

화서학파의 형성과정과 사상적 특징

— 서구 문명에 대한 화서학파의 사상적 대응을 중심으로

김근호*

1. 머리말
2. 화서학파의 형성 배경
3. 화서학파의 사상적 기반
4. 화서학파의 지역적 전개 양상
5. 맺음말

요약문

이 논문은 이항로李恒老를 종장으로 하는 화서학파華西學派가 19세기 후반 강한 실천력과 함께 사회적으로 부각될 수 있었던 사상적 배경을 밝히고 있다. 이항로의 학문은 어떻게 형성되었는지, 그리고 그의 학문적 특성은 무엇인지, 또한 그것이 어떻게 그의 제자들에게 전해져 갔는지 등에 관한 것이다.

화서학파는 경기도 양근楊根을 중심으로 형성된 학파인데, 이들은 이곳에서 이항로가 체계적이고 지속적으로 베풀었던 강학회講學會에 참석하였다. 이들 문

* 金根浩, 한국국학진흥원

인들은 ‘명천리(明天理), 정인심(正人心)’과 ‘존중화(尊中華, 양이적(攘夷狄)’으로 상징되는 「여숙강규(閔塾講規)」를 익히면서 강한 ‘의리(義理)’ 지향적 측면의 성리학을 익힌다. 이 강학회는 이항로에게 또다른 의미가 있었다. 외세와의 강한 충돌에 의해 흔들려가고 쇠락해가는 조선사회를 지킬 수 있는 방법이 바로 ‘사(師)를 통한 교육’이라고 그는 생각했다. 따라서 강학회는 자신의 학문을 이 해시키고 가르치는 자리일 뿐만 아니라 조선사회를 외세로부터 지켜내기 위한 노력이었다.

그 학문적 핵심은 ‘주리적(主理的) 심론(心論)’이었으며, 특히 ‘심(心)의 주재(主宰)에 관한 담론을 통해 적극적이고 능동적인 인간상을 이론화하였다. 이 과정에서 직전제자인 김평묵과 유증교가 갈등을 빚고 그의 제자들을 중심으로 격렬한 논쟁으로까지 이어진다. 그러나 이것이 오히려 그들의 사상적 기반을 강화시키는 계기가 되었고, 이로 인해 조선의 문명권에 충돌해온 19세기 서양 문명을 ‘문화적 화이관(華夷觀)’을 기반으로 저항해 나갈 수 있었다.

전국의 많은 학자들이 그의 강학회에 참석하였고, 이로써 화서학파의 문인들은 전국적인 규모로 분포될 수 있었다. 따라서 ‘문화적 화이관(華夷觀)’을 기반한 화서학파의 위정척사운동은 여타 학파에 비견해 전국적으로 두드러진 양상을 보일 수 있었다. 또한 화서학파는 율곡의 학맥으로부터 독립된 하나의 학파로 평가받을 만큼 성장할 수 있었다.

주제어 : 이항로李恒老, 양근楊根, 여숙강규閔塾講規, 이리언심以理言心, 화서학파華西學派, 위정척사衛正斥邪, 문화적文化的 화이관華夷觀, 주리적主理的 심론心論

1. 머리말

19세기 서구 문명에 대한 조선의 시대적 대응의 한 주류는 위정척사운동(衛正斥邪運動)이었다. 위정척사운동은, 대내적으로는 성리학적 질서를 수호(衛正)하고 대외적으로는 서구문명이나 일본의 침탈을 배척(排斥[斥邪])하는 양상으로 전개되었다. 대내적 대응에서 짐작할 수 있듯이 이것을 주도하였던 학파들 대부분이 조선의 마지막 성리학자들로 구성되어 있었다. 성리학적 질서를 수호하기 위한 성리학자

들의 내적 노력이 19세기 심론(心論)을 시대적 담론으로 이끌어 내게 되는데, 이것은 백성들과 지식인들의 자발적·능동적 실천을 이끌어 내기 위한 사상적 고려였을 것으로 보인다.¹⁾ 성리학자들의 위정(衛正)의 노력은 서구와 일본의 침탈이 더욱 거세지는 19세기 후반으로 갈수록 그 무게중심이 점차 척사(斥邪)의 논리와 현실적 실천으로 기울게 된다.

위정척사운동은 조선시대의 화이론적(華夷論的) 세계관이 반영된 사회실천운동이었다. 화이론적 세계관은 유교를 기준으로 중화(中華)와 이적(夷狄)을 구분하는데, 여기에는 중국이라는 지리적 기준과 한족(漢族)이라는 종족, 유교라는 문화적 기준이 포괄적으로 내포되어 있었다. 18세기 이전까지 조선의 성리학자들도 ‘종족, 지리, 문화적 측면’을 기준으로 중화와 이적을 구분하였지만, 18세기를 거치면서 성리학자들은 ‘명에 의한 중화 회복’이 현실적으로 불가능함을 점차 인식하기 시작하면서 조선을 중심으로 한 새로운 관점의 화이관을 필요로 하였다. 이에 기준 ‘화이관(華夷觀)’에서 ‘종족과 ‘지리’적 관점을 탈각시키고 ‘문화 중심의 화이관’을 만들어 갔다.²⁾ 조선 후기 성리학자들은 이를 통해 조선이 동아시아에서 유일하게 중화 문화를 계승·유지하였다는 사실을 이문화하여 각인해 갔으며, 19세기 서양과 일본의 침탈에 대한 대항 논리로 그들의 ‘문화적(文化的) 화이관’을 자연스럽게 내세웠다.

19세기 조선의 위정척사운동을 주도했던 대표적 학파로 화서학파(華西學派)를 말할 수 있다. 화서학파 또한 당연히 ‘문화적 화이관’을 그 사상적 기반으로 삼고 있었다.³⁾ 화서학파에서 중화와 이적을 구별하는 문화적 기준이란 무엇인가? 당연

1) 19세기 성리학계에서 논란이 되었던 ‘明德主理主氣’ 문제는 성리학자들 사이에 폭넓은 논쟁을 이끌어 냈다. 주로 간재학파와 화서학파의 문인들 사이에서 격렬한 양상을 보이는데, 이 논쟁은 본질적으로 ‘미움의 주재문제’를 다룬 성리학적 담론이었다. 따라서 여기서 언급한 ‘心論’은 화서학파와 간재학파를 중심으로 전개되었던 ‘성리학적 담론’을 지칭하는 것으로 제한한다(줄고, 『柳重敦과 田愚의 心說論爭에 대한 연구』, 『韓國思想史學』 제28집, 한국사상학회, 2007.6.).

2) 허태용, 「조선 후기 中華繼承意識의 전개와 北方古代史認識의 강화」, 고려대 박사학위논문, 2006, 128~139쪽; 조성을, 「조선 후기 華夷觀의 변화」, 『근대 국민국가의 민족문제』, 지식산업사, 1995.

