

南冥 曹植과 退溪 李滉의 학문과 出仕觀**

金 允 濟*

• 目 次 •

머리말	IV. 爲學體系와 敬義사상
I. 異端觀	1. 爲學체계
II. 本體論과 인성론	2. 敬義사상
III. 知行論과 독서론	V. 出仕觀
1. 知行論	맺음말
2. 讀書論	

머리말

1501년부터 70여년간 같은 시대를 살면서 영남지역의 士林 宗匠으로서 각각 江右, 江左 士林을 이끌어간 南冥 曹植(1501~1572)과 退溪 李滉(1501~1570)에 대한 개별연구는 이제까지 활발히 진행되어 양적으로도 많은 연구 성과가 축적되었다. 특히 퇴계에 대한 연구는 일찍이 栗谷 李珣와 더불어 조선 성리학의 대표적 학자로 지목되어 많은 논문이 발표되었으나,¹⁾ 남명에 대한 연구는 상대적으로 부진함을 면치 못

* 서울대 규장각 學藝研究士

** 국사편찬위원회, 『한국사론』 제24호(1991) 게재논문

1) 퇴계 이항에 관한 연구는 일일이 摘記할 수 없을 정도로 많지만 대부분 철학적 방면의 논문이 주를 이룬다. 그 중 중요한 단행본만 열거하면 다음과 같다.
尹絲淳, 1980 《退溪哲學의 研究》 高大出版部
李相殷, 1973 《退溪의 生涯와 學問》 瑞文堂
全斗河, 1987 《李退溪 哲學》 國民大出版部

하다가 근래에 와서 점차 관심이 고조되면서 여러 방면의 논문들이 많이 발표되어 남명의 총체적 역사상을 규명하는 데 도움을 주고 있다.²⁾ 그러나 동시대에 인접한 지역에서 생활했던 만큼 두 사람은 일정한 부분의 時代意識을 공유했을 것으로 추측되는데, 기존의 업적들은 대부분 두 사람에 관한 개별적 연구에 그치거나, 비교연구라 하더라도³⁾ 그 차이점을 규명하는 데 주력하여 상호 대립적인 면을 부각시키는 데 치중

丁淳陸, 1986 《退溪의 教育哲學》 知識産業社

高橋進, 1985 《李退溪と敬の哲學》 東京 東洋書院

友枝龍太郎, 1985 《李退溪-その生涯と思想-》 退溪學研究院

蔡茂松, 1982 《退栗性理學의 比較研究》 景仁文化社

Michael C. Kalton, 1988 《To Become A Sage》 New York Columbia Univ. Press

이 밖에 기존의 연구 논문은 단국대 退溪學研究所, 1989 <퇴계학연구논저목록> 《退溪學研究》3에 정리되어 있다. 참고로 退溪에 관해 전문적으로 학술 연구를 진행하고 있는 단체 및 간행물을 표시하면 다음과 같다.

退溪學研究所(檀國大) 《退溪學 研究》

退溪研究所(慶北大) 《韓國의 哲學》

慶尙北道文化公報室 《退溪學研究》

退溪學研究所(安東大) 《退溪學》

退溪學研究院 《退溪學報》

- 2) 남명 조식에 관한 기존 연구 업적은 申炳周, 1989 <南冥 曹植의 학문경향과 현실인식> 서울대 국사학과 석사학위 논문 pp. 2~4에 정리되어 있다. 누락된 부분만 보충하면 다음과 같다.

李乙浩, 1982 <남명 조식의 立地的 位置> 《한국철학연구》中 한국철학회

崔丞灝, 1983 <南冥의 反躬體驗과 持敬居義 사상의 연구> 《한국의 철학》11

吳二煥, 1988 <南冥集 板本考(2)> 《동양철학》1 한국 동양철학회

徐元燮·李鴻鎮, 1983 <남명 조식의 생애와 문학> 《한국의 철학》11

- 3) 두 사람에 관한 비교 연구는 그 수요가 극히 적은데, 가장 큰 원인은 南冥과 退溪가 저술에 있어서 현저한 차이를 보여 비교 자체가 어렵다는 데 기인한다. 철학 방면의 연구로는 琴章泰, 1988 <퇴계와 남명의 爲學體系> 《한국학의 과제와 전망》II 한국 정신문화연구원. 문학방면의 연구로는 金周漢, 1985 <퇴계와 남명의 文學觀小攷> 《민족문화논총》5 영남대 민족문화연구소. 역사학 방면의 연구로는 李樹健, 1982 <남명 조식과 남명학과> 《민족문화논총》2·3 영남대 민족문화연구소. 이 논문은 남명과 퇴계를 직접 비교한 것은 아니지만, 남명과 남명학과를 다루는 가운데 부분적으로 퇴계 및 퇴계학과와 비교하고 있다.

했다. 이는 후대에 두 사람의 門인들이 정치적으로 南·北人의 政派로 대립되고, 특히 南冥 門下의 경우 光海君代 大北정권의 핵심 세력으로서 仁祖反正 후 정치적으로 몰락한 뒤 남명을 그 원인 제공자로 지목하여 貶下한 데 기인한다. 그러나 정치적 여건이 달라진 門인들의 입장을 미루어 곧바로 남명과 퇴계의 사상을 규명하려는 시도는 이들의 실체 파악을 어렵게 하며, 이런 의미에서 남명과 퇴계의 사상은 그 당시의 시대 조건 아래 이해되어야 한다. 이는 물론 師承 관계를 통한 학문적 연원이나 學緣을 중심으로 한 사상적 특성을 소홀히 해도 좋다는 의미는 아니며, 이와 함께 각 인물의 성격을 당대의 일정한 역사적 조건 속에서 규명하려는 노력이 아울러 필요하다는 의미이다. 이는 특히 門인들의 심한 정치적 갈등으로 인해 그 실상이 가려지기 쉬운 남명과 퇴계의 경우 더욱 절실하게 느껴진다.⁴⁾

이러한 관점에서 본고는 두 사람이 같은 시대를 살았던 만큼 공유했던 時代意識을 중심으로 그 사상의 차이를 역사적 구조 속에서 파악하려고 하며, 특히 이들의 생애 동안 진행되는 朱子性理學이 조선에 정착하는 과정을 통해 이들의 사상적 면모 파악에 주력하였다. 그런데 최근에는 남명의 학문과 경세론을 土禍期 士林의 성장에 따른 발전의 테두리 속에서 그 새로운 사상적 變化에 대응하는 한 유형으로 파악하려는 시도가 나와 주목되는데,⁵⁾ 기본적인 시각에는 많은 공감이가지만 남명학의 특징인 실천성의 근거가 되는 敬義에 대한 구체적인 실체를 드러내어주지 못한 점이 아쉬웠다.

본고에서는 남명의 義사상을 퇴계의 敬사상과 비교해가면서 그 실체와 차이점을 밝히게 될 것이며, 따라서 기본적으로 남명의 사상체계에 퇴계의 그것을 비교시키는 방법으로 살펴보고자 한다. 1장에서는 남명

4) 李樹健, 앞 논문에서는 주로 鄭仁弘과 柳成龍의 대립을 중심으로 남명학과 퇴계학과간의 관계를 논하고 있으며, 《南冥集》의 거듭된 改刊은 門인들의 정치적 갈등의 결과로 나타난 대표적인 경우이다. 본고에서는 亞細亞文化社刊 《南冥集》을 이용하였다.

5) 申炳周, 1989 앞 논문

의 老莊學的 성향의 실체와 이에 대한 퇴계의 비판을 당시 사상적 배경 아래 파악해 보았으며, 2장에서는 남명사상의 출발점으로서의 본체론과 인성론을 퇴계와의 비교를 통해 살펴보고 이를 통해 두 사람의 철학적 기반의 공통점을 파악하였다. 3장과 4장에서는 남명의 학문 방법론과 수양론이 갖는 특성을 퇴계의 사상적 특성과 비교하여 그 공통점과 차이점을 규명해 보았다. 5장에서는 이러한 두 사람의 사상적 특성이 현실 속에서 어떠한 형태로 드러나고, 그 역사적 의미는 무엇인가 하는 점을, 그들의 정치의식 특히 出仕觀을 중심으로 살펴보았다.

한 인물의 사상이란 구체적 역사 상황을 통하여 형성된 것인 만큼 역사적 현실과 유리될 수 없으며, 이러한 관점에서 사상사 연구는 당시 시대상에 대한 이해의 폭을 넓히는 데 도움을 줄 수 있다. 따라서 여기서는 남명과 퇴계의 사상적 특성을 통해 당시의 역사적 현실 파악에 접근하고자 하였으며, 필자의 능력 부족으로 인해 당시 시대상의 폭 넓은 이해에는 도달하지 못했지만, 이러한 노력이 16세기 조선의 시대상 이해에 조금이나마 보탬이 되었으면 한다.

본론에 들어가기에 앞서 우선 남명과 퇴계의 관계를 살펴 볼 필요가 있다. 남명에 대한 후대의 평가는 대개 남명이 朱子性理學에서 벗어나 異端的 성향을 보인다는 점에 집중되고 있는데, 이러한 비판은 일찍이 퇴계에 의해 시작되었으며 그 중에서도 주로 남명의 老莊學的 성향에 대한 비판이 중심을 이룬다. 이러한 비판이 후대에도 그대로 적용되어 남명에 대한 논의의 중심을 이루어온 탓에,⁶⁾ 남명에 대한 평가에 있어서 퇴계의 입장은 중요한 의미를 갖는다.⁷⁾ 사실 남명에 대한 퇴계의 평가에 있어서도 老莊學的 성향에 대한 비판만이 계속된 것은 아니며

6) 光海君 3年 정인홍의 「晦退辨斥」 당시 남명 평가를 둘러싸고 일어난 논쟁은 바로 퇴계의 남명에 대한 평가 때문이었다. 韓明基, 1988 <光海君代의 大北勢力과 政局의 동향> 《韓國史論》 20 pp.300~307

7) 그러나 퇴계의 평가를 그대로 따를 경우 남명에 대한 정확한 인식을 어렵게 하며 李瀾도 이를 다음과 같이 지적하고 있다. 「近世儒者 或因退溪之評 乃謂非儒家者流 卽處土中有挾氣者 亦可哈耳」(李瀾, 《星湖僿說》 권9, <人事門> 退溪南冥)

두 사람간의 관계도 항상 불편했던 것만은 아니었다. 남명과 퇴계는 영남의 江右, 江左에 인접해 살았지만 평생동안 한 번도 만난 일이 없으며 편지 왕래도 별로 많지 않았다. 1553년 퇴계는 처음으로 남명에게 편지를 보내 당시 遺逸로 수차례 천거되었으나 모두 사퇴한 남명에게 出仕를 권하고 있다.⁸⁾ 여기서 퇴계는 남명이 거듭된 召命에도 불구하고 不出仕를 고집하는 태도를 「不仕無義 君臣大倫 烏可廢也」라고 비판하고 있지만 반면에 자신의 仕宦에 대한 불만과 歸郷하여 학문에 전념하고 싶다는 심정을 드러내고 있어, 出仕에 대한 입장에서 오히려 남명을 동경하는 듯한 태도를 보였다. 이에 대한 남명의 답서에서는 퇴계에 대한 존경과 자신의 무능을 겸사로 표현하고 있고,⁹⁾ 곧이은 퇴계의 답서도 역시 재차 남명의 出處를 존중하고 있음을 보여준다.¹⁰⁾

그러나 1564년 남명은 퇴계에게 편지를 보내 당시 학자들이 下學을 무시하고 上達만 추구하는 학문적 병폐를 「欺世盜名」하는 행위로 비판한 뒤 퇴계에게 이를 억제시키도록 권유하고 있다.¹¹⁾ 이는 퇴계 및 그와 왕복 논변한 인물들, 즉 퇴계와 奇大升 등의 理氣四七논쟁을 실천을 결여한 공허한 이론이라고 비판한 것이다.

그런데 이러한 남명의 퇴계에 대한 불만은 좀 더 일찍부터 퇴계가 남명에 대해 간접적으로 비판을 해온 데 기인한다. 즉 1555년 남명이 올린 丹城疏의 내용을 두고 퇴계는 그 言辭의 과격함과 議論의 新奇함을 비판하였으며,¹²⁾ 1558년에는 다시 남명과 成運을 평하여 「此等人 多是老莊爲崇」이라고 하여 남명의 老莊學的 성향을 지적하고 있다.¹³⁾

8) 《退溪集》 권10, <與曹樾仲>

9) 《南冥集》 권2, <答退溪書>

10) 《退溪集》 권10, <答曹樾仲>

11) 《南冥集》 권2, <與退溪書> 「近見學者 手不知灑掃之節而口談天理 計欲盜名而用以欺人 反爲人所中傷 害及他人 豈先生長老無有以阿止之故耶 如僕則所存荒廢 罕有來見者 若先生則身到上面 固多瞻仰 十分抑規之如何」

12) 《退溪言行錄》 권5, <論人物>

13) 《退溪集》 권19, <答黃仲舉> 「此等人 多是老莊爲崇 用工於吾學 例不深邃 何怪其未透耶 要當取所長耳」

1560년에 쓴 <書曹南冥遊頭流錄後>에서는 남명의 기질에 대하여 「尙奇好異 難要以中道」라는 世人의 評을 인용하고 있고,¹⁴⁾ 1561년에는 남명이 撰한 李楨의 先考碑文을 校勘하면서 그의 「好奇自用」한 기질과 격식을 따르지 않는 文體를 지적하고 있다.¹⁵⁾ 같은 해 퇴계는 黃俊良에게 답하는 편지에서 남명의 「鷄伏堂銘」이 老莊의 서적보다도 曠蕩玄邈하다고 비판한다.¹⁶⁾

李灑의 지적처럼 퇴계의 남명에 대한 평가는 적지 않지만, 남명은 퇴계에 대해 거의 언급하지 않은 탓으로¹⁷⁾ 남명의 반응이 어떠한지는 알 수 없지만, 남명은 퇴계의 비판을 알고 있었던 듯하다.¹⁸⁾

이처럼 퇴계와 남명의 서신 교환 중간 시기인 10여년간 퇴계는 남명에 대해 처음의 출서관에 대한 긍정적 평가로부터, 기질에 대한 부정적 평가와 함께 老莊的 성향에 대한 비판을 가함으로써 남명의 불만을 야기시키고 이로 인해 남명은 앞서 살펴본 바와 같이 1564년의 퇴계에 대한 비판이 담긴 편지를 보낸다. 여기서 주목되는 것은 退溪의 理氣四七논쟁을 통한 성리학의 이론화와 남명의 老莊的 성향에 대한 비판이 그 시기를 같이 한다는 점이며, 남명 역시 老莊的 성향에 대한 퇴계의 비판이 있자 退·高의 理氣四七 논쟁을 이론논쟁으로 비판하고 나선다는 점이다. 그러나 아직까지 두 사람은 비교적 우호적인 관계를 유지하고 있었다. 1566년 남명이 明宗의 召命에 응해 잠시 조정에 나아간 사실에 대해 퇴계는 그 出處에 대해 칭찬하고 있으며,¹⁹⁾ 남명도 1567년

14) 嶺 卷43, <書曹南冥遊頭流錄後>

15) 嶺 卷21, <答李剛而>

16) 嶺 卷20, <答黃仲舉>

17) 李灑, <星湖僊說> 권9, <人事門> 退溪南冥 「蓋退溪斬許南冥不止一言 而南冥無一句及退溪 不但退溪純德無理 亦可見南冥之無一點猜嫌 可以爲法」

18) 註 13)에 언급된 남명에 대한 비판을 듣고 金宇宏이 놀라서 퇴계에게 항의하고 있는데, 김우평은 金宇顥의 형으로 남명·퇴계 兩門下에 모두 출입하였으니, 남명은 이같은 사실을 金宇宏을 통해 알았을 것이다(李灑 <星湖僊說> 권9, <人事門> 退溪南冥 및 註 52 참조).

19) <退溪集> 권15, <答金敬夫>

李恒과의 대화 속에서 퇴계를 옹호해주고 있다.²⁰⁾ 그런데 1568년 「河宗岳後妻사건」을 둘러싸고 일어난 논의에서 사건 연루자인 李楨의 向背로 말미암아 두 사람 사이는 악화되어,²¹⁾ 그 이후 퇴계는 남명에 대해 「南冥所見 實與莊周一串」이라고 단언하기에 이르며,²²⁾ 남명 역시 퇴계 중심의 이론논쟁에 대해 전보다 훨씬 심화된 비판의 태도를 보인다.²³⁾ 그러나 두 사람은 영남의 江右, 江左 士林의 學問的 宗匠의 입장을 견지하여 대립을 표출화시키는 데까지 이르지는 않는다. 남명은 퇴계의 訃音을 듣고 애도하여 「生同年 居同道」라고 하여 友誼를 보이고 있으며,²⁴⁾ 趙綱은 두 사람간의 관계를 「(南冥)先生은 사람들에게 잘 허여하지 않았는데 퇴계선생에 대해서만은 비록 교분이 없었지만 혐의를 두지 않았다. 후대에 논하기를 두 선생은 서로 사이가 좋지 않았다고 하는데 이는 이상한 일이다」라고 표현하고 있다.²⁵⁾ 이로 볼때 전 생애를 통해 두 사람은 상호간에 점차 비판적인 태도를 심화시켜 나가고 있으나, 후대에 인식되는 것과 같은 극단적 대립관계에까지 이르지는 않았던 것으로 보인다. 따라서 두 사람의 사이를 대립관계로만 파악하거나, 남명의 노장학적 성향에 대한 퇴계의 비판을 단순화하여 전시기에 걸친 것으로 확대 해석할 수는 없다. 남명과 퇴계의 상호비판은 자신들의 학문적 입장의 차이에서 비롯된 것이지만, 이는 당시 사상계의 동향과 관련하여 이해할 때에만 그 정확한 의미를 파악할 수 있으며, 이런 입장

20) 《退溪言行錄》 권1, <成德> 「南冥與某(李國弼) 言曰 往年承召赴京 余訪李恒之寓邸 恒之謂余曰 景浩由文章而入其學問誤矣 余應曰 其學問公與吾之所不得以知者 (중략) 何可與論景浩學問之淺深耶」라고 하여 李恒의 退溪 비판에 대해 남명이 퇴계의 학문을 높이 평가하고 있다.

21) 《宣祖實錄》 권3, 2년 5월 甲子와 《南冥別集》 권1, <年譜> 68세 참조. 晋州淫婦 사건으로 알려진 이 사건의 원인 및 경과는 이수건, 앞논문 pp.222~223에 비교적 상세히 서술되어 있다.

22) 《退溪言行錄》 권5, <崇正學>

23) 《南冥集》 권2, <與吳子強書> 「此實斯文宗匠者 專主上達 不究下學 以成難救之習 曾與之往復論難而不肯回頭」

24) 《南冥別集》 권1, <年譜> 71세

25) 《南冥集》 권5, <神道碑銘并序> 趙綱

에 설 때 남명과 퇴계의 관계는 對立的이기보다는 相補的인 관계로 이해될 수 있을 것이다. 1장에서 이를 살펴보기로 하자.

I. 異端觀

남명과 퇴계의 이단관을 살피기에 앞서 우선 두 사람의 氣質과 文體를 살펴보자.

