

# 조선조 지식인의 정체성 갈등

곽신환\*

## 목 차

- I. 서론
  - II. 游士와 君子儒
  - III. 眞儒와 實學 논쟁
  - IV. 內聖의 길과 外王의 길
  - V. 天理의 이상과 人欲의 현실
  - VI. 중심문화 논쟁 -華夷論
  - VII. 맺는 말
- 참고문헌

## I. 서론

조선조 유학자들은 초기에는 특정 문하 인맥을 중심으로 중기 이후에는 서원을 중심으로 수양 교육 쟁론에 참여하였으며, 정치적 사회적 현안에 대해서는 재야에 서는 상소의 형식을 빌어, 조정에서는 간언의 형식으로 또는 대간이라는 제도적 틀 속에서言論을 열어 진리에 대한 탐구의 길, 공론의 장을 마련하였다. 때로는 사회적 현안의 공론화 과정에서 유배는 물론 생명을 걸기도 하였다.<sup>1)</sup>

조선조(1392-1910)의 지식인은<sup>2)</sup> 기본적으로 儒者, 士, 선비이다.<sup>3)</sup> 한 마디로 그들은 유학 정향적이다. 지식인들의 사회적 신분 변동의 길은 과거급제나 학덕의 높음으로 인한 천거가 통상의 길이었고 崇儒抑佛이 國是인 조선왕조에서 유교경전에

\* 숭실대 철학과 교수

1) 한국사상사연구회에서는 조선조의 사회적 중점개념을 義理, 禮, 更張, 朋黨, 井田, 中華의 여섯 가지를 제안하고 이에 대한 분석적 서술을 시도한 바 있다. (『조선유학의 개념들』 예문서원, 2002년 2월 28일) 그러나 여기서는 다시 가능한한 시대적 논쟁거리가 된, 또 정치적 사회적 관심사가 되었던 것으로 제한하여 본다.

대한 학습과 유교적 인격체를 지향한 수양은 이들에게 있어서 다른 선택의 여지를 좁혔다. 물론 조선조 유학자들 가운데서도 經學을 한 학자와 史書 또는 子集을 중심으로 연구하는 학자들에게서 다른 모습과 定向을 발견하기도 한다. 이른바 詞章之人과 經學之士와 經世人和 史學家와 義理之士들 사이에는 상당한 차이가 있는 것이 사실이다. 그러나 이들이 대부분 기본적으로 6經 4書 등의 유교경전을 학습한 인사들이다.

조선조 지식인들의 유학<sup>4)</sup>은 송대 이후의 유학, 곧 4書 중심의 해석체계, 그것도 주자에 의하여 이루어진 4書集註가 근간이 된 성리학이다. 어느 시대 유학이든지 모두가 다 공자의 참다운 후계자들임을 표방하고 있고 유교 경전 안에서 그들의 참 인간상을 찾고 있다. 그러나 한 대의 유학이 경전 訓詁와 정치적 활용에 중점이 있었다면 송대의 유학은 거기에 노. 불의 학문방법과 가치 지향이 영향을 주었다는 점에서 양자는 크게 다르다.

특정 종교나 사상, 이데올로기가 지배하는 시대에서는 일반적 현상이지만 조선조의 지식인들 즉 사와 유자들 사이에서도 줄곧 유교이념을 바르게 구현할 참다운 士 또는 군자유가 무엇인지에 대한 문제 즉 자기들의 정체성에 대한 갈등이 있었다. 여기에는 유교 경전에서 제기한 士君子 儒者像에 대한 해석상의 문제가 있기도 하였고, 시대의 변천과 더불어 나타난 과제, 즉 時務와 관련된 역할이나 변화된 환경에 따른 새로운 요소의 고려가 있었다. 修己와 治人에서 어디에 선후 경중 완급을 둘 것인지의 문제, 內聖과 外王의 양립 가능성에 대한 고민, 구체적 상황 속에서 행동과 수교의 선택, 綱常의 고수와 혁명 대열에의 참여, 義와 仁이 같듯할 때 取

2) '知識'이란 말은 『墨子』 『天志』 上편에서 "然且親戚兄弟所知識, 共相儆戒"라 한 것과 『管子』 『立國』 편에서 "屬之其鄉黨知識故人"이라 한 것이 그 전거가 될 것이다. 이때의 知識이란 말은 事物에 대해서 아는 것을 의미했다. 知識人和 대비하여 종종 사용되는 용어가 知性人이다. 이 단어는 아무래도 『孟子』 『盡心』 上편 "盡其心者 知其性 知其性則知天矣(그 마음을 다하는 자 그 본성을 알고 그 본성을 아는 자, 하늘을 인다)"가 그 전거가 될 것인데 이는 人과 物의 본성을 아는 자를 말한다. 性은 성리학자들에게서 우주의 자연적이고 궁극적인 天理이자 인간의 당위의 원칙을 나타내는 말이다. 오늘날 지성인이라고 할 때는 지식인보다 가치 정향적인 의미로 사용하고 있다. 즉 지성인은 인륜적 질서, 선한 본성 등에 대하여 잘 깨달아 알고 이를 실천하는 지식인을 말하는 것으로 본다.

3) 박지원 『연암집』 『양반전』. 박지원은 兩班을 士族의 尊稱으로 보았는데 독서인을 士, 정치에 종사하는 사람을 大夫, 덕을 갖춘 자를 君子라고 한다고 하였다.

4) 물론 조선조 지식인 가운데는 僧侶도 있고, 道士도 있으며, 譯官, 醫員, 算官 등 中人 집단도 있으나 그 수와 역할은 사대부들과 비교할 정도는 아니다.

捨, 이단 정통 논쟁, 그리고 道學 實學 논쟁이 이에 속한다.

또한 그들에게는 중국과 한국의 문화적 차이에 대한 갈등이 있었다. 유학이 중국을 통하여 유입되고 중국은 계속하여 정치적 문화적으로 조선에 영향을 행사하고 있었기에 문화적 주체성의 문제가 나타난 것이다. 게다가 중국 대륙에 이민족이 침탈하여 정권을 장악하는 일이 조선왕조시기에 발생하였기에 이민족 왕조에 의한 문화적 갈등도 여기에 첨가되었다. 게다가 후반기에는 서구로부터 밀려온 문화는 기존의 문화와 갈등을 빚을 수밖에 없었고 이것이 다시 조선조 지식인들에게 해결해야 할 과제로 부각되었던 것이다.

여기서는 기본적으로 인문학적 지식인이었던 조선조 유학자들의 정체성을 검토해 보기로 한다. 이렇게 하는 것은 오늘의 상황에서 인문학적 지식인들의 올바른 자리 매김을 위한 어떤 지혜를 얻어 보고자 함이다. 뿐만 아니라 지구촌, 그리고 정보화시대로 불리는 오늘날 거역하기 어려운 흐름으로 다가오는 세계무역기구(WTO)나 자유무역협정(FTA)과 같은 상품이나 문화에 대한 무차별개방에 대해서 지식인들은 어떤 자세를 취해야 하는지에 대해서 어떤 논거를 얻을 수 있을까 해서이기도 하다.

## II. 游士와 君子儒

춘추후기에서 전국시대에 이르는 동안 제후 경대부들은 다투어 사 계급을 양성했다. 이들을 양성한 이유는 그들이 이른바 현자이며, 나라 안에 현자가 많다는 것은 곧 부국강병 또는 치국을 위한 가장 귀한 방편이기 때문이다.<sup>5)</sup> 越王 구천은 군자 6000여명을, 여불위 등은 食客 3000여명을 두었고, 齊나라에서는 稷下에 천여 명의 식객을 두었는데,<sup>6)</sup> 제후나 실력자들이 많은 비용을 감수하면서 이렇게 많은 수

5) 士는 중국에서 춘추시대 전기와 후기 사이에 차이가 있다. 전기에는 세습적 귀족으로서 전투 훈련도 받고 전문적 직종에 종사했으나 춘추 후기에 사설 학교가 설립된 후 여기서 훌륭한 교육을 받은 평민을 일률적으로 士라고 했는데, 이들은 주로 도덕과 학문을 표방하였다. 유학이 官學 또는 國學의 位相을 갖게 되면서부터 士는 유교적 가치와 이데올로기의 담지자가 되었다.

