

IV. 학문과 종교

1. 성리학의 발달
2. 양명학의 전래와 연구
3. 서양문물의 전래와 반응
4. 실학의 태동
5. 국문 보급과 국어연구
6. 역사학
7. 불교계의 동향
8. 도교와 민간신앙

IV. 학문과 종교

1. 성리학의 발달

1) 학파의 분화

성리학이 조선왕조의 통치이념으로 채택되어 점차 보편화되고 그 이해의 심도를 더하여 완전히 정착하게 되는 것은 조선 중기의 명종, 선조대에 이르러서이다.¹⁾ 이 시기에 이르면 성리학적 질서와 가치관이 민간에까지 보편화될 뿐 아니라 성리학에 밝은 많은 학자들이 등장하여 이론적으로도 확고한 틀을 갖추게 된다. 조선성리학의 확립기에 해당되는 이 시기의 이름난 유학자들을 보면 명종대의 晦齋 李彦迪과 花潭 徐敬德을 선구로 하여 영남에는 退溪 李滉, 南冥 曹植이 있었고 호남에는 一齋 李恒, 河西 金仁厚, 高峰 奇大升, 眉巖 柳希春 등이 있었으며 경기에는 蘇齋 盧守愼, 龜峰 宋翼弼, 栗谷 李珥, 牛溪 成渾 등이 있었다. 이들 유학자들의 지역적인 분포만 보아도 당시 성리학의 보편화 정도를 알 수 있다. 이들 유학자들은 각기 일가를 이루어 이후 조선 성리학의 전개에 많은 영향을 미쳤는데 그 중에서도 퇴계와 율곡의 영향은 절대적인 것이었다. 퇴계에 의해서 주자학 중심의 성리학으로 조선성리학이 정리되는 과정에서 이미 양명학을 비롯한 非程朱의 사상은 비판받기 시작했고 이 때 이미 조선성리학은 교조적인 배타성을 띠고 시작되었다 하겠다. 조선 중기 이후 성립되기 시작한 각 학파는 이러한 주자학의 배타성 위에서 각기 자기학파가 주자학의 정통임을 내세우면서 분파를 형성해 갔다. 그리고 각 학파간에는 주자학에 대한 태도나 해석의 차이로 말미암아

1) 조선 전기 성리학의 이해과정에 관해서는 金恒洙, <16세기 士林의 性理學理解> (《韓國史論》 7, 서울대, 1981).

학문적으로 대립하고 논쟁을 벌이기도 했지만 그것이 정치적인 당파와 결합됨으로써 학문적 대립은 정치적인 대립으로 바뀌어 상대방의 학설에 대해 무조건적인 비판으로 일관하게 된다. 이러한 과정에서 주자학의 해석이 한층 치밀해지고 조선 전기의 주자학 해석이 지녔던 논리적 난점이 재검토되면서 새로운 성리학 조류를 형성해 나가게 된다.

조선 중기에 들어서면서 학파라고 부를 수 있는 학자집단이 형성되기 시작하는데 학문적 특색이 뚜렷하고 학문집단으로서 성립할 수 있는 조건을 갖춘 학파로는 화담학파, 남명학파, 퇴계학파, 율곡학파를 들 수 있다. 이 중 시기적으로 가장 먼저 성립한 학파는 화담학파이다. 일찍이 과거공부를 포기하고 화담에 은거하여 독창적인 기일원론에 입각한 성리설을 전개하고 강학에 종사한 서경덕과 그의 문인인 蓮坊 李球, 草堂 許曄, 思庵 朴淳, 瑟圃 朴民獻, 杏村 閔純, 耻齋 洪仁祐, 土亭 李之茵 등이 화담학파에 속하는 학자들이라 할 수 있다. 이후 이구, 허엽, 박순 등이 화담의 학설을 잇고 또 퇴계와 율곡의 화담 비판에 대해 적극적으로 옹호하며 학파로서의 성격을 유지했으나 학문적으로는 화담의 학설이 지닌 주정적인 성격과 도덕성을 형이상학적 차원에까지 끌어올리지 못한 기일원론의 한계 때문에 또 정치적으로는 허엽 등은 동인에, 박순 등은 서인에 가담함으로써 단일학파로서의 성격을 계속 지니지 못하고 퇴계학파와 율곡학파에 흡수되었다.

벼슬길에 나아가지 않고 성리설의 탐구와 의리의 실천을 강조하며 평생을 보낸 남명의 문인 省庵 金孝元, 德溪 吳健, 東岡 金宇顥, 萊菴 鄭仁弘, 守愚 崔永慶, 忘憂堂 郭再祐 등으로 이루어진 남명학파는 한때 독자적인 정치세력을 형성하면서 조선성리학의 일익을 담당했으나 인조반정으로 복인세력이 몰락하면서 퇴계학파에 흡수되었다. 그렇지만 실천공행을 강조하는 남명의 학풍은 임란 때의 의병운동에 적극 가담하는 등 조선 후기까지 면면히 이어졌다.

퇴계 이황과 율곡 이이는 조선 중기 성리학의 성과를 집대성한 두 거봉으로 이들의 주자학 해석에 대한 미묘한 차이는 이후 조선성리학의 전개에 지대한 영향을 미치게 되었다. 이들의 학문적 성과를 바탕으로 후기에까지 학맥을 이어가면 조선성리학의 중심축을 이룬 학파가 퇴계학파와 율곡학파이

다. 퇴계학과와 율곡학과는 처음에는 퇴계의 문인과 율곡의 문인으로 이루어진 학문적 집단으로 출발했으나 이들 학파의 중심이 되는 학자들이 남인과 서인이라는 당파의 주축 인물이 됨에 따라 정치적으로 지역적으로 가까운 학자들이 각 학파에 가세하게 되어 마침내는 조선의 성리학자 대부분이 퇴계학파나 율곡학파 가운데 어느 한쪽에 속하게 되었다.

퇴계학파는 퇴계의 직전 제자인 月川 趙穆(1524~1605), 西厓 柳成龍(1542~1607), 鶴峯 金誠一(1538~1553)과 퇴계·남명 양문을 출입한 寒岡 鄭述(1543~1620) 및 북인의 몰락으로 퇴계학파에 흡수된 남명계의 유학자들로 이루어지는데, 이 가운데 학봉·서애·한강은 퇴계문화의 삼걸로 일컬어지며 이들로 부터 퇴계학파 내의 여러 분파가 생겨났다. 학봉의 문인들과 서애의 문인들은 서원배향의 위계문제 때문에 일찍이 호파와 병파로 나누어졌고 후에 한강-미수로 이어지는 기호 퇴계학파와 한강-여현으로 이어지는 학파가 형성됨으로 해서 퇴계학파는 네 분파로 나누어져 발전하게 되었다.²⁾

이들 학파의 사상적 특색을 살펴보기 전에 우선 이들 학파를 이루었던 유학자들의 면면을 살펴보면 다음과 같다. 퇴계학파의 중심을 형성한 학파는 근래까지도 그 학맥을 이어온 학봉의 문파인데 학봉의 퇴계존숭은 敬堂 張興孝를 거쳐 存齋 李徽逸(경당의 외손), 葛庵 李玄逸, 密庵 李裁(갈암의 아들), 大山 李象靖(밀암의 외손)으로 이어졌고, 다시 立齋 鄭宗魯, 定齋 柳致明, 西山 金興洛(학봉의 후손), 深齋 曹兢燮, 損齋 南漢朝를 지나 凝窩 李源祚, 寒州 李震相, 侏宇 郭鍾錫 등의 한말 理學者에까지 연결된다. 서애계의 학맥은 愚伏 鄭經世, 修巖 柳軫(서애의 제자), 拙齋 柳元之(수암의 조카), 活齋 李渠, 息山 李萬敷, 淸臺 權相一로 이어진다. 한강의 문인도 일파를 형성할 정도로 많았는데 畏齋 李厚慶, 樂齋 徐思遠, 朽淺 黃宗海, 眉叟 許穆 등이 대표적인 한강의 제자였다. 이 중 미수 허목에 의하여 기호의 퇴계학파가 성립되었는데 星湖 李瀾, 順庵 安鼎福, 下廬 黃德吉, 性齋 許傳으로 학맥을 잇는다. 한강을 중유

2) 李丙燾는 여현이 한강을 따라 중유했고 서애와 가까웠으므로 여현과 그 문인을 퇴계학파의 사소문파 중의 하나로 간주했으나(李丙燾, 《韓國儒學史略》, 亞細亞文化社, 1986, 283쪽), 劉明鍾은 여현학의 독창성을 강조하여 퇴계학파에 넣지 않았다(劉明鍾, 《韓國思想史》, 以文社, 1981, 408쪽).

한 여헌의 문인으로서는 鶴沙 金應相, 雙峰 鄭克後, 修巖 柳穆을 들 수 있다.

이들 퇴계학파의 네 분과 중 학봉계와 서애계는 퇴계의 학설을 부연설명하여 퇴계의 理氣互發說을 중심으로 하는 성리설을 그대로 잇고 있으나 미수계와 여헌계는 퇴계학파에 속하기는 하지만 그들의 사상은 퇴계의 학설과 꼭 부합하지는 않는다. 여헌과 미수가 모두 탈주자학적인 경학을 전개한 白湖 尹鑄에 영향을 미쳤다는 사실도 畿湖南人(기호의 퇴계학파)의 성격과 더불어 흥미있는 점이라 하겠다.

율곡학파는 율곡의 문인과 율곡의 교우인 우계 성혼과 구봉 송익필의 문인들 그리고 화담계의 유학자 일부가 합쳐져서 형성되는데 당파로는 서인과 연결되며 지역적으로는 기호와 연결된다. 이들의 면면을 살펴보면 서인에 속했던 沈義謙·朴淳·金繼輝·鄭澈·尹斗壽·尹根壽 등은 율곡과 우계의 교우였고 趙洽·具成 등은 우계의 문인이었으며, 趙憲·李貴·黃愼·安邦俊·鄭曄 등은 율곡·우계 양문에 모두 출입했던 학자들이다. 율곡의 학통은 본래 구봉의 문인이었던 沙溪 金長生(1548~1631)으로 이어지고 그의 아들인 愼獨齋 金集(1574~1656), 尤菴 宋時烈(1607~1689), 同春堂 宋浚吉(1606~1672)을 거쳐 遂菴 權尙夏(1641~1721), 農巖 金昌協(1651~1708)으로 이어진다. 송시열대에 와서 율곡학파는 조선성리학의 정통임을 자부하게 되는데 이 무렵 율곡학파는 송시열을 중심으로 한 서인 원로와 尹拯을 중심으로 한 서인 소장 학자간의 정치적 갈등으로 말미암아 노론과 소론으로 갈리게 되고 南溪 朴世采(1631~1695), 拙修齋 趙聖期(1638~1689), 滄溪 林泳(1649~1696), 三淵 金昌翁(1653~1722), 西溪 朴世堂(1629~1703), 霞谷 鄭齊斗(1649~1736) 등은 송시열계통의 고식적 주자학 해석에서 벗어난 새로운 조류를 형성하였다. 이들은 기본적으로는 율곡의 성리학에 동조하면서도 약간 퇴계와 율곡의 절충적인 경향을 띠거나, 한학 혹은 양명학을 수용하여 주자학에서 이탈하게 되는데 그 근원은 퇴계와 율곡 사이에서 유연한 입장을 유지했던 우계 성혼의 학문적 태도에까지 거슬러 올라갈 수 있다. 한편 율곡학파의 적통에 해당되는 수암의 문인인 南塘 韓元震(1682~1751)과 巍巖 李柬(1677~1727) 사이에 벌어진 人物性同異論爭으로 말미암아 율곡학파는 다시 학문적으로 湖學과 洛學으로 나뉘게 되는데 이 호락논쟁의 여파로 율곡학파의 맥을 잇는 기호의 성리학

자들은 다양한 경향을 띠게 된다.

2) 이기철학의 발달과 전승

중종대 기묘사림의 성리학 진작에 힘입어 성리학이 이론적 차원에서 정리되기 시작한 것은 회재 이언적과 화담 서경덕에 와서이다. 이들은 여러 면에서 대비되는데, 학문적인 면에서만 말한다면 회재가 영남학파의 조종인 퇴계의 성리학에 영향을 미친데 반해 화담은 기호학파의 조종인 율곡의 성리학에 적지않은 영향을 미쳤다는 점이다. 따라서 회재와 화담에 대한 퇴계와 율곡의 평가도 어긋나게 된다. 퇴계가 화담에 대해서 “(理의 의미를 알지 못했기 때문에) 견해가 정밀하지 못하고 그 학설에 병통이 없는 부분이 없다”³⁾고 하며 주자학적 입장에서 화담의 기일원론적 성리학을 폄하한 반면 율곡은 화담의 학설에 병통이 있기는 하나 스스로 탐구한 독창적인 학설로 理氣不相離라는 성리학의 묘치를 터득한 것이라고 높이 평가하고 있다. 그런데 회재에 대해서는 율곡이 출처에 의심할 점이 있다 하며 문묘배향을 반대한 반면 퇴계는 회재가 異端邪說을 물리치고 유학의 본원을 천명한 入言垂後의 공이 있다고 칭송하고 회재를 金宏弼·鄭汝昌·趙光祖와 더불어 東方四賢에 넣고 있다. 이러한 퇴계와 율곡의 서로 상반된 평가만 보더라도 회재와 화담이 조선성리학에서 차지하고 있는 비중의 크기와 소위 主理, 主氣로 일컫는 조선성리학의 양대 조류가 전승되어간 경로를 대충은 짐작할 수 있겠다.

화담 서경덕은 정도전, 김시습 이래 조선 전기 성리학에서 주로 불교비판을 위해 연구되었던 氣論을 정리하여 성리학적 우주론의 체계를 일단락지은 중기 성리학의 선구자이다. 화담은 벼슬에 나아가지 않고 처사로 지내면서 개성 화담에 은거하여 독서와 사색으로 일생을 보냈다. 특별한 사승관계는 없었고 학문적인 영향은 저술을 통하여 張橫渠와 邵康節을 사숙한 정도이다. 그래서 화담은 장횡거의 一氣長存說에 소강절의 先天說을 융합하여 나뭇대로의 우주론체계를 세웠다. 湛一清虛, 淡然虛靜한 근원적 一氣가 존재하는

3) 李 滉, 《退溪全書》권 25, 答鄭子中講目.

모든 것의 근원이며 현상세계의 생성변화는 氣의 聚散, 昇降, 浮沈, 動靜(이 모든 운동은 결국 음양의 운동에 귀착된다)에 불과하다는 점에서 화담은 대체로 장횡거의 설을 취하고 있다. 여기서부터 화담의 독창적인 학설이 전개되는데 우선 화담은 본체로서의 기와 현상에서의 기를 先天과 後天으로 나누고 선천을 太極이 내재된 太虛의 기라고 했다.⁴⁾ 선천의 기는 사물의 본체인 동시에 만상에 일관해 있는 실재로 이 선천일기의 운동변화에 의해 후천의 현상세계가 전개되는데, 이 때 다른 어떤 원리나 실재가 작용하는 것이 아니라 선천일기에 내재된 힘에 의해 스스로 움직이므로 機自爾라고 할 수밖에 없다고 한다. 따라서 화담에 있어서의 理는 기가 스스로 움직일 때 그 바를 잃지 않는 것, 즉 기에 내재된 기의 조리에 불과하게 된다. 이렇게 해서 생성된 현상세계의 존재자들은 기가 흩어짐으로 소멸되지만 흩어진 기는 다시 태허 즉 선천으로 돌아간다. 이로써 선천은 후천세계의 생성과 복귀의 근원으로 간주되는데 화담은 이 과정을 易의 원리와 부합시켜 설명하고 있다. 우주론에 있어서만이 아니라 인간의 삶과 죽음, 사후의 존재에 관해서도 기의 취산굴신으로 설명함으로써 도교의 무와 불교의 영혼불멸론을 극복했다고 자임하고 있다. 이러한 화담의 우주론과 인간관은 기의 운동으로 일관되게 설명되고 있어 그 자체만 보면 가치가 배제된 기계론적 우주론이 되겠지만 화담은 선천일기의 성격에 도덕성을 부여함으로써 다른 성리학자들과 마찬가지로 도덕적 우주론을 지향한다. 화담은 “그 자연진실함을 誠이라 하고 그것이 약동하여 유행함을 道라고 한다”⁵⁾라고 하여 선천에 성, 후천에 도라는 유가의 전통적 덕목을 부과하고 있다. 이렇게 선천의 기에 가치를 부과함으로써 수기의 형이상학적 근거를 마련하기는 했으나 기에 선과 악의 근거가 동시에 주어지는 이론적 난점과 선천의 본래성인 허정에 복귀함으로써 인간의 내면에 도덕성을 확보한다는 수기론은 정적주의로 흐를 가능성을 지니게 된다. 이러한 경향은 화담의 학설을 이어받은 이구·남언경·박순에서 두드러지는데, 이들은 본체를 절대화함으로써 기의 현상적 성격을 제거하고 도덕의 근거를 확보하고자 했다. 화담학파의 학설이 지닌 이러한 이론적 실천적

4) 정원재, 《서경덕과 그 학파의 선천학설》(《철학논구》 18, 서울대, 1990), 22쪽.

5) 徐敬德, 《花潭集》, 原理氣.

약점으로 인하여 일상에서의 도덕적 실천을 중시하여 敬을 내세우고 理를 별개의 존재로 상정하여 도덕적 근거를 확보하는 퇴계 등에 의하여 비판받게 되고 이후 조선성리학의 주류에서 제외되었다.

거의 독학으로 나름대로의 독자적 세계관을 구축했던 화담과는 달리 회재 이언적은 기묘사림의 학문적 성과를 직접 계승하여⁶⁾ 성리학 연구의 차원을 《小學》에서 《大學》으로 높이고 성리학의 현실적 과제가 도덕성의 이론적 확보라는 점을 직시하여 理를 근본으로 하는 성리학체계를 제시함으로써 이후 조선성리학의 나아갈 방향을 제시했다 하겠다. 회재가 활동을 시작할 무렵이던 중종대에는 기묘사림들에 의해 《소학》, 《성리대전》과 더불어 《근사록》이 중시되었는데 특히 그 첫머리에 있는 〈太極圖說〉은 천지만물의 이치와 도덕의 근본이 구비된 것으로 중시되어 많은 학자들이 이에 대해 논하고 있다. 이러한 분위기 속에서 회재도 忘齋 孫叔墩과 忘機堂 曹漢輔 사이의 無極太極論辯에 개입하여 망재의 설은 陸象山의 설에서 나온 것이고 망기당의 설은 비록 周濂溪에 근거하고 있지만 上達과 頓悟를 중시하고 있다는 점에서 선학의 영향이 많다고 비판하고 理에 입각한 성리설을 본격적으로 천명하고 있다. 회재는 無極寂滅과 存心上達을 표방한 망기당설에 대하여 “이 주장은 전적으로 氣化를 가지고 理의 유무를 설명한 것으로 잘못이다. … 至無한 중에 至有가 있으므로 ‘無極而太極’이라고 설명했고 理가 있는 후에 기가 있으므로 ‘太極生兩儀’라고 했다. 그러므로 비록 이가 기를 떠나지는 못하나 실체는 기와 섞이지는 않는다”⁷⁾고 하여 무극의 본체에 중점을 두고 태극도설을 해석한 망기당의 설을 비판하였다. 그리고 “유가의 虛는 비었으나 有이고 이단의 허는 비었으며 無이다. 유가의 寂은 고요하되 感하나 이단의 적은 고요하되 滅한다. 그러므로 비고 고요함은 같으나 그 귀착점은 전혀 다른 것이다. … 人事를 下學하면 자연히 天理에 上達할 수 있으나 하학공부를 하지 않고 상달하려는 것은 불교의 돈오설이다. … 사람의 형이 있으면 반드시 사람된 근거로서의 理가 있다. 형기를 버리고 도만을 구한다면 도가 있을 수 없다. 적멸의 가르침은 공허한 이론이므로 違天滅理의 잘못을 범한다”⁸⁾고 하

6) 이언적은 佔畢齋 金宗直의 문인이었던 외숙 愚齋 孫仲墩에게 수학했다.

7) 李彦迪, 《晦齋集》 권 5, 答忘機堂書 1.

여 돈오상달을 주장하는 망기당의 수양론을 비판하고 있다. 이와 같은 회재의 망기당 비판을 통한 이학의 천명은 조선성리학 초유의 철학적 논쟁이라는 점에서 의미를 지닐 뿐 아니라 조선학자들의 성리학에 대한 이해가 성숙되었음을 알리는 신호이기도 하다는 점에서 의의를 갖는다.

이러한 화담과 회재의 성리학 이해를 바탕으로 해서 조선성리학의 독자적 체계를 세운 학자는 퇴계와 율곡이다. 퇴계와 율곡 모두가 주자학에 근본하고 있으면서도 그 해석에서 미묘한 차이를 보이는 것은 앞서 살펴본 회재에 대한 퇴계와 율곡의 평가가 엇갈리고 있는 점과 무관하지 않을 것이다. 퇴계는 주자를 깊이 연구하고 신봉하여 주자학을 조선성리학의 기준으로 삼고자 했다. 그래서 주자의 설에서 조금이라도 어긋난다고 생각되는 것에 대해서는 이단사설이라고 가차없는 비판을 가했다. 기를 본원으로 삼고 이가 기에 내재되어 있다고 한 서경덕과 明의 羅欽順에 대해서는 〈非理氣爲一物辨證〉을 지어 그들의 학문이 결국에는 선학의 정적주의에 귀착됨을 비판했고 明의 王陽明에 대해서도 〈陽明傳習錄辨〉을 지어 양명학의 心即理說과 知行合一說이 불교의 설과 같음을 비판하고 있다. 성리학내의 불교적 요소, 즉 비주자학적 요소를 비판하고 있다는 점에서 퇴계의 이단비판은 차원을 달리하고 있으며 동시에 퇴계 당시 주자 중심의 성리학이 조선사회에서 이미 보편적 사상으로서의 지위를 획득해 가고 있었음을 짐작케 한다. 太極이 理이며 이가 氣에 앞선다고 하는 점에서는 퇴계는 대체로 주자의 설을 따르지만 도덕성의 근원이기도 한 이가 단순한 관념적 존재 혹은 원리에 불과한 것이 아니라 운동성, 자발성을 지니고 있다고 주장하는 점에서 퇴계의 주자해석은 나름대로의 특징과 독자성을 지닌다 하겠다. 주자가 “기는 능히 응결하고 조작하나 理는 情意와 조작이 없다”고 한 데 반해, 퇴계는 “태극에 동정이 있는 것은 태극이 스스로 동정하는 것이고 천명이 유행하는 것은 천명이 스스로 유행하는 것이니 어찌 다시 그렇게 시키는 것이 있겠는가”⁸⁾하여 태극, 즉 理의 운동성이 없으면 태극을 움직이는 보다 근원적 존재가 필요하게 되는 논리적 모순이 생김을 지적하고 “정의와 조작이 없는 것은 理의 본연한 體

8) 李彥迪, 《晦齋集》 권 5, 答忘機堂書 2·3.

9) 李 滉, 《退溪全書》 권 13, 答李達李天機.

이고 경우에 따라 발현하지 않음이 없는 것은 理의 지극히 신묘한 用이다”¹⁰⁾고 하여 체용론으로 이의 운동성을 설명하고 있다. 퇴계가 이렇게 이의 자발성, 이의 독자성을 강조하는 것은 기묘사화 이후 무너진 성리학적 공도를 확고히 하여야만 유교적 이상정치를 실현할 수 있다는 당시의 시대적 과제를 이론적으로 실현하고자 했기 때문이다. 그래서 퇴계는 우주론보다는 도덕수양의 이론적 근거가 되는 심성론의 정립에 더욱 심혈을 기울였는데 이기론에서 理氣不相雜, 理氣二物, 理先氣後를 강조하는 것도 결국은 심성론에서 도덕의 절대성을 확보하기 위한 것이었다. 존재론에서 이기불상잡, 이기이물을 강조한 퇴계의 주자해석은 심성론에도 그대로 적용된다. 퇴계도 주자학의 일반론에 따라 인간의 마음(心)을 본성(性)과 성의 현실적 구현인 情으로 나누고 다시 心의 體인 性을 本然之性과 氣質之性으로, 심의 用인 정을 四端과 七情으로 나누어 본연지성과 사단은 순수히 선한 반면 기질지성과 칠정은 선할 수도 있고 악할 수도 있다고 보았다. 이러한 일반론을 전개하는 가운데 퇴계는 본연지성과 사단은 理에서 근원하고 기질지성과 칠정은 氣에서 근원한다는 理氣互發說을 내세워 도덕적 본성의 절대성과 독자성을 강조하는 심성론체계를 수립하여 이기론에서의 理動說과 더불어 일관된 특징을 보여주고 있다. 이러한 퇴계의 심성론은 고봉 기대승의 호발설에 대한 의문체기로 야기된 고봉과의 7년에 걸친 사단칠정논변을 통해 더욱 정밀한 체계를 갖추게 되었다. 퇴계와 고봉간의 사단칠정논변은 퇴계가 慕齋 金安國의 문인 秋巒 鄭之雲이 지은 천명도중의 ‘사단은 이에서 발하고 칠정은 기에서 발한다(四端發於理 七情發於氣)’라는 구절이 이기의 능동성을 보여주지 못한다고 하여 “사단은 이가 움직인 결과이고 칠정은 기가 움직인 결과이다(四端理之發 七情氣之發)”¹¹⁾로 고친데서 발단된다. 고봉은 이러한 퇴계의 견해가 이기, 사단칠정의 본래 개념규정과 어긋난다고 보고 <非四端七情分理氣辯>을 지어 첫째, 사단과 칠정은 모두 정에 속하므로 칠정외에 별도의 사단이 있을 수 없고 둘째, 사단과 칠정을 각각 이기에 분속시키면 이기가 분리된 두 실체가 되므로 이는 理氣不相離라는 성리학의 근본원리에 위배되는 견해가 아

10) 李 滉, 《退溪全書》 권 18, 答奇明彦別紙.

11) 李 滉, 《退溪全書》 권 41, 雜著 天命圖說後序.

닌가 하고 질의했다.¹²⁾ 이러한 고봉의 의문에 대하여 퇴계는 첫째, 이기가 떨어져 있는 것은 아니나 구분이 없을 수는 없으니 《주자어류》에도 ‘四端是理之發 七情是氣之發’이란 문구가 있음을 지적하고 둘째, 사단과 칠정이 모두 情의 범주에 들지만 성을 본연과 기품으로 구분하여 말할 수 있다면 정도 그 연유하는 바의 비중에 따라 이기로 나누어 설명할 수 있는 것이 아닌가 하고 답하여 자신의 이기호발설이 성리학의 근본원리에 어긋나지 않는다고 말하고 있다.¹³⁾ 이후 몇 차례의 논변 끝에 고봉이 자신의 견해에 미흡한 점이 있었다는 점을 인정함으로써 결론을 지었으나 고봉이 완전히 설복한 것은 아니었다. 퇴계도 후에 “사단은 이가 발하여 기가 따르는 것이고 칠정은 기가 발하여 이가 타는 것이다(四端理發而氣隨之 七情氣發而理乘之)”¹⁴⁾라고 하여 자신의 설을 약간 수정하기는 했으나 사단칠정이 이기호발이라는 점에서는 변함이 없었다. 퇴계는 이러한 이기심성론이 단순히 이론으로 끝나는 것이 아니라 敬의 마음가짐과 도덕적 실천을 통해 체득함으로써 비로소 완성된다고 하고 자신은 수기의 방법과 방향을 제시했을 뿐이라고 하여 당시의 사회에서 자신의 성리학체계가 지니는 의미를 분명히 하고 있다.

퇴계와 더불어 조선에 성리학을 확고히 정착시킨 또 한 명의 학자는 栗谷李珥(1536~1584)이다. 율곡은 퇴계의 학문하는 태도를 존중하기는 하였지만 퇴계의 학설을 그대로 따르지는 않았다. 율곡은 퇴계의 성리설이 주자에 지나치게 의지하고 있고 또 퇴계의 주자해석은 근본적인 문제점을 내포하고 있다고 나름대로 진단한 후 명의 羅整菴과 화담의 성리설이 지닌 독창성을 상대적으로 높이 평가하였다.¹⁵⁾ 이러한 평가는 그의 성리설 전개에 그대로 반영되었다. 율곡의 성리학이 주자학에 근본하고 있고 또 화담의 선천일기설이나 정암의 이기일물설을 비판하고 이의 기에 대한 선차성을 인정하고 있다는 점에서는 퇴계와 비슷하지만 몇 가지 점에서 퇴계의 성리학과 미묘하고도 중대한 차이를 보이고 있는데, 이는 율곡이 화담과 정암의 영향을 일부

12) 李 滉, 《退溪全書》 권 16, 附奇明彦四端七情分理氣辯.

13) 李 滉, 《退溪全書》 권 18, 答奇明彦四端七情一書.

14) 李 滉, 《退溪全書》 권 7, 聖學十圖 心統性情圖.

15) 李 珥, 《栗谷全書》 권 12, 答成浩原(六).

받은 결과일 것이다. 아마 율곡은 나름대로 화담·퇴계·고봉 등의 조선성리학의 성과와 나정암 등 당시 중국성리학의 새로운 경향을 절충하여 집대성하려 한게 아닌가 한다. 율곡의 성리설은 퇴계의 입장을 옹호하는 그의 지우우계 성혼과의 왕복 서간에 잘 드러나 있다. 여기서 율곡은 정암의 성리설이 이기를 하나로 보는 병통이 있고 화담의 선천일기설은 기를 이로 본 잘못이 있다고 비판하는 동시에 퇴계의 이기이물설은 이기불상리의 측면을 간과한 결과라고 비판하면서 자신의 성리설을 전개하였다. 율곡은 “理란 氣의 主宰요 기는 이의 타는 것이니 이가 아니면 기가 근저할 수 없고 기가 아니면 이가 의착할 수 없는 것이다. 一物이 아닌 까닭에 一而二요 二物이 아닌 까닭에 二而一이다”¹⁶⁾라고 하여 理氣不相雜의 측면보다 不相離의 측면을 더욱 강조하고 있다. 율곡에 있어서의 이는 곧 태극으로 모든 존재의 근원이 되지만 철저히 형이상, 무위, 무변으로 규정되고 있어 理發이란 있을 수 없고 형이하, 유위, 유변으로 규정된 기가 운동하는 所以로서만 성립될 수 있을 뿐이다. 따라서 율곡의 성리설에서는 이 즉 태극의 운동이란 있을 수 없고 “음이 정하고 양이 동하는 것이 기가 스스로 그러한 것일 뿐이다”¹⁷⁾라는 화담의 영향을 느끼게 하는 말을 할 수밖에 없는 것이다. 이러한 이기관계를 율곡은 불교의 영향이 느껴지는 ‘理通氣局’이라는 말로 표현하여 理는 사물의 보편성을 가능하게 하는 관념적 존재 혹은 원리이고 기는 구체적 사물로 드러나는 질료적 존재로 규정짓는다. 이동을 부정하고 이통기국을 내세우는 율곡의 이기설은 심성론에도 그대로 이어진다. 율곡은 “천지간에 만일 氣化者 理化者가 있다면 내 마음에도 마땅히 理發者 氣發者가 있겠지만 천지에 이미 이화, 기화의 구분이 없거늘 내 마음에 어찌 이발 기발의 차이가 있겠는가”¹⁸⁾라고 말하여 퇴계의 호발설이 지닌 논리적 모순을 지적하고 고봉의 “칠정이 사단을 포함한다”는 견해에 대해 “논리가 분명 直截하여 대를 쪼개는 것 같다”고 찬사를 보내며 전적인 동감을 표시한다. 율곡은 본연지성, 사단, 도심과 기질지성, 칠정, 인심을 각기 이기에 분속하는 것은 우리의 마음

16) 李 珥, 《栗谷全書》 권 9, 答成浩原 壬申.

17) 李 珥, 《栗谷全書》 권 10, 答成浩原.

18) 위와 같음.

이 둘이라고 하는 것과 같으므로 옳지 않다고 보고 그의 이기론에 따라 본연지성과 사단이 별도로 있는 것이 아니라 본연지성은 기질지성 가운데 理만을 지칭하는 개념일 뿐이고 사단은 칠정 가운데 순수히 선한 감정만을 지칭하는 것이라 하여 본연지성은 기질지성에 포함시키고 칠정은 사단에 포함시켜 버린다. 이렇게 본연지성과 사단의 독자성이 부정됨으로써 심성론에서 理發氣隨는 인정되지 않고 氣發理乘一途만 인정되며 여기서 비로소 心性情意一路가 설명될 수 있다고 보았다. 이러한 율곡의 이기설과 심성론은 퇴계의 성리설을 논리적으로 보완한 것으로 이후 율곡학파의 학자들에게 전승되어 퇴계의 성리학과 더불어 조선성리학의 양대 산맥을 이루게 된다.

3) 17세기 성리학의 추세

16세기가 주자학을 중심축으로 조선성리학이 확립되는 시기였다면 17세기는 퇴계와 율곡에 의해 정리된 16세기 조선성리학의 성과를 이어받아 다양한 방향으로 발전해가는 시기라고 하겠다. 17세기에 이르면 퇴계학과 율곡학파의 학자들은 주자학의 정통성을 확보하기 위하여 상대방의 비정주적 요소나 논리적 모순을 공격하는 한편 퇴계와 율곡의 성리설을 더욱 정교하게 가다듬어 나갔다. 이런 과정에서 퇴계와 율곡의 사상을 정출하려는 시도도 생기고 교조화된 주자학에 대한 반발로 탈주자학적인 경향도 나타나게 된다. 이러한 경향들을 분명히 하기 위해 우선 퇴계학과 율곡학파에 속한 학자들이 어떻게 상대방의 학설을 비판하고 자신의 정통성을 확보해 나가는가를 살펴보고 퇴출절충적인 탈주자학적인 경향을 보이는 학자들의 학설을 따로 살펴보고자 한다.

(1) 율곡학파

율곡의 고제자인 사계 김장생은 龜峰 宋翼弼의 문인으로 구봉에게서 예학을 전수받았으나 성리학은 율곡에게서 배워 율곡의 학문을 이었다. 그는 “퇴계선생의 사단칠정호발설은 陽村 權近의 入學圖說에서 나왔다. 그 圖에 사단이 仁의 좌변에, 칠정이 인의 우변에 적혀 있는데 정추만은 양촌에 입각하여

도를 만들었고 퇴계는 추만에 근거하여 도를 만들었다. 이것이 호발설이 일어나게 된 이유이다”¹⁹⁾고 하여 퇴계의 이기호발설이 권양촌의 입학도설과 정추만의 천명도설에서 유래한 것임을 말하고 이어서 퇴계의 호발설이 주자의 학설에 근거하고 있지 않음을 밝히고 있다. 사계는 퇴계의 호발설과 더불어 格物에 대한 퇴계의 “물리의 극치가 나의 궁구함에 따라 이르지 않음이 없다”는 理自到說을 반대하여 퇴계학파의 愚伏 鄭經世와 논변을 벌이기도 했다. 사계는 여기서 格物而物格을 “손님을 불러서 손이 온 것과 같다”고 설명한 우복의 비유에 대해 이는 물리가 객손이 되어 내마음에 왕래하게 되고 知至의 한 단계가 간데 없게 되어 내마음과 상관이 없게 되는 모순에 빠지게 된다고 비판하고 있다.²⁰⁾ 사계까지만해도 퇴계의 학설에는 분명치 않은 점이 있다든지 의심스럽다든지 하여 상대방을 존중하고 논변에 당파적인 감정이 끼어들지 않았으나 우암에 이르면 사정이 달라진다.

율곡과 사계의 학통을 이어받아 율곡의 성리학을 주자학의 정통을 이은 것으로 만든 사람은 우암 송시열이다. 우암은 퇴계와 우복의 학설을 공격하고 율곡의 설이 옳음을 논증하는데 평생을 바쳐 노력했는데 이는 당시에 예송문제로 격화된 당쟁과 무관하지 않은 듯하다. 우암이 48세 때 柳稷 등이 율곡의 이기일물설은 주자에 어긋난 육상산의 道器論에 가깝고 율곡이 “주자가 참으로 이기호발이라고 생각했다면 주자 또한 과오다”하여 진현을 비방했다는 이유로 율곡의 문묘배향을 반대하자, 첫째 주자가 이기호발을 주장하지 않았고 둘째 율곡은 이기는 혼란무간하다 했으니 일물로 본 것이 아니며 셋째 주자도 고승 도겸에게 배운 바 있으니 율곡의 출가도 용납될 수 있다고 율곡을 변호한 일이 있었다. 이러한 일을 계기로 우암은 평생에 걸쳐 율곡의 설과 주자의 성리설이 일치함을 논증하려고 애썼고 그 결과가 후일 南塘에 의해 완성된 저술 《朱子言論同異攷》이다. 우암은 다음과 같이 말하여 퇴율의 설이 나누어진 이유를 밝힌다.

理氣는 하나이면서 둘이고 둘이면서 하나이다. 理로부터 말할 수도 있고 氣

19) 金長生, 《沙溪遺稿》 권 5, 四端七情辨示韓士仰.

20) 金長生, 《沙溪遺稿》 권 11, 經書質疑 格物物格.

로부터 말할 수도 있다. 시원으로부터 말할 수도 있고 현상으로부터 말할 수도 있다. 대개 이기는 혼란무간하나 이는 스스로 이요 기는 스스로 기이므로 뒤섞이지 않는다. 이런 까닭에 이에 동정이 있다고 말한 것은 이가 기를 주재한 것으로부터 말한 것이고 이에 동정이 없다고 한 것은 기가 운행하는 것으로부터 말한 것이다. 선후가 있다고 말한 것은 이기의 개념에서 한 말이요 무선후는 이기의 현상에서 한 말이다(宋時烈, 《宋子大全》 부록 권 19, 記述雜錄 韓元震).

우암의 이 말만 놓고 본다면 퇴계와 율곡은 각각 이기의 한 면을 말한 것으로 근본은 같다고 주장하는 것 같다. 우암은 퇴계의 이기호발설이 《주자어류》의 ‘七情是氣之發 四端是理之發’에서 나왔음을 인정하지만 퇴계의 오류는 그 구절에 너무 집착하여 그와 모순되는 구절이 있음을 간과한 때문이라고 한다.

그래서 심지어는 “주자의 이 말이 혹 기록자의 실수인지 어찌 알겠는가”라고 까지 말하기도 한다. 그는 율곡의 기발이승일도설의 논리를 계속 밀고 나가 사단과 칠정은 모두 정이므로 칠정과 마찬가지로 사단도 선악이 있을 수 있다고 주장하여 당시의 성리학자들을 당혹케 했다.

퇴계·고봉·율곡·우계는 모두 사단을 순선하다고 여겼으나 주자는 사단에도 불선한 점이 있다고 여겼다. 알지 못하겠도다. 네 분 선생님들은 주자의 이 말을 보지 못했는가. 사단이 어떻게 불선할 수 있는가. 사단도 氣發而理乘하기 때문이다. 말할 때 그 기가 청명하면 이도 순선하지만 그 기가 혼탁하면 이도 그것에 가리워지게 된다(宋時烈, 《宋子大全》 권 130, 雜著 朱子言論同異攷).

우암의 율곡설 추종과 퇴계비판은 결국 주자학의 고수로 귀착되는데 우암의 이러한 순수 주자학에의 집착은 예송을 통한 정쟁중에 남인계열의 미수 허목과 백호 윤희가 고려했던 ‘왕가의 예는 일반인과 다르다’는 구절을 들고 나와 왕권을 옹호하면서 당시의 집권층이던 서인의 주자가례의 입장을 공격하자 더욱 견고해졌다고 볼 수 있다. 그래서 한학적 기풍을 지녔던 윤희의 경전주석이 주자학의 범위를 벗어났다고 판단하여 윤희를 賊鑄, 斯文亂賊, 洪水나 猛獸보다 심하다고 극렬히 비난했고 더 나아가서는 윤희와 교우를 단절하지 않는다고 하여 윤선거, 윤증에게 鑄黨, 從鑄라고 비난을 가하여 마

침내 노론과 소론이 갈라서는 계기를 만들기도 했다. 조선의 성리학은 실로 우암에 이르러 완전히 주자학 중심으로 고착되었으니 우암의 성리학은 이전의 성리학설을 화석화하고 이후의 성리학을 제약한 하나의 분기점이라고 할 수 있다.

원래 우암의 문인중 학술과 문장이 뛰어나 우암의 의발을 전수받을 것으로 기대되던 明齋 尹烝이 懷尼是非 이후 휴당으로 배척되었기 때문에 우암의 이러한 율곡 추종과 주자학 고수라는 과제는 遂菴 權尙夏에게 계승되었다.

수암은 ‘학문은 주자를 주로 하고 사업은 효종의 대의를 주로 하라’는 우암의 가르침대로 〈四七互發辨〉을 지어 퇴계의 호발설을 비판하고 율곡의 사단칠정, 기발이승일도설이 주자의 의도와 합치됨을 변증하고 있다. 수암의 성리설에서 주목할만한 것은 心의 의미를 둘로 나누어 人心道心說을 설명한 부분인데 수암은 이렇게 설명하고 있다.

인심은 形氣의 私에서 생기는 것이니 이 때의 기는 이목구비를 지칭한 것이다. 칠정은 기에서 발하는 것이니 이 때의 기는 심을 지칭한 것이다. 글자는 같아도 의미가 전혀 다른데 옛부터 선현들은 항상 人心道心은 이같이 설명이 가한데 사단칠정만이 이런 설명이 불가한가라고 말하니 깊이 살피지 못했기 때문이 아닌가(權尙夏, 《寒水齋集》 권 21, 雜著 四七互發辨).

수암의 이 분석에 따르면 칠정이 곧 인심이 될 수 없으므로 사단과 도심은 곧 이의 발이고 칠정과 인심은 기의 발이라는 호발설은 성립할 수 없게 된다.

이상에서 율곡의 기발이승일도설을 계승한 사계, 우암, 수암이 어떻게 퇴계의 호발설을 비판하고 어떻게 율곡의 설이 주자의 본령에 일치함을 논증하는 지를 살펴 보았다. 우암에서 수암에 이르는 과정에서 율곡학과는 지나치게 율곡의 기발이승의 입장을 강조하고 논리적으로 확대해석한 결과 주자학 본래의 ‘理’ 강조를 도외시킨 감이 있다. 여기서 퇴계학파가 율곡학과와 율곡의 성리설을 비판할 수 있는 소지가 생기게 되었고 또 후일 율곡학과 내부에서 호락논쟁이 싹트는 계기가 마련되어 조선성리학이 재정립되는 기회를 갖게 되었다.

(2) 퇴계학파

앞에서 살펴본 바와 같이 퇴계학파라고 해서 그냥 퇴계 일변도가 아니라 상당히 복잡한 사상적 갈래를 치고 있지만 여기서는 율곡학파에 대립되는 학파로서의 퇴계학파가 지니는 사상적 특징을 알아보기 위해서 율곡, 사계, 우암 등의 호발설 비판에 대한 퇴계학파 유학자들의 역비판과 퇴계설 옹호를 위주로 퇴계학파의 사상전개를 살피고자 한다.

율곡과 율곡학과 학자들의 퇴계비판은 주로 퇴계의 이기이물, 사단과 칠정의 분리, 사단과 칠정의 이기호발에 집중되어 있었다. 이 부분에 관련된 퇴계의 사상체계는 기묘사화로 붕괴된 성리학적 보편가치의 이론적 재정립이라는 당시 사림계 성리학자로서의 역사적 사명을 구현한 것이라고 볼 수 있는데 四端, 性, 理를 지나치게 강조하다보니 논리적인 무리가 있게 된 것은 사실이라 하겠다.

율곡학파의 퇴계비판에 대해 본격적으로 반론을 펴기 시작한 학자는 서애의 문인인 우복 정경세였다. 우복은 사계가 퇴계의 호발설에 대해 “이기를 이물로 나눈 잘못을 범했다”고 비판한데 대해, “이기는 본래 일물이 아니다. 다만 일찍이 서로 떠나지 않은 까닭에 混融無間이라 하였을 뿐이지 ‘무간’ 두 글자를 자세히 살피면 그것이 이물임은 분명하다. 율곡이 반드시 이기를 일물로 삼은 것은 아닐 것이다. 생각건대 아마 그대가 잘못 기억하였던 듯하다. 하물며 이와 기가 합하여 성을 이룬다는 것은 주자의 설인데 이 조항은 북계도 쉽게 공과하지 못했음에랴”²¹⁾고 하여 주자에서 전거를 구하고 혼용 무간을 분석하여 퇴계의 호발성을 옹호하였다. 또 고봉, 율곡의 七情包四端에 대해 “요사이 사람들이 喜·怒·哀·樂을 仁·義·禮·智에 분배하고자 한 것은 억지로 갖다붙인 설에 지나지 않는다. 칠정은 그대로 칠정이고 사단은 그대로 사단이어서 아마도 서로 합치할 수 없을 것이다. 맹자의 기뻐함과 문왕의 성냄이 어째서 理에서 나온 것이 아니겠는가”²²⁾라고 하여 나름대로 칠정과 사단의 일치를 주장한 율곡학파의 설을 반박하고 있다. 그렇지만 우

21) 鄭經世, 《愚伏集》 권 14, 金沙溪疑問辨論, 大學.

22) 鄭經世, 《愚伏集》 권 11, 答曹汝益.

복은 율곡설을 따른 사계와 깊은 교우관계를 맺고 있었으므로 사계와의 논변(예설과 격물치지의 해석을 중심으로 성리설 전반에 관해 논쟁을 벌였다) 중에서 율곡을 비판하고 있기는 하지만 이는 퇴계에 대한 승모에서 나온 것이지 당쟁과 결부된 것은 아니었다.

율곡의 성리학과 율곡학파의 퇴계비판에 대한 보다 격한 반응은 송시열 이후 율곡학파의 퇴계설 비판이 본격화되고 이것이 당쟁과 결부된 이후 즉 퇴계의 사후 약 백년이 지난 때부터 시작되는데 鶴峯의 학통을 잇고 있는 葛菴 李玄逸(1627~1704)과 그의 벗 愚潭 丁時翰(1625~1707)의 율곡설 비판이 대표적인 것이라 하겠다.

갈암은 율곡의 “퇴계의 이기호발에 입각한 사단칠정론이 의리불명하고 고봉의 전설이 명백직최하다”²³⁾는 비판에 대해 ‘백세 후에도 의심할 수 없는’ 퇴계의 사단칠정에 관한 정론을 재천명하기 위하여 〈栗谷李氏論四端七情書辨〉을 저술하여 율곡의 설을 비판하고 있다. 여기서 갈암은 율곡이 우에게게 보낸 서한에서 19개 항목을 발취하여 율곡의 사단칠정론과 機自爾說, 인심도심설을 조목조목 비판하고 있다. 우선 사단칠정론에 대해서 갈암은 다음과 같이 율곡을 비판하고 퇴계의 호발설을 옹호하고 있다.

율곡은 ‘칠정은 사단을 포함하니 사단이 칠정이 아니고 칠정이 사단이 아니라고 할 수 없다’ 했는데 나의 생각으로는 사단과 칠정이 각각 하나의 설이 된다. 억지로 일설로 합해서는 안된다. 주자도 ‘七情是氣之發 四端是理之發’이라고 했다. 따라서 칠정을 사단에 분배하는 학설은 불가하다. 율곡은 이 점에서 깊이 생각하여 그 같고 다름을 유의하지 않고 갑자기 일도로 묶어 버렸다. 그의 학설은 한결같이 축과 월처럼 먼 것을 억지로 지리하게 끌어 붙이는 병통이 있으니 애석하다(李玄逸, 《葛菴集》 권 18, 栗谷李氏論四端七情書辨).

여기서 볼 수 있는 바와 같이 갈암의 율곡에 대한 비판은 주자의 理有動靜과 七情是氣之發 四端是理之發이라는 말에 근거하여 퇴계의 理自有動靜과 四端理發氣隨 七情氣發理乘이라는 이기호발설을 옹호하기 위한 것이다. 사단칠정론의 이러한 논리를 계속 확대하여 율곡의 “음양동정은 기가 스스로 그

23) 李玄逸, 《葛菴集》 권 18, 栗谷李氏論四端七情書辨.

러할 뿐 그렇게 되게 하는 자가 없다”고 하는 기자이설에 대해서는 “이가 무위하기는 하지만 조화의 중심 만물의 근저이다”고 전제하고, 주자의 “이에 동정이 있는 까닭에 기에 동정이 있다”는 말을 들어 율곡의 설이 주자의 설과 어긋남을 지적하고 있다. 그래서 마침내 율곡의 이기설, 사단칠정설, 인심도심설은 나정암의 설을 취한 것으로 주자의 본령과 어긋난 선험적 요소가 있다고 비판하였다.²⁴⁾

갈암의 벗인 우담의 율곡설 비판도 이통기국설을 분석하여 그것이 理一分殊라는 주자학의 대전제와 모순됨을 말한 것²⁵⁾ 이외에는 갈암의 위와 같은 비판과 대동소이하다. 갈암과 우담의 이러한 율곡비판은 당파에 얽매인 비판을 위한 비판이라고 볼 수도 있지만 다른 한편으로는 義와 利를 근원적으로 구분하는 유가의 전통적 입장(따라서 義의 근원이 되는 사단과 利를 추구하는 형기의 칠정은 구분되어야 하고 그 형이상학적 근거인 이와 기도 각각의 고유한 영역을 가져야 한다)을 이론적으로 사수하려는 17세기 후반의 조선 사대부의 입장을 반영하는 것이기도 하다. 갈암과 우담의 율곡설 비판 이후 퇴계의 이기호발, 이유통정설은 더욱 극단적으로 해석되어 大山 李象靖에 이르러서는 理는 無爲而爲 不宰而宰하여 理動氣生하는 活物로 보기까지 한다.²⁶⁾ 결국 이말을 인정하느냐 하지 않느냐 하는 퇴계 양학파의 입장 차이는 주자학적 명분의 고수, 즉 유교적 사회질서 자체의 위상에 관계된 것이지 논리적인 세계 해석의 문제는 아닌 것이다. 따라서 율곡학과에서도 理發을 인정하지는 않으나 理가 보편적 존재이고 기에 우선하는 존재라는 것은 부인할 수 없고, 갈암·우담의 위와 같은 비판은 이러한 의미에서 무조건적인 비판이 아닌 유교사회라는 범위 안에서 나름대로의 일정한 타당성을 지닐 수 있게 되는 것이다.

(3) 퇴윽절충론

앞에서 퇴계학과와 율곡학과에 속하는 대표적인 유학자의 성리설을 이기

24) 위와 같음.

25) 丁時翰, 《愚潭集》 권 7, 四七辨證.

26) 裴宗鎬, 《韓國儒學史》(延世大 出版部, 1974), 120쪽.

金吉煥, 《韓國哲學研究(下)》(동명출판사, 1977), 4쪽.

성 정론을 중심으로 살펴보았다. 그런데 분명히 퇴계학과나 율곡학파에 속하면서도 그 성리설이나 관심 분야가 퇴계학과나 율곡학파의 주류에서 벗어나 있는 일군의 성리학자들이 있다. 이들의 성리설이나 사단칠정론이 공통점이 있어서 하나의 학파로 묶을 수 있는 것은 아니지만 조선주자학의 양대 조류인 퇴계와 율곡의 설을 절충하고 있거나 약간 벗어나 있기 때문에 퇴율절출파라는 이름으로 묶어 그들의 유학사상을 살펴보고자 한다.

우선 퇴계학과에서 절충파로 거론할 만한 학자를 들어보면 旅軒 張顯光(1554~1637)과 眉叟 許穆(1595~1682)을 들 수 있으나 이들의 사상체계는 절충적이라기 보다 독창적이라는 표현이 더 알맞을지도 모르겠다. 율곡학파의 경우에는 율곡의 교우였던 우계 성혼의 성리학이 퇴계와 율곡의 대립적인 면을 절충하는 입장이었기 때문에 우계와 관계있는 소론계 학자중에 절충적인 입장을 취한 학자들이 상당수 있다. 대표적인 절충론자는 南溪 朴世采(1631~1695), 拙修齋 趙聖期(1638~1689), 農巖 金昌協(1651~1708), 三淵 金昌翁(1653~1722), 滄溪 林泳(1649~1696) 등을 들 수 있다. 퇴계학파의 여현과 미수의 사상은 기호남인계의 학자들로 이어지고 있고 율곡학파의 절충론은 조선말의 華西 李恒老, 省齋 柳重教, 重庵 金平默, 勉庵 崔益鉉 등의 주리론적 성리학으로 연결된다. 그러면 이들의 사상적 특징을 간략히 살펴보고자 하자.

