

韓末 儒學教育에 나타나는 衛正斥邪學派의 改革論理

정 순 우

(한국학대학원)

〈요약〉

일반적으로, 근대의 유교개혁사상은 온건개화론자들의 사상을 중심으로 논의된다. 그러나 당시 개혁론의 전모를 파악하기 위해서는 그 대립되는 세계에 있었던 수구적 인물들의 개혁론에 관해서도 검토할 필요성이 있다. 이에 본고에서는 교육에 관한 수구적 개혁 모델의 실체를 이해하기 위해 한말 위정척사파의 중심 인물이었던 화서학파의 성재 유증교와 한주학파의 한계 이승희의 교육론을 살펴보았다.

I. 서론

帝國主義의 침탈이 본격화된 한말의 상황에서 유자들의 行路는 실로 다양하였다. 이들 유자들의 다양한 대응 속에서 우리는 유학의 또 다른 숨겨진 본질을 읽어 낼 수 있다. 이들 중에서는 斥邪의 기치아래 守舊의 성체를 튼튼히 한 집단도 있었고, 새로운 이데올로기에 재빨리 편승한 세력도 있었다. 隱逸의 길을 택한 부류가 있었고, 몸을 던져 유학에 殉死한 인물도 있었다. 또한 일부의 집단은 외세의 폭력 앞에 재빠른 변신의 모습을 보여 주기도 하였다. 오늘 본고에서는 이들 집단 중에서 유학을 가볍게 폐기처분해 버리지 못하고, 생을 마감할 때까지 유학의 본래적 이념에 충실하고자 했던 인물들의 유학에 대한 새로운 해석과 논리를 추적해 보고자 한다. 또한 그들이 작성한 教材를 분석하면서 그들의 세계관과 지향점이

어디에 있었는가를 검토하고자 한다.

흔히 근대의 유교개혁 사상은 온건개화파의 성격을 지닌 집단에서 추진된 것으로 설명된다. 즉 급진개화론자들이 대체로 反傳統主義의 성향이 강하고 유학에 대하여 배타적이며, 온건개화론자들은 유교적 신념을 지키면서도 보수적 도학의 형식을 깨트리고 상당한 수준의 유교개혁을 성취한 것으로 설명된다.¹⁾ 이러한 주장은 당시의 상황에 대한 적실한 이해에 근거하고 있음은 사실이나, 이 당시 개혁론의 전모를 파악하기 위해서는 그 대립되는 세계에 있던 수구적 인물들의 유학에 대한 재평가 작업도 함께 살펴보아야 할 것이다. 비록 수구적 성향을 지니고 있던 유자들이라 할지라도, 격동하는 시대의 흐름을 철저히 외면할 수 없었고, 그들 고유의 현실관과 개혁 모델을 분명하게 갖고 있었다. 이른바 수구적 개혁모델이라고 이름할 수 있는 이들 집단의 논의과정을 확인해 보는 것은 전환기 유학의 특질을 이해하는데 매우 중요하다.

이에 본고에서는 우선 衛正斥邪 학파의 종장인 省齋 柳重敦을 그의 저술인 『養知錄』을 중심으로 살펴보고, 다음으로 孔敎運動을 주도하였던 韓溪 李承熙의 교육론을 논의해 보고자 한다. 이들 인물들은 각각 한말 유학계의 중요한 흐름인 華西學派와 寒洲學派의 정맥을 계승하고 있다는 점과 보수유림의 유학에 대한 해석방식을 이해할 수 있다는 점에서 그 중요성이 결코 적지 않다고 본다. 이들 두 인물은 한말의 시대상황에서 義兵과 亡命이라는 두 극단의 길을 제시했던 인물들이고, 유학을 최고의 신념체계로 간직하고 그것의 새로운 해석을 위해 일생을 헌신했던 인물들이다. 또한 그들은 교육의 의미를 누구보다도 중시했던 인물이라는 점에서 근대 유학의 중요한 특질을 이해하는데 다소간의 도움이 있으리라 본다.

II. 『養知錄』을 통해서 본 省齋의 現實認識

이미 익히 알려진 바와 같이 省齋 柳重敦(1832-1893)은 李恒老를 종장으로 하는

1) 이러한 견해에 가장 충실한 입장을 취하고 있는 입장으로는 琴章泰, “한국근대의 유교개혁사상”, 『한국근대의 유교사상』, 서울대 출판부, 1990을 들 수 있다.

華西學派의 적전을 이은 인물이다. 그는 重庵 金平默과 함께 한말 斥邪 義理思想의 중심을 이룬 인물이다. 한말의 유학사에서 화서학파의 사상사적 위치는 특이하다. 금장태 교수가 적절히 지적하였듯이 그들의 의리론은 성리학의 수용에서도 기호학과 전통의 ‘心主氣說’이 아니라 ‘심주리설’을 주장하는 퇴계적 사유로 발전한다(금장태, 1990: 36). 학통은 율곡의 적전을 이은 것으로 自任하였으나, 그 실제적 내용은 퇴계에 더욱 近似한 모습을 드러낸다. 이는 그들의 사유체계로 볼 때 논리적으로 지극히 당연하다. 화서는 ‘理氣決是二物’의 이원론적인 세계관을 그의 철학의 근거로 삼고 있다. 이들 화서학파의 인물들이 세계사적인 지각변동의 와중에서도 한치의 흔들림 없이 기존의 유학적 세계의 한 축을 고집할 수 있었던 것도 그들의 理優位論의 세계관과 밀접한 관련성이 있다. 그들 사상의 특징은 흔들리는 氣的 세계의 혼동 속에서도 理의 독존을 확신하는 尊理的 태도에 있다. 화서학파는 기본적으로 이 세계를 이원론적인 구도 속에 갈라 둔다. 그들은 이 세계를 邪와 正, 華와 夷, 義와 利 사이의 대립적인 관계로 이해한다. 따라서 유자들의 사명은 이 양자사이의 논리적 구분을 명확히 하여 양자 사이에서 가치론적인 혼효현상이 일어나지 않도록 하는 것에 있다. 그러나 이들 사상의 실천성은 이러한 가치론적 구분이 단순히 추상적 차원에서 맴돌거나 탁상공론의 책상물림으로 끝나는 것을 극력 경계하였다. 그들은 선악에 대한 명확한 논리적 구별이 바로 신념화되어 현실 속에서 실천성을 지닐 것을 요구하였다. 理와 善의 세계는 공허한 추상의 영역에서 홀로 부유하는 것이 아니라 구체적 삶과 역사 속에서 그 기능을 다할 것을 기대하였다.

