

조선 초기의 異端 배척과 退溪·栗谷의 이단론**

마티나 도힐러 (Martina Deuchler)*

• 目 次 •

I. 序 論	VI. “이단 사상”에 대한 이황의 변적
II. 유교적 자아 개념의 형성	VII. 독자적인 공부에 대한 이이의 선호
III. 새로운 지적 영역으로의 발전	VIII. 다양성의 위협
IV. 이단 사상의 침투	IX. 중국에 대항하는 道의 수호
V. “正學”에 대한 이황의 정의	X. 結 論: 正學의 나라 조선

I. 序 論

1392년에 조선 왕조가 건국됨으로써 고려 왕조(935-1392)의 특징이었던 유교와 불교 사이의 상호 관용적인 태도는 끝이 났다. 성리학을 체득한 학자관료들은, 전통적으로 유교가 담당했던 국가적 업무를 훨씬 넘어서서, 지금까지 불교가 담당했던 정신적·종교적인 영역에까지 그들의 권위를 확보하기 위해 사명감 넘치는 주장을 펼치기 시작했다. 따라서 불교와 유교 사이의 갈등은 불가피한 일이었다.¹⁾

* 독일 Jürich 대학 교수

** 이 논문은 1983년 제6차 국제 퇴계학술회의에서 발표하고, 수정 보완하여 Jahyun Kim, Haboush and Wm. de Bary, ed., *The Rise of Neo-Confucianism in Korea* (New York : Columbia University Press, 1985)에 게재한 논문임

조선 왕조의 지적인 창엽자 중의 한 사람인 鄭道傳(1342-98)은 불교에 대한 자신의 정교한 논박문 속에서 이러한 갈등을 표현했을 뿐 아니라 “이단”의 개념을 한국 사회에 처음으로 도입하였다.²⁾ 정도전은 공자(551-479 B. C.)에 의해 시작되고 맹자(371-289 B. C.)에 의해 강화된, “정학”과 “이단”을 구분하는 유학적 전통을 계승했다.³⁾ 그리고 정도전의 동료인 권근(1352-1409)은 정신적인 영역에 유학자들이 자기 주장을 할 수 있는 이론적 근거를 마련했다. 권근은 『入學圖說』에서 하늘과 인간사, 두 영역 사이의 상호 관련성을 포괄적인 그림으로 그려서 그의 계승자들이 인간의 불멸성을 확인할 수 있도록 종교적인 차원에서 이해할 수 있는 단서를 열어 놓았다.⁴⁾

이제 유교와 불교를 차별화하는 것은 폭넓은 논의의 주제가 되었다. 하나의 흥미있는 예를 유학자인 김굉필(1454-1504)에게서 찾아 볼 수 있다. 김굉필은 “유교와 불교의 방향은 서로 다르다. 그들의 문학이 다르고, 그들의 법이 다르고, 그들의 행위가 다르다.”고 주장했다. 그는 이러한 차이점을 상세히 논의한 다음 두 교의 간의 결정적인 차이점, 즉 자아에 대한 이해의 차이에 초점을 맞추었다. 그에 의하면 유교적인 자아는, 그것을 만약 제대로 발전시킨다면, 이기성을 버리고 공공의 이익을 지향할 수 있다. 왜냐하면 유교적 자아는 본래 이성적이어서 학문에 의해 수양되고, 다듬어질 수 있기 때문이다. 이와는 반대로 불교적 자아는 “無”에 고정되기 때문에 합리성을 결여하고 끝내는 이기성에 매

-
- 1) 유교적 입장에서 불교를 논박하는 논문으로는 Martina Deuchler, “Neo-Confucianism: The Impulse for Social Action in Early Yi Korea”, *Journal of Korean Studies*(1980), 2:75-79 참조.
 - 2) 『高麗史』에는 이단에 관한 언급이 없다. 『增補文獻備考』에 나오는 이단은 주로 불교를 의미한다. 샤머니즘에 관한 언급도 몇 군데 나온다.
 - 3) 『論語』 2:16 ; James Legge, *The Four Books* (reprint without date), p. 19 ; Mencius 3b:9 ; Legge, *Four Books*, pp. 678-80 ; 鄭道傳, “佛氏雜辨”, 『三峯集』(서울: 국사편찬위원회, 1961), pp. 273-79.
 - 4) Michael C. Kalton은 출간하지 않은 자신의 논문 “Early Yi Dynasty Neo-Confucianism: An Integrated View”에서 하늘과 인간의 상호관련성에 관한 권근의 견해를 다루었다.

몰되고 만다. 김굉필에 있어서 유교는 “正”하고 “直”하기 때문에 추구되어야 하고, 불교는 “邪”하고 “曲”하기 때문에 거부되어야 한다는 것은 분명한 것이었다.⁵⁾

그런데 조선은 수십 년 일찍 건국된 명나라(1368-1644)와는 전혀 다른 특징에 기초하여 출발했다.⁶⁾ 처음부터 신유학자들은 통제를 통하여 조선을 송대(960-1279) 신유교의 유산이 온전하게 보존되는 유교 국가로 변화시켜야 할 사명을 지니고 있었다. 신유교의 正學은 異端과의 대결을 통하여 발전할 수 있는 힘을 얻게 되었다. “이단 사상”은 처음에는 불교의 도전만을 의미했지만 나중에는 유교 내부의 도전까지도 포함시키게 되었다. 이 말이 오랫동안 강조되었다는 것은 正學의 수호자들이 지적인 다양성을 점점 용납하지 않게 되었다는 것을 의미한다.⁷⁾ 따라서 이러한 과정에 대한 연구를 통하여 한국 성리학의 본질을 밝힐 수 있는 하나의 방법이 될 것이다.

II. 유교적 자아 개념의 형성

조선에서 신유교의 正學은 상대적인 고립 속에서 발달했다. 명과 조선은 대사를 빈번히 교환했음에도 불구하고 정치적인 문제로 인해서 초

5) 『成宗實錄』(서울: 국사편찬위원회, 1955-1963), 118:13-15.

6) 명대 초기의 지적 환경에 관해서는 Wm. Theodore de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and The Learning of the Mind-And-Heart* (New York: Columbia University Press, 1981), pp.153 ff 에 논의되어 있다.

7) 조선조의 신유학 정통의 확립에 관하여는 Martina Deuchler, "Self-Cultivation for the Governance of Men: The Beginnings of Neo-Confucian Orthodoxy in Yi Korea", *Asiatische Studien* (1980), 34 (2):9-39를 참조하고, 특히 윤남한의 두 논문 “이조 양명학의 전래와 수용의 문제”, 『中央史論』(1972, 12), 1:1-18 ; “중종대의 도학과 심학화 운동”, 『史叢』(1977, 10), 21·22합집: 459-95 등을 참조할 것.

기의 관계는 원만하지 못했다. 따라서 두 나라 사이의 지적인 교류는 원과 고려 사이의 그것만큼 활발하지 못했다. 명나라 초기의 황제들은 신유교의 정학에 관한 그들의 공식적인 서적, 주희(1130-1200)와 다른 송대의 유학자들이 쓴 사서 오경에 관한 집주, 그리고 송대 철학에 관한 기념비적인 개론서인 『성리대전』 등을 조선에 하사했다. 그러나 그들은 1433년에 조선의 학자를 중국에 보내어 정학의 진수를 공부하도록 해 달라는 조선의 요구를 거절했다.⁸⁾ 송말과 원, 그리고 명대 초기의 주자학 계승자들의 저작집은 비공식적으로 조선 학자들의 손에 들어 왔다. 조선인들이 중국인의 직접적인 도움 없이 이 책들을 입수하여 그들 스스로의 관점을 확립하는 일은 매우 어려운 과제였다.

따라서 성리학의 한국적인 전통을 확립하는 작업은 매우 길고도 복잡한 과정을 거쳤다.⁹⁾ 조선 왕조의 건국 초부터 16세기의 마지막 수십 년까지 행해진 이 과정은 새로운 교의에 의해서만 만족될 수 있는 다양한 요구들로 인해서 매우 어려운 과정을 겪었다. 성리학의 실용적인 측면들은-혹자는 “실학”이라 함- 조선 왕조 창업자들의 정치 철학으로 강조되었고 또 유교적인 국가와 사회를 건설하는 데에 활용되었다. 더구나 성리학적 규범은 과거 시험 제도의 기초를 제공했다. 성리학의 이상주의적 요소, 자기 수양, 그리고 도덕적인 인간 교육 등은, 비록 개인에게 집중되었지만, 국가적인 일에도 적용되었다. 따라서 조선 초기의 전략가들은 개혁적인 행동주의와 성인의 덕을 추구하는 송대 사상의 전통을 계승하게 되었다. 이 두 가지 요소의 조화로운 결합은 한국 성리학의 정통을 형성하는 내적 계기를 마련하게 된 것이다. 학문과 國事에 대한 두 가지 책임은 학자관료들에게 엄청난 요구를 하게 되었고, 한국 정통 성리학의 역사는 조선 초기의 혼란스러운 일련의 사태를 반영하게 되었다.

8) 『世宗實錄』, 61:51b-52, 55b-56b; 62:26a-b, 28; 69:18b-19 ; *Ming hui-yao* (Relevant Source Materials on the Ming), (Shanghai: Chung-hua shu-chu, 1957), vol. 2, p. 1493.

9) 더 상세한 것은 위에 언급한 Martina Deuchler의 두 논문 참조.

程朱 학파의 유산에 대한 철저한 연구는 조선 유학의 기초가 되었고, 한국인들은 마침내 이 전통의 당당한 수호자로 자처하게 되었다.¹⁰⁾ 이와 같은 초기의 자아 개념은, 제주도에서 돌아 오다가 1487년에 중국 해안에 난파된 조선 관리 崔溥(1454-1504)의 말 속에 뚜렷이 반영되어 있다. 최부는 중국인 심문관에게 “우리 조선은 지금 이단을 적발해 내고, 공자의 道를 존중하고 있다. 우리 나라의 선비들은 고전 연구를 열심히 하고 있으며 理의 탐구가 자신의 관심사가 되고 있다. 우리 조선은 유학의 실용성을 존중한다. 불교인이 있긴 하지만, 사람들은 그들을 존경하지 않는다. 도교도 없다.”라고 말했다.¹¹⁾ 이 말 속에는 후세에까지 기억될 수 있는 자부심과 긍지가 함축되어 있다.

조선인들은 그들이 신봉하는 유학을 명나라의 손을 거치지 않고 송나라의 원천으로부터 직접 도입했다는 사실을 알고 있었다. 16세기의 유학자들은 비록 그들 당대의 사회적·정치적 상황이 고전에 기술되어 있는 것과 같은 이상적인 질서와 전혀 상응하지 않는다는 사실을 인정해야 했지만, 그들은 그러한 모순을 신유교의 교의가 인정하는 시간적·공간적인 변화의 가능성이라는 차원에서 설명했다. 그들은 명대의 중국에 대해서도 똑같은 인정을 할 각오가 되어 있었다.¹²⁾ 그렇지만 그들은 정주학파의 원천으로부터 이탈하는 것은 용인하지 않았다. 그들은 “理學”에 대한 심오한 지식을 갖게 됨으로써 한편으로는 조선인들에게 그들 스스로의 민족적 正體性을 확인하고 중국인과는 분명히 다른 민족

10) 조선의 성리학자들은 일본 성리학자들이 그들 민족의 神道를 고려한 것과는 달리, 민족적인 教義(native creed)를 억지로 고려하려고 하지 않았다. 일본 성리학자들의 神道에 관한 논문으로는 Kate Wildman Nakai, "The Naturalization of Confucianism in Tokugawa Japan: The Problem of Sinocentrism", *Harvard Journal of Asiatic Studies* (June 1980), 40(1):157-99 참조.

11) John Meskill, *Ch'oe Pu's Diary: A Record of Drifting Across the Sea* (Tucson: The University of Arisona Press, 1965), pp. 83, 92, 107, 120.

12) 더 상세한 것은 Martina Deuchler, "Neo-Confucianism", pp. 96-97을 참조할 것.

임을 자각하게 해 주었으며, 다른 한편으로는 송나라 전통의 사소한 부분에게까지도 집착한 결과 명대 중국의 철학적 발전에 대해서 의구심을 갖게 되었다는 것은 놀라운 사실이 아닐 수 없다.

Ⅲ. 새로운 지적 영역으로의 발전

15세기 말과 16세기 초기에 발생한 정치적 사건, 즉 1498년, 1504년, 그리고 1519년의 지식인에 대한 숙청은 “理學”의 발달을 심하게 방해했지만 영원히 멈추게 하지는 못하였다. 조광조(1482-1519)의 관심은 여전히 국가와 통치 문제에 집중되어 있었지만, 유교 사상은 마침내 일상적인 정치적·사회적 문제로부터 스스로 등을 돌리고 성리학의 형이상학적인 요소에로 그 연구의 방향을 전환했다. 그러나, 정치적 무력감에 의해 촉진된 듯한 이러한 방향 전환이 세속적인 문제들에 대한 전반적인 포기를 예고하는 것은 아니었다. 오히려 그것은 난해한 정주의 전통을 더 잘 이해하고, 또 성리학의 근본 개념을 철저히 이해하게 되었다는 것을 의미하는데, 이러한 현상들은 정도전, 권근 등의 탁월한 학자들에 의해 조선 초기부터 그 윤곽이 제시되어 왔다.

