

『철학사상』 별책 제3권 제7호

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한
디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구

조선전기 경세론과 불교비판

강 중 기

서울대학교 철학사상연구소

2004



『철학사상』 별책 제3권 제7호

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한
디지털 지식자원 구축을 위한 기초적 연구

조선 전기 경세론과 불교비판

강 중 기

서울대학교 철학사상연구소

2004

편집위원 : 백종현(위원장)

이태수

심재룡

김남두

김영정

허남진

윤선구(주간)

발 간 사

2002년 8월부터 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 아래 서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 전임연구팀이 수행하고 있는 <철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구>의 1차 년도 연구 결실을 지난해에 『철학사상』 별책 제2권 전14호로 묶어낸 데 이어, 이제 제2차 년도 연구결과 총서를 별책 제3권으로 엮어 내며, 아울러 제2권 몇몇 호의 보정판을 함께 펴낸다.

박사 전임연구원들이 주축을 이루고 있는 서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터의 연구팀은 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양 주요 철학 문헌들의 내용을, 근간 개념들과 그 개념들 사이의 관계를 살펴 체계적으로 분석하여 해설해 나가는 한편, 철학 지식 지도를 작성하고 있다. 우리 연구팀은 이 작업의 일차적 성과물로서 이 연구 총서를 펴냄과 아울러, 이것을 바탕으로 궁극적으로는 여러 서양어 또는 한문으로 쓰여진 철학 고전의 텍스트들을 한국어 표준 판본이 확보되는 대로 이를 디지털화하여 상식인에서부터 전문가에 이르기까지 누구나 각자의 수준과 필요에 따라 쉽게 활용할 수 있도록 하고자 한다. 이와 같은 연구 작업은 오늘날의 지식 정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구팀은 장시간의 논의 과정을 거쳐 중요한 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 전문 연구가가 나누어 맡아, 우선 각자가 분담한 저작의 개요를 작성하고 이어서 저작의 골격을 이루

는 중심 개념들과 연관 개념들의 관계를 밝혀 개념위계도를 만든 후, 그 틀에 맞춰 주요 개념들의 의미를 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로써도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 기획 사업은 이에서 더 나아가 이 작업의 성과물을 디지털화된 철학 텍스트들에 접목시켜 누구나 각자의 수준에서 철학 고전의 텍스트에 접근할 수 있도록 하려는 것이다.

우리가 대표적인 것으로 꼽는 철학 고전들은 모두 외국어나 한문으로 쓰여져 있기 때문에, 이를 지식 자원으로써 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 절실히 요구된다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근과 이용이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 우선은 이를 위해 활용될 수 있을 것이고, 더욱이는 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하기 위한 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 성과물이 인류 사회 문화의 교류를 증진시켜 사람들 사이의 이해를 높이고, 한국 사회 철학 문화 향상에도 이바지하는 바 있기를 바란다.

2004년 5월 25일

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 센터장 · 「철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구」 연구책임자

백 중 현

『철학사상』 별책 제3권 제7호

조선 전기 경세론과 불교비판

강 중 기

서울대학교 철학사상연구소

2004

머 리 말

이 책은 한국학술진흥재단의 2002년도 ‘기초학문육성 인문사회분야 지원사업’의 하나로 서울대학교 철학사상연구소에서 수행한 <철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구>의 과제물로 집필되었다. 철학 텍스트의 내용을 디지털 지식 자원(Digital Knowledge Resources)으로 구축하기 위한 기초 작업이자 선행 작업인 만큼, 체제와 내용을 거기에 맞추었으므로 일반적인 저술 방식에 따르지 않았다.

이 연구 과제의 기초 작업은 기본적으로 개별적인 철학 텍스트의 내용을 주요 개념(topics)을 중심으로 재구성하고, 그 주요 개념에 대해 철학적인 해설을 덧붙이고, 거기에 해당하는 텍스트 원문을 소개하는 방식으로 진행된다. 그러나 이 책은 하나의 철학 텍스트를 대상으로 하지 않고, 조선 전기의 유학 사상을 각기 이기론·심성론·수양론 및 경세론과 불교 비판으로 분류하고 그 중에서 경세론과 불교 비판에 해당하는 원전 자료를 추출하여 작업을 수행하였기 때문에, 여타의 연구 과제물과 다소 차이가 생기게 되었다.

우선, 하나의 철학 텍스트를 대상으로 하지 않았기 때문에 저자와 텍스트에 대한 소개를 개별적으로 수행하기 어려웠으므로, 개별 텍스트에 대한 소개는 생략하고 필요한 경우에 해설에서 간략하게 언급하였으며 저자들에 대한 해제는 한 데 모아서 권말에 부록으로 실었다. 그리고 토픽맵에 적합한 철학 지식 지도를 구축하는 데 있어서도 하나의 일정한 체계를 이루기보다는 다양한 토픽들을 내용별로 분류하여 나열하는 데 그쳤다.

이 책의 내용은 조선 전기 유학자들의 경세론과 불교 비판에 관한 원전 자료를 소개하고 그에 대하여 해설하는 것이다. 기본

적으로 조선 전기 유학자들의 원전 자료를 대상으로 하지만, 우리 나라에 성리학이 도입되기 시작한 고려말의 유학자들도 포함시켰다. 그리고 불교 비판이라는 표제를 달았지만, 고려말을 포함하여 조선 전기에 불교에 대하여 반드시 비판적인 논의만 있었던 것은 아니므로 당연히 불교에 대하여 우호적이거나 유교와 불교의 조화를 지향하는 내용들도 포함하였다.

이 작업을 위해서는 고려말을 포함하는 조선 전기의 개별 텍스트들을 일일이 다 조사하고 검토해 보아야 하였을 터이지만, <1999년도 한국학 지원 결과 보고서>로서 서울대학교 동양 철학 연구실에서 작업하여 묶어낸 『한국 철학 사상 연구 자료집』(Ⅰ)(Ⅱ)에 이 시기의 각문집에서 철학적으로 의미있는 내용을 추출해내고 간략한 해설을 덧붙여 놓았으므로 그것을 활용하였다. 만일 그와 같이 수많은 원전의 바다에서 진주를 건져내듯이 자료를 뽑아내고 해설을 덧붙여 놓지 않았더라면, 이 작업은 거의 불가능했을 것이다. 깊은 감사의 마음을 전하고 싶다.

2004년 6월 10일

복사골 惺惺齋에서 강중기 謹識

목 차

제1부 조선 전기 경세론과 불교 비판 해제	1
제2부 지식 지도	17
1. 경세론	17
2. 불교 비판	19
제3부 조선 전기 경세론과 불교 비판 해설	21
1. 경세론	21
1.1. 총론	21
1.1.1. 김시습의 명분론	27
1.1.2. 송흠의 준왕정월론	29
1.1.3. 양성지의 민본적 통치론	32
1.1.4. 양성지의 자주적 통치론	32
1.1.5. 권벌의 인정론	34
1.1.6. 조식의 민본사상	36
1.2. 정치론	39
1.2.1. 이곡의 정치론	45
1.2.2. 이첨의 정치론	47
1.2.3. 정도전의 정치론	49
1.2.4. 변계량의 정치론	50

1.2.5. 조광조의 정치론	52
1.2.6. 이이의 군권제한론	55
1.2.7. 정인지의 군주찬송가	56
1.3. 성학론	59
1.3.1. 이제현의 성학론	62
1.3.2. 성삼문의 성학론	63
1.3.3. 이석형의 성학론 1	64
1.3.4. 이석형의 성학론 2	67
1.3.5. 이황의 성학론	68
1.3.6. 이이의 성학론	72
1.4. 군신관계론	73
1.4.1. 신용개의 군신관계론	77
1.4.2. 강희맹의 군신관계론	78
1.4.3. 김정국의 군신관계론	79
1.4.4. 이이의 군신관계론	80
1.4.5. 윤상의 인재 등용론	81
1.4.6. 이이의 현자등용론	82
1.4.7. 이이의 군자등용론	82
1.4.8. 이이의 봉당론	84
1.5. 법제론	85
1.5.1. 총론	91
1.5.1.1. 신용개의 제도론	91
1.5.1.2. 남수문의 제도론	93

1.5.2. 토지제 토론	94
1.5.2.1. 조준의 토지 제도론	94
1.5.3. 부세 제도론	95
1.5.3.1. 이이의 공납제 개선안	95
1.5.4. 교육 제도론	97
1.5.4.1. 김반의 교육 제도 개혁안	97
1.5.4.2. 이제현의 유학 진흥 방안	101
1.5.4.3. 조광조의 유학 진흥 방안	102
1.5.4.4. 남수문의 교육론	103
1.5.4.5. 김안국의 교육론	105
1.5.4.6. 기준의 교육론	107
1.5.4.7. 신광한의 서원론	108
1.5.5. 간관론	109
1.5.5.1. 정도전의 간관론	112
1.5.5.2. 기준의 간관론	113
1.5.5.3. 이이의 국시론	115
1.5.6. 예악론	116
1.5.6.1. 성현의 음악론	117
1.5.6.2. 김수온의 예악론	120
1.5.7. 개혁론	121
1.5.7.1. 조광조의 개혁론	123
1.5.7.2. 김정국의 개혁론	124
1.5.7.3. 이이의 경장론	125

1.5.7.4. 이이의 변통론	126
1.5.8. 상벌론	128
1.5.8.1. 조준의 상벌론	130
1.6. 대외 관계론	131
1.6.1. 신숙주의 외세 대응론	132
1.6.2. 남수문의 외세대응론	133
1.6.3. 조광조의 대외관계론	134
1.6.4. 변계량의 자주국가론	136
1.7. 재이론	138
1.7.1. 남효온의 재이론	139
1.7.2. 이색의 재이론	140
1.7.3. 최항의 천인감응론	142
2. 불교 비판	144
2.1. 정몽주의 불교 비판	144
2.1.1. 불교의 초월적 경향에 대한 비판	144
2.1.2. 불교의 반윤리성에 대한 비판	145
2.1.3. 불교의 마음관에 대한 비판	147
2.2. 정도전의 불교 비판	148
2.2.1. 유불도 삼교에 대한 종합적 인식	148
2.2.2. 불교의 심성론에 대한 비판	150
2.2.3. 불교의 자비에 대한 비판	152
2.2.4. 불교의 인과응보설에 대한 비판	155

2.2.5. 불교의 윤회설에 대한 비판	156
2.2.6. 유교와 불교의 종합적 비교	158
2.3. 여타의 불교 비판	162
2.3.1. 백문보의 불교 비판	162
2.3.2. 이색의 불교 비판	163
2.3.3. 하륜의 불교 비판	165
2.3.4. 정극인의 불교 비판	166
2.3.5. 양희지의 불교 비판	168
2.3.6. 서거정의 불교 비판	169
2.3.7. 박상의 불교 비판	171
2.4. 김수온의 불교 옹호론	172
2.4.1. 불교 옹호론	172
2.4.2. 유불 회통론	174
2.4.3. 불교 신앙 옹호론	174
2.4.4. 불교적 관점에 의거한 세계 인식	175
2.5. 절충조화론	176
2.5.1. 이곡의 절충론	176
2.5.2. 원천석의 삼교 일리론	177
2.5.3. 박팽년의 유불 조화론	179
2.5.4. 성현의 삼교 회통론	180
2.6. 권근의 불교관	181
2.6.1. 유불 조화론	181

2.6.2. 불교 비판	183
부록 - 조선 전기 인물 해제	187
참고문헌	266

일.러.두.기

이 연구는 주로 서울대학교 동양 철학 연구실에서 작업한 『한국 철학 사상 연구 자료집』(Ⅰ)(Ⅱ)을 저본으로 하였으나 수정을 가하여 사용하였고, 거기에 수록되어 있지 않은 일부 자료는 원전에서 직접 발췌 번역하여 사용하였다.

인용문 하단의 출전 표시에서 ‘『문충』’은 민족문화추진회에서 간행한 ‘『韓國文集叢刊』’을 가리킨다.

제Ⅱ부 지식 지도에서 해당 토픽명의 ‘/’ 뒤에 있는 괄호쳐진 번호는 인용문의 위치를 가리킨다.

제1부 조선 전기 경세론과 불교 비판 해제

I. 조선 전기 경세론 해제

경세론(經世論) 내지 경세학은 문자 그대로 세상을 경영하는 학문 내지 이론을 가리킨다. 그것은 국가 사회의 현실적인 정치적 경제적 사회적 문제에 관한 학문적인 이론이나 지식 체계로서, 일반적으로 현실 사회의 문제를 해결하기 위한 제도와 방법에 관한 이론적 탐구로서 이기론·심성론·수양론 등과 함께 유학, 특히 성리학의 중요한 부분을 구성한다. 수기치인(修己治人) 내지 내성외왕(內聖外王)을 기본 이념으로 하는 유학에서는 인간·사회에 관한 이론 체계로서의 경학을 바탕으로 하여 사회·국가를 경영하는 경세론을 구성하는 것이 일반적이다. 그래서 일찍이 정약용(丁若鏞, 1762~1836)은 자신이 경학(經學)을 바탕으로 경세를 다루는 일표이서[一表二書: 『경세유표』(經世遺表), 『흙흙신서』(欽欽新書), 『목민심서』(牧民心書)]를 저술함으로써 본말(本末)을 갖추었다고 말한 바 있다.

선진 시기 공자와 맹자는 유학적 경세론의 이념과 기본틀을 정립하였다. 공자는 춘추 말기의 혼란 속에서 서주(西周)의 안정적인 정치 질서를 회복하려는 의지를 가지고 ‘덕치(德治)=예치(禮治)’의 정치 이념을 건립하였다. 이 이념에 의하면, 정치란 위정자가 술선수범하여 백성들을 바르게 살도록 인도하는 것이다. 바로 위정자의 도덕성 내지 탁월한 인격에서 나오는 감화에 의거하는 정치가 덕치이다. 이는 한 마디로 이른바 ‘도덕제례’(道德齊禮)의 방식에 의거한 정치 방식이다. 그것은 기본적으로 법에 의거한 물리적 통제 방식을 비판하고 도덕적 인격에 의한 감화를 바

탕으로 규범 질서의 자발적인 준수를 지향하는 정치 방식으로서 인정(仁政)이라고도 일컬어진다.

맹자에 이르면 그것은 패도(霸道)에 대비되는 왕도(王道) 정치로 제시된다. 맹자는 노심(勞心)·노력(勞力)의 사회분업론과 항산(恒産)·항심(恒心)의 인식에 기반하여 도덕적 군자에 의한 지배를 정당화한다. 그리고 민생의 안정을 위한 정전제(井田制)의 원리나 세법에 이르기까지 경제적 토대에 기반하여 도덕적 감화를 행하여 마음으로 복종하게[心服] 하는 구체적인 방법을 제시하는 데로 나아간다.

여기서 우리는 선진시대(先秦時代)의 유학 사상에서 이미 현실적인 경세론이 핵심적 구성 요소를 이루고 있음을 확인할 수 있다. 한대(漢代)에 유교가 지배적인 국가 이념으로 정립되면서 현실 정치·사회·국가의 경영 문제가 항상 유교 경전에 대한 해설 입장, 즉 경학과 결합되어 해결 방법이 논의되었고, 그리하여 경세론이 유학의 이념과 깊이 연계되는 전통이 더욱 강화되었다.

경세론적인 관심은 궁극적 초월 세계나 인격적 내면 세계에 대한 관심과 균형 있는 조화를 이루지 못할 때 사상적인 모순과 불균형을 노정한다. 그리고 이런 모순을 극복하고 재조정하는 과정에서 경세론의 시대적 특성이 나타나게 된다. 송대의 정주학과(程朱學派)는 경세론의 현실적 관심이 형이상학적 체계 내지 인격적 도덕성에 근거를 정초하지 못하는 결함을 반성하면서 국가·사회 운영의 근거로서 이념적 근원성을 추구하는 철학적 영역의 연구에 관심을 집중함으로써 성리학 체계를 건립하였다.

성리학에서는 본(本)과 말(末), 체(體)와 용(用), 도(道)와 기(器), 리(理)와 기(氣) 등등의 개념형식으로 인간학적 사회윤리적 문제를 분석하면서, 그 가운데 본체·도리를 말·용기(器)·기(氣)에 선행하는 근본적인 것으로 파악하고 형이상학적 주제들을 중심으로

로 다루기 시작하였다. 정치와 경제 등의 현실 문제도 본에 대한 말, 체에 대한 용, 도에 대한 기(器)의 관계처럼 사상이론, 즉 경학과 서로 상응하는 대대적(對待的)인 것으로서 배제될 수 없었으므로, 경제론이 성리학에서 중요한 비중을 차지하게 된다.

조선시대에 들어서면서 주자학의 철학적 이념에 기초를 둔 성리학적 정치 이념은 조선왕조의 통치 이념과 정치 질서를 형성해 갔다. 기본적으로 유교의 이념과 경전 사상에 준거한 법전의 편찬이 이뤄졌다. 건국 초기에는 조선왕조의 유교적 정치 이념을 이론적으로 뒷받침하고 제도로서 정착시켜 사상적 제도적으로 조선왕조의 기초를 놓았다고 평가받는 정도전(鄭道傳, 1337~1398)을 중심으로 문물 제도의 정비를 추구함으로써 상대적으로 경학보다는 경제론에 중점이 두어졌다. 정도전은 한편으로는 「학자지남도」(學者指南圖), 「심문천답」(心問天答)(1375), 「심기리」(心氣理)(1394), 「불씨잡변」(佛氏雜辨)(1398) 등의 철학적 논설을 차례로 저술하여 고려 귀족사회의 정신적인 지주였던 불교의 사회적 폐단과 철학적 비합리성을 비판하고, 성리학만이 실학(實學)이요 정학(正學)이라는 점을 이론적으로 정립하여 유교입국의 사상적 기초를 다졌다. 다른 한편으로는 『조선경국전』(朝鮮經國典)(1394)·『경제문감』(經濟文鑑)(1395)·『경제문감별집』(經濟文鑑別集)(1397) 등에서 유교적 제도와 의례를 정비하였다.

조선 왕조의 통치규범을 종합적으로 제시한 『조선경국전』은 『주례』(周禮)에서 재상 중심의 권력체계와 과거제도, 병농일치적 군사제도의 정신을 빌려오고, 한당(漢唐)의 제도에서 부병제(府兵制)·군현제(郡縣制, 守令制)·부세제(賦稅制)·서리제(胥吏制) 등을 받아들였다. 『경제문감』에서는 재상·감사·대간·수령·무관의 직책을 차례로 논하고, 『경제문감별집』에서는 군주의 도리를 밝혔다. 정도전이 이상으로 생각한 정치제도는 재상을 최고 실권자로

하여 권력과 직분이 분화된 합리적인 관료지배체제이며, 그 통치권이 백성을 위하여 기능할 수 있어야 한다는 민본사상을 강조하였다. 정도전 등에 의해 기초가 놓여진 조선 왕조는 문화적으로 세종 대에 이르러 융성기를 맞이한 후 성종 대에 『경국대전』(經國大典)을 반포함으로써 유교 이념에 입각한 통치 기구를 완비하였다.

조선 중기에 이르러 유교적 사회국가 질서가 확립되어 안정적으로 운영되자 경세학으로부터 경학으로 학문적 관심이 자연스럽게 전이되었다. 성리학에 대한 이해의 심도를 더하여 주자학 내지 정주학과 구별되는 조선 성리학이 완전히 정착하고, 성리학에 밝은 학자들이 대거 등장하여 이론적으로 확고한 틀을 갖추고 학파를 형성하게 된다. 조선 성리학은 주자학을 중심으로 형성되면서 교조적 배타성을 띠게 되었는데, 조선 중기 이후 성립되기 시작한 학파들은 이와 같은 주자학의 배타성 위에서 각기 자기 학파가 정통임을 내세우면서 분파를 형성하여 갔다. 학문적 특색이 뚜렷하고 학문집단으로서 성립할 수 있는 조건을 갖춘 학파로는 화담학과 남명학과 퇴계학과 율곡학과 등을 꼽을 수 있다. 그리고 성리학적 질서와 가치관이 민간에까지 보편화되는데, 이는 특히 향약에 관한 논의와 그것의 실시에서 확인할 수 있다.

조선 초기에는 주로 사회·국가 질서의 확립과 그 운영에 관심을 기울임으로써 경세론에 관한 총론적인 논의가 나타난다. 김시습(金時習, 1435~1493)의 「명분설」(名分說)과 송흠(宋欽, 1459~1547)의 「춘왕정월론」(春王正月論)은 국가사회 질서에 관한 총론적 성격을 지닌 논의라 할 수 있고, 군주가 마음을 쓰는 세 가지 요점과 함께 민심의 획득과 제도의 정비를 주장하는 양성지(梁誠之, 1415~1482)의 논의도 그와 유사한 맥락의 것으로 파악할 수 있다. 인정(仁政)의 구체적 실천으로서 단절된 가계를 다

시 이어줄 것을 건의하는 권벌(權機, 1478~1548)의 논의는 비록 총론적인 것으로 보기는 어렵지만, 역시 덕을 베풀어 백성을 도덕적으로 감화시킴으로써 사회규범질서를 자발적으로 준수하게 하려는 유학의 통치방식 내지 사회 운영 원리를 보여주고 있다.

기본적으로 지배층의 도덕적 감화력에 의한 덕치를 핵심으로 하는 유학의 정치 이념에서는 지배층의 중심이자 상징인 군주의 도덕성 함양 내지 인격 수양을 경세론 내지 정치론에서 핵심적인 사안으로 강조하게 된다. 이런 사고 방식은 조선 초기의 이곡(李穀, 1298~1351)·이첨(李詹, 1345~1405)·정도전·변계량(卞季良, 1369~1430)에서 확인되고, 그 기본 정신은 중기의 조광조(趙光祖, 1482~1519)·김정국(金正國, 1485~1541)에 이르기까지 이어진다. 그리고 도덕성의 함양 내지 인격 수양은 마음과 밀접하게 관련되므로 군주의 바른 마음이 국가 통치의 핵심으로 간주된다.

군주가 바른 마음을 갖기 위해서는 일반적인 지도자 교육 내지 제왕학을 넘어서는 교육 내지 배움을 필요로 한다. 성학(聖學)은 유학의 다른 이름으로서 문자 그대로 성인이 되기 위한 학문이지만, 특별히 유교적 이념에 입각하여 바람직한 군주, 즉 성인 군주 내지 성왕(聖王)이 되기 위한 학문을 의미하는 것으로 쓰이기도 한다. 여말에 이미 이제현(李齊賢, 1287~1367)이 성리학적 이념에 입각한 군주 교육을 주장하고 있거니와, 이석형(李石亨, 1415~1477)은 역대로 제왕학의 보전으로 존숭되던 진덕수(眞德秀, 1178~1235)의 『대학연의』(大學衍義)에 대한 해설과 『고려사』에서 정치에 도움이 될 만한 사실들을 뽑아내어 『대학연의집략』(大學衍義輯略)을 저술함으로써 조선왕조의 성학을 확고하게 정초하였다. 이황(李滉, 1501~1570)과 이이(李珥, 1536~1584)는 조선 전기의 성학을 계승하여 성리학에 대한 더욱 심화된 이해를 바탕

으로 보다 체계적이고 종합적인 성학을 제시하였다. 특히 이이의 『성학집요』는 조선 성리학에서 성학의 집대성이라 할 만하다.

정치적인 측면에서 유학의 관심사는 한편으로 군주를 도덕적으로 수양시켜 올바른 정치를 수행하게 하고, 다른 한편으로는 군주권의 자의적인 행사를 견제하여 현자의 보필을 받아야 한다는 것으로 나타난다. 이런 맥락에서 군주와 신하의 관계, 이른바 군신관계가 중요한 논의 주제로 등장한다. 가령 『주역』에서 ‘경으로써 안을 바르게 하고 의로써 밖을 바르게 한다’[敬以直內, 義以方外]라는 구절을 원용하면서 군주의 정치 행위와 군신 관계에서 경을 핵심으로 파악하는 신용개(申用溉, 1463~1519)의 논의나 부모에 대한 효도와 군주에 대한 충성이 대립되는 경우를 둘러싼 강희맹(姜希孟, 1424~1483)의 논의가 여기에 해당한다. 『논어』에서 ‘직’(直)을 둘러싼 논의 이래 조선 후기의 예송에 이르기까지 가족 윤리와 국가 질서 사이의 대립·갈등에 관한 논의는 유학의 근본 이념과 관련된 핵심적인 문제였다.

유교적 통치 방식에서는 군주를 올바로 보필하는 현인 군자의 역할이 더러 군주의 역할 자체보다도 더 비중있게 다뤄질 만큼 중시된다. 그것은 덕치 내지 인정이라는 유교적 통치 이념에서 그야말로 결정적인 요소라고 할 수 있다. 조선 초기에 경(敬)을 중심으로 수양할 것과 함께 적절한 인재 등용의 중요성을 강조하는 윤상(尹祥, 1373~1455)의 논의는 그와 같은 문제 의식을 여실하게 보여준다.

한편 덕치를 이념으로 하면서도 비록 부차적으로나마 법제의 필요성을 인정하는 제도론도 등장한다. 신용개는 덕이 근본이고 법은 말단이라는[德本法末] 입장에서 덕과 법의 관계에 있어 덕을 앞세우고 인물등용을 중시하였으며, 남수문(南秀文, 1408~1443)은 주희(朱熹, 1130~1200)와 양시(楊時, 1053~1135)의

견해를 원용하면서 『주례』(周禮)의 가치와 의의를 높이 평가하고 있어서 조선 초기 문물제도의 정비에 있어 『주례』를 중시하는 경향을 확인할 수 있다. 조준(趙浚, 1346~1405)은 토지 제도의 중요성을 강조하면서 과거 중국의 왕조 교체를 예로 들어 토지 제도의 적절성 여부가 국가 흥망의 관건이라고 주장하였으며, 기준(奇遵, 1492~1521)은 언로(言路)의 확대를 통한 공론(公論)의 형성이 국가 경영에서 중요함을 역설하고 그것을 간관의 책무와 연관시켜 논하고 있다. 그리고 교육 제도와 과거 시험 제도의 개편을 주장하는 김반(金泮, ?~?)의 논의에서 경학에 대한 학습을 강화하려는 의지를 확인할 수 있는데, 이는 결국 교육을 통하여 유학적 내지 성리학적 정치 이념의 정착을 도모하려는 노력의 일환이라고 할 수 있다.

법제를 통한 사회 규제가 기본적으로 법가적 성격을 띠기는 하지만 유교는 그것을 덕치에 부차적 종속적인 것으로 자리매김함으로써 자기 방식으로 수용하였듯이, 응징과 보상을 통한 강제를 의미하는 상벌도 유교적 사회 운영 원리에 수용된다. 조선 초기에 상벌에 관한 조준(趙浚)의 논의는 조선에서의 그 수용 양상을 보여주고 있다.

이제현은 성리학적 세계관을 바탕으로 한 학술 진흥 방안을 제시하는데, 여기서 그는 고려의 불교적 세계관을 넘어서 유학적 세계관에 입각하여 국가를 경영하고자 하는 의식이 분명하게 드러내고 있다. 남수문은 국가 통치 내지 정치에서 교육의 중요성을 강조하면서 학교의 의의와 교육의 의미 및 공부하는 방법에 대해 논술하고 있다.

교육에 대한 강조는 유학의 두드러진 특징 가운데 하나라고 할 수 있다. 국가사회의 경영에서 민생의 안정과 윤리 도덕을 가르치는 교육이 더불어 중시해야 할 중요한 항목이라는 인식은 공자

와 맹자 이래 유학의 기본적인 사고 방식으로 자리잡았다. 특히 맹자는 ‘고정적인 수입이 없으면 지속적인 도덕심을 유지하기 어렵다’[無恒産, 無恒心]라는 인식 하에 백성에게 사회 규범의 준수와 윤리 도덕의 배양을 요구하기 위해서는 우선 기본적인 생활의 안정이 확보되어야 한다고 보았다. 그러나 물질적 생활의 안정은 어디까지나 윤리 질서·도덕 규범의 준수를 위한 부차적이고 종속적인 조건에 불과하다. 조선 중기의 김안국(金安國, 1478~1543)은 바로 이런 사고방식을 계승하여 올바른 교육이 시행되기 위한 조건들을 검토하고 있다. 특히 제도를 무시하지 않되 제도를 운용하는 사람들의 의식을 더 중시하는 점에서 법치에 대비되는 덕치의 경향을 드러낸다.

유교 문화는 예악(禮樂) 문화라고 할 수 있을 정도로 도덕성의 함양과 규범 의식의 배양을 위해 예악을 중시한다. 음악에 관한 논의에서 성현(成俔, 1439~1504)은 음악과 자연과의 관계를 중시하면서 음악과 정치와의 상관성을 강조하고 있는데, 이는 『예기』(禮記) 「악기」(樂記)의 천인상관론(天人相關論)적 세계관을 반영하고 있다. 성현의 논의에서 조선 초기 음악에 관한 내용과 기본인식을 확인할 수 있다. 그리고 김수온(金守溫, 1410~1481)은 예와 음악이 하나의 유기적 전체를 이룬다는 관점을 피력하고 있어서, 예와 음악을 아울러 중시하여 통상 예악이라 병칭하는 유교의 전통적인 입장을 확인할 수 있다.

문물 제도가 정비되어 갔음에도 불구하고 조선은 토지 제도나 공납에서의 문제점으로 말미암아 경제적인 위기를 맞이하게 된다. 특히 세조가 왕위를 찬탈한 뒤 부상한 훈구파 대신들의 토지 겸병과 지방관들의 수탈 행위는 그러한 경제적 위기를 더욱 심화시켰다. 이에 따라 토지 제도를 중심으로 한 국정 전반의 개혁을 주장하는 일단의 유교적 이념에 투철한 지식인들이 나타나게 되

었는데, 그들이 바로 사림파(士林派)였다. 이들은 현실 정치에서 물러나서 주자학 연구에만 몰두한 성리학자들이었으나, 당시 사회의 피폐상을 목도하고 개혁을 주장하면서 정치 일선에 진출하여 과감한 개혁을 주창한 것이다.

사림파의 대표적 인물인 김종직(金宗直, 1431~1492)은 인정(仁政)을 통치 이념으로 하고 사회에 효제충신(孝悌忠信)의 도덕을 확립하려고 노력하였다. 그러나 성종 대에 토지제도를 비롯한 개혁안을 추진하여 훈구파와의 대립을 야기하였기 때문에 사후에 『조의제문』(弔義帝文)을 빌미로 훈구파에게 부관참시를 당하고, 그의 문하인 김굉필(金宏弼, 1454~1504)·정여창(鄭汝昌, 1450~1504) 등도 유배당하였다. 이것이 조선조 사화(士禍)의 시작인 무오사화(戊午士禍, 1498년)이다. 이후 중앙 정계에서 배제되었던 사림은 김종직·김굉필의 학맥을 이은 조광조(趙光祖)를 중심으로 중종 대에 대거 중앙 정계에 진출하여 지치주의(至治主義)를 이상으로 소격서(昭格署) 폐지, 현량과(賢良科) 실시, 훈구파 축출 등의 과감한 조치를 단행하였다. 그러나 그러한 급진적인 개혁조치는 왕실과 훈구파 모두의 이익 기반을 약화시키는 것이었기 때문에 결국 기묘사화(己卯士禍, 1519년)를 통해 희생되고, 그에 따라 왕도정치를 현실 속에 구현해 보려던 사림파의 정치적 희망은 무산되었다. 기묘사림이라 불리는 조광조와 김정국의 개혁론에서 개혁의 이론적 근거와 기묘사림이 지향한 개혁 방향을 확인할 수 있다.

한편 중종 말기에 중앙 정계에 다시 진출한 사림은 선현의 문묘종사와 교학 체제의 혁신을 주장하였다. 문묘 종사 운동은 조광조로 대표되던 신진 사류들이 사람마다 도학(道學)의 중요성을 깨우치고 숭상하도록 하기 위하여 도학에 뛰어난 학자를 문묘에 제향하여야 한다는 명분에 근거하여 전개하였다. 그들은 사림계 유학자인 김굉필·정여창 등의 종사(從祀)를 추진함으로써 사림의

학문적 우위성과 정치적 정당성을 강화하려 하였다. 교학 체제의 혁신에서는 현량과의 설치와 맞물려 서원의 강화가 중요한 방안이었다. 조선의 서원은 사림의 근거지이면서 동시에 향촌 사림의 집회장소로서의 성격을 강하게 지니고 있었다. 조선 초부터 계속되어온 사림의 향촌활동은 중기에 이르러 향촌민에 대한 교화교육을 표방하면서 서원이 확고하게 자리를 잡음으로써 안정된 기반을 확보하게 된다.

대외 관계론에서 신숙주(申叔舟, 1417~1475)는 유학의 기본 이념인 수기치인(修己治人) 내지 내성외왕(內聖外王)에 입각하여 외적에 대한 방비에서 외세의 격파보다 내정의 정비를 강조하고 군사력의 강화보다 기강의 확립을 우선시함으로써 먼저 국내를 정비하고 그 뒤에 외세를 물리쳐야 한다는 이른바 ‘선내수 후외양(先內修後外攘)’의 초기적 형태를 보여주고 있다. 변계량(卞季良, 1369~1430)의 제천론(祭天論)은 조선이 중국에 복속되지 않은 대등한 독립 국가·자주 국가임을 주장하는 것으로 해설될 수 있는 측면도 있으나, 조선을 제후국에 한정하고 있는 한계를 지니고 있다. 남수문은 국가 통치와 국제 관계에서 도덕적 인격 내지 내면적 덕성의 감화력에 의거하여 외세에 대처하는 것이 보다 근본적이며 장기적인 정책이고 무력에 의거하여 외적을 제압하는 것은 일시적인 임시조치에 불과하다고 하여 문화[文治教化]를 중시하는 유가적 사고방식을 보여주고 있다. 그리고 조광조는 군사력에 의거한 물리적인 제압보다는 마음으로의 복종[心服]을 중시하면서 명분없는 군대 출동을 비판하면서 권모술수 내지 기만적인 책모에 반대였는데, 여기서도 대의를 중시하는 그의 의리 정신을 엿볼 수 있다.

한대(漢代)의 재이론(災異論)으로부터 성리학자가 계승하는 재이 관념은 재이를 통해 군주가 자신의 실덕(失德)과 실정(失政)을

반성하고 개혁하는 계기를 마련하는 데 있다. 이런 사고방식은 조선 초기에 남효온(南孝溫, 1454~1492)의 글에서 확인할 수 있다. 한편 인간 사회의 행사와 천지자연의 운행이 서로 감응한다는 천인감응론(天人感應論)적 관념을 기의 작용과 연결지어 설명하는 이색의 글에서 천인감응설이 조선 시대 재이론의 이론적 근거였다는 사실을 확인할 수 있다. 최항(崔恒, 1409~1474)도 기론(氣論)에 입각하여 자연의 운행이 사람의 신체 및 마음과 연계되어 있고 마음의 성실함에 의거하여 자연의 운행에 영향을 미칠 수 있다고 주장함으로써 천인감응론적 사고 방식을 보여주고 있다.

II. 조선 전기 불교 비판 해제

불교는 삼국시대에 우리 나라에 전래된 후 고려말까지 점차 이론적으로 심화하고 신앙 면에서 사회적 호응을 확대하여 사람들의 정신세계에 큰 영향을 끼치고 정치·사회·문화의 여러 분야에 지대한 영향을 미쳤다. 따라서 한국의 고대-중세 사회는 곧 불교 사회라고 하여도 과언이 아닐 것이다. 불교는 당시 사람들의 정신적 안식처가 되고, 철학·문학·미술 등 민족 문화 발달에 크게 기여하였다.

고려는 불교 중심의 사회였지만 국가 통치나 지배층의 교육에는 유교가 상당히 중시되었다. 관료의 선발은 주로 유교 경전과 문예를 시험하는 과거 제도에 의지하고, 왕실과 국가에서 불교 행사를 적지 않게 주관하여 시행하였지만 실제 국정 운영이나 정책의 시행은 유교적 이념 내지 방식에 의해 이뤄졌다. 그러나 고려시대의 유학자 출신 관료들은 불교에도 관심을 기울여 교리를 연구하고 신앙하는 사람들이 적지 않았다. 고려시대에는 불교

와 유교가 공존하는 사회를 형성하였다고 할 수 있다.

고려 초기에 통치 이념을 정립하는 데 크게 기여한 최승로(崔承老, 927~989)는 “불도를 행하는 것은 수신의 근본이고, 유교를 행하는 것은 치국의 근원이 된다”라고 하였고, 고려 후기의 대표적인 유학자였던 이세현(李齊賢, 1287~1367)도 “불교의 도는 자비(慈悲)와 회사(喜捨)로 근본을 삼는다. 자비는 인(仁) 가운데 있고 회사는 의(義)를 행하는 일이다”라고 하여, 불교와 유교 사이의 절충적인 관점을 보여주고 있다. 이곡(李穀, 1298~1351)은 불교를 독실히 믿은 유학자로서 “유자는 바른 것[正]을 주로 하니, 그것으로 수신하여 제가치국평천하에 이른다. 불자는 보는 것[觀]을 중시하니, 그것으로 수행하여 견성성불(見性成佛)에 이른다”라고 하여 유불 양교의 핵심을 지적하였다.

고려시대에 불교의 지나친 융성은 한편으로 사회적 폐단을 적지 않게 노정하였다. 전국 각처에 많은 불교 사찰이 세워지고 신앙적인 동기만이 아니라 조세와 요역의 면제라는 사회적인 시혜를 노려 승려가 되려는 이들이 줄을 이었다. 사찰은 왕실이나 귀족의 보호를 받으면서 많은 농장과 노비들을 소유하여 영리를 추구하고 여러 가지 불사를 일으켜 막대한 재물을 소비하였다. 사찰의 면세와 특혜는 국가재정을 어렵게 하였고, 지나치게 많은 승려는 노동력을 고갈시키고 군역과 부역의 자원을 소진시켰다. 이러한 폐단으로 불교는 유학자들의 비판에 직면하게 된다. 그러나 고려시대 유학자들은 대부분 개인적으로는 불교를 신봉하거나 호의적으로 이해하고 있었기 때문에 그들의 비판은 그다지 심각하지 않았고, 대체로 그 비판이 사찰의 사회적 폐단에 국한되는 경향이 있었다. 이색(李穡, 1328~1396)은 대표적인 온건 비판론자였다.

고려 말기에 이르러 원나라로부터 성리학이 전래되고 신흥 사

대부 계층에서 이를 신봉하면서 불교에 대한 비판도 강화되기 시작하였다. 이제 불교의 교리 자체에 대한 철학적인 비판을 제기하기 시작한 것이다. 이는 성리학이 한당대의 유학에 비해 보다 정교한 형이상학적 체계를 갖추었기 때문에 가능한 일이기도 하였다. 성리학은 명분과 의리를 강조하고 정통과 이단을 구분하여 배척하는 의식이 강하였다. 특히 정주학(程朱學)은 교조적 배타성이 강한 특성을 지니고 있었다. 따라서 성리학을 수용한 고려말기의 유학자들 사이에서도 유학을 정통 학문으로 받들고 불교나 도교를 이단이라 하여 배척하는 풍조가 일어나게 되었다. 대표적인 사람이 최해(崔滢, 1287~1340), 백문보(白文寶, 1303~1374), 정몽주(鄭夢周, 1337~1397)와 같은 학자들이었다. 이들의 불교 비판은 매우 강경하고 조정에 시정책을 건의하기도 하였으나, 단편적인 자료밖에는 남아 있지 않아 그 내용을 충분히 알 수 없다.

최해는 불교에 대해 최초로 이단이라는 용어를 쓴 사람이다. 그는 “천하 사람들이 부처를 받드는 것이 지나쳐서 배와 수레가 닿는 곳마다 탑과 사원이 서로 바라보게 되었고, 승려들이 모두 권세가들에게 붙어서 부(富)를 오로지 하여 백성에게 해독을 끼치고 사대부를 종처럼 보기 때문에 우리 유학자들로부터 용납되지 못한다”(『拙稿千百』)라고 하였다. 그는 또 불교에서 어버이에 대한 친애를 끊는 것을 인륜을 저버리는 일이라고 비판하였다. 백문보는 “근년에 불교의 폐해가 더욱 심해졌다. 왕실에 밀착하여 백성을 해치고 세상을 미혹시키고 재물을 쪼먹는다. […] 조정의 신하들이 한 사람도 이를 비판하지 않고 도리어 이단의 교를 창도하니, 나라가 망할 징조다”(『淡庵逸集』)라고 비판하여 매우 과격한 면을 보여주고 있다. 또 온건한 비판론자였던 이색도 “중세 이후로 신도가 더욱 성하여 오교 양종이 이익을 추구하는

소굴이 되어 냇가와 산 구비가 절이 아닌 곳이 없게 되었다. 다만 승려의 무리가 비루함에 물들 뿐만 아니라 백성들도 놀고먹는 자가 많으므로 식자들이 매번 통분한다. 도첩제를 시행하여 이를 받지 않은 자는 군역에 충당하고 새로 창건한 절은 모두 철거해야 한다”라고 주장하였다. 이들의 비판은 대체로 불교의 사회적 폐단을 지적한 것이다.

고려말 유학자들의 불교 비판은 정도전(鄭道傳, 1337~1398)에 의해 집대성되었다. 그는 불교를 비판하고 배척하고 유교를 선양하는 많은 논설을 짓고 다른 학자들에게 동참을 권유하기도 하였다. 『불씨잡변』(佛氏雜辨)이 정도전의 대표적인 배불논술인데, 「불씨윤회지변」(佛氏輪廻之辨)·「불씨인과지변」(佛氏因果之辨)·「불씨심성지변」(佛氏心性之辨) 등 19편의 논설이 수록되어 있고, 여기에 별도의 「심리기편」(心氣理篇)을 더하면 모두 20편이 된다. 이는 물량적인 규모 면에서 일찍이 중국에서도 찾아보기 어려운 것이었을 뿐만 아니라, 비판의 강도나 논리적인 면에서도 당대의 최고수준이라 할 수 있다. 한 마디로 정도전의 불교 비판은 당시까지 유학자들의 불교 비판을 집대성한 것이었다. 정도전의 비판은 단순히 당시 불교의 사회적 폐단을 지적하는 데 그치지 않고 불교 교리에 대한 본격적인 철학적 비판을 제기하였다는 점에서도 주목된다. 정도전이 불교 교리를 비판할 때 주로 사용한 원리는 물론 유학, 특히 성리학적 형이상학이었다. 그것은 주로 『주역』(周易)의 자연철학적 원리에 기초를 두고 있다. 그의 비판에는 유교적 현실주의 혹은 합리주의적 사물 인식과 논리가 동원되었다고 평가된다.

정도전의 불교 비판은 또한 이단 혁파[闢異端]의 사명감 위에서 전개되었다. 정도전은 불교를 과격하게 비판한 정몽주로부터 성리학을 배웠고, 그리하여 그의 이단 배척론을 계승하였다. 그는

“이단이 날로 성하고 우리 도는 날로 쇠잔해져서, 백성들을 금수와 같은 지경에 몰아넣고 도탄에 빠뜨렸다. 온 천하가 그 풍조에 휘말려 끝이 없으니, 아아, 통탄할 일이다”라고 하였다.

정도전의 과격한 이단 배척론은 당시 불교가 안고 있던 사회적 폐단에 대한 냉철한 인식에 기인하는 것이기도 하였다. 그는 당시의 불교에 대하여 “윤리를 훼손시키고 풍속을 폐퇴시키며, 가산을 기울여 파산시키고, 아버지와 아들이 갈라지게 된다. 사람들이 금수로 돌아가고 도탄에 빠져 고생하는 것이 이루 다 말할 수 없다”고 말하고 있다. 그의 비판에는 물론 지나친 면이 없지 않겠지만, 당시의 불교가 노정한 문제들을 예리하게 지적하고 있다는 사실은 부정하기 어려울 것이다.

정도전의 불교 비판이 중시되는 것은 그것이 개인의 학문적 견해나 불교에 대한 혐오감의 차원을 넘어서는 성격을 가지고 있기 때문이기도 하다. 주지하는 바와 같이 그는 조선 왕조 개국의 일등 공신일 뿐 아니라, 신왕조의 통치 이념과 행정 체계를 정립하고 국가 운영의 기초를 닦은 탁월한 정치가였다. 따라서 그의 불교비판은 곧 조선 왕조의 불교 정책이 되었고, 그것이 조선 왕조 500여년 동안 지속적으로 영향을 미치게 된다. 그의 불교 비판은 조선왕조의 유교적 통치 이데올로기를 정립하는 데 기여하고, 불교 중심의 사회에서 유교 중심의 사회로 전환하는 과도기에 하나의 이정표가 되었다고 할 수 있다.

그러나 비판이 비난으로 전락하지 않기 위해서는 비판의 대상을 부정하고 파괴하기만 해서는 안된다. 대상을 부정하고 파괴해 버려 무력화시키려 한다면, 그것은 이미 비판이 아니라 비난으로 변질된 것이라 해야 할 것이다. 건강한 비판은 상대를 비판하여 소멸시키는 것이 아니라 비판을 통하여 새로운 생명을 부여하여 보다 넓은 차원에서 서로 경쟁하면서 공존하거나 혹은 양자를 중

합하여 새로운 세계로 나아가는 것이다. 하지만 러말 선초의 사상은 그와 같은 건강한 비판을 수행하기에는 아직 여러 면에서 여건이 미흡하고 역량이 부족하였다. 정도전의 불교 비판이 혁혁한 의미를 지니면서도 동시에 한계를 감출 수 없음은 바로 그러한 상황을 반영한다고 하겠다.

제2부 지식 지도

1. 경제론

1.1. 총론

- 1.1.1 김시습의 명분론 / (1.1.1.)
- 1.1.2 송흠의 춘왕정월론 / (1.1.2.1) (1.1.2.2) (1.1.2.3)
- 1.1.3 양성지의 민본적 통치론 / (1.1..3)
- 1.1.4 양성지의 자주적 통치론 / (1.1..4.)
- 1.1.5 권벌의 인정론 / (1.1..5)
- 1.1.6 조식의 민본사상 / (1.1.6.1) (1.1.6.2) (1.1.6.3) (1.1.6.4) (1.1.6.5)

1.2. 정치론

- 1.2.1 이곡의 정치론 / 1..1)
- 1.2.2 이첨의 정치론 / (1.2.2)
- 1.2.3 정도전의 정치론 / (1.2.3)
- 1.2.4 변계량의 정치론 / (1.2.4)
- 1.2.5 조광조의 정치론 / (1.2.5)
- 1.2.6 이이의 군권제한론 / (1.2.6)
- 1.2.7 정인지의 군주찬송가 / (1.2.7.1) (1.2.7.2) (1.2.7.3)

1.3. 성학론

- 1.3.1 이제현의 성학론 / (1.3.1)
- 1.3.2 성삼문의 성학론 / (1.3.2)
- 1.3.3 이석형의 성학론 1 / (1.3.3)
- 1.3.4 이석형의 성학론 2 / (1.3.4)
- 1.3.5 이황의 성학론 / (1.3.5.1) (1.3.5.2) (1.3.5.3) (1.3.5.4)
- 1.3.6 이이의 성학론 / (1.3.6)

1.4. 군신관계론

1.4.1 신용개의 군신관계론 / (1.4.1)

1.4.2 강희맹의 군신관계론 / (1.4.2)

1.4.3 김정국의 군신관계론 / (1.4.3)

1.4.4 이이의 군신관계론 / (1.4.4)

1.4.5 윤상의 인재등용론 / (1.4.5)

1.4.6 이이의 현자등용론 / (1.4.6)

1.4.7 이이의 군자등용론 / (1.4.7)

1.4.8 이이의 봉당론 / (1.4.8)

1.5. 법제론

1.5.1 총론

1.5.1.1 신용개의 제도론 / (1.5.1.1)

1.5.1.2 남수문의 제도론 / (1.5.1.2)

1.5.2 토지제도론

1.5.2.1 조준의 토지제도론 / (1.5.2.1)

1.5.3 부세제도론

1.5.3.1 이이의 공납제 개선안 / (1.5.3.1)

1.5.4 교육제도론

1.5.4.1 김반의 교육제도 개혁안 / (1.5.4.1.1) (1.5.4.1.2)
(1.5.4.1.3)

1.5.4.2 이제현의 유학 진흥 방안 / (1.5.4.2)

1.5.4.3 조광조의 유학 진흥 방안 / (1.5.4.3)

1.5.4.4 남수문의 교육론 / (1.5.4.4)

1.5.4.5 김안국의 교육론 / (1.5.4.5)

1.5.4.6 기준의 교육론 / (1.5.4.6)

1.5.4.7 신광한의 서원론 / (1.5.4.7)

1.5.5 간관론

1.5.5.1 정도전의 간관론 / (1.5.5.1)

1.5.5.2 기준의 간관론 / (1.5.5.2.1) (1.5.5.2.2.)

- 1.5.5.3 이이의 국시론 / (1.5.5.3)
- 1.5.6 예악론
 - 1.5.6.1 성현의 음악론 / (1.5.6.1.1) (1.5.6.1.2)
 - 1.5.6.2 김수온의 예악론 / (1.5.6.2)
- 1.5.7 개혁론
 - 1.5.7.1 조광조의 개혁론 / (1.5.7.1)
 - 1.5.7.2 김정국의 개혁론 / (1.5.7.2)
 - 1.5.7.3 이이의 경장론 / (1.5.7.3) (1.5.7.3.2)
 - 1.5.7.4 이이의 변통론 / (1.5.7.4)
- 1.5.8 상벌론
 - 1.5.8.1 조준의 상벌론 / (1.5.8.1)
- 1.6. 대외 관계론
 - 1.6.1 신숙주의 외세 대응론 / (1.6.1)
 - 1.6.2 남수문의 외세 대응론 / (1.6.2)
 - 1.6.3 조광조의 대외 관계론 / (1.6.3)
 - 1.6.4 변계량의 자주 국가론 / (1.6.4.1) (1.6.4.2) (1.6.4.3)
- 1.7. 재이론
 - 1.7.1 남효온의 재이론 / (1.7.1)
 - 1.7.2 이색의 재이론 / (1.7.2)
 - 1.7.3 최항의 천인감응론 / (1.7.3)

2. 불교 비판

- 2.1. 정몽주의 불교 비판
 - 2.1.1 불교의 초월적 경향에 대한 비판 / (2.1.1)
 - 2.1.2 불교의 반윤리성에 대한 비판 / (2.1.2)
 - 2.1.3 불교의 마음관에 대한 비판 / (2.1.3)

2.2 정도전의 불교 비판

2.2.1 유불도 삼교에 대한 종합적 인식 / (2.2.1)

2.2.2 불교의 심성론에 대한 비판 / (2.2.2)

2.2.3 불교의 자비에 대한 비판 / (2.2.3)

2.2.4 불교의 인과응보설에 대한 비판 / (2.2.4)

2.2.5 불교의 윤회설에 대한 비판 / (2.2.5)

2.2.6 유교와 불교의 종합적 비교 / (2.2.6.1) (2.2.6.2)

2.3 여타의 불교 비판

2.3.1 백문보의 불교 비판 / (2.3.1)

2.3.2 이색의 불교 비판 / (2.3.2)

2.3.3 하륜의 불교 비판 / (2.3.3)

2.3.4 정극인의 불교 비판 / (2.3.4)

2.3.5 양희지의 불교 비판 / (2.3.5)

2.3.6 서거정의 불교 비판 / (2.3.6)

2.3.7 박상의 불교 비판 / (2.3.7)

2.4 김수온의 불교 옹호론

2.4.1 불교 옹호론 / (2.4.1)

2.4.2 유불 회통론 / (2.4.2)

2.4.3 불교신앙 옹호론 / (2.4.3)

2.4.4 불교적 관점에 의거한 세계 인식 / (2.4.4)

2.5 절충조화론

2.5.1 이곡의 절충론 / (2.5.1)

2.5.2 원천석의 삼교 일리론 / (2.5.2)

2.5.3 박팽년의 유불 조화론 / (2.5.3)

2.5.4 성현의 삼교 회통론 / (2.5.4)

2.6 권근의 불교관

2.6.1 유불 조화론 / (2.6.1)

2.6.2 불교 비판 / (2.6.2)

제3부 조선 전기 경세론과 불교 비판 해설

1. 경세론

1.1. 총론

유교 국가로서 조선왕조의 국가 경영은 이념적으로나 학문적으로 군주 내지 군주의 마음[君心]을 핵심으로 하는 덕치(德治) 내지 인정(仁政)을 표방한다. 그러나 실제로 국가 운영이나 정치 행위는 일정한 사회 분업의 이념·원리에 입각하여 수행되었다. 왕을 중심으로 하기는 하지만 각기 지위와 위계에 따라 권한과 책임에 일정한 한계가 있었다. 그것은 성리학이 당(唐)의 특권적 문벌 귀족 체제를 무너뜨리고 송대에 새로운 지배층으로 성장한 신흥 사대부의 사상 체계라는 점에서 기인하는 것이기도 하다.

당송 변혁기에 향상된 농업 생산력을 바탕으로 지주전호제를 발달시키면서 등장한 신흥 중소 지주층을 기반으로 하는 사상 체계인 성리학은 기본적으로 중소 지주층의 정치적 사회적 입장을 반영하고 있다. 특권 귀족을 부정하고, 그 상징인 군주에 대해서는 기본적으로 권위를 인정하면서도 일정한 제한을 가하려 하며, 지주전호제의 한 축인 일반 농민의 자립성을 어느 정도 인정하고, 궁극적으로는 사대부에 의한 국가 운영을 지향한다. 이들 신흥사대부 중소 지주층이 왕과 전호농민 사이에서 정치적 주도권을 확보하는 방안으로 활용한 것은 바로 명분론(名分論)이다.

명분은 문자 그대로 사람이나 사물 또는 사람의 행위 등이 지닌 명목[名]과 그 명목에 합당한 본분[分]을 의미한다. 명분은 사람이나 그 행위에 도덕적 정당성의 근거를 제공하며, 명목과 본분의 일치를 통해 사회 질서를 유지시키는 기제로 작용한다. 성리학에

서 명분론은 리(理)에 의한 통일적인 세계 속에서 기(氣)에 의해 발생하는 현실의 차별적 인간 관계가 각각의 사회적 위치에 따라 조화를 이루어야 한다는 관점을 가리킨다. 곧 모든 사회 구성원은 상하 귀천의 차등적 상태를 인정한 위에서 각각의 직분을 가지고 전체 사회를 구성해야 한다는 것이다. 그리하여 명분론은 성리학에서 국가 사회의 운영에 있어 총론적인 성격을 지니게 된다.

명분이라는 말은 『장자』(莊子)와 『관자』(管子) 등 여타 제자백가의 저술에도 나타나지만, 특히 유가에서 공자의 정명론(正名論)과 맹자의 사회 분업론·혁명론을 거치면서 경세론의 중심 사상으로 대두된다. 공자 이전에 명분론의 근본 원리는, 김시습이 「명분설」(名分說)에서 원용하는 바, 『주역』에 선언적으로 제시되어 있다. 「계사전」(繫辭傳) 첫머리에 나오는 “하늘은 높고 땅은 낮으니, 그로써 건곤이 정립된다. 높고 낮은 것이 배열되어 있으므로 귀천의 위계가 정립된다”[天尊地卑, 乾坤定矣. 卑高以陳, 貴賤位矣]라는 구절이 그것이다. 이는 사회적 계층 구조에서 높고 낮음이 존재하는 인간 사회의 질서가 하늘이 높고 땅이 낮은 우주질서와 상응한다는 논리에 의거하여 차등적 사회 질서를 정당화하는 것이다. 또 리(履)괘 「상전」(象傳)에서도 “군자는 위와 아래를 분별하여 인민의 뜻을 안정시킨다.”[君子以辯上下, 定民志]라고 하여 군주를 중심으로 하는 상하 차등적 사회 계층 질서를 당연시하고 있다. 여기서 ‘위와 아래를 분별한다’는 말은 차등적 계층 질서에서 윗자리와 아랫자리에 처한 사람들이 각자 그에 합당한 직분 내지 의무를 구별하여 규정하는 것, 바로 명목과 분수, 즉 명분을 명확하게 규정하는 것을 의미한다. 한편 간(艮)괘는 「단전」(彖傳)에서는 ‘머물러[止]’를 의미하는 것으로 설명하고 있다. 구체적으로는 머물러야 할 때 머무르고 행해야 할 때 행하여, 활동과 정지[動靜]가 적절한 때를 잃지 않는 것이다. [“艮, 止也. 時

止則止, 時行則行, 動靜不失其時.”] 즉 각자 합당한 자리에 머무는 것이다.[“艮其止, 止其所也.”] 「상전」(象傳)에서는 “간괘의 의미를 체득하여 군자가 자신의 지위에서 벗어나지 않으려 한다”[艮, 君子以思不出其位]라고 하여, 간괘가 지니는 명분론적 의미를 보다 분명하게 보여주고 있다.

공자의 정명론은 춘추 말기의 사회적 혼란이 명(名)과 실(實)의 혼란에서 야기되었다고 보는 현실 인식에서 출발한다. 즉 사람들이 각자의 지위에 따른 의무와 규범을 제대로 수행하지 않음으로써 서주(西周) 이래의 사회 질서가 붕괴되었다고 본 것이다. 그리하여 공자는 명과 실의 관계를 바로잡아 각자의 명목에 합당한 본분을 수행하게 하고자 하였는데, 정명론이 바로 그 목표를 달성하는 길로 제시된 것이다. 공자에게서 정명론은 “임금은 임금답고 신하는 신하답고 아버지는 아버지답고 자식은 자식다워야 한다”[君君, 臣臣, 父父, 子子. , 『논어』 12-11]라는 선언으로 나타난다. 보다 구체적으로는 “명목이 바르지 못하면 말이 순조롭지 못하고, 말이 순조롭지 못하면 일(주로 정사(政事)를 가리킨다)이 제대로 성취되지 못하고, 일이 성취되지 못하면 예악이 흥성되지 못하고, 예악이 흥성하지 못하면 형벌이 합당하게 적용되지 않고, 형벌이 합당하게 적용되지 못하면 백성들은 무엇을 어떻게 해야 할지 모르게 된다”[名不正則言不順, 言不順則事不成, 事不成則禮樂不興, 禮樂不興則刑罰不中, 刑罰不中則民無所措手足. , 『논어』 13-3]라는 표현으로 나타난다. 공자의 정명론은 “그 자리에 있지 않으면 그 정사를 논하지 않는다”[不在其位, 不謀其政]라는 말로도 표현된다. 이는 기본적으로 서주의 봉건적 계층 질서인 왕(천자)·제후(公卿)·대부·사(士)·서인(庶人)의 오복 제도(五服制度)에서 각 신분 계층이 의례·연화·수례·의복 등 온갖 분야에서 각자 합당한 분수를 지켜야 한다는 주장이다.

공자의 정명론은 상하 계층 질서에 따른 차별적 지위를 당연시하고 정치의 주체를 지배층, 특히 군주에 한정하는 시대적 한계를 안고 있다. 민본주의 내지 위민주의라는 공자의 정치 사상은 현대의 민주주의 정치 사상과는 적지 않은 거리가 있는 것이다. 그러나 다른 한편으로는 명목(각자의 사회적 지위)에 합당한 덕의 실현을 촉구함으로써 권력의 자의성을 견제하고 권력자로 하여금 인민을 위해 일정 정도 양보하게 하는 효과를 거두기도 하였다. 공자의 정치 사상을 제대로 평가하기 위해서는 당시 전제 군주를 정점으로 하는 봉건 사회였다는 점을 감안해야 한다.

공자의 정명론은 맹자에 이르러 노심(勞心)·노력(勞力)의 사회분업론과 혁명론으로 계승된다. 마음을 수고롭게 하는 사람이 사람들을 다스리는 지배적인 위치에 처하고 몸을 수고롭게 하는 사람이 피지배자의 위치에 처하면서 생산에 종사하여 지배자들을 먹여살리는 것이 인간 사회의 보편적인 원리라고 하는 사회분업론이 공자의 정명론을 인간사회에 보다 일반화시킨 형태라고 한다면, 혁명론은 그것을 한 걸음 더 밀고 나아간 형태라 할 수 있다. 여기서 혁명이란 임금의 임금답지 못할 경우 그 임금을 바꾸는 것이다. 맹자는 결(桀)과 주(紂)가 명목상으로는 천자이지만 그 명목에 합당한 덕을 상실했기 때문에 이미 천자가 아니라고 본다. 따라서 탕(湯)과 무(武)의 방벌은 신하로서 천자인 결과 주를 시해한 것이 아니라 단지 한 사내(일부)를 제거한 것에 불과하다고 주장한다. 이러한 혁명론은 바로 공자의 정명론을 충실하게 계승하여 한 걸음 더 나아간 것이라 하겠다.

순자는 인간의 근본적인 특징[“人之所以爲人者”]이 ‘구별하는’[辨] 능력에 있다고 보았다. 여기서 구별은 인간 관계에서 다양한 위치에 적합하게 각기 다른 방식으로 행위함을 의미한다. 구별은 위치에 따라 구분하여 서로 다르게 행위하는 것, 이른바

‘분’(分)보다 더 중요한 것이 없다고 한다. 이와 같이 위치와 직분에 따라 서로 다르게 행위하는 규범 체계가 바로 예이고, 따라서 순자는 명분론을 인간 존재의 근본적인 특징으로부터 정립하여 이론적 체계를 갖추도록 하였다고 할 수 있다.

성리학에 이르면 인간 존재와 인간 사회 및 자연계를 포함하는 전체 세계에 대해 형이상학적인 해명을 추구한다. 특히 종래의 심성론과 수양론 등이 이기론에 의거하여 일종의 존재론적 기반을 제공받게 된다. 명분론에 있어서도 하나의 리[理一]가 현상 세계에서 다양하게 자기전개하는[分殊] 리일분수론(理一分殊論)에서 명확한 이론적 기초를 확보하게 된다. 여기서 하나의 리는 사회적 위계 질서에서 행위 규범들의 근본 원리이자 역할들의 총체적 본질로서 태극이다. 이리하여 명분론은 순자가 인간 존재의 규명을 통해 이론적 체계의 확보를 추구하였던 데서 한 걸음 더 나아가 세계에 대한 존재론적 내지 형이상학적 해명을 통해 확고한 이론적 근거를 확보하게 된다.

상하 차등적 위계 질서 안에서 각자의 지위에 합당한 행위 방식을 규정하는 명분론의 논리는 왕을 정점으로 하여 모든 신민들이 각기 지위와 위계에 따라 일정한 한계 내에서 권한과 책임을 규정하는 성리학적 사회 질서를 건립하는 데 매우 적합한 이론이었음에 틀림없다. 조선 초기 정도전이 불교에 대한 철저한 비판(「불씨잡변」)을 거쳐 성리학을 통치 이념으로 확립하고 『조선경국전』·『경제문감』 등을 통해 민본적 통치 규범을 건립하였다. 이후 조선의 유교적 통치 이념은 성리학의 명분론을 근간으로 하여 정치에 있어서는 유교적 덕치와 민본 사상을 기반으로 왕도정치를 추구하고, 사회적으로는 엄격한 신분 구분을 바탕으로 양반 중심의 지배 질서를 건립하며, 경제적으로는 지배층의 농민지배를 용인하는 지주전호제를 근간으로 하는 것이었다.

선조부터 세종대에 이르기까지 고려왕조를 무너뜨리고 신왕조를 건립한 입장에서 혁명론적 명분이 강화되는 경향을 보여주지만, 세종대에는 창업을 거쳐 수성기에 접어들면서 고려왕조에 대해 절의를 지켜 조선왕조에 출사하지 않은 정몽주(鄭夢周)와 길재(吉再)를 새롭게 평가 하는 등 강상론(綱常論)적 명분이 제기된다. 이후 혁명론이 주로 조선왕조의 건립과 정비에 공헌하고 대대로 중요한 관직을 맡으면서 강대한 정치 세력을 형성한 훈구파에 의해 지지되었던 데 비해, 절의를 숭상하며 도학적 수양에 힘쓰는 사림파는 혁명론적 명분보다는 강상론적 명분을 중시하는 경향을 보여준다.

훈구파와 사림파 혹은 혁명론과 강상론의 대립은 세조의 왕위 찬탈을 계기로 더욱 확연한 차이를 드러내게 된다. 세조의 왕위 찬탈에 항거하여 단종의 복위를 도모하다가 희생된 사육신이나 세조의 조정에 나아가기를 거부한 생육신 등의 절의론적 명분은 세조의 왕위 찬탈에 협조하고 조정에 나아가 권력과 부를 누린 인물들의 현실론적 명분과는 완전히 상반된 것이라 할 수 있다. 사림파의 절의론적 명분에 비해 상대적으로 도덕적 정당성이 취약한 훈구파 관료들은 권력의 힘을 빌어 사림을 제거하는 참혹한 사화(士禍)를 잇달아 일으킴으로써 명분의 허약함을 힘으로 해결하여 하였다.

조선 사회에서 명분론은 선조 이후 사림과 선비들이 실제 정치를 담당하면서 명분을 엄격하게 적용해서 스스로를 군자와 소인으로 구분하여 봉당을 형성하게 하기도 하고, 병자호란 때 청 태종에게 항복해야 했던 상황에서 명분에 집착하는 척화론(斥和論)과 화친을 맺어 백성의 희생을 줄이고 나라의 명맥을 보존하자는 현실론적 주화론(主和論) 사이의 대립으로 나타나기도 하였으며, 이후 청에 대해 춘추 대의에 입각하여 승명 배청론의 입장을 취

하고 북벌론을 전개하는 대의적 명분론으로 나타나기도 하였다. 19세기 후반 서양과 일본의 침략에 대항하여 그들을 야만적 오락개로 지목하고 배척하는 위정척사론도 춘추 대의를 당시에 적용한 명분론적 인식이라고 하겠다.

김시습(金時習, 1435~1493)의 「명분설」(名分說)은 신념과 실천에 머물러 있던 조선사회의 명분론이 이론적 천착의 차원으로 나아갔음을 보여준다. 여기서 김시습은 고대로 명분론의 주요 논거였던 주역의 우주론적 근거와 춘추의 대의, 그리고 공자의 정명론 등을 두루 인용하면서 나름대로 독특한 명분설을 전개하고 있다. 각자의 위치에 합당한 본분을 지켜야 한다는 명분론의 논리에서 세조의 왕위 찬탈에 항의하여 관직에 나아가기를 거부하였던 생육신의 한 사람으로서 김시습의 문제의식을 엿볼 수 있다.

한편 ‘춘왕정월’(春王正月)에 대한 송흙(宋欽, 1459~1547)의 철학적 해설(「春秋義-春王正月會試」)은 봉건 시대에 있어서 왕의 위상에 대한 종합적인 논술이다. 고대 농업 사회에서 매월 초에 봉건 제후들에게 달력을 나눠주는 행사는 천자가 자신의 위상을 확보하는 중요한 계기로 활용되었다. 송흙은 한 해의 시작으로 봄을 왕(천자)의 위상과 연결시키는 『춘추』와 『공양전』의 춘왕정월론에서 천명을 받은 우두머리로서 천자가 사회적 위계 질서의 정점이자 교화의 근원으로서의 위상을 확인하는 의미로 해설한다. 이는 봉건 시대의 명분론이 국왕을 정점으로 한다는 점에서 명분론의 이론적 전개라고 볼 수 있다.

1.1.1. 김시습의 명분론

김시습(金時習)은 『주역』의 ‘천존지비’(天尊地卑) 관념과 『논어』의 ‘정명론’(正名論)을 원용하여 상하존비귀천의 위계 질서·신

분 질서를 정당화하고 있다. 그는 공자의 정명론에서 명분론의 근본 원리를 확인하고 『주역』에서 명분론의 우주론적 근거를 확보하는 종래의 명분론을 계승하고 있다. 특히 『주역』 「繫辭上」에 나오는 “하늘은 높고 땅은 낮으니 그로써 건곤이 정립된다. 높고 낮은 것이 배열되어 있으므로 귀천의 위계가 정립된다”[天尊地卑, 乾坤定矣. 卑高以陳, 貴賤位矣]라는 구절을 명분설의 해명에 직결시키고 있는데, 이 구절에 대해 정이는 “하늘은 존귀하고 땅은 비천하니 존비(尊卑)의 위계가 정해지고 건곤의 대의가 밝혀진다. 존비가 이미 판별되었으면 귀천의 위계가 구분된다”[天尊地卑, 尊卑之位定, 而乾坤之義明矣. 尊卑既判貴賤之位分矣]라고 해설하였다. 김시습은 명분론의 전통적 논거를 계승하면서도, 한편으로 명(名)은 천자·제후·공·경·대부·사(士)·서인(庶人) 등의 사회적 지위를 가리키고 분(分)은 상하·존비·귀천이라는 사회적 지위의 높낮이에 대한 규정이라고 설정하여, 명과 분의 개념을 명확하게 나누어 설명하는 독특한 견해를 제시하고 있다. 김시습의 이러한 논의는 개개인의 신념과 실천의 차원에 머물러 있던 조선사회의 명분론을 이론적인 규명의 영역으로 진입시킨 것으로 평가된다.

<1.1.1.>

명분(名分)은 사람에게 있어서 대단히 중요하다. 『역』에 이르기를 “하늘은 높고 땅은 낮으니 그로써 건곤이 정립된다. 높고 낮은 것이 배열되어 있으므로 귀천(貴賤)의 위계가 정립된다”고 했는데, 명분은 범할 수 없다는 사실을 말한 것이다. 명(名)이란 무엇인가? 천자·제후·공·경·대부·사(士)·서인(庶人)이 그것이다. 분(分)이란 무엇인가? 상하(上下)·존비(尊卑)·귀천(貴賤)의 구분이 그것이다. 이미 명분이 존재함에도 불구하고 예(禮)로써 절제하지 않으면 기강과 법도가 저절로 지켜질 수는 없으니 명분의 실체는 그저 공허한 도구가 되어 전혀 운용할 수 없게 된다. 그래서 천자는 제후를 제어하고 제후는 경대부를 제어하고 경대부는 사서인을 다스린다. 즉 귀한 사람이 천한 사람을 규제하고

천한 사람은 귀한 사람을 받드는 것이다. 윗사람이 아랫사람을 부리는 것은 마치 머리와 눈이 수족을 지휘하는 것과 같고, 아랫사람이 윗사람을 섬기는 것은 마치 줄기와 잎이 본체와 뿌리를 보호하는 것과 같다. 그런 연후에 윗사람과 아랫사람이 서로 의뢰하고 근본과 말단이 서로 지탱해주게 되는데, 이렇게 나라를 통치하면 나라는 저절로 다스려지고 이렇게 집안을 다스리면 집안은 저절로 다스려진다. 이리하여 임금은 임금답고 신하는 신하답고 아버지는 아버지답고 자식은 자식답고 남편은 남편답고 아내는 아내답고 어른은 어른답고 아이는 아이답게 되어 온갖 명령이 순조롭게 수행된다. [...] 천지는 명분을 규정하고, 성인은 명분을 잘 닦고, 고금의 역사와 전적은 명분을 바로잡는다. (金時習, 「名分說」, 『梅月堂集』 20-17ㄱ ~ 18ㄱ)

1.1.2. 송흙의 춘왕정월론

송흙(宋欽)은 ‘춘왕정월’(春王正月)의 근본 원리에 대하여 철학적 해설을 통해 군주의 위상과 국가 통치의 근본 원리를 설명하고 있다. 그는 춘·왕·정월에 대한 본래의 의미를 문답의 형식에 의거하여 해명하는 동시에, ‘대일통(大一統)’과 ‘포폄 사관’(褒貶史觀)을 통하여 『춘추』의 정신을 밝히고 있다. 곧 ‘춘왕정월’이라고 하는 『춘추』의 기술 방법이 천시(天時)를 받들고 왕의 정치를 행하는 근본적인 도리가 됨을 해명하고 있다. 봄과 왕을 연계시키는 사고는 『춘추공양전』의 “으뜸[元]이란 무엇인가? 임금이 즉위한 첫 해이다. 봄이란 무엇인가? 한 해의 처음이다”(元者何, 君之始年也. 春者何, 歲之始也., 「은공원년」)라는 명제에서 연유한다. ‘구법’(九法)은 주나라가 방국(邦國)을 다스리던 9가지 조치로서, 『주례』 「하관」(夏官) “대사마”(大司馬)에 대사마가 관장해야 하는 아홉 가지 법으로 제시되어 있다. 대일통(大一統)은 국가를 다스리는 요체로서, 정치·경제·문화·제도의 통일을 주장하는 것이다. 이 사상과 관련하여 하휴(何休, 129 ~ 182)는 “대개 군왕이 문물

제도를 고쳐서 천하에 그 정교를 시행하려 할 때에는 정월에 하므로 이른바 ‘왕정월’(王正月)이라 함은 정교의 시작을 뜻하는 것이다”라고 주석하여 정교 방면에 중점을 두었다. 이후 대일통 사상을 확립한 사람은 동중서(董仲舒)이다. 동중서는 『춘추번로』(春秋繁露)를 저술하여 ‘대일통’의 이념을 주창하고, 무제에게 올린 「현량대책」(賢良對策)에서 교화와 유학을 중시하고 어진 관리를 등용할 것을 핵심으로 하여 유교 이념 의한 통치를 통해 국가 사회를 통합할 것을 건의하였다. 아래의 인용문은 『춘추』와 관련한 회시(會試)의 물음에 대한 답문이다.

<1.1.2.1.>

아, 천시(天時)의 머리인 ‘춘’(春)을 들어서 ‘왕’(王)자 위에 덧붙이고 정치상의 교화를 시작하는 달을 그 뒤에 둔 까닭은, 왕이 천시를 받들고 오상을 바르게 하여 천하를 통일하는 의리를 밝히기 위한 것이다. 이것은 『춘추』가 시작을 바르게 함에 있어 문장을 간략하게 하면서도 시종 그 취지를 엄격하게 하여 세상을 경륜하는 큰 법[大法]을 내리고자 한 것이다. 대체로 천지가 처음 열린 이래로 하늘과 사람의 도가 있었다. 자연에는 네 계절이 있으나 봄에서 시작하고, 12달이 있으나 정월이 제일 먼저이며, 사람들은 수없이 많지만 왕을 우두머리로 한다. 봄이 아니면 네 계절을 정하지 못하며, 왕이 아니면 만국을 통일하지 못한다. 그러나 정월을 세우는 것은 다시 왕이 정치상의 교화를 베푸는 중요한 단서이며 근본이다. 그러므로 봄·여름·가을·겨울은 자연의 보편적 원리이며, 봄은 여름·가을·겨울의 통괄자이다. 자(子)라 하고 축(丑)이라 하는 것은 달의 근본[紀]이 되지만, 정월이 바른 것을 세우는 상도가 된다. 그러므로 하·은·주 세 왕조가 하늘을 계승하여 궁극적 표준을 세우는 데 있어서는 비록 자(子)·축(丑)·인(寅)을 다르게 세웠지만 똑같이 춘(春)이라 하고 왕(王)이라 하고 정월(正月)이라고 하였다. 그러므로 주나라는 은나라의 도를 고칠 수 없었고, 은나라는 하나라의 도를 고칠 수 없었다.

<1.1.2.2.>

그래서 『춘추』는 성인이 정사(正史) 외에 마음을 전한 핵심 경전이었으며, 왕을 하나로 하는 바른 법이었다. 천리를 헤아리고 천도를 일관하여 저술하는 붓은 왕(王) 자를 쓰는 데서 시작하였으니 ‘춘왕정월’에 대의가 들어 있다. 무엇 때문에 봄을 말했는가? 『공양전』에서는 “한 해의 시초이다”라고 하였다. 그러므로 천시를 앞세우지 않을 수 없다. 왕이 천도를 본받고 자연의 시초를 바르게 하려는 뜻을 여기에서 살펴볼 수 있다. 무엇 때문에 왕을 말했는가? 하휴(何休)는 “천명을 받은 우두머리이다”라고 하였다. 그러므로 천명의 통서를 앞세우지 않을 수 없다. 천하를 통일하여 두 명의 왕을 두지 않으려는 뜻을 여기에서 볼 수가 있다. 왜 정월을 말했는가? 정자는 “교화를 펴는 근본이다”라고 하였다. 그러므로 다스림을 내는 근원을 앞세우지 않을 수 없다. 역법의 표준을 세워서 만방을 다스리려는 뜻을 여기에서 상세히 볼 수 있다.

<1.1.2.3.-대표인용>

오호라! 주나라의 기강이 세워지지 않고 왕도가 쇠퇴하며 난신적자(亂臣賊子)들이 당시에 연이어 나타나 삼강(三綱)이 단절되었으며 구법(九法)이 무너졌다. 공자가 천리(天理)의 담지자로서 유학이 쇠망하는 것을 일으키고 혼란을 다스려 바르게 하는 것을 자신의 임무로 삼지 않았다면 그 누가 할 수 있었겠는가? 이에 노나라 옛 역사에 근거하여 그 뜻을 자신이 취하고 대본을 세우며 만세를 경륜하였다. 그것을 적어서 ‘춘왕정월’이라고 하였으니, 천시를 가지고 의리를 세웠으며, 이미 끊어진 곳에서 왕도를 보존하였고, 이미 추락한 곳에서 왕법을 바르게 하였다. 그리하여 그 문장은 노나라 역사였으나, 그 의리는 천자의 일이었다. ‘춘’(春)을 앞세우고 ‘왕’(王)으로 이은 것은 왕이 천시를 받드는 의미를 밝힌 것이며, 정월로 잇되 왕을 그 앞에 둔 것은 신하들이 왕의 정치를 본받아 행하는 방법을 보여주기 위한 것이다. 천리가 행해지는 대원칙이 여기에서 세워졌으며, 예의의 큰 근본이 여기에서 바르게 되었고, 천하의 대본이 여기에서 각각 그 도리를 얻었다. 문장은 비록 간략하지만, 그 의리는 무궁하다. 그래서 전(傳)에서는 “정월은 일통을 크게 드러낸 것[大一統]이다”고 하였다. 동중서는 또 ‘대일통’을 천지 불변의 법칙으로 인식하였다. 그러므로 춘추시기 242년간의 지극히 공정한 시비와 선악의 평가는 천리의 본원이므로,

이것이 성인이 세상을 근심하여 경을 지은 취지이다. 아, 위대하구나, 의리에 신중함이여! (宋欽, 「春秋義-春王正月會試」, 『知止堂遺稿』)

1.1.3. 양성지의 민본적 통치론

양성지(梁誠之)는 군주가 정사를 행하는 근본 원리로 인(仁)과 명(明)과 강(剛)의 세 가지를 제시하고 있다. 인이 내면적 덕성의 기반이라면, 명은 시비선악을 분별할 수 있는 지적 능력이고, 강은 옳은 일을 과감하게 실행할 수 있는 실천적 결단력 내지 도덕적 용기라고 할 수 있다. 군주의 내면적 덕성을 강조하는 데서 수기치인 내지 내성외왕의 유학 이념을 확인할 수 있는데, 실제로 국가 통치를 수행하는 데 필요한 지적 능력과 실천적 결단력을 제시하는 것은 양성지의 오랜 경륜에서 나온 관점이라 할 수 있다. 양성지는 세종조부터 성종조에 이르기까지 6조에 걸쳐 중요한 관직을 역임한 인물로서, 뛰어난 현실 감각을 바탕으로 사리를 명확하게 파악한 탁월한 경륜가로 평가되며, 세조는 그의 경륜을 높이 평가하여 해동의 제갈량(諸葛亮)이라 불렀다고 한다. 아래의 인용문은 양성지가 1453년에 쓴 글이다.