6) 맹자, 순자, 굴원 등이 모두 직하학궁 출신이다. 줄역, 『직하철학』, (『稷下學史』 苗潤田 劉蔚華 지음, 철학과 현실사, 1995년) 참조.

의 식객을 거느린 것은 覇者에의 길이 그들에게서 나온다고 믿었기 때문이다. 목자가 “그 나라에 들어갔을 때 소가 없으면 그것은 망한 나라이다. 현자를 보아 급히 쓰지 않으면 그 왕을 뒤 처지게 하는 것이다. ....賢者를 잘 대하지 않고 소를 잊으면서 그 나라를 보존한 경우를 일찍이 보지 못했다.”<sup>7)</sup>고 한 것은 당시의 지식인들에 대한 제후들의 분위기를 전하는 것이다.

그런데 당시 이들 식객들은 대부분 자기가 태어나고 성장한 고국을 미련 없이 떠나 자기를 썬 제후나 대부들을 찾아 나선 자들이었다. 여러 제후를 찾아다니다 보니 결과적으로 천하를 두루 돌아다니게 된 경우도 있다. 따라서 이들을 游士라고 하였다.<sup>8)</sup> 그들은 ‘자기를 알아 썬 사람을 위하여 목숨을 바치는’ 문화를 이루어갔다. 그들이 일하게 된 곳은 경우에 따라 자기 조국과 정치적 군사적으로 대립되는 경우도 많았고 바로 그 때문에 그들이 발탁되고 우대 받기도 하였다. 이들이 주로 수행한 기능은 어떤 도덕적 모범을 보이는 것에 있기보다는 여러 가지 정책을 건의하고 토론하는 일이었다. 이들은 마치 아테나이의 소피스타이를 연상케 한다. 이들에게 있어서 자기의 출신국가에 대한 충성은 그의 일보다 중요하지 않았다. 따라서 蘇軾은 이들 游士들을 부정적으로 평가하는데 그 까닭은 그들이 대체로 姦惡한 자들이요, 賣國者들이며, 제후들이 천하를 제패하고자 하는 욕망을 이루기 위한 특정의 목표에서 이들이 양성되었다고 보기 때문이다. 즉 기능적 지식인들이 부국강병을 위해 동원되었다는 것이다.<sup>9)</sup> 이는 근거 없는 비판이 아니다. 고염무도 비슷한 정황을 말한다. 춘추 이후에는 游士가 많아져서 『齊語』에 따르면 환공이 游士 80여인에게 수레, 말, 路資를 주어 사망을 두루 다니며 천하의 현자를 불러모으게 했다고 하면서<sup>10)</sup> “游士가 늘어남에 따라 先王의 법이 무너졌다”<sup>11)</sup>고 하였다. 어쨌

7) 『목자』 親士.

8) 공자나 맹자도 일종의 유사이다. 이들이 다른 유사들과의 차별성을 갖고 있다면 그것은 이들이 훗날 유가라 불리는 특정 도덕의 체계를 갖고 있다는 점이다. 예컨대 맹자는 단 한사람의 무고한 사람을 죽이면 천하를 차지하게 되는 경우라 할지라도 그렇게는 하지 않겠다는 신념을 피력하였다. 이런 맹자를 제후들이 수용하기는 어려웠던 것이다.

9) 蘇東坡 『志林』 그러나 이러한 기풍이 제자 백가의 출현기반이 되기도 하였다.

10) 오늘날 대학에서 교수를 초빙하는 것, 리쿠르트 단을 파송하는 것과 양상이 비슷하다. 오늘날 대학교수를 초빙할 때 그 능력을 중시할 뿐 이념적 성향이나 도덕성은 고려의 대상에서 빠져있는 것이 대부분이다.

11) 고염무 『日知錄』 『士何事條』 “사능공상의 匹民은 『管子』에서 시작되었는데 삼대에는 양민 가운데 빼어난 자를 庠과 序(학교)에 두어 司徒로 삼아 쓰라 했다.”

든 춘추 전국 시대에 일자리 찾아 떠도는 지식인이 많았다.

지식인, 책략가로서의 유사들에게 유가적 도덕성을 요구한 것은 물론 공자로부터이다. 공자에 의하면 사는 이제 유사를 지칭하는 것이 아니라 儒者 또는 君子儒가 된다. 그는 제자 자하에게 “너는 君子儒가 되고 小人儒가 되지 말라”고 하였다. 여기서 儒는 학자를 또는 남을 가르치는 사람을 의미했다. 그리고 군자 소인은 틀의 크고 작음을 의미하는 것이기도 하고 인격적 의미이기도 하다.<sup>12)</sup> 물론 여기서 말하는 소인유는 당시의 유사들을 지칭하는 것으로 볼 수 있다. 『논어』 곳곳에서 우리는 그가 강조하는 士와 游士와의 차별성을 볼 수 있는데, 공자에게 있어서의 士는 우선 그 立志가 도의 추구에 있어야 한다. 일반인들이 원하거나 근심하는 의식의 문제는 결코 사의 주된 관심사여서는 안 된다.<sup>13)</sup> 士는 또한 최고 덕목인 仁을 그의 책무로 삼아야 한다. 그리고 이 仁을 실천하는 책무는 생명이 다하는 날까지 지속되어야 한다. 그러자면 그는 뜻이 크고 굳세지 않으면 안 된다.<sup>14)</sup> 士는 자기 몸가짐에 대하여 부끄러워 할 줄 아는 인격체이어야 한다.<sup>15)</sup> 일정한 산업이나 소득이 보장되지 않아도 변함없는 마음을 갖고 있어야 하며<sup>16)</sup> 영달하거나 빈궁한 처지에 떨어지거나 변함없는 性情을 지닐 수 있는 사람이어야 한다.<sup>17)</sup>

游士 또는 小人儒와 함께 배척되는 또 다른 지식인은 鄉愿이다. 공자는 “향원은 德의 賊이다”, “내 집 문 앞을 지나면서 들어오지 않는 자를 내가 유감스럽게 여기지 않는다. 그는 향원이기 때문이다”<sup>18)</sup>라 하였는데 이는 그가 얼마나 향원을 미워하는지를 보여주는 구절이다. 벗이라면 遠方, 곧 먼 곳에서도 찾아올 수 있는 법인데 그 집 앞을 지나면서도 들리지 않을 정도라면 의절이라도 해야 할 만큼 서운한 처

12) 공영달은 여기서의 군자 소인을 그릇의 크고 작음 즉 비근한 일에 주력하는 것을 소인유 큰 일에 종사하는 것을 군자유라고 하고, 여기서의 군자 소인에는 廣狹의 의미일뿐 邪正의 의미가 담겨있지 않다고 하였다. 그러나 정자주자는 公私 義利 개념으로 풀이한다.

13) 『논어』 『里仁』 “士志於道而恥惡衣惡食者 未足與議也”.

14) 『논어』 『泰伯』 “曾子曰士不可以不弘毅 任重而道遠 仁以爲己任”.

15) 『논어』 『子路』 “子貢問曰 何如士可謂士矣 子曰行己有恥 使於四方 不辱君命”.

16) 『맹자』 양혜왕 “孟子曰 無恒產而有恒心者 惟士爲能”.

17) 『맹자』 『盡心』 상 “孟子曰 故士窮不失義 達不離道 “窮居不損 大行不損 士君子之情也”.

18) 『논어』 『양화』.

19) 『맹자』 『盡心』 下. 맹자도 “세상에 아첨하는 자를 ‘향원’이라고 한다....그들은 流俗에 동화되고 權勢에 野合하며 忠信한 체하고 廉潔한 체 한다. 그래서 모두가 다 그를 좋아하고 기뻐하지만 그래서 그도 이를 스스로 옹계 여기지만 이런 자와는 함께 堯舜의 성인의 도에 들어갈 수가 없다.”고 하였다.

사가 된다. 그런데 그가 만일 향원이라면 집 앞을 지나가다가 들리지 않더라도 조금도 서운하지 않겠다고 말하고 있는 것이다.<sup>19)</sup> 단순히 지식을 지닌 기능인으로서만이 아니라 또는 원만한 처세에 능한 자를 의미하는 것이 아니라 고도의 도덕성을 지니고, 유교적 이념을 담지해 내는 그런 지식인이 요구된다는 말이다.

