



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

論 文 概 要

본 연구는 임윤지당(任允摯堂, 1721~1793) 사후 3년 뒤 발간된 『윤지당유고(允摯堂遺稿)』를 통하여 여성 성리학자로서의 임윤지당의 삶과 사상을 살핌과 동시에, 그동안 외면되어 왔던 조선시대 여성 철학에 대한 재조명을 목적으로 하였다.

윤지당은 정통성리학자 집안에서 태어나 조선성리학의 大家인 둘째 오빠 녹문 임성주(鹿門 任聖周, 1711~1788)를 비롯한 가족들의 후원과 부단한 자기 연마를 통해 어릴 때부터 학문의 세계에 침잠할 수 있었다. 그는 유교 경전과 史書 그리고 性理書들을 공부하면서 인간으로서의 자기 존재감과 여성으로서의 性정체성에 대해 깊이 고민하고 사색하였다. 그 결과 ‘우주 森羅萬象 중에 인간이 가장 귀하며, 모든 인간의 본성은 善하다.’라는 성리학적 명제를 자신의 사상적 기반으로 삼는다. 그리고는 마침내 성리학 최고의 이상인 聖인과 보통 사람들 간에는 본질적 차이가 없음을 규명하고, ‘누구나 노력하면 聖인이 될 수 있다’고 주장하면서 그 자신 顏淵과 같은 好學의 자세로 聖인의 학문에 힘쓴다. 그러나 조선시대 한 집안의 宗婦로서 학문에만 정진할 수는 없었고 奉祭祀 · 接賓客 · 上奉下率이라는 여성의 직분에도 충실하였다. 이 때문에 그의 저술은 동 시대 다른 남성 학자들에 비해 양적으로 많지는 않지만 『允摯堂遺稿』에 수록된 글들은 모두 그의 수준 높은 철학적 사유를 보여준다.

윤지당은 理와 氣의 관계에 대하여 주자와 율곡의 견해처럼 “理는 氣의 본체[體]요, 氣는 理의 그릇[器]으로, 이것은 하나면서 둘이요, 둘이면서 하나이다.(一而二 二而一)”라고 하여 ‘不相雜’과 ‘不相離’의 차원에서 논지

를 전개한다. 그러면서도 ‘리가 아니면 기가 표출될 수 없지만, 기가 아니면 리 또한 몸담을 곳이 없다.’고 하여 리와 기의 ‘떨어지지 않음(不相離)’ 곧 ‘二而一’을 더욱 강조한다. 또한 리가 구체적 현상인 기 속에 내재해 있다고 하여 리가 기를 초월하여 독립적으로 존재할 수 없음을 주장하면서 기 밖에서 기를 주관하는 리의 존재를 거부한다.

즉, 리의 純善性, 所以然, 主宰性 등은 인정하지만 기에 대한 超越性은 인정하지 않았다. 따라서 리가 기를 생성한다는 理先氣後說에 대해서도 사람들이 주자의 말씀을 오해한 것이라며 적극 해명에 나선다. 만약 先後가 있다면 리와 기는 二物이 되기 때문이다. 따라서 윤지당의 이기관은 가치론적인 理貴氣賤 사상을 부정함은 물론이다.

이러한 理氣觀을 토대로 윤지당의 人性論은 性善을 근거로 한 인간 본성의 이해와 이를 실현해야 하는 당위성을 중심으로 논의된다. 윤지당은 종래의 ‘리는 선하고 기는 악하다.’라는 ‘理善氣惡’의 이분법적 구도를 반대하고, 기의 근본은 오직 湛一일 뿐이라고 주장함으로써 악에 물든 기질을 본연의 純善한 본성으로 회복시키는 수양의 필요성을 제기한다. 그리고 이러한 수양은 남녀를 불문하고 모든 사람들이 마땅히 실현시켜야만 하는 당면과제로 인식하였다.

윤지당은 남성과 여성의 천성적인 체질과 역할의 차이는 인정하였지만 근본적으로는 남녀의 차별을 인정하지 않았다. 또한 사람들이 뜻을 세우고[立志] 성실히 노력[篤行]한다면 누구나 성현의 경지에 이를 수 있다고 굳게 믿고 그 자신 평생 聖人을 향한 노력에 한 순간도 게으르지 않는 도학자적 삶을 실천한다.

그의 사상은 반세기 뒤의 姜靜一堂의 작품집 『靜一堂遺稿』에서 언급되는 점으로 보아 이후 여성들의 학문과 삶에 직·간접적인 영향을 주었음

을 확인할 수 있다. 비록 윤지당이 그가 주창한 ‘聖凡同類’에서의 인간 본성의 동일함을 오늘날 의미하는 바의 ‘兩性平等’에 대한 구체적이고 실천적인 방법론으로까지 확대시키지 못했다 할지라도 그것은 그 시대의 한계였음으로 이해하고자 한다.

윤지당의 성리학 사상은 궁극적으로 인간가치관의 문제로 귀결된다. 현대 사회는 지나친 물질주의와 심각한 개인주의 등으로 상당히 많은 문제점들을 내포하고 있다. 이러한 문제점들은 과학이나 기술의 힘으로는 해결될 수 없는 정신적인 요인들이다. 이러한 때 인간의 보편적 이상과 가치를 믿었던 윤지당의 사상은 일정 부분 그들을 치유할 수 있는 방편이 될 수 있을 것이다. 또한 여성들도 학문을 통하여 심성을 수양하고 올바른 윤리관을 정립하여 성리학적 이상인 聖人이 될 수 있다고 주장한 윤지당의 ‘聖·凡·女性同類’의식은 양성평등을 당연시 여기는 현대의 우리 여성들에게 더욱 더 학문 탐구와 도덕적 실천으로 인격을 완성하고 내면을 성숙시켜 인간으로서의 자아실현에 최선을 다해야 함을 시사점으로 제시해 주고 있다.

目 次

論 文 概 要

I. 序 論	1
1. 研究目的	1
2. 先行研究 檢討	4
3. 研究方法과 研究範圍	7
II. 思想史的 淵源	11
1. 生涯와 家系	11
2. 時代的 背景	31
3. 思想的 背景	39
III. 存在論的 究明：一元論的 本體觀	46
1. 理와 氣의 關係	48
2. 理先氣後에 대한 批判	57
3. 理氣不相離의 一元論的 思惟	64
IV. 人性論的 探索：聖·凡·女性 同類意識	67
1. 心·性·情의 合一	68
2. 人物性同異와 體用의 關係	80
3. 聖人과 凡人·女性 同類論	92

V. 人間學的 省察：女性觀과 社會的 具顯	98
1. 氣質의 變化와 修養의 實際	99
2. 性理學的 理想의 女性과 社會的 責務	120
3. 女性의 主體意識과 女性教育	150
VI. 結 論	171

參 考 文 獻

ABSTRACT

I. 序 論

1. 研究目的

임윤지당(任允摯堂, 1721~1793)은 조선조 경종 1년에 태어나 영·정조 대를 살아간 조선후기 여성유학자이다. 최근 여성에 대한 사회적 인식의 변화 및 여성의 지위 향상 등으로 인해 전통시대 여성에 대한 연구들이 각계에서 활발하게 전개되고 있다. 이러한 사회적 분위기 하에서 조선조 최고의 여성성리학자로 평가 받고 있는 윤지당에 대한 연구 또한 학계에서 꾸준히 진행되어 왔다. 그런데 우리나라 思想史에 있어 여성에 대한 기록은 타 분야에 비해 그 양이 매우 적은 편이다. 워낙 전통시대 여성들에 대한 기록이 많지 않은데다가 오늘날에도 여성 철학자가 흔치 않음을 감안할 때, ‘조선시대 여성철학자의 존재’ 그 자체에 대한 의구심으로 인해, 일반인들은 고사하고 漢文學을 전문적으로 연구하는 학자들조차 여성의 철학적 사실에는 크게 주목하지 않았기 때문이다.¹⁾ 혹 논의가 되었다 하더라도 개략적인 인물 소개와 작품명 언급 정도에 불과하여 전문적 연구가 부족한 게 사실이다.

윤지당에 대한 연구 또한 마찬가지로여서, 보통은 조선후기 氣 철학의 大家라고 알려진 둘째오빠 녹문 임성주²⁾를 거론하는 가운데 잠깐씩 언급될 뿐이었다. 하지만 윤지당과 동시대에 활동했던 영·정조 때의 문인 이규상

1) 이는 서양철학에서도 마찬가지다. “300명의 철학자를 다룬 메츨러(1989년)의 책에는 단 여섯 명의 여성 철학자만 나오고, 1991년에 나온 크뢰너의 책에서도 127명의 철학자 중 여섯 명만이 여성이다.” ; 마리트룰만 외, 이한우 옮김, 『여성철학자』 (푸른숲, 2005), 14면.

2) 玄相允은 『朝鮮儒學史』 (1949, 민중서관)에서 花潭, 退溪, 栗谷, 蘆沙, 寒洲와 함께 녹문을 조선 성리학의 6大家로 지목하였다. ; 『朝鮮儒學史』 (현음사, 1992, 3쇄), 66면.

(李奎象, 1727~1799)은 윤지당이 “理學과 文章에 능하였으며, 그 제문과 경의를 볼 것 같으면 見識과 문장 솜씨가 一家를 이루어 규방 사이에서의 詩 한 수, 글 한 편의 재주와 같지 않다.”³⁾고 하였다. 또 이민보(李敏輔, 1720~1799) 역시 윤지당을 일러 “천부적인 識見을 타고났으며, 성리학과 仁義의 논의에서 古今의 여성들 중 제일”⁴⁾이라고 칭송하였다. 이러한 언급들은 당시 사대부가 남성 유학자들이 윤지당의 학문적 업적을 높이 평가하고 그의 위상을 철학사적 위치에서 인정한 논평들이라 할 수 있다. 그런데도 그 이후 우리 학계에서 윤지당은 거의 거론되지 않다가 현대에 들어서서야 비로소 조선시대의 여성학자로, 그리고 한 명의 온전한 철학자로서 겨우 자리매김하기 시작한다. 그러나 최근의 연구물들 역시 여성학적 측면이나 한문학 분야에서의 단편적 논의들로, 본격적인 사상가로서의 윤지당 연구는 아직 미흡한 실정이라 하겠다. 이에 본 연구자는 『允摯堂遺稿』⁵⁾를 통해 조선 시대에도 인간으로서의 자기존재감과 여성으로서의 性정체성에 대해 깊이 고민하고 사색하며, 자아실현을 위해 노력했던 여성철학자가 존재했음을 밝히고, 그의 성리학 이론과 성리학적 사유체계를 규명해 보고자 한다. 본 연구의 궁극적 목적은 윤지당의 철학 이론에 대한 천착을 통하여 그가 바라보는 인간학 체계를 종합적으로 연구 도출해내는 데에 있다. 이를 위해 우선 여성들이 사회적 활동에 제약을 받던 조선후기에 윤지당이 男女의 성적 차별의 한계를 넘어 ‘인간의

3) 李奎象, 「閨秀錄」, 『并世才彥錄』, “夫人理學與善文字 見其祭文與經義 則見識文藻 自成一家 則非同於閨閣間一詩一文之才” ; 민족문화사연구소 편, 『18세기 조선인물지: 并世才彥錄』 (창작과비평사, 1997), 241~43면.

4) 李敏輔, 「鹿門先生文集序」, 『鹿門先生文集』, “申氏婦 天授經識 性理仁義之論 又古今閨閣之中一人也” ; 이하 『鹿門先生文集』은 『鹿門集』이라 약칭한다.

5) 上·下 2편 1책의 목활자 본으로 윤지당 死後 3년 뒤(1796년) 친정 동생 임정주(任靖周, 1727~1796)와 시동생 신광우(申光祐, 1726~1798)가 간행하였다. 이후 『允摯堂遺稿』는 『遺稿』라 약칭하며, 본고에서 『允摯堂遺稿』의 인용문을 표현하는 방식으로는 규장각본을 토대로 해당 면수의 左·右를 구별하여 각각 표시하도록 하겠다.

본질적 문제'에 관심을 갖게 되는 경위를 살펴보도록 하겠다. 이것을 밝혀내기 위해서는 당연히 성리학설을 토대로 한 그의 우주관과 인성관을 살핍으로써 윤지당의 세계관을 확인하는 것이 필요하다. 또한 규방이라는 닫힌 공간 안에서도 여성에 대한 새로운 시각과 여성 지식인으로서의 존재감, 그리고 실천해야 할 성리학적 수양 방법에 대한 문제의식이 짙고 있었음을 아울러 살펴보도록 하겠다.

윤지당은 遺稿의 「理氣心性說」에서 “純善無惡이 性이며, 이는 하나의 理에 근본하는 것으로 사람들이 똑같이 얻은 것이다.(純善而無惡者 性也 本乎一理 人所同也)”라 하였고, 「論顏子所樂」에서는 “聖人과 나는 同類이다. 보통 사람과 聖人은 다 같이 太極의 理를 얻어 性으로 삼았을 뿐이다.(聖人與我 同類者也 衆人與聖 同得此太極之理 以爲性耳)”라고 하였으며, 「祭仲氏鹿門先生文」에서는 “남녀가 비록 행하는 바는 달라도 天命의 性은 같지 않을 수 없다.(男女雖曰異行 而天命之性 則未嘗不同)”라고 하여 ‘본성은 聖人이나 凡人 또는 男·女の 구분 없이 모두 같음’을 주장하였다. 이는 당시 유교사회에서의 신분과 性차별적 요소에 대해 은근한 문제 제기로, 윤지당은 남성과 여성은 비록 그 역할은 다르지만 천성적으로 타고난 성품은 차이가 없으니 자신과 같은 여성도 노력만 하면 인간 최고의 이상형인 聖人이 될 수 있다고 주장한다. 그리고 실제 그 자신 한평생 聖人을 양모하며 학문과 수양을 게을리 하지 않았다. 이러한 윤지당의 성리학적 인간관과 聖人을 지향하며 한평생 모범적인 삶을 살았던 도학자적 모습은 현대의 우리들에게 시사하는 바가 매우 크다.

물론 윤지당이 당시 사회적으로 불평등한 관계에 놓여 있던 남녀 차별적 요소들에 대해 드러내놓고 의견을 개진한 것은 아니다. 다만 인간 본성에 대한 철학적 접근을 시도하고, 그에 입각해서 진지하게 인간의 삶에

대해 고민하고 사유했음을 확인할 수 있는 정도이다. 따라서 윤지당이 오늘날과 같은 의미에서의 ‘兩性平等’이나 ‘男女同權’을 주장했다는 것은 결코 아니다. 그러나 이는 당시 시대 상황을 고려해 보았을 때 사대부가 부녀자로서의 어쩔 수 없는 서술의 한계였을 것이라 짐작된다. 물론 『遺稿』에는 제도·규범과 자신의 지적 욕구 사이에서의 갈등 양상은 겉으로 드러나지 않는다. 오히려 윤지당은 당시 사회가 요구하는 이상적 여성상에 따라 아주 모범적인 삶을 통해 자신의 사상을 구현해 나간다. 아니 더 적극적으로 성리학이 요구하는 사회 질서를 수용하였고 학문과 수양을 통해 聖人을 지향하는 도덕적 삶에 충실하였다. 따라서 본고는 윤지당의 性理學說을 살핌과 동시에 그가 주장한 ‘聖凡同類’ 속에 내재한 윤지당의 ‘여성의식’을 찾는 데 주력할 것이다. 현실적으로 남녀차별이 극심했던 시대적 상황에서 남녀를 ‘차별’이 아닌 ‘차이’로 이해하고 여성도 聖人이 될 수 있다고 언명했던 그 자체를 兩性平等의 근간으로 삼고자한다. 여성 성리학자에 대한 연구는 한문학분야에서 그동안 소외되어 왔던 여성철학에 대한 주의를 환기시킬 것이며 아울러 한국사상사의 외연을 넓히는 데에도 자못 의미 깊은 연구가 될 것으로 기대한다.

2. 先行研究 檢討

윤지당의 이름이 현대철학사에 등장한 것은 1922년 회동서관(匯東書館)에서 펴낸 張志淵의 한문본 『朝鮮儒教淵源』이 처음이다. 그런데 여기에는 녹문 임성주를 소개하면서 동생인 임정주와 함께 간단히 인물만 소개되었을 뿐 그들의 철학적 내용은 제시되지 않았다.⁶⁾ 그 후 1985년

녹문 氣 철학의 계승자로서 임정주와 함께 윤지당의 성리설이 학계에 소개되었고,⁷⁾ 이어 뜻 있는 여러 학자들의 노력으로 서서히 그의 철학사적 위치가 자리매김하기 시작한다.⁸⁾ 윤지당의 삶과 사상을 다룬 단행본으로는 이영춘의 『임윤지당』이 있다. 그는 이 저서에서 原文 전문을 번역하면서⁹⁾ 윤지당의 학문과 철학사상에 대한 연구를 본격적으로 심화시켰는데, 1996년 『청계사학』에 「임윤지당의 성리학」을 발표한 이래 현재까지도 가장 의욕적으로 ‘임윤지당’과 ‘『允摯堂遺稿』’에 대해 연구하는 학자이다. 그는 윤지당을 전통시대의 많은 질곡 속에서도 스스로 立志를 세우고 분발하여 자아를 완성해 간 모범적 여성으로 소개하였다.¹⁰⁾ 또한 지방자치제의 본격적 실시 이후 강원도에서는 향토 인물 선양사업 차원에서 19세에 시집와서 한평생을 원주에서 살았던 윤지당을 강원도의 여성인물로 선정하면서 2001년 학술대회를 개최하고, 『국역 윤지당유고』를 간행하였다. 그리고 세미나에서 발표되었던 연구논문들을 다음해에 단행본으로 출간하였다.¹¹⁾ 여기에는 윤지당의 생애를 비롯하여 문학, 철학,

6) “任聖周는 호가 鹿門으로 豐川人이다. 막내동생 雲湖 靖周와 매제 允摯堂과 함께 학문으로 이름이 있었다.”; 『儒教淵源』(아세아문화사, 1973), 113면 및 『조선유교연원 2』(솔, 1998), 98면.

7) 유명중, 「기철학의 계승」, 『조선후기 성리학』(이문출판사, 1985), 197~99면.

8) 정병연이 「녹문 임성주의 생애와 그 학술 경향」(『퇴계학보』 101집, 퇴계학연구원, 1999)에서 녹문의 사상을 전개하는 과정에서 철학자로서의 윤지당을 잠시 언급하였고, 유영희는 「90년대(1990-1999) 한국유교 현황과 과제」(『유학사상연구』, 한국유교학회, 2000)에서 우리나라의 유학자들과 유학사상에 대해 정리하면서 여성으로는 유일하게 윤지당을 꼽고 있다.

9) 민병도의 『조선역대여류문집』(을유문화사, 1950)은 原文만 수록하였고, 김지용의 『역대여류한시문선』(양우당, 1988)은 전문이 아닌 일부만 번역이 되어 있다.

10) 이영춘, 「임윤지당의 성리학」, 『淸溪史學』 11(한국정신문화연구원 청계사학회, 1996); 「조선후기 여성 지식인들의 자아의식-임윤지당과 강정일당을 중심으로-」, 『조선시대 사회의 모습』(김문당, 2003); 「영,정조대의 문예 부흥과 임윤지당」, 『내일을 여는 역사』 제23호(내일을 여는 역사, 2006) 등이 있다.

11) 『임윤지당의 生涯와 思想-임윤지당 學術研究를 중심으로-』(原州文化院, 2002). 이 책에는 김미란, 「조선후기 여성사와 임윤지당」; 오영교, 「조선후기 문종교육과 임윤지당」; 이영춘, 「임윤지당의 수양론과 예악론」; 정연봉, 「임윤지당의 문학사상」; 손홍철, 「18세기 조선성리학과 임윤지당의 철학」; 김현, 「임윤지당의 경학사상」; 김성찬, 「임윤지당의 원주 거주지에 대한 연구」 등의 논문들이 수록되어 있다.

경학 등 다방면에서의 윤지당 사상들이 총망라되어 조선후기 여성 성리학자로서의 윤지당의 史的 위치 및 철학자로서의 면모를 종합적으로 살필 수 있다. 이후에도 원주시에서는 2006년 ‘역사 속 여성인물 비교·연구를 위한 학술세미나’를 개최하고 논문집을 발간하였다.¹²⁾

개별연구는 1990년대 이후 본격화되어, 최근까지 각계에서 끊임없이 연구물들이 발표되고 있다. 처음에는 윤지당 생존 당시 유행하던 실학사조와 관련하여 그의 사상사적 의의를 찾으려는 연구가 시도되었다. 그러나 윤지당을 ‘실학적 성향을 지닌 문인 또는 학자’로 규정하고 그의 작품이 ‘실학적 특질’을 지니는 것으로 파악했던 초기 연구들¹³⁾에 대해서는 그 후의 여러 학자들에 의해 문제점이 지적되었고, 이제는 실학자가 아닌 정통 성리학자로 확고히 인식되고 있다.

윤지당에 대한 선행연구물들은, 주로 녹문과의 관련성에서 접근한 경우가 많았다. 녹문은 개인적으로는 윤지당의 친오빠이지만 평생을 걸쳐 서신과 왕래를 통해 학문을 논의하였던 스승이었기 때문에 윤지당이 그의 영향을 많이 받은 게 사실이고, 따라서 그들의 性理說을 비교하는 것은 의미 있는 작업이라고 생각한다. 또한 윤지당 이후 聖人을 지향했던 조선후기의 또 다른 여성 성리학자인 강정일당(姜靜一堂, 1772~1832)과 묶어서 연구하기도 하였다.

선행연구들을 종합해 보면, 윤지당에 대한 초기 연구들은 대체로 여성문학적 차원에서 논의되었다. 그 후 점차 그의 사상적 근거를 이루는 성리학설 규명에 초점이 옮겨갔고, 연구가 발전하면서 그의 성리철학을 바

12) 임윤지당선양사업추진위원회 편, 『역사 속 여성인물 다시보기』 (원주문화원, 2006). 이 책에는 유영희, 「임윤지당의 철학사상」; 허경진, 「허난설헌과 임윤지당의 생애 비교」, 이영춘, 「강정일당의 학문과 실천-임윤지당과 관계를 중심으로-」 등의 논문이 수록되어 있다.

13) 이숙희, 「윤지당의 『論文 考究』」 (『학산조종업박사화갑기념논총』, 동방고전문학연구회, 1990); 이숙희, 「조선조 여성한문학사」 (『한국문학사상사』, 계명문화사, 1991); 김미란, 「조선후기 여류문학의 실학적 특질-특히 18세기를 중심으로」 (『동방학지』 84호, 연세대학교국학연구원, 1994).

탕으로 한 여성 유학자로서의性情체성에 대한 관심으로 나아갔다. 그래서 윤지당이 근대적 여성상의 전초가 아니라는 일부 논의¹⁴⁾가 있기는 하지만 대부분의 현재 논의는 윤지당 사상의 핵심인 ‘聖凡同類’ 의식에서 오늘날의 ‘兩性平等論’과 같은 현대적 의의를 찾고 있다.¹⁵⁾ 그러나 순수 철학적 측면에서의 윤지당에 대한 연구는 여전히 부족한 실정이라 하겠다.

3. 研究方法과 研究範圍

윤지당의 사상을 살필 수 있는 자료는 1796년에 간행된 『允摯堂遺稿』가 거의 유일하다. 그 외의 자료는 녹문의 문집에 經義 문답을 포함한 6편의 서한문과 당대 학자들의 문집에 실린 약간의 논평뿐으로 윤지당과 관련된 자료는 전체적으로 매우 빈약한 실정이다. 그러나 비록 많은 양의 저술은 아니더라도 『允摯堂遺稿』 안에는 한 명의 사상가로서 부족함 없는 철학적 사색과 성리학적 삶이 내재되어 있어 윤지당 개인과 나아가 조선시대 여성 성리학 세계를 이해하는 데 도움을 준다.

『允摯堂遺稿』는 여성의 저서로서는 최초로 철학적 문제를 다루고 있는 이론서라는 데에 큰 의미가 있으며 본 연구에서 다루고 있는 저본으로는 서울대학교 규장각에 소장되어 있는 목판본 『允摯堂遺稿』를 마이크로필름으로 영인하여 텍스트로 삼았다. 그 외 윤지당의 오빠이자 스승인 녹문 임성주의 학문과 사상이 담긴 『鹿門集』을 중심으로 윤지당 사

14) 김영민은 조선시대 여성성리학자인 임윤지당과 강정일당을 근대적 여성상의 전초가 아니라 전통적 부녀의 도의 계승자라고 평하고 있다. ; 김영민, 「형용모순을 넘어서-두 명의 조선시대 여성성리학자-」, 『철학』 제83집(한국철학회, 2005), 16면.

15) 심지어 윤지당을 ‘한국 페미니즘의 대모’라고까지 표현하기도 하였다. ; 김보희, 「서구에코페미니즘과 임윤지당의 철학사상 비교」, 『비교문학』 31권(한국비교문학회, 2003), 11면.

상의 근간이 되는 녹문의 사상을 살펴보았다.

논의에 앞서 본고에서 윤지당이나 윤지당이 속한 녹문학과(鹿門學派)¹⁶⁾에 대한 기본적인 접근 방식을 설명하면 다음과 같다.

녹문학과는 洛論에서 분화한 까닭에 교유 관계나 학문적 유대관계 등에 있어서 낙론계 인사들과 밀접하다. 다만 임성주의 학설이 당시로서는 상당히 과격적이어서 門徒와 從遊者, 共鳴者가 많지 않았으며, 따라서 門流와 派系는 넓지 못하다.¹⁷⁾ 종래 학계에서는 임성주 계열을 主氣派라 일컬어왔고, 심한 경우 唯氣論者로 지목하기도 하였다. 그러나 관용적으로 사용해왔던 주기론이라는 말에는 오해의 소지가 많다. 왜냐하면, 주기론에 대해 마치 理를 氣에 부수된 이차적 개념으로 보는 것인 양 알기 쉽고, 또 가치론적으로 ‘氣의 우수성’을 주장한 것인 양 선입견을 갖기 쉬운 까닭이다. 이른바 주기파라고 지칭해왔던 학자들 가운데 理의 실재성과 주재성을 부정하거나, 理를 氣에 부수된 개념으로 보는 경우는 매우 드물다. 녹문이나 윤지당도 理의 실재성이나 주재성을 부정하지 않았다. 다만 理氣관계를 究明하는 데 ‘主理而言’(自理而言)과 ‘主氣而言’(從氣而言)의 두 방법 중, 녹문학과는 ‘從氣而言’ 또는 ‘氣上言之’로 표현되는 방법론을 채택하였을 뿐이다. 이러한 주장이나 연구 방법이 학자들 사이에 주기론으로 규정되기도 했던 것이다.¹⁸⁾ 본고에서도 녹문이나 윤지당의 성리학설을 탐구함에 있어 이와 같은 방법론에 입각하여 主氣라는 용어를 사용하였을 뿐, 그들이 氣一元論者라는 의미로서의 主氣가 아님을 밝혀 둔다.

16) 김현은 조선 유학의 학파를 전기의 관학과에서부터 근대의 개화학파까지 22개로 분류하였는데, 임성주를 중심으로 임윤지당, 임정주를 묶어 鹿門學派라 칭하였다. ; 한국사상연구회 편저, 『조선 유학의 학파들』(예문서원, 1996), 407~41면. 한편 학파의 한 계열을 의미하는 ‘문파’라는 말을 사용하여 ‘鹿門門派’라고도 한다.

17) 그러나 녹문의 철학사상은 아우 경주, 정주 및 여동생인 임윤지당에게 전해지고, 家學을 통해 풍천임문에서 면면히 계승되었다.

18) 최영성, 『한국유학통사 下』(심산출판사, 2006), 284~86면 참조.

앞으로의 논의의 순서 및 전개 방법은 다음과 같다.

I章 序論에 이어, II章에서는 윤지당의 생애와 당시로서는 결코 쉽지 않았을 저술 및 문집발간의 의의를 살펴보고, 그러한 윤지당의 학문적 성과를 조선후기 대학자인 오빠 임성주와의 특별했던 관계 등 가정적 배경을 중심으로 윤지당 사상의 연원을 살펴보도록 하겠다. 또한 여성 성리학자의 등장을 18세기라는 시대적 배경과 관련하여 탐색해 보고 아울러 윤지당 사상의 성립 계기가 된 당대 하나의 사조와 같았던 호락논쟁의 주요 쟁점인 ‘人物性論’에 대한 배경지식을 살펴보도록 하겠다.

III章에서는 遺稿의 「理氣心性說」을 중심으로 윤지당의 宇宙觀 및 理氣觀을 살핌으로써 세계 만사만물의 존재물과 인간의 본질적 관계에 대한 철학적 사유의 틀을 규명하도록 하겠다. 그래서 성리학의 일반적인 흐름 속에서도 윤지당만의 독자적인 이론을 탐색해 보도록 하겠다.

IV章에서는 本體論을 토대로 형성된 인간 心性에 대한 기본적 이해와 비록 두드러지게 드러나지는 않았어도 윤지당의 理氣心性論은 그 이면에 여성과 관련한 논의임을 확인해 보고자 한다. 그래서 “인간의 本性은 聖人이나 凡人이 모두 동일하다.”는 윤지당의 ‘聖凡同類’ 의식이 결국은 여성인 윤지당이 당시 사회를 향해 주장하고 싶었던 진정한 메시지였음을 규명하고자 하였다.

V章에서는 物性和 구별되는 人性 고유함을 토대로 聖人을 지향하며 평생 도학자적 삶을 견지하였던 윤지당의 수양 방법과 수양의 실제, 그리고 本體論을 통해 형성된 윤지당의 성리학적 사고가 현실 생활에 어떻게 적용되고 구현되었는가를 살펴보겠다. 특히 遺稿의 <論> 과 <傳>에서 언급된 인물들의 행적을 토대로 윤지당이 바람직하게 여기고 있던 성리학적 인간

관과 이상적 여성상에 대해서 살펴보겠다. 또한 비록 여성이었지만 나름대로 의식을 갖고 바라 본 윤지당의 사회관을 통해 인간으로서 그리고 여성으로서의 윤리적 도의와 사회적 책무에 대해서도 살펴보도록 하겠다.

마지막으로 VI章 結論에서는 본고의 내용을 정리한 후, 윤지당사상의 의의를 정리하면서 본 논의를 마치도록 하겠다. 이로써 윤지당 사상의 핵심인 ‘聖凡同類’ 의식을 통해 인간 가치의 존엄성과 여성으로서의 자기 존재감을 확인함과 아울러 “하늘로부터 부여받은 本性은 인간 누구나 같다.”라는 성리학적 명제가 오늘날의 ‘兩性平等’ 사상의 근간이 될 수 있음을 인식하고 현재에도 적용될 수 있는 진정한 의미에서의 ‘性 平等’을 모색해 보는 계기로 삼고자 한다.

Ⅱ. 思想史的 淵源

윤지당은 조선시대 성리철학을 연구한 여성유학자이다. 그의 사상은 程朱의 學에 근원을 두고 율곡 이이(栗谷 李珣, 1536~1584)와 녹문 임성주의 理氣철학에 淵源하고 있다. 본고는 윤지당이 여성은 학문을 한다는 것이 쉽지 않던 시절에 그것도 사대부가 남성들의 전유물이라고 할 수 있는 성리학부문에 침잠할 수 있었던 이유를 가정적 배경과 시대적 상황을 통해 살펴보고, 이어서 당시 학자들이 전통적으로 갖고 있던 성리학적 주된 관심사항이 윤지당에게는 어떻게 수용되고 발전되었는지를 살펴보고자 한다. 이에 윤지당 철학의 기초적 이해를 돕고자 生涯와 著述, 家系를 먼저 검토하였다. 家系는 여성으로서 특별히 사승관계가 없는 상태에서 윤지당의 직접적인 학문적 배경이 된다.

1. 生涯와 家系

1) 生涯

윤지당(1721~1793)에 관해서는 그의 행적을 알 수 있을만한 行狀이나 여타의 다른 기록물들이 거의 부재한 상태라 자세한 사항을 알기는 어렵다. 다만 『遺稿』 後記에 있는 임정주가 쓴 「遺事」 16조와 신광우가 쓴 「言行錄」 19조, 그리고 『鹿門集』 「行狀」 중 윤지당과 관련된 약간의 기록물들을 통해서 그의 면면을 다소 살필 수 있다.

윤지당은 豊川 任씨로 부친 노은 임적(老隱 任適, 1685~1728)과 모친 과평윤씨 사이의 5남 2녀 중 다섯째이다. 본명은 당시 대부분의 여성들이 거의 그렇듯이 전해지지 않는다. ‘윤지당(允摯堂)’이라는 호는 어렸을 때 녹문이 지어 준 것으로 이는 고대 중국의 현철한 부인인 太姒(태사)와 太任(태임)을 본받으라는 뜻을 담고 있다. ‘摯’는 태임의 고향명이다. 태임은 왕후의 신분으로 여성의 본분을 다하고 婦德을 높이 쌓았으며, 특히 훌륭한 태교를 시행하여 文王과 같은 성인을 낳아 칭송을 받았다.¹⁹⁾ 따라서 녹문은 여성으로서 최고의 모범을 보였던 태임의 덕을 본받으라는 뜻에서 여동생에게 ‘윤지당’이라는 당호를 지어 준 듯하다.²⁰⁾ 그리고 그에 걸맞게 윤지당은 인간으로서 그리고 여성으로서 한평생 모범적인 삶을 살아간다.

윤지당은 1739년(19세) 그보다 한 살 적은 원주 선비 신광유(申光裕, 1722~1747)와 혼인을 한다. 그의 孀家는 대대로 높은 벼슬을 하던 명문가로, 신광유의 아버지 신보(申普, 1699~1735)와 6촌 형제였던 함일재 신소(涵一齋 申韶)는 녹문과 절친한 친구였다. 윤지당이 신광유와 혼인하게 된 것도 그러한 배경이었던 것 같다. 그러나 윤지당은 결혼한 지 8년 만(27세)에 남편을 여의고, 난산 끝에 낳았던 아이마저 요절하는 등 여성으로서 매우 박복한 삶을 살아간다. 뿐만 아니라 만년에는 40세가 넘어서 비로소 양자로 입후했던 시동생의 아들 신재준(申在竣, 1760~1787)이 28세의 젊은 나이로 윤지당보다 6년 앞서 세상을 떠났다. 그리고 68세(1788)에는 학문적 스승이기도 하였던 녹문 임성주의 죽음까지 맞게 된다. 이렇듯 힘든 상황 속에서도 부단한 심성수양을 통해 시련을 극복하

19) 『詩經』 卷6 大雅「大命」, “摯仲氏任 自彼銀商 來嫁于周 曰嬪于京 乃及王季 維德之行 大任有身 生此文王”

20) 任靖周, 「遺事」, 『遺稿』附錄, 6左면, “允摯堂 卽孺人少時 我仲氏所命也 盖取朱子允莘摯之語 而其意則實兼摯仲之摯也 若曰篤信摯任云爾”

고 학문에 더욱 힘쓰면서 女性君子로서의 삶을 살다가 1793(73세)년 원주에서 별세하였다.

윤지당 사후 임정주와 신광우가 그의 遺稿를 정리하면서 분류했던 순서에 의거 初年, 中年, 晩年の 3기로 나누어²¹⁾ 그의 생애와 업적(著述)을 간단히 살펴보면 다음과 같다.

① 初年期

이 시기는 어린 시절 남자 형제들과 함께 학문을 배우던 시절부터 결혼 전까지로 윤지당의 修學期라고 할 수 있다. 『遺稿』의 35편 중 제일 앞에 위치한 <傳> 2편과 <論> 6편을 저술한 시기이다.²²⁾

윤지당은 부친 임적이 陽城 현감으로 부임하던 해(1721)에 태어나, 5세까지 양성에서 자랐다. 그 후 임적이 함경도 함흥판관으로 발령(1725)받아 가족과 함께 移居하였다가 2년 후(1727) 부친의 사직으로 서울로 돌아온다. 이듬해(1728) 부친이 병으로 세상을 떠나자 가족들은 1년 후(1729) 부친이 생전에 집과 전답을 약간 마련해 두었던 청주 근처의 작은 마을로 이사를 한다. 「遺事」의 기록에 의하면 윤지당은 어려서부터 행동거지가 단정하였고 총명하였다.²³⁾ 모든 일에 부녀자의 생활 규범을 지켜 조금도 어긋나는 일이 없었으며, 마르지 못한 태도를 보인 적이 없었고 저속한 말을 입에 올린 적이 없었다.²⁴⁾ 또한 천성적으로 효성이 지극하고 인정이 많아서, 8세 때 돌아가신 아버지의 기일만 되면 슬퍼하기를 마치 초상 때처럼 하였고, 어머니를 섬김에 잠시도 곁을 떠나지 않았

21) 任靖周, 「又識」, 『遺稿』附錄, 8右면, “編目不多 編次難以如例 故一以初中晩彙分”

22) 任允摯堂, 「文章謄溪上時短引」, 『遺稿』下篇 <引>, 15左면, “蓋自首編宋氏婦 至顔子所樂論八篇 兒時作也 子路論以下 卽中晩所述也”

23) 任靖周, 「遺事」, 『遺稿』附錄, 3左면, “孺人端一誠壯 自幼無疾言遽步 性聰穎”

24) 같은 곳, “自幼少時 每事一遵閨範 不失尺度 跛踦之容 不設於體 俚俗之語 不出於口”

다. 어릴 때 외가에서 몇 달을 머문 적이 있는데 날마다 어른이 잠자리에 들고 나서야 자신도 잠자리에 들었으며, 아침에는 항상 어른보다 먼저 일어나서 이부자리를 개고, 용모를 단정히 하니 보는 사람들이 모두 기특하게 여겼다.²⁵⁾ 이러한 단정한 용모와 모범적인 행실은 노년까지도 한결같았다고 임정주는 「遺事」에서 적고 있다.²⁶⁾ 또한 어릴 때부터 학문적 열의가 남달라 경전 공부를 비롯한 학습에도 열심이였다. 비록 시대상황상 이런 사실을 밖으로 드러낼 수는 없었지만 적어도 집안에서만만큼은 윤지당이 여성이라고 해서 학문에서 차별받지 않았음을 알게 한다.

여러 형제들을 따라 곁에서 經書와 史書 읽는 것을 들었다. 이때 어려운 질문을 했는데, 사람을 놀라게 하는 말이 많았다. 둘째 형님이 이를 기특히 여겨 마침내 『孝經』·『烈女傳』 및 『小學』과 四書 등의 책을 주었는데 누님이 매우 기뻐하셨다. 낮에는 중일토록 부녀자의 일에 힘쓰고, 밤이 되면 소리를 낮추어 책을 읽으셨는데, 뜻이 소리를 따르고 정신이 책장을 뚫을 듯 했다. 그러나 학식을 깊이 감추어 비운 듯이 하였기 때문에 친척들 중에도 그러한 사실을 아는 사람이 드물었다.²⁷⁾

주지하다시피 조선시대 여성들은 공식적으로 교육을 받을 기회를 가지지 못했다. 그러나 경우에 따라서는 이옥봉, 안동 장씨처럼 친정 부친에게서 학문을 습득하기도 했고, 강정일당처럼 남편으로부터 상당한 수준의 漢學을 학습하기도 하였다.²⁸⁾ 그런데 윤지당의 경우는 오빠로부터 학문을 배웠고, 이 때 윤지당이 녹문에게서 배운 학문은 이후 윤지당 학문과

25) 같은 책, 4右면, “八歲失所怙 每當喪餘 爲孺子慕 如始喪日 事母氏 須與不離側 每劇暑 母氏時或推遠之 小間不覺已促膝 如是者屢 母氏笑而止 其至愛根天 自幼而然 七八歲時 因事往外氏 留數月 每長者就寢 始換著寢服 整疊衣裳於架 然後乃寢 覺輒先長者起 斂寢具 盥櫛換燕衣 終日侍長者坐 足跡不下於堂 終其歸如一 見者異之”

26) 같은 곳, “姊已六十四春秋矣 尙能味爽起 梳洗端坐 終日衣裙緊束 容止整飭 一如少時”

27) 같은 책, 3左면, “從諸兄弟 傍聽讀經史 有時發難 多驚人語 仲氏奇之 遂授孝經烈女傳及小四子書等書 姊大喜 晝則終日攻女事 至夜分 低聲念書 意隨聲下 精神若透紙背 然深藏若虛 親戚亦鮮有知者”

28) 최연미, 「윤지당의 생애와 윤지당유고」, 『서지학연구』 제17집(한국서지학회, 1999), 299면 참조.

사상의 기본 바탕이 된다.

② 中年期

이 시기는 여성으로서 일대 전환점이 되는 결혼 시점(1739)부터 시부모가 모두 돌아가시고 나서 윤지당이 실제적으로 한 집안의 가장이 된 47세(1767)를 전후한 시기를 말한다.

결혼 후 윤지당의 婦德에 관해 쓴 신광우의 「言行錄」에 그의 반듯했던 평소의 생활 모습이 잘 적혀 있다. 기록에 의하면, 윤지당은 언제나 언행이 바르고, 시부모 공경과 婦德의 실천에 모범을 보였다. 시집 온 후 예의와 거동이 모두 법도에 맞는다 하여 시댁 어른들로부터 크게 칭찬을 받는다.²⁹⁾ 게다가 남편 신광유가 후사가 없던 백부 신계(申啓, 1697~1724)에게 입후된 까닭에 윤지당은 生家와 養家の 두 분 시어머니³⁰⁾와 함께 시동생 두 가족이 한 집에서 살았는데, 이 때 효성과 공경이 지극하여 가정이 늘 화목하였다. 신광우의 부인이 난산으로 고생할 때는 나흘 밤낮을 지성으로 간호하였다고 한다.³¹⁾ 이처럼 윤지당은 친족들이나 주변 사람들에게 인정이 많았고, 대인 관계 또한 원만하였다. 하지만 어느 경우도 지나친 법은 없었다고³²⁾ 하니 늘 절도에 맞는 생활 자세를 견지하였음을 알 수 있다. 그래서 시동생들도 정성스런 마음으로 기쁘게 복종하였고, 매사를 형수인 윤지당에게 물어 행하였으며, 그를 어머니와 같이 섬겼다고 한다.³³⁾ 이러한 언급들이 사대부가 여성들의 행적에

29) 申光祐, 「言行錄」, 『遺稿』附錄, 1左~2右면, “孺人婉孌莊一 平居 不見戲慢之色 跛倚之容 事尊章 誠意洞屬 不命而承志 祖母李孺人 族黨繁而閨人衆 常曰 是婦也 姿性固絕異 亦教之有方而然 對人亟稱之 慈闈宿患積年沈綿 孺人左右服勤 靡不用極 慈闈甚安之 嘗目孺人進止曰 婉而莊 可愛而敬 … 初於廟見 屏退姆相 親奉簞豆 禮容嫺熟 進退中度 叔父參奉公亟稱 曰年幼體小 觀持身 凝然山岳”

30) 결혼 전에 이미 양쪽 시아버지들은 작고한 상태라 시어머니 두 분만 계셨다.

31) 申光祐, 「言行錄」, 『遺稿』附錄, 1左면, “弟嫂嘗陔產 孺人躬調藥餌 至誠扶護 凡四晝夜 未嘗交睫 婦嬖之間 友愛因心類此”

32) 같은 책, 2右면, “待人接物 一於和易 施與無所慳要 亦無過於情”

33) 任靖周, 「遺事」, 『遺稿』附錄, 4左면, “及長 嫁爲申氏婦 早喪所天 侍奉生養兩姑於一室 孝敬備摯

등장하는 의례적인 찬사라고 하더라도 윤지당의 생활상을 짐작하는 데 큰 무리는 없어 보인다.

한편 어렸을 적 학문에 열중하던 모습과는 달리, 결혼 후 윤지당은 사회가 요구하는 여성상에 따라 집안일에만 전심한다. “우리 가문에 시집오셔서 書冊을 가까이하는 기색을 보인 적이 없고, 일상 속의 대화에서도 문장에 관해 말하는 일 없이 오직 부인의 직분에만 힘쓸 뿐”³⁴⁾이었다는 신광우의 회고에 이러한 사실이 잘 드러나고 있다. 또한 신광우가 벼슬로 인해 외지에 나가 있을 때는 많은 시간과 비용을 소비하면서도 편지로 모든 가정의 대소사를 처리하였다고 하는데 이때 윤지당의 편지는 모두 언문(諺文)이었다고 한다.³⁵⁾ 윤지당이 당시의 사회 체제에 순응했었음을 알 수 있게 하는 부분이다.³⁶⁾ 이러한 까닭에 이때의 저술은 많지 않은 듯하다. 다만 남편이 생전에 미처 끝내지 못했던 『詩經』과 『楚辭』의 필사작업을 끝낸 후 쓴 <跋> 2편은 저술 연도가 작품에 명시되어 있어 이때의 작품임을 확실하게 한다.

윤지당은 38세(1758) 되던 해 생전의 남편이 했던 『詩經』의 필사작업을 이어서 하게 된다. 남편이 세상을 떠난 지 거의 10여년의 세월이 흘렀음에도 남편의 유품을 간직하면서 기회를 찾고 있었던 것이다.³⁷⁾ 그러나 상황이 여의치 않았는데 戊寅年 여름에 친정 가는 길에 마침내 가

家庭離穆 無間言 生家兩夫弟 至老猶同居 誠心悅服 每事諮問而行 事之如母”

34) 申光祐, 「謹書」, 『遺稿』附錄, 7右면, “自入吾門 人未見其或近書冊 雖尋常言語 未嘗及文字上俛焉 惟婦職是謹”

35) 申光祐, 「言行錄」, 『遺稿』附錄, 2右면, “光祐之在北也 音信往來 動費時月 孺人以諺書報信 細大無遺”

36) 윤지당은 조선시대 여성문인들 중 여러 가지 문체의 글을 남긴 유일한 여성으로, 그의 작품은 모두 漢文으로 되어 있다는 게 특징이다. 당시 조선사회는 漢文은 眞文이라고 하여 남성들의 세계를 표현하는 데 사용되었고, 여성은 諺文이라고 하여 한글만 허용되었다. 그런데 윤지당은 祭文을 비롯하여 모든 저술에 漢文을 사용하였다. 즉, 학문의 언어는 한문을 쓰고 일상을 서술할 때는 언문을 사용했다. ; 이숙인, 「조선시대 여성 지식의 성격과 그 구성 원리」, 『동양철학』 제23집(고전여성문학회, 2005), 96면 참조.

37) 대가족의 시집살이에서는 이러한 필사 작업조차 드러내놓고 할 형편이 못되었던 것이다. 조선시대 사대부가 宗婦의 생활에서는 개인의 학문적 열정은 잠재울 수밖에 없었던 모양인데, 『遺稿』에는 그런 갈등의 요소가 겉으로 드러나지는 않는다. 하지만 충분히 짐작할 수 있는 부분이다.

지고 가서 12월부터 틈나는 대로 붓을 들어 이듬해 4월에 비로소 작업을 마쳤다고 적고 있다.³⁸⁾ 戊寅年이라고 하면 1758년으로, 앞서 1756년에 동생 임병주가 33세의 이른 나이로 죽었고, 1757년 11월에는 큰오빠 임명주 또한 세상을 하직한 상태였다. 계속되는 형제들의 죽음으로 임성주는 벼슬을 사직하고 고향 녹문에 은거하고 있었는데, 아마도 이 때 연이은 자식들의 비명횡사에 노모마저 큰 병을 얻은 듯하다. 그래서 윤지당은 얼마간의 말미를 얻어 친정에 가게 된 듯한데, 결국 그 해 겨울 모친마저 돌아가시자 몇 개월간 친정에서 더 머물게 된다.³⁹⁾ 이 때 5개월에 걸쳐 남편이 시작했던 『詩經』과 『楚辭』의 필사 작업을 끝맺는다. 자신이 미망인의 처지로 남편의 작업을 잇는다는 것이 바람직한 일은 아니지만 남편이 남긴 것이라고는 이것 밖에 없으니 목숨이 끊어지기 전에 책으로 완성했다며 필사를 마치면서 조심스럽게 쓰고 있다.⁴⁰⁾ 일찍 죽은 남편에 대한 애정과 그 남편의 유품을 후손들에게 남겨주고자 하는 책무감에 남의 이목을 무릅쓰고 필사 작업을 했다는 것이다. 이 글에서 윤지당은 “조상의 유물을 소중하게 여길 사람은 바로 자손뿐인데…”라고 하며 자식 하나 없는 자신의 처지를 한탄한다.⁴¹⁾ 그러나 이는 당시 자식들이 돌아가신 부모님의 문집을 간행하던 시대사조에 비추어, 아들과 같은 남성을 통해서 밖에는 책 한 권 낼 수 없던 당대 사회 구조에 대한 간접적 비판이라고도 볼 수 있다.

38) 任允摯堂, 「續書先夫子所寫詩經後」, 『遺稿』上篇 <跋>, 25右면, “余用是隱痛之 每有意續其緒 而不獲其便 戊寅夏 因歸寧之行 遂敢携至 自季秋 隨隙下筆 至翌年四月而始卒其業”

39) 윤지당은 이 때 상당기간 친정에 머물면서 필사작업을 끝마쳤다. 이 기간 동안 녹문과의 학문적 교류도 많았을 것으로 짐작된다. 당시 출가의인이라 하여 여성은 결혼과 동시에 친정과는 거의 발걸음을 끊다시피 한 걸로 알고 있는 오늘날의 인식을 재고해 볼 필요가 있는 대목이다. 그러나 본 논문의 논점에서 벗어나기에 여기서는 논외로 한다.

40) 任允摯堂, 「續書先夫子所寫詩經後」, 『遺稿』上篇 <跋>, 24左~25右면, “余以未亡婦女之筆 續夫子之書 極知其不可 然而夫子所遺者止此 若不成完篇於殘喘之未絕 則其遺蹟也 亦隨以泯沒矣”

41) 같은 책, 25右면, “嗚呼 凡人之遺蹟所以貴且重之者 是子孫耳 今也 其誰爲貴重 悲夫”

③ 晩年期

이 시기는 양시어머니에 이어 친시어머니 풍산 홍씨(豊山 洪氏, 1699~1767)의 별세로 윤지당이 집안의 가장 어른이 된 이후(47세)부터 임종시까지이다. 아무래도 시부모 생전에는 학문 활동이 곤란하였겠지만, 이때부터 비교적 자유롭게 저술과 학문에 몰두할 수 있었던 듯하다. 특히 녹문이 관직에서 물러난 후 72세라는 고령에도 불구하고 식구들과 함께 원주로 이사 와서 윤지당과 이웃하고 살던 1782년(62세)부터 녹문이 다시 충청도 고향으로 돌아간 1786년까지의 만 4년간은 윤지당 학문이 결실을 맺는 중요한 시기이다.

壬寅年 봄에 오라버니께서 저의 노후를 즐겁게 하시려고 이곳으로 오셔서 서로 의지하고 왕래하게 되었습니다. 뜯구름 같은 인생에 지극한 즐거움이 이보다 큰 것이 어디 있었겠습니까? 막내 동생이 오라버니의 연세가 많으신데 객지 생활하시는 것을 딱하게 여겨, 여러 번 고향으로 돌아가실 것을 청하였습니다. 결국 丙午年 봄에 공(녹문)께서는 가족을 데리고 녹동의 옛집으로 돌아가시게 되었습니다. 4년 동안 조석으로 왕래하면서 살다가 갑자기 이렇게 훗날을 기약할 수 없는 이별을 하게 되니, 그 때 작별하는 이 마음이 어떠했겠습니까?⁴²⁾

이 때 녹문과 수시로 왕래하면서 많은 학문적 논의가 있었을 것으로 짐작된다. 녹문이 고향으로 돌아간 이후에도 서신을 통해 안부와 학문적 의견을 주고받았다.⁴³⁾ 임정주의 회고에 의하면, 어릴 때부터 인정이 많았던 윤지당은 결혼 후에도 형제들과 우애가 돈독하였는데 특히 만년에 이르러서는 자신의 늙고 병듦은 상관치 않고 가정 형편이 좋지 않은 친정 형제들을 위해

42) 任允摯堂, 「祭仲氏鹿門先生文」, 『遺稿』 下篇 <祭文>, 11右면, “壬寅春 仲氏爲我暮境之歡 而來住此土 相依源源 浮生至樂 孰過於此乎 季弟悶仲氏之年高棲屑 屢請還鄉 丙午春 公遂挈眷復返于鹿洞 古宅 四年源源之餘 忽作此無後期之別 伊時分手之際 此心當如何”

43) 같은 책, 11左면, “丙午以後 則以文字往復稟議 以爲消遣餘日之資”

해마다 문안 편지와 함께 음식과 약재를 보내 주었다고 한다.⁴⁴⁾

한편 앞에서도 언급했듯이 윤지당은 여성으로서의 자신의 직분에 결코 소홀하지 않았다. 그렇기 때문에 외적으로는 자신의 학문 사실을 드러내지 않았지만 만년에 이르러서는 내면에서의 학문적 열정이 간간히 드러난 모양이다. 시동생 신광우는 당시의 이런 상황을 다음과 같이 쓰고 있다.

시부모가 모두 돌아가시고 孺人 또한 늙음에 간혹 집안 일 하시다가 여가가 나면, 밤이 깊은 후에 보자기에 싸 두었던 경전을 낮은 목소리로 읽으셨다. 그때 창밖으로 등불이 환하게 비추는 것을 볼 수 있었다. 이후에야 孺人의 학문에 은밀한 공부가 있음을 알았다.⁴⁵⁾

윤지당은 부녀자의 본분에 충실했던 것 이상으로 학자로서의 자기 수양과 학문적 노력 역시 게을리 하지 않았던 것이다. 스스로도 만년에 이르러서는 자신의 학문 사실을 숨기지 않고 사실대로 드러내고 있다.

나는 어려서부터 性理의 학문이 있음을 알았다. 조금 자라서는 그것을 좋아하기를 맛있는 음식이 입을 즐겁게 하는 것 같아 그만두려 해도 그만둘 수가 없었다. 이에 감히 여자라는 데에 구애받지 않고 마음을 다하여 方策에 실려 있는 성현의 가르침을 연구했다. 수십 년이 지나니 뭔가를 좀 알 것 같았다. 그러나 문장으로 저술하려고 아니하여 속에 간직해 두고 드러내지 않았다. 이제 노년에 이르러 나도 죽을 날이 얼마 남지 않았으니 아마도 하루아침에 문득 내가 갑자기 죽으면 초목과 같이 썩어버릴 것 같아서 드디어 집안일을 하는 틈틈이 여가가 날 때마다 글로 써 두었다.⁴⁶⁾

44) 任靖周, 「遺事」, 『遺稿』附錄, 4左면, “自幼 每兄弟有病 若恫在己 至忘寢食 及老 諸兄弟相繼淪喪 在世者惟仲季而已 尤不忍一日忘 原於公 幾半千地 而歲必春秋專使 問又百歧討使 無數月阻信之時 飲食藥餌 或有得者 傾儲以送 不念己之老且病也”

45) 申光祐, 「謹書」, 『遺稿』附錄, 7右면, “既孤露 孺人亦老矣 間於家政之暇 夜深之後 取巾衍所藏經傳 低聲潛讀 時從窗外 見燈火熒熒然也 然後知孺人於問學上有隱工夫也”

46) 任允摯堂, 「文章謄溪上時短引」, 『遺稿』下篇 <引>, 15左면, “余自幼知有性理之學 既稍長 愛好之 愈如芻豢之悅口 欲已不能 乃敢不拘方內 潛心默究於方策所載聖賢遺訓 積數十年 略有斑窺之可言者 而亦不欲便形文字 內而不出 逮至暮年 死亡無幾 恐一朝溘然 草木同腐 遂於家政之暇 隨隙下筆”

이 글에서 윤지당은 비록 여성의 처지였지만 어릴 때부터 자연스럽게 익혀 왔던 성리학의 여러 가지 다양한 철학적 명제에 대해 끊임없이 탐구하였고, 그 결과물들을 저술의 형태로 남겨놓을 수밖에 없는 이유와 그 간의 경위에 대해 자세히 설명하고 있다. 한편 이 글에서 윤지당이 자신의 생각을 ‘마음에만 간직해 두고 드러내지 않았음’을 언급한 것은 사대부가 여성으로서의 자신의 행동에 대한 방어적 차원이라고 하겠다. 당시 부녀자들의 학문 사실은 금기시되는 사항이었기 때문이다. 그러나 이어서 “비록 식견이 천박하고 문장이 영성하여 후세에 남길만한 투철한 말이나 오묘한 해석은 없더라도 자신이 죽은 후에 장독이나 덮는 종이가 된다면 또한 비참한 일이 될 것 같아 한 권의 책으로 엮는다.”⁴⁷⁾면서 임종을 앞둔 자신의 진심을 토로한다. 자신의 글이 그대로 없어진다면 비참할 것이라는 언설은 동시대의 다른 여성들에게서는 찾아보기 힘든 발언이다. 앞서서도 말했듯 사회 전반적으로 여성의 학문 활동을 부정적으로 인식하고 있었기 때문에 당시 여성들은 글쓰기를 아예 하지 않거나 혹 창작을 하더라도 생전에 스스로 없애버리는 경우가 많았다. 일례로 17세기의 안동 장씨는 자신이 詩文을 창작한 것을 어렸을 적 객기로 치부하고 자각이 든 이후로는 글을 짓지 않았다고 고백하였다. 이러한 상황은 16세기의 허난설헌(許蘭雪軒, 1563~1589)부터 19세기 남정일헌(南貞一軒, 1840~1922) 등에 이르기까지의 일반적인 현상으로서 대부분의 여성 작가들은 죽기 전에 자신의 작품을 스스로 태워 세상에 전하지 못하도록 하고 있다.⁴⁸⁾ 따라서 윤지당의 이와 같은 저술론은 “기록의 중요성을 인식하여 여성은

47) 같은 책, 15左~16右면, “雖其識根淺陋 筆力短拙 無透語妙解 可以遺後 然於身沒之後 仍成覆甌之紙 則亦足可悲 故書諸一冊子”

48) 박현숙, 「임윤지당론」, 『여성문학연구』 9권 (한국여성문학회, 2003), 149면.

자신의 필적을 남기지 않는 것이 미덕이라고 하는 사회적 통념까지 넘어선”⁴⁹⁾ 지식인으로서의 책임 있는 행위라고 할 수 있다.

윤지당은 앞의 인용문에서도 밝혔듯이 어릴 때부터 성리학과 경학에 침잠하여 끊임없이 학문에 정진한 결과 정밀한 철학적 논문들을 저술할 수 있었다. 그 결과가 오늘날 볼 수 있는 그의 著述 35편이다. 비록 많은 분량은 아니지만 당시의 여러 가지 제약 조건을 감안한다면 충분히 대단한 업적이라고 할 수 있겠다. 원래 윤지당이 65세(1785)때 양자 재준에게 초고를 넘길 때의 저술은 40편이었다.⁵⁰⁾ 그러나 『遺稿』에 있는 논문 祭文은 그 후인 1788년에, 그리고 양자 재준의 祭文은 1789년에 저술된 것이다. 또한 윤지당은 73세인 1793년에 임종하였으므로 윤지당의 저술은 이보다는 실제 더 많았을 것으로 추정할 수 있다. 그런데 후에 문집을 편찬, 간행하는 과정에서 35편으로 정리하였다. 임정주의 <後記>에도 본래 윤지당의 저술 遺稿는 40편이었는데 이를 문집으로 간행하기 위해 편집하는 과정에서 다듬어 30편으로 만들었다가, 후에 다시 5편을 더 추가해 총 35편이 되었다고 적고 있다. 또 집안에서 왕복한 편지의 대부분은 언문으로 썼기에 유고집에는 수록하지 않았고, 경전 해설에 대한 문답 서한은 이미 본문에 상세히 나와 있기 때문에 중복되어 생략하였다고 한다.⁵¹⁾ 이를 통해 볼 때 서간문도 많았던 듯한데, 윤지당의 면모와 사상의 일단을 살필 수도 있을 법한 언문 서신이 전하지 않아 현재로서는 아쉬울 뿐이다. 신광우는 윤지당의 저술을 다음과 같이 평함으로써 윤지당 학문의 성격을 표현하고 있다.

49) 김미란, 「조선후기 여류문학의 실학적 특질」, 『동방학지』 84 (연세대학교, 1994), 209면.

