

이병헌(李炳憲)의 시대적 경전 읽기

안승우(성균관대학교 유교문화연구소)

1. 서론

유학 연구에서 경전은 늘 연구의 바탕이 된다. 경전을 어떻게 읽고 해석하느냐에 따라 연구 주제를 다루는 태도와 방법도, 연구를 해나가는 과정도, 그 연구의 결과도 달라지기 마련이다. 특히 서구에서 발전한 이론과 방법론들이 다양한 학문 분야의 기반이 되고 있고, 유학연구 또한 논리적이고 실증적이며, 분석적인 방식으로 연구해야 하는 오늘날, 현대적 학문 체계 내에서 유학연구의 기반이 되는 경전을 어떻게 읽어야 하는가, 그 방법론을 어디에서 찾아야 하는가의 문제는 개개인의 유학연구자들이 한번쯤 생각해 보지 않을 수 없는 문제일 것이라고 생각된다.

이러한 경전 읽기의 문제는 ‘경학(經學)’이라는 주제로 다루어져 왔다. 최석기는 경학을 ‘유가 경전에 대해 해석한 학문’으로 정의하면서 중국경학사의 전통 속에서 경학을 ‘훈고·의리·고증 등의 방법으로 유가경전에 대해 해석한 학문’으로 정의했다.¹⁾ 금장태가 언급했듯이 경학은 시대성을 반영하지 않을 수 없다. 그는 유교전통이 그 시대의 현실과 변동 속에서 경전을 새롭게 해석해왔음을 언급했다.²⁾ 앞서 최석기가 언급한 중국경학사에서의 훈고, 의리, 고증의 방식 역시 한대, 송대, 청대 등의 각각의 시대성을 반영하고 있는 것이라고 할 수 있다. 하지만 시대에 따라 특정한 방식의 경학연구의 경향성이 나타난다고 해서, 각각의 학자들의 문제의식에 따라 접근했던 다양한 경전읽기 방식을 단편적으로 이해해서는 안 될 것이라고 생각된다.

그렇다면 한국의 경전읽기 방식은 어떠했을까? 만일 경전읽기에 시대의 현실과 변동이 반영될 가능성이 높다면, 한국의 시대·공간적 특징을 반영한 한국적 경전읽기의 방법론에 대해서도 생각해 볼 수 있을 것이다. 특히 현대 학문 체계 내에서, 한국 땅에서 살아가는 유학연구자들이 어떠한 방법론으로 경전을 읽어왔으며, 어떻게 읽어갈 것인가에 대한 고민도 함께 나누어볼 수 있을 것이다. 한국경학의 경향성에 대해서는 이미 여러 연구자들에 의해 분석되어 왔다. 최석기는 한국경학의 역사를 분석하면서, 우리나라에서 경학이 현대적 학문 체계 내에서 연구되기 시작한 것이 1960년대 이후에서야 실학연구를 중심으로 본격적으로 시작되었다는 언급과 함께, 2천 년대 초반까지의 경학 연구방향을 분석하면서 연구대상이 정약용 등 조선후기의 인물들이 많은 편이며, 경학가들의 설을 심도 있게 구체적으로 논의하지 않은 채 그들의 경학사상을 반주자학, 탈주자학 등으로 결론지으려 했다고 지적했다.³⁾

한편 금장태는 고려 말 주자의 경학이 전래된 이래 조선의 도학(道學)의 경전해석, 조선후기 실학의 경전해석, 나아가 근대 유교개혁사상으로서 20세기 초 금문경학의 도입으로 이어지는 일련의 한국 경학의 계승과 개혁의 과정을 되짚어 보기도 했다. 그는 특히 근대유교개혁사상의 경학적 시도에 주목하기도 했다. 당시 20세기 전반 일제강점기에 도학파 유교지식인들이

1) 최석기, 「한국경학사의 연구현황과 과제」, 『한국인물사연구』 창간호, 한국인물사연구회, 2004, 363~364쪽.

2) 금장태, 「한국 경학에서 계승과 개혁」, 『대동문화연구』 제49집, 성균관대학교 대동문화연구원, 2005, 1쪽.

3) 최석기, 「한국경학사의 연구현황과 과제」, 『한국인물사연구』 창간호, 한국인물사연구회, 2004, 366, 379쪽.

대부분 시대의 변화를 외면하고 전통을 고수하면서 일제의 동화정책에 저항한 한편, 소수의 유교지식인들은 유교사상을 근대적으로 개혁하고 민족의 의식을 각성할 것을 주장했으며, 이러한 근대 경학의 특징적 인물 가운데 하나로 이병헌(李炳憲)에 주목하기도 했다.⁴⁾

이러한 언급들에서 주목할 만 한 점은 기존의 프레임에 갇혀 단편적으로 한국 경학사를 들여다보기 보다는, 각각의 경학가들의 경전에 대한 접근방식을 구체적이고 심도 있게 바라볼 필요가 있으며, 한국 경학 전통을 계승하면서도 나름대로 개혁하려고 했던 학자들의 경전 읽기 방식을 발굴해낼 필요성이 있다는 점이다. 특히 본 발표문에서는 금장태가 언급했던 이병헌의 경전 읽기 방식을 중심으로 살펴보고자 한다. 이병헌에 대해서는 국내에서 다양한 방면으로 연구가 이루어졌다. 금장태는 『유교개혁사상과 이병헌』라는 저서를 저술하여 이병헌의 생애를 비롯하여, 금문경학의 이론 체계, 개혁사상·공교운동 등의 실천적 측면 등 총체적인 면모를 종합적으로 다루었다. 또한 이병헌의 유교복원론을 다룬 연구 성과로는 이상성⁵⁾, 이상익⁶⁾, 설석규⁷⁾ 등의 연구를 꼽을 수 있고, 그의 유교공교운동 및 종교적 성향에 대한 연구로는 김순석⁸⁾, 이상하⁹⁾의 연구, 한주학파의 공교운동의 맥락에서 이병헌 공교운동의 의의와 특징을 다룬 연구로는 홍원식¹⁰⁾, 김종석¹¹⁾의 연구, 이병헌 공교운동의 종교철학적 개념에 대한 연구로는 박미라¹²⁾의 연구, 애국의식에 대한 연구로는 김동석¹³⁾의 연구, 공교운동과 금문경학의 연관성을 살펴본 연구로는 황치원¹⁴⁾의 연구, 이병헌의 문학 및 『시경』 해석에 관한 연구로는 김영봉¹⁵⁾, 김영주¹⁶⁾, 오만중·진유애¹⁷⁾의 연구, 이병헌의 『역경』 해석에 관한 연구로는 임재규¹⁸⁾, 최정준¹⁹⁾의 연구 등을 들 수 있다. 근래에 발표자도 이병헌의 동이(東夷)에 관한 인식, 그의 금문경학적 『역경』 이해, 그의 역학사상에 나타난 신 개념 등을 연구해 왔으며, 유교문화연구소에서 “이병헌(李炳憲) 『수화개벽설(水火開闢說)』의 역학사상과 시대인식 연구”라는 주제로 한국연구재단 신진연구자지원사업의 과제를 수행하고 있다. 본 발표는 발표자의 이병헌에 대한 기존 연구에 기반하면서도 그의 경전 읽기 방식에 관한 분석을 중심으로 하여 그 논의를 진행하

- 4) 금장태, 「한국 경학에서 계승과 개혁」, 『대동문화연구』 제49집, 성균관대학교 대동문화연구원, 2005, 3~33쪽.
- 5) 이상성, 「진암 이병헌의 유교개혁론과 공교운동: ‘유교복원론’을 중심으로」, 『한국철학논집』 4, 한국철학사연구회, 1995.
- 6) 이상익, 「“儒敎의 이중성”과 “近代의 이중성”: 眞庵 李炳憲의 “儒敎復原論”을 중심으로-」, 『한국철학논집』 21, 한국철학사연구회, 2007.
- 7) 설석규, 「眞巖 李炳憲의 現實認識과 儒敎復原論」, 『남명학연구』 22, 경상대학교 경남문화연구원, 2006.
- 8) 김순석, 「일제강점기 유교의 종교화운동: 眞庵 李炳憲과 海窓 宋基植을 중심으로」, 『한국민족운동사연구』 77, 한국민족운동사연구, 2013.
- 9) 이상하, 「眞庵 李炳憲의 「經說」에 나타난 종교적 성향」, 『동양고전연구』 41, 동양고전학회, 2010.
- 10) 홍원식, 「한주학파의 공자교 운동」, 『한국학논집』 제26집, 계명대학교 한국학연구원, 1999.
- 11) 김종석, 「한주학파 유교종교화론의 본질과 공자교운동」, 『철학논총』 제46집, 새한철학회, 2006.
- 12) 박미라, 「이병헌의 孔敎운동에 나타난 神道論 연구: 性即理에서 心即神으로의 전환」, 『동양철학연구』 제38집, 동양철학연구회, 2004.
- 13) 김동석, 「眞庵 李炳憲의 審勢와 愛國意識」, 『남명학연구』 46, 경상대학교 경남문화연구원, 2015.
- 14) 황치원, 「眞庵 李炳憲의 孔敎運動과 今文經學」, 『한국학논집』 70, 계명대학교 한국학연구원, 2018.
- 15) 김영봉, 「眞庵 李炳憲의 시에 나타난 주제 의식과 문예미의 특징」, 『남명학연구』 47, 경상대학교 남명학연구소, 2015.
- 16) 김영주, 「진암 이병헌의 『시경』 해석과 그 의미」, 『동방한문학』 19, 동방한문학회, 2000.
- 17) 오만중·진유애, 「구한말 유학자의 시대 고민: 진암 이병헌의 시경해석을 중심으로」, 『중국인문과학』 47, 중국인문학회, 2011.
- 18) 임재규, 「이병헌의 공자 십익지설 비판: 강유위(康有爲)의 『신학위경고(新學僞經考)』의 영향을 중심으로」, 『종교와 문화』 제34호, 서울대학교 종교문제연구소, 2018.
- 19) 최정준, 「이병헌의 괘변설과 책수론 분석」, 『울곡학연구』 제40집, 울곡학회, 2019.

고자 한다.

2. 이병헌 경전 읽기의 기본 기조

이병헌은 1870년 경상도 함양군 송평리(松坪里)에서 태어났다. 27세(1896년)에 면우(僉宇) 곽종석을 만났고 곽종석의 스승인 이진상의 『한주집(寒洲集)』을 교정하는 일로 거창을 드나들었다. 이때부터 그는 곽종석에게 문안을 하거나 편지로 묻기도 하면서 ‘의리의 학문이 무르익어 스스로 하늘의 뜻이 있는 것을 깨달았고 이를 통해 안신입명(安身立命)의 방도를 일으켜 세울 수 있을 것’이라고 여겼음을 스스로 회고하기도 했다.²⁰⁾ 이병헌은 청년기에 곽종석을 비롯한 한주학파의 영향을 받았으며, 초창기에 그가 유학에 접근했던 방식 또한 전통적인 방식이었다. 그의 집안 배경 역시 전통 유학자 집안으로서의 가학 전통이 있었던 것으로 보인다. 이병헌의 12대조 선조인 이원(李源, 1501~1568)은 이황 및 조식과 도의(道義)의 교유관계를 맺었고, 11대조 선조 이광곤(李光坤)은 명망 높은 선비로 함경도 정평(定平)의 송원사(松原祠)에 제향되는 등²¹⁾ 이병헌은 유학자 집안에서 태어났으며, 15세부터 『대학』, 『맹자』를 읽어나가기 시작하는 등²²⁾ 전통 한학 교육을 받아왔다.