이러한 새로운 경향을 보여준 대표적인 예는 柳崇祖(1452-1512)가 쓴 『性理淵源撮要』이다. 유송조는 그것을 자신이 쓴 『大學三綱八目箴』과 함께 1551년 왕에게 제출했다. 『性理淵源撮要』는 고전을 비롯하여 주희, 그리고 陳淳(1153-1217), 眞德秀(1178-1235) 등의 주자 직계의 학자들과, 정복심(1257-1340)과 같은 원대의 학자들의 관련 주석서를 인용하여 편집한 것이다. 유송조는 그의 저술 서두에서 성리학의 주요 개념들을 정의하고 불교와 도교, 그리고 楊朱와 墨翟이라는 두 사람의 “惡人”에 대하여 간단히 언급한 후, 그의 관심과 가장 밀접한 주제인 “性”을 다루기 시작했다. 그리고 그의 서론에는 태극에 대해서도 장황하게 기술하고 있다. 유송조의 저작들은 그의 해박한 지식의 결과이

지 특별한 독창성을 표현한 것은 아니다. 그럼에도 불구하고 그 저작들은 16세기와 그 이후까지 집중적인 연구와 열띤 논쟁이 벌어진 두 가지 분야, 즉 『大學』의 방법론과 “性”의 문제를 논의하고 있다.¹³⁾

지금까지 탐구한 적이 없는 고전적인 학문과 철학적 사색의 분야로 도약한 이 미증유의 동력은 전승된 성리학의 지혜를 밝히는 많은 논문들을 산출하고 그것을 의도적으로 강조하면서 인습에 얽매이지 않는 자유로운 관념들을 첨가함으로써 신선한 통찰력과 새로운 해석을 제공해주었다.

“理學”에 관해서 이와 같이 선구적인 방법으로 새롭게 이해한 대표자는 朴英(1471-1540)이었다. 박영은 武人이었지만 고전과 역사에 조예가 뛰어났던 것으로 전해 오고 있다. “박영이 읽지 않은 책은 없었다.” 그는 또한 “理學”에 대한 깊은 지식이 있었기 때문에 그 당시의 사람들은 그의 권위에 복종하였다. 그는 공자, 맹자, 그리고 신유학을 존경했음에도 불구하고 참된 학문에 이르는 “自得”의 방법에 관심을 가졌던 것으로 알려지고 있다. 그는 “正心”을 중심으로 하여 『大學』의 요지를 두 개의 도표에 정리했다. 그것은 지식과 행동을 결합시킨 것이다. 박영은, 지식은 “心 그 자체에 관한 공부”에서 유래하기 때문에, 그것은 사물에 대한 탐구(格物), 지식의 신장(致知), 그리고 생각을 성실하게 하는 것(誠意) 등과 같은 정신적인 활동들의 총합이라고 생각했다. 이러한 지식은 正心の 직접적인 결과로서 행위의 기초가 된다. 따라서 박영은 『大學』의 권위에 기초하여 지식, 행동, 그리고 도덕적 마음 사이에는 깊은 관련이 있다고 생각했다. 박영은 “마음 밖에 理가 있지 않고, 理 밖에 事가 있는 것이 아니다. 지식은 내 안에 갖추어져 있고, 理는 사물 안에 들어 있다. 따라서 사물에 대한 탐구는 지식의 신장과 똑 같은

13) 유송조의 두 저작은 몇 군데에 산재해 있던 것을 그의 사후에 모아서 간행한 것으로, 1973년 아세아문화사에서 다시 간행했다. 그 중 『大學三綱八目箴』은 매우 중요한 것으로 취급되어 『中宗實錄』에 전부 수록되었고, 『性理淵源撮要』는 같은 평가를 받기 까지 매우 오랜 시간이 걸렸다. (『中宗實錄』, 13:28b-33 ; 15:13 ; 27:35b ; 37 ; 67:5b) 참조.

것이고, 지식은 마음의 본질을 의미한다.”고 말했다. 박영은 지식과 행동의 문제를 심하게 곱해하고, 마음의 독립을 주장한 것으로 보이는데 이로 인해서 후세의 학자들은 그에 대해 의구심을 품었다.¹⁴⁾

박영보다 조금 나이가 적은 동시대인 徐敬德(1489-1546)은 우주진화론에 매혹되어 순수하게 사변적인 영역으로 나아갔다. 정계에서 등을 돌려 개성 부근의 시골집에 은둔한 서경덕은 張載(1020-1077)의 “태허”의 개념에 특별한 관심을 가졌다. 서경덕은 몇 개의 짧은 논문에서 우주의 발생과 그 과정에서 작용하는 氣의 기능에 관하여 대담한 생각을 개진하고 있다. 그는 우주의 단계를 두 가지로 구분하였는데, 하나는 완전히 공허하고 형태도 없는 선천적인 단계이고, 다른 하나는 후천적인 단계이다. 서경덕은, 창조는 氣로써 시작되고, 氣 밖에서 존재할 수 없는 理라는 것은 보조하는 안내자의 역할을 수행한다고 보았다. 서경덕은 자연 과학자적인 견해를 지니고 기의 작용에 주된 관심을 가지고 있었을 뿐, 이와 기의 구분과 같은 도덕적 차원과 그것이 인간의 본성에 주는 의미 등에 대해서는 주의를 기울이지 않았다. 이러한 경향은 초기의 사상에서 분명히 찾아 볼 수 있다. 서경덕은 18세 때 “사물의 탐구를 통한 지식의 신장”이라는 글을 읽고는, “공부를 함에 있어 먼저 사물을 탐구해 보지 않는다면 독서는 해서 무슨 소용이 있겠는가?”라고 탄식했다고 전해지고 있다. 그때부터 그는 “천지 만물”의 이름을 모두 써서 벽에 붙이고는 매일 그 사물의 이치를 탐구하는 일에 몰두했다. 서경덕은 아마도 독서를 통한 학문을 싫어한 까닭에 철학적 저술을 많이 남기지 않았던 것 같다. 그렇지만 훗날 그를 비판한 사람들조차도 그의 독창력만은 부정할 수 없었다.¹⁵⁾

14) 박영의 사상에 관한 논문으로는 윤남한, “중종대의 도학과 심학화 운동”, pp. 484-90 을 참조 바람. 이 논문에서 윤남한은 왕양명의 사상을 수용한 지적인 배경을 입증하기 위하여, 박영과 같은 사람들이 “심학”을 상세히 설명했다고 주장한다. 그러나 이러한 주장에 대한 충분한 증거가 없기 때문에 필자는 윤남한의 주장에 동의할 수 없다. 박영의 탁월한 제자는 李恒 (1499-1576)인데, 그는 이기일원론을 주장했다.

15) 서경덕의 논문은 『花潭集』 <권2>를 참조하고, 서경덕의 일생과 사상에 대하여

16세기 전반기에 활동한 가장 다재 다능하고 이해력이 깊은 학자는 李彦迪(1491-1553)이다. 서경덕과 달리 이언적은, 비록 파란만장했지만, 관직 생활을 오랫동안 하였고, 저술도 많이 남겼다. 그의 관심은 태극의 본질에서부터 고전 학문에까지 걸쳐 있는데, 그것은 曹漢輔와의 서신 왕래 속에 잘 나타나 있다. 그는 『大學』의 원전상의 문제점을 상론하였고, 『中庸九經衍義』 20章에서 윤곽을 제시한 바와 같이 국가와 사회를 통치하는 아홉 가지의 규칙을 고안하였으며, 『求仁錄』을 지어 仁의 주제에 관한 주석들을 모아 비평을 가했다. 이언적의 학문적인 성과는 후세의 학자들이 도약할 수 있는 토대를 제공했다.¹⁶⁾

박영, 서경덕, 그리고 이언적은 각자 독창적인 방법으로 16세기 전반기의 조선 성리학을 발전시켰다. 그들은 남다른 자주 의식으로 자신들의 관심 영역을 추구하였기 때문에 종종 전통적인 해석 방법에서 벗어나기도 하였다. 비록 그들의 탐구가 공통적인 주제로 모아졌던 것은 아니었지만, 서경덕을 제외하고는, 인간의 본성과 仁의 문제가 그들의 마음 속에서 최우위를 차지하고 있었던 것 같다. 理學에 대한 그들의 공헌에 대한 이후의 평가는 한국의 유교적 正統을 규정하는 과정에서 주요한 부분을 차지했다.

IV. 이단 사상의 침투

위에서 서술한 학문의 발달은 성리학 본래의 특징인 지적 도전의 결과이지, 당시의 명대 중국으로부터 새로운 자극을 받아서 그렇게 된 것은 아니다. 16세기 전반기에는 서적의 부족에 대한 불평이 많았고,

는 이병도, “서화담 급 이연방에 대한 소고” (『진단학보』, 1936, 4:122-26)를 참조 바람.

16) 이언적의 일생과 저작에 관한 논문으로는 이병도, “이회재와 그 학문” (『진단학보』, 1936), 6:132-47 ; Also Deuchler, “Self-Cultivation”, pp. 28-29 등을 참조할 것.

1514년 말경에는 성균관의 도서관인 尊經閣에 화재가 발생하였는데, 사람들은 그것을 두고 조선 지식인들의 저속한 습속과 조선 경학 연구의 열악한 환경을 하늘이 경고한 변란이라고 해석했다. 이 화재가 있는 다음 조선 땅에서 다시 채워 넣을 수 없는 책은 중국으로부터 다시 구입해야 한다는 주장이 강하게 제기되었다.¹⁷⁾

그러나 조선인이 중국에서 책을 구입하는 일은 쉽지 않았다. 1520년대 초기에는 중국 관리와 조선 사신들 사이에 불화가 생기고 중국에 있는 조선인 우호관의 정문을 중국인들이 감시했기 때문에 조선인들은 서점을 자유롭게 다니며 책을 살 수가 없었다.¹⁸⁾ 비록 이러한 조치가 1537년에 해제되었지만 그 이후에도 서적의 구입은 중국 정부의 선물에 의존하거나 혹은 조선인들이 우연한 기회에 구입할 수 밖에 없었다. 1533년에 고위 관리인 蘇世讓(1486-1562)이 明都에 사신으로 가 있을 때 중국 정부로부터 서적 구입의 명을 받은 것이 그 좋은 예이다. 그는 약간의 고전 문헌과 주희의 시 전집을 가지고 귀환하였다.¹⁹⁾

1541년에는 서적의 수집이 중대한 문제가 되어 정부의 최고위 관료들 사이에 심각하게 논의되기도 하였다. 이 논의에서 조선 정부는 서적의 구입을 더 이상 하위급직 관리의 재량에 맡겨서는 안 된다는 결론을 내리고 저명한 학자관리인 金安國(1478-1543)에게 구입 목록을 작성하도록 명령했다. 김안국은 중국의 도서 목록을 조사해 본 결과 조선의 서적 보유량이 너무나 불충분하다는 사실을 발견하고 고전 문헌과 성리학 서적을 구득하는 일을 최우선적인 과제로 삼자고 제안했다. 그는 또한 원과 명의 서적명도 목록에 일부 기록해 두었다. 김안국은 1542년에 중국에서 돌아 오면서 많은 중국 서적들을 가지고 와서 이를 조선에서 출판하자고 제안했다.²⁰⁾

17) 『中宗實錄』, 13:55b ; 21:29, 30, 31.

18) 상계서, 44:2; 76:44b-46b. 더 상세한 것은 윤남한, “중종대의 도학과 심화 운동”, pp. 478-80을 참조 바람.

19) 『中宗實錄』, 76:47 ; 77:24-26b.

20) 상계서, 95:56; 96:1a-b, 5-6; 98:20a-b ; 金安國, 『慕齋集』 (규장각,

조선과 명나라 사이의 교류가 적었음에도 불구하고 정주학과 이외의 학문의 발달에 관한 정보와 당시 중국의 지식 사회에 관한 정보가 마침내 조선 정부의 안팎에서 논의되기 시작했다. 주희와 사상적 노선을 달리하는 陸象山(1139-93)과 그 계승자인 王陽明(1472-1529) 등 또 다른 유교 사상가들의 저작이 조선에 들어 온 정확한 시점이 언제였는지를 규정할 수 있는 증거는 없다. 소문에 의하면 그 저작들이 실제로 전래된 것은 그보다 더 이른 시기였던 것 같다.

