

2019 주자학술대회

# 주자사상의 현대적 가치 선양

2019. 5. 31.(금)

9:30~12:30

화순군청 4층 대회의실

주최/주관 (사)주자문화보전회 ·  (재)한국학호남진흥원

# 주자사상의 현대적 가치 선양

- ◆일시 : 2019년 5월 31일(금) / 9:30~12:30
- ◆장소 : 화순군청 4층 대회의실
- ◆주최 : (사)주자문화보존회 / (재)한국학호남진흥원

09:30~09:50(20')	등 록
09:50~10:00(10')	개 회 개회, 내빈 소개
10:00~10:05( 5')	개 회 사 이종범 ((재)한국학호남진흥원장)
10:05~10:10( 5')	환 영 사 박주선 ((사)주자문화보존회 대표, 국회의원)
10:10~10:20(10')	축 사 구충곤 (화순군수) 강순팔 (화순군의회 의장) 손금주 (국회의원)
10:20~11:20(60')	<b>주제강연</b> 주자의 생애와 신유학 / 김태완 (숭실대학교) 주자 철학의 확산과 여말선초 사상계의 동향 / 김경호 (전남대 호남학연구원) 주자 경세론과 정암의 지치주의 / 김용흠 (연세대 국학연구원)
11:20~11:30(10')	강 평 오재일 (전남대학교 명예교수, 전 광주전남발전연구원장)
11:30~12:30(60')	오 찬
13:00~14:30(90')	답 사 주자묘, 정암 적려유허 (謫廬遺墟)
14:30	폐 회

# 주자사상의 현대적 가치 선양

## 주자의 생애와 신유학

1. 주자와 신유학 .....	9
2. 주자의 생애 .....	18

## 주자 철학의 확산과 여말선초 사상계의 동향

1. 들어가는 말 .....	29
2. 연구사를 통해 본 러말선초 사상계의 흐름과 논점들 .....	32
3. 신유학(Neo-Confucianism)으로서의 도학 혹은 주자학 그리고 성리학 .....	41
4. 러말선초 학술계의 확장된 시선과 주자 소학적 경향성 ...	53
5. 러말선초 주자 철학과 정몽주, 정도전, 권근 .....	60
6. 마치며 - 남는 문제들 .....	75

## 주자 경세론과 정암의 지치주의

1. 주자학의 성격과 경세론의 지향 .....	90
1) 유가 유학 유교와 주자학 .....	90
2) 주자학과 경세론의 지향 .....	95
2. 정암 지치주의의 딜레마와 당쟁 .....	104
1) 도학정치와 개혁정치 .....	104
2) 지치주의의 기억과 당쟁 .....	109

# 주자의 생애와 신유학

— 김태완 (숭실대학교) —

# 주자의 생애와 신유학

김태완 (송실대학교)

< 목 차 >

1. 주자와 신유학
2. 주자의 생애

## 1. 주자와 신유학

주자朱子(朱熹)는 1130년에 태어나서 1200년에 죽었다. 그가 태어나서 살다가 죽은 시기는 한족 정권인 송이 여진족 금의 침입을 받아 중원을 잃고 장강 남쪽으로 건너가 재건한 남송의 시대이다. 송(960-1279)은 조광윤趙光胤이 960년에 당唐의 멸망 뒤 50년 남짓 이어진 오대십국五代十國의 분열 시대를 종식하고 통일한 한족 왕조이다. 송은 당송唐宋 교체기라는 역사 용어로 지칭되듯이 이전 당과는 매우 다른 시대였다. 향촌의 토지를 기반으로 학문을 익히고 교양을 지닌 사대부가 세습적 문벌귀족을 대체하고 사회 주도세력으로 등장하여서 유례없는 문치文治의 시대를 이루었으며, 당 말기 지방군벌

인 절도사의 발호가 왕조를 멸망시킨 전례를 거울삼아 군벌의 병권兵權을 환수하고 중앙집권적 문치 체제를 정비하였다. 인쇄술이 광범위하게 확산하여서 수많은 서적이 출간되었고 공사립 학교기구와 교육체제가 발달하여서 지식인과 학생의 교학 활동이 활발히 이루어졌으며, 지식인 집단에서는 자기 학문적 계보와 연관된 선현의 사당과 서원을 다투어 건립하여서 향촌사회를 주도하는 세력을 형성하였다. 그리하여 학자 지식인이 보기에 역사상 가장 문화가 융성한 시기가 되었다. 그러나 이와 같은 송문崇文의 문화적 기풍은 상대적으로 국방력을 약하게 만들어서 건국 초기부터 북방의 거란족이 세운 요遼(917-1125)의 압력을 받았고, 결국 불평등한 평화조약을 맺어서 장기간 안정을 이룬다. 그러나 12세기에 이르러 북쪽에서 일어난 여진족의 나라 금金(1115-1234)이 화북 지방을 점령하면서 중국대륙에서 세 나라가 대치하는 상황이 전개된다. 1126년에 휘종徽宗, 흠종欽宗 두 황제가 포로로 잡혀가는 변란(정강靖康의 변)을 겪고 장강長江 이남으로 천도하여서 1127년에 왕조의 명맥을 이었다. 이를 남송(1127-1279)이라 한다.

주자는 남송 전반의 시기를 살았다. 주자는 남송의 출발과 함께 태어났으나 주자가 죽고 나서 한 세기도 못 가서 몽골에 멸망하면서 북에서 남으로 명맥이 이어졌던 송은 역사의 무대에서 사라진다. 주자의 삶은 바로 송이 중국 문화의 근거지인 중원을 잃고 강남으로 천도한 역사적 맥락 속에서 이어졌다. 아버지 주송朱松은 북송 말기 때 시문詩文으로 이름을 날린 하급 지방관이었는데, 강남으로 내려온 뒤에도 정강의 변과 남쪽으로 천도한 역사의 시련에 우국충정으로 울분의 나날을 보내면서 어린 주자로 하여금 고토故土인 중원의 회복과 찢어진 한쪽의 자긍심을 회복하는 일에 몸을 바치도록 감화하였다.

주자가 역사학에서 동기주의와 도덕적, 목적론적 관점으로 역사를 해석하는 해석학적 태도를 바탕에 두고 있는 것은 남송의 역사현실에 기인한 것으로 보인다. 곧 금이 호시탐탐 남송을 노리고 있고, 조정의 당권자들은 국가의 존립보다 개인의 사적 권력을 획득하고 유지하는 데만 모든 노력을 기울이고, 황제 또한 용렬하여서 왕조사회에서 역사의 주체라는 의식을 망각하고 그럭저럭 현상을 유지하는 데만 급급한 상황에서 중원의 회복은 한갓 환상에 지나지 않았기에 성패에 연연하지 않고 각 시대마다 시대정신을 읽고 해석하는 데서 역사의 의미를 포착하고 역사의 방향성을 지향하였던 것이다. 주자가 진량陳亮과 논쟁한 의리왕패義利王霸 논변은 역사를 공리와 권력투쟁의 승리에 대한 도덕과 가치, 이념의 실현과정으로 보는 그의 역사의식을 반영한다.

주자의 일생은 배움과 가르침이 날줄과 씨줄로 직조되어 있었다. 주자는 송대 사회를 주도한 사대부 지식인의 시대의식과 삶의 모습을 전형적으로 구현한 삶을 살았던 것이다. 중국 지식인의 전통 학문인 유학은 물론, 당대 지식인의 정신세계를 지배하다시피 한 불교, 민중의 삶을 지탱한 도교와 도가 사상을 깊이 연구하여서 유학을 중심으로 송대 학문을 집대성하고, 새로운 세계를 위한 세계관을 정립하였다. 주자가 완성한 학문을 주자학이라고 하는 까닭은 북송의 새로운 유학 운동을 종합 지양하고 당대의 여러 학설과 치열하게 논쟁을 벌이면서 시대정신을 철저히 모색하여서 정치精緻한 종합적 세계관을 확립하였기 때문이다. 주자학은 우주론, 인간관, 윤리학, 학문방법, 정치학, 역사학, 경제 등 인간세人間世의 문화 전반에 걸쳐서 완전한 체계를 이루고 있다. 이는 송대 사회를 주도한 인간형인 사대부 지식인의 지적, 정신적 세계를 구현한 것이다. 그리하여 마치 토미즘(Thomism)이 14세기 이후 서유럽 세계

를 종교적, 신학적 이념으로 지배해온 것처럼 주자학은 13세기 원대부터 관학이 되어서 이후 근대 서유럽 열강의 제국주의적 침략에 직면하여 동아시아 여러 나라가 새로운 시대로 진입할 때까지 동아시아 세계를 지배하는 이념과 학문이 되었다.

주자는 하급 지방관이었던 주송이 잠시 몸 붙여 살았던 집에서 태어났다. 주자가 태어나기 전에 위로 두 형이 있었는데 모두 유년 시절에 죽어서 주송은 주자에게 모든 희망을 걸었다. 주자는 어려서부터 타고난 영민함과 학문 탐구의 열정을 드러냈다. 십대 소년 시절에 아버지를 여읜 주자는 아버지의 유촉遺囑에 따라 무이武夷의 세 선생(호헌胡憲, 유면지劉勉之, 유자휘劉子翬)를 아버지처럼 섬기고 학문을 익혔으며, 전통 학문인 유학은 물론 종교宗果의 제자인 도겸道謙을 따라 10년 남짓 불교와 선을 배우고 노장老莊 사상에도 출입하다가 이통李侗과 편지를 주고받으며 가르침을 물으면서 도교, 불교를 따르던 정신적 방향의 길을 버리고 유학의 진리로 돌아와 자기의 학문세계를 일구어나갔다. 스승 이통이 죽은 뒤 여조겸呂祖謙, 장식張栻과 학술토론을 전개하고, 북송의 대표적 유학자들의 학문과 사상을 종합 지양하고, 사서四書의 주석을 완성하여서 주자학의 체계를 세웠다. 청년기에 천주泉州 동안현同安縣 주부主簿, 중장년기에 남강군南康軍 지군知軍, 절동浙東 제거提舉, 장주漳州 지주知州, 담주潭州 지주로 나아가서 지방행정을 돌보고, 부패한 호족과 부패한 관료의 결탁으로 인한 지방경제의 모순을 개혁하고, 피폐하고 무너진 민생의 재건을 위해 열과 성을 다 바쳤다. 또한 황제의 구언求言 교서에 부응하여서 정치의 이념과 행정의 원리를 진술하고, 여러 차례 황제의 부름을 받아 면전에서 시국의 급무에 관해 건의하고, 만년에는 경연관이 되어

서 황제에게 진강하여서 도학적 이상 정치를 실현할 꿈을 꾸기도 하였다.

한편으로 진량陳亮, 섭적葉適, 육구연陸九淵 등 당대의 뛰어난 학자들과 역사학, 철학, 정치경제학 등에 관한 토론과 논쟁을 통해 자기 학문의 깊이를 더하였다. 학문 탐구와 관료의 생활을 하는 가운데 무이정사武夷精舍를 비롯한 여러 교육과 강학의 공간을 창설하고 때로는 공교육 기관을 통해 후학을 양성하여서 자기의 학문을 널리 보급하였는데, 주자와 직간접 사승관계를 맺거나 교우관계를 맺은 사람들은 나중에 도학자로 불렸다. 그리하여 『송사宋史』에는 일반 유학자들의 열전 외에 따로 「도학道學」 열전을 두었다. 도학자는 이른 바 북송 때의 다섯 선생(北宋五子)인 주돈이周敦頤, 정호程顥와 정이程頤 형제, 장재張載, 소옹邵雍의 학문을 원류로 하여서 주로 주자와 학맥으로 연관된 사람을 일컫는다. 이들은 주자 만년에 정치투쟁에 연루되어 탄압을 받으면서 지식인으로서 양심과 교양을 갖추고 시대적 사명에 철저히 임한 사람들로 평가받게 된다. 주자는 만년에 일어난 당금黨禁으로 정치적 탄압을 받고 칩거하여 학문세계로 침잠하여서 죽기 직전까지 자기 학문의 체계를 끝까지 다듬다가 세상을 떠났다. 주자는 꺾여버린 희망과 끝없는 좌절 속에서도 평생 진리를 찾아 나선 삶을 살았다. 그리하여 고목에서 꽃이 새로 피어나듯 주자가 죽고 얼마 뒤 중국 대륙을 차지한 원이 주자의 학문을 공식 학문으로 삼음으로써 주자와 주자의 학문은 화려하게 부활하여서 이후 수 세기 동아시아의 세계를 이념적으로 지배하였다.

주자는 송대의 주도적 인간형인 사대부의 시대의식을 상징적으로 구현한 인물이다. 송대 사대부는 송 이전의 문벌귀족과는 여러 모로 다른 인간형이었다. 사대부란 지주로서 경제적 기반을 토대로 삼고서 지식과 교양을 지녔으

며, 국가권력이 인정하는 사회적(제도적) 특권을 지닌 향촌의 지배층이다. 따라서 사대부는 자기들의 세력기반인 지역과 향촌 사회의 농업생산의 발전에 관심을 가지고 농업기술을 보급하고 관개수리 시설을 도입하고, 소규모 자작농을 육성하거나 보호하며, 천재지변으로 인한 기근에 적극적으로 구휼사업을 추진하였다. 곧 농업생산을 촉진함으로써 농민생산자가 생업에 종사할 수 있게 하고 이를 근거로 향촌의 지배를 관철하며 기득권을 유지할 수 있었다. 또한 향민의 교육과 교화에 힘써서 유교적 인륜의 예교를 바탕으로 한 향촌사회를 구축하는 데 주력하였다. 중국의 송대나 조선 중기에 유행한 향약이나 사창社倉은 사대부가 주도하는 향촌사회를 유지하는 중요한 틀이었다. 먼저 인민의 생계를 확보한 뒤 오륜을 비롯한 교화를 펼쳐서 이상사회를 실현한다는 맹자의 왕도정치의 구상을 이들 사대부들은 송대 향촌에서 구현하려고 노력했던 것이다. 주자가 지방관으로 부임하여서 펼친 행정의 실적은 곧 위에서 언급한 사대부의 행위지향을 대변한다.

『중용』에서는 사람이 자기의 본성을 성찰하여서 이를 완벽하게 구현하면(致中和) 세계의 질서와 인민을 비롯한 모든 생명세계의 유기적 존재자들이 광대한 조화를 이루어서 저마다 자기의 존재의미를 펼쳐낸다고 하였다(天地位, 萬物育). 이런 중용적 세계조화를 주도하는 인간형이 바로 사대부이다. 사대부는 무엇보다도 역사와 사회에 대한 책임의식과 자아의 주체성을 자각한 인물이다. 범중엄范仲淹은 「악양루기岳陽樓記」에서 “온 세상이 근심하기 전에 먼저 근심하고, 온 세상이 즐거움을 누린 뒤에 즐거움을 누린다(先天下之憂而憂, 後天下之樂而樂!)” 하였고, 장재는 “천지자연을 위해 생명의지가 발현될 수 있도록 돕고, 인민을 위해 삶의 의미와 가치를 제시하고, 과거 성인을

위해 끊어진 학문을 잇고, 만대 후세를 위해 태평을 연다(爲天地立心, 爲生民立命, 爲往聖繼絕學, 爲萬世開太平).”고 하였다. 북송 지식인의 이러한 발언은 천지자연과 인간세계 곧 나를 둘러싼 우주의 모든 시간과 공간의 상相에서 주체인 ‘나’를 발견하고 확인한 발언이다. 주자는 북송 때부터 일어난 이러한 지식인 사대부를 주체로 하는 새로운 유학 운동을 집대성하고 논리적 정합성을 갖추어서 우주와 자연과 인간과 사회를 일관된 논리로 해석하는 완전한 학적 체계를 확립하였다.

주자가 집대성한 북송, 남송의 새로운 유학을 신유학이라고도 한다. 송대에 아득한 들판에 불길처럼 일어난 새로운 유학 운동은 공자와 맹자의 유학 사상을 원천으로 한다는 점에서는 같지만 한, 당 때 발전한 오경五經 텍스트의 훈고와 주석을 위주로 한 학문을 배격하고, 도교와 불교의 자극을 받아, 사서四書を 중심으로 삼고서 유교의 형이상학과 존재론, 인간론을 재구축함으로써 철학화했다는 점에서 송 이전의 유학과 근본적으로 다르다. 신유학은 후한 때 전래되고 발흥한 불교와 도교가 각각 중국 지식인의 정신세계와 민간 신앙을 지배함으로써 전통적인 인문 문화의 심각한 위기를 초래함에 따라 송대 지식인들이 유교부흥을 통해 새로운 사회의 이데올로기를 확립하려고 일으킨 학술 문화 운동이다. 다분히 호교론적 지향을 가지고 출발했다고도 할 수 있는 신유학은 따라서 도교와 불교의 교학체계나 수양 및 학문 방법론, 형이상학 등 학문 정립에 관한 필요한 요건을 직간접적으로 수용하였지만 나아가 도교와 불교를 대체하고 새로운 사회의 지도 원리로서 스스로를 확립하였다. 지식인들이 보기에 권력과 정치경제의 갖가지 모순이 심각한 상황에서 도교와 불교는 더 이상 사회변혁을 주도할 힘을 상실하였다. 이에 신유학자들은

유교 경전을 통달하고 이를 바탕으로 현실 사회의 요청에 부응하여서 지식인으로서 역사와 사회에 대한 책임을 기꺼이 떠안으려 하였다. 그리하여 유학에 형이상학적 체계를 확립하고 유학을 새로이 해석함으로써 유교를 중국 학술의 정통이라는 지위에 올려놓고, 유교적 지성과 교양을 갖춘 문신관료가 지배하는 체제를 주도하였다. 이런 새 시대를 주도하는 학문이라는 자부심은 자기들의 새로운 유학이야말로 천하국가와 인륜질서를 담지하고 책임지고 있다는 역사적 사명감을 고취하였으며, 유교의 성인을 이상적 인간형으로 제시함으로써 개인의 인격 완성에 낙관적인 희망을 불어넣었다.

북송의 뛰어난 신유학의 성취를 모두 흡수하고 당대의 일류 학자들과 학문 논쟁을 벌이고 정치투쟁을 겪어내고 사회현실에 뛰어들어서 인민의 실제 생활을 들여다보고 인간세를 이념과 현실을 일관하여 해석하려 하였다. 이 점에서 주자의 학문은 이 신유학 운동의 정점을 이룬다. ‘공자 이후 한 사람’ 주자는 주돈이의 태극론太極論과 성인론聖人論, 장재張載의 기론氣論, 소옹邵雍의 수학적 우주론, 정호와 정이의 인론仁論과 이론理論 및 거경궁리居敬窮理의 수양론과 학문방법론을 종합 지양하여서 자기 학문의 체계를 세웠다.

주자학은 세계의 구성, 우주세계에서 인간의 위상, 인간과 세계의 존재론적 관계에 관해 존재의 궁극적 근원으로서 태극太極을 상징하고 이를 이理로 인식하며 태극의 현실태인 음양陰陽의 기氣로 해명한다. 곧 주자학의 존재론은 이기론理氣論을 틀로 삼는다. 이는 존재의 원리, 법칙, 패턴, 결, 이념 등을 의미하며, 물리적 법칙과 도덕적 당위를 아우르는 개념이다. 기는 존재를 이루는 질료이나 단순히 물질적 재료만이 아니라 자체 동력을 지니고 있으며 물리와 인간의 심리, 생리의 현상적 측면을 아우른다. 그리하여 이와 기의 구도는

객관세계의 존재는 물론 사람의 의식세계에까지 일관되게 적용된다. 사람의 지각, 정서, 심리, 의식, 의지 등은 모두 이를 실현하는 기의 양태에 따라 각각 다양하게 나타난다. 존재자의 개체성 또한 기의 지배를 받는다. 존재의 세계와 윤리의 세계를 구성하는 이와 기의 관계 및 관계 맺는 방식에 대한 이해의 차이에 따라 주자학 내부에서 다양한 학파가 분화하였다. 조선시대의 사단칠정四端七情 논쟁은 이런 주자학 이해의 차이에 따른 학문논쟁의 대표적인 사례이다.

존재의 원리인 이는 모든 존재자에게 내재하여서 본성이 된다. 이 명제를 주자학에서는 성즉리性即理라고 한다. 이는 기를 통해 표현되듯이 인간의 본성은 감정을 통해 드러난다. 본성은 이의 요소이고 감정은 기의 요소이다. 본성과 감정을 겸하여 가지고서 도덕을 실현하는 주체가 마음, 곧 심心이다. 심은 성을 구현하기 위해 정의 발현을 간섭한다. 심은 도덕을 지향하는 마음으로도, 인간의 개체적 욕망을 실현하는 마음으로도 나타날 수 있는데, 이런 두 가지 마음의 양태를 대립적 관계로 보는가, 한 마음의 두 가지 양태의 가변성으로 보는가에 따라 주자 이후에 학설이 분화하여서 논쟁이 일어났다. 주자학의 인간론은 이성과 윤리의 인간을 존재론적으로 자리매김하고 윤리적 인간의 가능근거를 묻는 것이다. 그리하여 주자의 인간학은 인간의 자기개발, 본성의 함양과 학문의 진보 및 이론과 실천의 조화, 학문방법론과 수양론이 정교하게 짜여 있다. 이런 도덕적 인간학의 구상은 역시 시대를 주도하는 사대부 지식인의 윤리적 책임의식을 구현한 것으로 볼 수 있다. 또한 주자는 남송의 역사적 현실을 깊이 통찰하고서 역사의 이념을 탐구하여서 성패와 공리로써 역사를 해석하지 않고 왕도와 정의, 도덕적 동기주의를 지향하는 이념적

역사학의 체계를 세웠다. 이합집산하는 기의 현실이 아니라 이념의 구현을 역사의 무대로 보았던 것이다.

## 2. 주자의 생애

주자는 1130년(송 고종 건염 4년)에 지방과 중앙의 하급 관직을 지낸 주송 朱松의 아들로 태어났다. 주송은 송이 남쪽으로 건너가기 전후에 시문으로 이름을 날렸다. 양시楊時의 제자인 나종언羅從彦, 소의蕭顛에게 가르침을 받음으로써 정이程頤의 학맥을 이었다. 주자는 주송이 우거하던 남검주南劍州 우계尤溪 정안도鄭安道の 관사에서 태어났다. 주자는 어려서부터 민중 봉기의 여파, 아버지의 하급 지방관 전전으로, 태어나기도 남의 집에서 태어났을 뿐만 아니라 유년의 삶도 고달팠다. 그러나 일찍부터 남달리 총명하고 영특한 자질을 드러내서 장래 동아시아를 지배한 사상가가 될 싹을 내보였다.

주자가 아직 유년일 때 할머니 정씨가 돌아가셔서 주송이 시묘살이를 하였다. 가난과 떠돌이 생활의 와중에 위로 두 형이 요절하여서 주송은 주자에게 모든 희망을 걸고 본격적으로 교육을 하였으며, 주자도 일찍부터 성인이 될 뜻을 품고 학문에 매진하였다. 주자가 열네 살 나던 1143년에 주송이 세상을 떠났다. 주송은 죽기 전에 집안일을 유자우劉子羽에게 부탁하고 주자의 교육을 호헌胡憲, 유면지劉勉之, 유자휘劉子翬에게 맡겼다. 이로써 무이 지역에서 활약한 이 세 선생이 주자의 초기 교사가 되어서 교육을 담당하였다. 초보적인 교육을 받던 이 시기에 주자는 종고宗果의 제자인 도겸道謙을 만나 불교

와 노장에 10여 년 출입하게 된다.

주자는 불교의 선설에 심취하고 노장의 학설을 탐닉하면서 학문 탐구의 세계를 한껏 넓혀갔다. 특히 그는 1148년에 성시省試에서 도겸의 선설을 원용하여 급제하고 이어서 전시殿試에서 동진사 출신으로 급제하였다. 과거에 합격한 뒤 증공曾鞏의 글을 통해 학문과 문장을 익히고 사랑좌謝良佐의 『논어 해論語解』를 깊이 연구하는 한편으로 도겸을 방문하거나 그와 편지를 주고받으면서 선을 탐구하였다. 또한 선조의 연고가 있는 고향 무원婺源을 가서 선조의 묘지에 봉지封識를 하였다. 1151(21세)년에 전시銓試에서 중등으로 뽑혀서 천주泉州 동안현同安縣 주부에 제수되었다. 발령을 기다리는 동안에도 선과 도교를 끊임없이 탐구하였다.

1153년 5월에 천주 동안현 주부로 부임하는 길에 연평延平을 지나면서 이통李侗을 뵈고 불교에서 터득한 내용을 말하였으나 인정받지 못하였다. 경로에서 시경, 상서, 예학의 대가들을 방문하여 학문을 논하였다. 동안에 이르러서 주부의 일을 맡아보는 한편으로 현학을 주관하였다. 주부의 관사 서재를 고사헌高士軒이라고 이름 붙이고 사무를 보는 틈틈이 도교와 불교의 경전을 읽고 도를 닦았다. 현의 부세를 정비하고 민생을 구제하는 일에 전력을 다하였다. 현학을 정비하고 학자를 초빙하고 학자금을 마련하여서 학생을 양성하였다. 격문을 받들고 외읍으로 가서 공무를 처리하고 극두포에 묵을 때 『논어』를 읽다가 진리가 현실의 일상생활에 있다는 깨달음을 얻었다.