하지만 구한 말 일제강점기의 시대 변화를 겪으며 이병헌은 다른 행보를 걷기 시작했다. 그가 34살이 되던 1903년, 큰 기근이 들어 그 궁핍함을 다 형용할 수 없는 상황에서 법 기강이 무너져가고 세상 일이 나날이 잘못되어 가고 있음을 근심하고 있던 차에 『중용』을 탐독하면서 처음으로 이 가르침을 지키겠다는 생각을 갖게 된다.²³⁾ 하지만 그가 유교의 가르침을 지키는 방식은 옛 방식을 고수하는 방법론이 아니었다. 그해 8월, 그는 경성에 올라갔다가 뜻밖의 사고의 전환기를 겪게 된다. 그는 관아의 물품을 착복하는 아전인 포리(逋吏)가 그 책임을 덮어 씌우려는 송사를 벌이는 것을 알게 되어 경성에 올라가게 된다. 미리 대비한다고 했지만 뜻대로 되지 않아 홀로 남산에 오르게 된다. 이병헌은 남산에서 생각에 잠겨 배회하다 문득 남산 아래로 펼쳐진 풍경을 둘러보게 된다. 전차와 전선이 연결되어 있고, 철도와 철교가 가설되어 있는 모습을 보고는 이미 우리나라가 옛날 모습이 아니라는 것을 깨닫게 된다. 그러고서 그는 곰곰이 생각했다. ‘우리 유학자들이 이러한 시국을 마주하면서 무엇을 가지고 잘 대응할 수 있을까?’²⁴⁾ 그는 “유문(儒門)의 구차하게 집안 살림만 잘 하는 것이 안신입명하는 자리를 얻은 것이라고 할 수 없을뿐더러, 전통적인 교육과 과거시험에만 몰두하는 공부로는 사람으로서 이 세상을 살아가는데 적용될 만한 자질이 될 수 없다는 것은 말할 것도 없다”²⁵⁾고 하면서

20) 『李炳憲全集 下』, 24, 「我歷抄」: 丙申二十七歲三月, 聞僉宇翁, 以『寒洲集』校正事往來居昌之原泉里. … 自是, 或晉拜, 或書質于僉翁, … 義理之學方盛, 自以爲得天意之攸在, 庶可以作安身立命之方矣. - 李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 下』, 아세아문화사, 1972, 592~593쪽.

21) 금장태, 『유교개혁사상과 이병헌』, 예문서원, 2003, 14~15쪽.

22) 『李炳憲全集 下』, 24, 「我歷抄」: 甲申十五歲, 始讀『大學』及『孟子』. - 李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 下』, 아세아문화사, 1972, 591쪽.

23) 『李炳憲全集 下』, 24, 「我歷抄」: 癸卯三十四歲, … 歲適大侵, 困難莫狀, 法網已墮, 時事日非, 爲之於悵. 間嘗耽玩『中庸』, 始有保教之念. - 李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 下』, 아세아문화사, 1972, 594쪽.

24) 『李炳憲全集 下』, 24, 「我歷抄」: 八月, 始知奸猾逋吏, 方構嫁禍之訟, 往京城. 縱欲爲陰雨之備, 亦不得如意矣. … 獨上南山, 低徊顧望, 則電車電線之聯絡, 鐵道鐵橋之架設, 動人耳目, 已吾邦舊日物色矣. 第念吾儒之對此時局, 將何以藉手而善應耶? - 李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 下』, 아세아문화사, 1972, 594쪽.

25) 『李炳憲全集 下』, 24, 「我歷抄」: 顧吾儒門之區區爲獨善家計者, 未必得安身立命之地也. 勿論教與科

이 학문을 어디에 쓸 수 있을까 한탄하게 된다. 그 길로 시내에 들러 『청국무술정변기(淸國戊戌政變記)』를 발견하여 구매하면서 Kang유웨이(康有爲)라는 인물이 유학자로서 세상일에 능통하다는 것을 알게 되었고 유학이 자신을 수호하기 위해 신문물을 배척하는 것을 자립의 계책으로 여겨서는 안 된다는 점을 깨닫게 된다.²⁶⁾ 남산에서 내려다 본 경성 시내의 변화를 직면하고서, 유학이 이 시대에 무엇을 할 수 있을까 하는 의구심과 좌절감을 갖다가 Kang유웨이의 활약상을 담은 책을 접하면서, 유학을 과거의 방식대로 지키려고만 하고 새로운 학문과 문물, 변화를 배척하는 것이 올바른 대응방식이 아니라는 확신을 갖게 되는 것이다.

유학자로서의 이병헌의 기본 시각은 그가 마주한 시대에 대응할 수 있고, 그 시대에 쓰일 수 있는 유학이었다. 따라서 그는 경전 읽기 방식 또한 한국의 전통적인 경전 읽기 방식을 벗어나려 했다. 그는 특히 기존에 주류가 되어 전통적으로 읽어온 주석과 이론만 가지고 유가경전과 유학 개념을 이해하는 방식에 대해 비판적이었다. 그는 조선 유학자들의 주요 논의였던 심성논변에 관해 다음과 같이 말했다.

근세의 유학자들은 심성이기(心性理氣)에 대한 변론을 위해 힘쓰는데 그저 사장(詞章)과 훈고(訓詁)의 과목을 옮겨온 것이다. 이(理)를 위주로 하는 사람은 마음[心]을 이(理)로 여긴다. 기(氣)를 위주로 하는 사람은 마음[心]을 기(氣)로 여긴다.²⁷⁾

당시에는 심(心)에 관한 논쟁이 한주학파, 간재학파 등에서 일어나고 있었다. 이진상이 ‘심즉리설(心卽理說)’을 제기한 이후, 퇴계 학통을 계승하면서도 남명 학통으로부터 영향을 받은 영남 중심의 한주학파를 이루게 된다. 이들의 ‘심즉리설’은 양명학의 심즉리설과 구별되는 것으로 ‘능동능정(能動能靜)’하고 ‘자동자정(自動自靜)’하는 이(理)의 발(發)만을 참다운 발로 간주하며 이의 실질적 내용을 주재성으로 채우고 있다고 보는 관점으로 퇴계의 심설(心說)을 정통으로 이은 심론이라고 평가된다.²⁸⁾ 한편 간재학파에서는 한주학파의 심즉리설을 비판하면서 ‘심시기(心是氣)’설을 제기하기도 했다.²⁹⁾ 또한 이항로는 심합이기설(心合理氣說)을 주장하기도 했다. 이들 논의의 중심은 심이 이(理)이나, 기(氣)이나의 문제였는데, 이에 대해 이병헌은 비판적인 관점을 제시했다. 그는 마음이 우리 몸의 주체임에도 학문을 하는 이들이 마음이 마음이 되는 까닭을 알지 못해서야 되겠냐고 하면서 특히 이와 기를 합한 것이라고 주장하는 이들은 선유(先儒)들이 이루어 놓은 학설을 따르는 데에만 힘쓴 것이라고 보았다.³⁰⁾ 이처럼 이병헌은 유학 이론을 언급하면서 기존 선유들의 학설을 그대로 따라서 논의를 전개하는 방식을

學人生斯世，不得爲適用之材。-李炳憲 著，韓國學文獻研究所 編，『李炳憲全集 下』，아세아문화사，1972，594쪽.

26) 『李炳憲全集 下』，24，「我歷抄」：則焉用學爲，自恨。…忽見坊間，有發售『淸國戊戌政變記』者。…又知康公[有爲]以儒者而能通世務如此。乃知儒之不可以守護排新，爲自立之計也。-李炳憲 著，韓國學文獻研究所 編，『李炳憲全集 下』，아세아문화사，1972，594쪽.

27) 『李炳憲全集 下』，25，「經說」，〈中庸說〉：近世之儒，務爲心性理氣之辯，專涉詞章·訓詁之科。主理者，以心爲理。主氣者，以心爲氣。-李炳憲 著，韓國學文獻研究所 編，『李炳憲全集 下』，아세아문화사，1972，14쪽.

28) 홍원식，「한주학파의 공자교 운동」，『한국학논집』 제26집，계명대학교 한국학연구원，1999，29~39쪽.

29) 홍원식，「한주학파의 공자교 운동」，『한국학논집』 제26집，계명대학교 한국학연구원，1999，29~39쪽.

30) 『李炳憲全集 上』，16，「歷史正義辨證錄」，〈心與神異名同義論〉：世儒之論，心者，或曰合理氣，或曰卽理，或曰卽氣。…心爲一身之主，而爲學者，不知心之所以心則其可乎？主合理氣者，務循先儒之成說。-李炳憲 著，韓國學文獻研究所 編，『李炳憲全集 上』，아세아문화사，1972，371쪽.

비판했다.

이러한 이병헌의 전통적인 주석에 대한 비판적 시각은 그의 경험과도 직접적으로 연관되어 있다. 그는 서양 과학 지식을 접하면서 느꼈던 그의 소회를 밝혔다. 어릴 때 전통적인 옛 방식에 의거해서 주(注)·소(疏)·전(傳)·의(義)를 그 뜻을 찾아 새겨가며 읽었는데 하늘은 둥글고 땅은 네모지며 하늘은 움직이고 땅은 고요하다는 논의 등만 있을 뿐이었다고 회고한다.³¹⁾ 그는 또한 서양 학설에 지구가 태양을 돈다는 말을 듣고는 처음에는 믿지 않다가 중간에는 의문을 갖다가 마지막에는 크게 놀라, ‘동방의 수 천 년의 학설이 믿을 만한 게 못되는가?’하는 생각을 갖게 되었음을 밝혔다. 또한 마음의 지각이 심장의 한 치 사방 안에서 나오는 것이 아니라 뇌에서 일어난다는 말을 듣고는 고대로부터 지금에 이르기까지의 동방의 성철(聖哲)들이 우리 마음의 신명(神明)이 놓인 곳을 알지 못했던 것인가 하는 의문을 갖게 되었음을 밝혔다.³²⁾ 그는 그가 읽어온 전통적인 주석들과 이론들이 서양 학설에서 말하는 새로운 지식들과 위배되면서 갖게 되었던 의문과 충격의 경험을 언급하며, 이로 인해 한 때 동양 학설 전반에 대해 부정적인 견해를 갖게 되었음을 밝혔다. 그의 새로운 경전 읽기 방식은 이러한 전통적인 기존 주석에 대한 비판에서 시작한다. 그리고 그는 공자가 말한 경전의 본래의 뜻을 찾아가는데 주력하게 된다.

이병헌이 유학에 대해 가진 중차대한 과제는 유교의 복원이었다. 그렇다면 복원해야 할 유교의 정체가 무엇인가가 문제가 될 것이다. 그는 “유교(儒敎)라는 것은 공자의 교(敎)”³³⁾라고 정의 내린다. 공자와 요(堯)·순(舜)·우(禹)·탕(湯)·문(文)·무(武)·주공(周公)과의 연관성에 대해서는 그들의 도는 중국에서 한 시대에만 시행되었던 것으로 장강(長江), 회수(淮水), 황하(黃河), 제수(濟水)의 물줄기에 해당된다면 공자는 동해(東海)가 이들 물줄기를 받아들여 대양을 이루는 것처럼 이들의 도(道)를 집대성한 것으로 그 가르침이 대지 위에서 만세에 드리워질 수 있다고 보았다.³⁴⁾ 공자는 이전의 성현들의 도를 집대성한 인물로, 그 성현들의 영향력은 중국이라는 땅에서 그들이 생존했던 한 세대에만 적용되었던 것인데 반해, 공자의 영향력은 중국을 넘어선 대지 위에서 만세에 그 영향력을 끼칠 수 있다고 보았다. 그런 그에게 관건은 그 공자의 도를 어디에서 어떻게 파악할 수 있는냐는 것이었다.

