자 하는 강한 의지를 보여주는 점에서는 양자가 일치한다고 하겠다.

한편 전우는 자신의 성리설의 정당성을 확신하는 가운데 그 때 자신을 둘러싸고 있었던 심주리론의 다양한 입장들<sup>93)</sup>을 공격하여 全方向으로 논쟁을 벌였으며, 여기서 한말 성리학계를 뜨겁게 달군 심성론의 논쟁이 전면적으로 전개되는 것을 볼 수 있다. 전우를 중심으로 형성된 간재학과와 심주리론의 입장들 사이에서 벌어진 논쟁의 전개과정은 다음의 몇 가지 단계로 나누어 정리할 수 있다.

먼저 전우는 33세(고종 10년 : 1873) 때부터 이항로의 제자인 유종교와 전후 14년간에 걸쳐 성리설에 관한 往復論辨을 벌여 이항로-김평묵계열의 「本心卽理說」에 대해 조목별로 비판적 검토를 제시하였다. 그는 이항로 문하의 ‘心說正案’을 변론하면서 이항로가 심이라는 물건의 이치를 ‘心之道’라 하고, 심은 기이지만 이 기에서 덕을 가리킨 것이 이라 하여 심주리설을 제시한 데 대해, 心爲氣性爲理를 유가의 중지라 하여 心之理·心之德 등의 개념설정 자체를 거부하고 있다. 나아가 그는 기본적으로 理無爲氣有爲說에 따라 사려·지각의 작용이 있는 심을 작용이 없는(無爲) 이와 동일시 할 수 없음을 지적하고,<sup>94)</sup> 동시에 성은 이이지만, 명덕은 이의 總會處로서 이를 포함하는 것이기는 해도 결코 곧바로 이라고 말할 수 없음을 제시함으로써<sup>95)</sup> 본심즉리설 내지 명덕즉리설을 부정하였다.

다음으로 그는 62세(광무 6년 : 1902) 때에 〈猥筆辨〉·〈納涼私議疑目〉을 저술하여 〈외필〉과 〈납량사의〉에 서술된 기정진의 유리론적 성리설을 조목조

93) 李恒老는 本心卽理說을 제시하고 李震相도 心卽理說을 주장하여, 두 입장이 心主理論임을 쉽게 확인할 수 있다. 그러나 奇正鎭은 이에 비해 心 개념이 복잡적이다. 그는 “心은 비록 氣에 속하는 것이지만 性을 갖추고 있다”(〈納涼私議〉), “마음은 氣의 靈處로서 衆理를 갖추고 萬事に 응하는 體用이니, 氣로만 온전히 할 수 없다”(〈答問類編〉), “精(血之靈)과 神(氣之靈)을 기반으로 하여 그 속에 衆理를 갖춘 것을 心이라 한다”(〈答景道〉)고 하여, 心合理氣說의 입장과 유사성을 보이고 있지만, ‘氣發’이 근원적으로 理發(〈猥筆〉)이라 인식하는 그의 철저한 主理論의 입장을 전제로 하면 心主理論의 범주에 포함시킬 수 있을 것으로 본다.

94) 田 愚, 《艮齋私稿》전편 권 2, 書 與柳釋程.

95) 田 愚, 《艮齋私稿》전편 권 2, 書 答柳釋程別紙.

목 비판하였다. 여기서 그는 기정진이 거의 모든 작용은 이의 명령에 따른 것일 뿐, 기 스스로 작용하는 것은 있을 수 없다고 하여 율곡의 ‘機自爾說’을 부정한 것에 대해 주자와 율곡의 이론에 위배되는 것이라 하여 정면으로 배척하고 있다.<sup>96)</sup> 이처럼 〈외필변〉에서 기정진의 성리설이 율곡의 성리설과 어긋난 점을 지적하여 비판하자, 기정진의 문하에서 정재규가 〈猥筆弁辨〉·〈納涼私議辨辨〉을, 孔學源(道峰)이 〈辨猥筆辨〉을 각각 저술하여 전우의 비판을 반박하였고, 이에 대해 전우도 〈猥筆後辨〉·〈猥筆記疑〉를 저술하여 비판을 심도있게 함으로써 반박과 재반박이 거듭되며 논쟁이 확산·심화되어 갔다.

마지막으로 전우가 벌인 대규모의 성리학 논쟁은 영남의 한주학과와 벌인 논쟁이다. 곧 그는 71세(1911) 때 〈李氏心卽理說良齋條辨辨〉을 지어 영남학과의 한말 성리학을 대표하는 한주 이진상의 심즉리설을 조목별로 비판하고 있다. 특히 그는 心卽性을 내세운 불교의 견해와, 心卽理를 주장한 陸象山·王陽明의 견해를 한주의 심즉리와 대비시켜 동일시함으로써 배척하였다. 또한 이진상이 “吾心の 天理는 태극의 전체이다”라 하여, 자신의 심즉리설이 불교나 왕양명과 근본적으로 다른 점을 변론하는 데 대해서도 왕양명과 일치점을 들어 거부하고 있다.<sup>97)</sup> 이처럼 전우는 그의 비판영역을 영남학과에까지 확대시킴으로써, 당시 대표적 심즉리설을 빠짐없이 비판하고 있다.

이러한 전우의 심즉리설에 대한 비판은 한주학과와 반박을 야기하였다. 이진상의 제자 곽중석은 洪思哲에게 보낸 편지에서 퇴계가 心合理氣를 말하니 영남의 후학들이 심의 본체까지도 합이기라 하는 폐단에 빠지고, 율곡이 심즉기라 하니 기호의 후학들이 심의 전체를 기라 보는 폐단에 빠진다고 지적하여, 전우의 심즉기설이 이이의 이해 내용과도 다르다고 지적한다. 또한 곽중석은 심을 質에서 말하면 ‘血肉’이요, 기에서 말하면 ‘精神’이요, 이에서 말하면 ‘性情之妙’라 하여, 심개념을 3단계로 분석하면서 심즉리라 하여야 본체가 수립된다고 자신의 입장을 확인하고, 전우의 심즉기설은 심개념의 한 단계일 뿐이라 규정하고 있다.<sup>98)</sup> 곽중석의 제자 김황도 〈寒洲心卽理說條辨〉

96) 田 愚, 《良齋私稿》전편 권 14, 雜著 猥筆辨.

97) 田 愚, 《良齋私稿》후편 권 19, 雜著 心擬似.

98) 郭鍾錫, 《俛宇集》권 111, 書 答洪成吉.

을 통해 전우의 심즉리설에 대한 비판을 치밀하게 반박하고 있다.

이처럼 전우는 心宗家 또는 心理家로 일컫기도 하는 한말의 대표적 성리학자들인 이항로·기정진·이진상 및 그들의 제자들과 주리·주기의 문제를 둘러싸고 치열한 논쟁을 벌였다. 이와 같은 일련의 성리설 논쟁들은 한말까지 조선조 성리학이 축적해 온 제반 이론적 성과가 결집되고 전면적으로 재검토되는 사상적 결산이자, 위기의 시대에 처한 도학자들의 이념적·현실적 대응방안을 이론적으로 뒷받침하는 성리학의 자기모색이라는 점에서 의미를 부여할 수 있다.

#### 6) 성리학의 사회적 기능

성리학의 중요한 사회적 기능으로서 하나는 왕권에 대한 옹호기능과 견제 기능을, 다른 하나는 시대와 사회의 변화에 따르는 역사적 대응기능을 들 수 있다. 먼저 이 시대에서 왕권에 대한 성리학의 역할을 주목해 보면 도학적 신념을 지키기 위해 왕권에 저항하는 기능이 두드러진다.

고종 31년(1894) 갑오경장 이후의 10년 동안은 개화정책에 대한 격렬한 저항이 일어났다. 신생 민중종교인 「東學」에 의해 주도된 갑오농민봉기는 조선 사회의 중대한 역사적 분기점을 마련하여 주었다. 을미의병(고종 32년 : 1895)은 도학과에 의하여 주도되었다. 이 의병운동은 도학파가 시대에 대처하는 방법으로서 매우 중요한 사건이었다. 을미의병의 발단에는 두 가지 기본 명분이 있다. 하나는 일본인에 의해 민비가 시해됨으로써 국모에 대한 복수를 표방하게끔 되었고, 다른 하나는 을미년 연말에 개화정책의 한 방법으로서 내려졌던 단발령은 유교 정통의 중화문화 전통을 수호하기 위한 저항의식을 폭발시켰다.

전통이념의 담당자였던 도학파들은 조정에 상소를 올려 건의하는 단계를 넘어서 스스로 반기를 들고 의병을 일으켰다. 이에 따라 조선사회는 내전상태에 들어가는 전례 새로운 국면에 접어들게 되었다. 을미의병 당시에 의병을 주도하던 도학자들의 태도는 임금의 명령이라 하더라도 의리에 위배되면 따를 수 없음을 선언하는 정부에 대한 명백한 저항이었다. 어것은 왕명에 대한 기본적 부정이다. 곧 의리론에 의거하여 왕명을 바르게 이끌어 가는 것이

아니라 임금에 대표하는 조선정부의 정책이 조선왕조의 도학적 정통이념에 근본적으로 위배된다는 입장에서 정면으로 왕명에 저항하는 것이다.

다음으로 성리학의 이론이 관념적 분석에 머무르는 것이 아니라 역사적 상황에 대한 대응논리로서 역할하고 있음을 유의할 필요가 있다. 여기서 새롭게 주목하고 싶은 것은 人物性相異論(湖論)이 조선 후기의 사회이념인 화이론에서 중화와 오랑캐를 본질적으로 분별하려는 입장과 통할 수 있다는 점이다. 또한 人物性俱同論(洛論)은 중화와 오랑캐 사이에 지역적·문화적 차이가 있음에도 불구하고 인간의 본성과 도덕성에 근원적 동질성을 인정할 수 있는 것으로 보이는 점이다. 당시 사회는 실제로 당파적 분열 속에 호서의 산림도학자들은 명분에 더욱 엄격하였고, 이에 비해 近畿에서는 다양성을 좀더 능동적으로 받아들일 수 있는 포용력이 요구되었다.

호론과 낙론은 서로 개념의 외포와 내연을 달리함으로써 끝없는 개념논쟁에 빠졌다. 그러나 인간과 사물 사이에 공통성과 차별성을 확인하는 성리학적 인식은 당파의 분열과 의리론의 비판정신이 첨예화한 시대현실 속에서 인간의 세계에 대한 행동원리를 제공할 수 있었던 것으로 볼 수 있다.

한말 성리학의 심주리설은 서양과 일본의 침략세력 앞에 조선사회의 무기력한 현실과 유교사회의 전통질서가 붕괴되는 현실 앞에서 개인의 능동적인 저항의식과 항거운동을 뒷받침하고 있는 것으로 보인다.

이항로·기정진은 丙寅洋擾(고종 3년 : 1866) 때 가장 강력히 主戰論(斥和論)을 제기하였으며, 그의 문하에서 을미의병으로부터 한일합병에 이르는 동안 국권상실과 국가적 치욕에 항거하는 의병운동을 벌였다. 또한 이진상의 문하에서는 해외에 망명하여 유교개혁운동을 전개하거나 3·1운동에 「파리長書 사건」(儒林團사건)을 주도하기도 하였다. 이처럼 심주리설에서는 강한 사회적 실천의지를 발휘하고 있었던 것이다. 이에 비해 宋秉璿은 을사조약에 반대하여 자결하고 전우는 섬으로 망명하여 자신의 지조를 지키고 도학의 계승에 힘써서 개인적 저항의식을 보여주고자 하였다. 따라서 한말 성리학의 본심(명덕)의 主理·主氣문제는 성리설과 역사적 의식과 사회적 실천에 따라 서로 다른 양상으로 연계되어 나타났음을 알 수 있다.

〈琴章泰〉

## 2. 양명학

### 1) 양명학의 이해

#### (1) 중국양명학과 조선양명학

退溪는 주자의 이기이원론의 입장에서, 邵雍(1011~1077)·花潭 徐敬德(1489~1546) 등의 기일원론의 입장인 心無體用說에 입각한, 心卽理·知行合一·性情一體論 등을 주장하는 陽明學을 비판하고 있었다.<sup>1)</sup> 그러나 高峯 奇大升(1527~1572)과의 심성논쟁을 벌이는 과정에서 퇴계도 秋巒 鄭之雲(1509~1561)이 제시한 주자의 ‘四端은 理의 발현이오 七情은 氣의 발현이라(理之發 氣之發)’는 경직된 理氣二元論을 벗어나 ‘四端은 理가 발현하여 氣가 따르는 것이오, 七情은 氣가 발현하여 理가 타는 것이다(理發氣隨之 氣發理乘之)’라는 이기일원론적 이원론으로 이행해 갔다.

이러한 퇴계의 이기일원론적 이원론은 선조대의 栗谷에 이르면 ‘이발기수지’를 부정하고 ‘기발이승지’만을 인정하는 이기이원론적 일원론으로 전환하게 된다. 따라서 퇴계가 기본적으로 이원론에 입각하여 배척하던 양명학을, 일원론의 입장에 서는 율곡은 양명학의 일원론적 입장을 수용하며 心卽理라는 주관적 유심론만을 지적하는데 그친다.

그러므로 서경덕의 기일원론적 입장에서 양명학을 수용하던 東崗 南彦經·慶安令 李瑤 등이 율곡과 입장을 같이한다든지, 선조 7년(1574) 명나라에서 양명이 문묘에 배향되어 조선에서 논의가 일어난다든지, 선조 27년 이요가 남언경을 선조 앞에서 극구 칭찬한다든지, 이후의 양명학을 주도하는 象村 申欽(1566~1628)이나 遲川 崔鳴吉·谿谷 張維 등이 율곡학과인 서인으로서 활동하는 이유도 이원론을 비판하며 일원론을 확립하여 가는 과정이라는 데서 찾아볼 수 있다.

이처럼 율곡 이후에는 이미 四端七情논쟁이나 人心道心논쟁을 거치면서

1) 李 滉, 《退溪全書》 권 41, 雜書 心無體用辯.

일원론의 입장에 가까워진 조선성리학을 양명학자도 수용할 수밖에 없는 상황이었다. 따라서 신흠이나 장유·최명길 등은 율곡의 氣發理乘之說이라는 철학체계를 바탕으로 양명학을 수용하여 이미 조선양명학으로 재구성하고 있었다.<sup>2)</sup> 이처럼 牛溪 成渾(1535~1598)의 문도들에 의해 이미 조선양명학의 기틀이 잡혀 가는 가운데 임진왜란이 발발하니, 명나라의 원조를 받는 과정에서 명의 양명학자들과 빈번한 접촉을 벌이며 조선양명학은 더욱더 심화되어 나가고 있었다.

소옹이나 서경덕의 기일원론에 입각한 ‘心卽理’를 주장하던 남언경 등의 중국식 양명학은 신흠·장유에 이르러 氣有體用說을 통해 율곡의 ‘기발이승지’라는 이기이원론적 일원론을 수용하고, 이러한 理氣觀에 입각한 ‘심즉리’를 주장하는 조선식 양명학으로 변화한다.

氣無體用說·心無體用說·理無體用說에 입각하여 性情一體論·理氣一體論 등을 주장하며 ‘심즉리’를 주장하는 중국식 양명학에서 氣有體用·心有體用·理有體用論에 입각하여 性情體用·理氣合一論 등을 주장하며 ‘심즉리’를 주장하는 조선식 양명학으로 전환하고 있었다. 이는 중국에서 羅整菴이 비록 理氣一物論의 입장에서 양명학을 비판하며 전개하던 心有體用論을, 율곡의 이기일원론을 바탕으로 수용하면서 이루어진 성과였다.

따라서 비록 ‘심즉리’를 주장하여 주관적인 유심론에 흐르고는 있지만 ‘情을 임의로 하고 慾을 멋대로 할 병폐가 있던’<sup>3)</sup> 양명학의 위험을 제거하게 된 것이다.

## (2) 조선양명학의 성립

장유는 중국식 양명학을 조선식 양명학으로 전환하게 한 중요한 인물이다. 장유는 형조판서 張雲翼을 아버지로 판윤 朴崇元의 딸을 어머니로 하여 태어났고, 남언경의 사위인 黃坤厚의 아들 黃裳이 장운익의 사위가 되어 장운익과 황곤후는 사돈간이 되고 황상은 장유에게는 매부가 되는데<sup>4)</sup> 이러한

2) 池斗煥, 〈張維의 生涯와 思想〉(《泰東古典研究》 7, 1991).

3) 鄭齊斗, 《霞谷全集》 권 9, 存言 하(驪江出版社 영인본, 1988).

4) 池斗煥, 앞의 글, 도표 3 참조.

관계에서 쉽게 양명학을 접했으리라 본다. 이와 더불어 장유는 북벌론의 수장 金尙憲의 형님인 仙源 金尙容의 사위로서 月汀 尹根壽와 율곡의 수제자인 沙溪 金長生의 문인이 되어 율곡의 성리철학을 정통으로 이어받고 있었다. 그러면 이러한 장유의 조선식 양명학은 어떠한 특성을 가지고 있는가를 살펴보자.

장유의 이기관은 기본적으로 주자가 성리학체계를 理一分殊에서 표방한 것처럼, 理의 본질을 하나로 인정하고 이를 개개의 사물에서 추구하려는 원칙을 표방하고 있다. 장유는 이것을 맹자와 장자의 논쟁으로 다음과 같이 비유하였다.

모든 物이 똑같이 天에서 나와 本은 하나이지만(理一 : 필자 주) 그 부여된 바가 달라 나뉘니(分殊 : 필자 주) 順理에 따라 행하는 것이 마땅하다(張 維, 《谿谷集》 권 3, 雜著 設孟莊論辯).

그가 근본적으로 이일분수의 성리학체계를 바탕으로 하고 있다는 것을 알 수 있다. 이러면서도 한편으로는 時勢에 따라 변통할 것을 주장하여 현실적인 차별성에 순응할 것을 주장하고 있다.

지금은 上古之治로 다스릴 수 없다... 勢에 따라 그 治를 制하고 變에 통하여 宜를 적절히 해야 한다. 이것이 진실로 자연의 道요 聖人の 공이다(張 維, 《谿谷集》 권 3, 雜著 設孟莊論辯).

그렇지만 여기에서도 장유는 현상에서 자연의 道인 理의 본질을 추구할 것을 주장하여, 근본적으로 理一分殊의 성리학체계에 근본을 두고 있다는 것을 알 수 있다.

이러한 장유의 이기관은 16세기 후반에 이루어진 사단칠정이나 인심도심 논쟁이라는 이기이원론과 이기일원론의 논쟁의 결과로 확립된 율곡의 이기관을 바탕으로 하는 데서 도출된 것이다.

程子가 말하기를 사람이 氣稟을 가지고 태어나면 理에 善惡이 있게 되는데 이는 理에 善이 있고 또 惡이 있는 것이 아니라 이미 氣稟에 들어가면 善惡이

있지 않을 수 없는 것이 理인 것이다(張 維, 《谿谷集》 권 3, 雜著 雜記).

곧 이는 理通(=理의 본질의 보편성) 즉 모든 자연현상에서는 불변하는 자연법칙으로, 모든 사회현상에서는 불변하는 도덕법칙으로 보편성을 갖는다. 하지만 氣局(=현실현상의 차별성) 즉 자연현상의 개별적인 차별성, 사회현상의 개별적인 차별성 때문에 善惡이 생긴다는 율곡의 理通氣局說을 따른 것으로 나타난다.

따라서 장유도 율곡과 마찬가지로, “本然之性是 理를 말하는 것이고 人이 갖는 것은 氣質之性뿐이다”<sup>5)</sup>라 하여 본연지성과 기질지성을 구분하지 않고 기질지성 하나만을 인정함으로써, 본연지성이 말하는 ‘기발기수지’와 기질지성이 말하는 ‘기발이승지’로 나누는 퇴계의 이기이원론을 부정하고 기질지성이 말하는 ‘기발이승지’만을 인정하는 율곡의 이기일원론에 입각한 이기관을 따르고 있다.

龜峰이 말하기를 未動是性·已動是情이라 하였는데, 종전 諸儒의 설은 대개 이와 같으나 마침내 잘못된 점이 있음을 알 수 있다. 무릇 已動是情은 可하나 만약 未動是性이라 한즉 已動 후에는 性이 없다는 말인가. 程伯子의 말에 性에는 内外가 없는데 어찌 動靜이 있겠는가. 대개 動靜은 그 때를 말한 것이고 性之理가 있지 않은 적은 없다…(張 維, 《谿谷集》 권 3, 雜著 書宋龜峰玄繩編後).

이러한 까닭에 心·性·情의 관계를 설정하는 데에서도 理인 본연지성이 말하는 性發·性動 등의 이가 말하는 것을 부정하고 기질지성인 氣가 말하는 것을 인정하는—이가 발하는데 이가 내재하는—율곡의 ‘기발이승지’설에 따라 性·정의 관계를 설정하고 있다.

性是理 知覺是氣 性是靜 知覺是動 性是性 知覺是情이라 하였다. 그 말 중에서 性是理 知覺是氣는 심히 마땅하지만 性是靜 知覺是動 知覺是情이라 함은 모두 잘못이다. 대개 性即理이고 知覺是心이고 理는 動靜을 아우르고 心은 性·情을 통제한다(張 維, 《谿谷集》 권 3, 雜著 書宋龜峰玄繩編後).

5) 張 維, 《谿谷集》 권 3, 雜書 雜記.



이는 心과 性의 관계를 설정하는 데에서도 심이 지각이며 기라는 것을 말하고 이인 성은 기가 발하는 어디에나 내재하고 지각인 심은 기로써 性·情을 통제한다 하여 이의 내재성 및 불변성·보편성을 강조하는 데에서도 이기일원론을 입각한 율곡의 이기관을 충실히 따르고 있는 것을 알 수 있다.

사람의 神明을 心이라 하므로 心의 體는 性이다. 그 用(情=필자 주)에 義理가 되어 발하는 것이 있으니 惻隱·羞惡·知愛·知敬의 종류가 이것이고, 形氣가 되어 발하는 것이 있으니 추위를 알고 따뜻함을 느끼고 聲色 취미의 욕심 같은 것이 이것인데 둘은 똑같이 情이라 일컫는다. 形氣의 발함도 또한 理가 원래 내재해 있으므로 不善함이 없는데 감정에 흘려 알맞지 않으면 이에 惡이 되는 것이다(張 維, 《谿谷集》 권 4, 說 人心道心說).

人心道心の 심이나 四端七情의 정을 정의하는 데에서도 퇴계가 주장하는 것처럼 본연지성에서 발하는 四端과 기질지성에서 발하는 七情이 따로 있는 것이 아니라, 기본적으로 정은 기질지성에서 발하는 칠정만이 있고 이 칠정은 유행하여 節하면(알맞으면) 선이 되고 유행하여 不節하면(알맞지 않으면) 악이 되는데, 이 중에 純善한 부분만을 가리켜서 사단이라 한다는 율곡의 四端七情論을 기본적으로 따르고 있다.

理는 虛하고 精하며 氣는 實하고 거친(粗) 것이다. 氣의 본체도 虛하고 精하다. 그러나 理에 비교하면 實하고 粗하게 될 뿐이다. 태극은 理의 총명이요, 太虛는 氣의 본체이다. 一 太極은 만물에 分體하였고 一 太虛는 만물에 化生한다(張 維, 《谿谷集》 권 3, 雜著 雜記).

그러나 장유는 위와 같이 氣의 體用을 전제로 하여 太極과 太虛를 대응하는 개념으로 상정하여, 한편에서는 理一分殊의 理一의 태극을 관념적으로 상정하여 이의 보편성을 확립하고 分殊단계의 이를 만물의 이로 삼아 차별성을 설명하고, 한편에서는 태허라는 기의 본체를 태극에 대응하는 개념으로 상정하고 만물을 생겨나게 하는 기를 태허의 작용으로 설정하여 근본적으로 理先氣後의 이기일원론을 부정하고 氣有體用論에 입각한 이기일원론을 확립한다. 이러면서도 “陰陽은 바뀌거나 없어지는 것이 아니고 처음과 끝이 없다”<sup>6)</sup>고 하여 태허에서 음양이 나오는 것이 아니고 음양의 관념적인 본체로

태허를 상정하고 음양을 실제 작용하는 가치중립의 기로서 파악하였다. 이를 전제로 “氣의 본은 원래 不善함이 없으나 流湯乖戾 이후에 바야흐로 惡이 있을 뿐이다”<sup>7)</sup>라 하여, 기의 본원은 선이나 기가 작용한 이후에 악이 생긴다 하여 기의 體는 본래 선하다는 논리를 전개함으로써 본래 기인 심도 심의 체는 본래 선하여 성처럼 이가 될 수 있고 심의 用에 이르러 비로소 악이 생겨난다는 논리를 도출하게 된다.

결국 이·기·심 의 체는 모두 선하고 이·기·심 의 용은 모두 선악이 있다는 體用論에 근거한 이기일원론이 전개된다. 이러한 논리는 기의 체를 태극에 대응하여 상정하지 않고 이는 기의 작용에 항상 내재되어 있다고만 보는 율곡의 이기관에서 보면 계곡이 설정한 태극에 대응하는 기의 체인 태허는 관념적인 존재이고 기의 체인 태허를 매개로 심의 체를 성과 대응시켜 ‘심즉리’를 도출하는 논리도 관념적인 것으로 비판하게 된다.

繫辭傳에 一陰一陽을 道라 하고 陰陽이 不測한 것을 神이라 한다 했고, 程明道는 器 곧 道요, 道 곧 器라 하였다. 만일 이와 같이 보면 어찌 理가 善하고 氣는 惡하여 송구봉의 설과 같을까. 나정암의 理氣一物論은 비록 병통이 있다 하더라도 이것과 비교하면 견해 또한 저절로 뛰어났으므로 이에서 율곡이 취한 바 있는 이유이다(張 維, 《谿谷集》 권 3, 雜著 書宋龜峰玄繩編後).

이러한 세밀한 차이에도 불구하고 장유는 다음과 같이 주장하여 나정암의 理氣一物說을 율곡의 ‘기발이승지’설과 같은 이기일원론으로 이해하고, 율곡의 ‘기발이승지’설에 입각하여 인심도심설·사단칠정설을 정리하면서, 다만 도심인심을 체용관계로 정리하는 나정암설을 ‘整庵之分體用 最爲逕庭’이라고 지지하며 心有體用說에 입각한 ‘심즉리’설<sup>8)</sup> 즉 이기일원론에 입각한 ‘심즉리’설을 확립하는 것으로 나타나고 있다.

이와 같이 율곡의 이기관을 적통으로 이어받으면서도 율곡과는 달리 태허라는 보편적인 기를 설정함으로써 理一分殊의 理有體用論에 대응하는 氣有

6) 張 維, 《谿谷集》 권 3, 雜著 雜記.

7) 張 維, 《谿谷集》 권 3, 雜著 書宋龜峰玄繩編後.

8) 張 維, 《谿谷集》 권 4, 說 人心道心說.

體用論을 설정하여 이의 보편성을 기의 보편성으로 대치시킬 수 있는 이기관을 확립하고, 이를 바탕으로 장유는 심도 마찬가지로 체용론을 적용시켜 심의 체를 성, 심의 용을 정이라 하여 ‘심즉리’설을 확립시켜 간다.

다시 말하면 장유는 왕양명의 주관적인 기일원론의 입장을 탈피하여 영원 보편한 실체로서의 기 즉 張橫渠 및 徐花潭의 태허라는 기를 설정하면서<sup>9)</sup> 율곡의 ‘기발이승지’설을 소화하여 이기일물론적 이기일원론에 입각하여 ‘심즉리’설을 체계화함으로써 조선양명학을 확립하고 있었던 것이다.

따라서 장유는 다음과 같이 한 단계 더 心을 강조하는 방향으로 나아가게 된다. 즉 “性 이것은 心이오 情 이것은 心이오 …”<sup>10)</sup>라 하여 심에 의해 모든 것의 성격이 판단되는 심의 우위성이 주장되는 것이고 이러한 심의 주재성과 우위성은 無極子를 理로 비유하여 심을 수양하면 이도 부릴 수 있다고 한다.

絮齋洗心하여 思慮를 물리치고 嗜欲을 끊어, 私僞로써 그 중에 빠지지 않게 하고, 담연히 홀로 신명과 더불어 거하여 3개월이 지나면 無極子의 居가 앞에 드러난다. 연후에 능히 그 視聽과 동작을 순일하게 하면, 方하면서 圓하고 動하면서 靜하고 함이 없으면서 하지 않음이 없이하야 天則에 합한 연후에 無極子를 비로소 公子가 부릴 수 있다(張 維, 《谿谷集》 권 3, 雜著 寓言).

또한 심을 性·情·理·氣는 물론 태극·무극보다도 우위에 두고 다음과 같이 주체적으로 주재하는 것으로 보고 있는 것이다.

理가 物에 반드시 있고 心의 用은 반드시 物로 인하여 일어난다. 聲形臭味는 物의 質이다. 視聽嗅嘗은 心의 用이다. 聲形臭味가 없으면 物이 없고 物이 없으면 理가 없고, 視聽嗅嘗이 없으면 心의 用이 폐하고 心의 用이 폐하면 비록 理가 있어도 그것을 알지 못한다(張 維, 《谿谷集》 권 3, 雜著 雜述).

이와 같이 장유의 이기관은 율곡의 이기일원론을 이어받아 理의 내재성을 이의 성격으로 강조하면서도 태허라는 관념적인 기를 설정하여 기의 본성을 강조하고 기인 심을 기질지성인 성과 같이 파악하여 성이 이가 되는 것처럼

9) 劉明鍾, 《韓國의 陽明學》(同和出版公社, 1983), 82쪽.

10) 張 維, 《谿谷集》 권 4, 說 人心道心說.

심도 이가 되는 것으로 파악하여 이의 내재성을 심의 능동성으로 바꾸어 심의 주관성이나 주체성이 발휘될 수 있도록 논리를 세워 나갔다. 따라서 기작용 즉 기의 유행의 節과 不節을 이의 내재성에 의해서 통제 받는데 맡기지 않고 이를 대신할 수 있는 심의 작용 즉 주체에 맡기어 심의 주체성과 우위성을 율곡보다 훨씬 강조한다. 그러나 중국식 양명학의 경향과는 달리 기의 작용에 근본적으로 내재해 있는 이를 설정하고 있기 때문에 심의 주체성·우위성도 이를 바탕으로 전개하게 된다. 따라서 비록 현상에 순응하려는 심의 주관성이 개재되지만 이의 본질을 추구하고 이를 현상에 발현시키려는 과정에서만 인정되고 있는 장점을 가지게 된다.

이와 같은 장유의 이기관은 각 현상의 차별성을 인정하면서 심에 의해 이의 본질에 대한 추구가 이루어짐으로써 古人의 말씀을 절대시하지 않고 심에 의해 판단되는 이의 본질을 추구하는 것이다.

古人의 글은 이미 써고 그 말은 이 벽에 저장되어 있다. 그理는 나의 마음에 있으니 구하면 얻지 않음이 없다(張 維, 《谿谷集》 권 2, 箴銘贊 藏書壁龕銘).

이러한 추구는 결국 “六經은 나의 心の 記籍이다”<sup>11)</sup>라고 한 王守仁의 經에 대한 태도와 일맥상통하는 것이다. 결국 經을 절대시하지 않고 시세에 알맞는 이의 본질을 추구하는 심에 의해 상대적으로 파악하는 변화를 가져오는 것이라 생각된다.

장유의 이기관은 기본적으로는 율곡의 ‘氣發理乘之’라는 이기일원론에 입각하면서도, 태극에 해당하는 태허라는 보편적 기를 설정하여 기를 이와 같이 體用으로 나눌 수 있는 것처럼, 근본적으로 기인 심을 가지고도 심의 체를 성, 심의 용을 정으로 파악할 수 있게 되었다. 따라서 심의 체 즉 성을 이로 파악하는 성리학과 모순되지 않고 ‘심즉리’를 도출해 낼 수 있었다. 이는 심을 理로 보는 주관성을 강조하여 관념적인 경향으로 빠질 가능성도 있지만 혼란한 시기에 객관적인 기준에 얽매어 주체적인 과단성이 결여되는

11) 《王文成公全書》 권 7, 文錄 4 稽山書院尊經閣記(《王陽明先生全集》 상, 308쪽, 1976, 東洋文化社. 영인본).

것을 방지하는 역할을 하기도 하는 것이다.

이러한 점이 바로 중국에서 12세기 말 성립된 주자성리학이 초기 성립기의 혁신성에도 불구하고 15세기 말에는 이기이원론에 얽매어 공리공담으로 변해가고 있는 것을 반대하고, 16세기 전반적인 동양사회의 변혁기에 일원론에 입각하여 지행합일 등의 실천성을 강조하는 양명학이 나온 것처럼, 이를 수용한 조선에서도 조선 전기질서가 전반적으로 붕괴되는 가운데 임진·병자의 양란을 겪으며 대내외적인 격동기를 맞는 시기에, 주관적 관념론에 빠지기 쉬운 중국식 양명학을 객관적 유심론인 율곡의 이기일원론의 이기관에 입각하여 주체성을 강조하는 조선식 양명학으로 발전시켜 인조반정이라는 혁명을 주체적으로 추진해 나가는 원동력이 되게 하였다.

이러한 장유의 조선양명학은 양명학의 핵심인 ‘致良知’說보다는 ‘심즉리’설을 이해하는 양명학이었다. 그리고 장유단계에서는 양명학의 심무체용설에 입각한 양지설까지 심유체용설에 입각한 양지설로 체계화시키기에는 아직 본격적인 연구가 진행되지 못하였던 것이다.

### (3) 조선양명학의 전개

과연 17세기 조선성리학이 집대성되는 과정 속에서 조선양명학은 어떻게 진전되어 갔을까. 17세기에 들어서면 율곡계통을 잇는 김장생·송시열·송준길·이유태·유계 등이 나와 율곡의 ‘기발이승지’설에 입각한 조선성리학의 이해를 진전시켜 이의 보편성을 현실에 맞게 정립하여 가려고 노력한다. 이러한 노력이 토지를 소유하는데 기득권을 차지하지 못한 신세력인 율곡계의 서인을 대변하는 우암 송시열이 심을 기로 본다든지 하는 기중심설이 강화되는 것으로 나타난다.

이와는 달리 우계 성혼계통을 잇는 장유·최명길·윤선거·윤증·박세당·최석정으로 이어지는 소론계통의 학자들은 현실에 맞는 보편성을 추구해 가는 과정에서, 기본적으로는 율곡의 ‘기발이승지’설을 따르지만 여기에 ‘심즉리’를 주장하는 양명학을 수용하여 조선식 양명학을 완성함으로써 기중심의 객관적인 율곡성리학을 바탕으로 한 심중심의 주관적인 성리철학을 확립하여 간다.

이러한 소론의 양명학적 성리철학은 16세기 말에 남언경·이요 등이 수용

하고, 芝峰 李睟光(1563~1628), 蛟山 許筠(1569~1618) 등을 거쳐 17세기 초에 장유(1587~1638)가 신흠(1566~1628), 최명길(1668~1647) 등과 같이<sup>12)</sup> 조선식 양명학을 체계화하고, 白湖 尹鑰(1617~1680), 南溪 朴世采(1631~1695), 明齋 尹拯(1629~1714), 西溪 朴世堂(1629~1703) 등을 거쳐, 17세기 말에 최명길의 손자 明谷 崔錫鼎(1646~1715)을 비롯한<sup>13)</sup> 소론계 학자들 사이에 논의되면서 18세기 초에는 霞谷 鄭齊斗(1649~1736)에 의해 집대성되었다.<sup>14)</sup>

이러한 17세기 양명학의 전개과정을 먼저 윤희의 인심도심설로부터 살펴 보자.

人心道心を 程子是 天理와 人欲이라 생각하고, 朱子是 形氣에서 생하고 性命에서 말하는 것이라 생각하였으며 羅欽順은 已發과 未發이라 생각하였다. 학자는 이에 있어서 마땅히 귀결할 바를 궁구함으로써 그 공을 시험하되 진실로 혹 잘못 인식하여서 잡되게 이것을 시행하면 혼란이 일어날 것이다. 先儒가 생각하기를 이 세 가지 주장은 모두 지극한 이치(至理)이므로 하나도 폐지할 수 없다고 하였다. 대개 先賢이 道를 다스리는 미묘한 말씀은 후학이 마땅히 몸소 체험하여 이것을 묵묵히 깨달아 알아야 할 것이요, 그 뚜렷한 주장을 갑자기 취사할 바가 아니다(尹鑰, 《白湖全書》 권 35, 雜書 人心道心圖 하).

장유가 이미 체계를 세운 것처럼 나정암의 인심도심체용설을 수용하여 주자와 다른 견해를 표명하고 있다든지, 윤증이 박세당·조득증 등과 같이 장유의 《谿谷漫筆》에 있는 양명학에 대한 견해를 이어받고 있다든지,<sup>15)</sup> 최석정이 정제두에게 보내는 편지에서 《계곡집》을 읽고 양명학을 배우게 되었다는 것을 이야기하고 있다든지,<sup>16)</sup> 정제두가 최석정에게 답한 편지에서 “일찍이 谿谷의 陽明書を 보니, 그 글뜻과 견해가 완숙하였다. 그러므로 한 번 보고 그 요령을 얻지 않음이 없었다. 이에 매번 선배의 안목이 높음을 찬탄하였다”고<sup>17)</sup> 하여 계곡의 저술을 보고 조선양명학을 배웠음을 이야기하고 있고, 그의 저술 〈存言〉

12) 尹南漢, 《朝鮮時代의 陽明學研究》(集文堂, 1982).

13) 崔錫鼎, 《明谷集》 권 13, 書牘 與鄭士仰書 壬申(太學社, 1982).

14) 鄭齊斗, 《霞谷全集》 권 2, 書 3 答崔汝和書錫鼎 癸酉.

15) 劉明鍾, 앞의 책, 105쪽.

16) 崔錫鼎, 《明谷集》 권 13, 書牘 與鄭士仰書 壬申.

17) 鄭齊斗, 《霞谷全集》 권 2, 書 3 答崔汝和書錫鼎 癸酉.

에서도 《谿谷集》雜述에 있는 이목구비설을 따라<sup>18)</sup> 그의 이목구비설을 논술한 것에서도 하곡이 계곡을 이어받고 있음이 잘 나타나고 있다.<sup>19)</sup>

이처럼 소론계통의 학문경향은 최명길의 형 내길의 외손서이며, 최명길의 손자 최석정과 박세채에게 동문수학한 정제두에게 이어져 조선의 양명학파를 형성하게 되는데, 이러한 하곡의 양명학도 기본적으로는 ‘기발이승지’설이라는 조선성리학을 바탕으로 하는 장유의 조선양명학을 집대성하는 것이었다.

이와 같은 면은 정제두의 이기관을 살펴보면 더욱 확연해진다. “發者是 氣이다(氣가 아니면 발할 바가 없다). 發하는 所以란 理다(理가 아니면 능히 발함이 없다)”<sup>20)</sup>라고 하여 장유와 마찬가지로 기본적으로 율곡의 이기일원론에 입각한 ‘기발이승지’설을 계승하고 있다. 따라서 그는 “形而上者를 道라 하고 形而下者를 器라 하는 것을 理가 氣 중에 있어 그 體가 극히 나누어 말하기 어려운 까닭에 …”<sup>21)</sup>라고 하여 이가 기에 내재하고 이기는 둘로 나눌 수 없다는 이기일원론을 확실히 한다. 그러나 하곡은 계곡이 기의 체용을 설정하여 기의 체를 태허로 보아 태극에 대응시켰던 것처럼, 氣有體用論을 바탕으로 한 기의 체인 태허를 설정하면서 이에 더 나아가서 태허를 이로까지 범으로써<sup>22)</sup> 이기일원론을 주장하였다.

이러한 이기관을 바탕으로 사단칠정을 말하는데 있어서도 칠정과 사단을 모두 情으로 보고 사단은 그 중에서 오로지 순수하고 선한 이 부분만을 가리켜 말한 것으로 상정하고 있는 데서 기본적으로 율곡의 ‘기발이승지’설에 입각한 사단칠정설을 따르고 있다.

七情이면서 理에 순하면 이것 또한 四端이 될 수 있고, 四端이면서 氣에 따른 즉 이것 또한 이른바 七情이 氣를 따른 것일 뿐이다. 이런 까닭에 性은 形의 본이고 理는 氣의 原이다 … (鄭齊斗, 《霞谷全集》 권 8, 存言 상 四端七情說).

그러나 하곡은 이기관에서 기본적으로는 율곡의 ‘기발이승지’설을 따르면

18) 張 維, 《谿谷集》 권 3, 雜書 雜述.

19) 鄭齊斗, 《霞谷全集》 권 8, 存言 상 耳目口鼻說 상·하.

20) 鄭齊斗, 《霞谷全集》 권 8, 存言 상 生理虛勢說.

21) 鄭齊斗, 《霞谷全集》 권 9, 存言 중.

22) 鄭齊斗, 《霞谷全集》 권 9, 存言 중 生理性體說.

서도 氣有體用·理有體用·心有體用설을 전개하여 기의 체 즉 이, 이의 용 즉 기, 정의 체 즉 성, 성의 용 즉 정의 논리를 펴고 있어, 사단칠정관계에서도 칠정은 성의 용인 정으로 사단은 정의 체인 성으로 파악하여 性情·理氣를 체용으로 파악하고 있었다.