<1.1.3.>

신이 듣건대, 임금의 마음을 쓰는 요점에는 세 가지가 있습니다. 곧 인(仁)과 명(明)과 강(剛)이 그것입니다. 사랑이란 그 백성을 사랑하고 양육하는 것을 말하며, 밝음이란 선악을 분별하는 것을 말하며, 굳셈이란 소인을 배척하고 멀리하는 것을 말합니다. (梁誠之, 「論君道」, 『訥齋集』 1-23ㄱ; 『문충』 9-290)

1.1.4. 양성지의 자주적 통치론

양성지는 1455년에 임금에게 올린 봉사문에서 군주의 도리 내지 통치의 근본에 대해 논하고 있다. 본래 군주의 도리를 실천하

는 방법으로 12가지를 제안하고 있는데, 특히 민심의 획득을 강조하고 그 실천 방안으로 요역과 세금을 가볍게 하고 형벌을 줄이는 것을 제시하고 있다. 이는 유학에서 공맹 이래의 전통적인 민본·위민 관념을 계승한 것이라 할 수 있다. 그리고 백성을 사랑하는 마음을 실천하는 구체적인 방법으로 법제의 정비를 강조한 것은 유교적 문물 제도의 정비가 급선무였던 조선 초기의 시대상황을 반영한다. 한편 의례와 제도의 정비에 있어서 순전히 중국을 모방해서는 안되고 우리 나라의 풍속을 따라야 한다는 주장은 그의 주체적인 역사 의식을 보여주는 것으로서 주목할 만하다. 그는 중국 고대의 요순(堯舜)만을 유일한 이상적 군주로 떠받드는 시절에 단군을 국조로 모셔 받들자고 제안하였으며, 중국의 역사만을 일반 교과서로 사용하던 시절에 우리의 동국사(東國史)를 배울 것을 주장하기도 하였다. 뿐만 아니라 문신이면서도 군비에 대해 관심을 기울여, 우리 나라에 문묘는 있으나 무묘(武廟)는 없으니 마땅히 무묘를 세워 역대의 명장을 제향하자고 주장하였고, 고구려의 유숙을 본받아 봄에는 3월 3일, 가을에는 9월 9일에 교외에서 사격 대회를 열어 사기를 드높이고 무풍(武風)을 장려하자고 제안하기도 하였다. 그리고 실제 측량한 지도가 없던 당시에 세종의 명에 의하여 『팔도지리지』와 『연변방수도』(沿邊防戍圖)를 편찬한 것도 같은 맥락에서 파악할 수 있을 것이다. 양성지의 이와 같은 문화적 자주 의식과 주체적 역사 의식은 그가 우리 나라 악부(樂部)와 중국 악부 외에 따로 변악부(藩樂部)를 설치하여 일본 음악과 여진 음악을 아울러 채용하자고 주장하고, 「서적십이사상소문」(書籍十二事上疏文)에서 자주적인 문화국가로서 우리나라의 도서의 간행과 보존에 실효를 꾀하자는 주장을 펼치고 있는 데서도 확인할 수 있다. 그는 중국으로부터 들여온 서적은 비록 흠어져 없어진다고 해도 다시 구할 수 있지만 우리

나라의 서적은 한번 유실되면 다시는 얻을 수 없으므로, 우리 나라에서 만들어진 책은 반드시 여러 권을 만들어 여러 사고(史庫)에 보관하여 두자고 제안하였다.

<1.1.4.>

하나, 백성의 마음을 얻어야 합니다. 임금의 나라를 오래 다스릴 수 있는지 여부는 백성의 마음을 얻느냐 그렇지 않느냐에 달려 있습니다. [...] 바라건대 전하께서는 또한 하늘이 백성을 사랑하여 임금을 세운 그 마음을 가지십시오. [...] 그러면 우리 왕조의 치적은 곧바로 단군·기자·삼국 그리고 앞 왕조인 고려와 그 아름다움을 나란히 하게 될 것입니다. 백성을 사랑하는 방법은 다른 게 없습니다. 요역을 가볍게 하고, 세금을 적게 부과하며, 형벌을 줄이는 세 가지에 있을 뿐입니다. 하나, 제도를 정하는 것입니다. [...] 백성을 사랑하는 것이 나라를 다스리는 근본이라면, 법(제도)을 설립하는 것은 세상을 통제하는 방법입니다. 후자를 시행하려고 전자를 버리는 일이 있어서는 안됩니다. 하나, 의식절차는 우리 나라의 풍속을 따라야 합니다. [...] 의관(衣冠)에서는 조복(朝服, 관료들의 정식 관복) 외에는 중국의 제도를 따를 필요가 없습니다. (梁誠之, 「論君道十二事」, 『訥齋集』 1-24ㄴ~31ㄴ; 『문충』 9-290~294)

1.1.5. 권벌의 인정론

권벌(權機)은 군주가 덕에 입각하여 정치를 행하는 인정의 구체적인 실천방안의 하나로서 단절된 가계(家系)의 복원을 제안하였다. 세종이 태종에 의해 살해되어 대가 끊긴 방번과 방석의 후사를 이어준 사실을 본받아서, 노산군과 연산군의 끊어진 세계도 이어주자고 하였다. 사실 노산군이나 연산군은 그들을 폐위시키고 왕위에 오른 세조나 중종 및 그 후계자들의 입장에서는 존재 자체를 지워버리고 싶은 대상이었을 것이다. 따라서 그들의 끊어진 세계(世系)를 이어주자는 주장은 자칫 현실 권력의 존재에 손

상을 가하는 것이 되어 위험을 초래할 수 있다. 권벌이 위험을 무릅쓰고 그런 주장을 할 수 있는 것은 바로 인정(仁政)이라는 유학의 근본 이념에 입각한 것이었기 때문이다. 공자에 의하면 효제(孝悌)가 바로 인(仁)의 근본이고[“孝弟也者 其爲仁之本歟”] 『논어』 1-2), 이후 조상의 유지를 받들고 가계를 계승하는 것이 효의 주요한 내용 가운데 하나로 정착하였다. 또 불행하게도 가계가 단절되게 하는 것은 맹자의 표현을 빌면 사람으로서 차마 하지 못하는 마음[不忍人之心]에 위배되는 일인데, 이 마음에 의거하여 행하는 정치[不忍人之政]가 바로 인정이므로 단절된 가계를 이어주는 일은 바로 인정을 시행하는 것에 다름아니다. 따라서 여기서 권벌의 논의는 유학의 근본 이념에 입각하여 인정을 표방하는 것이라 할 수 있는데, 실제로는 군주에게 인정을 요구함으로써 군주권의 자의적 행사를 제한하려는 유교적 내지 성리학적 권력 관념·정치 방식을 반영하고 있다.

<1.1.5.>

오늘날 인(仁)을 논함에 있어 끊어진 세계(世系)를 이어주는 것보다 더 큰 것이 없으니, 노산군과 연산군은 후세를 세워주지 않을 수 없습니다. 공순공 방변과 소도공 방석이 다 후사가 없었는데, 세종대왕이 광평대군 여에게 명하여 공순공의 후사로 삼고 금성대군 유에게 명하여 소도공의 후사로 삼았습니다. 그리하여 오늘에 이르기까지 세종의 친족을 인애함[仁親]이 두텁다는 칭송이 수그러지지 않습니다. 이는 후대의 왕들이 마땅히 본받아야 할 바입니다. 옛적에 주 무왕이 무경을 세워 상나라의 제사를 유지시켰고, 우리 조선도 승의전을 세워 고려조의 제사가 끊어지지 않게 하였습니다. 무왕의 상에 대한 배려나 조선의 고려에 대한 조치는 차마 제사가 단절되게 할 수 없었기 때문입니다. 하물며 노산군은 조종의 몇몇한 친족이고 연산군은 전하의 동기이며 또한 한 때 군주로 재위했으니, 비록 무도하여 종묘에 죄를 지었다고는 하지만 영영 제사를 끊어버린다면 어찌 전하의 인자함이 손상되지 않겠습니까? (權機, 「請爲魯山君·燕山君立後啓」, 『冲齋集』; 『문충』 19-348~9)

1.1.6. 조식의 민본사상

조식(曹植)은 「유월 여름 홍수의 계절」(六月之交)이라는 부(賦)에서 유가의 전통적인 민본사상이 기반하여 백성을 하늘에 유비하면서 군주에게 백성을 두려워해야 한다고 경고하고 있다. 이는 요임금이 순임금에게, 그리고 순임금이 우임금에게 왕위를 물려준 것이 천하를 개인의 소유물처럼 사적으로 주고받은 것이 아니냐는 질문에 맹자가 천하라는 것을 사적으로 주고받을 수 없고 하늘이 준 것이라고 한 답변을 연상케 한다. 하늘은 명시적인 의사 표현을 하지 않으며 바로 백성을 통해 자신의 뜻을 보여준다는 것이다. “하늘이 보는 것은 우리 백성이 보는 것을 따르고, 하늘이 듣는 것은 우리 백성이 듣는 것을 따른다.”[天視自我民視, 天聽自我民聽., 『孟子』 「萬章上」5] 백성을 하늘에 유비하는 것은 『맹자』에서 제시된 민본 사상의 결정판이라 할 수 있다. 백성을 바위에 비유하여[民巖] 위험함을 강조하는 것은 『서경』의 “백성의 위험함을 돌아보아 두려워하라”[顧畏于民巖, 「소고」(召誥)]라는 구절에서 연원한다. 조식은 이를 인용하여 군주가 독재를 하여 백성의 뜻을 지나치게 거스르면 백성에 의해 나라가 망할 수 있다는 주장을 펼치고 있다. 이 부에서 조식은 『서경』, 『순자』, 『맹자』 등에서부터 시작된 주장을 좀 더 직접적으로 표현하고 있다. 염예퇴는 양자강 상류에 있는 험난한 암초이다. 군주와 백성을 배와 물에 비유하는 것은 『순자』의 “임금은 배이고 서민은 물이다. 물은 배를 띄우기도 하고 배를 뒤엎기도 한다”[君子舟也, 庶人者水也. 水則載舟, 水則覆舟., 「王制」]라는 구절에서 연원한다.

<1.1.6.1.>

염예퇴의 말처럼 세차게 밀려오네.

배가 올라갈 수도 내려올 수도 없다네.

아아, 이보다 더 험난한 데는 없으리라.
 배는 물 때문에 가기도 하지만
 물 때문에 뒤집히기도 한다네.
 백성이 물과 같다는 소리
 옛날부터 있어 왔다네.
 백성들이 임금을 떠받들기도 하지만
 백성들이 나라를 뒤집기도 한다.
 나는 진실로 아니, 눈으로 볼 수 있는 것은 물이니
 위험이 바깥에 있어 좀체 가까이 않는다네.

<1.1.6.2.>

볼 수 없는 건 마음인데
 위험이 안에 있어 소홀히 대한다네.
 걷기엔 평지보다 평탄한 곳이 없지만
 맨발로 살피지 않으면 발을 상한다.
 이부자리보다 더 편안한 곳이 없지만
 뽀족한 것 겹내지 않으면 눈을 찔린다.
 재앙은 실제로 소홀히 하는 곳에 있는 법,
 위험은 산골짜기에만 있는 건 아니라네.
 원한이 마음속에 있게 되면
 한 사람의 생각이라 몹시 미세하고,
 보잘것없는 아낙네라도
 한 사람일 적엔 매우 보잘 것 없다네.

<1.1.6.3.-대표인용>

그러나 밝은 하늘이 감응하는 것은 다른 이유 없어
 하늘은 백성들 통해서 보고 듣는다.
 하늘은 백성의 원하는 것을 듣나니
 부모와 자식의 관계이네.
 한 사람의 원한, 한 아낙의 하소연 비록 애초에 보잘 것 없지만
 끝내 거룩하신 하늘께서 갚아주기 바란다네.
 누가 감히 우리 상제를 대적하리,
 하늘의 험함은 통과하기 어렵다네.

만고에 걸쳐 험함이 베풀어졌거늘
 얼마나 많은 임금들이 예사로 보아 넘겼던가?
 절주가 탕·무왕에게 망한 게 아니라
 평범한 백성들의 마음을 얻지 못했기에 때문이라네.
 한의 유방은 보잘것없는 백성이었고
 진의 호해는 지위높은 황제였는데
 필부로서 만승의 천자가 되었으니
 이 커다란 권한은 어디서 나온 것인가?
 다만 백성들의 손에 달려 있으니
 겁낼 것 없는 듯 해도 매우 겁내야 할 존재라네.
 아아! 축산의 험준함인들
 어찌 임금과 나라를 엮을 수 있으리오?

<1.1.6.4.>

그 위험함의 근원을 찾아보건대
 정말 한 사람에 지나지 않는다네.
 임금 한 사람이 어질지 못한 데서
 위험이 극에 이르게 된다네.
 궁궐을 넓고 크게 짓는 일은
 위험함의 시초요,
 비빈이나 궁녀들이 임금을 자주 만나는 일은
 위험함의 과정이요,
 세금을 가혹하게 거두어들임은
 위험함을 쌓는 것이요,
 도에 지나칠 정도로 사치함은
 위험함을 세웁시오,
 탐관오리가 자리를 차지함은
 위험하게 되는 길이요,
 형벌을 멋대로 쓰는 일은
 위험을 확실하게 하네.
 비록 그 위험이 백성에게 있지만
 어찌 임금의 덕에 말미암지 않겠는가?

<1.1.6.5.>

강이나 바다보다 더 위험한 물은 없지만

큰 바람만 없으면 고요하다네.

백성의 마음보다 위태한 것은 없지만

폭군만 아니라면 다 같은 동포라네.

동포를 원수로 만드는 건

누가 그렇게 하는 것인가?

장안의 남산이 저리 우뚝한데

거기에 돌이 험준하게 붙어있고,

태산이 저리 험준하지만

노나라 사람들이 우러러본다네.

그 험준함은 한가지라 하지만

편안해지느냐 위태로우냐는 다르다네.

나로 말미암아 편안하게도 되고

나로 위태롭게 되기도 한다네.

백성을 위험하다 말하지 말라

백성은 위험하지 않다네.

(曹植, 「유월 여름 홍수의 계절(六月之交)」, 『南冥集』권?)

1.2. 정치론

동아시아 전통 사회에서는 군주가 국가 통치와 사회 질서 규범의 유지 내지 사회 통합의 중심이자, 나아가 전체 우주에서 중심적인 존재로 생각되었다. 그것은 『시경』(詩經)의 “드넓은 하늘 아래가 다 왕의 땅이고, 사해로 둘러싸인 땅위의 모든 사람들이 다 왕의 신하이다”[普天之下 莫非王土. 率土之濱 莫非王臣., 「小雅」 “北山”]라는 선언이나 천지와 군주가 대등한 존재라고 주장하는 ‘천지군친사’(天地君親師)라는 명제에서 여실하게 나타난다. 이 군주는 현실적으로는 이른바 전제 군주로서 절대 권력을 장악하고 행사하는 존재였다. 따라서 이러한 절대 권력의 자의적인 행사를 견제할 필요성이 제기되었다. 전통 유학에서 그것은 공자

의 덕치(德治)·인정(仁政)과 정명론(正名論), 그리고 그것을 계승·발전시킨 맹자의 왕도 정치(王道政治)와 노심(勞心)·노력(勞力)의 사회 분업론 등을 이론적 기초로 하여 수행되었다.

정명론은 한편으로는 군주를 정점으로 하는 수직적 사회 위계 질서(hierarchy)를 유지하는 기능을 수행한다. 공자는 백성을 교화하는 핵심적인 수단으로서 예악의 제정과 무도한 자들을 군사적으로 징계하는 정벌이 천자의 고유한 권한이라고 주장하였다. “천하에 도가 있으면 예악과 정벌이 천자로부터 나오고, 천하에 도가 없으면 예악과 정벌이 제후로부터 나온다. [예악과 정벌이] 제후로부터 나오면 대개 열 세대 안에 망하지 않는 일이 드물고, 대부로부터 나오면 다섯 세대 안에 망하지 않는 일이 드물며, 배신이 국명을 좌우하면 세 세대 안에 망하지 않는 경우가 드물다. 천하에 도가 있으면 정사가 대부에게 있지 않는 법이다. 천하에 도가 없으면 서인이 정치에 대해 논하지 않는다.”(『논어』 16-2) 공자는 정명론에 의거하여 심지어 연회에서 가무단의 크기를 사회적 위계에 따라 차등적으로 제한하기도 한다. 공자가 계씨에 대해 “자신의 조정에서 팔일무를 감히 추계 할 수 있다면, 무슨 짓을 못하랴?”(『논어』 3-1)라고 비판한 것이 그것이다. 천자만이 할 수 있는 팔일무를 대부의 조정에서 행한다면 이는 명백한 월권 행위[僭越]이다. 이런 월권 행위를 감히 저지를 수 있다면 무슨 일인들 못할 것이며, 그러면 사회의 위계 질서가 무너질 수밖에 없다는 말이다. 따라서 정명론에 의하면 각자 자신의 본분에 충실하면서 사회적 위계 질서에서 벗어나지 않아야 한다. “군자는 자신의 지위에서 벗어나는 일은 생각하지 않는다”(『논어』 14-28)라든지 “그 지위에 있지 않으면 그 정사를 논하지 않는다”(『논어』 8-14)라는 말에서 그런 도그마를 확인할 수 있다. 각자에게 넘어서지 말아야 할 선이 존재하는 것이다. 이는 명백

하게 수직적 사회 위계 질서를 유지하는 보수적인 논리다.

다른 한편으로 정명론은 ‘임금은 임금답게’라는 논리에 따라 군주가 마땅히 따라야 할 준거를 설정함으로써 전제 군주의 자의적인 권력 행사를 견제하는 역할을 수행한다. 그것은 주로 요·순 등 고대의 성왕을 모범으로 삼아 본받을 것을 요구하는 것으로 나타난다. 즉 자신을 수양하고 그것을 바탕으로 백성을 편안하게 하는 것[修己以安百姓, 『논어』 14-45], 달리 말하면 백성에게 널리 은덕을 베풀어서 대중을 제도하는 것[博施於民而能濟衆, 『논어』 6-28]을 군주가 따라야 할 전범으로 제세하는 것이다. 따라서 후대의 군주는 군주라는 이름(명분)에 걸맞게 항상 요·순을 본받아 자신을 수양하고 백성에게 널리 은덕을 베풀어 편안하게 해야 한다. 물론 현실적으로 군주가 반드시 유덕한 사람일 수는 없겠지만, 중요한 점은 군주는 마땅히 그래야 한다고 요구함으로써 군주의 자의적인 권력 행사를 제한하고 공권력의 정당한 행사를 유도할 수 있었다는 사실이다.

조선 왕조는 성리학을 정치이념으로 내세우고 유교 정치를 추구하였다. 유교 정치는 덕치(德治)와 인정(仁政)을 근본으로 하는 왕도 정치(王道政治)와 민본주의(民本主義)를 표방한다. 유교 정치를 구현하기 위해서는 국왕과 신하가 유교적 소양을 충분히 갖추어야 했고 국가의 제도와 의례도 유교적으로 정비되어야 했다. 그리고 이러한 바탕 위에서 국왕으로부터 일반 백성에 이르기까지 유교의 윤리가 일반화되어야 했다.

건국 초기에는 중앙 집권 체제의 정비가 급선무였다. 유교 정치를 구현하기 위해서 유교적인 문물제도의 정비가 우선적인 과제가 아닐 수 없었다. 태조 대의 『조선경국전』으로부터 고종 대의 『대전회통』에 이르기까지 조선 왕조의 법전 편찬은 조선을 ‘법전 편찬 왕조’라고 일컬을 정도로 높이 평가받고 있다. 조선 초기

창업의 단계부터 시작하여 100년 동안에 걸쳐 ‘조종(祖宗)의 성헌(成憲)’을 완전히 갖추었는데, 이와 같은 유교적 제도와 의례의 정비는 뒷날의 내우외환을 굳건히 이길 수 있는 초석이 되었다.

유학에서 추송하는 성왕의 모범에 따르면, 실제적인 국가통치는 현명한 사람에게 맡기고 군주는 상징적인 존재로서 자신의 자리에 있을 뿐이다. 즉 순임금과 우임금 같은 성왕은 정사를 자신이 직접 관여하지 않고 현자를 등용하여 그에게 맡겼으며[“舜禹之有天下也，而不與焉. 『논어』8-18], 따라서 작위적인 행사를 하지 않고 그저 군주의 지위에 앉아만 있어도 국가가 잘 운영되었다는 것이다[“無爲而治者，其舜也與! 夫何爲哉? 恭己正南面而已矣. 『논어』15-4]. 『맹자』에서는 권세를 중시하지 않고[忘勢] 선을 추구하며 진리를 즐기는 군자를 군주[王公]가 신하로 삼지 않고 공경과 예를 다하여 스승으로 모신다는 사교 방식을 제시하고 있다. “옛적의 현명한 왕은 선을 좋아하여 권세를 잊었는데, 옛적의 현명한 선비가 어찌 그러하지 않았겠는가? 그 도를 기꺼이 따르며 다른 사람의 권세를 잊어버렸으므로, 왕공이 공경과 예를 다하지 않으면 자주 만나볼 수 없었다. 만나보는 것도 자주 할 수 없었는데, 하물며 신하로 삼는 것이라? [古之賢王好善而忘勢，古之賢士何獨不然? 樂其道而忘人之勢，故王公不致敬盡禮則不得亟見之。見且猶不得亟，而況得而臣之乎? 「盡心上」8] 이에 대해 주희는 『집주』에서 다음과 같이 주석하고 있다. “임금은 마땅히 자신을 굽혀서 현인의 아래에 처해야 하고, 선비는 정도를 왜곡하면서 이익을 추구해서는 안된다. 양자의 형세가 상반된 듯하지만 사실은 서로 이워주는 것이니, 대개 또한 각기 자신의 도리를 다할 뿐인 것이다.”[君當屈己以下賢，士不枉道而求利。二者勢若相反，而實則相成，蓋亦各盡其道而已.]

군주와 신하의 관계에 대한 이러한 관점은 조선초기에 정도전

의 재상 중심의 정치론으로 표현된다. 정도전이 이상으로 생각하는 정치 제도는 재상을 최고 실권자로 하여 권력과 직분이 분화된 합리적인 관료 지배 체제였다. 그는 통치권이 백성을 위하여 기능할 수 있어야 한다는 민본 사상을 강조하였다. 그는 사·농·공·상의 직업 분화를 긍정하고 사를 지배층으로 생각하였으나, 사라는 직업은 도덕가·철학자·기술학자·교육자·무인 등의 역할을 겸비해야 하고 사 계층으로부터 능력 위주로 관리가 충원되어야 한다고 믿었다. 한편, 똑같이 조선 초기의 유학자이면서도 변계량은 군주 중심의 정치론을 전개하여 재상 중심의 정치론을 주장하는 정도전과 대조를 이루고 있다. 그러나 여러 경전에서 인에 관한 논의를 원용하면서 인을 군주가 수양해야 할 핵심 덕목으로 제시하면서 인이 군주가 천하를 얻고 다스릴 수 있는 핵심적인 관건이라고 하여 군주의 도덕적 수양을 바탕으로 하는 덕치를 주장하는 점에서는 기본적으로 덕치를 강조하는 입장을 취한다. 변계량이 이처럼 군주의 위상을 둘러싼 정치론에 있어서 다소 모순적인 입장을 동시에 보여주는 것은 아직 성리학적 정치이념·군신관계론이 확고하게 정착되지 않은 조선 초기의 시대적 상황을 반영한다고 할 수 있다.

조선 초기의 이와같은 군신관계론은 조선 중기에 조광조를 중심으로 하는 기묘사림에 의해 계승되어 현철군주론(賢哲君主論)과 현량과(賢良科)의 실시를 핵심으로 하는 정치론으로 나타난다. 기묘사림은 중종 초년 1510년대에 중앙 정계로 진출하여 활동하는데, 이들을 초기 사림의 성리학 이념을 계승하는 한편, 초기 사림들이 『소학』을 공부하는 정도였던 데 비해 『성리대전』(性理大全)과 『근사록』(近思錄) 등의 학습을 통해 성리학에 대한 심화된 이해를 바탕으로 성리학적 이상 사회를 이루기 위한 일련의 개혁 정치를 추진하였다.

기묘사림의 개혁 정치의 중앙 정치의 개혁과 성리학 질서의 보급으로 특징지을 수 있다. 기묘사림의 중앙 정치 개혁에서 핵심은 현철군주론의 표방과 현량과 실시였다. 현철군주론은 군주가 현인의 경지에 이르러야 올바른 정치를 펼칠 수 있다고 하여 국왕의 철저한 수양을 요구하는 것이다. 조광조에 의해 제기된 현철군주론은 성리학적 왕도 정치의 구현이 일차적으로 군주의 도덕적 능력에 달려 있다고 보는 성리학적인 군주관이었다. 이 시기의 현철군주론은 연산군대의 파행 정치와 사화를 거치면서 군주의 타락상을 체험한 사림파의 현실 정치에 대한 인식의 산물이었다. 현량과는 과거 시험을 치르지 않고 덕행과 재주를 지닌 학자를 천거에 의하여 관료로 등용하는 제도였다. 현철군주론이 군주의 도덕성을 강조하고 군주의 수양을 요구하는 주장이라면, 현량과는 군주를 올바르게 보필할 수 있는 신하를 등용하는 방법으로서 제시된 것이었다. 현철군주론과 현량과로 대표되는 기묘사림의 정치론은 현인의 경지에 이른 군주를 중심으로 성리학자가 군주를 보필하여 왕도 정치를 구현하려는 성리학적 이상 정치론이었다.

조광조(趙光祖)는 군주의 마음[君心]을 국가 통치의 관건으로 파악하는 조선 초기의 사고 방식을 계승하여 군주에게 항상 경계할 것을 촉구하였다. 그는 유학의 이상 정치를 구현하기 위하여 유학[斯文]의 흥기를 자신의 임무로 자부하였고, 이를 실현하기 위해서는 우선 군주의 마음을 바로잡아야 한다고 생각하였다. 조광조에 이르면 군주의 자의성을 견제하고 일탈을 막으려는 의식이 더욱 강하게 나타난다. 조광조의 논의는 자신들이 추구하는 성리학적인 이상적 정치인 왕도 정치·지치주의를 실현하기 위해 군주를 견제하고 교도하려는 의식과 함께 수 차례의 사화(土禍)를 거치면서 고조된 당시 지식인(특히 기묘사림)의 위기감을 반영하고 있다.

이이(李珥)에 이르면 이미 중앙 정치 무대를 장악한 사림의 정치역량이 강화되어 군권을 제한하고 신권을 강화하는 방안을 제안하게 된다. 이이는 내탕고(內帑庫)와 내수사(內需司) 등 왕실의 경제 기구를 호조에 귀속시킴으로써 국왕의 재산을 국가의 관리 아래 두어야 한다고 주장하였는데, 이는 실질적으로는 군주권의 제한과 군주에 대한 신료의 직접적인 견제를 의미하는 것이라 할 수 있다.

한편 조선 초기에 정인지(鄭麟趾)가 쓴 「용비어천가서」(龍飛御天歌序)는 조선왕조가 누대에 걸쳐 덕을 쌓아서 하늘의 명령[天命]을 받아 건국되었다고 하여 조선 건국의 정당성을 천명하고 군주 및 그 조상을 찬송하는 글이다. 조선 왕조의 누대에 걸친 조종의 뿌리깊고 유구한 공덕을 기리고 태조와 태종의 문덕과 총명·예지를 주나라 문왕과 무왕 및 주공에 견주면서 그 찬란한 공적을 찬미하고 있다. 새 왕조의 건국에 대한 이런 찬미는 어용학자가 권력을 칭송하는 측면도 없지 않지만, 이는 당시 관학과 지식인들의 일반적 정서를 반영하는 것이라고 보아야 할 것이다. 한편으로는 조선왕조 건국의 정당성을 주나라를 개창한 문왕과 무왕처럼 누대에 걸쳐 덕을 쌓고 하늘의 명령을 받음으로써 새로운 왕조의 개창이 가능하였다고 하는 방식으로 주장하고 덕의 실제적인 내용으로 백성을 위하는 마음과 행사를 드는 등 기본적으로 유학적 관점에 입각하여 논하고 있다는 점을 확인할 수 있다.

1.2.1. 이곡의 정치론

이곡(李穀)은 황·제·왕·패(皇帝王霸)의 차이를 둘러싸고 제시된 다양한 질문에 대한 정치 책문에서 군주의 마음[君心]을 중시하는 관점에 입각하여 왕패론을 전개하고 있다. 왕패론은 원래 맹

자가 공자의 덕치 사상을 계승·발전시켜, 물리적 힘에 의거한 사회질서예의 강제적 복속[以力假仁]을 ‘패(霸)’의 방식이라 비판하고, 도덕적 교화의 힘에 의거하여[以德服人] 마음으로부터의 복종[心服]을 통해 사회 규범의 준수를 도모하는 방식을 ‘왕(王)’이라고 구별한 데서 비롯된다. 이곡은 특히 『상서(尙書)』의 “인심은 위태롭고 도심은 은미하다”[人心惟危, 道心惟微]라는 구절을 인용하면서 인심을 좇으면 패자가 되고 도심을 확충하면 황·제·왕이 된다고 논술하였는데, 후대의 인심도심 논쟁에서와 같은 정치한 학문적 논의를 전개한 것이 아니라 정치의 핵심을 군주의 마음이라고 여기고 그 마음을 인심과 도심으로 구분하는 사고 방식에서 그치고 있다. 여기서 이곡이 덕을 마음, 특히 군주의 마음으로 한정하고 군주의 마음을 바르게 하는 것이 국가 통치의 관건이라고 주장하는 것은 송대 이후 유학의 심학화 경향을 반영하는 것으로, 고려말에 성리학의 이념이 정치 영역에 수용되는 양상을 보여주고 있다. 한편 『대학』의 8조목에서 평천하·치국·제가·수신이 결국 마음을 바르게 하는[正心] 것으로 귀결된다고 하여, 올바른 정치의 관건이 군주의 마음이라고 하는 주장을 뒷받침하고 있는 점도 주목된다. 이곡은 고려 말엽의 학자로서, 중소 지주 출신의 신흥 사대부로 원나라의 과거에 급제하여 실력을 인정받음으로써 고려에서 순탄한 관직 생활을 보냈지만, 쇠망의 양상을 보인 고려 귀족 정권에서 유학 이념으로써 현실 문제에 적극적으로 대처하려는 뜻을 실현하지는 못하였다.

<1.2.1.>

마음이 몸의 주인이고 온갖 변화의 근본이라고 하였습니다. 군주의 마음[君心]이 국가통치의 근원이며 치란의 기틀입니다. 그러므로 군주가 마음을 바르게 하여 조정을 바로잡고 조정을 바로잡아 백관을 바로잡으면, 원근의 신하들이 바른 데로 돌아가지 않을 수 없을 것입니다.

덕은 마음에서 얻고 정치는 덕으로써 행해야 합니다. 마음에서 얻지 못하고 선정(善政)을 베풀 수 있는 자는 있지 않았습니니다. 옛날의 군주는 그와 같은 도리를 알아서 천하를 화평하게 하고자 함에 먼저 나라를 다스리고 그 나라를 다스리고자 함에 그 몸을 닦았으며 그 몸을 닦고자 함에 먼저 그 마음을 바르게 하였으니, 일찍이 잠시도 마음을 바르게 하는 데 힘쓰지 않은 적이 없었습니다. 황제·왕·폐의 덕이 비록 알고 깊고 순수하고 압박함의 차이는 있었지만 처음부터 끝까지 따라 행하여 한 시대의 다스림을 이룬 것은 다 마음에서 얻었습니다. 역조창생 위에 군림하려면 반드시 다스림을 펴는 방법이 있어야 하는 것은 똑같습니다. 다만 황제·왕·폐가 되는 마음이 은미하므로 그 덕에 깊고 알고 순수하고 압박함의 차이가 있었던 것입니다. 신은 황제·왕·폐의 명칭에 대한 질문에 성품대로 하고 본래의 성품으로 돌이키고 성품을 가식한 것을 가지고 대답하였는데, 이것이 황제·왕·폐의 마음의 분별이 되는 것입니다. 그러나 고금이 모두 마음을 같이 하는데 왕폐가 어떻게 차이가 생기는가 물으신다면, 신은 다음과 같이 대답하겠습니다. 『서경』을 상고해보면, ‘인심은 위태롭고 도심은 은미하다’라고 하였습니다. 도심을 확충한 자는 황제·왕이 되고 인심을 좇은 자는 폐자가 되었던 것입니다. 황제·왕·폐의 마음의 은미함을 여기에서 알 수 있습니다. (李穀, 『程試策』, 『稼亭集』 13-15ㄴ ~ 16ㄱ; 『문충』 3-181상 ~ 하)

1.2.2. 이첨의 정치론

이첨(李詹)은 유학의 여러 경전에서 국가 통치와 관련하여 마음, 특히 군주의 마음[君心]에 대해 언급하는 내용들을 원용하면서 군주의 바른 마음이 국가 통치의 근본이라는 사고 방식을 논술하고 있다. 그는 『주역』의 체용론, 『중용』의 우주관 및 인간관, 『대학』의 8조목과 관련한 존양성찰(存養省察)의 공부, 그리고 『서경』에 제시되어 있는 요·순·우와 탕·무의 정치 사상 등을 폭넓게 원용하고 있다. 철학사적으로 보면 조선 초기의 유학에 대한 이해 수준을 보여준다는 점에서도 의의를 찾을 수 있다. 이첨은 고려말 조선 초기의 문신·학자로서, 공민왕 때 과거에 급제하여

벼슬살이와 유배를 반복하다가 조선 건국 후 이조전서·대사헌·예문관대제학 등을 역임하였다. 문장과 글씨에 뛰어나 하륜 등과 함께 『삼국사략』(三國史略)을 찬수하고 소설 『저생전』(楮生傳)을 지었으며 『신증동국여지승람』에 많은 시를 남겼다. “고요하여 움직이지 않는 것은 그 본체요, 감응하여 통하는 것은 그 작용이다”[寂然不動，感而遂通天下之故]라는 말은 『주역』(周易) 「계사상전」(繫辭上傳)에 나오는 말이다. “사람이 천지의 작용을 도와서 천지와 더불어 셋이 될 수 있다”[可以贊天地之化育，則可以與天地參矣]는 것은 『중용』(中庸)에서 인용한 말이다. 요·순·우의 중도를 지킴(執中)이란 『서경』(書經) 「대우모」(大禹謨)의 “인심은 위태롭고 도심은 희미하다. 오직 집중하고 오직 하나로 하여 진실로 그 중도를 잡으라”[人心惟危 道心惟微，惟精惟一 允執厥中]라는 말을 가리킨다. 탕·무의 중도를 세움(建中)이란 『서경』 「중궤지고」(中虺之誥)의 “왕무가 큰 덕을 갖춘 사람들을 불러 백성들 사이에 중도를 세워 의로써 일을 처리하고 예로써 마음을 통제하였다”[王懋召大德 建中于民，以義制事 以禮制心]라는 말에서 연원한다. 표준을 건립함(建極)이란 『서경』 「홍범」(洪範)의 “황제께서 표준을 세웠다”[皇建其有極]라는 구절에서 나온 말이다.

<1.2.2.>

통치는 도에 근본하고, 도는 마음에 바탕을 두고 있다. 그 마음을 바르게 할 수 있으면, 도가 행해지고 통치가 이뤄진다. 대저 마음이란 신명이 깃드는 곳이요, 모든 이치를 오묘하게 갖추고서 만물을 주재한다. 고요하여 움직이지 않는 것은 그 본체[體]요, 감응하여 통하는 것은 그 작용[用]이다. 작게는 터럭 끝에도 들어가고, 크게는 우주를 포괄한다. 사람이 천지와 더불어 셋이 될 수 있는 것은 이 마음의 위대함 때문이다. 마땅히 먼저 격물치지(格物致知)의 학으로 마음을 바로 잡는 근본으로 삼아야 한다. 바로잡는 핵심은 그 뜻을 진실되게 하는데 있다. 진실됨이란 내실이 있는 것이다. 뜻이란 마음이 드러난 것이

다. 대상과 접하여 이 마음이 드러남에 있어 하나라도 부실함이 있으면 그 근본이 바름을 잃지 않을 수 없다. 『대학』의 8조목에 정심(正心)과 성의(誠意)가 따로 있지만, 사실은 [둘 다] 이 마음의 동정(動靜)에 나아가 보존하여 기르고 반성하여 살피는[存養省察] 노력을 행하는 것일 뿐이다. 뜻이 이미 진실해지면 반드시 이 마음에 치우침이 없게 되고, 그런 연후에 인욕이 소멸하고 천리가 밝혀지며 천하와 국가를 다스릴 수 있다. 예로부터 제왕이 이로써 서로 전하여, 요·순·우의 중도를 지킴(執中)과 탕·무의 중도를 세움(建中) 및 표준을 건립함(建極)이다 이 마음의 오묘한 이치를 밝히는 것이었다. [그것을] 밝혀서 예악과 교화를 행하고 드러내어 전장 제도와 문물을 만드니, 다스려지느냐 혼란스러워지느냐 하는 갈림[分岐]이 이 마음이 보존되느냐 상실되느냐에 데 달려있다. 보존되면 집안이 편안하고 나라가 다스려지고 천하가 평화로우며, 그렇지 않으면 그 반대가 된다. 그 기미가 나에게 있으니, 다른 데서 구할 수 없다. 마음을 바로 하여 조정을 바로잡고, 조정을 바로잡아 백관을 바르게 하고, 백관을 바르게 하여 백성을 바르게 하니, 그 순서는 어지럽힐 수 없다. (李詹, 「正心論」, 『雙梅堂篋藏記』 23-5ㄱ~ㄴ; 『문충』 6-360~1)

1.2.3. 정도전의 정치론

정도전(鄭道傳)의 『경제문감별집』에 대해 권근(權近)은 그 서문에서 『경제문감별집』의 저술 동기를 밝히고 있다. 『경제문감』에서 재상·감사·대간·수령·무관의 직책을 차례로 논하였다면, 『경제문감별집』은 정도전이 유교적 입장에서 군주의 도리를 밝히고 있는 저술이다. 『경제문감별집』은 유교적 문물제도의 정비를 강조하면서도 군주의 마음[君心]을 국가경영[經濟, 즉 經世濟民]의 핵심으로 파악하는 정도전의 유학적 경제 사상의 특징을 여실히 보여주고 있다. 이는 그의 재상 중심의 정치 사상과 같은 맥락에서 유교 지식인의 군주권에 대한 견제 의식과 비판 정신을 함축하고 있다. 말미에 고려 왕조 30대 동안의 득실을 논한 것은 비록 자신들이 전복시켰지만 역사와 민족의 연속성을 중시하면서

단순히 추상적인 논의에 그치지 않고 역사적 사례를 바탕으로 실제 국가 운영에 원용하려는 정도전의 실사구시적인 문제의식을 보여준다.

<1.2.3.>

선생(정도전)이 처음 『경제문감』을 편찬할 때 재상의 업무에서 시작하고 임금의 도리에 대해서 언급하지 않았던 것은 아마도 정중히 여겨 감히 말하지 않은 것일 것이다. 책이 이미 완성되자 선생은 말하였다. “임금의 마음이 정치를 행하는 근원인데 경제를 논하면서 임금의 마음에 근본하지 않는다면 이것은 물이 맑기를 바라면서 그 근원을 맑게 하지 않는 것과 마찬가지로 것이니 되겠는가?” 이에 본받을 만한 것과 경계할 만한 것을 열거하여 논한 것이 요순시대로부터 송·원시대까지였다. 그 중에 참람하고 거짓되며 분열된 국가를 생략한 것은 정통을 존중해서요, 고려의 왕씨 30대 동안의 득실도 모두 논하여 편술한 것은 듣고 보고 한 것이기 때문이다. 또 경전에 있는 성현들의 격언을 모아 그 뒤에 붙여 임금의 마음을 바로잡고 임금의 덕을 바르게 하고자 하였다. 역대의 치란(治亂)과 정치의 본말을 모두 거론하되 간략하면서도 상세히 하고 간결하면서도 절실하게 하였으니, 참으로 임금이 귀감으로 삼을 만한 책이라 할 것이다. (權近, 「經濟文鑑別集 序」, 『三峯集』 11-1ㄱ~2ㄱ; 『문충』 3-476상)

1.2.4. 변계량의 정치론

변계량(卞季良)은 조선 초기에 패도적 통치술과 왕도 정치적 정치 사상이 혼재된 논의를 전개하고 있다. 그는 1420년에 올린 봉사문은 수조섭(須調攝)·기천명(基天命)·광자방(廣咨訪)·모사대(謀事大)·후민생(厚民生)·어군신(御君臣) 등의 6가지 조목으로 구성되어 있는데, 그 가운데 ‘어군신’에 관한 논의는 군주를 중심으로 하여 군주와 신하를 다분히 적대적인 관계로 파악함으로써 왕도 정치와 일정한 거리가 있는 패도적 통치술에 가깝다고 할 수 있다. 반면에 인(仁)에 관하여 『주역』(周易)의 “천지가 만물을

낳는 마음”[天地生物之心]이라는 설과 “마음의 능력이자 사랑의 원리”[心之德 愛之理]라는 주희의 주석 및 『중용』과 『맹자』에서의 인에 관한 논의를 원용하면서 인을 군주가 수양해야 할 핵심 덕목으로 제시하는 부분에서는, 인이 군주가 천하를 얻고 다스릴 수 있는 핵심적인 관건이라고 하면서 군주의 도덕적 수양을 바탕으로 하는 덕치를 주장하고 있다. 변계량이 이처럼 군주의 위상을 둘러싼 정치론에 있어서 다소 모순적인 입장을 동시에 보여주는 것은 아직 성리학적 정치 이념·군신관계론이 확고하게 정착되지 않은 조선 초기의 시대적 상황을 반영한다고 할 수 있다. 변계량은 조선 초기의 문신·학자로서, 세종 때 집현전이 설치된 뒤 대제학에 등용되고 특히 문장에 뛰어나서 이후 거의 20년간 대제학을 맡아 외교 문서를 작성하였으며, 과거의 시관으로 선비를 뽑는 일에 지극히 공정을 기하여 고려말의 폐단을 개혁하는 데 공헌한 인물로 평가된다.

<1.2.4.>

신이 가만히 생각해보건대, 권력은 천하가 두려워하는 바이고 이익은 천하가 구하는 바입니다. 그러니 권력과 이익의 권한은 하루라도 아랫사람에게 넘길 수 없습니다. 임금도 지극히 외롭고 못 신하는 지극히 많은데도 지극히 많은 신하가 지극히 적은 임금에게 복종하는 것은 권력과 이익이 임금에게 있기 때문입니다. 그러니 그것을 신하에게 넘기는 것이 되겠습니까? [...] 인(仁)은 천지가 만물을 낳는 마음이고 사람은 그것을 얻어서 태어나는 것이니, 이른바 ‘마음의 능력이자 사랑의 원리’입니다. 인은 사랑을 주로 하지만, 사랑은 어버이를 사랑하는 것보다 큰 것이 없습니다. 그러므로 “인의 실제 내용은 어버이를 섬기는 것이다”라고 하였습니다. 또한 “인이란 사람됨이다. 어버이를 가까이하는 것이 중요하다”라고도 하였습니다. 인은 천지 만물을 한 몸으로 삼기 때문에 “어버이를 가까이하면서 백성에게는 자애롭게 하고, 백성에게는 자애롭게 하면서 만물은 사랑합니다.” 천지 안의 모든 존재가 내 덕의 교화 가운데 있지 않음이 없게 한 뒤에야 그칠 뿐입니다.

지극하도다, 인이라는 덕이여! 맹자는 순은 “의에 따라 행하였고” “삼대가 천하를 얻은 것은 인하였기 때문이고 천하를 잃은 것은 불인하였기 때문이다”라고 하였습니다. 순과 우는 필부이고 걸주는 천자였지만, 인하면 필부이면서 천하를 소유할 수 있고 불인하면 천자이지만 도리어 ‘외로운 사람’[獨夫]이 됩니다. 인과 불인의 효과는 지난 일에서 볼 수 있습니다. 삼대 이래로 천하를 다스린다고 일컬어지는 왕조는 한과 당 그리고 송뿐입니다. 한나라의 다스림은 고조의 관대함과 인에서 나왔고, 당나라의 다스림은 태종의 인과 의에서 이루어졌고, 송나라의 덕을 일컫는 경우는 인과 두터움의 한 줄기가 삼백년의 기초가 될 수 있었다고 말합니다. 위대하도다, 인이여! 참으로 제왕이 나라를 다스리는 근본이로다! 그러므로 “임금이 된 자는 인에 머물러야 한다”고 하며, 또한 “백성은 변함없이 마음을 주어 귀의하는 것이 없고 인자에게 귀의한다”라고 말하는 것입니다. (卞季良, 『永樂十七年七月日封事』, 『春亭集』 6-5ㄱ~9ㄴ; 『문충』 8-97상~99상)

1.2.5. 조광조의 정치론

<1.2.5.1.-대표해설>

조광조(趙光祖)는 군주의 마음[君心]을 국가 통치의 관건으로 보고 군주에게 항상 경계할 것을 촉구하는 논의를 펼치고 있다. 그는 유학의 이상 정치를 구현하기 위하여 유학[斯文]의 흥기를 자신의 임무로 자부하고, 이를 실현하기 위해서는 우선 군주의 마음을 바로잡아야 한다고 생각하였다. 그는 「계심잠」(戒心箴)이라는 글에서 기가 음양오행으로 전개되어 온 천하를 포괄하고 사람의 마음은 하늘의 위대함을 체현하여 그 탁월한 능력으로 천지 만물을 포괄할 수 있다고 하였다. 사람의 마음이 이처럼 중요한데 한편으로 그것은 욕심과 사사로운 감정으로 막히고 침체될 수 있으므로 부단한 수양이 필요하게 된다. 그런데 군주는 세속적 풍요와 사치에 흡사 무제한적으로 노출되어 있는 것과 마찬가지로 이므로 군주는 더욱 마음을 수양해야 한다는 것이다. 조광조의

이러한 논의는 유학의 전통적인 덕치 이념에 따른 것이지만 군주의 마음을 국가 통치의 관건으로 파악하는 조선 초기의 사고 방식을 계승한 것이기도 하다. 철학적으로 새로운 내용은 아니지만, 군주의 자의성을 견제하고 일탈을 막으려는 의식이 더욱 강하게 나타난다고 볼 수 있다.

<1.2.5.2.>

조광조는 조선 중기의 문신·학자로서, 무오사화로 화를 입고 희천에 유배 중이던 김굉필(金宏弼)에게서 배움으로써 김종직(金宗直)의 학통을 이어 사림파(士林派)의 영수가 되었다. 그는 유교로써 정치와 교화의 근본을 삼아야 한다는 지치주의(至治主義)에 입각한 왕도정치의 실현을 역설하면서, 신진 사류들과 함께 훈구 세력의 타도와 낡은 제도의 개혁 및 그에 따른 새로운 질서의 수립을 지향하였다. 현량과를 실시하여 신진 사류를 대거 중앙 정계로 진입하도록 하고 훈구 세력인 반정공신을 비판하면서 위훈삭제(僞勳削除)를 강력하게 주장하여 73인의 훈작을 삭탈하도록 하는 등의 인적 청산과 함께 소격서 혁파 등의 이념적 정비 등 급진적인 개혁을 추진하여 훈구파의 강력한 반발을 야기하였다. 마침내 조광조 일파가 당파를 조직하여 조정을 문란하게 하고 있다는 탄핵을 받았고, 이에 평소부터 조광조를 비롯한 신진 사류의 도학 정치와 과격한 언행에 염증을 느껴오던 중종이 훈구 대신들의 탄핵을 받아들여 김정·김구·김식·윤자임(尹自任)·박세희(朴世熙)·박훈 등과 함께 조광조를 투옥시키고 후에 사사(賜死)하였는데, 이것이 이른바 ‘기묘사화’이다. 기성세력인 훈구파를 축출하고 새로운 정치 질서를 건립하려던 신진 사류들의 계획이 결국 실패하고 만 원인, 이에 따르면, 대부분 젊고 정치적 경륜도 짧은 신진 사류들이 개혁을 너무 급진적이고 과격하게 추진하다

가 노련한 훈구 세력의 반발을 샀기 때문이다. 이이(李珥)는 『석담일기』(石潭日記)에서 그 실패 원인을 다음과 같이 분석하고 있다. “옛사람들은 반드시 학문이 이루어진 뒤에 이론을 실천하였는데, 이론을 실천하는 요점은 왕의 그릇된 정책을 시정하는 데 있었다. 조광조는 어질고 밝은 자질과 국정을 운영할 재주를 타고났음에도 불구하고, 학문이 채 이루어지기 전에 정치 일선에 나간 결과 위로는 왕의 잘못을 시정하지 못하고 아래로는 구세력의 비방도 막지 못하고 말았다. 그가 도학을 실천하고자 왕에게 왕도의 철학을 행하도록 간청하였지만 그를 비방하는 입이 너무 많아 비방의 입이 한번 열리자 결국 자신은 죽고 나라를 어지럽게 하였으니, 후세 사람들에게 그의 행적이 경계가 된다.” 한편으로 이이는 김굉필·정여창(鄭汝昌)·이언적(李彦迪) 등과 함께 그를 ‘동방사현’(東方四賢)이라 부르며 그의 학문과 인격을 높이 평가하였다.

<1.2.5.>

사람은 천지에서 강유(剛柔: 음양의 두 기를 가리킴)를 받아 형체를 이루고, 건순(健順: 健順五常之德을 줄인 말)의 덕을 받아서 본성을 이룹니다. 기(氣)가 사시(四時: 春夏秋冬)라면, 마음은 사덕(四德: 仁義禮智)에 미칩니다. 그러므로 기의 원대한 것은 넓고 넓어 포괄하지 않는 것이 없고, 마음의 신령함은 신묘하여 통하지 않는 것이 없습니다. 하물며 군주의 한 마음은 하늘의 위대함[大]을 체현하고 있습니다! 천지의 기와 만물의 리가 모두 내 마음의 운용하는 속에 포괄되는 것입니다. 그러니 단 하루의 시간이나 한 사물의 본성이라도 내 마음을 따르지 않고 어그러지고 사특하며 왜곡하게 할 수 있겠습니까? 그러나 사람의 마음에 욕심이 있으면 영묘한 작용이 침체되고 사사로운 감정에 질곡되어 소통하지 못하여, 천리(天理)가 어두워지고 기도 또한 막혀 멍멍한 도리가 무너지고 만물이 성장하지 못합니다. 하물며 군주는 아름다운 음악과 미색의 유혹이 날마다 앞으로 모여들고 위세가 높고 높으니, 교만하기 쉽지 않겠습니까? 임금께서는 이 점을 생각하고 두려

위하시기 바랍니다.(趙光祖, 「戒心箴」, 『靜庵集』 권2 17ㄱ-18ㄴ)

1.2.6. 이이의 군권제한론

이이(李珥)가 내탕고(內帑庫)와 내수사(內需司) 등 왕실의 경제 기구를 호조에 귀속시킴으로써 국왕의 재산을 국가의 관리 아래 두어야 한다고 주장하는 글이다. 이는 실질적으로는 군주권의 제한과 군주에 대한 신료의 직접적인 견제를 의미하는 것으로서, 국왕의 전폭적인 신임에 기반을 둔 재상 위임 통치의 주장과 맞물린 견해이다. 내수사는 임금의 개인 재산을 보관하는 창고이며, 내탕고는 궁중에서 필요한 쌀·배·잡화·노비 등에 관한 일을 맡아보기 위해 설치한 관청이다. 그러나 이미 명종 대에 이르면, 내수사는 지방에 세금을 면제받는 광대한 농장을 설치하고 수리시설을 독점하면서, 이를 기반으로 하여 고리대 사업을 벌이고 백성의 토지를 빼앗는 등 말썽이 되고 있었다.

<1.2.6.>

천자의 부(富)는 사해(四海)에 간직하고 제후의 부는 백성에게 간직하니, 창고를 두는 것은 공공의 물품을 위한 것이며 개인이 사적으로 소유할 수는 없습니다. 임금이 개인적인 재산을 가지면 이를 ‘이익을 취한다’라고 하니, 이익의 근원이 한번 열리면 못 신하들이 다투어 달려나 가서 무슨 것인들 하지 않겠습니까? 어리석은 신이 생각하기에는, 전하께서 참으로 좋은 정치를 하시고자 한다면 반드시 먼저 내탕고(內帑庫)와 내수사(內需司)를 호조(戶曹)에 부속시켜 국가의 공공 재산으로 삼고 개인 재산으로는 여기지 말아서, 전하께서 털끝만큼도 ‘이익을 취하려는’ 마음이 없다는 것을 신민들이 훤히 우러러보도록 한 뒤에야, 더러워진 습속을 씻어내고 사유(四維: 예의·염치·禮義·廉恥)의 네 덕목을 붙들어서 지극한 정치를 이룰 수 있을 것입니다. 전하께서 마땅히 깊이 생각하셔야 할 일입니다. (李珥, 『學輯要』, 『栗谷全書』 25-42ㄱ~ㄴ)

1.2.7. 정인지의 군주찬송가

<1.2.7.-대표해설>

정인지(鄭麟趾)는 「용비어천가서」(龍飛御天歌序)에서 조선왕조가 누대에 걸쳐 덕을 쌓아서 하늘의 명령[天命]을 받아 건국되었다고 하여 조선 건국의 정당성을 천명하고 군주 및 그 조상을 찬송하고 있다. 그는 조선 왕조가 건국된 역사적 배경으로 누대에 걸친 조종의 뿌리깊고 유구한 공덕을 기리며, 태조와 태종의 문덕과 총명·예지를 주나라 문왕과 무왕, 주공에 빗대고 그 찬란한 공적을 찬미하고 있다. 새 왕조의 건국에 대한 이와 같은 찬미는 비록 어용학자가 권력의 앞잡이 역할을 하는 측면도 없지 않지만, 이는 당시 관학과 지식인들의 일반적 정서였다고 보아야 할 것이다. 한편 철학사적으로 보면 오히려 조선왕조 건국의 정당성을 주나라를 개창한 문왕과 무왕처럼 누대에 걸쳐 덕을 쌓고 하늘의 명령을 받음으로써 새로운 왕조의 개창이 가능하였다고 하는 방식으로 주장하고 덕의 실제적인 내용으로 백성을 위하는 마음과 행사를 드는 등 기본적으로 유학적 관점을 견지하고 있다는 점이 주목된다.

<1.2.7.2.>

태조 이성계의 조상에 관해서는 『선원계보』, 『태조실록』, 『증보문헌비고』 등에 내용이 전한다. 사공(司空)은 전주 이씨의 시조인 이한(李翰)을 가리키는데 이성계의 21대조이며 신라에서 사공의 벼슬을 하였으므로 사공이라 불린다. 1394년 태조가 4대조를 추존할 때 자신의 고조할아버지로부터 증조할아버지·할아버지·아버지를 각기 목조(穆祖)·익조(翼祖)·도조(度祖)·환조(桓祖)라 하였다. ‘찬미하고 옥사를 다투는 사람들이 태조에게 몰려왔다’는 것은 요임금이 죽고 3년상을 마친 후 순이 요의 아들로 하여금

왕위를 잇게 하려고 남쪽으로 피해버렸는데 쟁송하는 사람들이 요의 아들이 아니라 순에게로 갔으며 찬미하는 사람들도 요의 아들이 아니라 순을 찬미하였다는 사실에 유비한 것이다. 이런 상황은 『맹자』에 나오는데(「만장상」 5), 맹자는 천하를 사람이 개인적으로 주고받는 것이 아니라 하늘이 준다는 관점을 입증하기 위해 이를 인용하였다.

<1.2.7.3.>

‘위대한 천명이 모이게 하였다’는 것은 『서경』 「태갑상」(太甲上)에 나오는 이윤의 글을 인용한 것이다. “선왕께서 하늘의 명철한 천명을 돌아보고서, 위아래의 귀신들의 뜻을 계승하며, 사직이나 종묘에 공경스럽고 엄숙하지 않음이 없으셨습니다. 그리하여 하늘이 그 덕을 살펴보고 이에 천명을 받게 하여 온 천하를 편안히 보살피게 하였습니다.”[伊尹作書曰, 先王顧諟天之明命, 以承上下神祇, 社稷宗廟, 罔不祇肅. 天監厥德, 用集大命, 撫綏萬方.] 용의 덕을 숨기고 있다는 말은 『주역』 건괘의 초구효에 나오는 “물에 잠겨 있는 용이니, 쓰지 말라”[潛龍勿用]는 구절에서 따온 것이다. ‘생민’은 『시경』 「대아」(大雅) 「생민지십」(生民之什)의 첫 번째 시로, 천명의 감화에 따라姜嫄이 상제의 발자국을 밟아 감응을 받아 주의 시조를 잉태하고 낳아 기르는 과정을 묘사하고 있으며, ‘황의’(皇矣)는 『시경』 「대아」(大雅) 「문왕지십」(文王之什)편의 7번째 시로서, 태왕(太王)·왕계(王季)·문왕(文王)이 왕업을 열고 이루는 과정과 하늘이 주왕들의 덕을 돌아보고 천명을 내리는 것을 그리고 있다. ‘칠월’은 『시경』 「빈풍」(邶風)의 시로, 군주와 백성들이 일상적인 의식주의 생활을 준비하는 것에서부터 제사를 지내어 교화를 행하여 상하간에 서로 충애의 마음을 다하는 것을 노래하고 있다. ‘태평하게 인위적으로 행하지

않고도 예악이 완비되고 화락하였다’는 것은 『주역』의 “황제(黃帝)와 요·순은 태평하게 관복을 드리우고 인위적으로 하지 않았지만 천하가 저절로 다스려졌으니, 대개 건곤(乾坤)에서 그 본보기를 취한 것이다”[黃帝堯舜, 垂衣裳而天下治, 蓋取諸乾坤., 「계사하」(繫辭下) 2]라는 구절과 『전국책』 「진책」(秦策)의 “대왕이 인위적으로 하지 않으면서 신하들에게 일을 맡기면, 천하 사람들이 두루 따르고 복종하여 패왕의 이름을 이룰 수가 있다”[大王拱手以須, 天下徧隨而伏, 伯王之名可成也]라는 구절을 원용한 것이다.

<1.2.7.1.-대표인용>

신이 살펴보건대, 하늘과 땅의 도는 넓고 두터우며 높고 밝습니다. 그러므로 하늘이 사물을 덮어주고 땅이 실어주는 것이 유구하면서도 다함이 없습니다. 또 선조의 덕이 쌓인 것이 깊고 장구하여 그 왕업의 터전 또한 오래 지나도 다함이 없습니다. 그런데 요즘 사람들은 한갓 바다와 큰 산과 뱃부리와 내가 펼쳐져 있는 것과 새와 고기와 동식물들이 자라는 것, 바람과 비와 우레와 천둥의 변화, 그리고 해와 달과 더위와 추위의 운행만을 볼 뿐이요, 넓고 두터운 것과 높고 밝은 것이 잠시도 쉽이 없는 공을 이루어주는 것은 알지 못합니다. 또한 사람들은 종묘와 궁실의 아름다움과 고을마다 백성들과 물산이 풍요롭고 융성한 것, 예악과 형정이 밝게 창성한 것, 그리고 어질고 은혜로운 교화가 넘쳐흐르는 것만 볼 뿐이요, 높게 쌓아 올리고 오랜 동안 깊게 하여 뿌리깊은 기틀을 세워준 것은 알지 못합니다.

<1,2,7,2.>

공경하며 생각하옵건대, 선조께서는 사공(司空)으로 처음 신라에 벼슬한 때로부터 끊임없이 대를 이어 그 아름다움을 이루었는데, 수백여년이 지나 목조(穆祖)에 이르러 북방에 왕업의 기틀을 세우셨습니다. 익조·도조·환조의 세 성인께서 계승하여 효제와 충신으로 가법을 삼으니, 북쪽 사람들이 모두 마음으로 복종하게 되었습니다. 이는 지금까지 연로한 사람들에 의하여 끊임없이 전해지면서 칭송이 그치지 않습니다. 태조께서는 신성한 문덕과 신출한 무공의 천품과 세상을 다스리고 백성

들을 편안케 하는 지략으로써 고려말에 남쪽을 정벌하고 북쪽을 쳐서 그 공적이 성대합니다. 이에 천지와 귀신이 돕고 찬미하거나 옥사를 다투는 사람들이 귀의하여 위대한 천명을 그에게 모이게 하니 가업을 바꾸어 나라를 세우셨습니다. 태종께서는 신성하고 총명한 예지와 세상에 서 뛰어난 식견으로써 계책을 내어 나라를 여시고 난리를 다스려서 사직을 안정시키셨으니, 신성한 공업과 위대한 업적이 사람들의 이목에 나타나 있습니다. 아아, 우리 임금의 여러 조상께서 용의 덕을 숨기고 있던 때에 성대한 문덕과 무공, 천명과 인심의 귀의와 그 상서로운 징조의 출현이 백세에 뛰어나셨으니, 그 유구하고 원대한 왕업이 신고 덮여서 끝이 없는 천지에 짝할 만한 것임을 미리 알 수 있었을 것입니다!

<1.2.7.3.>

주나라는 후직이 처음 봉해졌는데, 공유가 빈땅에 살았을 때는 오랑캐의 풍속에 이웃해 있었습니다. 그러나 충후함을 덕으로 삼고 백성을 길러주는 것을 정치로 여겼습니다. 태왕(大王)·왕계(王季)도 모두 옛 왕업을 잘 닦아 백성들이 그 복록에 의지하였습니다. 땅을 차지한 이후 천여년이 지나 문왕과 무왕이 천명을 받아서 사방의 땅을 차지하고 그 왕위를 팔백년 동안 전했습니다. 주공이 예악을 제정하면서부터 여기에서 왕업의 유구함이 갖추어졌습니다. 생민(生民)·황의(皇矣)·칠월(七月)의 시는 다 그 왕업이 유래한 것을 더듬어 노래로 형상화하여 드러낸 것으로서, 쟁쟁하는 소리와 눈부신 빛이 드리워진 것이 마치 해와 별과 같으니, 아아, 성스럽습니다! 엿드려 살펴보옵건대, 전하께서 조종의 왕통을 계승하시어 태평하여 인위적으로 행하지 않고도 예악이 완비되고 화락하니, 칭송하는 노래를 지을 날이 바로 오늘이옵니다. (鄭引之, 「龍飛御天歌序」, 『學易齋集』)

1.3. 성학론

성학(聖學)은 문자 그대로 성인이 되기 위한 학문으로서 유학을 가리키지만, 특별히 유교적 이념에 입각하여 바람직한 군주, 즉 성인 군주 내지 성왕(聖王)이 되기 위한 학문을 의미하기도 한다. 수기치인(修己治人) 내지 내성외왕(內聖外王)이라는 유학의

이상에 의하면, 군주는 안으로 성인의 조건을 갖추고[內聖=修己] 나서 밖으로 국가를 통치해야[外王=治人] 한다. 따라서 군주에게는 부단한 지속적 자기 수양을 통해 성인의 경지에 오를 것이 요구되는 것이다. 이러한 관점에서 성학은 바로 성왕이 되기 위한 학문을 의미하게 된다.

이황은 『성학십도』를 저술하여 마치면서 올린 글(「進聖學十圖筭」)에서 성학의 중요성을 다음과 같이 말하고 있다.

“백성의 지도자가 된 분의 한 마음은 온갖 징조가 연유하는 곳이고 모든 책임이 모이는 곳이며 온갖 욕심이 잡다하게 나타나는 자리이고 여러 가지 간사함이 속출하는 곳이기 때문에, 조금이라도 태만하고 소홀하여 방종이 따르게 된다면 산이 무너지고 바다에 해일이 일어나는 것 같은 위기가 오고 말 것이니, 이런 위기는 어느 누구라도 막을 수 없다. 따라서 백성의 지도자가 된 분은 조심하고 두려워하며 삼가는 정성스런 마음이짐으로 날마다 생활을 하여도 오히려 부족하다고 생각하였던 것이다.”

한편 이황(李滉)은 「무진육조소」(戊辰六條疏)에서 제왕의 학을 일반 학자들, 퇴계의 표현으로는 경생(經生)·학자(學子)와 다르다는 견해를 반박하고 있다. 그러한 견해는 글의 뜻에만 구애되고 문장을 짓는 데 숨겨있는 부류의 학문을 일컫는 것일 따름이라고 한다. 퇴계에 의하면, 경(敬)을 근본으로 하여 사물의 이치를 궁구하고 인식을 넓히며 몸을 돌이켜 실천하는 일은 곧 신묘한 심법(心法)이며 도학(道學)을 전하는 요체이므로, 제왕과 일반인이 다를 바가 없다는 것이다.

성리학적 이념에 입각한 군주의 교육은 여말에 이미 이세현(李齊賢, 1287~1367)이 주장하고 있거니와, 성삼문(成三問)도 군주의 마음이 국가통치의 근본이라는 관점에서 성학론(聖學論)을 밝히고 있다. 성삼문은 역사적 사례에 근거하여 정치적 사안에 대

해 대안을 제시하는 형식을 취하여, 어떤 정치적 딜레마이든 군주 자신이 유학 이념을 지향하는 심성과 의지를 명확히 확립할 때 대처할 수 있다는 입장을 밝히고 있어, 성학(聖學)에 대한 조선 초기 지식인의 입장을 엿볼 수 있다.

이석형(李石亨, 1415~1477)은 역대로 제왕학의 보전으로 존숭되던 진덕수(眞德秀, 1178~1235)의 『대학연의』(大學衍義)에 대한 해설과 『고려사』에서 정치에 도움이 될 만한 사실들을 뽑아내어 『대학연의집략』(大學衍義輯略)을 저술함으로써 조선왕조의 성학을 확고하게 정초하였다. 이석형의 저술은 『대학연의』가 성학(聖學)에 필요한 근본 원리와 규범적인 표준을 제시하는 저서라는 관점을 기반으로 하고 있다.

이황(李滉)과 이이(李珥)는 조선 전기의 성학(聖學)을 계승하여 성리학에 대한 더욱 심화된 이해를 바탕으로 보다 체계적이고 종합적인 성학을 제시하였다. 이황은 17세의 어린 나이로 왕위에 오른 선조에게 68세 노대가(老大家)의 입장에서 선조로 하여금 성왕(聖王)이 되어 모든 백성들에게 선정을 베풀기를 바라는 심정을 담아서 『성학십도』(聖學十圖)(1568년, 선조1)를 지어바쳤다. 이이는 홍문관 부제학으로 재직할 때 유교 경서 및 중국의 옛 성현들이 남긴 글 가운데 중요하다고 생각한 것들을 주제별로 모아 정리하고 그에 대한 간략한 설명을 첨부하여 제왕의 학문을 체계화시킨 『성학집요』(1575년)를 지어 선조에게 바쳤다. 전체를 총설(總說)·수기(修己)·정가(正家)·위정(爲政)·성현도통(聖賢道統)의 5편으로 나누고, 그 각각을 다시 여러 장으로 세분하여 『대학』의 ‘수신제가치국평천하’(修身齊家治國平天下)의 가르침과 관련있는 옛 성현의 말씀을 정리한 뒤, 이이 자신의 간략한 설명을 첨부하는 형식을 취하였다. 특히 이이의 『성학집요』는 조선 성리학에서 성학의 집대성이라 할 수 있다.

1.3.1. 이제현의 성학론

이제현(李齊賢)이 성리학적 내용과 방법에 기반하여 국왕의 교육 방법을 제시한 글로서, 『동국통감』에 실려있다. 1344년 충목왕이 8세의 나이로 즉위하였을 때 이제현이 어린 국왕의 교육을 위하여 올린 글이다. 이제현은 유학의 덕치 이념에 의거하여 군주는 덕을 닦아야 하는데, 덕을 닦는 요체는 바로 학문에 있다고 하면서, 국왕에게 요구되는 성리학적 학문관과 수양론을 제시하고 있다. 충목왕이 어린 나이임에 감안하여 특별히 『효경』의 학습이 포함되고, 이어 『맹자』·『대학』·『중용』의 학습을 제시하고 있는데, 전체적으로 사서와 육경을 차례대로 가르쳐야 한다고 하여 경전의 학습 순서를 제시하고 있다. 그리고 그 핵심으로 우선 격물치지와 성의정심을 들고, 이어 구체적으로는 그와 같은 경전 이해를 바탕으로 교만함과 사치, 음란함과 안일함, 음악과 여색 등을 접하지 않게 해야 한다고 하였다. 비록 어린 왕에 대한 교육 방침이기는 하지만, 군주 교육에 있어 성리학적인 내용과 방법을 명확하게 밝히고 있어서 조성성리학사에서 성학(聖學)의 초기적 양상을 보여준다고 하겠다.

<1.3.1.>

지금 우리 국왕(충목왕)께서는 옛날 원자(元子)가 입학하던 당시의 나이로 천자의 명령을 받들어 조종의 중대한 왕업을 계승하였지만, 전왕(前王: 충혜왕)이 전복된 뒤를 이었으니 공경하고 삼가며 조심하지 않을 수 있겠습니까? 공경하고 삼가는 실체는 덕을 닦는 것보다 나은 것이 없으며, 덕을 닦는 데 있어 요체는 학문을 하는 것보다 더 중요한 것이 없습니다. 이제 채주(祭酒) 전숙몽(田淑蒙)이 사부가 되었으니 다시 어진 선비 2,3인을 선발하여 숙몽과 함께 『효경』·『맹자』·『대학』·『중용』을 강하게 하여 격물치지·성의정심의 도를 익히게 하고, 사대부의 자제들 가운데 정직하고 근후하고 배우기를 좋아하고 예를 사

량하는 자 10명쯤을 선발하여 시학(侍學)으로 삼아 좌우에서 보좌하게 하여 사서(四書)에 완숙해지면 육경(六經)을 차례대로 강론하여 밝게 이해하도록 해서 교만함과 사치, 음란함과 안일함, 음악과 여색, 그리고 개와 말이 눈과 귀에 접하지 못하도록 하여야 합니다. 이리하여 습관이 성품과 함께 완성되면 스스로 깨닫지 못하는 사이에 덕으로 나아갈 것이니, 이것이 가장 급히 힘써야 할 임무인 것입니다. (李齊賢, 「上都堂書」, 『櫟翁稗說』 拾遺)

1.3.2. 성삼문의 성학론

성삼문(成三問)은 군주의 마음이 정치의 근본이라는 성학론(聖學論)을 밝히고 있다. 국가경영의 중심이 군주가 있고, 군주는 마음을 자신의 주재로 세운다는 것이다. 따라서 보존하여 기르고 성찰하는[存養省察] 마음 수양이 국가를 통치하는 군주에게 핵심적인 공부 내지 학문이 된다. 성삼문은 한(漢)·당(唐)의 역사적 사례에 근거한 네 가지의 정치적 사안에 대하여 그 대안을 제시하는 형식을 빌어, 법이 어디까지나 덕(마음)에 종속되는 부차적인 것임을 밝히고 있다. 법치에 대해 비판적인 입장에서 덕치를 주장하는 것으로서, 어떤 정치적 딜레마이든 군주 자신이 유학이념을 지향하는 심성과 의지를 명확히 확립할 때 대처할 수 있다는 입장이다. 군주의 성학(聖學)에 대한 조선 초기 지식인의 입장을 엿볼 수 있다. 아래의 인용문은 성삼문이 제출한 전시(殿試)의 답안의 일부이다.

<1.3.2.>

마음은 정치의 근본이며, 법은 정치의 수단입니다. 온갖 교화가 이 마음이 아니고서는 흥기되지 않으며, 온갖 정사(政事)들도 이 마음이 아니면 실행되지 못합니다. 윗자리에 위치한 사람이 이 마음을 견지하면서 이 법을 수단으로 한다면 정치하는 데 어떤 어려움이 있겠습니까? [...]

이제(二帝)와 삼왕(三王)이 이 마음을 견지하는 것으로 정치의 근본을 삼았기 때문에 그 법이 오랫동안 유지된 후에야 폐단이 생기고 또 폐단이 생겨도 쉽게 회복할 수 있었습니다. [...] 후세의 군주들은 이 마음을 견지하는 것이 정치의 근본임을 자각하지 못하였기 때문에, 모든 것을 법에 의존해서 정치를 하였습니다. 그 때문에 법질서가 일단 붕괴되면 다시 회복할 수 없었고 결국 혼란을 초래하여 망하는 데 이르렀습니다. [...] 국가는 한 사람(군주)을 주관자로 세우고, 군주는 한 마음을 주관자로 세웁니다. 한 사람으로서 국가와 비교해보면, 국가는 지극히 크고 한 사람은 지극히 작아서 그 적은 것으로 그 큰 것을 감당하지 못할 것 같습니다. 한 마음으로 국가와 비교하면, 국가가 비록 크다고 해도 군주의 마음 또한 커서 큰 것으로 큰 것을 운영하는 것은 어렵지 않습니다. 따라서 국가와 같은 큰 것을 주관하고 있는 자가 자신의 마음을 크게 할 것을 생각하지 않을 수 있겠습니까? 마음이 발하기 전에 본성을 함양하고 마음이 발하는 때에 그 선악의 싹을 잘 살펴서, 온갖 계기가 아무리 복잡하여도 하나하나 잘 주관하는 데 이르고 다양한 부서가 아무리 많다고 해도 하나하나 그 조리를 획득하는 것이 어느 것인들 군주의 마음이 하는 바가 아니겠습니까? [...] 마음은 ‘붙잡으면 보존되고, 놓으면 잃어버리는 것(操則存, 舍則亡)’이니, 마음을 보존하고 기르지(存養) 않을 수 없습니다. 그 생각을 성실하게 하고 그 앎을 다하는 것이니 마음을 성찰(省察)하지 않을 수 없습니다. 『대학』은 이 마음으로 집안과 국가를 다스리는 근본으로 삼았고, 동중서(董仲舒)는 ‘마음이 조정의 모든 관료의 근본’이라고 하였습니다. 바라건대, 전하께서 이제(二帝)·삼왕(三王)의 마음을 자신의 마음으로 삼는다면, 이제·삼왕의 정치를 재현할 수 있고 앞의 네 가지 법도 한(漢)·당(唐)이래의 폐단을 초래하지 않을 것입니다. (成三問, 「重試對策」, 『成謹甫集』 2-25ㄴ ~ 31ㄱ)

1.3.3. 이석형의 성학론 1

<1.3.3.1-대표해설>

이석형(李石亨)은 『대학연의집략』(大學衍義輯略)의 서문에서 진덕수(眞德秀, 1178 ~ 1235)의 『대학연의』(大學衍義)가 제왕의 학인 성학(聖學)에 필요한 근본원리와 규범적인 표준을 제시하는

저서라고 하였다. 즉 제왕의 학문을 하는 근본과 정치의 순서, 치란의 원인 등을 상세히 논하고 있다는 것이다. 그리하여 이석형은 『대학연의』에 대한 해설 외에 『고려사』에서 정치에 도움이 될 만한 사실들을 뽑아서 『대학연의집략』을 지어 바쳤다. 그는 임금 이 책을 성학의 교본으로 삼아서 늘 읽어보고 궁구하기를 요청하였는데, 특히 안일과 사치로 기우는지 잘 살피고 인재의 등용에서 소인이 득세하고 군자가 물러나는 일이 없도록 경계해야 한다고 하였다. 『대학연의』는 역대로 군주의 학습과 경연의 강의에서 교재로 활용되었는데, 우리 나라에서도 많은 해설서가 간행되었다. 이석형의 『대학연의집략』 외에 정조(正祖)가 편찬한 『대학유의』(大學類義)와 이이(李珥)가 지은 『대학을곡언해』(大學栗谷諺解) 등이 있다.

<1.3.3.2.>

진덕수의 『대학연의』는 총43권 12책으로 『대학』의 이치를 부연설명하고 있는데, 제왕위학차서(帝王爲學次序)·제왕위학본(帝王爲學本)·격물치지지요(格物致知之要)·성의정심지요(誠意正心之要)·수신지요(修身之要)·제가지요(齊家之要) 등 6편으로 이루어져 있다. 매 편마다 고현(古賢)의 언행을 들고 거기에 고증을 첨가하고 거기에 자신의 생각[按語]을 덧붙여 논하였다. 1234년 진덕수가 황제에게 바치고 1264년 마정난(馬廷鸞)이 황제 앞에서 진강(進講)한 후부터 제왕의 보전(寶典)으로 존숭되었다. 명나라의 구준(邱濬)은 『대학연의』를 보충하고 주석한 『대학연의보』(大學衍義補)(1487, 160권)를 편찬하였다. 진덕수는 치국(治國)·평천하(平天下) 두 조목이 격물·치지·정심·성의·수신·제가 등 여섯 조목에 포함되어 있다고 간주하여 『대학연의』에서 『대학』의 8조목 가운데

여섯 조목에 대해서만 해설하였는데, 구준은 치국·평천하가 대학의 삼강령(三綱領: 明明德·親民·止於至善) 가운데 명명덕과 친민에 중요한 의미를 지닌다고 보고서 진덕수가 밝히지 않은 두 조목에 대한 설명을 덧붙였다. 책머리의 ‘심기미’(審幾微)에서 진덕수의 『대학연의』의 정심성의에 대한 보충설명을 하고, 권1~160에서 치국·평천하에 대해 설명하였다. 이 책은 기본적으로 정주학(程朱學)에 바탕한 것이지만, 경제와 관련해서 이재론(理財論)·화폐 이론·상업 이론·인구 이론 등도 엿볼 수 있다.