50) 任允塾堂, 「文草瞻溪上時短引」, 『遺稿』 下篇, 15左면, “遂於家政之暇 隨隙下筆 遽然成一大軸 總四十編”

51) 任靖周, 「又識」, 『遺稿』 附錄, 8右면, “本四什編 而刪爲三十編 追入又五編 總三十有五編矣 … 其無家間書牘者 一從諺字也 其並與經義講質而無者 已詳本條 不疊錄也”

지으신 여러 편의 글에 閑漫한 말이 전혀 없고 모두 경전을 론하고 이치를 설명한 것이다. 일체를 道心 가운데서 말하고자 한 바를 손수 서술한 것일 뿐이니, 어찌 일찍이 조금이라도 뜻을 새기고 말을 꾸며 그럴듯하게 만들려고 했겠는가?⁵²⁾

윤지당의 저술에는 일체 저속한 내용이 없으며 오직 경전을 이야기하고 性理에 대한 논의뿐으로 인위적으로 문장을 다듬고 꾸민 것이 아니라 신광우의 논평은 성리학자로서의 윤지당의 특성과 의의를 확인시켜 주기에 충분하다고 하겠다. 윤지당은 당시 여성문인들이 주로 창작하던 詩를 단 한 편도 쓰지 않았는데, 그 이유에 대한 설명이라고도 할 수 있겠다. 윤지당의 학문관은 바로 文以載道를 기반으로 하고 있으며, 文以載道論의 논리는 성리학을 바탕으로 하는 것이다. 한편 윤지당이 詩作 활동을 하지 않은 이유에 대해, 당대 일반인의 잣대로 보아 결코 다복하다고 할 수 없는 자신의 삶의 흔적을 詩로 남기고 싶지 않았기 때문일 것⁵³⁾이라고 추측하기도 하지만, 그러나 그보다는 詩의 감성적 측면이 심성수양에 도움이 되지 않기 때문에 의식적으로 멀리 한 듯하다. 이러한 창작 태도는 친정 큰조카인 임조(任照)가 작별하며 쓴 詩에 대해 화답시가 아닌 <箴>으로 답신을 대신하는 고집스런 모습을 보인다.⁵⁴⁾

用寄我情 以報爾詩 이로써 내 애정을 담아, 너의 시에 화답한다.
愛莫助之 汝其諒之⁵⁵⁾ 사랑을 다 표현하지 못하니, 너는 이를 헤아려라.

52) 申光祐, 「謹書」, 『遺稿』附錄, 7左면, “其所製諸篇 絕無閑漫語類 皆談經說理 而一切信手抒寫 道心中所欲言而已 何嘗切切然刻意修辭 求爲是工好也”

53) 정연봉, 「임윤지당의 문학사상」, 『임윤지당의 생애와 사상』(원주문화원, 2002), 143면.

54) 녹문의 경우 詩 85수가 문집에 실려 있어 윤지당과 비교가 된다. 윤지당이 녹문에게서 학문을 수학한 것을 감안할 때, 윤지당이 詩를 지을 능력이 부족했다기 보다는 의식적으로 문학보다는 학술에 치중했음을 추정해 볼 수 있다.

55) 任允摯堂, 「勤學箴」, 『遺稿』下篇, <箴·銘·贊>, 3左면.

또한 임종 時 남긴 다음의 글을 통해서도 윤지당의 이러한 생각을 확인할 수 있다.

병세가 악화되자 곁에 있는 사람들에게 말씀하시기를, “내가 평소에는 詩를 지어 본 일이 없었으나, 정신이 혼몽한 가운데 문득 세 구절을 얻었구나.” 청하여 그것을 물으니 말씀하시기를, “단지 슬픔만 더할 뿐이니, 들어서 무슨 이득이 있겠는가?”하셨다.⁵⁶⁾

그러나 詩 부분을 제외하고는 적극적으로 자신의 작품을 남기려는 노력을 하였기 때문에 윤지당은 평소 자신의 글을 정서하거나 수정하는 작업도 꾸준히 진행하였다. 사회 정서상 당대에는 비록 드러낼 수 없다하더라도 언젠가는 자신의 글들이 활자화 될 수도 있을 것이라는 믿음하에 자신의 글을 생전에 손수 정리한 것이다. 「中庸經義」 제27장을 개작하여 임정주에게 보내면서 쓴 別紙에 보면,

지난번에 이 한 문단(27장)을 대략 고쳐서 감영의 진령 편에 부치고 나서 다시 이 문단의 뜻을 생각해 보니, 더욱 미묘하여 그 뜻을 해득하기가 극히 어렵고 그것을 논설로 표현하는 것도 쉽지 않음을 알았다. 이는 心·性·情의 본원 공부에서 가장 긴요하고 절실한 뜻이므로, 간간히 쇠잔한 정신을 모아 다시 이와 같이 초고를 고쳐 본다. 그래도 역시 또렷하지 못한 점이 있어 한탄스러우니 참으로 오십보백보의 차이일 뿐이다. 그러나 옛것보다는 훨씬 나은 것 같으니, 먼저 것을 버리고 이것을 보존하는 것이 어떻겠느냐?⁵⁷⁾

이 글을 보면 윤지당과 운호 사이에 여러 번 서신 왕래가 이루어지고

56) 申光祐, 「言行錄」, 『遺稿』附錄, 3右면, “病革 謂傍人曰 吾平日未嘗作句語 昏夢中忽得三句語 請問之 曰只增悲爾 聞之何益”

57) 任允摯堂, 「中庸」, 『遺稿』下篇 <經義>, 29면, “向者 此一段(二十七章) 略改以附營便 更念此段義意 尤極微妙 窺之甚難 形諸說益不易 此是心性本源工夫 最緊切之義 故間嘗收召殘魂 復此改革 而亦不免未瑩之歎 眞所謂五十步百步之間也 然猶勝於舊 刪彼存此 如何”

있음을 알 수 있다. 이처럼 이미 완성했던 글들을 다시 수정했다는 사실에서 윤지당의 분명한 목적의식을 읽을 수 있다. 그는 자신의 글과 사상이 세상에 드러나기를 원했던 것이다. 그리고 그의 소망대로 그의 글들은 200년이 지난 지금에까지 전해지고 있다. 물론 이것은 그대로 방치되어 민멸될 수도 있었던 그의 작품들을 문집으로 간행한 동생 임정주와 시동생 신광우의 적극적인 후원과 노력 덕분에 가능했음은 물론이지만, 그만큼 윤지당의 인품과 학식이 뛰어났기 때문에 가능한 일이었다. 윤지당의 이름은 사후 더 높았다고 한다.

문학과 경학에 있어 비록 깊이 감추어 밖으로 드러내지 않았지만 용모를 접하거나 소문이 퍼져 친척들이 모두 감복하였고, 지역 사람들의 칭송을 받았다. 지금 세상을 떠나셨는데도 그 명성이 더욱 높으시니, 傳에서 말한 “君子の 덕은 어두운 데 있어도 날로 드러난다.”고 한 말은 믿을만하다.⁵⁸⁾

실제로 정조대의 花山 權愚仁은 윤지당 이후의 또 다른 여성 성리학자 강정일당을 논평하면서, 정일당이 “사임당과 윤지당의 능한 것을 견비하였다.”라고 하면서 “예로부터 재능 있는 여성이 매우 많았지만, 曹大家가 문장에 능하고 현철하여 女士라는 이름이 있었고, 우리나라에는 사임당과 윤지당 두 부인이 모두 덕행이 있었는데, 사임당은 詩를 남겼고, 윤지당은 著述이 널리 전파되어 가장 칭송받고 있다.”⁵⁹⁾라고 하여 윤지당의 저술이 대단히 훌륭함을 거론하고 있다. 이러한 윤지당의 학문적 성취는 사회 체제에 역행하지 않으면서도 학문 연마에 소홀하지 않았던 부단한 노력의 결과라고 하겠다.

58) 任靖周, 「遺事」, 『遺稿』附錄, 5左면, “於文學經術 雖深自韜晦 內而不出 然而容光所接 聲聞所及 宗黨推服 鄉鄰艷稱 到今歿世 而幽微益暢 傳云 君子之德 暗然而日章 信矣”

59) 權愚仁, 「詩跋」, 『靜一堂遺稿』附錄, “嗚呼 古之名媛甚多 曹大家能文而賢 以女師名 其餘 則指不必俚 而我東有思任允摯兩夫人 俱有德行 而思任傳吟詠 允摯播著述 最有稱焉 今孺人 非特此詩 好讀四書 多有筓記 兼兩夫人之所能”

2) 家系

윤지당의 학문적 성격 및 사상을 이해하기 위해서는 윤지당의 가정적 배경을 살펴보지 않을 수 없다. 윤지당의 학문은 家學을 통해 형성되기 때문이다. 임정주는 「遺事」에서 집안의 학문적 계통을 서술하면서 윤지당의 학문적 성취가 가정적 영향임을 적고 있다.

孺人の 학문은 유래가 있다. 우리 고조부 평안감사 今是堂公 휘 義伯은 沙溪 김선생의 문하에서 수학하여 ‘마음을 스승으로 삼으라’는 교훈을 들으셨다. 先考이신 함흥판관 老隱公 휘 適은 백부이신 參奉公 휘 選과 함께 黃江 권선생의 문하에 출입하면서 ‘直’의 가르침을 받으셨다. 둘째 형님 성천부사 鹿門公 휘 聖周는 陶庵 이선생의 문하에서 ‘道는 가히 잠시도 떠날 수 없다’는 말의 뜻을 배웠다. 그리고 孺人은 둘째 형님에게서 수업을 받았다. 가정에서 전승된 학문의 연원이 이렇게 유구하고 그 영향이 이와 같이 깊은 까닭에 마침내 성취한 바가 또 이와 같이 성대하고도 쉬웠다. 비록 옛날의 어진 부녀들에게서 찾아보아도 견줄 사람이 드물다. 이것이 어찌 천품이 높아져서 저절로 道에 가깝게 된 것이겠는가?⁶⁰⁾

윤지당의 고조부 임의백(任義伯, 1605~1667)은 사계 김장생(沙溪 金長生, 1548~1631)의 문인으로서 송시열(宋時烈, 1607~1689), 송준길(宋浚吉, 1606~1672)과 교유가 깊었다. 백부 임선(任選)은 임적과 함께 수암 권상하의 문하에 나아가 성리학을 배웠다. 부친 임적은 1710년(26세) 소과에 급제하였다. 그러나 당쟁이 치열해지자 벼슬을 단념하고 충청

60) 任靖周, 「遺事」, 『遺稿』附錄, 6右~左면, “孺人學有所自 我高祖平安監司今是堂公諱義伯 受業沙溪金先生之門 得聞師心之訓 先考咸興判官老隱公諱適 與伯氏參奉公諱選 出入黃江權先生之門 得聞直字之教 仲氏成川府使鹿門公諱聖周 蚤游陶庵李先生之門得聞道不可離之義 而孺人又受業於仲氏 盖其家庭之間 淵源之遠濡染之深如彼 故其畢竟所成就 又若是盛且易 雖求之古賢婦女 鮮見其比 此豈職天姿之高 自然近道而然也”

도 청풍현의 노은 골짜기에 은거하여 학문에 몰두하였다. 그러나 가난 때문에 성리학 공부를 마치지 못하고, 몇 번 과거에 응시하였으나 실패하였다. 결국 그는 蔭職으로 벼슬에 진출, 1721년(37세) 양성현감으로 부임한다. 천성이 자애로워 어진 정치를 베풀었고, 특히 송사의 판결에 유능하여 억울한 백성이 없었다고 한다. 임직은 양성에서 5년의 임기를 마치고 1725년(41세) 함흥판관에 임명되었다. 그러나 송사에 연루되어 사헌부의 탄핵을 받게 되자 1727년(43세) 관직을 버리고 서울로 돌아왔다. 그 다음 해 전염병으로 44세의 젊은 나이에 세상을 하직한다.

한편 임정주는 앞의 학통 서술에서 임성주가 18세기 호락논쟁의 중심축이었던 人物性同論을 주장한 도암 이재(陶庵 李穡, 1680~1746)로부터 가르침을 받았고 윤지당은 녹문으로부터 학문을 전수받았다고 하여 윤지당의 사승관계를 명확하게 밝히면서 그의 학문적 성취를 인정하고 있다. 이렇듯 고조부에서부터 녹문 형제들에게까지 연결되는 학문적 계보는 조선시대 율곡을 종조로 하는 기호학과 성리학의 학통에 속하는 것으로 학파적 입장에서는 洛學派, 당파로 보면 西人의 老論 계열에 속한다. 율곡에서부터 沙溪 - 遂庵 - 陶庵으로 내려오는 집안의 학문적 계보와 성리학적 가풍을 통해 윤지당은 어릴 때부터 성리학의 세계를 자연스럽게 이해하고 받아들였을 것이다.

윤지당은 여성이었기 때문에 당시 사대부가 일반 학자들처럼 외부의 스승이나 동학은 없다. 다만 가정 내에서의 학문이 전부이다. 따라서 윤지당의 학문 형성과정에 유형, 무형으로 도움을 준 가족들에 대해 좀 더 살펴보도록 하겠다.

어머니 파평윤씨는 戶曹正郎을 지내고 이조판서에 증직된 윤부(尹扶)의 딸로, 윤부는 소론의 영수 尹拯의 6촌 동생이며, 파평 윤씨는 조선시대

손꼽히는 명문 집안이다.⁶¹⁾ 녹문이 어머니의 행실을 기록한 「先妣遺事」에 의하면 어머니 과평 윤씨는 婦德이 매우 훌륭하였다.

어머님은 단정하고 정결하시며 유순하고 온공하시며 정밀하고 자상하셨다. 시어머니인 이유인을 섬기면서 마음을 먼저 알아차려 뜻에 따랐으며 정성스럽고 한결 같으셨다. 무릇 명령하시는 바만 있으면 받들어 행하시며 오직 삼가는 태도로만 임하셨다. 비록 일에 아무리 난처한 경우가 있더라도 또한 반드시 온 마음을 기울여 주선하여 기필코 실행한 뒤에야 그만 두셨다. ... 노년에도 역시 그렇게 하셨다.⁶²⁾

앞의 생애에서 살펴보았듯이 매사 반듯하고 노년까지 모범적이었던 윤지당의 삶의 자세와 법도는 이러한 어머니의 영향을 받은 것이라 여겨진다. 윤지당의 형제들 역시 높은 인품과 학식으로 당대에 이름을 날렸다.

말이인 임명주(任命周, 1705~1757)는 1747년 문과에 합격하여 한성 참군, 성균관 전적, 예조좌랑 등의 요직을 거쳤다. 그러나 소론 중심의 탕평 정치를 비판하다가 영조의 노여움을 사 귀양을 간다. 귀양에서 풀린 후에도 7년간 금고되어 있다가 병으로 세상을 떠난다.

둘째인 임성주(任聖周, 1711~1788)는 어렸을 때부터 유학의 본령인 聖人이 되기 위한 공부에 마음을 쏟았으며, 특히 16세 때 율곡의 글을 읽고서는 ‘天人合一’의 경지를 성찰하였다고 한다. 그는 도암 이재에게서 성리학을 수학하였고, 당시 이름을 날리던 송명흠, 송문흠 형제⁶³⁾와 미호 김원행 등과 교류, 학문을 강마하고 수행에 정진하였다. 1733년 사마시에 합격한 이후 학문적 명성이 높아지자 1750년 世子翊衛司洗馬에 추천

61) 이영춘, 『임윤지당-국역 윤지당유고』 (혜안출판사, 1998), 33~35면 참조.

62) 박석무 편역, 『나의 어머니, 조선의 어머니』 (현대실학사, 1998), 57~58면.

63) 송명흠, 송문흠 형제는 윤지당 집안과는 이종간으로 閒靜堂 송문흠은 녹문이 윤지당의 호를 지어 주었을 때 친히 도장을 새겨 주었다. ; 任靖周, 「遺事」, 『遺稿』附錄, 6左면, “姨兄閒靜堂宋公 爲之手鐫圖署以與之 自是家間多稱以允摯堂”

되어 사도세자에게 학문을 가르치기도 하였다. 1776년 정조가 즉위한 뒤 동궁을 輔導하였고, 여러 곳의 지방관을 지내다가 녹문에 은거, 학문 연구로 여생을 보냈다.

셋째는 맏딸로 후에 元景輿에게 시집 가 네 딸을 두었다고 하는데 자세한 기록은 전하지 않는다.

넷째 임경주(任敬周, 1718~1745)는 비상한 재능과 인품을 타고났다고 하나 28세의 젊은 나이로 요절하였다. 문집 『靑天子稿』가 전하고 있다.

다섯째가 윤지당이며, 여섯째인 임병주(任秉周, 1724~1756)는 깨끗한 인품과 비범한 재능으로 공자의 제자인 안회(顔回)를 닮았다는 평을 들곤 했다. 벼슬을 마다하고 학문에 몰두하였으나 33세에 병으로 죽는다.

막내 동생 임정주(任靖周, 1727~1796)는 녹문의 학설을 이어받아 역시 조선후기 대학자가 되었다. 그는 윤지당보다 여섯 살 아래였는데 특히 친하게 지냈다고 한다. 1762년 司馬試에 합격, 1772년에 동몽교관에 제수, 翊衛司侍直 등을 거쳐 서연관이 되어 당시 世孫이었던 정조의 학문을 지도하였다. 정조가 즉위한 뒤 홍국영의 세도정치가 시작되면서 요직에 등용되지 못하고, 청산현감 등 주로 미관말직만을 지냈다. 『雲湖集』 6권 3책이 전하고 있다.⁶⁴⁾

앞에서도 언급했듯이 윤지당은 어렸을 때부터 남자형제들과 같이 학문을 배웠는데, 이 때 윤지당은 탁월한 실력을 발휘하였다.

여러 형제가 어머니 곁에 모여 앉아 經書나 史書의 뜻을 논하기도 하고,古今 인물들의 治亂得失을 논하기도 하였다. 누님은 천천히 한 마디 말로써 그 옳고 그름을 결단했는데 조리에 맞았다. 여러 형님들이 감탄하여 “네가 장부의 몸이 되지 못한 것이 한스럽구나.”라고 하였다.⁶⁵⁾

64) 이영춘, 앞의 책, 35~38면 참조.

65) 任靖周, 「遺事」, 『遺稿』附錄, 4右~左면, “每諸兄弟會坐親側 或論經史義理 或論古今人物治亂得失

집안에서의 이러한 학문적 토론과 학구적 분위기가 윤지당의 학문 수련과 사상 형성에 큰 영향을 주었을 뿐 아니라 사상가로서의 임윤지당을 존재하게 한 기본 토대가 된다. 따라서 윤지당에게 있어 가정은 학문 탐구를 위한 중요한 교육의 場이었던 셈이다. 그리고 그 학문의 場에서 녹문 임성주는 윤지당의 학문을 완성시킬 수 있게 한 훌륭한 스승이었다. 윤지당이 자신만의 성리학적 철학을 정립할 수 있었던 배경에 녹문의 역할이 지대했음은 두말할 필요도 없다. 다른 여성들이 결혼과 동시에 학문을 접었던 것과는 달리 윤지당은 평생 서신과 왕래를 통해 녹문과 사승 관계를 유지하면서 학문 활동을 계속하였기 때문이다. 녹문은 윤지당의 學問과 婦德을 높이 평가하여 늘 ‘太任과 太姒’에 비하며 칭찬하고 후원해 주었다.⁶⁶⁾ 이처럼 윤지당과 녹문의 관계는 친남매이지만 동시에 스승과 제자라는 특별한 관계를 형성한다. 녹문이 윤지당의 재능을 높이 평가하고 아꼈던 것처럼 윤지당 역시 그런 오빠를 존경하고 따랐음은 물론이다. 녹문의 영전에 바친 <祭文>을 보면 그의 學問과 德望에 대한 언급과 함께 슬픔과 안타까움으로 가득하다. <祭文>에서 윤지당은 자신을 녹문의 후학으로 지칭하면서 경전 공부와 수신에 있어 올바른 가르침을 베풀어 주었던 녹문의 학문적 영향에 대해 다음과 같이 회고하고 있다.

저는 어려서부터 公의 지극한 우애를 받고 바른 방향으로 인도하는 가르침을 받았습니다. 제가 조금이나마 修身할 줄 알아 죄와 허물에 빠지지 않게 된 것은 公의 가르침 덕분입니다.⁶⁷⁾

姊徐以一言 決其是非 鑿鑿中窾 諸兄歎曰 恨不使汝爲丈夫身”

66) 任靖周, 「行狀」, 『鹿門集』附錄, “申姊有女士識行 公奇愛之 常曰 吾家姪姒也 程氏女不足多也”(원문 그대로; 姪은 任의 誤記임)

67) 任允摯堂, 「祭仲氏鹿門先生文」, 『遺稿』下篇 <祭文>, 11左면, “小妹自幼 受公至友 教以義方 小妹之粗知持身 而不陷於罪戾者 公之賜也”

녹문은 윤지당의 학문적 성취를 위하여 많은 도움을 주었는데, 남녀가 비록 행하는 것은 다르다고 하지만 하늘이 부여한 성품은 같기 때문에, 경전을 공부하다가 그 뜻에 의문점이 있으면 반드시 친절하게 가르쳐 주어 윤지당이 완전히 깨우친 다음에야 그만두었다고 한다.⁶⁸⁾ 이러한 녹문의 가르침이 윤지당이 한 인간으로서 그리고 한 여성으로서의 자의식 확립에 크게 기여한 결정적 요인이라 할 수 있다. 뿐만 아니라 녹문과 윤지당은 나이가 들어서도 늘 학문적 관심 사항과 의문점들에 대해 서신을 통해 의견을 교환하였는데 “丙午年 이후에는 의심나는 것을 편지로 왕복하여 稟議하면서 만년의 즐거움으로 삼았다.”고 술회하고 있다.⁶⁹⁾ 이렇듯 어려서부터의 녹문의 가르침과 노년까지 이어지던 서신 왕래를 통한 학문적 논의들을 바탕으로, 윤지당의 학문적 성취는 가능했던 것이다.

동생 임정주도 윤지당과 함께 녹문에게서 학문을 배웠는데, 윤지당의 <經義>를 校閱하는 등 윤지당의 학문 형성에 많은 도움을 주었다. 이처럼 윤지당은 부친이 일찍 돌아가신 탓에 가난하기는 했지만 오히려 부친의 이른 죽음이 가부장적 권위주의에서 어느 정도 벗어나 형제들과 함께 자유롭게 공부하며 학문적 토론을 벌일 수 있었던 배경이 되기도 하였다. 이러한 好學의 가풍과 윤지당 개인의 탁월한 재능과 노력, 그리고 임성주와 같은 훌륭한 스승에 힘입어 윤지당은 여성으로서는 보기 드물게 성리학적 업적을 이룰 수 있었던 것이다.

윤지당의 시대 역시 당대 명문가로서 남편 신광유는 젊은 나이에 세상을 떠나 벼슬을 하지 못했으나, 시동생 신광우는 司諫院 大司諫이라는 높은 벼슬을 지냈고, 가정 형편도 비교적 넉넉하여 평생 경제적 어려움은 없었던 듯하다. 그리고 역시 시아버지의 부재, 남편과 자식이 없었던 것

68) 같은 곳, “男女雖曰異行 而天命之性 則未嘗不同 故基於經義 有所疑問 則公必諄諄善喻 使之開悟而後已”

69) 앞의 주 43) 참조.

이 개인적으로는 불행한 조건이었지만 이러한 조건들이 오히려 시집살이를 하면서도 학문에 몰두할 수 있고 또 학문 활동을 오랫동안 지속할 수 있는 배경이 되었다.

2. 時代的 背景

조선후기 여성철학자 임윤지당의 등장 배경으로 개인적, 가정적 요인 외에 당시 시대상황을 꼽을 수 있다. 사상은 시대 상황과 밀접한 관련이 있고, 당시의 시대정신은 한 사람의 인격과 사상에 많은 영향을 미친다. 그러므로 윤지당의 사상적 연원을 추구함에 당시의 시대 상황부터 간단히 살펴보기로 한다.

조선 사회는 임진왜란과 병자호란의 양란 이후 격심한 변화를 겪게 된다. 인구가 급격히 감소하였고, 농경지의 유실로 인해 경작지가 줄어들었으며, 이 때문에 조정에서는 공명첩과 납속책 등을 실시하여 국고 수입을 충당하면서 노비와 양인의 신분 상승의 길이 열리게 되었다. 이로 인해 조선 사회는 신분 변동이 일어나게 되었고, 18세기 이르러서는 노비들이 빈번하게 도망하는 등 성리학을 통치 이념으로 엄격하게 신분제를 유지하며 정체성을 유지했던 조선 사회는 서서히 동요되기 시작하였다. 정치적으로는 인조 妃의 服喪 문제로 시작된 禮訟論爭으로 당쟁을 거듭하는 동안 지배층의 분열이 심화되어 갔고, 숙종대 이후에는 몇몇 문벌 가문이 관직을 독점하면서 신분 상승의 요로였던 과거제는 유명무실하게 되었으며, 별열 가문의 관직 독점은 대다수의 향촌 사대부들을 경제적으로 몰락시켰다. 18세기로 접어들면서 농업의 발달, 화폐경제의 급속한 성장, 중인과 서민층의 경제력 강화, 실학의 등장, 천주교의 전래 등은 拜金思想

과 여성들의 사회 진출을 배가시켰으며 성리학적 지배 질서의 붕괴와 함께 남존여비사상도 변화를 가져온다. 이 시기에는 자수성가하여 큰 재산을 모은 여성, 가족의 원수를 갚기 위해 복수하는 여성, 남편의 학문적 동반자나 스승 노릇을 하는 여성 등 여성들의 삶이 다양해지기 시작하였다. 결국 사회 전반에 걸친 대변화 속에서 여성들은 인간으로서 여성으로서 주체적 삶에 눈뜨기 시작한다. 한편 사회 전반에 걸친 신분제의 붕괴에 대해 집권 양반층은 禮學을 통해 성리학적 규범을 강조하며 기득권 유지를 위해 노력하였고 각 가문에서는 경쟁적으로 족보를 편찬하고 개인 문집을 간행하는 등 문벌 의식을 고조시켰다.⁷⁰⁾ 이러한 때 家學으로나마 성리학적 소양을 쌓게 된 여성들은 자신들의 本性이 남성들과 다르지 않다는 것을 인식하고 자신의 생각을 글로써 표현하게 된다. 그리고 이러한 노력은 당시 사회 풍조였던 사대부가의 적극적인 문집 편찬 경향으로 말미암아 여성들의 문집 또한 출간되기 시작한다. 물론 이 시대 여성들의 교육 및 학문 활동에 대한 제약이 있었던 것은 사실이지만 여성들의 지적소산의 생산이나 가공은 이미 이루어지고 있었던 것이다. 다만 ‘서적’이라는 물리적 형태로 나올 수 있을 만한 제도적 장치가 여성에게는 부족할 따름이었다. 여성 저서는 남편이나 자손 등 가족 중심으로 이루어졌고, 가문의 내적 결속 강화와 가문의 우월성 과시를 위한 수단으로 출판되었다.⁷¹⁾ 문집 발간을 통하여 가문을 드러내려 하는 의식이 팽배하였기 때문에 여성의 문집도 발간이 가능했고, 윤지당의 유고집 간행도 이러한 시대의 흐름과 무관하지 않을 듯하다.⁷²⁾

70) 임해리, 『누가 나를 조선 여인이라 부르는가』 (가람기획, 2007), 4~14면 참조.

71) 최연미, 「조선시대 여성 편저자, 출판협력자, 독자의 역할에 관한 연구」, 『서지학연구』 제23집 (한국서지학회, 1999), 113~15면 참조.

72) 임정주는 1794년에 부친 임적의 『老隱集』과 임경주의 『靑川子稿』, 1795년에는 임성주의 『鹿門集』을 그리고 임중(1796) 직전 마지막으로 윤지당의 유고를 모아 『允摯堂遺稿』를 간행하였다. 임정주가 집안의 문집을 간행하게 된 것은 17세기 이후 향촌사회에서 사대부의 신분을 유지하기

이처럼 이 시대는 사회적으로는 많은 변화가 있었으나, 문화적·사상적 환경은 일반적으로 풍성하게 조성된 시기였다. 나라에서는 학문과 문예를 장려하였고, 그 결과 당시 학문적 경향은 정통 성리학의 심화와 아울러 새로운 실학사상이 대두하는 등 전반적으로 활기가 넘치던 시대였다. 여성문인, 여성학자들도 다수 등장하는데, 이와 같은 실학사상과 조선후기 발달하였던 서민들의 문학 활동과 무관하지 않은 현상이라 하겠다. 이러한 사회 변화와 함께 봉건적인 신분 질서가 변하기 시작한다. 남녀간의 관계에서도 三從之道에 입각한 남성의 종속적인 존재로서의 여성에서 주체적인 의식을 가진 여성으로서의 자각 현상이 서서히 자리 잡기 시작하였다. 이른바 문예부흥기라고 하는 영·정조대에는 많은 文人·才士가 배출되었고, 그 영향과 여파가 사회 각 계층에 두루 미쳐 문학 담당 계층이 확대되어 여성의 문학 활동 면에도 개방적인 분위기를 형성하였다. 사대부가의 여성들이 글을 쓰고 개인 문집을 남기기 시작했고, 많은 문인들이 여성을 주인공으로 한 시조, 전, 소설을 짓게 된다. 통칭 여류문인으로 불리는 18세기 여성 지식인들은 각기 다른 자신의 취향과 학문적 관심에 따라 단순한 개인 문집에서부터 태교 육아서, 기행문, 백과사전 등에 이르기까지 전문적 지식을 가지고 다양한 저술을 남기고 있다. 사실 조선시대는 남녀 불평등한 사회 환경으로 말미암아 여성들은 사회 활동뿐만 아니라 문학 활동에 있어서도 제한적이고 소극적일 수밖에 없었다. 그리하여 여성의 문학 활동은 표면화되지 못하고 개별적인 활동에 그치는 경우가 많았다. 그러나 조선 중기를 거쳐 후기로 갈수록 문예를 애호하는 사회적 분위기와 가정의 학구적 분위기는 총명한 才質의 여성들을 자극하여 문예 창작에 참여케 하는 계기가 되었다. 그리하여 조선후

위한 노력의 일환으로 사당을 세우고 집안의 문집을 간행하는 일에 힘쓰던 시대사조와 맥을 같이 하는 것이라 볼 수 있다.

기로 갈수록 여성작가들의 수는 증가하여 시문집이 속속 출간되기에 이른다. 비록 여성들에게 남성들과 동일한 정상적인 교육의 기회가 주어진 것은 아니나 사대부가의 일반적인 학문적 분위기는 재주 있는 여성들의 능력을 키우는 데는 충분한 것이었다.⁷³⁾ 특히 18세기 들어 전 시대에 비해 여성문인, 여성학자들이 많이 등장한 데에는 실학사상과 같은 새로운 시대적 조류의 영향도 한 몫 한 것 같다. 물론 윤지당의 학문과 저술은 정통 성리학의 범주 내에 있기 때문에 당대 시대적 조류였던 실학사상과 직접적인 관련은 없다. 그러나 공적 영역에서의 학문 활동이 여전히 금지되어 있던 당시, 실용적인 차원에서나마 여성들의 저술활동을 일부 인정하고 허용하였던 사회적 분위기는 어렵게 성취한 윤지당의 학문적 업적을 오늘날까지 전해질 수 있게 한 하나의 요인이 되었을 것이다.

하지만 18세기는 여전히 성리학이 정치, 사회의 중심 사상이었다. 따라서 남성 중심의 유교 문화가 사회를 지배하던 때라 남녀의 사회적 역할이 엄격하게 구분되어 있었다. 그리고 여성들에 대한 규제가 보다 보수화되고 강화된 이 시기의 사회상은 특히 사대부가 여성들에게는 매우 폐쇄적인 삶을 요구하였다. 여성들은 주로 가정 내의 일에만 종사하였고, 정치·경제·교육 등 사회 활동의 거의 모든 영역에서 외부 사회와 격리되어 있었다. 여성의 학문은 사대부 부녀자로서의 교양을 쌓는 정도만 허용되었으며 이것이 婦德 함양을 넘어설 경우, 이는 여성의 본분에 크게 어긋난다고 여겨 매우 엄격히 제한하였다. 그리고 대부분의 여성들은 사회에서 요구하는 대로 살아갈 수밖에 없었다. 윤지당 역시 사대부가의 일원이기는 했어도 그 시대의 정치나 학문에 있어 주역은 될 수 없는 몸이었다. 그런데 윤지당은 이러한 사회 현실을 받아들이면서도 조화롭게 수

73) 김여주, 「조선후기 여성문학 연구」, 『한문교육연구』 11(한국한문교육학회, 1997), 185면 및 「조선후기 여성문학 연구 Ⅲ」, 『한문한문학연구』 32(한국한문학회, 2003), 407면.

용하였던 것이다.⁷⁴⁾ 사실 전통시대 여성의 글 중 허난설헌의 詩를 제외하고는 개인문집으로 간행된 경우가 극히 드물다. 원칙적으로 여성들의 학문을 금기시했던 조선 시대의 풍토 속에서 여성들은 글을 쓴다고 해도 자신의 문집을 간행할 수 없었기 때문이다. 따라서 지금까지 전해지고 있는 조선시대 여성의 문집은 대부분 집안에서 남편이나 아들이 부인이나 어머니를 추모하기 위해 간행한 경우가 고작이다. 그런데 『遺稿』는 친정 동생 임정주와 시동생 신광우가 간행하였다. 당시 여성의 문집을 간행하는 일은 결코 쉬운 일은 아니었을 것이다. 그러나 윤지당의 학문을 높이 평가하고, 가문의 학문적 전통을 후대에 전하려 한 동생과 시동생의 결단으로 문집 발간이 완성되었다. 이는 여성으로서 해야 할 본분에 충실하였기 때문에 오히려 이루어질 수 있는 성취였다고 할 수 있다. 당시 여성의 문집 발간은 일반 정서상 어려운 일이었을 텐데도 임정주의 遺稿 발간 제안에 시동생 신광우가 흔쾌히 허락을 한 이유도 바로 이런 이유에서일 것이다. 즉, 성리학에서 요구하는 婦德을 통해 가족 구성원들로부터 인정을 받았으므로 그의 문집 발간도 비교적 순탄할 수 있었던 것이다. 이러한 과정을 통해 세상에 드러난 문집이지만 임정주는 여전히 여성의 문집 발간 사실에 조심스러웠던 듯하다. 문집 발간의 의의를 은근슬쩍 하늘의 뜻으로 돌리고 있다. 그러나 이 역시 당시 시대 정서상 어쩔 수 없는 표현의 한계라 하겠다.

아! 규방에서의 저술이 예로부터 얼마나 많겠는가? 그러나 義理를 분석한

74) 윤지당 생존 時, 정치는 老論과 小論이 격렬한 당쟁을 벌이는 가운데 결국 思悼世子の 죽음(1762, 壬午禍變)을 불러왔으며, 영조는 당파싸움을 해소하고자 蕩平策을 실시하기도 하였으나 효과를 보지 못하였다. 이 와중에 윤지당의 큰오빠 임명주는 영조에게 時務와 관련된 상소를 올렸다가 국문당하고 제주도로 귀양을 가게 되는 가족적 비극을 겪게 된다. 그런 현실 속에서 윤지당은 비록 여성의 몸이었지만 정치적, 사회적인 문제의식을 갖게 되고 비판적 안목을 갖게 되는 계기가 된 것으로 보인다.

변론과 性命에 출입한 오묘함과 經義와 性理 담론하기를 마치 차 마시고 밥 먹듯이 하여 이와 같이 모아 놓은 일은 아마도 문자가 생긴 이래로 찾아보지 못할 것이다. 그런즉 이를 일러 천지간에 없게 할 수 없는 글이라 해도 지나치지 않을 것이다. 그러니 오늘날 문집을 간행하게 된 것도 또한 하늘의 뜻이 아니겠는가?75)

조선후기의 성리학적 가치관의 동향에 관한 일반론에는 서로 상충하는 듯이 보이는 두 가지 견해가 존재한다. 하나는 조선의 신분사회를 안정적으로 유지 해 오던 기존의 가치관이 두 차례의 전란을 겪으면서 점차 무너져 전통적 가치관이 약화되는 변화가 일어났다는 것이며, 다른 하나는 그것이 보다 일반화되어 지배계층인 양반 사대부뿐 아니라 여성이나 하층민까지도 유교 윤리의 준행을 자임하게 되었다는 것이다. 조선 사회의 지도 이념이었던 성리학적 가치관은 외적으로는 신분과 남녀의 性 구분을 엄격히 하는 폐쇄성을 보이지만, 내적으로는 ‘인간이면 누구나 완성된 인간형인 聖人을 추구할 수 있다.’는 성리학적 근본정신의 확산에도 기여하였던 것이다. 이러한 변화 속에서 조선후기의 사대부가 일부 여성들 중에는 대상자로서 주어진 도덕을 수용하는 정도에서, 점차 그것을 체득하고 주체적으로 실천하는 쪽으로 변화해 갔고 궁극적으로는 성리학 자체를 연구하여 자신의 의식세계를 넓혀 갔다. 즉, 여성들 스스로 성리학 중심의 기존 질서에 적극적으로 적응했을 뿐만 아니라 그 질서의 원리에 대해서도 깊은 인식을 갖게 되었던 것이다. 윤지당의 성취가 도덕적 삶의 실천뿐 아니라 정밀한 학문 이론으로까지 나아갈 수 있었던 것은 18세기 후반에 사회적으로 공유되었던 이러한 성리학적 가치관의 토대 위에서 가능했다고 할 수 있다. 학문과 도덕 실천을 겸비한 여성 도학자 윤지당

75) 任靖周, 「又識」, 『遺稿』附錄, 8右면, “噫 閨閣著述 從古何限 而若其剖析義利之辨 出入性命之妙 談經說理 有若茶飯 如是集者 殆書契後無見焉 然則雖謂之天地間不可無之文字 未爲過也 而今日印行 抑亦非天意也歟”

의 출현은 조선후기에 이르러 사회 전반으로 확산된 성리학의 영향이라고 할 수 있다. 그 시대 조선 사회를 이끌어 간 시대정신의 반영이었던 셈이다.⁷⁶⁾ 이는 윤지당 이후 또 다른 여성 도학자 강정일당이 윤지당의 사상을 계승하고자 한 데서 확인할 수 있다.

윤지당이 이르기를 “내가 비록 婦人이지만, 부여받은 본성은 애초 남녀의 차이가 없다.”라고 했습니다. 또 “婦人이 되어 태임과 태사 되기를 스스로 기약하지 않는 사람은, 모두 자신을 버리는 것이다.”라고 했습니다. 그렇다면 비록 婦人이더라도 할 수만 있다면 역시 성인에 이를 수 있다는 것인데, 당신께서는 어떻게 생각하시는지요?⁷⁷⁾

이 글은 정일당이 ‘하늘로부터 부여 받은 본성은 누구나 같기 때문에 聖人을 염원하며 그 노력을 함에 있어 남녀의 구분은 없다’는 윤지당의 말을 인용하면서 여성도 聖人이 될 수 있다는 것을 남편에게 확인하는 내용이다. 이는 조선후기 여전히 최고의 이념이었던 성리학을 여성들 스스로가 이해하고 연구하여 여성들도 성리학에서 추구하는 도덕적 완성을 이룰 수 있다고 인식하게 된 사실을 보여준다. 이처럼 조선후기에는 비록 드물기는 하지만 제도에 자신을 적응시키면서 사회가 요구하는 여성상에 부합하는 삶을 살면서도 道의 실체를 체인하고 그 실현을 자임하는 실천적 女性君子들이 등장하기 시작했다. 그들은 결코 여성의 직분을 소홀히 하거나 가벼이 여기지 않았다. 제도권을 이탈하지 않으면서도 자신의 주장을 소신껏 펼쳐 나간다. 그렇기 때문에 당시 남성학자들도 그들의 존재를 인정하고 그들의 학문을 높이 평가하였던 것이다. 그러나 사회 구조적

76) 김현, 「성리학적 가치관의 확산과 여성」, 『민족문화연구』 41호(고려대 민족문화연구소, 2004), 455면 참조.

77) 姜靜一堂, 「尺牘」, 『靜一堂遺稿』, “允摯堂曰 我雖婦人 而所受之性 初無男女之殊 又曰 婦人而不以任姒自期者 皆自棄也 然則雖婦人而能有爲 則亦可至於聖人 未審 夫子以爲如何”

인 문제로 여성의 학문은 한계가 있을 수밖에 없다. 주지하다시피 당시 사대부가 남성들의 학문적 발전은 주로 서신을 통해 의견을 교환하는 과정에서 이루어졌다. 이 과정에서 학자들 간에 보여 주던 치열한 논쟁은 논쟁 주체들의 학문적 발전을 위한 디딤돌이었다.⁷⁸⁾ 그러나 윤지당은 불행하게도 여성이었기 때문에 다른 남성 학자들과의 서신 왕래는 불가능하였다. 윤지당은 여성인 자신의 학문을 당연시 여겼지만 당시 시대상황은 여성들이 학문에 대해 논할 수 있는 길이 원천적으로 차단되어 있었다. 따라서 여성들은 아무리 훌륭한 학문적 역량을 지니고 있다하더라도 남성들처럼 함께 모여 책을 읽고 토론하며 의문점을 해결할 수 없었고, 서신을 통한 논쟁은 어림도 없었다. 이는 <經義>편 후기에서 “여성이라 함께 강론하고 질문할 사람이 없었다.”라고 아쉬움을 토로하고 있는 점에서 그 일단을 읽을 수 있다.

이제 七旬이 다 되어 심신이 쇠약하고 병은 점점 깊어지니, 스스로 남은 세월이 얼마 되지 않음을 알게 되었다. 이에 丙午年 겨울에 일찍이 억지로 생각하던 뜻을 대략 저술하게 되었다. 그러나 규문 안에만 있어 함께 의논하고 질문할 사람이 없었다. 또 정신이 쇠약해져서 뜻을 제대로 표현하지 못한 것이 십에 팔구는 되어 제대로 형용하지 못한 것이 대부분이다. 그래도 오히려 이 작업을 한 것은 평소의 뜻을 조금이라도 갚아 보고자 한 때문이다. 또한 지혜로운 사람의 바로잡음을 기다리고자 함이다.⁷⁹⁾

丙午年(1786) 겨울이라고 하면 녹문이 원주에서의 생활을 청산하고 충청도 옛집으로 돌아간 이후를 말한다. 이 때 윤지당의 나이는 66세였다. 칠순의 나이를 바라보는 시점에 저술 활동을 한다는 것은 오늘날의 기준

78) 한국철학사상연구회 편, 『논쟁으로 보는 한국철학』 (예문서원, 1995), 5면.

79) 任允摯堂, 『中庸』, 『遺稿』 下篇 <經義>, 28左면, “今七旬且迫 衰病滋甚 自知餘日之無幾 乃於丙午冬 略記所嘗強揣之意 而其餘閨內無講質之益 加以神思銷耗 辭不達意者 十居八九 其不爲摸像之歸者 幾希 而然而猶爾者 所以少酬平日之志 且以俟知者之斤正云”

으로도 보통 일이 아님에 분명하다. 하물며 조선시대 여성의 몸으로 칠순을 앞두고 <經義>까지 집필했던 윤지당은 분명 보통의 여성은 아니다. 윤지당은 자신이 생각하고 있는 것들에 대해 드러내기를 원했지만 사회적 제약 때문에 현실화 시킬 수 없었다. 그러기에 후일을 기대하는 것이다. 따라서 가족들과의 서신 왕래만이 유일한 학문적 소통 수단이었던 윤지당에 비해 불과 50년 후의 강정일당은 비록 남편의 이름을 빌리기는 했어도 직접적으로 동시대의 남성들과 서신 왕래를 통한 사상적 교류를 하고 있다.⁸⁰⁾ 정일당의 代夫子作은 여성이 “사회적 학문 토론의 장에 직접 참여하였던 사정”을 볼 수 있게 한다.⁸¹⁾ 이런 점에서 볼 때 윤지당은 시대적으로 불우한 조건에서 학문을 한 게 사실이고, 시대를 잘못 타고난 불행한 여성학자임에 틀림없다. 그러나 이러한 시대적 악조건 속에서도 윤지당이 그나마 자신의 생각을 저술할 수 있었던 이유 또한 당시 서서히 변화되어 가던 그 시대의 산물임은 분명하다.

3. 思想的 背景

학문적 이론은 그 시대를 반영한다. 임·병 양란을 겪은 조선후기 사회는 성리학의 사유체계에 심각한 반성과 함께 그것을 보완 또는 대체할 수 있는 새로운 사유체계를 찾게 된다. 즉, 서양문물의 전래와 더불어 주자학의 사유체계가 변동하기 시작하는데 당시의 학문 풍토는 이미 實學의 학풍이 성숙하여, 다양한 사색이 자유롭고 활발하게 펼쳐지던 중이다.

80) 강정일당의 문집인 『靜一堂遺稿』에는 정일당이 남편의 師友들과 문답하고 토론한 내용들이 ‘代夫子作’의 형태로 다수 수록되어 있다.

81) 박무영, 「여성 한시 창작의 실제 상황」, 『한국고전여성작가연구』(태학사, 1999), 205면.

이러한 변화와 더불어 성리학 그 본연의 문제 해결에 천착하여 이론의 정합성을 확보하고 그 현실적 실천을 강조하는 학풍이 함께 일어났다.⁸²⁾ 당시 유학자들의 학풍은 정통 성리학을 주된 과제로 삼는 경향과 외래문화의 영향과 내부적 반성을 통해 학문의 연구 대상을 현실 개혁에까지 넓힌 실학적 경향으로 나눌 수 있는데, 녹문이나 윤지당의 학풍은 전자에 속한다. 이들의 문집에 나타난 철학적 문제의식과 탐구대상의 범위는 중국의 송·명 시대까지의 유학과 우리나라 성리학에 집중되어 있어 당시의 새로운 사조였던 실학이나 청대의 考證學, 천주교 사상 등은 거의 언급되고 있지 않다. 다만 윤지당이 지구의 형태에 대해 ‘하늘은 땅을 둘러싸고, 땅은 그 가운데 있으므로 계란과 흡사할 것’이라고 하여 서양인의 六稜世界說을 언급하면서 어렴풋이나마 근대적 지구관을 피력하고 있는 것으로 보아 약간의 서학적 지식은 가지고 있었던 듯하다.⁸³⁾

이 시기 정치 사회적 주요 특징으로는 禮論을 중심으로 한 당쟁의 격화, 호락논쟁의 전개, 실학의 형성 등을 들 수 있다. 그 중 특히 호락논쟁은 녹문 임성주의 철학적 문제 형성에 직접적인 영향을 미쳤고 당연히 윤지당 역시 이 문제에 대해 깊은 관심과 노력을 기울이게 된다. 遺稿의 ‘理氣心性’ 논의의 대부분이 바로 호락논쟁의 주요 쟁점이었던 ‘人物性同異論’에 관한 내용인 것만 봐도 이러한 사실을 알 수 있다.

호락논쟁은 원래 권상하의 문인인 외암 이간(巍巖 李柬, 1677~1727)과 남당 한원진(南堂 韓元震, 1682~1751) 사이에서 주고받았던 서신상의 논변인데, 그 후 주변의 여러 학자들이 가세하여 대논쟁으로 발전하였다.⁸⁴⁾ 호락논쟁은 조선조 전기의 四端七情論과 함께 그 당시뿐만 아니라

82) 손흥철, 『녹문 임성주의 삶과 철학』 (지식산업사, 2004), 66~67면 참조.

83) 任允摯堂, 「理氣心性說」, 『遺稿』 上篇 <說>, 38左면, “蓋天包地而地在中 其形似鷄子 地之上下 同一天也 然則日月星辰 與天循環 其照曜森列 亦如此世界乎 山川草木萬物萬象 又皆如此世界乎 以意推之 則通上下同一天地耳 陰陽太極之道 似無彼此之別 而洋人之六稜世界之說 亦或有是理歟”

조선말까지 계속된 최대의 이론적 관심사로써, 중국의 주자학을 조선의 성리학으로 토착화시키고 유학사상을 한 단계 발전, 심화시키는데 기여한 것으로 평가 받고 있다. 호락논쟁에서의 중요 쟁점은 ‘人性과 物性の 同異’와 ‘未發에서의 善惡의 有無’에 관한 문제다. 이 두 가지 논쟁은 모두 주자(朱子, 1130~1200)에게서 발단된다. 주자는 『中庸』에서의 性에 대한 주석과 『孟子』와 『大學』에서의 性에 대한 주석을 모순되게 진술하여 각각 人物性 同論과 異論의 주장에 대한 근거를 제공하였다. 일반적으로 人物性同論은 『中庸』首章의 朱子註를 人物性異論은 『孟子』‘生之謂性章’의 朱子註를 근거로 한다. 주자학에서 性이란 인간 또는 사물 안에 내재된 理를 가리킨다. 性은 구성상으로는 氣 안의 理(氣中之理)인 셈이지만 이것을 보는 관점에 따라 두 가지 이상의 의미를 지닌다. 『中庸』의 해석에서는 인간과 사물의 性을 동일한 것으로 보고 있으며, 「孟子集註」에 의하면 부여받은 理의 차이에 의하여, 「大學或問」에 의하면 氣의 차이에 의하여 인간과 사물이 달라진다고 한다. 性을 보는 관점에 따라 본원적인 理에 초점을 맞출 수도 있고 개별적인 특성에 초점을 맞출 수도 있다. 문제는 그중 어느 관점을 택하는 가에 있다. 인성과 물성이 같은가 다른가의 보편 논쟁에서 동일한 본성을 놓고 南堂은 다르다고 하고 巍巖은 같다고 하였다.

호락논쟁의 주요 내용 첫째는, 본연지성과 기질지성에 관한 문제로 ‘性卽理의 性은 本然之性을 가리키는가 아니면 氣質之性을 가리키는가?’의 문제다. 이 문제는 氣質之性和 本然之性의 관계에 관한 문제이기도 하다. 氣質之性은 인간의 현실적 한계를 포함하는 개념으로 인간의 구체적인 도덕성을 의미하며, 本然之性은 유학과 성리학의 공동적 이념인 性善을 전제로 하

84) 인간의 설을 지지한 학자들이 대부분 洛下에 살고 있었으므로 그들의 주장을 洛論이라고 하며, 한원진의 설을 지지한 학자들이 대부분 湖西에 살고 있었기 때문에 그들의 주장을 湖論이라고 한다. 이 때문에 ‘호락논쟁’이라고 한다.

여 인간의 근원적 도덕성을 확보하기 위한 개념이다. 호락논쟁은 이 두 개념에 대한 개념 규정과 상호 관계에 대하여 많은 논쟁을 벌였던 것이다. 둘째는 ‘사물들 사이에 性이 과연 어떤 차이가 있는가?’에 관한 문제다. 즉, 사람의 性과 사물의 性은 본래 같은가 아니면 본래부터 다른가? 그리고 그 이유는 무엇인가에 관한 문제이다. 이로부터 善惡이 어디서 어떻게 유래하는가에 대한 논쟁이 전개되었다. 셋째는 ‘人性이 본래 善한가 惡한가?’하는 문제와 ‘현실적으로 나타나는 惡의 원인이 어디에 있는가?’에 대한 견해이다. 그리고 이러한 각자의 견해에 따라 수양론의 방법도 달라진다.⁸⁵⁾

후에 낙론과 호론을 종합 지양하려던 많은 학자들이 나타났는데 녹문 임성주도 바로 그러한 학자들 가운데 한 명이다. 녹문은 자신의 철학적 과제 가운데 하나를 호락논쟁의 문제를 종합 정리하는 것으로 삼고 이 문제를 깊이 천착하였다. 그 결과 녹문은 당파와 학맥을 뛰어넘어 자신만의 고유한 이론을 정립하게 된다.

윤지당의 성리설은 대부분 녹문의 학설을 계승한 것이므로 윤지당의 학문과 사상을 논하기 위해서는 먼저 녹문의 사상을 이해해야만 한다. 녹문이 당대 학자들에게 충격을 주고 또 후대까지 이색적인 이론가로서 알려지게 된 것은 그가 주자학의 理氣二元的인 구도를 부정하고 氣를 앞세웠다는 점에서 찾아진다. 그러나 이른바 理氣二元이니 氣一元이니 하는 것은 녹문의 철학이 담고 있는 문제의 핵심이 아니다. 녹문이 평생 그의 학문의 과제로 삼았던 것은 그의 스승 도암 이재로부터 물려받았던 ‘心說’이다.⁸⁶⁾ 그는 성리학에서 추구하고 있는 윤리적 이상사회를 이룩하기 위해서는 인간의 도덕능력이 추상적인 性의 차원이 아닌 현실적인 心의 차

85) 손흥철, 「18세기 조선성리학과 임윤지당의 철학」, 『임윤지당의 생애와 사상』(원주문화원, 2002), 201~02면 참조.

86) 金炫, 「雲湖 任靖周의 理氣心性論」, 『동양철학연구』 14집(동양철학연구회, 1993), 210면.

원에서 확보되어야 한다고 생각했다. 종래의 성리학에서는 性을 理로, 心을 氣로 이해하였다. 개체에 품부된 理로서의 性은 순수하지만 활동력이 없고, 心은 활동 능력을 가지고 있지만 氣가 차별적인 존재인 만큼 여기에는 善惡의 가능성이 혼효되어 있다고 하는 것이다. 이러한 견해를 목수한 것이 바로 한원진을 비롯한 湖西학자들이었다. 湖學의 비윤리성을 성토했던 洛學의 계승자로서 녹문은 인간의 도덕성이 현실적인 실천 능력으로 확립될 수 있게 하기 위해서는 더 이상 性과 心을 이원적으로 이해해서는 안 된다고 생각하였다. 그리고 性과 心을 구분하는 사고를 불식시키기 위해 주자학의 理氣二元的 본체론과는 달리 理와 氣의 관계를 서로 떨어지지 않는 一物로 파악하면서 “理氣를 논함에 있어서는 반드시 理氣同實과 心性一致를 중지로 삼아야 한다.(論理氣 則必以理氣同實 心性一致爲宗旨)”라고 주장한다. 즉, 녹문의 理氣 개념에 의하면, 理와 氣는 하나의 실체를 각기 다른 측면에서 지칭한 것으로 본래부터 하나인 어떤 근원적 존재의 두 가지 이름일 뿐이라는 것이다.⁸⁷⁾ 녹문은 理一分殊 이론을 이용하여 理와 氣가 하나이며, 그것의 인간적인 형태인 性과 心도 당연히 하나임을 다음과 같이 확신한다.

理一(리는 하나)로 보면 心도 같고 性도 같으며 分殊(나뉘어 달라짐)로 보면 心도 다르고 性도 다르다. 이것이 바로 心과 性은 다 같이 實이며 理와 氣가 一致하는 것이다.⁸⁸⁾

녹문의 ‘理氣一致’라는 말은 종래의 二元的인 理·氣를 그냥 하나로 합쳐 놓았다는 의미는 아니다. 녹문은 心·性의 구분이 없는 인간의 心體를 본체의 세계에 투영하여 그것을 우주의 一元的인 존재 근거로 삼은 것이다. 녹

87) 김현, 「현실적 도덕주체성 확립, 녹문학과」, 『조선유학의 학파들』(한국사상연구회 편저, 예문서원, 1996), 415~16면.

88) 任聖周, 「答金伯高」, 『鹿門集』, 卷6 <書>, “以理一則心亦同性亦同 以分殊則心亦異性亦異 此正所謂心性同 實理氣一致者”

문의 관심은 本體論보다는 人性論에 집중되어 있기 때문이다.⁸⁹⁾ 본고에서는 녹문의 철학을 이러한 理氣同實, 心性一致의 관점에서 접근할 것이다. 본격적인 논의에 앞서 윤지당이 관심을 기울인 ‘人物性同異論’에 대해 녹문의 생각은 어떠한지를 잠시 살펴보도록 한다.

이른바 心性의 說에 대하여, 대개 스스로 어려서부터 韓南塘과 李巍巖 두 공의 왕복 편지를 보았으며, 李公의 說에 契合함이 있어 주장과 수용을 대부분했다. 10여 년 전 우연히 『孟子』의 生之謂性章에서 明道가 性說을 理氣의 大源에서 논한 것을 읽고 자못 이에 암묵적으로 이해함이 있는 것 같아 비로소 李公의 心에 대한 견해가 곧 진실로 의심할 수 없으나, 性에 대해서 헤아려 생각한 것은 오히려 합당한 것이 많지만, 도리어 心說과 모순됨이 있음을 알았다.⁹⁰⁾

여기서 녹문이 外암의 心에 대한 견해를 의심할 수 없다는 것은 未發心體本善의 관점을 말하며, 性說은 外암이 人物性俱同을 주장한 것에 대하여, 처음 이 同論을 따르다가 나중에 녹문이 湖論의 관점인 人物性相異를 주장하게 된 것을 말한다. 그리고 外암의 性論이 그의 心說과 모순이라는 것은 性을 本然之性과 氣質之性으로 구분하여 본연지성만을 중심으로 人物性俱同이라고 한 것을 비판한 것이다. 녹문은 이처럼 스승 이재의 영향을 받아 처음에는 人物性同論을 주장하였으나 독자적인 연구를 진행한 뒤 후에 초기의 관점을 버리고 人物性相異論으로 전환한다. 그리고 아울러 未發心體純善의 관점을 정립한다. 곧 理氣同實과 心性一致의 전제 아래 정립된 理一分殊에 대한 새로운 이해를 바탕으로 자신의 性論을 확립하면서 두 가지 전제를 제시하였다. 먼저 性의 개념을 정의할 때

89) 金炫, 「雲湖 任靖周의 理氣心性論」, 『동양철학연구』 14집(동양철학연구회, 1993), 212~13면 참조.

90) 任聖周, 「答金幼道」, 『鹿門集』, 卷3 <書>, “至於所謂心性之說 盖自早歲 得見韓李二公往復書 而於李說有契焉 主張受用 殆半生矣 十數年前 偶讀孟子生之謂性章 明道論性說於理氣大原 若有默會焉者 始覺李公之見 於心則固無可疑 而於性則尚多有合商量者 反與心說矛盾”

‘氣 없는 性’은 있을 수 없으므로 ‘구체적인 사람과 사물의 氣가 갖추고 있는 理’가 곧 性이라고 보았다. 따라서 녹문은 性 개념을 理로써만 이해하는 洛論을 비판하였다. 다음으로 녹문은 하나의 사물에는 하나의 性만 있는 것이므로 氣質之性이나 本然之性은 그 하나의 性에 대한 관점의 차이에서 다르게 부를 뿐이라고 보고, 사실은 기질지성이 곧 본연지성이라고 주장하였다. 이것이 人物性同異論에 대한 녹문의 중심견해라고 할 수 있다.⁹¹⁾ 윤지당 역시 기본적으로는 녹문의 입장을 계승한다. 그러나 후술하겠지만 윤지당의 관심사는 당시 학자들의 人物性同異 논쟁의 배경이 되는 ‘신분제’에 대한 견해나 ‘華夷論’과 같은 이념상의 갈등⁹²⁾과는 별개로 ‘여성도 남성과 본질적으로 동등한 인간’임을 철학적으로 증명하는 것이 궁극적 목적이었으므로 당파와 학파의 입장과는 별개로 자신만의 독자적인 철학 이론을 정립한다. 따라서 녹문과는 달리 人物性俱同을 일정 부분 수용할 수밖에 없었다.

91) 손흥철, 앞의 책, 75면 및 27면.

92) 湖論의 人物性異論은 기질의 작용을 강조하여 사물의 차별성을 강조함으로써 기존의 신분제 사회를 유지하는 기능을 하는 반면 洛論의 人物性同論은 상대적으로 당시의 사회 변화를 수용할 수 있는 가능성이 컸다. 그리고 병자호란의 패배 후 小中華를 자부했던 조선이 집승에 가깝다고 친시했던 오랑캐의 강대함을 현실적으로 어떻게 받아들여야 하는지가 그 당시 커다란 문제였다.

Ⅲ. 存在論的 究明 : 一元論的 本體觀

동양철학은 본체론을 통해 우주의 구성 원리를 해명하게 되면 그 본질로서 인간의 심성까지도 동시에 해명하게 된다.⁹³⁾ 특히 宋대에 발달한 성리학은 자연과 인간을 하나의 원리로 설명하는데, 성리학자들은 理·性·命 등의 개념을 가지고 天人合一을 논증하고자 하였다. 천인합일은 하늘과 인간의 관계를 파악하는 유교의 기본관점으로, 특히 『中庸』의 “誠은 하늘의 도요, 誠하고자 하는 것은 사람의 도이다.(誠者 天之道也 誠之者 人之道也)”라는 구절을 통해 자연률과 도덕률의合一을 모색하였다.

