

근대 동아시아 지식인의 선택 (I)

-저항과 고립-

韓國 圓光大學校 鄭敬薰

I. 서론

아편전쟁 이후 가속된 서세동점(西勢東漸)은 동아시아의 정치·군사 질서를 넘어 사유의 심층을 흔들었다. 조선의 유교 지식인에게 이 전환은 공동체를 지탱하던 도덕 질서의 균열로 감지되었고, 그 균열 앞에서 선택이 요구되었다. 서양의 제도와 기술을 도입해 국가의 존립을 도모하려는 움직임이 있었던 반면, 도덕의 중심을 보전하기 위해 외부로부터 거리를 두거나 불의한 현실과 정면으로 마주하는 길을 택한 이들도 있었다. 본 논문은 이 두 방향을 “저항”과 “고립”이라는 상보적 범주로 재개념화하고, 동아시아라는 넓은 배경을 유지하되 특히 조선을 중심 무대로 삼아 두 범주의 사유와 행위가 근대적 주체성의 형성에 남긴 궤적을 밝혀 보고자 한다.

집중 분석의 대상은 간재(艮齋) 전우(田愚, 1841-1922)와 의당(毅堂) 박세화(朴世和, 1834-1910)다. 전우는 개항 이후 제도와 기예의 외형이 급격히 확장되는 국면을 ‘인의예지(仁義禮智)의 위축’으로 판독하고, 세속 권력과 거리를 둔 강학과 수양의 삶을 통해 도덕의 중심을 내면에 세우려 하였다. 그의 고립은 사회적 퇴각이 아니라 도통을 보전하려는 윤리적 결단이었으며, 학문·생활·공동체의 조직에 투사된 적극적 행위였다. 반면 박세화는 의병 활동에 참여하여 불의한 질서에 맞서는 도덕의 외화(外化)를 선택하였다. 경술국치 직후 “도가 끊어진 세상”이라는 인식 아래 23일간 곁기를 끊어 순도(殉道)에 이르렀는데, 이 행위는 패배의 자살이 아니라 윤리의 완성으로 읽혀야 한다. 몸을 내던져 도덕의 존엄을 증명하려는 수행적 결단이었다. 이와 같이 보면 전우의 고립과 박세화의 저항은 표면상 상반되어 보일지라도, 근대를 도덕의 문제로 번역한 동일한 지평의 두 표정으로 수렴한다.

본 논문의 연구 질문은 다음과 같은 맥락으로 전개된다. 첫째, 전우의 자발적 고립은 회피가 아니라 어떤 의미의 윤리적 실천이었는가. 공간 선택, 생활 양식, 교육 활동의 층위에서 그 고립이 어떠한 행위성(agency)을 가졌는가. 둘째, 박세화의 의병 거의와 순도는 근대 전환기의 어떤 도덕 정치였는가. 특히 23일 절식순도(絶食殉道)는 ‘죽음’이 아니라 윤리의 완결로 어떻게 이해될 수 있는가. 셋째, 저항과 고립은 상호 배타적인가, 아니면 동일한 윤리적 지평의 두 벡터인가. 두 노선 사이의 연속, 교차 구조는 어떤 서술 모델로 기술될 수 있는가. 넷째, 이러한 분석을 통해 조선 지식인의 선택을 서구화, 반서구화의 이분법을 넘어서는 윤리적 근대성의 한 형식으로 재개념화할 수 있는가.

선행연구는 위정척사·의병·개화 담론을 각각 풍부하게 축적해 왔다. 그러나 전우의 고립을 공간·생활·교육의 차원에서 실천적 구성으로 읽고, 박세화의 순도를 수행성(performativity)의 관점에서 해석하여 두 인물을 쌍생적 구조로 병치하는 시도는 드물다. 전우를 은둔적 보수주의로, 박세화를 일회적 절의로 고정하는 구도는 두 선택 사이에 흐르는 윤리적 동형성을 은폐한다. 본 논문은 사상사의 핵심 범주(경(敬), 성(誠), 예(禮), 의(義))를 텍스트 내부에서 재구성하되, 행위사와 공간사—몸의 정치, 의례의 가시화, 섬-공간의 자치성—를 결합하여 저항과 고립을 이원적 범주가 아니라 하나의 윤리적 주체가 취할 수 있는 두 방향 벡터로 제시한다.¹⁾

방법론은 세 층위로 통합된다. 첫째, 전우의 고립을 도덕 질서의 자립을 위한 실천으로 읽는 사상사적 독해. 둘째, 박세화의 행위를 의례, 표현, 기억의 층위에서 해석하는 수행성 분석. 셋째, 섬-공간의 접속성, 차단성과 일상의 조직을 통해 고립의 지속 가능성을 입증하는 공간사적 접근이다. 이를 통해 서구화, 반서구화의 이분법을 넘어 도덕 주체성의 재구성 정도를 근대의 판단 기준으로 삼는 관점을 제시한다.

핵심 개념은 다음과 같이 작업적으로 정의한다. 저항은 근대적 폭력(식민·동화·통합)에 맞선 윤리적 실천의 총칭으로서 무장, 비무장, 의례적 행위를 포괄한다. 고립은 사회적 은둔이 아니라 도덕 질서의 자립을 위해 선택된 생활·공간·네트워크의 재구성

1) 자료는 전우의 『간재선생문집』과 강화 관련 기록, 박세화의 『의당집』과 지역 문중 문헌, 의병 관련 보고 및 신문 기사 등으로 구성한다. 사료의 연대와 사실은 상호 대조로 정밀화하고, 전우의 입도(入島)와 강화 공동체, 박세화의 거의와 절식·순도는 가능한 한 생활사적 디테일로 복원한다.

이다. 순도는 개인 생명의 단절이 아니라 ‘도를 위한 자기희생’이라는 수행적 완결이다. 박세화의 23일 절식은 그 정점으로 해석된다. 윤리적 근대성은 제도·기술의 이식여부가 아니라 도덕 주체성의 재구성 정도로 근대를 측정하는 관점이다.

본 연구의 의의는 세 가지로 요약된다. 첫째, 저항과 고립을 대립항이 아니라 동형항으로 재정의하여 조선 유교지식인의 선택을 윤리적 근대성의 두 경로로 제시한다. 둘째, 전우의 고립을 소극적 은둔이 아닌 지속 가능한 저항의 양식—교육·생활·네트워크가 결합된 자치적 윤리 공간—으로 재평가하고, 박세화의 순도를 윤리 정치의 수행적 완결로 해석하여 근대 전환의 내면사에 접근한다. 셋째, 텍스트 중심의 사상사에 행위와 공간의 층위를 접목함으로써 근대 전환기를 인간학적 차원으로 확장한다. 궁극적으로 조선의 사례를 통해 동아시아 근대가 제도·기술의 이식만이 아니라 도덕 주체의 재구성이라는 차원에서 이해되어야 함을 보이고자 한다.

논문의 구성은 다음과 같다. 서론에 이어 연구사 검토와 개념틀을 정식화하고, 이어지는 장에서 전우의 자발적 고립을 텍스트·생활·공간의 삼중 구조로 해석한다. 이후 박세화의 의병 거의와 23일 절식 순도를 수행성의 관점에서 분석하며, 마지막 장에서 두 노선의 연속과 교차를 비교하여 조선적 윤리 근대성의 모형을 도출하고 동아시아 지성사 속 함의를 논의한다. 이러한 전개를 통해, 패배의 역사 속에서도 “국가는 멸할 수 있어도 도는 멸할 수 없다”는 신념이 어떻게 사유와 행위로 구체화되었는지를 입증하는 것을 목표로 한다.

II. 동아시아 근대 전환의 배경과 유교 질서의 해체

19세기 중엽 이후 동아시아는 세계사적 전환기에 직면하였다. 오랜 세월 동안 자족적인 문명 체계로 유지되어 온 유교적 세계관은 서구 제국주의의 침입과 함께 급격히 흔들렸다. 특히 아편전쟁 이후 동아시아 사회는 서양의 국제질서와 과학기술, 정치제도의 압박을 받으며 새로운 가치체계와의 대면을 피할 수 없게 되었다. 이 시기 ‘천하(天下)’라는 전통적 개념은 근본부터 도전을 받았으며, 도덕과 질서의 근거로서 작동하던 유교의 권위 또한 점차 약화되었다.