바로 이러한 요구에서 重庵 金平默은 화서의 설을 더욱 확장하여 理가 氣로부터 분리될 경우 야기될 수 있는 理의 추상성을 우려한다. 그가 “옛날부터 理를 말함에 다 氣에 나아가 말하고, 처음부터 氣를 떼어 내고 공중에 매달려 독립한 것을 찾아내어 理를 삼은 사람은 없다는 것을 알아야 한다. 만일 공중에 매달려 理를 말하면 이는 애당초 理氣가 어떤 모양의 것인지를 알지 못하는 것이다”라고 애써 주장하고 있는 것(『重庵集』 上, <答柳推程>: 424)은 理가 추상적 이념으로 떨어져서 理가 현실을 통어하는 능력을 상실할 것을 우려한 것에서 비롯된다.

화서학파의 이러한 실천적 성향은 그들의 왕성한 의병운동에서 쉽게 드러난다.

그들의 의병활동은 언제나 끊임없는 정신의 강마를 수반한다. 유증교가 주도한 長潭講會는 그들이 모색하던 理의 실체가 무엇인가를 서로 토론하는 장소였고, 이를 통해 유인석·안승우·서상렬 등을 비롯한 수많은 의병들이 의병활동을 위한 이념적 기반을 확보할 수 있었다. 또한 장담강회에서 함께 강독한 養知錄은 그들의 지향하는 유가적 유토피아의 모델이 되었다.

1. 長潭講會의 性格과 講論內容

1886년 그의 나이 55세일 때 유증교는 春城에서부터 堤川 長潭으로 이거하였다.²⁾ 그리고 이거 후 3년째인 己丑年 11월부터 매월 상순·중순·하순에 長潭書社에서 강회를 개최하고 이를 『長潭講錄』이라는 문건으로 기록하였다. 이 강록에 대해서는 의병활동의 성격을 알 수 있다는 점에서 이미 상당한 관심을 불러 모았다.³⁾ 그러나 앞서의 연구들에서는 당시 사용했던 주요한 교재인 『養知錄』이 알려지지 않아 상당한 아쉬움을 주었다. 이에 본고에서는 이 교재에 대한 검토 작업을 아우름으로써 강회의 성격을 좀 더 명확하게 이해하고자 한다. 또한 기존연구에서는 그 논의의 초점을 1895년 유인석의 을미의병항쟁의 사상적 배경에 두었음으로 정작 스승인 柳重教가 직접 주재한 강회에 관한 연구는 상대적으로 결여되어 있다.⁴⁾

長潭講會와 講錄은 크게 4기로 구분된다. 즉 1기는 1889년 11월부터 1893년 1월까지 성재에 의해 주도되었고, 2기는 1893년 6월부터 1895년 5월까지로서 성재 사후의 과도기이고, 3기는 1895년 윤 5월부터 동년 10월까지로 유인석에 의해 주도되어 의병항쟁으로 연결되었고, 4기는 1902년부터 1905년 사이에 省齋와 毅菴

2) 이 해는 그가 김평묵에게 그 유명한 ‘調補華西先生心說’을 보내 화서의 사상을 明德과 心의 이기론으로 분석하여 화서학과 내부에 상당한 충격을 안겨 준 해이다.

3) 金祥起, 『甲午·乙未義兵研究』(한국학 대학원 박사학위논문, 1990) 및 “제천 을미의병의 전개와 성격”(『제천을미의병100돌 기념학술논문집』, 세명대 인문사회과학연구소, 1996) 참조. 그리고 강회의 사상적 내용과 철학적 본질에 대한 구체적인 분석은 張勝求, “을미의병항쟁의 사상적 배경”, 미발표논문.

4) 《長潭講錄》은 한국정신문화연구원 도서관에 마이크로 필름으로 보관되어 있는 것이다. 원본은 강원대학교에 소장되어 있다.

의 문도에 의해 간헐적으로 이루어졌다. 성재에 의해 주도된 제 1기의 경우에도 이미 후일 의병운동에 적극적으로 참여하는 다수의 인물들이 강회의 구성원임을 알 수 있다. 예로 후일 제천 전투에서 순국한 下沙 安承禹(1865-1896), 낭천 전투에서 순국한 敬庵 徐相烈(1854-1896), 충주성 전투에서 순국한 立巖 朱容圭(1845-1896), 강계에서 순국한 李範稷(1868-1896), 수안보 전투에서 순국한 槐隱 李春永(1869-1896) 등 후일 제천 의병의 핵심들은 모두 이 시기부터 강회에 참가하였던 인물들이다. 따라서 후일 유인석에 의해 주도되었던 을미의병운동은 이미 성재에 의해 주도된 초기 강회로부터 斥邪에 대한 그 사상적 영향을 받고 있었던 것으로 보인다.