남명의 기질은 「好勇不羈」하여 「壁立千仞」의 기상으로 일관했으며 言辭가 과격하고 時議를 돌보지 않아서 교제에 있어서도 「於人少許」 「交遊不廣」한 경향을 보인다.²⁶⁾ 특히 젊어서는 「傲物輕世」하여 「遺世之象」을 보였는데 이러한 강직한 성품은 나이가 들어서도 그대로 유지되었다.²⁷⁾

이러한 기질은 그의 文章에서도 그대로 드러나, 남명은 글을 남기는 것을 달갑게 여기지 않아 저술을 좋아하지 않은 탓으로 詩文이 많이 남아있지 않지만, 대체로 그는 古文에 능했고 左柳文을 좋아했다.²⁸⁾ 특히 奇古함을 숭상하여 科場에서까지 古文을 고집했는데, 그가 지은 先考墓碣銘은 당시 文章으로 이름 높던 南袞이 보고 경탄하여 不世出의 古文이라고 칭찬을 할 정도였다.²⁹⁾

그러나 중년이후 남명은 이러한 詩文이 자신의 驕傲한 성품을 고치는데 도움이 되지 못한다고 생각하여 詩文을 즐겨 짓지 않았으며,³⁰⁾ 특

26) 이는 대체로 《南冥集》 권5, <言行總錄>과 《南冥別集》 권2, <言行總錄> 및 《南冥集》의 <行狀> <神道碑銘并序> 등을 중심으로 정리한 것이다.

27) 《南冥集》 권2, <又(與成大谷書)> 「僕薑桂之性 致老猶辛 外來之言 雖或百車 每付之一寒笑 雖至於斷頭 萬不顧惜 況不至於斷頭乎」

28) 《南冥集》, <行狀> 鄭仁弘, 정인홍이 지은 <행장>은 奎章閣 所藏 《南冥集》 <규4032>를 이용하였다. 「未冠以功名文章自期 (중략) 讀書喜左柳文字 製作好奇高 不屑爲世體」

29) 《南冥別集》 권1, <年譜> 28세

30) 《南冥集》 권2, <又(答成聽松書)> 「嘗以哦詩 非但玩物喪志之尤物 於植每增無

히 詩의 경우 詩荒誠로써 玩物喪志를 경계하여 詩作을 하지 않았다.³¹⁾ 그러나 간혹 지은 詩 역시 여전히 奇險한 성향을 유지했던 것으로 보이며,³²⁾ 만년에는 자신의 이러한 古文體를 퇴계의 今文體와 비교하여 一家를 이루지 못했다고 스스로 불만을 토로하고 있다.³³⁾

한편 퇴계의 경우, 그 기질이 「溫良恭謹」하고 「孝悌忠信」하여 모가 나지 않았으며 교제에 있어서도 너그럽고 원만했다고 한다.³⁴⁾ 이러한 기질은 그의 문학관에도 그대로 나타나 時俗에 어긋나지 않는 태도로 今文을 따랐으며, 性情이 올바르게 확립되면 詩文이 오히려 성리학적 수양에 도움이 된다는 입장에서 先儒들의 詩文을 애송하였고, 초기에는 陶淵明·杜甫 등의 詩를, 만년에는 朱子詩를 특히 좋아하였다. 그 자신도 수많은 詩文을 지어 文學的 관심과 소양을 나타냈는데,³⁵⁾ 당시 학자들이 퇴계의 이러한 학문적 태도를 가리켜 「由文學而入其學問」³⁶⁾ 혹은 「因文入道」³⁷⁾라고 평한 것을 보면 퇴계의 文學 중시 태도를 알 수 있으며, 퇴계의 경우에도 초기에는 대체로 文章에 힘을 기울였던 사실을 짐작케 한다.

이상에서 살펴본 것과 같이 두 사람은 기질과 그로 인한 文體 등에서 차이를 보여주고 있는데, 퇴계의 온건 겸손한 기질과 時俗을 중시하는 태도에 비해, 남명의 「傲物輕世」한 기질과 「好古文尙奇異」하는 文體 등은 老莊사상을 비교적 쉽게 수용할 수 있는 기반을 제공했을 것으로 짐작된다. 실제로 남명에게 있어서 老莊사상의 형성기는 그의 기질이 가

限驕傲之罪 用是廢閣諷詠近出數十載」

- 31) 嶺峽, <序> 鄭仁弘 「常持詩荒戒 以爲詩人意致虛曠 大爲學者之病 故既不喜述作」
 32) 《退陶言行通錄》 권3, <行實> 「有僧進南冥詩 先生吟咏數遍曰 此老之詩 例甚奇險 此則不然」
 33) 《南冥別集》 권2, <言行總錄> 「先生晚歲嘗自言 吾學古文而不能成 退溪之文本是今文 然却成就 譬之我織錦而未成匹 難於世用 退溪織絹 成匹而可用也」
 34) 《退溪言行錄》 권2, <資品>과 권3, <交際>에서 정리했다.
 35) 金周漢, 1985 앞논문 pp.5~7
 36) 註 20) 參照
 37) 《栗谷全書》 권28, <經筵日記> 今上 3년 12월 「滉之學 因文入道 義理精密 一遵朱子之訓」

장 驕傲했던 초기(20~25세) 단계에 成守琛이나 成運과의 교제를 통해 이루어진 것으로 보이는데,³⁸⁾ 이로 볼때 남명의 기질 등은 그의 노장 사상과 무관한 것이 아님을 알 수 있다.

그러나 이러한 그의 기질을 노장사상과 동일시할 수는 없으며 이로 인해 남명에 있어서의 老莊學的 성향을 擴大 해석할 우려가 있다. 물론 기질과 사상은 서로 밀접한 관계에 있지만 그렇다고 해서 기질을 그대로 사상과 혼동해서 이해할 수는 없는데,³⁹⁾ 남명의 경우에는 이러한 기질과 文體, 또 앞으로 언급될 出處의 문제 등이 얽혀서 사실 이상으로 그의 노장적 측면이 과도하게 부각되었다고 생각된다. 《南冥集》 全篇에 걸쳐서 老莊文字가 간혹 보이고 있는 것은 사실이며 이는 이미 여러 사람들에 의해 지적되어 왔다.⁴⁰⁾ 그러나 그런 경우라도 대개는 老莊文字를 借用하여 자신의 의도를 記述한 정도로써, 이를 가지고 「老莊爲崇」으로 판단하기는 어려울 것 같다. 이 문제는 앞으로 다루어질 당시의 사상적 배경 하에서 파악될 것이다.

퇴계가 老莊書보다 그 玄邈하기가 더욱 심하다고 지적한 <鷄伏堂銘> (神明舍圖銘)의 경우에도 그 실제 내용은 성리학적 수양론에서 벗어나는 것이 아니다. 「太一眞君이 明堂에서 정치를 베풀어 안으로는 冢宰가 주관하고 밖으로는 百揆가 살핌에, 마음이 움직일 때 私欲을 엄히 제거해야 한다」는 것이 그 주요 내용이다.⁴¹⁾ 「太一」이나 그 밖의 성리학적

38) 金忠烈, 1983 <생애를 통해서 본 남명의 爲人> 《大東文化研究》17 pp.78~80

39) 남명이나 慶尙右道 士林의 특징으로 氣質의 性向을 강조하는 표현이 많이 보이고 있는데, 이를 근거로 남명을 主氣論者로 파악하는 것도 주의를 요한다(韓明基, 1988 앞논문 p.311 참조).

40) 申炳周, 1989 앞논문. 三浦國雄, 1988 <曹南冥과 老莊思想> 《경남문화연구》 11 (남명학 국제학술대회 특집호) 특히 三浦國雄氏의 논문은 남명의 老莊文字에 관한 典據를 세밀하게 밝혀주고 있어 남명의 老莊學的 성향을 살펴보는 데 많은 도움이 된다.

41) 《南冥集》 권1, <神明舍圖銘> 「太一眞君 明堂布政 內冢宰主 外百揆省 承樞出納 忠信修辭 發四字符 建百勿旂 九竅之邪 三要始發 動微勇克 進教廝殺 丹墀復命 堯舜日月 三關閉塞 清野無邊 還歸一尸而淵」

수양론에서 잘 사용하지 않는 용어를 씌으로써 퇴계의 비판을 받은 것으로 추측되지만, 여기서 「神明舍」의 「太一眞君」은 心이고 冢宰는 敬이며 百揆는 義로서,⁴²⁾ 결국 그 뜻은 마음 안의 敬이 存養하고 밖의 義가 省察하는 가운데 已發時 私欲을 제거하여 克己復禮한다는 「存養省察」, 「存天理遏人欲」의 성리학적 수양론인 것이다.⁴³⁾

<神明舍圖>와 銘에 나오는 「忠信」, 「修辭」나, 圖에 나오는 「知至至之」, 「知終終之」 역시 《周易》에서 제시하는 君子의 수양 태도이다.⁴⁴⁾ 鄭仁弘이 「일찍이 (南冥先生은) 神明舍圖를 그리고 銘을 지어서 안으로는 操存과 涵養의 실체를 드러내고 밖으로는 省察과 克治의 工夫를 밝혔다」고 지적한 것은 이러한 남명의 本意를 그대로 나타낸다고 하겠다.⁴⁵⁾ 이 밖에 詩文이나 堂號, 自號 등에 쓰인 老莊文字들의 성격도 대개는 이와 비슷할 것으로 생각된다.

오히려 문제가 되는 것은 <寒暄堂畫屏跋>의 내용으로서, 이는 甲子士禍의 여파로 유실된 김굉필의 병풍이 백년 후 우연히 그 자손의 수중에 다시 들어오게 된 경위를 기술한 것이다.⁴⁶⁾ 남명은 이러한 우연을 人爲가 아닌 自然의 이치로 돌리고 「無藏也故有藏 無意也故善藏」이라고 함으로써, 인위적으로 소유하기보다 자연에 맡기는 것이 오히려 병풍을

42) 圖에서는 冢宰를 敬으로 표시하고 있는 데 반해 百揆는 義로 명시되고 있지 않지만, 門人 金字顯이 남명의 <神明舍圖>를 기본으로 하여 <天君傳>을 서술하는 과정에서, 「太宰敬」, 「百揆義」로 묘사하고 있다. 이 <天君傳>은 남명 生存時(1566)에 지어졌고 또 남명이 <神明舍圖>를 만들고 김우옹에게 <天君傳>을 짓게 하였다는 기록을 보면 百揆가 義를 의미함은 남명의 뜻이라고 여겨진다(金光淳, 1983 <東岡의 생애와 文學> 《한국의 철학》 11 參考).

43) 李漢, 《星湖僿說》 권9, <人事門> 退溪南冥 「然觀其雷龍鷄伏等文字 其用功刻厲可見」이라하여 이익도 이를 노장학적 성향으로 비판하기보다는 성리학적 수양론에 충실한 면모를 드러낸 것으로 평가하고 있다.

44) 《周易傳義》 권1, <乾> 「九三曰 君子終日乾乾夕惕若厲無咎 何謂也 子曰 君子進德修業 忠信所以進德也 修辭立其誠 所以居業也 知至至之 可與幾也 知終終之 可與存義也」

45) 《南冥集》, <行狀> 鄭仁弘 「嘗作神明舍圖 繼爲之銘 內以著操存涵養之實 外以明省察克治之工」

46) 《南冥集》 권2, <寒暄堂畫屏跋>

제대로 보존하는 방법이라고 말하고 있다. 표현 중의 「太虛」⁴⁷⁾ 「物化」⁴⁸⁾ 「無藏」⁴⁹⁾ 등의 용어는 老莊文字이지만 여기서 보다 중요한 것은 이러한 부분적인 노장문자의 사용보다 문장 전체의 내용이 노장사상의 핵심인 無爲自然的 색채를 지니고 있다는 점이다.⁵⁰⁾ 이것은 《南冥集》 전체를 통틀어 내용적인 면에서 노장사상의 영향을 가장 잘 드러내 준 것으로 생각되는데, 이로써 보면 남명의 노장사상에 대한 관심 자체를 부인할 수는 없을 것 같다. 그러나 이것을 제외하고 나면 내용적인 측면에서 노장사상을 분명하게 드러내 주는 기록들은 별로 없는데, 이는 남명의 사상이 기본적으로 성리학에 토대를 둔 것이기 때문이다.

1558년 퇴계가 南冥을 「老莊爲崇」으로 비판하자⁵¹⁾ 金宇宏은 그 말을 듣고 퇴계에게 강력히 비판하는 가운데, 남명의 下學爲主의 학문태도는 日用人倫의 人事를 기본으로 存心省察해 나가는 성리학적 방법론에서 결코 벗어나지 않는다고 반박하고 있다.⁵²⁾ 퇴계도 이에 대한 對答에서 「(남명에 대해) 단지 칭찬만 할 수는 없어서 그렇게 은둔성과 비순수성을 지적한 것일 뿐이다」라고 하여 분명하게 남명의 老莊學的 성향을 지적하지 못하고 있다.⁵³⁾ 결국 남명의 학문은 성리학을 기반으로 하여 노장 등의 諸思想을 수렴해 나가는 가운데 폭 넓은 영역을 구축했다고 말할 수 있다. 그러나 이러한 남명의 사상적 면모는 그 혼자

47) 《莊子翼》 권7, <知北遊> 「是以不過乎崑崙 不遊乎太虛」

48) 《莊子翼》 권1, <齊物論> 「周與胡蝶則必有分矣 此之謂物化」. 《莊子翼》 권5, <刻意> 「聖人之生也天行 其死也物化」. 《莊子翼》 권7, <知北遊> 「與物化者一不化者也」

49) 《莊子翼》 권10, <天下> 「人皆取實 己獨取虛 無藏也故有餘 巋然而有餘」

50) 三浦國雄氏도 앞논문 p.100에서 이 점을 지적하고 있다.

51) 註 13) 참조

52) 李瀛, 《星湖僿說》 권9, <人事門> 退溪南冥 「開岩金副學宇宏得見其書 大驚乃上退溪書曰 (중략) 曹先生則尤以下學爲主曰 爲學不出事親從兄 若不務此 是不於人事上求天理 終無所得 無一言近於虛無 今乃曰老莊爲崇學不深邃 小子妄以爲學問不出人倫日用間 存心省察 習於其事 然後爲實得 敢問吾學此外安在 今先生肆然詆斥至比於異端 恐有損於先生大度 願賜開釋以解滋甚之惑」

53) 嶺峽 「退溪答曰 吾於某慕用之甚 安敢肆然詆斥 但不能溢口稱譽 故有下帷之評 未醇之論耳」

만의 특별한 것은 아니었다.

16세기 전반기는 성리학이 15세기보다 훨씬 심화 발전되는 시기이지만 朱子性理學이 정착해 가는 과정에 있었음으로 사상적으로 많은 다양성을 내포하고 있었다. 즉 朱子學說의 철저한 이해를 통해 조선의 성리학이 이른바 朱子學으로 확립되는 16세기 후반이나 17세기에 비해 당시는 老佛 등 諸思想에 대한 포용성 뿐만 아니라 성리학 자체 안에서도 다양한 면모를 보여주고 있었다. 朱子性理學의 측면에서 본다면 학문적 깊이나 순수성에 있어서 뒤떨어진 것으로 비판되며 심지어는 이단으로 배척되기까지 하지만, 이는 어디까지나 朱子性理學의 관점에서일 뿐, 당시로서는 성리학을 비롯한 諸思想들이 혼재되어 있는 가운데 이단 배척 기운이 그렇게 고조된 것은 아니었다. 이러한 이 시대의 사상적 특성은 이미 史學史 方面의 연구에서도 제시된 것으로써, 16세기 후반 李珣의 道學的 역사인식에 대하여 16세기 전반 朴祥(1474~1530), 柳希齡(1480~1552) 등의 역사 서술은 事大나 節義에 대한 완화된 태도와 이단에 대한 유연성을 보여주는 것으로 지적되고 있다.⁵⁴⁾

당시 사상계의 이러한 분위기 속에서 朱子學만을 고집하지 않고 老佛, 양명학 등 諸思想에 대한 관심을 통해 독특한 학풍을 이룬 대표적인 인물을 살펴보자. 우선 李彦迪(1491~1533)의 「無極太極論辯」에서 드러난 忘齋 孫叔暉과 忘機堂 曹漢輔는 두 사람간에 「無極太極」의 해석을 둘러싸고 논쟁을 벌였는데, 조한보의 道佛的 견해에 대해 손숙돈은 陸王의 견해를 제시하고 있고, 이에 대해서 이언적이 이들 모두의 해석에 비판을 가함으로써 理氣논쟁이 벌어졌다.⁵⁵⁾ 그리고 北宋 性理學 특히 張載와 邵康節의 영향으로 主氣的 색채를 띤 徐敬德(1489~1546)과 그 영향을 받아 독특한 학풍을 이룬 朴枝華·徐起(1523~1591)·李仲虎(1512~1554)·金謹恭(1526~1568)·李之菡(1517~1578)·鄭謙(1506~1549)·李球 등이 드러나고 있는데, 이들 중 서경덕은 <非

54) 韓永愚, 1981 <16세기 사림의 道學的 歷史敍述> 《朝鮮前記史學史研究》

55) 《晦齋集》 권5, <書忘齋忘機堂無極太極說後> 및 <答忘機堂書>

理氣爲一物辯證>⁵⁶⁾ 등을 통해, 李球는 <心無體用辯>⁵⁷⁾을 통해 퇴계로부터 각각 비판받고 있다. 成運(1497~1579)과 成悌元(1504~1559)은 남명과 친분이 두터운 인물로서 乙巳土禍 이후 속리산에 은거하여 自得之學에 潛心하였는데, 퇴계는 성운을 남명과 함께 「老莊爲崇」으로 비판한 바 있다. 朴英(1471~1540)은 武藝로 登第하여 후에 성리학에 전념하였는데, 그가 지은 <白鹿洞規集解>는 퇴계의 비판을 받았으며⁵⁸⁾ 李珣는 퇴계의 말을 인용하여 그의 학문을 「仙味」가 있다고 지적하였다.⁵⁹⁾ 그의 門人 李恒(1499~1576) 역시 초기에는 武科를 修習하다가 후에 《大學》 공부를 통해 성리학에 전념한 인물로서, 그의 성리설은 明儒 羅整庵의 영향으로 「理氣一物說」이라는 독특한 면모를 보여주는데, 이 역시 퇴계의 <答奇明彥別紙> 등을 통해 「徑約一邊」으로 비판받고 있다.⁶⁰⁾ 盧守愼(1515~1590)은 나정암의 《困知記》의 영향으로 「人心道心體用說」을 주장했는데, 그가 지은 <人心道心辯>은 李恒과 盧禎(1518~1578)의 비판을 받았으며, <夙興夜寐箴解>는 퇴계의 수정과 비판을 받고 있다.⁶¹⁾ 한편 中宗末에서 明宗初에 걸쳐 수용되었을 것으로 추측되는 양명학의 영향을 받은 학자로는 洪仁祐(1515~1554)와 南彥經(1528~1594) 및 그 門人 李瑤 등을 들 수 있는데, 홍인우와 남언경은 퇴계와 더불어 《困知記》 《傳習錄》을 놓고 왕복 논쟁을 벌였으며, 이요는 남명의 門人이기도 하다.⁶²⁾

이들은 대개 서경덕이나 南冥의 門人·交友들로 모두 퇴계의 비판을 받은 점이 공통적으로 지적된다. 여기서 퇴계가 朱子의 성리학설에서

56) 《退溪集》 권41, <非理氣爲一物辯證>

57) 뒷책, <心無體用辯>

58) 뒷책 권19, <答黃仲學論白鹿洞規集解>

59) 《栗谷全書》 권13, <擊蒙編跋>

60) 《退溪集》 권16, <答奇明彥別紙>

61) 뒷책 권10, <與盧伊齋寡悔別紙>

62) 이상의 人物들에 대한 기록은 대개 李丙燾, 1987 《한국유학사》와 裴宗鎬, 1983 《한국유학사》 및 尹南漢, 1986 《조선시대 양명학연구》 등과 《퇴계집》을 중심으로 정리하였다.