情에서 발하는 것으로喜怒哀樂을 말하면 性之情이요, 惻隱·羞惡를 말하면 情之性이라.喜怒哀樂에 선한 것도 있고 불선한 것도 있는 것은 理도 있고 非理도 있는 까닭이요, 惻隱·羞惡가 모두 선한 것은 모두 理가 되는 까닭이다(鄭齊斗, 《霞谷全集》 권 8, 存言 상 四端七情說).

앞에서와 같은 논리는 人心道心관계를 설명하는 데서도 같은 입장을 나타내고 있었다.

주자는 맹자의 본의가 본말과 경중을 가려 분수에 맞도록 한 데서 나오게 된 것임을 살피지 않고 도리어 이것을 聖學을 크게 나누는 한계로 삼고서 곧 虞書에 있는 人心과 道心を 구별한 것은 잘못이다. 대개 聖學을 專一하게 하고 오로지 이 두 가지에서 가리고 구별하는 것만을 중하게 여기며 다시 천리와 인욕을 구분하는 데는 정밀하게 안한다면 그 본말은 비록 얻었다고 하더라도 나누어서 둘로 한 것이매 그것은 근본을 잃은 것이니 자못 告子와 더불어 그 잃은 점에서는 다를 것이 없는 것이다(鄭齊斗, 《霞谷全集》 권 9, 存言 중).

따라서 하곡은 이는 항상 기에 내재해 있는 것이라고 하면서<sup>23)</sup> 人心道心, 四端七情, 未發之性 已發之情, 심의 동정을 본말의 차이 정도로 생각하여 이와 기의 차이처럼 둘로 나누는 것을 부정하고<sup>24)</sup> 심의 체용을 설정하여 심의 체를 이로 파악함으로써<sup>25)</sup> ‘심즉리’설을 주장하고 있는 장유의 조선양명학을 더욱 발전시키고 있었다.

이와 같은 논리는 양명이 기일원론적 이기일체론을 바탕으로 심무체용론에 입각한 ‘심즉리’를 주장한 반면, 하곡은 율곡의 ‘기발이승지’설을 바탕으로 한 이기일원론으로 심유체용론에 입각한 ‘심즉리’를 주장하고 있다.<sup>26)</sup> 다만

23) 鄭齊斗, 《霞谷全集》 권 9, 存言 하.

24) 鄭齊斗, 《霞谷全集》 권 9, 存言 하.

25) 鄭齊斗, 《霞谷全集》 권 9, 存言 중.



율곡이 모든 사물에 내재하는 이를 상정하여 ‘기발이승지’설을 전개하고 있는데 반해, 하곡은 계곡과 마찬가지로 태극의 구체적인 실체로 태허를 상정하여 모든 사물에서의 실질적인 본체를 상정하고 理의 여러 가지 표현을 이의 用인 氣로써 상정하고 있는 것이다. 그리고 이러한 이의 본체를 심으로 상정하여 주체성을 확립하고 있었다. 그러나 이러한 하곡의 논리는 이라는 원칙을 끊임없이 추구하여 지켜서 감정에 따라 행동하는 것을 자제하게 하지만, 한편으로는 태극의 구체적인 실체를 태허로 상정하여 그것의 용과는 차별성을 상정하고, 이러한 체용론을 바탕으로 ‘심즉리’라는 주관적인 원칙을 상정하여 지켜감으로써 이기일원론내에서 기본적으로 體用의 이원론을 상정하는 보수성을 띠게 되는 결과를 가져오게 된다.

## 2) 강화학파의 활동

18세기에 들어서면 탕평정치가 시작되면서 성리학의 이념논쟁에서 패배한 퇴계학파는 퇴계를 다리로 하여 주자를 직접 이해하려는 성호의 우파인 安鼎福 계열과 성리학을 버리고 이 당시 전래되고 있는 서학인 천주교를 능동적으로 수용하여 가지고 성리학자와 대결하려는 성호좌파인 李檣(藥)계로 나누인다.<sup>26)</sup>

따라서 이들은 17세기를 끌어온 율곡계의 조선성리학에 대해 자신들이 실학을 한다고 표방하고 나서지만, 한편은 주자로 복귀하여 보수성을 자아내고 있었고 한편은 외래사상을 수용하여 비주성을 나타내고 있었으므로, 이 당시 북벌론을 외치며 자주성에 입각하여 보편성을 추구하는 개혁파에게는 다양한 견제세력의 하나는 될 망정 결국 주변적인 세력에 불과하게 된다.

이보다는 오히려 율곡계통의 노론과 우계계통의 소론으로 나뉘어 대립하면서 이 당시 사상계는 재편되고 있었다. 그러나 이 당시 사상계의 주요한

26) 松田弘, 〈朝鮮朝 陽明學의 特質과 그 論理構造〉(《韓國學報》25, 一志社, 1981)에서 奇大升의 理氣合一論에 바탕을 두고 있다고 하였는데, 이는 退溪·高峯의 四七·人道논쟁을 거쳐 栗谷의 氣發理乘之說에 입각한 朝鮮性理學이 성립하였고 이후 栗谷의 理氣觀을 바탕으로 霞谷·谿谷 등의 논리가 전개되고 있는 것을 간파한 것이다.

27) 崔完秀, 〈韓國書藝史綱〉(《潤松文華》33, 1987).

호름은 湖洛논쟁이었다. 호락논쟁이, 비록 율곡의 조선성리학의 이해라는 같은 전제 위에서 출발하였지만, 이미 말폐를 드러내며 시대변화에 따르지 못하는 성리학은 보편성을 내세워 재구성하려는 洛派와 지엽적인 개별성에 매달려 이를 묵수하려는 湖派로 대립되고 있어, 변화하고 있는 현실에 대해서는 공리공답에 불과한 논쟁이지만 철학적으로는 가장 커다란 논쟁이었다. 즉 성리학이 말폐를 드러내며 율곡의 이기이원론적 일원론 중에서 이원론적 요소를 강조하는 호파와 일원론적 요소를 강조하는 낙파로 갈라져 있었다.

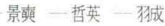
그러나 이 당시 소론의 양명학은 겉으로 드러내놓고 논쟁할 수 없는 상황이고 이미 양명학 자체도 율곡의 ‘기발이승지’설에 입각한 조선성리학을 바탕으로 하여 조선양명학으로 되어 있는 상황이어서 이 논쟁은 작은 입장의 차이로 밖에는 역할을 하지 못하고 있었다. 게다가 李麟佐의 난(영조 4년 : 1728) 등으로 소론이 정계에서 완전히 실각하면서는 더욱 그 명맥을 유지해 가는데 불과하였다.

이러한 명맥은 정제두가 숙종 35년(1709) 8월 安山에서 江華島의 霞谷으로 이주하면서 시작되는 江華學派로 이어졌다(〈표 1·2〉). 이는 제1세대로 먼저

〈표 1〉

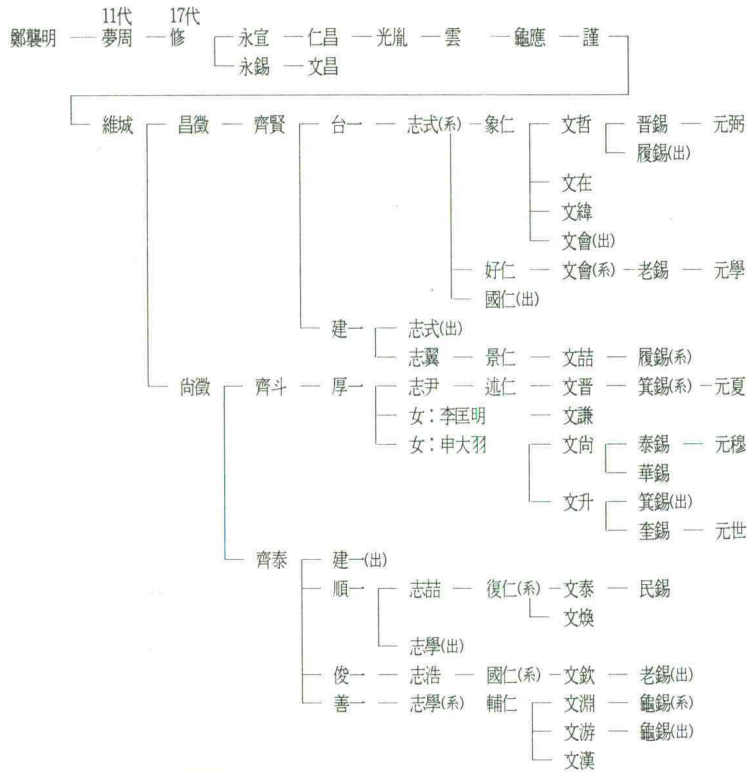
## 全州李氏 德泉派





\* 典據：《萬姓大同譜》

## 〈표 2〉                     霞谷 鄭齊斗(延日 榮陽公派)



\* 典據: 《萬姓大同譜》

그의 아들 鄭厚一을 통하여 그의 사위 宛丘 申大羽(1735~1809)에게로 전승되어 갔다. 그리고 정종의 아들 德泉君의 후손으로 숙종 36년 강화로 이주한 후 20년간 정제두에게 사사하고 그의 손자사위가 되는 李匡明과 그의 종형제 恒齋 李匡臣(1700~1744) 員嶠 李匡師(1705~1777)를 중심으로 전승되었다.

제2세대로 이광명의 아들 椒園 李忠翊(1744~1816), 이광사의 아들 燃藜 李肯翊(1736~1806), 信齋 李令翊(1738~1780)으로, 月巖 李匡呂의 문인인 玄同 鄭東愈(1744~1808), 신대우의 아들로 이충익과 이종사촌이자 정제두의 외증손인 石泉 申緯(1760~1828), 정제두의 고손인 蕉泉 鄭文升(1788~1875) 등으로 이어

지면서 강화학파를 형성하였다.

그리고 19세기 후반 개화기를 맞으며 이충익의 손자인 沙磯 李是遠(1790~1866), 이시원의 아들인 李象學(1829~1888), 이상학의 아들들인 寧齋 李建昌(1853~1989)·耕齋 李建昇, 정문승의 아들인 都正 鄭箕錫(1813~1889), 이견창의 재종형제이며 이충익의 고손인 蘭谷 李建芳(1861~1939) 등으로 이어지면서 한말의 양명학파를 형성하여 가학으로 전승되어 간다.

이광신은 〈擬朱王問答〉을 지어 양명학에 대한 경도를 나타내었다. 鄭寅普는 이광신을 명말 劉念臺와 근사하다고 평할 정도로 朱王의 절충적 성격을 가지고 있다. 유염대는 양명좌파가 미친 듯 떠드는 것을 걱정한 나머지 湛甘泉의 隨處體認天理學을 절충하여 程朱로 우경화한 인물이다.

이광사는 영조 때 집안이 화를 입어 남북으로 귀양살이를 하였고, 일찍이 강화로 가서 정제두에게 배웠으나 겉으로는 양명을 좋아하지 않는다고 하였지만 정제두에 대하여 복을 입는 것을 보아 속으로는 양명학을 따르는 것으로 볼 수 있다. 이는 ‘去外誘 存實理’를 주장하는 데서도 알 수 있다. 이런 경향은 이광사가 비문을 중시하는 書訣을 짓고 있는 데서도 짐작할 수 있다.

이영익은 기존의 강목체 역사서와는 다른 기사본말체의 《燃藜室記述》을 저술하면서 장유·최명길·신흠 등 양명학자들의 기록을 많이 인용하고 있는 것으로 보아 가학인 양명학의 영향을 받았을 것이다. 그리고 이러한 전통은 이시원의 《國朝文獻》과 이견창의 《黨議通略》으로 이어지며 양명학파의 역사인식을 반영하고 있었다. 이영익은 이광사의 아들로 이광사가 富寧으로 호남 薪智島로 귀양다닐 때 늘 따라다니며 봉양하면서 경서를 정독하여 가학인 양명학을 전수받았으리라 본다. 이는 그가 주로 誠意·慎獨을 학문의 중심으로 주장하는 데서도 충분히 엿볼 수 있다. 이충익은 이광명의 양자로 평생 고난 속에서 살면서 《椒園遺稿》2책을 남기고 있다. 이 중의 〈假說〉 상하에서 求真을 주장하여 양명학의 致良知說을 학문의 중심으로 하는 것을 엿볼 수 있게 한다.

정동유는 젊어서 이광려에게 배웠고 《晝永編》상하와 遺集 몇 권의 저술을 남기고 있다. 여기에서 “본래 하나의 대학인데 주자는 格物을 窮理라 하고, 陽明은 致知는 致良知라 하였다. 주자학설에 따르는 자는 오직 窮理하는

것이 大學이라 불 뿐이고, 致良知하는 것도 또 大學이라는 것을 알지 못한다” 하여 양명학을 전수받고 있는 것을 나타내고 있다. 이외에도 정문승은 孝·良知·明察(斤斤)·至誠(允臧)을 주장하면서, 정기석은 愼·困乏·誠懼를 주장하며 양명학을 전수받은 것을 표현하고 있었다.

이는 19세기 한말 상황을 대처하면서 가학을 전수하여 가는 이시원 등에도 그대로 나타난다. 이시원은 《국조문헌》 100여 권을 짓고, 眞如篤行을 주장하였는데, 이를 丙寅洋擾에서 그의 동생 李止遠과 함께 자결함으로써 실천으로 보이고 있었다. 이상학은 推實心懋大體를 주장하였고 군수로 재직하면서 茶山の《欽欽新書》를 좋아하여 항상 읽고 있었다. 이시원의 손자인 이건창은 이시원의 《국조문헌》을 초록하여 《당의통략》을 지었고, 일찍이 문명을 날리고 있었다. 이건창은 고증학보다는 심학을 강조하고 있고, 양명학의 태주학파의 낭만주의의 영향을 받은 性靈파와는 자율성을 강조하는 면에서 동일한 경향을 가지면서 성령문학을 계승하고 있었다. 이건승은 이건창의 동생으로 을사조약(광무 9년 : 1905) 이후 애국계몽운동을 일으켜 강화 사기골에서 啓明義塾을 설립하고(광무 11년) 교육구국운동을 추진하였다. 그리고 이 설립 취지문에서 “實心이 없으면 어찌 實事가 있겠으며 實事가 없다면 어찌 實效를 바랄 것인가” 하여 실심·실사를 주장하였다. 이처럼 가학을 전수하며 강화학파를 형성하고 양명학을 시대에 맞게 전승하여 갔다.

또 위정척사파가 이원론의 입장으로 치달아 한말 상황에서 보수화되자 이원론의 양명학을 내세우며 애국계몽운동을 선도하는 滄江 金澤榮(1850~1927)과 謙谷 朴殷植(1859~1925) 등과 신민족주의사관을 주도하는 爲堂 鄭寅普(1892~?) 등이 강화학파인 이건창·이건방과 연결되어 그 여맥을 유지하고 있었다. 김택영은 朱王절충적 입장을 취하고 있었지만, 박은식은 융희 3년(1909) 51세로 〈儒敎求新論〉을, 이듬해에는 《王陽明實記》를 저술하여 양명학을 기반으로 사회개혁을 주장하며 독립운동을 하였다. 정인보는 이건방의 학맥을 이어 〈陽明學演論〉을 저술하여 양명학원론·양명학사·조선양명학사를 정리하였다.

이렇게 가학으로 전승되어 가는 양명학의 여맥과는 달리 성리학이 말폐를 드러내는 가운데 낙파의 일원론을 계승하여 고증학을 받아들여 신사조로 등장

한 북학파에도 일정한 영향을 미치고 있었다. 북학파가 이원론으로 형식화되어 가는 조선성리학을 비판하며 다시 본질에 입각한 일원론을 체계화하려 할 때, 양명학은 하나의 참고가 될 수 있는 일원론적 사상체계였다. 따라서 북학의 비조인 湛軒 洪大容(1731~1783), 燕巖 朴趾源(1737~1805), 楚亭 朴齊家(1750~1805) 등의 사상에 양명학을 인정하는 절충적인 견해가 나타난 것이나, 茶山 丁若鏞(1762~1836)이 “내가 일찍이 강화학에 대해 알았더라면 강진에서 쓸데 없는 고생을 하지 않아도 되었을 것이다”라고 한 것이나, 秋史 金正喜(1786~1856)가 실사구시설에서 북학사상을 집대성하면서 육왕이나 주자를 막론하고 수용하자는 논리를 전개하는 것이나, 또는 炯庵 李德懋(1741~1793)의 손자인 五洲 李圭景(1788~?)이 〈王陽明良知辨證說〉·〈朱子晚年定論辨證說〉·〈格物辨證說〉을 지어<sup>28)</sup> 양명학에 대한 견해를 피력한 것 등을 통해 북학파의 여러 가지 양명학에 대한 태도를 확인할 수 있다.

### 3) 양명학과 소론

16세기에 주자성리학이 철학적으로 이해되면서 所以然의 자연현상을 연구하는 理學보다는 所當然의 사회현상을 연구하는 心學이 중심이 되는 가운데 양명학은 수용되어, 16세기 말 사단칠정논쟁·인심도심논쟁이라는 이기이원론에 대하는 이기일원론의 논쟁이 벌어지면서 ‘氣發理乘之’說에 입각한 조선성리학이 성립되어 가자 양명학도 성혼계통인 신희·장유·최명길로 이어지면서 조선양명학으로 성립되어 갔다.

중국의 양명학은 기일원론에 입각하여 심무체용설의 입장에서 ‘심즉리’를 주장하고 있었는데, 이를 처음 받아들인 남언경의 경우도 서경덕의 기일원론에 입각하여 심무체용설의 입장에서 ‘심즉리’를 주장하고 있었다. 따라서 명종대에 주자의 이기일원론적 이원론에 입각하여 ‘이발기수지’·‘기발이승지’를 주장하며 심유체용설을 전개하는 퇴계로부터 ‘심즉리’설은 이단으로 배척을 당하게 된다.

28) 李圭景, 《五洲衍文長箋散稿》 권 5·32·6.

이러한 논쟁과정에서 선조대에 율곡이 이기이원론적 일원론의 입장에서 퇴계의 ‘이발기수지’·‘기발이승지’설을 계승하면서도 ‘이발기수지’를 부정하고 ‘기발이승지’설을 확립하게 되니, 이후의 장유·신흘·최명길 등이 이기관에 서는 기일원론 대신 이기일원론인 ‘기발이승지’설을 추종하고 양명학의 心說에서는 나정암의 심유체용설에 입각한 ‘심즉리’설을 받아들여 조선식 양명학을 확립하게 된다.

조선성리학이 우암에 이르러 사회이념으로 정립되었다면, 우암과 논쟁을 벌이며 소론학파를 형성하여 가던 윤선거·윤증 부자의 뒤를 이어 정제두에 이르렀을 때는 집대성된 조선양명학이 성립되고 있었다. 그러나 18세기 똑같은 율곡문화에서 다시 일원론·이원론의 논쟁인 호락논쟁이 일어나는 시기에 이르면 소론이 패퇴하여 강화학파로 여맥을 유지하는 가운데 소론의 학문으로 이어가는데 그치고 있었다.

그러나 이 때는 이미 조선성리학은 치세능력을 상실하고 말패를 노정하게 되어 새로운 사회를 이끌어 갈 이념으로 북학사상이 발흥하게 되는데, 북학파는 호락논쟁에서 일원론을 주장하던 낙파계열을 계승하여 나갔다. 따라서 양명학은 다시 이들에게 수용되어 혁신적인 일원론을 성립시키는데 도움을 주지만 양명학 자체도 성리학의 한 분파이므로 성리학 자체를 탈피하는 북학사상가들에게는 양명학도 하나의 극복대상이었다.

따라서 추사의 실사구시설로 북학사상이 확립되니 이후 사상계는 이를 추종하는 것이 당연시되었다. 그러나 북학사상이 뿌리를 내리기도 전에 서양열강이 제국주의 침략을 감행하므로 이에 대항하는 사상으로 다시 성리학이 위정척사파로 대두되고, 이와 함께 양명학이 다시 이건창·김택영·박은식 등으로 이어지며 한말·일제 상황에 대처하여 나간다.

이와 같이 볼 때 지금까지 양명학을 성리학에 대한 실학으로 보거나 대립적으로 파악하던 시각을 벗어나 심성론이 중심이 된 조선성리학의 발전과 궤를 같이하며 조선성리학의 한 분파로 ‘심즉리’를 주장하는 조선양명학으로 발전하는 것으로 보는 것이 올바른 파악이라고 본다. 결국 조선양명학은 조선성리학자들인 소론의 학문으로 발전하다 소론과 더불어 쇠퇴하는 것으로 파악되므로 조선 후기에 양명학이 미약했다거나 중국양명학과 같다고 보는



것은 약간의 문제가 있는 듯하다.

〈池斗煥〉

### 3. 천주교의 수용과 전파

#### 1) 천주학과 보유론적 천주신앙

##### (1) 천주신앙의 동류

서양 중세의 보편적 신앙으로 유럽을 풍미하던 가톨릭신앙(天主信仰)의 우월성은 신중심·내세주의·보편성의 사상이 지배하던 서양 중세에서 르네상스기를 거쳐 인간중심·현세주의·개별성의 사상이 시대사조가 되는 근대의 역사가 전개되면서 동요하지 않을 수 없었다. 이리하여 종교적 개별주의를 표방하는 루터의 이른바 「종교개혁」이 일어났고 유럽 가톨릭교회는 심대한 타격을 입었다. 이 프로테스탄트운동에 대하여 가톨릭에서도 자체개혁과 교세회복을 위한 反衡運動인 이른바 「반종교개혁운동」이 일어나게 된다. 이 동태를 업고 등장하게 된 교단이 예수회(Societas Jesu, 耶蘇會)<sup>1)</sup>였다. 1534년에 창립된 예수회는 가톨릭의 침병으로 교회정화와 교세수복에 헌신하는 한편, 이른바 「地理上新發見」의 이후 세계로 진출하는 유럽 절대주의 세력의 뒤를 따라 신천지 이교세계에 그리스도복음을 전하는 해외선교에 나섰다.

예수회 동방전교의 선두에 나선 프란치스코 사비에르(Francisco Xavier)는 1542년에 인도, 1549년에 일본에 키리시탄(切支丹)교회를 이루어 가톨릭신앙을 심어 놓게 되었다. 한자문화권의 중주국이라 할 중국땅에 가톨릭신앙(중국에서는 天主教라 하였다)의 침병이라 할 예수회 선교사가 처음 마카오에 도달한 것은 1557년의 일이나, 명나라가 정식으로 예수회원의 北京거주와 전교할

1) 1534년 Ignatius de Loyola가 파리에서 창설하며 1540년 教會의 認可를 받은 聖職修道會, 會員은 절대 順命의 군대적 규율을 가지고 유럽에서의 교세회복과 신천지 宣敎에 헌신했다. 현재는 교육과 학문을 통한 봉사와 선교를 목적으로 전세계에서 활동하고 있다.

동을 묵인하게 된 것은 마테오 리치(Matteo Ricci, 利瑪竇)신부가 神宗의 윤허를 얻어 북경에 입주한 1601년의 일이었다.

일본 키리시당교회는 일본의 내란시대의 소란 가운데 착실히 교세를 늘려 豊臣秀吉의 집권시대에 35만의 교인을 헤아릴 정도로 급속하게 자랐다. 한편 중국교회도 「明・淸교체」의 정치적 격변기를 잘 넘긴 후 청초 역대 황제들의 보호 아래 착실히 교세를 늘리고 있었다. 명・청 두 왕조에서 전교활동에 종사하던 예수회 전교신부들은 조선왕국에 대해 전교활동을 펴기도 했으나 모두 열매를 맺을 수 없었다.<sup>2)</sup> 임진왜란 당시 Cespedes신부나 Laguna신부가 시일을 달리하며 조선땅에 들어선 일이 있었으나 한반도에 그리스도신앙 공동체인 교회를 창설하지는 못하였다.<sup>3)</sup>

## (2) 천주교서와 조선인의 만남

전통적 유교사회인 조선왕국에 천주신앙이 수용되고 교회가 생겨나는 것은 정조 8년(1784)의 일이다. 조선왕국에서 그리스도신앙을 수용한 일은 밖으로부터의 전교에 의해서가 아니라, 전통사회 유교지식인들의 天主教書연구에 의해 자율적으로 천주신앙을 깨우치고 신앙공동체인 교회를 조직하게 된 자생교회란 점에서 다른 나라의 그리스도신앙 수용과 비교되는 특수성을 지니고 있다.

조선의 지식인들이 천주교와 처음 만나게 된 것은 중국 북경에서의 일이고, 천주교서를 연구하게 되는 것은 실학의식을 지녔던 유교지식인들에 의해 서였다. 북경에서 천주신앙과 처음 만나고 중국의 예수회 서양성직자들이 한

2) 로마예수회 歷史研究所 일본담당 연구원인 Juan G. Ruiz de Medina신부에 의하면, 1566년 일본예수회管區長 Cosme de Torres신부가 조선전도의 첫 계획을 세우고 Gaspar Vilela신부를 조선에 파견하려다 실패한 후, 壬辰倭亂 때 Gregorio Cespedes신부, 丁酉再亂 때 Laguna신부 등이 조선에 상륙한 일도 있었고 그 후에도 日本耶蘇會가 조선전도를 계획하고 추진하였으나 모두 열매를 맺지 못했음을 보고하고 있다(메디나신부 지음, 박철 옮김, 《한국천주교회 전래의 기원》, 西江大 出版部, 1989).

3) Medina신부는 임진왜란 때 조선왕국에 그리스도신자 집단이 생겨났고, 그 후 일본으로부터 刷還되어 온 倭亂朝鮮人 俘虜敎人에 의해 아름다운 天主堂이 한반도에 지어졌음을 주장하며 한국천주교회 창설을 임진왜란기로 잡아야 한다고 주장하고 있다. 그러나 이런 주장은 잘못이다(李元淳, 〈한국천주교회기원문제(1)〉, 《국사-가톨릭교과교육자료집》, 한국사목연구소, 1990, 10~21쪽).

문으로 저술한 이른바 「漢譯西學書」<sup>4)</sup>를 조선왕국으로 도입한 주역은 사대와 교관계로 해마다 중국에 파견되던 事大使行員들이었다.

명·청에서 천주교 전교에 종사하던 예수회 전교신부들은 그들의 전교대상이 유구한 역사와 높은 문화 그리고 독특한 가치체계가 굳건하게 정착된 문화세계임을 깨닫고 중국에서 補儒論的인 문화주의적 전도방책을 추진하였다. 이런 전도방침에 따라 그들은 중국사회에 그리스도교에 터전한 서양 문명(정신문명으로 종교와 윤리, 물질문명으로 기술과 과학)을 이식하는 활동을 폈다. 그 하나의 방법으로 서양관계 서적을 한문으로 편술하여 내놓은 것이 이른바 「한역서학서」였다. 당시의 서양문명은 정신문명이든 물질문명이든 그리스도적 가치체계 위에 서는 것이었거니와, 그리스도신앙과 그리스도적 윤리 사상을 담은 것이었기에 이런 책은 중국교화에 중요한 영향을 미쳤다.

북경에 이식되어 중국인들이 가까이하던 중국 「서학」은 마침내 선진적 천문·역산술 도입에 열심이던 조선왕조의 기술관료들과 북경에서 서양성직자를 통해 만나게 되었다. 한편 이와는 달리 「北學意識」을 가지고 북경에 들어가 한역서학과의 교류에 노력하는 북학자들에 의해 중국 현지서의 「만남」이 있었다. 북경에 파견되는 사대사행원들은 北京天主堂과 欽天監 등에서 서양 성직자와의 만남을 해마다 가지게 되면서 자연 천주교와 접하게 되고 한역 서학서인 天主敎書를 대할 수 있었다.<sup>5)</sup>

이런 만남은 17세기 초부터의 일이며, 그들의 손에 의해 한역천주교서가 조용하게 조선으로 계속 흘러 들어오게 되었다. 이런 받아들임이 1세기 이상이나 계속되는 가운데 《天主實義》·《七克》·《畸人十篇》·《交友論》·《二十五言》·《靈言蠡勺》·《辨學遺牘》·《眞道自證》·《盛世芻蕘》·《萬物眞源》 등의

4) 「漢譯西學書」는 西洋中世의 Schola학문과 文藝復興期の 서양과학시기에 관한 西洋문헌을 耶蘇會員들이 중국어로 論著 翻譯한 것이며, 중국예수회가 해산되는 1759년까지 그들에 의한 저술된 한역서학서가 약 550종의 다수를 이루었다고 보고되고 있다. 이를 「漢文西學書」나 또는 「耶蘇會漢文著述書」로 표현하는 연구자도 있다.

5) 淸初 耶蘇會西洋聖職者인 西士들이 天主堂과 더불어 그들이 淸皇室로부터 책임 맡게 된 天文曆算機關인 欽天監과 數學기관인 算學館에 머무르고 있었기에 그 기관의 선진시설과 西士를 만나기 위하여 朝鮮使行員들이 다수 방문하는 것이 恒例였다.

천주교서가 조선으로 도입되어 지식인 사이에 유포된다.<sup>6)</sup>

이렇게 조선 후기 사회로 도입된 한역천주교서를 학문적 호기심에서 가까이하고 열독하는 국내의 선각적 지식인에 의해 북경에서의 「1차적 만남」에 이어 국내에서의 「2차적 만남」의 역사가 진전되었다.

그리스도적 가치체계를 담은 한역천주교서는 「北學」이나 「實學」의식을 지녔던 조선 후기 사회의 유교지식인들의 호기심을 자극하기에 충분한 이질문화의 소산이었다.

### (3) 북경에 간 북학론자의 「천주학」관

유학과 다른 異學體系, 異質文明에 대해 강한 탐구의욕을 가지고 북경에 갈 기회를 얻기에 노력하고 북경에 들어간 후, 그 곳에서 천주당과 흠전감을 방문하여 그 시설을 관찰하였고 서양성직자와 필담을 나눈 직접체험자와, 국내로 반입된 한역서학서를 가지고서 서학을 접한 간접체험자의 서학, 곧 천주학에 대한 반응은 다르게 나타났었다. 간접체험자인 북학론자들이 북경 현지에서 보고 느낀 天主學觀은 어떤 것일까.

북학파의 대표적 인물인 洪大容은 영조 41년(1765)에 군관신분으로 북경에 들어가 東天主堂을 관람하였고, 흠전감을 방문하고 欽天監正 Hellerstein(劉松齡)신부와 副正 Gogeisle(鮑友管)신부와 「西學」과 「西教」(천주교)에 관해 문답을 나누었다. 그 문답기록인 〈劉鮑問答〉을 보면 그의 서학에 관한 관심은 「理」의 측면인 서양종교나 윤리에 있었던 것이 아니라 「器」의 측면인 서양과학과 기술에 있었음을 알 수 있다. 천주학에 관하여는 “천주학은 무엇을 숭상하는가” 그리고 “천주는 上帝인가”를 물었을 뿐이었다.<sup>7)</sup> 한편 홍대용은 천주교를 다음과 같이 부정적으로 단정하고 있다.

서양의 학(즉 천주학)은 유교의 상제의 이름을 도적질해다가 불교의 윤회라는 말로 치장하였으니 천박하고 좁은 것이며 가소롭다. 그런데도 중국에 와서 보니 이를 숭상하는 자가 많다(洪大容, 《湛軒日記》 권 5, 乾淨筆談).

6) 裴賢淑, 〈朝鮮에 傳來된 天主教書籍〉(《韓國天主教會創設二百周年紀念 韓國教會史論文集》, 韓國教會史研究所, 1984), 1~31쪽.

7) 洪大容, 《湛軒燕記》 권 1, 劉鮑問答.

良吏·善牧으로 이름 높았던 북학론자 洪良浩도 북경에 갔을 때 청국의 석학<sup>8)</sup> 紀曉嵐에 서신을 보내어 다음과 같이 천주학을 이단으로 단정하였다.

이른바 서학의 奉天之說은 유학의 昭事上帝에 근거한 것이니 이치가 없다고 할 수는 없다. 그러나 만물의 창조를 예수가 했다고 하니 분수에 넘치는 말을 함부로 하고 常道에 어그러짐이 매우 심한 것이다. 하물며 人道를 끊어버리고 性命을 가벼이 버려 倫理를 손상함이 불교에 비할 바가 아니라 실로 대단한 異端인 것이다(洪良浩, 《耳溪集》 권 15, 書 與紀尙書昀書).

한편 대표적 북학자인 朴趾源은 북경에서 유명한 청나라학자 鵠汀과 천주학에 관해 문답을 주고 받은 바 있다. 이 문답에서 천주교에서 불교의 輪廻說과 天堂地獄說을 믿으면서도 불교를 헐뜯고 몰리쳐 원수와 같이 여김을 비난하고 있다.<sup>9)</sup> 그는 북경의 서천주당을 방문하여 다음과 같이 천주교를 총평하기도 했다.

천주란 天皇氏·盤古氏의 칭호와 같은 것이다. 다만 그 사람들이 치력에 능하고—그들이 하는 일은 거짓된 일을 끊어버리고 성실하고 믿음을 귀히 여기며 상제를 밝혀 삼김을 교리로 삼고 충효와 자애에 힘쓰며 개과천선에 노력함을 첫걸음으로 삼으며 생사의 큰일에 준비케 하여 근심이 없도록 한다. 마침내는 스스로 窮原溯本之學이라 하나, 그 뜻을 세움이 지나치게 높다. 또 그 주장이 한쪽에 치우치고 교묘하게 하늘을 속이고(矯天) 사람을 속이는(誣人) 죄를 짓고 있음을 깨닫지 못하고 스스로 그르치고 인륜을 해치는 잘못에 빠져들고 있다(朴趾源, 《燕巖集》 별집 권 15, 熱河日記 黃圖紀略 天主堂).

즉 박지원은 천주학이 내세우는 것은 그럴싸하나 하늘을 속이고 인간을 그르치는 것이라고 보았다. 다만 전교서양인들이 「治曆」에 능하다고 하여 서양의 과학·기술의 우수성만을 이해했던 것이다.

박지원보다 뒤의 북학자 朴齊家도 천당과 지옥을 깊이 믿음이 불교와 다

8) 洪良浩는 《英祖實錄》·《國朝實鑑》·《養塲錄》 찬수에도 관계한 학자로, 經儒書에 밝았으며 淸國에 使行했을 때 翰林院修書 戴衢亨, 禮部尙書 紀昀과 詩文을 교유한 바 있다. 그 후 조선사신이 북경에 갔을 때 그의 안부를 계속 물을 정도로 중국학계에 이름이 알려져 있었다고 한다.

9) 朴趾源, 《燕巖集》 별집 권 14, 熱河日記 鵠汀筆談.

를 바 없으나 천주교가 “생활을 넉넉하게 하는 실천의 방도(厚行之具)”가 있어 불교보다는 생산성이 있다고 이해하였다.<sup>10)</sup>

이상과 같이 북학론자들은 북경에 가서 직접 서학을 체험한 바 있어 북학 의식이 강했던 그들에게는 서양의 과학기술은 놀라움의 대상이었을 뿐이고 천주교에 대하여는 매우 부정적인 인식을 가졌었다.

#### (4) 국내 실학지식인들의 천주학연구

17세기 초부터 북경을 방문하여 사대사행원 손에 「한역서학서」로 건네주는 일은 예수회 전교성직자들의 숨은 의도가 깔려 있었다. 즉 그들은 이 한역천주학서를 통하여 유·불의 이교세계인 조선사회에 그리스도복음이 조용히 침투되기를 바랐던 것이다.

조선의 지식인들은 문화적 호기심에서 서양문물을 대하고 한역서학서를 가까이하게 되었다. 특히 실학정신의 깨우침을 가지게 된 선각자들은 종래 접해 오던 한 문화와 다른 문화를 가까이하려는 실천적 의지를 가진 사람들이어서, 서양과학·기술에 관심을 가지고 또는 그리스도적 서양의 종교와 윤리설에 큰 흥미를 가지고 이를 알아보기 위해 한역서학서를 열독했다. 더러는 짧은 글로 논평기록을 지어 남긴 선각지식인들도 있었다.

선조대에 李睟光이 한역서학서인 《천주실의》를 논평하는 글을 엮었다. 그러나 그의 글은 서양의 종교가 천주를 만드는 것으로 우리의 것과 다르다는 이해를 엿볼 수는 있으나 깊이 있게 연구한 글은 아니다.<sup>11)</sup> 이수광과 같은 때의 柳夢寅도 《천주실의》와 《칠극》을 읽고 “천주라 함은 상제를 말함이요 실은 不空이니 老·佛의 空·無를 배격하는 것이라”고 이해하고 있다. 천주교의 천당지옥설과 不婚娶制를 논하며 천주교도 필경은 ‘惑世의 異敎’로 단정하였다.<sup>12)</sup> 그 후 許筠이 북경에서 「偈十二章」을 얻어다 그 가르침을 홀로 지켰다 하나, 과연 그가 천주신앙을 실천하였는지는 분명치 않다.<sup>13)</sup>

10) 朴齊家, 《北學議》, 附 丙午所懷.

11) 李睟光, 《芝峰類說》 권 2, 諸國部 外國.

12) 柳夢寅, 《於干野譚》 권 2, 西敎.

13) 李離和, 〈許筠의 思想과 天主教〉(《敎會와 歷史》 63, 韓國敎會史研究所, 1980), 3쪽.

이처럼 호기심에서 천주학을 가까이한 사람이 없지 않았으나, 18세기 중엽까지는 그리 많지 않은 사람들이 천주학을 가까이하였고 또 그 자신의 견해를 적어 놓은 사람을 찾기는 어렵다. 그러나 18세기 중엽에 들어 실학자 李 瀼이 서학에 강한 학문적 의욕을 가지고 많은 서학서를 섭렵하였으며 星湖의 문집 여러 항목에 걸쳐 천주학에 대한 그의 이해를 엿볼 수 있는 글을 기록해 놓았다. 그는 이른바 「星湖學派」에 속하는 그의 제자들과 편지를 주고받으며 서학에 관해 자주 의견을 교환했다.

이익은 《天主實義》를 읽고 “그 학문은 오로지 천주만을 위하는데 천주란 곧 儒家의 상제이다”라고 상제와 천주를 같은 것으로 이해하였다.<sup>14)</sup>

그는 자신의 한 제자에게 다음과 같은 편지를 보냈다.

尹幼章으로부터 들으니 자네는 천주학을 배격함에 온 정력을 다한다는데—천주학은—불교가 흑세무민하는 것과는 다르다. 서양에서 중국까지 8만리인데 그들은 이 먼 길을 조금도 두려워하지 않고 중국에 나와 관직도 영예도 사양하고 오로지 그들의 도를 알뜰하게 드러내는데 힘써 이를 천하에 전하고자 한다. 그들은 도량이 넓고 크며 생각하는 바가 깊고 넓음을 볼 때 족히 세상의 악착스러움을 깨칠 만하다고 나는 생각한다… 천주설에 어두운 「上帝鬼神之說」로써 이를 본다면 서로 부합되는 바도 있으니 이 점이 중국학자가 西士에게 이끌리게 된 까닭이다. 자네가 오늘날 천주학을 힘써 물리치고 있음도 아직 그에 대한 고찰이 부족하기 때문이 아닐까 두렵다(愼後聘, 《河濱集》 권 2, 內篇 紀聞).

이익은 천주학이 先儒古經의 상제와 합일되는 것으로 이해하고 세상 교화에 헌신하는 西士 즉 전교서양성직자를 높이 평가하고 있다. 다만 유가의 心性之說과 다르고<sup>15)</sup> 堂獄說로 말미암아 필경은 불교와 같이 ‘환망한 것’이기는 하나<sup>16)</sup> 불가는 寂滅뿐이나 천주학은 자못 「消惡積德」과 「世上教化」의 실용됨이 있다고 인식하였다.<sup>17)</sup>

이익의 서학에 대한 접근과 검토의 학문정신은 그의 수다한 제자에 크게 영

14) 李 瀼, 《星湖先生全集》 권 55, 跋天主實義.

15) 愼後聘, 《河濱集》 권 2, 內편 紀聞 星湖紀聞.

16) 李 瀼, 《星湖先生全集》 권 55, 跋天主實義.

17) 愼後聘, 《河濱集》 권 2, 內편 紀聞 星湖紀聞.

향을 미쳐 「朝鮮西學」의 학문세계를 열어 놓게 된다. 즉 그의 제자들은 단순한 호기심이 아니라 진지한 학문자세에서 서학과 천주교를 관찰하고 자기 나름의 견해를 밝히게 된다. 같은 이익의 제자라 하여도 대체적으로, 이른바 성호우파(愼後塾·安鼎福계의 제자들)는 천주학 배격의 「斥邪衛正」으로, 성호좌파(李蘖, 權哲身·日身, 丁若鐘·若銓의 계열)는 천주학 수용의 「天學實踐」으로 양분되어 서로 반대적 입장에 놓여지게 된다.

