

호연지기(浩然之氣)란 무엇인가?*

-박치우의 「돌아가는 맹자(歸り行く孟子)」를 중심으로-

인 현 정**

목 차

- I. 들어가며
- II. 여러 호연지기의 탄생과 부침 있는 성장
- III. 박치우식 浩然과 변증법[正相反] 논리
- IV. 맹자를 평가하는 학생 박치우의 호연과 박치우를 평가하는 弱年愚輩의 호연
- V. 나오며

국문초록 | 한국철학자 박치우(朴致祐, 1909~1949)는 22세에 유일한 동양고전에 관한 글, 곧 『맹자』의 「공손추 하 12, 13, 14장」을 분석한 「돌아가는 맹자」를 남긴 바 있는데, 이 글에서 그는 호연(浩然)의 의미를 ‘절망 뒤에 오는 비통한 자기 만족적 결심’이라고 해석한다. 이 논증 과정은 기존 『맹자』 연구가 「공손추 상 2장」에 집중했던 것보다 다르고, <不動心→約→養浩然之氣→直→知言>으로 진행되는 기록의 서술구조와도 다른 독특성을 보여준다. 박치우는 실천적 변증법의 사상기답게 맹자의 정상반(正相反) 논리를 활용하여 호연장을 역 구도 속에서 접근해 나간다. <知言→直→養浩然之氣→直→不動心>으로 연결된 개념의 유기성은 맹자의

* 이 논문은 2021년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2021S1A5B5A17047706)

** 印炫貞 한국철학사상연구회 회원 violain@ewha.ac.kr

투고일: 2023. 5. 31. 심사완료일: 2023. 6. 15. 게재확정일: 2023. 6. 19.

DOI URL: <http://dx.doi.org/10.17792/kcs.2023.44..235>

절망적 서사 뒤에 숨지만, 오히려 ‘直’의 의미가 전면화되면서 호연지기는 知言과 不動心을 연결하는 핵심 개념으로 등극한다. 아울러 이 가운데 맹자는 정직한 맹자에서 솔직한 맹자를 거쳐 ‘일세 풍교의 長, 대 교육자’가 된다.

핵심어 | 浩然之氣, 直, 맹자, 박치우, ‘절망 뒤에 오는 비통한 자기 만족적 결심’

I. 들어가며

호연지기(浩然之氣)는 맹자(孟軻, BC 372~289)의 핵심 개념이자 조선 이래 지식인뿐만이 아니라 일반인들에게도 널리 알려진 유가를 대표하는 개념 중 하나이다. 본 논문은 맹자의 호연지기 개념을 20세기 초 한반도에 살았던 한 청년 철학도가 어떻게 당대의 시대와 현실 속에서 이해했는지를 추적하여 그 의미를 바로 지금의 청년들이 오늘의 시대정신으로 반추·소화하기를 바라는 기획 하에 구성되었다. 그리고 그 청년의 이름은, 박치우(朴致祐, 1909~1949)다.

그는 8월 22일 박창영의 아들로 함경북도 김책(舊 성진, 혹은 함경남도 단천이라는 설도 있음)에서 출생한다. 평양신학교 출신 목사 아버지는 1922년 돌연 자원해서 시베리아로 선교를 떠난 것으로 알려져 있기에, 맏아들 박치우는 13세 이래로 사실상 독립적인 생계에 노출된 학창 시절을 보냈다고 할 수 있다.¹⁾ 그는 경기고등학교(舊 경성고등보통학교)를 졸업하고 28학번

1) 그는 33년 졸업 후 동 대학원에 진학해서 「니콜라이 하르트만의 존재론에 대하여」로 석사 논문을 썼다. 1935년 6월 『동아일보』에 「불안의 정신과 인테리의 장래」를 발표하면서 문단에 등단하였으며, 1938년 숭의실업전문학교 교수를 거쳐 조선일보 사회부 기자를 역임했다. 광복 후에는 조선문학가동맹에 가입하여 활동하였으며, 1946년 3월 25일부터 9월 6일까지 현대일보 주필을 맡으며 민주주의 민족전선 등 남로당계의 정치 활동에도 참여했다. 1946년 4월 박헌영의 방북 때 동행했으며 1947년 초 월북, 빨치산이 되어 유격 투쟁을 벌이다 토벌대에 의해 사살되었다. 그의 일대기에 관한 자세한 사항은 윤대석(2010)의 해제와 위상복(2012)의 책 및 손정수(2

으로 서울대학교(舊 경성제국대학 혹은 조선제국대학) 철학과에 입학한다. 여기서 다룰 그의 글 「돌아가는 맹자(歸り行〈孟子〉)」는 당시 경대 예과 학생 잡지였던 『清凉』 8호(1930년 3월)에 투고한 글로, 원문은 모두 일본어로 되어 있으며 잡지 목록의 첫 번째 글로 수록되어 있다.²⁾ 동시에 이 글은 공식적 기록으로 드러난 박치우의 첫 번째 글(22세, 1930년 1월 22일)이자 유일하게 동양고전과 연계되는 글이기도 하다.³⁾

『맹자』에서 ‘호연’이란 말이 등장하는 곳은 《공손추상2》와 《공손추하12》뿐이다. 하지만 박치우의 분석은 후자의 ‘浩然有歸志’ 이하 13, 14장을 다루고 있으며 글의 구조는 다음(표1. 참조)과 같은데, 결론 (2)에서 그는 호연함을 **절망 뒤에 오는 비통한 자기 만족적 결심**이라고 정의한다. 설명하기 어려운 말[難言]을 명쾌히 귀결시킨 그의 언어를 빠르게 이해하기 위해선, 오히려 호연지기를 분석했던 기존의 연구사들⁴⁾ 통해 돌아갈 필요가 있다.

015)의 논문을 참고 바람.

- 2) 잡지 전문은 서울대학교 도서관 검색을⁴⁾ 통해 온라인 이용 가능하고, 번역본은 2010년 윤대석·윤미란에 의해 출판된 박치우 전집의 314-328쪽을 참조할 수 있다. 『청량』에는 11명의 학생과 두 명의 교수(多田正知와 名越湖風, 각각 조선과 고려 문학을 연구한 한문학자)의 글이 실려 있다. 그리고 잡지 시작 머리글에는 “예술가란 항상 자신의 귀를 기울여 자기가 듣는 것을 자기 안의 구석구석에서 솔직한 마음으로 써대는 데 열심인, 노동자다.”라고 적혀 있다. 이 글귀는 훗날 그가 쓴 「아카데미 철학을 나오며: 철학의 현실에 대한 책임분담의 규명(1936), 박치우(2010), 12쪽.」을 연상케 한다.: “사상가란 별다른 사람이 아니라 현실의 강박, 현실이 그의 해결을 위하여 우리를 향하여 부르짖고 있는 그 소리를 ‘심장’을 통하여 힘 있게 들을 수 있는 인간을 말함이 아닐까요? ; ‘심장적인 인간’에 관해서는 「나의 인생관: 인간철학 序想(1934), 박치우(2010), 12쪽.」 참고 바람.
- 3) 해방 직후 재러시아 학자 박일은 박치우의 한문 실력이 뛰어나서 개인적으로 배운 적이 있다고 증언했다. 윤대석(2010), 《부록1 박치우 연보》 참고 바람.
- 4) 본고에서 언급된 맹자 주석은 『孟子師說』, 『孟子正義』, 『孟子注疏』, 『孟子集註大全』이고, 이하 쪽수 언급이 없는 인용은 모두 참고문헌의 온라인 [번역] 검색자료로 표기했다.

〈표1. 「돌아가는 맹자(歸り行く孟子)」의 내용 구성〉

前 言	(1) 公孫丑 下12: 孟子去齊, 尹士語人曰 - 尹士聞之曰, 士誠小人也. 愚評	
	(2) 公孫丑 下13: 孟子去齊, 充虞路問曰 - 如欲平治天下, 當今之世, 舍我其誰也, 吾何爲不豫哉. 愚評	
	(3) 公孫丑 下14: 孟子去齊居休, 公孫丑問曰 - 久於齊, 非我志也. 愚評	
	結 論	(1) 맹자가 理想實現의 活舞臺로서 齊를 선택한 이유 동기
(B) 제왕		
(C) 그의 리더십		
(D) 그의 민본주의		
(E) 그의 커다란 자신감(大自信)		
(F) 수기치인의 사상		
(2) 돌아가는 맹자		

Ⅱ. 여러 호연지기의 탄생과 부침 있는 성장

많은 후대의 연구물들이 증거하듯 ‘호연’ 개념과 의미를 철학적 논의 상에서 설파하려면, 당연히 《공손추상2》를 다룸이 마땅하다. 대표적 맹자의 개념들(표2. 참조)이 모두 전자에서 등장하고 있기 때문이다. 이를 우선 검토해보자.

이혜경(2008)은 호연지기는 요즘 우리말로 용기에 가까운 것이지만 맹자가 별도로 비유한 북궁유와 자하, 맹시사와 증자 속에 요령을 지킨 맹시사의 강조가 있기 때문에, 그리고 증자는 자신의 내면에 대한 성찰에 주력했던 제자로 특징지을 수 있기 때문에, 맹자가 말하는 용기는 육체적 강함이 아니라 강한 ‘마음’을 핵심으로 두려는 의도 속에서 읽어야 한다고 말한다. 그래야

뒤에 비유하는 장수와 병졸의 관계도 연결할 수 있는데, 마음이 주인이어서 그 意志가 단단하면 기는 뒤에 따라온다는 점, 마음의 수련 속에서도 기 자체가 갖는 도덕적 방향성을 잃지 않도록 해야 한다는 점에서 그렇다는 것이다. 이해경의 연구에서 특징적인 점은, ‘수련해서 성취해야 할 기상’으로 서의 호연지기를 설명하면서도 앞 증자의 주자 주석(曾子, 反求諸己)을 받아 ‘위기지학’과 연결한다는 점이다. “맹자가 얘기하는 爲己之學이나 호연지기 키우기는, 자신에게 몰두하는 것만으로 스스로를 성장시킬 수 있다는 얘기를 하려는 것”이다. 이해경은 “다가올 위협에도 굴하지 않는 어떤 힘”을 키워서 “올바름을 지키고 있다는 떳떳함 속에서 쌓인[集義] 내면의 지향성”이 정신적, 육체적 힘을 갖게 되는 것, 그리고 그렇게 “참된 자신이 되어 자연스럽게 흘러나오는 것(120쪽)”이야말로 마음의 떳떳함에서 오는 강함(勇氣)이라 말한다.

백민정(2005)의 경우는 《공손추상2》의 개념들을 십분 활용하면서 호연지기에 소체/대체 개념⁵⁾을 적용, 우산의 나무 이야기와 연관한다. 즉, 낮 동안

5) 體用과 연관된 논의는 주자와 경원보씨, 쌍봉요씨의 주석 등을 참고 바람: ⑤朱子曰, 浩然之氣, 乃指其本來體段而言.; ⑥至大, 初無限量. 至剛, 不可屈撓. 蓋天地之正氣而人得以生者, 其體段, 本如是也.; ⑦慶源輔氏曰, 盛大, 言其體. 流行, 言其用. 才怯小, 則便非氣之本體. 才鬱塞, 則便非氣之本用. 氣即天地之氣, 而人之所以充滿其身者, 其本然之體用, 自是浩然, 由夫其養, 故餒乏而不充乎體.; ⑧慶源輔氏曰, (···) 道, 體也. 義, 用也. 言道義, 以該體用也.; ⑨慶源輔氏曰, 初無限量, 便是盛大. 不可屈撓, 便是流行, 即所謂浩然之氣也. 不言用者, 舉體, 則足以該之矣.; ⑩蓋道是體, 義是用, 浩然之氣, 有體有用, 其體配道, 其用配義. 故曰配義與道, 其體用一也.; 주자는 道-體, 義-用, 理-形而上-道, 氣-形而下-器로 설명하는 것을 넘어 본체의 선후관계를 호연지기에 지나치게 부착했다. 맹자와 주자의 호연을 구분해야 하는 이유다. 주자의 대표적 설명은 다음을 참고 바람: ⑪或問, 何以言氣之配義與道也. 曰道, 體也. 義, 用也. 二者, 皆理也, 形而上者也. 氣也者, 器也, 形而下者也. 以本體言之, 則有是理而後有是氣, 而理之所以行, 又因氣以為質也. 以人言之, 則必明遺集義然後, 能生浩然之氣, 而義與道, 又因是氣而後, 得以行焉.; ⑫雙峰饒氏曰, 浩然之氣, 全靠道義在裏面做骨子. 無這道義, 氣便軟弱. 蓋緣有是理, 而後有是氣, 理是氣之主. 如天地二五之精氣, 以有太極在裏面作主, 所以他底常恁地浩然.

이루어지는 주체의 수양과 夜氣의 생장 사이의 상호관계를 분석하는 것이다. 맹자의 호연지기는 지극히 크고 굳센 기운이지만 義와 道를 갖추고 있지 못하면 굼주리고 사그라지게 된다. 따라서 맹자 호연지기의 방점은 氣 자체를 목적으로 해서 진행되는 수양 과정보다는 평상시에 날마다 의를 쌓는 행위[集義所生]를 실천하는 데(223쪽) 있다. 아울러 백민정은 방법론에서 언급되는 助長의 문제 역시 소체-대체의 구도로 보아야 자발적⁶⁾ 마음[良知·良能]을 강조한 맹자의 의도와도 더 잘 어우러진다고 말한다. “자신의 본래 자리를 점하고 있는 마음은 소체의 육체적 욕구가 아닌 대체의 욕구만을 항상 충족”시키려 하는데, “양심의 짝은 곧 의리(대체)의 마음과 동일한” 것이고 호연지기를 기른다는 것은 바로 이 “대체가 자신을 스스로 드러내 보이는 자발적 역량을 극도로 실현”시키는 과정에 다름 아니기 때문이다. “야기의 기운이 가장 강렬하게 자신의 기량을 증대시킨” 호연지기의 상태에서 본다면, 조장이라는 인위적 영향은 애당초 효력 없음(invalidity)일 지도 모른다. 왜냐하면, “마음을 잡는 것은 우리의 몫이지만 그 마음의 본성이 발현되는 것은 본성 자체의 자발적 역량에 의한 것”이기 때문이다(228쪽).