조금이라도 벗어나는 성리설에 대해 엄격히 비판하고 있는 것은, 당시 사상계에서 朱子學 이외의 성리설이나 老佛 등 여러 사상들이 전반적으로 많이 퍼져 있었다는 사실을 반증하는 것이기도 하며, 퇴계는 이들 중 특히 남명의 老莊學的 성향이나 노수신의 양명학적 경향을 강하게 비판하였다.⁶³⁾

이렇듯 당시 사상계는 北宋 성리학의 영향과 元·明代의 실천증시 성리학의 영향으로,⁶⁴⁾ 성리학 내부의 포용성과 함께 노장·불교·양명학 등 여러 사상들이 다양하게 수용되고 있었으니,⁶⁵⁾ 이러한 다양한 요소가 혼재된 상태에서 서로의 입장에 대한 확인과 논변이 진행되어가고 있었던 것이다. 남명은 이런 분위기 속에서 당시 사상계 전반에 걸쳐 유행하던 노장사상을 부분적으로 수용했을 가능성이 크며, 그러한 경향은 남명만의 독특한 사상적 면모가 아니라 당시 많은 학자들이 공통적으로 가졌던 학풍이기도 했다.

그 가운데 이언적-이황-기대승-이이 등으로 이어지는 朱子 尊崇의 학자들에 의해 朱子性理學 체계내의 理氣四七논쟁을 통해서 이론적 심화를 모색하는 한편, 그 외의 諸思想은 비판 배척받아 가면서 16세기 후반 이후 확립되는 朱子 일변도의 이른바 조선 성리학의 기틀이 다져지는 것이다.

앞에서 지적한 바와 같이 퇴계는 1555년 이후 1564년까지 남명과 서신 왕래 기간동안 남명의 노장학적 성향과 「好勇不羈」한 기질에 대해 비판하고 있고, 남명은 이에 대해 퇴계 중심의 이론 논쟁을 반박하고 나서서 것은 朱子性理學的 정착을 둘러싸고 일어난 견해의 차이를 드러

63) 《退溪言行錄》 권5, <崇正學> 「却有南冥唱南華之學 蘇齋守象山之見 甚可懼也」 퇴계는 양명학, 羅整庵 등의 학문을 모두 陸學으로 통칭하고 있으며 특히 양명학이 불교(禪)의 영향을 받았다고 하여 葱嶺氣味가 있다고 비판하고 있다.

64) 元儒 許衡이나 明初의 성리학자인 吳與弼 등으로 대표되는 元明代 實踐躬行을 중시한 학풍은 조선의 성리학계에도 일정한 영향을 미쳤을 것으로 생각되는데, 특히 許衡에 대해서는 남명과 퇴계 모두 그 학문적 입장을 존중하였다.

65) 申炳周, 1989 앞논문에서도 16세기 전반의 사상계의 동향을 이런 시각에서 파악하고 있다.

낸 것으로서, 이러한 일련의 사건들이 시기적으로 일치하는 것은 결코 우연한 일이 아니다.

퇴계에 있어서 본격적인 저술 활동은 現職에서 물러난 이후 50대부터 이루어지지만, 그 중에서도 특히 50대 후반부터 60대 중반에 걸쳐서 朱子 性理學에 대한 이론적 심화와 병행하여 辨異端的 성향을 갖는 저술이 집중되고 있음은, 이 두 작업이 朱子性理學 정착을 위해 필수적으로 병행되어야 함을 말해주고 있는 것이다. 예를 들면 1556년에는 <朱子書節要>를 편찬하고, 1559~1566년 사이에 奇大升과의 理氣四七 논쟁을 벌였으며, 1559~1563년에 걸쳐 <宋季元明理學通錄>을 저술하여 朱子性理學에 대한 이해를 깊이함과 아울러 道統을 천명하였다. 이와 동시에 노수신의 <夙興夜寐箴解>에 대한 비판(1554), 남언경과의 왕복서한논쟁(1556~1565), 朴英의 <白鹿洞規集解>에 대한 비판(1559), 李恒의 「理氣一物說」에 대한 비판(1559), 李球에 대한 비판인 <心無體用辯>(1564), 朱陸 절충학자인 吳澄과 程敏政을 비판한 <心經後論>(1566) 등을 저술하여 이단에 대한 辨斥을 강화해 나가고 있는 것이다.⁶⁶⁾ 남명의 노장학적 성향에 대한 퇴계의 비판은 이러한 시도 중의 일부였으며, 앞에서 살펴본 바와 같이 남명의 老莊思想에 대한 관심이 적극적인 것이 아니었음에도 불구하고, 퇴계가 「老莊爲崇」이나 「莊周一串」 등으로 신랄한 비판을 가하게 되는 것도 이런 이유에서였다고 생각된다.

한편 佛敎에 대한 남명의 입장은 上達의 논리는 인정하지만 下學의 부족을 지적·비판하고 있으며,⁶⁷⁾ 양명학에 대해서는 그 전래의 시기가 남명의 壯年期로서 그가 접했을 가능성이 충분히 있지만 현재로서는 구체적인 기록이 없어 그 실상을 파악할 수 없다. 그러나 당시 실천성이 결여된 채 이론 중심의 학문에 열중하는 학자들의 병폐를 가리켜 陸

66) 《退陶言行通錄》 권7, <年譜>에 의하여 퇴계의 저술을 연대순으로 정리하였다.

67) 《南冥集》 권2, <乙卯辭職疏> 「其爲上達天理則儒釋一也 但施之於人事者 無脚踏地 故吾家不學之矣」

學보다 심하다고 비판하고 있는 사실이나,⁶⁸⁾ 비록 門人들의 편집으로 이루어진 것이지만 <學記類編>의 항목에 「辨異端」「聖賢相傳」 등이 설정되어 있음을 볼 때 불교나 양명학 등의 諸思想에 대한 포용력은 제한적이었던 것으로 보인다.

그러나 전체적으로 퇴계와 비교해 볼 때 그의 이단에 대한 태도는 훨씬 유연한 것으로서, 남명의 노장사상에 대한 관심은 결국 非朱子性理學的 모습이라기보다는 남명 사상의 범위가 넓어 朱子學에 한정되지 않았음을 보여주는 것이며, 이런 입장에 서서 획일화되고 관념론에 빠지기 쉬운 朱子性理學의 위험성을 경고하고 있는 것이다. 결국 남명의 학문 내용 자체는 이단으로 배척될 정도로 脫朱子學的인 것이 아니었지만, 당시 朱子性理學의 정착을 주도해 나가는 퇴계에 의해 노장적 성향이 지적되고, 후대에는 門人들의 정치적 갈등에 휘말리면서 남명에 대한 평가는 비판의 정도가 심화되어 양명학까지 거론되는 등⁶⁹⁾ 비성리학적 측면만이 과도하게 노출되었다고 생각된다.

II. 本體論과 人性論

남명은 「程朱以後 不必著書」란 입장을 견지하여 저술을 좋아하지 않았고,⁷⁰⁾ 또 생존 당시 한창 진행중이던 理氣心性논쟁 자체에 대해 극히 비판적이었기 때문에, 理氣나 心性을 논하는 本體論 및 人性論에 대한 기록이 거의 없다. 그러나 아무리 下學 위주의 실천적 학문을 중시했다고 하더라도 남명 학문의 본령이 성리학이었던 만큼, 도덕과 실천

68) 嶺南 權5, <行錄> 襄紳 「今之學者 每病陸象山之學以徑約爲主 而其爲自己之學則不先讀小學大學近思錄 而做功先讀周易啓蒙 不求之格致誠正之次序 而又必欲先言性命之理 則其流弊 不但象山而止也」

69) 韓明基, 1988 앞논문 p.311 참조

70) <南冥集> 권4, <學記跋> 「(先生)有言曰 程朱以後不必著書 深以後學著書立言爲病焉 則學記之編非欲以垂後也」

의 근거가 되는 본체론과 인성론에 대한 관심이 없을 수 없었다.

실제로 남명은 吳健에게 보내는 글에서 「나는 평생 별다른 재주는 없고 오직 책만 보았을 뿐이다. 입으로 天理를 논한다면 어찌 다른 사람에게 뒤지겠는가」라고 하여 자신도 당시 유행하던 理氣心性의 이론에 대해 남들 못지않게 알고 있다고 자부하였다.⁷¹⁾ 단지 그 기록이 거의 남아있지 않기 때문에 구체적인 내용을 알 수 없을 뿐이다. 그러나 이 분야에 관한 남명의 견해를 엿볼 수 있는 문헌으로서는 그가 독서중 筭記형식으로 남긴 <學記類編> 중의 몇개의 圖와 諸說이 주목된다.⁷²⁾ 그러나 <學記類編>은 그 저술 의도 자체가 후세에게 교훈으로 남기려 했던 것이 아니기 때문에 단편적이고 비체계적이며, 그 밑에 附記해 놓은 諸說도 남명 자신의 생각이 아니라 先儒들의 性理說을 모아놓은 것에 불과하다는 점에서 자료로서의 한계가 있지만,⁷³⁾ 현재로서는 그의 본체론이나 인성론을 파악할 수 있는 자료는 이것 밖에 없으므로 이를 통해 단편적이거나 그 내용을 파악해 볼 수 밖에 없다.

<學記類編>은 24개의 圖와 諸說로 이루어져 있는데, 24개의 圖중 대부분은(17개) 남명 자신의 自作이지만 諸說은 남명의 견해가 아니며, <學記類編>의 편집 또한 門人들에 의해 이루어져 「類編」이라고 이름 붙여진 까닭에, 諸說을 남명 자신의 설로 인정하여 곧바로 취할 수는 없고,⁷⁴⁾ 단지 <學記類編>중의 圖, 특히 自作圖를 중심으로 그의 성리설을 살펴보기로 한다.

본체론을 나타내고 있는 부분은 1圖부터 10圖까지 10개이다. 1圖부터 5圖까지는 龍馬圖(河圖), 洛書, 第三圖, 伏羲八卦次序·文王八卦次序, 義先天(先天圖)·文後天(後天圖)으로서, 第三圖만 제외하고는 <周

71) 遺稿 권2, <與吳御史書> 「僕平生不執他技 只自觀書而已 口欲談理 豈下於衆人乎 猶不肯屑有辭焉」

72) 遺稿 권3·4, <學記類編>. 以下 따로 註하지 않는다.

73) 遺稿 권4, <學記類編凡例>

74) 오이환, 1988 앞논문 pp.13~22에서는 <學記類編>의 刊行經過와 그 體裁에 대해 자세히 설명하고 있다.

易傳義》〈易學啓蒙〉에 실린 朱子의 것을 그대로 인용하고 있는데, 우주의 생성과 변화 과정을 《周易》의 논리에 입각하여 서술한 것이 그 주요 내용이다.

퇴계의 〈聖學十圖〉에서는 周濂溪의 〈太極圖〉로부터 시작하여⁷⁵⁾ 모두 北宋 이후의 성리학자, 특히 朱子 중심의 성리설로 일관하고 있음에 비해,⁷⁶⁾ 남명은 〈太極圖〉의 저작 이전에 존재했던 우주 만물의 발생 변화론인 河洛先後天圖에 관심을 보이고 있는데, 이렇게 河洛先後天圖를 圖說에 인용하고 있는 것은 權近의 〈入學圖說〉에 그 前例가 보이는 것이어서 주목된다.

그 다음에 三才一太極圖(6도)와 太極與通書表裏圖(7도)를 배열하고 있는데, 비록 〈太極圖〉 앞에 河洛先後天圖를 내세웠지만 결국 본체론에서의 관심은 〈太極圖〉에 집중되어 있음을 알 수 있다.

三才一太極圖는 주렴계의 〈太極圖〉 위에다 자신의 견해를 보충해 넣은 것으로서, 圖안의 두 번째 陰陽圈을 살펴보면, 음양 動靜의 중심부에 「本體」, 「理」, 「靜」이라고 표시되어 있음이 주목된다. 이는 本體로서의 태극은 理이며 그 성질은 靜하다는 것을 나타낸 것으로서, 圖說에 「太極理也 動靜氣也」라는 朱子의 설을 인용한 것을 보면, 남명은 「태극은 理이고 음양은 氣」라고 하는 朱子의 「太極則理」의 입장을 인정한 것으로 보인다.

아울러 본체론을 직접 나타낸 것은 아니지만 誠圖(18도)를 살펴보면, 중앙의 誠圈 안에 「太極」, 「無爲」, 「性理」, 「動靜」이라고 기입되어 있는데, 이는 天道로서의 誠을 설명하는 가운데 「太極은 性理」라는 남명의

75) 北宋 性理學에 이르러 老佛에 비해 부족하였던 本體論의 보완을 위해 天道論과 人性論의 縱的 결합을 모색한 결과 周濂溪의 〈太極圖〉가 완성되었다. 이후 성리학에서는 이를 우주 만물의 발생 근거로 간주하여, 本體論 혹은 爲學의 源頭處로서 《近思錄》이나 《性理大全》 등과 같은 성리서의 맨 앞에 놓이게 된다. 조선시대에도 마찬가지로 권근의 〈入學圖說〉 및 鄭之雲·퇴계 등의 〈天命圖說〉에서 변형된 <태극도>가 구상되고, 퇴계의 〈聖學十圖〉에서는 맨 앞에 제시되고 있다.

76) 《退溪集》 권7, 〈進聖學十圖筭并圖〉

생각을 드러내고 있어 위의 사실을 뒷받침해 주고 있다. 태극을 理로 보는 견해는 이언적이나 퇴계 이후 조선 성리학 主理論의 기본 입장으로, 남명의 理氣說을 主理나 主氣로 확연히 구분할 수는 없지만, 이로 판단할 때 남명을 主氣論者로 보기는 어려울 것 같다.⁷⁷⁾

理氣에 관해서 그는 理氣圖(8도), 天理氣(9도), 人理氣(10도) 등 세 개의 圖를 남겼지만, 이는 天과 人을 모두 「理氣之合」으로 보고 理氣를 각각 四德(元亨利貞), 四時(春夏秋冬), 五行(水火木金土), 五常(仁義禮智信) 등으로 배분하는 데 치중하여, 《주역》이나 <태극도설>의 명제를 확인하는 정도의 단순한 이기론에 그치고 있어서, 退·高 중심의 理氣논쟁이 관념론이라고까지 지적될 정도로 극히 치밀한 理氣 분석에 주력했던 점과 대조된다.

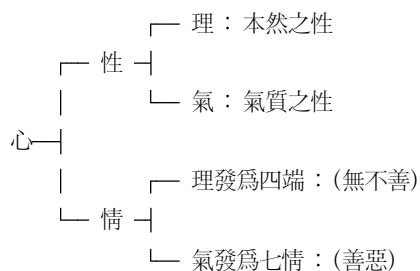
다음으로 人性論을 살펴보면, 남명의 心性에 관한 견해를 드러내 주고 있는 것으로 心統性情圖(15도)와 心圖(19도)를 들 수 있다. 心圖는 程復心の 心學圖를 그대로 인용한 것으로서,⁷⁸⁾ 퇴계 역시 <聖學十圖>에서 이를 인용하였다. 또 心統性情圖에서는 「林隱程氏復心亦有一圖」라고 并記한 것으로 보아 남명은 당시 유행하던 程復心の 心統性情圖를 알고 있었던 사실이 확인되며, 퇴계도 <聖學十圖>에서 程復心の 心統性情圖 밑에 자신의 自作圖를 첨부하고 있다. 남명은 心統性情圖의 내용 중 「心統性情語極好 更顛撲不破」라고 하여 「心統性情」이란 용어 자체를 극찬하고 있는데, 위의 사실들로 미루어 볼 때 남명은 心性 문제에 관한 한, 당시 성리학계의 心性 중시 풍조에 동참하고 있었음을 알 수 있다. 여기서는 남명의 自作圖인 心統性情圖를 통해 그 면모를 살펴보기로 한다.

77) 崔丞灝, 1983 앞논문 p.56에서 남명의 主氣論의 입장을 설명하고 있다.

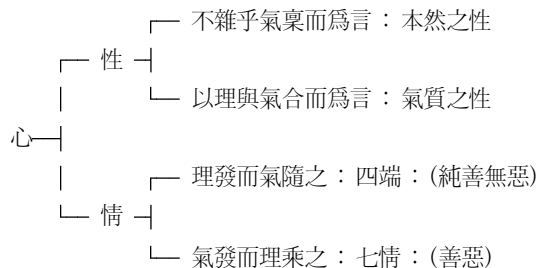
78) 元代 婺源 출신의 理學者로서 字는 子見, 號는 林隱이다. 朱子의 四書集注를 중심으로 <四書章圖>를 저술하였는데, 그의 理氣說 및 心學圖·心統性情圖는 당시 조선의 성리학계에 영향을 미쳐 학자들간에 논의와 인용의 대상이 되었다. 柳崇祖(1452~1512)는 그가 지은 《性理淵源撮要》에 程復心の 理氣說을 수록하고 있으며, 퇴계 역시 <聖學十圖> 中西銘圖·心統性情圖(上圖)·心學圖는 林隱圖를 그대로 인용하고 있다.

그는 우선 心統性情의 원리에 입각해 心을 性と 情으로 나누어, 性은 「未發爲性」 「心之所具之理」라 설명하고 情은 「已發爲情」 「性之用」으로 설명하였다. 이어서 性을 다시 理와 氣로 나눈 뒤 理는 本然之性, 氣는 氣質之性으로 파악하고 있으며, 情 역시 理와 氣로 나눈 후 理에 대해서는 「(理)發爲四端」, 氣에 대해서는 「(氣)發爲七情」으로 파악하고 있다. 또 이들의 善惡 문제에 대해서는 「(四端)亦無不善」 「(七情) 中節者善 不中節者惡」이라고 규정하고 있는데 이로 볼 때 남명이 理氣四七논쟁을 이룬 논쟁으로 비판했지만, 성리학자로서의 자신도 기본적으로 이에 대해 관심을 갖고 있었고 또한 자신의 견해를 표명하고 있음을 확인할 수 있다.

理氣心性에 관한 남명의 견해를 간단히 정리하면 다음과 같다.



한편 퇴계의 理氣心性에 관한 견해를 그의 <聖學十圖> 중 心統性情圖說을 중심으로 정리하면 다음과 같다.



당시 퇴계와 奇大升의 理氣四七 논쟁을 생각해보면, 기대승은 「理與氣雜」으로서의 氣質之性만을 인정하고 이것이 發現한 상태가 七情으로서, 四端은 七情 중의 善한 부분만을 가리키는 것이라고 하여 「七情包四端」, 「理氣共發」 등의 견해를 주장하였다. 이에 반해 퇴계는 理發과 氣發을 각기 인정하는 「理氣互發說」에 입각하여, 「理發(而氣隨之)한 四端」과 「氣發(而理乘之)한 七情」으로 구분하여 결국 「七情對四端」의 논리를 내세웠다.⁷⁹⁾

남명의 理氣四七에 관한 견해는 단편적이기 때문에 이를 그대로 퇴계나 기대승과 비교하기에는 곤란하지만, 본체론과 인성론에 걸쳐서 이를 간단히 살펴보면, 기대승보다는 퇴계쪽에 훨씬 더 가깝다고 할 수 있다. 즉 本體論에서는 우주 만물의 근원인 太極을 理로 파악하고 있어 理를 중시하는 퇴계의 主理論과 그 견해를 같이 하고 있으며, 人性論에 있어서도 理氣문제에 대해서는 理發과 氣發을 모두 인정하여 퇴계의 「理氣互發」과 의견을 같이 한다. 四七문제에 대해서도 역시 四端과 七情을 각기 理發과 氣發의 결과로서 서로 別個로 인정하고 있어 퇴계의 「四對七」논리와 동일한 것으로 드러나며, 또한 善惡의 문제에 있어서도 四端은 純善하고 七情은 有善有惡하다고 하여 퇴계의 그것과 같은 견해를 보이고 있는 것이다.