윤지당도 이른바 天道를 설명함에 있어 “天地란 별것이 아니고, 그 형체는 음양의 氣이며 그것을 주재하는 것은 음양의 理이다.”라고 하면서, “(세상이) 열고 닫는 것이 끝이 없다 한다면 하늘과 사람은 하나일 뿐”⁹⁴⁾ 이라고 하여 우주적 원리와 개인적 원리가 동일함을 천명하고는, ‘人間’에 대한 철학적 접근에 앞서 자연 질서를 탐구하는 ‘天道’에 대한 연구를 먼저 시작한다. 윤지당은 『中庸』의 “하늘이 명한 것을 性이라 하고, 性에 따르는 것을 道라고 하고, 道를 마름질하는 것을 教라고 한다.(天命之謂性 率性之謂道 修道之謂教)”를 풀이하여 다음과 같이 설명한다.

이는 밝은 도[明道]의 큰 근원이 하늘에서 나왔음을 밝힌 것이다. 이른바 ‘修’는 것은 바로 이 性의 고유한 것을 따르고, 그 道의 마땅한 바로 인하여 그 준칙을 적절히 맞게 적용하려는 것이며, 그것은 사사로운 지혜로써 억지로 법제를 만들어 그 사이에서 인위적으로 행동하는 것은 아니다. 하늘이 어찌 말을 하겠는가? 그러므로 聖人을 내시어 임금과 스승의 지위를 주고,

93) 한국동양철학회 편, 『동양철학의 본체론과 인성론』(연세대학교 출판부, 1982), 11면.

94) 任允塾堂, 「理氣心性說」, 『遺稿』上篇 <說>, 38右면, “夫所謂天地者 亦非別件也 其形體 陰陽之氣也 其主宰 陰陽之理也 … 曰開闔不窮 則天人一耳”

그로 하여금 하늘을 계승하여 윗자리에 올라, 천하 만세에 가르침을 삼은 것이니 이른바 “天地의 道를 이룬다.”는 것이다.⁹⁵⁾

윤지당도 다른 성리학자들과 마찬가지로 우주의 원리를 통해 인간의 원리를 설명하고, 도덕적 기준 확립과 그것을 실천하는 방법을 모색하는 것이 그의 철학의 중심과제였던 셈이다. 윤지당은 우선 「理氣心性說」 서두에서 天·地·人 三才에 대한 정의와 함께 인간만이 森羅萬象 중 가장 으뜸이 되는 존재라 천명하고, 이어서 사람이 지극히 미미한 존재로 三才에 참여하게 된 것은 천지의 道를 체득하여 그 德에 합치하였기 때문이라 하면서 인간에 대해 절대적 가치를 부여한다.

무릇 하늘이란 무엇인가? 형체는 높고 웅장하여 그 크기가 극에 이르고, 마음은 만물을 살려 仁의 극치를 이룬 것이다. 땅이란 무엇인가? 하늘과 짝하여 조화를 이루는 것이다. 사람이란 무엇인가? 천지의 중심을 얻어 양자 사이에 살면서 만물의 으뜸이 되어 三才가 되었다. 무릇 천지는 지극히 큰데, 사람은 지극히 작은 몸으로 그 사이에서 살면서 三才에 참여하게 되었으니 무엇 때문인가? 그것은 능히 천지의 도를 체득하여 그들과 더불어 그 德에 합치하였기 때문이다.⁹⁶⁾

그리고는 ‘하늘의 도[天道]’가 神妙莫測하여 쉽게 알 수 있는 것은 아니지만 성현의 가르침이 경전 속에 있으므로 이치를 궁구하고 본성을 다해[窮理盡性] 스스로 깨달을 것을 주장하였다.

95) 任允擎堂, 『中庸』, 『遺稿』 下篇 <經義>, 17左~18右면, “曰此明道之大原出於天也 所謂修者 乃循此性之固有 因其道之所宜 而品節其準則也 非以私智 強爲法制 而有所作爲於其間也 夫天何言哉 故生聖人 而授以君師之位 使之繼天立極 以爲教於天下萬世 所謂財成天地之道者也”

96) 任允擎堂, 「理氣心性說」, 『遺稿』 上篇 <說>, 25左~26右면, “夫天者何也 形而巍巍以極其大 心而生生以極其仁者也 地者何也 配乎天 以成造化者也 人者何也 受天地之中 以生乎兩間 而冠萬物 爲三才者也 夫天地之至大也 而人以藐然之身 處於其間 參爲三才 何耶 以其能體天地之道而與之合其德也”

天道는 신묘하여 헤아릴 수 없는 까닭에 공자님께서 性과 天道에 대해 말씀하신 것을 가히 들을 수 없다. 그러므로 스스로 이치를 궁구하고 본성을 다해 하늘을 아는 자가 아니면 족히 이 의논에 참여할 수 없을 것이다. 비록 그렇기는 하지만 성현의 가르침이 경전 속에 펼쳐져 있어 후학들에게 열려 보이신 것이 태양과 별처럼 밝으니 배우는 사람들이 또 어찌 신묘해서 헤아릴 수 없다고 하여 不可知의 영역에 내버려두고 그 이치를 궁리할 바를 생각지 않겠는가?⁹⁷⁾

이 글은 윤지당이 여성임에도 불구하고 경전을 탐구할 수밖에 없는 이유와 학문의 의의를 밝힌 것이라 하겠다. 그렇기 때문에 곧 이어서 “내가 이로 인해 먼저 造化의 道를 이야기하고 다음으로 사람과 사물의 心性을 논하여 知者들에게 가르침을 청하고자 한다.”⁹⁸⁾면서 자신이 생각하고 있는 우주관과 理氣·心性觀에 대해서 자신감 있게 논지를 전개해 나간다.

1. 理와 氣의 關係

윤지당은 우주만물은 모두 理와 氣로 구성되어 있으며, 그것의 생성변화는 理와 氣의 작용에 의해 나타난다고 본다.⁹⁹⁾ 성리학에서 理와 氣는 우주와 세계를 이해하고 설명하기 위한 가장 기본적인 개념이다. 그러나 학자마다 理와 氣의 함의가 꼭 일치하지 않을 뿐 아니라, 한 학자의 이론 내부에서도 理와 氣에 대한 규정이 정합적이지 않은 경우가 있다. 특히 주자의 이론에서 발견되는 부정합성은 후학들에게 많은 논란을 야기시키

97) 같은 책, 26右~左면, “天道神妙莫測 故夫子之言性與天道 不可得以聞焉 則自非窮理盡性而知天者 未足以與議於此也 雖然聖賢遺訓 布在方策 開示來學 昭如日星 則學者又何可以神妙莫測 而置諸不可知之域 而不思所以窮其理也哉”

98) 같은 책, 26左면, “愚請因是而先言造化之道 次論人物之心性 以請教於知者 可乎”

99) 앞의 주 94) 참조.

는 원인이 된다.¹⁰⁰⁾ 우선 주자의 理·氣 개념을 살펴보면,

天地에는 理도 있고 氣도 있다. 理란 形而上의 道이며 만물을 생성하는 근본이다. 氣란 形而下의 그릇[器]이며 만물을 생성하는 재료[具]이다. 그러므로 사람과 사물은 생성될 때에 반드시 이 理를 稟受한 연후에 性을 가지며, 반드시 氣를 稟受한 연후에야 形을 갖는다.¹⁰¹⁾

理는 단지 깨끗하고 텅 빈 넓은 세계로서 형태나 흔적도 없고 조작하지도 않는다. 氣는 한데 엉겨 모여 사물을 생성시킬 수 있다. 다만 이 氣가 있으면 理도 곧 그 가운데에 있다.¹⁰²⁾

이처럼 현상의 세계에는 理와 氣가 공존하는데, 理는 形而上의 법칙으로 만물이 생성되는 원리이고 氣는 우주 만물을 생성하는 재료[具]로서, 만물이 생성될 때 理는 그들의 본성이 되고 氣는 그들 각자의 물질적 형태를 이룬다. 理는 모든 사물 또는 현상의 가능성 원리로서 無作爲한 것이며, 氣는 그와 같은 가능성 원리를 현실적인 것으로 현상화 하는 데 필요한 질료 또는 동력으로 설명된다. 그리고 자연 세계에 실재하는 모든 구체적 사물과 현상은 그와 같은 理와 氣 두 요소의 합으로 존재한다. 다시 말해 성리학에서는 보통 理를 形而上者로서 원리와 도덕적 善의 근거로, 氣는 形而下者로서 구체적 사물과 현실적 善惡이 혼재하는 것으로 설명한다. 그런데 理와 氣의 관계에 대해 주자는 다음과 같이 두 가지 관점에서 설명함으로써 후세 학자들에게 논란의 여지를 제공한다.

理와 氣, 이것은 결단코 두 가지 사물[決是二物]이다. 그러나 사물에서 보

100) 한국사상연구회 편저, 『조선유학의 학파들』 (예문서원, 1996), 354면.

101) 『朱子文集』 卷58, 「答黃道夫書」, “天地之間 有理有氣 理也者 形而上之道也 生物之本也 氣也者 形而下之器也 生物之具也 是以人物之生 必稟此理 然後有性 必稟此氣 然後有形”

102) 『朱子語類』 卷1, 「理氣」上, “若理則只是箇淨潔空闊底世界 無形跡 他卻不會造作 氣則能醞釀凝聚 生物也 但有此氣 則理便在其中”

면 二物이 혼란하여 分開할 수 없이[不可分開] 각각 한 곳에 있다.¹⁰³⁾

이로써 주자 이후 理氣論은 대체로 不相雜과 不相離의 차원에서 논의된다. 여기서 ‘決是二物’은 理氣를 개념적으로 구별하여 정의한 것으로, ‘理와 氣는 분명히 구별되며 또한 그 기능도 다르다.’는 의미로 不相雜의 차원에서 논의된 것이고 ‘不可分開’는 현상적 실재물에 있어서는 理氣가 同時同所라는 것이다. 즉, ‘理와 氣는 구체적인 사물에서 결코 따로 떨어져 존재하지 않는다.’는 의미로 不相離의 차원에서 논한 것이다. 따라서 하나는 개념적 규정이고, 다른 하나는 실재적 규정이라고 할 수 있다. 그런데 한국 성리학에 이르러 이 概念과 實在를 혼동함으로써 主理·主氣의 허다한 논쟁이 벌어졌고, 理氣論이 인간 心성과 결합되면서 학자들간의 서로 다른 이해와 입장의 차이로 다양하게 전개되었다.¹⁰⁴⁾ 우리나라 성리학의 양대산맥이라고 할 수 있는 율곡은 理와 氣의 관계에 대해 주자의 학설을 ‘理氣之妙’의 입장에서 이해하고 다음과 같이 설명하였다.

理와 氣는 渾然하여 사이가 없으며[無間] 원래 서로 떨어지지 않으므로 이 둘을 가리켜 두 가지 사물이라고 할 수 없다. 그러므로 程明道는 말하기를 ‘氣亦道, 道亦器’라고 하였다. 비록 서로 떨어지지 않고 하나의 사물 가운데 있기는 하지만, 실제로는 서로 뒤섞이지는 않으니[不相離] 이것을 가리켜 一物이라고도 할 수 없다. 그러므로 朱子は ‘理는 스스로 理며, 氣는 스스로 氣이다. 서로 섞여지지 않는다.’고 하였다. 두 말을 합하여 잘 생각하면 理氣之妙를 거의 알 것이다.¹⁰⁵⁾

103) 『朱子文集』 卷46, 「答劉叔文」, “理與氣 此決是二物 但在物上看 則二物渾淪不可分開各在一處”

104) 배중호, 『韓國儒學史』 (연세대학교출판부, 1974), 20면 참조.

105) 『栗谷全書』 卷20, 「聖學輯要二」, “理氣渾然無間 元不相離 不可指爲二物 故程子曰 器亦道 道亦器 雖不相離 而渾然之中 實不相雜 不可指爲一物 故朱子曰 理自理 氣自氣 不相挾雜 合二說而玩索 則理氣之妙 庶乎見之矣”

곧 율곡은 정명도(程明道, 1032~1085)의 ‘氣亦道 道亦器’를 빌려 理氣의 元不相離를 전제하면서도 理氣를 二物로 보지 않고, 주자의 ‘理自理氣自氣’를 빌려 不相雜이라고 하면서도 一物로 볼 수 없다고 하여 이것을 理氣之妙라고 설명한다. 곧 율곡은 이기지묘를 理氣元不相離, 不相雜으로써 설명하였다.¹⁰⁶⁾ 녹문 역시 理氣의 不可分離를 주장하였다. 항상 정명도의 ‘性卽氣 氣卽性’ ‘氣亦道 道亦器’라는 말을 좋아하면서, 이 말들은 理氣不相離의 묘처를 밝힌 것이라고 하였다. 그는 理를 氣의 자연처, 즉 氣 자체의 운동 변화에 내재하는 필연법칙으로 이해함으로써, 理를 신비화하여 氣 이전에 독립적 초월적으로 존재하여 모든 사물을 주재한다는 견해를 비판하고, 현상에서 氣의 절대성을 강조하였다. 그에 의하면 理란 氣의 내재적 법칙성으로서 自然 또는 當然이란 말로 표현된다.¹⁰⁷⁾

녹문의 성리설을 전수 받은 윤지당의 경우도 ‘不可分離’의 입장에서 그의 이기론을 전개한다. 윤지당 이기론은 특히 陰陽論을 중심으로 논의되고 있는 게 특징인데, 이는 앞으로 전개될 윤지당 사상의 근간을 이루는 핵심적인 명제로 매우 중요한 의미를 지닌다. 왜냐하면 윤지당이 「理氣心性說」에서 설정한 10가지 논제 중, 첫 번째로 제시된 것이 바로 “천지가 만물을 만들어내고 만물이 그 생명을 부여받은 것은 모두 陰과 陽이 작동하고 멈추며, 합치고 흩어지는 이치가 아님이 없다.”¹⁰⁸⁾는 것이었다. 즉, 만물은 본디 한 근원이며, 사람과 사물은 형체나 모양이 비록 다르지만 그 道는 마땅히 차이가 없음을 주장한 것이다.¹⁰⁹⁾ 따라서 윤지당의 성리학적 관심 사항은 표면적으로는 ‘천지자연의 理를 품부 받은 모든 인

106) 손흥철, 앞의 책, 95~96면.

107) 최영성, 앞의 책, 291면.

108) 任允摯堂, 「理氣心性說」, 『遺稿』上篇 <說>, 26右면, “天地之造萬物 萬物之受其生 莫非陰陽動靜合散之理”

109) 같은 곳, “然則萬物本一源耳 人與物 形色雖殊 而其道則宜若無別矣”

간의 본성이 같다.’는 ‘人性’ 그 자체 귀함에 있지만, 실상 그 이면에는 그 자신 여성이라는 입장을 염두에 두고 논의를 전개하고 있음을 추정해 볼 수 있다. 윤지당은 宇宙觀과 人間觀을 설명함에 있어 일관되게 一元論¹¹⁰⁾의 입장에서 논리를 전개한다.

염계 선생은 “無極이 곧 太極이다.”라고 했고, 또 “無極의 진리와 陰陽五行의 정묘함이 신묘하게 엉켜 있다.”라고 하였다. 주자는 “太極과 陰陽五行은 본래 서로 완전하게 융합되어 있어 조금도 틈이 없다.”라고 하였다. 대개 天地의 道는 다른 것이 아니라 陰陽五行의 氣가 太極의 망령됨이 없는 理와 함께 사물에 부여되어 만물로 하여금 그 생을 咸育하게 한 것일 뿐이다.¹¹¹⁾

윤지당은 주렴계(周濂溪, 1017~1073)와 주자의 말을 들어 太極과 理氣의 관계 뿐 아니라 陰陽五行 사이에서도 시차나 분리를 인정하지 않았다. 천지의 道는 음양오행의 氣가 태극의 理와 함께 사물에 부여되어서 사물로 하여금 그 삶을 누리게 한 것일 뿐이다. 주렴계는 태극의 본체를 ‘無極而太極’이란 말로 표현하였는데, 無極이란 본체의 무형상성을 말한다. 즉, 無形 · 無聲 · 無臭로서 인간의 五官으로는 파악할 수 없으며, 또 無始로서 시간적 제약성으로부터 초월해 있다. 그러나 그것은 관념적 존재가 아니라 모든 존재를 창출해내는 모태로서 실재하는 것이다. 즉, 太極은 만물을 발생가능하게 하는 본체의 실재성을 가리킨다. 따라서 만물의 시초하는 점으로 보면 太極이고, 처음이 없다는 점으로 보면 無極이다. 이같이 無極과 太極은 떼어 생각할 수 없는 것이다. 그래서 주자는 “太極 이외에 다시 無極이 있는 것이 아니다.”라고 하였다.¹¹²⁾ 윤지당은 太極

110) 본고에서 一元論이라고 함은 ‘理氣不相離’의 차원에서 ‘氣 없는 理는 존재하지 않음’을 강조하는 氣 중심 이론이다. 이 경우, 정확한 개념은 主氣論的 二元論 또는 理氣二元的 一元論이라고 해야 할 것이다. 그러나 본고에서는 편의상 理氣一元論 또는 그냥 一元論이라고 지칭하였다.

111) 같은 책, 26左면, “濂溪先生之言曰 無極而太極 又曰 無極之眞 二五之精 妙合而凝 朱子曰 太極二五 本混融而無間 盖天地之道 無他焉 以其陰陽五行之氣與夫太極無妄之理 賦與於物而使萬物咸育其生而已”

곧 理가 구체적 사물과 四時가 유행하는 구체적 현상 속에 내재해 있다고 보았다. 그리고 理와 氣의 관계에 대해서는 “무릇 理는 氣의 본체[體]요, 氣는 理의 그릇[器]으로, 이것은 하나면서 둘이요, 둘이면서 하나이다.”¹¹³⁾라고 하여 율곡의 理氣之妙 이론을 따른다. 이러한 윤지당의 이기관은 기존의 理 중심의 성리학체계로부터 ‘氣가 있어야 理도 존재할 수 있는 것’으로 氣와 理의 관계를 재정립한 것이다.

사람들은 대부분 朱子의 “理가 있는 후에 氣가 있다”는 가르침을 잘못 이해하여 곧 太極이 形氣를 초월하여 하나의 동그라미와 같은 사물로 생각하는데 심히 그렇지 않다. 氣가 없으면 理가 무엇을 힘입어 조화를 이룰 수 있겠는가? 太極은 陰陽의 理에 불과하며, 陰陽 외에 별개로 어떤 理가 있는 것이 아니다. 단지 陰陽이 스스로 그러한 것[自然], 이와 같은 것을 理라고 한다. 그 理가 극에 이르러 더할게 없음을 일러 太極이라고 한다.¹¹⁴⁾

윤지당은 太極을 이처럼 陰陽의 理, 陰陽의 스스로 그러한 ‘自然’으로 보고 있는데, 이렇듯 太極 곧 理를 陰陽의 氣에 내재하면서 氣의 스스로 그러한 자연적 현상을 말한 것일 뿐이라고 하여 理와 氣의 不離를 강조하고 있다. 물론 윤지당도 그들 간의 不雜을 인정하지 않는 것은 아니다. 다만 전체적으로 不離를 더욱 강조하는 입장에서 主理학자들이 주장하는 것처럼 氣 바깥에서 그 氣를 주재하는 ‘별개의 존재로서의 理’를 인정하지 않는다. 理는 결코 氣 밖에 있지 않다. 만약 그렇지 않다면 理와 氣는 분명코 두개의 物로 나누어지기 때문이다. 뿐만 아니라 氣와 상관없이 理의 독자

112) 북계진순 저, 김영민 옮김, 『北溪字義』(예문서원, 1993), 187~88면 참조.

113) 任允摯堂, 「理氣心性說」, 『遺稿』上篇 <說>, 26左면, “夫理者氣之體也 氣者理之器也 此一而二二而一者也”

114) 같은 책, 26左~27右면, “人多誤認 朱子有是理而後有是氣之訓 乃以太極爲超形氣一圓圈之物 甚不然也 無其氣則理何從掛搭而成造化乎 太極不過陰陽之理 非陰陽之外別有箇理耳 只是陰陽自然如此之謂理也 其理之至極無加之謂太極也”

적인 발현을 강조한 퇴계의 주리론에 대응하여 율곡이 주장한 “대저 발하는 것은 氣요, 발하게 되는 소이는 理이니, 氣가 아니면 능히 발하지 못하고 理가 아니면 발하는 바가 없다.”¹¹⁵⁾고 한 내용을 토대로 다음과 같이 주장한다.

理가 아니면 氣가 진실로 나올 데가 없지만 氣가 아니면 理 또한 어디에서부터 있게 되겠는가? 그러므로 다만 氣에 나아가서 그 뜻을 취하면 될 뿐이다. 나뉘거나 합칠 수도 없고 구분도 없으며 꿰매어 붙일 것도 없으니 대저 어찌 先後와 彼此를 가히 논할 수 있겠는가?¹¹⁶⁾

이처럼 윤지당은 理와 氣의 관계에서 작용의 선후나 피차의 구분은 없다고 주장한다. 이와 같은 윤지당 理氣觀의 특성은 한마디로 그 不離에 대한 강조라고 할 수 있다. 다만 주의할 필요가 있는 것은 윤지당이 “다만 氣에 나아가서 그 뜻을 찾으면 된다.”라고 말한 것은 氣만 필요하다거나 중요하다는 뜻이라기보다는 ‘氣로 말미암아 理도 존재할 수 있다’는 理·氣의 상호보완적인 작용을 강조하기 위한 것으로 당대 성리학자들이 지나치게 理를 강조하여 理를 절대적 우위에 두는 것을 경계시키고자 함이었다. 결국 윤지당은 氣 또한 理와 마찬가지로 ‘理가 작용하는 그릇[器]이자 실체[體]’라는 점에서 동일하게 중요하다는 것을 강조한 것이다.¹¹⁷⁾ 원래 ‘氣’는 오늘날 쓰이는 물질(material)이라는 개념과는 다르다. 氣는 유형/무형, 물질/생명/정신, 물질/비물질, 무생물/생물, 물리적/생리적/정신적이라는 영역을 모두 포괄하며 動靜, 昇降, 屈伸, 聚散 등의 고유성을

115) 『栗谷全書』 卷10 書2, 「答成浩原」, “大抵發之者氣也 所以發者理也 非氣則不能發 非理則無所發”

116) 任允摯堂, 「理氣心性說」, 『遺稿』 上篇 <說>, 27右면, “非理氣固無所自 而非氣理又何從而有乎 只卽氣而認取其意思而已可也 無離合無分段 無罅縫 夫焉有先後彼此之可論哉”

117) 김미숙, 「규방 속 문헌 성인, 임윤지당의 성리학」, 『조선시대 여성문학과 사상』 (이회출판사, 2003), 274면 참조.

지닌 활성체이다. 즉, 氣는 물질의 근원인 동시에 생명성, 활동성 등의 근원이라는 의미를 동시에 지닌다. 이러한 개념은 초기성리학에서는 천지 만물의 근원이 되는 太極과 동일한 것으로 해석되었으나 주자에 이르러서는 太極은 理로, 氣는 陰陽으로 해석되었던 것이다.¹¹⁸⁾ 그런데 윤지당은 이들을 다시 하나로 묶고 있다. 이러한 윤지당의 사유는 녹문에게서 영향을 받은 것이다.

대개 가만히 생각해 보면 우주 사이의 上下 전체에 內外도 없고 始終도 없이 충만하고 가득하여, 허다한 조화를 내어 허다한 人物을 얻는 것은 단지 ‘한 개의 기(一氣)’일 따름이다. 다시금 理자를 안배할만한 조금의 틈도 없다. 단지 이 氣의 능력이 이와 같이 성대하며 이와 같이 작용하는 것은 누가 그렇게 시킨 것인가? 단지 저절로 그렇게 된 것(自然而然)이라고 할 수밖에 없다. 이 저절로 그러한 곳[自然處]을 聖人은 道라고 말하고 理라고 말한 것이다.¹¹⁹⁾

그런데 학자들 중에는 『鹿門集』에 나타난 전체적 사유를 파악하지 않은 채 이 문장만을 보고 녹문의 철학을 ‘氣一元論’ 혹은 ‘唯氣論’ 등으로 평가하기도 한다. 그러나 이 개념들이 理를 배제한다는 것을 뜻하는 것이라면 적절한 용어가 되지 못한다. 녹문은 만년에 이르기까지 스스로가 主氣의 병을 경계하고 있었으며, 자신을 향한 노주 오희상(老淵 吳熙常, 1763~1833)의 비판에 결코 자신은 주기론자가 아님을 강력히 역설하고 있다. 이것은 그가 氣에 상대적으로 강점을 더 두는데도 불구하고 기본적으로 理와 氣의 사고 범주를 벗어나지 않았음을 의미한다. 따라서 앞의

118) 허남진, 「조선후기 기철학의 성격」, 『한국문화』 제11집(서울대학교 규장각한국학연구원, 1990), 458~59면.

119) 任聖周, 「鹿廬雜識」, 『鹿門集』卷19 <雜著>, “蓋竊思之 宇宙之間 直上直下 無內無外 無始無終 充塞彌漫 做出許多造化 生得許多人物者 只是一箇氣耳 更無些子空隙可安排理字 特其氣之能如是 盛大如是作用者 是孰使之哉 不過曰自然而然耳 卽此自然處 聖人名之曰道曰理”

인용문은 천지가 온통 氣이고 온통 理라는 두 입장 가운데 氣의 입장만을 나타내고 있는 것이라고 보면 될 것 같다. 즉, ‘氣의 입장’만을 진술한 문장이기에 허다한 조화를 만들고 허다한 인물을 生하는 것은 단지 하나의 氣일 뿐이라고 한 것이다. “理자를 안배할만한 조그만 틈도 없다.”고 한 것은 氣의 能이 허다한 조화를 이루고, 人·物을 생하며, 성대하게 작용하여 나가는 바에서 理의 주재를 볼 수는 있을지언정 氣의 조화·작용함을 理라고 할 수는 없기에 조금도 理자를 안배할만한 틈이 없다고 한 것이며, “이 자연처에 나아가서 성인이 이름하기를 道라 理라 하였다.”는 氣가 조화를 만들고 人·物을 생하며, 성대하게 작용하여 나가는 氣의 자연한 그 자리에서 理의 주재를 보고 성인이 道라 理라 하였다는 의미라고 할 수 있다. 따라서 이 글은 ‘氣의 입장’에서 기술한 문장이다.¹²⁰⁾ 녹문의 다음 글 역시 ‘氣의 입장’에서 서술한 것이다.

또한 氣는 원래 공허한 것이 아니고 전체가 밝게 융합되고 表裏가 관철되는 것이니 모두 生意이다. 그러므로 이 氣가 한번 움직이면 만물을 낳고, 한번 고요하게 되면 만물을 收斂하게 된다. 만물을 낳게 되면 元이 되고 亨이 되며, 만물을 收斂하면 利가 되고 貞이 된다. 이것이 곧 氣의 性情이니 自然에서 나온 것으로 當然의 법칙이 된다. 이 當然處에 대하여 성인은 또한 道라고 하고 理라고 한다. 그러므로 이른바 自然과 當然은 또한 별개의 경계가 있는 것이 아니고 단지 氣에 나아가서 말한 것이다.”¹²¹⁾

녹문은 누가 시키지 않았어도 저절로 그렇게 되는 자연처를 氣의 본연처로 보았고, 理는 우주의 본질인 氣의 성능에 관한 법칙 또는 원리로 인

120) 홍정근, 「호락논쟁에 관한 임성주의 비판적 지양 연구」(성균관대학교 박사학위논문, 2002), 96~97면 참조.

121) 任聖周, 「鹿廬雜識」, 『鹿門集』卷19 <雜著>, “且其氣也 元非空底物事 全體昭融 表裏洞徹者 都是生意 故此氣一動而發生萬物 一靜而收斂萬物 發生則爲元爲亨 收斂則爲利爲貞 此乃氣之性情 出於自然而爲當然之則者也 卽此當然處 聖人又名之曰道曰理 然而其所謂自然當然者 亦非別有地界 只是就氣上言之”

식하였다. 이러한 논리는 太極을 理로 해석하여, 陰陽五行의 氣를 주재하는 원리로 상정하는 理우위론적인 기존의 理氣二元論과는 다른 관점이다.

이상의 내용을 통해 윤지당의 생각을 정리하면, 태극을 理로 보는 것은 기존의 성리학자들의 주장과 같으나 理를 음양의 氣에 내재하면서 氣의 스스로 그러한 자연적 현상, 즉 氣의 운동 원리로 본다는 점에서 氣를 중심으로 하는 사유체제를 갖고 있음을 알 수 있다.

2. 理先氣後에 대한 批判

앞에서 理와 氣는 “하나면서 둘이요, 둘이면서 하나(一而二 二而一)”인 관계라고 하였으므로 서로 떨어질 수 없으니, 彼此와 先後的 구분이 없다. 그런데 주자학에서는 보통 그 所從來를 따져 ‘先有理’라는 구도로 일반적으로 이해되어 왔다.

문기를, 理가 먼저 있습니까, 아니면 氣가 먼저 있습니까? 주자가 말했다. 理는 氣에서 떨어진 적이 없다. 그러나 理는 형이상의 것이고, 氣는 형이하의 것이다. 형이상하로 말하면 어찌 先後가 없겠는가? 理는 형상이 없고 氣는 거칠어 찌꺼기가 있다.¹²²⁾

그러나 율곡은 주자가 말한 “太極은 본연의 묘이고 동정은 타는 바의 기틀(機)이다. 태극은 형이상의 道이고, 陰陽은 형이하의 器이다. 그러므로 그 드러나는 것에서 보면 움직임과 고요함은 서로 때를 같이하지 않고 陰과 陽은 서로 위치를 같이하지 않지만 太極은 존재하지 않음이 없다. 그 미묘

122) 『朱子語類』 卷1, 「理氣」上, “問先有理 抑先有氣 曰理未嘗離乎氣 然理形而上者 氣形而下者 自形而上下言 言無先後 理無形 氣使粗 有渣滓”

한 것에서 보면 텅 비고 넓어 어떠한 조짐도 볼 수 없으나 動靜과 陰陽의 理가 이미 모두 그 가운데 갖춰져 있다. 비록 그러하나 앞에 미루어도 그 시작이 합치한 것을 보지 못하고, 뒤로 이끌어도 그 끝내 분리됨을 보지 못한다. 그러므로 정자는 ‘動靜無端이요, 陰陽無始’라 하였다.”¹²³⁾라는 말을 근거 삼아 理와 氣는 先後가 없다는 ‘不相離’의 관계를 다음과 같이 강력하게 주장한다.

動靜하는 기들은 그렇게 시키는 것이 있지 않다. 理와 氣도 선후를 말할 수 있는 것이 아니다. 다만 氣가 동정하는 것은 모름지기 理가 근본이 되기 때문에 “太極이 움직여 陽을 낳고 고요하여 陰을 낳는다.”고 한 것이다. 만일 이 말을 고집하여 太極이 陰陽 이전에 홀로 존재하며 陰陽이 無에서 나온 有라고 한다면 이른바 陰陽은 시작이 없다는 것이 아니다. 活看하여 깊이 완미하는 것이 가장 좋다.¹²⁴⁾

이러한 사상은 녹문에게도 이어졌고 녹문의 이기관에서 가장 중요한 요점은 理氣가 決是二物이라는 측면이 아니라 理氣一物이라는 점이다. 즉, 理와 氣는 곧 一元이다. 이러한 녹문의 설은 주리론이 理를 氣에서 독립시켜 理의 독자성을 강조하고 심지어 理가 氣를 파생한다고까지 하는 理實在 · 理先氣後說을 거부하는데 의미가 있다. 氣의 운동 변화하는 당연과 그 까닭을 道니 理니 하였으니, 결국 녹문이 말하고자 하는 바는 우리가 살고 있는 실제 세계를 주목하면서 그 실제세계가 운동 변화하는 당연함이 내재해 있음도 부정하지 않는다. 세계의 근원이 理가 먼저이니 氣가 먼저이니 하는

123) 『性理大全』 卷1, 「太極圖說」, “蓋太極者 本然之妙也 動靜者 所乘之機也 太極, 形而上之道也 陰陽, 形而下之器也 是以自其著者而觀之 則動靜不同時 陰陽不同位 而太極無不在焉 自其微者而觀之 則沖漠無朕 而動靜陰陽之理 已悉具於其中矣 雖然 推之於前 而不見其始之合 引之於後 而不見其終之離也 故程子曰 動靜無端 陰陽無始”

124) 『栗谷全書』 卷20, 「聖學輯要」, “動靜之機 非有以使之也 理氣亦非有先後之可言也 第以氣之動靜也 須是理爲根柢 故曰太極動而生陽 靜而生陰 若執此言 以爲太極獨立於陰陽之前 陰陽自無而有 則非所謂陰陽無始也 最宜活看而深玩也”

구별은 녹문에게는 별로 의미가 없다. 이기는 不相離인 것이다.¹²⁵⁾ 그러나 윤지당의 입장에서는 당시의 ‘理先氣後’가 ‘理貴氣賤’ 의식을 낳고, 理貴氣賤은 다시 尊卑親疎를 구별하는 이론으로 작용하기에 좀 더 적극적으로 理先氣後說에 반대하는 입장을 취한다.

윤지당은 당시 많은 학자들이 주자의 ‘理先氣後’설에 대해 잘못 알고 있다고 지적한다. 일반적으로 사람들은 “理가 있는 후에 氣가 있다(有是理而後有是氣)”라는 주자의 이 말을 理와 氣를 두 가지 서로 다른 것으로 오인해서 理氣 생성의 先後를 의미하는 것으로 보는데 윤지당은 그들의 논의가 잘못되었다고 주장한다. 또한 윤지당은 陰과 陽의 관계에 있어서도 선후 관계가 아닌 순환 관계로 논리를 전개시킨다. 원래 『太極圖說』에서 “太極이 움직여 陽을 낳고, 動이 극진하면 靜하게 되며, 靜하여 陰을 낳는다.(太極動而生陽 動極而靜 靜而生陰)”라고 하였다. 이 말에 의하면 陰보다 陽이 순서적으로 앞선다고 할 수 있다. 또 “陽이 變하고 陰이 습하여 水·火·木·金·土를 낳는다.”고도 하였다. 이것으로 본다면 太極이 動한 후에 陽이 비로소 생기고, 靜한 후에 陰이 곧 생기며, 陽이 變하고 陰이 습해진 후에 五行이 생기는 것이다. 즉, 『太極圖說』의 설명을 따를 경우 만물 생성의 과정은 太極 → 陰陽 → 五行의 순서가 발생하여 그들의 先後가 분명히 구분되니 태극이 곧 음양의 이치라는 말은 틀린 것이 된다.¹²⁶⁾ 그러나 윤지당은 그에 대해 다음과 같이 설명한다.

예로부터 道體를 논하는 자들은 말이 늘 이와 같았다. 학자는 마땅히 넓게 보아야 한다. 그 말 때문에 의미를 해치지 않는 것이 좋다. 朱子는 『中庸』

125) 김문준, 「녹문 입성주의 이기철학에 관한 일고」, 『동서철학연구』 8(한국동서철학회, 1991), 61~62면.

126) 任允摯堂, 「理氣心性說」, 『遺稿』 上篇 <說>, 27右면, “周子曰 太極動而生陽 靜而生陰 又曰 陽變陰合而生水 火 木 金 土 由是觀之 則太極動而後陽始生 靜而後陰乃生 陽變陰合 然後五行生 其先後條理 瞭然無疑 子之見 無乃誤耶”

의 ‘하늘이 명한 것을 性이라 한다.’를 풀이하여 ‘하늘이 陰陽五行으로써 만물을 변화·생성하는데, 氣로써 형체를 만들고 理 또한 거기에 부여하였다.’고 하였다. 만약 이 말대로라면, 氣가 먼저 形을 만들고 그 후에 理가 비로소 사물에 부여되었다는 것인데, 옳겠는가? 대개 ‘氣’는 형체가 있어서 쉽게 볼 수 있고, ‘理’는 하는 일이 없어서 보기 어렵기에 주자는 사람들이 다만 ‘氣’가 있는 것만 알고, ‘理’가 있는 것을 알지 못하고, 또 陰陽五行이 유행하며 고르지 않는 것만 알 뿐, 그것이 모두 하나의 太極에 근원함을 알지 못할까 염려하였다. 그래서 그것을 쉽게 밝히려고 가르쳐 보인 것이 그렇게 된 것이다. 周子의 뜻도 이와 같은 것이다. 그것은 아직 이루어지지 않은 것 [未然]을 근원하여 설명한 것일 뿐, 이 理가 공중에 매달려 독립해 있으면서 動하기도 하고 靜하기도 하고 變하기도 하고 合하기도 하여 곧 陰陽五行의 다름을 낳고 또 萬物을 조화·생성하기 시작한다는 것은 아니다.¹²⁷⁾

곧 理氣의 논리적 先後 구별에 대하여 윤지당은 주렴계의 “太極動而生陽 動極而靜 靜而生陰”에 대한 풀이에 있어 지나치게 문자에만 집착하여 그 이면의 내포된 의미를 간과해서는 안 된다고 주장한다. 그 예로 『中庸』 「天命之謂性」장의 “氣以成形 理亦賦焉”을 제시하였다. 즉, 이 구절만으로 보면 理 없이 氣가 형체를 이루고, 그 후에 理가 부여된 것으로 해석할 수 있으니, 오히려 ‘氣先理後’라고도 말할 수 있다. 그러나 理가 없이 형체는 이루어지지 않는다. 따라서 주자가 그렇게 말한 이유는 사람들이 현상만을 보고 ‘氣만 있고 理는 없으며, 현상의 不齊함을 보고 그것이 太極, 즉 理에 근원하지 않는다.’고 생각하는 경향이 있기 때문에 이러한 誤認을 경계하기 위해 그렇게 표현한 것뿐이라는 것이다. 윤지당은 주렴계의 설명도 그와 같은 차원에서 이해하면 된다고 한다. 주렴계의 이 표현은 아직 형상화되지 않은 것 [未然]에 대해 근원적인 원인을 추구하

127) 같은 책, 27左면, “自古論道體者 語每如此 學者當活看 不以辭害義可也 朱子於中庸釋天命之謂性 曰天以陰陽五行化生萬物 氣以成形 而理亦賦焉 如以辭而已 則是爲氣先成形 而後理始賦於物 可乎 蓋氣有形而易見 理無爲而難窺 朱子恐人之但知有氣而不知有理 但知二五之流行不濟而不知皆原於一太極 故欲其易曉而指示之如此 周子之意 亦若是已矣 蓋原其未然而立言爾 非謂此理懸空獨立 而或動或靜或變或合 而乃生二實五殊 而又始化生萬物也”

다 보니 부득이 그렇게 표현한 것일 뿐, 실제적으로 이 理가 독립해 있으면서 動하기도 하고 靜하기도 하고 變하기도 하고 습하기도 하여 비로소 陰陽五行을 만들고 또 萬物을 변화, 생성하는 것은 아니다. 氣는 형체가 있어서 쉽게 볼 수 있고 理는 하는 일이 없어서 보기 어려우나 氣가 있는 곳에는 언제나 理가 있게 마련이다. 만약 당시의 일부 학자들의 주장처럼 주자의 ‘理先氣後’를 시간적 개념으로서의 先後 관계로 받아들인다면 理와 氣는 별개로 존재하는 二物로 오인할 수밖에 없게 된다. 윤지당은 바로 이 점을 비판하여 理가 氣를 초월하여 결코 따로 존재할 수 없음을 강력하게 주장한다. 또한 앞에서 氣라는 것을 動靜 그 자체, 理라는 것을 그 動靜케 하는 이치로 보았기 때문에 윤지당은 다음과 같이 분명하게 자신의 입장을 표명할 수 있었다.

무릇 動하는 것은 陽이지만 動하게 하는 理는 태극이다. 이를 ‘태극이 動하여 陽을 낳는다.’라고 한 것이다. 멈추는 것은 陰이지만 멈추게 하는 理는 태극이다. 이를 ‘태극이 靜하여 陰을 낳는다.’고 한 것이다. 그 動하고 靜하는 것은 반드시 점차로 하게 된다. 그러므로 動이 시작될 때 微陽이 생겨나고, 動이 극에 이르러 陽이 성하게 되면 다시 소멸하여 靜이 된다. 靜이 시작될 때 微陰이 생겨나고 靜이 극에 이르러 陰이 성하게 되면 다시 소멸하여 動이 된다. 이와 같이 순환하여 시작도 끝도 없으니 이른바 ‘一動一靜이 상호 근거가 된다.’고 하는 것이다.¹²⁸⁾

그에 의하면 五行이란 그 바탕이 땅에서 갖추어져서 그 기운이 하늘에서 행해지는 것이다. 이른바 『太極圖說』에서 “陽이 한 번 變하고 陰이 한 번 습하여 五行을 낳는다.”고 한 것도 그것이 아직 이루어지지 않은

128) 같은 책, 27左~28右면, “夫動者是陽 而其所以動之理 則太極也 此之謂太極動而生陽 靜者是陰 而其所以靜之理 則太極也 此之謂太極靜而生陰也 而其動靜也 又必以漸 故動之始也 微陽肇生 至於動極 陽盛而復消爲靜 靜之始也 微陰肇生 至於靜極 陰盛而還消爲動 如此循環 而無始無終 所謂一動一靜 互爲其根者然也”

데로 거슬러 올라가 그 이루어지는 과정을 순서대로 말한 것일 뿐, 陰陽과 五行을 두 가지로 나누어 본 것은 아니다. 그러므로 주렴계가 “五行은 하나의 陰陽이요, 陰陽은 하나의 太極이며, 太極은 본래 無極이다.”라고 하였다는 것이다.¹²⁹⁾ 太極에 움직임과 멈춤이 있는 것은 자연의 원리[天道]가 流行하기 때문이며 이것을 일러 이른바 “一陰 一陽을 道라고 한다.”는 것이다.¹³⁰⁾ 즉, 율곡이 말한 “陰이 다하면 陽이 생기고 陽이 다하면 陰이 생긴다. 한 번은 陰이요, 한번은 陽이 됨에 거기에는 太極이 존재하지 않음이 없다.”¹³¹⁾라는 말과 같은 설명이 된다.

윤지당은 氣의 합치고 흩어지고 움츠리고 퍼지는 合散屈伸을 陰陽이 천생적으로 갖춘 본능[良能]으로 보았고, 나고 자라고 거두고 갈무리하는 것은 五行의 性情이라고 하였다. 즉, 氣의 운동 작용인 良能과 五行의 특성인 性情 밖에서 별도로 太極의 존재를 찾지 않고 陰陽의 良能과 五行의 性情이 바로 太極이 太極이 될 수 있는 이유라고 본다.¹³²⁾ 그리고 太極은 결코 현상으로부터 초월해 있는 것이 아니다. 윤지당은 太極은 陰陽 五行에 나아가 떨어지지도 않고 섞이지도 않음을 말한 것일 뿐, 陰陽五行 외에 별도로 한 개의 太極이 초연히 상공에서 陰陽을 낳는 것은 아니라고 하면서, 이것이 바로 道體라고 하였다. 그는 程子の “道가 곧 器요, 器가 곧 道이다.” 라는 말과 “動靜은 끝이 없고 陰陽에는 시작이 없다.”고 한 말을 인용하여 理와 氣에 先後가 없이 混融되어 있음을 거듭 논하였다. 만약 理氣에 先後가 있다고 한다면, 動靜과 陰陽에 끝과 시작이 있게 되어 器와 道는 결국 성격이 다른 두 가지였던 것으로부터 하나로 합

129) 같은 책, 28右면, “且夫五行者 質具於地而氣行乎天者也 所謂一變一合而生五行者 亦皆源其未然而言其生之序 非以陰陽五行 分作兩項事也 故曰五行一陰陽也 陰陽一太極也 太極本無極也”

130) 같은 곳, “夫太極之有動靜 是天道之流行 所謂一陰一陽之謂道也”

131) 『栗谷全書』 卷9, 「答朴和叔」, “陰盡則陽生 陽盡則陰生 一陰一陽 而太極無不在焉”

132) 任允摯堂, 「理氣心性說」, 『遺稿』 上篇 <說>, 28右면, “合散屈伸 乃陰陽之良能也 生長收藏 卽五行之性情也 良能也 性情也 卽太極之所以爲太極也”

친 물건이 되고 만다. 이는 程子の 뜻과 다르며, 또 朱子の “본래 混融하여 틈이 없다.”는 말과도 합치하지 않는다고 하면서 그 말에 집착하여 본 뜻을 간과해서는 안 된다고 경계시킨다.¹³³⁾

윤지당 또한 理 곧 조리가 주인 것은 인정한다. 하지만 그는 理가 먼저 성립하고 후에 氣가 성립한다는 것은 부정한다. 즉, ‘관념적·실제적으로 이 우주에 오직 하나의 理만 존재한다는 것’, ‘氣를 기다리지 않고도 理 자체가 드러난다는 것’, 또 ‘氣를 떠난 理가 존재할 수 있다는 것’을 절대적으로 부정한다. 이처럼 윤지당의 理氣論에서는 氣를 매우 중요하게 여기기 때문에 理철학에서의 理先氣後나 理貴氣賤의 理氣觀을 배격한다. 理는 존귀하고 氣는 비천하다는 의식이 도덕성과 수신의 강조를 위해 당시의 시대상황에서 퇴계를 위시한 理철학자들이 선택한 최고의 윤리라고는 하더라도 이에 분명 尊卑親疎의 구별을 일반화하는 가치 기준이 있었던 것이다. 따라서 그는 더욱 더 理先氣後를 받아들일 수 없었는지도 모른다. 윤지당은 자신이 연구한 성리학적 지식을 토대로 전통적 여성관에 대해서도 새로운 해석을 시도한다. 즉, 남녀의 관계를 자연의 원리인 陰陽의 관계처럼 一動一靜하는 순환구조로 파악하였다. 따라서 근본적으로 남성과 여성은 서로의 존재 근원으로서 동등한 위상임을 철학적으로 증명하여, 남녀가 질적으로 다르다거나 愚劣의 차이를 가진 존재가 아니라 보완적 관계임을 주장한다. 원리적인 측면에서 남성과 여성을 동등하게 파악하였고 남녀를 上·下나 종속적 관계가 아닌 陰陽의 상호 보완적인 것으로 파악하였기에 윤지당은 陽이 陰을 억압하는 형태로 제도화된 당대 여성의 현실에 대해서 비판적 안목을 갖을 수 있었다. 일반적으로 理 우

133) 같은 곳, “所謂太極者皆即夫陰陽五行 而不離不雜而爲言爾 非陰陽五行之外 別有一箇太極 超然上面 而生陰生陽 而又生五行也 此即所謂道體也 故程子曰 道即器 器即道 又曰 動靜無端 陰陽無始 非知道者 其孰能知之 若令理氣原有先後之可言 則動靜陰陽不翅爲有端有始 而器與道 決是自二合一之物 程子之言 何以如此 而朱子又何以謂本混融而無間耶 其不可執言而迷旨也 明矣”

위론적 이기관이 인성론에서 차별적 인간관을 내포한다면, 氣를 중심으로 하는 이기론으로부터 평등적 인간관은 시작된다고 할 수 있다.¹³⁴⁾

3. 理氣不相離의 一元論의 思惟

앞에서 주자가 말한 理와 氣의 관계는 관점에 따라 서로 다르게 파악될 수밖에 없는 이론적 구조를 가지고 있다. 우선 理氣同時共在의 현상의 세계에서는 理와 氣를 先後로 나누어 볼 수 없으므로 理氣無先後가 된다. 그러나 현상의 제약의 가능성을 추론하면, 세계의 궁극적 존재 근거로서의 理의 초월적 실재성을 인정할 수밖에 없다. 이 경우는 理先氣後가 된다. 또 氣의 측면에서만 말하면 일차적인 것은 氣가 되고, 理는 이차적인 것이 되므로 氣先理後가 된다.¹³⁵⁾ 즉, 현상세계에서 볼 것인가, 근거의 측면에서 볼 것인가에 따라 理와 氣의 관계가 다르게 되는데, 결국 관점의 차이라고 할 수 있다. ‘決是二物’의 차원에서라면 주자의 이기론은 ‘理氣二元論’이 된다. 우리나라의 성리학은 퇴계를 위시하여 理 중심의 理氣二元論이 정통 성리학의 주류를 형성한다. 그들에 의하면 理는 陰陽 二氣가 있기 전부터 있었고, 陰陽 二氣의 밖에도 있다. 그런데 율곡은 기본적으로는 주자의 理氣二元論을 계승하면서도 “氣는 理와 떨어질 수 없고, 理도 氣와 떨어질 수 없으니 理와 氣는 하나이다.”¹³⁶⁾라고 함으로써 理氣不相離의 一元論의 입장을 취한다. 퇴계와 율곡 이론의 근본적인 차이는 理의 능동성에 대한 관점의 차이에서 비롯된다. 퇴계는 理의 능동성을

134) 정세화, 「임윤지당의 기철학적 인간관과 교육사상」, 『한국교육의 사상적 이해』 (학지사, 1997), 140~41면 참조.

135) 김성범, 「퇴계와 율곡의 심성설 비교 연구」 (동아대학교 박사학위논문, 1994), 20면 참조.

136) 『栗谷全書』 卷10, 「答成浩原」, “氣不離理 理不離氣 夫如是則 理氣一也”

인정하여 그 자신 운동성과 생성력이 있다고 주장하는데 반해 율곡은 理의 능동성을 인정하지 않는다. 현상적 차원에서 理와 氣는 항상 결합되어 있으나 理는 능동성이 없고 오직 氣만 능동성이 있는 것으로 간주하였다. 율곡은 우주론적 차원에서 太極[理]이 陰陽[氣]을 생성한 것이 아니라, 그 둘은 동시에 영원히 존재한다고 본다. 인간의 정신 역시 이러한 理와 氣로 구성되었으며, 外物의 자극에 대해 오직 氣만이 능동적으로 반응하여 한 가지 범주의 감정들을 일으킨다고 한다.¹³⁷⁾ 理를 보다 중요시한 퇴계는 理와 氣의 차별성, 즉 理氣不相雜을 강조하는 主理論을 편 데 반해, 율곡은 理를 객관적 실재라기보다는 氣의 법칙성으로 이해하여 理와 氣의 통일성, 즉 理氣不相離를 강조하는 主氣論을 전개하여, 이후 성리학의 양대 주류로 계승, 발전되었다.

그런데 조선후기 성리학설의 대부분은 퇴계의 설을 좇아 主理의 경향을 띤다. 그것이 당시의 지배적인 경향이었다. 그러나 녹문이나 윤지당은 율곡의 학설을 좇아 ‘氣’를 중심으로 그들의 理氣觀을 전개한다. 理 중심의 理氣二元論이 理와 氣의 차별성을 강조하고, 理가 氣보다 먼저 존재하면서 氣를 낳는다거나 理는 氣 바깥에 독립해서 존재하는 객관적 실재라고 주장하는 데 반해, 氣 중심의 一元論에서는 理와 氣가 서로 다른 개념이라는 점은 인정하지만 그 양자의 상호의존적인 측면을 강조한다. 즉, 만물의 존재와 운동을 낳게 하는 궁극적 원리나 근원적 존재로서 理와 氣라는 서로 다른 두 가지 실체를 인정하지만, 그 理가 氣 바깥에서 독립적으로 존재하는 것은 아니며, 理라는 것은 항상 氣 속에 있으면서 氣의 존재와 운동을 주재하는 원리이거나 법칙성이라고 본다. 따라서 理는 氣와 상대가 되는 존재가 아니며, 理를 더 높이 볼 필요도 없는 것이다.

137) 류태건, 「이황과 이이의 우주론과 인성론 비교 정리」, 『21세기 정치학회보』 제12집 1호(21세기 정치학회, 2002), 126면 참조.

이상의 내용을 종합해 볼 때, 윤지당의 사유는 理를 주재 일변도로 풀이하러 理를 氣의 우위에 두는 主理說과 理는 배제한 채 氣의 유일성만을 추구하려는 唯氣論의 사고를 동시에 지양하려한 것으로 풀이할 수 있다. 기본적으로는 理氣의 틀을 중시하되 理와 氣의 떠날 수 없는[不相離] 관련성을 강조하고 두 가지를 엄밀히 구별하는 二元的 견해를 극력 거부하였던 것이다. 이렇게 본다면 그는 理氣의 일체성을 강조하려는 율곡의 입장을 철저히 한 것으로 볼 수 있다. 이는 性卽理, 理一分殊 등 지나치게 理 중심의 방향으로 전개되는 理氣論에 대한 반정립을 시도한 녹문 임성주와 궤를 같이 한다고 볼 수 있다.¹³⁸⁾ 한마디로 윤지당의 이기론은 理氣의 떨어질 수 없는 관계에 보다 역점을 둔다는 의미이다. 그는 理氣의 不可分성을 굳게 믿었기 때문에 理를 적극 드러내지 않았을 뿐, 절대로 理를 소홀히 한 것은 아니다. 理와 氣는 상호의존적이며 보완적 관계이다. 윤지당은 宇宙觀과 人間觀을 설명함에 있어 이와 같은 理氣不相離의 一元論의 입장에서 일관되게 논리를 전개하는데, 이와 같은 윤지당의 理氣觀은 인간 心性의 문제와 연관되어 인간 본연의 가치관에 대해 새롭게 정립해 볼 수 있는 계기가 된다.

138) 金洛必, 「鹿門 任聖周의 理氣論」, 『東洋哲學研究』 제15輯(동양철학연구회, 1995), 37~45면 참조.

IV.人性論的 探索 : 聖·凡·女性 同類意識

人性論은 인간 心性의 제반 문제를 다루는 철학의 한 분야로, 인간의 근본적인 본질, 인간으로서 마땅히 수행하여야 할 사명의식, 최종적 이상적 인격과 이상적 경계, 聖人이 되는 방법, 인간으로서 살아가는 근본적인 의의, 살아가는 방식까지를 다루고 있다.¹³⁹⁾ 성리학의 理氣論이 인간의 心性情의 개념을 이해하는 데 적용됨으로써 心性論으로 발전하는데, 心·性·情을 나누어서 보게 된 최초의 계기는 장재(張載, 1020~1077)의 心統性情說, 즉 “心이 性·情을 統攝한다.”는 것이었다. 이 명제를 주자가 원용하여 心을 性·情으로 분석하였다. 그 이전의 대표적 심성론으로는 맹자의 성선설과 순자의 성악설 등이 있는데, 전자는 惡의 기원을, 후자는 善의 기원을 설명하기 곤란하다는 난점이 있었다. 그러므로 주자는 本然之性和 氣質之性, 즉 인간성의 이상형태와 현실형태로 나누어 마치 본체론에서의 理氣二元論의 이중적 구조처럼 구분하여 생각함으로써 이러한 性說의 미비점을 보완하려고 하였다. 그리하여 성립된 ‘性卽理’의 명제는 일체의 윤리도덕의 법칙을 인간 본성에 근거를 둠으로써 윤리도덕 입장의 절대성·존엄성을 확보하려고 하였다. 이와 같은 심성론은 우리나라에서는 퇴계와 율곡을 중심으로 크게 논의되었으며, 이후 학파의 발전과 함께 한국 성리학의 주요과제가 되었다. 특히 四端七情論과 人物性同異論에 대한 논쟁은 우리나라 유학의 특징이 되었다. 이러한 유가적 인성론의 특성에 따라 윤지당 역시 자신의 人性觀을 전개시킨다. 존재론에서 정립하였던 윤지당의 一元論的 本體觀은 인간의 心性에 대한 논의에도 그대로 적용된다. 우선 인성론에서 윤지당이 제기한 문제를 살펴보면,

139) 양승무 외, 『宋代心性論』(아르케, 1999), 12면.

나는 ‘心은 性의 郛郭’이라고 들었다. 사람과 사물이 생겨남에 대개 이 心으로 이 性을 갖추지 않음이 없다. 그렇다면 禽獸와 草木의 心은 어찌하여 그 갖춘 바의 性이 저렇게 치우치고 막혀 있으며, 聖人과 凡人의 心은 또 어찌하여 그 갖춘 바의 性이 저렇게도 같지 않은 것인지 알지 못하겠다.¹⁴⁰⁾

즉, 心이 性의 외곽이고 사람과 사물이 모두 이 心과 性을 갖추지 않음이 없다고 한다면 동식물의 心性은 왜 인간과 다르며, 같은 인간들 중에서도 聖人과 凡人의 心性은 왜 다른가를 묻고 있다. 이는 당시 학계의 주요 쟁점이었던 人物性論과 聖凡心論에 대한 윤지당 자신의 생각을 피력하기 위한 의도적 질문이라고 하겠다.

1. 心 · 性 · 情의 合一

윤지당은 기본적으로 心·性·情에 대해 合一된 개념으로 이해하고 있다.

대개 하늘이 사람을 내신 이후로 사람은 누구나 이 性을 갖지 않음이 없고, 또 이 形을 가지지 않음이 없다. 그 중에 ‘虛靈의 臺’가 있어서 이 性을 싣고 만사에 응하게 되는데, 이를 이룸하여 心이라 한다. 心은 性의 외곽이며, 그것의 작용이 곧 情이다.¹⁴¹⁾

즉, 性은 누구나 다 같이 부여 받은 보편적 원리로 내재적 중심이라 할

140) 任允摯堂, 「理氣心性說」, 『遺稿』上篇 <說>, 33左면, “吾聞心者性之郛郭 人物之生 盖莫不以是心具是性 則愚未知禽獸草木之心如何 而其所具之性 如彼其偏塞 聖人凡人之心又如何 而其所具之性 如彼其不齊乎”

141) 같은 책, 35左면, “盖自天降生民以來 人莫不有是性 莫不有是形 而中有虛靈之臺 載此性而應萬事 名之曰心 所謂性之郛郭 其用則情也”

수 있고, 心은 그 性을 싣고 만사에 응하는 ‘虛靈之臺’로 性의 외곽이며, 그리고 情은 心의 구체적인 작용이다.

윤지당은 자신이 주장하는 心性觀의 근거를 경전에서 구한다. 윤지당이 경전 공부에서 특히 중요하게 생각한 부분은 『中庸』 27장이다. 27장은 心·性·情의 본원을 공부하는 데 가장 긴요하고 절실한 의미를 가지고 있기 때문이다.¹⁴²⁾ 27장에서 중요한 개념은 存心과 致知이다. 存心과 致知를 다른 말로 尊德性和 道問學이라고 할 수 있다.

덕에 들어가는 방법은 무엇인가? ‘마음을 보존하는 일(存心)’과 ‘앎을 이루는 일(致知)’이 그것이다. “덕성을 높이고 학문을 묻는 것으로 말미암는다.(尊德性而道問學)”고 했는데, ‘덕성을 높인다.’는 것은 근본 바탕을 길러서 사악한 것을 없애고 정성을 보존하는 것이니 이는 마음을 보존하여 道體의 큰 것을 지극히 하는 길이다. ‘학문을 묻는 것으로 말미암는다.’는 것은 책을 읽고 이치를 궁구하여 자세히 살피고 밝게 분별하는 것이니 이는 앎을 지극히 하여 道의 자세한 것을 다하는 길이다. 이 두 가지는 德을 닦고 道를 이루는 큰 실마리이다.¹⁴³⁾

그런데 윤지당은 수양의 두 가지 방법 중에서도 尊德性이 더 근본이 된다고 한다. 그 이유는 存心을 통해 큰 근본이 서지 않으면 致知할 근거가 없기 때문이다.¹⁴⁴⁾ 따라서 “心이란 性의 그릇이니 心을 보존하는 것은 德性を 기르는 방법이다.”¹⁴⁵⁾라고 하며 ‘마음[心]’의 중요성을 경서를 근거로 하여 확고히 언표한다.

대개 사람은 五行의 빼어난 氣를 얻어 태어났으므로 그 性이 가장 귀

142) 앞의 주 57) 참조.

143) 任允摯堂, 『中庸』, 『遺稿』 下篇 <經義>, 26右면, “何謂入德之方 存心與致知是已 其曰尊德性而道問學 尊德性者 涵養本源 閑邪存誠 所以存心而極乎道體之大也 道問學者 讀書窮理 密察明辨 所以致知而盡乎道體之細也 此二者 修德凝道之大端也”

144) 같은 책, 26左면, “非存心 則私欲汨亂 大本不立 固無以致知”

145) 같은 곳, “心者 性之器 存心 所以養德性也”

하다. 그러나 본성은 心에 근거하지 않고는 理가 理됨을 얻지 못하기 때문에 “사람이 道를 넓히는 것이지 道가 사람을 넓히는 것은 아니다.(人能弘道 非道弘人)”라고 하는데, 여기서 ‘道’는 바로 性을 의미하고, ‘사람’은 바로 心을 의미한다.¹⁴⁶⁾ 이 말은 인간의 주체성을 강조하는 것으로 해석할 수 있는데 중요한 것은 ‘心’이다. 그렇다면 心은 과연 무엇일까?