이병헌은 육경(六經)을 공자가 손수 정리한 것이라고 보았다. 그는 공자의 큰 도(道)가 오로지 육경에만 있다고 보았다. 하지만 육경의 뜻이 분명치 않은 것은 공자의 도가 은미하기 때문이라고 말했다.³⁵⁾ 이병헌은 공자가 손수 정리한 것으로 보는 육경에 주목하면서도, 공자의 은미한 뜻을 어떻게 밝혀낼 수 있을 것인가 하는 질문을 갖게 된다. 공자 사후에 공자의 ‘미언(微言)’이 끊어지고 그의 70여 명의 제자들도 세상을 떠나면서 대의(大義)가 끊겼다고 알려진³⁶⁾ 상황에서 공자의 뜻이 무엇인지, 그것을 어떻게 알 수 있는가가 이병헌에게 중요한 과제

31) 『易經今文考通論』, 「易學要言」: 眇予小子早歲, 受讀依舊以注·疏·傳·義爲尋繹, 只以天圓地方, 天動地靜之義. -李炳憲, 『韓國易學大系 제49책: 易經今文考』, 한미문화사, 1998, 40쪽.

32) 『易經今文考通論』, 「易學要言」: 更因西國學說得聞地球繞日之語, 始而不信, 中而疑, 終而大驚曰, ‘東方數千年學說, 皆無足據邪?’ 又聞心之知覺不由乎火臟方寸之內, 而發乎腦髓. 然則東方亙古聖哲反不知吾心神明之所稅邪? -李炳憲, 『韓國易學大系 제49책: 易經今文考』, 한미문화사, 1998, 40~41쪽.

33) 『李炳憲全集 上』, 7, 「儒敎復原論」: 儒敎者, 孔子之敎也. -李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 上』, 아세아문화사, 1972, 177쪽.

34) 『李炳憲全集 上』, 7, 「儒敎復原論」: 譬諸水, 江·淮·河·濟, 固水也. 東海, 亦水也. 然江·淮·河·濟, 則流通乎九州之內, 東海則放諸四溟之外. 孔子之修堯·舜·禹·湯·文·武·周公之道而集大成, 猶東海之收江·淮·河·濟之水而爲大洋也. 古堯·舜·禹·湯·文·武·周公之道, 則行乎支那之一世, 而孔子之敎, 則垂于大地之萬世. -李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 上』, 아세아문화사, 1972, 177쪽.

35) 『李炳憲全集 上』, 10, 「蹈海叢談」: 六經者, 孔子所手定, 而孔子之大道, 專在六經. 六經之義不明, 則孔子之道隱矣. -李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 上』, 아세아문화사, 1972, 251쪽.

로 다가오게 되는 것이다.

이 때 그가 주목한 것이 『역경(易經)』과 금문경학(今文經學)이다. 그는 『사기』 「공자세가」의 ‘위편삼절(韋編三絶)’의 의미를 공자가 『역경』을 편집하느라 가죽 끈이 자주 끊어졌던 것이라고 보았다.³⁷⁾ 이병헌은 『역경』 괘·효사의 정리자를 공자로 규정한다. 공자가 주대(周代)에 존재했던 괘·효의 점사를 직접 편집했다고 보았다. 이병헌은 공자가 노년에 천하와 후세를 위한 염려가 더욱 극진하게 되어서 『역경』을 직접 편찬했다고 보았다. 그 단사(彖辭)의 순서를 정리하는 것에서부터 그 상(象)에 대해 설명을 달고, 그 괘에 대해 설명하고, 그 말의 의미를 새기고서, 그 원고를 수차례 읽고 운문하는 등의 과정을 거쳤기에 『역』을 묶었던 가죽 끈이 자주 끊어졌던 것이라고 본 것이다.³⁸⁾ 이는 청말(淸末) 민국(民國) 초기의 금문경학의 주요 논제와도 연관되는 것으로 보인다. 이후 보다 자세하게 언급하겠지만 이병헌은 Kangyuei에게 학문적인 영향을 받게 되는데 그의 이러한 언급은 Kangyuei를 비롯하여 금문경학가들의 영향을 받은 것으로 생각된다. 일례로 랴오핑(廖平, 1852~1932)은 『역경』을 비롯한 육경은 모두 공자가 필삭(筆削)한 것으로 공자 한 사람의 책이라고 보았으며³⁹⁾, Kangyuei 또한 「단전」, 「상전」, 괘사, 효사 등을 공자가 지은 원본이라고 보았다.⁴⁰⁾ 금문경학적 관점에서 『역경』의 저작 주체를 공자로 보는 이유 가운데 하나는 공자의 ‘미언대의(微言大義)’를 밝혀낼 수 있는 단서가 『역경』에 담겨 있다는 점을 명확하게 하기 위한 것으로 보인다.

이제 이러한 『역경』에 담긴 미언대의를 어떻게 해석해 내는가의 문제가 남아있다. 이병헌은 당시 유교를 신봉하는 사람들이 주자만을 말하는 학문 풍토를 비판했다.⁴¹⁾ 반면 당시 유교를 배척하는 사람들은 공자만을 공격하지만, 공자를 신봉하는 사람들이 공자의 미언대의에 의거해서 대응한다면 유교를 배척하는 사람들이 공격할 만한 구실이 없어질 것이며, 공격하려는 마음도 없어질 것이라고 보았다. 그러면서 그는 공경(孔經)의 미언대의는 금문을 통해서만이 발현될 수 있다고 주장했다.⁴²⁾ 그의 금문에 대한 관심은 Kangyuei의 영향에서 시작되는 것으로 보인다. 1914년, 그의 나이 45세에 처음 Kangyuei를 만나게 된다. 그 이후로 1925년까지 다섯 차례 Kangyuei를 만나게 되는데⁴³⁾ 그 과정에서 Kangyuei는 이병헌에게 읽어보아야 할 금문경전 목록을 제시한다.

1919년(50세)에 『유교복원론』을 저술한 후 이듬해 1920년에 이병헌은 Kangyuei를 만나게 된

36) 『易經今文考通論』, 「易學要言」: 嘗聞孔子沒而微言絕, 七十子喪而大義乖. -李炳憲, 『韓國易學大系 제49책: 易經今文考』, 한미문화사, 1998, 40쪽.

37) 이병헌은 문왕이 만일 『역』을 추단하여 연역해내서 이미 『역경』 상·하경이 존재해 있었다면 대대손손 그 일을 서술하고 찬양했을텐데 이에 대한 언급이 없는 점 등의 이유를 함께 들어 공자가 『역경』을 손수 편집하고 정리했다고 주장했다.(『易經今文考通論』, 「作易原委」: 若文王演『易』, 已有上·下二經, 則以武王·周公之達孝, 成王·康王之慈孫, 當繼志述事稱引贊揚之不暇, 而乃無一言於『易』. -李炳憲, 『韓國易學大系 제49책: 易經今文考』, 한미문화사, 1998, 5쪽.)

38) 『易經今文考通論』, 「作易原委」: “『史記』「孔子世家」曰 ‘孔子晚而喜『易』, 序『象』·「繫」·「象」·「說卦」·「文言」. 讀『易』, 韋編三絶.” … 按孔子老而爲天下萬世憂者, 愈至矣. … 序其象, 繫其象, 說其卦, 文其言, 讀之, 修之, … 屢『易』韋頗見絕.” -李炳憲, 『韓國易學大系 제49책: 易經今文考』, 한미문화사, 1998, 3쪽.

39) 李耀仙 主編, 『廖平選集』上, 巴蜀書社, 1998, 181~187쪽.

40) 康有爲, 『新學僞經考』, 三聯書店, 1998, 216쪽.

41) 『李炳憲全集 上』, 14, 「辯訂錄」: 今之奉儒教者, 只述朱子. -李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 上』, 아세아문화사, 1972, 604쪽.

42) 『李炳憲全集 上』, 14, 「辯訂錄」: 今之奉儒教者, 只述朱子. 斥儒教者, 專攻孔子. 若使奉儒者而據孔子之微言大義, 則彼無可攻之口實. 斥儒者而聞孔子之微言大義, 則自無欲攻之觀念矣. … 孔經之微言大義, 僅因今文而發現. -李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 上』, 아세아문화사, 1972, 604쪽.

43) 금장태, 『유교개혁사상과 이병헌』, 예문서원, 2003, 33~34쪽.

다. 「아력초(我歷抄)」에 따르면 1920년(51세)에 강유웨이를 만났을 때, 그는 이병헌에게 유교를 원형으로 돌려놓기 위해 서한(西漢)의 금문경에 주목해야 함을 말하면서, 이는 공문(孔門) 70여 제자와 후학들이 입으로 그 의(義)를 말한 것을 죽간에 적어 전해온 것이라고 보았다. 그리고 금문경의 목록을 제시하면서 그 중 참위서는 후인들이 건강부회한 것이 많으므로 분별해서 읽어야 한다고 했다.⁴⁴⁾

그의 금문경에 대한 관심은 이처럼 강유웨이의 영향에서 시작되었지만, 이에 대해 스스로 확신을 얻어갔던 것으로 보인다. 유학자로서 이병헌에게 지동설은 매우 받아들이기 힘든 학설이었던 것으로 보인다. 35세 때(1904) 서양 철학 책을 훑어보면서 선성(先聖)의 시중(時中)의 뜻을 가만히 생각해보다가 대체로 암암리에 부합하는 것이 많다는 생각을 하면서도 지구가 움직이지 않는다는 전통적인 이론을 고수하며 그 생각을 그칠 줄을 모르다가 그 후에 몇 년이 지나서야 비로소 받아들이게 되었다는 소회를 밝히기도 했다.⁴⁵⁾ 그러던 그는 위서(緯書)를 읽다가 지동설에 대한 근거를 찾게 된다. 그는 『상서위(尙書緯)』 「고령요(考靈曜)」에 “땅이 항상 움직이고 멈추지 않는데 사람들은 알지 못한다. 이를 비유하자면 사람이 큰 배 안에 있으면서 문을 닫고 앉아있으면 배가 간다는 걸 깨닫지 못하는 것과 같다.”⁴⁶⁾라는 구절을 발견하면서 처음에 가졌던 서양학설에 비해 동양학설이 믿지 못할 것인가라는 질문에 대한 답을 찾게 된다. 또한 인간의 정신이 존재하는 곳이 뇌라는 서양학설에 대해서도 『춘추위(春秋緯)』에서 그 해답을 찾게 된다. 「원명포(元命苞)」에 “뇌라는 말은 ‘있음[在]’을 말한다. 인간의 정신이 뇌에 있다.”⁴⁷⁾라고 한 것, “머리는 신(神)이 있는 곳”⁴⁸⁾이라는 말을 통해, 금문경에 대한 나름의 확신을 갖게 되는 것이다.⁴⁹⁾

이처럼 금문경에 대해 확신을 갖게 된 그는 금문이야말로 공자사상의 본의를 담고 있는 것이라고 보았다. 그는 오늘날 ‘금문’이라는 말이 생겨난 것과 그 의미에 대해, 유흠(劉歆)이 위조한 청동기 기물에 가탁해서 고문(古文)을 창작한 이후 공문(孔門)이 전수한 경(經)을 ‘금문(今文)’이라고 일컫게 되었다고 하면서 사실에 근거해서 말하자면 금문이 진정한 고문(古文)이라고 언급하기도 했다.⁵⁰⁾ 그는 금문경이 공자의 문도를 통해 계승되어 온 공자의 미연대의의 내

44) 『李炳憲全集 下』, 34, 「我歷抄」: 庚申五十一歲 … 十五日, 又往辛園先生[필자주: 강 유웨이는 1914년부터 1921년까지 상하이(上海) 신위엔(辛園)에 살았음]出示新學僞經考曰 ‘君欲儒教還原, 西漢之今文經, 乃孔門七十子後學之所口說其義, 奉竹簡之傳者, 眞還原也. … 遂示今文書目如左. 『詩』: 齊·魯·韓三家(今存『韓詩外傳』), 陳喬樞『三家詩考』, 又有『詩緯』, 『書』: 歐陽·大小夏侯三家, 伏生『尙書大傳』, 『書緯』, 『禮』: 『儀禮』, 『禮記』, 『大戴禮』, 『禮緯』, 『白虎通』, 許慎『五經異義』, 『易』: 施·孟·梁邱, 惠棟『易漢學』採集之, 『易緯』, 『春秋』: 『公羊』(何氏注), 『穀梁』, 『春秋繁露』, 『春秋緯』, 劉向『說苑新序』, 『列女傳』, 『論語』: 齊·魯二家, 『論語懺』, 『論語述河』, 『今包咸注』, 『孝經』: 『孝經緯』, … 誰識緯多後人附會, 宜分別讀之. -李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 下』, 아세아문화사, 1972, 604~605쪽.