〈표2. 《공손추상2》에 등장하는 개념과 이름들 ⑤〉

① 2-1 ~ 2-10	不動心, 북궁유와 맹시사, 守約, 고자, 장수, 志와 氣
② 2-11 ~ 2-16	浩然之氣, 直, 道義, 餒, 助長
③ 2-17 ~ 2-28	知言, 聖人, 자하, 염백우, 안연, 백이 등등

한편, 오석원(2021)은 주석을 중심으로 하는 기존 문헌학적 연구와 원문에 등장하는 맹자 개념들을 망라하며 선행 연구를 종합 정리한다.⁷⁾ 예컨대,

6) ‘자발’의 의미는 결국 ‘자연’이라는 단어로 정향을 살펴야 할 것이다: ⑦新安陳氏曰, 告子, 強制其心而能不動, 孟子, 有定見有定力而自然心不動, 此處, 孟子亦姑借告子, 以賤說耳.

7) 호연지기 개념을 수양론으로 풀 연구들은 다음과 같다. 금중현(2013)은 수오지심과

조기(趙岐, 108~201?)는 호연지기를 ‘큰 기운’으로, 안사고(顏師古, 581~645)는 ‘순수한 기운’으로 보았다.⁸⁾ 程子是 호연지기를 하늘과 사람을 연결하여 ‘나의 기운[吾氣]’이라 표현했으며,⁹⁾ 朱子는 천지간에 생명을 받은 모든 인간에게 똑같이 주어지는 천지의 정기¹⁰⁾이자 인간의 부귀, 빈천, 위무로도 뜻을 빼앗기거나 굴복시키지 못하는 천지의 순수한 기운¹¹⁾이라고 말했다. 오석원은 이해경과 유사하게 북궁유와 맹자사의 용기를 血氣之勇으로, 증자의 것은 義理之勇으로 거론하며 맹자가 지향하는 진정한 용기는 결국 도덕적 性善을 실현한 의리지용이라고 정리한다. 그리고 호연지기의 養氣를 知言으로 연결하는 맥락에 주목, “지언이 인간 존재의 형이상학적 본질을 인식하는 과정이라면, 양기는 호연지기를 길러 직접 몸으로 체득하는 과정”(44쪽)일 수 있다고 주장한다. 그는 정자와 주자의 말씀¹²⁾에 기반하되,

도덕적 근원[性]을 관련지어 호연지기의 수양을 義라고 하는 도덕적 역량을 기르는 과정으로 강조한다. 정미선(2017)은 호연지기가 맹자 수양론의 핵심 용어라고 보며, 박석(2013)은 야기 개념을 중심으로 호연지기 수양론을 명상적 관점으로 해석한다. 반면, 수양적 관점을 시대의 현실과 결부시킨 연구들도 있다. 원주용(2007)은 고려 말 養氣에 관한 의논이 빈번해진 것을 두고 복잡한 시대 상황 속 부동심을 유지해 나가기 위한 신흥사대부들의 공부 방법론으로 문장가적 관점에서의 양기와 성리학적 관점에서의 수양론을 검토한다. 문석윤(2009)은言과氣에 대해 우선성을 갖는心에 주목, 심의 능력인 도덕이 말의 논리나 자연의 힘을 압도한다고 보고 호연지기 역시 도덕이 내재한 것으로 재해석한 개념이기에 당대의 이 같은 해명이 유교적 정체성을 풀어가는 방식이 되었다고 분석한다.

- 8) ㉑『孟子正義』: 趙氏解浩然之氣爲大氣.: 師古曰, 浩然純一之氣也.: cf. 주자나 경원보씨, 운봉호씨 등의 주석에서 호연지기는 지극히 큰 것, 무한량, 지극히 강한 것, 굽히거나 흔들림이 없는 것, 성대한 것, 縮積하는 것(처음 공부할 때)과 流行하는 것(양성된 이후에), 充塞, 끊어짐이 없는 것, 천지의 바른 기[正氣] 등으로 설명된다.
- 9) ㉒程子曰, 天人一也, 更不分別, 浩然之氣, 乃吾氣也.
- 10) ㉓(朱子註) 浩然盛大流行之貌, 氣卽所謂體之充者, (….) 蓋天地之正氣, 而人得以生者, 其體段, 本如是也.
- 11) ㉔『朱子語類』52, 「四書語類」《孟子》2: 浩然之氣, 清明不足以言之, 纔說浩然便有個廣大剛果意思, 長江大河浩浩而來也, 富貴貧賤威武, 不能淫而屈之類皆低, 不可以語此.
- 12) ㉕「序說」: 又曰, 孟子性善養氣之論, 皆前聖所未發.: ㉖程子曰, 孟子有功於聖門, 不可

시비와 정사에 대한 의심이 없는 뒤에야 氣를 기를 수 있다는 입장에 서서 知言이 우선되어야 한다고 말한다.¹³⁾ 지언과 양기가 상호보완적인 관계이긴 하지만 논리적 측면에서는 지언을 이룬 뒤에 양기가 이루어진다고 보는 것이다.

본고는 養氣章의 요지가 ‘지언’과 ‘양호연지기’의 선후관계를 물은 데에 있지 않다고 생각한다. 오히려 본고가 주목하는 것은 ‘왜 둘을 연결해야만 하는가’, ‘어떻게 연결할 수 있는가’이다. 또한 이상의 연구물들이 意志의 문제를 중히 다루었다는 점에서 그 둘의 궁극적 목표는 즉, 知[안다]와 養[기른다]이라고 하는 ‘실천’을 강조했을 텐데, 이 실천이라는 행위의 궁극처에 ‘무엇’이 있는가에 관한 질문에는 ‘착한 마음’이란 답을 쉬이 내놓았음에도 왜 性善이 꼭 ‘지언’과 ‘양기’의 변증법에 의한 결과물이어야 하는지에 대한 답은 충분히 내리지 못했다는 점을 집고자 한다. 그리고 이 같은 문제의식에 발로해서 박치우의 호연을 검토하려 한다. 이 차이를 이해하기 위해서는 먼저 기존 연구들의 논증 구조가 《공손추상2》의 서술 흐름과 동일하게 <不動心→(約)→養浩然之氣→直→知言>을 따르고 있었다는 점을 살펴볼 필요가 있다.

勝言，仲尼只說一箇仁字，孟子開口便說仁義，仲尼只說一箇志，孟子便說許多養氣出來，只此二字，其功甚多。：[7]我知言，我善養吾浩然之氣。：[7](朱子註) 蓋惟知言，則有以明夫道義，而於天下之事，無所疑，養氣，則有以配夫道義，而於天下之事，無所懼，此其所以當大任，而不動心也。

- 13) [8] 위 《孟子》2: 或謂養氣爲急，知言爲緩，曰，孟子須是先說我知言，然後說我善養，公孫丑先，問浩然之氣，次問知言者，因上面說氣來，故接續如此問。不知言，如何養得氣。知言然後養氣，先得許多說話是非邪正無疑後，方能養此氣也。：問浩然之氣，集義是用功處否。曰，須是先知言，知言則義精而理明，所以能養浩然之氣。知言正是格物致知。：陵陽李氏曰，明則不疑，立則不懼。然朱有不明而能立者故。故知言養氣，雖二事並進，而其序，必以知言爲先。孔子不惑則自不動矣。：雲峰胡氏曰，孔子四十而不惑，在三十而立之後，德立而道明，誠而明者也。孟子所以四十不動心者，先知言而後養氣，道明而後德立，明而誠者也。

가장 먼저 등장하는 부동심 개념을 지언 및 호연지기와 연결하기 위해서는 “왜 부동심이 잘 이루어지지 않는가”라는 질문이 중요한 기능을 할 것이다. 쌍봉요씨가 이 원인으로서 언급한 ‘두려움’과 ‘의혹’은 이 관계를 보인 주요한 설명이 되었는데,¹⁴⁾ 예컨대 오석원처럼 두려움을 이기려면 용기[養氣]가 필요하고 의혹(인식의 부족)의 문제는 ‘지언’을 통해 극복해야 한다고 설명하는 것이 대표적이다.¹⁵⁾ 이는 주자가 수양론의 기본구조로 밝힌[蓋其內外本末, 交相培養.] 내적 知와 외적 氣 어느 한쪽에도 치우침이 없도록 하는 내외 병행의 방법을 지시했지만, 이후의 많은 논의들은 장수와 병졸, 存夜氣를 고려하여 상대적으로 내적 양지가 더 중요하다고 보았다. 『예기(曲禮上: 四十志氣堅定)』 이래로 유가의 전통에서 차지하고 있던 不惑의 중요성도 있었기 때문이다. 이 구도는 ㉠ 몸과 마음을 분리하지 않는 일원론적 수양의 의미, ㉡ 과욕이나 조장을 지양해야 하는 이유, ㉢ 지언에 능한 대인과 성인의 경지를 점진적으로 설명 가능케 했으며, ㉠에서 ㉢로 연결하는 과정의 난해성을 풀기 위한 질문도 자연스레 보충하게 했다. 곧, 知言의 말이 가리키는 바가 무엇이냐는 것이다.

일찍이 『論語』는 말을 모르면 그 사람을 알 수 없다고 했기에 기본적으로 유자들은 ‘남의 말을 알아듣는 활동’을 통해서 말하는 사람의 본의, 나아가 본성을 올바르게 알고자 했다[不知言, 無以知人也]. 그리고 후대의 현대 연구자들은 이 문제 있어 정자와 주자의 다른 방점을 구분하여 분석했다. 정자의 경우는 그 잘못된 말[四者]에 대한 분석보다는 말을 담은 마음의 올바름과 주체성을 더 강조했다고 본다.¹⁶⁾ 올바른 가치관에 기반한 자신의 주체가

14) ㉠ 雙峯饒氏曰, 集註恐懼疑惑四字, 雖是說心之所以動, 然恐懼字, 是爲下文養氣張本, 疑惑字, 是爲下文知言張本.

15) 오석원(2021), 49쪽; 이상호(2005) 역시 273쪽에서 늙음과 죽음에의 두려움을 언급하며 호연지기 함양을 역설한다.

16) ㉠ 程子曰, 心通乎道然後, 能辨是非, 如持權衡, 以較輕重, 孟子所謂知言是也.; 부동심에 관한 주석에도 마찬가지다. ㉠ 程子曰, 心有主, 則能不動矣.

확립되어야 상대방 말의 진위, 선악, 시비 등에 판단도 道에 가깝게 내린다고 본 것이다. 반면 주자의 경우는 ‘잘못된 말을 가려 마음의 병을 바로잡는다’라는¹⁷⁾ 주석을 받아 知言에 있어서의 격물치지 활동을 강조한다. 내가 알아야 할 올바름이 무엇인가에 관해 천착하는 것이다. 하지만 정자의 말은 쌍봉요 씨처럼 오히려 格物을 강조하는 방향으로도 얼마든지 해석될 수 있고¹⁸⁾, 주자의 말에도 언어를 담는 그릇[心]의 강조가 있다.¹⁹⁾ 따라서 이러한 구분은 ㉔의 문제가 지언과 어떻게 만나는지에 관한 충분한 대답이 되지 못한다. 이는 ㉔의 논의에서 대표적으로 분석되는 고자와의 비교에서도 마찬가지다. 본고는 여기서 ‘올바름[正]’의 추구에 관한 정주의 공통된 함의에 주목하려 한다. 원래 正은 미리 기약함을 뜻하는 말이었다. 이미 약속된 바름이 있으면, 그것을 바탕으로 추론과 적용이 이어질 수 있다. 하지만, 유자들은 미리 효과를 기대하고 오는 것²⁰⁾의 문제점을 알고 있었다. 인위적으로 조장해서는 안 되는 이유를 그래서 덧붙인 것이다. 안 되는 것을 되게 하는 것도 유자지만 안 되는 것을 안 되는 대로 놔두는 것도 유자의 지혜로움[中]이었기 때문이다.

-
- 17) ㉔孟子論浩然之氣一段，豈要全在知言上。所以大學許多工夫，全在格物致知，格物則能知言，誠意則能養氣。知言養氣，雖是兩事，其實相關，正如致知格物，正心誠意之類。若知言，便見得是非邪正，義理昭然，此浩然之氣日生。； ㉔四者相因，言之病也。蔽，遮隔也。陷，沈溺也。離，叛去也。窮，困屈也。四者亦相因，則心之失也。
- 18) ㉔雙峰饒氏曰，知言，當如何用功，程子心通乎道之說，便是發明知言之要，亦須格物上做來。道便是箇權衡，以道觀人，如持權衡以較輕重，無有能逃之者。知言便是知道，孟子不欲以知道自謂，所以只說知言。； ㉔『二程遺書』22上-59：(周伯溫)又問：‘我知言，我善養吾浩然之氣’，如何？曰：知言然後可以養氣。
- 19) ㉔人之有言，皆本於心。其心明乎正理而無蔽，然後其言平正通達而無病。굳이 정자와 대비되는 지점을 찾자면, 단지 주자는 知言의 蔽陷離窮에 있어 더 상세한 주석을 달았을 뿐이다.
- 20) ㉔正，豫期也。春秋傳曰，戰不正勝，是也。(…)此與大學之所謂正心者，語意自不同也。此，言養氣者必以集義為事，而勿預期其效，其或未充，則但當勿忘其所有事，而不可作為以助其長，乃集義養氣之節度也

이해경, 오석원을 위시하여 여러 연구자가 고자의 義外說에 대비된 맹자 義內說의 귀결²¹⁾을 爲己之學으로 끌고 간 것은 ㉠의 부동심과 ㉢를 연결하는 대표적인 구도가 되었다. 義를 밖으로 여기면 진정한 부동심이 될 수 없다는 사실을 들어 이를 획득한 대장부²²⁾, 나아가 군자²³⁾야말로 위기지학을 실천한 이라 지시하게 되면, 자신만의 언어를 획득한 인간은 “올바른 삶의 동기와 목적이 바로 인간 존재의 자기실현”에 있게 된다. “인간 자체의 존재 원리가 도덕적 삶을 살 수 있도록 되어 있기 때문에 최선의 힘으로 인간의 도리를 다하여 자기의 존재가치를 구현하고 자기의 생을 마치는” 이는 자기 행위에 대하여 남이 알아주지 않거나 대가가 없더라도 다른 사람을 탓하지 않는다. 궁극적으로 “하늘에게조차 원망하지 않는다. 오직 인간의 도리를 다하고 하늘의 명을 기다릴 뿐이다.”²⁴⁾ 이 설명이 있었기에 훗날의 유자들은 《공손 추하12》의 맹자의 모습 역시 납득할 수 있었다. 호연지기를 바탕으로 한 위기지학의 구현자에게는 “참된 자기의 존재가치를 인식할 수 있는 自得處와 인간의 삶을 관조할 수 있는 높은 경지의 自樂處가 담겨 있다(오석원(2021),

21) ㉠南軒張氏曰, 孟子, 以集義為本, 告子, 則以義為外. 故在孟子, 則心體周流, 人欲不萌, 而物各止其所者也. 在告子, 則心制其欲, 專固凝滯而能不動者也.; ㉢慶源輔氏曰, 告子外義, 未為知道. 然未四十時, 已能不動心, 其不動心, 又先於孟子. 以此觀之, 則不動心, 未足為難, 可知也.; ㉡彼告子者, 不得於言, 而不肯求之於心. 至為義外之說, 則自不免於四者之病, 其何以知天下之言, 而無所疑哉?

