

## 道學과 正學의 관점에서 본 대구권 성리학

장 윤 수\*

- I. 들어가는 말
- II. 도학과 정학의 상징
- III. 대구권 성리학과 도학의 특징
- IV. 대구권 성리학과 정학의 시대적 요청
- V. 대구권 성리학의 사상적 연대
- VI. 나오는 말

### 국문초록

이 글은 가칭 ‘강안학’의 학문 정체성을 확인하는 과정에서 대구권 성리학의 학풍을 道學과 正學의 관점에서 해석해보려는 것이다. 성리학의 전통에 있어서 도학과 정학은 상통하는 개념이라 할 수 있다. 그렇지만 조선시대 성리학에 있어서 도학과 정학은 구체적인 전개과정에 있어서 차별적인 면모를 드러낸다. 도학과라 하면 조선 초기 사림파의 세력 중에서 도학적 실천을 강조했던 일련의 학자들을 지칭한다. 도학자들에게는 직접 체험 속으로 들어가 삶과 하나가 되는 자기 명증성을 확보하는 것이 중요하다. 즉 가르침에 대한 맹목적 믿음이 아니라, 삶으로서의 실천을 강조하는 것이다. 반면 정학은 理學을 근간으로 하는 주자학적 세

---

\* 대구교육대학교 윤리교육과 교수 / [ysjang@dnue.ac.kr](mailto:ysjang@dnue.ac.kr)

계관에 충실하여 학문적 정통성과 순수성을 강조한다. 이러한 입장에서  
는 주자학적 이론체계에 부합하지 않는 사상은 正學이 될 수 없다. 필자  
는 이 글에서 도학과 정학이라는 관점에서 남명과 퇴계, 그리고 대구권  
성리학의 중심인물인 한강 정구와 여헌 장현광의 사상을 해석하였다. 세  
부적으로는 도학의 사상적 표징으로서 몇 가지 특징을 설정하고, 이러한  
전통이 대구권 성리학에서 어떻게 드러나는지 구체화하였다. 그리고 시  
대적 요청으로서 조선시대 대구권 지식인 사회에 정학의 분위기가 어떻  
게 형성되었는지를 고찰하였다. 마지막으로 대구권 성리학의 학풍을 선  
산[구미]지역의 도학과와 남명학의 특징과 연계시켜 그 사상적 연대성  
을 확인하였다. 이러한 가설적 입장에서 볼 때 대구권 성리학의 특징은  
도학과 정학의 拮抗 관계에서 찾을 수 있다. 외적으로는 퇴계의 정학이  
주류를 이루고 있지만, 내적으로는 도학적 학풍이 지속적으로 존재하였  
던 것이다.

◆ 주제어

강안학, 대구권 성리학, 도학, 정학, 개방적 학풍, 우주론적 사유

## I. 들어가는 말

영남학파의 지역적 배경 중에서도 낙동강을 끼고 있는 ‘중간지역’의 학풍을 주목하는 일련의 연구성과들이 도출되고 있다. 학맥과 문화적인 배경에 있어서 嶺左(江左)와 嶺右(江右)지역과 차별화되는 중간지대를 잠정적으로 ‘강안지역’이라 하고 그 학문을 ‘강안학’이라 명명한다. 이번 기획의 주제는 강안학의 지역별 전개과정을 검토하면서 우선 ‘대구권’<sup>1)</sup> 성리학의 학풍을 고찰하려는 것이다. 필자 또한 이미 이 주제와 관련하여 몇 가지 연구성과를 도출한 바 있다.<sup>2)</sup> 이번에는 종전의 연구와 차별화하여 道學과 正學의 관점에서 대구권 성리학을 해석해보고자 한다.

도학과 정학은 일견 상통하는 개념이라 할 수 있다. 道와 非道의 관계를 正과 不正의 관계에 대비할 때 道는 正, 非道는 不正과 연관된다. 즉 도학은 곧 정학이라 할 수 있다. 성리학의 전통에 있어서 도학은 성리학, 理學, 주자학 등과 통용되는 개념이다. 성리학과 이학은 송대유학의 핵심개념인 性과 理를 중심으로 붙여진 이름이며, 주자학이란 용어는 송대유학을 집대성한 朱熹(1130~1200)를 중심으로 하여 생겨난 이름이다. 그리고 도학이란 명칭은 도를 가르치는 진정한 학문이라는 의미에서 명명되었다. 도학이라는 용어는 程頤(1033~1107)가 ‘참된 道의 학문’이라는 의미의 보통 명사로서 사용하던 개념이었으나 이후 점차 하나의 학파를 가리키는 고유명사가 되었다.<sup>3)</sup> 특히 주희의 반대파들이 ‘道の 계

1) 필자는 여기서 ‘대구권’과 ‘대구지역’을 차별화하였다. ‘대구지역’은 현재의 대구광역시를 의미하며, ‘대구권’이라 할 때는 보다 광범위한 문화권역의 의미를 뜻한다. 즉 대구 이외에도 문화적 연대성이 강한 고령, 성주, 칠곡을 포함하며, 심지어 경산, 영천, 청도와 산상[구미]지역까지 아우를 수 있는 개념이다. 즉 필자가 사용하는 ‘대구권’이라는 말은 비슷한 문화적 정체성을 갖는 대구와 인근 지역을 총괄한다.

2) 『대구권 성리학의 지형도』(심산출판사, 2021); 「낙중학의 성과와 과제[철학분야]-지역학 연구의 방향과 미래지향적 의미 탐색-」(『한국학논집』 85, 계명대학교 한국학연구원, 2021); 「江岸學의 학문 정체성과 몇 가지 문제점 검토」(『嶺南學』 83, 경북대학교 영남문화연구원, 2022).

3) 쓰치다 겐지로, 『북송도학사』, 성현창 옮김(예문서원, 2006), 35쪽 참조.

보[道統]’를 강조하던 주희와 그 문인들을 譏弄하기 위해 사용하였으나, 후에 주자학파의 학자들이 스스로 자신들의 학문을 표현하는 용어로 차용하였다.

그런데 조선시대 성리학에 있어서 도학과 정학은 일치하기도 하지만 차별적인 측면을 드러내기도 한다. 즉 도학과라 하면 조선 초기 훈구파에 대립했던 사림파의 세력 중에서 도학적 실천을 강조했던 일련의 학자들을 지칭한다. 반면 정학은 주자학적 세계관으로 철저하게 무장한 조선 중기 이후의 성리학자들에게서 그 특징이 강하게 드러나는데, 특히 『朱子大全』을 치밀하게 연구하고 그 요약본인 『朱子書節要』를 편집하기까지 했던 퇴계 이황과 그 문인들에게서 두드러진다.

필자는 여기에서 도학의 대표자로 남명 조식을, 그리고 정학의 상징으로 퇴계 이황을 설정하고자 한다. 남명은 초기 사림파의 전통 중에서 도학파의 영향을 깊게 받았으며, 그 문인들 또한 이러한 측면을 강조하여 남명의 高節과 실천적 학문전통을 존송하였다. 한편 퇴계의 경우에는 이단학의 변화에 주력하였던 주희의 경우처럼 주자학의 순정성에 부합하지 않는 학문에 대해서는 가차없이 비판하였다. 퇴계의 관점에서 보자면 남명과 그 가까운 동료들의 학문 또한 경계해야 할 대상으로 여겨졌다.

강안지역 특히 대구권의 성리학 전통에서는 도학과 정학의 특징이 공존하고 있으며, 그 중에서도 도학의 전통이 더욱 강하게 확인된다. 퇴계의 정학이 영남학파의 절대적인 관념으로 작동하던 시기인 조선 후기에 이르러서도 여전히 이 지역의 학자들은 외형상 퇴계학의 전통을 따랐지만, 내면적으로는 남명의 도학적 학풍이 존재하였다.

필자는 우선 도학과 정학이라는 관점에서 남명과 퇴계의 학문특징을 조망하고, 대구권 성리학의 중심인물인 한강 정구와 여현 장현광의 사상 또한 정학과 도학이라는 拮抗 관계로 설명하고자 한다. 그리고 나서 도학의 사상적 표징으로서 몇 가지 특징을 고찰하고, 시대적 요청으로서 조선시대 대구권 지식인 사회에 정학의 분위기가 어떻게 형성되고 전개되었는지를 살펴보려 한다. 그리고 초기 사림파와 선산[구미]지역의 도학과, 남명학의 특징을 대구권 성리학과 연계시켜 그 사상적 연대성을

고찰해볼 것이다. 필자는 대구권 성리학의 특징을 도학과 정학의 길항 관계로 해명할 것이지만, 상대적으로 정학보다는 도학의 학풍을 확인하고자 한다.

## II. 도학과 정학의 상징

### 1. 남명의 도학과 퇴계의 정학

일찍이 주희는 呂祖儉(1146~1200)을 중심으로 한 浙東學을 비판하였는데, 퇴계는 『朱子行狀』을 집주하면서 주희의 절동학 비판을 구체적으로 언급하였다.

<연보>에 의하면, 淳熙 11년 甲辰, 선생[주희]은 浙學의 그릇됨을 힘껏 비판하기를, “浙學은 六經과 『논어』·『맹자』를 버리고 司馬遷을 존경하며, 窮理盡性을 버리고 세태의 변화를 담론하며, 마음 다스리고 몸 닦는 것을 버리고 일의 실효성을 즐기는데, 이것은 학문을 크게 하는 사람의 心術에 해가 된다.”라고 하였다. 여기서 비판의 대상은 呂祖儉 등의 무리를 말한다. 또 永康의 陳亮(1143~1194)에게 편지를 보내 ‘義와 利가 雙行하고 王道와 霸道를 병용한다’는 설을 비판하기도 하였다.<sup>4)</sup>

여기서 말하는 浙學은 곧 浙東學을 말한다. 당시 학문방법으로 주희가 道問學을 강조하고, 육구연이 尊德性을 위주로 한 데 대하여, 여조검은 경전과 역사서를 활용하여 致用할 것을 주장하였다. 동시대 인물인 陳亮, 葉適(1150~1223), 陳傅良(1137~1203) 등이 모두 여조검과 입장을 같이 하였는데, 이들이 살던 지역이 浙江東路에 속하였기 때문에 그 학문을 절동학이라고 하였다. 주희는 자신의 학문적 입장에서 당대 학자들

---

4) 『宋季元明理學通錄』卷1, 「宋季」, <太師徽國文公朱先生行狀>. 원문 병기의 필요성을 느끼지 못하는 경우에는 생략함. 이하 같음.