조선조 지식인들은 군자, 소인, 향원 등의 용어 뿐 만 아니라 眞儒, 通儒, 俗儒, 僻儒, 腐儒 등의 구별과 실학에 대한 논쟁을 벌이면서 자기들의 정체성을 추구해 나갔는데 이는 때로 지식인 집단 상호간의 갈등을 조장하는 요인이 되기도 하였다.<sup>20)</sup> 鮮初로부터 韓末에 이르기까지 전개된 지식인 집단 사이의 갈등에는 거의 언제나 이들 용어가 등장하여 상대를 비방하고 자기 집단의 결속을 강화하는 장치로 활용하였던 것이다.

### III. 眞儒와 實學 논쟁

일반적으로 유학은 그 본령이 修己治人之道로 규정된다. 따라서 유학적 지식인은 기본적으로 학문을 하는 이유가 자신의 수양에만 그치는 것이 아니라 나아가 치국·평천하를 이룸에 있다. 개인적 수양의 차원에서는 성인이 되고 동시에 사회적 차원에서는 왕도를 구현하는 것을 ‘內聖外王之道’라고 하는데, 이를 유학의 이상으로 삼는다. 따라서 유학자가 수기는 물론 왕도 구현을 위하여 관직에 나가는 것은 당연시되었고 이것이 유학이 노·불과 차별화되는 점이기도 하다. 최한기(1803-1877)는 “士는 벼슬자리를 구하는 사람이므로 조정에서 사람을 뽑아 쓰는 방도를 기다리고, 有司가 사람을 추천하는 길을 탐색하여 바람을 따라 이리저리 옮기며 물결치는 대로 모여드는 것”<sup>21)</sup>이라고 하였는데 이는 士 또는 儒者에 대한 통념을 보여주는 것이다.

『주역』의 「계사전」에서 “지위는 성인의 큰 寶貨이다.”라고 하였는데 이는 지위가 있어야 그가 지닌 경륜을 펼 수 있기 때문이다. 따라서 유학자가 관직에의 일차적 통로인 과업에 종사함은 정당화된다.

20) 송시열이 삼전도 비문을 지은 이경석을 향원으로 지적 비난하였는데 이것이 당시 여론에 뜨거운 이슈로 등장하였고 사람이 이에 대한 찬반 양론으로 크게 갈라졌다.

21) 최한기 『人政』 권6, 測人門6 지위 士 “士者 將以求仕之人也. 仰望朝廷擇人之方, 探索有司薦進之路, 從風之東西而移轉 隨水之波濤而移住”.

“身命을 다 바쳐 도를 행하는 것은 사람의 도리 가운데 크게 바른 것이다. .... 숨어 살며 홀로 그 몸을 깨끗하게 하는 것(隱居 獨善) 어찌 군자의 바라는 바이겠는가?<sup>22)</sup>

“士가 세상에 나와서 임금을 잘 만나 도를 행하는 것이 제일이다. 士가 도를 행하는 것은 농부의 밭갈이 하는 것과 같아서 행도 두 글자는 土된 자로서 모두 가당한 것이다.”<sup>23)</sup>

唐代 이래 유학자들은 노·불에 대하여 그들의 사상체계에 고도의 수양의 이론과 실천이 담겨 있음은 인정하면서도 세상을 경륜할 大經 大法이 부족하다는 점을 들어 그들의 수양론마저 미흡하다고 비판하였다. 그러면서 유학이야말로 개인의 수양과 더불어 치국 평천하로 표방되는 이상의 실현 또는 현실 문제를 해결해 내는 구체적이고 실천적인 방법과 내용이 담겨있기 때문에 實學이라고 하였다. 주희는 노·불은 일견 이치에 매우 근사하지만 결국은 크게 진리를 어지럽히는 것이라고 규정한 바 있다.<sup>24)</sup> 따라서 실학으로서의 유학은 현실참여를 애초부터 당연시한다.

지식인에게 있어 현실 참여는 매우 매력 있는 일이다. 현실 참여가 그들이 뜻한 바 포부나 키워온 경륜을 펼치는 것이 될 뿐만 아니라 그들에게 매우 취약할 수밖에 없는 경제적 기반을 제공하는 것이기도 하기 때문이다. 그러나 유학자가 과업에 종사하는 것은 요청되는 일이면서도 동시에 매우 신랄한 비판의 대상이기도 하였다.

“대개 관직은 남을 위한 것이요, 자기를 위한 것이 아닌데 지금에 와서는 그렇지 않다. 과거로 사람을 뽑게 되므로 비록 通天 학문과 絶人의 행실이 있어도 과거가 아니면 출세하여 도를 행할 수 없으므로 아버가 자식을 가르치고 형이 그 아우에게 권하는 것이 과거 이외에는 다른 방법이 없으니 학자의 습속이 버려짐이 이 까닭이다. 지금 유학자가 부모의 희망과 門戶의 계책을 위하여 과거를 하더라도 마땅히 자기의 포부를 길러서 때를 기다려 득실은 천명에 맡길 일이요, 열중하여서 그 본 뜻을 잃지

22) 송시열 『송자대전』 권143, 梅隱堂記 “致身行道 此人道之大端也. 隱居獨善 豈君子之所願”.

23) 송시열 『송자대전』 附錄 권15, 어록 李檀錄.

24) 朱熹 『中庸章句』 序文 참조.

25) 율곡전서 『격몽요결』 처세장.

말아야 할 것이다.”<sup>25)</sup>

이이는 아홉 번이나 과거시험에서 장원하였을 때 그의 친구 成渾(1535-1598)은 매우 신랄하게 율곡을 비판하였다. 즉 구태여 아홉 번씩이나 과거에 응할 필요는 무엇이며 왜 관직을 사양하는 모습을 보이지 않는다는 것이다. 이에 대하여 율곡은 부모를 봉양하기 위해서 과거에 나가는 것은 부득이한 일이라고 변명하고 있다.

그런데 현실참여가 아무리 정당화된다 하더라도 지위는 때로는 구한다고 해서 다 주어지는 것이 아니다. 내적으로 성인이라 할만큼 덕이 갖추어져도 정치적 지위가 주어지지 않으면 왕도를 행할 수가 없다. 공자의 경우가 그 전형에 해당한다. 관직에의 기회가 주어지지 않는 경우 사는 어떻게 할 것인가?

조선조 유학자들이 반드시 현실정치, 관직에 나가야 한다고 생각한 것은 아니다. 오히려 산림에 묻혀 조용히 수양하는 것을 선호한 경우도 많다. 치국평천하와 같은 큰 이상보다는 김굉필(한훤당 1454-1504)처럼 『小學』이나 『孝經』과 같은 실천적 가르침을 담은 경전을 일생 공부하거나 이황(퇴계, 1501-1570)처럼 『心經』과 같은 수양 서적을 神明처럼 위하며 지냈고, 마치 산새와 같다는 조롱을 들으면서까지 조정의 부름을 마다하고 퇴계에 물러나 있었다.<sup>26)</sup> 조식(남명 1501-1572)도 지리산 山川齋를 벗어나지 않으려 했고, 송시열(1607-1689)도 대부분의 생애를 화양동 등 산간에서 보냈다. 이들은 불우했다기보다 왕이 불렀어도 나가지 않으려 한 경우이다. 이는 왕도의 구현보다는 성인에의 길을 걷는 것을 우선적 과제이며 가치로 여긴 것이다. 물론 隱居 獨善의 길을 취했으나 결과적으로 향촌에서 독서 講學하며 문인을 키우고 서원을 열어 막강한 학벌권력을 형성하여 그것이 정치일선에 나가서 획득한 권력보다 더 매력적인 것으로 평가되기도 하였고 산림에 은거하여 산림학자로 평가받는 것이 과업에 나가는 것보다 더 높은 관직에 나가는 지름길로 여겨지기도 하였다. 그러나 학문적 도덕적 권위가 세속 정치적 권위를 능가한다는 의식이 이러한 흐름의 주원인이다. 이런 사조의 유래는 무엇인가?

26) 그는 “深山 茂林 속의 한 그루의 蘭草”와 같이 향기로운 자체를 의식하지 못하는 존재이기를 원했다. 이는 爲己之學과 관련한 인식이다.