이러한 변화는 단순한 외세의 강압이 아니라, 세계 체제의 재편이라는 거대한 구조 속에서 발생한 것이었다. 동아시아의 지식인들은 이 변화 앞에서 각자의 방식으로 ‘근대’라는 미지의 문제에 응답했다. 어떤 이는 전통적 도덕 질서를 수호함으로써 문명의 혼란을 막으려 했고, 또 다른 이는 새로운 제도와 학문을 통해 문명 재건을 모색했다. 결과적으로 근대는 저항·수용·변용이 얹힌 복합적인 지적 현상으로 나타났다.

조선의 유교 질서는 오랫동안 ‘성리학적 도덕정치’를 국가 운영의 근본 원리로 삼아 왔다. 그러나 19세기 후반으로 접어들며 그 내적 기반은 급속히 붕괴되었다. 경제적 불균형과 지방 사회의 파폐, 그리고 외세의 침략이 겹치면서 도덕과 현실의 괴리가 심화되었다.

이 시기의 유교 지식인들은 서양 문명과의 충돌을 단순히 외부의 위협으로만 보지 않았다. 그들은 그것을 ‘도덕의 위기’이자 ‘인간의 혼란’으로 인식했다. 그래서 서양의 제도와 기술보다 먼저, 마음을 다스리는 도(道)의 회복이 필요하다고 여겼다.

대표적인 예가 위정척사 사상이다. 그들은 유교의 정통을 수호하는 것이 곧 나라를 지키는 일이라 믿었다. 이항로, 전우 등은 인간의 도덕적 중심을 잃으면 국가는 서양의 물질문명에 휩쓸려 파멸할 것이라고 경고했다. 이들은 외교적 개방이나 제도 개혁보다 ‘경(敬)’과 ‘성(誠)’의 수양을 통해 내면의 질서를 세우는 일을 우선시하였다. 즉, 그들에게 근대의 위기는 기술의 문제가 아니라 인간과 도덕의 붕괴였다.

하지만 조선의 유교 지식인들이 모두 폐쇄적 저항에 머문 것은 아니었다. 일부는 ‘공공의 도리’라는 개념을 재해석하며 새로운 세계 질서 속의 생존 방식을 모색했다. 개화파라 불린 이들은 국제법, 공론, 공익 등의 개념을 통해 유교적 공(公)을 확대해 해석하고자 했다. 이들의 공은 서구의 시민적 공공성과는 달랐으나, 도덕의 근본을 사회적 제도로 옮기려는 시도였다. 유길준, 김윤식 등은 개인의 자유나 권리가 공동체적 도덕과 분리될 수 없다고 보면서도, 변화하는 세계 속에서 그 도덕을 실천하는 새로운 제도적 장치를 필요로 한다고 주장했다.²⁾

결국 조선의 유교 질서는 ‘수호(守護)’와 ‘갱신(更新)’이라는 두 축으로 분화되었다. 위정척사파가 도덕의 내면화로 위기를 막으려 했다면, 개화파는 제도적 개혁을 통해

2) 박태옥, 「위정척사(衛正斥邪)와 ‘개화(開化)’사상에 나타난 유교지식인의 공(公)·사(私) 관념」, 『인문과 예술』, 인문예술학회, 2022.

그 도덕을 현대적 형태로 구현하려 했다. 두 입장은 대립적이었으나, 모두 유교적 공의(公義)를 중심에 두었다는 점에서 공통되었다.

중국은 아편전쟁 이후 기존의 천하질서가 무너지고, 서양 열강과의 불평등 조약 체제 속에 놓이게 되었다. 청조의 학자·관료들은 이 위기를 단순히 정치적 실패로 보지 않고 문명 전체의 전환으로 인식하였다. 그들은 유교를 폐기하기보다, 근대 개혁의 논리로 변용하려 했다.

이러한 흐름 속에서 양무운동과 변법유학이 등장했다. ‘중체서용(中體西用)’이라는 구호는 유교의 도덕을 중심에 두면서 서구의 기술과 제도를 수용하겠다는 절충적 태도를 상징했다. 그러나 점차 신유학자들은 이 절충을 넘어 유교 그 자체의 현대화를 시도했다. ‘공교(孔教)’를 국가의 종교로 재편하거나, 도덕을 사회 개혁의 기반으로 삼는 움직임이 나타났다.³⁾

이 시기의 지식인들은 근대를 ‘도덕의 붕괴’로 보지 않고, 오히려 도덕의 사회화로 이해했다. 즉, 천하의 질서를 유지하던 유교의 덕목을 이제는 국가와 시민사회의 원리로 재배치하려 했던 것이다.

하지만 20세기 초 신문화운동을 계기로 유교의 권위는 급격히 약화되었다. 그럼에도 유교의 윤리적 유산은 근대 중국 사상에 깊게 남아, 국가 건설과 도덕 재편의 기저로 작동했다. 이는 유교가 완전히 사라진 것이 아니라, 사회제도 속에서 새로운 형태로 ‘세속화’되었음을 의미한다.

일본은 동아시아 중 가장 빠르게 근대 국가체제를 수립했지만, 그 사상적 기반에는 유교 윤리의 재해석이 자리하고 있었다. 막말기 유학자들은 서양의 문명을 받아들이되, 그 근본정신을 유교적 충효와 도덕의 언어로 번역했다. 메이지 정부가 제정한 ‘교육칙어’는 이러한 경향의 정점이었다. 충성, 효도, 근면, 검소와 같은 덕목은 개인의 수양이자 동시에 국가적 의무로 제시되었다. 도덕은 국민 통합의 이념으로서 작동했고, 유교의 교훈은 제국주의적 국가윤리로 변형되었다.

가토 히로유키와 같은 지식인들은 서양의 과학과 사회이론을 유교적 가치관과 결합시켜 ‘국민도덕론’을 주장하였다. 그 결과 유교의 도덕은 더 이상 개인의 인격 수양이

3) 김준, 「근대 동아시아 지적 공간으로서의 上海와 동아시아 지식인들」, 『한중인문학회 국제학술대회』, 한중인문학회, 2013.

아니라, 국가의 질서를 정당화하는 이념이 되었다. 이는 유교의 세속화이자, 근대 국가 이데올로기 속에서의 재탄생이었다. 일본의 사례는 유교가 근대적 통치이념으로 얼마나 유연하게 재구성될 수 있는가를 보여주었다.⁴⁾

조선, 중국, 일본의 사례는 서로 다른 방식으로 근대를 맞이했지만, 그 공통점은 전통 유교질서의 해체를 통해 새로운 도덕 질서를 모색했다는 점에 있다. 조선은 도덕적 내면화의 길을, 중국은 제도적 개혁의 길을, 일본은 국가적 윤리화의 길을 택했다. 세 나라의 지식인 모두가 근대의 충격을 ‘도덕의 위기’로 인식하고 이를 해결하기 위해 유교를 다시 해석했다는 점에서, 동아시아 근대는 본질적으로 ‘윤리적 근대’의 성격을 지닌다.

이러한 변형은 유교의 소멸이 아니라, 유교적 가치가 사회·정치·경제의 구조 속으로 스며드는 과정이었다. 즉, 유교의 ‘공(公)’은 천리와 도의 차원을 넘어 제도와 법, 시민 의식 속에서 재구성되었다. 전통의 도덕은 더 이상 초월적 규범이 아니었으며, 국가 운영의 합리성과 공공성의 근거로 변화하였다.

결국 동아시아의 근대 전환은 문명적 해체이자 동시에 재구성의 역사였다. 유교 질서의 붕괴는 윤리적 공백을 낳았지만, 그 공백 속에서 새로운 형태의 도덕적 근대성이 태동하였다. 이 시기의 지식인들은 전통과 근대 사이에서 갈등하면서도, 스스로의 사상적 언어로 새로운 문명의 방향을 모색하였다.

19세기 후반 동아시아는 서구 중심의 세계 체제 속에서 자신의 문명적 정체성을 재정의해야 하는 과제에 직면하였다. 유교 질서의 해체는 단순한 퇴조가 아니라, 새로운 문명 구조로 이행하기 위한 통과의례였다. 조선, 중국, 일본의 지식인들은 각기 다른 현실 속에서 도덕과 근대, 전통과 개혁의 균형을 모색하였다.