이들이 시행했던 강회의 형식과 절차는 조선조의 여느 강회와 커다란 차이점을 보여 주지 않고 있다. 柳重敎의 <書社旬講儀>에는 강회의 운영절차와 의례에 관한 상세한 규정이 마련되어 있다. 講會는 통상적으로 매월 10일 20일 30일 마다 小講會가 있고, 春秋로 한 번씩 大講會를 열어서 학문을 연마하고 학습의 정도를 평가하고 학파의 단결을 공고히 하였다. 그리고 春秋로 鄉飮禮와 鄉射禮를 개최하여 풍속의 교화와 단합을 도모한다. 또한 강회는 엄격한 의례에 따라 진행되며 강회의 주요한 업무는 기능적으로 분담된다. 우선 강회에는 그것을 주재하는 講長이 있고, 또 강회를 참관하는 초청인사(賓) 및 그 대표격인 賓長이 있다. 그리고 司禮가 있어서 강회진행과 의전절차를 담당하고, 司講은 강회의 내용을 기록하는 역할을 하며, 司正은 강회가 질서 있고 성실하게 진행되도록 禮儀를 감찰한다. 讀笏은笏을 잡고 읽어서 차례를 알린다. 그 외에도 시설과 물품 준비를 담당하는 司設, 음식준비를 맡는 司饌, 상을 주는 것을 책임지는 司賞 등으로 기능을 분화하여 각자 자기 역할을 충실히 수행함으로써 강회가 원만히 진행되도록 돕는다.⁵⁾ 講會의 순서는 필요한 시설과 물품준비(陳設), 자리에 나아가 앉기[就位], 차례로 외우고 강학하기[序誦], 마주보고 강론하기[面講], 회식[饋食], 시상과 벌[行賞], 암송[讀戒], 마치기[罷講]의 여덟 단계로 진행되었다(『省齋集』, 권36: 26-29).

이러한 講儀는 조선시대 서원을 중심으로 행해지던 講會의 일반적 패턴과 形式의 측면에서는 그 모습을 크게 달리하지 않는다. 그러나 그 실제적인 분위기는 매

5) 張勝求, 上揭論文

우 엄숙하고 정제된 종교적 색채를 띠고 진행되었던 것으로 보인다. 예로 李正奎의 『從義錄』에 의하면 을미년에 서사에서 향음례가 시행될 때, 관원이 새롭게 제정된 문패와 명령장을 갖고 오자 이를 찢고 불태웠다(李正奎, 『從義錄』: 16-17)는 기록이 보일 정도로 그 분위기는 매우 고조되어 있었던 것으로 보인다. 講會에 대한 초기의 기록을 보면 참석 인원은 처음 10명에서 출발하여 차츰 증가하여 대체로 20명 내외로 구성되었다. 기축년 최초의 강회에서는 강장인 성재를 중심으로 직분에 대한 별다른 구별이 없이 진행되었다. 그러나 2년 뒤인 신묘년(1891) 부터는 司講·讀笏·司禮·考課 등의 직역으로 구분하여 체계적인 관리를 하고 있음을 볼 수 있다. 특이한 사실은 학생들도 諸生·童蒙·校生 등으로 신분적 차별을 두어 분류하고 있음을 볼 수 있다. 이러한 신분적 구분은 후일 제천의병에서도 평민 출신 김백선 대장의 처형으로 나타나던 계층간 불화의 한 요인이 되었던 것으로 보인다. 요컨대 그들은 강회를 통하여 이념적 공동체를 형성하기 위한 꾸준한 노력을 기울이고 있었음에도 불구하고, 내부적으로는 신분의 봉건적 차별을 완전히 청산하지 못하고 있었던 것이다.

강회에서 사용된 텍스트도 소학과 사서, 주역, 그리고 근사록을 포함한 성리서가 주로 사용되었다. 동몽과 교생들은 초급과정을 다루는 『童蒙先習』·『啓蒙篇』·『擊蒙要訣』·『孝經』·『小學』·『養知錄』 등을 배웠다. 강회의 전반적인 수준은 매우 평이하고 일상적인 것을 중심으로 구성하였다. 이것은 강회에서 가장 자주 언급되는 교재가 소학인 것에서도 짐작된다. 그들은 소학적인 실천규범을 통해 당시의 시대적 모순을 해결하고자 하였다. 이것은 그들의 치열한 의병운동의 내면에는 매우 보수적이고 체제유지적인 의식이 온존하고 있음을 의미한다. 이는 그들이 지향하는 개혁도 중국적으로는 구체제와 이데올로기의 안정에 그 목적이 있었음을 말해 주는 것이라 하겠다. 유인석이 소학에 대해 “천하와 국가를 다스릴 근본이니 이 책이 천지에 있게 된 것을 어찌 다행이라 하지 않을 수 있을까. 천지 사이에 이 책이 있음을 한마디로 말하면 근본이 섰다 할 것이다. 책을 읽는 자는 이 책을 근본으로 한 후에 성현의 경지에 함께 들어갈 수 있을 것이다”(유인석, 『毅菴集』 권 51 <宇宙問答>: 46-47)라고 소학에 엄청난 신뢰를 보내고 있는 것에서 그들이 지향하는 세계의 일단을 이해 할 수 있다. 守舊를 통해 斥邪의 세계를 지향하고자 하

는 것이다. 그러나 그 守舊는 단순한 復古의 취향의 수구가 아니라, 천하와 국가의 위기상황을 극복하고자 하는 尊義의 守舊임을 유념할 필요가 있다.