동안에서 후임을 기다리는 동안 처음으로 이통에게 편지를 보내 배움을 묻고서 이통을 따라 배우기 시작하였다. 임기가 만료되어 송안崇安 오부리五夫里로 돌아와 어머니를 모시고 살면서 학문을 익혔다. 이통을 찾아가 ‘충서일

관忠恕一貫'의 의미를 물었다. 그 뒤로 여러 학자와 편지를 주고받으며 유학의 경서를 읽고 학문을 토론하였다. 불교적인 깨달음에서 벗어나 유교적인 마음을 고요히 관조하고 응시하여서 본체와 하나가 됨을 터득하였다. 불교에서 달아나 유교로 돌아오는 정신적 역정의 결과로 『논어』, 『맹자』에 관한 주석 작업을 시작하여서 초보적인 완성을 이루었다.

1162년(32세)에 효종孝宗이 즉위하고 직언을 구하자 봉사를 올려서 제왕의 학문을 강론하고, 내치를 정비하고, 외적을 막을 계책을 정하고, 본원本源을 공고히 하라고 극력 주장하였다. 그 사이 이통과 계속하여 편지를 주고받으면서 인仁和 이일분수理一分殊를 토론하였다. 남송은 금金과 전쟁국면에서 북벌이 실패하면서 금에 대한 정책에서 화의로 돌아섰다. 주자는 국가의 근심이 조정의 정책이 수시로 변하는 데 있다고 간파하였다. 1163년에는 스승 이통이 죽었고, 이 해에 여조겸呂祖謙과 학술 왕래를 시작하였다. 황제의 부름을 받아 수공전垂拱殿에서 정심성의正心誠意, 격물치지格物致知的 학문을 논하고, 화의和議에 반대하고, 정사를 닦고 아침하는 신하를 총애하지 말라고 아뢰는 차자를 세 차례 올렸다.

주자는 화의에 대해 투쟁하는 동시에 유교와 불교의 변별에 대한 논쟁을 전개하였다. 1164년에 장준張浚의 죽음을 계기로 그의 아들 장식張栻과 만나 호상학湖湘學의 중화설中和說을 논하였다. 1166년(36세)에 장식과 이발미발已發未發에 대해 토론하면서 중화에 대한 구설을 세웠고, 정호와 정이의 어록을 편찬하고 중화설을 토론하는 가운데 주경主敬의 뜻을 처음 깨닫고서 사상이 비약하듯이 발전하였다. 1167년에 장식을 찾아가 악록岳麓에서 두 달 간 강학을 하였다. 1169년에 채원정蔡元定과 강학하다가 중화에 대한 새로운 설

을 깨닫고 평생 학문의 대지를 확립하였다. 그리하여 인식과 실천을 선후로 나누는 호상학파의 설을 반대하고 함양涵養은 경敬으로, 진학進學은 치지致知로 하는 정이의 명제를 중심으로 삼아서 경을 위주로 하는 존양의 방법론을 세웠다.

1169년(39세) 9월에 모친 축씨祝氏의 상을 당하여서 이듬해 1170년 정월에 건양建陽 송태리 한천오寒泉塢에 장사지내고 여막을 짓고서 시묘살이를 하였다. 묘소 옆에 한천정사寒泉精舍를 세워서 학자들과 강학하며 저술에 힘썼다. 그리하여 이 해에 『태극도설해』, 『서명해西銘解』를 저술하였다. 그리고 이듬해에는 호굉胡宏의 『지언지언』을 겨냥하여 『지언의의知言疑義』를 지어서 성성과 인仁和 심심에 대해 인식을 중시하는 호상학파의 논리를 비판하였다. 1172년에는 『논어』, 『맹자』, 『대학』, 『중용』의 주석서를 완성하여서 주자학의 상징이라 할 사서집주四書集注가 성립되기 이전, 주자의 독자적인 경학체계가 형성되었다. 또한 『자치통감』을 강목으로 재구성하면서 정통론에 입각한 역사학 체계를 세웠다. 이 사이에 정호, 정이의 학문을 중심으로 하여 유학의 연원을 재구성한 『이락연원록伊洛淵源錄』과 북송 다섯 학자의 어록을 재편집한 『근사록』을 완성하였으며 또한 여조겸呂祖謙, 육구연陸九淵과 세 차례 대대적인 학술토론을 벌임으로써 학파적 대립을 통해 주자학의 체계를 초보적으로 완성하였다.

1177년(47세)에 사서의 중요한 주석서를 완성하고 서문을 정하였다. 이로써 사서집주의 경학체계가 형성되었다. 또한 복서卜筮를 역의 본질로 파악한 역학, 모서毛序의 미자설美刺說을 의심한 시학 등 오경에 대해서도 전통적인 경 해석 체계를 벗어난 독창적인 해석학을 수립하였다. 1178년에 남강군南康

軍 지군知軍에 차임되어서 사면을 청하였으나 윤택을 받지 못하였고, 상서성에서 차자를 보내 부임을 재촉하여 1179년에 남강에 부임하였다. 3월 말에 고을의 사무를 인수 받아 백성의 역량을 기르고, 풍속을 돈독하게 하고, 선비의 기풍을 진작시킨다는 3개 조항의 방문을 반포하였다. 남강의 군학을 정비하고, 주돈이周敦頤의 사당을 건립하여서 정호와 정이를 배향하였으며, 도잠陶潛, 유환劉渙 부자 등 이 지역 다섯 현인의 사당을 세웠다. 학생을 불러 모아 학교에 입학시키고 나흘이나 닳새마다 군학에 가서 강학하였다. 또한 백록동서원白鹿洞書院의 옛터를 찾아내서 서원의 중건을 주도하였다. 관할 여러 지역의 각종 세금 감면을 청원하고, 극심한 가뭄에 따른 황정荒政의 대책을 세워서 인민의 생계를 위한 정책을 펼쳤다. 주자의 구황 정책은 강남과 강북을 통틀어 1등으로 평가되었다. 이어서 명목 없는 세금의 감면을 청원하고, 진휼 정책을 적극 추진하였다. 그러는 와중에도 1181년에 육구연의 내방을 받고 학문을 강론하고 백록동서원에서 강의하고 학문을 전파하였다.

1181년(51세) 절동 제거浙東提舉에 제수되어서 연화전延和殿에 나아가 국사를 아뢰고 차자筴子 일곱 편을 올렸다. 절동에 부임하여 사창법社倉法을 실시하고 구황救荒의 대책을 아뢰는 장계를 올리고 적극적으로 진휼정책을 펼쳤다. 1182년에 관내를 순시하면서 여러 곳에서 탐학하고 독직하는 수령과 호족의 발호를 적발하여 탄핵하였으며, 태주台州의 전임 지주知州 당중우唐仲友의 탐욕과 불법을 여섯 차례에 걸쳐서 탄핵하였다. 수리사업을 일으키고, 관내의 체납되었거나 과잉 납부된 세금을 면제하거나 견감하도록 청하였다. 또한 절동의 공리학파功利學派와 대대적인 학문 논쟁을 벌여서 절동 지역에서 주자학의 입지를 튼튼히 세웠다.

1182년에 당중우를 변호하는 세력의 저지를 받아 강서 제형에 고쳐서 제수되었는데, 이를 사양하고 돌아와 1183년에 무이산에 무이정사武夷精舍를 지어서 강학과 저술에 힘썼다. 조정에서는 왕희王淮를 중심으로 한 반도학당의 세력이 형성되어서 도학을 억압하기 시작하였다. 무이정사에서 강학을 한 이 시기에 주자는 1184년부터 진량陳亮과 의리義利, 왕패王霸에 관해 논쟁을 벌이고, 1185년에는 육구소陸九韶와 무극, 태극을 논하면서 활발하게 학술 활동을 벌였다. 1187년에는 육구연에게 편지를 보내 심학을 비판하였다. 육구연도 상산으로 돌아가서 강학을 함으로써 무이정사의 주자와 학파적 대치를 이루었다. 또한 주자는 『주역』의 본질이 복서卜筮임을 발견하고 주자의 역학 체계를 세웠다.

1187(57세)년 이래 조정에서는 도학을 옹호하는 주필대周必大的 당과 도학을 배척하는 왕희의 당 사이에 대치의 형국이 조성되었다. 1188년에 주자는 도성으로 가서 연화전에서 다섯 차례 시사를 아뢰는 차자를 올렸다. 차자의 내용은 교화와 형벌을 겸하여 시행하라, 법을 맡은 관리를 엄격하게 선발하라, 각 지역의 경총제전經總制錢을 폐지하라, 과벌科罰의 폐단을 없애라, 정심성의로 군주의 마음을 바로잡으라는 것이었다. 한편으로 임률林栗이 주자를 탄핵하는 상소를 올리고 설숙사薛叔似와 섭적葉適이 주자를 변호하는 상소를 올리면서 도학과 반도학 당쟁의 양상을 띠었다. 한편, 홍매洪邁가 『사조국사四朝國史』를 편찬하면서 주돈이 관련 구절에서 임의로 ‘무극으로부터 태극이 된다’고 고친 것이 발단이 되어서 학문논쟁이 일어났는데, 이것이 다시 당쟁으로 비화하였다. 홍매는 또한 주자가 당중우를 탄핵한 일과 관련하여 당중우와 기생 엄예嚴蕊 사이의 애정비사를 꾸며내었다. 주자는 1188년 11월

에 육구연에게 편지를 보내 다시 무극과 태극에 관한 논쟁을 시작하였다. 그리고 주자는 남송 사회의 문제를 지적하는 봉사를 올렸다. 또한 저술에도 힘을 써서 『역학계몽』, 『주역본의』 등 일련의 저술을 통해 주돈이의 태극학과 소옹邵雍의 선천학을 조화시켰다. 1189년에 육구연과 무극, 태극에 관한 논쟁을 마무리 지었다. 또한 오경에 관하여 전통적 해석체계를 벗어난 독창적인 해석체계를 세우고, 『대학장구』와 『중용장구』의 서문을 확정하여서 인본주의 사서학의 체계를 확립하였다.

장주漳州의 지주에 제수되어서 1190년(60세)에 장주에 부임하였다. 장주에 도착하여서 주현 수령들의 공문처리 방법을 혁신하여 뇌물을 주고받는 풍조를 없애고, 명목 없는 각종 가혹한 부세의 견감을 청원하고, 경계(토지측량)의 시행을 요청하고 시행 방법을 상세히 고안하였다. 장주에 경계를 시행하라는 조칙이 내려와서 경계를 시도하였으나 호족들의 발호로 경계의 개혁정책이 결국 실패로 돌아갔다. 1191년 5월에 건양으로 돌아와 이듬해 6월에 고정考亭에 집을 지어 기거하면서 다시 강학의 생활로 돌아갔다. 점점 세력을 확장해가는 진부량陳傅良, 섭적의 영가학永嘉學, 진량의 영강학永康學 등 절강 지역의 공리학파와 학술 논쟁을 벌였다. 이 일련의 논쟁을 통해 도덕주의 이학의 이론체계를 강화하였다. 한편 주자는 1192년에 복건 제형福建提刑으로 부임하는 신기질辛棄疾의 방문을 받고 사詞의 대가와 가장 친밀한 교제를 시작하였다.

1194년(64세)에 담주潭州 지주로 부임하여서 담주성을 수축하고, 약속방約束榜을 반포하여서 교화를 밝히고, 송사를 정돈하고, 사특한 관리를 내치고 부호를 억눌렀다. 한편 조정에서는 효종이 죽고 광종光宗이 선양하여서 영종

寧宗이 즉위하는 일련의 정치적 격변으로 조여우趙汝愚가 실권을 잡으면서 다시 주자를 조정으로 불러들인다. 1194년 8월에 환장각煥章閣 대제待制 겸 시강侍講에 제수되고, 10월에 궁궐로 들어가 경연에 참여하여서 광종의 양위를 받아 새로 즉위한 영종에게 진강을 하면서 도학적 정치이상을 실현할 가능성을 꿈꾸지만 결국 영종의 기피, 반도학당의 견제를 받아 축출된다.

1195년 경원慶元 원년에 한탁주를 중심으로 한 반도학당이 대대적인 도학 탄압의 당금을 주도하였다. 경원당금은 반도학을 빌미로 한탁주韓侂胄의 세력에 반대하는 청의淸議의 세력을 탄압하는 성격의 정치탄압이었다. 정치적 연금의 와중에 주자는 한유韓愈의 문장을 고증하고, 굴원屈原의 『초사楚辭』에 주석을 달고, 『주역참동계』를 연구하면서 학문세계로 침잠하였다. 시가를 창작하고 시인들과 교제하면서 정신적인 위안을 삼다가 1200년, 죽기 직전까지 『대학장구』를 수정하였으며, 황간黃榦에게 글을 써서 자기의 도를 부탁하고 세상을 떠났다.

주자 철학의 확산과  
여말선초 사상계의 동향

— 김경호 (전남대학교 교수) —

# 주자 철학의 확산과 여말선초 사상계의 동향

김경호(전남대학교 교수)

## < 목 차 >

1. 들어가는 말
2. 연구사를 통해 본 러말선초 사상계의 흐름과 논점들
3. 신유학(Neo-Confucianism)으로서의 도학 혹은 주자학 그리고 성리학
4. 러말선초 학술계의 확장된 시선과 주자 소학적 경향성
5. 러말선초 주자 철학과 정몽주, 정도전, 권근
6. 마치며 - 남는 문제들

## 1. 들어가는 말

이 글은 다음과 같은 두 가지 연속되는 물음에서 부터 출발한다. 첫째, ‘여말선초’라는 역사의 변곡점에서 주자학의 수용과 확산을 주도했던 새로운 ‘주자학자들’의 등장과, 이들에 의해 제기되었던 주자학은 기존의 주류 사상문화와 충돌하면서 어떠한 흐름을 형성하였을까? 둘째, 이 같은 왕조교체기라는 변혁의 시공간에서 구성되고 발견되었던 감성적 사유와

실천들은 이후 조선사회라는 역사적 전개 과정에서 어떤 형태로 나타나게 되는 것일까? 두 가지 물음에 대한 답을 모색하는 과정이 곧 이 글을 구성하는 내용들이다. 이 글은 이와 같은 문제의식을 통해 ‘주자 철학’의 확산이라는 이전에 없었던 현상이 갖는 시대적 의미와 철학적 함의를 탐구하려는 것이다.

그러나 ‘주자 철학의 확산과 여말선초 사상계의 동향’이란 주제를 명쾌하게 해명한다는 것은 사실 쉽지 않은 일이다. 여말선초의 ‘역사적 시간’은 단선적으로 평가할 수 없을 정도로 ‘중층적’이고, 경우에 따라서는 이질적인 시간의 흔적들이 동시에 혼재되어 있던 시기이기도 하였다. 한마디로 ‘비동시성’의 다발적인 사상문화적 흐름들이 지류를 형성하면서 관행화된 주류 패러다임과 충돌하고 경쟁하던 시공간이 ‘여말선초’였다.

‘주자 철학의 확산’이라는 문제 또한 불안정한 현실 경계의 안팎에서 기존의 학술권력과 대결하면서 분기하고 있었기 때문에 체계적인 철학적 논술을 확보하는 것은 쉽지 않다. 문집이나 기록으로 남겨진 제한된 자료만으로 ‘주자 철학의 확산’을 들여다 보기에는 한계가 있다는 말이다. 여기서 주자학과 주자학의 철학적 측면을 어떻게 보아야 할 것인지의 문제가 제기될 수 있다.<sup>1)</sup>

제한적이기는 하지만 이 시기 주자학의 철학적 측면을 검토할 수 있는 근거가 전혀 없는 것은 아니다. 이 글에서는 여말선초 시기의 사상계를 주도했던 정몽주(鄭夢周, 1337-1392), 정도전(鄭道傳, 1342-1398), 권근(權近, 1352-1409), 를 주목하고, 세 인물과 관련된 저술과 그들에 대한

1) 이 점은 주자학이라는 명칭과 함께 많은 연구자들에 의해서 혼용하고 있는 성리학, 신유학 등의 개념에 대한 정리와 함께 3장에서 다루기로 하겠다.

역사적 평가를 통해 주자 철학의 확산이라는 논의를 다룬다.

논자는 주자학의 철학적 측면을 일단 정치철학 영역과 성리철학 영역 그리고 실천철학의 세 방면으로 제한하고, 여기에 정도전, 권근, 정몽주를 각기 배치하여 논의를 전개한다. 즉 이론철학보다는 불교비판이나 정치제도 구축에 특징점이 있었던 정도전을 정치철학의 영역에 놓고, 주자학의 철학적 이론에 해박하였던 권근은 성리철학의 영역에서 다루며, 도학이 표방하는 의리와 실천에 충실했던 정몽주를 실천철학의 영역에서 논의하겠다는 것이다.

이 글은 여말선초를 대표하는 신유학자로서 정도전, 권근, 정몽주를 중심으로 에른스트 블로흐가 역사철학적인 방법론으로 제기했던 비동시성 시간이 공존하고 충돌하는 ‘비동시성의 동시성 이론’<sup>2)</sup>을 창(窓)으로 하여 여말선초의 학술사상의 동향과 당대의 시대정신으로 기능하였던 주자학의 철학적 토대를 살펴보겠다. 논자는 이와 같은 논의를 통해서 정몽주, 정도전, 권근을 여말선초에 ‘주자 철학’에 의해서 새롭게 각성된 인물이었으며, 그러한 점에서 이들은 조선유학사에서 성리학적인 새로운 주체로 재평가되어야 한다고 주장한다.

2) “비동시성의 동시성”(the contemporaneity of the unctemporary) 개념은 다른 시대에 존재하는 사회적 요소들이 같은 시대에 공존하는 현상을 가리키는 것으로, 복합적 중층성(complex overdetermination) 또는 불균등연합발전(uneven and combined development)의 의미를 갖는다. 이 용어는 독일 철학자 에른스트 블로흐가 1930년대 독일 사회를 규정하면서 사용하였다. 그는 “모든 사람들이 동일한 현재에 존재하는 것은 아니다. 그들은 오늘 보일 수 있다는 사실을 통하여 외형적으로만 동일한 현재에 존재할 뿐이다”라고 말했다. 강준만, 『선샤인 지식노트』, 서울: 인물과사상사, 2008; 임혁백, 『비동시성의 동시성 - 한국 근대정치의 다중적 시간』, 서울: 고려대학교출판부, 2014.

## 2. 연구사를 통해 본 러말선초 사상계의 흐름과 논점들

러말 주자학의 수용 문제는 명확하지는 않지만, 통상 주자학을 전파한 최초의 인물은 안향(安珦, 1243-1306)으로 알려져 있다. 안향을 주자학 유입과 관련하여 주목하는 이유는 그의 연경 체류와 귀국 후의 행적에서 비롯한다. 안향은 원종 1년(1260) 문과에 급제하여 교서랑(校書郎)으로 출사하여, 왕과 원나라 공주인 왕후를 호종하여 연경으로 가게 된다.(1289년 11월) 북경에서 체류하던 안향은 그곳의 지식인들과 교류하면서 주자의 저술을 필사하고 공자와 주자의 화상(畫像)을 그려 1290년에 귀국한다. 이 시점을 한국유학사에서는 주자학의 유입시기로 삼고 있는 것이다.

안향의 주자와 주자학에 대한 관심은 남달랐던 듯 하다. 원에서 돌아온 이후의 그의 행적은 주자학과 연관되어 있다. 충렬왕 5년(1303)에 국자감(國子監)을 국학(國學)으로 개칭하게 되는데, 안향은 국학의 학정(學正)이던 김문정(金文鼎)을 강남(江南)으로 보내서 공자와 공문 70제자의 화상을 그려오게 하였다. 또한 문묘에서 사용할 제기(祭器) 악기(樂器) 및 육경(六經)과 제자(諸子) 사서(史書) 등을 구입해 오도록 한다.<sup>3)</sup> 고려사에서는 그가 “만년에 항상 회암 선생의 초상화를 걸어두고 우러러 사모하였으며, 드디어 자신의 호를 회헌이라 하였다.”고 기록하고 있다.<sup>4)</sup>

3) 金宗瑞, 『高麗史』 卷105, 「列傳」 卷18. <安珦>. “珦又以餘貲, 付博士金文鼎等, 送中原, 畫先聖及七十子像, 并求祭器 樂器 六經諸子 史以來.”

4) 金宗瑞, 『高麗史』 卷105, 「列傳」 卷18. <安珦>. “晚年, 常掛晦庵先生眞, 以致景慕, 遂號晦軒.”

그렇다면, 러말에 원을 통해 유입된 신유학의 다양한 학술조류 가운데 주자학에 대한 관심이 주류를 이루게 된 원인은 무엇 때문일까? 통상적인 논의처럼, 안향이 주자를 존신한 이후 러말의 사상계가 주자학에 경도된 것인가? 이 의문을 해소하기 위해서는 고려해야 할 점이 매우 많다. 우리가 우선적으로 고려해야 할 것은 주자학이 신유학 전체를 지칭하는 것이 아니라 신유학의 다양한 학술조류 가운데 한 갈래라는 점이다. 그런데 어떻게 주자학이 마치 신유학을 대표하는 지위를 획득하게 되었을까? 이런 점에서 주자학을 곧 ‘성리학’이라고 말하는 것은 타당한가?

러말말선초에 대한 기존의 연구는 주로 역사학나 정치학 분야에서 주로 수행되었고, 연구의 경향은 주요한 세 가지 흐름으로 압축된다. 첫째, 러말선초 주자학의 전래나 수용과정을 인물을 중심으로 다루는 경향이다. 이 경우 주요하게 거론되는 인물이 이색<sup>5)</sup>, 정도전<sup>6)</sup>, 정몽주<sup>7)</sup>, 권근<sup>8)</sup>

5) 도현철, 「이색과 정도전-성리학의 개선훈과 개혁론」, 『한국사 시민강좌』 Vol.35, 일조각, 2004; 권정안, 「여말선초 주자학 도입기의 경전이해(1)-목은 이색의 경전이해를 중심으로」, 『동양철학연구』 Vol.22, 동양철학연구회, 2000; 최연식, 「여말선초의 권력구상-왕권론, 신권론, 군신공치론을 중심으로」, 『한국정치학회보』 Vol.32-3, 한국정치학회, 1998.

6) 송재혁, 『정도전의 정치체제론 : 서경의 정치이념과 왕권의 정상화』, 고려대학교 정치외교학과 박사학위논문, 2016; 도현철, 「정도전의 경학관과 성리학적 질서의 지향」, 『태동고전연구』 Vol.24, 태동고전연구소, 2008; 정성희, 「정도전의 도학정치사상 연구」, 『동양철학연구』 Vol.22, 동양철학연구회, 2000; 도현철, 「정도전 경제문감의 주자 글 원용과 그 의도」, 『실학사상연구』 Vol.10-11, 실학사상연구회, 1999; 한영우, 『정도전사상의 연구』, 서울대학교 출판부, 1983(1973); 윤사순, 「삼봉 성리학의 특성과 그 평가문제」, 『진단학보』 Vol.50, 진단학회, 1980.

7) 김보정, 「포은 정몽주의 사상성리학 이해를 중심으로」, 『한국사상과문화』 Vol.39, 『한국사상문화학회』, 2007; 유경아, 「정몽주의 정치활동 연구」, 이화여자대학교 사학과 박사학위논문, 1995.

8) 허광호, 「권근의 천인심성합일사상 연구 : 입학도설을 중심으로」, 성균관대학교 유학과 박사학위논문, 2018; 이정주, 「러말선초 유학자의 불교관 : 정도전과 권근을 중심으로」, 고려대학교 사학과 박사학위논문, 1998; 구춘수, 「권근 철학사상의 연구 : 심성론과 예설을 중심으로」, 고려대학교 철학과 대학원 박사학위논문, 1992; 이정주, 「권근의 불교관에 대한 재검토」, 『역사학보』 Vol.34, 1991.

등이다. 둘째, 려말의 정치적 상황과 주자학의 확산에 따른 신진사대부의 정치적 대응방식을 대응 방식을 다루는 경향이다.<sup>9)</sup> 이 경우는 첫째 경향과 중복되기도 한다. 셋째, 조선의 건국 과정에서 나타나는 선초의 정치체제의 구축 문제를 통치방식과 연관하여 다루고 있다.<sup>10)</sup>

이와 같은 연구의 흐름에서 정도의 차이는 있지만, 일정한 연구 경향이 발견된다. 선행연구는 대체로 고려말의 혼란한 사회현실을 반영한 “정치상황”을 이슈로 제기하면서, 이러한 현상에 대한 응전의 방식으로 주자학의 역할이나 주자학을 수용한 신진사류들의 철학적 사유를 주목한다. 주자학과 신진사류들에 의해 려말 변혁기가 극복되고 조선초의 학술사상과 제도적 토대가 구축되고 있다는 것이다.

최연식은 려말선초의 전환기를 유자들이 가졌던 정치적 위기 의식과 그 대응방식의 차이로 포착하면서 이 시기를 “통치이데올로기의 전환”이란 관점에서 다루고 있다. 그는 “왕조교체기의 정치권력에 대한 유자들의 구상을 각자의 역사적 소명의식과 성리학을 수용하는 정치적 입장의 차이”를 이색(李穡, 1328-1396)-정도전(鄭道傳, 1342-1398)-권근(權近, 1352-

1409)의 경우로 삼분하여 각각을 유형화하고 있다는 점에서 주목된다. 즉 이색은 기존의 정치적 권위에 대한 순응을 강조하면서 왕권론을 주장하고, 정도전의 경우는 상징적 권위와 실질적 권력의 분할을 통해 새로운 권력관계의 수립을 위해 신권론을 모색했으며, 권근은 왕권과 신권 사이의 도덕적 균형을 유지하기 위한 군신공치론을 모색했다는 것이다.<sup>11)</sup> 변혁기에 목숨을 담보로 한 치열한 정치투쟁을 유형화 하여 제시한 점은 의미있는 시도이지만, 그들이 수용했던 철학으로서의 ‘주자성리학’의 성격이 분명하지 않다는 점은 논란의 여지가 있다.

