

ISSN 2713-9638

經 學

7

2024. 6.

韓國經學學會

經學 7

2024. 6.

〈연구논문〉

- 농암 이현보(龔巖 李賢輔)의 「분어행(盆魚行)」에 나타난
출처관과 이후 조선 유학 속 선비 표상의 형성 이원진 / 1
- 玉溪 盧禎의 생애와 학술사상 김태완 / 31
- 『사제편(思齊篇)』은 어떤 텍스트인가?
— 라틴어 번역과 비교를 통해서 안재원 / 65
- 기묘명현 안처순(安處順, 1492-1534)의 우정론
— 「사제편(思齊篇, 1521)」의 '붕우(朋友)' 편을 중심으로
..... 엄국화 / 131
- 순암 안정복의 경학관과 역학에 관한 일고찰 이영호 / 157

〈부록〉

- 한국경학학회 회칙 / 183
- 한국경학학회 논문 투고 규정 / 187
- 한국경학학회 편집위원회 규정 / 194
- 한국경학학회 연구윤리 규정 / 199
- 經學 論文 審査書 / 209
- 한국경학학회 임원 / 210
- 회원가입안내 / 211
- 원고 모집 안내 / 212

농암 이현보(龔巖 李賢輔)의 「분어행(盆魚行)」에 나타난 출처관과 이후 조선 유학 속 선비 표상의 형성*

이원진**

1. 서론: 어항과 바둑판에 나타난 출처의 미학
2. 농암에게서 어항과 바둑판의 상징적 의미
3. 대조범으로 명확해진 분개의 성숙 공간
4. 염퇴 공부의 사표: 농암 '선생'이 되다.
5. 선의 구획과 선의 넘나들: 한국적 선비의 역동성
6. 결론: 항세기와 난세기의 선비정신

■ 국문요약

퇴계는 농암을 '선생'이라 부르고 행장을 지었다. 농암이 '리(理)에 대한 사모'를 중심으로 도통을 확립했다고 본 것이다. 농암은 퇴로의 미학을 실천한 도연명과 양소를 모델로 삼아 자신만의 스타일을 발전시켜 조선 유학자들에게 염퇴의 길, 즉 염퇴지사(恬退之士)로서의 모습을 제시했다. 오구라 기조는 저서 『한국은 하나의 철학이다』에서 조선의 지식인은 양반, 사대부, 선비라는 세 가지 이미지 집단으로 구분될 수 있다고 말한 바 있다. 야당인 사대부는 집권한 양반의 도덕성을 공격한다. 이 공격이 성공하면 양반이 타도되고 사대부가 중심세력이 된다. 그러나 곧 사대부도 귀족화, 보수화, 양반화되며 공격의 대상이 된다. 이러한 유교 정치의 순환은 역동적이며, 이러한 혼란 속에서 선비는 항상

* 본 논문은 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원(NRF-2020S1A5B5A16082805)을 받아 X-미디어 센터, 연세대학교 미래융합연구원(ICONS)에서 수행된 연구임.

** 연세대학교 미래융합연구원 연구교수 / E-mail: jealivre@gmail.com

핵심 권력 외부에 남아 두 집단을 모두 공격할 수 있다. 이런 유학자의 이미지 속에서 농암이 독창적으로 만들어 낸 만든 세 번째 백터는 이 순환 밖에서 작동하는 하강하는 선비의 모습이며, 이는 선비의 활로를 만들어 낸다. 이런 개혁에 대해 퇴계는 '선생'이라는 칭호를 붙여 존경하였다. 1498년부터 1545년까지 발생한 4대 사화 모두에서 살아남은 농암 이현보는 수많은 사람이 처형당하는 잔혹한 투쟁 속에서도 리(理)를 견지하고 강화했다. 위기와 역경 속에서도 '리(理)'는 더욱 빛났다. 사람이 숙청을 견디며 박해를 받으면서도 계속해서 유교적 리의 원리를 발전시키고 옹호했던 모습은 농암이 표상한 염퇴지사(鹽退之士)의 정신에 힘입어 가능했다고 볼 수 있다. 그런 점에서 농암이 말년에 퇴계에게 주었던 시 「분어행(盆魚行)」에 드러난 선비의 표상은 주목할 만한 가치가 있다. 조선사에서 사람이 박해를 피해 지켜낸 도덕은 '리'를 향한 하강, 아니 오히려 상승하는 하강이었다. 촘촘한 그물에 갇히지 않고 강호의 넓은 세계를 겨냥한 선비의 모습이였다.

주제어: 농암 이현보(龔巖 李賢輔), 「분어행(盆魚行)」, 선비(士, seonbi), 강호(江湖), 염퇴지사(恬退之士), 리(理)를 향한 하강

1. 서론: 어항과 바둑판에 나타난 출처의 미학

오구라 기조는 그의 책 『한국은 하나의 철학이다』에서 조선의 지식인에 세 개의 이미지 그룹이 있었음을 주장했다.¹⁾ 양반과 사대부, 그리고

1) 사(士)론에 관해서는 주지하다시피 오구라 기조 전에도 수많은 선행연구와 개념적 정의가 정착돼 있는 것이 사실이나 본고는 권력과 재물로부터 벗어난 선비의 입장을 표현했다는 점에서 기조의 설을 채택했음을 밝힌다. 사론에 관한 가장 전통적 이론으로는 위잉스(余英時)의 중국 고전지식인 논의를 꼽을 수 있다. 중국 역사상 '士'의 전통은 계속 변천해 왔으나, 대체로 先秦시기에는 游士, 秦漢시기 이후에는 士大夫로 불려졌다. 余英時, 『士與中國文化』, 上海人民出版社, 1987; 余英時 等著, 『中國歷史轉型時期的知識分子』, 聯經出版事業公司, 1992 참조. 뿐만 아니라 국내에서도 1959년부터 지방향리층을 부르는 말로서 양반을 대신해 '사대부'를 유통시키고 사대부 계층분화 양상에 대해 주목했던 이우성의 논의 또 재지양반의 중요한 특

선비의 구분이 그것이다. 조선시대에 양반은 부와 권력 그리고 도덕을 다 갖춘 집단이었고, 사대부는 권력과 도덕만을, 그리고 선비는 부와 권력은 없이 오로지 도덕만을 갖추고 있는 집단을 상징했다. 이상주의적이면서도 강한 현실감각을 지닌, 조선 역사에서 사림이나 신진사류 등이 전형적인 사대부의 이미지다. 반면 선비는 때 묻은 권력이나 부에 의해 몸을 더럽히지 않아, 흠집이 없다. 외국인 학자인 이만열은 『한국인만 모르는 한국의 보물』에서 “작은 이익에 매몰된 이전투구가 아니라 하늘과 사람이 하나가 되는 경지를 정치에서 실현하려는 이상주의자들의 노력”인 한국의 선비 정신(Seonbi Spirit)이야말로 한국이 세계적으로 자랑할 수 있는 한국의 보물이라고 극찬했다. 그도 그럴 것이 한국의 선비(士)는 같은 동아시아임에도 권력을 장착한 중국의 선비나 무사도가 떠오르는 일본의 선비와도 다르다. 학식과 예절로 명분과 의리를 지키고 지행합일(知行合一)을 추구하고, 목에 칼이 들어와도 두려워하지 않는 기개와 불요불굴(不撓不屈)의 정신력의 상징인 ‘선비’라는 표상은 언제 어디서부터 형성된 것이며, 그 기원은 어디로부터 나오는 것일까 궁금하지 않을 수 없다. 기존의 분석처럼 선비는 사대부와 양반과 구별되는 부와 권력으로부터 물러나 있는 조건을 지니고 있다. 선비가 보물처럼 빛나는 것은 그가 부와 권력으로부터 스스로 물러나기를 결심, 즉 염퇴했기 때문이다. 그리고 본고는 이 선비정신의 정수를 조선에서 유일하게 성대하게 은퇴식을 했던 농암, 그로 인해 퇴계로부터 ‘선생’ 칭호를 받았던 농암에서 찾아보고자 한다.

징을 지적한 미야지마 히로시의 양반론 등에 주목할 수 있다. 이우성을 이은 이기백은 지배세력의 교체가 한국 사회 전체의 발전을 가져왔다는 프레임을 제시했다. 이와 관련해서는 김인호, 「고려말 사대부 개념의 역사성과 정치적 분화에 대한 논의」, 『韓國思想史學』 64, 2020 참고. 조선 선비의 여러 양상에 대한 체계적이고 본격적인 논의는 후속 연구에서 지속하고자 한다.

#1. 농암 이현보(龔巖 李賢輔: 1467~1555)는 70세가 넘어 부친이 돌아가시자 기회가 주어지면 관직을 사퇴하고자 여러 차례 상소를 올렸다. 마침내 76세가 되어서야 ‘귀거래(歸去來)’를 외치며 왕과 친구들의 만류를 뿌리치고 결연히 관직에서 물러났다. 한양에서의 벼슬살이는 의미가 없었고 고향 분강촌에서 자연을 벗삼는 즐거움이 너무도 컸기 때문이다. 대표작 「어부가」도 은퇴한 이후 고향에 은거하면서 지은 것이다. 한강변 제천정에서 벌어진 송별연에 조정의 고관대작들이 모두 참석해서 송별시를 건네주었다. 한강에서 배를 타고 고향으로 떠났는데, 그때 배 안에는 화분(盆) 몇 개와 바둑판 하나뿐이었다. 낙향한 그에게 임금이 여러 차례 벼슬과 선물을 내리며 다시 올라올 것을 권했으나 벼슬을 매번 사양했고, 하사받은 책과 선물도 친지들에게 나누어 주었다. 농암은 벼슬 욕심은 물론이고 재물에 대한 탐도 있지 않았다.

#2. 퇴계는 49세부터 70세까지 총 53회의 사직서를 제출한다. 이는 한계에 부딪친 당시의 사회 질서를 바로잡으며 성리학이 추구한 차원 높은 의리정신, 명분정신을 구현하기 위한 나름의 방도였다. 퇴계가 국왕에게 올린 소(疏), 차(劄), 계(戒) 등을 보면 전체 44회 중 36회(81%)가 임금이 불러올리는 데 대한 사면의 내용이다. 그는 “옛날에는 치사(致仕: 벼슬을 그만함)하는 예가 있었는데 염치를 숭상하고 절의를 면려하는 수단이었다. 송나라 때는 아직 치사할 나이가 되기 전에도 염퇴(恬退)하는 것을 허락해 그 뜻을 이루도록 해 줬으니, 선비를 대우하는 도리가 예절이 있었다. 후세에는 이런 길이 꼭 막혀 한번 공명의 굴레 속으로 얽혀 들어가면 다시는 허락을 받아 물러날 기회가 없으니 정말 한탄스러운 일이다”²⁾하고 안타까워했다.

2) “嘗謂學者曰古有致仕之禮，所以崇廉恥勵節義也，至於宋時，雖不及致仕之年，亦許恬

위의 두 장면은 시대가 다르고 인물도 다르지만 비슷한 분위기를 낸다. 이는 조선시대 선비의 대표적인 표상으로 비춰진다. 왜 그럴까? 이 글에서는 그 이유를 찾으며 하는데, 바둑판과 물고기를 담은 항아리(어항)라는 비유에 빗대, 환유법으로 그 까닭을 풀어보고자 한다. 그리고 그 중심에서 살펴보고자 하는 시 2편이 있다.

농암은 1542년 7월 17일, 조선에서는 이례적으로 은퇴식을 하게 되는데, 이 무렵 온계(이해, 李滄)와 퇴계 형제에게 「분어행(盆魚行)」이라는 시를 지어주며 정계에서 물러날 것을 촉구한다.³⁾ 이 시는 선비를 어항 속의 물고기에 비유한 특이한 형식으로, 당시 사회의 비극을 예견하고 있다. 62개 행으로 이뤄진 이 시는 재밌는 형식을 띠고 있다. 주인공인 어린 물고기와 백발의 웅을 자처한 화자가 등장하는데, 웅이 먼저 물고기를 안쓰러워하자(26행), 물고기가 지혜를 담아 도리어 사람을 희화화하며 대답하고(38행), 다시 웅이 깜짝 놀라며 대답하는(62행) 문답식의 구조를 띠고 있다. 물고기는 의인화돼서 인간사를 풍자하는데, 여기서 물고기와 웅이 함께 꾸는 꿈, 작은 물에서 벗어나 큰 물 즉 강호로 회귀하고자 하는 염원이 진솔하게 그려지고 있다. 이 시는 농암이 강호가도(江湖歌道)의 탄생지인 임강사에서 강호문학을 본격 창시하기 직전 지어졌으며 강호가도에 대한 일종의 서시(序詩) 격으로 평가받고 있다. 이 시를 받은 퇴계는 곧 이어 같은 형식의 62행 「분어행 차운시」를 지어 화답한다. 이 두 시는 나란히 『농암집』에 실려 있다.

退, 以守其志, 其待士之道, 可謂有禮矣, 後世此路榛塞, 一入名韁, 更無許退之期, 可勝歎哉(金誠一). 「出處」. 『退溪先生言行錄』卷3 類編, 퇴계학연구원, 2007, 154쪽.

3) 분어행은 어항속의 물고기를 읊은 시라는 뜻이다. 송나라 정명도가 분지에다 송사리 몇 마리를 키우면서 때때로 관찰했는데, 어떤 이가 그 까닭을 묻자 “만물이 자득하는 뜻을 보려고 한다(欲觀萬物自得意)”라고 대답한 데서 온 말이다. 『宋元學案』卷14, 「明道學案下」附錄, 『聶巖集』, 이현보 지음, 장재호·김우동 옮김, 한국고전번역원 한국문집번역총서, 한국국학진흥원, 2019, 124쪽에서 재인용.

仲夏晷刻長	한여름 낮은 길기만 하고
恒陽又方熾	태양은 또 한창 이글거리네
我屋南山前	나의 집 남산 앞에 있으니
褫職閒無事	관직에서 물러나 한가롭네
門絕剝啄驚	문 두드려 찾는 이 없으니
塊坐困晝睡	우두커니 앉았다가 낮잠에 빠지네
童稚悶寂寥	아이들이 적막함이 답답하여
罩取魚兒至	그물로 작은 물고기 잡아왔는데
纖鱗四五箇	어린 물고기 네댓 마리가
喁噏憐憔悴	입만 오물오물 초췌하여 가련하네
斗水儲瓦盆	질그릇 동이에 물을 가득 담아
放之而爲戲	풀어놓고 장난거리로 삼았네
始舍圍圉然	처음 놓아주자 비실거리더니
漸蘇如起醉	술에서 깨듯이 점점 살아나더니
俄然作隊行	이윽고 떼를 지어 다니며
交頭疑湊餌	머리 맞대고 먹이를 먹는 시늉을 하고
撥刺或欲飛	활기차게 뛰어오르기도 하고
盆中游自恣	어항 속에서 마음껏 헤엄치네
然非得其所	하지만 제 살 곳이 아니기에
爾生還可瘁	네 삶이 도리어 피폐하겠지
方此大旱餘	지금 한창 큰 가뭄 나머지
川澤皆枯匱	내와 못이 모두 다 말랐고
盆水朝夕渴	동이의 물도 아침저녁으로 마르니
糜爛安可避	썩어 문드러짐을 어찌 피하라
吮沫以爲恩	서로 돌봐주어 은혜로 여기지만
不思終委棄	마침내 버려짐을 생각하지 못하네(26-용)
魚兒反笑余	작은 물고기 도리어 나를 비웃으며

4) 「盆魚行 錄奉李景明 灌 昆季求和: 「분어행」 시를 지어 이경명(해) 형제에게 적어 보내 화답을 구하다」, 『龔巖集』, 이현보 지음, 장재호·김우동 옮김, 한국고전번역원 한국문집번역총서, 한국국학진흥원, 2019, 124-127쪽.

對臆陳其志	속으로 뜻을 말하기를
吾觀世上人	내가 세상 사람을 살펴보니
宦海沈名利	벼슬살이의 명리에 빠져서
隨行而逐隊	줄을 따라 떼를 지어 다니며
添巧恩光被	은택 입기를 바라고 있지
靑雲鳳池裏	고관에 청운의 꿈 두고서
揚揚方得意	의기양양 그 뜻을 얻었지만
風波一夕起	하루저녁에 풍파가 일어나면
將身無處置	장차 제 몸 둘 곳이 없다네
姑息活軀命	구차하게 살아가는 목숨이야
人與物無異	사람과 만물이 다름이 없네(38-어)
而余聞其言	내가 그 말을 들으니
感歎心還悸	감탄하고 도리어 두려움이 일었네
冥頑無知物	저 어리석고 무지한 미물이
所言何有智	하는 말이 어찌나 지혜로운지
余居嶺之南	내 고향은 영남 땅인데
京師爲旅寄	서울의 나그네가 되었네
旣非爲祿仕	원래 가난 때문에 벼슬하지 않았고
亦無百口累	또한 많은 식구 딸린 것도 없는데
遷延將數年	그럭저럭 몇 년을 보내다 보니
光陰同隙駟	세월이 쏜살같이 흘러갔네
雖言恩未報	비록 은혜 갚지 못해서라지만
亦是貪爵位	이것도 벼슬자리 탐한 것이네
白髮走紅塵	백발로 흥진세상을 치달리니
寧不被譏刺	어찌 비웃음을 받지 않으랴
頃聞來使言	근래에 심부름꾼에게 들으니
菟裘營已旣	고향집 준비가 다 되었다 하니
往追已不及	지난 일이야 미칠 수 없지만
來者猶可企	이제 내 뜻대로 하길 기약하리
行將掛手板	이제 곧 수판을 걸어두고
亟把南轅轡	빨리 남쪽 수레고삐 잡으리
魚兒復魚兒	어린 고기여 어린 고기여

此言當籍記 이 말을 마땅히 기록해 두었다가
 江湖浩萬里 아득한 만 리 강호로 돌아가면
 永作相忘地 길이 서로 잊기로 하자꾸나(62-용)

盆魚行 次韻詩 분어행 차운시(退溪 李滉)⁵⁾

永陽李相公 영양의 이 상공께서는
 壽福何昌熾 수와 복이 어찌 그리 성대하신가
 風塵四十年 풍진 속에서 사십 년 세월 동안
 雅懷耕釣事 쟁기질과 낚시질 생각했지요
 尙來軒冕榮 혹 높은 관직의 영예라도
 一枕邯鄲睡 한 바탕 한단몽으로 여기셨네
 去就豈不裕 거취에 어찌 여유가 없겠는가
 所樂非外至 즐긴 바는 외부에서 오는 것 아니었네
 頃臥雀羅門 잠시 문에 새 그물 치고 놓더라도
 寧同守窮悴 궁핍함을 지키는 것과 어찌 같으랴
 埋盆作小池 항아리 묻어 작은 못 만들어
 聊聽兒童戲 아이들의 장난 소리나 들어보고
 袖手坐觀漁 팔짱끼고 앉아 물고기 구경하니
 大勝邀客醉 손님 맞아 취하는 것보다 훨씬 낫네
 憐渠小鱗筋 가련쿠나, 저 작은 물고기
 未必貪芳餌 좋은 먹이 탐한 것은 아니나
 數苦既所嬰 촌촌한 그물에 이미 걸려들어
 巨壑難爾恣 넓은 골짜기에서 맘대로 놀기 어렵네
 誰云枯肆貿 건어물점에서 사왔다고 누가 말했나
 免爲涸轍瘁 마른 바퀴자국에서 야위는 건 면했네
 斗水活性命 한 말 물이면 목숨을 보전하니
 恩波幸不匱 은택이 다행히 다하지 않았네
 懶笑未足嫌 수달이 옛본다고 겁낼 것 없고

5) 退溪 李滉, 『盆魚行次韻』, 『聾巖集』, 이현보 지음, 장재호·김우동 옮김, 한국고전
 번역원 한국문집번역총서, 한국국학진흥원, 2019, 528~531쪽.

蟻制容可避
 時當旱澤渴
 吞舟猶爛棄
 況乃資瓶盆
 勤惰係人志
 江湖隔浩蕩
 微物夤害利
 潑潑如自樂
 茫茫洪造被
 寧知失所依
 遭烹會不意
 閱世固多感
 寓物情難置
 作詩憤所據
 人事較同異
 坐令乾沒子
 聳聽心亦悸
 因思故園樂
 山水兼仁智
 志欲卦冠去
 鷲巖娛晚寄
 煙蓑月一艇
 不博繫千駟
 顧惟高世士
 青紫不能累
 古來全節人
 未必皆辭位
 朝廷重老成
 後生胡妄刺
 睿眷力未替
 菟裘莫言旣
 我生實孤僻

개미의 침입도 피할 수 있었네
 가물어 못이 다 마른 때에
 큰 물고기도 오히려 문드러지는데
 한 항아리에 물을 대는 것이야
 게으르고 부지런한 사람의 뜻에 달렸네
 드넓은 강호에서 떨어졌기에
 미물도 이해에 걸리고 말았네
 활기차게 스스로 즐기는 듯하니
 하늘의 아득한 은택 입었네
 의지할 곳 없음을 어찌 알리오
 삶겨지는 것은 생각한 적 없다네
 세상을 겪으면서 감회 참으로 많아
 사물에 부친 정 그만 두기 어렵네
 시를 지음은 울분을 토로하는 것
 사람의 일은 같고 다름을 비교하네
 앉아서 건물을 명하는 사람이
 들으면 역시 마음이 오싹하리라
 이에 고향의 즐거움 생각하시니
 산과 물의 인과 지를 겸하셨네
 마음은 벼슬 버리고 떠나서
 농암에서 노년을 즐기고 싶으셨네
 안개 속 도롱이 입고 달 아래 뱃놀이
 사천 필의 녹봉과 바꾸지 않으시리라
 오직 세상의 고상한 선비라
 높은 벼슬이 유혹하지 못하였네
 예부터 지조를 온전히 한 사람도
 모두 관직을 사양한 것은 아니네
 조정에서 노성한 이를 중용하니
 후배들이 어찌 함부로 비난하랴
 성상의 돌보심이 변하지 않아
 토구가 이미 이루어졌다 말 못했네
 내 태어남 참으로 외롭고 궁벽하여

高山徒仰企	높은 산처럼 우러러보기만 하였네
驚蹠蹶通衢	노둔한 말이 대로에서 넘어질까 봐
天放卸銜轡	하늘이 재갈과 고삐 풀어주었네
深戒在盆魚	깊은 경계 분어행에 있으니
至誨當銘記	지극한 가르침 깊이 새겨야 하리
收身宦海波	환로의 물결 속에서 몸을 거두어
養拙幽閒地	그윽한 곳에서 즐렬함을 기르리라.

(1) 어항

두 시에 공통적으로 나타나는 것은, 조그만 그물에 걸린 물고기와 그 비유로 말하고자 하는 조선의 정국이다. 조그만 그물에 걸려 어항으로 들어온 물고기와 확장된 자연(강호) 속에서 자유로움을 즐겨야 하는 물고기를 비교하고, 그 물고기를 바라보는 어부의 세계를 확장함으로써, 만물일체의 세계관을 노래했다. 처음에는 좋은 먹이를 찾아 떼를 지어 작은 어항으로 들어온 어린 너댓 물고기와 곧 물이 말라버리면 버려질 것을 안쓰러워하는 늙은 화자와의 관계가 펼쳐지나, 곧 이 관계는 반전된다. 물고기는 미물이라 그렇다 할지라도, 만물의 영장이라는 인간 역시 하등 다름 바 없이, 더 좋은 먹잇감을 탐하다가 그물 속에 걸려버림은 똑같이 어리석음을 고발하고 있다. 몇 세기 후인 조선 후기 담헌 홍대용(1731-1783)이 『의산문답』에서 인간이 자신의 부족을 메우기 위해 물(物)로부터 배운다는 ‘자법어물(資法於物)’이라는 관점을 제시하는데⁶⁾, 여기서는 재밋게도, 이런 관점이 먼저 선취되고 있다. 인물성동론을 넘어, 물(物)에 대한 새로운 관점, 즉 상호부조적이며 오히려 인간보다 낫기에 인간이 차마 두려워하게 되는(경외하는) 측면을 보다 과감하게 말

6) 이원진(2021), 「두 사건에서 보는 지구적 전환: 우리는 어떤 지구를 상상할 것인가」, 『원불교 사상과 종교문화』 88, 392쪽.

하고 있는 것이다. 홍대용의 관점은 ‘성인은 만물을 스승삼아 배운다(聖人師萬物)’는 『관운자』에서 인용한 것이지만 여기서 농암의 시도도 일부 인간중심주의를 타파하는 모습도 보이고 있다. 농암은 이 ‘인물무분(人物無分)’의 재치있는 비유로 퇴계에게 당시 정국을 경고했으며, 퇴계는 농암의 「분어행」 시의 암시를 깊이 깨닫고 교훈을 새긴다. 이는 퇴계가 “선비가 한번 조정에 서게 되면 모두 낚시에 걸린 고기 꼴이 되는 것이다. 한번 공명의 굴레 속으로 얽혀 들어가면 다시는 물러날 기회가 없으니 한탄스럽도다”(『언행록』, 각주2 참고)고 한 말에서 찾을 수 있다. 퇴계가 농암이 준 「분어행」에 대하여 차운사에서 최종적으로 답한 것은 ‘양줄(養拙)’이었다. 농암과 퇴계가 함께 강호로 돌아와서 얻은 것은 ‘줄박(拙朴)’이었던 것이다. 벼슬을 구해 명리(名利)에 빠지는 것을 경계하고 아름다운 산천에서 심성을 수양하며 줄박을 기르는 위기지학(爲己之學)이 바로 퇴계가 농암에게 배운 것이었다. 퇴계는 후일 도산에 은거하는 뜻도 줄박을 기르기 위해서라고 했다. 이렇게 이 두 시에 담긴 담화는 이후 조선에서 하강의 미학을 풍류로 승화시키는 시초가 된다. 그래서 농암은 “이 말을 마땅히 기록해 두었다가(此言當籍記) 아득한 만 리 강호로 돌아가면(江湖浩萬里) 길이 서로 잊기로 하자꾸나(永作相忘地)”라고 했고, 퇴계는 이어 “지극한 가르침 마땅히 깊이 새기리(至誨當銘記) 환로의 물결 속에서 몸을 거두어(收身宦海波) 그윽한 곳에서 줄렬함을 기르리라(養拙幽閒地)” 다짐했다.

(2) 바둑관

퇴계는 「분어행」의 교훈을 처사 그리고 염퇴와 하강의 의미로 깊이 깨달은 후에 이를 마음에 새기고자 한다. 특히 조광조의 행장을 통해 다

시금 이 교훈을 깨치고자 하는데, 이때 바둑의 놀이를 언급한다. 농암이 마지막으로 고향에 내려올 때 가져왔던 물건이 바둑판이었음을 상기해 볼 때 재밌는 유사성을 발견할 수도 있을 것이다. 바둑판은 수를 두는 곳이다. 바둑에는 수많은 수가 있을 수 있다. 바둑은 전형적인 동양의 게임이지만 서양의 게임인 체스에 비교해서도 유독 경우의 수가 월등히 많아, 오늘날 인공지능 신경언어망의 모델이 되기도 한다. 예를 들어, 알파고(AlphaGo)의 ‘고(Go, 碁)’는 바둑을 의미하는 것으로, 바둑의 수많은 경우의 수를 내다보겠다는 의지를 표명한다. 그러나 바둑의 수가 그렇게 많다 해도 바둑을 두는 사람 특히 바둑천재 이세돌에게 물으면 그렇게 둔 이유를 “딱 그곳에 둘 수밖에 없는 수”라고 말한다. 화가 이우환은 전 세계에서 유일하게 자신의 이름을 단 미술관 세 곳을 가진 화가 (일본 나오시마 이우환 갤러리, 프랑스 아를르, 한국 등)인데, 그는 거대한 화폭에 점을 찍을 때 “그곳 밖에는 다른 곳은 찍을 곳이 없다.”고 고백한다. 바둑 마니아인 이우환은 자신이 그림을 그리는 방식이 바로 바둑을 두는 원리와 정확히 같다고 얘기한다. 그 수많은 가능성 중에서도 사는 법은 한 수뿐이다.⁷⁾ 그리고 수를 잘못 두면 되돌릴 수 없다.

그런 점에서 퇴계가 보기에 1515년에 중용돼 불과 4년만에 기묘사화(1519)의 희생양이 된 조광조는 바둑의 수를 잘못 둔 것이었다. 조광조는 사림 등용의 시발점을 마련하기도 했지만 또 너무 성급하게 개혁을 추진한 바람에 기묘사화에 빌미를 제공했다. 퇴계는 그런 조광조를 염두에 두며 박순(朴淳)에게 보낸 서한에서 다음과 같이 말한다. “공은 어찌 바둑두는 것을 보지 못하였습니까? 한 수만 헛놓으면 온 판을 그르치게 됩니다. 근세 사림의 화는 대부분 바둑을 헛놓는 것과 같은 데서 연유합니다. 조광조 등은 도를 배움이 이루어지기도 전에 갑자기 큰 명성을 얻

7) 이어령 저(2022), 『너 어떻게 살래』, 파란북, 107~110쪽.

어 성급히 경세유민으로 자임함으로써, 성주가 그 명성을 좋아하고 그 책임을 두텁게 하였으니, 이는 수를 잘못 두어 실패를 자초한 원인입니다.” 이성원은 이 한 문단이야말로 퇴계가 평생동안 출처와 사수에 신중을 거듭하였던 이유를 짐작케 하는 대목이라고 말한다. 이와 같은 진퇴관은 당시의 식자 층에 중대한 영향을 끼쳤을 것이다.⁸⁾

이성원은 퇴계가 조광조를 분석하면서 ‘경륜의 부족’이 ‘진퇴의 잘못’을 불렀고, 그 잘못의 근본원인은 ‘공부 부족’에 귀결한다고 분석한다. “물러나기를 구해야 했지만 그렇지 못했고, 이것이 귀양으로 이어져 불행이 왔다”는 것이다. 그래서 퇴계는 이를 통해 ‘하늘의 뜻’을 절규하듯 물었고, 그의 평생에 걸친 끊임없는 ‘진이모퇴(進而謀退)’도 여기에서 얻은 교훈이라고 덧붙인다. 정약용은 34세 때 우부승지에서 금정찰방(金井察訪)의 한직으로 몇 단계 좌천되었다. 어느 날 이웃에서 『퇴계집』을 얻어 매일 새벽 세수한 후 편지 한 통을 아껴 읽고 오전 내내 새벽에 읽은 편지를 음미했는데, 이 성찰의 기록이 다산의 『도산사숙록(陶山私淑錄)』이다. 특히 박순에게 보낸 서한 중 “공은 어찌 바둑 두는 것을 못 보았습니까? 한 수를 잘못 두면 온 판을 그르치게 됩니다.” 부분을 읽은 다산은 퇴계의 평생 출처가 이 한 문단에 다 들어있다고 이 글에 적었다. 과거에도 앞선 실패를 거울삼아 이렇듯 경계한 것을 보고 군자의 몸가짐이 어떠해야 하는지 배우게 된다고. 그는 퇴계의 편지 한 줄 한 줄을 자신의 실패를 반성하는 채찍과 정신을 일깨우는 죽비로 삼았다.

퇴계는 이렇게 후대에도 영향을 미친 정암 행장에서 조광조를 정면으로 비판하며 ‘세 가지 오류’를 지적한다. “도학과 도학자를 위하는 길은

8) 이성원 저, 『퇴계에게 제자, 선생, 교육, 학교는 무엇인가?』, 도산서원 선비문화수련원, 2020, 67쪽; 『선생』, 학자원, 2024. 출간예정.

입언수후(立言垂後) 단 한 가지뿐⁹⁾이다. 그러나 지금 선생은 그렇지 못했다. 첫째 불행은 등용, 발탁이 너무 갑작스러웠고, 둘째 불행은 물러남을 구했으나 이루지 못했고, 셋째 불행은 귀양지에서 생애를 마친 일이다. 중년에 충분한 경륜을 쌓을 시간이 없었으니, 입언수후는 더욱 어려운 일이 되었다. 그렇다면 하늘이 이 사람에게 큰 책임을 내린 뜻은 결국 무엇이었던가?¹⁰⁾ 이어 퇴계는 『언행록』에서 다음과 같이 최종진술한다. “조광조는 타고난 자질이 아름다웠으나, 학문에 충실하지 못하여 그의 하는 일에 지나침이 있었다. 그렇기 때문에 마침내 일을 실패하고 말았다.”¹¹⁾

이어 다음 장에서는 새와 물고기가 어항이나 그물망 같은 옹색한 산수가 아닌 진짜 산수를 찾아 떠났고, 결국 활발한 강호 자연의 은유를 통해 ‘성(聖)의 공간’을 창조한 농암의 시 세계를 구체적으로 분석한다. 많은 국문학자들이 분석하듯 강호가도의 문학은 고려 말 사대부들로부터 시작됐으나 농암을 기점으로 큰 변곡점을 그리게 된다. 이 특징은 동향 후배였던 퇴계가 농암이 개작한 「어부가」에 발문을 지으며 농암에 대해 내린 평가를 통해 짐작할 수 있다. 퇴계는 “바라보면 그 아름다움이

9) 세상에 썩지 않는 것이 세 가지가 있어 그것을 「삼불후」(三不朽)라고 하는데, 『춘추 좌전』(春秋左傳)의 「양공」(襄公)에 나오는 말이다. 영원히 전해지는 그 「삼불후」는 바로 「입덕」(立德), 「입공」(立功), 「입언」(立言)의 세 가지다. 세상이나 국가·사회를 위하여 도덕을 세우는 것을 「입덕」(立德)이라 하고, 공을 세우는 것을 「입공」(立功)이라 하며, 말을 세우는 것을 「입언」(立言)이라 하는데, 그 세 가지 중에서도 가장 높고 위대한 것이 「입덕」이며, 그 다음 가는 것이 「입공」, 또 그 다음 가는 것이 「입언」이다. 그러므로 「불후」(不朽)라고 하면, 특히 「입덕」을 의미하지만, 「입공」·「입언」도 지극한 경지에 이르면 그에 그치지 않고 그대로 「입덕」에 통하게 된다.

10) 『退溪集』卷48, 「靜庵趙先生行狀」, “所恃以爲斯道斯人地者 有立言垂後一段事爾 今先生則未然 一不幸而登擢太驟 再不幸而求退莫遂, 三不幸而謫日斯終 向之所謂積累飽飫於中晚者 皆有所不暇矣 其於立言垂後之事 又已無所逮及焉 則天之所以降大任於是人之意 終如何也.”

11) 『退溪先生言行錄』卷5, 「論人物」, 『한국유학사상사』 2권 217쪽에서 재인용.

신선과 같았으니, 아! 선생은 이미 강호의 진락을 얻었다”고 찬탄했다. 농암은 관료적 문학이 성행하던 당시 강호지락(江湖之樂)과 강호지미(江湖之美)라는 새로운 문학세계의 지평을 열며 저서 『농암문집(龔巖文集)』, 작품으로 「어부장가(漁父長歌)」, 「어부단가(漁父短歌)」, 「효빈가(效嘯歌)」, 「농암가(龔巖歌)」, 「생일가(生日歌)」 같은 굵직한 시가 8수를 남겼다. 그는 한국문학사에 강호문학의 창도자로 큰 영향을 미쳤으며, 퇴계의 「도산십이곡」, 이한진의 「속어부사」, 이형상의 「창보사」, 윤선도의 「어부사시사」가 뒤를 이었다. 이것은 단순히 문학사의 성취뿐 아니라 퇴로를 개척하여 새로운 선비 표상을 제시한 조선 유학사적 성취로도 평가받을 수 있다.

3. 대조로 명확해진 분개(分開)의 성속(聖俗) 공간

앞서 「분어행」으로 농암의 시 세계를 엿보았는데, 그 세계를 뒷받침한 농암 사상의 특징은 어디에 있다고 볼 수 있을까? 이번 장에서는 그의 문학 세계 속에서 나타난 공간의 상징성을 통해 농암이 견지했던 선비 정신의 특징을 살펴보고자 한다.

구버는 千尋綠水 도라보니 萬疊靑山
 굽어보면 천길 파란 물, 돌아보니 겹겹 푸른 산
 十丈紅塵이 언매나 ㄱ렛논고,
 열 길 티끌 세상에 얼마나 가렸는가
 江湖애 月白호거든 더욱 無心호애라.
 강호에 달 밝아 오니 더욱 무심하여라

「어부단가(漁父短歌)」

위의 농암의 「어부단가(漁父短歌)」에서 티끌은 벼슬과 관련되고, 무심은 벼슬에 대한 무심을 의미한다. 열 길 티끌에 비해 백배 천배의 위력이 있는 게 녹수청산이다. 천백 배의 녹수청산이 열 길 홍진을 어찌 당하랴. 이렇게 벼슬과 자연의 문제를 농암처럼 침예하게 맞부딪히게 만든 작가는 한국 시문학사에 일찍이 없었다.

江湖에 너름이 드니 草堂에 일이 업다.
 有信호 江波는 보내느니 浬람이다.
 이 몸이 서늘힘음도 亦君恩이샷다.

맹사성, 「강호사시가」

예를 들어 농암 이전에 강호를 노래했던 맹사성(1359-1438)도 「강호사시가」에서 농암처럼 자연에 묻혀 지내는 즐거움을 얘기했지만 ‘역군은(亦君恩)’이란 구절이 사계절 계속 반복되며 자연에 묻혀 사는 즐거움을 말하는 부분과 공존한다. 여기서는 농암처럼 분화된 두 세계의 선명성을 느낄 수 없다.

바로 이 부분이 고려 말에서 조선 초로 이어지는 시기, 「강호사시가」의 저자 맹사성이나 「상춘곡」을 지은 정극인의 시와 차별화되는 지점이다. 퇴계의 용어를 빌려 설명하자면, 맹사성 등 농암 전의 문학에선 성과 속의 공간이 혼륜(渾淪)돼 있다면 농암 이후에는 성과 속의 공간이 명확히 분개(分開)돼 있다고 볼 수 있다. 퇴계는 일찍이 성(性)에도 본연지성과 기질지성의 구분이 있고, 정(情)에도 사단과 칠정의 구분이 있다고 말했다. 이 구분을 여기서 다시 빌려서 설명해 보자면, 농암의 공간엔 리(理)적인 성의 공간과 기(氣)적인 속의 공간 상의 분개가 있다. 그 구분은 리기가 일몰이 아니라는 것(理氣不相雜)을 강조하기 위한 공

간개념적 구분이지만, 자칫 리기가 떨어져 분리된 것처럼(理氣不相離)처럼 생각하면 안 될 것이다. 농암은 일시적으로 분리된 성(聖)의 공간에서 속(俗)의 공간으로의 끊임없는 확장성과 이동성을 매우 중요하게 생각한 듯하다. 성과 속의 공간의 오고감을 논했다는 이 점이 농암에게 도가적 요소가 많이 발견됨에도 불구하고 결정적으로 농암이 도가와 구별되는 유가적 특징으로 귀결하는 지점이 아닐까 생각한다.

이뿐 아니라 예를 들어 「어부가」에서는 시적 심상에서 물과 산, 아침 밀물과 저녁 밀물, 빠져나가다 들어오다 등 대조되는 낱말의 연결로 성과 속에 대한 대립적 내면세계가 드러난다.¹²⁾ 5연에서는 일다-날다, 서늘하다-한가하다. 푸르다-회다 이미지가 대립을 이루며 의미를 반복 강화한다. 제 1, 2행에서 만사/무심, 삼공/강산이 속/성과 동질적 범주다.

다만 「어부가」의 화자는 세속으로부터의 이탈과 세속으로의 귀환을 동시에 희망한다. 이렇게 농암의 문학세계는 단순히 자연에서 은거하는 것으로 끝나거나 풍파의 어려움을 얘기하지만은 않는다. 강호생활이 은사의 것 같으면서 사실 세상을 완전히 떠나지 않고 다시 돌아온다. 십장 홍진이 가려져 있는 저쪽 세계지만 그곳에 군주가 있고 백성이 있다. 그들을 저버리고 혼자만 한가로울 수는 없는 것이다.

이민홍은 조선조 오백 년을 통해 선비들이 귀거래를 것처럼 요란하게 외쳤지만 진심으로 귀거래를 회구했던 사람은 극소수에 불과했다고 말한다.¹³⁾ 그리고 그 가운데 농암과 퇴계가 포함돼 있다. 그들이 그렇게 할 수 있었던 것은 귀거래해 삶을 누릴 경제적 기반과 아름답고 매혹적 풍광이 갖춰진 성의 공간을 스스로 창조했기 때문이다. 특히 농암은 분

12) 송정숙, 「농암 어부가의 율격과 심상」, 『농암 이현보의 문학과 사상』, 안동문화연구소, 1992, 511쪽.

13) 이민홍, 「농암 시가의 이념과 미의식」, 『농암 이현보의 문학과 사상』, 안동문화연구소, 1992, 229쪽에서 인용.

천에 조각배를 띄우고 술을 싣고 시를 짓고 노래 부르기를 좋아한 풍류의 선비였다. 유상곡수의 의미를 알았던 것이다. 그 성의 공간에서 이뤄진 성리학적 강호인식은 강호의 내외를 분리해 외경의 미보다 내경의 미, 즉 도체(道體)를 탐구할 여력을 갖추게 한다. 도체를 탐구한 이후에 내외가 합일된다. 위기지학을 먼저 이루고 위인지학을 이루는 순서와 같다. 내경의 미는 미라기보다 진과 선에 더 가깝다. 즉 인간 심성의 최고의 경지다. 강호자연에서 내경의 미는 거리두기 즉 분개를 통해 심안(心眼)을 얻은 자에게 확보된다. 다음 시를 보자.

龔巖에 올라 보니 老眼이 猶明이로다.

농암에 올라 보니 늙은이의 눈이 오히려 밝게 보이는
구나

人事이 變흔들 山川이 썩 가실가.

인간사가 변한다 한들 산천이야 변할 리 있을까?

巖前에 某水某丘이 어제 본 듯흐여라.

바위 앞의 저 물 저 언덕이 어제 본 듯 선하구나

「농암가(龔巖歌)」

「농암가(龔巖歌)」는 그 깊은 곳을 얻은 자의 풍경을 보여준다. 이 시에서 농암은 변치 않는 자연물을 환기함으로써 사람의 일이 변한 데 대한 실망을 내려놓는다. 중장에서는 실망의 원인이 ‘인사의 변화’임을 드러내고 대립적으로 ‘산천의 불변’을 강조했다. 늙은이의 약한 시력을 가지고서 오히려 명확히 볼 수 있는 게 바로 변하지 않는 산천이다. 늙은 뒤에 오히려 시력이 좋아졌다는 것은 심안으로 파악한 자연에 대한 찬탄이다. 퇴계는 농암을 신선이라고 칭했다. 세속과 거리두기를 통해 확보한 강호의 자연은 더 깊은 심성을 느낄 수 있게 한다. 성속의 구분이 본

연지성과 기질지성의 구분과 같다면 거경(居敬)과 존양(存養)은 바로 이 강호에서 이뤄질 수 있는 것이다. 이렇게 강호자연은 심성론과도 깊이 연관된다. 때문에 강호지락과 강호지미는 곧 심성의 즐거움과 미학이다. 바로 이 지점을 이민홍은 농암의 ‘성정미학’이라고 표현했다. 여기에는 금욕적 정서가 개입한다. 하나의 세계를 얻으려면 다른 하나의 세계를 버려야 하고, 개인적 수양은 쉽지 않은 자기억제와 긴장의 심미감을 학자들에게 요구한다. 절제된 수목화적 엄격성을 갖춘 강호다. 이는 농암이 추구한 극기적 긴장의 경지였다.¹⁴⁾ 성과 속의 이 두 세계는 그 성립상 모순돼 있다. 김홍규는 이 점을 날카롭게 지적한다. 그에 따르면 “농암 이후로 강호자연과 정치현실은 서로를 용납하지 않는다. 두 세계의 모순은 화해될 수 없다.” 실제 농암 이후로 어부의 생활과 대립하는 세계에 대한 일련의 부정이 있다. 예컨대 “낙시대 한 가닥에 만사를 잊으며, 삼공을 주더라도 이 강산과 바꾸지 않는다. 일생의 자취가 창랑에 있다”는 구절이 그렇다. 만사무심, 심공, 창랑은 서로 밀고 당기면서 단 순히 액면적 의미가 아니라 배후 정치현실과의 상호 배제적 대립을 띠고 있다.¹⁵⁾ 이런 대립구도는 「효빈가」와 「농암가」, 「어부가」 등에서도 계속 이어진다. 16세기 상황에서 급진적 개혁 이념을 도전하다가 거듭 좌절을 겪은 사람의 세계관은 따라서 고려시대의 강호가도와는 달리 혐오스러운 관료생활로부터 물러나 금욕적 관조를 하려는 이분적 전망이 강하게 묻어 있다. 조광조의 급진적 정치이상의 좌절을 목격한 농암이나

14) 김홍규, 「강호자연과 정치현실」, 『농암 이현보의 문학과 사상』, 안동문화연구소, 1992, 177쪽에서 인용.

15) 김홍규, 「강호자연과 정치현실」, 『농암 이현보의 문학과 사상』, 안동문화연구소, 1992, 175쪽, 참고로 본고는 2024년 한국경학학회 춘계학술대회, '15~16세기 조선 경학의 향방과 전개: 퇴계 율곡 이전 조선 경학의 저변'에서 발표한 초고(2024.05.11)를 발전시킨 것이며, 당시 사회자와 토론자께서 저자의 새로운 강호론을 전개하기 전, 먼저 정설로 인정되는 김홍규의 강호자연의 이분 구도에 대한 간단한 정리를 하는 게 좋겠다고 조언해 주셨다. 이 자리를 빌려 감사드린다.

퇴계는 다른 선택을 하고자 했다. 타락한 세속과 단절된 강호로 돌아와 숭고한 표준을 지키고 이를 더 선양하려 했다. 실제 농암 이후 조선에서 이 강호세계의 상은 더욱 견고해진다.¹⁶⁾

여기서 농암은 사대부의 이상에서 저절로 떨어져 버린 속과의 거리를 억지로 메꾸지 않는다. 도리어 스스로 거리를 창조하며 역발상을 시도한다. 조정에 기생하며 피어나는 피로한 관료가 아니라 적극적인 성의 하강적 공간을 개척하면서 상승만을 지향하는 속의 공간 역시 그물에서 건져낸다. 하지만 이 성속의 구별은 서로를 배척하기 위한 게 아니라 공존하며 이동을 용이하게 하는 유연성을 낳는다. 퇴계가 후에 『성학십도』 등에서 도상적으로 창조하고자 했던 경(敬)의 미학은 바로 이런 유연한 이동성을 발전시킨 것이라고 볼 수 있을 것이다.

4. 염퇴 공부의 사표: 농암 ‘선생’이 되다.

농암의 은퇴식이 워낙 성대하고 유명했기에, 퇴계는 많은 시를 지었고, 제목도 「이참판선생가귀(李參判先生假歸)」이라는 특이한 표현을 붙였다. ‘이참판’만도 극존칭인데 거기에 선생까지 추가했다. 삼전도 마지막 전별시 제목 「봉전이선생(奉錢李先生)」에서도 역시 거듭 선생이라고 적으며 존경과 흠모의 마음을 전했다. 그 전별시 한 편에는 ‘후생後生’이라는 시어와 함께, ‘후생을 감동시켰다’고 덧붙였다.¹⁷⁾

16) 이원진, 「농암(龔巖)의 경천(敬天)사상: 聖俗間 거리두기를 위한 자연의 재발견」, 『동양철학연구』 109, 동양철학연구회, 2022, 26쪽.

17) 이성원, “농암의 정계은퇴 4. 지금 사람들은 이러한 은퇴가 있는지도 모릅니다.-도성 전별행차, 제천정전별연, 효빈가, 농암이선생행장”, 〈농암총택〉 홈페이지 (<http://bungang.nongam.com/coding1/sub1/sub3.asp?bseq=2&mode=view&cat=-1&aseq=6709&page=1&sk=&sv=>), “많은 관료들이 전별시를 지었는데, 승문원에 근무 중이던 퇴계는 농암이 서울을 떠나기 직전의 3일간의 일정을 합

上東門外候功成	상동문 밖에서 기다리는 공 이루었으니
祖帳如雲感後生	구름 같은 전별 자리에 후생이 감탄한다오.
白日登仙何足道	대낮에 신선이 되어 오르는 걸 말해 무엇하리
急流空羨此閑行	용퇴하는 이 한가한 행차 마냥 부럽군요.18)

여기서 퇴계는 농암을 중국의 전설적 현인인 ‘양소(소광(疏廣)과 그 조카 소수(疏受))와 비견된다’고 했다. 후일 국왕이 내린 제문도 농암을 “소광, 소수처럼 가지런히 빛난다”고 묘사했다.

皤皤大老	백발의 대로로서
式表朝行	조정의 모범이었는데
挽不可留	만류하여도 머물지 않고
退身桑鄉	고향으로 물러났으니
寂寞青史	역사에 적막하고 쓸쓸했으나
二疎齊光	두 소씨(소광, 소수)처럼 가지런히 빛나네19)

이성원은 이런 정황을 통해 “퇴계는 농암의 은퇴를 한 명 참판 관료의 치사(致仕)가 아닌 한 분 선생의 역사적 사건의 한 순간으로 이해하고 있다”고 해석했다. 농암을 흔히 역사적 현인인 도연명, 하지장, 범리 등과 비교하였지만, ‘소광, 소수와 비견된다’는 최고의 찬사였다는 것이다.

께 하며 「이 참판선생가귀(李參判先生假歸)」, 「봉전이선생(奉錢李先生)」 등을 지었다.”(김언중 해제, 49~50쪽에서 인용) 『龔巖集』, 이현보 지음, 장재호·김우동 옮김, 한국고전번역원 한국문집번역총서, 한국국학진흥원, 2019

18) 「창녕군의 시에 차운하다(次昌寧韻)」[李滉], 『龔巖集』 卷5 /附錄二/ 퇴휴시 별첩 [退休時別帖], 『龔巖集』, 이현보 지음, 장재호·김우동 옮김, 한국고전번역원 한국문집번역총서, 한국국학진흥원, 2019, 437쪽.

19) 「사제문(賜祭文)(1555)」, 『龔巖集』 卷4, 附錄一, 두 소씨는 한 나라 선제 때 소광(疏廣)과 그 조카 소수(疏受)를 말하며, 소광이 소수와 함께 벼슬을 그만두고 고향으로 돌아올 때 천자와 태자는 황금을 하사하고, 궁경대부들은 동도문 밖에서 성대하게 전별했다. (『古文眞寶後集 送楊巨源少尹序』), 『龔巖集』, 이현보 지음, 장재호·김우동 옮김, 한국고전번역원 한국문집번역총서, 한국국학진흥원, 2019, 340쪽.

‘양소’라 불리는 이들은 명예의 절정에서 물러나 중국 역사에서 최고로 존경받는 인물이 된 자다. 중국 4대 시인 백거이(白居易)의 명시 「불치사不致仕(물러나지 않은 자)」에 등장하는 인물이 바로 양소이다. 오랜 중국의 역사에도 자진해서 정계은퇴한 인물이 없었는지 길이 찬양받는 인물로 남아있다. 이성원은 여기서 또 퇴계의 ‘선생’ 표현에 주목했다. 지금 흔한 것이 선생이지만, 당시까지 거의 사용하지 않았는데 퇴계가 씬으로 말미암아 역사상 부각된 용어라는 것이다. 신라시대는 ‘백결선생’, ‘강수선생’ 정도 쓰였으며, 고려시대는 거의 사용되지 않았고, 조선시대는 양촌 권근이 목은 이색에게 ‘선생’이라 했고, 서거정을 ‘사가선생’이라 한 것 정도였다. 이후 퇴계 시대는 거의 사용되지 않았던 사어에 가까웠는데, 퇴계가 문득 농암을 대상으로 사용했고, 퇴계가 그 표현을 일괄되게 쓴 유일한 대상 또한 농암이었다는 것이다.

예를 들어 다음 시는 제목이 그대로 「농암 이선생께 올린다(上龔巖李先生)」이다.

高臺新曲賞深秋	높은 대에 새로운 가락 깊어진 가을은 아름답고
手折黃花對白鷗	노란 국화를 손으로 꺾어 하얀 물새를 마주하네
仰德至今清夜夢	지금까지 경모하는 은덕은 밤 꿈 속에 선명하고
月明時復到中洲	밝은 달은 때 맞추어 다시금 물가 사이에 이르네. ²⁰⁾

또 퇴계는 1556년 「농암이선생행장」을 지었다. 자칭해서 쓴 농암 일대기이며, 후에 정암 조광조, 회재 이언적의 일대기를 그 아들들의 요청으로 짓고 ‘선생’이라 칭한다. 「정암조선생행장」(1564), 「회재이선생행장」(1566)등이 그것이다. 그 무렵 사림집단의 사회적인 최고 존칭은

20) 「上龔巖李先生」, 『退溪先生文集卷之一』

‘공’이었는데 왜 퇴계는 ‘선생’을 새삼스럽게 사용했을까? 이 단순한 질문을 여태껏 그 누구도 제기한 사람 없었고, 그 누구도 답변한 사람이 없었음을 이성원은 도리어 궁금해한다. 이성원은 “『퇴계집』에 가장 많이 등장하는 이름을 세었는데, 91회 조목이 1위였고, 이현보가 77회로 다음으로 많았다. 기대승이 62회, 황준량이 56회로 그 다음이다.”며 “농암에 대한 퇴계의 생각을 엿볼 수 있는 대목”이라고 말했다. 그렇기 때문에 그는 퇴계의 ‘선생’ 칭호는 우리에게, 아니 우리 민족에게 영원한 화두를 던져주고 있다고 본다. ‘선생’은 그 후 한국에서는 너무나 보편적 표현으로 굳혀졌다. 퇴계가 ‘퇴계선생’이 되었음은 말할 필요도 없다. 퇴계의 ‘서원창건운동’과 ‘선생개념확립’은 이렇게 퇴계가 의도한 바에 따른 것이며 지금 그 염원이 이루어진 것이라고 봐도 무방하다는 것이다.²¹⁾

5. 선의 구획과 선의 넘나듦: 한국적 선비의 역동성

농암은 살아생전 ‘소주도병(燒酒陶甁)’이라는 별명을 얻었다. 이 말은 모순어법이다. 겉모습은 질그릇 병처럼 검고 투박하지만 내면은 소주처럼 맑고 엄격하다는 의미였다. 겉은 소탈하지만 속은 맑은 총의가 가득했다. 이는 한국 미(美)의 모순적 특성을 잘 드러낸다. 서양에서 소크라테스 역시 자주 사투로스에 비교됐다. 겉모습은 투박하고 못생겼으나, 속은 지혜로 가득한 것을 말한다.²²⁾ 소크라테스의 이야기를 처음 들 때는 매우 이상하고, 우스워 보이지만 그 속을 열어젖히고 들어가 보면

21) 이성원(2020), 『퇴계에게 제자, 선생, 교육, 학교는 무엇인가』, 도산서원 선비문화수련원, 65~67쪽.

22) 플라톤의 『향연』(천병희 번역 플라톤전집 1권)의 한 대화에서 제자 알키비아데스는 소크라테스의 외모를 사투로스(그리스 신화에 나오는 반인반수[半人半獸]의 괴물)로 비유한다.

신적인 지성과 덕을 느낄 수 있다는 뜻도 담고 있다. 농암도 비슷했다. 그의 강호가도는 굉장히 질박하고 투박해 보이나, 그 안을 열고 들어가면 겹겹의 풍류와 리(理)를 향한 동경을 맛볼 수 있다. 바람이 그 겹 사이를 오고가는 것이 풍류였다. 오고감이 가능한 이유는 사이가 떨어져 있어서이다. 사이가 좋으려면 사이와 간격이 확보돼야 한다.

농암 이후 강호가도의 안동지역은 장수마을이 되었다. 이성원은 “유상곡수는 조선 최고의 레저였다”고 강조한다. 안동의 분강촌은 말하자면 당시 한국의 ‘블루존(100세 이상이 사는 마을)’이었다. 목릉성세의 절정을 이룬 선조임금 시절에 인재들은 이곳에서 장수의 여러 요법을 터득할 수 있었다. 한국은 조선 시대 사림 이후 ‘선비의 나라’라는 호칭을 갖게 됐다. 그것은 선비의 정의를 철저히 하고 단단하게 다져온 덕이다. 그리고 그 내막에는 퇴계가 ‘선생’이라 호칭하고, 그의 행장을 지어 도통을 밝힌 농암이 세운 하강하는 선비의 표상이 면면히 이어져 내려오고 있다. 문화사회학자 한민은 이 특징을 “선을 긋는 일본인, 선을 넘는 한국인”이라고 정의했다. 한번 그어놓은 선은 절대 넘지 않는 사회가 일본이라면, 선을 넘나드는 사회, 어쩌면 선을 넘기 위해 그어놓는 게 한국이라는 것이다.²³⁾ 선은 구획돼 있으면 또 넘어가는 것이다. 선을 넘나들면서 생기는 역동성이 한국인의 에토스를 구성했다고 할 수 있다. 영화 <기생충>에서는 “자꾸 선을 넘네?”라는 단어가 유독 많이 나온다. 한국의 선비는 이 두 가지의 서로 모순적이고 상반된 사이를 역동적으로 움직이면서 자신의 길을 개척한다. 조선 유일의 치사, 은퇴식과 송별연을 벌였던 농암이 한국 유학사에서 기여한 일은 하강하는 선의 확립이었다. 그리고 그 하강이 있기에 또 상승이 가능해졌다. 풍류는 이 선을 넘나드는 유연

23) 『선을 넘는 한국인 선을 긋는 일본인: 심리학의 눈으로 보는 두 나라 이야기』, 한민 지음, 부키, 2022, 263~264쪽.