22) 이상선(2012)은 滕文公下2의 ‘大丈夫’ 개념을 신체와 연관한 바 있다. 『尙書』의 ‘踐形’과 告子下의 ‘有諸內, 必形諸外’를 연결하여 행동거지 및 외양에 드러나는 호연지기라고 하는 내재적 덕성을 이상적 신체로 분석하는 것이다. 그러나 돈이나 권력, 무력이 꺾을 수 없는 부동심의 대장부 정신이 이성화된 정감 신체, 호연지기의 신체에서 말미암는다고 하면서도(121쪽) 진정한 신체로 이성화되는 근거와 과정은 내보이고 있지 않다. 호연지기의 신비적 측면이 여전히 남아 있다.

23) ㉡『孟子』離婁下: 孟子曰, 君子深造之以道, 欲其自得之也, 自得之則居之安, 居之安則資之深, 資之深則取之左右, 逢其原. 故君子欲其自得之也.

24) ㉡『論語』憲問: 子曰, 不怨天, 不尤人.; ㉡『孟子』盡心上: 孟子曰, (….) 修身以候之, 所以立命也.

58쪽)”고 보았기 때문이다.

하지만 直이 곧 義일 수도 있다.²⁵⁾ 도는 전체를 가지고 말한 것, 의는 하나의 일을 처리하는 것으로 보았기에 집이라고 말했을 뿐이다.²⁶⁾ 道는 하늘의 몫이고 義가 인간이 할 수 있는 영역이라 말한 바도 있다.²⁷⁾ 그렇다면, 集義 역시 知言의 활동에서 시작될 수 있다. 오히려 여기서 문제는 集義가 곧 호연지기를 기르는 것, 지언이 곧 의를 알 수 있는 것[但集義, 便是養氣, 知言, 便是知得這義]이라 한 부분에 있다. ‘集’을 어떻게 해석하느냐에 따라 달라질 수밖에 없기 때문이다.²⁸⁾ 황중희는 바로 이 부분을 거론하며 주자가 道義와 氣를 나누어서 오히려 호연지기와 도의를 별개로 보게 하는 문제, 즉 善을 도덕의, 義를 격물의 몫으로 이원화 시키는 문제를 야기했다고 보았다.²⁹⁾ 육상산의 지적을 따라 오히려 독서를 통해 의리를 강구하는 주자의 방식이야말로 고자의 義外工夫라 비판하는 것이다.³⁰⁾ 황중희가 “넓게 물리를 강구하느니, 자신을 돌아보고 덕을 닦는 것이 낫다[故汎窮物理, 不若反身修德之爲愈也.]”고 까지 말하며 학습의 이원화를 조장한 先知言을 비판한 점은 과한 면도 없지 않지만, 적어도 ‘올바름’의 병을 언급한 점³¹⁾은 일리가 있다. 결국 가장 큰 오해는 ‘집의가 적선과 같대[集義, 猶言積善]’고 한 주자의 말에 있었기 때문이다. 게다가 德이 원래 德과 業을 포함하는 개념이었다는

25) 東陽許氏曰, (…·) 聖人生知安行, 無非直道, 不假乎養, 衆人, 知不明, 自害其剛大, 故須直以養之, 直即義也. 塞天地, 言其效也.

26) ㉮(朱子註) 道, 是舉體統而言. 義, 是就此事所處而言.

27) ㉮(朱子註) 義者, 人心之裁制, 道者, 天理之自然.

28) ㉮養氣一章在不動心, 不動心在勇, 勇在氣, 氣在集義.

29) 言을 주자는 道理(자연)로 보고, 황중희가 義理(마음)로 본 것 역시 같은 맥락이다. 김덕균(1998), 461쪽.

30) 황중희(2011), 102쪽: 讀書講求義理, 正是告子外義工夫.: 하지만 『주자어류[52:154, 如子靜不讀書쪽 不求義理, 只靜坐澄心, 卻似告子外義.』 입장에선 靜坐澄心이야말로 義를 밖에 여기는 것이다.

31) ㉮『孟子師說』: 當寫字時, 橫一爲學之心在內, 則事與理二, 便犯正之爲病.

점(ex. 『주역』)을 상기하면, 일원론에서 道義와 氣는 굳이 나눌 필요가 없을 것이다. 한편, ‘집’을 ‘쌓다, 모으다’가 아니라 조기의 주석을 따라 ‘뒤섞임’으로 보면³²⁾ 오히려 마음의 자연성에 주목할 수 있다. ‘솔직’이라는, 인위적이지 않은 마음의 자리가 생길 수 있다. 기필하지 않은 마음을 갖지 않는 것[必有事焉而勿正心]이야 말로 勿助長의 핵심일 것이다. 황중희가 주여등의 “호연지기를 어디 선들 못 보겠냐”는 말을 인용하면서 “잊지 않고 조장하지 않는다면 활발함을 어디서든 볼 수 있다[然非勿忘勿助, 活潑潑地, 如何見之]”고 강조한 것은 뒤섞임 속에서 가림 없는 천방지축 어린아이의 마음을 보았기 때문에 가능했다. 또한 주자가 호연지기는 청명이라는 말로도 부족하다고 말했을 때도 황중희는 호연지기를 지나치게 높여서 기를 등급화 하려는 것이냐며 기로운 문인들의 이해를 비판했었다. 천진난만한 명량한 마음은 밤 동안 자연히 가라앉는 청명한 바탕에 있었다. 그리고 황중희에겐 바로 이 반복되는 일상의 청명이, 광대함과 강건함³³⁾을 만들어 내고 있었다.

본고는 그래서 의내설에 입각한 호연의 설명이 守約과 直이라는 중심 개념을 놓치고 있다는 점을 언급하지 않을 수 없다. 호연지기에서 直의 중요성을 언급한 연구³⁴⁾는 縮이 어떤 이유에서 義(조기)나 直(주자)과 같은 의미

32) ㉔『孟子注疏』: 集, 雜也. 言此浩然之氣, 與義雜生, 從內而出, 人生受氣所自有者.

33) ㉕『孟子師說』: 晦翁以浩然之氣, 清明不足以言之, 纔說浩然, 便有個廣大剛果意思, 如長江大河, 浩浩然而來也, 富貴貧賤威武不能移屈之類皆低, 不可以語此. 此恐門人所記之失. 氣自精麤一滾出來, 養之而後能清明, 渣滓盡去, 始為浩然. 故橫渠曰, 散殊而可象為氣, 清通而不可象為神. 神乃是養後之氣也, 非清明, 何如廣大·剛果·不移·不屈. 正是浩然體段, 如何反低. 不可解也.

34) 먼저, 直養의 直을 ‘올곧은 마음을 기른다’로 해석하는 연구가 있다. 그러나 마음은 형태가 없기에 이러한 표현은 그 자체가 형용모순이다. 올곧은 마음이 등을 편다는 뜻이 아니라면, 더 세밀한 언어가 서술되어야 한다. 다른 해석에는 直을 ‘정직’으로 보는 것이다. 『맹자요의』의 정약용은 자기반성을 통해 정직하고 의롭지 않은 마음이 있다면 내 안에 부동심이 없다는 뜻이어서 두려움이 생길 문제가 있다고 보았다. 즉, 조기에 대한 의내설적 대응이다. 정미선(2017)과 장백위(2004)의 번역도 ‘정직’인데, 송시열을 인용하는 연구의 상당수가 정직으로 번역한다. 본고는 우암의 해석처

가 되는지, 또 直이 ‘私欲 없이 본연의 올바름을 드러내는 것’이라면 그 의미가 어떻게 守約과 연결되는지를 분석하지 않았다.³⁵⁾ 맹자 스스로가 호연지기를 함양하는 기반으로써 直을 강조한 바 있기에,³⁶⁾ 餽을 막는 방도로서 언급된 호연지기는³⁷⁾ 뒤이어 언급되는 知言으로 연결될 수밖에 없다. 그리고 그렇다면 표현이 다를 뿐 사실상 守約과 直은 유사한 의미가 된다. 直이 ㉔지언과

렴 지언을 논함에 피음사둔을 구별한 것을 형이하의 현실 문제와 연결했다고 보려면 사상과 현실의 일치성 혹은 일관성을 언급해야 할 것이기에, 그 가운데 옳과 행동을 잇는 ‘정직’이라는 뜻이 도출될 수도 있다고 본다. 하지만 우암의 정치적 참여의식 근거에서 작동하는 直 사상을 분석한 곽신환의 연구(2012), 이황의 호발설을 비판하는 이이의 호연장을 분석하여 개인의 수양에서부터 국가 차원까지 확장해나간 이해임의 연구(2019b), 나약한 책상물림의 이미지를 가진 유자들이 어떻게 난세 속에서 자기 정체성을 획득해 나가는지를 호연장을 통해 보였던 문석윤의 연구(2009) 등은 모두 ‘直’의 뜻을 정확히 분석하고 있지 않다.

35) 정화순이 지적하듯(2013, 110쪽), 우암은 호연장 분석에서 守約을 언급한바 있지만 그에 관해 구체적으로 논하지는 않았다.

36) ㉔其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間.

37) ‘주립’의 논의는 공자의 말(人之生也, 直)과 증자의 말(自反而縮)로부터 시작된다. 함영대(2010)는 ‘餽’의 주어를 두고 그것이 ‘호연지기’인지 ‘도의’인지를 문제시 삼아 주자와 여조겸 그리고 다산의 주석을 인용하여 분석하는데, 주로 행동위주의 실천적 논점을 강조하는 호연지기의 면모를 드러낸다. 양기와 지언의 문제를 굳이 연관 짓지 않았던 초순과 지언과 양기는 서로 계발시켜 호연지기를 이룬다는 정약용을 대비한 연구(2011, 159쪽)에서도 반복적 실천의 특징을 강조한다. 즉, 集에 관한 논의다. 한편 채희도(2016, 52쪽)는 주립의 주체를 기로 본 정약용의 눈에는 이이의 호연지기가 여조겸과 같게 보였겠지만 실제 비교컨대 이이와 주자입장이 유사하다고 분석한다. 백민정(2009, 200쪽)은 초기 정조와(浩然之氣) 후기 정조(개인의 肉體)의 주립을 나누는데, 후자와 주자를 같이 보아 지언을 통해 시비 분변의 격물공부, 지식 공부, 이치를 밝혀 확대한 것이 주자라고 본다. 전성건(2018) 역시 인의를 통해 쌓이고 길러지는 호연지기의 측면(및 心廣體胖)을 언급하지만 그는 다산의 지언을 ‘마음을 아는 것’으로 본 백민정과 달리 다산의 기론을 철저하게 생리적 측면에서 접근한다. 이해임(2019a)의 연구는 주자의 호연지기가 완전한 기로 해석되지 않았음을 언급하여 외면적 도의의 역할에 주목한다. 본고는 다산을 비롯하여 호연지기를 경세의 측면과 연관하는 연구들의 直은 결국 ‘정직’으로 번역할 수 있다고 본다.

㉞호연지기를 연결해야 할 당위와 그 이해를 가능케 하는 구조를 구성하는데 핵심적 역할을 하고 있다고 볼 수 있는 것이다. 박치우 호연의 고유성과 정상반 논리 작동 법칙도 바로 여기에서 갈라지기에, 본고는 이를 심화하여 고찰하려 한다.

그동안 ‘守約’을 설명하기 위해 인용하고 있는 대표적인 근거는 주자의 주석을 따라 맹시사의 공부를 기적 차원의, 증자의 공부를 리적 차원의 것으로 보는 것이었다.³⁸⁾ 그러나 이렇게 되면 ‘요약’의 모습조차 이항 대립으로 구분 짓게 되어 ‘하나의 기’인 호연 본의의 기상에 역행하는 여지를 준다. 본고는 그래서, 쌍봉요씨의 주석에 귀 기울일 것을 제안한다.³⁹⁾ 맹시사가 더 낫다고 할 수 있는 것이 무엇인가? 그렇다. ‘양(量)’뿐이다. 내면의 양을 객관화할 수 있던가? 외물에 의해 움직여지는 마음[動心]의 계기들을 최소화[無化]하는 것, 밖으로 드러나는 기의 난폭함을 절제하고 지나치지 않게 해서⁴⁰⁾ 변화의 실마리와 방법을 찾는 것, 그것이 아무개의 不動心에 관해 말할 수 있는 ‘約’의미의 전부다. 맹자가 ㉞의 부동심을 約으로 맺은 것은 향내적 관심에 발로하여 덕과 자기 언어를 쌓으라고 요청한 부연이 아니기에 (주자 注의 결론만을 따라, 그것도 전제인 論其所守는 논의조차 안한 채) 量을 德으로 환원할 수는 없는 것이다. 맹자는, 우리가 공적으로 말할 수 있는 것은 겨우 ‘수약’밖에 없다는 것을 부득이한 대답으로써 명확하게 했을 뿐이다. 그리고 이 ‘約’이 사실상 ‘直’으로 변용되면서(㉞) 호연지기와 지언을 연결하고 있다.

이어지는 대화에서 증자는 勇을 설명하기 위해 공자의 ‘直[自反而不縮]’을

38) 孟施舍就氣上做工夫，曾子就理上做工夫.