유가적 입장에서 깊이 있게 천주교서를 분석 검토한 후 담담한 문장으로 엮어 놓은 적자론인 〈西學辨〉<sup>18)</sup>이나 실학사가 安鼎福이 천주학의 연혁을 논한 〈天學考〉와 천주학의 중요문제를 축조적으로 문답하는 형식으로 검토하고 그것이 내포하고 있는 위험을 경고한 〈天學問答〉 등의 斥邪論說이 나오게 된 것<sup>19)</sup>은 그들 당시에 이미 천주학의 위험성이 느껴질 정도로 높아졌기 때문이라 하겠다. 당시 공부하는 지식인들인 학자들이 서학과 천주교서를 가까이함은 안정보의 표현을 빌리면 「書室之玩」으로 일반화되어 있었고, 丁若鏞이 문초당할 때 실토한 바에 의하면 서학서를 가까이함은 그가 젊었을 때 「一種風氣」 즉 유행이었다고 한다.

이런 ‘風氣’ 즉 지식인 사이에서 유행처럼 중국에서 들어온 서학서·천주교서를 학문적 관심을 가지고 활발하게 열독하고 검토하는 가운데 그들은 補儒論의 天主信仰을 자율적으로 깨우치게 된다.

#### (5) 「보유론적 천주신앙」의 깨우침

위에서 살핀 바와 같이 이익 이전에도 천주교서에 접하고 천주학=천주교에 대해 자기 나름대로의 이해를 적어 놓은 유교지식인들이 있었다. 그러나

18) 〈西學辨〉은 漢譯西學書인 《靈言蠡勺》·《天主實義》 및 《職方外紀》를 가까이한 河濱 愼後塾이 그리스도교 靈魂論과 西洋中世의 敎學을 儒家的 입장에서 예리하게 논평한 문헌이다. 李丙燾는 이 책이 “朝鮮儒耶交涉史上 가치있는 하나의 중요한 史料”로 지칭하고 있다(李丙燾, 《資料朝鮮史草稿》 제4장, 제4기 儒學, 서울대 史學科敎室 油印未定稿本, 54쪽).

19) 安鼎福이 斥邪論書를 지은 것은 그가 儒家的 關邪衛正精神에 철저했음은 물론이나 한편으로 자기의 사회적 기반인 南人西敎入信者를 타일러 장차 일어날 수도 있는 政爭의 수난을 피하게 하고 姻戚인 權哲身에게 回頭을 권하기 위한 것이었다 한다(李元淳, 〈安鼎福의 天學論攷〉, 《朝鮮西學史研究》, 55~183쪽 참조).



그들의 그 기록은 호기심에서이거나 또는 신기한 異學・異敎에 대한 계몽적인 접근에 지나지 않았다.

이익은 서학에 대한 강한 학문의식에서 천주교서를 대하고, 결론적으로 부정적인 입장에 섰으나 상당히 호의적인 이해에 접근했음을 알 수 있다. 이익은 광범위하게 한역서학서를 검토하였다. 서학의 「理」의 측면인 천주학서나 그리스도적 가치를 담은 서양윤리서를 검토하고 천주교를 先儒의 上帝思想과 통하는 「補儒論的 體系」로 이해했던 것이다. 물론 이익은 그의 실학정신을 발휘하여 비교적 세밀하게 검토하고 수궁할 것은 수궁하고 배척할 것은 배척하였던 것이다. 그의 서학・천주학비판은 實正・實證・實利의 실학정신에서 이질문화체계를 검토한 끝에 이루어졌던 것이다.<sup>20)</sup>

그의 이러한 실학정신을 받아 천주학서를 검토한 후 천주학을 긍정적으로 이해하고 나아가 천주신앙의 실천으로 신앙생활을 자작하게 되는 이익의 제자들은 성호좌파에 속하는 실학지식인들이었다. 스승 이익의 서학열의 영향을 받아 개인적으로 한역의 천주교서를 읽어 보거나 또는 동지들과 서신으로 서로 의견을 나누었다. 나아가 집단적으로 조용한 장소를 찾아가 머칠을 두고 공동연찬하는 학문모임을 가지며 서학・천주학에 대한 이해를 넓혔다. 앞서 본 바와 같이 서학서를 「書室之玩」으로 적은 안정복의 글이나, 서학을 연구하는 풍토를 「일종풍기」로 실토한 정약용의 진술에서 당시 지식인 사이에는 개인적으로 서학・천주학을 연구하는 자가 다수 있었음을 짐작할 수 있다. 이른바 「走魚寺天眞庵講學의 모임」도 동학도들이 선배학자 권철신을 중심으로 모이게 된 공동의 학문회합이었던 것이다.

「강학회」란 유교사회의 학문하는 사람들이 공통관심사를 공동연찬하기 위해 조용한 장소에서 학문의 회합을 가져왔었다. 정조 3년(1779)경에 走魚寺와 天眞庵에서 權哲身・丁若銓・丁若鏞・權相學・李寵億・金源星과 李檠(藥) 등 남인 소장학자 10여 명이 자주 모임을 가지며 儒經을 논하고 당시 그들이 검토해 오던 서학서와 천주교를 논하였다. 이벽의 주장을 받아 천주교서도 집중적으로 검토한 끝에 마침내 천주학・천주교를 신봉할 만한 가치가 있는 「異

20) 李元淳, <異湖李瀾의 西學世界>(위의 책), 149~154쪽 참조.

學」이요 「異敎」로 공동이해에 이르게 되었다. 이들의 천주학 이해는 갑자기 된 것이 아니었다. 이에 앞서 오랜 세월을 걸친 선배학자들의 천주학연구와 그들 자신들의 천주학서 검토를 통해 도달한 결론이었다. 이들은 모두가 이익의 영향을 받아 실학과 서학에 큰 관심을 가지고 「實學經學」에 힘써 오던 소장 실학자였고 한역서학을 검토해 오던 인물들이었다. 이들이 결론에 도달한 천주학의 깨우침이 주목된다.<sup>21)</sup> 그것은 유학을 부인하고서의 천주신앙의 수용이 아니었다. 유학의 입장에 서 있으면서도 유학철학의 가르침을 보다 확충한 학문의식에서, 즉 유학을 보충한다는 보다 확대된 문화의식에서 깨우친 「보유론적 천주신앙」을 자율적으로 체득 인식하고 수용한 점에 특색이 있는 것이다.

왜란과 호란의 고난을 겪은 후에 동요하는 유교적 조선 후기 사회상황에 기능적으로 대응할 능력을 상실한 성리학 가치체계가 한계상황에 직면하면서 「虛의 學」으로 변화된 성리학에 대해 근본유학의 입장으로 돌아가 유교를 재유미하고 새로운 발전을 학문적으로도 모색하는 움직임이 태동하게 되었다. 즉 조선 후기사회에 「실학정신」이 감돌게 되면서 실학자들은 새로이 「實」의 유학을 근본유학인 洙泗學(孔孟學)에서 찾게 된 것이다. 실학자들의 실학적 현실목표는 「四書」에 치우쳐 오직 사변적 理學만을 고집하는 宋·元流의 주자학에 대신하여 「五經」을 중심한 수사학적 유학 즉 근본유학으로의 회귀에 의한, 이른바 古經 중심의 학문을 추구하게 되었고 王道社會의 구현을 추구하는데 치중하였다. 이들의 「實學經學」적<sup>22)</sup> 노력으로 「經書」의 天·上帝思想을 다시 검토하게 되었다. 그들은 「천」·「상제」가 동시에 그들이 연구하고 검토하던 서학서의 「천주」와 접합되는 위치의 존재로 보는 인식에 도달할 수 있었던 것이다. 즉 「先秦經學」의 연구를 통하여 ‘先秦의 유신론적 천주관’<sup>23)</sup>의 깨우침을 얻게 되었던 것이다. 즉 그들이 동시에 접하던 한역서학서에서 대했던 만물의 창조주요, 주재자로의 천주를 「천」으로 이해하여 「接變」적으로 보유론적 천주신앙을 수용하게 되었던 것이다.

21) 李元淳, 《天眞庵走魚寺講學會論辨》(《韓國天主教會史研究》, 한국교회사연구소, 1986), 43~79쪽 참조.

22) 李乙浩, 《茶山實學의 洙泗學的 構造》(《實學思想의 研究》, 玄岩社, 1795).

23) 朱在用, 《先儒의 天主思想과 祭祀問題》(京鄉雜誌社, 1985).

## (6) 이벽·정약용의 보유훈적 천주신앙

「走魚寺天真庵講學」모임에서 천주서학서의 공동검토를 주도하면서, 후에 창설되는 한국천주교회를 창설한 주역의 한 사람으로 지목되는 이벽은, 그의 사상을 담은 저작이 현재 전해지는 바 없으나 실학의 집대성자라 할 정약용이 항상 우러러보던 선배학자였다. 뿐만 아니라 정약용의 수다한 저술 가운데도 다산의 천주학 경사의 학문성향을 내포하고 있다는 《中庸講義》에서 자주 자기의 의견이 이벽의 글을 인용한 것임을 밝혀 놓고 있어 양자의 학문 관계를 짐작케 하고 있다. 즉 정약용의 천주학 이해는 이벽의 영향과 그 자신의 천주학서연구를 통하여 이루어진 것이라 할 수 있다.<sup>24)</sup>

우리는 정약용의 글을 통하여 이벽의 학문을 간접적으로 접할 수 있다. 정약용은 주자의 음양론과 달리 「음」과 「양」은 본래 형체가 없는 것이고 다만 명암이 있을 뿐이며, 그것이 만물의 근원이 될 수 없다고 주장했다.<sup>25)</sup> 이는 음양으로 나타나는 太極이나 理가 萬物化生の 창조력을 가진 것이라는 견해를 부인한 것이다. 그는 《詩經》에 나오는 바의 ‘唯天生民 天生蒸民 有物有則’이라는 어구를 통해 분명히 창조주가 있음을 확인하였고, 그것이 「天」 즉 상제이며 그 상제는 인간만사를 강림하는 능력을 가진 세상만사를 주재하는 자라고 보았다. 그에게 있어서 만물의 근원인 「천」 즉 상제는 결코 주자의 理와 같은 선형적·형이상학적 존재가 아니라 位格을 갖춘 윤리적·종교적 존재였다. 우리를 굽어 보고 재앙과 행복을 가려 주는 이러한 천=상제를 「誠敬」으로써 섬겨야 한다고 생각했다.<sup>26)</sup> 그는 本然之性은 인과 물이 각기 다르며 인간과 만물은 각기 다른 천명을 타고난 것이어서 서로 바뀔 수 없는 것이라 하고,<sup>27)</sup> 주자가 인간과 만물에는 비록 기품의 멀고 가까움은 있을 망정 「理」는 같은 것이라고 한 말을 반대하였다. 인간은 만물과 달리 道義之性을 가

24) 丁若鏞의 《中庸講義》 여러 곳에 「此本李德操之義」·「此本李贖菴之說」·「觀乎中庸以下 多李贖菴之文」·「李德操云」 등의 어구가 자주 사용되고 있어 양자의 관계를 짐작케 한다.

25) 丁若鏞, 《與猶堂全書》2-4권, 經集 中庸講義補.

26) 丁若鏞, 《與猶堂全書》1-16권, 詩文集 自撰墓誌銘.

27) 丁若鏞, 《與猶堂全書》2-5권, 經集 孟子要義.

진, 즉 靈性·道心을 가진 존재로 파악하였다.

인간은 본래 육신의 기호(形軀之嗜好)와 영신의 기호(靈知之嗜好)를 가진 존재이다. 전자는 禽獸之性에 근거한 「人心」이며, 후자는 道義之性에 근거한 「道心」으로, 인간은 마땅히 인심을 절제하고 도심을 살피가야 하며 그렇게 하는 노력이 몸을 닦고 하늘을 섬기는 길이라고 보았다. 修身事天이 內省的 修己에 의한 性之好德之命을 통한 하늘과 사람의 만남(天·人際會)의 노력인 것인데 대하여, 祭天(周禮의 禋祀上帝)은 외형적 제례에 의해 하늘을 섬기는 방법이었다.<sup>28)</sup> 이러한 정약용의 事天의 논리는 善을 다하여 공을 쌓는 행위와 「미사」의 전례<sup>29)</sup>에 의한 천주공경의 교로 돌아갈 수 있는 가능성이 있었다고 이해된다.

물론 茶山經學은 「理氣」의 宋儒說을 초극하기 위한 학문적 노력으로 先儒說이 아니라 공맹의 경학사상의 원점에서 참된 유학의 실상을 찾고자 하는데 그 목적이 있었다. 그러나 그러한 경학은 새로이 유신론적 天觀세계로 이해가 미치면서 그가 구하여 읽고 있던 서학서의 천주교교리에 대해 공명하게 되었던 것이다. 그리하여 한때 천주교신앙의 세계로 들어섰다고 보여진다. 정약용에 이르러, 천주교에 대한 비판의식이 주자학적 유학의 입장에 터전을 한 것으로부터 공맹의 ‘修身治人の 실천적 유학’과 古經의 「상천=상제관」에 입각한 것으로 변질되었다고 할 것이다.<sup>30)</sup>

李檉이 후세에 남긴 직접적인 저술로 《聖敎要旨》가 있다. 이 기록은—「讀天學初函李曠菴作註記之」라는 제목 아래의 글로 보아—명나라 말기 중국의 서학자 李之藻의 한역서학서의 선별총서인 《天學初函》을 검토하고서 그가 받게 된 천주신앙의 가르침이 담긴 신·구성서의 내용을 논한 글이다.<sup>31)</sup> 그가 《성교요지》상권에서 구약성서의 내용을 들어 천주교의 구원관을 설명하고, 신앙성서의 이해를 터전으로 하여 그리스도구속사업을 설명한 글을 보면

28) 李乙浩, 《茶山經學思想研究》(乙酉文化社, 1966), 62~63쪽.

29) 「미사」를 중국교회에서 彌撒로 표기한다. 이는 至尊無對한 천주께 드리는 聖祭로 天主敎의 유일무이한 참 祭祀라 한다(朱在用, 앞의 책, 204쪽).

30) 李元淳, 〈朝鮮後期 實學者의 西敎意識〉(앞의 책, 1986), 60~64쪽.

31) 金玉姬, 〈曠菴 李蘄의 西學思想의 受容〉(《曠菴 李蘄의 西學思想》, 가톨릭出版社, 1979), 163~220쪽 참조.

그의 천주신앙이 복음주의와 보유론에 입각했던 것임을 알 수 있다.

그는 이러한 이해를 토대로 천주교교리서를 편술함에 있어, 선유의 상제와 事天 및 공맹의 「충효」·「성경」·「인심도심설」 등의 유교적 윤리사상을 널리 원용하고 있다. 正道를 강조하며 충효의 윤리적 아름다움을 들어 자애와 성실, 즉 정도실천의 덕을 설명하였다. 또한 聖道는 인심에 이미 깃들여져 있다고 보아 유가의 인심도심설과의 근사성을 강조하고 「致君澤民」·「正心誠意」 등의 유교적 덕행 위에 「昭事上帝」할 것을 주장하는 등의 논리와, 「禹湯堯舜仲閔孔孟」 등 동양적 성덕의 이상인을 들어 천주교 덕행의 기준을 풀어가는 등의 내용은 그가 경험적 입장에서 천주교를 의식하고 수용하였다는 증거가 될 것이다.

한편 그의 논지를 잘 살펴보면 그 이면에는 강한 사회의식이 깃들여 있음을 느끼게 된다. 「暫世」요 「逆旅」의 현실에서 영생의 정신적 구원을 위해 「克己」·「復禮」할 것을 적극 권면하는 그의 논리에서, 한편 혼탁하던 조선 후기 사회에서 새로운 정신적 인간의 추구를 부르짖고 나선 義人의 모습을 보게 된다. 이러한 사회의식은 바로 그 시대의 사회성의 표출이고 현실구현의 정신적 배경의 새로운 추구요 실학정신의 이색적 전개였던 것이다.

해박한 경학의 소양을 가진 이벽이 서교서를 일독하고 무비판적으로 그것을 수용할 수는 없었다. 그것은 그의 교양과 학식이 허락치 않는 것이었다. 그가 천주교교리를 이해한 학문의 한 가닥은 그가 추구하던 유가적 경학사상이었다. 이러한 학적 배경에서 그가 수긍할 수 있는 것이었기에 천주교를 수용한 것이다. 여기서 이벽의 또 한 가닥의 학문배경으로 실학적 비판정신을 찾을 수 있는 것이다.<sup>32)</sup>

## 2) 천주신앙 실천과 초기교회의 발전

### (1) 「신앙공동체」의 형성과 그 특성

영조 말년경 洪儒漢(1726~1785)이 《天主實義》와 《七克》을 읽고, 개인적으

32) 李元淳, 앞의 책(1986), 64~67쪽.

로 그리스도신앙을 터전으로 한 隱修的 생활을 한 일이 있었고,<sup>33)</sup> 한편 정조 3년(1779)경의 走魚寺天眞庵講學모임에서 한역서학서를 공동 검토하여 천주신앙을 어느 정도 이해하고 그 계율을 지킨 사람들이 있었음이 알려져 있다. 그러나 그들은 천주신앙의 「신앙예비자」일 수 있으며 聖洗聖事を 받은 정식 교인은 아니었다. 그러기에 주어사천진암강학의 모임이 한국천주교회의 시원일 수는 없었다.<sup>34)</sup>

한국천주교회의 출발을 이루는 역사는 이승훈이 북경천주교회에서 성세성사(영세)를 받고 정식교인이 되어 귀국한 정조 8년 서울 水標橋 가까이 있던 이벽의 집에서 이벽·권일신·정약전·정약용·최창현 등에게 입교절차를 취해 줌으로써 정식교인들이 생겨나고, 그들이 중심이 되어 明禮洞의 중인 김범우의 집에서 정기적인 신앙집회를 가지기 시작한 같은 해 가을에서 겨울 어느 때에 서울의 천주신앙공동체가 생겨났다. 이 일로 한국천주교회가 정식으로 탄생되었던 것이다.<sup>35)</sup>

이에 앞서 이승훈이 서장관으로 북경에 들어가게 된 부친을 따라 북경에 간다는 소식을 듣고 그의 동학도이던 이벽이 그를 찾아가 북경교회를 찾아 보고 서학과 천주학을 자세히 알아본 후 서학에 관한 자료를 얻어 가지고 귀국하도록 부탁한 바 있었다. 그 자신도 천주교서를 가까이해 왔으며 서양

33) 金九鼎, 〈洪儒漢에 關한 史料發見〉(《가톨릭靑年》, 1965-11), 60쪽.

34) 천주교성직자로 교회사가인 崔奭祐신부는 이 점을 다음과 같이 규정하고 있다. 「未信者가 가톨릭교회의 일원이 되려면 聖洗聖事を 받는 길밖에 없다. 따라서 洪儒漢과 李檉이 하느님에 대한 신앙을 가졌었다 하더라도 성세성사를 받지 않았기 때문에 정식으로 교회의 일원이 될 수는 없었다. 새 교회법이 예비자들에게도 종래 신자들에게만 주어졌던 장례식 같은 권리를 어느 정도 허용하였다 하더라도 그것은 교회법상의 권리이고 성세성사의 은총과 교회의 구원 은총에까지 참여한다는 뜻은 결코 아니다. 그러므로 홍유한이나 이벽은 아직 교회 안에까지 들어간 사람은 아니었다. 그러므로 교회의 멤버가 아닌 사람들의 모임이 절대로 교회공동체가 될 수는 없었다…」 走魚寺(天眞庵-필자추가)의 講學은 한국교회의 기원일 수 없다(崔奭祐, 《韓國教會史의 探究》Ⅱ, 한국교회사연구소, 1991, 12쪽).

35) Dallet의 《한국천주교회사》, 李晩采 편 《關衛編》, 작자미상의 《邪學懲義》나 왕조실록 기사를 통해서 확인되고 있다. 이 신앙공동체 창설의 소식에 접한 북경 교구의 Gouvea주교는 1790년 10월 6일부로 羅馬布教聖省長官에게 朝鮮天主敎會 창설의 소식을 감격적으로 보고하였다(崔奭祐, 위의 책, 14쪽).

수학에 대한 관심이 컸던 이승훈이 신문화에 대한 강한 의욕을 가지고 북경 천주당을 방문한 후, 그 곳에서 성세성사를 받고 귀국했던 것이다.<sup>36)</sup> 그가 가지고 돌아온 한역천주교서를 신중히 검토한 이벽이 정식교인 되는 조치를 취해 주도록 이승훈에 요청하여 몇몇 천주서 동학도들이 같이 입교절차를 취했던 것이다.

새로이 탄생된 한국천주교회는 몇 가지 점에서 다른 나라에서의 교회 창설과정과 다른 특수성을 지니고 있다.

첫째, 전교자의 입교활동 없이 전통사회 지식인들이 自學·自修의 서학활동을 통해 천주신앙과 접근한 사실,

둘째, 학구적 검토를 통해 보유론적 천주신앙의 깨우침에 터전을 삼아 교회를 창설한 사실,

셋째, 신앙과 더불어 신문화수용 의식을 지닌 양반지식인들의 자율적인 求道활동으로 신앙공동체를 이루게 된 사실,

넷째, 성직자가 없고 미사祭禮도 없는 신도들이 瞻禮(성직자 없이 신자들만에 의해 진행되는 신앙집회)로 신앙생활을 시작했으며 교회를 키우게 된 점이다.

## (2) 초기교회의 발전과 시련

앞의 항목과 같은 특성을 지니고 창설된 조선의 천주교회는 비록 성직자가 없는 신자만의 교회였으나, 이벽을 비롯하여 초기교회의 이른바 평신도지도자들의 열성어린 전교활동으로 급속하게 신도 수가 늘어났다. 한편 지역적으로 서울만이 아니라 충청도와 전라도지방에도 그리스도공동체로의 교회가 생겨나게 된다.

지방에 생겨난 최초의 신앙공동체는 李存昌이 창설한 內浦教會였고 뒤이어 柳恒儉이 全州教會를 창설하게 된다.<sup>37)</sup> 천안 여사울(현 忠南 禮山郡 新岩面

36) 李承薰이 한국인 최초의 領洗者는 아니었다. 임진왜란 때 전쟁터에서 代洗 받은 조선인이 있었고, 일본땅으로 납치된 俘虜朝鮮人の 키리시땅(切支丹-천주교의 당시 일본서의 호칭)에 입교한 사람이 많았다. 다만 그들의 일이 한국천주교회의 기원이 되는 것은 아니다. 이승훈이 북경에서 영세 받은 경위는 《한국천주교회사》에 자세하다(Dallet, 《한국천주교회사》: 한글역주본, 상권, 303~305쪽).

37) Dallet, 위의 책, 313쪽.

新宗里)의 양민인 이존창과 전주 초남(현 전주시내의 한 지역)의 유복한 양반 유헍검은 다 같이 서울공동체 창설 후에 상경하여 권일신의 인도로 입교하고, 고향에 돌아가 일가 친척과 동민을 집단으로 입교시켜 지방교회를 이룬 지도자였다.

초기교회가 겪게 된 최초의 시련은 정조 9년의 乙巳秋曹摘發事件이었다.<sup>38)</sup> 金範禹의 집에서 종교집회가 당국에 의해 적발됨으로써 비밀의 한국 교회의 존재가 세상에 드러나게 되었고, 이를 계기로 당국의 설득과 집안의 배교 강요의 권명으로 이승훈·이벽 등 초기교회 지도자들이 교회활동을 멀리하게 되었다. 정부당국은 북경으로부터의 한역서학서의 도입을 금지했고 정부소유의 천주교서를 불태워 버리는 조치를 취하였다.

한때 교회활동에서 후퇴했던 이승훈은 1년 후 교회활동의 핵심으로 재등장하였다. 이 때에 평신도지도자들은 그들이 계속적으로 한문교리서를 연구하는 가운데 알게 된 「聖職制」를 조선교회에 도입 적용하게 되었다. 즉 이승훈을 중심으로 권일신·최창현·홍낙민·이존창 등 10여 명이 신부가 되어 가톨릭교회 소정의 聖事を 집행하게 되었다. 가톨릭교회법상 위법조직인 이성직제도를 교회사가들은 「假聖職制조직」이라 부르고 있다.<sup>39)</sup> 이 제도는 신앙생활을 보다 열심히 봉행하기 위해 필요한 제도적 조치를 취하려고 정조 10년(1786) 봄에 조직된 것이나, 천주교회법으로는 분명한 불법조직이었고 瀆聖行爲였다. 1년 후 유헍검이 이 조직에 의문을 제기하고<sup>40)</sup> 이 제도에 대한 유권적 해석을 내려주도록 북경주교에게 밀사를 파견하여 문의한 결과 불법임을 알자 곧 이 조직을 해체했다. 이에 앞서 유헍검의 의의제기가 있자 이승훈 등은 이미 가성직자로의 성무집행을 중지하고 있었다. 그 이듬해에는 이승훈과 정약용 등이 성균관이 있는 伴村에서 집단적인 서학서연구를 지도

38) 작자미상, 《邪學懲義》권 2, 附 秋官志乙巳春甘結.

李晩采, 《關衛編》권 2, 乙巳秋曹摘發.

39) <李承薰의 書翰> 한글 원본은 유실되고 불어번역문만이 현재 로마의 布教聖省 古文書庫에 소장되어 있다(Andreas Choi, *L'Érection du Premier Vicariat Apostolique et les Origines du Catholicisme en Corée*, Suiss, 1961, p.91). Dallet, 앞의 책, 324~325쪽. 이 때 10명의 신부 중에 權日身·崔昌顯·洪樂敏·李存昌·柳恒儉·李承薰 등이 신부였다는 것은 확실하다.

40) Dallet, 위의 책, 326쪽의 주 32 참조.



하다가 洪樂安·李基慶 등 斥邪勢力에 의해 공격을 받아 지방으로 축출당하는 사건이 일어났다.<sup>41)</sup>

거듭 시련이 계속되었음에도 불구하고 교세는 교회가 탄생한 후 10년 만인 정조 18년에는 4,000명으로 늘어났다. 서울·충청·전라 각지에서 천주교인을 찾을 수 있을 만큼 급속하게 교세가 자라났다.<sup>42)</sup> 이렇게 교세가 신장됨에는 초기교회 지도자들의 신앙을 같이 나누고자 하는 적극적인 전도활동의 힘이 컸다. 그들은 기회 있을 때마다 비밀리에 주위 사람을 대상으로 口頭전도에 힘쓰면서 「天主歌辭」를 지어 서민층에 유포시켜 노래로 전도활동을 폈다. 한편 그들이 천주신앙을 깨우친 학문자료인 한역서학서를 쉬운 우리말로 번역하여 유포했다(역자미상의 《던주실의》와 최창현의 《성경직해》 등). 또한 그들은 나름대로 우리글로 간추린 천주교서를 지어 비밀리에 세상에 퍼냈다(李檠의 《聖敎要旨》, 丁若鐘의 《主敎要旨》 등).<sup>43)</sup> 이런 초기지도자들의 적극적이고 진취적인 포교활동으로 초기교회가 급속하게 자랄 수 있었다.

### (3) 중인층의 천주신앙 수용과 활동

한문으로 쓰인 이른바 한역천주교서의 연구에 의해 천주신앙을 깨우쳐 자율적으로 교회를 창설한 것이기에 교회창설 초기의 교인들은 주로 학문능력을 갖춘 양반지식인이었음은 당연한 일이었다. 즉 천주교회를 창설하고 전교활동을 펴 교회발전에 헌신적이었던 초기교회의 지도적 교인들은 거의가 양반교인들이었다.<sup>44)</sup>

그러나 조선교회는 양반들만의 교회는 아니었다. 중인층이 초창기부터 신

41) 李晩采, 《關衛編》 권 2, 丁未伴會事.

42) Dallet, 앞의 책, 371쪽.

43) Dallet, 위의 책, 315쪽에 《聖經直解》번역의 사실이, 같은 책 442쪽에 《主敎要旨》편술의 사실이 나와 있고, 李檠의 《聖敎要旨》은 李承薰의 글인 《蔓川遺稿》에 전문 내용이 수록되어 있음이 밝혀졌다(金玉姬, 앞의 책, 1979).

44) 初期信仰共同體의 지도층 문제를 집중적으로 추적 연구한 趙珖은 정조 8년~15년(1784~1791) 사이에 교회의 지도층 인물로 李承薰·李檠·權日身·丁若鐘·丁若銓·尹持忠·柳恒儉·洪樂敏 등 양반과 양인 李存昌과 金範禹·崔昌顯·崔必恭 등 중인출신 교인을 거명하고 있다(趙珖, 《朝鮮後期天主教史研究》, 高麗大 民族文化研究所, 1988, 73쪽).

양운동에 가담하고 있었다. 초창기 한국교회의 중언교인으로 두드러지는 인물은 金範禹·崔仁吉·崔昌顯 등 역관계 중언과 崔必恭·崔必悌·金宗教 등의 의약계 중언이었다.

역관은 통역이 그들 집안의 직업이었고 잡과를 거쳐 역관에 오르는 것이어서 많은 바 일의 필요에서 한자와 유학을 가까이하지 않을 수 없는 신분이었다. 그들의 사회적 지체는 양반을 따를 수 없는 것이었지만 상당한 학식의 소유자였다. 한편 그들은 자주 중국에 출입하거나 중국인을 접촉하는 공적 기회를 가지는 인물들이었으므로 해외의 세상 돌아가는 일과 중국학계의 동향에도 비교적 밝았다. 한편 중국땅에서 중국학자나 전교에 종사하던 서양 성직자와도 접촉할 기회를 가질 수 있어 조선의 전통문화와 다른 이질문화에도 강한 호기심을 가졌었고 선진문명에 대한 의욕은 다른 어느 계층보다 예민한 특수직 종사자들이었다. 또한 그들은 이른바 「象譯貿易」<sup>45)</sup>을 통하여 경제적으로 안정된 기반을 가진 계층이기도 했다. 그러기에 그들은 일찍부터 선각적 양반학자와 교분도 있었고 한역서학서의 도입과 검토에도 계속적으로 관계가 있었다.

한편 의약계 중언도 한방의술과 의약을 다루어야 하는 직업적 필요에서 한자와 한학을 일정한 범위 안에서나마 터득할 필요가 있었던 계층이었다. 또한 그들은 직업상 큰 거리에서 그들의 한약방을 내고 진료와 시약하는 일에 종사하며 각계 각층의 인사와 빈번히 접촉하는 사람들이다. 따라서 사회적 감각이 비교적 예민할 수밖에 없는 계층이었다. 그들도 경제적으로는 여유있는 생활터전을 가진 기술직 중언이었다.

이상 의관과 역관계의 중언 즉 醫譯系 기술직 중언은 흔히 「下大夫一等之人」으로 표현되며 「醫官之族」으로 正職을 받을 수 있는 족속들이었다.<sup>46)</sup> 그

45) 역관은 중국에 자주 출입할 수 있는 공직 신분이었다. 그들은 그런 기회를 이용하여 그들에게 허용되어 있는 「八包」의 특권을 이용하여 공인된 상거래를 꾀고, 상인과 결탁하여 後市활동을 통해 불법적인 무역활동을 꾀 상당한 재물을 축적할 수 있었다. 이들의 公·私활동을 통한 무역행위는 「象譯貿易」으로 표현되었다(李元淳, 〈燕行使行의 經濟史의 一考—私貿易活動을 中心으로—〉, 《朝鮮時代史論集》, 느티나무社, 1992, 참조).

46) 《杏下述》附錄, 輿通論.

들은 사족이 아니면서도 卿大夫에 나갈 수 있는 신분으로 그들 나름대로의 긍지가 있었고 학문을 갖추려고 노력하는 사람들이었다. 이러한 그들의 직분과 학문 그리고 사회성으로 말미암아 성리학체계에 대한 집착성이 덜하여 개방적 감각을 가질 수 있었고, 이질문화나 이질가치에 접근하기 편하며 필요에 따라서는 그것을 수용하기에 서슴치 않을 진취적 가능성을 가진 계층이었다. 조선 서학의 학문적 검토가 진행되는 이 시기는 이들 의약계 중인들이 — 성리학적 인간관과 사회체제로 경색되어 숨막힐 듯한 사회분위기에서의 탈출하고자 하는 — 신분상승을 위하여 노력하고 나아가 일부에서 「通清운동」을 전개하고 있었으며 「委巷文學運動」도 태동하기 시작한 때였다.<sup>47)</sup>

이러한 역사적 추세에 따라 일부 선각적 중인들이 현실보다는 내세에, 물질보다는 정신에, 인습보다는 진보에 대한 감각을 가지고 새로운 문화, 새로운 가치, 새로운 종교를 찾아, 새로 들어온 종교인 천주교에 기울어지게 되었던 것이다. 교조화되다시피 한 성리학체제가 무너져 가는 과정이 진행되는 사회적 분위기가 더욱 그들을 천주신앙의 수용으로 치닫게 한 것이다. 그들은 초기에 가해지는 시련과 조상의 제사문제에 직면하여 신문화운동의 차원에서 보유훈적 천주신앙을 가지고 천주교운동에 가담했던 양반출신의 교회영도세력들이 탈락한 후의 교회를 이끌고 나가는 제2의 한국천주교 주도세력이었다.<sup>48)</sup>

#### (4) 진산사건과 조상제사문제의 의의

정조 15년(1791) 5월 珍山땅의 양반 천주교인 尹持忠의 모친상 때 「廢祭毀祠」문제<sup>49)</sup>가 발단이 되어 벌어지게 된 辛亥教難은 조상제사문제로 말미암아 생긴 박해사건이었다. 이 사건을 계기로 보유훈적 천주신앙의 한계가 청산되지 않을 수 없었다. 한국천주교는 조상제사문제로 유교와의 「習合的」 성격을 청산하게 되었다. 이러한 신앙의 질적 변화로 말미암아 진산사건을 계기로

47) 기술직 중인의 委巷文化運動에 대하여는 鄭玉子, 〈朝鮮後期の「文風」과 委巷文學〉(《韓國史論》 4, 서울大 國史學科, 1978) 참조.

48) 李元淳, 〈朝鮮後期社會中人層의 西敎受容〉(앞의 책), 103~128쪽 참조.

49) 尹持忠은 전통적 유교 예속의 喪禮인 제사를 지내지 않고 神主를 모시지 않았다.

한국천주교회는 제2의 출발을 내딛게 되었다.

보유론적 천주신앙의 입장에서 천주를 봉행하게 되었던 초기 조선교회의 교인들은 「조상제사」행위가 조선교회 창설되기 반세기 전에 이미 로마교황에 의하여 거듭 「禁습」이 내려졌음을 전혀 알지 못했었다.<sup>50)</sup> 그러나 신앙생활을 실천하게 되면서 조상제사와 「神主」를 모시는 유교적 전통예속에 회의를 품게 되었고, 정조 14년 밀사 尹有一을 북경주교에게 파견하여 조상제사에 대한 유권적 해석을 구하였다. 조선신자의 질의에 대하여 구베아(Alexander de Gouvea)주교는 司牧敎書를 통해 제사금지령을 하달했다.<sup>51)</sup> 이 소식에 접한 조선교인 사이에서 동요가 있었으나 그것이 얼마나 중대한 선택을 요구하는 것인지를 피부적으로 실감하지 못하고 있다가 정조 15년에 신해교난을 맞게 되었다.

구베아주교의 교시에 따라 진산에 살던 양반교우 윤지충과 외종형 權尙然은 조상제사를 폐하고 신주를 불태워 버렸다. 또한 정조 15년 5월 윤지충은 모친이 별세했을 때 전통적 유교상례에 따라 혼백을 모시거나 신주를 세우지 않고 제사도 지내지 않았다. 「廢祭焚主」한 이 일은 전통유가들을 자극하게 되고 비난과 공격을 불러일으키기에 충분한 일이었다. 이 사건은 국가적 문제로 확대되어 아래로 지방유생과 위로는 재상에 이르기까지 유가세력은 상소와 통문 등을 통해 윤·권 양인을 패륜을 저지른 역적으로 몰아세우는 한편, 천주교를 「無父無君」·「悖倫亂常」의 사학으로 단정하고 천주교를 금지하고 탄압할 것을 주장하고 나섰다.<sup>52)</sup> 마침내 윤지충과 권상연은 처형되고, 이승훈도 邪書구입과 간행에 관련되어 삭탈되었고, 권일신은 교주로 몰

50) 拜孔祭祖문제를 가지고 清代 中國教會傳敎會간의 의견대립으로 그 문제가 羅馬敎皇廳에 제소된 것은 1643년의 일이었고, 1645년에 처음으로 교황 Innocent X에 의해 禁습이 취해진 후 복잡한 경로를 거쳐, 1715년 교황 Clemens XI의 敎勅인 EX illa die와 1741년 교황 Benedicto XIV의 敎勅인 EX quo singulari에 의해 조상제사의 금지가 선포되었다.

51) Alexandre de Gouvea, *Extraetum Epistolae Excellentissimi, Admodumque Reverendi Episcopi, Pekinensis, ad Illustrissimum Admnomumque Reverendum Episcopum Caradrensem*. 이 서한은 〈朝鮮王國における天主教の確立〉이라는 표제로 日譯되어 있다(山口正之, 《朝鮮西敎史》, 雄山閣, 1967, 209~231쪽).

52) 李晩采, 《關衛編》 권 2, 辛亥珍山之變條에 尹·權을 비난하고 처벌을 요구하는 通文·儒書·上書·上疏 등 10여 편이 수록되어 있다.

려 제주도로 유배되는 처분을 받았다. 다수의 교인이 체포되어 신문받고 배교를 고백하고야 석방되는 「辛亥迫害」<sup>53)</sup>가 뒤따랐다.

신해교난은 조선천주교회의 성격과 방향에 새로운 변화를 이끌어 조선천주교회의 제2의 출발을 재촉하였고, 儒·耶(유교와 그리스도교)교섭사에 중요한 분기점이 되었다.

첫째, 신앙면에 있어 종래의 보유론적 천주신앙은 설 땅을 잃게 되었다. 이제 천주교도들은 유교적 예속을 강요하는 국왕에 대한 충과 그리스도신앙의 근본인 천주에 대한 충을, 육신의 부모에 대한 효와 신에 대한 신앙적 효 그 어느 한쪽을 선택하여야 하는 궁지에 몰렸다. 종래와 같은 습합적인 보유론에 터전을 한 천주신앙을 청산하고 천주교회의 본래 교리 그대로의 천주신앙을 선택하여야 했다. 이러한 점에서 조선천주교회의 신앙적 내면에서의 제2의 새 출발을 하게 된 것이다.

둘째, 이러한 선택의 결단을 강요당하는 단계에서, 신문화수용이라는 문화의식에서 보유론적 천주신앙을 따랐던 양반지식층 교인들 다수는 교회를 떠나게 되었다. 교회를 창설하고 초기교회의 지도자로 활약하던 지식층 교인 대부분이 조상제사금지에 거부반응을 보이고 천주신앙에서 이탈하였다.

반면에 「奉祭祀」나 「拜孔儀禮」가 크게 문제되지 않는 중인층 신자들(최인길·최창현·최필공 등)이 교회의 새로운 지도세력을 이루게 되고, 서민·부녀자층의 교인이 대중을 이루게 되는 등 교회의 지도세력에 변화가 일어났다. 즉 양반층은 이탈하고 中庶계층이 주류를 이루게 됨으로써 교회의 반유교적·반봉건적 성격이 강화되었다.

셋째, 천주신앙의 순수성과 절대성이 강화되고 서민층이 신도의 주류를 이루게 됨으로써 내세·천당·救靈생활은 중시하고 현세와 세속사회를 경시하는 경향이 뚜렷해지게 되었다. 따라서 신앙과 사회, 교회와 국가와의 반목과 확집이 거세져 천주교에 대한 박해 분위기가 강화된다. 천주교도들에 대한 반사회·반국가의 비국민으로 비난공격하는 여론과 정부당국의 입장이 강경해져 천주교박해가 가혹하게 될 수밖에 없었다. 廢祭祀主→無父無君→悖倫亂

53) 權日身·李承薰이 유배당하고 崔必恭·崔仁喆·鄭仁燦·孫景允·梁德潤·崔仁吉·崔必悌 등이 체포·투옥되었었다.

常→禽獸之教・滅倫之道로 의식하는 박해자의 일방적인 흑백논리가 사회의 호응을 크게 얻게 되고 교회는 격렬한 형극의 수난을 겪어야만 했다.

#### (5) 서민·부녀자층의 천주신앙

교회 초창기 당시의 교인 가운데는 서민대중의 모습이 별로 보이지 않았다. 그러나 서울과 내포 그리고 전주땅에 신앙공동체가 세워지고 초창기 교회지도자들의 열성적이고 진취적인 전교활동이 주효하여 천주신앙을 받아들이는 서민층이 생겨나게 되었다. 이들이 천주신앙을 받아들이는 사정은 「신문화운동」의 차원에서 천주신앙을 수용한 양반지식인의 그것과 달랐다. 또한 그들의 급속한 천주신앙 수용은 전도에 의해서만이 아니라, 당시의 사회·경제적 상황이 크게 작용된 점에 유의하여야 한다. 즉 당시 진행되고 있던 봉건체제의 붕괴가 촉진되던 사회·경제적 상황에서 그들이 천주교신앙을 받아들일게 된 것이다.

왜란·호란으로 조선의 중세적 봉건지배체제는 큰 타격을 받았고 봉건사회의 해체현상이 여러모로 촉진되고 있었다. 전후의 복구사업과 농법의 개량, 농지 개간의 진척에 의해 농업생산력이 증가되고 이에 따라 민생이 소생하는 변화가 현저하였다. 이와 같이 농업생산력의 증강으로 토지점병에 의한 토지의 집중소유가 진전되어 그 때까지의 공적인 地主佃戶制와 다른 사적 기반을 가진 부농대지주들이 생겨나게 되었고, 반면에 다수의 빈농과 토지를 상실한 賃勞動者가 생겨나게 되었다. 이러한 변화는 상업적 농업의 발달과 상업 및 수공업의 발달로 더욱 촉진되었다.