성을 말한다. 조선 도학의 역동성은 농암 이후 활발해졌다. 진이모퇴의 구별과 강호가도의 성립은 그 선을 구획한 것이고, 그 선을 넘으면서 또 선을 넘을 때 진퇴식을 통해 고지함으로써 그 선의 존재 의미를 만천하에 알린 것이다. 이제 선비가 그 선을 넘는다고 할 때는 선의 의미를 이해하고, 이를 스스로 내면화, 체화해야 한다. 향후 더 면밀하게 밝혀야겠지만 한국인의 한에서 나오는 우수와 회한과 해학의 철학은 바로 이런 물러남의 역동성으로부터 나오는 것이 아닐까 한다.

6. 결론: 항세기와 난세기의 선비정신

중국 류츠신 작가의 SF 소설 『삼체(三體)』과 동명의 넷플릭스 드라마에서는 삼체 행성의 외계인들이 항세기와 난세기를 거친다. 치세와 난세를 구분하는 것이 동양철학의 모체임을 이해할 때 행성적으로 확장된 동양의 사고관을 드러내는 영리한 설정이다. 여기서는 세 개의 태양이 불규칙적으로 뜨고 지면 삼체 행성을 엄청난 온도로 가열하기도 하고 냉각시키기도 한다. 그 안에는 사는 사람들은 생존에 적합하지 않은 난세기에는 스스로를 '탈수'시켜 미라 상태로 존재하다가 적절한 기온이 유지되는 항세기에 '입수'를 통해 되살아나 문명을 발전시켜 나간다. 이렇듯 생존과 문명의 지속적인 발달에 부적합한 삼체 세계의 척박한 자연 조건은, 삼체인들이 자신들로부터 가장 가까운 항성계에서 지구의 존재를 발견하자마자 바로 정복하도록 하는 욕망을 부추기게 한다. 이처럼 오늘날에도 진퇴관은 인류 생존의 조건일 뿐만 아니라 인류 문명을 발전시키기 위한 필수 요건이다. 본고에서 검토한 상승과 하강의 선이 있는 한국적 도학은 이런 기준에서 볼 때 앞으로 더욱 큰 의미를 생성시킬 잠재력을

갖고 있다. 일본의 문화비평가 사이토 다카시는 『일류의 조건』에서 동경과 의지의 크기가 그 사람의 그릇 크기를 결정한다고 말했다. 자신이 동경하는 분야를 인지하고 모든 에너지를 쏟아가며 몸으로 익힌 ‘특기’를 기반으로 종합적으로 관리하며 발전시켜 나간 스타일의 총체가 바로 일류를 만든다는 것이다. 외국이 일류라고 인정한 ‘선비 정신’은 농암에게서 한 단계 진척됐다.

퇴계가 농암을 ‘선생’이라 칭하며 행장을 쓴 이유는 농암이 “리(理)를 향한 동경”이라는 도의 스타일을 확립했기 때문이었다. 농암은 물러남의 미학을 실천했던 도연명과 양소(소광, 소수)를 사표로 삼아 자신의 스타일을 개척했고, 이후 조선의 유학자들에게 물러남의 도, 즉 엄퇴지사로서의 면모를 제시했다. 앞서 오구라 기조는 그의 책 『한국은 하나의 철학이다』에서 조선의 지식인에 세 개의 이미지 그룹이 있었음을 주장했음을 살폈다. 양반과 사대부, 그리고 선비의 구분이 그것이다. 야당인 사대부는 여당인 양반의 도덕을 공격한다. 이 공격이 성공하면 양반은 전복되고 사대부가 정권의 중추가 된다. 그러나 이런 사대부도 쉽게 귀족화, 보수화, 양반화된다. 이것이 유교 정치의 반복이며 역동성인데 이 소용돌이 속에서 선비는 항상 핵심 권력의 밖에 몸을 두고 이들을 모두 공격할 수 있다. 이 소용돌이 바깥에서 소용돌이를 작동하게 하는 제 3의 벡터를 만들어 낸 것이 농암이 개척한 하강적 선비정신의 의미다. 퇴계는 이 힘을 알았고, 그에게 ‘선생’ 칭호를 봉했다. 실제 전후 네 차례에 걸친 사화(1498~1545)를 모두 살아냈던 농암 이현보는 수없는 신진 사대부들이 주살되는 처참한 투쟁 속에서 ‘리’를 위축시키지 않고 역으로 불굴의 생명력을 획득해 가는 데 성공했다. 위기와 역경 속에서 ‘리’는 오히려 빛났다. 언뜻 사림들이 4대 사화를 거쳐서 박해받고, 또 그 가운데서도 도학을 성립하고 면면히 이어온 광경은 성경에서 예수의 제자들

이 각종 박해를 받으면서도 복음을 전파하려는 사도행전의 기록들과 비슷한 느낌이 든다. 조선 역사 속에서 사람들이 박해를 피해 지켜낸 도덕은 '리'를 향한 하강, 즉 상승하는 하강이었다. 그래서 촘촘한 그물에 걸리지 않고, 넓은 강호의 리를 향했다.

〈참고문헌〉

〈원전〉

『龔巖先生文集』.

『退溪先生文集』.

이현보 지음, 장재호·김우동 옮김(2019), 『龔巖集』, 한국고전번역원 한국문집본 역총서, 한국국학진흥원.

퇴계학연구원(2007), 『退溪先生言行錄』 卷3 類編, 154쪽.

안동문화연구원(1992), 『농암 이현보의 문학과 사상』.

余英時(1987), 『士與中國文化』, 上海人民出版社.

余英時 等著(1992), 『中國歷史轉型時期的知識分子』, 聯經出版事業公司.

강호문학연구소(2000), 『龔巖 李賢輔의 江湖文學: 강과 달과 배와 술과 시가 있는 풍경』.

〈단행본과 논문〉

이성원 저(2020), 『퇴계에게 제자, 선생, 교육, 학교는 무엇인가?』, 도산서원 선비 문화수련원.

이성원 저(2008), 『천년의 선비를 찾아서』, 푸른역사.

국립중앙박물관(2007), 『때때옷의 선비, 농암 이현보』.

최영성 지음(1995), 『한국유학사상사』 2권, 아세아문화사.

플라톤 저, 천병희 번역(2017), 『향연』(플라톤전집 1권), 도서출판 숲.

오구라 기조 지음, 조성환 옮김(2017), 『한국은 하나의 철학이다』, 모시는 사람들.

한민 지음(2022), 『선을 넘는 한국인 선을 긋는 일본인: 심리학의 눈으로 보는 두

나라 이야기』, 부키.

사이토 다카시 지음, 정현 옮김(2024), 『일류의 조건』, 필름(feelm).

이어령 저(2022), 『너 어떻게 살래』, 파랑북.

류츠신 지음, 이현아·허유영 옮김(2020), 『삼체』, 자음과 모음.

이만열·고영주(고산) 지음(2020), 『한국인만 모르는 한국의 보물』, 북스타.

〈농암종택〉 홈페이지(<http://bungang.nongam.com/coding1/sub1/sub3.asp?bseq=2&mode=view&cat=-1&aseq=6709&page=1&sk=&sv=>),

이원진(2022), 「농암(龔巖)의 경천(敬天)사상: 聖俗間 거리두기를 위한 자연의 재발견」, 『동양철학연구』 109, 동양철학연구회.

이원진(2021), 「두 사건에서 보는 지구적 전환: 우리는 어떤 지구를 상상할 것인가」, 『원불교 사상과 종교문화』 88.

김경호(2012), 「秦·漢初 出土資料에 반영된 ‘士’·‘吏’의 性格 — 游士에서 儒士로의 변천과정을 중심으로」, 『대동문화연구』 80.

김인호(2020), 「고려말 사대부 개념의 역사성과 정치적 분화에 대한 논의」, 『韓國思想史學』 64.

The Rule of Conduct in Life(出處觀) in Nongam Lee
 Hyeon-bo(聾巖 李賢輔)'s Poem *Bunuhang*(盆魚行):
 The Subsequent Formation of the Confucian Scholar's Image
 in Joseon Confucianism

Lee, Won-jean *

Toegyeg referred to Nongam as 'teacher(선생)' and wrote his eulogy because Nongam had established a style of Dao centered around longing for 'Li(理)'. Nongam, taking Tao Yuanming and two Shu(疏廣 and 疏受), who practiced the aesthetics of withdrawal, as his models, developed his own style and subsequently presented to Joseon Confucian scholars the path of withdrawal, that is, the image of a person who retires from the world with dignity (Yeomtoe Jisa, 恬退之士). Previously, Ogura Kijo in his book *Korea as a Philosophy* noted that there were three image groups among Joseon's intellectuals: yangban, sadaebu, and seonbi. The sadaebu, being the opposition, attack the morality of the yangban, who are in power. If this attack succeeds, the yangban are overthrown and the sadaebu become the central power. However, even the sadaebu quickly become aristocratic, conservative, and yangban-like. This cycle of Confucian politics is dynamic, and in this turmoil, the seonbi always remain outside the core power, capable of attacking both groups. The third vector, created by Nongam, is the meaning of the descending scholar spirit, which operates outside this cycle. Toegyeg recognized this *seong* and honored him with the title 'teacher(선생).'

Nongam Lee Hyeon-bo, who survived the four purges (Sahwa) that occurred from 1498 to 1545, managed to maintain and even strengthen 'Li(理)'

* Research professor, Institute of Convergence Science, Yonsei University /
 E-mail: jealivre@gmail.com

amid the brutal struggles that saw countless new scholars executed. In times of crisis and adversity, 'Li' shone even brighter. Observing the scholars (sarim) endure the four major purges, suffering persecution yet continuing to develop and uphold Confucian principles, is reminiscent of the disciples in the Bible who spread the gospel despite various persecutions, as recorded in the Acts of the Apostles. The morality that the sarim protected in Joseon history by fleeing persecution was a descent towards 'Li', which is an ascending descent. It aimed at the broad Mountain-Water Poetry(江湖歌道) without being caught in a dense net.

Key Words

Nongam Lee Hyeon-bo(聳巖 李賢輔), poem Bunuhang(盆魚行), seonbi(the Joseon Confucian scholar), The descent towards Li(理), Mountain-Water Poetry(江湖歌道), The retirement from the world with dignity(恬退之士)

논문접수일: 2024.5.25., 심사완료일: 2024.6.18., 게재확정일: 2024.6.18.

玉溪 盧禎의 생애와 학술사상

김태완 *

-
1. 들어가는 말
 2. 玉溪 盧禎의 생애
 3. 玉溪 盧禎에 관한 기억과 이미지
 4. 玉溪 盧禎의 학술과 사상
 5. 맺음말
-

■ 국문요약

육계 노진은 조선 전기의 대표적 문신관료로서 명신으로 일컬어진다. 비록 정치, 문화, 학술 상에서 역사적으로 뚜렷한 자취를 남기지는 않았지만 당시에는 매우 온건하고 합리적인 인물로 인정을 받았다. 어린 시절 아버지를 여의고 형제를 잃고 장년의 시기에 이르기까지 슬하의 자녀가 여럿 요절하는 등 생활 세계가 불우하였으며 그로 인해 홀어머니를 지극 정성으로 모셔서 효도가 그의 삶을 상징하는 이미지가 되었다. 이런 불우한 생활세계는 온건하고 합리적으로 관료로서 자기 역할을 충실하게 하고 무리하지 않으며 노모를 극진히 모시고 주어진 삶을 무난하게 살아가려는 그의 삶과 세계관을 형성하는 데 결정적인 역할을 한 것으로 볼 수 있다.

노진은 향리의 사대부 지식인으로서 기초 학문을 익히고 생원시에 합격한 뒤 성균관에 유학하면서 당대 명성을 날리던 인물들과 널리 교류하면서 학문을 연마하였다. 출사하여 관료가 된 뒤에는 전형적인 학자 관료로서 임무에 충실하

* 전남대학교 호남학연구원 특별연구원 / E-mail: youngok0215@hanmail.net

였다. 그러나 학문을 닦고 심성을 수양하는 개인적인 성취에 관심을 두기보다 지역사회의 행정과 교화에 힘을 써서 풍속을 개선하고 향촌의 기강과 질서, 문화적 수준을 향상시키는 일에 힘을 썼다. 노진은 성리학자로서 당대 학자들과 성리학의 주요 문제인 격물치지, 인심도심 등에 관해 논쟁을 진행하였고 관료로서 토지제도와 봉당에 관해 나름대로 현실적 관점에서 개혁적이고 온건한 해결책을 제시하였다.

그의 학술사상과 경세사상은 1차 텍스트의 상대적 부족으로 인해 정확하게 전모를 밝혀내기는 어렵다. 그리하여 그는 조선 중기 도학자의 한 사람이라기 보다는 사림 주도의 정치로 재편되어 가던 명종, 선조 시기 사림파의 진출에 일정한 역할을 하였고 스스로 사림파의 정체성을 갖고 있었던 인물로 규정할 수 있다. 『논어』, 『대학』, 『근사록』, 『심경』 등을 늘 가까이 하고 『대학』의 근본 이념을 평생 학문의 종지로 삼고 정주의 학설을 신뢰하였던 인물로서 전형적인 16세기 문인, 관료로서 '부지런히 배우고 문기를 좋아하며, 인자하고 은혜로우며 아버지를 사랑한' 일생을 살았다고 한 당대의 평가는 적절하다 하겠다.

주제어 : 부친의 부재, 문신관료, 행정과 교화, 우국애민, 사림파의 정체성

1. 들어가는 말

玉溪 盧禕(1518~1578)은 조선 전기의 名臣이다. 그를 명신이라고 한 까닭은 이른바 穆陵(宣祖) 盛世라고 하는 조선유학이 가장 화려했던 시기, 명종에서 선조 초까지 일시에 나타난 밤하늘의 별처럼 수많은 조선유학의 석학들 사이에서 그가 학술이나 사상에서, 또는 학문의 전승에서 오늘날의 관점에서 볼 때 뚜렷한 흔적을 남기고 있지 않아서 학자라고 규정하기에는 미흡하다는 평가를 벗어날 수 없기 때문이다. 그렇다면 노진을 우리는 어떻게 평가해야 할까? 백과사전에서도 노진을 文臣이라

고 일반적으로 규정하고 있는데 이점은 역시 노진이라는 인물이 역사적으로도 학자나 문장가로서 뚜렷한 위상을 갖지 못하고 있으며 그의 학술사상이나 정치적 영향력이 후대에 강력한 이미지를 형성하지 못하고 있다는 사실을 반증한다.¹⁾

그렇다면 노진은 그저 그런 조선시대의 일반적인 학자이며 문신관료라는 이미지만 갖는 것일까? 그에게는 『玉溪集』이라는 명실상부한 문집이 있으며, 학문의 사승관계도 스승으로는 유명한 학자에게 연원이 닿지는 않지만 함양 향리의 선비로서 당시 지역사회에서는 '유림의 중주'라고 일컬어지던 唐谷 鄭希輔(1488-1547)에게 수학하였고, 학문을 쌓아가던 시기에는 南冥 曹植, 一齋 李恒과 교유를 하면서 학문과 정신의 감화를 받았다. 또한 청년기에 생원시에 합격하여 성균관에 유학을 하여 본격적으로 학문에 매진할 때 河西 金麟厚, 穌齋 盧守愼, 恥齋 洪仁佑, 高峯 奇大升, 靑蓮 李後白 등 당시 명성을 날리던 인물들과 교유하면서 학문을 연마하였다. 문하에서는 왜란 때 여러 방면에서 활약을 한 桃灘 邊士貞(1529-1596),²⁾ 愚溪 河孟寶(1531-1593),³⁾ 大笑軒 趙宗道(1537-1597), 漁隱 楊士衡(1547-1599),⁴⁾ 영광군수 金益福(1551-?)⁵⁾과 호란 때 절의를 지킨 桐溪 鄭蘊(1569-1641) 등을 배출하였으니 전형적인 학자이며 관료로서 역할을 충실히 이행했으며, 그의

1) '文臣'이란 용어가 '文'에 뛰어난 역량을 보이면서 정계에서 활약했음을 간명하게 보여주는 말이긴 하지만, 본고는 노진의 위상을 비정하기 위해 전략적으로 문신이 갖는 포괄적 의미보다는 소극적 의미에 비중을 두어서 서술했다. 그래서 노진을 명신이라고 운운하기도 했다. 이 부분은 인물에 대한 평가와 관련된 것이기에 더 논의가 필요한 부분이기도 하다.

2) 一齋 李恒(1499-1576)에게 수학하였으며 의병활동을 하였고, 제2차 진주성 전투에서 활약하였다.

3) 忠孝一本의 실천, 왜란 때 병으로 출전하지 못하자 獨子, 獨孫을 참전하게 하였다.

4) 왜란 때 의병장 齋峰 高敬命(1533-1592) 휘하 募糧有司로 군량미 조달을 맡았다.

5) 왜란 때 영광군수로서 현감 任啓英과 함께 인근의 여러 고을에 격문을 돌려 의병을 모아서 여러 차례 전공을 세우고 군중에서 전사하였다.

시문학은 논외로 하더라도 문화사적으로 宣祖가 하사한 短歌로 뚜렷한 이미지 하나를 갖고 있으니 많은 사람에게 잘 알려져 있지는 않더라도 역사인물로서 자기 위상을 든든히 세웠다고 하겠다.

노진은 어떤 인물인가? 역사를 살아간 인물은 역사 속에 박제되어 있는 것이 아니라, 그 인물이 역사적 맥락에서 논쟁의 여지가 있다면 당연한 일이지만 그렇지 않고 비교적 굴곡이 없는 삶을 살아간 인물이라 하더라도, 시대 상황에 따라 끊임없이 재소환된다. 한 역사적 인물을 재소환하는 까닭은 무엇일까? 우리가 노진을 재소환해야 하는 까닭은 무엇일까?

어떤 점에서는 노진은 제대로 평가를 받지 못했다 할 수도 있다. 실제로 노진의 문집 『옥계집』은 原集 7권, 속집 4권으로 구성되어 있고, 원집은 또 노진의 시문 텍스트를 실은 元集 5권과 묘도문자, 제문 등을 부록한 外集 2권으로 나뉘어 있다. 속집은 역시 노진의 텍스트가 3권, 李後白, 金麟厚 등 교유한 사람들이 지어 준 贈詩, 送別詩 등과 만장, 제문, 청액소, 종향에 관한 사적, 통문 등 후세의 현창에 관한 자료가 수록되어 있다. 그러므로 실제 노진의 창작 텍스트는 원집 5권, 속집 3권의 시와 문장들이다.

이런 텍스트의 규모이면 넉넉히 많다고는 할 수 없지만 아주 적다고 할 수도 없다. 물론 노진이 학문과 심성을 닦는 데 힘쓰고 언론을 펼치는 데 그다지 관심을 갖지 않았다고⁶⁾ 한 평가를 근거로 한다면 일견 텍스트의 양이 많지 않다는 것을 수긍할 수도 있다. 하지만 이것이 노진을 연구할 때 제약을 주는 것은 사실이다. 조선시대 학자들의 학문과 사상을 살필 수 있는 주된 텍스트가 서간, 논, 책문, 설 등의 글이라는 점을

6) 『玉溪集』 권6 「年譜」. 常曰, 爲學不在多言, 求之大學篇十六言, 足矣. 是以半世功力, 專在大學.

생각할 때 노진의 학술사상을 재구성하기에는 적잖은 한계가 있는 것이다. 그럼에도 우리는 제한적인 텍스트를 가지고서 노진의 학술과 정신세계를 규명해 보아야 한다.⁷⁾

2. 옥계 노진의 생애

한 인물을 이해하기 위한 1차 텍스트는 그 인물에 관한 정확하고 상세한 연보이다. 정확한 평전이나 전기가 많지 않은 인물의 경우는 소략한 연보라도 아주 소중한 자료가 된다. 노진의 생애도 일단은 문집에 수록된 연보에 의거할 수밖에 없다. 그리하여 노진의 일생도 연보를 중심으로 그의 일생 이력에 중요한 의미를 지니고 있는 일화를 중심으로 살펴보기로 한다.

연보에 따르면 노진은 1518년 경상도 함양군 德谷 介坪村에서 盧友明의 둘째 아들로 태어났다. 부친인 노우명은 젊었을 때 鄭汝昌과 이웃하여 살았으며 정여창이 안음의 수령이 되었을 때 왕래하며 문하에서 수

7) 옥계 노진의 생애와 학술사상에 관한 논의를 이어가기 전에 우선 기존 연구 성과를 간단히 살펴보기로 한다. 노진에 관한 연구는 그의 텍스트 규모와 역사적 활동에 건주어 아직 그의 학술과 문학세계에 관한 평가를 일반화할 만큼 많은 연구가 이루어지지 않는 상태이다. 그럼에도 선진 연구 성과는 꽤 축적되어 있어서 그의 역사적 역할이나 그의 학문 사상과 문학세계를 어느 정도 더듬어 볼 수 있다. 이영숙의 「玉溪盧禎研究」는 그의 학문 형성 과정에서 남명학과 맺은 관계를 근거로 그의 학술을 敬義를 기본으로 한 實踐躬行과 현실지향을 바탕으로 한 求道濟世와 愛民意識으로 평가하고 居敬窮理보다 居敬行義에 그의 사상적 특색이 있다고 보았다. 그러나 논문의 중심 내용은 노진의 시세계를 탐색하는 것이라 그의 학술사상을 중심으로 한 연구와는 직접적 관련성은 약하다. 또한 신태영의 「玉溪 盧禎 시의 미의식」과 김근태의 「玉溪 盧禎의 시에 나타난 풍격 고찰」 역시 시를 주제로 한 연구라 본 논문에서는 직접 언급하지 않는다. 다만 강정화의 「玉溪 盧禎의 삶으로 읽는 정신세계」는 함양을 중심으로 한 경상우도와 노진의 생활세계가 그의 학문과 문학에 미친 영향, 함양 지식인 사회에서 노진의 위상, 남명학과 및 영, 호남 사인과 두루 교류한 인적 네트워크에서 구심점 역할을 한 사실 등 그의 생애와 정신세계를 명료하게 정리하여서 그의 생애사와 학술, 사상의 관계를 규명하는 데 상당히 도움이 된다.

학하였다. 과거에 관심을 두지 않고 고아한 정취를 즐기다가 慕齋 金安國이 경상도관찰사로 재직할 때 천거를 받고 集慶殿, 顯陵의 참봉을 역임하였으며, 아마도 기묘년(1519)의 현량과에서 실패한 것으로 보이며, 이듬해 1520년 봄에 관직을 버리고 향리로 돌아와 3년을 지내다가 타계하였다. 이때 노진은 6세였다. 노진은 5세 때 부친이 손수 써서 전한 『中庸』과 朱子の 箴銘과 그 발문으로 학문의 정신에 원초적인 훈화를 받은 것으로 보인다. 노진의 유년은 부친의 이른 타계가 지배하였다. 조선시대 인물의 전기적 자료에는 흔히 유년 시기의 특이한 행적을 ‘거의’ 설화적으로 구성하고 있는데 노진의 경우도 예외가 아니다. 6세 때 부친상을 당하자 백씨를 따라 여막에 들어가서 집에 돌아가려 하지 않았으며 모친이 어린 나이에 복상을 감당할 수 없다고 타이르자 탈상 때가 되면 여덟 살이나 되는데 (지각이 어느 정도 났다고 할 수 있는) 여덟 살이 된 사람이 부친상을 입지 않으면 옳지 않다고 도리어 설득했다거나, 생리적 현상을 해결하는 동안에도 상주의 두건을 함부로 다루지 않았거나, 누이에게 상중에 글을 읽는 것은 노래나 시를 읊는 것 같아 마음이 편치 않아 글을 읽지 않겠다고 했다는 일화는 그의 남다른 효성을 잘 보여준다. 노진의 생애에서 중요한 행동의 동기가 홀어머니를 모시는 것과 관련한 일인 만큼 유년시기 부친의 타계로 인한 생활세계의 테두리 및 성장기의 준거의 상실은 이런 일화에서 반향을 엿볼 수 있다.

복을 벗고 9세 때부터 본격적인 학업의 길로 들어서는데 중형인 盧禎, 盧祥에게서 수학하여 기초 학업과 문리를 터득하고 향리에서 강학을 하던 처사 鄭希輔에게 나아가 경전을 토론하고 질의하였다. 연보에 의하면 노진이 『大學』을 가지고 질문을 하였는데 정희보는 노진의 해석을 그대로 수긍하였다고 한다. 또한 이때부터 나름대로 유학에 관해 대체적인 견해를 갖게 되었으나 더 심화한 학문수양을 이끌어줄 스승이 없었다.

17세(1534)에 별시 초시에 응시하였는데 고시관인 김안국이 소년등과가 불행하다고 여겨서 뽑지 않았다고 한다.⁸⁾

노진은 19세(1536) 때 기묘명현인 思齋堂 安處順(1492-1534)의 따님에게 장가 들었다. 노진이 안처순 가문과 혼인을 한 일은 함양과 구례라는 지리산 권역을 둘러싼 가문의 교류라는 의미도 있지만 그의 이미지를 형성하는 데는 매우 중요한 요건을 이룬다. 곧 기묘명현과 인연을 맺는다는 것은 을사사화 이후 명종 후기부터 사림이 주도하는 조선의 정치와 학문의 세계에서 중요한 의미를 지니고 있다. 실제로 노진의 인척관계 역시 장남 士訓은 조종도의 누이에게 장가들었고, 6남 士詹은 懷齋 朴光玉(1526-1593)의 따님에게 장가들었다. 장남 士訓의 아들로서 손자인 勝은 寒岡 鄭述(1543-1620)의 따님에게 장가를 들었다. 노진의 누이이며 노우명의 장녀는 찰방 林崇柱에게 시집을 갔고 임승두의 장녀는 松川 梁應鼎에게 시집을 갔으니 노진과 양응정의 관계는 외숙부와甥姪婿의 사이가 된다. 月沙 李廷龜(1564-1635)가 從姪이라 하였으니 이정구의 집안과도 인척관계이다. 뿐만 아니라 靈川子 申潛(1491-1554)이 매부이다.⁹⁾ 이처럼 순흥안씨, 함안조씨, 제주양씨, 청주정씨, 연안이씨, 고령신씨 등 노진과 관련한 통혼의 인맥으로 볼 때 도 중종, 명종,

8) 만일 이 기록이 사실에 기반을 하였다면 이 일화는 몇 가지 생각할 거리를 제공한다. 우선 집안에서 가학으로 학문의 기초 소양을 익히고 향리의 학자에게서 학문을 닦았지만 크게 계발을 받은 바는 없는 것으로 보인다. 그렇다면 노진의 초기 학문 이력은 뚜렷한 사승을 통해 발전시킨 것이 아니라 자기 역량을 통해 강화한 것이라 할 수 있다. 또한 김안국은 부친 노우명과 벗이었는데 일부러 노진을 탈락시켰다면 노진을 자극하고 跛晦를 당부한 것이라 볼 수 있다. 이런 연보의 기록은 대조할 자료를 찾기가 용이하지 않으며 또한 연보가 대체로 후대에 기록되는 것임을 감안할 때 비록 사실의 기록이라 하더라도 얼마간 설화적 전승의 기억 요소가 있음을 인정하지 않을 수 없다. 그러나 이런 기록이 사실을 검증할 수 없다 하여서 의미가 반감하는 것은 아니다. 기억은 왜곡을 일으키거나 조작을 하면서 이미지를 형성하기 때문이다.

9) 신잠은 노진의 부친 노우명의 사위이다. 『蘇齋集』 권9 「有明朝鮮國從仕郎行顯陵參奉贈資憲大夫吏曹判書兼義禁府事盧公墓碑銘并序」. 壻曰申潛, 行牧使.

선조로 이어지는 정치세력의 변천 과정에서 사람의 주류에 속한다고 할 수 있다.¹⁰⁾

1537년 20살의 나이로 생원시에 합격하여 이듬해 성균관에 유학을 하면서 본격적으로 학문에 매진하였다. 성균관에서 수학하는 동안 그리고 그 이후로 金麟厚, 盧守愼, 洪仁佑, 李後白, 奇大升, 金繼輝 등 당시 명성을 날리던 인물들과 교류하면서 학문을 연마하였다.¹¹⁾ 또한 이 무렵 향리의 교육, 장학복지 제도인 司馬所의 운영에도 깊이 관여한 것으로 보인다.¹²⁾ 22세 때 과거에 응시하여 초시에 장원으로 합격했으나 이어지는 과정에서 탈락하였고 1546년, 29세 때 회시에서 2등, 전시에서 8등으로 급제하고 본격적으로 관료의 길에 들어선다.¹³⁾ 연보에 의하면

-
- 10) 부친 노우명이 一蠹 鄭汝昌의 문하에 출입하였으니 굳이 가학의 연원을 따지자면 정여창에게 소급할 수도 있을 것이다. 그러나 가냘픈 선을 대어서 도학의 뚜렷한 전승에 닿게 할 필요는 없을 것이다. 노진의 정치적 행적에는 16세기 사림의 일반적인 인식이 반영되어 있으며, 그의 활동 시기에는 동, 서 봉당이 형성되기 전이지만 나중에 서인에 속하는 사람이나 동인에 속하는 사람과도 두루 교류하였으므로 그는 명종, 선조 연간에 아직 사림이 분화하기 전에 사림주도의 정치체계를 형성하는 데 나름 역할을 한 것으로 평가받는다. 정재훈, 「玉溪 盧禕의 정치사회적 활동 -명종·선조 연관을 중심으로-」, 『韓國思想과 文化』 제45집, 2008, p. 165.
- 11) 사마시에 합격하여 성균관에서 수학을 하고 대과를 보아 관료로 출사하는 것이 조선시대 문인관료의 전형적인 사회진출의 통로였던 만큼 성균관에서 교유한 학자, 지식인은 관료계에 진출한 뒤에도 인맥을 형성하며 학술로도 서로 영향을 주고받게 마련이었다. 노진 역시 당대의 대표적인 명사들과 교류를 함으로써 그의 학문과 정치이력에 중요한 계기가 되었다. 교유 문인의 범위는 수작한 시는 물론 묘도문자나 제문을 통해서 역으로 추적할 수 있는데, 노진 역시 조식, 신잠, 이정, 김인후, 오건, 洪彦弼, 柳景深, 姜翼 등의 제문을 지었고, 물론 이들 제문 가운데에는 홍언필의 제문처럼 대리로 지은 것도 있다. 또한 임훈, 노수신, 박순, 정유길, 송기수, 정대년, 김성일, 이순인, 조종도, 김천일, 이후백, 양응정, 심의겸, 정철, 이식, 정언신 등 당대의 명류가 단독으로 또는 연명으로 노진의 제문을 지었다. 이들 제문은 모두 『玉溪集』에 수록되어 있다.
- 12) 『玉溪集』 卷5 「司馬齋題名錄序」 참조.
- 13) 연보에는 29세(1546) 때 회시와 전시를 거치고 김안국의 적극 천거로 權知承文院 副正字에 제수되어서 관료의 길을 시작한 것으로 되어 있다. 17세(1534) 때 응시한 별시에서 일부러 노진을 뽑지 않았다가 청장년에 이르러 회시와 전시를 통과하여 정식으로 관료의 자격을 얻게 되자 적극 천거한 것으로 되어 있다. 노진의 생애와 활동 이력에서 김안국은 아주 뚜렷한 영향력을 보인 것으로 보이지는 않지만 상

23세 때 아들 사훈이 태어났는데, 이 해부터 생애 내내 고통스러운 병이 따라다녔다고 한다.

유년의 시기에 부친을 잃고 홀어머니 밑에서 자란 데다 33세에 부재한 부친의 대체자로 여겼던 백씨의 상을 당한 일은 노진의 원초적 정서와 심리세계를 형성하는 바탕이 된다. 이후로도 노진은 일생 여러 차례 혈친의 상을 당한다. 43세에는 申潛에게 출가했던 누이를, 49세에는 넷째 아들 士諤을 57세에는 아우 盧祿과 다섯째 아들 士詹을, 58세에는 모친상을, 60세에는 셋째 아들 士訥을 잃었다. 이처럼 삶의 과정에서 잇따른 친족의 상은 통과 의례로서 누구나 피할 수 없는 일이겠지만 노진 경우에는 유년기의 생활세계의 근본 토대가 흔들렸으니, 이른바 여러 차례 慘慼을 당했던 것이다. 참척은 부모나 손위 형제의 사별과는 또 다른 실존의 참극이다. 또한 청년기부터 일생동안 줄곧 따라다니며 실생활을 괴롭힌 신체의 고통은 그의 학자로서, 관료로서 이력과 그의 독특한 삶의 태도를 결정짓는 중요한 배경이라 할 수 있다. 한편으로 청년기에 노진이 겪은, 물론 조선사회의 향방을 결정짓는 사건이기는 하지만, 1545년에 일어난 을사사화도 노진의 處世觀에 영향을 미쳐서 유가 성현의 서적을 읽고 程朱의 글을 연구하면서 양심을 지키고 늙을 결심을 하게 되었을 것이다.

그러나 1546년에 태인 현감으로 와 있던 申潛과 그의 모부인의 권유로 과거에 응시하여서 회시와 전시에서 우수한 성적으로 합격하고 권지

당히 인상적이다. 김안국은 중종 대에 성리학 중흥에 많은 기여를 하였는데 경상도 관찰사로 재직할 때 산림처사로 있던 부친 노우명을 음직에 천거하였으며 노진의 장래에도 큰 기대를 걸었던 것이다. 중망 있는 인사의 기대는 청소년의 시기에 강력한 성취동기가 된다. 그러나 연보의 이 기록은 착오가 있다. 왜냐하면 김안국은 이미 1543년에 죽하였기 때문이다. 『玉溪集』外集「年譜」. 槐院擇取同榜, 先生不屑, 不現身而下鄉. 不規則不取, 例也. 金慕齋素知先生之名, 稟都堂, 特命取焉. 授權知承文院副正字.

승문원부정자를 받아 관료세계에 진출하였다. 이후 무난하게 승진을 하면서 내외직을 번갈아 역임하였다. 그가 외직을 자원하거나 외직을 선호한 주요 동기는 언제나 노모의 봉양이었다. 조선사회에서 관료가 효성이 지극하고 효도로써 모범이 된다는 것은 국가권력과 정치이념의 정당성을 인민에게 설득하는 중요한 동기이다. 맹자는 도덕과 인륜의 사회화를 사회주도층의 자기 도덕의식의 동심원적 확산으로 가능하다고 생각한다. 親親-仁民-愛物¹⁴⁾이나 '내 노인을 노인으로 공경하여 남의 노인까지 공경하고, 내 아이를 아이로 보살피어서 남의 아이까지 보살핀다.'¹⁵⁾ 하는 과급의 논리는 지역사회의 인민도 수령의 효의 덕목에 신뢰를 보일 수 있음을 입증한다. 친족의 가족윤리와 사회의 국가윤리를 그 작동 원리에 있어서 같은 맥락으로 이해하는 것이다. 도덕적 개인과 비도덕적 사회라는 다른 차원의 원리를 감지할 수 없었던, 이익을 중심으로 형성되는 사회라는, 개인(私)과 국가(公) 사이의 세계를 이해하지 못한 조선 사회의 인민은 효성이 지극한 수령이라면 향리의 인민들도 부모처럼 여겨줄 수 있을 것이라는 소박한 믿음을 지니고 있었다. 과거 동아시아 정치사회에서 부모와 자식의 관계는 군주(관료)와 인민의 관계에 대한 은유로 흔히 차용되었다.

노진의 생애에서 인상적인 이력 가운데 하나는 경연에서 이황을 변호한 사건이다. 노진은 1556년, 39세 때 외직에 있다가 발탁되어서 경연에 참여하였으며 이후 간간이 사직을 하고 낙향하기도 하였으나 대체로 1560년, 43세 때까지 중앙관직에서 여러 직책을 역임하면서 꾸준히 경연에 참여하였던 것으로 보인다. 1558년, 경연시강관으로 있으면서 경

14) 『孟子』「盡心·上」. 君子之於物也, 愛之而弗仁, 於民也, 仁之而弗親. 親親而仁民, 仁民而愛物.

15) 『孟子』「梁惠王·上」. 老吾老, 以及人之老, 幼吾幼, 以及人之幼, 天下可運於掌.

연에서 『通鑑綱目』을 진강하였는데 「齊紀」의 王蠋이 관직에서 물러난 사건을 토론하였을 때 명종은 ‘어진 선비가 나라를 떠나는 것(去國, 관직을 버리고 물러남)은 군신의 의리를 모르는 행위’라고 평가하였다. 이에 대해 노진은 다음과 같이 반론을 제기한다. 관료가 나라를 떠나서 나라를 잊은 것은 아니다. 오히려 나라를 잊지 못하기 때문에 떠나는 것이다. 그런 점에서 관직을 버리고 떠나는 자의 심정은 결코 홀가분하지 않고 도리어 서글픈 것이다. 왕축이 나라를 떠난 것은 간언이 받아들여지지 않았기 때문으로 볼 수 있다. 그렇다면 왕축은 임금 섬기는 의리를 알았다고 할 수 있다. 그렇기에 제나라가 망할 즈음에 정작 나라와 운명을 같이 해야 할 대부들은 아무도 나라를 위해 몸을 바치려 하는 자가 없었지만 은퇴하고 물러났던 왕축은 나라를 위해 절개를 지키다 죽었다. 이것이야말로 진정 나라를 저버린 것이 아닌 증거이다.¹⁶⁾ 전국시대 연나라가 제나라를 침략했을 때 실제로 왕축은 초야에서 손수 경작을 하면서 살다가 쳐들어온 燕의 회유에도 굴하지 않고 절개를 지켜서 죽음을 택했다. 이 사건으로 제나라의 대부들은 분발을 하여서 후손을 찾아 제나라의 명맥을 잇게 했다.¹⁷⁾

명종과 노진의 이 토론에는 퇴계 이황의 빈번한 사직을 배경으로 한

16) 『玉溪集』外集「年譜」. 嘗於經筵, 進講綱目及齊紀王蠋去國事. 上曰, 賢士而去國, 不知君臣之義也. 先生啓曰, 去國者, 何嘗忘國. 不能忘國而敢於去國, 其情誠可悲也. 諫不從言不行而去, 則如王蠋, 能得事君之義者也. 是故齊之亡也, 在列之臣, 無一人捐身致忠, 而在野之王蠋, 獨能抗節徇國. 此去國者不負國之驗也. 上默然. 蓋是時, 退溪李先生累辭召命不起, 明廟頗懷疑沮之心, 故因王蠋事, 所教如是. 先生之指陳剴切, 深得納誨之道矣.

17) 『史記』「田單列傳」. 燕之初入齊, 聞畫邑人王蠋賢, 令軍中曰, 環畫邑三十里無入, 以王蠋之故. 已而使人謂蠋曰, 齊人多高子之義, 吾以子爲將, 封子萬家. 蠋固謝. 燕人曰, 子不聽, 吾引三軍而屠畫邑. 王蠋曰, 忠臣不事二君, 貞女不更二夫. 齊王不聽吾諫, 故退而耕於野. 國既破亡, 吾不能存. 今又劫之以兵爲君將, 是助桀爲暴也. 與其生而無義, 固不如烹! 遂經其頸於樹枝, 自奮絕脰而死. 齊亡大夫聞之, 曰, 王蠋, 布衣也. 義不北面於燕, 況在位食祿者乎! 乃相聚如莒, 求諸子, 立爲襄王.

다. 명종은 재위 8년째(1553) 20세의 나이로 문정왕후의 그늘을 벗어나 본격적으로 親政을 시작하였으니 재위 13년째가 되는 이 시점은 명종도 25세의 정력이 왕성한 청년기이며 정치 경험도 쌓여가던 시기이기 때문에 원로대신이나 명망 있는 신하가 주위에서 왕정을 돕기를 바랐을 터인데 이황은 자주 벼슬을 사양했기에 군주로서도 실망을 하고 혐의를 두지 않을 수 없었다. 왕정사회에서 관료가 뚜렷한 이유 없이 벼슬을 사양하는 것은 군주의 성의와 정치지향을 무시하는 처사로 보일 수 있다. 명종은 집권 과정에서 대운과 소운의 갈등과 투쟁, 외척의 전횡을 겪어서 무너진 국가기강을 바로잡아야 했기에 점차 다시 일어나는 양식 있는 학자관료 세력의 지지가 절대적으로 필요했다.

유교사회에서 군주와 신하의 사이는 의리로 맺어진 관계이며 그 의리의 담보물은 관직이다. 상호 간에 의리가 기반이 되지 않으면 신하는 군주에게 받은 관직을 내놓고 물러나면 그만이다. 그러나 관직을 받은 이상 그에 대한 반대급부로서 자기 개인의 사적 이익을 내려놓고 공공을 위해 복무해야 한다. 그런데 대부분 향촌에 지역연고와 경제기반을 갖고 있던 사대부 지식인은 과거를 통해 출사하고 관직을 받아야만 중앙의 공인을 받아 향촌의 지역사회에서도 우월적 영향력을 확보할 수 있었기 때문에 관료로 출사하는 일은 사대부 지식인의 매우 강력한 성취동기였다. 그러나 정치현실은 늘 갈등과 투쟁의 장이었기 때문에 출처와 진퇴는 오로지 권력투쟁을 일삼는 권력지향의 관료가 아니라면 양심적 지식인으로는 미묘한 갈등의 機微이다. 공자와 맹자가 고국의 권력자들이나 열국을 주유하는 동안 권력과 보인 긴장의 관계는 출처진퇴의 모델이다. 노진이 이황을 위해 변호한 내용은 이황의 사직이 무책임한 자기보신의 사적 행위가 아니라 역설적으로 양심적 관료로서 책임 있는 행위라는 것이다.

노진은 47세(1564) 때, 향리의 秋潭에 두어 칸 집을 짓고 孝弟의 의를 펴는 뜻을 담아 申義齋라 편액을 하고 浴沂의 흥취를 누렸다. 이에 찾아오는 학자와 강학과 담론을 하였고, 아우, 조카들과 함께 재물과 곡식을 출연하여 義藏을 만들어서 지역사회의 복지사업을 펴기도 하였다. 이와 같이 학문을 강론하고 향촌사회의 교화와, 지방행정 기관을 보조하여 지역사회의 복지와 민생안정에 기여하고 중요한 역할을 하는 것은 향촌을 기반으로 한 지식인들의 일반적인, 거의 의무에 가까운 행위이며 이로써 존재의의를 담보할 수 있었다.

그의 지방행정에서 보인 치적으로는 연보의 정보 가운데 특히 金繼輝의 평가를 눈여겨볼 만하다. 1572년, 55세 때 12월에 경상도 관찰사로 부임하여서 만 1년을 채우지 못하고 7월에 해변 지방을 순찰하다 근친을 하고, 脾病과 설사로 조리하다 피로가 쌓이고 증세가 심하여 사직하였다. 본도에서 재직할 때 송사 처리에 지나치게 신중을 기하여서 고을에서는 폐단으로 여겼으나 후임으로 온 김계휘가 꼼꼼히 살펴보고서 ‘덕행과 문학의 선비면서도 관리의 직무를 겸하여 통달했다.’ 하고 칭찬하였다.¹⁸⁾ 김계휘의 평가는 학자관료의 시각에 의한 것이라 실제 행정의 당否에 따라 직접 영향을 받는 지역민의 관점에서는 썩 효율적인 행정관료의 면모를 발휘한 것으로 보이지는 않는다.

50대 이후로 노진은 홍문관, 사간원, 승정원, 사헌부, 예문관과 육조의 장으로 중앙 고위관직을 잇달아 제수받았으나 노모의 봉양과 신병을 구실로 번번이 사직소를 올려서 실제 직책을 수행한 기간은 얼마 되지 않는다. 대신에 진주, 전주, 남원, 담양, 곤양 등 향리에서 멀지 않은 지방 수령이나 경상도 관찰사에 제수되어서 노모를 모시는 데 그나마 도움

18) 『玉溪集』外集「年譜」. 金公繼輝代按本道, 察先生處訟之迹. 曰, 平日不料德行文學之士兼通吏務. 乃如許也. 金以文吏稱者也, 其後入都, 又與知舊, 稱善不置云.

을 받기도 하였다. 그리하여 그의 관료 이력에 관해서는 “벼슬에 나가면 담담한 마음을 지녔고 항상 물러나려는 뜻을 두었다. 벼슬한 지 30년에 조정에 있었던 시일은 통틀어 3년이 채 되지 않았다. 은혜로운 전지가 두텁고 급박하지 않으면 억지로 몸을 일으킨 적이 없었다.”¹⁹⁾ 하는 평가를 받을 정도이다.

조선시대 전형적인 지식인 학자이며 사대부 문인관료로서 노진의 생애와 이력을 정리해 보면 대체로 다음과 같이 요약할 수 있다. 우선 내세울 만한 학문적 사승관계는 명확하지 않다. 가학을 통해 일두 정여창과 연결고리가 없지는 않지만²⁰⁾ 정여창은 노진이 태어나기 10여 년 전에 타계하였다. 본격적으로 수학을 하던 시기에는 조선시대 도학의 학맥과 직접적인 전승을 갖지는 못한 것으로 보인다. 다만 지역적 연고가 가깝거나 인맥관계로 연결되는 학자들, 곧 일재 이항, 남명 조식, 퇴계 이황, 갈천 임훈 등 선배 학자를 존경하고 해서 김인후, 소재 노수신 등과 교류하면서 학문과 사상의 영향을 받았다. 학문과 사상 형성 과정에서 영향을 미친 주된 텍스트는 『논어』, 『대학』, 『근사록』, 『심경』 등이었다. 그는 일생 자품의 승진에 따라 여러 관직에 제수되었지만 대부분 사직을 하고 외직을 청하거나 내직의 대체로 외직에 제수되어서 지방행정을 돌보면서 노모의 봉양에 힘쓰고 독서와 성찰을 주된 학문의 자세로 삼았으니 일반적인 도학자의 성향을 보이고 있다 하겠다.

19) 『玉溪集』卷6 「諡狀」. 恬於進取, 常有引退之志. 筮仕三十年, 在朝日月, 不滿三年. 非有恩旨敦迫, 未嘗強起也.

20) 『玉溪集』卷6 「神道碑銘」. 名其堂曰信古, 卽先生考也. 諱友明, 受業於一蠹之門.

3, 옥계 노진에 관한 기억과 이미지

우리는 특히 역사적 인물에 관해서는 이미지로 받아들이는 경향이 있다. 우리가 외부의 대상세계를 인식하는 과정은 일반적으로는 보는 것으로 출발한다. 물론 감성적 직관의 통로가 오로지 눈인 것은 아니지만, 귀로 듣거나 냄새를 맡거나 맛을 보거나 손끝으로 만지고 몸으로 느끼는 과정에서 형성되는 감성적 인식은 우리에게 하나의 相(이미지)을 형성한다. 이러한 상, 또는 이미지는, 어떤 의미에서는 이미지만이 실재하는 것이다. 대상세계는 끊임없이 변하고 생소멸하고 있는데 우리 의식에 형성된 하나의 이미지는 잘 변하지 않는다. 그러므로 일상에서 우리는 흔히 선입관이나 주관, 편견 따위에 사로잡히기 쉬운 것이다. 그렇다고 상, 이미지가 언제나 인식을 배반하거나 왜곡하는 것은 아니다. 우리는 어떤 의미에서는 인식의 재료를 구성하면서 인식을 하기 때문에 인식의 내용으로서 우리의 의식에 상이 하나 형성되었다고 한다면 그 상은 왜곡된 것이든 근거가 있는 것이든 의식 속에서 자기자리를 차지하고서 다른 인식에 긍정적이든 부정적이든 영향을 미치게 마련이다.

역사적 인물의 경우, 우리가 그에 관해 이미지를 갖게 되는 것은 피할 수 없다. 어려서부터 지적으로 성장하는 과정에서 설화든 이야기이든 전 기물이든 학습의 과정이든 역사적 인물을 접하게 되면 저절로 하나의 상을 머릿속에 그리게 되어 있다. 그런 점에서 노진도 우리 역사와 문화에서 매우 뚜렷한 이미지 하나를 갖고 있다. 그 이미지는 매우 구체적이며 또한 의미 있는 것이다. 국문학에서 노진의 이미지를 형성하는 중요한 모티브는 바로 선조가 노진에게 하사했다는 시조 한 편이다. 그의 문집 속집에 수록된 御製歌에는 다음과 같은 주석이 달려 있다. “선생이 글을

올려서 귀양을 아뢰고 바야흐로 한강을 건너려 할 때 선조가 특별히 이 노래를 지어서 은쟁반에 써서 내시를 시켜 뒤따라 보내서 하사하였다.”²¹⁾ 시조의 내용은 다음과 같다.

오면 가라하고 가면아니오니
오노라 가노라니 불날히 전혀 업니
오늘도 가노라하니 그를 슬허호노라²²⁾

시조의 내용은 단순하지만 단순하기 때문에 오히려 안타깝고 아쉬움이 진솔하게 묻어난다. 노진은 명종 초기 윤원형, 이량 등 권신이 진흥을 부리던 시기에 관계에 진출했기 때문에 사실상 구체제의 인물이었지만 깊이 닦은 것으로 보이는 학문과 교유 관계에 있던 사림의 학자들, 타고난 성품 등으로 무난하게 내외직을 번갈아가면서 충실히 관료로서 이력을 쌓고 치적을 쌓은 것으로 보인다. 선조는 왕통의 방계 혈통으로서는 처음으로 집권하여서 당대의 관념으로서는 권력의 정통성이 약하여서 사림 세력의 적극 협조를 기대하였지만 한편으로는 구체제를 축출하는 데 나름의 제약이 있어서 미온적 태도를 보이고 있었다. 그런 점에서 군주를 교육하려 드는²³⁾ 사림의 압박에 견주어 볼 때 노진의 태도는 선

21) 『玉溪集續集』卷1 「御製歌」. 先生上章歸養. 方渡漢江時, 宣廟特製此歌, 寫于銀鈔, 追遣中使以贈之.

22) 선조가 노진에게 내렸다는 이 시조와 관련 일화는 조선시대 君臣의 상호신뢰와 군신의 知遇를 대표하는 인상적인 사례이다. 성종이 兪好仁(1445-1494)에게 주었다는 다음의 시조, “이시럼 브디 같다 아니가든 못할소냐/무단(無端)히 네 슬터냐 남의 말을 드렸느냐/그러도 하 아달고야(애도래라) 가는 뜻을 날러라.”와 쌍벽이다. 이밖의 사례로서 세자 시절의 仁宗과 세자시강원에 있었던 金麟厚의 墨竹圖에서도, 비록 허망한 꿈으로 화하고 말았지만 聖君과 賢臣(賢相)의 이상적 만남의 희망과 기탁을 확인할 수 있다.

23) 사림의 정치 구상은 군주에게 立志-求賢-委任이라는 君臣共治의 적극적 정치참여와 정치적 주체로서 한 축을 담당한다는 야심찬 기획이다. 정재훈, 「玉溪 盧禎의 정치 사회적 활동 -명종·선조 연간을 중심으로-」, 『韓國思想과 文化』第45輯, 2008, p.

조로서는 치적의 스트레스를 자극하지 않는 점에서 선조가 남다른 신망을 보이고 그의 존재를 통해 많은 부담을 덜었을 수 있다. 노진 역시 선조가 초기에는 옛 제왕을 본받으려 하더니 차츰 근세의 관례적인 규범을 따르고 평상적인 것만 추진하여서 적극적 정치의 의지를 보이지 않고 있다고 비평을 하였다.²⁴⁾ 그러나 노진 스스로는 삼사와 육조에 잇달아 제수되어서 요직을 역임하였지만 대부분 사직을 하였고 재직하는 경우에도 적극적으로 정국을 주도할 만한 의견을 제시하거나 추진하지는 않았다.²⁵⁾

그가 吳健에게 충고한 사건은 그의 성품을 보여주는 인상적인 일화이다. 오건은 조식을 따라 배웠고 늦게 과거로 出身하였지만 문벌이 낮은 순조롭게 승진을 하지는 못했다. 이조 정랑이 되어서 公道를 넓히기에 노력하였고 인간됨이 순박하고 실질적이며 과감하여서 흔들림 없는 추진력이 있었다. 이에 원망을 많이 받기도 하였다. 그와 친분이 있던 노진은 오건을 다음과 같이 나무랐다. “그대가 초야에서 출세하여 현달하였으니 그대에게는 과분한 일이다. 따라서 마땅히 뒤로 빠지고 조심해야 할 것인데, 무엇 때문에 선불리 자기 소견을 고집하여서 많은 사람의 노여움을 자초하는가!” 오건은 노진의 이런 충고를 아랑곳하지 않아서 사람들의 분노가 더 심해졌고 선조도 적극적으로 개혁을 추진할 의사가 없어서 마침내 오건은 벼슬을 버리고 돌아갔다.²⁶⁾

이런 노진의 태도가 부정적으로 그를 보는 사람에게는 ‘비록 착하다는

152 참조.

24) 『宣祖修正實錄』 선조 3년(1570) 12월 1일 기사.

25) 노진의 문집 『玉溪集』은 원집과 속집을 막론하고 분량에 견주어 輓詩와 제문, 그리고 辭免疏狀이 많다는 점이 특징이다. 만시와 제문은 지식인 네트워크에서 서로 주고받는 것이니 논외로 하고 사면소장의 경우는 그의 행적의 지향을 나타내 보이는 증거라 할 수 있다.

26) 『宣祖修正實錄』 선조 5년(1572) 윤2월 1일 기사.

이름은 있어도 실상은 시국을 구해낼 재주는 없었으며, 심지어 비록 시국에 관한 발언을 하고 싶어도 할 수 없었을 터이니 책할 것까지도 없다.’²⁷⁾는 혹평을 받게 하는 원인이기도 하다.

일반적으로 그의 삶에 대한 당대인들의 평가는 상당히 호의적이다. 『실록』의 노진 졸기에는 칭찬일색이다.

노진은 성품이 온화하고 장중하였으며 지조가 확고하였다. 간신들이 권병을 친단하던 때에도 한 번도 행적이 물들지 않았고 벼슬살이도 청렴하고 근실하게 하였으므로 상이 특별히 포상을 내리서 아름답게 여겼다. 그는 관리의 사무에도 정밀하고 민첩하였다. 金繼輝가 영남 관찰사의 후임이 되어서 그의 행정의 치적을 조사해 보고 감탄하여서 말하기를, “덕행과 문학에다 관리의 사무까지 이처럼 통달했을 줄은 생각하지 못했다.” 하였다. 그 고을 사람들이 사당을 세우고 제향을 올렸다. 나중에 文孝란 시호를 내리니 세상 사람들은 그가 시호를 받기에 부끄러울 것이 없다고 하였다.²⁸⁾

이에 반하여 율곡 이이의 평가는 아주 박하다고 할 수 있다. 조선시대 역사인물에 관한 평가는 묘표, 묘지, 비명과 같은 묘도문자나 제문에 보이는데, 추모문학은 일반적으로 亡者의 살아생전의 이력을 아름답게 추모하는 내용이라 논외로 하고 당대 인물의 다양한 기억을 들춰보아야 한

27) 『石潭日記』 卷上, 萬曆 元年(1573) 12월 기사. 앞에서도 말했듯이 역사의 인물은 우리에게 흔히 이미지로 먼저 다가온다. 그에 관해 아무리 객관적인 접근을 하더라도 만약 어린 시절에 읽은 위인전이나 역사관련 교양서적, 또는 초중등 교육 과정에서 습득한 지식으로 형성된 이미지는 좀처럼 바뀌지 않는다. 이런 이미지는 객관적인 정보나 인식을 방해하기 마련이다. 그럼에도 역설적으로 ‘시는 역사보다 진실하다.’는 말이 있듯이 이미지가 객관적인 사실보다 더 강력한 힘을 발휘할 수도 있다. 李珣 역시 노진에 관한 자기 의식 속에 형성된 이미지에 관한 것이 아닐까?

28) 『宣祖修正實錄』 선조 11년(1578) 8월 1일 기사. 禩和厚莊重, 操守甚確. 當權茲之世, 一不染跡, 居官廉謹, 上特褒賜以美之, 其吏事亦精敏. 金繼輝代按嶺南, 考其政績, 歎曰, 不料德行·文學, 兼通吏務, 乃如許也. 鄉人立祠祀之. 後賜諡文孝, 世稱其不愧易名.

다. 그런 점에서 이이의 『石潭日記』는 당대 정계, 학계 인물과 동시대를 살면서 목격한 그대로 당사자의 언행을 가감 없이 기술하였기 때문에 비록 역사기록이라 하더라도 당파적 관점을 피할 수 없는 실록이나 기억에 의존하거나 후세에 추앙을 할 목적으로 기록된 묘도문자, 추모문학의 기술보다 실체를 더 잘 드러낸다고 할 수 있다.

울곡 이이는 노진에 관하여 전반적으로 다음과 같이 평가한다.

자헌대부 전 이조 판서 노진이 즐하였다. 노진은 느리고 둔하며 말재주가 없었으나 마음에 선을 좋아하고 선비를 사랑하여서 당시 매우 명망이 있었다. 집안에서는 모친을 섬김에 매우 효성스러워서 고을 사람이 모두 그 착함을 심복하였다. 다만 經濟의 재주가 부족하여서 時事を 세워서 밝히지 못하고 다만 자기 지조를 지킬 뿐이었으며 또한 사양하거나 받아들이는 절도를 가려내지 못하였다. 州縣에서 보내는 뇌물을 받아들이지 않는 것이 없어서 심지어 산같이 쌓였다. 崔永慶이 옳지 않게 여겼다. 당시 士論이 바야흐로 尹斗壽를 탐욕스럽고 방종하다 하였다. 최영경이 노진의 고향 사람에게 말하기를, “너의 고을에도 윤두수가 있는데 알고 있는가?” 하였다. 그 사람이 누구냐고 물었다. 최영경이 말하기를 “노진이 어찌 윤두수가 아닌가!” 하였다. 듣는 사람들이 모두 웃었다. 대체로 介潔한 점에서 노진은 부족하였다.²⁹⁾

아예 권력을 전횡하는 척신이나 권신은 말할 것이 없지만 선비 학자로서 發身한 관료가 탐욕스럽다거나 뇌물을 받는다거나 介潔하지 않다는 평은 아주 나쁜 평이라 할 수 있다. 이이의 기록을 일단 수긍하고 생각해 보자면 노진이 왜 과거 벼슬살이 한 고을에서 보낸 뇌물을 받았는

29) 『石潭日記』卷下, 萬曆 6年(1578) 8월 기사. 資憲大夫前史曹判書盧禎卒. 禎遲鈍訥言, 而其中好善愛士, 故甚有時望. 居家事母甚孝, 鄉人皆服其善. 但乏經濟之才, 不能建明時事. 只能自守, 而且不能擇辭受之節. 州縣賂遺, 無所不受, 至於山積. 崔永慶不韙之. 時士論方以尹斗壽爲貪縱. 永慶謂禎之鄉人, 曰, 汝鄉亦有尹斗壽. 其知之乎? 鄉人, 曰, 誰也? 永慶, 曰, 盧禎豈非尹斗壽乎! 聞者皆笑. 蓋介潔是禎所短也.

