

退溪學과 日本**

부트 (W. J. Boot)*

퇴계선생은 한사람의 위대한 철학자로서 알려지고 있으며, 이는 아주 적절한 것이다. 그러나 처음 일본인들에게 퇴계선생은 유학자로서가 아니라 정치가로서 알려졌었다. 그 이유는 다음과 같다 : 1545년 퇴계선생은 「甲辰乞勿絶倭使疏」라는 청원서를 임금께 올렸다. 그 疏에서 선생은 비록 倭人들이 분별력은 없다 하더라도 그들을 너그러운 태도로 대하여 서로 사이 좋게 지내야만 한다는 유화정책을 지지하였다. 이런 疏章을 올리게 된 배경에 대해서는 周知하는 바이므로 나는 여기서 간략히 그 大要만을 말하려고 한다.

1523년 하나의 협력이 대마도 사람들과 체결되었는데 그것은 제한된 숫자의 배가 매년 조선을 방문해서 일정한 양의 물품을 실어갈 수 있도록 허용하는 것이었다. 또한 일본인들이 제포에 거주하는 것도 허용되었다.(후에 즉 1544년 倭館에 있던 일본인들의 공장이 부산으로 옮겨졌다)

그러나 1541년 대마도 주민들은 조선을 공격해서 蛇梁을 점령하고 약탈행위를 저질렀다. 그 후 조선의 조정에서는 이에 대한 보복으로 대마도와의 관계를 단절하도록 지시했다. 결국에는 단절되었던 대마도와의 관계가 1547년에 다시 계속되었지만 대일 관계에 관한 문제는 1541년부터 1547년 사이에 반복해서 토의되었었다. 퇴계선생의 이 疏

* 네덜란드 라이든대학 교수

** 이 논문은 제4차 국제 퇴계학술회의에서 발표한 것임.

퇴계학 연구원, 『퇴계학보』 제31호(1981) 게재논문

도 이들 토의 중의 한 부분이 된다.

퇴계선생의 이 소를 1545년 7월 27일자로 명종에게 올렸는데, 때는 명종이 왕위를 계승한 바로 그 달이었다. 대마도와의 관계를 정당화해서 다시 그들의 배가 매년 방문할 수 있도록 허용되어야 한다고 주장하던 사람은 퇴계선생 혼자가 아니었다. 퇴계선생이 소를 올리기 하루 전에 이와 유사한 간언서가 당시 의정부 우참찬이던 신광한에 의해 제출되었었다. 李彦迪(1491~1553)에 의해 지지되었다.

신광한의 논구는 다음과 같았다.

蛇梁에서 사건이 일어난 후에 즉시 臣들은 倭人들과의 관계를 단절할 것인지 어떤지에 대해 논의를 했습니다. 의견은 양분되어 마침내 우리나라의 힘을 보여주기 위해서 관계를 끊어야 한다고 결정한 것은 전하이셨습니다. 왜냐하면 대마도인들이 근신하고 있을 때만이 평화가 회복되리라 기대할 수가 있기 때문에 우리가 평화를 제공한다고 대마도의 영주에게 말할 수 있습니다. 영주는 해적들과의 관계를 전적으로 부인하고 있습니다만, 蛇梁의 變이 그의 것이건 아니건 간에 그것은 관계가 없습니다. 만약 평화에 대한 우리의 제안이 이런 논법에 입각되어 있다면, 그 영주는 도덕적으로 책임을 지게 될 것이며 앞으로 해적들의 침략이 있을 경우 정의는 그 쪽이 아니라 우리 쪽에 있기 때문입니다. 따라서 우리가 오래 기다리면 기다릴수록 상황은 우리에게 불리하게 될 것입니다. 결국에는 기아와 절망에 빠진 대마도 주민들이 다시 우리 해안을 침략해 올 것입니다. 더욱이 관계의 단절이 영구히 지속되리라 생각되지 않기 때문에, 뒷날 그들이 다시 배반한 후 보다는 지금 평화를 체결하는 것이 더 낫지 않겠습니까? 해적들의 침략이 중지될 것입니다.¹⁾

왕은 승정원에다 이 문제를 위임했다. 그 다음날 院相이던 이언적도 啓를 올렸고 그 계에서 자신은 신광한의 의견에 전적으로 동의한다고 말했다. 그의 제안은 매우 통찰력 있는 것이었다. 다른 일본의 밀사에 따르면, 대마도의 영주는 사양에서 일어난 사건과 아무런 관계도 없었

1) 朝鮮王朝實錄, 卷十九, pp.276~277(東國文化社;서울, 1976)

다. 평화가 제안된다면, 그 때가 가장 좋은 시기였다.²⁾

신광한의 제안은 논의되었으나 대부분의 대신들은 관계를 계속해서 단절하는 쪽으로 찬성하는 듯이 보였다. 왕은 이런 다수의 의견에 따라 결정하였다.³⁾

바로 이런 시기에 퇴계선생이 등장하게 되었는데, 명백히 그 논의가 종결지워졌고 임금이 결정을 내린 후였다. 퇴계선생은 그 당시 아직 홍문관 典翰 자리에 있었으나 그 몇달 후(10월 10일) 사직했다. 선생께서 疏를 쓸 때는 몸이 매우 불편했는데 그 소의 마지막 구절에서 그렇게 쓰고 있다. 선생은 이 문제를 진심으로 중요하게 생각했던 것이다.

나는 여기서 소의 전부를 다루려고 하지는 않겠다.(이는 별개의 논문으로 다루기에 충분하다) 나는 다만 그 소의 일부분만을 소개하고자 한다. 왜냐하면, 내가 알기에 적어도 그 소는 잘 알려진 것이 아니며 예처럼 그렇게 흥미있는 것이 못되기 때문이다.

퇴계선생은, 우리가 직면하고 있는 學題는 야만족과 관계되어 있다고 하는 이론적인 각도에서 자신의 소를 시작하고 있다. 그러면 야만족이 갖고 있는 분명한 특징은 무엇인가?

『臣 이황은 진실로 황공하옵게 삼가 주상전하께 아뢰나이다. 신이 엿드려 생각하옵건데 사람들이 보통 말할 때에 夷狄禽獸라고 한꺼번에 말하는데, 저 이적이란 역시 사람을 가리킴인데 이를 곧 금수에 견주는 것은 굳이 심하게 말한 것이 아니라, 그들 이적이 예의를 알지 못해서 군신간에 상하의 분별이 없고, 또 그들의 생활이 무지하고 미련하며 사리에 어둡고 완고하여 지각이 없어서 거의 금수와 다를 것이 없으므로 그들을 금수와 같은 종류로 병칭하는 것입니다.』⁴⁾

이렇듯 야만족과 금수를 동일시한 것은 이유없는 보복은 분명 아니었

2) 上揭書 p.277.

3) 同上.

4) 이 疏의 모든 인용문은 『李退溪論』 『韓國名著大全集』(서울 大洋書店 : 1973) pp.63~70에서 인용했다. 增補 『退溪全書』 I, 卷六 pp.167~170.

다. 더욱이 그들을 모욕하기 위해 사용한 형용사는 임의로 골라 쓰여진 것은 아니었다. 만약 그 야만족들이 무지하고 미련하고 不靈스럽다면 이 형용사들은 바로 장래성없는 그런 종류의 氣를 말하는 것이며 야만인들은 이런 기를 타고난 사람들이다. 불령스럽다는 것은 특히 나쁜 성질이다. 결국 사람에 대한 가장 공통적인 묘사 가운데 하나는, 『인간은 만물의 영장』이라는 말이다. 靈이란 가장 좋은 氣(精氣)를 이른 말로서 이 기를 통해 本有的인 덕이 용이하게 앞을 비출 수 있는 것이다. 퇴계 선생이 야만인들은 五常에 속하는 예의범절과 의무를 알지 못한다고 말할 때, 이 말은 그들이 질서잡힌 사회에서 살기에는 적절치 못하다는 것을 의미하는 말이었다. 왜냐하면, 혼탁하고 불투명한 상태인 그들의 기는 모든 사람들을 적당하게 함께 살수 있도록 하는 본유적이고 빛나는 德으로부터 야만인들을 방해하기 때문이다. 야만인들에 대한 이런 특징에 따라 자연히 야만인들이 어떻게 취급되었는가는 다음과 같다:

『그러므로 금수를 금수로 기르다면 금수들은 그 본성대로 살고, 이적을 이적으로 대접하면, 이적들은 각기 그 분수에 편안할 것입니다. 그러므로 王者는 이적을 다스리지 않습니다. 春秋의 필법에는 이적에 대하여서 오는 자는 막지 않고, 가는 자는 붙잡지 않아 다스리지 않는 것으로써 다스리는 것이니 이적이 곧 깊이 다스리는 것이라고 하였습니다. 만일 군신상하의 분별을 가지고 그들에게 曲과 直을 다투며 逆과 順을 밝힌 뒤에야, 마음이 풀린다고 한다면 그것은 금수에게 예악을 행하게 하는 것이니, 그 마음을 순하게 길들이자는 것이 결과에 가서는 그 본성만 거슬릴 뿐이어서 치거나 물어 뜯거나 할 것입니다.』⁵⁾

여기까지는 좋다. 그러나 때때로 야만족들은 우리들을 가만히 내버려 두지 않을 것이며, 따라서 그들에 관해 관심을 갖지 않을 수 없게 될 것이다. 예를 들면 그들이 우리를 침략해 올 때가 그러하다. 이런 경우에 우리는 역시 그 야만족들이 문명화될 수 없으며 그들을 통치하는 것

5) 이 疏의 모든 인용문은 「李退溪論」 『韓國名著大全集』(서울 大洋書店 : 1973) pp.63~70에서 인용했다. 增補 『退溪全書』 I, 卷6 pp.167~170.