이상과 같은 경제관계의 변화는 필연적으로 봉건적 신분제의 변화를 초래하게 되었다. 그 변화는 신분계층간의 「신분이동」과 계층내의 「신분분화」로 나타났다. 몰락양반의 신분하강, 부농의 신분상승, 부상의 신분상승과 빈농의 隸農化현상이 전자의 경우이고, 권문세가와 몰락양반으로의 분화, 부유농민과 소작영세농·雇工으로의 양극화 등이 후자의 경우였다. 이러한 경제·사회적 변화는 영·정조의 부흥정치에 의해 겉으로는 경제의 신장과 文運의 융성으로 나타났으나, 반면에 하위적 체제의 변화가 조용하게 그러나 점차 심각성을 느낄 정도로 진전되고 있었다.

이런 상황은 대다수의 농민과 상·수공업자 그리고 노비를 포함한 서민대중층을 천대와 곤궁의 늪에 빠져들게 하였다. 나날의 생활에 쫓기게 되고 엄세적 감정과 체념의 굴종만을 강요당하는 서민대중에게는 사회적으로 정신적인 慰悅과 희망을 주는 가치체계가 절실한 상황이었다. 이러한 서민층의 사회동향에 바탕한 조선 후기 서민대중사회는 내세불인 미륵불신앙이 크게 유행하고, 참위사상에 바탕한 토속종교신앙이 치성하게 되며, 또한 천주신앙을 수용하게 되는 역사적 소지가 마련되고 있었다.<sup>54)</sup>

천주신앙은 새로운 외래종교이기 는 하나, 그것이 표방하는 만인의 평등과 사랑의 나눔 그리고 내세의 영광을 약속하는 분명한 교리로 말미암아 서민대중들에게 신선함을 보여주는 구함의 가르침이었다. 한편 봉건적 구속과 천대에서 무시되어 오던 부녀자층도 천주교신앙에 공명을 느낄 수 있었다. 그리하여 서민대중과 부녀자들 가운데 평등과 사랑의 종교를 「現世求福」적인 정신적 위안의 근거로, 또는 현세에서 얻지 못하는 것을 내세의 樂地·天堂에서 얻으려는 간절한 소망을 지닌 내세지향적 동기에서 천주신앙은 수용하는 사람이 늘어나게 되었다. 특히 이러한 움직임은 봉건적 수탈과 천대가 더욱 혹심해지는 「勢道政治期」에 거세지게 된다. 그들은 천주신앙을 일종의 「현세적 사회복음」으로 이해하고, 내세의 복락을 약속하는 「後天開闢」의 믿음으로 이해하여 생명의 위협에도 불구하고 천주신앙을 수용하고 열심히 봉행하였으며 기꺼이 순교하는 봉헌의 신앙생활을 굳게 지켜나갈 수 있었던 것이다.<sup>55)</sup>

#### (6) 성직자 영입과 교회활동의 조직화

천주교 신앙생활은 복음의 믿음과 천주에 대한 제사인 「미사」를 중심으로 실천되는 것이다. 미사의 집전자는 그리스도가 친히 후계자로 권능을 보장한 사도 이래의 사제들, 즉 성직자는 천주교회에 있어서 필수적 제도적 존재이며 영적 구령의 인도자로 불가결의 제도적 요소인 것이다. 자학자습에 의해

54) 이러한 변화에 대한 사회학자의 고찰로는 다음 글이 요령있게 설명하고 있다. 盧吉明, 〈朝鮮後期の 社會解體狀況과 西學의 衝擊〉(《가톨릭과 朝鮮後期 社會變動》, 高麗大 民族文化研究所, 1988), 42~75쪽.

55) 초기 교인들의 입교동기에 관한 글로는 趙珧, 〈信徒들의 思想的 特性〉(앞의 책), 97~113쪽 참조.

보유론적으로 천주신앙을 깨우쳐 교회를 창설하고 이끌고 나오던 초기교회의 지도자들은 성직제도에 대한 교리적 이해가 부족했었다.

그러나 몇 차례 시련을 겪으면서, 한역교리서를 더 가까이하는 가운데 「성직제」에 관한 이해를 얻고, 정조 13년(1789) 마침내 그들 스스로 이른바 「假聖職組織」을 편제하게 되었다. 지도적 교인 스스로 주교와 신부가 되는 성직단을 조직하고 聖務를 담당하게 된 것이다. 이 성직조직은 명백한 교회법위반의 불법조직이었다.<sup>56)</sup> 그러나 1년 후 이 제도에 대해 柳恒儉이 의혹을 제기하자 교회는 북경주교에 밀사 尹有一을 파견하여 가성직조직에 대한 교회의 유권적 해석을 구하였다. 북경주교의 조직해산과 성무금지 지시에 따라 이 조직은 정조 14년에 해산했다. 이후 조선교회는 다시금 윤유일을 북경에 파견하여 조선교인들을 위해 적법한 성직자의 파송을 간청하게 되었다. 북경주교의 배려에 의하여 정조 19년 초에야 조선천주교회를 위한 최초의 사목담당자가 되는 周文謨신부를 맞이해 들일 수 있었다.<sup>57)</sup>

중국인 주문모신부의 입국과 조선교회의 사목주관으로, 종래 신자만의 교회가 이제 성직자와 신자로 된 「성직교회」로의 새로운 출발을 뜻하는 일기에, 어느모로는 한국천주교회 「제3의 출발」이라 할 수 있다.<sup>58)</sup>

주문모신부가 역관출신의 교인 최인길의 집에 은신하면서 활동한다는 비밀은 곧 박해자에 알려져 그를 체포하려는 소동인 乙卯失捕事件이 일어났다.<sup>59)</sup> 교인들의 긴밀한 대책으로 주문모신부는 양반여성교인인 姜完淑 집에

56) 정조 10년(1786) 봄에 告解聖事の 제도를 시작하였고(Dallet, 앞의 책, 324~325쪽), 그 해 가을에 10명의 신부를 지명하여 미사聖祭를 거행했다 한다(정조 13년 李承薰이 北京主教에 올린 서한). 이런 행위는 교회법 1,380조를 어기는 瀆聖行爲였다. 그러기에 뒷날 周文謨신부는 「乙巳後妄稱神父行諸聖事」(《李基讓推案》신유 3월 15일 周文謨供草) 또한 黃嗣永은 「妄行聖事」로 이 일을 규정하고 있다(黃嗣永帛書 48행).

57) 假聖職組織의 시말과 聖職者迎入運動은 李承薰과 그 밖의 몇몇 신도들에 의하여 주도된 것이었다(崔奭祐, 〈韓國教會의 創設과 初創期 李承薰의 教會活動〉, 《韓國教會史의 探究》Ⅱ, 한국교회사연구소, 1991, 61~68쪽 참조).

58) 천주교회는 그리스도신앙을 만든 하느님 백성의 신앙공동체로 그 인적 구성요건은 신자(평신도)와 더불어 그들 신자들의 靈身의 현세적 관리자로 성직자가 필수적인 것이다.

59) 이 사건의 경위는 Dallet, 앞의 책, 378~380쪽에 자세하나, 丁若鏞의 自撰墓誌銘(《與猶堂全書》1~16권, 詩文集 수록), 《關衛編》, 《邪學懲義》, 王朝實錄, 黃嗣



은신할 수 있었다. 그는 강완숙 집의 은신처를 근거로 순조 원년(1801)의 신 유박해로 체포되어 순교하기까지 6년간 조선교회를 영도하며 성무를 담당할 수 있었다. 이 사건으로 윤유일·池璜·최인길 등은 순교하였다.<sup>60)</sup>

주문모신부는 은신중에도 교회활동의 조직화를 꾀하였다. 그는 교회조직을 이원체제화하여, 신도를 영도하며 교회활동을 돕는 신자조직으로 총회장·회장제도를 실시하여 증인출신 최창현을 총회장으로, 몇몇 지도적 교인을 회장으로 임명하는 한편, 여성회장으로 강완숙을 선임하여 유교적 폐쇄사회의 여성교인들의 신앙생활을 관장케 했다. 한편 전도와 신자의 교리학습과 신앙집회의 비밀조직으로 「明道會」를 조직하였다. 명도회장에 정약종을 임명하고 그 하부조직으로 신임할 수 있는 교인을 중심으로 교인 5·6세대로 이루어지는 세포적 점조직인 六會를 이루게 하여 교인들의 신심활동을 관리하게 되었다. 박해정책 아래서 비밀을 철저히 유지하며 교인의 신심생활을 실제와 포교활동을 위한 세포조직으로 편성한 것이다. 명도회의 하부조직인 육회의 비밀집회 장소로는 의약계 증인들의 약방이 주로 이용되었다.<sup>61)</sup>

주문모신부는 〈告解要理〉·〈告解聖餐〉·〈聖禮問答〉 등을 저술하여 신심생활을 돕는 가운데 지도적 교인들에게 간추린 한글교리서의 제작을 권장했다.<sup>62)</sup> 정약종의 《主教要旨》가 그 대표적 사례이다.<sup>63)</sup>

이렇게 조선교회가 비밀조직을 가다듬고 진교에 힘쓴 결과 그의 입국 당시 교인이 4천여 명이던 교세가 1만명 가까운 숫자로 늘어났다. 정조 13년에 黃沁을 북경주교에게 파견하여 조선교회의 탄생경위와 그 후의 기적적 발전을 공식적으로 보고하였다. 북경교구장 구베아주교가 그 사실을 로마교황청

永의 〈帛書〉 등을 통해서도 그 진모를 파악할 수 있다.

60) 李晩采, 《關衛編》 권 3, 捕廳三賊徑斃事.

Dallet, 앞의 책, 381쪽.

61) 黃嗣永은 明道會에 관해 법정에서 다음과 같이 공술하고 있다. 「洋教有明道會或三四人或五六人爲一會 先以名報于神父 後爲神工 神工即察洋學以教人也 一年之內 神工之勤者 許入於會中 其不勤者拔之」(《邪學罪人黃嗣永等推案》). 한편 六會는 洪文甲·洪翼萬·金勵行·玄啓欽과 黃嗣永 자신의 집 등에 있었다고 공술하고 있다.

62) 崔奭祐, 〈邪學懲義를 통해서 본 初期天主教會〉(《教會史研究》 2, 韓國教會史研究所, 1979), 41쪽.

63) 金 澈, 〈丁若鐘의 주교요지〉(가톨릭대 碩士學位論文, 1974).

에 보고하게 됨으로써 한국천주교회 탄생과 발전의 사실이 유럽세계에 알려지게 되었다.<sup>64)</sup>

### 3) 천주교박해와 지하교회로의 발전

#### (1) 천주교박해의 역사적 배경

천주신앙이 조선 후기 사회에 수용되었다는 사실은 종교사적으로 새로운 또 하나의 신앙이 조선사회에 들어서게 되었다는데 그치는 일이 아니었다. 그것은 동시에 그리스도신앙에 터전을 한 새로운 가치체계의 수용이었기에, 종교생활만이 아니라 인간생활 전면에 영향을 주게 되는 광범한 역사적 의미를 지니는 일이었다. 전통사회의 위정자들과 유교지식인에게는 그것이 사상적 위협과 사회적 독소와 정치적 도전을 결과할 것으로 비쳐지게 되었다. 천주교에 대한 탄압과 박해를 단지 정통사회인의 생리적 반발이나 종교적 반발로만 단정할 수 없는 복합적 의미를 지니고 있다.

첫째, 사상사의 측면으로 논할 때, 국초 이래의 조선 유교세력의 關異精神에 입각한 척사위정사상의 비성리학체계에 대한 탄압의 한 국면이 천주교 신앙에 대한 가혹한 박해를 이끌게 된 것이다.

조선왕국의 「關異端」·「衛正學」의 벽이정신은 조선왕조 건국의 주역이요 정교이념 정립의 주동자이던 鄭道傳의 「排佛揚儒論」에 그 사상적 단서가 연유되는 것이나, 그것은 척불정책으로 끝나는 일시적인 것이 아니었다. 그 후 조선왕조의 유교적 봉건지배세력은 정도전의 벽이정신을 더욱 확대 경화시켜 불교만이 아니라, 그 밖의 일체의 비성리학적 가치체계에 대해서도 正·邪의 이원원리에 입각하여 이를 배격 탄압하게 되었다.<sup>65)</sup>

64) Gouvea(湯士選)주교는 1790년 10월 6일자로 布教聖省長官 Antonelli樞機卿에게 두 통의 보고서를 올려 朝鮮教會의 탄생을 통보하였다. 한편 1797년 8월 15일자로 中國四川省教區管區長 Calandro주교 de Saint-Martin에게 장문의 편지를 보내어 조선왕국에서의 특이한 천주신앙수용, 교회창설과 박해와 수난에 대해 알렸다. 이 편지가 葡萄牙語(1808)로 佛蘭西語(1820)로 번역되어 유럽에 살포되었다(山口正之, 《朝鮮西敎史》, 209~231쪽에 전문이 日語로 번역되어 수록). 한편 崔奭祐 역본이 Dallet의 《한국교회사》에도 부분적으로 조역 수록되어 있다.

正學·正敎·正道로 성리학적 유학을 신념화하고 그 밖의 모든 것을 邪學·邪敎·邪道로 단정짓는 흑백논리로 경직된 벽사위정사상은 그 후 시대에 흐름에 따라 대상을 달리하면서 격렬하게 異敎·異學에 반응하였다. 조선 국초의 「척불운동」, 조선 중기의 「양명학 변척운동」, 조선 후기에 「천주교박해」와 「동학탄압」도 결국 같은 맥락에서 취해진 벽사위정사상의 격렬한 대응이었던 것이다. 천주교는 성리학의 사변성과 당색성이 고질화되다시피한 조선 후기에 들어오게 된 異學·異道·異敎로 이질성이 매우 뚜렷한 것이었다. 그러기에 전통 유가집권세력의 천주교박해는 흑독할 수밖에 없었다. 더욱이 그것이 주로 집권세력의 정적세력이던 남인들에 의하여 전파된 사상이었기에 정쟁에 이용되어 거듭 유혈이 난자한 박해로 되었던 것이다.

둘째, 사회사적 측면에서도 천주교박해의 역사적 이유를 생각하여야 한다.

천주교박해와 관계있는 여러 가지 기록—척사상소문이나, 臺諫 대책문 또는 斥邪論音—을 통람하면 천주교도를 단정하기를 ‘無父無君之徒’<sup>66)</sup>·‘禽獸之徒’<sup>67)</sup>·‘悖倫亂常之徒’<sup>68)</sup>라 하였으며, 천주교를 ‘絶倫悖常之敎’<sup>69)</sup>나 ‘荒誕怪說 不經之外道’<sup>70)</sup>나 ‘悖倫滅法 自陷於夷狄禽獸之敎’<sup>71)</sup>로 규정하고 있다. 이러한 논란에서 천주교 수난의 사회적 배경을 찾을 수 있을 것이다. 박해자들이 상술한 바와 같이 천주교를 규정하게 된 주된 이유는 그들이 조선사회의 전통적 예속인 拜孔祭祖를 거부하고 毀祠·廢祀를 서슴치 않은 교도들의 전통적 예속생활의 거부에도 있었다. 그러나 박해자들은 계급과 문벌을 초월한 평등과 사랑의 그리스도의 가르침을 계급차별·서열차대·문벌중시에 입각한 조선사회의 봉건적 지배질서의 파탄을 야기케 하는 위험한 것이라고 판단하였으며, 천주교에 있어서의 성직자의 독신제 또는 童貞女의 존재를 그릇 해석한 데 있었던 것이다.<sup>72)</sup> 한편 천주교에 귀의하는 계층이 양반·중인·상

65) 洪以燮, 〈朝鮮儒家的 斥邪論에 對하여〉(《白性郁博士頌壽記念佛敎學論文集》, 1959).

66) 李晩采, 《關衛編》 권 3, 大司憲 申耆의 上疏나 그 밖의 斥邪上疏나 斥邪論音에 가장 흔히 사용되는 天主教에 대한 邪敎用語이다.

67) 李晩采, 《關衛編》 권 5, 신유 정월 11일, 辛酉治邪 大王大妃傳敎.

68) 李晩采, 《關衛編》 권 4, 乙巳以後錄工曹判書 李家煥上疏.

69) 李晩采, 《關衛編》 권 3, 諸罪人處分 全羅監司鄭民始以持忠尙然招辭狀啓.

70) 李晩采, 《關衛編》 권 7, 三道治邪 斥邪論音.

71) 李晩采, 《關衛編》 권 2, 辛亥珍山之變左相蔡濟恭啓辭.

민 등 각 계층에 걸쳤으며, 특히 일반서민과 부녀자가 많았으므로 위정자로서 사회적 기우가 앞섰던 것도 사실이었다.

위와 같은 점에서 박해자들은 천주교가 성리학적 계급질서에 터전을 한 유교적 조선사회를 근본으로부터 손상케 할 위험을 내포한 도전적 사고체계로 인식했던 것이다. 또한 현실적으로 그러한 위험의 조짐이 보였으며 조선 유교사회를 잠식하고 파괴하는 음모가 전개되고 있다고 보아 단호히 천주교도의 박멸과 교설의 삼제를 위해 학살을 자행하는 참극을 일으키게 된 것이다. 유교적 집권당사자들은 조상제사의 거부를 廢祭→無父無君→棄倫→禽獸의 논리로써 규정하고 천주교도를 「금수의 무리」로 몰아 이를 박멸하기 위해 나섰던 것이다.

셋째로, 정치적 사연도 천주교박해의 참극과 무관치 않다.

100여 년에 걸쳐 한국천주교회를 엄습한 박해는 순전한 종교적 사건의 연계라고 규정하기보다 정쟁이 빚어낸 참극이라고도 할 수 있다. 정권의 쟁탈 내지는 정권연장을 위한 투쟁이 박해의 배경으로 크게 작용하였다. 이른바 3대박해라는 辛酉·己亥·丙寅迫害를 통관하면 박해자들은 전통적 예속생활의 파괴이거나 ‘意毀程朱’의 ‘悖理之外道’니 또는 ‘蔑倫亂常之敎’니 하면서 척사위정을 부르짖고 잔악한 살육을 자행하였으니 이는 박해를 합리화하려는 한갓 포장이며, 실은 박해자들이 자신의 집권 지속을 위한, 또는 정권탈취의 야욕 달성을 위한 수단에서 빚어졌던 비극이기도 했다.

즉 순조 원년의 신유박해는 수렴청정으로 정권을 좌우하게 된 김대비가 僻派의 충동을 받아 南人時派와 老論時派에 대한 정치적 보복을 꾀한 데서 벌어진 학살극이었고, 헌종 때의 기해박해는 순조 말년경부터 연유되었던 안동 김씨와 풍양 조씨의 세도쟁탈의 난동 가운데 발발된 교난이었다. 한편 고종 때의 흥선대원군에 의한 병인박해는 「以夷制夷」의 꿈을 그리며 천주교 접근책을 취함으로써 유림과 반대정객들로부터 ‘西敎通謀者’로 논란될 거세의 위기에 봉착한 위정자가 이 위기를 미연에 대비하고 집권의 지속을 꾀한

72) 天主教聖職者는 독신생활에 의한 자기 봉헌이 의무였으며, 童貞女는 하느님과 완전한 일치를 위하여 육신과 가족을 끊어버리는 신앙생활은 의무가 아니라 권장사항이었다.

정치적 타산에서 벌인 참변이었다.

봉당의 정쟁, 세도가문에 의한 세도정치, 그리고 이어진 대원군 집정은 조선왕조 후반기를 결정지은 정치적 계기였을 뿐만 아니라, 한국천주교회 수난의 정치적 배경으로 작용하였다. 당쟁격화·세도쟁탈·집권야욕과 더불어 주목되어야 할 또 하나의 정치적 요인은, 서구식민주의 열강의 침략적 접근으로 인하여 조성되는 집권당사자의 국가적 위기의식의 문제였다.

헌종 12년(1846) 이른바 병오박해가 전개되기에 앞서 巡威島에서 체포된 金大建신부가 조선교도들과 같이 투옥되었을 때, 프랑스 동양함대사령관 Cécil제독이 세 척의 군함을 이끌고 홍주 앞바다에 나타나서 기해박해 때 살해된 세프랑스 성직자(Imbert주교와 Maubant·Chastan신부)에 대해 문책하는 국서를 전한 일이 있었다. 이 국서 때문에 열렸던 묘당회의에서 영의정 權敦仁은 프랑스함대가 내항하게 된 정세를 다음과 같이 분석 보고하였다.

邪術이 유행하여 사람들이 많이 浸染되오니 이번 佛艦이 온 것도 이들 무리들의 유인 소치일까 하옵니다. 이는 ‘蕭牆의 變’일까 하옵니다(《憲宗實錄》 권 13, 헌종 12년 7월 무술).

이 때 국왕도 “이에는 반드시 조선인으로 맥락 상통하는 자가 있다”고 인식하고 있었다.

김신부의 치죄를 논하는 최후의 묘당회의인 熙政堂 御前會議에서도 권돈인은 국권의 권위를 선명히 밝히기 위해 중형으로 처리할 것을 주장하고 그렇지 아니하면 뒷날 의외의 일이 생기게 되며, 사학의 무리들이 오랑캐와 더불어 ‘간과 창자가 서로 얹히듯 하여도 막지 못할 것(肝肚之相連腸不可掩)’이라고, 김대건을 위시한 사학도들의 「通外」의 사실을 성토했으면서 중신의 의견을 묻고 있다.<sup>73)</sup> 이에 우의정 朴晦壽는 邪徒와 프랑스의 「聲氣」가 서로 통하여 세실이 내항하였고, 나아가 오만한 문책의 국서를 전하게 된 것이라고 사태를 분석하여 사학도들이 기운을 더하고 병자함이 장차 어느 지경에 이를 것인지 모르겠으니 시각을 지체할 일이 아니라 극형으로 다스릴 것을 주장하

73) 《日省錄》 161책, 헌종 12년 7월 25일.

고 나쳤다.<sup>74)</sup> 그리하여 마침내 김대건은 「梟首警衆」에 처해졌던 것이다.

이 당시 정부당사자들은 김대건과 천주교도들을 외세와 부동한 「通外分子」거나 「蕭牆之變」을 조성하는 위험분자로 단정하고 있었다. 사실 영국 식민침략세력이 청나라에서 도발한 아편전쟁에 관한 정보나, 그리스도신앙을 표방하였던 洪秀全의 太平天國의 亂의 어지러움 등은 사대사행원들의 귀국 보고로 속속 국내에도 알려져<sup>75)</sup> 서구침략국가에 대한 의구심이 조선왕국 조야에 차차 확대되고 있었다. 이러한 때 프랑스인 학살에 대한 문책의 군사시위가 벌어지므로 쇄국조선의 집정당사자들은 이를 심각한 국가위기로 인식하게 되었고, 이에 대한 대책으로 프랑스와 부동하는 천주교도들은 발본색원하여야 하겠다는 결심을 굳히게 되었던 것 같다.

동양전통사회에 고난을 강요하는 서구식민세력은 인도차이나와 청국을 거쳐 마침내 조선왕국에도 미쳐왔다. 철종대에 빈번한 이른바 「異樣船」<sup>76)</sup>의 조선해역 출몰이란 침략적 접근을 현실화시켜 조선왕국으로 밀고 들어옴으로써, 쇄국조선의 위정당국자들이 품게 되는 위기의식은 더욱 고조될 수밖에 없었다. 그리하여 「통외분자」나 「招寇之徒」에 대해 철퇴를 가하여 국가위기가 조성될 내적 위험을 근본부터 제거하려는 의도에서 천주교도 색출과 살륙의 박해를 감행하게 된 것이다. 병오박해 때만이 아니라 고종 3년(1866)부터 6년間に 걸쳐 강행되며, 8천명에 가까운 생명이 희생당하는 병인박해의 경우에도 천주교도에 대하여 「招寇」와 「賣國」·「潛通聲氣」로 성토하고 있

74) 위와 같음.

75) 阿片戰爭의 소식은 헌종 8년 4월 回還 冬至使行 書狀官 韓必履의 首譯 吳繼續의 聞見別單으로 알려졌고(《日省錄》 101책, 헌종 8년 4월 9일), 南京條約으로 인한 香港의 영국할양도 사행원에 의해 알려졌다(《日省錄》 114책, 헌종 8년 12월 4일). 太平天國의 난에 관한 정보도 철종 9년 回還告訃使 書狀官 安喜壽의 聞見別單(《日省錄》 139책, 철종 9년 정월 2일)과 賚咨官 李尙健의 보고(《日省錄》 154책, 철종 9년 12월 4일), 北京回還冬至使 書狀官 金直淵의 聞見別單으로 알려졌다(《日省錄》 158책, 철종 10년 3월 20일). 事大外交使行員에 의해 청국에 대한 서양세력의 침략적 접근은 쇄국 조선왕국에 계속 알려져 위기의식과 대외경각심을 높여 주고 있었다.

76) 서양의 異樣船이 종래 조선사람들이 대하던 배의 모습과 너무나 판이하기에 이렇게 불렀다. 지방관의 狀啓나 問情記나 묘당에서의 논의에서까지 국적불명의 서양함선을 표현하는 말로 사용되고 있으며 「荒唐船」으로 불릴 때도 있었다.

다. 그 척사논리 가운데 담긴 국가적 위기의식을 파악할 수 있다.

병오박해 이전에 ‘以夷制夷의 防俄策’을 건의하였다가 謀叛不道로 참수형을 받게 되는 南鍾三의 結案에 “감히 賣國之計를 품고, 비밀리에 招寇의 뜻을 품고 모역하였다”는 기록이 나타난다.<sup>77)</sup> 남종삼만이 아니라 이러한 생각은 천주교도 누구나 품은 것으로 이해되고 있었다. 그리하여 마침내 대왕 대비는 ‘聲氣를 潛通’ 하는 그러한 무리들이 더욱 널리 세상에 퍼지지 않게 양인과 통화하는 무리를 사찰하도록 지시하였다.<sup>78)</sup> 뿐만 아니라 천주교도로서 洋夷와 연결하는 자를 색출하여 先斬後啓토록 하명되었다.<sup>79)</sup>

천주교도를 「초구·통외」의 위험분자로 단정하여, 프랑스가 외교적으로 조선왕국에 접근하려는 노력을 위협시키고 극력 경계하는 태도는 이처럼 정부당국자들만의 위기의식은 아니었다. 전통적으로 척사위정을 주장해 온 유럽세력의 정치의식이기도 했다. 丙寅洋擾로 프랑스함대의 강화도 침공전이 벌어졌을 때 호남유럽의 거두였던 奇正鎭은 다음의 상서로 강력하게 경고하였다.

외국과 서로 통합은 없지 않을 일이라 하나 이들 오랑캐는 곧 비상한 妖氣인지 계획적으로 일을 추진하여 천하가 모두 그 속에 들게 하였으나, 오로지 그에 물들지 않고 깨끗함은 우리 나라만인지라 우리 나라를 눈 속의 가시처럼 여겨 백방으로 틈을 노리며 반드시 우리와 통교하고자 하니 여기에 어찌 다른 이유가 있겠는가. 그들이 국토를 탐하기를 서슴치 않음은 우리 나라를 附庸시키고자 함이요, 우리의 산물을 탐하는 일이며, 우리 거래를 노예로 삼고자 함이고, 우리 남녀를 獵色코저 함이며, 우리 국민을 금수로 삼고자 함이요 만일 이들과 한 번 통교를 트게 되면 2·3년 안에 전하의 백성들은 서양오랑캐로 되지 않을 자가 거의 없을 것이라(《高宗實錄》 권 11, 고종 3년 8월 16일).

그러므로 결단코 서양과 통교할 수 없으며 통외자는 招寇之律로 다스려야 한다는 것이었다.

바로 이러한 국가적 위기, 민족적 위기가 천주교도들의 「통외」·「잡통」·「초

77) 《丙寅罪人鍾三鳳周等鞠案》.

78) 《高宗實錄》 권 3, 고종 3년 정월 24일 大王大妃敕.

79) 《高宗實錄》 권 3, 고종 3년 정월 24일 議政府啓.

구」로 말미암아 조성되었다는 인식에서, 국가보위와 민족자존을 위하여 천주교도를 철저히 탄압 소멸하여야 된다는 정치의식에서, 천주교박해는 더욱 거세게 전개될 수밖에 없었던 것이다. 그러나 거의 100년의 박해에도 불구하고 봉건모순의 확대로 동요하는 유교봉건사회에서 새로운 삶을 회구하여 천주교에 모여드는 서민대중은 그치지 아니하니 박해정책 아래서도 지하교회는 계속 그 교세가 자라나고 있었다.

## (2) 박해 받는 조선천주교회

이미 한역천주교서를 연구 검토하는 단계에서도 척사론적 의식을 가지고 천주학을 배격하는 衛正論者들이 있었다. 그들은 천주학이 장차 끼칠 해악들에 대하여 공격 배척하는 글을 남겼다.<sup>80)</sup>

정조 8년(1784)에 시작된 천주교회에 대한 배척이 구체화된 것은 다음해 乙巳秋曹摘發事件 때부터의 일이었다. 이 사건으로 일부 양반교인 가족들의 배교장요가 있었으나 정부대책은 집회장소의 제공자 김범우를 유배하는데 그쳤다.<sup>81)</sup> 다만 이 사건이 계기가 되어 ‘左道不經’한 ‘異端妖誕說’과 ‘雜術方書’의 質書를 적극 금압하여야 한다는 여론이 일어나 마침내 비변사가 금서조치를 취했다.<sup>82)</sup>

정조 15년의 신해진산사건 때에는 「廢祭焚主」소동의 주인공인 윤지충·권상연을 사형에 처하는 한편 홍문관 소장의 서학서를 소각하고<sup>83)</sup> 천주교서적 소지자를 「臧匿邪書罪」로 유배시켰다. 정조는 빗발치는 유가들의 강경한 상소에 대하여 “正學(성리학)이 크게 밝혀지면 邪說은 스스로 꺾이고 말 것이라” 하고 그 이상의 대책이나 사상통제의 방법을 취하지는 않았다.<sup>84)</sup>

이렇게 온건하고 조건반사적인 대천주교정책은 정조의 승하와 僻派정권의 등장으로 사태는 급전되었다. 신해진산사건으로 조선정부는 「廢祭滅倫之敎」

80) 愼後聘의 〈西學辨〉, 安鼎福의 〈天學考〉·〈天學問答〉이 그 대표적 사례이다.

81) 李晚采, 《關衛編》 권 2, 乙巳秋曹摘發. 金範禹가 단양으로 유배되어 그 곳에서 사망하였음은 《邪學懲義》 권 1, 正法罪人秩 金顯禹供草로 입증된다.

82) 《正祖實錄》 권 33, 정조 15년 11월 기묘.

83) 《正祖實錄》 권 33, 정조 15년 11월 기묘·계미.

84) 《正祖實錄》 권 26, 정조 12년 8월 임진.



로 물리게 된 천주교에 대하여 박해의 구실을 찾기는 어렵지 않았다. 순조 원년(1801) 벽파와 대왕대비 김씨의 정치적 보복의 복선이 깔려 발생한 신유 박해는 대왕대비 김씨의 척사윤희에 의해 정략적으로 추진되어 경향 각지에서 많은 교도들이 희생되었다. 이런 와중에 생겨난 黃嗣永帛書사건은 사태를 더욱 악화시켰다.<sup>85)</sup> 천주교도는 모역의 무리로, 「통외」의 무리로 단죄되는 등, 박해가 五家作統法를 동원하여 더욱 치열하게 전개되어 주문모와 그 밖의 지도적 교인들이 모두 희생됨으로써 조선교회는 빈사지경에 빠지게 되었다.

정부의 강력한 탄압정책에도 불구하고 세도정치 아래 확대 증폭되고 있던 조선왕조의 사회·경제적 모순에서 현세적 위열과 내세의 영생의 가르침에 이끌리게 되는 서민대중은 다시금 교회에 몰려들게 되어 교세는 점차 늘어났다. 또한 각지에 「敎友村」이 총생하였다. 순조 15년에 경상도지방에서 乙亥敎難, 순조 27년에 전라도지방에서 丁亥敎難의 박해소동이 벌어졌다. 그러나 이런 지방박해로는 거센 천주교세의 불길을 잡을 수는 없었다. 순조 31년에 「朝鮮敎區」가 설정된 후 서양성직자들의 계속적 잠입과 비밀스런 전교활동으로 조직적인 교회활동이 다시금 활발해졌다.<sup>86)</sup> 이에 대한 박해가 안동 김씨와 풍양 조씨의 세도권 쟁탈의 정권다툼을 배경으로 헌종 5년(1839) 폭발적으로 전개되었다. 이 때 대대적으로 자행된 기해박해로 말미암아 교회는 주교 및 신부 등 3인(Imbert주교, Maubant·Chastan신부)이 순교하는 대타격을 받게 되었는데,<sup>87)</sup> 3월부터 시작된 박해는 10월 척사윤희의 반포로 더욱 거세졌고 많은

85) 黃嗣永帛書는 辛酉迫害의 禍亂 중에 조선교회의 고난을 알리는 한편 구원을 요청하기 위하여 黃嗣永이 피신처인 忠北堤川郡鳳陽面九鶴里 舟論마을 토굴에서 작성한 北京主教에게 보내는 비밀통신문이었다. 명주에 쓰여진 133행 13,311자의 편지이기에 帛書로 불리고 있다. 이 일을 같이 도모하던 黃沁이 체포되었고 결국 黃嗣永 자신도 화를 입게 되었으며 辛酉迫害가 더욱 격렬하게 되는 결과를 초래했다.

86) 《敎會史研究》4 (한국교회사연구소, 1983)에 朝鮮敎區 설정과 관계되는 논문 4편이 수록되어 있다(李元淳, 〈朝鮮敎區 設定의 歷史的 契機〉; 金玉姬, 〈朝鮮敎區의 活動〉; 崔爽祐, 〈朝鮮敎區 設定의 敎會史的 意味〉; 趙 珩, 〈朝鮮敎區 設定의 民族史的 意味〉).

87) 이 때 살해된 巴里外邦傳敎會 소속 프랑스 성직자는 Imbert(한국이름 范世亨)주교, Maubant(羅伯多祿)과 Chastan(鄭牙各伯)신부였다.

희생자를 낳게 하였다.

이보다 앞서, 현종 2년 조선교회가 멀리 마카오로 유학을 보냈던 김대건이 현종 11년에 귀국하게 되었다. 그는 교회재건에 헌신하다가 다음해 성직자 영입을 위한 해상루트 개척차 서해에 나갔다가 체포되고 말았다. 때마침 내항한 프랑스 동양함대의 무력시위에 의한 통교교섭으로 위기의식을 크게 느끼게 된 집권당국자들은 김대건신부와 그 연루자들을 처형하는 병오박해를 일으켰다.<sup>88)</sup> 병오박해가 벌어진 현종대 뒤를 이은 철종대 15년간은 소규모의 박해가 여러 곳에서 간헐적으로 벌어졌으나 김대건과 같이 마카오에 유학했던 崔良業신부<sup>89)</sup>와 조선교회의 전도를 책임졌던 巴里外邦傳教會(La Société des Mission—Étrangères de Paris) 소속의 프랑스 선교성직자들의 지속적인 잠입활동과 세도정권 밑에 학정과 착취와 관료의 수탈 그리고 계속적으로 엄습하는 자연재해(홍수·한발·충해·질병 등)에 지치고 피폐한 농촌사회의 현실에서의 정신적 이탈을 피하는 사회추세에 힘입어 거의 전국적으로 교세가 뻗어 나갔다.

이렇게 커진 교회에 최대의 박해가 가해졌는데 곧 고종 3년부터 6년간에 걸쳐 전개된 병인박해였다. ‘縲洩望道’하고 ‘捕廳獄滿’하였으며 ‘棄屍如山積’했다는 대규모 박해<sup>90)</sup>는 서구식민세력의 침략적 접근에 자극받아 강경한 위정척사의 쇄국정책과 「以夷制夷」의 防俄策으로 천주교회와 접근을 피하던 흥선대원군이 정치생명을 유지하기 위한 정치적 표변에서 벌어지게 된 박해였다. 장기간에 걸쳐 전국으로 확대된 박해로 이어지게 되는 데에는 프랑스의 강화도침공(병인양요), 서구식민세력의 야합으로 자행된 흥선대원군 부친 묘의

88) 金大建의 일대기와 그의 생애를 추적할 그의 서한에 관한 연구로 다음과 같은 글이 있다.

金九鼎, 《聖雄金大建傳》(가톨릭出版社, 1970).

《성 김대건 안드레아신부의 서한》, 《성 김안드레아신부의 활동과 업적》, 《성 김대건 신부의 체포와 순교》, 《教會史研究》12: 성 김대건 안드레아신부의 생애와 영성 등 4편은 1997년 한국교회사연구소에서 간행된 것이다.

89) 崔良業신부는 金大建·崔方濟와 같이 현종 원년(1835) Macao(澳門)에 유학했으나 金大建신부보다 4년 후인 현종 15년에 上海에서 한국인으로서 두 번째 신부로 서품되고 그 해 연말에 해도를 이용하여 귀국했다.

90) 朴齊炯 述·裴瑛 評, 《近世朝鮮政鑑》상(韓國教會史研究所, 1968).

파묘사건(고종 5년의 德山掘塚事件)과 미국함대의 강화공격(고종 8년의 辛未洋擾) 등이었다. 이런 사건들로 천주교도는 「통외」의 ‘외적을 불러들이는 무리’로 단정되어 철저하게 박해를 받았다. 이리하여 당시 전체 교인의 3분의 1인 약 8천여 명이 희생되었다.<sup>91)</sup>

거의 100년 가까이 계속되어 온 천주교의 금압과 박해는 고종 13년(1876)의 개항과 더불어 진정되는 기미를 보이기 시작하였다. 고종 19년에 韓美조약 체결로 「洋夷」라 불리던 서양인의 입국이 조약으로 보장되었고, 이어 고종 23년에는 韓佛조약 체결로 서양인의 내지여행과 교회활동이 조약상으로 약정됨으로써 국가권력을 동원한 대대적인 박해는 종식되고 점차 신앙의 자유가 보장되는 현대를 맞게 된다.<sup>92)</sup>

### (3) 박해정책과 교회의 성장

초창기의 신앙공동체로서의 교회가 생겨난 곳은 서울에 뒤이어 내포와 전주였다. 이들 신앙공동체의 주도적 교인들은 양반과 중인 지식계급이었고, 그들의 천주신앙은 보유론적 천주신앙이라는 한계성을 지닌 것이었다. 이러한 보유론적 천주신앙은 정조 15년 辛亥珍山事件을 계기로 청산될 수밖에 없었다. 그것은 신문화운동적 차원에서 신앙을 지켜오던 지식인 교인들이 「拜孔祭祖」의 유교제례문제로 말미암아 신앙생활에서 탈락한 결과였다. 이 때로부터 교회의 지도적 주도권은 중인층으로 바뀌게 되어 보다 비밀리에, 보다 적극적인 전교활동을 추진하는 가운데 차차 서민대중으로 천주신앙이 뿌리를 내리게 되었다.<sup>93)</sup>

성직자 없이 출발한 조선천주교회는 그들이 이루었던 「가성직조직」을 해산한 후 성직자영입운동을 일으켜 정조 19년에 한국교회 최초의 성직자 주문모신부를 맞아 「성직자 있는 교회」로 새 출발을 다지게 되었다.

91) 丙寅迫害에 관한 연구는 柳洪烈, 《高宗治下 西學受難의 研究》(乙酉文化社, 1963)가 있다.

92) 崔奭祐, 〈韓佛條約과 信仰自由〉(《史學研究》 21, 1969).

李元淳, 〈韓佛條約과 宗教自由의 問題〉(앞의 책, 1993, 189~216쪽).

93) 한국교회 초창에서 초기의 지도층에 관해서는 趙珖의 연구가 돋보인다(趙珖, 〈信仰共同體 指導層의 特性〉, 앞의 책, 1988, 53~82쪽).

주문모신부를 맞이한 후, 교회는 조직정비와 새로이 구성된 지도적 교인들(총회장 최창현, 명도회장 정약중, 여성회장 강완숙과 각 지역 소집단 공동체의 회장)의 활동으로 교세가 급속히 자라났다. 순조 원년 신유박해가 일어날 당시 교세가 1만명을 돌파하였었다.

