※ 이 도서는 부산광역시 보조금으로 간행되었습니다.

退溪學論叢

第29輯

□ 일반 논문

정포은과 정삼봉의 철학사상과 현실인식 ····· 정 성 식····· 7

周敦頤의 “太極”과 理氣槪念의 關係分析 ····· 손 홍 철····· 35

周敦頤 철학의 天人合德 해석과 時中사상 ····· 李 蘭 淑····· 63

조선 후기『周禮』의 수용과 國家禮
- 반계 유형원의 國家禮와『주례』의 이념 ····· 김 인 규····· 93

退溪詩에 나타난 學朱子 精神 硏究 ····· 李 貞 和·····121

<창선감의록>에서 서술된 ‘창선’의 시대적 의미 ····· 이 선 혜·····141

일본열도의 히토가미(人神) 신앙의 탄생과 수용 ····· 성 해 준·····167

□ 외국 논문

儒教核心理念的生活化 ····· 陳 杰 思·····193

禮教的現代復興 ····· 韓　　星·····213

習近平“用典”中的傳統儒學觀探析 ····· 方 浩 範·····235

□ 부록

彙 報 ····· 269
『退溪學論叢』編輯委員會 運營規程 ····· 271
『退溪學論叢』硏究倫理 및 運營規程 ····· 277
『退溪學論叢』投稿規程 ····· 282
論文作成 要領 ····· 285
投稿論文 審査規程 ····· 287

THE TOEGYE HAK NONCHONG

Vol. XXIX

CONTENTS

□ General Edition

A Study on Philosophical thoughts and Reality awareness of Jeong Po-eun and Jeong Sam-bong / Jeong Seong-sik ····· 7

An analysis about the relationship between the Zhou-Dunyi(周敦頤)'s Taiji(太極)" and the conception of LiQi(理氣) / Son, Heung-Chul ····· 35

Analysis of the Moral Harmony of Heaven-Human Unity and the Moderation of Time-Space in Zhou Dunyi's Philosophy / Lee, Nan Sook ····· 63

Reception of Zhouli(周禮) and Theory of National Li(國家禮) in Late Joseon Period - Bangye Yu Hyeong-Won's Idea of National Ritual and Zhouli / Kim, In-Gyu ····· 93

A Study on the spirit to learn from Ju Ja in the Poetry of Toegye / Lee, Jeong-hwa ····· 121

A study on Changseon's Periodical Meaning of in <Changseon-gam-ui-rok>'s Works / Lee, Sun-Hye ····· 141

The birth and conformation of Japan's Hitogami / Sung HaeJun ····· 167

□ Special Edition

The activated application of the core philosophy of Confucianism / Chen Jiesi ····· 193

The modern revival of the LI JIAO / Han xing ····· 213

An analysis of Xi Jinping's traditional Confucianism view of using allusions / Fang Haofan ····· 235

退溪學論叢 第29輯(7～33쪽)

정포은과 정삼봉의 철학사상과 현실인식*

정 성 식**

목 차

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 14세기의 시대성격과 보・혁갈등
Ⅲ. 정포은과 정삼봉의 철학사상
Ⅳ. 정포은과 정삼봉의 현실인식
Ⅴ. 맺는 말

論文 抄錄

본 연구의 목적은 고려 말과 조선 초기에 삶을 영위한 정포은과 정삼봉의 철학사상과 현실인식을 고찰하는데 있다. 정포은의 도덕주의적 입장에서 보면 강상의 수호는 무시할 수 없는 원칙이었다. 하늘에는 두 해가 있을 수 없고, 백성에게는 두 왕이 존재할 수 없었다. 정포은은 자신이 처한 사회적 위치에서 할 수 있는 직분을 성실하게 수행하고자 하였다. 한편 정삼봉의 현실주의적 입장에서 보면 당시의 현실적 여건은 고려조의 명맥을 다시 회복하기 어려울 정도로 악화되었다. 부분적 개혁이 아니라 전면적 변혁이 아니면 당시의 사회구조적 모순을 해결하기 어려웠다고 판단하였다. 이러한 시대진단을 통해 정삼봉은 고려조의 정통성을 부정하고 체제변혁을 이루고자 하였다.