남명 <學記類編> 중의 圖를 퇴계의 <聖學十圖>와 그 체제로서 비교해 볼 때,⁸⁰⁾ 朱子の 仁說圖와 정복심의 心學圖는 두 사람 모두 그대로 인용하고 있고, <太極圖>나 心統性情圖, 小學大學圖, 敬圖를 모두 공통적으로 다루고 있다. 이로써 볼 때 남명은 당시 성리학계의 학풍에 동조, 일반적 인식을 공유했던 것으로 보이며 이는 기본적으로 성리학자로서의 학문적 태도를 견지했던 그의 경우 당연한 입장이라고 하겠다.

한편 당시 훈척정치하의 弊政이 가장 극심했던 시기를 살았던 남명과

79) 裴宗鎬, 앞책 pp.74~80

80) 琴章泰, 1988 앞 논문에서는 學記圖와 <聖學十圖>의 체제를 구조적 측면에서 비교하고 있으며, 특히 남명의 <學記類編>이 <<近思錄>>의 體系를 準用했음을 지적하고 있다.

퇴계는 정치적 상황도 공유하게 되어, 그 모순과 비리를 깊이 체험하여 이의 시정을 절실하게 느끼고 있었다. 그러나 현실적으로 정치에 적극적으로 참여할 수 없는 在野의 입장에서 있었던 이들이 택할 수 있는 방법은, 훈척계의 非理에 대한 강한 비판과 아울러 성리학적 가치의 재발견을 통한 도덕적 수양과 실천을 부단히 강조하는 길이었다.

결국 퇴계의 主理論은 당시의 정치적 상황에 대한 인식과 무관하지 않았을 것으로 보이며,⁸¹⁾ 훈척정치에 비해 더욱 비판적인 자세를 견지했던 남명의 경우에도 理를 중시하는 성리설을 갖게 되는 것은 이러한 현실 인식에 기인하는 것이 아닌가 생각된다.

이 문제에 대해서는 4장 2절에서 자세히 살펴보기로 한다.

Ⅲ. 知行論과 讀書論

1. 知行論

남명은 학문 태도에 있어서 反躬體驗을 통한 실천성을 강조하며 따라서 이론 중심의 학문 자세를 극히 경계한다.⁸²⁾ 이러한 경향에 대한 언급은 그의 글이나 門人の 기록에서 무수히 확인되고 있어서 실천적 경향이 일찍이 남명학의 특징으로 강조되었다.

이러한 실천성의 강조는 직접적으로는 이론 논쟁에 치우쳐 있던 당시 학계의 풍조를 비판하는 데서 기인한 것이지만, 그가 왜 이론논쟁에 대해 비판적인 시각을 가지게 되었는가 하는 점은 성리학 자체에 대한 남

81) 李泰鎮, 1985 《조선후기의 政治와 軍營制變遷》 pp.54~55에서 心性을 중시하는 퇴계의 학문이 훈척정치와의 투쟁과정에서 구체제에 대한 비판의식을 통해 형성되었음을 논하고 있다. 이런 시대 상황 속에서 우주 질서로서의 자연 법칙이자 도덕근거로서, 心性의 주체가 되는 理에 대한 강조는 자연스러운 추세였을 것이다.

82) 《南冥集》 권5, <墓碣銘并序> 成運 「以反躬體驗 腳踏實地爲務 求必蹈夫闔域」
 續編 권4, <學記跋> 「先生一生 常以求知爲恥」

명 자신의 독특한 견해에서 비롯된 것이었다. 그는 門人 金宇顥에게 보내는 편지에서 다음과 같이 말하고 있다.

漢唐의 儒者들은 도덕적 행실은 어느 정도 수양되었지만 도덕에 관한 학문은 갖추지 못했다. 그런데 濂洛등의 성리학자 이후에는 저술이 모두 구비되고 학문의 방법이 확연해져서 初學者라고 하더라도 책만 펴면 훤히 알 수 있게 되었으니, 훌륭한 스승이 아무리 더 가르쳐봐야 성현들의 가르침에 그 이상 보탬 수가 없다. (중략) 단지 학자들이 얼마나 진심으로 탐구하는가에 달려 있을 뿐이다.⁸³⁾

또한 鄭仁弘도 남명의 敎學 태도에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

(南冥)先生은 책을 펴놓고 강론하기를 좋아하지 않았는데, 말씀하시기를 (중략) 「周程張朱가 서로 천명하여 더 이상 깊은 뜻이 없으며 학자들은 알기 어려움을 걱정할 것이 아니라 爲己之學을 못함을 걱정해야 한다」고 하였다.⁸⁴⁾

즉, 남명은 성리학의 학문 체계는 이미 程·朱에서 완성되었기 때문에 더 이상 이론적 모색의 여지가 없으며, 이미 저술된 程·朱 등 선유들의 성리설을 통해서 습득한 지식을 실천하는 것이 보다 중요한 일이라고 생각했던 것이다. 중국에서 朱子 이후 元·明代 성리학이 실천중시 경향으로 흐르는 것도 이러한 주자학의 이론적 완전성에 기인하는 것이며,⁸⁵⁾ 元의 대표적인 성리학자로서 《小學》을 중시하여 실천 주자학을 표방한 許衡에 대해 남명이 큰 영향을 받는 것도 이와 무관하지 않다고 생각된다.

그런데 당시 사상계 일부에서는 실천의 문제는 도외시하고 관념적 이론논쟁에 치우쳐 있었기 때문에 남명은 이를 비판하여 경계하는 가운데

83) 윗책 권2, <奉謝金進士肅夫>

84) 《南冥集》, <行狀> 鄭仁弘

85) 島田度次(김석근 譯), 1986 《朱子學과 陽明學》 p.144 참조

자연히 실천의 강조가 두드러지게 나타나게 된다. 그가 저술에 있어서는 「程朱以後 不必著書」의 태도를 보이고 있고, 教育에 있어서는 「책을 펴놓고 강론하기를 좋아하지 않았으며」 독서에 있어서는 「章句를 자세히 분석하지 않았다」는 태도 등,⁸⁶⁾ 얼른 보면 이론 경시의 학문 태도를 보이는 것도 이런 배경하에서 이해되어야 할 것이다.

그러나 남명이 지식의 습득 자체를 거부한 것은 아니며 오히려 「학문을 함에 있어서는 먼저 지식이 高明해지도록 해야 할 것이며, 이는 마치 높은 산에 올라가야 만물이 모두 밑에 내려다보이는 것과 같아서, 그런 연후라야 행함에 잘못이 없게 된다」라고 하여 학문에 있어서 먼저 知識이 高明해야 함을 요구하고 있다.⁸⁷⁾ 실제로 門人의 기록이기는 하지만 「博求經傳 旁通百家」했다는 기록이나⁸⁸⁾ 「詩文 兵法 醫經 地理에 능통했다」는 기록이 보이고 있고,⁸⁹⁾ 남명 자신도 「평생동안 독서를 해서 性理說에 대해서도 누구 못지않게 많이 알고 있다」고 자부하고 있었다.⁹⁰⁾

남명은 이처럼 독서를 통한 지식의 필요성을 인식하고 있었으나, 다만 그가 문제로 삼은 것은 공허한 이론논쟁이나 見聞之學으로서, 이는 모두 실천성이 결여된 관념적 지식에 대해서였던 것이다. 이러한 그의 학문 태도는 성리학적 爲學體系의 기본 입장인 「下學人事 上達天理」나⁹¹⁾ 「人事上求天理」를 그대로 따르는 것으로, 먼저 日用人倫 등의 비근한 理致로부터 학문을 시작한 뒤 점차 단계를 밟아서, 최후에 天理나 性命등의 高遠한 이치를 깨우치라는 것이다. 이제까지 남명학의 실천성이 중시되어 下學 위주로 거론되어져 온 느낌이 없지 않지만, 남명학은

86) 《南冥集》 권5, <行狀> 金字顯

87) 《南冥集》, <行狀> 鄭仁弘

88) 《南冥別集》 권2, <言行總錄>

89) 《南冥集》 권5, <祭文> 鄭述

90) 註 71) 참조

91) 《論語》, <憲問> 「子曰 不怨天 不尤人 下學而上達」에서 孔子가 제시한 「下學而上達」은 儒家의 수양론으로 거론되고 程朱에 이르러 위학체계의 기본 구조로 확립되었다.

下學만을 강조한 것이 아니라 바로 下學의 단계를 거치지 않고 上達만 추구하는 학문에 있어서의 관념론적 경향을 비판한 것이다.

남명이 실천을 강조하는 기록들을 살펴보면 下學만 강조한 것은 거의 없으며, 한결같이 下學을 강조하는 동시에 上達만 일면적으로 추구하는 경향을 비판하거나, 아니면 下學과 上達을 함께 강조하고 있다는 사실은 이를 입증해 준다고 하겠다.⁹²⁾

그런데 下學人事를 거치지 않은 上達天理는 성리학 체계 내에서도 비판 대상이 되는 것으로서, 이는 바로 성리학에서 老佛 등의 諸思想 특히 禪宗의 頓悟法을 비판할 때 사용하는 논리이고,⁹³⁾ 퇴계 자신도 양명학적 성향을 보이는 南彦經을 비판하면서 「上達만 힘써 말하는 것은 禪家の 頓悟法」이라고 지적하여 경고한 바 있다.⁹⁴⁾

따라서 이러한 上達 추구의 위험성을 잘 알고 있는 퇴계는, 남명이 「요즈음 학자들이 손으로는 灑掃之節도 모르면서 입으로만 天理를 떠들어 盜名欺世하는 경향이 있으니 門人을 근신시키라」는 편지를 보내와, 당시 퇴계와 기대승 중심의 이론논쟁을 「不事下學 專務上達」로 비판하자⁹⁵⁾ 이 논리 자체는 그대로 인정하지 않을 수 없게 된다. 이에 퇴계는 「反躬實踐은 입으로 天理를 논하는 공부의 근본이 되는 것이니, 硏究와 體驗의 공부를 매일 열심히 하면 知行이 같이 이루어지고 言行이 어긋나지 않을 것이다」라고 하여 제자들에게 이를 환기시키고 있다.⁹⁶⁾

92) 《明宗實錄》 권33, 21년 12月 戊子 「常以近日初學之士 好談高遠不知灑掃應對之節」. 《南冥集》 권2, <與吳子強書> 「此實斯文宗匠者 專務上達 不究下學以成難救之習」. 윗책 권5, <墓碣銘并序> 成運 「今之學者 捨切近移高遠 爲學初不出事親敬兄悌長慈幼之間 如或不勉於此 而遽欲窮探性命之奧 是不於人事上求天理」. 윗책 권2, <戊辰封事> 「由下學人事 上達天理 又其進學序也」. 《南冥別集》 권2, <言行總錄> 「先生嘗患世之學者 舍人事而談天理」

93) 柳仁熙, 1980 《朱子哲學과 中國哲學》 p.77 참조

94) 《退溪集》 권14, <答南時甫> 「但悟之一字力主言之 此則葱嶺帶來頓超家法 吾家宗旨未聞有此」

95) 註 11) 참조

96) 윗책 권26, <與鄭子中> 「故南冥之言 眞可謂爲吾輩藥石之言 自今請各更加策勵以反躬實踐爲口談天理之本 而日事研窮體驗之功 庶幾知行兩進行相顧 不得罪

性理學에 있어서 知行의 문제에 대해서도 「下學而上達」의 논리를 적용시킨다면 당연히 知行의 일치가 이루어져야 하는데,⁹⁷⁾ 퇴계는 이를 양명학의 知行合一과 구별해서 知行並進으로 파악하고 있다.

퇴계가 양명학의 知行合一을 비판하는 논리는 대개 다음과 같다. 「形氣차원의 감성적 세계에서는 知와 行이 동시에 일어나기 때문에 (아름다운 것을 보면 동시에 좋아하게 되는 경우 등이다) 知行合一이 가능할지 모르지만, 義理차원의 이성적 세계에서는 배우지 않으면 알 수 없고 행할 수도 없기 때문에 知行은 구별되어야 한다」는 것이다.⁹⁸⁾ 나아가 「眞知란 반드시 行을 수반하는 것이어야 하며,⁹⁹⁾ 실행하기 위해서는 먼저 알아야 하기 때문에 결국 知行은 서로를 필수로 하는 「相須並行而不可缺一」, 「相待互進」의 관계, 즉 「知行並進」이 이상적이라고 하고 있다.¹⁰⁰⁾

그러나 사실상 행하기 위해서는 먼저 알아야 할 것이 요구되기 때문에, 知行並進이 이상적이라고 하지만 현실적으로는 결국 上達측면을 중시하는 경향으로 흐르기 쉬운 것이다. 실제로 퇴계는 「下學而上達」의 순서는 인정하지만 오래 공부해도 깨달음이 없으면 학문을 포기하기 쉽기 때문에 먼저 本源 공부를 하는 것이 더 낫다고 하여,¹⁰¹⁾ <太極圖> <易學啓蒙> 등을 먼저 가르치는 것은 이러한 경향을 드러낸 것으로 볼 수 있다.

於聖門而免受訶於高世之士矣」

97) 《朱子語類》 권9, <學三> 論知行 「知行常相須 如目無足不行 足無目不見」

98) 《退溪集》 권41, <傳習錄論辯> 「見聞時已有好惡了 (중략) 以此爲知行合一之證者似矣 (중략) 蓋人之心發於形氣者則不學而自 知 不勉而自能 (중략) 至於義理則不然也 不學則不知 不勉則不能 (중략) 陽明乃欲引彼形氣之所爲 以明此義理知行之說則大不可 故義理之知行 合而言之 固相須並行而不可缺一 分而言之 知不可謂之行 猶行不可謂之知也 豈可合而爲一乎」

99) 《退陶自省錄》 권1, <答李叔獻> 「窮理而驗於踐履 始謂眞知」

100) 註 98) 참조. 《退溪集》 권7, <戊辰六條疏> 「抑眞知與實踐 如車兩輪 闕一不可 如人兩脚 相待互進」

101) 《退陶言行通錄》 권2, <學問> 「又曰 下學上達 固是常序 然學者習久無得則易至中廢 不如指示本原也 故先生之接引學者 頗指示源頭處」

이에 대해 남명은 「<太極圖> <易學啓蒙> 등을 먼저 가르치는 것은 수양에 도움이 되지 않을 뿐 아니라 虛名만을 구하게 된다」고 하여 역시 이를 「不究下學而專務上達」의 논리로 비판하고 있는데,¹⁰²⁾ 이러한 인식의 차이로 두 사람은 결국 독서론에 있어서도 그 차이를 드러내게 된 것이다.

결국 남명과 퇴계는 모두 기본적으로는 「下學而上達」을 인정하는 知行並進의 입장에 서 있었지만, 퇴계는 행하기 위해서는 먼저 알아야 한다는 입장이고, 남명은 알아도 행하지 않으면 무의미하다는 입장의 차이로 인해, 上達 중시의 主知的 경향과 下學 위주의 實踐的 경향으로 나뉘어지는 것이 아닌가 생각된다. 즉 퇴계는 程朱學說의 치밀한 분석을 통해 朱子性理學의 정착을 주도해 나가는 가운데 이론지향적 학문을 추구하는 上達天理의 태도를 드러내게 되고, 남명은 이를 비판하여 人事上에서 天理를 구할 것을 강조하다가 下學 위주의 실천성이 부각된 것으로 보인다. 이런 두 사람의 견해 차이는 비단 知行의 문제에만 국한된 것이 아니라 그들의 독서 태도에서도 그대로 나타나는 바 독서론을 통해 좀 더 구체적으로 살펴보자.

2. 讀書論

남명은 25세 무렵부터 성리학에 전념하게 되는데, 그 이후 六經 四書와 周·程·張·朱 등의 성리학 기본서를 읽어나가며 성리학적 소양을 쌓아간다. 이때 성리학 전념의 계기가 된 것은 《性理大全》 가운데 許衡이 出處에 관해 언급한 글을 읽고나서부터였다.¹⁰³⁾

이후 남명이 접한 성리서 중 구체적으로 그 시기를 알 수 있는 책들은 《心經》¹⁰⁴⁾(31세), 《大學》¹⁰⁵⁾(32세), 《東國史略》¹⁰⁶⁾(32세)

102) 《明宗實錄》 권33, 21년 12월 戊子 「先學啓蒙太極圖等書 無益於身心 而卒歸於爲名 嘗以是貽書李滉 欲禁此習」

103) 《南冥別集》 권1, <年譜> 25세 「讀性理大全 至許魯齋之言曰 志伊尹之所志 學顏子之所學 出則有爲 處則有守 丈夫當如此 出無所爲 處無所守 則所志所學 將何爲 (중략) 自是刻意聖賢之學 講誦六經四書及周程張朱遺篇」

등이고, 이 밖에 독서 시기는 정확히 알 수 없지만 남명의 언급이나 門인의 기록 속에 나타나는 성리서는 《小學》, 四書, 六經, 《近思錄》, 《儀禮》¹⁰⁷⁾ 정도이다. 이로 보면 남명의 독서 범위는 《小學》, 四書, 六經, 《性理大全》, 《心經》, 《近思錄》 등을 위주로 한 것으로서 이는 《朱子大全》 보급(1543년) 이전까지의 성리학자들의 독서범위와 대개 일치한다.¹⁰⁸⁾

남명은 이들 성리서에 관해 체계적인 독서관을 보여주고 있지는 못하지만 부분적인 언급 속에서 그 윤곽이 드러나고 있다. 그는 우선 四書を 중시하여 「학자들이 四書を 정독하여 오랫동안 공부하면 道의 上達處를 알게 되고 《周易》 공부도 쉬워질 것이다」라고 하고 있으며, 이어서 程子の 말을 인용하여 「《論語》 《孟子》 등을 잘 공부하고 나면 六經은 저절로 알게 될 것이다」라고 강조하고 있다.¹⁰⁹⁾ 남명은 四書 중에서도 특히 《大學》을 중시하고 있는데, 「《大學》은 經書의 근본으로서, 이를 완전히 이해하게 되면 다른 책들을 보기가 훨씬 쉬워질 것이다」라고 하여 그 중요성을 강조하는 동시에,¹¹⁰⁾ 항상 《大學》을 애독하여 학문의 歸宿處로 삼을 것을 주장하면서¹¹¹⁾ 朱子가 《大學》을 애독한 사실을 예로 들고 있다.¹¹²⁾

-
- 104) 《南冥集》 권2, <書李君原吉所贈心經後>
 원책, <題李君所贈心經後>와 《南冥別集》 권1, <年譜>에 의하면 남명은 44세 때에도 李霖으로부터 心經을 전해 받고 있다.
- 105) 원책, <書圭庵所贈大學冊衣下>
- 106) 원책, <題成中慮所贈東國史略後>
- 107) 姜翼, 《介庵集》 권1, <上南冥曹先生書> 「方與同志讀儀禮而禮家聚訟 非叟見所能究竟 近當拈筭疑義 承教於函丈之列」이라고 하여 門人 姜翼이 南冥에게 儀禮에 관해 질문하고 있다.
- 108) 金恒洙, 1981 <16세기 사림의 성리학 이해> 《韓國史論》 7
- 109) 《南冥集》 권2, <示松坡子>
- 110) 원책, 「大學群經之綱統 須讀大學 融會貫通則看他書便易 (중략) 朱子曰 平生精力 盡在大學」
- 111) 원책, <答仁伯書> 「常常出入大學一家 雖使之燕之楚 畢竟歸宿本家 作聖作賢都 不出此家內矣 晦菴平生得力盡在此書 豈欺後人耶」
- 112) 朱子도 <讀大學法>에서 「大學是爲學綱目 先讀大學 立定綱領 他書皆雜說」이라

그는 또 四書나 六經 등 經書 이외의 성리서로는 《性理大全》과 《近思錄》을 들고 있다. 《大學》과 함께 《性理大全》을 같이 공부할 것을 지적하고 있고,¹¹³⁾ 남명 자신도 四書와 함께 《近思錄》을 늘 읽어서 학문적 소양을 쌓았던 사실이 확인되고 있다.¹¹⁴⁾ 《心經》은 成年기에 李浚慶과 李霖으로부터 거듭 기증받을 정도로 당시 사람간에 유행했던 책이지만 남명은 《心經》에 대해 별다른 관심을 보이지 않는다.