그러나 국가정책에 의한 최초의 전국적 박해인 신유박해로 주문모신부와 지도적 교인을 잃고 많은 교인들이 희생되자 조선교회는 심대한 타격을 받았다. 살아남은 교인들도 전국으로 흩어지게 되었다. 이처럼 빈사지경에 빠져든 조선교회의 재건운동이 활발해지는 것은 순조 10년(1810)대에 들어 새로운 지도적 교인들이 나타나면서부터였다. 권계인·丁夏祥으로 이어지는 새로운 지도자들은 흩어진 교회조직을 재편하면서 제2차적인 성직자영입운동을 일으키게 되었다.<sup>94)</sup> 새로운 교회 중심인물의 지도력과 더불어 전국 각지로 흩어져 심산유곡이나 야산지대에 교우촌을 형성하게 되었던 離散천주교인들의 영향으로 천주교세는 경기도·충청도 야산지대와 태백산맥 산협지방(강원·충북·경북지방), 노령·소백산맥 협곡지방 등 각 지역으로 조용하게 부식되고 있었다.<sup>95)</sup> 이처럼 정부의 박해정책에도 불구하고 교세가 전국으로 확산되고, 교인이 증가됨에는 지도자들의 헌신적 활동과 더불어 교우촌에서의 신앙과 삶, 사랑의 나눔의 영향도 컸다. 동시에 세도정치하의 사회경제적 모순이 심각해지면서 현실에서의 구원과 내세의 복락을 찾을 수밖에 없었던 농촌대중 서민층의 동향이 큰 힘이 되었던 것이다.

정하상은 9차나 비밀리에 북경을 왕래하면서 성직자 파견을 요청하는 활동을 폈다. 그러나 이러한 노력이 모두 허사로 돌아가자 劉進吉의 이름으로 성직자 파송과 조선교회에 대한 적극적 대책을 羅馬敎皇에 요청하는 청원서를 보냈다. 이 청원서가 순조 27년에 로마에 접수되었고, 그 청원이 계기가

94) 丁夏祥은 辛酉殉敎者 丁若鐘(최초의 明道會長이며 《主敎要旨》의 저자)의 둘째 아들이었다. 흩어진 교회조직을 재편하고, 성직자영입운동의 선두에서 활동하였고 天主教朝鮮敎區가 설정되는 계기를 조성했으며 계속적으로 성직자를 영입하였다. 己亥迫害를 맞아 체포되었을 때 조선인 최초의 護敎論인 〈上宰相書〉를 당국에 제출하였다. 1984년에 103위 성인의 한 분으로 謚聖되었다.

95) 敎友村에 관한 연구는 아직 미흡하나 金玉姬, 《崔良業신부와 敎友村》(學友社, 1983)이 있고, 근래 지방사연구가 점차 활발해짐에 따라 朱明俊·金眞召·車基眞·馬伯樂·金秀吉 등의 실지답사에 의한 연구보고가 계속 발표되고 있다.

되어 순조 31년(1831) 9월 9일에 조선을 북경주교 관할하에서 떼어 朝鮮敎區를 설정하였고, 巴里外邦傳敎會<sup>96)</sup>에 조선교회의 관리를 위임하는 조치가 취해졌고, 최초의 교구장으로 Bruguère(蘇霖)주교를 임명하였다.<sup>97)</sup>

정작 조선교구에 프랑스인 성직자가 입국하고 교구장 주교마저 입국하여 敎階敎會의 제모습을 갖추으로써 한국천주교회의 새 역사가 시작되는 것은 현종 2년(1836)의 일이었다.<sup>98)</sup> 이후에도 박해정책하에서 전교성직자와 교인들의 희생자는 더 생겨나는 가운데, 조선교회를 이끌어 갈 책임주교와 전교에 헌신하여야 하는 조선교구 소속의 성직자가 계속 입국함으로써 조선천주교회는 성직자 중심체제로 바뀌게 되었다. 자율적으로 천주신앙을 깨우쳐 교회를 창설한 자생천주교회 당시와 성직자를 가지지 못한 무성직자교회로의 오랜 시기에 발휘되었던 조선교인들의 진취적이고 적극적인 신앙자세<sup>99)</sup>와 사회적·공동적 구원을 추구하던 신앙생활은 성직자들의 敎導權 주도하에 들면서 점차 퇴영적이고 순종적인 신앙자세로, 또한 그들의 천주신앙이 개인구령의 신앙으로 바뀌게 되었다.

박해로 수많은 희생자를 내고 자신의 천주신앙이 곧 사생결단과 직결되는

96) 巴里外邦傳敎會는 1658년 F. Dally신부가 동양지방에 전교성직자를 파견할 목적으로 설립한 傳敎會. 이들은 기성의 在俗神父 가운데 동양전도를 자원하는 성직자를 받아 外邦傳敎會神學校서 소정의 훈련을 마치게 하고 동양 각지로 파견하여 포교활동에 종사케 했다. 포교지서 敎階制度 수립, 土着本邦人 성직자 양성 등에 큰 공헌을 했다. 外邦傳敎會史로는 A. Launay, *Histoire Générale de la Société des Mission-Étrangères*, Paris, 1894가 저명하다.

97) 朝鮮敎區라 하나 교회법상으로는 정식교구가 아닌 代牧區였다. 그러나 代牧區의 장인 代牧은 주교가 代牧區長으로 임명되는 것이 관례였다(名義主敎). 정식 교구장과 같은 권한을 행사하는 존재이기에 관례상 朝鮮敎區로 통칭한다. 초대 敎區長 Bruguère주교는 임지인 朝鮮敎會로 착임치 못하고 滿洲 땅에서 현종 원년(1835) 10월에 급서하였다.

98) 현종 2년(1834)에 Maubant신부가 조선에 입국했고, 다음해에 Chastan신부 그리고 그 해 말에 제2대 교구장 Imbert주교가 입국하였다.

99) 朝鮮天主敎會史上 박해기 100년간 성직자 없이 평신도만의 교회로 평신도지도자들이 교회를 영도한 기간이 매우 길다. 특히 그 시기가 교회 초창기와 큰 박해를 입은 후인 데 주목할 필요가 있다.

교회창설(1784)~周文謨신부 입국(1795)……11년간

辛酉박해(1801)~劉方濟신부 입국(1834)……33년간

己亥박해(1839)~金大建신부 입국(1845)……6년간

丙寅박해(1866)~Blanc신부 입국(1876)……10년간

절박한 사정임에도 불구하고 천주신앙을 봉행하는 서민대중층은 늘어나기만 하였다. 관료의 토색과 가혹한 수탈 그리고 특권층의 행패가 기승하는 세도 정치하에서 현실생활의 고난을 강요당하며 삶의 희망을 잃을 수밖에 없었던 서민대중은 인간적 존엄과 사랑의 평등과 내세의 영생을 약속하는 천주 신앙으로 기울지 않을 수 없는 당시의 사회경제적 모순이 그들로 하여금 천주교로 모이게 한 것이다.<sup>100)</sup> 천주신앙의 이질성에 저항을 느끼는 농촌서민층이 「廣濟蒼生」·「後天開闢」을 내거는 東學으로 급격하게 모여드는 것과 같은 사회추세였다.

현종 원년부터 프랑스 성직자들은 계속적으로 해로를 이용하여 국내의 숨어들어와 사생을 걸고 전교활동에 종사하였다. 그들은 포교를 위하여 교리서를 펴내는데 힘쓰는 한편, 외방전교회의 방침에 따라 本邦人성직자를 양성하기 위하여 신학생을 해외로 유학 보내기도 하면서 국내에도 신학교를 개설하였다.<sup>101)</sup> 그리고 서구식민주의 열강의 침략적 접근정책에 따라 「이양선」이 조선 해역에 자주 출몰하게 되고 조선정부에 대한 그들의 군사적 통교요구가 거듭되는 가운데, 국내 척사위정세력의 위기의식은 더욱 고조되어 천주교도를 「通外」 또는 「招寇」의 위험세력으로 몰아 계속적으로 박해를 가하였으니 교회의 수난도 가중되지 않을 수 없었다.

철종 15년간은 비교적 박해가 잠잠한 소강상태에 들어가 있었다. 거기다가 세도정치의 모순이 보다 격화하는 당시의 사회동향이 상승되어 천주교세는 전국 각지로 파급되고 여기저기에 교우촌이 속속 생겨났다. 종래 교세가 미치지 못한 평안도나 남부 해안지대와 제주도에까지 교인을 찾을 수 있게

100) 서민부녀층의 입교의 문제를 사회사·사회학적 관점에서 살펴본 연구로는 趙玼의 《朝鮮後期 天主教史研究》와 盧吉明의 《가톨릭과 朝鮮後期社會變動》이 참고가 된다.

101) 박해시대의 성직자 양성을 위한 신학교육활동

현종 2년(1836) 金大建·崔良業·崔方濟의 마카오유학 파견.

현종 3년(1837) 국내서의 速成神學教育→丁夏祥·李文祐 등 수명의 신학생, 己亥迫害로 무위로 돌아감.

철종 6년(1855) 배론(舟論)神學校(忠北堤川郡鳳陽面九鶴里소제)의 설립운영, 고종 3년 丙寅迫害로 자연 폐교됨.

고종 22년(1885) 부흥골 예수성심神學校(京畿道驪州郡康川面釜平里소제)의 개교, 고종 24년에 서울 龍山으로 이동(현 가톨릭대학 신학부의 전신).

되었고, 그 수는 23,000여 명을 헤아리며, 국내에는 두 명의 주교와 10여 명의 신부가 비밀리에 활동하고 있었다. 이런 가운데 고종 3년 최대의 박해인 병인박해를 맞게 되었던 것이다.

#### 4) 역사적 변인으로서의 조선천주교

##### (1) 천주신앙 수용의 사회성

조선 후기사회에서의 천주신앙의 수용은 단순히 또 하나의 외래종교를 한 민족사회에서 받아들이게 되었다는, 즉 한국인의 종교생활이 보다 풍요로워지게 되었다든지, 또는 한국인이 비로소 일신교신앙의 고등종교생활의 단계로 진입하였다는 식의 종교생활의 변화를 초래한 것만은 아니었다.

그것은 동시에 천주신앙을 터전으로 한 가치체계의 수용이었고, 천주신앙이 기초하는 문화양태의 수용인 것이다. 따라서 그리스도적 가치의식에 기초한 삶 자체를 초래하고 사회의 변화를 촉구하게 되며, 문화활동에도 변천을 가져다 주게 되는 영향력을 그 사회에 투영하게 된다. 즉 역사의 변화를 가능케 하는 새로운 「역사적 변수」의 수용인 것이다.

한국인의 천주신앙의 수용은 성리학적 가치체계를 묵수하는 조선 후기 봉건사회가 안고 있는 모순의 극대화에 따른 새로운 역사적 돌파구의 모색이라는 조선 후기의 내재적 요구와, 천주학에 대한 자주적 탐구와 자율적으로 추진된 구원 추구의 노력의 결과인 것이었다. 즉 봉건질곡에서의 정신적·사회적 이탈과 새로운 가치체계의 인식이라는 신문화운동의 양상으로 추구하는 실학지식인들과 중인지식층이 사회변화를 지향하는 역사동태였던 것이다.

역사의 변천, 사회의 발전이라는 측면에 초점을 맞추어 볼 때 천주교라는 이름의 그리스도신앙의 수용은,

첫째, 모순을 드러내고 있던 조선 후기사회의 봉건 해체과정에 도움을 줄 수 있는 가치체계의 등장이었고,

둘째, 「西學」의 형태, 즉 그리스도적 윤리·신앙과 더불어 기술·과학의 수용을 수반하는 것이기에 이질적이고도 선진적 기술·과학문명의 도입에

의해 근대사회로의 진입을 앞당길 수 있는 물질문명의 등장이었으며,

셋째, 조선 후기사회에 진전된 천주신앙·그리스도 가치체계의 수용은 150년간의 만남과 검증은 거쳐오는 과정에서의 자율적 수용이었기에, 일시적 종교운동이나 일과성적 문화운동이 아닌 학문적 근거와 저력을 지닌 것이고 사회성을 지닌 것이었다.

그리스도신앙 자체가 안고 있는 「인간존엄」·「인간평등」·「사랑나눔」의 원리는 그것 자체가 자유·평등·박해의 근대적 인간의식, 사회원리에 통하는 가치의식이었다. 다만 그것은 절대적인 신의 질서 속에서의 윤리라는 제한성을 가지는 것이었으나, 理氣哲學에 입각한 인간관·신분원리·사회원리에 점차적으로 침윤과 부식을 촉구하게 되는 가능성을 가진 변성요인이었던 것이다. 이런 점에서 제한된 범위에서나마 유교적 봉건사회의 해체를 촉구하는 「역사적 변인」으로 조선 봉건사회에 작용할 수 있었다.

## (2) 조선교회의 역사적 기능

천주신앙의 수용, 그리스도적 가치체계의 수용이 유교적 봉건체제에 변화를 촉구할 가능성을 지닌 것이라 할지라도, 그것이 그대로 강인한 조선 유교사회의 변화에 기능적으로 작용하는 것은 아니었다. 그 후의 교회 내외의 상황의 변화와 국가정책에 따라 제한적으로 조선사회에 작용할 수 있을 뿐이었다. 또한 그 작용은 기능적 측면과 역기능적 측면을 포괄하는 것으로 나타날 수밖에 없었다.

조선교회가 추구해 온 역사적 기능을 변화의 측면에 초점을 맞추어 다음과 같이 네 단계로 나누어 고찰할 수 있다.

첫째로 천주신앙의 수용과 교회 초창단계 : 이 단계는 앞의 항목에서 밝힌 바와 같이 조선 전통사회에 변화를 촉구할 새로운 신앙, 전통적 가치체계와 매우 이질적인 그리스도적 가치체계의 수용에 의한 역사적 변화의 가능성으로 등장하는 단계였다. 이 단계의 천주신앙인은 성리학적 봉건체제의 모순에서 탈피를 시도하는 실학적 양반지식인과 일부 중인지식층이었다.

둘째 단계는 봉건적 유교집권세력에 의한 천주교 급압과 박해가 행동화되는 단계이다. 이 단계에서 補儒論의 한계에 직면하여 유교적 체질을 청산하지



못하는 양반지식인 교인들이 신앙일선에서 탈락하게 된다. 한편 집권세력의 금압·박해는 서학의 가치체계의 두 측면인 그리스도적 윤리와 신앙의 「理」의 측면과 근대로의 발전에 유용한 서양의 과학과 기술의 「器」의 측면을 구별하여 현명하게 선택적으로 대응하는 것이 아닌 전면적 거부와 말살의 박해로 격동하면서 천주신앙에 수반되었던 근대로의 발전 가능성은 짝을 삼제하는 결과를 초래하였다. 즉 천주교의 박해와 수난으로 끝내는 것이 아니라, 당시 우리에게 필요한 선진의 과학기술을 선택적으로 취용하는 현명한 대책이 필요했던 것이다. 다가드는 식민주의침략의 위협성을 의식하고 민족사회를 수호하기 위한 斥邪政策과 더불어 근대화에 필요한 선진문명은 진취적으로 적극 수용하는 開化政策이 동시적으로 추진되었어야 하는데 그렇지 못했던 역사전개의 결과로 근대화는 뒷전으로 밀려나고 말았다.

셋째 단계는 계속적인 박해에 따라 양반 지식교인이 탈락하고, 반면에 세도정치하의 봉건모순의 극대화에 허덕이게 된 농촌사회의 서민부녀자층의 입교가 활발하였고 신분체제 모순의 역리에서 벗어나려는 중인층의 천주교 입교와 중인지도자들이 교회를 영도하는 단계이다.

이 단계에 서민대중층의 활발한 입교로 천주신앙이 사회 저변으로 확대되고 신앙지역의 전국 확산으로 천주교는 민중신앙으로의 자리를 굳히게 된다. 그들은 대천지군주로의 「천주」에 대한 충·효의 원리 아래 전통적인 유교사회의 충과 효를 상대화하여 생각하고, 인간존엄·인간평등의 그리스도적 윤리의식을 받아들여 家父長制의 가족윤리와, 성리철학에 입각한 신분체제와, 유교적 강상윤리에 해석을 달리하면서 전통적 유교예속을 거부하였다. 이러한 사회적 행동양태는 유교적 집권세력으로부터 성리학적 지배체제의 파괴를 초래할 반역적 행위로 단정되어 혹독한 박해를 받게 되었다. 그러나 그런 사회변동은 근대로의 이행을 촉구하는 민중의 역사적 진로를 따르는 기능적 의미를 지니는 매우 전진적 행동양태였다.<sup>102)</sup> 반면에 서민대중의 신자가 증가하면서 그들의 입교동기나 신앙자세가 개인구복과 내세중심으로 퇴영화하게 되었음을 주시할 필요가 있다. 이미 살핀 바와 같이 박해가 거듭되는 가운데

102) 조선 후기의 사회해체 상황과 서학관계를 사회사적으로 추구한 것으로 盧吉明의 앞의 책(1988)이 돋보인다.

서도, 세도정치하의 가림주구와 봉건수취의 강화 그리고 관료·세가의 횡포로 현세적 의욕을 상실하게 된 서민층이 내세지향적인 祈福信仰에 이끌려 다수 입교하게 되었던 것이다. 治病·祈福·得子 등 현세구복적 동기나 樂界·樂地·天堂을 가기 위한 내세지향적 동기에서 천주교에 입신한 사람들의 신앙이 개인구령의 신심생활로 흐르게 되어 역사의 변화와 무관한 사람도 적지 않았던 것이다.<sup>103)</sup>

이러한 퇴영적이고 소극적인 신앙자세를 일반화시켜 주는 조건으로 조선 교구의 전도책임을 맡게 된 파리의방전교회 소속의 외국인 전교성직자들의 조선진출과 조선천주교회 영도가 크게 관계된다.

파리의방전교회의 성직자들이 늘어나고 그들이 조선교회의 敎導權을 장악하게 됨에 따라, 앞서의 불타는 종교적 열성과 순교조차 마다하지 않는 신앙자세로 교회를 이끌어 왔던 조선 평신도지도자들은 성직자들의 교도권 아래 주체적인 자세에서 시종적 자세로, 창의적 활동에서 순종적 복종으로, 적극적·능동에서 소극적·수동의 신앙자세를 취하게 되었다. 한편 조선교회의 교도권을 쥐고 있던 전교성직자들은 그들 나름의 전교의욕과 방침에 입각하여 조선교회의 裁治權을 행사하고 신도들을 인도했던 것이다. 그들 파리의방전교회원은 신명을 다해 조선교회와 교인들을 돌본다 하여도 필경 그들은 외방인이었다. 그러기에 우리 민중의 고난과 아픔을 진정하게 느끼고 함께하는 데는 한계가 있을 수밖에 없었다. 또한 언어소통도 부자유스러우므로 조선사정과 사회를 이해하는데 한계가 있었다. 그러기에 그들에게는 열심히 믿고 솔직하게 순종하며 열심히 영생을 구하는 교인들이 가장 가깝게 느껴질 수밖에 없었다. 또한 ‘쓰아의 것은 쓰아로, 카인의 것은 카인에게로’처럼 敎俗을 엄격하게 이원화하는 전교회의 방침에 따라 교도들의 세속적 관계를 억제하여, 순종하고 기구에 몰두하며 문제를 일으키지 않는 교인이 반가울 수밖에 없었다.<sup>104)</sup> 이러한 여러 가지 사정이 겹쳐 성직자의 큰 그늘 밑에

103) 趙 珣은 이 무렵 천주교도들의 입신동기를 극명하게 추적하여 그 특성을 밝히고 있다(趙 珣, 〈初期信徒들의 天主教認識〉, 앞의 책, 1988, 102~113쪽).

104) 崔奭祐, 〈파리외邦傳敎會의 韓國進出의 意義〉(《韓國敎會史의 探究》Ⅱ, 한국교회사연구소, 1991), 237~260쪽.

개인구령에 안주하는 교인들이 늘어날 수밖에 없었다. 이런 신앙자세는 자신의 구령을 위해 순교로써 영생을 택하여 종교적 열성을 발휘하는 많은 순교자를 내게 했다. 그러나 그 반면에, 그리스도적 가치의 사회구현이라는 사회적 기능과는 점차 거리가 먼 개인구복신앙의 자세가 굳어지면서 봉건 사회 모순을 비판하고 도전하는 반봉건적 격동과는 거리가 생겨나지 않을 수 없었다. 조선천주교회는 차차로 각박한 현실문제, 모순의 사회문제를 외면하고 역사의 변화에 둔감해져 사회적 고민과는 거리가 생겨나지 않을 수 없었다.

이상과 같이 조선천주교회는 단계적으로 역사의 변혁인소 즉 변성요인으로서의 역할을 담당하는 조직과는 거리가 멀어지게 되었다. 그리스도교는 서구사회에서 발전한 종교요, 서양중세의 정신적 기반이었다. 그러나 그리스도신앙이 변질은 인간의 존엄, 인간의 평등과 사랑의 공동의 가르침과 하느님의 정의의 가치체계였다. 이 점에서 근대를 지향하는 자유·평등·박해의 인간의식과 합치되는 면을 가지고 있었다. 그러기에 이기철학에 기반한 인간과 사회의식을 극복하고 봉건적 현실모순을 타개함에 현재적 기능(Manifest Function)까지는 담당치 못하였다 해도 잠재적 기능(Latent Function)을 수행하게 되었음은 부인할 수 없는 사실이었다.<sup>105)</sup> 그러기에 유교적 봉건지배자들은 그들의 봉건체제를 수호하기 위해 천주교 박멸에 나서 한국천주교에 많은 희생을 강요했던 것이다. 그런 가운데서도 유일신에 대한 믿음, 인간존엄과 평등의 깨우침, 봉건신분제 모순과 남녀차대의 모순을 깨우쳐 주고 한글 보급에 의한 서민층의 문화적 계몽 등으로 근대화를 촉진시키는 기능을 수행하면서 한국사의 변화와 발전을 촉구하는 일에 조용하게 작용하는 변성요인의 구실을 한정된 범위에서나마 수행해 왔다고 할 것이다.

〈李元淳〉

105) 사회학자 Robert K. Merton이 사회분석의 도구로 제시한 개념이다(Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York, Free Press, 1996, pp. 51~64).

## 4. 불교계의 동향

### 1) 승단내의 수학경향

조선 후기 불교계의 가장 두드러진 수학경향은 승려들이 참선과 교학을 병행하며 염불도 함께 하는 三學수행의 일반화이다. 교학에도 비중을 두는 이런 경향에 따라 講經이 활발하게 이루어지고 승려들의 문집간행이 성행하게 된다.

#### (1) 삼학수행의 일반화

조선 중·후기의 불교계를 대표하는 것은 西山대사 淸虛休靜(1520~1604)의 사상인데 그가 제시한 수행관은 禪敎합일이었다. 대체로 선 위주의 사상체계를 보이기는 하였지만 ‘선은 부처의 마음이요, 교는 부처의 말씀이다(禪是佛心 敎是佛語)’라는 한마디에서 집약된 서산의 禪敎觀은 중·후기의 불교계에 미친 그의 절대적 영향에 따라 전체 불교계를 지배하였다. 이에 더하여 서산이 제시한 自性彌陀의 정토관 역시 크게 영향을 미쳐서 이 시기의 승려들은 看經과 참선과 염불을 복합 수행하는 것을 일반적인 경향으로 여겼다. 그래서 종합수도원인 叢林에는 講院·禪院·念佛院이 갖추어졌다.

서산의 제자들도 그와 유사한 경향을 보였다. 泗溟대사 松雲惟政(1544~1610)은 서산의 禪敎會通觀을 계승하여 선과 교를 같은 차원에서 중시하였는데, 송운은 교학의 근거로 법화경과 화엄경·미타경 등 경전을 거론하여 보다 구체적으로 교학에 의미를 부여하였다. 송운은 염불에 대해서도 일념으로 염불하면 48願의 자비로 無量光佛이 중생을 구제한다는 절대 他力信仰을 표명하여 서산의 자성미타보다 본격적인 정토신앙의 수용을 보여주었다. 鞭羊彦機(1581~1644)는 서산의 제자 중에서도 문중이 가장 번성하였는데 교학에 대한 소양이 더욱 풍부하였다. 편양은 〈禪敎源流尋劔說〉에서 敎門은 中根과 下根을 위해 마련한 것이며 敎外別傳인 禪門은 上根機를 위해 시설한 것이

라고 구분하면서, 이러한 교와 선의 구별은 법의 차이가 아니라 수행자의 根機에 의한 주관적 차별임을 주장하였다.<sup>1)</sup> 편양도 徑截門·圓頓門·念佛門 등의 공부를 차례로 열거하여 검학을 중시하며, 마음과 부처와 六도가 하나이고 16觀門을 별도로 세워 지성염불하면 蓮華淨土에 왕생함을 인정하면서도 참선이 곧 염불이요 염불이 곧 참선이며 사바 즉 정토라고 보아 서산과 근사한 관점을 보였다. 逍遙太能(1562~1649)은 선교는 同根一味이며 주관적 心識으로 분별될 뿐이라는 선교관을 가지고, 교학은 불필요하지는 않지만 문자에 집착하는 것은 경계해야 함을 강조하였다. 소요는 사바세계가 바로 安養 즉 극락이며 空假의 세계가 극락이라 하여 편양와 같은 정토관을 보였다. 靜觀一禪(1533~1608)은 선과 교가 本來無一物이라는 회통관을 계승하였지만 역시 경전에 마음을 잃어 본지를 잃을까 걱정하며 제자들의 자각을 당부하였다. 정관은 居士를 지도하면서 극락왕생과 菩提證得을 소원하는 정토신앙을 보였다. 中觀海眼(1567~?)은 靈山經과 少林禪이 둘이 아닌 것은 부처와 중생이나 空과 有 그리고 眞諦와 俗諦가 둘이 아닌 것과 같다는 회통관을 보여주며, 선정과 간경과 공양과 行智가 구축한 것을 骨과 髓와 皮와 眼目에 비유하면서 이런 구별은 단지 색상의 집착에서 오는 것일 뿐임을 지적하였다.<sup>2)</sup>

이러한 삼학수행의 일반화 경향을 잘 드러내는 것이 振虛捌關이 영조 45년(1769)에 펴낸 《三門直指》이다. 진허는 불법에 경절문과 원돈문과 염불문의 세 문이 있어서 정도에 왕생하고 법계에 證入하며 심성을 直見하는 문은 서로 다르지만 그 중심 내용은 같아서 한 방의 세 문과 같기에 《삼문직지》를 펴냈음을 서문에서 밝히고 있다.<sup>3)</sup> 이 책은 염불문에 각종 염불에 대한 설명과 眞言을 싣고, 원돈문에 知訥의 圓頓成佛論과 義相의 法界圖頌을, 그리고 경절문에 지눌의 看話決疑論을 비롯한 법어와 규약을 실어 삼문에 대한 내용을 집약하고 있다. 이것은 당시의 불교계에서 참선과 교학과 염불을 함께 수행하는 것이 보편적인 현상이었음을 반영하는 것이다.

1) 彦機, 《鞭羊堂集》 권 2, 禪教源流尋劍說(《韓國佛教全書》 8, 256~257쪽).

2) 李永子, 〈朝鮮 中後期の 禪風〉(《韓國禪思想研究》, 동국대 불교문화연구원, 1984).

3) 捌關, 《三門直指》 序(《韓國佛教全書》 10, 138쪽 하).

## (2) 이력과정의 확립

조선 후기 불교계의 가장 큰 특징 중의 하나는 履歷이라 부르는 僧伽교육 과정의 확립이다. 조선 말기에 정리된 자료를 통해 볼 수 있는 과정은 대략 10년 정도의 기간 동안에 기초적인 의례에서부터 고도의 경전과 禪語錄까지 수학하도록 되어 있으니 그 과정은 다음과 같다.<sup>4)</sup>

沙彌科 (1년) 十戒 朝暮誦呪 般若心經 初心文 發心文 自警文 (沙彌律儀 經門警訓)  
 四集科 (2년) 禪源諸詮集都序 大慧書狀 法集別行錄節要 高峰禪要  
 四教科 (4년) 首楞嚴經 起信論 金剛經 圓覺經  
 大教科 (3년) 華嚴經 禪門拈頌 傳燈錄 (十地論 禪家龜鑑 法華經)  
 [隨意科] 기타 任其本人之根基 以爲隨意所修

이러한 이력과정은 조선 후기 불교 전반에 미친 영향과 마찬가지로 서산의 사상경향에 그 기반을 두고 있다. 서산의 사상경향은 그가 지은 碧松智嚴의 행장에서 살펴볼 수 있는데, 서산은 지엄이 《大慧語錄(書狀)》과 《高峰語錄(禪要)》을 수학하였다고 밝히고 있다.<sup>5)</sup> 《서장》은 臨濟義玄의 12대손으로 간화선을 제창한 大慧宗杲(1089~1163)의 저술이고 《선요》는 임제의 18대손인 高峰原妙(1238~1295)의 저술로서 모두 임제종풍을 선양한 것들이다. 그런데 지눌이 지은 <조심문>을 비롯하여 그가 견성하였다는 《대혜어록》이나 중요하게 여겼던 《도서》와 《절요》 그리고 《화엄경》 등은 이력과정의 바탕에 지

4) 李能和, 《朝鮮佛教通史》 하(新文館, 1919), 989~990쪽.

이 자료는 1911년 寺刹令 시행에 따라 1912년 各寺本末寺法이 제정되자 제8장 僧規의 行解에 普通科와 專門科를 두고 전문과는 必須科目과 隨意科目으로 나눈 중에 필수과목의 내용이다. 수학기간이나 과목은 반드시 동일하지 않아서 사미과를 3년으로 하는 경우나 대교과를 3년 6개월로 하는 경우에는 ( ) 안의 과목을 추가하였다(위의 책, 1147~1149쪽).

5) 休靜, 《三老行蹟》, 碧松堂大師行蹟(《韓國佛教全書》 7, 752쪽 하).

그러나 다른 판본에는 이 내용 대신 《도서》와 《절요》로 후학들을 지도하였다고 하는 다음과 같은 내용으로 되어 있어 이들 기술이 四集을 염두에 두고 빚어진 차이가 아닌가 생각된다(위의 책, 753쪽 纂註).

若導初學 則先以禪源集別行錄 立如實知見 次以禪要語錄 掃除知解之病 而指示活路也(李能和, 위의 책 상, 450쪽은 이를 게재한 것이다).

높의 사상경향이 깃들어 있음을 느끼게 한다.

서산은 《서장》과 《선요》와 같은 중국 조사의 어록을 배우는 것을 성리학을 집대성한 程子와 朱子가 孔孟을 계승함에 비유하고 있다.<sup>6)</sup> 그런데 서산이 활동하던 시기는 退溪 李滉(1501~1570)과 栗谷 李珥(1536~1584)가 나서 성리학을 완전히 이해하고 조선화해 가는 때이었다. 이와 같은 성리학의 진전이 불교계에 미친 영향을 서산의 언설을 통해 볼 수 있는 것이다. 특히 주자 성리학의 이해에서 한 단계 나아가 조선성리학의 문호를 연 율곡은 성리학의 이념을 학습하기 위한 교재를 체계화시켜 小學에서 시작하여 大學·論語·孟子·中庸·詩經·禮經·書經·易經·春秋의 5書 5經 그리고 선현의 性理之書로 이어지는 순서를 제시하였다.<sup>7)</sup> 이와 같은 성리학교재의 체계화는 불교의 이력과정 정립에 큰 영향을 미쳤으리라고 생각된다. 일반적인 성리학 수학이 서당에서 7년을 배우고 그 다음에 지방의 鄕校나 서울의 四部學堂에서 5년 정도를 배우며 이어서 成均館에서 3년을 배우는 기간과 이력의 기간도 대체로 일치한다.

이와 아울러 고려할 것은 《釋門喪儀抄》와 같은 승가의례서의 정리이다. 碧巖覺性이 지은 이 책은 승려의 服喪에서부터 제문에 이르기까지 상·제례의 내용을 조목별로 하나하나 체계화한 것이다.<sup>8)</sup> 이와 거의 유사한 내용의 《釋門家禮抄》가 懶庵眞一에 의해 편찬되었는데 벽암의 편찬과 동일한 것일 가능성도 있다. 이들 의례서는 성리학적 질서유지와 교화를 위한 규범으로서 성리학의 의례서가 집중적으로 편찬되고 일반민에 이르기까지 이러한 의례가 영향을 미치었던 이 시기에 《朱子家禮》와 같은 예서의 체계에 자극되어 승가의 의례를 정비한 것이었다.

이력과정의 어느 시기에 확정되었는지 분명한 자료는 없다. 그러나 위와 같은 서산의 사상경향과 성리학의 영향 그리고 서산의 제자인 鞭羊彦機가 화엄·법화·원각·능엄·반야·법망 등의 경전과 전등록·염송·선요·서장·도서 등의 전적을 간행하여 여러 산사에 홍포한 사실<sup>9)</sup>을 종합해 보면

6) 休靜, 앞의 책, 753쪽 상.

7) 李珥, 《栗谷全書》 권 27, 擊蒙要訣 讀書章 4 (《韓國文集叢刊》 45, 85~86쪽).

8) 覺性, 《釋門喪儀抄》 상·하 (《韓國佛教全書》 8, 237~243쪽).

서산에서 그의 직계제자에 이르는 시기에 이력의 대체적인 윤곽은 거의 자리잡은 것이라고 볼 수 있다.

그런데 편양이 경전을 간행할 때에도 포함되어 있고 지엄이 임종하기 전에 《法華經》方便品을 강의하였다고 서산이 기록한 것을 보면 이 시기에는 《법화경》을 중시하는 경향이 병행되고 있었음을 알 수 있으나 후기에는 《법화경》이 기본 이력과정에서 제외된다. 이것은 송대에 성리학을 집대성한 程朱 등의 성리학자들이 화엄의 理事說과 法界觀에 대해 언급한 것들<sup>10)</sup>이 조선의 성리학자들에게 인식되고 나서 화엄을 불교철학의 으뜸으로 여기는 추세가 불교계에도 반영되어 생긴 결과가 아닌가 추측된다.

후기의 교단은 강원과 선원, 염불원 등이 갖추어진 총람을 중심으로 운영되었다. 강원에는 法主(또는 講主)라고 불리던 講主를 중심으로 講師·仲講·論講 등의 직임을 맡은 승려가 이력과정을 이끌었으며, 이들의 원활한 수학을 위해 外護역할을 맡은 院主·化主·別座·米監·書記·園頭·供司·菜供·負木 등과 內護역할을 맡은 乘法·鍾頭·侍者·看病·知賓·淨桶·淨頭·剃頭·磨糊·奉茶 등의 소임이 조직되어 있었다. 한편 禪院에는 禪主를 중심으로 首座·立繩·維那·侍佛 등의 직임과 外護역할을 맡은 원주·화주·별좌·미감·서기·원두·공사·채공·부목 등의 소임 그리고 內護역할을 맡은 乘法·獻食·司察·時警·侍奉·看病·知賓·淨桶·淨頭·剃頭·磨糊·鍾頭·奉茶 등의 소임이 조직되어 수행하였다.<sup>11)</sup>

그리고 염불이 성행하여 1만일 동안 청명 염불하며 정도왕생을 회구하는 萬日念佛會가 자주 베풀어졌다. 연담유일이 영조 49년(1773)에 열린 蓮池萬日會에 대한 기록을 남긴 것<sup>12)</sup>이 그 구체적 사례인데, 이 밖에도 건봉사와 망월사 등에서 수차 만일염불회가 개최되었다. 특히 건봉사는 순조와 철종년간 그리고 고종 말년에 이르기까지 세 번이나 만일회가 개최된 대표적인 염불도량이었다.

9) 彦機, 《鞭羊堂集》 권 2, 經板後跋(《韓國佛教全書》 8, 255쪽 중).

10) 侯外廬 主編, 〈中唐華嚴宗和禪宗的唯心主義思想〉(《中國思想通史》 권 4, 北京, 1961).

11) 南都泳, 〈韓國寺院教育制度〉中(《歷史教育》 28, 1980), 35~36쪽 및 63~64쪽.

12) 有一, 《林下錄》 권 3, 蓮池萬日會序(《韓國佛教全書》 10, 261쪽).



## 2) 강경의 성행

영조대 이후의 조선 후기 불교계에 나타난 가장 특징적인 면모는 크게 두드러진 講經활동이다. 《화엄경》강의를 수십 차례나 하고 화엄소초의 어려운 부분을 풀어낸 《華嚴隱科》를 저술하여 후학의 길잡이가 된 부휴문파의 晦菴 定慧(1685~1741)와, 역시 25회의 《화엄경》강의를 하고 澄觀의 《華嚴疏抄》의 疏科를 일일이 찾아서 발현하고 순차를 그림으로 표시한 《은과》를 저술한 서산문파의 雪坡尙彦(1707~1791)이 그 대표적 인물이다. 그리고 雪巖秋鵬(1651~1706)과 회암정혜는 각각 《都序》와 《節要》에 《私記》를 남겼다.

이러한 성과를 계승하여 蓮潭有一(1720~1799)은 설파에게서 화엄경을 수학한 이후 30여 년 동안 강경에 전념하였다. 연담은 양인의 은과에다 다른 講伯들의 강설을 채집하고 자신의 의사를 붙여 주석한 《사기》를 저술하였는데, 《화엄소초》에 담긴 뜻이 호한하고 이론전개가 장황한 것을 교의와 본분적인 면을 종합하여 명료하게 간추려서 《華嚴玄談私記》를 지은 것이다. 연담은 《화엄사기》 이외에도 四集과 四教 전과정의 교재에 대한 사기를 지었고, 이렇게 이루어진 사기는 이후의 강경에 지대한 영향을 주어 후학들에게 널리 읽히게 되었다. 특히 연담의 《화엄사기》는 교의를 명료하게 집약하였을 뿐만 아니라 정관소초의 틀렸거나 잘못 들어간 것 그리고 빠진 글자를 정밀히 교정하였으며 識數行相에도 밝아 이것들을 일목요연하게 정리하여 후학들의 큰 지침이 되었다.<sup>13)</sup>

화엄강의의 성행은 일찍이 이루어졌으니 서산의 문손인 楓潭義謙(1592~1665)이 화엄을 강의하였고 부휴의 문손인 暮雲震言(1622~1703)은 숙종 12년(1686)에 雲浮精舍에서 화엄법회를 크게 열고 〈華嚴七處九會品目之圖〉를 저술하여 화엄학의 기치를 드높였다. 부휴의 다음대 문손인 栢庵性聰(1631~1700)은 선암사에서 화엄대법회를 열었고 풍담의 제자인 霜峰淨源(1627~1709)과 月渚道安(1638~1715)도 화엄강의를 하였다. 월저의 다음대인 喚惺志安

13) 李英茂, 〈蓮潭私記를 통해 본 朝鮮時代의 華嚴學〉(《韓國華嚴思想研究》, 동국대 불교문화연구소, 1982).

(1664~1729)은 금산사에서 화엄법회를 크게 열어 1,400명이나 되는 많은 대중이 모인 결과로 인해 무고를 당해 제주로 유배가서 목숨을 잃을 정도로 왕성한 형세를 보였으며, 부휴계에서는 無用秀演(1651~1719)과 회암정혜가 화엄강맥의 대를 이었다. 다음대에서는 好隱有璣(1707~1785)와 霜月璽箕(1687~1767)이 맥을 이었고, 그 다음대에서는 설파와 연담 외에도 影波聖奎(1728~1812)와 雪潭自優(1709~1770)의 세 제자들인 雲潭·春潭·花潭 등으로 화엄강의는 끊임없이 이어져 내려왔던 것이다. 그래서 대둔사에는 풍담에서 연담에 이르는 12大宗師와 영파·운담을 포함하는 12大講師의 전통을 가졌고, 인근 만덕사에도 소요에서 아암에 이르는 8대종사의 전통을 이어 왔었다. 이와 같은 화엄강의의 성행은 앞서 언급한 성리학계의 화엄인식과 연관이 있으리라고 생각된다.

연담은 默菴最訥(1722~1795)과 심성론에 대한 토론을 벌이기도 하였다. 묵암이 제불과 중생의 마음이 각각 원만하나 동일체는 아니라고 한데 대해, 연담은 각기 원만하기는 하지만 그 근원자리는 동일체라고 다르게 보았다.<sup>14)</sup> 후기 교학의 중요한 쟁점이었을 이 심성론논쟁은 그러나 언설에 의한 논쟁이 후학들에 의해 지속되어 본의를 어지럽힐까 염려하여 관련자료를 전하지 않았다.