의 학문을 엄밀하게 변증하고 이를 비판하였다. 그리고 퇴계는 성리학적 순정성을 강조하던 주희의 학문을 정학이라 보고 이를 철저하게 따랐다.

1600년 5월에 『퇴계집』이 판각되어 세상에 유포되면서 남명의 문인들은 심각한 위기의식을 갖게 되었다. 『퇴계집』에서 남명(사상)을 비판하는 구절이 여러 차례 발견되었기 때문이다. 그중에서도 가장 심한 비판이 ‘老·莊을 숭상한다’는 말이다. 퇴계는 1558년 黃俊良(1517~1563)에게 보내는 편지에서 남명과 대곡 성운(1497~1579)을 평하면서, “그들은 노·장을 숭상하기 때문에 우리[유학] 공부가 깊지 못하니, 어찌 의리에 투철하지 못한 점을 꺾이하게 여기겠는가? 당연히 그 장점만 취하면 된다.”<sup>5)</sup>라고 하였다. 또한 퇴계는 “남명은 학문적으로 제대로 공부를 하지 않았기 때문에 나아가서 일을 성취한 것이 없다.”<sup>6)</sup>라고 말하기도 하였다.

이에 대해 남명의 제자들은 자신들의 스승이 도학의 정통을 계승했다고 주장하였는데, 특히 내암 정인홍(1535~1623)은 구체적으로 일두 정여창(1450~1504)과 정암 조광조(1482~1520)로부터 전해진 도학의 학맥이 스승 남명에게 계승되었다고 강변하였다. 즉 남명 학문의 정체성을 해명하면서 도학의 정통성 계승이라는 부분을 강조했던 것이다.

우리나라는箕子가 이 곳에 봉해진 이래로 문장과 節行을 갖춘 선비가 시대마다 끊어진 적이 없었으나, 도학을 자신의 임무로 여겼던 사람과 성현이 되기를 스스로 기약했던 사람은 거의 없었다. 本朝에 이르러 정암 조 선생, 일두 정 선생 등 여러 군자들이 나와서 도학을 創起하였기에 선비들이 나아가야 할 방향을 알게 되었으니, 이는 진실로 우리나라의 행운이다. 우리 남명 조 선생이 남쪽에서 떨치고 일어나셨으니, 己卯年의 참혹한 화를 당한 士流들이 재앙을 당하여 안면을 바꾸고 머리를 고칠 겨를도 없는 그러한 상황에서 유독 선생만이 우뚝하게 바로 서신 것이다.<sup>7)</sup>

5) 『退溪集』 卷19, 「書」, 〈答黃仲舉(戊午)〉.

6) 『退溪言行錄』 卷5, 洪仁祐 기록.

7) 『來庵集』 卷12, 「雜著」, 〈白雲書院圖帖〉.

도학과에서는 스스로 체득하고 철저하게 수행하는 自得의 공부를 중요하게 여겼는데, 이것은 성리학이 본래부터 강조하던 공부법이다. 도학이 추구하는 바의 지향치는 철저한 자기 성찰과 실천이다. 남명은 평소 도학파의 사상가들 중에서도 특히 한훤당 김굉필(1454~1504)을 존경했다. 김굉필의 학문특징에 대해 후대 학자들은 대체로 두 가지 점을 주목하였다. 첫째로 『소학』을 근본으로 하고 『대학』으로 학문의 규모를 세웠다는 점, 둘째로 성인이 되려는 공부에 진력하였다는 점이다. 바로 이러한 면에서 김굉필의 도학적 정체성과 남명의 사상은 일치하는 부분이 많다.

정인홍은 스승의 학문을 변호하는 데에 머물지 않고, 한 걸음 더 나아가 퇴계의 학문을 적극적으로 비판하였다. 그는 퇴계의 학문 성향이 문학에 가깝다고 평하였다. 정인홍은 자신의 시대에 이르러 문학의 면모가 공자가 강조하던 본래의 성격에서 변질되어 많은 폐단을 끼친다고 보았으며, 결국 문학을 본원으로 하고 있는 퇴계의 학문은 聖人學으로서의 爲己之學이 될 수 없다고 생각하였다.

문학은 본시 聖人の一體입니다. 그런데 근원이 멀어지고 세대가 오래됨에 문학이 크게 그 진실됨을 잃어서 인심을 잘못된 구덩이에 빠뜨리고 世道를 땅바닥에 떨어뜨려 그 폐해가 홍수보다 심하여 구제할 수 없는 지경에 이르렀습니다.<sup>8)</sup>

퇴계의 ‘南冥’觀에 대해서는 심지어 남명의 문인이자 퇴계의 문인기도 한 金宇宏(1524~1590)조차 강한 불만의 뜻을 피력하였다. 그는 직접 퇴계에게 서신을 보내 항의의 뜻을 피력하였다.

조 선생으로 말하자면 더욱이 下學을 위주로 삼아 항상 말씀하기를 “배움이란 어버이를 섬기고 형을 따르는 것에서 벗어나지 않는다. 만약 이것을 힘쓰지 않는다면 바로 人事에서 天理를 구하지 않는 것이니 결국 소득이 없을 것이다.”라고 하였습니다. 한 마디의 말도 虛無에 가까운 점이 없었는데, 이제 말씀하시기를 “노·

8) 『朝鮮王朝實錄』, 光海 3년, 1611년, 3월 26일. 이 내용이 수록된 <辛亥上劄>는 일명 <晦退辨斥疏>라고 하는데, 『來庵集』에는 수록되어 있지 않다.

장을 숭상하여 학문이 깊지 않다.”라고 하셨습니다. 제가 생각하기로 학문이란 人倫의 日用行事에서 벗어나지 않으므로 마음을 잘 보존하여 살피고 또 살피 그 일에 익숙해진 뒤라야 실제 소득이 된다고 생각합니다. 감히 여쭙습니다. 우리의 학문이 이 밖에 어디에 있사옵니까?<sup>9)</sup>

이 편지를 받고 나서 퇴계는 절대로 남명을 비판하지 않았다고 강하게 부인하였다. 그렇지만 퇴계가 남명학을 보는 관점은 正學의 입장에서 異學 비판이라는 기본적인 틀에 입각해 있었다. 퇴계의 정학론은 이후 퇴계학파의 정론이 되었다. 예를 들면, 17세기 퇴계학파의 인물인 李時明(1590~1674)은 우계 성혼과 율곡 이이의 문묘 종사를 반대하는 疏를 올리면서 바름과 거짓, 순수함과 잡됨의 비유를 사용하며 퇴계학과 율곡학을 비교하였다.

생각건대 배움에도 바름과 거짓이 있고, 도에도 순수함과 잡됨이 있는 것은 비록 百世의 먼 후대에 이를지라도 다르지 않을 것입니다 … 臣 등이 李珥의 文集을 통해 논의의 大綱을 살펴보건대, 理와 氣를 논한 구절들은 거의 이해할 수 없습니다. 이전에 李滉이 일찍이 理와 氣를 논하였으며 圖說까지 만들어 임금께 바쳤고, 또한 奇大升과 서신을 왕복하며 난해한 곳을 오래도록 分辨한 끝에 비로소 바른 것을 얻었습니다. 그런데도 李珥는 이 論辨에 대해 온 힘을 다해 분석한 것을 헛뜯고 공박하였습니다. 그리고 奇大升이 끝내 자신의 견해를 고수하지 못하고 李滉의 학설에 굴복한 것을 책망하였습니다. 李珥의 설은 열 가지 중에 온당한 것이 하나도 없습니다.<sup>10)</sup>

이러한 사례들을 통해 남명학의 근간이 도학에 있고, 퇴계학의 입장이 정학에 기반을 두고 있음을 알 수 있다. 남명학과 퇴계학, 즉 도학과 정학의 관점은 이후 문인들에게도 그대로 전승되어 서로 간에 날카로운 논쟁이 형성되었다.

9) 『星湖僊說』 卷9, <人事門>. 이 글은 金宇宏의 文集에는 수록되어 있지 않다.

10) 『石溪集』, 卷2, <論牛栗從祀疏>.



## 2. 한강의 정학과 여헌의 도학

내암 정인홍이 한강을 지목하여 ‘스승인 남명을 배신하였다’고 비판하였으나, 한강은 단 한 번도 남명을 비판하거나 등진 일이 없다. 남명 사후 문인들이 祭文을 지었는데, 그 중에서 한강의 제문이 1,631자로서 가장 길다. 내암이 지은 제문이 262자라는 점에서 남명에 대한 한강의 추모의 정이 곡진함을 짐작할 수 있다. 문제는 1603년에 東岡 金宇顒(1540~1603)이 작고하자 한강이 그를 애도하는 挽詞를 지은 것에서 발단하게 된다. 내암은 한강이 지은 만사의 내용 중에서 “〈金宇顒이〉 退陶[이황]의 正脈을 종신토록 사모했고, 山海[조식]의 高風을 특히 흠모했네.”<sup>11)</sup>라고 표현한 구절에 대해 강한 불만을 피력하였다. 이 말은 곧 동강이 퇴계로부터는 정학의 학맥을 계승하였고, 남명으로부터는 높은 기풍을 배웠다는 의미다. 여기서 한강은 퇴계와 남명을 함께 높였지만, 학문의 정맥은 퇴계에게 있다고 인정하였다. 즉 그는 주자학을 ‘정학’으로 이해하였고, 퇴계가 바로 주자학의 정맥을 계승했다고 보았다.