초기의 講錄에서 斥邪에 관한 구체적 논의를 발견하는 것은 용이하지 않다. 학습한 내용은 “蒙要訣序”와 같이 간략하게 기술되어 있어 과연 어떠한 문답이 구체적으로 진행되었는지는 쉽게 짐작할 수 없다. 다만 몇 부분에서 당시의 상황과 대비되는 주제를 설정한 것에서 강회의 분위기를 유추할 수 있다. 예컨대 임진년(1892) 3월 중순의 강회에서는 성재 자신이 주역의 復卦에 대하여 설명하고 있다. 복괘는 곧 패 전체가 음으로 된 純坤에서부터 양이 막 아래에서 다시 생겨나는 패상이다. 復卦에서 다시 양이 시작하는 것에서 ‘天地生物之心’을 의미한다. 주역에서 剝卦가 上九만이 양효이고 나머지는 모두 음효로 되어있어 마치 나무에서 과일이 모두 떨어지고 마지막 碩果만 남아있는 형상이다. 그것은 장차 나타날 새로운 생명의 탄생(復生之理)을 의미한다. 이 剝卦에서 復卦로의 전환은 곧 저 유명한 화서학파의 음양 순환론적 역사의식을 보여주는 것이다.⁶⁾

또한 초기 강론에서는 잘 드러나지 않으나 을미의병을 전후한 시기에는 역사속에서의 의병활동과 척양에 기록이 다수 산전된다. 예로 「遼東伯祭文」·「出師表」·「文天祥衣帶銘」 등은 다른 시기의 講錄에는 나타나지 않고 3기 을미년 강록에만 나타나는 것으로서 의병항쟁과 관련되어 주목되는 내용이다.⁷⁾ 그러나 의병활동을 정당화하는 春秋의 大義를 논한 이러한 기록이 산전된다고 하여 장담강회의 전반적인 하나의 이렇게 획일적인 의미로 규정하는 것은 그들 사유의 실체를 파악하는 것에 오히려 장애를 줄 수가 있다. 예로 초기강회인 경인년(1890) 하순을 비롯하여 전후 최소한 6차 이상 강론된 <朱子行宮便殿奏劄>는 侍講의 자리에 임명된 朱熹가 영종에게 올린 글인데, 그의 독서론·수양론·정치론 등이 개진된 것으로 전형적인 성리학적 보편철학의 한 모습을 드러내 주고 있을 뿐이다. 이제 이러한 점을 감안하면서 그가 작성한 『養知錄』의 내용과 성격을 검토하도록 한다.

6) 1874년 柳重敎는 朝宗殿의 바위위에 ‘見心事’이라는 정자를 짓고자 하였다. ‘전심정’이라 명명한 것은 地雷 復卦의 ‘見天地之心’이라는 형상에서 따온 것이다

7) 자세한 논의는 장승구, 상계논문 참조

2. 『養知錄』의 내용과 성격

이 책의 내용에 대한 본격적인 논의에 앞서 잠시 『양지록』에 대한 서지적인 검토가 요구된다. 왜냐하면 이 양지록은 지금까지 실전된 것으로 이해되어 왔고, 필자가 입수한 『양지록』도 형태상 상당한 논란이 예상되기 때문이다. 우선 현존하는 양지록은 그 당시의 원본이 아니라 후대의 누군가에 의해 필사된 것이 명백하다. 또한 한글로 토를 단 양식도 형태상 당시의 것이라기 보다는 후대의 加筆로 추정된다. 더욱 문제시되는 것은 양지록의 내용이 『昭義新編』을 만들기 위한 판형 위에 쓰여져 있다는 점이다. 따라서 현존하는 자료는 書名과 版心題가 불일치 하는 모습을 보여 주고 있다. 그러나 필자가 최근 『장담강록』에 실린 『양지록』의 條目과 본문과의 검토를 해 본 결과 그 내용상에는 하등의 문제가 없음을 알 수 있었다. 따라서 이 자료는 『昭義新編』을 발간할 당시 유인석의 제자나 후손에 의해 轉寫된 것이 아닌가 한다.

앞서 논의한 바와 같이 『양지록』은 장담강회에서 교재로서 빈번하게 이용되었다. 성재의 사후 후일 의병운동이 본격화되어서도 이 『양지록』은 자주 교재로 사용되었다. 양지록이 처음 강회에 이용된 임진년(1892) 정월 중순의 강회에서 비롯되었다. 성재에 따르면 그가 양지록을 작성한 것은 고금의 아름다운 행실을 모아서 學塾의 아동들이 아침 저녁으로 외우고 익혀서 良知를 키우는 것을 돕기 위한 목적에서 비롯되었다(柳重敦, 『省齋集』, 권40, “養知錄序題”). 현존하는 양지록은 상하권으로 나뉘어져 상권에는 古今嘉行을, 하권에는 중국의 역대의 역사 속에서 강상윤리에 투철한 인물들을 망라해 두었다.