윤지당은 心을 ‘湛一한 神明’이라고 정의한다. 湛一한 神明은 곧 ‘천지가 만물을 생겨나게 한 마음(天地生物之心)’이며, 사람과 사물이 천지 사이에서 생겨날 때 함께 이 ‘生物之心’을 얻어 자기의 心을 만드니 그 心이 갖춘 바의 理는 의당 같지 않음이 없다.¹⁴⁷⁾ 그리고 이러한 心의 湛一性에 근거하여 肅문과 같은 心性一致를 주장하게 된다. 肅문은 “性은 氣가 품부 받은 바의 理로서 그 氣를 따라서 스스로 하나의 性이 된 것이다.”¹⁴⁸⁾라고 하였고, 또 “心과 性은 하나로 心을 제외하면 다시 性이 없고, 性을 제외하고는 다시 心이 없다.”¹⁴⁹⁾라 하여 心性一致로서의 心性觀을 제시하였었다. 肅문은 인간의 性과 心이 ‘理氣同實’인 하나의 실체에서 온 것임을 다음과 같이 설명한다.

정자가 말한 형체의 天은 사람에게서는 바로 맹자가 말한 浩然之氣이다. 張子が 말한 湛一은 氣의 근본이니 心은 그 靈이요, 性은 그 德이다. 氣가 없다면 心과 性이라는 이름 또한 스스로 설 수가 없다.¹⁵⁰⁾

일반적으로 성리학에서는 心을 氣로 이해한다. 그러나 性의 근거를 氣

146) 任允擘堂, 「人心道心四端七情說」, 『遺稿』 上篇 <說>, 39右면, “蓋人得五行之秀氣以生 而其性最貴 然性非心 無所掛搭 而理不得爲理 故曰 人能弘道 非道弘人 道卽性之謂也 人卽心之謂也”

147) 任允擘堂, 「理氣心性說」, 『遺稿』 上篇 <說>, 33左~34右면, “夫所謂心者 湛一之神明也 湛一之神明者 卽天地生物之心也 人物之生於兩間者 同得此生物之心以爲心 則其心所具之理 宜無不同”

148) 任聖周, 「人物性圖並說」, 『鹿門集』 卷20 <雜著>, “性者 卽氣而名其所稟之理 隨其氣而自爲一性者也”

149) 任聖周, 「鹿廬雜識」, 『鹿門集』 卷19 <雜著>, “心與性一也 除了心更無性 除了性更無心”

150) 任聖周, 「大學」, 『鹿門集』 卷16 <雜著>, “程子所謂形體之天在人 則孟子所謂浩然之氣 張子所謂湛一氣之本者也 心其靈而性其德也 無此氣則心與性之名 亦無自立矣”

에서 찾는 것은 임성주의 의도적 입론으로, 性과 心은 하나의 실체라는 것을 강조하기 위해서다.

心과 性은 하나이다. 지적함이 어디에 있는가에 따라 달리 이름할 뿐이다. 정자는 말하기를 형체로써 이름하면 天이요, 주재로써 이름하면 帝요, 묘용으로써 이름하면 神이요, 성정으로써 이름하면 乾이라 하였다. 乾은 곧 性이요, 帝와 神은 心이니 사람에서도 마찬가지이다. 이러한 까닭에 性을 말하면 心은 저절로 지적되며 心을 말하면 性은 그 가운데 있다.¹⁵¹⁾

녹문의 心性一致論은 이렇듯 心과 性이 독립된 별개의 것이 아니라 인간의 氣를 각기 다른 측면에서 지적한 것일 뿐이며 그것이 모두 氣에 근원을 두고 있다. 그가 인성론에서 확립하고자 한 것은 心·性을 구분하지 않는 일원적인 心體의 존재였다. 인간의 구체적 정신 현상의 주재인 心이 도덕을 실현할 수 있는 순수하고 역동적인 능력을 가지고 있으며, 그러한 능력은 인간 누구에게나 보편적인 것임을 입증하는 것이었다. ‘性善’을 단지 理의 善으로만 이해하고 氣로 이루어진 心은 有善有惡으로 이해할 경우 善을 행한다고 하는 인간의 도덕 능력은 단지 가능성에만 그치게 될 뿐임을 그는 경계했던 것이며, 그렇기 때문에 그는 인간의 도덕 능력을 性만이 아닌 心의 차원에서 확보하기 위한 노력을 기울였던 것이다. 윤지당은 이에 대해 녹문처럼 치밀하고 다각적인 설명을 하고 있지는 않다. 녹문이 ‘心의 윤리적 실천 능력 확보’라는 문제의 해답을 얻는 과정에서 理氣·心性의 문제를 근원에서부터 다루어 갔기 때문에 결론에 도달하기까지 많은 사변과 고민이 있었겠지만, 윤지당의 경우 녹문이 이미 결론지은 이론을 수용하여 그것을 자기 삶 속에서 체현하는 노력만 기울이

151) 같은 곳, “心也性也 一也 在所指如何耳 程子曰以形體謂之天 以主宰謂之帝 以妙用謂之神 以性情謂之乾 乾卽性也 帝與神則心也 其在人者亦然 是故言性則心自舉 言心則性在中”

면 되었기 때문에 장황한 이론 없이 그대로 녹문의 心性觀을 따른다. 녹문의 철학이 윤지당에게 이어져 더욱 숙성하였다고도 할 수 있다.¹⁵²⁾

윤지당은 ‘不相離’의 관계에 있던 理氣의 관계처럼 人性論에서는 心과 性을 합일된 개념으로 이해한다. 理는 ‘無爲’요, 心은 ‘有爲’로 개념상 다르기는 하지만 그들은 결코 독립적으로 존재하는 것은 아니라면서 ‘心 밖에 性이 따로 없으며, 氣 밖에 理가 따로 없다’는 주장을 개진함으로써 理와 氣, 心과 性의 不離를 강조한다.

心에 대해서 좀 더 살펴보면, 윤지당은 기본적으로 心은 하나이지만 현실적으로 人心과 道心이 있음을 인정한다.¹⁵³⁾ 그리고 이러한 구분이 생기는 원인에 대하여 그것을 감각 기관의 작용에 의한 마음의 혼란으로 보았다. 즉, 사람에게서는 耳目口鼻와 手足·四肢의 형체가 있고, 또 聲色臭味의 外物이 있어, 그것이 교유하고 또 인체의 각 기관과 접하게 되면 그 속에서 움직임이 생겨 七情이 발하게 된다는 것이다. 그리고 이 때 人心과 道心の 명칭이 정해지는데, 人心은 사사로워서 공정하기 어렵고 道心은 은미하여 잘 드러나지 않는 까닭에 번번이 人心의 가리는 바가 되기 때문에 본성과 천명[性命]의 바름이 가려져서 밝지 못하게 된다는 것이다.¹⁵⁴⁾ 人心과 道心에 대해서는 「理氣心性說」뿐 아니라 「人心道心四端七情說」편을 따로 떼어내어 자세하게 설명하고 있다. 하나의 心에서 人心과 道心이 나누어지는 까닭에 대해 윤지당은 혹자의 말을 빌어 다음과 같이 자문함으로써 논지를 전개시킨다.

152) 김현, 앞의 책, 416~20면 참조.

153) 任允摯堂, 「理氣心性說」, 『遺稿』上篇 <說>, 35左면, “心之目二 曰人心也 道心也”

154) 같은 곳, “既有耳目口鼻手足四肢之形 而又有聲色臭味之外物 不能不內交於前 物既來交乎前 而觸其百體之官 則又不能不動於中 而七情發焉 於是乎 人道之名立焉 而人心私而難公 道心微而難著 故道心之發 每爲人心所掩 而性命之正 蔽而不明”

舜임금이 禹임금에게 이르기를, “人心은 위태롭고 道心은 미묘하니, 오직 정밀하고 한결같이 하여 그 中을 굳게 잡으라.”고 하였다. 무릇 하나의 心에 人心과 道心이 있다고 하는 것은 무슨 까닭인가?¹⁵⁵⁾

이에 대해 윤지당은 “心體에 두 가지가 있다는 것이 아니라 그 발하는 것에 두 가지 모양이 있는 것”¹⁵⁶⁾ 뿐이라며, 人心은 ‘형체의 기질에서 나온 사사로운 작용에서 생겨난 것’이고, 道心은 ‘하늘이 부여한 바른 본성’이라고 설명한다.

그렇다면 心이란 과연 무엇인가? 이것은 곧 천지가 사물을 생겨나게 하는 마음ियो, 湛一의 神明이다. 바로 이 湛一의 神明이 사람에게 내려와 아득하고 신령스러운 體가 된다. 이것이 性을 실어 一身의 주인이 되고 萬事의 근본이 되었으니 이른바 道心이란 바로 이것이다. 그러나 사람은 이 形이 없을 수 없으므로 또한 人心이 없을 수 없다. 人心이란 것은 形氣의 사사로움에서 생겨나는 것이며, 道心이라는 것은 性命의 바름에 근원한다.¹⁵⁷⁾

윤지당에 의하면 心은 하늘의 고요하고 한결같은 정신을 받아 본체를 이루었으니 이른바 道心이다. 그런데 사람은 형체를 갖기 때문에 人心이 있을 수밖에 없다. 道心은 본성과 천명의 바른 데에 근원을 두고 있고, 人心은 형체와 기질의 사사로움에서 생기는 것이라 하겠다. 그렇지만 사람의 心을 현실적으로 人心과 道心으로 나눌지라도 그것은 心이 발동한 결과로서 두 가지 양태를 가리키는 것일 뿐, 실제로 사람의 마음에 人心과 道心이라는 두 가지 실체로서의 心이 있는 것은 아니다. 이것은 理氣

155) 任允摯堂, 「人心道心四端七情說」, 『遺稿』 上篇 <說>, 39右면, “或曰 帝舜之告禹曰 人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中 夫以一心 而謂有 人心道心者 何也”

156) 같은 곳, “非謂心體有二也 乃指其所發者有兩樣耳”

157) 같은 책, 39右~左면, “然則所謂心者 果何也 卽天地生物之心 而湛一之神明也 卽此湛一之神明 降於人而爲虛靈之體 載此性而爲一身之主 萬事之本 所謂道心者是也 然而人莫不有是形 故又不能無 人心 人心者 生於形氣之私者也 道心者 原於性命之正者也”

論에서 설명한 ‘湛一을 근본으로 한 本體氣’와 ‘清濁不齊한 末流의 氣’와 마찬가지로 心 역시 ‘고요하고 한결같은 湛一의 神明인 道心’과 ‘形氣로 인한 人心’으로 그 발동에 두 가지 양상을 보이는 것뿐이다. 이처럼 윤지당은 人心과 道心を 근본적으로 별개의 것으로 보지 않았다. 따라서 聖인에게도 人心이 있 으며 惡인에게도 道심이 있다. 그 현상에 대해 윤지당은 다음과 같이 좀 더 구체적으로 설명하면서 앞에서 했던 질문에 대한 답으로 제시한다.

비록 聖人이라 하더라도 이미 이러한 혈육의 몸을 가졌으니 人心이 없을 수 없고, 비록 惡人이라도 이 太極의 理를 함께 얻었으니 道심이 없을 수 없다. 그러나 惡人の 道心이라고 하는 것은 人倫과 四端이 때때로 간혹 발현되는 것일 뿐이요, 聖人の 人心이라는 것은 비록 形氣로 인하여 발한 것이지만 마음이 하고자 하는 바를 따르더라도 법도를 벗어나지 않으니 그의 人心이란 또한 道心이다. 만약 보통사람의 마음에 이를 것 같으면 形氣에서 생기는 것은 항상 많고, 性命에 근원한 것은 항상 적다. 그래서 道心은 깊이가려져 있어 나타나기 어렵고, 人心은 방자하기 쉬워 제어하기 어렵다. 이것을 일러 “人心은 오직 위태롭고 道心은 오직 은미하다.”고 하는 것이다.¹⁵⁸⁾

聖人이라도 이미 혈육의 몸을 가지게 되면 人心이 없을 수 없고, 惡人이라도 太極의 理를 함께 얻었으니 그 道心이 드러나는 경우가 매우 적을 뿐, 道心이 아주 없다고 말할 수는 없다는 것이다. 凡人은 욕망에 얽매어 道心を 제대로 간직하지 못하는 것이고, 聖人은 비록 形氣의 욕망을 가지고 있더라도, 心이 그것을 억제하여 性의 본래 모습을 간직하기 때문에 聖人の 人心은 또한 道心이 된다. 이처럼 윤지당은 人心과 道心の 분

158) 같은 책, 39左~40右면, “雖聖人 既有此血肉之體 則不能無人心 雖惡人 同得此太極之理 則不能無道心 然惡人之道心云者 不過彝倫四端之時或發見者而已 聖人之人心云者 雖因形氣而發 從心所欲不踰矩 而人心亦道心也 至若常人之心 則生於形氣者常多 原於性命者常少 而道心深蔽而難著 人心易肆而難制 此之謂人心惟危道心惟微者也”

질적이 차이를 인정하지 않았다. 그렇기 때문에 수행을 통한 변화의 가능성이 있게 되는 것이다. 그렇다면 人心에 내재하고 있는 惡의 문제를 윤지당은 어떻게 설명하였는지 살펴보도록 하겠다. 현상의 惡이 생기는 원인에 대해, 윤지당은 정이천(程伊川, 1033~1107)의 ‘善惡皆性’이라는 구절을 제시하면서 ‘性善’이라는 보편 명제에 의문을 제기하는 혹자들의 견해를 의식하여 다음과 같은 자문으로 논지를 전개하기 시작한다.

程子是“善惡이 모두 性”이라고 하였다. 대개 性이란 하늘이 나에게 命한 것이며, 내가 德으로 삼는 것이다. 그렇다면 堯舜이나 孔子의 聖스러움도 性이요. 桀紂나 盜跖의 惡도 역시 性이다. 본성대로 행한 것은 다름이 없다. 善은 진실로 아름다운 것이지만, 惡 또한 없을 수 없다. 그런데 『易經』에서는 “善을 이어받아 性을 이룬다.”고 하였고, 맹자는 “사람의 性은 모두 善하다.”고 하였다. 그대 역시 “순전히 善하고 惡이 없다.”라고 하였다. 그렇다면 程子가 “善惡이 모두 性”이라고 한 말은 틀린 것인가?¹⁵⁹⁾

중국의 대표적 聖人인 堯舜과 대표적 惡人인 盜跖 모두를 자신의 본성을 실현한 전형으로 본다면 인간의 性은 善과 惡을 모두 갖추고 있다는 말이 된다. 그런데 맹자는 ‘性善’이라고 규정하였고, 윤지당 스스로도 性은 ‘純善無惡’이라고 하니 이것은 서로 모순되는 게 아니냐는 질문이다. 이에 대해 윤지당은 聖人の 善과 惡人の 惡은 性을 나름대로 구현한 결과를 말하는 것이지 聖人の 善과 惡人の 惡이 동시에 사람의 본성은 아니라고 답한다. 즉, 惡은 性이 생긴 이후 부여된 것으로, 인간의 본성은 오직 善 뿐이다. 이러한 견해는 다음의 글에서 더욱 분명해진다.

159) 任允摯堂, 「理氣心性說」, 『遺稿』上篇 <說>, 34左~35右면, “程子言善惡皆性 夫性者 天之所以命於我 而吾之所以爲德者也 然則堯舜孔子之聖 性之者也 桀紂盜跖之惡 亦性之者也 所性而行 則無以異焉 善固美矣 惡亦不能無者 而易曰 繼善成性 孟子曰 人性皆善 子亦曰 純善無惡 然則程子之善惡皆性云者 非歟”

『詩經』에서 말하지 않았던가? “하늘이 만백성을 낳으시니, 사물이 있음에 법칙이 있도다. 백성의 올바른 도리는 바로 이 아름다운 덕을 좋아함이다.” ‘아름다운 덕’이란 바로 仁義禮智이다. ‘올바른 도리’라고 말한 것은 본래부터 가지고 있는 것으로 마치 움켜쥐고 있는 것과 같다. 그 선행은 태어날 때부터 함께 생긴 것으로서 性의 근본이다. 惡은 形 이후에 있게 된 것이다. 이를 氣質의 性이라고 함은 옳지만, 이것을 하늘이 명부한 고유의 性이라 한다면 크게 옳지 않다.¹⁶⁰⁾

『詩經』의 말처럼 인간은 태어날 때부터 아름다운 덕을 좋아하는 성품을 지니고 있다. 즉, 인간의 性이 선천적으로 부여받은 본성이며, 곧 인간은 선천적인 道德의 自律性을 부여받았다는 말이다. 윤지당은 性에는 오직 仁義禮智 네 가지만 있을 뿐이므로 純善할 뿐, 惡이 있을 수 없다고 한다. 그리고 천하의 사물은 모두 性을 가지고 있기 때문에 그 근본이 모두 선하지만, 다만 氣에 의해 가려져서 惡으로 빠지게 된다고 주장한다.¹⁶¹⁾ 즉, 人性의 근본은 仁義禮智로 純善이지만 현상의 性은 氣質로 인하여 惡이 있을 수 있다. 그러나 惡에 물든 性도 역시 性이다. 따라서 ‘惡에 물든 性’은 性의 근본은 아니지만 그렇다고 그것이 性이 아닌 것은 아니다. 그래서 程子が “善과 惡이 모두 性이다”라고 한 것일 뿐 性 안에 본래 두 가지가 있어서 서로 대립하여 생겨났다는 말은 아니다.¹⁶²⁾

즉, 윤지당의 설명에 의하면 좋은 사람이 태어날 때부터 함께 생긴 것으로 性의 근본이요, 惡은 형체가 생긴 이후에 생긴 것이므로 惡을 일러 기질의 性이라고 하는 것은 가능하지만 이를 천명 고유의 性이라고 할

160) 같은 책, 35右면, “詩不云乎 天生烝民 有物有則 民之秉彝 好是懿德 懿德者 仁義禮智是也 而秉彝云者 固有之若操執然 是其善者 與生俱生而性之本也 惡者形而後有者也 謂之氣質之性則可 謂是天命固有之性 則大不是”

161) 같은 책, 35右~左면, “性中只有箇仁義禮智四者而已 曷嘗有惡者來 然天下無性外之物 本雖皆善 既爲氣所掩而流於惡”

162) 같은 책, 35左면, “則謂之非性之本則可 若曰非性 則此惡從何而生哉 故曰善惡皆性云爾 非謂性中元有此兩物 相對而生也”

수는 없다는 것이다. 한 마디로 좋은 선천적이고 악은 후천적이라는 설명이다. 따라서 ‘善惡이 모두 性’이라는 정이천의 말은 氣質之性의 차원에서 말한 것으로 善과 악이 모두 本然之性을 의미하는 것은 아닌 것이다.

이른바 性이란 것은, 만물이 이 理를 얻어 살아가는 것을 말한다. 그래서 程子が ‘性卽理’라는 세 글자로 말했으며 또 말하기를 “하늘에 있으면 命이라 하고 사람에게 있으면 性이라고 한다.”고 하였다. 또 “사람이 태어날 때는 靜하며, 그 이전은 말할 수 없다.”고 하였다. ‘말할 수 없다’고 하는 것은, 사람이 태어나기 전에는 ‘性’이라는 글자를 쓸 수 없다는 것이다. 그가 “生之謂性”이라고 말한 것은 바로 이 때문이다. 사람들이 ‘性’을 말할 때 허공에 매달린 것처럼 여길까 염려하였기 때문이다. 대개 程子は 告子が 사람들이 순수하고 지극히 선한 性을 갖고 있음을 알지 못하고 그 꿈틀거리는 것을 본성이라고 인식하고 있는 까닭에 ‘性’이라 이름 한 뜻이 이와 같음을 해명해 준 것이다. 그러나 性과 氣는 본래 서로 떨어져 있는 것이 아니기 때문에 또 말하기를 “性이 곧 氣요, 氣가 곧 性이다”라고 한 것이다.¹⁶³⁾

윤지당은 程子の 性說을 설명하면서, ‘性은 理를 얻어 살아가는 것’이어서 사람이 태어나기 전에는 性이란 말을 쓸 수 없다고 하였다. 그러므로 性과 氣는 서로 떨어질 수 없는 관계가 되어 ‘性卽氣 氣卽性’이라고 한 것이라면서 자신의 주장을 펼치고 있다. 이러한 윤지당의 설명은 理와 氣가 떨어질 수 없음을 역설한 一元論의 本體觀과 같은 맥락이다.

윤지당은 맹자의 성선설을 철저히 따른다. 윤지당이 性善論을 주장하는 기본 관점은 一元論의 本體觀에서 유래한 것이다. 즉, 윤지당은 “性과 氣는 본래 서로 떠날 수 없기 때문에 性이 곧 氣요, 氣가 곧 性이다(性與氣 本不相離 故又曰 性卽氣 氣卽性)”라고 하여 원칙적으로는 인성을 본

163) 같은 책, 37右~左면, “夫所謂性者 就萬物之得此理以爲生者言也 是以程子嘗以性卽理三字爲言 而曰 在天曰命 在人曰性 又曰 人生而靜 以上不容說 不容說云者 言人生以前 不得下性字 其謂生之謂性者 以此也 恐人之懸空言性也 蓋程子以告子不識人之有粹然至善之性 而認其蠢然者爲性 故發明名性之義如此 而性與氣本不相離 故又曰 性卽氣 氣卽性”

연의 性과 기질의 性으로 이분하는 것을 반대한다. 理氣가 ‘一而二 二而一’의 관계이듯 心과 性도 같은 관계이기 때문에 性과 氣 역시 서로 떨어질 수 없는 一體임을 윤지당은 거듭 주장한다.

이처럼 윤지당이 一體로서의 理氣·心性을 강조하는 이유는 理나 性이 실생활과 관련되기 때문이다. 心과 性을 하나로 한다는 것은 인간의 도덕성을 더 이상 추상적이고 관념적인 차원에만 머물게 하지 않고, 현실적이고 주체적인 인간의 실천 능력으로 인정한다는 것이다.¹⁶⁴⁾

성리학에서는 情을 四端과 七情으로 설명한다. 四端은 『孟子』의 「公孫丑」편에서, 七情은 『禮記』의 「禮運」편에 처음 나타난다. 四端과 七情에 대해서 朱子는 “四端은 理의 발현이고, 七情은 氣의 발현이다.(四端理之發 七情氣之發)”고 했다. 그러나 情도 드러난 현상이므로 氣를 배제하고는 말할 수 없다. 또 四端이 理의 발현이라 해도 현실적으로 理는 혼자서 발현할 수 없으므로 氣가 전제되어야만 한다. 하지만 주자는 四端과 七情의 명확한 구별을 시행하지 않았다. 이러한 상황은 조선조의 성리학의 전개 과정에서 四七論爭의 실마리가 된다.¹⁶⁵⁾

윤지당은 純善한 性의 왜곡되지 않은 실체를 仁義禮智, 즉 四端으로 파악하였다. 四端과 七情에 대한 그의 설명을 살펴보면 “四端은 仁義禮智의 네 가지 性 가운데서 감응해 움직여 直出한 것을 말한 것이요, 七情은 性命과 形氣가 發한 것을 합쳐서 총괄적으로 이룬 것일 뿐, 七情 밖에 별도로 四端이 있는 것이 아니다.”¹⁶⁶⁾고 한다. 이는 四端과 七情을 대립하여 설명하지 않고, 四端도 七情의 일종으로 氣에서 발현된 것이지만 특별히 순수한 측면만을 지칭한 것일 뿐이라고 하여 四端을 七情의 범주에 넣었던 율곡의

164) 김현, 앞의 책, 439면.

165) 김성범, 「퇴계와 율곡의 심성설 비교연구」(동아대학교 박사학위논문, 1994), 32면.

166) 任允摯堂, 「人心道心四端七情說」, 『遺稿』上篇 <說>, 40右면, “四端者 指其仁義禮智四性中感動直出者而爲言 七情者 合性命與形氣之所發者而摠名之耳 非謂七情之外別有四端”

학설을 계승한 것이다. 즉, 七情 가운데서 인욕이 섞이지 않고 순수하게 天理에서 나온 것이 바로 四端이다. 또한 未發의 性은 아무런 움직임이 없는 고요한 상태로서 善한 것이고, 마음이 외물에 접하여 느낌으로써 性으로부터 발한 情 또한 善한 것이다. 그러므로 性과 情은 대립되는 것이 아니라 心의 양면을 이룬다. 따라서 윤지당은 “말마디로 뜻을 오해해서는 안 된다.”¹⁶⁷⁾라며 四端七情에 대한 퇴계설을 반대한다.

그렇다면 “性이 발하고, 心이 발한다.”는 제설에 대해서는 어떤 입장일까?¹⁶⁸⁾ 이에 대해 윤지당은 다음과 같이 전제하면서 ‘性發說’과 ‘心發說’의 부당함을 지적한다.

대저 ‘性’이란 ‘心이 갖추고 있는 理’이며 ‘心’이란 것은 ‘性이 담겨 있는 그릇(器)’으로 둘이면서 하나이다. 그러므로 그 허령하고 신명하며 변화불측한 것은 心이요, 허령하고 신명하며 변화불측케 되는 까닭이 理이다.¹⁶⁹⁾

즉, 性이란 心이 갖추고 있는 理이며, 心이란 性이 머물고 있는 그릇[器]으로서 그들은 ‘둘이면서 하나’인 존재다. 윤지당은 앞에서 理와 氣를 ‘둘이면서 하나요, 하나면서 둘인 관계로 상호 의지해야 존재’ 할 수 있는 體와 器의 관계로 보았듯이 性과 心 역시 體와 器의 관계로 인식하고 있다. 心과 理의 관계에 대해서는 理는 작용하는 행위가 없지만 心은 작용하는 행위가 있고, 理는 자취가 없지만 心은 자취가 있기 때문에 理가 아니면 心은 발할 수 없고, 心이 아니면 理가 능히 발할 수 없다고 한다. 결국 性이란 心에 근거하지 않고는 홀로 자립할 수도 없고, 홀로 발할 수도 없게 된다. 理와 氣가 혼용해 있는데 본성이 제 혼자서 발동한다

167) 같은 곳, “不以辭害義可也”

168) 같은 곳, “曰然則 有性發心發之說 何耶”

169) 같은 책, 40右~左면, “夫性也者 心之所具之理 心也者 性之所寓之器 二而一者也 故其虛靈神明變化不測者心也 而所以能虛靈神明變化不測者理也”

든가 마음이 제 혼자서 발동하는 이치는 없다는 것이다.¹⁷⁰⁾ 그러므로 그들이 발할 때는 항상 같이 발동하게 된다. 즉, 性發 혹은 理發이 독립적으로 이루어질 수 없음을 명백하게 천명한 것이다. 이처럼 사단과 칠정에 대한 이기론적 해석을 둘러싼 논의에서 윤지당은 퇴계의 ‘理氣互發說’을 부인하고 율곡의 ‘氣發理乘一途說’을 따른다. 그리고 이에 대해 윤지당은 “이것은 비록 선현의 견해가 있기는 하지만 나는 이것을 믿지 못하겠으니, 나의 생각을 알아 줄 사람을 기다리겠다.”¹⁷¹⁾며 강한 자신감을 나타낸다.

2. 人物性同異와 體用의 關係

人物性同異문제는 II장의 사상적 배경에서 살펴보았듯이 未發處의 性의 문제가 인간과 사물에 내재되어 있는 性의 문제로 확대되어 논의된 것이다. 호락의 미발심성론은 이기론과 밀접한 관련을 띠고 전개되는데, 인물성동이 문제는 정주학의 理一分殊說을 논의하다보면 언제든지 도출될 수 있는 가능성이 있다. 理가 기질에 내재된 이후에 性 개념이 성립된다고 할 때, 이 性을 理一의 측면을 강조하여 논하면 人物性同論이 되고, 分殊의 측면을 강조하여 논하면 人物性異論이 도출될 수 있기 때문이다.¹⁷²⁾

이에 대해 당시 학계의 최대 관심사였던 ‘人物性同異論辯’과 관련하여 윤지당의 性論을 살펴보도록 하겠다. 윤지당도 녹문과 마찬가지로 인물성동이론에 상당한 관심을 보인다. 우선 윤지당의 학문적 스승인 녹문의 입장부터 살펴보면, 녹문은 원래 스승 李縉의 설을 좇아 처음에는 낙론의

170) 같은 책, 40左면, “理無爲而心有爲 理無迹而心有迹 非理無所發 非心不能發 安有以理氣之混融者而有性獨發心獨發之理乎哉”

171) 같은 곳, “此雖有先賢之論 吾斯之未敢信也 聊識以待知者”

172) 홍정근, 앞의 논문, 3면.

人物性同論에 찬성하였지만 호락 兩論 모두 율곡의 ‘理通氣局說’을 잘못 이해하였음을 깨닫고는 초년의 학설을 수정하게 된다. 理通氣局說은 理의 보편성과 氣의 국한성을 설명하는 율곡의 이기론으로 理一分殊說을 체계화하기 위한 것이며, 주자의 理同氣異說을 계승하고 있다. 理通은 우주의 본체인 太極一理와 개개 사물에 내재한 分殊理가 상통함으로써 원리로서의 理가 모든 사물을 관통한다는 것이며, 氣局은 氣의 본연인 湛一清虛之氣가 개개 사물에 형상화하면 器材로서의 氣가 그 형상에 의하여 제한된다는 것이다. 주자의 理一分殊는 하나의 근원에서 삼라만상의 차별이 생기는 이유를 하나인 理가 만 가지로 달라지기 때문이라고 설명한다. 그런데 율곡은 거꾸로 氣의 국량이 만 가지로 달라지기 때문에 理도 따라서 달라진다고 하였다. 즉, 주리론의 理一分殊를 주기론으로 설명하는 이론이 율곡의 理通氣局說이다.¹⁷³⁾ 이처럼 理通氣局說은 주기론의 입장에서 삼라만상을 설명하는 이론이었는데, 율곡 이후 호락논자들은 理通氣局을 理一分殊와 결부시켜 理一과 分殊를 나누어 ‘理一’은 ‘理·統一性’으로, ‘分殊’는 ‘氣·特殊性’으로 이해하였다. 그러나 녹문은 이러한 이해방식에서 벗어나 理一分殊란 理를 중심으로 말한 것이므로 理의 一과 理의 分殊로 이해해야 한다고 보고, 氣를 중심으로 보면 ‘氣一分殊’도 가능하다고 주장한다.

오늘날 사람들은 理一分殊라고 하는 말을 ‘理는 같고 氣는 다르다’는 뜻으로 인식하고 있는데, 이는 理의 하나임이 氣의 하나임에 의거하여 나타남을 알지 못한 것이다. 氣가 하나가 아니라면 어떻게 그 理가 하나일 수 있겠는가? 理一分殊는 理를 주로 하여서 말한 것이니 分字도 또한 마땅히 理에 속한다. 만약에 氣를 주로 하여 말한다면 氣一分殊라고 해도 또한 옳지 않음이 없을 것이다.¹⁷⁴⁾

173) 기세춘, 『성리학개론 下』(바이북스, 2007), 149~50면 참조.

인용문에서 볼 수 있는 것처럼 녹문은 理는 하나인데 이것이 만 가지로 달라져 分殊의 氣가 된다는 설을 반대한다. 理가 하나라면 아무리 나누어 달라진다 해도 역시 理인 것이다. 즉, 당시 성리학자들은 氣의 차별성과 함께 理에만 보편성을 부여하였는데 녹문은 理에도 차별성을 부여하여 體와 器로서의 理氣·心性이 하나임을 거듭 주장한다.

通局 두 글자는 반드시 理와 氣에 나누어 귀속되는 것은 아니다. 대개 그 一原處로부터 말하면, 다만 理之一 뿐만이 아니고 氣도 또한 一이니 一은 곧 通이다. 그 萬殊處로부터 말하면 다만 氣之萬 뿐만이 아니고 理 또한 萬이니 萬은 곧 局이다.¹⁷⁵⁾

人物性同異論의 중심 문제는 性이 理氣論에서 어떻게 규정되는가에 있다. 다시 말하면 ‘性卽理’는 성리학의 핵심명제라고 할 수 있지만, 性卽理의 理가 太極·一元の 理를 말하는가 아니면 현상의 사물에 있는 物理를 가리키는가에 따라 性에 대한 개념 및 性의 본질이 무엇인가에 대한 의견도 달라진다. 이 때 녹문은 性은 본래 하나이므로 氣質之性이 곧 本然之性이라고 규정하고 氣質之性의 해명에 주력한다. 즉, 理의 보편성만을 본성이라고 하고 현실의 구체적인 사물의 性인 氣質之性을 본성이 아니라고 하면 本然之性和 氣質之性은 상호 분리되며, 현실의 구체적인 사물과 분리된 本然之性은 공허한 허상에 불과하다고 보았던 것이다. 윤지당의 人物性論 역시 이러한 녹문의 의견을 대체로 따른다. 우선 性에 대한

174) 任聖周, 「鹿廬雜識」, 『鹿門集』卷19 <雜著>, “今人每以理一分殊 認作理同氣異 殊不知理之一 卽夫氣之一而見焉 苟非氣之一 從何而知其理之必一乎 理一分殊者 主理而言 分字亦當屬理 若主氣而言 則曰氣一分殊亦無不可矣”

175) 같은 곳, “通局二字 不必分屬理氣 蓋自其一原處言之則不但理之一 氣亦一也 一則通矣 自其萬殊處言之則不但氣之萬 理亦萬也 萬則局矣”

윤지당의 설명부터 살펴보기로 한다.

乾道는 변화하고 흘러가며 쉬지 않고 조화를 이루어 이를 완성한다. 하늘에 있으면 하늘의 네 덕이 되는데 이를 일컬어 ‘元亨利貞’이라 하며, 시작과 마침을 이루어 낱고 또 낱아 다함이 없다. 이것이 物에 부여되면 사람과 사물이 각각 그 부여된 理를 얻어 五常의 性을 삼는데, 이를 일컬어 ‘仁義禮智信’이라 한다.¹⁷⁶⁾

이 설명만으로 본다면 사람과 사물의 본성은 같다. 그러나 이내 윤지당은 “사람과 사물이 모두 健順五常의 性인 仁義禮智信을 부여받았지만 氣로 말미암아 ‘치우침과 반듯함, 통함과 막힘(偏正通塞)’의 차이가 있다.”¹⁷⁷⁾고 한다. 그래서 실제적으로 사람과 사물은 본성에 차이가 있다. 통하고 바른 氣를 얻으면 사람이 되어 五性이 갖추어지고 萬善이 족하게 되지만, 막히고 편벽된 氣를 얻으면 사물이 되어 五常을 온전히 갖추지 못하고 우주 本體에 通貫하지 못하게 된다.¹⁷⁸⁾ 즉, 각자가 부여받은 氣의 偏正通塞의 차이 때문에 성품의 같고 다른 차별이 생긴다. 그러나 사람이나 사물이나 ‘한 근원의 理’를 같이 얻었기 때문에 비록 겉으로 드러나는 양상은 달라도 근본적인 본성에 있어서는 사물도 사람과 같은 性을 약간은 갖추고 있어서 천륜을 보이는 것도 있다. 예를 들어 호랑이의 부자 관계가 돈독한 것이나 까마귀가 反哺의 효성을 가진 것, 벌과 개미들의 君臣 관계와 승냥이나 수달의 報恩, 그리고 雉鳩의 부부 관계와 같은 것에서 천륜의 일단을 볼 수 있다는 것이다. 윤지당은 이를 天地之性, 곧 本

176) 任允摯堂, 「理氣心性說」, 『遺稿』 上篇 <說>, 29右면, “乾道變化 流行不息而造化成 此理在天 爲天之四德 曰元亨利貞 成始成終 生生不窮者也 以之賦於物 而人物各得所賦之理 以爲健順五常之性 曰仁義禮智信”

177) 같은 곳, “凡物莫不有是性 而由氣有偏正通塞之異”

178) 같은 곳, “所以有人物性同異之別 得其通且正者爲人 故五性具而萬善足 得其塞且偏者爲物 故不能全具乎五常而通貫乎本體”

然之性으로 이해하였고, 이를 통해 ‘천하에는 性を 갖추지 않은 사물이 없다’고 본 것이다.¹⁷⁹⁾ 결국 윤지당은 사람과 사물의 性에 대해 근본적으로 부여 받은 성품과 원리는 같다는 전제하에서 氣로 인한 偏正通塞의 차이로 말미암아 인성과 물성을 구분한다. 그렇다면 다시 현상에서 구별되는 사물의 다름에 대한 윤지당의 설명을 좀 더 살펴보도록 하겠다.

무릇 사물이 생겨남에 만 가지로 不齊하니 지각이 있으면서 운동할 수 있는 것이 있고, 지각이 없어서 운동 할 수 없는 것도 있다. 지각이 있는 것은 그 性의 같은 것을 얻었음을 혹 그 단서를 알 수 있지만, 지각이 없는 것은 끝내 어디서 그것이 동일함을 얻었음을 알 수 있겠는가? 아마 처음 태어날 때 부여받은 性이라고 할 만한 것이 본래 없었던 것이 아니겠는가? 아니면 性은 한결같지만 氣에 의하여 국한되어서 본체는 온전하지만 用이 통달하지 못하는 것은 아닐까?¹⁸⁰⁾

모든 사물에 있어 하늘로부터 부여받은 본성은 같다고 할지라도 실제적으로 현상의 사물은 천차만별로 다르다. 그것은 知覺의 유무만 보아도 분명하다. 이러한 원인을 일반적으로 당시 학자들은 氣에 의하여 局限이 생기기 때문에 본체가 통달하지 못하기 때문이라고 하였다. 즉, 종래 율곡의 理通氣局說에 의거 사람과 사물의 차이를 理의 通性和 氣의 局性으로 나누어 局의 원인을 氣에 돌리고 있다. 이에 대해 윤지당은 사물의 성품이 각기 다른 것은 바로 하늘이 명부한 本然 때문이라고 설명한다.

하늘이 일부러 의도하지 않았는데도 저절로 이렇게 된 것은 하늘의 마음이 고, 하늘이 명하지 않았는데 저절로 이렇게 된 것은 하늘의 命이다. 하늘이

179) 같은 곳, “然而同得此一源之理 故亦逞逞有天彝之可見 若虎狼之父子 烏鳥之反哺 蜂蟻之君臣 豺獺之報本 雌鳩之有別 是也 此所謂天地之性 而天下無性外之物者也”

180) 같은 책, 29右~左면, “凡物之生 有萬不齊 有有知覺能運動者 有無知覺不能運動者 其有知覺者 其性之所同得 或有可見之端 其無知覺者 終何處而識其同得耶 豈其受生之初 原無命性之可言歟 抑性則一也 而爲氣所局 體全而用不達也歟”

어찌 사물을 낳는데 일부러 마음을 써서 사물을 낳았겠으며 하늘이 어찌 사물에 命을 내리는데 일부러 마음을 써서 사물에 命을 부여했겠는가? 제 스스로 그렇게 되었을 뿐이다.¹⁸¹⁾

하늘이 만물을 나게 하는데 일정한 의지를 두어 나게 하는 것도 아니며, 사물을 命賦하는데 어떤 마음을 두어서 命을 주는 것도 아닌 것이다. 草木이 서로 같지 아니하고 禽獸가 각기 품성이 다른 것은 天命의 자연에 따라 그렇게 된 것이며, 처음부터 부여받은 氣의 通塞偏全의 차이에 따른 것이라고 설명한다.

사물이 같지 않은 것이 바로 天命의 本然이다. 만물은 각자의 기질에 따라 스스로 고유한 性을 갖게 된다. 이것을 두고 각기 太極을 갖추었다고 한다. 이것이 바로 性即理의 性이다. 어찌 이것을 벗어나 性을 토론할 수 있으며, 또 혹은 본래 명부 받은 性이 없다느니 혹은 그 理가 氣에 국한되었다느니 의심하겠는가? 무릇 생물 중에서 혈기도 없고 지각도 없는 초목과 같은 종류는 形氣가 더욱 치우치고 막힌 것을 얻은 것이다. 그러므로 理가 사물에 있는 것이 그 形氣에 따라 저절로 그 사물의 理가 된다. 비록 다시는 天命의 性을 논할 수는 없다고 하더라도, 그 영화롭고 시들고 피어나고 지는 것이 모두 그 질서에 따라 각기 자연의 道가 있으니 또한 어찌 性이 없다고 할 수 있겠는가?¹⁸²⁾

이처럼 草木과 禽獸에 따라 사물의 성질이 다른 것은 천성적인 본연의 작용[天命]이 다르기 때문이다. 만물이 나고 命을 부여받는 것은 天命에 따라 자연히 그러한 것으로, 부여받은 기질의 ‘통하고 막히고 치우치고

181) 같은 책, 30右면, “天無心而自然如此者 卽天之心也 天不命而自然如此者 卽天之命也 天豈有心於生物而生物 天豈有爲於命物而命物歟 自然然而爾”

182) 같은 책, 29左~30右면, “物之不齊 乃天命之本然也 隨其氣質而自爲一性 則此是各具太極也 卽此是性卽理之性也 豈可外此討性 而或謂之原無命性 或疑其理爲氣局耶 盖凡生物之無血氣而無所知覺如草木之類者 又得其形氣之偏塞之偏塞者 故理之在是物者 亦隨其形氣而自爲一物之理 雖若不可復論天命之性 然其榮悴開落 皆能循其序 而各有自然之道 亦何可謂無此性乎”

온전한(通塞偏便)' 차이에 의해 달라질 뿐이다. 요컨대 사람과 사물, 禽獸와 草木의 차이는 부여받은 氣의 형편으로 말미암은 것이며, 形氣가 다르게 되면 理 또한 여기에 국한되어 각각의 性을 이루게 된다. 이처럼 모든 사물은 그 기질에 따라 저마다의 性을 지니게 되는데, 이를 각기 太極을 갖춘 것이라 하는 것이고, 그 性이 바로 性卽理의 性이다. 즉, '性이 곧 理(性卽理)'라는 말의 의미를 기질을 따라 구체적으로 드러난 현상의 性이라고 생각하였다. 形氣에 의해 국한된 구체적 사물에 있는 理를 사물의 性으로 보아야 한다는 것이다. 이러한 입장에 따라 윤지당은 사람과 사물이 근본적으로 天命의 性을 서로 다르게 품부받아 현상의 性을 구비하였다고 주장한다. 윤지당은 이러한 원리를 태양 빛에 비유하여 언제나 한결 같지만 그것을 받아들이는 정도에 따라 밝음이 달라지는 것과 같다고 비유한다.

지금 중천의 저 태양은 창문을 활짝 열어 놓으면 그 빛의 밝음이 들어오는 것은 클 것이다. 창틈으로 빛이 든다면, 그 빛은 또한 작을 것이다. 그러나 태양빛이 아님은 아니다. 사람과 사물의 性이 어찌 이와 다르겠는가?¹⁸³⁾

모든 사물이 지니고 있는 性이 바로 이러한 것이다. 예컨대 생물 중에서도 草木과 같이 血氣도 없고 지각도 없는 것은 形氣가 극도로 偏塞한 것을 얻은 것이다. 그리고 그에 따라서 心 역시 마찬가지로 설명이 된다.

단지 禽獸는 얻은 氣가 치우치고 또 막혀 있으므로 그 心도 빼뚫고 막혀 그 천지의 心을 온전하게 하지 못하였다. 그러므로 혈기로 인하여 약간의 지각은 있지만 그 갖춘 바의 性은 스스로 그에 따라 치우치고 어둡지 않을 수 없다. 草木은 혈기마저도 없으니 이른바 '心'이란 것도 이면의 맥락을 조

183) 같은 책, 30右면, “今夫太陽中天 入窓洞開 則其光輝之照入者大矣 隙窓而照入 則其光輝亦小矣 然莫非太陽之光也 人物之性 何以異乎茲哉”

금 찾아볼 수 있는 정도이며, 겨우 생기가 유통할 뿐이다. 그러므로 자라고 시들고 꽃이 피고 지는 것 외에 특별히 心을 토론할 만한 것이 없다. 갖춘 바 性도 막히고 또 막혀서 치우침이란 한 글자로는 다 말할 수가 없다.¹⁸⁴⁾

그러므로 사람과 사물은 구별이 된다. 사람의 心은 ‘천지가 만물을 살리는 마음’을 얻은 것으로 비록 만물과 일체라고는 하지만, 유일하게 그 바르고 통하는 성품이라서, 치우치고 막힌 氣와는 구분되어 사람과 사물을 구분하는 큰 경계가 된다고 윤지당은 주장한다.¹⁸⁵⁾ 그렇지만 理가 이 草木에 부여된 것도 또한 그 形氣를 따라서 스스로 한 사물의 理가 된 것이므로, 비록 겉으로 드러나는 모습만으로는 天命之性을 논할 수 없을 것 같으나, 싹이 자라고 시들고 꽃이 피어나고 떨어지는 것이 모두 그 순서를 따라서 각기 자연의 道를 나타내고 있으니, 비록 草木이라고 하더라도 性을 구비하고 있음을 알 수 있다. “草木의 같지 않음, 禽獸의 다른 품성도 天命의 자연이 아님이 없으니, 어찌 性이 없는 사물이 존재하겠는가? 만약 性이 없는 사물이 있다고 하면 천지조화의 道는 끊어진지 이미 오래 되었을 것이다.”¹⁸⁶⁾ 라고까지 단적으로 표현하였다.

대개 理는 통합과 막힘[通塞], 치우침과 온전함[偏全]을 말한 만한 것이 없으나, 氣는 通塞偏全이 없을 수 없다. 그러므로 그것이 통하고 온전한 데에 떨어지게 되면 理는 그 체를 온전하게 하여 仁義禮智가 본연의 性이 된다. 그것이 치우치고 막힌 데에 떨어진 것은 氣에 묶인바 되고 理는 그에 따라 치우치게 되며 五行은 각각 하나씩 본연의 性이 된다. 무릇 天이 사물

184) 같은 책, 34右면, “只是禽獸得氣之偏且塞 而其心橫其窠室 無以全其天地之心 故雖因血氣而略有知覺 而所具之性 自不得不隨而偏暗 草木則並與血氣而無之 所謂心者 不過裏面脈理微有可尋 而生氣流通而已 故榮悴開謝之外 別無討心處 而其所具之性 塞之又塞 偏之一字 又不足言也”

185) 같은 곳, “至若人之心 則其得天地生物之心 雖曰與萬物一體 而唯其正通之稟 與偏塞之氣 判而爲人物之大界分”

186) 같은 책, 30右면, “草木之不齊 飛走之異品 莫非天命之自然者 則豈有無性之物哉 若有無性之物 則造化之道息已久矣”

을 생겨나게 함에 따라 반드시 그 법칙이 있으니 形氣가 이미 다르면 법칙도 각각 다른 것이 또한 理의 당연함이다. 또한 어찌 體는 온전한데 用이 통달하지 못한다고 할 수 있겠는가?187)

사람과 사물이 각기 性을 갖추고 발현하는 것은 그 정도의 차이에 지나지 않는 것이며, 그것이 천성적으로 명부 받은 性임에는 다를 바 없다고 본 것이다. 그런 의미에서 윤지당은 사물의 性이 사람과 다른 차이를 논할 때, ‘사물에는 본래 명부 받은 性이 없다.’ 혹은 ‘그 성품인 理가 氣에 국한되어 발현되지 못한다.’하는 제설들을 비판한다. 그래서 體는 온전하지만 用이 통달하지 못하기 때문이라는 설 역시 비판한다.

理를 중심으로 生의 시작을 말하면 사람과 사물은 一元에 근원하므로 ‘만물의 전체가 하나의 태극(統體一太極)’이라고 할 수 있지만, 氣로써 生한 후를 본다면, 사물마다 각각 하나의 性이 있으므로 ‘만물이 각각 한 태극을 갖추었다(各具一太極)’라고 하는데 이것이 바로 각각 그 性과 命을 바르게 가진다는 말이다.188) 즉, 事物도 사람과 마찬가지로 각자의 기질에 따라서 스스로 고유한 性을 갖게 되는데, 이것은 人性을 말할 때 제시하는 ‘性卽理’의 性과 동일한 것이다. 性卽理의 理를 현상의 사물은 온전히 다 갖춘 것도 있고 그렇지 않은 것도 있다. 그 까닭은 그 理를 받아들이는 氣에 통합과 막힘이 있으므로 이 氣와 짝한 理도 通과 塞이 있게 된다는 말이다. 다시 말하면 性卽理의 理가, ‘통하고 온전(通全)’한 氣와 함께 하면 理도 본래의 체를 온전하게 갖추게 되고 仁義禮智가 온전하게 갖추어져 本然之性이 된다. 그러나 ‘치우치고 막힌[偏塞]’ 氣와 함께 하

187) 같은 책, 30右~左면, “蓋理無通塞偏全之可言 而氣則不能無通塞偏全 故其墮在通全者 理全其體 而仁義禮智爲本然之性 其墮在偏塞者 則爲氣所梏 理隨而偏 而五行各一爲本然之性 夫天之生物必有其則 形氣既殊則則各不同 亦理所當然者也 又何可謂體全而用不達乎”

188) 같은 책, 30左면, “以理而語其生之始 則人與物同一源 故曰萬物統體一太極 以氣而觀其生之後 則物物各一其性 故曰萬物各具一太極 此之謂各正性命也”

면 性卽理의 理는 氣에 桎梏되어 偏塞이 있게 되고 갓춘 바 性도 五常의 性 가운데 하나 또는 일부만 本然之性으로 갓춘다는 뜻이다. 이것이 곧 氣質之性이 本然之性이라는 설명이다.¹⁸⁹⁾ 윤지당은 이것을 다음과 같이 예를 들어 구체적으로 설명한다.

썩썩하게 달리는 것은 말의 性이고, 온순하게 밭을 가는 것은 소의 性이다. 쫓으면서 집을 지키는 것은 개의 性이요, 울어서 새벽을 알리는 것은 닭의 性이다. 이와 같은 것은 모두 기질의 차이에서 연유한 것이며, 그 本性도 또한 각기 다른 것이다. 중후하여 움직이지 않는 것은 산의 性이며, 흘러 그치지 않는 것은 물의 性이다. 이 두 물체는 그 기질이 더욱 가깝지 않은 까닭에 그 性의 됨됨이도 또한 심히 다르게 나타난다.¹⁹⁰⁾

말의 성질, 소의 성질, 산의 성질, 물의 성질 등 각 사물의 性이 같지 않은 것은 모두 기질이 다른데서 말미암아 각기 스스로 하나의 性이 되었기 때문이다. 모든 사물은 그 기질에 따라 저마다 다른 性을 지니게 되는데, 이들의 性 그 자체가 모두 본연의 性일 뿐이다. 다시 말하면, 말은 말로서의 특성을 가지고 있고 소나 개, 닭 등도 각각의 특성을 가지고 있다. 이러한 특성은 모두 기질의 차이로 말미암는 것으로 이들의 本性도 당연히 다르다. 산의 본성은 중후함이고, 물의 본성은 흘러가는 것이듯 사람의 본성은 仁義禮智이다.¹⁹¹⁾ 그리고 이 仁義禮智의 본성을 사람과 사물이 공통적으로 本然之性으로 가질 수 없는 원인을 윤지당은 ‘理一分殊’ 논리로 설명한다. 그는 理一分殊의 명제에 대해 구체적으로 설명하지

189) 氣質之性은 本然之性의 밖에 있는 것이 아니고 단지 이 性이 기질 가운데 떨어져 기질을 따라 각자 하나의 性이 된다.

190) 任允摯堂, 『理氣心性說』, 『遺稿』上篇 <說>, 31右면, “馳而健者 馬之性也 耕而順者 牛之性也 吠而守者 犬之性也 鳴而報曉者 鷄之性也 若此者又皆緣乎氣質之不齊 而其爲性也 亦各有異矣 厚重不遷者 山之性也 流行不息者 水之性也 此兩物者 其氣質尤不相近 故其爲性也 亦甚懸殊”

191) 같은 책, 31右~左면, “今若舍厚重而論性於山 舍流行而論性於水 是何異於舍仁義禮智而論人性哉”

는 않았지만 다음 예문의 용례에 비추어 보면 녹문의 견해와 같은 의미로 사용하고 있음을 알 수 있다.

만약 ‘仁義禮智를 사람과 사물이 같이 부여 받은 本性’이라 한다면, 사물에게서 仁義의 성품이 보이지 않는 것은 氣에 막힌바 되어 그 用이 통달하지 않았을 뿐이다. 본연의 體가 아니라고 말한다면 크게 틀린 생각이다. 이것은 ‘理一分殊’라는 네 字에 착안해 보라. 그 뜻이 저절로 분명하게 된다.¹⁹²⁾

윤지당은 당시 학자들이 理一分殊를 해석하면서, ‘理一’은 理로 보지만, ‘分殊’는 氣로 보는 견해를 비판하며, 分殊가 의미하는 것은 氣가 아니고 역시 理로 보아야 한다고 주장한다. 요즘 사람들이 氣에 많은 관심이 있어 ‘하나’는 理이고 ‘나눔’은 氣라고 보아서 심지어 ‘體는 온전하지만 用이 통달하지 못 한다’는 설을 주장하는데 이것 역시 잘못되었다는 것이다.¹⁹³⁾ 사람과 사물의 각기 다른 본성이 分殊에서 다르게 나타나는 것이다. ‘理一分殊’에 대한 이러한 이해는 앞에서 鹿門이 제기했던 것으로 결국 이때의 分殊理란 바로 이 세상의 만물이 부여받고 태어난 性, 즉 本然之性이라 할 수 있다. 윤지당은 이 세상 만물이 부여받은 本然之性의 차별성은 바로 품부 받은 기질의 통하고 막히며 치우치고 온전함의 차이에 따라 나온 것이라 보았다. 따라서 본체에 있어서는 人性과 物性が 같지만, 작용의 측면에서 人性과 物性が 달라진다고 주장하는 人物性同論의 입장을 비판한 것이다.

이처럼 윤지당은 氣質之性을 본성으로 보았기 때문에 녹문의 후반기

192) 任允摯堂, 「理氣心性說」, 『遺稿』上篇 <說>, 31左면, “若曰仁義禮智 卽人物所同之性也 而物之不見有仁義之性者 爲氣所局 而用不達而已 非本然之體也云爾 則大不然 此於理一分殊四字上著眼却自分明”

193) 같은 곳, “理一之理 固理也 而分殊之理 獨非理乎 分殊字亦當屬理字 今人多屬氣字 看以爲一者理也 分者氣也 至有體全用不達之語 誤矣”

이론과 같은 人物性異論을 주장한다. 그렇지만 遺稿 곳곳에서 人과 物의 본성이 같음을 논해서 人物性同論者로 오해하게 만든다. 그러나 이는 윤지당 이론의 논리적 모순이라기보다는 ‘남녀의 본성이 결코 다르지 않다는 것’에 대한 철학적 근거를 제시하려다 보니 개념이 확대된 것이라 하겠다. 즉, 윤지당 사상에 있어 ‘人物性同異論’은 당시 조선 학계의 최대 논쟁이었던 ‘호락논쟁’에서 보이는 바와 같은 이념상의 人物性同異 그 논쟁 자체로 중요했던 것이 아니라 여성도 남성들과 똑같은 본성을 지닌 인간이라는 점이 더 중요하게 작용했던 것이다. 윤지당이 가장 중요하게 생각한 것은 “사람과 사물이 그 性은 같지 않지만 太極을 갖추지 않은 것은 아니다.”¹⁹⁴⁾라는 사실이다. 따라서 윤지당이 人物性同論者인가, 異論者인가를 구분하는 것은 별 의미가 없다고 하겠다.

즉, 원래 湖論의 人獸大別論은 華와 夷를 준엄하게 구별하는 의리사상으로 연결되며, 이것은 道와 器의 관계에 있어서 실천적 가치관의 역전을 초래하였고, 마침내는 북학사상의 정립에 일정한 영향을 끼치게 된다. 그러나 윤지당의 경우 이러한 당대 정치·사회 상황을 반영하여 호론의 입장을 따랐다기보다는 순수하게 자신의 철학적 관심사를 근거로 人物性同異論에 접근한다. 따라서 비록 윤지당이 녹문의 학설을 좇아 氣質之性을 사람과 동물의 고유한 본성으로 파악하고 이것은 사람과 동물이 서로 다르다고 하여 人物性異論의 입장에 서기는 되지만, 윤지당의 인물성론은 본체적인 측면에서는 人物性同論을, 작용적인 측면에서는 일정부분 人物性異論을 흡수하여 결과적으로는 이간과 한원진의 학설을 모두 포괄하고 있다. 즉, 윤지당의 인물성론은 작용적 측면에서는 人物性相異論者이지만 본체적 측면을 더욱 강조하여 오히려 人物性俱同의 성격을 다분히 띠고

194) 같은 곳, “人之與物 其性之不齊 而莫不具太極者”

있는 이중적 구조라는 것이 특징이다.

3. 聖人과 凡人 · 女性 同類論

윤지당은 사람과 사물의 性은 다르다고 본 반면, 사람에 있어서는 그 本性이 모두 동일하다고 보았다.

聖人과 나는 同類이다. 보통 사람과 聖人은 다 같이 太極의 理를 얻어 性으로 삼았을 뿐이다. 다만 氣稟에 구속받고 物欲에 가린 바 되어 지혜로운 사람과 어리석은 사람, 어진 사람과 못난 사람 등의 차이가 있다. 그러나 부여받은 本性은 똑 같다.¹⁹⁵⁾

모든 사람은 ‘태극의 理를 얻은 本性’을 갖추고 있기 때문에 근원적으로 차이가 없다. 그렇다면 동일한 本性을 부여받은 인간에게 있어 聖·愚의 차이가 생기는 것은 무슨 까닭인가? 윤지당은 그 차이를 해명하고자 다음과 같은 의문을 제기하면서 논지를 전개시킨다.

장횡거는 “백성은 나의 동포”라고 하였다. 이 말은 사람이라면 모두 천지의 通正한 氣를 얻었다는 말이다. 性이 이미 같고, 形 또한 다르지 않아 마치 한 어머니에게서 난 형제와 같음을 이룬 것이다. 이 말로써 살핀다면 인간의 才品은 의당 같지 않음이 없어야 한다. 그러나 예로부터 聖愚의 같지 않음이 있는 것은 무슨 까닭인가?¹⁹⁶⁾

195) 任允摯堂, 「論顏子所樂」, 『遺稿』上篇 <論>, 7右면, “聖人與我 同類者也 衆人與聖 同得此太極之理 以爲性耳 特爲氣稟所拘 物欲所蔽 有知愚賢不肖之等 然其所受之本性則同矣”

196) 任允摯堂, 「理氣心性說」, 『遺稿』上篇 <說>, 31左~32右면, “橫渠張子曰 民吾同胞 盖謂人則共受天地通正之氣 性既同而形亦不殊 若共胞之兄弟云也 觀於此言 則人之材品 宜無不同者矣 然而從古以來 有聖愚之不同者 何耶”

즉, 사람들은 모두 태극의 理에 근본한 純善한 本性을 얻었고, 또 天地의 通正한 氣를 얻었음에도 불구하고 현실적으로 聖인과 愚人の 극단적인 차이가 있는 것은 무엇 때문인가? 이와 같은 질문에 대한 윤지당의 답을 먼저 볼 것 같으면,

純善하고 無惡한 것이 性이다. 이는 하나의 理에 근본하는 것으로, 사람들이 똑같이 얻은 것이다. 우둔함과 총명함이나 강인함과 허약함 등 자질의 등급[品]이 같지 않은 것은 才 때문이다. 이는 氣質로 말미암아 사람들마다 다른 것이다.¹⁹⁷⁾

聖인이나 凡人, 심지어 愚人까지도 ‘太極의 理에 근본한 純善無惡한 본성을 얻었기 때문’에 본질적으로 차이는 없다. 다만 겉으로 드러나는 사람들의 같지 않음은 氣質로 말미암은 才 때문으로, 이로 인해 사람들은 제각각의 삶을 구현하게 된다. 즉, 氣質로 말미암아 淸濁이 있게 되고 사람들마다의 才品이 달라지는 것이다. 다시 말해서 현실 생활에서 차이가 있는 것은 才 때문이지 本性의 차이는 아니다. 이처럼 純善無惡이 性의 본체이고, 사람들은 모두 이 性과 通正한 氣를 얻었음에도 불구하고 氣質의 淸濁 정도에 따라 知·愚와 賢·不肖 등이 또한 같지 않아서 처음 부여 받은 湛一한 氣를 그대로 유지하는 사람은 聖인이 되고, 淸濁이 섞여 있는 氣를 갖고 있는 사람은 愚人으로 나뉜다. 즉, “원리 자체에는 정밀하거나 영성한 차이가 없지만 氣에는 청명하거나 혼탁함이 있어 聖인과 愚人の 나뉘어 있게 되는 것”이다.¹⁹⁸⁾ 윤지당은 愚人에 대해 ‘氣質이 駁濁하여 자신에게 내재한 善한 성품을 깨닫지 못하는 사람’이라고 한다.