남명의 이러한 독서 태도를 염두에 두고 성리서의 성격을 살펴 보면, 우선 《小學》과 《大學》은 朱子에 의해 그 要諦가 敬으로 파악된 이래,¹¹⁵⁾ 조선의 16세기 훈구파와 사림파간의 정치적 갈등을 겪는 사회 현실 속에서, 《小學》의 修己의 측면과 《大學》의 帝王學的 측면이 부각되어 기묘사림 이후 명종대까지 계속 중시된 책이다.¹¹⁶⁾ 남명도 역시 이러한 기반 위에서 《小學》과 《大學》을 중시했으며, 특히 《大學》의 경우 朱子는 이를 통해 「格物致知」를 새롭게 부각시킴으로써 「居敬窮理」의 성리학적 방법론을 완성시켰는데, 「下學而上達」을 추구하던 남명에게 이러한 《大學》의 의미는 朱子 못지 않게 큰 것이었다.

한편 당시 사람들간에 《大學》을 중시하는 경향은 거의 공통된 현상으로 보여지는데, 李彦迪의 경우에도 「下學人事上達天理」의 性理學的 爲學體系를 《大學》에서 발견하고, 이를 통해 자신의 經世觀을 확립하는 등 《大學》을 극히 중요시하고 있음이 드러난다.¹¹⁷⁾ 서경덕의 경우에도 《大學》을 읽고 탄식하여 말하기를 「格物을 먼저 하지 않으면

고 하여 《大學》을 가장 중요하게 생각하고 있다.

113) 원책, <答仁伯書> 「於今直把大學 看傍探性理大全一二年」

114) 《南冥別集》 권2, <言行總錄> 「先生常繹語孟庸學近思錄書 以倍其根 以廣其趣」

115) 《大學或問》에서 朱子는 《小學》과 《大學》을 통틀어 일관되게 敬을 강조하고 있다.

116) 金恒洙, 1981 앞논문 pp.154~157

117) 李泰鎮, 1987 <李晦齋의 聖學과 仕宦> 《韓國思想史學》1

讀書가 무슨 소용이 있겠는가」라고 하고나서 벽 위에 天地 萬物의 이름을 적어놓고 날마다 格物에 열중했다는 기록으로 보아,¹¹⁸⁾ 서경덕의 학문이 《大學》으로부터 비롯된 것임을 알 수 있다. 또 李恒도 서경덕과 마찬가지로 《大學》을 통해 성리학에 전념하는 계기를 마련하고 있는 것으로 보아,¹¹⁹⁾ 《大學》이 갖는 「居敬窮理」의 성리학적 방법론은 당시 학자들에게 큰 영향을 미친 것으로 생각된다.

《性理大全》 《近思錄》 등은 性理學의 입문서로서 己卯士林 이후 널리 보급되어 성리학 이해에 크게 도움을 준 책인데,¹²⁰⁾ 남명 역시 성리서로서의 이 책들의 가치를 주목하고 있다. 《性理大全》은 그에게 성리학 공부를 전념케하는 계기를 만들어 준 책으로 학문 초기 단계에 특히 영향을 미친 것으로 보인다. 《近思錄》은 北宋 諸儒의 성리설 중 大體에 관계되고 日用에 절실한 것들을 뽑아 만든 책으로서, 학문 태도에 있어서의 단계와 절차를 중시한 책이다.¹²¹⁾ 이러한 《近思錄》의 「下學而上達」 정신은 남명에게 공감되는 바가 많았을 것이다. 이 책은 또 朱子에 의해 義理가 精微한 것이 그 특징으로 지적되고 있다.¹²²⁾

《性理大全》과 《近思錄》은 종종 38년 《朱子大全》이 보급되기 시작하면서부터는 그 비중이 감소되어 이전처럼 많이 읽히지 않게 되는 가운데¹²³⁾ 점차 朱子 전문서인 《朱子大全》이나 《朱子語類》로 士林들의 관심이 옮겨가지만, 남명의 경우 이들 朱子書를 읽었다는 기록이 나타나지 않는다.

118) 《花潭集》 권3, <年譜> 18세 「先生十八歲 讀大學 至致知在格物 慨然歎曰 爲學而不先格物 讀書安用 於是乃盡書天地萬物之名 糊於壁上 日以窮格爲事」

119) 《退溪言行錄》 권1, <成德> 「蓋一齋初習武 讀大學 乃覺悟盡棄其業 而讀書修行」. 《一齋集續錄》, <遺事> 「年踰三十 始悟爲學 乃讀大學 退居于泰仁 自以年紀已多 若泛觀他書 恐分精力 只就大學上 俯讀仰思 爲終身事業」

120) 金恒洙, 1981 앞논문 pp.142~147

121) 《近思錄》 <序> 朱熹 「因共撰取其關於大體而切於日用者 以爲此編」. 윗책, 呂祖謙 「講學之方 日用躬行之實 具有科級 循是而進 自卑升高 自近及遠」

122) 《朱子語類》 권105, <論自注書> 「義理精微 近思錄詳之」

123) 金恒洙, 1981 앞논문 p.147

한편 퇴계의 경우 독서 시기를 알 수 있는 성리서는 《論語》(12세), 《小學》(19세), 《性理大全》(19세), 《周易》(20세), 《心經》(23세), 《朱子大全》(43세) 등이며 이 중 특히 《心經》, 《易學啓蒙》 등은 말년까지 애독하고 강론한 것으로 확인된다.¹²⁴⁾ 이 외의 독서에 대한 기록으로는 《近思錄》 및 《性理大全》의 <太極圖說> <西銘>에 관한 것이 있다.

이를 중심으로 퇴계의 독서관을 살펴보면 《小學》은 조광조의 영향으로 읽기 시작했다고 퇴계 자신이 술회하고 있으며, 그 내용에 대해서는 體用이 구비되어 있기 때문에 반드시 읽어야 한다고 강조하고 있다. 四書 역시 성리학의 기본으로 중시되고 있으며, 初學者에게도 이를 통해 성리학을 시작하도록 권하고 있다.

《性理大全》 중 <太極圖> <西銘> <啓蒙>을 중시하고 있으며, 특히 <太極圖>는 자신의 경험을 들어서 初學에 유용하다고 하고 있다. 金誠一이 《大學》을 완전히 이해하지 못하자, 퇴계는 그 원인이 <太極圖說>을 읽지 않았기 때문이라고 지적하고, 성리학의 本源을 먼저 알아야 한다고 하면서 <太極圖> <西銘> <啓蒙> 등을 강조한다.¹²⁵⁾

《朱子大全》 등의 朱子 專門書는 1543년 수입 간행되어 보급된 이래 퇴계는 이를 크게 중시하였으며, 만년에는 특히 朱子書를 애독하여 퇴계 자신이 1556년 朱子의 書札 중 중요한 것만을 추려서 《朱子書節要》를 만들기까지 하였다. 그는 당시 학자들이 四書を 科擧 위주로만 공부하기 때문에 啓發되지 못한다고 생각하여 이의 보완을 위해 初學者들에게 항상 이 《朱子書節要》를 읽도록 강조하고, 동시에 이를 오랫동안 공부하고 난 후 四書を 보면 그 뜻을 더 잘 알 수 있을 것이라고

124) 《退陶言行通錄》 권2, <學問> 독서에 관한 사항은 대개 이와 함께 《退陶言行通錄》 권6·7, <年譜>를 중심으로 정리하였다. <易學啓蒙>은 《性理大全》에 실려있으며 <啓蒙>으로 불리기도 한다.

125) 윗책 권2, <學問> 『誠一讀大學 於理氣上未達 先生曰 君未學太極圖說 故面牆如此 卽令讀之 蓋學者不可不先識體段 故多教以太極西銘啓蒙等書 曹南冥聞之 乃有手不知灑掃之節而口談天理之奧之譏』

하였다.¹²⁶⁾

한편 《心經》은 퇴계의 평생에 걸쳐 독서나 강학 기록이 가장 많이 나타나는 책으로, 퇴계 자신이 이 책을 통해 心學의 연원을 알았으며, 평생 尊信하기를 四書나 《近思錄》보다 결코 아래에 두지 않았다고 말하고 있는 것으로 보아, 퇴계가 극히 중시했던 책임을 알 수 있다.¹²⁷⁾ 《心經》은 存養省察의 敬을 드러내준 책이다.¹²⁸⁾

이상에서 대략 두 사람의 독서 범위와 독서관을 살펴보았는데, 독서 시기에 있어서 두 사람은 학문 초기단계에서는 거의 비슷한 양상을 보인다. 즉 남명은 25세에 《性理大全》을, 31세에 《心經》을 읽었으며, 퇴계 역시 19세에 《性理大全》을, 23세에 《心經》을 읽은 것으로 보아서, 두 사람의 독서 과정이나 범위가 처음에는 대개 비슷했을 것으로 생각된다.

그러나 《朱子大全》 등이 보급된 중년 이후(43세) 퇴계는 이러한 朱子 專門書를 중심으로 자신의 학문을 전개해 나가는 데 비해, 남명에게는 그러한 변화가 보이지 않고 노년에도 《近思錄》에 대한 관심을 나타내고 있다.¹²⁹⁾ 이로 볼 때 남명의 독서 범위는 계속하여 《性理大全》이나 《近思錄》에 머물고 있었던 것이 아닌가 한다. 당시 퇴계는 《朱子大全》 등의 독서는 물론 《朱子書節要》까지 편찬하는 등, 朱子 性理學에 대해 거의 완전한 이해에까지 도달했음에 비해, 남명의 이러한 입장은 우선 독서 범위에 있어서 차이가 나는 것으로서, 朱子 性理學의 관점에서 본다면 남명의 성리학은 朱子를 존중하고 있지만 朱子學에 대한 완전한 이해는 이루어지지 않았다고 할 수 있다.

한편 독서 순서에 있어서도 두 사람은 차이를 보여주는데, 남명의 경

126) 遺稿. 「從此(朱子書節要)做功積習 既久然後回看四書則聖賢之言 將節節有味於身上 方有受用處」

127) 《退溪集》 권41, <心經後論>

128) 李相殷, 1973 《退溪의 生涯와 學問》 pp.118~126

129) 《南冥集》 권2, <又與肅夫書> 「海家篋中有青衣近思錄小帙 須取而熟思之 恨未得對與數月琢磨相益 君或不和秋園應得身閑 自在便宜四馬來尋」

우 四書を 기본으로 해서 六經으로 나아가는 것은 「下學而上達」의 단계적 방법을 그대로 독서에서도 적용한 것으로 생각된다. 반대로 퇴계의 경우 <太極圖> <西銘> <啓蒙> 등을 성리학의 本源으로 인식하여 四書에 앞서 읽혀져야 한다고 강조하는 것이나, 朱子書를 보고나서 四書を 공부하면 도움이 된다고 하는 주장은, 퇴계의 上達 경향을 드러낸 것으로서 남명의 비판을 받게 된다. 이제 남명은 실천성을 결여한 이론 중심의 학풍을 비판하는 가운데 그 원인으로서의 독서관에까지 눈길을 돌린 것이다. 다음과 같은 말은 이러한 남명의 입장을 잘 표현해 주고 있다.

《小學》《大學》《近思錄》을 읽는 공부는 미뤄둔 채 먼저 <啓蒙> 등을 읽고, 格致誠正의 차례는 무시하고 性命만 먼저 논하려고 하니 그 폐단이 양명학 못지 않을 것이다.¹³⁰⁾

끝으로 두 사람이 중시한 성리서를 간단히 비교해 보면, 남명은 「下學而上達」의 성리학적 방법론을 제시하고 있거나 義理가 精微하다고 평가되는 《大學》《近思錄》을 강조하고 있음에 비해, 퇴계는 存養省察 위주의 敬이 강조된 《心經》을 중시하였다.

결국 독서론을 포함하는 知行論의 문제는 두 사람의 수양론과도 무관하지 않음을 짐작할 수 있는데, 퇴계의 수양론이 敬 중심으로 일관하고 있는 것에 비해 남명의 그것이 義에 기우는 것은 바로 이러한 두 사람의 知行論, 讀書論의 차이에 기인하는 것으로 생각된다. 敬·義에 대해서는 다음 장에서 논하기로 한다.

130) 윗책 권5, <行錄> 襄紳. 註 68)·125) 참조

IV. 爲學體系와 敬義思想

1. 爲學體系

南冥은 1568년 <戊辰封事>에서 국왕(宣祖)에게 修身을 강조하는 聖學論을 전개하는 가운데 爲學體系에¹³¹⁾ 대해 다음과 같이 말하였다.

정치의 도리는 다른 데 있는 것이 아니라 오직 임금의 明善과 誠身에 있을 뿐입니다. 明善이란 窮理를 말하는 것이고 誠身이란 修身을 말하는 것인데 (중략) 窮理를 이루는 방법은 讀書하여 義理를 규명하는 일과 정무를 처리함에 그 마땅함을 구하는 것으로 이루어집니다. 또 修身을 이루는 요령은 非禮勿視聽言動의 四勿인 것입니다. (중략) 窮理 修身 存養 省察을 완전히 이루기 위해서는 반드시 敬을 위주로 해야 할 것입니다.¹³²⁾

즉, 爲學의 기본체계를 明善과 誠身으로 제시한 다음, 그 방법을 열거하고 나서 이 모두를 일관해서 근본이 되는 요체로서 敬을 강조하고 있는 것이다.

明善과 誠身은 《中庸》에 제시된 誠의 체현 방법으로서 《中庸》에서는 이를 擇善과 固執으로 각각 풀이하고 있으며, 또 이를 성취하는

131) 性理學에서 말하는 爲學의 개념은 객관적 지식체계로서의 학문방법론 뿐 아니라 인간의 성품과 덕성을 함양하는 수양론까지 포함하는 것으로서 현대에는 이를 나타내는 적당한 용어가 없기 때문에 여기서는 「爲學」이란 용어를 그대로 사용하였다(琴章泰, 1988 앞논문 pp.173~174 참조). 琴章泰氏는 앞논문에서 남명과 퇴계의 爲學體系的 핵심개념으로 惟精惟一·明善 誠身을 들고 있는데, 두 사람의 爲學體系를 비교함에 있어서 이에 시사받은 바가 크다. 그런데 여기에서는 남명의 力行 개념을 謹獨과 구별되는 外向的 개념으로 파악하여 퇴계의 力行이 갖는 內向的 성격과 대비시키고 있는데, 남명의 力行 개념이 갖는 外向性 및 이를 義理論的 學風과 연결시키려는 시도는 그 근거가 다소 약하다는 느낌이 든다. 두 사람의 爲學體系的 차이는 오히려 敬義와 관련하여 이해할 때 그 의미가 좀더 분명히 드러날 것으로 보이며 이에 대해서는 다음 절 敬義思想을 참조할 것.

132) 《南冥集》 권2, <戊辰封事>

구체적 방법으로 博學 審問 愼思 明辨 篤行의 5個 조항을 들고 있다.¹³³⁾ 朱子는 이 중 博學 審問 愼思 明辨의 네 조항을 知로 분류하여 擇善(明善)에 해당시키고 나머지 篤行은 行으로 분류하여 固執(誠身)에 해당시키고 있다.¹³⁴⁾

南冥은 이의 기본적인 구조는 그대로 인용하면서 그 방법만 달리 제시했는데, 남명의 이러한 언급은 그의 기록 전체를 통해 드물게 찾아지는 위학체계로서 말년의 그의 정리된 학문정신을 보여주는 것이다.

그는 <학기류편>의 博約圖(20도)에서 이를 다시 확인하고 있다. 이는 《論語》의 「博學於文 約之以禮」를 爲學의 기본구조로 보아 明善(擇善)을 博文(知)에 해당시키고 誠身(固執)을 約禮(行)에 해당시킨 것으로서 <戊辰封事>와 동일한 구조를 이루고 있다.

한편 퇴계도 같은 해에 宣祖에게 올린 <戊辰六條疏>에서 자신의 爲學體系를 다음과 같이 피력하고 있다.

(聖學의 방법은) 大學의 格致와 誠正이고 中庸의 明善과 誠身인 것입니다. (중략) 그런데 致知와 力行에는 각기 그 시작이 있으니 (중략) 먼저 致知로 말씀드린다면 博學 審問 愼思 明辨의 4條目이 있고 그 중 愼思가 가장 중요합니다. (중략) 그 다음 力行에 있어서는 誠意 正心 修身 齊家 戒懼而謹獨 強志而不息 등 여러가지가 있으나 그 중 心意가 가장 중요합니다. (중략) 敬을 이 모두의 근본으로 삼고, 窮理로써 致知를 이루고 反窮으로써 실천을 이루는 것은 道學의 要諦를 전하는 것이니, 어찌 帝王과 일반인이 다름이 있겠습니까?¹³⁵⁾

즉 퇴계는 爲學의 기본 구조로서 《大學》의 格致·誠正과 《中庸》의 明善·誠身을 들고 있으며, 格致(明善)와 誠正(誠身)을 각기 致知·

133) 《中庸》 <20章> 「誠身有道 不明乎善 不誠乎身矣 (중략) 誠之者擇善而固執之者也 博學之 審問之 愼思之 明辨之 篤行之」

134) 윗책, <朱注> 「學問思辨 所以擇善而爲知 學而知也 篤行所以固執而爲仁 利而行也」

135) 《退溪集》 권6, <戊辰六條疏>

力行으로 보아 그 실천방법으로서의 조목들을 열거한 뒤, 이를 일관해 근본이 되는 요체로서 역시 敬을 강조하고 있다.

이상에서 살펴본 남명과 퇴계의 爲學體系의 기본구조를 정리해 보면 <표 1>과 같다.

<표 1> 남명과 퇴계의 爲學體系

	(致) 知		(力) 行	
	南 冥	退 溪	南 冥	退 溪
大學	窮 理	格 致	修 身	誠 正
中庸	明 善	明 善	誠 身	誠 身
方法	讀書講明義理 應事求其當否	博 學 審 問 慎 思 明 辨	非禮勿視 非禮勿聽 非禮勿言 非禮勿動	誠 意 正 心 修 身 齊 家 戒懼而謹獨 強志而不息
要 諦	敬	敬	敬	敬

이로 볼때 《大學》의 格致·誠正과 《中庸》의 明善·誠身을 知行의 양축으로 하는 爲學體系로 보고 知行을 통틀어 敬을 일관되게 유지해야 할 것으로 강조하고 있다는 점에서, 남명과 퇴계는 기본적으로 동일한 爲學體系를 구상하고 있었음이 확인된다.

단지 明善·誠身을 성취하기 위한 방법으로 제시하고 있는 조목이 약간 다를 뿐이다. 단편적인 자료들의 대비로 두 사람의 사상을 비교하기는 곤란하지만, 나타난 자료들만 가지고 그 차이점을 단순 비교한다면 다음과 같이 요약할 수 있다. 致知의 방법으로 퇴계는 朱子와 마찬가지로 博學 審問 慎思 明辨을 거론하면서 그 중 慎思를 가장 중요시한 반면, 남명은 讀書와 應事를 거론하여 의리와 실천성을 부각시키고 있다.