45) 『李炳憲全集 下』, 34, 「我歷抄」: 甲辰三十五歲, … 瀏覽西哲之書, 暗思先聖時中之義, 多所暗合. 然尙守地球不動之說, 極力攷索, 不知其已也. 其後數年始定. -李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 下』, 아세아문화사, 1972, 594쪽.

46) 『緯書集成』: 尙書, 「考靈曜」: 地恒動而不止, 人不知, 譬如人在大舟中, 閉牖而坐, 舟行不覺也. -安居香山·中村璋八 輯, 『緯書集成』上, 河北人民出版社, 1994, 345쪽.

47) 『緯書集成』: 春秋, 「元命苞」: 腦之爲言在也, 人精在腦. -安居香山·中村璋八 輯, 『緯書集成』中, 河北人民出版社, 1994, 627쪽.

48) 『緯書集成』: 春秋, 「元命苞」: 頭者神之所居. -安居香山·中村璋八 輯, 『緯書集成』中, 河北人民出版社, 1994, 627쪽.

49) 『易經今文考通論』, 「易學要言」: 更因西國學說得聞地球繞日之語, 始而不信, 中而疑, 終而大驚曰, ‘東方數千年學說, 皆無足據邪? … 後讀六經之緯, 得見地常動不止, 譬如人在舟中, 舟行而人自不覺之語, 及頭者神所居, 腦之言在也. 人精在腦之語. -李炳憲, 『韓國易學大系 제49책: 易經今文考』, 한미문화사, 1998, 40~41쪽.

용을 살펴볼 수 있는 진정한 고문이라고 본 것이다.

그렇다면 이병헌이 공자의 미언대익이 담겨 있다고 보았던 『역경』과 금문경에서 발견한 공자 사유의 핵심은 무엇일까? 그의 이러한 고민은 당대에 유교의 역할에 대한 고민과 맞물려 진행된다. 유교의 복원이 공자의 미언대익을 회복하는 것이면서도, 일제강점기 당시에 유교의 시대적 역할이라고 본 것이다. 그는 유교를 서양의 종교와 대비하면서 유교의 본질과 시대적 역할에 대한 논의를 전개해 나간다. 그는 유교를 공교(孔敎)라고 보면서 공자가 교조(敎祖)가 된다고 보았다.⁵¹⁾ 하지만 주지하다시피, ‘종교’라는 용어 자체는 근대에 ‘religion’을 번역한 용어인데 서양의 종교와 등치시켜 유교에 대해 논의할 수 있는 것일까 하는 질문을 혹자는 던질 수 있을 것이다. 이에 대한 이병헌의 고민 또한 그의 저작에서 엿볼 수 있다. 이병헌은 ‘종교(宗教)’라는 명칭은 영문의 ‘釐離盡 RELIGION’에서 번역된 것으로 일본 유신 초기에 ‘釐離盡’을 ‘종교(宗教)’로 번역한 것이라고 했다. 그는 유교의 ‘교(敎)’자 자체가 무엇을 더 덧붙이지 않고도 충분히 그 뜻을 내포하고 있으므로 ‘종(宗)’자를 덧붙일 필요가 없다고 보았다.⁵²⁾ 그가 이렇게 본 이유는 유교와 서양 종교의 지향점이 일치한다고 보았기 때문이다. 그는 유교의 성질과 서양 종교의 성질의 같은 점에 대해 그 교(敎)를 세우는 방법론은 다르지만 “세상을 구제하려고 하는 뜻”에서는 같다고 보았다. 여기에서 교(敎)를 세우는, 즉 ‘입교(立敎)’의 방법론이 다르다는 말은 서양 종교는 천당과 지옥에 관한 이론을 따라서 교리의 종지를 세웠지만, 유교는 사람들이 가지고 태어난 덕성[민이(民彝)]과 사물의 법칙의 실재를 따라서 가르침의 종지를 정한 것이라고 보았으며, 서양의 종교는 위로부터 시작해서 아래로 통하는, ‘자상이달하(自上而達下)’의 방식이라면 유교는 아래로부터 배워서 위로 통하는, ‘하학이상달(下學而上達)’의 방식이라고 보았다.⁵³⁾ 이처럼 이병헌은 유교와 서양의 종교와의 공통점을 세상을 구제하려는 목적을 지니고 있다는 점에 두었다. 그 때문에 서로의 방법론은 달라도 유교 또한 종교로서의 성격을 띠고 있다고 본 것이다. 그래서 공자가 공자가 되는 까닭, 그를 교주를 여길 수 있는 까닭에 대해서도 하늘에 짝하려는[배천(配天)] 도량과 세상의 시름으로부터 구제해주려는 백성이 있기 때문이라고 보았다.⁵⁴⁾

이러한 유교의 종교성의 회복을 유교 복원의 핵심 과제로 본 이병헌의 생각은 1917년 일제의 ‘종교령’ 포교규칙에 의해 종교를 일본 신도, 불교, 기독교로 한정하여 유교를 종교의 항목에서 제외했던 시대적 배경, 또 종교에서 제외됨으로써 조선총독부의 ‘향교재산관리규칙’과 ‘공동묘지관리규칙’에 따라 향교재산을 지방 관청에 귀속시킴과 동시에 묘지제도를 친족 중심이 아닌 마을단위 합동방식으로 개혁하여 향촌사회에서 유교조직을 무력화시키려고 했던⁵⁵⁾ 당

50) 『李炳憲全集 下』, 26, 「孔經大義考」, <書經>: 今文者, 乃劉歆托偽鍾鼎, 創作古文以後, 目孔門所傳之經, 爲今文也. 據實而言則今文爲眞古文. -李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 下』, 아세아문화사, 1972, 101쪽.

51) 『李炳憲全集 上』, 7, 「儒敎復原論」: 不眞知儒敎之爲孔敎, 孔子之爲敎祖, 則其可乎? 不可也. -李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 上』, 아세아문화사, 1972, 178쪽.

52) 『李炳憲全集 上』, 7, 「儒敎復原論」: 宗教之稱, 譯自英文‘釐離盡RELIGION’而來. 日本維新之初, 譯‘釐離盡’爲‘宗教’. … 儒敎之‘敎’字, 不加毫末而其意自足, 則不必添‘宗’字也. -李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 上』, 아세아문화사, 1972, 179쪽.

53) 『李炳憲全集 上』, 7, 「儒敎復原論」: 西敎則從天堂·地獄之說而立敎門. 儒敎則循民彝·物則之實而定敎旨. 西敎自上而達下者也. 儒敎下學而上達者也. -李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 上』, 아세아문화사, 1972, 179쪽.

54) 『李炳憲全集 上』, 7, 「儒敎復原論」: 烏得以孔子爲非宗教家哉? 孔子所以爲孔子, 則以其爲敎主, 而其所以敎主者, 則以其有配天之量·救世之民也. -李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 上』, 아세아문화사, 1972, 179쪽.

55) 박미라, 「이병헌의 孔敎운동에 나타난 神道論 연구: 性卽理에서 心卽神으로의 전환」, 『동양철학연구』 제38집, 동양철학연구회, 2004, 374쪽.

시 시대적 배경과도 맞물려 있었다. 또한 Kang유웨이(康有爲)가 주창한 중국 공자교(孔子敎) 운동의 영향 또한 받았다고 할 수 있지만, 이후 ‘심즉신(心卽神)’ 등의 사유를 전개해 나간 이병헌의 유교에 대한 종교철학적 관점을 살펴보면 Kang유웨이의 영향을 넘어 독자적인 영역을 구축해 갔으며, 일생의 연구과제로서 깊이 있게 천착해 나간 면을 살펴볼 수 있다.

지금까지 살펴본 내용을 종합해 보면, 이병헌의 경전 읽기의 기본 기조는 한국에서 전통적으로 내려온 주석에 근거하여 경전을 해석하기 보다는, 공자의 본의에 다가서려 했으며, 이를 위해 금문경 등 전통 주석서를 넘어서는 다양한 문헌을 참고로 했음을 알 수 있다. 또한 기존의 전통적으로 이어져 내려오던 심성이기(心性理氣)에 관한 논의들 역시 기존 선유(先儒)들의 사유 프레임에 갇혀 논의를 전개해 나가기보다는 경전에 깃들여 있는 그 논의들의 본질을 바라보려고 했다. 그는 유가경전을 대하면서 공자가 뚜렷한 의도를 지니고 육경을 손수 정리했다고 보았다. 그것은 바로 세상 사람들을 구제하려는 목적이 있으며, 이러한 부분들이 오늘날 서양의 종교의 목적과 동일한 부분이라고 보았다. 그는 유교경전이 시대적 요구에 부합해야 한다고 보았다. 따라서 그의 경전 읽기의 구체적인 방식 또한 기존의 한국 유학자들의 방식과는 다른 점들이 포착된다. 이에 관해서는 다음 장에서 보다 자세하게 살펴보고자 한다.