내암은 1606년 가을에 <正脈高風辨>을 지어 본격적으로 한강의 만사 내용에 대해 변론했다. 그는 한강이 퇴계를 지나치게 선양하고 남명을 편파적으로 과소평가했다고 보았다.<sup>12)</sup> 내암은 퇴계가 정맥의 수준에까지 이르지 못했으며, 남명의 처신과 실천을 단순히 고풍으로만 규정해서는 안 된다는 점을 강조하였다. 즉 남명이 성현의 학문을 배웠고, 성현의 도를 걸어갔다는 점을 강조하였다.<sup>13)</sup> 내암은 <정맥고풍변>에서 남명학의 도학적 정통성이 出處의 엄정함과 中庸의 실천에 있다고 보았다.<sup>14)</sup> 그는 ‘일두·한훤당·정암’으로 이어지는 道統의 계보에 남명을 곧바로 연계시키고자 하였다.

한강을 향한 내암의 비판이 지나치게 가열되어 있기는 하지만, 한강의

11) 『寒岡集』 卷1, 「挽詞」, <挽金東岡(二首)>. “退陶正脉終天慕, 山海高風特地欽.”

12) 『辨誣』, <正脈高風辨> 참조.

13) 『辨誣』, <正脈高風辨> 참조.

14) 전병철, 『경남 유학의 맥』(경상국립대학교출판부, 2023), 100~101쪽 참조.

의식 속에 퇴계학이 정확으로서의 지위를 갖는다는 점은 분명하다. 한강은 남명을 위해 지은 제문에서도 결론적으로 남명을 평하여 “내가 보건대 이분은 동방에 일찍이 없던 호걸임에 분명하다.”<sup>15)</sup>라고 하였다. 그리고 宣祖가 한강을 직접 만나 퇴계와 남명의 기상과 학문에 대해 묻자, “이황은 德器가 渾厚하고 실천이 독실하여 공부가 순수하고 익숙하며 학문의 단계가 분명하고, 조식은 器局이 준엄하고 整齊하며 才氣가 豪邁하여 초연히 스스로 즐기면서 속세를 따르지 않고 홀로 믿는 바를 행합니다.”라고 대답하였다.<sup>16)</sup> 여기서도 한강은 퇴계의 실천이 독실하여 공부가 순수하다고 평한 반면, 남명에 대해서는 그 器局과 才氣의 출중함을 말했을 뿐이다. 이러한 사례를 살펴보면, 한강은 퇴계학의 본령을 정확으로 이해하였으며, 학문적으로는 퇴계학의 순정함과 정통성을 굳게 지지했던 것으로 보인다. 이후 한강은 내암을 비롯한 남명 문인들로부터 배척을 당하였다. 반면에 안동부사직의 역임을 계기로 삼아 경북 북부지역의 많은 유림들과 교유하며 이 지역의 영향력 있는 학자들을 제자로 받아들였다. 이후 한강의 처신은 더욱 퇴계학파에 가깝게 행동했던 것으로 보여진다. 경북 북부지역의 퇴계학과 중심인물인 鶴峯 金誠一(1538~1593)의 ‘행장’을 요청하기 위해 학봉의 자제와 문인들이 10여 차례나 한강의 처소를 방문하였다.<sup>17)</sup> 그리고 한강은 학봉의 행장에서 그가 퇴계 心學의 정수를 계승했다고 평가했다.<sup>18)</sup> 이러한 사례들은 모두 한강과 퇴계학과 간의 강한 유대감을 보여주는 상징적 사건들이다.

여헌 장현광은 퇴계와 남명으로부터 직접적인 가르침을 받지 않았으며, 또한 사상적으로도 이들과 구별되는 면이 많다. 여헌은 퇴계와 율곡을 비롯한 전대의 사사가 그 누구라 하더라도 맹목적으로 추종하지 않았으며, 葛庵 李玄逸(1627~1704) 같은 영남학파의 후배 학자들부터 사

15) 『寒岡集』 卷11, 「祝文·祭文」, 〈祭南冥曹先生文〉.

16) 『旅軒集』 卷13, 「行狀」, 〈寒岡鄭先生行狀〉. “上問, 二人氣像學問何如. 對曰, 李滉德器渾厚, 踐履篤實, 工夫純熟, 階級分明. 曹植器局峻整, 才氣豪邁, 超然自得, 特立獨行.”

17) 『敬堂集』 卷1, 「雜著」, 〈南行錄〉 참조.

18) 『寒岡集續集』 卷5, 「行狀」, 〈鶴峯金公行狀〉.

상의 순정성을 의심받기도 했다.<sup>19)</sup> 그렇지만 한강 정구의 저술 대부분이 ‘편집 작업’의 형식을 띤 것임에 반해, 여헌은 자신의 목소리로 체계적인 학문을 수립하고자 했다. 그의 학문 규모는 대단히 방대했는데, 여헌 스스로가 道學者로서의 삶의 지표로 삼은 말이 바로 ‘우주 사업’이다.<sup>20)</sup> 그는 <宇宙要括帖> 말미에서 “천하의 으뜸가는 사업을 이룩해야만 천하제일의 인물이 될 수 있다.”<sup>21)</sup>라고 하였다. 그는 스스로 ‘우주의 나그네[旅軒]’로 자처하였으며, 천지자연과 인간 사회를 관통하는 ‘도’에 대해 관심을 쏟았다. <道統說>은 도에 대한 여헌의 생각을 가장 잘 드러내는 글이다. 여헌은 이 글에서 “사람이 되어 몸을 가지고 있으면 자연히 이것에 대한 도리가 없을 수 없다. 몸은 도 때문에 몸이 되고, 도는 몸을 얻어서 도가 되며, 도와 몸을 합한 것이 사람이다.”<sup>22)</sup>라고 하였으며, 그러므로 “사람이 진실로 도를 떠날 수 없다.”라고 하였다. 그는 이른바 도라고 하는 것이 理·氣를 합하고 體·用을 겸하며, 항상 하나이고 항상 존재한다고 여겼다.<sup>23)</sup> 이처럼 여헌의 성리사상이 도를 근간으로 삼고 있다는 측면에서 후대 학자들은 그의 사상을 ‘道一元論’으로 평가한다. 한마디로 말하여, 여헌의 학문체계는 도를 중심으로 하여 이루어지고 있다.

여헌은 선산[구미]지역의 선배 학자들에 대한 존경심을 지니고 있었는데, 특히 야은 길재를 존숭하는 마음이 컸다. 그 외에도 河緯地, 李孟專을 비롯한 지역의 인물들에 대해 자주 언급하였다. 여기서 주목할 만한 것은 여헌과 松堂 朴英(1471~1540)의 관계이다. 여헌은 송당을 존경하여 그 유허지를 찾아가기도 하고,<sup>24)</sup> 金宏弼과 鄭鵬(1467~1512)의

19) 『葛庵集』 卷19, 「雜著」, <愁州管窺錄> 참조.

20) 계명대학교 한국학연구원, 『낙중학, 조선시대 낙동강 중류 지역의 유학』(계명대학교 출판부, 2012), 228쪽 참조.

21) 『旅軒集續集』 卷5, 「雜著」, <宇宙要括帖: 第十, 反躬帖>. “能做天下第一事業, 方爲天下第一人物.”

22) 『旅軒集』 卷7, 「雜著」, <道統說>.

23) 『旅軒性理說』 卷8, <宇宙說> 참조.

24) 『旅軒集』 卷1, 「詩」, <題朴松堂漁磯> 참조.

학맥을 잇는 송당의 도학적 계보를 강조하기도 했다. 여헌의 스승으로 언급할 수 있는 사람은 盧守誠(1516~1573)과 張岫(1532~1571) 정도이다. 여헌은 9세 되던 해인 1562년에 모친의 명에 의해姉兄인 노수함에게 나아가 글을 배웠다. 그런데 노수함 또한 송당의 문인이다. 그리고 여헌은 14세 되던 해인 1567년에 문중 사람 張岫에게 수학하였다. 장순은 邵雍과 張載의 학문을 중시하였는데, 이러한 학문적 경향은 제자인 여헌에게도 그대로 이어졌다. 장순은 소옹이 지은 『皇極經世書』의 뜻을 취하여 『皇極要義』를 지은 바 있으며, 여헌 또한 『황극경세서』를 대단히 높게 평가하였다. 소옹과 장재의 학문을 높게 평가하는 이러한 학문적 전통은 주자학적 이론체계에 근거하여 정학을 강조하던 퇴계학파의 학풍과는 많은 차이가 있다.

한강의 정학과 여헌의 도학적 학풍은 문인들에게도 많은 영향을 주었다. 두 사람의 문하를 동시에 출입한 학자들도 상당수 있기는 하지만, 한강 문인의 정학적 학풍과 여헌 문인의 도학적 학풍을 차별적으로 비교할 수 있는 부분이 많다. 이 점에 대해서는 향후 좀 더 면밀하게 연구할 필요가 있다.

### Ⅲ. 대구권 성리학과 도학의 특징

필자는 선행 연구에서 대구권 성리학의 특징으로 융합과 개방적인 학풍, 자득의 공부를 중시하는 실천과 실용의 학풍, 우주론적 사색 등을 강조한 바 있다. 이제 여기서는 대구권 성리학의 특징을 도학의 학풍과 연계하여 살펴보고자 한다. 종전에 논의한 내용 중에서 관련되는 부분을 요약하고, 논지에 도움에 되는 새로운 내용을 보완하였다.

첫째, 개방적인 학풍이 두드러진다.

조선 초기의 성리학이 ‘朱熹’를 절대시하지 않았다는 점은 ‘實錄’을 통해 확인할 수 있다. 1465년(세조 11) 10월 6일 經筵에서 『御定周易口

訣』을 가지고 몇 명의 학자들이 함께 논변하였는데, 俞鑣(생몰년 미상)은 ‘주희가 정자보다 하류의 사람[朱熹爲程子下輩人]’<sup>25)</sup>이라 하였고, 심지어 丘從直(1404~1477)은 함께 경연에 참여한 ‘鄭自英(?~1474)이 주희보다 뛰어나다’라고 말하기까지 하였다.<sup>26)</sup> 심지어 초기 사림과의 도학자들은 유교·불교·도교의 혼용적 태도를 보이기도 했다. 鄭汝昌은 술과 냄새 나는 葷菜를 먹지 않고, 소고기와 말고기기도 먹지 않았으며, 參禪 수행을 했다. 그는 지리산에서 3년간 五經을 공부하고 나서 유교와 불교가 그 자취만 다를 뿐이지 본질은 같다고 하였다.<sup>27)</sup> 그리고 金宏弼은 뜻을 같이 하는 벗들과 함께 이른 새벽에 일어나 정좌하여 호흡하는 공부인 數息을 통해 定力을 시험해 보았다.<sup>28)</sup> 남명 조식 또한 靜坐 공부를 좋아했다는 기록이 발견된다.<sup>29)</sup> 이러한 사례들은 도학자들 사이에 參禪 공부의 학풍이 전해지고 있었음을 보여준다.

