

# 근대 전환기 한국 유교 지식인의 ‘전통 만들기’

노관범 (서울대)

## 목차

1. 유교 전통 만들기
2. 사상 전통 만들기
3. 학술 전통 만들기

## 1. 유교 전통 만들기

오늘날 전통이라는 관념은 주로 근대와의 관계에서 친숙한 의미를 얻는다. 근대화론이 풍미하던 시기에 전통은 근대와의 대립 관계에서 인식되었고, 근대화의 실천이 전망하는 근대의 성취는 곧 전통의 극복을 의미하는 것으로 간주되었다. 그러나 근대 이후에도 지속되는 전통의 근대적 생명력, 곧 전통이라는 이름의 정치적 실천과 문화적 구현은 전통과 근대의 상호 관계에 관한 새로운 통찰을 요청한다. ‘전통의 발명’이라는 개념은 근대 이전의 전통을 근대 이후의 전통으로 새롭게 재배치하면서 획득한, 전통에 대한 새로운 착상이다. 전통의 근대적 구성, 그리고 전통의 근대적 실천에 대한 관심은 전통에 대한 사유방식을 더 이상 근대화론이 주조한 전통-근대 패러다임에 속박하지 않는다. 근대 사회의 전통 만들기는 근대의 정치적 주체를 만드는 문화적 전략이고 이런 의미에서 시대 속의 당대적인 자기 운동으로서 ‘전통화’라는 개념이 상정될 수 있다.

‘전통의 발명’은 이처럼 근대 이전의 전통에서 근대 이후의 전통으로 시선을 옮김으로서 전통이 근대 바깥의 존재가 아니라 근대 안의 존재임을 부각하는 데 성공한다. 근대라는 시대와 격절된 전통, 근대라는 시대가 입혀지지 않은 순수한 전통이라는 발상은 더 이상 유효하지 않은 것처럼 보인다. 이와 같은 시각을 확대한다면 ‘전통 만들기’가 발생하는 시대가 반드시 근대로 국한되어 인식될 필요는 없을 것이다. 근대 이전의 역사적 시대에서도 시대적 조건 속에서 전통을 만들어 왔던 ‘전통화’의 흐름은 충분히 가능했다. 전통화를 둘러싼 시대적 성격의 차이가 존재했을 뿐 당대적 현실 속에서의 전통 만들기라는 상황 그 자체에는 변함이 없었기 때문이다. 근대의 전통 만들기란 어느 의미에서 전근대에 만들어진 전통에 입혀진 전근대의 코드를 벗기고 새롭게 근대의 코드를 입히는 과정이었다고 볼 수도 있다. 통시대적인 현상으로서의 ‘전통화’라는 관념은 근대에 이루어진 ‘전통의 발명’이라고 하는, 전통에 대한 제한적인 시야를 확장하는 유력한 방법이 될 수 있다.

이런 견지에서 조선시대 유교 사회의 자기 전통 만들기에 대한 고찰은 한국사의 통시적인 ‘전통화’를 논의하기 위한 출발이 된다. 이 경우 이 글에서 관심을 두는 것은 근대 내셔널리즘의 영향으로 새롭게 전통을 만들었던 자국학이 형성되기 앞서, 주자학에 입각해

새롭게 자국의 유학 전통을 만들었던 조선시대의 학술적 흐름이 선행했다는 사실이다. 주자학 그 자체가 朱熹에 의해 확립된 도학에 기반하여 『小學』과 『近思錄』 등으로 구성된 권위 있는 학문 전통을 창출해 놓았다면, 조선시대 유학자가 시도했던 전통 만들기란 이와 같은 중국 주자학의 학문 전통에 후속하는 조선 주자학의 역사적인 전통을 창출하는 것이었다. 예를 들어 주희는 ‘四書는 六經의 階梯이고 근사록은 사서의 階梯이다’ 라고 하여, 명확히 ‘육경-사서-근사록’의 정전 계보를 수립했는데, 조선의 유학자들 역시 이러한 관념을 공유하면서 주희의 『근사록』과 비견되는, 조선 주자학으로 구성된 새로운 근사록 속편들을 편찬하였다.