지 그의 심리를 분석할 수도 있고 그의 상황이나 형편을 더듬어서 변호를 할 수도 있을 것이다. 한편으로 이 기록은 이이의 주관적인 시각으로 걸러진 기술인만큼 엄밀하고 객관적인 정보라고 할 수는 없다. 어차피 우리가 세상을 바라보고 구성하는 세계는 저마다 주관에 의존할 수밖에 없는 것이다. 오히려 다양하고 어찌면 대립적인 시각을 나란히, 가능한 같은 비중으로 놓고 볼 때 그나마 실상에 더 다가설 수 있는 것이 아닐까!³⁰⁾

노진의 행위이력을 대표하는 이미지는 역시 효도이다. 노진에 관한 평가는 언제나 남다른 효성과 온화하고 모나지 않은 성품을 일컫는다. 노진의 문집 속집에는 단가로 노진이 모친의 壽宴에서 酬酌한 獻歌와 答歌가 수록되어 있다.³¹⁾

日中 金가마고 가지 말고 니 말 드러
너는 反哺鳥라 鳥中之曾參이니
오늘은 날 위하야 長在中天 ㅎ얏고다

國家 太平호고 萱堂에 날이 긴제
머리 흰 判書 아기 萬壽盃 드리는고
每日常 오늘 ㄱㅌ면 성이 무슴 가식리

30) 실록과 이이의 기록은 모두 卒記 양식인데 실록의 줄기는 한 인물을 역사적으로 공식 평가하는 의미를 지니지만 이이의 기록은 일기 양식이기 때문에 어디까지나 사적 문학에 속한다. 그런데 이이는 어찌면 孔子가 『春秋』를 편집하고 司馬遷이 『史記』를 기록한 심정에 다가간 듯 당대의 사정을 후대에 전하기 위한 의도를 곳곳에서 드러내고 있다. 따라서 비록 사적 문학의 영역에 속하는 일기이지만 실상은 역사를 기록하는 사관의 임무를 자임한 기록물인 것이다.

31) 조선시대 명사들 가운데에는 남다른 효도로 미담을 남긴 사례가 많다. 龔巖 李賢輔의 경우에도 부모의 수연에 老萊子처럼 때때옷을 입고 재롱을 부렸다 하고, 그가 同副承旨에 제수되고 휴가를 받아 觀親하러 돌아올 때 모친이 “먹디도 豆餠샤 승정원 선반야 /노디도 豆餠샤 대명던 기술가/ 가디도 豆餠샤 부모 다향 걸히야”라고 하는 宣飯歌를 지어서 錦衣還鄉하는 아들을 맞이하였다고 한다. 立身揚名하여 부모를 빛나게 하는 것이 효도의 마침이라는 유교적 효도관이 잘 드러나는 일화이다.

아마도 一髮秋毫 聖恩잇가 ㅎ노라

노진이 보인 정치이력과 행동양식의 동기는 무엇이였을까? 병약한 체질과 유년기의 부친의 부재, 평생 노모를 봉양해야 한다는 원초적 동기가 그의 삶을 이끌었다고 하겠다. 그리하여 그의 생애는 개인적으로는 효성이 지극하고 착한 아들이며, 관료로서는 적극적이고 진취적인 개혁적 정치가라기보다는 온건하고 화합을 추구하며 현실을 잘 건사하는 관료로서 좋게 말하여 온건한 합리주의자라는 이미지를 당대에도 내보였던 것이다. 물론 노진은 지방관으로서나 사림주도의 사회로 전환하는 조선 명종, 선조 연간에 나름의 기대하는 역할을 충실히 이행했다.³²⁾

4. 옥계 노진의 학술과 사상

노진이 활동하던 시기는 성종-연산군-중종(과 인종)을 거치면서 새로운 체제를 형성해야 한다는 의식이 조선사회에 점차 만연해 가던 시기였다. 명종, 선조(임진왜란 이전)의 치세는 바로 새로운 사회, 정치체제를 지향한 사림이 점차 정국을 장악하고 정치를 이끌었던 시대이다. 노진은 경상우도의 함양 태생으로서 향촌의 명문가문에서 태어나 부친의 연고로 조선 전기 학문의 도학적 계보를 잇는 鄭汝昌과 학연을 갖게 되고 또 기묘명현인 安處順의 따님과 혼인을 함으로써 혼맥으로도 사림과 연결된다. 뿐만 아니라 지역의 학자를 통해 기초 학문을 익히고 나아가 이항, 조식, 이황 등 선배학자들을 통해 학적 교류를 함으로써 사림으로서 학

32) 지방 수령으로 재직할 때 『養正編』을 간행한 일은 향촌의 교화라는 사림과 지식인의 정치지향의 일환으로서 『小學』의 간행과 보급운동에 비견되기도 한다. 정재훈, 「玉溪 盧禎의 정치사회적 활동 -명종·선조 연관을 중심으로-」, 『韓國思想과 文化』 第45輯, 2008, p. 165.

문적, 정치적 정향을 형성하였다. 그는 학연과 인맥, 혼맥 등을 통해 사림과의 흐름에 함께하였다. 그러나 노진의 학술과 사상을 탐색해 볼 만한 자료는 조선시대 다른 학자들의 텍스트와 견주어 봐도 그리 넉넉하지는 않다.³³⁾ 따라서 그의 학술과 사상을 연구하는 데는 근본적으로 제약 없이 안고 시작할 수밖에 없다.

『玉溪集』에서 학술, 사상의 성분을 추출할 수 있는 텍스트를 선별해 보면 대략 다음과 같다. 권1에 수록된, 月課로 지은 「三無私賦」, 소년 때 지은 「敬賦」와 권4에 수록된 편지로서 「答李龜巖剛而書」와 「答李龜巖別紙」, 「答姜仲輔小牘」, 「與盧寡悔書」와 「再辭副提學疏」, 「辭禮曹判書疏」, 「四館論復兩宗疏」, 권5에 수록된 「重刊養正編跋」, 월과로 지은 「書尊堯集後」, 「書昭烈永安遺詔後」, 「范仲淹答歐陽脩論不諫書」, 「均田議」, 「調停辨」, 「奏廣寧都御史某請遼東兵馬勿調赴蘇州等處專力防備以禦寇賊之患」, 「死病無良醫論」 및 스승과 학생 사이에 학문을 전수하는 과정에서 생길 수 있는 流弊를 묻는 策題와 속집 권3에 수록된, 「記夢」, 「張橫渠養蕉說」, 「四皓有無辨」, 「渝金櫃盟論」, 「觀過知仁論」과 역대 치란의 과정에서 제도를 인습하거나 개혁을 하는데 세대마다 개혁과 인습이 저마다 달라지는 까닭을 묻는 책문, 예로부터 군주는 모두 정치안정을 추구했지만 늘 위태하고 패망하게 되는 까닭을 묻는 전시 대책 등이다. 이런 제한된 텍스트를 통해서 우리는 그의 학술사상의 경향성과 간접적으로 드러나는 학문의 깊이를 더듬어볼 뿐이다.

노진의 학술 경향과 수준은 당대 사림과 또는 학자관료의 학문과 정치의식에 견주어 크게 두드러지거나 차이가 나지 않는다. 학문에서도 두

33) 이런 텍스트는 조선시대 문인이나 학자관료의 문집이 일반적으로 그리하듯 여러 장르를 망라하고 있지만 한 사람의 사상이나 학술의 수준, 내용을 더듬어보기에는 결코 충분하지 않다. 시문을 통해 추출할 수 있는 미학이나 문학적 세계는 논외로 한다.

렸한 이론적 발전을 견인하거나 이론을 정립하여서 조선유학에 큰 족적을 남기지도 않았다.³⁴⁾ 이런 근본적인 제약이 있음에도 불구하고 단편적인 정보나 방계의 자료를 통해 노진의 학술과 사상을 그 윤곽이나마 더듬어볼 필요는 있다. 노진의 학문경향을 鄭蘊은 明體適用으로 정리하였다. 明體適用이라는 표현은 조선시대 학자들이 다양한 맥락에서 두루 즐겨 썼는데, 명체적용의 학문이니 명체적용의 재주이니 명체적용의 요체이니 하는 식으로 어떤 인물의 학문이나 재능을 평가할 때 흔히 인용되었다.³⁵⁾ 이 표현을 여러 맥락에서 적용할 수 있겠지만 노진의 인물평에도 아주 부합한다고 할 수 있다. 體를 밝힌다 하는 말은 학문을 깊이 닦았다는 뜻으로, 用에 이르다, 맞갖다는 말은 (이론을) 실용에 적절하고 적합하게 썼다는 뜻이니 일생을 학문탐구에 오롯이 바치고 옛 학문을 잇고 후학에게 열어준 학자가 아니라 시대적 전환기를 살아간 관료로서 성리학의 학문을 익히고 인격을 도야하고 그 성취를 바탕으로 관료로서 무난하게 자기 역할을 다했기 때문이다.

제한된 자료나마 이를 통해 노진의 학술과 사상을 살펴보기로 한다. 조선시대 학자들은 주로 서신을 통해 학술논쟁을 하고 서신을 주고받는 과정에서 자기 이론을 심화해 나갔는데 노진에게도 이런 서신을 통한 학술논쟁의 흔적을 볼 수 있다.³⁶⁾ 노진은 龜巖 李楨과 格物の 해석에 관한

34) 우리 나라의 유학을 통사적으로 다룬 서적에서도 노진의 이름은 거의 언급이 되지 않는다. 한국의 유학통사를 총정리한 최영성의 『한국유학통사』에도 노진은 단 한 차례 언급되는데, 羅欽順의 『困知記』에 대한 盧守愼의 평을 李恒과 함께 비판했다는 짝막한 한 단락에 지나지 않는다. 그것도 노진의 비평 내용은 언급되지 않고 있다. 최영성, 『한국유학통사』 상, 심산, 2006, p. 684.

35) 『明宗實錄』 명종 3년(1548) 9월 29일 기사에 洪彦弼에게 机杖을 하사하면서 교서를 내린 사건을 기록하면서 그 주석에 홍언필은 “성정을 연구하여서 명체적용의 학문을 깊이 쌓았고 문장을 화려하게 다듬어서 금성옥진의 문장을 휘둘렀다(研窮性情, 蘊明體適用之學, 綉繪詞藻, 擅金聲玉振之文).” 하였다.

36) 특히하게도 노진의 경우에는, 서신이 많지 않기 때문에 서신을 통한 학술토론이나 학문 사상을 탐색하기는 어려운데, 疏筭에 오히려 그의 학문적 견해가 많이 드러나

토론을 진행하였다.³⁷⁾ 이 논쟁은 주자의 『大學』經 1장의 格物의 주석인 ‘窮至事物之理，欲其極處無不到也’와 ‘物理之極處無不到’와 格物 補傳의 ‘衆物之表裏精粗無不到’를 둘러싸고 두 의미요소 사이에 어떻게 토를 달 것인가 하는 문제이다. 곧 ‘物理之極處’와 ‘無不到’ 사이에 토를 ‘-이(가)’로 할 것인가 아니면 ‘에’로 할 것인가 하는 것이다. ‘-이’로 토를 달면 주격조사가 되어서 物理(極處)가 주체가 되고 ‘-에’로 토를 달면 처소격조사가 되어서 나의 인식주관이 주체가 되는 것으로 해석되기 때문이다. 이처럼 無不到를 두고 주체를 정하는 문제에서 해독의 차이가 드러나게 된 것은 ‘理到’와 같은 맥락의 논쟁인데 요지는 내가 사물의 이치를 남김없이 탐구하였을 때 사물의 이치가 나에게 다가오는 것인가, 아니면 사물의 이치가 저절로 다 드러나는 것인가 하는 해석의 차이에 관한 것이다. 格物의 조어구조는 동사술어+목적어 구조이지만 物格의 경우에는 주어+(피동의) 술어로 볼 수 있기 때문에 이런 해석상의 차이가 일어나게 된 것이다. 조선의 학자들은 대부분 物格을 物至와 마찬가지로 ‘사물이 이르다’로 해석하여서 物理도 또한 이를 수 있는 것인가 하는 의문을 갖게 된 것이다. 그러나 퇴계는 기대승의 발언을 근거로 理를 體用의 관점에서 분석하여서 사물의 이치는 객관적으로 있지만 나의 인식주관이 남김없이 그 이치를 인식하면 나에게서 그 이치가 완전해지므로 理到라고 해도 무방하다는 해석을 한다.³⁸⁾ 이 문제에 관해 노진의 견해는

있다. 이런 점에서 노진의 학술 사상을 연구할 때 그의 소차를 주요 텍스트로 삼을 수 있다.

37) 이정에게 보낸 또 한 통 편지는 제례와 상복에 관한 토론인데, 중국의 제도와 우리나라의 제도가 다른 점을 어떻게 절충할 것인가 하는 문제이다. 노진은 예법의 규정을 따르되 정에서 우리나라와 시행해 온 것이라면 조건부로 굳이 폐할 필요는 없을 것이라는 狀況追隨의 견해를 밝히고 있다. 그리고 姜翼에게 보낸 편지는 四勿을 둘러싼 해석에 관한 문제이다. 심도 있는 논의는 아니고 勿의 해석에 관한 문제로 보인다.

38) 『良齋集』卷5 「溪山記善錄·上」. 先生言於德弘曰，吾初釋物格曰，於物格。或曰，物其格，似無妨。奇明彥亦言曰，朱子之說，多有理到物至之語。當釋曰，物其格云。因此更

無不到를 술부로 하는 세 구문의 일관성을 추구하면서 역시 내가 아무 힘을 쓰지 않아도 사물이 나에게로 와서 저절로 궁극하게 된다는 뜻은 아니라고 하였다.³⁹⁾

노진이 노수신과 주고받은 편지는 羅欽順(1465-1547)의 人心道心을 둘러싼 문제를 토론한 것이다. 나흠순은 理氣混融一體說과 人心道心體用說을 주장하여서 程朱學을 새롭게 해석하였는데, 우리 나라에서는 노수신이 적극 수용하였다. 그는 「人心道心辨」과 「困知記跋」을 지어서 나흠순의 이론이 正大, 精微하고 이전 학자들이 밝히지 못한 내용을 많이 밝혀내어서 정주학에 크게 공을 세웠다고 평가하였다.⁴⁰⁾ 그런데 노수신이 나흠순의 설을 소개하자마자 학계에서는 비평을 받게 된다. 이항은 노수신(을 비롯한 사대부들)이 ‘곤지기의 궤탄한 설에 혹하여서 쓸리듯이 쫓고 감히 시비를 가리지 못한다.’ 하고 비판하였다.⁴¹⁾

노진이 나흠순(과 함께 노수신)을 비판하는 논지는 다음과 같다. 나흠순은 人心과 道心을 각각 用과 體로 삼았다. 그런데 『書經』 「大禹謨」에 의하면 舜이 禹에게 천하를 물려주면서 人心은 惟危하고 道心은 惟微

思, 朱先生曰, 理雖在物, 用實在心, 蓋理之體, 具在於物上, 固不得來到於我, 其用之微妙, 實不外人之一心, 若窮此理, 則昭昭然盡到我胸中矣. 物其格之說甚善. 明彥雖未知此理之用到我之義, 知得至此, 幸甚幸甚! 理到와 無不到나 格物, 物格과 관련된 문제는 따로 하나의 연구주제로 삼을 수 있을 만큼 퇴계와 고봉 이후 상당히 논쟁이 이루어졌다. 이런 해석은 근본적으로 언어학적 인식이 정교하지 못한 상태에서 나온 창조적 오독이라 할 수 있다. 고전 문언의 한문과 문언 한문에서 속화하여 발전한 송대 백화체와 (조선시대) 한국어 언어세계의 차이를 섬세하게 인식하지 못한 데에서 비롯한 諺解式 경전해석학의 문제는 한국어 발달과정이나 한국 유학 발달에서도 흥미 있는 분야로 보인다. 이 문제에 관해 힌트로 삼을 수 있는 연구 성과로는 다음을 들 수 있다. 이승환, 『횡설과 수설』, 휴머니스트, 2012, pp. 216-244, 참조.

39) 『玉溪集』 卷4 「答李龜巖剛而書」. 無不到之義, 三處皆同. 不可隨處而異視也. ……大抵物格云者, 格物而至於極, 則凡物之表裏精粗, 無不到之謂也. ……非初無用力而物來自格云耳.

40) 『蘇齋集』 卷7 「困知記跋」. 見其言正大精微, 多發未發, 大有功於程朱之門.

41) 『一齋集』 卷1 「與盧寡悔」. 今之士大夫, 惑於困知記, 詭誕之說, 皆靡然從之, 而莫敢是非. 可勝嘆哉.

하다고 하였다. 그러나 순의 시대에 體用이라는 개념이 있어서 이를 사용했을까? 그리고 만약 體用의 관점에서 언급했다고 하더라도 用(人心)을 먼저 말하고 體(道心)를 나중에 말하는 것은 본말이 뒤바뀌었다. 또 나흠순은 도심과 인심을 해석하면서 “도심은 寂然不動한 것이라 지극히 정밀한 體이니 볼 수 없다. 그러므로 은미하다. 인심은 感而遂通하는 것이라 지극히 변하는 用이니 헤아릴 수 없다. 그러므로 위태하다.”⁴²⁾ 하였다. 그런데 이런 해석이 危와 微를 해석하는 데 과연 타당하다고 할 수 있는가? 그리고 만약 이런 해석이 타당하다고 한다면 이른바 ‘(순이 우에게) 정밀하게 하라’는 말은 무슨 말이 되는가? 체와 용에 정밀하게 한다는 말을 덧붙일 수 있겠는가?⁴³⁾ 이런 비평에 관해 노수신은 도심을 뒤에 놓은 것을 굳이 본말이 전도된 것이라고 한다면 전도된 것이라는 비판도 가능하다. 그리고 ‘기미는 연마하기 어려우니 정밀하게 하라고 하였고 깊이 살펴서 지극히 정밀하여서 쉬임이 없게 하는 것은 끝까지 이르기가 어렵고 미미하니 한결같이 하라고 했다.’⁴⁴⁾ 하고 반론을 제기하였다. 이에 관해 노진의 답은 없어서 더 이상 논쟁이 어떻게 이어졌는지는 알 수 없다.

노진의 경세사상을 살펴볼 수 있는 텍스트로는 대표적으로 균전제와 봉당의 조정에 관한 설을 들 수 있다. 이들 텍스트는 심도 있는 경제적 저술은 아니다. 토지분배와 관련한 문제는 농경사회에서는 정치와 경제의 가장 근본 문제이기 때문에 어느 시대라도 모순이 없을 수 없다. 더욱

42) 『困知記』上. 道心, 寂然不動者也. 至精之體, 不可見, 故微. 人心, 感而遂通者也. 至變之用, 不可測, 故危.

43) 『玉溪集』卷4 「與盧真悔書」. 且至變之用不可測兩言, 其於釋危微二字之義, 果穩貼而無所病耶. 若果如是, 則所謂精之者何物耶? 於體用, 亦可着精字耶?

44) 『蘇齋內集』 「懼塞錄·答盧玉溪」. 以余觀之, 至變於危, 至精於微, 更覺得穩貼有餘味. 蓋幾難研, 豈不危乎? 故曰精. 欲其察之審, 以反於至精而無雜也, 深難極. 豈不微乎? 故曰一. 欲其守之固, 以應乎至變而不貳也.

이 조선사회가 명종, 선조 대에 이르면 이미 中衰期로서 사회모순의 자정 역량을 상실하고 근본적인 변혁이 요구되던 시기이다. 따라서 한두 행정관료에게서 본질적인 토지제도의 개혁을 요구한다는 것은 語不成說이다. 노진은 역시 온건하고 합리적이며 현실적 관점에서 토지균분은 반드시 필요한 것이기는 하지만 쉽게 접근할 수 있는 문제가 아니므로 효과에 급급하지 말고 군주가 굳은 의지를 지니고 장기적인 안목으로 인민의 이익과 편리를 위해 점진적으로 개혁을 추구하라고 건의하였다.⁴⁵⁾

「調停辨」은 노진의 경제적 감각과 안목을 볼 수 있는 또 하나 텍스트이다. 1580년대에 이르러 조선정계에는 명종 대 권신의 전횡기와 그 이전부터 진출했던 구체제의 관료세대가 퇴조하고 사람을 중심으로 한 신세대 관료가 정계를 주도하면서 점차 봉당이 형성된다. 1572년에 李浚慶(1500-1572)이 위독한 상태에서 올린 차자에 ‘봉당의 조짐’을 언급하여서 이이에게 신랄한 비판을 받았으나 이미 조정 신료들 친구세대 사이의 갈등은 기정사실이었다. 나중에 이이가 保合調劑를 힘써 추구하지만 死後藥方文 격이었다. 이런 역사적 정황을 감안할 때 노진이 송대 熙寧 연간(1068-1077)에 일어났던 봉당을 모티브로 삼아 봉당의 의미, 형성의 원인, 봉당의 폐해, 올바른 정치를 위한 여론의 형성 등에 관해 분석하고 한편으로 呂大防(1027-1097), 劉摯(1030-1098)가 調停說을 주장하고 구체제 인사들을 끌어들이던 이면의 불가피했던 측면을 변호하였던 것은 흥미롭다.⁴⁶⁾ 봉당을 언급하는 것은 왕조사회에서는 체제에 도전하는 위험한 논의이지만 어느 권력집단이건 당파가 없을 수 없다. 그런 점에서 봉당을 조정하는 것은 현실적이며 사회화합을 위해 필요한 일이다. 그러나 노진이 여대방, 유지의 정치적 행위를 바람직하지 않다고

45) 『玉溪集』 卷5 「均田議」 참조.

46) 『玉溪集』 卷5 「調停辨」 참조.

평가하면서도 부득이한 측면이 있었다고 수긍하는 점에서 그의 정치적, 학문적 성향을 짐작할 수 있다.

5. 맺음말

역사적 인물은 우리에게 우선은 이미지로 다가온다. 그 이미지가 정당한 인식을 방해하고 왜곡함은 물론이지만 그렇다고 역사의 인물들 ‘얼굴과 얼굴을 맞대고 볼 수 없고’ 청동이나 금속의 거울을 들여다보듯 흐릿하게 볼 수밖에 없기 때문에 역사 인물에 대한 이해에 있어서 이미지에서 출발하는 측면은 어찌면 불가피하다. 그러기에 역사적 소재를 소비하는 과정에서 신화와 설화가 나타나고 문학이 생겨나는 것이다. 그런 점에서 역설적으로 ‘시는 역사보다 진실한’ 것이다.

그러나 우리는 어느 때까지나 신화나 설화의 이미지로 역사인물을 대할 수는 없다. 우리가 어른이 되면 아이 때의 ‘깃’은 버려야 하는 것이다. 역사인물에 관해 신화적으로, 마치 ‘주례사평론’이라고 비아냥거리듯이, 아니면 ‘문중학’이라고 하듯이, 추앙할 필요도 없고 또 그리해서도 안 된다. 우리는 역사 인물을 가능한 한 있는 그대로 그의 텍스트를 충실하게 독해하고 오늘의 관점에서 재소환하여 재평가하여야 한다. 고평가된 인물에게는 거품과 안개를 걷어내고 진면목을 봐야 하며 연구의 부족이든 자료의 빈약함이든 지금까지 저평가된 학자에게는 마땅히 누려야 할 권리와 얻어야 할 제자리를 찾아주어야 한다. 그것이 후대의 시점에서 과거의 학자, 역사의 인물들 베푸는(尙友) 우리의 임무이다. 옥계 노진도 재평가해야 할 인물이다.

鄭蘊은 『玉溪集』 서문에서 그의 생애와 학술사상의 전반에 관해 다음

과 같이 총평을 내리고 있다.

孝悌의 마음이 속에 쌓여서 사면의 소장과 정양을 위한 소장에 나타난 내용을 보면 간절하고 측은하다. 군주에게 충성하고 인민을 사랑하는 마음이 속에 쌓여서 경연에서 군주를 계몽하고 경계를 아뢴 내용으로 드러난 것은 성실하고 믿음직하며 환하고 분명하였다. 진실하고 거짓 없는 마음이 속에 쌓여서 만장이나 제문, 비명, 행장 등의 글에 드러난 것은 반듯하고 적실하며 전아하고 중후하여서 한 마디도 넘치거나 과장된 것이 없다. 율조리는 시문의 글, 편지글의 내용, 잡저의 여러 논설에 이르기까지 성정의 올바름을 얻었다. 정밀하고 은미한 뜻이 드러나고 사리의 온당함에 끝까지 이르렀으나 모두 내면의 침잠하고 순수한 것에 부합한 것이니 참으로 이른바 덕이 있는 사람의 말이라 하겠으며 그를 明體適用의 학자라고 하지 않겠는가! 선생은 저술을 좋아하지 않아서 남은 원고가 많지 않다. 지금 남아 있는 것은 모두 人事에 어쩔 수 없이 쓴 것일 뿐이다.⁴⁷⁾

그의 생애와 학술의 이력은 위의 평에 거의 드러나 있다. 그는 진실하고 성실하며 온건하고 합리적인 행정가였고 憂國愛民의 지방관이었다. 그에게 드리워진 이미지는 당대에나 오늘날에나 효성이 지극하고 온화한 학자이며 관료이다. 그가 이런 삶을 살아간 까닭은 어쩌면 충분히 짐작할 수도 있다. 유년기에 생활세계의 한 축이 되는 부친의 부재를 겪었고 여러 차례, 당시로서는 아주 특이하다고 할 수는 없지만 참척을 당했고 그의 전체 생애로는 중반기에 해당하나 사실상 청년 시기부터 맡겨진 노모의 부양과 일생을 따라다니며 괴롭힌 실존의 고통으로 인해 그는 일

47) 『玉溪集』序. 孝悌之心積於中, 而見於辭章養疏之中者, 懇切而惻怛. 忠愛之心積於中, 而發於啓沃陳戒之辭者, 誠信而光明. 眞實無僞之心積於中, 而凡著於輓祭銘誌行狀之作者, 端的典重. 無一言浮溢. 至於吟咏之詞, 簡牘之言, 雜著之說, 無不得其性情之正. 發其精微之意, 極其事理之當, 而皆符於在內之沈潛純粹者, 則眞所謂有德者之言. 而謂之明體適用之學者非耶! 先生不喜著述, 遺稿無多. 今其存者, 皆人事之不可已焉者也.

생 진취적이거나 투쟁적이거나 논쟁적이거나 혁신적 태도를 취하기 어려웠다. 그의 학술사상과 경제사상은 아직 꼼꼼한 독해를 필요로 하지만 그에 관한 지금의 평가로서는 역시 조선 중기 도학자의 한 사람으로서 자리매김하기보다는⁴⁸⁾ 아직은 사림 주도의 정치로 재편되어 가던 명종, 선조 시기 사림과의 진출에 일정한 역할을 하였고 스스로 사림과의 정체성을 갖고 있었던 인물로 규정하는 것이 무난하다고 하겠다. 『논어』, 『대학』, 『근사록』, 『심경』 등을 늘 가까이 하고 『대학』의 16자를 평생 학문의 중지로 삼고 程朱의 학설을 신뢰하였던 인물로서 전형적인 16세기 문인, 관료로서 ‘부지런히 배우고 문기를 좋아하며, 인자하고 은혜로우며 어버이를 사랑한(勤學好問曰文, 慈惠愛親曰孝)’ 일생을 살았다고 한 당대의 평가는 적절하다 하겠다.

〈참고문헌〉

- 『艮齋集』
- 『困知記』
- 『孟子』
- 『明宗實錄』
- 『史記』
- 『石潭日記』
- 『宣祖修正實錄』
- 『蘇齋集』
- 『玉溪集』
- 『一齋集』

48) 최석기, 「玉溪 盧禎의 志趣와 學術」, 『東洋漢文學研究』 第28輯, 2009, p. 366.

이승환(2012), 『횡설과 수설』, 휴머니스트.

최영성(2006), 『한국유학통사』 상, 심산.

강정화(2014), 「玉溪 盧禎의 삶으로 읽는 정신세계」, 『남도문화연구』 제41집, 순천대학교 남도문화연구소.

김근태(2014), 「玉溪 盧禎의 시에 나타난 풍경 고찰」, 『漢文古典研究』, 한국한문고전학회.

신태영(2009), 「玉溪 盧禎 시의 미의식」, 『경남문화연구』 제30집, 경남문화연구원.

이영숙(1995), 「玉溪盧禎研究」, 경상대학교 대학원, 석사학위논문.

정재훈(2008), 「玉溪 盧禎의 정치사회적 활동 -명종·선조 연관을 중심으로-」, 『韓國思想과 文化』 제45집, 한국사상문화학회.

최석기(2009), 「玉溪 盧禎의 志趣와 學術」, 『東洋漢文學研究』 第28輯, 東洋漢文學會.

Okg-ye Roh Jin's Life and Academic Thoughts

Kim, Tae-Wan*

Okg-ye Roh Jin is a representative civil servant official of the early Joseon Dynasty and is called *Myeongsin*. Although he did not leave a significant historical mark in politics, culture, or academic circles, he was recognized as a very moderate and reasonable figure at the time. His life was unfortunate, as he lost his father when he was young, his brother, and many of his children died young until he reached adulthood. As a result, he treated his widowed mother with utmost sincerity, and filial piety became an image that symbolized his life. It has been done. This unfortunate world of life can be seen as playing a decisive role in shaping his life and worldview, in which he faithfully fulfilled his role as a moderate and rational bureaucrat, did not overdo himself, cared for his elderly mother dearly, and lived the given life comfortably.

As an intellectual of the nobility of the local village, Roh Jin learned basic academics, passed the *Saengwonsi* exam, and studied abroad at *Sungkyunkwan*, where he honed his academic skills by associating widely with famous figures of the time. After he entered the civil service and became a government official, he remained faithful to his duties as a typical scholar-official. However, rather than being interested in personal achievements such as cultivating academics and cultivating one's mind, he focused on the administration and edification of the local community, improving customs, and improving the discipline, order, and cultural level of the local community. As a Neo-Confucian scholar, Roh Jin debated with

* Special Researcher, Institute of Honam Studies, Chonnam National University / E-mail: youngok0215@hanmail.net

scholars of his time about the major problems of Neo-Confucianism, such as the *Study Things to Acquire Knowledge*(格物致知), the debate of *Human Mind And Moral Mind*(人心道心), and as a government official, he presented reformative and moderate solutions to the land system and corruption from his own realistic perspective.

He was a sincere, moderate and reasonable administrator, and a local official who loved his country and people. The image cast of him, both in his time and today, is that of an extremely dutiful and gentle scholar and bureaucrat. We can probably guess why he lived this kind of life. During his childhood, he experienced the absence of his father, who was an axis of his life, and was treated as a misfortune on several occasions, although it cannot be said to be very unusual at the time. His entire life corresponds to the middle period, but in fact, he was supported by his elderly mother and followed his life, entrusted to him from his youth. Due to the pain of existence that plagued him throughout his life, it was difficult for him to take an enterprising, combative, controversial, or innovative attitude. Due to the relative lack of primary texts, it is difficult to accurately reveal the full extent of his academic and governance thoughts. Therefore, rather than being one of the *moral Neo-Confucianists*(道學者) of the mid-Joseon Dynasty, he can be defined as a person who played a certain role in the advancement of the *Sarim* faction during the reign of King Myeongjong and King Seonjo, when politics were being reorganized into *Sarim*-led politics, and who had the identity of the *Sarim* faction himself.

Key Words

Filial piety, absence of father, civil servant bureaucracy, worry about the country and love the people, identity of *Sarim* faction

논문접수일: 2024.5.31., 심사완료일: 2024.6.14., 게재확정일: 2024.6.18.

『사제편(思齊篇)』은 어떤 텍스트인가? *

- 라틴어 번역과 비교를 통해서

안재원 **

-
1. 들어가는 말
 2. 『사제편』의 개별 격어의 구성과 특징
 3. 『사제편』의 서사 전개와 특징
 4. 『사제편』의 출처와 특징
 5. 나가는 말
-

■ 국문요약

이 글은 사제당 안처순의 저술인 『사제편』이 어떤 텍스트인지에 대한 고찰이다. 글은 먼저 개별 격어의 특징을 분석했다. 『사제편』의 개별 격어는 사변적인 이론에 대한 해명이 아니라 실천을 강조한다. 글은 다음으로 『사제편』 상권과 하권의 구조와 상권의 「위학(爲學)」의 구성의 특징을 고찰했다. 『사제편』 상권과 하권의 서사 전개가 서로 대칭되어 있고, 상권 「위학」의 구성도 또한 수미쌍관의 구조를 가지고 있다. 이를 통해서 공부하는 군자의 모습이 뚜렷하게 드러난다. 글은 이어서 사제가 『사제편』의 격어를 『근사록』의 도체편을 인용하지 않는 이유와 『대학』에서 가져오지 않은 이유를 해명하려고 시도했다. 전자와 관련해서

* 긴 글을 꼼꼼하게 읽어주고 소중한 의견을 주신 세 분의 심사자 선생님들께 감사의 말씀을 드린다. 지적하신 문제에 대해서는 해당 자리에서 나의 생각을 밝혀두었다. 아울러 학술대회에서 귀중한 논평으로 글을 더욱 풍부하게 되도록 도와주신 안양대 김보름 교수에게도 감사의 말씀을 드린다.

** 서울대학교 인문학연구원 교수 / E-mail: numeniu@snu.ac.kr

『사제편』은 『근사록』과 달리 사변적인 이론이 아니라 실천을 강조하는 저술이다. 후자와 관련해서, 『사제편』은 중앙의 통치론인 군주론이 아니라 향촌의 군자론을 목적으로 기획된 저술이다. 결론적으로 『사제편』은 『중용』과 『근사록』의 예비서이자 입문서이고, 내용적으로는 『소학』 혹은 『격몽요결』과 『근사록』 혹은 『중용』의 중간에 위치하며, 실천적으로는 증등 교육을 위한 텍스트로 활용하기 위해서 지어진 저술이다.

주제어 : 사제당 안처순, 『사제편』, 격어, 군자, 향촌, 증등교육

1. 들어가는 말

1519년! 사제당 안처순(安處順, 1492-1534, 이하 '사제당'¹⁾으로 칭함)이 『근사록』²⁾을 구례에서 출간한 해이다. 1521년! 사제당이 『사제편』³⁾을 완성한 해이다. 1820년! 『사제선생실기』⁴⁾가 편찬된 해이다. 2016년! 내가 『사제편』을 처음 만난 해이다.⁵⁾ 어언 9년에 걸쳐 틈틈이

1) 안처순의 자호와 관련해서, '사제(思齊)'를 당호(堂號)로 부를 때는 '사제당'으로 호칭하고, '사제'를 재호(齋號)로 부를 때는 '사제(思齋)'로 호칭하는 관행을 따라서 이 글에서는 '사제당'이라는 당호로 통칭한다. 이는 '사제'의 의미를 더욱 선명하게 보여준다.

2) 이유리(2021), 우정훈, 송일기(2010), 우진웅(2016) 참조.

3) 이필용(1991), 51-57면 참조.

4) 엄국화(2024), 36-53면 참조.

5) 『사제편』이 다시 발견된 것은 최근의 일이다. 전라북도 임실군 지사면 영천 마을에 위치한 영천서원을 관리하던 순흥 안씨의 집의 벽장에서 이 책이 발견된 것은 2014년이다. 그래서, 『사제편』에 대한 학술적인 가치와 의미에 대한 연구는 엄밀하게 지금부터라고 해도 틀린 말은 아니다. 물론 『사제선생실기(思齊先生實記)』에 포함된 『기묘제현수첩(己卯諸賢手帖)』의 학적인 가치 덕분에, 한국학중앙연구원(2020), 『기묘명현의 꿈과 우정, 그리고 기억』(2020 장서각특별전(도록))을 대표적인 출판물로 들 수 있다. 하지만 『사제편』에 대한 본격적인 연구는 아니다. 『사제편』에 대한 글로는 이필용(1991), 『사제선생실기』, 『국회도서관보』 제28호(51-57)를 들 수 있다. 이 글은 '고서 해제'로 『사제편』에 대한 서지 정보, 사제당 안처순의 삶과 『사제편』의 목차와 『기묘제현수첩』에 대한 간략한 소개를 담고 있다. 사제당에 대

하지만 나를 엄밀하게 읽고 있다. 처음에는 흥미로 읽기 시작했지만 지금은 텍스트 자체가 주는 재미와 학술적인 관심에서 집중해서 읽는 텍스트이다. 하지만, 나의 한문 실력이 형편없고, 또한 한문 문헌에 대한 나의 독서 경력이 일천하기에, 읽고 읽어도 도대체 『사제편』이 어떤 텍스트인지, 그러니까, 사제당이 도대체 『사제편』을 통해서 무엇을 말하려고 시도했고, 그 말을 통해서 어떤 세상을 만들려고 했는지에 감을 잡을 수 없었다. 솔직하게 아직도 잘 모르겠다. 이런 의미에서 나만 짝사랑하는 책이 『사제편』이다. 사정이 이러함에도, 내가 지금까지 『사제편』을 읽으면서 재미있고 흥미롭다고 생각하는 대목에 대한 작은 이야기를 펼치고자 한다. 물론, 학술적인 관심에 대한 논의를 전개해야 맞을 것이다. 하지만, 나의 텍스트 파악력과 장악력이 아직은 이 관심을 충족시킬 정도가 아님에 대해서 미리 양해를 구하고자 한다. 요컨대, 경학사의 관점에서, 다른 말로 하면 한국 유학사의 관점에서 『사제편』이 차지하는 위상과 좌표를 어디에 놓아야 하는지, 『사제편』의 영향사와 수용사는 어

해서는 김봉곤(2012), 16세기 지리산권 유학사상(I) - 남원 함양의 안치순, 노진, 변사정을 중심으로, 『한국사상사학』(175-213)와 김봉곤(2013), 「15, 16세기 지리산권(남원-함양) 사족의 혼인관계와 정치-사회적 결속」, 『역사학연구』 제49집(67-111)을 들 수 있다. 전자는 사제당의 제자들의 학문적인 교류와 계승에 대한 논의를 다루고, 후자는 혼맥관계의 추적을 통해서 사제 가문의 역사를 추적한다. 교육의 관점에서는, 안재원·이현기·김하광(2020), 「보질의 교육」, 『보절면지』(362-382)을 들 수 있다. 사제당과 그의 벗들의 관계에 대한 연구로는, 김덕수(2019), 「제주 유배객 충암(冲菴)의 교유와 감취진 이름들」, 『인문논총』 76, 서울대학교 인문학연구원: 엄국화(2024), 「기묘명현 안처순(安處順, 1492-1534)의 우정 - 『사제편(思齊篇, 1521)』의 '봉우(朋友)' 편을 중심으로」, 『한국경학학회 춘계 학술대회 발표집』(36-53)을 들 수 있다. 서지학적인 연구로는 다음이 있다. 사제가 1518년에 출간한 『근사록』에 대한 연구로는, 이유리(2021), 「17세기 일본 간행 조선본 『근사록집해(近思錄集解)』 연구」, 『한국학』 44, 한국학중앙연구원: 우정훈·송일기(2010), 『葉探의 『近思錄』 集解本 板本考』, 『서지학보』 36, 한국서지학회: 우진웅(2016), 「퇴계 수택본 『근사록집해』의 전래경위와 가치」, 『서지학연구』 65, 한국서지학회 등을 들 수 있다. 이상의 연구 논문의 목록에서 살필 수 있듯이, 『사제편』 자체에 대한 본격적인 논문은 아직 세상에 나오지 않았다.

떠한지, 즉, 『사제편』과 『근사록』의 유사점과 차이는 무엇인지, 『사제편』과 『소학』⁶⁾, 『격몽요결』 및 ‘성학(聖學)’ 계열의 문헌들과는 어떤 관계를 맺고 있는지, 또한 『사제편』이 조선의 유학 문명의 전개에 어떤 영향을 주었는지, 교육적으로, 정치적으로, 문화적으로, 종교적으로 『사제편』이 어떤 방식으로 활용되었는지 혹은 될 수 있었는지에 대해서, 결론적으로 『사제편』에 담긴 논의를 어떻게 규정해야 하는지, 『사제편』에 담긴 내용을 하나의 독자적이고 고유한 사상으로 볼 수 있는지에 대해서는, 송구하지만, 후속 연구를 통해서 해명할 것을 약속하겠다. 그런데 『사제편』은 ‘술이부작(述而不作)’의 전통을 충실하게 따르는 텍스트라는 점을 먼저 지적하고자 한다. 사제당 본인의 생각을 명시적으로 표현한 문장을 찾기 어렵다. 따라서 그의 생각을 추적하기 위해서는 그가 『사제편』을 짓기 위해 경전에서 고른 개별 ‘격어’의 구성과 특징이 어떠한지와 그 개별 ‘격어’들이 전체적으로 모여서 어떤 서사를 만들어 내는지를 살필 수밖에 없을 것이다. 이와 관련해서 『사제편』의 격어를 명말청초에 예수회 신부들에 의해서 작업된 라틴어 번역과 비교할 것임을 미리 밝힌다. 비교의 이유는 두 가지다. 하나는 라틴어 번역이 상대적으로 원문 번역에 대한 명확한 이해를 주기 때문이다. 그 번역이 틀린 혹은 부적합한 것이라 할지라도 해당 원문에 대해서 분명한 입장을 제공하는 경우가 많다. 다른 하나는 유교 문명 밖에서 유교 경전을 살필 수 있다. 즉 한자 어휘 구조와 의미장 밖의 언어로 유교 경전을 살필 때에 제공되는 다양한 해석 가능성과 다른 관점에서 유교 문명을 생각해 볼 수 있다.

6) 기묘명현들은 『소학』을 매우 중요한 텍스트로 간주했다. 이와 관련해서는 『기묘명현의 꿈과 우정, 그리고 기억』(2020) 참조.

2. 『사제편』⁷⁾의 개별 격어의 구성과 특징

『사제편』의 개요를 먼저 소개하겠다. 『사제편』은 상·하권으로 이뤄진 텍스트이다. 상권은 몸과 마음을 다스리는 공부를 다루는 「위학(爲學)」, 하권은 삶의 태도와 방식(modus vivendi)을 다루는 18조목들로 구성되어 있다. 1. 효친(孝親) 2. 사군(事君), 3. 부부(夫婦), 4. 형제(兄弟), 5. 붕우(朋友), 6. 제사(祭祀), (...) 16. 안빈(安貧), 17. 소환난(素患難), 18. 상우(尙友) 등이 그것들이다. 그런데, 상편은 「위학(爲學)」 조목이 한 조목으로 이뤄졌지만, 흥미롭게도, 그 규모는 18조목으로 구성된 하편의 그것보다 더 크다. 「위학(爲學)」을 구성하는 개별 격어들을 순서대로 소개하면, “1. 도성선(道性善)”, “2. 불인인지심(不忍人之心)”, “3. 학여불급(學如不及)”, “4. 이능(以能)”, “5. 박학지(博學之)”, “6. 극기복례위인(克己復禮爲仁)”, “7. 기소불욕(己所不欲)”, “8. 자호용호(子好勇乎)”, “9. 고군자막대호여인위선(故君子莫大乎與人爲善)”, “10. 삼복백규(三復白圭)”, “11. 미지능행(未之能行)”, “12. 기태서기호(其殆庶幾乎)”, “13. 차지위대장부(此之謂大丈夫)”, “14. 주자중용서(朱子中庸序)”, “15. 장자서명(張子西銘)”이 그것들이다. 대부분의 격어들은 『사서』에서 가져온 것들이지만, 마지막 두 격어의 자리에 주자의 『중용서』와 장횡거의 『서명』을 배치하였다.⁸⁾

개별 격어는 어떻게 구성되었을까? 개별 격어는 경전에서 사제당 자신이 중요하다고 생각해서 직접 고른 문장과 그 문장의 의미를 밝히기 위해서 호광(胡廣, 1369-1418)이 책임지고 편찬한 『사서집주대전(四

7) 이 글에서 참조한 저본은 安處順(1521), 『思齊篇』, 安思訥 編纂(1820), 국회도서관이다. 한국어 번역은, 김태주, 안재원, 엄국화가 한 것이다.

8) 이에 대해서는 문헌학적으로, 철학적으로 별도의 논구가 요청된다.

『書集註大全』에서 골라 모은 주자의 주석과 부주(附註)로 구성되어 있다. 이를 보여주는 사례로 「위학(爲學)」의 “3. 학여불급(學如不及)”을 소개하겠다.

子曰。學如不及。猶恐失之。

공자가 말했다. “공부는 마치 미치지 않은 것처럼 해야 하고, 오히려 배운 것을 잃어버리지는 않을지 두려워해야 한다.”

○朱子曰。言人之爲學。既如有所不及矣。而其心猶竦然。惟恐其或失之。警學者當如是也。

주자가 말했다. “사람이 공부를 한다는 것은 원래 미치지 못할 바가 있는 것처럼 말하고, 그 마음은 오히려 그 미치지 못함을 두려워하는 것이다. 따라서 행여 그 배운 것을 잃어버릴까 걱정해야 한다. 배우는 자는 마땅히 이와 같이 해야 함을 깨우친 것이다.”

○程子曰。學如不及。猶恐失之。不得放過。才說姑待明日。便不可也。

정자가 말했다. “공부는 마치 미치지 않은 것처럼 해야 하고, 오히려 배운 것을 잃어버리지는 않을지 두려워해야 한다. 공부는 그냥 놔두고 지나갈 수 있는 것이 아니다. 내일부터 하겠다고 말하는 순간 곧 할 수 있는 것이 아니다.”

【附註】

○朱子曰。學如不及。猶恐失之。如今學者却恁地慢了。譬如捉賊相似。須是著氣力精神。千方百計去趕捉他。如此猶恐不獲。今却只在此安坐。熟視他。不管他如何。奈得他何。

주자가 말했다. “‘공부는 마치 미치지 않은 것처럼 해야 하고, 오히려 배운 것을 잃어버리지는 않을지 두려워해야 한다.’라고 하였다. 오늘날 배우는 자들은 오히려 태만한데, 비유하자면 ‘공부는 마치 도둑을 잡는 일과 비슷해서 모름지기 기력과 정신을 기울여 천 가지 방책과 백 가지 계략을 내어 도둑을 잡아야 한다. 이와 같이 노력하고도 오히려 잡지 못할까 걱정해야 하는데, 지금 오히려 다만 그 자리에 편안히 앉아서 도둑을 쳐다보고만 있다. 그 도둑이 어떻게 하는지 신경쓰지 않는다면 도둑을 어떻게 잡을 수 있겠는가?’”

○新安陳氏曰。爲學之道。當如湯之檢身若不及。成王之夙夜不逮。常

如有所不及。然此心尙恐其或失之。苟自謂已至。失之也必矣。一說也。又一說如追逐然。既如不及矣。尙恐果不能及而竟失之。又一說如撐上水缸之追前缸。不可少緩。既如不及。而不能前進。又恐失之而反退流也。學貴日新。無中立之理。不日進者必日退。如不及者。如不能日進也。猶恐失之者。恐其反日退也。

신안 진씨가 말했다. “공부의 방법(길)은 탕湯 임금이 몸을 검속할 때에 마치 미치지 못한 듯이 하여야 하며, 성왕成王이 새벽부터 밤까지 미치지 못한 듯이 하여야 하며, 항상 미치지 못한 바가 있는 것처럼 해야 한다. 그럼에도 이 마음은 오히려 혹시 그것을 잃어버리지 않을까 마음 써야 한다. 만일 스스로 이미 도달했다고 말한다면 잃어버릴 것이라는 점은 분명하다. 이것이 하나의 해석이다. 다른 해석은 뒤쫓아 가지만 끝까지 미치지 못하는 것처럼 하는 것이다. 오히려 정말로 미치지 못하여 마침내 놓쳐버릴까 마음 쓰는 것이다. 또 하나의 해석은 상류로 노 저어가는 배가 앞배를 뒤따라가는 것과 같이, 조금이라도 느슨하게 해서는 안 된다는 것이다. 마침내 힘이 미치지 못하여 앞으로 나아가지 못하는 것처럼 하고, 또 앞배를 잃어버려 아래로 떠내려갈까 마음 쓰는 것이다. 공부는 날마다 새로워짐을 중시한다. 중간에 멈춰서야 될(中立) 까닭이 없다. 날마다 앞으로 나아가지 않는 자는 반드시 날마다 뒤로 물러난다. 미치지 못하는 것처럼 한다는 것은 날마다 앞으로 나아갈 수 없는 듯이 행하는 것이며, 오히려 잃어버릴까 마음 쓴다는 것도 거꾸로 날마다 물러날까 마음 쓰는 것이다.”

○(新安陳氏曰) 卽是莫謂今日不學。有來日之意。

(신안 진씨가 말했다.) “이것은 곧 ‘오늘 공부하지 않고 내일이 있다’고 말하지 말라.’라는 뜻이다.”

○朱子曰。此君子所以孳孳焉愛日不倦。而競尺寸之陰也。

주자가 말했다. “이것이 군자가 하루를 아끼어 게으르지 않고, 짧은 시간도 놓치지 않고 지금 여기에 집중하는 까닭이다.”

인용의 격어를 고른 이유는 네 가지다. 하나는, 대부분의 격어들, 현대식으로 말하자면 거의 소논문에 가까울 정도로 상세하고 엄밀하여 인용하기에는 길지만, “3. 학여불급” 격어는 상대적으로 짧기 때문이다.

다른 하나는, 이 격어를 통해서 공부에 대한 사제당의 태도, 즉 사제당의 공부됨됨이가 어떠했는지를 엿볼 수 있다. “날마다 새로워지려는” 노력과 태도가 바로 그것이다. 아마 어느 누구도, 물론 나 자신도, 사제당이 어떻게 살았는지, 또한 어떻게 공부했는지를 직접 본 적이 없으므로, 이에 대해서는 잘 모른다. 사정이 이러함에도, 『사서대전』에 모인 42명이 넘은 학자들의 크고 작은 목소리를 담은 깨알 같은 주석과 부주들을 읽고서, 그 가운데에서 자신이 필요하다고 혹은 자신이 생각하기에 마음에 드는 주석을 골라낸 것을 보면, 사제당의 글공부가 예사로운 것은 아니었음을 잘 보여준다. 어쨌든, “오늘 공부하지 않고 내일이 있다고 말하지 말라.”는 신안 진씨의 말을 찾아내기 위해서는 『사서대전』를 꼼꼼하게 읽어야 가능하기 때문이다. 이는 사제당이 성실하고 엄밀했으며 꼼꼼했던 학자였음을 보여준다. 이어서, 이 격어는 또한 조문 구성의 특징을 보여준다. 그것은 사제당 자신이 다루고 있는 논의의 집중력을 돋보여준다. 이는 불필요한 것을 제거하고 필요한 것이 명백하게 드러나게 만들어 준다. 아무튼, 사제당은 이 주석을 이용해서 자신이 주장하고 싶은 바를 반복하고 강화한다. 사제당의 주석에는 글자 풀이나 단어 해석과 같은 문헌학적인 풀이도 없는 것은 아니지만, 특히 3번 격어의 부주는 단순하게 문장에 대한 이해에 그치는 것이 아니라 읽고 공부한 것의 실행을 강조하기 위해서 추가된 것이다. 이는 3번 격어의 부주가 실은 주석의 내용을 점층 강화하는 내용으로 반복되었다는 점에서 쉽게 확인된다. 여기에서 『사제편』의 개별 격어의 특징이 잘 드러난다. 그것은 문장에 대한 문리 이해를 돕기 위한 풀이를 넘어서서 문장의 내용을 몸과 마음으로 실행할 것을 격려하는 권고이자 지침이라는 것이다. 마지막으로 3번 격어는 또한 ‘사제’ 공부의 특징을 잘 보여준다. 그것은 다름 아닌 ‘짧은 시간도 놓치지 않고 지금-여기에 집중하는’ 마음을 갖는 것이다.

이와 관련해서, 사제당은 ‘존심(存心)’이라는 언표를 자주 사용하는데, 대표적으로 음식을 먹을 때에도 “마음을 다른 곳에 두지 말라(存心不他, 하권, ‘음식’ 편).”라고 권한다. 이는 어쩌면 다른 사람에게 하는 것이 아니라 본인에게 하는 말이었을 것이다. 글을 읽는 순간에도, 글을 쓰는 순간에도 ‘지금-여기’에 집중했을 것이다. 이것이 공부의 기본이었기 때문이다. 흥미롭게도, 이를 잘 보여주는 증거는 바로 격어의 구성 자체이다. 얼핏 보면, “공부는 마치 미치지 않은 것처럼 하라.”라는 말은 어쩌면 누구나 할 수 있고, 『논어』를 읽는 중에 그냥 지나칠 수 있는 대목이었겠지만, 사제당은 이 대목에서 멈추었고, 이 대목에 담긴 중요함을 드러내기 위해서 주석학자의 글을 찾아내어 한 자리에 모았다. 이와 같은 과정을 통해서 어느 한 순간도 허투루 보내지 않으려는 공부하는 사람의 모습을 오롯이 드러낸다. 이렇게 공부하는 사람이 실은 ‘군자(君子)’라는 것이다. 신안 진씨의 말대로, ‘하루를 아껴서 게으르지 않고’ 공부하는 사람이 군자이기 때문이다. 날마다 새로워지기 위해서는 날마다 공부해야 하는데, 여기-지금에 집중해서 공부하는 것에 노력하고 실행하는 사람이 군자라는 것이다. 여기에서 사제당이 『사제편』을 저술한 이유가 엿보인다. 공부하는 군자의 양성과 교육이 바로 그것이었다. 하지만, 하나의 격어만으로 이를 주장하기에는 아직은 역부족일 것이다.

개별 격어의 구성적인 특징에 대해서 정리하겠다. 개별 격어는 크게 세 부분으로 구성되어 있다. 머리(caput), 몸통(corpus), 손발(membrum)이 그것이다. 머리는 『사서』의 원문을 소개하는 자리이다. 몸통은 주석을 이용해서 원문을 풀이하는 자리이다. 대개는 주자와 정자와 같은 송대의 주석가들의 문장들로 이뤄져 있다. 손발은 부주를 이용해서 주석을 보강하는 자리이다. 마찬가지로 송대의 주석가들의 주장들을 소개하는 자리이다. 이런 구성은 하나의 주장과 그에 대한 논증과 논

거와 예증을 통한 추론 구조를 띠고 있다. 이와 같은 구성은 아리스토텔레스의 *topos*⁹⁾ 혹은 키케로의 *locus*¹⁰⁾의 그것과 매우 흡사한 구조와 기능을 수행할 수 있도록 이뤄져 있다. *topos* 혹은 *locus*를 우리말로 옮기면, 상식과 통념을 문장 안에 자체적으로 함의하고 있는 논리적인 격어나 문장, 여기에서 더 나아가 여러 개의 논증과 논거들을 하나의 추론으로 아우르는 ‘추론 상자’ 혹은 ‘논거 창고’라 부를 수 있다.¹¹⁾ 또한 하

9) Aristotle. *Topica*: 김재홍(2008; 2014), 『변증술』 참조.

10) Cicero. *Ars topica*: 성중모(2022), 『토피카』 참조.

11) 한 심사자 선생님은 ‘토포스’의 이해에 도움될 수 있는 정의와 해명을 요구하셨다. 그러나 이 글이 이를 집중적으로 논의하는 것이 아니므로, 이에 대해서는 다음의 정도로 내 생각을 밝혀겠다. *topos*란 언어와 생각의 표현과 관련된 이미지와 개념들과 이야기들과 논증 방식과 표현 양식들을 마치 보물 창고에 귀중품을 분류해서 정리해서 모아놓듯이, 기억들의 저장소를 가리킨다. 키케로는 ‘*locus*’를 여러 비유로 표현한다. ‘*regiones*(지역, 『연설가에 대하여』 2권 147장)’, ‘*capita*(머리, 『연설가에 대하여』 2권 130장)’, ‘*fontis*(원천, 『연설가에 대하여』 1권 94장, 『*signa et notas*(기호와 표식, 『연설가에 대하여』 2권 174장)’, ‘*thesaurus*(보물창고, 『최고선악론』 4권 10장) 등을 들 수 있다. 그는 『논고론(*Topica*)』 7장에서 *토포스*를 “*locos nosse debemus, sic enim appellatae ab Aristotele sunt eae quasi sedes, e quibus argumenta promuntur*(우리는 *locus*를 알아야 한다. ‘논증이 흘러나오는 어떤 자리’라고 아리스토텔레스가 부른 것처럼)”로 정의한다. 논고가 ‘장소(*locus*)’와 ‘논증(*argumentum*)’으로 구성된다는 점이 중요하다. 장소의 위치는 생각, 즉 기억의 활동 공간이고, *argumentum*은 논리적으로 작용하는 이성의 언어 활동이다. 이 둘은 기능적으로 서로 밀접하게 연결되어 작동한다. 생각을 움직이는 활동자가 이성이고, 그 매개는 언어이며, 그 생각이 활동하는 공간이 기억의 마당이다. 여기에서 *locus*의 실체가 분명하게 드러난다. 그것은 논증이 성립하는 생각의 공간이다. *locus*의 한국어 번역어를 무엇으로 선택해야 하는지와 관련해서, 나는 한편으로 논증과 논거를 찾을 수 있는 생각의 장소 혹은 창고를 염두에 두고, 다른 한편으로 그 장소가 그냥 창고가 아니라 보편화와 일반화와 구체화와 특정화의 원리를 바탕으로 작동하는 형식적인 사고 체계라는 점을 고려해서 “논고(論庫)”라는 번역하고자 한다. 이런 의미에서 사제당 안치순의 “격어(格語)”라는 언표도 *토포스*의 좋은 번역어라고 생각한다. 심사자 선생은, 박정훈(2023), 「*토포스*(*τόπος*)」의 정의과 고대 그리스-로마 문헌의 이해, 『용봉인문논총』 62의 일독을 권하셨다. 이에 대한 감사의 말씀을 드린다. 이 논문은 *토포스*의 현대적인 이해를 중심으로 *토포스*를 이해하려고 시도한 것이다. 논문은 그 예시로 아리스토텔레스의 『변증술』의 사례를 제시하는데, 이 대목에서 약간의 아쉬움을 남긴 글이다. 아리스토텔레스가 『변증술』의 사례로 드는 *토포스*는 학술적으로 엄밀한 추론 형식을 추출하기 위한 것인데, 논문에서 제시된 *토포스*에 대한 커티우스(R. Curtius)나 페르노(L. Pernot)의 해명은 오히려 광의의 의미로 사용되는 *토포스*에 대한 설명에 가까운 것

나의 주장이 독립적으로 성립할 수 있도록 도와주는 주석 형식의 언어적인 보충도 토포스의 형태를 띤다.¹²⁾ 이런 의미에서 사제당이 격어라고 부른 논의 구성도 전형적인 topos의 그것에 해당한다. topos 구성도 머리-몸통-손발로 구성되고, 사실, 서양 중세의 논의 전개 방식이 이른바 articulus라고 부르는 것이 topos 구성의 응용 형식을 띠기 때문이다. 사제당의 격어 구성도 서양이든 동양이든 중동이든, 중세의 주석을 다는 논증 방식과 추론 방식을 따르고 있다는 것이다.¹³⁾ 다만, 원문의 이해를 위한 주석이 아니라 원문의 실천을 강조하는 주석이라는 점이 『사제편』의 격어가 가지고 있는 특징이다.