#### IV. 內聖의 길과 外王의 길

노장사상과 불교는 유교지식인들에게 가치의 다원화 적어도 왕권 왕도를 대신할 가치체계를 제공하였다. 사실 공자를 왕관 없는 왕, 역사상 그 어떤 제왕보다도 더 훌륭한 왕으로 대접하게 된 것도 그리고 학자들을 그 道統에의 위계에 적절하게 안배한 것은 부처나 祖師, 神仙이나 道士들의 가치체계로부터 자극 받은 것이었다. 그리하여 성리학자들은 어느덧 왕권에 대하여 나름대로 대항할 수 있는 가치 체계를 마련하고 있었다. 이른바 王統과 별개일 수 있는 聖統, 道統에의 커미트먼트가 그것이다. 즉 修己를 하여 道와 聖에 도달할 수 있으니 구태여 현실의 왕 밑에 나아가 신하로서 治人하는 길을 모색하지 않아도 그것 못지 않게 道統 또는 聖統에 연결되는 것이 가치 있는 일로 인식하게 된 것이다. 더구나 현실의 왕이 제공하는 治人의 길은 얼마나 제한적이며 또 얻기 어려운 기회인가? 정당성을 결여했거나 聖統에 어긋난 왕에 대하여는 출사를 거부한다거나 그것을 대체하는 데에 혼연히 동의할 만큼 세속 권위의 최고 상징인 왕권에 대하여 유학자들은 대안에 대한 의식을 갖고 있었다. 그리하여 왕에게 발탁되어 또는 출사의 기회를 얻게 되더라도 때로는 왕명보다는 산림학자의 意中을 더 의식하기까지 하였다. 조선조 지식인들이 초기 정몽주 길재 및 그 문하생과 자제들을 중심으로 하여 이른바 사람과를 형성하게 된 것은 위와 같은 맥락을 갖고 있다. 또한 조선조 후기 科業을 거부하고 산림에 은거하면서 학문과 수양에만 전념하는 이른바 산림 학자들이 출현한 것도 이와 관련이 있다.

물론 여전히 상당수 유학자들은 “思美人曲”이나 “또한 군왕의 은혜이시다 亦君恩이시다”를 노래하고 있다. 그럼에도 불구하고 산림에 은거하면서 또 다른 가치에 취해 있는 유학자를 찾는 일이 어렵지 않은 것이 조선조이다. 물론 이는 道觀의 隱者와 다르며 佛寺의 禪僧과도 다른 모습이다. 그러나 이제 유가의 지식인은 결코 세속의 왕에 절대적으로 머리 조아리는 존재는 이미 아니다.

士가 왕에 맞설 수 있을 만한 목표가 설정된 이상 士는 이제 왕과 경우에 따라서는 대등하다는 인식이 확산되는 것은 자연스런 결과이다. 그리하여 왕도 사림의 하 나라는 선언이 왕의 입을 통하여 나오기까지 하였고,<sup>27)</sup> 신하의 입에서도 “士는 사

27) 『중종실록』 “대저 재상과 사림은 둘이 아니라 모두 사람이다.”

람 곧 원형적 사람이다. ....지위는 천자일지라도 그 몸은 사람이다. 벼슬에 고하가 있을 지라도 士 자체는 변하지 않는다.”는 발언이 공공연하게 나왔던 것이다.

“『주역』에 이르기를 龍이 나타나서 들에 있으면 천하가 文明한다고 하였는데 그것은 독서하는 士를 두고 한 말이다. 天子도 元士라 하는데 元士란 人生의 근본이다. 爵位로 말하면 天子이지만 그의 몸은 士이다. 까닭에 작위는 높고 낮음이 있으나 몸은 바뀌는 것이 아니다. 지위는 귀하고 천함이 있으나 士는 옮겨지는 것이 아니다. 그러므로 爵位가 士에 가하여져도 士가 옮겨지는 것이 아니고 爵位가 바뀌는 것이다.”<sup>28)</sup>

이른바 치열했던 예송 논쟁의 한쪽 당사자인 송시열 주장의 바탕에는 왕도 인륜상 사대부에 적용되는 보편윤리의 틀 아래 있다는 생각이 깔려 있다. 한편 王家는 일반 士家와는 달리 특수한 경우이어서 그를 다루는 예도 특별하여야 한다는 것이 윤휴(1617-1680)나 허목(1595-1682)의 주장이었다.

어쨌든 유학자들끼리는 벼슬로 대우가 달라지는 것이 아니라 유학자다움에 의하여 위계질서가 형성되었다. 유학자다움이란 결국 유교적 學德을 말하는데 그것이 관직의 품계보다 위에 있었다.<sup>29)</sup> 이이(1536-1684)는 고려조를 위하여 충절을 다한 정몽주에 대하여 평가하기를 그는 일개 社稷의 신하일 수는 있어도 天民은 못된다고 하였는데, 이는 士는 하늘에 대해서 또는 천하 萬民에 대해서 책임을 지는 자이지 한낱 종묘와 사직에 대해서 책임지는 자에 머물러서는 안 된다는 생각을 반영한 것이다. 또한 일개 유학 출신 관료가 왕에 대하여 때로는 대등하게 맞서는 분위기가 형성되면서 신권과 왕권에 대한 생각도 점점 달라져 갔다. 왕명을 거역하고 출사하지 않는 신하에 대하여 또는 왕의 求言에 응하여 격렬한 어조로 비판하는 신하에 대하여 징계하는 문제가 종종 등장하는 것도 이러한 사정을 반영하는 것이다.

유가적 지식인의 정체성에 대해서 조선초기의 학자들, 이른바 사람과학자들이 도덕적 실천을 강조하였던 것은 왕조교체기와 왕권 확립기의 각종 모순에 대한 반발과 반성적 표현이라면 16세기 이이가 표방한 眞儒論은 지식인이 현실에 대한 책

28) 박지원 『연암집』 권10 別集 雜著 原土.

29) 이는 일찍이 맹자가 그 단초를 보여주었다. 그는 어떤 제후의 초청을 거절하면서 그 거절의 이유로 천하의 達尊을 셋으로 들고 있다. 이미 최고로 존귀한 것이 왕권 하나만이 아니라 덕이 있고 나이가 있다는 것을 거론한 것 자체가 권위의 다변화를 암시하는 것이다.

무를 소홀히 할 수 없다는 시각에서 제기된 것으로 이 또한 사림파에 대한 유학자의 비판이라는 성격을 갖는다. 그는 참된 士는 진퇴의 의리에 따라 垂教와 行道를 적극적으로 모색해야 한다고 한다. 나아가서는 행도 해야 하고 물러서게 되면 垂教 해야 하는 것이니 나가든지 물러서 있든지 항상 지중한 책무를 지니고 있는 셈이다. 그런데 그는 一時에 行道하는 것이 萬世에 垂教하는 것보다 더 가치 있는 일이며, 兼善이 목적이요, 獨善은 부득이한 경우에 택하게 되는 것이라고 하였다. 이는 外王을 버리고 獨善과 內聖으로 기우는 것이 초래할 폐해를 막고자 하는 의도에서 나온 것이라고 할 수 있다. 이는 원론적 선언이기도 하다. 그러나 학자들이 수양중심의 도학적 성향은 그 방향을 틀지 않았다.

성리학 또는 도학자들이 내성에 기우는 경향에 대하여 비판적 입장이 나온 것은 임병양란 이후이다. 특히 지식인들의 내성 지향 풍조에 대하여 정약용(1762-1836)은 신랄하게 비판하면서 이른바 ‘行事’의 학문을 강조하였다.

“대개 지금의 학술이 옛날과 크게 다르다. 옛 학문은 그 힘쓰는 바가 行事에 있어서 행사로써 마음을 다스렸다. 그런데 지금의 학문은 힘쓰는 바가 양심 곧 마음을 기르는 데 있어서 마음을 기르느라 행사를 폐하는 지경에 이르렀다. 한 몸을 홀로 선하게 하려는 사람에게는 지금의 학문도 괜찮다. 그러나 천하를 함께 구제하려는 사람에게는 옛 학문이라야 가능하다.”<sup>30)</sup>

眞儒는 성인을 목표로 立志하더라도 그것은 主靜적이 아니라 持敬적, 즉 일이 있거나 없거나, 현실 참여를 하든지 않든지 간에 양자를 일관하는(貫動靜) 수양의 자세를 지녀야 한다. 그가 말하는 열매가 있는 학문, 효과가 있고 검증이 가능한, 의미 있는 학문은 바로 행사하는데 있다는 것이고 이렇게 하는 것이 진정한 유학자라는 것이다.