우선 1510년 대부터 조정에서 가끔 “心學”을 논의한 사실이 있었다. 심학이라는 말은 명나라 황제 성조(영락제, 재위 1402-24)가 통치자와 대신들을 위한 교육용으로 찬정한 대작 『聖學心法』의 영향을 받아 유행하게 되었는데, 이 책은 1499년(이어서 1521년에도)에 조선에 처음으로 도입되어 국왕이 읽어야 할 중요한 교재로 추천되었다.²¹⁾ 15세기 말 지식인에 대한 숙청의 결과로 나타난 억압된 학문 상황을 개탄한 관리들은, 당시에 유행했던 학문 방법이나 경학과는 달리, 정주 사상에 대한 보다 정밀하고 정확한 이해를 표방하기 위해 심학이라는 새로운 용어를 사용하였다. 따라서 “심학”은 “이학”과 동의어로 사용되었고, 그것은 16세기 초기의 지적 발달과 잠재적인 정치적 위험을 감수한 채 학문에 종사한 모든 사람들에게 부과된 하나의 과제였다. 요컨대, 심학이라는 말이 육왕학과 대립적인 사상을 언급한 것은 아니라는 것이다.²²⁾

공식적인 기록 속에서 찾아 볼 수 있는, 육상산에 대한 최초의 언급 중의 하나는 1517년 중국 성리학의 발달에 관한 논평에서 발견된다. 그 논평에는, “性命之學”은 지극히 정미하고, “正道”를 걸어 가는 것은 어려운 일이지만, 육상산이 출현함으로써 몇 가지 다른 학문적 경향이 나타났다고 기록하고 있다. “육상산은 眞儒가 될 수 없었다. 유교의 참

1687), 9:35b-39 참조.

21) 『燕山君日記』, 35:1 ; 『中宗實錄』, 41:31. 『聖學心法』에 관한 논문으로는 de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy*, pp. 159-64 참조.

22) 『中宗實錄』, 29:47b, 52b-54 ; 50:3.

모습은 말을 통하여 성취되는 것이 아니다.”²³⁾ 조선의 토론자가 무엇을 근거로 하여 이런 주장을 했는지는 알 수 없지만 그는 단호하게 육상산을 유교의 주류 밖으로 밀어냈다.

1542년에 예조 대신 김안국은 육상산 전집 사본 하나를 중국에서 가지고 돌아왔다. 김안국은 국왕에게 제출한 보고서에서 그것에 관하여 다음과 같이 간략하게 논평하였다.

『象山集』은 저명한 송대 유학자인 육구연의 저작이다. 육구연과 주희는 다같이 “尊德性”에 관심을 집중했으며, 그것에 대하여 서로 토론도 했다. 육구연은 비록 주희와 다르지만, 그럼에도 불구하고 그는 “심성지학”을 명확히 설명했다. 우리 조선의 학자들은 정주의 가르침을 숭배하고 있지만, 그렇다고 하여 상산집을 참고하는 것이 전혀 이롭지 않은 것은 아니다.²⁴⁾

육구연이 주희와 지적인 방향을 달리하고 있다는 사실을 인식한 김안국은 두 사람의 차이를 대조함으로써 정주 전통의 보급에 이용할 수 있을 것이라고 생각했던 것이다. 따라서 김안국은 상산집을 간행하여 보급할 것을 주장했다. 김안국이 “심성지학”이라는 말을 사용할 때 그것은 분명히 이단 사상을 가리키고 있다.

왕양명의 학문이 그의 생존시에 조선에 도입되었다는 증거는 없다. 명나라의 학자들에 관한 정보는 한반도에 딱 느리게 전해졌다. 소세양이 1533년에 중국에 체재하고 있을 때 그의 중국인 토론 상대자인, 왕양명의 절친한 친구이자 제자인 황완(1477-1551)의 동생으로부터 왕양명에 관하여 듣고 알게 되었을 것이라고 추측할 수 있다. 그러나 지적인 소견이 좁은 소세양은 그와 같은 정보의 중요성을 이해할 수가 없었기 때문에 황완과의 상세한 토론 내용을 그의 일기에 기록해 두지 않은 것 같다.²⁵⁾

23) 상계서, 29:53b-54.

24) 상계서, 98:20 ; 金安國, 『慕齋集』, 9:37b.

이언적이 1549년에 대학에 관한 자신의 주석서인 『大學章句補遺』의 서문에 간략하게 쓴 글은 매우 흥미롭다. 그는 그 글에서 “근세에 중국의 大儒가 원문에서 글자나 글구가 빠진 문장을 구하여 章과 句를 다시 정리하였다고 하기에 내가 그것을 불려고 했으나 볼 수가 없었다.”고 하였다.²⁶⁾ 이 말은 1518년에 출간되어 그 후 널리 논의되고 비판되어 온, 『大學』에 대한 왕양명의 해설서를 언급하고 있음이 분명하다. 그러나 이언적의 해설서는 그 뒤에 정주의 전통을 어긴 것으로 심한 비난을 받았기 때문에- 이로 인하여 성인으로 대우받을 가능성도 사라졌다 - 그를 숭배하는 사람들은 그 책을 그 이전의 중국 학자들을 언급한 것으로 이해해야 할 뿐, 왕양명에 대한 언급은 자제해야만 했다.²⁷⁾ 이러한 사실은 현대적인 학문에서 보면 명백히 고의적인 왜곡이다.

왕양명의 저작이 조선에 들어온 정확한 시점은 알려지지 않고 있다. 유명한 학자관리인 柳成龍(1542-1607)은 자신이 왕양명의 저작을 조선에 최초로 도입했다고 주장했다. 유성룡은 1593년에 그의 자손들을 위하여 간략히 쓴 회고록에서 이렇게 썼다. 즉, 그가 의주 목사였던 아버지와 함께 의주에 있을 때, 1556년에서 1557년 사이에 동지사로 중국에 갔다가 귀환한 사절단의 단장인 沈通源의 여행 가방 속에서 왕양명의 저작 사본을 발견하였는데, 그것을 압록강 건너편 기슭에 숨겨 놓고 떠나 와야만 했다는 것이다.²⁸⁾ 이 말은 그가 체험한 한에서는 사실 이겠지만 왕양명의 저작 사본은 이미 그 이전부터 서울 이외의 지역에 살고 있던 학자들 사이에서 유포되고 있었다.

25) Julia Ching, *To Acquire Wisdom* (New York: Columbia University Press, 1976), pp. 189-90.

26) 李彦迪, <大學章句補遺序>, 『晦齋全書』 (서울: 성균관대학교, 대동문화연구원, 173), p. 553; 『宣朝實錄』, 175:3b 참조.

27) 학자들은 흔히 이언적이 언급한 인물은 송의 董槐(1213 cs)와 王柏(1197-1274), 그리고 명초의 方孝孺(1357-1402) 등이었을 것이라고 말한다.

28) 柳成龍, 『西厓先生文集』 (서울: 성균관대학교, 대동문화연구원, 1958). 심통원의 동지사절단에 관하여는 『明宗實錄』, 21:15b, 46a-b, 48-50 참조.

1553년 6월 20일, 박식한 학자 洪仁祐(1515-54)는 자신의 일기에 다음과 같이 썼다.

전날 밤 나는 경호(이황)로부터 왕양명의 전습록에 관하여 들었다. 나는 그것을 구하여 읽고는 그의 가르침이 일반적으로 異說을 좋아한다는 것을 알아 냈다. 특히 그는 心은 내적인 것인 반면에 천지만물은 외적인 것이라고 주장한다. 그는 사물에 대한 탐구와 지식의 확대를 그른 것으로 간주하고, 손쉬운 방법을 옳은 것으로 간주하고 있다.

그 일이 있는 직후 李滉(退溪, 1501-1570)은 홍인우에게 서한을 보내어 홍인우와 그의 친구들이 왕양명의 매혹적인 미사여구에 현혹되지 않도록 경계시켰다.²⁹⁾ 이러한 사실은 16세기 중엽에 왕양명의 저작이 조선의 일부 지식층에 보급되어 연구되고 있었음을 알려 주는 뚜렷한 증거이다.

V. “正學”에 대한 이황의 정의

16세기 중엽은 지적으로 혼란스런 시기였다. 그 시기에는 특히 권세를 누리던 승려 普雨(1515-65)에 의해 불교가 잠시 부흥하기도 했다. 따라서 불교인과 유학자 사이의 논쟁이 잠시 재연되었다.³⁰⁾ 더구나 관념론적인 입장에서 心을 강조한 왕양명의 명대 사상도 조선인의 주의를 끌기 시작했다. 또한 이황의 학문도 원숙한 경지에 도달한 시기였다. 이황의 지적인 권위는 그의 선배 학자들을 평가하는 표준이 되었음은 물론이고 차세대의 학자들을 위한 이정표가 되었다. 그는 한국의 정통

29) 洪仁祐, 『耻齋集』, “耻齋遺稿”, 2:26 ; 『退溪全書』 (서울: 경인문화사, 1971), 13:5b-6<答洪仁祐>.

30) 보우를 둘러싼 불교인과 유학자 사이의 논쟁에 관하여는 『明宗實錄』 <권9-17>에 들어 있는 많은 기록들을 참조 바람.

성리학의 체계를 수립한 주요 인물 중의 한 사람이며 또한 “이단 사상”에 대한 혹독한 비판자였다. 따라서 “正學”에 관한 이황의 개념을 고찰하는 것은 중요한 일이다.

이황은 주희의 직접적인 계승자임을 자처했다. 이황은 비록 중국의 많은 학자들에 대해 상세히 알고 있었음에도 불구하고 주희에 대하여는 거의 무조건적으로 경탄하며 숭배했다. 이황에게 있어서 주희는 경전의 바른 의미를 단호하게 규정지었을 뿐 아니라 주석서를 통해 신유학의 지혜를 최종적이고도 불변의 형태로 제시한 사람이었다. 이황에 의하면, 주희의 철학은 “완전히 중심을 향하고 있으며 절대적으로 옳고”, “正學” 혹은 “正道”의 본질이며, 또한 그 자체가 완전한 지적인 실재이기 때문에 더 첨가하거나 수정할 필요가 없는 것이다. “正學”은 덕성과 결합되어야 하는데, 그것은 마치 “수레의 두 바퀴와 새의 양 날개”와 같은 필수적인 결합이어야 한다. 이황은, 이러한 결합이야말로 주희의 가르침의 핵심이고, 유학의 진정한 기초가 된다고 말하였다.³¹⁾

주희 학파에 대한 이황의 편애는 그의 전기적 저작인 『宋季元明理學通錄』에 잘 나타나 있다. 그 책의 첫 장은 모두 黃榦(1152-1221)이 쓴 주희의 일대기인 『朱子行狀』으로 채워져 있는데 이황은 거기에다가 다른 자료에서 취한 몇 가지 사실을 첨가했다. 그 다음의 일곱 장은 수많은 주희의 직간접 제자들을 열거해 놓았다. 그 다음 장에는 송대 말기의 유학자들의 이름을 적어 놓았고, 마지막 장에는 원대 신유학자들에 관하여 소개하고 있다. 명대의 학자 이름은 몇 명밖에 기록하지 않았지만 명대 사상의 원천에 대하여는 상세히 언급하고 있다. 상당히 길게 언급된 명대의 유일한 학자는 陳獻章(1428-1500)의 제자인 賀欽(1437-1511)이다. 이황은 이 저작을 완성하지 못하고 사거했다. 그의 제자 趙穆(1524-1606)이 1576년에 쓴 跋文에 나타나 있듯이 이황은 『外集』과 명대학자인 曹端(1376-1434)과 羅欽順(1465-1547)에 관한 기록은 미완성인 채로 남겨 놓았던 것이다. 그는 또한 조선의 학자들도

31) 李滉, 『退溪全書』, 10:7b <答盧守愼>; 11:9; 41:11b, 13b.

포함시키려고 했음이 분명하다.³²⁾

조선의 학문 상황에 대한 이황의 생각은, 1567년 가을에 조선을 방문한 두 명의 중국인 외교사절에게 준 조선 유학에 관한 짧은 논설 속에 잘 나타나 있다. 이황은 “심학”에 관한 중국 외교사절의 물음에 대한 대답에서, 전설적으로 전해 오고 있는 기자조선으로부터 정주학파의 저작들이 한국에 들어 오기 시작한 고려말에 이르기까지 한국의 지적 발달에 관하여 간략히 설명하고 있다. 그는 禹悼(1263-1342)과 鄭夢周(1337-92)를 가리켜 한국에 “성리학”을 최초로 도입한 인물이라고 말한 후에, 한국에 정통 유학을 보급시킨 사람으로 공인된다고 여겨지는 학자들, 즉 尹祥(1373-1455), 金宏弼, 鄭汝昌(1450-1504), 조광조, 그리고 이언적 등의 이름을 열거하였다. 또한 그는, 사서와 삼경에 기초하여 선발된 선비들이 비록 공자, 맹자, 그리고 정주학파를 읊조리고 있지만, 그들은 일상 생활이나 혹은 지나친 야망 때문에 제대로 이해를 하지 못한다는 말도 하였다. 이황은 마치 자기방어라도 하듯이 “평생을 바쳐도 ‘심학’의 추종자가 되기에 충분하지 않단 말인가?”라고 수사학적으로 결론을 맺고 있다.³³⁾

이황은 조선의 학자 중에서는 어느 누구도 자신의 지도자나 스승으로 인정하지 않았고, 또한 조선의 학문 수준에 대하여 비판적인 태도를 견지했지만, 조광조와 이언적만은 숭배했다. 이황은, 조광조는 험난한 시대에서도 정도를 지켰고, 이언적은 스승의 도움 없이도 학문적으로 높은 경지에 이르렀을 뿐만 아니라 후세를 위하여 수많은 저작을 남겼다고 생각했다.³⁴⁾ 이와는 달리 이황은 서경덕의 사상에 대해서는 비판을 가했다. 이황은 비록 서경덕의 학문적 공헌을 무시할 수는 없었지만-이황은 그 사실을 중국 사신에게 소개했다- 서경덕이 위험하게도 理와 氣를 혼동하여 氣만을 강조하는 일방적인 이해를 하는 태도를 비난했다. 이황은 또한 서경덕이 제자들로부터 張載와 동급으로 숭배받는 사

32) 조목이 쓴 발문은 『宋季元明理學通錄』, 11:1-3에 들어 있다.