39) 雙峰饒氏曰，孟施舍，取必於己，其氣象，似曾子之反求諸己，北宮黝，取必於人，其氣象，似子夏之篤信聖人。此，是論二子之勇，有所似。非論其是非等級也。然將二子所守來，比量，則孟施舍守，其在我者，為得其所守之要耳；凡言守約，不是守這約，言所守者得其要也。守得其約，則守字活言，守定這約，則守字死了。

40) 皆是暴其氣，學者，須事事節約，莫教過當，此便是養氣之道。

언급한다. 주자는 여기에 直과 不直, 不動心은 단지 자기 마음속에서 결정될 뿐이라고 분명[昭然]히 주석을 달았다.⁴¹⁾ 그렇다면 이 맥락의 핵심은 양기 배양에 방해가 되는 不直과 후회됨을 제거해서⁴²⁾ 덕을 쌓으라거나 의내설을 배치해 내면의 덕을 유독 강조한 것이라 볼 수 없다. 程子 이래의 주석들은 持志와 養氣, 내외 공부를 구분하여 存心養性의 덕 공부를 지나치게 강조했다. 하지만 덕이 오롯한 자기 몫이라면 애당초 덕의 수양, 주립[餒]의 정도 문제는 객관적 논의, 곧 대화할 거리 자체가 되지 않는다. ‘왜 꼭 호연지기를 가져야 하나요?’의 대답에 ‘그렇게 안 하면 덕이 안 생기니깐요’ 수준의 답을 할 수는 없는 것이다. 방점은 ‘쓸쓸해질[索然] 마음’에 두어야 한다. 자기 자신에게 얼마나 솔직한가를 스스로 묻는, 타자에게 당신은 얼마나 솔직한냐고 묻는 그 순간에, 호연지기가 부동심으로 연결되는 문이 열린다. 魯齋王氏처럼 공자의 自反과 맹자의 直이 표리가 된다고 볼 필요도 없다.⁴³⁾ 直을 不疚로만 보면, 直이 왜 要約과 만나는지를 설명할 수 없기 때문이다. 自反 행위의 기준에 ‘솔직함’이 존재한다. 자기의 본심이 지름길[直]로 달려 나올 수 있다는 것은 의미[義]를 찾는 과정에 막힘이 없다는 뜻이다. 타자가 나에게 물었을 때 나의 말과 행동이 구질구질하지 않으면[不苟] 나의 心身은 이미 떳떳한 길[道]을 걷고 있음을 증시한다. 이 과정에서⁴⁴⁾ 要約이 드러나고, ‘외롭고 뭉친[索然] 마음’으로부터 호연한 마음으로의 逆轉이 일어난다.

41) ㉚縮, 直也.; ㉚自反縮與不縮, 所以不動, 只在方寸之間. 若仰不愧, 俯不忤, 看如何. 大利害, 皆不足以易之, 若有一毫不直, 則此心便索然. 黜舍, 是不畏死而不動心, 告子, 是不認義理而不動心, 曾子, 是自反而縮而不動心.

42) ㉚『宋子大全』130, 「浩然章質疑」: 蓋行有不慊於心, 則有所愧悔而害其浩然之氣. 既爲所害, 則其體之不充而餒必矣.

43) ㉚魯齋王氏曰, 朱子云孟子養氣之論, 孔子已道了, 日內省不疚夫何憂何懼, 愚謂與此正相反表裏, 自反, 則內省也, 則不疚矣, 雖千萬人吾往, 不憂不懼也.

44) 지언과 양기를 부동심으로 가는 과정으로 보는 구도는 李恒老(1792-1868)의 글에서도 보인다: ㉚『華西先生文集』24, 「雜著」: 不動心三字, 爲浩然一章命脉, 知言養氣四字, 爲不動心之工程.

본고는 박치우가 이 전환적 대화를 명확히 이해하고 있었다고 본다. 그랬기 때문에 박치우는 개념을 이면에 숨기고 내러티브를 전면에 내세운 《공손추하12:13:14》를 중심으로 분석했다고 생각한다. 개념과 고유명사가 쏟아지는 《공손추상2》 대화가 바로 맹자를 “너무나도 멀게” 만들었기 때문이다. 특징적이게도 전자의 구도는 <知言→直→養浩然之氣→(直)→不動心>를 따른다. ‘直’은 맹자를 맹자답게 보게 하는 새로운 기준이 됨과 동시에 「돌아가는 맹자」에서 가장 주요한 기능을 하는 개념이 된다.

Ⅲ. 박치우식 浩然과 변증법[正相反] 논리

박치우의 글에는 이해정·백민정의 ‘爲己之學’ 및 ‘自發的 역량’과 같은 단어가 전혀 등장하지 않는다. 하지만, 그는 글 첫머리에서부터 “나의 맹자를 그리려고 한다”라고 했으며 거기에 더해 “안심하고 나의 맹자를 쓰기로 하자”고 독자까지 적극적으로 공범으로 유도한다. 또한, “맹자밖에 없다고 믿는다”고 추켜세워 놓고는 거침없이 ‘맹자 도장 깨기’를 진행한 뒤, 마지막에는 “지금까지의 망언 우편을 맹자에게 사죄한다”고 급 滅心, 자칭 아직 모자란 후배[弱年愚輩]로 돌아가 맹자 선배님께 안겨버린다. “나는 감히 말한다”는 어른의 말투와 “그래도 좋다”는 어린아이의 말투가 오고 가는 가운데 즉발성(spontaneity) 만이 남길 수 있는 ‘날 것의 느낌’을 시나브로 쌓고 있다. 결정적인 것은, 이미 첫 문장에서 등장했다. 박치우는 ‘가장 직접적인 소감’에서 비롯하여 글을 쓴다고 말했다기 때문이다. ‘直’이 이 글을 쓴 이유다.

<전언-(1)>에 관한 <우편> 초미에서 박치우는 말한다: “이 한편에서 우리들은 이전의 맹자에게서 볼 수 없는, 인간미 가득한 맹자의 고백을 들음과 동시에 자기 마음을 알아주지 못하는 운사와 제왕에 대한 솔직한 초려가 나타나 있음을 알 수 있다.” 임금이 착하다면 내 뜻을 알아줄 것이라는 맹자의 기대는 왕도를 향한 애뜻함을 넘어 맹자의 착한 마음을 보편적 지위(性善)로

등극하게 했다. 언제라도 다시 불러달라고 날마다 기도하는 맹자의 자세는 떠남이 정말로 부득이한 것이었음을 설득당하게 했다. 이것이 《공손추하12》에 관한 그동안의 해석이었다. 그러나 학생 박치우는 맹자 선생을 바라보는 독자의 감상적 순간을 “주의해야 할 것”으로 치부한 채, 곧바로 맹자 선생의 말이 얼마나 ‘궤변가의 변명’인지를 해부한다. 먼저 弱年愚輩라는 상황을 영리하게 전제한 박치우는 ① 정공법 대신 측면 공격의 일환으로써 윤사의 소심한 減心을 나무란 뒤, ② 윤사에게 양도논리의 복합구성 (Zusammengesetzte Konstruktive Form)이라고 하는 一刀의 보충 무기를 쥐어 주고 ③ 《공손추상2》에서 성인을 자칭할 수 없었던 맹자의 겸손 논리를 힘들어하며 다시 ‘윤사 소인 만들기’로 돌아간다. 물론 ①과 ③의 소인은 질적으로 다른 판단의 결과다. 왜냐하면 ③에서 박치우는 “그는 소인이었음에 틀림없다”고 확정하고 있기 때문이다.

- (A) 윤사의 질문1: 왕이 탕, 무 같은 성군이 될 수 없음을 모르고 왔다면 이것은 지혜가 밝지 못한 것이요, 불가능함을 알고서도 왔다면 이것은 은택을 요구한 것이다.
 - (B) 윤사의 질문2: 천리 먼 길을 왕을 만나보러 왔다가 뜻이 맞지 않으므로 떠나가되, 사흘을 유숙한 뒤에 주땅을 출발하니, 이 어찌 이리도 오랫동안 체류한단 말인가?
- ② (제1전제) 만약 맹자가 제왕이 탕무가 될 수 없음을 모르고 제에 왔다고 한다면 그는 성현의 明을 가지지 않는다. 만약 또 그가 제왕이 탕무가 될 수 없음을 알고서도 제에 왔다고 한다면 그는 도록자이다.
- (제2전제) 그래서 그는 제왕이 탕무가 될 수 없음을 모르고 왔든지 또는 알고서도 왔든지 둘 중의 하나이다.
- (선언) 따라서 맹자는 성현의 明을 가지지 못하든가, 또는 도록자이다.

처음 운사는 (A) 또는 (B)라는 이지선다의 문제로 맹자를 논박했다. 그런데 맹자는 이 선택을 거부했다. 위기를 벗어나기 위해 운사의 말을 모르는[不知言] 척하고 넘어간 것이다. 박치우는 ‘지언’의 자세로 ㉔를 부연하여 맹자 선생을 ‘예지가 없는 이(바보)’ 또는 ‘룩을 구하러 온 이(거지)’ 중의 하나의 선택지로 몰아붙인다. 이는 맹자를 그리워했던 그 시대 제자들의 ‘맹자 성인 만들기’와 다르다. 대신, 선언의 그 순간 우리가 알던 그 높은 맹자와 더 확실히 차별되는[聖人與我同類者] 맹자가 탄생한다. ‘겸손을 보였지만 내심 기뻐하는’ 솔직한 맹자, 그리고 ‘전력을 다해 닳을 만들어 반성할 여유조차 주지 않는’ 용맹한 맹자가 등장한다. 박치우는 운사를 압도하는 맹자 고유의 이 기운이야말로 “과연 맹자다웠다!”고 탄복한다. 이로써, 보복의 의도도 없었고 거짓말도 없었지만, 맹자 不知言의 연기는 고단수의 知言이 된다. 솔직한 판단이 운사 스스로를 소인 되게 만들었기 때문이다.

본고는 박치우의 이 교묘한 재변을 결코 “그것은 너 혼자만의 맹자다”고 보지 않는다. 다시 돌아가 《공손추상2》를 살펴보자. 맹자는 공손추가 知言에 관해 물었을 때 유독 4가지 말[四者]에 대해 다음과 같이 상세히 설명한 바 있다.

- “㉑ 한쪽에 치우쳐진 말[誠辭]에서 그 말이 가리워진 바[蔽]를 알 수 있으며,
 ㉒ 과장된 말[淫辭]에서 그 말이 빠져 있는 것[陷]을 알 수 있으며,
 ㉓ 부정한 말에[邪辭]서 그 말이 떠난 바[離]를 알 수 있으며,
 ㉔ 책임을 회피하는 말[遁辭]에서 그 말이 궁지에 몰린 것[窮]을 알 수가 있으니”

후대의 학자들은 ㉑가 양주의 위아설과 목적의 겸애설을, ㉒가 장자와 열자의 허무설을, ㉓가 소진과 장의의 권모술수를, ㉔가 불타의 태도를 겨냥했다고 분석했다. 황중희⁷⁾의 경우는 ㉑가 공손룡(公孫龍之家), ㉒가 추연(談天衍之家), ㉓가 귀곡자(鬼谷之家), ㉔가 순우곤(于髡之家) 학파라고 보았다.

물론 주자는 그렇게까지 분별할 필요 없다고는 했지만 그 차례가 저절로 그렇게 된다[不必如此分別有. 則四者俱有. 其序自如此]고 동의했으니, 적어도 ‘蔽陷離窮’을 모르면 ‘諛淫邪遁’이라는 4가지 말이 뭔지도 모를 것이라는 점은 인정한 셈이다. 따라서 이 긴 설명에서 놓치지 말아야 할 것은, 知言의 상세한 작업을 더 강조하는 일이 어떻게 호연지기와 만날 수 있는가, 일 것이다.

시대적 맥락을 고려하면, 蔡氏의 말[蓋孟子之時, 楊墨之言, 盈天下, 正人心息邪說, 莫此為急]처럼 당시에는 양주·묵적의 말이 천하에 가득 유행했기 때문에 인심을 바로 잡고 사실을 중식하는 것이 맹자에겐 무엇보다도 시급한 일이었을 것이다. 그러나 그 배경을 걷어 내어 知言과 浩然之氣 사이의 직에만 주목해도 결론은 같다. 知言은 명료한 시비판단을 위해 불가피하기 때문이다. 왜 부동심을 말할 때 북궁유 운운했던가를 돌이켜 보자. 많은 주석이 ‘보복’의 문제를 다루고 있다. 보복은 의로움을 실현하는 과정에서 생명성 [善]을 해칠 수가 있어 전국시대의 배경 없이도 동서고금의 비근한 토론 소재였다. 맹자가 북궁유는 자객의 무리로 만승의 군주를 마치 갈부를 죽이는 것처럼 시해했다 말하는 것, 주자가 이기려는 마음을 주재해야 한다고 언급한 것, 그리고 경원보씨의 必反報之, 쌍봉요씨의 必反, 동양허씨의 必報 등등⁴⁵⁾, 모두 보복하는 마음이 품게 되는 용기를 어떻게 봐야 하는지를 묻고 있다. 의리에 반하는 일을 당해 억울함, 수치, 분노, 슬픔 등을 느끼는데 그 감정을 지나친다는 것은 솔직함이 아닐 것이다. 그러나 이를 보복으로 전환할 땐, 그 相貌는 直일 수 있지만 또 直이 아닐 수도 있다. 하찮은 객기는 오래 갈 수가 없기[只是些客氣耳, 不久則消矣] 때문이다. 호연지기가 보편적

45) 7) 慶源輔氏曰, 集註云黜, 蓋刺客之流, 以其言所謂視刺萬乘之君, 若刺褐夫, 而知之也. 以必勝為主, 亦以其言而知之. 惟其心, 以必勝人為主. 故無有尊貴視之, 一如匹夫. 不受其挫, 必反報之.; 8) 雙峰饒氏曰, 惡聲必反, 不專謂諸侯. 於褐寬博萬乘, 皆然.; 9) 東陽許氏曰, 一毫挫於人, 謂所辱者至小也. 不受者, 必報之也, 不惟必報於賤者, 雖貴者, 亦必報之. 惡聲至必反之, 謂不惟辱來必報. 雖言小不善, 亦必報也.