그들이 선택한 길은 제각기 달랐지만, 모두가 근대를 도덕의 문제로 인식했다는 점에서 공통된 의의를 지닌다. 근대의 형식은 서구에서 왔으나, 그것을 해석하고 수용하는 정신적 틀은 유교적 도덕의 언어 속에서 마련되었다. 바로 이 지점에서 동아시아 근대는 ‘도덕적 근대성(Ethical Modernity)’이라는 고유한 성격을 획득하였다.

4) 김도형, 「근대초기 일본 양학(洋學)수용의 유교적 맥락 - 가토 히로유키(加藤弘之)의 도나 리구사(草)를 중심으로 -」, 『일본학보』제99권, 한국일본학회, 2014.

Ⅲ. 간재(艮齋) 전우(田愚): 위정척사 정신과 자발적 고립, 그리고 섬의 윤리

1. 위정척사 정신의 내적 구조: ‘경(敬)·성(誠)’의 윤리와 공(公)의 재해석

간재 전우는 서구 열강의 동아시아 진출을 문명의 충돌이고 도덕 질서의 균열로 파악했다. 그에게서 위정척사는 단순한 배타나 반근대가 아니라, 공(公)과 예(禮)를 기준으로 세계를 다시 구획하려는 윤리적 정치였다. 출발점은 화이론이다.

중화와 오랑캐는 예의 유무에서 분별된다. 그래서 예를 약간 잃으면 오랑캐(夷狄)가 되고 많이 잃으면 금수가 된다.⁵⁾

세상에 오랑캐가 있는 것은 마치 마음속에 이욕이 있는 것과 같다. 마음속에 천리와 인욕이 함께하면서 끝내 무사한 자 없는 것과 마찬가지로 한 나라 안에 중화와 오랑캐가 혼재하면서 끝내 무사한 경우는 없다.⁶⁾

전우는 「화이감(華夷鑑)」에서 “화(華)와 이는 예가 있느냐 없느냐로 나뉜다”는 주자학의 정의를 재확인하고, 이를 현재의 정세 판별 기준으로 끌어왔다. ‘이적’은 혈통이나 국적이 아니라 예·의의 유무로 식별되며, 같은 영토 안에서 화와 이가 뒤섞여 무사한 경우는 없다는 그의 명제는) 개화 이후 조선 사회의 혼탁을 도덕적 언어로 번역한 결과였다.

이 같은 판단은 ‘존화양이’의 오래된 기억과 직접 접촉한다. 병자호란 이래 소중화적 정체성이 축적해 온 문화적 자부는, 19세기 말 일본과 서양의 도덕 결핍을 ‘오랑캐’로 규정하는 언어를 낳았다. 전우는 이를 토대로 “왜·양의 문물을 거부”함과 동시에 ‘정(正)’, ‘척(斥)’의 분별을 국가 이익이 아니라 도(道)의 보전에서 끌어냈다. 그의 위정척사는 화이의 구분을 ‘예의의 유무’라는 규범적 기준에 고정함으로써, 외교·군사 전술 이전에 심성·의례의 질서를 재정립하려는 시도였다.

정세 대응에서도 이러한 윤리 기준은 일관되게 작동했다. 1876년 강화도조약 이후

5) 田愚, 『艮齋先生文集』 「別編」卷1, 「華夷鑑」. “華夷之分, 以有禮無禮之異, 故曰禮小失則入於夷狄, 大失則入於禽獸也.”

6) 田愚, 『艮齋先生文集』 「前編」卷12, 「休言」. “天下之有夷狄, 猶人心之有利欲. 固未有天理人欲并立於方寸之間, 而終無事者, 則亦未有諸夏裔戎雜處於一國之內, 而卒無事者矣.”

전우는 최익현 등의 ‘왜양일체론’에 공명하며 통상 반대를 천명했고, 1905년 을사늑약 뒤에는 두 차례 상소, 「인변란소(因變亂疏)」·「재소(再疏)」를 올려 을사오적 처단과 조약 파기를 요구했으며, 이어 「포고천하문(布告天下文)」·「경세문(警世文)」 등으로 이토 히로부미를 탄핵했다. 외세와의 ‘화친’은 곧 예의 훼손으로 보았기 때문이다.

전우가 근대를 읽어내는 초점은 정치 제도나 기술 체계가 아니라 도덕 질서에 놓여 있다. 그는 근대 문명의 전개를 ‘인의예지의 위축’으로 파악하고, 그 원인을 인욕의 증대와 공(公)의 약화에서 찾는다. 여기서 공은 단지 국가 이익이나 관료적 공권을 뜻하지 않는다. 전우에게 공은 천리(天理)에 근거한 심성의 질서이며, 개인의 수양과 공동체의 규범이 만나는 축이다. 이 축 위에서 ‘위정(衛正)’은 정(正)의 수호, ‘척사(斥邪)’는 사(邪)의 배제로서 의미를 갖는다.

그의 위정척사를 관통하는 수행 범주는 ‘경(敬)’과 ‘성(誠)’이다. 경은 마음을 세워 외물(外物)에 휘둘리지 않는 태도의 확립, 성은 거짓 없는 일관성으로서의 실천을 지시한다. 경·성이 결합될 때 비로소 공이 성립하며, 공이 성립할 때 사(私)가 제어된다. 전우가 제도 개혁이나 외교 전략보다 내면의 수양을 선차에 둔 까닭은, 공의 회복이 곧 문명의 회복이라는 판단에서였다. 이런 의미에서 그의 위정척사는 정치적 배타주의가 아니라 윤리적 경계 짓기다. 경계는 바깥의 배척을 지시하기 이전에, 자기 내부의 금도(禁度)를 설정한다.

이 구조는 근대 문명 담론에 대한 그의 비판에서 가장 선명해진다. 근대가 약속하는 풍요와 편리가 공의 기반 없이 확장될 때, 그것은 곧 욕망의 합리화로 전락한다. 전우가 동시대의 개혁 담론(과학·민권·자유 등)에 대해 신중하거나 비판적인 태도를 취한 것은, 그 담론이 도덕의 언어로 번역되는 과정을 충분히 거치지 못했다고 보았기 때문이다. 따라서 그의 ‘척사’는 목적이 아니라 수단이다. 궁극적 목적은 정(正)의 보전, 곧 공의 윤리적 재건이다.

2. 자발적 고립의 표정: 회피가 아닌 구성

전우의 고립은 ‘세상으로부터의 후퇴’가 아니라 윤리 질서의 자립을 위한 구성이다. 그는 관직이나 공적 정치 참여를 통한 교정(矯正)보다, 생활과 교육, 서사(敍事)와 서

간(書簡)의 층위에서 공의 질서를 구체화한다. 고립은 세 가지 층위에서 읽을 수 있다.

첫째, 생활의 층위. 전우는 지리적 주변부로 이동하거나 중심으로부터 거리를 두는 방식을 택해 욕망의 흐름이 막힌 공간을 거처로 삼는다. 이는 검약과 절제, 수양과 독서가 일상의 리듬을 이루는 생활 구성을 가능케 한다. 생활의 질서는 공의 윤리를 담지하는 작은 헌법이다.

둘째, 교육의 층위. 고립의 지속은 혼자만의 시간이 아니라 함께 배우는 시간을 필요로 한다. 전우의 강학은 과거제적 기능 훈련이 아니라 심성·예의·경학을 묶는 총체 교육이었다. 그는 제자와의 서간, 토론, 문답을 통해 공의 언어를 공동체 내부에 장기적으로 심는다. 고립은 배움을 끊는 폐쇄가 아니라, 소수, 장기, 심화의 교육 전략이다.

셋째, 서사의 층위. 전우는 자신의 선택을 단선적 영웅 서사로 만들지 않는다. 일기·편지·제문 등 미시적 기록을 통해 고립의 리듬을 세밀하게 서술한다. 이 서사는 후대의 편집과 전승을 거치며 공동체의 기억으로 정착한다. 고립의 설득력은 바로 서사적 투명성에서 온다. 보이지 않는 공(公)을 보이는 이야기로 가시화할 때, 고립은 사적인 선택을 넘어 규범적 본보기로 전화한다.