려말 시기에 주자학의 철학적 성격을 논의하기 위해서는 무엇보다 신진사류라 불리는 이들의 학술사상과 사회의식 및 정치적 인식을 정확하게 살펴볼 필요가 있다. 려말의 사회정치적 성격을 대상으로 한 논의를 통해 우리는 려말선초의 정치적 상황과 사회적 동향에 대한 일련의 정보를 확인할 수 있다. 다수의 선행 연구들은 보여주는 려말선초의 정치상황에 대한 인식은 다음과 같다.

려말의 사회는 무소불위의 권력을 행사했던 부원배들과 문벌귀족들의 전횡으로 인해 파국과 전복의 징후가 미만하였고, 사회질서를 유지할 만한 기강과 권위체계가 붕괴된 지 이미 오래되었다. 백성들의 고통은 임계수준을 넘어서고 있었고 기성의 유교는 무신집권 이후 현실비판의 학술적 기능을 상실하였다. 그리고 불교는 더 이상 숭고한 윤리적 가치를 담보할 수 없을 정도로 퇴폐적이고 무절제한 세속종교로 전락하였다. 이러한 상황을

9) 이익주, 「고려 말의 정치사회적 혼돈과 신흥사대부의 성장」, 『한국사 시민강좌』 Vol.35, 일조각, 2004; 도현철, 『고려말 사대부의 정치사상연구』, 서울: 일조각, 1999; 최연식, 「고려말 정치상황과 신흥유신 공민왕의 정치적 지향과 정치운영」, 『역사와현실』 Vol.15, 한국역사연구회, 1995; 이병희, 「성리학의 수용과 사회변동 고려말 토지경병과 신진사대부의 동향」, 『역사비평』 Vol.26(봄호), 역사비평사, 1994; 문철영, 「려말 신흥사대부들의 신유학 수용과 그 특징」, 『한국문화』 Vol.3, 서울대학교 규장각 한국학연구원(한국문화), 1982.

10) 민현구, 「선초기의 정치와 왕권 : 조선 태조대의 국정운영과 군신공치」, 『사총』 Vol.61, 고려대학교 역사연구소, 2005; 강제훈, 「조선초기의 정치와 왕권 : 조선 세조대의 조회와 왕권」, 『사총』 Vol.61, 고려대학교 역사연구소, 2005; 김범, 「조선초기의 정치와 왕권 : 조선 성종대의 왕권과 정국운영」, 『사총』 Vol.61, 고려대학교 역사연구소, 2005.

11) 최연식, 「여말선초의 권력구상-왕권론, 신권론, 군신공치론을 중심으로」, 『한국정치학회보』 Vol. 32-3, 한국정치학회, 1998.

타개하기 위해 러말선초 시기 일군의 사류들은 현실비판적인 주자학을 수용하였고, 이러한 러말선초의 성리학을 통해 구질서를 혁파하고 새로운 사회체제를 구상하였다. 이와 같은 ‘도식적 이해’가 러말선초를 바라보는 일반적 인식이다.

이러한 논의 구조에서 우선적으로 재검토해야 할 것이 ‘주자학’이 곧 ‘성리학’인가 하는 점이다. 우리가 역사적 사실이라고 알고 있는 것도 이미 누군가에 의해서 ‘해석된 사실’이고 보면, 우리가 별다른 고민없이 사용하고 있는 용어도 ‘누군가’의 관점이 투영된 ‘해석’일 가능성이 많다. 주자학에서 ‘성리’의 영역은 심성론과 존재론, 우주론을 포함하는 철학적 논의이기 때문에 단순히 ‘주자학’으로 일반화 할 수는 없다. 게다가 주자가 성리 개념을 통해 이론화한 철학적 영역이라 하더라도 그것은 북송 시기 이래로 많은 학자들의 개성적인 학술적 논의 과정을 거쳐 왔기 때문에, 주자의 ‘성리철학’도 온전히 그만의 독자적인 학술영역이라고 볼 수만도 없다. 그래서 우리는 이러한 문제점을 고려하여 성리 영역에서조차도 ‘정주성리학’이나 ‘주자성리학’을 구분한다.

게다가 송대 유학에서 새롭게 제기된 학술경향을 ‘신유학’이라고 부르는 것은 북송오자의 유학뿐만 아니라 남송 시기의 주자학과 상산학도 포함되어 있다는 점을 간과할 수 없다. 따라서 신유학 일반을 ‘성리학’이라고 할 경우, 세심한 주의가 필요하다. 그럼에도 우리는 통상적으로 ‘주자학’을 곧 ‘성리학’으로 간주하여 사용하는데, 이 점은 러말 유학뿐만 아니라 조선시대 유학의 성격을 지극히 단순화 하여 이해하는 태도이다. 이런 시각은 학술사상이 갖는 비동시적인 다층의 역사적 시간성을 간과하는 것이다.

학술의 역사적 시간성을 단순화 하는 논의 구조에서는 러말의 파국성을 ‘예정된 것’으로 논의할 가능성이 많다. 김영수는 이럴 경우, 러말선초의 주자학의 수용에 관한 연구가 관행적으로 되풀이 되면서 정작 “수용의 정신적 계기”를 놓치게 된다고 지적한다. 이 말은 러말선초의 사상적 수용과 전환을 다룬다 할지라도 논의의 지점이 사회적 부패상이나 정치적 위기 등의 외부적인 현상에 집중하기 때문에 고려 사회의 내재적 변화를 야기하는 근본 요인들을 포착할 수 없다는 것이다. 그래서 김영수는 러말선초에 수용되어 확산되는 주자학을 일종의 ‘운동’으로 파악하여 “현실의 변혁과 함께, 일상 속에서 도덕적 주체성을 확립하고자 했던 주자학 운동이 시작되었다.”는 주장을 제기한다.<sup>12)</sup>

주자학을 일종의 ‘운동’으로 파악한다는 것은 주자학이 단순히 학술사상에 영역에 한정되는 것이 아니라 사회운동이나 정치운동, 혹은 문화운동이라는 광범위한 삶의 전영역과 연결되어 있다는 점을 시사한다. 이와 같은 연구 관점은 이미 당송대의 사상문화운동을 심도있게 탐구한 피터 볼의 연구에서 제기되었던 것이기도 하다. 피터 볼은 “신유학을 12세기에서 17세기까지의 사람들이 자신을 둘러싼 세계를 이해하는 방식, 그 세계에 어떻게 대등하는가에 대한 선택에 심오하게 영향을 준 운동(movement)”이라고 보고 있으며, 이러한 이유로 “신유학은 지대한 역사적 중요성을 갖는다”<sup>13)</sup>고 말한다. 그는 또다른 선행연구에서 당나라 시대에 문벌귀족들이 주도했던

12) 김영수, 「조선건국의 정신적 기원: 14세기 주자학 수용의 내적 계기를 중심으로」, 『한국정치외교사논총』 Vol.31-2, 한국정치외교사학회, 2010.

13) Peter K. Bol, 김영민 옮김, 『역사 속의 성리학』, 서울: 예문서원, 2011. 24쪽; Neo-Confucianism in History, Harvard University Press, 2010(2008).

사문(斯文), 곧 유학의 도(문화)가 북송과 남송 시기를 거쳐 과거제를 통해 관료로 진출하고 ‘참다운 유학’을 지향했던 새로운 사대부 그룹의 모범으로 전유되면서 도학(道學)으로서 ‘신유학운동’이 전개되었다는 관점을 제기하기도 했다.<sup>14)</sup>

정이천을 중심으로 한 도학파의 학술사상은 ‘학술운동’이자 ‘사회운동’의 성격을 띠면서 북송 시대에 신유학의 흐름을 주도하였다. 특히 이들은 당시 변법을 내세우면서 대세를 이루었던 왕안석의 신법파에 저항하며 ‘위학’으로 탄압받기도 하였지만, 천리(天理)가 실현된 윤리적 세계를 지향한다. 금나라의 침탈로 인해 수도를 임안으로 옮겨 송을 계승한 남송 시대에 전승된 도학운동은 사회적 모순에 대한 비판과 함께 춘추대의에 근거한 의리의 문제, 불교오 도교를 비롯한 유학 이외의 것에 대한 구분의식(이단의식)을 강조하게 된다. 이러한 흐름은 주자에 이르러 ‘북송오자’를 중심으로 한 도통체계를 수립하면서 ‘주자학’으로 ‘집대성’된다.

이런 점에서 본다면, 주자학에는 북송 도학운동의 다층적인 역사적 시간성이 중층적으로 내장되어 전승되었다고 볼 수 있다. 이러한 학술적 전통의 토대에서 원대 말기에 전파된 주자학의 철학적 성격, 곧 주자 성리학은 이론철학적인 측면보다는 윤리 강상을 중시하고 의리정신을

중시하는 경향을 띠면서<sup>15)</sup> 제국의 통합과 협치를 위한 통치철학으로 작동한다. 러말선초의 시기에 ‘신’ 유학을 학습한 사류들이 원대 주자 성리학에서 발견한 지점도 여기에서 멀리 있지 않았다. 하지만 그들이 서있는 경제적 토대에 따라서, 그들이 처한 사회적 위치에 따라서, 그리고 정치적 지향에 따라서, 서로 다른 포착점을 형성한다. 우리는 러말 안향 문하의 유학자들을 통해 같으면서도 다른 행로를 발견하게 된다.

러말의 유학사에서 주자학의 확산에 중요한 계기를 이루었거나 그러한 확산과 심화의 증거는 대체로 세 가지로 정리할 수 있다. 첫째는 1290년 안향의 주사서 필사와 공자와 주자 화상 유입, 둘째는 1370년(공민왕 19)에 이루어진 성균관의 중수, 셋째는 안향-백이정-이제현-이색-정몽주, 정도전, 권근으로 이어지는 학맥의 성립이다.

안향의 주자학 도입과 관련한 내용은 잘 알려진 사실이다. 이것이 주자학이 소프트웨어의 도입이었다고 한다면, 1370년에 공민왕의 개혁 정책 추진과 함께 진행된 성균관의 중수는 주자학 교육을 위한 하드웨어의 구축과 제도적 실천이라고 할 수 있다. 성균관이 중수되면서 이색이 대사성을 겸하고 정도전은 성균관 박사가 되었으며, 김구용, 정몽주, 박상충, 박익중, 이승인 등이 교관이 되어 생원의 수를 늘려 경학의 인재를 양성하게 된 것은, 이후 러말선초 주자성리학의 초석을 다지는 사건이라고 평가해도 좋을 것이다.

14) 피터 볼은 ‘사문(斯文)’에 대해서 이렇게 말한다. “하늘과 고대’ 또는 ‘하늘과 인간’ 즉 천지가 만물을 만들어내는 자연 영역과 인간이 제도를 만들어내는 역사 영역은 규범적 가치들의 가장 중요한 근원이었다. ‘이 문화’는 두 가지를 결합하는 문명의 관념을 대표했다. 그리고 이 문명은 고대의 모범들과 자연적 질서의 명백한 이치들을 기초로 했다.” 피터 K. 볼, 심의용 옮김, 『중국 지식인들과 정체성 사문을 통해 본 당송 시대 지성사의 대변화』, 서울: 북스토리, 2008; This Culture of Ours: Intellectual Transitions in T'ang and Sung China, Stanford University Press, 1994(1992).

15) 이상성은 원대 신유학의 흐름은 許衡으로 대표되는 강상 윤리의 실천성을 중시하는 태도와 劉因(1249-1293)으로 대표되는 不仕, 高風의 절의 정신, 그리고 吳澄(1249-1333)으로 대표되는 주륙화회(주자학과 상산학의 조화를 도모)의 경향 등이 혼재하였다고 평가한다. 이상성, 「남송 및 원대 성리학의 학풍과 정신보, 정인경의 출처」, 『한국성리학의 기원과 정신보』, 학술대회논문집, 2012.

성균관을 정비하였다는 것은 관학의 활성화를 의미하는데, 이와 같은 교육적인 하드웨어와 인력양성 시스템을 혁신하는 사례를 통해서 러말의 주자학은 광범위한 수용자 층을 형성할 수 있게 되었다. 주자학 학습자 혹은 수용자의 확대는 그것을 학습하는 인적 관계망 형성과도 긴밀하게 연결된다. 그러한 인적 관계망의 확산 가능성을 우리는 러말 안향 학맥의 확대 과정에서 확인할 수 있다.

러말 시기 뛰어난 기량을 지닌 예민한 감성의 사류들이 대거 배출되었던 학술집단이 안향 문하이다. 안향 문하의 인물들은 러말 선초의 주자학을 선도할 뿐만 아니라 이들의 학술적 관심과 정치적 노선의 차이에 따라 ‘동지’와 ‘적’으로 나뉘게 된다. 변혁기의 현실 앞에서 자신들의 최전선을 지켜내려 했던 이상과 열망의 주체들은 스승과 제자에서, 혹은 동문 사이에서 돌이킬 수 없는 적대적 관계로 대결하기도 한다.

주자학을 고려에 도입한 안향을 1세대 주자학라고 할 경우, 그를 잇는 2세대 학자로는 권보(權溥, 1262-1346)-우탁(禹倬, 1263-1342)-백이정(白頤正, 1247-1323) 등이 있다. 2세대 주자학자인 백이정은 1298년에 충선왕을 보좌하여 연경에 가서 10여년간 머물며 원대의 인사들과 교류하며 중원의 신유학을 학습한다. 백이정의 문하에서는 3세대인 이제현(李齊賢, 1287-1367)-백문보(白文寶, 1303-1374)-이곡(李穀, 1289-1351)-이인복(李仁復, 1308-1374) 등이 수학한다.

백이정에게 주자학을 학습했던 3세대 이제현은 고려에서 사서집주(四書集註)의 간행에 기여했다고 알려진 권보의 사위이자 제자이기도 한데, 그는 원의 ‘만권당(萬卷堂)’에 머물며 원대의 인사들과

교류하면서 학술과 문물을 익힌다. 이곡(1320년)과 이색(1353) 부자는 이제현이 지공거로 발탁한 인물들이고, 4세대인 이색은 이제현의 문하에서 수학한다. 원의 대과에 합격하여 관리가 되었던 이곡은 연경에서 생활하게 되고, 그의 아들 이색 또한 국자감의 생원을 거쳐 원의 과거시험에 치뤄 원의 관료로 출사한다.

4세대 이색의 문하에서 러말선초를 이끌었던 학자와 관료들이 대거 배출된다. 5세대인 정몽주-김구용-박상충-이송인-정도전 등과 이제현의 스승이었던 권보의 증손자인 권근도 이색의 문하에서 수학한다. 단순히 인적 연결망으로 계보화 할 수 없는 러말의 안향을 중심으로 하는 학맥은 그들의 삶-정치적 궤적 만큼이나 다채롭다. 이들이 러말의 시기에 수용하고 재구성한 학술사상의 다양함이 곧 러말선초의 사상계의 동향이기도 하다.

### 3. 신유학(Neo-Confucianism)으로서의 도학 혹은 주자학 그리고 성리학

러말선초의 시기를 주제로 한 많은 연구들을 접하면서 당혹스러움을 느끼게 되는 요인 가운데 하나는 그 시대의 유학을 표현하는 다양한 이름들에서 비롯한다. 연구자들은 러말선초의 유학을 설명하면서, 송대 유학을 신유학, 도학, 성리학, 정주학, 주자학, 정주성리학, 주자성리학, 신유학, 리학, 심학, 상산학, 호상학 등을 비롯하여, 송명대를 통칭한 송명리학 등 다양한 이름으로 호명된다. 이렇게 송대 유학에 대한 논의에서

많은 ‘이름’이 있는 까닭은, 송학(宋學)으로 불리는 송대의 학술사상이 그만큼 다층적인 스펙트럼을 갖고 있기 때문이다.

사실 ‘신유학(Neo-Confucianism)’이라는 말은 서구적 관점에서 송대유학을 이전의 한당유학이나 선진유학과 구분하기 위해 사용된 영어식의 현대적 용어이다. 피터 볼은 “신유학이라는 말은, 스스로 11세기 정호·정이 형제의 철학적 가르침에서 기원하는 지적 흐름에 참여하고 있다고 생각하는 사람들을 지칭”하기도 하지만 “인간의 도덕이나 인간의 본성 혹은 그러한 토대로부터 발전해 온 우주에 대한 교설들을 지칭”하며, “또 그러한 견해들의 신봉자들을 함께 묶어 주면서 그들로 하여금 자신들의 생각을 실천에 옮기게끔 만들어 주는 사회적 활동을 지칭”한다고 정의한다.<sup>16)</sup> 피터 볼은 ‘신유학’이란 용어를 세 가지 면에서 구분하면서도 하나의 유학사적 흐름으로 종합하고 있다.

첫째, “신유학”이 “정호·정이 형제의 철학적 가르침에서 기원하는 지적 흐름에 참여하고 있는 사람들을 지칭”한다는 것은, 이들이 당시의 유학자들이 중시했던 훈고학이나 시문 위주의 문학자들이 아니라 공맹 이후 끊어진 사문(斯文)의 도를 잇고 있다는 점에서 자신들의 학술을 ‘도학(道學)’이라 명명하고, 스스로를 ‘도학자’로 인식하는 것과 관련된다.

도학이라는 명칭과 관련해서 흥미로운 점은, 『송사(宋史)』에서 「유림전(儒林傳)」(8권)을 기술하면서, 특별히 「도학전(道學傳)」(4권)을 기술하고 있다는 것이다. 「도학전」1(宋史 卷427, 列傳第186)에는

주자에 의해 북송오자로 획정된 주돈이(周敦頤)-정호(程顥)·정이(程頤)-장재(張載)와 그의 동생 장전(張戣)-소옹(邵雍)이 실려 있고, 「도학전」2(宋史 卷428, 列傳第187)에는 이정의 문인(程氏門人)인 사랑좌(謝良佐), 양시(楊時), 나종언(羅從彥), 이동(李侗) 등 10인, 「도학전」3(宋史 卷429, 列傳第188)에는 주희(朱熹)와 그의 벗인 장식(張栻), 「도학전」4(宋史 卷430, 列傳第189)에는 주자의 문인(朱氏門人)인 황간(黃榦), 진순(陳淳) 등 6인이 실려 있다.

이것은 「도학전」에 실려 있는 인물들이 「유림전」에 실려 있는 여타의 유학자들과 구별되는 것이 있음을 알려준다. 그 기준점은 ‘도통’ 의식과 ‘참다운 학문’을 통해 ‘성학’을 성취하려는 학문적 성격에 있다.

둘째, “인간의 도덕이나 인간의 본성 혹은 그러한 토대로부터 발전해 온 우주에 대한 교설들을 지칭”한다는 것은, 도학의 학술적 성격에 관한 것이다. 이들이 정호가 재발견한 천리(天理) 개념을 새롭게 자신들의 인성론의 근거로 삼으면서 맹자의 성선론을 근본으로 하여 성즉리의 명제를 통해 천인합일(天人合一)을 지향하고 근본적으로 성학(聖學)을 통해 성인의 경지를 추구한다는 학술적 입장을 말해준다.

셋째, “또 그러한 견해들의 신봉자들을 함께 묶어 주면서 그들로 하여금 자신들의 생각을 실천에 옮기게끔 만들어 주는 사회적 활동을 지칭”한다는 것은, 도학이 갖는 사회철학적, 정치철학적 지향을 보여준다. 도학파의 학자들은 변법에 반대하면서 고문에 근거하여 자신들의 도덕적 기준을 설정하고 그러한 삶의 가치를 현실에서 실현하고자 한다. 따라서 이들은 사회의 풍속을 교화하고 불교와 도교 등 이단의 배척을 통해 유가적

16) Peter K. Bol 지음, 김영민 옮김, 『역사 속의 성리학』, 서울: 예문서원, 2010. 131쪽.

가치질서를 향촌사회와 제도적 차원에서 실현해 나간다는 사회적 실천운동의 성격을 띠게 된다.

이처럼 ‘신유학’이란 명칭은 여타의 다른 명칭을 사용할 때 제약되는 부분들을 포함할 수 있는데, 피터 볼은 다음과 같이 부연한다. ‘신유학’이라는 표현을 사용한다는 것은 우리가 “신유학자들이 스스로를 유학자로 생각한다는 사실, 그리고 공자의 가르침에 대한 참된 이해를 가지고 있다고 생각한다는 사실을 인정하는 것”이며, “그러면서도 ‘신(Neo)’이라는 표현은 그들이 새롭고 또 매우 중대한 면에서 다르다는 사실을 우리에게 인지시킨다”는 점이다. 그래서 “지적인 교의(intellectual persuasion)이자 사회적 운동(social movement)으로서의 신유학은 누적적인 전통(cumulative tradition)”이며, 이러한 점에서 피터 볼은 “(신유학)은 12세기에 이르러서는 사(士)의 삶에 있어 핵심적인 것이 되었으며, 그 이후 오랜 세기 동안 핵심적인 위치를 누려왔다. 그러나 누적적인 전통이란, 다양한, 심지어 모순적인 견해와 실천까지를 포함할 수 있다.”<sup>17)</sup>고 한다. 신유학이란 명칭에는 이미 그러한 성격의 유학이 단선적인 역사적 시간의 것이 아니며 다층적인 시간성들이 혼재되어 경쟁하면서 시대와 공간 속에서 변용을 통해 구성되는 것임을 알려준다.

그렇다면 도학이 출현했던 북송 시대에 일군의 새로운 유학자들은 어떠한 이유에서 도학을 제안하게 되었을까? 유학의 발전단계에서 북송대는 일반적으로 새로운 유학이 출현한 시대 혹은 도학이 등장한 시대라고 불린다.

17) Peter K. Bol 지음, 김영민 옮김, 『역사 속의 성리학』, 서울: 예문서원, 2010. 132쪽.

명칭에서 드러나듯이 새로운 유학은 기존의 유학과 다른 방식의 사유체계와 의미망이 형성되었다는 점을 지시한다. 그리고 도학의 시대라는 것은 신유학의 특징적 일면이 ‘도학’으로 규정될 수 있다는 것을 의미한다.

도학은 당나라 중기부터 제기된 유학의 혁신운동이 북송대에 이르러 사대부의 출현과 맞물리면서 ‘유가적 도’를 회복하기 위한 새로운 학문 경향을 말한다. 도학을 주창한 이들은 자신들의 도가 공맹이 주창한 인의(仁義)의 도덕뿐만 아니라 유가적 경전에 포함된 정치 제도 및 가치 질서, 규범의식까지 포함하는 천리(天理)에 근거한 것이라고 주장한다. 따라서 이러한 천리는 그들의 현실에서 실현되어야 할 것, 즉 인도(人道)로 인식한다. 이들은 천도(天道)와 인도(人道)가 다르지 않음을 강조한다. 도학자들은 ‘유가적 성인의 도’를 부흥하기 위하여 고문운동을 전개한다. 이들은 유가적 성인을 표본으로 ‘성인되기’라고 하는 자기 프로젝트의 실현을 위해 성실히 노력하는 학문 그룹이자 정치적 집단으로 성장한다.

그렇다면, 새로운 유학으로서의 도학은 당대의 학술과 정치적 상황에서 무엇을 기획하려 했을까?

첫째, 이 시기에 유학은 기존 유학에서 인륜도덕의 실천적 방식에 대해 논의하던 것에서 진일보하여 그러한 도덕의 근거, 즉 규범의 도덕적 근거가 무엇인가를 묻게 된다.<sup>18)</sup> 이 물음은 규범의 정당성을 담보하는 인간의 본성, 곧 성의 문제와 직결된다. 성선설에 회의적이었던 당대의 유학자들과 달리 도학자들은 ‘맹자의 성선설’을 수용한다. 맹자가 송대에 복권되는 이유는

18) 김경호, 『동양적 사유는 어떻게 탄생했는가』, 파주: 글항아리, 2014(2012). 36-49쪽.

바로 그가 성선을 주장했기 때문이다. 성의 문제를 철학적으로 탐구하는 과정은 새로운 개념체계를 요청하는데, 그러한 과정에서 리와 기의 개념이 철학적 용어로 등장하게 된다. 정이가 성즉리의 명제를 제안하는 것도 이러한 맥락이다.

둘째, 북송 도학자들은 객관적 자연세계와 인간의 세계를 통일적으로 파악할 수 있는 준거가 무엇인가를 묻는다. 이는 곧 진리 파악의 문제이다. 이러한 때, 진리는 인간이 선천적으로 부여받은 것인가, 아니면 대상 세계에 존재하는가를 묻게 된다. 이 물음은 인간의 내면에 진리가 본구되어 있다면 인간은 과연 어떻게 진리를 파악할 수 있으며, 이와 달리 진리가 사사물물의 객관적 사물에 존재한다면, 이러한 진리를 어떻게 파악할 수 있는가에 대한 논의로 전환된다. 진리에 대한 주관주의적 기획과 객관주의적 기획은 마음의 주관성을 강조하는가 아니면 객관적인 리를 중시하는가의 문제로 나타난다. 도학자들이 내면적 덕성의 함양을 강조하면서도 동시에 격물치지에 주목하는 것은 이와 같은 이유 때문이다.