여현과 미수는 당시로서는 독특하게 이기심성론이 아닌 우주론에 많은 관심을 기울인 유학자이다. 특히 여현의 이기설은 독창적인 면이 많아 성리학의 우주론에서 독특한 위치를 점하고 있다. 그의 성리에 관한 견해가 잘 드러나 있는 글은 〈理氣經緯說〉인데 갈암은 여현의 경위설이 퇴계의 이기설과 다름을 알고 “경과 위로써 이와 기를 설명하는 것은 이기가 체용이 됨을 분명히 하는 것일 뿐이라 하였으나 사실은 나정암의 도심은 체요 인심은 용이라는 주장과 앞뒤가 같은 모습이다”²⁷⁾고 말하여 여현의 경위설이 퇴계의 정론과는 어긋나는 나정암, 율곡과 같은 이기일물설이라고 비판하고 있다. 그러면 여현의 경위설은 어떤 내용을 담고 있는지 보자. 여현은 구체적인 우주의 시원으로 ‘道’를 상정하였다. 그는 도를 다음과 같이 설명하였다.

27) 李玄逸, 《葛庵集》 권 18, 愁州管窺錄.

우주 이하는 이른바 형이하자요 도는 소위 형이상자이다. 형이하자란 반드시 시작이 있고 끝이 있으며 안이 있고 밖이 있으나 형이상자는 시작도 끝도 안도 바깥도 없다. ... 이로 미루어 소급해 보면 우주가 나기 전에 도는 이미 있었고 이를 미루어 앞으로 나아가 보면 우주는 없어지지만 도는 무궁하다(張顯光, 《旅軒性理說》 권 8, 宇宙說).

도에 대한 이러한 여헌의 해설은 마치 장재나 화담의 일기에 대한 설명과 유사한 것 같다. 여헌은 이러한 형이상자로서의 도로부터 우주와 천지가 생성되어 나온다고 한다. 이기는 이 때 작용하는 도의 두 속성이다. 그러므로 도는 곧 이기의 실체요 통합자이다. “이른바 도는 이기를 합하고 체용을 겸한 常一 常存하는 존재이다. ... 도는 그 理로써 經을 삼고 그 氣로써 緯를 삼는다”²⁸⁾고 했다. 따라서 이기는 二物이 아니며 도의 체용으로 해석된다. 그리고 이기의 관계에서만 볼 때에는 경을 위주로 하고 경으로써 위를 다스린다고 하여 전통적인 理 위주의 사고방식을 따르고 있다.

여헌은 당시의 학자들이 이를 몰라서 이기를 이원적으로 해석했다고 하여 퇴계의 理自理氣自氣決是二物說을 비판하고 있다. 여헌이 이러한 경위설은 한편에서는 이기의 근원이 같음을 밝히고 있어 율곡의 이기불상리에 부합하고 다른 한편에서는 경과 위는 엇갈리는 두 속성으로 經, 즉 理가 천지만물의 본성에 부합하는 것이라 하여 퇴계의 불상잡을 만족시키고 있어 도체론의 면에서는 퇴학을 벗어난 새로운 이론체계이나 이기론의 측면에서는 상당히 절충적이라 하겠다.

미수 허목의 우주론도 여헌의 영향을 받아 우주생성론에 치중하고 있는데 여헌보다 이기의 근본이 하나임을 더욱 강조하고 있어 나정암의 설과 보다 유사하다고 할 수 있다. 그는 “理란 氣의 이이다. 이 이가 있으면 곧 이 기가 있게 된다. 기란 이의 기이다. 이 기가 있으면 곧 이 이가 있게 된다”²⁹⁾고 하여 이기의 불상리를 강조하기는 하지만 또 기는 유한하나 이는 무한하다고 하여 퇴계학파의 이를 우위로 보는 입장을 고수하고 있다.

율곡학파의 절충론은 말 그대로 퇴계의 학설과 율곡의 학설을 절충한 것

28) 張顯光, 《旅軒性理說》 권 8, 宇宙說.

29) 許 穆, 《記言》 권 1, 學.

인데 앞에서 든 우계, 남계, 졸수재 등은 이기의 불상리나 불상잡 어느 한편으로 기우는 것은 옳지 않다고 여겨 불상리 중에서 불상잡의 측면을 인정하는 방향으로 그들의 성리설을 정립하고 있다. 사단칠정론에서도 어느 정도는 이기호발의 면이 있음을 인정한다. 이러한 방식으로 퇴학을 절충하는 대개의 학설이 비슷하므로 여기서는 소론의 영수가 되어 송시열과 대립한 남계 박세채의 절충론만을 대표로 살펴보기로 한다.

먼저 남계의 이기관계에 대한 견해를 보면 그는 太極動以生陽을 해석하여 다음과 같이 말하고 있다.

태극이 실제로 음양을 생한다는 것이 아니라 만물의 形化가 그런 것인데 다만 음양이 동정하고 태극은 그 주가 된다는 것이다. ... 만약 이 구절 때문에 호발의 설과 같다고 한다면 아마도 깊이 생각하지 못한 것일 것이다(朴世采, 《南溪集》 권 41, 答沈期仲問近思錄).

남계는 주자가 태극은 동정한다고 말한 것은 태극이 만물의 근본이 되는 것임을 말한 것이지 실제로 발하여 현상화된다는 것이 아니라고 해석하여 율곡의 설을 옹호하고 있다. 그런데 사단칠정론에서는 율곡처럼 칠정이 사단을 포함하여 사칠이 혼란한 것으로 보지 않고 혼란한 면도 있고 나누어지는 면도 있다고 하여 퇴계의 이기호발설을 수용하고 있다. 그는 그 이유를 다음과 같이 말하고 있다.

대개 사단이 발함에 반드시 氣에 탄다 하더라도 바로 인의예지의 순수한 理로부터 나온 까닭에 이를 주로 하니 理之發이라 한다. 그것은 사람의 본연지성이 비록 기질지성 중에 있다 하더라도 단지 그 주된 바를 지칭하여 본연지성이라 하는 것과 같다(朴世采, 《南溪集》 권 55, 四端理發七情氣發說).

여기서 남계는 기발, 기질지성으로 사단칠정을 말해야 하지만 사단은 본질적으로 理의 성격을 가지므로 이발이라고 해도 무방하다는 입장을 취하여 퇴계의 호발설이 율곡의 해석처럼 이발과 기발을 별개로 나누는 것이 아니라 개념의 적용에 따르는 문제라고 해석하여 퇴계의 설과 율곡의 설을 조화일치시키고 있다.

(4) 탈주자학적 유학사상

퇴계학과와 율곡학과가 양립하면서 순수한 주자학을 지향하는 조선성리학이 정착되고 교조화되는 바로 이 시기에 다른 한편으로는 탈주자학적인 학문경향이 등장하기 시작한다. 대표적인 사상만 들어 본다면 퇴계 때부터 이단으로 변칙되기 시작한 陽明學과 白湖 尹鑄(1617~1680)로 대표되는 漢學의 경향, 西溪 朴世堂(1629~1703)의 탈주자적인 경전주석을 들 수 있겠는데 특히 백호와 서계의 경학은 송시열의 격렬한 비판대상이 되었다는 점에서 더욱 주목된다 하겠다.

윤휴는 주자학에서 벗어난 한학적인 유학이론을 전개하여 송시열로부터 사문난적이라는 규탄을 받았다. 윤휴는 東州 李敏求의 문인이지만 학문에 있어서는 여현 장현광과 미수 허목의 영향을 상당히 받았다고 하겠다. 여현과 미수는 앞에서 살펴보았듯이 당시로서는 독특하게 우주론에 관심을 가졌던 학자들이다. 백호사상의 가장 큰 특징은 孝悌忠信이라는 윤리규범의 근거를 인간의 性과 우주의 理에서 찾지 않고 先秦儒學, 漢代儒學으로 거슬러 올라가서 천개념을 재천명함으로써 효를 중시하는 독자적인 유학을 전개한다는 사실이다. 이러한 윤휴의 사상은 왕권의 강화라는 남인의 정치적 이해와도 관계가 있지만 교조화된 주자학에 대한 반발과 그에 대한 대안으로 고대의 실천적 유학을 복원시킨다는 의미도 있다고 생각한다. 그의 사상이 주자학 중심의 조선성리학에서 벗어나 있음은 《大學》과 《中庸》 해석에서 분명히 드러난다. 여기서 윤휴는 주자를 따르지 않고 《대학》과 《중용》의 戒懼, 慎獨을 事天, 畏天, 敬天으로 해석하여 유학이 종교성을 회복시키고 보다 실천적인 유학이론을 전개하려고 했다. 그래서 윤휴는 《중용》을 10장 28절로 나누고 수장의 天命, 率性, 修道에 대해 다음과 같이 해석하였다.

성은 천으로부터 나와서 바꿀 수 없는 것임을 밝힌 이유이며 도는 물의 본체가 되어 떠날 수 없고 교는 사람에게 필요하니 그만 둘 수 없는 것이다. 그 리하여 계구, 신독이라 함은 군자가 하늘을 두려워하여 수도하는 까닭을 말한 것이다(尹鑄, 《白湖全書》 권 36, 讀書記 中庸).

윤희는 성리학의 太極과 理가 지닌 형이상학적 의미를 《書經》 등의 고전에 나오는 天, 上帝에다 부여하고 천, 상제의 인격성을 강조함으로써 주자학의 이기성정론이 지닌 주지주의적 관념성을 극복하고 실천적 유학으로 복귀하고자 했다. 그리하여 부모를 모심, 즉 효라는 인류의 근거를 보편적 인간성의 내면적 탐구에서 찾는 것이 아니라 하늘을 따름, 하늘을 두려워함이라는 종교적 심성에서 구한다.

《대학》의 격물치지, 성의정심의 해석에서도 주자학의 居敬窮理로 해석하지 않고 惻을 정주의 敬과 같은 것이라 하고 “격이란 誠이 지극하여 감통한 것이다”라고 하여 존덕성을 중시하는 육왕과 정주를 절충하는 태도를 취했다. 그는 주자가 格을 至라고 해석한 데 대해 “주자가 논한바 先知後養 強探力取의 설은 정자의 육망을 줄이면 양지가 스스로 밝아진다는 의미와는 다르다. 또 存心과 致知가 서로 도우며 誠과 敬이 함께 하고 나와 물이 감통했다는 뜻을 보지 못한다”³⁰⁾라고 하여 주자의 공리에 의한 격물치지를 반대하고 천을 매개로 한 人과 物간의 감통에 의한 인식을 주장하였다. 이렇게 사천, 사친을 바탕으로 인류의 내재를 자각하고 감통에 의한 직관적 인식으로 격물치지의 변태함을 단순화하여 수기의 본을 확립한 윤희의 사상체계는 치인지말의 구체적 방도에 보다 많은 관심을 두게 된다. 윤희의 경세론은 〈漫筆〉에 잘 드러나 있는데 문무의 조화, 과거제 폐지, 관제개혁 등의 전통적인 경세문제에서부터 화포, 서양학에 이르기까지 다양한 문물제도를 다루고 있어 그의 事天學과 정약용의 수사학이 일치하고 있음이 우연이 아니라는 느낌을 갖게 한다.

서계 박세당은 이경석의 비문에서 송시열을 비방하고 《思辨錄》에서 주자장구를 반대했다고 해서 송시열의 문인들로부터 사문난적으로 공격받아 곤욕을 치렀다. 송시열은 서계를 五邪로 지목하고 말하기를 “세당은 윤증의 당이다. 감히 책을 지어 사변록이라 하여 주자집주를 공격하고 중용에서는 제멋대로 장구를 고쳤으니 賊鑑(윤희)의 구투를 그대로 이어받고 있다”³¹⁾고 했다. 이 말만 보아도 우암이 서계를 얼마나 위험한 인물로 보았는지 알 수 있

30) 尹 鑄, 《白湖全書》 권 37, 大學全篇大旨按說.

31) 宋時烈, 《宋子大全》附錄 年譜.

다. 서계는 당시의 주자학만을 고집하는 조선 성리학자를 빗대어 《사변록》의 서문에서 다음과 같이 비판하고 있다.

지금 육경을 구하는 이는 거개가 모두 알고 가까운 것을 뛰어 넘어서 그 깊고 먼 것으로 달려가며 그 추술하고 소략한 것은 소홀히 하고서 정밀하고 다 갖추는 것만 엿보고 있으니 그 어둡고 어지러움과 빠지거나 넘어져서 아무런 소득이 없음은 당연하다 할 것이다. 저들은 다만 그 깊고 먼 것을 얻지 못할 뿐 아니라 알고 가까운 것마저 모두 잃게 될 것이다. 아 슬프다. 그 또한 미혹한 것이 심하다 하겠다(朴世堂, 《思辨錄》, 序文).

서계의 이 말은 조선 전기의 실천적 기풍이 사라져 버리고 스콜라적인 논쟁만 횡행하는 당시의 조선성리학에 대한 직시라 하겠다. 이렇게 당시의 문제점을 지적한 서계는 알고 가깝고 소략하고 추술한 것부터 시작해서 차츰 깊고 심원한 이론으로 가야한다고 생각해서 유학의 근본이 되는 경전의 연구도 주자학에서처럼 이기성정의 형이상학적 이론으로 해석해서는 안되고 일상이 실천과 경전의 본뜻에 따라 해석해야 한다고 생각했다. 그 결과가 《사변록》이라는 탈주자학적 경전해석이다.

《四書思辨錄》은 그가 50대 초반에서부터 60대 초반에 이르기까지 약 10년에 걸쳐 완성한 책이다. 이 가운데 특히 《대학》과 《중용》의 해석과 편찬수정이 당시에 이르러 절대시 되고 있던 주자의 《사서집주》에 어긋난 것이 많아 문제가 되었다. 서계의 《대학》 해석에서 주자와 다른 점은 다음과 같다. 첫째 주자의 三綱領說을 반대하고 明德, 至善의 二綱領만 인정했다. 둘째 格을 ‘則’, ‘正’으로 보아 격물치지를 ‘물의 법칙을 구하여 그 올바른 모습을 얻도록 힘쓰는 것’으로 해석했는데 이는 왕양명의 해석과 유사하다. 셋째 주자는 대학을 너무 심원하게 해석한다고 비판했다. 중용 해석에서는 다음과 같이 자신이 견해를 밝히고 있다. 첫째 중용이란 명칭의 해석에서 정주의 해석이 다름을 지적하고 庸을 恒으로 해석하여 중을 항지한다고 해석했다. 둘째 수장의 해석에서 주자가 “인과 물이 각각 그 본성의 자연스러움에 따르니…”라고 한데 대해, 인과 물을 병거한 것은 잘못이라고 지적하고 있다. 셋째 率性之道の 해석에서 주자의 말대로 도가 심성에 갖추어져 있다면 수도의 필

요가 없을 것이라고 비판하고 사람이 인성에 따라 행하는 것이 도로와 같다는 단순한 뜻으로 해석하고 있다. 넷째 주자의 未發公부에 대해서는 적연부동을 아무 지각이 없는 죽은 사물에 비유하는 길다란 흑평을 가하고 있는데 이것도 후일 다산의 주자비판과 공통된다. 이외에도 費而隱을 체용으로 해석한 것을 반대했다든지 주자의 “인물성이 본성에 있어서는 같아 사람이 능히 물성을 다할 수 있다”는 주장을 부정했다든지 하여 주자의 관념적 형이상학적 해석에 대해 전반적으로 부정적인 태도를 취하고 있다.

이러한 서계의 주자학적 경전해석에 대한 비판은 당시 성리학의 교조적 태도를 비판한 것으로 조선유학이 수기치인의 본령을 회복하기 위해서는 주자학이라는 테두리를 벗어나야 한다는 생각을 편 것이다. 서계의 고전에 입각한 실증적인 태도는 주자에서 벗어나기 위해 더 큰 권위를 찾는 과정이었고 후일의 실학적 학풍의 선구적 역할을 했다고 볼 수 있다. 주자학이 부정은 곧 중세적 사유로부터의 이탈을 뜻하는 것이고, 그것이 고대의 유학으로의 복귀를 주장한다 할지라도 새로운 사유로의 전환 이외의 의미는 아니기 때문이다.

4) 존주론과 명분주의

16세기를 지나면서 조선사회에 유교적 윤리규범이 보편화되고 주자학적 명분론에 입각한 사회질서가 확고히 정착되면서 성리학이 차츰 교조화되어 가는 경향은 앞에서 살펴본 바와 같다. 조선성리학의 경직화 현상은 명분론에 대한 강한 집착이라는 형태로 나타나게 되었다. 예학과 존주론으로 나타나는 명분론에의 집착은 인조반정을 통해 집권하게 된 집권세력의 정치적 정통성 확보와 관계 있다. 반정을 통해 집권하게 된 서인과 남인의 연합세력은 廢君이라는 비유교적 행위를 정당화하기 위하여 廢母殺弟라는 강상윤리의 폐기를 내세우고 성리학적 명분론을 더욱 강화해 나갔다. 이들은 안으로 성리학적 명분론을 강화시켜 나갔을 뿐 아니라 대외적으로도 주자의 尊華攘夷의 명분론에 입각한 존명사대의 외교정책을 취함으로써 자신의 정통성을 구축하고자 했다. 이러한 명분론에 입각한 대내외적인 정책의 고수는 청의 발호라는 새로운 국제질서에 적절히 대응할 수 있는 현실적 대처능력을 상

실하게 하였고 마침내는 병자호란을 초래하게 되었다. 병자호란을 당하여 오랑캐로 여겼던 청의 무력에 굴복하게 되자 소중화로 자처하던 조선의 자부심은 큰 상처를 입게 되었고 뒤이어 중화인 명이 오랑캐인 청에 멸망함으로써 기존의 국제질서가 붕괴되어 버리자 명에 의존하고 있던 조선의 정통성은 크게 손상받게 되었다. 주자학적 명분론에 입각하여 대내외적 질서를 확립해가던 조선의 성리학자들은 이러한 전통적 중화질서의 붕괴를 천지대란으로 인식하고 이를 극복하기 위한 치열한 사상적 노력을 경주하였다. 이 과정에서 청을 새로운 국제관계의 중심으로 인정하는 主和論은 배제되고 종래의 주자학적 이념에 입각한 斥和論이 국론으로 되면서 조선성리학은 더욱 강고한 명분주의의 틀을 고수하게 되는데, 이는 청에 굴복한 현실을 관념적으로 극복하기 위한 방편이기도 하였지만 병자호란 이후 심양에 억류되어 있다가 귀국하여 왕위에 오른 효종과 그에 의해 발탁된 산림 송시열을 중심으로 한 서인정권의 정통성을 위한 것이기도 하였다. 효종과 송시열은 임진왜란 때 再造之恩을 입은 명에 대해서는 對明義理論을, 조선에 굴욕을 가하고 명을 멸절시킨 청에 대해서는 對清復讐論을 견지하고 스스로에 대해서는 기존에 소중화 의식을 더욱 강화하여 조선만이 중화문화의 유일한 계승자라는 자부심으로 무장함으로써 당시의 난관을 극복하고자 했다. 청에 대한 復讐雪恥의 염원은 北伐論으로, 대명의리론은 尊周論으로 이론적 틀을 갖추면서 주자학적 명분론은 국가의 대의와 맞물린 이념으로 한층 강화되었다. 효종과 송시열이 신담대의로써 뜻을 합하기는 하였으나 두 사람의 의도하는 바에는 미묘한 차이가 있었다. 효종이 북벌을 강조하여 조정을 군사정국화함으로써 왕권의 강화를 도모했던 반면 송시열은 군비의 증강보다 민생의 안정과 성리학적 명분의 실현이 시급하다고 주장하였다. 북벌론과 존주론은 청의 중원지배를 받아들이자는 현실론을 폈던 윤선거, 박세당 등의 일부 소론계 지식인들에 의하여 그 허구성이 간접적으로나마 지적되기도 했지만 당시 조선지식인들의 공론으로 형성되어 갔다.³²⁾ 북벌론과 존주론은 표리관계를 이루고 있는 같은 사상의 양면이지만 효종이 즉위 10년만인 1659년 승하하

32) 유봉학, 《연암일과 북학사상 연구》(일지사, 1995), 49~50쪽.

고 현종 3년(1662) 명의 명맥을 잇고 있던 三皇이 멸절됨에 따라 북벌의 가능성이 희박해지자 북벌론은 퇴색하고 존주론만이 사림파의 전통적인 정치이념인 유교 근본주의의 맥락과 연결되면서 일층 강조되었다. 존주론의 주창자인 송시열은 “天經地義(존주대의)는 民彝의 큰 것이니 어기면 금수가 될 것”³³⁾이라고 하여 존주론에 입각한 대명의리의 준수야말로 성리학적 이념실현을 위한 대전제라고 하면서 오랑캐의 나라였던 원에서 벼슬한 허형을 문묘에서 축출해야 한다고 요구하기까지 하였다. 명이라는 나라는 이미 사라지고 있는데 존주론에 입각한 대명의리론을 계속 고수하는 것은 사실 관념적인 명분추구 이상의 의미를 지니지 못할 것이다. 그럼에도 불구하고 송시열을 중심으로 노론계 학자들이 대명의리론을 계속 주장하여 마침내 국가적 차원의 공인된 제의로까지 발전시키게 되는데 이는 조선만이 중화문화의 유일한 계승자로서 성리학적 이념을 끝까지 고수해야 한다는 자존의식과 더불어 은연중 청에 대한 현실적 노선을 견지하고 있던 소론에 대한 노론의 정치적 입장강화와도 관계 있을 것이다. 이러한 성리학적 명분추구의 노력 끝에 마침내 1704년 명이 멸망한지 60년이 되던 해 임진왜란 때 재조지은을 입은 명의 神宗과 명의 마지막 황제 毅宗을 제사지내는 제의가 국가적 차원에서 마련되었으니 大報壇의 설치가 그것이다. 이 제의는 송시열이 煥章庵을 설치하여 사적으로 송의 황제에게 제사지내도록 한데서 시작되었는데 송시열이 정쟁에 희생된 후 그의 제자 권상하가 유지를 이어 萬東廟의 건립을 주도했고 이것이 국가적 공인을 획득하여 대보단의 설치로 이어지게 되었다. 대보단을 설치할 때 신하인 조선국왕이 천자인 명황제에게 직접 치제할 수 있는가 하는 의례상의 문제가 생겼음에도 불구하고 이를 강행한 것은 조선이 명의 적통임을 자부하는 조선중화주의 의식을 상징적으로 보여준 사건임과 동시에 송시열의 유업인 만동묘의 건립과 대보단의 설치에 존주대의가 복수설치의 실현을 단념한 채 노론정권과 보수유림의 허울좋은 명분이 되고 기념물화한 하나의 상징이었다 하겠다.³⁴⁾

〈許南進〉

33) 宋時烈, 《宋子大全》 권 203, 三學士傳.

34) 李迎春, 〈尤菴 宋時烈의 尊周思想〉(《清溪史學》 2, 1985), 161쪽.

2. 양명학의 전래와 연구

양명학은 주자학의 한계를 실천적으로 극복하기 위해 나타난 사상으로, 주자학과 함께 중국사상사에 있어 중요한 위치를 차지하고 있음은 주지의 사실이다. 또한 일본에서도 양명학은 明治維新의 사상적 배경이¹⁾ 될 정도로 그 학문적 위치가 견고하였다. 그러나 우리 나라에서는 전래 초기부터 異端으로 배척을 받아 거의 학문적 발전을 이룰 수가 없었다. 중국·일본과 함께 유교문화권의 중심적 위치에 있었던 우리 나라가 두 나라와는 달리 양명학을 배척하게 된 이유는 무엇일까. 이제 양명학이 우리 나라에서 꽃피울 수 없었던 이유와 함께 극소수의 학자들에 의해 명맥을 유지해 온 양명학의 초기 연구 과정을 살펴보자.

1) 양명학의 전래와 초기 수용형태

양명학이 전래된 시기는 종래에 異說이 있었으나, 그 동안 여러 학자들의 연구에 의해 그 대체적인 시기가 밝혀졌다. 전래 시기에 대하여 李能和(1869~1945)는 명나라 嘉靖(1521) 이후로 추정하였으며,²⁾ 李丙燾는 조선시대 명종 연간으로,³⁾ 그리고 일본의 高橋亨은 명종 13년(1558)으로 보았다.⁴⁾ 한편 金能根은 고교형의 명종 13년설에 대해 반론을 제기하여 전래 시기를 그 이전으로 추정하였으며,⁵⁾ 이러한 반론에 대해 尹南漢은 구체적인 자료로 金능근의 추정을 입증하였다.⁶⁾ 이 후 吳鍾逸은 중종 16년(1521)에 訥齋 朴祥(1474~1519)과 十淸軒 金世弼(1473~1553)이 양명의 《傳習錄》을 詩로 화답하며 辨斥

1) 岡野貴美子, 〈陽明學對於日本の影響〉(《陽明學論文集》, 台北, 中華學術院, 1977).

2) 李能和, 〈朝鮮儒界之陽明學派〉(《靑丘學叢》 25, 1937).

3) 李丙燾, 〈陽明書之東來與退溪之辨斥〉(《白樂濬博士華甲記念 國學論叢》, 思想界, 1955).

4) 高橋亨, 〈朝鮮の陽明學派〉(《朝鮮學報》 4, 1953).

5) 金能根, 〈陽明學의 傳來와 韓國儒家의 動向〉(《崇實大學論文集》 1, 1967).

6) 尹南漢, 〈李朝 陽明學의 傳來와 受容의 問題〉(《中央史論》 1, 中央大, 1972).

하였던 사실을 논증함으로써 양명학의 전래시기가 중국에 있어서 《전습록》 초간시기인 명 武宗 13년(1518)과 불과 3년의 차이밖에 나지 않고 있음을 보여 주었다. 이렇게 볼 때 양명학의 전래시기는 중국에서 《전습록》이 간행된 시기와 거의 같음을 알 수 있다.

그런데 양명학에 대한 학계의 수용태도는 退溪가 〈心經後論〉을 지어 陸王學을 변칙한 명종 21년을 기점으로 그 이전과 이후가 전혀 다른 양상을 보이고 있다.

양명학의 전래시기를 중종 16년으로 보았을 때, 퇴계가 육왕학을 배척한 명종 22년까지는 45년이라는 기간이 있었고, 이 기간 동안 육왕학은 퇴계의 변칙 이후와는 전혀 다른 자유스러운 분위기에서 그 학문적 내용이 논해지고 있었다.

양명학은 象山 陸九淵(1139~1192)의 학문과 더불어 육왕학이라고 일컬어지거니와 양명학에 대한 이해는 그의 사상적 先河를 이룬 象山學과 그 궤적을 같이 한다고 할 수 있다. 그런데 조선에는 왕양명의 《전습록》보다 《象山集》이 먼저 전래하였고, 상산의 심학적 학문태도가 학자들간에 긍정적인 반응을 보여주고 있었다. 그 예로서 중종 12년(1517)에 韓效元이 元子를 교양하는 글에서 육상산의 말을 인용하고 있으며,⁷⁾ 이듬해인 중종 13년에는 慕齋 金安國(1478~1543)이 謝恩使로 명에 다녀올 때 《상산집》을 가져와 이를 간행한 사실도 있다. 김안국은 《상산집》을 간행하면서 “이 책은 송나라 육구연의 저술로서 선생은 朱子와 동시대인으로 尊德性에 전심하여 주자와 더불어 왕복논변을 하였는데, 비록 주자와는 취지가 다르지만 心性之學은 오히려 講明할 바가 있으니 程朱之教를 숭상하는 학자라도 이 책을 참고한다면 유익함이 없지 않을 것이다”⁸⁾라 하여 상산학을 긍정적으로 이해하고 있다. 또한 중종 16년 朴祥(1474~1519)과 金世弼(1473~1553)이 양명의 《전습록》을 시로 화답하였고,⁹⁾ 그 후 명종 13년(1558) 洪仁祐와 南彦經(1528~1594)이 양명학에 대해 토론하고 있는데,¹⁰⁾ 이러한 상황은 양명학에 대한 당시의 자유로운 수용태도

7) 《中宗實錄》 권 27, 중종 12년 정월 을미.

8) 金安國, 《慕齋集》 권 9.

9) 吳鍾逸, 〈陽明 傳習錄 東來考〉(《哲學研究》 5, 高麗大, 1978).

를 잘 보여주고 있다.

그런데 이처럼 양명학 전래 초기의 자유스러운 수용태도는 퇴계가 이단의 학설이 세상에 성행하게 되어 程朱의 도통이 무너질 것을 걱정해서 이를 변척한¹¹⁾ 후로 전혀 다른 방향으로 전개된다.

2) 양명학의 비판과 수용의 문제

퇴계는 만년에 〈傳習錄論辯〉을 통해 정통 주자학의 입장에서 양명학을 禪學으로 지칭하여 이를 변척하였고, 그 후 한국 양명학은 조선 말기에 이르기까지 異端邪說로 배척을 받게 되었다.¹²⁾ 그는 《전습록》의 내용을 각 조목으로 나누어 비판하였는데, 그 내용을 요약하면 다음과 같다.

첫째, 양명의 ‘親民說’을 비판하였다. 양명은 주자가 백성을 대상으로 하여 가르치고 깨우치게 한다는 의미로 이해한 ‘新民說’을 반대하고, 백성을 주체로 인식하여, 《大學古本》의 字義대로 親民의 의미를 ‘친애하고 기른다’는 뜻으로 해석하였다. 이에 대해 퇴계는 주자학의 입장에서 明明德이란 學으로 말미암아 자기의 德을 밝히는 것이요, 新民이란 자기의 學을 미루어 백성의 德을 새롭게 하는 것이라 주장하고 있다.

둘째, 양명의 ‘心即理說’을 비판하였다. 양명은 심즉리설을 통해 당시의 중요한 실천덕목인 忠·孝의 객관적 규범을 거부하고, 마음으로부터 충·효의 실천윤리가 발생한다고 하였다. 이에 대해 퇴계는 양명이 窮理공부와 실천功效를 혼동하고 있다고 비판하였다.

셋째, 양명이 정주의 객관적 규범과 형식을 비판하고, 事事物物을 모두 本心에 끌어들임으로써 마음만을 내세우는 불교의 禪學에 빠졌다고 비판하였다.

10) 洪仁祐, 《恥齋遺稿》 권 2.

11) 李 滉, 《退溪全書》下, 〈年譜〉 권 2.

12) 이 점에 대해 구한말 독립운동가인 朴殷植은 “吾國儒林의 思想으로 言하면 諸老先生이 모두 朱學을 崇尚하고 篤信하여 唯一無二한 法門이 됨에 감히 一言一字라도 朱學과 異同이 되면 斯文亂賊의 律을 加하고 王學에 至하여는 異端邪說로 排斥하여 學界의 容跡을 許치 아니하였으니”라고 당시 思想界의 상황을 말하고 있다(《朴殷植全書》 하권, 197쪽).

넷째, ‘知行合一說’을 비판하였다. 양명은 주자가 사람들이 참답게 알기를 기다려 행하는 先知後行의 공부를 함으로써 마침내 종신토록 알지도 못하고 행하지도 못하게 되었다고 하며 이를 반대하고 지와 행이 일체가 되는 지행합일설을 주장하였다. 이에 대해 퇴계는 마음의 움직임이 形氣에서 나온 경우라면 양명의 지행합일의 논리가 가능하지만 마음의 움직임이 의리에서 나온 경우에는 知와 行이 분변되어야 한다는 점을 들어 양명이 감성의 세계에 치중하고 있다고 비판하였다.

그런데 퇴계가 양명학을 이처럼 변칙한 이유가 어디에 있을까. 이 문제는 두 가지 측면에서 이해하는 것이 필요하다. 그 하나는 양명학이 주자학을 비판하고 있다는 사실이다. 이러한 측면에서 정통 주자학자인 퇴계가 자신의 학문을 비판하는 양명학을 부정하는 것은 너무나 당연한 일이다. 그리고 다른 하나는 당시의 역사적 상황과 관련하여 이해하는 것이다.

조선 건국 후 거의 100년간은 새 왕조의 창업기로서, 鄭道傳(1348~1398), 權近(1352~1409) 등은 주자학의 闢異端論에 근거하여 불교를 배척함으로써 유교의 정통성을 확보하였으나,¹³⁾ 그 내용은 인간의 도덕성을 함양하는 입장이라기보다는 새로운 국가를 다지는데 필요한 문물제도의 확립에 치중하는 경향이 있었다.¹⁴⁾ 그러나 그 후 세조의 왕위찬탈사건을 위시하여 계속되는 士禍 등으로 통치자의 도덕성 문제가 학자들에 의해 제기되었고, 이에 따라 주자학은 이러한 문제를 학문의 중요한 과제로 인식하게 되었다. 이러한 역사적 상황 속에서 퇴계의 학문적 성과는 치자의 도덕성을 바탕으로 하는 정치, 이른바 道學政治의 제도적 정착에 커다란 공헌을 하게 되었다.¹⁵⁾

중국에 있어서 주자학의 역사적 한계성을 비판하고 대두한 양명학이 조선에 전래되어 수용되기 시작한 시점은 이처럼 주자학의 학문적 성과가 두드러지는 시기였다. 따라서 당시의 시대적 상황을 고려할 때, 퇴계가 양명학을 배척한 것은 학문적으로 주자학의 정통성을 확보하는 의미뿐만 아니라 정치적으로 주자학을 바탕으로 하는 체제옹호적인 성격이 강하게 드러나는 것이

13) 金忠烈, 《高麗儒學史》(高麗大 出版部, 1984), 210~248쪽.

14) 姜在彦, 《韓國의 開化思想》(비봉출판사, 1989), 28쪽.

15) 박충석, 《조선조의 정치사상》(평화출판사, 1987), 32쪽.

라 하겠다.

결과적으로 퇴계의 양명학 변척 의도는 성공적으로 받아들여졌고, 이 후 양명학은 이단사설로 배척받게 되었다. 萬曆 원년(선조 6년 ; 1573) 정월에 眉巖 柳希春은 퇴계의 변척 논리에 근거해 경연석상에서 “신이 듣건대 중국의 謝廷傑이 王守仁을 문묘에 배향하고자 하여 주자와 육구연이 同道라는 설에 이르러 흑백을 변관시켰으니 이것은 심각한 邪說입니다”¹⁶⁾라 하여 양명학을 배척하였으며,¹⁷⁾ 또한 荷谷 許紉(1551~1588) 및 重峰 趙憲(1544~1592) 등은 명에 사신으로 왕복하며 쓴 《朝天日記》에서 중국 쪽의 양명학 긍정에 대해 끝까지 반대의 입장을 표명하였다.¹⁸⁾ 그 후 임진왜란 당시 명의 원병으로 왔던 宋應昌·袁黃 등은 우리 나라에서의 양명학 공인을 요청하였으며, 萬世德은 조선의 조정에서도 중국을 따라 陸王을 文廟에 종사하도록 요구하였으나 우리 나라 조정에서는 끝내 이를 거부하였다.¹⁹⁾

이처럼 중국에서 문묘에 종사되기까지 적극 수용된 양명학이 우리 나라에서 퇴계의 변척을 기점으로 하여 역사적으로 한결같이 배척된 까닭은 주자학의 학문적 정통성을 확보하려는 점에서 뿐만 아니라 16세기 조선의 역사적 상황이 중국과는 달리 주자학의 학문적 성과, 즉 도학정치를 바탕으로 한 체제융호적인 성격이 함께 작용한 것으로 보아야 할 것이다.

3) 초기 양명학 수용자들의 현실 인식

이처럼 양명학을 배척하고 체제교학적인 주자학에 의존하던 조선왕조는

16) 柳希春, 《眉巖日記草》 계유 정월 21일.

李丙燾, 《韓國儒學史》(아세아문화사, 1987), 359~360쪽.

17) 한국에서 양명학이 이처럼 배척일로를 걷고 있었던 반면 중국은 이미 만력 12년에 양명을 문묘에 종사하고 누차에 걸친 사신왕래를 통해 조선에서도 양명학을 적극 수용하기를 요청해 왔다.

18) 許荷谷은 書狀官, 趙重峰은 質正官으로 중국 요양의 正學書院에서 양명을 비호하는 4인의 원생과 더불어 주자학 一尊의 견해를 피력하였고, 8월 2일에 노상에서 國子監生 葉本과의 토론에서도 양명을 釋氏에서 나온 이단으로 주장하였다(李丙燾, 앞의 책, 355~356쪽).

19) 李丙燾, 위의 책, 359~362쪽.

임진왜란과 병자호란을 계기로 정치·경제·사회 등 제분야에 있어서 점증되는 사회모순과 함께 급속한 사회변화를 맞이하고 있었다. 정치적으로는 사회를 거치면서 성숙되어온 사림정치가 차츰 봉당정치로 바뀌게 되면서 학파의 정치적 유착과 함께 봉당은 당쟁으로 변모하게 되었고, 경제적으로는 무엇보다도 三政의 문란이 심각해져 백성들의 삶이 도탄에 빠지게 되었다. 또한 사회적으로는 삼정의 문란을 통해 야기된 생산관계의 양극화 현상과 함께 일부 농민들의 서민지주 내지 자영농민층으로의 발전, 그리고 노비계급의 신분해방을 위한 운동 등 사회적 신분제의 동요를 통한 신분분화현상을 초래하였다.

한편, 사상계는 주자학의 심화과정을 통하여 道學이 정통이념으로 정립되면서 義理論과 禮說 등 사회규범적 측면에서 탁월한 성과를 이룩하였다. 성리학의 의리론은 인간이 물질에 의해서 지배받을 수 없다는 자주성과 주체성의 문제를 강조한 것으로, 임진왜란과 병자호란 등 외세의 침략을 통해 불의에 대한 의의 신념과 용기를 불러일으켰고, 구한말에는 민족주체의식으로 승화되었으며, 예설은 사회정의의 측면에서 역사적으로 공헌하였다.

그러나 정통이념으로서의 주자학은 양대 전란을 계기로 중첩되는 모순을 극복하는 해결책을 제시하는데 있어서 여러 가지 문제점을 노출하고 있었는데, 그것은 주자학의 학문적 성격에서 기인되는 것이었다. 주자학은 구체적이고 실질적인 현실의 문제보다는 그러한 문제가 야기되는 논리적 근거로서 명분과 의리와 같은 가치의 문제를 중시하는 특성을 지니고 있다. 그렇기 때문에 구체적 역사 속에서 주자학은 외세의 침략과 같은 국가적 위기를 당할 때에는 명분과 의리를 통한 살신구국의 정신으로 승화되었지만, 현실적 삶의 문제에 대해서는 취약점을 지니고 있었다. 따라서 당시 주자학이 지닌바 사상적 교조주의와 의리론적 이념은 거듭된 전란을 통해 야기된 국토의 황폐화, 인구의 격감, 민생의 궁핍화 등 현실적 문제를 해결하기보다는 오히려 현실적 문제로부터 더욱 유리되는 결과를 초래하게 되었다. 여기서 현실과 이상의 괴리현상이 나타나게 되었고, 이러한 현실의 문제를 해결하고자 등장한 사상이 곧 實學이다. 바로 이러한 때 양명학도 실학과 함께 임진왜란과 병자호란을 전후로 하여 제기되는 현실적 문제를 해결하기 위한 방안의 하

나로 浦渚 趙翼(1579~1655), 谿谷 張維(1587~1638), 遲川 崔鳴吉(1583~1647) 등 몇몇 학자들에 의해 수용되었다.

조익의 학문은²⁰⁾ 주자학을 바탕으로 하고 있으나 주자학적 이론 속에는 인간의 주체적 판단을 중시하는 양명학이 내함되어 있다. 그의 양명학적 성격은 良心本善說에서 분명하게 드러나고 있다. 그는 인간의 良心과 知覺을 일원적으로 파악하여, 양심에 입각한 지각은 언제나 선하다고 하는 입장을 견지하고 있는데, 이러한 입장은 良知를 인간의 본심이면서 동시에 본심의 인식능력으로 이해하고 있는 양명학의 양지설과 동일한 것이다.²¹⁾ 그는 양대전란을 통해 노정된 전반적인 사회적 병리현상과 관련하여 당시의 정치행태가 지닌 因循姑息의 명분론과 규범적 형식성을 비판하고 구체적 현실에 입각한 因時制宜의 更張論을 제시하였다.²²⁾ 그의 인시제의적 경장론이란 현실의 문제를 대처함에 있어 어떠한 선입관이나 미리 정해진 규범을 전제로 하지 않고 그 구체적 사태에 입각하여 본심의 판단에 따라 문제를 해결해 나가는 것이었다.²³⁾ 그는 이러한 인시제의적 경장론에 입각하여 당시의 현실문제였던 方物·貢納의 폐단과 號牌法의 문제점 등을 소상히 지적하고, 大同廳의 설립을 진언하는 등 구체적인 해결책을 건의하였다.

조익은 당시 민폐의 문제점이 여러 가지 계층간의 불공평에서 기인한 것으로 보았는데, 첫째 방납자들이 유통이익을 과중히 함에 따라 애매하게 농민만 몇 배의 값을 물어야 하는 점, 둘째 세력가들은 부역에서 교묘히 빠지고 소작민만이 부역할 뿐 아니라 세력가의 부역까지 감당해야 하는 점, 셋째 각 도가 제공하는 부역의 형평성이 없을 뿐 아니라 도내의 대소읍에서도 소읍이 항상 중한 부역을 맡는 점, 넷째 州郡 내의 천한 사람들은 처자를 먹여 살리기도 부족한데 부자들은 일년간의 소비가 수천 석에 이르는 점 등에서 보이는 여러 가지 불균형을 해결할 수 있는 대동법의 시행을 건의하였다.²⁴⁾

20) 조익은 어릴적부터 친우였던 장유·최명길 등과 함께 양명학을 공부한 것으로 생각된다.

21) 宋錫準, 《韓國 陽明學과 實學 및 天主教와의 思想的 關聯性에 관한 연구》(성균관대 박사학위논문, 1992), 51~66쪽.

22) 趙翼, 《浦渚集》 권 12, 申論治道仍進先朝所獻四事劄.

23) 趙翼, 《浦渚集》 권 11, 論瀋陽送使劄 丙子.

또한 당시 거듭되는 전란 속에서 호패법이 백성을 얹매고 고통스럽게 하는 악법이 됨을 지적하고, 이 법 대신에 임란 이후 실시되고 있는 束伍法을²⁵⁾ 확대 실시해서 백성들이 호패를 기피하고 기찰을 피하여 도적떼가 되는 폐해를 없애야 한다고 진언하였다.²⁶⁾

장유 또한 조익과 같이 당시를 경장이 아니고는 해결할 수 없는 난세로 파악하고 있다.²⁷⁾ 그는 당시의 현실적 난국의 타개책을 묻는 인조에게 “국가가 불행히도 대란을 만난 이후 백가지 법도가 무너지고 만가지 法式이 질서를 잃었습니다. … 그러나 인군께서 혼자 있을 때에 마음 속에서 스스로 공경하거나 방자해지는 경우와 본원상에 있어서 본심을 간직하거나 버리는 공부는 모두 신들이 엿볼 수 없는 것입니다. 잘 알 수는 없지만 진하께서는 이 점에 대하여 과연 ‘實心’으로 ‘實功’을 이루었습니까?”²⁸⁾라고 하여 군주로서 구체적인 현실에 대처하는 실심을 가지고 구체적인 실공을 거두기를 간청하고 있다.²⁹⁾ 장유의 이러한 현실인식은 곧 인간주체의 본심에 바탕을 두고 현실의 문제를 해결해 나가는 그의 양명학적 사유체계에서 비롯된 것이라 할 수 있다. 그는 이러한 사유체계에 입각하여 당시의 조정이 부족한 군역을 채우기 위해 良賤의 구별없이 모두 군적에 올려려 하는 상황에 이르자, 상소를 통해 외아들이나 年滿者들은 식솔을 보호할 수 있도록 군적에서 제외하는 조치를 취해줄 것을 건의하는 등의 위민책을 올렸다.³⁰⁾

최명길은 당시의 인순고식적인 세태를 개탄하여 “대개 名은 實의 그림자니 명분만을 따라 실질을 책한다면 잃는 것이 많을 것입니다. 자취는 마음이 드러난 것이니 자취를 가지고 마음을 구한다면 잃는 것 또한 많을 것입니다.

24) 趙 翼, 《浦渚集》 권 2, 論宣惠廳疏 癸亥.

25) 束伍法은 임진왜란 때 役을 지지 않은 良人과 賤民 중에서 조련을 감당할 수 있는 자를 軍으로 편성하여, 평시에는 군포를 바치고 유사시에만 소집하는 법이다. 포저는 이 법을 통해 良賤의 구별이 없이 쌀을 거두어 군역의 운용을 보충하며, 한편으로는 혼인이나 가짜 호패를 이용해 천민이 되어 國役을 피하는 폐해를 시정함으로써 양민의 고충을 덜고자 하였다.

26) 趙 翼, 《浦渚法》 권 2, 因求言論時事疏.

27) 張 維, 《谿谷集》 권 18, 求言應旨劄.

28) 張 維, 《谿谷集》 권 17, 求言應旨疏.

29) 위와 같음.

30) 張 維, 《谿谷集》 권 17, 論軍籍擬上劄.

… 오호라 지금 세상 사람들이 숭상하는 것은 명분이지만 신이 힘쓰는 바는 실질이요, 세상이 의논하는 바는 자취이지만 신이 믿는 바는 마음입니다”³¹⁾라 하여, 명분에만 빠져 현실의 문제를 절실하게 인식하지 못하는 당시 世儒들을 비판하였다. 최명길이 생각하는 바는 실질이며 그가 믿는 것은 마음이었다. 양명학을 학문의 기저로 하고 있는 그로서는 마음에 돌이켜 부끄러움이 없으면 그것이 곧 天理였다. 그가 병자호란을 당하여 주자학자들의 반대를 무릎쓰고 ‘主和’를 주장할 수 있었던 것도 실은 그의 이러한 평소의 학문 태도에서 비롯된 것이라 할 수 있다.

그의 ‘주화’의 논리는 이념적 大義보다는 현실을 중시하여 현실적 상황과 주체가 합치는 곳에서 그 해결책을 찾으려는 실리적 입장이었다. 그에 의하면 의리는 두 가지로 요약할 수 있는데 그것은 常道와 權道이다. 치세에는 상도로서 가능하지만, 난세에는 현실적 상황에 입각한 변통성 있는 권도가 중요하다. 지천이 추구하였던 의리는 권도로서의 의리였다. 그러므로 최명길이 자신에게 닥쳐올 불명예를 감수하고 〈주화〉를 주장하게 된 배경에는 주자학에서 중시하는 이념적 명분보다는 국가와 백성을 수호하려는 현실에 대한 주체적 판단이 전제되어 있었던 것이다. 이러한 역사적 상황에 대한 인식은 항복하는 國書를 두고 이를 찢어 버리고 통곡하는 淸陰 金尙憲(1570~1652)과 웃으면서 찢어진 문서를 줍는 최명길의 행동 속에 잘 나타나 있다.³²⁾ 청음의 입장이 주자학적 의리와 명분에 입각한 의리론적 주체사상이었다면, 지천의 입장은 이념적 대의보다는 현실을 중시하여 현실적 상황과 주체가 합치는 곳에서 그 해결책을 찾으려는 양명학에 입각한 실리적 주체사상이었다.

그들의 이러한 정신은 이후 霞谷 鄭齊斗(1649~1736)에게 계승되어 한국 양명학과 형성에 기여하게 된다.

〈宋錫準〉

31) 崔命吉, 《遲川集》 권 8, 論典禮筭 丙寅.

32) 崔錫鼎, 《明谷集》 권 29, 行狀, 先祖令議政完城府院君文忠公行狀.

3. 서양문물의 전래와 반응

우리 조상들은 전통문화의 내재적 발전을 추구하면서 밖으로 새로운 역사 발전의 변수로 이질적 문화가치체계를 수용하여 자기 발전에 활용하면서 계속적인 역사 발전을 추진해 왔다. 삼국시대의 유학과 불교, 고려 말의 정주학의 수용 등이 우리 문화의 풍요를 가져다 준 이질문화체계였다. 이것들은 동양전통사회의 학문이며 종교인데 대하여, 서양·서양문화라는 비동양적인 이질문화체계가 역사의 변수로 동양사회에 등장하게 되는 것은 이른바 ‘지리상의 신발견’에 뒤이은 서양의 세계적 팽창으로 벌어지는 ‘大航海時代’에 들어서의 일이었다. 16세기 이후로 새로운 역사적 변수는 중국과 일본에 먼저 와 닿았다. 그러나 새로운 세계의 해상교통로에서 빗나간 위치 관계로, 탐욕스러운 서양인을 강하게 끌어당길 만한 특정 상품의 산출이 없었던 관계와 국민들의 해외 진출을 금압하던 국책으로 말미암아 서양·서양문화의 조선來到는 늦을 수밖에 없었다. 조선사회가 서양세계의 이질문화체계와 접하게 되는 것은 17세기에 들어서의 일이었다.

17세기 儒佛의 전통적 가치세계이던 조선사회에 와 닿은 서양·서양문화의 실상을 밝혀보고 그 역사성을 규명해 볼 필요가 있다.

서양문물을 서양문화의 소산물이라는 뜻으로 파악할 때, 서양문물이란 과학과 기술활동의 소산물인 물질문명의 측면과 사상과 학문활동의 소산인 정신문명의 두 측면을 포괄하는 용어로 의식된다. 서양문물은 17세기 조선전통사회에 첨가되는 역사적 변수였다는 의식에서 그 실체와 조선사회와의 관계를 문화론적 차원에서 고찰해 보고자 한다.

1) 서양문물 도입의 주역

일반적으로 전통문화세계에 대한 이질문화 소산의 전래는 전통문화사회 밖의 異邦人에 의한 ‘전해짐’과, 전통문화사회 안의 本邦人에 의한 ‘들여옴’의

두 가지 모습으로 진전되는 것이다. 전자를 외국인에 의한 전파라 한다면, 후자는 본방인에 의한 齋來요, 導入인 것이다.

조선사회에 대한 서양문물 전래의 문제를 외방인에 의한 전파와 본방인에 의한 전래의 두 측면에서 역사적 가능성을 검토해 보자.

(1) 내도 양인의 문화적 의의

조선 중기 서양인의 조선래도는 두 가지 모습으로 이루어졌다. 그 하나는 어떤 목적을 가지고서의 의도적인 조선 입국이고, 다른 하나는 불가항력적인 상황 가운데서 생겨난 漂到의 경우이다. 전자는 16세기 말 임진·정유전란기에 침략 왜군과의 관계에서 조선에 상륙하였던 耶蘇會日本管區 소속의 ‘키리시땅빠델’인 가톨릭교회의 서양인 성직자들의 경우이고,¹⁾ 후자는 17세기에 들어 일본으로의 항해 중 풍파로 조난당하고 조선에 표착, 또는 상륙하게 된 네덜란드인 표도선원들이었다.

역사적으로 조선에 가장 먼저 나타난 서양인은 선조 15년(1582) 제주도에 표착한 네덜란드 선원 ‘馬里伊’ 등 3인이었다. 그들에 관한 기록이 매우 단편적이어서 조선에서의 행적이 명확치는 않다. 그들은 단지 당시 ‘南蠻人’이라고 불리던 이방인으로서의 서양인의 모습을 현실적으로 조선인에게 보여주었을 뿐, 문화교섭사와는 특기할 만한 의의를 지닌 인물들이 아니었다.²⁾

그 후 왜란 당시 조선침략의 선봉장이며 ‘切支丹大名’(키리시땅다이묘요)이던 小西行長이 야소히일본관구장 고메즈(Gomez) 신부에게 요청하여 선조 25년(1592) 말 그의 조선 陣中에 맞이해 들었던 세스페데스(Gregorio de Cespedes) 신부나, 정유재란 때인 선조 27년 역시 切支丹大名이며 조선에 출전했던 有馬晴信의 특청으로 조선에 건너왔던 라구나(Francisco de Laguna) 신부 등이 전쟁 중 한반도의 왜군진지를 방문한 바 있었다. 전자는 1년 2개월이나, 후자는 1~2개월 간 전란 중의 조선에 머물렀었다. 그러나 세스페데

1) 키리시땅은 漢字로 切利支丹, 切支丹으로 흔히 표현되고 있으며, 이것은 英語 Christian에 해당되는 포르투갈어 Christão의 음을 그대로 일본식으로 표기한 것이다. 16세기 중엽에서 17세기 중엽까지 약 1세간의 일본의 크리스티교의 역사를 ‘切支丹教會’의 시대로 표현하고 있다.

2) 《宣祖修正實錄》권 16, 선조 15년 정월 경신.