개념이 되려면 단순한 솔직함을 넘어 누구에게도 부끄러움이 없는 것이어야 했기 때문이다.⁴⁶⁾ 그래서 정주철학은 知言을 통해 直을 공적으로 논의할 수 있는 기준인 ‘正直’을 제시한다.⁴⁷⁾ 知言을 하지 못하면, 자신은 義라고 여길지라도 이치로 보았을 때 義를 기필할 수가 없다. 자신은 솔직하다고 여기지만 公辨된 시선으로 보았을 때는 정직하지 않아 옳고 그름을 분별할 수 없는 상황이, 있다. 따라서 誑淫邪遁을 안다는 것에는 단지 천하의 일에 ‘一箇의 옳음과 옳지 않음[正]’만이 있을 뿐이라는 유자의 판단은 유효한 것이다. 또한 더 나아가 경원보씨의 말처럼 간략하게 줄여 이해할 수도 있다.⁴⁸⁾ 辟음사둔의 誑와 淫은 陽에, 邪와 遁은 陰에 배속하여 두 가지로 보는 것이다. 誑는 그래도 일말의 공적 기준[道理]이 남아 있지만 邪는 그 일말의 도리마저 저버린 것이다. 淫은 誑가 깊은 것이고 遁은 邪의 지극함이다. 元亨利貞이 원에서, 仁義禮智가 인에서 시작했듯 辟음사둔이 誑에서 시작한다는 것에 주목한다면, 우선 언어에 있어 ‘가린 것이 없어야 함[直]’이 마땅한

-
- 46) ㉔『四書大全孟子集註大全』朱子曰, (….) 仰不愧於天, 俯不忤於人, 便是浩然之氣.
- 47) ㉔『四書大全孟子集註大全』(朱子註) 若不知言, 則自以為義, 而未必是義, 自以為直, 而未必是直, 是非且莫辨矣. 然說知言, 又只說知誑淫邪遁四者, 蓋天下事, 只有一箇是與不是而已.; ㉔程子曰, 心通乎道, 然後能辨是非, 如持權衡以較輕重, 孟子所謂知言是也. 又曰: 孟子知言, 正如人在堂上, 方能辨堂下人曲直, 若猶未免雜於堂下眾人之中, 則不能辨決矣.
- 48) ㉔雙峰饒氏曰, 誑淫邪遁, 雖是四件, 却只是兩件. 誑淫屬陽, 邪遁屬陰. 蓋誑, 尚有一邊是道理, 邪, 則并遺這一邊亦離了. 淫, 是誑之深, 遁, 是邪之極. 如楊墨, 初以為我兼愛為仁義, 雖非仁義之全體, 猶自見得仁義之一偏, 其終也, 至於無父無君, 則其離仁義也遠矣. 天下道理, 好底四件, 不好底亦四件, 元亨利貞, 仁義禮智, 是好底, 誑淫邪遁, 意必固我, 是不好底. 好底相因, 不好底亦相因. 元言利貞, 起於元, 仁義禮智, 起於仁, 意必固我, 起於意, 誑淫邪遁, 起於誑, 當看四箇所字, 如看病相似. 誑淫邪遁, 是病証. 蔽陷離窮, 是病源. 所蔽所陷所離所窮, 是病源之所在. 墨氏之蔽, 在於見仁而不見義, 楊氏之蔽, 在於見義而不見仁. 其蔽雖同, 而所以蔽則異, 孟子知言, 如明醫然, 纔見病証, 便說病源在何處, 欲治蔽陷離窮之病, 在光去其蔽, 無所蔽, 便無下面三件. 蔽之源不一, 有為氣稟所蔽, 有為物欲所蔽, 有為學術所蔽, 有為習俗所蔽. 問去蔽之道, 當如何? 曰, 孔子嘗謂六言六蔽, 皆基於不好學, 欲去蔽者, 當自好聖賢之學始.

‘일’이 된다. ‘정직’에 관한 논의는, ㉠라고 하는 말의 분별 과정을 통해 ㉡로 가는 과정에서 명료해진다. 보복이라고 하는 행위를 말하기에 앞서 그 용기가 공적 기준에 부합한 지에 관해 묻는 일이 주요해진다.

의내설의 맥락을 강조한 그동안의 연구들은 주자가 피음사문과 폐합리공을 나눈 것⁴⁹⁾ 역시 말에 잘못이 있을 때엔 마음에서 그 이치를 구하고 살려야 한다는 의미로 연결했다. 맹자의 자발성[自然不動]을 드러내기 위해서라도 기보다는 내적 의지가 더욱 강되[志固爲至極而氣卽次之] 되었다. 그러나 “지는 기를 통솔하는 것이고 기는 몸에 가득 차 있는 것이다(夫志, 氣之師也. 氣, 體之充也)”는 맹자의 말을 단독 개념으로만 접근하게 되면, 모두가 아는 전통 개념으로 충분히 서술할 수 있는 의지 개념을 현대의 용어(예컨대 심리철학의 ‘경향성’에서부터 근대철학의 ‘이성’에 이르기까지)⁵⁰⁾로 풀기 쉽다. 특히 理氣개념을 가져와 道와 氣, 義와 氣를 나누고 다시 義와 道를 구분하게 된다.⁵¹⁾ 하지만 말은 외면으로 드러나기 때문에 병통으로 말한 것이고, 마음

49) ㉠內有蔽陷離窮之病, 則外有諛淫邪遁之失. 不得於言而每求諸心, 則其察理日益精矣.

50) 이택후는 호연지기를 ‘이성을 응집한 감성’으로 해석하는데(이상선(2012), 122쪽), 이는 사실상 황중희의 『맹자사설』(2011, 94-97쪽)에서 언급되는 주재성을 이성과 연관시킨 것이다: 以心之主宰而言曰志, (···) 志至焉, 氣次焉, 次, 舍也, (···) 志之所至, 氣卽次於其所, 氣亦無非理義矣, (···) 流行之中, 必有主宰. 主宰不在流行之外, 卽流行之有條理者. 정용환(2013, 38쪽)은 호연지기를 ‘義에 대한 지향성이 감정을 통해 드러난 것’으로 본다. 朱子是 “心之所之, 謂之志.”, “志只是心之所向.”이라 했고, 陳淳은 『北溪字義』에서 “志者, 心之所之.”라 말했는데, 이상호나 이상선 등은 이를 “마음이 움직여 향해 가는 것”이라 해석하여 지향성으로 끌고 간 것이다. 하지만, 본고는 이 문장의 핵심이 志가 아니라 所에 있어야 한다고 본다.

51) 예컨대, 우암은 心을 志와 같게 보아 사실상 心-理로 연관하는데 이해임(2019b)이 한원진의 입을 빌어 정리했듯 志를 리로 보는 송시열의 입장은 정주학의 정통을 계승한다는 율곡학파의 방향성에 도움이 안 될 수 있다. 아울러 장립문(319쪽)처럼 강한 기일원론의 입장에서 호연지기를 기와 의의 결합으로 보는 것 역시 신유학의 기 개념을 부차하는 일일 수 있다. 맹자가 주체성의 끝에서 만난 개념이 호연지기라는 점을 염두에 둔다면 현대의 연구들이 호연장 분석에서 程朱의 理氣 틀을 벗어나고 있지 못한 점은 돌아볼 필요가 있다. 호연지기를 도덕[道/義]적 용기로 (쉬이) 해석한

은 내면에 보존되어 있기 때문에 잃음으로 말한 것⁵²⁾일 뿐이다. 살펴보면, 주자 역시 지언의 학습을 통해 한결같이 분별해야 할 언어, 시비의 과정 속에 기준이 되는 값/가치[直]를 강조하고 있다.

한편, 그동안의 연구들이 호연지기장 전체를 관통하는 논리에 주목하지 못했다는 점도 직시해야 한다. 지혜와 용기를 가진 장수는 이미 마음속에 전쟁에 대한 승패의 형세, 이로움에 관한 득실 계산이 분명하다고 했다[如智勇之將, 勝敗之形, 得失之算, 判然於胸中]. 그렇다면 경원보씨가 정리하듯, 氣를 기르고 남의 말에 대한 시비를 잘 알아서 말을 상고한 이는 오히려 맹자고, 말을 외면으로 여기고 기를 말단으로 여긴 것은 고자다. 호연지기의 논리를 正相反의 논리⁵³⁾라 말하는 이유다. 모든 논의에는 정설과 반설이 존재할 수밖에 없다. 바로 이 지점에서 유자는 그 相應을 이해하여 머리의 이해가 아닌 體認, 박치우식 언어로 말하자면 심장의 이해를 얻고자 한다. 정상반의 논리에 준한다면, 따라서 운봉호씨의 말은 다음과 같이 정리할 수 있다. “直養의 논의에서 보면 정설은 스스로 자신을 돌이켜 항상 정직한 것이고, 반설은 스스로 자신을 돌이켜 솔직하지 않은 것이다. 험가 되는 것으로 논해보면 正說은 작위하여 조장하지 않는 것이고, 反說은 기약한 것을 얻지 못하여 망령되게 작위하는 것이다.”⁵⁴⁾

마지막으로 격물치지의 객관성에 주목한 연구들은 ‘直’에 있어 공적 윤리성 이상의 의미를 도출하지 못했다. 호연지기의 신비주의적 성격을 탈각시키기 위해 지언에서 보이는 이성주의와 연결했고,⁵⁵⁾ 이를 다시 격물활동으로

채, 그 전후의 直과 守約과 같은 연관 개념들의 가치를 놓치고 있기 때문이다.

52) ㉓ 慶源輔氏曰. 言形於外, 故以病言, 心存於中, 故以失言日.

53) ㉔ 慶源輔氏曰. 孟子能知人言之是非, 告子乃自以某言為外而不復考, 孟子善養其氣, 而告子乃以氣為末而不知求, 此所謂正相反也.

54) ㉕ 孟子論養氣工夫, 是一正一反, 集註亦是一正一反. 論以直養, 正說曰, 自反常直, 反說曰, 自反不直. 論害之, 正說曰, 不可作為以助其長, 又反說曰, 正之不得而妄有作為, 前後相應, 學者當字字體認.

55) 문제는 이성주의를 강조한다고 해서 호연지기의 신비주의적 요소가 사라지는 것은

풀어서 지언공부와 양기공부를 분리시켰다.⁵⁶⁾ 그런데, 지언과 호연지기의

아니라는 점이다. 원주용(2007, 191쪽)은 논문 후반부에 쌍매당 이침의 논의를 하며 호연지기의 운동성을 물에 비유한다. (이는 이원석(2016, 85쪽, 92쪽) 논문에서 등장하는 정도전의 물의 비유와 유사함) 하지만 우주적 비유에 근간한 방법론의 묘사는 결국 초월적·신비주의적으로 흘러간다. 단지, 이 가운데 언급되는 ‘득지→양기→不息不已→호연지기’와 목은 이색의 해석에서 不已가 純—不雜 을 지시하는 점이 ‘솔직함(순수성)’에 가까운 해석이라 할 수 있을 것이다. 장백위의 연구(2004)는 知言의 우선성(先理後氣)을 언급(44쪽)하면서 체험가능한 호연지기를 설명하기 위해 호연지기를 호방한 기로 본 정자의 말을 인용(하는데 이는 사실 주자어류 52:69의 말임)한다: 問‘浩然之氣’. 曰: “這箇, 孟子本說得來粗. 只看他一章本意, 是說箇不動心. 所謂‘浩然之氣’, 只似箇粗豪之氣. 他做工夫處雖細膩, 然其成也卻只似箇粗豪之氣, 但非世俗所謂粗豪者耳.” 화서의 ‘맹자의 지언과 양기의 실질은 고증할 수 있는 것인가[曰, 孟子知言養氣之實, 有可以考證者歟.]’라는 질문은 유의 깊지만(53쪽), 징험할 수 있다는 대답은 여전히 추상적이고 그 이하의 논의 역시 신비주의적 체험의 색채를 가지지 않고 있다. 오히려 정자와 주자는 석만경의 ‘樂意相關禽獸對語, 生香不斷樹交花.’ 詩가 호연지기를 형용한 것이라고 보았고, 交花와 對語를 ‘불만(不慊)이나 실망함(不餒)이 없음’으로 풀 바 있기에, 문자 그대로 수식[文]의 노력이 없는 자연의 ‘솔직함’으로 보는 것이 호연지기의 신비성을 거둬낼 수 있다고 본다. (cf. 子夏曰, 小人之過也, 必文.) 한편, 바이시의 연구(2013, 345와 337쪽)는 관자 내업편을 비롯한 4편의 심기론의 특징을 들어 맹자와의 영향 관계를 규명했는데, 이는 호연지기 속 ‘直’의 의미가 갖는 신비주의적 측면을 다르게 보게 한다. ① 인간의 마음에 여러 가지 善性이 갖추어져 있다거나, 그 善性이 확고하지 못하여 외계의 좋지 않은 영향에 의해 잃어버릴 수 있다는 것, ② 상실한 양심을 되찾아 올 줄 알아야 한다는 것(求放心), ③ 寡欲을 통해 존심양심의 방법을 제시한 것, ④ 養浩然之氣의 방법을 集義·直養·善養, 自反, 持志를 통한 盡心, 나아가 知性·知天에 이르는 과정으로 설명한 것이 관자의 精氣 축적/확충 방식과 유사하다고 보는 것이다. 맹자의 ‘存夜氣’와 ‘氣·志·心·性’이 모두 관자의 ‘中得’ 개념이나 ‘去二凶[喜怒를 제거한다]’ 및 ‘反中[중을 회복한다]’ 등과 유사함에도 불구하고 바이시는 맹자가 호연지기 개념을 통해 도가의 심기론을 완성시켰다고 주장한다. 맹자가 관자의 ‘호연 화평한 연못[內藏以爲泉原, 浩然和平, 以爲氣淵]을 ‘의’와 ‘도’와 연결시킴으로써 剛과 直의 특징을 부여, 和平의 도가적 특징으로부터 유가적 성격을 선명하게 드러냈다고 본다.

- 56) 예컨대, 허가성(2019)의 연구는 지언과 양기를 부동심을 위한 두 방법으로 이항화한다. 이철승(2014)의 연구는 주자와 왕부지의 차이에 주목하여 전자는 志를 중심으로 氣가 배양되어야 할 것, 후자는 道에 관여하는 志가 氣에 의탁하여 존재하는

直을 분리하여 이해하고 있는 바로 그 지점에서, 박치우는 자기감정에 충실한, 남의 배려와 인정이 꼭 들어오지 않아도 되는 ‘솔직함’의 의미⁵⁷⁾에 주목한다. 正直은 꾸미지 않는 것이고 率直은 숨기지 않는 것이다. 正直은 함부로 사유화 할 수 없지만, 率直은 함부로 객관화 할 수 없다. 그래서 難言이다. 맹자는 언어분변의 정직한 논리를 통해 호연지기를 얻었지만⁵⁸⁾ 솔직함을 보여줬기에 다시 정직으로도, 부동심으로도 돌아갈 수 있었다. 박치우가 《공손추상2》를 분석하지 않고 《공손추하12》를 분석한 것도 그 때문이다. 후자 속 맹자는 養氣의 객관화를 포섭해가는 知言을 분명히 보여주고 있다. 말의 요약됨은 용기의 요약됨과 분리되지 않았고, 直은 ㉠에서 ㉡로, ㉡에서 ㉢로 가는 과정에서 기능한다. 반면, 전자의 구성을 따라간 연구들은 맹자의 正相反 논리를 묵과한 채 맹자 성인 운운하는 호연장 말미를 사실상 ‘맹자무오설(Mencius Inerrancy)’로 귀결시킨다. 본고는 助長의 의미 역시 박치우의 구도 속에서 더 호연지기와 어우러진다고 생각한다. 맹자의 조장은 자신과 타인을 교육하기 위해 내적 인내와 부동심을 기르는 ‘덕의 일’을 말하려 등장한 개념이 아니다. 맹자의 조장은 시급한 일[孺子入井]에 맞서 時中의 지혜를 구하는 ‘정치적 일’에 등장한 개념이기 때문이다.⁵⁹⁾ 호연지기를 지언으로 달게 하는 과정에서 요청한 조장은 맹자 그 자신이 위기의 변론가였기에

것으로 보는데, 이로써 지언을 양기의 전제로 보는 전자, 양기를 통한 지언을 말하는 후자가 대비된다. 박영진(2010)은 호연지기 수양에 지언이 전제되어야 한다고 보아 둘의 관계를 하나의 공부 과정으로 접근한다. 강지은(2005)은 의와 도를 별개로 보지 않고 도움을 주고받는 관계로 보아 양명학(정제두)의 配義與道 방법론을 분석한다. 윤대식(2016)은 황준지에(2009, 37쪽)의 해석을 인용하여 집의를 통한 호연지기의 배양, 다시 도덕본성의 상승작용으로 부동심 확보를 언급, 순환적 통일성을 말한다.