3. 부해(浮海)와 입도(入島): 경계 공간의 윤리 정치

전우는 단발령 등 시변이 급변함에 따라 소중화를 자처했던 조선의 멸망과 서구의 문명침탈로 인해 예의염치(禮義廉恥)가 사라지는 현실을 보면서 이적을 따르는 사대부들이 세상에 가득함을 개탄하며⁷⁾ 조선의 현실을 國亡으로 규정하며 자신의 목숨도 이미 죽었음을 밝혔다.⁸⁾

전우의 고립이 평면의 은둔이 아니라 입체의 이동으로 읽혀야 하는 지점이 ‘부해’와

7) 田愚, 『艮齋先生文集』, 「前編」, 卷16, 「跋崔命喜書」, “乙未, (缺)山郡守(缺)聞剃髮令, 投印入海島, 事定後, 轉入公州山中, 時士夫從夷者, 滿世界, 如成公者, 亦可謂鳳飛千仞者矣.”

8) 田愚, 『艮齋先生文集』, 「別編」, 卷1, 「與朴年吉○乙巳」, “國已破矣, 性命無足惜. 惟華夏變爲夷獸, 禮義淪於土苴, 爲至痛也. 弊居距仙門頗遠, 轉聞執事纔謀學義, 忽被拘幽, 此以恒例言之, 誠似變異, 而據今日觀之, 還是常事. 以執事節義之性, 固當遇禍若祥, 視死如歸, 至如愚之愛慕者, 亦只有欽歎而無嗟勞也. 然彼之罪惡, 今已貫盈, 天必厭惡而滅除之矣. 吾輩雖死, 亦無足恨也, 未審見在何地, 而撞著何苦, 莫聞的奇, 徒勞注想, 而時下悲涕而已. 晚遇轉遞, 略附數語, 更乞平生所學, 正要今日用而已.”

‘입도’다. 부해는 문자 그대로 바다를 떠다니는 행위의 의미를 지니지만, 여기서는 대륙적 질서와 단절된 새로운 질서의 모색을 표상한다. 입도는 물리적 이동이자 윤리 공간으로의 진입이다. 섬은 경계의 장소다. 육지와 바다의 논리가 교차하고, 통치의 촘촘함이 느슨해지는 대신 자치의 가능성이 자라는 장소다. 전우는 제국주의와 외세 침탈 상황에서 외세의 힘이 미치지 않는 고립 된 지역을 찾아 자발적 고립을 선택하였다.

전우는 ‘浮海’의 방식을 택함으로써, 문명 질서로부터의 자발적 이탈을 시도하였다. 그는 “도가 실천되지 않아 뗏목을 타고 바다로 나가겠다.”⁹⁾라는 공자의 언급을 인용하며, 성인의 도가 실현되지 못하는 시대적 현실에 대한 응답으로 바다로 나아가려는 결단을 정당화하였다. 이는 곧 제국주의 열강의 침탈과 내적 윤리 붕괴가 동시에 진행되는 상황 속에서, 도덕적 주체로서의 자기 정체성을 보존하기 위한 공간적 탈주의 전략이자, 외세의 영향력이 미치지 않는 해도를 능동적으로 선택함으로써 구현된 윤리적 공간 실천이었다.¹⁰⁾

섬에서의 강학은 몇 가지 특징을 갖는다. 첫째, 절제된 경제. 섬의 생존은 검약과 노동을 요구한다. 이는 수양의 생활화를 촉진한다. 둘째, 느린 시간. 해상 교통과 기후의 제약은 교류의 속도를 자연히 늦춘다. 느림은 사유의 심화를 가능케 한다. 셋째, 또렷한 경계. 바다는 물리적 장벽이지만 동시에 정신적 경계를 확정해 준다. 섬으로 들어가는 행위 자체가 자기 한계의 수락이며, 그 수락이 자치의 첫걸음이 된다.

부해·입도의 경험은 전우의 사유가 ‘도덕=내면’의 등식에 머물지 않고 ‘도덕=공간의 질서’로 확장되는 계기를 제공한다. 그는 섬을 통해 도덕의 지속 가능 조건—검약, 절제, 노동, 강학—을 상호의존적 벡터로 엮는다. 이 결절점에서 위정척사는 배타의 정서가 아니라 자치의 기술로 재독해된다. ‘척사’는 버림이 아니라 덜어냄이며, ‘위정’은 붙잡음이 아니라 세움이다.

9) 『論語』, 「公冶章」, “道不行, 乘桴, 浮于海.”

10) 정경훈, 「간재 전우의 자발적 고립을 통한 현실대응 양상」, 『한국한문학연구』93집, 한국한문학회, 2025.

4. 섬의 유학자: 미시 공동체와 공의 훈육

섬의 유학자는 지리적 주변인이 아니라 윤리 질서의 설계자다. 전우의 강학 공동체는 세 가지 축으로 작동한다.

(1) 교학상장(敎學相長)의 체계화. 스승이 가르치고 제자가 배우는 이분법을 넘어서, 문답·토론·교정이 순환한다. 텍스트는 암송·주석·비평을 수평적으로 오가며, 학습은 곧 공적 언어 습득의 과정이 된다. 이 과정에서 공은 추상 규범이 아니라 언어의 습관으로 내면화된다.

(2) 의례와 노동의 결속. 독서·배식·청소·농사와 같은 일상이 의례적 리듬 위에서 조직된다. 의례는 노동을 고귀하게 만들고, 노동은 의례를 현실에 접지한다. 의례와 노동의 결합은 덕의 반복을 가능케 하는 장치다. 섬 공동체는 이 장치를 통해 절제된 풍요를 만든다.

(3) 서간 네트워크. 해상·육상의 느슨한 접속성에도 불구하고 서간은 먼 곳의 제자·우군·후원자와 섬을 잇는다. 편지는 교리의 통지이자 공동체의 약속이다. 전우의 위정척사는 이 네트워크를 통해 공의 언어를 밖으로 번역한다. 결과적으로 섬은 고립이 아니라 선택적 연결의 거점이 된다.

이 미시 공동체는 국가·사회·시장이라는 거대 구조의 틈새에서 윤리적 자치를 훈육한다. 전우가 바란 것은 제도의 전면 개조가 아니라, 인간의 재조립이었다. 섬의 교육은 인간의 부품—마음, 말, 습관—을 공의 규격으로 깎고 맞추는 천천한 기술이다. 그 기술이 축적될 때, 위정척사는 지역·직능·세대의 경계를 넘어 미약하되 끈질긴 확산을 이룬다.

5. 땀의 순교: 피의 순교를 대체하는 근대적 덕의 형식

근대 전환기의 윤리적 결단은 흔히 피의 순교로 표상된다. 그러나 전우의 선택은 다른 궤적을 그린다. 그는 전면 투쟁의 길 대신 땀의 순교를 택한다. 땀의 순교는 육체의 죽음을 통한 일회적 표명 대신, 삶 전체를 담보로 한 장기적 헌신을 뜻한다. 검약·노동·교육·서간의 반복, 사소하되 중단 없는 봉사, 느리되 꺼지지 않는 열정이 그 핵심이다.

땀의 순교는 세 가지 차원에서 피의 순교를 보완하거나 대체한다. 첫째, 지속의 차원. 일회적 영웅 행위와 달리, 땀의 순교는 매일의 반복으로 성취된다. 이 반복은 공동체의 습관을 바꾸고, 습관은 제도보다 오래간다. 둘째, 확산의 차원. 피의 순교가 상징의 충격을 남긴다면, 땀의 순교는 생활의 설득을 남긴다. 설득은 느리지만 넓다. 셋째, 교육의 차원. 땀의 순교는 제자를 낳는다. 제자는 또 다른 삶을 꾸리고, 그 삶은 또 다른 공동체를 낳는다. 이 연쇄에서 윤리는 혈통이 아니라 습관통으로 이어진다.

그렇다고 전우가 현실의 폭력을 몰랐다는 뜻은 아니다. 그는 폭력의 속도를 잘 알았기에, 그 속도와 경쟁하지 않는 다른 시간을 선택했다. 그의 시간은 느림·반복·축적의 시간이며, 이 시간 위에서 위정척사는 감정의 분노에서 습관의 덕성으로 전환된다. 땀의 순교는 바로 그 전환의 이름이다.

전우의 고립과 땀의 순교는 의병 거의, 순절이라는 피의 윤리와 대립하지 않는다. 두 길은 윤리적 근대성의 연결면을 이룬다. 하나는 행위의 급진성으로, 다른 하나는 생활의 급진성으로 돌파구를 연다. 급진성의 단위가 달라 보일 뿐, 도덕의 회복이라는 목적론은 공유된다. 이때 고립은 저항의 내부에서 작동하는 기초 공사다. 제도와 무장을 움직이는 것은 결국 사람이며, 사람을 움직이는 것은 공의 습관이다. 전우의 섬은 그 습관을 빚는 훈련소다.