스 신부가 조선에서 떠온 4통의 편지와 일본예수회 관계 성직자들의 통신문을 읽어보면 그들이 문화적으로 조선사회에 기여했거나, 서양문물을 전해준 사실이 없었음이 밝혀져 있다. 다만 이들은 조선침략의 왜군진에 머물다가 다시 일본으로 귀환했을 뿐이며 서양문물의 조선 전래와는 무관한 서양인들이었다.³⁾

이상의 일은 17세기에 앞서 생겨났던 일이었다. 17세기에 조선에 나타난 서양인은 인조 5년(1627) 영일만에서 체포된 벨테브레(Weltevree) 등 3인과 효종 4년(1653) 제주도에 표착한 하멜(Hamel) 등 36인의 네덜란드 난파선의 선원들이었다. 벨테브레는 朴淵(朴燕·朴延이라고도 사료에 나온다)이라는 이름을 가지고 訓練都監에 편속되어 명나라에서 전래된 紅夷砲의 제조법과 조종술을 조선군에게 가르쳤다고 전해지고 있다.⁴⁾ 한편 하멜의 조선 표착과 극적인 조선 탈출과 본국 귀환의 사실은 그의 수기인 《하멜표류기》와 《조선왕조실록》의 기록에 의해 상세히 연구되고 있다.⁵⁾ 하멜 일행은 “朝鮮西學史의 관점에서 볼 때 실로 귀중한 기술자집단이었다”고 규정한 연구자도 있으나, 하멜 등은 星曆을 아는 자 1명, 鳥銃을 잘 쏘는 자 1명, 砲術에 능한 자 10여 명 수준의 일행이었다 한다. 그들은 항해자료의 실용기술을 터득하고 있을 뿐, 거의가 교양이 없는 선원에 지나지 않았다. 그러기에 그들에게 문화사적 의의를 찾아볼 정도의 기술 전수를 기대하기 어려웠던 표착 이방인이었던 것이다. 하멜 일행의 조선 표착은 이질문화 전수의 한 가능성을 내포한 일이지는 하였으나, 그 이상의 문화사적 의의를 찾을 수 없는 서양인들의 집단 표착이었던 것이다.

이상과 같이 16세기 후반에서 17세기 전반에 걸쳐 조선에 출입한 서양인들은 문화 전래의 의미로운 존재들이 아니었던 것이다.

3) Cespedes 神父에 대한 연구물로는 朴 哲, 《예수회 신부 세스페데스》(서강대 출판부, 1987)가 있다. Laguna 신부의 朝鮮陣 방문의 사실은 羅馬 예수회역사연구소 J. G. Ruiz de Medina 신부의 연구로 밝혀졌다(Medina著, 朴 哲 譯, 《한국천주교회전래의 기원(1566~1784)》, 서강대 출판부, 1989, 33~37쪽).

4) 李德懋, 《研經齋全集》 권 56.

丁若銓, 《雅亭遺稿》 권 5.

5) 헨드릭 하멜 著, 李丙燾 譯註, 《하멜 漂流記－附朝鮮國記》(一潮閣, 1954).

이들과는 별도로 청·일에서 크리스트신앙(西敎) 전교를 위해 활동하던 耶蘇會 선교사들에 의한 조선 입국 노력의 시도가 없었던 것은 아니었다. 그들의 주목적은 크리스트신앙을 이교도의 나라 조선에 전교하는데 두어졌던 것이나, 모두 계획에 그치거나 또는 실패했다. 서양·서양문물과 크리스트신앙의 조선 유입은 밖으로부터 전교활동을 펴려던 이들 예수회 성직자에 의해 서가 아니라 해마다 북경에 파견되던 조선의 外交使行員들에 의해 17세기 초부터 조용하게 진행되었던 것이다.⁶⁾

결국 17세기 이전이나, 17세기에 진전되는 서양문물의 조선 전래 주역은 표착 서양인이나, 또는 조선 땅에 발을 들여놓았던 서양인들이 아니었다.

하멜 일행을 ‘귀중한 서양의 기술자집단’으로 보고, 그들을 대우하여 그들로부터 네덜란드어를 배우고 서양을 연구했다면 일본의 ‘蘭學’의 경우와 같이 서양 수용의 결정적 계기가 될 수도 있었다는 아쉬움에서, 서학을 수용할 기회로 이용하지 못했음을 17세기 “당시의 위정자와 유학자들이 입으로는 것처럼 강경하게 北伐論을 주장하면서도, 그들을 위해 필요불가결한 서학의 수용을 위한 사상적 관용성과 정치적 경륜을 가지지 못한데 있다”고 이들 표착 양인이 지녔던 서학의 가능성을 살리지 못한 어리석음을 비판하는 논설이 있다.⁷⁾

그러나 일본의 난학은 그에 앞서 1543년 서양선박의 種子島 표착 이후 일본 항해가 잦았으며, 한편 당시 전란에 휩싸였던 戰國時代 정란 가운데 서양의 鐵砲와 醫術을 일찍부터 수용, 실용해 온 약 반세기에 걸친 前史가 있었기 때문에 생긴 일이었음을 알아야 한다. 급작스럽게 표착한, 앞서 소개한 2건의 표착 서양인을 두고 그들을 서학 수용의 기회로 활용하지 못했음을 아쉬워할 수만은 없는 역사적 상황이었던 것이다. 결국 이들 표착 선원들은 서양의 實在를 확실하게 인식시켜 주는데 지나지 않은 일과성 사실로 17세기 조선사회에 그 이름을 남겨 놓는데 불과했던 것이다.⁸⁾

6) 명·청에 파견되던 조선의 외교사행원을 《同文彙考》 등에는 赴京使行員으로 표기되고 있으나 흔히 事大使行員, 燕行使行員 등으로 표기되기도 한다. 이들과 北京(清代는 燕京) 주재 耶蘇會 大主教神父와의 만남을 1601년 Matteo Ricci 神父의 北京入住 후부터 시작되었다.

7) 姜在彦, 《朝鮮の西學史》(東京, 明石書店, 1996), 99~100쪽.

(2) 접촉과 재래의 주역 연행사행원들

조선인과 서양인·서양문물과의 의미있는 만남은 북경에서의 일이었다, 국내로 서양문물을 끌어들이는 齎來의 담당자는 ‘事大外交’ 관계로 조선이 해마다 명·청의 수도이던 北京(燕京)에 파견하던 燕行使行員들이었다.

漢陽과 北京으로 이어지는 ‘燕行使行路’는 전통문화사회인 조선으로 대륙의 선진문명이 계속 흘러드는 ‘文化導管’과 같은 통로였다. 이 통로를 이용하여 조선전통사회에 역사적 變成을 촉구하게 되는 이질문화 자양분이 계속 흘러들었다. 선진의 중국문명뿐만이 아니라, 17세기로부터 전통적 유·불문화체계와 다른 서양적인 이질문화가치를 담은 서양문물이 조선사회로 흘러들게 되는 것이다.

正使·副使·書狀官과 譯官·軍官 등 30여 명의 使行正員과 그들을 시종하는 300여 명의 수행원으로 구성되는 연행사는 사대외교 관계로 중국에 파송되던 사신 일행이었다. 冬至使·元旦使·聖節使와 같은 정기 사행과 외교적 필요에 따라 수시로 파송하는 근 20종에 이르는 부정기 사행 등, 북경을 드나드는 사행이 해마다 수차례 걸쳐 파송되었다. 이에 따라 상당수의 연행사원들이 당시의 문화적 선진 도시 북경을 방문하는 기회를 가질 수 있었다.

이들은 북경의 지정 숙소에 체류하면서 사대외교의 절차를 수행하였으며, 허가된 북경 체류 기간에 각처를 드나들며 貿易·貿易과 觀光의 기회를 가질 수 있었다. 그들은 북경 시내의 다양한 文物市場인 북경 琉璃廠을 자주 드나들었고, 중국의 碩學, 名儒를 만나 학문교류활동을 폈다. 그들 사행원이 찾은 관광명소로는 천주신앙 전교활동에 종사하던 耶蘇會西洋神父들의 거점이던 天主堂과 황실 천문역산기관인 欽天監이 있었다. 이 두 장소에서 조선 연행사원과 서양인 선교사들의 의미 있는 만남이 자주 벌어지게 되었고, 그 만남을 통해 서로 주고받는 예물의 형식으로 서양 선교사로부터 연행사행원에게 서양문물이 건네졌고, 그 서양문물이 귀국하는 연행사원들의 손에 의해

8) 洋學史的 관점에서 日本蘭學과 朝鮮西學을 비교사적으로 입론한 연구인 李元淳, 〈朝鮮西學과 日本蘭學－對西洋學門的對應의 比較史的 接近〉(《朝鮮西學史研究》, 一志社, 1986), 386~427쪽 참조.

조선사회로 재래되었던 것이다.

조선사행원들 가운데 단순한 호기심에서 또는 이질문화에 대한 강한 탐구 욕을 가지고 서양 선교사들의 거처인 천주당과 흠천감을 찾아가 서양 선교사와 교분을 나누었고, 때로는 교시를 구하기도 했던 것이다. 그들은 친분을 갖게 된 정표로 서로간에 예물을 나누기도 했다. 이럴 때 예수회 소속의 선교사들은 서양과 서양문화에 대한 호기심을 자극하기 위해 서양문물을 증여했으며, 때에 따라서는 혹시나 하는 傳敎 의욕에서 천주교 관계의 聖物이나 漢譯敎理書를 나누어 주었던 것이다. 연행사행원들은 이들 물건을 신기하고 귀한 선물로 여겨 그것을 고이 간직하고 고국으로 재래했던 것이다.⁹⁾

조선왕조의 중국에 대한 ‘사대지레’는 원래 명나라와 유지되어 왔던 것이나, 병자호란에 의한 三田渡에서의 後金(淸)에 대한 降盟之約이 맺어진 후로 청나라에 대한 것으로 바뀌게 되었다. 조선사행원과 연경에 거주하는 서양인과의 만남은 중국에 진출한 耶蘇會宣敎師(예수회 소속의 선교사)와의 교류로 시작되는 것이며, 이런 교류는 1601년 마테오 릿치(Matteo Ricci ; 利瑪竇) 신부의 북경 거주가 허락된 후부터 있었던 것이다.¹⁰⁾

조선의 연행사행원과 서양인 예수회선교사와의 만남과 교류는 곧 유교적 교양인과 그리스도교적 종교인과의 만남이었다. 그것은 동시에, 조선 전통 지식인과 조선의 전통적인 것과는 다른 이질문화인과의 만남이며 이질문명과의 접촉이었던 것이다. 이처럼 의미 있는 만남은 당시 중국전도의 필요에서 ‘補儒論의 文化主義 傳道方針’¹¹⁾에 따라 서방 신부들이 중국에 옮겨놓은 크리스티신앙과 르네상스 과학을 담은 서양문명(역사적으로 ‘西學’로 표현되고 있는 크리스티교적 서양문명가치체계)과의 만남이었다. 즉 명, 청대 북경에 자라났던 ‘漢譯西歐文明’(淸歐文明으로 표현되기도 한다)과의 대면이었다.¹²⁾ 그 대면을

9) 李元淳, 〈赴京使行의 文化史的意義〉(위의 책), 24~48쪽 참조.

10) 마테오 릿치(1552~1610)의 생애에 대하여는 羅 光, 《利瑪竇傳》(台灣學生書院, 1955)과 平川祐弘, 《マテオ・リツチ傳 I》(日本, 平凡社, 1969) 참조.

11) ‘補儒論의 文化主義傳敎方針’은 인도에서 일본에 걸친 耶蘇會 Goa 管區의 전교 책임을 맡은 예수회 東洋巡察使(Visitador Padre)였던 A. Valignano(中國名 范禮安, 1536~1606)이 유교문화권에 속하는 중국·한국·일본 등 각지의 유교활동으로 敎示한 전교방침으로, 그는 現地適應主義·文化迎合主義적 전교활동을 펴도록 중국에서 활동하는 선교사들에게 시달하였었다.

통해 서학적 서양문명이 꾸준히 조선으로 도입되었던 것이다. 물론 조선사행원들은 서학만이 아니라, 북경의 琉璃廠書肆를 찾아 중국의 귀한 정통 학문 서적을 구입하는 한편, 연경에서 중국인 명유, 석학과 의미 있는 학문교류활동을 펴 동양사회의 전통문화의 정수를 조선으로 도입하는 노력도 꾸준히 폈던 것이다. 중국 땅 연경에서의 조선사행원과 서양·서양문물과의 만남과 조선으로의 재래 도입활동은 17세기 초부터 가냘프나마 조용하게, 그러면서 꾸준히 진행되었던 것이다.

연행사행은 사대외교를 위해 해마다 파견되던 정치적 목적을 지닌 사행이었으나, 그것은 동시에 ‘朝貢’과 ‘回賜’의 형식을 취한 국가 유용물자의 교환이라는 경제적 의의를 지닌 사행이었다. 또한 부수적으로는 대륙 선진문화의 수용을 목적으로 한 사행이기도 했다. 연행사행원과 연경 거주 예수회선교사인 서양인과의 만남과 교류를 통해 이질적인 서양·서양문명과의 뜻 있는 접촉과 조선으로의 재래의 역사가 17세기 초부터 꾸준하였으며, 사행의 기회를 문화도관으로 이용하여 계속 도입되는 서양문물이 전통적 유교사회에 작용하게 되었던 것이다.

서양, 서양문물 도입에 있어 부연사행이 아닌 주역으로는 昭顯世子가 유명하다.¹²⁾ 그러나 그의 일은 예외적인 사례이고, 단 한 차례에 그친 일이었다. 꾸준한 도입과 조선사회에 의미있는 문화 도입의 주역자는 해마다 파견되던 ‘赴燕使行員’들이었던 것이다.

2) 17세기 서양문물의 도입

전통적 유교문화 세계이던 조선사회에 매우 단편적이기는 하나 최초로 서

12) ‘漢譯西歐文明’이라는 말은 명·청에 移植開化된 서양문명은 전교의 필요에서 서양 성직자들에 의해 선별된 서양문물이나, 중국사회에 영합되도록 한문에 의해 譌案되고 번역된 서학서의 형태로 중국사회에 전달된 서양문명이라는 한계적 의미를 가진 역사용어이다.

13) 崔韶子, 〈清朝에서의 昭顯世子〉(《全海宗博士華甲紀念 史學論叢》, 一潮閣, 1972). 金龍德, 〈昭顯世子研究〉(《朝鮮後期思想史研究》, 乙酉文化社, 1977). 山口正之, 〈昭顯世子と湯若望〉(《靑丘學叢》 5, 靑丘學會, 1931).

양사정에 관한 정보를 연경에서 들여온 공식적 기록은 중종 5년(1520) 말에 북경에 파송되었던 사대사행의 通事이던 李碩이었다. 그 기록은 그가 귀국한 후 국왕에 제출한 여행의 보고록이라 할 聞見別單이었다. 그는 서양의 ‘佛朗機國’이 명나라에 來貢해 왔으나, 명이 그 통교요청을 허가하지 않은 사실을 보고하고 있다. 문견별단의 불랑기국에 관한 보고 내용은 매우 간단했지만, 이 정보는 조선이 접한 서양의 대표적 국가에 관해 적은 최초의 기사였다.¹⁴⁾

이러한 단편적인 서양에 대한 정보에 이어 인조 5년(1627)에 벨테브레 일행 3인이, 효종 4년(1653)에는 하멜 등 36인이 조선에 표착하여, 몇 개 지역에 분산 수용되는 일이 생겼다. 이제 서양은 단지 머리 속의 환상적 지식으로의 국가가 아니라, 눈으로 확인되는 이질적 지리세계로 현실화되었던 것이다.

서양·서양인 그리고 서양문명을 이해시켜 줄 정보와 문물이 17세기 초부터 연행사행원들의 손을 통하여 꾸준히 조선사회로 흘러들게 되었다. 결국 이들 문물에 접하게 되는 전통적 지식인의 논평이 기록에 오르게 되었다. 단편적이거나 서양문물에 대한 논평기사가 생기게 되었던 것이다. 한편 유용한 서양문물의 실용적 가치를 인식하게 되는 기술관료들에 의해 서학적 기술문명의 도입활동이 제한된 수준에서나마 과감하게 벌어지게 되었다.

서양문물과의 의미있는 초기적 접촉과 도입의 세기라 할 17세기 전반기에 진전된 주목할 만한 사례를 살펴보자(〈표〉 참조).

이상 17세기 전반 연경으로부터 조선 사행원들의 손에 의해 조선으로 재래된 서양문물은 크게 西洋機器類와 지도 그리고 漢譯된 서학서로 나눌 수 있다.

도입된 기기류는 自鳴鐘·日晷觀·千里鏡과 天球儀 등 천문 관계와 西洋砲·焰硝花 등의 화기 관계 그리고 紫木花 등이었다.

‘漢譯西學世界地圖’는 예수회 선교사들이 그들이 전교활동을 펴게 된 새로운 무대인 중국사회의 ‘中華世界意識’의 미몽을 깨우쳐 주기 위한 목적에서, 또는 황실의 요청이나 지식인들의 요청을 받아들여, 중국을 중앙에 위치케 한 세계지도이며 지명과 그 밖에 필요한 기사를 한문으로 적은 세계지도를 일컫는다.

14) 《中宗實錄》권 41, 중종 15년 12월 무술.

〈표〉 17세기 전반기의 서양문물 재래사례 일람

연 도	재래자	관 명	접속상대 서 양 인	접속 장소	재래문물	출전사료
선조 36 (1603)	李光庭	奏請使		燕京	歐羅巴輿地圖	芝峰類說
선조 34	黃允中	聖節兼 謝恩使		〃	兩儀玄覽圖	宣祖實錄 於于野談
광해군 2 (1610)	許 筠			〃	偈十二章 世界地圖	仁祖實錄・國朝寶鑑 國朝寶鑑
인조 9 (1631)	鄭斗源	陳奏使	Rodoriguez (陸若漢)	登萊	治曆緣起 天問略 利瑪竇天文書 遠鏡說 千里鏡說 職方外紀 西洋國風俗說 西洋國所獻神 威大鏡疏 天文圖南北極 天文廣教 萬國全圖 紅夷砲題本 西洋火砲 焰硝花 千里鏡 日晷觀 紫木花 自鳴鐘	仁祖實錄・國朝寶鑑 國朝寶鑑 仁祖實錄・國朝寶鑑 國朝寶鑑 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 國朝寶鑑 仁祖實錄・國朝寶鑑 〃 〃 國朝寶鑑
	李榮俊 鄭孝吉	(鄭斗源一 行譯官) (鄭斗源一 行別牌將)	Rodoriguez (陸若漢)		治曆緣起 天問略 紅夷砲操作法 習得	與西洋國陸掌教 若漢書 仁祖實錄
인조 14 인조 22	金 埴 昭 顯 世 子	進賀使	Adam Shall (湯若望)	燕京 〃	自鳴鐘 算 學 觀 測 서적	潛谷筆談 正教奉褒

연 도	재래자	관 명	접속상대 서 양 인	접속 장소	재래문물	출전사료
					天文觀 계 서적 聖敎正道의 서적 天球儀	
인조 23 (1645)	韓興一	鳳林大君 護行宰臣		燕京	天主像 改界圖 七政曆比例	仁祖實錄 "
인조 24	金 埰	謝恩兼 陳奏副使			曆書	"
인조 24	李景奭	謝恩使	Adam Shall(湯若望)로부터 140~150권 구입토록		曆法書 李奇英에 하명	"
인조 26	宋仁龍	日 官	Adam Shall 에게서 역법 학습		縷子草 星 圖	"
효종 2 (1651)	金尙范	日 官	欽天監에서 역법 학습			"
효종 6		日 官			日躔表 月離表	"

※ 1653년 하멜 일행 36명 표착. 1666년 16명 조선탈출.

※ 도입시기가 확실치 않으나 17세기 초 중국으로부터 연행사신에 의해 조선으로 도입된 것으로 《天主實義》·《交友論》 등의 漢譯西學書가 있다.

한역서학세계지도 가운데 가장 먼저 조선으로 도입된 것은 중국 최초의 한역서학 세계지도인 〈坤輿萬國全圖〉이다(마테오 릿치 제작, 1602년 판각). 선조 36년(1603) 사대사행원 李光庭이 북경에서 재래한 이 지도를 열람할 수 있었던 李睟光的 寸評文이 그의 저서 《芝峰類說》에 수록되었음은 널리 알려져 있는 사실이다.¹⁵⁾ 〈곤여만국전도〉는 당시 중국사회의 수요에 의해 수천 부

15) 李睟光的 《芝峰類說》에는 ‘歐羅巴輿地圖一件六幅’으로 나온다. 마테오 릿치는 1583년 廣東省肇慶府에서 중국사대부들을 위하여 중국을 가운데 위치케 한 세계지도를 한문으로 제작하였다. 이것이 1584년 王洋에 의해 刻版되었고, 1600년 북경에서 吳中明이 增補改正하여 〈山海輿地圖〉의 이름으로 版行하였고, 1602년 李之藻가 다시 吳中明本을 증보하여 6폭의 屏風圖로 각판하였다. 이것이 〈坤輿萬國全圖〉이다.

가 인쇄·반포되었다 하나, 그래도 그 수요를 채우지 못할만큼 인기가 있자 판토자(Pantoja ; 龐迪我)는 마테오 릿치의 세계지도를 확대 보완하여 <兩儀玄覽圖>라는 한역서학지도를 제작한 바 있다. 이 지도도 북경사행원이던 黃允中에 의해 판각된 다음해에 재빨리 조선사회로 도입되었다.¹⁶⁾

다음에 조선 후기사회에 도입된 한역서학세계지도는 서양의 敎學제도와 人文활동을 소개하기 위해 제작된 한역서학서인 《職方外紀》와 같이 인조 8년(1630) 陳奏使 鄭斗源을 수행했던 역관 李榮俊에 의해 도입된 지도인 <萬國全圖>였다고 연구자들이 추정하고 있다.¹⁷⁾

위의 세계지도들이 여러 쌍으로 되어 있는 屏風地圖인데 대하여, 이와는 판이한 斷裂圖法에 의해 제작된 세계지도인 <地球十二長圓形地圖>가 조선으로 도입되었다. 이 지도는 아담 샬(Adam Schall ; 湯若望)이 제작한 것으로 地球儀 제작에 쓰이는 세계지도였다. 이 地球儀用舟型圖는 淸의 入關 후 북경에 자리잡은 청국 황제의 요청으로 역법 개정에 종사하던 아담 샬이 《渾天儀說》이라는 한역서학서를 저술하였을 때 그 책에 수록한 것이었다. 이 異型의 한역서학지도는 인조 22년에 정치적 인질로서의 억류생활을 끝내고 본국으로 돌아오게 된 소현세자가 아담 샬로부터 받은 여러 가지 서양문물 가운데 하나로 조선에 도입되었다.¹⁸⁾

한편 연행사신의 손에 의해 조선에 도입된 서양관계 서적은 예수회 소속의 선교사들이 문화주의적 전교방침에 따라 漢文으로 저술하거나 변각한 이

16) <兩儀玄覽圖>는 <坤輿萬國全圖>를 대본으로 중국 士大夫奉敎人의 한 사람인 李應試가 1603년 북경에서 8폭으로 刻行한 漢譯 세계지도이다.

金良善, <明末淸初耶蘇會士들이 制作한 世界地圖>(《梅山國學散稿》, 崇田大博物館, 1972), 187쪽.

17) <萬國全圖 五幅>을 J. Alleni(艾儒略)의 《職方外紀》에 삽입되어 있는 권수의 萬國全圖와 각 권의 4大洲別地圖로 보는 연구자도 있으나(金良善, 위의 책, 233쪽), Rodoriquiez(陸若漢)의 서한에 의하면 마테오 릿치의 세계지도로 밝혀지고 있다(姜在彦, 앞의 책, 77쪽 註 10). 한편 이 지도를 조선으로 도입한 역관을 李榮俊으로 적은 연구도 있다(姜在彦, 위의 책, 73쪽 및 山口正之, 《朝鮮西敎史》, 45쪽 참조). 그러나 그 이름이 보이는 草書資料인 安鼎福의 《雜同雜異》를 면밀히 검토해 보면 後가 아니라 俊이어야 한다.

18) 盧禎植, <西歐式地圖의 受容과 抵抗>(《大邱教育大學論文集》 20, 1984), 89~113쪽.

른바 ‘漢譯西學書’들이었다.¹⁹⁾ 이들 한역서학서는 서양의 종교·윤리 등 정신 문명에 관계되는 이른바 ‘理’篇에 속하는 것과, 과학·기술 분야 즉 물질문명에 관계되는 ‘器’篇 관계의 서적으로 구분지을 수 있다. 17세기 조선으로 도입된 각종 한역서학서를 분류적으로 정리해 보면 다음과 같다.²⁰⁾

이편에 속하는 도입서로는 《天主實義》·《交友論》이 대표적이다.

1603년에 연경에서 발행 후 아시아 한자문화권의 여러 나라에 급속히 전파된 《천주실의》나 이수광이 열람한 《교우론》은 마테오 릿치가 세술한 20편에 가까운 한역서학서 가운데서 대표적인 것임은 주지의 사실이다.

기편에 속하는 도입서로는 천문역산 관계와 군사 관계 그리고 지리·풍속 관계로 나누어 볼 수 있다.

- ① 天文曆算書 … 《治曆緣起》, 《天問略》, 《算學關係書》, 《利瑪竇天文書》, 改界圖, 天文圖南北極, 《天文廣教》, 七政曆比例, 星圖, 縷子圖, 日躔表, 月離表.
- ② 機器書 … 《遠鏡書》, 《千里鏡書》, 西洋國所獻神威大鏡疏, 紅夷砲題本.
- ③ 地理書 … 《職方外紀》, 《西洋國風俗說》

이상 17세기 전반기에 연행사행원들에 의해 조선사회로 재래된 서양문물 가운데 자명종·천리경·일구관 등은 마테오 릿치가 1601년 연경에 소개한 서양과학기이었다. 천문역산서 가운데의 ‘利瑪竇天文書’는 구체적으로 어떠한 책인지 그 이름이 명시되어 있지 않으나 마테오 릿치에 의해 제작된 《渾蓋通憲圖說》과 같은 서양천문 관계 서적으로 파악되고 있다.

천문역산서 가운데 《治曆緣起》는 청말 徐光啓와 랑고바르트(Langobard; 龍華民) 신부가 찬술한 서양역법에 의한 중국에서의 治曆事業의 연혁을 기록한 것으로, 《崇禎曆書》의 일부로 편입된 한역서학서였다. 《天問略》은 그리스의 천문학자 프톨레마이오스의 天動說을 중심으로 한 지구 중심의 天體觀을 크리스스트적으로 해설한 천문서이며, 디아즈(Diaz; 陽瑪諾) 신부가 엮은 것이었

19) ‘漢譯西學書’는 연구자에 따라 東傳漢文西學書(金玉姬), 漢文西學書(琴章泰), 西學關係漢文書(崔韶子), 漢譯西洋書(姜在彥) 등으로도 표기되고 있다.

20) 漢譯西學書를 理·器로 분화함은 中國西學者 李之藻가 《天學部函》이라는 이름으로 漢譯西學書選集을 彙集할 때 처음 사용한 분류이다.

다. 그 밖의 각종 천문서와 천문도는 거의가 아담 살과 서광계가 추진한 치력사업의 결과를 다섯 차례에 걸쳐 황제에 올린 《崇禎曆書(新法曆書)》 가운데 포함되어 있는 漢譯西學天文曆算書들이었다. ‘天文圖南北極 兩幅’은 조선에 들어온 최초의 서양식 천문도였다. 그것은 아담 살이 제작한 赤圖南北總星圖였다. 《千里鏡說》은 아담 살이 당시 중국에서 사용되던 서양 儀器 가운데 가장 대표적 기기인 망원경의 제조법과 그 실용가치를 설명한 것으로 1626년에 연경에서 간행된 것이다. 《紅夷砲題本》은 1636년에 명나라가 아담 살에게 명하여 鑄砲廠을 설치하고 대포를 제작케 했을 때 그 곳에서 제작한 紅夷砲의 구조와 조작법을 설명한 책자로 알려져 있다.

《職方外紀》는 뒷날 1672년에 페르비스트(Verbiest ; 南懷仁) 신부가 서술한 《坤輿圖說》과 같이 漢譯西學地理書의 二大 걸작으로 알려져 있는 세계지리서로, 알레니(Julius Aleni ; 艾儒略) 신부가 1623년 杭州에서 간행한 한역지리서이다. 중국 지식인 사회에서는 물론 조선에 도입된 후 조선의 실학 지식인들의 세계관 확대에 지대한 공헌을 하게 되는 지리서였다.²¹⁾

이상 17세기 전반기 연행사행원들에 의해 조선으로 재래된 서양문물은 명말 청초에 걸쳐 북경에서 천주교 포교에 종사하면서 명·청의 어용학자·기능인으로 활동하던 예수회선교사인 신부들과 천주교신앙을 받아들였던 청말 석학이나 고관들의 협력으로 이루어진 노작이었음을 알 수 있다. 이러한 중국의 이른바 ‘奉教士人’으로는 楊廷筠·徐光啓·李之藻·李天經 등이 유명하다. 이들의 협력을 통해 명말청초의 동북아시아사의 대전환기의 혼란 속에서도, 북경 일각에서 ‘中國西學’이 자라고 있었으며, 그 성과의 일부가 연경사행원들에 의해 조선사회로 계속 도입되었던 것이다. 다만 소현세자와 아담 살 간의 일은 연행사행과 관계없는 예외적인 서양문물 조선도입의 경우였다.

중국의 漢譯西學文明(清歐文明)은 이와 같이 17세기 초부터 연경사행원들에 의해 계속적으로 조용하게 조선사회로 도입되었다. 시간의 흐름에 따라 그 종류와 수량이 점차 늘어나 18세기에 들어서는 실학적 지식인들의 학문적

21) 한역서학서에 대한 간략한 解題文獻으로는 各書의 略解·序文·版文·小引과 저자의 약력이 소개되어 있는 徐宗澤 編著, 《明清間耶穌會士 譯著提要》(台灣, 中華書局, 1958)이 유용하다.

호기심의 대상으로 주목받게 되었으며, 마침내 학문적으로 이들 서양문물을 연구하게 되어 ‘朝鮮西學’의 학문활동이 시작되었던 것이다. 18세기 중엽 당시의 학자들의 한역서학서 閱讀이 일종의 유행이었다는 安鼎福이나 丁若鏞의 기록을 통해 17세기 초부터 조선에 유입된 한역서학서가 18세기 중엽 이후 학자들 사이에서 광범위하게 읽히고 검토되었으며,²²⁾ 그 결과가 극히 한정적인 것이기는 하였으나 한국문화의 역사적 변성을 소리없이 촉진하는 酵素로 작용하게 되었던 것이다.

3) 조선사회의 서양문물에 대한 반응

(1) 곤여만국전도와 《직방외기》

17세기 초를 전후한 때로부터 연행사신들이나 소현세자를 통해 조선으로 재래된 서양문물 가운데 유교적 지식인의 관심을 끈 것은 한역서학지도와 지리서였으며, 서양문명을 소개하는 한역서학서였다. 한편 이들 지식인과 더불어 서양문물 가운데 기의 측면인 천문·역산에 관한 기기와 한역서양천문역학에 강한 문제의식을 가지고 접근한 것은 농업사회의 기술관료들이었다. 그들은 帝王之學인 ‘授時推步’의 정확성에 주목하여, 그것을 뒷받침한 서양천문·역산학과 그것을 가능케 한 정확한 천문관측기술에 놀라움을 가지고 접근하게 되었다. 그것을 학습하고 실용하여야 할 것이라는 강한 문제의식을 가지게 되었던 것이다. 마침내는 서양의 천문역산기술을 적극적으로 수용하는데에 나서게 되었다.

마테오 릿치 제작의 한역서양지도인 〈坤輿萬國全圖〉를 보고 가장 먼저 찬평을 적어놓은 사람은 이수광이었다. 그는 李光庭이 재래한 이 지도를 弘文館에서 보고 다음과 같이 평했다.

매우 정교하며 특히 西域이 상세하다. 중국 지역과 우리 나라 8도와 일본의 60여 도로 그려져 있는바, 지리적 원근과 대소가 매우 섬세하며 빠짐이 없다.

22) 安鼎福, 《順菴集》 권 17, 天學考.
《正祖實錄》 권 46, 정조 21년 6월 경인.

歐羅巴國은 서역에서 가장 먼 곳이며 중국에서의 거리가 8만 리나 된다. 옛부터 중국에 통함이 없었으나 명나라 때부터 다시 入貢하게 되었다. … 구라과地界는 남은 地中海이며, 북은 氷河에 이르고, 동은 大乃河(도나우江), 서는 大西洋에 닿는다. 지중해는 천지 중간에 놓여져 있어서 그 이름이 붙었다(李睟光, 《芝峰類說》 권 2, 諸國部外國).

마테오 릿치가 이 지도를 제작한 것은 중국전교에 도움을 얻고자 작성된 것이어서, 중국을 中華의 위치에 놓고 세계지도를 만들고 한자로 간단한 설명을 붙였다. 그 지도는 天圓地方의 우주체계론에 터전한, 겨우 인도를 포함한 아시아권만을 나타내던 전통적 세계지도를 접해오던 유교적 전통지식인 사이에 놀라운 반응을 일으키게 되었다. 한역세계지도는 중국인의 세계관·우주관의 변혁을 촉구하게 된 지도였던 것이다. 이들 한역세계지도가 조선에도 재래됨으로써 이를 열람할 수 있었던 조선사회의 일부 집권지식층에 커다란 파문을 일으키게 되었다.

첫째, 중국·여진·일본이나 서역 그리고 인도 일부만을 알고 있었던 지리인식세계가 일시에 세계화되는 결과를 자아내게 되었다. 이수광은 유럽을 알게 되었음을 적고 있으니 그의 지리인식세계가 유럽으로 확대된 것이다.

둘째, 세계에는 수 많은 국가가 있으며 중국이나 조선도 그것들 가운데 하나일 뿐이라는 점에서, 점차 중화의식을 극복할 수 있는 국제감각이 생겨나게 되었다. 18세기에 들어서는 마침내 ‘尊華卑夷’의 세계관을 극복할 수 있는 새로운 의식을 깨우쳐 준 지도였다.

셋째로, <곤여만국전도>에 부처진 한문으로 된 간략한 설명문을 통해, 천원지방의 전통적 우주관이 지구설에 입각한 근대적 우주관으로 바뀌게 되는 첫단계적 인식을 심어주게 되었다.²³⁾

조선지식인들에게 대지는 球形이고 광대하며, 지구는 5대주·3대양을 가진 엄청난 것임을 실증시켜 준 다른 기기는 북경 재래의 ‘天球儀’였다.

한편 17세기에 천원지방설을 명백히 부인하고 지구설을 확신하게 되는 조선지식인이 생겨나게 되었다. 金萬重(1637~1692)의 지구설에 대한 믿음은 매

23) 李元淳, <朝鮮實學知識人の 漢譯西學地理書 理解>(《한국의 전통지리사상》, 민음사, 1991), 11~43쪽.

우 확신에 찬 것임을 그의 글에서 느끼게 된다.

서양의 지구설은 오로지 天을 기준으로 삼고, 지구를 360도로 구획짓고 있다. 緯度는 남북극의 고하를 나타내며 經度는 일식 및 월식을 검증하고 있다. 그 道理는 확실하며 그 기술은 정확하다. 믿지 않을 수 없을 뿐만 아니라 믿지 못할 여지가 없다. 지금 學士나 大夫들이 만일 땅의 형상이 둥글다면 생물들이 둥근 고리(環)에 매달려 살 수 있을 것인가 하고 의심하나 그런 의심은 우물 속 개구리나 또는 여름날 벌레들이 지니는 것과 같은 생각인 것이다(金萬重, 《西浦漫筆》下).

김만중은 분명히 17세기 사람이었으나 이처럼 확신을 가지고 지구설을 받아들였던 선각자였다.

17세기 선각자들의 세계지리에 대한 식견을 세계적인 것으로 확대시킴에는 마테오 릿치의 한역세계지도뿐만 아니라, 1623년 杭州에서 알레니 신부가 펴낸 세계지리서인 《직방외기》의 영향을 저버릴 수 없다. 이 한역세계지리서에는 책머리에 ‘萬國全圖’라는 이름으로 한 장의 세계지도가 배설되었고, 1권에서 5권에 걸쳐 각 권 첫머리에 먼저 세계 5대주마다의 지도를 삽입해 놓고 있다. 그에 뒤이어 자연과 인문에 관한 총론과 주요 국가를 지리적으로 소개하고 있다. 다만 5권에 大洋洲에 해당되는 부분은 말지의 대륙인 墨瓦蠟尼加洲로 설명하고, 5권 끝에 南北半球 두 개의 지도와 四海總說이라는 제하에 해양지리적 내용을 수록하고 있다. 《직방외기》는 페르비스트의 《坤輿圖說》과 같이 한역지리학서의 二大 명저로 유명한 세계지리서이다. 중국사회에는 물론 조선사회의 유교지식인 사이에서 널리 읽혀져 세계관의 확대에 크게 이바지한 세계지리서였다.²⁴⁾

한역세계지도인 ‘몬여만국전도’와 한역세계지리서인 《직방외기》는 그것들이 중국에서 간행된 후 얼마 안되어 조선사회로 재래되어 유교적 지식인들에 의해 관람되었다. 그 결과 이들 지도와 지리서는 그들의 중화적 세계관에 동요를 일으켰고 그들의 의식의 확대를 추구하는데 크게 기여했다.

24) 李元淳, 〈職方外紀와 慎後聘의 西洋教育論〉(《朝鮮西學史研究》, 一志社, 1986), 280~311쪽.

(2) 《천주실의》와 《교우론》

《天主實義》는 마테오 릿치가 북경에 입성하기 전 南昌에서 저술한 한문저서이다. 그것은 북경에 입주하게 된 후 2년만인 1603년에 간행된 한역천주교서이다. 《천주실의》의 서양책명 ‘De Deo Verax Disputatio’는 ‘神에 대한 참된 論議’라는 뜻으로, 《천주실의》는 천주교 교리서 내지는 護敎書의 성격을 띠고 있는 한역서학서이다. 저자 마테오 릿치는 ‘東士’와 ‘西士’ 두 학자의 대화를 빌어 유불의 가치의식을 담은 동양의 사상·철학·종교와 스콜라(Schola) 철학과 크리스티교 가치를 담은 서양의 사상·철학·종교에 관한 의견 교환을 上下 2권, 通章 8장 174항에 걸쳐 토론시키는 형식으로, 매우 설득력 있게 꾸며 놓은 한역서로 유명하다. 이 책은 연경에서 간행되지 불과 10년 내에 동북아시아 한자문화권 여러 나라에 급속히 전파되어 큰 과문을 일으킨 서책으로 주목받아 왔다. 마테오 릿치가 《천주실의》를 편술한 목적은 補儒論的 문화주의에 터전한 천주신앙의 전교를 위한 것이었다. 그러나 그것이 先秦古經의 유교논리에 터전하여 천주사상·철학·종교를 퍼낸 것이기에 유교 한자문화권 여러 나라 학인들이 그것을 읽고 그 책으로부터 큰 영향을 받게 되었으며 일부 서학적 지식인들이 마침내 천주교를 수용하게 되는 근거가 된 서적으로 작용한 점에서 역사적으로 중요시되고 있다.²⁵⁾

이에 대한 이수광의 논평은 다음과 같다.

歐羅巴國은 또 다른 이름을 大西國이라고도 한다. 利瑪竇라는 사람이 있으며 항해 8년만에 8만리 바다 건너 東輿(廣東)에 거주하기 10여년이 되었는데 그의 저작물로 天主實義 두 권이 있다. 첫머리에서 天主가 비로소 천지를 창조하였다는 것과 主宰 安養의 도리로 논하였고, 다음에 人魂이 불멸하며 그것이 금수와 크게 다름을 논하고, 이어 輪廻六道의 잘못됨과 천당지옥 및 선악의 應報를 변론하고, 마지막으로 인성이 본래 선함과 天主를 공경 숭상하여야 함을 논하고 있다. 그들의 풍속에는 君을 敎化皇이라고 하고 있으며, 결혼하지 않으니 자리를 세습시킬 자손이 없어 현명한 사람을 선택하여 敎化황으로 삼는다고 한다. 또 그들의 풍속에는 우의를 중히 여기고 私蓄은 하지 않는다고 한다. 그는 重友論도 저술하고 있는바 焦竑이 말하는 바로는 서역의 이마두는 友人

25) 李元淳, 〈天主實義〉(《韓國天主教史研究》, 한국교회사연구소, 1986), 33~41쪽.

을 제2의 자기라고 하고 있으니 그 말이 매우 기특하다고 《續耳譚》에 상세히 적어놓고 있다(李睟光, 《芝峰類說》 권 2, 諸國部外國).

이처럼 이수광은 《천주실의》에 관해 그 사실대로 논평하고 있다. 이에 대하여 그와 같은 시대의 지식인인 柳寅夢(1559~1623)은 마테오 릿치가 말하는 천주교는 ‘語多有理’하기는 하나 天堂地獄說과 성직자 ‘不事婚娶’로 ‘左道惑世之理’를 면할 수 없다고 유학자의 입장에서 《천주실의》를 간단하게 논죄하였다.²⁶⁾

한편 청말명초에 아담 샬로부터 본국으로의 귀국에 앞서 각종 한역서학과 天球儀·天主像 등의 선물을 받은 소현세자는 귀국길에 오르기에 앞서 천구의와 天主書에 관하여 기증자인 아담 샬에게 서한을 보내어 깊은 사의를 표하였다. 이 서한에서 소현세자는 귀국 후 궁중에서 사용할 뿐만 아니라 그것들을 간행하여 지식인 사이에 보급시킬 것을 생각한다는 인사말을 전하면서 한편으로 동시에 받았던 천주상에 관하여는 다음과 같이 적었다.

우리 나라에서는 아직 천주교를 아는 사람이 없기에 제가 가장 걱정하는 일은 이단사교로 보여져 천주의 존엄을 상하게 할지도 모른다는 일입니다. 이것이 천주상을 귀하에게 돌려드려 잘못됨이 없게 하려는 이유입니다(山口正之, 〈アダム・サルに送られた世子昭顯の書翰〉, 《朝鮮西教史》, 日本 雄山閣, 1967).

이 서한을 통해 아담 샬과의 교류를 통하여 천주교에 관해 많은 것을 들었으면서도 유교국가의 세자로서 천주교에 대해 일정한 거리를 두고자 한 모습을 느낄 수 있는 것이다.

이수광은 《지봉유설》에서 마테오 릿치의 또다른 漢譯西教書인 《交友論》에 관해 기록을 남기고 있다. 《교우론》은 마테오 릿치가 북경 입성에 앞서 남창에 있을 때 교제한 明王室의 일족인 建安王에게 서양사회의 교우지도를 설명한 글이다. 중국인이 일찍이 들어보지 못한 “나의 벗은 남이 아니라 즉 나의 半(分身)이니 곧 제2의 나이다. 그런 고로 마땅히 벗을 보기를 나를 보듯 하여야 하고, 벗에게 나를 주어야 하는 것이다. 비록 몸은 둘이나 그 마음은

26) 李睟光, 《芝峰類說》 권 2, 諸國部外國.

하나일 뿐이다” 등의 내용이 유교지식인들에게 매우 신선한 감명을 준 것임을 焦竑의 기록을 들어 소개하고 있다.²⁷⁾

350~500종으로 파악되고 있는 예수회선교사들의 손에 의해 저술된 한역 서학서 가운데 17세기 전반에 조선사회로 도입된 서학교리서는 종류가 많았을 것이라 생각되나 《천주실의》·《교우론》 등 10여 종이 파악되고 있다. 이러한 천주교 관계 서적이 일부 지식인들에 의해 읽혀졌으나 아직 신앙심을 키워낼 정도로 영향을 미칠 수준은 아니었다. 다만 객관적으로 그 내용을 소개하거나 전통유학의 입장에서 간단하게 논평하는 정도에 지나지 않았다. 천주교에 관한 이해와 언급은 《천주실의》나 《직방외기》를 읽은 인사들의 글에도 보인다. 한역서학교리서를 읽고 천주신앙 신봉으로 치닫거나 또는 천주교리에 자극되어 생겨나는 反西敎論理의 글이 생겨나게 되는 것은 18세기 중엽에 들어서의 일이었다.²⁸⁾

(3) 서양기기

17세기 전반 조선사회에 재래된 서양문물 가운데서 서양 문명기기 몇 점이 주목된다.

마테오 릿치가 1601년에 북경으로 상경하여 神宗을 배알하고 북경거주를 허가받을 때 그는 萬國地圖·天主像·天主聖母像 등과 더불어 여러 가지 서양기기류를 진상하였다. 그 가운데서 신종의 호기심을 가장 자극한 것이 크고 작은 自鳴鐘과 洋琴이었다고 한다.²⁹⁾ 신종뿐만 아니라 북경인들을 놀라게 한 물건은 주야를 가리지 않고 시각마다 자동적으로 종을 울려 시간을 알려주는 자명종이었다. 낮에 해가 있을 때는 圭表(日時計)로, 해가 없는 밤에는 漏(水時計)로 시간을 알아오던 동양 전통사회에서 매 시각 틀림없이 정확하게 자동적으로 시간을 소리로 알려주는 자명종은 놀라움의 대상이 아닐 수 없었던 것이다. 자명종이 고장났을 때 그것을 수리하기 위한 기술자로 마테오

27) 焦 竑(1541~1620)은 江蘇省人으로 徐光啓가 1597년 북경에서의 順天鄉試에서 장원급제할 때의 主考官의 1인이다. 서광계는 그를 일생 동안 스승으로 섬겼다.

28) 李元淳, 〈朝鮮後期 實學者의 西學意識〉(《朝鮮西學史研究》, 一志社, 1986), 184~235쪽.

29) 姜在彦, 앞의 책, 29쪽.

릿치의 북경 거주를 허가하였고, 宣武門 내에 부지를 하사하여 교회를 짓고 그 곳에 그를 거주케 함으로써 중국전교의 거점이 마련되는 계기가 되는 귀한 물건 자명종이 조선사회로 도입된 것은 1631년 陳奏使 鄭斗源에 의해서였다.

정두원은 자명종에 관하여 ‘한 시간마다 자명한다’고 간단히 언급하고 있으나 그보다 5년 후인 인조 14년(1636)에 북경에 사행한 觀象監官 金堉은 북경에서 자명종을 보고 그것이 기계적으로 돌고 스스로 시간을 알리는 것이 신묘하다고 감탄하고 자명종에 관심을 가지게 되었다. 때마침 密陽의 巧匠 劉興發이 일본에서 자명종을 사들여 이의 운용을 연구하고 그 원리를 이용하여 시계를 만들었다. 시각마다 수가 다르게 종을 울려 시간을 알리고 外輪에 12시를 그려놓고, 日과 月이 그 한가운데서 돌아가도록 장치하였다. 盈虧遲疾이 조금도 차이하지 않아 매우 신기하다는 기록을 그의 저서에 남기고 있다.³⁰⁾ 이 기사로 미루어 볼 때 조선에서도 일부에서 자명종을 크게 주목하였고, 이를 연구하여 특이한 천문시계로 제작했음을 알 수 있다.

한편 서양식 자명종 원리를 활용한 渾天時計까지 제작되었다. 효종 4년(1653)에 時憲曆을 실용하는 報漏閣의 漏器(水時計)를 새 역법에 맞도록 개조하는 조치가 취해졌었다. 그 후로 혼천시계의 정확함을 기하기 위한 노력이 관상감을 중심으로 추진되어 효종 8년에는 崔攸之에 의해 ‘璿璣玉衡’이 제작 실용되었고, 다시 현종 10년(1669)에 天文敎授 李敏哲과 宋以穎에게 이것을 개조토록 조치하였던바 송이영이 서양식 자명종의 원리와 특징을 잘 살리되 동력을 물 대신 추로 돌게 개량하여 정확한 시간을 측정하는 한편, 천체의 운행을 한 눈으로 알아볼 수 있는 조선 특유의 혼천시계를 제작하여 실용했던 것이다.³¹⁾

이처럼 정두원에 의해 조선으로 도입된 자명종은 단지 호기심의 대상인 신기한 기기로서가 아니라 조선사회에서 개량, 활용되고 마침내 실용되었던 것이다.

30) 金堉, 《潛谷筆談》.

李能和, 《朝鮮基督教及外交史》(朝鮮基督教彰文社, 1929), 4쪽.

31) 全相運, 《韓國科學技術史》(正音社, 1976), 86~87쪽.

김만중은 “서양인 利瑪竇는 萬曆 연간에 배를 이용하여 동방으로 건너왔는데 그가 들여온 자명종과 안경을 보고 모두가 보물과 같이 생각하였다”고 언급하고 있는바,³²⁾ 안경도 17세기 중엽 북경에서 조선사회로 소개된 유용한 서양기기의 하나였던 것이다.

1631년 정두원이 로드리케즈(Rodriquez ; 陸若漢) 신부³³⁾로부터 선물받은 여러 문물 가운데 《遠鏡說》과 《千里鏡說》 등 두 권의 한역과학서가 들어 있었다. 이 두 책은 그가 조선으로 도입한 망원경에 대한 제조법과 사용법 및 효용가치를 해설한 서책이었다. 《천리경설》은 아담 샐이 편술한 후 1626년 영국에서 《원경설》이라는 이름으로 간행한 한역서학서였다. 여기에 언급된 망원경은 1609년 갈릴레오(Galileo Galilei)가 천문관측에 처음으로 실용함으로써 근대 천문학 발달의 단서를 이끌어 낸 천문관측기기였다. 아담 샐이 중국으로 들여와 이용하고 있었던 것이었으나 조선사회에 도입되었었다. 그러나 조선에서는 천문관측에 실용되지는 못하였다. 그러나 신기한 서양기기로 여겨졌었음은 정두원이 ‘천리경’ 일부를 관찰한 후 “천문은 자세히 관측할 수 있으며 또한 능히 100리 밖의 敵陣 중의 미세한 물체까지 자세히 볼 수 있다”고 적은 바를 통해 알 수 있다.

정두원은 자신이 조선으로 받아들여 온 화포에 관하여도 서양식 대포가 전통적인 우리 나라의 대포인 碗口에 비하여 우수하다고 다음과 같이 설명하고 있다.

火繩을 사용하지 않고 火石으로 격발한다. 우리 나라 鳥銃 두 방을 놓을 동

32) 金萬重, 《西浦漫筆》 下.

33) Rodriquez(陸若漢) 신부는 일본, 중국 크리스트 敎史에서 특이한 존재였다. Jeronimo Rodriquez(1561~1633 ; 포르투갈인)는 14세 때 일본에 입국하였으며 1580년 일본에서 耶蘇會에 입회하였다. 1596년에 신부가 된 후 다년간 일본에서 거주하였기에 일본어에 精通하고 일본사정과 일본문화에 밝았다. 최초로 日本文法書を 집필하고 日蘭辭典을 편찬하였고 통역으로 활약하여 ‘Rodriquez 通事’로 불렸으며 豊臣秀吉, 徳川家康과도 가까웠다. 島原의 神學校 敎授로 있다가 1610년 일본에서의 키리시당 박해로 Macao로 추방되었다. 그 후 女眞族 興起로 명이 위험에 빠지게 되자 徐光啓의 제자이며 천주교도이던 明 登萊巡撫 孫元化의 초청으로 북상하여 등래에 머물며 掌敎官으로 군사고문의 일을 볼 때 陳奏使 鄭斗源 일행을 만났다. 1633년에 중국에서 사망하였다.

안에 4, 5발이나 쏠 수 있을 정도로 빠르기가 귀신과 같다(《國朝寶鑑》 권 35, 인조 9년 7월).

이와 같이 화포의 효능을 높이 평가한 정두원은 그의 수행원이던 鄭孝吉에게 명하여 그 제조법과 조작법을 익히도록 조치하였다. 귀국 후에는 국왕 앞에서 발포를 실연하여 인조로부터 시의를 얻은 조치라고 칭찬을 받은바 있었다.³⁴⁾

(4) 한역 천문서와 역산서

예수교선교사들이 가지고 있던 서양과학과 기술 가운데서 중국 황실과 사대부들의 관심을 모은 것은 서양천문학과 그 관측기술이었다. 유교전통사회에서 황제는 천문을 정확히 관측하여 曆書를 작성하여 백성들에게 내려주는 것이 ‘敬授民時’라는 堯典의 말과 같이 역서는 제왕의 책임이었던 것이다.³⁵⁾ 농업국가에 있어 계절의 변화와 그에 따른 농업생활에 도움을 줄 기본 정보를 실은 역서의 편찬을 뒷받침하는 曆算推步의 학문은 ‘帝王之學’이었던 것이다. 유교전통사회에서는 ‘天人感應思想’의 영향으로 천문의 이변을 君德과 연결지어 생각하는 믿음이 있었다. 군왕이 有德할 때 天象과 자연은 순조로우나 정치적 과실을 저지르는 부덕한 군주에 대해서는 하늘의 경고와 징벌이 천지현상의 이변으로 나타난다는 믿음이 확고하였다. 정확한 역서의 제작, 반포가 제왕의 책무였기에 그 정확한 역서제작의 기초학·기초기술인 천문학·천문관측이 문제되는 것이며, 관측기록에 의해 정확한 역서를 제작할 수 있는 기초학문인 曆算學에 비상한 관심을 가지지 않을 수 없었던 것이다.

예수회 東洋巡察使 바리니아노(Valingiano; 范禮安)가 시달한 補儒論의 문화주의의 전교방침을 준수하던 마테오 릿치는 북경주재의 허가를 받은 후 전교의 전제적 방법으로 서양의 천문·역산술을 전할 수 있는 책들을 부지런히 漢譯하여 간행, 유포시켰다. 마테오 릿치가 중국사회에 전파하고자 하는 크리스티교 신앙과 그 가치를 담은 윤리사상체계는 유교사회의 군주로는 반

34) 《國朝寶鑑》 권 35, 인조 9년 7월.