力行의 방법으로 퇴계는 誠意 正心 등 여러 가지를 들면서 그 중 心意를 중요시한 반면, 남명은 克己復禮의 실천조목인 四勿을 들어 私欲 제거를 강조하고 있다. 이러한 차이점, 즉 실천성이나 私欲제거 등의 개념은 단편적이기는 하지만 남명 義 사상의 특징을 드러내주는 단서로 이해할 수 있으며, 이에 관해서는 다음 절 敬義思想에서 상술하게 될 것이다. 결국 남명과 퇴계는 세부적인 방법론에 있어서는 견해를 달리 했지만 原論적인 측면에서는 동일한 구조를 지닌 爲學體系를 성립시켰으며, 이를 자신들의 학문이나 수양 뿐만 아니라 군주의 聖學에까지 확대 적용하려고 노력하였음을 알 수 있다.

그런데 이러한 格致·誠正이나 《中庸》의 明善·誠身을 知行並進의 입장에서 並學하고 그 기본으로서의 敬이 강조되는 형태의 爲學體系는 이 두 사람만의 독특한 학문방법론은 아니었다.

일찍이 朱子가 程伊川の 「涵養須用敬 進學則在致知」¹³⁶⁾에 힘입어 《大學》의 格致·誠正을 기본구조로 하는 窮理居敬의 성리학적 방법론을 성립시킨 이래, 이것이 修己의 요체로 인식되어 왔고 당시 성리학자들의 공통된 爲學體系이자 修養論이기도 했다. 李珥 역시 「道學이란 것은 格致로서 明善하고 誠正으로써 修身하는 것이다」라고 하였고,¹³⁷⁾ 「居敬으로써 근본을 세우고, 窮理로써 明善하며, 力行으로써 실천해야 하니 이 세 가지는 평생의 事業이다」라고 말하고 있어¹³⁸⁾ 남명이나 퇴계와 동일한 생각을 보여주고 있다.

또 명종 말에 남명과 같이 遺逸로 천거된 林薰도 「格致와 誠正을 버려두고 무슨 공부를 하겠습니까」라고 하며, 李恒 역시 「임금께서 居敬 窮理와 格致誠正으로써 修身하여 聖學이 高明해진다면 나라를 다스리는 도리가 모두 거기에서 나올 것입니다」라고 말하고 있다.¹³⁹⁾

136) 《性理大全》 권46, <存養>

137) 《栗谷全書》 권15, <東湖問答> 君臣相得之難 「夫道學者 格致以明乎善 誠正以修其身」

138) 율곡 권27, <擊蒙要訣> 持身章 「居敬以立其本 窮理以明乎善 力行以踐其實 三者終身事業也」

이 시기에 이르면 성리학에 대한 이해가 심화됨에 따라 조선의 성리학자들은 학문 방법론이나 수양론에 있어서 정리된 견해를 도출하기에 이르렀으며, 이를 성리학적 爲學體系의 모범으로 삼아 일반학자들의 공부 뿐만 아니라 군주 교육의 場에까지 적용시키려는 노력을 시도하였다. 이 두 사람의 爲學體系도 이러한 당대의 학문적 성과나 시대적 분위기를 반영하는 것이라고 할 수 있다.

2. 敬義思想

퇴계가 敬을 극히 중시했던 반면 남명의 사상은 敬義夾持로 표현된다. 그러나 퇴계 역시 기본적으로는 敬義夾持를 표방했고¹⁴⁰⁾ 남명의 경우에 있어서도 敬을 중시했지만¹⁴¹⁾ 그와 더불어 義를 강조했다라는 점에서 두 사람의 사상이 모두 敬義夾持의 공통기반 위에서 있다고 할 수 있다.

성리학에서의 敬義夾持 사상은 《周易》의 「敬以直內 義以方外 敬義立而德不孤」에 바탕을 둔 것으로서,¹⁴²⁾ 원시 유학에 있어서는 敬의 개념이 반드시 수양론의 의미로서만 쓰인 것이 아니라 「恭敬」이라는 의미도 적지 않게 내포하고 있었지만, 宋代 이후 성리학의 내면화 경향으로 인해 敬이 중요시됨과 동시에 수양론으로서의 적극적 의미를 갖기 시작해, 朱子나 조선 성리학의 퇴계에 이르러서는 수양론의 요체로 인식, 극도로 중시되기에 이른다. 따라서 程朱 역시 敬義를 표방하고 있지만¹⁴³⁾ 도덕적 수양이 중시되는 성리학적 체계 내에서 義의 입지는 敬에 비해 상대적으로 축소될 수 밖에 없었다. 朱子나 퇴계에 있어서 敬

139) 《明宗實錄》 권33, 21年 9月 己亥

140) 《退陶言行通錄》 권2, <學問> 「先生學問一以程朱爲準 敬義夾持 知行並進 表裏如一 本末兼舉」

141) 《南冥集》 권2, <示松坡子> 「且敬者 聖學之成始成終者 自初學以至聖賢 皆以主敬爲進道之方 學而欠主敬工夫則其爲學僞矣」

142) 《周易傳義》 권2, <坤>

143) 《二程全書》 권18, <劉元承手編> 「敬只是涵養一事 必有事焉 須當集義 只知用敬不知集義 卻是都無事也」

의 의미는 已發 未發 動靜을 막론하고 항상 올바른 마음상태를 유지시켜주는 主宰者로 부각되고 있다.¹⁴⁴⁾ 퇴계는 이를 표현해 「君자의 학문은 心이 아직 발동하지 않았을 때 敬으로써 存養工夫를 해야 하고, 心이 이미 발동한 후에도 敬으로써 省察工夫에 힘써야 하니, 敬은 학문의 시작인 동시에 끝이며 體用을 관통하는 것이다」라고 말하고 있다.¹⁴⁵⁾

한편 義의 의미는 대개 敬과 함께 거론되는 가운데 「宜」로서 표현되며 사건을 처리하거나 是非를 분별함에 있어서의 「正當性」으로 규정되고 있다.¹⁴⁶⁾ 따라서 敬은 「持己之道」로서 內的 心身の 수양 덕목이라고 한다면 義는 「知有是非」로서 外的 行爲의 실천 기준으로 구별된다.¹⁴⁷⁾ 敬이 비록 未發時 已發時, 動靜을 막론하고 心을 主宰하여 올바른 마음상태를 유지하고 있지만, 外部의 사물과 交接하거나 行事하는 과정에서는 구체적 판단 기준 및 실천의 요령이 필요하게 되어 敬과 더불어 義의 필요성이 제기되는 것이다.¹⁴⁸⁾

남명의 義에 관한 관심이나 강조는 그의 문집 속에서 자주 발견되어 있어 일찍이 남명사상의 특질로 규정되어져 왔고 남명 연구에서 항상 거론되고 있다. 그러나 대개는 남명이 義를 강조했다라는 사실을 확인하는 데 그치고 있어 그가 생각한 義의 의미를 정확히 알기 어렵다. 그 원인은 주로 남명의 義에 관한 기록들 중 대부분이 交友門人들이 남명을 특징적으로 드러내기 위한 記述이거나, 혹은 남명 자신의 발언이라 하더라도 遺言이나 銘 등에서 단편적으로 나타나고 있고, 그것도 항상

144) 《朱子大全》 권45, <答廖子晦> 「二先生所論敬字 須該貫動靜看方得 夫其無事而存主不懈者固敬也 及其應物而酬酢不亂者亦敬也」. 《朱子語類》 권12, <持守> 「敬只是此心自做主宰處」

145) 《退溪續集》 권8, <雜著> 第十節論存省之要

146) 《朱子語類》 권95, <程子之書> 「處物爲義 義宜也 是非可否 處之得宜 所謂義也」. 《心經》 권1, <易坤六二敬以直內章> 「義則事事物物 各當其分 外之所以方也」

147) 《二程全書》 권18, <劉元承手編> 「敬只是持己之道 義便知有是有非 順理而行是爲義也」

148) 《朱子語類》 권12, <持守> 「方未有事時 只得說敬以直內 若事物之來 當辨別一箇是非 不成只管敬去 敬義不是兩事」

敬과 함께 거론되어 敬義로 표현될 뿐이어서 그의 義에 관한 생각을 구체적으로 파악하기 어렵다는 데 기인한다.

그의 義 사상의 면모를 살펴보는 데 있어서 주목되는 것은 우선 그의 강건한 기질과 함께 그가 즐겨 사용한 《周易》의 卦이다. <神明舍圖>에서 그는 마음이 발동할 때 善惡의 기미를 살피는 임무를 「大壯旅」에 부여하고 있는데 大壯卦는 剛健壯大함을 그 특징으로 하고 있다.¹⁴⁹⁾ 門人 金宇顥이 入門時 가르침을 청하자 남명이 剛克을 강조하고 있고,¹⁵⁰⁾ 또 남명이 그에게 大壯卦를 그려준 것으로 보아서¹⁵¹⁾ 자신이나 門人들에게 大壯卦를 통해 강건한 기상을 강조한 것으로 보인다.

이와 함께 그는 <學記類編>의 易書學庸語孟一道圖(22도)에서 无妄卦와 大壯卦를 강조하고 있는데, 无妄卦 역시 剛健中正을 나타내는 卦이다.¹⁵²⁾ 그가 만년에 거처했던 德山の 山天齋의 「山天」도 大畜卦를 표시하는 것으로서 大畜卦는 剛健篤實함을 그 특징으로 하는 卦이다.¹⁵³⁾ 남명에 있어서의 義란 이러한 강건한 기상을 바탕으로 형성된 것으로 추측되는데 乙巳士禍의 여파로 희생된 남명의 交友인 宋麟壽(1487~1547)가 이미 남명의 사상적 특징을 敬義로 파악하고 있는 사실로 보아¹⁵⁴⁾ 남명이 50세 이전에 그 敬義사상의 면모를 드러낸 것으로 생각된다. 남명의 義에 대해서는 門人 吳健이 「敬으로써 함양하고 義로써 斷制하셨다」라고 그 내용을 지적해 주고 있다.¹⁵⁵⁾

앞에서 살펴본 바 있는 <神明舍圖> 역시 남명의 義에 대한 생각을 드

149) 《周易傳義》 권13, <大壯> 「象曰 大壯大者壯也 剛以動故壯」

150) 《南冥別集》 권2, <言行總錄> 「宇顥初見求教 先生曰 沈潛底人 須剛克做事 天地之氣剛 故不論甚事皆透過」

151) 《南冥集》 권5, <言行總錄> 「宇顥嘗請教 先生寫雷天二字與之 盖大壯之義」

152) 《周易傳義》 권10, <无妄> 「象曰 (중략) 動而健 剛中而應 大亨以正 天之命也」

153) 원책, <大畜> 「象曰 大畜剛健篤實 光輝日新其德」

154) 《南冥別集》 권2, <朋友門人敘述> 「宋圭庵先生曰 先生脫然欲學聖人 便罷試舉 用力敬義 緊把得定 不以一時超向爲進退」

155) 《南冥集》 권5, <祭文> 吳健 「涵省主敬 斷制以義」

러내 준 것으로, 마음 안의 敬이 存養하고 밖의 義가 省察하여 私欲을 제거하는 「存天理遏人欲」의 성리학적 수양론을 제시한 가운데 義의 의미를 규정하고 있음을 알 수 있다.

이제 <學記類編> 중의 易書學庸語孟一道圖의 내용을 살펴봄으로써 남명에 있어서의 義의 의미를 좀 더 알아볼 필요가 있다. 이 圖는 그 명칭에서 보는 것과 같이 四書와 二經의 핵심 개념을 모두 뽑아서 각기 知行的 二元的 구조 속에 分屬시켜, 경서 전체를 하나의 일관된 체계 속에 묶어 보려고 한 것이다. 그 내용은 《書經》에서는 「(惟)精·(惟)一」을, 《大學》에서는 「格致·誠正」을, 《孟子》에서는 「盡心·立命」을, 《周易》에서는 「進德·居業」 그리고 「閑邪·修辭」를, 《中庸》에서는 「明善·誠身」 그리고 「謹獨·戒愼」을, 《論語》에서는 「克(己)·復(禮)」 그리고 「博(文)·約(禮)」를 각각 추려서 (惟)精과 (惟)一의 주위에 배치시키고 있는 것이다. 이와 아울러 省(察)과 存(養), 그리고 方外와 內直을 역시 동일한 구도로 배치하고 있는데 여기서 方外는 義(義以方外)를, 內直은 敬(敬以直內)을 의미하고 있다. 즉, 格致계열로는 惟精을 대표로 하여 盡心·進德·閑邪·明善·謹獨·克己·博文·省察·方外를 들고 있으며 그 옆에 「幾」를 나란히 배치하였다. 誠正계열로는 惟一을 대표로 하여 立命·居業·修辭·誠身·戒愼·復禮·約禮·存養·內直을 들고 있으며 그 옆에 「敬」을 나란히 배치하였다.

결국 남명은 앞에 나온 <戊辰封事>의 明善·誠身の 위학체계를 다시 확인하면서 그 범위를 四書와 二經까지로 확대한 것이다. 주목되는 것은 남명이 義와 敬을 이 체계 속에 포함시키고 義를 明善(格致)에, 敬을 誠身(誠正)에 배치하고 있다는 점이다. 敬은 格致誠正을 모두 포함하는 것이지만 어느 한쪽에 배치한다면 誠正에 위치하게 되고, 따라서 義는 자연히 格致에 속하게 된다. 성리학에서의 格物致知란 단순한 지식 습득과정이 아니라, 실천을 전제로 한 의리 규명 작업으로서 그 안에 이미 실천성이 내포되어 있는 것이다.

앞의 爲學體系에서 살펴본 바 퇴계의 格致 방법은 博學 審問 愼思 明

辨이었음에 비해 남명의 그것은 「讀書講明義理」와 「應事求其當否」로서, 퇴계의 思 중심의 格致에 비해 남명의 格致는 독서하여 의리를 규명하는 것 뿐 아니라 올바로 일을 처리해야 한다는 실천성을 강하게 포함하고 있는 것이다. 力行 단계에서의 실천성 강조는 당연한 일이지만, 남명의 경우 致知 단계에서도 이를 확보하고 있으며, 여기에서 남명이 실천을 그토록 중시했던 근거를 찾아볼 수 있다.

또 퇴계의 敬이 存養 省察을 포함하여 未發時나 已發時에 모두 적용되고 있음에 비해 南冥은 敬을 存養(未發)에, 義는 省察(已發)에 배치함으로써 格致의 外向性을 강조하고 있음을 알 수 있다. 마음이 움직이기 전 未發時의 상태에서는 敬을 內的 存心養性의 바탕으로 중시한 반면, 마음이 움직였을 때 已發時에는 義를 外的 省察의 기준으로 제시하고 있는 것이다. 義를 올바로 실현하기 위해서는 未發時보다 已發時에 審幾, 즉 幾微를 잘 省察해야 하며, 이런 이유에서 남명은 「幾」를 유난히 강조하고 있다. 易書學庸語孟一道圖에서는 앞에서 정리한 바와 같이 惟精(格致·省察·方外)부분의 옆에 「幾」를, 惟一(誠正·存養·內直)부분의 옆에 「敬」을 표기해 놓았는데, 이는 格致 단계에서 已發時 幾微를 잘 省察할 것을 요구하는 동시에 이를 義와 연결시키고 있음을 보여주는 것이다. 또 <神明舍圖>에서는 已發時 욕심이 나타나는 눈 귀 입의 세 관문에 大壯旂를 세우고 그 옆에 「審幾」라고 써 놓았는데, 이는 마음이 막 움직이려고 할 때 善惡이 갈라지는 기미를 잘 살펴서 엄히 私欲을 제거해야 한다는 뜻이다. 이 부분은 冢宰가 관할하는 敬의 외곽으로 百揆, 즉 義가 致察하는 圈域으로 설정되어 있음은 물론이다. 결국 남명은 格致-已發-幾-省察의 연결고리를 통해 格致의 外向性을 확보하는 동시에 이를 義의 역할로 삼았다고 할 수 있다.

남명에게 있어서 格物 致知의 의미는 이처럼 實踐性과 外向性을 강하게 내포한 것이었고, 남명은 이를 통해 자신의 義 사상을 發現해 나갔던 것이다. 따라서 남명이 「下學而上達」의 첫 단계인 格物 致知를 강조하고, 동시에 독서에 있어서도 格物 致知를 담고 있는 《大學》을 중시

한 것은 이런 의미에서 본다면 더욱 분명해질 것이다. 다음과 같은 門人들의 기록, 즉 「(남명) 선생은 格物致知를 第一의 공부로 삼았다」라고 하는 데서도 그 사실을 확인할 수 있다.¹⁵⁶⁾

이에 비해 퇴계의 경우에는 敬을 극히 중시하여 이를 窮理(格物致知)에 앞서 이루어져야 할 학문의 조건으로 요구함과 동시에 마음의 主宰者로서 萬事의 근본으로까지 보게 된다. 즉 1567년의 <戊辰六條疏>에서도 퇴계의 敬 중시 사상은 확인된 바 있으며, 같은 해 宣祖에게 올린 <聖學十圖>에서도 이를 거듭 강조하여 다음과 같이 말하고 있다.

제가 알기로는 敬이라는 한 글자가 聖學의 시작이며 끝이 되는 것입니다.¹⁵⁷⁾

敬은 一心의 主宰者이며 만사의 근본으로서 (중략) 어찌 聖學始終의 요체가 아니겠습니까 (중략) 이제 이 성학십도는 모두 敬을 위주로 하고 있는 것입니다.¹⁵⁸⁾

실제로 <성학십도>의 내용을 한마디로 표현한다면 敬에 지나지 않는다고 할 정도로 여기서는 敬이 일관되게 강조되고 있는 것이다. 이러한 敬 중시의 경향은 퇴계에 있어서 가장 두드러진 것이지만 당시의 성리학자들에게는 거의 공통된 현상으로 보인다. 앞에서 본 것처럼 남명이나 李珥의 경우에도 이런 경향이 확인되지만 趙光祖나 李彦迪에 있어서도 敬 중시의 사상이 드러나는데, 이는 己卯士林 이래의 정치상황과 관련한 현실인식에서 비롯된 것으로 보인다.¹⁵⁹⁾ 이언적은 「居敬이란 聖學의 시작이자 끝을 이루는 것입니다」라고 하여 퇴계와 같은 생각을 보여주고 있는 것이다.¹⁶⁰⁾

156) 《南冥集》 <行狀> 鄭仁弘 「(先生)以和恒直方爲四字符 以格物致知爲第一工夫」

157) 《退溪集》 권7, <進聖學十圖筭并圖> 小學題辭

158) 율척, 大學經

159) 申炳周, 1989 앞논문 pp.23~26

따라서 이러한 敬義사상이 현실인식과 무관하지 않음을 알 수 있는데 이것이 사회 현실속에서 실현될 때 서로 다른 양상으로 나타나게 된다. 즉 敬을 통한 修己는 內的 수양을 통한 本心の 함양에 주력하게 되는 반면, 義의 강조로 인한 修己의 형태는 外的 行爲의 斷裁를 통한 私欲 제거에 강한 효과를 기대할 수 있게 된다. 따라서 敬을 강조하는 입장에서서는 자신 및 상대방에 대해서 적극적 비판을 가하기에 앞서, 그 잘못에 대한 원인으로서의 心身 수양을 요구하게 되어 표면적으로 보다 온건한 입장이 되는 것에 비해, 義를 강조하는 입장에서는 자신의 克治는 물론 상대방에 대해서까지 義理를 기준으로 한 엄격한 是非 판별을 요구하게 되어 外形의으로 그 과단성이 표출되는 등 보다 적극적인 자세를 취하게 된다.

이를 당시 士林의 정치의식의 현안이었던 훈척정치하 구체제의 비리 척결이라는 문제에 관련시켜 볼 때 두 사람은 모두 그 필요성은 인정하고 있지만, 퇴계에 비해 남명이 보다 적극적이고 비타협적인 자세를 취하는 것은 바로 이러한 두 사람의 수양론의 차이, 즉 퇴계가 敬을 중시함에 비해 남명은 義를 강조한 때문이 아닌가 한다. 남명의 경우에도 敬을 중시하고 있지만 이미 그에게 있어서 義의 의미는 敬과 대등한 지위로까지 부상되어 현실 속에서 적극적 의미를 띠는 동시에 실천의 밑바탕이 되는 것이었다.