조선시대 성리학의 전개과정에서 정학의 세계관은 주로 사상적 순정성을 강조하는 배타적인 태도로 드러나는 경우가 많으나, 도학적 세계관은 실천적 행위를 앞세운 개방적 학풍과 맥이 닿는다. 남명의 문인들은 남명의 학통을 도학과에 연계하였고, 정학에서 강조하던 程頤와 朱熹 계열의 심성론뿐만 아니라 周敦頤, 邵雍, 張載의 우주론을 강조하였다.

도학의 이러한 개방적인 학풍의 면모는 긍정적인 측면과 부정적인 측

25) 여기서 ‘朱子’라고 하지 않고 ‘朱熹’라 하였으며, 반면 ‘程頤’에 대해서는 ‘程子’라고 하였다. 즉 俞鑣은 朱子學의 獨尊적 지위를 인정하지 않았던 것이다.

26) 『朝鮮王朝實錄』, 世祖 11년, 1465년, 10월 6일 참조.

27) 『秋江集』 卷7, 〈師友名行錄〉. “鄭汝昌字自畧, 入知異山, 三年不出, 明五經, 窮極其蘊, 知體用之源同分殊, 知善惡之性同氣異, 知儒釋之道同迹差 … 自畧爲人性端重, 不飲酒醴, 不茹葷菜, 不食牛馬肉, 外爲常談, 內惺惺也 … 一宵見獲於崔鎮國, 館中喧傳, 以爲鄭某參禪不寐.” 참조.

28) 『南冥集』 卷4, 「補遺」, 〈書景賢錄後〉. “先生相與執友同棲, 鷄初鳴, 共坐數息. 他人纔過一炊皆失, 獨先生歷歷枚校, 向明不失.” 참조.

29) 『宋子大全』 卷154, 「碑」, 〈南冥曹先生神道碑銘〉. “潛居幽室, 肩背竦直, 晨興靜坐, 默觀精思, 閱若無人.” 참조. 曹植은 漢陽에 있을 때에 成守琛(1493~1564)과 교유하며 默淨靜坐의 공부법을 익혔다고 한다. 成守琛은 趙光祖의 문인이며, 成渾의 부친이다. 趙光祖가 道學派의 宗匠이고, 成渾이 李珣과 함께 畿湖學派의 상징적 인물이라는 점에서 曹植과 成守琛의 깊은 교유는 충분히 주목할 만한 사건이다.

면의 양면적인 해석이 가능하다. 우선 긍정적인 면에서 보자면, 주자학적 순정성에 함몰되지 않고 실천에 바탕을 둔 사상적 다양성과 개방성으로 드러난다는 점에서 건강한 사상체계로 해석될 수 있다. 반면, 부정적인 입장에서 보자면, 주자학에 대한 체계적인 연구를 하지 못한 미숙한 형태의 성리학이라는 비판도 가능하다. 퇴계와 문인들은 남명의 개방적인 학풍을 비판적인 관점에서 해석하였다. 그렇기 때문에 남명의 도학적 입장을 계승했던 문인들조차 주자학이 주도하던 시대적 흐름을 의식해 남명학을 주자학적 입장에서 변증하고자 했다. 예를 들면 남명학의 도학적 정통성을 출처의 엄정함과 中庸의 실천에서 찾고자 했던 내암 정인홍조차 남명의 성리학 공부를 강조하기 위하여 1617년에 『學記類編』을 간행하기도 하였다.<sup>30)</sup> 조선 주자학의 흐름을 무시한 채 초기 사림파의 도학적 전통에만 남명을 연결시키는 것이 당시 학계에서 충분한 공감대를 형성하기 어려웠기 때문이다.

이러한 개방적인 학풍은 대구권 성리학자들에게 특히 두드러진다. 우선 여헌 장현광의 사상을 주목할 필요가 있다. 그는 易古文, 『中庸』, 周敦頤의 『通書』, <太極圖說>, 程頤의 <顔子所好何學論>, 程顥의 <定性書>, 張載의 <東銘>과 <西銘>, 邵雍의 <無名公傳> 등의 글을 주기적으로 한밤중까지 암송하기를 되풀이하여 그치지 않았으며, 날마다 반드시 수행해야 할 과정을 정해 두기까지 하였다.<sup>31)</sup> 여헌의 이러한 학풍은 개인적 기질로 인해 형성된 것이기도 하지만, 선산[구미]지역의 선배 학자들로부터 받은 영향이 크다. 여헌은 수양법에 있어서도 정이와 주희 계열의 수양법과는 차별화되는 氣學的 방법을 활용하였다.<sup>32)</sup> 그리고 徐思遠(1550~1615)은 氣學과 道家 관련 서책을 자주 독서하였다.<sup>33)</sup> 그는 자신이 氣學에 종사한 적이 있었다고 스스로 고백하였다.<sup>34)</sup> 朴而章

30) 전병철, 『경남 유학의 맥』, 100쪽 참조.

31) 『歸巖集』 卷9, 「行狀」, <旅軒張先生行狀> 참조.

32) 김성윤, 「영남의 유교문화권과 지역학파의 전개」(『조선시대사학보』 37, 2006), 161쪽 참조.

33) 『樂齋集』 卷2, 「賦」, <讀書如鍊丹>, <氣聽> 참조.

34) 『樂齋集』 卷2, 「賦」, <讀書如鍊丹>. “臣嘗從事於氣學.” 참조.

(1547~1622)은 작고하던 해에 門人들에게 주돈이, 장재, 정씨 형제, 주희의 글을 읽게 하였다.<sup>35)</sup> 그는 23세 때에 남명을 만나기 위해 德山에 갔으며, 그 후에 다시 蘇齋 盧守愼(1515~1590)을 찾아가 성리학을 연구하였다. 남명과 소재는 모두 자유롭고 개방적인 학풍이 두드러진 학자이다. 대구권 성리학자들의 개방적인 학풍은 근현대 시기까지도 지속적으로 유지된다.

둘째, 우주론적 사색을 중시하는 학풍이 두드러진다.

퇴계는 『朱子書節要』를 편집하면서 爲學, 讀書, 日用工夫에 관한 내용은 빠짐없이 수록하였으며, 이러한 내용을 통해 敬, 主敬, 持敬을 강조하고자 했다. 반면 그는 天에 접근하는 듯한 표현인 知天, 知天命, 知天意, 知天德 등과 같은 용어 사용을 최대한 자제하였다. 퇴계의 이러한 사상적 경향성은 조선시대 성리학의 심성론적 담론을 열어가는 하나의 계기가 되었다. 그런데 대구권 성리학자들은 이러한 심성론적 성리학이 주도하던 시대에도 여전히 강한 우주론적 사색의 학풍을 드러냈다.

우선 周敦頤(1017~1073)의 <太極圖說>의 영향을 주목할 만하다. <太極圖說>에 관해서는 첫 구절인 ‘無極而太極’을 둘러싸고 중국과 한국에서 주목할 만한 논쟁들이 있었다. 중국에서는 朱熹와 陸九淵의 논쟁이 시초가 되며, 한국에서는 1517년(중종 12)에 孫叔敏, 曹漢輔, 李彦迪(1491~1553) 사이에서 전개된 ‘무극태극 논쟁’이 대표적이다. 이것은 단순한 해석상의 차이가 아니라 세계관의 차이를 드러내는 중요한 징표이다. 주희와 이언적에 의해 태극론은 만물생성의 시원적 원리라는 발생론적 개념에서 규정성 대 피규정성 또는 보편(법칙) 대 특수(구상)라는 논리적 규정 관계에서 이해되는 존재론적 개념으로 변모된다.<sup>36)</sup> 그런데 이러한 ‘무극태극’에 관한 논의가 대구권 성리학에 집중적으로 등장하고 있다. 성리이론 자체가 크게 발달하지 않았던 이 지역에서 유독 무극태

35) 『龍潭集』 卷5, 「附錄」, <年譜>, 壬戌年(1622년, 광해14), “二月, 寢疾, 沈疴屢日, 猶使門生讀周·張·程·朱之書, 聽之不倦.” 참조.

36) 하기락, 「主理論의 展望」(『철학연구』 32, 한국철학연구회, 1981), 6쪽 참조.

극에 관한 논의가 활발했던 점은 충분히 주목할 만하다. 이언적과 조한보의 논쟁이 있던 지 20년 후인 1537년(중종 3년)에 선산[구미]지역의 학자인 朴雲(1493~1562)이 연못을 만들고 ‘明鏡堂’을 지은 뒤에 朴英, 李彦迪, 金就成(1492~1551)과 어울려 ‘무극태극’을 주제로 하여 시를 지었다. 그 중에서 박운과 김취성은 박영의 제자이다. 박영의 문하에서 무극태극 관련 본체론적 논의가 활발했음을 알 수 있다.

그 후 1622년에 한강 정구는 <太極問辨>을 편집하였다. 그는 여기에서 주돈이의 『태극도설』과 주희가 육구연 형제와 주고받은 서신을 상권에 두었고, 하권에서는 이언적·손숙돈·조한보 사이의 왕복 서간을 수록해 태극설에 대한 맥락을 분명히 하고자 하였다. 그리고 여현 장현광은 <태극문변>에 대한 ‘跋’과 ‘後識’를 작성하였다. 이 책의 간행 의도는 태극론에 있어서 주희와 이언적으로 이어지는 학설이 정통이고, 반면 육구연 형제와 조한보의 학설은 이단이라는 점을 드러내는 데에 있었다. 즉 정구가 <태극문변>을 찬집한 의도는 ‘異學의 비판과 正學의 정립’에 있었던 것이다.<sup>37)</sup> 그런데 이와 관련하여 남명 조식의 견해를 비교해 볼 필요가 있다. 남명은 『學記圖』 제8도 <理氣圖>에서 程復心(1257~1341)의 <論理氣無適有形圖>를 인용하였다. 그는 여기서 그림 상단의 ‘太極’을 陰과 陽으로 구분하여 하나의 ‘圓’으로 표시하였다.<sup>38)</sup> 즉 남명은 태극을 陰陽 二氣 그 자체로 이해하였던 것이다. 그는 주희의 이원론적 관점이 아니라 육구연의 일원론적 세계관을 지지한 것으로 보여진다.