<1.3.3.>

신이 일찍이 진덕수(眞德秀)의 『대학연의』를 본 적이 있는데, 여기에는 제왕이 학문을 하는 근본과 다스림을 펴는 순서, 선악이 갈리는 계기, 그리고 다스려지고 혼란이 생기는 원인을 논한 것이 매우 상세하고 충분히 갖추어져 있어, 실로 성실하고 간절한 마음에서 발로하여 군주가 만세를 다스리는 표준이 될만합니다. 신은 재주가 없으나 이 책을 독실하게 믿어 군주가 반드시 읽어보고 늘 연구하면서 자문을 해야 한다고 생각한 것이 오래되었습니다. 하물며 성인의 자질을 타고나 총명한 임금께서 극성한 치세에 이를 깊이 체득하여 유감없이 활용한다면 어떻겠습니까? 어찌다 완미하고 좋아할 일이 있을 때는 반드시 반성하여 안일하고자 하는 싹은 없는가를 반문해야 하며, 일을 일으킬 때마다 반드시 사치에 물들려는 점은 없는가를 반문해 보아야 하며, 관리를 임용할 때마다 혹시라도 소인이 등용되거나 군자가 물러나게 되지는 않는가를 반성해 보아야 합니다. 의견을 들을 때는 반드시 참소하고 아첨하는 말이 통하고 진실하고 곧은 생각이 배척되지 않는가를 반성하여, 모든 행동거지를 취하고 명령을 내릴 때마다 이 책을 준거로 삼는다면, 성학(聖學)에 도움이 되고 다스리는 방도에 보탬이 됨을 어찌 말로 다 할 수 있겠습니까? 진덕수는 『대학』을 천하에 임금이 갖추어야 할 법률이며 조례라고 생각하였습니다. 신도 『대학연의』는 참으로 제왕이 세상을 다스리는 척도이며 표준이라고 생각합니다. (李石亨, 「大學衍義輯略序」, 『大學衍義輯略』, 『韓國經學資料集成』 1, 『大學』 1)

1.3.4. 이석형의 성학론 2

이석형은 세조에게 『대학연의집략』(大學衍義輯略)을 지어 바치면서 전문(箋文)에서 그 편찬 동기와 방법·내용·중요성 등을 밝히고 있다. 먼저, 임금의 마음을 바르게 인도하여 나라를 경륜하는 법전으로서 『대학연의』의 효용성을 언급하고, 이어서 집략의 내용구성과 편찬 동기를 제시하고 있다. 이석형은 『대학』이 성인의 교화를 설명하고 있으며, 『대학연의』는 『대학』을 부연하여 성학(聖學)의 본말과 순서를 밝힌 책이라고 한다. 특히 역사상의 구체적인 사례에 근거하여 권선징악(勸善懲惡)의 논의를 엄격하게 전개하여 의리를 밝혔다고 평가하고 있다. 이 글에서 ‘지성으로 바치는 마음’[獻曝之衷]은 『열자』 「양주」에 나오는 고사에서 연원한다. “예전에 송나라에 농부가 있었는데, 늘 거친 옷을 입고 겨우 겨울을 나고 봄에 씨를 부릴 때 햇볕을 쬌게 되어 천하에 고대광실과 따뜻한 방, 비단 옷, 솜옷, 그리고 여우갓옷 등이 있음을 알지 못하고 아내를 돌아보며 ‘등에 비치는 따뜻한 햇빛을 아무도 알지 못하는데 이를 임금께 바치면 상을 받을 것이다.’” 이 고사는 자신의 선물이 보잘 것 없으나 성심으로 바친다는 의미를 가지고 있다. ‘임금의 정사[萬機之政]를 돕는다’는 것은 『공충자』(孔叢子) 「논서」(論書)에서 공자의 말로 인용한 다음과 같은 구절에서 나온 말이다. “요임금이 순을 얻어 여러 어려운 시험을 거치고 나서 그에게 존귀한 관직을 주어 크게 임금의 정치를 총괄하게 하였다.” 『고려사』 오백년의 일을 덧붙였다는 것은 『고려사』에서 성학의 확립을 위하여 역사적 귀감이 될 만한 사례를 발췌하여 각 조목의 끝에 덧붙인 것을 가리킨다.

<인용문>

엇드려 생각건대, 구름으로부터 높은 데로 나아가 높은 곳에서 공을 이루기 쉬운 것처럼 서적에 기재되어 있는 것들을 열람하여 백왕으로부터 도를 고찰하며 낡고 오래된 책을 펼치고 뽑아내면 신성한 지혜에 밝게 통합니다. 생각건대, 예전에 참된 유학자인 진덕수가 융성한 송나라에 태어나 이 『대학』이 실로 성인의 교화를 언급한 책이라고 생각하여 그 뜻을 부연하여 한 권의 책을 지었습니다. 역사서에서 뽑아내고 경전에 의거하여 그 본말을 가리고 차례지운 것이 상세합니다. 또 구체적인 사례에 근거하여 설명하고 논의가 선을 권장하고 악을 징계하는데 엄격하여, 의리가 그에 따라 더욱 밝혀졌으며 책의 체제가 이를 계기로 더욱 더 커졌습니다. 이것이 나라를 경륜하는 법전이 된 것은 진실로 임금을 바르게 하려는 정성에서 비롯된 것입니다. 신은 여러 해 동안 마음에 새기며 열심히 읽어 이 책을 손에서 놓은 날이 없었습니다. 제가 생각하기에 이전에 진덕수가 지녔던 임금을 보필하고자 하는 간절한 마음은 실로 보잘 것 없는 신이 지성으로 바치는 마음[獻曝之衷]에 부합합니다. 언제나 미친한 생각을 다하여 조금이라도 임금의 정사[萬機之政]를 돕고자 하였으나, 도리어 임금의 총명하신 질문에도 대답하지 못하여 한 번도 잘 해결한 경험이 없습니다. 제가 공경스럽게도 주상전하를 뵈오니 신성한 덕성은 날로 새롭고 빼어난 지혜는 하늘이 열어주었습니다. 오로지 정밀하게 하고 한결같이 하여 요순 임금 이래의 도통의 전승을 밝혀 크게 드러내고 크게 계승하며 문왕과 무왕의 성대한 공적을 이어서 밝고 총명한 자질에 따른 공경을 다하고 더욱 나라를 다스리는 방도를 강구해야 할 것입니다. 경연에서 『연의』를 강론하여 오직 뜻을 겸손히 하는 임금의 학문에 조금이라도 도움이 되길 바랍니다. 그러나 전문은 때로 번쇄한 것이 지나쳐 살펴보기가 실로 어렵지만, 최근의 일들은 전해들은 것이므로 거울삼아 보기에 더욱 절실한 것입니다. […] 『고려사』 오백년의 일을 덧붙였습니다. (李石亨, 「進大學衍義輯略箋」, 『樗軒集』 하-26ㄱ; 『문충』 9-427하)

1.3.5. 이황의 성학론

이황(李滉)은 1568년(戊辰) 선조로부터 특채제수(特探除授)를 받고 임금의 은혜에 보답하는 차원에서 정치의 근본 원리와 방법을 여섯 조목으로 나누어 제시하였다. 이른바 「무진육조소」(戊辰

六條疏)가 그것이다. 그 세 번째 조목에서 이황은 성학(聖學)이 정치의 근본이라 주장하고, 여러 유가 경전을 원용하여 성학의 근본원리와 구체적인 내용을 설명하고 있다. 우선 성학의 핵심으로 순임금이 우임금에게 전했다고 하는 “인심은 위태롭고 도심은 은미하니, 오직 정밀하게 궁구하고 한결같이 지켜 진실하게 중용의 도를 따르라”[人心惟危 道心惟微, 惟精惟一 允執厥中, 『書經』 「大禹謨」]라는 구절을 들고 있다. 정밀하고 한결같이 하여[精一] 중용을 실천하는 것[執中]이 학문의 근본인데, 순임금은 그것을 선언적으로 교시하고 이론적 근거와 구체적인 실천 방법을 제시하지 않았다고 한다. 그리하여 『대학』에서 사물을 탐구하고[格物] 앎을 넓히며[致知] 뜻을 성실하게 하고[誠意] 마음을 바르게 하는 것[正心]을 밝히고 『중용』에서는 선을 밝히고[明善] 몸을 성실하게 하는[誠身] 것을 설명하였으며, 특히 주희(朱熹)에 이르러 『대학』, 『중용』의 『장구』와 『혹문』을 통해 크게 밝혀졌다고 한다. 이황은 이어서 성학을 치지(致知)와 역행(力行)으로 나누고 그것들을 다시 구체적인 항목들로 세분하여 설명하였는데, 특히 학문사변(學問思辨, 즉 博學·審問·慎思·明辨)을 치지의 네 항목으로 들고 그 중에서도 생각을 신중하게 하는[慎思] 것을 핵심으로 꼽고 있으며, 역행에서는 마음을 중시하는 맥락에서 성의(誠意)·정심(正心)이 관건으로 파악하고 있다. 기본적으로 성리학에 대한 이해를 바탕으로 마음의 수양을 강조하는 맥락에서 서술하고 있음을 알 수 있다.

<1.3.5.1.-대표인용>

셋째, 성학(聖學)을 깊이 연구하여 정치의 근본을 세우는 것입니다. 신은 제왕의 학문과 마음을 다스리는 요체는 위대한 순(舜)이 우(禹)에게 전해준 말에 연원한다고 들었습니다. 그 말에는 “인심은 위태롭고 도심은 은미하니, 오직 정밀하게 궁구하고 한결같이 지켜 진실하게 중

용의 도를 따르라”고 하였습니다. 대개 천하에 계속하여 전해지도록 한 것은 그 말을 실천하여 천하를 안정시키려는 것이었으니, 그 부탁하는 말이 정치에 이보다 더 절실한 경우는 없었습니다. 그럼에도 순이 우에게 반복하여 권고한 것이 이 몇 구절에 불과하였으니 이 어찌 학문을 통해 이론 덕을 정치의 중요한 근본으로 삼은 것이 아니겠습니까? 정밀하고 한결같이 하여[精一] 중용(中庸)을 실천하는 것[執中]은 학문의 중요한 방법[大法]입니다. 근본적인 원리로 정치의 강령을 세우면 천하의 정치는 모두 여기에서 나오게 됩니다. 옛 성인의 원대한 심려가 이와 같으므로 신처럼 어리석은 자도 성학(聖學)이 극성한 정치의 근본이 됨을 알아서 참람되게 글을 올리는 것입니다.

<1.3.5.2.>

그러나 순의 이 말은 위태롭고 은미하다[危微]는 사실만을 말하면서 그 까닭은 언급하지 않았으며, 정밀하고 한결같이 하라고만 가르치면서 그 방법을 제시하지 않았습니다. 그리하여 후대의 사람들은 이에 근거하여 참되게 알아 도를 실천하려고 했지만 어렵게 되었습니다. 그 뒤 여러 성인에 의해 이어지면서 공자에 이르러 그 방법이 크게 갖추어졌으니, 『대학』의 사물을 탐구하고[格物] 앎을 넓히며[致知] 뜻을 성실하게 하고[誠意] 마음을 바르게 하는 것[正心]과 『중용』의 선을 밝히고[明善] 몸을 성실하게 하는[誠身] 것이 그것입니다. 여러 학자가 연속하여 일어났는데 주희(朱熹)에 이르러 그 학설이 크게 밝혀졌으니 『대학』, 『중용』의 『장구』와 『혹문』이 바로 이것입니다. 이제 이 두 책에 종사하여 참된 인식과 실천의 학문을 하면 마치 해가 중천에 있어 눈만 뜨면 모든 사물을 보고 넓고 큰 길이 앞에 있어 발만 옮기면 갈 수 있는 것처럼 쉽습니다. 그러나 염려되는 것은 세상 임금들 중에 이 학문에 뜻을 둘 수 있는 이가 드물다는 것입니다. 혹 뜻이 있더라도 시종일관할 수 있는 사람은 더욱 드뭅니다. 아아! 이것이 도가 전해지지 못하고 정치가 옛날과 같지 않은 까닭이 달리 기다릴 것이 있겠는가?

<1.3.5.3.>

저는 먼저 사물에 대한 인식을 넓히는 일을 말하고자 합니다. 나의 성정(性情)과 예의(禮義) 등 일상의 윤리와 같은 비근한 것으로부터 고금의 천지만물의 다양한 변화에 이르기까지 지극히 충실한 이치와 지

극히 합당한 법칙을 가지고 있지 않은 것은 없습니다. 이것이 곧 자연적으로 본래부터 가지고 있었던 중(中)입니다. 그러므로 배움은 폭넓게 해야 하고[博學], 의문은 상세히 해야 하며[審問], 사색은 신중히 해야 하며[愼思], 분별은 분명히 해야 하니[明辨] 이 네 가지가 앎을 극진히 하는[致知] 조목입니다. 그러나 네 가지 중에서도 생각을 신중히 하는 것은 더욱 중요합니다. 생각한다는 것은 무엇입니까? 마음에서 구하여 단서를 얻어 체득함이 있는 것을 일컫는 것입니다. 마음에서 징험을 찾아 이(理)와 욕(欲), 선(善)과 악(惡)의 기미와 의리(義利)와 시비(是非)의 갈림길을 분명히 구별하여, 정밀하게 연구하고 조금의 오차도 없게 되면 이른바 위태롭고 은미한 것의 원인과 정밀히 하고 집중하는 것의 방법이 이와 같음을 참되게 인식하여 의심이 없을 것입니다.

<1.3.5.4.>

이제 전하께서는 네 가지 공부에 이미 그 동기를 인식하고 단서를 열어 놓았습니다. 저는 전하께서 그렇게 제시한 단서에 따라 쌓고 더하는 공부를 더욱 철저히 하길 바랍니다. 그 차례와 절목은 『혹문』에 상세히 제시된 바에 의하면 먼저 경건함[敬]을 주된 방법으로 삼아 모든 사물의 소당연(所當然)과 소이연(所以然)의 근거를 궁구하는 것입니다. 나아가 반복하여 사색에 잠기고, 음미하고 체득하여 극진함을 다 합니다. 이렇게 세월이 오래되어 공부의 공력이 깊어지면 어느 날 부지불식간에 시원하게 풀리고 막힘이 없이 두루 통하게 되면, 체(體)와 용(用)이 근원이 동일하고[體用一源] 현상과 이치가 틈이 없음[顯微無間]이 참으로 그렇다는 것을 비로소 알아 위미(危微) 간에 미혹되지 않고 정일(精一) 사이에 혼란되지 않아 중(中)을 지킬 수 있으니 이것을 참된 인식[眞知]이라고 말합니다. 저는 다시 힘써 실천하는 일[力行]을 말씀드리려고 합니다. 뜻을 성실히 하려고 할 때는 반드시 선악이 나뉘는 기미에 세밀하여 조금도 진실하지 않은 것이 없어야 하고, 마음을 바르게 하는 것은 그 동정의 작용을 잘 살펴 한가지 일에도 바르지 않은 것이 없어야 할 것입니다. 또 몸을 닦는 데는 치우친 습관에 빠져서는 안되며 집을 다스릴 때는 한쪽으로 치우침에 얽매이지 말아야 할 것입니다. 조심하고 두려워하여 마음을 삼가며, 뜻을 강건하게 하여 쉬지 않는 몇 가지가 바로 힘써 실천하는 일[力行]의 조목입니다. 그러나 이 여러 가지 중에서도 성의(誠意)·정심(正心)이 가장 중요

한 관건입니다. 마음은 천군(天君)이요, 의식은 마음이 발현한 것입니다. 먼저 발현한 의식을 성실히 하면 한번 성실함으로써 모든 거것을 소멸시킬 수 있으며, 그것으로 마음을 바르게 하면 몸은 그 명령에 따라 행하는 일이 진실하지 않은 것이 없을 것입니다. (李滉, 『戊辰六條疏』, 『退溪集』)

1.3.6. 이이의 성학론

이이(李珥)는 『성학집요』(聖學輯要)를 지어 선조에게 바치면서 따로 글을 올려 성학의 총론 내지 서론을 서술하고 있다. 먼저, 성학의 급선무로 기질의 변화를 들고 정치의 선결 과제로는 훌륭한 인재의 등용을 꼽고 있다. 기질의 교정은 이이의 성리학에서 상당히 독특하고 중요한 주장으로서, 『성학집요』 제2편 수기(修己)의 여섯 번째 항목이 바로 ‘기질의 교정’[矯氣質]이다. 사물의 기질이 치우치고 막힌[偏塞] 것은 변화시킬 방법이 없으나, 오직 사람은 맑고 흐리고 순수하고 박잡한[淸濁粹駁] 기질차이가 있다고 하더라도 변화시킬 수 있다는 것이다. 인재의 등용에 있어서는 군주와 신하 사이의 신뢰를 강조하고, 특히 군신 간의 소통을 막는 비밀주의 내지 밀실행정을 비판하면서 바로 그러한 행태로 인하여 소인이 득세하고 군자가 힘을 발휘할 수 없게 된다는 점을 지적하고 있다.

<1.3.6.>

제왕의 학문은 기질을 변화시키는 것보다 더 절실한 것이 없고, 제왕의 정치는 정성을 미루어 현명한 이를 등용하는 것보다 우선하는 것이 없습니다. 기질을 변화시키는 데에는 마땅히 병을 살펴서 약을 쓰는 것을 할 일로 삼고, 정성을 미루어 현명한 이를 등용하는 데에는 마땅히 위아래가 틈이 없는 것을 실질로 삼아야 합니다. […] 다만 임금과 신하 사이에 진실한 믿음이 아직 서로 미덥지 못해서 신하의 마음은 임금께 이르지 못하고 임금의 뜻은 신하가 이해하지 못하니, 책임을 위임하

여 이상적인 정치[至治]를 이루지 못할까 두렵습니다. 자고로 임금과 신하가 서로 마음을 알지 못하고서 업적을 내었다는 말은 아직 들은 적이 없습니다. [...] 하물며 성왕과 현신(賢臣)은 뜻이 같고 도가 합치하여 고기와 물이 서로 기뻐하는 것과 같으니, 하루에 세 번씩 만나 서로 유익하게 감화하여 듣지 않는 말이 없고 따르지 않는 권고가 없으면, 어떤 선인들이 행하지 못하겠으며 어떤 일인들이 이루지 못하겠습니까? 이것은 뒷 임금이 마땅히 본받아야 할 것입니다. 그런데 후세의 임금은 그렇지 않아서 높고 깊은 대궐에서 팔짱낀 채로 가까운 신하들을 소외시켜 버립니다. 신하가 선한 이라는 것을 알면서도 한 마음으로 임용할 뜻을 보이지 않고 신하가 악한이라는 것을 보면서도 내쫓으라는 명을 내리지 않으며, 국가의 중요한 비밀을 여러 신하들이 감히 엿보지 못하게 하면 임금 노릇 하는 요체를 얻은 것이라고 스스로 생각합니다. 그리하여 마침내 군자는 감히 그 정성을 다하지 못하게 되고 소인은 그 틈을 탈 수 있게 되어서, 올바른 것과 그른 것이 뒤섞이고 옳은 것과 틀린 것이 흐릿해져 나라를 다스릴 수 없게 됩니다. 이는 경계해야 할 것입니다. (李珥, 「聖學輯要進筭」, 『栗谷全書』19-3ㄴ~5ㄴ)

1.4. 군신관계론

왕권과 신하의 권력[臣權]으로 분립되어 왕권과 신권이 상호 견제하도록 한 조선왕조에서 군주와 신하의 관계, 즉 군신관계가 조선 성리학자들의 주요한 관심사가 아닐 수 없었다. 국가를 가족의 연장으로 생각한 유교의 국가관에서는 부모에 대한 효가 군주에게 전이 적용되어 충이 된다고 보았다. 『소학』의 “임금과 스승과 부모는 일체이다”[軍師父一體]라는 말은 이와 같은 가족과 국가, 효와 충의 관계를 잘 보여준다. 효 개념의 확대로서 충은 절대적인 복종을 의미하며, 효가 부모에 대한 절대적인 순종을 요구하듯이 충 관념도 군주에 대한 신하의 절대적인 복종을 요구하였다.

충효사상에서는 군주와 부모의 권위에 대하여 신하와 자식이 거의 무조건적으로 복종할 것을 요구하면서도, 한편으로는 군주와 부

모의 잘못을 간쟁하는 것이 신자(臣子)의 도덕적 의무라고 규정하였다. 이 점에서 유교의 충효사상에서 충과 효의 덕목은 권위주의에 바탕을 둔 도덕 규범이면서도 아랫사람의 도덕적 주체성을 완전히 부정하는 것은 아니라는 점을 알 수 있다. 자식의 경우는 부모의 잘못을 간해도 부모가 듣지 않을 경우에는 울면서 부모를 따르는 것이 도리이지만, 신하의 경우는 군주가 간언(諫言)을 받아들이지 않을 경우에는 떠나는 것이 신하의 도리라고 했다. 이와 같은 사고는 『맹자』에 잘 드러나 있다. 재상(卿)이라는 존재에 관한 제선왕의 물음에 대해 맹자는 귀척(貴戚)과 이성(異姓)의 두 부류가 있다고 하면서, 귀척의 경우는 군주에게 큰 과실이 있으면 충고하고 충고를 반복해도 듣지 않으면 바뀌버린다고 하였다.(「萬章下」9)

군주와 신하 사이의 관계는 부모와 자식 사이처럼 혈연적 자연적인 천륜(天倫)으로 결합된 관계가 아니라, 녹사(祿仕)를 매개로 하여 의(義)로 맺어진 관계로서 치사(致仕)하면 군신 관계가 해제된다. 자식과 신하의 차이는 곧 ‘친합(親合)’ 또는 ‘천속(天屬)’으로 표현되는 혈연적인 부자 관계와 ‘의합(義合)’으로 표현되는 인위적인 군신 관계의 차이에서 연유한다. 의로써 맺어진[‘義合’] 군신 관계에서는 군주가 신하에게 의로써 복종을 요구해야 하듯이 군주에 대한 신하의 충성도 의에 의거해야 한다.

유학의 군신관계론에 따르면, 군주는 의(義)와 그 외적인 표현인 예(禮)에 의거하여야 하며, 의와 예를 잘 알아서 수행하는 군주는 어진 임금[賢君]이 되고 의와 예를 잘 알지 못하는 군주는 무식한 임금[昏君]이 되며 의와 예를 부정하는 군주는 포악한 임금[暴君]이 된다. 한편 충성의 자세로 군주를 보좌하여 올바른 길로 인도하는 신하는 군자(君子)가 되고 그렇지 못한 신하는 소인(小人)이 된다. 또한 죽음에 이르러서도 충성을 지켜 신하의 도리를 다하는 신하는 충신(忠臣)이 되고 충성을 빌어 군주를 옳지 못한 길로 이끄

는 신하는 간신(奸臣)이 된다.

군주와 신하는 의로써 맺어진 관계이기 때문에 군주가 의롭지 않은 행위를 하는 경우에는 신하가 군주를 떠날 수 있다. 부모가 옳지 못한 행위를 하면 부모의 마음을 상하지 않도록 조심스럽게 간언하고 반복해도 듣지 않는다고 해도 부모를 떠날 수 없고 여전히 공경하고 부모의 뜻을 어기지 않으면서 힘들어도 원망하지 말아야 한다.(『論語』「里仁」18) 그러나 군주가 옳지 못한 행위를 하는 때에는 간언을 하되 끝내 받아들여지지 않으면 신하는 군주를 떠날 수 있으며, 군주를 떠나는 것이 도리어 의에 합당한 경우도 있다. 이와 같이 유학의 관점에 의하면 군주가 신하에게 절대적인 복종을 요구하지만 신하의 주체성이 어느 정도 인정되는 관계였다.

광범위한 사족충을 기반으로 하여 성립된 성리학에서 지향한 정치형태는 바로 위와 같은 논리에 의거하여 군주의 일방적인 전제를 배제하고 신하의 정치적 주체성이 어느 정도 인정되는 체제였다. 이는 조선 전기의 군신 관계에 관한 논의에서 확인할 수 있다. 『주역』의 “경으로써 내면을 곧게 하고 의로써 외면을 바르게 한다.” [敬以直內, 義以方外]는 명제를 원용하여 군주의 정치행위와 군신 관계에서 경(敬)과 의(義) 가운데서 경을 핵심으로 파악하는 신용개(申用溉)의 논의가 그 전형적인 예라 하겠다. 강희맹(姜希孟)은 부모와 자식 사이의 효(孝)와 군주와 신하 사이의 의리가 서로 충돌하는 경우에 그 경중을 논하면서, 관직에 나아가 이념을 실현하고 봉록을 누리는 것도 중요하지만 부모의 여생이 길지 않음을 고려해야 한다고 하여 상대적으로 효를 중시하는 관점을 보여주고 있다.

기묘사림의 한 사람인 김정국(金正國)은 군주의 현명함[明]이 중요하며 군주의 의심은 소인과 참언을 불러온다고 지적하고 있는데, 군주와 신하 사이의 진실한 믿음을 강조하는 김정국의 논의는

자신들이 추구하는 성리학적인 이상적 정치인 왕도정치·지치주의를 실현하기 위해 군주를 견제하고 교도하려는 의식과 함께 수 차례의 사화(士禍)를 거치면서 고조된 당시 지식인, 특히 기묘사림의 위기감을 반영하고 있다. 이이(李珥) 역시 국가 경영에서 군주와 신하 사이의 믿음을 강조하고, 군신 관계를 『주역』의 구(姤) 괘를 원용하면서 하늘과 땅의 관계에 유비하고 있다. 특히 군주가 정책을 독자적으로 결정하기보다는 재상에게 위임해야 한다고 주장하는데, 이는 조선 초기에 정도전이 재상을 최고 실권자로 하여 권력과 직분이 분화된 합리적인 관료 지배 체제를 이상적인 정치 제도로 구상하였던 사고 방식이 계승되어 더욱 강화된 형태라고 할 수 있다.

왕권에 대한 신권의 견제는 군주에 대한 지속적인 도덕적 수양의 요구라는 수단에 의해서도 수행된다. 국가의 경영에서 군주의 마음을 중시하고 군주의 수양의 핵심으로 경(敬)을 제시하는 윤상(尹祥)의 논의도 그러한 맥락에서 파악할 수 있을 것이다. 그리고 이 시기에 이르러 이미 성리학적 수양론이 군주의 도덕성을 요구하는 데 원용되고 있음을 확인할 수 있다. 또한 훌륭한 인재의 등용이 군주의 국가 운영에서 핵심적인 수단이라고 하여, 제고되고 있는 신권의 위상을 반영하고 있다.

이이가 유교적 국가 통치에서 현자(賢者)의 등용이 결정적인 요소이며 군주의 임무는 오직 신하를 잘 가려서 일을 위임하는 것이라고 주장하는 것도 유사한 맥락으로 파악할 수 있다. 이이는 임금이 신하에게 맡기는 것은 ‘자연의 이치’라고 주장하면서, 특히 군자를 가려서 위임하는 데 국가의 치란이 달려있다고 강조하였다. 소인에 대비되는 군자를 잘 가려서 임용하는 문제는 곧 붕당의 문제와 직결된다. 이이는 군자당과 소인당의 구분을 전제로 붕당을 무조건 나쁘게만 볼 수는 없으며, 중요한 것은 그것이

군자당인지 소인당인지 구별하는 것이라고 함으로써 봉당을 긍정하는 논의를 전개하고 있다.

1.4.1. 신용개의 군신관계론

신용개(申用溉)는 『주역』에서 말하는 “경으로써 내면을 곧게 하고 의로써 외면을 바르게 한다”[敬以直內, 義以方外]는 이치를 깨달아 군신(君臣) 간의 도리에 적용해야 한다고 주장하고 있다. 『주역』을 군주의 정치행위와 군신관계에 원용하면서 경(敬)과 의(義) 가운데서 경을 핵심으로 파악하는 점이 주목된다. 신용개는 신숙주의 손자로서 김종직의 문인이 되었는데, 기본적으로 학자라기보다는 관료에 가까운 사람이다.

<1.4.1.>

『주역』을 읽을 때에는 마땅히 먼저 그 이치를 논해야지 단지 입으로 읽기만 해서는 안됩니다. 군자는 경으로써 내심을 곧게 하고 의로써 외면을 바르게 합니다. 경과 의가 확립되면, 그 덕이 성대하게 됩니다. 크기를 기대하지 않아도 크게 되고 쓰임에 주밀하지 않음이 없게 되며 베풀면 이롭지 않음이 없게 되어 평생토록 써도 이루 다 쓸 수 없습니다. 성인이 이치를 미루어가고 도를 밝히는 말이 지극합니다. 문왕이 처음 단사(象辭)를 짓고 주공이 대상(大象)을 나누었으니, 아버지가 성인이고 자식도 성인이어서 한 가정 안에서 서로 전하여 익혔습니다. 공자에 이르러 배우는 이가 미치지 못할까 염려하여 군자가 법칙으로 삼는 취지를 밝혀 배우는 이로 하여금 경을 위주로 하게 하였습니다. 내심을 곧게 할 수 있으면 의로써 외면을 바르게 합니다. 경이 없으면 의를 행할 수 없어서, 내외가 서로 유지될 수 없습니다. 더욱이 길흉·성쇠의 이치가 정미한 마음에 밝히 드러나 있습니다. 군자가 많아지면 소인이 물러나고, 소인이 많아지면 군자가 물러납니다. 사람과 사물에 있어서 지나치게 성하면 반드시 재앙이 미치게 됩니다. 군주의 도리와 신하의 도리에 있어 자신을 돌아볼 말로서 취할 것이 매우 많

습니다. (申用漑, 「中宗實錄拔彙」, 『默齋集』; 『문충』19-303

1.4.2. 강희맹의 군신관계론

강희맹(姜希孟)은 부모와 자식 사이의 효(孝)와 군신 간의 의리[忠]가 서로 충돌하는 경우를 논하면서, 자식으로서의 부모 봉양과 신하로서의 관직 수행이 모순되는 점을 지적하고, 부모 자식 사이의 효와 군신(君臣) 사이의 의리의 문제에서 경중(輕重)을 헤아려 처신해야 한다고 주장하였다. 관직에 나아가 이념을 실현하고 봉록을 누리는 것도 중요하지만 부모의 여생이 길지 않음을 고려해야 한다고 하여 상대적으로 효를 중시하는 관점을 보여주고 있다. ‘천중의 녹’은 매우 두터운 봉록(俸祿)을 가리키는데, “魏成子以食祿千鍾”(『史記「魏世家」)에서 연유한다. ‘다섯 개의 술은 건다’는 의미의 오정식(五鼎食)은 대부(大夫)의 제사에는 오정(五鼎)의 고기를 올리므로 관직의 승진(榮進)을 뜻하는 말로 쓰인다. 오정은 소·양·돼지·물고기·순록을 담아 제사지내는 다섯 개의 술을 가리킨다. 입신양명[顯揚]은 『효경』의 “立身行道, 揚名於後世, 以顯父母, 孝之終也.”(『開宗明義』)에서 연원한다. “군주를 받들 수 있는 날은 길고, 부모를 모실 수 있는 날은 짧다”라는 말은 이밀(李密, 224-287)의 「진정표」(陳情表)에서 “臣密今年四十有四, 祖母劉今九十有六, 是臣盡節於陛下之日長, 報劉之日短也.”라고 한 데서 따온 것이다.

<1.4.2.>

무릇 자식된 자들은 행할 만한 형세가 있으면 마땅히 현명한 군주를 보좌하여 이상적인 정치[至治]를 실현하고 세상의 유명한 재상이

되어 천종의 녹을 누리며 다섯 개의 술을 걸고 살아서는 봉양을 다할 수 있고 죽어서는 예를 다할 수 있는 것이 사람마다 원하는 바이다. 그러나 때로 천리 밖 먼 곳에서 벼슬하여 부모를 친히 모시지 못하면, 높은 곳에 올라 간절한 마음으로 멀리 구름을 보며 슬픔을 느끼게 된다. 사적인 감정을 따르면 끝내 입신양명[顯揚]을 바랄 수 없고, 관직에 나아가면 반드시 친히 [부모를] 봉양할 수 없다. 그렇다면 어찌해야 되겠는가? 옛사람이 말하기를, “군주를 받들 수 있는 날은 길고, 부모를 모실 수 있는 날은 짧다”고 했다. 짧디 짧은 세월 동안에 잃기 쉽고 오래 모시기 어려운 부모를 봉양하는 것이니, 효자는 마땅히 경중을 헤아려 처신해야 할 것이다. (姜希孟, 「送俞修撰歸養序」, 『私淑齋集』 8-38ㄱ; 『문충』 12-119하)

1.4.3. 김정국의 군신관계론

김정국(金正國)은 군주의 현명함[明]이 중요하며 군주의 의심은 소인과 참언을 불러온다고 하면서 군주에게 경계할 것을 촉구하였다. 군주와 신하 사이의 진실한 믿음을 강조하는 김정국의 논의는 자신들이 추구하는 성리학적인 이상적 정치인 왕도 정치·지치주의를 실현하기 위해 군주를 견제하고 교도하려는 의식과 함께 수 차례의 사화(士禍)를 거치면서 고조된 당시 지식인, 특히 기묘사림의 위기감을 반영하고 있다. 김정국은 조선 중기의 학자·문신으로 조광조와 함께 기묘사림의 한 사람인데, 황해도관찰사로 있을 때 기묘사화에 연루되어 삭탈관직된 후 고양(高陽)에 내려가 학문을 닦으며 저술과 후진교육에 전심하여 많은 선비들을 배출한 인물이다.

<1.4.3.>

대저 의심은 작은 계기에서 일어나고, 시샘은 천리 밖 멀리까지 미칩니다. 윗사람은 아랫사람에게 기만당할까 염려하여 밝히 살피고 아랫사람은 윗사람에게서 의심받을까봐 매우 조심하면, 사람들이 의구심

을 품어 어찌할 바를 모르게 됩니다. 이에 간사한 신하가 그 틈을 타고 들어와 비위를 맞추며 참언을 만들어내면, 군주가 어둡지 않으려 하고 국가가 혼란해지지 않으려 해도 가능하겠습니까? (金正國, 『恢聖度務大明疏』, 『思齋集』 3-16ㄴ; 『문충』 23-50하)

1.4.4. 이이의 군신관계론

이이(李珣)는 국가 경영에 있어서 군주와 신하 사이의 믿음을 강조하였다. 이이는 『주역』의 구(姤)괘를 원용하면서 군주와 신하 사이의 관계를 천인합일(天人合一)의 사교 방식에 의거하여 하늘과 땅의 관계에 유비하고 있다. 특히 군주가 독자적으로 정책을 결정하기보다는 재상에게 위임할 것을 주장하고 있는데, 이는 실질적으로 국가를 운영해 나가는 것은 국왕이 아닌 관료임을 암시하는 것이다. 그래서 정치에서 근심할 일이 일곱 가지라고 하면서 그 가운데 임금과 신하 사이에 믿음이 없다는 것을 첫 번째로 꼽으면서, 국가 운영에서 임금이 신하를 ‘믿고’ 모든 일을 맡겨야 함을 강조하고 있다.

<1.4.4.>

오늘날 정치의 효과가 나타나지 않는 것은 실질적인 노력이 없기 때문인데, 근심할 만한 일이 일곱 가지가 있습니다. 위아래가 서로 믿는 실상이 없는 것이 첫 번째로 근심할 일입니다. [...] 위아래가 서로 믿는 실상이 없다는 것은 무엇을 말하겠습니까? 임금과 신하의 교제는 하늘과 땅이 서로 만나는 것과 같습니다. 『주역』 「구(姤)괘」의 「단(象)전」에서 “하늘과 땅이 서로 만나니 온갖 물건이 모두 빛난다”라고 하였는데, 정이 선생의 『역전(易傳)』에서는 “하늘과 땅이 서로 만나지 않으면 만물이 생겨나지 못하고, 임금과 신하가 서로 만나지 않으면 정치가 일어나지 못하며 성인과 현인이 서로 만나지 않으면 도덕이 행통하지 못하며 사물이 서로 만나지 않으면 기능이 이루어지지 못한다”라고 하였습니다. 그러므로 밝은 임금과 훌륭한 신하가 서로 만나 마음이 서로 통하여서 친밀하기는 아버지와 아들 같고 화합하기는 부신(符信)을

맞춘 것과 같다면, 피를 나눈 친척이라 할지라도 그 사이를 이간하지 못하며 못 사람의 입이 쇠를 녹일 만큼 무섭다 할지라도 파고들 틈이 없을 것입니다. 그런 뒤에라야 말이 실행되고 정책이 활용되어 여러 가지 업적이 이뤄질 것입니다. 삼대의 성왕들도 모두 이 도를 따랐으니, 임금과 신하가 서로 깊이 믿지 않고서도 다스림의 효과를 이룬 적은 없었습니다.(李珣, 「萬言封事」, 『율곡전서』5-16ㄴ ~ 17ㄱ)

1.4.5. 윤상의 인재 등용론

윤상(尹祥)은 임금의 뜻을 널리 밝혀 백성들로 하여금 숨기는 것이 없게 하는 것과 공평한 이치에 부합하면서 백성들을 복종시키는 것을 정치의 핵심으로 제시하고 그것들이 다 경(敬)을 근본으로 한다고 주장하고 있다. 조선 초기에 군주의 마음을 중시하면서 그 수양의 핵심으로 경을 제시하는 점은 주목할 만하다. 특히 경을 바탕으로 사태에 임하면 모든 이치[理]가 밝게 드러난다고 강조하고 있어서, 비록 정치한 논의는 아니지만 경에 대한 성리학의 기본적인 이해 방식을 체현하고 있음을 보여준다. 인재의 등용을 훌륭한 정치를 펴는 핵심적인 방법[具]으로 제시하는 것은 공맹 이래로 유학에서 전통적인 사고 방식이지만, 조선시대에는 그것이 성리학적 수양론을 이론적 기반으로 삼고 있음을 이 글을 통해서 확인할 수 있다.

<1.4.5.>

제가 생각건대 이 두 가지(즉 임금의 뜻을 널리 밝혀 백성들로 하여금 숨기는 것이 없게 하는 것과 공평한 이치에 부합하면서 백성들을 복종시키는 것)는 모두 경건함(敬)을 근본으로 하는데, 인재를 얻는 것을 급하게 여겨야 합니다. 한 마음의 경건함은 실로 모든 일의 근본이고, 인재를 쓰는 것은 다스림의 도구입니다. 여러 정사의 조목이 이와 같이 매우 번잡하고 옹고 그림의 구분이 이와 같이 지극히 어렵지만, 그 이(理)는 모두 마음에 근본합니다. 만일 경건함으로 그것을 밝히면 한 번 경건히 하는 사이에 모든 이치가 갖추어져서 사물이 이르면 마

음으로 살피고 이(理)로 헤아려서, 그 옳고 그름의 변별이 마치 거울이 사물을 비추는 것과 같고 저울이 중량을 다는 것과 같을 것입니다. 어찌 임금이 하는 일이 많아서 처리가 잘못될까 걱정하겠습니까? 하물며 사람을 쓰면 많은 훌륭한 인재들이 정치에 참여하여 정책을 내놓는 경우는 더 말할 나위도 없습니다. 임금이 걱정해야 할 것은 오직 경건함과 사람을 쓰는 것에 달려 있습니다. (尹祥, 「策」, 『別洞集』 2-17 ㄱ~ㄴ; 『문충』 8-283상)

1.4.6. 이이의 현자등용론

이이(李珣)는 『성학집요』 「용현(用賢)」의 서두에서 유교적 국가통치에서 현자(賢者)의 등용이 결정적인 요소라고 선언하고 있다. 임금의 직책은 오직 신하를 잘 가려서 일을 위임하는 것이라고 하여 군주권의 자의적인 행사를 견제하려는 의도를 분명하게 드러낸다. 여기서 “정치를 잘 하는 것은 사람을 얻는 데에 달려 있다”라는 말은 『공자가어』(孔子家語) 17 「애공문정」(哀公問政) 1에 나오며, 『중용장구』 20의 주희 주석에도 인용되어 있다.

<1.4.6.>

신이 생각하기에는, 공자께서는 “정치를 잘 하는 것은 사람을 얻는 데에 달려 있다”라고 하셨으니, 현명한 이를 등용하지 않고서 정치를 잘했던 경우란 없었습니다. 임금과 신하가 서로 잘 만나야만 비로소 일을 잘 할 수 있기 때문에 임금의 직책은 오직 현명한 이를 알아내어 잘 맡기는 것을 먼저 해야 할 일로 삼아야 합니다. (『聖學輯要』, 『栗谷全書』 24-14ㄱ)

1.4.7. 이이의 군자등용론

이이(李珣)는 1582년에 선조에게 올린 소(「陳時弊疏」)에서 임금이 신하에게 맡기는 것은 ‘자연의 이치’라고 주장하면서, 특히

군자를 가려서 위임하는 데에 국가의 치란이 달려있다고 강조하고 있다. 여기서 ‘위대하도다’와 ‘임금답도다’는 『맹자』에서 인용한 공자의 말에서 연원한다. “위대하도다, 요의 임금노릇함이어! 오직 하늘만이 위대한테 요가 이를 본받았으니, 넓고 커서 백성들은 그의 덕을 뒤라고 표현할 수가 없도다. 임금답도다, 순이어! 높고 커서 천하를 가지고도 관여하지 않았다.”[大哉堯之爲君! 惟天爲大, 惟堯則之, 蕩蕩乎民無能名焉. 君哉舜也! 巍巍乎有天下而不與焉., 「滕文公上」4]라고 나온다. 공자의 이 말은 『논어』에는 표현을 약간 달리하여 「태백」(泰伯)19와 18에 걸쳐 나온다. 요가 순을 얻지 못하여 근심하고 순이 우와 고요를 얻지 못하여 근심하였다는 것도 『맹자』에서 나온 말이다. “요는 순을 얻지 못한 것을 근심했고, 순은 우(禹)와 고요(皐陶)를 얻지 못한 것을 근심했다.”[堯以不得舜爲己憂, 舜以不得禹·皐陶爲己憂., 「滕文公上」4]

<1.4.7.>

옛날부터 현명하고 올바른 임금은 혼자 다스리지 않고 반드시 현명한 이를 얻어서 나라를 함께 다스렸습니다. 그러므로 ‘위대하도다’라는 요 임금도 오히려 순을 얻지 못한 것을 근심했고, ‘임금답도다’라는 순 임금도 우(禹)와 고요(皐陶)를 얻지 못한 것을 근심했습니다. 임금이 신하에게 맡기는 것은 자연의 이치[天地之道]입니다. 그러나 맡기는 것에도 바르고 그른 차이가 있으니, 다스려지고 어지러워짐과 안정되고 위태로워짐의 여부가 여기에 달려 있습니다. 그러므로 군자에게 맡기면 정사가 다스려져서 안정되고, 소인에게 맡기면 정사가 멋대로 되어 위태로워지며, 군자와 소인 아무에게도 맡기지 않으면 정사가 흩어져 어지럽게 되니, 이는 필연적인 형세입니다. 이제 전하처럼 신성하고 밝은 지혜를 갖추신 분에게는 소인이 분디 간계를 부릴 수 없습니다. 그러나 군자까지도 또한 아직 깊이 믿지 않으셔서 전적으로 맡기지 않기 때문에 군자도 그 뜻을 실행할 수가 없습니다. 이는 군자와 소인을 모두 등용하지 않는 것입니다. 이 때문에 국가의 권한을 맡길 곳이 없

어서 조정의 기강이 풀어져 흩어졌으니, 마치 좋은 저택에 주인이 없자 길가는 사람들이 서로 다투어 들어가는 것과 같습니다. 내뺄는 말이 조정에 가득하여 모두 ‘내가 성인이다’라고 떠들면서 각기 제 이익을 앞세운 견해가 마구 내달려 횡행하니, 목동이며 마부나 젓비린내는 어린아이까지 모두 조정의 시비에 참여하여 논의하려 합니다. 그래서 조정은 위엄이 없어지고 나라의 권세는 존중되지 못하니, 이것이 떠다니는 여론(浮議)에 정사가 어지러워지는 이유입니다. (『陳時弊疏』, 『栗谷全書』7-32ㄱ)

1.4.8. 이이의 봉당론

이이(李珥)는 군자당과 소인당의 구분을 전제로 봉당을 긍정적으로 논하고 있다. 선조 5년(1572) 7월에 영의정을 지낸 이준경(李浚慶, 1499-1572)이 죽기 직전에 선조에게 유차(遺劄)를 올렸는데, 그 차자의 넷째 조목에 “봉당(朋黨)의 사론(私論)을 깨뜨려야 한다”는 말이 들어있었다. 『선조실록』의 해당 기사에 붙인 사관의 평에 따르면, 이것은 외척인 심의겸(沈義謙)이 봉당을 형성할 조짐이 있었기 때문에 이를 지적한 것이라고 한다. 이 차자가 파문을 일으키면서 선조가 동조하는 태도를 보이자 이이는 이준경을 반박하는 소를 올렸는데, 아래의 인용문은 그 중 이이가 주장하는 논지의 핵심을 잘 보여준다. 여기서 이이는 봉당을 무조건 나쁜게만 볼 수는 없으며 중요한 것은 그것이 군자당인지 소인당인지 구별하는 것이라고 함으로써, 군자와 소인이라는 전통적 구분에 근거한 봉당 긍정론을 전개하고 있다. 봉당론에 대한 이이의 기본 입장을 잘 보여주는 자료라 하겠다. 여기서 말하는 ‘당고의 화(黨錮之禍)’는 동한 환제(桓帝, 147~167 재위) 때 환관들이 정권을 휘두르므로 진번(陳蕃)·이웅(李膺) 등이 이들을 몹시 공격하자 환관들은 도리어 그들을 조정에 반대하는 당인(黨人)이라 하여 종신금고에 처한 사건을 가리킨다. ‘백마역의 참사’

란 당나라 애제(哀帝) 906년에 혜성이 나타나자 이를 빌미로 하여 양왕(梁王)이 자신의 뜻에 반대하던 재상 배추(裴樞)를 비롯한 수백 명의 깨끗한 선비(清流)들에게 봉당의 명목을 씌워 백마역에서 죽인 일을 가리킨다.

<1.4.8.>

아! 봉당의 이론이 어느 시대엔들 없었겠습니까? 오직 그들이 군자인지 소인인지를 분명히 아는 것이 중요할 뿐입니다. 만약 군자라면 천 명이나 백 명이 봉당을 이룬다고 하더라도 많으면 많을수록 더욱 좋겠습니다만, 만약 소인이라면 한 사람뿐이라 하더라도 용납해서는 안 될 것이니, 하물며 봉당을 이루게 해서야 되겠습니까? 만약 올바르게 그른 것을 불문하고 곧 그 봉당에 대해 의심하여 깨뜨리려 한다면, 동한(東漢) 때 벌어진 당고(黨錮)의 화와 당나라 때 백마역(白馬驛)에서 깨끗한 선비(清流)들이 당한 참사가 반드시 일어나지 않는다고 할 수 없습니다. (『論朋黨疏』, 『栗谷全書』4-367)

1.5. 법제론

현실적으로 구체적인 국가의 운영과 행정은 일정한 법제에 의거하지 않을 수 없다. 유학이 비록 덕치를 표방하기는 하지만, 실제로 제도 자체를 부정하지는 않는다. 다만 그것을 군주 내지 지배층의 덕에 비해 부차적이고 종속적인 것으로 파악할 따름이다. 덕이 근본이고 법제는 부차적이라는[德本法末] 신용개(申用溉)의 제도론은 법과 제도에 관한 유학의 전형적인 관점을 보여 준다. 신용개는 『대학』에서 ‘수신·제가·치국·평천하’의 논리를 원용하여 국가 통치에서 군주의 도덕성 함양이 가장 선차적이고 근본적인 요소라고 파악하였으며, 『논어』에서 ‘도덕제례’(道德齊禮)의 논리를 원용하여 백성을 다스림에 있어 형벌과 정령[刑政]은 부차적인 것이라고 여겼다. 한편 『중용』에서는 ‘구경’(九經)의

논리를 원용하여 국가 경영에서 군주의 수신을 가장 선차적이고 기본적인 일이라고 주장한다. 그리고 『맹자』를 원용하여 군주의 선한 마음이나 법만 가지고는 국가 운영이 제대로 수행될 수 없으며 오직 군주의 덕치와 시의적절한 수정을 통한 법제의 정비, 그리고 현명하고 능력있는 신하의 보좌를 받아야만 가능하다고 하여, 덕치·인정을 근간으로 하는 유학의 정치 이념에 기초하면서 법제의 중요성을 일정 정도 인정하는 현실적 정치 인식을 보여준다.

유교 정치의 구현을 위한 유교적 문물 제도의 정비가 급선무였던 조선 초기에 『조선경국전』은 나중에 조선조의 통치 규범을 종합적으로 규정한 『경국대전』의 선구가 되는데, 그것은 『주례』(周禮)에서 재상 중심의 권력 체계와 과거 제도 및 병농 일치적인 군사 제도를 원용한 것으로 평가된다. 고려 사회의 정치적 개혁을 추구한 사대부들은 왕권 강화에 의한 중앙 집권 체제와 사대부들에 의한 관료 정치를 추구하였고, 특히 토지 제도의 개혁과 역성 혁명을 주도한 학자들은 맹자의 역성 혁명론과 『주례』를 중시하였는데, 『조선경국전』의 편찬을 주도한 정도전이 대표적인 인물로서 『주례』에 큰 관심을 보인 반면 『소학』과 『가례』에 대해서는 별다른 관심을 표하지 않았다. 그러나 실천 윤리의 측면을 강조한 사림파의 선구자들은 대체로 『소학』·『가례』의 윤리와 『춘추』(春秋)의 대의명분을 중시하여, 정치적으로는 임금과 신하 사이의 명분을 강조하면서 지주층의 정치적 역할을 어느 정도 인정하는 정치 체제를 이상으로 생각하고 사회적으로는 상하신분적 명분 의식을 강조하였다. 이와 같이 『주례』를 중시하고 실제로 법제의 정비에 원용한 것은 그 가치에 대한 인식과 평가가 선행되었음을 의미한다. 남수문(南秀文)이 주희(朱熹)와 양시(楊時)의 견해를 원용하면서 『주례』의 의의와 가치를 높이 평가하는 것

이 그 예이다.

전근대 동아시아의 농업 사회에서는 토지가 경제의 핵심이고, 적절한 토지 제도[田制]의 건립이 국가행정의 중심적인 문제였다. 고려 시대에 귀족과 승려 중심의 사회에서 토지와 노동력이 그들에게 과도하게 집중되었던 폐단을 절감하고 국정의 전반적인 개혁을 표방하였던 조선왕조의 개창자들은 국정 개혁·정치개혁 중에서도 토지 제도의 개혁을 급선무로 삼았다. 조선 초기 토지 제도 개혁의 선봉에 섰던 조준(趙浚)의 토지 제도에 관한 논의에서 토지 제도에 관한 조선왕조 개창자들 내지 초기 유학자들의 인식을 살펴볼 수 있다. 조준은 과거 중국의 사실에 근거하여 토지 제도의 적절성 여부가 국가 흥망의 관건이라고 주장하면서 토지 제도의 중요성을 강조하고 있다.

토지 제도와 함께 조선 시대에 경제 문제에서 민생에 가장 중요한 사항은 부세 제도였다. 이이(李珥)는 방납의 폐단을 지적하면서 공납제(貢納制)의 개선을 주장하면서 대안을 제시하고 있다. 공납제란 각 지방의 특산물을 현물로 바치는 부세 제도인데, 이이는 공안(貢案)을 개정하여 공물을 각 지역의 실정에 맞게 공평하게 부과한 다음 방납(防納)의 폐단을 방지하기 위해 공물 대신 쌀을 거두는 수미법(收米法)의 전국적인 시행을 대안으로 제시하고 있다. 이이의 개선안은 뒤에 유성룡·이원익·김육 등을 거쳐 대동법의 전국적 시행으로 결실을 맺었다. 이이의 공납제 개선 방안은 그의 경제 사상에서 핵심적인 위치를 차지한다.

학술과 교육을 중시하는 것이 문치교화(文治敎化)를 지향하는 유학의 주요한 특징 가운데 하나이다. 법가처럼 물리적 강제력에 의해서가 아니라 도덕적 감화에 의해 마음으로 복종하게 하는[心服] 덕치·예치 내지 왕도 정치를 시행하려면 교육이 중시되지 않을 수 없고, 교육의 내용이 되는 학술이 연구되지 않으면 안되었다. 유교 국가에서는 교육과 학술이 사회 규범 내지 사회 질서를 유지하기

위한 가장 기본적이고 핵심적인 사안이라고 할 수 있다. 김반(金泮)의 교육 제도 개혁 방안에서 그것을 확인할 수 있다. 김반은 학문 내지 교육을 과거(科擧) 제도와 연계시켜 그 개선방안을 논하면서 성균관과 사부 학당의 생원과 생도를 비롯하여 조정의 관리들과 지방의 수령·교도(敎導), 지방 각 도의 생도 및 여타 지방의 생원과 이전의 교도들에게 각기 시행할 교육 방법과 교재, 그리고 교육 성과의 확인과 그 활용 방안 등을 구체적으로 제시하고 있다. 기본적인 방침은 지나친 중앙 집중을 막고 각 단위에서 자율적으로 교육하고 담당 관리를 파견하거나 중앙으로 불러들여 정기적으로 시험을 치러 그 성과를 확인하게 한다는 것이다. 이는 인재를 양성하기 위해 학문 내지 교육 일반을 진흥하는 정책인 동시에 지방 교육을 활성화하는 방안이라고 하겠다.

김반이 구체적인 제도의 개선 방안과 결부지어 학술을 진흥하는 방안을 제시하였다면, 이제현(李齊賢)은 성리학적 세계관을 바탕으로 국가 경영의 차원에서 학술을 진흥시킬 방안을 제시하였다. 그는 장구학(章句學)과 사장학(詞章學)을 비판하고 실학(實學, 유학 내지 성리학)의 진흥과 문치교화(文治敎化), 즉 학문을 통한 국가경영[用文之理]을 주장하고 있다. 여기서 문(文)은 유학을 가리키는데, 이처럼 실학으로서 유학의 진흥과 학문에 의거한 국가 경영을 제창하는 데서 고려 시대의 불교적 세계관을 넘어서 유학적 세계관에 입각하여 국가를 경영하고자 하는 의식이 확인할 수 있다.

기묘사림의 대표 인물인 조광조(趙光祖)는 당시의 시대 상황을 반영하여 학술을 진흥시켜 진정한 선비를 양성하는 방안으로서 김굉필(金宏弼)·정여창(鄭汝昌) 같은 선유(先儒)의 표창을 제안하였다. 공자나 맹자 혹은 주자가 아니고 사림의 선배인 김굉필·정여창 같은 사람을 거론하는 데는 종종 말기 정계에 재진출한 사림의 정치적 의도가 깔려 있다. 문묘 종사 운동은 조광조로 대표

되던 신진 사류들은 지치(至治)의 재현을 목표로 도학 정치의 실시를 주장하며 제시한 구체적인 정책 가운데 하나다. 그것은 사람마다 도학의 중요성을 깨우치고 숭상하도록 하기 위하여 도학에 뛰어난 학자를 문묘에 제향하여야 한다는 명분에 근거한 것이었다. 사림계 유학자인 김굉필·정여창 등의 종사를 추진한다는 사실 자체가 사림계의 학문적 우위성과 정치적 정당성을 강화해주는 측면과 함께 향촌민에 대한 교화지배라는 실질적 효과를 동시에 얻게 해주는 것이었다.

남수문(南秀文)은 국가통치 내지 정치에서 교육의 중요성을 강조하면서 학교의 의의와 교육의 의미 및 공부하는 방법에 대해 논술하였다. 특히 격물치지 내지 격물궁리에 대해 ‘실제 사태에 나아가 이치를 궁구해야 한다’[卽物而窮其理]라고 해설하는 주희의 이해방식을 계승하고 이일분수(理一分殊)와 체용일원(體用一源)의 사고방식을 기반으로 논의를 전개하였다는 눈에 띈다. 김안국(金安國)은 국가사회의 경영에서 민생의 안정과 윤리 도덕의 교육이 함께 중시해야 할 중요한 항목이라고 주장하면서 교육의 의의를 강조하였다. 아울러 그는 ‘고정적인 수입이 없으면 지속적인 도덕심을 유지하기 어렵다’[無恒產, 無恒心]라는 맹자의 인식을 바탕으로 백성에게 사회 규범의 준수와 윤리 도덕을 요구하기 위해서는 우선 기본적인 생활의 안정이 확보되어야 한다고 하면서도, 물질적 생활의 안정은 윤리 질서·도덕 규범의 준수를 위한 부차적이고 종속적인 조건에 불과하다고 보았다. 김안국은 한당 이래의 교육에 비추어 올바른 교육이 제대로 시행되기 위한 조건들을 검토하면서 군주와 스승[君師]이 진실한 마음[誠]으로 이끌고 그 아랫사람들이 온 마음을 다하지[盡心] 않으면 제도만 가지고는 불가능하다고 하여, 제도를 무시하지는 않지만 제도를 운용하는 사람들의 의식 내지 도덕성을 더 중시하는 것은 유학의 전통적인 사고 방식을 보여준다.

기묘명현의 한 사람인 기준(奇遵)은 역대의 학자들을 스승의 도리[師道]라는 교육의 관점에 의거하여 역대의 학자들에 대해 비판적으로 평가하였다. 그는 고려의 최충으로부터 여말선초의 이색·권근·정몽주에 이르기까지 다 스승의 도리를 다하지는 못했다고 비판하였다. 특히 사림과의 조종이자 김종직이 ‘우리 나라 성리학의 시조(東方理學之祖)라고 추송한 정몽주에 대해서조차 비판을 가하고 있는데, 기묘사림의 원칙주의적이고 과격한 입장을 여기서도 엿볼 수 있다.

조선의 서원은 그 성립 과정에서 중국의 영향을 받기는 하였으나, 기능과 성격 등에 있어서 큰 차이를 보이고 있다. 즉 중국의 서원이 관인 양성을 위한 준비 기구로서 학교의 성격을 고수하였다면, 조선의 서원은 사림의 근거지이면서 동시에 향촌 사림의 집회 장소로서의 성격을 강하게 지니고 있었다. 서원이 성립하게 된 배경은 조선 초부터 계속되어온 사림의 향촌 활동에서 찾을 수 있다. 사림들은 향촌 사회에 있어서 자기 세력 기반 구축의 한 방법으로 일찍부터 사창제(社倉制)·향음주례(鄉飲酒禮) 등을 개별적으로 시행하여 왔다. 특히 정계 진출이 가능해진 성종 이후는 이를 공식화하여 국가 정책으로까지 뒷받침 받고자 하였다. 그리하여 그 구심체로서 유향소(留鄉所)의 복립 운동을 전개하다가, 향권 독점을 두려워한 훈구 척신 계열의 집요한 반대와 경재소(京在所)에 의한 방해로 좌절되었다. 그러나 다시 사마소(司馬所)를 세워 본래의 의도를 관철하고자 하였다. 그들의 이와 같은 노력은 연산군대의 거둬들인 사화로 인하여 큰 성과를 거두지는 못하였다.

이 과정에서 교육과 교화를 표방함으로써 향촌 활동을 합리화할 수 있는 구심체로 서원이 성립·발전할 수 있는 여건이 마련되었고, 16세기 중엽인 중종 말기에 다시 정계에 진출한 사림이 문묘 종사(文廟從祀)와 교학 체제의 혁신을 주장하는 과정에서 서

원이 확실하게 자리를 잡게 된다. 신광한(申光漢)이 명종에게 주세붕이 세운 백운동 서원을 ‘소수’(紹修)라고 이름 붙이게 된 경위를 밝히면서, 중국 송대의 활발한 인재 양성이 국학이 아니라 서원에 힘입었다고 주장하면서 학술의 진흥과 선비의 배양에 있어 서원의 역할을 강조하고 있다.

간관 제도는 유교 국가에서 전제 군주의 자의적인 권력 행사를 견제하기 위한 제도적 장치 가운데 하나다. 간관은 군주와 여러 신하들의 사적 공적 행위를 비롯하여 조정의 인사와 행정에 이르기까지 포괄적으로 감시하고 비판하는 기능을 수행함으로써 권력을 견제하고 여론을 형성하고 반영하는 역할을 수행하였다. 기준(奇遵)의 간관론에서 그러한 간관의 의미가 조선왕조에서 어떻게 인식되었는지 확인할 수 있고, 아울러 기묘사림의 개혁이 지향하는 유교적 정치 형태의 일환을 엿볼 수 있다.

1.5.1. 총론

1.5.1.1. 신용개의 제도론

신용개(申用溉)가 『대학』과 『논어』의 논의를 이론적인 기반으로 원용하여 덕이 근본이고 법은 말단이라는[德本法末] 정치론을 논술하고 있다. 신용개는 『대학』에서 ‘수신·제가·치국·평천하’의 논리에 기초하여 자신의 덕을 닦는 것을 국가 통치에서 군주가 가장 먼저 그리고 근본적으로 힘써야 할 항목으로 제시한다. 이어 『논어』에서 ‘도덕제례’(道德齊禮)의 논리를 원용하여 백성을 다스림에 있어 형벌과 정령[刑政]은 부차적인 것이며 그것만으로는 백성을 덕으로 이끌고 예로서 통제하는 것이 불가능하다고 지적한다. 또한 『중용』에서 ‘구경(九經)’의 논리를 원용하여 국가 경영에서 군주의 수신을 가장 선차적이고 기본적인 일이라고 주장한

다. 아울러 덕과 법의 관계에 대한 인식에서 덕을 근본적인 것으로 앞세우면서도 적절한 인재의 등용을 중시하는 입장을 보여주고 있다. 그리고 『맹자』를 원용하여 군주의 선한 마음이나 법만 가지고는 국가 운영이 제대로 이뤄질 수 없으며 오직 군주가 위에서 덕으로 이끌고 아래로는 시의에 적절하게 법의 수정하고 동시에 현명하고 능력있는 인재로 하여금 군왕의 국가 통치를 보좌하는 방법, 곧 선왕의 법도를 따라야 한다고 주장한다. 이는 덕치와 인정을 근간으로 하는 유학의 정치 이념에 기초하면서도 법제의 중요성을 부차적인 것으로서나마 나름대로 인정하는 현실적인 정치 인식을 보여주는 것이라 하겠다. ‘구경(九經)’은 정치에서 우선적으로 중시해야 할 아홉 가지 지침을 가리키는데, 『중용』의 다음 구절에 전거를 두고 있다. “무릇 천하 국가를 다스리는 데는 아홉 가지 근본 강령이 있으니, 자신을 수양하는 것, 현인을 높이는 것, 친족을 친애하는 것, 대신을 공경하는 것, 여러 신하들을 자기 몸과 하나로 생각하는 것, 서민들을 자식처럼 사랑하는 것, 모든 기술자들이 모여들게 하는 것, 변방의 사람들을 회유하는 것, 제후들을 포용하는 것 등이다.”凡爲天下國家，有九經曰，修身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體群臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。]

<1.5.1.1.>

신이 생각건대, 나라를 다스리는 도리에는 근본이 되는 것과 말단이 되는 것이 있습니다. 덕은 근본이고 법은 말단입니다. 근본이 세워지면 말단도 반드시 정립됩니다. 근본에 힘쓰지 않고 한갓 법제라는 말단에만 힘쓰고서 잘 다스릴 수 있었던 예는 없었습니다. 고대의 명철한 왕은 반드시 먼저 자신의 덕을 밝히는 것을 근본으로 삼았습니다. 그로부터 나아가 집안을 다스렸고, 나아가 나라를 다스렸으며, 나아가 천하를 평안케 하였습니다. 천하가 화평해지면 백성들을 쇄신시키는 일은 다하는 것입니다. 백성이 쇄신되었다면, 법은 쓸모가 없습니다. 그러나 법이 없으

면 백성들이 더러 덕으로 인도하고 예로 질서세우는 것을 따르지 않기도 합니다. 백성을 쇄신시키는 일에 있어서 형벌과 정령(政令)도 또한 필요한 수단인 것입니다. 그러므로 이상적으로는 법이 없을 수 있다고 해도, 현실적으로는 또한 법이 없을 수는 없는 것입니다. 『중용』(中庸)의 구경(九經)에서 수신(修身)이 첫머리에 오고, 현인을 존중하는 것이 그 다음에 옵니다. 만약 위에서 덕을 잘 밝히고, 아래로 현인을 임용한다면, 백성들은 저절로 교화될 것이요 법은 저절로 지켜져 풍속이 대도(大道)의 수준으로 향상되는 것도 어렵지 않을 것입니다. 그렇지 않다면, 날마다 법을 하나씩 바꾸어 날마다 폐단 하나씩 제거한다고 해도 폐단은 법이 생기는 것에 비례하여 생겨날 것이니, 장차 구제할 수가 없을 것입니다. 임금께서 이미 위에서 덕을 잘 밝히고 그것으로 백성을 쇄신하는 근본으로 세웠으며, 아래로 법을 바로잡아 수정하고 보완하는 시의(時宜)를 함당하게 조치하였습니다. 이와 같이 하면서 현인이 자리에 있게 하고 유능한 이가 그 직임을 맡게 한다면, 법이 실행되어 백세가 지나도 폐단이 없을 것입니다. 어찌 한 때에만 시행될 뿐이었습니까? 맹자가 말하기를, “그저 선한 마음으로만 정치가 될 수 없고, 한갓 법만 내세우는 것으로는 실행될 수 없다”고 하였고, 또 “선왕의 법도를 따르고서 잘못된 경우는 이제껏 없다”고 하였습니다. 이 말이야말로 모든 시대의 제왕들이 법도로 삼아야 할 것이니, 유념하지 않을 수 있었습니까! (申用漑, 「後續錄序」, 『二樂亭集』 7-17ㄴ ~ 18ㄴ)

1.5.1.2. 남수문의 제도론

<해설>

남수문(南秀文)은 국가 운영의 기본틀이 『주례』(周禮)에 갖추어져 있다고 하면서 그것에 기초하여 시대에 부응하는 정치를 행할 것을 촉구하고 있다. 『주례』는 유교 정치의 구현을 위한 유교적 문물 제도의 정비를 추진하였던 조선 초기에 매우 중요한 역할을 하였다. 나중에 조선조의 통치 규범을 종합적으로 규정한 『경국대전』의 선구가 되는 『조선경국전』은 『주례』(周禮)에서 재상 중심의 권력 체계와 과거 제도 및 병농 일치적인 군사 제도를 원용하였다고 평가된다. 고려 사회의 정치적 개혁을 추구한 사대부들

은 왕권 강화에 의한 중앙 집권 체제와 사대부들에 의한 관료 정치를 추구하였고, 특히 토지 제도의 개혁과 역성 혁명을 주도한 학자들은 맹자의 역성 혁명론과 『주례』를 중시하였다. 가령 『조선경국전』의 편찬을 주도한 정도전이 대표적인 인물로서 『주례』에 큰 관심을 보인 반면 『소학』과 『가례』에 대해서는 별다른 관심을 표하지 않았다. 이와 같이 『주례』를 중시하고 실제로 법제의 정비에 원용한 것은 그것의 가치에 대한 인식과 평가가 선행되었음을 의미하는데, 남수문의 서술에서 그것을 확인할 수 있다. 『주례』의 의의와 가치를 높이 평가하면서 그 근거로 주희(朱熹)와 양시(楊時)의 견해를 원용하는 점이 주목된다.

<1.5.1.2.>

제가 생각하건대, 주공(周公)의 제도는 『주례』(周禮)에 모두 실려 있습니다. 나라를 세우고 다스림에 규모의 웅대함을 다하였고, 관직을 설치하고 직책을 나눔에 절목의 상세함을 빠뜨리지 않았습니니다. 그러나 맹자 때부터 이미 전해지지 못했습니다. 다행히 한(漢) 왕조에 이르러 비로소 얻을 수 있었습니다. 여러 유학자들은 혹은 의심하여 배척하고 버렸으나 선정(先正)들께서 표창하여 존송하였습니다. 마침내 주희(朱熹) 선생은 그것을 ‘나라를 다스리고 천하를 평화롭게 하는 기틀’이라 하였고, 양시(楊時) 선생은 ‘경세(經世)의 일’이라고 하였습니다. 거기에 기록된 제도를 살피지 않는다면 어찌 시대의 요구에 부응할 수 있겠습니까. (南秀文, 「擬成均館請於考講並講周禮箋」, 『敬齋遺稿』 2-5ㄴ; 『문충』 9-63)

1.5.2. 토지제 토론

1.5.2.1. 조준의 토지 제도론

조준(趙浚)은 토지 제도의 중요성을 강조하면서 과거 중국의 왕조 교체를 사례로 들어 토지 제도의 적절성 여부가 국가 흥망의 관건이라고 주장하였다. 구체적인 제도 개혁 방안을 제시한

것은 아니지만 토지 제도의 중요성과 함께 개혁의 기본 방향을 서술하고 있다. 아울러 고려 태조가 백성의 조세를 감해준 조치를 고대 성왕의 인정(仁政)이라고 칭송하는 내용을 덧붙이고 있다. 조준은 이성계가 1388년 위화도에서 회군한 뒤 국정 개혁의 방향을 제시하고 이성계·정도전 등과 토지 제도(田制) 개혁을 협의하면서 그 구체적인 방안을 구현한 인물이다. 그의 토지 제도 개혁안은 부국 강병과 민생 안정에 목표를 둔 것으로서, 처음에는 관리와 군인 및 국역 담당자의 생계를 안정시키는 데 주안점을 두었고, 이어서는 세신거실(世臣居室)이 경기 이외의 외방에까지 사전(私田)을 두려는 움직임을 저지하고 기내 사전(畿內私田)의 원칙을 고수함으로써 토지제도 개혁의 지역적 안배를 설정하였다. 1391년에 제정된 과전법은 그의 개혁안이 토대가 된 것이지만, 구분전·투화전·백정대전에 대한 분급 규정이 빠지고 그 대신에 중흥 공신전의 세습에 대한 규정이 첨가되었다.

<1.5.2.1.>

토지 제도를 바로잡아 국가 재정을 넉넉하게 하고 민생을 풍요롭게 하며, 인재를 발탁하여 기강을 떨치고 정부의 명령과 법률[政令]을 시행하는 것이 현재 시급한 일입니다. 국가의 명운의 길고 짧음은 민생의 고락에서 나오고, 민생의 고락은 토지 제도의 공정함[均] 여부에 달려 있습니다. 문왕, 무왕과 주공은 정전제로 인민을 길러 주(周)가 800여 년 동안 천하를 다스렸고, 한(漢)은 세금을 가볍게 하여 400여년 동안 천하를 차지하였으며, 당(唐)은 백성의 토지를 균등하게 하여 거의 300년 동안 천하를 다스렸습니다. 진(秦)은 정전제를 훼손하였기 때문에 천하를 얻은 지 2대 만에 잃었습니다. 신라 말에 토지가 균등하게 분배되지 않고 부역과 조세가 과중하여 도적이 흥기하자, [고려] 태조가 일어나 즉위한 지 34일 만에 여러 신하를 불러 접견하고 개연히 탄식하며 말하였습니다. “근래에 함부로 거둬들여 1경의 조세가 6석에 이르러 백성들이 목숨을 부지하기도 힘드니, 내가 몹시 불쌍하게 여기는 바이다. 지금부터 십분의 일의 세금을 적용하여 1부의 전답에 3승의 조세를

마치게 하라.” 이에 마침내 민간에 3년간 조세를 면제하였습니다. 당시 삼국이 대치하고 군웅이 각축하며 재정의 확보가 시급하였는데, 우리 태조가 전투의 승리를 뒤로 하고 백성의 구휼을 앞세웠으니, 바로 천지가 만물을 낳는 마음이고 요순과 문왕·무왕의 인정(仁政)입니다. (趙浚, 『論田制疏(大司憲時)』, 『松堂集』 3-1ㄱ~ㄴ; 『문충』 6-420상)

1.5.3. 부세 제도론

1.5.3.1. 이이의 공납제 개선안

이이(李珥)는 공물을 방납하는 폐단을 지적하고 공납제(貢納制)의 개선을 주장하면서 대안을 제시하였다. 공납제 개선안은 이이의 경장론 가운데 경제 분야에서 큰 비중을 차지한다. 공납제란 각 지방의 특산물을 현물로 바치는 부세 제도이다. 이이는 해주의 사례에 착안하여, 먼저 각 지역의 실정에 맞게 공안(貢案: 공물의 품목과 수량을 기록한 예산표)을 개정하여 공물 부과를 공평하게 한 다음, 해주 식으로 공물 대신 쌀을 거두는 수미법(收米法)을 전국적으로 확대 시행하면, 방납(防納)으로 백성들이 고통받는 것을 막을 수 있다고 제안한다. 방납이란 공물을 대신 바치고 그 대가를 곱절로 불러 받는 일을 가리키는데, 상인이나 하급 관리들은 방납으로 중간에서 이득을 얻었으며 국가에서는 공물 징수의 편의를 위해 이를 장려하기도 했다. 이이의 이와 같은 공납제 개선안은 뒤에 유성룡·이원익·김육 등을 거쳐 대동법의 전국적 시행으로 이어진다. 한편 이이는 39세 때인 선조7년(1574)에 올린 「만언봉사」에서는 공납제 개선책으로 공안의 개정은 그대로 주장하지만 수미법은 언급하지 않음으로써 「동호문답」에서 제시한 초기의 입장에서 후퇴한다. 대신 그는 방납을 막기 위해 반드시 그 지역의 산물을 공납하도록 하면 된다는 소극적인 견해를 보인다. 이후 이이는 공납제를 논할 때마다 일관되게 이 수준

을 건지하면서 논의를 전개한다. 이와 같은 후기의 공납제 개선안은 이이가 46세 때인 선조14년(1581)에 대사간으로 재직하면서 올린 「사간원결변통폐법차(司諫院乞變通弊法筭)」에 비교적 정리된 형태로 요약되어 있다. 아래의 인용문은 이이가 34세 때인 선조 2년(1569)에 지은 「동호문답」(東湖問答)에 실려있다.

<1.5.3.1.>

공물을 방납하는 폐단이란 무엇을 말합니까? 역대의 임금들께서는 매우 엄격하게 방납을 금지하셔서 모든 공물을 백성들이 직접 관청에 공납하도록 하였고, 모든 관청의 관리들도 역시 임금의 뜻을 받들어 아전들의 속임수에 넘어가지 않았기에, 아전들이 교활한 책동으로 물가를 올리거나 백성들의 공납을 가로막는 근심이 없었으므로 백성들은 공물 때문에 시달리지는 않았습니다. 세상의 도가 점점 떨어짐에 따라 폐습이 날로 늘어나니, 간교한 관노나 약아빠진 아전들이 개인적으로 온갖 물건을 준비해 두고서 관청을 우롱하고 백성들을 가로막았습니다. 백성들이 아무리 정교하고 좋은 물건을 가지고 와도 끝까지 물리치고 받지 않고서는, 기어코 제가 준비해 둔 물건을 바친 뒤에 백성들에게 백배의 값을 요구하나, 국법이 무너져 이를 금지하지 못한 지 이미 오래 되어서, 나라 살림에는 털끝만큼도 보탬이 없으면서 백성의 살림은 이미 벼들의 복과 바디가 모두 비게 되었습니다. [...] 내가 해주에서 공물을 처리하는 방법을 보았는데, 논 1결(結)마다 쌀 1말씩을 거두고 관청에서 스스로 물건을 준비해서 서울에 바치므로, 백성들은 다만 쌀을 내는 것만 알 뿐이며 아전들이 교활하게 멋대로 하는 폐단도 전혀 들을 수 없으니, 이것은 참으로 오늘날 백성들을 구제하는 좋은 방법입니다. 만약 이 방법을 사방에 반포하면 방납의 폐단은 머지 않아 절로 개혁될 것입니다. [...] 만일 대신과 해당 관청에게 8도의 대장을 모조리 가져다가 인구와 물품의 늘고 줄어듦과 농토의 많고 적음과 산물의 풍부하고 부족함을 꼼꼼히 조사하도록 하고, 공물을 다시 부과해서 그 힘들고 힘들지 않는 것을 균등하게 하고, 공물 중에서 나라의 쓰임새에 절실하지 않은 것은 적절히 경감하여, 8도의 군과 읍에서 내놓는 것을 반드시 모두 해주에서 1결마다 1말씩 내는 것같이 하도록 한 뒤에 그 법령을 반포한다면, 어찌 실행하지 못할 리가 있겠습

니까? (이이, 「東湖問答」, 『栗谷全書』15-23ㄴ ~ 24ㄴ)

1.5.4. 교육 제도론

1.5.4.1. 김반의 교육 제도 개혁안

<1.5.4.1.1.-대표해설>

김반(金泮)은 학문 내지 교육을 과거(科擧)제도와 연계시켜 그 개선 방안을 제시하였다. 그는 당시 연고주의와 청탁의 성행으로 인하여 젊은이들이 배움에 힘쓰지 않게 되었다고 지적한 다음, 배움 내지 학문을 진작시키는 방안을 과거 제도와 연관지어 제시하고 있다. 김반은 과거의 시험 과목으로서 경서 외우기[講經]와 사안에 대한 논술[疑義]을 들고서 전자를 후자보다 더 강조하였다. 대개 경서를 외우게 하는 시험 방식은 사사로운 정이 개입되어 공정한 선발이 어렵다는 이유로 채택되지 않았고 일찍이 권근도 그 폐지를 주장하였는데, 여기서 김반이 다시 경서 외우기 방식을 주장하는 것은 근본적으로 경학에 대한 학습을 강화하려는 의도에 따른 것이다. 이어서 김반은 교육 제도 개선의 구체적인 대안을 제시하고 있다. 우선, 성균관과 사부학당의 생원과 생도를 비롯하여 조정의 관리들과 지방의 수령·교도(敎導), 지방 각 도의 생도 및 여타 지방의 생원과 이전의 교도들에게 각기 시행할 교육방법과 교재, 그리고 교육 성과의 확인과 그 활용방안 등을 구체적으로 제시하고 있다. 기본적인 방침은 지나친 중앙 집중을 막고 각 단위에서 자율적으로 교육하고 담당 관리를 파견하거나 중앙으로 불러들여 정기적으로 시험을 치러 그 성과를 확인하게 한다는 것이다. 이는 진정한 선비를 양성하기 위해 학문 내지 교육 일반을 진흥하는 정책인 동시에 지방 교육을 활성화하는 방안이라고 할 수 있을 것이다.

<1.5.4.1.2.>

조선시대의 교육 제도는 과거 제도와 밀접하게 연계되어 있다. 과거의 시험 방법에는 구술시험과 필답 시험이 있었다. 구술 시험에는 구의(口義)와 첩경(帖經)이 있었고, 필답 시험에는 묵의(墨義)와 경의(經義)가 있었다. 구의는 강경(講經)이라고도 하는데, 경서의 대의를 묻는 것이다. 첩경은 경서의 본문 또는 주소를 한 행만 남겨 놓고 앞뒤를 가리고 다시 한 행 중의 몇 글자를 가린 다음 알아 맞추게 하는 것으로, 일종의 괄호채우기와 같은 시험이다. 구의가 경서의 대의를 구두로 대답하는 것인데 비하여 묵의는 필기로 답하는 것이요, 경의는 경의 본문을 내어놓고 해설을 하면서 일종의 주장(論)을 세우는 것으로서 제술(製述) 또는 의의(疑義)라고도 하였다. 조선시대의 과거서에는 주로 강경과 제술이 실시되었다. 고려시대에는 제술만을 시험보는 제술업(製述業)과 강경만을 시험보는 명경업(明經業)이 따로 있었으나, 당(唐)의 영향을 받아 제술업이 더 중시되었다. 초장에 강경을 치를 것인가 제술을 치를 것인가를 둘러싸고 조선 초기에 강경파와 제술파 사이에 오랫동안 논란이 벌어졌다. 초장에 강경을 보면 사사로운 정이 개입되기 쉽고 시험 일자가 많이 걸리며 응용 능력이 부족하고, 제술을 보면 유생들이 경전보다는 경전에서 발췌한 모범 답안인 초집(抄集)만을 읽어 경학의 기초가 약해진다는 문제점이 있었다. 주자학에서 경학을 더 중시하였으므로, 결국 초장에는 강경을 치르고 중장에는 제술을 행하는 것으로 결정되었다.