33) 李滉, 『退溪全書』, “言行錄”, 5:31b-33 ; 『宣朝實錄』, 1:2a-b

34) 이황은 조광조와 이언적의 행장을 썼다. 『退溪全書』, 48:28-38; 49:1-14.

실에 기분이 언짢았다. 이황은 서경덕의 모든 논문에서 문제점을 발견하여 이러한 비교가 과장되었다고 생각했다. 이황은 서경덕의 가장 훌륭한 제자인 李球(?-1573)에 대하여도 비난하였다.³⁵⁾

따라서 이황에게 있어서 “正學”이란 학문 연구의 절대적 기준을 제시해 주는 정주학과에 전념하는 것이었다. 이와 같이 그는 스스로 체득한 학문적 원리에 따라 고정되고 전통에 얽매인 지적 모델을 엄격히 고수하도록 요구했으며, 따라서 正道에 대한 어떠한 이탈이나 쇄신도 ‘비정상’이고 파괴적이라는 이유를 들어 비판의 대상으로 간주했다.

VI. “이단 사상”에 대한 이황의 변칙

이황은 스스로 정주학파의 학문에 충실한 결과 “正學”으로부터 이탈하는 어떤 행위에 대하여도 경고하거나 비판하지 않을 수 없었다. 이황은 스스로 정주 유산의 수호자가 되어 “이단 사상”을 비난하는 유학의 전통을 계승하게 되었다. 그는 이단 사상에 대한 자신의 입장이 확고하지 못할까 하여 늘 걱정했다고 전해지고 있다. 이단이란 말은 전통적으로 불교를 의미했는데, 이황은 『近思錄』의 한 구절을 의역하여 불교는 “음탕한 노래와 아름다운 여인”과 같은 것이어서 가까이 하지 말아야 한다고 경고했다. 그는 그의 제자들에게 불교 서적은 읽지 말고, 그 대신 성현들의 저서를 주로 읽으라고 훈계했다.³⁶⁾ 그러나 이황은 1550년대에 불교가 부흥하는 것을 목격하고도 불교에 대한 체계적인 공격은 하지 않았다. 그의 판단으로는, “正學”에 대한 진정한 위협은 다양한 사고 유형 속에 잠재해 있는 것이었다.

35) 李滉, 『退溪全書』, “退溪先生言行錄”, 5:13b; 14:7b-9b; 25:20b-21; 41:22a-b.

36) 李滉, 『退溪全書』, “退溪先生言行通錄”, 2:40a-b; Wing-Tsit Chan, *Reflections on Things at Hand* (『近思錄』), New York: Columbia University Press, 1967, pp. 283, 285.

이황은, 외견상 유학자인 체하지만 실제로는 유해한 영향을 끼치는 불교의 가르침에 굴복해 온 비밀 불교인들을 가장 위험한 도전자로 간주했다. 육상산은 그 대표적인 예에 해당하는 바, 이황은 그의 제자들을 경고하는 의미에서 『外集』을 모아 『宋季元明理學通錄』을 편찬하고, 그 속에 잠재적인 적, 즉 육상산을 비롯한 그의 형제와, 제자인 楊簡(1141-1226) 등의 이름을 기록해 놓았다.³⁷⁾

이황이 薛瑄(1389-1464)을 제외한 모든 명대 학자들에게서 “양과 냄새”가 스며 나온다고, 즉 불교적 경향을 지니고 있다고 느낀 것은 놀라운 일이 아니다.³⁸⁾ 그는 심지어 程敏政(1445-99)에 대하여도 유보적인 태도를 취했는데, 정민정은 퇴계가 四書와 『近思錄』만큼이나 존중한, 眞德秀의 『心經』을 개정 증보한 명대의 학자이다. 퇴계가 『心經』에 정통하게 된 것은 정민정이 편찬한 『心經附註』를 통해서였다. 이황은 1566년에 자신이 쓴 『心經後論』에서 정민정이 모든 것을 육상산의 사유 체계로 변화시킬려는 의도를 가지고 있는 것으로 의심했다. 이황은 陳建(1497-1567)에게서 자신의 의심을 지지해 주는 증거를 찾았는데, 진건은 자신이 쓴 『學菴通辨』에서 정민정이 주희와 육상산을 완전히 일치시키려 하고 있다고 비판하였다. 이황은 정민정이 『心經』의 권위를 손상했는지에 대한 질문을 받고, 정민정이 과오를 범했다고 하여 성현들의 가르침과 『心經』에 들어 있는 성현들의 주석을 손상시킬 수는 없었다고 대답했다.³⁹⁾

이황은 자신의 제자들에게 육상산의 불교적 경향을 계속해서 경계하도록 하면서, 명대 유학을 정주의 정통으로부터 心에 집중하는 관념론으로 변화시킨 두 학자인 왕양명과 陳獻章(1428-1500)에 대한 가장 치밀하고도 체계적인 비판의식을 지니게 되었다. 이황이 왕양명의 『傳

37) 李滉, 『退溪全書』, “退溪先生言行通錄”, 2:40 ; 趙穆, 『宋季元明理學通錄』 <跋文>, 11:1-3.

38) 李滉, 『退溪全書』, “退溪先生言行通錄”, 2:40b.

39) 李滉, 『退溪全書』, “心經後論”, 41:11b-16 ; de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy*, pp. 176-77.

習錄』을 언제 어떻게 입수했는지는 분명하지 않지만-그는 조선에 들어오는 중국 서적의 양이 적다고 불평하기도 했다⁴⁰⁾-그가 그 책을 홍인우에게 소개해 준 1553년 여름 그 이전임이 분명하다. 비록 날짜는 기록되어 있지 않지만, 『傳習錄』에 대한 논박문인 『傳習錄辨』은 아마 홍인우에게 『傳習錄』을 소개해 준 직후에 썼을 것이다. 『傳習錄辨』은 『傳習錄』의 첫 4장만을 다루고 있는데, 간략히 적혀 있는 서문에 의하면, 그 까닭은 그 부분이 그 책의 나머지 부분까지도 지적해 주기 때문이다.⁴¹⁾

이황의 반론은 왕양명이 『大學』의 첫 구절에 나오는 “新民”과 “親民”의 의미를 바꾸어 해석한 데 대한 비난으로 시작된다. 왕양명은 그렇게 함으로써 도덕적 수양을 통하여 자기완성에서부터 모든 백성을 사랑하는 데까지 미치는, 자신의 충실한 입장을 표현하려고 한 것이다.⁴²⁾ 반면에 이황은 이 구절을 지식인들에 대한 호소로써 해석했다. 이황은, 학문은 우선 인간이 자신의 덕을 밝게 하는 수단이어야 하며, 그렇게 되면 다음 단계로 모든 사람들은 “자신의 덕을 새롭게 하기 위한” 학문을 하게 된다고 말했다. 그런데 이황은 이 구절을, 왕양명이 그랬듯이, 명덕을 밝혀서 모든 인류를 정서적으로 포용한다는 의미로 해석한 것이 아니라, 오히려 학자가 앞장서서 인간을 변화시킨다는 의미로 해석했다.

이황이 최고선은 마음 속에서 찾아야 한다는 왕양명의 주장을 거부한 것 또한 이와 같은 주장의 핵심에 해당한다. 이황에 의하면, 왕양명의 그러한 주장은 “원리를 탐구하는 공부”가 “이미 밝혀진 지식을 깨닫는 공부”보다 앞서야 한다는, 최고선을 획득하는 정상적인 절차를 혼돈하고 있는 것이 된다. 이황은 왕양명이 모든 지적 노력과 도덕적 추구의 출발로 마음을 강조한 태도를 받아들일 수 없었듯이, 그는 또한 왕양명이 탐구의 대상으로 “모든 사물과 사태”를 제거하는 것을 불합리하다고 생각

40) 李滉, 『退溪全書』, 10:16a-b <答盧守愼>.

41) 李滉, 『退溪全書』, 41:23b-29b.

42) Wing-Tsit China, *Instructions for Practical Living*(『傳習錄』), New York: Columbia University Press, 1963, pp. 5-6 ; Julia Ching, *To Acquire Wisdom*, pp. 131-35.

했다. 이황은 왕양명의 이러한 태도야말로 불교를 반대한다고 말하면서 도 자신의 불교적 경향을 은폐시키려는 증거라고 생각했다. 여기서 “모든 사물과 사태”를 제거한다는 것은 모든 사물 속에 理가 들어 있다는 사실을 부정한다는 것을 의미하고 결국 완전한 진리를 탐구하는 과정에서 행위의 영역을 제한하는 것이 된다.

왕양명에 대한 이황의 가장 격렬한 공격은 지행합일설에 맞추어져 있다. 이황은 왕양명의 설은 비록 분명히 표현되어 있긴 하지만 본질을 꿰뚫지 못하고 피상적인 수준에 머물고 있다고 생각했다. 이황은 “모든 존재의 근원과 덕은心に 들어 있다.”라는 왕양명의 전제를 받아들일 수 없었기 때문에, 지식과 행위를 하나의 통합적인 실체로 결합시키는 그에 대해 비판적인 태도를 취하지 않을 수 없었다. 이황은, 왕양명의 주장이 지닌 근본적인 오류는 이성적인 판단을 배제한 채 모든 행위를 본능의 반응으로 격하시켰다는 데에 있다고 생각했다. 이황은, 만약 마음이 氣에 의해 형성되는 것이라고 생각한다면, 아름다운 색깔을 본 후에 그 색깔을 좋아하는 것과, 나쁜 냄새를 맡아 본 후에 그 냄새를 싫어하는 것은 자동적이고 자발적인 현상이지 학습을 필요로 하는 것은 아니라는 사실은 인정했다. 그렇지만 그런 주장은 마음의 다른 요소인 義理와 관련되는 부분을 완전히 무시하게 되고 그 결과 인간의 이성적 능력을 부정하게 되는 것이다. 행동은 학습에 의해 연마되어야 하는 지식에 종속될 수밖에 없다. 인간은 지식의 신장을 통하여 선과 악을 구별할 수 있기 때문에 행동은 의식적인 판단 행위의 결과가 된다. 따라서 이황은 지식과 행동의 並進을 주장하고 그들의 일치를 단호히 거부한 것이다.

이황이 왕양명의 학설을 반대한 또 다른 이유는 왕양명이 지식과 행위의 문제에 있어서 도덕적 차원을 무시했다는 데에 있다. 왕양명은心에만 주목한 나머지 성현들이 중요시해 온 외적인 사태와 사물 사이의 상호 작용에는 관심을 두지 않은 것이다. 이황은, 만약 우리가 선을 좋아한다면 단지 마음으로만 좋아해서는 안 되며 우리의 행동으로 선을 추구해야 한다고 주장했다. 마찬가지로 악을 미워하는 것만으로는 충분하

지 않으며 우리의 행동으로 그것을 근절시켜야 한다는 것이다. 따라서 우리의 행위는 나쁜 냄새를 씻어 내기보다는 단지 감추어 버리는 것과 같은 잘못된 행위의 가능성을 제거하는 도덕적 행위에 의해 인도되어야 한다는 것이다.

왕양명의 철학에 대한 이황의 논박은 철학적인 말보다는 오히려 사회적인 말로 끝을 맺었다. 이황은 다음과 같이 주장했다.

우리가 배고픔과 추위에 대해 말할 때 어떤 행위가 인심이고, 어떤 행위가 도심인가? 고통을 고통으로 여기고, 추위와 배고픔을 춥고 배고프다고 느끼는 것은 길거리에 나 앉은 사람이나, 거지나, 야생의 동물조차도 그렇게 느낄 수 있지 않은가! 만약 이러한 것을 지식과 행동이라고 말한다면, 도대체 학문은 해서 무슨 소용이 있겠는가?