197) 같은 책, 32右면, “純善而無惡者 性也 本乎一理 人所同也 昏明強弱之品不齊者 才也 由於氣質 人所異也”

198) 같은 곳, “蓋理無精粗 而由氣有淸濁 所以有聖愚之分”

부여받은 氣稟이 맑고 순수한 까닭에 그 본성 전체가 크게 쓰이고, 지극히 밝고 또 정성과 덕이 上帝와 짝하면 이가 바로 聖人이다. 부여받은 氣稟이 駁濁한 까닭에 어리석고 혼미하여 天命의 지극한 善이 자기 마음에 있는 것을 알지 못하고, 사물에 의해 그 본성을 잃으면 이가 곧 愚人이다.¹⁹⁹⁾

기품의 淸粹와 駁濁에 의해 聖인과 愚人이 비록 나뉘기는 하지만 本性의 큰 근본은 聖인이나 愚人이나 한가지이다. 그러므로 “누구나 堯舜이 될 수 있다.”라고 하였다.²⁰⁰⁾ 그러나 실제로는 聖인과 愚人의 극단적인 차이뿐 아니라 보통 사람들 사이에서도 크고 적음의 차이는 존재한다. 이에 대해 윤지당은 다음과 같이 부연 설명한다.

大聖과 下愚의 차이는 잠시 놓아두고 거론하지 말자. 그러나 보통 사람들 중에서도 총명하고 우둔하고, 善하고 惡한 성품의 차이가 혹은 두 배, 혹은 여덟 배, 혹은 천만 배나 다른 것은 무슨 까닭인가? 답하기를, 이 역시 氣質이 같지 않은 데서 말미암는다. 氣의 근본은 ‘湛一’일 뿐이다. 湛一이란 천지의 浩然之氣이며 온 우주에 가득 차 있다. 聖인에서부터 보통 사람에 이르기까지 이 湛一한 근본을 얻지 않은 사람이 없으며 그렇기 때문에 마땅히 彼此의 차이가 없다. 다만 보통 사람들의 기질의 淸濁은 저절로 多少厚薄의 차이가 있다. 그리고 그 부여받은 바가 외물에 의해 얽히게 되어 또 얽고 깊고 크고 작은 차이가 있다. 그러한 까닭에 총명하고 혼미하고 착하고 악한 정도가 수천만 가지로 다른 것이다. 그러나 맑고 탁한 것이 뒤섞여 있는 것도 氣의 末流가 그러한 것이지, 氣의 本然이 그러한 것은 아니다. 그러므로 ‘聖인과 나는 같은 부류’라고 한 것이다.²⁰¹⁾

윤지당은 氣의 근본일 ‘湛一’이라고 하면서, 湛一은 천지의 浩然之氣이

199) 같은 곳, “以其氣稟淸粹 故於其性之全體大用克明且誠德配上帝 此聖人也 以其氣稟駁濁 故愚暗而不識天命至善之在己心 爲物役喪其本性 此愚人也”

200) 같은 곳, “其性之大本 則聖愚一也 故曰 人皆可以爲堯舜”

201) 같은 책, 32左~33右면, “大聖之與下愚 姑舍不論 衆人之明暗善惡 或相倍蓰千萬者 且何故也 曰此亦由氣質不齊爾 氣之本湛一而已 湛一者 天地浩然之氣 彌六合者也 聖人至於塗人 未嘗不同得此湛一之本 則宜無彼此之殊 但衆人之氣質淸濁 自有多少厚薄 而隨其所稟 外物所累 又有淺深大小故所以明暗善惡 有倍蓰千萬者也 然而淸濁雜糅 亦氣之末流然爾 非氣之本然也 故曰聖人與我同類”

며 온 우주에 가득 차 있는 것이라고 설명하였다. 그리고 聖人은 물론, 凡人도 氣의 근본인 湛一함을 본래적으로 갖추고 있다. 그런데 凡人의 氣質은 淸濁이 천차만별이어서 그 氣稟에 따라 외부의 조건(外物)에 의해서 업히는 바 되고, 또 얕고 깊음(淺深)과 크고 작음(大小)의 차이가 있는 까닭에 明暗과 善惡이 수천만 가지로 다르게 나타난다. 윤지당은 보통 사람들 중에도 총명하고 우둔하고 善하고 惡한 성품의 차이가 제각각 다른 것은 기질이 같지 않음이라고 했다. 하지만 끝이어서 淸濁이 뒤섞여 있는 것도 氣의 末類가 그러한 것이지 氣의 本然이 그러한 것은 아니라고 한다.²⁰²⁾ 따라서 ‘聖人도 나와 同類’라고 주장하는 것은 바로 氣의 本然인 湛一이 누구에게나 보편적이라는 의미이다. 그리고 윤지당의 이 말은 누구나 氣質變化를 통해 聖人으로 나아갈 수 있는 가능성이 있음을 시사하는 아주 중요한 언변이다.

그러므로 湛一이 전체적으로 막힌 바가 없고, 그 마음이 비고 곧으며 원만 통달하며 허령통철하다. 갖춘 바의 理는 혼연찬연하여 만물이 모두 갖추어져 있다. 그러므로 진실로 聖凡의 구별이 없다.²⁰³⁾

여기에서 ‘聖·凡의 구별이 없다’는 것은 그 본원을 의미한다. 만약 心이나 性이 사람마다 다른 형태를 지닌다면 인간의 본성은 근본적으로 차이가 있게 되어, 性善의 대전체가 성립될 수 없기 때문이다. 다만 사람은 처음 각각의 개체로 생겨날 때 氣의 근본인 湛一을 心의 본바탕으로 부여받았지만 正通한 중에도 ‘떠다니는 기(游氣)’의 작용으로 인해 본질이 형성될 때 탁박함이 섞이게 된다.²⁰⁴⁾ 그래서 氣의 湛一함을 구현하는 데

202) 윤지당은 氣를 通·局이라는 용어 대신 ‘本然의 氣’와 ‘末流의 氣’로 구분하고 있다.

203) 같은 책, 34右~左면, “故湛一全體 無所窒碍 而其心空直圓通 虛靈洞澈 而所具之理 渾然粲然 萬物皆備 固無聖凡之別”

204) 같은 책, 34左면, “但正通之中 又不能無駁濁之雜於游氣 成質之際”

천차만별의 차이가 있게 된다. 이처럼 윤지당은 현실적으로 드러나는 사람들간의 외적 차이를 氣質의 差로 설명한다. 즉, 氣質에 섞인 탁하고 잡박한 요소에 의하여 心の 湛一한 본체가 제대로 드러나지 않기 때문에 知와 愚와 賢과 不肖 등의 다양한 차이가 생긴다는 것이다.²⁰⁵⁾ 그러나 그 본체의 밝음은 일찍이 그친 일이 없으므로 그것을 잘 돌이키면 천지의 心과 性이 곧 나에게 있게 된다.²⁰⁶⁾ 이러한 견해는 人心과 道心에 대한 설명에서도 그대로 이어진다. 聖인과 凡人 모두에게 동일한 본성을 담는 그릇이 되고 있는 마음의 보편성과 차별성이 道心과 人心의 형태로 발하게 한다는 것이다. 이렇듯 道心과 人心을 모두 已發의 차원에서 논의한다는 점에서 당시 호락 양론의 학자들과는 관심이 다를 수 있다.²⁰⁷⁾ 윤지당의 心性에 대한 논의의 초점은 聖인과 凡人간의 근본적인 동일성 확인에 있다. 그는 일관되게 聖·凡의 근본적인 동일성을 근거로, 보통사람에게 주어진 도덕적 완성에 대한 신념을 견지하고 있다. 그리고 거듭 말하지만 윤지당이 말하는 凡人에는 자신과 같은 여성도 포함된다. 예컨대 「中庸經義」 27장을 통해 ‘尊德性’과 ‘道問學’에 대한 풀이를 하면서 “배움에 뜻을 둔 자는 진실로 이에 힘써서 그만두려 해도 그럴 수 없는 경지에 이르면 道는 이를 수 있고 聖인도 배울 수 있다.”고 하면서 “노력하는 자는 이와 같이 될 수 있으니, 舜은 어떤 사람이며 나는 어떤 사람인가?”²⁰⁸⁾라고 묻는다. 이 때 윤지당의 물음 속에서의 ‘나’는 물론 일반적인 보통 명사일지 모르지만 윤지당 자신이 그 안에 내재해 있음은 분

205) 같은 곳, “故心之本體 不免爲氣質所掩 而其性之具於心者 亦不能不爲其所累 遂至於智愚賢不肖之有萬不齊”

206) 같은 곳, “然其本體之明 有未嘗息 故善反之 則天地之心與性 卽在我矣”

207) 호락논쟁 중 하나가 ‘마음이 아직 발현되지 않은 상태에서도 善惡이 있는가 없는가’에 관한 문제다. 당시 학자들의 성범심동이론은 未發시를 기준으로 한 것이다.

208) 任允摯堂, 「中庸」, 『遺稿』 下篇 <經義>, 27右면, “有志於學者 眞能用力於此 至於欲罷不能 則道可擬而聖可學矣 嗟乎 有爲者 亦若是 舜何人哉 予何人哉”

명하다. 그의 聖凡同類 의식은 윤지당 자신을 포함한 일반 여성들과 성인과의 일치론에 대한 철학적 기반을 제공하고 있다. 따라서 윤지당의 ‘理氣心性’를 비롯한 모든 논의에 있어 그 대상은 남성만이 아니라 여성도 마찬가지로 포함하고 있음이 분명하다.

이상의 내용을 정리하면, 윤지당은 性善說을 토대로 모든 사람이 사욕만 제재할 수 있다면 누구나 聖人이 될 수 있다고 한다. 즉, 사람은 천성적으로 氣의 근본인 湛一을 부여 받았으므로 純善을 실현할 가능성이 누구에게나 잠재되어 있다는 것이다. 이는 인간이라면 본성이 모두 같으므로, 남녀의 본성 또한 동일하다는 인식하에 여성들의 잠재능력에 대한 철학적 기초를 마련하기 위한 의도적 언술이라고 볼 수 있다. 즉, 윤지당의 ‘聖凡同類論’은 聖·凡간의 근원적 동질성을 토대로 보통사람의 범주에 있는 나, 즉 윤지당과 같은 여성에 대한 담론의 이론적 근거인 것이다.

V. 人間學的 省察 : 女性觀과 社會的 具顯

윤지당의 人性論은 심성수양을 통하여 聖人の 人格을 도모하고자 하는 현실적 실천 이론인 修養論으로 이어진다. 성리학의 이념은 모두가 聖人 이 되어, 만민이 평등하고 다툼이 없는 이상적인 대동사회 구현을 목적으로 한다. 따라서 성리학의 궁극적 지향점은 凡人的 처지에서 聖人的 경지로 나아가는 것이고, 그 聖人을 향한 노력은 바로 도덕적 수양과 실천으로만 가능하다. 윤지당은 앞의 논의에서 理는 氣에 근거해야만 理다울 수 있다고 하였다. 따라서 湛一淸虛한 본연의 氣가 아닌 淸濁不齊한 末流의 氣로 인해 인간 본성의 지극히 선함을 잃어버린 사람들도 수양을 통하여 氣의 湛一함을 회복해야만 한다. 앞에서 논의한 윤지당의 心性論은 대체로 物의 기질은 치우치고 막힘이 심해 고쳐질 수 없는 것이지만, 사람에 있어서는 聖人과 凡人的 기질이 청명과 혼탁의 정도의 차이로 비록 범인의 기질은 五常이 가려지고 치우쳐 있기는 해도 그것은 氣의 말류로 인한 지엽적 현상이지 氣의 본연이 그러한 것은 아니므로 회복이 가능하다는 것으로 요약된다. 윤지당의 이러한 생각은 聖人과 凡人이 본성면에서 결코 차이가 없다는 철학적 근거를 통해 전개되었다. 다만, 여성인 윤지당이 지향하는 聖人은 內聖外王 중 ‘外王’보다는 ‘內聖’의 측면에서 학문적, 인격적으로 완성된 君子의 도를 넘어선 경우를 의미한다. 따라서 누구든 聖人 이 될 수 있다는 것이며, 여기서 윤지당이 말하는 凡人에는 여성인 윤지당도 포함하는 개념임은 물론이다. 비록 여성일지라도 도덕적 실천과 학문 연마를 통해 자신을 수양해 간다면 ‘본래의 선한 본성을 회복’하여 凡人인 여성도 聖人이 될 수 있는 것이다. 그리고 바로 이러한 聖人을 향한 노력을 통해 인간은 바람직한 가치관을 지닌 참다운 인간으로 거듭날 수

있으며 여성 또한 여성으로서의 참된 가치를 발견하고 사회적 책무를 담당할 수 있게 된다. 성리학적 이상형의 인간은 이러한 노력을 개인적인 수양 차원에서만 머물러서는 안 되고 사회적인 실천으로 표현해야만 한다. 하지만 여성인 윤지당이 당시 사회적으로 실천할 수 있는 일은 아무 것도 없었을 것이다. 그래서 아쉽지만 구체적 실천보다는 이론적 차원에서 논의를 전개한다. 윤지당이 어떤 인간형을 바람직하게 여겼고 또 본받고자 노력하였는지 알 수 있게 하는 대표적인 작품들이 『遺稿』의 <論> 11편과 <傳> 2편이다. 윤지당은 이 글들 속에서 사람들이 본래 공통적으로 부여받은 理가 개인의 삶에서 어떻게 구체적으로 적용되었으며, 어떻게 해야 바람직한 방향으로 구현될 수 있는가를 보여주고 있다. 또한 이러한 인물들의 삶과 행적의 功過를 통해 그 자신 삶의 방향성을 설정하고 평생 수양의 발판으로 삼는다.

1. 氣質의 變化와 修養의 實際

정통 성리학에서의 修養論의 특징은 맹자의 性善說에 기초하여 인간 본연의 善한 성품을 회복하여 굳게 지키는 것이었다. 그래서 『書經』의 “人心은 위태롭고 道心은 은미하니 오직 정밀하고 한결같이 하여 그 중도를 잡으라.(人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中)”는 구절은 心性論의 핵심이 되는 명제였고 유학자들은 善惡이 혼재하는 人心을 純善無惡한 道心으로 변화시키고자 하였다.

성리학적 인성론에 따르면 인간은 ‘누구나 理를 품수 받아 性을 가지고 있다’는 측면과, 학문과 수양을 통해서 기질의 차이를 극복하고 ‘누구나 聖

人이 될 수 있다’는 측면을 공유한다. 따라서 유가적 학문의 첫 단계는立志라고 할 수 있다. 이 단계에서 학문을 하고자 뜻을 세운 사람이라면 누구나 聖人이 되려는 것으로 목표를 세워야 한다고 유학자들은 주장한다.²⁰⁹⁾ 공자의 제자인 顔子 역시 “舜은 어떤 사람이며, 나는 어떤 사람인가? 그렇게 되고자 노력하는 사람은 그렇게 된다.”라 하였는데,²¹⁰⁾ 안자의 이 물음은 聖人이 되고자 했던 성리학자들의 지향점이었고, 윤지당도 역시 이 뜻을 계승하여 聖人을 향한 뜻을 확립한다.

사람의 본성은 모두 善한데, 능히 堯·舜·周公·孔子가 되지 못하는 것은 人欲이 그것을 해치기 때문이다. 人欲만 제어할 수 있으면, 天理가 저절로 보존되어 나도 역시 堯·舜·周公·孔子가 될 수 있다.²¹¹⁾

太極에 바탕을 둔 본연의 理, 본연의 순전한 성품인 道心은 끊임없는 수양을 통해 仁의 완성에 이를 수 있다. 이는 자신의 기질에 치우친 사사로운 마음을 극복하고 부단한 노력을 통해 천명에 부합하는 聖人이 될 수 있다는 것이며, 또한 이것은 도덕적 인격을 확보하는 공부에는 聖·愚, 男·女의 차별이 있을 수 없다는 이론적 근거로 작용한다. 그리고 윤지당은 이러한 그의 사상을 현실의 구체적 실천 지침으로 완성해 간다. 윤지당은 聖人이 되기 위한 방법으로 우선 立志와 篤行을 제시한다.

그러므로 顔子가 말하기를 “舜은 어떤 사람이며 나는 어떤 사람인가? 실천이 있는 자는 또한 이와 같이 될 수 있다.” 하였으니 여기서 실천이 있다는 것은 天理와 人欲의 경계에서 밝게 변별하여 독실하게 행하는 것이다.²¹²⁾

209) 박현숙, 「강정일당」, 『여성문학연구』 제11호 (한국여성문화학회, 2004), 62면 참조.

210) 任允摯堂, 「論顔子所樂」, 『遺稿』 上篇 <論>, 6右면, “顔子之言曰 舜何人也 予何人也 有爲者亦若是”

211) 任允摯堂, 「匕劍銘」, 『遺稿』 下篇 <箴·銘·贊>, 4右면, “夫人性皆善 而不能爲堯舜周孔者 何也 人欲害之也 能制人欲 則天理自存 而我亦可以爲堯舜周孔矣”

212) 같은 곳, “故顔子之言曰 舜何人也 予何人也 有爲者 亦若是 有爲云者 謂於天理人欲之分 明辨而篤行之”

이 글은 「匕劍銘」의 일부로 ‘匕劍’은 마음의 결단력을 의미한다. 확고한 결심이 없으면 마음속에 생기는 사욕을 끊을 수 없다. 또한, 좋은 본성을 해치는 人欲의 제거를 위해서는 확고한 마음의 의지와 독실한 실천뿐이다. 따라서 자연의 순리와 사람의 사욕이 만나는 경계를 밝게 분별해서 私慾이면 엄하게 끊고, 天理이면 단연코 행해야 한다.²¹³⁾

윤지당은 앞에서 ‘순전히 선하고 악이 없는 것’이 性의 본질이고, 이는 하나의 理에 근원하는 것으로 사람이라면 누구나 똑같이 부여받았다고 하였다. 다만 聖인과 愚人이 구분되는 것은 부여받은 氣質의 清濁에 따라 재질이 다르게 된 것뿐이라고 하였다.²¹⁴⁾ 즉, 性善은 보편적인 것으로 聖인과 愚人의 심성도 근원적으로는 차이가 없다는 설명이다. 이러한 설명은 심성수양을 통해 기질의 차이를 극복하고 본연의 性을 회복할 수 있다는 믿음을 나타낸다. 윤지당은 이러한 인간 심성에 대한 이해를 바탕으로 사람들이 만약 堯舜의 지극히 착한 본성이 자신에게 있음을 알고 힘써 노력하면 누구나 堯舜이 될 수 있다고 주장한다.

堯舜이 요순 된 까닭은 그 性이 至善하고 德은 至大하기 때문이다. 사람들이 능히 堯舜과 같은 至善한 본성이 또한 자신에게도 있음을 알고 힘써 배워서 그 같음을 확충시키고 그 다름을 변화시킨다면 氣의 맑고 탁함은 없어지고 모두가 善에 이르게 될 것이며 性의 本然을 회복할 수 있을 것이다. 이것이 소위 그 功을 이름에 이르러서는 하나가 된다고 하는 것이다.²¹⁵⁾

213) 같은 책, 4右~左면, “苟知其人欲也 則決去之如雷霆之厲 苟知其天理也 則斷行之 若江河之決 譬如以快刀利刃 觸手兩片 不使有纖芥依違之意”

214) 앞의 주 197) 참조.

215) 任允摯堂, 「理氣心性說」, 『遺稿』 上篇 <說>, 32右~左면, “夫堯舜所以爲堯舜 以其性之至善而德之至大也 人能知堯舜至善之性亦在於我 而力學之 以充其同而變其殊 則氣無清濁 皆可至乎善 而復其性之本然矣 此所謂及其成功則一者也”

즉, 氣의 수양을 통해 자신의 마음속에 있는 善한 본성을 자각하고, 이를 힘써 배운다면 본래의 純善한 性의 본래 모습을 회복하게 되어 누구나 聖인이 될 수 있다는 것이다. 하지만 현실에서는 부여받은 본성의 같음에도 불구하고 氣質의 차이에 따라 사람의 才와 德도 달라져서 德은 없이 才藝만 극히 뛰어난 경우도 있다. 이는 기질의 편벽됨이 근본을 가리고 끝으로만 통해 있기 때문이다.²¹⁶⁾ 하지만 이 氣質은 불변적인 것이 아니라 수양을 통해서 변화될 수 있기 때문에 각자의 氣質에 따라 정도의 차이는 있겠지만 중단 없이 나아가면 마침내 본성을 회복하게 되어 그 功을 이룸은 聖인이나 愚人이나 차이가 없게 된다. 예컨대 湯王과 武王이 반정을 한 것이나 堯나 舜, 孔子가 본성을 따른 것이 같은 원리로서 이들 모두가 만세의 스승이 된 것처럼 노력의 결과가 중요한 것이다.²¹⁷⁾ 이처럼 윤지당은 인간은 本性이 모두 같기 때문에 凡人도 노력하면 堯舜과 같은 聖인이 될 수 있고 나아가 유가의 최종목표인 대동사회도 추구할 수 있다고 주장한다. 이렇듯 윤지당 사상의 중심은 자신 안에 있는 착한 본성을 계발하여 수양을 통해 聖인으로 나아갈 수 있다는 철학적 증명에 중점을 두고 있다. 그렇기 때문에 “진실로 ‘남이 한 번 하면 나는 천 번’의 자세로 德이 氣를 이기게 하면, 고요하고 한결같은 본심이 우리의 성품 속에 온전하게 회복되어 갈지 않음이 없게 된다.”²¹⁸⁾라고 하여 구체적인 수양의 방법까지 제시하고 있다. 凡人의 기질에 淸濁과 厚薄이 있고 그에 따라 본래 부여받은 湛一함이 제대로 드러나지 않는 경우도 있지만, 濁하고 雜駁함에 물들었다고 하여 영원히 본래의 湛一함을 회복

216) 같은 책, 33右면, “曰人之才德 皆由乎資稟之高下而然 德者本也 才者末也 天資果高歟 則有德而又必有才固也 果魯下歟 則既無其本 焉有末之可論 而往古來今 無其德而才藝之極其美者 往往有之者何也 曰如此者 氣質之偏蔽於本 而透乎末也”

217) 같은 책, 36右면, “湯武之反之 堯舜孔子之性之 其揆一也 而俱爲百世之宗師者也”

218) 같은 책, 33右면, “苟能人一己千 德勝其氣 則湛一之本復全於我 而無不齊矣”

하지 못하는 것은 아니다. 남보다 노력을 배가한다면 충분히 맑고 깨끗한 본성을 회복할 수 있다. 이렇듯 윤지당은 凡人들도 수양을 통해 기질 변화에 힘쓴다면 聖人の 경지에 오를 수 있다고 하여서, 기질변화를 통한 본성의 회복을 주장하였다.

기질변화를 위한 한 가지 방법이 바로 禮의 수양이다. 인간의 내면적인 도덕성을 仁이라고 한다면, 禮는 인간의 외적 행동 규범, 즉 외면적인 사회 규범으로, 天理를 사회, 국가 등 모든 분야에 구현하는 방법이 禮義이다. 윤지당은 이러한 禮의 중요성을 깊이 인식하고 있었고 또한 매우 강조하였다. “禮는 천리의 節文이요, 인사의 儀則으로 사람의 도리를 세우는 것”이라고 한다.²¹⁹⁾ 즉, 禮는 인간사의 의례와 규칙이기에 앞서 天理와 하나가 되는데 의의가 있고, 그러므로 禮에 의거한 생활은 자신의 사사로운 욕망을 제거하여 天理에 부합하는 것이다. 즉, 天理를 보존하고 人欲을 제거함(存天理 去人欲)’으로써 仁을 실현하는 일이다.²²⁰⁾ 윤지당의 禮사상은 곧 윤지당 修養論의 이론적 근거로 작용한다. 대체로 禮는 공경과 엄함을 주로 하고, 樂은 온화함과 부드러움을 주로 하기 때문에 禮가 사람의 마음과 몸을 괴롭게 하는 것이지만 사람이 禽獸와 다른 것은 바로 예절이 있기 때문²²¹⁾이다. 윤지당은 모든 禮法을 다 중요하게 여겼지만 특히 家禮의 실천을 중시하였고 冠婚喪祭를 禮의 근본으로 여겼다. 당시 시대의 변화에 따라 사대부가에서도 실용성을 중시하여 時俗을 운운하며 禮의 형식을 간소화 시키는 경향이 있었으나본데, 윤지당은 이런 사회 현상을 날카롭게 비판하였다.

219) 任允摯堂, 「禮樂說」, 『遺稿』上篇 <說>, 40左~41右면, “夫禮者 天理之節文 人事之儀則 所以立人道者也”

220) 이은선, 「조선후기 여성 성리학자의 생애와 학문에 나타난 유교 종교성 탐구-임윤지당과 강정일당을 중심으로-」 (성균관대학교 박사학위논문, 2007), 57면.

221) 任允摯堂, 「禮樂說」, 『遺稿』上篇 <說>, 41右면, “蓋禮主敬而樂主和 禮主嚴而樂主舒 … 蓋禮則收人心志 束人筋骨 人情之所苦者也 … 夫人之所以異於禽獸者, 以其有禮節也”

대체로 3백, 3천 가지가 禮가 아닌 것이 없지만, 冠婚喪祭는 더욱 禮의 근본이다. 후세에 이르러서는 사대부가에서도 대부분 禮의 중함이 이와 같음을 알지 못하고 “지금 세상에 태어났으니 時俗을 따르는 것이 옳다. 어찌 반드시 禮를 말하겠는가?”라고 한다. 그들은 오직 간편한 것만 좋아하고 단속하고 절제하는 것은 싫어한다. 세상이 모두 이 지경이 되어 자기도 모르는 사이에 禽獸의 경지로 들어가면서도 깨닫지 못한다. 아아! 한탄스럽다.²²²⁾

禮의 근본이 지켜지지 않음에 대해 이처럼 한탄한 윤지당은 禮의 본체는 ‘敬’이라 하면서 성현의 말씀을 인용하여 ‘敬’이 어떠한 형태로 구현되어야 하는지 설명한다.

공자가 말씀하기를, “사람이 어질지 못하면 어떻게 禮를 실천할 수 있겠는가? 사람이 어질지 못하면 어떻게 樂을 실현할 수 있겠는가?”하셨다. 程子は 말씀하시기를, “어질지 않으면 질서가 없어 화평할 수 없다”고 하였다. 질서와 화평은 禮樂을 이룸이요, 어진 것은 德을 이룸이다. 禮와 樂이라고 하는 것이 어찌 구슬과 비단, 종과 북을 말하는 것이겠는가? 德이 있는 이후에 禮樂이 이루어진다.²²³⁾

禮와 樂은 겉으로 드러나는 의식용 비품과 악기만을 말하는 것이 아니다. 德이 없다면 의식용 비품들을 화려하게 진열하고 악기들을 연주하더라도 이것을 禮樂이라고 부를 수 없다.²²⁴⁾ 禮의 본체는 공경심의 함양이고, 공경은 바로 德이 모인 것이니, 공경을 제대로 할 수 있다면 반드시

222) 같은 책, 41左면, “夫三百三千 莫非禮也 而冠昏喪祭 又其禮之本也 至于後世士大夫家 多不識禮義之重如此 而曰 生乎今之世 從俗可也 何必曰禮 而樂簡便惡檢制者 滔滔皆是 宜乎 駭駭入禽獸之域而莫之覺也 吁可歎也已”

223) 같은 책, 41左~42右면, “無不敬者 禮之體也 … 子曰人而不仁 如禮何 人而不仁 如樂何 程子曰不仁則無序而不和 序與和禮樂之謂 而仁又德之謂也 夫禮樂云者 豈玉帛鐘鼓云乎哉 有德而後 禮樂作焉”

224) 같은 책, 42右면, “苟無其德 則雖玉帛交錯鐘鼓鏗鏘 不足謂之禮樂矣”

德도 갖추게 된다. 즉, ‘敬이란 禮의 중추요, 和는 樂의 모임’으로 능히 공경할 수 있고, 능히 화평할 수 있으면 禮樂이 갖추어지고 德性이 이루어진다. 그래서 자공은 “그 禮를 보면 그 정치를 알 수 있고, 그 음악을 들으면 그 德을 알 수 있다.”라고 하였다. 그러므로 禮樂을 일으키는 데는 德性を 높이는 것보다 더 큰 것은 없다.²²⁵⁾ 따라서 윤지당은 禮樂을 중히 여겼으며 특히 그 실천적인 면에 중심을 둔다. 이러한 윤지당 禮 사상의 배경으로는 어렸을 때 집안에서 가례를 행하던 가정환경과도 관련이 있을 듯하다. 임정주의 회고에 의하면 부친 사망 후 유교적 예속에 따른 이상적인 가정 예법을 실천하고자 司馬光의 「居家雜儀」에 따라 집안의 의례를 실시하였다고 한다. 의례의 대강을 살펴보면, 설날과 동지, 초하루와 보름에 여성들을 포함한 모든 식구들이 의관을 차려 입은 후 뜰에 모여 어머니께 절을 올리고, 예절과 행실에 대한 훈계서를 낭독하였다. 이 때 어린 윤지당이 낭독을 담당하였다. 이후에 남녀 노비들도 마당에 정렬하여 상전들에게 절을 올리고 己良이라는 노비가 언문으로 번역된 훈계를 읽었다. 평일에는 남자들만 이러한 禮를 올렸다.²²⁶⁾ 윤지당 집안의 이러한 의례는 유교적 질서 의식을 배양하는 계기가 되었을 것이고, 이런 의례를 통해서 예의를 훈련하고 일상생활에서도 철저하게 禮를 실천하였던 것이다. 단정하면서도 엄격하였다는 윤지당의 풍모는 어려서부터 몸에 익은 이러한 가풍의 영향이었을 것이다. 따라서 윤지당은 禮를 실천하는 것이 수양의 요체라고 생각하였다. 사람이라면 누구나 천성적으로 순수함과 至善함을 갖추고는 하지만, 外物과의 접촉으로 인해 지극히

225) 같은 곳, “夫敬德之聚也 能敬 必有德 吾故曰 敬者禮之樞也 和者樂之會也 能敬能和 禮樂備而德性成矣 子貢曰 見其禮而知其政 聞其樂而知其德 … 故興禮樂 莫大乎尊德性”

226) 任靖周, 「行狀」, 『鹿門集』, “每正至朔望 諸兄弟及諸嫂若姊 味爽盥櫛 正衣冠就慈闈 北向分東西立 丈夫行再拜 婦人行四拜訖 各就坐 申氏姊兒時讀諺譯誠辭 聲琅然猶在耳 然後婢僕於庭下 分左右叙立 參再拜 奴名己良者又高聲讀戒婢僕辭 諺譯 再拜而退 餘日則只丈夫行禮”

선한 마음의 본체를 잃을 수 있다. 그러므로 본래의 선한 모습을 회복하려면 자신의 사욕을 극복하여 진정한 禮를 회복하는 ‘克己復禮’의 필요성이 제기된다.

천지의 정기가 모여 만물이 생성된다. 그 중 바르고 통창한 것을 얻은 것이 사람이다. 그 근본은 粹然하며 無妄하고, 粲然하며 至善하다. 粹然하다는 것은 사랑의 원리로서 내 마음의 온전한 德이다. 粲然하다는 것은 사양의 원리로서 인간사회의 규범이다. 사람들은 누구나 이 無妄함을 갖추었고, 또한 이 至善을 갖추고 있다. 그러나 육체의 온갖 形이 갖추어지면, 반드시 외부의 자극이 그 形에 접촉하게 된다. 외부의 사물이 그 形에 접촉하게 되면 마음이 동요되지 않을 수 없다. 마음이 움직이면 七情이 발동하게 되는데, 그것이 喜·怒·哀·樂·愛·惡·欲이다. 七情이 이미 발동하여 밖으로 치닫게 될 때, 그것을 제재할 방도를 알지 못하면 제멋대로 흘러가서 돌아올 줄 모른다. 그러면 形氣가 用事하여 無妄하고 至善한 본체를 잃게 된다.²²⁷⁾

여기서 形氣라는 것은 己(사사로움)을 말하며, 至善이란 것은 禮를 말하는데, 윤지당은 ‘仁和 不仁의 구분이 己와 禮의 사이에 달려 있을 뿐’이라 하면서, 반드시 둘의 차이를 세심히 살피고 굳게 지켜서, 반드시 지극히 옳한데 이르러 그 본연의 體를 회복하기를 기약해야 할 것이라고 하였다. 본연이란 것은 바로 仁을 말한다.²²⁸⁾ 이것이 바로 기질 변화를 통한 본성 회복을 말한다고 볼 수 있는데 이것은 凡人으로서는 결코 쉬운 일이 아니기 때문에 이를 위해 윤지당은 立志와 篤行을 거듭 강조하는 것이다.

227) 任允摯堂, 「克己復禮爲仁說」, 『遺稿』上篇 <說>, 42右~42左면, “天地儲精 萬物生焉 得其正且通者爲人 其本也 粹然無妄 粲然至善 粹然者 愛之理而吾心之全德也 粲然者 讓之理而人事之儀則也 人莫不有是無妄 亦莫不有是至善也 百體之形既具 則必有外物之觸其形 外物既觸其形 則不能不動乎中矣 其中動而有七情者發焉 曰喜怒哀樂愛惡欲 情既動而外馳 不知所以約之 則流盪忘反 形氣用事 失其無妄至善之體”

228) 같은 책, 42左면, “形氣者 己之謂也 至善者 禮之謂也 仁不仁之分 己與禮之間而已 是故覺者知其然也 必於二者之間 察之審 擇之精 執之固 以期必至於粲然至善 而復其本然之體 本然者仁之謂也”

윤지당이 성리학을 연구하면서 강구한 것은 도덕적 인격의 확보였다. 그가 지향하였던 공부는 단순한 학문적 지식의 습득이 아니라 바로 인간 심성의 수양으로서 人欲을 끊고 天理를 회복하는 것이다. 그러므로 그는 다른 유학자들과 마찬가지로 방만해지기 쉬운 마음을 잘 붙잡아 안정시키고 사람이 타고난 본래의 착한 성품을 배양하려는 ‘存心養性’을 공부의 요체로 삼았다.²²⁹⁾ 어리석은 사람도 道心을 향해 노력함으로써 堯舜이 될 수 있듯, 禮를 통하여 凡人도 聖人이 될 수 있다. 그렇기 때문에 윤지당은 안연(安淵, BC.521~BC.490)을 특히 양모하였다. 공자는 제자 안연이 자신의 핵심적 가르침인 ‘仁’의 뜻을 문자 ‘克己復禮’라고 설명했다. ‘자신을 이기고 예법을 회복하라’는 것은 자신의 사사로운 욕심을 극복하고 하늘의 질서를 받아들이라는 뜻이다.²³⁰⁾ 안연은 공자로부터 받은 이 가르침을 스승 삼아 자신의 재능을 다하여 노력하였다.²³¹⁾ 그는 天理와 人欲의 機微를 밝게 변별하고 한결같이 지켜서, 만약 그것이 人欲이라면 막아 끊어 버리고 제거하여 오직 사욕이 잠깐이라도 끼어들까 두려워하였고, 만약 그것이 天理라면 공경스럽게 받들어 단단히 가슴속에 간직하여 오직 티끌만한 禮라도 혹시 잃을까 걱정하였다.²³²⁾ 윤지당은 안연의 이러한 모습은 거울삼아 자신도 안자의 수행법을 그대로 준행하고자 했다.

하늘과 땅이 생겨난 이래로 위로는 복희·신농으로부터 아래로는 걸주와 도척에 이르기까지 天命의 性은 모두 같지 않음이 없는데, 聖人은 어떻게 해서 聖人이 되었으며, 나는 어떻게 해서 凡人이 되었는가? 이는 氣質에 구속되고 물

229) 이영춘, 「임윤지당의 수양론과 예악론」, 『임윤지당의 생애와 사상』 (원주문화원, 2002), 85면 및 106면 참조.

230) 금장태, 『유교의 사상과 의례』 (예문서원, 2000), 16면.

231) 任允摯堂, 「克己復禮爲仁說」, 『遺稿』 上篇 <說>, 42左~43右면, “吾聞 古之人有顏淵者 其爲人也 好學 嘗問仁於夫子 子曰 克己復禮爲仁 顏子遂師其言而竭其才”

232) 같은 책, 43右면, “於天理人欲之幾 明而辨之 一以守之 如知其人欲也 則遏絕之 克去之 惟恐其己之須臾或間 如知其天理也 則敬以奉之 拳拳服膺 惟恐其禮之毫芒或失”

욕에 가려 그 본연의 仁을 잃었기 때문이다. 성품에 본래 惡이 있다고 한다면 어쩔 수 없지만, 지금은 이미 그렇지 않아서 요·순·주공·공자·안자·맹자의 본성을 나도 가지고 있으니 顏子가 배운 바를 나만 홀로 배우지 못하겠는가?²³³⁾

안자는 생래적 성인은 아니고 노력해서 성취한 사람이어서, 그는 보통 사람이며 여성인 윤지당과 성인인 堯舜 사이의 매개자 역할을 한다. 위의 인용문은 안자가 노력해서 성인과 같은 반열에 오른 사람임을 암시하면서 자신도 안자처럼 하면 요·순·주공·공자와 같은 반열에 이를 수 있다는 희망을 보여준다.²³⁴⁾

그렇다면 성인이 되기 위해서 구체적으로 어떤 노력을 해야 될까? 윤지당은 聖인과 凡人의 차이를 遊氣가 엉겨 모여 인간의 형체가 생성될 때 함께 섞여 들어간 濁駁한 찌꺼기 곧 ‘사재(渣滓)’의 작용으로 보았다. 그러므로 남이 한번 노력할 때 나는 천 번 한다는 마음으로 내 기질에 끼어 있는 湛一한 본체를 가린 탁박한 찌꺼기들을 제거하기만 하면 聖인의 인격에 이를 수 있다고 본다.

사람의 기품이 비록 같지 않다고는 하지만, 그 부여받은 湛一한 본체를 소급해 올라가 보면, (고요하고 한결같은 마음의 본체는) 성인과 범인이 마찬가지로 다. 다만 遊氣가 응취될 때 탁박한 찌꺼기가 섞여서 범인이 되는 것일 뿐이다. 진실로 남이 한 번 노력하면 나는 천 번이라도 노력하여, 氣質의 불순한 찌꺼기(查滓)를 제거할 수 있다면, 그 본체의 湛一이 어디로 가겠는가? 저절로 내 속에 있을 것이며, 본래의 어진 마음을 가히 회복할 수 있을 것이다.”²³⁵⁾

233) 같은 책, 43右~左면, “蓋自乾坤肇判以來 上自伏羲神農 下至桀紂盜跖 天命之性 莫不皆同 而聖何爲而爲聖人 我何爲而爲衆人 寔由氣質所拘 物欲所蔽 而失其本然之仁故也 若謂性本有惡則已 今既不然 而堯舜周孔顏孟之性 我固有之 則顏子之學 我獨不可學乎”

234) 이혜순, 「여성담론으로서의 임윤지당의 이기심성론」, 『고전문학연구』(한국고전문학회, 2004), 108~09면.

235) 같은 책, 43左~44右면, “人之氣稟 雖曰不齊 源其所受湛一之本體 則聖凡一也 但遊氣凝聚之際 濁駁查滓雜糅而爲凡人爾 誠能用人一己千之功 去其查滓之雜 則本體之湛一者 焉往哉 自在吾腔子裏 而本然之仁 斯可復矣”(원문 그대로 ; 녹문의 渣滓에 대해 윤지당은 查滓라는 용어를 구사함)

이처럼 윤지당은 ‘기질의 불순한 찌꺼기를 제거할 수 있다면 본래의 어진 마음(본성)을 회복할 수 있다’는 정통 유교의 수양론을 실천하려 노력한다. 따라서 자신의 기질변화를 위해 부단히 수양에 힘쓴다. 聖人の 인격을 갖추기 위해 가장 절실한 문제로 기질의 변화를 제기하고 있는 윤지당은 기질변화를 위해서는 우선적으로 意志가 중요함을 거듭 강조한다.²³⁶⁾ 그런데 보통 사람들로서는 이러한 심성수양의 경지가 쉽게 이루어지는 일이 아니기 때문에 윤지당은 거듭 立志와 篤行을 강조하였다. 사람들이 뜻을 크게 하여 성현의 경지까지 이를 수 있게끔 노력할 때 필요한 것은 오직 立志와 篤行뿐이다.

그렇다면 노력[功]을 하는데 무엇부터 먼저 할 것인가? 뜻을 세우고 독실하게 실행[立志篤行]하는 것보다 더 중요한 것은 없다. 뜻을 세워 실천하되 안자가 말한 바 ‘舜은 어떤 사람이며 나는 어떤 사람인가’하는 말로 결심해야 할 것이다. 만물의 이치를 궁구하고 善惡의 기미를 잘 살펴서 그것이 惡인 줄 알면 과감히 제거하고, 그것이 善인 줄 알면 굳게 지켜야 한다. 부지런히 노력하고 조심하고 두려워하여 티끌만한 사욕이라도 쌓이지 못하게 할 것이며, 한순간이라도 하늘의 이치가 멈추게 해서 안 된다. 움직이고 멈추고, 말하고 침묵할 때 한결같이 하늘이 부여한 법칙에 따르라.²³⁷⁾

여기서 그가 주장한 立志와 篤行이 바로 ‘자신의 사욕을 극복하여 예를 회복(克己復禮)하면 仁하게 된다.’의 뜻이며, ‘그 밝은 德[明德]을 밝힌다.’는 것이다. ‘밝은 德’이란 하늘에서 부여받아 천하의 큰 근본이 되는

236) 김미영, 「성리학에서 대두된 ‘공적영역’에 대한 여성주의적 접근」, 『철학연구』 제29집(고려대 철학연구소, 2005), 398면.

237) 같은 책, 44右면, “然則其用功 奚先焉 曰莫大乎立志篤行 苟能立志篤行 以顏子所謂舜何人予何人 爲心 窮萬物之理 察善惡之幾 知其惡而克去之 知其善而固守之 勉勉孜孜 戒愼恐懼 而無纖介已私 之或累 無一息天理之或停 動靜語默 一循乎天命之則”

것이다. 큰 근본이 확립되고 참된 도덕이 시행되면[達道] 천지가 제대로 위치하고 만물이 이에 生育된다. 그리하여 천지와 더불어 같이 흐르게 되니 이것이 바로 聖人の 경지이며, 안자가 亞聖이 된 까닭이기도 하다.²³⁸⁾ 이처럼 인격을 완성하여 聖人の 경지에 이르기 위해서는 克己復禮의 수양과 끊임없는 노력이 필요하다. 따라서 후세에 큰 성현이 나타나지 않은 것은 뜻을 세움(立志)이 굳지 못했기 때문이다. 정자와 장자 이래로 기질 지성에 대한 학설이 있으니, 진실로 자기에게 부족한 바를 찾아 변화시키려는 노력을 다한다면, 나약한 자는 변하여 강하게 되고, 어리석은 자는 변하여 현명하게 되며, 濁駁한 자는 변하여 순수하게 될 수 있다. 변화하지 못하면 끝내 거기서 멈추고 만다. 그러므로 어질게 되느냐, 그렇지 못하느냐는 오직 나에게 달려 있다. 그래서 ‘뜻을 세워 독실하게 행하는 것보다 더 큰 것은 없다’고 한 것이고, 이리하여 氣質之性을 군자는 본성이라고 하지 않는 것이다.²³⁹⁾ 그러므로 사람은 누구나 기질을 변화시켜 본성을 회복할 수 있으며, 이로써 이상적 인간인 聖人也 될 수 있다. 하늘로부터 부여받은 본연의 性을 실현하는 것은 누구에게나 당연한 과제인 셈이다. 그러나 모든 사람들이 다 그렇게 노력하지는 않는다. 이를 두고 윤지당은 하늘이 사람을 내실 때는 모두에게 어진 마음을 주었지만, 마음이 형체의 부림을 받아 자포자기로 빠지는 것이라고 한다. 그런데 사람들이 ‘나는 자질이 모자라니 어찌 감히 성현을 배울 수 있겠는가?’라고 핑계를 대며 꾸물거리면서 오직 사욕만을 따르고 무례한 짓만 행하여 下品の 천한 사람이 되는 것이라고 한다. 윤지당은 이런 사람들을 草木 · 禽獸에

238) 같은 곳, “夫是之謂克己復禮爲仁也 夫是之謂明其明德也 明德者 得乎天而爲天下大本者也 大本立而達道行焉 則天地位 萬物育焉 而與天地同流 如此者聖人也 亦顏子所以爲亞聖者也”

239) 같은 책, 44右~左면, “後世之無大賢者 職以立志之不固也 自程張以來 有氣質之性之說 誠能隨其偏而加變化之功 則柔者可變而爲強 愚者可變而爲明 濁駁者可變而爲清粹矣 不能變之 則終於斯而已也 爲仁與不能爲仁 惟在於我 故曰莫大乎立志篤行 是以 氣質之性 君子不謂之性也”

비유하며, 막히고 굳어진 것이 너무 심하여 ‘仁’에 대해 이야기 할 수조차 없으니 공자께서 말씀하신바 ‘어찌 해 볼 도리가 없는 자’들이라고 비난한다.²⁴⁰⁾ 그렇기 때문에 사람이라면 마땅히 자신의 본성 회복을 위한 노력과 자신의 기질을 변화시키려는 노력을 해야 할 것이며 이러한 노력은 남녀를 구분하지 않는 모든 사람들에게 적용된다.

아! 내 비록 부인의 몸이기는 하지만 받은 바의 性은 애초에 남녀의 차이가 없다. 비록 안연이 배운 바를 배울 수 없다 하더라도, 聖人을 사모하는 뜻은 매우 간절하다.²⁴¹⁾

윤지당은 여성도 노력하면 聖人이 될 수 있다는 확신을 가지고 있었으면서도 자신이 처한 현실을 망각하지 않았기에, 위의 인용문에서 볼 수 있듯 겸손한 자세로 聖人을 향해 나아간다. 그러나 분명한 것은 표면의 겸손함 뒤에는 ‘안연을 배울 수 있다는 확신’이 들어 있다는 사실이다. 그렇기 때문에 “그러므로 내 견해를 대략 풀어서 뜻을 밝힌다.”²⁴²⁾라고 자신 있게 적을 수 있었고, 자신의 언명대로 聖人을 지향하는 삶을 포기하지 않았다. 비록 당시 사회에서 여성의 최고 지향점이 태사와 태임이었다고 할지라도 윤지당은 결코 ‘任姒’에 만족하지 않고 남성들의 학문과 삶의 목표인 안연을 배우고자 하였으며 나아가 堯舜과 같은 聖人의 경지까지 이르기를 원했던 것이다. 그 결과 ‘閨中道學’ · ‘女中君子’ · ‘여자선비(女士)’라는 이름을 얻게 되었다. 비록 ‘여성 中’이라는 한정된 수식어가 붙기는 하지만 이는 당시 남성의 입장에서 여성에게 줄 수 있는 최대

240) 같은 책, 44左면, “天之生民 何嘗不仁 惟其心爲形役 安於暴棄 而乃曰我氣質不美 豈敢學聖賢哉 必使焉蠢蠢焉 惟己是循 惟非禮是行 甘爲下品之賤 而不復識其與草木同腐之爲可哀 違禽獸不遠之爲可羞 嗟 夫若此者 蔽癩已甚 不可以語仁 眞夫子所謂末如之何者也”

241) 같은 책, 45右면, “噫我雖婦人 而所受之性 則初無男女之殊 縱不能學顏淵之所學 而其慕聖之志則切”

242) 같은 곳, “故略叙所見而述此 以寓意焉”

의 찬사가 그 말뿐이었을 것이라는 점을 감안한다면 충분히 그 이상의 의미를 지닌다고 봐야 할 것이다.

하지만 윤지당도 인간이기 때문에 어쩔 수 없는 한계와 단점은 있었다. 임정주가 쓴 「遺事」에 의하면 윤지당은 매사에 법도가 있었으며 단정하였다. 그러나 윤지당 자신의 고백에 의하면, 그는 본래 성질이 조급하여 어릴 때부터 마음에 불편한 것이 있으면 잘 참지 못하였다고 한다. 하지만 자라면서는 스스로 그 병폐를 알고 극복하고자 힘써 노력하였다.²⁴³⁾ 따라서 윤지당이 언제나 성실과 공경의 자세를 견지할 수 있었던 것은 자신의 기질변화를 위해 끊임없이 노력한 결과였다고 할 수 있다.

維皇上帝 降衷下民 其衷伊何 不倚不偏 蘊之爲體 中和德性 發之爲用 庸言庸行 惟聖則安 而衆勉焉 勉之曷遵 爾度爾權 輕重長短 一循爾則 惟精惟一 萬變是酢 禹顏易然 曰中之得 差毫繆千 非楊則墨 ²⁴⁴⁾	아! 높으신 上帝께서 백성들에게 마음을 내리시니 그 마음은 무엇인가? 기대지도 치우치지도 앓음이라네. 쌓아서 본체를 이루면 바르고 화평한 덕성이 되네. 발하여 작용하게 되면 바르게 말하고 바르게 행하네. 오직 聖人만이 편안하고 보통 사람들은 노력할 뿐이네. 노력에는 무엇이 표준인가? 너희로써 재고 달 것이니 가볍고 무거움, 길고 짧음, 한결같이 네 법칙에 따르리. 오직 정밀하고 오직 한결같아 온갖 변화에 응대하네. 禹임금과 顔子は 쉽게 이루었으니 중용을 얻음이요. 털끝만큼이라도 어긋나면 楊朱 아니면 墨翟 되리.
--	---

이 글은 당시 널리 알려져 이규상의 『并世才彦錄』에도 실려 있는 「尺衡銘」이다. 지금도 충청도 일대의 노인들 중에는 이 글을 외우는 분들이 있을 정도로 유명한 작품이다.²⁴⁵⁾ 자와 저울(尺衡)을 비유해서 『中庸』의 실천적인 도리를 적은 글로, 마음의 평정과 본성의 바른 기준을 세워 늘

243) 任允摯堂, 「忍箴」, 『遺稿』下篇 <箴·銘·贊>, 1右면, “余本性躁越 自幼時 心有所不便 則不能含忍 比其長也 自覺其病 用力克去”

244) 任允摯堂, 「尺衡銘」, 『遺稿』下篇 <箴·銘·贊>, 5右면.

245) 조선시대사학회 역주, 『국역윤지당유고(允摯堂遺稿)』(原州市, 2001), 179면.

노력해야 함을 적고 있다.

윤지당은 앞에서 “사람은 모두 순수하고 至善한 본성을 가지고 있기 때문에 이것을 회복하기만 하면 누구나 聖人이 될 수 있다.”고 하였다. 이러한 인간 본성의 善性에 대한 확신이 있었기 때문에 윤지당은 수양으로써 聖人으로 나아가는 것을 그의 학문의 요체로 삼았다. 그리고 그 과제로써 인성론에서 논했던 人心과 道心の 개념을 제시한다. 즉, 윤지당의 修養論은 ‘마음’에 초점을 맞추어 이른바 七情에 흔들리는 人心을 본연의 純善한 성품인 道心으로 변화시키려는 노력이 현실 속 구체적 의미의 수양론으로 전개되는 것이다. 그러나 人心과 道心은 근원적으로 하나의 같은 본성에서 나오기 때문에 흔히 말하는 道心=四端=善, 人心=七情=惡으로 이분하는 것을 윤지당은 거부한다. 다만 耳目의 욕심에 따라 惡으로 흐를 가능성이 있는 人心을 純善한 본성인 道心으로 돌리도록 늘 노력해야 함을 강조한다.

心이 발하여서 情이 되는 것이니, 사람이 능히 그 마음의 발하는 것을 보고 善惡의 기미를 살펴 그 善한 것을 택하여 굳게 잡으며 그 惡한 것을 알아 결단코 제거해야 한다. 道心으로 하여금 주인이 되게 하고 人心으로 하여금 명을 따르게 하면 위태로운 것은 편안하게 되고 은미한 것은 드러나게 되어, 움직이고 멈추고 하는 것이 저절로 지나치거나 모자라는 차이가 없어질 것이다. 이것을 일컬어 “정성되고 한결같이 하여 치우치지 않는 바른 중도를 잡는다. (精一執中)”라고 한다.²⁴⁶⁾

마음이 움직여 七情이 발동하게 되며, 이로 인해 인간적인 여러 현상들이 나타나므로 수양을 통하여 道心을 회복해야 한다. 그러므로 윤지당은 기질 변화를 위한 심성수양에 많은 노력을 기울였다. 특히 ‘마음’의 수양을 강조

246) 任允摯堂, 「人心道心四端七情說」, 『遺稿』上篇 <說>, 40右면, “心發而爲情 人能察其心之所發 而審善惡之幾 擇其善而固執之 知其惡而決去之 常使道心爲主 而人心聽命焉 則危者安 微者顯 而動靜云爲 自無過不及之差矣 此之謂精一執中者也”

하여 ‘마음을 다스리는 잠언’인 「心箴」을 수행의 지침서로 삼으면서 더불어 학문에 대한 분발과 노력을 강조한다.

心兮本虛 神妙莫測	마음이란 본래 비어 있어 신묘함이 측량할 수 없네.
出入無時 應物無迹	들고 나는 것이 때가 없고 만물에 응함에 자취가 없네.
操之則存 捨之則亡	잡으면 보존 되고 놓으면 잃게 되네.
匪誠曷存 匪敬曷養	誠 아니면 어찌 보존하며, 敬 아니면 어찌 함양할까?
性發則微 形觸則危	性이 발함은 미묘하고, 形에 부딪치면 위태로워지네.
微者擴之 危者安之	미미한 것은 확충하고 위태로운 것은 편안하게 하라.
防微審幾 治心之則	미미함을 막고 기미를 살핌이 마음 다스리는 법칙일세.
幽顯一致 毋放晷刻	밤이나 낮이나 한결같이 잠시라도 방심하지 말라.
克念作聖 罔念作狂	잘 다스리면 聖人 되고, 다스리지 못하면 狂人 되네.
維舜維跖 一心天壤	순임금과 도척은 같은 마음이나 천지 차이라네.
不知不爲 猶可說爾	알지 못해서 하지 않은 것은 그래도 말이 되지만,
知而不爲 是爲自棄	알고도 하지 않은 것 이것은 자신을 버리는 거라네.
莫云高遠 有爲亦是	높고 멀다 하지 마라, 하면 된다네.
庶幾夙夜 罔敢或怠	밤이나 낮이나 잠시라도 태만 말라.
上帝臨汝 無貳爾心	하늘이 너를 내려 보니 너의 마음 변치 말라.
念哉敬哉 維心是鑑	명심하고 공경하라. 마음은 거울이라.
天之生民 必有其則	하늘이 백성 낼 제 규범 주셨으니,
式告靈臺 敬明其極 ²⁴⁷⁾	마음을 삼가 지극함을 밝혀라.

이 글에서 윤지당은 누구라도 포기하지 말고 열심히 수양하면 舜 임금과 같은 聖人이 될 수 있다고 한다. 心에 대해 ‘비어 있어서 추측할 수가 없고 들고 나는 것에 때가 없으며 자취도 없는 것’이라고 하면서 誠으로써 보존하고 敬으로써 기르라고 하였다. 사람이 하늘로부터 부여 받은 빼어난 성품인 五常의 나타남은 극히 미약하므로 확충시키고, 위태로운 人心은 안정시키라고 한다. 이처럼 仁義禮智의 본성이 발현되도록 확충해 주고 道心으로

247) 任允摯堂, 「心箴」, 『遺稿』 下篇 <箴·銘·贊>, 1左~2右면.

인도하면 聖人の 경지에 이르게 되니 자포자기하거나 잠시라도 태만하지 말고 마음을 잘 다스릴 것을 주장하였다.

그렇지만 그 자신 노년에 이르러서도 “예전의 잘 참지 못하던 病根은 아직도 남아 있어서 조금해하는 성질의 병폐가 때때로 조금씩 발동하니 어떻게 할 수가 없다.”²⁴⁸⁾고 하여 자신의 수양되지 못한 심성을 토로한다. 특히 이때는 만년에 의지하고 있던 양자마저 젊은 나이로 요절하자 윤지당이 극도로 상심해 있을 때다. 양자 재준의 朔望祭(1789) 때 지은 <祭文>을 보면 윤지당이 그를 얼마나 사랑하고 의지했었는지, 그리고 이때의 심정이 얼마나 절망적이었는지 잘 나타나 있다.²⁴⁹⁾ 양자의 이른 죽음으로 그간 소망했던 모든 소원이 무너지고 의지할 곳마저 잃게 된 자신의 비통한 심정을 “몸이 안으로 녹아나고 밖으로 삭아져서 날이 갈수록 혼미해지고, 하루가 삼년처럼 길고 지루하니 오직 원하는 것은 빨리 죽어서 지하에서나마 이 세상에서 못다 한 母子의 인연을 잇고 싶다.”²⁵⁰⁾며 감정을 추스르지 못한다. 당시 얼마나 윤지당의 삶이 고통스러웠던가를 알 수 있게 하는 대목이다.

양자의 죽음 이후 윤지당은 오빠인 녹문에게 편지를 써서 이 때의 참담한 심정을 토로한 모양이다. 다음 녹문의 편지글은 이 무렵 윤지당의 정신적 고통과 여동생에 대한 녹문의 지극한 애정이 어떠하였는가를 잘 보여준다.

248) 任允摯堂, 「忍箴」, 『遺稿』 下篇 <箴·銘·贊>, 1右면, “而病根尙在 時或微發 奈他不得”

249) 任允摯堂, 「祭亡兒在竣文」, 『遺稿』 下篇 <祭文>, 13左~14右면, “余年過四十 始以汝爲子 然自始生之初 卽抱汝育汝 汝未嘗不以余爲親生 我亦未嘗不以汝爲所生 … 余以未亡之身 恃汝爲生 及汝長而有室 有子有女 慰悅吾心眼 而汝又以誠孝事我 平居每事 先意承奉 余又以此慰心 庶幾未死之前 見汝學益成就氣益充實 而男女誥誥 次第長成 以昌大爾門戶 日夜祝願 疊在於此 此非踰涯過分之事 而汝乃一朝隕沒 所願皆瓦解”

250) 같은 책, 14左~15右면, “內銷外鑠 日益淹淹 則吾雖至頑 既非木石 安能久哉 然而一日如三秋 但願速歸 與爾團會於地下 以續此世母子未盡之緣而已也”

말하기를 ‘이제부터는 死妹로 여기라’하니 이게 무슨 말인가! 그대는 글을 읽어 義理를 아는데도 아들을 따라 죽으려 하다니! 자하가 (아들의 상을 당하여 슬픔으로) 시력을 상실하자 증자가 심하게 꾸짖었었다. 그는 비록 죽었으나 아들도 있고 딸도 있으니 잘 보호하고 길러서 성장시키면 그가 살아 있는 것이나 무엇이 다르겠는가? 앞 편지에서 이러한 도리를 잘 갖추어 적었으니 의당 잘 생각할 줄 알았다. 그런데도 ‘死妹’라는 두 글자를 써서 사람을 놀래고 슬프게 하니 스스로 감당할 수가 없구나. 그대가 이미 이와 같이 슬픔에 빠져 있으니 나의 병은 끝내 회복하기 어려울 것 같다. 이제부터는 나를 ‘死兄’이라고 여기고 다시는 서로 문안 하지 않는 것이 좋겠다.²⁵¹⁾

이 글은 『鹿門集』에 실린 「答舍妹申氏婦」 여섯 편 중 마지막 편지로 아들을 따라 죽고만 싶다는 윤지당에게 녹문은 증자가 자하를 꾸짖은 것을 빗대어 몹시 나무라고 있다. ‘죽은 여동생[死妹]’이라는 말로 사람을 놀래고 슬프게 하니 내 병이 이제는 끝내 회복하기 어려울 것이라고 하면서 ‘死妹’라는 윤지당의 표현을 되받아 이제는 자신을 ‘死兄’으로 여기라며 매섭게 되받아치고 있다. 그런데 정말로 이 편지가 오고 간지 얼마 안 되어 녹문은 세상을 하직한다. 이에 윤지당은 더욱 비통한 지경에 빠진다. 가까운 知人들의 계속되는 죽음을 겪으면서 윤지당은 자신의 박복함에 절규하며, 아들을 잃고 또 스승이었던 친정오빠와 조카까지 잃게 된 윤지당은 그 원인을 자신이 하늘에 죄를 지었기 때문이라 보고 자신이 죽어야만 이 비통함이 없어질 것이라고 울부짖는다.²⁵²⁾ 그러나 윤지당은 어릴 때부터 체질화되었던 수양의 힘을 빌어 이내 마음을 추스린다. 누구를 원망하거나 탓하지 말고 참아내자며 스스로를 타일렀다. 자신의 운명

251) 任聖周, 「答舍妹申氏婦 戊申二月」, 『鹿門集』卷10 <書>6, “乃曰今則以死妹知之云云 此何語耶 君讀書識義理 而乃欲隨一子而死 子夏喪明 曾子之責如何 渠雖死 有子有女 保以養之 得以成立 則與渠在何異 前書備言此道理 宜入思量 而死妹二字 令人驚泣 不能自堪 君既如是埋沒 吾病則終似難起 自今以後 認作死兄而勿復相問可也”

252) 任允摯堂, 「祭亡兒在竣文」, 『遺稿』下篇 <祭文>, 14左면, “諺云 歲月爲藥 而今我之痛酷 愈往愈甚 此須無此生 乃無此悲已矣 嗚呼 痛哉 此何人斯 人生眞如白駒之隙 而矧今我老病濱死之中 又於昨春 喪吾仲氏 冬又喪仲氏之小子 至情之痛 一猶難忍 況於三乎”

은 四窮 중의 셋을 갖춘 박복한 사람이지만 달리 불운을 벗어날 방법이 없기 때문에 마음을 가다듬고 성품을 배양하여[存心養性] 하늘의 소명에 따르겠다며 담담하게 받아들이고 있다.²⁵³⁾ 자신의 운명을 한탄하면서도 나약하고 절망스런 마음을 이기고 심성의 평정을 회복하기 위하여 노력한다. 운명을 어길 수는 없으므로 오직 수양하여 자연의 순리를 따르라고 한다. 마음의 평정을 얻는 방법은 분수를 지키고 인내하며 뜻을 세우고 독실하게 실천하는 것 밖에 없다. 그렇게만 하면 잘못된 습관들이 하늘로부터 부여 받은 본성처럼 이루어질 것이라고 한다.