3) 이항로의 華夷觀에는 지리적 기준이 여전히 상존하고 있다. 그러나 엄격한 지리적 경계에 의해 구분되지는 않는다. 夷狄은 中華에 의해 교화될 수 있고, 중화의 역사는 東夷인 조선에 근거하여

히 조선의 문화를 사상적으로 지탱하는 성리학이다. 그렇다면 문화적⁴⁾ 화이관을 기반한 화서학파의 위정척사운동이 당대 조선의 부패한 체제까지 옹호하는 수구⁵⁾의 운동이었을까? 화이론적 세계관에 입각한 위정척사운동이 조선말기 화서학파의 문인들에게 어떠한 기능을 하였을까? 위정척사운동을 호남에서 주도하였던 노시학파⁶⁾나 영남에서 주도하였던 한주학파⁷⁾ 등과 함께 이항로⁸⁾의 문인들이 학파⁹⁾로서 자리할 수 있었던 학문적·현실적 특징은 무엇인가?

본고에서는 이항로를 종장으로 하여 형성된 화서학파가 율곡의 학맥에서 갈라져 나올 수 있었던 학문적 특징과 현실적 특성을 살펴보고자 한다. 다만, 이항로의 학문 자체를 밝히기보다 화서학파가 형성될 수 있었던 배경과, 이항로에서 문인으로 이어지는 사상적 기반 및 화서학파의 현실적 기능 등을 중심으로 살펴보면서 화서학파의 특징들을 밝히고자 한다. 이 연구를 통해 19세기에서 20세기 초반까지 이어진 화서학파와 같은 성리학자들의 대응에 대한 재평가도 가능할 것이라 보인다.

2. 화서학파의 형성 배경

화서학파는 이항로의 ‘주리적¹⁰⁾ 관점의 학문’¹¹⁾을 중심으로 형성된 문인들과 그들의 학문을 말한다. 율곡의 학맥에서 이항로와 그의 문인들을 독자적 학파로서 갈라지을 수 있었던 계기는 그들의 ‘주리적 관점’의 성리학파 19세기 후반부터 20세기 초까지 전국적으로 지속된 문인들 주도의 사회실천 운동¹²⁾에 기인한다.

기술할 수 있음을 주장하기 때문이다(李恒老, 『華西集』卷25, 「關邪錄辨」, 「用夏變夷說」 참조; 같은 책, 부록 권9, 「年譜」, 「壬子」조, “孔子魯人也, 其修史, 必因魯史而及天下之事, 此至義也. 今此書, 雖以中華正統爲主, 而其所本之在吾東, 則不可掩.”).

4) 李恒老, 『華西集』 부록 권8, 「行狀」.

5) 사회실천운동은 화서학파에서 19세기 중반부터 20세기 초까지 진행되었던 衛正斥邪運動, 義兵運

먼저 이항로의 '주리적 관점의 심학(心學)' 형성과정을 보면, 그에게 뚜렷한 사승(師承)관계가 나타나지 않는다.⁶⁾ 그의 부친은 신기령(辛耆寧) 남기제(南紀濟) 이정유(李正儒) 이정인(李正仁) 등과 같은 당대 문학지사들과 교유할 때 옆에 앉아서 늘 배우게 하였다고 한다. 부친은 임종주(任宗周)의 문하에서 임로(任魯)와 동문수학하였던 이회장(李晦章)이다. 9세 때 그는 부친이 교유하는 자리에서 설하(雪下) 남기제의 기론(氣論)에 대해 반론을 제기할 정도로 '리(理)'에 대한 학문적 관심이 두드러졌다. 21세 때는 김양행(金亮行)의 문인인 이우신(李友信)을 찾아가 배우기도 하지만 그 배움도 오래가지 못했다.

그는 양근(楊根)에 거주하면서 주희와 송시열의 학문을 중심으로 '위기지학(爲己之學)'에 전념하였고 30세 즈음 학자로서의 덕망을 얻었다. 그는 29세(1820년) 때 강좌에 초치(招致)될 정도로 그 지역에서 잘 알려져 있었고, 30세(1821년) 때는 이미 그의 서사(書舍)가 수용할 수 없을 정도로 찾아오는 선비로 붐볐다고 기록되어 있다.⁷⁾ 그러나 이것은 학자로서의 명성만을 의미하지는 않았던 것으로 보인다. 28세(1819년) 때의 기록을 보면, 이항로는 종족(宗族)들에게 도움을 줄 뿐만 아니라 학문에 독실한 뜻을 가진 사람들에게 의식주를 해결해 주기도 하고, 향리에서 식량이 부족하거나 부역으로 인해 고충을 겪는 백성들에게 사창(社倉)을 세워 구휼해 주었고 사재(私財)를 덜어 향리 백성들에게 나누어 주기도 하였다. 따라서 향리의 백성들과 자신을 찾아오는 이들에게 베푼 그의 실천적 면모로 인해 그의 명성은 학자로서의 명명뿐만 아니라 선비로서의 덕망까지 더해졌을 것이 분명하기 때문이다.

이후 1846년 그가 '심론'에 관한 사상을 어느 정도 정립하기까지 뚜렷한 사승관계가 나타나지 않는다. 사승관계가 없었다는 점이 이항로에겐 오히려 봉당(朋黨)이나 당시 학파에 얽매이지 않고 자유롭게 정주성리학에 접근할 수 있게 하였던 것으로 보인다. 실제로 55세(1846년)를 전후하여 정초(定礎)되는 그의 '심론'은 호론(湖論)이나

動, 獨立運動 등을 말한다.

6) 『華西集』의 「年譜」에서도 그의 학문이 師承으로 말미암지 않았다고 기록하고 있다(『華西集』 부록 권9, 「年譜」, '癸酉'조).

7) 『華西集』 부록 권9, 「年譜」, '庚辰'조와 부록 권8, 「行狀」 참조.

낙론(洛論)을 자유롭게 넘나들며 비판적 성찰을 전개하였고, 또한 송시열(宋時烈)과 이이(李珥)의 학문에 의문을 제기할 뿐만 아니라 퇴계의 ‘사단칠정론(四端七情論)’을 주리
적 관점에서 긍정하기도 하였다. 이러한 그의 학문 태도는 제자들에게도 많은 영향
을 주었을 것이고, 이로 인해 화서 문인들은 다른 학파에 대한 학문적 이해의 폭을
확대시킬 수 있었다.

이항로의 수제자였던 김평묵(金平默)이 1881년 「영남만인소(嶺南萬人疏)」의 소수(疏首)인
이만손(李晩孫)에게 직접 격려의 편지를 보냈던 일을 그 예증으로 제시할 수 있다.
김평묵은 이만손의 소본(疏本) 1통을 읽고 1881년 3월에 편지와 함께 전문(錢文) 20량(兩)
을 이만손에게 보냈다. 이 편지에서 그는 소본의 정당한 의론이 김광필(金光弼) 정여창
鄭汝昌 이언적(李彦迪) 이항(李滉) 등의 유포(流布)로 인한 것임을 강조하였다.⁸⁾ 또 하나의 예
증으로 퇴계의 말을 신변(伸辨)한 율곡(栗谷)의 입장이나 율곡의 글을 외필(外筆)한 기정진
奇正鎭의 학문적 자세를 긍정적으로 평가한 최익현(崔益鉉)을 말할 수 있다. 화서의
문인인 최익현은 율곡의 학문에 대한 기정진의 외필이 율곡을 공격(攻)한 것이 아니
라는 것을 퇴계의 학문에 대한 율곡의 학문 태도에 비유하여 밝히고 있다. 그는
율곡이 퇴계의 문하에서 직접 학문의 단서를 얻었던 만큼 퇴계에 대한 율곡의 존경
과 사모함은 정호(程顥)가 주돈이(周敦頤)에 대한 마음이나 주희(朱熹)가 이동(李侗)에 대한
마음과 다르지 않다고 평했다. 또한 율곡이 학문 강론에 있어서 퇴계에게 자신의
소견을 의론하고자 하였으나, 불행히 의론을 구하기 전에 퇴계가 별세하고 율곡의
논변만이 남게 되었다고 적고 있다.⁹⁾

특별한 사승관계는 없었음에도 불구하고 이항로는 ‘사’의 역할에 대해서 매우
강조하였다.