35) 《書經》 권 1, 虞書 堯典.

가운 것이 아니었으나 그의 머리 속에 담긴 서양의 천문역산학과 손 끝에서 이루어지는 천문·역산술은 당시 전통적인 중국 역법의 오차 때문에 고민하던 중국으로는 매우 필요한 것이었다. ‘奉敎士人’이며 禮部右侍郎이었던 徐光啓의 노력으로 명나라는 1629년 북경에 西洋曆局을 개설하고 적극적으로 서양 역산법을 도입, 활용하게 되었던 것이다. 그 후 마테오 릿치를 위시한 예수회 전교자들과 그들을 적극 보좌한 봉교사인 李之藻의 합동 노력으로 방대한 양의 漢譯西洋曆算書의 집대성인 《崇禎曆書》가 이루어져 5차에 걸쳐 황제에게 進呈되었던 것이다.³⁶⁾ 《송정역서》에 포함된 각종의 한역서양역산서가 赴京使行員들에 의해 조선사회로 재래되었다. 《송정역서》는 명나라가 후세에 남긴 가장 위대한 과학유산일 뿐만 아니라, 청나라 초기에 이루어지는 時憲曆의 기초 자료로 주목되는 방대한 한역역산서로 집성되었다.

중국에서 명·청 교체가 진행되는 와중에 중국에서 활동하던 예수회는 중대한 위기를 맞게 되었다. 그러나 아담 샬의 적절한 시국 대응과 서양 역산 기술의 유용성을 인식한 청국의 호의적 조치로 예수회는 서양 신법에 의한 역서 작성의 업무를 계속 담당할 수 있었다. 그 결과 시현력을 이루어 중국 사회에 실용시킬 수 있었다. 1600년의 ‘欽天監敎案’으로 중국전통 역산학세력의 반격을 받아 한때 북경에서 예수회선교사들이 체포, 추방되는 일도 겪었으나 서학에 대한 학문적 취향이 대단했던 康熙帝가 친정케 됨으로써 위기를 벗어나 다시 연경에 들어와 역산의 책무를 담당할 수 있었다.³⁷⁾

36) 《崇禎曆書》는 崇禎 2년(1629) 역법개정을 목적으로 서양역법서의 번역과 改曆 편찬을 목적으로 개설된 曆局의 督領 徐光啓와 그의 後任 李天經 등이 Adam Shall(湯若望), Giacomo Rho(羅雅谷) 등 예수회선교사의 협조로 1634년까지 5차에 걸쳐 明帝에 進呈된 漢譯西洋曆算書로서 집성된 叢書, 新法曆書, 新法算書로도 불린다. 《송정역서》는 명이 후세에 남긴 가장 위대한 科學遺書이며 조선의 時憲曆의 기초가 되었다(姜在彥, 앞의 책, 57쪽). 5차에 걸쳐 진정된 《송정역서》의 총권수는 刻版에 따라 異同이 있다(103~137권). 崇禎初版(1634) 順治 2년 補刊版本, 康熙 17년 又補刊版本(1678)의 세 가지의 판본이 있다(徐宗澤, 앞의 책, 239~256쪽).

37) ‘欽天監敎案’은 順治帝 이래 欽天監曆局을 중심으로 예수회선교사와 奉敎士人 중심의 西洋曆法 세력에 대해 중국 전통 回曆法 세력이 康熙 초에 楊光先 등 關邪斥西세력의 謀反告變上疏를 기회로 일어난 천주교박해 사건이며 구법세력이 흠천감을 장악하게 되고 大統曆法과 回回曆을 부활하게 된 政變이다. 이 때 북경에서 예수회선교사가 추방되고, 체포되었던 아담 샬은 겨우 사형을 면했으

마테오 릿치의 북경 입성부터 약 반세기 후인 17세기 전반에 조선으로 도입된 漢譯西學天文曆算書에 대한 조선지식인들의 반응은 어떻게 나타났을까.

한역서학서를 통해 가장 먼저 서양 天體論을 언급한 사람은 이미 앞에서 논한 바와 같이 김만중이다. 그는 ‘天圓地方’의 설을 주제로 하는 동양사회의 전통적 우주관인 ‘蓋天說’ 내지는 ‘渾天說’ 등 동양 고래의 우주관에 대해 ‘地圓說’을 수용하였고, 그 지구설을 의심함은 ‘井蛾夏虫之見’이라고 규정하였다. 나아가 그는 다음과 같이 서양의 지구설을 평가하였다.

명나라 만력년간에 서양의 지구설이 나옴으로써 渾天·蓋天의 두 설은 비로소 서로 통하게 된 것이 하나의 큰 일이었다. 생각건대 고금의 天을 논하는 자들을 비유적으로 설명한다면 코끼리를 썰어보고 그 일부분만을 알고 있음과 같은 것이었으나 서양의 역법에 의해 비로소 그 전체를 알게 되었다(金萬重, 《西浦漫筆》下).

김만중은 그에 앞서 정두원이 도입한 《利瑪竇天文書》일부를 접한 것으로 생각되며, 그가 열람한 천문서란 李之藻가 筆述하여 1607년에 북경에서 간행한 《渾蓋通憲圖說》일 것이다.³⁸⁾ 이 한역서양천문서는 마테오 릿치가 로마의 대학에서 배웠던 유명한 수학자이며 역사가이던 크라비우스(Cravius)가 지은 천문교과서를 한문으로 번역하여 엮어낸 것이었다. 한편 연행사 정두원이 조선으로 도입한 한역서학천문서로 《天問略》이 있었다. 《천문략》은 조선 유학자들의 전통적 천체관을 근본으로부터 뒤흔들게 하는 한역서학천문서였다. 비록 《천문략》은 코페르니쿠스(Copernicus)의 地動說이 나타나기 이전까지 오랫동안 서양에서 수용되어 온 크리스토포적 천체관에 입각한 것이며, 지구중심의 天動說에 터진 천체관을 담은 것이었으나 천원지방의 개천설·혼천설 등 동양 고래의 천체관에 변화를 촉구하게 된 한역서학천문서였던 것이다.³⁹⁾

나 병사했다(1644). 그 후 1668 양광선이 제작한 역서의 오류가 문제되어 구법 세력이 숙청되고 예수회선교사들이 북경에 복귀하여 역법사업을 주관하게 되었다(矢澤利彦 譯, 《東西曆法の對立》, 日本, 平河出版社, 1986).

38) 姜在彦, 앞의 책, 69쪽.

39) 蓋天說에는 天·地 모두 平面이며, 천은 圓이요 지는 方이라고 생각하는 天圓

진주사 정두원 일행이던 역관 李榮俊은 서양천문역산학에 관한 《천문략》·《治曆緣起》등을 정두원으로부터 넘겨받아 큰 놀라움을 가지고 통독한 후 그것을 그들에게 전해주었던 로드리케즈에게 서양 천문관에 대해 질문하는 서한을 보냈다.

그는 중국을 중심으로 작성된 〈坤與萬國全圖〉를 보고 천하의 渾元淸淑의 氣가 응집되어 많은 성인이 배출되고 仁義禮樂之敎가 성하며 그 기가 이어 내려오고 있는 중국과 비견할 수 있는 나라가 ‘中國之外’에도 있음을 알게 됨으로써 대단히 놀랐으며, 자기가 지금까지 믿어오던 화이론적 세계관에 큰 충격을 받았음을 전하고, 서양역법의 정밀한 推算術을 검토하고 중국역서의 잘못을 알게 되었음을 전했다. 그러나 다만 동양의 전통적인 개천설이나 혼천설과 전혀 다른 우주관으로서의 十二葱頭論(十二重天說)에 대하여는 이해하기 어려움이 많으니 뒷날 가르침을 줄 것을 요청하였다.⁴⁰⁾

이영준의 솔직한 서한에 접한 로드리케즈는 중국을 중심으로 제작한 세계 지도는 중국인의 이해를 돕기 위해 그렇게 한 것이며, 지구론에 의하면 세계의 모든 나라가 세계의 중심이라고 밝혀 화이론적 세계관이 잘못임을 지적하였다. 한편 중국인들이 이 지도 때문에 세계를 넓게 이해할 수 있게 되었는데 조선도 그렇게 될 것을 희망하며, 동방의 모든 성인의 가르침을 자기들도 이해하고 있으며 삼강오행이나 오륜치국의 가르침은 서양에서도 알고 있는 일임을 지적하면서 서양의 ‘天學’을 내세웠다. 끝으로 중국에서 한·당 이래로 정확한 역법을 이루기 위해 노력해 왔으나 아직 완전을 기하지 못하여 황제의 칙명으로 자기들이 역법 개수에 힘쓰고 있으나 그 ‘天文綱理’ 즉 자세한 점은 몇 마디의 글로 풀이할 수 없으니 뒷날 만날 기회를 얻어 그 일에 대해 논의하자고 답신하였다.⁴¹⁾ 이 두 사람의 면담이 이루어졌다면 매우

地方說(一次 蓋天說)과 천지가 모두 曲面이며 북극지방이 높은 솟갓(蓋笠) 모양이라는(二次 蓋天說)의 두 가지로 나누어 지며, 渾天說은 後漢의 천문학자 張衡의 《渾天儀》의 설이며, 천·지의 모양은 鳥卵(새알)과 같은 것으로 天이 地를 둘러싸고 있으며, 하늘이 수레바퀴 모양으로 돌아감이 渾然하다고 한다. 漢代 이후 모두 혼천설을 신봉하고 조선에서도 이 혼천설은 추종하고 있었다 한다(全相運, 《韓國科學技術史》, 30~34쪽).

40) 安鼎福, 《雜同散異》, 與西洋國陸掌敎若漢書.

41) 安鼎福, 《雜同散異》, 西洋國陸若漢 答李榮俊書.

흥미있고 유익한 천문·역법 토론이 있었을 것이나 서간이 두 사람 사이에 교환된 다음 해인 1632년에 화북에서 전란이 일어나게 됨으로써 무위에 끝났음은 유감이 아닐 수 없다.

이상과 같이 17세기 초부터 부연사행원에 의해 조선으로 도입된 서양천문도, 중국한자로 작성된 이른바 한역서양천문·曆象 관계의 서학서가 기회있을 때마다 조선사회에 도입되었다. 17세기 초부터 여러 종류의 한역세계지도가 조선의 선각적인 지식인이나 천문·역상 기술관직자들에 의해 검토되고 논평되어 왔던 것이다. 이러한 자료를 접하고 검토하게 됨으로써 17세기 종래의 세계관·우주론이 동요할 수 있는 소지가 조성되었음은 사실이다. 그러나 아직 그것이 근대적 깨우침으로까지 질적인 변화를 일으킬 정도로 그 이해 수준이 높은 것은 아니었다.

4) 서양문물의 실용적 채용

연경에서 서양선교사와 奉敎士人들에 의해 생산된 한역서양문물은 17세기 초부터 조선사회로 도입되고 소개되었으며, 소수 선각적 지식인과 일부 천문·역산관계 기술관료들의 주목을 받게되었다. 그런 가운데 실용을 위한 노력도 생겨나게 되었다.

宋以穎에 의해 제작된 渾天時計에 서양 자명종의 원리가 활용되었음을 앞서 살펴 본 바 있다.

조선지식인들의 비상한 관심을 받았던 한역서학세계지도나 천문도를 模作 하려는 활동도 생겨난다. 시기적으로는 18세기 초두의 일이기는 하나 숙종 34년(1708) 書雲監에서 국왕에게 진상된 乾象圖屏子和 坤輿圖는 조선인이 제작한 한역서학세계지도의 모작품이었다. 즉 전자는 아담 샴이 제작한 천문도인 星圖八幅의 모작이었고, 후자는 마테오 릿치 제작의 〈坤輿萬國全圖〉의 모작이었음이 연구자들에 의해 파악되고 있다.⁴²⁾ 이 모작품이 진상된 때는 1708년의 일이었으나, 그것은 17세기 후반에 천문역산기관을 중심으로 이

42) 崔錫鼎, 〈西洋國乾象坤輿二屏總序〉.

李龍範, 〈法住寺所藏의 新法天文圖說에 관하여〉(《歷史學報》 31, 1966).

들 한역세계지도와 천문도에 계속 관심이 집중됨으로써 마침내 모작케 되었던 것이다.

이상의 혼천시계나 모작된 건상도와 곤여도는 왕실에 소장되어 일반사회에 그 영향이 미쳤던 것은 아니다.

17세기 조선에 도입된 서양문물 가운데 계속적으로 관계 자료의 도입활동과 수용 노력이 경주되어 마침내 국가정책으로 채용되어 국민생활에 절대적인 영향력을 미치게 된 것은 서양역법의 도입이었고 시헌력의 채용이었다.⁴³⁾

인조 9년(1631) 정두원에 의해 재래된 《치력연기》를 통해 청국에서의 서양역법 연구와 채용의 개략적 이해를 가질 수 있었을 것으로 파악된다. 《치력연기》는 방대한 양의 한역천문역산서가 휘집되어 있는 서양역법집성총간물인 《송정역서》(1644년 11월에 아담 샬이 新法曆書로 개명)에 포함되어 있는 서양역법서였다. 아담 샬은 1645년(淸 順治 2년) 8월에 여섯 장의 한역지도와 儀器 3종 및 그 의기의 조종법에 관한 서책을 황제에 진상하는 한편 서양신법에 의한 역서도 진상했다. 이 역서가 淸 聖祖(順治帝)에 의해 ‘時憲曆’으로 이름 지어져 중국에 반포되는 한편 ‘朝鮮曆行’⁴⁴⁾을 통해 조선사회로 도입되었다.

인조 23년 3월에 앞서 귀국한 소헌세자에 뒤이어 鳳林大君이 조선으로 귀국할 때 아담 샬은 봉림대군 護行宰臣인 韓興一에게 서양역산서인 《改界圖》와 《七政曆比例》를 기증하였다. 한홍일은 귀국한 후 이것들을 국왕에게 헌납하였다.

曆象授時は 제왕이 가장 힘써야 할 일입니다. 원나라 때 郭守敬이 고쳐쓴 曆書가 거의 400여 년이나 되어 지금 마땅이 바로 잡아야 할 것입니다. 그런데 湯若望이 이룬 역서를 보건데 가장 잘 修改되어 있습니다. 감히 改界圖와 七政曆比例 각 1 권을 올려 바치는 바입니다. 청컨대 관계관으로 하여금 이것들을

43) 時憲曆의 조선 도입과 채용에 관한 연구물로 주목되는 것은 다음과 같다.

李殷晟, 〈大理石製 新平日晷와 昭顯世子〉(《東方學志》 46·47·48, 延世大, 1985).

鄭誠禧, 〈朝鮮後期 時憲曆導入과 그 影響〉(《韓國學大學院論文集》 10, 韓國精神文化研究院, 1995).

44) 曆行은 명·청에 중국역서를 請受하기 위해 파견하는 使行이다. 역서와 연호의 사용은 사대외교의 의무였다(《同文彙改》原編, 권 42, 曆書; 《通文館志》권 3, 賚咨行).

자세히 살펴 판정함으로써 역법을 밝히시기 바랍니다(《仁祖實錄》 권 46, 인조 23년 6월 갑인).

청국의 아담 살 등이 이론 시헌력을 연구하도록 건의한 것이다. 이 건의가 조선에서 시헌력을 연구, 채용하도록 정식으로 발의된 최초의 일이었다.

세종대에 鄭麟趾·鄭招·李純之·金淡 등이 왕명을 받들고 授時曆과 大統曆을 조선에 알맞도록 개편하여 〈七政算內篇〉을 편찬하였고, 다시 回回曆을 참고하여 〈七政算外篇〉을 간행한 바 있었다. 이 일은 농업국가의 군주인 세종이 愛民君主로 제왕의 책임을 다하려는 정치적 의지를 읽을 수 있는 동시에 조선 초기의 발달된 朝鮮曆算學의 높은 수준을 보여주는 일이었다. 그러나 그 후 이 사업을 계승, 발전시킬만한 정치적 경륜을 지닌 군주가 없었고, 한편 曆行을 통하여 명에서 받아오는 大明曆 관용에 순치되어 기본적으로 중국역서에 매달려 있는 형편이었다.

명나라 말기에 명황실의 특별한 관심 속에 중국의 전통 역산학의 자리를 대신하게 되는 서양역법은 천문관측기기와 더불어 천문역산관계서의 한역본의 형태로 조선사행원들에 의해, 또는 소현세자나 봉림대군 귀국의 기회에 조선사회로 재래되어 조선의 역산기관인 관상감 관계자들의 강한 흥미를 유발하게 되었으며 마침내 서양역법에 터전하여 역법 수정을 요구하는 건의가 제기되었던 것이다. 앞서 본 한홍일의 건의는 조선의 시헌역법의 도입 연구와 시헌력을 결국 채용하는 계기가 되는 여론환기였던 것이다.

한홍일의 건의는 주목은 받았으나 아직 그 당시 조선으로 재래된 한역서양역법서만을 가지고서 시헌력의 전모를 파악할 수 있는 단계에 이르기까지는 자료에 한계가 있었다. 또한 서양역산법을 자료로만 터득하기에는 역법이 난삽하여 독학이나 독습으로 터득할 수 없는 것이었다. 그러기에 더 많은 자료를 조선으로 도입하는 한편, 직접 북경에 들어가 서양역법 관계자로부터 역산법을 교수받을 필요가 있었다. 이런 문제를 지각하고 해결에 직접 나서게 된 사람이 관상감 제조로 당시 조선의 천문역산의 책임을 지고 있었던 金堉(1580~1658)이었다. 전통사회의 선비이면서도 실학사상 선구자의 한 사람으로 손꼽히는 金堉은 365년 동안이나 중국사회에서 사용되어 온 郭守敬·

許衡 등이 이루어 놓은 授時曆을 높이 평가하면서도 세월이 흐름에 따라 커지는 오차를 감안하여 修曆할 것을 건의하였다.

천체운행은 대단히 확실하나 授時曆算은 해가 거듭될수록 오차가 커져가니 ... 마땅히 역법은 바꾸어야 합니다. 이럴 즈음에 서양역법이 등장하였기에 改曆을 추진하기에 마침 좋은 기회를 맞게 되었던 것입니다. 다만 韓興一이 재래한 서책에는 의론은 있었으나 立成(數表)이 없었습니다. ... 중국에서는 丙子年(1636)에서 丁丑年(1637) 사이에 이미 역법을 개정하여 내년에는 新曆이 나온다고 합니다. 그러니 그 신력은 반드시 우리 나라의 曆과 큰 차이가 생겨나게 될 것입니다. 신력 가운데 절묘한 것이 하나라도 있다면 당연히 舊曆을 버리고 신력을 취하여야 할 것입니다. 중국은 다른 나라가 冊曆을 만드는 것을 금하고 있으니 사람을 보내어 정식으로 그 역법을 배우기를 청할 수는 없을 것입니다. 이번 중국에 사행하는 사신에게 日官 1, 2명을 대동케 하고 역관으로 하여금 欽天監을 탐사시켜 새로운 책력을 만든 자료를 단편적으로나마 입수하여 그 법을 推考토록 하고 알기 어려운 일들을 차차 會得하도록 하여 귀국시키는 일은 좋을 것입니다(《仁祖實錄》 권 46, 인조 23년 12월 병신).

연행사 일행에 역산담당기술관인 日官들을 반드시 대동시켜 시헌역법을 연구케 하자고 건의하였던 것이다.

김육은 인조 24년(1646) 謝恩兼陳奏副使로 그 자신이 연경에 사행케 되었을 때, 2명의 일관을 대동하고 연경에서 아담 살로부터 新曆에 관해 배우도록 조치하였다. 그러나 欽天監 출입이 엄하게 규제되어 있는지라 직접적인 학습의 기회를 얻지 못했고 신력에 관한 역서 수종을 구입하여 金尙范에 연구하도록 조치할 수밖에 없었다.⁴⁵⁾

조선의 관계 관료들 사이에서는 신법력에 관한 한역서학역산서를 밀무역으로라도 도입할 공작이 추진되었었다. 즉 인조 24년 10월에 연행한 謝恩使 李景奭은 일관 李應林의 아들이면서 호란 때에 포로가 되어 청국에 붙잡혀가 그 곳에서 살고 있던 李奇英에게 상당한 금전을 주어 아담 살에게서 여러 가지 역법서를 사 보내도록 공작했던 것이다.⁴⁶⁾ 인조 26년에 일관 宋仁龍

45) 《大明律直解》禮律 儀制 收藏禁書及私習天文·刑律 僞造印信曆書에 의하면 曆書私習은 금지사항임을 알 수 있다.

46) 《仁祖實錄》 권 47, 인조 24년 6월 무인.

을 연행토록 하였다. 그는 아담 살과 한 차례 접촉할 수 있었으나 筆談으로 日躔行度法에 관해 문답을 교환하였기에 제대로 학습할 수가 없었다. 이 때 송인용은 《縷子草》 15권과 〈星圖〉 10장을 얻어가지고 귀국하였다.⁴⁷⁾

안타까운 조선정부는 효종 2년(1651) 김상범을 다시 연행시켰다. 그는 상당한 뇌물을 써 흙천감에 출입하며 신역법을 학습할 수 있었다.⁴⁸⁾ 그 개략을 파악한 김상범은 귀국 후 그 나뉠대로의 시현력을 제작할 수 있었다. 김상범이 작성한 ‘朝鮮版 時憲曆’을 효종 5년부터 사용하기로 결정함으로써 시현력은 마침내 조선에서 채택되었던 것이다.⁴⁹⁾

관상감에서는 이 조선관 ‘시현력’의 정확을 기하기 위해 김상범을 재차 연경에 파견했다. 그는 불행히도 연경에서 객사하였으니 실망이 컸다.⁵⁰⁾ 효종 6년에도 謝恩陳奏使行에 일관을 동행시켜 日躔表, 月離表 등의 자료도 구입해왔다.

한홍일, 김육, 김상범의 노력으로 조선에서 제작, 채용된 ‘조선관 시현력’은 그 산법을 완전히 터득하고서 제작된 것은 아니었으나 그런대로 당시 사용되던 大統曆의 오차를 수정한 것이기에 조선에서 시현력의 이름으로 제작하여 유포시킴으로서 민생에 크게 이바지하게 됐다. 그러나 18세기 초에 접어들어 이 조선관 시현력이 淸國曆과 합치하지 않는 사태가 생겨나 문제가 생겼다. 이에 관상감에서는 일관 許遠을 동지사행에 따라 연경으로 보내 청나라의 흙천감 역관인 何君錫으로부터 서양역법을 세밀하게 검토할 수 있게 도움을 받는 한편 역법서를 도입토록 조치하였다. 허원은 그 후에도 숙종 34년과 37년 그리고 숙종 41년 등 세 차례나 계속 연경에 사행하여 서양역법 관계의 서적을 계속 들여왔으며 또한 연경 현지에서 청의 역관 하군석이나 그 아들 何國柱로부터 계속 역법을 학습하기에 힘썼다. 귀국 후에도 그 역서를 소화하기에 노력했다. 허원은 비록 18세기 초에 활약한 일관이기는 하나 인조 26년(1648) 일관 송인용의 시현력 도입의 건의가 있는 후 수차례나 연

47) 《仁祖實錄》 권 50, 인조 27년 2월 갑오.

48) 《增補文獻備考》 권 1, 象緯考 1, 孝宗 4년, 始行時憲曆法.

49) 《孝宗實錄》 권 8, 효종 3년 6월 임오 · 권 10, 효종 4년 정월 계유.

50) 《孝宗實錄》 권 14, 효종 6년 정월 신축.

경을 드나들며 시헌역법 연구에 종사하다가 연경에서 객사한 김상범과 더불어 우리 나라 시헌력 도입과 실용을 실현시킨 세 공로자의 한 사람이었던 것이다. 동시에 이들 일관들을 계속 연경사행 때마다 대동 입연하는 제도적 기회를 뒷받침하였으며, 그 자신도 연경에 연행하여 시헌력 학습과 도입에 노력한 관상감제조 김육의 공도 잊을 수 없는 것이다. 효종 4년(1653)에 조선이 시헌력 실시를 결정한 후, 허원이 그 역산법을 소화하여 조선인 최초의 서양천문역법서인 《玄象新法細草類彙》를 저술해 낼 때까지는 실로 60년 전후의 긴 세월과 막대한 경비 그리고 꾸준하고 정열적인 노력이 필요했던 것이다.⁵¹⁾

이리하여 조선정부는 국초 이래 채용해 왔던 명의 구법인 대통력을 버리고, 정확성을 자랑하는 한역천문역산법에 의한 시헌력을 실용케 되었던 것이다.⁵²⁾ 이 시헌력의 채용이 17세기 서양문물 수용의 가장 돋보이는 성과였다.

5) 17세기 서양문물 전래의 역사성

17세기 전반기는 호란과 그에 뒤이은 청의 압력하에서 北伐意識이 조선의 정치적 향방에 크게 영향을 미치던 시대였다. 한편 17세기 후반기라 할 현종·숙종대 40년 동안은 청에 대한 사대관계를 실천하여 국제적 안정을 도모하면서 유교적 지배체제의 부흥을 꾀하는 시대였으며 내적으로는 사람봉당의 대립이 계속되던 때였다.

문화교섭사적 차원에서 17세기 조선과 서양과의 관계를 본다면 17세기 초부터 주목할 만한 서양문물 재래활동이 이루어졌다. 한역서학문명의 형태로 취한 ‘飜案文化的 西洋文物’의 조선재래는 18세기로 이어지는 ‘西文東漸’의

51) 《玄象新法細草類彙》는 흔히 《細草類彙》로 불리던 天文曆算書이다. 상권에 日·月蝕計算法, 하권에 日·月·五星의 運行, 24節季, 分朔弦望의 계산법이 수록되어 있다.

52) 이 때로부터 太陽曆이 채용될 때까지(1653~1893) 時憲曆法에 따라 제작된 역서를 오랫동안 사용하였는데, 1653~1895년간은 ‘時憲書’라는 이름의 역서가 사용되었다 하여 ‘時憲書時代’, 그 후 2년간(1896~1897)은 ‘시헌력’이라는 이름을 사용하였다 하여 ‘時憲曆時代’로 역사사를 시대구분을 하는 연구도 있다(李殷星, 〈近世韓國의 曆〉, 《東方學志》 95, 1978).

역사였다. 간헐적 재래현상으로의 서양문물 도입과 이에 대한 초단계적 반응이 17세기 전반에 소수인에 의한 寸論的 반응으로 나타났다. 그 후 차차로 서양문물의 실용성을 알게된 천문·역산 관료들에 의한 실용·취용의 활동이 벌어지게 되었다. 그리하여 세계지도의 모작, 자명종의 창의적 실용과 시현역법의 탐구와 채용으로 현실화되었다.

17세기 서양문물과의 만남과 그에 대한 대응·수용의 역사전개는 중국이나 일본의 그것과 매우 다르게 전개되었다.

첫째, 동북아 3개국에서 서양과의 의미있는 만남은 앞서 살펴본 바와 같이 여러 가지 사정으로 가장 늦은 것이었다.

둘째, 서양인에 의한 직접적인 전달이나 전수가 아니라, 전통사회인의 재래에 의한 만남과 도입이었다. 만남과 도입의 주역이 조선왕조의 외교적 필요에서 중국에 파견되던 연행사신들이었다.

셋째, 의미있는 만남과 도입의 장소는 중국 땅 북경이었으며, 그것도 예수회선교사들의 거처이던 天主堂과 欽天監이었다. 그 만남이 일본과 같이 종교적이거나, 중국과 같이 정치적인 것이 아니라 문화적이고 개인적으로 진전되었다.

넷째, 조선의 서양문물과의 만남과 도입은 ‘漢譯西學’이라는 한자와 한문으로 翻案되고, 전교의 필요에서 중국에 이식된 크리스티교적 가치체계의 소산물로서 서양문물이었다. 즉 서양문명의 직접 도입이 아니었다. 예수회선교사들의 현지적응, 문화주의, 補儒論적 전교의식에서 선택되고 변안된 서양문명(北京에서 변안되고 번역된 서양·서양문명), 즉 중국의 한역서학의 재래요, 도입이었다.

다섯째, 재래·도입된 서양문물이 서양문명 전체에 걸쳤던 것은 아니었고, 한정된 분야에 걸친 것이었으나 재래된 후 조선사회 지식인들의 주목을 받으면서 검토되는 반응이 빠르게 나타났다.

여섯째, 제한된 지식인과 기술관료사이에서 세계관·천문관·역산관의 변화를 촉구할 정도의 강한 문화자극을 공여했다.

일곱째, 17세기에 있어서의 의미있는 연구와 실용은 농업국가의 제왕지학으로의 역산과 역법 수용으로의 시현력 채용 이외에는 구체적 동태가 자라

지는 못하였다.

17세기 중국으로부터 조선사행원들에 의해 조선사회로 재래 도입된 서양 문물은 이상과 같이 전면적인 것이 아니라, 문화주의적 정교방침에 의해 예수회선교사라는 특수 신분층에 의해 이식·번안된 서양문물의 일부였다. 그러나 그 자체로도 개화·개명으로 이어질 역사변성의 새로운 가능성의 등장이었던 것은 사실이다. 그러나 당시 정주학적 가치 일변도의 집권세력이나 유교학인들이 이를 적극 수용할 만한 사상적·사회적 기반이 역사적으로 준비되지 못한 상황에서의 부분적 도입이었다. 그러기에 그것은 일부 지식인들의 세계관과 우주관의 확대를 이끌어낼 계기로 작용되었고, 기술관료에 의한 서양역법의 실용활동으로 시현력의 채용이 구체화되었을 뿐, 그 이상의 역사적 역량을 살리지 못한 점에서 17세기 서양문물 접촉사의 역사적 한계성을 규정지을 수 있을 것이다.

〈李元淳〉

4. 실학의 태동

1) 실학의 성립과 그 개념

실학에 대한 관심과 연구는 1930년대 초반에 벌써 일어났다.¹⁾ 일제의 식민지 사상·문화정책에 대항하는 ‘朝鮮文化 復興運動’ 혹은 ‘朝鮮學運動’의 발흥이 그것이었다. 항일 민족해방을 위한 문화·사상운동으로서 실학이 주목되었던 것이다.²⁾ 전통은 해방 후에도 물론 계승되었다. 日帝의 식민지 지

1) 우리가 여기에서 말하는 ‘實學’은 흔히 古文獻에 보이는 ‘實學’이라는 용어 그 자체를 지칭하는 것은 아니고 조선 후기의 역사상에 등장했던 학문·사상운동으로서의 실학이다. ‘實學’용어의 어원에 대해서는 다음의 글 참조.

全海宗, 〈釋實學〉(《震檀學報》20, 1959).

朱七星, 〈실학의 개념과 그 변천〉(《실학과의 철학사상》, 예문서원, 1996).

2) 千寬宇, 〈韓國實學思想史〉(《韓國文化史大系》6, 고려대, 1970; 〈朝鮮後期 實學의 概念 再論〉으로 改題하여 《韓國史의 再發見》(一潮閣, 1974)에 재수

배논리를 극복하고 주체적·발전적인 民族史像을 수립하기 위한 문제의식과 연구주제를 실학의 테두리에서 찾으려는 노력이었다. 그리하여 실학은 근대 이전 한국의 사회·경제·정치·사상·문화 일반에 걸쳐서 다양한 내용을 포괄하는 학문, 즉 國學을 총괄하는 용어로 확대되었다. 최근에 국사·국문학·철학은 물론이고 인문·사회과학 일반, 심지어는 자연과학 분야에서도 실학과 관련한 논의나 연구가 일어나는 까닭도 여기에 있다고 하겠다.

그러나 실학 용어의 개념, 실학의 성립 시기와 배경, 그 발전과정에 대해서는 아직도 충분하고 설득력있는 대답이 마련되어 있지 못한 형편이다. 실학의 내용이나 역사적 의의가 그 만큼 크고 중요하기 때문일 것이다. 태동기의 실학에서도 이러한 문제점에 유념해야 함은 물론이다. 그러므로 이제 비록 간략하게나마 실학연구의 역사를 살피는 일, 즉 실학의 연구사적인 검토를 통해서 과거의 연구성과를 돌아보고 그런 가운데서 되도록 실학의 정당한 개념과 의의에 접근해 보기로 한다.

실학연구가 시작되던 초기에는 그것이 '조선 후기의 新學風'이라는 정도의 의미를 띄고 있었다. 「실학」을 정의해보려는 시도는 그 후 꾸준히 전개되었는데 1950년대 말기의 실학논쟁은 이러한 학계 나름의 활동 성과가 구체화된 것으로 보아 좋을 것이다.³⁾ 이 때의 논자들 사이에서는 同異點과 강조점

록, 989~994쪽).

——, 〈實學의 概念是非〉(《近世朝鮮史研究》, 一潮閣, 1979), 381쪽.

- 3) 1958년 10월 초 歷史學會 주최로 '實學의 概念'을 주제로 공동토론회가 열렸다. '實學'과 그 성격에 대한 관심은 해방 직전에 이미 제기되었는데(洪以燮, 〈實證學派의 社會性〉, 《朝鮮科學史》, 정음사, 1944), 본격화된 것은 1950년대 초 千寬宇의 〈硯溪 柳馨遠 研究—實學 發生에서 본 李朝社會의 一斷面—〉(《歷史學報》 2-3, 역사학회, 1952~3; 《朝鮮近世史研究》, 一潮閣, 1979)을 통해서였다. 이 밖의 논자와 그 대표적 글은 다음과 같다.

韓祐勳, 〈李朝「實學」의 概念에 대하여〉(《震檀學報》 19, 1958; 《李朝後期の 社會와 思想》, 을유문화사, 1961).

全海宗, 앞의 글; 《韓中關係史研究》(一潮閣, 1970)에 〈實學의 意義에 대하여〉로 재수록.

金良善, 〈韓國實學發達史〉(《崇大學報》 5, 숭실대, 1955).

姜在彦, 〈朝鮮實事求是學派について〉(《歷史學研究》 195, 東京, 1956).

李佑成, 〈實學派의 文學—朴燕巖의 경우—〉(《국어국문학》 16, 1957).

李家源, 〈燕巖 朴趾源의 生涯와 思想〉(《思想界》 10월호, 사상계사, 1958).

이 다소 차이가 나고 있었지만 우선 실학의 기본성격으로서, ‘자유성·과학성·현실성을 바탕으로 한 근대지향성과 민족의식’을 꼽고 그 학문적 계보나 유파는 유학 = 주자학에 대신하는 ‘改新儒學’이라고 규정하였다.⁴⁾ 특히 논자들은 실학이 내포하는 반봉건성, 근대지향성에 주목하고 이를 개혁사상·체제변혁론의 중심 논리로 부각시켰다.

1970년대를 전후해서는 실학·실학자를 대상으로 한 연구가 비약적으로 증가하였다. 분야와 주제는 더욱 세분화되고 구체적인 내용이 다양하게 확인되었다. 늘어난 연구성과를 시기와 내용에 따라 분류하고 유형화하려는 시도가 나타나기도 하였다. 그러나 그럴수록 「實學」은 지나치게 포괄적이고 모호한 것으로 되어갔다. 「실학」의 용례·개념이나 범주, 성립시기와 배경, 주요 계보와 발전단계, 그리고 사상의 성격·의의 등에 대하여 견해 차이가 좁혀지기 보다는 오히려 더 확대되는 인상마저 있었다.⁵⁾ 요컨대 한국사, 특히 조

4) 千寬宇, 앞의 글(1970) 참조.

이후 실학의 성격과 관련해서는, 실학이 유교·주자학의 修己治人을 바탕으로 하여 實事求是와 經世致用을 목표로 했다는 것, 실학 발생의 배경으로는 중국에서 전래한 서양의 천주교와 과학기술이나 명·청대의 陽明學과 考證學 등 특히 외래적인 요인이 중시되지만 그와 함께 임진왜란으로 인한 피해와 충격이 한 계기가 되며, 여기에 유통경제의 발달과 수취체계의 문란, 토지집중과 농민층의 영세화에 따른 농촌경제의 파탄, 당쟁적 정치운영의 폐해 등등 내부적인 조건을 빼놓을 수 없다는 것, 실학을 주도한 사람들은 대개 당쟁으로 권력에서 소외된 재야학자들이며 그들 사이에 학문적·사상적 친소·계승관계가 형성되었다는 것, 실학의 성립시기를 18세기에 한정하거나 고려 말 주자학 수용기까지 소급해 볼 측면도 있으나 대체로는 조선 후기를 특징지우는 학풍으로 본다는 것, 그리고 실학의 발전적인 과정이 인정되지만 19세기 후반에 이르러서는 쇠퇴·변형된다는 것 등에서 대체적인 견해의 접근이 이루어졌다.

5) 여러 논자들의 연구사적인 정리를 통해서도 이 같은 사실이 쉽게 확인된다. 예컨대 최근에는 19세기의 北學思想만을 실학으로 인정하고 그 이전의 실학은 朝鮮性理學으로 불러야 옳다는 주장(池斗煥, 아래 글 참조)이 나오게 된 것은 이러한 실학 개념의 불확실성과 혼란상을 단적으로 반영하는 것이라 하겠다. 실학에 대해 연구사적으로 정리한 글들은 다음과 같다.

金容燮, 〈最近의 實學研究에 對하여〉(《歷史教育》6, 역사교육연구회, 1962).

宮原兎一, 〈李朝後期の實學についての研究動向〉(《朝鮮學報》43, 天理大 朝鮮學會, 1967).

千寬宇, 앞의 글(1952~3).

鄭求福, 〈實學〉(《韓國史研究入門》, 지식산업사, 1981).

鄭昌烈, 〈實學〉(《韓國學研究入門》, 지식산업사, 1981).

선 후기 역사에서 차지하는 실학의 비중이 매우 커지고, 실학이라는 이름의 연구열은 높아져 감에도 불구하고 실학의 본질 문제를 둘러싼 논자들의 견해는 더욱 多岐多様해서 혼선이 더해 간다는 데에 문제의 어려움이 있다. 이러한 사정은 1990년대에 이르러서도 크게 달라졌다고 보기는 어려울 것 같다.

결국 역사연구의 수준과 문제의식에 대한 반성을 요구하는 사정으로 생각된다. 단순히 역사인식의 태도와 방법을 달리하는 데서 생겨나는 현상이 아닌 것이다. 또 분명한 사실은 개별 주제나 인물의 연구가 실학이라는 이름으로 축적되는 것만으로 진정 「실학」의 성격과 의의가 드러나기 어렵다는 것이다. 돌이켜 보면 그 동안에는 ‘실학=조선 후기’라는 전제, 혹은 ‘실학을 통한 朝鮮後期像의 이해’라는 접근방식이 거의 일방적으로 통용되는 경향이 없지 않았다.

사실 실학은 조선 후기 역사상의 큰 특징이며 사회발전의 실상을 확인할 수 있는 많은 내용을 담고 있다. 그렇다고 그것이 조선 후기 사회·역사상의 전체는 아니다. 그래서 종래의 실학=조선 후기라는 발상에 내포된 논리적 문제점은 대개 두 가지로 요약될 수 있다. 하나는 개념·성격 자체가 확정되지 않은 「실학」을 통해서 조선 후기를 설명하려 했다는 것이고, 이와 관련해서 다른 하나는 「실학」이 역사활동의 산물임에도 그것을 산출해낸 사회·역사조건을 올바르게 고려하려는 노력이 미흡했다는 것이다. 실학에 관련한 문제의식과 접근방법이 재고되어야 할 까닭이 여기에 있는 것으로 생각된다.

그런데 실학의 성격을 파악하는 일과 역사적 산물로서 실학을 이해하는 일은 결국 실학의 형성·전개와 사회·역사적 배경, 즉 내재적 계기를 정확하게 이끌어내는 하나의 문제로 모아진다. 실학이 생겨나고 발전·이행하는 전체과정은 바로 사회·역사운동의 과정이며 그 가운데서 실학이 무슨 내용

鄭在貞, 〈朝鮮後期 實學研究의 동향과 「국사」 교과서 서술의 변천〉(《歷史教育》 39, 1986).

池斗煥, 〈朝鮮後期 實學研究의 問題點과 方向〉(《泰東古典研究》 3, 한림대 태동고전연구소, 1987).

金炫榮, 〈實學研究의 反省과 展望〉(《韓國中世社會 解體期的 諸問題》 上, 한울, 1987).

趙 珖, 〈朝鮮後期 實學思想의 研究動向과 展望〉(《何石金昌洙教授華甲紀念史學論叢》, 범우사, 1992).

으로 어떻게 기능했는지를 밝혀내면 바로 여기에서 실학의 실체가 제대로 드러날 것이기 때문이다. 다시 말하면 실학 태동의 內因, 즉 실학이 등장하는 시기의 사회 역사적 조건과 이에 관련한 사상·학문적 동향을 파악하는 일이야말로 실학의 개념과 의의를 밝히는 일이라는 것이다.

종래 연구자들도 실학 형성의 배경 = 內·外因에 깊은 관심을 보였다. 이를테면 1950년대에는 외인, 즉 기독교와 서양과학을 실학의 기저로 전제하고 清朝의 考證學과 北學을 그 매개고리로 보는 경향이 뚜렷하였다.⁶⁾ 이는 서구적인 요소의 수용·확산에 주목하는 근대화·근대사회론의 관점을 일정하게 반영한 것이었다. 서양이나 중국이라는 외래적 영향을 중시하는 견해는 중국에 이미 실학의 용례와 학풍이 있었다는 사실을 강조하는 발상과도 연관이 깊었다.⁷⁾ 그런가 하면 같은 무렵에, 유학 내부의 주자학 비판과 임진왜란의 위기 극복을 위한 사회·경제 정책을 내인으로, 燕京을 통한 서구문화와 중국 학술의 전래·수용을 외인으로 나누어 보는 내·외인 절충론도 등장했다.⁸⁾ 그러나 내인에 더 주목하는 관점은 아직 분명하지 않았다.

실학 성립의 내재적 계기를 강조하는 견해는 1960년대 초 실학문제에 관한 최초의 연구사적 정리에서 비로소 분명해졌다.⁹⁾ 즉, 실학은 사회의 구조적인 모순을 타개하려는 학문적 노력이며 조선 전기부터 지배층 전체의 관심사였다는 것, 실학 역시 한·당 이래의 유교를 학문적 기반으로 하는 점에서는 程朱學과 크게 다르지 않다는 것, 정치적 유교주의가 봉건적 국가권력의 원리였던 만큼 실학사상이 그러한 유교주의와 어떻게 다른가를 밝혀야 한다는 것, 그리고 실학사상을 근대사상으로 규정하기 위해서는 그들의 개혁 이론과 당시의 역사적 현실과의 구체적인 관련 내용에 주목해야 한다는 것 등이었다. 말하자면 종래의 유교·주자학 역시 「실학」을 자처했을 뿐만 아니라 그 유교·주자학과 실학은 깊은 연관관계에 있었다는 것, 그러면서도 성격과 의의를 서로 달리하는 까닭은 그들이 처한 역사적 현실과 과제를 각각

6) 金良善, 앞의 글의 경우에서 특히 그러하다.

7) 全海宗, 앞의 글(1959) 참조.

8) 千寬宇, 앞의 글(1952~3).

9) 金容燮, 앞의 글.

다르게 인식하고 그 해결과 방법 역시 서로 달리했기 때문이라는 것, 그러므로 조선 후기 실학의 본질을 해명하기 위해서는 먼저 그 역사적 배경, 특히 내재적 계기에 주목해야 한다는 지적이었다.

이렇게 보면 실학의 배경에 대한 관점이 대체로 외인 중시에서 점차 내인 중심의 시각으로 옮겨간 것이었다. 그런데 이는 역사발전의 주체적·내재적 계기에 주목해야 한다는 입장에서 볼 때 1930년대 순수하게 ‘朝鮮學’이라는 이름으로 실학운동을 표방했던 국학자들의 인식수준에 도달한 정도에 지나지 않았다. 아무튼 내인론이 확립되기 위해서는 실학문제 자체의 추구과정에서 뿐만 아니라 먼저 ‘한국사의 내재적·주체적 발전상’이 확인되어야 했다. 그리고 1960년대 이후 農學史를 중심으로 한 조선 후기 사회의 구조적·발전적 실상을 구체적으로 밝히는 연구가 축적되면서 이러한 과제는 점차 해소되었다.¹⁰⁾

그리하여 이 무렵에는 실학의 내재적 동인을 찾으려는 노력이 여러 방면에서 기울여졌고 이를 크게 보면 두 가지 방향으로 모아지는 것이었다. 하나는 조선 후기 주자학의 經學觀·理氣人性說에 대한 회의와 비판을 확인하여 이것을 주자학으로부터 실학의 분리, 실학의 철학기반 형성으로 이어가려는 시도이고, 다른 하나는 역사발전의 내재적·일차적 동인이 실학의 배경이 되어야 할 것으로 보고 이 시기의 사회·경제적 성격과 그 변동에 주목하는 관점, 즉 사회경제사 연구의 확대였다.

전자의 경우, 실학자들은 유교 경전을 연구하는 經學에 큰 관심을 가지고, 程朱·陸王을 포함한 여러 학설의 장단점을 취사하여 이를 종합 확대해가거나, 孔孟의 원시유학(洙泗學)에 회귀하여 경전의 독자적인 해석을 모색함으로

10) 金容燮, 《增補版 朝鮮後期農學史研究》I (지식산업사, 1995), II (一潮閣, 1990).

——, 《增補版 韓國近代農學史研究》上, 下 (一潮閣, 1984).

——, 《朝鮮後期 農學史研究》(一潮閣, 1988).

——, 《韓國近代農學史研究》(一潮閣, 1992).

劉元東, 《韓國近代經濟史研究》(일지사, 1977).

姜萬吉, 《朝鮮後期商業資本의 發達》(高麗大 出版部, 1973).

——, 《朝鮮時代商工業史研究》(한길사, 1981).

宋贊植, 《李朝後期 手工業에 관한 研究》(서울대 出版部, 1973).

鄭寅鍾, 《朝鮮後期社會變動研究》(一潮閣, 1983).

써 朱子 경학에 대해 비판을 제기하고 새로운 修己治人の 학문을 추구했다고 강조했다.¹¹⁾ 그리고 이러한 경학의 지향은 오직 朱子註를 無謬의 진리로 인정하려는 정통주자학의 경학체계·經典註釋을 거부하는 것으로서, 말하자면 反朱子 경학의 성립을 의미한다고 보았다. 또 우주 자연법칙을 설명하는 理氣說에 대해서 실학자들이 크게 주목하지는 않았지만 대개 主氣說을 선호하거나 그 경향으로 이행했다든가,¹²⁾ 주자학의 학문 사상이 의리를 숭상하는 것임에 대해서 실학자들은 그러한 윤리·도덕학의 폐단을 비판하고 實事·實用을 중시하는 功利論을 발전시켰다는 주장이 나오기도 하였다.¹³⁾ 이들 논의의 공통된 특징의 하나는 실학을 일단 定型의 범주로 인정하는 위에서 실학과 주자학의 차별성을 철학적 측면에서 확인해 내는데 치중하는 것이었다. 반면에 그러한 차별성과 철학적 기반이 가능했던 사회적 조건에 대해서는 별로 고려하지 않았다.

매우 자연스러운 현상이었지만 한편에서는 실학과 주자학의 관련을 고려하면서 실학자들의 개혁적 사상경향을 그 사상의 갈래와 연구 방법에 따라 계보적으로 정리하려는 시도도 있었다. 이를테면 실학을 주자학의 이념과 방법을 극복해서 실용·실증을 지향한 18세기의 전형적인 新學風으로 규정하고 이를 다시 토지제도를 포함한 법제개혁에 중점을 두었던 經世致用學派, 商工業을 위시한 생산·기술의 개발 이용에 주력했던 利用厚生學派, 그리고 典故·金石 등 고증적 연구방법을 중시하는 實事求是學派로 나누어 설명하는 방법이 그것이었다.¹⁴⁾ 이는 실학 태동의 원인·배경을 발전단계나 사상계보의 체계화에서 찾는 발상으로서 여기에서의 학과분류는 이후 실학연구에

11) 李乙浩, 《茶山經學思想研究》(을유문화사, 1966).

——, 《韓國改新儒學史試論》(박영사, 1979).

韓祐勳, 《星湖李滉研究》(서울대 出版部, 1980).

——, 〈白湖 尹鑄 研究〉(《歷史學報》 15·16, 19, 1961, 1962).

李丙燾, 〈朴西溪의 反朱子學的 思想〉(《大東文化研究》 3, 成均館大, 1966).

12) 尹絲淳, 〈朝鮮後期實學〉(《韓國儒學論究》, 현암사, 1980) 참조.

13) 琴章泰, 〈朝鮮後期の 實學思想〉(《韓國哲學史》 下, 한국철학회, 1987).

14) 李佑成, 〈18세기 서울의 都市의 樣相—實學派 특히 利用厚生學派의 성립배경—〉(《鄉土서울》 17, 서울시사편찬위원회, 1963; 《韓國의 歷史像》, 創作과 批評社, 1982).

시사한 점이 적지 않았다.

그러나 실학의 배경은 역시 후자, 즉 사회·경제 기반이 지니는 특성과 그 발전에서 구해야 할 일이었다. 이러한 발상은 다음의 논의에서 분명해졌다. 즉 실학은 임란 이후의 사회·경제적 변동과 관련해서 발생했다는 것, 그리고 실학자들의 사회·경제 이론을 시기별로 계통화하면, 兩亂期の 약화된 봉건국가 강화책을 중심 내용으로 하는 봉건적 이데올로기로서의 실학(17세기 초), 봉건국가의 강화보다 농민계급의 입장을 더 중시하는 과도기의 실학(17세기 중엽~18세기 중엽), 상공업과 기술혁신을 강조하며 신흥 시민계급을 대변하는 실학(18세기 말엽~19세기 중엽), 開化思想으로 전화하여 근대개혁에 영향을 준 전환기의 실학(19세기 말엽~20세기 초)으로 나누어 볼 수 있다는 것이다.¹⁵⁾

이렇게 실학사상 발전의 일차적 요인을 사회·경제 기반에서 찾고 이로써 실학자들의 사상·학문방법을 계열화하려는 문제의식은 앞에서 말했듯이 사회, 경제사 방면의 연구성과에 토대를 둔 것으로서 1970년대에 이르러 더욱 확고해졌다. 실학은, ‘17세기 이래의 사회, 경제 발전의 산물이며 그 변동을 배경으로 하여 이룩된 역사적 개념’¹⁶⁾이라는 주장은 그 가운데 하나였다. 이에 따르면 농업 생산력의 발전과 地主佃戶制의 확대에 의한 농민층 분해의 전개, 상품생산·화폐경제의 발달, 봉건적 신분제의 붕괴와 서민의식의 성장, 서학과 청대학술의 영향이야말로 조선 후기 실학의 배경이라는 것이다. 여기에 더해서 天意에 따른 규범적 차원을 극복한 순수 물질적 존재로서의 자연관, 위선적·사변적 형식윤리에서 해방된 사회적 실천윤리로의 지향, 華夷論의 부정을 통한 萬國併存의 민족 주체의식을 실학의 기본 성격으로 꼽았다. 무엇보다도 실학은, ‘사회·경제적 배경을 무시하면 그 개념이 관념적·초역사적인 것으로 전화되어 그 연원과 내용 역시 한없이 올라가고 확대되어 결국 실학 아닌 것이 없게 될 것’¹⁷⁾임을 지적하였다. 조선 후기 사회의 물질적

15) 趙璣濬, 〈李朝後期の 實學思想과 社會經濟的 背景〉(《亞細亞研究》32, 고려대, 1967; 《韓國史의 反省》, 신구문화사, 1969).

16) 金泳鎬, 〈實學思想의 勃興〉(《한국사》14, 국사편찬위원회, 1975), 128쪽.

17) 위와 같음.

조건이야말로 실학이 대두하는 기본 배경이자 그 개념과 본질을 규정하는 구체적인 단서가 된다는 것이다. 이는 앞에서 본대로 1960년대 초에 제기되었던 논점을 거듭 강조한데 불과하지만 그러나 이를 재확인하는 의의는 크다고 하겠다.

크게는 역사를 주체적·발전적으로 인식하는 태도와 관련하여, 작게는 역사적 산물인 실학의 본질을 분명히 해명하기 위한 방법으로서 內因의 내용과 의의는 확인된 셈이다. 곧 조선 후기의 사회, 경제문제란 바로 앞에서 지적한대로이며 그리고 여기에 집권적·신분제적 정치운영의 파행과 수취체계의 문란, 주자학 지배이념의 한계를 더 꼽을 수 있겠다. 이 변동의 가까운 계기는 임진·병자 양란이었지만 근본적으로는 16세기 이래 조선사회 자체의 자생적 동력에서 기인하는 것이었다. 말하자면 그것은 구래 봉건적 양반 지배체제의 모순을 극복하고 새로운 사회·역사 단계로 진입하려는 추진력이었다. 실학은 바로 이러한 조건 위에서 전개된 학문·사상운동이었다.