이 우리의 의무도 아니며 또 사실상 그렇게 할 수도 없다는 것을 기억해야만 한다. 야만인들은 달래는 것으로 충분할 것이다. 만약 그들이 우리들의 영토로 침입해 들어 왔으면 국경 밖으로 쫓아내되 뒤쫓지는 말아야 한다. 그들을 응징하려고 해서는 안 된다. 또 그렇게 할 필요도 없다. 이는 보다 소극적인 정책인 듯 보일지 모르나 많은 중국사람들이 남긴 선례들은 이것이 옳은 전책이라는 것을 보여주고 있다.

『옛날 曹族이 반역할 적에 禹가 정벌하는 데도 오히려 굴복하지 않았으니 그 완악함이 또한 심하였습니다. 그러다가 우가 于羽의 춤을 추자 곧 와서 항복하니, 우가 곧 받아들였고 舊惡을 기억하고 그들을 거절하였다는 말은 듣지 못하였습니다. 또 周나라 宣王 때에는 獫狁(獵狁)이 국내에 침입하여 나라의 畿內에까지 가까이 쳐들어왔으니 그 반역이 크다고 할 수 있습니다. 그러나 장수에게 命하여 가볍게 쳐서 국경 밖으로 몰아냈을 뿐이요, 逆과 順을 가려서 아주 없애버렸다는 말은 듣지 못하였습니다.』⁶⁾

만약 우리가 이 선례들을 사양에 일어난 바로 그 사건에 적용시킨다면, 우리는 우리가 할 수 있는 모든 일을 다했으며, 이제 평화가 회복되리라고 하는 결론에 도달해야만 한다.

『지난 번의 섬나라의 오랑개(島夷)의 사랑의 변은 개나 쥐새끼들의 도적질에 불과할 뿐입니다. 이미 도적의 무리를 죽여 물리쳤고, 또 그들의 留館하던 자들은 모조리 쫓아버렸으니, 국위는 이미 떨쳤고 王法도 또한 행하여졌습니다. 그들은 곧 위엄을 두려워하고 은덕에 부끄러워 마음을 바꾸고 허물을 고쳐서, 다른 왜인들을 핑계하고, 大國⁷⁾에 호소하고 스스로 해명하여 머리를 숙여 애걸해 오고, 꼬리를 흔들며 가엾이 여겨줄 것을 빌어왔으니, 넓고 넓은 王道⁸⁾로써는 미리 속이리라고 미

6) 이 疏의 모든 인용문은 「李退溪論」 『韓國名著大全集』(서울 大洋書店 : 1973) pp.63~70에서 인용했다. 增補 『退溪全書』 I, 卷六 pp.167~170.

7) 『詩經』 54 cf. Kalton의 번역판 「시경」, p.36.

8) 『書經』, 「洪範」(Legge의 譯에 의함)

리 억측하지 아니하고, 그들이 다만 참된 마음으로 온 것이면, 이를 받다들일 뿐입니다.⁹⁾ 지금 왜노가 청하는 것은 허락할 만한 것 같사운데 오히려 허락하지 않으시니, 그러면 어느 때에 가서야 허락해 주시려는지 모르겠습니다.¹⁰⁾

甲辰乞勿絕倭使疏의 나머지 부분에서 퇴계선생은 자신의 제안에 반대하리라고 생각되는 몇 가지 반론들을 비난하고 있다. 그리고 사실상 선생은 그 당시의 실제적이고 정치적이고 군사적인, 성격상 대체로 신광한의 청원서와 유사한 흠잡을 데 없는 두 번째 논증을 하고 있다. 『지금이 바로 평화를 이룰 때이며, 더이상 우리가 기다린다면 일은 우리의 손아귀에서 벗어나게 될 것이다.』라고 말한 신광한의 주장을 퇴계선생이 어떻게 바꾸어 말하는지 살펴보자.

『또 다른 견해가 있습니다. 이적과 화친하는 길에는 마땅히 이들을 조종하는 신축성과 可否의 결정권과 힘이 있어야 하는데, 이 권리와 세력은 반드시 항상 우리 편에 있도록 하고, 저들 편에 있도록 하여서는 아니 된다는 것입니다. 臣도 조정의 뜻이 이 점을 중히 여겨서, 그렇듯 거절하지는 의논을 하고 있음을 또한 알고 있습니다. 그러나 죄가 있을 때는 끝었다가 그들이 스스로 회개할 때에는 허락하게 된다면 이야말로 권리와 세력이 우리 편에 있으므로 정당하게 처리할 수 있는 것입니다. 정당하게 처리할 수 있는 것을 때(時)라고 하니¹¹⁾ 때를 어찌 어길 수 있겠습니까. 그 권리를 가지고 있으면서 그 세력을 내세우지 않고 순하게 처리하면, 저들은 반드시 큰 은덕으로 생각해서 그 마음에 감동하고 기뻐하여 서로 이끌고 정성을 바쳐 올 것이니, 이것을 일컬어 감화라고 하는 것이요, 화친은 족히 말할 것도 없습니다.¹²⁾

9) 「論語」 14, 31(Legge의 譯에 의함)

10) 이 疏의 모든 인용문은 「李退溪論」 『韓國名著大全集』(서울 大洋書店 : 1973) pp.63~70에서 인용했다. 增補 『退溪全書』 I, 卷 6 pp.167~170.

11) 「當其可之謂時」는 『禮記』學記에서 인용.

12) 이 疏의 모든 인용문은 「李退溪論」 『韓國名著大全集』(서울 大洋書店 : 1973) pp.63~70에서 인용했다. 增補 『退溪全書』 I, 卷 6 pp.167~170.

儒學에서 權과 勢라는 말과 함께 언급되는 개념들은 周知하는 바처럼 난해하다. 내가 번역한 의미 안에서 위에 인용된 문맥 가운데 사용된 그 개념들은 살펴보는 것은 아주 흥미있는 일이다.

權이라는 말은 무거운 쪽으로 자연히 가라앉으며 대칭되는 힘들의 균형을 재는 「저울」과 같은 의미에 보다 가깝고, 勢라는 말은 순수한 힘으로서가 아니라 시대의 흐름과 사건들의 순리에 일치하는 행동을 하는 사람에게 생기는 그런 힘이라고 생각된다. 따라서 외교정책에 있어서 결정적인 요인들에 대한 보다 빈틈없는 평가가 내포되어 있음을 보여주고 있다.

『나라에서 왜인을 대함에 있어서 그 화친의 요청을 허락함은 가하되 방비를 늦추어서는 아니 되며, 그들을 禮로써 대해 주는 것은 가하되, 추켜 주기를 너무 지나치게 해주어서는 아니 됩니다. 양곡과 폐백으로 그들의 정을 엮어매어 실망시키지 않는 것은 가하되, 그들의 끝없는 요구를 따라 재물을 너무 지나치게 늘려주어서는 아니 됩니다.』¹³⁾

16세기 중엽인 이 당시에 상대적으로 평화스러웠던 해는 거의 있음직하지 않다. 일본 사람들이 여전히 그들 스스로 싸우는 데 여념이 없었고 그들이 힘을 규합했으리라고 거의 믿기 어려울 그 때에 퇴계선생은 이미 임진왜란의 결과로 나타난 대량학살과 대규모의 파괴를 예견하였다. 그럼에도 불구하고 그 소를 끝맺는 귀절의 어조는 매우 침울한 것이었다.

『臣은 평소 심한 고질로 몹시 허약하였는데 근래에는 더욱 심하여져서 숨결만 근근히 이어 사경에 이르렀습시다마는 조정이 왜의 청을 끊어버린다는 말을 듣고 마음에 적이 괴이하게 여기어 탄식하며, 이 일이 百年社稷의 근심이 되고, 億萬生靈의 생명에 관계되는 일이라고 생각하여, 가히 한 말씀 아뢰지 못하고 죽어가 무궁토록 사사로운 한을 품을

13) 이 疏의 모든 인용문은 「李退溪論」 『韓國名著大全集』(大洋書店 : 서울 1973) pp.63~70에서 인용했다. 增補 『退溪全書』 I, 卷6 pp.167~170.

수 없사와 병을 무릎쓰고 일어나 피로움을 참고 이 망령되고 우매한 말
씀을 삼가 올리오니……』¹⁴⁾

아마 우리는 퇴계선생의 건강이 회복되어 이후 25년을 더 산 것처럼,
선생이 예견한 위기 역시 그후 45년 동안 유보되어 있었다고 말할 수
있다.

퇴계선생의 이 疏 어디까지가 일본에 알려지게 되었는지 나는 모르겠
다. 아마 협상에 직접적으로 관계했거나 한국과 교역을 한 극소수의 일
본인들만이 이에 대해 들었을 것이다. 그럼에도 불구하고 이 소는 퇴계
선생의 명성을 일본에 이어지게 하며, 다른 많은 무엇보다도 한 사람의
儒學者의 안목으로 볼 때 일본이 훌륭한 국가가 되기 위해서는 여전히
가야만 할 길이 얼마나 먼가를 보여주고 있다.