## V. 天理의 이상과 人欲의 현실

조선조 지식인들의 課題 가운데는 ‘인욕을 제거하고 천리를 보존하는 것(去人欲

30) 丁若鏞 『與猶堂全書』 「孟子要義」.

存天理)이 들어있다. 그들은 이를 학문의 내용이라고까지 한다. 즉 유학자가 할 일은 결국 ‘천리를 보존하는 것과 인욕을 제거하는 하는 것’이다. 천리는 글자 그대로 하늘이 인간에게 명령의 형태로 내려준 이치이어서 어떤 경우에도 이루어내야만 하는 定言命法의 과제이다. 인욕은 인간의 신체성에 기인한 사욕을 가리킨다. 천리와 인욕은 하나는 바른 性命에서 근원하고 다른 하나는 사사로운 形氣에서 발출하여 그 기원과 지향과 내용이 엄정하게 구별되지만 그러나 현실 속에서 이는 좀처럼 가려지지 않는다. 양자와의 관계를 송시열은 다음과 같이 표현한다.

“인욕은 천리에 뿌리를 둔다. 그러므로 천리로 말미암지만 조금이라도 어긋나면 인욕으로 흘러간다. 본래 음식은 천리이지만 음식으로 말미암아 입맛을 충족시키고 배를 한껏 불리고자 함은 인욕이다. 남녀관계는 천리이지만 남녀관계로 인하여 색정에 방종함은 인욕이다. 집을 짓고 사는 것은 천리이지만 높은 집에 조각한 담장을 하는 것은 인욕이요, 높이고 낮춤은 천리이지만 왕을 높이고 신하를 억누르는 것은 인욕이며, 자애는 천리이나 간악한 자를 기르는 것은 인욕이요, 장엄한 것은 천리이지만 어진 자에 거만함은 인욕이며, 부강함은 천리이나 공만 숭상하고 이익만 좋아함은 인욕이요, 작은 자가 큰 자를 섬기는 것은 천리이며, 부끄러움을 참아가면서 원수를 섬기는 것은 인욕이다. 이로 말미암아 미루어 가면 나머지는 모두 알 수 있을 것이다.”<sup>31)</sup>

청대의 戴震이나 李卓吾 등이 遂欲達情論으로 성리학의 天理論에 대하여 저항한 바 있지만 조선에서도 18세기 이후의 학자들은 인간의 욕망에 대하여 긍정하는 이론을 펼치고 있다. 정약용이 性을 嗜好로 규정하는 것이 그 대표적인 예가 될 것이다. 그러나 조선왕조를 전 시기를 통하여 유학자들은 ‘천리를 보존하고 인욕을 정진시키는 것’을 학문의 목표로 설정하고 있었다. 천리가 그들의 이상이었으나 그들은 현실적으로 향시 엄습하는 인욕을 제거하지 못하여 고통받는 존재들이었다. 그리하여 수도승들보다 더 엄정한 정제 엄숙과 持敬의 계율 속에 살았다. 홀로 걸을 때는 그림자에도 부끄럽지 않아야 하고 홀로 누워 잘 때에는 덮고 자는 이불에도 부끄럽지 않아야 한다는 慎獨의 명제와, 향시 감찰하고 있는 ‘상제를 대하듯 하여야

31) 송시열 『宋子大全』 권5, 己丑封事 참조.

한다(對越上帝)는 표현들에서 읽을 수 있듯이 그들은 천리 앞에 서있는 단독자, 또는 動靜, 內外, 顯微를 일관하여 敬虔의 化身으로 지내야만 하였다.

## VI. 중심 문화 논쟁 -華夷論

조선조 지식인들에게는 정체성 못지 않게 문화적 갈등도 있었다. 지식인을 문화의, 그것도 고급문화의 擔持者라고 한다면 이들이 창출하고 담지 하는 문화는 어떤 성격의 문화이나 하는 문제였다. 벤자민 슈워츠는 유자로서의 사의 흥기는 사회 변동을 보다 강화시켰고, 사 계층은 진한 시대 이래로 2000여년간 중국 사회에서 문화와 산업에 결정적 역할을 하였으며, 그래서 전통중국사회를 「士紳사회」라고도 한다고 하였다. 그리고 중국의 전통사회에 있어서 士는 대중 문화를 고급 문화로 끌어올릴 책무가 있었고 또 그리하였는데, 지식인에 의하여 보다 정제된 고급문화가 이루어졌고 이는 시간이 흐르면서 대중문화로 정착하였다고 하였다.<sup>32)</sup> 조선조 지식인은 기본적으로 유교인인 만큼 고급의 유교문화는 어떤 것이냐의 문제가 대두할 수밖에 없는데 문제는 역사적으로 또 현실적으로 유교 문화 내지 고급 문화의 공급처가 중국이라는 점에 있다. 중국의 유교를 조선에 수용 정착시키는 문제, 그리고 토속적 문화를 유교의 기본 정신에 맞추어 상승시키는 문제가 조선조 유학자들 사이에 큰 과제였다. 달리 말하면 대문화 또는 보편문화와 지역문화 또는 특수문화와의 사이에 생기는 갈등과 그 조정의 문제이다. 국력의 강대함, 인구의 많음, 物産의 풍부함 등에서 결코 중국과 대등할 수 없는 조선의 정치적, 경제-문화적 입장은 거의 언제나 엇갈렸다. 더구나 중국에서 元 明 왕조교체기인 여말선초, 淸 明 왕조가 교체되고 난 후인 17세기, 서세동점기인 18세기 이후에는 이로 인한 지식인들의 갈등은 극에 이르렀다. 단군과 기자, 한문과 훈민정음, 華夷論, 衛正斥邪, 人物性同異論爭, 守舊와 開化, 西學과 東學 등등이 이 범주에 속한다.

조선조 유학자들 상당수는 箕子의 東來와 함께 우리나라가 문명에 진입했다는 생각을 한다. 그리하여 그를 箕聖이라고 칭하기도 한다. 한편 기자보다는 단군에 강조점을 두는 학자집단도 적지 않다. 이는 역사적 事實의 문제를 떠나 우리 문화에

32) 벤자민 슈워츠, 『중국고대사상의 세계』 서론 부분 참조.

대한 태도와 관련을 갖는 것이라고 할 수 있다.

훈민정음 창제의 정신과 이를 둘러싼 찬반의 논쟁도 중심문화논쟁과 무관하지 않다. 춘추대의 또는 북벌대의 논쟁, 서학 수용과 관련한 信西派와 攻西派 그리고 이를 斥邪의 관점에서 논한 지식인들 사이의 논쟁도 중심문화와 관련된 쟁론이다. 실학자들 가운데 벌어진 華夷 논쟁, 개화와 척사를 둘러싼 논쟁, 인성 물성론에 이어진 왜양의 야만성 논쟁, 화서학과의 洋禍論등이 모두 중심문화 또는 보편문화와 관련된 논쟁들이다. 조선조 지식인들은 한국적인 것과 보편적인 것의 관계에 대하여 어떤 생각을 하였는가?

중국의 문화는 상시 한국에 지대한 영향을 주었는데 그것은 충격인 동시에 새로운 방향의 제시이기도 하였다. 지난 역사 속에서 중국은 우리 민족에게 있어서 세계 그 자체였다. 중국의 것은 보편적인 것이며 그리고 그것은 대체로 최상의 수준으로 평가되고 있었다. 그것은 적극 수용하여야 할 것이고 수용한 것은 유지되어야 하는 것이었다. 그러나 부분적으로는 중국 것이 우리의 실정에 맞지 않는 것이 있다는 사실도 자각해 오고 있었으며, 중국인들도 그곳을 떠나서 우리의 경계 안으로 들어오는 것을 경협하면서 중국이 반드시 최고 최선의 것만은 아니라는 사실도 확대되어가고 있었다. 그러다 조선조 중엽 중국이 淸의 지배하에 들어가면서 그리고 상당수의 중국지식인들이 조선으로 망명해오는 일이 벌어지면서 조선인들은 마침내 조선이 지상에서 최고의 문화를 지니고 있다는 자부심을 갖기에 이르렀다. 17세기 이후 북벌이 대외로 채택되면서 조선유학자들의 문화적 자긍은 그들이 마치 세계의 문명을 책임지고 있다는 정도로까지 고양되었다. 이 시기에 민족의 오랜 역사상 가장 고양된 문화적 자긍심을 지니고 중국을 질타하고 일본을 나무라며 서양 열국에 대하여 의연한 자세를 지녔던 셈이다. 그리고 이러한 문화적 자긍은 새로운 문명의 중심권으로서의 조선을 드러내는 華夷論으로, 문명의 보존과 야만의 방지라는 차원에서 衛正斥邪論으로 전개되고 쇄국으로 이어지고 동학의 창도로 나타났다.