惟有修身 一聽于天	오직 수신하여 한결같이 천명을 따르라.
無思百憂 守分斯安	온갖 걱정 하지 말고, 분수 지켜 편히 살자.
何以安之 忍之爲德	무엇이 편안인가, 참는 것이 덕이 되네.
何以忍之 立志必篤	무엇이 참음인가, 뜻을 세워 독실함이라.
大哉志兮 萬事之領	크도다. 이 뜻이여, 모든 일의 강령이라.
七情順軌 百體從令	七情이 순종하고 온 몸이 명령을 따르네.
能立厥志 習與性成 ²⁵⁴⁾	그 뜻을 잘 세우면 습관이 본성 되네.

이 글에는 만년의 윤지당이 지냈던 順命, 樂天의 자세가 잘 나타나 있다. 이 글을 쓴 이유는 스스로도 밝혔듯이, 인내심이 부족한 자신의 단점을 극복하기 위함이었다. 그러나 여전히 立志와 篤行을 강조한다. 그리고 사람이 타고난 착한 마음을 회복하고 욕망에 흔들리지 않는 확고한 의지를 확립하기 위하여 끊임없는 도덕적 훈련이 필요함을 「時習箴」을 통해 주장한다.

253) 任允摯堂, 「忍箴」, 『遺稿』下篇 <箴·銘·贊>, 2右~左면, “仍竊自念 吾賦命奇薄 四窮之中 備有其三 瞻前顧後 無以自慰 往古來今 如我命薄者幾人 雖使丈夫之強腸 殆難堪居 矧以婦女 能易忍抑然而不能忍 而有可免之道則好矣 既無此理 則當存心養性 以事天而已 盖天之賦我 若斯之酷 無乃使吾動心忍性 增益其所不能歟 抑余之罪辜偏重 獲譴罰之至此爾 然則天實使吾終於此而已也 只宜順受其正 不怨不尤 可也”

254) 같은 책, 2左면.

天之生民 錫我以彝	하늘이 백성을 내시니 나에게 바른 윤리 주셨네.
我既受此 宜莫失之	내가 이미 이를 받았으니 마땅히 잃지 말아야 하네.
全之者寡 失之者衆	보전하는 사람은 적고 잃는 사람은 많으니
其故安在 氣拘欲攻	그 까닭 어디 있나? 氣에 구애받고 욕망이 침범한 것.
曷復其初 擇善固執	어떻게 본심을 회복할까? 선을 택하여 굳게 잡자.
非學曷明 非習曷緝 ²⁵⁵⁾	배움 없이 어찌 밝으리? 익히지 않으면 어찌 바르리?

그리고는 힘써 배워서 순임금과 같은 경지에 오를 것을 권면하면서 수양하는 방법에 대해서 구체적으로 밝히고 있다. “앉을 때는 부처처럼 앉을 것이며, 서 있을 때는 발을 가지런히 할 것이요. 눈으로는 사악한 것을 보지 말고, 귀로는 잡소리를 듣지 말고, 말은 망령되지 하지 말고, 행동은 반드시 삼갈 것이며, 높은 곳을 오르기 위해서는 낮은 곳에서부터 하고, 먼 길을 가자면 가까운 데서부터 하라. 이것들을 수시로 익히면 습관이 본성처럼 변하게 될 것”²⁵⁶⁾이라고 하였는데 이는 기질 변화를 위한 노력을 의미한다고 하겠다. 『忍箴』에서의 ‘習與性成’과 『時習箴』에서의 ‘習成若性’은 공자의 “천성은 서로 비슷한데, 습관에 의해 서로 멀어진다. (性相近也 習相遠也)”라고 했던 것을 인용한 것으로 보인다. 즉, 인간은 누구나 선천적으로 태어나면서부터 純善無惡한 고유한 본성을 부여 받았지만 환경과 교육이 인성에 영향을 주기 때문에 후천적인 수양에 따라서 氣質之性을 어떻게 교화하느냐에 따라서 善人과 惡人으로 갈라진다는 전통 유학 사상을 나름대로 재해석한 것으로 볼 수 있다.

또한 앞에서 윤지당은 인간의 마음에는 두 가지 모습이 있다고 하였다. 이것은 주자가 그의 『大學章句』에서 언급한 心の 양면성으로, 주자는

255) 任允摯堂, 「時習箴」, 『遺稿』 下篇 <箴·銘·贊>, 2左~3右면.

256) 같은 책, 3右면, “坐常如尸 立必齊足 目毋視淫 耳毋聽側 言不妄發 行則必謹 登高自卑 陟遐由近 是曰時習 習成若性”

“明德이라고 하는 것은 사람이 하늘로부터 얻은 것으로서 허령하고 어둡지 않아 모든 이치를 갖추고 만 가지 일에 대응하는 것이다. 단 기품에 구애되고 인욕에 가리워져 때때로 어둡게 되는 것이다.(明德者 人之所得乎天 而虛靈不昧 而具衆理而應萬事者也 但爲氣稟所拘 人欲所蔽 則有時而昏)”라고 하였다. 여기서 ‘허령하고 어둡지 않음’은 本然之性, 또는 湛一한 본연의 氣라고 할 수 있고, ‘기품에 구애되고 인욕에 가려 때때로 어둡게 되는 것’은 氣質之性 또는 末流의 氣라고 할 수 있다. 윤지당은 이에 사람의 마음도 사사로움이나 물욕만 제거한다면 본성이 밝게 드러나고 밝은 덕이 저절로 자신 안에 있게 될 것이라며 다음과 같은 <箴>을 짓는다.

嗟以人兮 不如物兮	아! 사람이여, 물건만도 못하다니!
人而不如 是爲物蔽	사람이 그만 못함은 物에 의해 가려짐이라.
何以去蔽 清心克己	어떻게 벗어날까? 마음을 맑게 하고 사욕을 이겨라.
一日克己 明德自在	하루라도 사욕을 이긴다면 밝은 덕은 저절로 있게 되리.

이처럼 「鏡銘」을 통해 거울은 사욕이 없고 밝아서 모든 것을 비추어 주고, 닦을수록 광채가 난다며 거울의 밝고 숨김없는 성품을 본받겠다고 하였다.²⁵⁷⁾

윤지당이 평탄치 않은 삶 속에서도 좌절하지 않고 성리학적 삶을 견지할 수 있었던 이유는 바로 이러한 노력의 힘이었다고 하겠다. 그리고 이러한 노력 속에서 틈틈이 그의 학문적 역량을 함양할 수 있었다. 「言行錄」에 의하면 윤지당이 신광우와 집안 소식을 전할 때 사용한 편지를 보면 여러 장의 종이를 이어서 작은 글씨로 문장을 지었는데, 행간이 정

257) 任允摯堂, 「鏡銘」, 『遺稿』下篇, <箴·銘·贊>, 4右면, “心無私累 明無不 善善惡 魑魅莫 其知如 其直如 磨而愈 靡差毫 … 是庸銘爾 聊以鑑戒”

연하고 반듯하였으며, 자획은 정자체로 한 글자라도 수정하거나 한 점이
라도 고쳐 쓴 것이 없었다. 그래서 신광우는 “이는 보통 사람을 초월한
정력에 말미암은 것이었고, 또한 학문의 공력이 비상하였음을 속일 수 없
는 것이다”라고 하였다.²⁵⁸⁾

그리고 윤지당은 비록 여자지만 안연과 같이 되기를 희망했고, 여러 가
지 많은 제약 속에서도 허락되는 범위 내에서 心性을 수련하고 그 실천
에 노력을 아끼지 않았다. 다음 글에는 윤지당의 이러한 단호한 의지와
수양의 자세가 잘 드러나 있다.

勗哉匕劍 無我婦人 힘쓸지라, 비검이여! 나를 부인이라 여기지 말라.
愈勵爾銳 若礪新發 너의 날카로움에 더욱 힘써, 숫돌에 새로 간 듯해라.
蕩我蜂起 豈我榛塞²⁵⁹⁾ 내 잡념 쓸어버리고, 내 마음의 잡초를 베어내라.

이 글을 통해 윤지당이 마음의 칼날을 갈면서 그 자신 얼마나 철저하
고 단호하게 마음을 수양하였는지를 알게 해 준다. 특히 ‘나를 부인이라
여기지 말라’는 선언은 윤지당 사상의 핵심이 되는 부분으로 비록 윤지당
자신은 여성의 몸이지만 본성면에서 또는 도덕적 실천면에서 남성들과
다를 바 없음을 재천명한 것이다.

2. 性理學的 理想의 女性과 社會的 責務

‘人間’이라는 명제에 대해 깊이 고민하며 사색하였던 윤지당의 궁극적 지

258) 申光祐, 「言行錄」, 『遺稿』附錄, 2右~左면, “連紙累幅 細書成文 而行間整方 字畫楷正 無一字旁
書 無一點塗擦 此由精力過人 而抑亦學力不可誣”

259) 任允摯堂, 「匕劍銘」, 『遺稿』下篇 <箴·銘·贊>, 5右면.

향점은 ‘聖人’이다. 그는 ‘理氣 · 心性’에 대한 논의에서 인간의 본질적 문제 즉, ‘인간이란 무엇인가?’ 그리고 ‘인간이라면 어떻게 살아야 하는가?’에 대한 근본적이고도 철학적 문제에 깊이 천착하였다. 그리하여 사람만이 ‘천지의 알맞고 바른 이치를 받아 그 사이에서 성장하여 만물의 으뜸’이 된 존재로 정의하면서 인간의 존엄성을 높이 평가했었다. 그리고는 ‘인간의 본성은 누구나 같다’라는 성리학의 일반 명제를 토대로 하여 ‘聖人과 愚人의 차이가 무엇인지’, ‘어떻게 하면 愚人도 聖인에 이를 수 있는지’를 논하였는데, 이를 통해 윤지당이 강구하고자 했던 바는 ‘인간은 누구든 聖인이 될 수 있다’는 것이다. 여기에다 윤지당은 여성인 그 자신만의 특별한 의미를 더 추가한다. 즉, 善性を 실현한 가능성은 누구에게나 있음을 믿고, 여성도 수양을 통해 聖인이 될 수 있다는 신념하에 그 자신 역시 그러한 완성된 인간을 지향하며 살아가고자 하였다.

그러므로 깨달은 사람은 내 본성이 堯舜과 같아서 구하면 반드시 얻을 줄을 아는데, 이는 마치 길가는 나그네가 언젠가는 집을 찾고, 밥을 먹는 사람이 언젠가는 배부르게 되는 것처럼 반드시 聖인이 될 것을 기대하는 사람이다. 聖인이 된다는 말은 크게 변화하는 것을 이르는 이름일 뿐이다.²⁶⁰⁾

윤지당은 이렇듯 누구나 聖인이 될 수 있다는 가능성을 제시한 다음 공자의 제자 중 특히 학문적 경지와 도덕적 실천에서 뛰어났던 안연을 지목하여 자신의 주장을 펼쳐 나간다. 윤지당이 안연을 흠모한 사실은 『遺稿』 곳곳에서 드러난다. 역사상 인물을 논한 11편의 <論> 중 유일하게 비판 없이 칭찬했던 이가 안연으로 “맹자께서 말씀하시기를, ‘사람은 모두 堯舜이 될 수 있다’라고 하셨으니 보통 사람도 堯舜이 될 수 있는

260) 任允摯堂, 「論顏子所樂」, 『遺稿』上篇 <論>, 7右면, “是以覺者知吾性之與堯舜同 而求必得之 如行者之尋家 食者之求飽 以期必至於聖 夫聖之爲言 不過大而化之之名而已”

데, 하물며 안자 같은 聖人の 버금가는 자질을 가진 분이겠습니까?”²⁶¹⁾라고 하여 그를 추앙하고 있다. 안연은 비록 凡人으로 태어났지만 人欲을 끊고 天理를 철저히 실천하여 亞聖의 경지까지 올랐기 때문이다. 윤지당은 그를 찬미하는 「顔子好學贊」을 별도로 남기기까지 하였다.

<p>聞有古人 天縱春生 聖門高弟 大猷是程 其程伊何 若芻豢說 欲罷不能 高堅瞻忽 如假其壽 孔周其齊 天實喪予 理難謹兮 三千之徒 蓋莫不學 顔之好學 展也其特 曰克曰復 二不四勿 大哉巷顔 學如不及 子曰今無 賜稱敢望 優入聖域 百世師仰²⁶²⁾</p>	<p>옛적에 그런 사람 있었으니 하늘이 안자를 내셨네. 성인의 높은 제자 되어 큰 가르침을 실천하였네. 그 실천은 어떠했나? 맛있는 음식과 같이 즐겨하였네. 그만두려 해도 할 수 없었고 높은 스승 우러렀네. 좀 더 오래 살았더라면 공자나 주공같이 되었으리. “하늘이 나를 버리셨다”하였으니 이치를 알 수 없네. 공자의 삼천 제자, 배우지 않은 사람 없었지만 안자의 학문 좋아하심, 참으로 특별하다네! 사욕을 이기고 예를 회복하여 二不·四勿 힘썼다네. 위대하다! 청빈한 안자여! 학문에는 자만하지 않았네. 공자님 ‘이제는 없다’하고, 자공은 ‘어찌 감히 바랄까?’하네. 넉넉히 성인의 영역에 들었으니 백세의 스승이라.</p>
---	--

윤지당은 이러한 안연을 자신의 이상형으로 삼고 자신도 그러한 안연을 따르고자 강렬히 염원함으로써 자신이 바라는 게 동시대의 다른 남성 학자들과 똑같은 聖人の 경지임을 시사하고 있다. 그는 ‘純善無惡說’에 의거 사람은 모두 純粹하고 至善한 본성을 가지고 있기 때문에 개인의 욕망을 억제하면 본래의 선한 본성을 회복할 수 있다고 하였다. 따라서 누구든 자기 규범과 자기 단속을 통해 이상적 인간인 聖人이 될 수 있다고 믿었다. 그런데 이 논의에서 간과할 수 없는 것이 이 글을 쓴 윤지당이 바로 여성이라는 사실이다. 사람은 누구나 동일한 性을 지니고 있으며

261) 같은 곳, “孟子曰 人皆可以爲堯舜 凡人尙可以爲堯舜 況顔子亞聖之資乎”

262) 任允摯堂, 「顔子好學贊」, 『遺稿』下篇 <箴·銘·贊>, 5左면.

누구든 노력하면 聖人이 될 수 있다고 하는 윤지당의 주장 내면에는 당시의 남녀 차별에 대한 문제의식이 저변에 깔려 있다고 추정해 볼 수 있다. 따라서 윤지당이 말하는 ‘누구나’란 바로 여성을 의식한 개념으로 여성도 남성과 본질적으로 차이가 없다는 것을 주장하는 것이니, 결국 윤지당의 논의는 겉으로는 두드러지게 나타나고 있지 않다고 하더라도 당시의 신분 구별이나 여성 편견에 대한 나름대로의 견해를 제시하고자 하는 의도가 내재하고 있음을 충분히 추정해 볼 수 있다. 물론 遺稿에 그런 문제의식을 직접적으로 표현한 곳은 없다. 하지만 윤지당 정도의 학문적 소양이 있는 여성이 그러한 문제의식을 갖지 않았을 리 없고, 오히려 遺稿 곳곳에서 계속하여 남녀의 본성이 같음을 주장한다는 것 자체가 현실적으로 불평등한 관계에 놓여 있던 남녀관계에 대한 윤지당의 문제의식을 대변한 실증적 예라 하겠다. 이처럼 윤지당은 ‘純善하여 惡이 없는 것이 본성’이라는 인성론을 근거로 이를 남녀를 구별하지 않는 모든 사람들로 외연시킨다. 그리고 이 본연의 성품을 회복하는 것이 인간의 최종 목표인 聖人の 길이며, 이로써 성리학적 남녀차별관을 극복하고자 하였다.

이렇듯 그는 당시의 시대적 한계를 인정하면서도 인간의 보편적인 인격 완성과 심성의 수련에 있어서는 남녀의 차이가 있을 수 없다는 강한 신념하에 여성도 성리학에서 말하는 이상적 인간형인 聖人이 될 수 있다고 굳게 믿었다. 물론 성리학적 이론들이 남녀의 구분을 전제로 정립된 것은 아니다. 인간의 성품이 본질적으로 같다는 것은 모든 성리학자들의 공통적인 주장으로, 본래 성품은 같은데 기질 등의 외적 요인에 의하여 각기 다른 차이를 보이게 된다는 것이다. 그러나 당시 남성 중심의 가치관으로 이해되던 성리학적 사회에서 그와 같은 성리학적 원론들은 실효성이 결여된 공론이나 다름없다. 윤지당이 말하는 ‘인성의 동등함’과 보

통의 남성학자들이 말하는 ‘인성의 동등함’은 같은 말이라고 하더라도 내포하는 의미가 서로 다르다. 당시 대부분의 유학자들에게 있어서 여성의 性은 小人의 경우처럼 聖人이 될 수 있는 性으로 받아들여진 것이 아니다. 그러나 윤지당에 있어서는 인간의 性은 본래 동일하며, 여성도 聖人이 될 수 있는 존재로서의 性을 지닌 존재이다. 이것은 인간 본래의 性과 남성의 性, 여성의 性을 분별해 보는 것이 아니라 그 양자를 같은 맥락 위에서 바라보는 것으로, 윤지당이 말하는 본래의 동일한 인간의 性이란 남성의 性과 여성의 性이 동등한 位相임을 의미한다. 그러므로 윤지당에게 있어서 聖人이 되는 공부는 남성의 전유물이 아니다. 실제로 윤지당의 평생 공부는 모두 ‘聖人됨’을 목적으로 하는 것이었다. 그렇다면 聖人은 어떻게 될 수 있을까? 이에 대해 윤지당은 ‘안자가 즐긴 바(顏子之所樂)’를 구하라고 한다. ‘안자의 樂’에 대해서는 “하늘을 즐기는 것이고, 하늘은 곧 理이며 나의 본성 중에 본래 하나의 하늘이 있는데, 안자가 즐긴 바가 바로 이것”이라고 설명한다. 맹자의 “만물이 다 나에게 갖추어 있으니 자신을 돌이켜 보아서 진실하다면 실로 그보다 더 큰 樂이 없다.”라는 말을 들어, 보통사람이란 이 樂을 가지고서도 이를 잃어버린 사람이고, 聖人은 이 樂을 본성으로 삼아 그것을 다한 사람이며, 학자란 이 樂을 알고 구하는 사람이라고 한다. 그런데 이 樂은 배워서 얻어지는 것으로 배우지 않고서는 그 樂을 얻을 수가 없다²⁶³⁾고 하면서 聖人이 되고자 한다면 먼저 ‘안자의 즐거움’을 배워야 한다며 그 순서까지 밝히고 있다.²⁶⁴⁾ 또한 「中庸經義」 20장을 통해서도 인간 누구나 노력만 하면 聖人이 될 수 있으니 마땅히 배움에 힘써야 함을 역설한다.

263) 任允摯堂, 「論顏子所樂」, 『遺稿』上篇 <論>, 5左~6右, “顏子所樂者 何事歟 曰樂天也 天者何 天即理也 吾性中 自有一箇天 顏子所樂者 此也 孟子曰 萬物皆備於我 反身而誠 樂莫大焉 夫衆人有此樂而失之者也 聖人性此樂而盡之者也 學者知此樂而求之者也 然樂由學而後得 非學不可以得其樂也”

264) 같은 책, 7左면, “雖然 欲爲聖 當先求顏子之所樂 欲求顏子之所樂 當先學顏子之好學”

修身은 천하의 근본이 되고 자신을 닦지 않으면 體가 서지 않으니 道가 장차 어디서 생겨나겠는가? 그러므로 말하기를, “천하의 근본은 나라에 있고 나라의 근본은 가정에 있으며 가정의 근본은 자신에 있고 자신의 근본은 바로 다시 하늘에 있다.” 했으니 하늘은 理일 뿐이다. 이 理를 알아 자신 안에 보존하는 것을 일러 修身이라 한다. 그러므로 또 이르기를, “수신을 생각하면서 하늘을 알지 않을 수 없다.”고 했다. 그러나 나면서부터 아는[生而知之] 聖인이 아니라면 반드시 배운 뒤에야 할 것이니 이런 까닭으로 학문을 좋아하는 것보다 더 큰 것은 없다. 진실로 학문을 좋아하고 내 본성이 요순과 같다는 것을 알아 이롭게 여겨 힘써 행해 진실로 힘을 쌓기를 오래 한다면 聖인에 이를 수 있다. 그러므로 또 이르기를, “성공에 이르게 되면 똑같다.”라고 말했다.²⁶⁵⁾

그래서 윤지당은 “배우고 묻고 생각하고 변론[學問思辨]하는 것은 바로 이 理를 연구하여 앞에 이르는 길이고, 독실하게 행하는 것은 바로 바로 이 理를 보존하여 그 자신을 성실히 하기 위함”이라고 한다.²⁶⁶⁾ 여기서 윤지당의 학문관을 살필 수 있다. 誠이 있지 않으면 사물은 없고, 또 德이 확립될 수 없다. 그러므로 ‘행하게 하는 것은 하나’인데 그게 바로 ‘誠’이라고 하여 ‘성실’을 지극히 여겼다.²⁶⁷⁾ 앞에서 논의되었던 인간 心性에 대한 이해를 바탕으로 한 학문의 공효와 聖인의 能事に 대해 윤지당은 다음과 같이 설명한다.

사람들이 능히 이것을 알아서 자세히 살피고, 정밀하게 택하며, 굳게 지켜야 할 것이다. 반드시 道心이 항상 마음의 주인이 되게 하고, 人心은 그 밑의 신하가 되게 하여, 행동하고 멈추고 나가고 들어올 때(動靜出入) 언제나 도심의

265) 任允擘堂, 「中庸」, 『遺稿』 下篇 <經義>, 23右~左면, “修身爲天下之本 身不修而體不立 道將從何而生哉 故曰 天下之本在國 國之本在家 家之本在身 身之本卽又在天 天只是理而已 知此理而存諸身謂修身 故又曰 思修身 不可以不知天 然若非生知之聖 必由學而後知 是以莫大乎好學 誠能好學而知吾性之與堯舜同 而利行勉行 眞積力久 則可以至於聖人矣 故又曰 及其成功 則一也”

266) 같은 책, 23左면, “學問思辨 所以窮此理 而致其知也 篤行 所以存此理而誠其身也”

267) 같은 곳, “不誠無物 德何自而立乎 故又曰 所以行之者一也 一者誠而已”

명령을 따르게 하여야 한다. 그러면 내가 바뀌어 공이 되고, 감추인 것이 밝게 드러나 마음은 바르게 되고 몸은 닦일 것이다. 이렇게 되면 만사가 모두 마땅하게 되고, 사물을 응접하게 되면 사물이 모두 만족하게 될 것이다. 이것을 가정을 관리하는 데 쓰게 되면 가정이 잘 관리되고, 나라를 다스리는데 쓰게 되면 나라가 잘 다스려질 것이다. 또 천하에까지 적용하게 되면 천하가 평화롭게 될 것이다. 작게는 언어와 행동이 모두 절도에 맞게 되고, 크게는 천하 만물이 감화될 것이다. 이른바 ‘천지가 바르게 자리하고, 만물을 생육한다.’는 것이 바로 이것이다. 이것이 학문의 최고 성취 단계이며 성인의 能事이다.²⁶⁸⁾

이로써 유학의 본령인 修己安人을 이룰 수 있다. 修身으로 시작하여 齊家, 治國, 平天下에 이르기 위해 格物, 致知, 窮理, 正心の 단계를 거쳐야 한다. 윤지당은 배우는 자의 자세에 대해 “선비가 나쁜 옷과 나쁜 음식을 부끄럽게 여기면 온갖 병이 이에서 나온다. 선비는 책 읽고 몸을 삼가 마땅히 해야 할 일을 힘써야 한다. 어려운 처지와 현달함, 이익과 손해 등은 운명에 달렸으니 요행을 바라는 마음을 싹트게 해서는 안 된다.”²⁶⁹⁾라고 하면서 기본적인 修身을 강조하였다.

유학은 본질적으로 倫理와 政治를 불가분의 관계로 보는 것을 그 특징으로 한다. 교육을 받은 사람들은 보통 유가적 교양을 쌓으면서 관직으로 나아가는데, 이들은 유교의 교육 목표인 修己治人을 위해서 유가의 교육과정에 따라 『小學』을 비롯한 四書와 五經, 그리고 『二程全書』·『朱子大全』·『性理大全』같은 성리학 관련 서적, 『資治通鑑』·『歷代正史』·『東國諸史』같은 역사책을 읽었다.²⁷⁰⁾ 윤지당의 경우는 비록 제도 기관에서의 공

268) 任允摯堂, 「理氣心性說」, 『遺稿』上篇 <說>, 36右면, “人能知此 而察之審 擇之精 守之固 必使道心常爲靈臺之君 而以人心爲臺下之臣 其動靜出入 每聽命于道心 則反私爲公 闡微致明 心正而身修矣 以之應事而事得其宜 接物而物獲其所 用之齊家而家無不齊 用之治國而國無不治 以及乎天下而天下平矣 細而周旋語默 莫不中節 大而天下萬物 莫不感化 所謂位天地育萬物者 是也 此學問之極功 聖人之能事”

269) 申光祐, 「言行錄」, 『遺稿』附錄, 3右면, “士君子恥惡衣惡食 百病從此出 士者讀書飭躬 務所當爲 窮達利鈍 有命在焉 不可萌僥倖心”

270) 손인수, 『한국교육사상사Ⅲ』(문음사, 1989), 685면 참조.

식적인 교육의 혜택을 받지 못했지만 결혼 전 가정에서 이러한 교육을 받은 것을 기록을 통해 추정할 수 있다. 또한 윤지당은 자신이 어린 시절 녹문이 “남녀가 하늘로부터 받은 性에 있어서는 다르지 않다.”²⁷¹⁾고 가르쳤다고 하며 당시 녹문이 했던 말들을 자신의 이론을 뒷받침하기 위해 인용한다. 즉, 녹문과 같은 대학자도 本性에 있어서는 남녀의 차이가 없다는 소신을 갖고 있었다는 것을 보여주려고 했던 것으로 이해할 수 있다. 이처럼 윤지당은 녹문을 내세워 ‘남자와 여자가 본질적인 면에서 서로 다르지 않음’을 확인하며 학문하는 데 있어서도 결코 남녀의 性 구별이 없음을 분명히 하였다. 그렇기 때문에 氣의 근본인 湛一함을 바탕으로 하는 그의 ‘心性一致論’과 그에 따른 ‘聖凡心同論’에서 윤지당은 도덕적인 인간 형성의 가능성을 밝히고 聖人을 향한 노력을 게을리 하지 않았다. 윤지당은 인성의 純善에 대한 믿음을 바탕으로 본성을 다하면 누구나 聖인이 될 수 있음을 거듭 강조한다.

윤지당은 앞에서 설명했던 ‘理一分殊’의 원리를 차용하여 남녀의 현실적 차이를 인정하되 그것은 원리가 다르기 때문이 아니라 그 원리가 현상으로 드러날 때 나타나는 양태의 차이라고 여겼다. 理는 보편적인 것으로 누구에게나 동일하다. 그것이 겉으로 드러내는 모습이 다를지라도 그 다름이 보편적 원리 밖에 있는 것이 아니다. 따라서 윤지당은 여성의 직분을 중시하되, 그 직분 자체를 궁극의 목표로 보는 것이 아니라 남녀의 구분이 없는 궁극의 도덕 원리를 추구하는 것을 목표로 한다.²⁷²⁾ 「遺事」의 다음 기록을 보면 이와 같은 그의 의식이 더욱 분명히 드러난다.

271) 앞의 주 27) 및 68) 참조.

272) 김현, 「성리학적 가치관의 확산과 여성」, 『민족문화연구』 41호(고려대 민족문화연구소, 2004), 476면 참조.

항상 말씀하시기를, 하늘의 道는 강건하고 땅의 道는 순한 것이니 각기 그 법칙이 있다. 聖妣(太姒)와 聖文(文王)이 행하신 바가 달랐던 것은 나뉘는 차이[分殊] 때문이다. 본성을 다함이 같은 것은 理가 하나[理一]이기 때문이다. 처지를 바꾸어 놓더라도 모두 그러했을 것이다.²⁷³⁾

이 글에서 윤지당은 인성의 보편성을 전제하며 인간의 동등함을 강조한다. 즉, 남녀는 맡은 역할 또는 직분이 다를 뿐, 어떤 다른 차이를 가진 존재가 아니라는 것이다. 특히 이 글에서 ‘聖妣와 聖文’이라고 하여 태사를 문왕보다도 앞서 표현하고 있는 것은 매우 중요한 의미가 있다. 즉, 윤지당이 태사를 앞세운 것은 남성과 여성은 서로의 역할이 다른 것일 뿐 인간으로서의 가치는 동등하다는 자신의 주장을 뒷받침하기 위한 의도적 장치인 셈이다.²⁷⁴⁾

윤지당은 태사와 문왕을 대등한 관계로 설정하면서 여성의 위상을 한껏 높이고 있다. 그렇기 때문에 자신도 성현을 배울 수 있다고 자부하면서 또한 그렇게 노력하였다. 그러므로 “부인이 되어서 태임과 태사로써 스스로를 기약하지 않는 자는 모두 자기 자신을 버리는 자이다”²⁷⁵⁾라고 하여 여성들에 대한 각성을 촉구하고 있다. 태사와 태임은 유교사회에서 가장 이상적인 여성상이었던 것이다. 그러나 여기서 좀 더 고려해 볼 사항은 태사와 태임 두 여성이 부인과 어머니로서의 역할을 통해 왕조의 번영이라는 거대한 사회정치적 위업에 공헌한 인물이라는 사실이다. 윤지당이 태사와 태임을 자신의 역할 모델로 받아들였다는 사실은 자신의 존

273) 任靖周, 「遺事」, 『遺稿』附錄, 6左면, “常言 乾健坤順 各有其則 聖妣聖文 所行異宜者 分之殊也 盡性則同者 理之一也 易地則皆然”

274) 이런 이중적구조가 윤지당이나 당시 의식 있는 여성들이 가지고 있던 문제의식이자 딜레마라고 생각한다. 윤지당이 생각하는 聖은 남녀에게 동일한 이상향이나 남성을 의미하는 聖人的 聖과 여성인 聖女の 聖으로 구분이 되는 것이 현실이다. 그러나 위의 인용문은 윤지당 자신의 말이 아니라 부록에 있는 임정주의 말이다. 그가 비록 없는 말을 하지는 않았다 하더라도 시대 상황을 의식해 일부러 강조한 말일 수도 있다는 것을 주의할 필요가 있다.

275) 任靖周, 「遺事」, 『遺稿』附錄, 6左면, “然則婦人而不以任姒自期者 皆自棄也”

재 의미를 사회정치적 차원까지 확장시키고 있음을 시사한다. 그리고 진정한 자아의 실현, 진정한 사회정치적 의미의 획득은 개인의 도덕을 통해서만 도달할 수 있는 “도리”의 세계로 이해하고 있다는 것이다.²⁷⁶⁾

이처럼 윤지당은 일반 여성들에게 여성으로서의 책무를 일깨워주는 한편 가족들에게는 매우 엄격한 訓育者로서도 기능했다. 「遺事」의 기록에 보면 윤지당은 남의 과오를 보면 愍然히 여기고, 반드시 잘 타일러 정도에 맞도록 한 후에야 그만두었다고 한다. 동생인 임정주가 젊은 시절 한 때 방탕한 생활을 한 적이 있었는데, 윤지당은 타이르기도 하고 꾸짖기도 하면서 지속적으로 계도하여 마침내 마음을 바로잡도록 하였다. 윤지당의 가르치고 타이르는 성의가 남을 감동시킬 만큼 간절하였다는 것이다.²⁷⁷⁾ 또한 시동생 신광우는 ‘내가 경전과 예법을 깊이 연구하지 않고 행실도 절제하지 못 한다.’²⁷⁸⁾라고 윤지당이 항상 염려하였음을 술회하고 있다. 비록 교육사상에 대한 체계적이고 깊은 이론적 학문 체제는 갖추지 못했다고 할지라도 실제 삶을 통해 여느 사상가들 못지않은 교육 철학을 지니고 있음을 알 수 있다. 그리고 그 결과물이 바로 『遺稿』에서의 <箴>과 <銘>이다. 箴은 수양하는 사람이 자신의 행실을 반성하고 경계하기 위해 지은 글로, 윤지당이 남긴 네 편의 箴은 모두 성리학적 교훈을 담고 그 실천을 독려하는 내용으로 되어 있다. 그 중 「時習箴」과 「勤學箴」은 둘 다 『論語』의 ‘學而時習之’를 생활 속에서 끊임없이 실천하고자 하는 好學의 자세와 학문의 즐거움을 주제로 하고 있다. 특히 「勤學箴」은 친정 큰 조카에게 주는 글로 “세월이 빨리 지나가니 마땅히 촌음을 아껴 밤낮으로 노력할 것이요, 독서하고

276) 김영민, 앞의 논문, 27~28면 참조.

277) 任靖周, 「遺事」, 『遺稿』附錄, 5右면, “見人過失 爲之愍然 必曉使當道而後已 余於兒時 承慈訓及諸兄教 持身頗知謹飭 年十一 自清之玉華 移寓驪上 驪紛華地也 同隊追携 不覺放倒 姊從容戒之 曰 何不收放心 隨人作桔槔 一向走作 余言下悔悟 而旋已復然 姊又諄諄教諭之 誠意惻怛 有足感動人者 余之至今得免大戾者 實吾姊當日發蒙之力也”

278) 申光祐, 「言行錄」, 『遺稿』附錄, 2左면, “常病光祐不治經禮 少拘檢 余處事 或不善 恐孺人知之”

몸을 삼가 부모에게 욕을 끼치지 말라.”는 훈계의 말이 꼭진하게 표현되어 있다.²⁷⁹⁾ 또한 임성주의 관아에 갔을 적에는 여름날이라 부채질하며 책을 읽는 친정 조카들에게 “潛心하여 독서를 하노라면 가슴 사이에서 자연스럽게 서늘한 기운이 생기는데 어찌 부채를 쓸 필요가 있겠는가? 너희들이 헛된 독서를 면치 못하였구나.”²⁸⁰⁾라고 야단친 것을 보면 그의 학문 수양의 정도와 함께 엄격한 教育者로서의 일면을 가히 확인할 수 있다. 비록 시대적 한계로 윤지당의 그러한 일면이 외부로 표출되지는 못했지만 지식인으로서 충분히 사회적 기능을 담당하고 있음을 알 수 있다.

한편 윤지당은 교육 분야뿐 아니라 비록 여성의 몸이었지만 정치, 사회면에 있어서도 결코 무심하지 않았다. 윤지당은 『遺稿』에서 개인의 氣質의 차이로 인해 다양하게 구현되는 사회 현상에 주목하였다. 윤지당의 인물 논평은 대체로 사람들이 부여받은 순수한 理가 개인의 구체적 삶에서 어떻게 가리어지고 막히는지, 또는 인간이 지향하는 최고의 가치인 忠孝와 같은 윤리가 상황에 따라 어떻게 변모될 수 있는지를 보여 준다. 무엇보다 윤지당은 인간의 利欲, 利己心, 誇示에 대한 혐오를 갖고 있었고, 이것이 동일하게 부여 받은 본성의 순수함이 사람에 따라 다양하게 가리어지고 변모되는 이유로 보았다.²⁸¹⁾

윤지당은 전통적인 윤리 덕목인 三綱五倫을 무척 중시 여긴다. 성리학적 사회윤리에서 가장 기본이 되는 덕목이 삼강오륜이고, 父子·君臣·夫婦·長幼·朋友의 관계를 규정한 오륜은 어떤 시기, 어떤 상황에도 변하지 않는 진리, 즉 천리의 사회적 구현이라고 여겼기 때문이다. 道義와 名分을 중시하는 성리학적 ‘명분지상주의’ 의식은 객관적 역사 인식이나 다양한 상황 분석면에

279) 任允摯堂, 「勤學箴」, 『遺稿』 下篇, 3左면, “汝年既長 隙駟難停 古聖惜寸 爾宜分惜 祇奉父訓 日乾夕惕 任重道悠 士其自輕 讀書筋躬 無忝所生”

280) 任靖周, 「遺事」, 『遺稿』 附錄, 5左면, “潛心讀書 膈間自然生涼 安用扇爲 汝輩未免虛讀書矣”

281) 이해순, 「여성담론으로서의 임윤지당의 이기심성론」, 327면 참조.

서는 비합리적이지만 윤리적인 측면에서는 최상의 가치를 지닌다고 할 수 있는데, 윤지당의 역사적 인물논평에는 특히 不忠한 자들에 대한 비판이 많다. 그것은 윤지당이 삼강오륜 중에서도 君臣간의 의리를 가장 중요하게 여겼기 때문이다.²⁸²⁾ 「論豫讓」을 비롯하여 대부분의 인물논평들이 모두 君臣간의 의리에 대해서 논하는 글들이다.

세상 사람들은 豫讓을 義士라고 칭하지만, 내가 보기에는 참된 義士가 아니다. 무릇 효자가 되려면 아버지가 비록 자애롭지 않더라도 아들은 孝로써 섬겨야 하며, 충신이 되려면 임금이 비록 예우하지 않더라도 신하는 忠으로써 섬겨야 한다.²⁸³⁾

<論> 제일 처음에 위치한 「論豫讓」에서 윤지당은 예양의 모순된 행위를 지적하면서 그가 진정한 義士가 될 수 없다고 주장한다. 윤지당이 豫讓을 비판한 첫째 이유는 예양이 자신의 군주였던 范·中行氏를 떠나 다른 군주인 智伯을 섬긴 것에 대한 비판이다.²⁸⁴⁾ 한마디로 ‘忠臣不事二君’의 윤리에서 벗어난 것으로 한 번 맺은 君臣의 윤리를 저버린 행위라는 것이다. 豫讓을 비판한 두 번째 이유는 이미 다른 군주를 섬기게 된 이상 忠으로써 최선을 다했어야 옳다는 것이다. 자신이 섬기는 군주의 판단과 행동이 옳지 않다면 신하된 자는 죽음으로써 忠諫하는 것이 마땅한데 그는 그렇게 하지 않았던 것이다.²⁸⁵⁾ 윤지당은 忠의 원론적 의미에 초점을 맞추어 역사적으로 이미 충신이라고 기록된 豫讓을 “이미 范中行에게 절조를 다하지도 못하였

282) 任允摯堂, 「論司馬溫公」, 『遺稿』 上篇 <論>, 16左면, “天生萬物 惟人最貴者 以其有三綱五倫也 五倫君臣居其首 名義一定 則截然不可犯 此天地之常經 古今之通義也”

283) 任允摯堂, 「論豫讓」, 『遺稿』 上篇 <論>, 3右면, “世稱豫讓爲義士 以吾觀之 非眞義士也 夫孝子父雖不慈 子事以孝 忠臣 君雖不禮 臣事以忠”

284) 같은 곳, “今豫讓嘗事范中行氏 智伯滅之 讓不爲報仇 反臣事智伯”

285) 같은 책, 3左면, “且讓旣受國士之遇 則所言宜無不聽 當智伯之求地於韓魏也 讓何不以死矯其非 使智伯不行不義 智伯之攻晉陽也 讓又何不以死爭之 以其君不陷於死地”

고, 智伯의 과오를 바로잡지도 못한 채 결국 헛되이 죽고 말았으니, 한갓 충직한 필부에 지나지 않는다.”면서 “어찌 충성스럽고 의롭다 하겠는가?”라고 하면서 호되게 그를 질책한다.²⁸⁶⁾

그러나 왕족인 보과(輔果)가 자신의 뜻이 군주에게 받아들여지지 않자 성씨를 바꾸면서까지 숨어 살다가 목숨을 부지한 사건을 기술하면서도 보과의 불효·불충을 논하면서 예양보다도 못한 인물이라며 역시 혹평한다.²⁸⁷⁾

또한 바르지 못한 위정자 밑에서 벼슬을 하는 것 역시 옳지 못하다고 생각하였다. 이러한 생각은 자로(子路, BC543~BC480)를 논하는 글에서 잘 드러난다. 윤지당은 배움을 좋아하고 도덕의 실천에 뛰어났던 그의 훌륭한 성품은 인정하였으나 처신에 있어서 몇 가지 문제점을 제시하면서 그를 비판한다. 자로는 淫女이고 惡行을 한 여인으로 이름난 南子(衛나라 영공의 아내)의 밑에서 벼슬을 했다. 그런데 예전에 자로는 공자가 南子를 만났던 사실을 마땅치 않게 생각했었던 사람이다.²⁸⁸⁾ 뿐만 아니라 南子의 아들 卞(蒯聵)는 어머니를 죽이려다가 발각되어 아버지에 의해 추방을 당했고, 영공이 죽은 후에 고국으로 돌아왔으나 이번에는 자기 대신 왕위를 계승한 아들 輒과 골육상쟁을 벌여야 했다. 그런데 자로는 바로 이러한 조정에 들어갔고 결국 자신도 목숨을 잃었다. 자로가 衛나라에서 벼슬한 것에 대해 윤지당은 다음과 같이 말한다.

286) 같은 곳, “嗚呼 讓既不能效節於中行 又不能匡救於智伯 而畢竟一死 不過爲匹夫之諒而已 則烏得爲忠與義也”

287) 任允摯堂, 「論輔果」, 『遺稿』上篇 <論>, 3左~4右면, “人臣愛身 則不能盡其忠 國戚愛身 則不能保宗祀 輔果之別族 是也 智宣子以瑤爲嗣 果諫不聽 輒變姓氏 隱而避禍 何其工於謀身 而拙於謀國也 戚臣之義 果如是乎 … 果乃背君忘先 區區愛一身 獨免於禍 甚矣其不忠不孝也 豫子羈旅之臣 尙不忘國士之遇 殺身報其君 果以貴戚之臣而反如此 抑獨何心哉”

288) 任允摯堂, 「論子路」, 『遺稿』上篇 <論>, 7左~8右면, “子路不悅於夫子之見南子 所以不悅者 以見惡人爲非義耳 此雖不知聖人之道無可無不可 而其義則正矣 然而子路仕於衛 則以惡人爲國母 而爲其臣子矣 猶不覺其非義 而一反於前日之不悅 何也 以子路之賢 而胡爲其然乎 吾所未曉者一也 且蒯聵欲殺母 而見逐於父 輒據國以拒其父 都是無父之人爾 賊倫亂常 孰加於是”

그렇다면 子路가 위나라에서 벼슬한 것은 과연 어떻게 설명할까? 만약 道를 행하고자 했다면 堯舜의 道와 孝悌일 뿐이다. 천하에 어찌 윤리와 도의를 어지럽히고도 나라 다스림에서 道를 실현할 수 있겠는가? 나는 항상 세상 사람들 중에 벼슬해야 할 때 벼슬하고, 숨어 살아야 할 때 숨어 사는 이치를 깨닫지 못하고 利欲에 골몰하고 爵祿에 탐닉하다가 끝내는 자신도 죽고 집도 망함에 이르는 것을 보았다.²⁸⁹⁾

결국 자료가 衛나라에서 벼슬한 것에 대해 利欲과 爵祿 때문이라고 한다. 忠에 대해 원칙론자인 윤지당의 사고는 「論賈誼」에서도 나타난다. 한 文帝가 가의(賈誼, BC200~BC168)를 높이 평가하여 공경의 벼슬에 임명하려 하였으나, 반대파의 훼방으로 지방의 한직으로 보내진다. 가의는 임금의 자신을 의심하여 끝내 재능을 펼쳐 보이지 못한 것에 한을 품은 채 젊은 나이에 죽으니, 모두들 그의 재능을 아까워하였다. 그런데 윤지당은 이 글에서 文帝가 가의를 좌천시킨 것에 대해 그 책임을 가의에게 묻는다. 文帝는 守成의 임금으로서 오직 실제의 덕에 힘쓰고 제도를 고치는 데에는 서두르지 않았지만 결코 작은 성과에 만족하여 커다란 업적을 포기할 사람은 아니었는데, 가의가 지나치게 조급하여 일을 점진적으로 처리하지 못하였다는 것이다. 가의는 안목을 좀 더 넓게 보지 못하고, 한갓 법제를 개혁하는 데만 급급하였기 때문에 임금으로부터 의심을 받게 되어 끝내 그의 재능을 펼쳐 보이지 못하고 한을 품고 죽었다는 주장이다.²⁹⁰⁾

윤지당이 君臣간의 大義를 중시하며 綱常倫理를 강조하는 것은 「論李陵」에서도 마찬가지이다. 이릉(李陵, ?~BC74)은 젊은 시절 자청하여 5천

289) 같은 책, 8左면, “然則子路之仕衛 果何說也 若以爲欲行其道 則堯舜之道 孝悌而已矣 天下寧有賊倫亂常 而行道乎其國之理乎哉 余常見世人之昧於出處行藏之義 而汨於利欲 耽於爵祿 終至於喪身亡家者”

290) 任允摯堂, 「論賈誼」, 『遺稿』上篇 <論>, 10右~左면, “文帝守成之君也 惟務實德而不急於更張 然其天資英特 志氣豪邁 非安於小康而畫於有爲者也 惜乎賈生之志太銳而做事之無漸也 如我無濟世之才則已 誼則既有其才矣 不遇其君則已 誼又遇賢君矣 … 誼知不出此 而徒汲汲於變更法制 受疑阻於君 而終不能展其才 齎志而沒”

명의 군대를 이끌고 흉노를 정벌하러 나갔다. 그러나 무기와 식량이 떨어지고, 적군의 수가 워낙 많아 항복할 수밖에 없었다. 후에 흉노의 왕이 그에게 벼슬을 주고 사위로 삼았는데, 윤지당은 이릉의 항복과 그 후의 처신을 不忠으로 비판한다. 한 武帝가 이릉의 어머니를 죽이지 않았다면 후에 이릉은 흉노의 왕 單于의 목을 베어 와서 속죄했을지도 모를 일이므로, 이릉의 투항은 한 武帝가 충동한 것이라는 혹자들의 견해에 대해서도 윤지당은 한번 절개를 잃은 것은 이미 임금을 배반한 것이라고 한다.²⁹¹⁾ 그래서 맹자도 이르기를, “삶도 내가 원하는 것이요, 의도 내가 원하는 것이지만 이 두 가지를 함께 할 수 없다면 삶을 버리고 義를 취할 것이다.”라고 했다는 것이다.²⁹²⁾ 그렇기 때문에 윤지당은 그를 금수나 오랑캐에 비유하며 신랄하게 비판한다. 遺稿에 적힌 그의 표현만으로 보면 여성의 글이라고는 전혀 상상할 수 없을 정도의 과격한 표현이다.

사람이 禽獸나 夷狄과 다른 것은 三綱과 五倫이 있기 때문이다. 李陵에 이르러서는 倫綱이 끊어져 없어졌으니 더 이상 인간이 아니고 禽獸에 들어간 자이며, 중국인이 오랑캐로 변한 자이다. 어찌 통탄스럽지 않겠는가? 어찌 비극이 아니겠는가?²⁹³⁾

이처럼 윤지당은 강상윤리에 관한 한 철저한 원칙주의자이다. 하지만 경우에 따라서는 ‘상황에 따른 일처리’도 강조하는데, 그의 <論> 중 ‘權道’의 사용에 대해 긍정적 반응을 보인 작품이 있어 이채롭다.

윤지당은 南宋의 악비(岳飛, 1103~1141)에 대해서만은 그가 權道에 능

291) 任允摯堂, 「論李陵」, 『遺稿』 上篇 <論>, 11右~左면, “曰不然 既已失節焉 則復焉有真假於其間哉 夫忠臣不事二君 烈女不更二夫 女而棄其夫 從他人 一日而歸 是爲失節之婦 臣而棄其君 仕於他國 受其爵 食其祿 雖一日而成功以反 是爲失節之臣耳”

292) 같은 책, 11左면, “孟子曰 生亦我所欲也 義亦我所欲也 二者不可得兼 捨生而取義者也”

293) 같은 책, 13右면, “嗟夫人之所以異於禽獸夷狄者 以其有三綱五倫也 至於陵者 倫綱滅絕 無餘人類 而入於禽獸 中國而變爲夷狄 寧不痛哉 寧不悲哉”

하지 못했던 것을 오히려 비판하였다. 일반적인 世人들의 평은 岳飛가 宋을 중흥시킬 영웅이었으나 불우하게 죽어 후세 사람들은 탄식한다고 하였다. 그러나 윤지당의 시각은 이와 다르다. 그가 중원지방을 수복하려 하였지만 간신 秦會 등의 사주를 받은 고종이 回軍 명령을 내렸고 이에 철수하는 바람에, 그는 다음 해 탄핵을 받아 옥중에서 죽었었다. 윤지당은 당시 악비의 회군에 대해 다음과 같이 비판한다.

君命이 비록 중하기는 하나 어찌 중도에서 철수하여 前功을 모두 포기하고 말았는가? 그 군사를 돌리지 말아야 했음이 명백하다. … 아! 權道는 변화에 응해서 그에 마땅하게 하는 것이니 비록 가벼이 쓸 수는 없으나, 또한 때에 따라서는 반드시 쓰지 않을 수 없다.²⁹⁴⁾

윤지당은 악비가 회군한 것은 칙명에 의한 것이었지만, 그것은 秦檜의 사주를 받은 것이었기 때문에 후에 돌아가 벌을 받더라도 지금 승리가 눈앞에 있으므로 회군할 수 없음을 국왕에게 아뢰었더라면 비록 고종이 현명하지 못하고 秦檜가 간사하기는 하지만 더 이상 어쩔 수 없었을 것이라고 한다. 이처럼 윤지당은 현명한 판단을 하지 못한 임금을 비판하는 것이 아니라 악비의 잘못된 판단을 문제 삼고 있다. 부모 몰래 결혼해서 ‘無後’의 불효에 빠지지 않은 舜 임금의 행동과 물에 빠진 형수를 구하기 위해서 손을 잡을 수도 있다는 맹자의 글을 들어 권도의 불가피성을 부각시키면서²⁹⁵⁾ 악비의 경우도 이와 다름이 없다고 하여 그가 때에 따라 일을 처리하는 법을 몰라서 불충을 저질렀음을 한탄하였다.²⁹⁶⁾ 윤지당은 더 나아가 “복수의

294) 任允摯堂, 『論岳飛奉詔班師』, 『遺稿』上篇 <論>, 22左~23左면, “君命雖重 何可半途撤歸 而前功盡棄乎 其不宜班也 明矣 … 嗚呼 權者應變處事之宜 雖不可輕用 而亦有時乎不得不用者”

295) 같은 책, 23左면, “若舜之不告而娶 與孟子所謂嫂溺援手之類 是也 舜如告則不得娶 不得娶則終身無後 爲不孝之罪人矣 嫂溺不援則嫂死 嫂死則爲殺嫂之人耳”

296) 같은 책, 23左~24右면, “武穆之奉詔班師 而不得報仇 何以異於是哉 夫權之爲言 稱物之輕重 而權度之謂也 此所謂時措之宜也 惜乎 岳公之智不及於達權 而不自知其反陷於謀國不忠之科也”

大義는 중하고 왕명을 어기는 죄는 오히려 가벼운 것”이라고까지 말하면서, 당시 악비가 임금의 명령도 받지 않을 수 있었음을 말한다.²⁹⁷⁾ 이러한 주장 이면에는 당시 시대정신인 존명배척사상이 들어 있다. 오랑캐를 물리칠 수 있었던 절호의 기회를 놓친 데 대한 당시 유학자들의 깊은 유감을 반영한 것이라고 할 수 있다.

한편 윤지당이 충을 중요한 덕목이라고 여긴 것은 사실이지만 충과孝가 상충되었을 때는 충보다는孝를 중시 여겼다. 전통사회에서 충과孝는 모두 중요한 윤리였지만, 私보다는公을 우선시 하는 게 신하된 임무였다. 그러나 윤지당은孝를 모든 윤리의 근본이라 여기고 매우 중요하게 생각하였다.

『論語』에서 有子가 말한 것 중에, “孝悌는 仁의 근본이다.”는 구절이 있다. 옛 속담에도 “충신은 반드시 효자의 가문에서 구한다.”고 했다. 어버이에게 불효하면서 능히 임금에게 충성할 수 있는 사람은 없다.²⁹⁸⁾

이러한 윤지당의 사고는 충과孝의 갈등을 그린 「論溫嶠絕裾」에 잘 드러나고 있다. 일반적으로 ‘溫嶠絕裾’라는 고사는 사대부들에게 있어 ‘忠’에 관련한 고사로 이용된다. 그런데 윤지당은 이 고사를 ‘孝’에 적용을 시켰다. 온교(溫嶠)는 진나라 때의 공신으로, 효자로도 이름이 난 사람이다. 흉노족의 침략으로 나라가 풍비박산이 되자, 장군 유곤(劉琨)의 참모가 되어 쫓겨하게 된다. 이 때 유곤이 온교에게 훗날 황제가 된 낭야왕에게 황제로 즉위하도록 요청하는 사신의 임무를 주었다. 그러자 온교의 어머니는 온교가 使行을 가지 못하게 하려고 아들의 옷깃을 붙잡고 말렸으나 온교는 어머니가 잡고 있던 자신의 옷깃을 칼로 자르고는 떠나갔다. 결국 그는 일을 성사시

297) 같은 책, 24右면, “藉使高宗召之 武穆既受關外之責 則復讐之義重而違命之罪反輕 斷不可遽然奉詔而班 以誤國家之大計也”

298) 任允摯堂, 「溫嶠絕絕裾」, 『遺稿』上篇 <論>, 13右면, “論曰 有子曰 孝弟也者 其爲仁之本歟 古語亦云 求忠臣 必於孝子之門 未有不孝於親而能忠其君者矣”

켰고, 후에도 큰 功을 세워 功名을 천하에 드날렸다. 그런데 윤지당은 온교가 당시 옷깃을 자른 일에 대해 강력하게 비판한다.

어머니가 온교의 옷깃을 붙잡은 것은 자식을 사랑하는 지극한 마음에서 나왔으나 온교가 그 옷깃을 자른 것은 功業을 세우고자 했던 욕심 때문에 天倫을 손상시킨 것이라며 온교의 권력에 대한 지나친 욕심을 비판하였다.

父子는 五倫의 으뜸이다. 서로 사랑하는 것이 하늘의 이치이다. 功業은 名利의 기초이다. 그것을 성취하고자 하는 것은 사사로운 일이다. 功業의 사사로움으로써 天倫의 大恩을 해쳤으니 비록 不仁한 사람이라도 오히려 하지 못할 것인데 하물며 太眞은 효자로 칭해지던 자로서 차마 이런 짓을 하는가?299)

윤지당은 남자들의 功業에 대한 사사로운 욕심이 사회를 어지럽히는 원인이라고 생각하였던 것이다. 또 온교의 출정이 임금의 命이 아니었으며, 그때까지는 元帝가 제위에 오르지 않았기 때문에 온교와 元帝 사이에 아직 君臣의 명분이 정해져 있지 않아서 ‘忠節’이 요구되지 않는다고 말한다. 즉, 사퇴하고 가지 않았더라도 그의 忠節에 손상됨이 없다고 주장한다.³⁰⁰⁾ 온교에 대한 윤지당의 또 다른 비판은 온교가 어머니의 만류를 거부하고 돌아선 태도에 대해서이다. 만약 온교가 어쩔 수 없이 떠날 수밖에 없었다면 자식 된 도리로서 마땅히 부드러운 안색과 태도로 어머니를 달래고 나라의 위태로운 형편과 신하로서 행할 도리를 자세히 설명했어야 옳다. 그랬다면 안으로는 부모에게 효성을 잃지 않고 밖으로는 나라에 충절을 다하여 그 功業과 名節을 이루었을 것인데 옷깃을 자르고 은혜를 잘라서 마음에 차마

299) 같은 책, 13左면, “父子五倫之元也 而相愛者天理也 功業名利之基也 而欲成者己私也 以功業之己私 而害天倫之大恩 雖不仁者 尙或不爲 況太眞以孝稱者 其何忍爲此乎”

300) 같은 책, 13左~14右면, “噫 爲人臣子者 若奉君命於危亂之際 則義不得以顧私恩 然念親之疾患 想親之念己 而不忍於拜辭之時 太眞此行 非君命也 乃劉琨之命也 則太眞胡不以老母辭而使他人行也 … 雖微太眞 豈無一人可使者哉 況當時太眞與元帝 君臣之分未定 辭以母故而不赴 有何傷於忠”

하지 못하는 짓을 하여 효성을 잃은 자식이 되었다고 비판한다.³⁰¹⁾ 그러면서 맹자가 말 한 “순임금이 아버지인 고수가 사람을 죽였다면 반드시 몰래 업고 달아나 해변에 살면서 기꺼이 즐기면서 천하를 잊을 것이다.”라는 말을 인용하며 천하도 잊을 수 있는데, 자질구레한 공리의 사사로움을 위해 아버지를 버리고 은혜를 끊는 일을 하찮은 일처럼 행했으니 절대 효자가 아니라고 주장한다.³⁰²⁾

나라에 대한 충보다 부모에 대한孝의 강조는 보다 인간적인 측면에서 나온 것이다. 윤지당은 비록 그가 무사히 돌아왔다 하더라도 노모가 애타는 마음에서 병이 들어 이미 돌아가셨다면 온교가 죽을 때까지 울부짖으며 후회한들 무슨 소용이 있냐고 한다.³⁰³⁾ 어찌면 이 말은 윤지당이 여성이었기 때문에 더 실제적으로 받아들일 수 있었던 부분이라 여겨진다. 일례로 聖人을 지향했던 또 다른 조선시대 여성인 17세기의 안동 장씨의 孝에 관한 시에도 온교의 고사가 인용되고 있다.

鶴髮臥病 行子萬里	늙어서 병들어 누웠는데, 자식은 만 리 갔구나.
行子萬里 曷月歸矣	만 리 먼 길 떠난 자식 언제나 돌아오려나.
鶴髮抱病 西山日迫	늙어서 병이 깊은데, 서산에는 해가 저물고
祝手于天 天何漠漠	손 모아 하늘에 빌지만, 어찌 하늘은 저리 막막하고.
鶴髮扶病 或起或陪	늙은 몸 병을 이기려하나 일어서다가는 쓰러지네.
今尙如斯 絕裾何若 ³⁰⁴⁾	지금도 이 같으니, 絶裾할 때 어떠했으리.