<1.5.4.1.1.-대표인용>

우리 조정에서 학문을 숭상하고 교화를 일으켜서 종학(宗學)을 설치하여 왕가의 젊은이들을 가르치고 국학(國學: 성균관)을 두어서 온 나라의 젊은이들을 가르치니, 인재를 교육하고 양성하는 방법으로서는 더할 나위 없는 것입니다. 그러나 온 나라의 젊은이들의 배움이 도리

어 왕실의 젊은이들보다도 부지런하지 못한 것 같습니다. 비록 날마다 책을 끼고 배우기는 하나, 물러가서 서재에 있으면 책은 덮어두고 읽지 아니하며 유유히 날을 보냅니다. 그들은 마음속으로 생각하기를 ‘누구와 누구는 일찍이 부지런히 배우지 아니하여도 과거시험을 통하여 벼슬길에 나아갔는데 하필 고심하고 애써서 글을 읽고 이치를 연구한 뒤에라야 과거에 합격할 것인가’ 하면서 모두 글을 읽으려 하지 않고 여러 가지 방법으로 연고를 청탁하여 사방으로 흩어지며 독려하여 학교에 붙어 있게 하여도 겨우 모였다가 다시 흩어지니, 다만 오고가는 힘만 허비할 뿐 어느 겨를에 글공부에 전심하겠습니까? 이것이 이른바 “날마다 매질하면서 제(齊)나라 말을 하도록 요구하여도 얻을 수 없다”(『맹자』 「등문공하」 6)는 것입니다. 신은 이와 같이 글읽기를 게을리 한다면 수십 년 뒤에는 장차 반드시 어리석게 되어 참다운 선비가 없어질까 두렵습니다.

<1.5.4.1.2.>

이는 다름이 아니라 시험용 요약본[抄集]을 금지하는 명령이 비록 엄격하고 예조에서 달마다 받는 시험[月講]을 비록 자주 행하지만, 예상문제를 발췌해서 대비하려 생각이 아직도 그 마음에 누(累)가 되기 때문입니다. 생각해보니, 오늘의 왕조에서 경서 외우기[講經]를 그만 두고 논술문제[疑義]로써 시험하며 발췌하는 것을 엄격히 금지하는 것은 좋은 법도이며 아름다운 뜻이라고 할만 합니다. 그러나 신은 이것이 곧 『맹자』가 이른바 “그 근본을 헤아리지 아니하고 그 끝만 가지런하게 한다”(『맹자』 「고자하」 1)라고 말한 것이 아닌가 우려됩니다. 여러 생도들이 성현의 도에 어두울 뿐만 아니라, 실로 학문을 숭상하고 교화를 일으키는 (전하의) 지극한 덕에도 누(累)를 끼치게 됩니다. 신은 매양 생각이 여기에 이르면 마음이 아픔을 이기지 못하였습니다. 『한묵전서』(翰墨全書)에 실린 「주희의 과거시험에 대한 개인적인 의견」[朱子科舉私議]과 『경제육전』(經濟六典)에 실린 태조의 과거 규정[太祖科擧成憲]을 참작하여 시행하기 바랍니다.

<1.5.4.1.3.>

성균관 및 사부학당(四部學堂)의 생원과 생도는 예조와 대간(臺諫) 각 한 사람으로 하여금 매달 강의 때마다 같이 시험을 치러, 『대학』을

통달한 뒤에 『논어』, 『맹자』를 강하고, 『논어』, 『맹자』를 통달한 뒤에 『중용』을 강하며, 오경(五經)에 이르러서도 그렇게 하여, 그 통달한 경서가 얼마인가를 검열한 뒤에 그 등수의 높고 낮음을 정하여 장부에 기록해 두었다가, 과거보이는 해에 이르러 그 총 점수[通考]를 가지고 첫 시험(初場)으로 삼고, 문제점을 시험보이는 방식은 폐지해야 할 것입니다. 무릇 조정 관리들과 지방의 수령과 교도(敎導)들에게는 시험보이는 해에 강(講)을 하되, 또한 통달한 경서가 얼마인가를 가지고 첫 시험으로 삼을 것입니다. 지방 각도의 생도에게는 특별히 과견법관의 감찰[行臺監察]을 보내어 감사경력·수령들과 더불어 매년 봄가을에 서울 안에서 경서를 강하는 규칙에 의하여 함께 시험을 치러 장부에 기록해 두었다가 예조에 보내어 예조에서는 과거보는 해에 가서 총점을 내어 첫 시험으로 쳐줄 것입니다. 그 밖에 지방의 생원과 이전의 교도들은 함께 성균관에 와서 달마다 치는 시험을 본 뒤에 과거에 나가기를 허락하면, 흩어져 있는 각지의 생원 및 이전의 교도들이 모이기를 기대하지 아니하여도 저절로 성균관에 모일 것이고 부지런하기를 기대하지 아니하여도 저절로 글읽기에 부지런할 것이며 장차 참다운 선비들이 무리지어 나올 것입니다. 이렇게 되면 인재를 양성하는 방도에 거의 부합하게 될 것입니다. (『世宗實錄』 15년 2월 9일 條)

1.5.4.2. 이세현의 유학 진흥 방안

이세현(李齊賢)은 성리학적 세계관을 바탕으로 한 학술진흥 방안을 제시하였다. 그는 장구학(章句學)과 사장학(詞章學)을 비판하고 실학(實學, 유학 내지 성리학)을 진흥시키고 문치교화(文治敎化), 즉 학문(文: 여기서는 특히 유학을 가리킴)을 통한 국가경영[用文之理]을 주장하고 있다. 성리학을 실학(實學)이라고 부르는 것은 주희가 『중용장구』 「서」에서 『중용』을 유학의 핵심 교의로서 보편적으로 적용되고 효용이 무궁한 실학이라고 주장한 데서 비롯된다. 이세현은 충목왕과 공민왕 재위 기간에 광범위한 국정개혁을 추진하였는데, 이와 같이 실학으로서 유학의 진흥과 학문에 의거한 국가경영을 제창하는 데서 고려의 불교적 세계관

을 넘어서 유학적 세계관에 입각하여 국가를 경영하고자 하는 의식이 분명하게 드러난다고 하겠다. 여기서 이제현은 특히 무인란으로 유자들이 산중으로 도피하여 출가해버린 것을 경학과 덕행을 닦는 선비가 사라지게 된 원인으로 꼽고 있다. 한편, 성리학에만 경도되지 않고 사(詞)의 장르에서 독보적 존재로 일컬어지며 많은 시문을 남겨 고려의 한문학을 한 단계 끌어올렸다는 평가를 받고, 그 때문에 뒷날 성리학을 좋아하지 않았다는 비난을 받기도 하였던 이제현이 사장학을 비판하고 실학(성리학)의 진흥을 주장하는 점이 흥미롭다. 훗날 정약용[丁若鏞, 1762(영조38)~1836(헌종2)]도 「오학론」(五學論)에서 성리지학(性理之學)·훈고지학(誥訓之學)·과거지학(科擧之學)·술수지학(術數之學)과 함께 문장지학(文章之學, 즉 詞章學)을 비판하면서 “문장지학은 우리 도(즉 유학)에 큰 해가 된다”고 하였다.

<1.5.4.2.>

임금께서 나에게 다음과 같이 물었다. “우리 나라가 옛날에는 문물이 중화에 비견하였는데, 지금은 배우는 자들이 다 승려를 쫓아 장구(章句)를 익혀 이에 문장이나 화려하게 꾸미는 법만 배우는 무리는 많지만 경서에 밝고 덕행을 닦는 선비는 아주 적다. 왜 그렇게 되었는가?” 나는 대답하였다. “ [...] 불행하게도 의왕(毅王) 말년에 무인(武人)의 변란이 일어나 순식간에 훈유(薰蕕)가 그 냄새를 같이 하고 옥석(玉石)이 함께 타버렸습니다. 그 가운데 겨우 호랑이의 입에서 벗어난 것처럼 화를 피한 자는 깊은 산 속으로 도망가서 의관(衣冠)을 벗어버리고 가사(袈裟)를 입고서 남은 생애를 보냈으니, 신준(神駿)과 오생(悟生) 같은 이들이 그런 사람들입니다. 그 후 국가에서 차츰 문교(文治敎化)를 쓰는 정책을 회복하자 선비들이 비록 학문을 원하는 뜻이 있으나 둘러보아도 쫓아 배울 만한 데가 없었으므로, 할 수 없이 가사를 입고 깊은 산중에 도망가 있는 이를 멀리 찾아가 배우지 않을 수 없었습니다. [...] 그러므로 신의 생각에는 학자들이 중을 쫓아 장구만을 익히게 된 그 원인이 대개 이로부터 시작되었다고 봅니다. 지금 전하께서 진실로 학교를 넓히고 상서(庠序)일으켜 육예(六藝)를 존중

하고 오교(五敎)를 밝혀서 선왕의 도를 천명한다면, 누가 참 선비를 저버리고 승려를 쫓아갈 것이며 실학(實學)을 버리고 장구를 익히는 자가 있겠습니까? 그렇게 하신다면 사장(詞章)을 쫓던 무리가 모두 경서에 밝고 덕행을 닦는 선비로 변하는 것을 볼 수 있을 것입니다.” (李齊賢, 『櫟翁稗說』 前集 1)

1.5.4.3. 조광조의 유학 진흥 방안

조광조는 당시의 쇠락한 학문 풍토를 개탄하고, 학술을 진흥시켜 진정한 선비를 양성하는 방안으로 선유(先儒)의 표창을 제안하고 있다. 국가의 운영에서 인재의 양성을 중시하는 것은 덕치를 위한 기본 조건이다. 그런데 인재 양성의 국가 기관으로서 중요한 의미를 지니는 성균관에서 공부하는 학생들이 쇠락한 것은 국가적 위기 상황이라는 것이다. 이러한 위기의식은 기본적으로 유학적 정치 이념에서 나온 것이다. 조광조는 그러한 위기를 해결하는 방법으로서 김굉필(金宏弼)·정여창(鄭汝昌) 같은 선비를 현창하여 유학을 진흥시키는 것을 제시한다. 공자나 맹자 혹은 주자가 아니고 사림의 선배인 김굉필·정여창 같은 사람을 거론하는 데는 종종 말기 정계에 재진출한 사림의 정치적 의도가 깔려 있다. 문묘 종사 운동은 조광조로 대표되던 신진 사류들은 지치(至治)의 재현을 목표로 도학 정치의 실시를 주장하며 제시한 구체적인 정책 가운데 하나다. 그것은 사람마다 도학의 중요성을 깨우치고 숭상하도록 하기 위하여 도학에 뛰어난 학자를 문묘에 제향하여야 한다는 명분에 근거를 둔 것인데, 사림계 유학자인 김굉필·정여창 등의 종사를 추진하였다. 이는 그 자체가 사림계의 학문적 우위성과 정치적 정당성을 강화해주는 측면과 함께 향촌민에 대한 교화지배라는 실질적 효과를 동시에 획득하게 해주는 것이었다. 한편 당시의 학문 풍토에 대한 개탄에서 수차에 걸친 사화를 거치면서 선비들의 기상이 위축되고 학술의 기풍이 쇠락

한 상황을 짐작할 수 있다.

<1.5.4.3.>

요사이 학술이 심하게 무너져 성균관 유생들이 비록 예에 벗어나는 일을 하지는 않지만 뜻을 세우는 것이 매우 비루합니다. 반궁(泮宮: 성균관)은 인재들이 배출되는 곳인데 걸출한 자를 볼 수 없습니다. 그러니 어떻게 나라를 위하여 몸을 버리고 비분강개하여 홀로 설 수 있는 자가 있겠습니까? 선비의 풍조가 퇴락하는 것보다 더 화근이 없습니다. 이를 변화시킬 방법이 어찌 없겠습니까? 김굉필·정여창 같은 선비를 현창한다면 사문(斯文: 유학)을 진작할 수 있을 것입니다. (趙光祖, 「侍讀官時啓十八」, 『靜菴集』 3-10b)

1.5.4.4. 남수문의 교육론

남수문(南秀文)은 국가통치 내지 정치에서 교육의 중요성을 강조하면서 학교의 의의와 교육의 의미 및 공부하는 방법에 대해 논술하고 있다. 향교의 풍광을 주역 괘와 관련짓고 거기에서 공부하는 방법을 연결시켜 논하는 것이 상당히 흥미롭다. 여기서 남수문은 ‘연비어약’(鳶飛魚躍)을 인용하면서 구체적인 일상행위에서 이치를 깨우쳐야 한다고 주장하고 있다. 원래 『시경』(詩經)의 ‘술개는 하늘에서 날고 물고기는 연못에서 뛰논다’[鳶飛戾天, 魚躍于淵]라는 구절이 『중용』 12장에 인용되면서 지극한 이치가 천지간에 밝게 드러나는 것을 의미하는 것으로 해설되었다. 따라서 남수문의 주장은 격물치지 내지 격물궁리에 대해 ‘실제 사태에 나아가 이치를 궁구해야 한다’[卽物而窮其理]라고 해설하는 주희의 이해방식과 맞닿아 있다. 그 바탕에는 이일분수(理一分殊)와 체용일원(體用一源)의 사고방식이 깔려 있는데, 이 글에서도 ‘연비어약’을 인용하면서 상하에 환히 드러난 도체를 보라는 말로부터 그것을 확인할 수 있다. 대축괘(大畜卦)의 다식(多識)은 『주역』(周易) 대축괘의 상전에서 연원하는 말이다. “대상(大象)에 이

르기를, 하늘이 산 속에 있는 것이 대축이다. 군자는 이를 보고, 옛 사람의 말과 지나간 행적을 많이 알아서 자신의 덕을 쌓는다. ‘[象曰, 天在山中, 大畜. 君子以多識前言往行, 以畜其德.]’ 감괘(坎卦)의 상덕(常德)은 『주역』 감괘의 상전에서 연원하는 말이다. “대상(大象)에 이르기를, 물이 거둬서 이르는 것이 습감이다. 군자는 이를 보고, 덕행을 항상되게 하고 가르치는 일을 계속해서 행한다.”[象曰, 水洊至, 習坎. 君子以常德行, 習教事.] 여기서 ‘습’(習)은 중첩을 의미한다.

<1.5.4.4.>

아아! 백성을 기르는 바른 방법으로는 오직 정치와 교육이 있을 뿐이다. 교육은 정치의 근본이며, 학교야말로 교육을 실제로 시행하는 도구이다. 따라서 그것은 바른 정치를 위해서는 빠뜨릴 수 없는 것이다. 그러나 세상의 관직자들은 대개 자질구레한 관청의 사무에만 삼가고 힘 쓸 줄 알고, 학문을 일으키는(혹은 학교를 세우는) 일은 우원하다고 생각하여 조금도 신경을 쓰지 않고 있다. 그런데 선생이 가르치고 기르는 일을 자신의 소임으로 삼고, 학교의 일을 급선무로 하여, 백성들에 일을 할당하고 권면하는 여가에 또 스스로 애쓰고 노력하여 새 누각을 지었다. 여러 학생들에게 아름다운 은혜를 입힌 것이 이와 같으니 앞으로 무엇으로 선생의 은혜에 보답할 것인가? [...] 마주선 산을 볼 때에는 대축괘(大畜卦)의 다식(多識, 많이 앎)을 생각할 것이며, 흐르는 물을 볼 때에는 감괘(坎卦)의 상덕(常德, 덕행을 항상되게 함)을 생각하라. 하늘을 나는 술개와 물 속에서 뛰노는 물고기를 볼 때엔 상하에 환히 드러난 도체(道體)를 생각하라. (이와 같이) 사물을 보고 그 이(理)를 궁구하며, 자신의 몸에 돌이켜 그 실체를 체험한다면 책상머리를 벗어나지 않은 가까운 곳에 천지만물의 이(理)가 갖추어져 있고, 머리를 들고 조아리는 사이에 신묘한 변화를 궁구하여 그 이치를 깨우치는 묘함이 있다. 보고 듣는 것 어느 것 하나도 배움이 아닌 것이 없으며, 움직임과 고요함 그 어느 하나도 또한 배움이 아닌 것이 없다. 이러한 배움에 힘써서 잠시 놀며 휴식하는 순간에도 소홀함이 없도록 한다면 선생의 은혜를 저버리지 않게 될 것이다. (南秀文, 「沃川鄉校新樓記」, 『敬齋遺稿』 1-8ㄱ~9ㄱ; 『문충』 9-44~45)

1.5.4.5. 김안국의 교육론

김안국(金安國)은 민생의 안정과 윤리 도덕의 교육을 둘러싼 유학의 전통적인 이념에 기초하여 교육의 의의에 대하여 논술하고 있다. 국가사회의 경영에서 민생의 안정과 윤리도덕을 가르치는 교육이 함께 중시해야 할 중요한 항목이라는 인식은 공자와 맹자 이래 유학의 기본적인 사고 방식이다. 특히 맹자는 ‘고정적인 수입이 없으면 지속적인 도덕심을 유지하기 어렵다’[無恒産, 無恒心]라는 인식 하에 백성에게 사회 규범의 준수와 윤리 도덕을 요구하기 위해서는 우선 기본적인 생활의 안정이 확보되어야 한다고 보았다. 그러나 물질적 생활의 안정은 어디까지나 윤리질서·도덕규범의 준수를 위한 부차적이고 종속적인 조건에 불과하다. 이 글에서 김안국도 기본적으로 이러한 인식과 사고 방식을 계승하고 있다. 특히 한당 이래의 교육에 비추어 올바른 교육이 제대로 시행되기 위한 조건들을 검토하고 있다. 우선, 군주와 스승[君師, 유학에서는 이상적으로는 군주가 성인으로서 세상의 스승이 되어야 한다고 본다]의 진실한 마음[誠]으로 이끌고 그 아랫사람들이 온 마음을 다하지[盡心] 않으면 제도만 가지고는 불가능하다고 지적한다. 이는 제도를 무시하지는 않지만 제도를 운용하는 사람들의 의식 내지 도덕성을 더 중시하는 것은 유학의 전통적인 사고 방식을 계승한 사고 방식이라 하겠다.

<1.5.4.5.>

정치를 하는 데 두 가지가 있으니, 기르는 것[養]과 가르치는 것[敎]이 그것이다. 기르기만 하고 가르치지 않는다면 백성이 우둔하게도 다만 배부르게 먹고 따뜻하게 입고 혈기의 욕망을 알 뿐 천리와 인륜이 소중함을 알지 못하고 이해관계가 걸려 있는 곳에는 예의가 어떤 것인지 상관하지 않는다. 그래서 형의 팔을 비틀고 어머니를 욕하는 등 못할 짓이 없고 약육강식을 일삼아서 법도를 어그러뜨리고 질서를 어지럽힌

다. 비록 기르는 조건(재화)이 갖춰지더라도, 제대로 길러지지 못하는 경우가 있다. 가르치기만 하고 기르지 않는다면 부모를 섬기고 자녀를 기르는 데 부족하여, 죽음을 면하고자 해도 오히려 넉넉하지 못할까 걱정되는데, 어느 겨를에 예의를 닦겠는가? 그러므로 옛날 이상시대에는 기르는 것과 가르치는 것 두 가지를 함께 중시하여 어느 한 쪽에 치우치게 하지 않았다. 세상의 질서가 쇠퇴해진 뒤로는 기르는 데에 뜻을 두지 않는 경우조차 있는데 하물며 가르치는 것이라? 대개 기르는 것을 잘 할 수 있는 자가 있어도 가르치는 것이 긴급한 까닭은 알지 못한다. 그래서 잘 다스려지는 날이 항상 적게 되어 백성들이 그 은택을 입지 못하는 것이 당연하다! 한당 이래로 가르치는 제도가 구비되지 않음이 없어서 나라에는 학(學)이 있고 지방에는 교(校)가 있었다. 가르치고 과제를 내어 권면하고 천거하는 조목이 대대로 제도는 있었는데, 학문의 순수함과 압박함, 윤리의 펼쳐짐과 무너짐, 인재의 왕성함과 결핍이 같지 않으니 그것은 무슨 까닭인가? 임금과 스승의 책임을 맡고서 자기 백성을 지도해서 고무하고 분발시키는 자가 성심을 다하지 않으면, 제도가 비록 상세하더라도 단지 갖추어져 있을 뿐이다. 또 윗자리에 있는 자가 진심으로 주창해도, 아래에서 그 직책을 맡은 자가 그 마음을 다해서 받들어 행하지 않는다면 제도만으로는 행해질 수 없다. 윗자리에 있는 자가 진심으로 선창하고 아랫자리에 있는 자가 마음을 다하여 받들어도, 스승이 옛날의 자신을 닦고서 남을 다스리며[修己治人] 본체를 밝히어 쓰임에 맞게 하는[明體適用] 올바른 학문으로써 경전을 가르치지 못하고 학생들도 잘 살피서 절실한 학문에 힘쓰지 않으면 결국은 명예와 이익을 쫓고 암송하며 화려한 글이나 짓는 데로 귀착되고 말 뿐이다. 그래서 향리에서는 인륜을 두텁게 하고 아름다운 풍속을 이루는 효과도 없고, 벼슬하더라도 임금께 충성을 다하고 백성들에게 은택을 주리라는 기대도 없이 몽매하게 자신의 사리만 도모하니, 이것이 어찌 국가에서 학교를 세워 교육을 시키는 본래 취지이겠는가? (金安國, 「利川重修鄉校記」, 『慕齋集』 11-12ㄱ~13ㄱ; 『문충』 20-201하~202상)

1.5.4.6. 기준의 교육론

기준(奇遵)이 「사도의 건립」[立師道]라는 책문에서 스승의 도리(師道)라는 기준에 의거하여 역대의 학자들에 대해 비판적으로 평가하고 있다. 구재학당을 건립하여 학술을 진흥시키고 많은 학

자들을 배출함으로써 당시 ‘해동 공자’라 불린 최충으로부터 여말 선조의 이색·권근·정몽주에 이르기까지 다 스승의 도리를 다하지는 못하였다고 비판하고 있다. 최충에 대해서는 일시 학생들을 가르쳐 스승의 도리를 다하려 한 점은 인정하지만 실제로 유학의 핵심 내용을 교육한 성과는 찾아볼 수 없다는 점을 지적한다. 이어서 이색에 대해서는 역시 다수의 학자들을 배출해낸 공적은 인정하면서도 사장에 힘쓰고 불교라는 이단의 배척에 단호하지 못했던 점을 들어 비판을 가하고 있다. 그리고 권근에 대해서는 실제 행한 일들이 비루하다는 점에서 진정한 성리학자로 인정할 수 없고, 정몽주에 대해서는 진정으로 유학을 진흥시키는 공적을 찾아볼 수 없다고 비판한다. 특히 사림파의 조종이자 김종직이 ‘우리 나라 성리학의 시조’[東方理學之祖]라고 추송한 정몽주에 대해서조차 비판을 가하고 있다.

<1.5.4.6.>

우리나라에 오면, 단군 이후로 현재에 이르기까지 위로 군주가 되어서 누가 군주의 도리와 스승의 도리[師道]를 다 할 수 있었는가? 아래로 관료가 되어서 누가 그 스승의 도리를 다할 수 있었는가? 삼국 말기에 이르러 정치와 법도가 갖추어지지 않고 기강이 문란하여 전쟁이 날마다 이어지고 민생은 도탄에 빠졌다. 그리하여 멸망하고 말았다. 이것은 군주의 도리와 스승의 도리를 다하지 못한 것에 비롯한 바가 없다고 할 수 없다. 고려의 최충(崔冲)은 학생들을 이끌고 도예(道藝)를 가르쳐 한 때는 그를 ‘우리 나라의 공자’라고 일컬었다. 지금에 와서 볼 때, 퇴락하고 쇠미한 시대에 분연히 홀로 스승의 도리를 자임한 것은 옳았다고 할 수 있다. 그러나 공자의 학문과 성의(誠意)·정심(正心)의 실질에 관해서는 어두웠으니 전하는 바가 없다. 목은(牧隱) 이색(李穡)에 이르러서는 쇠미한 시대에 스승의 도리를 주창하니 그로부터 일시에 학자들이 다수 배출되었다. 그러나 목은도 다만 사장에 힘써 부귀를 취하고 불교의 이단에 아첨하였던 요망한 무리들의 우두머리였을 뿐으로, 고인의 도를 진흥시켰다는 것은 들어보지 못하였다. 양촌(陽村) 권근(權近)에 이르러 한 때

성리학의 으뜸가는 학자로 여겨졌지만, 그가 펼친 사업은 저와 같이 비루하니 어떻게 성리학을 논하는 데 끼워줄 수 있겠는가? 조선에 들어와 점필재(佔畢齋) 김종직(金宗直)은 홀로 포은(圃隱) 정몽주(鄭夢周)를 “우리 나라 성리학의 조종(祖宗)”이라고 추존하였다. 나는 이로부터 다소 취한 바가 있지만, 그러나 스승의 도리를 진흥시켰다는 것에 대해서는 듣지 못하였다. (奇遵, 「策: 立師道」, 『德陽遺稿』 補遺, 31~2)

1.5.4.7. 신광한의 서원론

신광한(申光漢)이 명종에게 주세붕이 세운 백운동 서원을 ‘소수’(紹修)라고 이름 붙이게 된 경위를 밝히고 있는 글이다. 1550년(明宗 5년) 퇴계가 풍기 군수로 부임하여 백운동 서원을 세우게 된 내력과 서원 이름을 새로이 할 것을 건의하였는데, 명종이 이 소청을 받아들여 당시 대제학이었던 신광한에게 서원 이름을 짓도록 명하였다. 신광한이 ‘기폐지학 소이수지’(既廢之學 紹而修地)라 하여 명종께 올리니 이에 ‘소수서원’(紹修書院) 낙자를 금자(金字)로 써서 하사하여 사액서원(賜額書院)의 시초가 되었다. 위에서 남당의 은사가 머물던 서원은 백록동 서원을 가리키는데, 남당 시대에 이 서원에 이발(李渤)이 은거하면서 흰 사슴을 길렀다고 하여 백록동이라는 이름이 붙여졌다고 한다. 백록동은 남강군의 북쪽, 여산의 남쪽에 있다. 여기서 신광한은 송대의 인재양성이 국학이 아니라 서원에 힘입었다고 주장하면서 학술의 진흥과 선비의 배양에 있어 서원의 역할을 강조하고 있다.

<1.5.4.7.>

신이 생각하기에 학문의 도(道)가 폐하여 강론되지 못한 지 오래입니다. 배우고서 의리를 강론하여 밝히지 않으면 수기(修己)가 어떤 것인지 알지 못하게 됩니다. 이미 수기를 알지 못하니, 경(敬)으로써 안을 곧게 하고 의(義)로써 밝을 바르게 할 수 있겠습니까? 이것이 소수(紹修)라고 서원의 이름을 지은 이유입니다. [...] 송나라 태종이 임금

이 되어 몸을 실천하여 인도했다는 사실을 들은 바 없지만, (성인의 도가) 옮겨와 이루어진 효과는 오직 서원에서 볼 수 있습니다. 태종이 천하의 군주로서 남당(南唐)의 은사가 머물던 서원에 편액과 서적을 하사하여 진작시켰습니다. 이에 송나라가 끝날 때까지 참된 선비가 배출되고 도학이 크게 밝혀져 공맹의 전수되지 못했던 가르침의 실마리를 이을 수 있었습니다. 이것으로 본다면 송대에 인재를 양성할 수 있었던 효과는 서원에서 나왔고 국학에서 말미암은 것은 아니었습니다. (申光漢, 「紹修書院記」, 『企齋集·文集』 1-18)

1.5.5. 간관론

조선시대에는 권력의 과도한 집중과 타락을 예방하려는 여러 가지 제도적 장치가 있었다. 조선시대의 정치 권력은 기본적으로 왕권과 신하의 권력[臣權]으로 분리되어 왕권과 신권이 상호 견제하고 또한 신권 내부에서도 어느 한 사람이 권력을 마음대로 휘두를 수 없도록 상호 견제하게 하였고, 그와 같은 상호 견제 속에서 권력자의 전횡과 부패가 어느 정도 예방될 수 있었다. 이처럼 여러 권력 주체들 사이에서 견제와 균형의 기제가 작동하는데 핵심적인 역할을 수행하였던 것이 대간(臺諫)이었다.

대간이란 사헌부의 대관(臺官)과 사간원의 간관(諫官)을 말한다. 대관은 관료들의 부정 부패를 척결하는 데 중추적인 기능을 수행하였고, 간관은 국왕의 전제를 앞장서서 저지하는 역할을 수행하였다. 대관과 간관의 임무는 조선 초기에는 이와 같이 달랐지만, 시간이 흐르면서 대관이 간관의 영역인 국왕에 대한 간쟁의 임무를 함께 수행하고, 간관 또한 대관의 영역인 고위 관료에 대한 탄핵을 자기 직무에 포함시켰다. 대간은 양반 지배층의 여론을 대변하였기 때문에 ‘언관’이라고도 불렸다. 그리고 왕은 관료들이 직분에 충실하는지를 대간의 언론을 통해 점검하였기 때문에 대간은 ‘왕의 눈과 귀’라고 불렸다.

유학의 관점에 따르면 군주와 신하 사이의 관계는 부모와 자식 사이처럼 혈연적 자연적인 천륜(天倫)으로 결합된[親合] 관계가 아니라 의(義)로써 맺어진 관계[義合]이다. 의로써 맺어진 군신관계에서는 군주가 신하에게 의로써 복종을 요구해야 하듯이 군주에 대한 신하의 충성도 의에 의거해야 한다. 군주가 신하를 의로써 대하는 일에는 신하의 간언(諫言)을 잘 수용하는 것도 포함된다. 신하가 의로운 간언을 하면 군주가 수용해야 하는 것은 물론이고, 설혹 군주의 뜻을 거스르는 심한 간언을 하더라도 그것을 이유로 신하를 징벌해서는 안 된다. 군신 관계에서 신하의 간쟁을 보장하여 언로를 개방하는 것이 군주의 도리이며, 조선시대의 언관 제도는 바로 그와 같은 군신 간의 윤리를 제도화한 것이었다.

정도전(鄭道傳)은 『경제문감』에서 대간(臺諫)의 위상과 임무를 선언적으로 밝히고 있다. 그는 간관의 임무를 재상의 위상 및 임무와 대비시키면서, 재상과 간관이 국가적인 사안과 백성의 이해관계를 포괄적으로 다룬다는 점에서 동등하며, 다만 재상은 그러한 일들을 실제적으로 수행하고 간관은 시비득실을 따져 숨김없이 논한다는 점에서 다를 뿐이라고 한다. 그리고 그러한 문제들을 논하고 행함에 있어서 간관과 재상은 군주의 뜻을 거슬러서 논하고 행할 수 있고 또 그렇게 해야 하며, 그래야만이 말이 행해지고 도가 행해진다고 한다. 결국 간관은 재상과 함께 천하의 일에 관련되어 천하의 책임을 맡은 자라고 선언함으로써 간관의 중요성을 강조하고 있다.

기묘사림의 한 사람인 기준(奇遵)은 간관의 임무가 군주의 귀와 눈 역할을 하면서 공론을 형성하고 사태를 살펴 시비와 득실을 논하는 것이라고 설명하고 있다. 구체적으로 간관이 논하는 대상으로는 군주의 과실과 정치의 잘잘못, 인물의 현명함 여부와 백성들의 실상을 들고 있다. 이러한 논의를 바탕으로 기준은 당

시 대간이 올린 소에 대하여 중종이 비난하자 대신들이 동조하여 관련된 간관들을 모두 교체시킨 사건에 대하여, 공론을 형성하는 언로를 막는 조치라고 하면서 강력히 항의하고 있다. 이러한 기준의 논의에서 간관 제도를 통해 정치를 공론화하고 집권 세력의 부정부패를 막으려는 기묘사림의 정치적 입장을 엿볼 수 있다.

이이(李珥)는 보다 일반적인 차원에서 언로의 개방을 통한 공론(公論)의 형성을 강조하였다. 이이는 국시(國是)가 정해지지 않으면 인심이 동요되지 쉽고 명분이 바로 잡히지 않으면 선정이 이루어지기 어렵다고 보고, 언로의 개방을 국가의 흥망에 관계되는 중대한 일로 중시하면서 공론의 형성을 통해 국시를 정립해야 한다고 주장하였다. 국정(國政)의 방침이 정해지지 않고 명분이 바로잡혀 있지 않다면 백성을 편하게 하고 진작시킬 방법이 없다고 보았기 때문이다. 이이는 인심이 똑같이 옳다고 보는 것이 공론이고, 공론이 정립되면 그것이 곧 국시가 되며, 공론은 나라의 원기(元氣)라고 보았다. 공론의 형성을 위해서는 언로가 열려서 사방의 훌륭한 계획이 조정으로 모이도록 해야 하며 현명한 사람들을 신임하고 뛰어난 사람을 널리 구하고 상벌은 관계 부서에 맡기고 탄핵은 공론에 맡겨야 한다고 하였다.

1.5.5.1. 정도전의 간관론

정도전(鄭道傳)이 간관의 임무를 재상의 위상 및 임무와 대비시키면서 설명하고 있는 글이다. 여기서 정도전은 여타의 관료들처럼 하나의 구체적인 직무에 얽매이지 않고 재상과 간관은 국가적인 사안과 백성의 이해 관계를 포괄적으로 다룬다는 점에서 동등하다고 주장한다. 다만 재상은 그러한 일들을 실제적으로 수행하고 간관은 시비득실을 따져 숨김없이 논한다는 점에서 다를 뿐이라고 한다. 그리고 그러한 문제들을 논하고 행함에 있어서 간

관과 재상은 군주의 뜻을 거슬러서 논하고 행할 수 있고 또 그렇게 해야 하며, 그래야만이 말이 행해지고 도가 행해진다고 한다. 결국 간관은 재상과 함께 천하의 일에 관련되어 천하의 책임을 맡은 자라고 선언함으로써 간관의 중요성을 강조하고 있다.

<1.5.5.1.>

간관은 재상과 대등하다. 천하의 득실과 생민의 이해, 사직의 대계와 같이 오직 그 듣고 본 바 직무에 얽매이지 않는 것은 오직 재상만이 행할 수 있고 간관만이 말할 수 있으니, 간관은 직위가 낮아도 재상과 대등하다. 천자가 불가하다고 하더라도 재상은 가하다고 할 수 있으며, 천자가 그렇다고 하더라도 재상은 그렇지 않다고 할 수 있으니, 조정에 앉아서 천자와 더불어 가부를 상의하는 사람이 재상이다. 천자가 옳다고 해도 간관은 옳지 않다고 할 수 있으며, 천자가 반드시 행해야 한다고 해도 간관은 반드시 행해서는 안 된다고 할 수 있으니, 어전에 서서 천자와 더불어 시비를 다룰 수 있는 사람이 간관이다. 재상은 그 도를 온전히 행하고 간관이 그 말을 다하면, 말이 행해지고 도 역시 행해진다. 구경·백집사는 하나의 직책을 지키는 자로서 한 직책의 소임을 맡으나, 재상·간관은 천하의 일에 연관되어 있으니, 또한 천하의 책임을 맡은 것이다. (鄭道傳, 『臺官·諫官』, 『經濟文鑑』 下, 『三峯集』 卷10)

1.5.5.2. 기준의 간관론

기준이(奇遵)이 간관의 임무에 대해 논하고 당시 간관들을 교체한 사태에 대하여 비판하는 글로서, 중종 12년(1517)에 올린 소(疏)이다. 기준은 간관의 임무가 군주의 귀와 눈 역할을 하면서 공론을 형성하고 사태를 살펴 의리에 의거하여 시비와 득실을 논하는 것이라고 논하면서, 간관이 논란의 대상으로 삼는 것은 구체적으로는 군주의 과실과 정치의 잘잘못, 인물의 현명함 여부와 백성들의 실상을 들고 있다. 이어서 당시 대간이 올린 소에 대하여 중종이 비난하고 대신들과 상의하여 관련된 간관들을 모두 교

체시킨 사건에 대하여, 기준은 공론을 형성하는 언로를 막는 조치라고 하면서 강력히 항의하고 있다. 간관 제도를 통해 정치를 공론화하고 집권 세력의 부정부패를 막으려는 기묘사림의 정치적 입장이 잘 드러나고 있다. 기묘사림이 북송대 이정(二程)의 학문과 남송대 주희(朱熹)의 학문에 대하여 당시 집권 세력이 붕당과 위학(僞學)으로 지목하여 비판하였던 사실을 원용하면서 자신들의 입장을 변호하고 있다는 점이 주목된다. 여기서 말하는 ‘당고의 환란’은 동한(東漢) 환제(桓帝)·영제(靈帝) 연간에 환관이 권력을 전횡하자 이에 저항하던 지식인이 수난을 당한 사건을 가리킨다. 환제 때 사대부인 이응(李膺)·진번(陳蕃) 등이 태학생 곽태(郭泰)·가표(賈彪) 등과 연합하여 환관 집단을 강력히 비판하자, 환관들은 이들이 붕당을 결성하여 조정을 비판한다고 무고하여 이응 등 200여명이 체포되고 이응은 종신토록 출사하지 못하게 하였다. 영제가 즉위 한 뒤 이응 등이 다시 출사하여 대장군 두무(竇武)와 모의해서 환관들을 처단하고자 하였으나 실패로 돌아가 이응 등 100여명이 처형되고 이 사건과 연계되어 처벌받은 지식인들이 육칠백 명에 이르렀다. 이 일련의 지식인 탄압을 ‘당고의 화(禍)’라고 부른다.

<1.5.5.2.1.-대표인용>

대간(臺諫)은 군주의 귀와 눈이요 공론(公論)이 의탁하는 바입니다. 사태를 살피고 의리에 의거해서 대신과 더불어 득실을 논하고 시비를 따지는 것이 대간의 직무입니다. 말단 관료로서 군주에게 굽히지 않고 대신에게 복종하지 않으면서 정론을 개진하여 독자적 위치에 서고 온갖 비방을 당해도 변치 않는 것이 어찌 어려운 일이 아니겠습니까? 전하의 과실, 정치의 폐착, 인물의 현명함 여부, 백성의 편하고 어려움 등에 대하여 다 말하게 하고, 개진한 말들을 모두 받아들이는 것입니까? 저는 아직까지 전하께서 진정 간쟁하는 말을 좋아하고 대간이 진심으로 간언을 다한다는 것을 듣지 못하였습니다. 그런데도 공론이 아

직 없어지지 않고 언로(言路)가 막히지 않은 것은 진실로 전하께서 간언하는 것에 죄를 주거나 대간이 침묵해버리는 상황에는 이르지 않았기 때문입니다. [...] 대체로 지나간 잘못을 논하는 것은 장래의 병을 구하는 방법이요, 아직 드러나지 않은 폐단을 거론하는 것은 오늘의 사태에 대해 신중히 대처하는 방안입니다. 간언을 남김없이 진달하지 않으면 사태의 진상을 파악할 수 없고, 간언이 곧바르지 않으면 자신의 마음을 전달할 수 없습니다.

<1.5.5.2.2.>

제가 보건대, 대간의 소(疏)에 지나친 말과 격렬한 변론이 없습니다. 그런데도 전하께서 비난하자 대신들이 영합해서 모두 잘못이라고 말합니다. 대신들이 들어와서는 다투어 그 잘못을 지적하여 임금께서 교체시키도록 유도해놓고, 나와서는 의례대로 교체시키지 말아야 한다고 요청하니, 이것이 무슨 심사입니까? 위로는 군주의 잘못된 마음을 바로잡지 못하여 군주가 과실을 범하는 것을 면치 못하게 하고, 아래로는 언관들을 안정시켜 조정을 편안하게 하는 데 힘쓰지 못하고 있으니, 대신이 임금을 위하여 충심으로 돕고 나라를 위하여 좋은 정책을 낸다는 것이 이와 같단 말입니까? 대간의 직책에 있는 자가 할 말을 쌓아두고 발언하지 않으며 사태를 보고도 간언하지 않은 뒤에 대신의 마음이 편해진단 말입니까? 충직한 말이 진달되지 않고 병통을 치료하는 방안이 들리지 않아 나라가 장차 불리해져도 대신들은 혼자서 편안하겠습니까? 대신들은 자신의 진심과 지모를 다하여 충실히 보고하고 잘 선도하기는커녕 도리어 간관을 내쫓고 언로를 병들게 하고 있으니, 신은 그 이유를 모르겠습니다. [...] 옛부터 소인배가 군자를 배척하는 데에는 판에 박은 말들이 있어, ‘붕당’(朋黨)이다, ‘위학’(僞學, 체제에 반하는 거짓된 학문)이라고 하거나 ‘웨이하고 역지를 부린다’고 하거나 ‘명예를 닦기 위해 정직을 판다’고 하면서, 온갖 계책을 동원하여 기어이 타격을 가하고 난 뒤에야 그만둡니다. 군자는 그렇지 않습니다. 자신을 바로잡고 원칙을 지키면서 출사할 때나 물러날 때나 항상 예(禮)로서 하고 결과는 천명에 맡긴 채 오직 의리(義理)에 안주합니다. 아, 한(漢) 나라는 당고(黨錮)의 환란이 발생하자 왕실이 그로부터 망했습니다. 송(宋) 나라는 위학(僞學) 비판이 전개되어 군자들이 뜻을 펴지 못하였습니다. 이것은 임금께서 유의해서 살펴야 할 대목입니다. (奇遵, 「正德丁丑 上疏」, 『德陽遺稿』 補遺, 7ㄱ~13ㄴ)

1.5.5.3. 이이의 국시론

이이는 국시(國是)를 공론(公論)과 연계하여 파악하고 공론의 형성을 위한 언로의 개방이야말로 국가의 흥망성쇠의 관건이라고 주장하였다. 이이는 국시에 관하여 이렇게 말하고 있다. “인심이 똑같이 그렇다고 하는 것을 공론이라 하고, 공론이 있는 곳을 국시라고 합니다. 국시란 나라 사람들이 꾀하지 않고도 다 함께 옳다고 하는 것입니다. 이로움으로 유혹하는 것도 아니며 위세로써 두렵게 하는 것도 아니면서 삼척 동자도 그것이 옳음을 알 수 있는 것, 이것이 바로 국시입니다.”[李珥, 「辭大司諫兼陳洗滌東西疏(己卯)」, 『栗谷全書』 卷7, 疏筭五] 이어서 그는 공론이 국가의 원기(元氣)이며, 그것이 조정에서 다뤄져야 하지만 시중에서 논란이 된다고 하여 언로를 막으면 나라가 망하게 된다고 하여 언로의 개방을 강조하였다.

<1.5.5.3.>

신은 또 생각건대 공론이라는 것은 나라의 원기입니다. 공론이 조정에 있으면 나라가 다스려지고, 공론이 시중[閭巷]에 있으면 나라가 어지러워집니다. 만약 위와 아래에 다 공론이 없으면 그 나라는 망합니다. 왜냐? 위에서 공론을 주도하지 못하면서 공론이 아래에 있는 것을 싫어하여 입을 막고 죄를 따지면서 망하지 않은 나라는 없었습니다. 주나라에 위무(衛巫)의 감시가 있고 진나라에 [국정에 대해] 비방을 금지하는 법이 있었던 것이 그것입니다. (李珥, 「代白參贊仁傑疏」, 『栗谷全書』 卷7, 疏筭五)

1.5.6. 예악론

유학에서는 예(禮)와 음악[樂]을 함께 중시하면서 양자를 연계시켜 통상 ‘예악’(禮樂)이라 병칭한다. 음악이 엄밀하게 구분되는 음들 사이의 조화를 통해 리듬을 표현하는 것이라면, 예는 서로

다른 역할과 위상에 따라 구분되는 행위 규범을 준수함으로써 질서있는 통합을 지향한다는 점에서 양자는 기본적으로 상통한다. 예와 음악이 상통하는 점은 한 마디로 구분[分]을 통한 통합[合]이라고 할 수 있다. 이와 같은 상통성에 근거하여 예와 음악을 대중의 교화에 활용한다는 면에서 유가 예악 문화의 특징을 찾을 수 있다.

예와 음악을 연계시켜 백성의 교화와 사회 규범 질서의 유지에 활용하려는 것은 『예기』(禮記) 「악기」(樂記)에 보이는 사고방식에 기초한 것이다. “음악의 기능은 동일하게 하는 데 있으며, 예의 기능을 차이를 두는 데 있다. 동일하면 서로 친하게 되며, 차이가 있으면 서로 공경하게 된다. 그러나 음악이 과도하면 서로 범람하고, 예가 과도하면 서로 소원하게 된다. 정서를 합하고 외모를 꾸미는 것이 예와 음악의 일이다. 예의 올바름이 정립되면 귀천이 질서 있게 되고, 음악의 형식[文]이 동일해지면 상하가 화합한다.”[樂者爲同，禮者爲異。同則相親，異則相敬。樂勝則流，禮勝則離。合情飾貌者，禮樂之事也。禮義立，則貴賤等矣。樂文同，則上下和矣.] 『예기』 「악기」 19-1]

성현(成俔)은 이와 같은 유학의 예악문화의 전통을 계승하여 음악과 정치의 상관성을 강조하면서 음악의 구체적인 내용과 형식 및 기능을 설명하고 있다. 그는 5음(五音)과 12율을 각기 오행과 열두 달에 유비시키고 춤을 ‘여덟 방향에서 부는 바람’[八風]과 결합시켜 음악과 시가(詩歌)와 춤을 연계시키고 이것을 우주자연에서 나온 것이라고 주장하였다. 이는 유학에서 음악에 대한 전형적인 사고방식으로서, 그 이면에는 천인상관론적 세계관이 깔려있다. 성현의 논의는 음악을 정치와 연계하여 파악하는 유학의 기본 관점을 선명하게 보여주며, 조선 전기에 이러한 논의가 있었다는 사실로 미루어 볼 때 이후 조선왕조의 음악과 관

런한 기본방침에도 관철되었으리라고 추정할 수 있다.

유학의 예악(禮樂)과 관련하여 김수온(金守溫)은 예(禮)와 음악[樂]이 서로 본말과 체용으로서 하나의 유기적인 전체를 이룬다고 파악하였다. 그는 예와 음악이 똑같이 이 마음에 영향을 미치지만 전자는 공경[敬]을 바탕으로 하고 후자는 조화[和]에 기반을 둔다는 점에서 차이가 있다고 지적하였다. 김수온은 이제삼왕(二帝三王)의 태평성대가 예악에 기초하여 이뤄졌다고 보았는데, 여기서 음악을 정치와 연계시켜 파악하는 유학의 전통적인 관점을 확인할 수 있다.

1.5.6.1. 성현의 음악론

성현(成俔)은 음악과 정치의 상관성을 강조하면서 음악의 구체적인 내용과 형식 및 기능에 대해 논하고 있다. 그는 우선, 음악과 관련하여 음과 악기에 대해 구체적으로 설명하고 있는데, 5음(五音)과 12율을 각기 오행과 열두 달에 유비시키고 있는데, 이와 같은 음악을 자연의 연계하여 설명하는 사고방식은 “음악은 사람 마음에서 생기고, 사람의 마음이 움직이는 것은 사물이 그렇게 만드는 것이다”[凡音之起, 由人心生也, 人心之動, 物使之然也]라는 『예기』 「악기」의 관점에 따른 것이다. 성현은 또한 음의 본래 형태인 청성(淸聲)으로부터 변형되어 나온 변성(變聲)에 대해 상세하게 소개하고 있다. 고대에는 시가 노래로 불려져서 시가(詩歌)라고 일컬어졌는데, 이를 『서경』(書經) 「순전」(舜典)에 서는 “시는 뜻을 말하는 것이고, 노래는 말을 길게 한 것이다”[詩言志, 歌永言]라고 하였다. 또한 음악이 춤과 결합되어 사용되었으므로, 양자의 결합 방식이 문제가 되었다. 통상 춤은 “여덟 방향에서 부는 바람[八風]과 맞춘다”고 한다. 『좌전』 은공 5년 7

월에서는 “춤이란 팔음에 맞추고 팔풍을 시행하는 것이다”[夫舞, 所以節八音以行八風]라고 하였다. 여기서 ‘여덟 방향의 바람’은 북동·동·동남·남·남서·서·서북·북쪽에서 부는 바람을 말하는데, 각 방향의 이름에 대해서는 『설문』, 『여씨춘추』, 『회남자』 등에 나오지만 각기 편차가 있다. 성현이 음악과 시가(詩歌)와 춤을 연계시키고 이것을 우주 자연에서 나온 것이라고 설명하는 것은 유학에서 음악에 대한 전형적인 사고 방식이며 천인상관론적 세계관을 배경으로 하는 것이라 할 수 있다.

<1.5.6.1.1.-대표인용>

음악은 하늘로부터 나와 사람에게 깃드는 것이며, 텅 빈 곳에서 발하여 저절로 그러한 데서 이루어지는 것이다. 음악은 사람으로 하여금 마음으로 느끼게 함으로써 그 혈맥을 돌게 하고 그 정신을 기쁘게 하는 것이다. 그러므로 그 느끼는 마음이 다르면 소리 역시 다르다. [...] 이와 같이 그 소리가 같지 않은 것을 합하여 하나로 하는 것은 임금이 지도 여하에 달려 있으며, 그 지도함에도 바르고 바르지 못한 차이가 있어 풍속의 침체 여부가 여기에 달려 있는 것이다. 이러한 까닭으로 음악은 정치와 큰 관계를 갖는다. 5음·12월은 음악의 근본이다. 사물이 생기면 감정이 있고, 감정이 발동하면 음이 된다. 음에는 다섯이 있어 오행에 분배되며 관의 길고 짧음에 따라 음의 고저가 있고, 월에는 열둘이 있어 12월에 분배된다. 음과 월이 맞추는 방법은 [황중을] 삼분의 일을 빼서 하생(下生)하고 거기에 삼분의 일을 더하여 상생(上生)하는 것이다. 그 쓰임이 무궁하여, 여덟 가지 악기에 붙이는 것이 다 그렇지 않은 것이 없다. 노래는 말을 길게 하여 월에 맞추는 것이고, 춤은 팔풍(八風)에서 시행하여 박자에 맞는 것이다. 이것은 모두 자연에서 본을 취한 것이지, 사사로운 지혜를 쓴 것이 아니다.

<1.5.6.1.2.>

천지의 중화를 얻으면 바르고, 갈 바를 얻지만, 혹 중화를 잃으면 인심이 지나쳐서 올바르지 않은 데로 가게 된다. 이에 이변(二變)을 얻어 그 진본을 짚고 4청성(淸聲)을 얻어 그 진본을 빼앗게 되므로, 임

금·백성·사태·사물의 분별이 어지러워진다. 그러나 소리에 변성(變聲)과 청성이 있는 것은 마치 음식에 짜고 심심한 맛이 있어서 오로지 싱거운 국[大羹]과 물[玄酒]의 맛만 쓸 수는 없는 것과 같은데, 다만 바른 소리가 항상 주가 되어 변성을 제어함으로써 중화의 기에 어긋나지 않게 된다. 우리나라 음악은 세 가지가 있으니, 아악·당악·향악이 그것이다. 다시 말하면 제사에 쓰는 것, 조화와 잔치에 쓰는 것, 민간에서 우리말로 익히는 것이 있다. 그 핵심은 7균·12율을 쓰는 데 지나지 않는다. 무릇 재능은 고르지 않기 때문에 음악을 아는 데 어렵고 쉬움이 있다. 그 수법에 묘한 사람이 혹 장단에 어둡기도 하고, 장단에 능한 사람이 그 근본을 모르기도 하고, 일부분을 아는 사람은 많지만 전체를 환하게 아는 사람은 적다. 심하도다, 음악의 어려움이여! 좋은 음악도 귀를 스쳐 지나가면 곧 없어지고, 없어지면 흔적이 없는 것이 마치 그림자가 형체가 있으면 모이고 형체가 없어지면 흩어지는 것과 같다. 그러나 악보가 있으면 음의 느리고 빠른 것을 알 수 있고, 그림이 있으면 악기의 형상을 분별할 수 있고, 책이 있으면 시행하는 법을 알 수 있을 것이다. (成俔, 「樂學軌範 序」, 『虛白堂集』 7-19ㄱ~22ㄴ; 『문충』 14-469상~하)

1.5.6.2. 김수온의 예악론

김수온(金守溫)은 예(禮)와 음악[樂]이 서로 본말과 체용으로서 하나의 유기적인 전체를 이룬다는 관점을 취하고 있다. 그는 음악을 정치와 연계시켜 과악하는 유학의 전통적인 관점을 계승하여 이제(二帝, 堯舜) 삼왕(三王, 禹湯文武)의 태평성대가 예악에 의지하여 이루어진 것이라고 보았다. 한편 김수온은 예와 음악이 사람의 마음에 영향을 미친다는 점에서는 동일하지만, 전자는 공경[敬]을 바탕으로 하고 후자는 조화[和]에 기반을 둔다는 점에서 서로 다르다고 지적하고 있다. 또한 예는 의식(儀式)의 절차와 규정에 의거하여 구체화되기 쉬운 반면에, 음악은 마음 내지 감정의 미묘한 작용을 형상화해야 한다는 점에서 상대적으로 어렵

다고 보았다. 김수온의 논의는 예와 음악 내지 음악과 국가통치의 상관 관계를 분명하게 인식하고 또한 예와 음악의 차이점을 명확하게 지적하고 있어서, 조선 전기에 유학의 예악에 관한 기본 관점을 확인할 수 있게 해준다.

<1.5.6.2.>

예와 음악은 서로 본말이 되고 체용이 되어서 어느 한 쪽을 없앨 수 없다. [...] 예와 음악은 하나로 통한다. 예는 공경[敬]에 근본하고, 악은 조화[和]에 근본한다. 조화와 공경은 이 마음을 가리킨다. [...] 그러나 이제(二帝) 삼왕(三王)의 예악으로 이룬 태평성대가 다시 재현되지 못했다. 이는 지엽적인 의식(儀式)의 세세한 절차와 규정들이 예로 되기 쉬운 반면에, 미묘한 정신심술(精神心術)에 기초한 것이 음악으로 [형상화] 되기는 어렵다는 점에 기인한 것이 아니겠는가? 예라고 전하는 것이 매우 많은 반면 음악으로 전하는 것이 적은 게 당연하다. (金守溫, 「琴軒記」, 『拭疣集』 2; 『문충』 9-81하~82상)

1.5.7. 개혁론

어느 시대, 어느 사회이든 개혁해야 할 폐단이 없을 수는 없으므로 사회개혁의 주장이 대두되기 마련이지만, 조선 사회는 초기에 문물 제도의 정비라는 시대적 요구를 반영하여 『경국대전』 체제를 중심으로 유교적 사회 질서를 수립한 이후 점차 사회적 폐단을 노정하면서 여러 분야에서 개혁의 요구가 분출하였다. 주로 경제적인 면에서 토지 제도나 공납에서의 문제점으로 말미암아 병폐가 속출하게 되는데, 특히 세조가 왕위를 찬탈한 뒤 부상한 훈구파 대신들이 토지 검병과 지방관들의 수탈 행위를 자행하여 정치 사회적 문제와 맞물려 경제적 위기가 더욱 심화되었다. 이에 따라 토지제도를 중심으로 한 국정 전반의 개혁을 주장하는 일단의 유교적 이념에 투철한 지식인들이 나타나게 되었는데, 그

들이 바로 사림파(士林派)였다. 이들은 현실 정치에서 물러나서 주자학 연구에만 몰두한 성리학자들이었으나, 당시 사회의 폐폐상을 목도하고 개혁을 주장하면서 정치 일선에 진출하여 과감한 개혁을 주창한 것이다.

기묘사림의 지도적인 인물인 조광조(趙光祖)는 군주에게 과감한 개혁을 요구하면서 내면의 수양 못지 않게 실제 사업의 과감한 실행을 강조하였다. 특히 『주역』에서 “경으로써 안을 바르게 하고 의로써 밖을 바르게 한다”[敬以直內, 義以方外]는 구절을 원용하면서 내면의 수양과 외면적 실천의 조화를 주장하고 있지만 내면적 수양이 외면적 실천으로 드러나지 않으면 안된다고 해석하여 상대적으로 외면적 실천을 더 강조함으로써 군주에게 과감한 실천을 통한 개혁에 나서도록 촉구하고 있다. 조광조의 이러한 논의는 조선 초기 이래로 국가 운영 내지 통치에 있어서 군주의 마음[君心]을 중시하는 사상경향을 계승하는 것이지만, 중기에 들어서면서 다방면으로 누적된 폐단을 시정하려는 강한 개혁 정신에서 기묘사림의 개혁적 지향과 그 이론적 기반을 보여주는 것이기도 하다.

역시 기묘명현의 한 사람인 김정국(金正國)은 개혁과 관련하여 근본원칙과 구체적인 방법론의 문제를 거론하였다. 한편으로 문물과 제도는 시세의 변화에 따라 바뀌어 통하게[變通] 하지 않을 수 없다는 점에서 개혁의 불가피성을 논리적으로 주장하면서도, 다른 한편으로는 시대에 따른 변통이 도에서 떠나지 않아야 한다, 즉 유학의 기본이념에서 벗어나지 말아야 한다고 주장하였다. 김정국의 논의는 기본적으로 원칙주의의 입장에서 서 있는 듯하지만, 세태의 변화와 인민의 요구에 따라 법제를 변통해야 하며 그것이 결코 도(道)에서 벗어나는 것이 아니라고 주장하여 개혁적인 입장을 더 강조함으로써 국정 전반의 과감한 개혁을 추구하였

던 기묘사림의 시대 정신을 대변하고 있다.

이이(李珥)는 왕조의 변천 단계와 관련지어 개혁론, 즉 변통론 내지 경장론을 원론적으로 천명하였다. 그는 왕조의 변천을 창업(創業)·수성(守成)·경장(更張)의 세 단계로 나누고 당시의 조선사회는 폐단이 누적되어 개혁을 필요로 하는 경장에 해당한다고 보았다. 이이는 수성에 비해 창업과 경장이 더욱 어렵다는 점을 지적하고, 특히 경장을 위해서는 높은 안목과 탁월한 능력이 요구된다고 주장하였다. 그는 조상이 지은 옛집이 오래되어 재목이 썩어서 곧 무너지려는 상황에서 미봉적으로 수리하는 것이 아니라 집을 근본적으로 고치는 것이 경장이라고 비유하면서 경장의 중요성을 강조하였다.

한편 이이는 개혁에 있어서 근본적인 이념 및 구체적인 실현 방법의 문제와 관련하여, 바꿀 수 있고 또 바뀌어야 하는 것과 바꿀 수 없는 것을 구분하여 사회 개혁을 논하였다. 그는 『주역』의 관련된 언급과 그에 관한 정이(程頤)의 주석을 원용하여 때에 맞게 법을 바꾸는 ‘변통’(變通)의 중요성을 강조하였다. 그리고 변통의 내용 내지 대상과 관련하여 법령과 제도는 바꿀 수 있지만 왕도(王道)와 인정(仁政)과 삼강(三綱)과 오상(五常)은 영원히 바꿀 수 없다고 함으로써, 유학의 근본 이념에 입각한 사회 개혁의 방법론을 제시하고 있다. 변통과 관련한 이이의 이러한 관점은 리는 두루 통하고 기는 국한된다는 그의 이통기국론(理通氣局論)과 이론적으로 연계되어 있다고 보아야 할 것이다.

1.5.7.1. 조광조의 개혁론

조광조(趙光祖)는 군주가 마음 속에 품은 생각을 과감하게 시행할 것을 역설하였다. 국가운영 내지 통치에 있어서 군주의 마음

[君心]을 중시하는 조선 초기 이래의 사상 경향을 계승하면서도, 중기에 들어서면서 여러 면으로 누적된 폐단을 시정하려는 조광조의 개혁 의식이 여실히 드러난다. 군주에게 내면의 수양을 강조하면서도 다른 한편으로는 내면의 생각을 실제 사업으로 과감하게 실천할 것을 요구하여, 급진적인 개혁을 추진하던 기묘사림의 영수의 입장이 담겨있다고 하겠다. 『주역』에서 “경(敬)으로써 안을 바르게 하고 의(義)로써 밖을 바르게 한다”[敬以直內, 義以方外]는 구절을 원용하면서 내면의 수양과 외면적 실천의 조화를 주장하고 있지만, 내면적 수양이 외면적 실천으로 드러나지 않으면 안된다고 하는 논의에서 상대적으로 외면적 실천을 더 강조하고 있다.

<1.5.7.1.>

임금의 학문은 한 마음을 맑고 밝게 하는 데에만 그치는 것이 아니요, 마땅히 모든 시책을 행하는 데 나타나게 해야 할 것입니다. 지금 임금의 학문이 이미 고명한 데 이르렀으니 만일 이러한 기회를 잃어버린 뒤에는 다시 도모하지 못할 것입니다. 모름지기 한두 대신과 더불어 과거와 현재를 참작하여 과감하게 행해야 합니다. 만일 헛되이 경연에서 논란만 하고 사업으로 옮기지 않는다면 석씨(釋氏)의 학문에 가까울 것입니다. 그러나 사업에 옮기는 것만 우선하여 자신의 수양(自修)에 힘쓰지 않는 것도 안됩니다. 경(敬)으로써 안을 바르게 하고 의(義)로써 밖을 바르게 한다면, 안과 밖이 서로 길러질 것입니다. (趙光祖, 「復拜副提學時啓(十月)」, 『靜菴集』 4-5ㄱ~ㄴ)

1.5.7.2. 김정국의 개혁론

김정국(金正國)은 문물과 제도는 시세의 변화에 따라 바뀌어 통하게[變通] 하지 않을 수 없다는 점에서 개혁의 불가피성을 논리적으로 주장하면서도, 다른 한편으로는 시대에 따른 변통이 도에서 떠나지 않아야 한다, 즉 유학의 기본 이념에서 벗어나지 말아야 한다는 점을 아울러 지적하고 있다. 원칙주의의 관점을 취

하는 것 같기도 하지만, 세태의 변화와 인민의 요구에 따라 법제를 변통해야 하며 그것이 결코 도(道)에서 벗어나는 것이 아니라고 주장함으로써 개혁적인 입장을 더 강조하고 있다. 이는 원칙주의적인 입장을 취하면서도 국정 전반의 과감한 개혁을 추구하였던 기묘사림의 시대 정신을 반영한다고 할 수 있을 것이다.

<1.5.7.2.>

대저 고금의 변화는 무궁하고 시속의 습속 또한 고금이 아주 다르다. 제도와 절문은 오래 되면 폐단이 없을 수 없음은 형세가 본래 그런 것이다. 제도와 절문이라는 것이 다 애초에는 당시 세상에 적합하고 민심에 들어맞는 것이었다. 오래 되면 그대로 지키기 어려운 [것을 억지로 지키려고 하는] 데서부터 점차 잘못되는 것 또한 형세상 그러기 마련이다. 형세의 변화를 따라 제도를 고쳐 시대에 적합하고 민심에 들어맞기를 구하는 것이 이른바 도이다. 선왕이 시세의 변화에 따라 보태고 덜어내어 변통하는 것은 시대에 따라 다르기는 하지만 다 도에서 떠나지 않는다. (金正國, 「政貴時宜論」, 『思齋集』 3-31ㄴ; 『문충』 23-58상)

1.5.7.3. 이이의 경장론

이이(李珥)는 왕조의 변천 단계를 창업(創業)·수성(守成)·경장(更張)으로 나누고 당시는 폐단이 누적되어 경장에 힘써야 할 때라고 주장하였다. 창업이 빼어난 덕을 가지고 하늘의 뜻과 백성의 신임을 얻어 새로운 왕조를 개창하는 일이라면, 수성은 앞에서 이미 성왕과 현신이 법제를 구비하여 놓았으므로 그것에 충실히 따르기만 하면 된다고 한다. 반면에 경장은 태평한 세월이 장기간 지속되면 폐단이 생겨나기 마련이고 그것이 누적되면 기존 질서가 붕괴되어 과감한 개혁으로 구제하지 않으면 안되는 것을 가리킨다. 그래서 수성은 비교적 쉬운 일이라서 평범한 군주와 보통 정도의 신하들만으로도 가능하지만, 경장은 어려운 일로서 높은 안목과 탁월한 능력이 있어야 한다고 한다. 이이는 경장을

조상이 지은 옛집이 오래되어 재목이 썩어서 곧 무너지려는 상황에서 미봉적으로 수리하는 것이 아니라 집을 근본적으로 고치는 것으로 비유하면서, 경장의 중요성을 강조하고 있다. 아래의 인용문은 이이의 개혁론, 즉 변통론 내지 경장론을 원론적으로 밝히고 있는 것이라고 할 수 있다.

<1.5.7.3.1.-대표인용>

그 시대에 힘써야 할 일[時務]은 한 가지로 일반화할 수 없으며 각각 마땅히 해야 할 것이 있으나 그 중 가장 중요한 것을 들면 창업(創業)과 수성(守成)과 경장(更張) 세 가지일 뿐입니다. 창업의 도는 요순탕무의 덕을 가지고 개혁해야만 할 시대를 만나 하늘과 사람의 뜻에 순응하는 경우가 아니라면 안 되기 때문에 이는 더 논할 것도 없습니다. 이른바 수성은 성왕과 현명한 재상이 법령을 세우고 제도를 만들어서 다스릴 수 있는 도구를 모두 갖추고 예약을 훌륭하게 하면, 후세의 임금과 후세의 현명한 이는 다만 이미 완성된 법규에 따라 가만히 팔짱을 끼고 이것을 준수할 뿐인 것을 말합니다. 이른바 경장은 번영이 극에 달하면 중도부터 미약해지고 법이 오래 되면 폐단이 생겨나니 안일함에 빠져 고루한 것을 따르고 백 가지 제도가 무너지고 느슨해져 날로 그릇되고 달로 어긋나서 나라를 다스릴 수 없게 되면, 반드시 밝은 임금과 총명한 신하가 있어서 개연히 일어나 나라의 뼈대를 붙잡아 세우고 어둡고 게으른 것을 일깨워 오랜 인습을 깨끗이 씻어내고 묵은 폐단을 개혁하여서 선왕이 남긴 뜻을 잘 이어 한 시대의 규모를 빛나게 한 뒤에 그 공적은 선열에 빛나고 사업은 후손까지 미치는 것을 말합니다.

<1.5.7.3.2.>

수성은 비록 중간쯤 가는 평범한 임금[中主]과 단지 수효만 채울 뿐인 무능한 신하[具臣]라 할지라도 역시 잃지 않고 지킬 수 있으므로, 수성하는 것은 쉬운 것입니다. 경장은 높은 견해와 빼어난 재주가 있지 않으면 할 수 없으므로, 경장하는 것은 어려운 것입니다. 수성을 해야 할 때를 당해서 고치고 바꾸는 데 힘쓴다면, 이는 병도 없는데 약을 먹는 것과 같아서 도리어 병을 일으키게 될 것입니다. 경장해야 할 때를 당해서 그대로 지키는 데 힘쓴다면, 이는 병에 걸렸는데도 약을 물리치는 것

과 같아서 누워서 죽기를 기다리는 것입니다. [...] 비유하자면 자손이 조상의 옛집을 지키고 있는데 지은 지 오래되고 재목도 묵어서 집이 썩어 곧 무너지려고 하므로 대목을 못 만나면 수리할 수 없다고 할 때, 집 주인은 천 리 길이라도 멀다 하지 않고 가서 급히 대목을 구하겠습니까 그렇지 않으면 대목을 구할 수 없다는 핑계로 가만히 앉아서 집이 무너져 내리는 것을 지켜보고만 있겠습니까? 폐단이 생긴 정치를 경장하는 것도 이것과 무엇이 다르겠습니까? 아, 사람의 마음은 옛 풍속을 편안히 여기고 세상의 습속은 이전에 하던 방식에 꼭 빠지곤 하니, 마치 기둥을 아교풀로 붙여 놓고 거문고를 타려 하며 나무 그루터기를 지키고 앉아서 토끼를 기다리는 것과 같아서, 구차하게 눈앞에 아무런 일도 없는 것을 다행으로 여기다가 뜻하지 않은 엄청난 재앙을 빚어내는 일이 많습니다. (李珥, 『聖學輯要』, 『栗谷全書』25-10ㄴ ~ 11ㄴ)

1.5.7.4. 이이의 변통론

이이(李珥)는 사회 개혁의 문제와 관련하여 바꿀 수 있고 또 바뀌야 하는 것과 바꿀 수 없는 것을 구분하여 설명하고 있다. 이는 개혁에 있어서 근본적인 이념과 구체적인 실현 방법의 문제에 관한 논의라고 할 수 있다. 이이는 우선 때에 맞게 법을 바꾸는 ‘변통’(變通)의 중요성을 강조하였다. ‘변통’이란 말은 『주역』의 “역은 궁하면 변하고 변하면 통하며, 통하면 오래 계속된다. 그렇기 때문에 하늘에서 이를 도와서, 길하여 이롭지 않은 것이 없다는 것이다”[易窮則變, 變則通, 通則久, 是以自天祐之, 吉無不利., 「계사 하」2]에서 연원하는데, 기존의 질서나 제도가 제대로 작동하지 않는 상황에닥치면 변화시켜 통하게 해야 한다는 뜻이다. 이이는 여기서 『주역』의 이러한 논리에 대한 정이의 언급을 인용하면서 변통의 중요성을 강조하고 있다. 그리고 법령과 제도는 바꿀 수 있지만 왕도(王道)와 인정(仁政)과 삼강(三綱)과 오상(五常)은 영원히 바꿀 수 없다고 함으로써, 변통의 내용 내지 대상을 법제에 한정시키고 유학의 근본 원리, 봉건적 윤리 질서는 바꿀

수 없다고 하여 변통의 기준을 명확하게 제시하고 있다. 이러한 관점은 리는 두루 통하고 기는 국한된다는 이통기국론(理通氣局論)의 함의와 상응한다고 할 수 있다. 아래의 인용문은 1574년에 쓴 「만언봉사(萬言封事)」의 일부이다.

<1.5.7.4.>

신의 생각으로는 정치는 때를 아는 것을 귀하게 여기고 일은 실질적인 것에 힘쓰는 것을 중요하게 여깁니다. 정치를 하면서도 때에 알맞게 할 줄 모르고 일을 당하여 실질적인 결과에 힘쓰지 않는다면, 비록 성왕과 현신이 만난다 하더라도 다스림의 효과를 거둘 수 없을 것입니다. [...] 이른바 때에 알맞게 한다는 것은 때에 따라 변통해서 법을 제정하여 백성을 구제하는 것을 말합니다. 정이(程頤) 선생께서 『주역』에 대해 논하여 말하기를 “때를 알고 형세를 아는 것이 『주역』을 배우는 큰 방법이다”라고 하였고, “때에 따라 변화하여 바꾸는 [變易] 것이 바로 영원한 도이다”라고 하였습니다. 법이란 시대에 따라 제정하는 것이어서 시대가 변하면 법도 같지 않게 되는 것이기 때문입니다. 순(舜) 임금의 요(堯) 임금을 계승하였으니 당연히 다르게 할 것이 없어야 했을 터인데도 9주(州)를 나누어 12주로 만들었고, 우(禹) 임금이 순 임금을 계승하였으니 당연히 다르게 할 것이 없어야 했을 터인데도 12주를 바꾸어 9주로 만들었습니다. 이것이 어찌 성인들이 변화시켜 바꾸기를 좋아해서이겠습니까? 단지 때에 따른 것에 불과합니다. 옛부터 후세에 이르는 수천년 동안 역대의 다스려지고 어지러웠던 자취는 대체로 이와 같습니다만, 때를 따라 폐단을 잘 구제했던 것은 오직 하(夏)·은(殷)·주(周)의 삼대에서 볼 수 있을 뿐입니다. 삼대 이후로는 폐단을 구제했던 일이 본디 드물기도 하지만, 그 올바른 방법을 다하지도 못하였습니다. 대체로 때를 따라 변할 수 있는 것은 법령과 제도이며, 고금을 통하여 변해서는 안 되는 것은 왕도(王道)와 인정(仁政)과 삼강(三綱)과 오상(五常)입니다. 후세에는 원리와 시행방법[道術]이 밝혀지지 못해서 변해서는 안 되는 것을 고치고 바꾸는 때가 있었고 변할 수 있는 것을 굳게 지키는 때도 있었습니다. 이것이 잘 다스려지던 날은 언제나 적고 어지러운 날들이 언제나 많았던 이유입니다. (李珣, 『萬言封事』, 『율곡전서』5-12ㄴ ~ 14ㄴ)

1.5.8. 상벌론

유학의 정치 이념에 의하면 국가의 경영은 덕과 예를 근본으로 삼고 정령과 형벌은 부차적인 것이어야 한다. 이것이 바로 공자가 표방하는 덕치의 이념이며, 그것은 『논어』에서 ‘도덕제례’(道德齊禮)의 명제로 제시되었다. “정령으로써 이끌고 형벌로써 통제하면 백성들이 [형벌을] 면하려 하겠지만 내면에는 부끄러움이 없다. 덕으로써 이끌고 예로써 통제하면 내면에 부끄러움이 있고 또한 바르게 된다.”[道之以政, 齊之以刑, 民免而無恥. 道之以德, 齊之以禮, 有恥且格., 「위정」3] 공자의 이와같은 사고방식은 맹자에 이르러 ‘심복(心服)’이라는 명제로 계승발전된다. 맹자는 물리적인 힘으로 굴복시키는 통치방식을 패도(霸道)라 하고, 치자의 도덕성에 기초하여 자발적인 복종, 곧 마음으로부터의 복종[心服]을 이끌어내는 왕도(王道)와 대비시켜 비판하고 있다.

법가의 법치는 정령과 형벌을 국가 통치의 주요한 수단으로 삼는 사고방식이다. 특히 전국 시대에 법가 사상을 집대성한 한비자(韓非子)는 군주가 신하를 통제하는 두 가지 핵심적인 수단[二柄]으로 상과 벌을 강조하였다. 이는 군주와 신하를 적대적인 관계로 파악하고 군주의 입장에서 신하들을 효율적으로 제어하는 수단을 강구하려는 의식의 산물이다. 한비자는 발톱과 이빨이 있기 때문에 호랑이가 개를 굴복시킬 수 있다고 하면서, 군주의 상벌과 은덕을 호랑이의 발톱과 이빨에 비유하고 있다. 이는 또한 사람이란 자신의 이익을 추구하기 마련이라는 성악설적인 인간관에 기초한 발상이기도 하다. 한비자는 군주가 신하들을 자신이 원하는 방향으로 유도하고 통제할 수 있는 길은 도덕성이나 이념에 의한 교화 내지 감화가 아니라 이로움을 통한 유도와 위세에 의거한 위협이라고 보았다.

조선 초기에 조준(趙浚, 1346~1405)은 군주의 도리와 관련하여 경(敬)과 공(公)의 의미를 설명하면서 상벌의 공정한 시행에 초점을 맞추어 공의 실제적인 의미를 논하고 있다. 여기에는 백성의 뜻이 곧 하늘의 뜻이라고 하는 맹자의 민본주의 사상이 바탕에 깔려 있다. 맹자는 군주가 백성의 부모라는 말의 의미를 국가의 중대사, 특히 형벌의 시행에 있어서 백성의 의사에 따라야 한다는 것으로 해석하였다. 조준은 바로 맹자의 이와 같은 민본주의적 사상을 계승하여 상벌의 시행을 인민 대중의 뜻에 따라 시행해야 한다고 강조하고 있다. 이와 같은 조준의 논의는 유학의 전통적인 민본주의 사상을 계승한 것이지만, 상벌의 문제를 군주의 국가 통치에서 공정성과 관련하여 논하는 것은 조선 초기에 유교적 문물 제도의 정비를 추구한 조준의 사상적 입장을 반영하는 것이기도 하다.

1.5.8.1. 조준의 상벌론

조준(趙浚)은 군주의 도리와 관련하여 경(敬)과 공(公)의 의미를 설명하고 있다. 하늘이 내려다보고 만민이 우러러본다는 사실을 자각하고 군주가 몸가짐과 마음가짐을 삼가고 두려워하는 것을 경의 구체적인 내용으로 제시하고 있다. 특히 공의 실제적인 의미를 상벌의 공정한 시행에 초점을 맞추어 논하고 있는 점이 주목된다. 이는 조선 초기에 유교적 문물 제도의 정비를 추구한 조준의 사상적 입장을 반영하며, 백성의 뜻에 따라 상벌을 내려야 한다는 맹자의 민본주의적 관점을 계승한 것이다. 맹자는 “좌우의 신하들이 다 죽일 만하다고 하면 듣지 말고, 여러 대부가 다 죽일 만하다고 해도 듣지 말고, 나라 사람들이 다 죽일 만하다고 한 연후에 죽입니다. 그렇게 하면 [군주가 개인적으로 죽인 것이 아니라] 나라 사람들이 죽었다고 하게 됩니다. 이렇게 한 연후에

군주가 비로소 백성의 부모라고 할 수 있을 것입니다.”(『孟子』「梁惠王下」)라고 하였다. 여기서 한 걸음 더 나아가면 백성의 마음이 바로 하늘의 마음이라고 하는 주장과 연결된다. 맹자는 “하늘은 우리 백성을 통해 보고 우리 백성을 통해 듣는다”(『孟子』「萬章上」)라고 하였다. 조준은 고려말 조선초기의 문신·학자로서, 여말선초에 관제·신분·국방 등 국정 전반에 걸친 개혁을 제창한 인물이다. 그가 올린 국정 개혁안은 『주례』(周禮)에 바탕을 두어 재상(冢宰)의 권한을 강화하고, 대간과 수령의 권한을 강화하며, 양천 신분제(良賤身分制)를 확립하여 국역 체제를 강화하고, 경연과 서연 제도를 실시하며, 학교(향교) 제도를 강화하여 사장(詞章)을 억누르고 사서오경을 배우도록 하고, 『주자가례』(朱子家禮)를 시행하고, 의창(義倉)과 상평창(常平倉)·사창(社倉)의 법을 시행하고, 향리의 출사(出仕)를 억제하고, 내관(宦者)의 정치참여를 막고, 과거 시험에 복시제(覆試制)를 시행할 것 등 포함하는 광범위한 사회 개혁안이었다. 이와 같은 개혁안과 함께 위의 상벌론으로부터 조준의 국정 개혁안이 기본적으로 유교적 이념에 입각하여 이루어진 것임을 확인할 수 있다.