따라서 책의 전반적인 형태는 전통적인 家訓流나 소학류가 지닌 明倫書의 성격을 크게 벗어나지 않고 있다. 그는 상권의 冒頭에서 양지록의 저술이 『楊文公家訓』에 의한 것임을 밝히고 있다. 이 『楊文公家訓』은 『顏氏家訓』이나 呂本中の 『童蒙訓』과 함께 주자의 소학에서 인용되고 있다는 점에서 조선조의 선비들에게도 가장 신뢰할 만한 지침서의 역할을 하였다.⁸⁾ 『양지록』도 일단은 이러한 가훈서의 형

8) 이에 관한 자세한 논의는 줄고, “朝鮮後期 儒學教育의 土着化 過程 研究,” 『儒敎文化의 普遍性과 特殊性』, 韓國精神文化研究院, 1994.

식을 충실하게 따르고 있다. 따라서 그의 『양지록』은 鶴峰 金誠一의 『童子禮』, 李炳鏞의 『童子問答』, 李觀의 『童蒙學訓十條』, 金翊東의 『童子儀』 등과 내용과 형태 상 뚜렷하게 구별되는 점이 그렇게 많지 않다. 또한 그와 같은 시기를 살면서 이념적으로 상당히 근사한 倂字 郭鍾錫의 『蒙語』와도 형태상의 확연한 구별은 나타나지 않는다. 예컨대 조선시대에 널리 회자되던 순 임금과 문왕의 효성, 중자와 민자건의 효성, 비간과 미자의 直諫, 그리고 공맹을 포함한 선현들의 인의예지에 관한 고사들이 소개되고, 일용행사와 인륜을 강조하는 것 등은 이 책이 조선조 교재가 지니는 소학적체계의 한 연장에 놓여 있음을 보여 준다. 또한 『양지록』의 이같은 특성은 화서학파의 내수외양론이 지닌 일반적 특징을 드러내 준다. 그들은 도덕과 규범을 만사의 근본으로 인식하고 도덕성이 무너지면 만사를 그르치게 된다고 본다. 이항로는 정덕, 이용, 후생 가운데 정덕이 우선적인 과제라고 하였으며⁹⁾ 유인석은 진정한 실력은 도덕으로부터 나오는 것이며 도덕을 전제로 한 실력만이 萬全之實力이라고 말한다(『穀菴集』 卷3 頁 61).

또한 이 책은 가정교육이 상대적으로 다양성을 띄우게 되는 조선후기의 또 다른 흐름과는 그 진행방향을 달리하고 있음을 보여 준다. 조선 후기에 이르면 禮에도 家家禮가 있듯이 가정교육도 조선전기와 비교하여서는 매우 다양성을 보여 주게 된다. 이것은 지배층의 分化和 民의 성장에 따라 유학의 보편적 원리에 대한 다양한 해석이 가능해졌기 때문이다. 예로 우리는 豐川盧氏 가문의 <豐川盧氏家學十圖>에서는 家學의 개별화가 선명하게 잘 드러나는 모습을 볼 수 있고, 19세기에 만들어진 河東 鄭氏家の <家學演義>는 이 시기의 가정교육이 土着化되어 가며 동시에 門中 중심화 되어감을 잘 드러내 준다. 薇山 鄭煥周는 朱子의 小學을 대신할 家庭小學을 그의 선조인 一蠡 鄭汝昌의 행장을 중심으로 구성하고 있다. 立志章, 進學章, 心學章, 理氣章, 自修章, 등 총 14장으로 구성된 가정소학은, 조선 후기의 교육이 점점 가문 위주로 흘러가고 있음을 잘 보여 준다. 이 자료는 약간 앞선 시기의 俞清甫에 쓰여진 『大東小學』과 좋은 대조를 이룬다. 上卷은 嘉言에 관한 것으로 율곡을 포함한 우리나라 명현들의 교육론을, 하권에는 善行에 관한 것으로 退溪를 포함한 우리나라 道學者의 삶을 소개하고 있다. 말 그대로 ‘大東’에 관한 倫

9) 『화서집』 권3 頁34.0

理書로서 중국의 인물은 공자조차도 소개하지 않고 있다. 이렇게 大東小學은 우리나라의 명현들인 李滉, 金正國, 李珣, 宋時烈, 黃宗海, 李粹光, 趙光祖, 金長生 등 諸賢들을 골고루 소개하여 중국 중심의 편향성을 벗어 나면서, 동시에 우리 문화의 독자적인 深化를 긍정하고 있다. 발문을 쓴 陶庵 李穡(1680 -1746)도 “습속이 같고 보고 듣는 것이 친밀한(習俗之所同 耳目之所親)” 우리나라 인물을 대상으로 함으로서 그 교육적 효과가 만배나 커질 것이며, 중국적으로는 “우리나라로부터 사해로(始家邦終四海)” 도덕적 세계가 확대될 것을 기대하고 있다.¹⁰⁾

이상과 같은 흐름을 감안한다면 성재의 교재구성은 오히려 시대를 역류하는 것 같은 느낌을 던져 주고 있다. 그러나 바로 이 점에서 성재 화이론의 특징을 읽어 낼 수 있다. 그는 洙泗를 수놓았던 명현들의 고사를 소개한 후, 대뜸 廉洛關閩을 포함한 宋儒들을 소개하여 도학에 근거한 중화주의 일단을 드러낸다. 그리고 곧 이어 그 도학의 정맥은 정포은에서 비롯된 동방 이학에 이어지고 있음을 분명히 하였다. 이는 그를 포함한 화서계열의 위정척사학파가 지닌 도학적 정통의식의 전형이다. 그들에게 있어서 華와 夷를 구분하는 척도는 바로 도의 문명을 실현하였는가의 여부에 있다. 중화인 明이 夷狄인 청에 의하여 정복되었기 때문에 문명의 중심은 이제 조선에 있다는 것이다. 그러나 이러한 그들의 존화양이론은 근본적으로 중국적 보편질서에 그 철학적 근거를 뿌리하고 있고, 그가 새롭게 편찬한 『양지록』도 이러한 한계에서 크게 벗어나지 못하고 있다.