徐思遠은 <工夫筭錄>에서 무극과 태극에 관한 요지를 기록하였으며,<sup>39)</sup> 孫處訥(1553~1634)은 ‘무극이태극’에 관한 육구연의 이론이 주희의 설과 같지 않다는 점을 집중적으로 비판하였다.<sup>40)</sup> 都聖俞(1571~1649) 또한 육구연 형제의 이론을 비판하고 정·주 계열의 道統

37) 추제협, 「정구의 『태극문변』에 대한 철학사적 가치와 활용」(『한국학논집』 75, 계명대학교 한국학연구원, 2019), 139쪽 참조.

38) 이승환, 『형설수설』(휴머니스트, 2012), 159쪽 참조.

39) 『樂齋集』 卷6, 「雜著」, <工夫筭錄> 참조.

40) 『慕堂日記』, 辛亥(光海3年), 慕堂59歲, 3月15日條 참조.



論을 적극 지지하였다.<sup>41)</sup> 18세기 칠곡 출신의 유학자인 李東汲(1738~1811)도 <無極太極說>을 지어 우주론적 사색을 펼쳤다.<sup>42)</sup> 대구권 성리학자들이 ‘무극태극’의 논의에 대해 많은 관심을 가지고 있었던 것은 도학파의 학문전통과 연계시켜 볼 수 있는 부분이 많다.

그리고 대구권 성리학에 있어서 邵雍의 ‘皇極經世論’의 영향 또한 주목할 필요가 있다. 邵雍은 중국철학사에 있어서 독특한 위상을 지니는 인물이다. 그는 체계적인 師承 관계에 의거하지 않고 사색과 자득에 의해 독자적인 사상체계를 건립하였다. 그의 사상에서는 우주론적인 사유가 풍부하며 종전에 찾아보기 힘든 창의적인 세계관이 엿보인다. 특히 安樂, 觀物, 數理, 先天, 皇極經世 등의 개념들은 후대에 이르러 많은 주목을 받게 된다. 그렇지만 소옹의 사상은 중국철학사에서 주류적인 위치에 서지 못했다.<sup>43)</sup> 그의 사상은 유가와 도가사상을 혼용한 특색을 가지고 있었기 때문에 중국과 한국의 성리학자들로부터 많은 비판을 받기도 했다. 특히 程朱學 계열의 학문 정통성을 주창하던 조선시대 성리학계의 학풍에서 소옹은 결코 주류 사상가로 대접받을 수 없었다. 퇴계 이황을 비롯한 ‘理’ 중심의 이론을 전개했던 일련의 성리학자들은 소옹의 先天學이나 우주론적 사유에 대해 일관되게 비판적 태도를 견지했다. 한국 성리학에 있어서 소옹의 사상은 주로 徐敬德, 李珥, 宋時烈의 문파에서 관심을 보였다.<sup>44)</sup> 이들은 기호 지역 출신 또는 서인 출신의 학자들이다. 그럼에도 불구하고 대구권 성리학자들은 소옹의 사유를 적극적으로 인용하였고, 자신들의 사상으로 재구성하기도 했다.

소옹의 저술인 『皇極經世書』 또한 일종의 道論이라 할 수 있다.<sup>45)</sup> 즉

41) 『養直集』 卷1, 「詩」, <總論無極太極(二首)> 참조.

42) 『晚覺齋集』 卷3, 「雜著」, <無極太極說> 참조.

43) 박신환, 『조선유학과 소강절 철학』(예문서원, 2014), 15쪽 참조.

44) 徐敬德, 『經世數』; 李珥, 『易數策』; 申翊聖, 『皇極經世東史補編』; 黃胤錫, 『皇極經世書解』; 李圭景, 『經世紀數內外篇』 등.

45) 여기서 ‘皇’은 지극히 크고, ‘極’은 지극히 中節하며, ‘經’은 지극히 바르고, ‘世’는 지극히 변화한다는 뜻이다. 이것은 곧 道를 형용하는 말로서, 道는 크고 중절하고 지극히 바르며 일정한 방향이 없이 온갖 변화에 대응한다는 의미다.

『황극경세서』는 소옹이 생각하는 道論을 정리한 책이라 할 수 있다. 이 책은 우주론적 사유를 즐겨하고 소옹의 사상을 중시하는 대구권 성리학자들에 의해 상당히 중시되었다. 이와 관련하여 우선 선산[구미]지역 도학파의 사상과 장현광의 사상을 살펴볼 필요가 있다. 송당 박영은 평소 소옹의 학문을 중시하였다.<sup>46)</sup> 그리고 여헌 또한 소옹의 인품과 학문을 높이 평가하였다.<sup>47)</sup> 여헌의 제자인 李彦英(1568~1639)은 “선생[장현광]의 도덕과 문장은 하늘이 만물을 덮고 바다가 온갖 물을 포용하는 것 같아 진실로 형용할 수가 없다. 선생이 답소하며 세상 사람들과 친하게 지내는 것은 마치 邵康節[소옹]과 같다.”<sup>48)</sup>라고 하였고, 여헌의 아들인 張應一(1599~1676)은 평소 아버지가 소옹의 <四事吟>을 글로 써서 벽에 걸어놓고 의미를 깊이 새겼다고 증언하였다.<sup>49)</sup> 평소 여헌은 소옹의 저술인 『황극경세서』를 높이 평가하여, “이 책은 천지와 더불어 종말을 함께 할 만하다.”<sup>50)</sup>라고 극찬하였다. 이러한 사례는 모두 여헌이 소옹의 사상을 귀중하게 여겼던 사실을 말해준다.

17세기 대구지역을 대표하는 성리학자였던 서사원과 손처눌 또한 소옹의 사상을 자주 언급하였으며, 심지어 소옹의 律詩 두首를 가지고 논쟁을 벌이기도 했다.<sup>51)</sup> 그리고 장현광의 문인과 그 후손들이 많이 거주하였던 칠곡지역의 학자들이 특히 소옹의 사상에 대해 많은 관심을 가졌다. 여헌의 문인인 李忠民(1588~1673)은 <天以用爲本論>에서 소옹의 학설을 적극적으로 수용하였다.<sup>52)</sup> 이충민은 體用論의 논지를 개진하며 體와 用, 本과 末의 상호 의존성에 대해 강조하였다.<sup>53)</sup> 일찍이 여헌 또한 체용론을 강조한 바 있다. 여헌은 우주와 삼라만상의 이치를 체용론

46) 『松堂集』 卷1, <空中樓閣記> 참조.

47) 『旅軒集』 卷1, <空中樓閣賦> 참조.

48) 『旅軒集續集』 卷9, <記聞錄(李彦英)>.

49) 『旅軒集續集』 卷10, <趨庭錄(張應一)> 참조.

50) 『旅軒集』 卷1, <觀物賦>. “然皇極經世之一書, 當與天地而終始.”

51) 『慕巖日記』, 甲寅(光海6年), 慕堂62歲, 6月5日條 참조.

52) 『慕巖集』 卷1, 論, <天以用爲本論> 참조.

53) 『慕巖集』 卷1, 論, <天以用爲本論> 참조.

으로써 해명하고자 했으며, 理氣論의 구조 또한 經緯說이라는 독특한 체용론으로 설명하였다. 이충민의 체용론은 스승[장현광]의 체용론을 계승한 성격이 강하다. 그리고 이언영의 후손인 李柱天(1662~1711) 또한 우주론적 성격이 강한 저작을 상당수 남겼다. 이 중에서 <新增皇極內篇>은 소옹의 象數學的 연구와 陰陽五行說에 기반한 연구성과이다.<sup>54)</sup> 주희가 비록 상수학을 『주역』 해석의 기본틀로 사용하기도 했지만, 조선 시대 성리학자들에게 있어서 상수학은 환영받지 못한 학문 분야이다. 상수학을 중시한 이주천의 학문적 특징은 그의 선조인 이언영을 통해 계승된 家學의 전통이자, 여현 장현광을 비롯한 선산[구미]지역 도학자들의 학풍을 계승한 것으로 보여진다. 소옹의 우주론적 사유를 강조하는 대구권 성리학의 전통은 19세기 말에 이르러서도 지역 고유의 학풍으로 확인된다.

#### IV. 대구권 성리학과 정학의 시대적 요청

도학의 사상적 분위기가 주도하던 대구권 성리학은 『朱子大全』과 『朱子書節要』가 보급된 이후 많이 바뀌게 된다. 주희의 문집인 『朱子大全』은 조선 초기부터 민간에서 일부 학자들이 소유하기도 했지만, 15세기까지는 구하기 어려운 희귀본이었다. 그래서 퇴계 이황 또한 “우리나라에서는 『주자대전』을 찾아볼 길이 없고 옛 선비 가운데서도 구해 본 사람이 거의 없다.”<sup>55)</sup>라고 하였다. 『성리대전』은 1427년(세종 9)에 간행되었다. 이에 비해 『주자대전』은 무려 116년이 지난 1543년(중종 38)에 이르러서야 간행되었다. ‘주자학의 나라’로 불리던 조선 사회에 있어서 이것은 의외의 일이다. 『주자대전』 간행 이전에 『性理大全』, 『近思錄』, 『心經』 등 성리학과 관련한 주요 저술이 학자들에 의해 읽히기도 했

54) 서근식, 「『斷時占』과 洛渚 李柱天의 ‘河圖洛書’觀」(『낙저 이주천 선생의 역학사상 학술대회 자료집』, 칠곡문화원, 2022), 99쪽 참조.

55) 『朱子書節要』, 「序」.