조선 후기 사회의 현안에 대처하는 관인·식자들의 입장과 태도는 대체로 현실의 법제를 개선하여 기존의 질서를 보수하려는 입장과 그것을 근본적으로 개폐하여 새로운 질서를 창설하려는 진보적인 입장으로 크게 나뉘지고 있었다. 논자들의 현실적인 이해관계나 學緣·黨色·門地 등이 여기에 작용하였음은 두말할 나위도 없었다. 특히 학문·사상적으로는 정통주자학에 대하여 반주자학의 학풍이 일어나서 서로 대립 갈등하며 점차 보수노선과 진보노선으로 分岐하고 있었다.¹⁸⁾ 그런데 이 때의 반주자학이란 다름아닌 실학이었다. 구래 조선사회체제를 떠받드는 원리가 정통 주자학이었음에 대하여 그러한 구래 질서의 모순을 극복하려는 ‘조선 후기의 새로운 學風’이 바로 실학이었기 때문이다.

주자학과 반주자학(또는 非朱子學)이 처음부터 보수사상과 개혁사상으로 명

18) 조선 후기 현실인식과 그 타개책을 둘러싼 주자학과 반주자학의 사상·이념적 대립과 분기현상은 이 시기 土地論의 전개과정에서 분명히 확인된다. 즉 주자학적 토지론이 양반 지주적 입장, 개량적 방법의 농업문제 수습책임에 대해서 반주자학의 토지론은 농민적 입장, 혁신적 방법에 의한 해결책이었다는 것이다(金容燮, 〈朱子の 土地論과 朝鮮後期 儒者〉, 《增補版 朝鮮後期農業史研究》Ⅱ, 一潮閣, 1990).

확히 구분된 것은 물론 아니었다. 주자학은 조선왕조의 國是·正學의 지위에 있었고 따라서 모든 관인·식자들의 지적 활동, 학문·사상적 출발점이 주자학이었다. 그러나 사회·경제의 발전과 시대상황의 변동에 따라, 더구나 그 변화가 크고 심각해져감에 따라, 주자학에 입각한 현실의 인식과 대응방법을 놓고 그들 내부에 이견이 생기고 이것이 입장과 이념의 차이로 확대되면서 반주자학의 성립으로 나타난 것이었다. 조선 후기에 이르러 학파·지역·문벌의 분화와 차이가 한층 뚜렷해지고 당쟁적 정치운영으로 치닫게 된 사정은 이러한 사상·이념적 변동에 기인하는 것이었다. 그리하여 우리는 조선 후기 사회의 발전과정에서 주자학으로부터 분리되어 나와 주자학의 대항이념으로 성립한 학문·사상을 가리켜 반주자학=실학이라고 부른다.¹⁹⁾ 즉, 실학은, “西歐近代의 사회경제사상이 수용되기에 앞서, 그리고 그것이 전래하는 시기에는 그에 대응하면서, 우리의 전통사상이 스스로 개척한 社會改革思想이고 近代化論이었다”²⁰⁾고 하겠다.

2) 초기 실학의 계보와 성격

실학을 ‘조선 후기의 학문·사상’으로, 그리고 반주자학으로 규정하더라도 그것이 태동하는 사회·역사적 조건과 이에 대처하는 관인·식자들의 학문·사상 활동을 구체적으로 살피는 일이 아직 남았다. 이는 실학의 대두시기

19) 실학과 주자학을 이렇게 대항적 관계로 설정하는 것 자체는 그리 새로운 견해가 아니다. 예컨대 실학은 상황적으로 중국 고대에서 淸代에 걸쳐서, 또 조선 전기에서 조선 후기에 이르도록 존재했는데 구체적으로는 陸王學에 대항한 程朱學에서, 空談化한 性理學·禮學·詞章學을 배격하는 經世學에서 실학의 존재를 확인할 수 있다는 주장이 그것이다(韓滄旼, 앞의 글, 1958). 이 견해는 구학문과 신학문, 虛學에 대한 實學의 대응관계에 주목한 점, 그리고 어느 역사시기에도 사상, 학문간의 갈등은 존재하게 마련임을 예시하는 점에서 설득력이 있다. 그러나 그 학문 상호간의 대응관계가 필연적으로 보수와 진보의 대립 갈등 관계를 반영하게 마련이며 또 그렇기 때문에 사회의 변동 발전과 학문·사상의 계기적 발전을 종합적으로 파악할 수 있다는 사실을 간과한 느낌이 있다.

20) 金容燮, 〈朝鮮後期の 農業問題와 實學〉(《東方學志》 17, 연세대, 1976), 60~61쪽. 이러한 농업문제를 통해서 드러나는 실학의 성격과 관련하여 최근에는 실학의 정치구조·정치운영론에서도 이같은 사실이 확인되고 있다(金駿錫, 《朝鮮後期 國家 再造論의 擡頭와 그 展開》, 연세대 박사학위논문, 1991).

와 배경·계기에 대한 문제인데 사실 실학의 개념·성격 논의가 분분했던 만큼이나 이를 둘러싼 異見도 분분하다. 위로는 儒·佛이 교체하던 조선 초기설이 있고,²¹⁾ 아래로는 北學論이 등장하는 18세기 후반기로 보는 견해가 있다.²²⁾ 무려 4세기간의 시차가 나는 셈이다. 그러나 대체로는 양란기인 16세기 말부터 17세기 전반기까지의 사이에서 실학이 성립한 것으로 보고 있다.

고려말·조선 초에는 주자학(유교)이 스스로 실학의 입장에서 불교를 虛學으로 배격하였으며 經學(講經)論 역시 修身齊家의 실학을 자처하여 詞章論을 부박한 허학이라고 비판했었다. 실학·허학 시비는 유교 주자학과 異敎·異學인 불교와의 사이에서는 물론이고 심지어는 유교 주자학 내부에서도 제기되는 문제였다. 특히 고려, 조선 왕조교체 과정에서 드러난 강경 온건의 갈등은 개혁과 반개혁(보수)이라는 노선대립의 양상을 띤 것이기도 하였다.²³⁾ 그러나 이 때의 대립 갈등은 중세적 왕조체제의 재정립을 중심으로 전개되었기 때문에 중세사회의 해체과정에 있었던 조선 후기의 그것과는 역사적 성격을 달리하는 것이었다. 정확히 말하면 이 때의 실학은 ‘주자학적인 實學’이었다.

실학의 성립을 18세기 말로 늦추어 보는 견해 역시 곤란한 점이 있다. 이는 종래의 실학을 朝鮮性理學과 北學으로 나누어 후자만을 실학으로 인정하자는 주장이다. 실학의 개념을 명료하게 제시하려는 시도 자체는 타할 이유가 없다. 그러나 여기에는 정통주자학과 이에 맞서는 여타의 사상조류를 다 같은 ‘조선성리학’으로 묶어버려 그 내부에 존재하는 학문·사상의 특징과 차이점, 특히 보수와 진보로 나뉘는 이념의 차이를 간과해버리게 되는 문제점이 있다. 북학계열만을 내세워 강조하면 그 나머지 비북학계열(조선성리학)의 의의를 소홀히 해버리게 되는데 그치지 않는다. 17세기 이래로 전개되는 조선 후기 사회의 체제적 변동과 사상계의 대응이 가볍게 간주됨으로써 결과적으로는 실학의 의의가 축소되고 조선 후기 사회·사상운동의 규모와 내

21) 韓祐勳, 앞의 글(1958).

22) 池斗煥, 앞의 글(1987).

23) 李相佰, 《李朝建國의 研究》(乙酉文化社, 1949).

韓永愚, 〈朝鮮建國의 政治·經濟 基盤〉(《朝鮮前期 社會經濟研究》, 乙酉文化社, 1983).

용 전체가 왜소화되고 말 우려가 있는 것이다. 더구나 북학의 기원을 16세기 후반으로 올려 잡아보는 견해도 있는 점을²⁴⁾ 고려하면 북학만이 실학이라는 이해방식은 곧 ‘北學 = 實學’이 되어 조선 후기 실학의 성립시기는 물론 그 개념문제를 더욱 혼란스럽게 하는 것이라 하겠다.

종래 다수 논자들의 주장처럼 대개 17세기 전반기야말로 실학 태동의 기운이 확실해지는 시기로 보아야 할 것이다. 이 무렵에는 임진·병자의 兩亂으로 야기된 왕조체제의 위기를 극복하려는 사회적·학문적 움직임이 활발하게 일어났다. 관인·식자층 일각에서 종래의 國定敎學이었던 주자학에 대한 비판과 반성이 일어나고, 大同法의 실시와 軍役制의 釐正을 위한 논의가 제기되는 등 정부 차원의 제도개혁이 시도되었던 사정에서 충분히 확인된다. 그리고 이 때부터는 전통적인 經學·性理學·禮學·史學은 물론이고 農學·醫學·兵學·天文學·地理學·文字(언어)學 등, 실무·실용적인 학문 연구가 점차 확대되고 있었다. 또 불교(禪學)·老莊學·西學(西敎)이나, 先秦·漢唐의 유학, 陽明學 등을 포함하는 여러 사조·유파들에 대한 관심도 높아졌다. 물론 이를 통해서 정치·경제·군사·교육 등 현안의 해결방안을 찾으려는 것이었다. 이런 여러 정황이야말로 실학이 주자학과 대별되는 반주자학의 조류가 형성되고 있음을 말해주는 단서들이었다.²⁵⁾ 柳馨遠의 《磻溪隨錄》은 이러한 사회·사상계의 분위기에서 이룩된 성과 가운데 대표적인 政論書였다. 그리고 그의 등장은 실학이 새로운 학파로 형성되는 劃期를 가름하는 일이기도 하였다.

24) 金龍德, 〈重峰趙憲研究〉(《省谷論叢》 5, 성곡학술재단, 1974; 《朝鮮後期思想史研究》, 을유문화사, 1977).

——, 〈北學思想의 原流研究—제1부 重峰의 實學思想〉(《東方學志》 15, 1977).

25) 1950, 60년대의 실학연구자들이 조선 후기 朱子學 이외의 학문동향에 관심을 기울였던 것은 이러한 사정을 반영하는 것으로 볼 수 있다. 예컨대, 老莊學에 대해서는 李丙燾(앞의 글, 1967), 西學(西敎)에 대해서는 洪以燮(〈實學과 西學〉, 《亞細亞學報》 4, 영남대, 1967 등)·李元淳(《朝鮮西學史研究》, 일지사, 1986) 등, 先秦과 漢唐의 儒學에 대해서는 李乙浩(앞의 책, 1966, 1980), 陽明學에 대해서는 尹南漢(《朝鮮時代 陽明學研究》, 집문당, 1982), 考證學·北學에 대해서는 全海宗(〈清代學術과 李朝實學—序論의 考察—〉, 《實學論叢》, 전남대, 1975)·金龍德(《朝鮮後期 思想史研究》, 을유문화사, 1977)·劉奉學(《燕巖一派 北學思想研究》, 일지사, 1995) 등의 연구가 그것이다.

하지만 앞에서도 말했듯이 양란 자체를 실학이 발흥하는 일차적 요인으로 보기는 어렵다. 양란의 충격이 비록 컸다 하더라도 그것은 당시 동아시아 국제환경이라는 밖으로부터의 변수, 부차적인 계기였을 뿐이기 때문이다. 이를 떼면 임진왜란은 처음 16세기 후반기의 조선사회 내부 사정이 일본의 군사행동을 유발한 측면도 있었다. 전란의 결과로 중국에서는 명·청 왕조교체가 일어났고 침입의 장본인 일본에서는 德川幕府가 새로 성립했다. 그러나 피해 당사자 조선은 일단 왕조의 멸망은 모면했으므로 어떤 의미에서는 그 타격이 적은 것이기도 했다.

요컨대 양란기의 체제적인 위기상황은 16세기 이래로 계속된 사회변동의 연장선 위에 있었다. 양란기, 즉 17세기의 역사적 변동은 16세기의 그것에 繼起하되 양란으로 더욱 촉진된 것이었다.²⁶⁾ 바로 여기에 실학이 태동하는 내인이 있었다고 하지 않을 수 없다. 따라서 실학이 발흥하는 사회, 역사적 단서는 조선왕조의 기본 성격과 그 변동 속에서 찾아져야 하겠다.

조선왕조는 그 성립 후 거의 1세기를 거치는 동안 중세집권체제의 기반을 재정비하는 방향에서 운영되었다. 사람을 그 出自에 따라 良賤·嫡庶·班常의 관계로, 또 인륜·도덕에 의거하여 上下·貴賤·尊卑의 관계로 峻別하고 이를 통해서 직업은 물론 모든 인간·사회관계가 관철되도록 했다. 이러한 신분차등제는 自作 소농경영과 지주전호제의 균형을 지향하는 농본주의는 물론 양반 사대부가 주체가 되고 국왕을 정점으로 하는 정치질서의 사회적 기초이기도 하였다. 중앙과 지방의 정치·행정·군사·교육·과거제도가 그 매개고리인 收租權分給制·兩班官僚制와 함께 확립되었으며, 토지와 인민에 대한 직접적·통일적 지배를 관철하기 위한 봉건적 집권체제의 운영원리로써 주자학을 적극 채용하여 國定敎學의 지위를 굳혔다. 그리하여 세종대의 문화적 성과로 입증되듯이 15세기의 조선사회는 역사상 보기 드문 사회, 경제적 안정을 이룩하였다.²⁷⁾

26) 이러한 견해는 이미 이른 시기에 나와 있는 터이다. 千寬宇의 실학발전 3단계설(준비기·맹아기·전성기)은 이 점에서 일정한 의의가 있다(앞의 글, 1952~3, 참조).

27) 김태영, <서설-조선 전기 사회의 성격>((《한국사-중세사회의 발전 1》 7, 한길사, 1994).

15세기 말에 이르면 두 차례의 士林禍와 곧 이은 反正을 계기로 정치주도세력이 종래의 勳舊에서 士林으로 옮겨가기 시작했다. 그리하여 16세기에는 사림의 문중·향촌사회 기반이 안정되는 가운데 정치가 크게 활성화되었다.²⁸⁾ 사림은 특히 주자학을 근거로 士論 = 公論이라는 이름의 정치언론을 강화하여 국왕과 기성세력의 정치적 무능과 도덕적 약점을 비판함으로써 자파의 정치적 정당성과 집권기반을 다질 수 있었다. 이로써 종래 國王 ↔ 大臣을 축으로 하던 정치운영이 國王 · 大臣 ↔ 言官 · 郎官이라는 대응관계로 전환해가고 마침내 선조 초기에는 사림의 정계 석권이 일단락되었다.²⁹⁾ 정계가 사림 일색으로 통일되자마자 곧이어 그들의 자체분열이 시작되고 이른바 동서분당이 가시화되었다.³⁰⁾

조선왕조와 사림과 주자학의 삼위일체적인 결합은 하나의 완결된 구조로서 지배체제의 안정성을 보장할 수 있었다. 그러나 사림의 분열과 주자학의 사상적 분화는 불가분의 관계에 있었다. 그들은 처음 주자학을 공통의 이념 근거로 하고 있었지만 당파를 달리하게 되면서 주자학에 대한 이해방식 역시 달리하지 않을 수 없었기 때문이다. 잘 알려진대로 李滉과 李珥의 학풍상의 차이가 뒷날 嶺南學派와 畿湖學派로 나뉘고 이것이 각기 동인과 서인의 당파적 대립 근거였던 사정이 이를 잘 말해준다.

사림세력의 분열과 주자학의 학리논쟁이 전개되는 현실적 배경에는 예컨대 수조권분급제의 소멸과 이에 따른 지주제의 확대,³¹⁾ 전세의 永定化와貢

28) 李樹健, 《嶺南士林派의 形成》(영남대 출판부, 1979).

李成茂, 《朝鮮初期 兩班研究》(一潮閣, 1980).

李秉休, 《朝鮮前期 畿湖士林派研究》(一潮閣, 1984).

李泰鎮, 《朝鮮儒敎社會史論》(지식산업사, 1989).

29) 宋贊植, 〈朝鮮朝 士林政治의 權力構造〉(《經濟史學》 2, 한국경제사학회, 1978).

金武鎮, 〈朝鮮前期 政治構造에 관한 研究動向과 國史敎科書의 敘述〉(《歷史敎育》 43, 1988).

김우기, 〈조선전기 士林의 銓郎職 진출과 그 역할〉(《大丘史學》 29, 1986).

李秉休, 〈朝鮮前期 支配勢力의 葛藤과 士林政治의 成立〉(《民族文化論叢》 11, 영남대, 1990).

崔異敦, 《朝鮮中期 士林政治構造研究》(一潮閣, 1994).

30) 姜周鎮, 〈黨爭以前의 李朝政派〉(《李朝黨爭史 研究》, 서울대 출판부, 1971).

31) 金容燮, 〈前近代의 土地制度〉(《韓國學入門》, 대한민국 학술원, 1982).

李景植, 《朝鮮前期土地制度研究》(一潮閣, 1986).

物의 代納·防納化,³²⁾ 군역에서의 代立制·布納制와 良役化,³³⁾ 그리고 농민층의 投託과 流離逃散으로 인한 담세층의 감소, 賦稅의 族徵·隣徵이라는 악순환이 가로놓여 있었다.³⁴⁾ 이는 田稅·貢納과 軍役을 중심으로 하는 토지제도·수취체계가 무너지고 농민생활·농업경제가 파탄의 위기에 빠져드는 사정으로서 유통경제의 발달과 지방 場市의 증가 등 경제구조의 변동에 기인하는 것이기도 했지만 그 보다는 빈부 격차의 확대와 농민층의 광범한 몰락·私民化에 더 큰 원인이 있었다. 李珣가 당시의 사회사정을, “元氣가 다되어 떨치고 일어서지 못하는 노인”³⁵⁾이나, “오랫동안 돌보지 않아서 퇴락해버린 큰 집”³⁶⁾에 비유하고 있음은 결코 과장이 아니었다.

결국 16세기 말엽의 조선사회는 각종 제도·법령의 폐단과 지배층의 과도한 농민수탈로 야기된 내부 모순으로 집권체제의 위기상황을 맞이하고 있었다. 이는 14세기 말의 왕조교체로 일단 안정국면을 실현했던 사회질서가 이 시기를 경과하면서 다시 동요하기 시작한 때문이었다. 이렇고 보면 임란 전야에 이이가 외적의 침입 가능성을 예견하고 시급한 국방력 건설을 주장한 것은 결코 우연이 아니었던 셈이다. 요컨대 임진왜란과 그 수습과정에서 겪은 두 차례의 胡亂(丁卯·丙子)은 16세기 이래의 사회변동과 구조적인 모순을 한층 증폭시켰다. 그리고 이 무렵의 양심적인 관인·식자들 일각에서는 이러한 사회·국가적 위기상황을 직시하면서 이에 대한 타개 방안들을 제기하게 되었다. 바로 여기에 실학이 태동하는 단서가 있었다.

金泰永, 《朝鮮前期土地制度史研究》(지식산업사, 1983).

金鴻植, 〈封建의 小農民經營의 成立〉(《朝鮮時代 封建社會의 基本性格》, 박영사, 1981).

김건태, 〈16세기 在地土族의 農莊經營에 대하여〉(《成大史林》 7, 1991).

32) 金錫亨, 〈李朝初期 國役編成의 基底〉(《震檀學報》 14, 1941).

田川孝三, 《李朝貢納制の研究》(東京, 東洋文庫, 1964).

尹用出, 〈15·16세기의 徭役制〉(《釜大史學》 10, 부산대, 1986).

33) 李泰鎮, 〈近世朝鮮前期 軍事制度의 動搖〉(《韓國軍制史—근세조선전기편—》, 육군본부, 1968) 참조.

34) 지승중, 〈조선전기의 投託과 壓良爲賤〉(《한국사회사연구회논문집》 8, 한국사회사연구회, 1987).

35) 李珣, 《栗谷全書》 권 30, 經筵日記 3.

36) 李珣, 《栗谷全書》 권 5, 萬言封事(甲戌).

아무튼 초기의 실학은 임란 전야와 전후의 수습기를 거치면서 점차 자리 잡아 갔다. 이 때의 주목할만한 관인·학자로서는 대개 李之菡·李珥·趙憲·柳成龍·韓百謙·柳夢寅·李睟光·許筠 등을 꼽을 수 있다. 이들은 土地·賦稅·奴婢·官制·科擧·國防 등에 관한 제도개혁론, 혹은 保民·王政論, 對外交易論, 取末補本論을 제기하였다. 이들의 논점은 한결같이 낡은 제도와 법규를 更張·變通하여 民生을 안정시키고 국가의 기반을 강화해야 한다는 것, 그러기 위해서는 實事에 힘써서[務實] 실질적인 성과[實功]를 거두는 정치를 이룩해야 한단데 모아지는 것이었다.

그렇더라도 학문 대상이나 방법은 아직 단조롭고 제한된 범위에 머물러 있었으며 주자학의 논리방식에서 크게 벗어난 것이 아니었다. 추구하는 대상 주체도 봉건적 속박에 묶인 농민층이었으므로 조선 후기에 등장하는 신흥사회세력의 존재가 시야에 들어올 수도 없었다. 그러나 여기에서 18, 9세기 실학의 문제의식이나 기본 논점들이 이미 싹트고 있었다고 보아야 할 것이다. 말하자면 실학은 務實·實事 등 현실적용을 강조하는 체제내적인 초기의 학문단계로부터 점차 현실의 정치·사회의 한계와 모순을 극복해서 새로운 사회건설을 지향하는 신흥계층의 변혁적 사회사상으로 발전해 간 사유방식·사상운동이었기 때문이다.³⁷⁾

무실과 이에 따른 경장을 내세운 논자로는 누구 보다도 먼저 이이를 꼽아야 할 것이다. 그는 務實·實功·時勢를 강조함은 물론이고, ‘欲並與實學’³⁸⁾ 혹은 ‘必務實學’³⁹⁾ 등과 같이 實學이라는 표현을 자주 쓰면서 당장 낡은 법제를 개폐하는 경장·변통에 착수하자고 주장하였다.⁴⁰⁾ 즉, “時務는 때와 사람에 따라 다르지만 그 크고 중요한 것으로는 창업과 수성과 경장의 세 가지 뿐”⁴¹⁾인데, 잘 갖추어진 법규를 지키기만 하면 되는 수성과 달리 경장은

37) 실학의 발전단계에 대해서는 다음의 글들 참조.

金良善, 앞의 글(1955).

千寬宇, 앞의 글(1952~3).

趙璣濬, 앞의 글(1967).

全海宗, 〈實學의 概念〉(《韓國과 中國》, 지식산업사, 1979).

38) 李珥, 《栗谷全書》권 4, 論朋黨疏.

39) 李珥, 《栗谷全書》권 30, 經筵日記 3.

40) 李珥, 《栗谷全書》권 5, 萬言封事(甲戌).

현명한 군주의 결단과 유능한 신하의 보필[明君哲輔]이 있어야만 되는, 창업 다음의 어려운 일이라고 했다.⁴²⁾ 또 때를 알고[知時] 실상에 힘쓰는 것[務實]이 정치와 사업의 요령이듯이⁴³⁾ 나라의 경영에서도, “때에 맞게 변통하여 법제를 만들고 민생을 救濟하는 것[時宜]”⁴⁴⁾이 우선이었다.

전시 재상이었던 유성룡은 왜란의 와중에서 舊習이나 衆情에 구애되어 있는 관인·식자 일반의 안이한 태도를 비판하고 경장의 차원에서 적극적인 對倭戰守策을 마련했다. 즉, “비상한 사태에 당하면 비상한 조치를 내려서 變通救時하는 계책을 마련하지 않을 수 없다”⁴⁵⁾거나, “지금에 와서 변통하지 않는다면 燎原의 형세가 날로 심해져서 마침내 나라의 근본이 무너질 것”⁴⁶⁾이라는 지적은 그러한 인식의 일환이었다. 임란 후의 수습기에 살았던 이수광은 仁祖反正 직후의 불안한 사회상황을, “살 곳을 잃고 變亂을 피하는 백성들이 사방에 떼지어 모이고 있으니 한나라에 赤眉黃巾賊이 다시 일어난 듯 싶다”⁴⁷⁾고 우려하면서, “만약 務實하지 아니하고 헛되이 文具만 가지고 治功을 이루려 한다면 만가지 일이 모두 虛事로 돌아갈 것”⁴⁸⁾이라고 환기시켰다. 그는 특히 修己治人이란 바로 實心·實踐·實用·實功에 있음을 강조하였다. 이 무렵에는 앞서 이이의 ‘保國安民’이나, 유성룡의 ‘便民之方’과 같은 논리의 ‘恤民之實’(이수광), ‘太上安民 其次足食’(유몽인)⁴⁹⁾ 등의 표현이 더욱 많아졌다.

이처럼 임란을 전후해서 여러 논자들은 安民·保國, 즉 국가 위기상황의 극복을 위한 時務와 時宜, 實功과 務實을 강조하고 이를 경장론·변통론으로 이어갔다. 이는 자신의 눈으로 직접 현상에서 문제를 발견하고 그때그때의 상황에 적합한 해결책을 마련하려는 태도이며 관념·사변 일변도가 아닌 경험·실제적 접근방식이라고 할 수 있을 것이다. 그래서 비록 주자학의 논리

41) 李珥, 《栗谷全書》 권 25, 聖學輯要 7, 爲政 下, 識時務.

42) 위와 같음.

43) 李珥, 《栗谷全書》 권 5, 萬言封事(甲戌).

44) 위와 같음.

45) 柳成龍, 《西厓先生文集》 권 8, 柳祖初上疏回啓(乙未).

46) 柳成龍, 《西厓先生別集》 권 2, 無水筍.

47) 李晬光, 《芝峯集》 권 22, 條陳懋實筍子(乙丑).

48) 위와 같음.

49) 《於于集》 권 3, 送別咸鏡監司張好古(晚)詩序.

에서 출발하면서도 이를 탈피하는 방향을 취하게 되는 점에서 주자학의 논리 범주에 안주하려는 논자들의 그것과는 분명히 다른 태도이며 입장이라고 해야 할 것이다.

경장·변통의 핵심은 낡은 법령과 제도를 재정비하는 데 있었다. 이이는 이를 법제가 오래되면 폐단이 생기고[法久弊生] 누적된 폐습은 고쳐서 바로잡아야[矯革宿弊] 한다는 관점에서 생각했다.⁵⁰⁾ 그의 변통론은 신분·사회관계의 지나친 갈등을 완화하는 일, 중간수탈이 고질화된 수취체계를 정비하고 政·官制 운영의 효율을 높이는 일, 그리고 변통의 추진 주체인 군주·관료·식자층이 각성하는 일의 세 가지로 마련되었다.

사회질서의 긴장을 완화하고 신분간의 相須關係를 안정시키는 일은, 신분·門地를 넘어선 인재의 활용, 貢賦·公役 부담의 減下와 公平化,公私賤에 대한 溫情的 배려, 천인층의 증가 억제 등을 강구하는 문제였다.⁵¹⁾ 그 요점은 신분제의 골격을 유지하되 양반 지배계층이 온정을 가지고 농민층의 부세부담을 일부 나누어 지며 제한된 범위에서 신분상승의 길을 열어놓는데 있었다. 알려진 바와 같이 이이가 庶孽과 公·私賤人에게 武才를 시험하거나 納粟의 기회를 부여하여 仕路許通, 혹은 免賤·從良하자고 건의했던 것⁵²⁾은 이러한 발상의 반영이었다.⁵³⁾ 수취체계의 개선, 통치질서의 정비 강화와 관련해서는, 賢材(經明行修者)의 발굴과 적재적소(人器相稱) 임용, 유능자의 不次擢用, 적임자의 專責久任, 年功昇進의 억제와 공정한 업적평가에 따른 任免·昇降, 科擧制本位의 지양과 薦擧制의 확대, 서얼의 사로허통 등 관리선발, 특히 수령 임무의 중요성을 강조했다. 또, 언로의 확대, 유사 관서의 통폐합과 冗官의 汰去, 영세한 郡縣의 併省과 吏胥作弊의 규제, 內需司 기능의 戶

50) 이는 물론, “낡은 법제의 개혁은 그 옳고 그름과 이롭고 해로움을 따져서 그 혜택이 오직 백성들에게 돌아가도록 할 뿐이다”(李珥, 《栗谷全書》 권 11, 答成浩原(丙子))라고 했듯이, 고통받는 민생을 구제하고 무너진 사회기강을 일으켜 세우기 위해서였다.

51) 李東仁, 〈栗谷의 身分觀과 身分制度改革論〉(《韓國學報》 76, 일지사, 1994), 8~11쪽.

52) 李珥, 《栗谷全書》 권 5, 萬言封事(甲戌)·권 7, 陳時事疏.

53) 이는 가용인력을 국가적 차원에서 동원하는 방법이기도 했는데 그 무렵 柳成龍은 임진왜란의 抗戰力量을 강화하는 방안으로 이를 원용했다.

曹로의 통합, 왕실·외척의 정치관여 배제, 수령·방백의 녹봉지급 등도 기구·관원의 축소와 능률 향상을 지향하는데 필요한 조치로 생각했다. 弊政釐正의 추진기구로서 한시적인 經濟司를 설치하자고 제안하였다.⁵⁴⁾

이이는 경장의 주체가 군주를 위시한 관인 유자층임을 분명히 했다. 따라서 이들에게는 治者로서의 道理를 자각하고 국가와 민생을 우선하는 인식과 실천을 요구했다. 그는 특히 務實이 군주의 修己工夫에 요점이 된다고 하면서⁵⁵⁾ 정치운영·정책론을 언급한 많은 부분에서 군주의 자각과 결단을 강조하였다. 그리고 이러한 君主論의 연장선에서 格君心과 親民, 기강의 확립, 법제의 준수를 관인·치자층이 수행해야 할 책무로 꼽았다. 경장이라는 이름의 정치·사회개혁은 군주의 의식을 一新하는 일에서 출발하여 나라 안팎의 크고 작은 모든 문제에 이르는 총체적 작업으로 이어져야 한다고 본 것이다. 이렇게 보면 이이의 경장론은 군주의 자기혁신과 신료 집단의 각성을 촉구하고 여기에 제도의 모순과 그 운영상의 불합리한 점을 개선하는데 모아지는 것이었다. 그리고 이로써 保國安民은 실현되고 조선왕조는 中衰期의 침체와 위기를 벗어나 집권체제의 중흥기를 맞게 될 것이었다.

한편 앞에서도 말했듯이 조선 후기 실학의 근본 과제는 주자학으로부터의 탈피였다. 그리고 토지문제는 그 구체적인 지표의 하나였다. 韓百謙은 箕田論을 제기하여 토지문제야말로 이 시기 경장·변통의 핵심 문제라는 인식을 분명히 한 선구자였다. 그도 역시, “法이 오래되면 폐단이 없을 수 없음”⁵⁶⁾을 인정하고 ‘정치[爲治]’는, “때에 맞춰 변통하고 일에 당해서 결단을 옹계하여 常規에 구애되지 않아 法外의 意義를 얻는 일”이라고 믿었다. 그가 낡은 법제를 ‘先王成憲’이라 해서 고수하려는 태도를 가리켜, ‘膠柱鼓瑟 刻舟求劍’이라고 비판해 마지 않았던 까닭도 여기에 있었다.⁵⁷⁾ 한백겸은 賦稅를 공평히 하여 농민경제를 均質化하는, ‘平賦均民’에 경장의 목표를 두었는데 이러한 공평부세의 전제로서 토지제도의 개혁이 필요하다고 본 것이었다.

54) 李元述, 〈李栗谷의 政治思想 研究〉(《社會科學研究》14-1, 영남대, 1994).

李東仁, 〈栗谷의 政治思想과 政治改革論〉(《韓國學報》77, 1994).

55) 李珥, 《栗谷全書》권 15, 東湖問答(己巳).

56) 韓百謙, 《久庵集》下, 貢物變通疏.

57) 위와 같음.

한백겸은 학문적 관심대상이나 연구방법을 종래 주자학자들과 사뭇 달리 하였다. 스스로의 思考를 중시하되 字句의 訓義는 물론이고, 錯綜處의 融會, 疑晦處의 破綻, 窒碍處의 通透를 추구하여 거듭 研窮함으로써 의문을 그대로 놓아버리는 법이 없었다고 한다. 또 그는 經傳(六經)의 이해방식에서 註疏에 가리어 本旨를 잘못 알기 쉬운 폐단을 경계하고 의문되는 곳은 비록 先賢의 견해라도 구애받지 말 것을 강조했다고 한다.⁵⁸⁾ 사물·문헌연구에서 분석·종합과 추론을 바탕으로 고증이나 비판에 철저했다는 것이다. 기존의 권위를 묵수하지 않을 뿐만 아니라 自家의 견해라고 해서 고집하지 않는 실증적·객관적 태도라고 할 수 있겠는데 아마 이것이 주자학을 맹목 존신하는 속류 관인·학자들과 크게 다른 점이었을 것이다.⁵⁹⁾ 이 시기 실학의 학풍은 이러한 한백겸의 태도에서 그 특징이 크게 드러나는 것이라 하겠다.

《東國地理誌》로 잘 알려져 있듯이 한백겸은 새롭고 독자적인 역사지리학의 영역을 개척했다. 역사발전·사회통합의 계기를 종래와 같이 도덕적 기준이나 개인의 영웅적 능력에서 구하기 보다 지리·환경 요인이나 사회구조·국가정책 등 합리적·객관적 조건에서 찾으려 한 것이었다.⁶⁰⁾ 그리고 이로써 종래 신라 중심의 역사·지리인식에서 벗어나는 관점을 세웠다. 이는 말하자면 민생을 안정하는 위에서 부국강병을 실현하고 적극적인 대외정책에

58) 鄭經世, 《愚伏文集》 권 18, 通政大夫戶曹參議韓公墓碣銘(並序).

59) 朱子의 학설을 상대화하고 독자적인 견해를 표명하는 한백겸의 실증적이고 독창적인 학문에 대해서는 이미 당대의 평판이 있었다. 즉 啓蒙揅蓍辨·多方解·爾風說 등 몇 편의 논문은, “先賢成說을 벗어난 논지로서 그 精粗深淺은 쉽게 알 수 없으나 覃思力索한 功을 금방 느끼게 된다”(鄭經世, 《愚伏文集》 권 18, 通政大夫戶曹參議韓公墓碣銘)거나, “象數之變, 制度之宜는 연구가 매우 깊고 前說에 구애되지 않았으나 程子·朱子의 嫡傳 사이에도 서로 異同인 있는 것으로 보아 이는 결코 先儒의 定論에 異說을 세우려는 의도가 아니라”고 변호하기도 하였다(韓百謙, 《久庵集》, 序(李植), 2).

尹熙勉, 〈韓百謙의 東國地理志〉(《歷史學報》 93, 1982).

고영진, 〈한백겸의 심의설〉(《조선중기 예학사상사》, 한길사, 1995).

60) 鄭求福, 〈東國地理誌에 대한 一考察 - 歷史地理學派의 成立을 中心으로 -〉(《全北史學》 2, 1978).

尹熙勉, 위의 글.

鄭求福, 〈韓百謙의 史學과 그 影響〉(《震檀學報》 63, 1987).

高英津, 〈한백겸〉(《한국의 역사가의 역사학》 상, 창작과비평사, 1994).

나서야 한다는, 양란기의 절실한 대내외 상황을 진취적으로 타개하려는 역사·현실인식을 반영한 것이었다. 한백겸의 역사지리연구는 그의 ‘箕田’ 연구와 함께 柳馨遠·洪萬宗·申景濬·李肯翊·安鼎福·丁若鏞 등 조선 후기 실학자들의 이 방면 연구에 큰 지표가 되었음은 물론이다.⁶¹⁾

역사지리 연구에서 보인 한백겸의 문제의식은 箕田에 대한 관심에서도 마찬가지였다. 그의 의도는 井田制가 실재했던 제도임을 입증하고 그 정전제 이념, 즉 耕者有田의 원칙에 입각한 토지제도 개혁의 역사적·이론적 근거를 마련하려는 데 있었다.⁶²⁾ 이미 16세기에는 토지소유의 불균형이 심각한 지경에 이르러 均田論·限田論이 제기되는 가운데 논자들은 토지제도의 始原으로서 孟자의 井田說이나 箕子 井田에 주목하고 있었다. 또 주자학의 이해가 깊어지고 이로부터 典據를 찾으려는 경향이 더해갔으므로 토지문제에 대한 주자의 본의를 확인하려는 시도 역시 활발해졌다. 양란기의 國家再造문제가 떠오르면서 더욱 그러하였는데 한백겸의 기전론은 바로 이 무렵에 제기된 것이었다. 주자는 정전제를 聖王의 이상적인 법으로는 공감하면서도 정전의 실재나 토지제도의 전면개혁에는 부정적인 입장이었다. 그러므로 이제 기전의 실체 확인은 정전제 원리에 의한 토지제도의 실현 가능성을 인정한 것이며 동시에 주자의 토지론에는 정면대립하는 논점이 아닐 수 없었다. 조선 후기 경제사상·개혁사상은 그 핵심문제인 토지제도를 둘러싸고 주자적 입장과 반주자적 입장으로 크게 분립하였던 것이고 반주자적 토지론, 즉 그 뒤 2백여년 동안 실학의 개혁사상의 기축이었던 토지개혁론은 이렇게 한백겸의 기전론에서 성립하였던 것이다.⁶³⁾

61) 鄭求福, 앞의 글(1987) 참조.

62) 바로 이 점에서, 한백겸의 箕田論은 당시 주자학자들의 箕子에 대한 이해나 연구가 주로 조선왕조의 국가기원, 유교의 東傳과 조선사회의 유교화에 초점이 맞춰졌던 것과는 그 성격을 전혀 달리하는 것이었다. 이 시기의 기자 인식에 대해서는, 朴光用, 〈箕子朝鮮에 대한 認識의 變遷〉(《韓國史論》6, 서울대, 1980), 참조.

63) 주자의 井田制難行說, 한백겸의 箕田論의 내용과 의의에 대해서는 다음의 글을 참고.

金容燮, 〈朱子の 土地論과 朝鮮後期 儒者〉(《增補版 朝鮮後期農業史研究》, 一潮閣, 1990).

——, 〈朱子の 土地論과 朝鮮後期の 儒者—地主制와 小農經濟의 問題—〉(《위

이상과 같이 조선 후기 실학의 시원적 계보는 일단 이이의 무실·경장론과 한백겸의 토지론을 중심으로 정리된다. 모두 시의·실공·무실을 강조하면서도 이이는 정치·사회의 문제점을 개별적인 것으로 파악하고 그 해결방법도 실무·실제적인 차원에서 사안별로 제시하였다. 이에 비해 한백겸의 논리는 복잡다단한 현상계의 개별 사안 자체보다는 그 배후의 원인·본질의 문제를 직시하고 근원적인 대안을 찾으려 했던 것으로 보인다. 그의 기전설이 지니는 의의가 바로 그렇다. 하여튼 이들이 제기하는 실무·변통론의 논리야말로 실학의 학문적·이념적 기원이 되는 것이라 하겠다.

16세기 말의 임란기를 거쳐 호란기에 이르면서 실학적인 분위기는 점차 확대되었다. 이 때의 논자로서는 한백겸을 위시해서 유몽인·이수광·허균 등을 꼽을 수 있었다. 이들은 점차 당쟁이 치열해짐에 따라 정치적인 제약을 받았지만⁶⁴⁾ 현실문제에 대한 학문, 이념적 소신은 분명히 표명하고 있었다. 우선 도교·불교·양명학 등을 이단으로 간주하면서도 일정하게 관용하고 六經·古文을 중시하여 이를 四書와 융화·절충하려는 태도를 취했다. 이는 그들의 학문적 개성과 진취성을 잘 보여주는 것이었고, 때문에 이 무렵의 주자학이 정통 주류학문의 지위를 한층 강화해가는 사정과 대비되었다. 아마도 여기에서 그들의 학풍이 주자학적인 理氣人性說과 心學·修己治人이 일단 전제되는 것이면서도 務實·實事·實用의 학문, 즉 실학이 확인해지는 것이라 하겠다. 그리고 그들의 이러한 인식태도·학문방법은 이를테면, 君臣相濟와 이에 의한 붕당의 해소, 능력에 따른 인재등용과 서열·천인에 대한 防限撤廢, 부세·공물의 완화와 진휼의 확대에 의한 對民按撫, 또 魚鹽·鉛銀鐵의 개발과 화폐의 사용, 路鋪의 開設, 선박·수레의 활용 등 유통경제의 확대, 상업적 농업의 장려, 그리고 軍丁·軍糧·軍器의 확보와 鍊兵·關防의 정비에 의한 자주국방의 강화 등등의 견해로 구체화되었다.⁶⁵⁾ 이들의 논의는

의 책》), 410~413쪽.

64) 허균과 유몽인은 당쟁의 갈등 속에서 반대파에게 역적으로 몰려 처형되었다.

65) 韓永愚, 〈李睟光的 學問과 思想〉(《韓國文化》13, 서울대, 1992).

李萬烈, 〈芝峰 李睟光 研究—그의 社會思想을 中心으로—〉(《淑大論文集》15, 1975).

韓明基, 〈柳夢寅의 經世論 연구—임진왜란 이후 사회경제 재건의 한 방향—〉

임란 이전의 실학적인 전통을 계승하고 더욱 진전시키는 차원의 것이다.

특히 이 무렵 정부와 지배층은 임란으로 인한 충격과 위기를 국가재조의 차원에서 대처하고 있었는데 이들 실학의 학풍은 자연스럽게 진보·개혁적인 입장에서 마련하는 국가재조론의 사상 경향을 대변하게 되었다. 그리고 이러한 전통은 그 뒤 반세기가 채 되기도 전에 유형원의 《鰲溪隨錄》을 통해서 국가체제 전반에 걸치는 개혁안으로 집대성되기에 이르렀다.

〈金駿錫〉

5. 국문 보급과 국어 연구

1) 시대적 특성과 경향

현재까지 통설로 되어 있는 국어사의 시대구분이나 국어학사의 시대구분과는 달리 설정한 한국사의 시대구분에 따른 조선 중기(대략 16, 17세기) 기간은 15세기 중엽에 창제된 훈민정음이라는 우리 고유문자로서의 국문 창제에 이은 그 보급 확대의 시기요, 음운학 연구의 전개와 심화의 시기요, 그리고 실학사상에 자극받은 새로운 국어연구가 싹트기 시작한 시기요, 새로운 어휘정리를 시도한 시기이기도 하다. 이러한 국어·국문에 대한 관심이 꽃핀 시대는 조선 후기이기 때문에 조선 중기는 대체로 조선 후기로 넘어가는 교량적 역할을 한 시기로서의 특성과 경향을 보여준다.

국문인 훈민정음이 창제됨에 따라 국한문혼용체의 가사를 포함한 한문본 《龍飛御天歌》와 역시 국문 및 국한문의 용례를 포함한 한문본 《訓民正音》이란 해설서가 간행되고, 이어서 《釋譜詳節》·《月印千江之曲》·《月印釋譜》 등의 불교 관계 책들이 국문 표기의 한자어에 한자를 하나하나 달던가 한자

(《韓國學報》67, 1992).

李離和, 〈許筠의 개혁사상〉(《한국의 사상》, 열음사, 1984).

金容燮, 〈17世紀 初・中葉 農書의 새로운 農業技術과 地主立場의 農學思想〉(《朝鮮後期 農學史 研究》, 一潮閣, 1988), 113~132쪽.

에 음을 국문으로 하나하나 달던가 하는 표기방식으로 간행되기 시작하였다. 간경도감에서 간행된 대부분의 책은 한자어만 한자로 표기한 국한문혼용체 이기는 하나 다만 한자어의 한자 하나하나에 국문으로 음을 달아주는 懸音 國漢文混用體의 방식을 취하였던 것이다. 불교 계통 이외의 책들도 《內訓》·《三綱行實圖》 등과 같이 마찬가지로 현음국한문혼용체로 간행되었다. 흔히 연해본에서 이루어진 조선 초기의 이러한 표기방식은 조선 중기를 거쳐 조선 후기에 이르기까지 면면이 이어져 온 가장 대표적인 표기방식이 되었던 것이다.¹⁾

한편 《용비어천가》의 국한문가사와 같이 번역문이 순수한 국한문혼용체로 된 《杜詩詳解》도 있고 원간의 연대가 명확하지 않은 《百聯抄解》와 같이 한 시의 매 한자에 일일이 釋과 音을 달고서 순수한 국문 전용을 한 경우도 있었다. 때로 국문으로 토(또는 口訣)를 달기만 한 《圓覺經口訣》·《周易傳義口訣》 등과 같은 책도 간행되었다. 그런가 하면 《衿陽雜錄》의 穀品에서와 같이 곡물명을 이두와 국문 두 표기로 한 경우도 드물게 있었다. 공사문서는 여전히 이두를 썼다.

요컨대 훈민정음이 창제된 이래로 한문, 국한문 및 국문의 이들 세 표기방식이 글의 성격에 따라 선별적으로 쓰였던 것인데, 조선 중기 또한 그러하다.

훈민정음이란 문자체계를 좀더 적극적으로 그리고 직접적으로 보급하려는 노력도 있었다. 이미 《월인석보》 첫째 권의 첫머리에 《훈민정음》의 〈예의〉 부분을 국역하여 실은 바 있었는데, 이는 훈민정음이란 문자체계를 보인 부분으로 현음국한문혼용체로 되어 있는 《월인석보》를 읽고 이해하는 데에 국문의 해득이 필수적이었기 때문이었다. 한자의 뜻과 음을 국문으로 달도록 한 한자학습서 《訓蒙字會》의 범례에 붙여 〈諺文字母〉를 실었는데, 이도 역시 같은 의도에서였다. 이런 문자 보급의 적극적인 방법은 조선 중기 이후의 한 경향이었던 것이다.

한편 훈민정음이란 우리 문자의 창제이론인 성리학에 대한 깊은 관심이

1) 金完鎭, 〈訓民正音 製作의 目的〉(《省谷論叢》 3, 1972).

安秉禧, 〈훈민정음 사용에 관한 역사적 연구: 창제로부터 19세기까지〉(《東方學志》 46·47·48, 1985).

다시금 싹트게 된다. 조선 중기에 그 관심의 시초가 되는 예는 徐敬德의 〈聲音解〉 등이라 할 수 있는데, 17세기 후기에 崔錫鼎의 《經世正韻》(1678)으로 이어지고 조선 후기에 그 꽃을 피게 된다.

다음으로 어휘수집 작업이 행해진 점도 조선 중기의 한 특징으로 지적할 수 있다. 한문으로 된 문헌을 해독하기 위하여 한문 어귀나 어휘를 우리말로 풀이한다든가 한문으로 주석을 달든가 한 어휘집의 간행이 있었고 임진왜란 이후의 새로운 대외정책에 맞추어 漢·淸·蒙·倭語의 학습을 위한 대역사전들의 간행이 있었던 것이다. 이러한 경향도 역시 조선 후기에 이어지면서 확산된다.

끝으로 조선 중기에 싹튼 실학적 연구의 한 경향이 있다. 상당히 고증적인 방법으로 문자(한자) 어휘 속담 등의 정확한 지식을 제공하려 한 李睟光的 《芝峰類說》에 보인 〈文字部〉와 〈語言部〉가 대표적인 경우이다. 이러한 고증적인 방법은 자연히 어원해석을 때로는 포함하게 된다.

요컨대 조선 중기에 있어서 어문과 관련된 경향은 첫째 15세기 중엽에 이루어진 훈민정음 창제에 따른 계속적인 보급, 둘째 훈민정음 창제이론과 관련된 음운학적 연구의 전개, 셋째 어휘집의 간행, 넷째 고증적 방법에 의한 언어 정리 등이다. 말하자면 조선 전기의 계승과 조선 후기의 준비 사이의 교량적 역할을 하였던 시기가 곧 국어연구에서 본 조선 중기인 것이다.

2) 국문 보급과 언문자모

훈민정음이 창제되면서 국문의 보급은 한문의 국문 번역으로서의 諺解로써 이루어졌다. 불경의 언해가 주류를 이루었는데, 그것도 刊經都監이 이들 언해본 간행의 중심을 이루고 있었다. 불교 계통의 언해 이외에도 四書나 《左傳》·《周易》·《禮記》 등에 구결을 달거나 논정하게도 하였다. 조선 전기에 이미 《三綱行實圖》·《內訓》 등이 간행되었고, 黃山谷詩의 언해를 명하기도 하였으며 《杜詩諺解》를 순수한 국한문혼용체로 간행하였고, 의학서로는 《救急方諺解》·《救急簡易方》·《救急易解方》 등을 간행하기도 하였다. 차츰 여러 분야에 걸쳐 언해본이 간행됨으로써 국문 보급이 확대되어 가고

있었다.²⁾

이러한 배경 속에서 훈민정음은 그 보급의 폭을 넓혀 오다가 연산군의 집정 이후 16세기에 접어들면서 諺文無名狀投書事件과 관련하여 국문을 가르치지도 말고 배우지도 말게 하였으며 諺文口訣의 책들을 불태우고 이어서 諺文廳을 폐지하게 하여³⁾ 그 결과 국문 보급이 잠시 주춤하는가 했으나 연산군 말기에는 구결을 써넣어 樂章을 찬진하게 하기도 하였는데, 특히 종종 이후로는 다시금 많은 언해본들이 간행됨으로써 국문의 보급은 활기를 띠게 되었다. 《삼강행실도》를 중간하고 《續三綱行實圖》·《東國新續三綱行實圖》등을 이어 간행하고 《二倫行實圖》도 간행하면서 校正廳에서는 小學·孟子·論語·大學·中庸·孝經·詩經·周易 등의 언해본을 간행하였다. 또한 《正俗諺解》·《朱子增損呂氏鄉約》·《女訓諺解》·《童蒙先習諺解》·《家禮諺解》·《警民篇諺解》등도 이 시기에 간행되었다. 이렇게 보면 유교를 國是로 하여 출발했던 조선은 그 중기에 이르러 儒家의 언해본들의 계속적인 간행을 보게 된 셈이다.

불교 계통의 언해본들은 그 간행이 뜨막하다가 다시 간행되기 시작하였는바, 《七大萬法》·《禪家龜鑑諺解》·《誠初心學人文》·《發心修行章》·《野雲自警》·《眞言集》·《勸要念錄》 등 많은 언해본들이(단, 《眞言集》은 音譯本) 계속 간행되기는 하였으나 刊經都監의 경우와는 달리 대부분 지방의 사찰에서 간행되곤 하였다. 따라서 이들 지방 간행의 불경들에는 방언적 요소가 반영되고는 하였다.

조선 초기에 시작되었던 醫書들의 간행도 중기에는 더욱 활기를 띠었는바, 《簡易辟瘟方諺解》·《牛馬羊猪染疫治療方》·《分門瘟疫易解方》·《救惹撮要》·《村家救急方》 등과 임진왜란 이후의 《諺解痘瘡集要》·《諺解胎產集要》·《東醫寶鑑》·《新刊救惹撮要》·《新撰辟瘟方》·《救惹撮要辟瘟方》·《辟瘟新方》등등 많은 의서들의 간행이 이어졌다.

또한 兵書들도 간행되었는바, 《火包式諺解》·《新傳煮取焰硝方諺解》·《練

2) 安秉禧, 〈中世語의 한글 資料에 대한 綜合的 研究〉(《奎章閣》 3, 1979).

3) 姜信沆, 〈燕山君 諺文禁壓에 대한 插疑—國語學史上에 미친 影響의 有無를 中心으로〉(《震檀學報》 24, 1963).

兵指南》 등이 그것이다. 이들이 중간되기도 하였다. 《練兵指南》은 변방에서의 군사교육을 위해 함흥에서 간행되었다.

農蠶書로는 《農書諺解》·《蠶書諺解》 등이 간행되었다.

조선 중기에 나타난 또하나의 언해본으로 외국어 학습서들이 있다. 《老乞大諺解》·《朴通事諺解》 등은 중국어회화교재이며, 《老朴集覽》·《語錄解》 등은 중국어 어휘나 어귀 중심으로 풀이된 회화교재의 보충편이고 《譯語類解》는 漢·韓 對譯辭典의 성격을 지닌 어휘집이다. 《捷解新語》는 왜어회화교재이다. 이러한 외국어 학습서들의 간행은 조선 후기로 이어지면서 더욱 활기를 띠게 된다.

언해본은 아니지만 국문의 보급에 더욱 큰 기여를 할 수 있었던 것으로 《訓蒙字會》·《千字文》·《新增類合》 등의 한자학습서들을 들 수 있다. 이들은 각각의 한자에 그 뜻을 음과 함께 국문으로 표기하고 있다. 따라서 한자와 그 뜻·음을 익히기 위해서는 먼저 국문을 해독하지 않으면 안된다. 아동들의 이러한 국문 해독은 결국은 국문 보급에 크게 기여하였을 것이다. 이들 한자 학습서들은 계속해서 간행되었는바, 국문의 보급과 함께 사회사적인 면에서 커다란 의의를 지닌 결과가 되었다. 독자층의 확대는 곧 국문 보급의 확대가 된 셈이다.