이황에게 있어서 지식이란 직각적이고 심리적인 충동에 기초하는 존재의 상태에 대한 단순한 인식 이상을 의미하는 것이었다. 지식은 학문의 결과이어야 하고, 행동은 통제된 도덕적 지식의 소산이어야 한다.⁴³⁾

진현장의 시적 저술과 왕양명의 『傳習錄』에 관한 두 번째 논문에서 이황은 그 두 사람에 대한 자신의 평가를 요약해서 기술했다. 이황은 비록 진현장을 유학의 반역자로 여겨서 싫어했지만 그의 시적인 재능은 높이 평가했다. 진현장은 성현들의 책을 완전히 저버리지 않았기 때문에 그의 저작을 선택하여 비판적으로 읽는 행위는 여전히 허용되고 있었다.⁴⁴⁾ 반면에 왕양명은 이 두 사람 중에서 좀더 위험한 인물이었다. 이황은 왕양명의 사상 속에서 어떤 새로운 사실을 발견할 수 있다고 생각했다. 처

43) 李滉, 『傳習錄辨』, 41:23b-29b ; 이상은, 『퇴계의 생애와 학문』 (서울: 서문문고 83, 1973), pp. 155-79 ; Chan, *Instructions*, pp. 3-12 ; Julia Ching, *To Acquire Wisdom*.

44) 李滉, 『退溪全書』, “退溪先生言行通錄”, 2:40b; 13:6; 14:14. 진현장의 생애와 사상에 관한 논문으로는 Jen Yu-wen, “Ch'en Hsien-chang's Philosophy of the Natural” in de Bary, ed., *Self and Society in Ming Thought* (New York: Columbia University Press, 1970), pp. 53-92를 참조할 것

음에 왕양명은 불교인들처럼 “인간 관계를 파괴하고 자신을 사물과 단절 시키지 않은 채” 외부의 사태와 사물을 포기하기만을 원했다. 그러나 그 후에 왕양명은 心은 理와 동일하다는 이론을 정립하여 세상의 理는 인간의 마음 속에 들어 있다고 주장하였다. 따라서 학자가 해야 할 모든 일은 모든 외적인 사물과 사태, 그리고 심지어는 오류까지도 배제한 채 마음을 보존하는 것이었다. 이황은 이러한 주장이 완전히 불교적이라고 판단했다. 그러나 더 나쁜 점은 왕양명이 자신의 “邪見”을 옹호하면서 감히 성현의 가르침의 의미를 변질시킨 우상 파괴주의자라는 것이다. 이황은 왕양명이 “斯道”와 유학계에 끼친 악영향을 염려하여 그것이 진시황제의 분서갱유보다 더 나쁜 일이 될 수 있다고 염려했다.⁴⁵⁾

이황이 왕양명에 대한 비판에는 전력을 쏟은 반면에 왕양명과 동시대 인물인 羅欽順에 대해서는 비판의 강도를 낮추었다. 나흠순이 쓴 『困知記』는 1550년대 초에 조선에 도입되어 1560년 무렵에 처음으로 출간된 것으로 보인다.⁴⁶⁾ 이황은 의심을 가지고 이 책을 읽었다. 이황은, 나흠순이 비록 이단 사상을 거부한다고 말했지만 그는 사물을 거꾸로 뒤집어서 보기 때문에 정주의 전통에 대하여 용서할 수 없는 죄를 범하고 있다고 생각했다. 이황은 奇大升(1527-72)이 이황의 도움을 받아 발표했다고 전해지고 있는(비록 기록에 남아 있지는 않지만) 비평에 동의했는데, 기대승은 자신이 쓴 『論困知記』에서 다음과 같이 말했다.

45) 李滉, 『退溪全書』 41:29b-31b.

46) 洪仁祐, 『恥齋集』 권2, “恥齋遺稿”, p. 26. 나흠순과 그가 일본 신유학자들에게 끼친 영향을 종합적으로 연구한 것으로는 Irene Bloom, “On the ‘Abstraction’ of Ming Thought: Some Concrete Evidence from the Philosophy of Lo Ch’in-shun” in the Bary and Bloom, eds., *Principle and Practicality* (New York: Columbia University Press, 1979), pp. 69-125 참조. 윤남한은 조선에서 나흠순의 저작이 처음 출간된 것은 1560년일 것이라고 말하지만, 이러한 주장에 관한 아무런 증거를 제시하지 못하고 있다.(윤남한, “李朝陽明學”, pp. 2, 6) 아베 요시오(阿部吉雄)는 성주에서 간행되어 일본에 전해진 나흠순 저작의 한국판에 대하여 언급하고 있다.(Abe Yoshio, *Nihon Shushigaku to Chosen*, Tokyo: Tokyo daigaku shuppankai, 1965, pp. 514-20)

나흠순의 가르침은 선불교에서 직접 유래한다. 그러나 나흠순은 성현의 말로 자신의 주장을 화장하여 숨김으로써 자신의 기만적이고 그릇된 주장을 더욱 나쁘게 만들고 있다. 만약 맹자가 다시 태어난다면 그는 나흠순의 죄상을 명백히 폭로하여 사람들의 마음을 바로 잡고 그들의 불안을 멈출 수 있도록 강력히 논박할 것이다.

기대승은 맹자의 입장에서, 인간의 본성, 인간의 감정, 기일원론, 그리고 “良知”는 하늘의 理의 일부분이 아니라는 주장 등을 비판함으로써 나흠순의 가장 나쁜 오류를 지적했다. 기대승은 특히 나흠순이 氣를 일반적으로 강조하는 것은 그의 불교적 경향의 직접적 결과일 뿐만 아니라 이단적 태도의 주요한 근원이 된다고 생각했다. 나흠순은 고전의 전통을 비난함으로써 사실은 자기 스스로를 비난한 결과가 되었다.⁴⁷⁾

나흠순의 불교적 경향은 너무나 명백하기 때문에, 이황과 기대승은 그를 왕양명보다는 다소 위험성이 약한 인물로 평가했다. 이황은 왕양명의 사상이 자신의 철학의 핵심 요소인, 기에 대한 이의 우위성, 인간 본성의 이성적 특성, 행위의 도덕적 기초, 그리고 경전의 증거에 대한 강조 등을 위태롭게 했기 때문에 그에 대해 몹시 분개했다. 더구나 왕양명에 대한 이황의 불만 속에는 의심할 바 없이 사회적 차원의 문제까지도 포함되어 있었다. 이황은 비록 당시의 사회적 문제에 관하여 좀처럼 말하지 않았고, 또 왕양명 철학의 사회적 의미에 관해서도 직접 말하지는 않았지만, 왕양명의 사상이 조선의 사회 구조에 제기한 도전에 대하여는 잘 알고 있었음이 분명하다. 이황은 한양에서 상호군으로 봉직하고 있던 1553년에 어떤 토론에서 적서차별과 사회적 신분의 차별을 기초로 한 조선조의 사회 질서-그의 말에 의하면-를 강력히 옹호했다. 이황은 비록 하늘이 사회적인 출신 배경을 고려하지 않고 모든 사람들에게 재능을 부여했다는 것을 인정했지만, 그럼에도 불구하고 그는, 비록 유능한 몇 사

47) 奇大升, 『高峯文集』 (서울: 성균관대학교, 대동문화연구원, 1976), 2:45-49b ; 李滉, 『退溪全書』, “退溪先生言行通錄” 2:40b; 15:5b.

람을 희생하는 일이 있더라도, 서얼을 지배 계층에 등용하여 “사회적 보루”를 약화시키는 것은 허용할 수 없는 일이라고 주장했다.⁴⁸⁾

이와 같이 계급적 사회 구조에 대한 이황의 견해는, 그의 철학적 가치 체계 속에 명백히 나타나고 있듯이, 계급 사회를 각별히 강조한 데에 기초를 두고 있었다. 학문은 물론이고 행정부와 정권까지도 이성적으로 우수한 자질을 갖춘 상류 계층만이 전담할 수 있는 특권이어야 했다. 이황은 왕양명이 행위의 이성적 측면을 무시하여 그 결과 학문의 가치를 평가절하한 것을 자신의 사회적 신조에 대한 정면적인 도전으로 이해했음이 분명하다. 왕양명 사상의 철학적 의미와 사회적 의미에 놀란 이황은 왕양명의 오류를 폭로하여 그 오류가 조선에 유포되는 것을 저지하는 데에 자신의 모든 권위를 사용했던 것이다.

VII. 독자적인 공부에 대한 이이의 선호

이황보다 연소한 동시대인인 李珥(1536-84)에게 있어서 정학과 이단의 문제는 유학의 진리를 어느 정도 이해하고 있느냐와 밀접하게 관련되어 있다. 여기서 이해라는 말은 경전의 어의를 단순히 이해하는 것은 물론이고 그 가장 깊은 의미를 이해하여 실생활에 적용하는 것 까지 포함한다. 최고 수준의 이해는 문장의 의미를 이해하는 수준을 뛰어 넘어, 창조적이고 독자적인 학문을 통하여 자신의 견해를 정립하는 것이다.

이이는 산을 비유하여 자신의 견해를 설명하면서 세 가지 부류의 등산가를 가정하고 있다. 첫째는 산에 직접 오르지 않고 산을 알기 위하여 전문가에게 전적으로 의존하는 사람들이다. 고전을 이해할 때에도 그러하다. 타인의 해석에 의존해야 하는 사람들은, 그 해석이 옳든 그르든 간에, 본질에서 완전히 빗나갈 수 있다. 둘째는 타인을 통하여 산의 위

48) 『明宗實錄』, 15:38a-b.

치를 안 후에 산의 아름다운 경치를 직접 감상하고, 다시는 그릇된 정보에 의해서 동요되지 않는 사람들이다. 실제로 그런 사람들 중 일부는 자신이 직접 보는 것을 즐기기 때문에 심지어 산에 오르기를 원하기도 한다. 또 다른 사람들은 산을 알고 있다는 사실을 자랑하고 만족하면서 산을 오르려고 하지 않는 사람들이다. 이러한 사람들은 여전히 산에 대하여 부분적으로만 알 뿐이다. 셋째는 멀리서 산을 보는 데에 흥미를 가지고 있기 때문에 산에 오르기 위해 전력을 기울이는 사람들이다. 그러나 그 과정은 길고, 체력은 제한되어 있기 때문에 소수의 사람들만이 정상을 정복하여 탐험하게 된다. 더구나 여기서 산을 바라보는 방향이나 등산을 시작하는 방향에 따라 많은 변수가 있다. 즉 서쪽에서 바라보거나 오르는 사람은 “서쪽에 대한 편견”을 가지게 될 것이고, 동쪽에서 바라보거나 오르는 사람은 “동쪽에 대한 편견”을 가지게 될 것이다. 따라서 소수의 사람들만이 산의 완전한 경치를 바라볼 수 있게 된다.

이해를 빠르게 하는 경우도 있다. 어떤 사람들은 산을 보기도 전에 산의 위치를 안다. 그런 사람들은 짧은 시간 내에 산에 올라 정상에 도달한다. 발과 눈이 동시에 정상에 도착하기 때문에 산은 등산가의 소유가 된다. 그러한 인물로는 공자의 제자인 증자(505-436 B. C.)를 들 수 있다. 또 다른 사람은 산에 대한 어떠한 사전 지식도 없이 우연히 등산로를 발견한다. 그런 사람은 비록 산에 오르기는 하지만 산에 대하여는 사실 아무 것도 모르는데, 멀리에서 산을 바라 보지 않기 때문에 더욱 모른다. 司馬光(1019-86)에게서 볼 수 있듯이 그런 사람은 결국 정상에 오르지 못하게 된다.

이러한 각본을 이용하여 당시 사람들의 업적을 평가한 이이는 당시의 지적 상황에 대하여 노골적으로 불평했다. 이이는 조선의 학자들이 오류를 범하면서 까지 기존의 방법만을 따르려는 태도를 유감스럽게 생각했다. 중국 학자로서 산의 정상에 오른 사람 가운데 이이가 특별히 존경했던 주희는 60세에 “나는 마침내 아무런 의심도 품지 않게 되었다!”라고 외쳤다. 이이는 몸소 산 전체를 본(眞見) 사람만이 그런 말을 할 수 있

다고 생각했다. 이이는 眞見을 맹자가 말한, 유학자로서 최고의 경지에 이르렀음을 의미하는 “自得”-스스로의 노력으로 진리를 획득하는 것-과 동의어라고 생각했다.

그러나 이해는 불완전하게 될 수도 있을 뿐만 아니라 판단을 잘못하게 할 수도 있다. “이단 사상”은 이해의 방향이 잘못 잡힌 사상으로서 유학의 산에 집중하지 않고, 불교의 산에 집중한다. 이이는 젊은 시절에 불교에 관여한 경험이 있기 때문에⁴⁹⁾ 이런 문제에 특히 민감하여, 유학의 산에 대한 부분적인 지식만을 지닌 사람은, 비록 방향을 잘못 잡은 것은 아니지만, 자신의 혼란스런 말로 다른 사람들을 잘못 인도하여 불교의 산에 오르게 할 수도 있다고 생각했다. 따라서 유학의 가르침을 부분적으로만 이해한다면 正道에서 벗어날 수 있는 위험은 상존하게 된다.