지만, 조선의 지식인 사회에 있어서 주자학의 이론이 본격적으로 수용된 것은 『주자대전』 발간 이후다. 바로 이러한 점에서 퇴계의 『주자대전』 연구는 주목할 만한 사건이다.

퇴계 이황은 조선에서 『주자대전』을 완독하고 본격적으로 연구한 거의 최초의 학자라 할 수 있다. 그는 1543년(중종 38)에 『주자대전』을 처음 접한 지 13년만인 56세 때에 『朱子書節要』를 완성하였다. 『주자서절요』는 간행되자마자 성리학계의 신진 학자들이 크게 호응하였으며, 이 책을 통해 주자학에 입문하였다. 그러므로 조선 사회에 있어서 본격적으로 주자학의 시대가 열린 것은 바로 이 책으로 인해 말미암은 것이라 해도 과언이 아닐 것이다. 『주자서절요』는 조선에서 최소 8차례 이상 간행되었고,<sup>56)</sup> 일본에서도 4차례나 발간되었다. 실로 사서삼경에 버금가는 지위를 누렸다고 말할 수 있다.

이러한 여건은 대구권 성리학에 있어서도 마찬가지다. 이 지역에서 『주자서절요』를 처음 수용하고 보급한 이들은 주로 퇴계의 문인들이었던 것으로 보여진다. 대구지역의 퇴계 문인인 全慶昌(1532~1585)은 노년에 이르러 『주자서절요』를 매우 즐겨 읽었으며,<sup>57)</sup> 한강 정구는 川谷書院에서 『주자서절요』를 간행한 후에 이것을 가지고 날마다 儒生들과 함께 강독하였다.<sup>58)</sup> 그리고 서사원과 손치눌 또한 『주자서절요』를 중시하였다. 서사원은 28세 때에 정구에게 나아가 가르침을 받았는데, 『주자서절요』를 비롯한 주요 성리서를 깊이 연구하였다. 그는 1582년(33세) 무렵에 이미 『주자서절요』 연구에 깊이 침잠하였으며 이를 잠시도 멈춘 적이 없었다.<sup>59)</sup> 심지어 임진란 중에도 『주자서절요』를 행낭에 지니고 다니며 공부하였다.<sup>60)</sup> 서사원은 知友와 문인들에게도 『주자서절요』의

56) 初刊本 星州本(목활자본)은 黃俊良이 주도하여 1561년에 간행되었다. [『晦庵書節要』]

57) 『慕堂日記』, 庚申年(光海君12年), 慕堂68歲, ‘4月27日’條. “晚歲甚好朱子書節要.” 참조

58) 『寒岡年譜』 卷2 ; 張顯光, <寒岡鄭先生行狀> 참조.

59) 『樂齋年譜』 卷1, 壬午年(宣祖15年), 樂齋33歲

60) 『慕堂集』 卷5, <樂齋徐公行錄> 참조.

강독을 적극 권유하였다. 그는 1613년에 손처눌에게 보낸 편지에서 “노형께서 요즘 어떤 책을 읽고 있는지 알지 못하겠습니다. 반드시 먼저 『주자서절요』를 읽어서 익숙해진 후에라야 기초가 튼튼해지고 다른 책의 묘미 또한 제대로 느낄 수 있습니다. 그렇게 하지 않으면 여러 해 난리를 겪고 난 뒤인지라 온갖 나쁜 옛 습성을 씻어낼 수 없고, 옛 성현의 아름답고 운택한 길로 들어갈 수 없을까 염려가 됩니다.”<sup>61)</sup>라고 하였다. 같은 해에 기록된 손처눌의 일기에도 『주자서절요』와 관련된 내용이 등장한다.

仙查齋에 있었다 … 이때 낙재[서사원]는 『주자서절요』를 읽고 있었다. 논의가 ‘未發已發之中’에 관한 부분에 이르게 되었는데, 이 부분에 대한 나의 이해가 대부분 밝지 못해 낙재가 아직도 『주자서절요』를 제대로 읽지 않았다고 나무라니 부끄럽고 송구하기 그지없었다.<sup>62)</sup>

위에서 인용한 일기의 주요 내용은 대략 다음과 같다. 서사원은 손처눌에게 『주자서절요』를 익숙하게 공부하기를 권유하였다. 그는 손처눌과 함께 ‘未發已發之中’의 의미에 관해 논하다가 손처눌의 공부가 깊지 못한 점을 나무랐다. 이에 손처눌은 부끄러운 마음이 들었다. 그런데 손처눌은 이러한 일이 있고 난 4년 후인 1618년에 『주자서절요』에 대한 자신의 이해가 이미 충분한 수준에 이르렀음을 내비치게 된다.

『주자서절요』는 묻고 답하는 중에 말의 뜻이 嚴正하고 그 뜻이 周密한 데 이르게 된다. 사람들의 병통에 있어서 병이 발생한 원인에 맞춰 약을 처방하는 것과 같으니 사람들로 하여금 쉽게 수궁하는 마음을 갖게 한다.<sup>63)</sup>

그 후 서사원과 손처눌이 함께 이끌어간 대구지역 通講會에서도 성리학의 주요 경전으로 『주자서절요』를 강론하게 된다. 위 기록을 통해,

61) 『樂齋年譜』 卷1, 癸丑年(光海君5年), 樂齋64歲, ‘2月’條.

62) 『慕堂日記』, 甲寅年(光海君6年), 慕堂62歲, ‘4月24日’條.

63) 『慕堂日記』, 戊午年(光海君10年), 慕堂66歲, ‘5月11日’條.

1600년대 초기 대구 지식인 사회에 있어서 『주자서절요』를 제대로 익히지 않으면 높은 평가를 받지 못했던 사실을 알 수 있다. 『주자서절요』의 간행과 보급은 성리학의 변방에 머물던 조선의 학문 수준을 엄청나게 발전시킨 동력이 되었다.

17세기 이후 대구권 성리학자들에게 『퇴계집』 또한 많은 영향을 끼쳤다. 『퇴계집』이 대구지역에 처음으로 전해진 것은 관찰사인 金信元(‘金履元’이라고도 함. 1553~1614)이 1600년(선조 33)에 서사원에게 1帙을 선물한 것에서 비롯된 것으로 보여진다.<sup>64)</sup> 『퇴계집』은 趙穆(1524~1606)의 주도하에 도산서원에서 처음으로 간행되었는데, 1601년에 손처놀이 서사원의 강학처를 방문했을 때에 『퇴계집』을 강독하고 있었다는 기록이 『모당일기』에 수록되어 있다.<sup>65)</sup> 그런데 『樂齋年譜』에는 서사원이 이미 1594년에 『퇴계집』을 읽다가 고봉 기대승(1527~1572)에게 답한 편지에서 理氣를 논한 내용을 보고 놀라움을 금치 못했다는 내용이 수록되어 있다.<sup>66)</sup> 이때는 아마도 퇴계의 문집 전체가 아니라 서신 일부를 보았던 것으로 추측된다. 그리고 서사원은 1603년 4월에 문인들의 교과과정을 정하여 주면서 독서할 책의 목록을 언급하였는데, 여기에도 『퇴계집』이 포함되어 있다.<sup>67)</sup> 또한 손처놀은 1607년에 『퇴계시집』을 강론하였고<sup>68)</sup>, 1624년에는 『퇴계집』을 읽고 나서, “퇴계 선생께서는 참으로 동방의 朱子라고 할 만한 분이다. 비록 『퇴계집』에 좋은 말이 많지만 금방 보고 돌아서면 잊어버리니 한스럽다.”라고 하였다.<sup>69)</sup> 칠곡지역의 성리학자인 李榮世(1618~1698)는 평소 제자가 되기

64) 『樂齋年譜』 卷1, 庚子年(宣祖33年), 樂齋51歲 참조.

65) 『慕堂日記』, 辛丑年(宣祖34年), 慕堂49歲, ‘5月7日’條 참조. 그런데 『慕堂年譜』에는 “門人들과 새로 간행된 『退溪集』을 강론했다.”고 기록되어 있다. 당시 모당은 이 책을 보고 『朱子書』와 대단히 흡사하다고 하였다.[『慕堂集』 卷6, 「附錄」, <年譜上>, 辛丑年(宣祖34年), 慕堂49歲, ‘5月’條 참조]

66) 『樂齋年譜』 卷1, 甲午年(宣祖27年), 樂齋45歲, ‘10月’條 참조

67) 『樂齋年譜』 卷1, 癸卯年(宣祖36年), 樂齋54歲, ‘4月’條. “定授諸生課程.[先自朱書, 心經, 近思錄, 小學, 退溪集等書, 至於經傳, 而隨其人淺深, 定日課嚴條約, 要以反身自得, 期入於聖賢之學.]” 참조.

68) 『慕堂日記』, 丁未年(宣祖40年), 慕堂55歲, ‘4月4日’條. “論退溪詩集.” 참조.

를 원하는 사람들에게 ‘朱子書’와 ‘退溪書’를 통해 공부할 것을 권유하였다.<sup>70)</sup>

『퇴계집』은 『주자대전』, 『주자서절요』와 더불어 正學의 기본 텍스트가 되었다. 그리고 17세기 이후 대구권 성리학자들은 이러한 서책들을 통해 표면상 정학의 흐름에 동참할 수 있었다.

## V. 대구권 성리학의 사상적 연대

대구권 성리학은 ‘초기 사림과의 도학적 학풍-선산[구미]지역의 도학과-남명사상’과 유사한 측면이 많다.<sup>71)</sup> 우선 自得과 실천의 공부를 강조하는 조선 초기 성리학의 분위기를 많이 유지하고 있다. 이러한 학풍은 朴英을 비롯하여 선산[구미]지역의 도학자들에게서 많이 발견된다. 박영은 정봉을 매개로 하여 ‘도학’에 나아가게 되었는데, 그들의 교학과 정에서 『대학』과 心得의 공부가 중요한 역할을 한다. 정봉은 김굉필의 제자로서 박영과는 동향 출신이다.

박영의 학문은 力行에 바탕한 自得과 體認의 공부가 특징적이다.<sup>72)</sup> 이러한 학풍은 남명 조식에게서도 강하게 확인된다. 남명이 작고한 후 史官은 그의 학풍을 평하여, “조식의 학문은 마음에서 도를 깨닫는 것을

69) 『慕堂日記』, 甲子年(仁祖2年), 慕堂72歲, ‘12月8日’條. “讀退溪集. 先生眞所謂東方朱子也. 雖多嘉語, 旋見旋亡, 可恨.” 참조.