훈민정음이라는 국문의 보급에 좀더 적극적으로 기초적인 노력을 보인 방식도 있다. 이미 그 방식을 세조가 간행한 《月印釋譜》에서 볼 수 있었다. 권두에다 훈민정음이란 문자체계에 대한 例義를 국역하여 실었다. 이것이 이른바 국역본 《訓民正音》으로서 흔히 《월인석보》 卷頭本이라 불리는 것이다. 국한문혼용체이면서 개개의 한자에다 국문으로 음을 단 이 《월인석보》를 읽어 이해하자면 당연히 국문인 훈민정음을 우선 깨우치지 않으면 안되었을 것이다. 《월인석보》는 종교서적이다. 좀더 많은 독자층을 확보하기 위해서 한문보다는 국문을 택하였던 셈이고, 이를 돕기 위하여 훈민정음을 엮었던 것이다.

《월인석보》에서의 이런 국문 해독 방식이 조선 중기로 이어졌다. 그 대표적인 예가 崔世珍의 아동용 한자학습서 《訓蒙字會》와⁴⁾ 여러 다라니를 國·

4) 李崇寧, 〈崔世珍研究〉(《亞細亞學報》1, 1965).

李基文, 《訓蒙字會》(서울대 韓國文化研究所, 1971).

漢·梵字로 병기한 《眞言集》이다.⁵⁾ 《훈몽자회》는 초학자를 위한 한자학습서 이기에 어린이들이 먼저 사물, 특히 鳥獸草木之名에 해당되는 한자를 알고 실물과 부합되도록 하였다. 그리하여 《훈몽자회》는 故事에 치우친 《千字文》이나 虛字가 많은 《類合》과는 달리 物命을 나타내는 實字(全實之字)가 중심이 되었다. 범례에서 “무릇 시골이나 지방사람들 가운데, 언문을 모르는 이가 많아서 이제 諺文字母를 함께 적어 그들로 하여금 먼저 언문을 배운 다음 《훈몽자회》를 공부하게 하면 혹시 밝게 깨우치는 데에 이로움이 있을 것이니 한자를 모르는 사람도 역시 모두 언문을 배우고 한자를 알면 비록 스승의 가르침이 없더라도 한문에 통할 수 있는 사람이 될 것이다”라고 하고서 〈諺文字母〉(俗所謂反切二十七字)를 덧붙였다. 이는 최세진의 독창적인 것이 아니라 이미 일반화되었던 방식이다. 《훈민정음》의 내용을 쉽게 재정리한 것으로 初聲終聲通用八字, 初聲獨用八字, 中聲獨用十一字, 初中聲合用作字例, 初中終聲合用作字例 및 傍點·聲調에 관한 설명이 있다. 요컨대 음절 단위 글자의 세 부분인 초·중·종성에 쓰이는 문자들을 제시하고 이들 문자들이 글자로 엮어지는 철자법 및 방점 표기를 제시하였는바, 이를 먼저 학습하고서 다음에 한자를 학습하여야(先學諺文 次學字會) 한문에 통달한 사람(通文之人)이 될 수 있다는 것이다. 예를 들어 보자.

夏 너름하 又 去聲大也 又 中國曰 一

이와 같이 뜻(너름)과 음(하)을 제시하고는 필요시에는 딴 뜻을 성조와 함께 제시한 각주를 덧붙이는 형식에서 우선 한자의 뜻과 음을 이해하기 위해서는 국문을 해독하여야 한다는 것이다. 이상의 〈諺文字母〉의 내용이 최세진의 독창에 의한 것이 아니라는 사실은 ‘俗所謂反切 …’이라는 표현에서 알 수도 있거니와, 成俔의 《慵齋叢話》에 “初終聲八字 初聲八字 中聲十二字 其字體依梵字爲之 …”라는 언급에서도 알 수 있다. 《眞言集》(安心寺板, 1569)의 경우에는 國·漢·梵文의 순서로 다라니경을 적고 있어서 이를 읽기 위해서는 한문은 물론 국문과 범문을 알아야 하기 때문에 국문자모의 용법을 설명

5) 安秉禧, 〈한글판 『五大眞言』에 대하여〉(《한글》 195, 1987).

한 〈諺本〉과 범자를 설명한 〈梵本(悉曇章)〉을 싣고 있다. 여기서 〈언문〉의 내용과 목적은 《훈몽자회》의 〈언문자모〉와 다를 바 없다.

《훈몽자회》와 《진언집》은 그 뒤에도 계속 간행되었으므로 우리의 국문인 훈민정음의 보급에 계속적으로 이바지하여 왔다고 볼 수 있다. 〈언문자모〉 또는 〈언본〉의 내용은 그 뒤 조선 후기에 《古今釋林》, 《新刊秘密教》(여기서는 〈諺反切〉), 《佛家日用作法》 등등에도 실렸는데, 다만 약간의 내용상의 차이가 있기는 하다. 예컨대 《고금석림》에 붙어 있는 부록인 〈訓民正音〉(我 世宗 大王 御製), 〈諺文字母〉에는 방점에 대한 기술 부분이 빠져 있다. 이는 당시에 이미 성조가 우리말에서 사라졌기 때문에서였던 듯하다.

조선 중기에 국문 보급이 상당히 확대되었으리라는 사실은 국한문혼용체의 시조·가사들이 많이 발표되었음에서도 알 수 있다. 鄭澈·朴仁老·尹善道·李賢輔 등이 그 대표적인 경우라 하겠다.

3) 음운학 연구의 전개

훈민정음 제자 이론의 철학의 배경은 宋學 이론인 性理學이었다. 우주의 모든 현상을 태극·음양·오행 등으로 설명하면서 여기에 유교를 접합시킨 성리학은 자연히 언어문제 특히 인간의 聲音까지도 포함하게 된다. 성리설을 집대성한 《性理大全》에는 皇極經世書 중의 〈皇極經世聲音唱和圖〉 등 聲韻學 관련 글들이 수록되어 있는바, 이들이 바로 성리학적 음운학의 가장 근원적인 참고문헌이었다. 훈민정음의 경우가 바로 그러하였던 것이다.⁶⁾

조선시대의 음운학 연구는 첫째 표준적인 중국음 즉 華音을 나타내려는 노력으로써의 韻書 편찬, 둘째 우리 나라 한자음 즉 東音を 정리하기 위한 연구, 셋째 음운학 이론의 전개 등 크게는 세 가지 방향으로 이루어졌다.

훈민정음이 창제되고 그 훈민정음에 바탕을 두고서 편찬된 운서가 《東國正韻》인바, 이는 현실 한자음과는 거리가 있는 표준적인 한자음을 가정한 발음사전으로서의 운서였다. 표준적인 화음인 《洪武正韻》의 그것에다 俗音이라

6) 姜信沆, 〈訓民正音解例理論과 性理大全과의 關聯性〉(《국어국문학》 26, 1963).

李崇寧, 〈「皇極經世書」의 李朝後期 諺語研究에의 影響〉(《震檀學報》 33, 1969).

부른 당시의 현실 北京音을 표시한 《洪武正韻譯訓》(1455)은 대표적인 화음 중심의 운서로 《四聲通攷》의 바탕이 되었으며 최세진의 《四聲通解》(1517)를 낳게 하였다.⁷⁾ 이 《사성통해》는 다시금 15세기 북경음인 속음 이외에 16세기 당시의 북경음을 今俗音이라 하여 덧붙였다. 한자의 음을 국문으로 표기하고 한자로 표기하는 反切은 넣지 않았으며 字釋 즉 한자의 뜻은 《古今韻會舉要》에서 취하였는데 450여 物名 단어에 걸쳐서는 우리말로 기록하기도 하였다. 말하자면 《사성통해》가 비록 화음 중심의 발음사전으로서의 운서이지만 많은 부분에서 조선화한 것이라 할 수 있다. 이런 과정에 도달하기 위하여 《홍무정운》의 보충편이라 할 수 있는 《續添洪武正韻》을 최세진은 《사성통해》에 앞서 편찬하였던 것이다. 《사성통해》의 보충편이라 할 수 있는 《韻會玉篇》(1536)을 최세진은 또다시 내었는데, 이는 송나라 黃公紹가 지은 《古今韻會》에 수록된 한자를 字形別로 분류하고 음과 뜻은 달지 않은 일종의 분류 字書의 성격을 지닌다.

음운학 이론은 《훈민정음》 이후로 한자 음운 중심의 분류발음사전인 운서를 편찬하면서 그 범례 등에서 단편적으로 논의한 것을 제외하면 한동안 전개되지 않았다. 성리학적 음운학에 다시금 관심을 보인 이는 최세진과 거의 비슷한 시기에 활동한 徐敬德(1489~1546)인데, 그의 《花潭集》에 실린 〈聲音解〉와 이를 보완 설명한 〈跋萬聲音解未盡處〉가 그것이다.⁸⁾ 〈성음해〉는 《皇極經世書》의 〈正聲正音圖〉에 대한 해설의 성격을 지닌다. 天地 형성의 원리를 用數·體數로 계산하고 다시 聲音數로 계산하는 이론적인 논의여서 언어철학 내지는 언어수리학에 속하는 것이라 할 수 있고 국어연구라 보기는 어렵다. 화담 자신의 독창성은 거의 보이지 않는다. 이러한 관심은 張顯光(1554~1637)의 《易學圖說》 속의 〈十四聲〉 등에서도 보인다.

음운학의 연구는 위와 같은 언어철학적 연구와는 달리 좀더 철저하게 언어학적 연구로 나타나게 마련이다. 그것은 흔히 운서의 편찬으로 특수하게는 韻圖의 작성으로 결과되기도 한다. 운서는 기본적으로 牙·舌·脣·齒·喉音의 오음과 平·上·去·入聲의 사성에 따라 한자음을 분류하여 같은 부류의

7) 姜信沆, 《四聲通解研究》(신아사, 1973).

8) 李崇寧, 〈국어학사에서의 徐敬德의 위치〉(《最新國語學史》, 박영사, 1976).

음을 나타내는 한자들을 묶어 제시하는 일종의 분류음운사전인데, 한자음의 정확한 해득과 한시창작에 소용된다. 15세기와 16세기에 이룩된 운서의 편찬은 음운학적 연구에 바탕을 둔 것이며 조선한자음의 연구에 기초를 제공하게 된다. 조선 중기 말엽에 본격적인 음운학 연구가 이루어지게 되었는데, 그 대표적인 업적이 숙종 4년(1678)에 쓰인 崔錫鼎의 《經世正韻》이다.⁹⁾ 때로 《(經世)訓民正音圖說》이라 불리기도 하는 이 책은 經世正韻序說·韻攝圖·經世正韻五贊·聲音篇·群書折衷을 내용으로 하고 있는데, 요컨대 훈민정음의 원리, 역대 운서의 검토, 운도의 작성 등이라 할 수 있다. 그러나 가장 핵심적인 부분은 운도의 작성인 〈운섭도〉이다. 중국의 운서인 《切韻指南》과 같은 구조로 이루어져 있는바, 가로로는 24자모를 배열하고 세로로는 等韻과 四聲을 구별하여 배열하였다.

宋學의 수리적인 易理論을 오행·음양·태극 등의 사상과 결합한 《皇極經世書》를 원용하여 훈민정음도 이해하려 하였다. 훈민정음 28자를 28宿의 列宿之象으로 이해하되 그 중 초성 17자에 대해서는 오행과 오음의 분류에 바탕을 두고서 예컨대 牙音은 角屬·東方·木象으로 物之始生에 해당하여 첫머리에 놓는다고 보았다. 또한 28자 중 중성 11자는 태극·음양·팔괘에 바탕을 두고서 예컨대 太極兩儀八卦之象으로 一는 動이고 丨는 靜이요 ·는 一動一靜之間이기 때문에 이를 배합하여 중성 11자를 얻을 수 있다고 하였다. 최석정 자신의 음운체계는 초성을 淸·濁이란 자질을 그리고 중성을 關翕의 자질을 바탕으로 구성하였는데, 이는 《性理大全》에 수록된 《皇極經世聲音唱和圖》에 따른 것이었다. 이와 같이 최석정은 우리 나라에서 처음으로 韻圖의 학문을 개척하였는데, 〈經世正韻五贊〉(明象·辨韻·本數·稽訓·述志)을 펼쳐 음운학을 발전시키려 하였다.

이렇게 17세기 후반에 崔錫鼎에 의하여 본격화한 음운학의 연구는 18세기에 들어서서 꽃피우게 된다. 조선한자음과 중국한자음과의 대역사전인 朴性源의 《華東正音通釋韻考》(1747), 운도의 연구에 속하는 申景潛의 《(訓民正音)韻解》(1750), 玉篇까지 첨부한 운서인 洪啓禧의 《三韻聲彙》(1751) 등등이 그

9) 俞昌均, 〈經世正韻攷〉(《靑丘大論文集》5, 1962).

대표적인 업적이다. 이 시기에는 華·東音を 대조적으로 관찰함으로써 현실적인 조선한자음을 바탕으로 하게 되어 결국 자국어 인식이 싹텄다는 평가를 받기도 하였고 東國學이 성립되었다는 평가를 받기도 하였다. 그러나 중국을 전제로 한 동국학에 머문 것이지 國學에 이른 것은 아니다.

4) 어휘 정리와 고증적 해석

훈민정음이 창제된 이래 특히 언해본에서 註로 단어의 뜻을 풀이하는 註釋으로 양식을 택하되 夾註로써 본문 속에다 제시하곤 하였다. 따라서 조선 초기에는 어휘집의 편찬은 이루어지지 않은 채로 있었다. 한자학습서들인 《千字文》·《(新增)類合》·《訓蒙字會》 등에서는 개개 한자의 뜻과 음을 국문으로 표기함으로써 한자를 중심으로 한 국어어휘 능력은 신장될 수가 있었을 것이고 고사성어나 의미상 밀접한 어휘의 분류에 따라 四字類取하였기에 때로 한자어 능력도 신장될 수는 있었을 것이나, 그 자체가 어휘집은 아니었다. 《四聲通解》는 운서이면서도 부분적으로 物名 계통의 어휘들에 대해 우리말 어휘를 대조시켜 국문으로 표기한 것도 있으나 여전히 위와 같은 성격에 지나지 않았던 것이다.

조선 중기에 있어서 어휘에 관한 관심은 크게 세 가지로 구분된다.¹⁰⁾ 첫째는 외국어학습을 위한 것들이요, 둘째는 한문문헌해독을 위한 것들이요, 셋째는 어휘를 비롯한 언어사용의 정확성에 대한 깨우침을 위한 노력으로 고증적 해석을 꾀한 것들이다.

외국어학습용 어휘집으로는 崔世珍의 《老朴集覽》과 鄭澆이 수정·증보한 《語錄解》(1657)(이외에 南星里가 엮은 《語錄解》 등 여러 종류가 있음) 등이 있다. 《노박집람》은 字解(單字解·累字解) 老乞大集覽 朴通事集覽으로 되었는데, 《老乞大諺解》와 《朴通事諺解》에서 난해한 어휘·어구를 뽑아 한문이나 국문으로 풀이하여 중국어회화를 배움에 도움이 되게 한 것이다. 《어록해》 역시 중국어 구어의 어휘·어구들을 모아 一字類로부터 六字類까지의 속어를 자류

10) 李秉根, 〈近代國語時期的 語彙整理와 辭典의 展開〉(《震檀學報》 75, 1992).

에 따라 분류하고 한문 또는 국문으로 풀이하여 중국어학습을 돕게 한 것이다. 따라서 이들 중국어학습서는 순수한 어휘집이라 하기보다는 주석집의 성격을 띤 것이라 할 수 있다. 이상의 중국어에 대한 관심에 이어 17세기 말엽에 이르러서는 본격적인 중국어-조선어 대역어휘집인 《譯語類解》(1690)가 愼以行·金敬俊·金指南 등의 譯官들에 의하여 간행되게 되었다. 이 어휘집은 중국어 단어를 한자표제어로 삼고 중국어의 正音과 俗音을 달고서 그 표제어에 해당되는 우리말 풀이를 제시하였다. 표제어들은 天文·時令·氣候·地理·宮闕·官府·公式·官職·祭祀·城郭·橋梁·學校·科學 … 등등으로 뜻에 따라 분류하여 배열함으로써 《역어유해》는 분류대역사전의 성격을 지닌 類解類 역서가 되었다. 외국어학습을 위한 대역사전은 《同文類解》(1748), 《漢清文鑑》(1771), 《蒙語類解》(1768) 등으로 이어져 간행되었는데, 모두 《역어유해》와 마찬가지로 표제어는 漢語로 제시되었고 우리말과 해당 외국어는 모두 국문으로 표기되었다. 즉 중국 중심의 사전편찬이었던 것이다. 다만 《倭語類解》의 경우에는 그 사전 구조는 유사하나 그 표제어가 한어가 아닌 한자어로 되어 있어서 특이하다 하겠다. 요컨대 조선 중기에 비롯되어 조선 후기에 이러한 대역사전들이 간행되었는바, 이는 당시에 그만큼 四隣外交의 필요성이 커진 데에 그 이유가 있었던 것이 아니었나 한다. 음운학의 연구에 있어서와 마찬가지로 조선 중기 말엽은 조선 후기의 대역어휘집 간행의 효시가 된 셈이다.

한문 위주의 문헌을 해독하기 위한 어휘정리는 四書三經 등에 구결을 달고 언해를 하도록 명했던 선조 무렵에 볼 수 있었다. 그 한 예가 16세기 말엽에 언해가 이루어지고 광해군 5년(1613)에 간행된 《詩經諺解》에 수록된 〈物名〉이다. 이는 詩經의 諺解文에도 한자어로 풀이된 물명이 있어 이 물명 어휘들을 차례로 간추려 하나하나 우리말로 풀이한 것이다. 예컨대 “키며 키는 茱萸 菰이를 잠깐 키요라 (采采茱萸菰言采之)”라는 언해문에서 ‘茱萸’를 해독하기 위해서 〈물명〉에는 이에 대하여 “茱萸菰이 뽕장이○길경이”와 같이 풀이해 놓고 있다. ‘길경이’는 현대어 ‘질경이’에 해당되는데, 이는 주로 중부지방에서 쓰이는 방언형이며 ‘뽕장이’ 계통은 남부지방과 동해안지대에서 현재 흔히 쓰이는 방언형이다. 《千字文》이나 《新增類合》에는 이 단어가 올라 있

지 않으나 아동들에게 물명의 정확한 이해를 위해 實字를 많이 포함시킨 《훈몽자회》에는 ‘莽’와 ‘𦉳’에 대하여 다같이 ‘뽕이’로 나타나 있다. 《시경언해》에서 비록 〈물명〉으로 간추려 책머리에 붙이기는 하였으나 조선 전기의 언해서들에서 주석을 달았던 방식에서 크게 벗어난 것은 아니다. 차이가 있다면 물명 계통의 어휘들만 간추려 어휘집처럼 편찬했다는 점일 뿐이다. 말하자면 한문으로 된 또는 국한문혼용으로 된 문헌 해독의 편의를 위한 주석적 기능을 담당하도록 한 것이 《시경언해》의 〈물명〉인 것이다. 또한 물명 한자어에 대하여 개개 한자의 음을 국문으로 달아 놓은 방식은 조선 초기의 언해서에서 이미 확립된 懸音國漢文混用과 같은 방식으로 經書諺解들에서도 일반화된 방식인데 이를 그대로 따른 점도 주석적 기능을 보여준 방식이라 할 수 있다.

《東醫寶鑑》(1613) 속의 〈湯液篇〉도 표제화된 탕액재료에 대해 우리말로 풀이하고 있는데, 풀이된 어휘의 경우는 결국 물명인 셈이다. 예컨대 약재명 ‘車前子’에 대하여 “길경이씨一名뽕이씨”와 같이 풀이하고 있다. 이렇게 보면 〈탕액편〉은 물명 계통의 어휘집으로 특수사전의 성격까지 부분적으로는 띠게 된다. 金正國의 《村家救急方》(1538)에도 〈鄉名〉이라 하여 本草 128종을 들고 있는데 借字와 국문으로 우리말을 달고 있다. 그러나 단순한 어휘집은 아니다. 특정한 분야의 어휘들에 대한 관심을 일찍이 姜希孟의 《衿陽雜錄》에서 볼 수 있었다.¹¹⁾ 40여 개의 곡물명의 고유어를 이두와 한글로 표기한 〈穀品〉이 그것이다. 《금양잡록》은 《農事直設》·《農家集成》 및 그의 문집 《私淑齋集》 등에 들어 있는데 곡물들은 개화기까지도 農書들에 수록되어 내려왔다.

요컨대 조선 중기에 어휘집의 성격을 분명히 보여준 문헌은 《시경언해》의 〈물명〉 밖에 없다. 그러나 그것도 시경의 언해문에 등장한 물명 계통의 한자어에 해당하는 우리말을 해독하게 하는 주석의 기능을 담당했던 것이다. 《동의보감》의 〈탕액편〉은 비록 약재명에 해당하는 우리말이나 풀이가 보이기에는 하나 어휘집으로 편찬된 것은 아니다. 여기서 약재명은 전문어휘요, 그에 대한 우리말은 보통어휘다.

11) 李基文, 〈《衿陽雜錄》의 穀品에 대하여〉(《東洋學》 5, 1975).

어휘뿐만 아니라 여러 언어 표현에 대한 정확성을 피하려는 노력은 더욱 더 확대되었는데, 그 예로서 《芝峰類說》의 〈語言部〉(권 16)를 들 수 있다. 이 〈어언부〉는 雜說·俗諺·方言·謬誤·諧謔으로 구성되어 있는데, 가능한 한 중국 및 한국의 고전에서 전거를 삼아 자신이 정확하다고 믿는 말을 고증하려 하였다. 잡설의 한 예를 보면, 《莊子》에 나오는 ‘神禹’란 말은 ‘禹’라는 사람이 神스럽기 때문에 붙여진 점을 《小說》에 ‘禹는 백가지 神이 두려워 하는 까닭에 무당은 이것을 본받아서 禹步를 한다’라고 한 것을 전거로 삼아 고증하려 하였다.俗諺의 한 예를 보면 父·母에 해당하는 어휘인 ‘阿父’와 ‘阿婆’를 고증하고 있는데, 아플 때의 ‘아야(阿爺)’와 놀라거나 두려울 때의 ‘어머(阿母)’를 부모를 부르는 것으로 이해하고서는 ‘阿婆’는 이미 《李長吉傳》과 崔致遠의 〈眞鑑碑序〉에 나온 바 있으나 원래는 唐나라 말이라는 것이다.方言의 한 예를 보면, 신라의 ‘尼音今’에 대하여 “대체로 신라 때에는 이가 많은 사람을 어질다”고 해서 떡을 물어 이를 시험하여 잇자국이 많은 사람을 추대해서 임금으로 삼고 ‘尼師今’이라고 불렀다는 민간어원설을 제기하고 있다. 그리고 《두시언해》나 《훈몽자회》의 우리 발음이 현재와는 다른 것을 보면 俗音이란 변하기 쉽다는 것을 알 수가 있다고 지적하면서, 또한 나라마다 말이 다르지만 웃음소리나 울음소리가 오랑캐나 중국이 모두 같은 것은 자연에서 나오는 소리이고 억지로 지어서 내는 소리가 아닌 때문이라는 사실을 지적하여 언어변화와 언어기호의 자의성·필연성 등도 지적한 셈이다. 끝으로 謬誤의 한 예를 보면, 아버지의 초상에 대한 ‘內憂, 外艱’과 어머니의 초상에 대한 ‘外憂, 內艱’을 혼동하여 각각 ‘外憂’와 ‘內憂’라고 잘못 쓰고 있음을 지적하기도 하였다.

《지봉유설》에는 또한 〈文字部〉(권 7)가 있는데, 文義·字義·字音を 다루고 있다. 말할 것도 없이 한문·한자의 정확한 뜻을 고증·해설하거나 한자의 정확한 발음을 제시하려고 하였다.

이상과 같은 李睟光의 고증적 서술은 자연히 중국 문헌에 많이 의존하면서 중국 지향적인 해석이 많기는 하였으나 방언 즉 우리말에 대한 고증에서 볼 수 있듯이 우리의 것을 전혀 무시한 것은 아니었다. 고증적 서술은 또한 자연히 어원을 밝히려 한 성격을 지니게도 하였다. 이러한 고증적인 태도는

조선 후기로 넘어와 申景濬의 《華音方言字義解》라든가 李義鳳의 《東韓譯語》, 丁若鏞의 《雅言覺非》(및 雅言指暇) 등등으로 이어졌고 개화기에도 계속되었다. 어문에 관한 좀더 정확한 이해와 사용을 위한 노력은 南九萬의 손자인 南克寬의 문집 《夢藝集》에서도 볼 수 있다. 남극관은 조선 중기와 조선 후기의 교체기에 살다가 요절한 인물로 알려져 있다. 漫錄의 성격을 띤 문집 부분인 〈謝施子〉에 어문에 관한 기술들이 들어 있다. 어휘(지명, 성명 등)의 연원과 관련된 언급(智異山, 木覓山, 金姓 등), 훈민정음의 字體와 鄭麟趾 後序와 관련된 발성에 관한 논급, 성조와 한자음에 관련된 언급 이외에 언어변화에 관련된 당시의 발음에 대한 실증적 기술 등등을 내용으로 하고 있다.

조선시대에 있어서 언어변화와 관련하여 고유어 중심의 당시의 발음 현실을 기술한 경우로는 남극관의 기술이 가장 이른 시기에 속한다. 그 내용은 예컨대 《高麗史》에 ‘高伊(貓)’라 하던 것이 ‘괴’의 일음절(一字)로 변하였고 ‘가히(大)’도 ‘개’로 변하였는가 하면, 이전에 쓰이던 ‘키(大) 효근(小), 미르(龍) 재(성 재안)’ 들은 당시에는 쓰이지 않게 되었다던가 하는 지적들로 되어 있다. 이러한 언어변화를 당시의 발음에 따라 언급한 것을 역시 좀더 정확한 어문의 이해와 사용에 관련이 있는 듯이 보인다. 물론 남극관이 지적한 이러한 언어변화 가운데는 그 변화의 시기가 한참 거슬러 올라가는 것들도 포함되어 있다.

언어변화, 특히 고유어 중심의 음운변화를 구체적인 예를 들어 지적한 것은 1세기 좀 지나서 柳僖의 《諺文志》(1824)라든가 石帆의 《諺音捷考》(1846)에 이르러서야 다시 볼 수가 있다.

〈李秉根〉

6. 역사학

1) 역사학의 사상적 배경

조선 초기까지만 하더라도 性理學은 이념적인 표방에 그쳤으며 일반 생활

윤리로 정착하지 못하였다. 15세기 말부터 중앙의 보수적 세력과는 달리 지방에 거주하면서 사적인 교육을 통해 관료로 새로이 성장하였던 士林들이 16세기 이후 새로운 정치세력으로 등장하고, 또한 정국의 주도세력이 훈척에서 사림으로 넘어오게 되면서 문화활동의 주역은 사림으로 바뀌었다. 훈척에서 사림으로의 전환상의 충돌이 土禍로 나타났다.

사림의 문화적 기반은 성리학에 있었다. 그들은 성리학이 철학적 기초 위에서 사물을 보았으며, 이를 근간으로 새로운 사회질서를 구축하려고 하였다. 성리학적인 이념이 사회적으로 실현된 것은 17세기 후반인 조선 후기부터라고 이해된다. 당시 사회를 이끌고 나간 사림들은 이전의 훈구파와는 다른 생활태도와 학문적 성향을 보였다. 이들은 국가건설이라는 초기의 목표가 달성되면서 사익집단화한 훈구파가 개인적인 치부에 매달려 있었던 것과는 달리 도덕적 실천행동을 중시하게 되었다. 사림의 도덕적 표상은 집현전학사들의 의리의 추구였다. 세조의 왕위찬탈에 영합한 사람들이 훈척들이었다.

그리고 중종반정과 인조반정과 같은 일련의 왕권교체와 명나라가 멸망하고 청나라가 건국되는 국제사회의 변동은 성리학적인 명분론과 정통론이 새로운 중요성을 가진다고 인식하였으며, 그 결과 현실문제에 성리학이 더욱 강고하게 적용되는 계기를 마련하기도 하였다.

역사학은 조선 전기가 국가의 관료 중심적인 것인데 반하여 중기 이후에는 개인적 관심과 개인적 재력에 의하여 연구 간행되었다. 관료 중심적인 역사학이 국가제정을 기반으로 함으로써 규모면에서 체계적이고 양적인 면에서 거절이었다. 《高麗史》와 《東國通鑑》의 편찬은 그 대표적인 것이었다. 이에 대하여 사림의 역사학은 개인적 관심에 기초하였기 때문에 역사서술의 형태가 다양하고 그 서술목적이 현실적이었다. 이 점이 바로 조선 중기의 역사학이 초기의 역사학과 다른 점이었다. 또한 중기에는 교양으로서의 역사학은 중국사에 집중되는 경향을 낳았다.

그런 분위기 속에서도 우리 나라 역사에 대한 연구가 진행되고 교육을 위한 역사서가 편찬되었다. 조선 중기의 역사학을 크게 고려 이전의 역사와 당대사의 정리로 구분하여 이를 유형별로 살펴보고자 한다.

2) 고려 이전의 역사에 대한 서술

(1) 사략형 사서의 유형

이 시기에는 사람들의 교육은 관학인 4학이나 향교보다는 사설의 서당에서 행하여졌다. 사람들은 과거공부를 위하여서나 교양을 위한 역사공부는 주로 중국의 역사였고, 그 교재는 주로 《資治通鑑節要》나 《十八史略》이었다. 그러나 비록 정규교육과정상의 과목에 우리 나라의 역사가 포함되지는 않았지만 의식있는 사람은 우리 나라의 역사도 알아야 한다는 중요성을 인식하고 있었다. 이런 목적으로 《東國通鑑》을 줄여 필요한 부분만을 간략하게 축약하게 되었다. 이것을 사략형 사서라고 부를 수 있다.¹⁾ 그 대표적인 예로서 朴祥(1474~1530)의 《東國史略》과 柳希齡(1480~1552)의 《標題音註東國史略》, 吳澐(1540~1617)의 《東史纂要》, 趙挺(1551~?)의 《東史補遺》 등을 들 수 있다. 그외 李堦·閔齊仁·柳仲郢·李惟章 등도 《東國史略》을 남겼던 것으로 전한다.²⁾

이들 사서들은 주로 《동국통감》을 간략하게 줄인 것으로 모두 개인학자들에 의해 이루어짐으로써, 이전의 관찬사서에서 볼 수 없었던 새로운 내용과 형식을 추구하게 되었다. 이들 사서들의 특징을 종합하면 첫째 사찬이기 때문에 서술에 있어 개인적인 특성이 현저하게 보이는 결과를 낳았다. 유희령은 《동국통감》에서 삼국의 역사를 하나의 편년으로 서술한 방식에서 탈피하여 各國別로 서술하였으며, 삼국의 순서도 고구려·백제·신라의 순으로 적어 역사발전의 순서를 올바르게 이해하였다. 또한 역대의 지도를 앞에 첨부

1) 鄭求福, 〈16~17世紀의 私撰史書에 대하여〉(《全北史學》 1, 1977), 48쪽.

2) 16세기 사람들의 역사의식에 관해서는 다음의 글 참조.

鄭求福, 위의 글.

韓永愚, 〈16世紀 士林의 歷史敍述과 歷史認識〉(《東洋學》 10, 1980; 《朝鮮前期史學史研究》, 서울大 出版部, 1981).

鄭求福, 〈標題音註東國史略 解題〉(《校勘標題音註東國史略》, 韓國精神文化研究院, 1985).

韓永愚, 〈17세기 초 東人의 歷史敍述—吳澐의 『東史纂要』와 趙挺의 『東史補遺』—〉(《朝鮮後期史學史研究》, 一志社, 1989).

하는 방식도 택하였다. 오운은 편년체 형식에서 벗어나 다양한 내용을 포괄하기 위한 기전체 형식을 통해 地理志를 덧붙이고 列傳에서도 名臣·忠義·孝烈·義烈傳 및 叛賊·權凶傳을 덧붙이고 있다.

둘째, 기왕의 사론을 다시 인용하는 것을 대폭 줄였으며, 저자 자신의 사론도 마찬가지로 적게 썼다. 사론의 내용에 있어서는 충절과 지조를 지킨 신하는 상대적으로 강조하였으니, 고려말의 李穡·李崇仁·鄭夢周·吉再 등 절의를 지킨 이들이 강조되었다.

셋째, 《동국통감》에서는 삼국 이전의 상고사를 간략하다는 이유로 外紀에 서술하였으나, 사략형 사사에서는 본편에 포함하여 서술하였다. 이는 상고사에 대한 인식의 진전이라기 보다는 역사를 간략히 서술하는 과정에서 삼국사에 합하여도 무리가 없었기 때문으로 추정된다. 또한 서술형식에 있어서는 細字의 附註나 標題, 音註 등의 주석을 크게 활용하고 있다.³⁾

넷째, 사략형의 사서는 17세기 후반기에 본격적으로 등장하였던 강목형의 역사서술을 통해 개인 활동을 중시하는 경향이 반영되고 역사를 바라보는 폭도 확장되어 나타나게 되었다.

한편 이 시기의 사략형 사서 편찬과 짝하여 주목되는 것은 연표나 도표와 같이 쉽게 역사를 파악할 수 있는 일련의 서적들이 편찬되었던 점을 들 수 있다. 이 역시 교육과 편람을 위한 것이라 할 수 있다.

연표류는 紀傳體 역사서술의 한 편목으로 《삼국사기》에 이미 작성되었던 것이나, 이 시기가 되면 역사의 줄거리를 간략히 별도의 책으로 편찬하였다. 이에 鄭述(1543~1620)의 《歷代紀年》, 鄭克後(1577~1658)의 《歷年通考》, 申翊聖(1588~1644)의 《皇極經世書東史補編通載》, 朴縝(1621~?)의 《歷代帝王傳世之圖》 등이 있다.⁴⁾ 도표류로는 金正國(1485~1541)의 《歷代承統圖》와 柳希齡(1480~1552)의 《標題音註東國史略》 卷首에 수록된 〈歷代國都之圖〉와 〈歷代分理之圖〉, 洪萬宗(1643~1725)의 《東國歷代總目》 권수에 수록된 〈東國歷代傳統

3) 大字로 실린 원문에 대한 설명기사, 연대, 지명 등에 대한 주석 등을 2行으로 附註하거나, 주요 사건의 제목을 따로 만들어 책의 상단에 기록하여 標題로 내세우거나, 古語의 음을 《韻解群玉》에 의거하여 주석을 단 音註 등이 활용되었다.

4) 金恒洙, 〈寒岡 鄭述의 學問과 歷代紀年〉(《韓國學報》 45, 1986).

之圖》와 〈歷代建都之圖〉 등을 들 수 있다.

(2) 기자에 대한 사료의 수집

이 시기의 역사연구 경향으로 또 하나 주목되는 것은 16세기 이후 성리학 적 역사철학이 주조를 이루면서 이와 짝하여 예치 중심의 역사철학이 발전 하였던 점이다. 특히 우리 나라 교화에 지대한 공헌을 하였다고 믿어져 온箕子에 대한 관심이 고조되었다. 이에 따라 기자에 대한 문헌들이 집성되기도 하였으며, 대표적인 것으로 尹斗壽(1533~1601)가 지은《箕子志》와 李珥(1536~1584)가 지은《箕子實記》가 있다.

윤두수가《기자지》를 편찬한 직접적인 계기는 선조 10년(1577) 명나라에 謝恩使로 갔다가 중국인으로부터 기자에 대한 질문을 받았을 때 대답을 못 하였던 데 있었다. 중국에서 돌아온 후 그는 經史子集에서 기자에 관한 기록을 발췌하여 서술형태별로 분류하여 선조 13년《기자지》를 편찬하였다. 이이도《기자실기》라는 기자의 전기를 썼는데 기자가 우리 민족을 교화하여 중국인과 같은 문화수준으로 향상시킨 공로를 높이 존송하였다.⁵⁾ 이는 또한 당시 일반적으로 고조되어 가던 기자에 대한 중송을 반영한 것이었다.

기자의 역사에 대한 고조된 관심은 이 당시 학자들의 문집에서도 나타나고 있는바,《기자지》를 쓴 윤두수의 문집인《梧陰集》의 기자 관련 기록은 후일 여러 사서에서 인용되었으며,⁶⁾ 韓百謙은〈箕田遺制說〉을 지어 기자의 井田制가 조선에 실행된 것으로 정리하여 기자 교화의 공을 더욱 현창하였다.⁷⁾ 한편 이 시기 기자에 대한 崇奉이 강화되는 모습은 실록 기록을 통해서도 엿볼 수 있다.⁸⁾

(3) 강목형 사서의 출현

양란 이후 성리학적 역사학이 심화되면서 역사서술에서는 강목형 서술이

5) 李珥,《栗谷全書》권 14, 箕子實記.

6) 尹斗壽,《梧陰集》권 3, 平壤志序.

7) 韓百謙,《久菴遺稿》上, 箕田遺制說.

8) 朴光用,〈箕子朝鮮에 대한 認識의 變遷〉(《韓國史論》6, 서울대, 1980), 262~276쪽.

유행하여 이 시기 역사서술에서의 특징적인 한 양식으로 확산되기 시작하였다. 당시 일군의 학자들이 조국 강토에 대한 학문적 관심에서 역사지리학을 발전시킨 것과는 달리 이들은 朱子의 綱目法을 더욱 충실히 따르려고 하였다.

강목형 사서의 시작은 《春秋》이다. 공자가 쓴 《춘추》는 노나라 역사로 강에 해당하며, 좌씨전·공양전·곡량전은 목에 해당한다. 그런데 송나라의 주자에 의해 《資治通鑑綱目》이 편찬되면서 강목형식은 역사서술의 한 형식으로 널리 이용되었다. 《자치통감강목》은 《자치통감》의 내용을 강목형식으로 재편찬한 것으로, 이에는 많은 범례가 있어 성리학적 역사서술의 큰 원칙을 제시하였다. 이에서는 정통, 명분, 도덕과 같은 관념이 강조되었다.

강목형의 역사서술은 도덕적인 역사평가를 역사서술형태로 나타낸 것이다. 즉 높이 칭찬하여야 하거나 크게 비난하여야 할 사건은 큰 글씨로 서술하였기 때문에 綱으로 기술된 내용은 찬자가 중시한 역사적 사건이다. 그에 관련된 상세한 내용의 서술은 줄을 내려 작은 글씨의 目으로 서술하였다.

한국에서 강목형의 역사서술로는 고려시대 金寬毅에 의하여 편찬되었다고 하는 《本朝編年綱目》이 있다. 그러나 이 책은 전하지 않기 때문에 이에 대한 상세한 내용을 알 수가 없다. 강목형에 의한 한국사의 서술은 17세기에 크게 발전하였다. 그 대표적인 예를 든다면 俞樾(1607~1664)의 《麗史提綱》, 柳馨遠(1622~1673)의 《東國史綱目條例》, 洪汝河(1621~1678)의 《東國通鑑提綱》·《彙纂麗史》, 洪萬宗의 《東國歷代總目》 등이다. 그러나 이들은 아직 주자가 《자치통감강목》에서 제시하였던 凡例를 직접 원용하지는 않고 있다. 그러나 강목형의 역사서술은 18세기에 들어가 林象德(1693~1719)의 《東史會綱》과 安鼎福(1712~1791)의 《東史綱目》에 이르러 주자의 강목범례를 충실히 반영하는 방향으로 발전하였다.

(4) 역사지리학 연구의 심화

우리 나라에서 역사지리학의 시작은 정사체의 지리지로서 《三國史記》나 《高麗史》에서 찾을 수 있다. 이 계통으로 별도로 편찬된 책으로는 《八道地理志》나 《世宗實錄地理志》, 《東國輿地勝覽》 등을 들 수 있다. 그러나 이들 관한 지리서류들이 단순한 편찬물인데 반하여 학문적으로 이에 대한 연구를

시작한 사람은 韓百謙(1552~1615)이라고 할 수 있다.⁹⁾ 그의 대표적인 역사지리 저술로 《東國地理志》가 있다. 이에서 그는 한국인의 종족문제, 강역문제를 역사적으로 고찰하려고 하였으며, 특히 종래 분분하였던 삼한의 위치문제에 대한 견해는 오늘날 정설로 받아들여지는 탁론을 내놓았다. 그는 도덕적 관점에서 역사를 평하고 정치적 교훈을 주려던 조선 전기의 역사학으로부터 완전히 탈피하여 강역과 관방 등의 역사와 지리문제를 논하면서 실증적인 방법을 써서 역사학을 독립적인 학문으로 발전시키는 데에 기여하였다.

이런 학문경향은 이후의 학자들에 의하여 계승되어 현대 역사학에까지 그 학문적 영향을 미치고 있다. 柳馨遠(1622~1673)은 《東國輿地志》의 연혁과 고적 등 항목에서 역사지리에 관한 문제들을 자세히 논급하면서 한백겸의 생각을 더욱 발전시켰다.¹⁰⁾ 그의 鄭克後·許穆·南九萬·李世龜·李頤命·洪萬宗 등 학자들은 한백겸과 유형원을 이어 역사지리학을 더욱 발전시켰다.¹¹⁾ 이러한 연구경향은 18세기 이후에는 林象德·申景濬·安鼎福·丁若鏞으로 이어지면서 새로운 발전을 맞이하게 되었다.

역사지리학에서 가장 공통된 문제가 된 것은 주제별로는 민족의 종족문제, 옛 국가의 영역, 옛 수도의 위치, 국방요새지의 위치 등을 밝히려는 것이었으며, 시간적으로는 단군과 기자조선을 어떻게 볼 것인가라는 문제, 중국사에 나오는 한사군의 위치문제, 중국측 기록에 다양하게 나오는 패수가 어느 강을 지칭하는가의 문제, 尹瓘의 9성의 위치문제 등을 밝히는데 주력하였다. 이는 이 시기 양란을 거치면서 조국강토의 수호가 중요한 문제로 부각된 점과 조국강토에 대한 관심의 고조 각성과 깊은 관련을 가진다.

9) 鄭求福, 〈韓百謙의 東國地理志에 대한 一考—歷史地理學派 成立을 중심으로—〉(《全北史學》2, 1978).

——, 〈韓百謙의 史學과 그 影響〉(《震檀學報》63, 1987).

——, 《久菴遺稿·東國地理志》(一潮閣, 1987).

10) 朴仁鎬, 〈柳馨遠의 東國輿地志에 대한 一考察—歷史意識과 關聯하여—〉(《清溪史學》6, 1989).

11) 韓永愚, 〈許穆의 古學과 歷史認識〉(《韓國學報》40, 1985).

朴仁鎬, 〈南九萬과 李世龜의 歷史地理 研究〉(《歷史學報》138, 1992).

韓永愚, 〈17세기 후반~18세기 초 洪萬宗의 會通思想과 歷史意識〉(《韓國文化》12, 1991).

조선 전기의 반도 중심적인 역사지리관과는 달리 한백겸 이후에는 반도 이외 지역으로 관심을 증대시켜 나가고 있었으며, 유형원 이후에는 대체적으로 요동일대까지 옛 조선의 영역을 확대하여 이해하려고 하였다. 그리고 그 동안 제대로 조명받지 못하였던 고구려와 발해의 강역을 요동일원에서 그 자취를 찾으려고 하였다. 학문적으로 역사지리학은 전문성과 독립성·자율성을 차츰 획득해 나가고 있었다.¹²⁾

이러한 역사지리학이 발생하게 된 원인은 다음과 같다. 성리학자들이 철학적 문제를 깊이 있게 따져 들어가는 학문태도가 과거의 역사연구에 적용되었다고 볼 수 있다. 무비관적으로 문헌사료를 인용하여 역사를 쓰던 학문에서 사료를 비판하여 검토하는 안목이 성장하였다. 중국 사서가 널리 보급되어 이를 참조할 수 있는 여건이 보다 용이하여졌고, 지도의 작성 등으로 국토에 대한 인식이 새로워졌다. 청나라 고증학의 영향도 작용하였다.

역사지리학은 조선 중기에 발생하여 후기에 큰 발전을 이룬 역사학의 새로운 분야로 이는 역사학의 관심이 정치사 중심의 관심으로부터 현실적 분야로의 변화와 역사학이 도덕적 평가를 내리는 경학의 종속으로부터 벗어나 객관적 실체를 다루는 학문으로서의 역사학의 독립을 의미하는 결과를 가져왔다고 평가할 수 있다.

(5) 해동악부체 시가의 출현과 그 발전

과거제도가 실시된 이후 우리 나라의 관료들과 지배층의 학문적 성향이 문학을 바탕으로 하였으므로 역사사실을 문학의 소재로 다루는 경향이 있음은 지극히 당연한 귀결이다. 이것은 고려시대 吳世文의 《歷代歌》 이후 李奎報의 《東明王篇》, 李承休의 《帝王韻紀》, 高得相과 조선시대 尹淮의 《歷代世年歌》, 《龍飛御天歌》로 이어지는 詠史詩歌의 전통이 있었다.

그러나 이런 역사시와는 달리 과거의 애국명장이나 역사적 유적 등을 소재로 운문시를 짓는 악부체의 역사시가가 발전하였다. 그 형식은 먼저 역사 사실에 대한 소개가 있고 다음 운문의 시를 지었으며, 시간적인 대상은 초기

12) 朴仁鎬, 《朝鮮後期 歷史地理學 研究》(韓國精神文化研究院 博士學位論文, 1996), 9~11쪽.

해동악부에서는 삼국 및 고려시대의 역사내용이 주요한 소재가 되었으나 뒤로 내려가면서 조선 당대의 사건도 해동악부의 소재로 삼는 것이 보통이었다. 공간적으로는 산천이나 인물 등에까지 범위를 확대하였다.¹³⁾

이는 역사와 문학의 만남이라 할 수 있으며, 역사사실을 많은 사람들에게 홍보하는 데에 기여한 것으로 생각된다. 특히 조선 후기의 양반들이 학문적 연구를 일상적인 과제로 하였고 대부분 한시를 짓는 것을 필수적인 교양으로 여겼으므로, 이러한 악부체는 역사내용을 문학화하는데에 가장 적절한 것이었다.

해동악부의 효시적인 것으로는 金宗直(1431~1492)의 《東都樂府》에서 찾을 수 있다. 이는 경주지방의 옛 신라에 관한 소재를 취한 것으로 비록 체계적인 형태는 아니지만 서술내용이나 가사 등으로 볼 때 해동악부의 기원이라 할 수 있다. 沈光世(1577~1624)의 《海東樂府》에 이르러 해동악부체가 정형화하였다.¹⁴⁾

해동악부는 특히 지방에 거주하는 사람들의 기호에 맞아 조선 후기에 더욱 발전하였다. 악부체 시가의 주담당자가 관리나 학자였던 점에서 이 역시 성리학적인 역사관의 틀을 벗어난 것은 아니나 과거의 역사 중에서 우리 나라의 역사와 산천에 대한 민족적 각성이 반영된 형태이다.¹⁵⁾ 엄격히 말하여 악부는 시가라는 문학이지만 그 서문으로 서술된 내용은 역사라 할 수 있다.

3) 당대사의 편찬

(1) 실록의 편찬과 보관

역대왕의 실록을 편찬하는 사업은 조선 전기로부터 계속되었다. 즉 왕이 죽은 후에 實錄廳이 설치되고 편찬관이 임명되어 실록을 편찬함은 이전과 같았다. 그러나 이 시기에 신하들에 의하여 포악하거나 패륜을 저지른 군주인 연산군과 광해군이 축출된 두 사건이 일어났고 이 당시의 기록은 ‘實錄’

13) 鄭求福, 〈海東樂府集成 解題〉(《海東樂府集成》, 驪江出版社, 1988).

14) 《東都樂府》와 《海東樂府》의 내용은 위의 《海東樂府集成》참조.

15) 沈光世, 〈海東樂府序〉(《海東樂府》; 《海東樂府集成》, 15쪽).

이라 하지 않고 ‘日記’라는 명칭을 붙였다. 일기와 실록과의 차이는 실제 명칭만의 차이가 있는지 아니면 그 구체적인 서술방식에 있어서 차이가 있는지는 앞으로 구체적인 연구의 대상이다.¹⁶⁾ 왕위에서 쫓겨난 군주의 실록을 일기라고 칭한 선례는 《魯山君日記》(《端宗實錄》)에서부터 비롯된 것이다.¹⁷⁾ 명칭을 일기라고 하였을 뿐만 아니라 이를 편찬하는 기구명칭도 실록칭이 아닌 纂修廳이라고 명명하였다. 그렇지만 그 편찬진의 구성과 체제는 실록칭과 거의 차이가 없다.¹⁸⁾

이 시기의 실록편찬에 있어서 이전 시기와 비교하여 두드러진 특징은 史論이 많이 쓰여졌다는 점을 들 수 있다. 조선 초기는 사관들이 쓴 사론을 실록에 실지 않았으나, 《成宗實錄》 이후에는 실록에 사관들의 사론이 많이 쓰여지기 시작하였으며, 특히 《中宗實錄》과 《明宗實錄》 등에는 많은 사론이 실려 있다.¹⁹⁾ 이는 다른 말로 표현하면 비판의식이 왕성하였음을 말해주는 것이며, 또한 당시 사관들의 성숙된 지적 분위기를 의미하기도 한다. 이를 통해 16세기부터 경향 각지에서 주도권을 장악하기 시작하였던 사림들의 비판의식이 강렬했음을 알 수 있다.

사론을 작성하는데 이용한 자료는 史草와 時政記, 개인 문집 등이 주로 활용되었으며, 이를 작성한 사람은 당대의 專任史官, 견문에 의거 사초를 작성한 官吏, 실록청 개국 후 편성된 編纂官이었다.²⁰⁾

한편 사론의 내용에 있어서는 인물에 대한 포폄이 큰 비중을 차지하였다. 이는 사람세력이 유교적인 이상정치의 실현을 위한 도덕적 감계를 사론을 통해 보인 것으로, 이 당시의 실록 사론이 사람세력의 입장을 대변하였음을

16) 우선 눈에 띄는 특징은 국왕에 대한 지칭으로 ‘上’이라는 표현을 잘 사용하지 않은 점을 들 수 있다.

17) 《魯山君日記》는 ‘靖難日記’라는 이름으로 편찬이 시작되었다(申奭鎬, 앞의 책, 31쪽 참조).

18) 조선 중기의 실록편찬에 대해서는 다음의 글을 참조.
申奭鎬, 《朝鮮王朝實錄의 編纂과 保管》(《韓國史料解說集》, 韓國史學會, 1964).
裴賢淑, 《朝鮮實錄의 書誌的研究》(中央大 博士學位論文, 1989).
金慶洙, 《朝鮮 中宗代의 史官研究》(忠南大 博士學位論文, 1996).

19) 韓祐勳, 〈明宗實錄 解題〉(民族文化推進會).
車長燮, 〈朝鮮前期 實錄의 史論〉(《國史館論叢》 32, 1994), 28~36쪽.

20) 金慶洙, 앞의 책, 139~145쪽.

보이는 것이기도 하다. 그러나 사관들의 인물평가는 인물에 대한 사실을 구명하는 것이 아니라 도덕적인 관점에서 포폄을 행하는 것이었기 때문에 이후 정쟁의 불씨가 되었다. 다만 조선 중·후기가 되면서 조선 전기에 비해 인물에 대한 비중이 낮아지고 대신 다른 주제에 대한 비중이 상대적으로 높아지고 있다. 이는 사관의 시각이 다양해지고 그 역할도 강화되었음을 의미한다.²¹⁾

이 시기의 실록편찬과 관련하여 특기할 사항은 《宣祖實錄》·《顯宗實錄》·《景宗實錄》에 대해서는 각 ‘修正(改修)實錄’이 편찬되어 원본과 병치하였으며, 《肅宗實錄》은 원본에 수정 부분을 첨부하였다는 점이다. 총 221권의 《선조실록》은 42권으로, 총 15권의 《경종실록》은 5권으로 수정하였으며, 총 22권의 《현종실록》은 28권으로 개수하였다. 《숙종실록》은 권말에 補闕正誤를 부기하고 있는데 이 역시 수정실록의 성격을 띠고 있다. 실록의 수정 및 개수는 당파와 관련된 내용의 서술에 공정하지 못한 점이 있었으므로 다른 당이 집권하게 되면 실록을 수정하게 된 것이다. 이들 수정실록에 대해서는 당파적 관계가 내용의 서술과 사론에 어떻게 반영되었는가를 구체적으로 밝히는 작업이 앞으로 있어야 할 것이다.

(2) 《비변사등록》 등 연대기 기록의 편찬

조선 중기의 국가적인 편찬사업으로 당시 왕명을 출납하던 승정원에서는 별도로 날마다 취급하였던 문서와 사건을 기록한 《承政院日記》가 있었으나 현재 광해군 이전의 기록은 남아 있지 않고 인조대 이후의 기록만 남아 있다. 이외에 비변사에서 처리한 공사를 기록한 《備邊司謄錄》이 관부에 의해 정리되기 시작하였으나 이 역시 임란 이전 기록은 남아 있지 않고 광해군 9년(1617) 이후 고종 29년(1891)까지의 기록만 남아 있다. 《승정원일기》나 《비변사등록》은 실록이 편찬될 때 이용되기도 하였으며, 실록보다 일차 자료로 엮어진 특징을 지니고 있다.