시대상황에 따라 도덕주의적 입장에서 문제해결을 시도할 수도 있고, 현실주의적 입장에서 문제를 해결할 수도 있을 것이다. 오늘날 우리들이 풀어야 할 문제는 이념과 현실, 도덕주의와 현실주의를 융합시켜야 한다는 것이다.

* 이 논문은 2016년 영산대학교 교내연구비 지원에 의하여 연구되었음.
** 영산대학교 성심교양대학 교수.
▎논문투고일: 2017.05.29 / 심사개시일: 2017.06.16 / 게재확정일: 2017.06.28

현실적으로 어느 한 편의 치우친 주장만 가지고 다양한 사안들에 대해 적절하게 대응하기는 결코 쉬운 일이 아닐 것이다. 우리는 보다 합리적인 대응방식을 모색할 필요가 있겠다.

주제어: 고려 말, 정포은, 정삼봉, 도덕주의, 현실주의.

Ⅰ. 머리말

한국의 사상적 전통을 회고해 볼 때 민족의 정신적 지주와 가치관을 올곧게 만들어감에 있어서 유학사상이 적지 않게 영향을 끼친 것은 주지의 사실이다. 일찍이 유학사상이 한국에 들어온 것은 대개 4기로 나누어 볼 수 있다. 첫째는 은말주초(殷末周初)에 은나라의 멸망과 함께 동부족의 이동에 따라 전래한 고대사상이요, 둘째는 진한시대(秦漢時代)에 전래한 공자(孔子)의 육경사상(六經思想)이요, 셋째는 여말선초(麗末鮮初)에 수용된 주자사상(朱子思想)으로 근세 한국 학술・문화・사상에 획기적인 영향을 미쳤고, 마지막은 조선후기의 실학사상이라 하겠다.[1] 본고에서 논자가 많은 관심을 지니며 탐구하고자 한 시기는 위 언급에서 세 번째에 해당하는 고려 말 조선초기이다. 이 시기는 무엇보다 중국으로부터 주자학 수용을 계기로 고려시대 내내 사회・정치・문화・사상적으로 큰 역할을 수행하였던 불교사상을 대신하여 유학사상이 사상계의 전면에 재등장하여 당시 사회변동을 주도하였다는 점이 무엇보다 눈길을 끈다.

고려 말에는 대내외적으로 급격한 사회변동을 맞이하여 고려조의 국가운영시스템이 제 기능을 발휘하지 못하였다. 그리하여 당시 지식인들 자체에 있어서 전환기에 예상되는 현실진단과 사상적 대응방식이 이 시

1) 류승국(柳承國) 선생이 『유가철학과 동방사상』에서 위와 같이 구분한 내용에 논자도 같은 입장이며, 이에 따른 것이다.(류승국, 『유가철학과 동방사상』, 유교문화연구소, 성균관대 출판부, 2010, 166쪽 참조.)

대의 새로운 과제로 대두되었다. 본고에서 정포은(鄭圃隱, 1337～1392)과 정삼봉(鄭三峯, 1342～1398)을 비교하여 탐색해보고자 하는 것은 여말선초라고 하는 역사적, 문화적, 정치적, 사상적 전환기에 처하여 보수파와 혁명파의 두 계열이 당시 무엇을 고뇌하고, 왜 그렇게 시도하고자 하였으며, 그리고 어떻게 실질적으로 대응하였는가를 재조명해보는데 있기 때문에, 이를 성격화하기 위해 다른 학자보다 두 사상가를 선택하였다. 고려 말 조선 초라는 역사적, 사상적 대전환기를 맞이하여 정포은과 정삼봉이 선택한 대응방식이 오늘날 우리에게 시사하는 바를 다시 조명해보고자 하며, 궁극적으로는 두 사상가의 사상적 융합과 소통 그리고 지양의 가능성을 탐색하고자 한다.