<1.5.8.1.>

경(敬)이라는 한 글자는 제왕이 성왕이 되는 기초이고, 공(公)이라는 한 글자는 제왕이 이상적인 정치를 실행하는 근본입니다. 원컨대 전하께서는 위로 하늘이 굽어다봄을 경외하고 아래로 억조창생이 우러러봄을 두려워하여, 한 사람을 상줄 때에도 상제가 선한 이에게 복을 주는 마음에 합치되지 않을까 염려하고, 한 사람을 벌주더라도 상제가 사악한 이를 벌주는 귀감에 합치되지 않을까 염려하여, 대중이 기뻐한 후에 상을 주고 대중이 버린 다음에 형벌을 내리기 바랍니다. (趙浚, 「陳時務第二疏」, 『松堂集』4-15ㄴ; 『문충』6-427상)

1.6. 대외 관계론

조선시대 지식인의 외세에 대한 전형적인 입장은 이른바 ‘선내수(先內修)·후외양(後外攘)’으로서, 먼저 국내를 정비하고 그 다음에 외세를 물리쳐야 한다는 것이다. 신숙주의 외세 대응론은 바로 그러한 대외 관계론의 초기적 형태를 보여준다. 이는 외적에 대한 방비에 있어서 외세의 격파보다 내정의 정비를 강조하고, 군사력의 강화보다 기강의 확립을 앞세우는 사고로서, 바로 유학의 기본 이념인 수기치인(修己治人) 내지 내성외왕(內聖外王)의 사고방식과 상통하는 것이다. 남수문도 국가 통치와 국제 관계에서 문화, 즉 문치교화(文治教化)를 중시하는 유학의 사고 방식을 보여주고 있다. 남수문은 문(文)과 무(武)가 상호 보완적이라고 하면서도 문화의 힘을 보다 중심적인 것이라고 주장하여 문치주의적 사고 방식을 드러내고 있다. 이는 기본적으로 공자의 ‘도덕제례’(道德齊禮)의 사고 방식, 즉 덕치(德治)의 이념을 계승하는 것이다.

조광조 역시 대외 관계에 있어 전통 유학의 이념에 기초하여 ‘선내수(先內修)·후외양(後外攘)’의 대외 관계론과 덕치(德治)의 이념을 취하고 있다. 변방의 경계와 민생의 안정을 더불어 중시하고 있는 점에서는 조선 초기에 제기된 바 먼저 국내를 정비하고 그 뒤에 외세를 물리쳐야 한다는 주장은 이른바 ‘선내수·후외양’의 사고 방식이며, 군사력에 의거한 물리적인 제압보다는 마음으로의 복종[心服]을 중시하는 것은 기본적으로 유학의 덕치이념에 입각한 것이다. 명분없는 군대 출동에 반대하고 권모술수 내지 기만적인 책모에 반대하는 데서 대의를 중시하는 조광조의 의리 정신을 읽을 수 있다.

변계량은 단군 이래의 역사적 자주성에 근거하여 조선도 자주적으로 하늘에 제사를 지내야 한다고 주장한다. 은주 교체기 이후 하늘에 대한 제사[祭天]가 천자의 권한이자 정통성의 상징으

로 자리잡은 상황에서 우리나라에서도 하늘에 제사를 지내자는 변계량의 논의는 조선이 중국에 복속되지 않은 대등한 독립국가·자주국가임을 주장하는 것으로 해설될 수 있다. 그러나 여전히 중국의 제후국으로서 하늘에 제사지낸 경우도 있다는 사실과 명 태조가 허용하였다는 점에 근거하는 점에서 여전히 왕과 제후의 상하관계, 이른바 동아시아의 지배 체제(즉 조공 무역 체제)를 벗어나지 못하였다.

1.6.1. 신숙주의 외세 대응론

신숙주(申叔舟)는 『해동제국기』(海東諸國記)의 서문에서 외세에 대한 유학적인 대응 태도를 보여준다. 외적에 대한 방비에서 외세의 격파보다 내정의 정비를 강조하고 군사력의 강화보다 기강의 확립을 앞세워야 한다는 신숙주의 주장은 바로 유학의 기본 이념인 수기치인(修己治人) 내지 내성외왕(內聖外王)의 사고 방식과 상통한다. 이와 같은 신숙주의 견해는 먼저 국내를 정비하고 그 다음에 외세를 물리쳐야 한다는 이른바 ‘선내수(先內修)·후외양(後外攘)’의 초기 형태이며, 그것은 조선시대 지식인의 외세에 대한 전형적인 입장이라고 할 수 있다. 『해동제국기』는 일본의 지리적 형세와 국가 사정, 외국과의 교류 연혁과 방식 등을 기록한 책으로서, 신숙주가 성종의 명을 받들어 1471년에 저술하여 바쳤다.

<1.6.1.>

제가 듣기로 “이적(夷狄)에 대응하는 도리는 외세를 격파하는 것에 달려 있는 것이 아니라 국내를 정비하는 것에 달려 있다. 변방을 방어하는 것에 있는 것이 아니라 조정의 정치에 달려 있다. 병력의 강화에 달려 있는 것이 아니라 기강의 확립에 달려 있다”라고 하였는데, 그것은 다음의 말로부터 알 수 있습니다. 익직(益稷)은 순 임금에게 이렇게 경계하였습니다. “근심이 없을 때 경계하고 법도를 잃지 말고, 편안함

과 즐거움에 탐닉하지 말고, 현신을 등용하면 의심을 두지 말고, 사악한 것을 일단 제거하였으면 더 이상 미련을 두지 말아야 한다. 도리를 어겨서까지 백성들에게 명예를 구하지 말고, 여론을 어겨서까지 자신의 욕심을 추구하지 말아야 한다. 게으르지 않고 태만하지 않으면 사방의 나라가 모여들 것이다.” [...] 자신을 수양하는 도리가 미진한 바가 있으면, 조정에서 실행하고 국가에 시행하며 사방의 나라들에게 확대하여 시행한다고 한들, 어떻게 그 이치를 잃지 않을 수 있겠습니까? 진실로 자신을 잘 정비하고 남을 다스리며, 국내를 잘 정비하고 외세에 대응할 수 있으며, 또한 마음과 일에 게으름과 태만함이 없어야 교화의 훌륭한 정치가 멀리 사방의 나라들에게 미칠 수 있습니다. (申叔舟, 「海東諸國記序」, 『保閑齋集』 15-21ㄱ~23ㄱ)

1.6.2. 남수문의 외세대응론

남수문(南秀文)은 문(文, 문화)과 무(武, 무력)가 상호 보완적이라고 하면서도 문화의 힘을 보다 중심적인 것이라고 주장하여, 국가 통치와 국제 관계에서 문화, 즉 문치교화(文治教化)를 중시하는 유학의 사고방식을 보여준다. 여기서 문의 핵심은 바로 덕(德)이다. 남수문은 그러한 도덕적 인격 내지 내면적 덕성의 감화력에 의거하여 외세에 대처하는 것이 보다 근본적이며 장기적인 방책이고 무력에 의거하여 외적을 제압하는 것은 일시적인 임시조치에 불과하다고 주장하고 있다. 기본적으로 공자의 ‘도덕제례’(道德齊禮)의 사고 방식, 즉 덕치(德治)의 이념을 계승하면서도 이것을 국제 관계에 적용하여 논의를 전개한 점에 의의가 있다고 할 수 있다.

<1.6.2.>

문(文)은 그로써 멀리 있는 적을 복종시키는 것으로 나라를 굳건하게 하는 장기적인 계책입니다. 무(武)는 그로써 우리 나라를 모멸하는 적을 제압하는 것으로 나라를 굳건히 하는 일시적인 임시의 조치입니다. [...] (오랑캐가 순종해) 오면 문화의 힘[文德]을 교화하여 품어주고, 반란을 일으키면 군사력을 정비하여 두려워하게 합니다. [...] 신이 생각건대,

문은 생명을 기르는 보약과 같고 무는 질병을 공격하는 치료약과 같습니다. 안으로는 문으로 닦아 국가의 생명을 기르고, 밖으로는 무로써 물리쳐 국가의 질병을 공격합니다. 국가의 원기가 날로 융성하여진다면, 질병을 공격하는 약은 거의 쓸 필요가 없게 됩니다. 어찌 문은 나라를 굳건하게 하는 장기적인 계책이요 무는 나라를 굳건하게 하는 일시적인 조치가 아니겠습니까? (南秀文, 「丙午對策」, 『敬齋遺稿』권2-1ㄱ~4ㄱ) (『문충』9-61~62)

1.6.3. 조광조의 대외관계론

조광조는 전통 유학의 이념에 기초하여 ‘선내수(先內修)·후외양(後外攘)’의 대외관계론과 덕치(德治)의 이념을 천명하고 있다. 1518년 북쪽 변경을 소란하게 하는 야인 속고내(速古乃)를 체포하기 위해 군대를 밀파하기로 어전회의에서 결정하였는데, 방어사가 출정하는 자리에서 조광조가 그 결정에 대해 비판하는 내용의 글이다.(『中宗實錄』 34, ‘13年 戊寅 8月’) 조광조는 군대를 밀파하는 술수를 쓰는 것은 왕도의 방법이 아니라는 이유로 반대하였고, 그리하여 토벌 계획이 중단되었다. 변방의 경계와 함께 백성의 힘을 소진시키지 않는 민생의 안정을 중시하고 있는 점에서는 조선 초기에 제기된 바 먼저 국내를 정비하고 그 뒤에 외세를 물리쳐야 한다는 이른바 ‘선내수·후외양’의 사고 방식을 계승하고 있으며, 군사력에 의거한 물리적인 제압보다는 마음으로의 복종[心服]을 중시한다는 점에서 기본적으로 유학의 덕치 이념을 견지하고 있다. 그렇다고 군사적인 행동을 무조건 반대하는 것이 아니라 단지 명분없는 군사에 반대하고 권모술수 내지 기만적인 책모에 반대한다. 이와 같은 논의에서 대의를 중시하는 조광조의 의리 정신의 한 단면을 읽을 수 있다.

<1.6.3.>

군주가 오랑캐를 대하는 것은 마땅히 변방을 튼튼히 하고, 백성의

힘을 완화하여 문제가 발생하지 않도록 해야 합니다. 그러나 만약 저들이 먼저 우리의 변경을 소란케 한다면 부득이 이에 대응하여 죄를 성토할 군사를 천천히 일으키는 것이 진실로 이치에 당연할 것입니다. 그러나 병력과 일의 형세를 살펴야하며 가볍게 움직여서는 안됩니다. 하물며 명분없는 군사를 일으키는 데 있어서 이겠습니까? 비록 억장합(億張合, 오랑캐의 이름)이 이번 일로 인하여 스스로 자숙했다 하지만 반드시 그렇지는 않을 것입니다. 비록 사대부라 할지라도 악을 징계하여 스스로 자숙하기는 어려운데 하물며 오랑캐의 마음이야 어찌 그 스스로 자숙하기를 보장할 수 있겠습니까? 신은 이번에 군대를 내는 것이 헛되이 변경의 일을 일으킨 것이 아닌가 하는 염려가 됩니다. 성종 때 만포 첨사인 허훈이 사냥을 하는 오랑캐를 몰래 잡았는데 이로 인하여 수년 동안 변경의 근심이 끊이지 않았으며 백성들이 해를 입었습니다. 성종은 허훈을 죽여서 다가올 화를 막았습니다. 지금 조정에서 대장을 파견하여 오랑캐를 숲 속에서 숨어 있다가 사로잡도록 하였습니다. 기만적 술수를 쓰고 도둑과 같은 책모를 피하려 한다니 이러한 일을 어찌 행하려 하십니까? 신은 나라의 체통을 손상시킬까 두렵습니다. (趙光祖, 「復拜副提學時啓二」, 『靜菴集』 4-2b~3a)

1.6.4. 변계량의 자주국가론

변계량은 단군 이래의 역사적 자주성에 근거하여 조선도 자주적으로 하늘에 제사를 지내야 한다고 주장하였다. 그러나 변계량의 건의는 “변계량이 부처에 미혹되고 귀신에 아첨하며 하늘에 배례(拜禮)하고 별에 배례하여 하지 못하는 일이 없고, 심지어 우리나라[東國]에서 하늘에 제사하자는 설을 힘써 주장하니, 분수를 범하고 예를 잃음을 알지 못함이 아닌데 한갓 억지스런 글로써 올바른 이치를 빼앗으려 한 것뿐이다”라고 하여 채택되지 않았다. 그 이후 조선에서는 하늘에 대한 제사를 지내지 않다가 고종 때 와서 대한제국이 성립함으로써 비로소 지내게 되었다. 은주교체기에 천(天)이 최고신으로 확립된 후 하늘에 대한 제사[祭天]는 천자의 권한이자 정통성의 상징이 되었다. 따라서 우리나라에

서도 하늘에 제사를 지내자는 변계량의 논의는 조선이 중국에 복속되지 않은 대등한 독립 국가자주 국가임을 주장하는 것으로 해설될 수 있다. 그러나 중국의 노(魯)나라와 기(杞)나라 및 송(宋)나라를 예로 들어 제후로서 하늘에 제사지낸 경우도 있다는 것과 명태조가 공민왕이 하늘에 제사한 사실을 알고 있었으리라고 짐작되는데 그것을 금지하지 않음으로써 사실상 허용한 것이라는 점을 논거로 제시한다는 점에서 한계를 지닌다. 여전히 왕과 제후의 상하관계, 이른바 동아시아의 지배 체제(즉 조공 무역 체제)를 벗어나지 못하고 있는 것이다. 노나라가 하늘에 제사를 드리는 것을 공자가 예가 아니라 여기고 성왕이 그것을 허락한 것은 정이(程頤)가 옳지 않다고 비판하였다는 것은, 『논어』의 “禘自既灌而往者, 吾不欲觀之矣.”(3-10)라는 구절과 그에 대한 정이의 주석에 근거한 말이다. 정이는 공자가 노나라에서 체 제사를 드리는 것에 대해 옳지 않다고 생각하였기 때문에 체 제사를 보고 싶지 않다고 말했다고 해설한다. “체제사를 지낼 때 울창주를 뿌린 뒤는 나는 보고싶지 않다”[既灌而往者, 自始至終, 皆無足觀, 言魯祭之非禮也., 「八佾」 10] 아래의 인용문은 『조선왕조실록』에 태종 16년(1416) 6월 1일 변계량이 올린 봉사문으로 기록되어 있다.

<1.6.4.1.-대표인용>

우리 나라[東方]에서 하늘에 제사하는 이유가 있었으니, 폐지할 수 없습니다. 청컨대 신이 그 설(說)을 열거하여 말씀드리고자 하니, 천하께서는 자세히 살펴보시기를 원합니다. 우리 동방은 단군(檀君)이 시조인데, 대개 하늘에서 내려왔고 천자가 분봉한 나라가 아닙니다. 단군이 내려온 것은 요임금의 무진년(戊辰年, BC 2333)이니, 오늘에 이르기까지 3,000여년이 됩니다. 하늘에 제사하는 예가 어느 시대로부터 시작되는지를 알지 모르겠지만, 그러나 또한 1,000여 년이 되도록 이를 바꾼 적은 아직 없습니다. 태조께서는 또한 이를 이어받아 더욱 공손하면서도 열성을 다하였습니다. 신은 우라 나라가 하늘에 제사하는

예를 갖고 있는 이상 폐지할 수 없다고 생각합니다.

<1.6.4.2.>

어떤 사람은 말합니다. “단군은 중국 밖에 나라를 세워 소박하고 간략하여 문화가 보잘 것 없고 중국과 통하지 못하였으므로 일찍이 군신의 예를 차리지 않았다. 주나라 무왕에 이르러서 은나라의 태사(太師)를 신하로 삼지 아니하고 조선에 봉하였으니, 그 뜻을 알 수 있다. 이로써 하늘에 제사하는 예를 행할 수 있었다. 그 뒤에 중국과 통하여 임금과 신하의 분수가 밝게 빛나게 질서가 있었으니, 이제는 법도를 넘을 수가 없다.” 신은 말합니다. “천자는 천지에 제사하고 제후는 산천에 제사하는 것은 예의 큰 틀이 그러한 것이다. 그러나 제후로서 하늘에 제사한 경우도 또한 있었다. 노나라에서 하늘에 제사지낸 것은 성왕이 주공에게 큰 공적이 있다 하여 내린 것이고, 기나라와 송나라가 하늘에 제사지낸 것은 그 선대에 조종(祖宗)의 기운이 일찍이 하늘과 통하였기 때문이다. 기나라는 규모가 작았지만 선대 때문에 하늘에 제사지냈고, 노나라는 비록 제후의 나라라 하더라도 천자가 이를 허락하여 하늘에 제사하였다. 이것은 예의 구체적 운용이 그러한 것이다.”

<1.6.4.3.>

신이 일찍이 생각하건대, 고황제(명 태조)는 혼란을 평정하여 중국과 오랑캐를 통합하였으며, 제도를 창시하며 법을 세워 옛 것을 혁파하고 새로운 것을 취하였습니다. 이에 현릉(공민왕)이 친명정책을 실시한 정성을 아름답게 여기고 특별히 조서를 내려 우리 조정의 일을 두루 말하기를 손바닥을 가리키는 것과 같이 자세하게 갖추어 말하였으니, 참으로 이른바 만리 밖을 밝게 내다보는 것이 일월이 비추어 임하는 것과 같다고 하였습니다. 우리 조정에서 하늘에 제사하는 일 또한 반드시 알고 있었을 것은 의심이 없습니다. 그 뒤로 곧 의식은 본국 풍속을 따르고 법은 옛날 제도를 지키도록 허락하였으니, 그 뜻은 대개 중국 밖의 나라로 처음에 하늘에서 명을 받았고, 그 하늘에 제사하는 예법은 매우 오래 되었기 때문에 변경할 수가 없다고 본 것입니다. 국가의 법은 제사보다 더 큰 것이 없고, 제사의 예법은 하늘에 제사지내는 것[郊天]보다 더 큰 것이 없는데, 옛 제도(典章)를 지키는 데 있어서, 이것이 먼저 힘써야 할 일입니다. 이 점에서 말한다면, 우리 조정에서 하늘에

제사하는 것을 선대에서 찾아보면 1천여 년이 지났으니 기운이 하늘과 통한 지 오래 되었습니다. 고황제가 또 이미 이를 허락하였고, 우리 태조께서 또 일찍이 이에 따라서 더욱 공손하고 삼가셨습니다. 신이 이른바 우리 나라에서 하늘에 제사하는 이치가 있어 폐지할 수 없다는 것이 이것 때문입니다.”(卞季良, 「永樂十四年丙申六月初一日封事」, 『春亭集』 7-5ㄱ~6ㄴ; 『문충』 8-97상~하)

1.7. 재이론

재이(災異)는 천재 지변의 준말로써, 일식·월식이나 혜성(彗星)의 출현, 홍수나 가뭄, 지진, 큰 화재 등이 이에 해당한다. 자연 재해 가운데 작은 것을 재해(災害)라 하고 큰 것을 괴이(怪異)라고 한다. 재이론은 인간이 옳지 못한 행위를 하면 자연이 재앙이나 이변을 내린다는 사상으로서, 천인합일(天人合一) 내지 천인감응(天人感應) 사상에 근거하여 인간의 행위와 관련지어 자연현상을 해설하는 하나의 관점인데, 중국 한(漢)나라 때 전통 유학의 덕치론·인정론 내지 왕도 정치론에 음양오행설이 결합되어 형성되었다. 전한(前漢)의 동중서(董仲舒)는 나라에 실정(失政)이 있을 때, 하늘이 우선 재앙을 내림으로써 인간을 꾸짖고, 그래도 마음을 고쳐먹지 않으면 자연에 이상 현상[異]을 일으켜서 위협한다고 하였으며, 이것도 소용이 없으면 멸망시킨다고 주장하였다. 재이론은 기본적으로 자연 재해를 전제 군주의 횡포에 대한 제어 수단으로 삼으려는 사고 방식이다.

조선 초기에 남효온(南孝溫)은 재이를 통해 군주로 하여금 자신의 실덕(失德)과 실정(失政)을 반성하고 개혁하는 계기를 마련하게 하려는 성리학의 재이 관념을 잘 보여주고 있다. 그는 자연의 재해를 자기 반성의 계기로 삼아 올바른 정치를 수행한다면 자연의 재해가 오히려 하늘의 은총이 될 수 있다고 하여, 재이의 의미를 군주의 국가 통치를 위해 긍정적으로 해석하려는 관점을

보여준다. 한편 이색(李穡)은 자연 현상을 기(氣)의 작용으로 설명하고 이를 천인감응설과 연결지어 서술하고 있어서, 천인감응론적 관념이 조선시대 재이론의 이론적 근거가 되었음을 짐작할 수 있다. 최항(崔恒) 역시 기론(氣論)에 입각하여 자연의 운행이 사람의 신체 및 마음과 연계되어 있고 마음의 성실함에 의거하여 자연의 운행에 영향을 미칠 수 있다고 하는 천인감응론적 사고 방식을 보여주고 있다. 조선시대의 재이론은 그 과학성에 대한 회의에도 불구하고 군주권의 자의적 행사를 견제하는 수단으로서의 기능을 지속적으로 수행하였다.

1.7.1. 남효온의 재이론

남효온(南孝溫)은 성종에게 올린 글에서 15세기 조선 유학자의 재이(災異) 관념을 잘 보여주고 있다. 한대(漢代)의 재이론으로부터 성리학자가 계승하는 재이 관념은 재이를 통해 군주가 자신의 실덕(失德)과 실정(失政)을 반성하고 개혁하는 계기를 마련하는데 있다. 남효온은 자연의 재해를 자기 반성의 계기로 삼아 올바른 정치를 수행한다면 자연의 재해가 오히려 하늘의 은총이 될 수 있다고 하여, 재이의 의미를 군주의 국가 통치를 위해 긍정적으로 해석하려는 관점을 보여준다.

<1.7.1.>

제가 배우지 못하고 재주가 없는데다 알고 있는 지식도 천박하고 고루하여 어떤 처사가 어떤 상서를 불러오고 어떤 처사가 어떤 재앙을 불러오는지 본디 알지 못합니다. 그러나 사실에서 상고해보고 마음에 헤아려보면, 나의 마음이 곧 천지의 마음이요 나의 기(氣)가 곧 천지의 기입니다. 사람의 마음과 기가 순조로우면 곧 하늘의 마음과 기도 순조롭고, 사람의 마음과 기가 순조롭지 않으면 곧 하늘의 마음과 기도 순조롭지 않습니다. 하늘의 마음과 기가 순조롭지 않으면 재앙이

내리게 되는 것입니다. 어리석은 저의 생각으로는 소릉(昭陵, 단종의 어머니인 顯德王后)을 폐한 것은 사람의 마음에 순조롭지 않은 처사였으니, 하늘의 마음이 순조롭지 않게 된 것도 이것으로 알 수 있습니다. [...] 옛 사람이 이르기를 ‘하늘의 마음은 인군을 친애한다. 재이(災異)를 보여주는 것은 그것을 통해 인군의 덕을 굳게 하려는 것이요, 재해를 보여주는 것은 그것을 통해 인군의 의지를 근심하게 하려는 것이다’라고 하였습니다. 전하께서 덕을 굳건히 하고 의지를 근심하게 한다면 현재의 황사비는 바로 미래의 감로수이자 단 샘물이 될 것입니다. (南孝溫, 「上成宗大王書」, 『秋江集』 4-8ㄱ~9ㄱ)

1.7.2. 이색의 재이론

이색(李穡)은 자연현상을 기(氣)의 작용으로 설명하고 이를 천인감응설과 연결지어 서술하고 있다. 도(道)를 현상화하는 것은 기의 작용이고 인간 사회의 행사와 천지 자연의 운행이 서로 감응한다는 것이 천인감응설의 기본적인 관점이다. 이러한 천인감응론적 관념이 조선시대 재이론의 이론적 근거가 되었음을 이 글을 통해 짐작할 수 있다. 우주가 한없이 넓고 넓어 끝나는 곳을 알 수 없다는 말은 소식(蘇軾)의 「순경론」(荀卿論)에서 연원한다. “그런 뒤에야 성인이 천하를 근심하는 것이 깊은 줄 알겠다. 아득하고 아득하여 건너 언덕이 있는 곳을 알지 못하지만 먼 것은 아니며, 넓고도 넓어 그 나루가 끝나는 곳을 알지 못하지만 깊은 것은 아니다.”[然後知聖人憂天下之深也。茫乎不知其畔岸而非遠也，浩乎不知其津涯而非深也.] ‘태허’(太虛)라는 말은 본래 『장자』(莊子) 「지북유」(知北遊)에 나오는데, 이를 북송대 철학자 장재(張載)가 자신의 철학 체계의 핵심 개념으로 삼아서 기의 본 모습을 의미하는 말로 사용하였다. “태허는 아무런 형체가 없으니, 그것이 기의 본래 모습이다.”[太虛無形，氣之本體。., 張載, 『正蒙』, 「太和」 2] ‘붉은 풀’에 관한 이야기는 『대대례기(大戴禮記)』 「명당」

(明堂)에 나온다. “어떤 사람은 명당이란 문왕의 사당인데, 붉은 풀에 날마다 잎이 하나씩 나서 15일에는 잎이 15개가 되었다가 16일부터는 한 잎씩 떨어져서 다 떨어지고 나면 다시 한 잎씩 생겨난다고 여겼다.”[或以爲明堂者，文王之廟也，朱草日生一葉，至十五日生十五葉，十六日一葉落，終而復始也。] “해와 달이 흥한 일을 알리고 운행을 멈춘다”[日月告凶，不用其行]는 『시경』(詩經) 「소아」(小雅) “시월지교”(十月之交)에 나오는 말이다.

<1.7.2.>

바람은 방향도 없이 불어오고 달은 자취도 없이 떠가니, 끝간 데를 알 수 없이 넓도다. 도는 태허(太虛)에서는 본래 아무런 모양도 없으니, 이를 모양으로 나타내는 일은 오직 기가 그렇게 하는 것이다. 그래서 큰 것은 하늘과 땅이 되고 밝은 것은 해와 달이 되고 흩어지면 바람과 비와 서리와 이슬이 되고 우뚝 솟아서는 산과 산맥이 되고 흘러서는 내와 강이 된다. 가지런히 임금과 신하와 아버지와 자식 사이의 인륜이 되고 찬란하게 예의와 음악과 형벌과 정치라는 도구가 된다. 세상사도 기가 맑고 밝으면 다스려지고, 더럽고 흐리면 어지러워진다. 기가 나타내는 것을 보면, 하늘과 사람 사이가 틈이 없이 이어져 있어서 서로 감응하는 것이 어긋나지 않는다. 그러므로 윤리 도덕이 바로 서고 정치와 교육이 잘 이뤄지면, 해와 달이 제 자리를 벗어나지 않고 바람과 비가 제 때 와서 행운의 별이나 상서로운 구름이나 단맛 나는 샘물이나 붉은 풀 같은 좋은 조짐이 생긴다. 반대로 윤리 도덕이 땅에 떨어지고 정치와 교육이 엉망이 되면, 해와 달이 흥한 일을 알리고 바람과 비는 재앙으로 바뀌어 살벌이 날아 흐르고 산이 무너지며 가뭄이 드는 변괴가 일어난다. 그러니 세상이 잘 다스려질지 어지러워질지 여부는 사람들이 하는 일을 잘 살펴보면 알 수 있고, 세상이 잘 다스려지고 있는지 어지러워지고 있는지는 바람과 달로 확인해 보면 충분하다. (李穡, 「西京風月樓記」, 『牧隱文藁』 1-11ㄱ~ㄴ)

1.7.3. 최항의 천인감응론

최항(崔恒)은 기론(氣論)에 입각하여 자연의 운행이 사람의 신체 및 마음과 연계되어 있고 마음의 진실함에 의거하여 자연의 운행에 영향을 미칠 수 있다고 설명하고 있다. 이러한 천인감응론적 사고 방식은 재이론의 이론적 토대가 된다고 할 수 있는데, 한대 이후 음양이 오행과 결합되어 음양오행설로 정립되고 그것이 인간 사회의 각 분야와 상관적으로 연계됨으로써 확고하게 자리잡았다. 사실 조선시대의 자연과학 수준에 비춰볼 때 재이론은 과학적 객관성을 의심받았음에 틀림없지만, 백성들의 삶을 돌보아야 할 국가 통치자로서 군주의 절제와 자기 반성을 요구하는 기제로서 지속적으로 활용되었다. 한 마디로 군주권의 자의적인 행사를 견제하는 수단으로서 그 기능을 수행하는 한 재이론은 의연하게 살아남을 수 있었던 것이다.

<1.7.3.>

일원(一元)의 기(氣)가 하늘에서 운행[運]하는 데, 사람이 그를 얻어 신체를 이룬다. 일원(一元)의 기(氣)가 하늘에서 운행[行]하는데, 사람이 그것을 얻어 인(仁)으로 삼는다. [...] 한 마음의 진실함이 아니라면 어떻게 일기(一氣)의 어그러짐을 회복하여 이처럼 신묘하게 하겠는가? 지극히 성실하면 천지를 움직일 수 있으며 귀신을 감동시킬 수 있다고 하는 것이 이것이다. (崔恒, 『御製屯亨詩序』, 『태허정집』, 文集 1-10 ㄴ~11ㄴ; 『문충』 9-186~187)

2. 불교 비판

2.1. 정몽주의 불교 비판

2.1.1. 불교의 초월적 경향에 대한 비판

정몽주(鄭夢周)는 감각의 활동을 억제함으로써 세계의 진상[眞相]을 파악할 수 있다고 보는 불교의 견해를 비판하고 있다. 선정을 통해 도달하는 진여조차도 알고 보면 술바람이나 강 위에 뜬 달을 떠나 있는 것이 아니라고 말한다. 이는 현상과 본체의 일원성을 주장하는 『시경』의 “연비어약”(鳶飛魚躍)과 『주역』(周易)의 “현미무간”(顯微無間), “체용일원”(體用一源)이라는 관점을 바탕으로 하는 것이다. 사실 불교에서도 화엄의 사무애관(四無碍觀)에 의거하여 감각에 드러나는 현상을 그 자체로 긍정하지만, 본체에 비해 부차적인 현상(마치 진체에 대비되는 속제처럼)에 불과하다는 점은 여전하고, 그 점에서 감각의 활동과 그것을 통해 드러나는 현상 세계를 온전히 긍정하지는 않는다는 점에서 유학과 대비된다. 위의 시는 바로 이 점을 지적한 것이라고 볼 수 있다. 한편 『고려사』(高麗史)의 「열전」(列傳)에도 정몽주가 불교의 초월성을 비판한 사실이 수록되어 있다.(『高麗史』 117, 「列傳」 30, “鄭夢周 條”; 鄭夢周, 「圃隱先生本傳」, 『圃隱集』, 「本傳」 54) 공양왕이 승려 찬영(燦英, 1328-1390)을 스승으로 삼으려 하자 정몽주가 경연에서 이를 만류하고 있는 내용을 담고 있는 글이다. 유학이 일상의 규범화를 목표로 하는 것인 데 반해, 불교는 일상의 초월을 겨냥한다는 점을 명쾌하게 제시하고 있다. 식색의 욕망을 긍정하고 일용 상행에서 평범한 진리를 수행하는 유학의 우월성을 강조하고 있다. ‘텅 빈 경지’로 번역한 ‘冲虛’ 두 글자는 『노자』에서 도를 묘사하는 용어로 쓰인다. 『노자』 4장에 “도는 텅 비었으나 그 쓰임은 다함이 없으며, 깊은 연못과 같

으니 만물의 근본인 듯하다”[道, 沖而用之或不盈, 淵兮似萬物之宗]라고 했고, 5장에는 “하늘과 땅 사이는 풀무와 같을까? 비었으나 다함이 없고 움직일수록 더욱 나온다”[天地之間, 其猶橐籥乎? 虛而不屈, 動而愈出]라고 했다. 위에 쓰인 ‘진여’는 범어 tathata를 번역한 말로서 ‘있는 그대로의 모습’이라는 뜻이며, 모든 존재의 진실한 모습을 의미한다. 그러나 후대의 불교학자들은 이를 현상세계의 근원 내지 배후에 있는 절대적 본체로 간주하여 ‘실상’(實相)·‘법계’(法界) 등과 같은 의미로 사용하였다.

<2.1.1.>

술바람 소리를 듣거나 강 위에 뜬 달을 보면 문득 텅 빈 경지를 느끼나니,

바로 이것이 스님네가 선정(禪定)에 들어가는 시초가 되는 것.

우습구나, 어지러이 진리를 배운다는 이가.

보고 듣는 것을 떼어놓은 채 진여(眞如)를 찾으니.

(鄭夢周, 「贈僧」, 『圃隱集』 2-19ㄱㄴ)

2.1.2. 불교의 반윤리성에 대한 비판

<해설>

정몽주(鄭夢周)는 이일분수(理一分殊)에 의거하여 ‘환’(幻)의 뜻을 풀이하면서 불교를 비판하고 있다. 불교는 현실 세계를 모두 허깨비같이 보기 때문에, ‘인간이 마땅히 머무를 곳’으로서 충효와 같은 윤리적 규범을 무시한다고 말한다. 또, 불교와 달리 유교에서 이 같은 윤리적 규범을 성공적으로 수행할 수 있는 것은 인간의 본성 안에 ‘찬란하게 빛나는 이치’(理一)가 부여되어 있기 때문임을 밝힌다. 첫머리에서 ‘이치는 하나이지만 그 나뉘는 다양하다’[理一分殊]는 주자학의 명제를 제시함으로써, 정몽주는 유교의 ‘머무름’이 가능한 이론적 근거가 여기에 있음을 시사하고

있다. ‘사물과 나 사이에 안팎이 없다’는 것은 내 본성 속에 부여된 이치에 근거하여 그때그때 필요한 역할을 완벽하게 수행한다면 늘 부딪치는 새로운 사물과 상황이 나의 짐이 되거나 장애가 되지 않으므로 ‘나 따로 일 따로’ 같은 경우는 없다는 말이다. 혼수(混修, 1320-1392)라는 승려의 호인 환암(幻庵)에 들어있는 ‘환’이라는 글자를 논의 대상으로 삼아 불교를 비판한 시인데, 혼수는 태고 보우의 수제자이자 나옹 해근의 상족(上足)이었으며 이색 등 당대의 문인과 많은 교류가 있었다. 「讀易寄子安大臨兩先生有感世道故云」(『圃隱集』 2-25ㄴ ~ 26ㄱ)도 마찬가지로 불교에 사회윤리가 없음을 비판하는 시인데, 위의 시가 ‘이일분수’(理一分殊)와 관련해서 논했다면, 여기서는 마음의 명덕(明德)이 규범의 실천을 가능하게 한다는 점에 중점을 두고 있으며, 특히 『주역』을 원용하여 비판하고 있는 점이 눈에 띈다. ‘임금과 아버지가 마땅히 머무를 곳’은 『대학』의 「전(傳)」 3장에서 연유하는 말이다. “임금으로서는 사랑에 머물렀고, 신하로서는 공경함에 머물렀고, 자식으로서는 효성스러움에 머물렀고, 아버지로서는 자애로움에 머물렀고, 나라 사람과 상대할 때는 미더움에 머물렀다.”[爲人君, 止於仁, 爲人臣, 止於敬, 爲人子, 止於孝, 爲人父, 止於慈, 與國人交, 止於信.] 이는 앞서 말한 ‘이일분수’와 같은 내용으로, 『주역』 간(艮)괘의 의미와도 연결되는 것이다.

<2.1.2.>

크고 작음이 어지러이 만 갈래로 다르지만
찬란하게 빛나는 이치가 있으니
머무는 바가 지극함에 이른다면
사물과 나 사이에 안팎이 없으리라.
불교는 이와 달라서
허공에 매달아 놓고 묘한 뜻을 말하니

모든 걸 허깨비처럼 덧없는 것으로 보는 탓에
 임금과 아버지가 마땅히 머무를 곳을 잃었네.
 하염없이 세월이 지나는 동안
 벌떼처럼 논란이 이는구려.
 그대 홀륭한 스님계선 마음을 비우신 분이니
 함께 바른 길을 찾기 바라오.
 (鄭夢周, 「幻庵卷子」, 『圃隱集』 2-197)

2.1.3. 불교의 마음관에 대한 비판

정몽주(鄭夢周)가 불교와 유학에서 보는 ‘마음’[심성론]의 차이를 비교하면서 불교를 비판하고 있다. 승려인 원조(圓照)의 이름을 풀이하면서 마음의 비취보는 능력인 명덕(明德)과 이에 근거한 궁리를 내세우며 유학이 불교보다 우월하다고 주장한다. ‘모든 일에 다 대응하다’[應萬事]는, ‘텅 비어 있으나 환히 비추어 보는 능력이 있다’[虛靈]는 말과 함께 주희가 명덕을 정의하면서 쓴 표현이다. “명덕은 사람이 하늘에서 부여받은 것으로서, 비어 있으면서 영활하여 어둡지 않고 온갖 이치를 지니고 있어서 만사에 대응하는 것이다.”[明德者, 人之所得乎天, 而虛靈不昧, 以具衆理而應萬事者也., 『四書集註·大學章句』] 정몽주의 주장은 불교에서 말하는 마음이 아무리 ‘둥근 하늘처럼 끝없이 넓고 크다’ 하더라도 외부 대상의 수용에는 한계가 있을 수밖에 없으므로 세상의 모든 일에 다 대응하려면 유학에서 말하는 ‘텅 빈’[虛] 마음이 더 낫다는 것이다. 말하자면 둥근 마음보다는 텅 빈 마음이 바깥 일을 더 잘 받아들일 수 있다는 것이다. ‘정밀한 의미를 다 탐구한다’[窮精義]라는 말은 ‘이치를 다 탐구한다’[窮理]라는 말을 바꿔서 표현한 것이다. 이 부분은, 마음의 비취 보는 능력인 명덕이 못 이치를 갖추고 있기[具衆理] 때문에 단순히 비취볼 뿐인 불교의 마음과는 달리 규범의 의미를 꼼꼼히 따지고 시비선악을 판단

하여 도덕적인 세계관을 정립하는 공리를 할 수 있다는 뜻이다. 영산은 영취산(靈鷲山)의 준말인데, 인도에 있는 산으로서 석가가 불·보살들을 모아놓고 설법한 곳이라고 전해진다. ‘얼굴 누런 늙은이’[黃面老子]는 황면노선(老禪)과 함께 석가모니를 가리키는 말이다. 불상의 얼굴에는 대개 황금빛 칠을 하므로 ‘누렇다’고 한 것이다. 또 ‘늙은이’[老子]란 문자 그대로 늙은 사람을 가리키기도 하지만, 『도덕경』의 저자인 선진 시대의 사상가 노자가 인도에 가서 석가가 되었다고 하는 노자화호설(老子化胡說)에 따른 호칭이기도 하다.

<2.1.3.>

“둥근 하늘처럼 끝없이 넓고 크며, 무엇이든 비추는 거울처럼 미묘한 데까지 환히 안다”라는 말은 불교에서 진리와 마음[을 하늘과 거울]에 비유한 것인데, 우리 유교에서도 그럴듯한 말이라고 인정하긴 하네. 그렇지만 둥글다고 해서 모든 일에 다 대응할 수 있겠으며, 비춘다고 해서 정밀한 의미를 다 탐구할 수 있겠는가? 한스럽구나, 영산의 모임에 쫓아가서 얼굴 누런 늙은이를 붙잡고 한마디 따져 물을 수 없는 것이. (鄭夢周, 「圓照卷子」, 『圃隱集』 3-27)

2.2. 정도전의 불교 비판

2.2.1. 유불도 삼교에 대한 종합적 인식

정도전(鄭道傳)의 유·불·도 삼교에 대한 종합적인 인식과 불교·도교에 대한 핵심적이고 선언적인 비판을 「심기리편」(心氣理篇)에서 확인할 수 있다. 「심기리편」은 ‘마음이 기를 비판함’[心難氣]·‘기가 마음을 비판함’[氣難心]·‘리가 마음과 기를 깨우쳐줌’[理諭心氣]의 세 부분으로 구성되어 있다. 여기서 정도전은 불교와 도교 및 유교의 중심 개념을 각각 심·기·리로 규정하고 그 개념들이 지니는 가치를 분석적으로 평가하고 있다. 불교의 마음에 의거

하여 도가적 기의 세계를 비판하는 ‘심난기’, 도가의 기에 의거하여 불교적 마음의 세계를 비판하는 ‘기난심’의 두 편을 먼저 제시하여 심과 기가 각각 일면에 치우친 것임을 보여주고 나서, ‘리유심기’편에서 리가 마음과 기를 깨우쳐주는 형식을 통해 리가 마음과 기를 포괄하는 개념이라고 함으로써 유교의 우월함을 입증하고자 하였다. 맹자는 사람이 금수와 구별되는 점을 중시하고, 그것이 바로 사람의 마음, 구체적으로 말하면 ‘유자입정’(孺子入井)의 비유에서 드러나는 측은지심(惻隱之心)을 비롯한 사단지심(四端之心)이라고 보았다. 그 마음을 놓아버리면[放心] 사람이 곧 금수와 다른 점이 아주 희미해진다[人之所以異於禽獸者幾希, 『孟子』「離婁下」19]는 것이다. 위에서 정도전은 그와 같은 맹자의 사고 방식을 계승하여 도덕의 뿌리로서 정념 내지 감정을 중시하고, 그런 입장에 기반하여 불교를 비판하고 있는 것이다. ‘성인으로부터 멀어져 학문이 왜곡되고’ 운운한 것과 유사한 말은 정이(程頤)가 지은 「명도선생묘표」(明道先生墓表)(『하남정씨문집』(河南程氏文集) 권11)에 보인다. “주공이 죽자 도(道)가 행해지지 않고, 맹자가 죽자 성인이 학문이 전해지지 않았다. 도가 행해지지 않자 백세(百世) 동안 훌륭한 정치가 없었고, 학문學이 전해지지 않자 천년 동안 참된 유자(儒者)가 없었다.”[周公沒, 聖人之道不行. 孟軻死, 聖人之學不傳. 道不行, 百世無善治. 學不傳, 千載無眞儒.]

<2.2.1.>

아, 심원한 리(理)여! 천지보다 먼저 있는데, 기(氣)는 나[理]로 말미암아 생기고 마음[心]도 또한 나를 품수받았다. 마음만 있고 내가 없다면[有心無我: 불교를 가리킴] 이해(利害)만을 쫓을 뿐이요, 기만 있고 내가 없을[有氣無我, 도교를 가리킴] 것이다. 피와 육신만 있는 몸뚱이로 꿈틀대며 살아가는 금수와 똑같게 되어, 그 가운데 금수와 구별되는 것이 거의 없을 것이다. 저 어린아이가 뽀약뽀약 기어 우물로 들어가는 것을 보면 측은한 감정이 생겨나는 것이 그것이다. 그러므로 유자(儒

者)는 정념이 생기는 것을 두려워하지 않는다. 죽을 만하여 죽는 것은 의리가 육체보다 소중하기 때문이다. 그러므로 군자는 자신을 희생하여 인을 이룬다[殺己成仁]. 성인으로부터 멀어지기가 천년이 되어 학문이 왜곡되고 말이 황당하여져 기로써 도를 삼고 마음으로 중지를 삼게 되었다. 의롭지 못하면서 장수하면 거북이나 뱀 따위일 것이요[불로장생을 추구하는 도교에 대한 비판임], 눈감고 졸고 있으면 흙이나 나무와 같은 형해(形骸)일 뿐이다[불교의 참선에 대한 비판임]. 내가 너를 주재하면 (마음이) 형철(瑩澈, 흰하게 꿰뚫어 봄)하고 허명(虛明, 텅 비어서 분명하게 인식함)할 것이요, 내가 너를 기르면 호연지기가 생길 것이다. 옛 성인의 가르침에 ‘도에는 존귀한 것이 둘이 아니다’라고 하였다. 심이여, 기여, 공경히 이 말을 들을 지어다. (鄭道傳, 「心氣理篇」, 『삼봉집』 권10-5ㄴ~9ㄱ, 『문충』3-467상~469상)

2.2.2. 불교의 심성론에 대한 비판

정도전(鄭道傳)은 「불씨심성지변」(佛氏心性之辨)에서 유교와 불교의 심성론을 대비시키면서 불교의 심성론을 비판하고 있다. 불교의 ‘관심견성론’(觀心見性論)의 이론적 문제점에 대한 지적이 주된 내용을 이루고 있다. 주자학에 의하면, 마음[心]이 기(氣)에 속한다면 본성[性]은 리(理)의 범주에 속한다. 주희는 『중용장구』에서 본성을 자연적 성향과는 관계없이 하늘[天]로부터 부여된 것이라고 정의한다. [“性卽理也. 天以陰陽五行 化生萬物 氣以成形 而理亦賦焉, 猶命令也. 於是 人物之性 因各得其所賦之理 以爲健順五常之德 所謂性也.”], 『四書集註·中庸章句』의 주희 주석] 주희는 불교의 견성(見性)에 대하여 “불씨는 원래 리를 알지 못하여 지각운동을 성이라고 하니, 작용을 성이라 하는 것은 고자의 ‘타고난 그대로의 것이 본성이다’라는 주장과 같다”[佛氏原不曾識得這理一節, 便認知覺運動做性, 作用是性 在目曰見 在耳曰聞 在鼻嗅香在口談論 在手緝提 在足運奔 卽告子生之爲性之說., 『朱子語類』 126 「釋氏」]라고 비판하였는데, 정도전은 기본적인

로 이 논리를 수용하고 있다. 본성은 리(理)요 작용은 기(氣)인데 작용과 본성을 곧 사람의 마음과 본성에 일치시킨다면 행위의 당위 근거가 없게 된다는 문제 의식이 있다. 그러나 불교에서 작용이 본성이라고 할 때의 의미는, 불성이 생활을 통해서 드러나는 것이기 때문에 현재의 생활을 떠나서 불성을 구해서는 안된다는 의미이다. 불교에서 관심(觀心)의 의미는 일심(一心)을 산란하지 않게 하여 광명이 저절로 빛나도록 하는 것이기 때문에, 마음을 둘로 나눈다는 정도전의 비판은 불교에 대한 정확한 이해를 바탕으로 한 비판이라고 보기 어렵다. 불교의 관심법(觀心法)에 대한 주희의 비판은 「관심설」(觀心說)(『주자대전』 권67)에 보인다. “마음은 본성을 극진히 할 수 있지만, 본성은 마음을 검속할 수 없다”[心能盡性, 性不能知檢其心]라는 말은 장재(張載)의 『정몽』(正蒙)에서 인용한 것이다. “마음이란 것은 신명의 집이요, 본성은 그 갖추어진 바 이치이다”[心者神明之舍, 性則其所具之理]라는 말은 『맹자집주』(孟子集註) 「진심상」(盡心上)에 나온다.

<2.2.2.>

마음[心]은 사람이 하늘에서 얻어 생겨난 기(氣)로서, 허령불매(虛靈不昧)하여 몸의 주인이 된다. 본성[性]은 사람이 하늘에서 얻어 타고난 리(理)로서, 순수하고 지극히 선한 것으로 마음에 갖추어져 있다. 대개 마음은 지각(知覺)과 하는 바가 있지만 본성은 지각도 없고 하는 바도 없다. 그러므로 ‘마음은 본성을 극진히 할 수 있지만, 본성은 마음을 검속할 수 없다’라고 하고, 또 ‘마음은 감정과 본성을 통괄한다[心統性情]’라고 하며, 또 ‘마음이란 것은 신명(神明)의 집이요, 본성은 그 갖추어진 바 이치이다’라고 말하기도 한다. 이것을 보면 마음과 본성이 분별되는 점을 알 수 있다. 그런데 저 불교에서는 ‘마음이 본성이다’라 하면서 그 근거를 설명하지 못하였다. 그래서 ‘미혹하면 마음이요, 그것을 깨달으면 본성이다’라고 하고, 또 ‘마음과 본성의 이름이 다른 것은 마치 눈[眼]과 귀[目]의 명칭이 다른 것과 같다’라고 하였다. [...] 우리 유가의 설에 “마음을 다하면 본성을 안다”(『孟子』

「盡心上」)라고 하였으니, 이것은 마음에 근본하여 이치를 궁구하는 것이다. 그런데 불교에서는 “마음을 보고 본성을 보면[觀心見性], 마음이 곧 본성이다”라고 한다. 이것은 하나의 마음을 가지고 또 하나의 다른 마음을 본다는 것이니, 마음이 어찌 둘이 있겠는가. 저들도 스스로 그 주장이 공색한 것을 알기 때문에 둘러대기를 “마음으로 마음을 보는 것은 마치 입으로 입을 깨우는 것과 같으니, 마땅히 보지 않는 것으로써 보아야 한다”라고 하였다. 이게 무슨 말인가? 또 우리 유가에서는 ‘마음은 허령불매하여 모든 이치를 갖추고 있어 만사에 응한다’라고 하였다. 허령불매한 것은 마음이고, 모든 이치를 갖추었다는 것은 본성이며, 만사에 응한다고 하는 것은 감정[情]이다. 오직 이 마음이 모든 이치를 갖추고 있으므로 사물이 오는 것에 응하여 각각 그 마땅함을 얻지 못하는 것이 없다. 그리하여 사물의 마땅하고 마땅치 않음을 처리함에 있어서 사물이 모두 나의 명령을 듣게 되는 것이다. 이것은 우리 유가의 학문이 안으로는 몸과 마음으로부터 시작하여 밖으로는 사물에 이르기까지 근원에서부터 말류(末流)에 이르기까지 하나로 관통하여, 마치 근원을 함께 하는 물이 만 갈래로 흘러도 물이 아닌 것이 없는 것과 같고, 눈금이 있는 저울을 가지고 천하의 만물을 저울질하면 그 물건의 경중이 저울대의 눈금과 서로 일치하는 것과 같다. 이것이 이른바 ‘원래부터 중간에 단절됨[間斷]이 없다’라는 것이다. (鄭道傳, 「佛氏心性之辨」, 『삼봉집』 9-6ㄱ~7ㄱ; 『문충』 3-449하~450상)

2.2.3. 불교의 자비에 대한 비판

정도전(鄭道傳)은 「불씨자비지변」(佛氏慈悲之辨)에서 불교의 자비를 유교의 인(仁)과 대비시켜 비판하고 있다. 그는 『주역』에서 말하는 ‘천지가 만물을 낳는 마음’[天地生物之心]을 사람이 하늘로부터 부여받은 것이 바로 ‘남에게 차마 하지 못하는 마음’[不忍人之心]으로서 인이라고 이해한다. 그런데 유교의 측은지심과 불교의 자비가 인의 작용[用]이라는 점에서는 비슷한 것 같지만 차등적 원칙[別愛]에 입각하지 않은 불교의 자비는 자신에게 가장

가까운 부모 자식의 인간 관계와 인간 사회의 가장 기본적인 군신 관계를 저버리고 해탈을 추구하기 때문에 사람을 이롭게 하고 만물을 구제하는 윤리가 될 수 없다고 비판하고 있다. 여기서 인의 차등적 원칙은 바로 원문에서 인용한 바 맹자가 말한 ‘부모를 친애하고 나서 인민을 사랑하고, 인민을 사랑하고 나서 만물을 사랑한다’(親親而仁民, 仁民而愛物., 『孟子』「盡心上」)는 원리이다. 맹자는 이 차등적 원리에 근거하여 양주와 목적을 비판하면서 “양주는 자신을 위하니 임금에 없는 것이요, 목적은 겸애를 주장하니 이는 아버지가 없는 것이다. 아버지가 없고 임금이 없으면, 이는 금수이다”[楊氏爲我, 是無君也. 墨氏兼愛, 是無父也. 無父無君, 是禽獸也., 『맹자』 「등문공하」10]라고 하였다. 맹자의 이러한 논리를 계승하고 있는 정도전은 불교의 보시(布施)가 바로 양주와 목적처럼 사람의 가장 기본적인 인간 관계를 무시하고 오히려 일반 사물이나(아마도 불살생의 계율을 엄두에 두고 하는 비판인 듯하다) 낮모르는 타인은 위한다는 점에서 옳지 못하다고 비판하고 있다. 한편 정도전은 유학의 ‘측은’과 불교의 ‘자비’가 모두 인의 작용이라고 함으로써 불교의 자비를 유학의 인보다 하위에 둠으로써 불교에 대해 유학을 우위에 두는 관점을 은연중에 드러내고 있다.

<2.2.3.>

천지는 만물[物]을 낳는 것으로 마음을 삼는데, 사람은 천지가 물을 낳는 마음[天地生物之心]을 얻어 세상에 태어났다. 그러므로 사람은 모두 차마하지 못하는 마음[不仁之心]이 있으니, 이것이 바로 인(仁)이다. 부처가 비록 오랑캐이나 또한 사람[人之類]이니 어찌 그와 같은 마음이 없으리오. 우리 유가의 이른바 ‘측은’과 불씨의 ‘자비’는 모두 인(仁)의 작용[用]이다. 그러나 내세우는 말은 같지만 그 베푸는 방법에 있어서는 서로 크게 다르다. 대개 부모와 나는 기(氣)를 하나로 하고, 다른 사람과 나는 유(類)를 하나로 하며, 만물과 나는 생(生)을 하나로 한다. 따라서 인의 마음[仁心]을 베푸는 것은 부모로부터 타인 그리고

만물의 차례로 나아가니, 마치 물이 흘러 감에 첫 번째 웅덩이를 채우고 난 후 둘째, 셋째 웅덩이에 도달하는 것과 같다. 그 근본이 깊으면 미치는 것도 먼 것이다. 온 천하의 만물은 하나라도 우리의 인애(仁愛) 가운데 있지 않은 것이 없다. 그러므로 ‘부모를 친애하고 나서 인민을 사랑하고, 인민을 사랑하고 나서 만물을 사랑한다’라고 하였다. 이것이 유가의 도가 일관되고 알맹이가 있고 연속되는 이유이다. 그러나 불씨(佛氏)는 그렇지 않다. 만물에 대해서는 승냥이나 호랑이와 같이 표독한 것이나 모기 같이 미미한 것에도 오히려 그 몸을 맡기더라도 사랑하지 않고, 사람에 대해서는 월나라 사람이라도 굶주리는 자에게는 밥을 밀어 먹이려 하고 진나라 사람이라도 추위에 떠는 사람에게는 옷을 벗어 입히며 이것을 이른바 보시(布施)라고 한다. 그러나 대개 아버지와 아들과 같이 매우 가까운 관계나 임금과 신하와 같이 지극히 공경해야 할 사이에는 도리어 관계를 끊고 떠나려 하니, 과연 이것은 무슨 뜻에서인가? 또 사람이 스스로 거둬 삼가하는 것은 부모와 처자가 있어 그들을 돌보고 의지하고자 하는 것이다. 그런데 불씨는 인륜을 가함(假合)이라 하여 아들은 그 아버지를 아버지로 여기지 않고 신하는 그 임금을 임금으로 여기지 않아서, 은혜와 의리가 쇠퇴하고 각박하게 되어 지극히 친히 해야 할 부모를 길가는 일반 사람과 같이 보고 지극히 공경해야 할 임금을 쓸모없는 사람으로 보니, 그 본원을 먼저 잃은 것이다. 그러므로 다른 사람과 만물에 미치는 것이 뿌리없는 나무와 같고 근원이 없는 물과 같아서 쉽게 말라붙고 고갈되어 끝내 사람을 이롭게 하고 만물을 구제하는 효과가 없다. 칼을 빼어 뱀을 죽여도 거의 애석하게 여기지 않고 지옥에 대한 설은 참혹하기가 자심하니, 도리어 은혜가 적은 사람이 된다. 그러니 앞서 자비라고 말한 것이 과연 어디에 있단 말인가? 그러나 이 마음의 자연스러움은 끝내 어렵게 할 수 없다. 그러므로 지극히 어렵고 가리워진 사람이라도 부모를 한번 보기만 하면 효도하고 사랑하는 마음이 자연스럽게 생겨나는 것이다. 그런데 어찌해서 마음에 돌이켜 구하지 않고 이에 말하기를 “여러 생의 습기(習氣)를 다 제거하지 못했기 때문에 애착의 뿌리가 아직 남아 있는 것이다”라고 하니, 미혹에 집착되어 깨닫지 못한 것이 이보다 더 심할 수가 없다. 불씨의 가르침은 의(義)와 리(理)가 없으니, 명교(名敎)에서 그 가르침을 용납하지 않는 것은 이 때문이다. (鄭道傳, 「佛氏慈悲之辨」, 『삼봉집』 9-11ㄱ~12ㄱ; 『문충』 3-452상~하)

2.2.4. 불교의 인과응보설에 대한 비판

정도전(鄭道傳)은 「불씨인과응보지변」(佛氏因果應報之辨)에서 불교의 인과응보설에 대해 이론적인 비판을 수행하였다. 정도전은 인간의 화복길흉을 행위에 대한 과보(果報)로 설명하는 불교의 인과응보설에 대해, 길흉화복은 음양오행의 자연적인 작용이 낳은 결과라는 점을 간과한 오류라고 비판한다. 이는 기(氣)의 청탁수박(淸濁粹駁)으로 만물의 다양성을 설명하는 성리학의 관점을 계승한 것이다. 그런데 정도전은 여기서 음양오행설의 타당성을 주장하는 근거로 당시 의원과 점술가들이 인과응보설이 아니라 음양오행설에 근거하여 병을 치료하거나 점을 친다는 사례를 들고 있다. 이처럼 점복과 의술을 근거로 삼아 음양오행설의 타당성을 입증하고 그것을 바탕으로 불교를 비판하는 논리는 정도전의 불교 비판 가운데 비교적 수준이 낮은 경우에 속한다고 할 수 있다. 그러나 불교의 인과응보설과 달리 유학에서 사람의 길흉화복을 설명하고 있다는 것을 분명하게 확인시켜 주었다는 점에서 논거의 빈약함에도 불구하고 상당히 의미있는 작업이었다고 하겠다.

<2.2.4.>

대저 이른바 음양오행이란 교차하면서 번갈아 운행하기 때문에 어긋나 일정하지가 않다. 그러므로 그 기는 통함[通]과 막힘[塞], 치우침[偏]과 바름[正], 맑음[淸]과 탁함[濁], 두터움[厚]과 얇음[薄], 높음과 낮음, 길고 짧음의 차이가 있게 된다. 사람과 사물이 생겨남에 때를 잘 맞추어 바름과 통함을 얻은 것은 사람이 되고, 치우치고 막힘을 얻은 것은 사물이 되니, 사람과 사물의 귀하고 천함은 여기에서 나뉘어지는 것이다. 또 사람에게 있어서도 그 기의 맑은 것을 얻은 사람은 지혜롭고 또 어질며 탁한 것을 얻은 사람은 어리석고 불초하고, 두터운 것을 얻은 사람은 부자가 되고 얇은 것을 얻은 사람은 가난뱅이가 되며, 높은 것을

얻은 사람은 귀하게 되고 낮은 것을 얻은 사람은 천하게 되며, 긴 것을 얻은 사람은 장수하고 짧은 것을 얻은 사람은 요절하게 되는 법이니, 이것이 그 대략이다. [...] 오늘날 의술과 점복은 조그만 술수이다. 점치는 사람은 사람의 화복을 판단할 때 반드시 오행의 쇠퇴하고 왕성함에 근거한다. ‘이 사람은 목(木)의 명(命)이니 봄에는 왕성하고 가을에는 쇠퇴하며 용모는 푸르고 길죽하며 마음은 인자하다’라고 하거나, ‘이 사람은 금(金)의 명(命)이니 가을에는 길하지만 여름에는 흉하고 용모는 희고 반듯하며 마음은 강하고 밝다’라고까지 말한다. 수(水)니 화(火)니 하여 그렇지 않은 경우가 없다. 용모가 추하고 비루한 것과 마음이 어리석고 사나운 것은 모두 본래 오행이 풍부될 때 치우침에 근거한다는 것이다. 의원이 사람의 병을 진단할 때에도 또한 반드시 오행이 서로 감응하는 것에 근거한다. 이에 ‘어떤 이의 병은 한(寒)하니 신장 즉 수기의 증세이고 어떤 이는 병이 온(溫)하니 심장 즉 화기의 증세이다’라고 말하는 것이 그러한 유이다. 그러므로 약을 지을 때 그 성질의 온량한열(溫涼寒熱)과 그 맛의 신 것과 짠 것 단 것과 쓴 것을 음양오행에 분속하여 조제하면 부합되지 않는 것이 없는 것이다. 이것은 유가의 설에서 사람과 물이 생겨남에 음양오행의 기를 얻었다는 것이 분명한 증거가 있는 것으로 의심할 수 없다. 참으로 불교의 설과 같다면 사람의 화복과 질병이 음양오행과는 관계없이 모두 인과응보에서 나오는 것일 터인데, 어찌하여 한 사람도 유가(儒家)의 음양오행설을 버리고 불교의 인과응보설에 의거하여 사람의 화복을 정하거나 질병을 진단하지 않는가? 인과응보의 설이 황당하고 어그러져 취하여 믿을 수 없는 것이 이와 같거늘 그대는 오히려 그 설에 미혹되려는가? (鄭道傳, 「佛氏因果應報之辨」, 『삼봉집』 9-3ㄴ ~ 5ㄱ; 『문충』 3-448상 ~ 449상)

2.2.5. 불교의 윤회설에 대한 비판

정도전(鄭道傳)은 「불씨윤회지변」(佛氏輪廻之辨)에서 불교의 윤회설을 비판하고 있다. 먼저, 윤회설의 이론적 배경을 신불멸론(神不滅論, 영혼불멸론)으로 파악하고 그에 대한 비판을 전개한다. 여기서 정도전은 신불멸론의 경전적 전거로 이용되는 『주역(周易)』의 ‘정기가 사물이 되고 떠도는 혼이 사람의 변화를 이

루어, 귀신 현상이 생겨난다'[精氣爲物, 游魂爲變, 是故鬼神之情狀. , 「繫辭上」4]에 대한 전통적인 해석을 원용하여 자신의 주장을 정당화한다. 인간의 육신과 정신을 혼과 백 혹은 혼기와 체백으로 설명하면서, 그것이 마치 나무로 인하여 불이 존재하는 것과 같다는 것이다. 따라서 불이 꺼져서 연기는 하늘로 올라가고 재는 땅으로 돌아가면 다시 연기와 재가 합하여 불이 될 수 없는 것처럼, 사람의 육신과 영혼 내지 혼기와 체백도 사람이 죽어서 하늘과 땅으로 각기 흩어지면 다시 모여서 새로운 사람으로 생겨나는 것이 불가능하다고 한다. 여기서 정도전이 나무에서 불이 나온다고 말하는 것은 나무와 불의 비유를 들어 신불멸론을 설명한 『모자리혹론』(牟子理惑論, 『弘明集』 권1)의 논리와 대비된다. 모자(牟子)가 지은 『모자리혹론』에 「형진신불멸」(形盡神不滅, 형체는 소진해도 정신은 소멸하지 않는다)이란 장이 있다. 여기서 모자는 신불멸론을 다음과 같은 예를 들어 설명하고 있다. “불이 장작에 옮겨지는 것은 정신(神, 영혼)이 몸에 옮겨지는 것과 같다. 불이 다른 장작에 옮겨지는 것은 정신이 다른 몸에 옮겨지는 것과 같다. 앞의 장작은 뒤의 장작이 아니므로 ‘손가락이 다한다’는 비유가 교묘함을 알며, 앞의 몸이 뒤의 몸이 아니므로 정과 운수의 감응이 깊다는 것을 깨닫게 된다. 어리석은 사람은 몸이 일생에서 다하는 것을 보고 정신과 정도 더불어 없어진다고 생각하였다. 이것은 불이 한 나무에서 다하는 것을 보고 모든 불이 영원히 꺼졌다고 생각하는 것과 같다.”(심재룡 편저, 『중국불교철학사』, 철학과 현실사, 38-39면에서 재인용)

<2.2.5.>

사람과 만물이 낳고 낳아 무궁한 것은 천지의 운화가 멈추지 않고 운행하기 때문이다. 본래 태극(太極)에 동정이 있어 음양(陰陽)이 생기고, 음양이 변하고 합하여 오행(五行)이 갖추어진다. 이에 무극·태극의 진

(眞)과 음양오행의 정(精)이 신묘하게 합하고 모여서 사람과 만물이 계속 생겨난다. (이와 같이 하여) 이미 생겨난 것은 지나가 버리고 아직 생기지 않은 것은 와서 계속 잇게되니 그 사이에 한 순간의 정지도 용납되지 않는다. 불교의 말에 “사람은 죽어도 정신은 소멸하지 않으므로 다시 태어나게 되면 (정신이) 형체를 받는다”라고 하였다. 이에 윤회설이 일어나게 되었다. [...] 어떤 사람이 물었다. “자네는 선대 학자의 설을 인용하여 『주역』에 나오는 ‘떠도는 혼이 사람의 변화를 이룬다’(游魂爲變)라는 말을 ‘혼(魂)과 백(魄)은 서로 떨어져 혼기(魂氣)는 하늘로 올라가고 체백(體魄)은 땅으로 내려간다’라는 의미로 해석하였다. 사람이 죽으면 혼과 백이 각각 하늘과 땅으로 돌아간다는 의미이니, 그것은 부처가 말한 ‘사람은 죽어도 정신은 멸하지 않는다’라는 그 말이 아닌가?” 이에 대해 나는 이렇게 대답하였다. “옛날에 사계절의 불은 모두 나무에서 취하였다. 이것은 원래 나무 속에 불이 있기 때문에 나무를 뜨겁게 하면 불이 생기는 것이다. 그것은 원래 백(魄) 가운데 혼(魂)이 있어 백을 따듯이 하면 혼이 되는 것과 같다. 그러므로 ‘나무를 비비면 불이 나온다’는 말이 있고, 또 ‘형체[形]가 이미 생기면 정신[神]이 지적 능력을 발휘한다’는 말이 있다. 여기서 형체는 백이요, 정신은 혼이다. 불이 나무에 인하여 존재하는 것은 혼과 백이 합하여 사는 것과 같다. 불이 다 꺼지면 연기는 하늘로 올라가고 재는 떨어져 땅으로 돌아가게 되는 것이니, 이것은 사람이 죽으면 혼기는 하늘로 올라가고 체백은 땅으로 내려가는 것과 같다. 불의 연기는 곧 사람의 혼기이며, 불의 재는 곧 사람의 체백이다. 또 화기(火氣)가 꺼져버리면 연기와 재가 다시 합하여 불이 될 수 없는 것이니, 사람이 죽은 후에 혼기와 체백이 또 다시 합하여 생물이 될 수 없다는 이치는 분명하지 않은가?” (鄭道傳, 「佛氏輪廻之辨」, 『삼봉집』 9-3ㄴ; 『문충』 3-449하~450상)

2.2.6. 유교와 불교의 종합적 비교

정도전(鄭道傳)은 「유불동이지변」(儒佛同異之辨)에서 유교와 불교의 같은 점과 다른 점에 관하여 종합적으로 논술하고 있다. 허(虛)와 적(寂)처럼 유교와 불교에서 공통적으로 사용하는 개념이나 지행(知行)과 오수(悟修)처럼 유사한 개념들이 근본적으

로 구별되며, 그러한 차이가 발생하게 된 이유가 마음[心]과 리(理)에 대한 인식의 차이에서 유래하고 있음을 밝히고 있다. 정도전은 유학과 불교에서 똑같이 허를 말하지만 유학의 허는 이른바 ‘텅 비어 있으면서 영활하여, 온갖 이치를 갖추고 있어서 모든 일에 적절하게 대처하는 것’[虛靈不昧, 具衆理應萬事者., 『대학』의 ‘명덕’(明德)에 대한 주희의 주석]인 데 비해, 불교의 허는 그야말로 텅 비어 있어서 아무 것도 없는 것이어서 유학자들이 불교를 이른바 허무적멸(虛無寂滅)이라고 비판한다는 것이다. 유학의 지행(知行)과 불교의 오수(悟修)도 표면적으로는 유사하지만, 허적(虛寂)의 경우와 마찬가지로 내 마음에 만물의 이치가 갖춰져 있다고 보느냐 아니면 본래 텅 비어 있어서(空) 아무 것도 없다고 보느냐에 따라 실질적인 함의는 전혀 달라진다고 한다. 그러한 차이를 정도전은 『주역』의 이른바 ‘고요하여 움직이지 않다가 감응함에 마침내 천하의 모든 일에 통한다’[寂然不動 感而遂通天下之故., 「繫辭上」]라는 명제와 『기신론』의 ‘마음이 생기면 일체의 법이 생기고 마음이 멀하면 일체의 법이 멸한다’[心生則一切法生, 心滅則一切法滅]는 주장을 대비시켜 설명함으로써 밝히고 있다. 그리고 정도전은 그러한 차이점들이 결국 불교와 유학이 사회 운영원리의 제공과 인간의 윤리 질서 내지 행위 규범의 제시라는 점에서 근본적인 차이를 드러내는 데로 귀결된다고 주장한다. 종합하자면 정도전은 유학과 불교의 기본 개념들의 함의를 선명하게 비교 대조시키고 그러한 차이를 낳게 된 근본 원인을 마음(心)과 이(理)에 대한 인식의 차이에서 해명하고 나아가 그러한 차이점들이 현실 사회에 대한 입장의 차이로 귀결된다는 점을 명쾌하게 밝히면서 불교를 비판하고 있는 것이다. 정도전의 불교 비판의 이론적 수준을 짐작케 할 수 있는 글이다. 인용된 ‘재성보상’(財成輔相)은 『주역』 「태괘」(泰卦)의 상전(象傳)에 나오는 말이다.

“하늘과 땅이 서로 화합하는 것이 태이다. 군주는 그것을 본받아 천지의 도를 제어하고 천지의 마땅함을 보완하여 백성을 돕는다.”(天地交泰。后以財成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。) 재성(財成)은 지나친 것을 억제하는 것이고, 보상(輔相)은 부족한 것을 보충하는 것이다.

<2.2.6.1.>

선대 학자가 이르기를 “유교와 불교의 가르침은 구절은 같지만 내용은 다르다”라고 하였다. 이제 또 이 말을 바탕으로 미루어 확대하여 보면, 유교와 불교에서 다 허(虛)와 적(寂)을 말하지만 유교가 말하는 허는 허하되 있는 것이며 불교의 허는 허하기만 하고 없는 것이다. 유교의 적은 고요하지만 감응하는 것이나[寂感] 불교의 적은 고요하기만 하여 소멸하는[寂滅] 것이다. 유교는 지(知)와 행(行)을 말하고 불교는 오(悟)와 수(修)를 말한다. 유교의 지(知)는 만물의 리(理)가 내 마음에 갖추어져 있음을 아는 것이나, 저들의 오(悟)는 내 마음이 본래 공(空)하여 한 물건도 없는 것을 깨닫는 것이다. 유교의 행(行)은 만물의 리에 따라 행하여 어긋나거나 잃는 바가 없게 하는 것이며, 불교의 수(修)란 만물을 끊어 버리려고 내 마음에 얽매이지 않게 하는 것이다. 유교는 ‘마음이 모든 이치가 갖추고 있다’[心具衆理]라고 하고, 불교는 ‘마음이 만법을 낳는다’[心生萬法]라고 한다. 이른바 ‘모든 이치를 갖추었다’라고 하는 것은 마음에 원래 이러한 이치가 있어서 정(靜)할 때는 지극히 고요하여 이 이치의 본체가 갖추어져 있고 동(動)할 때는 감응하고 통하여 이 이치의 작용이 행해진다는 것이다. 이른바 ‘고요하여 움직이지 않다가 감응함에 마침내 천하의 모든 일에 통한다’[寂然不動 感而遂通天下之故., 『周易』「繫辭上」]라는 말이 그것이다. 이른바 ‘만법을 낳는다’는 것은 마음에는 본래 이러한 법이 없으며, 외부세계[境界]와 접촉한 후에 법이 생겨난다는 것이다. 정(靜)할 때는 이 마음이 머무르는 바가 없고, 동(動)할 때에 만나는 경계를 따라 생긴다는 것이다. 이른바 ‘감응함에 머무르는 바 없이 그 마음을 생한다’라고 하고, 또 “마음이 생기면 일체의 법이 생기고 마음이 멸하면 일체의 법이 멸한다.”[心生則一切法生，心滅則一切法滅. , 『起信論』]라고 한 것이 바로 그것이다.

<2.2.6.2.>

유교는 리가 본래 존재하는 것이라고 하고 불교는 법은 인연에 따라 생기는 것이라고 하니, 어찌 이처럼 그 말은 같지만 내용은 다른가? 유교는 ‘수만 가지 변화에 대응한다’고 하는데 저들은 ‘모든 사태에 따르고 순응한다’라고 하니, 그 말이 같은 것 같다. 그러나 이른바 ‘수만 가지 변화에 대응한다’라는 것은 사물이 올 때 이 마음이 그것에 응하여 각각 그 마땅한 법칙에 따라 제어하고 처하게 하여 그 올바름을 잃지 않고자 하는 것이다. 만약 여기에 아들된 사람이 있으면 반드시 효를 하게 하고 해치지 못하게 하며, 여기에 신하된 사람이 있으면 충성을 하게 하고 난을 일으키지 않도록 한다. 동물에 대해서도 소는 밭을 갈게 하고 사람을 들이받지 못하게 하며, 말은 물건을 싣도록 하고 사람을 물지는 못하게 하며, 호랑이와 이리는 함정을 만들어서 사람을 물지 못하게 하여야 한다. 대개 또한 그 각각이 지니고 있는 이치에 따라 처하게 하는 것이다. 불교의 ‘모든 사태에 순응한다’는 것은 아들된 자가 효자인 경우는 스스로 효자이고 적자인 사람은 스스로 적자이며 신하된 자가 충성을 하는 것은 스스로 충성을 하는 것이고 어지럽히는 자는 스스로 어지럽히는 것이다. 소나 말이 밭 갈고 짐을 싣고 하는 것도 스스로 갈고 싣는 것이며 사람을 치받고 물고 하는 것도 스스로 치받고 물고 하는 것이어서, 스스로 그들이 하는 바를 들어줄 뿐 그 사이에서 마음을 용납하지 않는다. 불교의 학문이 이와 같은데도 그들 스스로는 외물을 부리지만 외물에 의해 부림을 받지 않는다고 [使物而不爲物所使]고 생각한다. 이것은 돈을 한 푼 주었으나 그것을 어떻게 할 줄 모르는 것과 같다. 그러니 그 일이 이상하지 않은가? 그렇다면 하늘이 이 사람을 낳아 만물의 영장이 되게 하고 채성보상(財成輔相)의 직분을 준 이유가 과연 어디에 있겠는가? 설명이 반복되어 두서가 없는 것 같지만, 요약하자면 유교는 마음과 리가 하나라고 한 것이요 불교는 마음과 리가 둘이라고 본 것이고, 불교는 마음이 공허하고 리도 없다고 보았고 유교는 마음이 비록 비어있지만 만물의 이치를 모두 갖추고 있다고 본 것이다. 그러므로 우리 유가는 하나이고 석씨는 둘이며, 유가는 연속이고 석씨는 단절된 것이다. 그러나 마음은 하나이니 어찌 저들과 우리가 같고 다름이 있겠는가? 다만 사람의 보는 바가 바르고 바르지 않는 차이가 있기 때문이다. (鄭道傳, 『儒佛異同之辨』, 『삼봉집』 9-18ㄴ~19ㄴ; 『문충』 3-455하~456상)

2.3. 여타의 불교 비판

2.3.1. 백문보의 불교 비판

백문보(白文寶)는 불교를 배척하는 소(疏, 「斥佛疏」)를 올려 불교 배척을 청원하였다. 그는 먼저, 홍건적의 침입으로 인한 고려의 시련을 유교의 정치이념, 즉 인정(仁政) 내지 덕치(德治)를 통해 극복해 나갈 것을 역설하여, 근본적으로 유교적 입장을 천명하고 있다. 불교에 귀의하는 이유를 신앙적인 측면이 아니라 요역과 부세를 피하려는 공리적인 측면에서 파악하고, 불사로 인한 재화의 소진과 더불어 그것이 국가 경제에 미치는 악영향을 지적하고 있어서 불교에 대해 명백하게 비판적인 입장을 취하고 있다. 그의 비판은 교리적인 면이 아니라 사회적 폐단에 초점이 맞춰져 있다. 불교에 대한 백문보의 입장은 한 마디로 말해서 유학의 진흥을 통한 불교의 극복이라 할 수 있다. 공민왕 12년(1363) 경에 올린 것으로 추정되는 글로서, 후대의 불교망국론에 유사한 입장을 보여준다. 청연각은 고려 예종이 1116년(예종11) 금내(禁內, 궁중)에 경연(經筵)을 위해 설치한 건물이다. 문신 가운데서 학사(學士)·직학사(直學士)·직각(直閣) 등을 각 1명씩 뽑아 아침저녁으로 경서를 강론하고 시부(詩賦)를 짓게 하였다. 그러나 청연각이 대궐 안에 있어서 학사들의 숙직·일직 및 출입이 불편하였으므로 따로 집을 마련하여 보문각(寶文閣)이라 하고, 다시 홍루(紅樓) 아래편의 남랑(南廊)을 보수하여 학사들이 모여 회강(會講)하는 곳으로 삼았다. 따라서 청연각은 주로 경연하는 곳으로만 사용되었다.