한 그들의 尊華攘夷論은 유가의 춘추대일통 사상으로부터 근원한다. 춘추대일통 사상은 역사의 해석 중심이 華夏文化에 있다. 이러한 대일통사상에 근거하여 양지록의 하권은 모두 중국 역사에 대한 소개로 일관되고 있다. 五代와 晉漢의 역사, 위진 남북조와 唐宋元明의 명현선철에 관한 고사가 하권 내용의 중심을 이룬다. 『양지록』에 있어서는 한국역사의 개체성과 특수성은 중국문화의 보편성속에 깃들게 된다. 화서학파의 선비들은 춘추의리의 정신에서 斥邪의 문화적 정당성을 확보하고자 한다.

또한 『양지록』에서는 중화문화의 적통이 기호학파에 있음을 명확히 한다. 그는 양지록에서 “朱子是 後孔子요 栗谷은 後朱子니 欲孔子나 當自栗谷始라하더라”라

10) 자세한 논의는 줄고, 상계논문 참고요망

고 하여 중화문화는 율곡으로 道脈이 전하고, 그 율곡의 업은 다시 尤庵에게로 전승되었음을 주장한다.¹¹⁾ 이러한 이해의 바탕에는 그들 長潭書舍의 인물들이 사실상 중화 문화의 적통을 계승하고 있다는 문화적 자존의식이 깊게 드리워져 있었던 것으로 보인다. 따라서 그들은 유교문화의 도통을 계승한 마지막 선비들로서 斥邪衛正의 도덕적 책임을 지니고 있는 사람들로 자임하였다. 기실 『양지록』 하권에서는 忠臣과 直臣, 그리고 義士에 관한 고사들이 자주 언급된다. 예로 임금을 기지로 살린 漢將 紀信의 고사나, 漢武帝 때의 義士인 蘇武, 또한 漢成帝 때의 直臣인 주운을 자세하게 소개하여 忠의 정신을 강조하고 있다. 특히 하권에서는 陳兢과 陸九韶, 張潤, 查道 그리고 范純仁 등의 많은 인물들을 통하여 ‘累世義居’, ‘十三世同居’ 등의 공동생활을 누치 강조하고, 공동재산과 공동교육의 장점을 수차 주장하는 특이한 모습을 보여 주고 있다. 이러한 그의 생각이 공동체적 삶을 모태로 한 농경문화적 사유의 일단을 드러낸 것이라 볼 수도 있고, 또는 『장담강사』를 중심으로 한 공동체 구상일 수도 있고, 멀게는 斥邪의 의병활동을 염두에 둔 상호 보협적 성격의 제안으로도 이해할 수 있을 것이다.

III. 韓溪의 孔敎運動과 敎育論

구한말 이 땅에서는 유교를 종교화 하고, 이를 國敎로 만들 것을 제안하는 이른바 공교회 운동이 유자들에 의해 제기되었다. 그 대표적인 인물로 韓溪 李承熙(1847~1917)와 眞庵 李炳憲(1870-1940) 등을 들 수 있다. 이 운동은 잘 알려진 바와 같이 康有爲의 공자교운동에서부터 비롯되었다. 그에 따르면 공자는 ‘중국의 敎主’이며, 다른 교주들이 神道에 가탁하였지만, 공자는 神道를 빌리지 않고 교주가 된 ‘眞文明世之敎主’라는 것이다. 그는 이러한 맥락에서 국가는 공교를 보호할 책임이 있음을 주장하고, 중앙에는 교부를 세우고, 지방에는 교회를 세울 것, 나라안의 곳곳에 공자묘를 세울 것, 이 사당에서는 공자를 하늘에 배향하고, 남녀의 백성이 누구나 참배하며, 마을마다 孔敎會를 세울 것을 제안하고 있다(금장태, 1990:

11) 『養知錄』上, “朱子之道 至栗谷而復明하고 栗谷之業이 至先生而益廣이라.”

141). 그의 이러한 제안은 중국 내부에서도 강력한 찬반 논쟁을 불러 왔을 뿐만 아니라, 우리 나라에도 적지 않은 영향을 미쳤음은 이미 공지의 사실이다. 특히 이병헌의 경우 강유위의 직접 가르침을 받은 인물로서 사실상 그의 사상을 전면적으로 수용하고 있다. 그도 강유위의 발언처럼 유교는 종교이며, 공자는 교조임을 주장한다. 또한 공자가 교조가 되는 것은 配天의 德을 쌓았기 때문이라는 것이다. 본고에서는 왜 그의 이러한 주장이 당시의 유자들에게는 매우 돌출적인 행동으로 이해되었는가를 염두에 두면서 논의를 전개해 가고자 한다. 다만 한계의 공교운동에 관해서는 이미 수 편의 선행연구를 통하여 밝게 드러나 있기 때문에, 여기에서 다시 詳論하는 중복의 愚는 피하고자 한다. 다만 그가 저술한 『正蒙類語』등의 분석을 통하여 그의 교육관의 한 단면을 살펴보고자 한다.