이 연결은 근대의 판단 기준을 바꿔 놓는다. 무엇이 더 급진적인가를 결과의 속도로 재지 않고, 덕의 지속 가능성으로 잴다. 빠른 승리보다 오래가는 질서가 중요하다는 판단, 이것이 전우의 위정척사가 지닌 근대적 감각이다. 그 감각이야말로 ‘보수—진보’의 이분법을 무력화하는 지점이다. 전우는 보수적 어휘를 쓰지만, 생활의 혁신을 실행한다. 그의 혁신은 소비를 줄이고, 말을 줄이며, 요구를 줄이는 방식으로 욕망의 회로를 바꾼다. 회로가 바뀌면, 정치의 속도가 바뀐다.

IV. 의당 박세화 — 거의(擧義)의 윤리, 은둔과 저항, 순도의 정치성

1. 거의(擧義)의 윤리: 대의(大義)와 공공성의 재구성

의당 박세화의 거의(擧義)는 우발적 분출이 아니라 장기간 축적된 유교적 윤리의

외화(外化)였다. 그의 사유에서 ‘의(義)’는 개인적 결백의 표지가 아니라 공동체의 질서를 지탱하는 공적 원리로 기능한다. 단발령과 조약 체결로 표상된 국가의 도덕적 붕괴는 단지 왕조의 통치력 상실이 아니라 인륜과 예의로 구성되던 공적 세계의 해체로 판독되었다. 이때 거의는 무력 동원의 기술이기 이전에 공공성의 회복을 겨냥한 도덕정치의 수행이었다. 박세화는 학문을 ‘주경(主敬), 거사(去私), 구인(求仁)’의 삼강령으로 묶었다. 여기서 주경은 마음을 붙잡아 근원을 살리는 일, 거사는 사욕의 율타리를 걷어 내는 일, 구인은 그 둘을 통해 인의 실천을 성취하는 목표다. 삼강령을 학문 규모(規模)의 핵심으로 삼았다는 그의 진술은, 이 세 항목이 단지 수양의 길잡이가 아니라 강학 운영의 실제 규범이었음을 시사한다.¹¹⁾ 박세화가 주경(主敬)·거사(去私)·구인(求仁)을 생활 원리로 제시하고, 강회(講會)와 향음·향사 같은 의례를 집요하게 복원한 사실은 이를 방증한다. 강회는 교술의 자리를 넘어 의(義)의 언어를 공유하는 감정 공동체를 생산했고, 의례는 그 언어를 일상의 규범으로 접지했다. 이런 층위에서 보면 그의 거의는 전투 명령보다 먼저 말과 몸의 질서를 재편하는 준법의 작동이었다.

그의 ‘의’는 또한 공간과 공동체에 대한 재배치 명령을 수반했다. 청풍·제천·괴산 등지에서의 정착과 재이동은 도피가 아니라 도덕 인프라의 구축으로 읽힌다. 강회가 열리고 규약이 제정되면 독서·노동·의례의 리듬이 정착하고, 이 리듬이 다시 의병의 동원 가능성을 높이는 방식으로 순환했다. 따라서 박세화의 거의 정신은 장기적 윤리 훈련과 짧은 무장의 결행이 맞물리는 복합 장치였고, ‘선비의 공덕은 공공영역을 위해 몸을 내어놓는 데서 완성된다’는 규범을 지역사회에 각인하는 작동이었다.

2. 은둔과 저항의 변증법: 자정(自靖)과 하산(下山)의 왕복 운동

1895년 을미년 단발령 이후 박세화가 보인 첫 반응은 입산과 자정이었다. 경서를 안고 산으로 들어가 의관을 보존하며, 하루라도 ‘우리 도(吾道)’와 ‘화하’의 회복을 기다리겠다”고 동지들에게 알리며 입산을 결행했다. ‘興道俱亡人’ 다섯 글자는 그의 자정 결의를 압축한다. 이는 사적 회피가 아니라, 도덕 질서가 무너진 상황에서 더

11) 이영호, 「의당 박세화의 경학과 그 의미」, 『양명학』, 한국양명학회, 2017.

이상 통치 질서에 협조하지 않겠다는 공적 파업의 형식이었다. 선영 아래서의 자정은 ‘도가 끊기면 나의 생활도 정지한다’는 선언이며, 학문과 의례를 축소·정지함으로써 국가의 도덕적 불법성을 드러내는 상징정치였다. 그러나 제천의병이 충주를 점거하자 그는 곧 하산하여 문인과 물자를 보내고 본진을 찾아 격려했다. 은둔과 저항은 여기서 대립이 아니라 왕복 운동을 이룬다. 자정은 저항의 언어를 축적하고, 하산은 그 언어를 현실의 행위로 전환한다.

1904년 화양동 강회는 이 왕복 운동을 공세적으로 가속한 사건이다. 박세화는 화양동 강회를 통해 ‘의의 언어’와 ‘공동 결의’를 동시 생산했다. 화양에서 그는 “화하(華夏)는 이적(夷狄)이 될 수 없고, 사람은 짐승이 될 수 없다”며 “각자 뜻을 힘쓰고 의리를 지켜 서로를 격려하자”고 촉구했다. 이 언설은 도가 부정의 극점에 놓였더라도 도망(道亡)을 인정하지 않는 집단 확약의 장치로 작동했다. 우암의 도통 기억을 호출하는 장소 전략 속에서, 박세화는 유림과 향촌세력을 집결시켜 인륜과 예의의 공공성을 재정식화했다. 강회의 목적은 암송과 주석이 아니라 의(義)의 상호확약이었다. 바로 이 상호확약의 축적이 1905년 문경 산중의 직접 거의 모의로 이어진다. 병약과 고령은 실행을 가로막았으나, 체포와 구류를 감수한 그의 선택은 ‘성패·사생을 도외시하고 도를 보전한다’는 규범의 공개 실행이었다. 이 사건이 즉각적 군사성과를 남기지는 못했지만, 지역사회에는 두터운 학습효과를 남겼다. 하나는 은둔이 공적 압력의 기술이 될 수 있다는 통찰, 다른 하나는 실패가 공동체 기억을 조직한다는 사실이다. 체포·석방·귀거로 이어지는 연쇄는 의리의 재확인을 반복하는 감정 교육으로 작동했다.

3. 장소·공동체·네트워크: 이거(移居)·강회(講會)·서간(書簡)이 만든 동원 아키텍처

함경도에서 남하한 뒤 박세화가 제천·청풍 일대로 거점을 옮겨 다닌 궤적은, 권역적 기반을 넓히면서도 산수의 지형을 ‘은둔과 강학’의 수양 공간으로 활용하는 방식이었다. 용하동·용하계곡에 설정한 ‘용하구곡(用夏九曲)’은 그 자체가 사유·수양의 프레임이자 제자 결속의 실천 인프라였다. 이곳에서 그는 경치의 세목(조수·초목·산수·석벽)을 시흥과 일상의 리듬으로 길어 올려, ‘거대한 유람’의 기이함보다 수양의 일상성·지

속성을 시적 감응으로 조직했다.

이동 경로의 복원은 의당학파의 성립 과정과도 맞물린다. 제천-청풍-불역산-장선리 등으로 이어지는 후반기 동선은 불역산-용하동을 축으로 강학과 거의(學義) 준비가 중첩되는 국면을 형성했다. 연표 수준의 확인에 따르면, 불역산 이주(1895 겨울)-장선리 회귀(1896 정월)-불역산 재이주(1897 2월)-문경 피체(1905 9월)-한성사령부 수감 후 불역산 귀가(1906 2월) 등의 흐름이 잡히며, 이 지형 위에서 강학의 제도화(학규 제정 등)와 제자 결속이 강화됐다.