이처럼 ‘溫嶠絶裾’는 적어도 여성의 입장에서 ‘忠’의 차원보다는 ‘孝’의

301) 같은 책, 14左~15右면, “使其母幸而通達事理 如陳嬰之母 勉戒其子而送之 則忠孝二者 初不失一矣 今既不然 則爲子者 當柔色婉容 備陳國家罔極之狀 臣子當行之義 俟其解惑寬懷 而從容拜辭 則內可以不失孝於親 外可以盡忠節於國 其功業名節 視絶裾割恩爲忍心失孝之子而成者 果何如也”

302) 같은 책, 15右, “孟子曰 瞽瞍殺人 舜必竊負而逃 遵海濱而處 欣然樂而忘天下 天下猶然 況區區功利之私 而遺親割恩 看作尋常 孝子果如是乎”

303) 같은 책, 15左면, “設或不死 比其返也 老母焦灼成病 已歸泉壤 則太眞雖沒齒哭泣 何及之有 雖哀毀滅性 又何足尙”

304) 김지용 역, 『역대여류한시문선』 (양우당, 1988), 165면 ‘鶴髮詩’ 참조.

차원에서 접근되고 있다. 이 때문에 윤지당은 은교와 같은 자가 名敎를 거스린 죄를 받지 않은 것만도 요행인데 그가 더 나아가 효자로 일컬어진 사실에 대해 매우 탄식하였던 것이다.³⁰⁵⁾

孝라는 것은 모든 행실의 근본인데 이미 본원을 잃었다면 비록 천하의 현명함을 다한다 하더라도 그 나머지는 말할 것이 못 되며, 비록 수고를 다하여 왕실에 공업이 뛰어나다 하더라도 부모에게 불효하고 참으로 임금에게 충성을 할 수 있는 사람은 없다.³⁰⁶⁾

윤지당의 이러한 孝 사상은 곧장 강정일당의 척독에서도 인용될 정도로 광범위하게 정당성을 확보하고 있다.³⁰⁷⁾ 역사적 인물평론에서 윤지당이 판단 기준으로 삼은 것은 대체로 ‘義理’였고, 이상적 인간형으로 제시하는 인물 역시 利보다는 義에 밝은 사람이다.

그러므로 몸에 덕을 닦으면 명망이 저절로 드날리게 되고, 몸에 덕을 닦지 않고 먼저 공명에 뜻을 둔다면, 비록 한 때에 공을 세운다 해도 만세의 비판을 면하지 못하게 된다. 그래서 동증서는 ‘어진 사람은 그 마땅함을 바로하고 그 이익을 도모하지 않으며, 그 도를 밝히고 그 공을 헤아리지 않는다.’라고 하였다. 그런데 태진은 도의를 저버리고 공리를 앞세워 스스로 백행의 근본에 해를 입혔으니 군자들의 비난을 면치 못할 것이다.³⁰⁸⁾

윤지당의 ‘義’를 중시하는 사상은 그 자신의 성품으로 연결이 된다. 윤지

305) 任允摯堂, 『溫嶠絕絕裾』, 『遺稿』上篇 <論>, 15左면, “嗚呼 若太眞者 其不得罪於名敎 亦幸矣 當時之稱以篤孝者 吾斯之未信也”

306) 같은 友, “孝者百行之源 既失於本源 則雖盡天下之賢能 餘不足道也 雖能盡瘁王室 功烈卓卓如也 未有不孝於親而能眞忠於君者也”

307) 姜靜一堂, 『尺牘』, 『靜一堂遺稿』, “允摯堂曰 孝者百行之源 既失於本源 則雖盡天下之賢能 餘不足道也 又曰 未有不孝於親而能盡忠於君者 此誠確論”

308) 任允摯堂, 『溫嶠絕絕裾』, 『遺稿』上篇 <論>, 16右면, “故德修於身 則令聞自彰 身不修德 而先有意於功名 則雖或立功於一時 不免萬世之尙論矣 董仲舒曰 仁人者 正其誼 不謀其利 明其道 不計其功 若太眞者 可謂背道誼而上功利 自賊其百行之源 而不免於君子之誅也歟”

당은 성품이 매우 강직하여서 조금이라도 예의에 어긋나거나 의롭지 않다고 여기면 단호히 배격하였다. 「忍箴」에서도 “小人은 생을 이롭게 여기고, 君子는 義를 이롭게 여긴다. 두 가지를 겸하기 어렵다면 오직 義를 따르겠다.”³⁰⁹⁾라고 하여, 목숨과 정의 중에서 양자택일하라면 정의를 따르겠노라며 단호한 의지를 천명한 바 있다. 때문에 윤지당은 일상생활의 소소한 부분에서의 不義에 대해서도 결코 대충 지나치는 법이 없었다. 이를 두고 신광우는 “일이 예법에 어긋나거나 재물이 몇몇하지 않은 것은 마치 더러운 물건을 보는 것처럼 멀리 하여서, 간혹 지나치게 결백한 데가 있을 정도였다.”³¹⁰⁾라고까지 표현하였다. 이러한 성품이 잘 드러난 것이 미생고가 식초를 구걸한 일에 대해 논한 글이다. 미생고는 정직하고 후덕하다고 소문이 난 사람이었다. 일찍이 어떤 사람이 그에게 식초를 얻으러 오자, 미생고는 자기 집에 없었기에 이웃집에서 빌려다 주었다. 공자는 이것이 정직한 태도가 아니라고 비판하였고, 윤지당도 그의 그러한 행동을 비판한다.

천지조화는 그 이치가 매우 곧다. 사람이 이 곧은 이치를 터득하면 살아가는 데 그릇된 일이 있을 수 없다. 조금이라도 그릇된 일이 있다면 삶의 이치는 없어지고 만다. 그런 까닭에 군자는 반드시 삼가서 敬으로써 안을 바르게 하고 義로써 밖을 반듯하게 하니, 이는 모두 이 곧은 이치를 지키기 위함이다. 미생고가 식초를 구걸하여 남에게 잘 보이려 한 것은 그릇됨이 비록 작다고 하나 곧음에 해를 끼친 것은 매우 커서 마땅히 聖人(공자)의 꾸짖음을 면할 수 없었던 것이다. 곧다는 것은 있고 없음, 주고받음에 있어 오직 그것이 의로운가를 살필 따름이다. 있으면서 없다 하거나, 없으면서 있다 하거나, 받을 것이 아닌데도 받거나, 줄 것이 아닌데도 주는 것 등은 다 곧음이라 할 수 없으니, 미생고가 어찌 곧다고 할 수 있겠는가?³¹¹⁾

309) 任允摯堂, 「忍箴」, 『遺稿』 下篇, 2左면, “小人利生 君子利義 二者難兼 維義是比”

310) 申光祐, 「言行錄」, 『遺稿』 附錄, 2右면, “事係非禮 財涉無取 視之若浼 或有狷介太過處”

311) 任允摯堂, 「論微生高乞醯」, 『遺稿』 上篇 <論>, 4左면, “天地造化 其理孔直 人得此直理而生 不可有枉 枉之毫釐 生理遂滅 故君子必慎焉 敬以直內 義以方外 皆存此直理也 如微生高乞醯媚人 所枉者雖小 害直則甚大 宜其不免於聖人之誅也 夫所謂直者 有無取與 惟視其義而已 若以有爲無 以無爲

윤지당이 미생고를 이와 같이 비판한 이유는 혹여 남이 옳지 않은 일로 어떤 일을 부탁했을 때, 사사로운 안면에 얽매어 마지못해 그 부탁을 들어주면 부탁하는 사람에게도 잘못을 저지르게 할 뿐만 아니라 나 역시 비리를 저지르게 되니 결코 그렇게 해서선 안 된다는 것을 보이게 위함이었다.312)

한편 윤지당은 비록 여성이지만 『遺稿』의 <論> 곳곳에서 “예로부터 잘 다스리기가 어려운 까닭은, 큰일을 도모할 만한 임금이 있어도 보필할 신하가 없고, 재주 있고 뛰어난 신하가 있어도 도와 줄만한 임금이 없기 때문이다.”313)라고 하면서 임금과 신하사이의 상생 관계에 대한 정치적 견해를 피력한다. 이는 친정이나 시댁이 모두 당대 명문가로서 당시 직·간접적으로 정계와 관련이 있었기 때문에 자연스럽게 표출된 것이라 여겨진다.

우선 본격적인 정치론이라고 할 수 있는 「治亂在得人說」에서 윤지당은 다음과 같이 자신의 정치관을 피력한다.

이른바 ‘亂을 다스림은 得人에 있다’라고 한다. 대개 唐虞와 三代 이래로 聖君이 위에 있더라도 또 반드시 재주와 슬기가 뛰어난 신하가 아래에 있으면서 보좌한 후에야 능히 나라를 잘 다스릴 수 있었다. 이것은 무슨 까닭인가? 혼자서는 총명하다 해도 두루 들을 수 없고, 혼자서는 밝다 해도 두루 살필 수 없다. 그러므로 현명한 임금과 어진 재상이 서로 얻어서[相得] 위아래에서 서로 도운[相濟] 뒤에야 임금의 자리를 함께 보전하고 하늘이 준 직분을 수행하여 백성을 편안하게 할 수 있는 것이니, 곧 자연의 이치이다. 내가 여기서 시험 삼아 그 대강의 원리를 말해 보겠다.314)

有 與不當取而取 不可與而與之 皆不得爲直 高安得爲直哉”

312) 申光祐, 「言行錄」, 『遺稿』附錄, 2左면, “人以非理干囑 拘於顏私 勉循所請 不惟成人之過 我亦同歸於非理 甚不可也”

313) 任允摯堂, 「論賈誼」, 『遺稿』上篇 <論>, 9左면, “夫自古致治之難者 以雖有可爲之君而無輔弼之臣 雖有才俊之臣而無可佐之君也”

314) 任允摯堂, 「治亂在得人說」, 『遺稿』上篇 <說>, 45右면, “夫所謂治亂在於得人者 盖自唐虞三代以來

윤지당은 이 글에서 중국 역사상 가장 이상적 정치를 실현하였던 堯·舜 시대와 夏·殷·周 三代를 예로 들며, 그들이 聖君이 될 수 있었던 이유는 어진 신하들이 있었기 때문이라고 말한다. 이상적 정치란 현명한 임금과 어진 신하들의 공동 노력으로 이루어진다. 아무리 훌륭한 사람이라도 홀로 모든 능력을 갖춘 것은 아니기 때문이다. 따라서 ‘현명한 임금과 어진 재상이 서로 만나서 상하가 잘 협조해야 나라와 백성이 또한 잘 다스려질 수 있다’면서 임금과 신하사이에서의 협조를 요구한다. 특히 爲政者에 대한 得人의 중요성을 매우 강조하고 있다.

夏나라가 폭군 桀왕 시절에는 어진 사람들이 조정에 있지 않고 재야에 있었음을 거론한 것³¹⁵⁾도 ‘得人’의 중요성을 강조하기 위함으로 보인다. 즉, 得의 주체인 임금에 대해 적극적이고 능동적인 역할을 촉구하는 것이다. 군주의 할 일은 어진 사람들을 찾아 등용시키는 것이고, 그들이 정치를 할 때만이 천하가 태평하게 된다고 주장은 당연한 논리이다. 그러나 왕권이 절대적 영향력을 행사하던 당대 정치상황을 고려할 때 이는 일종의 비판을 내재한 발언이라고 볼 수 있다. 즉, 어진 인재를 등용해야 한다는 주장을 통해 군주의 독단적인 전제 정치를 경계함이다.

윤지당의 이러한 비판의식은 오빠인 임명주와 임성주의 정치적 행보와도 관련이 있다. 특히 임명주가 사간원에 있을 때 바른 말을 한 죄로 고초를 겪고 마침내 불우하게 죽은 사건이야말로 윤지당으로 하여금 비판적 정치의식을 갖게 한 직접적 요인이라고 하겠다. 그래서 윤지당은 신하들의 諫言이 제대로 받아들여지지 않는 현실을 의식하면서 “옛날 통치자는 성인이었

雖聖君在上 又必有俊乂之臣在下而輔佐之 然後乃能成其治 此其故何哉 獨聰不能以徧聽 獨明不能以徧視 故明良相得 上下相濟 然後可以共天位治天職 以安天民者 乃自然之理也 吾且試舉其槩而言之”

315) 같은 책, 45左면, “夏德衰而至桀之世 暴君在上 賢人在野 天下大亂 天命成湯 得伊尹於有莘之野 放桀以救民 然後天下乃大治”

음에도 불구하고 훌륭한 인재를 등용하였기 때문에 태평세대를 이루었는데 후세에는 못한 임금과 못한 신하들이 통치하면서 자신의 견해만 고집하고 자신에게 아첨하는 이들만 가까이 하기 때문에 혼란이 끝나지 않는다.”며 한탄한다.³¹⁶⁾ 이는 임명주가 당시의 현안에 대하여 논박하는 상서를 올렸다가 귀양 간 것과 관련시키면 자신의 생각과는 다른 신하의 말은 받아들이지 않던 당시의 정치 성향에 대한 간접적 비판이라고 할 수 있다.

윤지당은 자신의 오빠들이 큰 재주를 지녔음에도 불구하고, 나라에 크게 쓰이지 않았음을 <祭文>을 통해 매우 안타까워했다.

공은 뛰어난 재주와 훌륭한 지혜와 보기 드문 자질과 세상을 다스릴 학문을 가지셨으며, 영웅호걸다음은 하늘에 닿을 만하고 뜻과 기개는 세상을 덮을 만했습니다. 마땅히 오래 사셔서 태평세대를 수놓고 공명이 竹帛에 드리워 아름다운 이름이 후세에 길이 남아야 마땅했을 것입니다. 그런데 어찌하여 조정에 발을 들여놓자마자 물리침을 당하셨고, 하늘이 이 세상에 남겨두지 않으시고 이토록 빨리 앗아가셨습니까?³¹⁷⁾

또한 녹문 역시 ‘絕世之學’과 ‘邁古之志’을 지녀 만약 제대로 때를 만나 뜻을 펼 수만 있었다면 伊尹이나 傅說과 같은 업적을 그대로 실현하였을 텐데, 결국 하찮은 지방관에 머물다가 궁벽한 시골에서 일생을 마치게 되었다며, 그 낙담과 절망감을 하늘에 대한 원망과 유감으로 바꾸어 비통한 심정을 쓰고 있다.³¹⁸⁾

316) 같은 책, 46右~左면, “古昔聖帝明王之爲天下國家也 以大聖之君而猶必得賢佐 然後致治如此 後世則以庸君與鄙夫爲國 而欲其治 難矣 … 偏任己見 好人佞己 唯其言而莫予違 宜乎 治日常少 而亂日常多矣 吁 可歎也已”

317) 任允摯堂, 『祭伯氏正言公文』, 『遺稿』下篇 <祭文>, 6右면, “以公絕倫之才 邁古之智 間氣之資 經世之學 英豪天挺 志氣蓋世 宜其享高年 而黼黻聖代 功名垂之竹帛 令聞長於後世 胡爲乎纔躋清朝 旋見擯棄 而天不憐遺 奪公斯速”

318) 任允摯堂, 『祭仲氏鹿門先生文』, 『遺稿』下篇 <祭文>, 12左~13右면, “且以仲氏絕世之學邁古之志 若得時展抱 則伊傅事業 直舉而措之耳 天之生公 若將有意 而顧乃沈屈於郡邑 考終於巖穴 而不得行其道於偏邦 使民不被至治之澤 而斯世不復見三代之盛 豈非難諶者理耶 此又有憾於天者也”

이런 모든 상황들이 윤지당으로 하여금 정치에 대한 관심을 갖게 한 요소라고 여겨진다. 윤지당의 정치의식은 특히 宋대의 정치가인 王安石을 몹시 비판하는데서 잘 드러난다. 王安石에 대한 윤지당의 비판은 그가 왕도정치인 仁義의 정치를 하지 않고 富國強兵만을 목표로 하는 霸道정치를 했다는 것이다. 정치적 이상으로 중요한 것은 ‘참된 마음(實心)으로 仁義를 행하는 堯·舜·湯·文王의 道’일 뿐, ‘인위가 무엇인지도 모르면서 오로지 이익만 추구하면서 부국강병의 술책만 힘쓰는 것은 아니라는 것’이다. 지나친 이익 추구는 정치 혼란의 주범이기에 군자는 仁義로써 이익을 삼을 뿐, 공리적이거나 경제적인 것으로써 이익을 삼지 않았는데,³¹⁹⁾ 王安石은 본체는 도외시하고 말초만을 중요시하여 오직 재화의 이익만을 숭상하고 부국강병만을 도모하였기에 비판한다.³²⁰⁾ 고전에 “德은 본이요, 財는 末이다”하였는데, 왕안석은 본질보다는 현상을, 정신보다는 물질을 더 중요하게 생각한 것이다. 『大學』에 “本을 外로 하고 末을 內로 하면 백성들이 다투고 약탈한다.”고 하였으니, 本末이 전도된 현실 속에서 정치적 혼란이 야기되었다고 본 것이다.³²¹⁾ 한편 국가를 다스림에 있어 중요한 것은 부국강병이 아니라 仁義의 실현이며, 지나치게 이익을 추구하는 것이 혼란의 중심이라는 윤지당의 주장은 당시 利用厚生이나 經世致用 등을 주장하던 시대조류와는 배치된다고 할 수 있다. 따라서 당대 유행하던 실학사상에 대한 윤지당의 비판적 시각을 의미한다고도 볼 수 있다. 한편 王安石이 경전을 익힌 선비로 성인의 학문을 하고도 소인배로 낙인 찍힌 이유를 윤지당은 그가 新法에 찬동하는 이들만 가까이 했기 때문이라고 한다. 君子와 小人은 벗이 될

319) 任允摯堂, 「論王安石」, 『遺稿』 上篇 <論>, 20右면, “凡爲天下國家 有二焉 曰王道也 霸道也 何謂王道 以實心行仁義之謂 堯舜湯文之道是也 … 不識仁義之爲何事 而惟利是喻 惟富國強兵之術是務 … 嗟乎 利誠亂之樞也 故君子以仁義爲利 不以利爲利”

320) 같은 책, 20左면, “外本內末 惟貨利是崇 富強是謀”

321) 심우섭, 「조선조 성리학 사상의 현대적 조명」, 『한문교육연구』 제8호(한국한문교육학회, 1992), 87면 참조.

수 없는 법, 小人들이 조정을 채우면 君子는 떠나게 된다.

(王安石은) 정권을 잡은 지 10년 동안 하나도 잘한 일이 없다. 오직 뜻이 같은 무리들을 좋아하고 다른 사람들은 미워하였다. 新法을 좋다고 하는 자들은 아껴 가까이 하였고, 그것을 반대하는 사람들은 미워하여 배척하였다. 그래서 소인들은 날마다 조정에 들어오고, 군자들은 날마다 멀리 떠나가게 되었다. 구양수가 「朋黨論」에서 ‘군자는 군자와 더불어 벗이 되고, 소인은 소인과 더불어 벗이 된다’고 하였으니 참으로 옳은 말이다. 王安石이 추천하여 등용한 사람들은 모두 거짓되고 아첨하는 무리들이었다. 그가 어찌 소인으로 귀결되는 것을 면할 수 있겠는가?³²²⁾

이처럼 윤지당은 구양수의 「朋黨論」을 예로 들어 是非, 善惡, 君子, 小人을 調劑하는 탕평이 옳지 않음을 말하고 있다. 小人과 君子를 적당히 섞어 둘 수는 없다. 이런 윤지당의 단호한 모습에서 不義라고 여기는 것에 대해서는 절대 타협하지 않았던 조선의 선비 정신을 그대로 엿볼 수 있다. 예나 지금이나 위정자들이 가장 두려워 할 것은 자연재해와 백성들의 여론이다. 그런데 王安石은 新法이 저지될까 두려워 이들을 돌아보지도 않았다.³²³⁾ 왕안석의 예를 통해 당시 의견이 분분하였던 新法에 대해 여론을 무시하고 강행한 조정에 대한 윤지당의 비판의식을 읽을 수 있다. 또한 왕안석 논의는 윤지당 자신이 성리학자라는 정체성의 표명이기도 하다. 성리학의 전통에서 왕안석 비판은 매우 의례적인 것으로 다른 성리학자들의 논의들도 대개가 비슷하기 때문이다.³²⁴⁾ 어찌되었든 정치 분야는 조선조 여성들이 공식적으로 참여할 수 있는 영역은 아니었지만 관계 진출이 삶의 가

322) 같은 책, 21左면, “秉國十年 無一可紀之善 而惟喜同惡異 言新法之可行者 悅而親之 言其不可行者 惡而斥之 致使小人日進 君子日遠 歐陽公朋黨論所謂 君子與君子爲朋 小人與小人爲朋者 眞格言也 今安石所進用 皆奸險譖諂副剋之輩 則安石亦安得免小人之歸也哉”

323) 같은 책, 21左~22右면, “且夫人君所畏者天災也 所憚者人言也 而安石乃曰 天災不足畏 人言不可恤 自古及今 名爲小人者何限 而亦未聞出此言者矣 蓋安石所以云然者無他 只是恐新法之不得行爾”

324) 김영민, 앞의 논문, 16면 참조.

장 중요한 부분을 차지하는 사대부 가문의 여성들에게는 지극한 관심의 대상이었을 것이다. 조정에서 간쟁하다 유배를 가게 된 오빠의 억울함을 함축한 시를 썼던 허난설헌을 비롯하여 조선 후기의 김호연재, 서영수합, 김삼의당 등의 글에서 정치가 일상 속에서 융합된 형태로 나타난다. 이렇게 여성의 삶 속에 녹아 있는 정치인식을 담론화한 사람이 바로 윤지당인데, 그의 이론적 배경에는 자신이 속한 가문의 정치적 성향 뿐 아니라 그간 여성 문사들이 보여주었던 정치인식과 하나의 맥락을 형성하고 있다고 할 수 있다.³²⁵⁾

윤지당은 歷史에 대해서도 상당한 관심과 흥미를 가지고 있었다. 「遺事」편에는 윤지당이 어릴 때부터 중국의 역대 인물들에 대하여 是非得失을 논하는 토론을 즐겼던 것³²⁶⁾으로 기록되어 있다. 자신의 사상을 公的으로 펼 수 있는 기회조차 허용되지 않는 여성이었기에 이론적인 측면에서의 역사 연구에 더욱 심취했던 것으로 보인다.

윤지당의 사관에서 특징적인 것은 正統論에 대한 강조인데, 宋나라의 정승 사마광(司馬光, 1019~1086)을 비판한 글에서 자세히 살펴 볼 수 있다. 사마광은 대유학자이며 역사학자였고, 왕안석의 개혁 정책에 반대한 구법당의 영수였다. 그는 중국 역대의 역사를 종합 정리한 『資治通鑑』 294권을 저술하였는데, 이 책은 당시 훌륭한 역사서로 평가 받았다. 그러나 삼국시대 劉備가 세운 蜀漢 대신 曹操가 세운 魏를 정통 왕조로 인정하여서, 훗날 주자를 비롯한 성리학자들로부터 비판을 받는다. 윤지당도 사마광의 이러한 역사 기술이 옳지 않다고 동조한다.

윤지당이 사마광의 史觀을 비판하는 가장 큰 이유는 조조가 君臣의 명분

325) 이혜순, 「임윤지당의 정치담론」, 『한국한문학회연구』 35집(한국한문학회, 2005), 348~49면.

326) 任靖周, 「遺事」, 『遺稿』附錄, 4右~左면, “每諸兄弟會坐親側 或論經史義理 或論古今人物治亂得失 姊徐以一言 決其是非 鑿鑿中窾”

과 대의를 저버렸다는데 있다. 앞에서도 살펴보았듯이 윤지당은 만물 중에 사람이 가장 귀한 이유는 三綱五倫이 있기 때문이고, 그 중에서도 君臣의 의리를 가장 중요하게 여겼다. 그러므로 공자께서도 『春秋』를 지음에 이 문제에 대해 신중하셨다며 趙盾과 陳恒의 예를 들어 그 의리가 매우 엄중함을 강조하고 있다.³²⁷⁾ 그런데 曹操는 亂逆을 행하고 君父를 협박하고 國母를 시해하였으며, 무릇 신하로서는 감히 할 수 없는 일을 하지 않은 것이 없으며, 마침내 나라를 빼앗아 스스로 文王에 비겼으니, 이는 그 不忠과 不義가 역적 王莽과 董卓 같은 무리보다 열 배나 더해, 천년이 지난 뒤에도 오히려 분하고 미워하는 마음에 그 고기를 씹어 먹고 싶을 정도라고까지 표현하였다. 따라서 후세의 史家들은 마땅히 크게 기록하여 그가 찬역한 죄를 바로 잡아 그로 하여금 帝王의 系統에 들지 못하게 하여야 한다는 것이다. 이렇게 해야 후세의 亂臣賊子들이 君臣의 大義는 조금이라도 결단코 범할 수 없다는 것을 알게 될 것이라 하였다.³²⁸⁾

그런데 사마광이 조조를 정통 왕조의 창건자로 보는 것은 漢獻帝가 파천할 때 조조가 그를 받들어 황실을 도왔고, 역경을 헤치고 漢朝를 재건하였으니 그 명분과 의리가 족히 민심을 얻을 만하다고 보았기 때문이다. 또 사마광이 삼국 중에서 魏나라에게 정통을 주게 된 직접적 이유는 魏가 당시 천하 대부분을 가져 실제적으로 중국을 지배하고 있었다고 보았기 때문이다. 그가 刘备의 정통성을 부인한 것은 그가 비록 한나라 中山 靖王의 후예라고 자칭하기는 하였지만 친속관계가 소원하여서 그 계보와 名位를 헤아

327) 任允擊堂, 「論司馬溫公」, 『遺稿』上篇 <論>, 16左면, “故孔子作春秋 必致謹於此 趙盾不討賊 則書曰趙盾弑其君 陳恒弑康公 則必沐浴而請討 其義豈不至嚴且重也歟”

328) 같은 책, 17右~左면, “彼曹操者 以姦雄之資 承卓之凶挾 其譎詐 肆作亂逆 危逼君父 賊殺國母 凡人臣之不敢爲不忍爲之事 無所不爲 而終至於篡奪 而與其子曰 吾爲文王 … 今操挾詐術 以脅天子而奪天位 所未爲者 特禪受一著 而乃敢自擬文王 若莽賊之自方於周公 噫嘻 痛矣 其陰譎兇毒之罪 上通于天 十倍於莽卓諸賊 千載之下 尙令人憤疾 欲食其肉 後之操史筆者 正宜明目張膽 大書特書 正其篡逆之罪 使不得與於帝王之統 俾萬世之亂臣賊子 小知君臣大義之截然不可犯”

릴 수도 없고, 是非를 분간할 수 없는 까닭에 光武帝나 晉元帝처럼 漢의 후예라고 인정할 수 없다는 것이었다. 이러한 사마광의 판단은 매우 현실적이며 합리적인 것이었다고 할 수 있다. 그러나 윤지당은 점령한 땅의 크기가 正統과 僞朝를 판별하는 기준은 될 수 없다고 주장한다. 『春秋』의 의리에 왕실은 비록 미미하더라도 반드시 높였고, 僭國은 비록 크더라도 반드시 물리쳤으니, 높이고 물리치는 것은 오직 義理로써 할뿐이지 크고 작은 것으로써 논할 수 없다는 것이다.³²⁹⁾ 만약 당시에 蜀나라가 없고 魏나라가 천하를 모두 차지하였다면, 비록 찬탈 왕조이기는 하나 부득이 정통을 주지 않을 수 없지만, 그러나 지금 益州가 비록 천하의 한가운데를 얻지는 못하였으나 獻帝를 이어 황제의 자리에 바르게 오른 것으로 漢 皇室의 유업이 끊어진 게 아니므로 正統이 여기에 돌아가지 않으면 안 된다고 역설한다.³³⁰⁾ 또 劉備가 漢의 후예라는 것은 諸葛亮 같은 현철한 선비가 인정했기 때문에 믿지 않을 수 없다는 것이다. 그가 정통성 문제를 이처럼 강조하는 까닭은 이것이 君臣 관계를 어지럽혀 사회 혼란의 원인이 될 수 있기 때문이었다. 그는 군신간의 의리를 가장 중요한 덕목으로 꼽고 있는데 그가 예외로 인정한 것은 桀紂와 같은 극악무도한 임금을 湯王 · 武王 같은 현군이 바꾼 경우인데, 이것은 孔孟과 같은 성현의 인정을 받았으므로 윤지당 역시 이에 대한 이의 제기를 하지 않는다. 그럼에도 그가 사마광이 漢을 계승한 정통 왕조로 조조를 인정한 것에 대해 강력히 비판 한 것을 보면 그에게 어떤 경우에도 易姓革命은 정당하지 않다는 인식이 엿보인다.

昭烈을 말할 때는 ‘漢王’이라 하고 曹丕를 말할 때는 ‘皇帝’라 하였으며, 漢이 魏나라를 칠 때는 ‘漢의 정승 제갈량이 노략질했다’ 하고 魏나라가 漢나라를

329) 같은 책, 18左면, “春秋之義 王室雖微 必尊之 僭國雖大 必紂之 尊之紂之 唯義之視而已 豈可以小大論哉”

330) 같은 책, 19右면, “藉使當時無蜀 而魏盡有天下 則不可以篡貶而一統無所屬 今益州雖曰罷弊 乃是漢室之胄也 雖不得中天下而立正四海之民 然繼獻帝正位號 而漢家遺業未嘗絕也 則正統不歸此而將焉歸哉”

칠 때는 ‘황제가 漢나라를 정벌하였다’ 하였으니, 내가 『資治通鑑』을 읽을 때마다 이러한 곳에 이르러서는 보기가 싫어 나도 모르게 책을 덮어 버리고 탄식하였다.³³¹⁾

이렇듯 윤지당이 사마광을 비판한 이유는, 그 주된 과오가 曹操가 세운 魏나라를 정통 왕조로 인정하고 劉備가 세운 蜀漢을 반란 집단으로 간주하여 正統을 문란케 하였다는 점이다. 이러한 관점은 주자가 『自治通鑑綱目』에서 제시한 것이며, 이는 조선후기 유학자들과 사학자들의 공통된 인식이기도 하다. 윤지당의 역사관은 대체로 조선후기 정통 기호학파의 전통적인 역사 인식과 궤를 같이한다. 義理와 名分을 중시하는 보수적인 성격을 띠고 있는 그의 역사관은 한마디로 春秋大義의 표방에 의한 名分主義라고 할 수 있다. 그의 평론에 나타나는 사상은 正統論의 강조, 綱常倫理의 양양, 춘추 필법에 의한 褒貶 등을 그 성격으로 들 수 있다.³³²⁾ 그러나 온교의 비판에서 본 것처럼 ‘忠’을 중시하였던 남성의 시각보다는 여성의 입장에서 ‘孝’를 매우 중시 여겼음을 볼 수 있었다. 이러한 윤지당의 윤리 의식은 그 시대의 보편적 가치관 속에서도 나름대로의 확고한 인식과 논리를 바탕으로 자신의 사상을 형성한 것이라는 점에서 의미를 가진다 하겠다.

이처럼 남녀의 본성이 동등하다는 철학적 근거를 내세워 聖人을 지향하는 선진적인 사고의 소유자인 윤지당이지만 기본적인 史觀은 당시의 보수적인 유학자들과 인식을 같이 한다. 이는 윤지당의 가문이 보수적 정치사상을 지녔던 노론 계열임을 반영한 것이다. 결국 여성의 입장에서 의견을 개진하는 부분에서는 다른 유학자들과는 달리 앞선 주장을 펼치지만 여성과 관계없는 부분에 있어서는 무척 보수적인 정통유학자이다.

331) 같은 책, 19左면, “其謂昭烈曰漢王 而謂丕曰帝 漢伐魏 則曰漢相諸葛亮入寇 魏侵漢 則曰帝伐漢 余讀資治通鑑 每於此等處 不堪見 不欲見 不覺廢卷而歎也”

332) 윤지당의 역사의식에 대해서는 이영춘, 「임윤지당의 성리학」, 『청계사학』 12(한국정신문화연구원, 1996), ‘史論’ 부분을 참고하였다.

3. 女性의 主體意識과 女性教育

생각은 사상이 되고, 사상은 문화의 기저를 이루는 일정한 생활관³³³⁾으로서 우리의 구체적 삶을 이끌어가는 근원이 된다. 윤지당은 당시 사회가 여성들에게 부여하였던 여러 가지 제약들을 수용하면서도 남성들에게만 허용되었던 公的 영역인 학문의 길에 동참함으로써 그 시대의 보통 여성들과는 다른 사유 체계를 그의 삶 속에서 구현하게 된다.

일반적으로 우리나라의 전통적인 여성관이라고 하면 조선 초기 유교 이념에 입각하여 유교적 사회 체계를 성립하고 유지·발전시키는데 합당하도록 정립된 여성상을 의미한다. 주로 남성은 支配, 強健, 尊貴로서 규정하고 여성은 服從, 柔順, 卑賤의 대칭형으로 규정하고 이해하였다.³³⁴⁾

그리고 종래의 전통적 여성관에 대해서 이와 같은 ‘男尊女卑’ 사상에서 주로 논의해 왔다. 그러나 원시유교에서는 만물의 생성이 하늘의 원리와 땅의 원리의 감응과 교감으로 이루어진다고 한다. 가령 여성적 원리(地-坤)와 남성적 원리(天-乾)의 관계 맺음에 의해 인간이 출생하게 되는 것이 그 예이다. 그리고 이러한 天과 地 또는 男과 女는 각기 자신의 원리를 가지며 서로 대등한 관계맺음을 통하여 생성한다. 이러한 생각은 자연히 남녀의 역할 분담론을 가져오게 되었다. 즉, “여자는 안에서 위치를 바로 하고, 남자는 밖에서 위치를 바르게 한다. 남녀의 바른 위치가 天地의 大義이다.(家人 女正位乎內 男正位乎外 男女正 天地之大義也)”라는 관념이 바로 그것이다. 이처럼 본래의 이론대로라고 한다면 유교에서는 남녀의 역할을 명확히 했을 뿐 차별적인 요소를 강조한 것은 아니라고 볼 수 있다.³³⁵⁾ 남녀간의 구별, 즉 차이를 인정하는 역할 배분의 공존의 논

333) 민족과사상연구회 편, 『사단칠정론』 (서광사, 1992), 6면.

334) 박용옥, 『한국여성 근대화의 역사적 맥락』 (지식산업사, 2001), 17면 참조.

리이다. 그럼에도 불구하고 유교나 성리학의 논의에서 남녀차별성을 언급하게 되는 이유는 무엇일까? 이에 대해 일반적인 해답은 조선 사회에 뿌리 깊었던 男尊女卑 사상은 『周易』의 陰陽 이론이 도입되면서부터라고 한다. 원래의 자연현상으로서의 陰陽이론인 ‘하늘은 높고 땅은 낮다’는 ‘天尊地卑’로부터 ‘하늘은 땅을 주재하며, 땅은 하늘을 따라야만 만사가 형통하고 순조롭다’는 자연 질서로서의 陰陽 관념이 생기기 시작하였고, 이 陰陽을 貴賤 · 剛柔 · 動靜 등의 가치 개념과 관련지어 설명하면서 다시 사회적 尊卑의 개념으로 발전한 것이며 이로 인해 陰인 여성은 陽인 남성에게 순종해야 하고 남성은 여성보다 더 우위에 있다는 男尊女卑 사상이 형성되었다는 것이다. 즉, 자연사상으로서의 ‘天尊地卑’가 인간 사회의 ‘男尊女卑’의 남녀관으로 정착되기 시작하였고, 『周易』의 陰陽사상에 나타난 남녀관이 유교사상의 여성관을 틀 지우는 기본적 바탕으로 인식되기 시작한 것이다.³³⁶⁾

유교사상은 남성은 하늘의 덕을 입어 陽의 기운을 가진 존재로 修身, 齊家, 治國, 平天下를 이루기 위해 修己安人하는 존재이고, 여성은 땅의 힘을 입어 온순하고 한결같아야 하며 원리에 순응하여 남성과 조화를 이루는 것이 임무라고 남녀의 근본을 규정해 버린 것이다. 성리학이 조선을 지배하는 최고의 이념으로 정착될수록 이러한 구분은 더욱 더 고착화되기에 이른다. 여성들은 학문 활동이나 사회로의 진출이 차단되었고, 여성용 교훈서에 입각한 행동규범만이 최고의 미덕이 되었다. 이 때문에 당시의 여성들에 대한 제문이나 행장류를 보면 대개가 비슷한 내용과 정형화된 여성상을 제시하고 있다. 당시의 여성관을 살필 수 있는 祭文 일부를

335) 한국여성연구소 여성사연구실, 『우리 여성의 역사』 (청년사, 1999), 163~64면 및 서울역사박물관 편, 『조선여인의 삶과 문화』 (서울역사박물관, 2002), 161면 참조.

336) 정선이, 「주역의 여성관과 교육관에 관한 일고찰」, 『교육철학』 8(교육철학회, 1990), 115면 및 121면 참조.

소개해 본다.

…세상의 부녀들이 문학이나 이야기하는 것을 좋아하는 것을 보면 매우 그르다고 여겼소. 오직 누에 기르고 실 자으며 바느질하는 것을 일로 삼았소. … 「女則」의 부도로 헤아려 보아도 거의 부끄러울 바가 없구려.

이 글은 이이순(李頤淳, 1754~1832)이 죽은 아내를 위해 지은 祭文으로, 끝맺음이 ‘女則에 제시된 婦道로 헤아려 보아도 거의 부끄러울 바가 없다’는 결어로 맺고 있다.³³⁷⁾ 이는 당시의 여성관의 전형이다. 물론 윤지당도 크게 이 범주를 벗어나지는 않는다. 그러나 「理氣心性說」을 통해 자연관을 바탕으로 한 성리학적 인간관을 정립하고, 또 보편적 인간의 도덕적 행위의 가능성을 확인하였던 윤지당은 동시대 남성들의 교육적 목표가 ‘君子’ 됨에 있었던 것처럼 여성 역시 수양과 교육을 통해 올바른 인간인 ‘君子’가 될 수 있음을 인식하고 있었다.³³⁸⁾ 이러한 그의 사상은 당시로서는 매우 획기적이고 선진적인 발상이었지만 적극적으로 드러낼 수는 없는 사회적 분위기 탓에 자신의 생각을 <傳>이라는 형태의 글을 빌려 소극적으로나마 표현해 본다.

윤지당이 쓴 <傳> 2편에 그가 생각하고 있던 바람직한 여성관과 그의 여성의식이 구체적으로 드러나고 있다.³³⁹⁾ 傳은 유교이념 구현을 목적으

337) 박무영, 「18세기 제망실문의 공적 기능과 글쓰기」, 『한국한문학연구』 32집(한국한문학회, 2003), 331~33면 참조.

338) 윤지당 사상에서 주의할 것은 성리학적 이상향의 최고 인간인 聖인이 되는 데 있어서 남녀의 구분은 없지만, 현실에서의 인간들은 다만 聖人을 추앙하는 君子의 삶을 살아갈 뿐이다. 그리고 군자의 삶에서 남성으로서의 군자의 삶과 여성으로서의 군자의 삶의 형태는 다르게 나타난다는 점이다. 이것은 앞에서 ‘理一分殊’를 차용해 文王과 太姒가 행한 역할이 달랐음을 설명한 부분에서 언급이 되었던 부분이다.

339) 원래 傳은 작가가 특별히 관심을 지니고 있는 사람의 일대기를 서술함으로써 작가의 의도를 드러내고자하는 문학의 한 갈래로 특히 조선후기에 성행하였다. 이러한 시대적 흐름과 문학사조에 힘입어 윤지당도 傳을 쓴 것 같다. 윤지당의 셋째오빠 임경주도 4편의 여성 傳을 남기고 있다.

로 하기 때문에 당시 傳의 대상이었던 여성들은 거의 대부분 烈女이다. 그런데 윤지당이 남긴 傳은 두 편 모두 주인공이 烈女가 아니다. 성리학 적 이데올로기에 투철했던 윤지당이 烈女를 입전하지 않은 이유는 그 자신 남편의 죽음 이후 ‘殉節’이 아닌 ‘살아남기’를 선택했다는 사실 때문이기도 했겠지만 그보다는 남편이 죽었다고 해서 무조건 따라 죽는 당시의 殉節女性을 긍정적으로 바라보지 않았음을 의미한다. 이러한 윤지당의 여성 의식은 당시로서는 매우 특별하다고 할 수 있다. 실제로 윤지당과 같은 시대를 살았던 영조의 둘째 딸 화순옹주의 예와 비교한다면 더욱 더 확연히 구별된다. 화순옹주는 추사 김정희의 증조부 김한신(金漢薰, 1720~1758)의 부인인데, 남편이 39세의 젊은 나이로 세상을 떠나자 보름 간 식음을 전폐한 끝에 남편의 뒤를 따랐다고 한다. 영조가 중간에 사람을 보내 말렸으나 옹주가 끝내 거절하고 자진의 길을 택했다고 하는데, 물론 ‘女必從夫’의 이념을 실천한 그녀는 후에 정조에게서 열녀문을 하사받았다.³⁴⁰⁾ 이처럼 상류사회에서부터 일반 백성들에 이르기까지 ‘三從之義’나 ‘女必從夫’나 하는 용어들이 깊이 뿌리 박혔던 조선후기 사회를 살아야 했던 윤지당이지만 남성과 여성을 차별하여 인식하지 않았던 그의 성리학 적 인간관을 토대로 변화하는 세대에 걸맞은 여성관을 「宋氏能相婦」 전과 「崔洪二女」 전을 통해 새롭게 정립하게 된다.

우선 「宋氏能相婦」부터 살펴보면, 그는 작품의 서두에서 한원진의 조카딸이자 임성주와 절친한 친구인 송능상(宋能相, 1710~1758)의 부인이었던 한씨에 대해 사헌부 지평 한계진(韓啓震)의 딸로 송씨의 부인이라고 간단히 소개한 뒤, 한씨가 돌아가신 어머니에 대한 사모의 情이 독실했다는 것으로 이야기를 시작한다.³⁴¹⁾ 그리고는 남편과 있었던 어느 날의 토

340) 이덕일, 『이덕일의 여인열전』 (김영사, 2003), 8면.

341) 任允摯堂, 「宋氏能相婦」, 『遺稿』 上篇 <傳>, 1左면, “韓持平啓震之女 宋氏之婦也 幼穉喪母 哀毀

론에 대해서 자세히 묘사하고 있다.

일찍이 종형제들과 남편이 뜻을 논하면서 말하기를 “나는 율곡의 도덕과 영귀함을 사모한다”라고 하니 남편도 “옳다”고 하였다. 모두들 가고 나자 한씨가 “여러 형들의 말씀이 어떻습니까?” 물으니, 남편은 “좋다”고 하였다. 한씨는 그 말을 듣고 빙그레 웃었다. 남편이 왜 웃느냐고 묻자 대답하기를 “제가 생각건대 율곡이 율곡다운 것은 그가 도덕을 지녔기 때문입니다. 율곡으로 하여금 빈천하게 되어 깊은 산 陋巷에 거하게 한들 그 덕에 어찌 모자람이 있을 것이며, 비록 영귀하더라도 무슨 보탬이 되겠습니까? 지금 여러 형제들이 그 분의 도덕만을 말하였다면 이는 참으로 그 덕을 흠모하는 것이겠으나, 道德과 榮貴를 함께 말하였으니 이는 德을 흠모하는 것이 아니라 실제 마음은 그 귀함을 흠모하는 것입니다. 당신은 그 말을 ‘좋다’ 여기시니 不可하지 않겠습니까?”라 하였다. 남편이 이에 그 식견에 감복하고, 마침내 興起하여 학문을 닦아 대학자가 되었다.³⁴²⁾

이는 남자들간에 있었던 토론들 중 누군가 “도덕과 영예를 갖춘 율곡 같은 인물이 되고 싶다”고 한 말과 그에 동조했던 남편에 대해 道德과 榮貴를 같이 흠모한다는 말이 얼마나 가식적인가를 한씨가 지적하는 장면이다. 율곡을 흠모한다면서 그의 ‘道德’만을 말하지 않고 ‘榮貴’를 함께 말한 것은 실상은 榮貴를 더 염두에 둔 발언이라며 한씨는 그들 속에 내재한 세속적인 욕망을 비판한다. 결국 남편은 아내의 식견에 감복하였다는 내용인데, 이 일화를 통해서 윤지당은 한씨가 그들의 대화에 직접 참여하지는 않았지만 결과적으로는 그들 남자들보다도 더 정신적으로 優位에 있음을 나타낸다.³⁴³⁾ 부인의 식견에 감복한 남편이 부지런히 학문을

惟篤 及其嫁也 或相其篋笥 有其親之筆跡 則輒不忍悲涕 淚濕衣裳”

342) 같은 책, 1左~2右면, “嘗有從兄弟 與其夫論志曰 吾慕栗谷之道德與其榮貴也 其夫亦以爲是 諸人出 韓問其夫曰 諸兄之言如何 曰好 韓哂之 夫曰 何哂 對曰 妾思之 夫栗谷之所以爲栗谷者 以其有道德也 使栗谷貧賤而居於深山陋巷 有何損於道德哉 雖榮貴 有何加焉 今夫諸兄 但言其道德 是誠慕德耳 俱言其道德榮貴 是非慕德也 實其心 則慕貴矣 夫子以爲好 無乃不可乎 夫於是服其識 遂興起而修學 以成儒也”

닭아 대학자가 되었다고 하는 마지막 부분의 서술을 통해 궁극적으로 표현하고자 했던 윤지당의 저술 의도를 분명하게 알 수 있다.³⁴⁴⁾

「宋氏能相婦」의 다음 이야기는 며느리로서의 道理에 대해 적고 있다. 시어머니가 누에고치를 삶아 실을 뽑는데, 여러 며느리들이 돕고자 하였으나 시어머니가 허락하지 않아 모두들 각자의 방으로 들어갔다. 그러나 한씨만은 시어머니의 마음을 헤아려 끝까지 옆에서 도와드리며 거동에 흐트러짐이 없었다고 적고 있다.³⁴⁵⁾ 시부모에게 정성을 다해 섬기는 며느리로서의 모습은 효성도 지극하고 가정 일에도 소홀함이 없었으니 婦德 면에서도 흠잡을 데가 없는 여성임을 강조한 것이다. 또한 자신의 주체적 판단에 의해 스스로 옳다고 믿는 바를 그대로 실행한 그 행위를 칭송한 것이다.

宋氏婦韓 令德孔飾	송씨부인 한씨여, 그 덕이 크고 아름다워라.
既孝於親 又達厥識	어버리에 효를 다하였고, 또 그 학식 통달했네.
引夫當道 勵志爲學	남편을 正道로 이끌고, 권면하여 학문하게 하였네.
古稱女士 非是之謂	예로부터 여자선비(女士) 칭송, 이런 사람 아닐는지?
不祿其年 未見其止	오래 살지 못하니, 그 성취함을 보지 못하였네.
生何奪何 難諶者理 ³⁴⁶⁾	낳기는 왜 하며 빼기는 왜 하나? 이치를 알 수 없네.

이 글을 통해 윤지당이 한씨 부인을 입전한 이유를 분명히 알 수 있다. 한씨부인은 인간으로서의 도리를 독실하게 실천하였으며, 식견이 뛰어났고 게다가 남편을 正道로 이끌었던 여자선비(女士)였기 때문이다.

343) 김경미·박무영·조혜란 공저, 『조선의 여성들』 (돌베개, 2004), 184면 참조.

344) 윤지당의 傳에 대해서는 임유경의 「任允摯堂의 傳 서술방식과 여성의식」, 『泰東古典研究』 16집 (한림대 태동고전연구소, 1999) 등 문학적 측면에서 이미 많은 연구가 이루어졌다.

345) 任允摯堂, 「宋氏能相婦」, 『遺稿』 上篇 <傳>, 2右면, “事舅姑 盡婦道 其姑嘗親執纜 諸婦請以身代之 不許 諸婦因各歸私室 韓獨不敢歸 吹火相其役 踏踏然敬恭而不懈”

346) 같은 책, 2右~左면.

윤지당은 聖人の 人格을 이룰 수 있는 보편적 인간의 도리에는 남녀차 별이 존재하지 않는다고 믿었다. 따라서 작품에서 표현하고 있는 여성의 모습은 도덕적인 면에서 결코 남성에게 뒤처지지 않는 존재이다. 오히려 한씨는 남편을 깨우치고 발분하게 하여 마침내 학자로 크게 성공하게 만드는 주체적 모습의 여성이다. ‘女必從夫’를 강조하던 당시 조선 사회에서 한씨와 같이 남성을 인도하는 여성은 일반적으로 바람직한 여성이라고 보기는 힘들었을 것이다. 그러나 한씨의 남편 역시 윤지당의 시각과 마찬가지로 남편인 자신에게 학문적 도움을 준 존재로서의 한씨를 적극 인정하고 있다.

당신의 평생을 생각하노니 학문을 갈고 닦아 경계하여 스승과 벗의 이익됨을 집 밖 나가지 않고도 얻었네. 마치 지금도 그대로 있는 듯 나를 위해 빛이 되어 주네. 이승과 저승으로 한번 나뉘어서 말이 서로 통하지 않으니 누가 나의 허물 고쳐주며 누가 나의 가슴 열어주나.

이와 같이 남편도 <祭文>을 통해서 아내를 학문하는 벗으로 또 자기의 부족한 점을 채워주는 존재로 회상하고 있다.³⁴⁷⁾ 이런 점에서 볼 때 당시 사회의 보편적 현상은 아니었을지라도 학문을 배운 여성들이 꽤 존재했었고 그들의 학문이 단지 여가와 취미를 위한 수단이 아니라 타인을 계도하는 모습으로도 기능했음을 확인할 수 있다.

두 번째 <傳>은 「崔洪二女」로, 주인공인 최씨와 홍씨는 三嘉縣 武人의 처와 딸이다. 남편이 누군가에게 살해되자 “아내가 남편의 원수를 갚는 것은 節이고, 자식이 아버지의 원수를 갚는 것은 孝이다.”라고 하면서 모녀가 함께 원수를 갚고자 한다.³⁴⁸⁾ 결국 모녀는 칼을 품고 원수의 집을

347) 권경록, 「임윤지당의 문학적 특색-傳을 중심으로-」, 『조선시대 여성문학과 사상』 (이회출판사, 2003), 262~63면.

348) 任允摯堂, 「崔洪二女」, 『遺稿』 上篇 <傳>, 2左면, “崔洪二女者 三嘉武人洪氏之妻及女也 武人爲人

엿보며 기회를 기다리고 있다가, 몇 년 후 그를 만나게 되어 살해했다. 그리고는 곧장 관가에 자수하였다고 한다.³⁴⁹⁾ 고을 태수가 이 사건을 조정에 보고했더니, 조정에서는 두 여인을 의롭게 여기고 살인죄를 사면해주었을 뿐 아니라 復戶의 조치까지 취하면서 더 이상의 책임을 묻지 않았다.³⁵⁰⁾ 이처럼 복수를 이유로 살인까지 저지른 여성들에게 법이 관대했던 사실로 미루어 당시 변화해 가던 사회 현상을 엿볼 수 있다. 즉, 남편이 죽으면 따라 죽던 수동적인 여성상에서 탈피해 자신의 삶을 직접 계획하고 실천해 나가는 적극적인 여성상으로 변해 가던 당시 여성관의 반영인 것이다. 따라서 이 작품에는 사회현상과 관련한 윤지당의 여성의식이 반영되었다고 볼 수 있다.

윤지당은 모녀가 자신들의 주체적 판단하에 복수를 결심하고 과감하게 살인까지 한 사건을 통해 진정한 烈과 孝가 어떻게 구현되어야 하는가를 보여주고 있다. 윤지당이 이들의 행위를 기린 진짜 이유는 당시 일반인의 잣대로 본 정절과 효성이 아니라 용기 있는 실천적 행동 때문이었다. 윤지당은 贊에서 남성의 시각을 빌어 이 母女의 일이 孝이고, 烈이며, 게다가 용기까지 있었다고 하면서 이들의 행위를 정당화하면서, 비록 남자라도 미치지 못했을 것이라고 크게 칭찬하였다. 최상의 윤리는 누구에게나 동일하게 적용될 수 있음을 『詩經』의 구절을 인용하여 확인하면서 烈과 孝와 함께 勇을 여성의 덕목으로 높이 평가하고 있다.³⁵¹⁾ 이는 당시 남편을 따라 무조건 죽음을 택하던 당시의 열녀들에 대한 간접적인 비판을 의미한다고 볼 수 있다. 한편 남편의 원수를 갚은 처사를 烈女라고 불

所殺 二女欲爲報仇 相與語 曰夫人之所以異於禽獸者 以其有孝節耳 妻之報夫讐節也 子之報父讐孝也”

349) 같은 곳, “於是 挾劍而窺讎家 數年 乃得遇刺而殺之 入縣告之”

350) 같은 곳, “故太守以聞 朝廷義之 赦殺人罪 復其戶 無所與”

351) 任允摯堂, 「崔洪二女」, 『遺稿』上篇 <傳>, 2左~3右면, “君子謂 二女之事 烈而孝 且有勇焉 雖男子 不能及矣 詩云 彼其之子 舍命不渝 二女之謂歟”

수도 있지만 당시에 ‘烈’이라는 개념은 ‘烈’이라는 이념 자체를 맹종해서 남편이 죽으면 바로 따라 죽는 행위를 의미한다. 따라서 최씨가 목숨을 걸고 남편의 원수를 갚은 것은 맹목적이 아니기에 당시에 일반적으로 말하던 烈女와는 성격이 다르다. 그들이 목숨을 걸고 남편과 아버지의 원수를 갚은 것은 烈女로서 표창 받기 위해서 한 행위가 아니라, 사람이라면 누구나 지니고 있는 인간으로서의 바른 도리를 다하기 위해서 한 의로운 행동이다. 윤지당은 이러한 이들의 의로운 행위를 3인칭 시점으로 돌려 ‘남자라도 능히 미치지 못할 바’ 라고 높이 평가하고 있다. 따라서 윤지당이 최씨, 홍씨 두 여성을 立傳하게 된 이유는 그들이 비록 여성이었지만 뜻을 세우고 그것을 용기 있게 실천하였기 때문이다. 여기서도 立志와 篤行을 강조하던 윤지당의 평소 입론을 확인할 수 있다. 윤지당은 행동으로 실천하는데 있어서 관건이 되는 것은 바로 용기라고 본 것이다. 그리고 용기에는 두 가지가 있는데 혈기의 용기는 필요 없지만 의리의 용기는 반드시 필요하다고 역설한다.³⁵²⁾ 이러한 생각은 「中庸經義」편의 智·仁·勇에 대한 설명부분에서도 확인할 수 있다.

6장부터 10장까지 모두 智·仁·勇의 일을 인용하고 있는데 이는 무엇 때문인가? 이는 이들 세 가지 德이 있는 후에야 道에 들어갈 수 있음을 밝힌 것이다. 그러나 반드시 理를 밝힌 연후에야 가려서 지킬 수 있다. 그런 까닭에 智를 앞에 두고 仁을 다음에 둔 것이다. 勇氣가 없으면 간혹 중도에서 자포자기하는 것을 면할 수 없기 때문에 지극한 道가 완성될 수 없다.³⁵³⁾

이처럼 비록 뜻을 세웠더라도 용기가 없다면 도중에 그만두는 일이 있

352) 任允摯堂, 「匕劍銘」, 『遺稿』 下篇 <箴·銘·贊>, 4左면, “所謂勇者 又有二焉 血氣之勇不可有 理義之勇不可無”

353) 任允摯堂, 「中庸」, 『遺稿』 下篇 <經義>, 18左~19右면, “六章以下至十章 皆引知仁勇之事 何也 曰所以明有此三德 而後可以入道也 然而必先燭理明 然後可以擇而守 故知居先而仁次之 無勇 則或未免半途而廢 而至道無以凝”

어 道가 결실을 매지 못하는 법인데, 최씨와 홍씨 두 여성은 정절과 효를 위해 자신의 목숨까지 걸고 용기를 내었으므로 이 점을 높게 평가하였다.

전통 사회에서 남성들이 가장 이상적으로 삼았던 君子는 도덕적으로 완성된 인간이다. 이를 더욱 완전하게 표현하면서 ‘仁과 知와 勇의 덕을 균형 있게 갖춘 사람’³⁵⁴⁾이라고 말할 수 있다. 그런데 윤지당은 두 여성의 용기를 남자들도 미칠 수 없는 것이라고 하여 남성 못지않은 용기를 지녔던 그들을 칭송하고 있다. 이에는 節과 孝와 같은 전통 윤리의식과 함께 삶의 주체자로서의 적극적인 모습의 여성을 통해 조선후기가 요구하던 새로운 인간상을 제시하고 있다고 볼 수 있다.

윤지당이 그리고 있는 여성상은 우리가 익히 알고 있는 전통시대의 순종적이고 다소곳한 이미지의 소극적 여성이 아니라, 적극적으로 남편을 고무시키고 훌륭한 학자가 되도록 이끌고 억울하게 죽은 남편과 아버지를 위하여 죽음을 각오하고 당당하게 원수를 갚았던 적극적이고 용기 있는 주체적 여성이다. 학식과 용기라는 덕목을 중심으로 인간이 가지고 있는 본연의 性を 회복한 전형으로 이들 작품을 창작한 것이다.³⁵⁵⁾ 결국 두 <傳> 작품을 통해 윤지당이 강조하는 덕목은 ‘學’과 ‘勇’이다. 윤지당이 생각하고 있는 이상적인 여성상은 단순히 예절 바르고, 품행이 방정한 婦德의 소유자가 아닌 뛰어난 도덕성과 학문을 갖춘 적극적이고도 주체적인 道의 실천자였던 것이다. 이처럼 윤지당의 <傳>에 등장하는 여성 주인공은 당시의 시대사조였던 주로 순절하는 여인을 烈女의 이미지로 표상했던 남성 작가들의 傳과는 다른 여성상을 보여준다는 점에서 그 의미가 있다고 하겠다. 「宋氏能相婦」의 한씨나 「崔洪二女」의 두 모녀는 유교적 이념에 맹목적으로 끌려서 賢婦가 되고 烈女·孝女가 된 것이 아니

354) 『論語』, 「憲問篇」, “仁者不憂 知者不惑 勇者不懼”

355) 유영희, 「임윤지당의 성리철학과 수행론」, 『한국사상과 문화』 제29집(한국사상문학학회, 2005), 252면.

라 그들은 진정한 의미에서의 인간적 윤리를 자각하고 그것을 행동으로써 실천한 여성들이다. 따라서 이들에게는 당당하고 주체적인 삶의 모습이 드러난다. 그렇기 때문에 윤지당 자신도 젊은 나이에 남편을 잃었지만 당시 열녀 관습에서 흔히 볼 수 있던 남편을 따라 죽기 보다는 살아남아서 남편이 미처 못다 한 경서의 필사 작업을 끝마쳤고, 시동생이 벼슬로 타향에 있을 때는 집안의 대소사를 일일이 챙기는 등 한 집안의 실질적 가장으로서의 역할에 충실할 수 있었다. 윤지당은 자신의 할 일에 대해 여성에게 부과된 어쩔 수 없는 일이라 여기지 않고 적극적이면서도 주체적으로 받아들인다. 따라서 윤지당은 실생활에서 요구하는 ‘禮’와 같은 성리학적 덕목을 이론적 측면에서 연구하는 데만 그친 것이 아니라 일상 생활에서의 그 실천에 더욱 힘을 기울였다. 『遺稿』의 부록에는 신광우가 쓴 「言行錄」과 임정주가 쓴 「遺事」가 실려 있다. 비록 시동생과 친동생이라는 개인적인 친분 관계가 작용했을 수는 있으나 비교적 윤지당에 대한 객관적 정보가 담겨있다고 할 수 있다. 그들이 기록한 바에 따르면, 윤지당은 예법에 매우 엄격하고 철저하였다.