셋째, 북송대 유학은 중국적 사상과 문화의 토양에서 이단적 색채를 탈각하기 위한 새로운 이론과 방법론이 무엇인가를 묻는다. 그들이 이단으로 간주하는 것은 다름 아닌 선불교와 도교의 이론과 윤리적 교설이다. 인륜적 가치 질서에 기반을 둔 유학과 달리 탈속적인 도교와 인륜적 도리를 거부하는 불교는 북송도학자들이 극복해야 할 최대의 적이었다. 따라서 이들은 불교와 도교의 이론을 논파하기 위한 유학적 이론틀을 리와 기에 대한 개념에서 찾아낸다.

북송대 도학은 이렇듯 새로운 물음을 제기한다. 이 물음은 성선의 논증을

통해 규범의 정당성을 확증하고, 진리의 준거에 대한 기준을 제시하며, 유가적 가치 실현을 위한 이단 논파의 필요성을 묻는다. 이러한 시대적 요청으로부터 새로운 철학적 개념이 발명된다. 유학의 전략적 방법론은 이론과 실천의 두 층위에서 추진된다. 불교와 도가적 사유가 주류를 이루던 수당 시기를 지나면서 침체된 유학을 부흥하기 위해 유가적인 인륜도덕에 근거한 실천과 이론이 모색된다. 그러한 한 축이 도학의 발흥이고, 또 다른 한 축은 천리 개념을 통한 리 개념의 정립과 기론의 체계화이다.

도학을 표방하는 새로운 유학자들은 자신들의 질문에 응답하기 위하여 유학적 고전에 대한 탐구와 새로운 학문 방법을 치열하게 모색한다. 도학자들은 당시에 유행하던 불교와 도교를 강력하게 비판하면서 유가적 가치질서를 회복하고자 하였고, 기존의 훈고적 학문탐구의 방법론을 비판하면서 유가 경전에 대한 새로운 해석을 시도하게 된다. 유가 경전에 대한 존송과 탐구는 송대 이전까지 평가절하 되었던 『맹자』를 복권시켰으며, 『예기』의 편명에 불과하였던 『대학』과 『중용』을 새롭게 발굴하는 것이 그것이다.

경전의 결집과 해석의 과정은 유가적 삶의 태도와 유학적 형이상학의 체계를 구축하면서 인성론과 존재론에 대한 새로운 이론 체계, 곧 리기론을 구축하는 계기가 되었고, 또한 리기론을 통하여 불교와 도교에서 제기하는 ‘공(空)과 무(無)’에 대한 형이상학과 가치체계를 논파할 수 있는 실천적이면서도 이론적인 근거를 마련하게 하였다.

송대 유학이 이전과 다른 성격의 유학, 곧 성리학으로 변모하는 단초는 바로 리 개념의 발명에서 비롯된다. 송대의 유자들은 이전 시기 노장계열의

사상을 추동하던 기 개념에다 새롭게 리 개념을 정립함으로써 ‘리-기’라고 하는 철학적 짝 개념을 통해 우주자연과 인간의 존재 양상에 대해 설명할 수 있게 되었다.

북송대 초기에 이르러 새롭게 등장하는 일군의 지식인들은 자신들의 시대를 새롭게 혁신하기 위해 이전과는 다른 사상문화 운동을 전개한다. 사상적으로는 순정한 유학의 복원을 주장하고 이념적으로는 이단 배제를 통한 불교적 사유를 제거하는 데에 있었다. 그러한 흐름을 주도하는 세력은 후에 도학파라고 명명된다. 이들은 흔히 구당파로 분류되는 인물들로 주돈이, 소옹, 장재, 정호, 정이가 그들이다. 도학의 실천적 근거가 도덕과 의리라고 한다면, 이론적 근거는 리와 기의 철학적 개념이었다. 주자의 리기 개념은 불교와 도교, 특히 불교에 대한 비판에서 두드러지게 나타난다. 그리고 그와 같은 이론체계는 주자에 의해 계통지어진 ‘주돈이-소옹-장재-정호-정어’로 이어지는 북송 오자의 철학에 대한 비판적 계승의 과정에서 종합적 체계를 이루게 된다. 이러한 북송대 도학의 흐름을 남송대에 ‘성명의리지학’ 곧 성리학으로 구축하여 집대성한 인물이 바로 주자다.

송대 신유학으로서의 도학을 종합하여 주자학을 구축한 것은 주자이지만, 주자의 주자학과 성리학을 가능하게 했던 토대는 정호와 정어의 선행 작업이 있었기 때문이다. 북송초기 도학의 이론적 경향을 리론의 방향으로 돌리는 전환적 계기는 정호의 몫이었다. ‘천리’ 개념의 발명은 유학사의 획기적인 사건이었다. 정호에 의해서 제기된 ‘천리’ 개념은 기존의 유학에서 ‘천(하늘)의 리’라고 하는 천리에 대한 이해방식과 달리 ‘천(하늘)은 리다.’라고 하는 사고의 전환이다. 정호 이후, 비로소 유학은 우주의 법칙

혹은 원리로 인간과 우주자연을 설명하던 방식에서 우주자연이 곧 법칙 혹은 원리라는 ‘리’ 개념의 정립하게 된다. 이를 통해 북송도학은 우주자연과 인간을 리와 기의 개념체계로 일관되게 설명할 수 있는 이론을 마련한다.

정어는 형인 정호의 리기 개념을 흡수하여 리기론으로 정립한다. 정어는 인척이었던 장재와 교류하였을 뿐만 아니라 낙양에 거주하던 소옹과도 긴밀한 관계를 유지한다. 정어의 평가에 따르면, 학문하는 사람이 많이 있었음에도 선학에 빠지지 않고 유학의 도를 고수하던 사람은 장재와 소옹이었다고 한다. 장재와 소옹에 대한 정어의 긍정적 인식은 그들이 도가나 불교의 ‘무(無)’의 철학이 아닌 유가에 근거한 ‘유(有)’의 철학을 추구했기 때문이다. 정어는 장재와 소옹이 일체를 포괄하는 ‘유(有)’의 철학을 체계화시키려는 문제의식에는 동의하지만, 이들이 ‘기’를 통해 만물일체의 ‘일(一)’을 설명하는 방식에는 반대한다. 정어는 정호가 제시한 천리 개념을 철학적으로 심화하여 우주자연과 인간 그리고 사회를 통합할 수 있는 형이상학적 체계로서 ‘리일(理一)’의 철학을 제시한다. 리일은 객관적 자연세계의 법칙성과 인간의 도덕과 규범을 구성하는 근거가 다르지 않다고 하는 인식이며, 그러한 점에서 삶의 의미를 추동하는 근거로서의 리의 지위가 확보된다.

리기 개념을 형성하는 소옹과 장재, 그리고 정호와 정어 형제는 다음과 같은 특징을 보인다. 첫째, 이들은 북송 시기에 낙양을 중심으로 활동하면서 교류할 뿐만 아니라 혈연적으로 긴밀하게 연계된다는 점이다. 장재와 정씨 형제는 인척관계이다. 둘째, 이들이 추구한 학문은 큰 범주에서 보면 유학이지만, 그들과 그들 문하의 학문은 당시 정호와 정어 형제가 주도하는

도학적 흐름으로 포괄된다는 점이다. 도학이란 일반적으로 사용되었던 보통 명사였지만, 정이는 이 용어를 자기 철학의 정체를 보여주는 핵심어로 선점한다. 그는 ‘참된 도의 학문’이라고 하여 ‘천인성명의 학’으로 자기 학문의 정체를 세우면서 이전의 학문들과 차별화를 시도하는데, 여기서 ‘도학’이란 명칭이 그들의 학문을 지칭하는 고유명사로 만들어진다. 셋째, 이들은 학술적으로는 천인합일론과 성선설, 그리고 만물일체관을 공유한다는 점이다.

소옹이 발견한 수로씨의 리와 태극과 도, 장재의 태허즉기와 기질지성, 심통성정의 명제, 정호의 천리와 리유선악, 정이의 리와 리일분수 및 성즉리의 개념은 주자에게 이어진다. 주자는 이러한 사유의 발견적 지점을 통합하고자 한다. 주자가 시도하는 학술적 입장은 『태극도설』과 『통서』를 재해석하는 관점에 명확히 드러난다. 그는 주돈이의 재발견을 통해 분열되었던 당대의 학술을 치유적으로 통합하고자 한다. 그러한 통합의 개념을 주자는 태극으로부터 찾고 있다.

주자는 ‘정강의 변(1126)’으로 북송이 멸망한 후, 임안을 수도로 하는 남송 시기의 혼란한 역사적 전개 과정 속에서 다양한 학술사상을 직접적으로 체험한다. 그리고 사상편력의 와중에서 그는 앞선 시대의 저술을 정리하게 된다. 정호와 정이의 저작을 모아 『정씨유서』(1168), 『정씨외서』(1173)로 편집하고, 『서명해의』(1172)를 편집한다. 1173년에는 주돈이의 「태극도설」과 「통서」도 정리한다. 주돈이의 두 저서는 주자에 의해 재해석되어 『태극도설해』(1173)와 『통서해』(1173)로 저술된다. 주자는 「태극도설」을 통해 만물이 변화의 과정 속에서도 항상성을 유지할

수 있는 이유와 인간이 도덕적 가치와 규범을 실현할 수 있는 근거가 서로 다르지 않음을 발견한다. 그리고 『통서』를 통해 성학(聖學)의 철학적 근본을 성(誠)에서 찾는다. 이처럼 주자는 우주자연으로부터 인간 세계를 통합적으로 파악할 수 있는 개념과 구조를 주돈이로부터 찾아내는 것이다.

‘무극’과 ‘태극’, ‘태극’과 ‘음양’, ‘리’와 ‘기’에 대한 새로운 개념 규정과 개념 체계의 정립은 온전히 주돈이의 재발견이자 자신의 철학적 요구가 투영된 것이었다. 이러하기에 주자는 ‘잊혀졌던 주돈이’를 북송도학의 개창자로 만든다. 주자에 의하여 주돈이는 북송오자의 한 사람으로 선정된다. 그리고 주자는 ‘주돈이-정호·정이’로부터 자신에 이르는 학문 계통을 세운다. ‘주돈이의 재발견’은 어쩌면 낯선 주돈이만큼이나 낯설었던 주자 자신의 철학을 세상에 천명하기 위한 불가피한 선택이었는지도 모른다.

주자의 리기를 근거로 한 성리학의 도덕적 실천학으로서의 도학은 목적지향적이다. 주자는 리와 기 개념의 정립을 통해 유가의 가치질서와 규범의 철학적 토대를 확보하고자 하였다. 이 과정에서 주자의 리기론은 부정합적인 면을 보여준다. 특히 주자가 제시하고 있는 리유동정의 개념과 리기선후에 대한 문제는 그의 바램과 달리 철학적 균열을 예고한다. 리기 개념은 그 자체가 목적이 아니다. 리기론을 통해서 성리학의 가치질서와 규범의 근거를 체계적으로 설명하고자 하는 것이다. 따라서 리기론은 성리학의 틀에서 제안된 ‘성선’과 ‘천인합일’의 가능성 근거를 제시해 주어야 한다. 다시 말하면 도덕적 가치의 원천과 관련한 심성의 문제를 해결하고자 한 것이다.

주돈이로부터 주자에 이르는 학술사의 노정은 주요한 몇 몇 사람들만의

몹은 아니었다. 앞서 「도학전」에서 거론되었던 학자들과 도학자로 등재되지 못했던 「유림전」의 학자들까지 포함하여, 이들이 자신들의 학술사상을 견주고 경쟁하고 보완하면서 이루었던 학술체계가 그들의 삶이었고 가치였다. 송대에 구성된 신유학으로서 정주학이나 주자학 혹은 정주성리학이나 주자성리학은 곧 그들의 시대였고 이루고자 했던 열망이기도 하였다.

시대와 공간을 달리하여 신유학은 일정한 변형하고, 그것을 수용하고 사용하는 자들의 것으로 변모한다. 신유학과 관련한 명칭 사용의 사례를 보더라도 그러하다. 러말의 유학자나 조선의 유학자들은 ‘성리’·‘성리지학’이나 ‘성명’·‘성명지학’이라는 명칭을 즐겨 사용한다. 이것은 중국의 학자들이 사용했던 ‘성리학’나 ‘성명학’보다는 ‘리학’이라는 명칭을 즐겨 사용하는 것과 차이가 있다. 중국의 현대유학 연구자인 진래의 경우, 자신의 저술을 『송명리학』으로 명명하고 있는데, 한국의 연구자(번역자)는 『송명성리학』으로 번역하고 있다는 것도 흥미롭다.<sup>19)</sup>

성리학이나 성명학이 본성과 운명, 원리의 일관성에 대한 논의를 담고 있는 것이라면, 리학은 심학과 대비하여 사물의 일관성에 관한 원리들을 탐구하는 측면을 강조한 것이다. 성리학이나 성명학, 리학의 명칭이 모두 신유학의 리와 기라는 짝 개념을 통해 인성의 본원성과 인간이 개입할 수 없는 원리성을 탐구하는 것이라는 점에서 동일하다. 하지만, 격물치지를 통한 일관된 이치를 탐구하는 측면을 강조하느냐에 아니면 인성의 측면을 동시에

탐구하는 것을 강조하느냐에 따라 리학과 성리학(성명학)과 구분된다.

성리학이라는 용어 사용을 문제삼는 것은, 그것이 신유학의 철학적 측면을 논의하는 개념으로 구성된다는 점 때문이다. 여기에는 리기, 태극, 음양에 관한 우주론의 영역에서부터 리기를 심성정의 문제와 결부하여 논구하는 심성론의 영역이 성리철학 분야라고 한다면, 현실의 제도 및 정치와 관련한 경장론을 다루는 영역이 정치철학 분야이고, 성경의 수양 공부론은 실천철학의 분야로 나눌 수 있다. 이외에도 신유학에서 중시하는 예학의 분야와 춘추의리에 기초한 역사철학 분야, 문학의 분야가 신유학의 학술사상 영역을 구성한다.

그렇기 때문에 러말선초의 신유학을 ‘성리학’이라고 논의하는 것은 매우 제한적인 분야, 곧 신유학의 철학적 문제를 다루는 것에 한정되어야 한다. 그렇지만, 현재 연구자들은 이러한 계한을 염두에 두지 않고, 일상적으로 조선시대 유학을 ‘성리학’과 동일한 것으로 사용하거나, 주자학을 곧 성리학으로 범칭해서 사용하기도 한다. 이 점이 러말선초의 유학이 갖는 성격을 포함하여 조선시대 유학의 성격 규정을 매우 모호하게 만드는 요인이다.

#### 4. 러말선초 학술계의 확장된 시선과 주자 소학적 경향성

신유학을 ‘학술운동’이나 ‘사회운동’의 층위에서 독해하는 관점은 러말에 확산되는 주자학의 사상적 토대가 이미 고려사회의 역사적 시간 속에

19) 陳來, 『宋明理學』, 北京: 遼寧教育出版社, 1995; 진래, 안재호 옮김, 『송명성리학』, 서울: 예문서원, 1997.

존속되어 왔다는 것을 상기하게 한다. 원대 말기에 전승되어 관학의 지위를 획득한 주자학에는 다층적인 시간의 흔적들이 다양하게 공존하였고, 그래서 우리는 ‘주자학’에 내장된 다양한 시간의 층위가 려말선초라는 시공간에서 역동적으로 전개될 수 있었다고 추론할 수 있다. 이런 점에서 문철영은 려말의 주자학 수용과 관련하여 다중적 시간의 흔재 가능성을 제기한다.

문철영은 고려말의 학술계 동향은 그 당대의 흐름만으로 포착하기에는 한계가 있다고 지적한다. 그는 “북송의 신유학의 흐름을 남송의 주자에게 전함으로써 이른바 주자성리학의 체계화에 결정적 역할을 담당했던 구산 양시에 대한 고려국왕 인종의 관심어린 질문에서, 혹은 인종과 김부식의 대화 속에서 거의 같은 시기의 신유학자인 문언박과 왕안석의 일화를 자연스럽게 인용하고 있는 점 등에서 우리는 그런 민감한 움직임을 보게 된다. 다시 말하자면, 고려말 원을 통해서 주자학이 도입되기 이전에도 그 주자학이라는 집대성을 향해 흐르고 있던 북송의 신유학풍에 평행하는 고려사상계의 민감한 대응이 있었다.”<sup>20)</sup>고 주장한다.

문철영의 선행 연구는 고려말의 학술계의 동향을 이해하는 주요한 단서를 제공하는데, 고려 중기의 사상계가 송대의 학술사조에 대단히 민감하게 반응하였다는 것이다. 그가 제기하는 주장의 요지는 려말에 주자학 위주의 신유학이 확대될 수 있었던 것은 고려 중기 이후로 주자학과 다르지만 송대 신유학의 다층적 내용이 유입되어 학술사상의 저류에 흐르고 있었기 때문이라는 것이다. 문철영이 제기하고 있는 역사적 시간의 다층성은

20) 문철영, 「조선초기의 신유학 수용과 그 성격」, 『한국학보』 Vol.10-3, 일지사, 1984. 30쪽.

‘비동시적 시간’이 갖는 동시성의 일단을 보여준다.

이처럼 지금까지 려말의 학술 동향을 논의할 때는 대체로 고려의 특수한 국내적 상황과 원과의 관계를 중심으로 고찰하는 것이 일반적이었다. 그래서 14세기를 지나 고려말에 유입된 원대의 학술이 주자학 위주의 신유학으로 진행된데는 첫째, 당시 원이 주자학을 관학으로 채택한 점과 둘째, 주자의 사서집주를 시험과목으로 채택(원, 인종, 1313년)한 과거시험의 부활에 두는 견해가 지배적이다. 그러나 이 점만으로는 설명이 충분하지 못하고, 이러한 시각은 조정될 여지가 있다. 기존의 시각이 잘못되었다기 보다는 원명 교체기라는 세계사적 지평에서 고려말의 학술 동향을 파악하는 파악할 필요가 있다는 것이다.

김충렬은 “당시의 국제정세라고 할까, 분위기의 변화를 타고 우리 나라에 수입된 것이 이른바 성리학이요, 원의 학문이 주자학으로 주종을 삼고 있었기 때문에 우리에게 수입된 성리학은 사실상 주자학이었던 것”이라고 한다.<sup>21)</sup> 우리는 중원에서 원 제국이 해체되고 한족의 명 나라가 등장하는 과정에서 부상했던 학술적 흐름과 사상문화의 동향을 주목할 필요가 있다. 원-명 교체기의 역동적인 국제정세와의 직접적인 연관 속에서 고려-조선의 왕조교체가 진행되었고, 그러한 과정에서 려말의 사류들이 선택한 학술사상으로서 사회문화 운동으로서 주자학을 살펴보아야 한다는 것이다. 김석근도 “‘여말선초’라는 시대는 일종의 ‘문명사적 전환기’로 보아야 하며” “불교 시대에서 유학, 더 정확하게는 ‘신유학’으로서의 주자학 시대로의

21) 김충렬, 『고려유학사』, 서울: 고려대학교출판부, 1988(1984). 404쪽.

이행으로 볼 것”을 제안한다.<sup>22)</sup>

파행적인 고려사회를 일신할 수 있는 역량의 결집체가 없다는 것이 문제이기는 하였지만, 원으로부터 유입되는 신유학의 흐름, 특히 주자학의 사유체계와 성리를 중심으로 하는 주자 철학은 고려의 사상계에 새로운 자극제가 되었다. 시대의 모순에 전혀 저항하지 못할 정도로 무기력한 상태에 이른 기성 유교와 달리 주자학은 일상적 삶의 태도와 유학적 가치에 대해 새롭게 사유하게 만들고, 사문과 구분되는 이단적인 불교의 행태에 대해 비판적이었다.

려말의 사회가 몰락에 직면하였음에도 원으로부터 새로운 학술사상을 수용할 수 있었던 것은, 그나마 유교적 소양을 갖춘 유생들이 존재하였고, 그들이 과거제를 통해 관리로 꾸준히 선발되었기 때문이다. 원에서 과거시험이 부활(1314년)됨에 따라 주자학에 대한 학술적 관심이 지속되고 있었다는 점도 려말의 사상계를 자극한 요인 가운데 하나다. 고려의 유생들 가운데 원의 과거시험에 합격한 이들 가운데는 려말의 시기에 대표적인 관료이자 주자학의 전파였던 이색(李穡, 1328~1396)도 포함된다.<sup>23)</sup>

고려말 신유학의 방향 설정에 결정적인 역할을 담당했던 유학자 가운데 한 사람이 이색이다.<sup>24)</sup> 이색은 원대 유학자인 허형(許衡)을 언급하면서 도통(道統)의 문제를 제기하고 있는데, 도통의 문제는 당시 학술동향의

일단을 보여준다. 이색은 “송나라 시대에 들어와서는 한씨(韓氏)를 본받아 고문을 배운 자가 구공(歐陽脩) 등 몇 사람에게 지나지 않았으나, 급기야는 공자와 맹자의 학문을 강명하고 이씨(도교와 불교)를 축출하여 만세토록 가르침을 내려 주기에 이르렀으니, 이는 바로 주돈이와 정자 형제의 공로라고 할 것이다. 그러다가 송나라가 망하고 나서 그 학설이 북쪽으로 흘러들어가서는 노재 허 선생이 그 학술을 응용하여 원 세조를 돕기에 이르렀는데, 이렇게 해서 중통(中統)과 지원(至元)의 치세가 모두 이를 바탕으로 나오게 되었다.”<sup>25)</sup>고 기록하고 있다. 북송으로부터 남송을 거쳐 원대에 이르는 유학의 도통을 허형이 잇고 있다고 보는 것이다.

이색이 신유학의 도통을 잇는 인물로 허형을 지목하고 있다는 것은 주목할 만하다. 이것은 곧 북송대 도학파에의 해 제기되었던 신유학의 전통이 남송의 주자에 의해 집대성되고, 그러한 흐름이 허형에게 이어지고 있다는 것을 의미한다. 다시 말하면, 신유학의 도학적 도통의 계보학이 원의 지배 하에서도 전승되고 있으며, 그러한 학술적 권위가 여전히 유효하다는 점을 보여준다고 하겠다. 이 점은 허형이 주자와 그의 문인인 유청지(劉淸之)가 편찬한 『소학』을 중시했다는 점과도 연결된다. 『소학』은 조선후기에 이르러 편찬자가 주자의 문인이었던 유청지로 밝혀지기 전까지 주자의 저작으로 알려져있었다. 주자는 유청지에게 『소학』의 편찬을 지시하고 전체적인 감수를 맡았다. 『소학』에는 일상적인 규범과 실천의 윤리를 중시하는 주자

22) 김석근, 「조선의 건국과 정치체제 구상에 대한 시론적 접근」, 『동양정치사상사』 Vol.7-2, 한국동양정치사상사학, 2008.

23) 인종대(1318)의 安震, 영종대(1321)의 崔瀼, 진종대(1324)의 安軸과 순제대(1333)의 李穀과 아들인 李穡도 원의 과거시험(1353) 합격자이다.

24) 문철영, 「조선초기의 신유학 수용과 그 성격」, 『한국학보』 Vol.10-3, 일지사, 1984. 31쪽.

25) 李穡, 『牧隱集』 卷9, 「選粹集序」. “宋之世, 宗韓氏學古文者, 歐公數人而已, 至於講明鄒魯之學, 黜二氏詔萬世, 周程之功也. 宋社既屋, 其說北流, 魯齋許先生, 用其學相世祖 中統至元之治, 胥此焉出.”

철학의 기초와 교육관이 충실히 반영되어 있다.<sup>26)</sup>

허형은 “『소학』을 나는 신명(神明)처럼 믿고, 부모처럼 공경한다.”<sup>27)</sup>고 말한 것에서도 보듯 주자철학의 실천성을 일상 속에서 체현하려 하였다. 이러한 일상적 삶의 도리를 배우고 실천하려는 허형의 태도는 후배 학자들에게 귀감이 되었다. 남명 조식이 과거공부를 폐기하고 도를 추구하면서 치용과 실천공부를 우선으로 하게 된 것도 허형이 보여준 삶의 태도에 감화되어서이다.<sup>28)</sup> 퇴계 이황은 허형이 소학을 존신하는 태도를 빗대어 자신이 심학을 존신한다고 말한다.<sup>29)</sup>

이러한 『소학』을 허형이 중시했고, 그러한 허형을 북송대 도학을 잇고 있는 인물로 판단했던 이색이었다고 한다면, 러말의 사류들은 『소학』에 대해 어떤 관점을 가지고 있었을까? 원대 유학에서 주자학의 실천 철학적인 내용을 담고 있는 『소학』의 재발견은 비록 러말에 과거공부를 준비했으나 출사하지 못하고 향리에 머물러야 했던 사류들에게 영향을 미치게 된다. 과거공부를 했던 사류들이라면 주자의 사서집주(四書集註)를 필독서로 하였기 때문에 『소학』에 제시된 내용이 낯설지는 않았지만, 그것을 일상 속에서 실천한다는 것은 ‘자기를 낮추는 것’에서 부터 출발하기 때문에 쉽지 않은 것이었다.

26) 주자의 소학 교육에 대한 내용은 「小學題辭」에 잘 드러나 있다. 주자의 소학 교육내용과 관련해서는 다음을 참조하라. 황금중, 「주자의 소학·대학 교육론」, 『주자사상과 조선의 유자』, 서울: 혜안, 2003. 117-130쪽.

27) 『御定小學集註』卷1 (欽定四庫全書), 「內篇」. “許文正公曰 小學之書, 吾信之如神明, 敬之如父母.”