※ ※

퇴계선생의 이름이 일본에서 언급되어진 또다른 기회는 거의 50년
뒤 세 사람의 다른 유학자들이 일본에 갔을 때였다. 그들 가운데는 퇴
계선생의 가장 중요한 제자 가운데 한사람인 鶴峯 金誠一(1538~
1593)과 다른 新유학자 眉巖 柳希春(1513~1577)과 공부한 岳麓 許
箴(1548~1612)이었다. 그들은 임진왜란이 발발하기 전 마지막 조선
의 사절단으로 일본에 갔었다. 그들의 파견이 성공적으로 마쳐졌다고는
거의 말해질 수 없으며, 그들의 일본여행 후 2년도 못되어 전쟁이 시작
되었다. 그러나 그들이 다녀온 일본방문의 부작용들 가운데 하나는 매
우 중요한 것이 되었다.

故 阿部吉雄教授의 저서를 읽은 사람은 모두가 어떻게 해서 이들 사
절단이 교토에서 젊은 일본 중(僧)을 만났으며 그들은 그 중의 호감이
가는 인품을 좋아하고 그와 시를 주고 받았으며, 이별의 선물을 대신해

14) 이 疏의 모든 인용문은 「李退溪論」 『韓國名著大全集』(大洋書店 : 서울 1973)
pp.63~70에서 인용했다. 增補 『退溪全書』 I, 卷6 pp.167~170.

서 허성이 어떻게 그 젊은 중을 위해 『柴立子說』을 썼는지에 대해 알 것이다. 이것들에 대한 상세한 것은 잘 알려져 있기에 여기서 내가 반복해서 말할 필요는 없을 것이다.

그러나 나는 阿部吉雄 교수가 照明한 여러 가지 사실들 보다는 그가 이끌어낸 결론에 대해 우리들이 보다 주도면밀하게 관심을 갖는 것이 유익하리라 생각한다.

藤原惺窩(1561~1619)에게 있어서 柴立子說과 조선유학자들과 후에 친교를 맺은 임란의 포로 睡隱 姜沆(1567~1618) 등과의 만남은 그가 유학자로서 변신하게 된 결정적 사건들이었다는 것이 阿部吉雄 교수의 주장이다. 阿部 교수에 따르면, 이들 조선인들과의 해후는 성화로 하여금 조선에는 일본과는 매우 다른 형태의 유학과 불교가 있음을 깨닫게 하였다. 그는 조선에서는 불교가 매우 천시되고 있으며 온 나라가 유교의 원리에 논쟁하는 가장 중요한 문제가 되고 있다는 것을 듣게 되었다.

강항과의 친교는 이와 비슷한 영향력을 그에게 주었다. 더욱이 강항이 성화와 그의 후견인 赤松廣通(?~1600)—그는 신유학의 기본서적들을 소개하고 釋奠祭와 釋菜祭의 규칙을 보급시켰다—과 함께 벌인 활동은 일본에서 신유학이 보다 발전하도록 하는 데 기초적인 공헌을 했다.

나는 阿部 교수의 학자적인 명민함과 근면함, 그리고 수고를 아끼지 않은 연구의 결과들에 대해 결코 의심하지 않는다. 이 분야에서 연구활동을 하고 있는 우리 모두는 항상 그에게 빛을 지고 있다. 그러나 몇 가지 나의 소견은 피력되어야겠다.

만약 우리가 1619년에 완성된 것으로 성와철학의 권위있고 최종적인 진술로 보여지는 『大學要略』(滲鹿評으로도 알려짐)을 본다면, 우리는 성와의 사상에 끼친 또 하나의 가장 중요한 영향은 이단적인 중국철학자 林兆恩(1517~1598)의 영향력이었다는 것을 또한 인정해야만 할 것이다. 임조은의 사상은 거의 禪佛敎에 의해 영향을 받았고 諸說혼합주의적인 상한 경향을 지녔으며, 儒·佛·道 3교를 통합하려고 노력했

음을 보여주고 있다.

성와의 경우 『대학요약』에 나타난 임조은의 영향은 『대학』의 삼강령을 다른 부분에서 가장 분명하게 보여진다. 성와는 말하기를, 止於至善은 삼강령의 體(substance)이며, 다른 두가지 즉 明明德과 親民은 기능 또는 用이라 주장한다. 그리고 교리의 순도를 채는 시금석과 같은 팔조목을 다른 부분에서 그는 격물이라는 표현을 去物로 해석하고 있다.

나는 16세기의 어떤 한국인도 감히 그런 의견을 입 밖에 내거나 내고 싶어했으리라고는 생각치 않는다. 바꾸어 말하면 분명한 것은 성와 철학에 대한 분석이 그가 조선에 있는 동료 유학자들로부터 영향을 받았다는 어떤 증거를 될 수 없게 만들 것이라는 데 있다. 이는 입증된 조선인의 영향에 관심을 갖는 만큼 성와의 경우에도 우리는 비교적 중요하지 않은 몇 가지 사항을 남겨두고 있다는 것을 의미한다. 물론 상대적으로 중요하지 않는 일이다. 김성일·허잠 등과의 첫 대면, 그리고 특별히 柴立子說의 내용은 성와의 관심을 유학의 방향으로 전환시키는데 공적이 있었다. 阿部 교수는 성와가 보다 신중하게 관심을 바꾸었다 하더라도 그 전환은 김성일과 허잠의 공적이라고 주장한다 : 『만약 우리가 柴立子說과 성와의 마음에 큰 혼란을 일으켰다고 추측해도 이는 아마도 잘못이 아닐 것이다.』¹⁵⁾

그러나 만약 우리가 柴立子說을 읽는다면, 그 안에서 우리는 허잠이 불교와 유학은 목표에 있어서는 양립할 수 없지만 방법에 있어서는 보다 유사하다고 말하는 것을 보게 된다. 이것은 한 유학자로서의 허잠이 유교 원전의 도움을 받아 성와의 문학적 명성을 설명할 수 있게 만든다.

불교를 겨냥한 허잠의 주된 비판은 선행하는 어떤 훈련을 받지 않고 경험하는 頓悟와 같은 개념이 터무니없는 생각이라는 데 있다. 그러나 허잠과 성와는 돈오의 가능성을 믿는 극단적인 파와 그런 견해들을 지

15) 阿部吉雄, 『日本 朱子學과 朝鮮』(東京, 東京大 出版部, 1975?) pp

지하지 않는 불교신자들 사이를 가르친 이와 같은 구분이 유학에도 역시 적용될 수 있다는 것을 알고 있었다. 아무튼 허잠은 성와가 禪僧임에도 불구하고 이 점 때문에 그를 비난하지 않았다.

이것이 비판의 전부라면 위에서 말한 비판들은 아주 가벼운 비판들이다. 만약 어떤 사람이 허잠을 개종시키는 사람이라고 추정한다면, 허잠이 단지 覺에 이르는 방법에만 관심을 갖고 있을 뿐 불교가 인간관계를 파괴하는 것이라고 하는 진부한 반대주장을 하지 않고 있다는 사실은 인상적이다. 대체로 말해서 이 柴立子說이 阿部 교수가 주장하는 것처럼 참으로 마음에 혼란을 일으켰다고는 생각되지 않는다.

다음으로 우리는 강항의 경우를 살펴보자. 강항과 성와와의 관계에 대해 쓰여진 것은 상당히 많으나 실제로 확실히 알려진 것은 매우 적다. 강항과 성와가 서로 친구였다는 것은 사실이다. 그러나 四書와¹⁶⁾ 신유학의 여러 입문서들을 筆寫한 훌륭한 계획은 강항으로부터가 아니라 赤松廣通이나 성와로부터 나온 것이었다. 강항과 그의 가족들은 생계를 유지하고 중국에는 조선으로 돌아가기에 충분한 돈을 벌기 위해 여러 가지 일들 가운데 서기와 筆耕士로 성와와 광통에게 고용되었다. 만약 강항이 이들 경전들을 모두 외워서 알고 있었다고 가정하지 않는 한, 隨寫本들은 이미 일본에서도 입수될 수 있어야 했다. 왜냐하면 강항은 확실히 그 경전들을 갖고 있지 않았기 때문이다. 따라서 이 경전들은 종종 시사되었듯이 그렇게 새롭거나 미지의 것들이 될 수는 없었다.

일본에서의 포로생활에 대한 여러 가지 보고서와 일기들 가운데 『看羊錄』이라고 한데 묶여져서 알려진 보고서에서 강항은 그 당시 일본에 이미 두 개의 유학파가 있었다고 말한다.

『경전을 배우는 사람이라면 孔安國과 鄭玄의 주석서를 따르거나 주희의

16) 阿部吉雄, 『勝原惺窩의 儒學과 朝鮮』 朝鮮學報七, p.59, 이들 新儒學의 入聞書에는 『近思錄』 『小學』 周郭頤의 『通書』 그리고 張戴의 『正蒙』 등이 포함된다. 모든 刊記들은 모두 논평이나 독후감없는 순수한 본문들이다.

주석서를 신봉하고 있었습니다. 따라서 학과가 둘로 나누어지고 학생들은 이 쪽에서 저 쪽으로 옮겨다니며 모든 선생들은 자신들의 학과를 세우고 있습니다.』¹⁷⁾

강항은 도를 보급했던 자신의 활동에 대해 기록해야만 했을 때 매우 머뭇거렸다. 여하튼 그가 다음과 같이 기록할 때 마치 야만족들은 예절과 의무에 대해 가르침을 받을 수 없다고 평한 퇴계선생의 소견을 거의 그가 기억이라도 하는 듯 했다.