박세화의 이동은 공간적 탈주가 아니라 윤리 공간의 설계였다. 청풍 장선리 병산과 월악산 용하동을 거점으로 강회를 열 때, 그는 독서와 예의뿐 아니라 노동과 절제를 일상의 리듬으로 편입시켰다. 부엌·밭·서당의 경계가 흐려지고, 의례가 노동을 고귀하게 만들며 노동이 의례를 현실에 접지했다. 이러한 의례-노동 결합은 ‘절제된 풍요’를 생산하는 내적 장치였고, 강회는 교학상장(敎學相長)의 상호 교정 속에서 공의 언어를 몸의 습관으로 내면화했다. 그 결과 거의의 명분은 도식적 선동이 아니라 생활의 설득으로 비추어졌다. 월악산 인근 용하동에 설정한 용하구곡은 사유와 강학의 복합 거점이었다. 제9곡 ‘강서대(講書臺)’에는 수십 인이 앉아 강론할 수 있는 평탄한 석대가 마련되었고, 동서로 계단을 두어 당도(堂塗)를 만들었다는 각자 기록이 남아 있다. ‘도장’으로 설계된 이 공간은 학문을 공적 리듬으로 변환하는 하드웨어였다. 용하동·용하구곡은 박세화에게 ‘대유람의 기이함’이 아니라 ‘일상의 감응’을 길어 올리는 수련의 장이었다. 조수·초목·산수·석벽이 한시로 전환되며, 이는 내수(內修)와 강학의 생활 리듬을 형성한다. 학파 결속의 기반으로서 용하구곡의 문학적 기능을 지적하는 연구가 이를 뒷받침한다.

박세화는 “학문에는 반드시 큰 규모를 세워야 하니 셋이 있으니, 주경·거사·구인이다”라고 못 박았다. 이 항목들은 강학 제도의 운영규범으로 구체화되었다. 주경은 마음을 모으는 일상의 규범으로 번역된다. 복식령(緋服令)에도 불구하고 박세화는 ‘옛 제도를 지키고 학자들에게 흔들리지 말라’고 명했다. 복식·의례의 준수는 수치심과 절제의 훈련이자, 집단 정체성의 시각적 표지였다. 거사는 사욕·사사로움의 축출이다. ‘대규모를 세움’의 요구는 강학 공간에서의 언어 규율(망언 금지, 논쟁의 절차화), 소비 절제(검소한 식·의·주거), 교유 선택(향음·향사 중심)의 방식으로 제도화되었다

고 볼 수 있다. 이는 박세화 문집의 삭제·산삭 원칙(도가 함유되지 않은 글의 과감한 삭제)이 보여주는 미학-윤리의 일치와도 맞물린다.

박세화를 외부로 연결한 것은 서간 네트워크였다. 해상·육로의 접속성이 불완전한 시대에 편지는 교리의 통지이자 공동체의 약속이었다. 유인석 등 인접 학맥과의 왕복 서한은 감정과 규범을 공유하는 상호확약의 회로를 형성했고, 이 회로 위에서 자금·물자·인력이 유통되었다. 1896년 제천의병 원조, 1905년 문경 산중 모의, 1909년 음성 창골로의 최종 이주와 말년 강회는 모두 이 아키텍처의 작동 위에 놓인다. 이거(移居)는 도피가 아니라 도덕 인프라의 재배치였고, 강회는 인프라의 정비, 서간은 인프라의 운영이었다. 결과적으로 그의 거의는 지휘관의 명령이 아니라 장기간 축적된 규범·리듬·연결의 합성물이었다.

4. 거의(舉義) 구상과 실행의 스펙트럼: 지역 거점에서 전국 동원 구상까지

강회 당일 박세화의 훈시는 도통의 ‘명맥/본지’ 프레임을 공간-시간 위에 호출해, 항일 결의의 신학화를 완성한다. 명·송의 제향 전통과 우암의 유산을 현재의 강의 행위와 접합시키며, “도는 망하지 않는다”는 확신을 집단 윤리로 전환했다. 박세화는 장담서사와 문생들에게 보낸 서간에서 자정·거의의 결의를 통지했다. 이 서간은 규범의 통지이자 동원의 신호였고, 제자 파견·물자 지원·정보 교환으로 이어졌다. “與道俱亡人” 서간은 감정적 결의를 집단적 약속 형식으로 고정했다.

박세화의 거의 활동은 공문서·비문·공훈록 등에서 기술이 상이하여, 언제·어디서·누구와 활동했는지의 상세가 뒤얹혀 있다. 최근 연구는 이러한 이견을 원자료 발굴로 보정하며, 1896년과 1905년을 전후한 단계별 활동 정황과 문경 피체, 한성사령부 8개월 수감 등을 교차 확인한다. 핵심은, 불역산 거의가 ‘개인의 절기’가 아니라 의당학과 문인들과의 합의·분담에 기반한 조직적 계획이었다는 점이다. 연구는 ① 박세화 문인 합작 구상, ② 전국 규모 의병 동원 계획, ③ 실제 인근에서 수십 인 모집, ④ 국제정세 인지, ⑤ 피체 이후에도 중앙 인사(이유승 등)를 통한 상소·격문 노선 모색과 이회영 등과의 접촉 등을 새로 제시한다. 이로써 의당학파는 지역 거점의 강학 네트워크에서 ‘거의 네트워크’로 확장되며, 성리윤리의 실천을 조직적 저항으로 전위하려

했다.

개별 사건 차원에서도, 남현(南峴) 기점의 의병 봉기와 청풍에서의 교전 중 피체, 문경 병참소 체포 등 주요 장면이 비문·공훈록·국가기록에 병기되어 있다. 다만 기록이 서술 방식과 연대를 달리하여 엇갈린 탓에, ‘의진 지원(1896)-남현 봉기(1905)-문경 피체-한성 수감-귀가’로 이어지는 대체 시계열을 원자료 대조로 조립하는 작업이 병행되고 있다.

요컨대 박세화의 거의는 ‘우발적 봉기’가 아니라 학단·서원, 강당·향중 네트워크를 전제로 한 도덕적 동원의 기획이었다. 이때 위정척사의 언어는 ‘화(華)·이(夷)’의 구획을 넘어서, 공공선을 위한 결속과 위험부담의 분담 규범으로 작동했다. 의암(毅庵) 류인석(柳麟錫) 등 화서학과와의 교류, 제천 의병장들과의 접점은 그 실천 윤리가 동원 조직의 윤리로 구체화되었음을 방증한다.

5. 순도(殉道)의 정치성: 23일 절식과 기억의 제도화

1910년 8월 경술국치의 소식이 전해지자, 박세화는 “도가 끊겼다(道亡)”는 판단 아래 절식을 결행했고 23일 만에 생을 마감했다. 이 순도는 개인의 영적 결의로 축소될 수 없다. 무엇보다 그것은 공적 윤리의 실체화를 위해 신체를 정치화한 행위였다. 국가가 도를 배반하는 순간 생명은 공공선의 수단이 될 수 있다는 명제가, 그의 절제를 통해 가시화되었다. 또한 순도는 패배 속에서 기억의 제도화를 촉발했다. 장례, 제향, 행장의 문서적 수행은 ‘국치의 시대에 유학은 무엇을 할 것인가’라는 질문을 공동체의 상례 속에 고정했고, 매해의 기일과 제향은 윤리적 경각을 반복하는 시간의 장치가 되었다. 마지막으로, 순도는 은둔, 저항의 순환을 닫아 윤리의 완결을 표지했다. 그의 절식은 23일 만에 생을 마감했고, 묘비, 공훈록, 연보, 지역기록이 이를 교차 확인한다.

박세화는 순도에 이르기 한 해 전인 1909년, 제자 윤응선의 알선으로 충북 음성군 삼성면 용성리(창골)로 거주지를 옮겼다. 그가 이주를 결심한 근거에는 “앞으로 조선 안에서 도(道)를 보전하기가 어렵다”는 판단이 있었다. 애초 문인 박해준의 주선 아래 중국 西間島로의 망거(亡去)를 모색했으나, 그곳 상황 또한 안정적이지 않다는 소식을

듣고 계획을 접은 뒤, 음성으로 방향을 틀었다.¹²⁾

그는 창골에서 이듬해 경술국치의 참변을 접하고 순도(殉道)를 결행한다. 이 과정은 문인들이 기록한 『창동일기』에 날짜별로 극히 상세히 정리되어 있다. 『창동일기』는 『毅堂集』에 미수록된 자료로 비교적 최근에 확인된 바 있으며, 대한제국 멸망이라는 현실 앞에서 유교 지식인이 취할 수밖에 없었던 대응의 스펙트럼을 생생하게 보여 준다.

1910년 7월 27일, 고을 이장으로부터 국권 피탈과 황제·왕호 격하의 조치를 전해 들은 대목은 다음과 같다.¹³⁾ 그는 이 소식을 듣고 ‘국망(國亡)’만이 아니라 ‘화하(華夏)의 도가 함께 끊어지는’ 현실로 인식하며 통한의 연사를 남긴다.