사람은 천지 사이에서 태어나는데, 아버지가 아니면 태어나지 못하고 스승이 아니면

8) 金平默, 『重菴集』 권17, 「擬與嶺南疏儒」.

9) 崔益鉉, 『勉菴集』 권7, 「答宋淵齋」.

알지 못하고, 임금이 아니면 길러지지 못하니, 이 셋이 없다면 (제대로 된) 사람이 될 수 없는 것이다. 사람이 (도리를) 알지 못하면 자식이면서도 아버지를 섬기는 도리를 다할 수 없고, 신하이면서도 임금을 섬기는 도리를 다할 수 없게 되니, 스승의 도를 내버려둘 수 있겠는가? 아버지와 임금은 정해진 지위가 있고, 한번 정해지면 바뀌지 않는 것이지만, 스승은 정해진 자리가 없는 것이니 먼저 ‘깨우치고 도가 있는 자’를 찾아가 배울 뿐이다.¹⁰⁾

44세(1835년) 때 쓰여진 이 편지에 따르면, ‘부’와 ‘군’은 고정된 지위를 가졌지만 ‘부’로 인해 태어난 ‘아들’과 ‘군’에 의해 길러진 ‘신하’가 자연스럽게 그들을 섬기는 것은 아니라고 한다. ‘아들’과 ‘신하’가 ‘부’와 ‘군’을 섬겨야 하는 도리를 배우고 실천할 수 있게 하는 것은 ‘사’에 의해서라고 한다. 그러나 ‘사’의 지위는 ‘부’나 ‘군’과 같이 한번 정해졌다고 고정되거나 세습되는 것이 아니다. 그에게 있어서 ‘부’와 ‘군’, 그리고 ‘사’는 인간 사회의 기본 질서로 인식되고 있는데, 그러한 ‘부’와 ‘아들’, ‘군’과 ‘신하’의 관계 질서를 깨우쳐 주고 그 관계를 제대로 유지할 수 있게 해주는 자가 곧 ‘사’이다. ‘사’의 직분은 곧 사회적 관계 질서를 일깨워주고 유지될 수 있도록 가르쳐 주는 것이다. 그렇다면 그가 말하는 ‘사’의 위치는 인간의 사회 질서 체계를 제대로 기능하게 하는 근본 지점이 된다. 그리고 그는 ‘사’가 조선사회를 변화시킬 수 있다고 생각하였고, 체계적인 강학의 자리를 마련하여 ‘사’의 역할을 자임하였다.

이 편지를 쓴 4년 뒤 그는 경기 양평을 거점으로 제자들을 위한 체계적이고 지속적인 강회講會의 자리를 준비하였다. 48세(1839년)에 한 달에 한 번 정사精舍나 절간, 천석승처泉石勝處에서 월강月講을 마련하였는데 이때 모이는 생도生徒가 항상 백 여명에 이르렀다고 한다.¹¹⁾ 이러한 대규모 강학이 현실적으로 가능했던 배경에

10) 『華西集』 권5, 「與任容叔」, 44a~b, “人生天地間, 非父不生, 非師不知, 非君不養, 無此三者, 不可以爲人. 人而不知, 則子焉而不得盡事父之道, 臣焉而不得盡事君之道矣. 師之道顧可已歟. 然父與君有定位, 一定而不易也. 師無定位, 就先覺有道者學之耳.”

11) 『華西集』 부록 권9, 「年譜」, 「己亥」조, “用朱子讀書次第排課 每月一會, 或於精舍, 或於蕭寺及泉石勝處, 生徒會者常百餘人.”

는 유영오(柳榮五)가 있었다. 그가 1836년 이항로에게 자손들의 학문을 당부하기 위해 서관(書館)을 지어 주었는데, 이때를 기점으로 사방의 선비들이 이항로에게 더욱 모여들었다고 한다. 이 이전에도 임규직(任圭直)(1811~1853)과 같은 북인대가(北人大家)가 1831년 이항로를 찾아와 배웠다. 1835년 이항로가 단양에 가서 염병에 걸리게 되었을 때 이항로의 아들 이준(李浚)과 함께 그를 극진으로 간호하였던 인물이 이용헌(李用獻)이다. 이용헌은 이재(李穡)의 고제자였던 이행상(李行祥)의 증손이다.¹²⁾

유영오가 배움을 청했던 자손들은 유중교(柳重敎)·유인석(柳麟錫)·유중악(柳重岳) 등이고, 이들은 이항로 사후 김평묵과 함께 화서학파의 주축을 이루게 된다. 이항로의 수제자였던 김평묵도 1842년에 경기 포천으로부터 양근 벽계로 배움을 청하러 왔고, 1845년이 되어서는 양근으로 이사를 오게 된다. 이때 김평묵은 양근에서 학문에 전념할 수 있게 되는데, 그 배경에도 유영오가 있었다.¹³⁾ 최익현(崔益鉉)은 1846년 벽계(壁溪)에서 이항로로부터 학문을 익히면서 당시 강학에 참여하였다.¹⁴⁾ 대체로 화서학파를 대표하는 문인들은 이 당시 강학에 의해 형성되었다고 볼 수 있다.

그는 이렇게 축적된 강학의 경험을 바탕으로 59세(1850년)에 『여숙강규(閔塾講規)』를 저술하면서 당대 향촌 인재교육의 방향을 설정하였다.¹⁵⁾ 여기서 그는 강계(講戒)로써 ‘명천리(明天理)·정인심(正人心), 존중화(尊中華)·양이적(攘夷狄)’이라는 공자의 『춘추(春秋)』와 주희의 『자치통감강목(資治通鑑綱目)』과 『동사(東史)』의 대지(大旨)를 제시하는데,¹⁶⁾ 이것이 이후 그의 문인들에 의해 각인되고 다시 지속적인 위정척사운동으로 전개될 수 있었던 배경으로 작용했을 것이다.¹⁷⁾ 이 강규(講規)에 의거하여 재전 제자들의

12) 『華西集』 부록 권9, 「年譜」, ‘丙申’조/ ‘乙未’조 참조.

13) 『重菴集』 부록 권3, 「年譜」, ‘乙巳’조.

14) 崔益鉉, 『勉菴集』 부록 권1, 「年譜」, ‘丙午’조.

15) 1850년에 저술된 『閔塾講規』에는 講堂의 구조와 참석자의 자리 위치를 그린 그림을 포함하여 강학 교재와 강학 인원수, 강학방법, 필요한 물품, 평가방법, 書齋에서의 아침 저녁 講規 등에 관한 내용이 상세하게 기록되어 있다(『華西集』 권31, 『閔塾講規』).