한글의 창제는 중국 중심의 지식인 집단 사이에서 실로 엄청난 충격적인 사건이다. 중국문화의 중심에 있는 한자를 대체할 문자를<sup>33)</sup> 발명해내어 이로써 한자를 밀어낸다는 생각은 당시의 지식인들로서는 실로 상상하기 어려운 일이었다. 물론

33) 사실 훈민정음은 애초에 한자를 대체한다기보다는 보완의 의미를 가졌던 것으로 보인다.

한글의 창제는 한글로 모든 것을 대신하겠다는 것이 아니라 한자가 있는 가운데 우리의 소리를 중국의 한자로 표기하는 데는 제약이 따르므로 훈민정음은 한자와 공존하는 것을 전제로 하여 만들어졌다고 할 수 있다. 어쨌든 부분적으로라도 한자를 대체할 문자를 만들었다는 것은 놀라운 일이다. 그런데 이 일에는 지식인들 사이에 찬반 논쟁이 있었다. 정인지와 최만리가 그 양 진영의 대표적 인물이다. 「훈민정음」 「해례」본에 나타나 있는 정인지의 입장은 다음과 같다.

“..그러나 사방 풍토가 구별되매 이에 따라 소리도 다를 수밖에 없다. 무릇 중국어를 제외한 외국어는 소리는 있으나 글자가 없기에 중국 문자를 빌려 썼는데 이는 마치 동근 구멍에 모란 막대기를 끼우려는 것과 같으니 어찌 능히 통하여 막힘이 없겠는가? 요는 모두 각기 처지에 따라 편안하게 해야만 되고 억지로 같게 할 수는 없는 것이다.”<sup>34)</sup>

『동국정운』이 완성됨에 이르러 신숙주는 다음과 같이 말하고 있다.

“대저 흡이 다르고 같음이 있는 것이 아니라 사람이 다르고 같음이 있고, 사람이 다르고 같음이 있는 것이 아니라 지방이 다르고 같음이 있나니, 대개 지세가 다름으로써 풍습과 기질이 다르며, 풍습과 기질이 다름으로써 호흡하는 것이 다르니 동남지방의 이와 입술의 움직임이 서북지방의 볼과 목구멍의 움직임이 이런 것이어서 드디어 글 뜻으로는 비록 통할 지라도 성음으로는 같지 않게 된다. 우리나라는 안팎 강산이 자작으로 한 구역이 되어 풍습과 기질이 이미 중국과 다르니 호흡이 어찌 중국 흡과 서로 합치될 것이라. 그러한즉 말의 소리가 중국과 다른 것은 이치의 당연한 것이고 글자의 음에 있어서는 마땅히 중국의 음과 서로 합치될 것 같으나 호흡의 돌고 구르는 사이에 가볍고 무거움과 열리고 닫힘의 동작이 역시 반드시 말의 소리에 저절로 끌림이 있어서 이것이 글자의 음이 또한 따라서 변하게 된 것이다. ....”<sup>35)</sup>

정인지와 신숙주가 차이를 인정하고 이에 적합한 문화의 긍정과 창출을 긍정하

34) 『훈민정음』 「해례」 정인지 서문.

35) 『조선왕조실록』 세종 29년 9월 29일조. 『東國正韻』 완성에 따른 신숙주의 서문.

는 입장이라면 최만리는 주도문화 또는 보편문화에 대한 기대와 그에 대한 합류의 중요성을 강조하는 태도를 취한다.

“우리 조선은 祖宗때부터 내려오면서 지성스럽게 대국을 섬기어 한결같이 중화의 제도를 준행하였는데 이제 글을 같이 하고 법도를 같이 하는 때를 당하여 諺文을 창작하신 것을 보고 듣기에 놀라움이 있습니다. .... 예로부터 9州 안에서는 풍토가 다르다 하더라도 방언 때문에 별도로 글자를 만든 일은 없고 오직 蒙古 西夏 女眞 日本 西番 같은 무리만이 제 글자를 갖고 있는데 이는 모두 오랑캐의 일이니 족히 말할 나위도 없습니다.”<sup>36)</sup>

최만리의 관점에서는 조선이 이제 막 중국과 글을 같이 하고 법도를 같이 하는 수준에 이르렀는데 갑자기 중국과 다른 글을 만든다고 하는 일에 놀라움을 표한 것이다. 문명이 아닌 오랑캐의 상태로 살아간다면 모르겠지만 문명의 세계에 실제적 일원이 된 마당에 어떻게 스스로 고립을 자초하는 글자를 만들어 쓸 수 있는냐는 것이다. 여기서 그는 세종이나 정인지 등이 들고 있는 한글 창제의 이유 즉 “나랏 말씀이 중국과 달라서 어리석은 백성이 표현하고 자하는 바가 있어도 능히 그렇게 하지 못함이 많아 이를 불쌍히 여겨서..”의 이유는 심각하게 고려되지 않는다. 저 고도의 문명세계의 일원으로 조선이 이미 접근해 들어왔는데 세삼 스스로 오랑캐의 지경으로 떨어지는 것으로 보았던 것이다. 여기에는 그가 어떤 중화주의 내지는 사대주의적 시각으로 비판할 여지가 있으나 다른 시각에서 보면 주요문화 주도문화에서 벗어나는 현상에 대한 우려가 더 큰 것이었다고 할 수 있다. 그러나 정인지의 입장은 풍토의 차이는 문화의 차이를 낳게 마련이고 이러한 차이는 긍정되어야 한다는 것이 된다. 더구나 여기에는 어린 백성을 어여삐 여기는 세종의 애민정신도 작용한다. 중요한 것은 정인지의 입장이 한글을 창제했다 하여 아주 한자를 버리자는 주장이 아니다. 글자 그대로 한자와의 공존을 지향한 것이다.

36) 『세종실록』 26년 2월 20일 최만리의 글에는 다음과 같은 구절이 있다. “..... 옛글에 말하기를 華鬻를 써서 夷狄을 변화시킨다고 하였고 華鬻가 夷狄으로 변한다는 것은 듣지 못하였습니다. 역대로 중국에서 모두 우리 나라의 기자의 남긴 풍속이 있다고 문물과 예악을 중화에 견주어 말하기도 하는데 이제 따로 諺文을 만드는 것은 중국을 버리고 스스로 이적과 같아지려는 것으로서 이른바 蘇合香을 버리고 蠟燭丸을 취함이니 어찌 문명의 큰 欠缺이 아니오리까.....” 서울시스템 한국학 데이터베이스 관에서 인용.



오늘날 우리는 세계어라는 영어를 매우 비중 있게 취급한다. 영어교육 열풍은 유아들에게까지 확산되었고 좋은 발음을 위해 혀뿌리를 수술하는 지경에까지 이르렀다. 이에 대한 비판은 거의 없거나 대세에 밀려 힘을 상실하고 있다. 영어교육은 지구촌의 주민으로 살아가는데 있어 필수불가결의 수단을 획득하는 것으로 인정된다. 최만리 시절에는 한자가 한문이 세계어이고 보편어이며 문명어였다. 그런 점에서 지금의 우리는 최만리를 단순한 사대주의자 중화주의자라고 몰아세울 수만은 없다.

華夷論은 17세기 이후의 명 청 왕조 교체로 인하여 나타난 현상과 서구에서 도입된 새로운 자연과학적 지식의 대두로 인하여 지리적으로 세계의 중심이 결국 중국일 수 없다는 사고 즉 과학적 패러다임의 변화가 인문학적 문명론적 패러다임을 바꾸게 되면서 나타난 논의이다. 문명 세계 중국이 청에 의하여 이적화되었으니 이제 남은 세계에서 문명은 마치 마지막 남아있는 碩果처럼 오직 조선에만 보존되어 있다는 의식과 지구의를 둘러볼 때 조선이 중국의 변방 또는 세계의 변방이 아니라 그 중심일 수 있다는 생각을 갖게 하였고 이것이 문명을 보존하고 있다는 자부심과 맞물려 그 확신을 강화시켰던 것이다. 홍대용(1731-1783)은 특정한 春秋大義만을 만세 大法로 삼을 것이 아니라 상대적일 수 있음을 다음과 같이 지적한다.