이러한 현실인식의 차이는 훈척정치하에서는 두 사람의 出處의 차이로 나타나지만, 훈척정치가 끝난 후에도 그대로 계속되어 더욱 분명하게 드러난다. 명종 20년 文定王后의 사망 이후 尹元衡 등 척신세력이 제거되고 사림세력이 점차 정치적 주도권을 갖게 되지만, 아직도 척신 정치기의 舊臣이 그대로 잔존해 있고 훈척정치적 요소가 완전히 청산되지 않은 정치적 상황에 대해서¹⁶¹⁾ 두 사람은 인식을 달리하고 있었다.

160) 《明宗實錄》 권33, 21年 9月 辛卯 <進修八規> 「故曰 居敬者 聖學之成始而成終者也」

161) 《明宗實錄》 권33, 21年 閏10月 甲辰 「當是時 權奸雖曰剪除 而朝廷之上 公道蔑如 疵政尙多 閭閻之下 民冤鬱滯 無所控訴 以致冤氣騰空 災沴荐仍」

즉, 퇴계는 宣祖의 등극이나 사림세력의 정계진출로 비교적 낙관적 견해를 갖고 척신 잔존세력 및 비리 척결에 보다 완화된 태도를 보인다. 그러나 남명은 이에 대해 적극적 비판의 자세와 비타협적인 태도를 견지해 君主에게는 물론 大臣 및 관료들에 대해 심한 불만을 토로하는 등 훈척정치하의 비리와 모순 제거에 과감한 면모를 보여주는 것이다.

남명은 1568년(선조 1)에 올린 <戊辰封事>에서 당시 조정의 관료들에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

朝廷에 있는 관료들은 (중략) 奸臣들이 위협하면 물러가고 奸吏들이 나라를 좀먹어도 보고만 있어 자신의 保身만 염두에 둘 뿐이지 나라를 위해 일하는 것이 아닙니다. 현명하지도 못하고 어리석지도 않아서 근심 대신 즐기고만 있는 것입니다.¹⁶²⁾

이어서 1571년(선조 4)에 올린 <謝宣賜食物疏>에서도 「생각컨대 전하의 國事는 이미 그릇되어 손 댈 곳이 없어져 버렸으며 諸臣과 관료들은 둘러서서 바라보기만 할 뿐 어찌할 줄 모르는 지가 이미 오래되었습니다」라고 하여 宣祖와 신하들에 대해서 그 부패와 무능함을 비판하고 있다.¹⁶³⁾

이에 비해 퇴계의 경우 辭職疏 등의 上疏文에 있어서 과격한 언사나 심한 불만은 드러나지 않고 있으며, 오히려 <戊辰六條疏>에서는

先代の 법과 제도들 중 오래되어 폐단이 생긴 것들은 變通하지 않을 수

있책, 21年 11月 己未 「今者 群陰既伏 朝廷一新而治效未臻 民不見德 弊習尙多 事不就緒」라고 하여 당시 아직도 훈척 정치기의 폐해가 엄존해 있음을 나타내고 있다. 명종말 선조초의 정국은 훈척정치 아래에서 관직을 유지해 온 舊臣들이 大臣의 지위에 올라있는 가운데 새로 정계에 진출한 士林들이 混在한 상황에서, 구체제적 비리와 모순이 완전히 극복되지 못한 상태였다. 이에 대해서는 李泰鎮, 1987 앞책 pp.50~61과 李先敏, 1988 <李珥의 更張論> 《韓國史論》18 pp.226~228 참조.

162) 《南冥集》 권2, <戊辰封事> 「布列王國者 (중략) 奸臣軌已則去之 奸吏蠹國則容之 謀身而不謀國 靡哲不愚 以樂居憂」

163) 《南冥集》 권2, <謝宣賜食物疏>

없지만 잘못하여 良法까지도 모두 함께 바꿔 버린다면 반드시 큰 화가 미칠 것입니다. 신하들의 경우에 있어서도 반목 질시하는 자들은 미리 鎮靜을 시켜야 하지만, 자칫하면 어진 선비들과 탐이 벌어져 서로 배척하다가 오히려 반대로 화를 당하게 될 수도 있습니다. 無事安逸한 舊臣들은 至治와 中興에 방해가 되지만 그렇다고 일 만들기 좋아하는 新進士林들만 등용하여 신임하게 되면 이 역시 혼란의 빌미를 제공하게 됩니다.¹⁶⁴⁾

라고 하여 점진적인 제도개혁과 新舊參用の 온건한 인재 등용을 주장하고 있다. 이러한 두 사람의 현실인식에 대한 차이는 기본적으로는 단기간이나마 정치 참여의 경험이 있는 퇴계의 현실적 태도와, 끝내 不仕를 고집해 전혀 정치적 경험이 없는 남명의 철저한 在野的 입장에서 비롯된 것이기도 하지만, 아울러 出處의 문제까지도 포함해서 이를 가능케한 것은 앞에서 살펴본 퇴계와 남명의 수양론의 차이에서 기인한 것으로 여겨진다. 이런 점을 염두에 두고 다음에는 이들의 出仕觀을 살펴보자.

V. 出仕觀

남명과 퇴계가 생존했던 시기는 훈척정치가 가장 극심했던 때로서 그들은 成年期에 두 차례의 土禍를 경험했고, 60대 중반 이후의 末년에 이르러서야 훈척정치의 청산과 함께 사림세력의 정치적 진출을 기대할 수 있었다.

훈척정치하에서는 정치의 파행성은 말할 것도 없고 사회경제적으로도 집권층의 비리성으로 인해 토지점병과 수탈행위의 가혹화, 納布와 防納의 횡행 등으로 인해 사회 전반의 기강이 문란해지고, 농민은 피폐하여 流離化하기에 이르는 등 국가적 위기가 심각한 상태였다.¹⁶⁵⁾

164) 《退溪集》 권6, <戊辰六條疏>

두 사람은 이러한 훈척정치의 폐해를 직접 목도했으며 더구나 남명의 경우 己卯土禍로 인해 叔父인 曹彦卿과 父 曹彦亨이 죽고, 乙巳土禍에는 交友인 李霖·成遇·郭珣·宋麟壽 등이 被禍를 당하는 비운을 겪었으며,¹⁶⁶⁾ 퇴계도 乙巳土禍의 여파로 兄 李滌가 죽음을 당하고 자신도 李芑의 誣告로 삭직을 당하는 등 모두 사회의 피해를 직접 겪은 터였다.

이런 상황에서 이들이 정치에 적극적으로 참여하기는 불가능했을 것으로 보이는데, 남명은 遺逸로 천거되어 거듭 徵召가 있었지만 단 한 차례도 出仕하지 않았으며, 퇴계는 34세에 大科를 통해 仕宦을 시작하지만 43세 이후에는 은퇴를 결심하고 그 후 잦은 召命이 있었지만, 出仕와 사퇴를 거듭하는 斷續의인 仕宦을 통해 사실상 50세 이후에는 거의 관직에 나아가지 않는다.¹⁶⁷⁾ 이처럼 두 사람은 거의 동일한 정치적 상황을 共有한 탓으로 그 出處에 있어서도 비슷한 양상을 보이지만, 퇴계에 비해 남명은 보다 엄격한 出仕관을 갖는다.

남명이 出處의 문제에 있어서 엄격했다는 것은 비단 그가 한번도 관직에 나아가지 않았다는 것 뿐만이 아니라, 出仕관 자체를 중요하게 여기고¹⁶⁸⁾ 또 이를 적용하는 데 있어서도 대단히 준엄한 태도를 보인다는 데 있다. 자신의 학문 형성에 큰 영향을 끼친 許衡에 대해서는 宋 멸망 후 元에 出仕했다는 이유로 그 出處를 비판하고 있으며, 더구나 吳澄이 文廟에 從祀된 사실을 비웃는 한편 끝까지 元朝에 出仕를 거부

165) 李泰鎮, 1981 <士林과 書院> 《韓國史》12 pp.123~127

韓榮國, 1973 <退溪 李滌의 時政論考> 《退溪學研究》1 pp.2~3

166) 《南冥別集》 권1, <年譜>

167) 《退陶言行通錄》 권7, <年譜>

168) 《燃藜室記述》 권11, <明宗朝遺逸;曹植>에서 「公嘗謂門人曰(중략)我却要 退坐 爲其無才故也 吾平生只有一長處 抵死不得苟從也 士君子大節 惟在出處一事而已」에서 알 수 있는 것처럼 그는 出處問題를 君子大節로서 중시하였을 뿐만 아니라 《南冥集》, <行狀>(鄭仁弘)에서 「深以出處爲君子大節 泛論古今人物 必先觀其出處 然後論其行事得失」이라고 하여 그가 人物을 논하는데 있어서 出處를 가장 중요한 기준으로 삼았음을 알 수 있다.

한 劉因이 從祀되지 못한 사실을 애석하게 여기고 있다.¹⁶⁹⁾

또 학문적인 면에서는 존경을 보이던 金宏弼이나 趙光祖에 대해서도 그 出處 문제에 있어서는 先見之明이 부족했다고 비판하고 있다.¹⁷⁰⁾ 趙光祖에 대해서는 퇴계도 出處 문제에 대해 비판하고 있지만, 일반적으로 출사관이 높이 평가되어온 諸葛亮이나 鄭夢周 등에 대해서도 비판하고 있는데, 이에 이르면 남명의 출사관은 출사 자체를 부정하고 있는 것이 아닌가 하는 생각이 들 정도로 엄격한 면모를 보여주는 것이다. 즉 諸葛亮에 대해서는 大業을 성취하기에 불가능한 때에 그것을 이루어 보려고 出仕했다는 비판을 하고 있고,¹⁷¹⁾ 鄭夢周에 대해서는 「그때는 辛旽이 조정을 어지럽히고 崔瑩이 明을 침범하려는 때로서 군자가 출사해서는 안되는 때인데도 불구하고 사직하지 않았으니 심히 의심스럽다」라고 비판을 하고 있다.¹⁷²⁾

그가 出處의 문제에 있어서 존경을 보인 인물은 嚴光,¹⁷³⁾ 吉再¹⁷⁴⁾ 정도인데, 이렇게 볼때 남명은 亂世에 살면서 끝까지 出仕를 거부한 인물을 출사관의 모범으로 삼은 것으로써, 이는 결국 남명 자신의 모습이었다. 남명이 이들의 出處를 비판하는 이유는 출사할 시기가 아닌 때에 出仕했다는 것으로서, 능력이 있어도 亂世에는 출사해서는 안된다는 것이었다. 이런 의미에서 그가 당시의 훈척정치하에서 出仕한 이언적과 퇴계에 대해서도 그 出處를 비판하는 것은 당연하다.

이언적에 대해서는 「당시는 大小尹의 禍가 임박했고 國勢가 위급함은 누구도 알 수 있는 때였는데, 관직이 낮을 때 일찍 그만두지 못하고 高官에 이르러서도 사직하지 못해 유배 중에 죽었으니 明哲之見이 부족한 것 같다」라고 지적하고 있고,¹⁷⁵⁾ 퇴계에 대해서는 「근래 君子로 자처

169) 《南冥集》 권4, <學記類編>. 聖賢相傳 《宋元學案》 권83, <魯齋學案>과 권84, <靜修學案> 및 권85, <草廬學案> 참조

170) 《南冥別集》 권2, <言行總錄>

171) 《南冥集》, <行狀> 鄭仁弘

172) 《南冥別集》 권2, <言行總錄>

173) 《南冥集》 권2, <嚴光論>

174) 《南冥續集》, <治隱吉先生傳>

하는 자들이 많지만 出處가 義理에 맞는 자들은 거의 없는 것 같다. 요즘 景浩(退溪)만이 古人의 出處에 가까운 듯 하지만, 자세히 보면 완전치 못한 점이 있다」라고 하여 퇴계의 出處에 대해서도 부정적 태도를 보이고 있다.¹⁷⁶⁾

남명의 엄격한 출사관에 입각한다면 당시 훈척정치하에서의 出仕는 무의미할 뿐 아니라 자신과 士林들에게까지 화를 미친다는 것이다. 즉 「세상의 君子들이 出仕하는 것은 큰 일을 해보려 하는 것이지만, 일은 실패하고 자신은 죽음을 당하고 그 화가 士林에까지 미치게 되는 것은 바로 幾微를 정확하게 파악하지 못했기 때문이다」라고 하여 사회의 원인을 사람들이 때를 잘못 판단했음에 돌리고 있으며¹⁷⁷⁾ 그런 입장에서 金宏弼이나 趙光祖를 비판하고 있는 것이다. 이러한 현실 인식 위에 설 때 그가 出仕할 수 없는 이유는 외부적 조건, 즉 당시 정국에 대한 불만이 중요한 원인이었다.

남명의 사직소를 분석해 보면¹⁷⁸⁾ 그는 당시 국가가 처한 상황을 매우 심각한 위기로 인식하고 있었으며¹⁷⁹⁾ 그 원인을 조정 대신들의 무능과 부패, 그리고 군주의 무능 등으로 돌리고 있다.¹⁸⁰⁾ 따라서 군주가 修身을 하고 그 바탕 위에서 用人을 올바르게 한 뒤라야 출사하겠다고 하고 있다.¹⁸¹⁾ 명종 20년(1565) 문정왕후가 죽고 나서 윤원형 일파가

175) 《南冥集》 권2, <解關西問答>

176) 《南冥集》, <行狀> 鄭仁弘

177) 위와 같음.

178) 남명의 사직소는 1555년의 <乙卯辭職疏>(丹城疏), 1567년의 <丁卯辭職呈承政院狀>이 있으며 이 밖에도 사직소는 아니지만 1568년의 <戊辰封事>, 1571년의 <謝宣賜食物疏>가 있다. 여기서 이 모두와 1566년 명종 引對時의 남명의 발언 등을 그 분석 대상으로 하였다.

179) 《南冥集》 권2, <乙卯辭職疏> 「殿下之國事已非 邦本已亡 天意已去 人心已離」. 《南冥別集》 권1, <年譜> 66세 「又曰 方今生民離散如水之流 救之當如失火之家」

180) 《南冥集》 권2, <乙卯辭職疏> 「小官嬉嬉於下 姑酒色是樂 大官泛泛於上 唯貨賂是殖 (중략) 殿下幼沖 只是先王之一孤嗣 天災之百千 人心之億萬 何以當之 何以收之耶」

제거됨으로써 정국이 전환되어, 사림세력의 정치적 진출과 함께 곧이어 宣祖가 등극했지만 정국에 대한 남명의 불만과 비판은 계속되고 있었다.¹⁸²⁾ 아직도 사림세력이 정국을 완전히 장악한 것은 아니어서 훈척 정치기의 잔존 세력이 그대로 남아있고 弊政도 시정되지 않았기 때문이었다. 따라서 남명의 현실인식은 그 전에 비해 조금도 달라지지 않은 상태에서 여전히 不出仕를 고집하게 되는 것이다.

한편 퇴계의 경우에도 잦은 사퇴에는 당시의 정치상황에 대한 불만이 가장 큰 요인으로 작용했겠지만, 이와 더불어 자신의 문제에도 눈을 돌려 본인의 능력 여부를 출사의 중요한 조건으로 꼽고 있다. 奇大升이 出處의 문제를 의논해 오자 그에 답하는 가운데, 퇴계는 지금 기대승이 관직에 있으면서 出處에 고민하는 것은 학문이 깊지 못해서라는 데 공감하며 士禍期 士林들의 被禍를 그들의 역량 부족으로 돌리고 있다. 즉 문제는 자신에게 달려있는 것으로, 학문이 부족함에도 불구하고 너무 높이가 자처하고 시세를 파악하지 못한 가운데 經世에 급급했기 때문이라고 하면서, 「學而優則仕 仕而優則學」을 出處의 원칙으로 제시하고 있다.¹⁸³⁾ 이에 따라 관직에 있어서나 물러나서나 항상 학문에 전념할 것

181) 魏策 「況爲政在人 取人以身 修身以道 殿下若取人以身則帷幄之內 無非社稷之衛也 (중략) 他日殿下致化於王道之域 則臣當執鞭於廝臺之末 竭其心膂以盡臣職 寧無事君之日乎」

182) 魏策, <又(與吳子強子精書)> 「宰相尸位 更不足問也」 魏策, <丁卯辭職呈承政院狀> 「伏見邦本分崩沸如焚如 群工荒廢如尸如偶 (중략) 國勢顛危 無可奈何 身居鈞軸者 左右環視而莫救」라고 하여 당시 정세의 위급함, 기강의 문란함, 국방의 허술함, 사치풍조 등 20여 조목을 들고 있고 자신에 대한 徵召에 救急二字로 대신하고 있다.

183) <退溪集> 권16, <答奇明彥> 「當是時正宜決山林終老之計 結茅靜處 讀書養志 以益求其所未至 (중략) 顧不出此而從事於應舉覓官 以爲我姑試之 如或不可 欲退則退 誰復絆我 (중략) 虛名之累 愈久愈甚 求退之路 轉行轉險 至於今日 進退兩難 謗議如山而危慮極矣 (중략) 來喻曰 處世之難 亦患吾學之未至耳 吾學若至則處之必無難矣 此固切至之言也 (중략) 然嘗怪吾東方之士 稍有志慕道義者 多罹於世患 (중략) 亦其所自爲者有未盡而然也 其所謂未盡者無他 學未至而自處太高 不度時而勇於經世 (중략) 直以夫子學優仕優之訓 爲處身之節度 而精審於義理之所安 其行於世則職思其憂之外 常須退一步低一頭 而專意於學 曰我

을 강조하는 바, 직책을 감당하고 시세를 파악하는 능력을 갖추기 위해서 학문적 수양을 끊임없이 요구하고 있는 것이다.

그런데 이처럼 出處의 기준에 자신의 역량이라는 요소가 포함될 때 현실적으로 나타나는 出處의 형태는 보다 완화된 모습으로 나타날 수밖에 없다. 실제로 퇴계는 자신의 출사 동기에 대해 「과거를 보아 관직을 구한 것은 관직에 나아가서 한번 뜻을 펴보고, 안될 때는 그 때 물러나면 누가 나를 만류하겠는가 라는 생각에서 출사를 했다」고 밝히고 있으며, 山林에 묻혀 독서나 했어야 하는데 그렇지 못하고 지금 관직에 있으면서 진퇴양난의 곤경에 빠졌다고 위의 편지에서 슬회하고 있다.