『사제편』의 격어의 특징과 관련해서, 나는 그것이 topos 구성을 하고 있고, 또 토포스는 전체적으로 하나의 신체의 모양을 띠고 있다는 점을

이다. 토포스에 대한 정의와 예시가 엄밀하게 들어맞지는 않는다.

- 12) 이런 종류의 토포스를 이용하는 글쓰기 양식을 서양 고전학에서는 “ἐπιτομή (epitome)” 라고 부른다. 우리말로 하나의 독립적인 단위로 이뤄진 단편 정도로 풀이할 수 있는 에피토메의 구조는 정의, 예시, 주의 내지 보충 설명으로 이뤄진다. 이와 같은 구조는 학교 교과서에 보이는 글쓰기 양식에 속하는 것이다. 본문-부주-세주로 이뤄지는 『사제편』의 격어도 이런 구성을 지닌 텍스트다.
- 13) 이에 대한 대표적인 사례로, 토마스 아퀴나스의 『신학대전』의 논의 전개 방식과 논증 구성을 들 수 있다. 흥미로운 점은, 이런 방식의 논의 전개 방식이, 다시 말해서, 주석 방식이 서양에서만 나타나는 특징은 아니고, 요컨대 아퀴나스와 거의 동시대를 살았던 중국의 주자와 중동의 바르 헤브라이우스(Bar Hebraeus, 1226~1286)의 글쓰기에서도 그 특징이 유사하게 발견된다는 점이다. 이 점에서 중세는 원전에 대한 주석의 시대일 것인데, 바르 헤브라이우스가 주석했던 책들이 아리스토텔레스의 철학서들이고, 그런데 아퀴나스도 아리스토텔레스의 철학을 이용해서 『성경』과 신학 서적들을 주석했는데, 이 양자에게서 나타나는 유사함은 단순한 우연으로 보이지는 않는다. 왜냐하면, 바르 헤브라이우스가 시리아어로 남긴 주석서들이 아랍어로 번역되었고, 나중에 유럽에서 다시 라틴어로 번역되었기 때문이다. 문제는 주자와 다른 두 주석가들과의 관계인데, 나는 바르 헤브라이우스 주석과 주자와 주석 사이에는 모종의 관계가 있을지도 모른다는 추정을 아주 조심스럽게 한다. 당나라를 거쳐 원나라에서 퍼진 이슬람교의 경전들과 마찬가지로 이를 풀이하기 위해서 아랍어로 번역된 바르 헤브라이우스의 아리스토텔레스 철학에 대한 주석서들이 한 문으로 번역되어 소개되었을 가능성이 있기 때문이다. 물론, 이에 대해서 또 다른 연구가 필요하다.

지적하고자 한다. 이 신체를 어떻게 해석해야 하는지가 관건이다. 사제당의 생각을 읽어내기 위해서는 이 신체가 무엇을 지시하는지를 포착해야 가능하기 때문이다. 눈여겨볼 점은 『사제편』의 격어 구성도 결론이나 전제를 구체적으로 명시하지 않아도 뜻하는 바를 파악할 수 있는 “enthymeme”, 즉 ‘수사추론’의 양식으로 이뤄져 있다는 것이다. 이는 서양 고대의 변증술과 수사학에서 흔히 사용하는 논증 방식으로 전제나 결론을 표현하지 않아도, 때로는 전제를 통해서 결론을 추론하고, 때로는 결론을 통해서 전제를 추적할 수 있는 추론의 한 방식이다. 『사제편』의 격어도 마찬가지이다. 이와 같은 수사추론의 논증 방식을 이용하면, 그가 말하고 싶어 했던 바를 어느 정도는 가늠할 수 있다. 격어의 추론 구성은 실천을 강조하기 위한 방식으로 이루어져 있다. 이와 관련해서, 이와 같은 추론 방식은 동양 텍스트에서 특히 사제당의 텍스트에서도 쉽게 찾을 수 있다. 수사추론에 대해서, 사제당에게도 매우 익숙한 논증 방식이었다는 점을 지적하고자 한다. 비록, 수사추론에 대한 추상적이고 이론적인 인식을 가지고 있지 않았음에도 말이다. 과거 시험을 준비하는 동양의 유학자들의 기본적인 공부 방식이 사실은 수사추론의 연습이었기 때문이다. 그 단적으로 증거로 “팔고문장(八股文章)”을 들 수 있다. 요컨대, “견현(見賢)”을 보면 “사제(思齊)”를 떠올릴 수 있어야 하거나, “사제”를 보면 “견현”을 제시할 수 있어야 과거 시험에 합격할 수 있기 때문이다. 19세기 말에 중국에서 활동한 안젤로 조톨리(Angelo Zottoli, 1826-1902)가 중국의 과거 시험의 추론 구조를 아리스토텔레스의 수사추론 이론인 enthymeme를 이용해서 설명하는 것도 결코 우연은 아니다.¹⁴⁾ 조톨리가 드는 예시가 실은 “견현사제” 문장이다. 성인을 생각하면, “그와 나란히 되는 것,” “그를 닮은 사람이 되는 것”이 『사제

14) Jaewon Ahn, Soojeong Moon (2020), pp. 309-320.

편』 개별 격어가 하나의 신체가 되어 지시하는 것이다.

3. 『사제편』의 서사 전개와 특징

『사제편』은 성인을 모방하는 사람, 즉 군자가 되기 위한 저술이다. 이를 잘 보여주는 텍스트의 전체 구성과 특징을 살펴보도록 하자. 도대체, 개별 격어들은 서로 한 자리에 모여서 어떤 서사를 만들어 냈을까? 『사제편』은 공부하는 군자의 교육을 위해서 지어진 저술이다. 이는 『사제편』의 서사 전개에서, 특히 「위학(爲學)」의 서사 구성에서 더욱 분명하게 확인된다.

「위학(爲學)」의 서사는 맹자의 ‘성선(性善)’에 대한 논의로 시작한다. 이 조목은, 사제당이 성선설에 대한 논의를 하기 위해서 『사제편』의 처음에 놓은 것이 아니다. 사람의 본성은 누구나 좋으며, 어느 누구든 성인이 될 수 있다는 점을 강조하기 위해서 서사의 출발점으로 삼은 것이다. 해당 원문은 다음과 같다.

1. 滕文公爲世子。將之楚。過宋而見孟子。孟子道性善。言必稱堯舜。世子自楚反。復見孟子。孟子曰。世子疑吾言乎。夫道一而已矣。成覲謂齊景公曰。彼丈夫也。我丈夫也。吾何畏彼哉。顏淵曰。舜何人也。予何人也。有爲者亦若是。公明儀曰。文王我師也。周公豈欺我哉。『맹자』, 「등문공상」 1장.

등문공이 세자가 되어 초나라로 가려고 송나라를 지나다가 맹자를 만났다. 맹자는 본성(性)의 좋음(善)을 말하면서, 반드시 요와 순을 언급하였다. 세자가 초나라에서 돌아오는 길에 다시 맹자를 만나자, 맹자가 말했다. “세자는 제 말을 의심하십니까? 도는 하나일 뿐입니다. 성간도 제경공에게 말하기를, ‘그도 사람이며 나도 사람이니, 내 어찌 그가 되는 것을 주저하겠는가?’라고 하였습니다. 안연이 말하기를, ‘순 임금은

어떠한 사람이며, 나는 어떠한 사람인가? (그가) 한 일을 나도 역시 할 수 있다.’라고 하였습니다. 공명의가 말하기를, ‘(주공이) 「문왕은 나의 스승이다.」라고 하였으니, 주공이 어찌 나를 속이겠는가?’라고 하였습니다.”

사제당이 인용에서 주목하고 있는 것은 성인의 본성이 아니라 사람의 본성이다. 이점은 물론 사람의 본성은 좋다는 “道道는 하나”라는 맹자의 언명에서도 확인될 수 있지만, 사제당이 여기에 주자의 주석을 더해 사람의 본성이 좋음을 강조하고, 이에 대한 실천을 중시한다는 점에서 분명하게 드러난다.

○ 孟子曰夫道一而已矣。蓋古今聖愚同此一性。則天下固不容有二道。但在篤信力行。則天下之理。雖有至難。猶必可至。況善乃人之所本有。而爲之不難乎。

○ 맹자가 말한 ‘도는 하나일 뿐이다.’라는 말은 옛날이나 지금이나, 성인이나 일반 사람이나 그 본성은 똑같다는 것이다. 그래서 천하는 진실로 두 개의 도가 있음을 허용하지 않는다. 다만 두터운 믿음으로 힘써 실천하는 데에 달려 있다. 따라서 천하의 이치가 비록 매우 어려운 것임에도 오히려 기필코 도달할 수 있다. 좋음은 사람이 원래 지닌 것이라 하나, 그것을 행하는 것이 어렵지 않겠는가? (『사제편』 상권, 「위학(爲學)」 1조목 주석)

이해를 돕기 위해, 예수회 신부 프랑수아 노엘(François Noël, 1651-1729)의 라틴어 번역¹⁵⁾을 제시한다.

2. Cum ergo Memcius isti primo genito Reguli filio pro

15) 이 논문에서 참조한 라틴어 원문은 François Noël (1711), *Memcii Libri. in: Sinensis Imperii Liber IV Classicus*, Hildesheim: Gegorg Olms Verlag (2011)에서 가져온 것이다.

perfectionis exemplari, Imperatores Yao et Xun proposuisset, coepit cogitare virtutis viam aut nimis arduam, aut dari aliam magis facilem, ideo e Regno Tsou rediens, iterum revisit Memcium, ut veritatem hac super re addisceret.

2. 맹자가 왕의 첫째 아들에게 완전함의 예시로 통치자(Imperator) 요(Yao)와 순(Xun)을 제시하자, [등문공은] 덕의 길이 너무 험한 것인지 또 다른 더 쉬운 길이 주어져 있는지 생각하기 시작했다. 마침 그는 초나라에서(e Regno Tsou) 돌아오던 중에, 이와 관련한 진실을 알기 위해 다시금 맹자를 방문했다. [그에게 맹자는 물었다.]

Cui Memcius, dubitasne, Princeps, de iis, quae nuper tibi exposui? Ne dubita, una est dumtaxat virtutis via. Priscorum virorum testimonia audi, et accipe. Famosus vir nomine Kien, cognomine Chim, sic olim regni Cy regulo Kim Kum aiebat: *Isti anitqui sapientes et celebres Heroes, qui virtute floruerunt, nil aliud fuerunt, quam homines, sum ego et homo, proinde si me ipse exstimulem, si vires intendam, si diligentiam adhibeam, possum non tantum illos imitari, sed etiam aequare, cur ergo illorum perfectionem timidus suspiciam, quasi ad illam non valeam pertinere?*

“세자여, 당신은 내가 당신에게 최근에 설명해 준 것들에 대해서 의심하십니까? 의심하지 마십시오. 덕의 길은 오로지 하나일 뿐입니다. 선인들의 증거를 듣고 받아들이십시오.” 이름이 간(Kien)이고 성은 성(Chim)인 유명한 군자가(Famosus vir) 옛날에 제나라(Cy regulo) 경공(Kim Kum)에게 이렇게 말하곤 했습니다. ‘옛날의 현인들과 덕성으로 성공한 유명한 영웅들도 다른 어떤 이들이 아닌 그냥 사람들이오. 나도 사람이오. 만약 나 자신이 나를 자극하고, 군자를(vires) 지향하고, 정성을 들인다면, 나도 그들을 닮을 수 있을 뿐만이 아니라 그들과 나란히 설 수 있을 것이오. 따라서 내가 겁을 먹고 그들의 완전함을 의심해야 할 이유가 무엇이겠소? 마치 내가 그 완전함에 도달할 수 없을 것처럼 말이오.’

Simili modo studiosissimus sapientiae alumnus Yen Yuen

aiebat: *nunc in ore omnium assidue versatur imperator Yao et Xun, sed Xun quis homo fuit? et ego quis homo sum? si velim animi et corporis vires firmiter impendere, ego sane possum ea, quae ille egit, etiam agere.*

지혜를 가장 열망했던 제자인 안연(Yen Yuen)도 같은 방식으로 말하곤 했습니다. ‘지금 모든 사람들의 입에 끊임없이 통치자 요와 순이 오르내린다. 그런데 순은 어떤 사람이었는가? 그리고 나는 어떤 사람인가? 만약 나도 마음과 몸의 힘들(animi et corporis vires)을 굳건하게 쏟아붓는다면, 순이 했던 일을 나도 또한 분명히 할 수 있다.’

Denique vir ille celeberrimus *Kum mim y* Regno *Lu* oriundus saepissime haec principis *Cheu Kum* verba referebat: *Pater Ven Vam est mihi vitae norma et magister. Nunc multi dicunt se non posse se patris Ven Vam virtutes referre, enimvero patris Ven Vam agendi facultas in unoquoque reperitur. Tum subjungebat ille Kum mim y: num forte princeps Cheu Kum magnificis verbis voluit nos decipere? Ita anitqui sapientes.*¹⁶⁾

그래서 저 아주 유명한 군자(vir) 공명(공)의는 노나라 태생이었는데 매우 자주 주공(Cheu Kum)의 다음과 같은 말을 말하곤 했습니다. ‘아버지 문왕(Ven Vam)은 나에게서 삶의 규범이자 스승이다. 지금 많은 사람들이 자신은 아버지 문왕의 덕을 다시 이룰 수 없다고 말한다. 그렇지만 사실 아버지 문왕의 실천 능력(agendi facultas)은 각 사람에게서 발견된다.’ 마침내 저 공명(공)의는 이 말을 덧붙인다. ‘주공이 과연 이 위대한 말들로 우리를 속이려 했을까?’” 옛날의 현자들이 이렇게 [말했습니다].¹⁷⁾”

노엘 신부의 라틴어 번역은 맹자 원문의 한국어 번역에서는 제공되지

16) 원문은 François Noël (1711), *Memcii Libri*, in: *Sinensis Imperii Liber IV Classicus*, Hildesheim: Gegorg Olms Verlag (2011) pp. 286-287에서 가져왔다.

17) 이 번역은 나의 것이다.

않은 정보를 제공한다. 예컨대, 노엘의 번역은 맹자가 등문공에게 ‘성선’의 논의를 하게 된 이후 맥락을 분명하게 제시한다. 등문공이 덕으로 나가는 공부를 망설이고, 더 ‘쉬운 길’을 찾으려는 소위 ‘잔머리’ 굴리는 대목을 잘 보여준다. 노엘이 이런 정보를 라틴어 번역에 넣은 것은 대화의 역사적인 맥락을 모르는 서양 독자를 위해서다. 물론 노엘도 다른 주석을 참조한 것이다.¹⁸⁾ 아무튼, 적어도 나에게 중요한 점은 유학의 인간관이 명료하게 제시되어 있다는 것이다. 그것은 바로 “옛날의 현인들과 덕성으로 성공한 유명한 영웅들도 다른 어떤 이들이 아닌 그냥 사람들이오. 나도 사람이오.”라는 것이다. 라틴어는 “*isti anitqui sapientes et celebres Heroes, qui virtute floruerunt, nil aliud fuerunt, quam homines, sum ego et homo.*”인데, 특히 “나도 사람이오.”라는 언표에 눈길이 간다. 누구나 성인이 될 수 있고, 따라서 나도 성인이 될 수 있다고 한다. 다른 한편으로, 노엘은 사람이면 누구나 성인이 될 수 있음을 강조하기 위해서 “만약 나 자신이 나를 자극하고, 군자(人)를(vires) 지향하고, 정성을 들인다면, 나도 그들을 닮을 수 있을 뿐만이 아니라 그들과 나란히 설 수 있을 것이오. 따라서 내가 겁을 먹고 그들의 완전함을 의심해야 할 이유가 무엇이겠소.”라고 맹자의 원문을 라틴어로 번역한다.¹⁹⁾

18) 노엘이 참조한 주석은 『사서집주대전(四書集註大全)』이거나 장거정의 『사서직해』일 가능성이 높다. 정확하게 어떤 텍스트를 인용했는지에 대해서는 아쉽게도 이 글에서는 추적하지 못했다. 엄밀한 문헌 고증이 요청된다.

19) 한 심사자 선생님의 “노엘 신부의 라틴어 번역은 논자가 전개하려는 ‘군자론’을 뒷바침하는 데에도 중요한 문구가 될 수 있습니다. 노엘 신부가 라틴어 번역에 이러한 문장을 추가한 이유는 무엇일까요?”라는 물음에 대한 나의 답변은 이렇다. 『사서』의 해당 본문을 라틴어로 번역하는 과정에서 본문 자체만으로는 서양 독자의 이해에 충분하지 않다고 판단한 경우, 당시 예수회 신부들은 『사서집주대전(四書集註大全)』이나 장거정의 『사서직해』의 주석을 본문에 직접 포함시켰다. 노엘의 번역도 이런 특징을 그대로 보여준다. 내 생각에, 맹자의 원문과 송대의 주석가들의 입장이 군자의 실천과 수양론을 강조하였는데, 이것이 라틴어의 번역으로 그대로 옮겨진 보인다. 그 이유와 관련해서, 심사자 선생님은 “하나님의 모상(imago Dei)”에 대한 논의를 언급하셨는데, 이와 관련해서는 노엘의 라틴어 사서 번역은 자신의 선배

그 완전함에 도달하려는 공부가 실은 ‘자기 완성’의 노력일 것이다.

여기에서 안처순이 자호를 ‘사제당(先生自號思齋)’으로 칭한 이유를 짐작할 수 있다. ‘사제당’이라는 자호는 『논어』 「이인」 편에 나오는 “견현 사제언(見賢思齊焉)”이라는 언명에서 따온 것이다. “어진 이를 보면 똑 같이 되기를 생각한다.”는 뜻이다. 이에 해당하는 라틴어 원문은 “si vires intendam, si diligentiam adhibeam, possum non tantum illos imitari, sed etiam aequare, cur ergo illorum perfectionem timidus suspiciam, quasi ad illam non valeam pertingere.”이다. 라틴어 원문에서 주목해야 할 단어는 ‘imitari’와 ‘aequare’인데, 이 단어들은 모방하고 경쟁한다는 뜻을 지닌 것들로 한자 ‘제(齊)’를 번역한 것이다. 모방하고 경쟁하며, 저 성현들이 도달한 완전함에 이르는 ‘공부’를 ‘제’로 표현한 것이다. 여기에서 공부하는 군자의 모습이 오롯이 드러나는데, 참고로 위의 인용에서 자기 완성을 뜻하는, 혹은 그 완전함에서 물러서지 않고 굳건하게 자신을 지키는 것의 의미로 사용된 ‘perfectionem’이라는 단어는 ‘군자’를 라틴어로 번역할 때에도 사용되는데, 예수회 신부들은 ‘군자’를 ‘vir perfectus’로 옮겼다. 이 ‘vir perfectus’는 사실 키케로의 ‘이상적인 연설가’를 뜻하는 ‘orator

이거나 동료였던 예수회 신부들의 그것과는 다른 번역 전략을 취했다는 점을 언급하고자 한다. 인토르체타와 같은 이전 선배들의 라틴어 번역은 그리스도교의 관점에서 동양 고전을 해석하려고 시도했다면, 노엘의 번역은 가급적이면 동양 역사와 문명의 관점에서 해석하려고 했다는 점을 지적하고자 한다. 이는 사실 당시 파리에 서 벌어졌던 전례 논쟁과 긴밀하게 연결된 문제였다. 노엘이 예전대 인토르체타의 노선을 추수했다면, 중국에서 활동했던 예수회 신부들이 전례 논쟁의 피해를 직접적으로 받을 수 있었다. 사정이 이러함에도, 『맹자』나 『중용』과 같은 동양 고전에 들어 있는 자기 자신과 자기 인생의 주인은 그 자신임을 강조하는 주인 의식은 서양 고전의 플라톤이나 키케로가 강조했던 실천 철학의 맥락과 유사한 궤도에 놓인 것이었다. 따라서 하느님에게 절대적인 복종과 순종을 강조하는 중세 그리스도교의 인간관과는 근본적으로 그 성격을 달리했다. 이와 관련해서, 예수회 신부들의 라틴어 번역들은 그것들을 번역한 신부들의 의도와는 관계없이 서양의 계몽주의 철학자들과 사상가들에게 환호를 받았다는 점도 결코 우연은 아니었다.

perfectus'를 응용해서 만든 용어이다.

그런데, 키케로의 'orator perfectus'라는 용어가 원래는 스토아 철학자들의 현자를 가리키는 '어떤 가르침에 입문해서 그 가르침을 체화하고 그 가르침에 따라 살아가며, 그 가르침에서 벗어나거나 어긋나지 않는 완전함에 도달한 현자'를 지칭하는 'ho teleios (ὁ τέλειος)'를 라틴어로 번역한 것이다. 'ho teleios'는 헬레니즘 시대의 철학자들이 내세우는, 특히 스토아 철학파가 지향하는 현자(sapiens)를 가리키는 명칭이다. 이 현자의 특징은 어떤 정념이나 어떤 감정에도 흔들리지 않는다는 "apatheia(무정념)"의 지평에서 운명과 현실 앞에서 자신을 굳건하게 지키는 모습으로 묘사되는데, 마치 파도에 끊임없이 부딪혀도 부서지지도 흔들리지도 않는 바위에 비유되기도 한다. 어떤 외적인 영향에도 흔들리지 않는 내면의 용기를 지닌 인물이 바로 ho teleios이다. 이를 라틴어 번역한 명칭이 vir perfectus이다. 'vir perfectus'는 세속의 현자를 가리킨다. 그리스도교의 성인인 'vir sanctus'로 부르기 때문이다. 흥미로운 점은, 성현을 닮으라는 사제의 군자론이 18세기에 서양에서 유행한 계몽주의의 논의와 매우 유사하게 전개된다는 것이다.²⁰⁾ 사제는 일단 성현을 닮기 위해서는 실천이 중요하고 이를 위해서 용기를 가져야 함을 강조하는데, 스스로의 깨우침을 강조하는 임마누엘 칸트(Immanuel Kant, 1724-1804)의 "계몽"에 대한 선언도 일단은 용기를 강조하기 때문이다. 칸트의 말이다.

계몽이란 인간이 스스로 책임져야 할 미몽(迷夢) 상태에서 벗어나는 것이다. 미몽 상태란 다른 사람의 지도 없이 자신의 이성을 이용하지

20) 이와 관련해서, 율곡의 『격몽요결』도 공부하는 군자론의 연장선상에 서 있는 텍스트임을 지적하고자 한다. 『사제편』과 『격몽요결』에 대한 관계에 대한 후속 연구도 시급하다.

못하는 상태이다. 미몽 상태를 스스로 책임져야 하는 것은, 그 원인이 이성의 부족에 있는 것이 아니라 다른 사람의 지도 없이 이성을 사용하려는 결단과 용기의 부족에 있는 경우이다. 과감히 깨우쳐라(sapere aude!), 나 자신의 이성을 사용할 용기를 가져라. 이것의 계몽의 표어이다.²¹⁾

미몽에서 계몽으로 나아가기 위해서 필요한 것은 결단이고 용기라는 것이다. 칸트가 용기를 강조하는 데에는 이런 사정이 숨어 있다. 경건주의(Pietissimus)가 지배하던 독일의 담론 풍토에서 하느님의 도움 없이 인간의 본성을 본다는 것은, 다시 말해서 스스로를 깨우친다는 것은 인간의 경계를 뛰어넘는 것으로, 이는 하느님에 대한 도전이고, 곧 교회에 반기를 드는 일이었다. 이런 종교적인 풍토에서 계몽을 외치는 것은 그 자체로 용기가 필요한 일이었다. 흥미로운 점은, 칸트가 인용한 “과감히 깨우쳐라”는 말은 “시작이 반이다. 용기를 내어 지혜를 가져라. 시작하라.”²²⁾는 용기를 강조하는 로마의 시인 호라티우스(기원전 65-8)의 말이다. “시작이 반”이라는 말로 잘 알려져 있지만, 호라티우스가 이 말을 한 것은 친구에게 “철학(philosophia)” 공부를 권하기 위함이었다. “지혜를 가져라”에 눈길이 가는데, 호라티우스에게 지혜는 한마디로 세상으로부터 한 걸음 떨어져서 내면적인 통찰과 성숙을 위해 노력하는 수련(praemeditatio, 修鍊)이었다. 호라티우스는 헬레니즘 시대에 지식인들 사이에서 유행했던 은둔 자적하는 현자(sapiens)에 가까운 존재가 되기를 추구하였다. 이 존재는, 세상의 번잡함에 마음을 팔지 않고 자연과 우주와의 은밀한 감응과 조화를 누릴 줄 아는 자족적인(satis) 인간

21) Kant(1784/ 2024), p.1 참조. 이 번역은 내가 한 것으로, 『라틴어 중용』(2020), 54-55쪽에서 가져온 것이다.

22) 호라티우스, 『서간』 제1권 2편, 40-41절: Dimidium facti, qui coepit, habet: sapere aude, incipe!

형에 속한다. 자신의 처지에 만족하고 자신의 “완전함”을 위해서 노력하며 자기 완성을 뜻하는 말이 perfectio이다. 이런 사람이 vir perfectus이다. 호라티우스는 이런 사람을 이렇게 묘사한다. 세상의 어느 곳에 살더라도 그 삶을 싫어하지도 않고 두려워하지 않으며 오히려 즐거워하는 사람으로 말이다. 호라티우스의 노래이다.

악덕으로 벗어나 순수하고 온전한 삶을 사는 사람은 마우리 족의 창과 활이 필요치 않네. 독화살로 무거운 화살통도 필요치 않네. 푸스쿠스여, 이글거리는 쉬르티스 사막을 여행하든, 이방인에 적대적인 코카서스 산을 가든, 많은 사연을 품고 있는 휘다스페스가 훑고 있는 땅들을 지나가든, 사비눔의 숲에서 어슬렁거리는 늑대도 내가 칼라게를 노래하면서 아무런 생각 없이 경계를 넘어서는 동안에도 어떤 무기도 들지 않은 나를 해하지 않는다네. (...) 메마른 불모의 땅에, 뜨거운 열기에 어떤 나무도 자라지 못하는 땅에, 차가운 구름을 타고 제우스가 을 썩년스럽게 내려오는 곳이거나 바람이 뿔루통하게 부는 땅에 나를 데려다 놓아라. 태양의 마차가 너무 가까이 지나가는 곳이라서 아마도 살 수 없는 땅이라도 꽤넘치 않네. 나는 부드럽게 웃으면서 달콤하게 말을 건네는 칼라게를 사랑할걸세.” (『송가』 1. 22)²³⁾

호라티우스는 자신을 세상의 어떤 땅에 있어도, 어떤 험난한 지역에

23) 이 번역은 나의 것이다. Horatius, *Carminum liber 1*. 22: Integer vitae scelerisque purus/ non eget Mauris iaculis neque arcu/ nec venenatis grvida sagittis, Fusce, pharetra, //sive per Syrtis iter aestuosas /sive facturus per inhospitalem/ Caucasum vel quae loca fabulosus/ lambit Hydaspes.// Namque me silva lupus in Sabina./ dum meam canto Lalagen et ultra/terminum curis vagor expeditis,/ fugit inermem.//quale portentum neque militaris/ Daunias latis alit aesculetis/ nec Iubae tellus generat, leonum/ arida nutrix.//Pone me pigris ubi nulla campis/arbor aestiva recreatur aura./ quod latus mundi nebulae malusque/ Iuppiter urget://pone sub curru nimium propinqui/solis in terra domibus negata/dulce ridentem Lalagen amabo.// dulce loquentem. (//표시는 행을 // 표시는 연을 구별하는 것이다).

머물러도 즐겁게 살 수 있는 사람이라고 노래한다. 어떤 악덕으로 물들지 않고 순진무구한 마음을 가진 사람이, 어떤 난관과 어려움에도 흔들리거나 두려워하지 않는 사람이 바로 현자(vir perfectus)이다. 하지만, 현자가 되는 것이 쉬운 일은 아니다. 현자가 되는 것 자체가 일종의 도전이고 용기가 필요한 일이기 때문이다. 이것이 호라티우스가 “용기”(aude)를 강조하는 이유였다. 그런데, 이는 아직은 개인적인 마음먹음의 문제였다. 정작 더욱 큰 문제는 기독교가 세속 권력까지 장악하고 나서부터 본격화된다. 자연과 우주와의 소통은 이제 특정 훈련과 교육 과정(initium)을 거친 사제 집단만의 고유 권한으로 축소되어 버렸다. 단적으로, 계시에 의한 은총(gratia)이 아닌 자연본성(natura)에 의한 통찰과 깨달음은 종종 이단 혹은 미신으로 몰렸기 때문이다. 이런 저런 이유에서, 호라티우스가 권했던 철학의 길은 원래도 잘 가지 않은 길이었지만, 더 가기 어려운 길이 되고 만다. 현자가 되려는 노력은 종종 마녀 사냥에 회부되는, 즉 죽음을 불사해야 일이 되어 버렸다. 어쨌든, 칸트는 현자가 되려는 공부를 다시 공론화했는데, 『계몽이란 무엇인가(1784)』의 첫 문장에 호라티우스의 “sapere aude”를 인용한다. “용기를 내어 지혜를 가져라.”라고 한다. 이는 사실 쉬운 일은 아니었다. 그가 활동하던 시대가 오랜 세월 동안 세속의 권력을 향유했던 성직자들과 세속의 계몽주의자 사이에 사상 투쟁이 치열하게 벌어졌던 시기였기 때문이다.²⁴⁾ 기독교가 강조하는 ‘은총(gratia)’이 아닌 ‘자연본성(natura)’에서 새로운 길을 찾으려고 했던 철학자가 칸트였다는 점을 고려한다면, 그에게 진정으로 필요한 것은 어찌면 ‘지혜’가 아닌 ‘용기’였을 것이다.

물론, 칸트가 용기를 강조하는 것과 사제가 성현이 되기 위해서 용기

24) 서양의 계몽주의와 유교 경전, 특히 『중용』의 관계에 대해서는 안재원(2014), 159-202면 참조.

를 가져야 한다는 것은 사실 논의의 맥락과 논의의 구조에 있어서 분명 다르다. 어찌 보면, 사제의 군자는 호라티우스의 현자에 더 가깝다. 『사제편』 하편의 ‘정기(正己)’, ‘수신(守身)’, ‘안빈(安貧)’, ‘환난(患難)’에 처해서 군자가 가져야 한다고 사제가 제안하는 마음가짐이 호라티우스가 노래하는 자족과 마음의 깨끗함과 고요함과 매우 흡사하기 때문이다. 특히, 현자이든 성현이든, 용기가 필요하고 용기를 강조하는 것은 양자 모두 공통적이다. 『사제편』이 등문공에 대한 이야기로 시작하는 이유가 여기에서 분명하게 포착된다. 그것은 용기를 강조하기 위해서였다. 여기에서 『사제편』 저술의 기획 의도도 드러난다. ‘공부하는 군자’의 교육이 바로 그것이었고, 용감하고 대범하게도 사제당은 자기 자신을 그 모범으로 제시한다. 노엘 신부의 번역대로, 이 길로 들어서기 위해서는 용기가 필요하다. 등문공처럼 겁을 먹어서는 애당초 시작할 수 없는 것이 바로 이러한 공부이다. 내가 노엘의 라틴어 번역을 이 자리에 끌고 온 것은, 사실 사제당이 「위학」의 첫머리에 『맹자』의 「등문공」 상편 제1장을 배치한 까닭이 ‘사제’의 뜻을 명백하게 밝히고서 이를 위해서는 용기가 필요함을 강조하고자 했다는 점을 보이고 싶었기 때문이다. ‘사제’라는 자호는 성현을 닮고, 성현이 되는 실천을 행하자는 의지의 표명이다. 요순이 가진 능력과 자질은 사람이면 누구나 보편적으로 가지고 있는 본성이다. 그런데, 사람들이 이를 너무 어려운 것으로 생각해서 성현이 되는 실천은 아예 행하려 하지 않음을 지적하기 위해 사제당은 본인부터 그 실천을 천명하고 아울러 사람들을 일깨우기 위해서 자신을 ‘사제’로 불렀고, 자신의 공부, 즉 ‘사제’의 공부를 구체적으로 실행하는 방안을 제시하기 위해 『사제편』을 저술했다.

『맹자』의 「등문공」 상편 제1장 ‘도성선(道性善)’ 논의에 이어 「공손추」 상편의 ‘불인지설(不忍之說)’과 ‘사단론(四端論)’을 담고 있는 격어

가 이어진다. 인간의 본성이, 특히 마음의 본성이 근본적으로 좋음을 바탕으로 하고 있고, 이것이 인간을 규정하는 인의예지(仁義禮智)로 발현됨을 설명하기 위해서다. 여기에서 주목해야 할 점은, 이 배치가 인간 본성의 보편성을 강조하는 것이고, 즉 누구나 성인이 될 수 있음을 강조하기 위함이라는 것이다. 요순과 같은 이상적인 군주만이 성인에 도달할 수 있는 것이 아니라 일반 사람도 가능함을 보여주기 위해서다. 이와 관련하여, 노엘은 ‘인의예지’를 “Cum enim a natura insita sit cordi humano pietas, aequitas, honestas, intelligentia”으로 번역하는데, 이는 “본성이 부여한 인자함(pietas), 올바름(aequitas), 명예로움(honestas), 분별력(intelligentia)이 사람의 마음에 있다면”으로 옮길 수 있다. 사단의 ‘인의예지’에 해당하는 이 개념들은 르네상스 시대에 각광을 받았던 인문 교육의 이념으로, 서양의 군자에 해당하는 명예로운 사람(honnête homme) 혹은 신사(Gentleman)를 교육하는 기본 개념으로 활용되었다는 점을 지적하고자 한다.

노엘의 번역은 한편으로 군자론이 한문을 알아야 접근할 수 있는, 특정 정파의 엘리트만을 위한 독트린이 아니라 보편적인 리더십으로 접근할 수 있다는 점을 지적한다. 그리고 사제당이 사단론에 주목한 것도 보편적인 본성에 기반한 군자의 교육이 가능하다는 점에 주목했다는 점을 강조한다. 사제당은 ‘성선’의 보편성을 뒷받침하기 위해서 “불인지설”을 설명하는 쌍봉 요씨의 주석을 길게 인용하는데, 이는 사제당이 자연스럽게 본성의 좋음이 실은 마음의 작용을 통해서 확인된다는 점에 주목하고 있었음을 보여준다. 이는 사제당이 부주에서 경신 황승로의 말을 인용한다는 점에서 확인된다.

○性是靜。情是動。心兼動靜而言。統如統兵之統。心有以主宰之也。

動靜皆主宰。非是靜時無所主。及至動時。方有主宰也。

이성은 멈춰(靜) 있는 것이고 감정(情)은 움직(動)이는 것인데, 마음은 움직임과 멈춤을 아울러 말한 것이다. 이끈다(統)라는 것은 ‘군대를 이끈다(統兵)’라고 할 때의 ‘이끈다(統)’와 같다. 마음은 주재할 수 있다. 움직임과 멈춤을 모두 주재하니 멈출 때에는 주재함이 없다가 움직일 때에만 비로소 주재함이 있는 것은 아니다.²⁵⁾

‘이기(理氣)’ 논쟁의 출발이 되는 것으로 보이는 논의를 당장 읽을 수 있다. 하지만, 이에 대해서는 자세하게 논구하지 않겠다. 문헌학적으로 사제당 이후의 학자들이 저술한 텍스트들을 꼼꼼하게 대조해야 하기 때

25) 2024년 5월 11일 한국경학학회 춘계 학술대회에서 이 글의 논평을 맡아주신 김보름 선생은 내가 선택한 ‘이성’ 대신에 ‘본성’으로 해석하자고 제안하셨다. 이 제안에 대해서는 충분히 이해되고 동의한다. 하지만, 내가 ‘성(性)’을 이성으로 옮긴 것은 ‘성(性)’과 ‘정(精)’이 뒤에 이어지는 ‘심(心)’의 속성을 설명하는 술어들이기 때문이다. 마음이 실체(ousia)라면, 성과 정은 그 실체를 구성하는 부분들이거나 혹은 그 실체의 작용하는 포착되는 현상들로 보아야 하는데, 정은 마음의 ‘어떠함’을 아우르는 것이고, 성은 그렇다면 마음의 ‘무엇’을 지칭하는 언표, 즉 마음이 무엇인지를 보여주는, 마음의 정체성을 규정하는 것이야 한다. 그런데, 마음의 생각과 느낌으로 구성되는 것으로, 생각의 기능을 수행하는 것이 이성이고, 느낌의 기능을 담당하는 것이 감정으로 보는 것이 통념적인 이해라고 생각해서, 나는 성을 이성으로 번역하였다. 율음과 그림, 정의와 불의, 아름다움과 추함, 이익과 손해에 대한 판단을 내리는 기능이 이성이기 때문이다. ‘사단(四端)’을 관할하는 것이 성이라면, ‘단’의 작용의 판단의 기능이라는 점을 고려해서 이성으로 옮겼다. ‘7정(七情)’이 감정의 영역에 속하는 것이라면, ‘성’은 감정의 짝패인 이성에 호응하는 개념일 것이다. 아무튼, 다시 한번 김보름 선생의 논평과 제안에 감사드린다. 이와 관련해서, 한 심사자 선생님도 위의 해당 문장에 대한 번역과 관련해서 기보름 선생의 의견에 동의를 표하셨다. 나도 이에 대해서는 크게 이의는 없다. 다만, 나의 독법도 한 해석이라는 점을 강조하고자 한다. 내가 위와 같은 번역을 택한 것은 심, 즉 마음의 주인됨을 전면적을 부각하기 위해서였음을 밝힌다. 그리고 ‘정(精)’과 ‘동(動)’에 해석에 대해서도, 물론 다른 해석이 있다는 점을 알고 있지만, 나는 ‘정’의 경우에 움직임이 없는 활동, 보는 것과 생각하는 것과 같은 활동(energeia)으로 보았고, 동의 경우는 행동(pragma, actio)로 보았다. 그러니까, 정과 동은 비유가 아니라 마음의 두 가지 활동에 대한 술어로 이해하였다. 단적으로 보고 생각하는 활동도 움직임이 없는 것이지만 그 활동 과정에서 판단이 일어나고, 그 판단에 따르는 행위와 움직임도 일어나기 때문이다. 따라서 내가 위의 번역을 택한 것은 판본이나 번역상의 문제가 아니고, 해당 문장이 지시하는 마음의 사태에 대한 또 하나의 해석이라는 점을 밝혀둔다.

문이다. 중요한 점은 마음의 작용과 마음의 주인 역할이 중요함에서 대해서 사제당이 주목했다는 것이다. 잘 알다시피, 불인지설과 ‘구방심’²⁶⁾과 ‘주재지심’ 등은 심학의 핵심적인 개념이다. 사제당이 『사제편』을 저술할 때에 심학(心學) 관련 서적을 염두에 두었을 가능성이 높다.

어쨌든, 이 대목에서 주목해야 할 점은, 사제당이 공부에 대한 자신의 논의를 통치자의 교육에서 ‘심치자(心治者)’의 수양으로 옮기고 있다는 점이다. 누구나 실천할 수 있는 일을 가르치고 이를 실행에 옮겨서 자기 완성으로 이끄는 군자의 공부로 말이다. 제4격어인 “학여불급”은 ‘심치’의 중요성을 강조하는 대목으로, 완전함에 아직 도달하지 못했음을 공부하는 마음의 경계이자 등대로 제시한다. 제4격어인 “이능”에서는 군자 공부의 모범으로 안희의 겸손함을 예시로 든다. 라틴어 번역은 “demissio animi”이다. 이는 마음의 절제와 겸손함을 뜻한다. 제5격어는 『중용』의 제20장 “박학지” 대목이다. 이 대목에서 사제당이 주목했던 점은 중도에 포기하지 않고 노력해야 함을 강조하는 마지막 대목인 “雖愚。必明。雖柔。必強。”일 것이다. 이 대목에 대한 예수회 신부 인토르체타는 라틴어로 “Si quis igitur hoc reverà impetrare possit abs te, ut sine intermissione saltem conetur servare, seu agere iuxta dictas quinque regulas, quamvis ipse rudis fuerit et ab arte ac naturâ parûm iuvari se sentiat, tandem tamen evadet clarè intelligens, et quamvis sit modò mollior et imbecillior, tandem

26) ○ 朱子曰。人之一心。在外者。要收入來。如求放心章是也。在內者。又要推出去。此章是也。孟子一部書皆是。此意大抵一收一放。一闔一關。道理森然。주자가 말했다. 주자가 말했다. “사람의 마음은 하나로, 밖에 있는 것은 거두어 들어오게 하니 ‘구방심(求放心)’ 장(章)에서 말한 것이 이것이다. 안에 있는 것은 또 미루어서 나가게 하니 ‘불인지심’ 장이 이것이다. 『맹자』라는 한 권의 책은 모두 이리하다. 이 뜻은 대체로 한 번은 거두어들이고 한 번은 내어놓는 것이고, 한 번은 닫고 한 번은 여는 것으로, 도리가 가득 찬 것이다.”

aliquando fortis evadet in exercitio virtutum.”²⁷⁾라고 번역한다. 이는 “만약 어떤 사람이 따라서 진실로 성취한다면, 그래서 멈추지 않고 지속적으로 지키면서, 즉 앞에서 말한 다섯 법칙에 따라 실천하게 된다면, 그 자신이 아무리 초심자임에도 학문과 본성의 도움을 조금밖에 받지 못한다는 것을 알고 있음에도, 그는 마침내 분명히 이해하고 앞으로 나갈 것이다. 아무리 연약하고 허약하다 할지라도, 이속고 언젠가는 강해져서 덕의 닦음으로 나아갈 것이다.” 군자의 공부는 누구나 가능하다는 것이다. 군자의 공부는 머리가 좋고 나뭇이 문제가 아니라, 포기하지 않고 노력해야 한다는 것이 이 격어의 핵심이다. 군자의 공부는 덕으로 나아가는 길에서 포기하지 않는 것임을 아는 것이 중요하다. 이 대목에서 주목해야 할 점은, 인토르체타가 사람은 누구나 본성적으로 이성을 가지고 있다는 점을 지적하면서, 이성을 성인됨의 길로 제시하는데, 사제당은 용기와 끈기를 강조한다는 것이다. 사제당의 인용이다.

여씨가 말하였다. “군자가 배우는 것은 오로지 기질을 바꾸기 위해서다. 덕(德)이 기질을 누르면 어리석은 자도 밝아질 수 있고, 유약한 자도 강해질 수 있다. 덕이 기질을 누르지 못하면, 비록 배움에 뜻을 두었더라도 어리석은 자는 밝아지지 못하고, 유약한 자는 굳건하게 서지 못할 것이다. 일반적으로 동일하게 선을 가지고 있고, 악을 갖지 않는 것을 성(性)이라고 하는데, 사람마다 같은 것이다. 어둡고 밝으며 강하고 약함의 정도가 다른 것을 재(才)라고 하는데, 사람마다 다른 것이다. 성(誠)을 이루는 것은 그 같음을 다시 찾고 그 다름은 바꾸는 것이다. 기질이 좋지 않아도, 바뀌서 좋아지고자 해야 한다. 백 배로 노력하지 않으면 이룰 수가 없다. 그런데 지속적이지 못한 공부로 때로는 하기도 하고 때로는 중단하면, 그 나쁜 기질을 바꾸려고 노력해도 결국

27) 라틴어 원문은 안재원(2020) 편역주, 『라틴어 중용』, 논형, 296-297에서 가져왔다.

은 바꿀 수 없게 된다. ‘타고난 기질이 나쁜 것은 배워서 바꿀 수 있는 것이 아니다.’라고 하는데, 이것은 스스로 포기한 결과이다. 이것이 어질지 못한 것으로 혼한 것이다.”

흥미로운 점은, 군자 공부의 목표를 보다 구체적으로 제시한다는 것이다. 그것을 다름아닌 ‘기질을 바꾸는 것’이라고 한다. 이성이 아무리 탁월하게 기능해도, 기질을 이기지 못함은 결국은 아무것도 아니라고 한다. 옳고 그름을 판가름할 줄 아는 지성의 능력만으로는 부족하다는 것이다. 군자가 되기 위해서는 기질을 바꿀 정도의 용기와 끈기와 실천이 중요하다. 이는 사제당이 제5격어의 마지막에 붙인 부주(진씨가 말하였다. “배우고 묻고 생각하고 가리는 것은 지(智)의 일이고, 굳건하게 실천하는 것은 인(仁)의 일이고, 포기하지 않는 것은 용(勇)의 일이다. 陳氏曰。學問思辨。智之事。篤行。仁之事。弗措。勇之事。)에서 분명하게 확인된다. 이쯤에서, 공부하는 군자를 기르기 위한 사제당의 공부론에 대한 중간 정리를 내릴 필요가 있겠다. 내 독법에 따르면, 사제당의 군자 공부는 확실히 실행을 강조하는 실천학에 가까운 것으로 보인다. 성인이 되기 위한 군자의 실천학으로서 제시된 사제당의 공부론을 굳이 이름붙이자면, 앞에서도 언급했듯이, “성인을 모방하고 성인과 나란히 서자.”라는 의미를 지닌 ‘사제’라는 말에 이미 그의 공부법이 다 들어 있다. 이 점에서 그의 군자론을 사제학(思齊學)이라고 불러도 크게 무리는 없을 듯싶다.

이제부터는 이야기의 전개 방식을 조금 바꾸어서 개별 격어들의 특징을 요약하겠다. 제6격어는 『논어』에서 가져온 “극기복례위인”이다. 『논어』의 인(仁)에 대한 논의를 놓은 것은, 사제당이 공부하는 방법을 구체적으로 제시하기 위해서다. 자신을 다스리는 것, ‘극기(克己)’가 바로 그

것이다. 이는 욕구와 욕망을 단순하게 참는 것이 아니다. 인을 순수하고 완전한 상태로 놓고, 그 상태로 되돌아가는 방법이다. 되돌아가는 마음의 수단이 이성이다. 여기에서 인과 예에 대한 사제당의 이해가 분명하게 드러난다. 인은 마음 밖에 있는 규범이나 기준이 아니다. 인은 마음 안에 있는 작용 원리이거나 심리 기능이다. 인은 마음 안에서 작동하는 이성의 잠재태에 해당하고, 예는 인이 작동하고 있는 현실태이다. 인이 원인이라면, 예는 작용이다. 인과 예가 분리가능한 것이 아님이 여기서 분명하게 드러난다. 떨어져 있는 것들이 아니다. 하나의 활동(energeia)이다. 원인과 작용이 함께 작동하는 마음의 움직임이고, 이 움직임을 다스리는 공부가 사제학이다. 사제당은 이것을 누구나 실천할 수 있는 삶의 공부이자 인생의 지침으로 제시하려고 노력했다. 중요한 점은 행동과 몸가짐의 준거로 '비례(非禮)'를 제시한다는 것이다. 통상적으로 예(禮)는 사회적 규범으로 보아야 하는데, 라틴어 번역이 예를 이성(ratio)으로 이해하고 있음이 흥미롭다.²⁸⁾ 예도 마음 밖에 있는 도덕이 아니라 심리의 활동이다. 사회적 규범이 아니라 심리 기제의 판단 능력인 이성과 연결되어 있다는 점에서 사제학의 특징이 포착된다. 사제당의 군자론은 인과 예의 새로운 해석을 통해서 새로운 학문적 지평과

28) 한 심사자는 “예(禮)”에 해당하는 라틴어 번역의 난점을 지적하는데, 이 지적은 타당하다. 흥미로운 점은, ‘예’에 대해서 당시 예수회 신부들이 다양한 방식으로 이해하려고 시도했다는 것이다. ‘예’는 ritus, ceremonia, officium, ratio, decorum, mos, civilitas, proprietas 등으로 다양하게 번역되었다. 이렇게 다양한 번역들은 각기 다른 함의를 품고 있는데, 심사자의 지적대로, 우리의 통념상 “예”가 가장 가까운 번역어는 전례를 뜻하는 ritus이거나 의례를 가리키는 ceremonia이다. 하지만, 예수회 신부들은 제사 의식이라는 점에 초점을 두고 경건함을 살리는 마음가짐에 주목한 것으로 보인다. 중요한 점은 이 ‘예’가 행위 준칙으로 작동할 때인데, 이 예는 행동이나 활동 일반을 다스리고 관리하는 생각과 판단과 연결될 때에는, 생각의 활동(energeia)을 주재하는 활동의 인표로 활용된다는 것이다. ‘보지 말아야 할 것을 보지 말아야 할 때, 보지 말도록 명령하고 통제하는 것이 생각이고 이성이라는 점을 고려하여 예수회 신부들은 ‘이성(ratio)’으로 번역했다. 나도 이 번역이 전례 의식보다는 더 많은 설명을 해주는 것으로 보아서 이 번역을 선택하였다.

심급으로 상정될 수 있을 것이다.

제7격어는 『논어』 「안연」 편의 “기소불욕(己所不慾)”이다. 이는 나를 넘어서서 남을 대하는 준칙으로 이른바 ‘황금률(Golden rule)’에 해당한다. 두 점에서 흥미롭다. 하나는 사제당의 『사서』 독법의 특징이 여기에서 더욱 분명하게 드러난다는 것이다. 그것은 사제당이 사람됨, 인간의 본성에 대한 이해를 집요하게 탐구했고, 이를 바탕으로 그 탐구를 단지 지성적인 이해에 그치는 것이 아니라 행동으로 실천하는 것에 무게중심을 두었다는 점이다. 다른 하나는 제6격어에 소개되었던 ‘비례’가 개인 차원의 기준이라면, 인간 관계의 기준으로 ‘기소불욕’을 제시한다는 것이다. 이는 사제학이 심치학에서 인간학으로 확장되고 있음을 보여준다. 심치학에서 인간학으로 이어지는 사제학의 이러한 특성은 현대의 관점에서 유의미하고 재조명되어야 할 중요한 점이다. 그동안 조선의 성리학파와 동양의 유학자들은 평등성과 호혜성을 중시하는 보편 인간론에 대한 논의에 대해서는 아직 본격적으로 조명하지도 않았고, 그 중요성을 전면화시키지도 못한 것으로 보인다. 유학의 현대화와 국제화, 아울러 보편화를 위해서 사제당의 군자론은 인간학적으로 많은 점을 시사한다.

제8격어는 『맹자』 「공손추」 상편의 ‘용기’이다. 이는 나를 넘어서서 남을 대하는 준칙인 황금률의 짝패로 올바른 이성을 따르는 용기의 중요성을 강조한다. 이성의 올바른 명령을 따르는 것이 진정한 용기이다. 두 점에서 중요하다. 하나는 용기를 극기의 힘으로 파악하고 있다는 점이다. 사제당은 용기의 구체적인 지침으로 자신을 이기는 힘인 극기에 주목하는데, 이는 내면으로 향하는 용기를 강제하는 것이다. 또한 그 내면에 있는 올바른 이성을 극기의 방법으로 보고 있다는 점에서 사제학의 심치학적 특징을 보여준다. 다른 하나는 사제당이 자신을 이기는 극기가 10만의 병사를 맞서는 것보다 더 크고 세며 위대함을 강조하는데, 이는

사제학이 극기를 군자론의 중심으로 정립하려 했음을 보여준다. 극기는 막연히 참는 것이 아니라 이성의 작용이다. 참음이 아니라 따짐과 살핌을 특징으로 하는 마음의 활동 혹은 심리의 활동에 대한 관찰을 중시한다는 점에서 사제당이 사제학을 이성에 바탕을 둔 실천학으로 정초했음을 알 수 있다.

제9격어는 『맹자』의 「공손추」 상편의 ‘덕’이다. 이는 남의 비판을 기꺼이 받아들이고, 올바른 제안이나 조언을 적극적으로 수용하는 겸손한 마음가짐을 가지는 것이다. 아울러서 남의 뛰어난 점을 닮으려고 노력하는 것도 덕공부의 한 방법이다. 이와 같은 겸손한 마음가짐과 좋음을 모방하려는 노력을 지시하는 표현이 ‘사제’이다. 닮으려고 노력하는 것이 ‘사제’의 참뜻이다. 이 대목에서 주목해야 할 점은 사제당이 서양 철학에서 말하는 것처럼 덕의 정의와 덕의 실천 방식에 대한 이론적인 접근이 아니라 덕의 습득과 체화에 집중하고 있다는 것이다. 그럼에도 이는 모두에게 공통된 것이며, 덕의 체득을 통해서 서로가 서로에게 모범이 되어야 함을 강조하고, 그것을 삶의 중요한 목표로 제시한다는 점에서, 통치술이나 요즘 식으로 말하자면, 정치학의 관점이 아니라 인간학의 관점으로 유학을 바라보고 있다는 것이 사제학의 특징이다. 이는 사제학이 내적으로 심치학이지만 외적으로 모방학의 특징을 지닌 실천론임을 잘 보여준다. 물론, 모든 사람이 덕 공부와 덕 수행의 대상자가 될 수 있음을 전제로 놓는다는 점에서, 조선시대 신분 구조의 한계를 놓고 보면, 사대부 중심의 양반 신분을 주요 독자로 설정하고 있지만, 여기에서도 군자론의 인간학적 특징이 오히려 드러난다.

제10격어는 『논어』 「선진」 편의 ‘백규(白圭)’이다. 이는 군자학의 실천 방식으로 언어와 말과 관련된 입가짐에 대한 지침을 제시하기 위해서다. 특히 입가짐이 중요성을 덕을 논의했던 제9격어 다음에 바로 배치한

것은 덕의 실천에 있어서 가장 중요한 것이 말이고 언어이기 때문이다. 이와 관련해서, 남원시 금지면의 영사정(永思亭)의 주련에 「경재잠(敬齋箴)」이 새겨져 있는데, 그 한 가운데에 “수구방성(守口防城)”이라는 잠(箴)이 걸려 있다. 이는 사제당과 그 후손들이 입가짐을 얼마나 중시 했는지를 보여주는 방증이다.

제11격어는 『논어』 「공야장」 편에 소개된 ‘자료’의 성품에 대한 것이다. 이는 자료가 덕의 실천과 완성을 위해서 가졌던 마음가짐을 강조하는 내용이다. 공부에 대한 자료의 열성은 서양 철학의 philia 혹은 studium에 해당한다. 유학에서는 이런 마음을 호학(好學)으로 개념화시킨다. 하지만 호학과 philosophia에는 큰 차이가 있다. 호학은 공부를 좋아하고 글 읽는 것을 좋아하는 행위를 가리키는 개념이지만, philosophia의 경우 글을 읽고 학습을 좋아하는 것을 넘어서서 이론적인 탐구와 실천적인 실행의 학문으로 이어진다. 이 맥락에서, 사제당은 공부를 단순하게 글공부를 좋아하는 호학을 넘어서 실천으로 완성해야 할 동력인 호덕 혹은 열덕을 강조한다. 사제당의 내면적인 뜨거움과 치열함을 보여주는 대목이다.

제12격어는 『역경』 「계사전(繫辭傳)」 소개된 ‘안회’의 덕성을 소개하는 것이다. 물론 덕의 완성을 강조하기 위함으로 보이지만, 주목해야 할 점은 「계사전」에 등장하는 안회의 덕성이 언급되는 맥락이다. 이 맥락은 천하의 도는 언제나 법칙성과 항상성과 반복성에 따라 운동하는 것으로, 자벌레가 움직이는 것과 같은 규칙성을 가진다. 덕을 따르다가 곤란함과 곤궁함에 처한다고 할지라도, 덕은 이름과 목숨을 지켜주는 힘이다. 이는 중용의 법칙을 따르는 것으로 마치 화살을 쏘는 것과 같은 실천의 지침이다. 「계사전」은 좋음과 나쁨을 구별하고, 좋음을 쌓는 것과 나쁨을 멀리하는 것의 결과와 결말을 제시하며, 덕의 길을 갈 것을 권한다. 망

하고 어지럽고 난이 일어나는 것의 출발은 덕의 부족이다. 능력이 안 되는데, 막중한 임무를 수행하는 것이고, 힘이 없는데 큰일을 맡는 것이며, 얕이 없는데 중대한 일을 행하는 것이 덕의 부재이다. 덕의 부재를 보여주는 증표는 윗사람을 모함하고, 아랫사람을 멸시하는 것으로 나타난다. 이는 아무것도 아닌 작은 일처럼 보이지만, 모든 변화의 시작은 이렇게 작은 기미에서 시작된다. 이를 알아보지 못한다는 것부터가 덕의 부재를 보여준다. 덕의 힘은 여기에서 분명하게 드러난다. 그것은 내면의 살피는 힘이다. 이 살피는 힘이 언제나 내면에 깨어 있는 사람이 안회인데, 사제당은 안회를 이와 같은 내면의 살피는 힘, 내면의 긴장과 치열함을 지닌 존재로 본다. 안회가 사제당에게는 군자의 모범이었다. “입심물항(立心勿恒)이면 흉(凶)”이라는 언명에서 주목해야 할 점은 ‘항상성’이다. 사제당은 언제나 깨어 있는 내면의 긴장과 치열함을 강조한다.