한편 이러한 관찬자료들은 민간인들이 당대에 이용할 수 없었다. 특히 실

21) 車長燮, 앞의 글, 36~61쪽.

록은 편찬된 후 사고에 보관할 뿐 그 열람이 금지되었다. 이러한 관찬자료들을 쉽게 일반 지식인에게 보임과 동시에 역대 군주의 업적을 중심으로 엮어 선왕들의 嘉言宏謨를 본받고자 함이 《國朝寶鑑》의 편찬 목적이었다. 이는 또한 조선 후기에 당대사를 편찬하였던 이들이 주로 이용하였던 관변 기록이기도 하다.

《국조보감》은 세조가 태조로부터 문종대까지의 기록 중에서 정치의 교훈이 될 수 있는 자료들을 발취하여 《四朝寶鑑》을 편찬한 것이 시작이 되어 숙종 때에는 《宣廟寶鑑》이 편찬되었으며, 영조 때에는 《肅廟寶鑑》이 편찬되었다. 그 후 이러한 기반 위에 정조 6년(1782) 11월에 태조로부터 영조에 이르는 68권에 달하는 《國朝寶鑑》이 편찬되었다. 《국조보감》의 편찬에 이용된 주된 자료는 실록이었으며, 그외 綸音과 같은 御製 저술이나 각 관청의 연대기 자료들도 이용되었을 것이다.²²⁾

(3) 야사형 사서의 편찬

조선시대 野史의 시원으로는 徐居正의 《筆苑雜記》와 成俔의 《慵齋叢話》를 들 수 있으며, 이후 다양한 隨錄類의 야사가 편찬되었다. 야사는 오늘날의 소설적인 허구적 내용이 아니라 당시의 개인이 기록한 견문록으로서 역사성은 대단히 높은 것이다. 16세기에는 활발한 사찬사서의 편찬과 궤를 같이 하면서 야사도 전형적인 체계를 갖추어 편찬되기 시작하였으며, 그 내용과 대상에 있어서도 초기의 신변잡기의 수록류에서 일정한 시간적 단위를 대상으로 한 체계적 형태를 갖춘 通史性의 저술로 발전하였다.

이 시기에 전형적인 야사의 양식이 성립되는 대표적인 사서로는 許篈(1551~1588)에 의해 편찬된 《海東野言》을 들 수 있다. 《해동야언》은 당시 성리학 적 역사학의 일부면으로서 인물 중심의 역사이해를 보여주고 있으며, 서술에 있어서는 전거를 분명히 제시하는 특징을 보였다.²³⁾

22) 李元淳, 〈國朝寶鑑解題〉(《國朝寶鑑》, 세종대왕기념사업회, 1980).

鄭亨愚, 〈國朝寶鑑의 編纂經緯〉(《東方學志》 33, 延世大, 1982; 《朝鮮時代書誌史研究》, 韓國研究院, 1983).

23) 李泰鎮, 〈조선시대 野史 발달의 趨勢와 성격〉(《又仁金龍德博士停年紀念 史學論叢》, 1988), 110~112쪽.

《해동야언》은 당대사의 필요성과 관찬사서와는 다른 시각에서의 역사서술이 필요하다는 문제의식에서 출발하고 있다. 서술방식에서는 정치적 입장의 차이에 따르는 상대방의 시비를 피하기 위해 다른 저서의 내용을 인용하면서 편집하여 정리하는 방식을 취하였다. 물론 내용의 취사선택을 통하여 자신의 견해를 표현하고 있다. 이러한 방식은 이후 편찬된 야사의 기본적인 체재를 이룬 것이기도 하다.²⁴⁾

이후 개인학자들에 의해 당대사를 기록한 업적이 활발히 쏟아져 나오기 시작하였다. 그 대표적인 예를 든다면 尹衡聖(1608~1676)의 《朝野僉載》,²⁵⁾ 徐文重(1634~1709)의 《朝野記聞》,²⁶⁾ 李東郁(1646~?)의 《朝野記聞》,²⁷⁾ 尹鏞(1612~1685)의 《代嘯雜記》 등이 있다. 《조야침재》가 각 왕별 편년 기사를 중심으로 기록되었던 반면에, 《조야기문》은 사건을 분류하여 항목별로 해당 기사 자료를 모으는 식의 기사본말체 형식을 따르고 있어 야사에 있어서도 다양한 서술체제가 사용되고 있음을 알 수 있다.

이러한 야사형의 당대사는 18세기 이후 《朝野會通》·《朝野輯要》·《列朝通紀》 등이 편찬되어 나왔으며, 당쟁과 관련된 자파의 입장을 옹호하기 위한 黨論書가 활발히 편찬되었다. 그리고 양반층 부인들에게 읽히기 위해 야사의 언해본이 나오기도 하였다.

24) 최이돈, 〈海東野言에 보이는 許筠의 當代史 인식〉(《韓國文化》 15, 1994), 244~248쪽.

25) 《朝野僉載》는 50권 29책(별록 2권)의 필사본으로, 조선 건국 이후 숙종 46년(1720)까지의 사실을 《국조보감》, 《용비어천가》 등을 참고하여 엮은 것이다. 이 책의 찬자에 대하여는 이설이 있으며 윤형선이 찬한 것이라 하더라도 후대인이 추가해 넣었을 가능성이 있다. 이는 앞으로의 연구과제이다. 구성은 각 권별로 조선의 왕을 중심으로 하여 편년체 형식으로 기록하고 있다.

26) 藏書閣에는 10책본의 《朝野記聞》(2-289)과 11책본의 《記聞》(2-137)이 있다. 한편 북한에서 편찬된 《력사사전》(사회과학원 역사연구소편, 1971)에 따르면 34권의 필사본이 있다고 한다. 그외 23권 23책의 한글본 《도야기문》(장서각 2-288)도 있다. 그 내용은 1626년까지의 연대표가 있고 다음에 제도, 경비 등 6개의 편목이 있으며, 다시 본편으로 들어간다. 본편에는 사건 단위로 관련자료를 모아두었다.

27) 5권 5책본으로 藏書閣(2-290) 및 奎章閣(12714)에 소장되어 있다. 내용은 서문 중의 《朝野記聞》과 마찬가지로 왕조별 정치사건을 다루고 있다. 구성은 편년적 순서에 따라 기술하고 관련 인물의 열전을 부기하였다.

한편 야사형 사서는 17세기 중반에 이르면 여러 야사를 종합적으로 수집 편찬한 총서 형식으로 정리되어 새로운 발전모습을 보여주기도 한다. 이 시기에 편찬된 야사총서로는 鄭道應(1618~1667)의 《昭代粹言》을 들 수 있다. 이후 조선 후기에는 통사성의 야사와 야사 총서류가 관변측 자료의 미비를 메꾸면서 계속 편찬되었다.

조선 중기의 야사형 사서들은 16세기 사림과의 등장과 함께 크게 성행하면서 정치적 색채를 띠어 이 시기 사림정치의 발전과 밀접한 관계를 맺고 있다. 대체로 그 내용에 있어서는 인물 위주의 서술로 이루어져 있으며, 역사의 서술체제는 편년체, 기사본말체 등 자유로운 형식이 취하여졌다. 그러나 이러한 야사형의 사서들은 관변 자료들이 공개되지 않은 상황에서 완벽한 내용을 갖추기 어려웠기 때문에 미흡한 점이 많았다.

(4) 사찬 지리서의 편찬

조선 전기의 관찬 지리서 편찬과는 달리 16세기 이후에는 지방의 관리, 학자들이 중심이 된 읍지가 광범위하게 편찬되기 시작하였다. 중앙정부가 지방사정을 파악하는 자료로 이용되었던 조선 전기 官撰의 通志와는 달리, 이것은 주자학 이해의 심화와 사림과 지식인들의 이상정치 실현을 위한 일련의 향촌사회에 대한 통제정책과 관련된 것으로,²⁸⁾ 지방통치를 위한 자료의 획득이라는 목적과 더불어 유교적인 향촌교화의 측면이 강조되고 있어 조선 중기 사림과 지식인들의 역사의식을 이해하는데 중요한 자료가 된다.

조선에서 편찬된 최초의 사찬읍지는 李耜가 1507년에 편찬한 경상도 義城의 《聞韶志》로 알려지고 있으며,²⁹⁾ 현존하는 것으로는 鄭述(1543~1620)에 의해 편찬된 《咸州志》(1585)가 시기적으로 가장 이른다.³⁰⁾ 그외에도 16~17세기 동안 경상도와 전라도를 중심으로 활발한 읍지 편찬이 이루어졌으며, 이후

28) 楊普景, 〈16~17世紀 邑誌의 編纂背景과 그 性格〉(《地理學》 27, 대한지리학회, 1983).

——, 《朝鮮時代邑誌의 性格과 地理的 認識에 관한 研究》(서울대 地理學科 博士學位論文, 1987), 66~96쪽.

29) 楊普景, 위의 책, 67쪽.

30) 金慶洙, 〈鄭述의 《咸州志》 연구〉(《于江權兌遠教授 停年紀念論叢》, 1994).

지역적으로 전국으로 확대되는 양상을 보이고 있다.³¹⁾

이러한 읍지 편찬의 성행은 지방의 문화의식을 고양시키는데 기여하였을 것이며, 오늘날에도 지방사 연구에 소중한 자료일 뿐만 아니라 사학사적인 의미에서도 중요하다.

한편 通志로서는 《東國輿地勝覽》이 조선 전기의 문화를 총집성하였으며 그 이후 이를 수정한 《新增東國輿地勝覽》이 중종 25년(1530)에 편찬되었을 뿐 국가적인 편찬사업으로 전국적인 통지는 편찬되지 못하였다. 그런데 실학의 선구자라고 할 수 있는 柳馨遠에 의해 《東國輿地志》가 편찬되었던바, 이는 개인 학자에 의해 만들어진 전국규모의 통지일 뿐만 아니라 실학적인 안목으로 작성된 지리서로 지리서의 편찬에 있어 새로운 발전을 의미한다.

(5) 일기의 작성

사림학자들은 자신의 주변에서 일어난 매일매일의 일기를 남기기도 하였다. 일기는 사실성이 높아 관찰자료를 보완할 수 있는 중요한 기록이다. 당대사의 기록류가 현실적인 효용성보다는 후대에 기록을 남겨둔다는 의미가 강한 것이 특징이듯이 일기류도 마찬가지이다. 일기류에는 특별한 일에 대한 일기를 남긴 경연일기 등이 있으나 이들 자료는 문집편찬시에 문집에 포함되어 편찬되었다. 물론 이런 일기류는 고려시대의 이규보가 쓴 《남행일월록》이 가장 빠른 일기류의 서술이라 할 수 있다. 매일매일의 일기류는 李文樞(1494~1567)의 《默齋日記》, 柳希春(1513~1577)이 남긴 《眉巖日記》, 姜沆(1567~1618)의 《看羊錄》, 吳希文(1539~1613)의 《鎖尾錄》, 李舜臣(1545~1598)의 《亂中日記》, 金玄(1555~1593)가 쓴 일기, 南以雄의 우인인 南平曹氏가 병자호란을 당하여서 쓴 《병자일기》가 알려지고 있으나 필사본의 일기는 앞으로 더 많이 발굴될 것이다.³²⁾

31) 16~17세기 편찬된 사찬읍지에 대한 개별적 검토는 다음 글을 참조.

楊普景, 앞의 책.

任世權, 〈永嘉誌 編纂 및 刊行의 意義〉(《安東文化的 再認識》, 安東文化研究會, 1986).

金慶洙, 위의 글.

崔允榛, 〈16, 17세기에 편찬된 慶尙道の 私撰 邑誌〉(《全北史學》 17, 1994).

《미암일기》는 원래 14권이었으나 11권만이 현전하며 이는 선조 즉위년(1567) 10월 1일부터 작자가 죽기 전날까지인 1577년 5월 13일까지의 일기이다. 《간양록》은 엄격히 말하여 일기라고는 할 수 없으나 정유재란 때 일본에 포로로 잡혀갔다가 돌아와 당시의 기록을 모은 책이다. 《쇄미록》은 7권으로 1591년 11월 27일 노비신공을 추쇄하러 떠났다가 임란을 당하여 돌아오지 못하고 유랑한 전쟁현상에 대한 일기로 환도 다음날인 1601년 2월 27일까지 다루어졌으며, 《난중일기》는 1592년 5월 1일부터 1598년 10월 7일까지의 전란중에 있었던 전쟁일기로 현재 7권이 전하나 원래는 10권이었던 것으로 추정된다. 김해의 일기는 의병장의 일기로 그 사료적 가치의 중요성은 대단히 높다. 일기자료는 생활사의 구체적인 자료로서 중요하다.

4) 역사학과 사학사상의 특징

16~17세기의 역사학에서는 새로이 등장하였던 사람들의 역사의식이 특징적으로 나타나고 있다. 이에 따라 역사의식적인 측면에서 본다면 조선 초기 이래의 도덕과 교훈을 위한 유교적 역사관을 그대로 이으면서도, 성리학적 명분론에 의한 가치평가와 도학적 역사관을 심화시키고 있으며, 또한 朱子의 正統論과 綱目論을 수용하여 역사서술에 이용하였다.

조선 전기는 관료 중심의 관찬사서가 주조를 이루었다. 조선 초기에는 국가의 통치제도가 새로 정비되면서 역사학은 국가의 관료에 의해 국가적인 필요에서 편찬되었다. 국초의 權近에 의한 《東國史略》(일명 《三國史略》), 《高麗史》와 《高麗史節要》의 편찬, 《東國通鑑》의 편찬, 그리고 전국적인 지리서인 《世宗實錄地理志》와 《東國輿地勝覽》의 편찬도 마찬가지였다. 이들은 비교적 자료에 충실하고 객관적인 방법으로 편찬되고 있으면서도, 내용적으로는 새 국가 건설을 위한 현실적인 규범을 따르는 특징을 지니고 있다.

그러나 16세기의 역사학은 15세기와는 달리 관료에 의한 편찬보다는 개인 학자들의 관심에 의해 연구되었다. 특히 사립 중심의 私撰史書는 주로 小學

32) 정구복, 〈朝鮮朝 日記의 資料的 性格〉(《정신문화연구》 65, 한국정신문화연구원, 1996).

敎育을 위한 관심에서 출발하여 현실적 실용성이 강조되었다. 역사지리학도 마찬가지로 외침이라는 국난을 당하여 조국의 영토와 그 수호에 관한 현실적 의식에서 출발하였으며 악부체 또한 사림들의 유흥을 위한 시가의 소재로서 역사적 자료가 활용되었다. 야사류나 일기의 서술도 사림들의 현실의식을 반영한 것이다.

그러나 조선 중기 역사학이라 하면 으레 중국의 역사학을 지칭하여 민족적 자의식이 빈약하였다. 아직 우리 독자적인 민족적인 개성이나 특성을 찾으려는 노력은 보이지 않는다. 도도히 흐르는 중국 중심적 역사학에서 우리나라의 것도 알아야 한다는 필요성에서 역사학이 연구되었다고 할 수 있다. 우리 나라의 통사를 성리학적인 관점에서 해석하는 경향은 이 시기에 싹트기 시작하여 조선 후기에 이르러 발전하였다고 할 수 있다.

특히 역사학에서 개인학자들이 개인적 관심에서 연구한 결과는 형식이 다양하였지만 역사의식에서 자유로운 해석이 가능하였는가는 앞으로 밝혀져야 할 문제이다. 이는 이념이 성리학으로 굳어져 가는 상황과 연결되어 생각하여야 문제이다. 그러나 역사학의 새로운 경향인 역사지리학은 사실의 眞否를 밝히려는 분야로서 도덕적인 평가가 크게 배제된 점에서 특이한 새로운 현상이었다고 할 수 있다. 역사지리학적 연구는 조선 전기에 고구려의 영역을 한반도 안으로 설정함을 수정하여 만주지역에 있었음을 밝혔다.

요컨대 조선 중기 역사학은 조선 전기의 역사학을 바탕으로 18세기 이후의 조선 후기 역사학의 토대를 마련하였던 시기였다.³³⁾

〈鄭求福〉

7. 불교계의 동향

儒敎立國의 國是에도 불구하고 조선 전기에는 억불정책과 홍불노력이 일

33) 조선 후기 역사학에 대해서는 鄭求福, 〈朝鮮後期の 歷史意識〉(《韓國思想史大系》5, 韓國精神文化研究院, 1994) 참조.

정하게 교대로 나타났다. 이는 제한적이거나 아직은 불교의 사상적 영향력과 함께 興佛主 등 불교세력이 존재함으로써 가능한 일이었다. 그러나 중기에 들어서면 사정은 급격히 달라진다. 배불세력으로서의 性理學 그룹이 크게 성장하고 있음에 반해 불교사상은 완전히 위축되고, 더욱 강화되고 있는 억불 정책에 대응할 만한 불교세력도 눈에 띄지 않는다. 이러한 시대의 여건은 더 이상의 공식적인 흥불을 기대할 수 없게하는 것이었다.

이로써 조선 중기에는 일방적인 억불상황이 그대로 고정되고 마는데, 이는 곧 불교교단의 새로운 변화를 의미한다. 이로부터 불교는 山中僧團으로 축소되어 점차 사회로부터 멀어지는 은둔의 길을 걸을 수밖에 없게 된 것이다. 이같은 조선 중기의 불교계에 관해서는 산중승단의 형성 및 山僧들의 범통 계승, 이 시대의 신앙형태, 그리고 왜란·호란 기간 중의 義僧軍 활동을 중심으로 그 대강의 동향을 살필 수 있다.

1) 산중승단

조선시대의 불교는 그 시기적 특성에 따라 다음과 같이 3기로 구분되기도 한다. 개국에서부터 명종 20년(1565)까지의 종파 및 僧科 존립기, 명종 21년부터 淸虛休靜(1520~1604)의 시대를 포함한 山僧家風확립기, 그리고 이 시기 이후 조선 말까지 禪·敎·念佛이 통합적으로 행해지던 三門修業 존속기가 그것이다.¹⁾

이상의 3기를 통해서 볼 때 정확하게는 제2기와 3기가 산중승단의 시대에 해당한다. 그러나, 조선 일대의 불교를 전반적으로 산중승단의 불교로 특징 짓기도 한다. 초기 억불정책의 방향이 결과적으로 산중불교화를 재촉하였고, 마침내 명종 21년 이후로는 오직 산 속에 들어가 승단을 이룩하고 불교의 명맥을 유지해 갔기 때문이다. 그런 관점에서, 산중승단의 형성과정을 조선 전기에서 중기에 이르는 기간 중의 억불정책을 통해 간략하게 살펴 보려고 한다.

1) 金煥泰, 《韓國佛教史概說》(經書院, 1986), 165~166쪽.

태종대의 불교정책은 조선왕조에 있어서 최초로 단행된 본격적인 억불 정책이었다는 점에서 일단 주목된다. 그러나, 그 광범한 대상이나 파급 영향에도 불구하고, 그것은 국가의 경제적 현실 타개책으로서의 성격이 더 짙게 느껴진다. 무엇보다도 대대적인 사원토지의 감축 및 노비의 屬公 등 억불의 내용이 주로 불교에 대한 경제적 제재 형태로 나타나고 있기 때문이다. 따라서 이 최초 단계의 억불정책은 국가의 종교적 이념 문제로서 보다는 오히려 태종 초의 증대된 軍國的 수요를²⁾ 충당하기 위한 경제적 조치로 해석할 수 있다. 그런데 문제는 이런 과정에서 11宗에 달하던 종파가 7종으로 폐합되고 있다는 점이다. 종파의 폐합, 축소와 같은 일은 이후 산중불교의 출현 문제와도 관련하여 매우 중요한 의미를 내포한다. 이는 불교 각 종파의 특성이 무시되고 그 활동 또한 제약 봉쇄당함으로써, 결국 불교교단이 위축될 수밖에 없었다는 점에서이다.

7종으로 폐합된 종파를 다시 禪·敎 양종으로 대폭 축소시켜버린 세종대의 억불정책 또한 같은 맥락에서 파악할 수 있다. 사원·승려·토지 및 노비의 대폭적인 감축으로부터 시작된 세종대의 억불정책은 이와 표리의 관계를 이루는 종파의 파격적인 축소로 이어져 갔다. 이로 인해 불교의 경제적, 인적 기반의 상당 부분이 해체되고,³⁾ 교학사상 및 그 활동의 다양성도 거의 사라지게 된다. 국가의 현실적 요구와 행정편의에 따라 강행된 이 같은 종파 폐합의 정책은 이후 불교계의 향방을 어느 정도 가늠케 해준다. 그 연장선에서 이미 산중불교의 출현이 예견되는 것이다. 한편 이 시기의 억불정책 가운데 승려의 入城禁令 또한 산중승단 형성의 한 과정으로 볼 수 있다. 이 조치는 원래 無度牒僧의 단속을 위해 내려진 것이었다. 그러나 이의 확대 실시로 산중불교화의 경향이 더욱 가속화되었을 것임은 상상하기 어렵지 않다.

태종, 세종대의 억불정책을 통해 어느 정도 예견되고 있던 산중승단의 출현은, 성종대의 억불정책을 거치는 동안 거듭 확인된다. 유학진흥과 유교의 이상정치 구현에 진력했던 성종은 본래 승유배불적 성향이 강한 군주였다.

2) 韓永愚, 《朝鮮前期 社會經濟研究》(乙酉文化社, 1983), 190~191쪽.

3) 寺院토지의 경우, 合宗 전에 11,100결이던 것이 종파 축소에 따라 선·교 양종에 포함 7,950결만 분급되었다. 전국 사원토지의 약 30%가 감축된 숫자이다.

여기에는다 과격한 배불론자들이었던 당시의 新進士類들까지 가세하여, 이 시기의 억불정책은 더욱 강경하게 추진되어 갔다. 그것은 특히 성종 7년(1476) 왕의 친정 이후, 여러 방면에 걸쳐 불교계에 대한 핍박으로 나타난다. 그 중에서도 대규모의 僧尼축출과 《經國大典》에 명시되어 있던 度僧法の 정지는⁴⁾ 성종대 억불정책의 핵심을 이룬다.

이 두 가지 조치는 기존 승려에 대한 강제 축출과 병행하여 새로 승려가 되는 길까지 법적으로 차단하려는 것이었다. 불교의 자멸을 유도하고 있는 그런 정책들은 신진사류들의 강경한 요구와 정책 입안에 따라 결행된 것으로, 이 점은 특히 유의할 필요가 있다. 이는 곧 사림세력의 성장이 불교계의 수난으로 직결되고, 또 그것이 산중승단의 출현에도 무시할 수 없는 한 배경이 되었다고 보기 때문이다.

억불의 단계를 넘어서 이같은 배불정책으로 피폐해진 불교계가 다시 연산군대에 이르러서는 그 존립 자체마저 위협받는 처지에 놓인다. 연산군 10여 년 간에 걸친 폭정하에서의 불교박해는 가히 ‘破佛’이라 할 만한 것이었다. 특히 선교 양종의 都會所(本寺)인 興天寺를 폐하여 公廩로 삼은 일은 불교계에 결정적인 타격을 주었다. 불교교단의 근거지인 양종의 본사가 없어진 상태에서 僧科 또한 실시되었을 리가 없다. 연산군대에는 이 외에도 祖宗의 願刹이던 大圓覺寺를 폐하여 掌樂院으로 삼고, 승니를 환속시켜 官奴나 官房의 婢로 삼는 등 철저한 파불이 계속되었다. 물론 이러한 박해가 일정한 대불교정책의 틀 안에서 수행된 것으로 보기는 어렵다. 그것은 연산군의 무도함과 횡포로 인한 불교의 수난이라 해야겠지만, 어쨌든 그 결과는 마침내 불교교단을 산중으로 들어가지 않을 수 없게 하였다. 그리하여 도성 안에서 근거지를 잃은 선교 양종은 廣州 淸溪寺로 물러나, 다만 이름 뿐인 양종을 扶持할 수 밖에 없었다.

이와 같이 산중승단의 시대는 사실상 연산군 말년부터 개막되고, 그것은 다시 중종대의 억불정책을 통해 돌이킬 수 없는 현실로 고정되어 갔다. 사람

4) 임시조치적 성격을 띤 度僧法の 정지는 성종 23년 2월부터 11월까지 적용되다가 그 이후로는 無度牒僧 단속에 중점을 둔 禁僧節目의 시행으로 다소 완화되었다. 이는 仁粹·仁惠 양 대비의 간곡한 요청에 따른 것이다.

세력의 정계진출과 그 영향력이 막대했던 중종대에는 연산군대의 억불에 비해 진일보한 경향을 보여준다. 연산군대의 억불이 원칙 없는 파불의 형태였다면, 중종대의 그것은 철저한 폐불정책으로서의 성격을 띠고 있는 것이다. 이미 폐사된 홍천·홍덕 양사의 大鐘과 경주의 銅佛로 統筒을 주조케 하고 있는 일이나, 《경국대전》에서 아예 度僧條를 삭제하고 있는 데서도 그런 의지가 느껴진다. 이보다 앞서 중종 2년(1507) 기묘 式年에 승과를 실시하지 않음으로써 그 폐지를 공식화하고 있음은 이를 더욱 뒷받침 해준다.

승과의 폐지는 국가와 불교와의 공적인 관계 단절을 의미하는 동시에 선교 양종이 국가로부터 인정되지 않고 있음을 말해주는 것이기도 하다.⁵⁾ 이로써 이후 불교교단은 자연히 무종파의 산중승단으로서 존재할 수밖에 없게 된 것이다.

중종대에 산중승단이 현실로 고정됨으로써, 조선 전기의 억불정책은 일단의 결론에 이른 것이라고 말할 수 있다. 물론 중종의 승과 폐지 이후 40여년이 지난 명종 5년(1550)에 文定大妃의 홍불 노력에 힘입어 선교 양종이 복구되고 이듬해에는 승과가 부활되기도 하였다. 그러나 그 존속기간은 15년에 불과한 것이었다. 명종 20년 대비의 死去와 함께 불교는 다시 산중승단의 형태로 되돌아 가지 않을 수 없었던 것으로, 이는 중종대에 이미 내려진 결론에로의 복귀인 셈이다.

이상에서 살펴본 바와 같이 산중승단은 태종·세종대의 억불정책에서부터 그 출현이 예견되고, 이후 그것은 다시 성종대의 배불과 연산조의 파불을 거쳐, 중종대의 폐불정책에 이르러 구체적인 현실로 나타나 있다. 이같은 산중승단의 형성은 국가정책에 의한 타율적 결과임에 틀림 없다. 그러나 이런 山間叢林의 불교에도 그 의미가 전혀 없는 것은 아니다. 다시 말해서 이제 조선불교는 순수한 수행승단으로서의 새로운 면모를 지닐 수 있게 된 것이다. 반면에 바로 이 점 때문에 불교의 은둔화 경향이 더욱 심화되어간 것 또한 불가피한 일이었다.

5) 각 宗에서 주관하는 宗選에 합격한 자에 한해 국가 시행의 大選에 응시할 수 있도록 되어 있는 僧科는, 국가와 불교(각 종파)와의 공적인 관계를 가장 잘 반영하는 제도이다.

2) 산승의 법통

연산군 말경부터 시작된 산중승단의 불교는 명종대에 한 차례의 흥불기간을 거쳐, 다시 산간으로 물러나 자활의 길을 모색해야 했다. 이런 시대의 산승들에게 가장 중요한 과제는 법통수호와 법맥계승의 문제였다고 볼 수 있다. 오랜 억불정책으로 敎의 맥과 禪家の 법통은 희미해진 지 이미 오래이다. 더구나 無宗의 산중승단이라고 하지만 교보다는 선가가 주류를 이루던 현실에서, 법통의 상실은 더욱 심각한 문제가 아닐 수 없었을 것이다. 이런 즈음에, 임란을 전후하여 불교계를 영도해간 淸虛休靜에 의해 새롭게 山僧家統이 수립된다. 이 후 그 법통이 문하와 法孫들에게 이어짐으로써 조선 중·후기 산중승단은 새로운 활력을 얻고 있다.

그러나 이같은 법통과 법맥계승의 활동에는 다소 복잡한 문제가 얹혀 있는 것도 사실이다. 그것은 우선 휴정이 세운 선대의 법통이 다시 그 문하들에 의해 재조직되고 있음을 지적할 수 있다. 법통의 큰 흐름이 휴정이 세운 원칙에서 벗어나는 것은 아니지만, 法祖 문제에 있어서 상당한 改變이 나타나고 있는 것이다. 휴정 이후 그 문파에서 새롭게 내세우고 있는 이른바 太古法統說이 그것이다.⁶⁾ 이런 사정을 좀더 깊게 파악하기 위해 휴정이 밝혀놓은 선대의 법통부터 검토해 본다.

휴정은 그가 지은 碧松堂行蹟·芙蓉堂行蹟·敬聖堂行蹟의 跋文에서 다음과 같이 선대의 법맥을 명시하고 있다.

법으로 系派(법통)를 논한다면, 碧松은 할아버지요. 芙蓉은 아버지며, 敬聖은 숙부이다(休靜, 《三老行蹟》休靜謹跋; 《韓國佛教全書》7, 東國大 出版部, 1987, 757쪽).

짧지만 이는 휴정 스스로 밝힌 自家의 계보로서는 유일한 文證이다. 그러

6) 太古法統說은 휴정의 문하인 彦機가 인조 3년(1625)에 지은 〈逢萊山雲水庵鍾峰影堂記〉(《鞭羊堂集》권 2, 記篇)에 최초로 나타나며, 이후 그 문하에서 계속 거의 같은 내용이 강조되고 있다.

나 여기에는 벽송 이상의 선대에 대한 언급이 없다. 다행히 이 문제는 휴정이 지은 그의 법조 碧松行蹟을 통해 보완해 볼 수 있다. 행적은 먼저, 벽송이 祖證大師에게서 삭발하고 衍熙教師를 찾아가 圓頓教義를 問學한 다음, 正心禪師를 만나서는 “祖師西來의 密旨를 擊發하여 玄妙를 俱振하고 깨달음에 이익이 많았다”⁷⁾고 적고 있다. 이러한 사실뿐이라면 벽송은 正心の 법을 이은 것으로 이해할 수도 있다. 그러나 이어지는 기록은 또 다른 사실을 전하고 있다.

正德 무진(중종 3년; 1508) 가을에 금강산 妙吉祥庵으로 들어가 大慧語錄을 보다가 狗子無佛性話에 疑着하여 오래지 않아 漆桶을 깨뜨렸으며, 또 高峰語錄을 보다가 颺在他方이라는 말에 이르러 前解를 頓落시켰다. 그러므로, 스승이 평생 발휘한 바는 高峰과 大慧의 宗風이었다. 대혜화상은 六祖의 17대 嫡孫이며, 고봉화상은 臨濟의 18대 적손이다. 스승께서는 해외의 사람이면서도 5백년 전의 종파를 은밀히 이었다. 마치 程子和 朱子가 孔子·孟子의 천년 뒤에 태어났지만 그 학통을 遠承한 것과 같으니, 儒學이나 釋敎가 도를 이어 전함에는 곧 한가지이다(休靜, 《三老行蹟》 碧松堂行蹟; 《韓國佛教全書》 7, 752쪽).

이와 같이 휴정은 그의 法祖가 ‘평생을 발휘한 것이 고봉과 대혜의 종풍이었으며, 그 5백년 전의 종파(법통)를 密嗣’했음을 밝히고 있다. 따라서 이 기록대로라면, 벽송이 정심의 법맥을 이었다고 보기는 어렵다. 그는 멀리 6조 慧能의 17대 적손이며 동시에 臨濟 12대손인 大慧宗杲(1089~1163)와, 임제 18대 적손인 高峰原妙(1238~1295)의 법을 계승한 것으로 밖에 볼 수 없는 것이다.⁸⁾

언제부터라고 단정하기는 어렵지만, 극심한 불법의 沙汰 속에서 선·교를 막론하고 승가는 어느새 그 가통과 종맥을 잃고 있었다. 벽송의 선대가 모호한 것도 이 때문이다. 이에 휴정은 이미 법통이 사라져 버린 산중승단에, 대혜와 고봉을 遠祖로 삼아 벽송을 법조로 하는 임제가풍의 새 법통을 수립해 놓은 셈이다. 그러나 이런 법통은 휴정이 入寂한 뒤 그 문하들에 의해

7) 休靜, 《三老行蹟》 碧松堂行蹟(《韓國佛教全書》 7), 752쪽.

8) 金煥泰, 〈朝鮮禪家の 法統考〉(《佛敎學報》 22, 東國大 佛敎文化研究院, 1985), 333쪽.

새로운 모습으로 나타난다. 앞서 언급한 太古法統說이 등장하고 있는 것이다. 이는 즉, 휴정이 ① 石屋清珙→② 太古普愚→③ 幻庵混修→④ 歸谷覺雲→⑤ 碧溪正心→⑥ 碧松智嚴→⑦ 芙蓉靈觀으로 전승된 법맥을 이은 것으로 되어 있다. 요컨대 휴정은 정심으로부터 법을 이은 것이며, 그 법통은 元에서 임제 18대인 석옥청공의 법을 받고 귀국한 태고로부터 시작된다는 주장이다.

동일한 임제의 법맥임에 틀림없지만 휴정이 세운 법통에 이처럼 개변이 가해지는 이유는 무엇일까. 여기에는 모호한 선대를 확정짓는다는 의미가 있을 것이다. 그러나 좀더 구체적으로는 조선 전기 불교계를 주도해온 懶翁系에 대응하려는 움직임으로 이해된다. 나옹계란, ① 平山處林(임제 18대)→② 懶翁慧勤→③ 無學自超→④ 涵虛己和로 이어져온 법맥을 말한다. 조선 전기에는 이들 법맥이 주축이 되어 왔다.⁹⁾ 그러나 임진왜란 중에 특히 의승군 활동을 통해 사회적 인식을 새롭게 부상시킨 ‘휴정-유경문파’들은 이제 조선 전기 나옹계의 ‘무학-함허 문파’에 못지 않는 자부심을 갖게 되었다. 따라서 태고법통설은 휴정문파의 이같은 성장과 자부심에서 나온 것으로 볼 수 있겠다.¹⁰⁾

이런 태고법통은 휴정의 스승 부용영관의 또 다른 문하인 浮休와 그로부터 이어지며 병자호란 때 크게 활약했던 碧巖문파까지도 함께 포섭하면서, 조선 중기 이후 더욱 확고한 법통으로 자리잡아 갔다. 조선 중기에는 이 밖에도 멀리 法眼宗系와 연결된 휴정의 법계나¹¹⁾ 知訥→나옹으로 이어지는 법계¹²⁾까지도 눈에 띈다. 전혀 신빙성이 없지만, 이런 법통설이 나오고 있는 사실 자체가 산증승단의 법통에 대한 높은 관심을 말해 준다. 어쨌든 휴정이 임제의 종풍을 세우고 이후 그 문하들이 법통의 相承계보를 확립해가는 가운데, 조선 중·후기의 산증승단은 새로운 자활의 힘을 응집시킬 수 있었다고 본다.

9) 高翊晉, 〈碧松智嚴의 新資料와 法統問題〉(《佛教學報》22, 1985), 211쪽.

10) 위와 같음.

11) 許端甫, 〈清虛堂集序〉(《韓國佛教全書》7), 659~660쪽.

12) 許筠, 〈四溟松雲大師石藏碑銘并序〉(《朝鮮金石總覽 下》), 825쪽·827쪽.

3) 불교신앙의 제형태

불교신앙은 인간의 구제를 본질로 하는 만큼 그 형태 또한 다양할 수밖에 없다. 구제받고자하는 인간의 이상과 현실이 그만큼 다양하고 복잡하기 때문이다. 여말선초의 불교종파가 11종이나 되었던 것도 이같은 사실과 관련하여 이해할 수 있다. 이에 비해 조선 중기의 불교는 이미 억불정책 속에서 無宗의 산중승단이 되어, 종파의 다양성은 물론 공개적인 신앙 및 포교활동의 길마저 완전히 봉쇄당하고 있었다. 그러나 이런 현실 속에서도 불교신앙은 여러 형태로 조선사회에 전개되고 있다. 이는 계속된 억불상황에도 불구하고 불교의 인간구제적 기능이 민중을 대상으로 여전히 발휘되고 있었음을 말해주며, 동시에 유교가 갖는 종교적 한계성을 반증하는 것이기도 하다.

이러한 조선시대의 불교신앙은 전반적으로 크게 몇 가지 유형과 흐름이 나타나기는 하지만, 시기를 중기에 한정하여 그 형태를 간략하게 말하기는 쉽지 않다. 따라서 비교적 보편성을 띠고 언제나 유행해온 다음과 같은 신앙을 중심으로 그 전개 속에서 조선 중·후기의 대체적인 신앙형태를 추정해 보고자 한다.

(1) 정토신앙

阿彌陀 염불을 통해 사후의 往生을 기대하는 정토신앙은 그 타력성과 단순함에 의해 일반 대중과의 친화력이 다른 어떤 신앙보다 크다. 신라시대에 순수 왕생정토사상으로 유지되던 이 신앙은 고려 전기에 自性彌陀와 唯心淨土라는 禪旨를 겸한 禪淨一致 사상이 대두된 이래, 조선시대에 들어와서는 그 경향이 더욱 현저해진다. 그리하여 禪家 중심의 산중승단에서도 이를 수용하여 수행방편의 일환으로 염불이 권장되기도 하였다. 그러나 그것은 禪僧들에 의한 염불수용의 단계에 그쳤을 뿐 대중적 확대로까지 이어지지는 못하였다. 조선 중기 선승들의 몇몇 정토관계 저술들의 성향에서도 이 점을 확인할 수 있다.

휴정의 염불 행적과 그의 저술 《禪家龜鑑》 등에 나타나는 정토사상은 의

외로 순수 정토신앙에 가깝게 느껴진다. 그러나 普雨(?~1565)의 《觀念要錄》, 性聰(1631~1700)의 《淨土寶書》 편집, 快善(1693~1764)의 請擇法報恩門과 念佛還鄉曲 등은 주로 정토신앙의 禪的 수용을 설하고 있는 것이다.¹³⁾ 따라서 중기의 정토신앙은 대중과의 친화력에도 불구하고 그다지 활발하지 못한 편이었으며, 본격적인 정토신앙의 대중화는 念佛萬日會 등이 성행하는 조선 말 무렵에서야 이루어지고 있다.

(2) 밀교신앙

밀교 또한 대중성에 있어서는 정토에 못지 않다. 한국에서의 밀교신앙은 그 상징적 수행체계를 통해 卽身成佛을 목표로 하는 敎義보다는 眞言·陀羅尼와 같은 주문을 읽으로써 消災·治病 등을 회구하는 현세이익적 성향을 강하게 보여왔다. 조선시대에 선·교사상이 퇴조하는 가운데서도 유독 밀교가 두드러지는 것도 이같은 신앙적 특성 때문이라 하겠는데, 그 신앙은 계층이나 시대의 구별없이 유행하였다. 성종 때 인수대비가 왕의 消盡怨魔를 위해 五大眞言集을 간행한 것을 비롯하여, 중기 이후로 갈수록 僧俗이 함께 협력하는 가운데 무수한 眞言集·陀羅尼·儀式集이 改板 간행되고 있음이 그것을 말해 준다.¹⁴⁾ 중종·명종·선조·현종 등이 齋·消災道場·祈雨 등 법회를 설행했던 것도 밀교신앙 유행의 일면으로 볼 수 있다. 이들 법회는 으레 밀교의식이 중심이 되고 있기 때문이다. 그러나 조선시대 밀교신앙은 특히 민중과의 결합 속에서 더욱 확고해져 갔다. 조선 중·후기에는 불교의례 등을 통해 민중이 불교신앙의 주체를 형성하게 되는데,¹⁵⁾ 이 과정에서 밀교신앙이 민중에 가장 폭 넓게 작용하고 있는 것이다.

(3) 미륵신앙

미래 구원불로서의 미륵불에 대한 신앙은 上生과 下生 두 가지 형태로 구

13) 李智冠, 〈著書를 통해 본 朝鮮朝의 淨土思想〉(《韓國淨土思想研究》, 東國大 佛敎文化研究院, 1985), 201~210쪽.

14) 佛敎文化研究院, 《韓國佛敎撰述文獻總錄》資料部(東國大 出版部, 1976). 朴相國編, 《全國寺刹所藏木板集》(文化財管理局, 1987).

15) 洪潤植, 《韓國佛敎史의 研究》(敎文社, 1988), 308쪽.

분된다. 미륵정도에 가서 태어나기를 바라는 것이 상생신앙이며 미륵불의 출현을 고대하는 것이 하생신앙이다. 조선시대, 특히 중기 이후 크게 성행한 것은 미륵하생신앙이었다. 일반적으로 사회가 불안정하고 기존의 신념체계가 흔들릴 때 주로 메시아를 기대하는 미륵하생신앙이 유행하고¹⁶⁾ 있음에 비추어, 당쟁과 전란 등으로 사회적 갈등과 혼란이 심화되고 있던 이 시기에 미륵신앙이 고조되고 있음은 이상한 일이 아니다.

이 신앙은 간혹 종교적 차원을 벗어나 기존 질서 및 체제의 변혁을 시도하는 정치, 사회적 운동의 형태로 나타나기도 한다. 삼국시대 말에 궁예의 사례가 말해 주듯이, 미륵불임을 자처하는 사람들이 출현하고 이에 동조하는 민중이 세력화하고 있는 것이다. 숙종 때 呂還이라는 승려가 미륵시대의 도래를 예언하며 황해·강원·경기도 일대의 여러 촌락에서 무당, 아전 등 하층민을 상대로 민중봉기를 선동했던 것도¹⁷⁾ 이런 경우에 해당한다. 미륵신앙은 이 밖에도 得男·治病·求福·守護 등 여러 방면에 걸쳐 주술적 성격을 띠면서 조선 중·후기 사회에 민간신앙의 형태로 전개되기도 하였다. 현재에도 전국에 산재하는 미륵불상의 존재와 그 여러 가지 형태가¹⁸⁾ 이를 사실적으로 보여주고 있다.

(4) 기타 신앙 및 도교·민속과의 습합

觀音과 地藏신앙 또는 十王·七星·山神신앙 내지는 도교 및 민속과의 습합에 이르기까지, 조선시대의 불교신앙 형태는 매우 다양하다. 대승불교의 신앙에 있어서 가장 보편성을 지니는 관음신앙의 경우, 그것은 정도와 밀교 신앙 속에서 드러나는가 하면 華嚴이나 法華사상을 통해 표출되기도 한다. 조선시대의 관음신앙은 밀교의 다라니나 功德·靈驗談 등을 통해 거의 전시대에 걸쳐 유행하였다. 그러나 관음관계 전적의 간행으로 보는 한 그것이 중기에 집중되어 있음은¹⁹⁾ 매우 이채롭다. 역시 이 시기의 정치적 불안 및 사

16) 柳炳德, 〈日帝時의 彌勒下生信仰〉(《韓國彌勒思想研究》, 東國大 出版部, 1987), 206쪽.

17) 《肅宗實錄》 권 19, 숙종 14년 8월 신축.

18) 金三龍, 《韓國彌勒信仰의 研究》(同和出版公社, 1983), 185~190쪽.

19) 李逢春, 〈朝鮮時代의 觀音信仰〉(《韓國觀音信仰研究》 東國大 佛教文化研究院,

회혼란과 관련이 있을 것으로 생각된다.

지장·시왕신앙 등은 49齋나 水陸齋·豫修齋 등을 포함하는 亡者薦度 의례와 깊이 연관된다. 조선시대에는 불교 遺風의 인위적인 제거 노력에도 불구하고, 최소한 망자천도에 관한 불교와 민중은 그 의례를 중심으로 여전히 밀착관계를 유지하였다. 이런 점에서 지장·시왕신앙의 유형 또한 조선 중기에도 예외가 아니었을 것이다.

그 밖에 도교 및 습합된 불교신앙 형태도 어느 시대나 예외없이 나타난다. 위의 시왕신앙도 도교적인 사상과 결부되어 있지만 칠성신앙은 더욱 그 색채가 짙은 민간신앙에 속한다. 수명과 생산 또는 복덕을 바라는 기복적인 칠성신앙이나 산악송배에서 출발하는 애니미즘적인 산신신앙은 현재에도 불교 안에 나란히 공존하고 있다. 또한 安宅·端午·百中·冬至 등 민간 전승의 세시풍습들도 불교신앙 속에 흡수되거나 밀착된 형태로 지속되어 내려오고 있다.²⁰⁾

이러한 불교신앙의 여러 형태들은 그대로 조선 중기의 사회상과 불교적 현실의 반영이라고 말할 수 있다. 당시의 유교적 가치규범과 사회불안 속에서 민중은 종교적 욕구를 불교에서 해소할 수밖에 없었고, 불교 또한 그런 민중의 다분히 주술적이고 기복적인 요구까지도 함께 수용하면서 그 명맥을 유지해 나간 것이다.

4) 의승군의 조직과 활동

한국불교의 하나의 특성으로 그 호국적 史實을 논할 때, 임진왜란을 통한 義僧軍 활동은 특기할 만 하다. 물론 조선 중기 의승군 활동은 비단 임진왜란에만 국한되는 것은 아니다. 정묘·병자호란 때에도 그 활약상이 보이며, 남한산성(1624년 축성)과 북한산성(1711년 축성)의 축조 및 그 계속된 수비 또한 승군이 주 임무를 담당하였다. 그러나 호국의 정신성은 물론 조직규모나 활동내용 나아가 실제 성과에 이르기까지, 임란왜란 당시의 의승군 활동은

1988), 175~181쪽.

20) 柳東植, 《韓國巫敎의 歷史와 構造》(延世大 出版部, 1975), 258~272쪽.

불교의 여타 호국사례와는 크게 대비되는 것임에 분명하다.

임진왜란은 선조 25년(1592) 4월 왜군의 東萊城 침략으로부터 시작되는데, 이들과 접전을 벌인 최초의 의승군은 公州 甲寺에 있던 靈圭와 그가 거느린 8백 명의 의승군들이었다. 이 8백의승군은 趙憲의 7백의병과 합세하여 그 해 8월 왜적에게 함락당한 淸州城을 수복함으로써, 왜란 발발 이후 첫 승전을 기록하고 있다.

비교적 개전 초기부터 큰 활동상을 보이고 있는 이런 의승군이 처음 이루어진 것은 선조 25년 5월 경부터인 것 같다. 몽진 길에 올라 평양에 머물고 있던 왕에게 당시의 병력현황을 밝히는 비변사의 啓書 가운데 6백 명 가까운 승군이 열거되고²¹⁾ 있는 것으로 보아 그렇게 추정할 수 있다.

그러나 의승군이 전국적인 규모로 확대된 것은 같은 해 7월 선조가 義州 幸在所에 머물 때 승병모집을 위해 妙香山에 있던 휴정을 초치한 이후부터이다.²²⁾ 世亂을 구할 것을 간곡히 부탁하는 왕에게 휴정은 忠赤을 맹세하고 있으며, 이에 감탄한 선조는 그에게 八道十六宗都摠攝의 직을 내려 전 승군을 관장케 하였다.²³⁾ 이로부터 의승군의 전국적인 확대가 시작된 것이다.

왕을 進謁하고 돌아온 휴정은 전국 8도 사찰에 격문을 보내 쫓기할 것을 호소하는 한편 그 자신 73세의 노령으로 문도들을 포함하여 自募한 승군 1,500명을 거느리고 順安 法興寺에 주둔하였다. 범홍사 주둔 의승군은 휴정의 위촉을 받은 義嚴에 의해 잠시 통솔되었는데, 의엄은 황해도에서 봉기한 義僧將이었다. 이어 관동을 중심으로 8백 명의 의승군을 모아 평양성 인근에 주둔해 있던 휴정의 제자 惟政이 합류하고부터 범홍사 의승군의 지휘는 유정이 맡았다. 이렇게 해서 의승군의 본거지가 된 범홍사 鎭營에 집결된 의승군의 수는 5천여 명에 이르렀다. 그 밖에 호남 지리산에서 處英이 의승군을 모아 봉기한 것을 비롯하여 각 도에서 의승군이 일어나고 있지만, 왜란 기간 중의 정확한 의승군 수는 파악되지 않는다. 다만 범홍사에 집결했다는 그 인원을 통해 의승군 활동 초기의 규모를 유추해 볼 뿐이다.

21) 《宣祖實錄》권 26, 선조 25년 5월 병술.

22) 《宣祖修正實錄》권 26, 선조 25년 7월 무오.

23) 〈淸虛堂休靜大師碑銘〉(《朝鮮金石總覽 上》), 854쪽.

이런 의승군이 전국적인 조직을 이루었을 것임은, 이미 선조가 휴정에게 내린 팔도십육종도총섭의 직함을 통해 알 수 있다. 즉 중앙에 도총섭을 두고 그 아래로는 전국 8도에 각각 선·교 양종 2명씩 16명의 총섭을 둔 조직체 계인 것이다. 조정으로부터 임명되어 직첩을 받았던 도총섭과 총섭은 ‘領軍討賊之僧’을 가리키는 명칭으로서,²⁴⁾ 그것이 전국에 걸쳐 시행된 것은 선조 26년 8월부터였다. 그러나 마치 선·교 양종의 복구를 방불케하는 이 일원체 계는, 바로 이 점 때문에 조정 유신들의 논란 대상이 되기도 하여 각 도에 반드시 2명씩의 총섭이 임명되지는 못하였다.²⁵⁾

도총섭·총섭의 지휘를 받는 의승군은 都元帥의 節制下에 관군과 협력하거나 또는 독자적으로 전투임무를 수행하는 한편 군량운송과 산성 축성 등 후방지원을 담당하며 準官軍의 형태로 활동하였다. 우선 임진왜란 당시 크고 작은 전투에서 활약한 의승군의 주요 전적을, 선조 26년 서울이 수복되어 왕이 還都하는 그 해 7월까지로 한정하여 간추려 보면 다음과 같다.²⁶⁾

- | | |
|------------------------------|--------------|
| ① 靈主軍·趙憲軍 청주성 수복 | (선조 25년 8월) |
| ② 영규군·조헌군 錦山 전투, 전멸 | (선조 25년 8월) |
| ③ 信悅軍·진주성 방어전 때 丹城에서 전투 | (선조 25년 10월) |
| ④ 休靜·惟政軍 평양성 탈환 전투 참전 | (선조 26년 1월) |
| ⑤ 處英軍 행주산성 전투에 참전 | (선조 26년 1월) |
| ⑥ 義能·三惠水軍 薺浦 공격에 참전 | (선조 26년 7월) |
| ⑦ 유정군 진주성 방어전 참전 | (선조 26년 6월) |
| ⑧ 도총섭 휴정 1백 명의 승군과 還都하는 大駕수행 | (선조 26년 7월) |

이 밖에도 의승군의 전투활동은 육·해전을 막론하고 전국 일원에서 끊임 없이 계속되어 큰 전적을 올렸다. 그러나 선조 26년 4월 서울이 수복되고 왜

24) 《宣祖實錄》권 48, 선조 27년 2월 병자.

25) 安啓賢, 〈朝鮮前期의 僧軍〉(《韓國佛教思想史研究》附篇, 東國大 出版部, 1983), 386~392쪽.

26) 李章熙, 〈壬辰倭亂僧軍考〉(《李弘植博士回甲記念 韓國史學論叢》, 1969).

安啓賢, 위의 글.

禹貞相, 〈朝鮮佛教의 護國思想에 대하여〉(《朝鮮前期佛教思想研究》, 東國大 出版部, 1985).

적이 남하하여 전황이 소강상태로 접어들면서부터는 의승군 활동에도 변화가 나타났다. 장기전에 대비하여 군량운송에 의승군이 투입되거나 대부분 의승군이 각지의 산성 축성의 임무를 맡았던 것이다. 또 일부 의승군들은 주둔 지역 내에서 군량 조달을 위해 屯田을 개간하여 농사를 짓거나 땔감을 모으는 등 전쟁물자 비축의 임무를 수행하고도 있다. 이같은 후방지원 및 전쟁대비 활동 가운데서도 특히 의승군의 산성축성은 전략적으로 중요한 전국 각지에서 대대적으로 이루어져 갔다.²⁷⁾ 유정이 西生浦에 주둔해 있던 적장 加藤清正의 진영을 출입하면서 일본의 강화조건이 불가함을 역설하고 罷兵을 종용하는 등 외교활동을 벌였던 것²⁸⁾ 또한 의승군 활동의 일부로 볼 수 있다. 이와 같이 의승군은 전쟁이 끝날 때까지 여러 방면에 걸쳐 다양한 활동을 전개했던 것이다.