『더 나아가서 성와는 우리나라의 과거제도에 대해서, 그리고 춘추로 거행되는 釋奠祭 등에 대해 겨우 대략적인 것만 그에게 이야기 했습니다.』¹⁸⁾

환언하면, 나는 강항이 어떤 중요한 방법을 통해 일본에다 신유학의 사상을 보급시켰고 성와에게 영향을 끼쳤다고 말해질 수 있으리라 생각치 않는다. 내 생각에 오히려 우리는 다음과 같이 말해야만 한다. 즉 성와와 강항은 성와가 이미 가지고 있던 신유학에 대한 관심 때문에 서로 사이 좋게 지냈으며, 성와가 이미 중국인들 특히 儒者들과 알고 있었기 때문에 그들은 서로가 틀림없이 친구가 될 수 있었다고.

이 문제에 관해 증거가 될 수 있는 한 책에서 분명하게 나타나듯 성와는 이퇴계를 물론 알고 있었고 그 명성의 진가를 인정했다.

林羅山(1583~1657)이 『天命圖說』의 翻刻本을 위해 1621년에 쓴 跋文중 그 하나에서 전하는 것은 성와와의 대화이다.¹⁹⁾ 『天命圖說』은

17) 「海行摠載」 I, p.424.

18) 上揭書, p.415.

19) 이들 跋은 『羅山文集』(이하 文集이라 약칭) 53에도 들어있다. 惺窩와의 문답을 기록하고 있고 慶安四年(一六五一)에 나온 「天命圖說」의 翻刻本에도 全載되어 있는 이 첫 번째 跋은 羅山이 「天命圖說」을 복사하고자 하는 자기 제자에게 그 翻刻本을 빌려줄 때 쓴 것이다. 다른 두 개의 跋은 두 제자가 같은 책을 복사한 그 翻刻本들에다 썼다.

성화가 임라산에게 쓴 편지에서 여러 번 언급되고 있다. 그리고 이 자료들로부터 우리는 이 대화가 1605년²⁰⁾ 초에 이루어진 것이라는 것을 추론해 낼 수 있다. 그 관계된 구절은 다음과 같다.

『나는 이미 오래 전에 집에 「天命圖說」을 갖고 있었다. 어느 날 그것을 성와선생에게 보여드렸다. 성와선생은 다음과 같이 말씀하셨다. 「四端은 理에서 근원하고 七情은 氣에서 근원한다고 말하는 이 이론은 옳다. 「困知記」에서 말하는 것과 비교해 볼 때 이것이 더 낫다.』

『困知記』는 명나라 철학자 整菴 羅欽順(1465~1547)의 主著이다. 곤지기에 대한 인용이 조금 애매해 보이지만, 一見하여 그렇게 생각되는 것을 지적했음이 틀림없다. 퇴계선생이 쓰고 『天命圖說』에 부록으로 실린 『四端七情爲理氣辯』에서 퇴계선생은 다음과 같이 말하고 있다.

『理와 氣 사이에 있는 구별을 없애려는 논증의 귀결은 氣의 자발적인 활동을 理의 본체로 생각하는 것이 된다. 그러나 만약 그것이 옳다면 理와 氣는 궁극적으로 아무런 차이도 없는 하나의 같은 사물이라고 생각된다. 요사이 나정암이 理와 氣는 두 개의 다른 사물이 아니라고 하는 이론을 지지하고 있다. 그는 심지어 주희도 理와 氣가 두 개의 異物

20) 「天命圖說」은 羅山에게 쓴 惺窩의 편지에서 네 번 언급되고 있다. 그 관계된 구절은 다음과 같다.

① 「天命圖說」은 내가 아직 읽지 못한 책입니다. 요즘 나는 매우 분주합니다. 따라서 잠시 동안 그 책을 덮어 두려고 합니다. 내가 그것을 다 읽은 후 돌려드리겠습니다. (大田平八郎, 『勝原惺窩集』 I, pp.161~262, 이 편지는 慶長 9년 12월 4일자였다.)

② 前日 「困知記」에서 비판했던 몇 줄은 몇 가지 점에서 「天命圖說」과 일치하고 있다. (前揭書, p.146. 慶長 12월 20일자)

③ 내가 지난 번에 빌린 「天明圖說」 1권을 貞順이란 사람이 다른 版과 대조해보기 위해 가져 갔습니다. 아직까지 그에게서 아무 소식을 못들었습니다. (前揭書, p.147. 日字不明)

④ 내가 「天明圖說」을 돌려보냈습니다. 지난 번 편지에서 솔직히 말했듯이 지연된 것은 모두 나의 잘못이었습니다. (前揭書, p.156, 經長 10년 2월 16일자)

이라 말하려고 하지 않았다고 하는 그런 말까지 하기에 이르렀다. 나
滉은 이런 견해에 대해 들은 적이 없다.』

『四端七情爲理氣辯』에서 전개되고 있는 퇴계선생의 추론의 취지는 만
약 혹자가 理에서 근원하는 사단과 氣에서 근원하는 칠정 사이에 놓여
있는 구분을 부인한다면, 그는 理·氣 그 자체 사이에 있는 차이를 부
인하는 결론에 이르게 될 것이라는 데 있다. 이런 최근의 경향을 나타
내는 한 예로서 선생은 나정암을 들고 있다.

만약 이것이 성와가 인용하고 있는 나정암의 학설의 요점이라면, 성
와의 비평은 단지, 주자가 말한 것처럼 두 개의 다른 실재들(entities)
로서의 理와 氣는 분명하게 구별된다고 하는 정통한 이론만이 옳다는
것을 의미한다. 한편 성와의 비평은 그가 사단과 칠정에 관해서 퇴계선
생의 이론을 전부 받아들였다고 해석될 수도 있을 것이다. 그러나 그것
은 단지 따로 뽑혀진 한 개의 인용일 뿐, 『대학요약』에서 예증되었듯이
성와철학의 전체를 통해 판단컨대 理와 氣에 관련된 복잡한 문제들은
거의 그의 관심을 끌지 못했다. 퇴계선생의 이론이 성와에게 끼친 인상
이 무엇이든 간에 아무런 효과도 그의 저술 속에는 보이지 않는다.

만약 성와가 조금이라도 믿지 못할 사람이라면 그의 친구이자 유명한
제자 임라산은 일본 유학에 한국인의 영향이 있었다는 것과 이퇴계에
대한 초기 일본인들의 존중에 대해 입증할 수 있는 아주 좋은 기회를
제공하고 있다.

임라산이 22세 되던 1604년에 편집한 『既見書目』²¹⁾은 퇴계선생의
두 저서인 『주자서절요』와 『천명도설』²²⁾에 관해 언급하고 있다. 나산
은 이 書目을 성와와 만난 같은 해에 편집했다. 이 서목은 지식과 학식
을 개요하였으며 후에 스승이 된 성와와는 독립적으로 나산 자신이 수
집했다는 데 의미가 있는듯 하다.

21) 이 목록은 羅山의 「年譜」에 포함되어 있다(林羅山詩集 II, 慶長九年)

22) 아마 우리는, 만약 「心經附註」가 목록에서 언급되고 있는 「四山心經」과 동일
하다면, 「朱子書節要」와 「天命圖說」을 「心經附註」에 덧붙일 수 있다.

나산이 어떻게 해서 이 책들을 얻게 되었는지 그 출처에 대해서 우리는 단지 부분적으로 밖에는 알지 못하지만, 그럼에도 불구하고 우리는 그 중요한 출처 하나의 이름을 말할 수 있다. 제일가는 출처는 물론 하나의 이름을 말할 수 있다. 제일가는 출처는 물론 그가 1595년부터 1597년까지 교육을 받았던 교토 동쪽에 있는 禪院 建仁寺였다. 이 큰 선원에 있는 여러 개의 탑두에는 크고 작은 도서실을 모두 갖고 있었다. 그러나 나산은 특별히 如是院의 도서실에 대해 언급하고 있는데, 그 여시원의 司祭長인 英甫永雄(?~1602)은 중국철학자에 대한 박학한 지식—나산은 그의 莊子 강의에 참가했었다—과 문학적인 재능 특히 狂歌의 작가로서 명성을 떨친 인물이었다.²³⁾

다음으로 그는 東福寺에 있는 한 僧에 대해 말하고 있는데 그 중우로부터 그는 史記를 빌렸다. 나산은 幕府의 조정대신들과도 관계를 맺고 있었다. 그는 중국 경전들의 사본을 清原(船橋)秀賢(1575~1614)으로부터 빌렸으며, 일본역사와 有識古實에 관해 菊亭時季(1543~1617)와 함께 강의를 들었다. 이에 더하여 나산은 적어도 일본 내에서 두 중요한 책의 출처인 교토에 있는 선원과 조정을 부분적으로나마 출입할 수 있었다.

퇴계선생의 저술들을 포함해서 그가 읽은 한국의 책들을 어떻게 해서 얻을 수 있었는가 하는 세 번째 출처는 宮廷醫 曲直瀨正琳(1565~1611)의 도서실이었다. 1597년 曲直瀨正琳은 마차 일곱 대분의 장서를 기증받았는데, 이 책들은 宇喜多秀家(1572~1655)가 1597년 조선을 침략한 일본군 지휘관으로 지내면서 약탈과 노략으로 모은 것들이었다. 「正琳은 豊臣秀吉(1536~1598)의 양녀이기도 한 수가의 부인을 성공적으로 치료했을 때 豊臣秀吉로부터 실제로 책을 받았다.

내 생각에 曲直瀨正琳의 도서실인 養安院文庫는 그 당시 일본 내에서

23) 「年譜」에 따르면 羅山은 성직자가 되어야 한다는 압박을 받게 되었을 때 불끈 하여 수도원을 떠났다. 그러나 그 관계가 영원히 끊어질 수는 없었다. 왜냐하면 羅山은 자기 옛 스승이며 大統菴의 원장인 古澗慈禧(1544~1633)에게 교육받게 하기 위해 자기 아들을 같은 수도원에 보냈기 때문이다.