이이에게 있어서 학문을 하는 데 첫째로 요구되는 것은 正學의 전통을 충분하고도 완전히 이해하는 것이었다. 그러나 학문은 단순한 소극적인 이해의 수준을 넘어서서 개인적인 통찰에까지 이르게 하는 창조적 과정이어야 하는데, 학자는 그렇게 함으로써 기존의 지혜에 공헌하게 된다. “스스로의 노력으로 진리를 획득하는 것(自得)”을 공식적인 개념으로 설정한 이이는 기존의 지혜에 대한 학자의 공헌도를 가지고 당시 조선과 중국 학자들의 저작을 판단하는 중요한 기준으로 삼았다.

이이는 나흠순, 이황, 서경덕을 예로 들고 그 중에서 나흠순과 서경덕만이 자득을 이루었다고 판단했다. 이황에 대해서는 주희의 말에만 너무 집착했다고 판단했다. 이이는 나흠순을 당대의 뛰어난 유학자 중의 한 사람으로 숭배했다. 이이는, 나흠순이 탁월한 식견으로 유학의 산을 완전히 이해했기 때문에 주희를 추종하려 하지 않았다고 생각한 것이다. 이이는 “나흠순이 理를 氣로 잘못 알고 있다”는 비판에 대하여 적극 변호했다. 그러나 이이의 표현이 언제나 분명한 것은 아니었기 때문에 그도 의심을 받을 때가 있었다.⁵⁰⁾

49) 이이는 홍문관 교리로 임명될 때 제출한 이력서에서 불교에 종사했던 잘못을 고백했다.(『宣朝修正實錄』 2:6a-b)

50) 李珥, 『栗谷全書』 10:8b, 13b, 37a-b ; 許篈, 『荷谷先生朝天記』 (서울: 성

이이는 나흠순의 오류가 語義論의 분야에 있었음에 비하여 이황의 결점은 철학적인 분야에 있었기 때문에 더욱 심각한 문제를 야기한다고 생각했다. 이황은 비록 理와 氣에 관한 기대승과의 논쟁에서 상세하고 정교한 논의를 전개하였지만, 그의 주장에는 명확성이 부족하고 또한 형이상학적 편견으로 인해서 이이가 보기에는 適實性이 없었던 것이다. 이황은 매우 양심적이고 헌신적인 학자였지만 주희에게 지나치게 의존했기 때문에 그의 견해는 독창성이 부족하고, 현학적이며 논의의 폭도 좁다고 생각했다.

이와는 달리, 이이는 서경덕을 탁월한 지능으로써 문장의 의미를 뛰어넘어 독자적으로 진리를 탐구할 수 있는 학자로 간주했다. 그러나 이러한 탐구의 결과 서경덕은 기를 이와 동일시하는 오류를 범했는데, 이이는 이황이 그것을 지적하여 후세의 학자들이 그러한 위험에 빠지지 않도록 하였다고 하여 이황에 대하여 감사하게 생각했다.⁵¹⁾

이이는 유학에 다양한 측면이 있다는 사실을 인정했기 때문에 “정학”의 성격을 쉽게 규정할 수 있는 것으로 생각하지 않았다. 이이는 학문이 어떤 결함(邪)도 없이 완전히 “옳은(正)” 것일 수는 없다고 생각했기 때문에, 절대적인 기준으로 학문을 정의하지는 않았다. 그러나 이이는 독자적인 공부를 “正學”의 중요한 구성 요소라고 간주했음에도 불구하고 그는 경서 공부를 학문의 공통적인 기초와 출발점으로 삼아야 한다고 주장했다. 그는 『聖學輯要』를 저술하여 원전의 기초를 명확히 하는 데 기여했다.⁵²⁾ 유학적인 훈련을 하기도 전에 개인적인 관점을 지니게 되면-이이는 박영이 그러했다고 비난했다- “異學”에 의해 오류를 범하기가 쉽다.⁵³⁾ 따라서 “正學”의 조건 가운데 하나는 이단 사상에 대하여 끊임없

균관대학교, 대동문화연구원, 1960), A:3b.

51) 李珥, 『栗谷全書』, 10:2-9, 11-18, 34-38b (答成浩原, 1572); 29:63b-64b.

52) 李珥는 『聖學輯要』를 1575년에 제출했다.(李珥, 『栗谷全書』, “年譜” 33:55b-56; 『宣朝實錄』, 9:29b; 『宣朝修正實錄』, 9:12-13)

53) 李珥, 『栗谷全書』, 13:31-32.

이 경계해야 한다는 것이다.

“正學”에는 항상 도전자가 있어 왔는데, 이이는 그 도전의 강도가 시간이 흐를수록 더욱 심화되었다고 생각했다. 주 왕조의 쇠퇴기에는 맹자조차도 노자, 장자, 양주, 그리고 묵자 등이 그들의 邪說을 퍼뜨리는 것을 저지할 수 없었다. 그러나 그들 주장의 오류가 너무도 명백하여 학자들은 그들을 가까이 하지 않았다. 그 이후에는 이단 사상이 더욱 정교한 모습을 갖추게 됨으로써, 비록 내부는 그른 것이었지만 겉보기에는 옳은 것으로 보여지기도 했다. 이러한 변화는 당 왕조에 와서 선불교가 출현함으로써 절정에 달하여 현명한 학자들조차도 선불교에 의해 기만당했다. 정씨 형제와 주희는 그들의 장점을 내세워 불교 세력을 약화시켰지만 그들의 사후, 유교적인 듯 하면서도 실은 불교적인 가르침이 여러 형태로 출현했다. 이처럼 邪說이 빠르게 부활하는 사실을 통하여 우리는 그들을 영원히 억압하기가 어렵다는 것을 알 수 있다.

이이는 왕양명의 사상을 철저히 연구하고자 한 것 같지는 않다. 그러나 그는 중국이 완전히 왕양명과 육상산 사상의 지배하에 있었던 것으로 여겨지는 시대에 진건이 『學菴通辨』⁵⁴⁾을 저술하여 그들의 기만성을 폭로했다고 하여 그를 칭찬했다. 심지어 왕양명을 문묘에 배향하려는 움직임마저 있었는데, 이이는 그렇게 되면 이단 사상을 저지할 수 있는 기회를 영원히 잃게 될 것이라고 우려했다.

그러나 이이는 중국이 서서히 이단 사상으로 기울어지더라도 육상산을 모르는 조선 학자들에게 부당한 우월감을 주어서는 안 된다고 생각했다. 중국 학자들은 그들이 주희나 육상산을 숭배했던 그렇지 않은 간에 최소한 진지하고 헌신적이었던 반면에, 조선 학자들은 주희와 육상산 그 누구에 대해서도 연구하지 않고, 오직 그들에게 이익과 발전을 가져다 줄 수 있는 일상적인 문제들에 대해서만 관심을 가지고 있었다. 조선의

54) 『宣朝實錄』 7:13b, 19. 진건은 불교가 왕양명의 사상에 어느 정도로 영향을 끼쳤는가를 증명하기 위하여 왕양명의 시를 많이 인용했다.(Julia Ching, *To Acquire Wisdom*, p. 160)

지적인 환경을 각성한 이이는 인격 강화를 위한 도를 포기하는 것은 불교, 도교, 그리고 육상산의 가르침 등의 이단 사상과 똑같은 것이라고 생각했다. 이이에게는 사심없고 비타협적인 헌신이 학문적 노력의 밑바탕에 자리하고 있었던 것이다. 그것이 비록 “正學”과 모순되기는 했지만.⁵⁵⁾

이이는 확실히 이황보다 융통성이 많은 사상가였다. 그럼에도 불구하고 그러한 융통성이 그로 하여금 유교의 원리주의적인 진리와 타협하도록 만들지는 못했다. 오히려 그러한 융통성으로 인해 그는 정주의 전통이 다양한 사상을 초래하는 근원이라는 사실을 깨닫게 되었다. “正學”은 확일적이어서는 안 되고 내적인 갈등을 일으킬 수 있는 잠재력을 보유하고 있어야 했다. 이이는 생애의 마지막 몇 년 사이에 그러한 갈등의 첫 조짐들이 나타났을 때 자신의 모든 권위로써 그들을 조화시키려고 노력했다. 그렇지만 개인적인 노력에도 불구하고 조선의 正學이 결과적으로 분열되는 현상을 막지는 못하였다.⁵⁶⁾

VIII. 다양성의 위험

왕양명에 관한 지식을 유포시킨 주요한 인물은 1553년에 이황을 통하여 왕양명의 『傳習錄』을 알게 된 홍인우였다. 홍인우는 자신의 일기에 나흠순이 왕양명의 오류를 논박하기 위해 『困知記』를 썼다고 기록한 것으로 보아 『傳習錄』이 처음부터 논쟁의 소지를 지니고 있었다는 것을 알고 있었던 것 같다. 그러나 홍인우는 자신이 알게 된 사실을 자기보다 나이 어린 친구이자 처남인 南彦慶(1528-94)⁵⁷⁾과 함께 하는 데 주저하

55) 李珥, 『栗谷全書』, “學菴通辨跋” 13:32-34 ; 조선의 道에 관한 이이의 견해는 “東湖問答” 15:8b-9b ; “語錄” 31:60 등을 참조할 것.

56) 이이는, 李浚慶(1499-1572)이 임종시에 정확을 분열시키는 집단이 나올 것이라고 예언한 데 대하여 격렬하게 항변했다.(『宣朝修正實錄』, 6:4-5b)

지 않았다. 홍인우가 남언경을 처음 만난 것은 1551년인데 홍인우는 남언경의 학식과 당당한 인품을 대하고 깊은 감명을 받았다. 남언경은 서경덕을 통하여 처음으로 지적인 토대를 마련했고, 홍인우를 통하여는 당시 정통 유학의 가장 저명한 대표자인 이황을 소개 받았으며, 역시 홍인우를 통하여 유학에 대한 주요한 도전자인 왕양명의 저작도 소개 받았다.

남언경은 왕양명의 저작을 열심히 읽은 것으로 보이는데, 그 사실로 인해, 그를 비범한 학자적 재능을 지녔다고 인정한 이황을 화나게 만들었다. 남언경은 가끔 이황을 방문하여 자신의 사상을 토론하였고, 또한 여러 차례 편지도 보냈다. 그 편지들 중에서 유일하게 남아 있는 이황의 답서를 통해 판단해 보건대, 그들 사이의 서신 교환의 주된 주제는 서경덕의 사상이었다. 이황은 답서에서 자신이 생각한 서경덕의 이단적 태도를 신랄하게 지적했고, 동시에 남언경이 왕양명의 철학에 현혹되지 않도록 주의를 주었다.⁵⁸⁾

남언경의 저작이 남아 있지 않기 때문에⁵⁹⁾ 그의 사상적인 윤곽은 당시의 여러 자료를 통해 단편적인 언급을 찾아내야 한다. 남언경이 초기에 사용한 듯한 주요한 용어는 靜이다. 그가 靜이란 개념을 얼마나 중시했는가는 그것을 자신의 아호(靜齋)와 학문의 명칭으로 사용했다는 데에서 증명된다. 1553년에 그는 이황에게 靜에 관하여 짧은 글을 써 달라고 부탁했다. 이 요구에 대한 답서로, 그리고 분명히 남언경에 대한 존경의 표시로 이황은 『靜齋記』를 썼다. 이 글에서 이황은 靜과 動의 二元性과 相補性에 관하여 길게 상론했고, 靜을 일방적으로 강조하게 되면

57) 남언경의 생애와 사상에 관하여는 윤남한, “남언경의 생애, 사상 및 양명학 문제”, 『중앙사론』 (1975, 6), 2:29-63을 참조할 것. 필자는 윤교수의 세심한 연구에 많은 은혜를 입고 있다.

58) 李滉, 『退溪全書』 14:7b-9b, 13b-15.

59) 윤남한은, 남언경에게는 많은 친구와 知인이 있었음에도 불구하고 “학자로서의 결함” 때문에 그들의 문집 속에 남언경의 사상을 언급하지 않았다고 주장한다. (윤남한, “남언경”, p. 50). 남언경의 저작은 만주족의 침입 때 불에 타 없어졌다.