Ⅱ. 14세기의 시대성격과 보・혁갈등

1. 대내적 제 혼란과 대외적 원・명교체

14세기 고려사회는 권문세족과 사원에 의해 막대한 농장이 점유됨으로써 농민의 대다수는 소작인으로 전락되어 자립농은 점차 줄어들게 되었고, 농민의 방랑은 시간이 경과할수록 늘어나 국가재정의 궁핍함을 초래하였다. 그리하여 부자는 더욱 부유해지고 가난한 사람은 더욱 가난해져서 마침내는 스스로 살아갈 길이 없어서 농토를 버리고 직업이 없이 떠돌아다니거나, 직업을 바꾸어 말단 업종에 종사하기도 했으며, 심한 경우에는 도적이 되기도 하였다. 이러한 열악한 여건에도 불구하고 권문귀족들의 부정과 부패는 토지와 노비의 약탈 그리고 매관매작 등 그 전횡이 날로 맹위를 떨쳐갔다.

14세기 사회변동에 중요하게 작용한 것은 사회적 긴장과 경제적 혼란 그리고 정치기강의 문란이었다. 그것은 주로 농장제(農莊制)의 성행과 관련된 문제였다. 이전의 고려전기사회에서는 전시과(田柴科) 체제에 의해 문무관료들에게 지위에 따라 각기 차등적으로 토지를 지급하였다. 백

성들도 자기 소유의 토지를 확보하여 생활을 영위하는 한편 조세를 납부해 국가재정을 지탱하여 주었다. 그런데 이와 같은 전시과 체제가 무신란 이후 붕괴되고 국가 기강이 문란해진 틈을 타서 세도가들이 마음대로 토지를 점유함에 따라 대규모로 사유화된 농장들이 늘어났다. 사적인 대토지겸병의 진행과 더불어 농장이 성립하거니와, 이는 몽고 간섭기에 더욱 확대되어 전국의 대부분 토지가 농장으로 변해갔다. 이들 농장주들이 불법을 자행하여 응당 국가에 바쳐야 할 세금을 포탈함에 따라 국가의 재정상태가 악화되어 갔고, 무단으로 사유화된 토지에서 농사를 짓는 농민들에게는 아무런 기준도 없이 과도하게 세금이 부과되어 생활하기가 어려운 처지에 놓이게 되었다. 물론 전통적인 신분체제의 동요는 고려후기에 들어와 각 계층에서 야기되고 있었지만 그 같은 현상에 가장 큰 영향을 미친 것이 농장의 발달에 따른 농민의 유민화와 노비화였다. 그리하여 이들은 결과적으로 국가의 통제를 벗어나 사민으로 변화했으며, 이에 따라 부역체제가 붕괴되어 국가는 그 밑바탕부터 흔들리게 되었다.

한편 대외적으로 14세기 고려와 원나라와의 관계는 이전 시기의 사회경제적 모순과 정치적 외압을 더욱 심화시키는 것이었으며, 그러한 모순이 해결되지 않는 한 고려사회는 새로운 사회체제로 전환할 수밖에 없었다. 공민왕이 즉위하던 1351년은 원나라 순제(順帝) 11년으로, 유례없는 대제국을 건설했던 저들도 이를 전후하여 이미 크게 흔들리고 있었다. 그것은 제위를 둘러싼 분쟁과 귀족간의 알력이 심한데다가 순제가 방탕함과 안일함을 일삼아 실정을 거듭한 뒤에 재정이 궁핍하게 되었고, 백성들의 생활이 도탄에 빠진 틈을 타 각지에서 한인 반란군이 봉기한 때문이었다. 그리하여 마침내 공민왕 17년(1368) 남경(南京)에서 일어난 주원장(朱元璋)의 군사가 북경(北京)을 함락시키고, 주원장이 제위에 올라 명나라가 건국되었다.

고려에서는 그동안 압제해온 원의 세력을 축출하고자 하는 개혁운동이 일어났고, 새롭게 흥기한 명나라에 대하여 정통성을 인정하려는 움직

임을 보였다. 하지만 아직 국내에는 친원세력이 강성하게 남아 있었으므로 외교정책을 둘러싸고 친원파(親元派)와 친명파(親明派)는 서로 대립하고 갈등하였다. 14세기 고려 말의 대내외적 제 여건은 대립과 혼란이 복합적으로 작용한 위기상황이었다. 국가시스템이 정상적으로 가동되지 못하면서 475년 역사를 자랑하는 고려조는 마침내 여러 방면에서 둑이 무너지듯이 붕괴되기 시작하였다.