제13격어는 『맹자』 「등문공」 하편 “대장부(大丈夫)”이다. 이는 장부의 외적인 면모를 강조하는 것이 아니라 내면의 덕을 갖춘 사람이 세계에 우뚝 서 있는 모습을 제시하는 것이다. 어디에 있어도 흔들리지 않는 리더로서 굳건한 군자의 모습을 제시하기 위해서이다. 이는 사제학이 군주 중심의 통치론이 아니라 군자 중심의 리더십 교육에 무게 중심을 두고 있음을 보여준다.²⁹⁾ 내면의 용기로 무장한 군자가 세계와 세상에 나설 때에 가져야 할 덕성은, 한 국가의 통치자로서 군주를 위한 것이 아니라 향촌의 리더로서 군자가 가져야 할 것으로 제시되었다는 점에서, 『사

29) 문헌학적으로, 문명사적인 관점에서 조선 유교에서 이런 종류의 리더십에 대한 논의가 사제당 이전의 문헌에 있는지 추적할 만한 가치가 있어 보인다. 아무튼 군자 중심의 리더십에 대한 사제당의 논의가 중요한 것은 유교 경전을 군주 중심의 관학과 과거 시험을 중심으로 전개되었던 한양 중심의 논의가, 군자 중심의 향학과 지방을 거점으로 유교 문명이 하방하고, 또한 학자들의 담론 세계에서 일상 생활 세계로 뿌리내리는 과정에 대한 해명과 직결된다. 이에 대해서는 보다 엄밀한 문헌 고증과 역사 검증이 요청된다. 특히 조선 중기의 도학 정치의 핵심이 여기에서 분명하게 드러날 수도 있기 때문이다.

제편』의 학술적인 가치와 의의는 높다고 할 수 있다. 특히, 공부의 핵심을 경전의 암송에 두고, 과거 시험을 위한 연습에 두는 것이 아니라 입가 짐과 마음가짐을 닦고 훈련하는 것에 둔다는 점에서, 『사제편』은 새로운 지성을 예비하는 텍스트였다.

제14격어는 주자의 『중용장구서』이다. 주목할 점은, 사제당이 『사서』 가운데 『대학』이 아닌 『중용』을 중시했다는 것이다. 불교와 같은 다른 종교와 경쟁을 해야 하는 상황에서 주자가 『중용』을 중시한 것은 이른바 닫힌 시장에서 경쟁력을 확보하려는 전략과 관련이 깊다. 주자가 마음의 작용과 기능(“心之虛靈知覺”)에 대해서 주목했듯이, 사제당도 비슷한 생각을 가졌음이 분명하다. 이는 앞에서도 언급했듯이, 그의 군자론을 구성하는 한 축이 심치술이었기 때문이다. 이쯤에서, 유학 교육에서 『사제편』의 역할과 『사제편』이 차지하는 위치를 가늠하면, 『사제편』은 『중용』 공부를 위한 입문서(propedeutic)로 볼 수 있을 것이다. 마치 서양 철학에서 포르퀴리오스가 『이사고계(Eisagoge)』를 지어서 아리스토텔레스의 『범주론(Category)』의 공부에 도움을 주었듯이 말이다. 하지만 입문서로 본다 할지라도 결코 『사제편』을 낮추어 보는 것은 아니다. 요컨대, 『이사고계』가 서명 그대로 입문서이지만 그 자체로 언어의 술어 문제에 대한 독자적인 이론 체계를 구축하고, 그 자체로 철학사에 큰 기여를 하고 있기 때문이다. 이는 『사제편』도 마찬가지로 한편으로 『중용』의 입문서로 보이지만, 특히 『사제편』 상권의 「위학(爲學)」 편이 『중용』과 『근사록』의 입문서로 볼 수 있기 때문이다. 다른 한편으로 『사제편』은 공부하는 군자론을 제시하는 실천학으로서 그 자체의 고유성과 독창성을 분명하게 획득하고 있다. 이는 결정적으로 『사제편』 하권에 전개되는 18조목들은 유교의 텍스트를 학술적인 도그마의 단계를 넘어서서 생활 세계를 규정하고 운용하는 문명의 기제들로 제시하기 때문이다.

이는 마치 서양의 중세 그리스도의 교리가 그리고 중동의 이슬람의 교리가 일상의 문명 차원에서 삶과 생활의 방식(modus vivendi)을 제도적으로 규정하고 운용하는 기제로 작동한 것과 유사하다. 『사제편』 하권의 18조목은 관혼상제, 가족관계, 군신관계, 사제관계, 특히 우정관계에 대한 지침은 물론, 특히 문명사적으로 흥미로운데, 의복과 음식과 같은 물질적인 기제에 대해서 구체적인 지침과 제안을 내놓는다. 이는 공자의 가르침을 유학이라는 이론적인 도그마에서 유교 문명으로 제도화하고 역사의 현실로 구체화할 수 있는 예시와 그에 대한 논리를 제공하는 것이기 때문이다. 이와 관련해서 『사제편』은 유교를 삶의 기반 혹은 생활 세계를 구성하는 기제로 정초하는 작업을 수행하고 있는 텍스트이다. 유교를 하나의 학술적인 이론에서 역사적인 문명의 기초로, 그리고 정신이 물질로 구현되도록 문명의 수단으로 활용하기 위해 지어진 텍스트가 『사제편』이다.

제15격어는 장횡거의 『서명(西銘)』이다. ‘이일분수(理一分數)’로 요약되는 장횡거의 『서명』은 세계가 하나의 가족이고 온 사람이 한 동포를 선언하는 글이다. 이 글을 통해서 사제당은 군자를 천지간의 한가운데에 세우는 것으로, 「위학」 편을 마무리한다. 사제당이 이 글을 「위학」의 마지막에 넣은 것은 사제당이 말하는 군자가 다름아닌 하늘을 닮은 자식임을 강조하기 위해서다. 이는 아마도 하늘을 닮고 싶어 했던 사제당 자신의 내심과 연결되어 있는 것으로 보인다. 이는 사제당이 부주에서 인용하는 서산 진씨의 말에서 확인된다.

○西山眞氏曰。天之與我以是理也。莫非至善。而我悖之。卽天之不才子也。具人之形。而能盡人之理。卽天之克肖子也。

서산 진씨가 말하길, “하늘이 나에게 준 이 이치가 아주 좋은 것이다.

내가 이것에 어긋나면 곧 하늘을 닮지 않은 자식이다. 사람의 모양을 닮추고, 사람의 이치를 다할 수 있으면 그가 곧 하늘을 아주 닮은 자식이다.”

지금까지의 서사 전개 특징은 다음과 같다. 제1격어에서 제15격어에 이르기까지 공부하는 군자에 대한 서사 전개의 특징은 두 가지다. 하나는, 제2격어의 “불인지심”, 즉 적자론(赤字論)에서 시작해서, ‘백절불굴(百折不屈)’의 내면적인 용기를 요체로 하는 대장부론으로 끝난다. 한 아이가 성장해서 어른이 되는 과정으로 논의는 전개된다. 다른 하나는 내면의 수양과 외면의 관계 맺음으로 이뤄져 있다. 전자는 상권의 「위학」을 중심으로 전개된다. 이는 사론(思論)에 해당한다. 심치 일반을 다룬다. 후자는 하권을 중심으로 구체적인 상황과 인간 관계에서 행해야 하는 덕성과 실천 지침을 다룬다. 흥미로운 점은 실천을 표현하는 한자로 ‘사(事)’를 사용하는데, 여기에서 나는 하권을 사론(事論)이라 부르고자 한다. 행치(行治) 일반을 아우르기 때문이다. 상권 「위학」 편의 경우, 제1격어 “성선”과 제15격어 “물여(物與)”의 논의가 내용적으로 서로 대구를 이루고, 제2격어 “사단”이 제14격어 “심지허령지각”과 대구를 이루며, 서사의 중심에는 제7격어인 “기소불욕”이 있다. 개별 격어들의 위치가 만들어내는 서사 구조에 대해서는 별도의 논의가 필요한데, 「위학」 편의 중심에 있는 제7격어가 중심을 차지하고, 한 마리 나비처럼 그 양쪽으로 날개를 펼치면서 대칭적인 구조를 지닌 텍스트가 『사제편』 상권이다. 『사제편』이 대칭 구조의 아름다움을 지닌 텍스트임은 상권과 하권이 서양 수사학의 관점에서는 symmetry, 즉 대칭 구조와 chiasmus, X자 구조로 연결된 텍스트라는 점에서도 확인된다. 이를테면, 상권의 제15격어는 하권의 제1조목 “사친(事親)”과 호응하고, 제18조목 “상우

(尙友)”에 대응한다. 세상이 한 동포임을 보여주지만, 시간-공간의 제약을 받은 한 인간이 자신의 뜻을 알아주는 우정관계를 논하는 “상우”의 격어는 상권 「위학」 편의 “물여” 논의와 호응한다. 상권과 하권의 관계는 개념과 이념의 호응관계를 맺고 있다. 개념이란 학술적으로 이론의 지평에서 다루어지는 것을 말한다. 하지만 이념은 그 개념이 학술의 장에서 나와 삶과 세상의 한가운데로 들어와서 때로는 담론으로, 때로는 주장으로, 때로는 입장으로, 때로는 이데올로기로 작동하는 것이다. 하나의 생각이 하나의 개념으로 정초되기 위해서는 이론화의 과정을 거쳐야 하지만, 하나의 개념이 현실의 이념으로 작동하기 위해서 공적인 담론 과정을 거쳐 제도화되어야 한다. 때로는 통치 준칙의 근거이자 때로는 교육 내용의 토대로 작용하는 것이 이념이기 때문이다. 이 점에서 『사제편』은 유학의 개념에서 유교의 이념으로의 이행하는 과정을 담은 저술이다. 사제당 사후에 붕당이 생기고, 당과 간의 다툼, 즉 정치적인 분쟁이라 폄하되기도 하는 당쟁이 벌어지는 것도 결코 우연은 아니다. 이는 개념이 이념으로 이행하는 과정에서 벌어지는 정치적인 한 현상일 뿐이다.

4. 『사제편』의 출처와 특징³⁰⁾

서사 전개는 『사제편』이 실천학의 초점을 둔 텍스트임을 분명하게 보여준다. 이는 『사제편』의 구성이 『근사록(近思錄)』의 그것과의 비교에서 구체적으로 드러난다. 비교는 아래와 같다.

30) 이 장은 김보름 선생의 제안으로 추가된 것이다. 다시 한 번 제안에 감사드린다.

	사제편 편목차	근사록 권목차
1	위학爲學 (상권)	도체道體
2	효친孝親 (이하 하권)	위학爲學
3	사군事君	치지致知
4	사사事師	존양存養
5	부부夫婦	극기克己
6	형제兄弟	가도家道
7	붕우朋友	출처出處
8	제사祭祀	치체治體
9	거향居鄉	치법治法
10	음식飲食	정사政事
11	의복衣服	교육教學
12	애유상哀有喪	경계警戒
13	훼예毀譽	변이단辨異端
14	정기正己	관성현觀聖賢
15	수신守身	
16	대소인待小人	
17	안빈安貧	
18	소환난素患難	
19	상우尙友	

권두언은 사제당이 『근사록』의 구성을 참고하여 『사제편』을 지었다고 하지만 위의 비교는 이러한 서술을 의심케 한다. 일단 『근사록』의 머리에 해당하는 부분인 ‘도체’설에 대해서는 어떤 언급도 하지 않는다. 도체 이는 어떻게 해명해야 할까? 앞에서 밝혔듯이, 사제당은 1519년에 남원부 구례현에서 『근사록』을 출간하였다. 이는 사제당이 『근사록』에 대해 기울인 큰 애정과 깊은 이해가 없었다면 불가능한 일이다. 『근사록』에 대한 그의 공부의 깊이와 넓이에 대해서는 당시 군주였던 중종이 책을 내려주고 향촌 유학의 확산과 발전을 위해서 책의 출간을 운

허하고 재정적으로 지원해 주었다는 점에서 어느 정도는 가능할 수 있다. 사정이 이와 같다면, ‘도체’ 부분을 뺀 이유는 도대체 무엇일까? 이는 이렇게 해명된다. 우주의 원리(arche)와 세계의 이치(ratio)를 해명하는 ‘도체설’은 송학(宋學), 혹은 주자학, 혹은 신유학의 이론적인 근거와 성리학의 정당성을 제시하는 이론이다. 이는 서양 철학과 비교하면, ‘형이상학(形而上學)’에 해당한다. 이에 대한 공부는 대체로 서양의 교육 과정에서는 공부가 완성되는 마지막 단계인 고등 교육에서 집중적으로 다루어지는 분야이다. 그런데, 『사제편』은 향촌의 지도자인 군자를 기르기 위해 저술된 텍스트이고, 중등교육에 활용하기 위해 지어진 텍스트이다. 유학의 형이상학에 해당하는 고급 논의인 도체설이 『사제편』에 소개되었다면, 이는 오히려 공부하는 학생들에게 이해의 부담과 논의의 복잡함을 더했을 것이다. 이런 이유에서 사제당은 과감하게 자신의 저술에서 ‘도체’ 편을 뺀 것으로 보인다. 그러니까, 『근사록』의 도체설에 대한 공부는 『사제편』의 공부를 하고 난 다음에 읽어야 한다는 것이 사제당의 생각이었을 것이다. 이와 관련해서, 『사제편』을 여는 도입부에 해당하는 격어인 “사람은 누구나 선하다.”라는 ‘성선’의 논의를 율곡도 『격몽요결』의 ‘입지(立志)’ 장의 시작에서 자신의 표현 방식으로 약간만 바꾸어 “개중인여성인, 기본성즉일야(蓋衆人與聖人, 其本性則一也)”라는 언표로 자신의 논의의 출발점을 삼고 있다는 점을 지적하고자 한다. 흥미로운 점은, 『사제편』과 『격몽요결』의 구성과 내용이 구조적으로 그리고 체계적으로 유사하게 논의를 전개하고 있다는 것이다. 물론, 이 두 텍스트에 대한 엄밀한 비교 연구가 요청된다. 참고로, 『격몽요결』은 1577년에 저술된 텍스트로, 『사제편』이 나온 지 56년 뒤에 지어졌다. 어쨌든, 『격몽요결』의 저술 목적을 고려한다면, 그것은 사실 고등 과정에서 벌어지는 형이상학적인 고급 담론을 피력하는 것이 아니라, 그야말로 삶에 대

한 공부와 실천에 요청되는 기초 교육을 위한 것이다. 사변적인 이론보다는 실천적인 활동에 무게 중심을 둔 텍스트라는 것이다. 『사제편』도 이와 같은 목적을 위해서, 즉 사변적인 이론이 아닌 실천 활동을 위한 가르침을 담은 저술이다. 이 대목에서 유학의 교육 과정에서 『사제편』의 위치를 가늠하고자 한다. 그것은 다음과 같다. 『사제편』은 초급 단계인 율곡의 『격몽요결』과 고급 단계인 『근사록』의 중간에 위치한 텍스트이다. 『사제편』은 물론 실천을 가르치지만, 필요하다면 유학에 대한 심화 과정을 위해서 읽어야 하는 『근사록』으로 나가는 길을 예비하는 텍스트(propaedeutics)이기도 하다. 이는 유학 교육에서 『격몽요결』이 맡고 있는 기능과 유사하다. 초등 교육이 『격몽요결』이라면, 중등 교육에 해당하는 텍스트로 『사제편』을 놓을 수 있을 것이다.³¹⁾

물론, 『사제편』은 『근사록』의 공부를 위한 입문 텍스트이다. 하지만, 『사제편』은 사변적인 이론서가 수양과 수행을 위한 실천서이다. 이는 『사서』에서 골라 모은 『격어』들의 특징에 명백하게 확인된다. 『사제편』의 격어 구성과 그 출처는 아래와 같다.

상권 上卷	위학 爲學	1 등문공위세자 滕文公爲世子	『맹자孟子』 「등문공상 滕文公上」
		2 맹자왈인개유불인인지심 孟子曰人皆有不忍人之心	『맹자孟子』 「공손추상공 孫丑上」
		3 자왈학여불급 子曰學如不及	『논어論語』 「태백泰伯」
		4 증자왈이능어불문 曾子曰以能問於不能	『논어論語』 「태백泰伯」
		5 중용왈박학지심문지 中庸曰博學之審問之	『중용中庸』 20장
		6 안연문인 顏淵問仁	『논어論語』 「안연 顏淵」
		7 중궁문인 仲弓問仁	『논어論語』 「안연 顏淵」

31) 이 논의와 관련해서는 『사제편』과 『소학』의 관계에 대해서는 보다 심층적인 비교 연구가 요청된다. 기묘명현이 『소학』을 중요한 텍스트로 간주했던 것은 잘 알려진 사실인데, 이와 관련해서 『사제편』은 『소학』과 『사서』를 매개하는 텍스트임이 분명하다, 그 관계에 대해서는 심층적인 비교 연구가 요청된다.

	<p>8 증자왈자양왈曾子謂子襄曰</p> <p>9 맹자왈자로인고지이유과孟子曰子路人告之以有過</p> <p>10 남용삼복백남容三復白圭</p> <p>11 자로유문미지능행子路有聞未之能行</p> <p>12 자왈안씨지자子曰顔氏之子</p> <p>13 맹자왈거천하지광거孟子曰居天下之廣居</p> <p>14 주자왈중용서왈朱子中庸序曰</p> <p>15 장자서명왈張子西銘曰</p>	<p>『맹자孟子』 「공손추상공孫丑上」</p> <p>『맹자孟子』 「공손추상공孫丑上」</p> <p>『논어論語』 「선진先進」</p> <p>『논어論語』 「공야장공冶長」</p> <p>『주역周易』 「계사하전繫辭下傳」</p> <p>『맹자孟子』 「등문공하滕文公下」</p> <p>『중용中庸』 「서序」</p> <p>『근사록近思錄』 「서명西銘」</p>
하권 下卷	<p>효친 孝親</p> <p>1 맹자왈증자양증석필요주육孟子曰曾子養曾皙必有酒肉</p> <p>2 자왈효제민자견 子曰孝哉閔子騫</p> <p>3 맹자왈순진사친지도孟子曰舜盡事親之道</p>	<p>『맹자孟子』 「이루상離婁上」</p> <p>『논어論語』 「선진先進」</p> <p>『맹자孟子』 「이루상離婁上」</p>
	<p>사군 事君</p> <p>1 논어왈군명소불사가행의論語曰君命召不俟駕行矣</p> <p>2 논어왈입공문국궁여어論語曰入公門鞠躬如也</p> <p>3 자로문사군子路問事君</p> <p>4 맹자왈아비요순지도孟子曰我非堯舜之道</p> <p>5 맹자왈책난어군孟子曰責難於君</p>	<p>『논어論語』 「향당鄉黨」</p> <p>『논어論語』 「헌문憲問」</p> <p>『맹자孟子』 「공손추하公孫丑下」</p> <p>『맹자孟子』 「공손추하公孫丑下」</p> <p>『맹자孟子』 「이루상離婁上」</p>
	<p>사사 事師</p> <p>1 자외어국안연후시畏於匡顔淵後</p> <p>2 맹자왈석자공자몰삼년지외孟子曰昔者孔子沒三年之外</p>	<p>『논어論語』 「선진先進」</p> <p>『맹자孟子』 「등문공상滕文公上」</p>
	<p>부부 夫婦</p> <p>1 중용왈군자지도조단호부부中庸曰君子之道造端乎夫婦</p> <p>2 시왈처자호합 詩曰妻子好合</p>	<p>『중용中庸』 12장</p> <p>『중용中庸』 15장</p>
	<p>형제 兄弟</p> <p>1 자로문왈하여사가위지사子路問曰何如斯可謂之士矣</p> <p>2 만장문왈상일이살순위사萬章問曰象日以殺舜爲事</p>	<p>『논어論語』 「자로子路」</p> <p>『맹자孟子』 「만장상萬章上」</p>
	<p>붕우 朋友</p> <p>1 증자왈군자이문회우曾子曰君子以文會友</p> <p>2 자왈안평중선여인교子曰晏平仲善與</p>	<p>『논어論語』 「안연顔淵」</p> <p>『논어論語』 「공야장공冶長」</p>

	<p>人交 3 논어월봉우사무소귀論語曰朋友死無所歸</p>	『논어論語』 「향당鄉黨」
제사 祭祀	<p>1 논어월제필요명의포論語曰齊必有明衣布 2 논어월제여재제신여신재論語曰祭如在祭神如神在</p>	『논어論語』 「향당鄉黨」 『논어論語』 「팔일八佾」
거향 居鄉	<p>1 공자어향당순순여야孔子於鄉黨恂恂如也 2 논어월향인음주論語曰鄉人飲酒</p>	『논어論語』 「향당鄉黨」 『논어論語』 「향당鄉黨」
음식 飲食	<p>1 논어월음불염정論語曰食不厭精</p>	『논어論語』 「향당鄉黨」
의복 衣服	<p>1 논어월군자불이감반식論語曰君子不以緇緇飾</p>	『논어論語』 「향당鄉黨」
애유 상 哀 有 喪	<p>1 자식이유상자지측수食於有喪者之側 2 논어월견제애자수아필변論語曰見齊衰者雖狎必變</p>	『논어論語』 「술이述而」 『논어論語』 「향당鄉黨」
휘예 毀譽	<p>1 자왈애지어인야子曰吾之於人也</p>	『논어論語』 「위령공衛靈公」
정기 正己	<p>1 자유위무성재子遊爲武城宰</p>	『논어論語』 「雍也」
수신 守身	<p>1 맹자왈사집위대孟子曰事孰爲大 2 이씨사민자건季氏使閔子騫 3 맹자왈석자조간자사왕양孟子曰昔者趙簡子使王良</p>	『孟子』 「離婁翁야上」 『논어論語』 「옹야雍也」 『맹자孟子』 「등문공하滕文公下」
대소 인 待 小人	<p>1 맹자위경어제孟子爲卿於齊 2 공해자유자지상公行子有子之喪</p>	『맹자孟子』 「공손추하公孫丑下」 『맹자孟子』 「이루하離婁下」
안빈 安貧	<p>1 자왈현재회야子曰賢哉回也</p>	『논어論語』 「옹야雍也」
소환난 素患亂	<p>1 중용월군자소기위이행中庸曰君子素其位而行 2 정자평배주도강중류선기복程子貶涪州渡江中流船幾覆</p>	『중용中庸』 14장 『송명신언행록宋名臣言行錄』
상우 尙友	<p>1 맹자만장왈일향지선사孟子謂萬章曰一鄉之善士</p>	『맹자孟子』 「만장하萬章下」

엄국화에 따르면, 『사제편』의 출처의 통계는 아래와 같다.³²⁾

상편(15)	『논어』 6개, 『맹자』 5개, 『중용』 1개, 『주역』 1개, 「중용장구서」, 「서명」
하편(36)	『논어』 21개, 『맹자』 11개, 『중용』 3개, 『이정전서』 1개
합계(51)	『논어』 27개, 『맹자』 16개, 『중용』 4개, 『주역』 1개, 「중용장구서」, 「서명」, 『이정전서』 각 1개

위의 통계에 따르면, 『사제편』은 『논어』에서 29개, 『맹자』에서 16개, 『중용』에서 4개의 격어를 가져왔다. 흥미로운 것은, 『대학』에서는 어떤 격어도 가져오지 않았다는 점이다. 이 점은 『사제편』의 특징을 포착하는 것과 관련해서 매우 중요한 단서를 제공한다. 사제당은 왜 『대학』에서 격어를 가져오지 않았을까? 이는 사제당이 『사제편』을 저술하려는 의도와 동기를 밝히는 것으로 직결된다. 이에 대한 해명은 이렇다. 정치학의 관점에서 ‘수기치인(修己治人)’은 유학의 경전들, 특히 『사서』를 구성하는 개별 텍스트의 성격과 특징을 논의하는 전통적인 토포스이다. 단적으로 국가의 통치와 지배, 군주의 역할과 위상, 공인으로서 관리의 역할과 본분에 대한 논의에 해당하는 ‘치인론(治人論)’에 무게 중심을 두고 있는 텍스트가 『대학』이다. 이에 반해, 자기의 절제와 자신의 극기에 대한 논의인 ‘수기론(修己論)’에 무게 중심을 둔 텍스트가 『중용』이다. 다소 거칠지만, 큰 틀에서 보면 『대학』은 군주론(君主論)을, 『중용』은 군자론(君子論)을 다루는 텍스트들이라고 말할 수 있다. 이것이 사제당이 『사제편』을 엮으면서 군주론에 해당하는 『대학』의 격어를 빼고, 개인의 수양과 수행을 다루는 『중용』에서 격어를 가져오게 만든 이유였을 것이다. 이와 관련해서, 중앙에서 국가를 통치하고 다스리던 군주가 아닌 향촌의

32) 엄국화(2024), 12면 참조.

지도자이자 교육자로서 공부하는 군자를 기르기 위해서 도움이 되는 지침과 그 모범에 해당하는 인물들의 사례를 인용하며, 이론적으로는 『중용』과 『맹자』 그리고 설득에 도움을 주는 실제 사례는 『논어』에서 가져온 격어들로 구성된 텍스트가 『사제편』이다. 향촌에서 공부하는 군자를 교육하기 위한 교재로 활용하기 위해서 저술된 텍스트이다. 이를 뒷받침하는 방증으로 사제당이 『논어』에서 가져온 27개의 격어 중에 9개가 『논어』 「향당(鄉黨)」 편에서 가져왔다는 점을 제시할 수 있다. 이와 관련해서는 조광조와 김구를 비롯한 기묘사림이 향약 운동을 주도했다는 점을 지적하고자 한다. 이는 사제당이 『사제편』에서 상당수의 격문을 향당에서 가져온 것과 결코 무관하지 않다. 종종이 사제당과 나눈 대화이다.

구례현감(求禮縣監) 안처순(安處順)이 배사(拜辭)하니, 상이 인견(引見)하고 학교(學校)를 일으키라고 교시하였다. 처순이 아뢰기를, “신은 오랫동안 시종(侍從)의 반열에 있어 자못 조정의 뜻을 알고 있으며 성상의 교시 역시 자주 들었으나, 재주와 식견이 본래 용렬하여 직책을 감당하지 못할까 염려됩니다. 신이 일찍이 보고 듣건대 주군(州郡)의 향교(鄉校)는 이미 쓸모없게 되었습니다. 지금 신이 학자로 하여금 학문에 전력하여 효제충신(孝悌忠信)의 도리를 알게 하고자 하나, 허다한 주현의 훈도를 어떻게 다 선택하겠습니까? 신이 만약 학문이 풍부하다면 공가(公暇)에 가르칠 수 있으나, 신은 학문이 없는 사람이라 어떻게 사람을 가르칠 수 있겠습니까? 그러나 전력을 다하겠습니다. 신이 이제 노모(老母)의 병으로 인하여 읍(邑)을 받아 돌아갑시다만, 대개 조정의 기강이 크게 확립되고 성상의 학문이 날로 고명해지면, 신이 비록 하향에 있은들 이를 들을 때 어찌 즐겁지 않겠습니까?” 하니, 상이 이르기를, “조정은 과연 근본이다. 조정이 바르면 백성이 스스로 그 처소를 얻으리라” 하였다. 처순이 아뢰기를, “『근사록(近思錄)』은 여염에서 얻어보기가 어렵습니다. 옛사람이 이 책에 대해 ‘궁벽

한 시골에서 늦게 학문에 힘쓰려 하나 어진 사우(師友)가 없을 경우에 이 글을 구해 읽으면 도에 들어가는 방법을 알게 되리라.’ 하였습니다. 신이 부임하는 고을에는 간재(刊材)와 종이(紙)가 있으니, 많이 인출한다면 그도 사람만 얻어보게 될 뿐 아니라 널리 퍼뜨리게 될 것입니다.” 하니, 상이 이르기를, 『근사록』은 과연 선현의 긴요한 말이다. 그 한 책을 가지고 인쇄하여 다른 지방에까지 반포한다면 그 이익이 어찌 크지 않겠는가?” 하였다.³³⁾ (『조선왕조실록』 「중종실록」 13년 2월 29일.)

중종의 명을 받은 사제당은 남원부 구례현에서 1519년에 『근사록』을 편찬하고, 향촌에 확산시키려고 시도했다. 하지만, 그 해에 기묘사화를 당하게 되어 『근사록』은 널리 배포되지 못했다. 이를 안타깝게 여겨 저술한 책이 『사제편』이다. 주목해야 할 점은, 사제당이 소위 “심학(心學)과 경학(敬學)”의 관점에서 『근사록』을 해석했다는 것이다. 극기(克己)의 주재자로서 마음이 공부의 주요 대상임을 천명하는 텍스트가 『사제편』이다. 사제당이 인용한 정자의 말이다.

程子曰。顏淵問克己復禮之目。子曰非禮勿視。非禮勿聽。非禮勿言。非禮勿動。四者。身宜服膺而勿失也。因箴以自警。

정자가 말했다. “안연이 ‘극기복례’의 조목을 묻자, 공자께서 ‘예가 아니면 보지 말며, 예가 아니면 듣지 말며, 예가 아니면 말하지 말며, 예가 아니면 행동하지 말라.’고 했다. 보고 듣고 말하고 행동하는 이 네 가지는 몸의 움직임이니, 마음으로 시작해서 밖에 응하는 것이다. 밖에

33) 원문: 求禮縣監安處順拜辭。上引見。教以興校學。處順曰: “臣承乏久居侍從之列, 頗知朝廷之意, 而上教亦屢聽矣。但材識本庸下, 恐不堪職。臣嘗見聞, 州郡鄉校, 已爲無用。今臣欲使學者, 致力於學問, 以知孝悌忠信之道, 許多州縣訓導, 何能盡擇? 臣若學問有餘, 則可於公暇教誨, 而臣無學問, 可教人也? 然當盡力。臣今以母老病, 受邑而歸, 大概朝廷之上, 紀綱大立, 聖學日以高明, 則臣在遐裔之地, 聞之豈不喜悅乎?” 上曰: “朝廷果根本也。朝廷正, 則百姓自得所矣” 處順曰: “《近思錄》, 閭閻罕得見之。古人以此書, 爲窮鄉晚進, 無明師良友者, 得是篇而讀之, 則可知入道之方云。臣之所赴縣有刊材、印紙, 若多印出則, 不徒其道之人, 得以觀覽, 亦可廣布矣。” 上曰: “《近思錄》, 果先賢緊要之言, 持一本開刊, 印播他方, 其爲有益, 豈不大哉?”

응하는 것을 제하는 것은 그 마음을 키우는 것이다. 안연이 이 말을 수행한 것이, 이를 통해 성인의 경지에 나아간 것이다. 나중에 성인을 배우고자 하는 사람은 마땅히 가슴에 새기고 잃어버려서는 안 된다. 이를 ‘잠’으로 지어 자신을 깨어 있게 하는 것이다.”

위 인용문은 사제당의 극기론의 출발이 심치론에서 비롯되었음을 잘 보여준다. 이는 이른바 ‘비례(非禮)’의 지침으로 구체화되는데, 이 지침은 주희의 경계잠으로 완성된다. 경계잠은 주희(朱熹, 1130-1200)가 장경부(張敬夫, 1133-1180)의 「주일잠(主一箴)」을 읽고 그 자신을 경계하기 위해서 쓴 것이다. 「경재잠(敬齋箴)」은 퇴계의 성리학이 ‘경(敬)’이라는 한 글자에 있음을 보여주는 결정적인 문헌이다. 퇴계는 “신은 그 옥히 말씀드립니다. 여러 방면에서 필요한 권고를 담았기 때문에, 이들은 실제로 공부하기에 적절한 지침입니다. (...) 전하께서 이를 일상의 언제나, 늘 마음에 두고서, 적절히 음미하고 반성해 나가다 보면, 체득되는 바가 있을 것이니, 그때, 경(敬)이 성학의 ‘알파요 오메가 시종(始終)’임을 분명하게 아시게 될 것입니다.”³⁴⁾라는 말로 선조에게 「경재잠」을 읽고 실천할 것을 권하는 상소를 올린 것으로 유명하다. 「경재잠」은 퇴계를 추모하기 위해서 1574년에 설립된 도산서원(陶山書院)의 주련으로도 사용되었다. 이와 관련해서 주목해야 할 점은, 주희의 「경재잠」이 사제당을 추모하기 위해서 그의 아들 죽암(竹巖) 안전(安瑑, 1518-?)이 건립한 정자³⁵⁾ 영사정의 주련으로 걸렸다는 것이다. 영사정은 안전이 스물다섯의 나이가 되던 해인 1543년에 건립된 정자인데, 이는 하서(河西) 김인후(金麟厚, 1510-1560)가 1549년에 영사정을 방문해서 남긴 다음의 기록에서 확인된다. 송강 정철(鄭澈, 1536-

34) 한형조(2018), 641-642면 참조.

35) 안장리(2016) 23-43면 참조.

1593)은 「죽암안공묘갈명(竹巖安公墓碣銘)」에, “살고 있는 집의 남쪽에 정자를 일찍이 지어 선영을 바라보았다. 김하서의 시에 호덕이 전한다. ‘영사’라는 정자의 이름이 이를 가리킨다(嘗構亭居第之南 以望松楸 金河西詩 孝德傳前世 亭名搗永思者是也).”라고 기록했다. 따라서 영사정은 정암(精庵) 조광조(趙光祖, 1482-1519)를 기리기 위해서 양산보(梁山甫, 1503-1557)가 착공하고 김인후가 완공한 소쇄원(瀟灑園, 1530-1548)과 거의 같은 시기에 건립된 정자이다. 영사정의 착공의 시작은 소쇄원보다 늦었지만 그 완공 시기는 앞선 것으로 추정되는데, 사제당이 1534년에 사망했기 때문이다. 영사정의 착공 시기는 1534년 이후일 수밖에 없는데, 양산보가 소쇄원의 건립을 준비하기 시작한 해가 1530년이었고 김인후가 소쇄원을 완공한 1548년보다 4년 전인 1544년에 추모 10주기를 기념하여 영사정을 완공했기 때문이다. 아무튼, 영사정의 주련도 주자의 「경제잡」을 기둥에 걸어놓은 것이다. 영사정의 「경제잡」은 사제당의 학문과 정신을 이어받아 실천하려 했던 그의 후손들의 의지를 잘 보여준다. 물론, 영사정과 주련의 역사적인 시기와 관련해서 보다 엄밀한 추적과 고증을 거쳐야 할 것이다. 이와 관련해서, ‘비례’ 목판이 최근에 사제당이 머물렀던 생가에게서 발견되었다는 점을 이 자리를 빌어서 알리고자 한다.³⁶⁾

36) 사제당이 활동했던 시기에 제작된 것은 아니지만, 사제당이 강조했던 공부하는 군자론의 지침으로 ‘非禮(비례)’를 새긴 목판이 영사정 근처에 있던 사제당의 생가에서 최근에 발견되었다. 하지만 이는 후대에 제작된 것이다. 「비례」 앞면의 필자는 명나라의 송정제이고, 뒷면의 새겨진 문장의 저자는 ‘영조’이기 때문이다. 이 목판은 명나라의 멸망과 청나라의 건국 이후에 조선에서 벌어진 유교 사상의 정통성이 조선에 있다는, 소위 ‘소중화(小中華)’ 운동이 전국적으로 확산하는 과정을 보여주는 증거이다. 「비례」 목판은 「송정황제어필(崇禎皇帝御筆)」을 전국의 유생에게 지면으로 보급하기 위해서 활용되었던 원판이었다. 이 목판은 따라서 조선 중기 이후 남원 유학의 위상을 잘 보여준다. 이 목판은 조선 왕실에서 제작된 것이다. 제작 시기는 영조 2년으로 추정된다. 영조가 남긴 “敬摸入梓。略記梗槩于末。(경건하게 베껴서 목판에 새기고, 끝에 대략 개요를 기록하여 추모하는 정성을 편다.)”는 말이

아무튼, 퇴계와 율곡을 중심으로 조선에서는 심학(心學)과 경학(敬學)을 중시하는 성학(聖學)이 발전했는데, 이와 같은 학문의 발전과 전개 과정에서 『사제편』도 한몫 거들었을 가능성이 높다. 참고로, 퇴계가 마음을 연구하기 위해서 김인후로부터 『심경부주(心經附註)』를 얻은 해가 1533년이고, 사제당이 사망한 해가 1534년이라는 점을 감안하면, 퇴계가 극기의 주재자로서 마음이 중요함을 언급한 사제당의 글을 읽었을 가능성도 있다. 이는 퇴계에게 『심경부주』를 건네준 사람이 사제당의 사우(師友)였던 김인후이고, 김인후는 또한 사제당의 사위였던 노진의 친구였기 때문이다. 마음을 극기의 주재자의 지위에 올려놓은 것과 마음의 작용이 중요함을 강조하는 주자의 주장을 중시하는 사제당의 언명은 그의 사후 16세기 중엽 이후에 벌어진 유학 논쟁을 예비한 사건이었다. 참고로, 서양 지성사에서도 마음이 하나의 학문적 대상으로 본격적으로 다루어지기 시작한 것은 극히 최근의 일이다.³⁷⁾ 대체로 16세기에서 17

그 증거이다. 하지만, 「비례」 목판은 진주 목사를 역임했던 안극효(安克孝, 1669-1762)가 화양동 계곡의 바위에 우암 송시열이 새겨놓은 '비례부동(非禮不動)'을 저본으로 삼아 남원에서 제작했을 가능성도 있다. 따라서, 목판의 재질과 글자체에 대한 시기에 대한 고증이 시급하다. 물론, 제작자와 제작 시기에 대해 제기될 수 있는 논쟁이 있을 수 있다. 하지만 이것이 영-정조 시기의 호남 유학의 특징과 위상을 보여주는 물건임을 부정하지는 못한다. 아무튼, 왕의 말을 목판에 새기는 것이 개인이 사사로이 행할 수는 없는 일이라는 점을 고려할 때, 이 목판은 왕실에서 제작된 것이고 이것이 송시열을 거쳐서 안극효에게 전해진 것으로 추정된다. 이 목판은 조선의 유학자들에게 '존주대의(尊周大義)'의 정통성이 조선에 있다는, 즉 조선이 동양의 유학 정신과 유교 문명의 중심국이 되었다는 선언을 확산하는 매개였음을 보여준다. 병자호란 이후의 조선 유학자들이 당시 청나라를 어떤 시각으로 보고 있는지를 추정하게 해 준다는 점에서 중요하다. 특히 '친명반청(親明反淸)'의 기치 아래, 동양 사상의 중심지를 중국이 아닌 조선으로 삼고자 시도했다는 점에서, 그리고 조선 유학의 기상을 드높여 주었다는 점에서, 또한 그래서 조선 유학의 깊이와 높이를 잘 보여준다는 점에서, 이 「비례」 목판의 가치는 매우 크다. 조선은 중국 사상의 수입국이 아닌, 즉 중국 정신의 식민지가 아닌 동양 사상의 중심국으로 선포했다는 점에서, 그런데 지금도 학문과 사상의 수입국인 대한민국의 현재를 놓고 볼 때, 이 「비례」 목판은 많은 시사점을 제공한다.

37) 안재원(2014) 159-202면 참조.

세기 사이에 마음의 지각과 인식 작용을 연구하는 인식론 연구와 논쟁이 이때부터 본격화되었고, 마음의 인식 작용과 실천 행위의 관계를 따지는 논의도 이 시기에 함께 일어났다. 이런 의미에서, 16세기에 조선의 유학자들 사이에서 벌어진 마음에 대한 논쟁은 보편적인 관점에서 세계 지성사의 맥락에서 주목할 만한 가치가 있는 사건이었다.

물론, 「사제편」의 영향사, 즉 『사제편』의 유통과 확산에 대해서는 입증하기 쉽지 않다. 책이 저술된 시기에는 거의 금서 취급을 당했고, 여러 사정으로 책이 목판된 것은 300년이 지나야 가능했기 때문이다. 그럼에도 불구하고, 사제당의 생각과 사상이 그의 머리와 마음 속에서만 머문 것은 아니었다. 이는 사제당의 학맥을 통해서 간접적으로 포착할 수 있다. 그의 학맥은 노진, 변사정, 김인후 등으로 이어진다.³⁸⁾ 예컨대 변사정의 “능히 성정(誠正)을 이루는 것을 공부하는 것으로서 자기의 학문을 삼고, 심득(心得)한 것을 미루어 공효를 거두는 것으로서 일세의 학문을 삼으면, 바람이 불어서 풀이 눕는 것도 일리(一理)이고, 윗사람이 행함에서 아랫사람이 본받는 것도 하나의 이치이다(克致誠正應工夫以爲一己之學 又推心得應功效 以爲一世之學 則風上草偃 亦一理也 上行下效) 亦一理也.”라는 그의 주장 가운데에서 마음을 언급하는 ‘심득(心得)’이라는 언표는 위에서 언급한 사제당의 심(心)에 대한 언급을 환기시킨다. 또한 변사정이 강조하는 ‘일리(一理)’라는 개념도 『사제편』을 환기시킨다. 그 전거는 아래와 같다.

천지 사이에 있는 이치는 하나이다. 그러나 건도(乾道)는 남자를 이르고 곤도(坤道)는 여자를 이룬다. 두 기운이 교감하여 만물을 화생(化生)하니, 그 크고 작음의 구분과 친하고 소원함의 등급이 십·백·천·

38) 김봉곤(2012) 참조.

만에 이르러 똑같을 수 없다. 성현(聖賢)이 나오지 않았다면 누가 그 다름을 합하고 그 같음으로 뒤집을 수가 있었겠는가? 「서명」을 지은 것은 뜻이 대개 이와 같다. 정자는 (「서명」을) ‘이일분수(理一分殊, 이치는 하나이나 나뉘어 다름)’를 밝힌 것이라고 하였으니, 한 마디로 요약하였다고 할 수 있다. 대개 건을 아버지로 삼고 곤을 어머니로 삼으니 생명이 있는 부류는 어떤 사물이든 그러하지 않음이 없다. 이른바 ‘이치가 하나라는(理一)’ 것이다.³⁹⁾

인용도 마찬가지로 주희의 말이다. 흥미로운 사실은 사제당이 “천지 사이에 있는 이치는 하나”라는 주희의 주장을 운봉 호씨(雲峯胡氏)의 논리로 뒷받침하고 있다는 것이다. 그런데 노수신이 지지하는 나흠순의 주장을 반박하기 위해서 변사정이 운봉 호씨의 주장을 근거로 제시하는데, 운봉 호씨의 학설을 조선에 본격적으로 소개한 책이 『사제편』이었을 것이다. 운봉 호씨의 학설에 대한 언급이 『사제편』 이전에는 잘 발견되지 않기 때문이다. 물론 『사제편』 이후에 운봉 호씨에 대한 언급이 여기저기에서 발견된다. 예를 들면, 사계 김장생(1548~1631)의 문집과 농암 김창협(1651-1708)의 문집을 들 수 있다. 이런저런 사정을 놓고 볼 때에 이들 문집들이 『사제편』을 참조했을 가능성이 있다. 일재 이항(1499-1576)도 『사제편』을 읽었을 가능성이 높다. 아무튼, 『사제편』에 대해서는 보다 본격적인 연구가 요청된다.

『사제편』이 향학(鄉學)의 실천⁴⁰⁾을 위해서 저술된 텍스트라는 점은

39) 원문: 天地之間。理一而已。然乾道成男。坤道成女。二氣交感。化生萬物。則其大小之分。親疏之等。至於十百千萬而不能齊也。不有聖賢者出。孰能合其異而反其同哉。西銘之作。意蓋如此。程子以爲明理一分殊。可謂一言以蔽之矣。蓋以乾爲父以坤爲母。有生之類。無物不然。所謂理一也。

40) 한 심사자 선생님의 “『사제편』이 종법 질서의 보근과 확산, 그리고 정리학적 지배 질서의 확립에 미친 영향에 대해서 어떻게 생각하시는지요?”에 대한 나의 답변은 이렇다. 물론, 이 물음은 또 다른 논구를 해야 답변이 가능한 것이다. 당장, 『사제편』이 3년 상을 포함한 제사 문화 일반에 직접적으로 어떤 영향을 행사했는지를 조사할 때 그 답변이 가능하기 때문이다. 이와 관련해서는 사제당 안처순의 아들 죽암

사제당의 후손들과 인근의 남원부를 중심으로 하는 유학자들과의 관계

공 안전이 자신의 아버지를 위해서 집 근처에 영사정을 지어놓고 매일 아버지가 묻힌 무덤을 향해 아침 인사를 올렸다는 것은 아주 유명한 이야기로 전해진다는 정도만 언급하겠다. 각설하고, 아무튼, 유학이라는 학문이 유교라는 문명의 기제로 자리잡는 과정을 보여주는 텍스트가 『사제편』이라는 점을 강조하고자 한다. 이와 관련해서, 최근에 있었던 작은 일화를 하나 소개하고자 한다. 2024년 6월 초순에 미국 보스턴 대학 리치 연구소 소장인 안토니 우셀러(Antoni Urceloro S.J.) 신부가 방한하여, 일본의 그리스도교 박해의 역사에 대한 강연을 하였다. 강연에서 아주 흥미롭게 들은 것은 일본에서 에도 막부가 그리스도교를 박해할 때에는 불교를 이용했고, 일본의 경우에 그리스도교와 유교가 아니라 전통 신앙인 신도 사상과 불교의 충돌이 핵심이었다는 대목이었다. 이 대목에 눈길이 가는 것은 조선의 경우에 유교와 그리스도교가 전면적으로 충돌했다는 점이 부각되었고, 이를 통해서 한중일 3국에 큰 영향력을 행사했던 유교의 성격과 특징이 한중일에서 일어난 그리스도교의 박해 과정에서 더욱 선명하게 드러날 수 있기 때문이다. 안토니 신부에 따르면, 일본에서는 유교에 대한 학술적인 관심은 높았다고 한다. 하지만, 그 관심이 생활 세계에 뿌리를 내리지는 못했다는 것이다. 이를 잘 보여주는 사건이 그리스도교의 박해 사건이었다고 한다. 하지만, 남원에서 가까운 진산에서 벌어진 윤지충 바로오가 신주를 불태우고 제사를 거부한 사건은 그리스도교와 유교의 전면적인 충돌로 발전한 것으로, 조선에서 유교가 생활 세계의 준거 기준으로 굳건하게 자리잡았음을 보여주는 것이라고 한다. 주지하다시피, 진산 사건은 결코 작은 에피소드가 아니었다. 온 나라가 들썩일 정도로 큰 사건이었다. 이 사건은, 내 생각에, 유교가 문명사적으로 생활 세계의 어느 층위까지 뿌리를 내리고 있었는지를 보여준다. 이런 의미에서, 윤지충 사건은 동양 문명과 서양 문명, 특히 그리스도교와 유교의 전면적인 충돌과 갈등으로 보아야 하는데, 이 사건은 유교가 하나의 사변적인 학술이 아니라 일상의 생활 세계의 준칙으로 작동하고 있고, 다시 말해서 문명의 기제로 작용하고 있었음을 분명하게 보여준다. 일본의 유학은, 안토니 신부에 따르면, 그것이 조선에서만큼 생활 세계를 좌우할 정도로 근본적이지는 않았다고 한다. 사정은 중국에서도 마찬가지인데, 중국에서 벌어진 그리스도교에 대한 최초의 박해라 할 수 있는 남창 사건도 사실은 도교와 그리스도교의 충돌이었다. 이런 의미에서, 특히 문명사의 관점에서, 유학이 항학으로 하방한 것은 결코 작은 사건은 아니었다. 즉 유학이 유교로 자리매김할 수 있도록 만든 계기였기 때문이다. 이와 관련해서, 나는 기묘 명현을 중심으로 벌어진 자발적이든 강제적이든 향촌으로 “디아스포라(diaspora)”가 결정적이었고 생각한다. 또한 그 중심에서 한몫을 단단히 거들었던 텍스트가 『사제편』이었을 것이다. 이와 관련해서, 백승아(2024)는 「중종대 향약 논의의 전개와 지방 통치」(『규장각』 64, 1-36면)에서 향약의 보급과 확산과 관련해서 기존 통치 질서가 어떻게 활용되었는지를 잘 보여준다. 아쉬운 점은 향약 운동을 중앙에서 지방을 효율적으로 통치하고 관리하는 지배 프로그램의 수준으로 보고 있다는 것이다. 하지만, 내 생각에는, 향약, 향음, 향사와 같은 프로그램을 골자로 하는 향학이 유학의 가르침에서 문명의 기제로 만드는 유교를 뿌리내리게 하려는 문명 발전의 일환으로 보는 것이 우리 역사와 특히 조선 유교의 성격을 규정함에 있어서 더 많은 시사점을 제공할 수도 있을지도 모르겠다.

에서 잘 드러난다. 41) 예컨대, 호암서원에 배향된 매헌 소산복은 사제당의 손자인 안창국의 학문적인 동지였다. 소산복이 안창국에게 보낸 시는 아래와 같다.

間中遺懷敬呈安梅潭	한가한 생활을 슬회하여 안매담(安梅潭)에게 삼가 올린다.
舉世何人識真趣	세상 어느 누가 참 흥취를 알겠으며,
爭名逐利豈知勞	명예 찾고 이익 좇느라 어찌 수고로움을 알랴?
白蓮結社陶彭澤	백련의 결사 도팽택은
宇宙千秋亦一豪	천지 속 긴 세월 동안 또 한 명의 호걸이라네.

(『매헌집(梅軒集)』)

이 시는 호연지기(浩然之氣)가 무엇인지를 잘 보여준다. 소산복과 안창국이 이렇게 서로 정신적으로 높은 세계를 공유했다는 사실은 『매헌집』의 첫 번째를 장식하는 시의 제목에서도 그 증거를 찾을 수 있다. 소산복이 오정길(吳廷吉), 김선(金宣)과 함께 뱃놀이를 하며 지은 「여오해서김백출동주서별(與吳海西金百拙同舟叙別)」을 지은 곳이 순자강인데, 그곳은 사제당이 위치했던 금지면 내기마을이다. 그런데, 이 대목에서 남원부에 많은 서원들이 세워졌다는 점을 지적하고자 한다. 관련된 서원과 사당들은 노봉서원, 창주서원, 영천서원, 요계서원, 용장서원, 유천서원, 풍계서원, 호암서원, 고암서원, 두곡서원, 어은서원, 용호서원, 환봉서원, 매계서원, 정충사, 풍렬사, 현계사, 탄보묘 등이다. 이 서원들은 사제당과 직·간접적으로 연결이 되어 있는 당대의 교육기관이었다. 이 중에서 가장 먼저 세워진 창주서원은 사제당의 사위였던 옥계 노진을 배향한 곳이다. 영천서원은 사액 서원으로 사제당을 배향하였다.

41) 이하의 글(37-38)은 안재원, 이현기, 김하광(2020), 362-382면을 참조하여, 이 글의 필요에 따라서 재구성한 것이다.

남원부를 포함한 호남의 사람들이 각자 성씨들의 정착조나 중요한 인물들을 배향한 서원에서 공부했다. 예를 들면, 김씨들은 요계서원에서, 황씨들은 풍계서원에서, 송씨들은 용호서원에서, 최씨들은 노봉서원, 양씨들은 용장서원, 방씨들은 유천서원, 안씨들은 영천서원과 매계서원에서 학문을 연마했다. 그런데 이 서원들에 배향된 인물들이 대개는 사제당의 손자였던 안창국의 벗들이었다. 남원부에 서원이 이렇게 많이 세워진 것은, 지금의 남원시에만 18곳이고 임실, 순창, 구례, 곡성을 다 합하면 50여 곳이 넘을 것으로 추정된다. 유학이 지리산의 향촌인 남원부 일대에 50여 곳이 넘는 서원에서 교육된 것은 사제당이 『사제편』을 저술한 지 100년 뒤의 일이다. 단적으로, 영천서원이 세워진 것은 1619년이다. 이는 기묘사화가 일어난 해로부터 정확히 100년 뒤의 해이다. 여러 관점과 여러 논증을 통해서 고증하고 입증해야 하겠지만, 남원부에 설립된 50여 곳이 넘는 서원들은 적어도 기묘명현들이 추구했던 향약운동과 향촌의 유교화가 성공적이었음을 보여주는 증거일 것이다. 이 과정에서 『사제편』이 중요한 기여를 했을 것이다.

정리하자면, 『사제편』은 두 관점에서 중요한 텍스트이다. 한편으로 역사적인 관점에서, 사제당의 남원 정착은 문성공 안향의 도입으로 조선에 뿌리를 내리게 된 성리학이 이제 중앙에서 퍼져 나가 향촌에 정착하는 모습을 보여주는 사례이다. 다른 한편으로 유학의 관점에서, 『사제편』은 유교 경전의 해석과 성리학의 무게 중심이 이른바 중앙 통치 중심의 ‘군주론’에서 향촌 문화 중심의 ‘군자론’으로 이동하고 있음을 보여준다. 보충하면, 조선 초기의 유학은 군주의 통치를 정당화하고 강화하는 방식으로 유교 경전을 해석하였다. 이는 자연스럽게 과거 시험에 반영되었는데, 유교 경전의 해석도 그러하다 보니 자연스럽게 “수기치인(修己治人)”의 부분 중에서 통치를 중시하는 ‘치인’ 편을 강조하였다. 그러나

사림 세력의 등장으로 유교 경전을 새롭게 해석하려는 경향이 생겨난다. 사림 세력은 ‘치인’도 중요하지만 군자의 내면적인 덕의 수양을 중시하는 ‘수기’를 강조하였다. 이런 입장을 견지했기 때문에 사림 세력은 유교 경전을 ‘치인’의 관점뿐만이 아니라 군자를 위한 ‘수기’를 강조하는 관점으로 해석한다. 사제당이 『대학』이 아니라 『중용』을 중시하고, 『근사록』을 보급하려 했던 것은 결코 우연이 아니다. 그런데, 이를 사변적인 이론 전개나 추상적인 학술 담론에 집중하지 않고, 사제당과 기묘명현들은 자신들의 생각과 사상을 제도적으로 실행하고 일상생활에서 구체적으로 실천하려고 노력했다. 이른바 개념(concept)을 이념(ideology)으로 만드는 과정이 요청되는데, 이러한 노력의 일환으로 등장하게 된 제도와 기제가 바로 향약, 향교, 서원이다. 향촌에서 이제 필요한 것은 소위 ‘군주론’에 대한 이해보다는 ‘군자론’에 입각한 실천이었다. 사림의 이러한 시도는 당연히 경기 지역에 물적 기반을 둔 훈구 세력에게는 위협적일 수밖에 없었다. 외적을 중심으로 한양에 물적 기반으로 둔 훈구 세력이 장기적으로는 전국 방방곡곡의 향촌에 토대를 구축한 사림 세력에 밀릴 수밖에 없기 때문이다. 훈구 세력과 사림 세력의 충돌은 필연적이었고, 사림 세력은 표면적으로 보면, 정치적인 핍박을 받았지만 장기적으로 그리고 결과적으로 승리하였다. 물론 ‘훈구와 사림’, ‘중앙과 향촌’이라는 대결 구도가 이분법적인 도식에 입각한 구분이라는 점에서, 남원과 같은 향촌에서 나타나는 유림 세력의 동향이 ‘중앙과 지방’, ‘훈구와 사림’이라는 이분법적인 대립구조를 통해서 접근하는 것이 쉽지는 않다. 그도 그럴 것이 사림 세력이 권력을 장악한 후에는, 이른바 훈구와 사림의 대결구도는 지속되지 않았기 때문이다. 하지만 적어도 사림 세력이 정치 무대에 등장했던 초기에는 훈구와 사림의 대결구도는 유효하다고 본다. 흥미로운 사실은, 중앙과 지방의 관계를 해명함에 있어, 사림

세력이 양란 이후에도 권력을 유지할 수 있었던 것은 이른바 ‘수기론’을 바탕으로 하는 ‘군자론’으로 무장된 향촌 세력이 뒤에서 버티고 있었기 때문이다. 조선 후기에 남인 세력이나 북인 세력이 노론 세력을 정치적으로 대체하지 못한 것도 실은 노론 세력처럼 그들의 정치적인 배후에 향촌 세력을 가지고 있지 않았기 때문이다. 이를 잘 보여주는 방증이, 노론의 영수 송시열의 9대손인 송병순(宋秉珣, 1839-1912)이 소산복의 증손자인 소진장(蘇晉章)에게 지어 준 묘표이다. 남원 보절의 괴양마을은 송시열의 후손들인 은진 송씨 세거지이다. 이 묘표는 이른바 ‘군자론’이 향촌에서 정착하는 모습을 생생하게 보여주는 증표이다. 이는 유학이 향촌의 문명으로, 교리에서 생활 기제이자 제도로 문명화되는 과정을 잘 보여주는 증표이기도 하다. 즉 유학의 도그마와 이론이 일상의 생활 세계를 지배하는 이념으로 작동하는 과정을 보여주는 사례이다. 그뿐만 아니라 유학이 유교로 이행하는 과정을 보여주는 증표이기도 하다.