16) 『華西集』 권31, 『閔塾講規目錄』, “明天理正人心, 尊中華攘夷狄, 春秋綱目及東史之大旨也.”

17) 玄相允도 『朝鮮儒學史』에서 衛正斥邪運動을 “主로 華西 淵原을 받은 者들이 그 中心이 되어 했하였”고, 그 원인으로 “華西의 學問이 春秋大義와 國家安危에 恒常 그 關心을 기”졌기 때문이

강회도 이루어졌기 때문이다.¹⁸⁾ 이 강회에 영향을 받았던 이항로의 직전 제자, 즉 김평목과 유중교·최익현·유인석 등 4명의 문인들만 합해도 2천 명을 훨씬 넘어선다. 이항로의 직전 제자만 살펴보아도 무려 461명에 달한다.¹⁹⁾

‘천리를 밝히고, 인간의 마음을 바로 잡는 것과 ‘중화를 존중하고, 이적을 물리치는 것’, 이 강계 중 후자는 위정척사의 논리로 가는 전 단계의 명분이다. 그렇다면 이항로는 중화와 이적을 왜 변별하고자 하는 것일까? 중화와 이적의 변별은 그가 ‘만고萬古의 공리公理’라고 할 만큼²⁰⁾ 그에게 대단히 중요한 문제였으며, 또한 ‘존중화·양이적’을 배우는 그의 문인들에게도 중요한 문제가 아닐 수 없었을 것이다.

천하 만세에 집집마다 양주楊朱와 목적墨翟을 막고 사람마다 양주와 목적을 거절한다면, 양주와 목적이 발을 멈춰 (잠시) 머무를 곳조차 없게 될 것이니 공자의 도가 드러날 것이다. 이것으로 살펴보자. 우리 나라의 선비와 백성들로 하여금 집집마다 ‘존중화·양이적’의 의리를 익히게 하고 사람마다 ‘존중화·양이적’의 의리를 익히게 한다면, 이적이 몸 둘 틈도 없게 되니 효종의 뜻이 펼쳐질 것이다. 효종의 뜻이 펼쳐진다면 화하華夏의 운운이 열릴 것이다.²¹⁾

이 상소문은 1866년(73세) 10월에 쓴 것으로, 여기에서 그는 ‘존중화·양이적’의 가능여부는 ‘사’를 통해 백성 한사람 한사람을 일깨워야 가능한 것임을 암시하고

라고 평가하였다(『朝鮮儒學史』, 민중서림, 1949, 414쪽 참조).

18) 金平默은 37세(1855년)에 『閩塾講規』에 의거하여 講會를 행하였다(『重菴集』 부록 권3, 「年譜, 『乙卯』조).

19) 『蕪溪淵源錄』(양평문화원, 1983)에 의하면, 김평목의 문인은 343명, 유중교의 문인은 433명, 최익현의 문인은 851명, 유인석의 문인은 714명으로 이들 4명의 문인들만 해도 총 2341명이나 된다. 이항로의 직전제자는 459명이 수록되어 있다. 이 기록에 『華西集』에 실려있는 「語錄」을 기록한 문인 李玄成과 李長宇 2명을 합하면 총 461명이 된다.

20) 『華西集』 권3, 「辭職告歸兼陳所懷疏」, 28b, “君臣之義, 華夷之辨, 天經地義, 萬古之公理, 不以貴賤而有間, 內外而異視也.”

21) 『華西集』 권3, 「辭職告歸兼陳所懷疏」, 28a, “蓋使天下萬世, 家家而距楊墨, 人人而距楊墨, 則楊墨無所駐足, 而孔子之道著矣. 以此例之, 倘使我國之士民, 家家而講尊攘之義, 人人而講尊攘之義, 則夷狄無所容身, 而孝廟之志伸矣. 孝廟之志伸矣, 則華夏之運啓矣.”

있다. 나라 안 백성들의 집집마다 그리고 백성들 한 사람 한 사람마다 오랑캐가 잠시 머물러 몸을 기댈 여유조차 없게 만든다면 굳이 그들을 힘으로 물리치지 않더라도 자연스럽게 물러나게 된다는 것이 그의 설명이다. 이때 모든 백성들이 ‘존중화양이적’의 의리를 실천할 수 있게 하려면 백성들 모두 이 의리를 익혀야 한다. 즉 한 명의 백성이라도 강학을 통해 주체적으로 자각하고 실천할 수 있도록 해야 한다.²²⁾ 이것을 깨우쳐 줄 수 있는 자는 ‘사’뿐이다. 만일 ‘사’가 제대로 기능하지 않게 되면 ‘존중화양이적’의 의리를 일깨워주는 것은 불가능해진다. 따라서 ‘사’의 직분을 행하는 강화는 이항로에게 있어서 배움의 장소 이상의 의미를 지닌 것이었다. 이 강화에 참여했던 문인들과 이 문인들에 의해 「여숙강규」를 익히는 재전제자, 그리고 이후의 화서문인들도 학문적 가르침만을 받은 것이 아니라 국관을 극복할 실천적 방안을 배우고 있었던 것이다.

이항로가 지목하는 ‘이적’은 어디일까? 명나라를 멸망시키고 중원을 차지하고 있는 청나라, 즉 북로(北虜)를 말한다. 조선을 중화의 주체로 만든 그에 논리대로라면²³⁾ 조선도 이적이었지만 중화의 주체가 될 수 있었던 것처럼 북로 또한 중화로 교화될 수 있는 가능성이 있다. 이들은 소통이 가능하기 때문이다. 그렇지만 서양(西洋)은 북로와 다르다. 중화의 지리적 거리뿐만 아니라 중화의 문물과 전혀 다른 문명권이기에 때문에 그는 서양을 이적보다 못한 금수(禽獸)로 판단하였다.²⁴⁾ 72세(1863년)에 지은 그의 「벽사록변(關邪錄辨)」에서 그는 서양 문명을 조선의 중화 문명과 전혀 다른 것으로 이해하고 있었다. 서양을 교화가 가능한 이적으로 판단하기에는 그 문명이 조선과는 전혀 다른 것이었고 또한 서구 문물의 유입으로 인한 해악의 범위도 이적에 비해 심각한 것이라고 판단하였기 때문에 결국 강규로써 제시되었

22) 『華西集』 권3, 「辭職告歸兼陳所懷疏」, 26b, “孔子之作春秋, 大義數十, 而尊周最大. 朱子之修綱目也亦然. 此義也有一民之不講, 而一日之不明, 則三綱離而九法斁, 禮樂崩而夷狄橫, 幾何其不爲禽獸也.”

23) 각주3) 참조.

24) 『華西集』 부록 권2, 「語錄」, ‘金平默錄」, 26b, “中國之道亡, 則夷狄禽獸至. 北虜, 夷狄也, 猶可言也. 西洋, 禽獸也, 不可言也.”

던 ‘양이적’의 범위를 ‘척사’로 확대하게 된다.