2. 조선건국을 둘러싼 보수와 혁명의 두 입장

고려 말 지식인들 사이의 현실인식에 대한 기본적 입장차이는 구체적으로 먼저 사전개혁에서 나타났다. 토지제도의 개혁은 구질서의 토대를 완전히 무너뜨릴 수 있는 만큼, 종래의 권문세족은 물론이요, 당시의 신진사류들 사이에 있어서도 방법론적인 차이가 있었으므로 그 시행이 결코 간단한 문제는 아니었다.

대체로 보수파는 고려 말의 사회경제적 모순을 시정하는 것과 직결되고 있었던 사전개혁에 대해 반대하거나 혹은 비교적 소극적 입장을 보였다. 즉 사전개혁을 둘러싼 논의에서 이색・우현보・이림・변안렬 등은 이에 반대하였고, 정도전・조준・윤소종 등은 찬성한 반면 정몽주의 입장은 어느 곳에도 치우치지 않았다.[2)]

농지를 바르게 경영하는 문제는 예로부터 유가의 근본문제에 해당하였다. 그것은 민생안정의 중대한 문제로서 인정(仁政)과 폭정(暴政)이 그것으로 구분되어졌기 때문이다. 그럼에도 불구하고 이색 같은 당대 유종의 지위를 점하던 대학자가 사전개혁을 반대한 것은 어디에 연유하는 것인가? 이색이 과연 당대의 사회경제적 모순을 정확히 진단하지 못하

2) 『高麗史節要』, 卷34, 恭讓王 元年 4月條 : 都評議使司議田制 時田制大毁 兼幷之家 攘奪土田 籠山絡野 毒痡日深 民胥怨咨 我太祖與大司憲趙浚 欲革私田 李穡 以爲不可輕改舊法 持其議不從 而李琳 禹玄寶 邊安烈 皆不欲革 以穡爲儒宗 籍其口 以惑衆聽 革復之論未決 藝文館提學鄭道傳 大司成尹紹宗 同浚議厚德府尹權近 判內府寺事柳伯濡 同穡議 贊成事鄭夢周 依違兩間

고, 단순히 정치적·경제적 기득권을 유지하기 위해 사전개혁을 반대했다고 보아야 할 문제인가? 공민왕 원년 이색이 올린 다음의 글에서 이 문제를 생각해 보기로 하자.

> 신이 듣건대 경계를 바르게 하고, 경지의 분배를 균등히 하는 것은 백성을 다스리는 선무라고 했습니다. 생각하건대 우리 조종께서 세우신 제도가 아름답지 않음이 없었건만, 400여 년 동안에 여러 가지 폐단이 생기게 되고, 그 중에서도 전제가 더욱 심합니다. (……) 바라건대 충선왕 6년의 개혁안을 토대로 삼아 공문서 상의 기록을 참작하여 분쟁이 발생한 토지는 그때마다 조정하여 줄 것이며, 새로 개간한 토지는 측량해서 이에 대한 세금을 부과하며, 또 나라에서 정도에 지나치게 내려준 땅들을 회수한다면, 국고의 수입도 증가될 것입니다. 분쟁중인 토지를 조정하여 경작하는 백성을 안정시킨다면 민심이 즐거워할 것입니다.[3]

이색은 당시 토지제도에 대하여 폐해가 심각하다고 진단하고 있음을 알 수 있다. 권문세족이 토지를 겸병하여 백성의 토지를 빼앗았으니, 백성들의 고통이 나날이 깊어 갈 따름이었다. 그리하여 경계를 바르게 하고 경지의 분배를 고르게 함이 급선무라고 여겼던 것이다. 이색은 토지개혁의 필요성에 대해 평소 절실히 느끼고 있었고, 전제개혁을 단행할 것을 건의하기도 하였다. 따라서 공양왕 원년(1389)에 있었던 사전개혁 논의에서 이전의 소신과 달리 이에 대한 이색의 반대는 토지개혁 그 자체를 반대하는 것이 아니었을 뿐 아니라, 평소 청렴한 생활을 유지하였던 점으로 미루어 볼 때 경제적 기득권을 보장받기 위한 것은 더욱 아니었던 것이다.