한국서적을 두 번째로 많이 소장하고 있었으며 駿府에 있는 德川家康(1542~1616)의 가장 큰 소장품의 하나였음에 틀림없다. 양안원문고는 한국서적을 소장하고 있는 유일한 도서관으로 나산이 이용할 수 있는 곳이었다. 그러나 어떻게 해서 나산이 曲直瀨正琳과 사이좋게 지내게 되었으며 얼마 만큼이나 그의 도서실을 이용할 수 있었는지에 대해 나는 알지 못한다.

우리는 이와 관련된 증거자료 하나를 갖고 있는데, 그것은 나산이 복사한 『楊子法言』이란 책의 刊記이다. 이 간기는 나산이 曲直瀨正琳의 책을 자유롭게 빌리고 복사할 수 있도록 허용되었다는 인을 주지 못한다. 그러나 인상들이란 오해되기 쉽다. 그 간기는 慶長 6년 12월 6일자로 되어 있는데 다음과 같이 쓰여져 있다.

『(나산은 『楊子法言』의 古版本에 있는 주석에 대해 약간 의심을 갖고 있었다) 훌륭한 宮廷醫 曲直瀨正琳은 『양자법언』의 新판을 한 권 갖고 있었다. 어느 날 나는 그의 집을 방문해서 그와 여러 가지 이야기를 나누었다. 그 때 나는 『양자법언』을 펼쳐서 문제의 그 구절을 보았다. 내가 그 주석을 보았을 때 그것은 고판본의 주석과 매우 달랐고 내가 옳다고 생각했던 것과 동일했다. 그래서 나는 이 주석을 曲直瀨正琳에게 보이면서 「이것이 참으로 내가 생각했던 것과 같습니다」라고 말했다. 그는 그것이 이상하다고 생각했다. 그 날 나는 귀가해서 책을 열고 이 간기를 써서 그 구절에다가 나의 교정을 덧붙였다.』²⁴⁾

위에서 말한 두세 군데 책의 중요한 출처들과는 별도로 나산이 책을 빌릴 수 있었던 소규모의 도서실은 많이 있었으며, 군인들이 조선에서 약탈해 온 책을 포함해서 책의 매매가 활발하게 이루어졌음에 틀림없다.

나산의 한 아들인 讀耕齋는 1598년부터 1604년간에 걸친 기간 동안 자기 부친 나산의 서적수집 활동에 대해 다음과 같은 말로 기술하고 있

24) 『文集』 II, p.53.

다.

『원래 나산의 가문에는 소장하고 있는 책이 없었다. 다만 몇 권 안 되는 인쇄된 책만이 전해오고 있었다. 그래서 그는 여기저기서 빌렸고 그 책들을 읽고 복사했다. 때로는 서점에서 보고 그것을 사기도 했다. 나는 그가 책을 손에 넣으면 만금을 준다 해도 내어놓지 않았으리라 생각된다. 그 책들을 끝까지 완독했을 때 그것이 그에게는 세상에서 가장 큰 즐거움이었다. 또 어떤 사람이 귀중한 책을 갖고 있다는 소문을 들으면 그는 어떻게 해서든지 그 곳에 가서 그 책을 청했다. 때때로 그는 그 책을 얼마 동안 빌릴 것을 허락받아 철저히 읽은 후 돌려주곤 했다. 또 때로는 스스로 그 책을 복사하기도 했다…중략…복사할 권수와 페이지의 분량이 많을 때는 필경사를 고용했으며 몇 페이지라도 복사가 끝났을 때는 매번 자신이 먼저 그것들을 교정했다. 그는 글씨체가 깨끗하든 거칠든 걱정하지 않았고 종이의 질에도 신경쓰지 않았다. 가장 중요한 일은 복사를 빨리 끝내는 일이었다.』²⁵⁾

그렇지만 나산은 단순히 탐욕스러운 서적수집가도, 아무 책이나 닥치는 대로 읽는 亂讀家도 아니었다. 그의 주된 관심은 유학이었으며 경전들과 이 경전들에 대한 주석서들이었다. 신유학 가운데서도 그는 명조 때에 새롭게 흥기한 학파의 가르침보다는 주희의 정통한 가르침을 따르려고 마음 먹었다. 왜 그렇게 했는가? 나산은 論語和字解의 서문에서 다음과 같은 이유를 대고 있다.

『비록 대국 명나라의 유학자들은 전시대의 학자들에 대한 자기들의 비판이 매우 자만스럽게 생각됐을지라도 내게 있어서 그들은 모두가 훌륭한 것처럼 보이지는 않는다. 도학이 泰·漢 이래 천여 년이 넘도록 무시되어져 왔을때 程氏 형제와 주희가 나타나 사서와 육경의 의미를 해명했다. 우리가 도학을 접할 수 있게 된 것이 사실인 것처럼 모두 정씨 형제와 주희의 공에 기인한다. 성현들의 저술들을 읽게 될 때 만약 우리가 정씨 형제와 주희를 모른다면 우리는 누구를 믿어야만 하는가?』

25) 『詩集』 II, 附錄三.

정이천·정명도 형제와 주희만이 모든 경전들에 대해 일관성있는 주석서를 쓰고 편찬한 사람들이다. 나산의 의견에 따르면 신유학 정통학파의 철학자들인 이들과 이들의 제자들은 옛 현인들의 말씀에 들어있는 취지와 의미에 가장 가깝게 이르렀다. 그런 까닭에 나산은 일찍이 자신을 신유학의 정설을 지지하는 사람으로 확신하게 되었다.

이미 나산은 성와와 만나기 전에 성와에게 보낸 첫 번째 편지에서 주희의 최고 반대자象山 陵九淵(1139~1193)의 사상을 떨쳐 버리지 못한 그의 실패와 『대학』 삼강령에 대한 자기중심적인 해석에 대해 성와를 비난하고 있다.

나산이 처음 읽었던 퇴계선생의 저술들—『주자서절요』와 『천명도설』 같은 입문서—로 미루어 보아 아마 우리가 추측할 수 있듯이 나산에게는 퇴계선생이 주희의 정통학설에 대한 참된 해석자로서 맨처음 나타나 보였음에 틀림없다.

퇴계선생에 관한 언급이 나산의 저술들 속에서는 보다 자주 나타나고 있다. 나는 나산이 퇴계선생의 『천명도설』을 위해 쓴 세 跋에 대해 이미 앞에서 언급했었다. 그러나 이것들과는 별도로 그의 수필과 일본에 온 조선의 특사들과 담론한 기록에 실려 있는 몇 가지 인용문을 우리는 알고 있다. 이들 모두는 『문집』에 포함되어 있다. 나산이 일본인들을 위해 쓴 초보적인 교과서에는 내가 알기에 퇴계선생에 대한 언급이 단 한 가지 밖에 있지 않은데 그것은 사단칠정에 관한 선생의 이론이었다. 우리는 먼저 이 마지막 언급된 구절부터 살펴보자. 자기 지방 사투리로 쓴 저술 『三德抄』에서 나산은 다음과 같이 쓰고 있다.

『「사단은 理에서 근원하고 칠정은 氣에서 근원하다」라는 구절이 있다. 이 사단은 인·의·예·지를 명시하는 것이요, 칠정은 회·노·애·구·애·오·욕을 말한다. 왜냐하면 인간의 마음은 단지 理 그 자체이므로 인의예지는 이 理로부터 나온다. 氣는 선과 악을 구별할 줄 알기 때문에 칠정은 선·악이 나타나기도 하고 또 알기도 한다. 사단은 순선무

악이다. 만약 사람이 이들 칠정을 理와 조화하도록 만든다면 칠정은 인과 의에 순응하게 되고 선하게 된다. 그러나 칠정이 혈기같은 이기심에 빠진다면 변덕스럽게 되고 理에 어긋나는 일을 기꺼이 하게 될 것이다. 따라서 만약 사람이 이 양자를 분명하게 구별하고 칠정을 理에 순응하도록 만든다면, 사단과 칠정은 결코 어떤 악도 지니지 않을 것이다.』²⁶⁾

위에서 이퇴계의 이름이 언급되지는 않고 있으나 마음에 있는 理로부터 직접으로 생기는, 그래서 본래부터 선한 情들도 존재하며, 氣로부터 생기는, 그래서 단지 조건적으로만 선한—그 조건들이란 그런 정은 理에 순응해야 한다는 것—정들도 존재한다고 나산이 말하는 한 이 설명이 옳다는 것을 우리는 알 수 있을 것이다.

나산이 이 문맥에서 퇴계선생의 이름을 들지 않았다는 사실은 이 저술의 특성상 당연한 결과였음에 틀림없다. 그것은 일반 문외한들을 위해 의도적으로 그런 것이었으며 그런 자기의 독자들이 알지 못하는 이름들을 들먹임으로써 필요없이 문제를 복잡하게 만들고 싶지 않았다. 그의 저술이 이런 특성을 갖게 된 데는 역시 나산이 자기가 말하고자 하는 바를 매우 부드럽게 말했고, 퇴계선생의 이론 가운데 논쟁의 여지가 있는 측면들에 관해서는 상세히 다루지 않았으며, 더욱이 그 주제에 관한 자신의 의심에 대해서는 아무런 말도 하지 않았다는 사실에도 그 원인이 있을 것 같다. 그러나 그는 의심을 품었고 자기 비망록에 기록된 여러 곳에서 그 의심들을 공표해 보였다. 이들 의심은 악의 기원에 관한 문제와 관계되어 있다.