1. 孔敎運動의 實像과 虛像

공교운동을 주도한 한계의 일생을 추적해 보면 그가 역사에 대해 적극적으로 개입하고 행동하는 지식인이었음을 알 수 있다. 이러한 그의 성향은 냉철하고 이지적인 성향을 보여주었던 그의 부친 寒洲 李震相의 모습과는 자못 대조적이다. 한계는 1905년 을사조약이 체결되자 분연히 ‘請誅賊臣罷勒約疏’를 올려 을사오적을 성토하고, 곧 체포구금된다. 1906년 출옥한 후 바로 성주지역의 국채보상운동을 주도한다. 이후 고종이 물러나고 군대가 해산되는 등 국가의 존망의 위기에 처하자, 그는 東三省 密山으로 이주하여 본격적인 독립운동에 나선다.

그의 공교운동도 이러한 그의 실천적이고 양심적인 삶의 자세에서 나온 것으로 보인다. 그는 康有爲의 금문경학 운동에서 국가자립을 위한 비전을 읽었고 중국과의 연대를 모색한다. 강유위가 제시한 비전은 그가 익숙하게 경험한 유학적 세계관에 자리하고 있었기에 그것의 실현을 위한 구체적인 방법에 그의 혼신의 노력을 기울인다. 그가 남긴 수 많은 개혁안은 공교운동을 실현시키기 위한 구체적인 처방이다. 그는 강유위와 양계초가 제시한 공교운동에 상당한 신뢰를 갖고 있었던 것으로 보인다. 그러나 불행하게도 강유위와 양계초는 그들의 사상을 중국에 착근시키는 것에는 실패한 지성이었고, 중국에는 그들의 삶을 일본에 의탁할 수

밖에 없었던 한계를 지니고 있었다. 후일 양계초 자신이 ‘孔敎非宗教論’을 맹렬하게 주장하였던 것도 공교운동이 지닌 철학적 허약성에 그 원인이 있었던 것으로 보인다. 그가 공교보호의 불가능성을 지적하고, 공교의 非宗教性을 모호한 논리로 분식하고, 保敎論이 국민사상을 속박할 우려가 있으며, 保敎論이 외교에 방해가 될 수 있다는 주장 등을 피력한 것은 모두 유학에 대한 본격적인 해석의 결과에서 비롯된 것이라기 보다는 다분히 정치적인 판단에서 비롯된 것으로 보인다.

한계는 공교운동에서 민족적 통합을 실현할 국혼의 실체를 찾고자 하였다. 한계는 만주 한인들의 단결을 위해 정신적 지주로, 또 그들이 현지생활에 적응할 수 있는 제도적 장치로 공교회를 수용하게 되었다. 그는 공교운동을 통하여 在滿韓人들에게 문화적 정체성을 부여하고자 하였다. 즉 그는 공교운동을 유교에 대한 철학적 재해석의 과정으로 수용한 것이 아니라, 교포들에게 실제적인 도움을 주기 위한 수단으로서 그 운동을 주도한 것으로 보인다. 이러한 점에서 볼 때 그의 공교운동은 철학적 입장에서는 불철저했으나, 사회운동의 차원에서는 매우 탁월한 선택이었던 것으로 보인다. 그가 韓人 孔敎會趣旨書에서 “오늘날 풍속이 日腐하고 ‘世變民散’하여 이국에 표류하면서 언어의 불통으로 끝내 어찌할 바를 모르는 동포들에 대하여 東方之俗을 조합하기 위하여는 지회의 설치가 불가피하고, 成規를 강구하고 몇 개의 學舍를 지어 후진을 敎誨시킴으로써 서로 왕래 연락함에 따라 敎化混成이 가능할 것(유준기, 1994: 103)”이라 밝히고 있는 점은 그의 공교운동의 지향점이 어디에 있었는지를 잘 보여 준다.

그는 공교를 사회조직의 한 원리로 적극적으로 활용하고자 하였다. 그는 교육제도를 통한 공교의 확립에 진력하였다. 그는 동민들에게 매일 아침 종교의식처럼 日則銘¹²⁾과 日誦五綱¹³⁾十目を 낭송하게 하여, 실천해야 되는 생활윤리로서 정착시켰다. 또한, 공교의 교육과정을 규정한 孔敎敎科論과 교육제도의 개혁안을 제시한 學制規則, 교육내용인 學案規則, 교과목을 밝힌 學科規則 등을 저술하여 공교교육의 구체적인 방향을 제시하고 있다.

또한 그의 개혁론은 언제나 그 모델이 결코 서구가 아니라 三代에 있다는 점에

12) “明明上帝 其命無息 動靜維時 卽我攸職”(유준기, 1994: 106).

13) “爲天地立心 爲父母立身 爲吾性立道 爲斯民立極 爲萬世立範”(유준기, 1994: 107).

서 그 보수적 성향을 읽어 낼 수 있다. 그는 <書中國魂後> 등의 논설를 통하여 언제나 물질적인 서구화 보다는 삼강오륜의 유학적 세계로 회귀할 것을 요구한다. 그가 孫文에게 중화의 회복이란 삼대의 중화이고 서구화한 중화는 중국을 파멸할 것임을 경고하였던 것에서 그의 개혁론이 지닌 보수성을 감지할 수 있다.