이것들은 대개 19세기에 집중적으로 출현했는데, 李瀼의 『李子粹語』(1753년, 李滉), 姜必孝의 『近思後錄』(1807년, 趙光祖-李滉-李珥-成渾-尹拯), 李度中의 『李子近思錄』(순조대, 李珥), 李漢膺의 『續近思錄』(1857년, 朱熹-呂祖謙-張栻-李滉), 任憲晦의 『五賢粹言』(1870년, 趙光祖-李滉-李珥-金長生-宋時烈), 宋秉璿의 『近思續錄』(1874년, 趙光祖-李滉-李珥-金長生-宋時烈), 金洛鉉의 『溟東粹言』(1881년, 李滉-李珥-宋時烈-金昌協) 등이 그것이다. 이 속편들은 조선의 주자학을 『근사록』의 형식으로 요약하여 ‘육경-사서-근사록’의 주자학 정전에 후속시키고자 했던 정전화(canonization)의 흐름이, 조선후기에 출현한 전통 만들기의 중요한 특징의 하나였음을 지시한다. 주자학의 본래적인 정전 계보에 만족하지 못하고 중국의 『근사록』에 상응하는 조선의 『근사록』을 새롭게 편찬했던 이와 같은 현상에 대해서는 주자학의 정통성의 재수립 등 여러가지 역사적 설명이 가능하다. 중요한 것은 ‘전통 만들기’의 관점에서 볼 때 조선의 이와 같은 새로운 개별 정전들은 기존의 주자학 전통의 부정이나 대체를 의미하지 않았다는 사실이다. 보편적인 유교 전통과 분리된 조선의 개별 전통이라는 관념은 아직 ‘전통 만들기’의 영역에서 생성되지 않았다.

조선후기의 ‘전통 만들기’에서 ‘정전화’의 성향을 보여주는 것이 『근사록』 속편이라면 ‘대중화’의 성향을 보여주는 것이 『소학』 속편이었다. 『소학』은 주자학 전통에서 인륜을 교육하여 사람을 만드는 유교 교육의 기본으로 간주되었고 사대부의 修身書와 백성을 위한 教化書로 중시되었다. 『소학』은 明倫과 敬身을 중심으로 도덕학의 핵심을 갖춘 內篇과 그 실천적인 교훈을 전달하는 중국인의 嘉言과 善行으로 구성된 外篇으로 나뉘는데, 조선의 『소학』 속편이란 말하자면 『소학』 외편 또는 『소학』 전편의 형식으로 조선의 『소학』을 만들었던 문헌들을 가리킨다. 이것들은 앞서 『근사록』 속편과 마찬가지로 주로 19세기에 출현하는데, 兪直基의 『大東嘉言善行』(1746년, 嘉言-善行), 黃德吉의 『東賢學則』(1786년, 嘉言-善行), 趙撤永의 『東國小學』(1843년), 朴在馨의 『海東續小學』(1884년, 立教-明倫-敬身-稽古-嘉言-善行), 金平默의 『大東小學』(1900년), 金魯洙의 『小學續編』(1920년, 稽古-嘉言-善行) 등이 그것으로, 형식상 『소학』 외편의 속편으로 만족했던 유형(유직기, 황덕길)과 그 이상의 속편을 추구했던 유형(박재형, 김로수)으로 구별된다. 전자의 경우 효과적인 童蒙 교육을 위해 ‘近世’ 조선 유학자의 嘉言善行을 채취한다는 발상이 짙었다면, 후자의 경우 삼국시대와 고려시대까지 망라하여 통시적으로 조선의 역사 전체를 소학적 가치의 문화적 寶庫로 만들었다. 이와 같이 자국의 유교 문화 전통을 소재로

보편적인 소학적 지식을 창출한 데서 우리는 조선후기 주자학의 대중화(popularization)를 읽어낸다. 『소학』 속편은 기본적으로 『소학』의 階梯에 머물렀고, 아직 보편적인 주자학 전통에서 벗어난 새로운 전통을 창출한 것은 아니었다. 그러나 그것은 보는 관점에 따라서는 단순한 유교적인 동몽 교육서의 의미 이상으로 조선의 유교적 실천의 역사적 정화를 일깨워주는 일종의 民族誌의 의미로 읽힐 수도 있었다. 崔南善의 光文會에서 『해동속소학』을 간행한 것은 유교적인 ‘전통 만들기’와 근대적인 ‘전통 만들기’의 연속적인 이해의 필요성을 제기한다.