3. 이병헌의 시대적 경전 읽기 방식

이병헌은 1920년대 중후반부터 『시경』, 『서경』, 『예경』, 『춘추』, 『역경』에 대한 경전별 주석서를 편찬했다.⁵⁶⁾ 『시경』의 경우 금문학으로서 제시(齊詩)·노시(魯詩)·한시(韓詩)의 삼가(三家) 주석을 채택한 『시경부주삼가설고(詩經附註三家說考)』(1926)를 저술해서 『모전』이 금문경인 삼가(三家)의 『시』와 달라진 점을 분석했다. 『서경』은 금문경전으로 전한시대 복생(伏生)이 전한 『서경』 28편만을 주석했는데, 이와 관련한 저작으로는 『서경전주금문설고(書經傳注今文說考)』(1926)와 『상서보의(尙書補義)』(1933)이 있다.⁵⁷⁾ 전자의 「범례」에는 금문과 고문을 해명하는 논문을 싣기도 했다.⁵⁸⁾ 『예경』에 대한 해석으로는 『예경부주금문설고(禮經附註今文說考)』(1927)가 있는데 여기에는 후세 사람들이 『의례(儀禮)』라고 일컫는 17편과 『대대예기(大戴禮記)』와 『소대예기(小戴禮記)』를 채택하면서 『주례(周禮)』와 『일례(逸禮)』는 배제했다. 이 책에는 「예경총론(禮經總論)」을 부록으로 붙여서 독자들로 하여금 『예경』에 대한 금문학적 이해를 도왔다. 『춘추』에 대해서는 Kang유웨이의 『춘추필삭대의미언고(春秋筆削大義微言考)』에서 제시된 의리 중 중대한 것만을 간추려 『춘추필삭고(春秋筆削考)』(1927)를 저술했다. 1924년 금문학의 입장에서 육경 가운데 『시경』, 『서경』, 『예경』, 『악경』에 관해 다룬 저서로는 『공경대의고(孔經大義考)』가 있다. 여기에서는 오경에서 빠진, 공자의 육경 가운데 하나인 『악』에 대해 본래 소리만 있고 글은 없었는데 공자의 바른 『악』은 바른 『시』가 된다⁵⁹⁾고 하면서 『악』이 『

56) 이병헌은 『경설(經說)』(1914)에서 사서(四書)에 관한 견해를 밝혔다. 『대학』에 대해서는 본래 『소대예기』의 42편이었는데 후대에 정(程)·주(朱) 등의 선현들에게 높여지면서 알려지게 되었다고 하면서 간단하게 다루었고, 『논어』는 공자의 문인들, 특히 증자(曾子)의 문인들에게 의탁하여 저술된 것이라고 하면서 간단하게 다루었다. 맹자에 대해서는 자사(子思)의 학통을 전수받은 사람으로 공자의 도를 높일 줄 아는 사람이었다고 하면서 간단하게 다루었다. 하지만 『중용』만큼은 상세하게 다루어지고 있는데(李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 下』, 아세아문화사, 1972, 11~20쪽), 이에 대해 금장태는 이병헌의 경학체계가 오경 가운데 『역경』에 가장 큰 비중을 두고 있는 것처럼 사서에서는 『중용』을 중심으로 삼고 있다고 평가했다.(금장태, 『유교개혁사상과 이병헌』, 예문서원, 2003, 184쪽)

57) 금장태, 『유교개혁사상과 이병헌』, 예문서원, 2003, 198~200쪽.

58) 李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 上』, 아세아문화사, 1972, 15쪽.

시경』을 노래한 소리임을 밝혔다. 이병헌은 특히 『역경』에 대해서는 공을 많이 들였는데, 그 이유는 2장에서 살펴보았듯이 『역경』에 공교사상의 핵심이 담겨 있다고 보았기 때문이다. 그는 1928년 『역경금문고(易經今文考)』를 저술한 이후 66세(1935)부터 70세(1939)까지 생애 만년에 『역경』 연구에 몰입하여 10여 차례 『역경』 독서 일과로서 ‘역과(易課)’의 기록을 모은 『역과소전합고(易課小箋合考)』(1938)를 저술했다.⁶⁰⁾ 그의 생애의 최후의 저작으로 여겨지는 『수화개벽설(水火開闢說)』은 이병헌의 사상과 그의 시대를 바라보는 안목에서 『역경』이 얼마나 중요한 부분을 차지했는지를 단편적으로 보여주는 저작이다. 이 책은 성균관대학교 존경각에만 소장되어 있는데, 그의 일생을 기록한 「아력초」에 따르면 1939년 2월부터 병상에 누워있던 이병헌은 그해 11월에 『수화개벽설』을 저술한 후 1940년 1월에 숨을 거두게 된다. 이 책은 역학적 사유에 근거한 저술로, 사시(四時), 12월, 24절기를 기반으로 한 원회운세에 따라 인류 역사의 과거와 미래를 내다보는 역사철학적 프레임을 제시하고 있다. 이처럼 그의 기본적인 경학 체계는 금문경학을 따르고 있으며, 그 내용은 한국 유교 전통에서 다루어지지 않은 경학가들의 해석을 많이 담고 있다. 『역경』의 경우만 보아도 정현(鄭玄), 우번(虞翻), 순상(荀爽), 맹희(孟喜), 경방(京房), 요배중(姚配中)의 주석을 포함하여 왕필(王弼), 『정의(正義)』, 『정전(程傳)』, 『본의(本義)』 등의 주석을 폭넓게 다루고 있다. 이처럼 이병헌의 경전 주석서는 한국유학의 독보적인 금문경학적 시각을 보여주는 것이면서 기존의 전통 주석을 넘어선 다양한 경전에 대한 시각을 바라볼 수 있는 한국경학사의 성과물 가운데 하나라고 할 수 있을 것이다.

하지만 이병헌의 경전 읽기의 특색은 이러한 체제나 형식면에만 국한되어 있지는 않다고 여겨진다. 2장에서 언급했듯이 이병헌이 지닌 유교에 대한 정체성은 유교가 세상 사람들을 구제해 줄 수 있는 종교라는 것이었으며, 이병헌의 이러한 사유는 철저하게 경전에 기반을 두고 있었다. 따라서 이러한 사유가 도출되기까지 이병헌의 경전 읽기의 구체적인 면모를 살펴보는 것 또한 간과해서는 안 될 지점이라고 생각된다. 이와 관련하여 우선 이병헌의 『중용』의 귀신장(鬼神章)에 대한 해석을 살펴보고자 한다. 『중용』에 다음과 같이 말했다.

공자가 말했다. “귀신의 덕이 이처럼 성대하구나! 보아도 보이지 않으며, 들어도 들리지 않지만 사물의 본체를 이루고 있어 빠뜨릴 수 없는 것이다. 천하의 사람들로 하여금 재계하고 의복을 잘 갖추어 제사를 받들게 한다. 충만하게 그 위에 있는 듯 하며 그 좌우에 있는 듯하다. 『시경』에 말했다. ‘신(神)이 와서 이르름을 헤아릴 수 없는데 하물며 업신여길 수 있겠는가?’ 은미함이 드러나니 성(誠)의 은폐할 수 없음이 이와 같구나!”⁶¹⁾

『중용』의 이 구절에서는 귀신의 덕이 성대함을 설명하면서 보아도 보이지 않고, 들어도 들리지 않을 정도로 은미하지만 사물의 본체를 이루고 있고 위에 있기도 하고 좌우에 있기도 하는 듯 온 세상에 충만해 있는 것으로 언급되고 있다. 그리고 그 은미함이 드러남을 성(誠)을 은폐할 수 없음과 연결시키고 있다.

이 구절에 대해 주희는 『중용장구(中庸章句)』 12장의 “군자의 도는 광대하고 은미하다(君子

59) 『李炳憲全集 下』, 26, 「孔經大義考」, <總論>: 『樂』, 本有音而無書, 孔子之正樂, 乃所以正詩也. -李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 下』, 아세아문화사, 1972, 35쪽.

60) 금장태, 『유교개혁사상과 이병헌』, 예문서원, 2003, 183~205쪽.

61) 『中庸』: 子曰 “鬼神之爲德, 其盛矣乎! 視之而弗見, 聽之而弗聞, 體物而不可遺. 使天下之人, 齊明盛服, 以承祭祀. 洋洋乎如在其上, 如在其左右. 『詩』曰 ‘神之格思, 不可度思, 矧可射思?’ 夫微之顯, 誠之不可揜如此夫!

之道，費而隱。”라고 한 데에서 ‘비(費)’와 ‘은(隱)’의 의미를 해석한 것이라고 보았다.⁶²⁾ 하지만 이병헌은 이 장을 『중용』의 핵심이며 공교(孔敎)의 두뇌라고 보았다.⁶³⁾ 그는 사서 가운데에서도 『중용』을 가장 중요하게 여기는 경향을 보이고 있으며, 오경 가운데에서도 『역경』을 가장 중요하게 여긴다. 왜 사서 가운데 『중용』을 중요하게 여기는지에 대한 관점을 이 구절에 대한 이병헌의 주석에서 살펴볼 수 있다. 그는 공자의 말이 성(性)과 천도(天道)에 대해서는 들을 수 없었다⁶⁴⁾고 하지만 『중용』의 첫 장에서는 성(性)과 천도(天道)로 유교의 교파를 여는 뜻을 밝혔고, 공자는 괴력난신을 말하지 않았다⁶⁵⁾고 하지만 이 장에서 직접적으로 귀신의 성대한 덕에 대해 말하고 있다고 보았다.⁶⁶⁾ 여기에서 보이는 이병헌의 경전 읽기 방식의 특징은 각 유가경전별로 따로 따로 그 내용을 파악하기보다는 유가경전 전체에서 일관된 맥락으로 연결지어 내용과 개념어를 파악하고 있다는 점이다. 그는 문헌에 대해서도, 『중용』과 『역경』의 특성을 서로 연결지어 언급했다. 그는 처음에는 『중용』이라는 책이 실로 이의(異義)를 찾는 책이 아닌 줄 알았다고 말한다.⁶⁷⁾ 여기에서 ‘이의(異義)’는 금문경학적 사유의 중요한 키워드가 된다. 이는 ‘비상이의(非常異義)’로 일컬어지기도 한다. 비상이의는 하휴(何休)가 『춘추공양전주소(春秋公羊傳注疏)』 「서(序)」에서 『춘추』가 “난세의 역사에 근거해서 지어진 것으로 그 중에 평상적이지 않은 다른 의(義)로 괴이하다고 할 만한 논의가 많다.”⁶⁸⁾라고 한 데에서 언급되고 있다. Kang유웨이 역시 공양학을 연구하면서 필법이나 편집양식과 같은 지엽적인 것에 대해 논의하지 않고 ‘미연대의’만을 추구했다고 평가되는데, Kang유웨이가 주목한 ‘미연대의’에 대해 량치차오(梁啓超)는 하휴가 말한 ‘비상이의’라고 보았다.⁶⁹⁾ 이병헌은 공자의 ‘비상이의’가 『역』에 있다고 보았다. 그리고 그러한 비상이의는 만세에 통용될 수 있는 것으로 이병헌 당 시대에도 적용될 수 있다고 보았다. 이러한 『역』에 공자의 ‘비상이의’가 담겨 있기 때문에 『역』이 만세에 통용될 수 있는 책이라고 보았다.⁷⁰⁾

이병헌은 『중용』의 이 구절이 신(神)의 모습을 보여주는 것이면서 『역』과 통하는 공자의 ‘이의’를 보여주는 것이라고 보았다. 이병헌은 『중용』의 이 구절을 통해 『중용』과 『역경』을 연결시켰다. 그는 『중용』에서 사람에게서 멀리 있지 않은 것을 도(道)라고 보았지만⁷¹⁾ 『역』이라는 책은 멀리 있지 않은 것으로 가는 곳 마다 본성을 이루고[성성(成性)] 신의 경지로 들어가고[입신(入神)], 한 번은 음이고 한 번은 양인 도[일음일양지도(一陰一陽之道)]가 아닌 것이 없다고 보았다. 바로 이러한 성대한 신(神)의 모습, 지극한 성(誠)의 모습을 『중용』의 이 구절이 보여주고 있다고 보았다.⁷²⁾

62) 『中庸章句』: 此一章，兼費隱包大小而言。

63) 『李炳憲全集 下』, 25, 「經說」, <中庸說>: 此章實『中庸』一篇之樞紐而孔敎之頭腦也. -李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 下』, 아세아문화사, 1972, 13쪽.