이러한 입장에서 퇴계는 朱子의 出處를 예로 들어 宋 孝宗時 군주가 훌륭하고 성심으로 招致함에 出仕했다가 재상의 모함이 있자 즉시 사직했다고 하며, 만약 朱子가 乙巳土禍 당시 被召되었으면 출사했겠느냐는 禹性傳의 질문에 답하여 반드시 출사했겠지만 당시 정세를 파악하고는 곧바로 사직했을 것이라고 대답하고 있다.¹⁸⁴⁾ 이는 퇴계 자신의 出處를 염두에 두고 한 말같이 들리는 데, 실제로 朱子도 잦은 사퇴 가운데 단기간 관직에 머물렀던 官歷을 가지고 있어서 퇴계와 거의 동일한 出處 형태를 보이고 있기 때문이다.¹⁸⁵⁾ 이러한 모습이 남명에게는 出處에 철저히 못했던 것으로 보여져 앞에서 살펴본 바와 같이 남명의 비판을 받기에 이른 것이다. 따라서 퇴계의 出仕觀 역시 남명과는 대조적으로 나타난다. 元에 出仕한 사실로 인해 出處 문제에 있어서 혐의를 받고 있는 許衡에 대해서는 학문적 공적을 들어 칭찬하고 있으며,¹⁸⁶⁾ 퇴계 자신이 <心經後論>에서 양명학적 성향을 띠었다고 해서 비판한 뜻

學未至 何處任經濟之責乎 其違於時則一絲莫管於外 必須或乞閑 或圖退而專意於學 曰我學未至 靜修進益 今其時矣 如是久遠爲期 一進一退 莫不以學爲主 深知義理之無窮 常歉然有不自滿之意 喜聞過樂取善而眞積力久 則道成而德立 功自崇而業自廣」

184) 《退陶言行通錄》 권4, <出處>

185) 《朱子大全附錄》 권3, <行狀>(黃翰)과 권4, <年譜> 참조

186) 《退溪言行錄》 권5, <論人物> 「魯齋若獨善而果於忘世則天理誰明 民彝誰正 天下其終爲左衽而莫之救矣 以愚觀之 魯齋之爲世而出 似不害義」

澄에 대해서도¹⁸⁷⁾ 그 辭職의 태도는 높이 평가하고 있다.¹⁸⁸⁾ 또한 鄭夢周에 대해서도 아직 高麗가 망하지 않았기 때문에 사직하지 않은 것이라고 옹호하고 있다.¹⁸⁹⁾

이상에서 대체로 남명과 퇴계의 出處와 그 출사관에 대해 살펴보았다. 남명의 경우 처음부터 출사를 포기한 것은 아니었지만 당시 훈척정치의 弊政으로 정치적 상황이 개선되지 않는 가운데, 국왕의 무능과 大臣 관료의 부패 등 정국에 대한 불만으로 끝내 不仕를 고집하게 되며, 따라서 매우 엄격한 출사관을 갖게 된다.

퇴계의 경우 처음에는 과거를 통해 관직에 나아가 포부를 펴 보려고 했지만, 훈척정치하에서는 불가능함을 깨닫고 사직을 거듭하며, 훈척정치가 끝난 후에는 身病과 학문에 대한 욕구로 사퇴를 고집하고 있다.

남명의 출사관이 갖는 엄격성은 바로 남명의 外向的 義 사상에서 기인한 것이며 이를 「邦有道則仕 邦無道則可卷而懷」의 출사관이라고 한다면,¹⁹⁰⁾ 퇴계의 그것은 「學而優則仕 仕而優則學」의 출사관에 입각한 것으로서¹⁹¹⁾ 이는 퇴계가 중시한 內面的 敬 사상의 영향을 받은 것으로 보인다.

그런데 남명의 출사관이 지나치게 엄격했던 것에 대해서 많은 논란이 있어 왔다. 퇴계는 이를 「不仕無義 君臣大倫 烏可廢也」라고 하여 비판한 바 있으며,¹⁹²⁾ 후대에는 그의 不仕를 노장사상과의 연결 속에서 파악하기도 했다.¹⁹³⁾ 그러나 남명의 不仕는 노장적 은둔이 아니며 이는 남명 초기의 出仕 의지나¹⁹⁴⁾ 후기의 현실 정치에 대한 관심으로 보아

187) 《退溪集》 권41, <心經後論> 「惟草廬公之說 反復研究 終有伊蒲塞氣味」

188) 《退陶言行通錄》 권4, <出處> 「吳澄去國之日 不請而徑去 帝遣使追之不及 以此觀之 古人亦有不待命而去者」

189) 《退溪言行錄》 권5, <論人物> 「繼之者雖辛而王氏宗社未亡 故圃隱猶事之」

190) 《論語》, <衛靈公> 「君子哉 蘧伯玉 邦有道則仕 邦無則可卷而懷也」

191) 《論語》, <子張> 「子夏曰 仕而優則學 學而優則仕」

192) 註 8) 참조

193) 三浦國雄, 1988 앞논문 pp.101-113 참조

194) 《南冥別集》 권1, <年譜>에 의하면 남명은 20세때 司馬試 및 文科初試에 승

도 알 수 있으며¹⁹⁵⁾ 門人들의 기록도 그것을 입증하고 있다.¹⁹⁶⁾

또한 퇴계가 지적인 「不仕無義」라는 것도 반드시 유교적 出處의 명분에 합치되는 것은 아니라고 생각된다.¹⁹⁷⁾ 「不仕無義」는 노장계통의 不仕 은둔사상을 유교적 입장에서 孔子가 비판하는 가운데 제시된 논리이지만,¹⁹⁸⁾ 孔子의 기본적인 출사관은 오히려 「天下有道則見 無道則隱」¹⁹⁹⁾이나 「邦有道則仕 邦無道則可卷而懷也」에 가깝다고 볼 수 있다.

孟子도 이를 확인하여 「可以仕則仕 可以止則止 可以久則久 可以速則速 孔子也 (중략) 乃所願則學孔子也」라고 하여 孔子의 입장을 천명함과 동시에 자신의 견해도 밝히고 있다.²⁰⁰⁾ 이는 당시의 정치적 상황에 따라 出處를 달리해야 한다는 것인데, 朱子도 이에 대해 원칙적으로 동의하고 있다. 즉 「不仕無義」에 대한 해석에서 朱子는 出仕의 당위성을 인정하면서도, 義가 합당할 때에만 출사해야지 구차하게 義를 버리고 祿을 좇아서 안된다고 하여 「忘義以循祿」까지 「君臣之義不可廢」로 합리화되는 것이 아님을 강조하고 있다.²⁰¹⁾

恪한 뒤 37세때 과거를 포기하기까지 수차례 과거에 응시하였다.

195) 《南冥集》 <序> 鄭仁弘 「或時語及民國 嗚咽流涕眷眷焉 不能忘世」. 《明宗實錄》 권33, 21년 12월 戊子 「每語及朝廷闕失生民困悴 常慷慨太息」. 남명은 上疏文 특히 辭職疏에서도 국세의 위급함과 救急을 논하고 있으며, 이는 퇴계의 사직소가 주로 자신의 부족함과 무능함을 열거하고 있는 것과 대조된다. 남명이 <戊辰封事>에서 지적인 胥吏의 폐단은 「胥吏亡國論」으로 불리워질 정도로 유명한 것이다.

196) 《南冥集》 <行狀> 鄭仁弘 「人或認爲高亢不仕之人 而不知初非潔身長往之士也 嘗趨朝命奏對誠切 再上封章 披瀝丹悃則君臣之義 初不欲廢也」

197) 金忠烈, 1988 <基調演說文> 《경남문화연구》11 (남명학 국제학술대회 특집호) pp.16-17에서도 남명의 出處문제와 관련하여 不仕無義는 유교 철칙이 아니라는 견해를 제시하고 있다.

198) 《論語》, <微子> 「子路曰 不仕無義 長幼之節不可廢也 君臣之義 如之何其廢之」

199) 《論語》, <泰伯> 「子曰 篤信好學 守死善道 危邦不入 亂邦不居 天下有道則見 無道則隱」

200) 《孟子》, <公孫丑>上
《南冥集》, <序>에서 鄭仁弘도 남명의 合義出處를 方得爲君子之道로 보고 「可仕則仕者固道也 可止則止者亦道也」라고 하고있다.

朱子는 이를 父子天合에 비교해서 君臣義合으로 규정하고 君臣간의 결합 논리로 사용하고 있는데,²⁰²⁾ 「君臣義合 不合則去」라고 하여 결국 君臣義合에 의한 君臣관계는 원시유교 뿐만 아니라 성리학의 단계에서도 인정되고 있음을 알 수 있다.²⁰³⁾

남명 역시 이러한 논리를 알고 있었음이 확인된다. 그가 채록한 <學記類編>의 出處條에서는 유교경전이나 성리학자들의 出處論을 인용하고 있는데, 賢主가 아니거나 亂世를 만나는 등 道가 행해지지 않을 때에는 결연히 은거해야 한다는 주장을 여러 곳에 인용하고 있다. 대표적인 예를 하나 들면 「禮記에서 말하기를, 군주에게 세 번 諫해도 듣지 않으면 떠나간다. 마흔살에 벼슬을 시작함에 道에 맞으면 복종하고 맞지 않으면 떠나간다」는 것인데, 이는 「君臣義合 不合則去」 논리를 그대로 드러낸 것으로, 남명 역시 이러한 논리를 충분히 알고 있었고, 또 자신의 입장을 정당화하기 위해서라도 이를 자주 강조했음을 확인해주고 있다.

그러나 이러한 논리가 군주권이 극히 강화된 宋代 이후나 조선에 있어서의 현실적 정치상황 속에서 실제로 적용되어졌다고 보기는 어렵지만, 적어도 이론적으로는 특정 상황하에서 不仕를 인정하는 명분을 제공해 주었을 것으로 생각된다. 남명의 경우 그는 당시의 정세를 出仕해서는 안되는 때로 인식한 만큼 「邦無道則不仕」하는 그의 出仕관은, 義가 합당할 때에만 出仕한다는 君臣義合의 기본논리에 벗어나지 않는다고 생각되며, 이런 의미에서 그의 不仕는 노장적 은둔이 아니라 儒敎의 出仕觀에 바탕을 둔 것으로 볼 수 있다.

그럼에도 불구하고 남명은 그의 엄격한 出仕觀으로 인해 결국은 不

201) 《論語》, <微子> 註 198)의 朱注 「然謂之義則事之可否身之去就 亦自有不可苟者 是以雖不潔身以亂倫 亦非忘義以循祿也」

202) 《性理大全》 권65, <君臣> 「朱子曰(중략) 君臣雖亦是天理 然是義合」

203) 《孟子》, <萬章>下 「君有過則諫 反覆之而不聽則去」, 朱注 「君臣義合 不合則去」. 島田虔次, 앞책 p.38에서는 유교에 있어서의 出處 문제를 父子天合·君臣義合의 명제와 관련하여 설명하고 있고 p.117에서는 父子天合·君臣義合이 유교의 기본명제이며 주자학도 그것을 벗어난 것이 아니라하여 「君臣義合 不合則去」 하는 것이 신하된 도리라고 하고 있다.

仕를 고집한 隱逸만을 긍정하는 결과를 낳게 된다. 또한 한 번도 出仕하지 않아서 퇴계에 비해 君臣관계에서 보다 자유스러운 입장에서 있었기 때문에 가능했던,²⁰⁴⁾ 정국에 대한 심한 비판과 군주에 대한 不敬을 보이게 되며,²⁰⁵⁾ 심지어는 「臣은 전하에 대해서 조금이라도 君臣의 관계가 없으니 어찌 君恩에 감사하며 눈물을 흘리겠습니까」라고 하여 君臣 관계를 인정치 않으려는 태도까지 드러내고 있는 것이다.²⁰⁶⁾ 결국 남명의 이와 같은 엄격한 출사관이 不義나 老莊의 은둔으로 간주되어 퇴계의 「不仕無義」나 「高亢之士」라는 비판을 받게 되는 것으로 생각된다.

앞에서 살펴본 바와 같이 남명이 義를 중시하는 경향은 당대의 정치 상황이나 현실인식에 바탕한 수양론에서 비롯한 것이지만, 이는 出處의 문제에까지 그대로 이어져 평생동안 不仕를 고집하는 엄격한 出仕觀을 형성하기에 이르렀다. 그러나 역으로 이러한 出仕觀을 견지하기 위해서 부단히 義를 강조했을 가능성도 배제할 수 없다. 義에 합당할 때에만 出仕해야 한다는 出仕觀에서는 義의 존재 여부가 出處의 가장 중요한 기준으로 설정되며, 따라서 남명은 자신이 出仕할 수 없음을 정당화하기 위해서라도, 즉 不出仕의 명분을 합리화하기 위해서라도 그토록 義를 강조할 수 밖에 없었을 것이다. 더구나 그의 不仕에 대해 「君臣之倫을 어지럽히는 無義」라는 비판이 제기되는 등 出仕의 초점이 의리문제로 돌아감에 미쳐서, 남명이 자신의 처지를 옹호하기 위해 취할 수 있

204) 三浦國雄, 1988 앞논문 pp.108~109에서 남명의 과격한 時政批判은 君臣 관계에서 자유스러웠기 때문에 가능했던 것으로 이해하고 그 自由의 정신에 바탕을 둔 君臣觀을 老莊의인 것으로 해석하고 있다. 그러나 뒤이어 남명의 不仕와 관련하여 유교에 있어서의 隱은 특정의 조건하에서 긍정되고 있다고 하여 앞뒤가 다소 모순되는 논지를 펴고 있다.

205) 《南冥集》 권2, <乙卯辭職疏> 「慈殿塞淵不過深宮之一寡婦 殿下幼沖只是先王之一孤嗣」 이 상소문 내용의 과격성과 明宗 및 文定王后에 대한 不敬으로 明宗이 진노하자 조정에서도 이를 둘러싼 논의가 일어났고 퇴계도 이 문장의 과격성을 비판한 바 있다. 註 12) 참조.

206) 魏棻, <戊辰封事> 「臣之於殿下 無一寸君臣之分 何所感於君恩 齋咨涕洟 自不能已耶」

는 논리 중 가장 적극적인 것은 그의 不仕가 無義가 아니라 바로 그 義에 입각한 것임을 천명하는 길이었을 것이다. 이렇게 본다면 修養論이나 出仕觀에 있어 남명이 義를 강조함은 필연적인 추세라 하겠다.

맺음말

이상에서 남명과 퇴계의 학문과 사상을 16세기 사상계의 변화 속에서 살펴보았다.

남명의 사상은 성리학에 대한 독서를 바탕으로 한 성리학의 기반 위에서 이루어졌다. 따라서 理를 본체로서의 태극으로 파악하는 가운데, 敬을 기본으로 하는 明善·誠身을 학문과 수양의 요체로 제시하고 있다. 그러나 朱子學만을 고집하는 편협성에서 벗어나서 老莊사상 등 諸思想에 대한 관심을 보이고 있으며, 당시 朱子性理學의 정착과정으로 진행되어 가던 理氣心性 등의 이론논쟁에 대해 비판적인 태도를 취하고 있다. 이는 上達天理의 근거로서의 下學人事를 요구하는 가운데 실천을 강조하게 되고 敬과 함께 義를 드러내는 결과로 나타나게 된다. 이러한 그의 사상적 특징은 현실인식과 出仕觀에서도 그대로 드러나, 당시의 정치적 해결 과제인 훈척정치기의 비리와 모순에 대해서 적극적 비판과 비타협적 자세를 견지하고, 이러한 현실인식 위에서 엄격한 출사관을 형성하여 정치참여를 거부하며 평생을 處士로 보내는 강력한 不仕의지를 보여 준다.

한편 퇴계의 사상 역시 남명과 비슷한 학문과정을 거쳐 형성되어 主理論的 本體論과 明善(格致)·誠身(誠正)의 爲學體系, 그리고 이를 밑받침해 주는 敬을 수양의 요체로 제시하고 있다. 그러나 퇴계 자신의 학문적 욕구와 《朱子大全》을 비롯한 朱子書의 간행과 보급으로 그의 성리학에 대한 이해는 심화되어, 理氣四七 등의 이론논쟁을 통해 朱子性理學 정착을 주도해 나가는 가운데 이단에 대해 엄격한 辨斥의 자세

를 취하게 된다. 따라서 程·朱이래 강조되어 오던 敬의 의미를 특별히 부각시켜 이를 致知·力行을 통해 일관되게 견지해야 할 修己의 기본 덕목으로 강조하는 가운데, 理勢를 중시하는 보다 온건한 현실인식을 갖게 되며, 출사관에 있어서도 학문과 수양을 강조하는 「學優仕優」의 태도를 갖게된다.

남명과 퇴계가 모두 자신들이 살아왔던 훈척정치하의 사회기를 거치며, 사회현실에 대해 위기의식을 느끼고 정치적 모순과 비리에 대해 비판적인 자세를 갖는 것은, 그들이 모두 修己治人の 성리학적 토대 위에서 理의 중요성을 인식하고 敬을 중심으로 한 동일한 爲學體系를 구성하고 있는 학문적 공통기반 위에서 가능한 것이었다. 그러나 기묘사림 이래의 실천적 학풍을 계승한 남명은 당시의 정치현실에 대한 匡正의 急務로서 義를 통한 실천에 역점을 두고 성리학의 이론적 심화에는 크게 전념하지 않아서, 결과적으로 朱子性理學의 관점에서 본다면 당시 사상계의 변화를 외면하는 결과를 가져왔다고도 할 수 있다.

이와 대조적으로 퇴계는 이제까지의 성리학에 대한 이해를 바탕으로 하여 理氣四七논쟁을 통해 朱子性理學의 기반을 다져나가는데, 이는 이때 《朱子大全》을 비롯한 朱子書가 간행 보급되었다는 외부적 조건도 그 원인이 되겠지만, 거둬진 사회에도 불구하고 사람의 기반이 확대되면서 政界를 주도해 나감에 따라, 단순한 실천의 강조보다는 그 실천의 내면적 원리로서의 이론적 근거가 요구되었다는 점에서도 그 내면적 계기를 찾아볼 수 있지 않을까 한다.

결국 실천 강조의 입장에서 남명이 퇴계의 이론 지향적 학풍을 비판하고, 퇴계 역시 남명의 노장사상 등에 대한 이단적 성향을 경계한 것은, 당시 학계의 중요한 변화였던 朱子性理學의 정착과정을 둘러싸고 일어난 두 사람의 견해 차이였으며, 퇴계의 전체 사상을 놓고 볼 때 퇴계 역시 궁극에는 敬을 통한 修養의 실천을 강조하여 이론과 실천의 통일을 지향하였지만, 당시 이러한 사상적 분위기 속에서 남명의 비판을 받게 되는 것으로 생각된다.

한편 남명과 퇴계가 모두 훈척정치하의 비리와 모순에 대해 강렬한 비판의식을 갖고 公道의 회복을 위해 노력했지만 이들의 사상적 특성과 현실 인식의 차이에서 결국 서로 다른 정치의식을 형성하였다. 즉 구체제의 비리 척결 자세와 출사관 등에서 두 사람은 상이한 정치 의식을 보여주는 바, 이는 훈척정치기에서 사림정치기로 넘어가는 과도기에 처했던 당시의 사림세력이, 정치적 전환기를 맞아 제시할 수 있었던 정치적 대응 방식의 두 가지 유형이었다는 점에서 역사적 의미를 갖는다. 이러한 대조적인 정치의식은 당시의 시대적 모순을 극복하는데 있어서 서로 대립적이라기 보다는 상호 보완적인 관계로 이해될 수 있을 것이며, 이는 사상사에 있어서 이들이 제기했던 실천과 이론의 문제에서도 같은 의미를 지니는 것으로 생각된다.

본고의 한계는 첫째, 이들의 구체적 정치의식이나 經世論 파악에 소홀히 했다는 점인데, 이는 두 사람 모두 당시의 정치적 상황으로 인해 정책에 적극 참여할 수 없었기 때문에 구체적이고도 현실적인 개혁론을 제시하지 못하고 있다는 점에서 이들 자신의 한계이기도 하다. 이 점에서 다음 세대인 栗谷이 경세론에 대해 적극적인 관심을 보이는 것과는 대조적인데, 이는 사림세력의 정치적 주도권 행사가 허용된 정치 여건의 변화 속에서 가능한 것이었다.

둘째는, 사상적 측면에서도 이들 못지 않게 중요한 의미를 갖는 門人들에 대한 이해가 제대로 이루어지지 않았다는 점이다. 이는 앞서 제기한 본 논문이 취한 시각 자체로 인한 것이지만, 남명이나 퇴계가 크게 드러나게 된 원인이 바로 門人들에 의해서였던 만큼 이들 門人들에 대한 연구는 두 사람 자체에 대한 연구 못지 않게 중요하다고 할 수 있으며, 이는 별도의 연구로 진행되어야 할 것이다.