불교와 도교의 의미를 지니게 된다고 남언경에게 분명하게 경계시켰다.⁶⁰⁾ 그러나 남언경의 학식은 일방적인 것이 아니었다. 남언경은 불교와 도교 서적에 박식할 뿐만 아니라, 유교 경전에 대해서도 박식하다고 인정을 받았다. 더구나 그는 이이 등 그 시대의 많은 학자들과 학문적인 교류를 했다. 남언경은 당시에 왕양명에 심취해 있었음이 널리 알려졌음에도 불구하고 그의 넓은 학식으로 인해 1566년에 실시한 특별 인재 등용 과정에서 왕에게 천거되어 현감에 임명되었다.⁶¹⁾

현감으로 임명되면서 명종 임금(재위, 1545-67)을 배알한 자리에서 남언경은 고대의 성인 통치자의 통치에 관한 논평을 하도록 요구받았는데, 그때 그는 훌륭한 통치의 첫째 조건으로 “마음의 보존(存心)”을 들어 역설했다. 현명한 통치자이든 평범한 사람이든 간에 모든 인간은 외부 사물에 의해 손상되지 않은, 순수한 본성이라는 하늘의 理를 지닐 수 있는 마음을 부여받고 있다. 그런데 평범한 사람들은 氣와 情의 영향을 받아서 이러한 순수한 본성을 상실했기 때문에 현명한 통치자들이 그들의 본성을 되찾도록 해 주기 위해 “마음을 바로 잡는” 방법을 고안한 것이다. 『大學』과 그 외 다른 자료들에 근거한 남언경의 이러한 주장 속에서 우리는 그가 인간의 본성에 대하여 편견을 지니고 있었음을 알 수 있다.⁶²⁾ 일찍이 그는 인간의 마음 속에는 선과 악이 공존하고 있다는 이론을 전개한 적이 있는데, 이로 인해서 이황으로부터 비판을 받기도 하였다. 이황은 남언경의 그같은 이론이 치명적인 잘못을 범했다고 주장했다. 왜냐하면 인간의 마음은 원초적인 어떤 악도 내포하고 있지 않기 때문이라는 것이다.⁶³⁾

남언경의 사상은 단편적으로 전해져 있기 때문에 그가 왕양명의 철학을 어느 정도로 흡수했는지 평가하는 것은 불가능하다.⁶⁴⁾ 학자로서의

60) 李滉, 『退溪全書』, 42:20b-25b.

61) 『明宗實錄』, 32:76b, 77b; 33:5b, 7, 10b.

62) 상계서, 33:44-45.

63) 李滉, 『退溪全書』, 13:6b-8 (答洪仁祐).

64) 남언경은 이이, 노수신 등에 의해서 승진을 추천받기도 했지만, 그의 관직 경

남언경이 왕양명에게 매력을 느끼는 성향을 지니고 있었고, 그것이 이황을 경계하게 만들었다. 따라서 남언경의 양명학적 성향이 회복불능의 상태였기 때문에 퇴계가 양명의 『傳習錄』을 비판하게 되었다는 주장도 전혀 근거 없는 이야기가 아닐지 모른다. 남언경은 이단 사상을 반대하는 운동에서 본의 아니게 촉매자의 역할을 수행했을 뿐만 아니라, 또한 그것을 적극적으로 가르치는 교사이기도 했다.⁶⁵⁾ 李瑤(연대 미상)는 그의 많은 제자들 중의 한 사람으로 알려지고 있는데, 그는 한 때 남언경을 “심학”에 종사한 사람이라고 적극적으로 주장하기도 했다.⁶⁶⁾ 비록 조선에서 왕양명을 최초로 추종한 사람은 남언경이라고 말하기도 하지만, 16세기 후반기에 왕양명을 연구한 학자는 극소수에 불과했다. 당시로서는 중국의 이단 사상가를 공개적으로 지지하는 것은 현명한 일이 아니었기 때문이다.

남언경과 동시대인이자 동료인 盧守愼(1515-90)의 사상 속에서도 “마음의 보존”을 강조한 점이 발견된다. 노수신은 비록 20여 년 동안 유배 생활을 했지만, 명대 중국의 지적인 동향을 잘 알고 있었던 것으로 보인다. 그는 나흠순의 『困知記』 사본을 입수하여 1560년에 『困知記跋』을 썼는데 거기서 “그의 말은 바르고 정미하여, 전대의 사람이 발명하지 못한 것을 발명하여 정주 학파에 큰 도움이 되고 있다.”고 높이 평가하

력은 첫 당쟁의 결과로서 관직을 잃은 1589년에 끝났다. 그는 비록 중립적인 위치에 설려고 노력했지만 이이의 노선에 동조했다. 임진왜란 때는 의병의 지도자로서 탁월한 능력을 일부 인정받았지만, 전쟁중인 1594년에 사망했다. 남언경의 생애에 관한 상세한 내용은 윤남한의 연구를 참조할 것.

- 65) 윤남한은 남언경의 제자들을 연구한 결과 그들 대다수가 하층 양반이거나 혹은 평민 출신이었다고 결론지었다. 남언경의 스승 가운데에는 서얼 출신도 일부 있었다.(윤남한, “남언경”, pp. 43-48 참조.)
- 66) 『宣朝實錄』 53:19. 왕족 출신인 이요는 1594년에 왜란을 해결할 수 있는 의견 제시를 간청하는 선조 임금에게 “심학”을 강의했다. 선조는 그 일로 인해 홍문관의 한 관리로부터 “미친 사람”의 말을 들었다고 하여 심한 질책을 받았다.(『宣朝實錄』 53:16-17, 17b-20, 24b-25b). 왕양명을 초기에 추종한 사람들 가운데 많은 사람이 서로 혼인으로 관계를 맺고 있었다는 사실을 주목하는 것은 흥미롭다.(윤남한, “남언경”, pp. 41-42)

였다.⁶⁷⁾ 노수신이 나흠순의 저작을 주의깊게 읽었다는 사실은 인간의 본성에 관한 그의 연구 속에 명백히 나타나는 바, 그는 그 연구에서 나흠순의 말을 길게 인용했을 뿐만 아니라, 그의 개념들을 채택하기도 했다. 특히 그는 질로서의 도심과 양으로서의 인심이라는 나흠순의 자유로운 이원성을 채택했다. 노수신이 1559년에 쓴 『人心道心辨』은 여러 사상가들로부터 비판적인 반응을 받았는데, 이황은 그를 호되게 질책했고, 남언경은 몇 가지 해석상의 문제점을 제기했다.⁶⁸⁾

노수신은 다양한 분야에 관심을 가진 학자였다. 그는 아마 홍인우와의 접촉을 통하여 왕양명의 저작을 알게 된 듯하다. 1574년 여름의 경연 강의에서는 왕양명의 영향을 받았음이 분명한 말을 하여 청중을 깜짝 놀라게 하기도 했다. 그는 지식과 행동은 사물의 서로 다른 두 가지 구성 요소가 아니며, 모든 사람이 해야 할 일은 자신의 마음을 보존하는 것이라고 말했다. 그는 마음의 중요성을 강조하기 위하여 고전과 주석서가 마음의 문제를 소홀히 취급한다면 그것들은 쓸모 없게 될 것이라고 주장했다.⁶⁹⁾ 왕양명 사상의 특징이 되는, 마음을 신뢰하고 문장을 경시하는 것은 노수신에게 있어서 지적인 생존 수단일 뿐만 아니라 저항의 방법이기도 했다.

노수신의 자기 확신은 그가 1584년에 이언적의 『大學章句補遺』에 쓴 발문 속에서도 발견된다. 노수신은 『大學』에 관한 중국 학자들의 다양한 주석을 숙고한 후에 주희의 주석에 대하여도 몇 가지를 감히 의심하고 있다. 노수신은 이언적이 주희의 주석을 반박할 만큼 독자적인 신념을 지녔다고 하여 그를 숭배했으며, 경전에 대한 주석은 어떤 유일한 학파의 관심이어서는 안 된다고 결론지었다. 그는 수사학적으로 “타협을 하거나 혹은 조금 틀렸다고 하여 도를 해친단 말인가?”라고 반문했다.⁷⁰⁾

67) 盧守愼, 『蘇齋集』 (규장각, 연대미상), 7:16a-b.

68) 盧守愼, 『蘇齋先生內集·下篇』 8:1-7, 20b-21b ; 李滉, 『退溪全書』, “言行錄” 2:40b.

69) 『宣朝實錄』, 8:32b, 38a-b.

70) 李彥迪, 『晦齋全書』, “大學章句補遺跋” 1-2 (盧守愼의 跋文).

張維(1587-1638)는 외교적인 수완과 육상산을 숭배한 것으로 잘 알려져 있는데, 그는 육상산이 왕양명보다 뛰어났다고 생각했으며, 노수신이 일찍이 제기한 문제에 대해 그보다 몇 10년 후에 다시 숙고하게 되었다. 장유는 유교, 불교, 도교 등이 공존하고 있는 중국 사상의 다양성에 감명을 받고는, 조선의 모든 학자들이 정주의 전통에 너무 집착하여 다른 학문은 아무 것도 연구하지 않는 상황을 개탄했다. 장유는 50여년 전에 이이가 처음으로 표현했던 견해를 상기하면서 획일화된 학문 방법으로는 조선의 위대한 지혜(賢)를 표현할 수 없다고 생각했다. 이외는 달리 중국 학자들은 그들만의 지적인 전통을 추구한 결과, 다양하고 독창적인 저작을 저술해 냈다. 그러나 조선은 정학의 범위를 넘지 않은 채 정주 학파만을 추종함으로써 학문적인 독창성은 물론이고 발전도 이룩할 수 없었던 것이다.⁷¹⁾ 장유는 비록 이러한 현상에 대해 설명을 하지는 않았지만, 그는 조선에서는 16세기 말까지 정주 철학만을 정학의 유일한 전형으로 인정해 온 이황의 유산 그 자체가 정학의 일부분으로 취급받아 왔기 때문에, 다양성을 추구한다는 것은 위험한 일이라는 주장에 동의했을 것이다.

IX. 중국에 대항하는 道의 수호

“正學”의 수호자로서의 이황의 권위는 그의 생애의 마지막 20년 간, 그리고 심지어는 그의 사후까지도 확고했다. 이황은 신유학 사상을 종합하고 이단 사상에 대항하여 정주의 전통을 수호한 공적으로 찬양을 받았다. 사실, 신유학에 대한 이황의 최대의 공적은 파사현정이라는 말로 쉽게 요약된다.⁷²⁾ 正道를 수호한 이황의 의지는 그의 수많은 제자들에게

71) 張維, 『谿谷集』 1:24a-b, 35.

72) 『宣朝實錄』, 10:4b-5 ; 李滉, 『退溪全書』, “言行錄” 1:19a-b ; 趙穆, 『月川集』 (규장각, 연대미상), 3:3.

까지 계승되어, 그들은 16세기 말 중국의 심각한 지적 위기를 목격하면서 스승의 신조와 함께 정학의 나라로서의 조선의 명성을 성실히 지켰다.

이 시기에 중국을 방문한 조선인들은 거의 전도사적인 열정을 발휘하면서 중국 관리와 학자들을 열띤 논쟁으로 끌어 들였고, 그들이 육왕학파에 집착하지 않도록 하려고 노력했다. 이황의 제자인 尹根壽(1537-1616)는 1566년에 조선의 사신을 따라 중국에 가서 학자관리인 劉光洲와 장황한 사상 논쟁을 벌였다.⁷³⁾ 스승의 왕양명 비판의 핵심 내용을 철저히 알고 있는 윤근수는, 육상산 이후 왕양명이 맹자 전통의 유일한 대표자라는 유광주의 주장을 비난하면서, 왕양명은 道學과 仁心을 동일시함으로써 불교에 기울어졌다고 지적했다. 윤근수는 理의 탐구를 배제한 인간의 마음이 희·노·애·락 등과 같은 인간 감정의 적절성을 판단하는 유일한 기준이라는 유광주의 말을 가장 격렬히 비판했다. 더구나 윤근수는 “선천적인 지식”을 신장하게 되면 각 개인의 마음의 특수성을 지나치게 강조하게 되어 학문을 포기하게 된다고 생각했다. 윤근수는 말을 통한 논쟁에 만족하지 못하여 글로써 보다 더 상세히 설명해 주기를 요구했다. 그러나 그들의 견해 차이는 좁혀지지 않았고 윤근수는 유광주의 서면 답변으로도 만족할 수가 없었다. 그럼에도 불구하고, 윤근수가 중국의 지식인과 만나 논쟁을 벌인 것은 조선 학자가 중국 내에서 육상산의 선불교적 요소를 비난한 보기 드문 기회였다고 훗날 이황은 평가했다.⁷⁴⁾

1569년 말 이황의 제자인 유성룡은 중국에 있으면서 관학에서 온 많은 유생 대표들을 맞이한 적이 있다. 유성룡은 그들에게, 중국에서 현재 “道學”의 지도자가 누구인지 질문하자 그들은 당황한 기색을 보이다가 마지 못해 왕양명과 진백사라고 말했다고 훗날 회고했다. 유성룡이 그들

73) 劉光洲의 전기는 『明史』에 기록되어 있는데, 생몰연대가 나타나 있지 않으므로 1547년에 진사시험에 합격한 것으로 되어 있다.

74) 尹根壽, 『月汀先生別集』 (규장각, 1773), 1:1-14 ; 李滉, 『退溪全書』, 35:16b.