한 예로 그는 서양 문물의 유입에 대해서는 심각한 우려를 표명하며²⁵⁾ 왕실에 있는 모든 서양 문물을 불태워버릴 것을 상소하기도 하였다. 이것은 『대학』에 기반한 성리학적 사고의 단면이다. 고종이 권의 딸에서 서양의 문물을 모두 불태우면 자연히 왕뿐만 아니라 궁궐의 종친과 외척, 조정이 모두 왕의 뜻에 따라 바르게 될 것이며, 더 나아가 백성들도 그 뜻에 따를 것이기 때문에 서구 문물의 교역뿐만 아니라 서양의 왕래조차 끊어질 것이라고 판단하였다.²⁶⁾ 또한 그는 서양과의 교역이 부당하다는 것을 ‘일계(日計)’와 ‘세계(歲計)’로 설명하였다. 매일매일 생산되는 공산품과 일 년을 기다려야 생산할 수 있는 농산품을 교역하는 것은 교역 자체가 불합리하다는 것이다. 또 한편 교역되는 서양 문물은 백성들의 일상 생활에 전혀 도움이 되지 않을 뿐만 아니라 오히려 해악만 끼친다고 주장하였다. 19세기 후반 서양과의 교역의 품목이 대부분 생필품이 아닌 사치품으로 이루어져 있었기 때문이었다.²⁷⁾

그럼에도 불구하고 그는 서양 문명 유입과 침탈의 근본적 원인을 조선의 잘못된 민생 정치에서 찾고 있었다. 그가 75세(1866년)에 올린 「사동의금소(辭同義禁疏)」에 서는 조정이 지나친 토목공사 확대와 지나친 취렴(聚斂)을 일삼게 되면서 백성들의 삶은 피폐하게 되었고 민심은 이반(離叛)되었다고 적고 있다. 뿐만 아니라 이것이 곧바로 서양 도적떼(洋賊)와 백성들이 내통하게 되는 원인이 되어서 서양 도적떼가 창궐하게 되었다고 이해하고 있었다. 결국 양물(洋物)의 유통이나 서양 도적떼를 막는 것도 급한 일이지만 이것은 근원적 해법이 아니었다. 그에 따르면 조선의 현실적 위기를 근본적으로 치유할 수 있는 길은 양물의 근절과 같은 대외적 방비와 함께 민심의 이반을 초래하는 토목공사를 멈추고 가혹한 취렴을 중지하는 대내적 정비

25) 北虜는 중화의 衣冠을 훼손시켰지만 서양의 문물은 조선 백성의 마음을 미혹케 만든다고 이항로는 생각하였고 이것을 경계하기 위해 講規에 그 내용을 포함시켰다(『華西集』 권31, 『閔憲講規目錄』).

26) 『華西集』 권3, 「疏筭(辭同義禁疏)」, “身修家齊而國正, 則洋物無所用之, 而交易之事絕矣. 交易之事絕, 則彼之奇技淫巧不得售矣. 奇技淫巧不得售, 則彼必無所爲而不來矣. 此與討虜征伐, 本末相資, 不可不加之意也.”

27) 『華西集』 권3, 「疏筭(辭同義禁疏)」.

를 시급히 해결해야 가능한 것이었다.²⁸⁾

‘책사를 가능하게 하는 ‘중화’는 무엇인가? 중화는 조선의 성리학, 그리고 그로인한 ‘도덕적 문화질서’²⁹⁾를 의미한다. 그렇다면 당대 서양의 문명을 극복하면서 도덕적 문화질서의 재구축을 담당할 수 있는 주체는 자연 성리학적 사유기반을 가진 이들이라고 할 수 있다. 따라서 이항로는 성리학적 사유기반의 재정립을 학문의 과제로 삼았을 것이고, 실제 기존 정주성리학의 성과들을 정리하는 작업들을 진행하였다.

3. 화서학과의 사상적 기반

이항로는 서구 문명의 침탈을 극복하기 위해 조선 조정의 노력뿐만 아니라 백성들의 참여도 중시하였다. 전술한 바와 같이, 조선의 조정에 대외적 방비를 위한 군사적 논의를 요구하는 동시에 민생을 피폐하게 만드는 정책들을 멈추어 내적 결속을 강화할 것을 요구하였다. 또한 서구 문물의 교역이 저절로 근절될 수 있도록

28) 『華西集』 권3, 「疏筭辭同義禁疏」, 21a~21b, “近日洋賊猖獗, 苟求其故, 則實由於我民之內應, 我民之內應, 由於民心之怨叛. 民心之怨叛, 由於恒產之罄竭. 恒產之罄竭, 由於聚斂之不息. 聚斂之不息, 由於土木之張大. 夫斯怨叛之民, 以充卒伍, 而使之赴湯蹈火, 固已難矣. 況若此不已, 則舟中皆敵國, 蕭牆皆鄰國, 豈但洋賊之爲可憂而已哉.”

29) 華西學派의 衛正斥邪運動과 항일의병운동, 독립운동 등을 守舊나 근대 민족주의의 시각으로 보지 않고 탈근대적 시각으로 보는 연구가 있다. 이러한 연구들은 화서학파를 성리학을 기반한 도덕적 이상국가나 중화질서의 재편을 통해 문명국가를 실현하고자 했던 학파로 결론짓고 있다. 비록 ‘탈근대의 의미에 대해서 분명하게 밝히지 않았다는 측면에서 한계가 있지만, 華西學派를 체제옹호의 수구적 학파나 근대 민족주의의 근간으로 예단하지 않고 화서학파를 분석하고 있다는 점에서 주목할 만한 연구들이다. 이러한 연구 성과와 함께 논자 또한 이항로의 ‘중화’가 문화적 관점에서 접근되었다는 측면에서 ‘도덕적 문화질서’라고 표현한 것이다. 이승연, 「화서 이항로의 도덕국가론」, 『동양사회사상』 제9집, 동양사회사상학회, 2004.; 장현근, 「중화질서 재구축과 문명 국가 건설」, 『정치사상연구』 제9집, 한국정치사상학회, 2003.; 정성원, 「性理學의 周邊花에 대한 반발」, 『한국사회학회 사회학대회 논문집』, 한국사회학회, 2001. 참조.

백성들 모두가 서양의 문물을 배척해야 한다고 언급하기도 하였다. 이것은 19세기의 서구 문명이 군사적 침탈뿐만 아니라 민생의 깊숙한 곳까지 파고들고 있었기 때문으로 보인다. 이런 측면에서 보면 대외적 방비도 중요하지만 백성들 개개인의 자발적이고 능동적인 ‘척사의 실천이 어느 때보다도 필요했을 것이다. 그렇다면 이항로의 성리설性理說이 주리적 관점의 ‘심론’을 중시한 것이나 그의 문인들이 ‘심의 주제’에 대한 논쟁을 벌이는 것이 시대적 위기의식과 무관한 담론은 아닐 수 있다.