이색이 사전개혁을 반대한 것은 바로 이성계를 중심으로 한 혁명파의 사전개혁안을 반대하였던 것으로 보아야 할 것이다. 혁명파의 개혁안은

---

3) 『高麗史』, 卷115, 列傳28, 李穡 : 臣聞經界之正 井地之均 治人之先務也 洪惟我祖宗創垂之制 持守之規 無所不至 四百餘年末流之弊 豈盡無有 而田制尤甚 (……) 乞以甲寅柱案爲主 參以公文朱筆 爭奪者因而正之 新墾者從而量之 稅新墾之地 減濫賜之田 則國入增 正爭奪之田 安耕種之民 則人心悅

전면적이고도 급진적인 정책이어서 고려조의 토대자체가 무너질 수 있었고, 그렇다면 새로운 나라의 건설은 필연적인 사실로 여겨져 혁명파의 주장에 따르게 되는 것이었다. 개혁의 필요성은 인정하지만, 그렇다고 고려 자체가 망하는 것은 용인할 수 없는 문제였다. 그리하여 이색은 그들의 개혁안에 반대하였고, 정몽주도 적극적으로 동의하기가 어려웠던 문제가 아닌가 한다.

사전개혁의 논의에서 보여준 태도로 인해 정몽주는 흔히 중도적 입장을 표명하는 것으로 이해된다. 그러나 이러한 그의 입장이 부분적으로는 차이가 있을 수 있지만, 논의방향을 고려조 유지에 맞추고 있다는 점에서는 이색의 입장과 그 맥을 같이 하는 것으로 이해하는 것이 더 타당하리라 본다.

Ⅲ. 정포은과 정삼봉의 철학사상

1. 정포은의 정명사상과 춘추정신

24세에 과거에 급제한 정몽주는 1367년 성균박사에 임명되고, 대사성인 이색 아래에서 성균관의 변화를 도모하고자 적지 않은 노력을 기울인다. 정몽주의 학문은 정해진 사승(師承)관계 없이 단독으로 익혀서 스스로 깨달아나간 것으로 알려지고 있다. 그는 유학의 기본경전인 『사서(四書)』와 『오경(五經)』을 기본적으로 충실하게 익혀서 성현(聖賢)의 오묘한 이치를 터득하고자 하였다. 정몽주는 유학의 기본경전들을 매우 중시하였는데, 이러한 모습은 바로 유학의 근본정신에 상당히 무게를 두었다는 것을 시사한다. 원래 유학에서 추구하는 도리는 평범한 일상생활에서 사용하는 도덕규범을 떠난 가공적인 것이 아니기 때문이다.

정몽주의 철학사상에 기본적으로 유학의 정명사상이 굳건하게 자리잡고 있었음은 유성룡(柳成龍)의 다음과 같은 말에서 분명하게 확인할 수 있다.

선생이 한번 죽음으로써 하늘이 내려주신 양심이 이로써 확립되고 사람의 표준이 이로써 세워져, 백성의 떳떳한 윤리와 사물의 법칙이 이에 힘입어 떨어지지 않았다. 그래서 죽음이 진실로 마음에 편안한 바이고 명분에 정한 바이니, 선생의 입장에서 무슨 유감이 있었겠는가? 간혹 선생이 어지러운 세상을 주선하느라 일찍 몸을 깨끗이 하지 못한 것을 의심하는 사람도 있으나, 맹자는 이르기를 '사직을 평안케 하는 신하가 있으니 그는 사직을 평안케 하는 것을 즐거움으로 삼는다'고 하였는데 선생께서 그러하였다. 그렇기 때문에 진퇴출처의 일반적인 상도에 자잘하게 얽매이지 않고 혼란한 세상에서 벼슬을 하여 사명을 수행함에 끝까지 힘을 다하여, 나라가 존립하면 함께 존재하고 나라가 망하면 함께 죽었으니, 그 충성됨이 지극하였다.[4)]