28) 『宣祖修正實錄』, 宣祖 5年 壬申(1572) 1月 1日(戊午). “少時, 豪勇不羈, 自雄其才, 爲文務奇古, 謂科第功名可俯取. 嘗與友人, 讀性理大全, 至許魯齋語. 志伊尹之所志. 學顏子之所學, 出則有爲, 處則有守.” 丈夫當如此, 乃惕然發憤, 篤志實學, 因斷棄學業.”

29) 李滉, 『退溪集』卷41, 「心經後論」. “許魯齋嘗曰 吾於小學, 敬之如神明, 尊之如父母, 愚於心經亦云.”

공맹의 가르침에 따른 ‘도의(道義)’는 부박한 공명과 욕망을 위한 ‘위인지학(爲人之學)’이 아니라 ‘위기지학(爲己之學)’을 요구한다. 참다운 공부를 통해 성인을 배우는 ‘성학(聖學)’에의 지향이 『소학』의 실천으로 시작되기 때문이다. 정치적 이해득실에 따라 권세가에 아첨하는 현실의 실상에서 한계에 봉착했던 사류들에게 『소학』에 따른 실천 공부의 새로운 빛이 되었다.

『소학』이 고려에 전래된 시기는 확정할 수 없으나 이색의 학맥은 15-16세기에 걸쳐 『소학』을 중시했던 일단의 학자들과 연결되어 있다는 점이 주목된다. 러말의 이색의 학맥을 살펴보면, 그의 문하에서 정몽주 권근 정도전 등이 수학했고, 정몽주와 권근 문하에서 길재(吉再, 1353-1419)가 수학했으며, 길재 문하에서 김숙자(金叔滋, 1389-1456)가 수학하면서 『소학』을 배운다. 김숙자의 『소학』은 아들 김종직(金宗直, 1431-1492)에게 이어지고, 그 문하에서 ‘소학동자’로 자처했던 김굉필(金宏弼)<sup>30)</sup>을 비롯하여 정여창(丁汝昌), 김일손(金駟孫), 남효온(南孝溫), 유희인(兪好仁) 등 인물들이 배출된다.<sup>31)</sup>

김굉필의 문하에서는 조광조(趙光祖)를 비롯한 16세기 전반기 조선유학을 대표했던 신진사림이 나온다. 이 시기에 조선유학은 비로서 사장(詞章)을 중시하는 훈구유학에 비견할 만한 ‘성리철학’으로 정향된

30) 김굉필과 그의 스승이었던 김종직과의 관계에 대해서는 다음을 참조하라. 이종범, 『사림열전』2, 「김굉필-침묵, 미래와의 대화」, 서울: 아침이슬, 2008.

31) 南孝溫, 『師友名行錄』(大東野乘). “金宏弼字大猷, 受業於佔畢齋. 庚子年生員. 與余同庚, 而日月後於余, 居玄風. 獨行無比, 平居必冠帶, 室家之外, 未嘗近邑. 手不釋小學. 人定然後就寢, 鷄鳴則起. 人問國家事, 必曰 小學童子何知大義. 嘗作詩曰 業文猶未識天機, 小學書中悟昨非. 佔畢齋先生批云, 此乃作聖之根基, 魯齋後豈無人, 其推重如此.”

‘주자성리학자’들이 정계에 대거 포진하게 된다. 이처럼 조광조를 필두로 한 ‘기묘사림(己卯士林)’들이 가장 중시했던 성리학 관련 서적이 『소학』이었다.

『소학』에서 새로운 유학의 학술적 모범을 찾으려 했던 시도는 이미 15세기 태종·세종대에도 나타나고 있다.<sup>32)</sup> 학교제도의 혁파를 위한 방안의 하나로 『소학』을 가르치는 것에 대해서는 태종대(1413)에도 논의되고 있는데<sup>33)</sup>, 이 글은 예조에서 학교의 운영 및 교육 절차에 관한 내용을 세종(1436)에게 상소하면서, 유학적 소양을 기르기 위해서는 『소학』에 대한 공부에서부터 시작되어야 한다고 주장한다. 상소는 역행(力行)을 통해 주자학의 실천철학인 『소학』 공부의 모범을 보여주었던 허형을 사례를 들고 있는데, 세종은 이 상소를 승인하고 있다. 이처럼 조선초기에 국왕이 신료들과 『소학』에 대해 논의하고 있다는 것은, 조선지식인 사회에 『소학』이라는 서적 및 『소학』적 공부에 대한 관심이 광범위하게 유포되어 있다는 점을 시사한다.

## 5. 려말선초 주자 철학과 정몽주, 정도전, 권근

려말선초의 학술사상계의 최대의 접전이 이루어진 시기는 아무래도 1392년 역성혁명을 통한 왕조교체기를 전후한 때이다. 려말 주자학 수용의

32) 『世宗實錄』, 世宗 18年 丙辰(1436), 閏 6月 26日(庚寅).

33) 『太宗實錄』, 6月 30日 丁丑. “一, 依古者人生八歲, 王公以下, 至於庶人子弟, 皆入小學之法, 自一品以下至庶人子弟, 皆入部學, 始教《小學》之書. 每日所讀, 必背文能誦, 然後更授次節. 每五日考講, 不通者, 行罰; 能誦能講者, 論其高下, 皆書于冊. 其學漸進, 讀至四書一經者, 每春秋試以疑義之作, 第其高下, 置簿書名, 受罰多少, 亦書之.”

1세대격인 안향이 원에서 돌아온 1290년 경에서부터 4세대 이색이 활동했던 기간은 오히려 그 문하생들이 사활을 사상, 정치투쟁을 위한 유예된 시간이었다. 이 시기를 주도했던 인물은 이색 문하의 학자적 관료였던 5세대의 정몽주-정도전-권근이다.

이색이라는 한 스승의 문하에서 문하생들은 각자 자신들의 학술과 사상적 지향에 따라, 그리고 국제적 감각에 따라 서로 연대하거나 대결한다. 이색은 원에 유학하고 관리로 지내면서 당시로서는 동아시아의 가장 선진적인 사상문물을 접하고 고려의 사회의 변화를 선도했지만 현실 왕권과 그 권위를 인정하며 고려의 왕조체제를 고수하려 했다. 그러나 이색의 문하생들은 이러한 스승의 노선에 반대하여 원-명 교체기라는 세계사적 변화를 독해하면서 고려의 자활을 모색한다.

5세대 주자학자들은 대체로 원의 압제에서 벗어나 새롭게 등장하는 명(明)의 국제질서 속에 고려사회의 개혁을 추진한다. 이 과정에서 친명의 노선을 지지하지만, 왕조체제의 개량을 통한 혁신의 입장에서 의리를 선택한 정몽주와 체제전복의 입장에서 혁명을 선택한 정도전의 두 정치 노선이 첨예하게 대립하면서 경쟁하게 된다. 정몽주는 죽임을 당하고 정도전은 살아남아 새 왕조의 체제 구축과 유지에 전력하나 그도 정치적 역학관계에서 죽임을 당하고 만다. 혁명의 전야에 유배객이었기 권근은 역성후에 새왕조에 참여하지만, 그가 새왕조에 출사하는 과정에서 보여주었던 의리의 문제로 인해 온전한 평가를 받지 못한다.

여기에서는 정몽주, 정도전, 권근 등 세 사람을 중심으로 그들의 학술적 경향을 살펴본다. 주자학의 철학적 측면을 리기심성의 개념을 중심으로 하는

성리철학의 분야에서 다루고, 제도개혁의 경제론과 불교비판 등의 이단론은 사회정치철학의 분야로 다룬다. 그리고 주자학의 춘추대의와 의리의 문제는 실천철학의 분야로 한정하여 고찰한다.

정몽주는 흔히 “절의(節義)” “충신(忠臣)”의 대명사로 알려져 있는데, 과연 그것은 사실일까? 그것이 사실이라면, 그의 절의(節義)는 무엇을 근거로 한 것일까? 왕조교체기에 정몽주는 고려조를 배반하지 못하고 충절을 지킨다. 이때 그의 충절은 유가철학적인 측면에서 ‘강상윤리’의 문제와 관련된다. 유가철학에서 말하는 강상윤리의 핵심은 삼강오륜이다. 삼강은 군신(君爲臣綱), 부자(父爲子綱), 부부(夫爲婦綱) 사이에 마땅히 지켜야 할 도리를 말한다. 여기서 강(綱)은 기준, 준거라는 뜻이고, 이런 점에서 바꿀수 없는 규범과 같은 것이다.

오륜은 부자유친(父子有親) 군신유의(君臣有義) 부부유별(夫婦有別) 장유유서(長幼有序) 붕우유신(朋友有信)의 다섯 가지로 제시되고 있는데, 유교적 규범의식의 근거가 된다. 이러한 규범의식은 예법으로 드러난다. 예법은 인간의 당위적이고 윤리적인 행동 지침을 절목으로 정해 놓은 것이다. 이 예법을 준수하는 것이 곧 사회적인 규약으로서의 인륜질서를 지켜나는 것이고, 이것은 유가적 가치질서 체계를 인정하는 한, 누구나에게 보편적으로 적용되는 것이다. 이렇게 본다면, 군신 관계의 규범들을 깨지 않는 한에 있어서 정몽주가 이전 왕조를 배반하지 않고, 신왕조에 출사하지 않는 것은 명분상 당연한 태도다.

정몽주가 보여주는 ‘강상윤리’에 대한 무의식적 기저에는 그의 예학에 대한 강한 입장이 깔려 있다. 그는 려말 당시, 일반인들이 좀처럼

행하지 않는 예법을 준행한다. 그런 사례는 『고려사』에 실려 있는데, “이때에 상제(喪制)가 문란하고 해이하어 사대부가 모두 100일이면 길복(吉服)을 입었다. 정몽주(鄭夢周)는 부모상(父母喪)에 홀로 묘에 여막(廬幕)을 짓고 애통함과 예를 갖추기를 모두 극진히 하였으므로 그 마을을 정표(旌表)하였다.”<sup>34)</sup>라고 기록하고 있다. 이것은 정몽주가 『주자가례(朱子家禮)』에 따라 상례(喪禮)를 행하였다는 것을 보여준다. 려말에 주자학의 핵심이라고 할 수 있는 『사서집주(四書集註)』와 함께 전래된 것으로 추정되는 『주자가례』를 정몽주가 따르고 있다는 것은 그의 예법에 대한 각별한 관심에서 비롯한다. 유가의 예법절차를 항목화한 『주자가례』와 『소학』의 내용을 통해 정몽주는 려말 사회가 빚어내는 불안정한 사회적 관계망과 규범적 의식을 일신하려 했다고 보아도 좋을 것이다.

정몽주의 주자철학에 대한 이해를 살필 수 있는 근거 가운데 하나는 그의 사서(四書)에 대한 이해 정도이다. 『고려사』에는 “예조정랑(禮曹正郎)으로서 성균박사(成均博士)를 겸하였다.(1367) 당시 경서가 우리나라로 온 것은 오로지 『주자집주』 뿐이었다. 정몽주의 강설(講說)이 매끄럽고 두드러졌고 다른 사람들의 생각을 뛰어 넘는 것이었으므로 듣는 사람들이 자못 의심스러워하였다. 뒤에 호병문(胡炳文)의 『사서통(四書通)』을 얻은 후에야 꼭 맞지 않은 것이 없으므로, 여러 유학자들이 더욱 탄복하였다.”□는 것이다.

이 기록을 통해서 우리는 두 가지 정보를 확인할 수 있다. 그 당시 려말

34) 金宗瑞, 『高麗史』卷117, 「列傳」卷30. “時喪制紊弛, 士大夫皆百日即吉. 夢周於父母喪, 獨廬墓, 哀禮俱盡, 命旌表其閭.”

사회에 주자철학에 입각한 『주자집주』가 유포되어 있었고, 정몽주는 그러한 주자철학서 뿐만 아니라 원대 신유학자인 호병문의 『사서통』과 같은 다양한 저술도 섭렵하고 있었다는 점을 유추할 수 있다. 이러한 점은 그의 스승이었던 이색이 “정몽주가 이학(理學)을 논하는 것은 횡설수설하는 것도 이치에 맞지 않은 것이 없다.”라고 하면서, ‘우리나라 성리학의 조종[東方理學之祖]’이라고 추앙하였다는 점에서도 확인된다.<sup>35)</sup>

그런데 흥미로운 것은 강상윤리를 통해 왕조를 배반하지 않는 정몽주와 같은 충절의 사례는 국가를 이끄는 통치자들에게는 더없는 모범적 사례로 활용된다는 점이다. 신왕조를 거부하고 전왕조를 고수했던 정몽주는 어쩌면 ‘역적’일 수도 있는데, 조선의 통치자들은 그것을 뒤집는다. 세종때 간행되는 『삼강행실도』에 충신의 항목에 정몽주가 인쇄되어 역사에 남게 된다. 이에 비하여 정몽주와 사문이었으나 혁명에 동참했던 정도전은 죽은 후에 오히려 여죄를 추궁당하여 ‘죄인’으로 기록된다. 일상에서 예법을 실천한 모범적인 실천적 주자학자로서의 정몽주를 우리는 작은 단서를 통해서나마 만나게 된다.

이성계를 도와 역성혁명을 성공시킨 정도전과 권근은 새로운 왕조의 기틀을 다지기 위해 학술과 사상을 새롭게 혁신하고 제도와 법규를 정비한다. 그러나 무엇보다 시급한 것은 조선의 정체를 굳건하게 세우는 일이었다. 왕조는 바뀌었지만 백성은 그대로인 상황에서 앞선 고려조와 차별성을

35) 『高麗史』卷117, 「列傳」卷30. “十六年, 以禮曹正郎兼成均博士. 時經書至東方者, 唯朱子集註耳, 夢周講說發越, 超出人意. 聞者頗疑, 及得胡炳文四書通, 無不脗合, 諸儒尤加嘆服.”

두면서 신왕조 조선이 제시하는 가치와 이념을 공고히 할 필요성이 있었다.

정도전과 권근은 조선이 유교의 국가임을 천명하고, 기층에 깔려 있는 문화적, 정서적인 변화를 유도하기 위해 기층신앙에 대한 공격을 학술적으로 시도한다. 기층의 신앙으로 광범위하게 자리 잡고 있던 불교와 도교(도교) 그리고 도교사상에 근거를 두고 있는 도참사상이 그 대상이었다. 국왕으로부터 일반 백성들까지 유가적 가치규범과 질서의식을 공고히 하기 위해서는 기존의 신앙과 가치체계를 철저히 비판하고, 자신들이 주장하는 체계의 우월성을 드러내야 했다. 정도전은 그래서 가장 적극적인 방식으로 유가의 입장에서 불교가 도교를 비판하는 방식을 취한다.

친원배명 정책에 반대하다 전라도 나주목 회진현의 거평부곡에 유배되기도 했던 정도전은 문무를 겸비한 호방한 성격에 매우 총명하였다. 그의 모계에 노비의 피가 섞여 있어 신분적 제약이 있었지만, 그는 조선왕조를 개창하면서 주요한 이론을 제공하였고, 사상과 제도를 정비하여 왕조의 초석을 놓았다.<sup>36)</sup> 저술로는 「심문천답」(1375), 「심기리편」 3편(1394), 『조선경국전』(1394), 『경제문감』(1395), 「불씨잡편」(1398) 등이 있다.

정도전은 조선의 정체를 확립하기 위해 불교와 도교 등 기층의 신앙과 문화를 유가적 사상문화로 대체하려 한다. 그러한 기획의 산물이 그의 불교와 도교 비판관련 글이다. 그래서 탄생한 것이 정도전의 「심기리편」이다. 정도전의 「심기리편」에 대해 권근은 서문을 짓는다. 이들은 성균관에서 함께 활동했었다. 권근은 뒤에 나오는 「불씨잡변」에 대한 서문도 짓고 있는데,

36) 金宗瑞, 『高麗史』卷117, 「列傳」卷30. “李穡亟稱之曰, 夢周論理橫說豎說, 無非當理, 推爲東方理學之祖.”

정도전이 항상 도학을 밝히고 이단을 물리치는 것으로써 자신의 임무로 삼았다고 밝히고 있다.

정도전은 인간의 근본적인 조건을 유가와 불교, 도교의 학술상의 차이로 구분하여 비유적으로 설명한다. 즉 유가에서는 리를 위주로 하여 심과 기를 기르는 것을 중요시하는 반면, 도교는 기를 위주로 양생에 주목하고, 불교는 심을 위주로 하여 부동한 마음을 근본으로 삼는다는 것이다. 따라서 정도전은 심을 불교로 설정하고, 기는 도교로 설정한다. 리는 당연히 유가적 입장이 된다.

「심이 기를 비난함(心難氣)」은 「심기리편」의 3부작의 첫 번째 글이다. 이 글은 “온갖 육안으로 볼 수 있는 형상들은 그 종류가 매우 많으나, 오직 내[심]이 가장 신령하여 그 가운데에 홀로 서 있도다. 나[심]의 본체가 고요하여 거울이 빈 것과 같으니, 인연을 따르면서도 변하지 않고, 변화에 응하여 다함이 없도다. 너[기]의 천지만물을 이루는 네 가지 요소가 서로 합하여 형체를 이룸으로 말미암아 눈이 있어 빛을 보고자 하며 귀가 있어 소리를 듣고자 하는지라, 선악의 환멸이 그림자를 인연하여 생겨서, 내[심]를 공격하고 나를 해롭게 하니 내가 편안함을 얻지 못하도다. 상(相)을 끊고 본체에서 떠나, 생각도 없고 정(情)도 잊어버려, 밝으면서 항상 고요하고 고요하면서 항상 깨달으면, 네가 비록 동하려 하나 어찌 나의 밝은 것을 가리울 수 있으랴!”<sup>37)</sup>라고 한다.

불교의 입장에서 마음을 닦는 취지를 중심으로 하여 도교를 비판하고

37) 김경호, 『동양적 사유는 어떻게 탄생했는가』, 파주: 글항아리, 2014(2012). 191-202쪽.

있다. 불교의 핵심은 마음의 본체가 적연하여 조짐이 없어 그 신령한 지혜가 어둡지 않다는데 있다. 마치 거울이 대상에 따라 비추는 것과 같은 것을 말한다. 『금강경』에서는 무수한 변화에 감응하여도 ‘감응함이 머무르는 바가 없으되 마음은 그대로 있다.’고 말하는 것이 이러한 취지이다. 즉 밖으로는 변화에 응하는 자취가 있지만 마음에는 한 가지 생각의 움직임도 없다는 것이다. 이러한 불교의 근본적 취지에서 가변적인 기의 변화에 따르는 도교를 비난하는 것이 이 글의 내용이다.

「심기리편」 3부작 중 두 번째에 해당하는 「기가 심을 비난함(氣難心)」이다.<sup>38)</sup> 이 글은 도교에서 핵심으로 삼고 있는 양기를 중심으로 마음의 부동함을 추구하는 불교를 비난한다.

도교적 관점에서 보면, 우주만물의 근원은 도이다. 이 도로부터 기가 생겨난다고 본다. 그러한 기가 모이고 형태를 갖추므로써 사람도 생겨나고 마음이라는 것도 이루어는 것이다. 마음은 원래 대상에 따라, 지각에 변하는 것이지만 기는 그렇지 않다. 생각함도 없으면서 인위적으로 함도 없는 것이 도의 근본을 이룬다. 이러한 도로서의 기의 입장에서 심을 비난한 것이 이 글이다.

「심기리편」 3부작 중 마지막인 「리가 심과 기를 타이름(理論心氣)」이다.<sup>39)</sup>

38) 鄭道傳, 『三峯集』 卷10, 「心難氣」. “凡所有相, 厥類紛總, 惟我最靈, 獨立其中. 我體寂然, 如鑑之空, 隨緣不變, 應化無窮. 由爾四大, 假合成形, 有目欲色, 有耳欲聲, 善惡亦幻, 緣影以生, 戕我賊我, 我不得寧. 絕相離體, 無念忘情, 照而寂寂, 默而惺惺, 爾雖欲動, 豈翳吾明.”

39) 鄭道傳, 『三峯集』 卷10, 「氣難心」. “予居邃古, 窈窈冥冥, 天真自然, 無得而名. 萬物之始, 資孰以生. 我凝我聚. 乃形乃精, 我若無有, 心何獨靈. 嗟爾有知, 衆禍之萌. 思所不及, 慮所未成, 計利較害, 憂辱慕榮, 冰寒火熱, 晝夜營營, 精日以搖, 神不得寧. 我不妄動, 內斯靜專, 如木斯槁, 如灰不燃, 無慮無爲, 體道之全, 爾知雖鑿, 豈害吾天.”

앞서 두 편의 글이 각기 심과 기를 중시하는 불교와 도교의 입장에서 상대를 비난하는 글이었다면, 이 글은 리를 중시하는 유가의 입장에서 불교와 도교를 포용하는 관점을 보여준다. ‘타이른다’고 하는 표현 자체에 리를 중시하는 유가의 우월성이 전제되어 있는 사고의 단면을 엿볼 수 있다. 유가에서 리는 마음에 담겨져 있는 덕이자 기를 생겨나는 원천으로 파악한다. 이 글은 유가의 리를 중심으로 하여 의리(義理)의 관점에서 마음을 보존하는 것(存心)과 기를 기르는 것(養氣)을 논의하고 있다.

정도전의 「불교의 윤회설에 대한 변」<sup>40)</sup>은 「불씨잡변」 20편 가운데 하나이다. 정도전은 마치 맹자가 양목의 사설을 막기 위해 도를 키는 위도(衛道)의 사명을 자임하였듯이 불교의 폐해를 막는데 자신의 사명을 걸고 있다. 그는 「불씨잡변서」에서 “불교의 해가 인륜을 헐어 버린지라 앞으로는 반드시 금수를 몰아와서 인륜을 멸하는 데까지 이를 것이니, 유가의 가르침을 주장하는 사람으로선 그들을 적으로 삼아 힘써 공격하여야 할 것이오. 일찍이 ‘내 뜻을 얻어 행하게 되면 반드시 말끔히 물리쳐 버리겠다.’고 했었는데 ..... 내가 분을 참지 못해 이 글을 지어 무궁한 후인들에게 사람마다 다 깨달을 수 있기를 바라는 것이오. 이 때문에 비유를 취한 것이 비속하고 자질구레한 것이 많으며, 저들을 함부로 덤비지 못하게 하기 위해 글을 쓰는 데 분격함이 많았소. 그러나 이것을 보면 유가와 불교의 분변을 환히 알 수 있을 것이니,

40) 鄭道傳, 『三峯集』卷10, 「理論心氣」. “於穆厥理! 在天地先, 氣由我生, 心亦稟焉. 有心無我, 利害之趨, 有氣無我, 血肉之軀. 蠢然以動, 禽獸同歸, 其與異者, 嗚呼幾希. 見彼匍匐, 惻隱其情, 儒者所以, 不怕念生. 可死則死, 義重於身, 君子所以殺己成仁. 聖遠千載, 學誣言彫, 氣以爲道, 心以爲宗. 不義而壽, 龜蛇矣哉! 瞋然而坐, 土木形骸. 我存爾心, 瑩徹虛明, 我養爾氣, 浩然而生. 先聖有訓, 道無二尊, 心乎氣乎, 敬受斯言.”

비록 당장에는 행할 수 없다 하지만 그래도 후세에 전할 수 있으니 내 죽어도 편안하오.”<sup>41)</sup>

권근이 기록하고 있는 정도전의 말이다. 정도전은 1398년 성균관에 권근과 함께 재직하였는데, 여름날 「불씨잡변」을 보여주면서 이렇게 말하고 있다. 불교에 대한 정도전의 인식은 송대 성리학자들의 그것과 크게 다르지 않다. 기본적으로 불교를 ‘인륜을 버리고 나라를 해치는 것’으로 파악한다. 따라서 정도전은 불교와 유가의 차이를 밝혀서 불교의 폐해를 막을 수 있다면 죽어서도 여한이 없겠다고 하는 것이다.

사실 불교의 이론은 당시 유가철학에서 가지지 못한 정교한 논설과 초월적 세계관을 포함하고 있었다. 또한 출세간적인 구도의 측면은 인륜을 저버리는 것이라 비판을 받았지만, 그러한 무소유와 무집착의 실천적 행위는 그렇지 못한 현실의 유자들에게는 뼈아픈 일침이기도 하였다. 그렇기 때문에 유자들 가운데 불교에 경도된 사람들이 많았고, 송대의 대다수 지식인들 또한 그러하였다. 대표적으로 주자의 경우에도 젊은 시절 선불교에 경도되어 그로부터 자신의 실천적이고 철학적 사유를 개발하기도 하였다.

그러나 근본적으로 유가는 현실의 일상적 도리와 윤리적 세계를 근간으로 하기 때문에 불교적 윤리와 부합할 수 없었다. 정도전과 같은 강렬한 유가적 도를 지키려는 입장에서는 불교와의 구분은 따라서 엄정할 수 밖에 없게 된다. 정도전은 「불씨잡변」의 연작을 통해서 불교의 이론과 실천적 행위의 모순을 강하게 비판한다.

41) 鄭道傳, 『三峯集』卷9, 「佛氏輪迴之辨」.

「불교의 윤회설에 대한 변」이 정도전의 성리철학에서 주목되는 점은 그가 이 글을 통해 불교비판이라고 하는 강렬한 이단의식을 보여주고 있다는 점에 국한되지 않는다. 비록 이 글이 불교의 핵심 이론에 대한 내밀한 논박의 수준에까지 이르지 못했지만, 리기론을 통해서 불교의 윤회설을 비판하고 있다는 점은 특기할만한 점이다.