이상으로 조선시대 전통 만들기의 특징적인 현상으로서 『근사록』 속편과 『소학』 속편에 주목하여 그것을 각각 조선 주자학의 ‘정전화’와 ‘대중화’의 흐름으로 독해하였다. 이는 전통 만들기가 근대의 전유물이 아니며 전근대에도 그것이 가능했음을 시론적으로 서술한 것인데, 주안점은 근대적인 전통 만들기과 다른 유교적인 전통 만들기의 특색이 무엇인지를 살피고자 한 것이었다. 『근사록』 속편이든 『소학』 속편이든 모두 『근사록』과 『소학』의 형식에 맞추어 조선 주자학의 내용을 담은 것인데, 이것은 주자학에서 이미 전통의 지위를 획득한 권위 있는 문헌을 전범으로 삼아 자국의 유교 전통의 정수를 완성한다는 의미를 지녔다. 이렇게 만들어진 전통은 본래적인 주자학 전통에 후속하는 조선 주자학의 새로운 전통으로서 유교적인 보편성의 측면과 더불어 조선의 자기정체성의 측면이 논의될 수 있었다. 즉, 조선의 『근사록』 속편과 『소학』 속편은 주자학의 전통인 동시에 조선의 전통이라는 이중성이 내포되어 있었던 것이다.

## 2. 사상 전통 만들기

위에서 전근대 유교적인 ‘전통 만들기’로서 조선에서의 『근사록』 속편과 『소학』 속편이 전개되는 흐름을 논하였는데, 실상 이 흐름은 근대 전환기까지 포함하고 있는 것이었다. 『五賢粹言』(1870년), 『近思續錄』(1874년), 『溟東粹言』(1881년) 같은 문헌들, 또 『海東續小學』(1884년), 『大東小學』(1900년), 『小學續編』(1920년) 같은 문헌들에서 보듯 유교적인 ‘전통 만들기’는 근대 전환기에도 그침 없이 타오르고 있었다. 이를 통해 우리는 근대 전환기의 시대적 조건 속에서 이 흐름이 촉진되고 강화되었을 가능성을 예측한다. 일례로 金平默은 『대동소학』이 중국에 수입되어 조선의 유교 전통이 중국에 널리 알려지고 동시에 서양의 이욕에 감염된 사람들을 감화시킬 것을 고대했다. 근대 전환기의 유교적인 ‘전통 만들기’에 참여했던 유학자들은 대체적으로 서양의 침입에 맞서기 위해서는 유교를 강화해야 하고, 이를 위해 조선의 주자학을 새롭게 유교 전통으로 만들어야 한다는 생각에 기본적으로 동조했을 것이다.

그러나 조선을 둘러싼 내외의 위기 상황이 심화되고 국가 존망의 문제가 전면화되면서 단순한 유교 이념의 재확인에 만족하지 못했던 지식인들은 신사상의 수용에 기여할 수 있는 새로운 방식의 ‘전통 만들기’를 시도하게 되었다. 그들은 주자학의 고전적인 형식을 유지하면서도 당대의 신사상을 내용으로 취하여 새로운 사상 전통을 만들어냈는데, 이와