57) ㉠ 率氣在志, 養氣在直. 內有私意則蔽, 無不義則浩然.

58) ㉡ 謝氏曰, 浩然之氣, 須於心得其正時, 識取. 又曰, 浩然, 是無虧欠時.

59) 『論語』 「子罕」 편의 ‘法語’와 ‘釋’, 이 의미를 益卦와 隱公·郭公의 사례로 풀 이이(『栗谷全書』22, 「聖學輯要」 《修己》 下), 그리고 주자의 설명(朱子曰, 遷善當如風之速, 改過當如雷之猛.) 모두가 그러하다.

가능했다.

그래서, 박치우는 전언 (2)와 (3)을 통해 이상의 이해가 얼마나 맹자의 호연을 “너무나도 멀게” 만드는 일인지를 분석한다. 상식적으로 생각건대, 《공손추하13》에 등장하는 맹자의 리듬설이 얼마나 불철저한 귀납인지는 말할 필요도 없는 것이었다. 맹자가 끝끝내 제나라에서 기용되지 않는 것은 명백한 사실이고, 수기치인이 치국평천하로 이어진다는 그의 극단적 신념이 결국 그에게 환멸의 비애를 돌려주었다는 것도 부인할 수 없는 바다. 맹자가 자신의 정치관이 정치의 이상이지 이상의 정치가 아니라는 것을 몰랐다는 것은 그래서 비판받아야 한다. 그리고, 이 모든 사실을 직시한다면, 내가 아니면 안 된다는 바로 그 완고한 자신감-호연지기의 마음은 반드시 ‘실의에 찬 인간 맹자의 초연한 모습’ 위에 그려져야 하는 것이었다.⁶⁰⁾

《공손추하14》의 맹자 역시 ‘인간적인, 너무나 인간적인’⁶¹⁾ 모습으로 그려진다. 박치우는 “제나라에 오랫동안 머무름은 나의 뜻이 아니었다”라는 맹자의 변명이 사실상 제 왕에 관한 솔직한 뒤끝(稱歎과 險談 사이의 漚徊)이나 다름없다고 말한다. 채용 실패, 그것도 연이은, 게다가 ‘귀하의 뛰어난 역량에도 이번 기회에 귀하를 모시지 못해 안타깝게 생각합니다.’와 같은 상투적 인사도 없는 떠나감, 그것은 누구라도 느낄 ‘자포자기’의 상태였다. 그런데, 그 보통의 귀한 경험을 딛고 나갈 맹자를 후대의 사람들은 기껏 녹을 안 받았다는 이유를 들어, 그리고 공손추에겐 값어치 이하의 평가를 매겨가며, 맹자를 초인적 현자로 들어 올렸다. “모든 유자가 그렇게 되기 쉬운 것처럼” 독자를 慰勞하고 맹자의 自慰를 변호했다. 박치우는 그래서 말한다. “불쾌함을 느끼지 않을 수 없다!” 박치우는 이 불쾌함 위에, 이제 결론을 나열한다.

60) 최재목(2018, 50쪽)은 호연지기를 초연함으로 풀어 퇴계의 학문 세계를 분석한다. 하지만 ‘당당하고 초연함 가운데 부동심이 있는’ 퇴계의 세계는 실패의 세계가 아니라 성공의 세계를 그린다는 점에서 정반대의 초연을 말하고 있다 하겠다.

61) 아쿠타가와 류노스케(2013), 387쪽, 「서방의 사람」.

맹자의 호연지기가 무엇인지를 설명한다.

Ⅳ. 맹자를 평가하는 학생 박치우의 호연과 박치우를 평가하는 弱年愚輩의 호연

박치우는 결론 (1)을 통해 무려 6가지나 되는, 《공손추하12-14》 스토리의 컨텍스트들을 서술한다. (A)는 맹자의 선택이 객관적이고 합리적인 판단 위에 있었다는 근거이자 박치우 본인이 돌아가는 맹자를 위해 《공손추하12》을 선택한 이유로 설명된다. (B)는 맹자가 진심으로 제왕의 소질을 신뢰하고 있다는 것을 보여준다. 구차한 변명은 자기 자신에 대한 속상함(자포자기 직전의 형용사)이었지 결코 누구를 탓하기 위함이 아니었다. 이 솔직한 감정이 제왕은 물론 누구 앞에서도 꺾이지 않는 맹자를 만들었다. (C)를 통해서서는 역사를 긍정하는 맹자와 날로 버티기 힘든 1930년의 문명을 살아내는 현대인의 복잡한 머리를 대비시킨다. 단순함이 사라진 사람들의 머릿속은 더 이상 理想을 꿈꾸지 않는다. 미래를 낙관적으로 기약하는 굳은 믿음 역시 달을 수 없는 물음표가 되었다. 맹자를 민본주의자로 규정하고 있는 (D)는 두 개의 현실을 비추는 장치가 된다. 망해가는 주나라를 바라보는 맹자의 생생한 현실과, 그래봤자 극복할 수 없는 군민관계라고 한계 지을 수밖에 없는 회고적 현실이 그것이다. 그럼에도 불구하고 박치우는 주 왕실에 붙으려 하지 않고 호전적 선택을 한 맹자의 솔직함을 올바른 뜻[천의와 민의]을 얻은 행동으로 그린다. 아울러 왕도 일개 일부가 될 수 있다는 민본주의에 관한 맹자의 정직한 생각이야말로 맹자가 제나라에 건 희망이 공적인 공감위에 놓여있었다는 것의 확고한 근거로 평가한다. (E) 맹자가 누구보다도 대담한 마음, 큰 자신감을 가졌다는 것은 부인할 수 없는 사실이었다. 급이 같기에 [同類] 제나라에 왔고, 급이 같기에 제나라를 떠났다. 良知良能이 맹자의 급을 만들었듯 知言이 호연지기를 만들었다. 그럼에도 불구하고 박치우는

(F)에서 마지막 비판을 아끼지 않는다. 맹자의 능력은 유교와 왕정, 도덕과 법률을 분리시키지 못했다는 점에서 후세인들에게 큰 책임이 있었다. 환멸의 비애는 맹자 一人에 끝나지 않았기 때문이다. 박치우에게 지언은 호연지기로 이어질 수 있는 것이었지만, 그것이 다시 부동심이라는 수기치인으로 이어져야만 할 이유는 없었다. 부동심에 묶인 착한 마음이 결국, 박치우에게 ‘망국’이라는 비참한 현실을 선물했기 때문이다. 맹자 선생님의 불철저함을 6번이나 비판하게 만든 것은 ‘급이 같은’ 박치우의 호연이었다.

그럼에도 불구하고, 박치우는 맹자를 暴하지도 棄하지도 않았다. 정반상의 논리를 통해 ‘돌아가는 맹자’가 바로 호연의 진정한 뜻이라 본다. 결론(2)에서 박치우는 다시 한번 맹자가 처했던 상황의 비애를 나열한다. 세 밤을 고민 속에서 보낸 땅이다, 저주스런 땅이다, 호연히 떠나기에는 견딜 수 없는 절망이었다. 해가 질 때까지 기다린다 해도 뜻이 이루어지지 않으리라는 것은 너무도 자명했다. 그 모든 것을 ‘알았기에’, 맹자는 초연히 떠날 수 있었다. 수레에 몸을 맡긴 맹자는 “그 특유의 지기 싫어함 때문에 저주스런 주의 회색 성벽은 기어이 돌아보지 않고 초연히” 떠났다. 그런데 그 크나큰 절망 뒤에, 초연히 다른 마음이 맹자에게, 그리고 우리에게 새로운 맹자로 나타났다. 비통하지만 자기만족이 있는 決心이다. 야무지게 매듭지은 不動心이다. 이제 맹자는 따뜻하고 존귀하고 친밀감이 느껴지는 “일세의 풍교의 어른[長], 대교육자”가 된다. 蘇秦과 張儀류의 말 잘하는 호변가에서 “시골 초가집에서 제자들과 의논하면서 감자라도 굶고 있는” 선생님의 탄생이다. 박치우는 자기만족 속에서 비통함과 함께 살고 있는 맹자 선생님이야말로 맹자가 진정한 맹자로 돌아간 증거[意義]라 말한다. 의로운 뜻[正]을 거부당한[反] 상태로 제에서 머물렀다면 오히려 그 삶은 “모순에 찬 생활”에 그쳤을 것이다. 일개 속한 이상의 이야기를 남길 수 없었을 것이다. 맹자는 오히려 떠나감으로써[無化], “개적 이상으로부터 배척당함과 동시에 전적 사명으로 복귀”했다. 감자를 구워 먹는 자유는 결코 월급 받는 관리가 갖는 회복적 나르시시즘[자기치유]과 같을 수가 없었다. 왜 그러한가? 돌아온 맹자는 i)

능력이 있지만 기회를 못 만난 부득이한 맹자도 아니고 ii) 능력이 없어서 기회를 못 가진 쓸쓸한(索然) 맹자도 아니며, iii) 능력이 없는데 기회를 어찌 만나 감자 노동이나 하는 맹자가 아니었기 때문이다. 돌아온 맹자의 자유는 iv) 맹자는 ‘능력이 있어서’ 감자 노동하는 맹자다. 자족 속에 비통함을 지켜냄으로써 얻어낸 正相反의 자유다. 그리고 전쟁[生]의 참혹함 위에서 그려낸 이 호연한 마음이 맹자 도장 깨기에 성공한 박치우를 오히려 감심을 넘어 ‘셀프 디스[靛復]’, 그것도 이중 삼중 반성(妄言 愚評 고백 + 사죄)하게 만들었다. 궁극의 맹자는 타인을 치유하는 따뜻하고 깨끗한 스승이었다.

「돌아가는 맹자」의 논의는 철저히 知言의 활동으로부터 시작했다. 『맹자』 텍스트 속 언어와 그 구조를 분석했고 이 가운데 박치우는 자신이 당대에 학습한 올바른 기준[正]에 맞게 맹자의 眞面貌를 드러내 보였다. 그러나 그 과정에서 드러난 ‘호연지기’의 의미[義]는 여전히 ‘難事’⁶²⁾였다. 그래서 더 용기를 내어 『맹자』가 아닌 인간 맹자를 나타내기 위해 그 이면의, 그 내면의 [反] 의미로 들어간다. 이 가운데 박치우가 만난 솔직한 맹자는 여전히 호연지기에 관해 ‘難言’을 말하고 있었지만, 그 모습 자체가 명백히 부동심의 맹자였다. 어떠한 수식과 유혹의 영향에도 초연한, 가장 맹자다운 맹자로 복귀한 浩浩 선생님이었다. 누구라도 이 거대한 眞義를 맞닥뜨린다면 감심하지 않을 수 없을 것이다. 眞理의 호연지기 앞에선 *다시*, 모두가 학생이 된다.

62) “시험 삼아 가령 인간이란 것에 대해서 형식 논리적 이념화, 특히 동일률이나 모순율을 적용해 보라. 한다면 시인 사회가 요구하고 있는 개인, 개성, 자유 등등을 언어내기란 결단코 ‘난사’가 아닌 것이다.” 박치우(2010), 215쪽, 「일대일과 형식논리(1946)」。 박치우 스스로가 일생을 변증법에 몰두했던 것만큼이나 본고는 그의 삶이 변증법을 알뜰히 비추어내고 있다고 평가한다. 그는 이 글에서 형식논리를 통한 원자적 개인의 확보가 (여전히) 중요하다고 말한대[正]. 그는 현실이 논리를 부정한 채 작동된다는 것[反]도 누구보다 잘 알았다. 따라서 본고는, 아카데미 이후 그의 *결심*이 변증법의 숨으로 도약하는 길이자 사상과 현실을 일치시키기 위한 필연성을 만나게 했다고 본다.

그동안 박치우 연구물들은 종종 있었지만 「돌아가는 맹자」를 분석한 이는 이규성(1952-2021)⁶³이 유일하다. 그는 『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념』 본론 가장 마지막 장 「8. 실천적 변증법과 반자유주의 논리」에 박치우를 배치, 크게 평가하는데 특히 그가 주목하는 것은 박치우의 변증법적 지성이다. 이규성은 역사적 양심에 기초하고 있는 예지는 곧 동양 문화의 지성이라 특징 지을 수 있으며, 이 지성을 옹호하는 것이 “엄숙한 우리네 의무”라 말한다. 맹자를 분석한 박치우의 형식 논리적 분석에서 이러한 동양적 지성의 면모를 읽는 것이다. 호연 개념에 관한 특별한 부연은 없지만, 이규성은 적어도 박치우가 “자기의 이상을 지켜 권력에 초연함을 유지한” 맹자를 높이 평가했다고 정리한다. 비통함과 자기만족을 비분리시키는 맹자의 의지 역시 권력에 대항하는 실천적 지성으로 보아 박치우와의 연결고리를 만든다.

그러나 약년우배 이규성의 관점은 「돌아가는 맹자」의 박치우를 읽는 데 치명적인 문제를 가지고 있다 하지 않을 수 없다. 우선, 22살의 박치우는 권력보다 축구공을 좇고 있었다.⁶⁴ 둘째, 대학생 박치우는 적어도 지식 권력에 투쟁하는 방법에 있어 신체의 전략적 활용보다 다양한 언어 무기 모으기에 열중하고 있었다. 그리고 셋째, 청년 박치우는 실천적 지성을 역사적 예지 배양보다 사랑의 노동에 더 사용하고 있었음에 틀림없다. 그런데 이규성은, 빨치산에 뛰어들어 청년의 호연시기와 육찢거리는 문체에 압도당하여⁶⁵ 그의

63) 李圭成은 李仁龍의 외동아들로 충남 논산에서 출생한다. 위로 누이가 여럿 있었지만 청년 시절 그는 종로5가에서 박제사업을 했던 아버지와 단둘이 생활했으며, 서울사대부고를 졸업하고 서울대학교 철학과에 71학번으로 입학한다. 풍교롭게도 박치우와 동창인 셈.

64) 위상복(2012), 342쪽 및 사진부록.