선생님이 말씀하셨습니다. “내 이 변괴를 알고 있는 지 오래인데 이려고 망하지 않은 나라가 없다. 그러나 오늘까지 나라가 망하지 않은 것은 화하와 함께 도가 망하고자 하는 것이니 슬프고 원통하구나. 내가 저 오랑캐들을 어떻게 할 수 있겠는가!¹⁴⁾

이후 그는 조상 앞에 소임을 다하지 못한 죄책을 토로하며 통곡하고, 문인들에게 ‘도맥이 끊어진 곳에서의 생존’은 치욕임을 역설한다. 곧 자정을 결단하며 생식(生食)을 끊는다.

자정을 결의한 박세화는 일체의 곡기를 끊고 가족, 문인들과 이별의 준비를 하였다. 단식 3일째가 되던 8월 8일 박세화는 마지막으로 2편의 자정 절필시를 지어 문인들에게 전해주는데 그 내용은 다음과 같다.

도가 망하니 내 어찌 하겠는가?

道亡吾奈何

하늘을 우리러 한바탕 통곡하노라.

仰天一慟哭

12) 『毅堂集』, 「年譜」, (戊申), “遷籍于雪城萬生山昌洞. 先是, 先生, 謀欲去國, 入西間島爲保守之計, 門人朴海俊, 出力經紀, 旣而聞中國, 又大亂, 乃止, 仍遷于此.”

13) 『昌東日記』, 「庚戌」, 〈七月二十七日戊辰〉, “里長金命祿, 門人金思述, 來告曰, 聞京報, 則今月二十五日, 日虜吞竝我國威資, 君上貶降尊號. (丁酉, 尊上王爲光武皇帝. 丁未, 尊今上爲隆熙皇帝, 自今稱上皇爲李太王, 稱今上爲李王.)”

14) 『昌東日記』, 「庚戌」, 〈七月二十七日戊辰〉, “先生曰, 吾知有此變久矣. 自古未有不亡之國, 然今日不惟國亡, 並與華夏之道而俱亡. 嗚呼, 慟矣. 吾其奈何.”

자결하여 성현께 내 몸 바치려 하니
아! 그대들은 미혹치 말라.

自靖獻聖賢
嗚呼君莫惑¹⁵⁾

백두산 빛은 푸른 하늘에 비추고
화하의 한 곳이 기자의 동넵이라네.
겐 날의 달과 맑은 바람이 어디에 있는가?
사람 죽이는 요망한 기운 너무도 몽몽하구나.

白頭山色映蒼空
華夏一區箕子東
霽月光風何處在
沒人氣祿太濛濛¹⁶⁾

이처럼 그는 23일간의 절식 속에서도 강학의 책임을 끝까지 견지했고, 문인들은 원근에서 찾아와 유훈을 받들 것을 다짐했다. 최후에 남긴 유묵 ‘예의조선(禮義朝鮮)’, 그리고 기력이 다해 마무리하지 못한 ‘중정인의(中正仁義)’는, 조선 도학의 핵심을 ‘예의·의리·성리’의 결합으로 압축한 상징적 표명이라 할 수 있다. 즉, 박세화의 자정·순도는 개인의 결단을 넘어 ‘국가의 멸(滅)’과 ‘문명정통의 단절’이라는 이중의 파국 앞에서, 도통(道統)을 목숨으로 지키려는 유교 지식인의 최후의 언어이자 행위로 자리매김된다.

기자의 은택을 받은 소중화 조선에서 나라가 망하고 중화의 도가 영원히 끊기게 되는 현실에서 오는 절망과 상실감은 박세화에게 자정의 길로 유도하였다. 박세화는 망국의 현실에서 제월광풍(霽月光風)의 한 가닥 희망을 바랐지만 결국 이 희망이 무산되자 성현들에게 자신의 몸을 바치며 결연한 자정을 선택할 수 밖에 없었던 것이다. 일제에 항거하다 자정을 선택하고 순국한 인물들이 남긴 절명시와 의병투쟁으로 구속되었다가 죽음의 문턱을 앞두고 결연한 의지를 피력한 작품들이 대부분이지만¹⁷⁾ 박세화는 충분한 시간을 두고 자신의 자정의 의미에 퇴색되지 않게 준비하였다.

선생님께서서 미소를 띠시며 말씀하셨다. “아득히 먼 백세에도 상통하는 것은 바로 마음이라네. 내가 비록 죽는다 해도 마음만은 서로 통하는 것이 있을 테니 유명(幽明)이 다르다고 어찌 근심할 필요가 있겠는가? 오직 우리 조선의 5백년 예의문명은 중화에도 부끄럼 없이 당당하고 이제껏 올바른 나라였었네. 내가 어찌 구차하게 살아남아 오랑캐를

15) 『毅堂集』, 卷1, 「自靖時絕筆」.

16) 『毅堂集』, 卷2, 「自靖時絕筆」.

17) 박동욱, 「절명시(絶命詩)연구」, 『한국한문학연구』 57집, 2015.

임금으로 여길 수 있겠는가? 원통하고 원통하구나.”¹⁸⁾

앞서 두 편의 절명시를 쓰기 하루 전, 박세화는 백세 먼 시간의 간격이 있다 해도 서로 통하는 것이 마음으로 자신이 비록 죽더라도 기는 반드시 남아 서로 응할 것이며 마음이 있으면 반드시 서로 통할 것이라 문인들에게 유언을 남겼다. 그리고 오백년 예의 문명을 가진 조선은 중화에 조금도 손색이 없고 당당한 나라였음을 밝히고 있다.

박세화는 자신의 생사를 달리 한다고 하여 한스럽게 여기지 않고 마지막 절명하기 전, 다음과 같이 문인들에게 필적을 남기기도 하였다.

(선생께서 몸을) 부축해 일으키라고 명하시고 의관을 정제하시고 좌우에게 말씀하셨다. “내 기운과 정신이 점점 혼미하여 장차 스스로 관건(冠巾)을 다스리지 못할 것이다. 어진 자네들이 대신 정제해 줘서 조금이라도 기울어지지 않게 해주게” 그리고 잠시 후 붓과 벼루, 두 폭의 커다란 전지를 가져오게 하고, ‘禮義朝鮮’ 녁자의 큰 글씨를 쓰신 뒤에 탄식해 말씀하시길 “당당한 나의 예의조선이 견양되어 망하니 슬프구나! 차마 말할 수 없을 지경이구나.”라고 하셨다. 실성하며 통곡하시니 곁에 있는 사람들이 모두 울면서 나가다. 곧 두 폭의 큰 전지를 가져올 것을 명하셨고 전지를 펼치다가 그치시면서 말씀하셨다. “中正仁義 네 글자를 써서 어진 자네들에게 주고 싶지만 기력이 이미 소진하여 역지로 쓰지 못하겠구나.”¹⁹⁾

박세화는 자신의 자정순도의 시간을 기다리며 문인들에게 강학의 임무를 소홀히 하지 않고 의식이 남아있을 때까지 문인들에게 권학을 주장하였다. 그리고 박세화가 23일 동안 절립단식(絶粒斷食)하자 문인들은 원근에서 찾아와 스승과 이별을 준비하며 스승 박세화의 유언을 충실히 계승할 것을 다짐하였다. 박세화는 마지막으로 남긴

18) 『昌東日記』, 〈戊寅〉, “金思述進謁. 先生曰, 我來此鄉, 知我者, 惟菊史也.(思述號) 思述曰, 日來薰德請葉, 欲其進道也. 今先生逝矣, 則小子將何所依歸乎. 先生笑曰, 曠百世而相通者, 心也. 吾雖死矣, 心則相通, 何患幽明之有殊乎. 惟我朝鮮, 五百年禮義文明, 無愧於中華, 爲堂堂正邦, 今焉已矣. 吾豈苟生, 以夷狄爲君乎, 痛矣痛矣.”

19) 『昌東日記』, 〈壬午〉, “命扶起坐, 正冠巾齊衣襟, 謂左右曰, 吾氣神漸至沉微, 將不能自理冠巾, 賢輩必整必齊, 毋或少邪也. 命進筆硯展紙二大幅, 書禮義朝鮮四大字. 嘯唏曰, 以我堂堂禮義朝鮮, 爲犬羊而亡, 嗚呼, 不忍言也. 因失聲痛哭, 在傍者, 皆泣下. 又命進二大幅紙, 旋止之曰, 吾欲書中正仁義四字, 以與賢輩矣. 氣力已盡, 不可復強也.”