『사단은 理에서 근원하고 칠정은 氣에서 근원한다. 그러나 만약 희노·등과 같은 칠정이 활동적이라면 칠정은 理에 의해 지배되는 희노·가 되어야만 한다(喜怒在事則理之當喜怒者也) 그렇지만 칠정은 理에서 근원하지 않는단 말인가?』²⁷⁾

26) 『日本思想大系』, pp.28, 163~164.

27) 『文集』 II, p.67.

나는 이 기록 가운데 『喜怒在事則理之當喜怒者也』라는 문장에 번역하기 아주 어려운 점이 있음을 알았고 나의 번역이 참으로 확실하다고 말할 수 없다. 그러나 확실한 것은 나산이 여기서 퇴계선생의 이론에 대해 반대 의견을 명확히 말하고 있다는 점이다.

나는 이 기록이 다음과 같이 해석되어야만 한다고 생각한다. 이 번역문에서 내가 지적했듯이 흥와怒는 물론 칠정을 대표한다. 따라서 나산은 『七情在事…』라고 말한다. 여기서 우리는 중요한 문제를 안게 된다. 在事라는 표현은 「사물들과 함께 존재함」 또는 「그것과 함께 있음」등과 같이 문자적으로 번역될 수 있다. 재사라는 말은 근무 중이거나 자기들의 기능을 발휘하도록 고용된 행정장관이나 정부관리들에게 사용되고 있다. 事라는 말은 단지 일 또는 활동들을 의미하며 철학적 문맥 안에서 物과 맞대어서 쓰이고 있다. 나산은 어디선가에서 아버와 자식은 物이고 孝는 事(활동)이다』라고 정의하고 있다. 따라서 「事」는 물질적인 것들로부터 독립적으로 존재성을 갖지 못하는 비물질적인 것 활동, 관계 등을 나타내는 말이다. 이런 의미에서 칠정은 활동들이다. 칠정은 주체 또는 개별적 인간과 그 특성에 따라 희노애욕…등이라 불리는 반응을 일으키는 객체와의 관계로서만이 존재한다. 따라서 『만약 흥와怒가 사물들과 함께(또는 사물들 안에)존재한다면』이라는 구절의 의미는 『희노…등이 실행하는 가운데 존재할 때 칠정은 실제로 존재한다』와 같은 뜻이 되어야만 한다.

위에서 인용된 기록의 다음 구절과 관련된 문제는 먼저 그 문법적인 데에 있다. 나는 「當」字 앞에는 관사 所字가 삽입되어야만 한다고 생각한다. 그러나 특별하게 그 의미에 있어서 「所」字는 「當」字에 붙여져야만 한다. 「當」이란 어떤 일에 종사하고 있거나 담당하고 있는 관리들에 대해 쓰여지고 있는 말이다. 따라서 나는 「當」을 여기서는 『…에 의해 지배되는』이란 말로 번역했다. 그러나 「當」은 역시 『담당』한다는 보다 약한 의미도 갖고 있다. 나산은 이 기록에서 理에 대한 하나의 기본적인 정의를 내리고 있는데 『그는 모든 사물들은 각기 그들 자신의 理를

갖고 있다』(事事物物皆有其理)라고 말한다. 그리고 우리가 모두 알고 있듯이 理는 사물들을 그렇게 존재하게끔 만드는 원리(所以然之理)이며, 사물들이 이상적으로 순응해야만 하는 원리(所當然之理)이다. 환언하면, 나산은 다음과 같이 말하고 있다:

『퇴계선생이 칠정은 氣로부터 근원한다고 말하는 것은 당연하지만, 사실 이들 칠정은 활동들이며, 각각의 활동은 그 자체의 理를 갖고 있으므로 칠정 역시 이런 의미에서 理로부터 근원한다고 말해질 수 있다. 그리고 理는 선하므로 논리적으로 칠정 역시 선해야만 한다』

그러나 유학의 전통과 우리들이 눈으로 볼 수 있는 증거는 칠정이 반드시 선하지 않으며 빈번하게 악하다는 것을 우리들에게 가르쳐주고 또 보여주고 있다. 그러면 나산의 질문인, 이 악은 어디서부터 생기는 것인가?

나산의 해석은 너무도 무리한 해석이기 때문에 단 두 줄의 글로 전할 수 없는 듯 보인다. 그러나 나산은 그의 비망록에서 여러 번 이같은 질문을 반복한다. 그리고 거기서는 내재하고 있는 원칙과 논법이 보다 분명하게 나타나 보이고 있다.

『천지만물은 理에서 유래한다. 그러면 악도 역시 理에서 나오는 것인가? 理는 선이다. 그런데 어떻게 해서 악이 理에서 나올 수 있는가? 그렇다면 그 경우 악의 근원은 무엇인가? 만약 내가 어떤 것이 악인지 또는 아닌지를 마음 속에서 알고 있다면, 소위 말하는 이 악은 마음의 일부분인 어떤 것이 되지는 못하는가? 우리는 인간의 본성이 선하다는 것을 참으로 알 수 있다. 그러나 이것은 위대한 성현인 사람과 더불어서만이 말할 수 있을 뿐이다.』²⁸⁾

『인간의 본성은 理와 동일하다. 그리고 「理」 밖에는 아무 것도 있지 않다고 말해지기 때문에 나라 안의 어느 것도 人間의 본성 밖에 있지 않다. 모든 理는 선하다. 이는 맹자가 인성은 선이라 불렀기 때문이다.

28) 『文集』 II, p.67.

그러나 만약 이런 이유라면 악이라 불리우는 것은 인간의 본성 밖에 있는 것인가 아니면 안에 있는 것인가? 만약 악이 밖에 있다고 말한다면 이는 인간의 본성 밖에는 아무 것도 존재하는 것이 없다는 명제와 모순이 된다. 그리고 악이 안에 있다고 말한다면 인간의 본성은 본래부터 악을 갖고 있지 않느냐는 명제와 모순이 된다. 사실상 악이 생기는 근원은 무엇인가? 先代의 유학자들은 이에 대해 결코 아무 말도 하지 않았다. 그러면 어떻게 그것이 쉽게 말해질 수 있는가?』²⁹⁾

이 문제는 물론 해결할 수 없는 것이다. 이것이 해결불가능한 것은 추측으로는 이원론인 듯한 정통과 신유학조차 일원론적인 우주개벽설과 존재론을 말하고 있기 때문이다.

임나산은 1604년 성와에게 쓴 편지에서 일찍이 이 점을 지적했다.

『태극은 理이며 음양은 氣이다. 음양은 원래 태극 안에 있으며, 태극 또한 항상 음양 안에서 나타난다...(중략)...이렇게 하여 우리는 理와 氣가 구별될 수 없다는 이론으로 결국 끝을 내지는 못하는가? 이것은 주자의 의도와는 반대로 가는 것이라 나는 알고 있다』³⁰⁾

함축하고 있는 의미는 분명하다. 만약 氣가 理에서 나오고 理는 선한 것이라면 어떻게 해서 氣가 악할 수 있는가? 그런 경우에 악은 어디서 나오는 것인가?

나산은 이 문제가 해결될 수 없는 것이라고 인정하지는 않았으나 진실로 말하기에는 쉽지 않으며 위대한 성현과 더불어서만이 이야기할 수 있는 그 어떤 것이라고 말했다. 그러나 성현이 일본에는 많지 않았다. 나산은 이런 주제를 갖고 성와에게 말했으나 성와는 그것에 관해 흥미를 갖지도 않고 또 나산을 위해 해결해 주지도 않았다.³¹⁾

나산은 이 문제를 그가 만난 조선사람들에게도 내놓았다. 왜냐하면

29) 『文集』 II, p.68.

30) 『文集』 II, p.2.

31) 『惺窩問答』(文集 I, 32 ; 『日本思想大系』 28, p.201.)

결국 그 당시 일본에서는 조선사람이 성현 다음으로 가장 훌륭한 사람들이었기 때문이다. 가장 충분한 진술들 가운데 하나를 우리는 1626년에 파견된 조선특사의 대표자였던 白麓 任統(1579~1644)에게 보낸 편지 가운데서 찾아 볼 수 있다.

『오로지 정씨 형제와 장재, 주희의 이론에 바탕을 두고 있는 귀국의 先儒 퇴계 이황선생은 「四端七情爲理氣辯」을 쓰셨습니다. 선생은 이를 高峯 奇大升(1527~1572)에게 보낸 답신에서 쓰셨습니다. 선생은 자기 생각을 다음과 같이 말씀했습니다 ; 「사단은 理에서 나오고 칠정은 氣에서 나온다. 이는 사단은 理에서 생기고 칠정은 氣에서 생긴다고 주자가 말한 것과 똑같다. 후대의 淺學非才한 내가 이에 반대하는 말을 더 할 수 있는가?」 퇴계선생의 이 「四端七情爲理氣辯」은 매우 알맞는 것입니다. 나는 선생의 이 답신은 보았으나 그 질문을 보지는 못했습니다. 따라서 내가 理와 氣의 관계에 관한 문제를 꼼꼼히 생각해보니 理氣에 대한 퇴계선생의 구분은, 사람들로 하여금 태극은 理이고 음양은 氣이며 이들은 태극 안에서 하나가 될 수 없다라고 말하도록 이끄는 듯이 보입니다. 환언하면 완전한 구분을 하도록 마음을 유인하는 이 이론은 결점이 없습니까? 한편, 만약 理와 氣가 하나로 된다면 우리는 왕양명처럼 理는 氣의 악을 선택할 수 없게 됩니다. 다시 말해 방탕한 마음이 생기게 하는 왕양명의 이론도 결점이 없겠습니까? 사람은 자기의 마음을 분명하게 분별해야만 하는 존재입니다. 실제로 기대승이 물었던 질문은 무엇입니까?』³²⁾

이 인용문의 논리 때문에 阿部 교수와 다른 사람들은³³⁾ 나산이 왕양명의 理氣論을 신봉했다고 주장했다. 그러나 나는 적어도 그가 그런 어리석은 일로부터 벗어날 수 있으리라 생각된다. 이 인용문에서 나산이 분명하게 말하고 있는 것은 왕양명의 이론이 하나의 중요한 결점을 갖고 있다는 것이다. 왕양명의 이론은 理와 氣사이의 근본적인 차이를 부

32) 『文集』 I, p.24, 阿部吉雄, 『日本 朱子學과 朝鮮』, p.24, 이 편지는 覺永 十三年(一六三六) 十二月八日字이다)

33) 阿部吉雄, 『日本 朱子學과 朝鮮』, p.28, Eh 石田一郎, 「 期幕藩大政의 思想과 朱子學의 思想」, 『日本思想大系』 28, p.419

인하며 따라서 윤리적 판단의 토대를 무너뜨리고 있다. 만약 氣가 활동하는 모든 경우가 理의 이름으로 깨끗하게 된다면 어떠한 형태의 인간의 행위도 더 이상 비난당할 수 없다.