5. 나가는 말

1519년, 기묘사화가 일어난 해이다. 벗과 동지들은 모두 흩어지고, 혹자는 귀양을 살아야 했고, 혹자는 고향에 숨어 지내야 했다. 1521년! 신사무옥이 일어난 해이다. 한양의 사제당 가족과 친척이 몰살당했던 해였다. 고통과 고난의 연속이었다. 『근사록』이라는 책을 편찬했지만, 널리 보급할 수도 없었다. 금서 취급을 당했기 때문이다. 이런 상황에서 사제당이 할 수 있었던 일은 과연 무엇이였을까? 물론, 귀향 간 벗들과 흩어진 동지들을 위로하고 돕는 일이었다. 그렇다면, 정작 본인 자신을 위해서 그가 할 수 있는 무엇이였을까? 물론, 글을 읽고 쓰는 것으로 마

음을 달래었을 것이다. 『사제편』은 이러한 정치적인 상황과 개인적인 처지에서 탄생되었다. 『사제편』의 권두언이다.

先生自號思齊。推衍思齊之義。擬近思錄例。摭取經傳中格語。輯成思齊上下篇。

선생은 스스로를 '사제(思齊)'라고 불렀다. '사제(견현사제)'의 뜻을 저울추로 삼아, 『근사록』의 구성을 참고하여, 경전에 있는 격어를 가져다가 『사제편』 상·하편에 모아 엮었다.

이 인용문은 『사제편』을 편찬한 어느 후손 혹은 어느 후학이 나중에 부친 것이다. 사제당이 직접 쓴 것은 아니다. 하지만, 권두언은 『사제편』의 탄생에 대한 많은 비밀을 알려준다. 요컨대, 『근사록』이 금서가 된 상황이 사제당으로 하여금 『근사록』에 준하는 텍스트를 직접 쓰도록 만들었을 것이다. 사제당이 정치적 재난과 가족의 수난을 이겨내는 방법은 내심의 용기를 가지는 것이었을 것이다. 그런데 이 용기는 단순하게 개인적인 난관을 극복하는 것에서 멈추지 않았다. 그것은 본인 스스로를 하늘을 닮은 자식으로 성현과 어깨를 나란히 하려는 용기로 이어졌기 때문이다. 누구든, 어디에 있든, 누가 알아주지 않아도, 스스로를 이겨내는 사람이 진정한 군자임을 아마도 고통받는 벗들과 동지들에게 전하려는 메시지를 담은 텍스트가 『사제편』이었을 것이다. 물론, 사제당은 『사제편』을 당대에 그치는 것이 아니라 후대에 전하는 매체로 활용하기 위해서도 저술했을 것이다.

孟子謂萬章曰。一鄉之善士。斯友一鄉之善士。一國之善士。斯友一國之善士。天下之善士。斯友天下之善士。以友天下之善士。爲未足。又尙論古之人。頌其詩。讀其書。不知其人。可乎。是以。論其世也。是尙人也。

맹자께서 만장에게 말하였다. “한 고을의 좋은 선비(善士)이어야 한 고을의 좋은 선비와 벗할 수 있고, 한 나라의 좋은 선비이어야 한 나라의 좋은 선비와 벗할 수 있고, 천하의 좋은 선비이어야 천하의 좋은 선비와 벗할 수 있는 것이다. 천하의 좋은 선비와 벗하는 것을 만족스럽지 못하게 여겨 또 위로 올라가서 옛사람을 논하니, 그 시를 외우며 그 글을 읽으면서도 그 사람을 알지 못한다면 되겠는가? 이 때문에 시대를 논하는 것이니, 이는 위로 올라가서 벗하는 것이다.”

좋음을 나누고 함께 향유할 수 있고, 그 좋음을 당대의 벗들과 나누고 후대에 물려줄 수 있는 사람이 좋은 선비이고 군자이다. 사제당이 꿈꾸었던 좋은 세상이 여기에서 드러난다. 그것은 다름아닌 좋음이 확산되는 곳이다. 좋음의 확산이, 공자의 말로 하면, 소위 “천하인귀언(天下仁歸焉)”일 것이다. 궁극적으로는 세상이 좋음으로 그리고 사랑으로 가득차기를 기원하는 마음에서 저술된 책이 『사제편』일 것이다. 그러나 세상에 좋음이 가득 차는 것은 어쩌면 불가능하고, 그것은 단지 비유에 불과한 것일지도 모르겠다. 유교에서 말하는 좋음과 사랑은 불교에서 말하듯이 화엄의 꽃비가 내리는 것처럼 세상을 꾸미고 채워지는 것이 아니기 때문이다. 그렇다면, 천하가 인으로 돌아간다는 말은 과연 무슨 뜻을 지닌 격어일까? 그것은 세상과 세계와의 화해이고 자기 자신과의 화해일 지도 모르겠다. 세상이 내 마음대로 돌아가지 않고, 자신의 뜻을 펼치지 못하거나 좌절될 때에 요청되는 자신과의 화해, 그리고 이를 바탕으로 세계와의 화해가 어쩌면 “극기복례천하인귀언(克己復禮天下人歸焉)”에 들어있는 깊은 뜻일 것이다. 세상이 나를 알아주지 않아도 자신을 굳건하게 지키고 뜻을 유지하는 사람이 공자가 말하는 군자이기 때문이다. 『논어』의 「학이(學而)」 편 1장에 “사람들이 나를 알아주지 않아도 화내지 않으면 또한 군자가 아닌가?(人不知不溫 不亦君子?)”라는 언명도 자

신과의 화해이고 세상과의 화해를 보여주는 대목일 것이다. 자신을 지키고 자신의 뜻을 유지하는 것에서 머무는 것이 아니라 누가 알아주지 않아도 자신의 삶을 의미 있고 뜻있게 채워나가며 자기를 완성하는 공부를 중단없이 하는 것이 군자라면 말이다. 그런데 이 뜻을 이해에서 머무는 것이 아니라 체득하고 나가서는 성현의 길로 나아가는 공부가 실은 공부하는 군자의 본령이 아닌가? 이와 관련해서, 『논어』의 「학이」 편의 첫 문장이 “배우고 익히면 또한 즐겁지 아니한가?(學而時習之 不亦悅呼?)”라는 말로 시작하는 것도 사실은 공자가 제자들에게 요순을 닮으라는 ‘사제(思齊)’의 권고가 아닌가? 『중국인 철학자 공자』에서 이그나치오 다 코스타(Ignacio da Costa, 1603-1666)⁴²⁾ 신부가 이 문장을 “Confucius ait, Operam dare imitationi sapientum, et assidue exercitare sese in huiusmodi studio imitandi, nonne olim delectabile erit?(공자가 말했다. 현자를 닮으려는 일에 노력해야, 끊임없이 이와 같은 닮으려는 공부를 실천하는 것은 이미 즐거운 일이 아닐까?)” 옮겼는데, 이는 정확하게 사제당이 주목했던 “견현사제(見賢思齊)”의 의미와 맞닿아 있다.⁴³⁾ 어느 향촌에 이런 사람이 한 사람만 있어

42) 1687년에 파리에서 출판된 『중국인 철학자 공자(Confucius Sinarum Philosophus)』의 편집을 책임진 이는 필립 쿠프레이다. 하지만 파리의 리젤리의 도서관에 소장된 *Lat. Cod. 6277*에 따르면, 『논어』의 번역자는 이그나치오 다 코스타 신부였다.

43) 2024년 5월 11일 한국경학학회의 춘계학술대회에서 김보름 선생은 나에게 사제당의 글과 예수회의 번역을 비교하는 것이 타당하고 학술적으로 실효성이 있는지를 질문하셨는데, 이 대목은 그 물음에 대한 한 답변이 될 것이다. 내가 『사제편』이 ‘사제’라는 개념을 이해함에서 있어서, 『중국인 철학자 공자』에 나오는 『논어』의 라틴어 번역이 많은 시사점을 제공했기 때문이다. 그런데, 참고로, 라틴어 『논어』은 주자의 주석을 참조해서 옮긴 것이라는 점을 언급하고자 한다. 『사제편』에 인용된 격어들에 대한 해명이 주자의 주석들에 의지하는 점을 또한 지적하고자 한다. 『사제편』의 이해와 관련해서 더 나아가 『사서』의 해석과 관련해서, 필요한 경우에 라틴어 번역이 제공하는 『사서』 해석을 참조하는 것이 때로는 도움이 되는데, 라틴어 번역을 액면 그대로 활용하는 것은 주의가 필요하다는 김보름 선생의 지적은 유효하고 타당하는 점을 밝힌다.

도, 그 향촌에 이런 사람들이 늘어나고, 나아가 한 나라가 그런 사람들로 채워지는 것은 어찌면 시간문제일 것이다. 단적으로, 서양 중세의 그리스도교의 성장 과정과 확산 과정을 그 방증으로 제시할 수 있다. 당장은 한 향촌의 한 사람에 불과해도, 그 한 사람이 여러 사람으로 늘어나는 것, 그의 뜻을 지지하고 함께 해주는 벗들과 동지들이 생기는 것도 또한 시간 문제일 것이다. 이를 잘 보여주는 문장이 “벗이 멀리서 찾아오니 또한 즐겁지 아니한가?(有朋自遠方來 不亦樂呼?)”이다. 공자가 ‘성현을 닦기 위해서 공부하고 실천하고, 그 실천한 것을 서로 알아주고 교정하며, 서로의 뜻과 꿈을 함께 나눌 수 있다면, 이것이야말로 다른 사람들이 나아가 세상이 자신을 알아주지 않아도 위안과 위로가 되는 삶의 조건이 될 것이다. 이런 정도의 삶의 조건이라면, 굳이 중앙의 관직에 진출해서 자신의 뜻을 펼치지 못한다 할지라도 아쉽거나 서운할 것은 없을 것이다. 오히려 향촌에 거주하는 것이 자신을 완성하는 공부에 도움이 될 것이고, 향촌 생활이 자족적인 삶의 영위에 더욱 적합할 것이기 때문이다. 이를 위해서는, 일단 자신과의 화해가 필요하다. 즉 세상에 화를 내지 않음이 필요하다. 이것이 ‘극기’의 한 모습이다. 이는 그것 자체만으로도 좋음의 실현이다. 또한 뜻을 같이 하는 벗들과 동지들과 함께 한다면, 그것은 좋음의 확산이 될 것이다. 그렇다면, 기묘사화를 당해서 벗과 동지들을 모조리 잃고, 바로 연이어 신사무욕으로 멸문지화를 당해야 했으며, 또한 정치적으로 자신의 뜻을 펼치는 것이 정치적으로 봉쇄된 사제당은 과연 자신과 화해했을까? 그리고 세상과 화해할 수 있었을까? 이와 관련해서, 나는 사제당이 어느 정도는 자신⁴⁴⁾은 물론 세상⁴⁵⁾과 화해할 수밖에 없었을 것이라고 생각한다. 일단 모셔야 할 노모가 있

44) 이에 대한 방증은 『사제편』 하권 제17조목 “안빈(安貧)”이다.

45) 이에 대한 방증은 『사제편』 하권 제18조목 “소환난(素患亂)”이다.

었고, 건사해야 할 가족이 있었기 때문이다. 하지만 더 결정적으로 그는
 좋음의 실현과 확산에 대한 뜻과 꿈을 저버릴 수 없었을 것이다. 이는
 그가 남원으로 내려올 때, 그 자신이 벼들과 동지들에게 이미 굳게 약속
 한 것이었고⁴⁶⁾, 앞에서 인용했듯이, 중종에게도 약속한 것이기 때문이
 다. 향촌에서 좋음의 실현과 확산을 담당할 군자를 기르기로 약속했기에
 말이다. 이 약속을 실천한 텍스트가 『사제편』이다. 좋음의 연대를 만들
 기 위해서 지어진 텍스트이다. 그런데, 당대는 물론 선대와 후대를 연결
 하기 위한 사제당의 생각과 희망을 담은 텍스트이기도 하다. 사제당이
 『사제편』에 남기는 말이다.

○雙峯饒氏曰。進善無窮已。故其取善也。亦無窮已。取善無窮已。則
 其進善也。亦無窮已。取善之地。所以愈廣者。由其善之進。進而不已也。
 取善之心。果曷有窮已乎。之人也。推其所至。殆將生乎千百世之下。而
 可以繼往者於千百世之上。立乎千百世之上。而可以俟來者於千百世之
 下。奚止爲一世之士而已哉。

쌍봉 요씨가 말하였다. “좋음을 나감은 끝이 없다. 좋음을 얻는 것 또
 한 끝이 없다. 좋음을 얻는 것이 끝이 없으니, 좋음의 나감 또한 끝이
 없다. 좋음을 얻는 곳이 더욱 넓어지는 그 좋음의 나가고 나가는 것이
 끝없기 때문이다. 좋음을 얻는 마음에 과연 어찌 끝이 있겠는가? 그 사
 람이 도달하는 곳을 미루어 보면, 아마도 천백 세의 뒤에 살면서도 천
 백 세의 앞에서 선현을 이을 수 있다. 천백 세의 앞에서 있어도 천백
 세의 뒤의 후학을 기다릴 수 있다. 어찌 한 세대의 선비를 벗하는 것에
 그칠 뿐이겠는가?”

1820년, 안사눌이 남원에서 『사제편』을 편찬한 해이다. 『사제편』을
 쓴 지 300년이 지난 해이다. 거의 500년이 흐른 여기 그리고 지금, 사제

46) 이 약속을 담고 있는 문헌이 『기묘명현수첩(己諸名賢手帖)』이다. 『기묘명현의 꿈과
 우정, 그리고 기억』(2020) 참조.

당의 꿈은 실현되었을까? 과연 천백세의 성현은 커녕, 500년 전의 사제당의 용기를 마음에 품을 수 있을지에 대해서는 자신이 없다. 사제당의 말대로 실행하는 것이 쉬운 일은 아니기 때문이다. 일단 용기가 필요하다. 하지만, 사제당이 제기한 좋음의 실현과 확산에 대한 문제 의식은 지금도 유효한 논의라는 점은 분명하다. 이와 관련해서, 도대체, 『사제편』은 어떤 텍스트인지에 대해서 다시 묻고자 한다. 지금까지의 논의를 바탕으로, 나는 『사제편』이 서 있는 위치에 대해서는 이렇게 말할 수 있을 것이다. 물론, 이 '위치'는 학계에서 통용된 관점이나 입장을 바탕으로 내린 것이 아니고, 순전히 내 생각이다. 나는 어떤 생각이든, 말이든, 주장이든, 담론이든, 논의이든, 이론이든 다음 과정으로 문명화를 거친다고 생각한다. 처음에는 사물이든, 사건이든, 사태이든, 이름을 부치는 과정이 있고, 이는 다시 정의를 내리는 과정을 거치며, 이는 성격과 가치에 대한 논의를 거쳐서 하나의 논의로 혹은 이론으로 성립하고, 그 이론은 다시 학문이라는 제도화를 통해서 하나의 독립된 학술로 자리잡고, 이는 다시 이념화의 과정을 통해서 하나의 문명적 기제로 작용한다. 이 과정을 다른 말로 표현하면 명칭화(名稱化), 개념화, 이념화로 표현할 수 있다. 이 과정은, 한자를 이용하자면, 사(事)에서 명(名)으로, 명(名)은 논(論)으로, 논(論)은 학(學)으로, 학(學)은 이념(理念)으로 발전하고 전개된다. 어떤 논의는 '논'으로 그치는 경우도 있고, '학'으로 발전하기도 한다. 또한 어떤 '학'은 시장과 담론장에서의 경쟁을 이기고 어떤 경우는 통치 이념으로 자리잡기도 한다. 이에 대한 예증으로 서양의 그리스도교의 문명화 과정을 들 수 있다. 이런 도식에 입각해서 유교의 문명화의 과정도 설명할 수 있을 것이다. 처음에는 공자의 말과 개념에서 유가의 개념으로, 여기에서 유학의 이론으로, 그리고 그 이론에서 유교라는 이념으로, 단순하게 학술적인 이론을 넘어서서 정치적으로 그리고

문화적으로 삶의 방식을 규정하는 이념으로 작용하는 단계로 하나의 독자적인 문명의 원리이자 기준으로 작동하고, 실제로 그것에 기반해서 생존과 생활의 제반 기제와 제도가 만들어지고 작동하는 단계를 일컬어 유교 문명이라고 부를 수 있을 것이다. 이런 도식에 입각해서, 『사제편』은 공자의 말과 생각이 학문에서 이념으로 이행하는 문명화의 단계에서 있는 텍스트로 볼 수 있다. 유학(儒學)에서 유교(儒教)로의 이행 과정을 보여주는 책이 실은 『사제편』이다. 이 도식은 명말청초에 중국에 와서 활동한 예수회 신부들이 중국의 텍스트를 분석하고 평가하는 기준과 관점을 빌린 것임을 솔직하게 밝힌다. 문명사의 관점에서, 자신들이 최고의 단계에 도달했다고 믿었던 예수회 신부들이 공자의 가르침과 이와 관련된 텍스트를 읽고 이해하기 위해, 그들이 사용했던 해석의 틀과 평가의 층위의 관점과 기준을 응용해서 사(事)·명(名)·논(論)·학(學)으로, 개념에서 이념으로의 이행 과정을 해명하려고 시도했다.

〈참고문헌〉

- 1차 문헌

『中宗實錄』

蘇山福, 『매헌집(梅軒集)』, 서울대 규장각.

安處順, 『思齊篇』, 국회도서관.

한국학중앙연구원(2020), 『기묘명현의 꿈과 우정, 그리고 기억』, 2020 장서각특별전(도록).

金麟厚, 『河西先生全集』, 한국고전번역원.

안재원 편역주(2020), 『라틴어 중용』, 논형.

윤용남 외(2018), 『(완역)성리대전』, 학교방.

Aristotle. *Topica*: 김재홍(2008; 2014), 『변증술』, 도서출판 길.

Cicero. *Ars topica*: 성중모(2022), 『토피카』, 아카넷.

François Noël (1711), *Mencii Libri, in: Sinensis Imperii Liber IV Classicus*,
Hildesheim: Gegorg Olms Verlag (2011)
Confucius Sinaurm Philosophus(1687), ed. Ph. Couplet et alii, Paris.
Immanuel Kant(1784), *Was ist Aufklärung?*, Reclam(6th ed. 2024).

- 2차 문헌

- 김덕수(2019), 「제주 유배객 충암(沖菴)의 교유와 감취진 이름들」, 『인문논총』 76, 서울대학교 인문학연구원.
- 김봉곤(2012), 「16세기 지리산권 유학사상(I) - 남원 함양의 안처순, 노진, 변사정을 중심으로」, 『한구사상사학』, 175-213면
- 김봉곤 (2013), 「15, 16세기 지리산권(남원-함양) 사족의 혼인관계와 정치-사회적 결속」, 『역사학연구』 제49집, 67-111면
- 백승아(2024), 「중종대 향약 논의의 전개와 지방 통치」, 『규장각』 64, 1-36면.
- 안재원 · 이현기 · 김하광(2020), 「보절의 교육」, 『보절면지』, 362-382면.
- 안재원(2014), 「볼프는 『중국인 철학자 공자를』 어떻게 읽었는가?」, 『인간환경미래』 13, 159-202면.
- 엄국화(2024), 「기묘명현 안처순(安處順, 1492-1534)의 우정 - 『사제편(思齊篇, 1521)』의 ‘붕우(朋友)’ 편을 중심으로」, 『한국경학학회 춘계학술대회 발표집』, 36-53면.
- 우정훈 · 송일기(2010), 「葉採의 『近思錄』 集解本 板本考」, 『서지학보』 36, 한국서지학회.
- 우진웅(2016), 「퇴계 수택본 『근사록집해』의 전래경위와 가치」, 『서지학연구』 65, 한국서지학회.
- 이유리(2021), 「17세기 일본 간행 조선본 『근사록집해(近思錄集解)』 연구」, 『한국학』 44, 한국학중앙연구원.
- 이필용(1991), 『사제선생실기思齊先生實記』, 『국회도서관보』 제28호 (51-57).
- Jaewon Ahn, Soojeong Moon(2020), Angelo Zottoli's Observations on Enthymematic Features in Chinese Texts, *Rhetorica* 38-3. pp. 309-320.

On *Sajepyeon* (『思齊篇』): Comparing with Latin Translation of *Saseo* (『四書』)

Ahn, Jae-won *

This paper aims to identify and analyze *Sajepyeon* (『思齊篇』), a work by Sajedang (思齊堂) An Cheosun (安處順). The study is divided into three main parts. First, by examining the peculiarities of each 'topos' (格語), it identifies that the composition closely resembles that of Aristotle, highlighting Sajedang's emphasis on practice over theoretical defense. Second, the paper analyzes the structure of the two volumes of *Sajepyeon* and the distinctive composition of the "Wihak (『爲學』)" chapter in the first volume. The symmetrical structure of both volumes, with corresponding ends of the "Wihak" chapter, presents an overarching theme of the 'studying monarch'. Third, the paper explores why Sajedang did not reference the "Doche (『道體』)" chapter of his *Geunsarok* (『近思錄』) or *Daehak* (『大學』) in *Sajepyeon*. The non-reference to *Geunsarok* is attributed to *Sajepyeon*'s practical focus, while the omission of *Daehak* is linked to the emphasis on provincial gentlemanship over central kingship. The paper concludes that *Sajepyeon* serves as a preliminary and introductory text to *Joongyong* (『中庸』) and *Geunsarok*, an intermediary text after *Gyeokmongyogyaeol* (『擊蒙要訣』), and an educational text for secondary education with a practical orientation.

* Professor, Institute of Humanities at Seoul National University / E-mail: numeniu@snu.ac.kr

Key Words

Sajedang (思齊堂) An Cheosun (安處順), *Sajepyeon* (『思齊篇』), topos (格語), vir perfectus (君子), local village (鄉村), secondary education (中等教育)

논문접수일: 2024.5.24., 심사완료일: 2024.6.16., 게재확정일: 2024.6.18.

기묘명현 안처순(安處順, 1492-1534)의 우정론

— 「사제편(思齊篇, 1521)」의 ‘봉우(朋友)’ 편을 중심으로

엄국화*

-
- I. 들어가는 말
 - II. 『기묘제현수필』과 『기묘제현수첩』
 - III. 『근사록(近思錄, 1519)』과 『사제편(思齊篇, 1521)』
 - 1. 봉성정사본 『근사록』과 『사제선생실기(思齊先生實記, 1820)』
 - 2. 『사제편』의 구성
 - IV. 『사제편』의 우정론
 - 1. ‘이문회우(以文會友)’의 우정
 - 2. ‘구이경지(久而敬之)’의 우정
 - 3. ‘아빈불배(我殯不拜)’의 우정
 - V. 나가는 말
-

■ 국문요약

이 글에서는 16세기 전반기에 활동했던 사제당 안처순(思齊堂 安處順, 1492-1534)의 행적을 살피고 그의 문집 『사제선생실기(思齊先生實記)』 중 『사제편(思齊篇)』의 의미를 재평가하고자 한다. 그동안 안처순이 기묘명현(己卯名賢)이었고, 『기묘제현수첩(己卯諸賢手帖)』의 주인공이었음은 나름 학계의 주목을 받았지만, 구례현감으로 『근사록』을 출간한 것과 기묘사화 직후 『사제편』을 저술한 것 등에 대해서 제대로 평가받은 적은 거의 없었기 때문이다. 사

* 서울대학교 인문학연구원 연구원 / E-mail: goocaa79@gmail.com

서(四書)에서 직접 선별한 문장들과 주석들로 구성된 『사제편』 중에서도 하권의 ‘봉우’ 편에 세 문장에 대해 집중적으로 조명하였다. 『논어』에서 가져온 세 문장은 ‘이문회우(以文會友)’, ‘구이경지(久而敬之)’, ‘아빈불배(我殯不拜)’의 우정으로 정리할 수 있는데, 이것들은 기묘명현 안처순의 우정론의 경전적 근거가 된다.

주제어 : 안처순(安處順), 사제당(思齊堂), 사제편(思齊篇), 근사록, 우정론

I. 들어가는 말

16세기 후반은 조선 성리학의 전성기였다. ‘사단칠정논쟁’이 일어났고, 더불어 퇴계 이황의 『성학십도(聖學十圖, 1568)』와 율곡 이이의 『성학집요(聖學輯要, 1577)』라는 조선 성리학을 대표하는 책들이 완성되었다. 그러나 16세기 전반까지는 기묘사화(1519)와 을사사화(1545)로 대표되는 사화의 시대였고, 조광조 등을 비롯한 수많은 젊은 사람들이 화를 입었다. 정치적으로, 학문적으로 아직 완숙하지는 못했으나 분명 성장의 동력을 품고 있던 시대였다.

이 글에서는 16세기 전반기에 활동했던 사제당 안처순(思齊堂 安處順, 1492-1534)의 행적을 살피고 그의 문집 『사제선생실기(思齊先生實記)』¹⁾ 중 『사제편(思齊篇)』의 의미를 재평가하고자 한다. 그동안 안처순은 기묘명현(己卯名賢)이고, 『기묘제현수첩(己卯諸賢手帖)』이 기묘명현과의 교유관계를 보여준다는 점에서 학계의 주목을 받았지만, 안

1) 사제당기념관(전북특별자치도 남원시 금지면)에 1820년에 제작한 『사제선생실기(思齊先生實記)』 목판이 보관되어 있고, 국립중앙도서관과 국회도서관에서는 『사제편』 목판본을 온라인으로 제공하고 있다. 그리고 서울대학교 규장각은 필사본을, 하버드대학교 앤칭(燕京)도서관은 『사제집(思齊集)』과 『사제선생문집(思齊先生文集)』이라는 서로 다른 제목의 목판본들을 소장하고 있다.

처순의 학문에 대한 논의는 거의 이루어지지 않았다. 안처순은 기묘사화를 당해서 귀양간 동지들을 보살피고 돌본 인물일 뿐만 아니라 조선 성리학의 전환기에 매우 중요한 위치에 서 있는 유학자였다.

안처순은 문헌학에서는 『근사록』 간행과 관련하여 중요한 인물로 평가된다. 그러나 그의 최대 역작인 『사제편』은 다루어지지 않았다. 『사제편』은 안처순이 사서(四書)에서 직접 선별한 문장들과 주석들로 구성된 책으로, 이를 살피는 것은 퇴율 이전 성리학을 이해하는 데 매우 중요하다. 왜냐하면 안처순 이후에 등장하는 조선 성리학자들의 저술, 특히 퇴계의 『성학십도』와 율곡의 『성학집요』에까지 이어지는 기묘사립들의 정신이 압축적으로 정리되어 있는 텍스트가 『사제편』이기 때문이다.

II. 『기묘제현수필』과 『기묘제현수첩』

안처순과 동시대 인물인 사재 김정국(思齋 金正國, 1485-1541)은 「기묘당적(己卯黨籍)」에서 안처순을 다음과 같이 소개한다.

안처순의 자(字)는 순지(順之)이며 갑술년에 급제하였다. 홍문관 박사로서 있다가 어머니를 봉양하기 위해서 고을 현감이 되기를 청한 다음 파직되었다.²⁾

『사재집(1603)』에 수록된 「기묘당적」이 안처순의 생애에 대한 가장 이른 시기의 기록이라 할 수 있다. 이후 안당(安瑒, 1461~1521)의 손자 안로(安輅, 1635~1698)가 「기묘당적」의 내용을 보완하여 『기묘록

2) 金正國, 『思齋集』, 권4, 「己卯黨籍」, “安處順。字順之。登甲戌及第。以弘文博士。爲親乞縣。罷。”

보유(己卯錄補遺)』를 편찬하면서, “남원에서 대대로 살았다. 정축년에 노모를 봉양하기 위해 구례 현감 자리를 청하였다.”³⁾라는 문장을 추가했다. 그리고 이어서 충암 김정(冲庵 金淨)의 시 두 편과 정암 조광조(靜庵 趙光祖)의 시 한 편을 붙였다. 청장관 이덕무(靑莊館 李德懋, 1741~1793)의 「한죽당섭필(寒竹堂涉筆)」에서 더욱 상세한 내용으로 보완된 사제당의 생애는 다음과 같다.

안처순의 자는 순지이니 문성공 안유의 후손이다. 아버지는 전적을 지낸 안기이고 어머니는 조양 임씨이다. 처순이 태어난 지 6세에 아버지 안기가 졸하였으므로 중부 판서 안침의 집에서 자랐다. 그는 정덕 계유년(1513, 중종 8)에 진사에 합격되고, 갑술년(1514, 중종 9)에 병과로 등용되어 예문관 검열과 홍문관 정자를 거쳐 무인년(1518, 중종 13)에 구례 현감에 제수되었다. 그런데 그때의 시사가 크게 변하여 일찍이 상종하며 교류하던 자들이 잇달아 배척당하고 쫓겨나게 되었다. 이행이 사사로 전주에 왔을 때 마침내 그와 모여 술이 반쯤 취하자 세상 변고에 감상되어 눈물이 흐르는 것을 금하지 못하였다. 그 때문에 조의가 떠들썩하여 그를 중상하려 하니, 그(안처순)는 곧 병을 핑계로 집에 돌아가서 순수 가에 집을 짓고 살다가 당금이 차츰 풀리자 갑오년(1534, 중종 29)에 전적에 제배되었으며 봉상시 판관에 전직되어 졸하니, 나이 43세였다.⁴⁾

사제당은 문성공 안향(安珦, 1243-1306)의 직계 후손으로, 1513년 진사에 합격하였고, 1516년부터 홍문관정자 겸 경연관 그리고 춘추관 기사관으로 선발되어 조정에서 활동하였다. 1518년에 구례현감에 제수

3) 安璠, 『己卯錄補遺』, “世居南原。丁丑爲老母乞爲求禮縣監。”

4) 李德懋, 『靑莊館全書』, 「寒竹堂涉筆」, “安處順字順之。文成公裕之後也。父典籍璣。母兆陽林氏。生六歲。璣卒。仲父判書琛。盲1)于家。正德癸酉。舉進士。甲戌。登丙科。歷藝文檢閱弘文正字。戊寅。除求禮縣監。時事大變。所嘗從遊者相繼擯黜。李荇以使事。至全州。遂與之會酒。半酣。感傷世故。泣下不能禁。朝議譁然。欲中之。卽移疾而歸。築室鴉水之上。黨禁稍解。甲午。拜典籍。轉奉常判官。卒年四十三。”

되어 다음 해 일어난 기묘사화의 피해를 직접적으로 겪지는 않았지만, 그 이후 유배지에 간 기묘명현들을 찾아다니며 기묘사화의 고통을 직·간접적으로 겪었다. 『한죽당섭필』에는 이어서 사제당의 사람을 대하는 태도와 어머니를 향한 효성 등을 소개하고, 마지막으로 기묘사화와 관련된 기사를 전한다.

기묘사화 때 조광조가 능주로 귀양갔을 적에 구례 현감을 지내고 있었는데 달려가 만났고, 남쪽으로 쫓겨간 친구에게 모두 힘을 다하여 도와 주면서도 조금도 내색을 하지 않았다.⁵⁾

이상의 사제당에 대한 기록은 모두 기묘사화와 관련되어 있는데, 사제당이 기묘명현으로서 중요한 위치에 놓인 것은 『기묘제현수필』과 『기묘제현수첩』을 만들어 보관하였기 때문이다. 시기적으로 『기묘제현수필』이 『기묘제현수첩』보다 앞서 만들어졌지만, 이 글에서는 두 작품을 합쳐서 『기묘제현수첩』으로 표기한다.

먼저 『기묘제현수필(己卯諸賢手筆)』은 1518년 사제당이 어머니의 봉양을 이유로 외직을 청하여 구례현감으로 내려갈 때 동지들이 써주었던 전별시문을 모아놓은 것이다. 24명의 저자들이 참여하고 있고, 송서(送序) 6편, 한시 41수(19제), 간찰 3편으로 이루어져 있다. 특이한 점은 기묘사화를 일으킨 핵심인물 남곤(南袞, 1471-1527)의 송별시까지 삭제하지 않고 남겨두었다는 점이다.

『기묘제현수첩(己卯諸賢手帖)』은 기묘사화 이후 화를 입은 동지들과 주고받은 편지를 모아놓은 것이다. 총 39통의 친필 서간이 실려있는데, 정암 조광조나 자암 김구(自庵 金絳, 1488~1534) 등 당대 최고 문인

5) 같은 책, “己卯士禍。趙光祖謫綾州。時爲求禮。馳往與會。知舊之擯于南者。亦皆極力資遺不少沮。”

들의 친필을 그대로 간직하고 있는 매우 중요한 국가적 문화유산이다. 이러한 이유로 『기묘제현수필』과 『기묘제현수첩』은 모두 1994년에 보물로 지정되었다.

『기묘제현수필·수첩』이 간행되는 데는 오랜 세월이 걸렸는데, 가장 처음 시도된 것은 사제당이 서거하고 15년이 지나서이다. 1549년 당시 호남의 거두(巨頭)였던 하서 김인후(河西 金麟厚, 1510~1560)가 쓴 「기묘제현첩(己卯諸賢帖)」의 서문은 다음과 같다.

죽계 안전 군이 그 선군과 동지들이 주고받은 약간 편의 서간을 수습하고 나서 한 부로 편집하여 완성했다. 그리고 예전부터 소장하고 있던, 어머니 봉양을 위해 현감에 제수되었을 때 전별에 임하여 지어준 서시첩과 함께 도합 두 질로 만든 뒤, 나에게 글을 지어달라고 부탁했다.⁶⁾

사제당의 아들 안전(安瑒, 1518-1571)은 전별시들과 기묘사화 이후 친필서간들을 묶어서 수첩으로 제작하려고 했으나, 『기묘제현수첩』은 임진왜란 이후인 1601년에야 완성된다. 안전이 이루지 못했던 작업을 50여 년의 시간이 지나서, 한준겸(韓浚謙, 1557~1627)이 완성한 것이다. 「기묘제현서첩지(己卯諸賢書帖識)」에서 한준겸은 『기묘제현수첩』을 제작하게 된 경위를 다음과 같이 밝혔다.

이상은 기묘제현이 그들의 벗 기재(幾齋) 안공(안처순)에게 보낸 서찰이다. (...) 공의 집안에 그 당시 친구들의 서찰 일부가 책 상자 속에 보관되어 있었는데 병란을 겪으면서도 탈이 없었으니, 이는 아마도 하늘이 우리의 유학을 만에 하나라도 보전하려 하였기 때문이 아니겠는가.

6) 金麟厚, 『河西先生全集』, 권11, 「己卯諸賢帖序」, “竹溪安君瑒。收拾其先君子同志之往復者。合若干紙。緝成一部。與舊藏賜養監縣時贈行序詩帖。共爲二表。屬麟厚以文之。”

신축년(1601)에 내가 사명을 받들고 남쪽 지역을 나갔다가 공의 서순
 응국 씨를 통해 처음으로 그 필첩을 보게 되었는데, 정암 선생 이하 명
 경현사의 필적이 모두 그 속에 들어 있었다. 삼가 읽은 다음 돌려주었
 는데, 마치 커다란 보옥을 얻은 느낌이었으므로 마침내 그것을 가지고
 서울로 올라와 한 개의 필첩으로 만든 다음 사우들에게 보여주었다.
 (...) 필첩의 이름을 『기묘제현수첩』이라 붙인 다음 석봉 한호에게 청하
 여 표지에 제자를 하였으니, 하늘이 이를 오래도록 전하게 하려는 뜻이
 이에 이르러 배가되었다 하겠다.⁷⁾

한준겸은 1601년 사도도체찰부사(四道都體察副使)에 제수되어 하삼
 도(下三道)의 군비 점검차 내려갔다가 기묘명현들의 필첩을 보게 되었
 다. 이를 기묘사화 이후에도 여전히 이어지고 있던 사림의 정신을 보여
 줄 수 있는 매우 가치 있는 물건으로 여기고 왜란 중에도 잘 보존되어
 있던 것이 하늘의 뜻이라고 하였다. 이에 한준겸은 필첩의 이름을 『기묘
 제현수첩』이라 정하였고, 한석봉에게 제첩 글씨를 청하였다. 김정국의
 『기묘당적』에서 안로의 『기묘록보유』, 한준겸의 『기묘제현수첩』으로 이
 어지는 흐름은 기묘명현을 추송해 나갔던 역사의 단면을 잘 보여준다.

7) 韓浚謙, 『柳川遺稿』, 「己卯諸賢書帖識」, “左即己卯諸賢手帖。... 公之家。有一時朋儕
 書札若田幅。藏在篋笥中。雖經兵燹。獲保無恙。殆天之所以壽斯文於萬一也歟。歲辛
 丑。余奉使過南中。從公之庶孫應國。始得見之。自靜庵先生以下名卿賢士手跡。咸萃
 于其中。伏讀以還。如獲拱璧。遂持以歸京師。作爲一帖。傳示士友間。... 命之曰己
 卯諸賢手帖。倚石峯韓濩題其面。天之所以壽斯文者。至此而又加一倍矣。”, 『기묘명
 현의 꿈과 우정, 그리고 기억(2020)』, p.214 번역문 재인용.

Ⅲ. 『근사록(近思錄, 1519)』과 『사제편(思齊篇, 1521)』

1. 봉성정사본 『근사록』과 『사제선생실기(思齊先生實記, 1820)』

사제당의 벼슬을 기묘사화 이전의 홍문관박사 또는 졸하기 직전의 봉상시관관으로 소개하기도 하지만, 가장 대표적인 벼슬은 구례현감(求禮縣監)이다. 그리고 구례현감으로서 최대 치적은 『근사록』을 발간한 것이다. 사제당의 『근사록』은 다른 『근사록』 판본들과 다른 의미를 가진다. 우정훈·송일기의 연구에 따르면, 우리나라에서 현존하는 『근사록』의 판본은 19종이다. 그 중 1종은 백문본이고 나머지 18종은 집해본이다.⁸⁾ 백문본(白文本)은 주희와 여조겸이 편집한 그대로 북송 선생들의 원문본이고, 집해본(集解本)은 주희의 재전(再傳) 제자 섭채(葉采)의 주석본인데, 가장 널리 사용된 통행본이다. 주희와 여조겸의 『근사록』 이후 많은 주석서들이 발간되었지만, 섭채의 주석이 가장 많이 읽혔다. 그리고 『근사록』을 처음부터 끝까지 전부 주해한 주석본은 섭채의 『근사록집해(近思錄集解)』가 최초였다.

『근사록』은 1175년, 『근사록집해』는 1248년에 편찬되었다. 그리고 우리나라에 가장 먼저 들어온 『근사록』은 1370년(공민왕 19년) 진주목사 이인민(李仁敏, 1340-?)에 의해 간행된 판본인데, 처음부터 『근사록집해』 본으로 수용되었다. 우진웅에 의하면 『근사록집해』의 판본은 다음과 같다.

8) 우정훈, 송일기(2010), 「葉採의 『近思錄』集解本 板本考」, 『서지학보』 36, 재인용.

금속활자본	목판본
<ul style="list-style-type: none"> ■ 初鑄甲寅字本 - 1436년 ■ 初鑄甲寅字混入補字本 - 丙賜 [1519년] ■ 戊申字本 - 金聲久 丙賜 [1672년] ■ 戊申字混入補字本(1765년) ■ 壬辰字本(18세기) ■ 丁酉字混入補字本(18세기) 	<ul style="list-style-type: none"> ■ 元版覆刻本 - 晉州(1370년) ■ 初鑄甲寅字覆刻本系 - 鳳城精舍(1519년 간행), - 平安道 中和 清涼書院(1566년 간행), - 禮山縣(1578년 발문), - 密陽 佔畢書院(1581년 간행) ■ 戊申字覆刻本系 - 戶曹判書 李敏敍 丙賜(1687년) - 奉化 三溪書院(1826년) ■ 慶州 玉山書院[18세기] ■ 成川府 [18世紀] ■ 기타 - 咸南 文川[16세기] - 기타 [16세기], [17세기] 각 1종

〈『근사록집해』 판본 목차9〉

여기서 주목할 것은 목판본에서 역대 두 번째로 기록된 1519년 간행본이다. ‘초주갑인자복각본계’로 분류되어 있고 가장 오래된 것이 봉성정사본이다. 봉성(鳳城)은 구례의 별칭이라는 것을 감안하여 연도와 지역으로 따져볼 때, 봉성정사본은 사제당이 구례현감으로 부임해서 간행한 판본을 말하는 것이다. 앞서 밝혔듯이 현존하는 『근사록』 판본은 총 19종인데, 목판본 중에서는 고려시대의 진주 목사 판본을 제외하면, 조선시대 판본 중에서 가장 오래된 것이 봉성정사본이다. 그러나 봉성정사본 『근사록』은, 오히려 조선에서는 간행 당시에 크게 활용되지 못하였다. 『증중실록』 증중 28년(1533) 11월 16일 기록에서 사경(司經) 이준경(李浚慶, 1499~1572)은 다음과 같이 아뢰다.

9) 우진웅(2016), 「퇴계 수택본 『근사록집해』의 전래경위와 가치」, 『서지학연구』 65, 188쪽.

인재를 배양하지 않으면 안 되는데 요즘 와서는 『소학』과 『근사록』을 세상에서 크게 금하여 그 책을 끼고 다니는 자가 있으면 사람들이 모두 기묘의 무리로 지목하여 비웃고 있습니다. 그런데 기묘 때 사람이라 하여 모두 꼭 『소학』과 『근사록』을 읽었던 것도 아니라면 그 뒤의 사람들이 그때 사람들을 미워했기 때문에 그런 유라면 모두 칼질을 하여버립니다. 가령 기묘년 때의 사람들이 좋지 못하다고 하더라도 그 책이야 나쁠 것이 뭐 있습니까?¹⁰⁾

이준경은 조선의 인재를 양성할 때 가장 중요한 책이 『소학』과 『근사록』임에도 불구하고, 기묘사화 이후로 금서(禁書)로 인식되어 사람들에게 외면받는다고 안타까워하였다. 이준경의 발언에 이어서, 기묘사림의 복권에 앞장섰던 구수담(具壽聃, 1500~1550)도 『근사록』의 중요성에 대해 강조하였다.

『소학』과 『근사록』은 꼭 배워야 할 책인데도 지금은 사람들이 모두 보는 곳에서 공공연하게 찢어서 벽이나 바르고 배우려 들지 않으니, 그제 큰 폐단입니다.¹¹⁾

기묘사화가 일어난 지 14년이 지난 1533년에 이를 때까지 『소학』과 『근사록』이 금서로 여겨진 것을 한탄하는 기록을 통해, 기묘사화 직후 『근사록』이 어떤 취급을 당했는지 짐작할 수 있다. 1519년 기묘년 여름에 봉성정사에서 『근사록』이 간행되었지만, 그해 말 기묘사화가 일어나자 『근사록』은 금서가 되었고, 사제당에게도 다른 대안이 필요했다.

10) 『중종실록』, 76권, 28년 11월 16일, “浚慶曰：人材不可不培養，而近來《小學》、《近思錄》，爲世大禁，若有挾此冊者，則人皆指爲己卯之黨，而非笑之。己卯之人，未必皆爲《小學》、《近思錄》，而其後之人，疾其時之人，故其類皆兵之。己卯之人，雖曰不善，此書何非？”

11) 같은 곳, “壽聃曰：《小學》、《近思錄》，固當學之，而今則人所共見處，公然裂破而塗壁，不肯學焉，此弊大矣。”

신사무옥(辛巳誣獄)¹²⁾이 일어난 1521년, 사제당은 강학 공간으로 사제당(思齊堂)을 지었고, 동시에 ‘사제당’을 자신의 호로 삼았다. 그리고 사제당에서 사용할 교재로 만들기 위해, 직접 여러 경전의 글들을 모아 『사제편(思齊篇)』을 편찬했다. 사제당은 『사제편』을 교재로 삼아 후학들을 양성했을 것으로 보이지만 『사제선생실기(思齊先生實記, 1820)』에서는 그와 관련된 구체적인 기록은 찾을 수 없다. 『사제실기』는 「세계(世系)」, 「연보(年譜)」, 「저술(『사제편』 상·하)」과 「사제당제영(思齊堂題詠)」 등의 부록으로 구성되어 있고, 권5에는 『기묘제현수첩』의 모각본도 실려있어서 『기묘제현수첩』이 대중적으로 확산되는데 결정적 역할을 했다. 하지만 『사제실기』의 핵심이라 할 수 있는 「사제편」은 그동안 거의 주목을 받지 못했다.

2. 『사제편』의 구성

사제당(思齊堂) 건립은 어려운 환경에서도 임금의 교시를 끝내 지켜낸 것이었다. 사제당은 향교를 재건하기 위해 최선을 다하였지만, 기묘사림들의 유배지를 다니면서 훈구파로부터 위협을 받기 시작했고, 결국 현감직을 사임했다. 애초 계획은 구례현감으로 향교의 최고책임자가 되어 『근사록』을 가르치는 것이었으나 기묘사화 이후 안처순은 이러한 역할을 수행할 수 없었다. 더 이상 공적 교육기관인 향교를 재건할 수가 없었기 때문에 사설 교육기관인 사제당을 세운 것이다. 비록 당시 내외적 제약 때문에 강학당으로 그쳤지만, 이후 향교와 서원운동에 교두보 역할을 했을 것이다.¹³⁾ 사제당이 학교 공간을 제공한 것이라면, 『사제

12) 신사무옥(辛巳誣獄)은 안처겸(安處謙)과 그의 아버지 안당(安塘)을 역모죄로 거짓 고변당한 사건이다. 이로 인해 안당과 그의 아들들이 처형당했지만, 안당의 손자 안로(安瑠)가 억울함을 상소하였고, 최종적으로 안당의 역모가 허위로 밝혀졌다.

편』은 핵심 교재를 제시한 것이다.

『사제편』은 사제당이 사서(四書)의 문장들을 가려 뽑아 만든 책이다. 유교 경전에서 문장들을 취해서 독자적으로 편찬한 책은 『사제편』이 조선에서 최초라 할 수 있다. 사서의 문장과 주석을 선택하고 편집한 수준도 탁월했고, 주자의 주석을 그대로 옮긴 『근사록집해』보다도 학문적으로 높은 수준을 보여준다. 『근사록』과 『사제편』의 공통점은 사서를 중심으로 두었다는 것이다. 그러나 구성된 내용을 살펴보면 매우 상이하다.

원래 『근사록』은 상·하편 구분이 없고, 백문본은 권마다 제목이 확정되지 않았는데, 집해본은 백문본의 서문과 『주자어류(朱子語類)』에 근거해 14권 각각의 제목을 간단하게 붙였다. 반면에, 『사제편』은 상·하권으로 나누어져 있고, 상권은 ‘위학(爲學)’ 편으로 15개의 장으로 구성되어 있고, 하편은 ‘효친(孝親)’부터 ‘상우(尙友)’까지 18개의 편으로 분류하고 각 편에는 한 장 또는 몇 개의 장들이 배속되어 있다.

『근사록』의 권제목과 『사제편』의 편제목은 ‘위학’이라는 제목만 겹친다. 특이사항은 주희가 「태극도설」을 『근사록』의 첫 권에 배치하고 했다는 점을 반영하여 『사제편』은 ‘도체’ 없이 ‘위학’으로 시작했다는 것이다. 이것은 ‘가까운 것에서 생각함[近思]’이라는 본래 제목에 더 부합하는 것이다.¹⁴⁾ 편제목뿐만이 아니라 발췌한 내용은 아예 다르다. 『근사록』은 소강절을 제외한 북송 네 선생의 글 중에서 주로 ‘사서’에 관한 문장을 인용했는데, 『사제편』은 대부분 사서에서 직접 가져온 문장들이다. 『사제편』의 출처는 다음과 같다.

13) 사제당을 중심으로 이루어진 호남 사림들의 교육공간 및 교육활동에 대해서는 후속 연구를 기약한다.

14) 주희는 『근사록』이 성리학의 입문서로써 활용되기를 바랐기 때문에 입문자가 이해하기 어려운 「태극도설」을 제일 앞에 놓는 것에 대해서 고민했었는데, 『사제편』은 ‘근사’라는 취지에 맞게 과감히 ‘도체’ 편을 생략한 것으로 보인다.

상편(15)	『논어』 6개, 『맹자』 5개, 『중용』 1개, 『주역』 1개, 「중용장구서」, 「서명」
하편(36)	『논어』 21개, 『맹자』 11개, 『중용』 3개, 『이정전서』 1개
합계(51)	『논어』 27개, 『맹자』 16개, 『중용』 4개, 『주역』 1개, 「중용장구서」, 「서명」, 『이정전서』 각 1개

〈『사제편』의 출처〉

위 표에서와 같이 『사제편』은 『논어』에서 가장 많이 인용하였는데, 이 중에서도 하권은 「향당」 편에서만 9개의 문장을 활용하였다. 여기에서 기묘사림이 주도했던 향약운동을 위해 『사제편』을 지었음을 알 수 있다. 다음으로 『맹자』 16개 문장이고, 『중용』의 4개 문장과 주희의 「서문」을 실었다. 사서 중에서 『대학』의 문장이 전혀 실리지 않은 것은 ‘군주학(君主學)’이 아닌 ‘군자학(君子學)’을 지향했음을 보여주는 것이다.

사서를 제외하고 인용된 오경(五經)은 『주역(周易)』이 유일하다. 그리고 나머지는 「중용장구서(中庸章句序)」와 「서명(西銘)」과 『이정전서(二程全書)』의 글인데, 여기서 특징적인 것은 「서명」이다. 왜냐하면 『사제편』과 『근사록』에 공통적으로 들어간 글은 「서명」이 유일하기 때문이다. 『사제편』은 ‘위학’을 상편 전체의 제목으로 하고 그 밑에 15개의 문장들을 배치했다. 섭채의 『근사록집해』는 1권의 제목을 ‘도체’로 2권을 ‘위학’으로 삼았는데, 첫 번째와 두 번째라는 순서의 차이는 있지만 ‘위학’이라는 제목은 동일하다. 「서명」은 『사제편』 상권의 가장 마지막 장으로 배치되어 15장으로 구성된 ‘위학’ 편을 마무리한다. 상권은 모두 ‘위학’이라는 주제로 편성되었지만, 하권은 ‘효친(孝親)’부터 ‘상우(尙友)’까지 18편으로 주제를 나누었다.

IV. 『사제편』의 우정론

1. ‘이문회우(以文會友)’의 우정

『사제편』은 『사서대전(四書大全)』에서 원용한 글이 대부분이다. 기본적으로 『논어』나 『맹자』의 문장을 적고, 바로 밑에 주희의 『사서집주(四書集註)』 주석을 붙여놓았다. 그리고 다시 그 밑에 ‘부주(附註)’를 붙였는데, 사제당이 『사서대전』에서 직접 선별하여 엮은 주석들이다. 사제당은 경연관을 수년 동안 역임했기 때문에, 『사서대전』을 비롯한 여러 성리학 문서들에 해박한 지식을 갖추고 있었다. 그래서 『사제편』에서는 사서(四書)의 원문만 발췌하거나, 『사서집주』의 주석을 인용하는 데 그치지 않고, 『사서대전』에 있는 주석들까지 ‘부주’로 소개할 수 있었던 것이다. 이러한 방식은 하권의 여섯 번째 ‘봉우’ 편에도 동일하게 적용되었다.

『사제편』 하권의 18편은 우선 오륜(五倫)에서 시작한다. 오륜의 순서대로 첫 번째 ‘효친(孝親)’ 편과 두 번째 ‘사군(事君)’ 편이 가장 앞에 위치하는데, 세 번째에는 스승 섬김에 대한 ‘사사(事師)’ 편이 추가되었다. 그리고 다시 이어서 네 번째로 ‘부부(夫婦)’ 편이 위치하고, 다섯 번째는 오륜 중 네 번째 ‘장유(長幼)’를 대신해서 ‘형제’ 편이 추가되었다. 그리고 여섯 번째로 오륜의 마지막인 ‘봉우’ 편이 나오는데 『논어』에서만 3개의 문장을 인용하였다. 첫 번째 문장은 다음과 같다.

증자가 말하길, “군자는 글로 벗을 모으고, 우정으로 인을 채운다.”
曾子曰。君子以文會友。以友輔仁。¹⁵⁾

15) 이후 번역문은 안재원, 엄국화의 공동번역이다.

『논어』 「안연」 편 24장은 증자의 말인데, 군자의 벗 사귀에 대해 논한 것이다. 여기서 주목할 것은 ‘글로 벗을 모은다’라는 표현이다. 군자가 친구를 사귀는 수단은 다름 아닌 ‘글(文)’이다. 이러한 점에서 사제당이 동지들과 주고받은 편지를 모아놓은 『기묘제현수필』과 『기묘제현수첩』은 ‘글을 통한 군자들의 사귀’을 가장 잘 보여주는 실질적인 자료가 된다고 할 수 있다. 이 문장에 대한 『사서집주』의 주석은 다음과 같다.

주자가 말하길, “배움을 익혀서 벗을 모으면 도는 더욱 밝아지고, 좋음을 취해서 인을 채우면 덕은 날로 나아간다.”¹⁶⁾

주자는 ‘문(文)’을 강학(講學)으로 풀이했는데, ‘강학’은 벗 사이의 토론으로 볼 수도 있다. 서로 강학하는 벗의 관계는 나이가 비슷한 사이에서만 성립하는 것이 아니라 공부하는 사람이라면 누구나 참여할 수 있는, 열려있는 관계였다. 비록 『기묘제현수필』이나 『기묘제현수첩』에는 순수한 학문적 토론이 실려있지 않지만, 글을 통해서 맺어진 우정의 관계 또는 글을 통해서 더욱 공고해진 우정의 관계를 확인할 수 있다.

또한 『사제편』은 사서의 원문과 『사서집주』의 주석만 소개하는 것이 아니라, 『사서대전』의 해설까지 ‘부주(附註)’라고 이름붙여 달아놓았는데, 첫 번째 문장에 대해서는 세 가지 해설만 덧붙였다.

24-2. 각현 채씨가 말하길, “글로 벗을 모으는 앞에는 이르는 방법이고, 우정으로 인을 채우는 힘써 실천하는 일이다.”¹⁷⁾

24-3. 신안 진씨가 말하길, “사람이 배움을 익히고 덕을 닦기 위해서는

16) 朱子曰。講學以會友。則道益明。取善以輔仁。則德日進。

17) 覺軒蔡氏曰。以文會友。致知之法。以友輔仁。力行之事。

모두 같은 공부를 하는 사람들의 도움을 받아야 한다. 같은 공부를 하는 사람의 도움을 받아 학문을 익히고 그 앞에 이르고, 더욱 같은 공부를 하는 사람의 도움으로 인을 다하고 실천에 힘쓰면, 배움이 진전되고 덕 또한 나아가게 된다. 같은 공부를 하는 사람들이 나의 앞과 실천을 이렇게 도와주는 것이니, 이를 우정의 이로움이라고 말하는 것이다.”¹⁸⁾

24-4. 동양 허씨가 말하길, “인을 실천하면서 벗의 도움을 받지 않는다면 외롭고 꺾꺾하며 들은 바가 적어 고집만 세지고, 벗을 모으면서도 글로 하지 않으면 여럿이 종일토록 함께 지내면서도 정의론을 논하지 않는 잘못이 있게 된다.”¹⁹⁾

『사서대전』에서는 「안연」 편 24장에 대해서 5개의 해설을 제시했는데, 여기서는 두 번째부터 네 번째까지 3개의 해설만 인용하였다. 이 해설들에서 공통적으로 강조한 것은 ‘글을 통해서 모이는 것’뿐만이 아니라, ‘인(仁)을 실천하는 우정의 관계’이다. 실제로 사제당은 기묘사화 이후 현감의 자리에 있는 동안에도 적소에 있는 벗들을 찾아가 위로해 주고 경제적으로도 실질적인 도움을 주었다. 이 글에서 제시한 뜻 그대로 ‘벗으로써’ 인을 채우는 실천을 했던 것이다.

기묘명현들을 끝까지 보살피고 그들과의 글들을 『기묘제현수첩』으로 남긴 것이야말로 ‘이문회우’의 실천이다. 사제당이 『사제편』을 지은 것은 이러한 실천적 의미가 있다는 점에서 동시대 회재 이언적(晦齋 李彦迪, 1491~1553)의 태극논쟁이나, 후대 퇴계 이황(退溪李滉, 1501~1570)과 고봉 기대승(高峯 奇大升, 1527~1572) 사이의 사단칠정논

18) 新安陳氏曰。人之講學修德。皆有資於朋友。既資朋友以講學而致其知。尤資朋友以輔仁而力於行。則學進而德亦進。朋友爲吾知行之助如此。其斯所謂益友乎。

19) 東陽許氏曰。爲仁而不取友以爲輔。則有孤陋寡聞之固。會友而不以文。則有羣居終日。言不及義之失。

쟁과는 또 다른 의미로 우리 유학사의 가치 있는 업적이라고 할 수 있다.

2. ‘구이경지(久而敬之)’의 우정

동서양을 막론하고 우정에 관한 격언들은 지식인들의 큰 호응을 받았다. 그런데 동아시아 지성사에서 ‘우정’에 관한 폭넓적인 관심은 마테오 리치(Matteo Ricci, 1552-1610)라는 서양 예수회 선교사가 번역한 『교우론(交友論)』에서 시작되었다. 『교우론』은 마테오 리치의 독창적 저술이 아니라 당시에 유럽에서 유행하던 우정에 관한 격언들을 100개의 문장으로 선별하여 한문으로 옮긴 책이다. 마테오 리치의 대표작은 『천주실의(天主實義, 1603)』로 알려져 있지만, 당시에는 『교우론』의 파급효과가 훨씬 대단했다. 비록 임진왜란 때문에 예수회 선교사들이 조선에 들어올 수는 없었지만, 17세기 초반부터 이미 예수회의 한역서학자들이 조선 땅에 널리 유포되어 읽혔다.

『천주실의』를 비롯한 교리서들은 성리학만을 정학으로 삼았던 조선 성리학자들에게 비판이 대상이 되었지만, 『교우론』은 다른 천문학, 수학, 지리학 등의 과학서적과 더불어 매우 긍정적으로 받아들여졌다. 특히 왜란과 호란 이후 피폐해진 경제상황에서 예송논쟁이 벌어지면서 붕당정치가 극에 달하게 되었던 때에, 붕당론(朋黨論)으로 변질된 동양의 붕우론(朋友論)을 대체할 새로운 우정론이 『교우론』에서 제시되었기 때문이다.