<2.3.1.>

신이 생각하기에 우리 나라는 대대로 사직을 지켜 문물과 예악에 옛 유풍이 남아있습니다. 그런데 뜻밖에 오랑캐의 침입이 여러 차례 일어

나 흥건적이 수도를 함락시키고 임금은 남쪽으로 피난하였으니, 가슴이 애통하다 할 것입니다. 이제 난리를 당한 후 백성들은 목숨을 연명하지도 못하고 있으니, 마땅히 너그러운 은혜가 남아있는 백성에게 미칠 수 있도록 하여야 합니다. [...] 신라시대에 처음으로 불교를 숭상하기 시작하자 백성들은 출가하기를 좋아하였고 향리들도 출가하여 모두 요역과 부세를 피했습니다. 사대부들도 자식이 있으면 모두 머리를 깎게 했습니다. 근년에 이르러 그 폐단이 더욱 심해져 임금에게 아첨하고 백성들에 해를 끼치며 세상을 속이고 나라의 재화를 축내고 있지만, 조정의 신하들은 한 마디 직언하는 바 없이 잘못된 것을 옳다 하고 어리석은 자를 현명하다고 합니다. 하늘이 천재지변으로 여러 차례 경고하였고 민심이 동요하고 있으며, 정치를 하는 데 있어 삼가고 두려워하여 성찰하고 수양하는 데 힘을 겨를도 없는데, 그 폐해를 없애려 하지 않고 도리어 이교를 주창하니, 나라가 망하는 것이 어렵지 않을 것입니다. 지금부터는 관청에서 도첩을 발급받은 사람만 출가하게 하고 삼정(三丁)을 채우지 못할 경우는 일체 허락하지 마십시오. (白文寶, 「斥佛疏」, 『淡庵逸集』 2-1ㄱ~2ㄴ; 『문충』 3-309상~하)

2.3.2. 이색의 불교 비판

<2.3.2.1.>

이색은 유학과 불교의 마음이론을 비교하여 그 차이를 밝히면서 불교의 출세간적인 경향을 비판하고 있다. 한편으로 이색이 『대학』과 『중용』의 핵심을 마음 수양의 문제로 생각하고 있다는 사실을 알려주는 글이기도 하다. 경원(景元)이라는 승려의 암자 이름인 ‘적’(寂, 고요함)에 대하여 유학의 견지에서 경(敬)을 중심으로 설명하면서 유학의 ‘고요함’은 불교의 ‘고요함’과 다르다는 것을 밝히고 있다. 본래 유학자들은 불교를 ‘적멸(寂滅)’의 도라고 비판하는데, 유학에서 ‘고요함’[寂]은 『주역』의 “고요하여 움직이지 않지만 대상에 감응하여 마침내 천하의 일에 통한다”[寂然不動, 感而遂通天下之故., 「繫辭上」]라는 구절에서 연유한다. 이는 “명덕은 사람이 하늘에서 부여받은 것으로서, 비어 있으면서 영

활하여 어둡지 않고 온갖 이치를 지니고 있어서 만사에 대응하는 것이다”[明德者, 人之所得乎天, 而虛靈不昧, 以具衆理而應萬事者也., 『四書集註·大學章句』]라는 주희의 설명에서 알 수 있듯이, 고요함 가운데 온갖 이치를 갖추고 있다는 점에서 불교의 그것과 구별된다.

안정됨[定]과 고요함[靜]과 편안함[安]을 연계시켜 말하는 것은 『대학(大學)』의 “머무를 곳을 안 뒤에 안정됨이 있으니, 안정된 뒤에 고요해질 수 있고, 고요해진 뒤에 편안해질 수 있다”[知止而后有定, 定而后能靜, 靜而后能安]라는 구절에서 연유한다. ‘하나에 집중하여 다른 데로 가지 않는 것’[主一無適]은 『논어집주(論語集註)』에 “경건함이란 마음을 한 곳으로 집중하여 다른 곳으로 가지 않게 하는 것을 말한다”[敬者, 主一無適之謂., 「學而」5]라는 구절에서 나온 말이다. 본래 경을 이와같이 정의하는 것은 정이(程頤)에서 비롯한다. 정이는 “마음을 한 곳으로 집중하여 다른 곳으로 가지 않게 하며 경건함으로 마음 안을 바르게 하면, 곧浩然한 기운을 갖게 된다”[主一無適, 敬以直內, 便有浩然之氣., 『河南程氏遺書』15-4]라고 하였다. 또한 “경건함이라는 것은 하나에 집중하는 것을 말하고, 하나라는 것은 벗어나지 않는 것을 말한다”[所謂敬者主一之謂敬, 所謂一者無適之謂一., 『河南程氏遺書』15-177; 『近思錄』4-48]라고도 하였다. ‘나라가 다스려지고 천하가 안정된다’[治國平天下]는 것은 『대학』의 “집안이 가지런해진 뒤에 나라가 다스려지고, 나라가 다스려진 뒤에 천하가 안정된다”[家齊而后國治, 國治而后天下平]라는 구절에서 연유한다. ‘고목사회’(枯木死灰, 마른 나뭇가지처럼 하고 차디찬 재처럼 한다)는 것은 『장자(莊子)』의 “몸은 마른 나뭇가지처럼 할 수 있지만, 마음을 불꺼진 재처럼 할 수 있는가?”[形固可使如槁木, 而心固可使如死灰乎?, 「齊物論」]라는 말을 인용한 것이

다. ‘새나 짐승과 한 무리로 사는 사람’이라는 것은 『논어』에서 공자가 은자들을 비판할 때 한 말이다. “새나 짐승과는 한 무리로 함께 살 수 없으니, 내가 사람의 무리와 함께 하지 않고 무엇과 함께 하겠는가?”[鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與?，「微子」6]

<2.3.2.>

우리 유학자들이 복희씨 이래 줄곧 지켜오면서 전해왔던 것 또한 고요함[寂]일 뿐이다. 나같이 못난 사람도 이를 잃어버리지는 않는다. 태극은 고요함의 근본이니, 한번 움직이고 그쳐서 만물이 자라난다. 사람의 마음은 고요함이 머무는 곳이니, 한번 자극을 받으면 곧 반응하여 온갖 선이 흘러나온다. 그래서 『대학』의 핵심은 고요함[靜]과 안정됨[定]에 있으니, 이것은 고요함을 말하는 것이 아닌가? 『중용』의 요체는 경계하고 두려워함[戒懼]에 있으니, 이것도 고요함을 말하는 것이 아닌가? 경계하고 두려워함이란 경(敬)이다. 고요함과 안정됨도 역시 경이다. 경이란 하나에 집중하여 다른 데로 가지 않는 것[主一無適]일 뿐이다. 하나에 집중함이란 지킴이 있는 것이며, 다른 데로 가지 않음이란 옮기는 일이 없는 것이다. 지킴이 있고 옮김이 없다면, 고요함이라고 말하지 않으면 안 된다. 나라가 다스려지고 천하가 안정되는 것은 정치가 잘 이뤄진 결과이며, 하늘과 땅이 제자리를 잡고 만물이 길러지는 것은 도와 덕의 큰 효험이다. 그대 스님의 고요함 또한 중생을 널리 이롭게 하는 근원이 아닌가? 만약 몸뚱이를 마른 나뭇가지처럼 하고 마음은 차디찬 재처럼 하여서[枯木死灰] 고요함 자체에 빠져 버린다면, 우리 유학에서 말하는 ‘새나 짐승과 한 무리로 사는 사람’과 무엇이 다르겠는가? 우리 유학에서 비난하는 ‘사물과 접촉을 끊고 사는’ 일은 부처에게도 역시 죄인일 것이다. 나와 적암 스님 그대는 마땅히 스스로 잘 처신해서, 치우친 한쪽으로 흐르지 말아야 할 것이다. (李穡, 「寂菴記」, 『牧隱文藁』 6-10ㄴ ~ 11ㄱ)

2.3.3. 하륜의 불교 비판

하륜(河崙)은 미래의 일을 미리 알 수 없음을 들어 불교를 비

관하고 있다. 불타 당시에 일족을 도살하는 등 불상사가 적지 않았는데 그것을 미리 일러주어 화를 면하게 하지 않았다는 점에서, 불타가 미래의 일을 예측할 수 없었다고 반박하고 있다. 이는 앞으로 닥칠 일의 이해득실을 미리 계산하여 처신하려는 공리주의적 입장을 비판하는 것이라 할 수 있으며(불교의 공리성에 대한 비판은 역대 유학자들에게 전형적인 논의이다), 따라서 유학 본연의 입장에 따라 의견하게 선을 지향하여 나아갈 것을 역설하고 있다. 조선 초기에 단지 불교의 사회적 폐단이나 반사회성에 대한 비판을 넘어 이론적인 비판으로 나아가는 양상을 보여준다는 점에서 주목된다.

<2.3.3.>

임금이 말했다. “내가 불교를 좋아하는 것은 다른 이들이 불교에 미혹되는 것과 다르다. 그러나 불교에서 사람들에게 화복을 미리 알려준다는 것이 잘못인가?” 내가 답하였다. “불교는 미래의 불 수 없는 일을 가지고 사람들을 현혹시키고, 의견하게 일에 대처하는 것을 주장하지 않습니다. 이는 성인이 이치에 맞는 것 같지만 그렇지 않다(似而非)고 미워하는 바입니다. 화복으로 말하면, 과거 불타가 살아있을 때 일족을 도살하는 자가 매우 많았는데 불타는 왜 미리 알려주어 화를 면하게 하지 않았는지요? 화복에 관한 [불타의] 설이 그름을 여가서 알 수 있습니다.” (河崙, 「經筵講議」, 『浩亭集』 3-6ㄴ; 『문충』 6-472하)

2.3.4. 정극인의 불교 비판

정극인(丁克仁)은 세종의 홍천사 창건에 반대하면서 그 주지인 행호(行乎)를 죽일 것을 성균관 유생들과 함께 상소하였다. 거기서 정극인은 『맹자』의 ‘자주색이 붉은 색을 어지럽힌다’(「盡心下」37)라는 말은 인용하면서 유교와 불교가 근본적으로 다르다는 점을 지적하고 있지만, 주로 불교가 인륜 질서를 어지럽혀 사

회국가를 다스려질 수 없게 하고 생산하지 않으면서 재화를 소모하여 민생에 해가 된다는 불교의 반사회성에 비판의 초점을 두고 있어서, 조선 초기 불교 비판의 면모를 엿볼 수 있게 하는 자료다. 행호는 최충(崔冲, 984 ~ 1068)의 후손인데 조선 초기의 선승(禪僧)으로 천태종(天台宗)의 지도자였다. 태종이 치악산 각림사(覺林寺)를 짓고 창건대회를 베풀 때 그로 하여금 주관하게 하였다. 왜적의 침입으로 불탄 만덕산(萬德山) 백련사(白蓮社)를 효령대군의 도움을 받아 중수하기도 하고, 조선 초기 유생들의 척볼론 속에서도 왕실에 불교를 보급하는 데 힘쓴 인물이다. ‘아버지도 없고 임금도 없다’[無父無君]는 것은 맹자가 양주(楊朱)와 묵적(墨翟)을 비판하면서 사용한 용어이다. “양씨는 ‘자신을 위하라’고 했는데, 이는 군주가 없는 것이다. 묵자는 ‘차별없이 사랑하라’고 했는데, 이는 아버지가 없는 것이다. 아버지가 없고 군주가 없는 것은 금수이다.”[楊氏爲我, 是無君也. 墨子兼愛, 是無父也. 無父無君, 是禽獸也., 『맹자』 「등문공하」9]

<2.3.4.>

불교의 폐해는 실로 한 두 가지가 아닙니다. 아버지도 없고 임금도 없으며, 인심을 훼손하고 윤리질서[綱常]를 폐하게 하니, 그를 배척한 후에야 (우리) 학문을 일으킬 수 있습니다. 또한 하는 일없이 놀면서 먹으며 보세와 조세를 피하고 백성의 재산을 좀 먹으니, 그를 찢어 내어야 백성을 이롭게 할 수 있습니다. 그러므로 맹자(孟子)는 “나는 인심을 바로잡고 사설(邪說)을 잠잠케 하려 한다”(『맹자』 「등문공하」 9)라고 하였고, 그것을 주석한 사람은 “불교의 폐해는 양주나 묵적보다 더 심하다”(『맹자집주』)라고 하였으며, 또 “사설(邪說)이 바른 진리를 해치므로 사람마다 그를 공격할 수 있으니 (그 공격하는 이가) 꼭 성현일 필요는 없다. 이는 마치 춘추의 법에 난신적자(亂臣賊子)는 사람마다 그를 벌하므로 (그 벌하는 이가) 꼭 법 맡은 관리[士師]일 필요는 없다고 하는 것과 같다”(같은 곳)라고 하였습니다. 또 “학자가 시비의 근원에서 털 한 올만큼이라도 오차를 범하면 그 해악이 일반 백성에게까지 이

르며, 그 화(禍)가 후세에까지 미친다”(같은 곳)라고 했습니다. 옛 사람들이 그를 말로 배척하기를 이와 같이 엄하게 한 것은 진실로 우리 도가 행해지면 인륜질서가 펴쳐지고 천하가 다스려지는 반면에, 이단이 일어나면 인륜질서가 어그러지고 천하가 어지러워지기 때문입니다. 그들의 도가 크게 행행하게 하여 세상이 모두 그를 추종한다면 요순이 다시 일어난다 해도 다시 누구와 임금 노릇을 하겠습니까? [...] 그들은 또한 스스로 이르기를 유교와 불교는 가르침이 동일하다고 하나, 이것이 어찌 자주색이 붉은 색을 어지럽히고 비숫함[疑, 의사(疑似), 즉 사이비(似而非)를 말함]에서 거짓이 나오는 것이 아니겠습니까? (丁克仁, 『太學請誅妖僧行乎疏』, 『불우헌집』 2-1ㄱ~5ㄴ; 『문충』 9-27~29)

2.3.5. 양희지의 불교 비판

양희지(楊熙止)는 이단에 대한 탄압이나 배척보다는 유학[斯文]의 진리를 밝히고 실천하는 것이 이단을 배척하는 근본적인 해결책임을 역설하고 있다. 삼대 이전에 진리[道]가 하나였으나 삼대 이후 유불도 삼교로 분화되었는데 그것들이 각기 국가 통치에 어떤 유용성이 있느냐는 질문에 대한 답변으로 제시된 책문이다. 불교와 도교에 대해 비교적 온건한 비판론이라 할 수 있다. 질문에 나오는 ‘무당을 물에 빠뜨린다’는 것은 『사기(史記)』 「골계열전(滑稽列傳)」에 나오는, 전국 시대(戰國時代) 위(魏)나라 사람 서문표(西門豹)의 고사를 가리킨다. 인용한 정이(程頤)의 말은 『하남정씨문집(河南程氏文集)』 권11 「명도선생묘표」(明道先生墓表)에 보인다. “周公沒, 聖人之道不行. 孟軻死, 聖人之學不傳. 道不行, 百世無善治. 學不傳, 千載無眞儒.”

<2.3.5.>

우주에 진리[道]는 하나일 뿐입니다. 하늘은 그것을 얻어 하늘이 된 것이며, 땅도 그것을 얻어 땅이 된 것입니다. 하늘과 땅 사이에 태어난 모든 생명체도 또한 그것을 얻어 본성[性]으로 삼습니다. 성인(聖人)

은 그 가운데서 그 본성을 다합니다. 그는 자신을 수양하여 남을 다스리며, 법을 세워 후세에 남깁니다. 그는 (또한) 자연의 조화 양육에 참여하여 돕는 일을 완성하면서 그 사이에 이단을 끼어 넣지 않았습다. [...] 일찍이 정이(程頤)는 “(주공이 죽어) 진리[道]가 행해지지 않자, 백세(百世) 동안 좋은 정치가 없었다. (맹자가 죽어) 학문[學]이 전해지지 않자, 천년동안 참된 유자(儒者)가 없었다”고 했습니다. 진리란 요·순·우·탕·문·무가 서로 전해 주었던 그 진리입니다. 학문이란 요·순·우·탕·문·무가 서로 전했던 그 학문입니다. 성인(聖人)이 나타나니 진리 또한 행해지며, 학문 또한 전해졌습니다. 그래서 사설(邪說)이 일어나지 못했습니다. 그러나 성인(聖人)이 나타나지 않으니 진리는 행해지지 못하고, 학문 또한 전해지지 못했습니다. 그래서 이단들이 앞다투어 일어났습다. 군주의 신분으로서 진리를 알지 못한다면 천하 국가를 다스릴 수 없습니다. 신하의 신분으로서 진리를 알지 못하면 자신의 집안을 다스릴 수 없습니다. 선비[士]의 신분으로 진리를 알지 못하면 자신을 수양할 수 없습니다. 그렇다면 참된 진리라고 하는 것은 진실로 몸을 닦고 집안을 잘 돌보고 나라를 다스리며 천하를 평화롭게 하는 율령과 격례(格例)이며, 이른바 도교와 불교의 가르침[道]은 아닙니다. 다른 두 가르침을 제거하기 위해서는 이 진리 말고 무엇을 쓰겠습니까? 이렇게 본다면 승려들을 죽이고 탐과 절을 부수는 것은 지엽적인 해결책[末]입니다. 무당을 빼뜨리고 그 사당들을 부수는 것도 그러합니다. (근본적인 해결책은) 다만 우리 진리를 실천하고 우리 유학을 밝히는 데 있을 따름입니다. (楊熙止, 「策文闢異端」, 『大峰集』 2-18ㄱ~21ㄴ; 『문충』 15-29~31)

2.3.6. 서거정의 불교 비판

서거정(徐居正)은 유학의 허와 불교의 허가 다르다는 관점에서 불교를 비판하였다. 유학의 허는 단순한 허가 아니라 이치[理]를 갖추고 있는 것다는 점에서 불교와 대비된다고 주장하고 있으며, 이다. 특히 허(虛)와 영(靈)을 미발(未發)과 이발(已發)의 관계로 보고 있는 점이 흥미롭다. 허령(虛靈)’은 마음의 비춰보는 능력으로서 명덕(明德)을 가리킨다. 주희는 『대학장구』 경 1장의 주석에

서 “명덕이란 사람이 하늘에서 얻은 것으로, 텅 비어 있으나 환히 비추어 보는 능력이 있으므로 어둡지 않아서, 못 이치를 갖추고 모든 일에 대응하는 것이다”[明德者, 人之所得乎天, 而虛靈不昧, 以具衆理, 而應萬事者也]라고 정의한다. 여기서 ‘텅 비어있음[虛]’은 외부 대상에 대한 수용성을, ‘환히 비춤[靈]’은 인식 능력을 의미한다. 즉 마음은 텅 비었으므로 어떤 사물이든 받아들여 접촉하고 환히 비추어 보는 인식 능력이 있으므로 그 사물을 있는 그대로 파악한다. 한 마디로 ‘허령’이란 격물치지(혹은 궁리)를 할 수 있는 능력이라고 할 수 있다. 정몽주가 여기서 마음의 허령함을 언급한 것도 유학에는 명덕에 근거하여 규범의 의미를 따지는 격물치지의 수양이 있으므로 불교에서 빠뜨린 윤리적 실천이 가능하다는 점을 암시하려는 것이다. 유학에서는 마음을 비운다는 것이 사심, 사욕을 제거함으로써 내면의 이치(즉 윤리규범)를 체인하고 발현하는 것을 의미한다. 마음을 비움으로써 도달한 경지는 바로 이치의 총체로서 태극(太極)의 현현이라고 할 수 있다. 이에 반해 불교에서 마음을 비움으로써 도달한 경지는 번뇌의 소멸을 통한 불성(佛性)의 현현이라고 할 수 있다. 태극과 불성의 차이는 한 마디로 사회의 운영원리로 기능할 수 있느냐 그렇지 않느냐에 있다. ‘빈 것으로써 사람을 받아들인다’는 말은 『주역』 함괘 상(象)에 나온다. “산위에 연못이 있는 것을 함이라 하니, 군자가 그로써 비우고 사람을 받아들인다.”[象曰, 山上有澤, 咸, 君子以虛受人.]

<2.3.6.>

사람이 미묘하고 보잘 것 없는 몸을 태허 가운데 처하면서 만물을 주재하지만 요동이 없고 만물을 오묘하게 하지만 막힘이 없는 것은 다시 마음의 텅빔[虛]에 근본하는 것이다. 마음이란 본래 비어 있다. 비어 있기 때문에 영활하다[靈]. 비어 있기 때문에 모든 이치를 갖추어 모든 일에 반응한다. 빈 것으로써 지극히 고요한 가운데 이치를 보존

하고[未發], 영활한 것으로써 이미 움직인 뒤에 기다린다[已發]. 채과 용이 상호작용하고 겉과 속이 틈이 없으니, 그 효과가 천지의 위치를 바로 잡고 만물을 기르는데 이를 것이다. 하물며 사물의 이(理)에는 텅 빈 것이 있으면 채움이 있다. 『주역』의 함(咸)괘 상(象)에서 “빈 것으로써 사람을 받아들인다”고 하였다. 비면 받아들일 수 있고, 받아들이면 이익이 되고, 이익이 되면 채울 수 있다. 그러니 빈 것과 채우는 것은 둘이 아니다. 선배 유학자가 말하였다. “불교의 텅빈 것은 비어 있지만 없는 것이고, 유학의 빈 것은 비어 있지만 있는 것이다.” 있음은 채움을 말한다. 없음은 어떠한 실체도 없고 고요한 것을 말한다. 이것이 유학과 불교가 나뉘는 바이다. (徐居正, 「虛谷記」, 『사가집·문집』 1-25ㄱ; 『문충』 11-202상)

2.3.7. 박상의 불교 비판

박상(朴祥)은 유학의 우월성을 내세우면서 불교를 비판하고 있다. 박상은 유학이 보이지 않고 들리지 않는 가운데서도 이치 내지 도리를 파악하여 천지 자연과 조화를 이룰 수 있는 위대한 학문이라고 칭송하고 있다. 박상은 불교에서는 감각의 작용과 육체적 활동을 없애고 나아가 육신 자체를 무(無)로 돌리려고 하는데, 이는 불교의 이른바 ‘적멸’(寂滅)로서 바로 천지가 분화되기 이전의 상태, 즉 주돈이의 「태극도설」에서 말하는 무극(無極)이라고 파악한다. 박상은 그러한 ‘적멸=무극’이 인간사회에 적합하지 않다, 다시 말해서 사람들에게 사회적 행위규범을 제시하고 사회의 운영원리를 제공하지 못한다는 점에서 불교를 비판하고 있다. 짧지만 유교와 대비시켜 불교의 문제점을 적시하는 글이다. 아마도 불교에 대한 이러한 이해를 바탕으로 『전습록』(傳習錄)을 읽어보자마자 바로 ‘선학’(禪學)이라고 비판할 수 있었을 것이다. 주희는 ‘무극이태극’(無極而太極)을 ‘형체가 없으면서 이치를 갖추고 있다’[無形而有理]는 의미로 해석한다. 즉 태극이 형이상의 존재임을 가리키기 위해 ‘무극’이라는 수식어를 부가했다고 본다. ‘오온’

은 불교에서 말하는 인간과 만물을 구성하는 다섯 가지 요소로서 ‘오취온’(五取蘊)이라고도 하는데, 색수상행식(色受想行識)을 가리킨다. ‘육진’은 인간의 감각기관[六根: 眼耳鼻舌身意]에 작용하여 여섯 가지 인식[六識: 眼識·耳識·鼻識·舌識·身識·意識]을 일으키는 인식대상인 색성향미촉법(色聲香味觸法)을 가리키는데, 육경(六境)이라고도 한다.

<2.3.7.>

불교에서 말하는 무(無)는 우리 유교에서 말하는 본성이다. 천지가 분화되기 전의 태초에는 형체가 없었다. 형체가 없으므로 한 덩어리 무극(無極)이었다. 그러므로 ‘무극이태극’(無極而太極)이다. 태극이 움직여 양이 생겨나고 고요해져서 음이 생겨난다. 음과 양이 나뉘어 양의가 성립된다. 사람이 이에 천지의 기를 받아 형체로 삼고 천지의 이치를 받아 본성으로 삼는다. 형체와 본성은 그 시초를 따져보면 실로 무에서 생겨난다. 그리고 본성이 형체 안에 깃들여 있으므로, 오온(五蘊)과 육진(六塵)이 다 형체에서 시작되는 것이 아니겠는가? 형체가 본성을 해치는 것이 이처럼 많으니, 그 보존되는 것이 얼마나 형체가 있기 전의 자연으로 돌아갈 수 있겠는가? 우리의 이목이 없고 수족이 없고 마침내 듣지 않고 보지 않고 움직이지 않는 데에 이르러서 전체 육신을 다 무(無)로 돌리려 하니, 그것은 하나의 무극이다. 귀로는 소리 없는 데서 들을 수 있고 눈으로는 형체 없는 데서 볼 수 있으니, 밝음이 일월과 합치되고 신령함이 귀신과 합치된다. 어찌 위대하지 않은가! (朴祥, 「送解空上人還無等山序」, 『訥齋集』 3ㄴ~4ㄱ; 『문충』 19-66)

2.4. 김수온의 불교 옹호론

2.4.1. 불교 옹호론

김수온(金守溫)은 조선 초기의 대표적인 불교옹호론자로 평가된다. 김수온은 국가의 운영에서 유교가 인의를 숭상하여 훌륭한 정치를 펼치는 것을 불교의 청정에 기초하여 정치의 근원인 마음

을 깨끗하게 할 수 있다는 것에 비견하고 있다. 정치의 근원이 마음(즉 도덕적 각성)에 있다고 보아 전형적인 유가의 입장을 취하면서도, 불교의 청정에 의해 마음이 깨끗하게 되며 불교가 유불도 삼교 가운데에서도 존귀한 것이라는 발언에서 오히려 불교를 우위에 두는 듯한 견해를 보이고 있다. 아울러 역대 제왕이 불교를 단지 용인하는 차원을 넘어 숭앙하고 신앙하였다는 사실을 들어 불교를 적극적으로 옹호하고 있다. 기본적으로 유학자의 관점에서 불교를 이해하고 또한 구체적인 논의를 결여하고 있지만, 배불론이 강하게 일어나고 불교 배척이 성행하던 조선 초기에 불교 옹호를 밝힌 선언적인 글이라는 점에 의의가 있다. 기본적으로 유학자의 입장에 서면서도 불교를 옹호하는 이와 같은 중립적인 태도(이것도 일종의 회통론이다)는 유교와 불교 양측으로부터 공격을 초래하기도 하였다. 김수온은 「증민대선서」(贈敏大選序)(『식우집·補遺』; 『문충』 9-141하)라는 글에서 유학자들은 자신에 대해 불교 교리를 잘 말하니 꼭 승려와 같다고 비난하고 불자들은 또 첩실을 거느리고 아들과 손자를 양육하니 불교의 가르침에서 벗어났다고 비판한다는 사실을 밝히고 있다. 그렇지만 자신은 오직 도(道)를 즐거워할 뿐이라고 변명한다. 사실 양비론 못지않게 양시론도 양측으로부터 호응을 얻기가 쉽지 않다. 근본적으로 차이점을 안고 있는 것들을 포용하려다 보면 양측의 요구를 온전히 수용할 수는 없기 때문이다. 김수온의 변명을 바로 그러한 입장의 고충을 토로하는 것이라 할 수 있다.

<2.4.1.>

신이 없으려 생각하건대, 옛날부터 제왕이 천하국가를 다스림에는 인의(仁義)를 숭상하여 정치의 아름다움을 이루지 않은 이가 없었으며, 또한 청정(淸淨)에 근본하여 정치의 근원을 깨끗하게 하지 않은 이도 없었습니다. [...] 하물며 불교는 유불도(儒佛道) 삼교(三敎) 중에서도 존귀한

것이며 온갖 덕(德)의 주인이 아납니까? 그래서 역대의 제왕들은 그것을 숭배하기도 하고 믿기도 하여, 다만 구차하게 용납하는 정도에 그친 것이 아납니다. (金守溫, 「福泉寺記」, 『拭疣集』 2; 『문충』 9-76하)

2.4.2. 유불 회통론

김수온(金守溫)은 유교와 불교의 회통을 선언적으로 천명하고 있다. 부처나 성인과 같은 궁극적인 경지에서는 진리가 하나라는 관점을 취하고 있다. 진리가 하나이며 온갖 진리가 융화하면 하나의 근본으로 돌아간다고 역설하는 것은, 결국 유교와 불교가 회통할 수 있음을 암시하고 있다고 하겠다. 여기서도 불교옹호론자로서 김수온의 사상 경향을 확인할 수 있다.

<2.4.2.>

같은 것 가운데서 그 다른 것을 세우는 자는 평범한 사람이며 중생입니다. 다른 것 가운데서도 그 다른 것을 일으키지 않는 자는 못 부쳐요 성인(聖人)입니다. [...] 아아! 온갖 진리가 모두 다르나, 융합한다면 한 근본으로 돌아갑니다. (金守溫, 「贈喆首座序」, 『식우집·補遺』; 『문충』 9-143하)

2.4.3. 불교 신앙 옹호론

김수온(金守溫)은 불교 옹호론자의 입장에서 불교 신앙 자체를 옹호하기도 하였다. 세존에 대한 신심의 부족을 염려하면서 신앙에 대한 세존의 보답을 확신하는 것은 종교에 대한 전형적인 신앙적 태도라고 할 수 있다. 더욱이 왕이 석가모니의 사리를 정성을 다해 구하므로 반드시 세존이 응답하리라고 믿으면서 삼계와 지옥의 존재를 언급하는 것은 완전히 불자의 태도이다. 이론적으로 불교 교리를 변증하고 있는 것은 아니지만, 유학자의 발언인

지 의심스러울 정도로 완전히 불교 신앙을 옹호하고 있다. 조선 초기 일부 지식인들에게 여전히 신앙으로서의 불교적 정서가 남아 있음을 보여주는 흥미로운 글이다. 특히 당시 왕이 여전히 불교를 신앙하고 있음을 확인할 수 있다.

<2.4.3.>

오늘 성상께서 세존에 대해 지극하고 간절한 정성을 다하여 진신(眞身)을 구하고 계시니, 세존께서 그에 응답하실지 여부에 대하여 어찌 의심이 있겠습니까? 다만 우리의 정성이 부족하지 않을까 염려할 뿐입니다. 우리가 사리(舍利)를 얻지 못한다면 삼계(三界)의 죄인이 되어 살아서는 재앙을 받고 죽어서는 지옥에 떨어져 영원히 벗어날 기대를 하지 못하게 될 것입니다. (金守溫, 「舍利靈應記」, 『식우집』 2; 『문충』 9-78상)

2.4.4. 불교적 관점에 의거한 세계 인식

김수온(金守溫)은 불교적 관점에 의거하여 세계, 즉 사물과 마음과 관계를 파악하고 있다. 만물의 본래 모습, 즉 본체(本體)가 고요하지만 맑은 본성으로 만물을 밝게 인식할 수 있다는 불교의 마음 이해를 유학에서의 마음에 유비하여 설명하고 있다. 특히 유학에서 말하는 마음의 미발(未發)이 곧 불교에서 고요한 본체에서 사물의 진상[眞如]을 밝게 비춰보는 것과 같다고 하여 마음의 본체에 대한 불교적 이해를 보여주고 있다. 이는 주희가 마음(즉 明德)이 허령불매(虛靈不昧)하여 온갖 이치를 갖추고 있으면서 모든 일에 적절하게 대응할 수 있다[具衆理而應萬事]고 한 말을 연상케 한다. 학문은 마음을 맑게 하여 밝은 본체를 얻으려 한다고 주장하는 점에서 보면 불교와 유학(성리학)이 결국 상통할 수 있음을 함축하고 있다는 해석할 수도 있을 것이다. 조선 초기 성리학에 대한 불교적 이해의 면모를 보여주는 글이다.

<2.4.4.>

사물이 잔잔해지면 그 사물의 본체가 고요하게 된다. 본체가 고요하면 그 사물의 본성[性]이 맑아진다. 본성이 맑으면 못 사물들이 와서 비춘다. 마음에 견준다면, 희로애락(喜怒哀樂)이 아직 발하지 않았을 때 치우치거나 기울어진 것이 없고 천하의 리(理)가 그로부터 나와서 천하의 근본이 되는 것과 같다. [...] 마음을 맑게 하여 밝은 본체를 얻고자 하는 것은 학문을 좋아하는 선비가 아니면 불가능하다. (金守溫, 「戒湓亭記」, 『식우집』 2; 『문충』 9-81상)

2.5. 절충조화론

2.5.1. 이곡의 절충론

이곡(李穀)은 유학자의 입장에서 불교를 긍정적으로 이해하는 관점을 보여준다. 소박하게 생각하면 대부분의 종교가 다 기본적으로는 선을 행하라 혹은 착하게 살라고 권면한다. 요는 그 선 내지 착함의 내용이 무엇이며 그것을 실행하는 구체적인 방법이 무엇인가에서 그 차이가 드러난다. 배불론자들은 불교의 가르침이 인간 관계를 끊고 속세를 벗어나 자신의 내면 세계에 해탈의 길을 추구한다는 점에서 옳지 못하다고 본다. 비록 자비와 불상생 등을 주장하지만, 그것은 자신과 대상의 분리를 바탕으로 하는 시혜적인 성격을 띠고 있다는 것이다. 그에 반해 성리학에서는 리일분수(理一分殊)를 바탕으로 천인합일(天人合一)을 추구한다. 여기서는 만물에 대한 사랑[仁]이 작위적인 것이 아니라 하늘이 부여한 자신의 본성[天性]의 자연스런 발현으로서 바로 마음의 능력[心之德]이다. 이러한 차이를 무시하고서 이곡이 불교와 유교가 근본적으로 상통한다고 주장하는 것은 얕은 식견을 드러낼 뿐이다. 그러나 그와 같은 견해는 신진 관료로서 그의 사회적 입장을 반영하고 있다. 중앙에 발을 들여놓은 이곡 등은 그들의 입지를 넓혀가는 과정에서 권문 세족과의 연결 고리로서 개인의 원

찰이나 왕실의 비호를 받는 사찰의 각종 기문을 찬하고 그들과 교류하면서 그들과 종교적 관심을 같이 하였기 때문이다. 그들은 성리학의 수기치인(修己治人)을 표방하였지만 아직 불교의 영향권에서 벗어나지 못하고 권문 세족과 긴밀한 관계를 유지하면서 궁덕 신앙의 테두리 안에서 그것을 수용하고 있었다.

<2.5.1.>

내가 들으니 불교는 허무를 으뜸으로 하고 자비와 불상생을 가르침으로 삼는다고 한다. 그 말에 이르기를 “모든 악을 짓지 말고 뜻 선을 받들어 행하라”라고 하였다. 대개 그 가르침은 비록 세상의 다스림에는 절실하지 않지만, 이러한 마음을 미루고 넓힐 수 있다면 한 시대의 사람들로 하여금 모두 선을 좋아하고 악을 미워하는 것을 알게 하여 인(仁)과 수(壽)의 경지에 오르게 할 수 있을 것이니, 어찌 작은 도움이라고 할 수 있겠는가? 이것이 불교의 도가 천하에 오래도록 행해지는 까닭일 것이다. (李穀, 「大都大興縣重興龍泉寺碑」, 『稼亭集』 6-7; 『문충』 3-137상)

2.5.2. 원천석의 삼교 일리론

원천석(元天錫)은 유·불·도 삼교에서 말하는 사람의 본성(人性)이 궁극적으로 동일하다는 입장[三敎一理論]에서 삼교의 회통·조화를 주장하였다. 그러나 똑같이 본성이라고 하더라도 지시하는 내용과 근본 성격에 함축되어 있는 차이에 대해서는 깊이 논하지 않는 점에서, 그 학문적 깊이가 그다지 깊이 않음을 짐작할 수 있다. 다른 곳에서도 원천석은 유·도·불 삼교를 각기 차례대로 찬미하고 마지막에 궁극적인 차원에서는 삼교가 일치한다고 주장하여 삼교일리론(三敎一理論)을 피력하고 있다. “사물을 궁구하고 스스로 수양하니 이치의 궁구가 현묘하며, 마음을 다하고 본성을 아니 또한 자연의 이치를 아노라. 이로부터 천지의 조화를 도울 수 있으니, 비운 뒤 맑은 달과 시원한 바람이 다 상쾌하도다.”(원천석, 「儒」, 『耘谷行錄』 3-14ㄴ; 『문충』 6-175) “만물이 끝없

이 생성되니 현묘하고 또 현묘하며, 참된 기틀과 신묘한 조화가 하늘에 조응한다. 정기를 수양하여 오묘한 경지에 이르니, 산하(山河)의 풍광이 다 고요하다.”[元天錫, 「道」, 『耘谷行錄』 3-15ㄱ; 『문충』 6-175] “하나의 본성이 원융하여 십현의 이치를 갖추었으니, 진리가 속세를 두르고 기개는 하늘을 찌른다. 저 참된 진여의 모습을 어떻게 설명할까, 푸른 바다, 맑은 달이 다 고요하다.”(元天錫, 「釋」, 『耘谷行錄』 3-15ㄱ; 『문충』 6-175) “삼교의 종지와 기풍이 본래 다르지 않은데, 서로 옳다고 다투니 개구리 울음소리처럼 소란하다. 동일한 본성은 구애됨이 없으니, 무엇이 불교이고 무엇이 유교이며 무엇이 도교인가.”[元天錫, 「會三歸一」, 『耘谷行錄』 3-15ㄱ; 『문충』 6-175]

<2.5.2>

여여거사의 「삼교일리론」에서 이렇게 말하였다. “세 성인(불교의 석가, 유교의 공자, 도교의 노자를 가리킴)이 다 같은 세상에 태어나 널리 힘쓰는 바가 있고 사람들을 모아 가르침을 바르게 폈다. 유교는 이치를 궁구하여 본성을 다하라고 가르치고, 불교는 마음을 분명하게 파악하여 불성을 깨달으라고 가르치며, 도교는 진원을 수련하여 본성을 단련하라고 가르친다.” 가정을 다스리고 자신을 닦아 군주를 계도하고 인민에게 혜택을 누리게 하는 것, 이는 특히 유자의 일이다. 정기를 아끼고 정신을 수련하여 신선이 되어 날아오르는 것, 이는 특히 도가의 행적이다. 가령 생사를 초월하고 자신과 타인을 이롭게 하는 것, 이는 특히 불타의 방편이다. 그 궁극적인 점에서는 애초부터 다르지 않다. 이로써 보면 세 성인의 가르침은 순전히 본성을 다스리는 것이니, 이른바 본성을 다하고[盡性] 본성을 수련하고[練性] 본성을 깨닫는[見性] 방법[道]에 다소 차이는 있지만 궁극적인 곳에서는 확연히 빛나는 데로 귀결되어 다 똑같은 본성을 말하고 있으니, 어찌 장애가 되겠는가? 다만 세 성인이 각기 문호를 열고 그 문도들이 각자 종지에 의거하여 자신은 옳고 남은 그르다는 마음으로 서로 다투며, 각자의 마음에 삼교의 본성이 분명하게 갖추어져 있음을 알지 못했을 따름이다. (元天錫, 「三教一理并序」, 『耘谷行錄』 3-14ㄱ~ㄴ; 『문충』 6-174)

2.5.3. 박팽년의 유불 조화론

박팽년(朴彭年)은 ‘화’(和)라는 개념을 통하여 불교와 유교의 진리가 상통한다고 여기는 관점을 보여준다. 흔히 『대학』의 저자로 일컬어지는 자사(子思)가 공자의 도통을 이어받았다는 관점에 입각하여, 박팽년은 자사의 근본 사상을 ‘조화’[和]로 파악하고 그것을 음악에 관한 논의와 연결시키고 있다. 유학을 흔히 예악 문화라고 일컫는 데서 짐작할 수 있듯이, 유학에서는 도덕적 교화와 규범의식의 배양에 있어서 음악을 매우 중시한다. 음악에 대한 유학의 기본 관점은 『예기』(禮記)의 「악기」(樂記)에 잘 나타나 있다. “음악의 기능은 동일하게 하는 데 있고, 예의 기능을 차이를 두는 데 있다. 동일하면 서로 친하게 되며, 차이가 있으면 서로 공경하게 된다. 그러나 음악이 과도하면 서로 범람하고, 예가 과도하면 서로 소원하게 된다. 정서를 합하고 외모를 꾸미는 것이 예와 음악의 일이다. 예의 올바른이 정립되면 귀천이 질서 있게 되고, 음악의 리듬이 동일해지면 상하가 화합한다.”[樂者爲同，禮者爲異。同則相親，異則相敬。樂勝則流，禮勝則離。合情飾貌者，禮樂之事也。禮義立，則貴賤等矣。樂文同，則上下和矣.] 휘상인(徽上人)이라는 승려가 스승이 지어준 음(音)이라는 화와 화(和)라는 현명(軒名)에 대해 기문(記文)을 부탁하여 쓴 글이다. 유교와 불교의 일치 혹은 조화에 대한 본격적인 논설이라고 볼 수는 없지만, 음악에서의 조화를 매개로 하여 유교와 불교가 상통함을 은연중에 함축하고 있는 논의라고 할 수 있다.

<2.5.3.>

무릇 바람과 비와 천둥과 벼락은 천지의 소리요, 명령[號令]과 음악은 성인의 소리입니다. 천지의 기가 조화를 이루므로 바람과 비가 생겨나고 천둥과 벼락이칩니다. 만물이 그 사이에서 형형색색으로 다양

한데, 이는 연유를 알지 못하면서 저절로 그러한 것입니다. 성인의 덕이 펼쳐지므로[和] 소리없는 음악이 충만하게 흘러서 밝게 빛납니다. 사람이 봄바람의 화기 속에서 스스로 우러르고 굽어다보니, 그 도가 또한 오묘하지 않습니까? 그러나 사람은 태어나면서 고요한데 사물에 접하여 발동합니다. 회로에락이 똑같지 않고 청탁고하(淸濁高下)가 상반되니, 행위와 처신에서 그 올바름을 얻는 자가 드뭅니다. 성인이 그것을 염려하여 우리와 땅의 상을 보고 음악을 지었습니다. 대축(大畜)과 함지(咸池), 소하(韶夏)와 호무(濩武)가 다 사람들의 마음을 하나로 하여 다스리는 길을 이끌어냅니다. 이에 鐘鼓管磬으로 리듬을 맞추고 羽籥干戚으로 춤을 추니, 문물이 번창하고 교화가 흥성하였습니다. [...] 그러므로 중화를 극진히 하면 천지가 제자리를 잡고 만물이 길러진다고 합니다. [...] 우리 유교의 자사(子思)라는 이는 공자(孔子)의 손자로서 도통을 전해받았는데, 그 첫째는 ‘중화(中和)를 이룬다’는 것이요, 그 둘째는 ‘조화하지만 난잡한 데로 흐르지는 않는다’는 것이며, ‘진리는 소리도 없고 냄새도 없다’고 하는 말로 마쳤다. 그렇다면 그의 진리는 본래 소리나 모습으로 구할 수 있는 것이 아닙니다. 이는 모두 내가 평소에 논하던 바이도 하다. 마땅히 스님[上人]의 현에 부쳐 나의 말을 마칠까 합니다. 가섭의 춤과 사미의 비파에 대해서는 스님들이 잘 아시는 바이니, 제가 어찌 덧붙일 말이 있겠습니까? (朴彭年, 『和軒記』, 『박선생유고』 1-48ㄴ~49ㄴ, 『문충』9-477~478)

2.5.4. 성현의 삼교 회통론

성현(成俔)은 유불도 삼교의 차이점을 인정하면서도 근본적으로는 상통한다 혹은 동일하다고 여기는, 전형적인 삼교회통론을 전개하고 있다. ‘함이 없으면서도 하지 않은 것이 없는 것’[無爲而無不爲]이라는 말은 『노자』의 핵심적인 명제인데, 그것을 삼교의 같은 점이라고 보는 것이 흥미롭다. 한편 서로 다른 점은 ‘있음에서 시작하여 없음에서 끝나는 것’이라고 하였는데, 이는 불교와 도교에 대한 유학자들의 전형적인 비판인 ‘허무적멸’(虛無寂滅)을 가리킨다. 『노자』에서 ‘무위이무불위’(無爲而無不爲)의 본

래 의미는 작위함이 없이 세계가 저절로 운행된다는 것인데, 성현은 그것을 궁극의 경지로 파악한다. 그리고 유불도 삼교가 바로 그러한 궁극적 경지를 지향한다는 점에서 상통한다고 본 것이다. 한편 『주역』의 ‘태극’은 「계사상」(繫辭上)에 나온다. 태극으로부터 양의와 사상과 팔괘가 순차적으로 나와서 길흉이 정해지고 큰 사업들이 생겨나는데, 성인이 바로 그러한 천지의 변화를 본받는다 고 한다. 성현은 여기서 천지의 운행 내지 태극의 자기전개와 그것을 본받는 성인의 경지를 불교, 특히 『유마경』의 「입불이법문품」(入不二法門品)에서 말하는 ‘불이법문’과 같은 경지로 파악하고 있다. 그리고 그것은 바로 증자(曾子)의 ‘하나로 꿰뚫는 것’(一以貫之) 및 노자의 ‘현빈(玄牝)’과 동일한 경지라고 보아, 자신의 삼교 회통론적 관점을 뒷받침하고 있다.

<2.5.4.>

무릇 도는 하나일 따름이다. 『주역』의 ‘태극(太極)’이나, 증자(曾子)의 ‘하나로 꿰뚫는 것[一以貫之]’이나 노자의 ‘현빈(玄牝)’이나 불교의 ‘둘이 아닌 가르침[不二之門]’은 비록 그 도가 다르지만, 그 이치[理]는 같지 않은 적이 없었다. 그러나 서로 같지 않다고 말하니, 이것이 성인과 보통 사람이 차이가 나는 까닭이다. 같은 것은 무엇인가? 함이 없으면서도 하지 않은 것이 없는 것이다. 같지 않은 것은 무엇인가? 있음에서 시작하여 없음에서 끝나는 것이다. 그러나 그 실체는 모두 같다. (成倪, 「題一庵松堂詩卷後」, 『續東文選』 18-107)

2.6. 권근의 불교관

2.6.1. 유불 조화론

권근(權近)은 1284년에 진산(珍山, ?~1427)이라는 승려의 자호(自號) 보암(寶巖)에 대해 쓴 기문(記文)에서 진리 내지 이치와 사람의 덕성이 외물에 있는 것이 아니라 바로 이 마음에 있다고

보는 점에서 유교와 불교가 일치한다고 주장하고 있다. 적극적인 유불조화론 혹은 일치론은 아니지만 그런 경향의 일단을 엿볼 수 글이라 하겠다. 부정적으로 보면 유학 우위의 입장에서 우월감을 바탕으로 불교를 아우르려는 입장이라고 비판할 수도 있겠지만, 긍정적 혹은 적극적으로 해석하면 서로 다르지만 근본적으로 상통한다는 점에서 양자의 공존을 모색하는 개방적이고 포용적인 태도라고 할 수 있다. 한편 진산이 출가 동기에서 밝히고 있는 불교에 대한 인식도 흥미롭다. 이승과 저승에서 다 은혜를 입는다는 발상에서 기본적으로 기복 불교적 성격을 보여준다. 진산은 처음에 나옹혜근(懶翁惠勤)의 문하에서 배우다가 후에 혜근의 제자인 무학자초(無學自超) 밑에서 공부하여 자초의 법을 이어받았다. 득통기화(得通己和)와는 동문으로 ‘심지허융대선사’(心之虛融大禪師)로 불렸다. 경기도 양주군 천보산(天寶山) 회암사(檜巖寺)의 주지로 있다가 왕의 원당(願堂)인 대자사(大慈寺)로 옮겨가 선종의 종사(宗師)로 임명되었다. ‘옥호’(玉毫)는 부처의 32상(相) 가운데 하나인 백호상(白毫相)으로서, 부처의 미간(眉間)에 있는 흰털을 가리키며, 금색은 그 흰털에서 나오는 광채이다. ‘하늘과 땅을 가득 채워 빈 틈이 없다’는 것은 호연지기(浩然之氣)에 대한 맹자의 서술에 나오는 말이다. “그 기(氣, 호연지기를 가리킴)는 지극히 크고 지극히 굳세다. 곧음으로 길러 손상됨이 없으면 하늘과 땅 사이에 가득 찬다.”[其爲氣也, 至大至剛. 以直養而無害, 則塞乎天地之間. , 『맹자』 「공손추상」]

<2.6.1.>

인(仁)이란 마음의 온전한 덕성[德]이며, 현명함[賢]이라 하고 선(善)이라 하는 것도 모두 마음이 드러난 것이다. 사람마다 이 마음을 지녔는데, 하늘에서 얻어 몸에 보존한 것이 마치 옥이 돌 속에 박혀있는 것과 같고 금이 광석 속에 있는 것과 같다. 마음은 한 몸의 주인이

되며, 온갖 이치를 갖추고 있는 근원이다. 밝고 맑아 대상과 관계맺음에 따라 대응하니, 애초에는 어리석은 자이든 지혜로운 자이든 차이가 없다. 그런데 대중은 스스로 어두워져서 그것을 잃어버리는 반면에, 성인(聖人)은 타고난 그대로 온전히 하여 옥의 깨끗함과 금의 순수함을 혼연히 크게 이루어낸다. 그 보배로 여길 만한 것이 외물에 있는 것이 아니라 우리 자신에게 있는 것이다. [...] 승려들도 부처를 칭송하여 또한 옥호금색(玉毫金色)이라고 한다. 그들의 진리는 내가 알지 못하지만 또한 마음을 근본으로 삼아 그것을 맑고 깨끗한 보배 구슬에 비유한다. 요컨대 또한 마음 바깥에서 진리를 구하는 것이 아닌 것이다. 아아! 하늘과 땅과 사람이 세 바탕을 이루는데, 세 바탕의 진리는 마음에 갖추어져 있다. 마찬가지로 부처와 불교 진리와 승려는 세 보배인데, 세 보배의 오묘함도 마음에 근본을 둔다. 훌륭하도다, 마음의 덕이여! 금이 지극히 강하다지만 녹이면 녹고, 옥도 지극히 단단하지만 갈면 갈린다. 오직 마음은 녹일 수도 없고 갈 수도 없다. 지극히 크고 지극히 강하여 하늘과 땅을 가득 채워 빈틈이 없다. 상인이 이것을 보배로 삼아 지켜 잃어버리지 않고 보존하고 충만케 하여 굶주리게 하지 않는다면, 금강불괴의 경지를 저절로 얻을 수 있을 것이며 옥호의 광채가 자신에게서 뻗어나갈 것이다. 그 보배로움이 이보다 큰 것은 없다. (權近, 「寶巖記」, 『양촌집』 11-1ㄱ~2ㄴ; 『문충』 7-122)

2.6.2. 불교 비판

권근(權近)은 불교의 각(覺, 깨달음)과 공(空)을 중심으로 한 만물일체론(萬物一體論)에 대해 기(氣)·심(心)·리(理)의 입장에서 유교의 만물일체론을 논술하고 있다. 불교에서는 부처의 가르침이 모든 사람의 마음에 깃드는 것을 ‘월인천강’(月印千江, 하나의 달이 모든 강물에 비침)이라고 한다. 달리 해석하면 모든 사람에게 불성(佛性)이 있다는 의미도 된다. 권근은 이 월인천강을 유학의 ‘리일분수’(理一分殊)로 해석한다. 따라서 감관을 닫고 외물과의 관계를 끊음으로써 모든 번뇌로부터 벗어나려는 불교는 만물의 리와 자기 자신을 별개의 것으로 나누고 그 관계를 단절시킨 것

이라고 권근은 비판한다. 사실 이와 같은 비판은 불교의 입장에서 억울하기 짝이 없을 것이다. 가령 화엄의 사법계관에서 만물을 있는 그대로 인정하는[事事無碍] 점에 비춰 보면 더욱 그러할 것이다. 본래 부처의 가르침은 세상과 관계를 단절하라는 것이 아니라 깨달은 자(붓다)의 새로운 눈으로 세상을 보고 그리하여 자기 자신과 대상 세계에 집착하지 말라는 것이다. 그렇지만 권근은 비롯한 유학자들의 비판도 이유가 없지 않다. 그들은 아마도 현실 사회에서 승려들이 속세를 등지고 인간 관계를 끊는 행태를 보고, 그 근본원인 내지 이론적 배경에 바깥 세계 내지 외물을 대상화하고 그 관계를 단절시키는 세계관이 놓여있다고 파악한 것이라 할 수 있다. 매우 흥미로운 논설이며 정도전의 배불(排佛) 논리를 넘어서는 면모가 엿보인다. 진줄재는 조선 전기의 승려로서 생물 연대는 미상이다. 이름은 혜진(惠眞), 호는 회월헌(淮月軒)이다. 무학자초(無學自超)의 제자이다. 자세한 행적은 알 수 없다.

<2.6.2.>

심하도다, 물과 달에 틈이 없음이여! 하나는 하늘에 있고 하나는 땅에 있어 서로 아득하게 멀리 떨어져 있으니, 서로 나뉘어 합하지 않는 것이 마땅하다. 그런데 물이 맑고 달이 환함에 아래위로 틈이 없구나. 만물은 기(氣)로 되어 있으니, 그 기가 종류에 따라 서로 관계맺고 대응한다. 그것을 우리는 물과 달의 상호관계에서 매우 잘 볼 수 있다. 달은 태음(太陰)이며, 물 또한 태음이다. 달은 차고 이지러지는 데, 조수가 그에 따라 차고 빠진다. 여기서 우리는 달과 물이 그 기의 종류에서 동일하다는 것을 알 수 있다. 그러나 이 경우에도 여전히 나뉘어진 두 사물이다. (그런데) ‘명수(明水, 제사에 쓰는 물)를 달에서 취한다’고 하는 말에서 보면 물이 달에서 나오는 것이니, 본래 별개의 것이 아닌 것이다. 사실 하늘과 땅(天地, 세계 전체를 가리킴)을 가득 채우고 있는 것은 모두 하나의 기가 나누어진 것이요 거기에 하나의 리(理)가 관통하고 있다. 크게는 하늘과 땅도 예외가 아니며, 작게는 털끝 만한 것도 그에서 벗어나지 않는다. 저승의 보이지 않는 귀신과 이승의 다 헤아릴

수 없는 인간과 자연 사물들, 위로는 하늘에서 빛나는 해와 별들, 아래로는 땅에서 자라는 풀과 나무에 이르기까지 모두 그러하다. 안으로는 우리 몸의 근본을 이루고 밖으로는 사태와 사물에 두루 미쳐, 있지 않은 곳이 없고 그렇지 않은 때가 없다. 그런데 그 전체는 모두 내 마음에 모여 있다. 그러므로 내 마음의 작용이 사태와 사물의 리에 통달하여 빈틈이 없는 것이 물과 달의 관계보다 더욱 그러할 수 있는 것이다. 그런데 물에 비친 달은 그림자일 뿐 진짜 달은 아니다. 그리고 여전히 달이며 물이라고 하는 구별이 있다. 그렇지만 사태와 사물에 관통하고 있는 리는 진짜 리가 아닌 곳이 없다. 그러므로 마음이 외부 사물에 반응할 때 또한 참되지 않은 바가 없이 하나로 전체를 관통하여 위와 아래, 안과 밖, 크고 작음, 정밀하고 조잡함의 차이가 없을 수 있는 것이다. 그래서 맹자는 ‘온갖 것이 모두 나에게 갖추어져 있으니, 자신을 돌이켜 보아 성실하게 한다면 그보다 큰 즐거움은 없다’라고 한 것이다. … 나는 승려들이 외물에의 집착을 풀어버리고 윤리(倫理)를 끊는다고 들었다. 이는 마음과 사물의 리를 두 가지 것으로 가르는 것이다. 그렇게 되면 우리 마음의 본체가 치우치고 그 작용이 이지러지지 않겠는가? 나누어 비추는 각각의 그림자들을 떠나서는 진짜 달을 얻을 수 없다. 사태와 사물의 리를 버려두고서 마음의 전체를 얻을 수 있겠는가? 안과 밖을 서로 수양하고 근본과 지엽을 두루 갖추는 것, 성학(聖學)은 이것을 통해 온전해질 수 있다. 요약해서 말하면 ‘물에 비친 달은 그림자이지만, 사물의 리는 모두 진짜이다.’ (權近, 「淮月軒記」, 『양촌집』 11-17 ~ 19; 『문충』 7-130 ~ 131)

〈부록〉 조선 전기 인물 해제 (가나다순)

(1) 강희맹

강희맹[姜希孟, 1424(세종 6)~1483(성종 14)]은 조선 초기의 문신·학자이다. 자는 경순(景醇)이고, 호는 사숙재(私淑齋)·국오(菊塢)·운송거사(雲松居士)·만송강(萬松岡) 등이며, 시호는 문량(文良)이다. 본관은 진주(晋州)로서, 지돈녕부사 석덕(碩德)의 아들이고, 화가였던 희안(希顔)의 아우이며, 세종의 이질이다. 1447년(세종 29) 별시문과에 18세로 장원급제한 뒤 종부시주부·예조좌랑·예조정랑·예조참의·이조참의를 거쳐, 1463년(세조 9) 중추원부사로 진헌부사가 되어 명에 다녀왔다. 이듬해 부윤으로서 어제구현재시(御製求賢才試)에서 2등, 1466년 발영시(拔英試)에서 3등, 등준시(登俊試)에서 2등으로 급제하여 세조의 총애를 받아 세자빈객이 되었고, 예조판서를 거쳐 1467년 형조판서로 특진되었다. 1468년(예종 즉위년) 남이(南怡)의 옥사를 다스린 공으로 익대공신에 책봉되고 진산군(晋山君)에 봉해졌다. 1471년(성종 2) 지춘추관사로서 신숙주(申叔舟) 등과 함께 『세조실록』, 『예종실록』의 편찬에 참여하였다. 병조판서·이조판서·우찬성 등을 역임하고, 1482년에는 좌찬성에 제수되었다.

인품이 겸손하고 치밀하여 맡은 일을 잘 처리했고, 경사와 전고에 통달한 당대의 문장가였다. 사대부로서 관료적 취향과 섬세한 감각을 가진 문인이면서도 농촌에 전승된 민요와 설화에 깊은 관심을 가져 관인문학(官人文學)의 고답적 자세를 넘어섰다. 『농구십사장』(農謳十四章)은 주변에서 채집한 농요를 모아 정리한 것으로, 농민들의 애환과 당시 농정(農政)의 실상이 잘 묘사되어

있다. 할아버지와 아버지 및 형의 시문집인 『진산세고』(晉山世稿)를 편찬하였고, 세조 때 『신찬국조보감』 『경국대전』과 사서삼경의 언해, 성종 때 『동문선』, 『동국여지승람』, 『국조오례의』, 『국조오례의서례』의 편찬에 참여하였다. 대나무와 소나무 및 산수화를 특히 잘 그렸다. 글씨로는 원각사비(圓覺寺碑)의 액전(額篆), 아버지와 강지돈(姜知敦)의 묘표액서(墓表額書) 등이 있다. 저서로는 성종의 명에 따라 서거정(徐居正)이 편찬한 『사숙재집(私淑齋集)』(17권) 외에 『금양잡록(衿陽雜錄)』, 『촌담해이(村談解頤)』 등이 전한다.

(2) 권근

권근[權近, 1352(공민왕 1)~1409(태종 9)]은 여말 선초의 문신·학자이다. 자는 가원(可遠)이며, 호는 양촌(陽村)이다. 본관은 안동(安東)이다. 1368년 성균시에 합격하였으며, 이듬해에 전시병과에 합격하여, 춘추관검열에 제수되었다. 이후 성균관직강·예문관응교 등을 역임하였다. 1374년 공민왕이 죽자, 정몽주·정도전 등과 함께 위험을 무릎 쓰고 배원친명(背元親明)을 주장하였다. 1389년 6월 사신으로 북경으로 갔다가 9월 돌아왔다. 10월에 언사(言事)로 우봉(牛峰)으로 내쳐졌다. 12월 영해(寧海)으로 옮겨졌고, 1390년 2월에는 경주(慶州) 옥사에 갇혔다가, 흥해(興海)로 옮겨졌다. 4월에는 김해(金海)로 옮겨졌으나 5월에는 체포되어 청주(淸州) 옥에 갇혔다. 6월 갑작스러운 홍수로 방면되어 한양으로 돌아왔으나, 7월에 다시 익주(益州)에 유배되었다. 거기서 『입학도설』(入學圖說)을 지었다. 11월 석방되어 1391년 정월 서울에 올라가 임금에게 사은하고 3월 이후 충주 양촌(陽村)에 우거하여 『오경천견록』(五經淺見錄)을 지었다.

1393년 2월 왕의 부름을 받고 계룡산 행재소(行在所)에 달려가 새 왕조의 창업을 칭송하는 노래를 지었고, 왕명으로 정릉(定陵, 태조의 아버지 환조(桓祖)의 능의 비문을 지어 바쳤다. 3월 왕을 따라 서울로 올라와, 예문춘추관 태학사(太學士, 곧 대제학이다) 겸 성균관 대사성을 제수받았다. 1396년 7월 찬표사(撰表使)로 명나라에 다녀왔다. 이때 그는 문연각(文淵閣)에 머물면서 유삼오(劉三五)·허관(許觀) 등의 중국학자들과 교류하고 명 태조의 명을 받아 응제시(應製詩) 24편을 지어 문명(文名)을 중국에 떨쳤다. 왕명을 받들어 경서의 구결(口訣)을 정하고, 하륜 등과 『동국사략』(東國史略)을 편찬하였다. 또한 유학제조를 겸임하여 유생교육에 힘썼다. 시문집으로 『양촌집』(陽村集) 40권이 있다. 문집 안에 「연보」(年譜)가 있다.

이색(李穡)의 문인으로, 정몽주·김구용·박상충·이승인·정도전 등 당대 석학들과 교유하면서 성리학 연구에 정진하였다. 조선 왕조의 개창 후 새로운 왕조에 출사함으로써 출처(出處) 부분에서 이후 조선 성리학계의 도통론자(道統論者)들에게 높이 평가되지 못하였으나, 그가 남긴 『입학도설』, 『오경천견록』 등의 저작은 각각 조선 성리학의 본격적인 이론적인 연구와 경학 연구에서 선구적인 역할을 담당하였다. 또한 많은 후학들을 양성하여 세종대 문화 부흥의 계기를 마련해준 것 등은 높이 평가함이 마땅하다. 정도전의 『불씨잡변』(佛氏雜辨) 등에 주석(註釋)을 하기도 했으나 자신의 아들의 훈도(訓導)를 불교 승려에게 맡길 정도로 불교에 대해 우호적인 면모를 또한 보여 주었다. 여러 가지 점에서 여말선초의 과도기적 지식인으로서 당시의 시대 정신을 충실히 구현하였다고 하겠다.

(3) 권벌

권벌[權撥, 1478(성종 9)~1548(명종 3)]은 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 중허(仲虛)이고, 호는 충재(沖齋)·환정(萱亭)이며, 시호는 문정(忠定)이다. 본관은 안동으로, 성균생원증영의정 사빈(士彬)의 아들이고, 어머니는 주부 윤당(尹塘)의 딸이다. 1506년(중종 1) 진사에 합격하고, 이듬해 증광문과에 급제한 뒤 예문관검열·홍문관수찬·부교리·사간원정언 등을 역임하였다. 1513년 사헌부지평으로 재임할 때, 당시 신윤무(辛允武)·박영문(朴永文)의 역모를 알고도 즉시 고변하지 않은 정막개(鄭莫介)의 당상관 품계를 삭탈하도록 청하여 직신(直臣)으로 이름을 떨쳤다. 이후 이조정랑·호조정랑·영천군수·장령·승정원동부승지·좌승지·도승지·예문관직제학 등을 역임하였다.

1519년 예조참판으로 있을 때 조광조(趙光祖)를 비롯한 사람들이 왕도정치를 극렬히 주장하자, 기호 지역 사람과와 연결되어 훈구파와 사람과 사이를 조정하려고 하였다. 그 뒤 아버지가 연로하고 풍병(風病)이 있음을 들어 삼척부사를 자청하여 나갔다. 기묘사화가 일어나자 연루되어 파직당하고 귀향하였다. 이후 15년간을 고향에서 지내다가 1533년 복직되어 용양위부호군에 임명되었다. 밀양부사를 거쳐 한성부좌윤·경상도관찰사·형조참판·병조참판을 역임하고 한성부판윤에 올랐다. 1539년 종계변무(宗系辨誣)에 관한 일로 주청사(奏請使)가 되어 동지사 임권(任權)과 함께 명나라에 다녀와 춘추관지사로 세자우빈객을 겸하였다. 병조판서·한성부판윤·예조판서·의정부좌참찬·장령·의정부우참성을 역임하고, 1545년 명종이 어린 나이로 즉위하자 원상(院相)에 임명되어 활동하였다.

을사사화(1545년)가 일어나자 이기(李基)·정순봉(鄭順朋)·허자(許磁)·임백령(林百齡) 등 소윤 윤원형(尹元衡)의 세력이 대윤 윤임(尹任) 세력을 배척하자, 이에 반대하여 윤임·유인숙(柳仁淑)·유관(柳灌) 등을 적극 구하는 계(啓)를 올리기도 하였다. 곧이어 위사공신(衛社功臣)에 책록되었고, 길원군(吉原君)에 봉해졌으나, 9월 우의정 이기와 우찬성 정순봉 등이 자기들과 논의가 다르다고 반대하여 삭훈되었고, 10월 사헌부와 사간원의 탄핵을 받아 파면되었다. 1547년(명종 2) 양재역 벽서 사건에 연루되어 태천(泰川)으로 유배되었다가 삭주(朔州)에 이배되어 이듬해 유배지에서 죽었다. 1567년 신원(伸冤)되었고, 이듬해 좌의정에 추증되었다. 1588년 봉화의 삼계서원(三溪書院)에 제향되었으며, 1591년(선조 24)에는 영의정에 추증되었다.

권별은 관직에 있는 동안 경연시독관·참찬관 등으로 왕에게 경전을 강론하기도 하였으며, 중종 대에는 조광조·김정국(金正國) 등 기호사림파가 중심이 되어 추진된 개혁정치에 영남 사림파의 일원으로 참여하였다. 독서를 좋아하여 『자경편』(自警篇)과 『근사록』(近思錄)을 항상 품속에 지니고 다녔다고 한다. 문집에 『충재집』(冲齋集)이 있다. 그의 일기초(日記抄)인 『충재일기』(冲齋日記)는 『한원일기』(翰院日記) 2책, 『당후일기』(堂後日記) 1책, 『승선시일기』(承宣時日記) 2책, 『신창함추단일기』(新昌含推斷日記) 1책 등 모두 6책으로 되어 있는데, 개인적인 일기라기보다는 사료로서의 가치가 커서 『중종실록』의 편찬 자료로 사용되기도 하였다.

(4) 기준

기준[奇遵, 1492(성종 23)~1521(중종 16)]은 조선 전기의 문신·학자이다. 자는 자경(子敬) 혹은 경중(敬仲)이고, 호는 복재(服齋)·덕양(德陽)이며, 시호는 문민(文愍)이다. 본관은 행주(幸州)이며, 아버지는 응교 찬홍이고, 기대승(奇大升)이 조카이다. 조광조(趙光祖)와 매우 가깝게 교유하였으며, 기묘명현의 한 사람이다. 1513년(중종 7) 사마시에 합격하고 이듬해 별시문과에 합격, 사관을 거쳐 홍문관정자로 초계문신이 되었고 박사를 역임한 뒤 사가독서 하였다. 1516년 저작(著作)으로 천문이습관(天文肄習官)을 겸하였으며, 검토폰·수찬·검상·장령·시강관 등을 두루 역임하였다. 1517년 이성언(李誠彦)이 대간(臺諫)의 소를 비판하여 대간들이 교체되는 사건이 발생하자, 소를 올려 이성언을 강력히 규탄하고 대간을 옹호하는 한편 당시 대각(臺閣)이 이를 묵인하였음을 논박하여 훈구파인 남곤(南袞)·심정(沈貞) 등으로부터 질시의 대상이 되었다.

1519년 응교로 있을 때 기묘사화가 일어나자 조광조·김식(金湜)·김정(金淨) 등과 함께 하옥되었다가 온성에 유배되었다. 1520년 모친상으로 귀향하였다가, 1521년 송사련(宋祀連)의 무고로 일어난 신시무옥(辛巳誣獄)에 연루되어 유배당하고, 결국 유배지에서 교살되었다. 1545년(인종 1) 이조판서로 추증되었다. 온성(穩城)의 충곡서원(忠谷書院), 아산의 아산서원(牙山書院), 고양의 문봉서원(文峯書院) 등에 제향되었다. 저서로 『덕양유고』(德陽遺稿)·『복재집』(服齋集)·『무인기문』(戊寅紀聞)·『덕양일기』(德陽日記) 등이 있다. 『복재집』은 애초에 『덕양유고』로 출간한 것을 증손 자헌(自獻)이 보완해서 1599년(선조 32)에 간행하였다. 시를 잘 지어 『해동시선』·『대동운부군옥』 등에 그의 시가 수록되어 있다.

(5) 김반

김반(金泮, 생몰연도 미상)은 조선 초기의 문신·학자이다. 자는 사원(詞源)이고, 호는 송정(松亭)이다. 강서(江西) 김씨의 시조이다. 1399년(정종 1) 식년문과에 을과로 급제하고, 1405년(태종 5) 성균주부가 되었으며, 이어 성균 직강으로 승진했다. 1423년(세종 5) 예조의 추천에 의해 효자의 정문이 세워지고 호세(戶稅)를 감면받았으며 우헌납을 제수받았다. 이듬해에는 좌헌납에 올랐으나 일년 뒤에 뇌물을 받은 혐의로 면직되었다. 1428년 서장관으로 명나라에 들어가 시가 4편을 지어 선종(宣宗)의 은혜에 사례했는데, 선종이 이를 한림원(翰林院)에 내려 후세에 전하게 하자, 이로써 그의 글이 중국에도 알려졌다. 1429년 사예에 제수되고, 1436년 사성이 되었으며, 1441년 대사성이 되었다. 1443년에 첨지중추원사, 1446년에는 행대사성에 제수되었다가, 1448년에 겸사성 윤상(尹祥) 및 사성 김말(金末)과 더불어 경서에 대한 논쟁을 벌이다가 파직되었다. 퇴직 후 가난하여 문하생들이 쌀과 술을 보내주었으나, 끝내 끼니를 잇지 못하다가 굶어 죽었다고 한다. 자손은 없다. 권근(權近)의 문인으로 경서에 통달했으며, 김구(金鉤)·김말과 함께 같은 때에 20여년 동안 성균관에서 교수하여 많은 인재를 길러냈으므로, 사람들이 이들을 ‘삼김’(三金)·‘경학삼김’(經學三金) 혹은 ‘관중삼김’(館中三金)이라고 일컬었다. 『조선왕조실록』에 보면, 권근의 문집을 간행하고 그에 대해 주석을 달고 있지만, 성리학에 대한 조예는 별로 엿보이지 않는다. 문집은 전하지 않는다.

(6) 김수온

김수온[金守溫, 1409(태종 9)~1481(성종 12)]은 조선 초기의 문신·학자이다. 자는 문량(文良)이고, 호는 괴애(乖崖)·식우(拭疣) 등이고, 시호(諡號)는 문평(文平)이다. 본관은 영동(永東)으로, 아버지는 증의의정 훈(訓)이다. 1441년(세종 23) 식년문과에 병과로 급제, 교서관정자가 되었으나 곧 세종의 특명으로 집현전학사가 되어 『치평요람』(治平要覽)을 편찬하였다. 1446년 부사직이 되고, 이어 훈련주부·승문원교리·병조정랑을 거쳐 1451년(문종 1) 전농소윤, 이듬해 지영주군사(知榮州郡事) 등을 차례로 역임하였다. 1457년(세조 3) 성균사예로서 문과중시에 2등으로 급제, 첨지중추부사가 되고, 이듬해 동지중추부사에 올라 정조부사(正朝副使)로 명나라에 다녀왔다. 1459년에 한성부윤, 이듬해 상주목사, 1464년 지중추부사·공조판서를 역임하고 1466년 발영시에 이어 등준시에서 다 장원하여 판중추부사에 오르고 쌀 20석을 하사받았는데, 문무과 장원에게 쌀을 하사하는 것은 이로부터 비롯되었다. 이어서 호조판서를 거쳐 1468년(예종 즉위년) 보국숭록대부(輔國崇祿大夫)에 오르고, 1471년(성종 2) 좌리공신(佐理功臣) 4등에 책록, 영산부원군(永山府院君)에 봉해졌으며, 1474년 영중추부사를 역임하였다.

책을 한 장씩 뜯어서 들고 다니며 외우다가 다 외우면 버리는 버릇이 있었다 한다. 신숙주의 『고문선』(古文選)을 빌려서는 한 장씩 뜯어 벽에 발랐다는 일화가 있다. 세종 때 수양대군·안평대군이 존경하던 고승 신미(信眉)의 동생으로 그 자신도 선학(禪學)에 탐닉하여 불교에 빠졌다는 비판을 많이 들었다. 불경에 달통하고 제자백가와 육경(六經)에 해박하여 뒤에 세조의 총애를 받았다. 특히 시문에 뛰어나 명나라 사신으로 왔던 한림 진감(陳鑑)

과 「희정부」(喜晴賦)로 화답한 내용은 명나라에까지 알려졌으며, 성삼문(成三問)·신숙주(申叔舟)·이석형(李石亨) 등 당대의 석학들과 교유하며 문명을 다투었다. 『치평요람』·『의방유취』(醫方類聚) 등의 편찬, 『석가보』(釋迦譜)의 증수(增修), 『명황계감』(明皇誠鑑)·『금강경』 등의 번역에 참여하였으며, 「원각사비명」(圓覺寺碑銘)을 찬하고, 사서오경의 구결에 참여하였다. 저서로 『식우집』(拭疣集)이 남아있다. 성종이 특별히 교서관에 명해서 그 문집의 간행했을 때는 24권에 이르렀지만, 화재로 소실되어 권2와 권4 두 권만이 남아있다. 현행 판본에는 여기에 후손이 수집한 필사본 보유(補遺)가 덧붙여져 있다. 그의 행적은 김우준(金禹濬)의 「식우집제발」(拭疣集題跋)을 참고할 수 있다.

(7) 김시습

김시습[金時習, 1435(세종 17)~1493(성종 24)]은 조선 초기의 문신·학자이다. 자는 열경(悅卿)이고, 호는 매월당(梅月堂)·동봉(東峰)·청한자(淸寒子)·벽산청은(碧山淸隱)·채세옹(贅世翁)이다. 법호(法號)는 설잠(雪岑)이고, 시호는 청간(淸簡)이다. 본관은 강릉으로, 할아버지 겸간(謙侃)은 오위부장을 지냈고 아버지 일성(日省)은 음보로 충순위를 지냈다. 김시습은 성균관 부근에서 태어났는데 어려서부터 천품이 영민해서 5세에 이미 신동이라는 소문이 당시 국왕인 세종에게까지 알려져 장래에 크게 쓰겠노라는 전지를 받았다고 한다. 그 뒤 13세까지 수찬 이계전(李季甸), 성균관대사성 김반(金泮), 별동(別洞)의 윤상(尹祥) 등으로부터 사서삼경을 비롯하여 각종 사서(史書)와 제자서(諸子書)를 배웠다. 남효온(南孝溫)·김일손(金駟孫)·서거정(徐居正)·신숙주(申叔舟) 등과 사귀었고, 유불도(儒佛道)에 널리 통달했다. 15세에 어머니 장씨

를 여의자 외가의 농장 곁에 있는 어머니의 무덤 옆에서 여막을 짓고 3년상을 치렀다. 이 무렵 훈원원도정 남효례(南孝禮)의 딸과 혼인한 후 삼각산 중흥사(重興寺)로 들어가 공부를 계속하였다.

21세 때 수양대군이 어린 조카의 왕위를 찬탈하고 성삼문·박팽년 등의 학자들을 학살했다는 소식을 듣고 책을 불사르며 통탄했고 끝내 방랑의 길을 떠났다. 김시습은 이 때까지 사부학당에 입학하지도 않고 과거에도 응시하지 않았는데 본시 벼슬길에 뜻이 없었거나 아니면 가문의 입지로 보아 그의 할아버지나 아버지가 무인이었던 까닭에 사회적 진출이 어려울 것이라는 판단이 작용한 듯하다. 송도(松都)를 기점으로 관서지방을 유랑하면서 당시에 지은 글들을 모아 24세인 1458년(세조 4) 『탕유관서록』(宕遊關西錄)을 엮었는데, 그 「후지」(後識)에 방랑을 시작한 동기를 이렇게 밝히고 있다.

“나는 어려서부터 성격이 질탕(跌宕)해서 명리(名利)를 즐겨하지 않고 생업을 돌보지 아니하여, 다만 청빈하게 뜻을 지키는 것이 포부였다. 본디 산수를 찾아 방랑하고자 하여, 좋은 경치를 만나면 이를 시로 읊조리며 즐기기를 친구들에게 자랑하곤 하였지만 문장으로 관직에 오르는 것은 생각지도 않았다. 하루는 홀연히 감개한 일(세조의 왕위찬탈을 가리킴)을 당하여 남아가 이 세상에 태어나서 도를 행할 수 있는데도 몸을 깨끗이 보전하여 윤리강상[倫綱]을 어지럽히는 것은 부끄러운 일이며, 도를 행할 수 없는 경우에는 홀로 그 몸이라도 지키는 것이 옳다고 생각하였다.”

계속하여 관동 지방을 유람하며, 금강산·오대산 및 관동 팔경을 돌아보고 지은 글을 모아 1460년 『탕유관동록』(宕遊關東錄)을 엮었다. 이후는 주로 삼남지방을 유랑하여, 1463년에 『탕유호남록』(宕遊湖南錄)을 엮었다. 그 해 가을 서울에 책을 구하러 갔다

가 효녕대군(孝寧大君)의 권유로 세조의 불경언해사업에 참가하여 내불당에서 교정을 맡기도 하였다. 그러나 평소에 경멸하던 정창손(鄭昌孫)이 영의정이고 김수온(金守溫)이 공조판서로 있는 현실을 저주하여, 다시 31세 때인 1465년 봄에 경주로 내려가 금오산에 금오산실(金鰲山室)을 짓고 칩거하였다. 금오산실은 바로 용장사(茸長寺)이고, 그 집의 당호가 ‘매월당’이다. 이곳에서 31세 때부터 37세에 이르는 황금기를 보내면서 우리 나라 최초의 한문소설인 『금오신화』(金鰲神話)를 비롯한 수많은 시편들을 『유금오록』(遊金鰲錄)에 남겼다. 집구시(集句詩)인 『산거백영』(山居百詠)(1468)도 이 무렵에 지은 작품이다.

1465년에 효녕대군의 추천으로 원각사의 낙성회(落成會)에서 찬시(讚詩)를 바친 점 등으로 미루어 세조 개인에 대해서는 그렇게 노골적인 반감이나 불만을 가지지 않았던 것 같다. 그러나 세조의 부름에는 누차 응하지 않았다. 그 동안 세조와 예종이 바뀌고 성종이 왕위에 오르자 1471년(성종 2) 37세에 서울로 올라와 이듬해 성동(城東) 폭천정사(瀑泉精舍), 수락산 수락정사(水落精舍) 등지에서 10여년을 생활하였으나 자세한 것은 알려지지 않는다.

1481년 47세에 돌연 머리를 기르고 고기를 먹으며 안씨(安氏)를 아내로 맞아들여 환속하는 듯하였으나, 이듬해 ‘폐비윤씨사건’이 일어나자 다시 관동 등지로 방랑의 길에 나섰다. 당시 양양부사였던 유자한(柳自漢)과 교분이 깊어 서신왕래가 많았으며, 한 곳에 오래 머물지 않고 강릉·양양·설악 등지를 두루 여행하였다. 이 때 그는 육경자사(六經子史)로 지방 청년들을 가르치기도 하고 시와 문장을 벗삼아 유유자적한 생활을 보냈는데, 관동일록(關東日錄)에 있는 100여 편의 시들은 이 기간에 쓰여진 것이다.