64) 『論語』, 「公冶長」: 夫子之言性與天道，不可得而聞也。

65) 『論語』, 「述而」: 子不語怪力亂神。

66) 『李炳憲全集 下』, 25, 「經說」, <中庸說>: 孔子之言，性與天道，不可得聞，而首章以性與天道爲開宗明義。孔子不語怪力亂神，而此章直稱鬼神之盛德. -李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 下』, 아세아문화사, 1972, 13쪽.

67) 『李炳憲全集 下』, 25, 「經說」, <中庸說>: 始知『中庸』之書，實是非尋‘異義’. -李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 下』, 아세아문화사, 1972, 13쪽.

68) 『春秋公羊傳注疏』, 「監本附音春秋公羊傳注疏序」: “本據亂而作，其中多非常異義可怪之論.” -公羊壽傳，何休 解詁，徐彥 疏，浦衛忠 整理，楊向奎 審定，『春秋公羊傳注疏』, 北京大學出版社, 2000, 4~5쪽.

69) 양계초 지음, 전인영 옮김, 『중국 근대의 지식인: 梁啓超의 『清代學術概論』』, 해안, 2005, 177쪽.

70) 『易經今文考通論』, 「易學要言」: “『易』之可通於萬世而適於今日者，以其有非常異義也.” -李炳憲, 『韓國易學大系 제49책: 易經今文考』, 한미문화사, 1998, 40쪽.

71) 『中庸』: 道不遠人。

한편 이병헌은 앞서서 언급한 『중용』의 구절에서 처음에는 귀신의 덕을 말했다가 이어서 사물의 본체를 이루고 있어 빠뜨릴 수 없는 신묘함을 말하고 다음으로 재계하고 제사지내는 것이 충만하게 있는 듯 한 뜻을 말한 것에 대해 마치 바다의 혼연하게 둘러싸며 존재해 있는 물이 홀연 강과 하천, 연못의 물에 닿아 있는 것으로 빗댈 수 있으며, 이는 하나의 근원이 유통(流通)되고 있는 것이라고 보았다.⁷³⁾ 즉 신(神)은 바다가 육지를 둘러싸고 있듯이 여기저기에 존재해 있지만 어느새 우리 곁 가까이에 있는 물줄기에 닿아 있듯이 하나의 근원임에도 이것이 흐르고 소통되며 유통되어서 갖가지 모습들로 나타나는 것이다.

그렇다면 『중용』 구절에서 해석해 낸 신의 이러한 면모가 이병헌의 경전 읽기에서 어떤 의미를 지니고 있는 것일까? 이 부분은 다음의 『주역』 『계사전』 5장에 대한 이병헌의 해석과 연관지어 살펴볼 수 있다.

『역』에 “자주 오고 가면 벗이 그대를 따를 것이다.”라고 했다. 공자가 말했다. “천하가 무엇을 생각하고 무엇을 염려하겠는가? 천하가 귀착점은 같지만 길은 다르며 하나로 돌아가는데 생각은 가지각색이니 천하가 무엇을 생각하고 무엇을 염려하겠는가? 해가 가면 달이 오고 달이 가면 해가 와서 해와 달이 서로를 밀어내서 밝음이 생겨난다. 추위가 가면 더위가 오고 더위가 가면 추위가 와서 더위와 추위가 서로 밀어냄에 한 해가 이루어진다. … 뜻을 정밀히 하여 신(神)의 경지로 들어감[입신(入神)]은 극진하게 활용하기 위함이다. 쓰이는 것들을 이롭게 하고 몸을 편안하게 함은 덕을 높이기 위함이다. 여기에서 더 나아간 일은 혹 헤아릴 수도 없으니 신을 궁구하여[궁신(窮神)] 조화를 아는 것이 덕의 성대함이다.”⁷⁴⁾

위의 인용문에서 『역경』의 문장, 즉 “자주 오고 가면 벗만이 그대를 따를 것이다(憧憧往來, 朋從爾思).”는 함괘(咸卦) 구사(九四) 효사에 나오는 말이다. 함괘 구사 효사의 자리는 전통적으로 마음이 위치한 자리라고 여겨져 왔다. 그 이유는 함괘의 맨 아래 초육 효사에서부터 맨 위 상육 효사에 이르기까지 특정 신체부위에 대한 언급이 들어 있기 때문이다. 가장 아래 초육은 ‘엄지발가락[무(拇)]’, 육이는 ‘장딴지[비(腓)]’, 구삼은 ‘다리[고(股)]’, 구오는 ‘등살[매(脢)]’, 상육은 ‘뺨과 혀[협설(頰舌)]’을 효사에서 언급했다. 하지만 구삼과 구오 사이, 즉 다리와 등살 사이에 있는 구사 효사에는 신체부위가 등장하지 않고 “자주 오고 간다[동동왕래(憧憧往來)]”는 말만 언급되어 있다. 이에 대해 전통적으로는 마음이 위치한 부위가 구사 자리이며, 마음은 다리 위와 등살 아래에 위치해 있다고 여겨져 왔다. 하지만 이병헌은 이것은 마음의 효용을 말하는 것은 맞지만 마음의 자리로 보는 것은 옳지 않다고 보았다.⁷⁵⁾ 이병헌은 위

72) 『李炳憲全集 下』, 25, 「經說」, <中庸說>: 雖不遠人以爲道, 如『易』之爲書也, 不可遠, 無往而非成性·入神, 一陰一陽之道也. … 盛哉, 神乎! 至哉, 誠乎! -李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 下』, 아세아문화사, 1972, 13쪽.

73) 『李炳憲全集 下』, 25, 「經說」, <中庸說>: 首言鬼神之德, 繼言體物不可遺之妙, 次言齋明祭祀洋洋如在之意, 譬如論洋海渾圓之水而忽及於江河川澤之水, 莫非一原之流通也. -李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 下』, 아세아문화사, 1972, 13~14쪽.

74) 『周易』, 「繫辭傳」: 『易』曰 “憧憧往來, 朋從爾思.” 子曰 “天下何思何慮? 天下同歸而殊塗, 一致而百慮, 天下何思何慮? 日往則月來, 月往則日來, 日月相推而明生焉. 寒往則暑來, 暑往則寒來, 寒暑相推而歲成焉. … 精義入神, 以致用也. 利用安身, 以崇德也. 過此以往, 未之或知也. 窮神知化, 德之盛也.”

75) 『淸涼易課』, 「易經抽得錄 下」, 咸: 咸之九四爲心之當體在股之上·脢之下. … 與今之指腦爲心者, 不同歟? 蓋心爲神而緯言‘神居於頭’, 則聖人非不知腦之爲神. 它而反以體驗之, 則胸中之心臟, 當與腦之神髓一貫矣. … 如拇·腓·股·脢·輔·頰·舌, 亦有所感歟, -李炳憲, 『韓國易學大系 제49책: 淸涼易課』, 한미문화사, 1998, 323쪽.

의 「계사전」 문장에서 마음의 모습을 일컫는 함괘 구사효의 “자주 오고 감”이 해가 뜨면 달이 지고, 추위가 가면 더위가 오는 자연의 모습과 대꾸를 이루는 점에 주목하면서 귀착점은 같지만 가는 길은 다른 것처럼 동일한 것을 다른 방식으로 말했던 유가적 성인의 화법이라고 여겼던 것으로 보인다. 그는 함괘 구사 효사가 마음의 부위가 그 자리에 위치한다는 것을 보여주 기 위한 언급이 아니었는데, 사람들이 『역』의 의도를 오해하고 헛갈리는 이유에 대해 『역』이 온축된 은미한 이치를 담고 있기 때문이라고 보았다.⁷⁶⁾ 이병헌은 위에서 인용한 「계사전」의 구절에 담긴 온축된 지혜는 마음과 신(神)을 등치시킨 것이라고 보았다. 위의 「계사전」의 문장에서는 입신과 궁신이 언급되고 있는데 이는 인간 몸의 가까이에서 활용되는 일상적인 원리로 언급되고 있다. 그는 「계사전」의 “한 번은 음이고 한 번은 양인 것을 도(道)라고 한다. … 백성들은 날마다 쓰면서도 알지 못한다. … 인(仁)에서 드러나며 일상의 쓰임 속에 감추어져 있어서 만물을 고무하나 성인이 걱정하는 것과는 같지 않으니 성대한 덕과 큰 공업(功業)이 지극하구나.”⁷⁷⁾라고 하는 구절을 해석하면서 『역』의 괘·효의 효용에 대해 설명했다. 그는 그 효용이 백성들이 “날마다 쓰면서 알지 못하기” 때문에 “일상의 쓰임 속에 감추어져” 있으면서도 사람들을 고무시켜 움직이게 하는 것이라고 보았다.⁷⁸⁾ 즉 『역경』에 담긴 공자의 미언대의의 표현 방식은 일상 속 사람들의 가장 친근한 곳에 감추어 놓고 날마다 쓰면서도 알지 못하는 것처럼 끊임없이 사람들을 고무시키고 움직이는 방식이라고 본 것이다.

이러한 관점들을 종합하여 이병헌은 유가적 성인(聖人)이 ‘신(神)’이라는 말 대신 ‘심(心)’이라는 말을 더 자주 사용했다고 보았다. 위의 「계사전」 5장을 해석하면서 그는 다음과 같이 말했다.

성인(聖人)께서 평소에 하시던 말씀이 신(神)을 언급하지 않는 것은 어째서인가? 성인께서 사람들을 가르칠 때 그들이 쉽게 깨닫게 하셨다. 인간 몸에서 ‘심(心)’이라는 한 글자를 끄집어냈으니 마음이 곧 신이다. 배우는 이들을 대하면서 신을 말하면 쉽게 이해하지 못하지만 마음을 말하면 반성하고 마음을 잡고 보존하는 일에 전념할 줄 알게 된다. ‘궁신(窮神)’이란 것은 ‘마음을 다함[진심(盡心)]’을 말한다. 성인께서 『역』 안에서 ‘신(神)’자를 많이 해설해 놓았다.⁷⁹⁾

그는 어디에나 있고 생물(生物)을 주재하는 신(神)이 깃든 곳이 바로 인간 몸을 주재하는 마음[심(心)]이라고 보았다. 그리고 성인이 경전에서 ‘신(神)’에 대해 자주 언급하지 않았고, ‘신(神)’ 대신 ‘심(心)’을 자주 언급한 이유에 대해, 일반 사람들에게 신을 말하면 그 의미와 효용을 이해하지 못하지만 그 대신 신이 있는 마음을 말하면 사람들이 자신의 마음을 다잡고 지키려는 일에 전념할 수 있기 때문이라고 보았다. 따라서 이병헌은 ‘궁신’이라는 용어도 마음을 다하는 ‘진심(盡心)’과 등치될 수 있는 용어라고 보았다. 하지만 다행히도 『역』에 이러한 신의

76) 『淸涼易課』, 「易大傳抽得錄 上」, <第三節 “易曰憧憧往來”止“立心勿恒凶”>: 或疑『易』亦未盡發至理之蘊, 故以咸四爲心之部位, 以‘日往月來’對言, 則聖人之智窮. -李炳憲, 『韓國易學大系 제49책: 淸涼易課』, 한미문화사, 1998, 344쪽.

77) 『周易』, 「繫辭上傳」: “一陰一陽之謂道. … 百姓日用而不知. … 顯諸仁, 藏諸用, 鼓萬物而不與聖人同憂, 盛德大業, 至矣哉!”

78) 『易經今文考通論』, 「易經大傳」, <繫辭 上>: 『易』卦·爻明以示人人之表也. ‘百姓日用而不知’, 故‘藏諸用’, 鼓動也. 易无不在, 故鼓萬物. -李炳憲, 『韓國易學大系 제49책: 易經今文考』, 한미문화사, 1998, 255~256쪽.