65) 이 형용은 주관적일 수 없는데, 그 이유는 2011년 이규성에게 신간 『사상과 현실(2010)』 책과 『여성』 제1권 제2호 64쪽의 스캔 파일(원본은 1936년 5월 조선일보사출판부에서 출간한 잡지의 8쪽)을 건넌 이가 본인일뿐더러 그 이후의 반응에 관한 일관된 목격자이기 때문이다.

사상 전체를 아름다운 패배의 철학으로 그렸다. 無로 버무렸다.

아카데미의 助長에 대해 이규성은 박치우만큼이나 신물이 났을 것이고, 자신의 暴氣에 의해 사그러들 생기를 염려하여 저항적 변호가 필요하다 여겼을 것이다. 이규성에게 박치우의 투쟁적 지성은 모순이 학술이 아니라 실천에 의해 해결된다는 논리의 생생한 구현체였다. 그래서 이규성의 박치우 글에는 ‘투쟁’이라는 단어가 매우 빈번하게 사용되고 있다.⁶⁶⁾ 그러나 박치우의 전집을 통 털어 추적해보면 30년 이전 그 스스로가 고백하는 ‘하루 종일 울’ 정도의 원통한 비애는 ‘형수의 죽음’뿐이다.⁶⁷⁾ 적어도 그때의 박치우가 “맹자적 전사의 용기에서 영감을 받아 도덕적 주체성과 용사의 기상을 결합” 시키고자 시도했을지언정, “권력에 굴하지 않는 도도한 자유의지를 추구(이규성(2012), 714쪽)”했다 보기는 힘든 이유다. 본고는 이규성이 박치우에게 ‘싸움의 존재자, 실천하는 존재자’라는 이름표를 붙였던 것은, “죽음[無]을 알지 못하는 유가적 聖인과 崇有論(695쪽)”까지 박치우가 껴안지는 않았을 것이라 보았기 때문에 가능했다고 본다.⁶⁸⁾ 그래서 이규성은 “화해할 수 없는

66) 『전집』에서 투쟁이라는 단어는 12번, 싸움(/싸우)은 70번 등장하나 모두 아카데미를 나온 이후의 일이다.

67) 박치우(2010), 444쪽, 「내가 그 때 만약 의사였다면(1936)」.

68) 박치우의 ‘無’에 관한 생각이 전면으로 드러난 것은 1935년에 조선일보에 수록한 「불안의 철학자 하이데거 (박치우(2010), 105쪽)」이지만, 이 무렵의 위기를 마주한 박치우는 여전히 열반과 무위선경에 선 인물들로부터 용기를 얻었던 ‘동방의 사람(아쿠타가와 류노스케(2013), 391쪽)’에 불과했다. 하지만 45년 이후의 박치우의 글을 보면 명료한 기준과 논리에 입각한 새로운 有의 건설에 적극적으로 참여하고 있다. “민주주의라는 자호는 아니 낳더라도 좋다”까지 말하며 “간판 민주주의”를 넘어선 실재하고 활유하는, 노동하는 민주주의를 강조한다. 이규성은 ‘無’가 변증법의 논리를 추동한다고 보았다. 그래서 박치우의 죽음을 진지하게 다룰수록 실천의 변증법은 점점 더 靑[靑春]에서 멀어진다는 사실을 간과했다. 맹자와 박치우의 정반상 논리는 유에서 무를 지나 유로 돌아왔다. 대다수 주인의 삶은 유에서 무까지일 것이다. 그런데 이들의 고유한 실천 변증법은 절망[無]에서 결실[有]로 가는 길에서 드러났다. 공손추 어느 장에서도 호연지기는 죽음을 진지하게 다루지 않는다. 호연지기는 活潑潑한 마음이기 때문이다. 그러한 점에서 ‘志’는 떠나가는(無化되는) 마음을 다잡는(操

모순을 생의 비극”이라 기정사실화⁶⁹⁾ 하여(-심지어 이규성 스스로는 축구도, M1과 아리사카도 알지 못했음에도 불구하고), 아카데미의 박치우를 “너 무나도 멀게” 만들었다. 마지막으로 본고가 ‘셋째’를 확산하는 이유는 다음과 같다. 그는 잡지 『여성』 1939년 11월호에 ‘여성과 독서’라는 주제로 인터뷰를 한 적이 있는데(박치우(2010), 500-511쪽), 여기에서 화자들이 연애 소설 이야기를 하자 박치우가 “아직 철이 덜 난 때에 연애소설을 너무 읽는 것은 좋지 않습니다”라고 말한다. 또 다른 화자가 그러면 더 반동심리로 더 보게 되지 않냐고 말을 이어가는데, 뒤잇는 박치우의 대답은 없다. 그래서 본고는 다음을 주장하지 않을 수 없는 것이다. ① 22살의 박치우는 맹자의 정상반의 논리를 잘 알고 있었다. ② 연애소설의 단점을 공개 석상에서 말할 정도면 그는 연애소설을 제법 읽었을 뿐만이 아니라 그것을 적용한 경험이 있다. ③ 따라서, 그가 36년에 김중숙과 결혼한 사실까지 고려한다면, 그는 30년 전후로 하여 연애소설을 너무 읽었음에 틀림없으며 당연히 그 예지적 상상과 글로 배운 사랑의 노동이 실전에 도움이 안 되었음에도 틀림없다.⁷⁰⁾

心] 團束하는 마음’이고, 그래서 황중희의 언어로는 ‘주재하는 마음’, 박치우의 언어로는 ‘결심’이다.

- 69) 21세기가 되었음에도, 너무도 많은 한국의 철학자들이 비극을 마치 숭고함과 위대함으로 끌고 가기 위한 필요조건인 양 설정하는 서양철학의 고질적 병폐를 여전히 학술적 시각에 적용하고 있다. 공자와 맹자는 결코 오이디푸스나 예수와 같은 비극적 서사의 위인이 아니다. 박치우가 함축했듯, 그들은 리쿠르트에 그토록 실패했음에도 제자·친구들과 함께 감자나 까먹으면서 어제(yesterday)의 일을 분통과 응원, 명량과 우울로 수다 떠는 ‘선생님다운 선생님’일 뿐이다.
- 70) 인터뷰 후반부에 주임이 “아내가 남편보다 유명해진다면 남편이 아내를 떠받아야 옳겠습니까?”라고 질문하자, 최옥희가 역사적 인물이라면 당연히 더 일을 하게 만들어야 한다고 말한다. 이에, 주임이 그냥 남성을 여성이 우월하게 만들어 주는 게 어떻겠냐고 재차 묻자, 최옥희는 그럴 바에는 그냥 여자를 붙들어 모시고 가는 것이 낫다고 답한다. 그런데 이때, “좀 붙들어 가야겠는데, 어떻게 붙들고 가야 되겠는지 좀 가르쳐 주십시오.”라고 말하며 여전히 ‘방법’을 못 찾고 있는 싱거운 박치우의 목소리가 ‘갑툭튀’한다.

그럼에도 불구하고 이규성이 박치우의 목소리를 빌어 ‘실존의 본질 구조인 Sorge에 빠져 지나치게 내면적 자기 자신으로 치우친 점, 그로 인해 인간을 비역사적으로 보게 되는 지점을 비판한 것은(711쪽)’ 호연장에도 유효한 틀이 된다고 생각한다.⁷¹⁾ 역사적·사회적 정황에 처해 있는 자신의 위치를 똑바로 보는 인간은 자아의 역사적 사회적 사명⁷²⁾을 깨닫는 인간이기 때문이다. 인간을 역사적으로 바라볼 수 있게 하는 용기는 발화된 말의 의미를 종합적으로 바라보게 하고, 기록된 말의 의미를 조망적으로 바라보게 하기 때문이다. 그리고 이는 호연의 직과 正相反 논리를 더 명확하게 읽게 해준다.

다시 《공손추하12》로 돌아가 상황을 시연해보자. 만약 “曰夫尹士惡知予哉”부터 “去則窮日之力而後宿哉”까지의 말을 1분 이내로 쏟아내었다 한다면 나를 몰라주는 섭섭한 마음을 감추지 않은 것이어서 直일 것이다. 반면, 이 말을 5분 동안 궁시령댄 것이라면, 짜질함을 애써서 포장하는 과정을 일부러 드러낸 것이어서 直일 것이다. 하지만 들여다보면, 둘 다 맹자의 심장은 이미 ‘울먹울먹[素然]’ 상태이다. (적절한 말하기의 속도로 말했다면, 외면적으로는 得中일지라도 박치우의 치밀한 분석을 통해 내적 논리가 박살 났기에 모로 가도 맹자는 위로가 필요한 상태임엔 매한가지다) 당대의 제자들과 대화의 참여자, 나아가 독자들은 마음을 합심해 ‘尹사 바보[小人] 만들기’에 동참한다. (그러나 그들은 어떻게 만들지는 모르기에 그냥 결론-士誠小

71) 실제로 박치우에게 ‘불혹[不動心]의 정신’은 “명징한 시력”을 갖기 위해 요구했던 것이자, 새로운 휴머니즘을 위해 요청된 “교양의 역사성”을 인식하는 주어였다. 그에게 진정한 교양은 먼저 확고한 史觀에 의해서만 부동의 토대를 얻게 되는 것이었다. 박치우(2010), 43-48쪽, 「교양의 현대적 의미(1939)」.

72) “사명이란 다른 것이 아니라 과거적인 필연성을 자기의 것으로서 負荷한 채로 미래적인 가능성을 현재에까지 끌어당기려는 강렬한 자각을 의미하는 것이어서, 이 때문에 사명의 시간성은 현재이며, 그렇기 때문에 가령 ‘현실적’인 명, 자각, 따라서 가장 윤리적인 ‘명’이라고 할 수 있는 것이다.” 박치우(2010), 173쪽, <동아협동체론의 일성찰(1940)>.

人也-만 쓴다) 그리고는 바로 뒤 13장에 리듬설을 붙여, 우리 선생님은 제나라 왕 따위와 비교할 수 없는 존재임을 기록한다. 감히 우리 선생님한테 이렇게 솔직한 말을 쏟아내게 한 죄를 보복해야 했기 때문이다. 그들은 자신들이 할 수 있는 한 최선으로 맹자를 위로한다. 한편, 또 다른 학생 박치우 역시 맹자를 위로한다. 단지 박치우는 정반대의 논리를 택했을 뿐이다. 그에게 솔직함은 결코 유치하거나 부끄러운 것이 아니었다. 따라서 당대의 제자들과 대화의 참여자, 나아가 독자들을 老年愚輩로 보아 비판하면서 弱年愚輩 본인은 바른(모범적인) 맹자를 넘어 솔직한 맹자의 의미를 내보인다. 측은지심[仁]이라고 하는 어른의 마음에서 사라져가는 어린이의 발랄한 기쁨[喜]을 구출해 낸다. 박치우에게 윤사나 공씨는 전형적으로 知言이 안 되는 중인들⁷³⁾이었고, 무엇이 맹자다움인지를 모른 채 ‘제자 되기’라는 승심에 빠져 추기(麤氣)를 드러내고 있었다. 맹자의 입에 재아, 자공, 염우, 민자, 안연, 백이, 이윤, 요순, 심지어 기린, 봉황까지 오르내리게 하지만, 그들은 자신들이 맹자를 초인적 현자로 변호하고 있다는 사실조차 몰랐다. 스승이 탄식[惡]하여 놔두라고[置去] 했음에도, “스승님은 聖人입니까?”라고 묻는 것은, 자신이 성인에게 배워야만 자신의 존재가치가 올라가기에 확인받고 싶은 유치한 행동 그 이상 이하도 아니다. 다행히 현명한 기록자는 맹자 주변의 우둔한 제자들의 말까지 삭제하지 않아 오늘의 우리에게 ‘고마움(?)’(박치우(2010), 115쪽)을 제공하고 있지만, 돌이켜 보면 맹자는忍 대신 助長을 써가며 우배들에게 끝까지 “나는 단지 공자를 배우기를 원한다[但願學孔子也]”는 최선의 답을 주고 있다. 공손추장에서 이미 맹자는 충분히 성실하고 인내심 많은 선생님이었다. 그들은 맹자의 비통을 無化시키는 일이 비통을 감내하고 있는 위대한 마음마저 無義의 수준으로 끌어내리는 일이라는 것을 몰랐다. 종합적으로 보면, 약년우배나 노년우배나 따뜻하긴 매한가지였지만 약년우배 박치우의 호연한 논리는 확실히 박치우다웠다. 유가 특유의 ‘돌려차기(이

73) 固新安陳氏曰, 此言必有超於衆人之見然後, 能知衆人之言也.

성복(2003), 218쪽) 권법을 아카데미[格物致知]의 힘에 바로 적용할 줄 아는 명랑 소년이었기 때문이다.⁷⁴⁾

V. 나오며

유자는 孔·孟 선생님을 통해 勝心の 카타르시스와 自然의 평온함 없이도, 사람들의 인정과 세간의 名/利 없이도, 충분히 재미있을 수 있는 삶이 있음을 늘 강조했다. 공맹은 누가 봐도 연애에 실패했고, 수십 번 채용에 떨어졌으며, 사실상 변변한 명함도 데스크도 없이 살았는데, 이상하게도 한반도에 살았던 사람들은 근 600년이나 이 喪家之狗 공맹을 아꼈다. 기억해야 할 것은, 맹자의 당돌함이 ‘제 선왕, 너 없이도 나는 명랑하다’라며 도시의 초가집 생활로 돌아온 사실에서도 開花되었다는 점이다. 제나라는 멸했지만 결국 맹자는 불멸하고 있지 않은가. 요동치 아니하는 마음[不動心]은 그래서 ‘유가식 돌려 차기’와 만나야만 한다. 유가 정체성의 한가운데 말과 삶을 자유롭게 관통하는 호연지기가 있다.

박치우의 당돌함도 기억해야 한다. 수많은 유자 가운데 가장 고생 고생 발로 뛰며 성실히 도장 깨기 했던 맹자만을 집중타하여 맹자 및 그 휘하 세력의 성업을 한방에 자기 것으로 가져간 호기 역시 유례가 없기 때문이다. 그 호연지기로 박치우는 김종숙도 얻고 ‘소크라테스⁷⁵⁾(형)’이라는 칭호도 얻었건만, 안타깝게도 2023년 한반도에 사는 사람들 중에 그를 아끼는 사람은 거의 없다. 하지만, 과연 그의 업적을 역사의 비극적 분열이 가속한 무모한 행동의 결과로 봐야 할까? 혹은 그의 사상을 “테오리아(정관)로 보는 전통을

74) “새로운 인간 타입에로의 질적 지양은 무한한 금일과 명랑한 명일을 갖추어 가진 사람의 손에 의해서만 가능하다” 박치우(2010), 104쪽, <현대철학과 ‘인간’문제(1935)>.