나산에 따르면, 퇴계이론의 공적은 그러한 도덕적 판단과 비난의 훌륭한 토대를 정확하게 제공한다는 데 있다. 퇴계선생의 이론이 안고 있는 유일한 문제는, 理와 氣 사이의 완전한 구분이라는 전제를 논리적으로 이끌어내는 데 있다. 이것은 비단 동아시아 철학자들의 생각과 거슬릴 뿐만 아니라 전통적인 신유학의 기본자료 가운데 하나인 『태극도설』과도 불일치하고 있다. 나산은 퇴계선생을 정통파 학자의 한 사람으로서, 또 정자와 주자의 신봉자로서 생각하고 있기 때문에, 그는 퇴계선생의 이런 문제점에 대해 믿으려고 하지 않는다. 나산은 퇴계선생이 자기 입장을 과장했으며 답변해야만 했던 그 질문공세 때문에 그렇게 될 수 밖에 없었다고 추정한다. 그래서 그는 퇴계선생이 이처럼 대답해야 했던 고봉의 편지를 알고 싶어했다.

그의 비망록에 있는 기록을 통해서 나산은 이와 비슷한 생각들을 표현하고 있다. 나산은 다음과 같이 쓰고 있다.

『理와 氣는 하나이면서도 둘이고 둘이면서 하나이다. 이는 宋儒들의 생각이다. 그러나 왕양명은 「理는 氣의 條理요 氣는 理의 운동이라」고 말했다. 만약 이 마지막 구절을 고려해서 理氣에 관한 문제를 생각해 본다면, 우리는 前者가 理와 氣를 온전하게 구분하는 결점을 갖고 있음을 인정해야만 한다. 후세기의 학자들인 우리는 왕양명의 이론을 내던지고 송유의 이론만을 지지할 수는 없다. 도대체 理·氣는 사실상 하나이면서 같은 것이 되지 못하는가? 이것들은 둘다 단지 마음(心)에 대해서 말하고 있는 것인가?』³⁴⁾

다시 여기서 나산은 어떤 사람들이 그랬듯이 왕양명의 이론이 더 우월하다고 말하지는 않는다. 다만 나산은 학자로서의 우리가 왕양명의 이론을 무시할 수 없으며, 보다 오래된 이론은 理와 氣 사이의 차이를

34) 『文集』 I, p.68, 阿部吉雄, 『日本朱子學과 朝鮮』, p.208.

지나치게 강조하고 구별하려는 경향이 있다는 것만 말하고 있다.

우리는 다른 자료들을 통해서 나산이 理氣를 구별하려는 이론들에 대해 반대했다는 것을 알고 있다. 왜냐하면, 신유학의 우주개벽설은 궁극적으로 일원론이었지 이원론이 아니었으며, 존재론 역시 理와 氣가 따로 존재할 수 없으며 理없는 氣나, 氣에서 독립한 理는 존재할 수 없다는 것을 분명하게 말했기 때문이다.

우주개벽설과 존재론의 분야에서 나산이 개진하고 있는 문제는 이 비망록의 기록에서 뚜렷이 보이고 있다. 그 마지막 세 문장의 논구는, 불행하게도 우리는 왕양명의 이론을 무시할 수는 없으나 다행스럽게도 理氣兩者는 마음(心)만을 묘사하는 것이라 이해될 수 있으며 따라서 우리가 어는 입장을 선택하든 크게 문제가 되지 않는다는 데 있는듯 싶다. 그 추론은 다음과 같다. 즉 만약 宋儒의 이론과 왕양명의 이론이 心學의 분야가 아닌 다른 분야에도 적용할 수 있는 이론들이라고 이해되어야 한다면, 두 이론 사이의 차이는 보다 중대한 결론에 이르게 된다.

나는 먼저 이런 해석 역시 그 자체로 문제를 갖고 있다는 것을 인정하려 한다. 그러나 그 문제들이 무엇이건 간에 내가 보기에 나산은 어떤 의미로든 왕양명의 이론을 지지하는 사람이 아니었다는 것이 아주 분명하다.

만약 우리가 나산의 인물단평을 개략적으로 그려보면 다음과 같은 것이 있다. 의심할 바 없이 확실한 이유 때문에 나산은 이기론에서 부분적으로 생기는 문제들에 대해 매우 많은 관심을 가졌다. 그는 추론적이고 논리적인 성향의 정신을 소유하고 있었기 때문에 理氣에 관한 다양성 이론들, 심지어는 신유학의 정통파가 주장하는 이론을 사이에 존재하고 있는 불일치성에 대해서도 무감각하지 않았었다. 거기다가 그는 역사에 대해 날카로운 안목을 갖고 있던 박학한 학자였다. 그는 明朝 때에 흥기했고 정통학파의 이론으로부터 가장 명백히 벗어난 왕양명의 이론같은 후대의 이론들에 대해서도 무시하지 않았다.³⁵⁾ 그러나 이들

35) 내가 보기에 이것이 羅山의 비망록에 있는 기록의 올바른 해석이라고 생각된

의심들은 결코 나산으로 하여금 정통학파에 대해 불성실하도록 하지는 않았다. 그는 초기에는 이 정통학파를 지지했다. 왜냐하면, 이 학파의 창건자들인 정자와 주자야말로 옛 성인들이 전했고 경전에도 기록된 사상에 가장 가까이 간 사람들이라고 믿었기 때문이다.

나산은 퇴계선생을 역시 알고 있었고 정통학파를 믿는 同學者라고 인정했다. 그러나 나산이 실제로 퇴계선생의 저술들을 아주 적게 읽었다는 것은 놀라운 일이다. 1636년에 쓰여진 任統과 그의 黨에 보낸 편지로 미루어 보아 나산은 아직 그 때까지 『주자서절요』와 『천명도설』 이외에 퇴계선생의 다른 저술을 읽지 않고 있었다.

나산은 분명하게 『주자서절요』를 주희의 저술들에 관해 적절하게 요약한 것이라 하여 그대로 받아들였다. 그러나 이 책은 퇴계선생의 지위를 정통학파의 탁월한 한 사람으로서 자리잡게 했다. 나산과 신유학에 끼친 퇴계선생의 독창적인 공헌은 천명도설로 대표되었다.

사단칠정에 관한 퇴계선생의 이론은 가장 적절했으며 더욱 더 그런 것은, 그 이론이 신유학의 위대한 창건자들인 정명도·정이천·장재 그리고 주희의 사상 위에 완전히 근거되어 있기 때문이다. 나산이 『천명도설』에다 그의 跋을 썼는데 우리가 앞에서 인용한 것의 나머지 부분은 다음과 같다.

『천명도설』에서 이퇴계선생이 인간의 본성과 기질에 대해 논하실 때 그것은 중국의 先儒들을 부연한 것에 지나지 않는다. 그러나 그것은 옳은 것에 거스리지 않는다. 여러 가지 논점들이 숙고해 볼 만한 가치가 있다……(중략)……예전에 趙松雲³⁶⁾은 신라시대 불승이었던 김생³⁷⁾의 필적 한 점을 보았다. 그리고 그 뒤에다 그는 어는 나라가 天才를 낳지 못하리오? 참으로 내가 지금 이 작품 뒤에다 또 써도 좋은가?,라고 썼다.

다. 『文集』 I, p.68, 408 참조

36) 이 사람은 號가 松雪齋인 유명한 서예가이자 화가인 趙孟頫이다.

37) 『三國史記』 四八에는 金生(七一—七九五)에 관한 간략한 傳記가 들어있다. 그는 서예가로서 유명했다.

주희가 훌륭한 신봉자이며 주희 저술들의 올바른 해석자라고 퇴계선생을 평가한 나산은 강호시대의 나머지 기간 동안 이런 논조를 계속 유지했다. 이것은 퇴계선생이 왜 주로 경통학파인 주자학과 내에서 알려져 있으며, 山崎闇齋(1618~1682)의 학파인 崎門學派 같은 가장 활동적이고 대중적인 이들 학파 내에서 가장 큰 영향력을 갖게 되었는지에 대해 설명하고 있다. 강호시대 중에 세상에 나왔고 阿部 교수가 『日本刻版 李退溪全集』에서 수집한 것들로서 일본인들이 翻刻하고 편집한 퇴계선생의 저술들 거의 모두는 산기암재학파의 신봉자들에 의해 편집되고 출판되어 왔다.