정도전은 주돈이의 「태극도설」을 전제로 하여 만물의 생성과 변화 과정에 대해서 설명한다. 태극으로부터 동정과 음양오행의 결합은 생생불식하는 지속되는 우주자연의 변화의 모습을 보여준다. 사물은 생겨나고 흩어지는 과정을 겪게 되는데, 기론의 관점에서는 그것을 취산(聚散)이라고 한다. 혼령도 마찬가지이다. 귀신의 존재란 기의 변화 과정일뿐이다.

그러나 불교에서는 “사람은 죽어도 정신은 멀하지 않으므로 태어남에 따라 다시 몸을 받는다.”라고 하여 윤회설을 주장한다. 정도전은 모든 만물은 태어나면 죽는 것이 당연한 이치이고, 그러한 이치는 기론에서는 기의 모이고 흩어지는 과정일 뿐이라고 설명한다. 그래서 죽는다는 것도 기와 더불어 흩어지는 것이지 어떤 형상을 지니고 남아 있는 것이 아니다. 또한 이미 지나간 기운은 가버린 것이고 반복되지 않는다. 다시 새로운 기운이 이어지는 것뿐이다. 따라서 생생불식하는 생명의 연속성의 관점에서 보거나, 기의 취산의 과정으로 볼 경우에도 윤회설은 맞지 않는다는 것이 정도전의 입장이다.

이와 같은 정도전의 불교 비판은 사실 송대 성리학에서 장재나 주자의 관점과 크게 다르지 않다. 그러나 불교의 이론을 「주역」과 「태극도설」을 바탕으로 기론의 측면에서 비판하고 있다는 점은 한국유학사에서 주목할

국면임에는 틀림없다. 불교에 대한 이후 조선성리학자들의 시선은 이것에서 크게 벗어나지 않는다.

권근은 려말에 성리학을 연구한 학자로서는 독보적이다.<sup>42)</sup> 그는 정도전의 주요 저작인 「심문천답」 「심기리편」 「불씨잡변」의 서문을 쓰고, 「심문천답」 「심기리편」을 주해하고 있다. 그리고 그가 인용하고 있는 글에서는 당시 중국에서도 구입하기 어려웠을 『주자어류』의 내용도 산견된다. 그러한 만큼 권근의 성리학에 대한 조예는 남다른 점이 발견된다.

권근이 성리학에 입학하려는 초학자들을 위해 지었다고 하는 것이 『입학도설』이다. 『입학도설』이 유가철학, 특히 성리학의 핵심 내용을 그림과 설명의 방식으로 구성되었기 때문에 접근하기 용이하지만, 그 내용은 사실 어렵고 복잡하다. 간결한 만큼 그 내밀한 의미가 함축되어 있기 때문이다.

권근은 「천인심성합일의 그림」에서 “사람이 태어나고 사물이 만들어질 때, 그 생하는 리는 동일하지만 기는 통하고 막히고 치우치고 바른 것 등 차이가 있다. 바르고 통하는 기를 얻으면 사람이 되고 치우치고 막힌 기를 얻으면 사물이 된다. 우주자연의 변화무쌍한 조화는 낱고 낱아 끝이 없다. 가버린 것은 그치고 오는 것은 이어진다. 사람과 짐승, 풀과 나무 등은 모양이 천만가지로 다르지만 각기 성명을 바로 하는 것은 모두 하나의 태극[一太極]에서 유출되었기 때문이다. 그러므로 만물은 제각각 하나의 리[一理]를 구비하고, 모든 리는 똑같이 하나의 근원, 곧 동일한 근원에서 나오는 것이다.”<sup>43)</sup>라고 말한다. 이 글에는 심성의 근간을 이루는 리기에 대한

42) 鄭道傳, 『三峯集』卷9, 「佛氏雜辨序」.

43) 김경호, 『동양적 사유는 어떻게 탄생했는가』, 파주: 글항아리, 2014(2012). 202-210쪽.

그의 성리철학적 견해가 발견된다.

권근은 인간과 사물의 같고 다름의 차이를 주자가 제시했던 ‘리동기이’의 관점에서 설명한다. 태극으로서의 리는 보편자이기 때문에 만물에 산재하고, 만물은 이 태극으로서의 리와 기를 통해 구성된다. 따라서 만물은 하나의 태극으로서의 리를 구비하고 있고, 서로 다른 사물에 구비되어 있는 리는 그러나 하나의 근원에서 나온 것이다.

이러한 자각이 가능할 때, 인간은 자기의 타고난 인성을 온전히 발현할 수 있어야 한다. 그렇게 자기의 인성을 온전히 발현할 수 있게 되어야 타인의 인성 또한 온전히 발현하게 할 수가 있다. 이 과정은 결국 모든 사물의 본질을 온전히 발현하게 함으로써 천지와 일체가 되는 경지이다. 이것을 권근은 자신의 개념으로 ‘천인심성합일’이라고 명명한다. 이 천인심성합일의 핵심은 존재의 근거를 내적인 태극으로서의 리에 두고 있다는 점이다. 권근은 송대 성리학의 핵심을 이렇게 파지해내고 있다.

권근은, “마음이란 것은 사람이 하늘로부터 받아서 몸의 주인이 되는 것이다. 리기가 묘하게 합쳐져 허령통철하니, 이때문에 신명(神明)의 집이 되고 성정을 통섭한다. 이른바 밝은 덕으로 못 이치를 갖추고 만사에 응하는 것이다. 기품의 구애를 받고 물욕의 가린 바가 되어, 그 작용이 발함에 때때로 어두워진다. 학자는 모름지기 경(敬)으로써 안을 바르게 하여, 그 어두움을 제거하고 밝음을 회복해야 할 것이다. 그 글자 모양이 네모진 것은 몸 안에 있는 사방 한 치 되는 곳을 본뜬 것이고, 가운데의 한 점은 성리의 근원을 본뜬 것이다. 지극히 둥글고 지극히 바르고 한쪽으로 치우치거나 기운 바가 없어서 심의 체가 된다. 그 밑으로 오목 파인 것은 그 속이 텅 빈 것을 본뜬

것이니, 텅 비어 있기 때문에 모든 리를 갖출 수 있는 것이다. 그 머리끝이 위로부터 아래로 내려온 것은 기의 근원을 본뜬 것인데, 묘하게 합쳐져서 심을 이루는 까닭을 말해 준다. 그 꼬리의 날카로움이 밑에서 위로 빠진 것은 심이 오행에서 불에 속하기 때문에 불꽃이 피어오름을 본뜬 것이다. 그래서 밝게 발동하여 모든 일에 응할 수 있는 것이다. 오른쪽의 한 점은 성이 발하여 정(情)이 됨을 본뜬 것으로 심의 작용을 나타내고, 왼쪽의 한 점은 심이 발하여 의(意)가 됨을 본뜬 것으로 이것 역시 심의 작용이다. 따라서 그 본체(體)는 하나이나 그 작용(用)은 둘이 되는 것이다.”<sup>44)</sup>이라고 한다.

이것은 주자의 성리학에서 제시된 것과 크게 다르지 않다. 마음은 몸을 주재하는 것이고, 리와 기가 합쳐진 것이며, 기의 영묘한 작용이 있어 사물을 인식할 수 있으며, 성과 정을 통괄하는 것이다. 그러나 첫째 심을 ‘리기의 묘합’이라고 파악하면서 리와 기의 근원에 대해서 설명하고, 둘째 그러한 ‘리의 근원’과 ‘기의 근원’을 근거로 ‘성발위정’ ‘심발위의’를 말하고 있다는 점은 주목된다. ‘성리의 근원을 형상한 것’과 ‘기의 근원을 형상한 것’은 비록 도상 형식으로 나타낸 것을 설명한 것이지만, 두 근원을 분리하여 ‘성-정’과 ‘심-의’를 연결하고 있는 것이다. 이러한 심성정에 대한 이해 방식은 리와 기를 분리하는 철학적 경향으로 구체화된다. 권근이 제시한 이와 같은 이해의 방식은 이황에게서 다시 나타난다.

44) 權近, 『入學圖說』, 「天人心性合一之圖」. “人物之生, 其理則同, 而氣有通塞偏正之異. 得其正且通者爲人, 得其偏且塞者爲物.... 夫天地之化, 生生不窮. 往者息而來者繼. 人獸草木, 千形萬狀, 各正性命者, 皆自一太極中流出. 故萬物各具一理, 萬理同出一源. 一草一木各一太極, 而天下無性外之物. 故『中庸』言, 能盡其性, 則能盡人之性. 能盡物之性, 而可以贊天地之化育. 嗚呼. 至哉.”

권근은 「천인심성 합일의 그림」에서 “예전에 한유는 원성(原性)을 지으면서 『예기』에 근거하여 희노애락애오욕 일곱가지를 성이 발한 정이라 하였습니다. 정자도 또한 이것을 취하여 말하였습니다. 지금 그대는 사단을 성이 발한 것에 속하게 하고, 칠정을 마음의 아래에 나열하였는데, 이렇게 한 이유는 무엇입니까? 칠정의 작용은 사람에게는 본유한 것이니 당연한 것[當然之則]입니다. 만약 칠정이 발하여 중절한다면 『중용』에서 말한 달도의 조화로운 상태[達道之和]가 됩니다. 어찌 성이 발한 것이 아니겠습니까. 그러나 칠정이 발하여 경우에 따라서는 중절하지 않을 때도 있습니다. 중절하지 않은 것을 그대로 성이 발한 것이라 하여 사단과 같은 정으로 나란히 할 수는 없습니다. 그러므로 심 아래에 배치하여 칠정이 발할 때 중절하거나 중절하지 않는 것이 있음을 드러내어 배우는 사람들로 하여금 자세히 살피게 한 것입니다. 또한 정자가 외물에 감촉되어 마음에서 움직이니, 그 마음이 움직여서 칠정이 나오게 됩니다. 정이 이미 타오르면 그 성은 손상을 입게 됩니다. 라고 하였으니, 이렇게 본다면 칠정은 성이 발한 것이 아니라는 것이 확실합니다.”<sup>45)</sup>라고 하여 사단과 칠정을 구분하고 있다.

권근의 사단칠정론에서 리와 기의 ‘발’에 대한 문제는 떠오르지 않는다. 발의 문제는 ‘성발위정’과 ‘심발위의’로 언급되고 있다. 그러나 권근의

45) 권근, 『入學圖說』卷1, 「天人心性分釋之圖: 心」. “心者, 人所得乎天, 而主乎身. 理氣妙合, 虛靈洞澈, 以爲神明之舍, 以統性情. 所謂明德, 而具衆理應萬事者也. 氣稟所拘, 物欲所蔽, 其用之發, 有時而昏. 學者, 要當敬以直內, 去其昏, 而復其明也. 其字形方者, 象居中方寸之地也. 其中一點, 象性理之源也. 至圓至正, 無所偏倚, 心之體也. 其下凹者, 象其中虛, 惟虛故具衆理也. 其首之尖, 自上而下者, 象氣之源, 所以妙合而成心者也. 其尾之銳, 自下而上者, 心於五行屬火, 象火之炎上也. 故能光明發動, 以應萬事也. 其右一點, 象性發爲情, 心之用也; 其左一點, 象心發爲意, 亦心之用也. 其體則一, 而用則有二.”

사칠론에서 특기할 점은 첫째, 칠정을 인간의 당연한 원리에 의한 감정의 분출이라는 점에서 파악하고, 둘째 사단과 칠정을 각리 분리하여 성과 심에 분배하고 있다는 점이다. 칠정이 중절할 수도 있고 중절할 수 없는 두 가지 경우가 있는 반면, 사단은 성이 발한 것을 확연히 구분하고자 하는 것이다. 이것은 결국 칠정의 중절 여부에 대한 불안정성을 우려하는 것이고, 그것이 사단과는 동일하게 취급되어서는 안된다는 입장이다. 이러한 관점은 이황과 퇴계학파의 논점으로 계승된다.

권근은 송대 정주학에서 도학의 근본이념으로 제시하였던 ‘천인합일’의 개념을 자신의 성리철학적 관점에서 이론화하고 있다. 우주자연과 인간이 ‘합일’될 수 있는 것은 천리를 품부받은 인성의 존재이기 때문에 도달 가능하며, 그러한 경지는 마치 군주의 내면적 덕성 함양을 통해 윤리적 교화가 미치는 도의정치가 구현된 세계와 다르지 않다. 그러한 조화와 합일의 일원성의 세계상을 논의하는 것이 천인합일이기도 하다.

## 6. 마치며 남는 문제들

어떤 시대, 어느 공간을 불문하고 인간이 살아가는 삶의 제 조건을 혁신하고자 한 노력은 있어왔다. 그것이 정신적 상태에 대한 고양이건, 물질적 조건에 대한 개선을 추구하건 자신의 현재를 보다 나은 상태로 전환하기 위한 의지적 노력은 그래서 ‘문화(文化)’를 만들고 ‘문명(文明)’을 창신(創新)한다. 이러한 흐름을 주도 하는 것이 학문사상이다.

주자철학은 단순하게 학문의 정체를 탐구하는데 머물지 않고, 시대의 문제와 현실적 요청에 깊이 연관되어 구성된다. 유학의 인문정신, 특히 성리에 대한 탐구를 통해 천리를 실현하려는 성학을 추구하고, 사도(斯道)와 도통, 이단 의식에 투철학 도학으로서의 주자학은 시대정신을 반영한 시대의 학문이었다. 이런 점에서 주자성리학은 송대 현실의 최전선에서 전통적인 유학을 '계승'하는 것에 머물지 않고, 유학적 전통을 자신의 시대에 부합하게 혁신함으로써 시대정신을 선도하였다.

주자가 체계화하여 집대성한 신유학으로서의 주자성리학은 그가 처한 시대의 반영물이자 자신의 감성적 사유를 통해 전통을 변용하고 재해석한 현실의 구성물이었다. 주자에게 있어 학문은 결국 일상적 도리로부터 실천적 앎을 넓혀가는 과정이며, 학문함은 올바른 인간의 도리를 다하기 위한 것이다.

여말선초의 주자학자들은 불안정한 시대의 현실 속에서 자신들의 '전통(傳統)'과 '현재'에 대해 고민하면서 시대의 급무(急務)에 맞는 학문을 모색하며, 이를 적극적으로 확산하여 미래적 삶을 현실의 지평에서 실현하고자 하였다. 비록 주자가 처해있던 남송의 시대현실과 기대승이 살았던 조선의 시대현실이 다르다고 하지만, 이들은 당대 현실의 최전선에서 전통적 학문을 '계승'하는 것에 머물지 않고, 이러한 전통을 자신의 시대에 부합하게 '변용'하면서 시대정신을 선도한다.

정몽주와 정도전, 그리고 권근은 주자성리학을 수용하여 조선의 정체를 확립하고 지향적 체제를 구축하는데 주력했다는 점에서 학술적 의의를 찾을 수 있다. 국왕으로부터 일반 백성들까지 유가적 가치규범과 질서의식을

정립하는 것은 무엇보다 큰 시대적 요청이었다.

우리가 려말선초라는 전환기를 통해 당시의 사상계의 동향을 살펴보고 주자철학의 확산을 고찰하는 이유는 다른 점에 있지 않다. 그러한 변혁기의 사안들이 동일한 형태는 아니지만 역사적 시간 속에서 지속적으로 변형되어 반복되고 있고, 우리는 그러한 차이들을 현재라는 시점에서 의식하든 의식하지 않든 만나고 있기 때문이다. 시공간의 차이에도 불구하고 우리는 여전히 송대의 도학자 뿐만 아니라 조선시대의 주자성리학자들이 고민했던 철학적 문제를 동일하게 안고 있다.

그것은 이 일상적 삶의 세계를 과연 어떻게 파악할 것인가의 문제와 직결된다. 그 관점은 단일할 수 없지만 삶의 총체성에 대한 고민은 다르지 않다. 결국 우리는 너와 나, 우리들이 구성해 나가는 삶의 세계를 어떻게 작동할 것인가에 하는 근본적인 문제에 봉착하게 된다. 려말선초의 주자학자들이 직면했던 현실은 이와 같은 현재적 고민의 일단을 잘 보여주고 있다.

이 글은 두 가지 논점을 확인할 수 있는 단서를 제공한다는 점에서 의미를 갖는다.

첫째, 왕조교체기에 확산된 주자학의 학술적 지향과 경향성은 이전의 유학과 다른 지평을 보여주고 있다는 점이다. 주자성리학적인 관점에서 려말선초의 사회현실은 혁신과 재구성의 대상이다. 사회적 삶을 위협하는 모순과 부조리를 어떤 방식으로 극복해 나갈 것인가에 대한 단서를 제공한다. 그것은 도학적 기준을 어떻게 실천성으로 전환시키느냐 하는 점에 달려 있다.

둘째, 이 시기 주자학을 학습한 이들을 통해 이전과는 다른 ‘새로운 유학자’의 면모를 발견할 수 있다. 혁명의 전야에는 응축된 힘들이 결집되어 분출하기 마련이다. 힘들의 만남과 연대는 주자학적 일상에서 자신에 대한 고민과 더불어 함께 살아가는 공동체에 대한 감성적 사유를 요구한다. 현실에 대한 연민과 공감을 통해서 우리는 이전과 다른 각성된 유학자를 발견하게 된다. 정몽주와 정도전, 권근이 그러한 각성된 주자학자이다.

셋째, 주자학을 통해 새로운 사회를 구성하려는 열망은 기성의 권위와 뒹어켜 충돌하고 경쟁하면서 구축된다는 점을 확인할 수 있다. 새로운 학술사상은 관행화된 기성의 권위와 장기간에 걸쳐 충돌하고 경쟁하면서 퇴행과 지체, 진보의 과정을 겪으면서 구축된다. 선초의 주자학자들이 조선의 개창을 통해 일신하려 했던 고려 사회의 유풍이 변형되는 것은 16세기 중엽에 이르러서야 가능했다. 그 시간동안, 다양한 층위의 역사적 시간들은 혼재하면서 경쟁한다. 우리가 만나는 현재라는 것도 기실 혼성된 과거 시간의 재구성이다.

나는 이 글에서 려말선초의 주자학의 확산과 사상계의 동향을 살피려 하였지만, 정작 이 문제는 새로운 철학적 과제를 제기한다. 그 물음은, “그렇다면, 한국 유학사를 우리는 어떻게 보아야 할까?”하는 것이다. 려말에 국한되는 것이 아니라 “지금-여기” 우리가 살고 있는 “호남”이란 지층에서 우리는 주자학, 한국의 주자성리학을 어떻게 성격 규정할 것인가 하는 문제이다. 혁명적 전환기에 처했던 일군의 려말 주자학자들이 그 당대의 다른 유학자들이나 그들의 이전에 존재했던 유학자들과는 달리 삶의 진실을 현실에서 실현하려는 ‘실천 지향적 존재’로 거듭나고 있음을 확인할

수 있었다. 이러한 경향성을 우리는 ‘새로운 주체의 탄생’이라는 관점에서 파악해도 좋을 것이다.

## 【 참고문헌 】

權近, 『入學圖說』

金宗瑞, 『高麗史』

南孝溫, 『師友名行錄』

李穡, 『牧隱集』

李滉, 『退溪集』

鄭道傳, 『三峯集』

『宣祖修正實錄』

『世宗實錄』

『御定小學集註』

『太宗實錄』

강준만, 『선샤인 지식노트』, 서울: 인물과사상사, 2008.

김경호, 『동양적 사유는 어떻게 탄생했는가』, 파주: 글항아리, 2014(2012).  
202-210쪽.

김충렬, 『고려유학사』, 서울: 고려대학교출판부, 1988(1984).

이종범, 『사림열전』2, 「김굉필-침묵, 미래와의 대화」, 서울: 아침이슬, 2008.

임혁백, 『비동시성의 동시성 - 한국 근대정치의 다중적 시간』, 서울:  
고려대학교출판부, 2014.

진래, 안재호 옮김, 『송명성리학』, 서울: 예문서원, 1997.

陳來, 『宋明理學』, 北京: 遼寧教育出版社, 1995

피터 K. 볼, 심의용 옮김, 『중국 지식인들과 정체성 사문을 통해 본 당송  
시대 지성사의 대변화』, 서울: 북스토리, 2008; This Culture of Ours:  
Intellectual Transitions in T'ang and Sung China, Stanford  
University Press, 1994(1992).

Peter K. Bol, 김영민 옮김, 『역사 속의 성리학』, 서울: 예문서원, 2011.  
24쪽; Neo-Confucianism in History, Harvard University Press,  
2010(2008).

한영우, 『정도전사상의 연구』, 서울대학교 출판부, 1983(1973).

강제훈, 「조선초기의 정치과 왕권 : 조선 세조대의 조회와 왕권」, 『사총』  
Vol.61, 고려대학교 역사연구소, 2005.

구춘수, 「권근 철학사상의 연구 : 심성론과 예설을 중심으로」, 고려대학교  
철학과 대학원 박사학위논문, 1992.

권정안, 「여말선초 주자학 도입기의 경전이해(1)-목은 이색의 경전이해를  
중심으로」, 『동양철학연구』 Vol.22, 동양철학연구회, 2000.

김범, 「조선초기의 정치과 왕권 : 조선 성종대의 왕권과 정국운영」, 『사총』  
Vol.61, 고려대학교 역사연구소, 2005.

김보정, 「포은 정몽주의 사상성리학 이해를 중심으로」, 『한국사상과문화』  
Vol.39, 『한국사상문화학회』, 2007.

김석근, 「조선의 건국과 정치체제 구상에 대한 시론적 접근」,  
『동양정치사상사』 Vol.7-2, 한국동양정치사상사학, 2008.

김영수, 「조선건국의 정신적 기원: 14세기 주자학 수용의 내적 계기를 중심으로」, 『한국정치외교사논총』 Vol.31-2, 한국정치외교사학회, 2010.

도현철, 「이색과 정도전-성리학의 개선론과 개혁론」, 『한국사 시민강좌』 Vol.35, 일조각, 2004.

도현철, 「정도전 경제문감의 주자 글 원용과 그 의도」, 『실학사상연구』 Vol.10-11, 실학사상연구회, 1999.

도현철, 「정도전의 경학관과 성리학적 질서의 지향」, 『태동고전연구』 Vol.24, 태동고전연구소, 2008.

도현철, 『고려말 사대부의 정치사상연구』, 서울: 일조각, 1999; 최연식, 「고려말 정치상황과 신흥유신 공민왕의 정치적 지향과 정치운영」, 『역사와현실』 Vol.15, 한국역사연구회, 1995.

문철영, 「려말 신흥사대부들의 신유학 수용과 그 특징」, 『한국문화』 Vol.3, 서울대학교 규장각 한국학연구원(한국문화), 1982.

문철영, 「조선초기의 신유학 수용과 그 성격」, 『한국학보』 Vol.10-3, 일지사, 1984.

민현구, 「선초기의 정치와 왕권 : 조선 태조대의 국정운영과 군신공치」, 『사총』 Vol.61, 고려대학교 역사연구소, 2005.

송재혁, 『정도전의 정치체제론 : 서경의 정치이념과 왕권의 정상화』, 고려대학교 정치외교학과 박사학위논문, 2016.

유경아, 「정몽주의 정치활동 연구」, 이화여자대학교 사학과 박사학위논문, 1995.

윤사순, 「삼봉 성리학의 특성과 그 평가문제」, 『진단학보』 Vol.50, 진단학회,

1980.

이병희, 「성리학의 수용과 사회변동 고려말 토지검병과 신진사대부의 동향」, 『역사비평』 Vol.26(봄호), 역사비평사, 1994.

이상성, 「남송 및 원대 성리학의 학풍과 정신보, 정인경의 출처」, 『한국성리학의 기원과 정신보』, 학술대회논문집, 2012.

이익주, 「고려 말의 정치사회적 혼돈과 신흥사대부의 성장」, 『한국사 시민강좌』 Vol.35, 일조각, 2004.

이정주, 「려말선초 유학자의 불교관 : 정도전과 권근을 중심으로」, 고려대학교 사학과 박사학위논문, 1998.

이정주, 「권근의 불교관에 대한 재검토」, 『역사학보』 Vol.34, 1991.

정성희, 「정도전의 도학정치사상 연구」, 『동양철학연구』 Vol.22, 동양철학연구회, 2000.

최연식, 「여말선초의 권력구상-왕권론, 신권론, 군신공치론을 중심으로」, 『한국정치학회보』 Vol. 32-3, 한국정치학회, 1998.

허광호, 「권근의 천인심성합일사상 연구 : 입학도설을 중심으로」, 성균관대학교 유학과 박사학위논문, 2018.

황금중, 「주자의 소학·대학 교육론」, 『주자사상과 조선의 유자』, 서울: 혜안, 2003.