75) 김남천, 「변혁하는 철학」, 『독립신보』, 1946년 12월 10일.□

부정하고 철학의 본래적 포레모스(싸움)적 계기에 주목(이규성(2012), 681 쪽)한 것으로 평가할까? 본고는 ‘다른’ 박치우를 말하려 한다. 맹자의 성인 됨은 마땅하고 올바른 지위를 얻었다. 하지만 박치우가 마지막 ‘어퍼컷(F)’에서 힘주어 적술했듯, 맹자는 박치우가 사는 세상에 엄청난 “德治의 폐해”를 남겼다. 박치우의 불안과 불안이 야기한 독서는 “선량한 유자가 정치에 뛰어 들었다가 결국은 무능력한 정치가가 되어 버린 예가 헤아릴 수 없이 많다는 사실”에 대한 반응이자 저항이다. 박치우의 현실은 맹자가 공자의 도심을 이었던 말든, 관자의 心氣를 끌어다가 유가만의 심성론적 체계를 구상하였든 안 하였든, 그런 류가 중시된 세계가 아니었다. 따라서, 조선의 자중심이 실상 무능으로 종결해버린 것에 대해, 도덕과 법률을 같이 생각한 것에 대해, 나아가 지언도 부동심도 사라진 현실의 호연지기에 대해, 책임을 지라는 이 청년의 다부진 말은 오히려 오늘에 유효한 울림이 될 수 있다.⁷⁶⁾ 박치우 역시 “특유의 지기 싫어함”을 가지고 있었기 때문에, 맹자를 떠났을 뿐이다.

그러나, 박치우 역시 돌아왔다. 그 역시 언제라도 감자 굽는 유가 선생 옆에서 의논하는 제자가 되고 싶었을 것이다. 그 마음이 있었기에 아카데미에서 배운 정직을 떠나 사상을 솔직하게 현실에 반영해보자고 야심차게 기도했을 것이다. 이 뜻이 대학에서 기껏 다듬어 만든 이성의 세련미를 떨쳐 내고 박치우로 하여금 거칠고 강렬한 당파성으로 돌아가게 했다.⁷⁷⁾ “천하의 일에는 하나의 옳음과 옳지 않음만이 있기 때문이다[蓋天下事, 只有一箇是與

76) 그런 점에서 작금의 청년들은 이규성이 토착성을 딛고 사상과 현실을 통합하고 있는 박치우를 21세기의 숙제로 던져준 이유를 화두로 삼아야 할 것이다. 이규성은 ‘악덕배’나 ‘쪼다’와 같은 특수용어를 종종 사용했는데, 만약 오늘날의 (국립)대학에서 특수용어에 준하는 인간만 배양될 뿐 특수용어를 감당하는 인간이 배출되고 있지 못하다면, 토착성의 문제는 여전한 과제라는 증거이기 때문이다.

77) “철학은 인심의 가장 격월야비(激越野卑)(거칠고 천함)하고 악의적인 정념, 사적 이해의 퓨리 신神(복수의 신)을 토구(討究)의 대상으로 삼는 경제학 못하지 않게 강렬한 당파성을 띠지 않을 수 없게 되는 것이다.” 박치우(2010), 25쪽, 「철학의 당파성」.

不是而已]”고 피음사둔의 이유를 설명한 주자의 언어가 바로 박치우의 실천이 된다. 시간을 거꾸로 돌려 童心을 만나고, 다시 그 마음에 無를 가뿐히 짚어지고 가는 浩氣는 결코 따라 한다고 얻어지는 것도 아니고, 아무나 할 수 있는 것도 아닐 것이다. 막힘이 없는 어린아이의 마음이 없다면, 아무개의 죽음과 실패는 障礙로 인한 정지[不動] 이상의 의미를 얻지 못할 것이다. 같은 시대의 고통도 누구에게는 잎새에 이는 바람에도 괴롭다는 일기를 쓰게 했고⁷⁸⁾ 누구에게는 투쟁하는 민족의 모습을 신문에 투고하게 했다. 일제 강점기의 참혹하고 굴욕적인 삶의 작태가 21세기 누구의 뭇보다 작으리란 법은 없다. 현실을 설명하지 못하는 理氣 개념과 주자 일색으로 범벅되어 있던 고문서의 지식은 1930년 이후의 박치우에게도 절망적인 현실 속에서 지워버리고 싶은 조선의 잔소리였을지도 모른다. “결국 하고 싶은 사람이 하고 싶은 대로 하는 자유가 아니라 할 수 있는 사람만이 할 수 있는 자유(『사상과 현실(2010)』, 408쪽)”만이 그의 눈앞에 허여된 자유의 정체였기 때문이다. 박치우는 끝까지 勇를 떠나지 않았다. 맹자의 언어 속에서 맹자에 반하는 언어를 발굴했고, 맹자의 가장 귀한 언어 호연지기를 통해 다시금 자기 삶 전체를 걸고 자신 앞에 흐르고 있는 시대의 旻 속에 기꺼이 뛰어들었다. 박치우는 여전히 성선설 이상으로 배척당하고 있지만, 이 순간 박치우의 호연한 사명 앞에 자신만의 사죄를 솔직히 말할 수 있는 사람에게는, 맹자만큼이나 아니 맹자 이상으로 박치우는 오늘의 의의가 있을 것이다. 아울러 맹자와 박치우가 중용하는 명량한 호연지기를 따라잡고자 하는 이에게는, 언젠든, 당연히, 정직한 평가[義]가 주어질 것임이 틀림없다.

간간한 주자도 쇠약한 기를 품부 받은 사람, 활기도 없고 유순하고 나약하여 등용을 해도 어떤 일도 해결하지 못하는 사람에게조차 호연지기의 기회를 주었다.⁷⁹⁾ 그래서 호연장 해석의 방향은 둘 다 의미가 있다. 예컨대, 착한

78) 둘의 관계는 김성연(2020) 논문 참고 바람.

79) 若稟得衰者，則委靡巽懦，都不解有所立作，唯是養成浩然之氣，則却與天地為一，更無限

건 자신 있는데 말귀가 어두운 이는 <不動心→約→養浩然之氣→(直)→知言>을 따라 가면 될 것이고, 연애조차 드라마랑 소설로 배우는 이는 <知言→直→養浩然之氣→(直)→不動心>을 따라 가면 될 것이다. 결국 정직한 사람이 솔직함을 고민하고 솔직한 사람이 정직함에 대해 고심하면, 호연지기는 모두의 심장을 새롭게 뛰게 할 테니 말이다.

참고문헌

○ 온라인

- ① 국립중앙도서관
- ② 동양고전종합DB
- ③ 사고전서 (대학도서관 DB)
- ④ 서울대학교 중앙도서관
- ⑤ 한국고전종합DB
- ⑥ 维基文库
- ⑦ Chinese Text Project

○ 단행본

- 곽신환, 『우암 송시열』, 서광사, 2012, 51쪽.
- 바이시(白奚), 이임찬 옮김, 『직하학 연구: 중국 고대의 사상적 자유와 백가쟁명』, 소나무, 2013, 337-352쪽.
- 백민정, 『맹자: 유학을 위한 철학적 변론』, 태학사, 222-228쪽, 2005.
- 아쿠타가와 류노스케(芥川龍之介), 조사옥 외 옮김, 「서방의 사람」, 『아쿠타가와 류노스케 전집7』, 제이앤씨, 2013.
- 오석원, 「맹자의 호연지기 연구」, 『시대 속의 맹자, 주제 속의 맹자』, 성균관대학교 출판부, 39-60쪽, 2021.
- 박치우, 윤대석 윤미란 편, 『사상과 현실 (박치우 전집)』, 인하대학교출판부, 2010.
- 위상복, 『불화 그리고 불온한 시대의 철학』, 길, 2012.
- 이규성, 『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념』, 이화여자대학교출판부, 2012.
- 이성복, 「성인을 찾아서-『논어』 「술이」편 언저리」, 『이성복 산문집- 나는 왜 비에 젖은 석류 꽃잎에 대해 아무 말도 못했는가』, 문학동네, 2003.
- 이혜경, 『맹자, 진정한 보수주의자의 길』, 그린비, 111-120쪽, 2008.

- 장립문, 김교민 역, 『기의 철학』, 예문지, 1992.
함영대, 『성호학파의 맹자학』, 태학사, 2011.
황중희, 이해경 옮김, 『맹자사설』, 한길사, 2011.
황준지에(黃俊傑), 최영진, 안유경 역, 『동아시아 유교경전 해석학』, 문사철, 2009.

○ 논문

- 강지은, 「주희의 맹자집주와 정제두의 맹자설의 ‘호연장’ 주석 비교」, 『동아한학연구』 1, 고려대학교 한자한문연구소, 2005.
김중현, 「맹자의 내면화기회를 통한 유학윤리 정초義 개념을 중심으로」, 『동야철학연구』 73, 동양철학연구회, 2013.
김덕균, 「황중희의 『맹자사설』에 나타난 『맹자』 「호연장」 분석」, 『한중철학』 4, 한중철학회, 1998.
김성연, 「운동주 평전의 질료와 빈 곳-운동주와 박치우의 서신, 그 새로운 사실과 전망」, 『한국시학연구』 61, 한국시학회, 2020.
문석윤, 「조선 후기 성리학에서 『맹자』 ‘호연장’ 논란과 그 의의: 송시열의 「호연장질의」를 중심으로」, 『한국문화』 47, 서울대학교 규장각 한국학연구원, 2009.
박석, 「맹자 ‘호연지기’와 ‘아기’의 명상적 의미」, 『중국문학』 74, 한국중국어문학회, 2013.
박영진, 「주자적 호연지기 전석」, 『동서철학연구』 56, 한국동서철학회, 2010.
백민정, 「『孟子』 해석에 나타난 正祖의 사유 경향 분석」, 『철학사상』 34, 서울대학교 철학사상연구소, 2009.
손정수, 「신남철, 박치우의 사상과 그 해석에 작용하는 경성제국대학이라는 장」, 『한국학연구』 14, 인하대학교 한국학연구소, 2005.
윤대식, 「맹자의 새로운 정치적 인간으로서 대장부와 덕목으로서의 勇」, 『글로벌정치연구』 9, 한국외국어대학교 글로벌정치연구소, 2016.
원주용, 「養氣를 통해 본 려말선초 문인들의 의식에 관한 일고찰」, 『한문학보』 17, 우리한문학회, 2007.

- 이상선, 「맹자의 신체개념과 호연지기」, 『동서철학연구』 64, 한국동서철학회, 2012.
- 이상호, 「맹자의 호연지기 함양에 관한 소고」, 『동양철학연구』 41, 동양철학연구회, 2005.
- 이원석, 「맹자의 주요 개념에 대한 정도전의 이해」, 『태동고전연구』 37, 한림대학교 태동고전연구소, 2016.
- 이철승, 「맹자의 호연지기 사상에 대한 주희와 왕부지의 관점 비교」, 『유교사상문화연구』 57, 한국유교학회, 2014.
- 이해임, 「맹자 호연지기 장 주석사의 전개양상 연구: 조기와 주희를 중심으로」, 『철학탐구』 54, 중앙대학교 중앙철학연구소, 2019a.
- 이해임, 「율곡학파의 「호연지기」장 연구-이이, 송시열, 이간, 한원진을 중심으로」, 『유교사상문화연구』 76, 한국유교학회, 2019b.
- 장백위, 지준호(역), 「화서학의 재조명: 화서의 『맹자』 호연장 주석과 그 의의」, 『한국철학논집』 15, 한국철학사연구회, 2004.
- 전성건, 「다산 정약용의 맹자학과 혈기론」, 『민족문화』 52, 한국고전번역원, 2018.
- 정미선, 「도덕성 회복을 위한 ‘대장부론’의 현대적 의미」, 『한문고전연구』 35, 한국한문고전학회, 2017.
- 정용환, 「맹자 도덕론에서 미움, 분노, 그리고 의로움」, 『철학논총』 74, 새한철학회, 2013.
- 정화순, 「우암 송시열의 호연지기론에 관한 연구」, 『국학연구』 22, 한국국학진흥원, 2013.
- 채희도, 「율곡 공부론 이해의 단초로서 호연지기론 연구」, 『율곡학연구』 32, 사단법인 율곡학회, 2016.
- 최재목, 「퇴계의 ‘초연합’에 대한 인문적 성찰」, 『퇴계학논집』 22, 영남퇴계학연구원, 2018.
- 함영대, 「칭대학자들의 맹자 해석과 다산 정약용의 맹자요의」, 『다산학』 16, 다산학술문화재단, 2010.
- 허가성, 「유학 전통 중의 ‘이성주의(理性主義)’를 논함-지언을 중심으로」, 『퇴계학보』 145, 퇴계학연구원, 2019.

PARK CHIWOO'S HAORAN ZHI QI(浩然之氣)

IN HYUNJEONG (IN, HYUN JEONG)

At the age of 22, Korean philosopher Park Chiwoo(朴致祐, 1909-1949) left the only article on Eastern Classics, *Mencius Returning* (歸)行〈孟子〉, analyzed Gōngsūnchǒu lower chapters 12, 13, and 14 of *Mencius*. He interprets the meaning of ‘浩然(hàorán)’ as ‘a bitter self-satisfying resolution that comes after despair’ in that. This argumentation process is different from the previous Mencius research papers that focused on Gōngsūnchǒu upper chapter 2, moreover, it shows a unique conduct different from a previous approach having a narrative structure of <不動心(Budongxin)→約(Yuē)→養浩然之氣(Yang Hàoránzhīqì)→直(Zhí)→知言(Zhiyan)>. As a thinker of practical dialectic, Park Chiwoo applies the principle of 正反合 (dialectic, thesis-antithesis-synthesis, hènghǎnhé) to Mencius' 正相反 (zhengxiāngfǎn) logic, and articulates the meaning of the logic sentence among Gōngsūnchǒu and Mencius conversation. In the reverse structure of <知言(Zhiyan)→直(Zhí)→養浩然之氣(Yang Hàoránzhīqì)→直(Zhí)→不動心(Budongxin)>, the organic connectivity of each concept hides behind the desperate narrative of Mencius, but rather, as the ‘直(Zhí)’ becomes full-fledged meaning, ‘浩然(Hàorán)’ plays a pivotal role in connection between the ‘知言(Zhiyan)’ and ‘不動心(Budongxin)’. In addition, Mencius goes from a righteous Mencius to an honest Mencius, and finally becomes

호연지기(浩然之氣)란 무엇인가?

'the greatest leader of human mankind, a teacher Mencius'.

Key Words : 浩然之氣(Haoran zhī qì), 直(Zhí), Mencius, Park Chiwoo, A bitter self-satisfying resolution that comes after despair