마지막으로 찾아든 곳이 충청도 홍산(鴻山) 무량사(無量寺)였

다. 이곳에서 59세의 나이로 병사하였다. 죽을 때 화장하지 말 것을 유언하여 절 옆에 시신을 안치해두었는데, 3년 후에 장사를 지내려고 관을 열어보니 안색이 생시와 같았으므로 사람들은 그가 부처가 된 것이라 믿었다. 유해는 불교식으로 다비(荼毗)를 하여 유골을 모아 부도(浮圖)에 안치하였다. 그는 생시에 이미 노소(老少) 2상(二像)을 손수 그리고 스스로 찬(贊)까지 붙여 절에 남겨두었다고 하나, 현재는 『매월당집』(신활자본)에 「동봉자화진상」(東峯自畫眞像)이 인쇄되어 전한다. 그밖에 작자 미상인 김시습의 초상화가 무량사에 소장되어 있다. 저술로는 『매월당전집』(梅月堂全集)이 전해진다.

김시습은 유교와 불교를 넘나들며 새로운 경지를 개척하고자 번민하였다. 불교·도교에도 밝았지만, 사상적 기반은 역시 성리학이었다. 이이(李珥)는 「김시습전」(金時習傳)에서 이를 “마음은 유자였고 겉모습만 중이었다”[心儒跡佛]라고 했다. 이황(李滉)은 그를 기인에 불과하다고 폄하했으나, 이이는 “절의를 표방하여 윤기(倫紀)를 부지한 그의 뜻을 보건대, 해와 달과 더불어 그 빛을 다룰 만하니, 백세의 종사(宗師)라 할 만하다”라고 극찬하였다.

(8) 김안국

김안국[金安國, 1478(성종 9)~1543(중종 38)]은 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 국경(國卿)이고, 호는 모재(慕齋)이며, 시호는 문경(文敬)이다. 조광조(趙光朝)·기운(奇遵) 등과 함께 김굉필(金宏弼)의 문인으로, 도학에 통달하여 사림파의 선도자가 되었다. 1501년(연산군 7) 진사과에 합격하고 1503년에 별시문과에 을과로 합격하여 승문원에 등용되었으며, 이어 박사·부수찬·부교리 등을 역임하였다. 1507년(중종 2)에는 문과증시에 병과로 급

제하고, 사헌부지평·장령·예조참의·대사간·공조판서 등을 지냈다. 1517년 경상도 관찰사로 파견되어, 각 향교에 소학을 권하고, 『농서언해』(農書諺解)·『잠서언해』(蠶書諺解)·『이운행실도언해』(二倫行實圖諺解)·『여씨향약언해』(呂氏鄉約諺解)·『정속언해』(正俗諺解) 등의 언해서와 『벽온방』(辟溫方)·『창진방』(瘡疹方) 등의 의학 서적을 간행하여 널리 보급하였으며, 향약을 시행하도록 하여 교화사업에 힘썼다. 1519년 다시 서울로 올라와 참찬이 되었으나, 같은 해에 기묘사화가 일어나 조광조 일파의 소장파 명신들이 죽음을 당할 때 겨우 화를 면하고 파직되어 경기도 이천에 내려가서 후진들을 가르치며 한가히 지냈다. 1523년에 다시 등용되어 예조판서·대사헌·병조판서·좌참찬·대제학·찬성·관중추부사·세자이사 등을 역임하였다. 1541년 병조판서 재직시에 천문·역법·병법 등에 관한 서적의 구입을 건의하고, 물이끼와 닻을 화합시켜 태지(台紙)를 만들어 왕에게 바치고 이의 보급을 주청하였다. 사대부 출신 관료로서 성리학적 이념에 따른 통치에 힘썼으며, 중국문화를 이해·수용하기 위한 노력에 평생 심혈을 기울였다. 아울러 일본, 대마도 등과의 우호관계에도 역점을 두었다. 시문으로도 명성이 있었다. 기묘사화 후 사림파 지식인들의 여망을 받았으며, 특히 그와의 친분관계를 강조하는 내용이 16세기 학자들의 글에 많이 보인다. 그는 조광조의 급진적인 주장에 찬성하지 않았고, 사화를 겪으면서 정치적 처신을 잘 하여 피해를 모면할 수 있었다. 아울러 사림파들의 『소학』 보급운동에 적극적으로 힘썼다. 소학보급은 이미 태종 7년, 중종 4년에도 이루어졌으나, 그의 노력에 의해 적극적으로 실현되기에 이르렀다. 저서로는 『모재집』(慕齋集)·『모재가훈』(慕齋家訓) 등이 있다.

(9) 김정국

김정국[金正國, 1485(성종 16) ~ 1541(중종 36)]은 조선 중기의 문신·학자로서, 고양팔현(高陽八賢)의 한 사람으로 꼽힌다. 자는 국필(國弼)이고, 호는 사재(思齋)·팔여거사(八餘居士)이며, 시호는 문목(文穆)이다. 본관은 의성이고, 부사로 이조판서에 증직된 익령(益齡)의 손자이며, 예빈시참봉으로 우찬성에 증직된 련(璉)의 아들이자, 대제학 안국(安國)의 아우이다. 어머니는 양천 허씨(陽川許氏)로서 군수 지(芝)의 딸이다. 10세, 12세에 부모를 차례로 여의고, 이모부인 예빈시정 조유형(趙有亨)에게서 양육되었다. 김굉필(金宏弼)의 문인으로 조광조·이장곤(李長坤) 등과 교유하였다.

1507년 소과에 합격하고, 1509년(중종 40) 별시문과에 장원하여 홍문관부수찬·승문원교검을 거쳐 홍문관수찬으로 지제교를 겸하였다가 사간원정언에 제수되었다. 1510년 이조좌랑으로 선임되어 문관의 인사행정을 담당하고, 1512년 홍문관부교리로 옮겼다가 이듬해 교리로 승진하였다. 곧이어 사간원헌납에 임명되었고, 1514년에 사가독서를 하였다. 그 해 이조·공조·호조의 정랑을 거쳐 승문원교리로 전직되었다가, 1515년 다시 이조정랑에 선임되었다. 1516년 의정부검사를 거쳐 이듬해 의정부사인으로 승진하고, 사간원사간·군기시부정·성균관사성 등의 청요직을 역임하였다. 1518년 직제학에 제수되었다가 승정원동부승지로 승진하였고, 11월 현량과(賢良科) 설치 문제에 대해 조정의 논의가 분분할 때 현량과 설치에는 반대하지 않았지만 과거가 폐지되는 폐단에 대하여 우려하는 견해를 피력하였다. 그 해 우승지로 승진하여 연산군을 위해 후사를 세울[立後] 것을 청하였다. 황해도관찰사로 재임 중이던 1519년 백성을 교화시키기 위해 『경민편』(警民編)을 편찬하는 등 선정을 베풀었다. 조광조를 비롯한 사림과의 향약장려운동에 호응하여 향약의 보급을 통한 향촌 교화에 많

은 관심을 기울였다.

1519년 기묘사화가 발생하자, 조광조 등 젊은 사림과 학자들의 무고함을 호소하는 소장을 만들어 올리려고 하였으나, 뒤이어 사태가 너무 급박하게 전개되므로 소를 올려도 아무런 소용이 없으며 잘못하다가가는 화만 자초하게 될 것이라는 판단을 내려 중지하였다. 나중에 이 일이 대간에 알려져서 조광조 등의 사림파를 옹호한다는 죄목으로 형 안국과 함께 파직되는 사유가 되었다. 파직 후 고양에 은거하면서 학문을 닦고 저술과 후진 교육에 전심하여 많은 선비들이 문하에 모여들었다.

야인으로 지낸 20년 만인 1537년에 사직되어 이듬해 전라도관찰사에 임명되었다. 이 시기에 백성을 편안하게 하고 각종 폐단을 제거하자(便民去蔽)는 수십 조의 시정책을 건의하여 국정에 반영하게 하였으며, 시골 백성들의 병을 치유하기 위하여 쉽게 이용할 수 있는 약방문을 수집하여 『촌가구급방』(村家救急方)을 간행하였다. 1539년에 병조참의·공조참의 등을 역임하고 경상도 관찰사로 나가 선정을 베풀었다. 1540년 병으로 사퇴하였다. 나중에 예조·병조·형조의 참판을 지냈다. 사후에 좌찬성이 추증되었고, 용강의 오산서원(鰲山書鏡), 고양의 문봉서원(文峰書院), 장단의 임강서원(臨江書院)에 제향되었다.

일찍부터 시와 문장에 뛰어나 당대에 널리 알려졌으며, 김광필 문하에서는 문장과 학술이 형과 대등하고 정사에서는 형보다 뛰어 나다는 칭송을 받았다. 또한 김안국·정광필 등과 함께 조광조의 지치주의(至治主義)를 지지하였으나, 급격한 개혁에는 반대하는 온건한 입장을 취하였다. 성리학과 역사·의학 등에 밝았으며, 문인으로는 정지운(鄭之雲) 등이 있다. 저서에는 『성리대전절요』(性理大全節要)·『역대수수승통지도』(歷代授受承統之圖)·『촌가구급방』(村家救急方)·『사재척언』(思齋摭言)·『경민편』(警民編)·『사재집』(思齋集)·『기묘훈적』(己卯黨籍) 등이 있다.

(10) 남수문

남수문[南秀文, 1408(태종 8)~1442(세종 24)]은 조선 초기의 문신·학자이다. 자는 경질(景質)이었는데 후에 경소(景素)로 고쳤으며, 호는 경재(敬齋)이다. 본관은 고성(固城)이고, 아버지는 병조판서를 지낸 남금(南琴)이다. 어려서부터 자질이 뛰어나 당시 사람들이 그의 용모는 선인(仙人)에 비할 만하고 기상은 추웅(秋鷹)에 비할 만하고 효행과 호학(好學)은 안회(顔回)와 증삼(曾參)에 비할 만하다고 칭찬하였다. 세종 때(1426년) 사마시(司馬試)와 정시(庭試)에 2등으로 합격하였고, 1435년 중시(重試)에서는 수석으로 합격하였다. 관직은 집현전 직제학에 이르렀다. 세종의 배려로 호당(湖堂)에 사가독서하였다. 문장에 뛰어났다. 성리서(性理書)에 근본하고 경사자집(經史子集)에 통달하여, 학문으로는 당대의 독보적인 인물로 꼽혔다. 신석조(辛碩祖)·권채(權採)·유의손(柳義孫) 등과 함께 집현전 학사에 뽑혀 이름을 나란히 했다.

『고려사절요』의 초초(初草)를 비롯해 수많은 글을 남겼다. 서거정(徐居正)은 그를 극찬하여, “태산백두의 자질에 소강절의 학문으로, 그 조예와 실천은 옛날의 대 현인에 양보하지 않는다[山斗之材, 康節之學, 造詣實踐, 不讓古大賢]”라고 하였다. 또한 이자(李紆)도 “남수문은 뛰어난 군자로서, 그 글을 말하면 성당의 수준에 이르러 만당을 넘어섰고, 그 도를 말한다면 여동래와 장남현이 그보다 조금 낮지만 황간이나 채원정이 그에 미치지지는 못한다. 그에게 몇 해가 더 허락되었다면 그 진보를 헤아리기 어려웠을 것이다.”[南敬齋, 賢君子也. 語文, 盛唐而非晚, 語道, 東萊南軒稍右, 而黃蔡不及也. 倘假數年, 其進不可量矣.]라고 높이 평가하였다. 애석하게 요절하였다. 윤회(尹淮)와 더불어 술을 좋아하여 세종이 세 잔으로 제한할 것을 경계한 에피소드가 있다. 고향인

옥천(沃川)에서 활동하였다. 호계사(虎溪祠)에 제향되었다. 그의 행적은 「가장」(家狀), 송명흠(宋明欽)의 「묘갈명병서」(墓碣銘并序) 등을 참고할 수 있다.

(11) 남효온

남효온[南孝溫, 1454(단종 2) ~ 1492(성종 23)]은 조선 초기의 문신·학자로서, 생육신의 한 사람이다. 자는 백공(伯恭)이고, 호는 추강(秋江)·행우(杏雨)·최락당(最樂堂)·벽사(碧沙)이며, 시호는 문정(文貞)이다. 본관은 의령(宜寧)으로, 영의정 재(在)의 5대손이고, 생원 전(愔)의 아들이다. 김종직(金宗直)의 문인으로, 김광필(金宏弼)·정여창(鄭汝昌)·김시습(金時習) 등과 교류하였다. 1478년(성종 9) 성종이 직언을 구하는 조서를 내리자, 사치스런 혼인풍조를 바로잡을 것, 수령 관리를 엄격히 할 것, 인재등용을 신중히 할 것, 내수사(內需司)를 없앨 것, 무속과 불교의 폐단을 억지시킬 것, 학교를 일으킬 것, 풍속을 바로잡을 것, 소릉(昭陵, 문종비의 능)을 복위시킬 것 등을 골자로 하는 소(「上成宗大王書」)를 올렸다. 이는 후대에까지 직언소로 유명하다.

그러나 간언이 수용되지 않자 소릉의 복위가 실현되지 않는 한 자신도 출사하지 않겠다고 다짐하여 평생 야인으로 지냈다. 1480년 어머니의 명으로 생원시에 합격했으나, 그 뒤 다시는 과거에 나가지 않았으며 김시습(金時習)의 권유에도 불구하고 벼슬을 단념했다. 신영희(辛永禧)·홍유손(洪裕孫)·이정은(李貞恩)·이충(李攄) 등 일단의 비판적 지식인들과 죽림칠현(竹林七賢)을 자처하는 모임을 결성하여 시와 술로 율분을 달래고 전국을 유랑하며 저항적 방일(放逸)의 생활을 하다가 32세의 나이로 요절하였다. 말년에는 주위의 만류에도 불구하고 당시 기휘에 속하던 성삼문

(成三問) 등의 단종복위 운동과 절의를 담은 「육신전」(六臣傳)을 펴냈으나 금서가 되었다. 무오사화(1498) 때는 장남이 죽음을 당하는 등 수난을 겪고, 갑자사화(1504) 때는 김종직의 문인이었다는 것과 소릉복위를 상소했다는 이유로 부관참시 당하였다. 중종반정 이후 사림파가 정계에 진출하게 되어 1511년(중종 6) 성현(成愼)·유효인(兪孝仁)·김시습 등의 문집과 함께 비로소 그의 「육신전」의 간행이 허가되었다. 1513년(중종 8) 소릉이 복위되면서 신원되어 좌승지에 추증되고, 1782년(정조 6) 이조판서가 추증되었다. 고양의 문봉서원(文峯書院), 장흥의 예양서원(溇陽書院), 함안의 서산서원(西山書院), 영월의 창절사(彰節祠), 의령의 향사(鄕祠) 등에 제향되었다. 저서로는 『추강집』(秋江集)·『추강냉화』(秋江冷話)·『사우명행록』(師友名行錄)·『귀신론』(鬼神論) 등이 전한다.

(12) 박상

박상[朴祥, 1474(성종 5)~1530(중종 25)]은 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 세창(世昌)이고, 호는 눌재(訥齋)이며, 시호는 문간(文簡)이다. 본관은 충주(忠州)로, 진사 지흥(智興)의 아들이며, 어머니는 생원 서종하(徐宗夏)의 딸이다. 1496년(연산군 2) 진사에 합격하고, 1501년 식년문과에 급제하여 교서관정자에 임명되었다. 박사를 거쳐 승문원교검·시강원사서·병조좌랑을 역임하고, 1505년 외직으로 전라도사를 지내다가 1506년 사가독서하였다. 1506년 중종 초기 사간원헌납이 되어 종친의 중용(重用)에 반대하다가 왕의 노여움을 사서 하옥되었으나, 태학생과 재신들의 상소로 풀려났다. 그러나 1년 동안 쟁론이 그치지 않으므로 전관(銓官)에게 미움을 사서 한산군수로 좌천되었다. 사헌부가 대

간(臺諫)을 마음대로 외직에 보임하는 것이 불가하다고 논핵하자 곧 종묘서령·소격서령으로 옮겨졌으나, 부모의 봉양을 위해 임피현령(臨陂縣令)으로 나아갔다. 3년의 임기가 끝나자 사직하고 광산으로 돌아가 글을 읽으며 지냈다. 1511년(중종 6) 수찬·응교를 거쳐 담양부사로 나아갔는데, 1515년 순창군수 김정(金淨)과 함께 증중반정으로 폐위된 단경왕후 신씨(端敬王后愼氏)의 복위를 주장하고 또한 박원종(朴元宗) 등 3훈신(勳臣)이 임금의 협박하여 국모를 내쫓은 죄를 바로잡기를 청하는 소를 올려, 권신의 격렬한 반발을 야기하여 남평에 유배되었다. 1516년 방면되어, 의빈부도사·장악첨정을 역임하고, 이듬해 순천부사가 되었으나, 그 해 겨울 어머니의 상으로 사직하였다. 1519년 선공감정 등을 지냈다. 1521년 상주와 충주의 목사를 지내고, 만기가 되자 사도시 부정이 되었다. 1526년 문과중시에 장원하고 이듬해 작은 죄목으로 나주목사로 좌천되었으나, 당국자의 미움을 사서 1529년 병으로 사직하고 고향으로 돌아왔다.

평생 강직하고 바른 처신으로 일관하여 권귀(權貴)의 배척을 받았으나, 기묘사화 때에는 복상중이라서 참화를 면하고 피해를 입은 사람들을 구휼했다. 청백리(淸白吏)에 수록되었으며, 시문에 뛰어나 성현(成俔)·신광한(申光漢)·황정욱(黃廷彧) 등과 함께 서거정(徐居正) 이후 4가(四家)로 칭송된다. 정조는 박상의 시에 대해 “청아고고하고 담박하여 저절로 한없는 맛이 있다”(淸高淡泊, 自有無限趣味), “그 고아하고 강건한 곳은 후인이 미칠 수 있는 바가 아니다”(其古健處, 非後人所能及), “구성이 치밀하다”(結構緻密)라는 등의 평가와 함께 권필(權輿, 1569~1612), 이안눌(李安訥, 1571~1637), 박은(朴聞, 1479~1504), 최립(崔立, 1539~1612) 등 당대의 뛰어난 시인들의 장점을 다 갖춘 최고의 시인이라 칭송한 바 있다. 광주(光州)의 월봉서원(月峰書院)에 제향되었

으며, 1688년(숙종 14) 이조판서에 추증되었다. 저서로는 『눌재집』(訥齋集)이 있다. 박상의 『눌재집』(訥齋集)(12권)과 박순(朴淳)의 『사암집』(思庵集)(7권 3책) 목각판은 광주의 송호영당(松湖影堂)에 광주시 유형문화재 제16호·제17호로서 보존되고 있다.

(13) 박팽년

박팽년[朴彭年, 1417(태종 17)~1456(세조 2)]은 조선 초기의 문신·학자로서, 사육신(死六臣)의 한 사람이다. 자는 인수(仁叟)이고, 호는 취금헌(醉琴軒)이며, 시호는 충정(忠正)이다. 회덕(懷德) 출신으로, 본관은 순천(順天)이며, 안생(安生)의 손자이고, 중림(仲林)의 아들이며, 어머니는 김익생(金益生)의 딸이다. 1434년(세종 16) 알성문과(謁聖文科)에 을과로 급제, 1438년 삼각산 진관사(津寬寺)에서 사가독서 하였다. 1447년 문과중시에 을과로 다시 급제하였다. 1453년(단종 1) 우승지를 거쳐 이듬해 형조참판이 되었다. 1455년(세조 1) 충청도관찰사를 거쳐 이듬해 형조참판이 되었다. 세종 때 신숙주(申叔舟)·최항(崔恒)·유성원(柳誠源)·이개(李塏)·하위지(河緯地) 등 당대의 유망한 젊은 학자들과 집현전의 관원이 되었다. 이들 학사들은 모두 당대의 이름높은 선비였으나, 그 가운데서도 경술과 문장·필법이 뛰어나 집대성이라는 칭호를 받았다.

1455년 수양대군이 어린 조카인 단종의 왕위를 빼앗자 울분을 참지 못하여 경회루 연못에 뛰어들어 자살하려 하였으나 함께 후일을 도모하자는 성삼문(成三問)의 만류로 단념하였는데, 이 때부터 죽음을 각오하고 단종 복위 운동을 펴기 시작하였다. 충청도 관찰사로 나가 있는 동안 세조에게 올리는 일체의 문서에는 '신(臣)'이라는 글자를 쓰지 않았다고 한다. 이듬해 내직인 형조참판

으로 다시 들어온 뒤 성삼문·하위지·이개·유성원·유응부·김질 등과 함께 은밀히 단종 복위를 추진하다가 발각되어 다른 모의자들과 함께 체포되었다. 모의사실이 드러났음을 알고 몇몇하게 시인하자, 세조가 그의 재주를 아껴 자신에게 귀부하여 모의사실을 숨기기만 하면 살려줄 것이라고 은밀히 유시하였으나, 이미 죽음을 각오한지라 웃음만 지었을 뿐 대답하지 않았다고 한다. 혹독한 국문을 받으면서 세조를 가리켜 나으리[進賜]라 하고 상감이라 부르지 않자, 세조가 심한 고문을 가하도록 하여 옥사하였다. 동생 대년(大年)과 아들 헌(憲)·순(珣)·분(奮)이 모두 처형되어 삼대가 참화를 입고, 어머니·처·제수 등도 대역부도의 가족이라 하여 공신들의 노비로 끌려갔다.

1691년(숙종 17)에 이르러 사육신의 관작이 회복되고, 1758년(영조 34)에 다시 자헌대부의 품계를 받아 이조판서에 증직되었으며, 1791년(정조 15) 단종에 대한 충신들의 어정배식록(御定配食錄)에 올랐다. 삼대가 화를 입어 멸문하여 자세한 행장이나 문집 등이 오늘날 전하지 않으며, 다만 남효온(南孝溫)의 『추강집(秋江集)』의 「사육신전」(死六臣傳)이나 다른 서에 간헐적인 기록이 남아있다. 집현전 학사로서 세종과 문종의 깊은 총애를 받았을 뿐 아니라, 문장과 필법에 능하였으며, 특히 필법에 뛰어나 남북조시대의鍾繇(鍾繇)와 왕희지(王羲之)에 버금간다는 평을 받았다. 서울 노량진 사육신묘역에 있는 그의 묘에는 그저 박씨지묘(朴氏之墓)라고 새겨진 표석(表石)이 새겨져 있다. 그 이유에 대하여 허적(許積)은 “성삼문 등 육신이 죽은 뒤에 한 의사(義士)가 그들의 시신을 거둬 이곳 강남(노량진) 기슭에 묻었으며, 그 무덤 앞에 돌을 세우되 감히 이름을 쓰지 못하고 그저 ‘아무개 성의묘’라고만 새겨놓았다”라고 설명하고 있다. 이 묘역은 1978년 사육신공원으로 단장되었다. 장릉(莊陵) 충신단(忠臣壇)과 영월 창

절서원(彰節書院) 등 여러 곳에 제향되었다. 문집 『박선생유고(朴先生遺稿)』는 1658년(효종 9) 7대손 숭고(崇古)가 편집하여 간행한 것이다.

(14) 백문보

백문보(白文寶, 1303~1374)는 고려말의 문신·학자이다. 자는 화보(和父)이고, 호는 담암(澹菴)이며, 시호는 충간(忠簡)이다. 본관은 직산(稷山)으로, 부사 견(堅)의 아들이다. 직산현(稷山縣) 사람이다. 20세에 백이정(白頤正)의 문하에서 수학하였고, 이곡(李穀)과 함께 이제현(李齊賢)을 좌주로 하여 등제하였으며, 권부(權溥)와 우탁(禹卓)을 스승을 삼았다. 충숙왕 때 과거에 급제하여 춘추검열을 거쳐 우상시에 이르렀다. 공민왕 즉위 초에는 전리판서(典理判書)에 등용되어 인재등용과 인사행정에 관한 상서를 올렸고, 공민왕 11년에는 8개항의 차자를 올려 당시 시급한 민생 문제의 개선방안을 건의하였으며, 이듬해에는 「척불소(斥佛疏)」를 올려 불교의 폐단을 지적하여 도첩제를 실시하게 하는 등, 왕의 두터운 신임 하에 국정개혁에 큰 역할을 하였다. 뒤에 밀직제학(密直提學)이 되었고, 1363년(공민왕 12) 앞서 일어났던 홍건적의 난으로 사국(史局)의 사초(史草)와 실록이 대부분 없어졌으므로 청주에 머물러 있던 공민왕이 공봉(供奉) 곽추(郭樞)를 시켜 남은 책을 해인사에 옮기도록 명하자, 서울에 있던 그는 김희조(金希祖)와 더불어 난리가 겨우 수습된 마당에 국사(國史)를 옮기면 민심이 동요될 것이라 하여 곽추를 만류하고 뒤의 명령을 기다리게 하였다. 뒤에 신라시대의 숭불(崇佛)이 나라에 미친 폐단을 시정할 것을 상소하였다. 공민왕의 환도 후 환안도감(還安都監)이 설치되어 김경직(金敬直)과 함께 그 일을 주관하게 되자 해

인사의 『삼례도』(三禮圖)와 두우(杜佑)의 『통전』(杜佑)을 가져오게 하여 그것을 본뜨고 박충(朴忠)의 말을 주려서 의제(儀制)를 만들었다. 1373년 우왕이 대군이 되어 취학하자 전녹생(田祿生)·정추(鄭樞)와 함께 사부가 되었고, 우왕이 즉위한 후 벼슬이 정당 문학에 이르러 직산군(稷山君)에 봉해졌다. 이제현(李齊賢)·이달충(李達衷)과 함께 고려의 국사를 찬할 때, 예종과 인종 양조(兩朝)를 초(草)하였다. 성품이 청렴결백하고 정직하며, 이단에 의혹되지 않고, 문장에 뛰어났다고 한다. 시문집으로는 19세기 후반 이후 편집 간행된 『담암일집』(淡庵逸集)이 전해진다.

(15) 변계량

변계량[卞季良, 1369(공민왕 18)~1430(세종 12)]은 여말선초의 문신·학자이다. 자는 거경(巨卿)이고, 호는 춘정(春亭)이며, 시호는 문숙(文肅)이다. 본관은 밀양으로, 검교판중추원사(檢校判中樞院事) 옥란(玉蘭)의 아들이며, 어머니는 제위보부사(濟危寶副使) 조석(曹碩)의 딸이다. 어려서부터 총명하여 네 살에 고시의 대구를 외우고 여섯 살에 글을 지었다고 한다. 정몽주(鄭夢周)·이색(李穡)·권근(權近)의 문하에서 배웠다.

1382년(우왕 8) 진사시에 급제하고, 이듬해 생원시에도 급제하였으며, 1385년 문과에 급제하여 전교주부·비준위정용랑·장검진덕 박사가 되었다. 1392년 조선왕조의 건국과 더불어 천우위·중랑·장검·전의감·승에 임명되었으며, 의학교수관을 거쳐 1396년(태조 4)에는 교서감·승에 지제교를 겸하였다. 태종초에는 성균관·악정, 사제·감소·감검·예문관·응교와 직제학을 역임하였으며, 1407년(태종 7) 문과·중시에 을과 제1인으로 뽑혀 당상관에 올라 예조·우참의가 되었다. 이듬해 세자·좌보덕이 되고, 예문관·제학·춘추관·동지사 겸 내

섬시판사·경연동지사 등을 거쳐, 1415년 세자우부빈객이 되었다. 이 때 가뭄이 심하여 상황이 크게 근심하므로, 하늘에 제사하는 것이 예는 아니나 상황이 절박하니 원단(圓壇)에 빌기를 주청하였다. 태종이 그에게 제문을 짓게 하고 영의정 유정현(柳廷顯)을 보내 제사드리게 하였다. 그 뒤 태종말까지 수문전제학·좌부빈객·예문관대제학·경성군관대사성·우빈객·예조판서·경연지사·춘추관지사의정부참찬 등을 역임하였다. 1419년(세종 1) 왜구가 남쪽 지방에 침입하여 사람들을 죽이고 약탈하고 집들을 불질렀다. 태종과 당시 세자이던 세종이 군신을 회동하여 정벌 여부를 의논하는 자리에서 홀로 정벌책을 올린 것이 받아들여져 토벌이 이루어졌다. 1420년(세종 2) 그의 건의로 집현전이 설치된 뒤 초대 대제학이 되었고, 1426년에 우군도총제부판사가 되었다.

문장에 특히 뛰어나 거의 20년간 대제학을 맡아 외교문서를 작성하였으며, 과거의 시관으로 선비를 뽑는 일에 지극히 공정을 기하여 고려말의 폐단을 개혁하였다. 그러나 대제학으로서 귀신과 부처를 섬겨 하늘에 제사를 지냈다 하여 주위로부터 “살기를 탐내고 죽기를 두려워 한 사람”이라는 비난을 받았다. 고려말과 조선 초기의 정도전(鄭道傳)·권근으로 이어지는 관인문학가의 대표적인 인물로서 『화산별곡』(華山別曲)·『태행태상왕시책문』(太行太上王諡冊文)을 지어 조선왕조의 건국을 찬양하였다. 남아있는 그의 글은 주로 과거 답안을 위한 글들로서 대체로 왕을 칭송하는 글이며, 비판적인 내용은 보이지 않고 주자학에 대한 심도 깊은 이해도 찾아보기 어렵다. 『태조실록』의 편찬과 『고려사』의 수정에 참여하였고 기자묘(箕子墓)의 비문과 「낙천정기」(樂天亭記)·「헌릉지문」(獻陵誌文)을 찬하였다. 『청구영언』에 시조 2수가 전한다. 저서로 『춘정집』(春亭集) 3권 5책이 있다. 거창의 병암서원(屏巖書院)에 제향되었다.

(16) 서거정

서거정[徐居正, 1420(세종 2)~1488(성종 19)]은 조선 초기의 문신·학자이다. 자는 자원(子元)·강중(剛中)이고, 호는 사가정(四佳亭)·정정정(亭亭亭)이며, 시호는 문충(文忠)이다. 본관은 달성(達成)으로, 호조전서 의(義)의 증손이고, 목사 미성(彌性)의 아들이며, 어머니는 권근(權近)의 딸이고, 최항(崔恒)이 그의 자형(姊兄)이다. 조수(趙須)·유방선(柳方善) 등에게 배웠는데, 학문이 매우 넓어서 천문·지리·의약·복서(卜筮)·성명(性命)·풍수에까지 관통하였다. 문장에 일가를 이루고, 특히 시에 능하였다. 일찍이 조맹부(趙孟頫)의 「적벽부」(赤壁賦)글자를 모아서 칠언절구 16수를 지었는데, 매우 청려하여 세조가 이를 보고 감탄하였다 한다.

1438년(세종 20) 생원·진사 양시에 합격하고, 1444년 식년문과에 을과로 급제하여 사재감직장에 제수되었다. 그 뒤 집현전박사·경연사경이 되고, 1447년 부수찬으로 지제교·겸세자우정자로 승진하였으며, 1451년(문종 1) 부교리에 올랐다. 다음해 수양대군을 따라 명나라에 종사관으로 다녀와, 1455년(세조 1) 세자우필선이 되고, 이듬해 집현전이 혁파되자 성균사예로 옮겼다. 1457년 문과중시에 병과로 급제하여 우사간·지제교에 임명되었고, 이듬해 1458년 정시에서 우등하여 공조참의·지제교·예조참의를 역임하였으며, 세조의 명으로 『오행총괄(五行總括)』을 지었다. 1460년 이조참의로 전임되어, 사은사로 중국에 갔을 때 통주관(通州館)에서 안남(安南) 사신을 만나 시재(詩才)를 겨루어 탄복을 받았으며, 요동 사람 구제(丘霽)는 그의 초고를 보고 감탄하였다고 한다. 1465년 예문관제학·중추부동지사를 거쳐, 다음해 발영시에 합격하여 예조참판이 되고, 이어 등준시에 3등으로 합격하여 행동지중추부사가 특별히 보태졌다.

1467년 형조판서로서 예문관대제학·성균관지사를 겸하며 문형을 관장하였는데, 국가의 전책(典冊)과 사명(詞命)이 모두 그의 손에서 나왔다. 1470년(성종 1) 좌참찬이 되었고, 1471년 순성명량좌리공신(純誠明亮佐理功臣) 3등에 녹훈되고 달성군(達城君)에 봉하여졌다. 1474년 다시 군(君)에 봉하여지고 좌참찬에 복배되었다. 1476년 원접사가 되어 중국사신을 맞이하였는데, 수창(酬唱)을 잘하여 기재(奇才)라는 칭송을 받았다. 이 해 우찬성에 오르고, 『삼국사절요』를 공편하였다. 1477년 달성군에 다시 봉해지고 도총관을 겸하였다. 다음해 대제학을 겸직하였고, 곧이어 한성부판윤에 제수되었다. 이 해 『동문선』 130권을 신찬하였다. 1479년 이조판서가 되어 송나라제도에 의거하여 문과의 관시(館試)·한성시(漢城試)·향시(鄉試)에서 일곱 번 합격한 자를 서용하는 법을 세웠다. 1480년 『오자(吳子)』를 주석하고, 『역대연표』(歷代年表)를 찬진하였다. 1481년 『신찬동국여지승람』 50권을 찬진하고, 병조판서가 되었으며, 1483년 좌찬성에 제수되었다. 1485년 세자이사를 겸하였으며, 『동국통감』 57권을 완성하여 바쳤다. 1486년 『필원잡기』(筆苑雜記)를 저술하여 사관(史官)의 결락을 보충하였다. 1487년 왕세자가 입학하자 박사가 되어 『논어』를 강하였으며, 다음해 죽었다.

서거정은 여섯 왕을 섬겨 45년간 조정에 봉사하고, 홍문관과 예문관의 대제학을 23년간이나 지낼 만큼 문장과 학식이 뛰어났고, 23차례에 걸쳐 과거시험을 관장하여 많은 인재를 뽑았다. 수양대군뿐 아니라 김시습 등과도 두루 좋은 관계를 지녔다. 그의 문학은 규범에 위매이지 않는 모습을 보여주지만, 성리학설은 대체로 경전의 의미를 강조하는 정통적인 인식을 보여주고 있다. 저서로 『사가집』(四佳集)·『동국통감』·『여지승람』·『역대연표』·『동인시화』·『태평한화』·『필원잡기』 등이 있다.

(17) 성삼문

성삼문[成三問: 1418년(태종 18)~1456년(세조 2)]은 조선 초기의 문신·학자로, 사육신의 한 사람이다. 자는 근보(謹甫)이고, 호는 매죽헌(梅竹軒)이며, 시호는 문충(文忠)이다. 본관은 창녕으로, 아버지는 도총관 승(勝)이다. 1438년(세종 20) 식년문과에 급제하고, 1447년 문과증시에 장원 급제하여, 집현전학사로 뽑혀 세종의 총애를 받으면서 수찬·직집현전(直集賢殿)으로 승진하였다. 1442년 사가독서하고, 세종의 명으로 『예기대문언독』(禮記大文諺讀)을 편찬하고, 세종이 훈민정음을 만들 때 정인지(鄭麟趾)·최항(崔恒)·박팽년(朴彭年)·신숙주(申叔舟)·이개(李塏) 등과 함께 도왔다. 특히 신숙주와 함께 명나라 요동을 수차 왕래하면서 그곳에 유배중이던 한림학사 황찬(黃澹)을 만나 음운을 질의하고 또 명나라 사신을 따라 가서 음운과 교장(敎場) 제도를 연구해와서 훈민정음을 창제하는 데 크게 기여하였다. 1453년(단종 1) 좌사간으로 있을 때에 수양대군(首陽大君, 뒤의 세조)이 계유정난을 일으켜 황보인(皇甫仁)·김종서(金宗瑞) 등을 죽이고 스스로 정권과 병권을 잡자, 그에게 내린 정난공신(靖難功臣) 3등의 칭호를 사양하는 소를 올렸다. 1454년에 집현전부제학이 되고, 이어서 예조참의를 거쳐, 1455년에 예방승지가 되었다. 그 해 세조가 어린 조카인 단종을 위협하며 선위(禪位)를 강요할 때에 그가 국세를 끌어안고 통곡하자 세조가 그를 차갑게 노려보았다고 한다. 아버지 승의 지시에 따라 박중림(朴仲林)·박팽년·유응부(兪應孚)·권자신(權自愼)·이개·유성원(柳誠源) 등과 함께 단종 복위를 도모하다가 발각되어 일족이 몰살당하였다. 성삼문은 국문 과정에서 모진 고문에도 전혀 굴하지 않으면서 세조의 불의를 나무라고 또한 신숙주에게도 세종과 문종의 당부를 배신한 불충을 크게 꾸짖

자, 격로한 세조가 무사를 시켜 쇠를 달구어 그의 다리를 태우고 팔을 잘라냈으나 안색도 변하지 않았다고 한다. 그러면서도 그 사건에 연루되어 문초를 받고 있던 강희안(姜希顔)을 변호하여 죽음을 면하게 해주었다. 이후 성삼문 등은 조선시대 절의의 대명사 격인 사육신으로 일컬어지는데, 뒷날 남효온(南孝溫)이 『추강집』(秋江集)의 「육신전」에 대의를 위하여 혼연히 죽음의 길을 택한 그의 높은 절의를 기록하여 후세에 전하였다. 1691년(숙종 17) 신원(伸冤)되고, 1758년(영조 34) 이조판서에 추증되었다. 1791년(정조 15) 단종충신어정배식록(端宗忠臣御定配食錄)에 올랐다. 그의 묘는 서울 노량진 사육신 묘역에 있으나 그의 일지(一肢)를 묻었다는 묘가 충청남도 은진에도 있다. 장릉(莊陵: 端宗의 능) 충신단(忠臣壇)에 배향되었으며, 영월의 창절사(彰節祠), 서울 노량진의 의절사(義節祠), 공주 동학사(東鶴寺)의 숙모전(肅慕殿)에 제향되었다. 그는 타고난 자질이 준수하고 문명이 높았으며, 조정의 경연(經筵)과 문한(文翰)을 도맡아 처리하였다고 한다. 그의 문집은 일부가 『성근보유고』(成謹甫遺稿) 1권으로 가전(家傳)되어 오다가, 영조 이후에 『동문선』(東文選) 등 다른 학자의 저서 속에 들어있는 작품과 그에 관한 후대 학자들의 글을 모아 『성근보집』(成謹甫集) 4권 1책으로 간행되어 전해진다.

(18) 성현

성현[成俔, 1439(세종 21)~1504(연산 10)]. 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 경숙(磬叔)이고, 호는 허백당(虛白堂), 용재(慵齋), 부휴자(浮休子), 청과거사(靑坡居士) 등이며, 시호는 문재(文載)이다. 서거정의 문인이다. 1462년(세조 8) 식년문과에, 1466

년 발영시(拔英試)에 각각 3등으로 급제하여 박사로 등용된 뒤 홍문관정자를 역임하였다. 1468년(예종 즉위년) 경연관이 되고, 예문관수찬·승문원교검을 겸임하였다. 형 임(任)을 따라 북경에 갔는데, 가는 길에 지은 기행시를 엮어 『관광록』(觀光錄)이라 하였다. 1474년(성종 5)에 지평을 거쳐 성균직강이 되고, 이듬해 한명회(韓明澮)를 따라 재차 북경에 다녀왔다. 1476년에 문과증시에 병과로 급제하여 부제학·대사간 등을 지냈다. 1493년에 경상도관찰사로 나갔으나, 음물에 정통하여 장악원제조를 겸하였기 때문에 외직에 있어서 불편이 많자 한달 만에 예조판서에 제수되었다. 이 해 유자광(柳子光) 등과 당시의 음악을 집대성하여 『악학궤범』(樂學軌範)을 편찬하였다. 죽은 뒤에 갑자사화가 일어나 부관참시되었으나, 뒤에 신원되었다.

그의 학문적 경향은 주로 현실통치에 도움이 되는 실용적인 필요성에 집중되어 있다. 문장론이나 음악론 등에서 그러한 경향을 볼 수 있다. 유학자의 이상적인 모습보다는 실제로 통치에 필요한 것에 대한 논의가 주를 이루고 있다. 저서에 『관광록』·『풍소궤범』(風騷軌範)·『악학궤범』·『용재총화』(慵齋叢話)·『역대명감』(歷代名鑑)·『역대제왕시문잡저』(歷代帝王詩文雜著)·『허백당집』(虛白堂集)·『부휴자담론』(浮休子談論)이 있다. 그의 주저인 『악학궤범』은 이론적인 책일 뿐만 아니라, 음악을 연주하기 위한 실용적인 목적에서 출판되었다. 성현 자신이 실제로 연회에 참석한 경험을 활용하고 있다. 그리고 고려의 속악인 무고(舞鼓)·동동(動動)·무애(無導) 등을 가사는 적지 않고 춤의 모습만 『악학궤범』에 수록하였다.

(19) 송흙

송흙[宋欽, 1459(세조 5)~1547(명종 2)]은 조선 초기의 문신·학자이다. 자는 흙지(欽之)이며, 호는 지지당(知止堂)·관수정(觀水亭)이고, 시호는 효헌(孝憲)이다. 본관은 신평(新平)으로, 참판 구(龜)의 증손이며, 문소전참봉 가원(可元)의 아들이다. 1480년(성종 11) 사마시에 합격하고, 1492년 식년문과에 급제하여 승문원에 있다가 연산군의 학정으로 물러나 후진교육에 전심하였다. 1516년(중종 11) 홍문관정자로 복직하여 저작박사·수찬·정언·헌납·병조정랑·전라도도사·지평 등을 역임하였다. 1528년에 담양부사, 1531년에 장흥부사를 지내고 노모를 봉양하기 위해 전주부윤으로 전임되었고, 뒤에 광주목사·나주목사 등을 역임하였다.

노모를 봉양하는 외에는 처자와 노복이 겨우 허기와 추위를 면할 뿐, 벼슬이 갈려 돌아오는 날에는 집에 한 섬의 곡식도 없었다고 한다. 가는 곳마다 청렴하기로 소문이 나서 포상을 받았으며, 1538년 청백리(淸白吏)에 선발되었다. 1534년 전라도관찰사가 되었으나, 다시 노모를 위하여 왕의 특허를 받고 집에 돌아갔다. 101세를 산 노모로 인하여 전후 7회에 걸쳐 효렴(孝廉)으로서 상을 받았다. 그 뒤 한성부우윤·이조판서·병조판서·우참찬 등을 역임하고, 1534년 관중추부사·검지경연사에 이르렀다. 기묘사화 뒤에는 한 때 시냇가에 정자를 짓고 ‘관수정’(觀水亭)이라는 액자를 걸어두고 거기에 자기의 뜻을 붙였다. 영광의 수강사(壽岡祠)에 제향되었다. 저서로는 『지지당유고』(知止堂遺稿)가 있다.

(20) 신광한

신광한[申光漢, 1484(성종 15)~1555(명종 10)]은 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 한지(漢之)·시회(時晦)이고, 호는 낙봉

(駱峰)·기재(企齋)·석선재(石仙齋)·청성동주(靑城洞主)이며, 시호는 문간(文簡)이다. 본관은 고령으로, 할아버지는 영의정 숙주(叔舟)이고 아버지는 내자시정 형(炯)이다. 1507년 사마시에 합격하고, 1510년 식년문과에 급제하여 호당에서 사가독서의 특혜를 받았다. 1513년 승문원박사에 등용되고, 이어 홍문관부수찬·교리·정언·공조정랑을 거쳐, 홍문관전한으로 경연의 시강관을 겸임하였다. 이 때 종종이 학문을 장려하고 유학자를 우대하고 주야로 경연을 열어 학문을 논하였는데, 조광조(趙光祖) 등과 함께 시무를 논하여 채택되는 바가 많았다고 한다. 1518년 조광조 등과 함께 신진 사류로서 대사성에 특진되고, 1519년 도승지에 제수되었다. 이 해 경연에서 『성리대전초선』(性理大全抄選)을 진강하기에 앞서 합당한 사람을 미리 강습시켰는데, 김안국·조광조 등과 함께 포함되었다. 1520년 기묘사화가 일어나자 조광조 일파라고 탄핵을 받아 삼척부사로 좌천되었다가, 1521년 관직을 삭탈당했다. 이후 15년간 여주에서 은둔하였다.

1538년 윤인경(尹仁鏡)이 이조판서가 되어 기묘사화에서 화를 입은 사람들을 서용하자 대사성에 임명되었다. 이어 대사간을 거쳐, 경기도관찰사·한성부우윤·병조참판을 역임하고, 1540년 대사헌이 되어 기강을 바로잡았다. 1542년 세자시강원의 우부빈객을 겸임하고, 이어 호조참판을 거쳐 한성부판윤에 올랐다. 이듬해 형조판서를 지내고 지중추부사를 거쳐, 1544년에 이조판서가 되었다. 인종 때에 대제학을 거쳐, 명종 즉위와 함께 우참찬이 되어, 윤원형(尹元衡) 등이 을사사화를 일으키자 소윤(小尹)에 가담하여 추성위사·홍제보익공신(推誠衛社弘濟保翼功臣) 3등에 책록되고 정헌대부에 올라 영성군(靈城君)에 봉해졌으며, 지의금부사·대제학·지성군판사·경연동지사·춘추관동지사를 역임하였다. 뒤에 영성부원군(靈城府院君)으로 추봉되었다. 좌참찬·예조판서를 역임하고,

1548년 판돈녕부사가 되고, 이듬해 좌찬성이 되어 지성군관사와 지경연사를 겸하였다. 1550년에는 의정부좌찬성으로 있으면서 보우를 비판하는 소를 올렸다. 1553년에 기로소(耆老所)에 들어가고 궤장(几杖)을 하사받았다. 1554년에 사직하고, 이듬해에 병사하였다.

문장에 능하여 시문을 많이 지었으며, 학문을 숭상하여 대사성이 되었을 때에는 학도들이 그에게 운집하였다. 또한 청렴하여 이조판서로 있을 때 인사를 공정히 하고 유일(遺逸)을 많이 등용하였다. 학문에 있어서는 맹자와 한유(韓愈)를 기준으로 하였고, 시문에 있어서는 두보(杜甫)를 본받았다. 역학(易學)에 밝았으며, 『기재기이(企齋奇異)』라는 소설집을 남겼다. 저서로는 『기재집』(企齋集)이 있다.

(21) 신숙주

신숙주[申叔舟, 1417년(태종 17)~1475년(성종 6)]는 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 범옹(泛翁)이고, 호는 희현당(希賢堂)·보한재(保閑齋)이다. 본관은 고령(高靈)으로, 공조참판 장(樺)의 아들이며, 어머니는 지성주사(知成州事) 정유(鄭有)의 딸이다. 1438년(세종 20) 사마양시에 합격하여 동시에 생원·진사가 되었다. 이듬해 친시문과에 을과로 급제하여 전농시직장(典農寺直長)이 되고, 1441년에는 집현전부수찬을 역임하였다. 1442년 국가에서 일본으로 사신을 보내게 되자 서장관으로 뽑혔다. 훈민정음을 창제할 때 참가하여 공적이 많았다. 중국음을 훈민정음인 한글로 표기하기 위하여 왕명으로 성삼문(成三問)과 함께 유배 중이던 명나라 한림학사 황찬(黃瓚)의 도움을 얻으러 요동을 13차례나 내왕하였는데, 언어학자인 황찬이 그의 뛰어난 이해력에 감탄하였다고 한다. 1447년 중시문과에 을과로 급제하여 집현전응교가

되었다. 1451년(문종 1)에는 명나라 사신 예겸(倪謙) 등이 당도하자 왕명으로 성삼문과 함께 시짓기에 나서동방거벽(東方巨擘)이라는 찬사를 받았다. 이 해 사헌부장령·집의를 거쳐, 직제학을 역임하였다.

1452년(문종 2) 수양대군이 사은사로 명나라에 갈 때 서장관으로 추천되어 수양대군과 특별한 유대를 맺게 되었다. 1453년 승정원동부승지에 오른 뒤 우부승지·좌부승지를 거쳤으며, 수양대군이 계유정란을 일으켰을 때 외직에 나가 있었으나 수충협책정난공신(輸忠協策靖難功臣) 2등에 책훈되고, 곧 도승지에 올랐다. 1455년 수양대군이 즉위한 뒤에는 동덕좌익공신(同德佐翼功臣)의 호를 받고 예문관대제학에 임명되어 고령군(高靈君)에 봉하여졌다. 이어 주문사(奏聞使)로 명나라에 가서 새 왕의 고명(誥命)을 청하여 인준을 받아온 공으로 토지·노비·안마(鞍馬)·의복을 받았다. 1456년(세조 2)에 병조판서로서 국방에 필요한 외교응대의 일을 위임받아 사실상 예조의 일을 담당하였다. 곧이어 판중추원사가 되어판병조사를 겸하고, 우찬성이 되어서는 대사성까지 맡았다. 1457년 좌찬성을 거쳐 우의정에 오르고 1459년에는 좌의정에 이르렀다. 이 무렵 동북방면에 야인의 침입이 잦았는데, 그는 강경론을 펴 1460년에 강원·함길도 도체찰사에 임명되어 야인정벌을 위하여 출정하였다. 그는 군사를 몇 개 부대로 나누어 여러 길로 한꺼번에 진격하는 전략을 펼쳐 야인의 소굴을 크게 소탕하고 개선하였다. 1462년에 영의정부사가 되고, 1464년에 지위가 너무 높아진 것을 염려하여 사직한 적이 있으나, 1467년에 다시 예조를 겸임하였다.

1468년 예종이 즉위하자 유명(遺命)으로 승정원에 들어가 원상으로 서무를 처리하고, 같은 해 이른바 남이(南怡)의 옥사를 처리하여 수충보사병기정난익대공신(輸忠保社炳幾定難翊戴功臣)의

호를 받았다. 이듬해 겨울에 예종이 승하하자 대왕대비에게 후사(後嗣)의 택정을 서두를 것을 건의하였다. 성종이 즉위하자 순성명량경제홍화좌리공신(純誠明亮經濟弘化佐理功臣)의 호를 받고, 영의정에 다시 임명되었다. 노병(老病)을 이유로 여러 차례 사직하였으나 허락을 얻지 못하였고, 1472년(성종 3)에는 『세조실록』, 『예종실록』의 편찬에 참여하였다. 이어 세조 때부터 작업을 해온 『동국통감』의 편찬을 성종의 명에 의하여 그의 집에서 총괄하였다. 세조 때 편찬하도록 명을 받은 『국조오례의』(國祖五禮儀)의 개찬·산정(刪定)을 위임받아 완성시켰다. 여러 나라의 음운에 밝아서 많은 역서(譯書)를 편찬하였고, 일본·여진의 산천 요해(要害)를 표시한 지도를 만들기도 하였다. 또 『해동제국기』(海東諸國記)를 지어 일본의 정치세력들의 강약, 병력의 다소, 영역의 원근, 풍속의 이동(異同), 사선(私船) 내왕의 절차, 우리측 관궐(館謁)의 형식 등을 모두 기록하여 일본과의 교류에 도움이 되도록 하였다.

과거 시험의 시관을 열세 차례나 맡아서 당대에 가장 많은 사람을 얻었다고 한다. 예조판서를 십수년, 병조판서를 여러 해 동안 각각 겸임한 것은 드문 일이었는데, 이는 외교·국방 면에 그의 탁월한 능력에 따른 것으로, 저술 대부분이 이에 관계되는 것일 뿐만 아니라 사대교린의 외교문서는 거의가 그의 윤색을 거친 것으로 알려져 있다. 또한 글씨를 잘 썼는데 특히 송설체에 뛰어났다고 한다. 전하는 필적으로는 송설체의 유려함을 보여주는 「몽유도원도」(夢遊桃源圖)의 찬문(贊文)과 진당풍(晉唐風)의 고아한 느낌을 주는 해서체의 「화명사예겸시고」(和明使倪謙詩稿) 등이 전한다. 문집으로 『보한재집』(保閑齋集)이 있다.

(22) 신용개

신용개[申用漑, 1463(세조 9)~1519(중종 14)]는 조선 초기의 문신·학자이다. 자는 개지(漑之)이고, 호는 이요정(二樂亭)·송계(松溪)·휴휴자(休休子)·수옹(睡翁)이며, 시호는 문경(文景)이다. 본관은 고령으로, 영의정 숙주(叔舟)의 손자이고, 관찰사 면(漣)의 아들이다. 김종직(金宗直)의 문인으로, 정효항(鄭孝恒) 문하에서 수학하였다. 1483년(성종 14) 사마시에 합격하고 1488년 별시문과에 병과로 급제하여 승문원에 등용되었다. 그 뒤 수찬교리를 역임하고, 1492년 사가독서하였다. 1498년(연산군 4) 무오사화 때 김종직의 문인이라 하여 한 때 투옥되었으나, 곧 석방되어 직제학을 거쳐 도승지가 되었다. 1502년 왕이 기피하는 인물로 지목되어 충청도수군절도사로 좌천되었다가 이듬해 형조판서를 거쳐 예조참판이 되어 명나라에 사신으로 다녀왔다. 갑자사화에 연루되어 전라도 영광에 유배되었다다가, 중종반정(1506) 후 형조참판으로 서용되었으며, 이어 홍문관과 예문관의 대제학을 역임하고, 이듬해 성희안(成希顔)과 함께 명나라에 가서 고명(誥命)을 받아온 공으로 원종공신(原從功臣)이 되었다. 그 뒤 대제학·우참찬·대사헌을 거쳐 이조·병조·예조의 판서를 역임하고 우찬성이 되었다. 1516년에 우의정에 오르고, 1518년 좌의정에 이르렀다.

기품이 높고 총명하여 문명을 떨쳤을 뿐만 아니라, 문무를 겸비하여 활쏘기 등 무예에도 뛰어났다. 인품 또한 깨끗하여 범하지 못할 점이 있어 당시 선비들의 중심 인물이 되었다. 일찍이 성종이 그의 높은 학덕을 아껴 어의(御衣)를 벗어 입혀준 일이 있었다고 한다. 『속동문선』(續東文選)·『속삼강행실도』(續三綱行實圖)를 편찬하였고, 문집으로 『이요정집』(二樂亭集)이 전한다.

(23) 양성지

양성지[梁誠之, 1415(태종 15)~1482(성종 13)]는 조선 초기의 문신·학자이다. 자는 순부(純夫)이고, 호는 눌재(訥齋)·송파(松坡)이며, 시호는 문양(文襄)이다. 본관은 남원(南原)으로, 증우찬성(贈右贊成) 구주(九疇)의 아들이다. 6세에 독서를 시작하여 9세에 글을 지었다고 한다. 세종 때(1441년) 진사생원 양시에 합격하고, 이어 문과에도 차석으로 합격하였다. 처음에 경창부승(慶昌府丞)에 제수되었고, 이듬해 집현전에 들어가 부수찬·교리 등을 지내며 세종의 총애를 받았고, 춘추관 기주관으로 『고려사』 수사관을 겸하여 『고려사』의 개찬에 참여하였다. 이어 집현전직제학에 승진하고, 이듬해 집현전이 폐지되자 좌보덕에 전임되었으며, 동지중추부사를 거쳐 제학으로 임명되었다. 1464년 구현시(求賢試)에 급제하여 이조판서를 거쳐 대사헌으로 있을 때 「오륜론」(五倫論)을 찬진하였다. 이 해에 세조는 순행하면서 그를 수상(守相)으로 삼고, “양성지는 나의 제갈량이다”라고 했다 하며, 한번은 신숙주에게 그가 “왕좌(王佐)의 자질이 있다”고 말했다 한다. 1466년(세조 12) 발영시에 급제하였으며, 1469년(예종 1)에 지중추부사·홍문관제학·춘추관사를 겸직하면서 『세종실록』과 『예종실록』의 편찬에 참여하였다. 이어 공조판서를 거쳐 1471년(성종 2) 좌리공신(佐理功臣) 3등으로 남원군(南原君)에 봉해졌다. 1477년 대사헌에 재임하다가 지춘추관사가 되었다. 1481년 홍문관대제학으로 승진하였으며, 이 해에 문신정시에 장원하였다.

세종조부터 성종조에 이르기까지 6조에 걸쳐 재임하는 동안 항상 역사의 현실에 착안하여 나라를 위하는 긴요한 도리를 주장한 경륜가로 활약하였다. 중국의 요순만을 유일한 이상적 군주로 떠받드는 시절에 단군을 국조로 모셔 받들기를 주장하였으며, 중국

의 역사만을 일반 교과서로 사용하던 시절에 우리의 동국사(東國史)를 배울 것을 주장하기도 하였고, 온 세상이 중국의 풍속에 휩쓸리는 때에 나라의 고유한 풍속을 존중해야 한다고 주장하였다. 뿐만 아니라 문신이면서도 군비에 대해 관심을 기울여 우리 나라에 문묘는 있으나 무묘(武廟)는 없으니 마땅히 무묘를 세워 역대의 명장을 모시자고 주장하였다. 고구려 유숙을 본받아 봄가을에 교외에서 사격대회를 열어 사기를 드높이고 무풍(武風)을 장려하자고 주장하였다. 군정10책(軍政十策)을 제시하면서 특히 군호(軍戶)의 중요성을 역설하고, 정병주의(精兵主義)를 주장하여 군사 선발에서 반드시 시험을 치러 우수한 군사를 뽑고 병역의 토대가 되는 호적의 정확성을 기하고 독자의 군복무 면제 등을 정병의 3대원칙으로 제안하였다. 또한 국방에 관한 근본방침으로 비변10책(備邊十策)을 제시하였다. 세종의 명에 따라 편찬한 『팔도지리지』와 『연변방수도』(沿邊防戍圖)를 만들면서 정확성을 기하였다. 농정에도 힘을 써서 개간사업을 일으켜 해변과 강·육지에도 방축을 세워 수전(水田)을 만들자고 주장하였으며, 직업이 없어 떠돌아다니는 사람들을 모아 농사를 짓게 하고, 그밖에 여가가 있을 때 무예를 익히게 하자고 하였다.

각 도·군·현에 의료기관의 설치를 건의하고, 지역의 크기에 따라 의원 수를 정하여 전의감에 와서 의술을 연구한 후 각 지방에 돌아가 병을 돌보게 하고 감사로 하여금 그 성적을 조사하여 보고하게 함으로써 상벌을 주게 하자고 주장하였다. 또 백정이 양민되는 길을 열어주고 노비에게만 노역을 치중하지 말고 균등하게 하자고 주장하였다. 또한 혼례에서 간단하게 하고 연찬(宴饌)도 절약하고 검소하게 할 것을 주장하였다. 과거시험에 대하여도 과목을 현실에 적합하도록 개정할 것을 여러 번 제의하였으며, 예술 방면에도 특히 깊은 이해를 가져 아악을 잘 보호하자고 하

면서 우리나라 악부(樂部)와 중국 악부 외에 또 번악부(蕃樂部)를 따로 설치하여 일본과 여진의 음악을 아울러 채용하자고 주장하였다. 또 「서적십이사상소문」(書籍十二事上疏文)에서는 도서의 보존 및 간행에 실효를 도모하여, 우리 나라의 문사(文史)는 한번 유실되면 다시는 얻을 수 없으니 우리 나라에서 만들어진 책은 반드시 여러 권을 만들어 여러 사고(史庫)에 보관하여 두자고 주장하였다.

박람강기(博覽強記) 하여 중국과 우리 나라의 역사에 밝고 인문지리에 밝았으며, 5조(세종~예종)의 『실록』·『일기(日記)』·『고려사』·『고려사절요』·『동국통감』을 참수(參修)하였다. 『동문선』·『치평요람』·『동국여지승람』을 집찬(集撰)하였다. 또 『열성어제시』(列聖御製詩)·『황극치평도』(皇極治平圖)·『용비어천가』·『해동성씨록』(海東姓氏錄)·『동국도경』(東國圖經)·『오륜록』(五倫錄)·『삼강사략』(三綱史略)과 기타 농잠서(農蠶書)·축목서(畜牧書)·유선서(諭善書)·시정기(時政記)·팔도지리지(八道地理志)·연변방수도(沿邊防戍圖) 등을 집찬(集撰)하였다. 『명황계감』(明皇戒鑑)을 번역하여 왕에게 바쳤으며, 『의방유취』(醫方類聚)·『손자주해』(孫子注解) 등을 교감하여 바쳤다. 그의 행적에 대해서는 김안국(金安國)의 「남원군신도비명병서」(南原君神道碑銘并序) 등을 참고할 수 있다.

(24) 양희지

양희지[楊熙止, 1439(세종 21)~1504(연산군 10)]는 조선 초기의 문신·학자이다. 자는 가행(可行)이고, 호는 대봉(大峰)이다. 본관은 중화(中和)이다. 어려서부터 총명했으며 담력이 있었다. 1462년(세종 8) 생원과 진사에 합격하여 이름을 날렸다. 조석문

(曹錫文)이 그의 글을 보고 중국인이 쓴 글과 같다고 하였다 한다. 1464년 성균관에 입학하였고, 1465년 태학생들과 함께 원각사(圓覺寺)의 개창(改創)을 비판하는 소(疏)를 올렸다. 1469년, 무당이 왕의 뜻이라 하고 문묘의 바깥에서 기도를 올리자 안팽명(安彭命)과 함께 그를 꾸짖고 몰아내었다. 1471년(성종 2) 금오산에서 독서하던 중 김시습(金時習)을 만나 함께 열흘을 지냈다.

김시습이 날마다 반드시 명수(明水)를 마련하여 예불(禮佛)하고, 예를 마치면 곡(哭)하고, 곡을 마치면 노래하고, 노래를 마치면 시를 짓고, 시 짓기를 마치면 다시 곡하고 그것을 불태우는 것을 보고는, “명교(名敎) 속에 즐거움이 있는데 그대는 어째서 이처럼 괴로워하는가”라고 말하며서 출사할 것을 권유했으나 듣지 않았다고 한다. 1474년 병과(丙科)에 급제하였다. 1476년 6월 채수(蔡壽)·허침(許琛)·권건(權健)·조위(曹偉)·유호인(兪好仁) 등과 사가독서 하였다. 1478년 왕은 예문관을 홍문관으로 고치고 그를 홍문관 부수찬, 지제교 겸 경연검토관(經筵檢討官), 춘추관기사로 삼았다. 이때 임사홍(任士洪)을 탄핵하는 글을 올렸다. 1483년에는 현풍현감(玄風縣監)이 되었고, 이듬해 흉년이 들자 요역을 정지하고 부세를 면제하며 곡식을 풀어 농민들에게 나누어 주었으며, 죽을 쑂아 유민들에게 먹여 구휼한 자가 천여 명에 이르렀다. 1493년 홍문관응교가 되었다. 그때 지평(持平) 김언신(金彦辛)이 대신 현석율(玄碩率)을 탄핵하여 나라를 좀먹는 소인(小人)이라 하고 노기(盧杞)와 왕안석(王安石)에 비하였다. 금부에서 무고라 하여 국문하였으나, 임금 앞에서도 굽히지 않았다. 왕이 노하여 죽이려 하였으나, 그가 상소하여 구제해줄 것을 요청하므로 왕이 풀어주었다. 1498년 무오사화(戊午士禍)가 일어나자 낙향하였다. 1500년 다시 대사간이 되어 무오사화로 피해를 입은 사람들의 양이(量移, 유배지를 보다 나은 곳으로 옮겨줄 것)

를 주청하는 소를 올렸으나, 이것이 빌미가 되어 노사신·유자광의 탄핵을 받고 삭직되어 장기(長鬢)에 은둔하였다. 1502년 다시 기용되었다. 1786년(정조10) 대구 오천서원(梧川書院)에 제향되었다. 문집으로 『대봉집』(大峰集)이 남아있다. 그의 행적에 대해서는 이가신(李可臣)이 쓴 「행장(行狀)」을 참고할 수 있다.

(25) 원천석

원천석[元天錫, 1330(충숙왕 17)~?]은 여말 선초의 은사(隱士)이다. 자는 자정(子正)이고, 호는 운곡(耘谷)이다. 본관은 원주이며, 여말에 정용별장을 지낸 열(悅)의 손자이고, 종부시령을 지낸 윤적(允迪)의 아들이며, 원주 원씨의 중시조이다. 어릴 때부터 재주가 뛰어나 명성이 있었고, 문장이 유려하고 학문이 해박하여 진사가 되었다. 여말에 정치가 문란함을 개탄하고 치악산에 들어가 농사를 지으며 부모를 봉양하였고, 한편으로 이색(李穡) 등과 교유하면서 시사(時事)를 비판적으로 논하였다. 일찍이 이방원을 가르친 적이 있어서, 후에 태종이 즉위하자 자주 불렀으나 나아가지 않았다. 태종이 그의 집으로 찾아갔으나, 소문을 듣고 산 속으로 피해버렸다. 현재 전해지는 몇 편의 시문과 시조를 통해 그가 치악산에 은거하면서 끝내 출사하지 않은 것은 고려왕조에 대한 충절 때문이었음을 알 수 있다. 시조로는 망한 고려왕조에 대한 회고시(“흥망이 유수(有數)하니, 만월대도 추초(秋草)로다. 오백년 왕업이 목적(牧笛)에 부쳤으니, 석양에 지나는 객(客)이 눈물겨워 하노라.”)와 변치 않는 충절을 읊은 절의시(“눈 맞아 휘어진 대를 뉘라서 굽다던고. 굽을 절(節)이면 눈 속에 푸를 소냐? 아마도 세한고절(歲寒孤節)은 너뿐인가 하노라.”)가 전해진다. 특히 후자는 시류(時流)에 부동하는 무리들의 폄박에 굴하지 않고

두 왕조를 섬길 수 없다는 유학자적인 절의 내지 이미 대세가 기울어 맞서지는 못하나마 은둔하며 절개를 지키려는 고려 유신들의 정신이 잘 형상화되어 있는 것으로 평가된다. 시문들은 뒤에 『운곡시사』(耘谷詩史)라는 문집으로 모아져 전해온다. 그 문집에 실려 있는 시 중에는 고려의 쇠망을 애석하게 여기는 몇 편의 시문이 전해오는데, 우리나라의 두 현자[二賢]를 기리는 시문에 최영(崔瑩)을 포함시키고(「전총재육도도통사최영」(前冢宰六道都統使崔瑩))·「왕부자이위신돈자손폐위서인」(王父子以爲辛旽子孫廢位庶人)에서는 우왕과 창왕을 중 신돈(辛旽)의 자손이라 하여 폐위시켜 서인으로 만든 사실에 대해 비판하고 있다. 만년에 아사 6권을 저술하고 “이 책을 가묘에 감추어두고 잘 지키도록 하라”고 자손들에게 유언하였으나, 증손대에 이르러 국사에 저촉되는 점이 많아 화가 미칠까 염려하여 불태워버렸다고 한다. 강원도 횡성의 칠봉서원(七峯書院)에서 제향되고 있다.

(26) 윤상

윤상[尹祥, 1373(공민왕 22)~1455(단종 3)]은 여말선초의 문신·학자이다. 초명은 철(哲)이고, 자는 실부(實夫)이며, 호는 별동(別洞)이다. 본관은 예천(醴泉)으로, 예천군의 향리인 선(善)의 아들로 태어나 과거를 통해 양반이 되었다. 정몽주(鄭夢周)의 문인으로 성리학에 밝은 조용(趙庸)이 1392년(태조 1)에 역성혁명을 반대하여 예천에 유배되자, 조말생(趙末生)·배강(裵尙) 등과 함께 수업하여 그 문인이 되었다. 1393년(태조 2)에 진사시에 합격하고, 1396년(태조 5) 24세의 나이로 문과에 급제하여 선산·안동·상주 및 한성 서부 등지의 교수관을 거쳐, 예조정랑 때 서장관으로 연경에 다녀와서 성균관사예가 되었다. 가친이 연로하여 외직을

청하여 황간·영천·대구 등지의 군사(郡事)를 맡은 뒤, 사성을 거쳐 대사성에 발탁되었는데, 성균교관직을 전후 50년 동안 역임하며 많은 인재를 양성하였다. 1448년(세종 30)에는 예문관 제학으로서 원손(元孫: 단종)의 성균관 입학례를 거행할 때 박사가 되기도 하였다. 문종 초에 고령으로 고향에 돌아가게 되니, 국왕이 사궐(食饋: 임금이 신하에게 내리는 음식물)을 내렸는데, 고령으로 은퇴하는 재상에게 궤물(饋物)을 내리는 제도가 여기서 비롯되었다고 한다. 향리에서 자제들을 가르치다가 3년여만에 83세로 일생을 마쳤다.

윤상은 권근의 제자로서 문장을 중시하였다. 그는 일생을 교육계에서 활약하여 학통을 권근으로부터 김종직·김굉필·정여창에게 전했다. 한편 윤상의 영달은 오직 그의 끈기있는 노력의 결과였다. 향리로 복무하면서 퇴식(退食)을 오가는 사이에 술기름을 취하여 몰래 숨겨두었다가 밤에 책읽기에 쓸 정도로 끈기있는 노력을 기울였다고 한다. 그가 일개 아전으로서 일대의 문장대관이 되었던 것은 고려말까지 향리의 양반화를 설명해주는 좋은 사례이다. 예천 윤씨가 그 과정에서 마지막으로 양반화한 가문이고, 거기에는 윤상이 결정적인 역할을 하였다. 그의 조상 삼대의 추증은 윤상의 현달에 의한 것이었다.

(27) 이곡

이곡[李穀, 1298(충렬왕 24)~1351(충정왕 3)]은 고려말의 문신·학자이다. 자는 중보(仲父)이고, 호는 가정(稼亭)이며, 시호는 문효(文孝)이다. 본관은 한산(韓山)으로, 한산 이씨 시조인 윤경(允卿)의 6대손이며, 찬성사 자성(自成)의 아들이고, 색(穡)의 아버지이다. 1317년(충숙왕 4) 거자과(擧子科)에 합격한 뒤 예문관

검열이 되었다. 원나라에 들어가 1332년(충숙왕 복위 1) 정동성 향시에 수석으로 선발되었으며, 다시 전시에 차석으로 급제하였는데, 이 때 지은 대책을 보고 독권관(讀卷官)이 감탄하였다고 한다. 재상들의 건의로 한림국사원검열관이 되어 그 때부터 원나라 문사들과 교유하였다. 1334년 본국에서 학교를 진흥시키라는 조서를 받고 귀국하여 가선대부시전의부령직보문각(嘉善大夫試典儀副令直寶文閣)을 제수받았다. 이듬해 다시 원나라에 들어가 휘정원관구(徽政院管勾)·정동행중서성좌우사원외랑(征東行中書省左右司員外郎) 등의 벼슬을 역임하였다.

그 뒤 본국에서 밀직부사·지밀직사사를 거쳐 정당문학·도첨의찬성사가 되고, 뒤에 한산군(韓山君)에 봉해졌다. 이제현(李齊賢) 등과 함께 민지(閔漬)가 편찬한 『편년강목』(編年綱目)을 증수하고 충렬·충선·충숙 3조의 실록을 편수하였으며, 한 때 시관이 되었으나 사정(私情)으로 선발하였다는 탄핵을 받았다. 다시 원나라에 가서 중서성감창(中書省監倉)으로 있다가 귀국하였으나, 충정왕이 즉위하자 공민왕의 옹립을 주장하였으므로 신변에 불안을 느껴 관동지방으로 주유하였다. 1350년(충정왕 2) 원나라로부터 봉의대부 정동행중서성좌우사낭중을 제수받았고, 이듬해 죽었다.

이곡은 고려와 원을 왕래하면서 주로 양국간의 현안을 해결하는 데 중요한 역할을 수행하기도 하였는데, 원나라 황제에게 건의하여 고려에서의 처녀 징발을 중지하게 하고 원이 고려에 원의 법제를 적용할 것을 요구하자 이를 반대하였다. 그는 중소지주 출신의 신흥사대부로, 원나라의 과거에 급제하여 실력을 인정받음으로써 고려에서의 관직생활도 순탄하였다. 그는 유학의 이념으로써 현실문제에 적극적으로 대결하였으나, 쇄망의 양상을 보인 고려 귀족정권에서 그의 이상은 실현되지는 못하였다. 이러한 상황은 그의 여러 편의 시에 잘 반영되어 있다. 이곡은 이후 본격

적으로 수용되기 시작한 성리학을 우리나라에 정착시켜 점차 성리학적 사상 전개에 큰 계기를 마련해주는 위치에 있다. 그의 저술에 성리학설의 체계적이고 논리적인 기술은 보이지 않지만, 성리학적 사고의 일단을 피력한 내용이 부분적으로 보인다. 『동문선』에 100여편의 작품이 수록되어 있는데, 가전체 작품 「죽부인전」(竹夫人傳)도 실려있다. 많은 시편들이 고려 말기 중국과의 문화교류의 구체적인 단면을 보여주고 있다. 한산의 문헌서원(文獻書院), 영해의 단산서원(丹山書院) 등에 배향되었다. 문집으로 『가정집』(稼亭集) 4책 20권이 있다.

(28) 이색

이색[李穡, 1328(충숙왕 15) ~ 1396(태조 5)]은 고려말의 문신·학자이다. 자는 영숙(穎叔)이고, 호는 목은(牧隱)이며, 시호는 문정(文靖)이다. 본관은 한산(韓山)으로, 곡(穀)의 아들이다. 고려말을 대표하는 유학자 중 한 사람으로서, 당시 사상계의 흐름을 주도하였다. 이색의 학문적 성장에는 그 자신의 재능과 함께 이제현(李齊賢)의 문인이었던 아버지 이곡이 원나라에서 벼슬을 하고 있었다는 가문의 배경이 큰 영향을 미쳤다. 일찍이 14세에 불과하던 1341년(충혜왕 복위 2) 성균시에 합격하여 진사가 되면서 이름이 알려졌다. 20세에 아버지를 뵙기 위해 원나라에 들어갔다가, 다음 해 1348년(충목왕 4)에 원나라 관원의 아들 자격으로 국자감의 생원에 뽑혀 3년간 수학하면서 성리학에 본격적으로 접하게 되었다. 1351년 이곡이 고려에서 죽자 상을 치르기 위해 귀국했다가, 1352년(공민왕 1) 시정개혁에 관한 건의문을 올렸다. 이듬해 향시(鄉試)와 정동행성(征東行省)의 향시에 1등으로 합격하여 서장관이 되어 원나라에 가서 1354년 제과의 회시에서 1

등, 전시에서 2등으로 합격, 원나라에서 응봉한림문자승사랑동지제고겸국사원편수관(應奉翰林文字承事郎同知制誥兼國史院編修官)을 지내고 귀국하여 전리정랑겸사관편수관지제고겸예문응교(典理正郎兼史館編修官知製敎兼藝文應敎)·중서사인(中書舍人) 등을 역임하고, 이듬해 원나라에 가서 한림원에 등용되었다.

1356년 29세에 완전히 귀국해서 이부시랑한림직학사겸사관편수관지제고겸병부낭중(吏部侍郎翰林直學士兼史館編修官知製敎兼兵部郎中)이 되어 인사행정을 주관하고 개혁을 건의하여 정방(政房)을 폐지하게 하였다. 1357년 우간의대부가 되어 유학에 의거한 삼년상 제도를 건의하여 시행케 하였다. 이어 추밀원우부승선·지공부사·지예부사 등을 지내고 1361년 홍건적의 침입으로 왕이 남행할 때 호종하여 1등공신이 되었다. 그 뒤 좌승선·지병부사·우대언·지군부사·동지춘추관사와 보문각·예문관의 대제학 및 판개성부사 등을 지냈다. 1367년 대사성이 되어 국학의 중영(重營)과 더불어 성균관의 학칙을 새로 제정하고 김구용(金九容)·정몽주(鄭夢周)·이승인(李崇仁) 등을 학관으로 채용하여 성리학의 보급과 발전에 공헌하였다. 1373년 한산군(韓山君)에 봉하여지고, 이듬해 예문관대제학·지춘추관사겸성균관대사성에 임명되었으나 병으로 사퇴하였다.

1375년(우왕 1) 우왕의 요청으로 다시 관직에 나아가 정당문학·판삼사사를 역임하고, 1377년 우왕의 사부가 되었으며, 1388년 철령위 문제가 일어나자 화평을 주장하였다. 1389년(공양왕 1) 위화도회군으로 우왕이 강화로 쫓겨나자 조민수(曹敏修)와 함께 창왕을 옹립, 즉위하게 하고, 판문하부사가 되어 명나라에 사신으로 가서 창왕의 입조와 명나라의 고려에 대한 감국(監國)을 주청하여 이성계(李成桂) 일파의 세력을 억제하려 하였다. 이 해에 이성계일파가 세력을 잡자 오사충(吳思忠)의 상소로 장단(長

湍)에 유배되고, 이듬해 함창(咸昌)으로 이배되었다. 1391년에 석방되어 한산부원군(韓山府院君)에 봉하여졌으나, 1392년 정몽주가 피살되자 이에 관련하여 금주(衿州)로 추방되었다가 여흥·장흥 등지로 유배된 뒤 석방되었다. 1395년(태조 4)에 한산백(韓山伯)에 봉해지고 이성계가 출사를 중용하였으나 끝내 고사하고 이듬해 여강(驪江)으로 가던 도중에 죽었다. 그의 글은 『목은집』에 담겨있는데, 이는 『목은시고』(牧隱詩藁) 35권과 『목은문고』(牧隱文藁) 20권의 합본이다.

이색은 공민왕 재위 기간에 정치적으로 왕성한 활동을 보이며, 이는 대체로 공민왕의 개혁정치에 부응하려는 신진 사대부의 입장을 반영한다. 1352년(공민왕 1)에 아버지의 복을 입고 있었음에도 불구하고 시무에 관한 상소를 올려 토지제도의 개혁, 국방의 개선, 국학의 진흥, 불교의 억제 등을 건의하였다. 귀국 후 다시 왕에게 8개 항의 건의를 하였으며, 이 중 정방의 폐지와 인사제도의 개선책이 시행되었다. 이색은 공민왕에게 주로 외교정책과 교육정책을 자문하였고, 이때 공민왕과 맺은 특별한 관계는 그의 전생애를 지배하는 것이 된다. 이 시기 그의 활동 중에서 유학과 관련하여 중요한 의미를 지니는 것으로 두 가지를 꼽을 수 있다. 첫째는, 1357년에 우간의대부로 있으면서 부모의 3년상을 실시토록 한 것이다. 둘째는, 1367년에 공민왕이 성균관을 다시 짓자 대사성이 되어 성균관을 신유학 연구의 중심으로 만든 일이다. 이 때 이색은 김구용·정몽주·박상충(朴尙衷)·박의중(朴宜中)·이숭인(李崇仁) 등 다른 교관들과 함께 경전에 대한 강의와 토론을 활발하게 벌임으로써, 정도전·하륜·권근·윤소종(尹紹宗) 등 많은 학자들이 모여들게 되었다. 『고려사』에 따르면, “정주 성리학은 이때부터 일어나기 시작했다”고 한다. 이색이 고려말 유학계의 구심점이 되었던 것은, 이때 성균관을 통해 많은 학자를 양성함

으로써 가능한 일이었다.