## 주자 경세론과 정암의 지치주의

— 김용흠 (연세대 국학연구원) —

# 주자 경제론과 정암의 지치주의

김용흠(연세대 국학연구원)

## < 목 차 >

머리말

1. 주자학의 성격과 경제론의 지향

1) 유가·유학·유교와 주자학

2) 주자학과 경제론의 지향

2. 정암 지치주의의 딜레마와 당쟁

1) 도학정치와 개혁정치

2) 지치주의의 기억과 당쟁

맺음말

## 머리말

서양인들은 우리가 중국·일본과 함께 유교 문화권에 속해 있다고 말하지만 정작 한국인 가운데 스스로가 유교 문화권에 속해 있다는 것을 자각하고 사는 사람은 드문 것 같다. 그런데 우리는 명절에 당연히 차례를 지내야 한다고 생각하여 명절을 전후하여 전국 고속도로는 귀성·귀경 차량으로 몸살을 앓고,

집집마다 차례 상차림을 누가 맡을 것이냐를 두고 부부간, 고부간, 형제간에 기싸움이 한창이다. 부모 봉양은 자식 책임이라며 국가가 노인 문제에 대한 재정 지출에 인색하고, 학부모가 자녀의 학벌에 지나치게 집착하여 교육 문제를 꼬이게 만들고 있는 것도 유교 문화와 관련이 없다고 할 수 없다. 유교 문화가 우리 뇌리에 각인되어 무의식중에 삶의 기준으로 작동하고 있으면서도 자각하지 못하는 것이 현실이다.

그런가 하면 20세기 말에는 서양인들이 유교 문화를 주관적으로 해석하여 상반된 현상을 모두 유교 문화에서 연원한 것이라고 주장하기도 하였다. 한때 한국과 중국, 대만, 홍콩 등에서 경제가 발전하자 이것이 유교 문화에 내재한 강한 리더십, 검약과 절제의식, 높은 교육열, 가족적 인간관계, 협동과 근면 등 문화적 요인 때문이라고 하더니, 1990년대 말 경제 위기가 불어닥치자 아시아 지역 문화에 내재한 정실인사, 부패, 뇌물, 연고주의, 정경유착 등을 그 주범으로 지목하면서 그 연원에 유교 문화가 있다고 주장하였다.<sup>1)</sup> 아시아 지역에 대한 피상적 관찰의 결과 경제 발전과 경제 위기를 모두 유교 문화에서 연원한 것으로 간주하여 빚어진 웃지 못 할 촌극이었던 것이다.

이제 유교 문화를 대상화하여 객관적으로 인식할 때가 된 것 같다. 우리가 무의식적으로 답습하고 있는 유교적 가치관이 얼마나 보편성을 가질 수 있는지를 과학적으로 냉정하게 규명할 필요가 있어 보인다.

조선왕조 국가는 주자학(朱子學)을 국정교학(國定敎學)으로 내세우고 출범한 집권적(集權的) 봉건국가(封建國家)였다.<sup>2)</sup> 아마도 전세계적으로

전근대 국가 가운데 특정 정치사상을 국가 운영의 원칙으로 천명한 국가는 조선이 유일할 것이다. 중국에서 유학(儒學)은 공자(孔子)·맹자(孟子) 단계의 선진(先秦) 유학에서 훈고학(訓詁學), 성리학(性理學), 양명학(陽明學), 고증학(考證學) 등으로 발전하였는데, 그 가운데 북송(北宋)대 발원한 성리학을 남송(南宋)대 주희(朱熹)가 집대성하여 성립된 것이 바로 주자학이었다. 실로 주자학은 동·서양을 막론하고 중세사상 가운데서는 그 규모의 방대함, 체계의 정합성, 논리의 치밀성에서 타의 추종을 불허하는 정치사상이었다.

정암(靜菴) 조광조(趙光祖, 1482~1519)는 16세기에, ‘훈구(勳舊)’ 세력이 주도했던 15세기 정치가 타락하였다고 비판하고, 주자학의 교의에 입각하여 국가를 운영하려고 시도하였다가 순교한 정치가이자 사상가였다. 오늘날 우리는 그에게서 무엇을 보아야 할까? 그가 주목되는 이유는 순교하였기 때문도 아니고, 주자학자이기 때문만도 아닐 것이다. 우리의 과거 역사가 모두 계승해야 할 역사적 전통인 것은 아니다. 오늘날 정암을 올바르게 계승하는 일 역시 유교 문화가 그렇듯이 그의 행적을 냉정하게 대상화하여 객관적이고 과학적으로 인식해야만 가능해질 것이다.

1) 이승환, 2004, 『유교 담론의 지형학』, 푸른숲.

2) 집권적 봉건국가의 개념과 특징에 대해서는 김용흠, 2010, 「한국 중세 국가 연구의

방향과 사회인문학」, 『동방학지』 150, 연세대 국학연구원 참조.

# 1. 주자학의 성격과 경세론의 지향

## 1) 유가·유학·유교와 주자학

세계사를 통틀어 볼 때 중국과 한국은 집권국가가 연속적으로 발전했다는 특징이 있다. 맑스가 말한 역사 발전 5단계설을 일국 단위에서 적용할 수 있는 나라는 전세계에서 중국과 한국, 그리고 일본뿐이다. 그런데 일본에는 천황제가 있었지만 중세에는 서양과 유사하게 막부가 지배하는 분권적 봉건체제였다. 이와 달리 중국과 한국에서는 집권국가가 연속성을 갖고 발전하였다는 사실이 유교문화보다 더 주목할 가치가 있다.

중국과 한국에서 집권국가 발전했다고 해서 전근대에 오늘날과 같이 고도로 발전된 중앙집권 국가가 존재했던 것은 아니었다. 생산력의 한계, 교통과 통신의 한계 등에 의해 분권적 할거(割據) 상태가 전근대 내내 지배하였다. 그렇지만 그러한 한계에도 불구하고 끊임없이 집권국가를 형성하고 운영하려고 시도하였다는 점이 주목된다. 그리하여 지향(指向)으로서의 집권성(集權性)과 현실(現實)로서의 분권성(分權性)이 동시에 존재하면서 상호작용하였다는 점에 집권적 봉건국가의 특징이 있었다. 분권적 할거 상태는 민에 대한 지배계급의 자의적(恣意的) 착취와 횡포의 온상이 되었으므로, 집권성이 강화되는 과정을 역사의 발전으로 파악할 수 있다.

중국은 다양한 민족을 포함한 다민족 국가로서 주기적으로 통일 제국을 건설하면서 발전해 왔다. 중국에서의 왕조 교체를 역사의 단순한 순환 과정이

아니라 진보의 관점에서 본다면 춘추전국 시대를 통일한 진(秦)과 그에 이은 한(漢) 제국, 그리고 위(魏)·진(晉)·남북조(南北朝)의 오랜 분열을 마감하고 등장한 통일 제국 수(隋)와 당(唐), 그에 이은 송(宋)·원(元)·명(明)·청(淸) 왕조의 성립은 집권성을 확대·강화하려는 집요한 노력의 소산이었다. 그것은 생산력과 생산관계의 발전을 반영하고 있으며, 그에 따라서 확대되고 있는 제국을 통치하기 위하여 다양한 사상과 제도를 모색하는 가운데 단계적으로 발전하였던 것이다.

오늘날 중국과 한국이 유교문화권에 속한다고 하지만 유교가 국정교학이 된 것은 유가(儒家)가 출현하고도 1000년이 훨씬 지난 뒤의 일이었다. 그래서 우리는 유가와 유학(儒學) 그리고 유교(儒敎)를 구분해서 살펴보아야 한다.

잘 알려진 것처럼 유가는 춘추시대 공자(孔子)에 의해서 시작되어 전국시대 맹자(孟子)로 계승·발전되었다. 그렇지만 춘추전국 시대에 유가만 존재했던 것은 아니었다. 유가 이외에도 도가(道家)·법가(法家)·묵가(墨家)·종횡가(縱橫家)·농가(農家)·명가(名家) 등 이른바 제자백가(諸子百家)로 지칭되는 수많은 학술과 사상이 난만하게 꽃 피어난 문명의 시대였다. 유가는 이러한 제자백가 가운데 하나였을 뿐이며, 더구나 지배적인 지위를 차지한 것도 아니었다. 전국시대를 통일한 진 왕조는 법가를 숭상하였으며, 분서갱유(焚書坑儒)로 유가를 탄압할 정도였다.

그렇지만 진 왕조는 통일된 지 20년을 넘기지 못하고 멸망하였으며, 그를 이어서 들어선 한 제국은 진이 단명한 원인 가운데 하나에 분서갱유가 있다고 보고 유교를 국교로 삼겠다고 선포하였다. 그리하여 동중서(董仲舒)을 등용하고 오경박사(五經博士)를 설치하여 유교 경전을 복원한 뒤 경전에

주석을 붙이기 시작하였다. 기원전 2세기 전한(前漢) 무제(武帝) 때의 일이었다. 그렇지만 유교는 국교의 지위를 유지하지 못하였으며, 경전의 자구를 해석하는 훈고학, 즉 유학의 단계에 머물렀다. 이후 당대에는 과거제도를 시행하여 공영달(孔穎達)이 편찬한 『오경정의(五經正義)』를 그 텍스트로 지정하였지만 유학은 여전히 지배 사상의 지위를 누리지 못하였다. 당대에는 도교가 지배하였으며, 송대에는 인도에서 들어온 불교가 중국화된 선종(禪宗)이 크게 유행하였다.

그런데 당에서 송으로 이행하면서 중국 사회는 급격하게 변화되었다. 중국 역사에서 당·송 교체기는 대 변혁기로 자리매김 되어 있다. 농업 생산력이 비약적으로 증대되고, 상품화폐경제도 크게 발달하였다. 이것은 직접 생산을 담당한 민의 역량이 크게 강화되고 확대되었다는 것을 의미하며, 그에 따라서 중국 역사상 최초로 서민적인 색채를 띠는 여러 문화 요소들이 출현하였다. 그와 함께 당대까지 중국을 지배했던 세습 귀족들이 몰락하고 지식인 계층인 사대부(士大夫)가 지배층으로 부상하였다. 당대 지배체제의 기초를 이루던 균전제(均田制)가 붕괴되고 장원(莊園)이 등장하였으며, 그 장원은 지주전호제(地主佃戶制)로 운영되었다. 이때 지주와 전호는 원칙상 계약 관계였는데, 사대부는 주로 중소 지주에서 배출되거나 또는 그들의 이익을 대변하였다.<sup>3)</sup>

755년 안사의 난 이후 균전제에 바탕을 둔 중국 특유의 중세 체제가 붕괴되기 시작하여 200년이 넘는 혼란기를 겪으면서 새로운 집권국가의

시스템을 형성하기 위한 노력이 전개되었다. 당시를 전후하여 지배했던 도교나 불교로는 확대된 복잡한 사회현상과 성장한 민의 의식을 효율적으로 통제할 수 없었다. 당대까지의 지배층이었던 세습 귀족들은 이러한 문제를 인식할 능력 자체가 없었으며, 새로운 지식 계급인 사대부 계층이 등장하여 그 해결책을 모색하는 가운데 형성된 것이 송학(宋學)이었다.

송학은 다양한 형태로 발전하였는데, 그 가운데 변화하는 세계를 원리적 통일성 속에서 파악하고, 자연과의 연속성 위에서 규범적인 인간의 존재형태를 모색한 성리학이 점차 우위를 점하기 시작했다. 그렇지만 성리학이 다른 송학을 제치고 지배적 지위를 차지하기까지도 상당한 기간이 소요되었다. 북송대에는 왕안석(王安石)의 신법(新法)과 같이 법과 제도의 개혁을 통해서 국가 주도로 사회를 안정시키려는 신학(新學)에 밀려서 재야 사상의 지위에 머무를 수밖에 없었다. 이에 남송대 주희는 북송대의 성리학을 집대성하여 주자학을 선보였지만 ‘위학(僞學)’으로 정치적 탄압을 받는 지경에까지 몰리기도 하였다.

역설적이게도 몽고족 왕조인 원 나라에서 1315년 과거제도가 부활되면서 비로소 주자학은 체제 교학의 지위에 올랐으며, 명대에 들어서 그 지위가 확고해져 청대까지 약 600여년을 지배하였다. 주자학이 이처럼 체제 교학의 지위를 차지한 이후에야 비로소 중국 특유의 유교 문화가 형성되어 동북아시아로 전파되었으며, 한국과 일본에서도 각각의 역사적 문화적 조건과 결합하여 독특한 유교 문화를 형성하기에 이르렀다.

주자학이 체제 교학이 된 것은 당시까지 중국에 존재했던 제자백가와 불교를 포함한 다양한 사상과 종교에 비해서 국가 경영에 가장 적합한

3)박한제 외, 2007, 『아틀라스 중국사』, 사계절, 87쪽.

사상이었기 때문이라고 보아야 할 것이다. 그것은 당시의 생산력과 민의 의식 수준을 반영하여 국가의 집권성 강화에 가장 효율적인 사상이었던 것이다. 따라서 이것은 역사의 발전적 현상으로 파악할 수 있다.

주자학이 정합적인 체제와 치밀한 논리를 자랑하지만 그 자체에 문제가 있었다는 것은 이미 명대 양명학이 등장한 것을 보면 알 수 있다. 이후 명말청초에는 경세치용(經世致用)의 학(學)이 나오고, 청대에는 고증학이 등장하여 주자학이 노출한 문제점을 보완하였다. 그렇지만 청이 멸망에 이르기까지 주자학은 체제 교학으로서의 지위를 잃어버리지 않았다.

근대 이후 동아시아에 진출한 서양인들은 전근대 중국의 마지막 제국이었던 청대의 현실을 보고 동아시아의 특징으로서 유교 문화를 거론하였다. 그러나 유교 문화는 동아시아의 역사 전체를 지배했던 것은 아니었으며, 주자학에 주로 기초하고 있다는 점에 주의를 기울일 필요가 있다. 그러한 유교 문화를 바탕으로 18세기까지는 청나라가 세계에서 경제적으로 가장 앞선 나라였다는 점도 상기해야 할 것이다. 그렇지만 서세동점 이후 중국 근대화에 걸림돌로 작용한 측면이 있다는 점 역시 인정하지 않을 수 없다. 유교 문화의 퇴행을 극복하는 것은 결국 주자학의 문제점을 극복하는 일이며, 그것은 양명학 이래 주자학 비판의 역사 위에서 가능한 것은 아닐까 한다. 즉 전통의 계승을 통해서 전근대와 근대를 연속성 위에서 파악하고자 한다면 우리는 주자학 비판의 전통 위에서 유교 문화를 비판적으로 검토해야 한다는 것이다.

## 2) 주자학과 경세론의 지향

송대 사대부의 책임의식은 좀 유별난 데가 있었다. 사대부란 “천하의 근심을 앞서서 근심하고, 천하의 즐거움은 나중에 즐긴다.”는 범중엄(范仲淹)의 말은 이들의 사회와 역사에 대한 책임의식을 표현하는 말이었다.<sup>4)</sup> 이들은 세상을 구제할 수 있는 사상으로 유학에 주목하였다. 그들은 이전의 유학이 문장짓기와 경전 공부에 치중하여 과거시험에 대비하는 것에 그친 것을 비판하고 유학 사상 그 자체를 이해하고 실천해야 할 대상으로 간주하였다. 또한 불교의 출가주의는 인륜에 반하고, 도가의 무위자연은 문명에 반한다고 비판하고,<sup>5)</sup> 단절된 성인(聖人)의 학문을 계승해야 한다고 주장하였다.

사대부의 책임의식에 입각하여 형성된 송학은 경세론의 측면에서는 크게 두 가지 계통으로 분류해 볼 수 있다. 하나는 왕안석(王安石)으로 대표되는 신학(新學)이었다. 왕안석은 관료체제를 정비하여 중앙집권적 권력을 강화하고, 이것을 바탕으로 민생 안정을 도모하기 위한 제도 개혁을 모색하였다. 이른바 왕안석의 신법(新法)이 바로 이것으로서 이들은 개혁 정치를 지향하였다고 볼 수 있다. 북송대에는 이로 인해 신법당과 구법당 사이에 갈등이 일어나 그가 죽은 뒤에도 항쟁이 지속된 것은 잘 알려진 사실이다.

다른 하나는 정호(程顥)와 정이(程頤)에게서 제창되어 주자에

4) 戶川芳郎 외 지음, 조성을·이동철 옮김, 1990, 『유교사』, 이론과실천, 248쪽.

5) 시마다 겐지 지음, 김석근·이근우 옮김, 1986, 『주자학과 양명학』, 까치, 37쪽.

의해 집대성된 도학(道學)이었다. 이들은 공자가 성인으로 지칭한 요·순·우·탕·문·무·주공을 본받아야 한다고 간주하여 자신들의 학문을 성인이 되기 위한 학문, 즉 성학(聖學)으로 규정하고, 학습을 통해서 성인이 될 수 있다고 주장하였다.<sup>6)</sup> 이들 성인들의 행적을 관통하는 것이 바로 도(道)였으므로, 성학은 그 도를 탐구하는 학문, 즉 도학이 된다.

도학자들은 자신들의 학문을 자연과 인간을 포함한 우주의 생성 소멸의 원리를 동원하여 정당화하기 위해 이기론(理氣論)과 인성론(人性論)을 제출하고 ‘인간의 본성은 이(理)’라고 주장하였다. 즉 성리학(性理學)이라는 철학적 토대에 입각하여 도학을 합리화 한 것이었다. 성리학은 도교의 기(氣)와 불교의 이(理)를 유학 체계로 포섭하여 도학의 근거로 삼은 뒤, 독특한 수양론(修養論)을 제출하여 도교의 반문명과 불교의 반인륜을 넘어서 혼란에 빠진 사회의 질서를 바로잡고 국가 경영에 참여할 수 있는 근거를 마련하였다.

도학의 철학적 근거가 된 성리학은 이전 유학에서는 볼 수 없었던 새로운 유학이었으므로 신유학(新儒學)이라고 칭하였다. 도학자들은 성리학에 근거하여 도교와 불교를 이단(異端)이라고 배척하고 스스로를 새롭게 등장한 사대부 계층의 대표자로 자리매김하려 하였다. 이러한 도학을 집대성한 것이 바로 주자학이었는데, 이것은 결국 송대(宋代)의 새로운 지배층인 사대부가 당대(唐代)까지의 지배층이었던 세습귀족과 다르게 국가와 사회의 운영을 주도하려면 무엇을 공부하고 어떻게 수양하여야 하는가라는 문제에 대하여

6) 시마다 겐지, 1986, 앞 책, 44~45쪽.

중국사상사를 망라한 가장 정합적인 해답을 제출한 것이었다.

도학자들은 훈고학의 주요 대상이었던 5경의 내용을 성리학과 접속시키기 위해 4서에 주목하였다. 주자는 그 가운데 특히 『대학(大學)』을 중시하고 죽을 때까지 공들여 주석하였다. 공자·맹자가 제창한 유가의 기본적인 특징은 ‘수기치인(修己治人)’이라는 명제로 집약해 볼 수 있는데, 이것을 가장 간명하게 천명한 것이 바로 ‘수신제가치국평천하(修身齊家治國平天下)’였다. 그런데 『대학』에서는 ‘수신(修身)’ 앞에 ‘격물치지(格物致知)’와 ‘성의정심(誠意正心)’의 단계를 설정하여 성리학과 접속하는 것을 가능하게 만들었다.

결과적으로 도학은 유가의 기본명제인 ‘수기(修己)’와 ‘치인(治人)’ 가운데 ‘수기’에 치중한 학문이 되었다. ‘치인’ 즉 ‘경국제세(經國濟世)’를 담당하려면 ‘격물치지’하고 ‘성의정심’하여 천리(天理)를 보존하고 인욕(人欲)을 제거해야[存天理 遏人欲] 하며, 이것이야말로 자연의 운행 질서에 따른 인간의 도리였다. 이를 위해서는 거경(居敬)·궁리(窮理)하여 성인(聖人)의 도를 인식하고 실천하지 않으면 안 되었다. 도학자들은 삼강오륜(三綱五倫)이라는 윤리와 도덕의 실천을 그 표현으로 간주하였는데, 이러한 엄격한 수양을 거친 사람만이 ‘치인’이라는 중요한 임무를 감당할 수 있다고 보아 군자(君子)라 칭하고, 비록 같은 사대부라도 이러한 도덕 수양을 결여하면 소인(小人)이라고 부르며 차별하고 배제하였다.

이들은 군주에게도 도학에 입각한 엄격한 도덕 수양을 요구하였다. 특히 주자는 군주의 일심(一心)이야말로 정치의 근본이라고 강조하면서 성학에 매진해야 한다고 강조하였다. 이들은 군주의 절대 권력을 천리에 의거해

새롭게 조명하면서, 군주와 성인을 곧바로 등치시키는 동중서 이래의 관념을 철저히 전복하였다. 천리는 특정인의 사유물이나 일정 영역에만 한정되는 것이 아니라 모든 사회 성원, 사회 영역을 포괄하는 통일적 원리였다. 때에 따라서는 군주, 국가까지도 천리 앞에 개체화된 사적(私的) 존재로서 비판할 수 있는 이념적 기저를 형성하였던 것이다.

주자가 1189년에 올리려고 작성한 상소문에서는 ①학문으로 마음을 바르게 할 것, ②몸을 닦아서 집안을 가지런히 할 것, ③편벽한 자를 멀리하고 충직한 인물을 가까이 할 것, ④사은(私恩)을 누르고 공도(公道)를 높일 것, ⑤의리를 밝혀 미신(迷信)을 끊을 것, ⑥사부(師傅)를 잘 뽑아 황태자를 보좌하게 할 것, ⑦인물을 잘 선임하여 정치를 바르게 행할 것, ⑧기강을 진작시켜 풍속을 바로잡을 것, ⑨비용을 절감하여 나라의 기초를 견고히 할 것 등을 주장하였는데,<sup>7)</sup> 이것은 도학적 경세론의 전형을 보여준다.<sup>8)</sup>

도학자들은 과거를 통해 조정에 진출하자 이러한 논리에 의거하여 주변의 신료들을 가차 없이 비판하였다. 그가 권력자든 장군이든 하급 서리든 부정과 비리에 대해서는 조금도 용서하지 않았다. 때로는 바로 정면에서 이름을 지목하는 것도 마다하지 않았으며, 조금도 타협하지 않고 비판과 직언에 몰두하였다.<sup>9)</sup> 도학자들의 이러한 비타협적 태도에 대하여 송학을 공유할 사대부들 사이에서조차 반발이 나오지 않을 수 없었다. 이로 인해 북송대는

물론이고 남송대에도 사대부들 다수의 공감을 받지 못하고 재야 사상에 머무를 수밖에 없었다.

북송대 시작된 신법파와 구법파의 갈등은 결국 왕안석의 신학과 이정자(二程子)의 도학 사이의 대립을 반영한 것이었다. 신학이 법과 제도의 개혁을 통해서 국가 권력을 강화하여 민생 안정을 도모하려고 했다면 도학은 분권적 행정구조를 지지하고 중앙정부의 세수와 지출을 감소시키고자 하였으며, 지방관리들에게 융통성을 부여하고 향촌의 사대부들의 역할을 중시하였다.<sup>10)</sup> 신학이 유학의 치인에 충실하였다면 도학은 수기에 충실한 유학이었다. 이것은 정치의 요점을 법(法)에 두는가, 이(理)에 두는가의 차이이기도 하였으며,<sup>11)</sup> 결국 개혁 정치와 도학 정치의 갈등으로 표출되었다.

신학이 『주례(周禮)』를 강조한 것에 비해, 도학은 『춘추(春秋)』를 중시하였다. 신학은 『주례』를 통해서, 일군만민(一君萬民)의 정치이념에 입각하여 황제를 정점으로 하는 제민(齊民) 지배 체제를 합리화 하는 논리를 도출하였다면, 도학은 『춘추』를 통해서 군신(君臣)의 명분에 입각한 의리, 즉 춘추의리(春秋義理)에 의해 상하의 신분 질서를 합리화하여 향촌에서 지주(地主)와 전호(佃戶) 사이의 계급대립을 완화시킬 수 있는 논리를 도출하였다.<sup>12)</sup>

왕안석의 신법 가운데 청묘법(靑苗法)과 주희의 사창(社倉)은 신학과

7) 朱子思想研究會 譯, 2011, 「기유년(1189)에 올리려던 봉사」, 『朱子封事』, 혜안, 146쪽.

8) 조선후기 경세론을 도학적 경세론과 변통적 경세론으로 구분한 논고로서 金容欽, 2006, 『朝鮮後期 政治史 研究 I - 仁祖代 政治論의 分化와 變通論』, 혜안, 267~291쪽 참조.

9) 戶川芳郎 외, 1990, 앞 책, 271쪽.

10) 피터 볼(Peter K. Bol) 지음, 김영민 옮김, 2010, 『역사 속의 성리학』, 예문서원, 230쪽.

11) 戶川芳郎 외, 1990, 앞 책, 268~269쪽.

12) 戶川芳郎 외, 1990, 앞 책, 242~247쪽.