은 薛瑄을 지도자로 여기고 있는 것같다고 말하자 “이단 사상을 비난하는” 그의 확고한 태도를 높이 평가하면서 단 한 명의 학자만이 분명하게 환영했다고 한다.⁷⁵⁾

유성룡과 비슷한 기질을 지닌 許篈(1551-88)도 1574년에 특별 사절단을 이끌고 중국에 가서 기회가 있을 때마다 조선과 중국의 지적인 차이에 관하여 토론을 했는데, 그는 중국의 수도에 도착하기 전에도 그런 논의를 했다. 그는 중국에서 道가 사라진 까닭은 “邪說”이 번창하고 있기 때문이라고 주장하여 중국인들의 기분을 상하게 한 것같다. 중국인들의 반박에도 불구하고 그는 왕양명이 육상산에게 집착한 결과 정주 학파로부터 명대에까지 전해져 온 정학의 계통을 붕괴시켰다고 비난했다. 허봉은, 왕양명이 자신의 신념과 일치하지 않는 말은, 그것이 비록 공자가 직접 한 말일지라도 믿지 않겠다고 공개적으로 선언함으로써 道에 반항했다고 주장했다. 왕양명이 도에 반항한 결정적인 증거는 그가 『大學』을 다르게 해석했다는 데에 있다. 허봉은 許衡(1209-81)의 저작을 연구해야 한다고 권고했지만 그의 주장은 받아 들여지지 않아 훗날 유감스러운 일로 기억하기도 했다.⁷⁶⁾

조선인들이 중국인의 지적 생활에서 목격한 놀라운 경향은 중국인들이 문묘를 방문하는 목적이 변했다는 것을 확인한 데에서 나타나는데, 즉 그들은 일상적인 관광 프로그램의 일환으로 문묘를 방문한다는 것이다. 윤근수는 1530년에 문묘에 배향된 육상산의 위패를 1566년에 목격하고 혐오감을 느꼈다고 그 몇 년 뒤에 회고했다.⁷⁷⁾ 유명한 고전학자인 柳希春(1513-77)은 육상산을 문묘에 배향한 사실을 두고 중국이 정주의 정학을 배반한 명확한 증거라고 해석했다. 1570년대 초 왕양명의 문묘 배향이 임박했다는 소문이 조선에 전해졌을 때 유희춘은 격분하여, 왕양명이 육상산의 제자였고, 육상산과 주희의 가르침 사이에는 중요한

75) 柳成龍, 『西厓文集』, “年譜” 1:5b.

76) 許篈, 『荷谷先生朝天記』; 趙憲, 『重峯先生文集』, “朝天日記”(청주, 충북대학, 1973), 권10.

77) 주 74) 참조.

차이가 없다는 중국인의 주장을 격렬히 비난했다.⁷⁸⁾

왕양명이 1584년에 문묘에 배향된 이후, 윤근수는 왕양명의 문묘 배향이 만장일치로 결정된 것이 아니라 수적으로 우세한 남쪽 당파의 강요에 의한 결과라는 소문을 듣고는 다소 만족했다고 한다. 윤근수는 이러한 사실로 인해 조선인은 중국의 사례를 추종해야 할 도덕적 의무로부터 자유로워졌다고 생각하고 조선의 문묘에는 성급한 변화가 없어야 한다고 주장했다.⁷⁹⁾

중국에서 정주의 유산이 질적으로 저하함에 따라 조선인들은 유학의 정확을 조선에 영원히 정착시켜야 할 의무를 지게 되었다. 중국에서 전개된 사태에 불안을 느낀 유희춘은 조선에서 道를 보급시킨 김굉필, 정여창, 조광조, 이언적, 그리고 이황 등을 문묘에 배향하도록 주장하는데 앞장섰다.⁸⁰⁾ 1610년에 이상의 5현들이 문묘에 배향됨에 따라 조선은 “正學”⁸¹⁾에 투철한 나라임이 입증되었을 뿐만 아니라, 또한 중국이 더 이상 파괴하지 못하도록 할 수 있는 제도화된 안전 장치를 마련하게 되었다.

X. 結 論: 正學의 나라 조선

78) 宣朝實錄, 5:9-10 ; 6:24b-25. 명의 세종(1522-1566) 대에 중국 초기의 유학자 몇 명이 송말의 저명한 유학자인 胡安國(1073-1138), 陸象山, 眞德秀, 그리고 명대 초기의 학자인 薛瑄 등과 교체되었다. 이에 대해 조선 정부는 의의를 제기하려고 했지만 李滉은 성급한 변화에 대하여 신중을 기하도록 주의를 환기시켰다. 그 후에도 몇 차례 의의를 제기했지만 거절당했다. (『增補文獻備考』, 서울: 동국문화사, 1957, 204-3b)

79) 윤근수는, 조선인은 『大明會天』에 기초하여 중국의 문묘 변화를 추종했다고 주장했다. (『月汀集』, 규장각, 1651, 4:21-24, 5:42-43, <答張維>)

80) 1574년 허봉을 따라 중국에 간 조현은 조선 유학자의 성급한 문묘 배향에 영향을 받아 중국의 문묘가 최근에 변화했다는 허봉의 주장을 변호했다. (『宣朝修正實錄』, 8:28b-30b, 39b). 조현은 중국의 변화를 추종하자고 주장하기도 했다.(『增補文獻備考』, 204:3b, 10-11b)

81) Deuchler, “Self-Cultivation”, p. 31.

조선인들이 주희의 저작은 책상 위에서 공부했고, 왕양명의 저작은 책상 아래에서 공부했다는 말은 잘 알려진 사실이다. 이 말은 분명히 과장되었지만, 그럼에도 불구하고, 조선의 지적 생활에서 왕양명의 사상은 각종 기록이 보여 주는 것보다는 더 은밀하게 보급되었다는 사실을 말해주고 있다. 왕양명의 사상이 조선에 은밀하게 도입되고, 그 또한 이단 사상가로 즉시 낙인이 찍혔으며, 결과적으로 그의 주요 사상에 대한 공개적인 논의를 할 수 없었던 점들이 그를 수상쩍은 자질을 지닌 학자로 바꾸어 놓았다. 왕양명에 대한 조선인들의 최초의 반응, 역으로 말하면 조선에서의 왕양명의 운명은 조선의 신유학이 16세기 중엽까지 도달한 특별한 발전 단계에 의해 결정되었다.

왕양명의 저작은 조선 신유학의 정확이 최종적인 역사적·철학적 모습을 갖추고 있던 시기에 조선에 들어 왔다. 조선인들은 건국 초기부터 역사적인 합법성과 지적인 진실성 사이의 필연적인 상호 관계에서 긴장을 겪어 왔다. 따라서 도의 당연한 전달자가 되기를 결심하는 것은 매우 중요한 문제였다. 조선 초기의 신유학자들은 자신들의 지식이 그들의 직전 선배와 스승 덕분이라는 사실을 시인했는데, 그들 선배와 스승들 대부분은 원나라에서 학문을 연구했고, 또한 제자 교육을 통하여 원나라의 방식에 따른 도의 전달자가 되었다. 그러나 이러한 사정은 16세기 중엽에 와서 많이 변화했다. 원나라는 이제 더 이상 독창적인 가르침을 주는 나라로 인정받지 못하게 되고 고려말의 신유학자들도 진정한 도의 전달자로 취급받지 못하게 되었다. 한국 신유학은 대담하게도 송대 중국에 직접 뿌리를 두고 있으며, 정몽주를 유일한 지적·역사적 중개자로 간주하고 있다. 宋時烈(1607-87)이 요약한 대로 “정몽주는 멀리로는 은나라의 스승 기자의 도를 취하였고, 가까이로는 주희의 규범들을 따랐다.” 이러한 두 요소, 즉 조선은 고대 중국과 연결되고, 신유학은 송대의 정통과 연결된다는 것은 정몽주를 신유학의 “中祖”로 해석하는 하나의 전통으로 통일되었다. 정몽주 이후의 도통은 조선인들만의 이름으로 완성

되었다.

왕양명은 이런 도통에 적합하지 않았다. 따라서 당시의 조선인과 그 계승자들 중 어느 누구도 송나라의 전통이 과거의 다양한 사상들을 흡수하고 새로운 사상의 영향을 받은 종합적인 전통이라고는 간주하지 않았다. 따라서 왕양명과 당시 대부분의 명대 학자들은 이러한 전통을 더욱 발전시킨 것으로 인정받지는 못했다. 오히려 왕양명은 불교의 영향을 받아서 이러한 전통에서 이탈한 사실이 밝혀졌기 때문에 배척되었다.

한국 신유학의 중심 주제는 도덕적 행위를 결정하는 주요 요소인 性의 구조와 특성을 밝히는 것이다. 조선 초기부터 모든 신유학자는 이런 개념들과 씨름해 왔는데, 16세기 중엽에 이황이 최종적인 정의를 시도했다. 당시의 여건에서 판단해 보면, 왕양명의 저작이 도입됨으로써 이러한 과정을 촉진시킨 듯하다. 직접적으로는, 왕양명이 이황으로 하여금 그의 주요한 사상을 문제시하도록 만들었고 그 결과 이황은 왕양명을 논박하게 되었다. 간접적으로는, 왕양명이 이황의 “正學”에 관한 확고한 신념을 정립하도록 고무했으며, 그 결과 사단과 칠정의 형성에 끼치는 이와 기의 상대적인 중요성에 관하여 이황과 기대승 사이에 논쟁을 하도록 촉발시키는 데에 기여한 것으로 보인다. 그 이후 많은 학자들에 의해 계속된 이 논쟁은 탐구의 영역과 적절한 용어를 제시함으로써 한국 신유학의 진로와 방향에 심대한 영향을 주었다.

性을 주제로 하여 전개된 이 논쟁은 도덕성을 특히 강조했고, 또한 철학적 논쟁을 사회정치적인 현실과 결부시키기도 했다. 그리고 도덕성을 정의하고, 실천하고, 통제함으로써 통치 엘리트에게 높은 수준의 권위를 부여해 주었다. 그런데 이러한 권위는, 만약 직각적인 지식과 자의적인 행위를 주장하는 왕양명의 평등주의 사상이 한국에 뿌리 내리도록 허용된다면 위태롭게 될 가능성이 있었다. 오직 도덕적 행위의 기초로서 性의 이성적인 요소를 재차 확고히 강조함으로써만 비합리적인 사상의 거센 침투를 막고 한국 사회의 계급적 원리를 수호할 수 있었다.

요컨대, 왕양명의 사상이 한국의 지적·사회적 생활 속에 공식적으로

통합되는 것을 막기 위하여 이와 같은 다양한 요인들이 결합되었던 것이다.

정학의 나라에서는 어떤 제도가 혹은 어떤 개인이 “정학”의 순수성을 수호할 책임을 져야 할 것인가? 16세기에 이런 문제는 거듭 논의되었고 국가와 유생이 두 가지의 다르면서도 상보적인 임무를 져야 한다고 일반적으로 인정되었다. 국가는 교육을 실시하고 시험을 관장하는 반면에, 사상활동은 私學에서(혹은 유배지에서 개별적으로) 행해야 했다. 관리와 학자는 거의 분리될 수 없는 존재였기 때문에 국가와 학문 사이의 관계는 훨씬 더 복잡했다. 각종 시험이 “관학”을 관장하기 때문에, 자주 비난을 받은 바와 같이, “理學”을 장려할 수 있는 적절한 수단이 되지 못하였다. 그러나 시험은, 비록 사회적·정치적 상황을 측정하는 학문은 아니었지만, 공식적인 합법화를 위한 중요한 수단이었다. 더구나, 학문이 최종적인 승인을 받기 위해서는 국가의 권위에 의존해야 했다. 문묘에 학자의 위패를 배향하는 일도 국가의 임무였다. 그러나 적합한 후보자를 선택하는 일은 보통 지루한 논쟁의 과정을 거쳐야 했는데, 그 과정에서 국가의 관심(가령 중국의 전례를 모방하는 것)과 학계의 요구가 신중하게 균형을 이루었다. 국가적 정통과 지적인 정통은 서로의 이익을 위해 상호 보완적인 관계를 형성했다.

왕양명의 경우에는, “正學”의 수호자들이 그를 이단으로 비난하여 사실상 조선 신유학의 본류에서 제외시켰다. 명대 중국을 비난하는 몇 차례의 성명에서 국가는 그를 성인으로 대우하지 않았다. 그렇다면 왕양명의 저작을 금지하거나 혹은 그의 저작을 목록에 기록할 필요가 없었다는 말인가? 1703년에 불탄 서적들은 왕양명의 저작이 아닌, 주자서의 권위에 의문을 제기했던 조선 내부의 이단자 朴世堂(1629-1703)의 저작이었다. 이와는 달리, 외부의 이단자 왕양명은 조선 왕조 말까지 아직 드러나지 않은 숨은 학자들을 계속 인도하고 있었다.

(이 원 열 譯)