이색의 학문은 문학적 측면과 철학적 측면을 아울러 지니고 있다. 그는 여러 편의 글을 통해 나름의 도통관을 제시하고 있으며, 이때 빠지지 않고 등장하는 것은 한유·주돈이·허형의 이름이다. 이 세 사람은 각각 당·송·원을 대표하는 인물로서 모두 문학자이면서 철학자다. 이색은 특히 한유에 대해서는 수차 ‘나의 스승’이라 밝히고 있는데, 아마도 한유의 「원도(原道)」처럼 문학과 철학이 어우러진 경지를 학문적 이상으로 본 듯하다. 철학적인 면에서 이색이 가장 공들여 천착했던 것은 인간의 마음에 관한 문제였던 듯하다. 그는 마음의 중요성을 누차 강조하지만, 그가 파악하는 마음은 강력한 도덕적 주체성이라기보다 순수함 자체이다. 특히 그는 만년에 정치적인 불운을 겪으며 젊었을 때와는 달리 점차 불교를 용인하게 되면서, 불교가 추구하는 경지조차 이 순수한 마음 속에 포섭할 수 있는 것으로 본 듯하다. 그러나 이색은 마음에 대한 이 같은 생각을 토대로 독창적인 철학 체계를 구성하는 데까지 이르지 못했다. 그가 추구했던 순수한 마음이란, 고려말 같은 격변기에 지식인 사회 전체를 떠받쳐 주기에는 너무도 가녀린 것이었다. 이 때문에 이색과 직간접으로 학문적 연을 맺고 있던 정도전·하륜 등은 마음의 문제를 떨쳐 버리고 사회제도의 개혁으로 나아간 것으로 보인다.

(29) 이석형

이석형[李石亨, 1415(태종15)~1477(성종8)]은 조선 초기의 문신·학자이다. 자는 백옥(伯玉)이고, 호는 저현(樵軒)이며, 시호는 문강(文康)이다. 본관은 연안(延安)으로 대호군 회림(懷林)의 아들이며, 김반(金泮)의 문인이다. 1441년(세종 23) 사마시에 합

격하고, 이어 식년문과에 장원급제하여 사간원정언에 제수되었고, 이듬해 집현전부교리에 임명되어 14년 동안 집현전학사로 재임하면서 집현전의 응교·직전·직제학을 두루 역임하였다. 집현전 응교로 재임한 1447년 문과증시에 합격하였으며, 왕명에 의하여 진관사(津寬寺)에서 사가독서 하였다. 1455년(세조 1) 첨지중추원사를 거쳐 전라도관찰사를 역임하였다.

1456년 6월 사육신 사건이 전해지자 사육신의 절의를 상징하는 시를 지어 익산 동헌에 남겨, 대간에 의하여 치죄하자는 여론이 있었으나 세조에 의하여 묵살되고 오히려 예조참의에 올랐다. 1457년 판공주목사에 임용되었다. 이듬해 첨지중추원사로 잠시 한직에 있었으나, 세조의 총애를 받아 한성부윤이 되었다. 1460년 세조의 특명으로 황해도관찰사가 되어 왕의 서계(西界) 지방 순행을 도운 뒤부터 세조로부터 서도주인(西道主人)이라 불리기까지 하였다. 이듬해 사헌부대사헌을 거쳐 경기관찰사를 역임하고, 1462년 호조참판을 거쳐 판한성부사에 7년 동안 재임하였다. 1466년 팔도도체찰사를 겸하여 호패법을 철저히 조사하고 정리하였다. 1468년 세조가 죽자 승습사(承襲使)로 명나라에 다녀온 뒤 지중추부사가 되었다. 1470년(성종 1)에는 판중추부사에 오르고 지성균관사를 겸하여 주문(主文)의 위치를 맡았다. 1471년에는 좌리공신(佐理功臣) 4등에 책록되고, 연성부원군(延城府院君)에 봉하여졌다.

집현전 학사로 있을 때 『치평요람』(治平要覽)·『고려사』의 편찬에 참여하였고, 세조 때 사서(四書)의 구결을 정리할 때 『논어』의 구결을 주관하였다. 만년에는 성균관 서쪽에 계일정(戒溢亭)을 짓고 시문에 전념하였으며 글씨를 잘 써서 필법이 신묘하였다고 한다. 저서에 『대학연의』(大學衍義)와 『고려사』에서 권계(勸戒)할 내용을 덧붙인 『대학연의집략』(大學衍義輯略) 21권과

『저헌집』(樗軒集)이 있으며, 편저로는 『역대병요』(歷代兵要)·『치평요람』 등이 있다.

(30) 이이

이이(李珣, 1536 ~ 1584, 중종31 ~ 선조17)는 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 숙헌(叔獻)이고, 호는 율곡(栗谷)·석담(石潭)·우재(愚齋)이며, 시호는 문성(文成)이다. 관향은 풍덕군(豐德郡) 덕수현(德水縣: 현재의 경기도 개풍군)이다. 아버지 이원수(李元秀)와 어머니 평산 신씨(平山 申氏)의 4남 3녀 중 3남으로 외가인 강릉에서 태어났다. 아버지 원수의 당숙인 이기(李芑)·이행(李荇)·이미(李薇) 형제는 당대의 실권자였다. 이이의 집안은 뒤에 동서 당쟁의 원인을 제공하게 되는 심의겸의 집안과도 연고가 있었다. 어려서는 외가인 강릉에서 지냈으며, 6세가 되어서야 어머니를 따라 한양으로 왔다. 이후 그는 한양과 파주를 오가며 살았다.

그는 13세 때에 진사 초시에 합격함으로써 일찌감치 신동으로 불렸다. 그러나 16세에 어머니의 죽음을 당하여 큰 충격을 받은 데다가, 뒤이어 아버지가 맞은 서모 때문에 가정의 불화가 잦아, 어머니의 상을 치른 후 결국 19세에 금강산에 입산하여 승려가 된다. 비록 승려로 지낸 기간은 1년 정도에 불과했지만, 이 일은 평생 그를 괴롭히는 이력으로 따라다닌다. 절에서 나온 후 이이는 1555년에 「자경문」(自警文)을 지어, 승려가 되었던 일을 반성하고 다시 과거 공부에 전념하여 벼슬길에 나아갈 것을 결심한다. 그래서 21세와 22세에는 한성시에서 연달아 장원이 되었고, 24세에는 「천도책」(天道策)으로 별시 초시에서 장원이 되었다. 그러나 정작 대과에서는 낙방하였고, 26세에는 아버지의 상을 당하기까지 한다. 3년상을 마친 뒤 1564년에 마침내 이이는 7월에

는 생원과 진사에, 8월에는 명경과에 급제하여 호조좌랑을 제수 받는다. 이이는 22세 되던 1557년 9월에 성주 목사 노경린(盧慶麟)의 딸과 혼인하였다. 이듬해 그는 장인의 임지인 성주에서 강릉 외가로 가는 도중, 예안 도산에 들러 당시 58세였던 이황을 방문하고 이틀 동안 강론하였다.

1565년에는 예조좌랑과 사간원정언, 1566년에는 이조좌랑, 1568년에는 사헌부 지평·홍문관부교리, 1569년에는 홍문관교리가 되었다. 1570년 10월에 관직을 그만 둔 뒤 이후 처가가 있는 해주와 파주를 오가며 지냈다. 1571년에도 벼슬에 나아가고 물러나기를 거듭하다가 6월에 청주 목사로 부임하였으며, 그는 여기서 「서원향약(西原鄉約)」을 지었다. 37세인 1572년(선조 5)에 이이는 일시 사직하고 파주로 돌아갔다. 그는 여기서 성혼과 이기·사단칠정·인심도심에 대해 왕복 서신으로 토론하면서, ‘기발리승’(氣發理乘)·‘리통기국’(理通氣局)·‘심시기’(心是氣)·‘성심정의일로’(性心情意一路) 등 이기론과 심성론상의 핵심 명제를 제시한다. 1573년에 홍문관직제학·동부승지가 되었고 1574년 우부승지가 되었으며, 이 때 1월에 왕명에 따라 「만언봉사」(萬言封事)를 올렸는데, 이것은 이이의 경세론을 집약한 것이며 동시에 성혼과의 문답에서 확립한 이기론·심성론을 기초로 궁리(窮理)·거경(居敬)·역행(力行)의 3조목을 근간으로 하는 수양론 체계를 제시한 저술이다. 계속해서 병조참지·사간원대사간·황해도관찰사 등을 지냈다.

1575년 동인과 서인의 대립이 점차 본격화되는 가운데, 이이는 3월에 병으로 체직하여 파주로 돌아왔다가 4월에 홍문관 부제학을 제수받았다. 9월에 신유학적 제왕학이랄 수 있는 『성학집요』(聖學輯要)를 편찬해 선조에게 올렸고, 10월에는 우의정 노수신, 대사간 정지연(鄭芝衍) 등을 움직여, 심의겸에게는 개성유수

를, 김효원에게는 부령부사를 제수하여 이들을 외직으로 나가도록 만들었다. 이 해 말에 이이는 병으로 체직되고 호군(護軍)에 제수되었다. 1576년 2월에 이이는 파주로 돌아왔으며, 이 때부터 1580년 12월에 다시 관직에 복귀하기까지 이이는 주로 파주와 해주를 오가며 지냈다. 관직에서 물러나 있는 5년 동안 이이는 주로 교육과 교화 사업에 힘썼다. 이이는 1577년 12월에 『격몽요결』(擊蒙要訣)을 완성하였고, 『해주향약』(海州鄉約)·『해주일향약속』(海州一鄉約束)·『사창계약속』(社倉契約束) 등을 의논하여 지었다. 1578년에는 해주석담(石潭)에 은병정사(隱屏精舍)를 지어 제자를 양성하였다. 또, 주자사(朱子祠)를 정사 북쪽에 세우고 조광조와 이황을 배향하려 계획하기도 했다. 1579년에는 『소학집주』(小學集註)를 완성했다.

1580년 12월 대사간을 제수받아 정치 일선에 복귀한다. 1581년에는 대사헌·호조판서 등을 지냈고, 공안 개정 등 제도 개선을 주관할 경제사(經濟司)의 설치를 주청했으며, 명종 20년(1565)부터 선조 14년(1581)까지의 일을 기록한 『경연일기』(3책)를 완성했다. 1582년에는 이조판서·형조판서·의정부우참찬·우찬성·병조판서 등을 역임하였고, 『인심도심도설』, 『학교모범』(學校模範)·『극기복례설』 등을 지었으며, 「만언소」를 올렸다. 1583년 4월에는 「진시사소」(陳時事疏)를 올려, 동인들은 대부분 ‘오직 동인이냐 서인이냐를 가리는 데만 힘쓰고 있다’고 비난하면서, 공론을 수립함으로써 동서간의 시비를 명확히 밝힐 것을 주장한다. 6월에 삼사의 탄핵을 받아 물러나기를 청하고 파주로 돌아갔다. 7월에 이 탄핵에 대해 성혼이 삼사의 잘못을 들어 상소하고 태학생 유공진 등 460여 명이 상소를 올려 변론하였다. 8월에 왕은 특명으로 이이를 비난한 송응개·허봉·박근원을 귀양보냈다. 이이는 9월에 이조판서에 임명되었다. 다음 해인 1584년 1월 16일 이이는 49세

의 나이로 서울 대사동(大寺洞)에서 병으로 죽었다. 경기도 파주시 천현면 동문리의 자운산 기슭에 장사 지냈으며, 이 묘소 밑에 제자인 김장생이 중심이 되어 1615년에 자운서원을 설립하였다. 1623년에 ‘문성(文成)’이라는 시호를 받았고, 1682년(숙종 8)에 문묘에 배향되었다. 숙종 대의 정치적 격변 속에서 1689년에 철향되었다가, 1694년에 복향되었다.

이이의 철학은 이황 철학에 대한 비판과 극복의 도정에서 나온 것이라고 볼 수 있다. 이 도정은 애초 기대승이 시작했던 것을 이이가 이어받아 끝마친 것이다. 기대승은 이황의 주장에 대해 몇 가지 점에서 문제를 제기한 적이 있다. 즉 사단과 칠정은 서로 대립적인 관계로 볼 수 없으며, 일반적 감정이라고 할 수 있는 칠정이 도덕적 감정인 사단을 포함한다는 점, 사단이든 칠정이든 모든 정은 기본적으로 외부 사물의 자극에 의해 발한다는 점, 정의 선악은 발한 이후에 절도에 들어맞는지 여부에 따라 판정할 수 있다는 점, 악한 정이 생겨나는 근본적 원인은 기품의 차이 때문이라는 점, 칠정이 사단을 포함하는 것과 달리 인심과 도심은 서로 대립적인 것으로 볼 수 있다는 점등이다. 기대승의 이런 논점들은 이이에게 고스란히 계승되어, 이론적으로 보다 체계로 구성된다.

이이는 미발 중심의 성격이 짙은 이황의 철학을 비판하면서 그 대안으로 그것과 정반대되는 이발 중심의 철학적 전통인 지각설에 이르게 된다. 이이는 지각설에 근거하여 이일분수(理一分殊)·이선기후(理先氣後)·성즉리(性卽理)·심통성정(心統性情)·거경궁리(居敬窮理) 등 주자학의 핵심적인 명제를 부정하고, 대신 기발리승(氣發理乘)·리통기국(理通氣局)·심시기(心是氣)·성심정의일로(心性情意一路)·거경궁리역행 등의 이론을 축으로 한 체계를 세운다. 이는 지각설의 전통과 주자학의 자산을 완전히 소화해 낸 뒤에 이이 자신의 독창적인 관점에서 재구성함으로써, 호상학 등 그

이전의 지각설 체계와 비교할 때 이론적 깊이와 폭에서 비교할 수 없을 만큼 풍부한 내용을 담고 있는 새로운 형태의 철학 체계를 수립한 것이라고 할 수 있다. 그것은 지각설의 신유학적 완성이라고 할 수 있는 종합적인 체계이다. 이 체계를 근간으로 하여 성립한 율곡학파는 이후 3백년간 지속되면서, 17세기에는 예송(禮訟) 논쟁을 벌이고, 18세기에는 호락논변을 통해 지각론(知覺論)과 미발론(未發論)의 문제에 대해 집중적으로 논의하며, 다시 19세기에는 이항로 학파를 중심으로 명덕주리주기(明德主理主氣) 논쟁을 벌인다. 이이는 이후 조선유학사의 지형을 형성하는 결정적인 역할을 했다고 할 수 있을 것이다.

(31) 이제현

이제현[李齊賢, 1287(충렬왕 13)~1367(공민왕 16)]은 고려말의 학자이다. 자는 중사(仲思)이고, 호는 익재(益齋)·역옹(櫟翁)·실재(實齋)이며, 시호는 문충(文忠)이다. 본관은 경주로서, 고려 건국초의 삼한공신(三韓功臣) 금서(金書)의 후예다. 아버지가 신흥관료로서 과거를 통해 관직에 진출하여 검교시중에까지 올라 크게 출세함으로써 가문이 빛나게 되었다. 어려서부터 남달리 숙성하여 문장가의 자질을 보였다고 한다. 권부(權溥)의 사위이자, 이곡(李穀)의 스승이다. 백이정과 권부에게서 정주학을 배웠고, 경사자집(經史子集)에 관한 지식도 해박하였다. 1301년 성균시에 1등으로 합격하고 이어 과거에 합격하였다. 1303년 권무봉선고판관과 연경궁녹사를 거쳐 1308년 예문춘추관에 선발되고, 이듬해 사헌규정에 발탁됨으로써 본격적인 관리생활을 시작하였다. 1311년 전교시승·삼사판관을 거쳐, 이듬해 서해도안렴사에 임명되었다.

1314년 상왕인 충선왕의 부름을 받아 원나라의 수도 연경으로 가서 만권당(萬卷堂)에 머물게 됨으로써 원나라에서의 생애가 시작되었다. 충선왕은 왕위에서 물러난 다음 자신에게 익숙한 원나라에 있으면서 새로이 만권당을 짓고 서사(書史)를 즐기며 원나라의 유명한 학자·문인들을 드나들게 하였는데, 그들과 상대할 고려 측의 인물로서 이제현을 지명하였다. 이로부터 그는 만권당에 출입한 요수(姚燾)·염복(閔復)·원명선(元明善)·조맹부(趙孟頫)·우집(虞集) 등 한족 출신 일류 문인들과 잦은 접촉을 가지고 학문과 식견을 넓힐 수 있었다. 그가 원에 머물던 시기와 관련하여 특기할 것은 세 번에 걸쳐 중국대륙 깊숙이까지 먼 여행을 하였다는 사실이다. 1316년 충선왕을 대신하여 서촉(西蜀)의 명산 아미산(峨眉山)에 치제(致祭)하기 위하여 3개월 동안 그곳을 다녀왔다. 1319년에는 충선왕이 절강(浙江)의 보타사(寶陀寺)에 강향(降香)하기 위하여 행차하는 데 시종하였다. 1323년에는 유배된 충선왕을 만나 위로하기 위하여 감숙성(甘肅省)의 타사마(朶思麻)에 다녀왔다. 이 세 번에 걸친 여행은 일찍이 우리나라 사람이 경험해보지 못하였던 것으로 그의 견문을 넓히는 데 크게 기여하였다.

주로 만권당에 머물며 활동하는 동안에도 그는 때때로 고려에 와서 관리로 복무하면서 성균궐주·관전교시사·선부전서를 역임하였고, 1320년에는 지밀직사사로서 지공거가 되어 과거를 주재하였다. 그러나 이 해 겨울에 충선왕이 참소를 받아 유배됨으로써 그의 재원 생애가 6년만에 끝나게 된다. 충선왕의 유배로 인한 정세변화는 고려의 정치상황과도 밀접한 관련을 갖는다. 충선왕의 유배에 뒤이어 고려의 국가적 독립성을 말살시키고 원나라의 내지와 같은 성(省)을 세울 것을 주장하는 입성책동이 강력하게 일어났고 충숙왕을 내몰고 왕위를 차지하려는 심왕(瀋王) 고(高)와 그 일파의 준동이 격화되었다.

이제현은 1321년 부친상을 치른 후, 1323년 원에 들어가 입성반 대상서를 올리고, 이어 멀리 토번에 유배되어 있는 충선왕의 방환 운동도 벌였다. 오래지 않아 입성책동이 저지되고 충선왕이 타사마로 이배된 데는 그의 영향이 적지 않았으리라고 여겨진다. 1324년 밀직사를 거쳐 1325년 첨의평리·정당문학에 전임됨으로써 재상의 지위에 올랐다. 그 뒤 충숙왕과 충혜왕 대의 혼란기에 그의 활동은 크게 드러나지 않지만, 1339년 조적의 난이 일어난 끝에 충혜왕이 원나라에 붙잡혀가자 그를 좇아 원나라에 가서 왕의 복위에 중요한 구실을 하였다. 그러나 그로부터 수년간 조적의 잔당에 눌러 두문불출하면서 『역옹패설』(櫟翁稗說)을 지었다.

1344년 충목왕이 즉위한 직후 판삼사사에 임명되면서부터 다시 정치의 표면에 나타나 중요한 구실을 하였다. 이 때 문란하여진 정치기강을 바로잡고 새로운 시책을 시행하고자 여러 항목에 걸친 개혁안을 제시하였다. 1348년 충목왕이 죽자 원에 가서 왕기(王祺: 뒷날의 공민왕)를 추대하기 위한 운동을 벌였으나 실패하였다. 1351년 공민왕이 즉위하여 새로운 개혁정치를 추진하려 할 때 정승에 임명되어 국정을 총괄하게 되는데, 이 때부터 네 번에 걸쳐 수상이 되는 기록을 세웠다. 1353년 계림부원군(鷄林府院君)으로서 두번째로 지공거가 되어 이색(李穡) 등 35인을 선발하였다. 1356년 기철(奇輒) 등을 죽이는 반원운동이 일어나자 문하시중이 되어 사태의 수습에 나섰다가, 다음해에 치사하고 관직에서 아주 물러났다. 그 뒤에도 국가의 중대사에 대하여서는 자문에 응하였으며, 흥건적이 침입하여 개경이 함락되었을 때에는 남쪽으로 달려가 상주에서 왕을 배알하고 호종하였다. 경주의 구강서원(龜岡書院)과 금천(金川)의 도산서원(道山書院)에 제향되었으며, 공민왕 묘정에 배향되었다. 그의 저술로 현존하는 것은 『익재난고(益齋亂藁)』 10권과 『역옹패설』 2권인데, 흔히 합하여 『익재집』이라 부른다.

문학 부문에서 그는 대가를 이루었다. 많은 시문을 남겼는데, 시는 전아하고 웅혼하다는 평을 받았고 많은 영사시(詠史詩)가 특징을 이룬다. 또한 사(詞) 장르에서 독보적 존재로 일컬어진다. 고려의 한문학을 세련시켜 한 단계 높게 끌어올렸다는 점에서 한국문학사에서 중요한 위치를 차지한다. 한편, 빼어난 유학지식과 문학적 소양을 바탕으로 사학(史學)에도 많은 업적을 남겼다. 민지(閔漬)의 『본조편년강목』(本朝編年綱目)을 중수(重修)하는 일을 맡았고, 충렬왕·충선왕·충숙왕의 실록을 편찬하는 일에도 참여하였다. 특히 만년에 『국사(國史)』를 편찬하였는데, 기년전지(紀年傳志)의 기전체를 계획하여 백문보(白文寶)·이달충(李達衷)과 함께 일을 진행하였으나 완성하지는 못하였다. 이처럼 그는 성리학에만 경도되지는 않았기 때문에 뒷날 성리학을 좋아하지 않았다는 비판을 받기도 하였다. 통상 성리학에 끼친 그의 공헌은 성리학을 도입하는 데 한정되고 사상가라기보다는 문장가로 평가되어 왔다. 『고려사』에서도 그는 “성리의 학문을 즐겨하지 아니하여 착실한 노력이 없었고 공맹을 헛되이 논하고 심술(心術)이 단정하지 못하였으며 일을 행함이 매우 합리적이지 못하여 식자들이 단점으로 삼는 바가 되었다.”[不樂性理之學，無定力，空談孔孟，心術不端，作事未甚合理，爲識者所短.]，『高麗史』 권110, 「列傳」 “李齊賢條”]라고 평가하고 있다.

그러나 안향과 백이정이 성리학 도입의 단서를 열었다면 이제현은 10여년간의 원나라 생활을 통하여 성리학의 본격적 도입에 중요한 역할을 한 인물이다. 그는 고려에 성리학을 처음 들여온 백이정(白頤正)의 제자였고, 『사서집주』(四書集註)를 간행하여 성리학의 보급에 크게 노력한 권부의 문생이자 사위였으며, 이곡과 이색 부자가 제자였다. 학통으로 보아 그의 위치를 가늠할 수 있다. 또한 그가 만권당에서 교유한 중국의 문인·학자가 성리학에

깊은 조예를 가진 사람들이었다는 점에 비추어 중국의 성리학에 직접 접하면서 그것에 대한 이해를 깊게 할 수 있었으리라고 여겨진다. 충목왕 때 개혁안을 제시하면서 격물치지와 성의정심의 도를 강조한 것은 성리학에 대한 깊은 이해를 바탕으로 한 것이었다. 그는 유학을 실학(實學)으로 규정하고, 성리학에 기반한 도덕 수양과 제도 개혁을 주장한 사상가였다. 그는 전통적인 육경 체제로부터 사서체제로 학문을 변화시키고, 격물치지와 수기치인의 방법론에 의해 인간과 사회가 개선될 수 있다고 보았다.

(32) 이첨

이첨[李詹, 1345(충목왕 1)~1405(태종 5)]은 여말선초의 문신·문장가이다. 자는 중숙(中叔)이고, 호는 쌍매당(雙梅堂)이며, 시호는 문안(文安)이다. 본관은 신평(新平)으로, 참찬의정부사에 추증된 희상(熙祥)의 아들이다. 1365년(공민왕 14) 감시에 2등으로 합격하였고, 1368년 문과(文科)에 급제하여 예문검열이 되었으며, 1369년 우정언(右正言)으로 승진하였다. 1375년(우왕 1) 우헌납으로 있을 때 권신 이인임(李仁任)·지윤(池淵)을 탄핵하다가 오히려 10년간 유배생활을 하였다. 유배에서 풀려난 1388년 이후, 다시 관직에 나아가 내부부령·예문응교·우상시·좌대언을 역임하고 지신사(知申事)에 올라 감사를 맡아보았으나, 김진양(金震陽) 사건에 연루되어 결성(結城, 오늘날의 충남 홍성)에 다시 유배되었다.

조선조에 들어서도 계속 요직에 등용되어, 1398년(태조 7) 이조전서를 거쳐 동지중추원학사에 올랐고, 1400년(정종2) 첨서삼군부사로 전위사(傳位使)가 되어 명나라에 다녀왔으며, 1402년(태종 2) 지의정부사에 올라 하륜(河崐)과 함께 등극사(登極使)로

서 명나라 황제의 등극을 축하하기 위하여 명나라에 가서 고명(誥命)과 인장(印章)을 고쳐줄 것을 주청하였다. 뒤에 그 공로를 인정받아 토지와 노비를 하사받았으며, 정헌대부에 올랐다. 그 해에 지의정부사로서 대사헌을 겸하였으며, 1403년 예문관 대제학이 되었다. 문장과 글씨에 뛰어났으며, 오랜 관직생활과 함께 학자로서의 면모도 과시해 많은 책을 남겼다. 그 중 유명한 것은 하륜 등과 함께 찬수한 『동국사략』(三國史略)과 종이를 의인화시켜 전기체로 쓴 가전체 설화소설 「저생전」(楮生傳) 등이다. 특히 후자는 저생이 역대 왕들을 섬겨 저술에 도움을 주고 문업(文業)을 일으켰으나 거리낌없이 바른말을 아뢰다가 배척을 당하기도 하지만 마침내 후손이 많아져 여러 방면에서 열심히 직무를 수행한다는 내용으로, 임금을 가까이 모시는 신하와 정치에 종사하는 사람들의 직간(直諫)을 주제로 하여 위정자들에게 올바른 정치를 권유하는 교훈이 담긴 작품으로 평가된다. 이 외에 『신증동국여지승람』(新增東國輿地勝覽)에 많은 시가 전해진다. 유저로 『쌍매당집』(雙梅堂集)이 있다.

(33) 이황

이황[李滉, 1501(연산군 7)~1570(선조 4)]은 조선 중기의 학자문신이다. 초명은 서홍(瑞鴻)이고, 자는 계호(季浩)였으나 뒤에 경호(景浩)로 바꿨다. 호는 지산(芝山)·퇴계(退溪)·도옹(陶翁)·퇴도(退陶)·청량산인(淸涼山人)이고, 시호는 문순(文純)이다. 본관은 진보(眞寶)이고, 경상도 예안현(禮安縣) 온계리(溫溪里: 지금의 경상북도 안동군 도산면 온혜리)에서 좌찬성 식(植)의 7남 1녀 중 막내아들로 태어났다. 생후 7개월만에 아버지를 여의고, 후실인 생모 박씨의 훈도 아래 성장하였다. 6세에 이웃 노인에게서 천자문

을 배우기 시작하여, 12세에 작은아버지 우(塢; 1469~1517, 자 明仲, 호 松齋)로부터 『논어』를 배웠다. 14세경부터 혼자 독서하기를 좋아하였는데, 특히 도연명(陶淵明)의 시를 사랑하고 그 사람됨을 흠모하였다. 20세 경에 침식을 잊고 『주역』 공부에 몰두한 탓에 건강을 해쳐서 이후 평생 동안 병치레가 잦았다.

1523년(중종 18) 성균관에 입학하여, 1527년 경상도 향시에 수석합격하고, 1528년 진사시에 합격하였다. 1532년 재차 성균관에 들어가 김인후(金麟厚)와 교유하고 『심경부주』(心經附註)를 입수하여 크게 심취하였고, 이 해 귀향 도중 김안국(金安國)을 만나 대화를 나누었다. 1534년 식년문과에 급제하여 승문원부정자가 되면서 관계에 발을 들여놓은 뒤 박사·호조좌랑 등을 역임하였다. 1537년 모친상을 당하여 향리에서 3년간 복상하고, 1539년 홍문관수찬이 되었다가 곧 사가독서 하고, 정언 등을 거쳐 형조좌랑으로 승문원교리를 겸직하였다. 1542년 검상으로 충청도 암행어사로 나갔다가 사인으로 문학·교감 등을 겸직하다가 장령을 거쳐 이듬해 대사성이 되었다. 중종 말년에 조정이 어지러워지자 먼저 낙향하는 김인후를 한양에서 떠나보냈다. 이 무렵부터 관계를 떠나 산림에 은퇴할 결의를 굳힌 듯, 1543년 10월에 성균관사성으로 승진하자 성묘를 핑계삼아 휴가를 청하여 귀향하였다.

을사사화(1545) 이후 병약을 구실로 모든 관직에서 사퇴하고, 이듬해 낙동강 상류 토계(兎溪)에 양진암(養眞庵)을 지어 거주하면서 독서에 전념하였다. 이 때 토계를 퇴계(退溪)라 개칭하고 자신의 아호로 삼았다. 그 뒤에도 관직을 제수받고 사양하기를 반복하였으나, 끝끝내 퇴거할 수는 없어서 부패하고 문란한 중앙관계에서 벗어난 외직을 지망하여 1548년 충청도 단양군수에 제수되었으나, 곧 형이 충청감사로 부임하게 되자 상피하여 경상도

풍기군수로 전임되었다. 풍기군수로 있으면서 주희(朱熹)가 백록동 서원(白鹿洞書院)을 부흥한 선례를 좇아서, 고려말 주자학의 선구자 안향(安珦)이 공부하던 지역에 전임군수 주세붕(周世鵬)이 창설한 백운동 서원에 편액(扁額)·서적(書籍)·학전(學田)을 하사할 것을 주청하여, 조선 최초의 사액 서원(賜額書院)인 소수 서원(紹修書院)을 건립하였다.

1년 후 퇴관하고, 어지러운 정계를 피하여 퇴계의 서쪽에 한서암(寒棲庵)을 지어 다시금 구도생활에 침잠하다가, 1552년 성균관대사성의 명을 받아 취임하였다. 54세 때 학문으로 종신할 결심을 하고, 1555년(명종 10)에 향리로 돌아와 독서함양으로 완전히 은둔하였다. 이후 『주자서절요』(朱子書節要)를 편집하고 『계몽전의』(啓蒙傳疑)와 『송계원명리학통록』(宋季元明理學通錄)을 저술하여 주자학 이론체계를 정립하여 갔다. 56세에 홍문관부제학, 1558년 공조참판에 임명되었으나 여러 차례 고사하였다. 1560년 도산서당(陶山書堂)을 짓고 아호를 ‘도옹’(陶翁)이라 정하고, 이로부터 7년간 서당에 기거하면서 독서와 저술에 전념하면서 많은 제자들을 길러냈다. 명종은 예를 두터이 하여 자주 그에게 출사를 종용하였으나 듣지 않자, 근신들과 함께 ‘초현부지탄’(招賢不至嘆)이라는 제목으로 시를 짓고, 몰래 화공을 도산으로 보내어 그림으로 그려오게 하고 그것에다 송인(宋寅)으로 하여금 「도산기」(陶山記) 및 「도산잡영」(陶山雜詠)을 써넣게 하여 병풍을 만들어 조석으로 보면서 흠모의 정을 달랬다고 한다. 그 뒤 자헌대부·공조판서·대제학에 임명하여 수차 초빙하였으나 고사하고 고향을 떠나지 않았다.

1567년 명나라 새 황제의 사절이 오자 조정에서 간절히 불렀으므로 어쩔 수 없이 상경하였는데, 명종이 돌연 죽고 선조가 즉위하여 부왕의 행장수찬청당상경(行狀修撰廳堂上卿) 및 예조판서

에 임명하였으나 신병 때문에 귀향하였다. 이후 선조가 승정대부의정부우찬성에 임명하여 간절히 초빙하였지만 사퇴하였는데, 여러 차례의 돈독한 소명을 물리치기 어려워 68세의 노령에 대제학·지경연을 맡고 선조에게 「무진육조소」(戊辰六條疏)를 올렸다. 그 뒤 선조에게 정자(程子)의 「사잠」(四箴)·『논어집주』·『주역』 및 장재(張載)의 「서명」(西銘) 등을 진강하였다. 1568년 노환 때문에 여러 차례 사직을 청원하면서 왕에 대한 마지막 봉사로 『성학십도(聖學十圖)』를 저술하여 어린 국왕에게 바쳤다. 「무진육조소」와 『성학십도』는 이황이 만년에 경세(經世) 및 도덕적 수양에서 경을 중시하였음을 보여준다. 이듬해 69세에 이조판서에 임명되었으나 사퇴하고, 고향으로 돌아갈 것을 간청하여 마침내 허락을 받았다.

귀향 후 학구에 전심하였으나, 다음해 70세가 되던 11월 종가의 시제 때 무리를 해서인지 우환이 악화되어 그 달 8일 아침 평소에 사랑하던 매화분에 물을 주게 하고 단정히 앉은 자세로 죽었다. 선조는 3일간 정사를 폐하여 애도하며 영의정을 추증하였다. 장례는 영의정의 예에 따라 치렀으나, 산소에는 유계(遺誡)대로 자연석에 ‘퇴도만은진성이공지묘’(退陶晚隱眞城李公之墓)라 새긴 묘비만 세웠다. 사후 4년만에 고향사람들이 도산서당 뒤에 서원을 짓기 시작하여 이듬해 낙성해서 도산 서원의 사액을 받았다. 그 이듬해 2월에 위패를 모셨고, 11월에는 문순(文純)이라는 시호가 내려졌다. 후에 문묘 및 선조의 묘정에 배향되었으며, 단양(丹陽)의 단암서원(丹巖書院), 괴산의 화암 서원(華巖書院), 예안의 도산 서원 등 전국의 수십 개 서원에 배향되었다.

문인은 유성룡(柳成龍)·정구(鄭逵)·김성일(金誠一)·조목이덕홍기대승·김운월당(金雲月堂)·금응협(琴應夾)·이산해(李山海)·정탁(鄭琢)·정자중·구경서(具景瑞)·조호익(曹好益)·황준량(黃俊良)·이강이(李剛而)

등을 260여인에 이르러 방대한 영남학파를 형성하였고, 나아가 성혼(成渾)·정시한(丁時翰)·이현일(李玄逸)·이재(李裁)·이익(李翼)·이상정(李象靖)·유치명(柳致明)·이진상(李震相)·곽중석(郭鍾錫)·이항로(李恒老)·유중교(柳重敎)·기정진(奇正鎭) 등에게도 영향을 미쳤다. 특히 이익(李翼)은 『이자수어』(李子粹語)를 찬술하고 이황을 ‘이자’(李子)라 불러 칭송하였으며, 정약용(丁若鏞)은 「도산사숙록」(陶山私淑錄)을 지어 흠모의 정을 피력하였다. 이황의 철학은 임진왜란 후 일본에 소개되어 학계에 큰 영향을 끼쳤다.

주요한 학술·저술 활동을 보면 다음과 같다. 1543년 『주자대전』을 입수하였는데, 풍기군수를 사퇴한 1549년 이후에야 본격적으로 연구하고 주희의 서한문의 초록과 주해에도 힘써서 주자학에 대한 이해를 심화시켰다. 이후 1553년 정지운(鄭之雲)의 「천명도설」(天命圖說)을 개정하고 후서(後敍)를 썼으며, 『연평답문』(延平答問)을 교정하고 후어(後語)를 지었다. 1554년 노수신(盧守愼)의 「숙흥야매잠주」(夙興夜寐箴註)에 관하여 논술하고, 1557년 『역학계몽전의』(易學啓蒙傳疑)를 완성하였다. 1558년 『주자서절요』 및 『자성록』(自省錄)을 거의 완결하고 서문을 썼다. 1560년 기대승(奇大升)과 더불어 사단칠정에 관한 질의응답을 시작하여 8년 동안 논쟁을 벌였다. 1561년 이언적(李彦迪)의 『태극문변』(太極問辨)을 읽고 크게 감동하였고, 1563년 『송계원명리학통록』의 초고를 탈고하여 서문을 썼다. 1564년 이연방(李蓮坊)의 심무체용론(心無體用論)을 논박하고, 66세에 이언적의 유고를 정리하여 행장을 짓고 『심경후론』(心經後論)을 저술하였다.

저서로 『퇴계전서』(退溪全書)가 전하는데, 『수정천명도설』(修正天命圖說)·『성학십도』·『자성록』·『주서기의』(朱書疑筌)·『심경석의』(心經釋疑)·『주자서절요』·『송계원명리학통록』·『계몽전

의』·『경서석의』(經書釋義)·『상례문답』(喪禮問答) 「무진봉사」(戊辰封事)·『퇴계서절요』(退溪書節要)·『사칠속편』(四七續編) 등이 수록되어 있다. 시조로 「도산십이곡」(陶山十二曲)이 전해진다.

(34) 정극인

정극인[丁克仁, 1401(태종 1)~1481(성종 12)]은 조선 초기의 문신·학자이다. 자는 가택(可宅)이고, 호는 불우헌(不憂軒)·다헌(茶軒)·다각(茶角) 등이다. 본관은 영광(靈光)으로, 진사 곤(坤)의 아들이다. 그의 선조는 중국 당나라 사람으로 신라 때 서해로 들어와 고려 때 영광 사람이 되었다고 한다. 1429년(세종 11) 진사가 되어 태학(성균관)에서 공부했다. 여러 번 과시에 응하였으나 실패하였다. 1437년 세종이 흥천사(興天寺)를 중건하기 위하여 대토목공사를 일으키자 태학생(太學生)을 이끌고, 그 부당함을 항소하였는데 받아들여지지 않자 태학생들과 함께 권당(捲堂)하였다. 왕은 크게 노여워하여 그를 죽이려 하였으나, 당시 영의정이던 황희(黃喜) 등의 중재로 북방으로 유배되는 데 그쳤다고 한다. 얼마 지나지 않아 그는 방면되고, 흥천사의 주지였던 승려 행호(行乎)는 제주로 유배되어 죽자 그의 이름이 크게 알려졌다. 해배된 후에 처가인 태인(泰仁)으로 내려가 초사(草舍)를 짓고 불우헌(不憂軒)이라 명명하고 또한 그것을 자호(自號)로 삼았다. 불우헌 앞 비수천(泌水川) 주변에 송죽을 심고 밭을 갈아 양성을 힘쓰면서 향리 자제들을 가르치고 향약계축(鄉約契軸)을 만드는 등 풍속의 교화에도 힘썼다.

1451년(문종 1) 일민(逸民)으로 천거되어 광흥창부승이 되어 은일(隱逸) 6품을 받았고, 이어 인수부승에 임명되었다. 1453년(단종 1) 한성판관 성순조(成順祖)가 강권해서 전시에 응시, 급제

하여 김수령방(金壽寧榜) 정과 13명에 들었다. 1455년 단종이 세조에게 선위하자 전주부교수참진사로 있다가 사임하고 태인으로 돌아왔다. 그 해 12월 조정에서는 인순부승록으로서 좌익원종공권(佐翼原從功券) 4등을 내렸다. 이로부터 다시 출사하여 약 10년간, 4번의 성균관주부, 2번의 종학박사를 지내고, 사헌부감찰 및 통례문통찬 등을 역임하였다. 69세 때 태인현 훈도로 있다가 사간원헌납으로 전임되어 조산대부행사간원정언으로 특진하였다. 그러나 1470년(성종 1) 치사하고 귀향하여 후진양성에 힘썼다. 1472년 영달을 구하지 않고 향리 자제를 가르친 공으로 3품산관을 제수하자, 이에 감격하여 「불우헌가」(不憂軒歌)·「불우헌곡」(不憂軒曲)을 지어 송축하였다. 관직에서의 영달은 없었으나 선비로서의 기개와 풍도를 고수하였고, 안빈낙도하면서 81세로 죽었다. 태인에 물러나 자연 속에 있을 때 지었다고 하는 「상춘곡」(賞春曲)은 가사문학의 효시로 알려져 있다. 태인의 무성서원(武城書院)에 제향되었다. 그의 행적은 황경원(黃景源)이 쓴 「묘갈명병서」(墓碣銘并序)와 황윤석(黃胤錫)이 쓴 「행장」(行狀) 등을 참고할 수 있다.

(35) 정도전

정도전[鄭道傳, 1342(충혜왕 복위 3)~1398(태조 7)]은 여말선초의 문신·학자이다. 자는 종지(宗之)이고, 호는 삼봉(三峰)이다. 본관은 봉화(奉化)로서, 아버지인 형부상서 윤경(云敬)과 이곡(李穀)의 교우관계가 인연이 되어, 이곡의 아들인 이색(李穡)의 문하에서 수학하였다. 정몽주(鄭夢周)·박상충(朴尙衷)·박의중(朴宜中)·이숭인(李崇仁)·이존오(李存吾)·김구용(金九容)·김제안(金齊顔)·윤소종(尹紹宗) 등과 교유하였다. 1360년(공민왕 9)에 성균시에 합격

하고, 1370년에 성균관 박사로 있으면서 정몽주 등 교관과 매일 같이 명륜당에서 성리학을 수업, 강론하였으며, 이듬해 태상박사에 임명되고 5년간 전선(銓選)을 관장하였다. 1375년(우왕 1)에 권신 이인임(李仁任)·경복흥(慶復興) 등의 친원배명정책에 반대하여 맞서다가 전라도 나주목 회진현(會津縣) 관하의 거평부곡(居平部曲)에 유배되었다. 이때 성리학의 입장에서 불교 배척의 이론을 구상하고 체계화하여 『심천문답』, 『학자지남도』 등의 저술을 완성했다. 1383년에 9년간에 걸친 유배·유랑 생활을 청산하고, 당시 동북면 도지휘사로 있던 이성계(李成桂)를 찾아 함주 막사에 가서 그와 인연을 맺기 시작하였다. 이듬해 전교부령으로 성절사 정몽주의 서장관이 되어 명나라에 다녀왔다. 1388년 위화도 회군으로 신진 세력이 정권을 잡은 후 성균관 대사성으로 승진하여, 전제개혁·군사개혁 등을 단행하여 새 왕조 개창의 토대를 마련하였으며, 송유억불 정책을 주장하여 유교적 이념의 사회화에 전력하였다.

조선 건국 과정에서 그의 업적은 크게 두 측면으로 나눌 수 있다. 하나는 『조선경국전』(1394)과 『경제문감』(1395) 등의 저술을 통해 유학이념에 기반을 둔 경세론을 제시한 점이다. 그가 이상으로 생각한 정치제도는 재상을 최고 실권자로 하여 권력과 직분이 분화된 합리적 관료 지배 체제이며, 통치권이 백성을 위해 기능할 수 있어야 한다는 민본사상을 강조하였다. 통치자가 민심을 잃었을 때에는 물리적 힘에 의해 교체될 수 있다는 역성혁명(易姓革命)을 긍정하였으며, 실제로 혁명이론에 입각하여 왕조교체를 수행하였다. 다른 하나는 『심기리편』(1394)·『불씨잡변』(1398) 등의 저술을 통해 불교의 사회적 폐단과 철학이론을 비판하고 성리학을 중심으로 한 유교적 정치국가의 사상적 기초를 다졌다는 점이다.

정도전은 사상가로서 적지 않은 학문적 업적을 남기고 있지만, 그는 기본적으로 고려말의 모순을 개혁하고 새로운 국가의 기초를 확립하는 데 일생을 바친 정치가이기도 하다. 따라서 그의 사상이나 저술은 순수 이론체계의 건설을 목적으로 한 것이 아니라, 현실문제를 해결하고자하는 실천적 방안의 모색 과정에서 산출된 측면이 강하다. 그리하여 불교 비판에서 보듯 어떤 측면에서는 일방적 해석을 하기도 하고 검증되지 않은 전제에서 상대방을 부정하기도 하는 등의 문제점이 나타나기도 한다. 그러나 성리학 수용의 짧은 역사 속에서 인간의 삶을 개선하기 위한 실천적 관심을 성리학의 포괄적 이론체계에 기반하여 전개한 최초의 인물이라는 점에서 한국철학사에서 중요한 위상을 차지한다.

(36) 정몽주

정몽주[鄭夢周, 1337(충숙왕 복위 6)~1392(공양왕 4)]는 고려말의 문신·학자이다. 자는 달가(達可)이고, 호는 포은(圃隱)이다. 공민왕 때 성균관의 교관으로서 경전 해석에 탁월한 실력을 발휘하면서부터 학문적인 명성을 얻게 되었다. 『고려사』 「열전」에 따르면, 이 때 성균관을 책임지고 있던 이색은 정몽주를 칭찬하여 ‘우리나라 성리학의 시조’[東方理學之祖]라고 추켜세웠다고 하는데, 이 말이 조선 시대에 정몽주를 기리는 호칭으로 굳어지게 된다. 우왕 때 정몽주는 특히 명과 일본에 외교 사절로 파견되어 눈부신 활약을 보였다. 또 이성계 휘하에서 왜구와 여진 토벌에 참여하기도 하였는데, 이 인연으로 위화도 회군 이후 정몽주는 정치적인 실력자 중 한 사람으로 부상하였다. 이 때 그는 5부학당과 향교를 세우고 『주자가례』에 따라 집집마다 사당을 만들게 하여 유학을 진흥하였으며, 새 법률을 제정하고 의창(義倉)을 세

우며 수령 선발 방식을 개선하는 등 제도를 정비함으로써, 유교적 이상 정치의 실현에 애썼다. 그가 이성계를 축출하려다가 이방원에 의해 피살됨으로써 ‘두 임금을 섬기지 않는다’[不事二君]는 절의(節義)의 표상이 되었던 것은 잘 알려진 사실이다. 정몽주는 피살된 지 9년만인 1401년(태종 1)에 영의정에 추증되었으며, 익양부원군(益陽府院君)에 봉해졌다.

정몽주의 문집인 『포은집』에 성리학적 주제를 본격적으로 천착한 논저는 보이지 않는다. 그러나 그는 많은 시와 논술을 통해 일관되게 불교를 비판하고 있으며, 이 과정에서 불교에 대비되는 유학의 사상적 특징을 명확히 제시하고 있다. 이것은 송대 신유학의 학문적 목표 중 하나가 불교에 대한 대응 이론의 정립이었음을 연상케 하는 대목이다. 그래서 여기서는 이 같은 관점이 잘 드러난 글 5편을 옮겨 실었다. 3편의 시를 비롯해 모두 촌철살인의 묘미를 느끼게 하는 것들이다. 본서에 실린 것 외에 정몽주의 사상적 깊이를 가늠해 볼 수 있는 글로는, 「호중관어」(湖中觀魚, 연못에서 물고기를 보다)·「호연권자」(浩然卷子, 호연의 책에 쓰다)·「동지음」(冬至吟)·「독역」(讀易)·「척약재명」(惕若齋銘) 등이 있다.

(37) 정인지

정인지[鄭麟趾, 1396(태조 5)~1478(성종 9)]는 조선 초기의 문신·학자이다. 자는 백휴(伯睢)이고, 호는 학역재(學易齋)이며, 시호는 문성(文成)이다. 1414년에 식년문과에 장원으로 급제하여 예빈시주부에 제수되었다. 이후 세종에 의해 집현전관에 뽑히고 응교에 제수되었다. 1442년 대제학이 되어 『사륜요집』(絲綸要集)을 편찬하였으며, 이듬해에는 지중추원사로 공법(貢法)을 제도화하여 실시하였다. 1445년에는 『치평요람』(治平要覽)을 찬술하

여 올렸다. 1451년에는 김종서 등과 함께 『고려사』를 개찬하였으며, 다음해에는 『고려사절요』를 편찬하였다. 계유정난 때 수양대군을 도와 정난공신에 책록되었으며, 이후 우의정에 승진하였다. 이와 같이 여러 편찬사업에 참여하여 활발하게 활동함으로써 정인지는 조선 초기의 대표적인 학자로 꼽혔다. 천문(天文)·역법(曆法)·아악(雅樂) 등에 밝았으며 이들에 관한 책을 많이 편찬하여 문물제도 정비에 기여하였다. 특히 세종을 도와 훈민정음을 창제하는 데 기여하였다. 조선 초기의 관료이자 학자로서 선조의 문물제도를 확립하는 데에도 많은 공헌을 하였다. 그는 「용비어천가 서」를 지어 조선왕조가 건국되기까지 조종들의 덕업의 심원함과 왕조 건국의 도덕적 정당성을 강조하였는데, 이는 조선 초기 관학파의 인식을 대변하는 것이라고 할 수 있다. 저서에는 『학역재집』(學易齋集)·『역대병요』(歷代兵要)·『자치통감훈의』(自治通鑑訓義)·『고려사』등이 있다.

(38) 조광조

조광조[趙光祖, 1482(성종 13)~1519(중종 14)]는 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 효직(孝直)이고, 호는 정암(靜庵)이며, 시호는 문정(文正)이다. 본관은 한양(漢陽)으로, 개국공신 온(溫)의 5대손이며 감찰 원강(元綱)의 아들이다. 14세 때 어천찰방(魚天察訪)으로 부임하는 아버지를 따라가 지내다, 17세 때 무오사화로 평안도 희천(熙川)에 유배 중이던 김굉필(金宏弼)에게 수학하였는데, 이후 『소학』·『근사록』 등을 토대로 성리학 연구에 힘써서 후에 김종직의 학통을 이은 사림파(士林派)의 영수가 되었다. 1510년(중종 5) 사마시에 장원으로 합격, 진사가 되어 성균관에 들어가 공부하였다. 성균관에서는 유송조(柳崇祖)에게 수학하였는데, 유송조는

성균관의 사장(師長)으로 도학정치(道學政治)의 실현을 목표로 이론을 전개한 인물이다. 당시 중종반정 이후의 정치적 분위기를 새롭게 하고자 흐름 속에서 성균관 유생들의 천거와 이조판서 안당(安塘)의 적극적인 추천으로 1515년(중종 10) 조지서사지에 임명되고, 그 해 가을 증광문과에 을과로 급제하여 전적·감찰·예조좌랑을 역임하면서 중종의 두터운 신임을 얻게 되었다.

조광조는 유교로서 정치와 교화의 근본을 삼아야 한다는 지치주의(至治主義)에 입각한 왕도정치의 실현을 왕에게 역설하였다. 장경왕후(章敬王后) 사후에 순창군수 김정(金淨)과 담양부사 박상(朴祥) 등이 폐비 신씨(愼氏)의 복위와 신씨의 폐위를 주장하였던 박원종(朴元宗)의 처벌을 주청하다가 대사간 이행(李荇)의 탄핵을 받아 귀양을 가게 되었다. 이에 대하여 조광조는 대사간으로서 상소자를 벌함은 언로를 막는 결과가 되므로 국가의 존망에 관계되는 일이라 주장하여 오히려 이행 등을 파직하게 하였다. 그 뒤 수찬을 역임한 뒤 곧이어 정랑이 되고, 1517년에는 교리로 경연·시독관·춘추관·기주관을 겸임하였으며, 향촌의 상호부조를 위하여 여씨향약(呂氏鄉約)을 8도에 실시하도록 하였다.

1518년 부제학이 되어서는 유학의 이상정치를 구현하기 위하여 유학의 진흥을 자신의 사명을 삼고, 이의 실현을 위해서는 우선 군주의 마음을 바로잡아야 한다고 생각하였다. 그리하여 미신·타과를 내세워 소격서(昭格署)의 폐지를 강력히 주청하여 많은 반대를 무릅쓰고 혁파하였다. 이어 대사헌으로 승진하여 부빈객을 겸하게 되었는데, 한편으로는 천거제인 현량과(賢良科)를 실시하게 하여 김식(金湜)·안처겸(安處謙)·박훈(朴薰) 등 28인을 선발하고, 이어 김정(金淨)·박상(朴尙)·김구(金絀)·기준(奇遵)·한충(韓忠) 등 소장학자들을 뽑아 요직에 안배하여, 신진사류들을 정계에 본격적으로 진출시켰다.

조광조는 이들 신진사류들과 함께 훈구세력의 타도와 구제도의 개혁 및 신질서의 수립에 착수하여, 1519년(중종 14)에는 훈구세력인 반정공신을 공격하기에 이르렀다. 그들은 정국공신이 너무 많고 선정에도 문제가 있었다고 비판하면서 위훈삭제(僞勳削除)를 강력히 주장하고 나서서, 훈구세력의 반발과 중종의 미온적인 태도에도 불구하고 전 공신의 4분의 3에 해당되는 76인의 훈작이 삭탈당하게 되었다. 이는 훈구세력의 강력한 반발을 야기하였다. 그들은 한편으로 후궁을 움직여 왕에게 신진사류를 무고하게 하고, 대궐 나뭇잎에 과일즙으로 ‘주초위왕’(走肖爲王)이라는 글자를 써 벌레가 파먹게 한 다음에 궁녀로 하여금 이를 따서 왕에게 바쳐 의심을 조장하기 하면서, 홍경주(洪景舟)와 공조판서 김전(金詮), 예조판서 남곤, 우찬성 이장곤(李長坤), 호조판서 고흥산(高荊山), 심정 등이 밀의하여 밤에 신무문을 통하여 비밀리에 왕을 만나 조광조 일파가 당파를 조직하여 조정을 문란하게 하고 있다고 탄핵하였다. 이에 평소부터 신진사류를 비롯한 조광조의 도학정치와 과격한 언행에 염증을 느껴오던 중종이 탄핵을 받아들여 김정·김구·김식·윤자임(尹自任)·박세희(朴世熹)·박훈 등과 함께 투옥되었다. 처음에는 김정·김식·김구와 함께 사사(賜死)의 명을 받았으나, 영의정 정광필(鄭光弼)의 간곡한 비호로 능주에 유배되었다. 그 뒤 훈구세력인 김전·남곤·이유청(李惟淸)이 각각 영의정·좌의정·우의정에 임명되자 이들에 의해 그 해 12월 사사되었다. 이것이 바로 ‘기묘사화’이다.

그 뒤 선조 초 신원(伸冤)되어 영의정에 추증되고 문묘에 배향되었다. 그의 학문과 인격을 흠모하는 후학들에 의하여 사당이 세워지고 서원도 설립되었다. 1570년 능주에 죽수서원(竹樹書院), 1576년 희천에 양현사(兩賢司)가 세워져 봉안되었으며, 1605년(선조 38)에는 그의 묘소 아래에 있는 심곡서원(深谷書院)에 봉안

되는 등 전국에 많은 향사가 세워졌다. 이이는 김굉필·정여창(鄭汝昌)·이언적(李彦迪) 등과 함께 그를 동방사현(東方四賢)이라 불렀다. 저서로는 『정암집』이 있는데, 대부분은 소(疏)·책(策)·계(啓) 등의 부류와 제문(祭文)이고, 몇 편의 시도 실려 있다.

조광조가 사림의 영수로서 공적 활동을 한 것은 1515년부터 1519년까지의 만 4년 동안이었지만, 성리학을 한갓 학술사상이나 이론적 차원에서가 아니라 실제로 현실정치에 실현하고자 시도하였다는 점에서 역사적 의미를 갖는다. 일찍이 율곡은 이 점을 들어 조광조를 ‘도학의 시조’로 추존하였다. 조광조의 공적 활동은 성리학에 근본한 왕도정치의 실현을 일관되게 추진하였다. 먼저 조광조는 성리학의 장려와 보급을 위해 많은 노력을 기울였다. 그는 『근사록』·『성리대전』·『대학연의』 등 성리학 서적의 보급에 힘썼다. 1515년 11월에는 『이락연원록』·『이정전서』·『주문공집』·『주자어류』·『진서산강독기』 등을 인쇄·반포하였다. 반면 불교·도교 등의 사상과 미신에 대해서는 철저히 배척하였다. 소격서(昭格署) 폐지를 강력히 주청하여 많은 반대에도 불구하고 이를 혁파한 것이 그 대표적 예이다. 두번째로 과거제도에 폐단이 있음을 지적하고, 학문과 덕행을 갖춘 인재를 등용할 목적으로 현량과를 처음 실시하게 하였다. 세 번째로 도학을 진작시키기 위한 목적으로 정몽주·김굉필을 문묘에 종사하도록 하였으며, 반정공신에 대해서는 개정·축소를 추진하였다.

(39) 조식

조식[曹植, 1501(연산군 7)~1572(선조 5)]은 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 건중(健中) 혹은 건중(健中)이고, 호는 남명(南冥)·방장산인(方丈山人)이며, 시호는 문정(文貞)이다. 본관은 창녕

으로, 경상도 삼가현(三嘉縣) 토골[兎洞]에 있는 외조부 이국(李菊)의 집에서 출생하였다. 어려서부터 학문 연구에 몰두하여, 주자(朱子)·정자(程子) 등의 초상화를 손수 그려 병풍으로 만들어 펼쳐놓고 자신을 독려하였다.

부친이 문과에 급제하자 서울로 이주하였다. 서울에서 이준경(李俊慶)·성운(成運) 등과 교류하였다. 1520년 사마시 초시와 문과 초시에 합격했으나, 그 다음해 합격에 실패하였다. 1526년 부친이 죽자 상을 마치고 의령의 산사에서 공부를 하였다. 1531년 생계가 곤란하자 살림이 넉넉한 김해의 처가를 찾아가 탄동(炭洞)에서 ‘산해정’(山海亭)이란 정자를 지어놓고 생활하였다.

1533년 향시 초시에 합격하였으나 이듬해 회시에는 합격하지 못하였고, 1536년 다시 향시 초시에 합격하였으나 1537년의 회시에 나아가지 않았다. 1539년 유일(遺逸)로 천거되어 헌릉참봉(獻陵參奉)에 제수되었으나 나아가지 않았다. 1544년에는 관찰사가 만나기를 청하여도 거절하였다. 1549년(명종 4) 전성서주부에 특진되었으나 나아가지 않고, 집 근처에 계복당(鷄伏堂)과 뇌룡사(雷龍舍)를 지어 강학에 전념하였다. 1552년 종부시주부로 다시 부름을 받았으나 나아가지 않았고, 1554년 관직에 나아가라는 이황(李滉)의 권고도 거절하였다. 그 뒤 1556년 단성현감, 1560년 조지서사지 등으로 부름을 여러 차례 받았지만 취임하지 않았다.

벼슬을 거절하고 은일로서 학문에만 전념하자 많은 제자들이 모여들기 시작하여, 1551년 오건(吳健), 1556년 하항(河沆), 1563년 김우옹(金宇顙), 1565년 최영경(崔永慶), 그 이듬해 정구(鄭逵) 등이 찾아와 사사하였다. 1561년 지리산 덕천동(德川洞)으로 옮겨 산천재(山天齋)를 짓고 강학에 전념하였다. 1567년 5월 명종이 불렀으나 나아가지 않다가, 같은 해 8월에 상서원판관

에 임명하여 두 차례나 부르자 입조하였으나, 치란에 관한 의견과 학문의 도리를 논하고 낙향하였다. 이후에도 여러 차례 부름을 받았지만 나아가지 않았고, 오직 학문연구와 후진교육에만 힘썼다. 선조 때 대사간, 1615년(광해군 7) 영의정이 추증되었다. 진주의 덕천서원(德川書院), 김해의 신산서원(新山書院), 삼가의 용암서원(龍巖書院) 등에 제향되었다. 저서로 『남명집』·『남명학기유편』(南冥學記類編)·『파한잡기』(破閑雜記) 등이 있으며, 작품으로는 「남명가」·「권선지로가」(勸善指路歌) 등이 전한다.

조식의 대표적인 문인으로는 정구·곽재우(郭再祐)·정인홍·김우옹·최영경·김효원(金孝元)·오건·이제신(李濟臣)·강익(姜翼)·문익성(文益成)·박제인(朴齊仁)·조종도(趙宗道)·곽일·하항 등을 꼽을 수 있다. 이들은 대부분 은둔적인 학풍을 지니고 있어서, 조식이 관직에 나아가지 않고 학문에 몰두한 행적이 그대로 제자들에게 이어졌음을 알 수 있다. 조식은 경상좌도의 이황과 쌍벽을 이루는 경상우도의 학풍을 대표하였는데, 그의 문인들은 지리산을 중심으로 한 진주 등지에 우거하면서 유학을 진흥시키고 문풍(文風)을 일으켰다. 조식의 문인들은 임진왜란이 일어나자 경상우도의 의병활동에 참여하여 투철한 선비정신을 보여주었다.

조식은 반궁체험(反躬體驗)과 지경실행(持敬實行)을 중시하고, 특히 경(敬)과 의(義)를 높였는데, 마음이 밝은 것을 ‘경’이라 하고, 외적으로 과단성이 있는 것을 ‘의’라고 하였다. 그는 ‘경’으로써 마음을 곧게 하고 ‘의’로써 외부생활을 처리하여 나간다는 의리철학 또는 생활철학을 표방하였다. 조식은 특히 실천궁행을 강조하였는데, 그의 일상생활에서도 철저한 절제로 일관하여 불의와는 일체 타협하지 않았다. 그는 독서할 때마다 몸에 긴요한 것이 있으면, 이를 기술, 편찬하였다. 이것이 『학기유편』(學記類編)인데, 그는 이 『학기유편』을 통하여 도(道)의 체통(體統)을

말하고 학문하는 방법과 마음을 논하는 핵심 및 수신의 방법과 치국의 도를 설명하였다. 그리고 「삼재태극도요(三才太極圖)·「성위태극도」(誠爲太極圖)·「천인일리도」(天人一理圖) 등 10여종의 도해(圖解)를 붙여 리학(理學)을 설명하였다. 그는 초심자에게 『심경』(心經)·『서명』(西銘)·『태극도설』(太極圖說) 등 심성에 관한 글을 가르치는 이황의 교육방법에 반대하고, 『소학』·『대학』·『논어』와 같은 실천적인 경전을 먼저 가르쳐야 하고 교수방법도 자해자득(自解自得)의 길을 택하여야 한다고 주장하였다.

조식은 객관적인 세계가 아니라 개인, 즉 사람의 자아를 문제 삼는다. 그는 절대적인 주체를 추구하고 하였다. 조식의 시나 명(銘)에서 보이는 글들은 이것을 단적으로 표현한다. 그는 리와 기 개념에 대한 추구보다는 절대자아를 발휘하는 데 핵심이 되는 경(敬)과 의(義) 같은 실천적 개념을 더 중시한다. 이황의 경건함이 이 세계의 객관적인 법칙에 따라 자신을 가다듬는 태도인 데 반해, 조식은 의로움을 실천하기 위해서 자아를 단련하는 치열한 의식인 데서 차이가 난다. 그리하여 조식은 이황의 사칠논변 같은 형이상적 사변에 대해 비판적 태도를 취한다. 이러한 경향성은 호남학적 경향이나 양명학적 경향과 거의 유사한 모습을 지닌다. 그러나 다른 한편으로는 조식은 경을 모든 생활의 좌우명으로 해서 살아갔다. 그는 리에 따라 살려고 함으로써 구체적인 모든 사태에 자유로울 수 있었는데, 이는 맹자가 말한 호연지기의 정신이라 할 수 있다.

(40) 조준

조준[趙俊, 1346(충목왕 2)~1405(태종 5)]은 여말선초의 문신·학자이다. 자는 명중(明仲)이고, 호는 우제(吁齋)·송당(松堂)이

며, 시호는 문충(文忠)이다. 태조의 묘정에 배향되었다. 본관은 평양으로, 문하시중 인규(仁規)의 증손이며, 판도판서 덕유(德裕)의 아들이다. 아들 대림(大臨)이 태종의 둘째딸 경정공주와 혼인함으로써 태조와 사돈이 되었다. 1374년(우왕 1) 문과에 급제하여, 1376년 좌우위호군으로서 통례문부사를 겸하였다. 강릉도 안렴사·전법판서를 거쳐 병마도통사 최영의 천거로 경상도에 내려가 왜구토벌에 소극적이던 수문도사를 징벌하고 병마사를 참하여 기강을 바로잡았다. 밀직제학·상의회·의도감사를 거쳐 도검찰사로서 강원도에 침입한 왜구를 토벌하여 선위좌명공신에 올랐다. 권간의 발호에 실망하여 우왕 말년까지 4년 동안 은둔하여 경학과 사학을 공부하고 윤소종(尹紹宗)·허금(許錦)·조인옥(趙仁沃)·유원정(柳爰廷)·정지(鄭地)·백군녕(白君寧) 등과 교류하면서 우왕의 폐위와 고려왕조의 부흥을 도모하였다. 이 무렵 이성계와 인연을 맺었다가, 1388년 위화도회군 이후 대사헌에 발탁되어 이성계의 자문에 응하여 개혁방향을 제시하였다. 이성계·정도전 등과 함께 전제개혁을 협의하면서 구체적인 방안을 제시하여 이색(李穡)·이림(李琳)·우현보(禹玄寶)·변안렬(邊安烈)·권근(權近)·유백유(柳伯濡) 등 전제개혁 반대파와 대립하였다. 나아가 관직·신분·국방 등 국정 전반에 걸친 제도개혁을 주장하고, 이에 반대하는 구세력 조민수(曹敏修)·이인임(李仁任) 등을 탄핵·유배시킨 뒤 1390년(공민왕 2) 대사헌이 되었다. 토지·조세 제도를 개혁하여 구세력의 토지기반을 박탈함으로써 조선개국의 경제적 기반을 구축하였다. 1392년 정도전 등과 함께 이성계를 추대하여 개국공신 1등으로 평양백에 봉해졌고, 문하우시중을 거쳐 문하좌시중으로 오도도통사 겸하여 병권을 장악하였다. 태조가 방편을 세자로 책봉하려고 하자 개국에 공이 많은 방원을 책봉해야 한다고 주장했으나 받아들여지지 않자 사직하였다. 1398년 방원이 정도전·남은을 주살한

뒤(‘1차 왕자의 난’) 세자를 바꾸라는 소를 올리고, 방석과 방번이 격살당한 뒤에는(‘2차 왕자의 난’) 다시 방원의 책봉을 주장하는 소를 올렸다. 태종이 즉위한 후 좌정승·영의정부사로 승진하고 평양부원군에 봉해졌다.

그의 전제개혁안은 부국강병과 민생안정에 목표를 둔 것으로, 1차 상소에서는 사전(私田)을 폐지하고 녹과전·구분전·군전·공해전·역전 등으로 토지 소유를 분명하게 나누고 토지 1결마다 쌀 20두를 정액으로 하는 조세 개혁안을 실시하여 관리와 군인 및 국역담당자의 생계를 안정시키는 데 주안점을 두었고, 2·3차 상소에서는 기내 사전(畿內私田)의 원칙을 고수함으로써 전제개혁의 지역적 안배를 설정하였다. 과전법은 그의 개혁안이 토대가 된 것이었다. 그가 여말에 올린 국정 개혁안은 『주례(周禮)』에 바탕을 둔 것으로서, 재상[冢宰] 및 대간과 수령의 권한 강화, 양친 신분제의 확립을 통한 국역체제의 강화, 경연과 서연 제도의 실시, 향교제도의 강화와 사장의 폐지 및 사서오경의 학습, 『주자가례』의 시행, 의창·상평창·사창의 실시, 향리(鄉吏)의 출사 억제, 환관의 정치참여 금지, 복시(覆試)의 시행 등 광범위한 사회개혁을 포함하고 있었다. 그의 관제 및 사회 개혁안은 정도전의 주장과 상통하는 점이 많으며, 정도전의 『조선경국전』, 『경제문감』에 영향을 준 것으로 보인다. 역사에 해박하였고 경학과 시문에도 탁월하였다. 이방원에게 『대학연의』를 바치고 평소에 읽기를 권하였다고 한다. 검상조례사로 하여금 역대의 헌장조례를 모아 『경제육전』을 편찬하게 하였는데, 이는 뒤에 『속육전』 『육전등록』 등으로 보완되어 『경국대전』의 토대가 되었다. 문집으로 『송당집』(松堂集)이 있다.

(41) 최항

최항[崔恒, 1409(태종 9)~1474(성종 5)]은 조선 초기의 문신·학자이다. 자는 정보(貞父)이고, 호는 동량(幢梁)·태허정(太虛亭)이며, 시호는 문정(文靖)이다. 본관은 삭녕(朔寧)이다. 어려서부터 글을 잘 지어 부모의 기대가 컸다 한다. 1434년 세종 앞에서 본 성균관시험에서 수석으로 뽑혀 그 날로 집현전부수찬에 임명되었다. 세종이 사국(史局)을 열고 정인지 등에 명하여 『고려사』를 편찬하도록 하였을 때 그도 참여하였다. 문종이 세자로 있을 때 그의 보도를 맡았다. 세종이 처음 훈민정음을 창제할 때 집현전 학사들의 반대가 거세자 세종이 그와 신숙주 등에게 일을 맡겼으며, 그는 『훈민정음』과 『동국정운』(東國正韻) 등의 책을 편찬하는 데 참여하였다. 1447년 복시(覆試)에 제오명(第五名)하여 직제학을 제수받았다. 세종의 명으로 김문(金汶)·김구(金鉤) 등과 『소학』·『사서』·『오경』의 구결(口訣)을 정했다. 문종이 즉위하자 집현전 부제학으로써 『세종실록』을 찬수하였다. 마침 당직 중이다가 세조의 계유정난(癸酉靖難)에 참여하여 공신이 되었다. 문장에 뛰어나고 탐학강기(耽學強記)하여 당대의 표전(表箋)이 모두 그의 손에서 나왔다고 한다. 세조는 “우리 나라 학자들은 어음(語音)이 바르지 않고 구두(句讀)가 밝지 않다. 권근과 정몽주의 구결(口訣)이 있으나, 착오가 여전히 많아 부유(腐儒)와 속사(俗士)들이 잘못된 것을 따라 전하고 있다”고 하여, 정인지·신숙주·구종직(丘從直)·김예몽(金禮蒙)·한계희(韓繼禧)·서거정(徐居正) 등과 그에게 『오경』·『사서』의 구결(口訣)을 정하도록 하였다. 세종의 명으로 『경국대전』을 편찬하기 시작하여, 1468년 예종 즉위 때 완성하였다. 『세조실록』·『예종실록』·『무정보감(武定寶鑑)』 등의 편찬에도 참여하였다. 그의 행적에 대해서는 서거정의 「최문정공비명병서」(崔文靖公碑銘并序) 등을 참고할 수 있다.

(42) 하륜

하륜[何崙, 1347(충목왕 3)~1416(태종 16)]은 여말 선초의 문신·학자이다. 자는 대림(大臨)이고, 호는 호정(浩亭)이며, 시호는 문충(文忠)이다. 본관은 진주로, 순흥부사 윤린(允麟)의 아들이다. 이인복(李仁復)·이색(李穡)의 문하에서 배웠다. 1360년(공민왕 9) 국자감시, 1365년(공민왕 14) 문과에 각각 합격하였다. 1367년 춘추관검열·봉공을 거쳐 감찰·규정이 되었으나, 신돈(辛旽)의 문객인 양전부사(量田副使)의 비리를 탄핵하다가 파직되었다. 그 후에 고공좌랑·판도좌랑·교주찰방·재릉서령·지평·전리정랑·전교부령·지제교·전의부령·전법총랑·보문각직제학·판도총랑·교주도안·렴사·전리총랑·전교령·대사성 등을 역임하다가, 1380년(우왕 6) 모친상을 당하여 관직에서 물러났다. 상을 마치고 우부대언·우대언·전리판서·밀직제학 등을 거쳐, 1385년에는 명나라 사신 주탁(周卓) 등을 서북면에서 영접하는 일을 맡았다. 1388년 최영(崔瑩)의 요동정벌 계획을 반대하다가 양주로 유배되었으나, 위화도 회군 이후 복직되었다. 그 해 가을 영흥군 왕환(王環)이 일본에서 돌아왔을 때 가짜임을 밝혔다가 오히려 유배되었으나, 윤이(尹禕)·이초(李初)의 변이 나자 의혹이 풀려 1391년(공양왕 3) 전라도 도순찰사가 되었다.

조선 건국 후 경기좌도관찰사가 되어 부역제도를 개혁하여 전국적으로 실시하게 하였다. 1393년(태조 2) 경기도 도관찰사가 되어 계룡산 천도를 반대하고 한양 천도를 적극 주장하였다. 1394년 첨서중추원사에 임명되었으나, 이듬해 부친상을 당해 사직하였다. 1396년(태조 5) 소위 표전문(表箋文) 시비가 일어나자 명의 요구대로 정도전을 보내자고 주장하고, 한성부윤으로 계품사가 되어 스스로 명에 들어가 표전문 작성의 전말을 보고·해명하

였다. 1398년 충청도 도관찰사로서 ‘제1차 왕자의 난’ 때 이방원을 도왔다. 정종이 즉위하자 정사공신 1등이 되고 정당문학으로서 진산군(晉山君)에 봉해졌다. 명 태조가 죽자 사신으로 가서 정종의 왕위계승을 승인받고 귀국하여 참찬문하부사·찬성사·판의흥삼군부사·문하우정승을 역임하였다. 1400년(정종 2) ‘제2차 왕자의 난’ 때 이방원을 도와, 태종이 즉위하자 좌명공신 1등이 되고, 영삼사사로서 지공거가 되어 관제를 개혁하였고, 영사평부사 겸 판호조사로서 지폐[楮貨]가 유통되게 하였다. 1402년(태종 2) 좌정승으로 등극사가 되어 명에 가서 영락제[成祖]의 즉위를 축하하고, 조선왕조의 완전한 인준을 표시하는 고명인장을 받아왔다. 1405년 좌정승 세자사가 되고, 이듬해 중시권독관이 되어 변계량(卞季良) 등 10인을 뽑았고, 이첨(李詹)과 함께 『동국사략(東國史略)』을 편수하였다. 1409년 영의정부사로 군정(軍政)을 개혁하고, 영춘추관사로 『태조실록』 편찬을 지휘하였다. 1412년 좌의정을 거쳐 1416년 70세로 치사하여 진산부원군이 되었다. 태종의 우익으로 인사청탁을 많이 받고 통진의 간척지를 착복하여 대간의 탄핵을 받았으나 공신이라 하여 묵인되었다. 태종의 묘정에 봉안되었으며, 후에 한(漢)의 장자방(張子房), 송(宋)의 치규(稚圭)라고 일컬어졌다. 시문에 능하고, 음양·의술·천문·지리에도 정통하였다. 저서에 『호정집』(浩亭集)이 있다.

참·고·문·헌

여기에 제시하는 참고문헌은 위의 ‘해설’에 이용한 자료, 특히 통사와 개론서를 중심으로 소개하고, 본래 인터넷에서 구현하기 위해 그 선행 단계로 수행된 작업인 만큼 일부 인터넷 자료도 포함시켰다.

| 통사 |

- 이병도, 『한국유학사략』, 서울: 아세아문화사, 1986.
 현상윤, 『한국유학사』, 서울: 현음사, 1986.
 배종호, 『한국유학사』, 서울: 연세대학교출판부, 1992.
 박종홍, 『한국사상사논고』, 서울: 서문당, 1986.
 한국철학회, 『한국철학사』(상·중·하), 서울: 동명사, 1987.
 유명중, 『한국사상사』, 대구: 이문출판사, 1985.
 주홍성 외, 『한국철학사상사』, 서울: 예문서원, 1993.
 풍우란, 박성규 옮김, 『중국철학사』(상·하), 서울: 까치, 1999.
 한국사특강편찬위원회, 『한국사특강』, 서울: 서울대학교출판부, 1990.
 한국역사연구회, 『한국역사』, 서울: 역사비평사, 1992.
 최영성, 『한국유학사상사Ⅱ: 조선전기편』, 서울: 아세아문화사, 1995.
 이성무, 『조선시대당쟁사1』, 서울: 동방미디어, 2002.
 김희성, 『인도철학사』, 서울: 민음사, 1984.
 불교신문사, 『한국불교인물사상사』, 서울: 민족사, 1990.
 심재룡 편저, 『중국불교철학사』, 서울: 철학과현실사, 1994.

- 김영태, 『한국불교사』, 서울: 경서원, 1997.
 이이화, 『역사 속의 한국불교』, 서울: 역사비평사, 2002.
 겸전무웅, 신현숙 옮김, 『한국불교사』, 서울: 민족사, 2004.
 한우근 외, 『한국문화사: 조선전기편』, 서울: 일지사, 1996.

| 개론서 및 연구서 |

- 한영우, 『조선 전기 사회사상 연구』, 서울: 지식산업사, 1983.
 한영우, 『정도전사상의 연구』, 서울: 서울대학교출판부, 1983.
 배종호, 『한국유학의 철학적 전개』, 서울: 연세대학교출판부, 1985.
 우노 세이이찌, 김진욱 옮김, 『중국의 사상』, 서울: 열음사, 1986.
 H. G. 크릴, 이동준 외 역, 『중국사상의 이해』, 서울: 경문사, 1986.
 이태진, 『한국 사회사 연구』, 서울: 지식산업사, 1986.
 안병주, 『유교의 민본사상』, 성균관대학교 대동문화연구원, 1987.
 윤사순 외, 『한국의 사상』, 서울: 열음사, 1987.
 조명기 외, 『한국사상의 심층연구』, 서울: 우석, 1988.
 변동명, 『고려 후기 성리학 수용 연구』, 서울: 일조각, 1995.
 한국철학사상연구회, 『강좌 한국철학』, 서울: 예문서원, 1996.
 최봉영, 『조선시대 유교문화』, 서울: 사계절, 1997.
 김 돈, 『조선전기 군신권력관계 연구』, 서울: 서울대학교출판부, 1997.
 이병휴, 『조선전기 사람과의 현실인식과 대응』, 서울: 일조각, 1999.
 신천식, 『조선전기 교육제도사 연구』, 서울: 경인문화사,

1999.

신천식, 『조선전기 교육개혁과 과거운영』, 서울: 경인문화사, 1999.

이애희, 『조선전기 성리학 연구』, 서울: 경인문화사, 2002.

이종영, 『조선전기 사회경제사 연구』, 서울: 혜안, 2003.

신천식, 『여말선초 성리학의 수용과 학맥』, 서울: 경인문화사, 2004.

금장태, 『조선 전기의 유학사상』, 서울: 서울대학교출판부, 1997.

우정상, 『조선전기 불교사상 연구』, 서울: 동국대학교출판부, 1985.

고익진, 『한국의 불교사상』, 서울: 동국대학교출판부, 1987.

| 인터넷 자료 |

디지털한국학

사이버유교박물관

민족문화대백과사전(동방미디어)

두산세계대백과 EnCyber

한국브리태니커

기타 관련 홈페이지의 자료들

『철학사상』 별책 제3권 제7호

발행일 2004년 6월 10일

발행인 서울대학교 철학사상연구소

☐ 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1

E-mail: philinst@plaza.snu.ac.kr

전화: 02) 880-6223

팩스: 02) 874-0126

출 판 도서출판 관악 02) 871-2118, 878-2117



ISBN 89-91280-17-X