같이 근대 전환기의 새로운 시대 배경에 직면하여 적극적으로 동시대와 소통하는 시대화(contemporization)의 대표적인 사례로서 李寅宰가 편찬한 「九經衍義」가 주목된다. 「구경연의」는 乙巳勅約으로 국권을 잃은 대한제국의 현실을 타개하기 위해 『中庸』 九經의 항목들을 활용하여 시대의 經世論을 강구한 것이다. 예컨대 『중용』 구경의 하나인 「修身」에서는 서양 열강의 아프리카 분할과 동남아 병탄에도 불구하고 이집트와 타이가 생존한 사례를 참조해 奮發自強의 의지를 확고히 세우라는 내용이 있고, 역시 『중용』 구경의 하나인 「尊賢」에서는 프러시아 국왕이 비스마르크에 정성을 다했고 사르디니아 국왕이 카부르에게 국정을 위임했던 사례를 참고해 현인을 존경하라는 내용이 있다. 이 밖에도 유교 전통의 愛民 사상과 서양 근대의 民權 사상을 절충하라는 주장, 서양을 유교 정신으로 교화시켜 세계 분쟁을 종식하고 ‘天下大同’을 추구하라는 주장도 있다. 이에 앞서 조선시대에는 『중용』 구경의 형식으로 道學的 경세론을 개진한 李彦迪의 『中庸九經衍義』가 출현했고 이것이 李珥의 『聖學輯要』와 함께 조선의 대표적인 경세론으로 존중받았다. 『중용구경연의』와 비교하면 「구경연의」는 동일한 『중용』 구경의 형식을 준용하되 ‘시대화’의 정신에 따라 당대의 신사상을 새로운 내용으로 취한 것임을 알 수 있다.

‘시대화’의 정신으로 당대의 신사상을 내용으로 취하되 주자학의 고전적인 형식을 계속 유지하는 이와 같은 방식의 ‘전통 만들기’를 보여주는 또다른 사례들이 있다. 崔南善의 『刪修擊蒙要訣』은 전통적으로 『小學』의 階梯라는 평가를 받았던 李珥의 『擊蒙要訣』에 서양 명인들의 격언을 대조시킨 것으로 신시대 소년의 도덕 교육을 목적으로 하는 책이었다. 평소 동서양의 철학을 융합하여 신도덕을 발명하겠다는 포부를 지녔던, 최남선의 스승 朴殷植은 『산수격몽요결』을 보고 이이의 도덕학이 현대적으로 부활했다는 기쁨을 감추지 않았다. 해방 후 李觀求가 집필한 『新大學』은 梁啓超의 저술을 『大學』의 형식으로 편집해 民族主義와 新民思想을 고취한 이색적인 문헌이었다. 이처럼 「구경연의」, 『산수격몽요결』, 『신대학』 등의 문헌들은 근대 전환기 조선의 ‘전통 만들기’에서 형식과 내용 사이의 사상적인 相違를 드러낸다. 이것들은 내용상으로 보면 주자학을 넘어서는 신사상이 침투한 사상서였지만 형식상으로 보면 아직 주자학의 전범을 형식으로 차용하고 있었다. 사실 유교적인 ‘전통 만들기’에 있어서 형식은 형식 이상으로 전범으로서의 권위를 보증하는 중요한 요소였고, 그렇기에 전범이 되는 형식의 규정력은 매우 심대하였다. 전술한 『근사록』 속편이나 『소학』 속편은 본질적으로 『근사록』과 『소학』을 형식 이상의 전범으로 삼아 본래적인 주자학 전통을 확장하고자 하는 유교 전통 만들기의 소산이었다. 이와 비교하면 「구경연의」, 『산수격몽요결』, 『신대학』 등의 문헌들은 정도의 차이는 있어도 본래의 주자학에 후속하는 조선의 유교 전통을 만든다는 감각보다는 주자학의 형식을 이용하여 새로운 사상 전통을 만든다는 감각이 우세하였다.