도학의 차이점을 잘 보여준다. 주희는 청묘법을 다음과 같이 비판하였다.<sup>13)</sup>

청묘법의 원래 취지는 나쁘지 않았다. 문제는 (농부들에게) 곡식이 아닌 돈을 지급한 점, 향(鄉)이 아닌 현(縣)에 설치한 점, 향촌의 사군자(士君子)가 아니라 관리들에게 일을 맡긴 점, 그리고 측은지심에 의해 혜택을 보게 하려는 마음에서 나온 것이 아니라 조세 수입 증가를 목표로 너무 빠르게 시행한 점 등이었다.<sup>14)</sup>

둘 다 낮은 이자로 대출하여 몰락의 위기에 처한 농민들을 구제하자는 것이었지만 주도자가 국가와 향촌 사대부로 달랐던 것이다. 결국 주자의 경제론은 도학으로 무장한 향촌 사대부의 자율성을 전제하는 것으로서, 이것은 서원(書院), 향약(鄉約), 사창 등을 관통하는 원칙이었다.<sup>15)</sup>

향촌 사대부는 경제적으로 지주 계급이었는데, 북송대는 물론 주자가 살던 남송대에도 토지소유의 불균등은 심각한 사회 문제였다. 이 시기에는 집권체제가 확립되고 관료제도가 발달하고 있었으므로 권력을 배경으로 한 귀족·대소 관료[官戶]와 향촌 유력자[上戶] 및 사원(寺院) 등이 대토지를 집적하였으며, 그 규모는 갈수록 확대되었다. 이 시기 토지의 겸병과 집중은 농업생산력 발달, 신전(新田) 개발, 유통경제의 발달, 그리고 고리대(高利貸) 등 여러 가지 요인에서 기인하고 있었지만, 더 직접적인 이유는 부세(賦稅)가

불공평하게 부과되고 있다는 것에 있었다. 권력자들은 법적으로 면역(免役)이 되었을 뿐만 아니라 불법으로 탈세(脫稅)하는 일이 다반사였는데, 농민들은 토지를 잃어버리더라도 부세 부담은 그대로 남아 있는 경우가 허다하였다. 이로 인해 몰락하여 빈농과 영세농이 증가하였는데, 남송대 농촌 사회는 이미 이들로 가득 차서 사회 불안의 원인 되었으며, 실제로 농민항쟁이 빈발하는 지경이었다.<sup>16)</sup>

더구나 송대에는 거란족, 여진족, 몽고족 등이 교대로 중원을 위협하였으므로, 이에 대비하기 위해 국가재정의 많은 부분을 군사비로 지출하지 않을 수 없었다. 그런데 이 시기 부세 불균으로 인해 그 부담은 전적으로 농민들에게 전가되어 농민몰락으로 인한 농민항쟁을 부채질하고 있었으므로, 이에 대한 대책 마련이 절실하게 요구되었다.

이에 대한 근본적 대책은 특권층에게 집중된 대토지 소유를 해체하여 다수의 영세농이나 빈농들이 자기 토지를 갖고 농사지어서 부세를 담당하게 하는 것이었다. 즉 토지소유 제도를 개혁하는 것이 절실하게 요구되었다. 그리하여 진보적인 사대부들 가운데는 중국에 특유한 토지 공유(公有)의 전통적 제도인 정전제(井田制)를 부활해야 한다는 주장이 나왔는데, 일각에서는 그것이 비현실적이라고 보고 한전론(限田論), 균전론(均田論) 등을 주장하기도 하였다.<sup>17)</sup>

도학자 가운데서도 정호(程顥)가 정전제를 적극 주장하였지만, 주자는

13) 피터 볼, 2010, 앞 책, 402쪽.

14) 『朱熹集』 권79, 「婺州金華縣社倉記」, 四川教育出版社, 7책, 4116쪽, “青苗者, 其立法之本意固未爲不善也. 但其給之也以金而不以穀, 其處之也以縣而不以鄉, 其職之也以官吏而不以鄉人士君子, 其行之也以聚斂亟疾之意而不以慘怛忠利之心.”

15) 피터 볼, 2010, 앞 책, 392~407쪽.

16) 金容燮, 2007, 『신정 증보판 朝鮮後期農業史研究[Ⅱ] - 農業과 農業論의 變動』, 지식산업사, 525~530쪽.

17) 김용섭, 2007, 앞 책, 535~539쪽.

토지제도의 개혁은 불가능하다고 보고 부세제도를 개혁하는 차원의 대책을 제시하였다. 이 시기 사회문제에 대한 대책을 부세제도의 개혁 차원에서 모색하였다는 점에서 왕안석의 신학과 주자의 도학은 일치된다.

왕안석이 신법의 일환으로서 제시한 것은 방전균세법(方田均稅法)이었다. 일정한 절차에 따라서 방전(方田)을 만들어 지적(地籍)을 확보함으로써 토지소유권자가 소유한 토지만큼 세역(稅役)을 부과하여 부세의 불균을 해소해 보자는 것이었다. 즉 이것은 토지를 은닉하고 세금을 포탈하고 있던 권세가(權勢家)나 부가(富家) 등 대토지 소유자들에게서 세금을 징수하려는 방안이었는데, 왕안석은 이것을 균수법(均輸法)·청묘법(靑苗法)·시역법(市易法) 등과 함께 시행하려고 시도하였다가 대토지소유자·고리대·정상(政商)·호상(豪商) 등의 반발을 받고 좌절하였다.<sup>18)</sup>

주자 역시 부세 불균을 시정하기 위해서 토지를 정확하게 파악해야 한다고 주장하였다. 이를 위해서는 ‘경계(經界)의 추행(推行)’을 통해서 정확한 토지대장을 작성해야 할 것으로 보고 그 방법과 절차 등을 절목(節目)으로 작성하여 정부에 그 시행을 건의하기도 하였다. 즉 주자는 정부가 경계를 분명하게 파악하여 토지겸병자들의 탈세 행위를 억제함으로써 ‘빈민(貧民)과 하호(下戶)’를 구제하고 보호해야 한다고 주장하였다.<sup>19)</sup>

이처럼 신학과 도학은 토지문제에 대해 유사한 해결책을 구상하고 있었는데, 역시 그것을 주도하는 것이 국가 관료인가 향촌 사대부인가에

차이점이 있었다. 송대 사대부는 지주계급이었지만 당대의 농업 생산력 발전을 주도하는 계층이기도 하였다. 주자의 「권농문(勸農文)」에 의하면 화북(華北) 지방의 한전(旱田) 농업 중심에서 강남(江南) 지방의 수전(水田) 농업 중심으로, 벼농사에서 직파(直播)에서 이앙(移秧) 농법으로의 전환을 주장하였다.<sup>20)</sup>

주자는 당시 대토지 소유자와 토지 없는 농민이 존재하는 것을 알고 있었지만 지주와 전호 사이의 화해와 타협을 통한 공존을 모색하였다. 전호는 지주에 의존하여 식구들을 먹여 살리고 지주는 전호에게 지대를 받아서 가계를 이어가는 상호 의존 관계에 있었다. 주자는 지주-전호 사이의 이러한 관계를 성리학에 의거하여 우주 자연을 관통하는 자연 질서로 인식하였다.<sup>21)</sup>

결국 왕안석의 개혁정치와 주자의 도학정치는 중소지주 입장에서 지주제를 전제로 하는 경세론을 공유하였지만 국가 주도와 향촌 사대부 주도로 그 추진 주체를 달리하였다고 볼 수 있다. 북송대는 물론 남송대에도 양자가 정치적으로 충돌하였다는 것은 동일한 계급적 기반 위에서도 정치론의 측면에서 서로를 용납지 못하였다는 점을 보여준다.

주자학이 원대 이후 국정 교학으로 정착되어 600여년을 지배한 것은 생산력과 생산관계의 측면 모두에서 도학이 보다 효율적이었기 때문이라고 보아야 할 것이다. 즉 주자학은 중국 중세 국가의 발전을 뒷받침한 학문이었던 것이다. 그렇지만 중국이 중세를 넘어서 근대로 넘어가는 단계에 이르면 주자학은 질곡으로 전환되지 않을 수 없었다. 양명학, 경세치용의 학,

18) 김용섭, 2007, 앞 책, 533~534쪽.

19) 김용섭, 2007, 앞 책, 544~545쪽.

20) 金容燮, 2009, 『신정 증보판 朝鮮後期農學史研究』, 지식산업사, 202쪽.

21) 김용섭, 2009, 위 책, 212~213쪽.

고증학이 등장한 것은 바로 그 때문이었는데, 그럼에도 불구하고 주자학이 국정교학의 지위를 누리면서 중국 근대화는 심각한 애로에 봉착하게 된다.

## 2. 정암 지치주의의 딜레마와 당쟁

### 1) 도학정치와 개혁정치

조광조하면 가장 많이 떠오르는 말이 개혁정치와 도학정치이다. 그런데 이 두 단어는 개념상으로 양립하기 어려운 측면이 있다. 도학이란 중국 송대(宋代) 신유학(新儒學)을 지칭하는 것인데, 이기론(理氣論)과 인성론(人性論)에 입각하여 군자(君子)와 소인(小人)을 구별하고, 도덕 수양을 통해서 인욕(人欲)을 억제하고 천리(天理)를 보존한 군자들만이 정치를 담당해야 한다는 논리를 갖고 있다.

이들은 『대학(大學)』에서 제시한 ‘수신제가치국평천하(修身齊家治國平天下)’에서 수신제가, 즉 수기(修己)를 강조하기 위해 ‘수신(修身)’ 앞에 격물치지(格物致知), 성의정심(誠意正心)의 단계를 두고 도덕 수양을 강조하였다. 정치를 담당하는 사람들이 이에 입각하여 도덕 수양에 매진하게 되면 치국평천하, 즉 치인(治人)은 저절로 이루어진다는 것이 도학의 논리였다. 결국 도학은 유학의 가장 핵심 명제인 수기치인(修己治人)에서 치인보다 수기를 강조하고, 극단적으로는 수기로 치인을 대체하려는 경향까지 보이는 경우도 있었다.

그리고 이에 입각하여 군주에게도 도덕 수양을 요구하였으며, 군주가 이를 통해서 훌륭한 도덕군자가 되면 요(堯)·순(舜)과 같은 지극한 정치[至治]는 저절로 이루어지게 되므로 제도 개혁은 불필요하다는 논리를 내포하고 있다. 도학정치를 강조하는 사람들은 제도 개혁을 통해서 아무리 훌륭한 법과 제도를 만들더라도 그것을 집행하는 사람들에게 도덕 수양이 결여되어 있다면 그것은 기대하는 효과를 낳지 못할 뿐만 아니라 오히려 더욱 폐단만 가중시킬 위험성을 안고 있다고 주장한다. 이처럼 개혁정치와 도학정치는 상호 모순되거나 충돌할 위험이 있는 긴장 관계를 내포한 개념이었기 때문에 동일한 계급적 기반에도 불구하고 송대 정치적 갈등의 주요 대립 구도를 형성하였던 것이다. 그런데 조광조는 도학정치의 연장선상에서 개혁정치까지 추구하다가 딜레마에 빠져 좌절된 정치인이었다.

조광조가 조정에 나가서 활동한 시기는 중종(中宗) 초였는데, 당시 조세를 통해서 국가를 지탱하고 있던 백성들의 삶이 어려웠던 것은 연산군의 폭정 때문만은 아니었다. 양반 지주들의 탐욕적인 소유지 확대와 자영농은 소작농으로 전락하였으며, 여기에 공납 제도와 군역 제도의 문란이 겹쳐서 조세부담은커녕 유리결식하는 민(民)이 날로 증가하고 있었으므로, 제도 개혁은 절실한 과제였다.

그런데 이른바 ‘반정(反正)’으로 연산군을 쫓아내고 집권한 훈구(勳舊)세력은 자신들의 정치적 신분적 특권을 활용하여 사리사욕을 채우기에 바빴으므로, 반정으로 조성된 정치의 공백 상태에서 새로운 정치의 방향을 제시할 의지도 능력도 없었다. 이들 훈구 세력에 의해 추대되어 임금이 된 중종은 이들을 제어하고 왕권을 유지하기에도 힘겨운 지경이었다.

그렇지만 반정으로 조야에는 새로운 정치에 대한 갈망이 넘쳐 나고 있었다. 이러한 정치적 상황이 조광조의 파격적 승진을 가능하게 했다.

1510년 소과에 장원급제하여 성균관에 들어간 조광조는 1515년 동료들의 추천으로 종6품관인 조지서(造紙署) 사지(司紙)에 임명되었다. 이것은 조광조가 새로운 정치 세력의 선두 주자로서 조야에서 인정받았다는 것을 의미했다. 그해 조광조는 별시문과에 2등으로 급제하여 정식으로 이른바 청요직(淸要職)에 진출하였다. 반정공신으로 대표되는 훈구에 휘둘리고 있던 중종이 조광조에게 기대를 거는 것은 자연스러운 일이었다. 이때 조광조가 중종에게 요구한 것이 도학정치였다.

조광조는 군주의 도덕적 솔선 수범과 이를 보도(輔導)하는 신하들의 도리와 직분을 동시에 강조하였다. 종래 천명을 대행하는 절대적 존재로 간주되었던 군주는 이제 학문에 대한 끊임없는 정진과 자기 수양에 매진함으로써 성인이 될 것을 지향하는 한 사람의 ‘학인(學人)’이자 ‘사(士)’로서 유자(儒者) 관인(官人)들과 마찬가지로 인식되었다. 이러한 군주의 성학에는 현자인 신하들의 도움이 절대적으로 필요하다고 보고, 조광조는 군주를 바른 길로 이끌어야 할 역할을 사대부의 책무로서 자임하였다. 그는 경연에서 강론한 성학을 통해서 군주에게 인격적 완성과 도덕적 솔선 수범을 요구하였다. 그는 인간의 마음과 성정(性情), 선과 악, 의리와 이욕, 왕도와 패도 등 도학의 기본 개념과 내용을 하나하나 살피가며 종횡으로 분석하고 논의하였다. 또한 군주의 언행으로부터 정사에 이르기까지 그 마음이 공정한가, 호오(好惡)에 혹 치우친 잘못은 없는가 등을 집요하게 따져 들어감으로써 군주의 일체의

행위가 도덕적 표준에 합당한가를 끊임없이 검증하려 하였다.<sup>22)</sup>

조광조가 주로 경연(經筵)을 통해서 강론했던 이기인성론과 천리인욕론, 군자소인론 등으로 구성된 도학정치론은 중종에게 생소한 것이기는 했지만 거부할 이유는 없었다. 세조의 왕위찬탈과 연산군의 학정, 그리고 거듭되는 사화(士禍)로 인해 당시 관인(官人)·유자(儒者)들 사이에서는 명분과 의리를 저버리고 불법과 비리를 저질러서라도 현실적인 부귀영화를 추구하려는 경향이 지배하였다. 이러한 상황에서 조광조의 도학정치론은 정치의 도덕성을 회복하려는 중요한 시도였으며, 당시의 집권 훈구세력도 그 정당성에 이론을 제기하지는 못하였다.

조광조가 자신이 제기한 도학정치의 정당성을 천명하기 위해 정몽주(鄭夢周)를 내세우고 스승인 김굉필(金宏弼)의 문묘종사(文廟從祀)를 주장한 것은 도학정치의 영역 안에서의 일이었지만, 소격서(昭格署)를 이단(異端)이라고 공격하여 그것을 폐지하라고 주장한 것은 이미 개혁 정치의 영역으로 진입한 것이었다. 조광조는 중종 앞에서 여러 차례 제도 개혁의 필요성을 강력하게 피력하였는데,<sup>23)</sup> 이것은 도학정치의 영역을 넘어선 일이었다.

개혁 정치를 추진하기 위해서는 그것을 뒷받침할 수 있는 정치세력이 요구되는데, 조광조 또한 이것을 절감하였다. 그래서 군자들을 등용하기 위해서는 군자들의 학습 경향에 맞춘 과거제도가 필요하다고

22) 김정신, 2009, 「조광조, 인간의 도덕성에 대한 믿음으로 조선의 정치를 개혁하다」, 『내일을 여는 역사』 36, 내일을여는역사재단, 168~169쪽.

23) 김용흠, 2004, 「조선전기 훈구·사림의 갈등과 그 정치사상적 함의」, 『東方學志』 124, 연세대 국학연구원, 306~313쪽.

주장하여 현량과(賢良科) 실시를 밀어 붙였다. 이때 등용된 사람들이 기묘사화(己卯士禍)에서 죽거나 유배되는 형벌을 받아서 이들을 흔히 기묘(己卯) 사림(士林)이라고 부른다.

기묘사림들 사이에서는 공납제도의 개혁이나 토지소유의 편중에 대한 문제의식도 나왔다. 즉 이들은 중소지주 출신이었지만 기층 농민들의 몰락이 국가의 존립을 위협하고 있다는 것을 인지하였던 것이다. 그렇지만 이들이 내세운 제도 개혁에 대해 훈구 세력은 사사건건 반대하였다. 이들은 도학정치의 윤리적 정당성에 대해서는 인정하였지만, 현량과로 기묘사림이 정치 세력화된 것은 명백하게 파당적 정치행태로 간주하였다. 아니 그렇게 몰고 가야 했다. 이들은 조광조로 대표되는 기묘사림을 제거하기 위해 모략과 음모를 동원하는 것도 마다하지 않았다. 나뭇잎에 ‘주초위왕(走肖爲王)’이라고 새겨서 조광조가 왕이 되려고 음모하고 있다는 모략은 이런 분위기에서 나왔다.

두 세력 사이에서 정치적 한판 승부는 피할 수 없는 일이 되었다. 조광조 측에서 먼저 이들을 공격하고 나왔다. 중종반정 공신, 즉 정국공신(靖國功臣)에 자격이 없는 사람이 많이 들어가 있으니, 가짜 공신을 색출해서 공신 칭호를 박탈하라고 주장한 것이다. 중종은 왕권 회복을 위해 조광조를 믿고 의지하였지만 자신을 임금으로 만들어준 반정공신을 저버릴 수는 없었다. 이로 인해 한 순간에 기묘사림에 대한 처벌이 결정되고, 조광조는 결국 사약(賜藥)을 받고 삶을 마감할 수밖에 없었다.

## 2) 지치주의의 기억과 당쟁

조광조와 기묘사림은 도학정치의 연장선상에서 개혁정치를 주장하였다는 점에 그 진보성이 있었다. 그렇지만 개혁 정치는 윤리·도덕적 정당성만으로 성취될 수 있는 것이 아니었다. 그것은 현실의 정치적 역학관계에 대한 슬기로운 인식과 제도에 대한 정교한 식견이 요구되었다. 조광조는 소격서 폐지 단계에서 이미 사화(士禍)의 위험성을 감지하고 있었다. 그렇지만 기묘사림이 정국공신의 위훈 삭제를 주장하였을 때 그것을 거부하지 못하고 앞장설 수밖에 없었다.

정국공신의 위훈을 삭제하는 일은 도덕적 정당성은 물론 정치적 정당성까지도 갖춘, 정상적인 정치 환경이었다면 당연히 이루어졌어야 할 일이었다. 그렇지만 당시의 기득권 세력인 반정공신의 반발이라는 역사적 현실을 넘지 못하였다. 훈구 세력이 이들을 제거할 때 내세운 것이 봉당(朋黨)을 지었다는 것과 제도 개혁을 시도했다는 것이었다.<sup>24)</sup> 즉 이들이 처벌대상으로 삼은 것은 개혁정치로 한정되고 도학정치는 제외되었다. 이로 인해 사림이 다수 희생되면서 조선의 주자학(朱子學) 정치사상에 심각한 상흔을 남겼다. 그것은 치인을 수기로 환원하는 도학정치에 편향되면서 정치의 본령이 정책에 있다는 유학의 기본 명제를 등한시하거나 무시하는 경향이 등장한 것이었다.

이후 선조대 사림이 집권하면서 조광조가 신원되고, 광해군대 김굉필,

24) 김용흠, 2004, 위 논문, 314쪽.

정여창, 이언적, 이황과 함께 5현으로 지칭되면서 문묘에까지 종사되었다. 그렇지만 선조대 사림은 조광조의 도학정치는 계승하였지만 개혁정치는 돌아보지 않았다. 군자와 소인을 변별하여 소인을 차별하고 배제하는 논리에서 붕당이 출현하였으며, 유학의 본령인 치인보다 수기를 강조하는 도학의 지향이 붕당의 분열과 갈등을 부채질하였다. 선조대 ‘목릉성세(穆陵盛世)’라고 지칭될 정도로 기라성 같은 주자학자들이 즐비하였지만 왜란으로 인해 임금이 피난가고 백성이 어육이 되는 것을 막지 못한 것은 어쩌면 그 필연적 귀결이었다. 그렇다면 그 학문은 정당한 것인가라는 의문이 제기되는 것이 마땅하였다.

왜란과 호란을 겪으면서 제도 개혁을 통해서 국가의 위기를 타개하자라는 주장이 나오는 것은 피할 수 없는 일이었다. 조선의 사상계가 주자학 일변도로 변모되고 있었음에도 불구하고 조선의 현실에 맞는 제도 개혁을 모색하는 학자 관인들이 나온 것은 그 때문이었다. 조선후기 실학(實學)은 이러한 경향 속에서 등장한 것이었다. 결국 조선후기 실학은 조광조의 개혁정치를 기억하고 계승하려는 경향으로 볼 수 있다. 이후 도학정치와 개혁정치는 조선후기 당쟁(黨爭)에서 중요한 대립구도를 형성하였다. 즉 조광조에 대한 서로 다른 기억이 당쟁에서 치명적인 복선(伏線)으로 작용하기도 하였던 것이다.

## 맺음말

중국과 우리나라의 전근대에서 유교 문화보다 집권국가의 연속적 발전이 더 주목할 가치가 있다. 집권국가의 연속적 발전은 중국과 우리나라 전 역사를 관통하는 현상이었지만 유교 문화는 주자학이 국정 교학이 되고 난 뒤의 상대적으로 짧은 기간의 현상이었다. 주자학은 생산력과 생산 관계 모두에서 중국 중세 국가의 발전을 뒷받침하였지만 명대 양명학의 등장을 전후하여 그것은 집권국가의 발전에 걸림돌이 되기 시작하였다.

송학 가운데 왕안석의 신학과 주자의 도학은 중소지주라는 동일한 계급적 기반 위에서도 경제론에서는 국가 주도와 향촌 사대부 주도로, 정치론에서는 개혁정치와 도학정치로 차별성을 드러내면서 갈등하였다. 왕안석의 개혁정치가 국가 주도 경제론을 주장했다고 해서 도학정치보다 집권성 강화에 우월하였다고 단정하기는 어려울 것이다. 향촌 사대부의 자율성을 강조하는 도학이 중국 중세에는 오히려 현실적으로 생산력을 발전시키고 민을 보호하여 집권성을 강화하는 결과를 낳았다고 볼 수 있다. 그것이 한계에 이르러 생산력 발전에 질곡으로 작용하자 양명학, 경제치용의 학, 고증학이 등장하였지만, 주자학이 관학으로서의 지위를 유지하면서 유교 문화가 형성되고 고착화되었다. 따라서 유교 문화의 퇴행성은 양명학 이후에 제기된 주자학 비판의 연장선상에서 과학적으로 비판·극복되지 않으면 안 된다.

조광조의 도학정치와 개혁정치 역시 그것이 형성된 역사적 조건을 떠나서 포편해서는 안 될 것이다. 연산군의 학정이나 거듭되는 사화로 땅에 떨어진

정치의 도덕성 회복을 주장하였다는 점에서 조광조의 도학정치론은 의미가 있었다. 중국 송대에는 도학정치와 개혁정치가 서로 갈등하였지만 조광조는 도학정치의 연장선상에서 개혁정치를 추구하였다는 점에 그 진보성이 있었다. 이것은 그가 주자학뿐만 아니라 유학 그 자체의 본령인 경세에 충실하였기 때문에 가능한 일이었다. 그렇지만 개혁정치는 정책의 정당성 못지않게 그것을 추진하기 위한 현실적인 정치적 식견과 전략이 요구되는 일이었다. 조광조와 그 일파의 시도가 좌절된 것은 개혁정치를 추진할 수 있는 현실적인 역량과 비전이 부족하였기 때문이라고 말하지 않을 수 없다.

기묘사화에서 조광조 일파에 대한 처벌이 개혁정치로 제한된 것은 조선주자학에 심각한 상흔을 남겼다. 그것은 치인을 수기로 환원하는 도학정치론이 기형적으로 발전하면서 정치의 본령이 정책에 있다는 유학의 기본을 저버리는 경향이 지배하게 된 것이다. 선조대 붕당의 분열과 갈등은 그 필연적 결과였다.

이후 왜란과 호란으로 국가의 위기가 심화되자 주자학에 대해 회의하면서 조선의 현실에 적합한 새로운 학문을 모색하는 경향이 등장하게 된다. 조선후기 실학은 바로 이러한 경향의 학문이었는데, 그것은 조광조의 개혁정치를 기억하고 계승하려는 경향이기도 하였다. 이후 당쟁에서 개혁정치와 도학정치가 중요한 대립 구도를 형성하였는데, 이것은 조광조에 대한 서로 다른 기억의 산물이기도 하였다. 조광조의 행적과 지치주의 사상은 이처럼 역사적 맥락 위에서 객관적이고 과학적으로 인식되지 않으면 안 된다.

조선후기에는 당쟁으로 칭해지는 정치적 갈등이 격렬하게 전개되어 사적(私的) 권력욕과 은원(恩怨) 관계에 따른 모략과 음모가 난무한 것은

사실이였다. 그렇지만 대내외적으로 국가가 당면한 위기를 극복하려는 방안을 모색하는 관인·유자들 또한 당색을 넘어서 존재하였다. 이들이 자신들의 새로운 국가 구상을 체계화 한 것이 조선후기 실학이었고, 그것을 실현하기 위해 제출한 정치론이 탕평론(蕩平論)이었다. 실학과 탕평론을 통해서 유학은 양반 지주 계급의 이익만을 배타적으로 비호하던 학문으로부터 대다수 국민 대중의 이익을 뒷받침하는 정치경제학(政治經濟學)으로 거듭날 수 있는 가능성을 보여주었다.<sup>25)</sup> 이러한 실학과 탕평론이 조광조의 개혁 정치를 계승하려고 했다는 점에서 조광조의 사상과 행적의 진보성을 찾아 볼 수 있을 것이다.

25) 김용흠, 2016, 「조선의 정치에서 무엇을 볼 것인가 -탕평론·탕평책·탕평정치」, 『한국민족문화』 58, 부산대학교 한국민족문화연구소.