“공자는 周나라 사람이다. 『춘추』란 주나라의 역사책이니 內外, 華夷에 대하여 엄격한 것이 당연하지 않은가? 그러나 가령 공자가 바다를 건너와 九夷에 들어와 살았다면 중국법을 써서 九夷의 풍속을 변화시키고 主나라의 도를 域外에 일으켰을 것이다. 그렇다면 안팎을 높이고 물리치는 의리가 스스로 다른 域外春秋가 있을 것이다.”

한편 그는 “하늘의 관점에서 만물을 보라(以天視物)”이란 명제를 통하여 객관적으로 사물을 파악할 것을 제안하였다.<sup>37)</sup> 새로운 華夷論을 제시한 사람들 대부분이 새로운 정보에 접했던 사람들 즉 민족의 자주적 문화를 강조한 사람들이 오히려 열린 자세로 외부세계를 수용할 것을 강조하였다. 즉 북학과 이른바 청에 대해서 이제 배타적 또는 이적시하는 자세를 버리고 그들의 선진적 문물을 받아들이고 적극

37) 洪大容『湛軒集』「醫山問答」“自天視之 豈有內外之分哉”.

적으로 그들과 商易하여야 한다는 주장을 펼친 인사들이었다. 남쪽 사람이 북쪽에 가서 배우듯 조선은 청의 연경 북경의 문물을 비롯한 문화를 도입하고 배워야 할 필요성이 있다는 것이었다.

華夷論은 당초 중국과 조선의 관계를 다시 설정하고자 하는 의도에서 나온 논의이지만 이는 자연스레 서양과의 관계설정으로 이어졌다. 서학에 대하여 信西派와 攻西派 그리고 특히 斥邪派가 얽혀들어 논쟁을 펼쳤지만 결국 문명 야만의 관점과 진리의 보편성과 실용성에 대한 논쟁이었고, 결과적으로 홍대용 박제가(1750-1805) 박지원(1737-1805) 등 북학파의 논리가 그대로 서학파의 논리로 전용되었던 것이다. 물론 인성물성의 同異를 논하는 순수학술 논쟁마저도 서양이 금수나 인간 이나라는 거친 논의로 이어지기도 하였고 개화는 이적과 어울리자는 주장이라고까지 매도하였으나 문제는 새로운 세계에 대한 정보의 결핍과 시각의 편협에 있었던 것을 부인할 수 없다.

송대 성리학자들이 전체와 개체와의 관계에 대하여 유교적 관점을 가장 잘 드러낸 명제라고 생각하는 것이 理一分殊이다. 장재가 내용을 제시하고 정자에 의하여 그 명제화된 이 논리는 사실 양주와 목적의 이단성을 적시하면서도 그 이단과는 다른 유교의 특성을 드러낸 것이라고 하기에 이후 학자들 상당수에게서 칭송되어 왔는데 조선조 학자들 가운데서도 이에 대한 관심을 보인 경우가 허다하다. 대표적인 인물의 하나로 역시 퇴계를 꼽을 수 있다.

이 명제는 원리로서의 理一과 개체성의 차이로서의 分殊를 서로 긴장 속에 평형 상태를 유지함으로써 理一만을 강조하여 전체성에 매몰되지 않고 分殊만을 강조하여 지리멸렬에 떨어지는 것을 방지한다는 것이다. 즉 목자는 理一主義이고 목적은 分殊主義인데 유학은 理一을 말하되 分殊를 잊지 않으며, 分殊를 말하되 또한 理一을 잊지 않는다는 것이다.

그런데 이는 오늘날 보편주의와 개별주의 특수성과 보편성에 해당시켜 이해할 수 있다. 동시에 보편문화와 특수문화, 세계문화와 지역문화와의 관계에도 적용할 수 있을 것이다. 문제는 이일을 통찰해내는 안목과 분수를 지켜내는 능력 즉 자기정체성 보존 능력의 확보일 것이다.

## VII. 맺는 말-또다시 游士들의 시대가 왔는가

오늘 한국의 지식인들에게는 조선조 지식인들의 餘習이 있는가 하면 그것들과는 완전히 절연된 채 새로운 풍조가 형성되어있기도 하다.

조선조 지식인 대다수는 과거를 통한 관직에의 진출을 기도하였지만 그것이 여의치 않을 때는 단호히 내성의 길을 택하기도 하였고 애초부터 내성의 길로 향방을 정한 유자들도 적지 않았다. 이러한 현상은 오늘날 지식인들이 강단만을 지키는 것을 정부나 행정당국에 합류하여 함께 도모하는 것보다 더 고상한 것으로 평가한다든가 가치 있는 일로 여기는 풍토와 관련이 있는 듯하다. 물론 근래 한국의 지식인들은 현실 참여에 적극적으로 나설만한 좋은 환경을 제공받지 못하였다. 현실참여 자체가 어용학자, 독재자의 하수인으로 매도당하여야만 하는, 정권의 정당성 합법성이 취약한 상태에서 지식인이 나설만한 공간이 제약될 수밖에 없었기 때문이다.

조선조 지식인들은 성인의 길을 갈 것이냐 왕도를 행할 것이냐의 갈래 길에서 갈등을 하고 있었다. 그들은 노·불의 세속 名利를 넘어서는 초월의 가치에 대하여 항상 긴장상태에 있었다. 이것이 그들로 하여금 內聖의 길이나 外王의 길이나에 대하여 항시 고민하게 만들었던 것이다. 『격몽요결』과 같은 조선조의 초학자용 교과서에서는 거의 예외없이 立志를 먼저 강조하고 그 입지의 내용은 한결같이 ‘성인을 기약하라’고 되어있다. 그런데 오늘날 지식인 가운데 초학자 시절 성인이 되겠다고 입지를 세웠던 사람은 단 한 명도 없을 것이다. 초등학교에서 학생들에게 장차 성인이 되어야 한다고 가르치는 선생도 없을 것이다. 세속화가 대세이기도 하고 지난날에 비하여 훨씬 다원화된 가치체계가 우리를 한 줄 세우기에서 벗어나게 했기 때문이다.

조선조 유자들은 游士적 태도는 물론 소인과 향원적 성향에 대해, 그리고 위인지학에 대하여 경멸하였고 단호히 배척하였다.

조선조 유자들의 의식속에는 天理의 이상 지향과 이를 制動거는 人欲의 현실 속에서 갈등하고 있었다. 오늘의 관점에서는 질식할 것처럼 여겨지는 敬虔의 체계는 이와 관련이 있다.

조선조 유학자들은 유학의 종주국이라 할 중국에 대한 구심력이 작용하고 있었다. 한편 그에 대한 원심력 또한 강력하였다. 단군을 강조하고 정음을 창제하며 새로운 중화를 말하고 斥邪論과 攘夷論을 豪氣있게 외치는 등 자국문화에 대한 것과

스스로 세계문화중심에 서 있다는 자긍심이 한껏 고조된 귀한 경험을 가졌었다.

현대사회는 분명 과거에서는 상상도 할 수 없을 만큼 변화된 특이한 환경을 조성했다. 상대의 도덕체계에 대해 열린 자세를 지녀야 하고, 민족이나 국가에 대한 관점도 이전에 비하여 점차 희박해지며 정치적 이념보다는 상업적 이념이 더 지배적인 사회에 살고 있다. 따라서 특정 이데올로기, 또는 국가나 민족의 지도적 이념보다는 전세계 불특정 다수의 요구를 향한 상품을 창출해내는 것이 보다 가치 있는 것으로 평가받는 사회 속에 있다. 따라서 우리들이 지향하는 지식인상도 이에 적응할 수 있는 조건이 요구되고 있다.<sup>38)</sup> 오늘날 지식인들의 話頭는 단연 글로벌이다. 이제는 국경도 인위적 어떤 경계도 성적인 차이도 심지어 나이도 무시되고 있다. 글로벌 시대에 생존하기 위해서는 메이저경기의 free agent자격을 취득한 선수처럼 처신해야 한다고 한다. 어제까지 밥 먹여 주던 다저스 팀을 패배시켜야하는 레인저스의 박찬호처럼 이제는 어느 직장의 사람이라는 생각을 버리고 자기의 전문 직업, 또는 능력 그 자체를 중시해야한다는 것이고, 자신을 ‘나’ 라는 주식회사의 최고경영자로 생각하여야 한다고 한다. 이미 평생직장개념도 사라지고 있고 따라서 어느 직장에 충성한다는 생각도 없어지고 있다. 자기능력개발과 그에 상당한 보수를 제공하는 곳이 있다면 그곳이 어디인지는 크게 중요하지 않게 되었다. 지금까지 근무했던 회사와 라이벌 관계에 있는 회사에서 스카웃하더라도 조건만 맞으면 얼마든지 옮겨간다. 이제 국가도 민족도 그렇게 중요한 고려 인자가 못된다.