나산과 비교해 볼때 암재는 퇴계선생에 대해 훨씬 많은 지식을 갖고 있었다. 암재는 확실히 나산보다 퇴계선생의 저술은 많이 읽었으며, 따라서 암재는 퇴계선생을 『천명도설』이라고 하는 좁은 視見으로 고찰하지는 않았다.

퇴계철학에 있어서 그 중요한 강조점은 개인의 수양과 주자사상을 일상생활에 적용시키는 데 있다. 그리고 이것은 개인의 수양과 아주 엄격한 행동규범을 중요하게 생각한 암재의 사상과 확실히 일치했다.

내가 보기에 일본의 유학자들은 크게 두 그룹으로 나누어질 수 있다. 한 그룹은, 박학·박식·유교문학에 대한 폭넓은 지식·중국 철학자들과 훌륭한 중국식 문체에 대한 철저한 지식 등을 가치있게 여기는 학자들로 구성되어 있다. 다른 한 그룹의 유학자들은 그 윤리적 가르침 때문에 유학에 대한 논증적인 이해보다는 직관적인 이해를 더 소중하게 여긴다. 그들은 아름다운 중국식 문체를 연마하는 데는 별로 관심을 갖지 않으며 일상생활에 있어서 행동지침을 마련하기 위해 일반인들에게 유학의 윤리적 교설들을 가르치는 일에 더 관심을 갖고 있다.

여러 학파들을 이런 식의 구분으로 적절하게 나눌 수 있다. 성와와 암재는 분명히 두 번째 그룹에 속하며 반면 나산은 첫 번째 그룹에 속한다. 의심할 바 없이 두 번째 그룹에 속하는 또 한 사람의 철학자는 中江勝樹(1608~1648)이다. 그는 처음부터 임라산과 다투면서 주희의

신봉자로 시작했지만 왕양명의 저술들을 읽자 마자, 그는 마침내 자기는 왕양명의 신봉자가 되었다고 실토했다. 그가 그런 행동을 한 이유는 분명히 성와의 제자들이 주축이 된 교도의 거의 모든 구성원들이 특징적으로 갖고 있는 단순한 학문적 태도를 참을 수 없었기 때문이다.

퇴계선생의 본격적인 영향은 두 번째 그룹에 속한 유학자들에게만 두각을 나타낼 수 있었다. 첫 번째 그룹에 속한 학자들도 퇴계선생을 한 사람의 유학자로서 평가하고 있었으며 유학에 끼친 퇴계선생의 독창적 기여, 즉 사단칠정론에만 주로 관심을 갖고 있었다.

이것은 일본에 있어서의 퇴계선생의 영향력을 구분짓는 한 기준이 된다. 그러나 두 개의 다른 제한적인 기준들이 더 있다. 그 하나는 퇴계선생 저술들의 이용가능성이다. 예를 들면 자기가 읽은 책은 별로 좋아하지 않았지만 퇴계선생을 보다 좋아했고 충분한 정도의 퇴계철학을 알고 있었던 성와는 퇴계선생을 거의 조금 밖에 알지 못했다. 그러나 1640년대와 1650년대 이후 퇴계선생의 저술들이 일본인들의 翻刻本과 編韻本으로 처음 세상에 나오기 시작했을 때 그 사정은 빠르게 개선되었고 퇴계선생의 이름을 듣고 그를 공부하고자 하는 생각을 충분히 갖춘 모든 사람은 번각된 저술들을 구할 수 있었다.

이것은 우리들에게 두 번째 제한적인 기준을 생각나게 한다. 그 제한적인 기준이란 주희를 정통한 신봉자라는 퇴계선생에 대한 평가이다. 일본에서 주희를 신봉하는 정통학파는 학자답게 박학한 첫 번째 그룹이나 또는 산기재학파와 동일시되는 경향이 있었다. 산기재학파는 엄격하기로 평판이 높았다. 왜냐하면 의무적인 행도의 규칙과 고도의 윤리적 기준을 엄격하게 적용했기 때문이다. 따라서 유학의 진리들은 책을 통한 학문적 연구의 고된 과정 끝에 이해되는 것이라기 보다는 직관적으로 포착되어야만 하고, 그 진리들이 논의만 되기 보다는 실천되어야 한다고 배운 많은 유생들은 정통학파를 외면하고 그 대신 왕양명의 학파에 빠져 들어갔다. 그래서 그들은 결코 퇴계선생의 저술들과 그 철학에 접할 수 없게 되었다.



나는 이 글을, 한일관계의 장래에 대해 매우 염려하는 듯이 보이는, 그러면서도 일본인을 야만족의 일단으로 취급한 퇴계선생의 疏를 갖고 시작했다. 퇴계선생이 이렇게 한 것은, 일본인들은 문명사회에서 필요한 본질적인 자격인 질서와 예절이 결핍되어 있다고 보았기 때문이다.

1600년 이후 이것은 변화화되었다. 만약 일본이 하룻밤 사이에 유학을 신봉하는 나라로 바뀌지 않았다면, 적어도 야만족이라는 평가는 계속되었을 것이다.

그리고 일본 내에서 유학은 가장 지적으로 활발하고 생산적인 힘으로 변화되었다. 일본의 유학은 한국에서처럼 反佛的인 태도를 갖고 있었으며 그 학설들, 특히 윤리적인 가르침들을 무사계급이나 평민들 같이 들고자 원하는 모든 사람에게 전파했다. 그 결과로 사회의 모든 계층에 유학의 가치들이 점차로 침투해 들어갔으며, 따라서 일본은 점점 전보다 덜 야만적이 되었다.

이런 과정이 이루어지도록 한 한국인들의 공헌은 과소평가될 수 없다. 임진왜란은 많은 유학의 서적들과 그것들을 설명할 수 있는 조선인 포로들을 일본으로 가져왔다. 이들 서적 가운데는 이퇴계의 저술들이 있었으며 그의 말을 따르는 사람이 많았다.

더욱이 조선사람들은 중국을 설명했고 일본인들은 항상 중국에 매혹당하고 있었다. 豊臣秀吉은 중국을 정복하려고 했으나 조선을 침략하는 것으로 끝내야 했다. 성와는 중국을 방문하려고 했으나 조선사람 밖에는 어떤 외국인도 결코 만나지 못했다. 암재는 주희의 저술들을 읽고자 했으나 조선인의 안목을 통해 읽었다. 쇄국정책이 효과적으로 시행되어진 후, 그리고 어떤 일본인도 더이상 외국에 여행할 수 없었을 때 최고 인기 있었던 외국인들은 조선의 통신사들이었다.

중국에 보다 가까이 살면서도 그 통신사들은 일본을 동아시아 문화, 즉 특별히 유학에 대한 연구와 시에 있어서 그 중심지라고 말했다. 일본인들과 한국인들에게 있어서 이것들은 똑같이 찬미의 대상들이었다.

이제 공동의 문화는 여러 기회에 서로 만난 한국과 일본의 양식있는 사람들을 하나로 결속시켰으며 그래서 친근한 우정이 가증하게 되었다. 그러한 우정들 가운데 가장 믿을 만한 實例 하나를 우리는 나산이 1643년조선에서 파견한 통신사의 부대표였던 龍州 趙綱(1586~1669)에게 쓴 편지에서 찾아볼 수 있다.

결론적으로 유학의 전파와 보급이 일본 내에서 초래한 실제적인 결과들이 어떤 것이었나를 보여주기 위해 나는 그 편지의 일부분을 인용하려고 한다. 그리고 이것으로써 이 글을 결론지으려 한다.

『정씨 형제와 주희는 모든 유학자들의 저술들을 수집하고 체계화했습니다. 이들은 천 년 동안 겨울잠을 자고 있던 도의 전통을 계속시켰습니다. 후대의 사람들이 이와 다른 의견을 가질 수 있는 곳은 이 세상 아무 데도 없습니다. 이들은 당신과 내가 찾던 사람들입니다...(중략)... 나는 해돋는 곳에서 태어나 단지 태양이 비치고 파도가 치는 이 나라 밖에는 보지 못했습니다. 나는 아직 대마도나 부산의 국경선을 넘어본 적이 없으며, 해가 지는 먼 나라 그 땅으로 홀로 여행하고 싶습니다. 내 재주는 반 쪽짜리에 불과하며 피상적인 것들 뿐입니다. 나의 견문은 매우 제한되어 있습니다. 내가 어떻게 해서 이것들에 대해 후회를 느끼지 않을 수 있겠습니까? 그러나 도에는 안과 밖이 없음을 알고 있으며, 理가 가까운 곳에 있는지 아니면 먼 곳에 있는지 알지 못합니다. 나는 四海에 있는 모든 것들과 똑같은 방식으로 존재하고 있을 뿐입니다. 온 우주가 내 안에 현존하고 있습니다. 이같이 내가 후회를 느끼지 않을 수 있는 이유가 되지는 않겠습니까?... (중략)... 내가 우러러 보는 것은 다른 사람들이 존경하는 것과 다릅니다. 나도 당신처럼 정씨 형제와 주희를 존경합니다. 그리고 이것은 변함없는 소망이었습니다. 오늘 다시 당신의 말씀에 힘입어 나는 한층 더 용기를 돋우며 더욱 더 스스로 깨우치고 있습니다. 내가 바라는 것은 당신과 더불어 이 소망을 강하게 만드는 데 있습니다.』³⁸⁾

(김 용 환 譯)

38) 『文集』 I, p.14.