위의 글에서 '나라가 존립하고 있을 때에는 정몽주도 함께 존립했고 나라가 망할 때에는 정몽주도 함께 생명을 바쳤다'라고 한 유성룡의 언급에 주목할 필요가 있다. 사회변동이 빠르게 전개되던 당시 대내외적 상황에 처하여 정몽주가 진퇴출처를 도리에 합당하게 수행할 수 있었던 것은 바로 직분이 정한 바에 따른 것이 아닌가 한다. 그리하여 정몽주는 고려왕조와 존망을 함께 할 수 있었으며, 이것은 바로 사명의식이 그 밑바탕에 깔려있었던 것으로 보아야 할 것이다. 정몽주사상의 근저에는 유학의 정명사상(正名思想)이 중요하게 자리 잡고 있었음을 확인할 수 있다.

일찍이 공자(孔子)는 바람직한 정치란 정명(正名)을 확립하고 실천하는 일임을 제자인 자로(子路)에게 다음과 같이 말한 바 있다.

명분이 바르지 않으면 말이 온순하지 않고, 말이 온순하지 않으면 일이 이루어지지 않으며, 일이 이루어지지 못하면 예와 악이 일어나지 못하고, 예와 악이 일어나지 못하면 형벌이 맞지 아니하고, 형벌이 맞지 아니하면 백성들이

---

4) 『圃隱集』, 卷4, 62면, 「圃隱集跋」(柳成龍) : 先生一死 而天衷以位 人極以建 民彝物則 賴以不墜 斯固心之所安而分之所定 於先生何戚焉 或有以先生周旋亂世不早潔身爲疑者 孟子曰 有安社稷之臣者 以安社稷爲悅 先生有焉 由其如是 故不屑屑於進退出處之常 以委身處命於昏亂之世 盡瘁宣力 國存與存 國亡與亡 其忠盛矣

손발을 둘 데가 없어진다.[5)]

만일 명분이 바로 잡히지 않는다면, 사회운영의 기본질서와 민생안정도 있을 수 없다고 보고 있다. 주지하는 바와 같이 정치는 바람직한 치세를 이루는 방법이다. 즉 바르지 못한 현실을 바르게 만드는 것이라 할 수 있다. 여기서 바르다는 것은 사회의 각 구성원이 그 자신의 맡은 바 직분을 성실하게 수행하고 권리를 지켜내는 상태에서, 서로의 권리에 대한 빼앗음이 사라져 대립과 갈등이 없는 안정적인 삶의 세계가 건설되는 것을 의미한다.

따라서 '정명'이란 모든 사회 구성원이 자기의 본래 직분과 의무를 다하고 자기 자신에게 적합한 몸가짐을 하는 것을 말하는 것이라 하겠다. 정몽주에게 있어서 고려 말의 시대상황은 기존의 가치질서가 와해되어 갈등과 대립이 거듭할 때였다. 즉 사회에 올바른 도가 행해지지 않는 위기적 상황이었던 것이다. 정몽주에게 있어 '정명'의 강조는 바로 이러한 사회적 위기를 극복하며, 위기를 벗어나는 이론적이며 실제적인 근거가 된다. 사회적 명칭을 바르게 한다는 것은 책임과 맡은 바 직분의 한계를 정확히 하는 것이다. 이를테면, 임금은 임금으로서, 신하는 신하로서, 아버지는 아버지로서, 아들은 아들로서 각자 맡은 바 사회적 명칭에 부합하는 역할을 충실하게 수행하는 일이 바로 그것이다. 이와 반면에 인간사회의 무질서와 부패 그리고 도덕불감증 등의 만연은 이름과 실제가 서로 부합하지 않는 데서 기인하는 것이라 하겠다. 명분을 바로잡는 일은 인간이 선천적으로 구비하고 있는 도덕적 원칙을 회복하고 인간사회의 무질서를 극복하여 올바른 사회적 관계를 확립하는 일이다. 정몽주는 당시 고려조정의 실무책임자로서 위기상황을 피하려 하지 않았다. 오히려 분명한 공인의식으로 맡은 바 직분을 다하려는 모습을 보였다고 생각한다. 사회적 지위가 있으면 직분을 다하는 것은 유학자의 기본 도리일 뿐 아니

5) 『論語』, 「子路」 3 : 名不正則言不順 言不順則事不成 事不成則禮樂不興 禮樂不興則刑罰不中 刑罰不中則民無所措手足

라 지위를 가진 이들에게 공통된 의무가 됨을 부인할 수 없다.