오늘의 자본주의 또는 자유주의 세계의 지식인들은 대부분 소식이나 고염무가 우려한 游士적 성격을 지닌다. 그들은 끊임없이 보다 나은 조건, 경제적, 자연적, 연구 환경 조건이 나은 곳을 찾아 떠돌아 다닌다. 한마디로 높은 연봉을 제시하는 곳으로 미련 없이 옮겨간다. 오늘의 지식인은 하청업자, 청부업자와 같다. 이른바 프로젝트 참여라는 형태의 교수들의 연구는 이제 이공계 만이 아니라 인문사회계 전체로 확산되어 있는데 이는 사회적 요구를 충족시킨다고 하는 긍정적 기능을 갖는다. 그러나 이것이 자칫 하청업자와 같은 처지에서 생계유지 수단에만 그치고 말

38) 한때 정치적 동기에서 이른바 ‘新知識人’이라는 개념이 등장한 적이 있다. 그런데 그때 회자되던 ‘용가리’의 소식을 아는 사람이 이제는 거의 없는 것 같다. 세계인이 되기 위해서 우리는 열심히 영어를 배우고 있다. 대학가의 영어카페, 종일토록 우리말 한마디 할 수 없는 유아영어학원의 등장 등에 대해 한글학자들도 침묵하고 있다. 더 이상 최만리를 나무라는 사람은 찾을 수 없다. 오히려 내 아이가 조기영어 학습대열에 참여하지 못할까 싶어 불안해하고 있는 것이 우리의 실정이다.

수 있는 현상이기도 하고 또한 국가나 정파 또는 특정 집단의 이해관계를 지켜주는 고용인이 되고 마는 현실이 안타깝다. 그저 한 갓 기능인일 뿐 시대를 읽고 처방을 제시하는 일종의 예언자적 역할을 기대한다거나 또는 한 사회를 견제해내는 도덕적 주체로서의 역할을 기대하기 어려워졌다.

문제는 지나치게 상업적 마인드가 강조된다는 점이다. 이제 ‘부자되세요’는 기분 좋은 인사말이 되었다. 이것은 5齋의 이익을 남기기 위해 10里길을 마다 않는 상인들의 무차별적 저돌적인 개척 정신과 연결되어 있다는 점이다. 유가적 용어로 위 아래가 모두 이익을 찾아 나선 전쟁을 벌이고 있고(上下交征利)요, 서로 서로 뺏고 빼앗는 전쟁터의 백성들(爭民施奪)이 되고 만, 상업적 가치 최우선의 사회가 되어 버렸다. 전통적 용어로는 천리 추구가 아니라 放情達欲의 인욕세계가 되어버렸고 프롬의 용어로는 존재추구의 세계가 아니라 소유 지향의 세계가 되어버렸다는 점이다. 소식의 평가처럼 이 시대의 지식인은 스스로 의식조차 못한 채 간흉인, 또는 매국자가 되어가고 있는 것이다.

물론 오늘날은 이른바 다원권위시대이다. 종교도 다원적인 상태이지만 문화자체가 상대적이라는 인식이 확대되다 보니 가치다원사회가 이미 도래해 있다. 이미 개별적 또는 전문적 가치가 존중되고 있다. 따라서 어느 하나의 권위 아래 한 줄 세우기가 불가능하다. 과거처럼 왕이 마치 하늘에 떠있는 하나의 해처럼 추앙되고 모든 권위가 그에 종속되는 현상을 더 이상 찾기 어렵다. 따라서 특정 사상이나 종교나 이념에 맞는 지식인을 양성한다는 것은 여전히 시도되고는 있으나 점차 사회 통념상 맞지 않고 있다. 그러나 특정 이데올로기적 가치관이 아니라 이 시대 보편윤리 가치를 창출하고 지켜내는 지식인은 더욱 절실히 요청되는 것이 아니겠는가. 그런 사람 하나가 가치 중립적 100인의 지식인보다 더 필요한지 모른다.<sup>39)</sup> 그런 한편 지역성 또는 특수집단 안에서의 가치가 반작용의 측면에서 강조되고도 있다. 여전히

39) 이덕무 『靑莊館全書』 권21, 「編書雜論」 宋史筆儒林傳論 이덕무는 단순한 지식인과 이념형 지식인을 구별하고 이념형 지식인의 중요성을 강조하였다. “문인은 언기 쉬우나 儒者는 언기 어려우니 이는 백 사람의 문인이 한 사람의 士 역할을 감당할 수 없기 때문이다. 그러므로 6경중에 한가지 경서에 능통하고 6예 중에 一藝를 전공한 사람을 유라고 한다. 제자백가의 글을 널리 읽어 명물을 종합적으로 자세히 밝히는 것은 그 다음인 것이다. 여러 성인의 글을 널리 통하고 명리를 탐색하여 한 가지라도 모르는 것이 있으면 이를 부끄럽게 여기는 경지에 이르러야 비로소 大儒라고 할 수 있는데 이는 揚雄이 이른바 천지인에 통달한 자로서 천 백 년에 겨우 몇 명 나오는 것이다.”

지역문화 민족문화는 존중되어야 하며 계층의 문화도 존재한다는 것이다. 그리고 크고 작은 공동체마다 非理, 不正義도 그 樣相이 바뀌었을 뿐 그것들이 완전히 사라진 곳은 없다. 세계 각처에 여전히 통치 체제의 정당성 문제가 여전히 남아있다. 관료들의 부패나 도덕적 해이 현상 등은 세상 끝 날까지 잔존할지도 모른다. 따라서 이에 대하여 도덕적 선봉의 위치에 설 것이 요구되는 지식인들의 역할은 그만큼 남아 있을 것이다. 뿐만 아니라 지식인들은 단순히 고전해석자의 위상에 머무는 것이 아니라 새로운 가치의 창출의 과제도 있는 만큼 새로운 사회의 도래를 위한 준비와 그에 따르는 체제의 구축이라는 책무도 동시에 지고 있다.

한 때 洋物이 동경의 대상이었던 것처럼 오랜 세월 우리는 중국산 물품 唐物을 선호해왔다. 실로 요즘 원산지 표시에서 중국산은 하찮은 것, 중저가 상품으로 상당수 국민들에게서 외면 당하고 있는데 이는 실로 지난 역사 속에서는 그 유래를 찾기 어려운 것이었다. 아직도 미국 것, 서유럽 것이 한국인들에게 선망의 물품인 셈이지만 과거 그 어느 때보다 우리 제품에 대한 자긍심이 높아진 것은 부인할 수 없는 사실이다. 세계각처의 진귀한 토산품들을 별다른 제약 없이 향유할 수 있는 그런 사회에 우리가 있다. 이는 자유무역이론의 혜택이기도 하다. 그런 한편 오늘도 우리의 농민과 중소기업인들은 거리에 나와 자유무역협정체결, 농산물수입자유화 조치에 대하여 항의하면서 정부당국자들을 향하여 계란을 던지고 있다. 이에 대하여 우리 지식인들은 어떤 논리로 이 사태를 해석하고 방향을 잡아야 하나.

### 참고문헌

- 余英時, 『士與中國文化』, 상해인민출판사, 1984.  
 李章熙, 『朝鮮時代 선비 研究』, 박영사, 1989.  
 박지원, 『연암집』.  
 丁若鏞, 『與猶堂全書』.  
 墨翟, 『墨子』.  
 한국사상연구회, 『조선유학의 개념들』, 예문서원, 2002.  
 苗潤田, 『稷下學史』, 광신환역, 『직하철학』, 철학과 현실사, 1996년.  
 Peter, K. Bol, This Culture Of Ours. 1994. Stantord University Press.  
 Benjamin I. Schwartz, *The world of Thought in Ancient China*, 1985. Harvard University Press.