근대 전환기 ‘유교 전통 만들기’에서 ‘사상 전통 만들기’로의 변화는 朴殷植이나 申采浩 같이 언론계에서 필설을 드날렸던 유교 지식인의 작품들에서 더욱 뚜렷하게 나타난다. 光武年間 국가와 민족의 自強이라는 역사적 과업과 씨름했던 이들은 隆熙年間의 역사적 변화에 직면하여 이에 대응하는 서로 다른 전략을 구사하여 새롭게 한국의 사상

전통을 만들고자 하였다. 융희년간 박은식은 ‘無我’를 추구하고 신채호는 ‘我’를 제창했는데 이는 한국 사회에 자강의 주체를 다시 새롭게 수립하려는 사상적 분투였다.

여기서 잠시 박은식의 ‘무아’와 신채호의 ‘아’의 출현 배경을 약술한다. 광무연간 국권 회복을 목표로 시작한 자강운동은 그 주체를 인민의 결집체인 社會로 설정했고, 자국정신에 입각해 敎育과 殖産의 양대 영역에서 사회사업을 전개했다. 여기서 정신(=자국정신)과 물질(=교육과 식산)은 사회 안에서 통합되어 있으며 서로 대립하지 않는다. 사회의 자강력이란 정신의 응집력과 물질의 확장력을 지시했고, 자강력을 갖춘 사회의 정량적 증가는 국가의 자강과 동일시되었다. 그러나 융희년간 들어와 일본의 한국 병합이 임박한 가운데 자강운동의 정치적 동요와 도덕적 타락이 초래되었고, 자강의 주체를 재정립해야 한다는 의식이 고조되었다. 1908년 박은식이 『西北學會月報』에서 ‘무아’의 心法을 설파하고 같은 해 신채호가 『大韓每日申報』에서 ‘아’의 관념을 제창했을 때, 이들은 공통적으로 사회의 타락과 부패를 응시하였고, 각기 도덕과 정신이라는 서로 다른 방식의 해법을 제시하였다.

먼저 박은식은 융희연간에 표방된 ‘維新’을 자강운동의 새로운 계기로 삼아 물질의 확장을 추구하고 동시에 물질의 확장이 초래하는 위험을 제어하기 위해 정신과는 다른 차원의 도덕을 발견했다. 최초의 자강론에는 배치되어 있지 않던 도덕이 물질의 확장에 따른 사회의 타락을 치유하고 자강의 修行性を 제고하기 위한 새로운 요소로서 대두한 것이다. 그가 사회에 요청한 ‘무아’의 심법이란 이 신도덕의 표현이었다. 반면 신채호가 나아간 길은 도덕의 발견이 아닌 정신의 고양이었다. 그는 융희연간의 역사적 상황에서 정신과 물질의 분열을 목도했다. 그리고 정신과 물질의 분열 속에서 사회의 타락을 통찰했다. 자강의 주체로서 사회를 비판한 그는 사회로부터 자유로운 ‘아’를 새롭게 제창하였고, 그 ‘아’의 핵심을 ‘物質的 我’가 아닌 ‘精神的 我’에서 구했다. 박은식이 구축하고자 했던 도덕과 신채호가 고양시키하고자 했던 정신은 東西 통합의 보편적인 것이었다. 박은식은 曾國藩과 康有爲, 프랭클린과 워싱턴의 도덕을 신도덕의 내용으로 공유했고, 이이의 『격몽요결』을 서양 격언으로 풀이한 최남선의 『산수격몽요결』을 극찬했다. 신채호는 7세기 고구려를 18세기 영국과 등치시켰고, 서양 근세 혁명의 역사를 고구려과 고려에 투영, 크롬웰의 정신을 淵蓋蘇文과 崔瑩에 이입하여 한국의 혁명사를 상상했다. 이들의 동서통합은 무맥락적, 시대착오적 성격이 있었으나 이와 같은 통합을 통해 한국의 과거에 대한 이해 방식이 서양화되고 근대화되는 효과를 얻을 수 있었다.