한편으로 연담은 유교사상과 비교하여 교리를 설명하기도 한다. 연담은 극락은 염불로써만 왕생하는 것이 아니라 국가에 대한 충성이나 부모에 대한 효도와 같은 仁義慈善의 마음이 지극한 純善人이 왕생하는 것이며, 반대로 부처에 대한 비방만이 아니라 不忠·不孝·奸凶·悖逆이 모두 지옥에 떨어지는 것이어서, 만일 천당이 있다면 군자들이 올라가는 곳이요 지옥이 있다면 소인배들이 가는 길이라고 하였다.<sup>15)</sup>

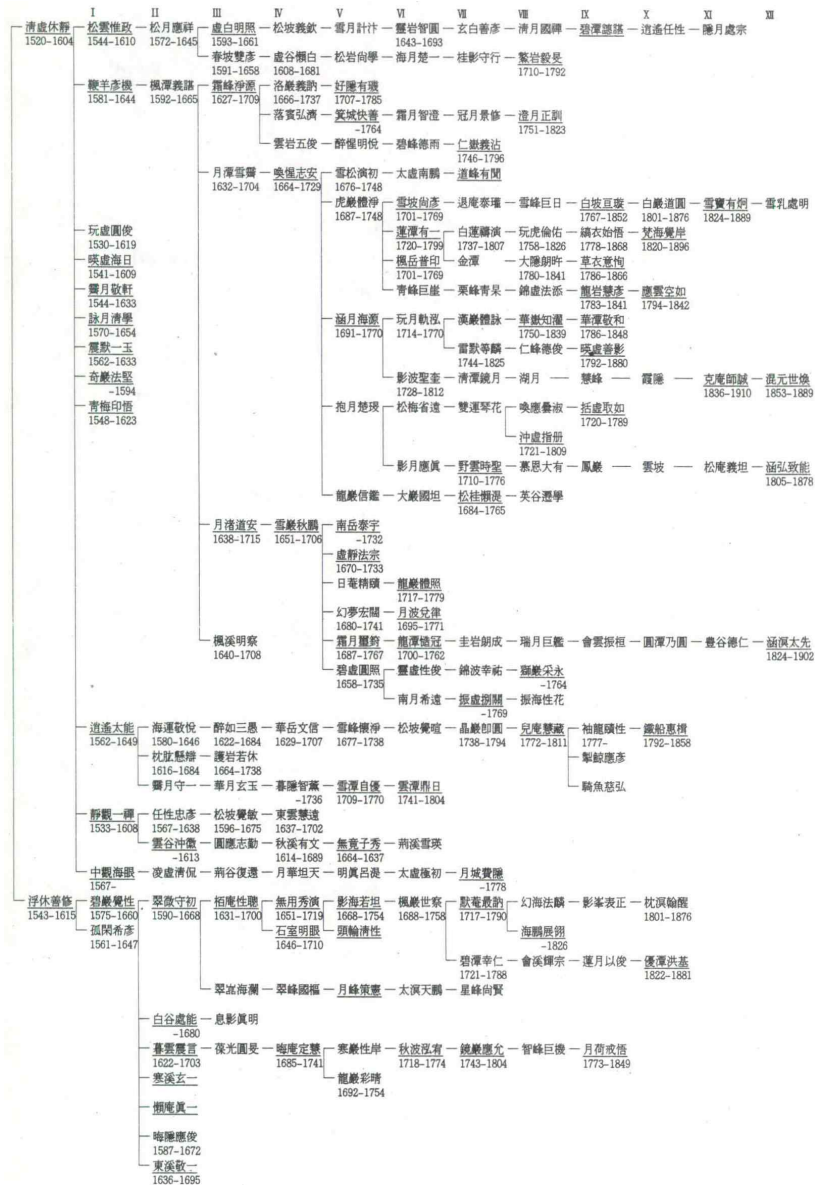
연담과 쌍벽을 이루었던 강백이 仁嶽義沾(1746~1796)이다. 인악은 벽봉에게서 금강·능엄 등을 배우고 설파에게서는 화엄을 수학하였다. 인악도 사교와 화엄 등의 《私記》를 지었는데 연담과 다소 다른 이해를 보이는 이들 사기는 강백을 따라 제각기 전승되면서 오랫동안 서로 독특한 학풍을 이루었다.

14) 有一, 《林下錄》 권 3, 心性論序(《韓國佛教全書》 10, 262~263쪽).

15) 有一, 《林下錄》 권 4, 上韓綾州必壽長書(《韓國佛教全書》 10, 283쪽).

〈표 1〉

조선후기 승려 계보



\*저서를 남긴 승려를 중심으로 작성, —로 표시한 이가 저서를 남긴 승려.  
전거는 《佛祖源流》·《東師列傳》과 각 문집의 碑文 및 行狀.

인악은 정조 14년(1790) 思悼世子の 현릉원 원찰로 龍珠寺가 창건되자 여기에 證師로 참여하여 佛腹藏文과 龍珠寺祭神將文 등을 저술하며 중심적 역할을 하였다. 인악은 또 유교와 도교를 포용하여 불교와 융화를 시도하기도 하였으며 심성합리를 일물로 보는 특이한 심성론도 보였다.<sup>16)</sup>

이들보다 반세기 뒤에 활동한 草衣意恂(1786~1866)은 또 다른 경향을 보였다. 초의는 불교학에 정통한 것은 물론, 丁若鏞을 통해 유학에도 깊은 이해를 가졌고 당대의 대표적 문사인 洪奭周라든가 申緯·金正喜 등과 詩文으로 교류하며 새로운 학문에 대한 소양도 넓혔다. 초의는 승려로서는 드물게 차와 원예와 梵字·梵唄·서화 등의 다방면에 걸쳐 해박한 지식과 소양을 보였는데 이는 당시의 새로운 학문경향과 길을 같이하는 것이었다. 활발한 교학 분위기를 통해 승가의 내적 역량이 축적되면서 이를 바탕으로 당대를 주도하는 학문경향에 부응하던 진진된 의식을 초의를 통해 확인할 수 있다.

그런데 이처럼 승려들이 새로운 경향에 대해 관심을 갖게 되는 데는 다산의 영향이 크게 작용한 것으로 보인다. 蔡濟恭이 雪坡의 도성출입을 돕고 그의 비문을 찬술하기도 하였는데, 다산은 연담과 교분을 갖고 그를 출가승려의 대표적 인물로 높이 평가하였다. 다산은 순조 원년(1801)에 서학에 연루되어 강진으로 유배되는데, 5년 뒤에 兒庵慧藏(1772~1811)이 인근의 만덕사 주지로 오게 되자 불경은 물론 《주역》·《논어》에 통달하였던 아암과 주역에 대한 토론 끝에 각별한 교분을 갖게 되어 순조 18년에 유배에서 풀려나 환향할 때까지 많은 승려들과 교류하며 새로운 분위기를 이루어 놓는다. 순조 13년에는 그 자신이 《挽日庵志》를 편찬하고, 이어서 그의 지도하에 아암혜장과 袖龍蹟性·騎魚慈弘 사제로 이어지는 만덕사계 승려들과 玩虎倫佑와 草衣意恂·縞衣始悟 사제로 이어지는 대둔사계의 연담문손들이 함께 《大菴寺志》를 편찬하도록 하며, 다시 鶴林 李晴과 慈弘應彦 白下謹學 鰲岳勝燾 등 승속이 힘을 모아 《萬德寺志》를 편찬하도록 지도하였다.<sup>17)</sup>

16) 智冠, 〈蓮潭 및 仁嶽의 私記와 그의 教學觀〉(《崇山朴吉眞博士華甲紀念 韓國佛教思想史》, 1975).

17) 崔柄憲, 〈茶山 丁若鏞의 韓國佛教史 研究〉(《丁茶山研究의 現況》, 1985).

다산은 〈智異山僧歌示有一〉에서 출가생활하는 연담의 고승다운 인품을 묘사하고, 〈題蓮潭詩〉에서는 ‘蓮潭大師有一者 我東縞林之華也’라고까지 칭송한다. 다산

다산은 특히 삼국시대 불교전래로부터 신라 말까지의 불교사자료를 정리한 《大東禪教考》를 지었는데, 전반부는 편년체 형식에 따라 《三國史記》의 자료를 토대로 자신의 의견까지 붙여 禪教始末편을 이루었고 후반부는 《傳燈錄》과 《四山碑銘》·《海東佛祖源流》 등에서 가려낸 승려 141인의 인명을 자료에 따라 열거하였다. 다산은 여기에서 나말 선종사자료로서 〈사산비명〉의 가치를 높게 평가하고 《해동불조원류》보다 정확한 고증과 합리적인 해석을 보였으며 고려 초의 법안종을 높이 평가하는 등 우리 나라의 고대불교사 자료에 대해 최초로 본격적인 검토를 함으로써 큰 의미를 남겼다. 그러나 한편으로 보다 생생한 자료를 전해주는 《삼국유사》를 배제하고 《삼국사기》와 같은 자료에만 의지하여 고대불교사를 정리하려 한 인식의 한계와 《해동불조원류》의 고증의 부실을 신랄히 비판하면서도 실제로는 이에 크게 의지한 결과 수많은 오류를 보인 문제점들이 지적된다.<sup>18)</sup>

### 3) 승려문집의 성행

서산과 쌍벽을 이루는 浮休善修(1543~1615)의 문하 또한 서산문과 못지 않게 번성하였는데, 부휴의 제자인 碧巖覺性(1575~1660)이 남한산성의 축조 등 국가적 활동을 활발히 한 이래 특히 부휴문과에서 문사들과 두드러진 교유를 보였다. 벽암의 제자인 翠微守初(1590~1668)는 국가적 활동에 열중하는 분위기 속에서 승려의 본분을 잊지 않도록 다짐하면서 한편으로 趙重呂(1603~1650)나 李安訥(1571~1637), 李植(1584~1647), 金堉(1580~1658), 林有後(1601~1673) 등과 같은 문사들과 긴밀한 교유관계를 지속하였다. 그리고 그 제자인 栢庵性聰(1631~1700)은 임자도에 표착한 《金剛經疏》·《持驗記》·《華嚴疏抄》·《三藏

은 또한 〈東林寺讀書記〉에서 스님의 스님 노릇하는 까닭을 이제야 알겠노라고 승가를 이해하는 면모도 드러낸다.

그리고 다산은 아암해장은 물론 아암의 제자들과도 교유를 가졌으니 그 중의 하나인 기어자흥에게 “불법이 비록 誕誕하나 그 말하는 바가 眞妄有無之相이 있는 것은 우리 儒家의 本然과 氣質을 분별하는 것과 같은 것이다”(〈贈騎魚慈弘言〉)라고 할 만큼 유불을 포용하는 견해로 승려들을 이끌었다.

18) 崔柄憲, 위의 글, 333~341쪽.

法數》·《華嚴玄談》·《緇門警訓》·《起信論疏》 등 경전 190여 권을 모아 속종 21년(1695)까지 5천권에 새겨 교학 융성의 기반을 마련한 인물인데, 문사들과의 교유가 한층 두드러져 金壽恒(1629~1689)과 鄭斗卿(1597~1673), 南龍翼(1628~1692), 吳道一(1645~1703), 趙宗著(1631~1690), 金錫胄(1634~1684), 崔後尙과 같은 당대 최고의 문사와 시문을 주고 받았다. 벽암의 제자인 無用秀演(1651~1737) 역시 명망 있는 문사들인 崔錫鼎(1645~1715), 李光佐(1674~1740), 崔昌大(1669~1720), 李眞儒(1669~1730), 林象德(1683~1719), 金昌翁(1653~1722)과 같은 이들과 교유를 지속하였다.

이러한 교유는 승려들이 문사들과 시문을 화답할 수 있는 여건을 마련해 주었고 나아가서 문사들이 문집을 간행하는 것을 본뜬 제자들에게 의한 승려 문집의 간행이 눈에 띄게 늘어나게 되었다. 이러한 추세는 숙종대에 들어서 매우 활발해지는 경향을 보였다.

〈표 2〉

숙종 이전 승려저작(초)

淸虛休靜 1520~1604	禪家龜鑑1 三家龜鑑3 心法要抄1 禪教釋1 禪教訣1 說禪儀1 淸虛堂集7 精選四家錄1 續眞實珠集1 三老行蹟1 雲水壇1 〈回心曲〉
靜觀一禪 1533~1608	靜觀集1
映虛海日 1541~1609	映虛集4
浮休善修 1543~1615	浮休堂集5
松雲惟政 1544~1610	四溟堂大師集7 奮忠紓難錄1
霽月敬軒 1544~1633	霽月堂大師集2
青梅印悟 1548~1623	青梅集2
奇巖法堅 ~1594~	奇巖集3
雲谷沖微 ~1613	雲谷集1
懶庵眞一 ~1636~	釋門家禮抄2
逍遙太能 1562~1649	逍遙堂集1
中觀海眼 1567~	中觀大師遺稿1 (竹迷記) 華嚴寺事蹟1 金山寺事蹟1
詠月淸學 1570~1654	詠月堂大師文集1
碧巖覺性 1575~1660	(禪源集圖中決疑) (看話決疑) 釋門喪儀抄2
鞭羊彦機 1581~1644	鞭羊堂集3
翠微守初 1590~1668	翠微大師詩集1
虛白明照 1593~1661	虛白集3 僧家儀禮文1
白谷處能 ~1680	白谷集2 任性堂大師行狀1

枕肱懸辯 1616~1684	枕肱集2
智禪 ~1652~	梵音集2
暮雲震言 1622~1703	華嚴品目問目貫節圖1
寒溪玄一	寒溪集1
霜峰淨源 1627~1709	都序分科2 〈節要科文〉 〈水墮寺事蹟〉
栢庵性聰 1631~1700	栢庵集2 淨土寶書1 淨土讚2 緇門警訓註3 四經持驗記4 起信論筆削記會編4
雲峰大智 ~1686~	心性論1
月峰策憲 ~1703~	月峰集3
明衍 ~1704~	念佛普勸文1
智還 ~1709~	水陸齋儀梵音刪補集3
月渚道安 1638~1715	月渚堂大師集2 〈佛祖宗派圖〉
楓溪明察 1640~1708	楓溪集3
石室明眼 1646~1710	百愚隨筆1 般若心經略疏連珠記會編2 法會禮懺儀式1
雪巖秋鵬 1651~1706	雪巖雜著3 雪巖亂藁2 都序科評2 (節要私記) 〈妙香山誌〉
無用秀演 1651~1719	無用堂遺稿2

\* 숫자는 권수(《韓國佛教全書》 수록분). < >는 《韓國佛教撰述文獻總錄》에 현존 표기분, ( )는 未傳分.

그리고 영조대에 들어서면 강경의 성행에 따른 교학의 융성을 기반으로 승려들의 저술과 문집간행이 더욱 두드러졌다. 이는 숙종대에 四集을 비롯한 불서의 간행이 수차례 걸쳐 집중적으로 이루어지고, 많은 사원이 대소규모로 중창되어 그 사실을 기록한 사적비가 20여 개나 세워지는 것과도 밀접한 연관이 있을 것이다. 사원중창과 사적비 건립은 영조대에도 계속되어 10여 개를 헤아리며 특히 전대에 비해 佛殿의 중창이 늘어나고 불화조성이 30여 개를 헤아릴 만큼 크게 증가하여 이 시기 불교계의 활발한 움직임을 말해주는 데, 문집간행도 이러한 추세를 따르고 있다. 숙종에서 영·정조로 이어지면서 조선 고유의 眞景文化가 창출되고 문예진흥이 활기차게 이루어지던 문화기반은 이와 같이 승려들의 문집도 성행할 수 있도록 하였던 것이다.

전경시대 문예진흥의 면모는 사원의 외형에서 두드러지게 나타났다. 임진·병자 양란을 치르고 나서 산성 축조를 맡았던 팔도도총섭 벽암각성은 완주 송광사와 화엄사·쌍계사의 재건을 지속적으로 추진하여 사원중창의 길을 열었다. 왕실의 적극적인 지원은 금산사 대적광전(숙종 12: 1686)·화

업사 각황전(숙종 28) 같은 대규모 중창사업을 순조롭게 이루어질 수 있도록 하였고 홍국사(인조 2: 1624)의 재건에는 지방의 관리들이 대거 참여하기도 하였다. 전란으로 무너진 사원의 형세를 복구하는데 일차적으로 중심전각의 복원사업을 중심으로 이루어진 중창사업은 효종·현종대에 지속적으로 추진되었다.<sup>19)</sup>

숙종에서 영정조대를 지나면서 전대의 1차적인 중창에 이어 2차 중창사업이 이루어졌는데 이 때는 사원의 규모가 보다 충실해지고 더욱 활기찬 분위기에서 진행되었다. 금산사 대적광전(숙종 12)을 비롯하여 화엄사 각황전·관룡사 대웅전(숙종 28)·불국사 대웅전(영조 41: 1765)·해인사 대적광전(영조 45) 등 많은 당우가 중창되었다.<sup>20)</sup> 현존하는 사원건축의 대종을 이루며 주요한 유산으로 내려오는 바탕을 마련한 대가람의 웅장한 건축물들이 대체로 이 시기까지 이루어진 것이다. 이러한 사원중흥의 형세가 법통의 확정에 따른 문과의 강조와 함께 규모를 재정비한 사원의 내력과 당시의 성세를 기록하려는 사적비의 건립으로 이어졌던 것이다.

법당의 재건은 불교문화의 난만한 진전도 가져왔으니 먼저 내부에 봉안하는 佛像조성으로 이어졌다. 현종대의 화엄사 대웅전 삼존상, 숙종대의 마곡사 영산전의 칠존상·과계사 원통전 관음상, 영조대의 은혜사 백홍암 극락전 삼존상, 정조대의 용주사 대웅전 삼존상 등이 계속 조성되어 이들 불상들이 진경문화의 중심을 이루었다. 불상과 아울러 초기에 많이 그려지던 불전의 벽화는 이 시기에 들어 이동이 가능한 후불탱화로 대체되어 佛畵의 난만한 발전을 보였다. 이와 동시에 거대한 掛佛이 많이 조성되었는데 이는 많은 사람들이 모여 쾌불을 걸어 놓고 水陸齋나 薦度齋 등의 대규모 법회를 갖는 기회가 많아졌으며, 사원의 침탈에도 불구하고 이들 사업이 추진될 수 있는 재정이 뒷받침되었음을 의미한다.<sup>21)</sup>

19) 李康根, 〈17世紀 佛殿의 再建設〉(《美術史研究》 208, 한국미술사학회, 1995), 49~60쪽.

20) 尹張燮, 《韓國의 建築》(서울대 出版部, 1996), 421~491쪽.

21) 崔完秀, 《名刹巡禮》 1·2·3(대원사, 1994).



## 〈표 3〉

## 영조 이후 승려저작(초)

喚惺志安 1664~1729	禪門五宗綱要1 喚惺詩集1
無竟子秀 1664~1737	無竟集2 無竟室中語錄2 佛祖眞心禪格抄1 〈寶鏡三昧1〉
影海若坦 1668~1754	影海大師詩集抄1 (文集3)
頭輪清性	(頭輪堂詩集1)
聖能 ~1724~	〈仔夔文節次條例〉
虛靜法宗 1670~1733	虛靜集2
南岳泰宇 ~1732	南岳集1
松桂懶湜 1684~1765	松桂大禪師文集3
晦庵定慧 1685~1741	都序科記2 節要私記1 (華嚴疏隱科) (諸經論疏句絕)
霜月璽筠 1687~1767	霜月大師詩集1
涵月海源 1691~1770	天鏡集3
箕城快善 ~1764	請擇法報恩文1 念佛還鄉曲1
大輝 ~1748~	〈梵音宗譜1〉
月波兌律 1695~1771	月波集1
龍潭槌冠 1700~1762	龍潭集1
楓岳普印 1701~1769	〈楓岳堂集1〉
好隱有璣 1707~1785	好隱集4 新編普勸文1
雪坡尙彦 1707~1791	(華嚴清涼疏隱科) (鉤玄記)
雪潭自優 1709~1770	雪潭集2
野雲時聖 1710~1776	野雲大禪師文集3
鰲岩毅旻 1710~1792	鰲岩集1
龍巖體照 1717~1779	龍巖堂遺稿1
大圓 1714~	大圓集1
默菴最訥 1717~1790	默菴大師詩抄3 諸經會要1 (華嚴科圖1) (心性論3)
秋波泓宥 1718~1774	秋波集3 秋波手柬1
蓮潭有一 1720~1799	都序私記1 節要私記1 林下錄4 釋典類解1 (書狀私記) (禪要私記) (楞嚴私記) (起信蛇足) (金剛蝦目) 〈圓覺私 記2〉 (華嚴遺忘) (玄談私記) (拈頌著柄) (諸經會要) (心 性論)
獅巖采永 ~1764~	佛祖源流1
碧潭諷謀 ~1782~	四溟堂枝派根源錄1
振虛捌關 ~1769~	三門直指1 振虛集1
月城費隱 1778~	月城集1
括虛取如 1720~1789	括虛集1
沖虛指冊 1721~1809	沖虛大師遺集2

蒙庵箕穎	蒙庵大師文集2
道峰有聞	法性偈科註1
雲潭鼎日 1741~1804	〈林間錄1〉
鏡巖應允 1743~1804	鏡巖集3
仁嶽義沾 1746~1796	仁嶽集3 〈書狀私記〉 〈楞嚴私記〉 〈起信私記〉 〈金剛私記〉 〈圓覺私記〉 〈華嚴私記〉 〈拈頌記〉
華嶽知濯 1750~1839	三峰集1 (風使錄2)
澄月正訓 1751~1823	澄月大師詩集3
玩虎倫佑 1758~1826	大菴寺志
楓溪賢正 ~1821~	日本漂海錄
海鵬展翎 ~1826	〈壯遊大方錄1〉
白坡亘璇 1767~1852	禪文手鏡1 修禪結社文科釋1 作法龜鑑2 〈六祖壇經要解〉 〈太古庵歌科釋〉 〈五宗綱要私記〉 〈禪要記〉 〈金剛八解鏡〉 〈拈頌私記〉
兒庵慧藏 1772~1811	兒庵遺集3
月荷戒悟 1773~1849	伽山藁4
草衣意恂 1786~1866	禪門四辨漫語1 艸衣詩藁2 茶神傳1 東茶頌1 震默大師遺蹟攷1 〈二禪來儀〉
華潭敬和 1786~1848	八陽經註1
鐵船惠楫 1792~1858	鐵船小艸1
暎虛善影 1792~1880	櫟山集1
應雲空如 1794~1826	遺忘錄1
涵弘致能 1805~1878	涵弘堂集2
梵海覺岸 1820~1896	東師列傳6 梵海禪師文集2 梵海禪師詩集2 (緇門記) (四碑記) (遺教經記) (四十二章經記)
優潭洪基 1822~1881	林下錄1 禪門證正錄1
雪竇有炯 1824~1889	禪源溯流1 山史略抄1
涵溟太先 1824~1902	〈緇門私記〉
竺源震河 1861~1925	禪門再正錄
奉琪	少林通方正眼1
克庵師誠 1836~1910	克庵集3
華曇法璘 1843~1902	聾默集1
鏡虛惺牛 1849~1912	鏡虛集1
混元世煥 1853~1889	混元集1
幻空治兆 ~1870~	清珠集1
正觀承宣 ~1878~	濟衆甘露4
華甘知稀	般若心經註解1

龍岳慧堅	龍岳堂私藁集1
草堂	草堂集1
丁若鏞 1762~1836	大東禪教考1 〈挽日庵志〉
金大鉉 ~1870	禪學入門2 述夢瑣言1

\* 숫자는 권수(《韓國佛教全書》 수록분), < >는 《韓國佛教撰述文獻總錄》에 현존 표기분, ( )는 未傳分.

이들 문집은 대체로 유사한 체제를 보이고 있어서 몇 가지 문집의 분석을 통해 대강의 내용을 살펴볼 수 있다.

부휴의 4대손인 無用秀演은 《無用堂遺稿》 2권을 남겼다. 제자들이 엮은 이 문집은 상권에 오언절구 4편과, 칠언절구 21편, 오언율시 16편, 칠언율시 37편 등 모두 82수의 시를 싣고 있다. 하권은 친교하던 문사들이나 지방수령들과 주고 받은 書 13편과, 경전 등을 간행한 序 4편, 여러 사찰의 중건에 즈음한 募緣文과 上樑文 7편, 건물을 새로 세우고 쓴 記 7편, 수록제나 기타 행사에 대한 疏 5편, 그리고 선대 조사의 祭文 3편을 싣고 있다. 무용이 시문을 주고 받은 당대의 대표적 문사인 김창흡이나 최창대 등은 그들의 문집에서 역시 무용과 주고 받은 글을 찾을 수 있어, 이 시기 승려와 문인 사이에 이루어진 교유관계의 일면을 확인할 수 있다.

이 글들을 통해 살펴볼 수 있는 무용의 神觀은 ‘일상적인 공부가 다만 마음을 거두고 풀어놓는 데 있을 뿐이라(日用工夫 只在收放心而已)’는 표현과 같이 평상심 속에서 마음을 닦는 것이었고 특히 ‘庭前栢樹子’와 같은 전통적인 화두를 참구하는 것이었다.<sup>22)</sup> 그리고 《반야심경》이 반 장밖에 안되는 적은 분량으로 글이 간략하지만 대장경의 모든 이치를 포괄하고 있어서 제불의 모체요 만법의 근원이라 할 만하다든가 《법화경》이 부처가 있든 없든 항상 존재하여 그 자리를 내줄 수 없는 중요한 경전이며 《因明論》의 宗·因·喻 三支나 現量·比量의 판단으로 제경론의 의의를 규명하여 심성의 본의를 깨우쳐야 한다는 것 등은 단편적이거나 그의 교학관의 일면을 보여준다.<sup>23)</sup> 이 밖

22) 秀演, 《無用堂遺稿》 권 하, 上谷城倅·聖祈庵上樑文; 권 상, 賽規上人之求話(《韓國佛教全書》 9, 353·357·345쪽).

23) 秀演, 《無用堂遺稿》 권 하, 心經疏記會編序·開興寺水陸齋畫疏(《韓國佛教全書》

에도 종밀의 《華嚴法界觀門》을 중간하거나 《梵音集》을 새로 간행하면서 쓴 발문이나 《염송설화》 간행문 그리고 행사 관련 다른 글에서도 이와 유사한 견해를 찾아볼 수 있다. 또한 세간의 소유물은 우리를 험한 구렁으로 밀어 넣는 도구일 뿐이요 일념으로 서방을 발원하는 염불만이 의지할 바라는 말에서는 무용수연의 정도관을 볼 수 있는데, 이를 바탕으로 중국의 白居易와 같은 인물에 비유하여 충군하고 효친하며 仁民愛物하는 마음을 가지고 정토로 회향하면 金色身으로 왕생할 수 있으리라고 儒者에게 권유하는 면모도 보인다.<sup>24)</sup> 무용의 문집을 통해서도 삼학수행의 풍토를 그대로 찾아볼 수 있다.

무용과 교유를 가졌던 인물 중에 특이한 이가 三淵 金昌翁(1653~1722)이다. 당대 최고의 가문에서 태어나 성리학의 정수에 통달하였으나 형인 夢窩 金昌集이나 農巖 金昌協처럼 서울을 중심으로 활동하지 않고 평생을 금강산을 중심으로 전국을 주유하며 우리 산천의 아름다움을 시로 읊으며 지냈던 隱逸之士 삼연은 자연 많은 사찰에 머물며 여러 승려와 교유를 가졌다. 그의 문집인 《三淵集》에는 불교와 관련된 시가 323수 실려 있는데 이 가운데 53수가 승려와 관련된 것이며, 丹丘일기·雪嶽일기·嶺南일기를 비롯한 기행문에도 사찰을 탐방한 기록을 많이 남겼다. 삼연은 불교와 유교에 대하여 불교는 眞妄을 구별하지 않고 모두 妙用이라 하여 원만함은 알지만 모가 남을 알지 못한데 비해 유교는 원만함에서 사물의 범칙인 모남을 안다고 비교하고, 주자와 율곡이 일찍이 불교를 잘 알아 유교와 불교의 분별에 가장 뛰어난 것처럼 자신도 마찬가지로 그 분별에 자못 뛰어난 자부하였다.<sup>25)</sup>

涵月海源(1691~1770)은 서산의 5대손으로 《天鏡集》 3권을 남겼다. 함월은 영상 金相福(1714~1782)이 비문을 짓고 봉조하 南有容(1698~1773)과 대제학 黃景源(1709~1787)이 眞贊을 지으며 문집의 서문을 洪敬謨(1774~1851)가 쓸 만큼 유자들과 친분이 두터웠다. 문집의 상권은 오언절구 88수와 칠언절구 35수 그리고 오언율시 17수와 칠언율시 77수로 모두 합쳐 217수의 시로 이

9, 355·362쪽).

——, 〈重刊因明論跋〉(1711년 개판 《因明入正理論解》, 규장각도서 古1730-93).

24) 秀演, 《無用堂遺稿》 권 하, 寄崔正言書(《韓國佛教全書》 9, 351쪽).

25) 金昌翁, 《三淵集》拾遺 권 31, 語錄(《韓國文集叢刊》, 167, 281~282쪽).

루어졌다. 중권은 사찰의 중창기를 중심으로한 記 10편과 《원각경》·《금강경》·《기신론》·《선문오종강요》 등의 여러 경전간행을 비롯한 序 11편 그리고 書 1편과 스승 환성의 제문 1편으로 이루어졌다. 하권은 사적이나 행장 등의 잡저 4편과 제문 1편 齋疏 등의 소 10편 그리고 상량문 등의 문 4편과 序 1편으로 이루어졌다.

함월은 《금강경》이 사람마다의 그대로 드러난 본래면목이라 한다거나 기신론이 斷常의 二執을 타파하여 중도실상의 이치를 깨닫게 함으로써 성현의 경지에 이르게 하는 중요한 것이라고 유교의 春秋와 대비시켜 소개하여 교선에 두루 밝은 면을 보이지만,<sup>26)</sup> 그가 이채롭게 내세운 견해 중의 하나가 〈二禪涇渭錄〉에서 말하는 네 가지 선에 대한 구분이다. 즉 함월은 총림의 승려들이 格外禪 중에 如來禪과 祖師禪이 있고 圓頓門이 곧 義理禪이라고들 말하지만, 여래선과 조사선은 설한 사람에 따라 나눈 이름이요 의리선과 격외선이란 설한 법에 따라 나눈 구분이므로 그 구분 근거가 다른 이름을 한데 섞어 논란하는 것은 옳지 않다고 하였다. 나아가서 선과 교의 事體는 얼음과 목탄처럼 형상이 다른 것이나 그 法體는 파도와 물이 다르지 않은 것처럼 본질이 같은 것이라고 하였다.<sup>27)</sup> 이는 순조대 이후에 전개된 三種禪 논쟁의 핵심주제를 이미 한 세기 전에 간명하게 정리한 것으로서 그 의미가 비중있게 평가되어야 할 것이다.

문집간행과 더불어 이 시기에 불교사에 대한 정리가 이루어지는 것도 주목할 만한 일이다. 먼저 영조 40년(1764)에 월저의 5대손인 獅巖采永은 《西域中華海東佛祖源流》를 편찬하였다. 3년간에 걸친 각 문파의 문헌수집 끝에 이루어진 《佛祖源流》는 과거칠불로부터 인도와 중국의 조사와 우리 나라의 역대 조사의 원류를 밝히고자 한 것이었다. 사암은 여기서 고려 말에 중국의 임제종을 계승한 나옹파를 수록하기는 하였으나 태고를 ‘海東正脈第一祖’로 내세우고, 조선 후기 이후에는 서산과 부휴계의 각 파를 정리하였는데 특히 서산을 임제정맥 24세로 보고 이를 ‘海東禪脈正傳’이라 표현한 서산계 중심

26) 海源, 《天鏡集》 권 중, 重刻金剛經疏記序·重刊起信論筆削記序(《韓國佛教全書》 9, 619·620쪽).

27) 海源, 《天鏡集》 권 하, 二禪涇渭錄(《韓國佛教全書》 9, 625쪽 상·중).

의 편찬이었다.<sup>28)</sup> 이는 불교사를 전체적으로 정리한 첫 저술이었지만 태고 이전의 고려까지의 승려를 모두 「散聖」으로 처리하여 임제종을 이은 正傳과 구분하는 불교사인식의 한계를 보여준다.

다산 정약용이 편찬한 《大東禪教考》는 삼국의 불교시말과 여러 자료에서 가려낸 승려 141인의 인명을 열거한 것이다.<sup>29)</sup> 다산은 《불조원류》보다 정확한 고증과 합리적인 해석을 보였으나 전대 자료의 인용에서 오는 오류는 여전하였으며, 《삼국유사》를 배제하고 《삼국사기》에만 의지하는 인식의 한계도 드러났다.

雪寶有炯(1824~1889)은 고종 원년(1864)에 《山史略抄》를 편찬하였다. 이 책은 석가의 생애에서 시작하여 불교의 제반 사항에 대한 내용을 정리한 것으로 특히 인도에서 중국·조선으로 이어지는 불교사를 포괄적으로 정리한 것이다. 여기서 유형이 삼국에서 고려불교까지를 소략하게 서술하고 태고보우에서 서산을 거쳐 자신의 문파인 백파에 이르는 계보를 간략하게 서술한 조선불교사는 서산문파의 인식을 잘 보여주며, 유교의 불교에 대한 비판에 반론을 제시하고 인도의 불교사를 정리하는 등 자신의 일정한 불교관에 따라 불교사를 체계적으로 정리한 의의를 지닌다. 특히 용어와 불교행사 및 의례에 대해 자세한 설명과 주석을 붙인 것이 독특한데, 카스트의 四姓을 사·농·공·상의 四民에 견주어 해석하고 그 가운데에 승려의 역할도 설정하는 등 당대의 인식을 반영하는 불교사서이다.<sup>30)</sup>

梵海覺岸(1820~1896)은 고종 31년(1894)에 《東師列傳》 6권을 편찬하였다. 아도화상으로부터 당대에 활동한 승려까지 포괄하는 198인의 전기를 담은 이 책은 앞서의 두 사서와 달리 편을 세운 인물에 대해서는 상당량의 서술을 빠짐없이 베풀었다.<sup>31)</sup> 그러나 수록인물이 그가 활동하던 대둔사 위주로 짜여 있고 내용의 명확한 검증이 부족한 등의 한계를 보였다.

28) 采永, 《西域中華海東佛祖源流》(《韓國佛教全書》 10, 100~134쪽).

29) 丁若鏞, 《大東禪教考》(《韓國佛教全書》 10, 505~514쪽).

30) 山史(有炯), 《山史略抄》(《韓國佛教全書》 10, 678~689쪽).

金南允, 〈朝鮮後期の 佛教史書 《山史略抄》〉(《同大史學》 1, 동덕여대 국사학과, 1995).

31) 覺岸, 《東師列傳》 권 1~6 (《韓國佛教全書》 10, 995~1075쪽).

## 4) 삼중선 논쟁

조선 후기 불교학에서 가장 특기할 만한 것은 三種禪에 관한 논쟁이었다.

후기의 선종을 주도한 서산은 선교회통관을 표명하면서 동시에 捨敎入禪적인 조사선종을 제시하였는데 이는 그의 제자들에게도 그대로 계승되었다. 송운이나 소요 등이 ‘庭前栢樹子’라든가 ‘狗子無佛性’·‘喫茶去’ 등의 화두를 참구하거나 후학들을 지도하며 棒喝과 같은 임제가풍을 드러내고 있는 것이 이를 말해준다. 서산이 이미 《禪家龜鑑》에서 五家を 소개하면서 따로 임제종지를 三句·三要·三玄 이하 각 사항에 대해 상세히 설명하여 임제 위주의 선종을 표명하였으니, 특히 이들 임제종지가 임제종에만 특별한 것이 아니라 여러 부처로부터 중생에 이르기까지 해당되는 것으로서 이를 떠나서 법을 설하면 모두 망발이라고 언명하였다.<sup>32)</sup> 서산의 4대손인 喚惺志安(1664~1728)은 《禪門五宗綱要》를 지어 《선가귀감》에서 말하고 있는 임제의 삼구와 삼현 이하 八棒에 이르는 내용을 설명하고, 임제종지가 불법 모두를 포용할 수 있다는 서산의 임제우위설을 표현 그대로 부연하였다.<sup>33)</sup> 특히 환성은 첫머리에 임제록의 삼구에 관한 두 부분을 연계시켜 이룬 삼구를 수록하였다.

환성의 5대손인 白坡巨璇(1767~1852)은 이러한 서산과 환성으로 이어지는 임제우위 사상을 계승하여 《禪文手鏡》을 저술하였다. 백파는 여기에서 임제 삼구는 선과 교의 모든 교리를 모두 포섭하지 않음이 없는 것이라고 언명하고, 이에 대한 근거로서 환성의 견해를 인용한 후 삼세 제불과 역대 조사 그리고 천하의 선지식들이 남긴 모든言句가 이 삼구를 떠날 수 없다고 하였다.<sup>34)</sup> 이후 전개되는 선에 대한 논쟁의 기본명제는 먼저 이 임제삼구에서 출발한다.

임제삼구란 臨濟義玄의 설법 중에 따로따로 나오는 흔히 ‘삼구·삼현·삼요’로 이름 붙여진 내용과 「삼구」로 알려진 내용을 환성이 한데 합쳐서 구성한 것이 이후 전승된 것이다. 삼구의 내용은 제1구는 “三要의 도장을 찍으니

32) 休靜, 《禪家龜鑑》, 別明臨濟宗旨(《韓國佛教全書》7, 645쪽 중·하).

33) 志安, 《禪門五宗綱要》(《韓國佛教全書》9, 461쪽 하).

34) 巨璇, 《禪文手鏡》, 臨濟三句圖說(《韓國佛教全書》10, 514쪽 하~515쪽 상).

붉은 점이 뚜렷하고, 생각할 겨를 없이 주객이 분별된다”는 것이고, 제2구는 “현묘한 지혜가 어찌 무착의 물음을 용납하며, 방편이 어찌 일체를 끊는 근기를 저버리겠는가”이며, 제3구는 “무대에 꼭두각시 놀리는 것을 보라. 밀고 당김이 모두 속에 든 사람의 짓이다”이다.<sup>35)</sup>

제1구는 언어 이전의 진실을 의미하는 것으로 一念開悟하여 眞佛이 구현되는 절대적 깨달음을 상징하는 것이다. 제2구는 진불출현의 절대를 구체적으로 설한 것이고, 제3구는 둔근의 제자에게 스승이 방편을 강설한 것이다.

이러한 삼구를 어느 단계에서 깨닫는가에 초점을 맞추어 전개시킨 것이 “만일 제1구에서 깨달으면 조사와 부처의 스승이 되고, 제2구에서 깨달으면 인천의 스승이 되고, 제3구에서 깨달으면 스스로도 구제하지 못하리라”<sup>36)</sup>는 것이다.

이러한 삼구의 내용에 대해서 서산은 일찍이 三處傳心이 제1구요, 화엄의 三轉방편이 제2구이며, 부처 일대의 설한 바가 제3구라고 하는 견해를 〈佛說三句〉라는 제목으로 이야기하였는데, 이는 본래 교학과 참선과 염불을 고루 강조하기 위한 의도에서 끌어낸 것이었다.<sup>37)</sup> 여기서 볼 수 있는 서산의 삼구에 대한 인식은 교와 선을 망라하는 것이었다.

그런데 초의 등의 논박을 유발시킨 쟁점은, 백과가 이 제1구는 뛰어난 사람이 조사선을 아는 것이고, 제2구는 그보다 못한 사람이 여래선을 아는 것이며, 제3구는 열등한 사람이 의리선을 아는 것이라고, 삼종선을 삼구에 배당한 데 있다.<sup>38)</sup> 그리고 백과는 세존의 삼처전심을 첫째 分半座는 殺人刀로서 제2구이니 靑原이 이를 얻었고, 둘째 舉拈花는 활인검으로서 제1구이니

35) 臨濟義玄, 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》, 上堂(《大正新修大藏經》 47, 497쪽 상)의 원문은 다음과 같다.

上堂 僧問 如何是第一句. 師云 三要印開朱點側[拏], 未容擬議主賓分.

問 如何是第二句. 師云 妙解[妙喜]豈容無着問, 漚和爭負截流機.

問 如何是第三句. 師云 看取棚頭弄傀儡, 抽牽都來[全借]裏有[頭]人.

師又云 一句語 須具三玄門, 一玄門 須具三要, 有權有用, 汝等諸人, 作麼生會. 下座.  
([ ] 표시의 글자는 喚惺志安과 白坡가 사용한 글자로, 이와 같은 중국의 異本도 있다).

36) 臨濟義玄, 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》, 示衆(《大正新修大藏經》 47, 502쪽 상).

37) 休靜, 《心法要抄》, 佛說三句(《韓國佛教全書》 7, 652쪽).

38) 巨庵, 《禪文手鏡》, 義理禪三句頌 如此三禪 故云玄要任句(《韓國佛教全書》 10, 515쪽 하~516쪽 상).



南嶽이 이를 얻었는데 이는 六祖의 정전이며, 셋째 槲示雙趺는 殺活을 아울러 드러낸 것으로 제1구 중에서도 최상이 된다고 구분하고 南嶽懷讓을 조사선에, 靑原行思를 여래선에, 그리고 荷澤神會는 보다 전단계인 의리선으로 판별하여<sup>39)</sup> 하택종과 오종을 삼종선에 나누어 배당하였다.

이 밖의 여러 가지 사항을 삼종선으로 나누어 나타낸 〈三句圖示〉는 다음과 같다.

〈표 4〉 三句圖示

第一句	第二句	第三句
祖師禪 └─── 格外禪	如來禪	
佛祖師	人天師	義理禪
佛祖嫡子	佛祖嫡子	自救不了 佛祖孽子
槲示雙趺 舉拈花	分半座	未入三處
殺活齊施 雜貨鋪 活人劍	殺人刀 眞金鋪	
向上一竅 向下三要	三玄	隔別三句
大機圓應 大用直截 機用齊施	體中玄 句中玄 玄中玄	有句 無句 中句
五宗向上無傳 五臨濟宗	三曹洞宗 二潯仰宗	荷澤宗
五派皆傳授 四雲門宗	一法眼宗	
成佛 見性 直指人心	不立文字	建立文字
山是山水是水 佛也安祖也安	威 音 那 邊 更 那 邊 → 教外別傳	悟修新熏節 北秀 一代藏教

이러한 백과의 삼종선 견해에 대해 비판하고 나선 것은 백과와 같은 환성의 5대손으로 연담의 증손제자인 草衣意恂(1786~1866)이었다. 초의는 《禪門四辨漫語》를 지어 특히 격외선과 의리선의 분별 및 살활문제와 선종오가를 삼구에 구분하여 배당한 데 대해 백과를 논박하였다.