70) 『日休亭集』 卷2, 「書」, <答李輝如> 참조.

71) 영남지역의 左道와 右道라는 전통적인 구분법에서 보면 ‘대구문화권’은 우도와 관련성이 많다. 영남 우도의 고을로는 서부 경남지역 이외에 지금 우리가 ‘대구문화권’으로 설정하고 있는 성주, 고령지역 이외에 선산[구미]과 심지어 상주지역까지 포함시키는 경우가 많다. 사림과의 초기 학맥에서 ‘길재-김숙자-김종직’은 모두 선산 출신이며, 김종직을 계승한 김굉필은 현풍출신, 정여창은 함양출신이었다. 이들 지역은 모두 우도에 속한다. 우도의 지리적 연고성이 초기 사림파[도학과], 남명학, 대구권 성리학 간의 유사한 학풍을 형성하는 중요한 계기가 되었던 것으로 보여진다.

72) 장윤수, 「송당 박영의 도학적 학풍과 성리학적 사유」(『한국학논집』 66, 계명대학교 한국학연구원, 2017), 365쪽 참조.

귀하게 여겼고 致用과 실천을 중시하였다. 그래서 강론하거나 변론하기를 즐겨하지 않았으며 문인들에게 經書를 풀이해 준 적도 없었다. 다만 자신에게 돌이켜 구하여 스스로 터득할 수 있도록 했을 따름이다.”<sup>73)</sup>라고 하였다. 즉 남명이 마음에서 도를 깨닫는 것을 귀하게 여겼고, 제자들에게도 스스로 터득하게 하였다는 것이다. 이러한 사실에 대해서는 남명의 문인들도 비슷하게 증언하였다.

자득과 실천을 강조하는 남명의 사상은 많은 부분 송당 박영의 학풍을 답아 있다. 단순히 유사한 것이 아니라, 실제로 큰 영향을 받은 것으로 추측된다. 우선 남명과 송당의 문인들 간에 폭넓은 교유 관계가 이루어졌다는 점을 주목할 필요가 있다. 송당의 문인 중에 成運(1497~1579), 申季誠(1499~1562), 李恒(1499~1576), 崔應龍(1514~1580), 權應仁(1521-?) 등이 남명과 밀접한 관계를 맺고 있었다. 이 중에서도 특히 대곡 성운은 남명의 가장 절친한 벗이었다. 남명은 속리산에 은거하던 성운을 직접 찾아가기도 했다. 신계성 또한 남명의 깊은 인정을 받은 인물이다. 남명은 『處士申君墓表』에서 “우리 고을에 인재들이 많은데, 그 중에서도 신계성이 첫째라네.”라고 하며 신계성을 높이 평가하였다. 이러한 사실은 黃俊良이 그의 스승인 퇴계에게 보내는 편지에도 잘 드러나 있다. 황준량은 “凝川[밀양]에 처사 신계성이 살고 있는데, 그는 평상이 닳아 없어지도록 40여 년간 학문을 연찬하여自得한 功이 많습니다. 남명이 그를 스승으로 삼는다고 하니 조만간 그를 찾아가 사람됨을 살펴보려 합니다.”<sup>74)</sup>라고 하였다.

송당학과와 남명학과의 구성원들을 살펴보면 일치하는 성향이 많다. 무엇보다도 두드러지는 점은 무인의 기질과 호방한 성품이다. 박영은 무인 출신이면서 기질이 호방하였다. 그리고 그의 문인인 成運과 李恒 또한 이러한 기질적 특징을 갖고 있었다. 박영의 문인들은 전반적으로 出仕보다는 處士의 삶을 선호하였고, 대장부의 기개를 크게 드러냈다. 道學에 대한 의식을 분명히 갖고 있었으며, 自得의 공부를 중요하게 생각

73) 『朝鮮王朝實錄』 宣祖(修正) 5년, 1572년, 1월 1일.

74) 『錦溪集外集』 卷7, 「書」, <答退溪先生書>.



했다. 그리고 경전 중에서는 특히 『대학』을 강조하였다.

송당과 남명의 학맥은 대구권 성리학에서도 발견된다. 都聖俞(1571~1649)와 都汝俞(1574~1640)는 송당의 제자인 權應仁으로부터 학문을 배웠다. 문장가로 이름이 높았던 권응인은 평소 우리나라 사람 가운데 남명 조식이 시를 가장 잘 짓는다고 여겼다. 도성유는 어려서 권응인에게 나아가 수학하였으며, 후에 서사원과 한강 정구의 문하에서 학업을 연찬하였다.<sup>75)</sup> 도여유 또한 10세 무렵에 권응인으로부터 학문을 배웠는데, 권응인은 그의 자질을 높이 평가하고 총애하였다.<sup>76)</sup> 도여유는 평시에 자득의 공부를 강조하였는데, “학문은 자득을 귀하게 여기나니, 자득하면 옛 사람의 말씀을 황홀하게 친히 듣는 것 같아 내 것이 될 수 있다. 그렇지 않으면 책은 책대로 나는 나대로가 되니, 이렇게 되면 ‘입으로 말하고 귀로 듣는 학문[口耳之學]’과 같아 도대체 나에게 무슨 유익함이 있겠는가?”<sup>77)</sup>라고 하였다. 이러한 사례들을 통해 자득과 실천을 중시하는 선산[구미]지역의 학풍과 남명의 학풍이 대구지역 성리학자들에게 영향을 끼쳤다고 추정할 수 있다.

18세기 칠곡지역의 학자인 李東沆(1736~1804)은 지리산 기행을 하면서 특별히 남명의 신도비를 참배하고 후손들이 보관하고 있던 三劔과 칼자루에 새겨진 劔銘을 친견하기도 했다.<sup>78)</sup> 그리고 이동항의 아우인 李東汲(1738~1811)은 安德文(1747~1811)이 지은 <三山院詩>에 대한 서문을 쓰면서 “옥산서원, 도산서원, 덕산서원은 회재, 퇴계, 남명 세 분 선생이 도를 강론하던 곳이다 … 세상에서 儒冠을 쓰고 儒服을 입은 사람들 가운데서 누가 세 분 선생의 도를 흠모하지 않겠는가만 이분들의 사당을 배알하면서 마음을 오로지 하여 지성으로 사모하는 이가 과연 몇이나 있겠는가?”<sup>79)</sup>라고 하였다. 그는 남명의 위상을 회재, 퇴계와

75) 『養直集』 卷3, 「附錄」, <行狀> 참조.

76) 『小山集』 卷13, 「行狀」, <鋤齋都公行狀> 참조.

77) 『小山集』 卷13, 「行狀」, <鋤齋都公行狀>.

78) 『遲庵集』 卷3, <方丈遊錄>, 1790년(정조 14) 4월 23일 참조.

79) 『晩覺齋集』 卷3, 「序」, <三山院詩序>. “惟我玉山陶山德山三院, 卽晦齋退溪南冥三先生講道之所 … 世之冠儒服儒者, 孰不欽仰三先生之道, 瞻謁三先生之廟, 而其專心向

동등한 반열로 보았던 것이다.

19세기 성주 출신의 학자인 李源祚(1792~1871)는 文敬忠(1494~1555)의 『墓誌銘』을 지으면서, “남명 선생은 … 일찍이 그 문인에게 말하기를, ‘문경충의 학문은 그가 송당 박영 이후 처음으로 군자다운 사람인 것을 보여준다’라고 하였다 … 문경충은 평소 성실하게 篤學하고 실천하였는데, 이것은 또한 송당 박영과 일제 이항이 뜻을 둔 業이다.”라고 하였다.<sup>80)</sup> 여기서 우리는 몇 가지 사실을 추측할 수 있다. 첫째로 남명이 송당을 군자다운 사람으로 인정했으며, 둘째로 이원조가 남명과 송당의 사상적 연계성을 인정하고 있었다는 점이다. 즉 18세기를 지나 19세기까지도 대구권 성리학자들에게는 여전히 남명에 대한 존경심이 남아 있었음을 확인할 수 있다.

이러한 사례들을 통해 대구권 성리학이 지니는 자득적 학풍이 일정 부분 선산[구미]지역의 도학과와 남명학의 학풍으로부터 영향을 받았다고 추론할 수 있다. 그런데 스스로 체득하고 철저하게 수행하는 공부는 성리학이 본래부터 추구하던 공부이기도 하다. 바로 이러한 점에서 대구권 성리학 및 그 사상적 연대를 같이 하던 일련의 유사한 학풍은 모두 성리학 본연의 모습을 추구한 사상이라 할 수 있다.

## VI. 나오는 말

대구권 성리학의 특징을 통상 남명학과와 퇴계학과로 구분하는 영남 학파의 2대 구분법과 차별적으로 고찰하려는 시도는 그 자체로 의미가 있다. 즉 다원성의 부재로 비판받는 한국 전통사상의 이론적 다양성을 확장하는 계기가 될 수도 있다. 학문의 지역 차이를 다양성이라는 관점

---

慕出於至誠者，復幾人哉.”

80) 『凝窩集』卷18, 「墓碣銘」, <四美亭文公墓碣銘>. “南冥曹先生 … 嘗謂其門人曰，文兼夫學問，朴松堂後始見，君子人也 … 孳孳乎篤學實好則又朴松堂，李一齋之志業也.”

에서 해석할 때에 한국성리학은 보다 긍정적으로 바라볼 수 있는 것이다. 인간의 삶은 애매한 보편성에서 이해되기보다는 구체적이고 실제적인 공간에서 좀 더 분명하게 확인된다. 이러한 점에서 대구권 성리학 연구는 긍정적 의미를 지니게 된다.