대한제국기 박은식과 신채호의 작품들은 본질적으로 사상서에 해당하는 것이었다. 박은식이 집필한 한문 교과서 『高等漢文讀本』은 한중 양국의 전통 한문 작품들을 그가 고취하는 신도덕의 표현으로 환생시킨 사상서의 성격을 지녔다. 呂祖謙의 『東萊博議』에서 취한 ‘浮華’와 ‘宴安’으로 국망의 원인을 지시하였고, 金昌協朴趾源卞季良의 글에서 취한 諸葛亮(復國)·崔致遠(志操)·鄭夢周(忠節)로 국망기의 위인상을 전달하였으며, 金富軾·李崇仁·曾國藩·金宗直의 글에서 구국의 주체에 관한 다양한 유형들을 선별하였다.

고통받는 세인을 향한 종교적 구세주의의 심정을 토로한 王守仁의 서간문은 박은식이 한국의 미래 세대를 위해 들려주는 이 책 최고의 메시지였다. 이런 식으로 동아시아 전통 한문의 근대적 轉有라는 방법을 통해 『고등한문독본』에 실린 옛날 한문 작품들은 대한제국의 오늘날의 역사적 현실에 대응하는 사상적 작품으로 변신하였다.

신채호가 집필한 여러 역사물들 역시 이상적인 정신의 소유자로서 한국사의 위인들을 재조명한 사상서의 성격을 지녔다. ‘我와 非我的 鬪爭’이라는 역사 기획에 따라 그는 한국사의 진정한 ‘아’를 찾아 고구려의 乙支文德, 고려의 崔瑩, 조선의 李舜臣에 관한 전기를 지었다. 을지문덕은 ‘我必進’의 정신으로 적과 투쟁하는 ‘獨立精神’의 체현자로 그려졌고, 최영 역시 을지문덕의 독립정신에 따라 北伐을 실천한 것으로 그려졌으며, 임진왜란 기간 이순신의 ‘大東武士의 精神’ 역시 을지문덕의 상무적 독립정신과 일치하는 것으로 해석되었다. 반면 을지문덕·최영·이순신의 반대편에 놓여 있는 고구려·고려·조선의 조정의 신하들은 공통적으로 ‘卑劣’로 규정되었다. 이는 신채호가 『大韓每日申報』에서 전체 한국인을 ‘獨立國民’과 ‘卑劣奴’로 양분했던 시각을 역사전기에 투영하여 아와 비아의 본질을 각각 ‘독립’과 ‘비열’로 표상한 결과였다. 이런 방식으로 을지문덕·최영·이순신은 본래의 역사적인 맥락과는 별개로 대한제국의 한국인이 본받아야 할 사상적 모델로서 철저히 현재화 되었다.

이 글의 모두에 근대에 수행되는 ‘전통의 발명’을 언급한 바 있는데, 박은식과 신채호가 착수했던 ‘사상 전통 만들기’야말로 그러한 성격이 짙은 작업이었다. 대한제국 말기 한국인에게 요청되는 이상적인 사상을 고취하기 위해 그 사상의 역사적 체현자를 한국 또는 한중 양국의 역사와 문화에서 발견함으로써 새롭게 만들어진 이 사상 전통에서 역사적 진실성은 중요한 문제가 아니었다. 중국의 伯夷·叔齊가 주나라를 피해 首陽山에서 餓死한 충절의 체현자로 도덕적 존경의 대상이 된 이상, 백이·숙제의 수양산을 중국의 바깥인 조선이 아니라 중국의 안에서 비정하려는 역사지리 고증 작업은 인간 사회의 도덕을 훼손하는 무책임한 가설적 지식으로 위협시킬 수 있었다. (박은식, 『高等漢文讀本』) 주족 ‘夫餘族’과 객족 ‘支那族’ 사이의 역사적 대결의 진정한 주역으로 고구려 淵蓋蘇文이 설정된 이상, 연개소문의 정신을 찬양하기 위해 심지어 그가 표트르·나폴레옹·크롬웰의 미덕을 견비했다고 극찬하는 과장된 진술이 나와도 문제될 것이 없었다. (신채호, 「讀史新論」) 국망에 직면한 민족적 위기에서 이를 구원할 주체를 결집시키기 위한 도덕 또는 정신이 필요했던 것이고, 이에 따라 ‘유교 전통’ 대신 ‘사상 전통’이라는 새로운 전통 만들기가 착수된 것이다.