한편 7년간에 걸친 지루한 왜란이 끝나고 그 상처가 가시기도 전에 다시 정묘호란과 병자호란이 일어났을 때에도 의승군 활동이 이어지고 있다. 전쟁의 성격상 임진왜란 때의 의승군 활동에 비해 크게 눈에 띄지는 않지만, 이때의 의승군 규모나 활약 또한 주목해 볼만 하다. 정묘호란 때에 활동한 의승장은 明照였다. 휴정-유정계의 범맥을 잇고 있는 그는 인조 5년(1627) 後金이 來侵했을 때 조정으로부터 八道義僧都大將에 임명되어 4천여 명의 의승군을 거느리고 安州에서 항전하여 큰 전공을 세웠다.²⁹⁾ 다시 인조 14년에 淸軍이 침입했을 때에는 의승장 覺性の 활동이 돋보인다. 임진왜란 때 明將 李宗城과 함께 海戰을 지원하기도 했던 그는 선조 2년(1624) 승군의 남한산성 축성시에는 8도도총섭으로서 役事를 감독하여 3년만에 축성을 완성한 바 있다. 역시 휴정의 동문 浮休의 제자인 각성은 축성을 완료한 뒤 화엄사에 있던 중 병자호란이 일어나자 의승군을 모으기 시작하였다. 그리하여 주로 남방 각지에서 모여든 3천여 명의 의승군을 ‘降魔軍’이라 이름하고 스스로 의승대장이 되었다. 각성은 이 의승군을 이끌고 북상하던 중 淸과의 굴욕적

27) 李章熙, 위의 글, 349~354쪽.

28) 惟政의 행적 및 임진왜란 중 활동에 관해서는 金東華·金煥泰·睦楨培, 《護國大聖四溟大師研究》(東國大 佛教文化研究院, 1971) 참조.

29) 〈虛白堂大師碑銘〉(《朝鮮金石總覽 下》), 914쪽.

《虛白集》盧夢修序(《韓國佛教全書》8), 380쪽.

인 강화가 성립되었다는 소식을 듣고 진군을 중지하였다.³⁰⁾

이상에서 대강 살펴온 바와 같이 조선 중기 의승군 활동은 전 불교계가 능력과 관심을 총집결시켰을 만큼 가장 비중이 큰 활동이었다. 그 결과로서 특히 임진왜란 이후 불교에 대한 국가와 사회의 인식이 새로워지고 어느 정도 그 위상이 높아진 것도 사실이다. 그러나 의승군 활동은 어디까지나 불교 외적인 활동이었다. 따라서 국가의 성리학적 이념의 기본 억불방향에 큰 변화는 없었던 것이며, 불교계 또한 전후에는 다시 산중승단으로 돌아가 守默할 수밖에 없었다.

〈李逢春〉

8. 도교와 민간신앙

1) 도교

(1) 과의도교

조선시대에 들어와 한양 천도 이후 昭格殿을 건립하고 거기에서 道流가 국가를 위해 禳災祈福하는 齋醮를 거행하였다. 이것은 국가에서 관장하는 科儀 즉 의식 중심의 도교이다. 세조 12년(1466) 정월 15일의 官署改稱 때 소격전은 昭格署로 개칭되었고, 그 직제는 정5품의 署令 하나를 두어 그 규모가 축소되었다. 道流取才(도교의식을 집행하는 도사를 국가고시를 통해 선발함)는 존속되었을 것이다. 그리고 慈壽宮을 두어 女官(女流道士)을 거처시키기도 하였다. 그러던 것이 조선 중기에 내려와 소격서를 혁파하자는 논의가 대두되어 정치문제로까지 과급되었다. 연산군 치하에서 한때 소격서가 혁파되었으나 곧 복구되었다. 중종 재위 중에 소격서 혁파문제를 둘러싸고 왕실과 유신들 사이에 극심한 대립이 빚어졌다.

30) 〈華嚴寺碧巖大師碑銘〉(《朝鮮金石總覽 下》), 918쪽.

〈法住寺碧巖大師碑銘〉(《朝鮮金石總覽 下》), 923쪽.

특히 중종 때 趙光祖를 선두로 한 당시의 新進士類들은 강력한 소격서 혁파 주장을 내세우고 왕실측과 대립하기에 이르러 간접적으로는 己卯土禍(1519)를 일으킨 불씨가 되기까지 하였다. 중종 13년(1518) 9월 3일에 국왕은 부득이 신진사류의 극성스럽고 꺾박에 찬 요구에 굴복하여 소격서를 형식적으로나마 혁파하기에 이르렀다. 그러는 동안 상소와 상계가 무수히 바쳐졌고 중종의 완강한 거부태도는 되풀이되었다. 같은해 6월 21일의 대간의 상계는 다음과 같다.

소격서는 이단 중에도 심한 것으로 마땅히 없애야 할 것입니다. 근자에 들기로는 민간의 말에 따라 대신에게 물으시자 대신들은 다 없애야 한다고들 말했는데 임금께서 홀로 고집하시고 안된다고 하셔서 조정의 의론이 다 불편하게 여기고 있다는 것입니다. 그런데 이것은 黃老의 술에서 나온 것으로 처음에는 하늘에 빌어서 수명을 연장하려는 것이었습니다. 兩漢 이전에는 단지 祓禳하는 일이 있었을 뿐이고 본래 이런 일은 없었습니다. 당대에 와서 醮祭가 시작되었습니다. 唐 玄宗이 그것을 매우 좋아했으나 마침내는 화란을 면치 못했습니다. 宋 徽宗이 그것을 숭상하고 독실하게 믿어 지극하게 존봉하였으나 양화는 역시 극단에 달했습니다. 이런 일을 가지고 보더라도 (도교의 초제로는) 수명을 연장할 수 없었을 뿐더러 수명이 더욱 축소되었습니다. 三代 이전에는 본래 이단이 없었으나 연대가 오래되자 襄世의 임금이 먼저 안으로 자신의 덕을 닦지 않고서 밖으로 이단을 신봉하여 장수를 빌었습니다. 전혀 그렇게 될 까닭이 없으니 속히 혁파하시기 바랍니다(《中宗實錄》 권 33, 중종 13년 6월 기축).

같은해 7월 27일 李沆·金希壽가 올린 사헌부와 사간원의 劄司上疏 중 도교를 비판하고 소격서 혁파를 주장한 대목을 옮겨보면 다음과 같다.

대저 도교는 이단의 하나입니다. 荒怪妄誕하고 세상을 속이고 하늘을 더럽히고 도를 심히 해치는 것입니다. 조금이라도 식견이 있으면 누가 그 근본을 단절하기를 원하지 않겠습니까. 쇠미한 세상의 임금은 선한 일을 하는데 스스로 힘쓰지 못하고, 자기 고집을 세우려 하고, 화복을 겁내고, 길흉과 邪正 사이에서는 눈이 어지러워져 전도시키고, 옳지 않은 것에 집착하고, 한갓 玄虛를 일삼아서 쇠관과 위망의 화를 불러오는 데도 이른바 道力과 神功은 그것을 구해내지 못합니다. 송의 道君(徽宗) 같은 자가 鑑戒가 되기에 족합니다. 지금의

소격서 역시 고려의 폐단의 전철을 뒤따르고 없애지 못하고, 없애지 못할 뿐 아니라 또 그것에 따라 官守(관리로서의 직책)를 마련하고, 또 宰臣을 보내서 香幣를 드리고, 水旱과 災厄을 당할 때마다 으레 경건하게 고하고 祈禳하여 이른바 복리를 구하니 그것이 과연 이치에 닿습니까. 성종대왕께서는 우뚝하게 정도를 자임하시고 王者의 학문에 힘쓰셔서 이치를 밝히심이 이미 뚜렷하여 사악함을 없애기에 의심을 두지 않으셨습니다. 祝壽齋를 없애시고 나서는 또 도교를 없애서 정학의 올바름을 크게 나타내고 사도의 뿌리를 크게 끊어서 일대의 正脈을 부식하려고 하셨으나, 당시의 대신 韓明澮는 재식이 명석하지 못해 그 아름다우신 뜻을 받들어 따르지 못해 그 의론이 드디어 가라앉아 버려 정도가 폐지되지 못하게 만들고 사교가 다시 의지할 곳이 생기게 만들었습니다. 지금에 이르기까지 식자는 통한하지 않는 이가 없습니다. 전하께서 즉위하실 무렵 대간과 시종이 이 일을 누차 말씀드렸사온데 끝내 윤허를 받지 못했었습니다(《中宗實錄》 권 34, 중종 13년 7월 갑자).

중종이 조광조에서부터 해오던 일을 폐지할 수 없다고 굳게 거부하자 대신들은 總解職하고서 항거하고 나섰다. 그러나 중종은 한번 폐지하지 않기로 마음먹은 이상 폐지하는 것을 허락하지 못하겠다고 완강하게 버텼다. 그 일로해서 국가의 고시를 시행하기 어렵게 되고 또 조광조 등이 밤중까지 물러나지 않고 집요하게 혁파를 요청하는 바람에 중종은 결국 굽히고 소격서의 혁파에 동의하기에 이르렀다. 조광조의 집요한 혁파요청의 상계와 기묘사화를 연계시켜 논하는 評說이 나오기도 하였다. 《燃藜室記述》에는 《思齋撫言》과 《東閣雜記》의 기사를 요약한 다음과 같은 논평이 실려 있다.

正德 戊寅(중종 13년 ; 1518)에 兩司, 玉堂 및 藝文館에서 번갈아 글을 올려 소격서를 없애기를 청했고, 대신들 역시 그 일을 상계했으나 여러 달을 두고 윤허하지 않았다. 부제학 조광조는 면담을 청해서 극론하였고, 그 이튿날 僚員을 거느리고 伏閣四啓했으나 윤허하지 않자 승지에게 ‘이 윤허를 받지 않으면 오늘은 물러갈 수 없다’ 라고 말했다. 날이 저물어 대간들이 다 물러가자, 조광조는 서글프게 동료들에게 말하기를, ‘날은 이미 저물었고 언관들은 다 물러가 버렸으니 우리들은 죄책을 받더라도 정성을 다해서 論列해야 한다’ 라고 말하고 밤새도록 물러가지 않고 왕의 마음을 돌릴 때까지 論啓를 계속하여 닭이 울어도 그치지 않았다. 왕이 이르기를, ‘이 일을 내가 어찌 윤허하지 않겠는가. 다만 그 유래가 오래 되었기 때문에 난감해 하는 것 뿐이다. 내일 대신들에게 물어 의논하여 혁파하겠다’라고 했다. 大內 엄밀한 곳에서 中使가 밤새 드나들

며 번번히 알리고 그칠 줄을 모르니 임금인들 어찌 듣기 싫어하는 마음이 없었겠는가. 신하가 임금을 간하는 데는 간단하게 정상적인 경로를 밟아서 해야 한다. 임금을 이렇게까지 꺾박하고서 무사할 수 있었던 자는 아직까지는 없었다(李肯翊, 《燃藜室記述》 권 7, 中宗朝記事本末 己卯禍源).

이렇게 해서 소격서를 혁파하게 되자 승정원에서는 충청도에 있는 太一殿은 어떻게 할 것인가를 물었고 결국 그것도 혁파하게 되었다. 그러나 기묘사화로 신진사류가 숙청된 후에 중종은 모후의 병중 간청이라 하여 소격서를 부활시키고 신료들의 반대를 뿌리치고 초제와 기도를 행하게 하였다.

소격서에서 도류에 의해 거행된 초제가 실제로 어떻하였는지는 지금으로서는 零星한 간접적인 자료를 통해 막연하게 알아보는 길 밖에 없다. 소격서의 초제에 직접 참례했던 成俔이 그 내용과 초제를 거행하는 광경을 적은 한 짧은 항목이 《慵齋叢話》에 실려 있다.

대저 소격서는 다 중국 조정의 도교 행사를 따르고 있다. 太一殿에는 七星의 여러 별들에 제사하는데, 그 신의 형상은 다 머리를 늘어뜨린 여인의 모양을 하고 있다. 三清殿에는 玉皇上帝, 太上老君, 普化天尊, 梓潼帝君 등 10여 위에 제사하는데 다 남자의 형상이다. 그 나머지의 안팎 여러 제단에는 四海龍王, 神將, 冥府十王, 水府諸神 등의 位版에 이름을 쓴 것을 늘어놓은 것이 무려 수백 종이다. 獻官과 署員은 다 흰옷과 烏巾 차림으로 齋를 하고 冠, 笏 및 예복의 차림으로 제사를 집행한다. 제사에는 여러 가지 과일과 곡식과 떡에 茶湯과 술을 차려 놓고 향을 피우고 백번이고 절을 한다. 도류는 머리에 逍遙冠을 쓰고 몸에는 무늬가 번쩍이는 검은 옷을 입고, 磬을 24번 울린 후에 두 사람이 道經을 읽고 또 푸른색 종이에 祝文을 써서 그것을 태운다(成 俔, 《慵齋叢話》 권 2).

이 밖에 국가에서 관장하는 도교의 초제와 관계되는 것으로는 강화의 摩尼山 璽星壇에서의 祭天行事이다. 마니산에서의 제천행사는 우리의 고유신앙에서 출발된 것이었으나 오랜 세월을 거쳐오는 동안에 도교적인 신앙 내지 그 제례와 습糅하여 특이한 성격을 띠게 되었다. 전설에 의하면 강화의 마니산과 전등산은 단군이 하늘에 제사하던 곳으로 본래 단군이 그의 세 아들을 시켜 제단을 구축했기 때문에 그 곳을 三郎城이라고도 한다는 것이다. 이렇게 해서 강화의 마니산은 한반도의 성역같이 전승되어 내려왔던 것이다. 그

런데 산정에 있는 제단을 참성단이라고 하여 어느새 星宿의 초제와 결부되게 되었다. 고려시대에는 마니산의 彗星醮가 행해졌고 조선시대에도 그 초제는 계속되었다. 연산군 6년(1500) 2월 정유일에 의정부에서 마니산 齋宮의 營繕을 停罷하기를 청원했는데, 연산군은 마니산의 영선은 별에 제사하는 곳을 위한 것이니 정파해서는 안된다고 하였다.

중종 6년(1511) 6월 계미일의 柳崇祖의 자술에 의하면 그는 임금의 명령을 받들고 마니산에 가서 기우제를 지냈는데, 그 곳의 제단에는 옥황상제의 위가 마련되어 있었다는 것이다. 동왕 11년 2월 정유일의 朝講에서 金應箕는, “소격서와 마니산의 제는 다 하늘에 제사하는 것이니 이는 심히 僭越한 일이다”라고 말했다. 선조 2년(1569)에 李珣가 摩尼山醮禮靑詞의 제작을 사퇴한 일이 있고, 인조 19년(1641)에는 마니산에 제단을 세우는 등 하여, 매년 香祝을 내리고 제사를 지내게 한 일이 있다. 《東文選》권 115에 실려 있는 조선 초기의 卞季良이 지은 〈摩尼山彗星醮禮靑詞〉를 보면, 三獻에 “三清의 도는 오묘하여, 어둡하니 알기 어렵도다. 정성을 다해 再獻을 드리니, (상제께) 감응하여 통함이 빠르도다”라고 하여 그 곳에서의 초제가 도교 일색으로 기울어져 있었음을 나타내고 있다. 그리고 삼현 말미에서 “병장기는 거뒀들이고 철은 순조로와 농사는 풍년지고 물건은 풍성하도다”라고 한 것으로도 알 수 있듯이 마니산의 참성초 역시 國泰民安을 기축하는 행사였던 것이다. 강화도 마니산에서 제단을 설치하여 하늘에 제사한 연유는 여러 가지로 설명될 것이지만, 역시 신선가들 사이에서 나온 海上仙山의 전설과 결부되어 있음을 부인하기 어렵다. 앞의 변계량외 청사에서, “산은 바다 위에 떠 있어 속세와 멀리 떨어져 있도다. 제단은 구름 사이에 솟아 있어 신선의 수레를 맞이하기에 합당하도다”라 하여 이 점이 극명하게 나타나 있다. 강화도의 마니산은 바다 위에 떠 있어서 속세와 멀리 떨어져 있고, 그 산정에 마련된 제단은 구름 사이에 높이 치솟아 있어 해중의 삼신산과 방불하니 옥황상제를 비롯한 여러 신선들이 강림하기에 마땅한 곳으로 볼 수 있었던 것이다. 그리고 단군은 한반도의 仙派의 조종으로 받아들여 왔으므로 마니산의 제전은 단군과 직결될 수 있는 충분한 조건을 갖추고 있었다고 볼 수도 있다.

(2) 수련도교

《海東傳道錄》에는 修鍊의인 도교의 도법을 전수한 인물과 그 道脈이 밝혀져 있고 그 도법을 해설한 道書가 많이 제시되어 있다. 최근에는 그 單卷 完帙의 필사본이 나와 임진왜란 때까지도 살아 있던 韓無畏가 저술한 것임을 알게 되었으나, 전에는 李圭景의 《五洲衍文長箋散稿》의 도교 관계 辨證說에 인용된 것을 통해 그 내용을 알아볼 수 있을 정도였다. 전해지기로는 인조 때에 관동에서 체포된 한 중의 몸을 수색해서 이 단권으로 된 《해동전도록》을 얻었는데, 그 곳의 수령이 그것을 李植(1584~1647)에게 보내 그의 손을 빌어 정착된 것으로 되어 있다. 말하자면 이 《해동전도록》에 실린 내용은 조선 중기에 와서 비로소 세상에 알려지게 된 것이다. 《해동전도록》에서 전하는 도법 중 가장 중요한 것은 구래의 金丹으로도 불리던 복용하면 신선이 된다는 仙丹을 煉造한다는 外物의 효능에 의존하는 外丹에의 집념에서 탈피하고 자신의 수련을 통해 功行을 쌓아 자기 몸에 단을 이룩하여 장생불사한다는 본성적인 것으로 전환시킨 이른바 內丹을 추구하는 金丹道를 고취하는 점이다. 일반적으로 이것을 丹學이라고 부르기도 한다.

이러한 본성에 연결시킨 단학의 기본 이론은 金時習의 龍虎에 관한 해설에 잘 해명되어 있다. 鼎器에 납과 수은을 넣고 불을 지피 두 가지가 不飛不走하여 하나로 합치게 만드는 것이 선단을 연조하는 방법이다. 이것을 상징적인 것으로 취해가지고 인체에 적용시켜서 풀어나가는 것이다. 정기는 사람의 몸인데 머리는 乾이 되고 배는 坤이 되고 배꼽 아래에 있는 단전이 그 중심이 되므로 단전을 기준으로 하여 몸을 안정시킨다. 납과 수은은 용호에 비기는데 그것은 인체의 一呼一吸하는 호흡이다. 이 일호일흡을 잘 해서 천지간 元氣를 훔쳐 체내에 단을 이룩한다. 지피는 불은 服餌, 즉 양생을 위한 식물로 잡는데 그 복이도 용호를 굴복시켜 하나로 합치도록 조절하는 것이다. 이러한 단학의 궁극적인 목적은 장생불로하는 신선으로 화하는 데 놓여 있으므로 자연 그것에 관련된 설화도 많이 생겨나게 되었다. 조선 중기에는 내단 수련에 관한 전적의 주석과 해설서가 나오기도 하였다. 權克中(1560~1614)의 《參同契注解》, 鄭礪(1506~1549)의 《丹家要訣》과 《北窓秘訣》, 李之菡(1517~

1578)의 《服氣問答》, 郭再祐(1552~1617)의 《服氣調息眞訣》 등이 있다.

《해동전도록》의 도맥은 金可紀, 崔承佑, 僧 慈惠 등 신라 말의 留唐學人들로부터 시작되나 조선시대에 내려와서 김시습에 이르러 크게 번성하였다. 도맥이 김시습에 이르러서는 洪裕孫, 鄭希良(1469~?), 尹君平 3사람에게로 전해졌는데 전수된 도법의 내용도 각기 다르게 갈라져 나간다. 홍유손에게는 天遁劍法鍊磨訣이 전수된 것으로 되어 있다. 홍유손은 비친한 집안에서 태어났으나 金宗直(1431~1492)의 문인으로, 세조가 왕위를 찬탈한 후, 호를 狂眞子라 하고 南孝溫(1454~1492) 등과 죽림칠현으로 자처하며 老莊을 토론하고 세간에서 淸談派로 불리고 戊午士禍(1498) 때 제주에 유배되어 노예로 있다가 中宗反正(1506)으로 풀려났다. 그가 한 번은 금강산에 가서 이런 시를 지었다.

몸은 단군 무오년보다 먼저이고
 눈은 기자가 마한을 칭한 것까지 보았다
 지금 永郎과 함께 水府에 노닐고
 또 봄 술에 끌려 인간 세상에 머물러 있다
 (趙汝籍, 《靑鶴集》 8).

홍유손에게 전수된 도법은 密陽孀婦 朴氏妙觀과 張道觀으로 이어져 내려간 것으로 되어 있다.

정희량에게는 玉函記內丹之法이 전수된 것으로 전해진다. 정희량 역시 김종직의 문인으로 호를 虛庵이라 하고 연산군 초년에 과거에 급제하여 待敎로 있다가 무오사화로 의주로 유배되었고 다시 김해에 이배되었는데 연산군 3년(1502)에 행방불명되어 세상에서는 신선이 되었다고 전해졌다. 정희량은 특히 음양학에 밝아 먼 앞 일을 미리 잘 알았다고도 한다. 정희량의 도맥은 僧 大珠, 鄭礪·鄭磻(1533~1603) 형제, 朴枝華(1513~1592)로 이어져 내려간 것으로 되어 있다. 정염은 내단호흡법을 다룬 《北窓秘訣(龍虎訣)》의 저자로 널리 알려졌고, 정작은 형 정염으로부터 도법을 전수받아 도교의학에 조예가 깊어 《東醫寶鑑》의 편찬에 참획하였다. 박지화는 徐敬德(1489~1546)의 문인으로 유·불·선 3교에 두루 조예가 깊었고 임진왜란 때 왜병에 더럽혀지지 않으려고 냇물에 투신자살하였다. 일설에는 박지화가 水尸解 했다고도 한다.

시해는 죽는 형식만 취하고 실제로는 죽지 않고 신선이 되는 것을 이른다. 금·목·수·화·토 다섯 가지 시해가 있는 것으로 전하여진다.

《芝峯類說》과 《淸江瑣語》에 윤군평에 관한 이야기가 나온다. 윤군평은 군관이었는데 異人을 만나 《黃庭經》을 전수받아 수련법을 터득하게 되었다는 것이다. 그는 언제나 사람들에게 과식을 삼가라고 경고하면서 모든 질병은 다 음식을 절제하지 않는 데서 생긴다고 말했다. 그리고 그는 늘 鐵片 4매를 가지고 번갈아 가며 양 겨드랑이에 끼고 있었는데, 겨드랑이에 낀 철판은 잠깐 사이에 불같이 뜨겁게 달아올라 자꾸 식은 것으로 갈아껴야 했고 그렇지 않으면 편안치가 않았다. 추위와 더위를 가리지 않고 늘 목욕을 해서 어깨와 등을 식히고는 했고 동짓날에도 우물물 한 동이를 등에 부어야 했다. 80여 세에 죽었는데 그 시체가 펍 가벼워서 사람들은 그가 시해했다고 말했다. 윤군평에게는 김시습으로부터 參同龍虎秘旨가 전수된 것으로 되어 있다. 그의 도맥은 郭致虛와 한무외가 이어 내려간 것으로 되어 있다. 이 밖에도 師承이 분명치 않은 수련도교 신봉자가 적지 않았던 것으로 전해진다. 이름이 알려진 사람으로는 南越, 崔瀉, 張世美, 姜貴千, 李光浩, 金世麻, 文有彩, 鄭之升, 李廷楷, 郭再祐, 金德良, 李之菡, 鄭斗, 許米 등이 있다. 이렇듯 조선 중기에도 일부 지식인들 사이에 수련적인 도교가 신봉되어 직접 수련에 종사한 사람도 생겨나고 또 그 방면의 道書의 주석과 해설이 나와 특이한 사조를 조성하였음을 짐작하게 된다.

(3) 도교적 양생론과 의약 연구

수련적인 도교에서 상식에서 벗어난 미신적인 허황된 부분을 제거하면 건강관리에 크게 도움이 되는 방법이 적지 않으므로 당시 도교를 신봉하지 않던 계층에서도 그러한 수련법에 관심을 갖는 인사들이 생겨나게 되었다. 바꾸어 말하면 도교에서 개발한 양생론과 의술이 당시 지식인들의 주의를 끌게 되었던 것이다. 또 설혹 도교적인 수련법 가운데 다소간 합리성이 결여되거나 미신적인 요소가 내포되어 있다손 치더라도 의약이 충분히 발달하지 못했던 당시 사람들로서는 어느 정도까지는 그런 것에 기울어지지 않을 수 없었을 것이다. 한편 이 시기는 주자학을 숭상하던 때였으므로 당시 지식인

들은 주자가 《참동계》와 《陰符經》 같은 도서에 관심을 가지고 校注作業을 한 것 등에 영향을 받아 그러한 부류의 책들을 열람하는 것을 꺼리지 않아 도교적인 수련법에 대해서 조예가 깊은 사람도 나오게 되었다. 이렇게 해서 일반 지식인들 사이에서도 심신의 수양, 건강의 관리 내지는 생활의 운치 등 다양한 의의를 도교적인 수련법에 부여하게 되었고, 동시에 종교적인 의의가 극도로 희석된 상태에서 수련적인 도교가 받아들여지게도 되었다.

李珣도 도교적인 방법을 감안한 다음과 같은 醫藥策을 펴려한 바 있다.

수명 장단의 분수는 하늘에 달려 있다고는 하나 保養하는 기틀이야 사람에 달려 있지 않겠는가. 그러므로 병이 나기 전에 氣를 기르고 병이 난 후에 병을 고치고 올바른 命을 순리로 받고 섭생함을 잃지 않는 것으로, 병을 치료하는 방법은 이런 것에 불과할 따름이다. … 기가 약하더라도 잘 기를 수 있다면 장수를 기대할 수 있다. 기가 강하더라도 그것을 상해하게 만든다면 조사를 면하기 어려울 것이다. 저 昌陽(창포의 일종)이 수명을 연장시키고 黃精이 맥을 보하는 것 역시 그런 이치가 없다고 말할 수는 없다. 그러나 주야는 생사의 도리 인지라 생이 있으면 반드시 사가 있게 마련이니 藥餌로 구할수 있는 것이 아니다. 그러한 즉 장생불사하는 도와 蟬蛻換骨하는 술이야 어찌 그렇게 될 이치가 있겠는가. 내났에 하늘로 올라간 사람은 틀림없이 없을 것이고 靈丹으로 신선이 되게 한다는 그런 약은 틀림없이 없을 것이다. 황금을 이룩할 수가 있겠는가. 沆瀣야 먹을 수 있겠는가. 천지 사이에는 實理뿐이니 그 이외의 설은 공격하지 않아도 절로 깨진다(李珣, 《栗谷全書》拾遺 6, 雜著 3, 醫藥策).

여기에 펴려된 견해를 가지고 본다면, 율곡은 도교에서 선단을 연조하여 신선이 되어 천상선계로 날아 올라간다는 설은 믿지 않지만, 도교에서 개발한 창양이나 황정 같은 延年益壽한다는 약물의 사용은 그것 나름의 이치가 있어 받아들일만 하다는 태도를 취했다. 수명의 장단은 인력으로 어찌할 수 없으나 평상시에는 기를 기르고 발병시에는 치료를 해서 타고난 수명은 보전해야 한다는 것이 그의 생각이다.

의료시설이 충분하지 못하고 일반적으로 유교적인 효경의 뜻에 입각한 事親養老에 대한 열성이 대단했던 시대였으므로 당시의 지식인들은 양생론과 의술에 대한 관심이 깊었고, 그러한 관심의 소산으로 비망기적인 양생설이나 의약기사도 적지 않게 나오게 되었던 것이다. 도교적인 색채가 짙은 양생설

로서는 명필로도 알려진 守谷 李燦(1498~1554)의 것이 있는데, 그 양생설이 8폭 병풍으로 쓰여 있는 것을 李滉(1498~1554)이 얻어 읽고서 양생에 대한 자신의 생각을 표명한 다음과 같은 발문을 쓰기까지 하였다.

天仙은 원치 않고 地仙이 되고 싶다. 옛 사람이 이 말을 나에게 일러 주었거니와 衰病에 시달려 (고향으로) 돌아가기를 생각하면서도 오래도록 돌아가지 못하고 있다. 수곡 이공이 강호에서 養靜한다는 이야기를 듣고 마음 속으로 그 일을 사모하였는데, 하루는 前縣監 허모군이 수곡이 쓴 양생설 8폭을 나에게 보여주었다. 그 글을 읽고 그 글씨를 玩賞한 나머지 수양하는 일에 감회를 갖게 되어 더욱 晦菴(朱子)이 伯陽의 책(《參同契》)을 사랑하는 뜻을 알게 되었다. 아아, 수곡이 지선이 될 수 있는데 난들 될 수 없겠는가. 글 끝에 몇 글자를 적어서 돌려 보낸다. 내일 산으로 돌아가려다. 嘉靖癸丑(명종 8년; 1553)에 淸涼山人이 씀(李滉, 《退溪全書》 43, 書許監察所藏養生說後).

이 글만을 가지고도 퇴계가 도교적인 양생술에 대해 관심이 절실했음을 알 수 있다. 퇴계의 글은 수곡이 세상을 떠나기 1년 전에 쓴 것이다. 수곡은 57세에 죽었으므로 물론 장수했다고는 할 수 없다. 그러나 이러한 일을 통해 우리는 양생설을 둘러싼 당시 지식인들의 의식을 짐작할 수 있게 된다.

정염은 《북창비결》에서 修丹之道를 설명하는 도중에 다음과 같은 말을 했다.

風邪의 질환은 혈맥 속에 숨어 있어 감감한 어둠 속에서 돌아다니므로 그것이 몸을 죽이는 도끼임을 알지 못한다. 오래 되어 經絡에 옮겨가고 膏肓 속에 깊이 들어간 연후에 의사를 찾아가 약을 쓴다 해도 이미 늦는다. 正氣와 풍사는 氷炭 같이 서로 용납하지 않는 것으로, 정기가 머물러 있으면 풍사는 절로 달아나고 百脈이 절로 유통하고 三宮이 절로 승강하는데 질병이 어디로 해서 생겨나겠는가. 조금만 (정기를 보존하는 데에) 정근하면 반드시 수명을 연장시켜 죽는 날을 뒤로 물리치게 될 것이다(鄭礪, 《北窓秘訣》 1장; 李能和 《韓國道敎史》, 320쪽).

이것은 결국 질병이 범접하지 못하게 미리부터 준비를 갖추는 일종의 건강법 내지는 양생법을 말한 것이라고 하겠다. 이러한 양생관은 더욱 확대되고 더욱 세련되어서 조선시대 의학의 기본체계를 확립시켜 주기에 이르렀고

나아가서는 의학의 본의를 해명하는 데까지 전개되었다.

조선 중기에 한국의 의학은 규모, 체제, 내용 등 각 방면에 걸쳐 장족의 발전을 이룩하였다. 여러 가지 의서의 편술과 저작이 용의주도하게 추진되었고 각종 중국 의서의 翻刻과 교주 및 언해가 정력적으로 진행되었다. 조선 중기에 내려와 편술된 의서 가운데는 《동의보감》이 최대의 걸작으로 꼽히고, 국내외의 의약계에 널리 환영되었고, 또 당시로서는 그렇게 되기에 손색이 없는 명저이기도 했다. 이 《동의보감》은 서와 목록 2권, 內景篇 4권, 外形篇 4권, 雜病篇 11권, 湯液篇 3권, 鍼灸篇 1권 도합 25권으로 이루어져 있는데, 許浚(1546~1615)의 주편으로 광해군 2년(1610)에 찬술이 완결되었고 동왕 5년에 內醫院에서 그 초판본이 간행되었다. 《동의보감》의 편찬에는 정염의 아우 정작이 참획하였으므로 거기에는 정씨 형제의 도교적인 의학관이 충분히 반영될 수 있었을 것이다. 내경편 첫머리에 있는 集例에 《동의보감》전체의 編例를 다음과 같이 말하고 있다.

신이 삼가 생각하옵건대 사람의 몸은 안에는 오장육부가 있고 밖에는 근골과 肌肉과 혈액과 피부가 있어서 그 형체를 이루고 있습니다. 그리고 精·氣·神이 臟腑百體의 주인 노릇을 하고 있습니다. 그러므로 도교의 三要와 불교의 四大은 다 이것을 말하는 것입니다. 《황정경》에는 내경의 글이 있고 의서에도 역시 內外境象의 그림이 있습니다. 도교에서는 淸淨과 수양을 근본으로 삼고 醫門에서는 藥餌와 鍼灸로 치료를 합니다. 이는 도교에서는 그 精을 얻었고 의문에서는 그 粗를 얻은 것입니다. 이제 이 책은 먼저 내경의 精·기·신 및 장부를 내편으로 하였고, 다음에 외경의 두면, 수족, 筋脈, 골육을 취해서 외편으로 했습니다. 또 五運之氣, 四象三法, 內傷外感의 여러 가지 병에 관한 證驗을 열거하여 잡편으로 하였고 끝에 탕액과 침구를 다뤄서 그 변화를 남김없이 들어내어, 만약에 병자가 책을 펼치고 들여다 본다면 허실경중과 길흉사생의 조짐이 거울같이 밝게 드러나서 망령된 치료를 가해서 요절하는 폐단이 없도록 하였습니다(奎章閣圖書本(7608) 1, 集例).

이것만을 가지고도 《동의보감》은 도교의 교설을 숭상하여 그 哲理로 의학의 본의를 해명하려 하였고 일반적인 의술은 오히려 종속적인 것으로 돌렸음을 알게 된다. 《동의보감》의 편자는 예리한 과학적인 사고력과 체계설정의 천재성을 지니고 있었던 것 같아서 도교는 그 정을, 의문은 그 조를 얻었다

고 한 견해를 살린 정연한 구성 밑에서 그것을 살리기 위해 당시 의학계의 온갖 지식을 총집결하고 그 의의의 해명에는 도교의 후생과 실용을 존중하는 정신을 취하고 편찬에 임했다. 내경편에서는 身形과 정·기·신에 대해 道書를 많이 인용해서 설명하고 醫者는 무엇보다도 이것들을 保養治理할 것을 강조하였다. 이렇게 공전의 체계화된 의서를 편술해 내어 조선 중기 이후의 계속된 의학상의 엄정한 기풍을 정립시키기에 이르렀다.

《동의보감》에는 또 도교의 부적이나 방위법 같은 것까지 소개되어 있다. 잡병편에 安産室의 시설이 설명되어 있는데, 거기에는 安産方位圖와 催生符가 제시되어 있고, 다음과 같은 지시가 달려 있다.

안산방위도 및 최생부와 借地法을 다 붉은 색으로 산모방 안 북쪽 벽에다 써 놓는데, 먼저 안산도를 붙이고 다음에 최생부를 붙이고 다음에는 차지법을 붙이고는 차지법을 세 차례 讀呪하고 끝낸다(許浚, 《東醫寶鑑》 雜病篇 10, 하).

이런 것은 실로 미신적인 것이어서 오늘날에 와서는 일고의 가치도 없게 되어 버렸다. 그러나 당시로서는 산고를 완화시키고 난산을 수습하는 일에 대해서는 별로 좋은 지혜가 없었고, 그렇다고 해서 전혀 손을 쓰지 않을 수도 없는 형편이었으므로, 약물의 사용 이외에는 이러한 산실의 시설을 하게 까지 되었던 것이다. 이런 것은 미신으로 돌려버리면 그만이었지만, 오늘날의 용어를 가지고 말한다면 심리적인 요법의 일종으로 볼 수도 있는 것이다.

《동의보감》 이외에 李宗準(?~1499)의 《神仙太乙紫金丹方》 1권, 朴雲(1493~1562)의 《衛生方》, 鄭推仁의 《頤生錄》, 鄭士偉(1536~1592)의 《壽養叢書類輯》 2권, 崔奎瑞(1650~1735)의 《降氣要訣》 등은 다 쟁쟁한 지식인들에 의해 저술된 도교의 색채가 짙은 의서들이다.

(4) 수경신(경신수야)

도교의 장생법과 司過神의 신앙에서 출발된 행사 중에서 경신일에 행하는 일들이 있다. 그 가운데서 守庚申 또는 庚申守夜가 가장 널리 행해졌다. 경신일 밤에 잠을 자지 않고 하룻밤을 뜯 눈으로 지새는 수경신의 습속은, 도교에서 주장하는, 일종의 눈에 보이지 않는 벌레인 三尸의 활동을 약화 또는

절멸시켜야 장수를 누릴 수 있다는 설에 따라, 각 개인에 주어진 2周甲 120년의 수명이 단축되어 천수를 누리지 못하는 것을 막는 데 그 목적이 있다. 삼시충은 눈에 보이지 않는, 형체가 없는 괴물로, 인체 내에 기생하면서 사람의 죄과를 빠짐없이 살피서 60일에 한 번씩 돌아오는 경신일 밤에 宿主가 잠든 사이에 그 몸에서 빠져나가 천상의 상제에게 정례적인 보고를 하고 돌아온다는 것이다. 그 경신일 밤에 자지 않고 뜬눈으로 새우면 삼시충이 상제에게 죄과를 보고하지 못하고 만다는 생각에서 수경신의 습속이 시작되었고 그것이 결국은 축제적인 행사로 변모되기에 이르렀다. 수경신은 ‘守三尸’라고도 한다.

수경신은 고려시대부터 민간과 궁중에 두루 유행하였고, 조선시대에 내려와서는 건국 초기부터 궁중에서 규모를 갖추어 행하여졌다. 《龍飛御天歌》 제 78장 大注에 “경신일 밤에 태조가 판삼사사 鄭道傳 등 여러 훈신들을 불러 술을 차리고 풍악을 잡혔다”라는 기사가 있고, 小注에는 삼시와 경신수야에 관한 비교적 상세한 해설과 당시의 경신수야하는 나라 풍속에 대한 설명이 들어 있다. 조정에서 수경신이 논란된 기록은 《成宗實錄》에 처음 보인다. 성종 때에는 경신일에 수야하는 행사의 규모가 커져서 임금과 신하 사이에 경신수야를 둘러싸고 논란이 벌어졌던 것이라 여겨진다. 성종 17년(1486) 11월에 경신수야의 행사를 3일 앞두고 사헌부 장령이 임금에게 간했다.

사헌부 장령 李季南이 와서 아뢰기를, ‘신 등이 듣자옵기에는 19일 밤에 중친을 향연하고 수경신을 하시리라고 합니다. 한밤중에 중친들이 妓工의 무리와 궁금 엄밀한 곳에서 남녀가 뒤섞여 있어서야 되겠습니까. 또 중친 등이 혹 술 취함으로 해서 예를 어기는 자가 생길 것이고, 하물며 밤을 새우며 歡宴하고 성체가 피로해지지 않을 수 있겠습니까’하니, 임금이 이르기를, ‘경신일 밤에 중친을 접견함은 오늘날만의 일은 아니다. 너희들은 이것을 가지고 流連荒妄하다고 하는 거냐’라고 했다. 계남이 이르기를, ‘신 등은 전하를 황망하시다고 하는 것은 아닙니다. 이 엄한 성체를 피로하게 할까 두려워서이고 또 남녀가 뒤섞여 논다는 것이 궁금의 엄밀한 체통을 자못 손상시키게 되기 때문에 아뢰는 것입니다’라고 했다. 이에 임금이 이르기를, ‘조종조에는 있던 일이니 다시는 말하지 말라’고 했다(《成宗實錄》 권 197, 성종 17년 11월 정사).

그 다음날에도 대사헌 李瓊全 등이 笏子를 올려 역시 2일 후에 있을 경신

수야의 행사를 세조 때의 고사를 들어가며 중지할 것을 간했으나 임금의 여전히 들어주지 않았다. 성종은 경신일 밤에 종친과 조정 관원들에게 仁陽殿 內外庭에 妓樂을 곁들인 대규모의 주연을 베풀고, 양사의 반복되는 간쟁을 물리치면서 잔치를 치렀다. 양사의 舍疏는 임금의 경신수야가 불가한 이유 7가지를 늘어놓고서, 이미 차려 놓고 시작한 연회의 중지를 간청하였는데, 거기에는 삼시에 관해서도 언급하고 있다. 성종은, “불교가 근리한 데도 나는 그것조차 믿지 않는데 하물며 삼시를 겁내서 수야하겠느냐. 다만 종친을 친근하게 하기 위해서일 뿐이지 액을 피하고자 해서가 아니다”라고 대답하고, 대사헌 등에게 殿庭으로 들어가서 술을 마시라고 명했다. 이날 마침 천둥이 치고 비가 왔는데 성종과 간쟁하는 신하들 사이에 天變에 대한 논란이 벌어지기까지 하였다. 성종 22년(1491)에도 대사헌 이경동 등의 상서에서 경신수야의 행사를 포함한 각종 환락연회의 폐풍을 고치고 遊逸하지 말기를 간청하였으나, 성종은 경신일의 행사는 그 유래가 오래되었으므로 폐지할 수 없고 그 밖의 몇 가지는 조정할 데가 있으면 고치도록 하라고 응수하였다.

성종의 뒤를 이은 연산군도 궁중에서의 경신수야 행사를 계속하였다. 연산군 3년(1497) 11월 경신일의 실록에 다음과 같은 기사가 있다.

주효, 호피, 녹피, 각궁 등의 물건을 승정원에 내리고 이르기를, ‘오늘은 경신일이니 함께 수야하고 장난삼아 노름들이나 하라’고 했다. 대사헌 李諱 등이 아뢰기를, ‘임금에게는 장난이란 없는 것입니다. 수경신하는 놀이는 閭巷의 豪俠兒들이 숭상하는 것입니다. 이제 승정원에서 그것을 본뜨게 하시다니, 금중은 놀이하는 곳이 아니옵고 측근의 신하들은 도박하는 부류들이 아닙니다. 그 만두도록 명하십시오’라고 했으나 들어 주지 않았다(《燕山君日記》 권 28, 연산군 3년 11월 경신).

연산군 11년 12월 경신일에는 승정원 예문관, 병조의 都摠府 당상, 密威廳 당상에게 명해 빈청에 모여 수야하도록 하고 御製絶句와 율시를 내려 그것들에 和作하여 바치도록 하였다. 이렇듯 경신수야의 습속은 조선시대 궁중행락의 하나로 지켜져 내려왔다. 전해지기로는 영조 때에 내려와 비로소 궁중에서의 경신수야 행사가 폐지되었다.

2) 민간신앙

(1) 선서와 관제신앙

柳得恭(1749~?)의 《蟲葉記》 2, 中國書來東國條에 조선 태종 17년(明 永樂 15; 1417)에 明 成祖가 善陰鷲書 6백 부를 보내왔다는 기사가 보인다. 선음증서는 유·불·도 3교의 사상이 융합한, 선행을 권장하는 내용의 책들로 善書로 약칭되기도 한다. 명대 이후 중국에서 대단히 많이 만들어졌다. 권선징악이라는 사회교육적인 의의를 높이 사서였으리라고 생각되지만, 이러한 선서들이 조선 초기부터 한말에 이르기까지 계속하여 널리 읽혀졌고, 각종 선서의 변각과 연해가 나왔다. 주요한 선서로는 《玉皇寶訓》·《注生延嗣妙應眞經》·《敬信錄》과 그 연해본, 《三聖訓經》·《過化存神》·《感應篇圖說》·《功過格纂要》 등을 들 수 있다. 이 가운데서 《삼성훈경》은 蜀漢의 명장 關羽, 晉의 張亞, 唐의 呂洞賓을 숭봉하는 내용으로 이루어져 있다. 생전의 공덕으로 천궁에 올라 관우는 關聖帝君으로, 장아는 文昌帝君으로, 여동빈은 孚佑帝君으로 각각 제군의 지위를 차지하게 되어 인간의 선악을 감시하고 그것에 따라 화복을 내리는 일을 하는 것으로 되어 있다.

중국에서 관우를 신격화하고 그를 신봉하기 시작한 것은 송나라 때부터였으며, 도교에서는 伏魔大帝라 하여 지옥신의 장으로 되어 있고, 한 고조, 진 시황제 등 생전의 제왕은 도리어 그의 부하 격으로 돌려져 있다. 조선 중기에 와서는 우리 나라에서도 민간에서 관제를 숭봉하는 습속이 생겼다. 관제를 숭봉하는 습속은 본래 임진왜란 때 명나라 군사가 이 땅에 가져온 것으로, 그 습속을 받아들여 종로 및 동대문과 남대문 밖에 關王廟를 세우게까지 되었던 것이다. 동대문과 남대문 밖의 관왕묘는 지금까지도 남아 있다. 관우는 그 의용을 사서 城鎮을 수호해 주는 것 등을 비롯해서 여러 가지 능력이 있는 것으로 믿어졌고, 우리 나라에서는 특히 財神으로 받아들여 상인들에게 숭봉되었다. 《과화존신》도 관성제군의 《覺世眞經救劫文》·《靈驗記》 등을 합편한 것이다.

(2) 도인들의 비밀집단

落魄한 선비들과 가문이 비천한 지식인들이 도술의 수련을 병자하여 산수 사이를 遨遊하는 일이 빈번해지고, 그러한 사람들이 회동하여 師生關係를 맺으면서 갖가지 도술을 논하기도 하고 세속에서 초연한 생활을 하면서 기이한 설화를 남기기도 하였다. 선조 때 사람 趙汝籍이 찬술한 것으로 전해지는 《靑鶴集》은 일단의 그러한 부류에 속하는 사람들의 사생관계와 행적을 엮은 만록류의 책이다. 조여적이 선조 21년(1588) 과거에 낙방하고 극도의 실의 속에서 고향으로 돌아가는 도중 楮灘에서 초면부지의 사람이 자기 이름을 부르며 말을 걸어오는 데 놀란 나머지 그 사람을 사사하여 60년이 되었고, 그 동안에 견문한 사적을 전하기 위해 《청학집》을 엮어냈다는 것이다.

조여적이 사사한 사람은 李思淵(일명 挺元, 承祖)으로 자는 胤夫, 호는 雲鴻, 雲鶴, 片雲이다. 강원도 인제 사람으로 16세 때부터 이미 雲林高趣가 있었는데, 선조 6년(1575)에 한 優婆塞(출가하지 않은 불제자)를 만나 道書 1권을 얻은 것이 인연이 되어 五臺山 麒麟臺에서 7인의 신선 같은 道人을 만나게 되었다. 金蟬子·彩霞子·翠窟子·鵝蕊子·桂葉子·花塢子·碧落子가 그 일곱 도인의 道號이다. 이들은 다 뛰어난 재지를 지니고도 때를 만나지 못해 강호에 숨은 인물들이다. 편운 이사연은 이들과 함께 甲山 사람 靑鶴山人 魏漢祚를 사사하였다. 위한조는 중국인 楊雲客을 만나 그와 함께 異術을 배웠다. 위한조는 앞 일을 잘 알아서 예언을 하기도 하고 그 예언이 적중하기도 하였던 것으로 알려져 있다. 그는 선조 36년에 자기가 세상을 사절하게 되었음을 제자들에게 일러 주고 그해 정월 15일 새벽에 일어나 大蘭山 안개 속으로 걸어 들어가 돌아오지 않았다.

위한조를 사사하던 이사연을 포함한 여덟 사람은 다 흩어져 가버리고, 이사연은 금선자 李彦休(자는 弘道) 및 曹玄志(자는 通遠, 호는 五竹居士·梅窓)와 함께 한라산을 향해 떠났는데 茂州 德裕山에 당도하자 그 곳이 살만함을 알고 그 곳에 집을 짓고 동거하면서 약초를 채집하고 신을 삼고 하여 생계를 꾸려나갔다. 이에 앞서 이사연은 채하자와 함께 중국의 燕京에 가서 중국인 조현지를 만났다. 조현지는 바로 양운객의 문인이었다. 조현지는 앞 일을 잘

알아서 중원이 장차 만주족의 땅이 될 것이므로 안심하고 살 곳을 찾던 중에 조선에서 온 이사연과 채하자 두 사람을 만나게 되어, 조선의 한라산이 옛날로부터 병화가 미치지 않는 곳이라 하여, 그곳으로 같이 가기로 했던 것이다. 이들은 다 한시를 지을 줄 알아서 도처에서 吟詠한 시들이 《청학집》에 전해진다.

이들은 다 현실사회를 도피한 은둔자들로 자기 자신들도 遁자를 써서 특득한 도의 성격을 나타냈다. 양운객은 도가 가장 높아 通神變化하는 경지에 도달했다 하여 天遁이라고 불렀고, 위한조는 그 다음으로 知人知鬼한다 해서 地遁이라고 불렀고, 그 나머지는 그만그만해서 이사연은 神遁, 조현지는 人遁, 그 밖에 仙遁, 佛遁 등 적당한 칭호로 불렸다. 용모가 寒玉 같고 눈이 새벽별 같은 자칭 西蕃僧이라는 자도 호를 能浩 또는 洞里堂이라 하여 이들과 역시 의기투합하여 심오한 이치를 자세히 토론하였다. 이들은 당시 유가 계통의 지식인들과는 판이한 史觀 내지 시국관을 가지고 있었다. 이들은 명의 멸망과 만주의 발흥을 예언하였고, 중국에 대해서는 뚜렷한 항거의식을 지니고 있으며, 장래 어느 때에는 조선에 천운이 돌아와 일본을 굴종시키고 중국을 제압하며 천하를 통제하는 지위에 오를 것이라고 전망하기도 하였다. 《청학집》의 기사를 보면 당시 일부 지식인들의 도교를 빙자한 은둔생활의 상황을 어느 정도 짐작할 수 있게 된다.

(3) 지리도참

조선 초기부터 창업주인 태조 이성계의 한양천도에 따른 풍수설에 대한 관심이 고조됨에 따라, 민간에서도 자연 지리도참에 대한 미신이 성행하게 되었고 識緯術數에 관한 책들이 마구 만들어져 퍼져나갔다. 태종 때에 참위서에 대한 금령이 내려졌 세조 때에는 書目까지 열거한 민간의 圖讖秘記 收去습이 내려졌다. 성종 때에는 수거령의 대상이 되었던 도참비기는 이미 남김없이 거둬들였기 때문에 민간에서는 더 이상 찾아볼 수 없게 되어, 제시한 서목 이외의 도참비기가 있으면 찾아내어 올려 보내라고 하였다. 이렇게 민간 소장의 참위서를 찾아내어 회수한 것은 민간에 만연하는 미신을 근절시키자는 의도뿐만 아니라 한편으로는 易姓變革 같은 일이 혹시라도 그러한

지리도참에 의해 또는 그런 것들에 빙자하여 발생하는 일을 미연에 방지하자는 심산에서 나왔을 것이다.

조선 중기에는 南師古·魏漢祚 등이 도참비기를 만들었다고 전해진다. 도참비기는 예언으로, 신빙성을 띠는 것을 그 특색으로 들 수 있다. 世運의 향방이나 시국의 추세는 사실상 명확히 말하기 어려운 경우가 많기 때문에 도참비기 등의 수단을 빌어 그런 일을 나타내는 경우가 많다. 남사고는 중종과 명종대에 걸쳐 異人으로 알려졌던 불우한 지식인이다. 그는 향시에는 합격했으나 대과에는 급제하지 못해 별슬길에 오르지 못하다가 만년에는 현감도 지내고 천문교수로 서울에 있기도 하였다. 그런데 남사고의 예언은 당시의 정치와 밀접한 관계가 있는 것들이어서 많은 사람의 주의를 끌었다. 일례를 들면 중종의 繼妃 文定王后가 자기의 소생인 명종을 왕위에 앉혀놓고 자의로 국정을 움직여서 많은 폐단을 자아내며 건강한 몸으로 있을 때, 남사고는 문정왕후가 쉬 죽을 것을 예언했다는 것이다. 그리고 앞으로 동서분당으로 당쟁이 일어날 일이라든지 왜구의 대거 침략이 일어나리라는 것 등을 예언했다는 것이다.

이런 예언은 術數라기 보다는 오히려 당시의 정세에 대한 예리한 판단에 입각한 일종의 예측에서 나온 성질의 것이라고 볼 수 있다. 남사고는 그런한 일들로 해서 이인으로 지목되었고, 그의 문하에서는 수련적인 도교를 신봉하는 인물이 여럿 나왔다. 鄭礎·楊士彦·洪裕孫 등은 남사고의 문생들이었던 것으로 전해진다. 위한조는 앞에서도 간략하게 언급한 바 있지만, 청학산인으로도 불렸는데, 異術을 배우고 여러 나라의 道觀과 산림을 주유하고 돌아와 청학동에 살면서 많은 도인들의 사사를 받았다. 위한조도 역시 대륙을 내왕하면서 국내외 정세의 추이를 파악할 수 있었던 것이라 여겨진다. 《土亭秘訣》의 저자로 알려진 李之菡도 위한조의 제자로 전해진다. 이러한 부류의 인물들은 정치에 종사할 기회를 갖지 못해 그들의 시국에 대한 정세판단을 국정에 반영시킬 수 없었던 것이다.

〈車柱環〉