(화서)선생은 초년에 심心を 오로지 기氣라고 여겼는데, 다만 ‘혈기血氣의 기’에 비해 (心은) 정조본말精粗本末의 나뉠이 있을 뿐이다. 그래서 리理는 지존至尊과 같고, 심은 조정朝廷과 같고, 혈기血氣는 야인野人과 같은 것이라고 생각했다. 야인의 입장에서 조정을 보면 진정 지존至尊이 있는 곳이니 (氣라고) 혼칭해도 괜찮다. 조정에서 말한다면 조정은 조정이고, 지존은 지존이니 또한 구분하지 않을 수 없다. 얼마 지나지 않아 잘못된 점이 있다는 것을 알았다. 심은 성을 다할 수 있지만, 성은 그 심을 검속할 줄 모른다. 심은 성정性情을 통섭하지만, 성정은 심을 통섭할 수 없다. 이것이 정해진 이치였다. 만약 심이 단지 기일 뿐이라면 기가 항상 리를 통섭하게 되어 리는 온갖 이치의 추뉴樞紐가 될 수 없게 된다.³⁰⁾

김평묵이 기록한 이항로 사상의 궤적을 보면, 이항로는 초창기에 율곡학파의 ‘심시기心是氣’를 인정하였으나 점차 수정하였다고 써여 있다. 이 기록에 의하면, 성性を 임금, 심心を 조정, 혈기血氣를 야인野人으로 비유해 볼 때 야인의 시각에서 조정을 바라보면 조정은 임금이 있는 곳이기 때문에 조정은 야인과 구분되는 것이며, 또한 조정의 시각에서 보아도 임금과 조정은 명확히 구분되는 것이라고 한다. 다시

30) 『華西集』 부록 권9, 「年譜」, 「戊申」조, “先生初年, 嘗以心專作氣看, 但比血氣之氣, 有精粗本末之分耳. 故以爲理如至尊, 心如朝廷, 血氣如野人. 自野人視之朝廷, 固是至尊之所在, 不妨混稱. 至就朝廷言之, 則朝廷自朝廷, 至尊自至尊, 又不容於無分矣. 既而寢覺有未安者. 蓋心能盡性, 性不知檢其心, 心統性情, 性情不得統心, 此定理也. 若心只是氣而已, 則是氣常統理, 而理不爲萬化之樞紐矣.”

말해 성은 리(理)이고, 혈기와 심은 정(精)과 본(本)의 차이는 있지만 기라고 볼 수 있다는 것이다. 그러나 ‘심’을 ‘기’라고만 단정하고 이것을 ‘심통성정(心統性情)’의 성리학 명제로 환원시키면 ‘기가 리를 통섭’하는 것이 된다. 즉 만물의 생성변화의 추이가 되는 리가 기에 통섭되는 모순이 발생하게 된다. 따라서 이항로는 이것을 적극적으로 검토하기 시작한다. 그는 ‘심설’을 중심으로 『논어』 『맹자』, 정자(程子), 소옹(邵雍), 『주자대전(朱子大全)』 『주자어류(朱子語類)』 등의 성리서(性理書)들을 반복하여 고찰하고 고증하였다.

이에 (이항로는) 비로소 심은 분명 기로써 말한 것이 있고 또한 리로써 말한 것이 있음을 알았다. 리로써 말한 것[以理言心]은 곧 이 심의 본체이다.³¹⁾

이항로는 제현들의 성리서들을 고증하며 ‘심은 리로써 볼 수도 있고 기로써 볼 수도 있다고 단언한다. 리로써 말한 심은 이 심의 본체를 말하는 것이다. 심의 본체는 곧 성을 말한다.

그렇다면 이항로가 굳이 심을 리로써 말하는 이유는 무엇일까? 이것이 그에게 왜 중요한 것일까?

사람은 비록 보고자 하는 마음이 있어도 눈이 없다면 볼 수 없으니, 반드시 눈을 써야만 볼 수 있다. 비록 듣고자 하는 마음이 있어도 귀가 없으면 들을 수 없으니, 반드시 귀를 써야만 들을 수 있다. 눈이 비록 보는 일을 맡았지만 마음이 그것을 쓰지 않으면 볼 수 없고, 귀가 비록 듣는 일을 맡았지만 마음이 그것을 쓰지 않으면 들을 수 없다. 이것을 미루어 보면 마음이 온갖 이치와 온갖 변화의 주재라는 것을 알 수 있다.³²⁾

31) 『華西集』 부록 권9, 「年譜」, 「戊申」조, “於是始知心固有以氣言者, 亦有以理言者, 而其以理言者, 乃此心之本體也.”

32) 『華西集』 권24, 「以字說」, 47a~b, “人雖有欲視之心, 而無目則不能視, 必以目而視之矣. 雖有欲聽之心, 而無耳則不能聽, 必以耳而聽之矣. 目雖可視而心不以之, 則不能視, 耳雖可聽而心不以之, 則不能聽. 推此則心爲萬理萬化之主可知也.”

‘이리언심(以理言心)’은 온갖 이치와 온갖 변화를 주재하는 것이 심이라는 것을 말하기 위해서이다. 그의 설명에서 볼 수 있듯이, 눈이나 귀는 그 기능이 있지만 그것을 작동하게 만드는 것은 오로지 마음에 의해서만 가능하다. 눈이나 귀 스스로 가능하는 것이 아니라 마음이 의지적으로 주재할 때만이 눈과 귀가 작용할 수 있다는 것이다. 이것을 확대해 보면, 인간이 인간으로서의 삶을 영위할 수 있게 만드는 것은 ‘심(心)의 주재’로 말미암는 것이다.³³⁾ 결국 그가 ‘이리언심’을 천명(闡明)한 것은 ‘주재하는 마음’을 알리기 위함이었다고 말할 수 있다. 그의 문인들 또한 이항로가 천명한 ‘이리언심’을 화서학과의 종지로 삼게 됨에 따라 ‘주리적 관점의 심론’을 형성하게 된다.

그렇다면 이항로는 ‘심’과 ‘리’를 어떻게 이해하고 있을까? 그는 규범법칙(所當然)과 존재원리(所以然)로서의 리를 생사(生死)의 문제로까지 확대 해석해 간다. 그에 의하면, 리는 천지만물이 거스를 수 없는 삶의 법칙으로, 인간 또한 예외일 수 없는 데,³⁴⁾ 그것이 바로 천부된 성이다. 인간은 선한 가치를 추구하며 사는 삶이 ‘순리(順理)’이며 순리해야 하는 도리가 명덕(明德)이다. 따라서 심은 인간이 ‘순리의 삶을 살도록 주재하는 것이다.

이로인해 그는 주희의 ‘리기불상리(理氣不相離)’, ‘리기불상잡(理氣不相雜)’의 관점을 모두 균형 있게 유지하면서도 성리학의 가치를 좀더 적극적으로 접근할 수 있는 이항로만의 심성설(心性說)을 견고하게 만들어 갔다. 이항로는 이러한 ‘심론’을 정립해가면서 호론(湖論)과 낙론(洛論)을 비판적으로 성찰하기도 하고, 또한 기존 성리학의 논쟁들 - 人物性同異論으로 대표되는 호락논쟁(湖洛論爭)을 비롯하여 인심도심논쟁

33) 이항로는 ‘주재하는 心’을 다시 明德으로 표현한다. 明德을 다시 性之德情之德·心之德으로 구분하여 논증하면서 직분마다 부여된 기능을 제대로 작용하는 것으로 이해한다(출고, 『華西 李巨老의 明德 의미에 대한 考察』, 『孔子學』 제13호, 2006.).