79) 『易經今文考通論』, 「易經大傳」, <繫辭 下>: 聖人雅素之言, 不及於神, 何也? 蓋聖人教人, 使之易曉. 就人身上, 拈出一箇‘心’字, 心即神也. 然對學者而言神則未易領會, 言心則反省而知能從事於操存矣. ‘窮神’者, ‘盡心’之謂也. 聖人於『易』中, 多解說神字. -李炳憲, 『韓國易學大系 제49책: 易經今文考』, 한미문화사, 1998, 276쪽.

의미를 담아놓았기 때문에 우리가 신의 의미에 대해 구체적으로 이해할 수 있는 것이라고 보았다. 이병헌은 『역경』의 이러한 문헌적 속성이 관괘(觀卦) 「단전(象傳)」의 “성인(聖人)이 신도(神道)로 가르침을 베풀었다[聖人以神道設教].”라는 구절에 응집되어 있다고 보았다.⁸⁰⁾ 그는 다른 경전에서는 자주 등장하지 않는 신(神)에 관한 공자의 사유가 『역경』에 자주 등장하며, 이러한 『역경』의 ‘신’라는 글자가 『역』 전체를 결집시킨 부분[총회처(總會處)]이라고 보면서 “신은 종교의 표본이자 천도(天道)의 극치”⁸¹⁾라고 보았다.

그렇다면 신의 구체적인 속성은 무엇인가? 「계사전」에서는 “음양의 변화를 헤아릴 수 없음은 신이라고 한다(陰陽不測之謂神).”라고 했다. 이병헌은 변화를 헤아릴 수 없는 “변화불측(變化不測)”성을 신의 속성으로 간파했다.⁸²⁾ 그는 이러한 신의 속성을 잘 이해할 수 있는 한 예를 들었다. 이병헌은 천지간에 존재하는 것들은 형(形), 기(氣), 이(理), 신(神)을 가지고 있다고 하면서 이(理)와 신(神)을 구분했다. 그리고 그 각각의 특징에 대해 인간, 옥, 죽은 고목에 대입시켜 설명한다. 그는 인간의 몸에서 머리와 사지(四肢) 및 몸이 형(形)이고, 호흡하고 운동하는 것이 기(氣)이며, 주선(周旋)함이 예에 맞는 것이 이(理)이며, 마음 한 가운데 있으면서 주재하는 것이 마음으로, 마음은 신(神)의 별칭이라고 보았다.⁸³⁾ 이러한 신의 특성은 옥과 죽은 고목에 비교해서 살펴보면 더 이해가 쉬워진다. 그에 따르면, 옥(玉)의 경우 지름이 한 치이고 북극성 같은 것은 옥의 형(形)이고, 부드럽고 윤택이 나면서 단단한 것은 옥의 기(氣)이고, 굴이 붙고 사리에 맞음은 이(理)이기 때문에 군자가 옥에 용모를 빚대고 옥에 덕을 빚대었다고 보았다. 하지만 옥은 무딘 물건이어서 형, 기, 이는 갖추고 있지만 신은 존재해 있지 않다고 보았다.⁸⁴⁾ 한편 죽은 고목의 경우 기(氣)와 이(理)를 지니고 있지만 마음과 신을 갖추고 있다고 할 수 없는 것은 활동하지 않는 것이기 때문이라고 보았다. 죽은 고목은 기, 이를 갖추고 있지만 신과 마음을 갖추고 있지 않기 때문에 비활동적인 것이며 죽은 것이다. 이를 종합해 보면 신이란 생명성, 변화무쌍함, 활동성을 붙여넣는 것으로 살아있는 것과 죽은 것을 가르는 기준이 되고, 활동하는 것과 활동하지 않는 것을 가르는 기준이 된다. 이 신이란 하늘에 있으면 상제가 되고 사람에게 있으면 천군(天君, 마음)이 되는 것으로, 이병헌은 특히 인간에게 있는 신이 가장 온전하기 때문에 인간이 존귀한 존재가 되는 것이라고 보았다.⁸⁵⁾

그렇다면 신이 인간의 마음 안에 온전하게 존재해 있다는 것은 무엇을 의미하는가? 그것이 인간에게 어떤 의미를 지니고 있는가? 다시 『중용』의 귀신장으로 돌아가면, 그 말미에 『시경』의 “신(神)이 와서 이르름을 헤아릴 수 없는데 하물며 업신여길 수 있겠는가(神之格思，不可度思，矧可射思)?”라는 문장을 인용하면서 “은미함이 드러나니 성(誠)의 은폐할 수 없음이 이와

80) 『易經今文考通論』, 「作易原委」: 若『易』之爲書，則乃孔子神道設教之大經，實六經之主腦也。-李炳憲, 『韓國易學大系 제49책: 易經今文考』, 한미문화사, 1998, 1쪽.

81) 『李炳憲全集 下』 25, 「經說」, <易說·繫辭下>: 神之一字爲『易』總會處 … 神爲宗教之標本，天道之極致。-李炳憲 著，韓國學文獻研究所 編，『李炳憲全集 下』, 아세아문화사, 1972, 27쪽.

82) 『李炳憲全集 上』 16, 「歷史正義辨證錄」, <附: 心與神異名同義論>: 神之爲義，變化不測 -李炳憲 著，韓國學文獻研究所 編，『李炳憲全集 上』, 아세아문화사, 1972, 372쪽.

83) 『李炳憲全集 上』 16, 「歷史正義辨證錄」, <附: 心與神異名同義論>: 今夫就人身而言，則頭而肢體，其形也。呼吸運動，其氣也。周旋中禮，其理也。居中主宰者，其心也。心乃神之別名也。-李炳憲 著，韓國學文獻研究所 編，『李炳憲全集 上』, 아세아문화사, 1972, 371쪽.

84) 『李炳憲全集 上』 16, 「歷史正義辨證錄」, <附: 心與神異名同義論>: 有玉於此，其徑寸而如斗者，形也。溫潤而栗然者，氣也。文從而理順者，理也。故君子比容於玉，比德於玉。然玉是頑物，具形·氣與理，而神不存焉。-李炳憲 著，韓國學文獻研究所 編，『李炳憲全集 上』, 아세아문화사, 1972, 372쪽.

85) 『李炳憲全集 上』 16, 「歷史正義辨證錄」, <附: 心與神異名同義論>: 凡物之中，動物爲靈，以其神存也。動物之中，人爲最貴，以其神全也。故是神也，在天爲上帝，在人爲天君。-李炳憲 著，韓國學文獻研究所 編，『李炳憲全集 上』, 아세아문화사, 1972, 371쪽.

갈구나(夫微之顯, 誠之不可揜如此夫).”라고 했다. 여기에서 신(神)이 성(誠)과 연관되어 언급되는 부분이 등장한다. 이병헌은 신과 교류하는 데 성(誠)이 중대한 근본이 된다고 보았다. 그는 우리 마음이 정성스러우면[성(誠)] 신이 자기 마음과 통한다고 보았다.⁸⁶⁾ 『역경』은 본질적으로 점치는 책이다. 그리고 고대에 점을 친다는 것은 신과 만나고, 신의 목소리를 듣는 신성한 행위였다. 그는 이러한 점치는 책으로서의 『역경』에서 신과 교류하는 데 있어 그 핵심이 성(誠)이라고 보았다. 그리고 그 근거는 『중용』에서 발견할 수 있다. 이병헌은 이 구절을 해석하면서 신의 속성에 대해 생물의 주재일 뿐만이 아니라고 보았다. 모든 일을 성사시키고, 완수하는 것이 신의 도움을 필요로 하는데 이것은 성(誠)의 지극함에서 시작된다고 보았다. 자신의 성(誠)이 지극해지면 자신의 신이 천지의 신과 서로 소통될 수 있다고 보았다.⁸⁷⁾ 즉 자신의 신인 마음과 천지의 신이 서로 소통할 수 있는 근거, 모든 일을 성사시키고 완수하는 관건은 바로 얼마나 자신의 마음을 정성스럽게 하느냐에 달려 있는 것이다. 따라서 신의 경지에 드는 ‘계사전’의 ‘입신(入神)’ 또한 인간 주체에게 달려 있는 것이다. 그는 입신을 ‘계사전’의 “감이수통(感而遂通)”을 말하는 것이라고 보았다. ‘계사전’에 “『역』은 생각함이 없고 작위함이 없다. 적연히 움직이지 않다가 감응해서 마침내 천하의 일에 통하니 천하의 지극한 신의 경지가 아니면 그 누가 여기에 참여할 수 있겠는가?”⁸⁸⁾라고 했다. 여기에서 지극한 신의 경지[지신(至神)]에 대해 언급하고 있다. 이 경지는 생각하는 것도 없고 작위하는 것도 없는 상태로 감응해서 소통되는 모습으로 그려지고 있다. 이병헌은 이러한 지극한 신의 경지를 입신의 경지로 보았다. 그는 하늘과 인간이 감응해서 통하게 되면[감통(感通)] 즐거워도 극에 이르지 않고 세상을 피해 은둔해 있어도 번민하지 않으며 저녁에 죽는다 해도 이와 같을 수 있게 되는 것으로, 살아있을 때에는 마음이 천지와 함께 하고 죽어서는 신(神)이 조화와 함께 유행(遊行)하므로 이것이 바로 천당과 극락을 의미하는 것이라고 보았다.⁸⁹⁾ 여기에서 이병헌이 바라보는 종교로서의 유교의 특징이 부각된다. 여기에서 이병헌이 생각하는 유교의 신과 신의 유행, 신의 조화, 그리고 인간이 죽은 후의 사후의 세계는 인간세계와 자연세계 안에 존재해 있는 것이다. 그는 이것이 유교의 내세관이 불교와 기독교의 내세관이라고 할 수 있는 천당·극락과 구분되는 지점이라고 보았다. 유교적 천당과 극락은 인간과 자연세계를 떠나서 존재하는 것이 아니다. 이병헌은 “40억 국토 바깥에서 극락을 찾고, 예루살렘의 벽옥 성곽 안에 있는 천당을 찾으려고 한다면 뒤에 남은 이들이 희망의 방향을 잃을까 염려된다.”⁹⁰⁾라고 하면서, 『성경』 「요한계시록」 21장에 나오는 새 예루살렘 성으로 묘사되기도 하는 기독교의 천당이 인간과 자연세계 바깥에 있다면 어떻게 후대 사람들이 죽어서 이곳을 찾아갈까 염려하는 흥미로운 시각을 제시하기도 했다.

이처럼 이병헌의 ‘심즉신(心卽神)’에 관한 사유는 한국유학사의 독특한 관점으로, 경전에서

86) 『易經今文考通論』, 「凡例」, <易學要言>: 占之爲道, 在乎交神. 誠爲大本. 吾之心誠則神與之通. -李炳憲, 『韓國易學大系 제49책: 易經今文考』, 한미문화사, 1998, 43쪽.

87) 『李炳憲全集 下』, 25, 「經說」, <中庸說>: 神之爲物, 非特爲生物之主宰而已. 天下之事, 皆由神力而成事愈大, 則必得神助而可濟. 得神之助者, 由誠之至也. 吾之誠至則吾之神與天地之神相通矣. -李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 下』, 아세아문화사, 1972, 14쪽.

88) 『周易』, 「繫辭傳」: 易无思也, 无爲也. 寂然不動, 感而遂通天下之故, 非天下之至神, 其孰能與於此?