초의도 임제삼구와 삼요·삼현·삼구를 설명하는 것은 백과와 다를 바 없다. 그러나 초의는 조사선과 여래선의 이름이 나뉜 것은 남악이나 청원보다 훨씬 후대인 양산과 향엄과의 문답에서 시작된 것인데,<sup>40)</sup> 이를 판별해 준 선

39) 亘旼, 《禪文手鏡》, 殺活辨(《韓國佛教全書》10, 520쪽 중).

지식인 양산으로부터 비롯된 위양종을 여래선에 배당하고 오가에 차별을 두는 것은 말에만 집착하여 뜻을 잃은 처사라고 공박하였다. 그래서 초의는 言敎에 의하지 않고 마음에서 마음으로 전하는 것이 조사선으로 이의 전수는 敎格 밖에서 이루어지니 격외선이며, 이에 비해 말을 통해 이치를 증득한 것이 여래선으로 이는 言敎·義理로 깨우쳐 들어가므로 의리선이라고 하였다. 따라서 조사선과 여래선은 사람에 대해 나눈 분별이요, 격외선과 의리선은 법에 대해 나눈 분별이며, 이는 선과 교에 그대로 대비될 수 있는 구분으로서 마음을 깨달아 언설을 잊으면 교가 선으로 되고 반대로 언설에 걸리고 마음에 미혹하면 선이 교가 된다고 하였다.<sup>41)</sup>

백과 역시 법과 사람에 대해 나눈 분별을 인정하고 의리선은 곧 여래선이며 격외선은 곧 조사선이라는 것이 예로부터 내려오는 통설임을 밝혔다.<sup>42)</sup> 그러면서도 백과가 이 두 가지 다른 기준에 의한 네 가지 선을 한데 섞어 삼종선으로 한 것에 대해 초의는 그 부당함을 지적한 것이다. 이는 앞서 함월해원이 이미 밝힌 바 있듯이 초의의 견해가 전통설을 따른 타당한 견해라고 해야 할 것이다.

초의는 또 殺活에 대해서 살을 전하는 데도 반드시 활을 겸해야 하고 활을 전하는 데도 마찬가지로 살을 겸해야 함은 필연의 이치이어서 서로 분리될 수 없는 것이라고 하였다.<sup>43)</sup> 다만 본분 수단으로서의 살활이 자재로운 보도는 쓰기에 따라 살인도 활인도 할 수 있다는 것이다. 또한 삼처전심에 대해 만일 分半座가 살인도로 單殺無活의 경지라면 세존은 미진한 전심을 한 것이 되는 만큼 셋의 우열을 가를 수는 없고 삼처전심 모두가 조사선 도리요 격외선지라고 의견을 달리하였다.

이를 이어 부휴계의 優潭洪基(1822~1881)는 《禪門證正錄》을 지어 삼처전심·사종선·살활·삼구일구설을 중심으로 자신의 견해를 폈다.<sup>44)</sup> 우담은 삼

40) 意恂, 《禪門四辨漫語》, 二禪來義(《韓國佛教全書》 10, 826쪽 하~827쪽 상).

이는 고려 慧謙이 엮은 《拈頌說話》 권 15에 나오는 공안(598則)에서 볼 수 있다(《韓國佛教全書》 5, 463쪽 하).

41) 意恂, 《禪門四辨漫語》, 格外義理辨(《韓國佛教全書》 10, 827쪽 하~828쪽 상).

42) 巨旼, 《禪文手鏡》, 義理禪格外禪辨(《韓國佛教全書》 10, 519쪽 중).

43) 意恂, 《禪門四辨漫語》, 總說(《韓國佛教全書》 10, 820쪽 하~821쪽 상).

처전심은 모두 조사선으로 보아야 하며, 제1구는 조사선으로 교외의 격외선이고, 제2구는 여래선으로 교내의 의리선이라 하면서도 연담의 견해를 인용하여 의리선과 여래선은 寬局의 차이가 있음을 부연하였다. 우담도 일체 선문이 임제삼구에 있다고 보고 이 삼구를 알기 위해서는 《선문강요》와 《염송설화》를 잘 알아야 한다고 하였다. 또 살월에 대해 이는 오직 제1구 조사선에만 해당하는 것이며 오가를 차등지어 배당하는 것도 옳지 않다고 하였다. 따라서 우담은 초의의 견해를 지지하면서도 다소 다른 관점을 보이고 있음을 알 수 있다.

이러한 초의와 우담의 백과 공박에 대해 백과의 손제자인 雪寶有炯(1824~1889)은 《禪源溯流》를 지어 백과의 견해를 재천명하였다.<sup>45)</sup> 설두는 삼종선의 유별과 원전을 찾아 선 전반에 대해 상고하고 向上一竅를 찾아 선의 본원을 추구하고자 이 책을 지었다고 하고 있다. 그에 의하면 선에는 선의 活句眼目에서 보면 일체가 교외별전이라고 하는 禪旨와 선의 유별로 요약 가능한 禪論인 禪詮이 있다고 한다. 조사선과 여래선에 대해서 설두는 여래선은 여래悟道의 내용으로 《화엄경》설법이 바로 이것이며, 조사선은 眞歸祖師가 여래오도가 미진함을 보고 여래에게 전심한 것이며 석가는 조사에게 이를 전해 삼처전심을 이루었다고 하였다. 설두의 견해 중 특이한 것은 《화엄경》의 사법계를 삼종선과 견주어 분류한 것이니, 理法界와 事法界는 의리선이고 이무에 사무에법계와 이사무에법계까지는 여래선이며 사사무에법계는 조사선이라고 한 것이다. 그러나 이 견해는 《화엄경》의 설법을 여래선이라고 한 자신의 논지와도 어긋나는 것이다. 또한 살월에 대해서 삼처전심의 분반좌는 단 살무활의 살인도인데 이는 眞金鋪이기 때문이며 조사선은 활인검을 두루 융통함에 잡화포이므로 살인도의 여래선과 활인검의 조사선을 바르게 파악해야 한다고 하였다.

선론에 관한 마지막 견해는 竺源震河(1861~1925)가 밝혔다.<sup>46)</sup> 축원은 《禪門再正錄》을 지어 그간 진행된 선에 대한 논쟁이 무의미한 연구논쟁에 지나

44) 洪基, 《禪門證正錄》(《韓國佛教全書》 10, 1137~1145쪽).

45) 有炯, 《禪源溯流》(《韓國佛教全書》 10, 653~677쪽).

46) 震河, 《禪門再正錄》(《韓國佛教全書》 11, 868~871쪽).

지 않는다고 보았으니, 제1구는 조사선이라 하면서 부처와 조사의 스승이 된다 하고, 제2구는 여래선이라 하면서도 인천의 스승이 된다고 하는 것은 언어 착각이 자심한 것이라는 지적이다. 그리고 四禪이 모두 한판에서 방법만 달리하는 선으로서 인명에 의한 구분은 습이요 범명에 의한 구분은 開라는 의견을 보이면서 격외선과 의리선도 둘 사이에 우열은 없고 殺句와 活句의 차이뿐이라고 하였다. 또한 言詮·義理의 흔적은 교이고 敎外가 一味禪인데 이 일미선까지 놓아야만 격외선이 되는 것이며, 살인도 활인점은 一家에 함께 있는 보도라고 하는 견해를 보였다.

이상에서 전개된 삼종선 논쟁을 종합해 보면 먼저 백파는 전통설을 토대로 하여 임제삼구를 근본 명제로 독특한 삼종선과 삼처진심의 분배 그리고 살활의 분리 설명을 제시하였는데, 백파의 논리대로 만약 삼구를 떠나면 망설이 된다면 불타로부터 임제 이전까지의 禪論은 모두가 망설인가 하는 문제를 드러내게 된다. 또한 삼구가 全佛法을 포섭하는 범문이라면 이는 禪詮의 탈을 쓴 교리가 되고 마는 문제를 낳게 된다. 그리고 기준이 다른 사종선을 한데 묶어 삼종선으로 정리한 것도 타당성을 잃었다고 할 수 있다. 이에 비해 초의는 역시 전통을 근간으로 하되 임제 이전까지 포함하는 선론으로 안목을 넓혀 사종선을 두 기준에 따라 분명히 구분하고 살활이 분리할 수 없는 相依相資의 관계라고 밝히는 등 보다 객관성 있는 견해를 제시하였다.<sup>47)</sup> 이는 초의가 영향 받고 교유하던 문사들이 다산이나 추사와 같이 새로운 학문경향을 보이던 지식인들이었기 때문에 전통을 묵수하기보다는 냉철히 비판할 수 있는 안목이 있었기에 나온 차이라고 하겠다. 그러나 초의 역시 기본적인 관점의 한계는 떨쳐버리지 못하였음을 알 수 있다. 이러한 백파와 초의의 차이를 바라보는 다른 승려들은 견해의 타당성보다는 전통에 얼마만큼 가까운지가 그 기준이 되었던 듯 백파의 견해가 널리 받아들여졌던 것으로 보인다. 이 시기에 활동한 應雲空如是 그의 저서 《遺忘錄》에서 삼종선설을 말하고 있기 때문이다.<sup>48)</sup>

47) 韓基斗, 〈朝鮮 末期의 禪論〉(《韓國禪思想研究》, 동국대 불교문화연구원, 1984).  
——, 〈白坡와 草衣時代 禪의 論爭點〉(《崇山朴吉眞博士華甲紀念 韓國佛教思想史》, 1975).

후대에 가서 논점이 약화되기는 하였지만 이 선 논쟁이 갖는 의의는 적지 않다. 우선 뚜렷한 논점이 없던 선문에 삼종선설이 제기됨으로써 불교계의 활발한 논쟁이 전개되고 여기서 諸禪의 판단 기준을 수립하고자 하는 禪判이 나올 수 있었다. 그리고 이 과정을 통해서 祖師禪・如來禪・義理禪과 格外禪, 三句・三玄・三要, 大機大用, 三處傳心, 殺句・活句, 眞金鋪・雜貨鋪, 眞空妙有・向上一竅 등과 같은 선의 기초언어가 계발되었다는 점도 의미가 있다.<sup>49)</sup>

백파와 초의의 논쟁과는 다른 관점에서 당대의 주목을 받았던 변론은 백파와 秋史 金正喜(1786~1856) 사이에 전개된 논쟁이었다.<sup>50)</sup> 추사는 청조고증학의 정수를 수용하여 조선 말기의 새로운 시대사조를 이끌어 갔던 인물로 역사적 통찰을 바탕으로 불전에도 상당한 식견을 갖는 등 다방면에 걸쳐 해박한 지식을 갖추고 있었다. 추사는 초의와 두터운 교유관계를 가졌으며 백파가 돌아가자 그 비문을 스스로 짓고 쓸 만큼 돈독한 우의를 보였다.

영조대 이래 김창흡을 비롯하여 유자들의 문집에서 불교에 관한 견해가 산견되니 趙龜命(1693~1737)의 《東溪集》에는 비판적인 관점에서 불교의 논지를 파헤친 〈原佛〉과 같은 글들이 보이는데,<sup>51)</sup> 기존의 성리학 대신 새로운 사상체계를 갈구하던 순조대 이후에는 다산의 경우에서 보이는 것처럼 불교에 대한 이해가 점차 깊어가는 것을 볼 수 있다. 여기서 나아가 추사 때에 오자 더욱 심도 있는 불교이해가 나타나게 된 것이다.

추사와 백파가 상호 깊은 우의를 바탕으로 두고 편지로 주고 받으며 전개한 격렬한 논쟁은 백파의 禪旨에 대해 먼저 추사가 공박한 데서 시작되었다. 추사는 삼종선과 같은 부분적 논점보다 근본적으로 화두에 천착하는 것이 선가의 고질적 병폐임을 지적하고 따라서 간화선을 고창한 大慧가 화근의 근본임을 역설하며 스스로 轉迷開悟하는 자각이 없는 선문을 맹공하였다. 그래서 지금의 방책으로 먼저 삼치전심의 구도를 펼쳐버리고 경솔하게 화두를

48) 空如, 《遺忘錄》, 又答問拈頌大義 (《韓國佛教全書》10, 735~736쪽).

49) 韓基斗, 〈朝鮮後期 禪論爭과 그 思想史的 意義〉(《伽山李智冠스님華甲紀念論叢 韓國佛教文化思想史》, 1992), 1323~1326쪽.

50) 鄭炳三, 〈秋史의 佛敎學〉(《濶松文華》24, 한국민족미술연구소, 1984).

51) 趙龜命, 《東溪集》 권 8 論禪篇.

엄송하지 말며 《安般守意經》 같은 기본전적을 검허한 마음으로 읽어 한 가닥 광명을 기대해야 하리라고 하였다. 불법이 중국에 온 지 천년이 못 되어 교문이 여러 갈래로 나뉘어 달마가 와서 모두 쓸어 없애고 ‘不立文字 直指人心’을 내세워 새로운 기풍을 진작시켰는데, 이제 달마 이후 천년이 지난 지금 이 시대를 구할 방안을 가진 明眼人이 나와야 한다는 것이다.

이에 대해 백파는 선문의 종장임을 자부하며 조항마다 일일이 논박하였는데, 특히 그 중에서도 유가의 寂然不動과 感而遂通, 도가의 無爲而無不爲, 불가의 常寂常照가 각각 眞空과 妙有에 해당하며 그 둘이 없는 원융처가 각각 太極, 天下母, 一圓相(본래면목)이라 하여 삼교를 대비시킨 것이 눈에 띈다.<sup>52)</sup>

추사가 기본전경을 중심으로 선교화회적 모색을 백파에게 제시한 것은 당시 선 우위의 불교가 구각을 벗고 동시대 사상계에 흐름을 같이할 새로운 기운을 불러일으켜야 했다는 점에서 대단히 중요한 문제이었다. 그러나 백파는 전통에 대한 강한 집착을 굽히지 않아 불교 내부의 자생적 변화를 이끌어내지 못하였고, 선 논쟁에서 타당한 견해도 보였던 초의 역시 새로운 변화를 추진하지 못하는 한계를 보였을 뿐이다.

## 5) 국가적 활동

### (1) 승정의 추이

사명대사 惟政을 필두로 임진왜란의 국가적 위기를 이겨내는데 크게 공헌한 승군들의 힘은 이제까지 저급한 사회신분으로 치우되던 승려들의 지위를 일약 국가로부터 공직의 승인을 받은 당당한 지위로 격상시켰다. 이를 위한 불교시책은 관료들의 반발로 어려움을 겪기도 하였으나 승군들의 현실적 필요성으로 인해 일단 선조 26년(1593) 3월에 유정을 비롯하여 전공을 세운 승려에게 승과를 수여하도록 명시하였고,<sup>53)</sup> 8월에는 팔도 각처에 摠攝을 2인씩 두고 그 총지휘자로 도총섭을 두도록 정착되었다. 그리고 인조 2년(1624)부터

52) 두 번에 걸친 백파의 반박문은 奉珙가 편집한 《少林通方正眼》(《韓國佛教全書》 10, 635~646쪽)에 실려 있다.

53) 《宣祖實錄》 권 36, 선조 26년 3월 임오.

3년간에 걸쳐 남한산성을 수축하는데 碧巖覺性이 도총섭이 되어 승도를 이끌고 사업을 완수한 이후에는 開元寺·漢興寺·國淸寺·長慶寺·天柱寺·玉井寺·東林寺·靈源寺·望月寺 등 9개 절에 350명의 의승군이 주둔하도록 하였다. 이를 토대로 숙종 37년(1711) 4월부터 9월에 걸쳐 서울의 방위를 위해 북한산성을 수축하고 나서는 산성 안에 重興寺·龍巖寺·輔國寺·普光寺·扶旺寺·元覺寺·國寧寺·祥雲寺·西巖寺·太古寺·鎮國寺 등 11개 절을 두어 鎮護영찰 겸 僧營으로 삼았다. 이렇게 하여 남북한산성에 1년에 6차례씩 의승 350인을 상번케 하고 각 절에 首僧 1인과 僧將 1인을 두며 전체를 총괄하는 승영 승대장 1인을 두어 八道都摠攝을 겸임하게 하니, 이 의승들은 승려 본분의 간경과 승군으로서의 연무를 겸행하면서 왕성수호를 담당하였다.<sup>54)</sup>

그러나 제한적인 활동 인정과는 달리 일반적인 상황은 여전히 불교계의 활동을 억제하는 것이 기본시책이었다. 영조 25년(1749)에 사헌부의 요청에 의해 이미 금지해 오고 있는 尼僧의 도성출입을 다시금 금지하는 것이 이를 말해주는데, 이는 또 그와 같은 금령에도 불구하고 일반인들의 종교적 요구와 관련하여 승려들의 도성출입이 실제로는 이루어지고 있었음을 반증하는 것이기도 하다.

한편 영조 29년에 講書院에서 《능엄경》이 나왔는데 이는 왕세손에게 가르칠 도가 아니라서 중흥사에 보내도록 하였다는 기사가 보인다.<sup>55)</sup> 이는 후에 정조가 되는 왕세손을 중심으로 왕실 안에서 경전을 읽을 만큼 불교신앙이 이어지고 있음을 알게 한다.

이 시기에 들어 논란이 된 것은 남북한산성의 군역문제였다. 모두 700명의 규정승군을 확보해 윤번으로 수호하게 하는 것은 승려들에게 크나큰 부담으로서 이를 호소하는 사례가 늘어났다. 이에 따라 영조 32년에는 防番제도를 혁파하여 原居僧으로 하여금 雇價를 받고 방번을 대립하게 하고 일반승은 방번전을 남부하도록 하여 그 폐해를 고치고자 하였다. 방번전은 지역에 따라 다르게 책정하여 경기는 1인당 10냥씩인데 비해 전라·경상은 22냥씩으로 정하여 전라·경상 양도의 책정액이 전체의 절반 이상을 차지하였

54) 李能和, 《朝鮮佛教通史》하(新文館, 1919), 832~833쪽.

55) 李能和, 위의 책, 843쪽.

다.<sup>56)</sup> 이는 영조 12년 봄에 북한산도총섭이던 護岩若休(1664~1738)가 방면전을 건의한 것에 따른 것으로, 이 때부터 산성에서 수호하는 승병은 常備兵이 되어 연 17냥씩을 지급받아 의식을 마련하며 임무에 종사하도록 하였다.

영조 44년에는 각도의 사찰 중에 궁방의 願堂이라고 칭하는 사원을 혁파하도록 하였고 영조 46년에는 왕릉 주변에서 사찰을 창건하는 것을 금지하였다. 원당은 왕실을 중심으로 한 고위 가문들이 妃嬪·夫人·王子·宗室 등의 위패를 봉안하고 齋를 올려 조상의 명복을 비는 데서 시작한 것이었다. 그런데 점점 위패 봉안의 범위가 유력자층에까지 확산되고 여기에 사원층에서도 공공기관이나 지방세력가의 침탈로부터 사원을 보호하기 위해 원당으로 지정받고자 적극적으로 노력함으로써 극성을 보이게 되었다. 따라서 집권층과 연결되어 이들의 정치적·경제적 지원을 받고 있던 원당 모두를 없애는 데는 한계가 있을 수밖에 없었다.

정조는 즉위하여 원당혁명 등 불교계의 활동을 제한시키는 조치를 내렸다. 곧 즉위년(1776)에는 各司·各宮房의 원당을 일체 혁파하도록 하였는데, 원년과 6년에도 다시 논의되는 것을 보면 원당혁파는 실효를 거두지 못한 것으로 보인다.<sup>57)</sup> 특히 원년에는 원당의 혁파와 관련하여 원당이 승도들에게 과도하게 부과된 官役으로부터 사원을 보존하기 위한 대책이었음을 인정하고 지방관청의 사원침탈도 엄금하도록 하는 것이 주의를 끈다.<sup>58)</sup>

이러한 정조대의 사원에 대한 인식은 의승군에도 이어졌다. 정조 9년(1785) 5월에는 의승 한 사람으로 한 사원의 재력이 기울고 사찰에 대한 관부의 주구가 가혹하여 승려들이 줄어들어 의승의 除番錢이 부족하므로 화폐징수를 반감하여 각 도별 사찰에 할당 징수하도록 하였다.

정조 10년 공조참판이 妙香山에 예전에는 사찰이 많았으나 지금은 머무르는 승려도 적고 사찰이 조락한 것이 지역과 감영 본관의 요구임을 지적하는

56) 禹貞相, <南北漢山城 義僧防番錢에 대하여> (《朝鮮前期佛教思想研究》, 동국대 출판부, 1985), 312·328쪽.

1인당 定額은 논자에 따라 차이가 있으나 義僧防番錢 變通節目에 따른다.

57) 《正祖實錄》 권 1, 정조 즉위년 6월 계축; 권 6, 정조 2년 7월; 권 13, 정조 6년 6월 정묘.

58) 高橋亨, 《李朝佛教》(寶文館, 1929), 749~752쪽.



상계를 올린 것이나, 정조 12년에 건봉사의 공납잡비가 면세토지 소출의 10 배나 되니 탕감해 주어야 한다면서 공납의 폐단은 중앙에서 그리고 관납의 폐해는 각 도에 대한 신칙에서 가능함을 밝히고 있는 것들<sup>59)</sup>은 이 시기 사원의 경제상태가 극도로 어려웠음을 말해준다.

정조는 왕세손으로 있을 때 《능엄경》을 읽었다는 데서 보는 것처럼 불교에 대한 이해가 깊었다. 정조 12년에는 仙巖寺에 中使를 파견하여 백일기도를 올렸고, 2년 후에 순조가 되는 왕자가 태어나 그 후에 선암사에 혜택을 내렸다. 그리고 정조 14년에는 억울하게 돌아간 생부 莊獻世子の 顯隆園을 수원에 새로이 조영하고 그 修福寺로 龍珠寺를 창건하였다. 남한도총섭 寶鏡獅駟을 팔도대화주로 삼아 건립한 용주사는 蔡濟恭이 지은 상량문에 보이는 것처럼 정조의 신앙이 깊게 배어난 결정체로서 효행의 상징이 되니, 정조가 친필로 〈奉佛祈福偈〉를 써서 용주사에 보장한 것도 마찬가지로 의의를 지닌다. 같은 해에 정조는 釋王寺에 스스로 비문을 지은 生男 기원성취 감사비를 건립하고 토지를 기부하였으며, 정조 16년에는 조선을 개국할 당시 불교계의 지도인사인 무학·나옹·지공에게 시호를 가증하기도 하였다.

19세기에 들어서도 사원에 대한 제한은 지속적으로 시행되니 순조 15년(1815)에 巫覡과 僧徒의 성내 출입을 금지하는 장계가 올려진 것이 이를 말해준다. 이는 계속된 금제에도 불구하고 尼僧들이 성내에 드나들고 사찰에서 기도과 設齋가 빈번하게 이루어지고 있음을 반영하는 기록이기도 하다. 그리고 이 시기의 전반적인 집권력의 쇠약과 기강의 해이에 따라 관가의 부패가 만연하고 이는 사찰에 대한 주구가 더욱 극심해지는 결과를 초래하여 사원의 황폐를 가속화시키게 된다.

이 시기 사원에 대한 관가의 공납 주구는 자심한 것이었다. 일찍이 현종대에 白谷處能(?~1680)의 상소에서 楮紙와 잡물의 진납폐해를 확인할 수 있지만, 도첩제가 폐지된 이후 승려는 還俗編戶의 특별한 관리대상이었기 때문에 관청의 무리한 요구를 수용하지 않을 수 없었다. 사찰에 대한 과세는 감사와 군수·현감 등 지방수령이 매기는 것이 중심이었지만 궁중·궁가에서 요구

59) 高橋亨, 위의 책, 745~749쪽.

하는 진상물도 주요한 부담이었다. 본래 사찰내에 왕족 등의 위패를 봉안하고 재를 올리는데 궁중에서 미곡이나 화폐·비단 등을 하사하여 그 비용에 충당하도록 하였고 이에 대해 사원은 거기서 제조하는 물품이나 명산물을 진상하는 것이 인사였는데, 이것이 점차 의무가 되고 심지어 궁가와 내수사에서 사찰에 과세하는 지경에 이르렀다.

18세기 말의 《賦役實摠》에 함천에서 사찰에 부과한 공납이 쉼신(草鞋)·松花·버섯(石茸)·紙物 등이며, 창원에서 부과한 것이 가죽신(白鞋)·草鞋·새끼줄(細繩)·紙物 등이라 하는 것<sup>60)</sup>이나 紙地·繩鞋가 사원의 고역이라는 정조 14년의 기록들이 이를 말해준다. 그리고 19세기 초에 통도사에 부과된 잡공은 麻繩·柎骨·松花·伐木·路資·酒·草鞋 등이었다. 또 철종 2년(1851)에 작성된 法住寺 完文에 의하면 법주사는 원종의 원당이요 순조의 태실을 모셨으며 宣禧宮의 원당으로서 이들 궁가의 주구가 더욱 심화되어 사원이 퇴락하고 승도가 조락하는 지경에 이르렀기에 대왕대비의 교시에 따라 공명첩 5~6백장을 내려주어 사찰을 수리하도록 하고 있다. 동시에 禁飭細目을 규정하여 사원의 침탈을 막도록 하였으니, 그 주요한 내용은 의승 등의 승역과 제반 잡역을 모두 면제하고 산과·산채 등 산중에서 나오는 특산물의 본읍과 향교·서원·향청 및 군사·사령 등에 대한 공납을 없애며, 사대부집안이나 노니는 사람, 지나는 길손들이 요구하는 松茸·木筴·繩鞋·素饌·山果·山菜 등도 일체 엄금한다는 것들이었다.<sup>61)</sup> 배경 있는 큰절인 법주사의 실상이 이와 같을 때 여타 사원의 부담이 어떠했을지는 곧 짐작할 수 있다.

이와 같은 공물의 상납을 위해 사원에서는 여러 유형의 산업이 성행하여 평강 浮石寺의 미투리생산과 같이 분업적 수공업으로 발전한 예도 생겨났으며, 제지·목축·채소·과실·산과 등의 산물을 생산하여 장시에 판매함으로써 사원을 유지하기도 하였다. 그리고 사원의 제조직을 통해 고갈된 사원운영비를 마련하고 전담을 조성하는 補寺활동이 전국적으로 이루어졌다.<sup>62)</sup> 補

60) 윤용출, 《조선후기의 요역제와 고용노동》(서울대 출판부, 1998), 140쪽.

61) 高橋亨, 앞의 책, 852~857쪽.

62) 金甲周, 〈朝鮮後期 僧侶의 經濟 活動〉(《朝鮮時代 寺院經濟 研究》, 동화출판공사, 1983).

寺활동은 신도들의 미타지장계나 승려들의 갑계, 문중 어산계 등은 16세기 말에서 17세기 초에 등장하여 18세기 후반에는 사원의 보수에 주된 목적을 두었으나 19세기 후반에는 전답을 마련하거나 금전을 사원에 시납하는 형태로 변화하였다.<sup>63)</sup> 이 시기의 승려들은 사원에서 익힌 능력을 가지고 지류 등 공물생산이나 은광의 채굴 그리고 목공·석공·畫僧으로서 또는 잡역부로서 각종 사업장에서 활동하였다.

## (2) 승역의 추세

17세기 이후에는 노동력을 직접 징발하는 徭役制가 점차 동요되면서 요역의 물납세화가 진전되는 추세를 보였다. 이는 군역의 布納化 그리고 軍役稅 개편과 漕를 같이하는 것이었다. 그래서 대동법의 실시로 요역은 물납세로 개편되고 지방요역은 잡역세로 개편되어 갔으며, 요역이 아직 있기는 하나 그 운영에는 변화를 보여 지방관의 역민에 제한이 가해지고 부역대가로 役糧이 지급되며, 그 요역마저도 현물이나 화폐로 대납하는 것이 보편화되는 추세이었다.

그런데 비해 僧役은 오히려 강화되고 있었다.<sup>64)</sup> 더구나 승역은 일시적인 부담이 아니라 상례적이고 고정적인 역이 되어 갔으니 이는 승역의 강화를 통해 역제를 재편하려는 정부의 노력이 표출된 것이었다. 이처럼 승역이 강화된 데는 몇 가지 원인이 있었다. 우선 良丁을 확보하기 위해서는 당시 피역의 무리로 인식되었던 승려의 역제가 지속적으로 필요하였으며, 양란 이후 농민경제의 안정책으로 인해 농민의 징발이 어려워지게 되자 농사철과 무관하게 수시로 징발이 가능한 승도의 노동력에 주목하게 되었고, 기율이 엄정하고 근실하며 고된 작업도 능숙하게 해내는 役僧의 노동력에 대한 질적인 우수성 인식이 도리어 승역을 강화하도록 하였던 것이다.

이러한 추세에 따라 민간의 부역노동은 쇠퇴하는 대신 사회적으로 천시되던 승도들을 국역체계에 재편성하여 종래 민호가 부담하던 요역노동을 대신 하려 하였고, 요역 대신 시행된 募軍에 지출하는 재정부담 때문에도 무상으

63) 李載昌, 〈朝鮮時代 僧侶 甲契의 研究〉(《佛敎學報》13, 1976).

64) 윤용출, 앞의 책, 129~139쪽.

로 강제징발이 가능한 승역을 강화하는 방향으로 나갔던 것이다. 물론 승군의 징발은 관부가 장악하였고, 부역승군의 통제는 領役部將의 지휘하에 내부에 領僧·首僧을 임명하여 이루어졌다.

이에 따라 승려들은 각종 역사에 赴役軍으로 동원되어 山陵役과 築城役 또는 산성·제언의 축조에도 징발되었다.<sup>65)</sup>

산릉역으로는 인조 8년(1630)부터 영조 33년(1757)까지 23회에 걸쳐 매회마다 750~3,600명의 승군이 동원되었고, 삼남 특히 전라·경상도에서 7~8할이 징발되었는데 이는 이 지역 승도가 많았음을 반영하는 것이기도 하다. 17세기 중엽 이후에 같이 동원되던 군인과 요역농민은 징발이 폐지되었으나 승군만은 18세기 중반까지 계속된 것이다.

궁궐의 조영사업에는 광해군 13년(1621)부터 현종 8년(1667)에 이르도록 6회에 걸쳐 매회 950~2,840명이 동원되었는데, 현종대 이후 궁궐역에서 승도가 사라진 것은 도성출입금지의 역불책과 관련이 있다.

義僧은 남북한산성에 각 350명씩 立役하는 것으로서 이는 의승 자신은 물론 사찰피폐의 주요한 원인이 되기도 하였다. 뿐만 아니라 지방산성도 승병을 편성하여 수축하고 수호하게 하였으니, 인조 18년과 숙종 44년(1718)에 거듭 수축된 무주 赤裳山城과 숙종 36년에 수축하여 유승을 모아 僧軍을 편제한 龜城府城 그리고 영조 7년에 경상 65읍에서 7,901명을 징발하여 쌓은 東萊府城과 정조 19년(1786)에 戊申亂의 반군을 방수하기 위해 요해인 속리산에 승군을 편제한 것들이 그 주요한 것들이다.

그 밖에도 군현의 승역 사역이 큰 부담이 되었고 이들 승역이 사찰몰락의 주요한 원인이 되었다. 그러나 승역의 강화에 따라 승도의 피역도 심화되자 승역의 강화는 한계에 이르게 되고 사찰의 부담능력 또한 약화되어 승역도 완화되지 않을 수 없었다. 그래서 영조 33년을 마지막으로 산릉부역은 종식되고, 지방부역은 식량을 자담하던 것이 금량으로 바뀌었으며 의승 上番役이 영조 32년에 番錢代納制 즉 義僧防番錢으로 바뀌고 국가 大役에 징발도 폐지되었다. 한편 승도를 모아 役糧과 자재를 수집하는 방편으로 공명첩을 급

65) 윤용출, 위의 책, 141~172쪽.

여하였는데, 이는 신분제에 기초한 부역노동 강화의 한계를 보여준 것이다.

〈鄭炳三〉

## 5. 민간신앙

### 1) 도교 · 도참신앙

#### (1) 국가도교의 쇠퇴

도교는 조선 중기에 이르러 국가의식으로서의 위치를 상실하였으며 정치적 · 사회적 중요성도 잃었다. 특히 하늘에 지내는 제사인 齋醮儀式<sup>1)</sup>은 유교적 이념과 이에 따른 정치적 질서를 추구하던 유신들에 의해 거부되었다.

건국 초에 태조는 圓壇을 한강 서쪽에 설치하고 강화도 摩尼山에도 단을 설치하여 천신에게 제사지냈다. 그리고 靈星壇과 老人星壇을 서울 南郊, 즉 청과역 부근에 두었다.

원단에서의 제사는 태종 때 중단되었다. 고려 이래 도교신에 대한 醮祭를 관장하던 昭格殿은 세조 12년(1466)에 그 규모가 축소되어 昭格署로 개칭되었고, 중종 13년(1518)에 三司에서 이를 파하도록 청하고 부제학으로 있던 趙光祖가 상소로써 간하여 잠시 혁파되었다가 곧 복구되었는데, 결국 임진왜란 후에 완전히 폐지되었다.<sup>2)</sup> 마니산 단은 인조 17년(1639)에 이를 수리하였다고 한 것으로 미루어 임란 이후에도 폐지되지는 않았던 것 같다.

경상도 善山府에서 서쪽 5리 떨어진 곳에 祭星壇이 있다. 고려 때 南極老人星이 이 곳에 나타났다고 하여 매년 봄가을의 中氣日을 정하여 분향하고

1) 조선 초기에 행해진 齋醮의 종류로는 성수초, 태양성 · 화성초, 남 · 북두초, 금성초, 태음초, 진무초, 직성초, 형혹기초, 혜성기초, 개복신초, 청명초, 도병초, 기우초, 본명초재, 진병초, 삼원초, 삼계초 등이 있다.

2) 소격서는 한성부 북부 鎮長坊에 있었다(《東國輿地勝覽》). 이 곳은 지금의 삼정동이다. 三清殿에서는 七星 · 玉皇 · 老君 · 天尊 · 帝君 · 閻羅 등의 도교신을 모셨다.

제사를 지냈으나 조선에 들어와 폐지되고 지금은 석단만 남아 있다.<sup>3)</sup> 제성단은 함흥부 남쪽 40리의 都連浦에도 있다. 태조가 등극한 후 太白星에 제사 지내기 위해 창설하여 매년 단오절 中貴人을 보내 御衣와 鞍馬로 致祭하였으나, 후에는 本宮別差로 儀仗을 설치하고 치제하였다.

충청도 문의현 九龍山 마루에 노인성전 터가 있다. 老人星祭는 수명장수를 기원하기 위하여 노인성에 드리는 도교제례다. 노인성이란 「남극성」·「壽星」·「壽老人」·「남극노인」 등으로 불리는 별로 도교에서는 「南斗」라고 부른다. 고려 때는 도교식 초제로 제사지내다가 조선에 들어와서는 郊社의 제례, 즉 星辰에 대한 제사의 하나로 지내 그 성격이 바뀌었다.

《漢京識略》祠廟條에는 “木覓神祠가 남산 꼭대기에 있어 해마다 봄과 가을에 초제를 지낸다”고 하였다. 목멱신사란 國祀堂(또는 國師堂)을 말한다. 당 안에 화상이 있는데, 속칭 神僧 無學大師의 초상이라고 한다. 《東國輿地備攷》에는 목멱산에서 초제를 지내지 않는다고 되어 있어 순조년간까지는 이 곳에서 초제를 지냈던 것으로 짐작된다.

공식적인 국가행사로서의 도교의식은 조선 후기에는 찾아볼 수 없게 되었다. 우리 나라의 도교는 역사상 교단이 형성된 적이 없으므로 더욱 그 실체를 찾기 힘들게 되었다. 그러나 사회현상 어디서나 ‘도교적’ 요소는 발견된다. 정치적 혼란기에 살았던 조선 후기의 지식인들 사이에서는 양생법, 신선사상 등 도교에 근원을 둔 지식들이 광범위하게 유행하였다. 민간에서는 여전히 신앙의 한 형태로 남아 있었고, 특히 임란 후에는 關帝信仰의 유입으로 關王廟가 설립되는 등 도교신앙이 잔존하였거나 또는 새롭게 형성되었다.

그러다가 대한제국기에 이르러 광무 원년(1897)에 圜丘壇이 건립되고 五星과 二十八宿을 종향하는 등 국가도교가 일시적으로 부활하였다.

## (2) 새로운 도교신앙의 형성

조선 후기에는 도교의 한 변태라고 할 수 있는 ‘三帝君 信仰’이 유행하였다. 삼제란 關聖帝君(蜀漢의 關羽), 文昌帝君(또는 梓潼帝君, 晉의 張亞), 孚佑帝

3) 《增補文獻備考》권 61, 祭壇 1, 祭明星辰.

君(唐의 呂純陽)의 三聖을 말한다. 이 세 사람은 신선이 되어 천궁으로 올라가 제군의 자리에 앉아서 하계 인간의 선악을 감시하여 화복을 내리는 존재로 받아들여졌으며, 그 중 관우를 至上至尊으로 섬겨 ‘三界伏魔大聖關聖帝君’으로 불렀다. 장아는 科擧의 司部神으로서 ‘司祿職貢舉眞君’이라 하였으며, 여순양은 모든 소원을 성취시키는 ‘四生六道’라 하였다.

조선에서는 선조 30년(1597)에 명나라 도독 陳璘이 전라도 강진현의 古今島에 관왕묘를 창건하였다.<sup>4)</sup> 같은 해에 경상도 성주목에다는 명나라 장수 茅國器가 관왕묘를 창건하였다. 선조 31년에는 명나라 眞定營都司 薛虎神이 경상도 안동부에다 관왕묘를 세우고 석상을 봉안하였다. 선조 32년에는 명나라 도독 劉綎이 전라도 남원부의 성 서문 밖에다 관왕묘를 세웠다.<sup>5)</sup>

이상의 관왕묘들은 삼제신앙을 가진 명나라 무신들이 임란을 계기로 이곳에 오면서 설립한 것들이다. 그러나 조정에서도 난을 겪으면서 이러한 신앙을 수용하여 선조 32년에는 南關王廟를 숭례문 밖에 건립하였고, 선조 35년에는 동관왕묘를 동대문 밖에 건립하였다. 柳成龍은 그 본말을 적었고 許筠은 왕명을 받아 顯靈碑文을 지었다.<sup>6)</sup>

숙종 17년(1691)에는 임금이 능에 거동할 때 송나라 태조가 관우묘를 지나 는 길에 들렀다는 고사를 인용하여 동관왕묘에 역립하였다. 또 숙종 37년에 각 도에 명하여 제사의식을 宣武祠의 예에 따라 정하게 하고 매년 驚蟄과 霜降에 향과 축문을 보내어 해당 도에서 제사지내게 하였다. 선무사란 도성문 太平館 서쪽에 있던 것으로 명나라 병부상서 楊鎬를 제향하던 곳이다. 영조 3년(1727)에는 임금이 관왕묘에서 재배례를 행하였다.

관왕묘에서는 5월 13일 관우의 생일에 대제를 열었다. 나라에서는 國祭로서 매년 봄 경칩일과 가을 상강일에 제사를 지냈는데, 영문의 대장으로 제관을 삼았다. 도시의 남녀들도 이 곳에 와서 기도하여 향불 태우는 행렬이 일 년 내내 그치지 않았다고 한다. 또 시전 상인들도 관우를 신봉하여 재물신으

4) 이것은 숙종 10년(1684)에 수리되었고 그 곁에 따로 사당을 세워 진도독을 주향하고 忠武公 李舜臣을 배향하였다.

5) 이것은 숙종 42년에 중국제도를 모방하여 다시 세워졌다.

6) 李 漢, 《星湖僿說》 권 9, 人事門 關王廟.

《增補文獻備考》 권 64, 禮考 11, 諸廟 關帝廟.

로 삼고 종로 보신각 옆 中廟에 塑像을 모셨다. 10월 상달에는 상가에서 남묘에 고사를 지내고 재운을 빌었다.

고종 20년(1883)에는 왕명에 의해 관왕묘를 宋洞에 세우고 제반 절차는 동묘와 남묘의 예에 따랐다. 이 때 세운 관왕묘를 북묘라고 한다. 이후 전라도 전주에도 관왕묘가 세워지는 등 관성신앙은 조선 후기 상당기간에 걸쳐 유행하였다.

민간에서는 善陰鷲敎의 영향이 컸다. 중국에서는 송나라 이래 삼제군을 신봉하여 災祥과 禍福을 이들에게 기원하였는데, 그 중 관우를 가장 높이 신봉하는 선음즐교가 생겨났다. 「음즐」이란 하늘이 은밀히 인간의 행위를 관찰한 후에 화복을 내린다는 뜻이다. 우리 나라에서는 이것의 영향을 받은 신앙으로 60일에 한 번씩 행하는 ‘守庚申’ 또는 ‘庚申守夜’의 풍습이 있었다. 이것을 지키는 사람들은 인체 안에 三尸蟲이 있어 경신일에 몸을 빠져나가 천제에게 악행을 고한다고 믿고 이 날 밤을 지낸다. 궁중에서도 이 행사가 수백년간 내려오다가 영조 때에 와서 폐지되었다고 한다.<sup>7)</sup> 민간에서는 이러한 습속이 삼시충신앙과 竈神신앙으로 널리 퍼졌다.