34) 『華西集』 부록 권1, 『崔鴻錫錄』, 14b~15a, “事物之理, 順之而已, 逆之, 則必亡. 夫魚在乎陸, 獸在乎水, 則必不得生. 豈陸非可居之地, 故魚在則死耶. …… 且人倒立而行, 似無不可. 然使之倒立, 則非惟不得行, 未久必死. 夫何故. 逆其理故也. …… 夫人性本善, 犯分爲惡, 則必亡. 其理亦猶是也. …… 故君子惟順理而已矣.”

人心道心論爭사단칠정논쟁(四端七情論爭) 등에서 서로 대립되었던 논변들을 각각 ‘이리언지(以理言之)’·‘이기언지(以氣言之)’의 관점으로 정리해 갔다.³⁵⁾

4. 화서학파의 지역적 전개 양상

이항로의 ‘심론’을 중심으로 형성된 화서학파는 19세기 심설논쟁(心說論爭, 이른바 ‘명덕주리주기논쟁(明德主理 주기論爭)’의 중심에 서게 된다. ‘이리언심’을 중심으로 ‘심’을 해석하는 화서학파와 율곡의 ‘심사기(心是氣)’의 입장을 견지하며 강조하던 간재학파(艮齋學派) 간에 벌어진 논쟁이었다. 이 논쟁은 1865년부터 1878년까지 유증교와 전우(田愚)의 왕복서신을 통해 전개되는 동시에 1876년 임헌회(任憲晦)의 죽음을 계기로 김평묵과 전우의 논쟁으로 확산된다. 또한 유증교가 이항로의 학설을 조정하여 보충하고자 쓴 「조보화서선생심설(調補華西先生心說)」이 발단이 되어 화서학파 내에서 다시 첨예한 대립의 양상으로 전개되었다.³⁶⁾

이항로 사후에 유증교가 ‘이리언심’의 측면에서 심을 이해할 때 성과의 분별이 모호해질 수 있다는 측면에서 논리적인 보완을 주장하였고, 이 주장을 김평묵에게 「조보화서선생심설」이라는 글로 품정하였다. 그러나 김평묵은 유증교가 조보(調補)하고자 한 심설의 분별은 이미 이항로가 분명하게 전제했던 것이라며 그의 주장을

35) 본고는 화서학과 사상의 특징적 면모를 밝히는 연구라는 점에서 이항로의 조선 성리학 논쟁에 관한 究明은 생략하고자 한다. 다만 줄고 「華西 李巨老의 湖論 心說에 대한 批判」, 『孔子學』 제14호, 孔子學會, 2007과 「浴論의 心說에 관한 化서 이항로의 비판적 검토」, 『韓國思想과 文化』 제47집, 한국사상문화학회, 2009로 대신하고자 한다.

36) 寒洲學派와 艮齋學派간에도 ‘명덕논쟁’이 전개되었다. 그러나 본고에서는 華西學派의 사상을 조명한다는 점에서 논쟁의 내용보다 그로인해 대립된 화서학파내의 갈등적 측면만을 다루겠다. 다만 간재학파와 화서학파의 논쟁과 화서학파 내의 논쟁은 줄고 「柳重教와 田愚의 心說論爭에 대한 연구」, 『韓國思想史學』 제28집, 한국사상학회, 2007과 줄고 「金平默과 柳重教의 心說論爭에 대한 소고」, 『韓國思想史學』 제27집, 2006으로 대신하고자 한다.

끝내 허락하지 않았다. 오히려 김평묵은 ‘이리단심(以理斷心)’을 ‘이항로 심설의 본의(本義)’라고 반박하며 유종교의 불필요한 논리적 배려를 비판하였다. 이것은 1888년 유종교의 「선사심설정안(先師心說正案)」으로 일단락되는 듯했지만, 중암(重菴) 김평묵 계열의 홍재구(洪在龜)·유기일(柳基一) 등과 성재(省齋) 유종교 계열의 유인석·유중약·이근원(李根元) 등에게로 논쟁의 불씨가 옮겨지게 된다. 이때 두 계열의 지나친 대립을³⁷⁾ 경계하며 화서학과의 분열을 봉합하고자 노력했던 인물이 면암(勉菴) 최익현이다. 그는 김평묵의 ‘이리단심’의 심설을 지지하면서도 스승을 생각하는 유종교의 본심을 이해해 주었다.

화서학과는 비록 이항로 사후에 중암 계열과 성재 계열로 나뉘게 되지만 기본적으로 이항로의 ‘주리적 관점의 심론’을 강화해가며 위정척사운동을 전개하였다. 경기 양근을 중심으로 형성된 화서학과는 경기지역을 비롯하여 강원지역, 충청지역, 호남지역, 관서지역 등 전국적으로 분포되었다.

중암 김평묵은 1855년(37세)에 춘천의 ‘삼천강(三川江)’가로 이사하여 홍재구·홍재학(洪在鶴)·김난근(金蘭根)·최운경(崔雲卿)·민창호(閔昌鎬) 등 많은 제자를 기른다. 김평묵은 1876년 유종교가 가평으로 이주하였을 때는 그곳에서 함께 열흘마다 강학을 하며 제생들을 길렀다. 당시 유인석·유봉석(柳鳳錫)·유중약·유중용·이재성(李在成) 등도 가평으로 이주하여 강학하였다.³⁸⁾ 1881년 김평묵의 문인들이 중심이 되어 신사척사상소(辛巳斥邪上訴)를 올리게 되는데, 이로 인해서 소수(疏首)였던 홍재학이 사형(西市之禍)을 당하고 김평묵도 전라도 지도(智島)로 유배를 가게 된다. 1884년까지 이 곳에서의 3여년의 유배생활을 계기로 그는 호남의 문인들을 길러낼 수 있었다.³⁹⁾

성재 유종교는 1889년 제천 장담(長潭)을 마지막 거처로 삼아 충청지역의 문인들을 배출하였다.⁴⁰⁾ 유종교가 1893년 별세하자 2년 뒤인 1895년에 유인석이 제천

37) 柳基一의 경우 ‘背師之罪’로써 유종교를 비난할 만큼 두 계열간의 반목은 격렬해서 갔다(崔益鉉, 『勉菴集』 부록 권3, 「年譜」, 「庚子」조).

38) 柳重教, 『省齋集』 부록, 「年譜」, 「丙子」조.

39) 『重菴集』 부록 권5, 「年譜」, 「辛巳」조~「甲申」조.

장담의 맞은편 구탄九灘으로 이사하여 유종교의 학맥을 잇는다. 이 지역은, 유종교가 외세異類의 왕래하는 모습을 보고 싶지 않아서 찾아든 외진 곳이었다. 이러한 지세로 인해 유인석의 경우 이곳에서 20여년 동안 항일의병활동을 전개하면서도 문인들을 길러낼 수 있었다.