유목인 ‘禮義朝鮮’과 기운이 쇠하여 완성하지 못한 ‘中正仁義’를 통해 조선의 정신을 의리와 예법과 성리(性理)가 결합된 유교이념의 도학정신을 압축적으로 제시하였다.

박세화는 8월 28일 절립단식한지 23일 쯤에 마지막 고명의 순간을 맞이하게 되면서 한말 격동하는 시대적 상황에서 재래적 문명을 계승한 유교지식인으로 마지막 의무를 완수한다. 바로 자신을 가리켜 ‘도와 함께 같이 멸망할 사람(與道俱亡人)’이라고 여겼던 것처럼 붓을 놓고 자정, 순도의 길을 가게 되었다.

순도 직전의 휘필 ‘禮義朝鮮’ 표어는, 강학·의례로 축적된 윤리 언어가 마지막에 신체 행위로 응고된 형식임을 보여준다. 이후 연고지의 제향과 서사들은 그의 선택을 지역 기억으로 제도화했다. 은둔이 공적 압력이었고, 거의가 그 압력의 외화였으며, 순도는 그 압력의 최종 형식이었다.

이러한 의미망 속에서 박세화의 선택들은 군사적 성과의 유무와 무관하게 지역사회에 도덕·정치의 표준을 남겼다. ‘선비의 공덕은 공공영역을 위해 몸을 내어놓는 데서 완성된다’는 규범이 일상과 의례에 스며들었고, 패배의 시대를 견디게 하는 장기 기억이 구축되었다. 박세화의 거의 정신, 은둔과 저항의 왕복 운동, 그리고 순도의 정치성은 결국 한 문장으로 귀결된다. 의(義)는 감정의 불꽃이 아니라 생활의 등불이며, 그 등불을 오래 켜기 위해 그는 이동했고 가르쳤으며, 마침내 몸을 바쳤다. 이로써 ‘저항과 고립’은 대립항이 아니라, 동시대적 윤리 주체가 취한 두 벡터였음이 입증된다.

입산 자정(고립)-강화·거의(저항)-순도(고립의 극단)는 순환을 봉합하는 3단 구조였다. 학규로 일상화된 절제와 의례의 규범, 강서대의 집단 수행, 화양동의 상호확약이, 최종적으로 ‘말보다 몸’의 결단으로 귀착했다. 이는 근대 동요 속 유학자의 정치윤리가 어디서 완결되는지를 보여준다.

V. 결론 — 전우와 박세화가 보여준 근대의 두 선택: 고립과 저항

본 논문은 근대의 충격 앞에서 유교지식인이 어떤 결정을 통해 자기 시대를 견뎌냈는지를 전우와 박세화의 사례로 재구성했다. 결론적으로 두 사람의 선택은 대립이

아니라 한 좌표계에서 직각을 이루는 두 벡터였다. 전우는 ‘자발적 고립’으로, 박세화는 ‘의로운 저항’으로 근대를 감당했다. 둘의 방향과 속도는 달랐으나, 둘 다 공(公)의 회복을 목표로 삼았고, 그 목표를 생활과 행위에 새겨 넣었다는 점에서 동일한 윤리적 지평에 서 있었다.

첫째, 전우가 보여준 것은 고립의 구성적 성격이다. 그의 위정척사는 감정의 배제나 소극적 은둔이 아니라, 공을 보전하기 위한 생활 헌법의 설계였다. 부해와 입도를 통한 섬 선택, 검약·절제·노동·강학이 엮인 일상의 재조립, 강학 공동체의 느린 시간은 모두 욕망의 회로를 바꾸기 위한 기술이었다. 이 기술은 제도나 병기보다 먼저 사람을 다시 빛는 작업이었고, 그 핵심은 경·성의 윤리와 의례·습관의 반복이었다. 전우가 택한 ‘땀의 순교’는 상징적 충격보다 지속 가능한 덕성의 축적을 중시하는 전략이었다. 근대가 가져온 속도의 폭력에 속도로 맞서지 않고, 느림과 반복으로 맞선 그의 선택은 ‘보수’라는 표피를 벗기면 생활의 혁신이었다.

둘째, 박세화는 저항의 수행적 성격을 끝까지 밀어 붙였다. 강회와 학규로 ‘의의 언어’를 일상의 리듬으로 바꾸고, 서간 네트워크로 결의를 상호확약하며, 의병의 모의와 지원·참여로 그 언어를 동원의 구조로 전환했다. 결정적으로 경술국치 직후의 23일 절식 순도는 ‘국망=도망’의 시대에 몸을 언어로 바꾸어 공의 실재를 증언한 행위였다. 이 행위는 패배 이후에도 장례·제향·행장이라는 기억의 제도를 통해 공동체에 남아, ‘은둔—거의—순도’로 이어지는 그의 변증법을 완결했다. 박세화가 남긴 것은 전투의 전과가 아니라, 의가 공적 책임으로 실현되는 방식에 대한 교과서였다.

셋째, 두 선택은 서로를 보완한다. 전우의 고립이 동원의 기초 체력(습관·의례·언어)을 축적했다면, 박세화의 저항은 그 기초를 행위의 전면으로 끌어올렸다. 고립 없이 저항은 쉽게 소모되고, 저항 없는 고립은 쉽게 사사로움에 갇힌다. 전우의 섬은 저항을 견디는 내구성을 만들었고, 박세화의 순도는 고립이 겨냥한 윤리의 의미를 사회적으로 가시화했다. 이 상호의존성 위에서 ‘저항/고립’의 도식적 이분법은 효력을 잃는다. 중요한 것은 결과의 속도가 아니라 덕의 지속 가능성이며, 그 지속을 보증하는 것은 생활의 설득과 행위의 증언이다.

넷째, 방법론적으로 두 사례는 근대를 읽는 기준을 바꾼다. 제도 이식이나 기술 수용의 많고 적음으로 근대화의 정도를 재는 대신, 도덕 주체성을 어떻게 재구성했는

가를 물어야 한다. 전우는 공간·시간·습관을 재배치해 윤리의 인프라를 깔았고, 박세화는 의·예·서약을 결박해 윤리의 에너지를 집중시켰다. 전자가 규범의 공간화라면, 후자는 언어의 동원학이다. 두 기술은 서로 다른 층위를 겨냥하지만, 함께 작동할 때 비로소 ‘패배 이후의 정치’가 성립한다.

마지막으로, 전우와 박세화는 근대 유교지식인의 선택이 결코 과거에의 퇴각이 아니었음을 증명한다. 그 선택은 “국가는 멸할 수 있어도 도는 멸할 수 없다”는 확신을 삶의 형식으로 구현하려는 시도였다. 전우의 느리고 질긴 고립은 패배의 시간에 공을 버티게 하는 기반을 만들었고, 박세화의 급진적 저항은 그 기반 위에 공을 다시 불러내는 목소리가 되었다. 그러므로 이 논문의 결론은 간명하다. 근대 동아시아 유교지식인의 선택은 ‘저항과 고립’의 대립이 아니라, 공을 세우기 위한 두 길이었다. 그리고 그 길의 끝에서 남는 것은 승패의 통계가 아니라, 시간이 지나도 사라지지 않는 윤리의 내구성이다.

참고문헌

田 愚, 『艮齋先生文集』.

朴世和, 『毅堂集』.

朴世華, 『昌東日記』.

김도형, 「근대초기 일본 양학(洋學)수용의 유교적 맥락 - 가토 히로유키(加藤弘之)의 도나 리구사(草)를 중심으로 -」, 『일본학보』제99권, 한국일본학회, 2014.

김준, 「근대 동아시아 지적 공간으로서의 上海와 동아시아 지식인들」, 『한중인문학회 국제학술대회』, 한중인문학회, 2013.

박태옥, 「위정척사(衛正斥邪)와 ‘개화(開化)’사상에 나타난 유교지식인의 공(公)·사(私) 관념」, 『인문과 예술』, 인문예술학회, 2022.

정경훈, 「간재 전우의 자발적 고립을 통한 현실대응 양상」, 『한국한문학연구』93집, 한국한문학회, 2025.

박동욱, 「절명시(絶命詩)연구」, 『한국한문학연구』 57집, 2015.

이영호, 「의당 박세화의 경학과 그 의미」, 『양명학』, 한국양명학회, 2017.