『교우론』이 처음 공개된 것은 1595년이고, 정식 출간된 것은 몇 년 뒤의 일이다. 그런데 『사제편』의 ‘붕우’ 편에서는 16세기 초반에 ‘붕우’에 관한 전통적인 우정론을 새로운 관점에서 제시했다. 경전의 내용을 편집한 것이지만 우정에 관한 새로운 관점에서 『논어』의 문장들을 선별했다

는 것에 주목할 필요가 있다. 봉우 편 두 번째 문장은 「공야장」 편 16장으로 다음과 같다.

공자께서 말씀하시길, “안평중은 사람들과 우정을 잘 지키는구나! 오래 되어도 그를 공경스럽게 대했다!”

子曰。晏平仲。善與人交。久而敬之。

사실 이 문장에서는 친구를 의미하는 ‘봉우’라는 단어가 등장하지 않는다. 대신에 ‘교’자가 ‘벗의 관계’를 나타낸다. 고전에는 본래 ‘우정(友情)’이라는 한자어가 없다. 마테오 리치의 『교우론』의 제목도 원래는 『우론(友論)]이었다고 하나, 나중에 ‘사귀다’는 의미를 강조하여 『교우론』이 되었다. 여기에서는 안평중이라는 사람이 ‘다른 사람과(與人)’ 잘 사귀었다(善交) 또는 ‘우정을 잘 지켰다(善交)’라고 평가하고 있는데, 그 근거는 ‘오래된 관계[久而]’에서도 ‘공경했기[敬之]’ 때문이다. 바로 밑에 있는 『사서집주』의 주석은 다음과 같다.

주자가 말하길, “안평중은 제나라의 대부이고, 이름은 영(嬰)이다.” 정자가 말하길, “사람이 오래 사귀면 공경심이 쇠해지니, 오래되어도 공경스럽게 대함은 우정을 잘 지키는 것이다.”²⁰⁾

먼저 안평중의 나라와 지위, 이름을 소개했다. 그리고 ‘오래됨’과 ‘공경함’의 비대칭적 관계에 대해 설명하고, ‘공경’이 우정을 유지하게 하는 핵심 개념임을 강조한다. 그리고 이어서 두 개의 『사서대전』 해설을 소개하는데, 총 네 개의 해설 중에서 앞의 두 해설만 선택했다. 첫 번째 해설은 다음과 같다.

20) 朱子曰。晏平仲。齊大夫。名嬰。程子曰。人交久。則敬衰。久而能敬。所以爲善。

16-1. 남헌 장씨가 말하길, “성인(공자)께서 예괘(豫卦) 육이효(六二爻)의 ‘돌처럼 견고해서 하루가 다 지나가지 않아도, 곧고 길하다.’를 논하여 ‘군자는 위로 사귀되 아침하지 않고 아래로 사귀되 오만하지 않으니, 기미(하늘의 이치)를 아는 것이다.’라고 하였다. 사림의 이유도 쇠하기 쉬운 법이니, 그 뜻을 바르게 하는 자가 아니면 지킬 수 없다. 오래 사귀어도 공경함이 쇠하지 않는 것을 또한 잘 사귀는 것이라고 말할 수 있다. 성인이 사람에게 대해서 비록 하나의 선이지만 이를 기록해 두는 것은 이것이 천지의 마음이다.”²¹⁾

남헌 장씨의 해설을 제시하면서 『주역』 예괘의 육이효에 대한 풀이와 연결하였다. 『근사록』과 『사제편』의 큰 차이 중 하나는 『근사록』이 『주역』의 해석을 많이 인용했다는 것이다. 『근사록』이 송대의 『논어』 또는 성리학의 입문서라고 하지만, 『주역』 해석을 많이 인용하고 있어서 초학자들이 쉽게 접근할 수 있는 책은 아니었다. 반면에 『사제편』은 『주역』의 인용에 대해서는 매우 절제하고 있다. 『주역』 경문의 인용은 ‘위학’ 편의 12장에 한 번 허용되었을 뿐이고, 해설에서도 『주역』의 해설이 등장하는 경우는 거의 없었기에 여기서 『주역』의 해설을 옮긴 것은 매우 특별한 경우이다.

16-2. 면재 황씨가 말하길, “친구는 인륜 가운데 하나이다. 어찌 공경하지 않을 수 있겠는가? 경고와 충고로써 지켜주고, 선으로써 서로를 북돋는다. 한 번이라도 공경하게 대하지 않으면 우정의 도리를 잃을 것이다. 오직 오래 사귀어도 공경하게 대하면 그 사림이 오래될수록 더욱 가까워진다. 어깨를 치고 소매를 잡는 것으로 서로 죽이 잘 맞는다고 생각하고, 술과 밥과 놀이로 서로 어울려 다니며 죽으나 사나 서로 저버리지 않을 것이라고 생각하지만, 우정을 온전히 지키는 자가 많지 않

21) 南軒張氏曰。聖人論豫之六二。介于石。不終日貞吉。以爲君子上交不諂。下交不瀆。爲知幾。蓋交道易以凌夷。非正其志者。莫之能守也。交久而敬不衰。亦可謂善矣。聖人於人。雖一善必錄。天地之心也。

다. 공부자께서 안평중이 우정을 잘 지킨다고 칭찬한 것은 친구를 사귀는 도리가 여기에서 완성되기 때문이다.”²²⁾

두 번째 해설은 면재 황씨의 말인데, 여기서 강조하는 것도 역시 ‘공경[敬]’이다. ‘경(敬)’은 정이천부터 주자까지 이어지는 학통에서 가장 강조되는 개념이다. 조선에서는 퇴계가 ‘경’의 철학을 견지했다고 평가되는데, 이것은 기묘명현을 비롯한 퇴계 이전의 조선의 도학자들이 공유했던 주요 가치였다. 사제당은 이것을 붕우 관계에서도 중요하다고 여겨 이러한 주를 달았던 것이다. 경고와 충고로써 지켜주고 선으로써 서로를 북돋는 것도 사제당이 기묘사화 이후 동지들에게 보여주었던 실질적인 우정의 모습, 경건한 태도였다.

3. ‘아빈불배(我殯不拜)’의 우정

‘붕우’ 편에서 마지막으로 소개되는 『논어』의 문장은 「향당」 편 14장이다. 앞서 두 번째 ‘구이경지(久而敬之)’의 우정에서 오래 되어도 공경해야 우정이 유지된다고 논했는데, 마지막 세 번째는 ‘공경’의 실재를 보여준다. 두 가지 상황을 제시하고 있는데, 먼저는 친구가 죽었지만 상주가 될 친족이 없는 상황이고, 두 번째는 친구에게 선물을 받은 상황이다.

친구가 죽자 그를 돌려보낼 곳이 없다면, 공자께서 말씀하시길, ‘우리 집에 빈소를 차리라.’라고 하셨다. 친구의 선물에 대해서는 제사를 지낸 고기 이외에는, 비록 수레와 말이라 할지라도 그것을 귀하게 여기지 않으셨다.

22) 勉齋黃氏曰。朋友人倫之一。可不敬乎。攝以威儀。相勸以善。一有不敬。則失朋友之道矣。惟其久而敬也。則愈久而愈親。拍肩執袂。以爲氣合。酒食遊戲相徵逐。以爲生死不相背負。未有能全交者也。夫子美平仲之善。交友之道。盡於此矣。

朋友死。無所歸。曰。於我殯。朋友之饋。雖車馬。非祭肉。不拜。

바로 이어지는 『사서집주』의 주석에는 두 번째 상황에 대한 주석만 편집되어 있다.

친구란 재물을 함께 쓰는 사이이다. 따라서 수레와 말과 같은 것이 값진 것이라 할지라도 그것을 귀하게 여기지 않는다. 제사를 지낸 고기를 귀하게 여기는 것은 친구의 돌아가신 조상을 높이 여겨 자신의 아버지와 같이 대하는 것이다.²³⁾

이것은 두 번째의 상황인 친구에게 선물을 받을 때 어떻게 공경해야 하는지를 설명한 것인데, 먼저 우정에 대해 ‘통재지의(通財之義)’, 즉 재물을 공유하는 관계에 있다고 설명한다. 그래서 수레나 말과 같이 고가의 선물이라 할지라도 ‘불배(不拜)’, 즉 귀하게 여기지 않는다. 그러나 예외적인 것은 제사를 지낸 고기에 대해서는 절(拜)을 함으로써 공경을 표해야 한다는 것이다. 이것이 ‘불배’의 우정인데, ‘아빈(我殯)’의 우정은 이어지는 『사서대전』의 해설에서 설명된다.

14-1. 호씨가 말하길, “친구는 인륜의 하나이다. 그 죽음에 부족(父族)·모족(母族)·처족(妻族)이 없고, 방계 친족으로 장례치를 사람이 없는 것을 일러 돌려보낼 곳이 없다고 말하는 것이다. 친구라 일컬을 수 있는 사람이 그 장례를 맡지 않는다면 구덩이에 던져져 굴러다니게 되는 것이다. 그래서 ‘우리 집에 빈소를 차리라.’라고 말한 것이다.”²⁴⁾

『사제편』에서 생략된 『사서집주』의 주석에서는 “친구는 의리상 결합

23) 朋友。有通財之義。故雖車馬之重。不拜。祭肉則拜者。敬其祖考。同於已親也。

24) 胡氏曰。朋友。人倫之一。其死也。無父族母族妻族。無旁親主之。是無所歸也。爲朋友者。不任其責。則轉於溝壑而已。故曰於我殯。

된 관계이다. 죽어서 돌아갈 곳이 없으면 빈소를 차리지 않을 수 없다.”²⁵⁾라고 하였는데, 장례 치를 친족이 없는 친구가 있다면, ‘의리’상 그 친구의 빈소를 차리지 않을 수 없음에 대하여 부연 설명한 것이다. 이것이 ‘아빈’의 우정이다. 「향당」 편 14장의 『사서대전』 해설은 총 4개가 수록되어 있는데, 여기서는 두 개만 옮겨놓았다. 두 번째 해설 역시 ‘의리’에 대한 종합적인 부연설명이다.

14-4. 운봉 호씨가 말하길, “친구는 의로움으로 맺어졌으니, 마땅히 빈소를 차려 손님을 맞이하는 것이 의(義)이고, 또한 마땅히 예물을 준비하여 예를 갖추는 것이 의(義)이다. 의로움에 따라 마땅히 해야 되는 것은 거절할 수 없고, 의로움에 따라 마땅히 받아야 하는 것은 귀하게 여길 필요가 없다.”²⁶⁾

마지막으로 살펴볼 것은 ‘붕우’ 편의 마지막 장에 『논어』의 「향당」 편이 배치된 이유이다. ‘붕우’ 편은 『사제편』 하권의 여섯 번째 편에 위치하면서 먼저 소개된 ‘오륜’을 마무리한다. 그리고 ‘붕우’ 편의 세 개의 문장 중에서 마지막을 「향당」 편의 문장으로 배치했는데, 바로 뒤에 이어지는 ‘제사(祭祀)’, ‘거향(居鄉)’, ‘음식(飲食)’, ‘의복(衣服)’ 그리고 ‘애유상(哀有喪)’ 편까지 「향당」 편의 문장을 인용하였다. 오륜의 마지막인 붕우 관계를 마무리하면서 「향당」의 ‘아빈불배’의 우정을 논한 것은, 『사제편』의 저술 목적이 기묘사림들이 주도했던 향약운동 또는 유교의 지방화와 깊이 관련이 있었기 때문이다. 『사제편』 상권이 도학(道學) 중심이라면, 하권은 예학(禮學) 중심이라 할 수 있다. 16세기 사단칠정논쟁으로 도학이 완성되었고, 17세기에 이르러 예송논쟁으로 조선의 예학이

25) 朋友。以義合。死無所歸。不得不殯。

26) 雲峯胡氏曰。朋友既以義合。當殯而殯。義也。當饋而饋。亦義也。義所當爲。不可辭。義所當受。不必拜。

크게 발전하게 되는데, 그 예학의 시초에 『사제편』이 있었던 것이다.

V. 나가는 말

조선 초기의 유학은 군주의 통치를 정당화하고 강화하는 방식으로 유교 경전을 해석했다. 이는 자연스럽게 과거 시험에 반영되었는데, 유교 경전의 해석도 그러다 보니 자연스럽게 ‘수기치인(修己治人)’에서 통치를 강조하는 ‘치인’ 편을 강조했다. 그러나 사림 세력의 등장으로 유교 경전을 새롭게 해석하려는 경향이 생겨난 것이다. 사림 세력은 ‘치인’도 중요하지만 군자의 내면적인 덕의 수양을 강조하는 ‘수기’도 중요하다는 주장을 펼쳤다. 이런 입장을 견지했기 때문에 사림 세력은 유교 경전을 ‘치인’의 관점에서뿐만이 아니라 군자를 위한 ‘수기’를 강조하는 관점으로 해석했다. 그들은 구체적으로 자신들의 생각과 입장을 제도적으로 실천하려고 노력했는데, 이러한 노력의 일환으로 등장하게 된 것이 사제당 이후에 본격적으로 나타나는 향약과 서원들이다. 향촌에서 이제 필요한 것은 소위 ‘군주론’에 대한 이해보다는 ‘군자론’에 입각한 실천이었기 때문이다.

사림의 이런 시도는 당연히 경기 지역에 물적 기반을 둔 훈구 세력에게는 매우 위협적이었다. 외척을 중심으로 한양에 물적 기반으로 둔 훈구 세력이 장기적으로는 전국의 방방곡곡 향촌에 토대를 구축한 사림 세력에게 밀릴 수밖에 없는 구도였기 때문이다. 훈구 세력과 사림 세력의 충돌은 필연적이었고, 사림 세력은 정치적인 꺾박을 견뎌내고 결과적으로 승리하였던 것이다. 그 시작점에 『사제편』이 있다.

〈참고문헌〉

『中宗實錄』.

『承政院日記』.

安處順, 『思齋篇』, 국회도서관.

金麟厚, 『河西先生全集』, 한국고전번역원.

金正國, 『思齋集』, 한국고전번역원.

宋穉圭, 『剛齋先生集』, 한국고전번역원.

安璠, 『己卯錄補遺』, 한국고전번역원.

李德懋, 『靑莊館全書』, 한국고전번역원.

韓浚謙, 『柳川遺稿』, 한국고전번역원.

이광호 역(2004), 『근사록집해』, 아카넷.

윤용남 외(2018), 『(완역)성리대전』, 학교방.

최봉수·서수용(2003) 역, 『국역 옥계선생문집(玉溪先生文集)』, 풍천노씨문효공파중문화.

김덕수(2019), 「제주 유배객 충암(沖菴)의 교유와 감춰진 이름들」, 『인문논총』 76, 서울대학교 인문학연구원.

이유리(2021), 「17세기 일본 간행 조선본 『근사록집해(近思錄集解)』 연구」, 『한국학』 44, 한국학중앙연구원.

우정훈·송일기(2010), 「葉採의 『近思錄』 集解本 板本考」, 『서지학보』 36, 한국서지학회.

우진용(2016), 「퇴계 수택본 『근사록집해』의 전래경위와 가치」, 『서지학연구』 65, 한국서지학회.

Ahn Cheosun (安處順, 1492-1534)'s Friendship

Uhm, Kook-hwa*

In this article, I will examine the activities of Sajedang Ahn Cheosun (思齊堂 安處順, 1492-1534) in the first half of the sixteenth century and reassess the meaning of his work, *Sajepyeon* (思齊篇). The fact that Ahn Cheosun was a Gimyoemyeonghyeon (己卯名賢) and the author of *Gimyomjehyeonsucheop* (己卯諸賢手帖) has received some scholarly attention, but he has rarely been properly evaluated for his publication of *Guensarok* (近思錄) as a officer and his writing of *Sajepyeon* immediately after the Gimyoŏsahwa (己卯士禍). This study focuses on three texts from *Sajepyeon*, which consists of texts and commentaries selected directly from the *Four Books*. The three sentences, taken from *the Analects*, can be summarized as the friendships of 'Imunhoewoo (以文會友)', 'Guigyeongji (久而敬之)', 'Abinbulbae (我殯不拜)' which are the scriptural basis for the friendship theory of Ahn Cheosun.

Key Words

Ahn Cheosun (安處順), Sajedang (思齊堂), *Sajepyeon* (思齊篇), *Guensarok*, friendship

논문접수일: 2024.5.26., 심사완료일: 2024.6.16., 게재확정일: 2024.6.18.

* Research fellow, Institute of Humanities at Seoul National University /
E-mail: goocaa79@gmail.com

순암 안정복의 경학관과 역학에 관한 일고찰

이영호 *

-
1. 서론
 2. 안정복의 경학관
 3. 안정복의 경전해석
 4. 안정복의 易 해석의 일면
 5. 마무리
-

■ 국문요약

성호 좌파라 일컬어지는 권철신, 이병휴, 정약용으로 이어지는 계통이 비교적 주자학에 비판적이었다면, 順菴 安鼎福으로 계승된 성호 우파는 주자학에 대하여 계승(혹은 비판적 계승)을 하였다고 평가받고 있다. 그러나 안정복의 경학을 살펴보면, 新義의 긍정과 朱子說의 고수라는 두 측면이 공존하고 있다. 성호 좌파가 경전해석에서 舊說에 대한 회의와 新說의 발현으로 기울었다면, 안정복은 어디까지나 주자의 경전해석에 대한 고수의 바탕 위에서 새로운 경전 해석을 수용하였다. 이는 달리 말하면, 구설인 주자 경설과 신설인 성호의 경학을 통합적으로 구현하였다고도 평가할 수 있을 것이다.

한편 안정복의 이러한 경학관은 그의 경전 해석과 易學에도 영향을 미쳤다. 그 결과, 안정복의 경학은 주자 주석을 중심으로 하면서도 왕왕 懷疑에 의한 新義를 보이기도 하였다. 그리고 이질적 주석의 소통을 통해 양자를 통합하는 면모를 보여주기도 하였다. 이렇게 보면 안정복 경학의 특징으로 기왕에 거론

* 성균관대학교 동아시아학술원 교수 / E-mail: lyh6896@skku.edu

된 '주자주 준수', '하학 지향' 외에, '통합적 사유'를 더할 수 있다고 생각한다.

주제어: 순암 안정복, 성호 우파, 주자주 준수, 신의, 통합적 사유

1. 서론

번암 체제공과 방산 허훈에 의해 제시된 근기실학에서 경제치용학과의 사승관계를 살펴보면, 퇴계 이황에서 한강 정구, 미수 허목, 성호 이익, 순암 안정복, 하려 황덕길, 성재 허전으로 이어진다.¹⁾ 이른바 성호 우파이다. 한편 성호 좌파라 일컬어지는 녹암 권철신, 정산 이병휴, 다산 정약용으로 이어지는 계통이 비교적 주자학에 비판적이었다면, 순암 안정복으로 계승된 성호 우파는 주자학에 대하여 계승(혹은 비판적 계승)을 하였다고 평가받고 있다. 성호라는 큰 뿌리에서 지향이 다른 유학적 이념이 분기함으로써 조선후기 유학사는 다채롭고 질적으로도 고도화 될 수 있었다. 이는 성호가 주자학에 대하여 가지고 있었던 수용 혹은 비판적 양상의 일면을 후대에 한쪽으로 치중하여 수용한 결과라고도 볼 수 있을 것이다. 성호 우파는 주자학 수용에 성호 좌파는 주자학 비판으로 말이다. 그런데 성호의 사상이나 경학은 이렇게 좌우파로 나뉘어서만 전승된 것일까 하는 의문이 든다. 이 논문은 이런 의문에 대한 답을 찾아가는 과정에서 성호 우파로 평가받는 順菴 安鼎福(1712~1791)의 경학이 비록 성호 우파적 성향이 농후하였지만, 성호 좌파적 지향 또한 있었음에 착안하여 작성되었다. 안정복의 경학관과 경전주석에는 분명 이 양자의 통합적 형태가 있기 때문이다.

1) 이우성(1999), 36면.

이에 본고에서는 기왕의 안정복 경학에 대한 논의²⁾를 바탕으로 그의 경학관과 역학 해석의 일면을 살펴보고자 한다. 호한한 안정복 경학에서 역학 해석, 특히 건괘 폐사의 해석에는 그의 이러한 경학적 특징이 잘 구현되어 있다고 판단해서이다.

2. 안정복의 경학관

안정복의 경학관은 그가 주자학을 바라보는 입장과 연동되는데, 여기서 성호의 학문이 가지는 의미가 지대하다. 아래 예문을 보면서 이 점을 좀 더 자세하게 들여다보기로 하겠다.

❶ 黃德吉, 『順菴先生行狀』

오직 우리 退溪夫子만이 멀리 考亭의 道統을 이었고, 성호선생만이 퇴계부자의 統緒에 곧바로 접하여 道學의 전수에 근원이 있다. 선생은 이미 성호에게 切磋琢磨를 받았고, 모범을 삼는 바는 오직 퇴계에 있었으니, 그 연원을 거슬러 올라가면 원하는 바는 주자를 배우는 것이었다. …… 퇴계의 도는 선생을 기다려서 이어지고 성호의 학문은 선생을 얻어서 드러났으니, 선생의 성대한 덕과 큰 업적은 先儒들을 집대성했다고 할 만하다.³⁾

2) 함영대(2013)에 의해 정리된 안정복 연구의 현황을 보면, 그의 사학, 성리학, 사회사상, 서학에 관한 연구가 주류를 이루고 있으며, 경학 연구는 3중에 불과하다. 이 봉규(2000), 함영대(2008), 엄연석(2009)은 각각 안정복의 경학 전반, 맹자학, 역학을 분석하고 그 의미를 밝혔다.

3) 『順菴集』, 『順菴先生行狀』. “惟吾退溪夫子遠紹考亭之統, 星湖先生直接退溪之緒, 道學之傳, 有自來矣. 先生切磋琢磨, 既承於星湖, 楷模準繩, 惟在於退溪. 若溯其源頭, 則所願學朱子也. …… 退溪之道, 待先生而傳, 星湖之學, 得先生而著. 先生盛德大業, 可謂集羣儒之成矣.”(이하 『順菴集』에서 인용한 글들의 원문과 번역은 한국고전번역원의 국역을 전재하였다. 그러나 필자의 견해에 의거하여 원문표점과 번역에 약간의 가감을 하였다.)

2 「函丈錄」

인하여 『孟子』를 논하였는데, 『疾書』의 春王正月 및 井地에 대해서 논한 辯을 내어 보이고는 웃으면서 말씀하셨다. “이것은 朱子를 논박하는 一大妄論이지만, 바로 주자의 忠臣이 되고자 하는 뜻인 것이니, 아마 주자가 보더라도 크게 비난하여 배척하지는 않을 것이다.”

또 말씀하셨다. “『중용』과 『대학』을 읽으면 구절마다 의문이 생긴다. 그런데 지금 사람들은 글을 읽으면서도 의심할 줄 모르기 때문에 학문이 진전되지 않는 것이다.”

또 말씀하셨다. “공자가 말하기를, 詩 300편의 의미를 한마디로 개괄하면 ‘생각에 사투함이 없다는 것이다’ 하였는데, 지금 주자의 『集傳』을 보면 음란한 시가 많다. 주자는 비록 ‘악한 자도 이를 통하여 그 악을懲創할 수 있다’고 하지만, 鄭風과 衛風의 淫奔詩로 연주하고 노래 불러서 蕩자와 情女로 하여금 이를 듣도록 하고는, 말하기를, ‘너는 음란한 생각을 하지 말아라’ 한다면 이것은 어불성설이다. 『집전』에서 말한 음분시가 모두 음분시는 아닐 것이다.”⁴⁾

3 「權省吾-日身-에게 보낸 편지」

가만히 보면 요즘 제군들의 經學이 새로운 뜻을 발견한 것도 있고, 前人들이 발명하지 못한 것을 발명한 경우도 있습니다. 그러나 만약 여기에만 주력하다 보면 결과적으로 앵무새처럼 말만 잘한다는 기롱을 면할 수 없고, 이후로 驚天動地할 말이 더욱 쏟아져 나와 급기야는 六經에 온전한 글이 없게 될 터이니, 이 어찌 말이 되겠습니까? 군자의 학문은 비록 경전의 뜻을 밝히는 데 목적이 있지만, 자기 마음만을 존숭하고 마음대로 한다면 경전이 무슨 소용이 있겠습니까?

알기 쉽게 비유를 들어 말해 보겠습니다. 집안에 어진 父兄이 있어 한 마디 말과 하나의 행실이 모두 다 자손의 본보기가 되고 있지만 한

4) 『順菴集』 卷之十六, 「函丈錄」. “因論『孟子』, 出『疾書』, 論春王正月及井地辨以示之. 笑曰: ‘此駁朱子一大妄論, 卽欲爲朱子忠臣之意也, 恐朱子見之, 不大非斥也.’ 又曰: ‘讀『庸』, 『學』, 節節有疑, 今人讀書無疑, 故學不進.’ 又曰: ‘子曰詩三百, 一言而蔽之, 曰思無邪. 今觀朱子『集傳』, 則淫亂之詩多, 朱子雖云惡者可以懲創之, 而以鄭衛淫奔之詩弦歌之, 而使蕩子情女聞之, 曰爾勿爲淫想也, 此不成說矣. 『集傳』所謂淫奔之詩, 未必皆淫奔之詩也.’”

두 번의 잘못은 없지 않다면 그 한두 번의 잘못 때문에 전체를 부정해서야 되겠습니까. 程朱로 말하면 후세의 亞聖이자 斯文의 부형 격인데, 사람이 자기 어진 부형을 헐뜯는다면 과연 선량한 자제가겠습니까? 나의 소견은 이와 같을 뿐입니다.⁵⁾

이른바 성호 우파의 적전인 하려 황덕길은 안정복의 행장을 쓰면서 그 학통의 연원을 1에서 보듯이 주자에게서 찾고 있다. 주자에게서 발원한 이 학맥은 퇴계를 거쳐 성호로 내려오다가 안정복에 계승되면서 집대성되었다고 평가한다. 즉 안정복은 주자, 퇴계, 성호의 학통을 독실하게 지킴과 동시에 이를 집대성한 위치에 있는 것이다. 황덕길의 이러한 평가에 의하면, 안정복뿐 아니라 성호 또한 주자와 퇴계에 대한 존신이 매우 클 것이라 예상할 수 있다. 그런데 성호의 주자에 대한 존신은 단순한 추종을 의미하는 것이 아니다.

성호는 주자의 경전주석을 고수하는 것이 주자를 존송하는 것이 아니라고 주장한다. 2에서 보듯이, 성호는 『맹자』에 주석을 달면서 주자의 경설을 논박하고 나서, 자신을 가리켜 ‘주자의 충신’이라 칭하였다. 주자도 자신의 이러한 자세를 탓하지 않을 것이라고 침언을 하기도 하였다. 그러면 성호의 경전해석의 지향은 어떠한가? 성호 경학에 관하여 연구한 연구자들이 지적하였듯이, 그것은 바로 경전을 읽으면서 생기는 ‘회의’와 이를 진지하게 고민한 끝에 얻어지는 ‘자득’이었다. 성호는 윷글에서 『대학』과 『중용』을 읽으면서 구절마다 의문이 든다고 하였다. 이 구절은 아마도 경문을 의미한다기보다, 이 경문에 달려 있는 주석을 가리

5) 『順菴集』 卷之六, 「與權省吾-日身-書」. “竊觀近來諸君經學, 實有透得新義, 發前未發者, 而若徒致力於此, 未免能言之歸, 而向後驚天動地之論, 愈出愈奇, 而六經無全文, 此豈成說乎? 君子之學, 雖在明經, 而師心自用, 則經亦何用哉? 以近而易知者言之, 家有賢父兄, 其言行可爲子孫之法則, 而不無一二之錯誤, 則以其一二之錯誤, 掩其大體, 可乎? 程朱是後世之亞聖, 而斯文之父兄也. 人若詆訛其賢父兄, 則是果爲良子弟乎? 愚見如是而已.”

킨다고 보는 것이 타당할 것이다. 실상 다른 글에서 성호는 주자의 『대학』 해석에 대하여 의문을 제기하기도 하였기 때문이다. 한편 주자에 의해 淫詩說이 제기된 이래, 주자의 시설은 毛詩와 쌍벽을 이루는 『시경』 이론으로 정착하였다. 그런데 성호는 주자의 음시론에 의문을 제기하고 있다. 사정이 이러하기에 성호의 경설은 주자를 배척하지는 않았지만, 주자와 일정 거리가 있다. 그리고 성호는 자신의 이러한 경설은 주자를 잘 배운 결과라고 자평하였다. 이처럼 성호는 회의를 경학의 중요 방법으로 내세웠기에, 주자학에 비판적인 성호 좌파의 견해는 성호학의 이 지점에서 연원하는 듯하다. 실제로 권철신, 이병휴는 주자와 다른 견해를 세웠고 성호는 이들의 학문적 역량을 매우 높이 평가하였다.

성호 사후, 이들에 의해 주도된 성호 좌파의 경학은 新義를 내세웠기에 참신하였는데, 서인 정권하에서는 일면 위태롭기까지 하였다. 당시 70여 세의 안정복은 이 점을 예리하게 간파하였다. 하여 3에서 보듯이 권철신의 아우인 권일신에게 보내는 편지에서, 이 점에 대하여 매우 엄중하게 가르침을 내리고 있다. 경설의 신의만을 좇는 것은 두 가지 면에서 부당하다고 하였다. 첫째는 자기 마음대로 경설을 만든다면, 도대체 종래 성현에 의해 창작된 경전이 무슨 소용이 있을 것이며, 둘째로 程朱는 집안으로 치면 어진 부형 격인데 이들을 헐뜯어서야 되겠냐는 것이다. 설혹 부형이 한두 가지 잘못이 있더라도 그 전체 면모를 부정해서는 안 된다고 하였다. 이는 주자의 경설에 설혹 한두 가지 오류가 있다 하더라도 그 전체를 부정해서는 안 된다는 의미일 것이다.

안정복의 성호에 대한 존모의 념은 지극하였다. 이는 스승과의 짧은 만남의 기록인 「함장록」에 잘 나타나 있다.⁶⁾ 이처럼 성호의 인품과 그 학문에 대한 존모의 념이 지극하였던 안정복은 성호의 경학에 내재된 회

6) 「함장록」의 분석은, 임형택(2013) 참조.

의와 자득의 정신과 자신의 주자 경설을 준수하는 자세를 어떻게 상호 조정하고 수용하였을까? 그 답을 우리는 「함장록」의 아래와 같은 대담에서 찾을 수 있다.

(성호 선생이) 또 말씀하시기를,

“세상 사람들이 모두 말하기를, ‘程朱 이후로는 經書의 文義가 크게 밝혀져서 더 이상 남은 것이 없으니 단지 그대로 따르기만 하면 된다’라고 한다. 이 말이 대개는 옳지만 그대로 타당하지 못한 점도 있다. 성현이 후인에게 바라는 바는 의리를 講明하게 하고자 한 것이니, 그 뜻이 어찌 더 이상 미진한 바가 없다고 여겨 후인으로 하여금 말하지 못하게 하고자 한 것이었겠는가. 이는 程朱의 본뜻이 아니다.”

라고 하시기에, 내가 대답하기를,

“감히 여쭙습니다. 이에 는 또한 두 가지 경우가 있습니다. 덕행이 성립하고 知解가 탁월한 사람이라면 참으로 말씀하신 바와 같을 것입니다. 그러나 初學 後生들이 지식이 아직 부족한데도 오로지 지식만 위주로 하여 前輩들에게 잘못을 찾으려고 한다면 필시 새로운 것을 좋아하고 남다른 것에 힘쓰는 버릇이 생기고 전배들을 경시하는 병통이 생길 것입니다. 그렇다면 삼가 법도를 잘 지키자는 주장(謹守規矩)이 진실로 법도를 세우는 大經일 듯합니다. 어떻게 생각하십니까?”

라고 하니, 선생께서,

“참으로 그렇다.”

라고 하셨다.⁷⁾

위의 글을 보면, 성호는 정주의 경설을 묵수하는 것에 반대하고 경전의 의미를 새롭게 규명하고자 하였다. 그리고 자신의 이러한 생각이야말

7) 『順菴集』 卷之十六, 「函丈錄」. “又曰: ‘世人皆謂程朱以後, 經書文義大明, 無復餘蘊, 只當遵之而已. 此說大槩然矣, 猶有未安. 聖賢之所求於後人者, 欲以講明此義理. 其意豈謂之無復餘蘊而不使後人言之耶? 此非程朱之本意也.’ 余對曰: ‘敢稟. 此亦有兩般. 若行成德立, 知解卓越者, 誠如所教. 若新學後生知識未定, 而專以知解爲主, 求過于前輩, 則必有好新務奇之習, 有輕視前輩之患. 然則謹守規矩之論, 實是立法之大經. 未審?’ 先生曰: ‘誠然.’”

로 주자 경학의 본의에 합치되는 것이라고 생각하고 있다. 이러한 성호의 견해에 대하여 안정복은 주자 경학을 준수하고자 하는 자신의 생각과 주자 경학을 넘어서려는 스승 성호의 관점을 병치시키는 묘안을 제시한다. 그것은 바로 성호처럼 덕행이 확립되고 지혜가 탁월한 경우 주자를 넘어서는 경전의 신의를 제시할 수 있지만, 초학 후생들은 주자의 주석을 준수하는 ‘謹守規矩’의 자세를 지녀야 한다는 것이다. 즉 안정복에 의하면 경전의 신의는 적어도 주자, 퇴계, 성호 정도의 선현만이 제시할 수 있고, 나머지 학자들은 선현이 제시한 주석을 ‘謹守’해야만 한다는 것이다. 이렇게 보면 안정복 경학관의 일단은 新義의 가능성에 대한 긍정과 기존 주석에 대한 고수의 양면이 공존하고 있는 셈이다.

안정복의 이러한 경학관은 그의 서간문에 잘 드러나 있다. 안정복은 종래 주자학과의 주석과는 결을 달리하고 있는 성호의 경전주석인 『질서』에 대하여 ‘정밀한 이치가 드러난 주석’으로 극찬하면서,⁸⁾ 당대의 비난에 대하여 적극 옹호하였다.⁹⁾ 또한 이와는 달리 주자의 주석을 넘어서서 신의를 제기하는 성호의 후학들에 대해서는 엄중하게 비판하였다.¹⁰⁾ 이는 안정복 경학관에 내재된 신의의 긍정과 주자설의 고수라는 두 측면이 여실하게 반영된 것이라 하겠다. 비록 반면의 긍정이기는 하

8) 『順菴集』 卷之二, 「上星湖先生書」. “然若『疾書』之屬, 明睿所照, 精義自發, 如使一向緘默, 不爲筭錄, 則後人何述?”

9) 『順菴集』 卷之二, 「上星湖先生別紙」. “前日在京時, 不知者三四人謂觀『疾書』, 多所指斥, 雖不與語, 而心甚不安; 此不過瞻借之際, 初是相好間二傳三傳, 或掛于時眼也.”; 『順菴先生文集』 卷之二上, 「星湖先生書」. “前日下書, 有欲知『疾書』中指摘之論. 今世人大抵嘵嘵好譏謗, 豈能知書中意而如是耶?”

10) 『順菴集』 卷之六, 「答權旣明書」. “公每謂: 『大學』古本自好, 不必改定.’ 又謂: ‘格致章自存, 不必補亡.’ 又謂: ‘聽訟章, 似無着落.’ 此非公自得之見, 先儒已爛漫言之矣. 愚意則常謂讀章句爛熟, 其於朱子本意, 一句一字, 皆有下落, 然後始觀諸說, 觀其議論而已. 今無積累專精之工, 而客見新義橫在肚間, 率爾曰此是而彼非; 其於進學之工, 有何益? 而公所謂義理頭腦, 似不在此等處矣.”; 『順菴先生文集』 卷之六, 「答權旣明 哲身 別紙」. “我之私衷, 橫在肚裏, 却以先儒之說, 求合於己, 是甚不可. 若然則我去自做一般文, 何必苦苦讀古書乎?”

지만 성호 좌파의 경학관이 안정복에게 아주 없었던 것은 아니라고 말할 수 있다. 이는 후술하겠지만 그의 경전해석에 엄연하게 드러나는 면모이기도 하다.

3. 안정복의 경전해석

안정복의 경학이 지니는 특징에 대해서는 이봉규, 함영대에 의해 논의되었다. 그 결과 안정복의 경학은 ‘주자설의 준수’,¹¹⁾ ‘하학의 중시’¹²⁾ 등의 특징이 있음이 밝혀졌다. 전자의 주장이 성호 우파적 성격으로 안정복의 경학을 규정한 것이라면, 후자는 성호 좌파의 성격이 안정복 경학에 어느 정도 있음을 인정한 것이라 할 것이다.

한편 필자는 앞서 안정복의 경학관은 주자학 중심이면서도 주자학에서 벗어난 창신의 지점을 동시에 수용하는 특징이 있다고 언급하였다. 이는 종래 안정복의 경학을 성호 우파와 성호 좌파에 치우쳐서 논의한 내용을 수용한 바탕 위에서, 이 양자가 상호 존재하는 것으로 규정한 것이라 할 것이다. 즉 안정복은 경전관은 구설의 준수와 신설의 발현을 통합적으로 사고하고 있음을 의미하는 것이라 하겠다. 안정복의 이러한 경학관은 그의 『대학』 해석에 그 일단이 보이기도 한다. 다음은 『대학』 청송장에 대한 안정복의 창견이다.

11) 이봉규는 안정복의 시경학, 역학, 서경학, 대학설, 예학 등을 분석하고서, 주자의 해석체계에 간혀있지 않은 모습을 보여주었지만, 주희의 성리학적 체계를 고수함과 동시에 성호 좌파의 학문방식에 본원의 확립이 결여된 것을 비판하며 ‘謹守規矩’의 입장을 견지한다고 평가하였다.(이봉규(2000), 89면)

12) 함영대는 안정복의 학문관을 하학중심으로 규정하고서 그의 경학이 성리학의 지반을 버리지 않으면서도 실천성을 보완한 것이라고 하였다.(함영대(2008), 61면)

『聽訟章』의 “無情者不得盡其辭 大畏民志”에서 ‘無情’은 無知란 말과 같다. 無知한 자는 비록 억울한 일이 있다 하더라도 事理를 辨釋하여 자기 뜻을 전달하지 못하니, 官長이 된 자가 반드시 인도하고 깨우쳐 그들로 하여금 스스로 자기 뜻을 다 말하게 해야만 民情이 위로 통하여 막힐 염려가 없게 될 것이다. ‘大畏民志’의 ‘畏’ 자는 『서경』의 “두려워할 것은 백성이 아닌가.[可畏非民]”의 ‘畏’ 자와 같다. 民志의 向背에 따라 治亂이 나뉘니, 어찌 크게 두려워해야 할 것이 아니겠는가.

일찍이 보건대, 세상에 관리가 된 자 중에는 이미 明德의 공부가 없기 때문에 백성을 다스릴 때에 간특한 속임수가 있을까 염려하여 반드시 먼저 사나운 위엄을 보여 백성으로 하여금 감히 입을 열어 眞情을 다 말하지 못하게 하는 자가 많으니, 이 어찌 孔子의 聽訟의 뜻이겠는가.

장구에서 ‘實’로 ‘情’을 풀이했기 때문에 또 ‘虛誕’ 두 글자로 對를 맞추어 말했으니 아무래도 의심스러운 점이 있다.

이것이 혹 一說이 될 만하지 않겠는가. 의심이 있으면 반드시 질정을 하는 것이 先賢이 후진에게 바라는 바이기에 주체님께 논하여 의심스러운 점을 기록해 둔다.¹³⁾

필자는 20대에 『대학장구』를 공부할 즈음, 온통 그 경문(주자주)이 이해가 안 되었다. 격물치지, 성의, 정심은 번역은 되는데 도대체 이것이 무슨 말인지를 알 수 없었다. 이런 내용들은 모두 보이지도 않고 만져지지도 않는 인간의 심성을 논한 것이기 때문이다. 내가 내 마음이 어떻게 생겼는지에 대한 반성적 사고를 한 적이 없었기에, 몰이해는 당연한 것이었다. 그런데 『대학장구』 전4장인 청송장은 인간의 심성에 대한 논

13) 『順菴集』 卷之十一, 「經書疑義」. “聽訟章, ‘無情者不得盡其辭, 大畏民志.’ 無情猶言無知. 無情者, 雖有冤屈, 不能卞釋事理, 導達其意, 爲官長者, 必也誘導開曉, 使之自盡其意, 然後民情上通而無壅隔之患矣. ‘大畏民志’之畏, 與‘可畏非民’之畏同, 民志之向背而治亂判焉, 豈非大可畏者乎? 嘗觀世之爲官者, 旣無明德之工, 而御民之際, 恐有奸僞, 必先施威虐, 使民不敢開口而盡其情者多矣. 此豈夫子聽訟之意乎? 章句以實訓情, 故又以虛誕二字對舉而言之, 終有所疑. 此或備一說否? 有疑必質, 先賢之所望於後進, 故僭論志疑.”

의가 아니었는데도 이해가 되지 않았다. 인간의 마음을 두려움으로 복종시켜 거짓말을 못하게 한다는 해석이 도대체 가능하기는 한 이야기인가라는 생각이 들어서였다. 시간이 지나 심성론을 공부하면서 전자에 대해서는 어느 정도 의문이 풀렸지만, 후자는 여전히 그냥 지나갔다. 그런데 안정복은 이 경문에 대하여 주자와 해석을 달리하면서 독자의 마음을 납득시키는 풀이를 제공하고 있다.

이 지점을 선명하게 드러내기 위하여 먼저 주자의 해석과 그에 의거하여 이 경문을 독해하면 다음과 같다. 주자는 聽訟章의 “無情者不得盡其辭 大畏民志”에서 ‘情’을 백성들의 ‘진심(진실)’으로 이해하였으며, ‘辭’를 ‘허탄한 말’ 즉 ‘거짓말’로 규정하였다. 그리고 ‘大畏民志’에서 ‘백성들의 마음(뜻)’을 두렵게 하는 존재는 위정자라고 설정하였다.¹⁴⁾ 이렇게 이 경문을 이해하면, “진심이 없는 백성들이 송사에서 거짓말을 다 할 수 없게 된 것은, (바로 자신의 명덕을 밝힌 위정자가) 백성들의 마음에 크게 경외심을 심어 주었기 때문이다” 정도로 의역이 될 것이다. 주자의 해석대로라면, 진심 없이 거짓말로 남을 무고하고자 하는 백성들도 위대한 정치가의 덕화에 감화되어 저절로 마음에 경외심이 생겨나서 이런 행동을 하지 않게 된다는 것이다. 안정복은 과연 이런 것이 가능한 것인지에 대하여 의문이 들었던 것 같다. 그리고 자신의 의문을 정당하게 뒷받침할 문헌적 증거를 찾아서 마침내 이 구절을 주자와 다르게 해석할 수 있었다.

위의 예문에서 보듯이 우선 안정복은 ‘情’을 주자처럼 백성들의 ‘진심(진실)’으로 이해하지 않고, 백성들의 ‘지식’으로 보았다. 이렇게 보면 ‘無情者’는 ‘진심이 없는 자’가 아니라, ‘지식이 없는, 즉 무식한 자’가 된

14) 『大學章句』, 「傳四章」. “情, 實也. 引夫子之言, 而言聖人, 能使無實之人, 不敢盡其虛誕之辭, 蓋我之明德, 既明, 自然有以畏服民之心志, 故訟不待聽而自無也.”

다. 그렇게 되면 ‘不得盡其辭’의 ‘辭’도 주자처럼 ‘거짓말’이 아니라, ‘진심이 담긴 말’이 된다. 안정복의 방식대로 이 두 구절을 연결해 보면, ‘무식(무지)한 백성들은(비록 억울한 일이 있더라도) 자신의 진심이 담긴 말을 다 표현하지 못한다’는 정도로 이해가 된다. 그리고 뒷 구절의 주체를 위정자로 본 것은 주자와 동일하지만, 주자처럼 ‘백성들의 마음에 크게 경외심을 가지게 했다’로 읽지 않고, ‘백성들의 마음을 크게 두려워해야 한다’라고 읽었다. 그리하여 이 두 문구를 안정복의 독법대로 연결하여 의역하면, “무식한 백성들은 억울한 일을 당하더라도 자신의 진실을 담보한 말을 다 할 수 없을 것이다. 그러니 위정자는 백성들의 이러한 사정을 헤아려야 되니, 항상 백성들의 마음을 크게 두렵게 여겨야 할 것이다.” 정도가 될 것이다. 주자와 안정복의 해석 모두 문맥상으로는 하자가 없어 보이지만, 주자의 해석은 인간세상에 실현되기 어려운 것이기에 공허하게 다가오고, 안정복의 해석은 그 먼 중국이 아니라 조선의 당대에 절실한 의미로 이 구절을 이해하고 있기에 더 껍진한 해석으로 받아들여진다.

이 해석의 말미에 안정복은 “이것이 혹 一說이 될 만하지 않겠는가.”라고 겸사를 하였지만, 그야말로 겸사이다. 이 해석의 말미에서 ‘(주자의 해석처럼 읽는다면) 이 어찌 孔子의 聽訟의 뜻이겠는가!’라고 하였으니, 이 말은 안정복 자신의 해석에 대한 자부의 발로라고 할 것이다.

주자와 상당히 다른 지점에서 이 경문을 독해한 안정복은 ‘의심이 있으면 반드시 질정을 하는 것이 先賢이 후진에게 바라는 바이기에 주체님께 논하여 의심스러운 점을 기록해 둔다’라고 하였으니, 이는 성호가 지녔던 경전주석 자세의 핵심이다. 그리고 이는 성호 좌파로 이어진 경학의 핵심논리이다. 그러나 안정복의 이러한 경전주석 태도는 성호 좌파의 그것과 결이 다르다. 성호 좌파가 경전해석에서 구설에 대한 회의와 신

설의 발현으로 기울었다면, 안정복은 어디까지나 주자의 경전해석에 대한 고수의 바탕 위에서 새로운 경전해석을 수용하였기 때문이다.

한편 안정복 경전해석의 또 다른 특징으로 經義와 經義를 서로 소통(통합)시켜 이해하는 ‘以經通經’의 방식을 거론할 수 있을 것이다. 이미 많은 연구자들에 의해 논의되었지만, 조선 주자학파의 경학의 주된 경전 해석방식은 주자주에 대한 존신과 부연, 그리고 소주에 대한 비판적 인식이었다.¹⁵⁾ 퇴계 이래 율곡학과, 영남 퇴계학파가 공히 가지고 있었던 이러한 경전주석방식은 안정복의 경학에 일정하게 영향을 미쳤을 것이다. 안정복의 경설을 모아 놓은 「경서의의」의 내용을 살펴보면, 주자의 경설에 대한 존신¹⁶⁾과 소주에 대한 비판¹⁷⁾이 왕왕 보이기 때문이다.

그런데 안정복은 종종 서로 다른 경전의 의미를 연관시켜 경의 본지를 통합적으로 고찰하고자 하는 이경통경의 방식으로 경전을 이해하곤 하였다. 이는 조선주자학파 경학자들에게서도 보이기는 하지만 실학과 혹은 탈주자학파의 경전주석방식에 빈번하게 나타나는 주석방식이다. 아래 예시를 통해 그 양상을 살펴보기로 하겠다.

① 나는 늘 생각건대, 『중용』은 『周易』의 繫辭傳에서 나왔고 『孟子』는 『중용』에서 나왔으니, 문장의 필세도 서로 매우 비슷합니다.¹⁸⁾

② 『주역』은 卦를 인하여 象을 취했고, 『시경』은 物을 인하여 興, 比

15) 조선주자학파의 경전해석방식에 대해서는, 이영호(2019), 참조.

16) 『順菴集』 卷之九, 「與鄭子尙書」. “後世學問, 捨濂洛而無他, 朱子說爲天下後世之所宗師, 此可爲終身受用而無盡者矣.”

17) 『順菴集』 卷之十一, 「經書疑義」. “王立於沼上章, 靈臺小註, ‘言其倏然而成, 如神靈所爲, 故謂靈臺.’ 按靈臺是望氛視察灾祥, 以爲占驗之所, 故謂之靈. 小註說恐未必然. 或曰: ‘靈, 善也.’ 詳詩義.”

18) 『順菴集』 卷之九, 「答南釋簡履默書」. “愚常妄謂『中庸』出於『繫辭』, 『孟子』出於『中庸』, 文章筆勢, 亦甚相似.”

를 했고, 『춘추』는 사람의 선악과 일의 시비를 인하여 褒貶을 하였으니, 그 뜻은 같다.¹⁹⁾

③ 『대학』 1장과 『중용』 1장은 말은 다르나 뜻은 같다. 『대학』의 ‘明明德’이란 것이 바로 『중용』의 ‘天命之性’, ‘率性之道’이고, 『대학』의 ‘新民’이란 것이 바로 『중용』의 ‘修道之教’이고, 『대학』의 ‘知至’란 것이 바로 『중용』의 ‘致中和’이다.²⁰⁾

안정복은 ①과 ②에서 보듯이 『주역』의 계사전의 문장과 『중용』, 그리고 『맹자』의 문장의 필세가 유사하다고 보았다. 그리고 『주역』의 괘를 통한 상의 취함, 『시경』의 물에 의거하여 흥과 비를 일으킴, 『춘추』의 선악과 시비를 통한 포폄 등은 모두 그 서술방식이 동일하다고 하였다. 한편 안정복은 유가의 경전은 그 형태적 측면에서뿐 아니라, 서로 다른 언어를 사용하지만 내용에서는 상통한다고 보았다. 예컨대 ③의 문장에서 보듯이 안정복은 『대학』 경1장의 핵심개념인 ‘명명덕’과 ‘신민’을 『중용』 1장의 핵심 연구인 천명, 솔성, 수도와 연계하여 그 상동성을 찾고 있으며, 『대학』의 ‘치지’는 『중용』의 ‘치중화’와 동일하다고 보았다. 사서와 삼경의 형식과 내용을 상호 소통시켜 그 동일성을 확인하는 ‘이경통경’의 경전이해 방식은 안정복 경학의 또 다른 면모라 할 것이다. 이는 종래 언급된 안정복 경학의 ‘주자설 준수’, ‘하학적 성향’에 이어서, 앞서 언급한 ‘신설의 수용’과 더불어 그의 경설의 한 국면으로 이해할 수 있다.

19) 『順菴集』 卷之十一, 「經書疑義」. “『易』因卦而取象, 『詩』因物而興比, 『春秋』因人之善惡事之是非而褒貶, 其義一也.”

20) 『順菴集』 卷之十一, 「經書疑義」. “『大學』, 『中庸』首章, 語異而意同. 其云明明德, 卽天命之性, 率性之道, 其云新民, 卽修道之教, 其云知至, 卽致中和.”

4. 안정복의 易 해석의 일면

안정복의 경학을 정치하게 분석한 논문으로 엄연석의 「순암 안정복의 『周易』 인식과 象數義理論」을 거론할 수 있다. 상기 논문에서 엄연석은 『순암집』에 나오는 역학 관련 글을 대부분 분석하고 나서, 이렇게 결론을 맺었다.

안정복은 象數를 중시하는 입장에서는 互體卦와 爻變說과 같은 방법적 기준을 중시하였으며, 義理를 중시하는 입장에서는 卦名과 함께 卦爻 사이의 比應 관계와 같은 방법 기준을 중시하였다. 하지만, 안정복은 『주역』은 象數와 義理가 유기적으로 결합되어 있으며, 理는 占에 의지하고 占 또한 理를 벗어난 것이 아니라는 견지에 『주역』을 이해하였다. 이러한 그의 시각은 기본으로는 의리역학적 목적을 가지는 입장에서 상수역학의 이론을 수단으로 수용하고 있다고 할 수 있다.²¹⁾

「사고전서총목제요」 ‘경부총서’에서 언급한 이래, 경학 역사를 지탱하는 두 축으로 흔히 漢學과 宋學을 거론한다. 이는 기본적으로 2000년 중국경학사를 고증적 한학과 의리적 송학이 상호 승부를 겨룬 것으로 파악하고 있는 것이다. 그러나 시대와 인물에 따라 때로는 이 양자를 통합하려는 시도가 있기도 하였다. 조선의 경우, 엄연석의 주장에 따르면 안정복이 여기에 해당되는 인물 중의 한 분이었던 것이다. 상수역학(한학)과 의리역학(송학)을 통섭하였기 때문이다.

그런데 안정복은 자신의 『주역』 공부의 여정을 언급하면서, “평소 『주역』을 읽으면서 『程傳』과 『本義』에만 의지하여 추측한 것이 이와 같은데 불과할 따름이니, 이 밖에 별다른 뜻이 이면에 또 숨어 있는지는 모르

21) 엄연석(2009), 64면.

했습니다.”²²⁾라고 하였다. 안정복의 이러한 진술은 조선시대부터 오늘 날에 이르기까지 한국에서 역학 공부의 기본서로 인식된 『주역전의대전』을 통해 『주역』을 이해하고 있다는 말이다.

정자의 『역전』과 주자의 『역본의』를 합본하고서 이에 소주를 단 『주역전의대전』은 명대 영락제 때 편찬된 뒤, 몇 년 뒤에 조선으로 전래되어 광범위하게 읽혀졌다. 안정복의 역학 공부의 원천도 여기에 있었다.

그런데 『주역전의대전』은 조선에 전래된 초기부터 논란에 휩싸였다. 바로 이 책에 담겨 있는 정자와 주자의 역 해석의 차이 때문이었다. 주지하다시피 정자의 『역전』은 의리역이며, 주자의 『역본의』는 의리역적 요소가 가미된 점서역이다. 이는 이 책을 읽어본 이라면 대체로 인정할 수 있는 사실일 것이다. 『주역전의대전』의 전래 이래 가장 열렬한 애독자 중의 한 사람이 바로 世祖였다. 세조는 이 책에 대한 독서를 넘어서 신하들로 하여금 구결의 초안을 마련하게 하고, 자신이 직접 그 구결을 확정하였다. 이른바 『康寧殿口訣』²³⁾이 그것이다. 그러면 『강녕전구결』은 정자와 주자의 해석 중에 무엇을 채택하였는가? 다음의 기록을 보자.

상이 하교하기를, “내가 보기에 『易』의 傳 중에 程子の 傳은 매우 잘 통하지만, 朱子の 傳은 간혹 막히니, 주자의 전이 정자의 전에 심히 못 미치는 것이다. 그러므로 내가 정자의 전을 가지고 口訣을 정하였다.” 하였다.²⁴⁾

22) 『順菴集』 卷之四, 「與尹承宣 光毅 別紙」. “平日讀『易』, 不過依倣傳義推度如此, 而不知更有別般意思藏在裏面矣.”

23) 세조의 어정 『주역』 구결은 『周易傳義』를 저본으로 하여 경문에 구결을 붙인 것으로, 卷首題에 ‘周易傳義’라고 되어 있고 권수제 아래에 ‘康寧殿口訣’이라고 되어 있다. 세조구결(『康寧殿口訣』)은 현재 국내에 전체 24권 중 권1~6, 권16~18, 권20~21만이 남아있는 零本이다. 이 중 권 1~6, 권16~18은 연세대학교 고문서자료실에, 권20은 규장각에, 권21은 국립중앙도서관 일산문고에 소장되어 있다. 한편 原刊本을 復刻한 책 24권 12책 全帙이 일본의 천황궁 자료실인 宮內廳 書陵部에 전하고 있다.(서혜준(2018), 각주 2)와 3)에서 인용)

이 기록을 보면, 세조는 주자의 『역본의』보다 정자의 『역진』을 우위에 두고, 『주역』 경문의 구결도 정자의 역설에 의거하여 달았다. 이후 이 책은 御定口訣로 불리면서 상당 기간 조선 『주역』 구결의 정본이 되었다. 사정이 변한 것은 선조대에 이르러서였다.

『眉巖集』 「經筵日記」 선조 7년 10월 25일

『주역』의 大文은 光廟(世祖)께서 『程傳』에 의거하여 토를 단 것이니, 이는 의론이 미칠 바가 아니고, 다만 마땅히 『本義』를 가지고 大文의 구결을 붙인다면 지금 예전에 해놓지 않은 것을 보완하게 될 것입니다.²⁵⁾

「周易校正廳宣醞圖記」

昭敬大王(宣祖) 말년에, 『역진』과 『본의』가 서로 다른 점이 있어, 句讀와 음과 해석을 양쪽 다 存置해야 했다. …… 대개 신축년(1601, 선조34)에 시작하여 계묘년(1603, 선조36)에 마쳐서 처음부터 끝까지 3년이 걸렸다.²⁶⁾

선조대에 정자의 『역진』에 의거하여 토를 단 『강녕전구결』에 대한 보완으로서 주자의 『역본의』도 현토하여 존치시키자는 의견이 제시되었고, 이 의견은 수용되어 마침내 교정청본 『주역언해』에는 정전과 주자본의에 의거한 현토가 병존하게 되었다. 현재 우리가 보는 언해본이 바로 이것이다.²⁷⁾ 이후 조선역학사에서 정자의 주석과 주자의 주석에 대한

24) 『國朝寶鑑』 卷13 「世祖朝四」. “教曰: ‘予觀『易』傳中, 程傳甚通透, 朱傳或礙滯, 朱之不及程遠甚, 故予以程傳定爲口訣.’”

25) 『眉巖集』 卷18 「經筵日記」. “『周易』大文, 光廟據『程傳』而懸吐, 此則非議論所到, 只當以『本義』爲大文口訣, 則今當補前日之所未有…….”

26) 『星湖全集』 卷53 「周易校正廳宣醞圖記」. “昭敬大王末年, 以『周易』傳、義互有不同, 句讀音釋, 當須兩存. …… 蓋始於辛丑終於癸卯, 首尾三年.”

27) 이상 『미암집』과 『성호전집』의 글은 서혜준의 앞의 논문을 참고하여 인용하였다. 이에 관한 자세한 전개양상도 이 논문에 상세하다.

선택 혹은 통합은 항상 관심사였다. 그러면 안정복의 역학은 이 문제에 있어서 어떤 입장을 취하고 있는가? 다음의 예문을 통해 이를 살펴보기로 하겠다.