필자는 여기에서 대구권 성리학의 특징을 道學과 正學이라는 관점에서 고찰하였다. 道, 太極, 理 등의 용어는 모두 궁극 원리를 표현하는 개념들이다. 그러므로 道學과 理學이라는 용어는 모두 폐쇄적인 구조의 형식을 띠고 있다. 즉 자신의 가치관이나 이론에 함께 동참하지 않는 학자들은 비주류 혹은 이단으로 평가받고, 이 원리에 맞지 않는 이론들은 논리적 기반이 허약한 사상으로 비판받기 십상이다. 성리학자들에게 있어서 道學은 곧 理學이다. 그런데 조선성리학의 전통에서는 도학과 이학의 사용 맥락이 차별화된다.

도학이 가장 중시하는 것은 현실에서의 실천 문제이다. 도학자들은 수신을 근본으로 하는 수양론을 바탕으로 하여 자신의 인격을 완성시킨 후에 이러한 인격이 현실정치로 실현되는 것을 중시했다.<sup>81)</sup> 도학자들에게는 직접 체험 속으로 들어가 삶과 하나가 되는 자기 명증성을 확보하는 것이 중요하였다. 즉 가르침에 대한 맹목적 믿음이 아니라, 삶으로서의 실천을 강조하였던 것이다. 한편 理學은 주자학을 이론 토대로 삼아 학문적 정통성과 순수성을 강조한다. 이학의 이러한 입장에서는 주자학적 이론체계에 부합하지 않는 사상은 正學이 될 수 없다. 이 지점에서 이학은 곧 정학의 개념으로 전환된다. 퇴계는 주자학적 이론을 무기로 삼아 당대 학자들의 학문을 비판하였다. 박영, 성운, 이항, 서경덕, 조식, 盧守愼(1515~1590) 등이 퇴계의 직접적인 비판을 받게 된다. 퇴계는 김굉필, 정여창, 조광조의 도학에 대해서는 비록 공격을 하지는 않았지만, 사상적으로 그들을 높게 평가하지도 않았다. 퇴계가 선배 학자들 중에서 거의 유일하게 정학의 계보로 인정한 사람은 회재 이언적일 뿐이다.

81) 홍학회, 「한국 道學詩 연구에 있어서의 몇 가지 문제」(『한국고전연구』 10, 한국고전연구학회, 2004), 186~187쪽 참조.

필자는 이 글에서 남명과 여헌의 사상을 도학의 범주에 포함시키고, 퇴계와 한강의 사상을 정학에 분류하였다. 물론 한강의 사상에도 도학적 면모가 있고, 여헌의 사상에도 정학적 특징이 있기는 하지만 의도적으로 양인의 학풍을 차별적으로 고찰하였다. 이러한 가설에서 볼 때 대구권 성리학의 특징은 도학과 정학의 拮抗 관계에 있다. 즉 외적으로는 퇴계의 정학이 주류를 이루었지만, 내적으로는 도학적 학풍이 내재하는 것이다. 대구권 성리학자들의 도학적 학풍은 家學을 통해서도 확인할 수 있다. 대구와 그 주변 지역에는 여말선초 성리학 도입기와 정착기에 활동한 주요한 인물들이 다수 포진해 있다. 그들은 대부분 사람과의 계보로서 도학과라 할 수 있다. 그리고 후대에 이 지역에서 활동한 성리학자들의 상당수는 도학과의 학문 정체성을 지녔던 선조들의 가학을 계승하였다. 예를 들면 徐思遠의 7대조인 徐沈(생몰년 미상)과 全慶昌(1532~1585)의 5대조인 全伯英(1345~1412)은 모두 포은 정몽주의 문인이다. 그리고 한강 정구는 金宏弼의 外曾孫이다.

도학과 정학이라는 학풍 차이를 염두에 둘 때, ‘寒旅是非’[여헌이 한강의 제자인가 아닌가 하는 논쟁]에 있어서 여헌의 문인과 후손들이 ‘여헌은 한강의 제자가 아니다’라고 일관되게 주장하는 것도 이해되는 측면이 있다. 양인의 사이가 인간적으로는 매우 친밀했지만, 학풍이 서로 달랐기 때문에 한강과 여헌의 師承 관계를 쉽게 인정하기 어려웠을 것이다. 전통학에 대한 연구방향은 미래지향적인 가치를 함유하고 있어야 한다. 언제까지나 불필요한 논쟁을 일삼고 있어서는 안 된다. 대구권 성리학자들은 선비계층의 일원으로 시대적 사명을 다하였고, 선비정신이 미래의 삶으로 확장될 수 있는 보편적인 가능성을 자신들의 삶으로 보여주었다. 이러한 점을 충분히 해명하고, 그러한 정신과 전통을 우리의 삶으로 체현하려는 노력이 있을 때에 비로소 전통과 현대, 과거와 미래는 단절되지 않고 유기적인 통합을 이룰 수 있을 것이다.

※ 이 논문은 2023년 10월 19일에 투고 완료되어  
2023년 11월 23일부터 12월 04일까지 심사위원이 심사하고,  
2023년 12월 05일 편집위원회에서 게재 결정된 논문임.

## 참고문헌

### 1. 원전

- 邵雍, 『皇極經世書』  
周敦頤, 『太極圖說』  
金就文, 『久庵集』  
南孝溫, 『秋江集』  
都聖俞, 『養直集』  
朴英, 『松堂集』  
朴而章, 『龍潭集』  
徐敬德, 『經世數』  
徐思遠, 『樂齋年譜』  
徐思遠, 『樂齋集』  
孫處訥, 『慕堂日記』  
孫處訥, 『慕堂集』  
宋時烈, 『宋子大全』  
申翊聖, 『皇極經世東史補編』  
李光靖, 『小山集』  
李圭景, 『經世紀數內外篇』  
李東汲, 『晚覺齋集』  
李時明, 『石溪集』  
李榮世, 『日休亭集』  
李元禎, 『歸巖集』  
李源祚, 『凝窩集』  
李珥, 『易數策』  
李瀾, 『星湖僊說』  
李忠民, 『慕巖集』  
李玄逸, 『葛庵集』  
李滉, 『退溪集』; 『退溪言行錄』; 『朱子書節要』; 『宋季元明理學通錄』  
張顯光, 『旅軒集』; 『旅軒集續集』; 『旅軒性理說』

張興孝, 『敬堂集』

鄭述, 『寒岡集』; 『寒岡集續集』; 『寒岡集別集』; 『寒岡年譜』; 『寒岡言行錄』

鄭仁弘, 『來庵集』; 『辨誣』

曹植, 『南冥集』

黃胤錫, 『皇極經世書解』

黃俊良, 『錦溪集外集』

『朝鮮王朝實錄』

## 2. 논저

곽신환, 『조선유학과 소강절 철학』, 예문서원, 2014.

계명대학교 한국학연구원, 『낙중학, 조선시대 낙동강 중류 지역의 유학(총서1)』,  
계명대학교출판부, 2012.

김성운, 「영남의 유교문화권과 지역학파의 전개」, 『조선시대사학보』 37, 조선시대  
사학회, 2006.

서근식, 「『斷時占』과 洛渚 李柱天의 ‘河圖洛書觀」, 『낙저 이주천 선생의 역학사상  
학술대회 자료집』, 칠곡문화원, 2022.

쓰치다 겐지로, 『북송도학사』, 성현창 옮김, 예문서원, 2006.

이승환, 『횡설수설』, 휴머니스트, 2012.

장윤수, 「江岸學의 학문 정체성과 몇 가지 문제점 검토」, 『嶺南學』 83, 경북대학교  
영남문화연구원, 2022.

장윤수, 「낙중학의 성과와 과제」, 『한국학논집』 85, 계명대학교 한국학연구원,  
2021.

장윤수, 「송당 박영의 도학적 학풍과 성리학적 사유」, 『한국학논집』 66, 계명대학  
교 한국학연구원, 2017.

장윤수, 『대구권 성리학의 지형도』, 심산출판사, 2021.

전병철, 『경남 유학의 맥』, 경상국립대학교출판부, 2023.

추제협, 「정구의 『태극문변』에 대한 철학사적 가치와 활용」, 『한국학논집』 75, 계  
명대학교 한국학연구원, 2019.

하기락, 「主理論의 展望」, 『철학연구』 32, 한국철학연구회, 1981.

홍학회, 「한국 道學詩 연구에 있어서의 몇 가지 문제」, 『한국고전연구』 10, 한국고  
전연구학회, 2004.

Abstract

## The Neo-Confucianism of the Daegu area from the perspective of Do-hak and Jeong-hak

Jang, Yun-su

The purpose of this thesis is to understand the academic tradition of Neo-Confucianism in the Daegu area from the perspective of Do-hak(道學) and Jeong-hak(正學). In the tradition of Neo-Confucianism, Do-hak and Jeong-hak can be said to be a common concept. However, it reveals a discriminatory aspect in the specific development process. The school of Do-hak refers to a series of scholars who emphasized practice of Do(道) among the groups of the Sarim(士林) faction in the early Joseon Dynasty. For scholars of Do-hak, it is important to go into direct experience and become one with life. In other words, it emphasizes practice as life, not blind belief in teaching. On the other hand, Jeong-hak emphasizes academic legitimacy and purity by being faithful to Zhu Xi's worldview based on Li-hak(理學). From this point of view, an idea that does not conform to Zhu Xi's theoretical system cannot be Jeong-hak. In this article, I interpreted the thoughts of Jo Sik, Lee Hwang, and Jeong Gu and Jang Hyeon-gwang, the central figures of Neo-Confucianism in Daegu, from the perspective of Do-hak and Jeong-hak. In detail, several characteristics were set as ideological symbols of Do-hak, and how these traditions were revealed in the Neo-Confucianism of the Daegu area was specified. And as a request of the times, we examined how the atmosphere of Jeong-hak was formed in the intellectual society

of Daegu during the Joseon Dynasty. Finally, the similarities between the academic style of Neo-Confucianism in the Daegu area, the academic style of Seonsan(Gumi) area, and the academic style of Nammyeong were examined. From this hypothetical point of view, the characteristics of Neo-Confucianism in the Daegu area can be found in the coexistence between Do-hak and Jeong-hak. Externally, Toegye's Jeong-hak is the mainstream, but internally, there was a continuous academic tradition of Do-hak.

**keywords :**

Do-hak, Jeong-hak, Ganganhak, Neo-Confucianism in the Daegu area, Cosmological thinking, Open academic tradition