### (3) 도교의 민간신앙화

柳僖(1773~1837)는 《物名考》에서 “사람의 뇌 속에 들어 있는 삼시충은 언제나 매달 보름과 초하루에 상제에게 사람의 과실을 아뢴다. 삼시충은 욕심이 많은 사람의 뇌수를 다 먹어버리지만 청정하게 도를 닦으면 이것이 소멸된다”고 하였다.<sup>8)</sup> 이것은 60일에 한 번씩 행하는 ‘庚申守夜’와 혼동되어 있지만 도교적 요소를 가지고 있다는 점에서는 공통적이며, 매달 그믐밤에 하늘로 올라가 사람들의 죄상을 아뢴다는 竈神(부뚜막신)에 대한 신앙과도 연결된다. 조신에 대한 제사는 집집마다 「交年」 즉 음력 12월 24일에 지냈던 것 같다.

민간신앙화한 도교의 모습은 七政四曜・南斗六星・北斗七星 등의 星宿와 관련된 행사에서 주로 찾을 수 있다. 이들 성수에는 모든 사람들의 窮・通・休・戚이 달려 있으며, 특히 樞星은 군왕에서부터 서민에 이르기까지 모든

7) 李能和, 《朝鮮道教史》 23장 (李鍾殷 譯, 善成文化社, 1989, 271~273쪽).

8) 柳 僖, 《物名考》, 有情類 昆蟲.



명운을 통제하는 것으로 믿었다. 예를 들면 《玉樞經》에는 추성에 대한 경배의 내용을 담고 있으며, ‘玉樞丹’이나 ‘辟邪文’ 등으로 병을 예방하는 습속, 집을 짓거나 수리하거나 動土를 할 때 맹인을 청하여 《옥추경》을 읽어 安宅을 하는 습속 등도 이와 관련되어 있다. 우리 나라는 예로부터 太陰曆을 써왔는데 거기에 실린 修造·動土·吉凶·神煞 등은 모두 도가에서 연유한 것이다.<sup>9)</sup>

入宅할 때 丑日·寅日·‘起房空完日’을 꺼리고, 祭式으로 향축과 정화수 한 그릇과 버드나무 한 가지와 푸른 채소 한 접시를 신전에 놓고, 천지와 가신과 조왕신에게 절을 한 후 신 앞에 놓았던 정화수를 문기둥에 뿌리는 것은 살을 피하는 일로 불교적 요소가 섞인 도교적 행위의 하나다.<sup>10)</sup>

直星에 대한 제사는 조선 초기에는 소격전에서 지냈다고 하나, 조선 후기의 민간풍속에서는 直星吉凶에 따라 度厄(액막이)하는 법이라 하여 정월 14일에 이를 행했다. 이것은 모두가 다음날 즉 상원일에 本命醮禮를 올리는 뜻에서 나온 것이다. 직성이란 인간의 연령에 따라 그의 운명을 맡아본다는 별이다. 直星祈禳에 대해서는 柳得恭이 지은 《京都雜志》에 “정월 열 나흘날 밤에 짚을 묶어 허수아비를 만드는데, 이를 處容이라 한다. 水直星을 만난 사람은 밥을 종이에 싸서 밤중에 우물 속에 넣고 비는 풍속이 있다. 민속에서 가장 꺼리는 것이 처용직성이다”라고 하였다.<sup>11)</sup>

九曜祭도 도교행사의 하나인데, 직성길흉에 따라 도액하는 민간풍습의 하나로 흡수되었다. 구요란 日·月·火星·水星·木星·金星·土星·羅都·計都 등의 별을 말한다. 가장 꺼리는 별은 羅睺直星이다. ‘文昌帝君’이라고도 하는 魁星은 북두칠성의 첫째 별로 文에 관한 운수를 맡았으며, 과거에 응시하는 자들은 특히 이 별에 기도를 드렸다고 한다.

그 밖에도 삼재 예방, 불교사찰 안의 칠성각이나 삼성각, 무속에서의 시왕[十王], 판수의 독경 등에서도 도교적 요소를 발견할 수 있다.

歲畫의 十長生 및 門排, 天中節(단오)에 赤符를 만들어 붙이는 것 등은 모

9) 道家에는 土司에 謝하는 章醮文이 있다(李能和, 앞의 책, 276~278쪽).

10) 洪萬選, 《山林經濟》 권 4, 選擇 入宅.

11) 柳得恭, 《京都雜志》 권 2, 歲時 上元.

두 고려 이래로 전해 내려온 도가의 행사다. 앞의 《경도잡지》에 의하면 壽星 · 仙女 · 日直神將 등을 그린 것을 세화라고 하였다. 한 장군은 斧鉞을 가지고 한 장군은 節符를 가지고 있는 한 길 넘는 장군의 화상을 궁문 양쪽 문 쪽에 붙인 것을 문배라고 하는데, 민간에서 벽에 붙이는 닭이나 호랑이 그림도 이에 해당한다.<sup>12)</sup> 적부는 觀象監에서 천중절에 朱砂로 쓰는 붉은 부적으로 이것을 적어서 임금에게 바치면 대궐 안에서는 문 위의 중방에 붙여 살을 없애고 상서로운 일이 있기를 기원하였으며 사대부 집에서도 이러한 것을 붙였다고 한다.<sup>13)</sup>

우리 나라의 사찰에는 칠성각이 있어 복을 빌거나 자식 두기를 원하는 사람들이 이 곳에 와서 제사를 드린다. 또 승려가 불사를 행하고 法要를 시작할 때 칠성을 청하는 법이 있는데, 이것은 금과 원나라에서 유래된 것으로 보고 있다. 법요의 글을 지은 要集도 대개 이 곳에서 나온 것이다. 李圭景의 《五洲衍文長箋散稿》에는 서울 인왕산의 칠성암에 신당이 있는데, 여기에서 재를 올리고 기도를 드리면 효험이 있다고 하여 과거에 응시할 유생들이 종종 찾아온다고 하였다.<sup>14)</sup>

또 풍속에 사람이 죽으면 일곱 구멍을 뚫어서 북두형상과 같이 만들거나 종이에 북두형상을 그려서 시체를 받쳐 놓는데, 이것을 七星板이라고 한다. 여기에도 북두성의 힘으로 살을 제압하려는 도교신앙이 담겨 있다.

맹인이나 經客의 독경업도 마찬가지로 도교적인 요소를 가지고 있다. 이들이 독경할 때면 먼저 ‘槐黃紙’라고 하는 매화로 물들인 누르스름한 종이에 神將들의 이름을 붉은 글씨로 쓴다. 이것을 병자가 누워 있는 방안에 붙여 놓고 맹인 여럿이 둘러앉아 북을 치고 독경하기를 혹은 사흘 혹은 이레 동안 하여 功이 차기를 기다린다. 기간이 차면 신장의 강림을 청하여 邪鬼를 병에 잡아 가두어 파묻는다.

도교는 건강을 위한 양생법으로 식자층에 널리 수용되었으며, 그 지식들은

12) 李能和, 앞의 책, 284쪽.

金邁淳, 《洌陽歲時記》, 정월 元日.

13) 洪錫謨, 《東國歲時記》, 5월 端午.

14) 李圭景, 《五洲衍文長箋散稿》권 43, 華東淫祀辨證說.

《東醫寶鑑》의 편찬으로 체계화되었다.

#### (4) 도참신앙

圖識은 앞으로 일어날 사건을 암시하는 상징물인 「圖」와 密語의 형식을 띤 예언적인 언어인 「識」이 합해진 말로서 미래의 길흉화복을 예측하려는 사회적 욕구에서 비롯된 상징행위다.

識說이나 秘記신앙은 조선 초기에 유행한 바 있다. 태종 17년(1417) 왕명에 따라 참서나 비기류들을 거두어 불살랐다.<sup>15)</sup>

조선 후기에 들어와 대표적인 도참서가 나타났는데 이것이 바로 《鄭鑑錄》이다. 이 책은 그 동안 만들어진 여러 가지 鑑訣類와 秘記를 집성한 것으로 참위설·풍수지리·도교사상이 혼합되어 이루어졌다. 이 중 근본이 되는 비기는 李沁과 鄭鑑 사이의 문답과 조선왕조의 쇠운설을 주제로 하고 있고 반왕조적이고 현실부정적인 내용을 담고 있어 금서가 되었으며 민간에서 사본으로 은밀히 전승되어 왔다.

그 주요한 내용은 다음과 같다.

첫째, 이씨왕조가 세 번의 단절 운수를 맞는다는 ‘三絶運數說’이다. 그 첫 번째가 임진왜란이고 두 번째가 병자호란이며 세 번째가 앞으로 닥칠 위기라는 것이다.

둘째, 미래 국토의 이상을 나타내는 ‘鷄龍山遷都說’이다. 계룡산은 산세나 수세가 태극을 이루어 세 번째 위기에 살아 남을 수 있는 비기인 ‘利在弓弓’이 저절로 이루어지는 ‘弓乙村’의 신천지가 된다는 것이다.

셋째, ‘鄭姓眞人出現說’로 말세에 ‘정도령’이라는 구세주가 나타나 세상을 구원한다는 것이다.

조선 후기에 일어났던 갖가지 역모사건의 배경이 되었던 참위설은 거의가 《정감록》의 이러한 설과 무관하지 않다.

숙종 17년(1691)에 해주에 사는 車忠傑, 재령에 사는 曺以遠 등이 잡혀 왔는데, 이들은 양민으로서 무당을 업으로 삼으며 “한양이 장차 망하고 奠邑

15) 《太宗實錄》 권 34, 태종 17년 11월 병진.

(=鄭)이 마땅히 흥한다”거나 “수양산 상봉에 생불이 있는데 이름은 鄭弼錫”이라는 등의 말을 발설했다는 죄목으로 처형된다.<sup>16)</sup> 숙종 20년 3월에는 소론과 노론이 각기 換局을 도모한다는 고변이 있었다. 이 사건에 연루된 소론인의 하나인 康晩泰의 공초 중에 자신이 아는 자가 “海島 중에 鄭姓眞人이 있다”고 하여 그를 맞이하기 위해 재화를 모으려 했다는 내용이 있다.<sup>17)</sup> 숙종 23년 정월에 작성된 《李榮昌等推案》에 나오는 〈上變書〉에는 나이가 70세인 승려 雲浮가 불경으로 僧輩를 가르쳐서 그 중 뛰어난 자인 玉如·一如·卯定·大聖法主 등 백여 인을 얻어 그 술업을 전하여 팔도의 승려와 체결하고 張吉山 무리와 결의하고, 또 이른바 진인인 鄭姓과 崔姓 양인을 얻어 나라를 평정하고 정성을 왕으로 삼은 후에 중원을 공격하여 최성을 세워 황제로 삼는다고 운운하였다는 기사가 있다.<sup>18)</sup>

18세기에도 《정감록》에 근거한 참위설이 각종 정변과 연결되면서 나타났다. 영조 15년(1739)에는 정감참위의 설이 서북지방에서 유행하고 있다고 보고되었다.<sup>19)</sup> 영조 38년에는 참서와 비기류들을 감취 두고 그것을 보이는 자들을 엄하게 다스린 후 海島로 정배하라는 명이 내려졌는데, 이것은 裴胤玄의 掛書事件이 직접적인 원인이 되었다. 배윤현은 상주사람으로 대궐문에 패서하다가 붙들렸다. 임금의 보고를 받고 친국하였는데, 그 써진 것을 보니 허황된 잡술에 지나지 않다고 여겨 그를 제주도로 유배시켰다.<sup>20)</sup> 영조 24년의 李之曙사건, 31년의 나주괘서사건, 南變事件, 49년의 李麟佐 잔당의 궤문괘서사건 등도 모두 비기와 관련된 사건들이다.

정조 즉위년(1776)에는 영조 때 임금의 총애를 받던 洪麟漢·鄭厚謙 등이 제거되면서 ‘鷄龍之說’을 퍼뜨린 安兼濟 등이 유배를 당하였다.<sup>21)</sup> 또 정조 6년에는 白天湜·文仁邦·李敬來·郭宗大 등이 작당하여 충청도 진천의 산골로 들어가 터무니없는 말로 남을 속이면서 인심을 혼란시키고 흉도들을 모집

16) 《肅宗實錄》 권 23, 숙종 17년 11월 을해.

17) 《肅宗實錄》 권 26, 숙종 20년 3월 갑자.

18) 《李榮昌等推案》(鄭奭鍾, 《朝鮮後期社會變動研究》, 一潮閣, 1983, 145쪽 재인용).

19) 《英祖實錄》 권 50, 영조 15년 8월 경진.

20) 《英祖實錄》 권 99, 영조 38년 2월 임진·계사.

21) 《正祖實錄》 권 1, 정조 즉위년 5월 병자.

하여 관아를 약탈하고 군기를 탈취하였다는 죄로 붙들린 사건이 일어났다.<sup>22)</sup> 이들이 퍼뜨렸다는 터무니없는 말이란 곧 정감록의 비기를 말한다.

《정감록》의 내용이 19세기에 민란을 배경으로 나타날 때는 이미 민중화되어, 그 곳에 실린 鑑訣을 인용하여 참설을 유포하고 지도자는 진인을 자처하는 일들이 나타났다. 그리고 이러한 비기의 내용들은 동학과 그 이후에 형성된 신종교의 교리 형성에 크게 영향을 미쳤다.

## 2) 기타 민간신앙

### (1) 군·현제의

조선 초기 이래 중앙정부가 지방통치 수단의 하나로 군·현에 설치하거나 시행한 祭儀로는 社稷祭·城隍祭·厲祭·祈雨祭·鄉校釋奠禮 등이 있다. 또한 지방에 따라서는 향리들의 주관으로 ‘府君堂’에서 부군제가 행해졌다. 그러나 성황제 등은 중앙에서 설정했던 당초의 실시 목적과 어긋나게 지방토호들이 여전히 여기에 개입하였으므로 중기에 이르러 이 제의의 폐지가 건의되고 이후 대부분의 지역에서 토호가 배제되는 등 군민행사로는 시행되지 않게 되었다.

사직제를 지내는 사직단은 성 서쪽에 두었으며 社·稷이 단을 함께 하고 石柱와 配位는 없었다. 봄·가을로 그리고 文宣王 釋奠 때 이 곳에서 제사를 올렸다. 현종 때 황해도와 전라도의 모든 읍에 제목이 각각인 사직위판에 대한 개조를 명한 것이나, 영조 7년(1731)의 교지에 사직위판을 주머니에 담아 매달아 놓는 미신적 행위를 지적한 것<sup>23)</sup> 등, 그리고 민간에서 后土神·后稷神 등이 동제의 대상신으로 등장하는 현상들은 조선 후기에 들어와 이 제의에 대한 변형이 지역적 차원에서 일어났음을 알려준다.

성황은 주로 「서낭」으로 불리며 조선 후기에 민간화된 제의의 전형이다. 이규경은 ‘仙王堂’이라는 것은 성황을 잘못 부른 것이라고 하였다.<sup>24)</sup> 군·현

22) 鄭奭鍾, 앞의 책, 327쪽.

23) 《增補文獻備考》권 54, 禮考 1, 社稷.

24) 李圭景, 《五洲衍文長箋散稿》권 43, 華東淫祀辨證說.

제의로서의 성황은 이미 조선 초기부터 사족들에 의해 淫祀로 몰려 조선 후기에 이르러서는 거의 폐기되거나 유명무실해졌다. 그 대신 이것은 생산력의 발달과 함께 촌락이 성장·확대되어 가면서 촌락단위의 행사로 주변화되어 갔다.

여제는 厲疫 즉 전염병을 퍼뜨리는 귀신인 厲鬼 또는 無祀鬼神에게 지내는 제사다. 민간화된 성황당에는 토지신·성황신·여역신의 3위를 모시는 경우가 대부분인데 이것은 군·현 단위의 사직제·성황제·여제가 마을 단위의 행사로 주변화되면서 나타난 현상인 것 같다.

기우제 역시 문헌상으로는 국가나 군·현의 사직단에서 행한 것으로 제사 날짜가 따로 지정되어 있지는 않고 날이 가물 때만 지냈으며, 응답이 있으면 입추 후에 報祀를 하였다.<sup>25)</sup> 기우제 말고도 비가 많이 올 경우에 지내는 祈晴祭도 있었는데, 모내기철에 가뭄이 심한 우리 나라의 기상 사정으로 인해 기우제가 주로 행해졌다. 丁若鏞은 《牧民心書》에서 당시의 수령들이 가뭄을 만나면 짚으로 용을 만들어 朱土를 칠하고 여러 아이들이 이것을 끌면서 매질하여 옥을 보이게 하고, 도랑을 파헤쳐 냄새를 풍기게 하기도 하고, 뽕을 묻으면서 주문을 외게 하기도 하는 등 기기괴괴한 짓을 하였다고 지적하였다.<sup>26)</sup>

先牧·馬社·馬步壇 등도 제양과 여역을 물리치기 위해 조선 초기에 정부에서 각 고을에 명하여 고을 중앙에 만든 단이다. 醺壇은 마보단과 같은 곳에 위치하며 醺神을 향사하였다. 각 고을의 포제는 포신을 단상 남향에 설치하고 邊과 豆는 각각 4개씩 놓았다.<sup>27)</sup>

《東國歲時記》에는 3월의 풍속으로 충청도 淸安縣의 國師神祀를 소개하고 있는데, “현의 首吏가 읍인들을 끌고 동면 장압산 위의 큰 나무에서 국사신 부부를 맞아 읍내로 들어온다”고 하여 지금은 마을제로 행해지는 이 행사가 원래는 향리가 주관하던 현 단위 제의였음을 알 수 있게 한다. 《臨瀛誌》에 의하면, “이 날은 국사신을 배송하는 날인 5월 5일이다. 戶長이 바야흐로 성

25) 李肯翊, 《燃藜室記述》 별집 권 4, 祀典典故 諸壇.

26) 丁若鏞, 《牧民心書》 권 7, 禮典 祭祀.

27) 李肯翊, 《燃藜室記述》 별집 권 4, 祀典典故 諸壇.

《增補文獻備考》 권 63, 禮考 10, 諸壇 3 先牧馬社馬步.

황사의 일을 하려고 하는데……”라는 기사를 통해서도 강원도 강릉의 단오제가 갖는 군·현제의적인 성격을 찾을 수 있다.<sup>28)</sup>

충청도 진천군의 풍속에 매년 3월 3일부터 4월 8일까지 아녀자들이 무당을 데리고 牛潭堂·東西龍王堂 및 三神堂에 가서 아들 낳기를 빌었는데, 모인 사람들로 시장을 이루었다고 한다.<sup>29)</sup>

경상도 고성군에 있는 사당에는 매월 삭망일에 관아 주관으로 제를 지냈는데, 신의 가면을 만들어 당 안에 두었다가 臘月에 그 신이 읍에 내려왔다고 하여 가면을 쓰고 관아와 읍내를 돌아다니며 춤을 추면 각 가정에서는 이를 맞아 즐겁게 하였다고 한다.<sup>30)</sup>

군·현의 읍성은 대부분 산을 등지게 마련인데, 흔히 이 뒷산을 鎭山이라고 한다. 진산이란 陽氣를 진화하는 산이라는 뜻이다. 그러나 이것은 풍수설에 의한 풀이일 뿐이고, 이 산이 갖는 중요한 기능은 군사상 자연의 방어책이 된다는 점에 있다. 전라도 연해에 있는 네 곳의 鎭 가운데 하나라고 할 수 있는 부안현이나 그 아래 지역의 고창현은 이러한 특성을 갖는 지역으로 각각 17세기 후반과 19세기 초에 「石櫓」이라는 풍수물이 읍성에 건립되었다. 당시의 사정을 감안할 때 이 곳에 이러한 풍수물이 세워지게 된 직접적인 원인은 濫伐에 의한 수재의 발생에 있었던 것 같으며, 이것은 읍성의 확장에 따른 인구의 증가 및 집중화와 이로 인한 생태적·경제적 환경의 변화에서 비롯된 것으로 추측된다.<sup>31)</sup>

석장은 고려 이후 조선 중기까지 주로 읍성을 단위로 건립되던 풍수물인데, 조선 후기에 이르러서는 이것 대신 주로 솟대(또는 짐대)가 장승 등과 함께 읍성 대신 마을 단위로 건립되었다. 즉 이것 역시 군·현 단위의 제의가 마을신앙화 또는 민간신앙화 한 조선 후기적 현상의 하나라고 할 수 있다.

28) 洪錫謨, 《東國歲時記》, 5월 端午.  
江陵文化院, 《臨瀛誌》(《臨瀛文化》15, 1991).

29) 洪錫謨, 《東國歲時記》, 3월 3일.

30) 洪錫謨, 《東國歲時記》, 12월 月內.

31) 鄭勝謨, 〈조선시대 석장(石櫓)의 건립과 그 사회적 배경〉(《泰東古典研究》10, 泰東古典研究所, 1993).

## (2) 마을신앙 · 개인신앙

17세기 중엽에서 19세기 중엽에 이르는 200여 년 동안 수재 · 한발 등으로 인한 기근에 관한 기록은 모두 52회이며 전염병에 관한 기록은 79회로서 이 중 28회는 기근과 같이 발생하였다.<sup>32)</sup> 이같은 상황이 전개될 때마다 遊離逃散하는 하층민들이 속출하였다.

이러한 상황에서 민간에서는 彌勒信仰 · 鑑訣思想 등을 매개로 한 결사체들이 향촌의 외곽에서 번성하였으며, 향촌 안에서도 자구적인 대처의 한 방식으로 여제 또는 이와 유사한 형태의 동제가 설행되었고, 무격집단이 이러한 행사에 개입하였다. 정조 때의 한 기록을 보면 특히 괴질의 유행으로 그 피해가 클 때는 중앙에서 향과 축문 및 祭需品을 보내어 관찰사나 수령으로 하여금 상황이나 산천에서 厲祭와 慰祭를 주재하게 하는 등 종교행사에 대한 중앙정부의 개입도 중지된 것은 아니었다.<sup>33)</sup>

순조 21년(1821)에 평안감사 金履喬가 다음과 같은 계를 올렸다.

평양부의 성 내외에 지난달 그믐부터 갑자기 괴질이 돌아 吐瀉關格이 일어나 열흘 내에 죽은 자가 천여 명에 이르렀으나 의약이 미치지 못하여 이를 구제하고 멈추게 할 방도가 없었습니다. 그 광경이 놀랍고도 참담하였습니다. 閭里의 물정은 祈禳하고자 하는 것인데 무리가 있는 것도 아니고 민심도 위안을 받아야 합니다. 비록 大小祀가 정지된 때이기는 하나 이번의 경우와는 그 취지가 다른 것이므로 本府의 庶尹인 金炳文을 시켜 성 안의 主鎖山에 기양하게 하였습니다(《純祖實錄》 권 24, 순조 21년 8월 경인).

이로 보건대 당시의 정부시책은 근본적으로 민간 주체의 신앙행위를 억제하는 데에 있었던 것 같다.

지배층의 탄압으로 조선 초기 이래 주변화한 불교에서도 조선 후기에 이르러 미륵신앙과 같은 민간화 경향이 민의 성장과 더불어 나타났다. 이전에는 유랑민이었기도 한 승도들은 무리를 이루어 민가로 내려와 북소리 · 징소

32) 趙 珪, <19세기 민란의 사회적 배경>(《19세기 한국전통사회의 변모와 민중의식》, 고려대 민족문화연구소, 1982).

33) 《正祖實錄》 권 51, 정조 23년 정월 갑술.



리를 올리고 붉은 비단기를 끌며 신을 强托하면서 기원해 주는 대신 식량을 얻어 갔다.<sup>34)</sup> 조선 후기의 불교의식들 중에는 이와 같이 당시의 민간에서의 욕구에 영합하거나 이를 수용하여 변형시킨 것들이 많았다. 대표적인 예는 亡者の 천도와 生者の 복락을 기원하는 薦度齋로서 그 동기와 내용에 있어서 무속의 씻김굿에 나타나는 것과 유사하다.

祈禱·佛供·齋供養 등과 같은 불교의 기원의례도 민중들의 요구에 의해 행해졌다. 특히 재공양은 천도제에 해당하는 의례로서 살아 있는 자의 복락도 겸하여 위하였으므로 이를 통해 野壇法席·野外法會·卦佛齋 등의 민중적인 행사 공간도 마련되었다. 無住孤魂을 천도하는 水陸齋, 생전에 부처를 위하고 공을 닦는다는 뜻으로 윤년에 지내는 豫修齋 등은 자식들의 부모에 대한 효도의 하나로서 마을잔치의 성격을 띠고 유행처럼 행해졌다.

동제란 촌락공동체 성원들이 일정한 장소에서 마을의 수호신을 모시고 제사를 지내는 마을 연중행사의 하나다. 생산단위로서의 촌락이 전국적으로 형성된 조선 후기는 유교적 이념과 무속적 관행이 민간으로 확산된 시기이기도 하다. 동제의 형식과 내용에서 이러한 요소들이 함께 발견되는 것은 그것의 역사와 마을 형성의 역사가 궤를 같이해 왔기 때문이다. 그러므로 제의의 형식은 지역별로 크게 다를 바 없다. 단지 용어나 절차 등의 구체적인 내용에서는 약간의 지역적 차이를 보인다.

동제는 형식상 유교식 동제와 무당의 당국이 있는 동제로 나눌 수 있다. 都堂祭나 別神祭는 후자에 해당하는 동제다.

도당제는 도당할머니·도당할아버지를 모시는 중부지방의 마을굿으로 매년 또는 격년으로 정월 초나 봄·가을에 정기적으로 행해졌다. 일반적으로 주민 가운데 집에 해산이나 초상이 없는 깨끗하고 덕이 있는 사람이 제관이 된다. 비용은 각 집에서 추렴한다. 도당신에 대한 제사는 주민이 주관하였으나 이어 벌어지는 도당굿은 이 일대를 순회하는 무당패, 화랑이패, 또는 사당패 등이 진행하였다.

별신제는 「特別神祀」의 줄인 말<sup>35)</sup>이라고 하였다. 조선 후기에는 시장이나

34) 李德懋, 《靑莊館全書》 권 1, 觀僧戲.

35) 李能和, 《朝鮮巫俗考》(《啓明》 19, 1927).

도회처에서 많은 사람들이 모여 성황신에 대한 제사를 지내고 어울려 술마시고 도박을 벌이는 별신제행사가 열렸는데, 이 행사의 후반은 주로 무당패가 담당하였다.

동제의 형식은 촌락의 생태적 환경과 무관하지 않다. 농촌의 동제는 유교식 제사의 형식을 따른 경우가 많았으며, 동제·당제·당산제 등의 명칭을 가졌다. 어촌에서는 풍어제·용왕제 등의 명칭으로 해신·용왕신 등을 모시는 동제행사를 가졌는데 행사의 후반부에는 무당이 주관하는 굿이 열렸다. 산촌에서는 산신을 모시는 산제·산신제 등이 행해졌는데 농촌의 동제와 형식상 큰 차이가 없었다.

장승과 솟대(또는 짐대)도 조선 후기에 민간신앙의 한 유형으로 널리 퍼진 마을신앙물이다. 이것들은 주로 마을 어귀에 설치되었다. 장승이 裨補나 辟邪의 목적으로 세워진 상징물이라면 솟대는 수재와 화재의 방지 등을 목적으로 하는 풍수상의 이유로 세워진 상징물이라고 할 수 있다. 특히 솟대는 이전에 읍성을 단위로 세워졌던 석장(또는 銅牆·木牆)이 민간신앙화한 것이다.<sup>36)</sup>

기우제는 민간에서도 널리 행해졌는데, 그 방식은 산 위에서 장작이나 솔가지 등을 쌓아 놓고 불을 지르는 방법, 주민 각자가 집 처마 끝에 버들가지나 솔가지로 마개를 한 물병을 거꾸로 매달아 물방울이 비처럼 내리게 하는 방법, 부인들이 강물을 키에 퍼서 머리에 이고 온몸을 적신 채 물을 오르내리게 하는 방법, 부인들이 각자 강물을 길은 물동이를 이고 제를 지내는 산위에 와서 절을 하고 강물을 쏟는 방법, 시장을 옮기는 방법,<sup>37)</sup> 용을 그려 붙이거나 만들어 비는 방법, 용을 상징하는 줄로 줄다리를 하는 방법, 龍沼·龍淵 등의 지명을 가진 곳에 개를 잡아 생피를 뿌리는 방법, 암장한 묘를 찾아내어 파내는 방법 등 다양하였다.

제주도의 민간신앙은 명칭이나 내용에 있어서 육지의 그것과 차이가 나며 부분적으로는 조선 초기에 유행했던 신앙의 내용을 담고 있는 것이 특징이다. 이 곳에서는 대부분의 마을에 1~2개의 신당을 두고 있었으며, 신의 성격은 천신·산신·농경신·산육신·해신 등 다양하다. 또한 마을마다 里社祭

36) 鄭勝謨, 앞의 글.

37) 成 俔, 《慵齋叢話》권 7(《大東野乘》권 2 所收).

나 醺祭 등이 행해졌다. 1년에 한 번 정월 또는 7월의 初丁日에 이 제를 행하였는데, 정월 행사의 경우 대상신은 ‘里社之神’이고 7월 행사의 경우는 주로 ‘醺神’이다. 제사의 진행은 남성의 주관으로 이루어지며, 마을의 유지나 각 성씨의 대표가 제관을 맡았다.

육지의 솟대에 해당하는 제주도의 풍수물은 ‘방사탑’과 ‘거옥대’다. 이것은 부정과 액을 막기 위해 마을의 허한 부분에 설치하였다. 돌하르방은 육지의 장승처럼 수문장 구실을 하는 門神인데, 마을신앙화한 육지의 경우와는 달리 이곳에서는 여전히 읍성의 풍수물로 세워졌다.<sup>38)</sup>

개인신앙 또는 가택신앙은 각 가정마다 조금씩 다르지만 지역단위로는 일정한 유형을 보인다. 그러나 어느 지역에서나 각 집안에는 안방에 신주단지(또는 제석오가리·세존주머니·제석주머니)가 있고, 마루에는 성주단지(성주대감·상량신·성주독·건궁성주)가 있으며, 그 밖의 竈王神·廁神·門前神·삼신할머니·터주·업 등이 있다.

조상신·삼신·제석신 등은 안방에 위치하는데, 백미나 옷감을 넣은 단지를 神體로 한다. 성주신은 집안 신의 중심으로서 대들보에 위치한다. 이것은 집안의 평안과 무병을 비는 대상으로 주로 10월 상달에 무당을 불러 안택굿을 하는 등의 고사를 지낸다. 중부지방에서는 백지에 동전을 넣고 접어 물을 발라 대들보에 붙인 후 흰쌀을 뿌려 그 위에 붙여 둔다. 평안도·함경도 등지에서는 향아리에 쌀을 담아 대들보 위에 올려 놓는다.

조왕신은 도교와 관련된 신으로 부뚜막에 위치한다. 터주는 뒷걸 또는 부엌의 뒷벽에 위치한다. 집에서 옷감을 사게 되면 토끼를 잘라 무명을 넣은 신주머니에 걸어 놓는다. 업 또는 業王神은 財神을 말한다. 人業·蛇業·죽제비업 등으로 부르는 이것은 집안에 단을 세우고 벼이삭을 토기에 담아 그 위에 올려 놓아 만든다.

질병을 예방하거나 치료하는 여러 가지 주술들이 무당에 의해, 혹은 세시풍속으로 지켜졌다. 이러한 행위들은 개인적인 요구에 따라 招神·逐鬼·呼鬼·

38) 《增補耽羅誌》名所古蹟條를 보면 영조 30년(1754)에 목사 金夢奎가 翁仲石(돌하르방)을 세웠다는 기록이 있다.

禳災・禱福・액막이 등의 방식으로 행해졌다. 건축물의 기와에 鬼面을 새기는 것, 부적을 지니고 다니는 것 등은 이러한 예다. 그러나 이러한 행위의 기능은 미리 정해져 있지 않으며, 그것이 적용될 때의 상황에 따라 그 기능과 의미가 달라진다.

집을 단위로 하는 이와 같은 개인신앙에서의 의례는 가장 또는 주부가 음식을 간단히 차려 놓고 손을 비비면서 기원하는 「비손」에서부터 무당을 불러 굿을 크게 여는 경우까지 다양하였다.

### (3) 무속신앙

무당의 성내 출입은 조선 초기에 이미 국가의 영으로 금지되었으나 성밖에서의 활동까지 금지한 것은 아니어서 조선 후기에 들어와서도 이에 대한 규제가 계속될 수밖에 없었다.

숙종 46년(1720) 세자를 인접할 때 지평 洪龍祚는 향간에 巫風이 날로 성하므로 한성부에 명을 내려 성중의 무녀를 색출하여 성밖으로 쫓아야 한다고 말하였다.<sup>39)</sup> 동년 2월에 우의정 李健命도 같은 내용을 건의하였다.<sup>40)</sup>

정조 때 간행된 《大典通編》에도 서울 사는 무녀들을 강 밖으로 축출한다는 규정을 두고 있다.

순조 13년(1813)에 임금의 關西地方에는 중과 무당이 어울려 잡술이 성행하므로 이를 일체 금단하라는 명도 내렸다.<sup>41)</sup> 2년 후에도 무격을 성밖으로 쫓아내라는 명이 있었다.

조선 초기에 이미 성밖으로 축출됨으로써 주변화되기 시작한 무속은 조선 후기에 이르는 동안 관 주도의 군·현 단위의 종교행사가 민의 성장에 따라 민간 주도의 마을 단위의 종교행사로 분화되고, 이것이 각 면·리로 확산되어 가는 과정에서 그 대상을 촌락의 일반민에서 찾게 되었다. 무속신앙은 민중에서도 특히 사회적으로 열악한 환경에 처해 있던 여성들에게 하나의 소극적인 도피처를 제공하였다. 무당의 성이 주로 여성이었던 것은 양자가 모

39) 《肅宗實錄》 권 65, 숙종 46년 정월 임진.

40) 《肅宗實錄》 권 65, 숙종 46년 2월 신축.

41) 《純祖實錄》 권 17, 순조 13년 6월 병신.

두 사회의 주변부에 위치해 있었기 때문이다.

무당들은 주로 가신신앙과 연결하여 무속행위를 하였지만, 간혹 마을 단위의 행사인 동제 또는 별신제에 관여하였고 강원도 강릉의 단오제와 같은 거군적 행사의 일부를 맡기도 하였다.

무당들은 신라장군 김유신의 어머니를 ‘萬明神’으로 모시고 신당에 구리로 만든 등근 거울을 걸어 놓는데 이것을 「明圖」라고 부른다.<sup>42)</sup> 또 무당들은 철력을 입는데, 이것은 무사의 의상으로 귀신을 제압하는 힘을 상징한다.

무당들은 흰쌀을 쟁반 위에 쌓아 놓고 손으로 그것을 조금 켜 다음 주위에 뿌리고 주문을 외면서 그 흩어진 모습을 보고 길흉을 점친다.<sup>43)</sup> 또한 무당들이 신에게 기원할 때 젓가락으로 버들고리의 평평한 면을 그으면서 노래의 박자를 맞추는데, 이것은 여진족의 풍속으로 그들과 국경지대에서 서로 접하면서 전해진 것이라고 한다.<sup>44)</sup>

무당들은 巫蠱 즉 남에게 해를 주려는 동기가 담긴 푸닥거리를 하는데, 이를 우리말로 「방자」라고 한다. 閭巷의 민가에서 일어나는 저주에 관한 일들에는 대부분 무당이 개입되어 있었다.

무속에 나타나는 대표적인 도교적 요소는 시왕[十王]이라고 할 수 있으며, 불교적 요소로는 三佛, 또는 三佛帝釋을 들 수 있다. 삼불은 무당이 사용하는 부채에 그려져 있다.

무당이 행한 굿의 종류를 이능화의 《朝鮮巫俗考》에 나온 것을 중심으로 열거하면 다음과 같다.

- 성주굿 : 성조굿, 성주풀이 등으로 부르며 호남지방에서는 都神굿이라고 한다. 음력 10월 상달 중에 주로 戊午日을 택해 지낸다.
- 낙성굿 : 집이나 방을 지은 후에 落成式으로 지내는 굿이다. 무당은 ‘地理歌’ 등을 불러 地德의 아름다움을 찬양한다.
- 제석굿 : 主穀神으로 모시는 帝釋神에 대한 굿이다.

42) 李圭景, 《五洲衍文長箋散稿》 권 26, 巫覡辨證說.

43) 李德懋, 《靑莊館全書》 권 56, 盎葉記 3.

李圭景, 《五洲衍文長箋散稿》 권 43, 米糴卜辨證說.

44) 李圭景, 《五洲衍文長箋散稿》 권 26, 巫覡辨證說.

- 칠성굿 : 七星을 모시는 곳이다.
- 조상굿 : 무당이 죽은 조상을 청하여 즐겁게 하는 곳이다.
- 삼신굿 : 삼신, 즉 출산을 담당하는 신에게 드리는 곳이다.
- 지신굿 : 地神釋이라고도 하며 토지신을 안정시키는 곳이다.
- 성황굿 : 성황당에 지내는 곳이다.
- 당산굿 : 기신굿, 도당굿 등으로 부른다. 각 군·현이나 촌락마다 鎮山에 신당이 설치되어 있는데, 이 곳에 지내는 제사에 무당이 초빙된다.
- 별신굿 : 이 행사에도 무당이 개입 또는 주관했다.
- 액막이굿 : 매년 정월 보름쯤에 일년 재액을 예방하는 뜻에서 지낸다.
- 여탐굿 : 남녀의 혼약이 이루어진 후 凶煞星이 있을까 염려하여 지내는 곳이다.
- 마마굿 : ‘손님굿’이라고도 한다. 마마는 천연두의 높임말이다. 이 병을 가져다 주는 痘神이 강남에서 온다고 하여 ‘손님’이라고도 부른다. 아이가 천연두에 걸리면 종이로 만든 기에 ‘江南戶口別星司命旗’라고 써서 문머리에 끼워 놓아 아이가 병에 걸렸음을 표시한다. 앓은 지 10여 일이 지나 딱지가 떨어지기 시작하면 무당을 불러 두신을 보내는 곳을 하는데 이것을 ‘拜送’이라고 한다.
- 용왕굿 : 이 굿은 주로 배 위에서 행하는데 좁쌀로 밥을 지어 물고기들을 먹이는 의식이 있다.
- 초혼굿 : 큰 굿을 벌일 때 먼저 귀신을 불러 달래는 뜻을 가진 의식이다.
- 진오귀굿 : 죽은 망령을 달래는 곳이다. 이 행사가 끝난 후 엽불을 하는 경우가 있는데, 무속에 佛俗이 섞인 예다.

끝으로 민간신앙의 對象神들을 열거하면 다음과 같다.

- 군왕신 : 「군웅」이라고도 한다. 고려의 군왕, 또는 조선의 莊獻世子和 같이 억울하게 죽은 영혼을 君王神으로 모신다.
- 대감신 : 무당의 신으로 10여 개 된다. 예를 들면 土主大監·守門將大監·府君大監·龍宮大監·戶口大監·城主大監 등이 있다.
- 제석신 : 佛俗의 삼불제석과 같은 신으로 각 절에는 除夕日 즉 선달 그믐밤에 신도들이 각자 齋米를 들고 와서 帝釋神에게 빈다.
- 독갑신 : 도깨비(獨甲神)를 말하며 한자말로는 ‘魍魎’이라고 한다. 도깨비는 창문에 돌을 던지고, 물건을 가져다가 나무 위에 걸어 놓고, 가옥에 불을 지르는 등의 장난을 하여 인간들을 괴롭힌다고 한다.
- 손각시귀 : 시집 못 가고 죽은 손씨집 처녀 孫閣氏鬼를 말한다고 하며, 딸을 시집보내는 집에서는 혼수복을 만들 때 먼저 옷감의 일부를 잘라 각시신을

모신 상자에 넣고, 음식을 먹을 때나 새로운 물건이 생기면 반드시 이 앞에서 薦神한다고 한다.

◦ 칠성신 : 육아 및 수명장수를 맡는 신(七星神)이다.

◦ 풍신 : ‘영등할머니(風神)’를 말한다. 매년 2월 초하루에 天界에서 지상으로 내려왔다가 20일에 다시 올라간다는 신이다.

그 밖에도 다음과 같은 신들이 있다.

◦ 목맥산신 : 목맥산 꼭대기에 있는 신 (木覓山神)으로 조선 초에는 매년 봄과 가을로 醮祭를 행했다. 이 곳에 있는 國師堂에는 고려 공민왕, 조선의 無學大師, 고려의 懶翁和尚, 西域僧 指空 등 신상들이 걸려 있고 장님상, 여아상도 걸려 있는데 이 여아는 痘神이라고 한다.

◦ 태자귀 : ‘명두’라고도 하여 어린아이의 죽은 영혼(太子鬼)을 신으로 삼아 모신다.

◦ 미명귀 : 억울하게 죽어 세상에 대한 미련을 버리지 못하여 사람들에게 붙어 못살게 하는 악귀(未命鬼)라고 한다.

◦ 야광귀 : 천계에 있다가 설날 밤에 인가로 내려와 신발을 신고 간다는 귀신(夜光鬼)이다. 신발을 잃으면 일년 내내 불길하다고 하여 이를 막기 위해 긴 막대를 세우고 체를 달아 둔다고 한다.

〈鄭勝謨〉