### 3. 학술 전통 만들기

근대 전환기의 ‘전통 만들기’에는 유교 전통 만들기, 사상 전통 만들기과 구별되는 제3의 지대가 있었다. 본래적인 주자학 전통에 후속하는 조선의 유교 전통을 만든다는 것, 또는 본래적인 주자학 전통에서 벗어난 조선의 사상 전통을 만든다는 것과 다르게 이 제3의

지대는 유교 전통 또는 사상 전통에서 비껴난 학술 전통을 추구하였다. 張志淵의 『朝鮮儒教淵源』(1917년)과 玄相允의 『朝鮮儒學史』(1949년)를 중심으로 하는 ‘韓國儒學史’의 출현은 20세기 한국 유교지식인이 추구한 학술 전통 만들기의 대표적인 사례이다.

전통적으로 유학사에 관한 학술서는 淵源錄의 형식에 속박되어 있었다. 朱熹의 『伊洛淵源錄』을 모델로 하는 ‘연원록으로서의 유학사’는 유학 도통의 전승에 관한 인물 계보 지식을 전달하는 것으로, 『이락연원록』의 경우 북송 道學史를 일종의 ‘程學源流’로 구성한 책이었다. 『이락연원록』은 그 후속편인 『伊洛淵源續錄』(1480년) 및 증보편인 『伊洛淵源錄新增』(1496년)과 함께 조선에 유입되어 士林 도통과 朋黨 도통에 따른 다양한 종류의 유학사 편찬을 자극하였다. 『國朝儒先錄』(柳希春, 國朝四賢), 『道東淵源錄』(吳希吉, 湖南 西人의 시각), 『東儒師友錄』(朴世采, 京畿 西人의 시각), 『道學源流纂言』(黃德吉, 京畿 南人의 시각), 『溟東淵源錄』(宋秉璿, 湖西 老論의 시각) 등의 문헌이 대표적인데, 이것들은 이른바 聖賢道統 관념을 적용하여 편찬자의 관점에서 합당한 계보적 지식을 정리한 것이었다. 중국에서는 명청대에 다양한 학안체 문헌이 출현하였으나 조선에서는 그 영향력이 미미하였는데, 다만 20세기에 田愚가 黃宗羲의 『明儒學案』을 곧잘 열독하고 河謙鎭이 『東儒學案』을 찬술한 일은 이례적이었다.

주자학 전통의 연원록으로부터 벗어난 새로운 학술 형식으로 유학사가 작성되는 데 몇 가지 계기가 필요했다. 먼저 근대 전환기 신문과 잡지의 미디어 공간이 발생하면서 학술적 글쓰기의 제도적 환경이 변화하였다. 유학사를 논하는 소품들이 매체에 출현하면서 유학사에 관한 지식의 근대적 구성이 촉진되었다. 「道學源流」(申箕善, 1908년), 「東洋의 道學源流」(朴殷植, 1909년), 「東洋道學의 體系如何」(姜仁澤, 1921년), 「儒教의 進化와 新儒」(安廓, 1932년), 「朝鮮儒教淵源」(金瑗根, 1915년), 「朝鮮의 儒教源流」(張志淵, 1915년), 「朝鮮儒教淵源」(張志淵, 1917년) 등 적지 않은 소품들이 산견되는데, 이 가운데 申箕善의 「道學源流」와 安廓의 「儒教의 進化와 新儒」는 각각 유교 망국론과 유교 진화론을 설파한 문제작이었다. 양자는 유교에 관한 역사철학을 거시적으로 각각 망국론과 진화론으로 제출했는데, 이는 국망 전후 유교 일반에 관한 역사적 성찰이 팽배해지면서 일어난 것으로, 조선 유학을 연원록의 관념에서 벗어나 특정한 역사관에 입각해 전체적으로 사유하는 데 보탬이 되었다.