2. 韓溪 教育論의 特徵

한계의 교육론이 여타의 도학자들과 확연하게 구별되는 점은 그의 관심이 매우 구체적이고 실무적인 제도와 교육행정에 쏠려 있다는 점이다. 그의 관심은 학제규칙과 학안규칙, 학과규칙, 학교의 등급과 직제, 교과목의 체계화, 교육방법의 개선 등에 쏠려있다. 심지어는 각급 수업시간표까지 계획했다는 점에서 종전의 교육론과는 확연히 구별된다. 이러한 그의 특징은 조선 후기 실학자들의 교육적 관심과 상당 부분 유사성을 보여 준다. 그의 계획안이 어느 정도 치밀함을 지니고 있었는지를 보기 위해 잠시 그의 학제규칙안을 들여다 볼 필요가 있다.

한계의 학제 개혁안에는 각급학교 설치안을 家塾, 서당, 서원, 향교, 府學, 太學으로 나누어 제시하였다. 그는 10호를 一統으로 삼아 '가숙'을 두고, 100호를 1리로 삼아 '서당'을 두며, 서당에 '下舍'를 두어 童蒙의 처소로 삼고, 하사에 醫局·工肆·匠治·商廩·食貨 등을 각 1개소씩 부속기구를 두도록 했다. 또한 1000호를 坊으로 삼아 '서원'을 설정하고 거기에 선현을 모신 祀宇를 둘 수도 있으며, 서원에 '外舍'를 두고 의국·공사·장야·상전·식화 등 부속기구를 두며, 演武場도 반드시 1個所를 두도록 했다. 10000를 郡으로 삼아 '향교'를 두고 의사를 樂·農·譯舍라 하고, 의국을 두고, 工廠은 임의대로 두되 여기도 연무장은 꼭 두도록 했다. 그리고, 각 府에는 '부학'을 세워야 하며, 그 외사에는 樂·兵·農·譯·算舍·의국을 두도록 했으며, 단 공창은 임의대로 둘 수 있도록 했다. 최고 학부로 '태학'을 두고, 외사에는 禮·樂·兵·天文·地理·筮·算·歷史·醫局 등을 두도록 했다. 단 공창은 임의대로 하나 여기에는 연무장을 반드시 1개소 두도록 했다.

그가 쓴 <正蒙類語>의 서문은 이러한 그의 제도개혁에 대한 세심한 관심과 배려가 실학적 사유와 일정한 연관성이 있음을 알려 주고 있다. 그는 이 책의 서문에

서 <正蒙類語>의 편찬이 다산 <아학편>의 발전적 계승을 위한 것임을 밝혀 두고 있는 것이다.

IV. 결 어

본고에서는 한말의 위기상황에서 유학의 보편적 가치를 확신하고 그 속에서 제국주의의 침탈을 극복할 적극적인 대안을 찾고자 한 두 가지의 커다란 사상적 흐름을 확인해 보았다. 우선 화서학과 계열의 省齋 柳重敎의 사상을 그가 주도한 長潭講會와 그의 저작인 『養知錄』을 통하여 살펴 보았다. 그는 춘추대일통 사상이라는 화서학과 특유의 역사의식에 그 의식의 기반을 두고 있었고, 이러한 맥락에서 한국사회의 특수성을 중화문화의 보편성 속에서 용해하고자 하는 노력을 하고 있었음을 알 수 있었다. 그는 유학에서 斥邪의 적극적인 반제국주의 논리를 개발해 내는 작업을 유자의 본분이라고 생각하였고, 장담강회를 통하여 그의 문도들과 함께 경전 속에서 衛正斥邪의 철학적 모델을 확보하고자 하였다. 이것이 후일 유인석 등에 의해 주도된 의병운동의 사상적 모태가 되었던 것이다. 또한 『양지록』의 분석을 통해 우리는 그가 지향하는 세계가 아직도 유교적 문화공동체의 형성에 있었음을 알 수 있었다.

한편 韓溪의 孔敎運動은 유교에 대한 철학적 재해석의 요구나 반성적 사유의 결과라기보다는, 식민상황의 극복을 위한 일종의 정치운동 내지는 사회운동의 차원으로 이해할 수 있음을 살펴 보았다. 따라서 그의 공교운동은 철학적 측면에서는 불철저했으나, 현실 변혁의 동인을 유학에서 찾고자 한 점은 높이 평가할 수 있으리라 본다. 또한 한계는, 지극히 도학적인 분위기에서 성장하였음에도 불구하고, 그의 교육론의 주된 내용은 행정과 제도, 법제와 같은 매우 구체적이고 실무적인 요소에 깊은 연관을 가지고 있었다는 점은 그의 사상이 지닌 실학적 요소를 드러내는 것으로 이해할 수 있다. 이는 그가 편찬한 <正蒙類語>가 다산 <아학편>의 발전적 계승을 표방한 사실에서도 확인할 수 있다.

〈참고문헌〉

- 琴章泰(1990). 한국근대의 유교개혁사상. 『한국근대의 유교사상』. 서울: 서울대출판부.
- 金祥起(1990). 甲午乙未義兵研究. 한국학대학원 박사학위논문.
- 金祥起(1996). 제천 을미의병의 전개와 성격. 제천을미의병 100돌 기념학술논문집. 세명대학교 인문사회과학연구소.
- 丁淳佑(1994). 朝鮮後期 儒學教育의 土着化過程 研究. 『儒敎文化의 普遍性과 特殊性』. 성남: 韓國精神文化研究院.
- 유준기(1994). 한국 근대운동 개혁운동사. 도서출판 삼문.
- 金平默. 『重庵集』
- 『長潭講錄』
- 柳重敎. 『省齊集』
- 李正圭. 『從義錄』
- 柳麟錫. 『毅庵集』
- 李恒老. 『華西集』
- 柳重敎. 『養知錄』