나아가고 멈춤에 법도가 있어서 어른이 앉거나 누운 곳에는 감히 가까이 간 적이 없었다. … 언행에 있어서는 흠이 없었고, 노비에게도 비속한 말을 일체 쓰지 않았다. 일에 구차하게 하는 것이 없었고, 처신에는 반드시 분수를 지켰다. 남이 주는 선물을 받을 때는 성의를 두루 갖추었다. 털끝 만큼이라도 지나치거나 소략함이 없어 침식을 잊으실 정도였다.³⁵⁶⁾

이처럼 윤지당의 모든 행동은 매우 절도 있다. 그러나 이 글들을 통해 알 수 있는 것은 윤지당이 禮를 강제적이고 형식적인 규율 체계가 아닌,

356) 申光祐, 「言行錄」, 『遺稿』附錄, 2右면, “進止有常 尊章坐臥處 未或敢近 … 口無擇語 雖婢御之 賤 未嘗以惡言加 事無苟可 處之必盡分 受人寄托 誠意周至 無毫髮濶略 至忘寢食”

내면에서 우리나라는 자발적 행위로 인식하고 있다는 사실이다. 따라서 늘 말씀하시기를 “제사는 사람이 스스로 정성을 다하는 것이니, 만일 제수를 갖추기가 어렵다고 해서 싫증을 내거나 게으르면, 성의가 담겨 있지 않은 것이니 신령이 그 제사를 받으시겠는가?”³⁵⁷⁾하면서 제사 받듦에 최선을 다해야 함을 주장한다. 이러한 의식은 어릴 때부터 이미 형성되어서 집에 과일 나무가 많았지만 사당에 바치기 전에는 입에 가까이 하지 않았고, 제사를 앞두고는 어머니가 재계하시기 때문에 자신도 고기를 먹지 않았다고 한다.³⁵⁸⁾ 윤지당은 매사 정성스러워야 함을 주장하였다. 따라서 “남에 대해 억측으로 평한다면 그것이 사실이라 하더라도 성실함에 큰 흠이 된다.”³⁵⁹⁾고 하였고, 사람들이 일반적으로 쓰는 편지글에 형식적인 인사가 꼭 필요한가라는 신광우의 물음에 대해서도, 윤지당은 형식적 인사더라도 그 안에는 반드시 사람들의 마음[情]이 들어있기 때문에 꼭 필요하다고 하면서, 친척이나 옛 친구가 애사나 경사에 관련되면, 인정상 위로나 축하를 하지 않을 수 없는 것이니 어찌 성실이 아니라 하겠는가?³⁶⁰⁾라 하여 매사 성실하게 임할 것을 주장한다. 이처럼 윤지당은 반복되는 일상생활 하나하나도 소홀히 여기지 않고 적극적으로 능동적으로 그 주체가 되어 정성을 다해 禮를 실천하고 있음을 알 수 있다. 禮의 이러한 적극적 실천은 禮의 의미를 이해하고 내면화할 때 가능하다. 禮를 우주에 깃들어 있는 이치와 각 개인이 가진 본성의 자연스러운 발현이라고 보는 성리학의 철학적 전제하에서는, 외부적으로 설정된 규범을 의식하기 전에, 그저 사심을 비우고 자신의 존재와 우주에 깃들어 있는 이치를 따르

357) 같은 책, 2左면, “常曰 祭祀人所自盡 苟以備具之艱 而或生厭倦 誠意不屬 神其享之哉”

358) 任靖周, 「遺事」, 『遺稿』附錄, 3左~4右면, “家多木實 而薦廟之前 未嘗近口 母氏行素之日 雖遠代亦不食肉 長者念其幼 或責之曰汝小兒 不須爾也 對曰 母氏所不食 女何以下咽”

359) 申光祐, 「言行錄」, 『遺稿』附錄, 2左면, “臆料於人 雖使屢中 大欠誠實”

360) 같은 책, 3右면, “光祐嘗言 人於書尺問訊例作人事語 恐欠誠實 孺人曰 親戚故舊 哀慶相關 卽人情所不容已 何得謂之非實”

겠다는 마음만 가지면 그 결과는 자연스럽게 禮와 외적 규범과 일치하게 된다. 그리고 그 행위자는 禮를 통해 속박보다는 자연스러움과 그에 따르는 자유를 느끼게 된다.

내가 甲辰年에 원주로 인사드리러 갔을 때 누님은 춘추가 이미 64세였다. 그런데도 새벽에 일어나 세수하고 머리 빗고 종일토록 단정히 앉아서 의상을 정제하고 거동이 방정한 것이 젊었을 때와 한결같았다. 6~7개월을 머무는 동안 한 번도 흐트러지거나 나태한 용모를 보지 못하였다. 그러나 고요하고 한가로워 조금도 얽매이는 기색 없이 자유롭게 보였다.³⁶¹⁾

이미 예순을 넘긴 나이임에도 불구하고 새벽부터 단장하고 방정한 모습이 젊었을 때와 똑같았다고 하는데 이러한 모습이 고요하고 한가로워 조금도 구속됨이 없이 자유로웠다고 한다. 이러한 행동이 가능할 수 있었던 것은, 禮가 바로 인위적 구성물이 아니라 우주에 깃들어 있는 법칙이자 인간 본성의 표현으로 이해하고 있었기 때문에 가능하다. 따라서 윤지당이 禮 실현의 주체가 되고자 했을 때, 그가 해야 할 것은 이미 존재하고 있는 禮의 조항들을 익혀서 그 규율에 자신을 복속시키는 것이 아니라 자신의 마음 속에 깃들어 있는 우주의 이치를 발견하고자 하는 노력이다. 자신의 마음속에서 그러한 이치를 발견한다는 것은 바로, 자신의 내면에서 일상의 도덕의 동기를 발견한다는 것이며, 그럴 때 비로소 그 개인은 자신의 도덕적 행위의 주체가 될 수 있다. 그리고 그러한 도덕행위의 주체가 되었을 때 그 개인은 禮의 수동적 집행자가 아니라, 禮의 능동적 주인이 될 수 있다.³⁶²⁾

361) 任靖周, 「遺事」, 『遺稿』附錄, 4右면, “余於甲辰年 往拜原峽 姊已六十四春秋矣 尙能味爽起 梳洗端坐 終日衣裙繫束 容止整飭 一如少時 六七朔留連 一未見偷惰之容 然却幽閒靚暇 絕無拘檢意”

362) 김영민, 앞의 논문, 22면.

孺人은 자품이 뛰어난데다 학문에 대한 공력도 많아서 일상생활에서 처신하고 남을 대하는 데 순수하여 조금도 지나친 일이 없이 한결같이 바른 정도를 지켰다. 제사 받들고 손님 접대하는 일로부터 친척 이웃 및 집안 식구들을 대하고 가사를 처리하는 데 이르기까지 그때그때 본분을 다하여서 마땅하게 하셨다.³⁶³⁾

이렇듯 奉祭祀 · 接賓客 · 上奉下率 등에 있어 어느 하나도 소홀함 없이 한결같았던 이런 윤지당을 일러 임정주는 “閨中の 도학자이며 여자 중의 君子”라고 극찬하였고, 신광우 역시 “편안하면서도 이루었다(安且成)”라고 평하였다.³⁶⁴⁾

孺人은 일찍이 예의를 즐겨 지키고 경전과 사서에 마음을 붙이셨다. 옛날의 어진 부녀들을 헤아려 본다면 敬姜과 班昭를 아울렀다고 할 만하다. 생각은 정밀하고 마음을 보존하는 것은 치밀했으며, 지혜는 밝고 행실은 수양되어 안팎이 한결같았다. 粹然하고 편안하면서도 완성됨이 오래 덕을 쌓은 큰 선비(宿德醇儒)와 같았다. 구구한 문예의 재능 같은 것이 어찌 孺人의 명예가 되겠는가?³⁶⁵⁾

그렇다면 윤지당 자신 이렇듯 성리학에서 요구하는 모범적 삶을 살아가면서 다른 여성들에게는 어떠한 입장을 가지고 있었을까? 즉, 여성교육에 대해 윤지당은 구체적으로 어떤 견해를 가지고 있는지 살펴보도록 하겠다. 遺稿에는 이에 대해 구체적이고도 자세한 기록은 보이지 않는다. 다만 앞에서 보았듯이 「宋氏能相婦」전에서 세속의 區區한 말만 듣고 딸

363) 任靖周, 「遺事」, 『遺稿』附錄, 5右면, “孺人姿性既絕異 問學之功 又足以濟之 故其日用之間 持身處物 粹然無私己之累 而一本乎義理之正 蓋自奉先接賓之節 以至處宗族處隣里處家衆處家事 隨在盡分 各得其宜 自然之中 綽有成法”

364) 같은 곳, “嗚呼 若孺人者 眞可謂閨中之道學 女中之君子 而仲綏所言安且成 非阿好語也”

365) 申光祐, 「謹書」, 『遺稿』附錄, 7左면, “竊嘗以爲 孺人愛好禮服 沈淹經史 歷數古賢婦女 於敬姜班昭 庶幾兼之 至若思索之精 操存之密 知明而行修 表裏如一 粹然安且成 則當求之宿德醇儒 區區文藝之末 何足爲孺人重也”

에게 교육을 시키지 않은 한씨의 아버지를 내세워 여성에게 공부를 시키지 않던 세상을 간접적으로 비판하였음을 볼 수 있었다.

당시 전통 시대의 여성 교육은 가정을 중심으로 이루어지는 비형식적 교육으로 그 내용 또한 유교정신에 입각한 부덕 함양에만 중점을 두었다. 여성교육은 유교적 여성관을 정립하기 위해 오랫동안 주로 유교 경전들에서 가려낸 婦道 관련 기록과 역사에 나타난 규범적 婦道 실천자의 경험 등을 모아 편찬한 여성용 교훈서들에 의거했다. 유교적 여성관을 정립하기 위해 시대마다 그에 맞는 여성교육용 저술들이 편찬되었고 이러한 여성교육용 저술들이 유교적 여성관을 정립해 가는 데 적지 않은 공헌을 했다. 이는 유교적 통치 이념의 확대 및 재생산을 위해서는 어쩔 수 없는 선택이었다고 할 수 있다. 따라서 여성교훈서들은 학문적으로 깊이가 있는 내용이라기보다는 실질적인 행동에 대한 지침을 제공하는 것으로 바람직한 여성의 삶을 가족 안에서의 역할로만 한정하고 있다. 이상적인 여성상을 媿家の 부모 및 형제와 남편을 위해서 희생한 여성을 가장 으뜸으로 서술하고 여성교육은 오직 가사 기술과 유교 정신에 입각한 덕육만이 강조되었다. 그 결과 여성들은 인간적인 자각과 존엄성과 자유를 추구하려는 의식을 떨리할 수밖에 없게 만들었다. 다시 말해 개인으로서의 가치 의식을 지니는데 한계를 느낄 수밖에 없게 하였다.³⁶⁶⁾ 대부분의 여성교육이 가정의 안주인으로서 역할을 수행키 위한 것이었고, 또한 당시의 시대적 상황이 성리학적 사고가 강하게 확산되어 여성들의 언행이 밖으로 드러나는 것을 경계하던 시기여서 한 인간으로서의 독립적인 여성상을 실현하는 데 한계가 있다고 할 것이다. 이러한 각종 여성교훈서들은 가부장적 체제와 질서에 맹종하게 된 부정적 면에 결과적으로 공헌하였으며 남녀차별적 여성관을 보다 고착화하는 데 기여하

366) 오영교, 「조선시대 문중교육과 임윤지당」, 『임윤지당의 생애와 사상』 (원주문화원, 2002), 38면.

는 결과를 초래하였다.

유교적 규범이 요구하는 부덕을 여성에게 세뇌시키기 위해서는 다른 지식을 전수해서는 안 되었다. 조선왕조는 여성에게 지식을 전수하지 않는 것이 원칙이어서 남성을 위한 교육기관은 성균관을 정점으로 향교·서원·서당 등 즐비하게 있었던 반면, 여성을 위한 교육기관은 하나도 없었다. 세종조차도 여성의 교육에는 부정적이어서, “중국의 부녀자들은 문자를 알고 있어서 혹 정사에 참여하여 나라를 그르치는 수가 있다. 그러나 우리 동방의 부녀들은 문자를 알지 못하므로 부인이 정사에 참여하는 일은 전혀 없을 것이다.”라 했다. 조선여성들이 문자를 알지 못해 오히려 다행이라는 이야기이다. 조선후기 진보적 지식인이라고 할 수 있는 실학자들조차도 여성의 역할과 교육에 대해 보수적이기는 마찬가지였다. 성호 이익(星湖 李瀾, 1681~1763)은 독서는 남자의 일이지 여자의 일은 아니라면서, 여자가 고급의 역사와 이치를 알면 폐해만 많을 뿐이라고 했다.³⁶⁷⁾ 조선의 여성은 그저 부덕만 쌓으면 되었고, 부덕이라는 것은 여자의 정절, 남편에 대한 절대 복종, 시댁에의 헌신 등이었다. 여자가 지식이 많고 문장에 능하면 팔자가 기박하다는 속담까지 널리 성행했고, 문장에 능한 재주는 기녀나 하는 일이지, 양반가 여성이 할 일이 아니라고도 했다. 그러나 이런 시대에도 뛰어난 재능을 발휘하여 두각을 나타낸 양반 여성들은 있다.³⁶⁸⁾ 이들 중에는 재능과 부덕을 함께 갖추었다 하여 칭송받은 여성들도 있는데 윤지당도 그중 한명이라고 할 수 있다. 윤지당은 여성의 사회적 위치와 교육에 대하여 비교적 적극적인 자세를 취한다. 「理氣心性說」의 논의를 통해 논리적으로 남녀 본성의 동등함을 주장하였던 윤지당은 「宋氏能相婦」를 통해서도 조

367) 李瀾, 「婦人之教」, 『星湖僊說』卷3 <人事門>, “讀書講義 是丈夫事 婦人有朝夕寒暑之供 鬼神賓客之奉 奚假對卷諷誦哉 … 其小學內訓之屬 都是丈夫之任 宜嘿究而知其說 隨事儆誨而已”

368) 이영화, 『조선시대 조선사람들』(가람기획, 1998), 115~17면.

선조 여성 교육의 부재에 대한 문제의식을 간접적으로 드러낸다.

비단 식견과 행실이 탁월했을 뿐만 아니라 文에도 재주가 있었다. 부친이 세속의 區區한 소리를 믿고 글을 가르치지 않았으나 가끔 경서와 역사책들을 섭렵하여 대략 그 뜻에 통하였다. 불행히도 단명하여 일찍 죽으니 어찌 애석하지 않겠는가?³⁶⁹⁾

한씨의 탁월한 재주와 학문에 대한 재능과 열정을 서술하는 이면에는 한씨가 文才가 있었지만, 부친이 세속의 구구한 말만 믿고 딸을 가르치지 않았다는 것이다. 그럼에도 불구하고 한씨는 독학으로 학문에 통달하였다며 그의 학문적 성과에 대해 높이 평가함으로써 여성에게 교육을 시키지 않던 세상의 편견을 간접적으로 비판하고 있다. 앞에서 살펴보았던 한씨의 시부모 봉양, 남편에 대한 학문적 내조 등의 바람직한 행실이 가능했던 이유가 사실은 독학을 통해 이룩한 학문의 결과라는 것을 은근히 강조하는 것이다. 그리고 한씨가 독학으로 이루어낸 학문으로 어떠한 학문적 성취를 이루었다면 좋았을텐데 불행히도 단명하였기 때문에 아쉬움을 토로하고 있다. 윤지당은 한씨에 비해 장수했다는 차이만 있을 뿐, 거의 동일한 인물 설정이다. 따라서 주인공을 통해 윤지당 자신의 감정이 이입되었다고 할 수 있다. 윤지당은 여성도 남성과 같은 본성을 부여 받았기 때문에, 동등한 교육의 기회를 부여받아야 한다는 주장을 하고 싶었던 것이다. 사람은 저절로 聖人이 되는 것이 아니다. 사람은 “태어나면서부터 아는 사람, 배워서 아는 사람, 어렵지만 애써서 배우는 사람, 모르면서도 배우지 않는 사람의 네 등급이 있다.(生而知之者上也 學而知之者次也 困而學之又其次也 困而不學 民斯爲下矣)”는 공자님의 말씀처럼 자질상 차이가 있기 때문에 교육의 필요성이 제기된다. 이는 인간은 仁義禮智라는 순수한 덕을 타

369) 任允摯堂, 「宋氏能相婦」, 『遺稿』上篇 <傳>, 2右면, “韓非特有識行而已 亦有文才 其父親既孝於親以世俗區區之語爲信而不教書 然往往涉書史 略通大義焉 不幸短命死 豈不惜哉”

고 난 도덕적인 존재이므로 가르치기만 하면 누구나 착하게 되며, 사육이 혹 본성을 가리는 수도 있지만, 끝내는 인간은 克己復禮 하려고 애쓰는 존재라고 하는 선진 유가사상에서의 인간관과 맥을 같이 한다고 하겠다. 윤지당은 “사랑하고도 가르치지 않으면 禽獸의 사랑일 뿐”³⁷⁰⁾이라고 하여 교육의 중요성을 강조한다. 인간이 금수와 다른 점은 예의를 알고 인륜을 밝히는 일이라고 할 수 있다. 그리고 이것은 가르쳐야만 알 수 있는 것이다. 따라서 이에는 남녀의 차이가 있을 수 없는 것이다. 물론 윤지당이 살던 조선후기는 사회적으로 여성의 교육이 필요하다는 인식은 어느 정도 퍼져 있었다. 대가족제도였던 당시 상황에서 가정 내의 대소사를 이끌어갔던 여성들의 역할은 매우 지대하였기 때문에 여성에 대한 교육은 한 가문의 품격 있는 영위를 위하여 필수적인 것이었다.³⁷¹⁾ 그러나 그것은 어디까지나 婦德의 함양을 위한 필요였을 뿐, 여성의 문학이나 학문적 활동에 대해서는 매우 부정적이었다.

부인이 마땅히 書,史,論語,毛詩,小學書,女四書를 읽어서 그 뜻을 통하고 百家의 姓과 조상의 계보와 역대 국호와 성현의 名字를 알 뿐이오. 함부로 詩詞를 지어 바깥으로 퍼지게 함은 옳지 않다. … 대대로 번성한 집안 부인의 한두 편 詩章이 불행히도 유진하면 반드시 승려의 뒤, 창기의 앞에 나열될 것이니 어찌 부끄럽지 않겠는가?”³⁷²⁾

윤지당도 이러한 시대에 살았던 사대부가의 여성이었으므로 당시 사회적 관습을 완전히 무시할 수는 없었던 것으로 보인다. “비록 부인의 몸이기는 하지만 받은 바의 性は 애초에 차이가 없다”, “남자와 여자는 그 행하는 바에 있어서는 다르지만 하늘로부터 받은 性에 있어서는 다르지 않다”고 거

370) 任允摯堂, 『勤學箴』, 『遺稿』 下篇 <箴·銘·贊>, 3左면, “愛而不教 禽犢之愛”

371) 김미란, 『조선후기 여성사와 임윤지당』, 『임윤지당의 생애와 사상』 (원주문화원, 2002), 10면.

372) 李德懋, 『事物』, 『士小節』 卷7 <婦議>, “婦人當略讀書史論語毛詩小學女四書 通其義 識百家姓 先世系譜 歷代國號 聖賢名字而已 不可浪作詩詞 傳播外間 … 世家大族一二詩章 不幸流轉 必列於 釋子之後娼妓之前 豈不可耻”

습 주장하며 ‘남성과 여성의 本性이 같음’을 선언하면서도 이는 매우 조심성 있게 다루고 있다. 아무리 선진 사고방식을 가졌다 해도 윤지당에게는 사회적·개인적 환경에 의한 어쩔 수 없는 한계가 있을 수밖에 없었던 것이다. 여성들의 교육에 대해 중요성을 강조하면서도 당시의 사회적 분위기를 의식하여 조심스러운 자세를 보인다. 남성과 여성에 대해 차별적 관념을 가지고 있었던 것은 아니지만, “부녀자가 서적에 탐닉하거나 詞章에 힘쓰는 것은 크게 부인의 법도에 어긋난다. 그러나 『小學』이나 四書 등의 책을 읽어 심신을 수양하는 자료로 삼는다면 좋은 일이다.”³⁷³⁾라고 말함으로써 다른 사대부가의 여느 남성 유학자들이 주장했던 것처럼 여성들의 학문적 탐구보다는 심신을 수양하는 도덕적 교양의 필요성 정도로만 여성의 독서 범위를 한정하였다. 자신은 일찍부터 남성들과 같은 학문의 세계를 접했으면서도 정작 다른 일반 여성들에게는 심신 수양과 교양을 위한 제한된 독서의 범위만을 제시한 것은 언뜻 납득이 가지 않는다. 그러나 이는 당시 사회에서 여성이 학문하는 것을 지극히 꺼리던 시대 상황을 염두에 둔다면 이에 대응하는 나름대로의 정당화 논리가 될 수는 있다. 또한 여기서 윤지당이 말하는 대상은 자신과 같은 일부 특별계층인 사대부가의 여성들을 겨냥했다기 보다는 일반 婦女들을 지칭한 것으로 보면 무난할 것 같다. 즉, 당시 실학자인 이덕무(李德懋, 1741~1793)도 말했듯이 ‘여염직 아낙들이 가사 일은 버려두고 서적에만 몰두하던 현상’을 비판해서 한 말이다. 그리고 이에는 『遺稿』를 편찬한 남성 편찬자들의 사고가 일정 부분 반영된 영향일수도 있겠다. 어떤 이유에서든 윤지당의 본의를 해치는 언사는 아니라고 본다. 윤지당이 여성들의 글 읽기를 경계한 말은 독서를 핑계로 또는 너무 깊이 글공부에 빠져서 마땅히 행해야 할 여성의 일상적 직분이나 도리에

373) 申光祐, 「謹書」, 『遺稿』附錄, 7右~左면, “婦女耽書籍 攻詞章 乃大踰閑 若小學四子等書讀之 以資身心 可也”

태만할까 걱정했기 때문이다. 윤지당은 사대부 가문의 여성이기 때문에 일종의 지도자적 위치에 있다고 할 수 있다. 따라서 아랫사람들에 대한 敎化의 필요성으로 이런 언급을 했을 것이다. 그가 표방하는 여성의 학문과 교육은 당시의 전통적인 사회 통념을 거부하고 배척하는 것이 아니라, 오히려 부녀자의 직분과 부부간의 도리 등 가정 윤리를 바탕으로 하고 있다.³⁷⁴⁾ 따라서 자신도 奉祭祀·接賓客·上奉下率이라고 하는 부녀자의 직분에 충실하였음은 물론이다.

정리하면, 윤지당은 여성들의 예의범절과 심성수양에 대한 교육을 강조하였다. 그는 남녀 구별 없이 학문과 수양을 통하여 聖人の 경지에 이를 수 있다고 믿었고, 이를 위해 뜻을 立志와 篤行을 강조하였다. 그는 남녀의 천성적인 체질과 사회적인 역할의 차이만 인정할 뿐, 근본적인 차별을 인정하지 않았다. 그는 여성이 직분을 소홀히 하고 서책에 탐닉하거나 詞章에 몰두하는 것은 비판하였으나, 修身에 필요한 독서를 장려하였고, 재능 있고 행실이 비범한 여성들을 존중하였다.³⁷⁵⁾ 이처럼 윤지당은 여성의 학문에 대해 선진적인 사상을 개진하면서도 동시에 전통적인 사회 통념인 부녀자의 직분을 강조하는데, 이는 조선후기 사회적 변화에 따른 사대부가 여성들의 의식 변화의 한 형태를 드러내는 것이라 하겠다. 아울러 이때부터 우리나라의 이상적 여성관은 서서히 변화하고 있었으며 그 바탕에 윤지당과 같은 여성 사상가가 자리하고 있었음은 분명한 사실이라 하겠다. 윤지당은 17세기의 김호연재(金浩然齋, 1681~1722)와 19세기 초의 강정일당을 잇는 가교 역할을 하면서 여성의 자존을 지킨다.³⁷⁶⁾ 흔히 思想이란 懷舊的인

374) 任允摯堂, 『中庸』, 『遺稿』 下篇 <經義>, 20左면, “夫婦人之大倫 天地之常經 人道之始也 故曰造端乎夫婦 倘知造端之義 而無少怠忽 則其慎獨之功實 而可以語天德矣”

375) 이영춘, 「수양론과 예악론」, 『임윤지당의 생애와 사상』 (원주문화원, 2002), 106면.

376) 이해순은 김호연재를 조선후기 여성지성사를 여는 인물로 보면서, 김호연재의 의식이 임윤지당에게서 확장되고 철학적으로 심화되었다고 하였다. 호연재의 시종질인 송명흠은 윤지당의 이종사촌이어서 윤지당은 호연재 동서의 조카가 된다. ; 이해순, 『조선후기 여성지성사』 (이화여자

추억에 그치는 것이 아니라 우리의 삶에 새 힘을 넣어주는 안내의 몫을 담당할 수 있어야 한다고 한다. 우리의 앞날에 선택의 기준을 제시해 주고 길잡이가 되어 주는 정신적 지주로서의 역할을 사상이 해야 된다는 의미일 것이다.³⁷⁷⁾ 실제로 개인의 사상은 그의 행동적 실천을 수반한다. 또한 ‘思想’이 의미가 있기 위해서는 누군가에게 영향을 주어야만 한다. 그런 의미에서 윤지당 사상은 당시 사회의 일반으로까지 널리 확대되지는 못했을지언정 주변인들에게 영향과 감화를 주었기에 그 역할을 충분히 담당했다고 할 수 있다. 동시대의 제가들의 문집에 있던 윤지당에 대한 평들과 50년 후의 강정일당에게 이어진 사상의 계승, 그리고 오늘날 그의 삶과 사상을 기억하고 계승하려는 노력들이 끊임없이 이어지고 있는 것들을 통해 그러한 사실을 확인해 볼 수 있다.³⁷⁸⁾

대학교출판부, 2007), 80면.

377) 최영성, 「한국철학사로서의 조선시대 유학사 및 성리학사 서술 방법의 탐색」, 『동양철학연구』 제43집(동양철학연구회, 2005), 63면 참조.

378) 윤지당의 명성은 서론에서 이미 검토한 당대의 이규상, 이민보의 평 외에도 저암 유한준(著庵 兪漢雋, 1732~1811)이 『著菴集』에서 “풍천임씨 가문에 여성 군자가 있었으니 그 호가 윤지당이다.”라 하였고, 박윤원(朴胤源, 1734~1799)의 『近齋集』에서도 “윤지당의 학문이 高明하니, 婦女의 몸으로 우뚝하게 儒者事業을 하였다.”고 적고 있다.

VI. 結 論

본 연구는 『允摯堂遺稿』를 통해, 당시 사대부들로부터 학문을 인정받고 또 현재 조선시대 최고의 여성 성리학자라는 평가를 받고 있는 임윤지당의 삶과 그의 사상을 살핌으로써 그의 철학적 내용 및 사상사적 의의를 규명해 보고자 하였다.

윤지당은 조선시대 여성들에게 부과되었던 여성의 직분에 충실하면서도 늘 학구적 자세를 잃지 않았다. 해박한 중국역사 지식을 토대로 한 인물 논평, 『大學』·『中庸』의 <經義> 집필, 그리고 ‘理氣·心性’과 같은 성리학적 이론들에 대해서 논리정연하게 설명하였다. 이렇듯 부인의 직분을 다하고 남은 여가에 틈틈이 남긴 그의 저술 35편이 수록된 『允摯堂遺稿』는 오늘날 한국 여성지성사에 커다란 업적으로 평가받고 있다. 윤지당은 여성들의 학문 활동이 원칙적으로 금기시되었던 18세기에 著述을 통하여 철학이나 학문이 일부 사대부가 남성들의 전유물이 아님을 입증하고 있는 셈이다.

윤지당에 대한 선행연구는 1990년대부터 비로소 본격화 되듯하지만 주로 문학과 여성관의 단면만을 주로 탐색함에 머물렀음에 착안하여, 본 연구는 그의 성리 철학 이론을 고찰하는 데에 주력하였다. 연구 결과를 장별로 정리하면 다음과 같다.

II장에서는 임윤지당의 사상사적 연원을 生涯와 家系 등 가정적 배경과 시대적 배경을 중심으로 살펴보았다. 윤지당은 조선후기의 대성리학자인 녹문 임성주와 운호 임정주와는 남매 사이로, 비록 부친이 일찍 작고해 경제적 어려움은 겪었으나 好學하는 가정환경으로, 어릴 때부터 남자 형제들과 함께 녹문으로부터 학문을 전수받았다. 녹문은 天命의 性は 남녀가 같다

고 하면서 여성인 윤지당에게도 『小學』을 비롯한 四書 및 각종 성리서 등을 직접 가르쳐 주었을 뿐 아니라 윤지당이 결혼을 한 후에도 서신과 왕래를 통해 평생 학문적 스승으로서 윤지당과 교류하게 된다. 이러한 녹문의 후원과 어릴 때부터 형성되었던 형제들간의 학문적 토론 등이 윤지당 사상의 학문적 배경이라고 하겠다. 특히 당시 학문적 이슈였던 호락논쟁의 주요 쟁점이었던 人物性同異論과 같은 사상적 배경에 주목하여 그의 성리철학 이론이 나올 수밖에 없었던 이유를 녹문 임성주의 입장과 함께 탐구해 보았다.

Ⅲ장에서는 『遺稿』에 실린 6편의 <說> 중 주로 「理氣心性說」을 통해 윤지당의 理氣觀을 살펴보았다. 윤지당은 太極과 理·氣를 분리해서 독립적으로 파악하지 않았다. 그는 녹문의 主氣論的 철학을 계승하여 우주관과 인간관을 ‘氣’에 근거해서 설명한다. 우주의 근원은 陰陽의 氣이며, 理란 陰陽의 氣에 내재하면서 氣의 스스로 그러한 자연적 현상을 말하는 것이라고 한다. 또 理는 각각의 사물이 존재하는 이치이고, 그것의 총화가 太極일 뿐 태극이 별개의 것은 아니라면서 理와 氣의 그 ‘떨어지지 않음(不離)’을 강조하고 있다. 그러나 윤지당은 ‘氣’와 구별되는 所以然으로서의 ‘理’의 역할도 긍정하고 있다. 윤지당은 理가 곧 太極이며 태극은 별도로 독립된 존재가 아니라 氣와 혼용하여, 그것이 천지자연의 생성과 변화의 주체가 되며 인간 본성의 근원이 되는 것으로 인식하고 있다. 따라서 윤지당 철학에서 太極과 理의 존재 역시 중요한 요소이다. 특히 心性의 본연이 純善無惡한 것은 太極의 理를 나누어 가졌기 때문이라는 주장에서 더욱 그러함을 확인할 수 있었다.

Ⅳ장에서는 윤지당의 人性論에 대해서 살펴보았다. Ⅲ장에서의 理氣論의 문제는 인간의 心性, 곧 마음에 대한 진지한 성찰로 이어졌고, 人心과 道心은 어떤 관계에 있으며, 선한 마음과 악한 마음은 어디에서 나오는가

라는 문제에 대해 해명하였다. 윤지당은 사람의 心을 현실적으로는 人心과 道心으로 나누더라도 그것은 心이 발동한 결과일 뿐, 心이라는 것이 두 가지 실체로서 존재하는 것은 아니라고 하였다. 또한 ‘心을 性의 외곽’이라고 하였고, ‘본성은 마음이 걸려 있는 바가 아니면 理가 理됨을 얻지 못한다’고 하였다. 그리고 心을 ‘湛一의 神明’이라고 규정하고, ‘性은 心이 갖춘 바의 理며, 心이라고 하는 것은 性이 몸담고 있는 그릇’이라고 하였다. 그래서 心과 性은 一致의 관계가 되고, 性과 마찬가지로 心도 역시 純善을 확보할 수 있었다. 윤지당은 사물과 사람의 본성은 다르다고 본 반면, 인간은 모두 타고나는 性이 동일하다고 보았다. 氣의 근본은 ‘湛一’인데, 湛一한 氣는 누구나 얻지 않는 사람이 없기 때문이다. 따라서 윤지당은 凡人도 노력을 통해 聖人이 될 수 있고, 남녀관계에서도 그 역할은 다르지만 본성은 같기 때문에 여성도 노력하면 聖人の 경지에 다다를 수 있다고 하여 여성가치관에 대한 철학적 바탕을 마련하였다. 즉, 원리적인 측면에서 男女를 동등하게 파악하고 있던 윤지당은 남녀의 구별을 초월한 인간의 보편적 인성에 가치를 부여하고 있다.

V장에서는 성리학설을 토대로 한 윤지당의 인간학적 성찰을 살펴보았다. 그는 하늘이 품부한 본성은 인간이라면 누구에게나 똑같은 것이므로 기질의 淸濁으로 인해 사욕에 물든 인간의 마음을 수양을 통해 순치시켜야 한다고 주장한다. 그렇게만 되면, 누구나 본성을 회복하게 되어 堯舜과 같은 지혜와 도덕을 겸비한 聖人이 될 수 있다는 것이다. 그리고 이것은 끊임없는 자기 수련과 도덕적 실천을 통해서만 가능하다. 실제로 윤지당은 사람들이 타고난 품성에는 남녀의 차이가 없는 것으로 확신하고 仁義와 禮樂을 중시 여기며, 스스로 堯舜과 같은 성현을 목표로 평생 학문과 수행에 정진하였다. 「遺事」와 「言行錄」의 회고들을 통해, 윤지당의 이러한 삶의 태

도 및 투철했던 禮의 실천 등에 대해 확인 할 수 있었다. 또한 두 편의 <傳>을 통해 조선후기 士大夫家 여성으로서 윤지당이 지니고 있었던 여성의식과 그가 제시하고 있는 바람직한 여성관과 교육관에 대해서도 살펴보았다. 윤지당은 남성 우위의 사회에 대한 은근한 비판 의식의 표출과 아울러 인간으로서의 道理를 실천한 여성을 이상형으로 제시한다. 「宋氏能相婦」에서는 주인공 여성의 孝와 남편에 대한 진정한 내조, 學識 등을 높게 평가하였고, 「崔洪二女」에서는 남편과 아버지의 원수를 갚기 위하여 남자들도 행하기 어려운 복수를 감행한 여성들의 용기를 높게 평가하여 전통적 윤리 덕목인 孝와 節 외에 용기까지 갖추었던 주체적이고 적극적인 여성들의 삶을 높이 평가하였다.

이상의 연구 결과를 토대로 윤지당 사상의 사적 의미와 현대적 의의를 살펴보면 다음과 같다.

윤지당의 성리학은 주자 성리학의 바탕 위에서 율곡과 녹문 임성주의 ‘氣’를 중시하던 理氣철학을 계승한다. 그러면서도 나뉠대로의 성리학적 지식과 사색과정을 통해 여성 고유의 철학이론으로 정립하였다는 점에서 의의가 있다. 윤지당이 자신의 성리학적 사고를 통해 추구한 것은 모든 사람들이 근원적으로 지니고 있는 본연의 純善한 본성을 토대로 한, 보통 사람들의 잠재 능력에 대한 무한한 가능성이었다. 그렇기 때문에 누구나 완성된 인격에 도달할 수 있다는 성리학의 근본정신에도 불구하고, 실제 조선 사회에 만연해 있던 신분과 性차별의 구분을 초월하여 남성유학자들만의 학문인 성리학을 연구하였고, 또한 성리학적 이념에 따라 자신도 최고의 이상적 인격인 聖人の 경지에 나아가려 노력하였다. 조선성리학사의 발전과정에서 볼 때 여성철학자 윤지당의 존재는 그다지 크지 않을 수 있다. 그러나 당시

시대 상황에서 이 정도의 학문적 업적을 이루어냈다는 사실만으로도 충분히 그에 대한 평가는 가능하다고 본다. 그렇다면 윤지당의 성리학이 오늘날 어떤 의미를 가질 수 있는지 정리해보도록 하겠다.

첫째, 인간 가치의 재발견이다. 윤지당은 「理氣心性說」의 논의를 통해 “사람만이 천지의 알맞고 바른 이치를 얻어 태어났기 때문에 만물 가운데 으뜸”이라면서 인간의 가치와 존엄성을 크게 천명하였다. 그리고는 ‘太極의 理’를 부여받은 인간은 누구나 본성이 같고, 하늘로부터 부여받은 동일한 理를 지니고 있기 때문에 인간의 본성은善하며, 지극히 善한 본성이 聖인과 凡人간에 결코 차이가 없다고 주장한다. 따라서 구체적인 삶에 의해 개별적으로 드러나는 外的 惡의 모습은 개인의 노력에 의해 충분히 극복될 수 있다고 하였다. 그는 자연의 陰陽 이론을 내세워 순환적이고 상호보완적인 一元論的 本體觀을 정립한 후에, 心性論의 논의를 통해 ‘聖凡同類’ 의식을 확고히 하였다. 이것은 사람은 누구나 똑같은 본성을 지니고 있음을 강조함으로써 聖人이나 凡人, 그리고 여성도 남성과 다를 바 없다는 본질적 평등관을 제시한 것으로 이는 인간 존재의 참된 가치를 인식하게 하였다는 점에서 의의가 있다.

둘째, 여성학적 의의를 들 수 있다. 최근 여성의 사회적 진출이 활발해지고, 활동 역시 분야를 막론하여 막강한 영향력을 행사하는 등 예전과는 많이 다른 양상을 보인다. 여성들이 오늘날 이룩한 이러한 사회적 성취는 물론 그동안의 활발했던 여성운동의 결과일 것이다. 그런데 일부에서는 여성운동의 이론적 근거를 기독교 사상 등 개화기 이후의 서구 사상에서 찾으려는 경향이 있다. 하지만 우리의 역사 속에서도 인간으로서의 여성 자신에 대한 자각과 자아실현을 위하여 노력한 여성이 있었음을 조선후기 유학자 임윤지당을 통해 알 수 있었다. 윤지당은 聖인과 凡人의 본성이 같듯, 여성

또한 본질적으로 남성과 다를 바 없기 때문에 심성을 수양하고 禮를 실천하는 등 노력만 한다면 누구든 聖인이 될 수 있다고 하여 兩性平等과 여성교육의 중요성을 주장하였다. 즉, 남과 여라는 ‘차이’에 따른 역할과 직분이 다르기 때문에 각각의 분수를 지킨다는 점에서 兩性の 차이를 인정하고 남녀의 상호보완적 관계를 주목한 것이다. 이처럼 윤지당의 ‘聖凡同類’ 의식은 『遺稿』에 명시되어 있지는 않다고 하더라도 여성에 대한 인식을 바탕으로 전개된 것임에 틀림없다. 시대적 여건상 드러내놓고 ‘兩性平等’을 내세우지는 못했지만, 결혼 전 창작한 2편의 <傳>을 통해서도 여성이 남성 못지않은 학식과 용기가 있음을 증명하였고, 여성의 도덕적 능력이 결코 남성에 뒤지지 않음을 실증적으로 확인시켜 주었다. 그는 여성도 학문을 통하여 심성을 수양하고 올바른 윤리관을 정립할 수 있음을 확인하면서, 立志와 篤行을 통해 삶의 주체로서의 적극성을 획득한 여성상을 바람직한 여성관으로 제시하였다. 그는 여러 가지 시대적 제약과 가정적 불행 속에서도 자아실현을 위해 노력하고 철저한 도덕적 삶을 통해 생활 속에서 구현해 나간다. 따라서 윤지당은 여성이면서도 끊임없는 心性의 수양으로 도학자적 삶을 구현하면서 聖人을 지향하였던 참된 군자이자 여자 선비였다. 윤지당의 이러한 모습은 나를 주체적으로 인식하고 적극적으로 자아를 실현해 나가는 현대 여성관의 모범이라고 할 수 있다.

셋째, 사회적 의의를 찾을 수 있다. 윤지당의 도학자적 삶의 태도와 심성수양은 개인의 이익과 물질의 풍요만을 추구하는 오늘날의 많은 현대인들에게 반성과 자극이 되리라 본다. 물질만이 최고의 가치를 인정받는 오늘날 현실에서 윤지당이 지녔던 三綱五倫 중심의 倫理思想과 義理思想 역시 현대 우리 사회에서 절실히 요청되고 있는 인간성 회복의 한 방법이 될 것이다. 또한 윤지당의 정치론에서도 보았듯이 군주와 신하는 서로 상보적인 존

재이다. 그들이 철저히 修身함으로써 나라는 잘 다스려질 수 있다. 특히 뚜렷한 철학을 갖춘 능력있는 인재들이 사회적으로 정당한 대우를 받을 수 있는 사회를 염원했던 윤지당의 사고는 오늘날의 기준으로도 틀림없는 탁견이라고 하겠다. 도덕적으로 수양과 예지를 갖춘 인재가 사회 각 분야에서 重任을 수행할 때 진정한 민주사회는 이룩될 것이다.

넷째, 교육학적 의의를 찾을 수 있다. 윤지당의 성리학사상은 우주의 질서와 인간 본성의 본질을 제시해 주며, 天理와 조화된 인격의 완성을 가능하게 하는 교학체계를 갖추고 있다. 그는 인간의 心性 문제에 관심을 기울여 상당히 정밀한 성리학적 이론을 전개하였다. 뿐만 아니라 ‘舜은 어떤 사람이며 나는 어떤 사람인가?’하는 ‘주체적 자각’을 통하여 인간 본성에 기초한 자아를 정립한다. 윤지당의 그러한 사고를 가능케 한 원동력이 바로 聖人을 지향하던 그의 학문관이다. 윤지당은 안연의 好學하던 자세를 본받아 聖人의 학문을 함에 있어 窮理盡性의 최선을 다하였다. 이러한 윤지당의 학문 태도는 오늘날 학문을 하는 모든 지식인들에게 귀감이 되리라 본다.

윤지당 철학의 특징은 인간 본성의 善함을 바탕으로 한 平等의 원리이다. 그는 인간의 賢·不肖, 聖·愚의 차이를 중요하게 여기지 않았다. 비록 체계적인 교육 철학을 갖고 있지는 않았지만, 윤지당이 주장한 “사람은 愚人일지라도 모두 純善한 본연의 理인 道心을 지니고 있음으로, 심성의 수양과 禮의 수련을 통하여 모든 인간이 聖人의 경지에 이를 수 있다”는 ‘性善論의’ 인간관과 ‘兩性平等的’ 인간관은 현대 교육에서 교육대상자들로 하여금 자신의 잠재능력에 대한 믿음을 갖게 하는 이론적 근거로 기능할 수 있다. 특히 윤지당이 자신의 삶과 학문을 통하여 여성의 본성이 남성들과 다를 바 없음을 천명한 것은 오늘날의 兩性平等的 교육관의 원형이 된다고 하겠다.

윤지당은 「理氣心性說」을 비롯한 『遺稿』의 곳곳에서 원리적 차원에서

‘남성과 여성이 본성면에서 결코 다르지 않음’을 철학적으로 증명하여, 이전의 여성들에 비해 적극적으로 ‘인간으로서의 남녀 本性의 동등함’을 주장하였다. 그러나 이러한 언설이 오늘날의 페미니즘 차원에서의 ‘男女平等’이나 ‘男女同權’과 같은 의미는 아니다. 윤지당의 주장은 본성 측면에서 인간은 모두 동일하다는 것일 뿐 구체적 形氣를 지닌 개체물로서의 남녀는 분명히 구별된다. 즉, 여성도 수양을 통하여 聖人에 도달할 수 있는 존재물이라는 사실을 강조한 것이지 여성이 남성과 똑 같은 권리와 책임이 있다는 것을 주장한 것은 아니다. 따라서 윤지당은 그 자신 전통적인 여성관을 부정하는 것이 아니라 더욱 더 충실하게 성리학적 사고 안에서 그 자신의 삶을 구현해 나간다. 즉, 윤지당은 인간의 본성이나 도덕적 능력 면에 있어서 남녀의 차이를 인정하지는 않았으나, 태사와 태임과 같은 聖女를 자임하며 여성의 직분을 중시여겼다. 그래서 당시의 사회적 통념에 따라 여성이 가정에서 맡은 일상적 직분을 중시하였고, 奉祭祀 · 接賓客 · 上奉下率 등의 女工에 최선을 다하였다. 윤지당에게 있어서는 남녀의 직분 자체가 중요했던 것이 아니라 남녀의 구분 이전에 궁극적인 도덕 원리를 추구하는 것이 더 중요한 가치관이었던 것이다. 물론 이것은 일정 부분 시대적 한계였다고 생각한다. 어쩌면 남성 우위의 현실에 맞서 현명하게 타협한 것일 수도 있다. 그러나 어느 경우에도 분명한 것은 윤지당의 성리학설 및 그의 주장들은 남성 위주의 사회 체제에 은근한 문제의식을 드러내고 있다는 점이다. 윤지당 사상의 핵심은 인간 존재의 근원적 본질로서의 ‘나’ 자신을 인식하고, 주체적으로 사유하고 행동하는 인격자로서의 ‘여성’이다.

이상의 논의를 종합해 볼 때 비록 조선시대 여성으로서의 한계를 완전히 극복하지는 못했지만 임윤지당이야말로 우리 역사상 가장 위대한 여성 철학자였음을 확인할 수 있다. 그는 여성들에게는 상당히 폐쇄적 삶을 요구했

던 당시 사회적 분위기 속에서도 修己의 정신과 부단한 학문 연마를 통해 성리학에서의 주요명제인 理氣·心性을 논하고, 太極에 바탕을 둔 동일한 理를 부여받은 인간의 지극히 선한 본성이 聖인과 凡人 간에 아무런 질적 차이가 없음을 밝혀내고, 누구든 노력하면 성리학에서 요구하는 최고의 이상형인 聖인이 될 수 있다고 하였다. 그리고 그 자신 심성의 수양과 禮의 실천을 통해 바람직한 聖인의 인격 완성을 위해 한평생 노력하였다.

이렇듯 내면적 수양을 통해 純善한 道心을 회복할 수 있는 性卽理의 가치관을 정립하였던 윤지당은 주자 중심의 전통 성리학을 독자적으로 충실히 이해하고 자신의 삶 속에 그대로 믿고 실천하려 했던 진정한 유학자였다. 윤지당의 “여성도 聖인이 될 수 있다.”는 신념이 후대 여성들에게 영향을 미치고 있음은 이미 강정일당의 『靜一堂遺稿』에서 발견한 사실이다. 윤지당의 遺稿가 이미 활자화 되어 당시 여성들에게 읽혀졌음이 이처럼 분명하다면 그 외에도 영향관계가 있을 수 있는 다른 여성학자가 분명 있으리라고 여겨진다. 이를 후일의 연구 과제로 삼고자 한다.

參 考 文 獻

<基本資料>

- 『允摯堂遺稿』, 1796(正祖 20)
『鹿門先生文集』, 1795(正祖 19)
『靜一堂遺稿』, 1835(憲宗 1)
『栗谷全書』, 1749(英祖 25)
『大學·論語·孟子·中庸』, 성균관대학교 대동문화연구원, 1985.
『性理大全』, 『朱子文集』, 『朱子語類』

<單行本>

- 금장태, 『유교의 사상과 의례』, 예문서원, 2000.
기세춘, 『성리학개론 下』, 마이북스, 2007.
김경미, 박무영, 조혜란 공저, 『조선의 여성들, 부자유한 시대에 너무나 비
범했던』, 돌베개, 2004.
김명희 외, 『조선시대 여성문학과 사상』, 이회출판사, 2003.
김지용 역, 『역대여류한시문선』, 양우당, 1988.
김현영 외, 『조선시대 사회의 모습』, 집문당, 2003.
마리트를만 외, 이한우 옮김, 『여성철학자』, 푸른숲, 2005.
민병도 편, 『조선역대여류문집』, 을유문화사, 1950.
민족과사상연구회 편, 『사단칠정론』, 서광사, 1992.
박석무 편역, 『나의 어머니, 조선의 어머니』, 현대실학사, 1998.
박용옥, 『한국여성 근대화의 역사적 맥락』, 지식산업사, 2001.
배중호, 『韓國儒學史』, 연세대학교 출판부, 1974.

- 북계진순, 김영민 옮김, 『北溪字義』, 예문서원, 1993.
- 서울역사박물관 편, 『조선여인의 삶과 문화』, 서울역사박물관, 2002.
- 손인수, 『한국교육사상사Ⅲ』, 문음사, 1989.
- 손흥철, 『녹문 임성주의 삶과 철학』, 지식산업사, 2004.
- 양승무 외, 『宋代心性論』, 아르케, 1999.
- 原州文化院 편, 『任允摯堂의 生涯와 思想-任允摯堂 學術研究를 中心으로-』, 原州市, 2002.
- 유명중, 『조선후기 성리학』, 이문출판사, 1985.
- 윤사순, 『한국유학사상론』, 열음사, 1986.
- 이규상 저, 민족문화사연구소 편, 『18세기 조선인물지 : 并世才彦錄』, 창작과비평사, 1997.
- 이덕일, 『이덕일의 여인열전』, 김영사, 2003.
- 李淑姬, 『韓國文學思想史』, 啓明文化史, 1991.
- 이영춘, 『임윤지당-국역 윤지당유고』, 혜안출판사, 1998.
- _____, 『강정일당』, 가람기획, 2002.
- 이영화, 『조선시대 조선사람들』, 가람기획, 1998.
- 이혜순 외, 『한국고전여성작가연구』, 태학사, 1999.
- 이혜순, 정하영 편역, 『한국고전 여성문학의 세계-산문편-』, 이화여자대학교출판부, 2003.
- 이혜순, 『조선조후기 여성지성사』, 이화여자대학교출판부, 2007.
- 임윤지당선양사업추진위원회 편, 『역사 속 여성 인물 다시보기』, 원주문화원, 2006.
- 임해리, 『누가 나를 조선의 여인이라 부르는가』, 가람기획, 2007.
- 장지연, 『儒教淵源』, 아세아문화사, 1973.

- _____, 『조선유교연원 2』, 솔, 1998.
- 정세화, 『한국교육의 사상적 이해』, 학지사, 1997.
- 조선시대사학회 역주, 『국역윤지당유고(允摯堂遺稿)』, 原州市, 2001.
- 조평환 외 옮김, 『國譯 靜一堂遺稿』, 성남문화원, 2002.
- 최영성, 『한국유학통사 下』, 심산출판사, 2006.
- 한국동양철학회, 『동양철학의 본체론과 인성론』, 연세대학교출판부, 1982.
- 한국사상연구회 편저, 『조선유학의 학파들』, 예문서원, 1996.
- 한국여성연구소 여성사연구실, 『우리 여성의 역사』, 청년사, 1999.
- 한국철학사상연구회, 『논쟁으로 보는 한국철학』, 예문서원, 1995.
- 허미자 편, 『한국여성시문전집 3』, 국학자료원, 2004.
- 현상윤, 『朝鮮儒學史』, 현음사, 1992, 3쇄.

<論文>

- 권경록, 「임윤지당의 문학적 특색-傳을 중심으로-」, 『조선시대 여성문학과 사상』, 이회출판사, 2003.
- 金洛必, 「鹿門 任聖周의 理氣論」, 『東洋哲學研究』 제15輯, 동양철학연구회, 1995.
- 김문준, 「녹문 임성주의 이기철학에 관한 일고」, 『동서철학연구』 8, 한국동서철학회, 1991.
- 김미란, 「朝鮮後期 女流文學의 實學的 特質」, 『東方學志』 84호, 연세대학교 국학연구원, 1994.
- _____, 「朝鮮後期 女性史와 任允摯堂」, 『任允摯堂의 生涯와 思想-任允摯堂學術研究를 中心으로-』, 原州市·原州文化院, 2002.
- 김미숙, 「규방 속 문헌 성인, 임윤지당의 성리학」, 『조선시대 여성문학과

- 사상』, 이회출판사, 2003.
- 김미영, 「성리학에서 대두된 ‘공적영역’에 대한 여성주의적 접근」, 『철학연구』 제29집, 고려대 철학연구소, 2005.
- 김보희, 「서구 에코페미니즘과 임윤지당의 철학사상 비교」, 『비교문학』 31권, 한국비교문학회, 2003.
- 김성범, 「퇴계와 율곡의 심성설 비교 연구」, 동아대학교 박사학위논문, 1994.
- 김여주, 「조선후기 여성문학 연구」, 『한문교육연구』 11, 한국한문교육학회, 1997.
- _____, 「조선후기 여성문학 연구 III」, 『한문한문학연구』 32, 한국한문학회, 2003.
- 김영민, 「형용모순을 넘어서-두 명의 조선시대 여성성리학자-」, 『철학』 제83집, 한국철학회, 2005.
- 金 炫, 「雲湖 任靖周의 理氣心性論」, 『동양철학연구』 14집, 동양철학연구회, 1993.
- _____, 「현실적 도덕주체성 확립, 녹문학과」, 『조선유학의 학파들』, 예문서원, 1996.
- _____, 「성리학적 가치관의 확산과 여성」, 『민족문화연구』 41호, 고려대 민족문화연구소, 2004.
- 류태건, 「이황과 이이의 우주론과 인성론 비교 정리」, 『21세기 정치학회보』 제12집 1호, 21세기 정치학회, 2002.
- 박무영, 「18세기 제망실문의 공적 기능과 글쓰기」, 『한국한문학연구』 32집, 한국한문학회, 2003.
- 박현숙, 「임윤지당론」, 『여성문학연구』 9권, 한국여성문학회, 2003.
- _____, 「강정일당」, 『여성문학연구』 제11호, 한국여성문학회, 2004.

- 손흥철, 「18세기 조선성리학과 任允摯堂의 철학」, 『任允摯堂의 生涯와 思想-任允摯堂 學術研究를 中心으로-』, 原州市·原州文化院, 2002.
- 심우섭, 「조선조 성리학 사상의 현대적 조명」, 『한문교육연구』 제8호, 한국한문교육학회, 1992.
- 오영교, 「朝鮮時代 門中教育과 任允摯堂」, 『任允摯堂의 生涯와 思想-任允摯堂 學術研究를 中心으로-』, 原州市·原州文化院, 2002.
- 劉英姬, 「90년대(1990-1999) 한국유교 현황과 과제」, 『유학사상연구』, 한국유교학회, 2000.
- _____, 「任允摯堂의 性理 철학과 수행론」, 『韓國思想과 文化』 第29輯, 한국사상문학학회, 2005.
- 이숙인, 「조선시대 여성 지식의 성격과 그 구성원리」, 『동양철학』, 제23집고전여성문학회, 2005.
- 李淑姬, 「允摯堂의 ‘論’文 考究」, 『鶴山趙鐘業博士華甲紀念論叢』, 東方古典文學硏究會, 1990.
- 李迎春, 「任允摯堂의 性理學」, 『淸溪史學』 제12집, 韓國精神文化硏究院 淸溪史學會, 1996.
- _____, 「任允摯堂의 修養論과 禮樂론」, 『任允摯堂의 生涯와 思想-任允摯堂 學術研究를 中心으로-』, 原州市·原州文化院, 2002.
- _____, 「영·정조대의 문예 부흥과 임윤지당」, 『내일을 여는 역사』 제23호, 내일을 여는 역사, 2006.
- 李恩選, 「朝鮮後期 女性 性理學者의 생애와 학문에 나타난 儒敎 宗敎性 探究-任允摯堂과 姜靜一堂을 中心으로-」, 成均館大學校 博士學位論文, 2007.
- 이혜순, 「여성담론으로서의 任允摯堂의 理氣心性論-조선조 후기 여성지성사 서술을 위한 시론-」, 『古典文學硏究』 26집, 한국고전문학회, 2004.

- _____, 「임윤지당의 정치담론-조선후기 여성지성사 서술의 일환으로-」, 『韓國漢文學研究』 35집, 한국한문학회, 2005.
- 임유경, 「任允摯堂의 傳 서술방식과 여성의식」, 『泰東古典研究』 16집, 한림대 태동고전연구소, 1999.
- 정병연, 「녹문 임성주의 생애와 그 학술 경향」, 『퇴계학보』 101, 퇴계학연구원, 1999.
- 정연봉, 「任允摯堂의 文學思想」, 『任允摯堂의 生涯와 思想-任允摯堂 學術研究를 中心으로-』, 原州市·原州文化院, 2002.
- 정선이, 「주역의 여성관과 교육관에 관한 일고찰」, 『교육철학』 8, 1990.
- 崔然美, 「임윤지당의 생애와 윤지당유고」, 『書誌學研究』 第17輯, 한국서지학회, 1999.
- _____, 「조선시대 여성 편저자, 출판협력자, 독자의 역할에 관한 연구」, 『書誌學研究』 第23輯, 한국서지학회, 2002.
- 최영성, 「한국철학사로서의 조선시대 유학사 및 성리학사 서술 방법의 탐색 -기존 통사적 저술에 대한 비판적 검토를 중심으로-」, 『동양철학연구』 제43집, 동양철학연구회, 2005.
- 허남진, 「조선후기 기철학의 성격」, 『한국문화』 제11집, 서울대학교 규장각한국학연구원, 1990.
- 홍정근, 「호락논쟁에 관한 임성주의 비판적 지양 연구」, 성균관대학교 박사학위논문, 2002.

ABSTRACT

A Study on the Neo-Confucianism of Im Yoonjidang

Kim Jae Im

Department of Chinese Classics

Graduate School of

Sungshin Women's University

This study aimed at the reillumination on woman philosophy of Chosun period which has been turned away in the meantime including the position of Im Yoonjidang(任允摯堂, 1721~1793) as a woman scholar of Neo-Confucianism by examining the life and thought of Im Yoonjidang who lived in the 18th century that it was tabooed for women to mention learning through analyzing the posthumous manuscript of Yoonjidang which was published after 3years since Im Yoonjidang died.

Yoonjidang could be absorbed in the world of learning from childhood unlike then general period emotion through the support of families including the second elder brother who was a great master of Neo-Confucianism of Chosun, Nokmoon Im Sungjoo(鹿門 任聖周, 1711~1788) and the ceaseless self-training after she was born in the family of scholar of orthodox Neo-Confucianism.

She agonized and speculated on self-existence sense as a human being and sexual real form nature as a woman deeply, while she studied Confucian scripture, history book and book of Neo-Confucianism. So, she made the proposition of Neo-Confucianism, 'Human beings are most precious out of universe

nature and the true character of all the human beings that the principle of the source of the dual principle of Yin and Yang was given is good' as her own thought base. And, while she clarified that there is not essential difference between sage who can be referred to as complete character body and common people finally and insisted that anybody may be sage if she make efforts, she made efforts for the learning of age with the attitude of learning like Ann Yeon(顔淵, BC.521-BC.490).

But, in then society emotion, she could not devote herself to only learning and she was faithful to the duty of women. So, her writings were not many quantitatively in comparison with contemporary other male scholars, but the writings recorded in 『Yoonjidang Yugo(允摯堂遺稿)』 shows all her high-level philosophical speculation.

Yoonjidang said that reason is the true form of energy and energy is the vessel of reason about the relation between reason and energy. Then, this is one and two and two and one. So, she unfolded the point of an argument in the dimension of not mixing mutually and not separating mutually.

And, by saying that the spontaneous operation of the cosmic dual forces is reason, and energy may not be expressed without reason but reason may not be contained without energy, she emphasized not separating between reason and energy, that is, mixing nature all the more. In addition, by saying that the source of the dual principle of Yin and Yang, that is, reason is immanent in energy to be concrete phenomenon, while she insisted that reason may not exist independently by transcending energy, she refuses the existence of reason to manage energy outside energy. That is, she recognized the purely good nature, such reason, and managing by taking the responsibility etc. of reason, but she didn't recognize the

transcendental nature about energy. Thus, about the theory that reason is front and energy is rear that reason generates energy, she set about uncovering the truth positively, saying that people misunderstood the words of Chu-tzu. Because reason and energy become two things, if there are front and rear. Thus, view of reason and energy of Yoonjidang negates that reason is precious and energy is humble which is the theory of value.

On the basis of this view of reason and energy, Treatise of human nature of Yoonjidang is discussed centering around the understanding of human true character to be based on ethical doctrine that man's inborn nature is good and around what should be to have to realize it. While Yoonjidang said that there are only benevolence, righteousness, etiquette, and intelligence in nature and that it is purely good and there may not be evil, she said that all the bases of all things under heaven are good as they have nature but that it gets to fall into evil as it is concealed by energy. That is, she said that evil doesn't originate in energy but it is the difference of some. muchor little partiality which are based on the purity and impurity of disposition. Thus, by refusing the dichotomic composition of Isunkiak that former reason is good and energy is evil and insisting that the base of energy is only one, Yoonjidang established theoretical base to be able to realize ethical doctrine that man's inborn nature is good which was formed by accepting reason to be purely good. So, the necessity of moral training to restore the disposition contaminated with evil to true character to be purely good is raised. And, she recognized this moral training as question of the moment that all the people should realize regardless of men and women.

Yoonjidang recognized only the difference of natural predisposition and role of men and women but she didn't recognize

the distinction of men and women in true character. And, she believed that anybody may reach the state of sage firmly, if people have an object in view and make effort sincerely.

And, she realized the life of moralist that she wasn't lazy even for a moment for the efforts toward sage during her lifetime.

Though Yoonjidang failed to expand the identity of human true character in 'sage and common people are same kind.' that she advocated to concrete and practical methodology for 'both sexes are equal' which is meant today, let's understand it as the limit of the period. And, this researcher expects that the thought of Neo-Confucianism of Yoonjidang may have influence on moderns, especially, modern women in the 21st century. As Yoonjidang showed that women may cultivate nature and establish right view of moral principles through learning positively, we in modern time will have to do our best for self-realization as human beings by completing out own character and maturing inside with ceaseless learning research and moral practice.