89) 『李炳憲全集 上』 7, 「儒教復原論」, <儒教希望>: 入神者, 卽‘感而遂通’之謂也. 天人感通, 樂不可極, 邇世無憫, 夕死可如此者, 生而心與天地參, 死而神與造化遊. 此之謂天堂極樂, 不亦可乎? -李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 上』, 아세아문화사, 1972, 191~192쪽.

90) 『李炳憲全集 上』 7, 「儒教復原論」, <儒教希望>: 尋極樂於四十億國土之外, 訪天堂於冷大邑碧玉垣之內, 則吾恐後死者, 或望之迷方矣. -李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 上』, 아세아문화사, 1972, 192쪽.

도출되어 나온 철학임을 알 수 있다. 그가 마음과 신에 대한 사유뿐만 아니라 문명화된 오늘날 시대에 걸맞는⁹¹⁾ 종교로서의 유교에 대한 확신을 갖게 된 계기 또한 경전에 근거하고 있다. 이병헌의 경전 읽기 방식은 공자가 육경을 손수 정리했다는 근거 하에서 경전 안에 흩어져 있는 다양한 사유들의 맥락을 이어 공자의 미언대의, 비상이익을 밝혀내는 방식으로 전개되었다. 따라서 이병헌의 경전 읽기 방식은 자주 이야기했던 것들을 들추어내기 보다는 잘 이야기되지 않았던 논의들의 맥락을 이어가는 방식이라고 여겨진다. 이 지점이 이병헌이 루터의 종교 개혁과 유교의 종교개혁이 서로 다른 방식으로 나아가야 한다고 보았던 지점이라고 생각된다. 그는 루터의 종교개혁이 겉모습만 윤색하고 겉만 바꾸는 방식이었다면, 세월을 거치면서 유교의 본연의 빛깔을 덧씌웠던 불순물들을 들어내서 그 빛깔이 제 빛을 발휘할 수 있도록 하는 것이 유교 복원의 진정한 모습이라고 보았다. 그는 그러한 취지에서 다음과 같이 말했다.

예수교는 루터가 고심해서 윤색하지 않았으면 거의 멸식되었을 것이다. 유교는 깨끗한 금과 아름다운 옥과 같지만 티끌과 모래, 진흙, 돌 사이로 섞여 들어갔다. 그것들을 들어내고서 그 본연의 모습을 보존한다면 빛이 만세가 하루와 같이 시대를 관통할 것이니 조금이라고 더 보탬 것도 없이 그 본연의 모습을 회복할 수 있을 것이다. 루터의 복원은 실은 머리와 얼굴만 바꾼 것이었지만 우리가 말하는 복원이라는 것은 떼땀한 도[경도(經道)]로 돌아가고 근원을 회복하는 것이다.⁹²⁾

이처럼 이병헌의 경전 읽기 방식은 눈에 보이는 것들의 이면에 담겨 있는 공자 사유의 본질을 바라보는 것이었던 것으로 보인다. 이를 위해서 세월이 지날수록 켜켜이 내려앉아 유교의 본질을 가리고 있던 불순물들을 걷어낼 필요가 있다고 보았다. 이 묵은 때에는 전통적인 경전 읽기 방식과 전통적으로 맹신되어 왔던 주석들도 속해 있었던 것으로 보인다. 그리고 자신이 믿어왔던 경전을 보고 유교를 보는 프레임을 깨뜨려가는 과정 또한 이 묵은 때를 들추어내는 과정에 속해 있었던 것으로 보인다.

4. 결론: 이병헌 경전 읽기의 의의와 한계

이병헌의 경전 읽기 방식은 구한 말, 일제강점기에 패망한 조선왕조의 국교였던 유교에 대한 비판이 거세게 일던 시절, 또 서구의 선진 문물과 학문이 쏟아지며 전통적인 유교사상이 도외시되던 시절, 한 유학자의 ‘그럼에도 불구하고 왜 유교인가?’라는 고민의 과정과 결과를 보여줄 수 있는 주제라고 생각된다. 그는 전통적으로 이어져오던 안일한 연구방법과 문제의식에 대해 의문을 던지고, 당대의 시대적 상황에 대응할 수 있는 유교의 정체성과 본질을 찾기 위해 고심했으며, 그 결과 한국경학사에서 주목해 볼만한 금문경학적 관점에 따른 유교경전의

91) 『李炳憲全集 上』 8, 「儒教爲宗教哲學集中論」: 西方之言宗教者, 動以迷信爲主. 然現世日趨於文明, 如拜蛇·拜獸之教則全滅者已久. 耶教則多迷而少眞, 佛教則半迷而半眞, 儒教則多眞而少迷. -李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 上』, 아세아문화사, 1972, 211쪽.

92) 『李炳憲全集 上』, 7, 「儒教復原論」: 耶教則若非路得氏苦心潤色, 則或幾乎息矣. 儒教如則精金美玉, 混入塵沙泥石之間. 舉以存之, 則光明透徹, 萬世如一日, 不可毫末, 求復其原而已. 路得氏之復原, 實改頭換面, 而吾所謂復原者, 乃反經歸本也. -李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 上』, 아세아문화사, 1972, 178쪽.

정리, 종교로서의 유교의 정체성 정립, 미연대기에 주목하여 행간을 읽는 철학적 사유 전개 등의 참신한 시도를 보여주었다는 점에서 그 의의가 있다고 생각된다.

하지만 아쉬운 점 또한 존재하는 것이 사실이다. 그는 유교의 시대적 사명감을 종교적 역할에서 찾았기 때문에 종교로서의 유교의 논리를 세워야 한다는 뚜렷한 목적성 하에 경전을 읽었던 부분들 또한 존재하는 것으로 보인다. 물론 앞서 언급했듯이 그의 오경에 대한 주석서에는 다양한 학자들의 견해를 살펴볼 수 있도록 구성되어 있고 그가 남겨놓은 일반적인 주석들은 상당히 객관적이고 학자적인 시각을 보여주고 있는 것으로 여겨진다. 하지만 분명한 목적성을 가지고 경전을 해석했던 부분 또한 존재하는 것이 사실이다. 유교가 시대적 역할을 할 수 있어야 한다는 그의 취지에는 공감하지만 혹여 그 취지가 너무 나아간 해석을 하게 한 부분은 있지 않았는지에 대한 후학으로서의 점검 또한 필요한 지점이라고 생각된다.

한편 유교의 역할이 왜 종교에만 국한되었어야 했는가라는 질문 또한 떨칠 수 없다. 일제강점기에 유교의 시대에 대한 대응은 대체로 소극적이었던 것으로 생각된다. 그리고 어쩌면 그 사회참여에 대한 소극성이 지금까지 이어져 내려오고 있는 것일지도 모른다. 혹자는 당시 유교에 대한 탄압이 너무 심했기 때문에 유교의 종교성 회복을 통한 유교의 생존 자체가 절체절명의 과제였을지도 모른다는 생각을 할 수도 있을 것이다. 그러나 그나마 유교의 사회적 역할, 시대적 역할을 고심했던 이병헌 조차 정작 적극적인 사회 참여적 성격으로 유교를 변화시키지 못하고 유교의 종교화 운동에 머물러 있었다는 점은 한번쯤 되짚어 보아야 할 지점이라고 생각된다.

그럼에도 불구하고 종교를 ‘희망’으로 표현하고 유교도 사람들에게 ‘희망’을 불러넣는 종교가 되어야 한다고 보았던 이병헌의 사유를 다시금 돌아보게 된다. 불교를 통해 사람들은 극락정토를 꿈꾸고 기독교를 통해 영생과 천당을 꿈꾸듯이, 유교 또한 사람들에게 희망을 줄 수 있어야 한다고 그는 말한다. 그리고 유교의 희망의 특징을 “인간세상 속에 가득 차 있는 희망 [人世圓滿之希望]”이라고 규정했다. 우리 마음이 곧 신이라고 보았던 이병헌의 사유는 유교의 희망의 맥락에서 언급된 것이다. 마음을 정성스럽게 할 수 있다면 신과 만나로 천지와 소통할 수 있다는 희망을 누구나 품을 수 있다고 본 것이다.⁹³⁾ 이병헌은 일제강점기의 암울한 상황 속에서 유교가 줄 수 있는 희망은 우리 일상, 우리 존재 자체가 지금 이 순간 이미 존귀하고 소중하다는 것을 일깨우는 것이라고 생각했던 것이라고 여겨진다. 암울한 현실 속에서 한국적 토대에서 나온 『정역(正易)』 등의 역학사상이 현재에 갇혀 있지 않고 미래를 바라보게 했듯이 이병헌의 최후의 저작인 『수화개벽설』에 담긴 미래에 관한 메시지가 우리 삶과 우리 시대가 멈추지 않는 변화 속에 있으며, 그 장기적인 변화의 안목에서 오늘 하루를 정성스럽게 살아내는 것이 중요함을 말해주고 있는 것으로 보면, 경전에서 유교에 대한 확신을 얻고 ‘그럼에도 불구하고’ 유학자로 살아갔던 이병헌의 세상과 사람, 유교에 대한 진정성을 다시금 돌이켜보게 된다.

93) 『李炳憲全集 上』 7, 「儒教復原論」, <儒教希望>: “問: 天下古今, 惟宗教家皆有絶大之希望, 如佛教之望, 極樂淨土, 耶教之望, 永生天堂. … 答: 儒者之學, 以心爲主而心爲最靈, 在天地則爲共公之主宰, 在一身則爲自我之主宰. 惟聖人能盡其心, 故自我之心, 與天地之心, 互相流通, 明動變化 … 參贊化育之功. 故不得行于一世而將以厚萬世也. … 人世圓滿之希望, 其在儒教乎!” -李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 上』, 아세아문화사, 1972, 191쪽.

<참고문헌>

『論語』.

『周易』.

『中庸章句』.

李炳憲 著, 韓國學文獻研究所 編, 『李炳憲全集 上·下』, 서울: 아세아문화사, 1972.

李炳憲, 『韓國易學大系 제49책: 易經今文考·淸涼易課』, 서울: 한미문화사, 1998.

康有爲, 『新學僞經考』, 香港: 三聯書店, 1998.

금장태, 『유교개혁사상과 이병헌』, 서울: 예문서원, 2003.

李耀仙 主編, 『廖平選集』 上, 成都: 巴蜀書社, 1998

금장태, 「한국 경학에서 계승과 개혁」, 『대동문화연구』 제49집, 성균관대학교 대동문화연구원, 2005.

박미라, 「이병헌의 孔敎운동에 나타난 神道論 연구: 性卽理에서 心卽神으로의 전환」, 『동양철학연구』 제38집, 동양철학연구회, 2004.

안승우, 「진암(眞菴) 이병헌(李炳憲)의 동이(東夷) 인식」, 『동양철학연구』 제100집, 동양철학연구회, 2019.

안승우, 「이병헌(李炳憲)의 금문경학적 『역경(易經)』 이해: 태괘(泰卦)와 비괘(否卦)를 중심으로」, 『유교사상문화연구』 제79집, 한국유교학회, 성균관대학교 유교문화연구소, 2020.

안승우, 「이병헌(李炳憲) 역학(易學)사상의 신(神) 개념 연구」, 『유교사상문화연구』 제80집, 한국유교학회, 성균관대학교 유교문화연구소, 2020.

최석기, 「한국경학사의 연구현황과 과제」, 『한국인물사연구』 창간호, 한국인물사연구회, 2004.

홍원식, 「한주학파의 공자교 운동」, 『한국학논집』 제26집, 계명대학교 한국학연구원, 1999.