원형이정을 이치(理)를 위주로 하여 말하면 四德이 되고 占을 위주로 하여 말할 때는 大亨이 되고 利於貞이 됩니다. 성인의 말씀은 말은 간략해도 뜻이 원만하여, 體와 用을 겸해서 말하고 理와 數를 포괄해서 말하였으니, 어느 한쪽만을 가지고 말할 수는 없습니다. 그러나 易이라는 것이 원래가 卜筮를 위주로 한 글이기 때문에 원형이정은 다 점을 위주로 한 뜻이지만 사덕의 이치도 사실은 그 속에 담겨져 있는 것입니다. 공자는 역을 점 위주로만 풀이할 경우, 혹시라도 術數쪽으로만 빠져 易理가 애매해질 염려가 있기 때문에 사덕을 나누어 말했고, 그리고 대형정의 뜻은 애당초 문왕의 그것과 다를 바가 없었던 것입니다.

주자는 그 중에서 비교적 중점을 둔 쪽으로 말했으므로, 문왕은 점을 위주로 하고 공자는 이치를 위주로 한다고 했지만 원래는 점이 이치를 벗어날 수 없고 점 속에는 이치가 들어 있는 것이므로 결국은 두 성인이 말한 易이 사실은 같은 셈입니다.²⁸⁾

위의 문장은 『주역』 건괘 과사인 ‘元亨利貞’에 관한 안정복의 해석이다. 주지하다시피 ‘원형이정’은 정자와 주자에 의해 각기 다르게 해석된다. 정자는 이 경문을 의리학적 관점에서 四德으로 파악하였으며, 주자는 이 경문을 점서학적 관점에서 占辭로 파악하였다. 때문에 이 경문을 정자의 의리학적 관점에서 토를 달고 해석하면, “乾은 元하고 亨하고 利하고 貞하다(현토: 元코 亨코 利코 貞하니라)”가 되며, 주자의 점서역

28) 『順菴集』 卷之三, 「答邵南尹丈別紙」. “元亨利貞, 主理而言則爲四德, 主占而言則爲大亨而利於貞. 聖人之言, 辭簡而意備, 兼體用包理數, 不可以一偏言. 然而易之爲書, 專爲卜筮, 故元亨利貞, 皆爲主占之義, 而四德之理, 實寓於其中. 孔子恐其專主卜筮, 則或流於數術, 而易理不顯, 故分言四德, 而大亨貞之義, 與文王初不異矣. 朱子就其較重處言之, 謂文王主占, 孔子主理, 元來占不外於理, 理亦寓於占, 則二聖之易, 未嘗不同矣.”

적 관점에서 토를 달고 해석하면 “크게 형통하고 진실이 이롭다(현토: 元亨하고 利貞하니라)”가 될 것이다. 세조는 정자의 주석을 준신하여 구결을 달았기에, 『강녕전구결』에서 이 경문에 토를 달면서, “元코 후코 리코 진실하니라”라고 하였다.

그러나 안정복은 이 양자의 해석과 구결 중 어느 한쪽을 선택하는 대신, 이 양자에 대한 통합적 이해를 추구하였다. 일단 안정복은 “원형이정을 이치[理]를 위주로 하여 말하면 四德이 되고 占을 위주로 하여 말할 때는大亨이 되고 利於貞이 됩니다.”라고 하면서, 이 구결이 정자와 주자의 입장을 공유하고 있음을 말한다. 『주역』은 원래 점서이지만, 의리적 요소가 본래부터 동시에 구비되어 있다는 입장을 표명한다. 마지막으로 주자의 점서역의 원류인 문왕의 관점과 정자의 의리역의 원천인 공자의 관점을 제시하고서, 점이 이치를 벗어날 수 없고 점 속에는 이치가 들어 있는 것이므로 결국은 두 성인이 말한 易이 사실은 동일하다는 통합적 관점을 제시한다.

앞서 엄연석은 안정복의 역학이 상수역과 의리역의 통합이라고 기술하였는데, 건괘 괘사에 대한 해석을 보면 점서역과 의리역의 통합이라고도 평가할 수 있을 것이다. 실상 조선역학사에서는 이 지점에 더욱 주의를 기울였다. 이 구결에 대한 조선 경학자들의 해석을 살펴보면, 4가지 유형으로 그 해석의 양상을 정리할 수 있다. 예시를 보면서 그 의미를 좀 더 고찰해 보기로 하겠다.²⁹⁾

① 정주설의 통합적 이해: 柳成龍, 「乾元亨利貞說」

『정전』에서는 원·형·리·정을 네 가지의 덕이라 하였고 『본의』에서는 점사라 하였다. 『정전』은 곧 공자의 설이고 『본의』는 문왕의 뜻을

29) 이하 아래에 예시로 든 경설(①~④)의 번역과 원문은 ‘한국주역대전(韓國周易大全) DB’에서 전재하였다.

이르니, 두 가지 중에 어느 것을 따르는 것이 마땅한가? 건괘는 하늘이다. 하늘은 이 네 가지 덕을 갖추고 있기 때문에 이런 상이 있고, 따라서 이런 말이 있을 뿐이다. 元은 큼이고 亨은 형통함이며 利는 마땅함이고 貞은 바름이다. 만일 건괘에 이 네 가지 덕이 없다면, 어디로부터 이런 상이 있고 이런 말이 있을 것이며, 점치는 자도 어디로부터 크게 형통하고 곧고 견고함(貞固)에 이ро울 수 있겠는가? 이것으로 본다면, 문왕의 역이 바로 공자의 역이다. 『본의』에서 비록 점치는 일을 위주로 별도로 설명하였으나, 요컨대 『정전』의 범위 안에서 벗어나지 않는다. 오늘날 의문하는 자들은 『본의』를 주로 하고자 하여 『정전』을 없애도 된다고 하니, 이는 이른바 “어리석은 사람의 면전에서 꿈 이야기를 할 수 없다”는 것이다. (『程傳』, 以元亨利貞爲四德, 『本義』, 以爲占辭, 蓋傳乃孔子之說, 而本義謂文王之意, 二者當何適從. 乾者天也, 天具此四德, 故有此象, 而因有此辭耳. 元者大也, 亨者通也, 利者宜也, 貞者正也. 若乾無此德, 則何自而有此象有此辭, 占者亦何自而得大通利於貞固乎. 以此觀之, 則文王之易, 乃孔子之易. 『本義』雖主於占筮別爲一說, 而要不出『程傳』範圍之內. 今之議者, 欲主『本義』, 而謂『程傳』可廢, 所謂癡人面前不得說夢.)

② 주자의 설 지지: 李顯益, 「周易說」

어떤 이가 “원·형·리·정이 비록 점사로 지어졌을지라도 그 뜻을 살펴보면, 크면서 또 형통하고 이로우면서 또 곧음을 이른다. 건괘는 다른 괘보다 본래 특별하기 때문에 점사에 경계의 말을 하지 않아 이와 같은 것이다.”라고 하였다. 이와 같이 봐도 통하지만 점사라고 하는 것이 옳다. 점을 쳐서 이 괘를 얻은 자의 입장에서 말하자면, 비록 점을 쳐서 이 괘를 얻었을지라도 어찌 모두 경계하지 않고 이치럼 말할 수 있겠는가? 다른 괘보다 본래 특별할지라도 그 안에서 말한 것이 반드시 모두 성인의 일만은 아니니, 점을 쳐서 이 괘를 얻은 자가 또한 반드시 곧은 뒤에야 이로울 것이다. 『본의』의 설명은 바꿀 수 없다. (或曰, 元亨利貞, 雖作占辭, 看其義, 則謂大且通利且貞矣. 蓋以乾卦此他卦自別, 故其占辭不用戒, 而如此也. 如此看亦通, 然所謂占辭是. 以筮得者言, 則雖筮得此卦, 豈能皆不待戒而如此耶. 雖比他卦自別, 而其中所言, 未必皆聖人事, 則筮得者, 亦必貞然後利矣. 『本義』說不可易也.)

③ 정자의 설 지지: 李炳憲, 『易經今文考通論』

건은 괘의 이름이고, 원·형·리·정은 괘의 점사이다. 공자가 이를 취하여 경문으로 삼음에 건괘에서만 네 가지 덕의 이름으로 구별하였으니, 그 뜻이 『문언전』에 자세하다.(乾, 卦名, 元亨利貞, 卦之繇辭. 孔子取以爲經, 特於乾卦, 以別四德之名目, 義詳文言.)

④ 정주설에 대한 언급이 없음: 李瀾, 『易經疾書』

이상 ①~④까지의 주역 건괘 괘사에 대한 주석은 각기 정자와 주자의 해석을 어떻게 이해하고 있는지를 잘 보여주고 있다. 먼저 이 두 주석 간의 괴리를 통합적으로 이해하고자 한 ①류성룡의 해석은 실상 조선역학사의 원두에 위치한 양촌 권근³⁰⁾에게서 그 단초가 마련되었다. 이후 정주설의 통합적 이해의 전통은 조선역학사에서 면면하게 내려와, 19세기 말의 蔡鍾植의 『周易傳義同歸解』까지 그대로 계승이 된다.³¹⁾

한편 주자의 설에 대한 지지와 정자의 설에 대한 지지 또한 조선역학사에서 나타난다. ②의 주자의 설에 대한 지지가 ③의 정자의 설에 대한 지지보다 빈번하게 보이며, ④처럼 정주설에 대한 언급이 없는 경우도 있다.

조선역학사에서 정주의 易說의 同異에 대한 논의에서 가장 빈번하게 출현하는 것은 이 둘을 통합적으로 이해하고자 하는 시도(①)이다. 안정복의 역설의 특징 중의 하나가 바로 여기에 있다. 이렇게 보면, 안정복

30) 『周易淺見錄』, 「乾卦 卦辭」. “文王之辭, 本占法也. 孔子解作四德. 蓋占筮之所以有吉凶, 亦由是理之所自然者爾. 故筮得乾者, 其占爲大通而利於貞者, 亦以是卦有是四德故也. 非是別爲一說, 以異於文王, 故可並觀而不相悖也. 文王周公之辭, 直因卦爻之象, 以言占筮之法, 孔子之傳, 又因其辭, 以明占筮所以有吉凶之理. 程子本孔傳以演義理, 朱子本文王周公之意, 以明占法, 前後聖賢, 互相發明也.”

31) 『一齋文集』卷五, 「周易傳義同歸解」. “『程傳』, 推義理, 而從孔子彖傳, 故以四德釋之. 『本義』, 主卜筮, 而原文王本旨, 故以大通而利在正固解之, 各是發明一理耳. 然乾占之所以大通, 而利在正固者, 以其天道之有大通而至正也. 天道之所以大通而至正者, 以其有四德而然也, 然則孔程之推說, 自不妨於『本義』, 而只是一串道理也.”

역학의 일면은 조선역학사적 전통에서 그 위치를 살펴볼 수 있는데, 그 특징은 다소 이질적인 해석-점서역과 의리역-의 통합에 있다고 할 것이다.

5. 마무리

이상으로 우리는 안정복의 경학관과 경서해석, 그리고 그의 역 해석의 일면을 살펴보았다. 기왕의 연구에서 안정복의 경학은 주자설의 준수, 또는 하학 지향 등으로 규정되었다. 안정복의 경학에 대한 이러한 앞선 이해는 타당하다. 그런데 이렇게만 안정복의 경학을 규정하면, 성호 경학의 계승은 안정복에게서 멀어지게 된다. 성호를 존송하고 배우고자 했던 안정복이 선생과 길을 달리하게 되는 것이다. 이 모순을 해결하고자 임형택 선생은 성호학의 실학적 요인은 안정복의 경학에서 찾을 수 없고, 그의 『동사강목』 같은 역사서와 『잡동산이』 같은 박학서를 통해 계승의 흔적을 찾을 수 있다고도 하였다.³²⁾ 그러나 필자가 고찰한바, 안정복의 경학에는 종래 언급된 요소 외에 분명 신의를 근간으로 하는 성호 경학의 일면이 존재하고 있었다.

앞서 논의한 대로 안정복은 자기 경학의 근간인 주자 경설에 대한 준수와 선생인 성호의 경학정신을 통합적으로 구현하였다. 안정복의 이러한 경학관은 그의 경전 해석과 역학에도 영향을 미쳤다. 그 결과, 안정복의 경학은 주자 주석을 중심으로 하면서도 왕왕 회의에 의한 신의를 보이기도 하였다. 그리고 이질적 주석의 소통을 통해 양자를 통합하여 구현하는 면모를 보여주었다. 이렇게 보면 안정복 경학의 중요한 정신으로 우리는 기왕의 '주자주 준수', '하학 지향' 외에 '통합적 사유'를 거론할

32) 임형택(2013), 36면.

수 있을지도 모르겠다.

〈참고문헌〉

『大學章句』

『國朝寶鑑』

『周易淺見錄』

『眉巖集』

『星湖全集』

『順菴集』

『一齋文集』

한국고전종합DB

한국주역대전(韓國周易大全) DB

서혜준(2018), 「『주역언해(周易諺解)』를 통해 본 조선조 『주역(周易)』 번역의 양상」 - 세조의 『강녕전 구결(康寧殿口訣)』, 퇴계의 『주역석의(周易釋義)』와의 비교를 중심으로, 성균관대학교 석사논문.

엄연석(2009), 「순암 안정복의 『周易』 인식과 象數義理論」, 『철학사상』 34집, 서울대학교 철학사상연구소.

이영호(2019), 『동아시아의 논어학』, 성균관대학교 대동문화연구원.

이우성(1999), 「近畿學派에 있어서의 順庵의 위치」, 『한국실학연구』 1집, 한국실학학회.

이봉규(2000), 「순암 안정복의 유교관과 경학사상」, 『한국실학연구』 2집, 한국실학학회.

임형택(2013), 「성리학과 실학의 관련성 문제 - 「函丈錄」의 분석 -」, 『한국실학연구』 25집, 한국실학학회.

함영대(2008), 「순암 안정복의 학문적 지향과 『맹자의의』」, 『한국실학연구』 16집, 한국실학학회.

함영대(2013), 「順菴 安鼎福 研究의 現況과 課題」, 『한국실학연구』 25집, 한국실학학회.

A Study of Sunam An Jung Bok's Kyunghak and YeokHak

Lee, Young-Ho*

While Kwon, Cheol-Shin, Lee, Byeong-Hyu, and Jeong, Yak-Yong known as Sung-ho's progressive followers are relatively critical to neo-Confucianism, Sung-ho's conservative followers inherited to Sunam An, Jeong-Bok receive a reputation of inheriting (or inheriting critically) from neo-Confucianism. However, examining Kyunghak of Sunam indicates that it is not necessarily the case.

In Sunam's view on Kyunghak, two aspects coexist: an affirmation to new interpretations and adherence to theory of ZhuXi. However, while Sung-ho's progressive followers are skeptical about an old theory and try to find a new theory in interpreting about Confucian texts, Sunam accepts new interpretations about Confucian texts based on the adherence to ZhuXi's interpretation about Confucian texts. In other words, it is possible to argue that he integrated an old theory, ZhuXi's Kyungseol and a new theory, Sung-ho's Kyunghak.

Meanwhile, Sunam's view on Kyunghak also influenced his interpretations about Confucian texts and YeokHak. As a result, Kyunghak of Sunam not only focused on ZhuXi's annotations and but also often showed new interpretations through doubtful reasoning. And it showed the aspect of integrating the two through a communication between disparate annotations. Finally, it seems logical to argue that an 'integrated thinking' can be added as well as a 'compliance for ZhuXi's annotations' and a 'Hahak-oriented' as characteristics

* Professor, Academy of East Asian Studies, Sungkyunkwan University /
E-mail: lyh6896@skku.edu

of Sunam's Kyunghak.

Key Words

Sunam An, Jeong-Bok, Sung-ho's Conservative Followers, Compliance for ZhuXi's Annotations, New Interpretations, Integrated Thinking

논문접수일: 2024.5.31., 심사완료일: 2024.6.17., 게재확정일: 2024.6.18.

한국경제학회 회칙

제 1 장 總則

제1조 (名稱) 본회는 韓國經濟學會라 한다.

제2조 (目的) 본회는 韓國 및 東亞細亞 經濟의 종합적 연구를 目的으로 한다.

제3조 (事業) 본회에서 수행할 事業은 다음과 같다.

학술 연구 발표회 및 토론회의 開催

學會誌 發刊

經濟 研究의 국제 교류

기타 필요한 事業

제 2 장 會員 및 任員

제4조 (會員) 본회의 회원은 정회원과 준회원, 명예회원으로 구성한다.

정회원은 본회의 목적에 찬동하는 자로서 운영위원회의 심의를 거쳐 입회하며 연회비 납부의 의무를 지며, 총회에서 의결권을 갖는다.

준회원은 본회의 목적에 찬동하는 자로서 운영위원회의 심의를 거쳐 입회한다.

명예회원은 경학 연구에 공헌이 많은 사람으로서 운영위원회의 결의에 의해 추대된다.

회원이 그 의무를 다하지 않을 경우, 운영위원회 및 총회의 결의에 의해 그 자격을 취소할 수 있다.

제5조 (會長) 본회는 會長 1인을 둔다.

會長은 본회의 제반 업무를 管掌하고 對外的으로 본회를 代表한다.

會長은 總會에서 選出하고 그 任期는 2년으로 하되, 連任할 수 있다.

제6조 (副會長) 본회는 副會長 약간 명을 둔다.

副會長은 會長을 보좌하며 회장 有故 時 그 직무를 代理한다.

副會長은 會長이 위촉한다.

제7조 (監事) 본회는 監事 2인을 둔다.

監事は 본회의 사업과 회계를 매년 1회 이상 監査하여 總會에 보고한다.

監事は 總會에서 選出하며 任期는 2년으로 한다.

제8조 (理事) 본회는 總務理事, 研究理事, 涉外理事, 出版理事 각 약간 명을 둔다. 理事는 會長이 選任한다.

회장은 필요시 이사 외에 간사를 선임할 수 있다.

제9조 (顧問) 본회는 총회의 추대에 의하여 고문 약간 명을 둘 수 있다.

제 3 장 機構

제10조 (總會) 總會는 會員으로 구성한다.

定期總會는 年 1회로 하고 會長이 이를 召集한다.

臨時總會는 會長 또는 會員 1/10 이상의 發議에 의하여 會

長이 이를 召集한다.

總會는 豫算·決算 및 事業計劃의 認准, 會長·監事의 選出, 會則의 改定 및 기타 중요한 사항을 審議 議決한다.

總會의 안건은 출석 회원 過半數의 贊成으로 議決한다. 단, 會則의 改定은 출석 회원 2/3 이상의 동의가 있어야 한다.

제11조 (分科委員會) 본회는 필요에 따라 각 분야별 연구분과 위원회를 둘 수 있다.

제12조 (運營委員會) 運營委員會는 會長, 副會長, 理事로 構成하며, 본회의 실무를 집행한다.

제13조 (編輯委員會) 編輯委員會는 委員長과 약간 명의 委員으로 構成한다.

編輯委員會는 學會誌 및 기타 刊行物의 편집에 관련된 사항을 審議 執行한다.

編輯委員은 會長이 위촉하며 그 任期는 2년으로 한다.

編輯委員長은 편집위원 중에서 會長이 선임한다.

學會誌 간행을 위한 논문 審査 運營에 관한 사항은 별도의 內規를 정하여 공정히 운용한다.

제 4 장 財政

제14조 (財政) 본회의 財政은 會員의 會費, 有志者의 贊助金, 기타 收入金으로 한다. 단, 會費는 年會費와 終身會費로 구분되며 內規로 정한다.

附 則

제1조 본 회칙에 明示되지 않은 事項은 慣例에 따른다.

제2조 본 회칙은 通過日로부터 發效한다.

제3조 이 회칙은 2014년 3월부터 시행한다.

한국경학학회 논문 투고 규정

제1조 (名稱) 이 규정은 韓國經學學會 學會誌 論文 投稿에 관한 規程이라 한다.

제2조 (目的) 이 규정은 韓國經學學會의 學會誌 『經學』에 게재할 論文의 投稿에 관한 절차를 定하고 관련 업무를 規定하는 것을 그 목적으로 한다.

제3조 (著作權) 本 學會의 學會誌인 『經學』에 掲載된 論文 등의 著作權은 本 學會가 소유한다. 著作權에는 디지털로의 複製權 및 電送權을 포함한다. 다만, 掲載된 論文 등의 筆者가 本人의 論文 등을 사용할 경우에는 學會는 특별한 事情이 없는 限 이를 承認한다.

제4조 (논문의 성격) 本 學會의 學會誌인 『經學』은 經學과 關聯이 있는 전공 학술 논문을 비롯하여 관련 글, 소식 등을 收錄한다. 단, 필요에 따라 새로운 자료의 발굴 소개 및 번역, 학술성을 지닌 역주도 할 수 있다.

- 1) 논문은 다른 學術誌(학위 논문 포함)에 발표되지 않은 것이어야 한다.
- 2) 새로운 자료의 발굴 소개 및 번역, 학술성을 지닌 역주는 편집위원회에서 심의 결정한다.
- 3) 論文 掲載의 형평성을 고려하여, 동일 연구자의 논문은 연속 게재하지 않는다. 단, 기획 논문의 경우는 이 규정의 제한을 받지 않는다.
- 4) 투고 논문이 표절한 논문으로 판명될 경우, 향후 5년 간 본 학회에 논문을 투고할 수 없도록 한다.

제5조 (발행 시기) 학회지 발간은 연 2회로 하되, 6월 30일과 12월 31

일에 발간한다. (규정 수정, 2023년 6월 30일)

제6조 (투고 시한) 원고 투고 시한은 5월 중순과 11월 중순으로 한다. (규정 수정, 2023년 6월 30일)

제7조 (투고 자격) 원고의 투고 자격은 본회의 회원을 원칙으로 하되, 학문적으로 본회의 취지에 부합하고 연구 성과가 우수한 필자에게는 편집위원회의 심의를 거쳐 문호를 개방한다.

제8조 (원고 분량) 원고의 분량은 제한하지 않으나 200매를 超過할 경우 출판비의 일부를 투고자가 부담한다.

제9조 (논문 提出處) 투고 원고는 학회 이메일(studyclassic@naver.com)로 제출한다.

제10조 (게재료) 研究費를 받아서 수행된 論文을 掲載할 경우, 편 당 30만원의 掲載料를 投稿者가 부담한다.

제11조 (원고 작성 방식) 모든 원고는 본 학회가 정한 원고 작성 방식에 따라 투고되어야 한다.

- 1) 원고는 한국어로 작성함을 원칙으로 하되, 외국어로 작성한 원고도 수록할 수 있다.
- 2) 한글 97이상으로 작성하되 글씨 크기는 10포인트로 한다. 단, 외국어로 작성할 경우는 다른 워드프로세서를 사용할 수 있다.
- 3) 원고는 제목, 저자 표시, 목차, 국문초록(5개 내외의 주제어 포함), 본문, 참고문헌, 영문초록(영문제목, 영문저자표시, 5개 내외의 Key Words 포함)의 순서로 작성한다. 단 본격 논문이 아닌 서평 등의 글에서는 반드시 이러한 조항을 적용하지 아니한다.
- 4) 논문에 대한 특별한 설명이나 연구비의 출처를 밝힐 필요가 있을 경우에는 논문 제목 우측에 별표(*)를 표시하고 그 구체적 내용을 각주로 밝힌다.

- 5) 저자 표시 사항에는 저자의 이름, 소속 기관 및 직위, E-Mail 주소 등을 밝히되 저자 이름 이외의 사항들은 저자 이름 우측에 별표(*)를 표시하고 그 구체적 내용을 각주로 밝힌다. 그 순서 및 표기 방식은 「소속 기관 및 직위 / E-mail」로 한다.
- 6) 논문의 저자가 2인 이상일 경우에는 제1저자를 맨 앞에 쓰고 저자 이름 바로 뒤에 제1저자임을 괄호로 표시한다[예 : ○○○(제1저자)]. 단, 논문의 제출 및 수정을 책임지고 학회 편집위원회와 교신한 연결저자가 제1저자가 아닐 경우, 또는 제1저자와 제2저자 등의 구별을 할 수 없는 공동 저술일 경우에는 연결저자 이름 바로 뒤에 연결저자임을 괄호로 표시한다[제1저자와 연결저자가 다를 경우의 예 : ○○○(제1저자)·○○○(연결저자), 제1저자와 제2저자 등의 구별이 없는 경우의 예 : ○○○·○○○(연결저자)].
- 7) 국문초록(5개 내외의 주제어 포함)은 논문의 내용과 논지를 간추려 작성하되 그 분량이 A4 용지 1매를 넘지 않도록 하며, 주제어는 논문의 주제 및 내용을 대표할 만한 단어 중에서 고르되 그 수는 5개 내외로 한다.
- 8) 영문초록(영문제목, 영문저자표시, 5개 내외의 Key Words 포함)은 국문초록에 준하여 작성하되, 영문저자표시의 경우 저자의 이름, 소속 기관 및 직위, E-Mail 주소 등만을 밝히되 저자 이름 이외의 사항들은 저자 이름 우측에 별표(*)를 표시하고 그 구체적 내용을 각주로 밝힌다. 그 순서 및 표기 방식은 「소속 기관 및 직위 / E-mail」 등으로 한다. 단 그 논문의 성격상 중문초록이 의미있다고 판단할 경우 중문초록을 추가할 수 있다.
- 9) 脚註의 형식은 다음과 같이 한다.
 - ① 각주 번호는 1), 2), 3) 등으로 부여한다.

② 논문 또는 저서를 인용할 경우에는 저자의 이름, 출판 연도(같은 해에 여러 편의 저자가 있을 경우에는 a, b, c 등으로 구분 표기), 관련 페이지(페이지를 표시할 필요가 없을 경우에는 생략)만을 다음의 예와 같은 방식으로 표기한다.

예) 홍길동(1982), 20면.

홍길동(2000) 참조.

홍길동(2001a), 217면.

홍길동(2001b), 66~67면 참조.

홍길동 외(2000).

홍길동(2001a), 217면.

홍길동(2001b), 66~67면 참조.

③ 두 개 이상의 다른 논저를 인용할 경우에는 세미콜론(:)을 사용하여 구분하되, 동일 저자의 경우에는 맨 앞에만 저자 이름을 표기한다.

예) 홍길동(1982); 조선인(1988); 한국인(2000) 참조.

홍길동(2000; 2001a; 2001b) 참조.

홍길동(2001b), 66~67면; 조선인(1988), 35~36면;

한국인(2000), 42~47면 참조.

④ 공동 저자가 2인일 경우에는 저자를 모두 제시한다.

예) 홍길동·조선인(2000).

⑤ 공동 저자가 3인 이상일 경우 첫 번째 인용에서는 저자의 이름을 모두 제시하고, 두 번째 인용부터는 「○○○ 외」로 표기한다.

예) 홍길동·조선인·한국인(2000).

홍길동 외(2000).

⑥ 原典 資料를 인용할 경우에는 저자의 이름(저자 이름을 표시할

수 없을 때는 생략), 書名 및 卷數, 작품 제목(작품 제목을 표시할 수 없을 때는 생략), 관련 페이지(페이지를 표시할 필요가 없을 경우에는 생략)만을 표기한다.

예) 丁若鏞, 『與猶堂全書 1』 卷17, 「爲李仁榮贈言」, 372면.

『正宗大王實錄』 卷32, 正祖 15년 2월 丁巳. 201~202면.

⑦ 서양 논저를 인용할 경우에는 다음의 예를 따른다.

예) James, Palais(1975), p.135.

Henderson, Gregory(1957), p.19.

James, Palais(1975), *ibid.*, p.107.

Henderson, Gregory(1957), *op. cit.*, pp.20~21.

10) 參考文獻의 형식은 다음과 같이 한다.

① 참고문헌에는 본문과 각주에서 언급된 모든 문헌 정보를 수록 하되 본문과 각주에서 언급되지 않은 문헌은 포함시키지 않는다.

② 각 문헌은 원전 자료, 연구 논저의 순으로 배치하고, 연구 논저는 한국어 문헌, 기타 동양어 문헌, 서양 문헌의 순으로 배치되, 그 배열 순서는 동양 문헌은 가나다순으로 서양 문헌은 알파벳순으로 한다.

③ 원전 자료는 저자 및 편자의 이름(저자 및 편자의 이름을 표시할 수 없을 때는 생략), 서명, 출판사, 발행 연도의 순으로 표기한다.

예) 丁若鏞, 『與猶堂全書』, 경인문화사, 1987.

『朝鮮王朝實錄』 46 『正宗大王實錄』, 국사편찬위원회, 1957.

④ 연구 논저는 저자 및 편자의 이름(여러 명일 경우 모두 쓰는 것을 원칙으로 함), 출판 연도(같은 해에 여러 편의 논저가 있을 경우에는 a, b, c 등으로 구분 표기), 논문 제목(단행본의

경우 생략), 서명, 출판사의 순으로 표기하되, 논문은 수록된 책 속의 처음과 끝 페이지를 명기하고 단행본은 페이지를 표시하지 않는다.

예) 홍길동(1998), 『서명』, 한국출판사.

홍길동 편(1999), 『편서명』, 한국출판사.

홍길동(2000), 「논문 제목」, 『서명』, 한국출판사, 25~37면.

홍길동(2001a), 「논문 제목」, 『經學』 제1집, 한국경학학회, 215~245면.

홍길동(2001b), 「논문 제목」, 『經學』 제1집, 한국경학학회, 64~85면.

⑤ 출판 예정인 논저는 출판 연도 대신 ‘출판 예정’이라고 기재하고 출판될 예정인 학술지나 책의 이름을 명기한다.

⑥ 미간행 저술은 위의 연구 논저의 예에 준하되 발표된 기관, 장소 및 날짜를 기재한다.

예) 홍길동(2002), 「논문 제목」, 한국한문학회, 춘계학술대회 발표논문, 2002년 4월 5일~6일.

⑦ 서양 논저의 경우에는 다음의 예를 따른다.

예) James, Palais(1975), *Politics and Policy in Korea*, Harvard University Press.

Henderson, Gregory(1957), “Chong Ta-san, A Study on Korea’s Intellectual History”, *Journal of Asian Studies*, Vol. XVI, No.3. pp.15~29.

11) 주요 부호(기호)는 다음으로 통일한다.

① 단행본, 문집, 신문, 잡지, 장편소설, 서사시, 전집류, 학회지 명 등 - 『 』

- ② 작품명, 논문(석사·박사 학위 논문 포함), 시(시조, 가사, 한시), 중단편 소설, 단행본 속의 소제목, 기타 독립된 짧은 글 제목 - 「 」
 - ③ 강조, 간접 인용 - ‘ ’
 - ④ 직접 인용(단, 인용문을 별도의 인용문단으로 처리할 경우에는 기호 생략), 대화 - “ ”
- 12) 본문 및 각주에서 한문 원문을 인용할 경우, 기본적인 구두점(쉼표·마침표·물음표·느낌표·따옴표)을 가하고, 필요한 경우 일반적 원칙에 따라 여타의 부호를 추가 표기할 수 있다.
- 13) 기타 명시되지 않은 사항은 논저 저술의 일반적 원칙을 따른다.

한국경학학회 편집위원회 규정

제1조 (名稱) 이 규정은 韓國經學學會 編輯委員會 規程이라 한다.

제2조 (目的) 이 규정은 韓國經學學會 회칙에 따른 編輯委員會의 조직 및 권한, 임무와 활동, 학회지 투고 논문의 심사 등에 관한 세부 사항을 規定하는 것을 目的으로 한다.

제3조 (構成) 編輯委員會는 委員長과 약간 명의 委員으로 構成한다.

제4조 (編輯委員의 委屬) 편집위원은 세부 전공 분야 및 연구 업적을 감안하여 회장이 위촉하되, 다음 요건을 충족하도록 한다.

- 1) 학문적 연구 업적 및 해당 학문 분야에서의 공익적 활동
- 2) 세부 전공 분야의 포괄성(한중일의 문학, 역사, 철학 등 한국 경학의 제분야를 망라함)
- 3) 소속 기관의 전국적 분포
- 4) 學者로서의 名望과 人格

제5조 (編輯委員長의 選任) 編輯委員長은 編輯委員 중에서 會長이 선임하되, 편집위원회의 인준을 받아야 한다.

제6조 (編輯委員會의 권한) 편집위원회는 학회지 투고 논문의 심사 및 편집, 기타 간행물의 편집과 관련된 활동 전반에 대한 권한을 갖는다.

제7조 (編輯委員의 任期) 편집위원의 任期는 2년으로 하되, 연임할 수 있다.

제8조 (編輯委員會의 任務) 編輯委員會는 學會誌 및 기타 刊行物의 편집에 관련된 사항을 審議 執行한다.

- 1) 編輯委員會는 編輯委員會 規程과 學會誌 論文 投稿에 관한 規

程을 정하고 이를 엄정하게 적용한다.

- 2) 편집위원장은 논문 심사를 엄정하게 관리할 의무가 있으며, 논문 심사에 관한 최종적 책임을 진다.

제9조 (編輯委員會의 召集) 편집위원회는 회장 또는 편집위원장이 필요에 따라 隨時로 召集한다.

제10조 (編輯委員會의 成立) 편집위원회는 편집위원장과 편집위원 과반수 이상의 출석으로 성립된다. 단, 편집위원장이 부득이한 사유로 인하여 闕席한 경우에는 編輯委員 중 최연장자가 위원장의 직무를 대리할 수 있다.

제11조 (編輯委員會의 議決) 편집위원회의 제반 안건은 출석 위원 過半數의 찬성으로 議決한다. 다만, 贊反 同數인 경우에는 편집위원장이 결정한다.

제12조 (審査委員) 학회지에 투고된 논문을 심사할 심사위원과 관련된 사항은 다음과 같다.

- 1) 審査委員은 편집위원회에서 선정 위촉한다.
- 2) 심사위원은 해당 논문을 심사할 수 있는 해당 분야의 전공자여야 한다. 단, 해당 분야의 전공자가 부족할 경우 인접 전공자를 심사위원으로 위촉할 수 있다.
- 3) 논문 투고자와 특별한 관계에 있는 자(투고자의 논문 지도교수, 친족 관계 등)는 심사위원으로 위촉할 수 없다.
- 4) 심사위원은 논문 한 편당 3인으로 한다.

제13조 (匿名성과 秘密 維持) 審査用 原稿는 반드시 匿名으로 하며, 審査에 관한 諸般 事項은 編輯委員長 책임 하에 對外秘로 하여야 한다.

- 1) 匿名성과 秘密 維持의 조건을 위반함으로써 인해 심사위원에게 重大한 피해를 입힌 회원에 대해서는 운영위원회 및 총회에서

그 징계를 의결하여 시행한다.

- 2) 편집위원이 투고한 논문을 심사할 때에는 해당 편집위원을 闕席시킨 후에 심사위원을 선정하여야 한다.

제14조 (審査 節次) 심사 절차는 다음과 같다.

- 1) 編輯委員會에서 심사위원을 선정 위촉한다.
- 2) 심사위원은 위촉받은 논문을 심사하여 '게재 가', '수정 후 게재', '게재 불가' 등의 判定 所見을 編輯委員會에 제출한다.
- 3) 편집위원회는 심사위원 3인의 심사결과를 검토한 후, 투고 논문의 '게재 가', '수정 후 게재', '게재 불가'를 결정한다.
- 4) 심사 결과 '게재 가' 또는 '수정 후 게재' 判定을 받은 논문에 대해서, 編輯委員會는 그 判定 所見을 검토하여 修正 要求 事項을 투고자에게 통보한다.
- 5) 심사 결과 '게재 불가' 判定을 받은 논문에 대해서, 編輯委員會는 그 判定 所見을 검토하여 투고자에게 통보한다.
- 6) '게재 가' 및 '수정 후 게재' 판정을 받은 投稿者는 論文審査書를 수령한 후 所定期日 內에 원고를 수정하여 편집위원회에 송부한다.
- 7) 편집위원회는 심사 결과 '게재 가' 또는 '수정 후 게재' 判定을 받은 논문 중에서 修正 要求 事項이 성실하게 이행되었거나 해명된 論文에 한하여 掲載를 최종 결정한다.

제15조 (審査의 基準) 심사의 기준과 관련된 사항은 다음과 같다.

- 1) 심사 결과는 항목별 평가, 게재 여부, 판정 소견으로 나누어 시행한다.
- 2) 항목별 평가는 ① 방법론의 진취성 및 문제 인식의 새로움, ② 연구 내용 및 결과의 창의성과 논리성, ③ 기존 성과의 활용

및 연구사적 반성, ④ 용어·개념의 적절성 및 논리적 정합성, ⑤ 자료 검증 등 5가지 기준에 따라 하되, 매 기준마다 5가지의 차등 점수를 주어 평가하도록 한다.

- 3) 게재 여부는 '게재 가', '수정 후 게재', '게재 불가' 중의 하나로 한다.
- 4) 판정 소견은 항목별 평가와 게재 여부에 대한 근거 및 의견을 총괄적으로 기술하되, 게재 시 수정요구사항에 대해서는 그 내용을 구체적으로 제시하여야 한다.

제16조 (게재 여부 결정의 條件) 게재 여부 결정의 조건은 다음과 같다.

- 1) 각 審査委員의 심사 결과 '게재 가'의 경우 3점, '수정 후 게재'의 경우 2점, '게재 불가'의 경우 0점을 부여한다.
- 2) 각 審査委員의 合計 점수가 8-9점인 경우 최종 결과를 '게재 가'로 판정한다.
- 3) 각 審査委員의 合計 점수가 6-7점인 경우 최종 결과를 '수정 후 게재'로 판정한다.
- 4) 각 審査委員의 合計 점수가 3점 이하인 경우 최종 결과를 '게재 불가'로 판정한다.
- 5) 이상을 원칙으로 하되, 編輯委員會에서 掲載 與否를 최종 결정한다.
- 6) '게재 가' 또는 '수정 후 게재' 판정을 받은 논문이 일정량 이상 이어서 해당 호에 모두 수록하기에 적절치 않은 경우, 부여받은 점수에 근거하여 일부 논문을 다음 호로 이월할 수 있다.

제17조 (異議 申請) 투고자는 審査와 논문 게재 여부에 대하여 異議를 신청할 수 있다.

- 1) 이의를 신청하고자 하는 투고자는 200자 원고지 3매 이상의

異議申請書を 작성하여 편집위원장에게 송부하여야 한다.

- 2) 異議申請을 한 투고자의 논문에 대해서는 編輯委員會에서 異議申請의 受諾 與否를 결정한다. 수락한 異議申請에 대한 조치 방법은 編輯委員會에서 결정한다.

한국경학학회 연구윤리 규정

제1조 (명칭) 이 규정은 '한국경학학회 연구윤리 규정'이라 칭한다.

제2조 (목적) 이 규정은 한국경학학회에서 간행하는 학술지 『경학』에 발표되는 논문과 그 연구자들의 연구윤리를 확립하여 연구부정행위를 사전에 예방하고, 연구부정행위 발생 시 공정하고 체계적인 진실성 검증과 처리를 위한 연구윤리위원회의 설치 및 운영에 관한 사항을 규정함을 목적으로 한다.

제3조 (적용 대상) 『경학』에 투고한 연구자는 모두 이 규정의 적용 대상이 된다.

제4조 (적용 범위)

- 1) 이 규정은 『경학』 공모 논문 심사에서 연구 부정행위가 발견될 경우 해당 논문과 연구자에 대하여 적용한다.
- 2) 이 규정은 『경학』에 이미 게재된 논문에 대해 연구 부정행위 제보가 있을 경우 해당 논문과 연구자에 대해서 적용한다.

제5조 (연구 부정행위의 범위) 본 학술지에 논문을 투고하는 모든 연구자는 연구의 계획, 각종 자료의 분석, 연구 결과의 도출과 출판, 개별 혹은 단체로 수행하는 연구의 모든 과정에서 정직해야 한다. 이를 전제로 연구 부정행위의 범위를 다음과 같이 제시한다.

- 1) 연구의 계획, 수행, 연구 결과의 보고 및 발표 등에서 행하여진 위조, 변조, 표절, 부당한 논문 저자 표시 행위.
- 2) 본인 또는 타인의 부정행위 혐의에 대한 조사를 고의로 방해하거나 제보자에게 위해를 가하는 행위.
- 3) 기타 학계에서 통상적으로 용인되는 범위를 심각하게 벗어난 행위.
- 4) 타인에게 상기의 부정행위를 행할 것을 제안 강요하거나 협박하는 행위.
- 5) 국내외를 막론하고 이미 발표된 연구물을 새로운 논문인 것처럼 중복 투고하거나 이중 출판하는 행위.

제6조 (용어의 정의) 연구 부정행위라 함은 연구의 제안, 연구의 수행, 연구 결과의 보고 및 발표 등에서 행하여진 위조, 변조, 표절, 부당한 논문 저자 표시 행위 등을 말하며 다음 각 호와 같다.

- 1) 위조 - 존재하지 않는 자료나 결과 등을 허위로 만들어 내는 행위
- 2) 변조 - 연구 자료 등을 인위적으로 조작하거나 데이터를 임의로 변경·삭제함으로써 연구 내용 또는 결과를 왜곡하는 행위
- 3) 표절
 - ① 타 연구자의 발상, 논리, 고유 용어, 데이터, 분석 체계 등을 정당한 승인 또는 인용 없이 도용하는 행위.
 - ② 출처를 밝혔더라도 인용 부호 없이 타인의 저술이나 논문에서 상당히 많은 분량을 그대로 옮기는 행위.
 - ③ 출처를 밝혔더라도 어떤 부분이 선행 연구 결과이고 어떤 부분이 자신의 주장인지 독자가 명확하게 알 수 없도록 서술하

는 행위.

- ④ 이미 발표된 자신의 논문이나 저서(학위 논문 포함)의 내용을 출처나 인용의 표기를 하지 않고 거의 그대로 재수록하거나 여러 편의 글을 합성하여 한 편의 논문으로 구성하는 행위.
 - ⑤ 대학원생 또는 박사후 연구원 등 소장 연구자들에 대한 정당한 공로를 인정하지 않는 행위.
- 4) 부당한 논문 저자 표시 - 연구 내용 또는 결과에 대하여 학술적 공헌 또는 기여를 한 사람에게 정당한 이유 없이 논문 저자 자격을 부여하지 않거나, 학술적 공헌 또는 기여를 하지 않은 자에게 감사의 표시 또는 예우 등을 이유로 논문 저자 자격을 부여하는 행위.
 - 5) 제보자 - 부정행위를 인지한 사실 또는 관련 증거를 학교 또는 연구 지원기관에 알린 자.
 - 6) 피조사자 - 제보 또는 연구 기관의 인지에 의하여 부정행위의 조사 대상이 된 자 또는 조사 수행 과정에서 부정행위에 가담한 것으로 추정되어 조사의 대상이 된 자. 단, 조사 과정에서의 참고인이나 증인은 이에 포함되지 아니한다.
 - 7) 예비 조사 - 부정행위의 혐의에 대하여 공식적으로 조사할 필요가 있는지 여부를 결정하기 위한 절차.
 - 8) 본조사 - 부정행위의 혐의에 대한 사실 여부를 입증하기 위한 절차.
 - 9) 판정 - 조사 결과를 확정하고 이를 제보자와 피조사자에게 문서로써 통보하는 절차.

제7조 (편집위원 윤리 규정)

- 1) 편집위원은 모든 투고 논문을 편집위원회 규정 및 논문 투고 규정에 근거하여 공정하게 취급해야 한다.
- 2) 편집위원은 해당 분야의 전문 지식과 품성을 아울러 갖춘 심사위원을 엄정하게 선정하여 객관적이고 공정한 심사가 이루어질 수 있도록 최대한 노력해야 한다.
- 3) 편집위원은 전 심사 과정과 그 결과를 어떠한 경우에도 외부에 누설해서는 안 된다.

제8조 (심사위원 윤리 규정)

- 1) 심사위원은 위촉된 논문에 대해 개인의 학문적 신념을 떠나 객관적 기준에 의해 공명정대하게 심사해야 한다.
- 2) 심사위원은 심사의 전 과정과 결과를 어떤 경우에도 외부에 누설해서는 안 된다.
- 3) 심사위원은 해당 논문이 게재된 학술지가 출판되기 전에는 어떤 경우에도 논문의 내용을 인용해서는 안 된다.

제9조 (연구윤리위원회 구성과 운영)

- 1) 연구윤리위원회는 연구 부정행위 여부를 공정하게 심의하기 위해 비상설 기구로 운영한다.
- 2) 연구윤리위원회는 편집위원회의 추천을 받아 유관 분야 전공자에게 회장이 위임하되, 5인 이상으로 한다.
- 3) 당해 조사 사안과 이해갈등 관계가 있는 자, 피제보자와 갈등 관계에 있는 자를 조사위원회에 포함시켜서는 안 된다.
- 4) 위원장은 연구윤리위원회 구성 후 호선으로 선출한다.

5) 연구윤리위원회는 부정행위가 제보되면 연구 진실성 검증 절차에 따라 조사하여 다음 각 호의 사항을 이행한다.

- ① 예비 조사와 본조사의 착수 및 조사 결과 통보
- ② 제보자 보호 및 피조사자 명예 보호
- ③ 연구 진실성 검증 결과의 처리 및 후속 조치에 관한 사항
- ④ 기타 편집위원회의 부의 사항

제10조 (연구 부정행위 제보 및 접수)

- 1) 본 학술지 투고 논문 가운데 연구 부정행위가 의심되는 사례가 있을 경우 구술·서면·전화·전자우편 등 모든 방법으로 제보할 수 있으며 실명으로 제보함을 원칙으로 한다. 다만, 서면 또는 전자우편으로 논문명, 구체적인 부정행위의 내용과 증거를 예시할 경우에는 익명으로 제보하더라도 이를 실명 제보에 준하여 처리할 수 있다.
- 2) 제보 내용이 허위인 줄 알았거나 알 수 있었음에도 불구하고 이를 신고한 제보자는 보호 대상에 포함되지 않는다.

제11조 (연구 부정행위 검증 절차)

- 1) 연구 부정행위에 대한 검증 절차는 예비조사, 본조사, 판정의 3단계로 진행함을 원칙으로 한다. 사안에 따라 꼭 필요하다고 판단되는 절차는 추가로 포함시킬 수 있다.
- 2) 예비 조사는 연구 부정행위 혐의에 대한 공식 조사의 필요성 여부를 결정하기 위한 절차를 말하고, 본조사는 연구 부정행위 혐의 사실을 입증하기 위한 절차를 말하며, 판정은 본조사 결과를 확정하고 이를 제보자와 피조사자에게 문서로써 알리

는 절차를 말한다.

제12조 (예비 조사의 절차)

- 1) 예비조사는 신고접수일로부터 15일 이내에 착수하고, 조사 시작일로부터 30일 이내에 완료하여 편집위원회의 승인을 받도록 한다. 단, 30일 이내에 완료하지 못한 경우에는 편집위원회가 본조사 여부를 직권으로 결정할 수 있다.
- 2) 예비 조사에서는 다음 각 호의 사항에 대한 검토를 실시한다.
 - ① 제보 내용이 제4조 각 항 가운데 어느 하나의 부정행위에 해당하는지 여부
 - ② 제보 내용의 구체성과 객관성, 본조사의 필요성 여부
 - ③ 제보일이 부정행위를 한 날로부터 5년을 경과하였는지 여부
- 3) 예비 조사는 연구윤리위원회에서 담당하되, 필요한 경우 별도의 특별위원회를 구성하거나 조사 대상자와 소속이 다른 전문가 등에게 조사를 의뢰할 수 있다.
- 4) 예비 조사 결과는 편집위원회의 승인을 받은 후 10일 이내에 제보자에게 문서로 통보한다.
- 5) 예비 조사 결과보고서에는 다음 각 호의 내용이 포함되어야 한다.
 - ① 제보의 구체적인 내용 및 제보자 기초 정보
 - ② 연구 부정행위 혐의 조사의 대상이 된 논문 및 관련 조항
 - ③ 본조사 실시 여부 및 판단의 근거
 - ④ 기타 관련 증거 자료

제13조 (본조사의 절차)

- 1) 본조사는 예비 조사 결과에 대한 편집위원회의 승인 후 30일

이내에 착수하여야 한다. 이때 필요에 따라 본조사 수행을 위해 연구윤리위원회를 재구성할 수 있다.

- 2) 본조사는 판정을 포함하여 조사 시작일로부터 100일 이내에 완료하여야 한다.
- 3) 연구윤리위원회가 90일 이내의 기간 내에 조사를 완료할 수 없다고 판단될 경우, 편집위원회에 그 사유를 설명하고 기간 연장을 요청하여야 한다.
- 4) 본조사 착수 이전에 제보자에게 연구윤리위원 명단을 고지해야 하며, 제보자가 조사위원 기피에 관한 정당한 이의를 제기할 경우 이를 수용하여야 한다.
- 5) 연구윤리위원회는 치밀한 조사 활동을 거쳐서 연구 부정행위가 확인될 경우 징계의 종류를 결정하고 이를 공표하여야 한다.

제14조 (출석 및 자료 제출 요구)

- 1) 연구윤리위원회는 제보자·피조사자·증인 및 참고인에 대하여 진술을 위한 출석을 요구할 수 있으며, 이 경우 피조사자는 반드시 응하여야 한다.
- 2) 연구윤리위원회는 피조사자에게 자료의 제출을 요구할 수 있으며, 이 경우 피조사자는 반드시 응하여야 한다.

제15조 (제보자와 피조사자의 권리 보호 및 비밀 엄수)

- 1) 연구윤리위원회는 어떠한 경우에도 제보자와 제보 내용을 외부에 누설해서는 안 된다. 제보자의 성명은 꼭 필요한 경우가 아니면 조사 결과보고서에 포함하지 아니한다.
- 2) 제보자가 부정행위 제보를 이유로 개인적 피해를 입었을 경우

연구윤리위원회는 제보자가 필요로 하는 조치와 요구사항을 수용하여야 한다.

- 3) 연구윤리위원회는 부정행위 여부에 대한 검증이 완료될 때까지 조사 내용과 피조사자의 신원이 가능한 한 외부에 노출되지 않도록 노력해야 할 뿐 아니라, 피조사자의 명예나 권리가 침해되지 않도록 각별히 주의하여야 한다.
- 4) 제보·조사·심의·의결 및 건의 조치 등 조사와 관련된 일체의 사항은 비밀로 하며, 조사에 직간접적으로 참여한 자 및 기관장과 관계 직원은 조사 및 직무 수행 과정에서 취득한 모든 정보를 누설하여서는 아니 된다. 다만, 정당한 사유에 따른 공개의 필요성이 있는 경우에는 연구윤리위원회가 승인을 요청하고, 이에 대해 편집위원회의 의결을 거쳐 공개할 수 있다.

제16조 (피조사자의 이의 제기 및 변론의 권리) 연구윤리위원회는 제보자와 피조사자에게 의견 진술, 이의 제기 및 변론의 권리와 기회를 충분하고도 동등하게 보장하여야 하며 관련 절차를 사전에 알려주어야 한다.

제17조 (조사 결과 보고)

- 1) 연구윤리위원회는 의견 진술, 이의 제기 및 변론 내용 등을 토대로 조사 결과보고서(이하 “최종 보고서”라 한다)를 작성하여 편집위원회에 제출한다.
- 2) 최종 보고서에는 다음 각 호의 사항이 포함되어야 한다.
 - ① 제보 내용
 - ② 조사 대상이 된 부정행위 혐의 및 관련 연구 과제
 - ③ 해당 연구 과제에서의 피조사자의 역할과 혐의의 사실 여부

- ④ 관련 증거 및 증인
- ⑤ 조사 결과에 대한 제보자와 피조사자의 이의제기 또는 변론
과 그에 대한 처리 결과
- ⑥ 연구윤리위원 명단과 기초 정보

제18조 (판정)

- 1) 연구윤리위원회는 편집위원회의 승인을 받은 후 최종 보고서의 조사 내용 및 결과를 확정하고 이를 제보자와 피조사자에게 통보한다.
- 2) 연구윤리위원회에서 조사 내용 및 결과에 대한 합의가 이루어지지 않을 경우 조사 과정에서 수집한 모든 자료를 편집위원회로 이관하여 편집위원회에서 결정할 수 있다.

제19조 (결과에 대한 조치)

- 1) 연구 부정행위가 판명된 연구자에 대해서 연구윤리위원회는 편집위원회에 징계 조치를 권고할 수 있다.
- 2) 본인 또는 타인의 부정행위 혐의에 대한 조사를 고의로 방해하거나 제보자에게 피해를 가한 자에게 연구윤리위원회는 편집위원회에 징계 조치를 권고할 수 있다.
- 3) 무혐의로 판명된 피조사자에 대해서는 그의 명예 회복을 위해 연구윤리위원회가 노력하여야 한다.

제20조 (기록의 보관 및 공개)

- 1) 예비 조사 및 본조사와 관련된 기록은 학회 총무진이 보관하며, 조사 종료 이후 5년간 보관하여야 한다.

- 2) 최종 보고서는 판정이 끝난 이후에 공개할 수 있으나, 제보자·조사위원·증인·참고인·자문에 참여한 자의 명단 등 신원과 관련된 정보에 대해서는 당사자에게 불이익을 줄 가능성이 있을 경우 공개대상에서 제외할 수 있다.

제21조 (재심의) 제보자 또는 피조사자는 위원회의 결정을 통보받은 날로부터 15일 이내에 위원회에 재심을 요청할 수 있다.

제22조 (징계) 연구 부정행위가 판명된 연구자에 대해서는 부정행위의 경중과 성질에 따라 다음 각 호와 같은 제재와 징계를 가할 수 있다.

- 1) 연구자의 학회 제명 및 논문 투고 금지
- 2) 학회지에 수록된 해당 논문 취소 및 인터넷 서비스에 해당 논문 삭제
- 3) 학회 홈페이지 및 연구 부정행위가 확정된 이후 발간되는 첫 학회지에 연구 부정행위 사실 공지
- 4) 연구 부정행위자의 소속 기관에 부정행위 사실 통보

제23조 (연구윤리 규정 시행지침)

- 1) 본 학회지에 논문을 투고하는 회원은 논문 투고 신청서의 해당란에 투고 논문이 본 연구윤리 규정에 위반되는 사항이 없음을 서약해야 한다.
- 2) 본 규정에 명시되지 않은 사항은 관례에 따른다.

한국경학학회 임원

고 문 : 김언중(고려대 명예교수),
이기동(성균관대 명예교수),
최석기(경상대), 이강재(서울대)

회 장 : 이영호(성균관대)

부 회 장 : 김승룡(부산대, 겸 편집위원장),
김용재(성신여대, 겸 학술위원장),
엄연석(한림대), 박순철(전북대),
정우락(경북대), 서대원(충북대)

총무이사 : 함영대(경상국립대), 이시연(성균관대)

연구이사 : 양원석(고려대), 김수경(공주대)

섭외이사 : 원용준(충북대), 전성건(안동대), 이승률(중국 산둥대)

출판이사 : 신원철(안양대), 윤선영(고려대)

감 사 : 노경희(조선대), 당윤희(건국대)

회원가입안내

— 회원 자격

본 학회의 회원은 개인회원, 기관회원, 특별회원으로 구성되어 있고 자격 기준은 다음과 같습니다.

1. (개인회원)

- 1) 대학에서 경학과 관련된 강의를 담당하거나 번역에 관한 이론을 연구하는 교원, 연구원, 대학원생.
- 2) 경학 연구 단체에서 활동하거나 연구에 종사하는 자.
- 3) 경학 연구에 관심이 있는 자.

2. (기관회원) 경학에 관련된 업무를 추진하고 있는 기관이나 조직 또는 공공도서관.

3. (특별회원) 그 밖에 경학에 관심이 높고 본 학회의 취지에 공감하는 개인이나 단체.

— 입회 안내

본 학회 홈페이지의 입회 안내문을 따라 회원 가입 해주시기 바랍니다.

— 회비납부 안내

개인회원: 연 5만 원, 종신회비 50만 원

기관회원: 연 5만 원

혜택: 학회지 증정, 학술대회 초청

계좌 번호: 우리은행 1002-064-102173 이영호

* 학회 입회와 관련하여 문의 사항이 있으시면 studyclassic@naver.com으로 문의해 주십시오.

원고 모집 안내

한국경학학회에서 원고를 모집합니다.

본 학회 학회지 『경학』에 게재할 원고의 성격은 다음과 같습니다.

1. 원고의 성격/분량

- 학술 논문—고전의 정리 및 경학과 관련한 연구 성과물(번역서에 대한 학술적 비평도 포함)/ 원고지 130매 이내
- 연구사 정리—기존 경학 연구 논저에 대한 연구사 정리
/ 원고지 100매 이내
- 서평 : 경학 연구서 REVIEW—경학 연구 비평 또는 학술 회의 관전 소개
/ 원고지 50매 이내
- 원로 회고 —경학 연구에 참여한 노학자의 경학과 관련한 자유로운 주제
/ 원고지 제한 없음

2. 원고 제출: 학회 E-mail (studyclassic@naver.com)

3. 원고 마감: 매년 5월 중순, 11월 중순

관심 있는 분들의 많은 참여 부탁드립니다.

■ 한국경학학회 편집위원회 ■

편집위원장 김승룡(부산대 한문학)

편집위원	김용재(성신여대 동양철학)	박순철(전북대 중문학)
	양원석(고려대 한문학)	당윤희(건국대 중문학)
	노경희(조선대 한문학)	전병철(경상대 한문학)
	전성건(안동대 동양철학)	서대원(충북대 동양철학)
	원용준(충북대 동양철학)	김수경(공주대 한문학)
	함영대(경상대 한문학)	노명동(홍콩침희대 경학)
	김배의(대만사대 중문학)	강지은(대만대 한문학)
	정선모(남경대 한문학)	

편집이사 신원철(안양대 중문학) 윤선영(고려대 한문학)

편집간사 이동학(고려대 한문학)

經 學 7

2024년 6월 30일 인쇄

2024년 6월 30일 발행

발행처 도서출판 한모임

편 집 한국경학학회

회장 이영호

E-mail: studyclassic@naver.com

제 작 도서출판 한모임

ISSN 2713-9638