호남의 경우 최익현의 영향하에 있었던 문인들이 많은 지역이다. 기정진과 노사학파의 문인들과도 교류하였던⁴¹⁾ 최익현은 을사늑약의 부당함과 ‘오적五賊’의 주벌을 주장하며 1906년에 호남으로 가 창의할 정도로 호남에 많은 문인들을 가지고 있었다.⁴²⁾

이외에도 박문일朴文一(雲菴, 1822~1894)은 평안도 태천秦川을 중심으로 문인들을 길렀다.⁴³⁾ 1843년 이항로를 배알하고 가르침을 받았던 그는 관서지역뿐만 아니라 관북지역까지 학문적 영향을 미쳤다. 그의 사후에는 동생인 박문오朴文五(誠菴, 1834~1899)가 관서지역의 화서학파를 이끌었다. 관서지역의 화서학파를 이끌었던 이 두 사람의 문하에서 박은식朴殷植이 배출되기도 한다. 해서지역은 배현裴絢과 유인석의 장담강회長潭講會에도 참석하였던 유치경俞致慶·채홍주蔡洪疇 등과 평산의 화서학파를 대표했던 채홍기蔡洪翼 등이 있다.

다른 학파에 비견해 위정척사운동이 폭넓으면서도 지속적인 전개가 가능했던 이유는 이러한 전국적 규모의 화서학과 문인들에 의해서라고 할 수 있다.

5. 맺음말

40) 『省齋集』 부록, 「年譜」, 「己丑」조.

41) 최익현은 어려서부터 송정鎭을景仰해 오다 제주 유배 시절 기정진의 글을 安達으로부터 얻어 읽어보게 된다. 그의 학문이 이항로의 旨訣과 대략 비슷하다고 여겼고, 얼마 뒤인 1875년 解體되어 돌아오는 길에 長城으로 가 78세의 송정鎭을 배알하였다(『勉菴集』 부록 권1, 「年譜」, 「乙亥」조).

42) 『勉菴集』 부록 권4, 「年譜」, 「丙午」조.

43) 관서지역과 해서지역의 내용은 박민영의 『華西學派의 형성과 衛正斥邪運動』, 『한국근현대사연구』 제10집, 한국근현대사학회, 1999. 참조.

화서학파는 경기 양근에서 체계적이고 지속적으로 운영하였던 이항로의 강학회 를 중심으로 형성된 학파였다. 문인들은 ‘명천리(明天理), 정인심(正人心)’과 ‘존중화(尊中華, 양이적(攘夷狄)’으로 상징되는 「여숙강구」를 익혔고 이것을 사회적 실천운동으로 까지 적극적으로 전개해 나갔다. 학문적으로는 이항로의 ‘주리적 심론’을 중지로 삼았으며, ‘심’의 주체에 관한 담론이었던 심설논쟁을 통해 적극적으로 능동적인 인간상을 이론화하였다. 이것은 성리학적 사유에 의해 마련되었고, 이로인해 이른바 ‘중화라고 인식하였던 조선의 문명권에 충돌해 온 19세기 서양 문명을 ‘문화적 화이 관’을 기반으로 저항해 나갔다. 특히 화서학파의 문인들은 전국적인 규모로 분포되어 있었기 때문에 ‘문화적 화이관’을 기반한 위정척사운동은 여타 학파에 비견해 두드러진 양상을 보였다. 따라서 화서학파는 율곡의 학맥으로부터 독립된 하나의 학파로 평가받을 만큼 성장할 수 있었다.

위정척사로 상징되는 화서학파를 어떻게 평가해야 할까? 근대화의 물결에 편승 하지도 않으면서 또한 서양 문명의 충격을 흡수하기보다 오히려 기존 문화의 도덕 적 질서를 강화해 나갔던 화서학파는 일반적으로 체제 옹호적 수구(守舊) 세력으로 평가받거나 근대적 민족주의운동의 한 세력으로 평가받는다. 사실 재편되는 세계 질서를 제대로 독해하지 못했던 화서학파의 경우 편협된 시각으로 지나치게 서구 문물을 적대시 하였다라는 점에서는 이러한 평가가 일면 타당하다. 그럼에도 불구하고 세계정세에 대한 그들의 무지(無知) 내지 오독(誤讀)만을 비판하는 것은 재고의 여지가 있다.

이와 달리 탈근대적 시각에서 화서학파를 도덕적 이상국가를 꿈꾼 보수세력으로 평가하거나 종교적 시각에서 근본주의로 평가하는 경우도 있다. 조선사회 성리학자들의 현실적 한계를 고려하여 그 시대의 눈으로 당대 성리학자들을 바라볼 때 이러한 평가도 일면 타당할 수 있다. 조선후기 성리학자들 중에는 세계질서를 읽고 그것을 배우려고 노력하는 이들도 있었지만 그들의 노력이 조선사회에 융화(融和)되지 못했기 때문이다.

화서학파의 문인들은 성리학을 통해 사유했고 그것에 기반한 도덕적 문화질서를 당연한 것으로 체험했을 것이다. 그렇다면 화서학파는 분명 근대화의 충격을 흡수

할 만한 역량이나 사유기반을 확보하지 못했을 것이다. 다만 성리학적 도덕질서로 말미암아 “옛 것[舊]을 바꾸어 새롭게 하고, 난세[亂世]를 옮겨 치세[治世]로 만들고자” 하였다는 측면에서⁴⁴⁾ 화서학파는 체제를 옹호하고자 했던 수구세력이라기보다 성리학에 기반한 내적 성찰에 지나치게 매몰되어 있었던 보수 세력이라 평가할 수 있을 것이다.

44) 『華西集』 권21, 「人心道心說」, 12b.

참고문헌

金平默, 『重菴集』

柳重教, 『省齋集』

李恒老, 『華西集』

崔益鉉, 『勉菴集』

박민영, 「華西學派의 형성과 衛正斥邪運動」, 『한국근현대사연구』 제10집(한국근현대사학회, 1999).

장삼현, 『蘓溪淵源錄』(양평문화원, 1983).

조성율, 「조선후기 華夷觀의 변화」, 『근대 국민국가의 민족문제』(지식산업사, 1995).

김근호, 「柳重教와 田愚의 心說論爭에 대한 연구」, 『韓國思想史學』 제28집(한국사상사학회, 2007).

_____, 「華西 李恒老의 明德 의미에 대한 考察」, 『孔子學』 제13호(孔子學會, 2006).

_____, 「華西 李恒老의 湖論 心說에 대한 批判」, 『孔子學』 제14호(孔子學會, 2007).

허태용, 「조선후기 中華繼承意識의 전개와 北方古代史認識의 강화」(고려대 박사학위논문, 2006).

현상윤, 『朝鮮儒學史』(민중서림, 1949).

The philosophical backgrounds on the school of Lee Hang-Roh

Kim, Goun-ho
(Korean studies
Advancement Center)

This paper focuses on philosophical backgrounds as form the school of Lee Hang-Roh, especially why Lee Hang-Roh to theorize his thought and what is characteristic of his theory, how his theory to pass down to his disciple.

He resided Yang Geun in Gyeong-Gi Do and trained his pupils to cope with despoilment Chosun of right, there. The educational rule of a residential district[閭塾講規] was made by Lee Hang-Roh at that time. His pupils who was educated by Lee Hang-Roh there had a strong sense of moral duty. They was launching a strong social movement as the way to keep Chosun against the western[衛正斥邪]. The social practice of his moral theory is from his theory of Xim[心].

Their social movement spread across the nation because their residence was distributed widely throughout the nation. And their social movement was more strong than any other schools.

Key word: Lee Hang-Roh, Yang Geun, the school of Lee Hang-Roh, the theory of Xim[心], social practice of moral theory