장지연의 「조선유교연원」은 조선 유학에 관한 체계적인 지식을 조직한 최초의 역사서였다. 이것은 한국유학사를 箕子의 유교 문명 개창과 李滉의 주자학 집대성으로 요약되는 성장·번영의 시기(1단계), 당쟁 이후 栗谷嫡派 宋時烈 학맥의 주자학과 湖洛分裂, 退溪嫡派 李滉 학맥의 주자학과 經濟之學이 서로 대비되는 쇠퇴의 시기(2단계), 지방 신흥학파의 理哲學과 嶺南學파의 京嘉分裂을 특징으로 하는 종말의 시기(3단계)로 구성하였다. 비록 형식적으로 연원록의 관습에서 완전히 벗어나지 못했으나 구성적으로는 ‘조선 유교 쇠망사’라는 거대한 역사 서사를 창안한 역작이었다. 한편 현상윤의 『조선유학사』는 조선 유학의 거시적인 전개 과정을 실천유학과 이론유학의 규칙적인

반복으로 독해하면서 조선 유학에서 실천유학의 중요한 국면으로 ‘至治主義 運動’ (1단계), ‘經濟學派 運動’ (2단계), ‘斥邪衛正 運動’ (3단계)을 높이 평가하였다. 이는 해방 후 민족국가 건설기의 정서를 반영해 구성적으로 ‘조선 유교 운동사’ 라는 새로운 역사 서사를 창안한 또하나의 역작이었다. ‘한국유학사’ 에 관한 학술 전통 만들기의 대표작으로 평가되는 양자 사이에는 이처럼 국망 직후 조선 유교의 쇠망을 회억하는 감성과 해방 직후 조선 유교의 운동을 재평가하는 감성이 서로 대조를 이루고 있었다.

현상윤의 『조선유학사』는 ‘사상사로서의 유학사’ 를 천명하였고 조선 유학이 조선사상사에 미친 영향이라는 맥락에서 儒教功罪論을 펼쳤다. 이는 민족사상의 올바른 수립이라는 실천적인 문제의식으로 자국의 사상사를 체계화하고자 시도한 『朝鮮思想史』(張道斌, 1945년), 『朝鮮民主思想史』(柳子厚, 1949년), 『韓國思想의 展開』(金得槐, 1950년) 등 일련의 사상사 저술의 출현과 함께 검토할 일이다. 만약 근대전환기 장지연의 「조선유교연원」 이후 현상윤의 『조선유학사』를 거쳐 진행된 한국유학사에 관한 학술 전통의 전개 과정을 거시적으로 ‘연원록에서 사상사로’ 독해할 수 있다면, 장지연이 구축한 ‘조선 유교 쇠망사’ 와 현상윤이 재구축한 ‘조선 유교 운동사’ 는 향후 사상사로서의 유학사를 설계하는 기본 서사로서 유용한 참조가 될 것이다.

이상으로 근대 전환기 한국 유교지식인의 ‘전통 만들기’ 를 크게 ‘유교 전통 만들기’, ‘사상 전통 만들기’, ‘학술 전통 만들기’ 의 3가지로 나누어 살펴 보았다. 전통을 근대화의 장애로 보는 편협한 시야, 전통을 근대의 발명으로 보는 제한된 시야에서 벗어나 이 글은 전통이 전근대와 근대에 걸쳐 다양한 방식으로 만들어져 왔음을 보이고자 했다. 유교 전통, 사상 전통, 학술 전통은 근대 전환기 한국의 유교지식인이 만들었던 다양한 전통을 집약한 세 가지 큰 범주인데, 이 밖에도 전통 만들기의 다양한 현상들을 포섭하는 범주를 창안할 수 있을 것이다. 전통은 끊임없이 생성된다. 그것은 근대 이전에도 그러했고 근대 전환기에도 그러했으며 오늘날에도 그러하다. 전통에 관한 열린 태도를 취하기 위해서는 전통에 관한 너른 시야와 통시적인 이해가 요청된다. 전통 만들기의 장기성과 복잡성을 이해하는 데 근대 전환기 한국의 사례에서 시사 받는 점들을 동아시아사, 세계사의 차원에서도 논의하기를 기대한다.