정몽주는 당시 사회혼란에 대해 현실을 수습하는 지표로서 이름에 걸맞는 사회적 실천을 강조하였다. 고려 말에 자신의 의지를 한 번만 꺾어서 양보하였다면 부귀영화의 생활이 보장됨에도 불구하고 그는 이를 단호히 거부하였다. 그가 굳게 지키고자 한 것은 다름 아닌 배의 선장과 같은 자신의 지위가 이를 용납하지 않았기 때문이었다. 배에 문제가 발생하여 침몰하게 되었을 때 자신의 삶만을 위해 배를 저버린다면 선장다운 행동이라 할 수 없을 것이다. 선장은 배와 함께 살고 배와 함께 죽는 것이 기본도리이다. 이것이 바로 선장의 직분이기 때문이다. 오늘날의 국무총리 지위에까지 이른 정몽주는 생사를 고려와 함께하고자 했을 따름이다. 이러한 점이 조선시대에 들어와 많은 군주들과 유학자들에게서 높이 받들어진 이유라고 생각한다.

정몽주의 정명사상은 춘추정신(春秋精神)으로 연결된다. 『춘추』의 정신은 한 시대의 난세적인 상황을 극복하고 치세의 이상을 실현하고자 하는 것으로서, 현실의 문제를 극복하고 해결하여 현실을 보다 새로운 방향과 국면으로 발전시키고자 하는 것이다. 정몽주는 공자의 춘추정신을 깊이 탐구하며 문명사회에 도달하고자 한 자신의 주체적 실천을 주변사람들이 인정해주지 않음을 안타까운 심정으로 다음과 같이 토로하기도 하였다.

> 중니가 필삭한 의리가 정미하니
> 눈온 밤 등불아래 세밀히 음미하네
> 일찍이 이 몸을 이끌고 중국에 들렀는데
> 곁의 사람들 이를 모르고 이적에 산다하네[6]

『춘추』의 본래 의미는 지역적 구별에 의해 중화와 이적을 나누어 구분하는 것이 아니다. 바로 그 나라가 '도의문명(道義文明)'을 숭상하느냐

6) 『圃隱集』, 卷2, 26면, 「冬夜讀春秋」: 仲尼筆削義精微 雪夜靑燈細玩時 旱抱吾身進中國 傍人不識謂居夷

하지 않느냐에 따라 문명과 야만을 나누어보는 데 있다. 그런데 사람들은 『춘추』가 숭상하는 것이 중국이라는 '지역'에 있는 것으로 오해하여, 중국의 것은 옥석을 불분하고 무조건 중화요, 변방의 것도 역시 옥석을 불분하고 무조건 이적으로 간주하기에 이른 것이다. 여기서 정몽주가 보여준 입장은 중국에 대한 무조건 추종이 아니다. 진리의 보편성을 인식하고 공자의 춘추정신을 잘 이해하였던 정몽주는 주변의 잘못을 비탄한 심정으로 지적하며 이를 시정할 것을 주장하고 있다.

정몽주의 이러한 의식은 당시 동아시아의 보편적인 진리였던 유학이념을 근간으로 하여 우리 민족의 문화적인 역량을 제고함으로써, 문명세계 건설의 당당한 일원이 되겠다는 것이었다. 따라서 문명세계에 속한다는 자부감과 우리 민족이 문명사회라는 자신감, 그리고 그러한 문명세계 건설의 진리를 실천하고 살아가며, 그 완성을 역사적 사명으로 삼는다는 의식이 정몽주 사상의 근저에 뚜렷하게 자리 잡고 있다고 할 수 있다.

2. 정삼봉의 周禮理念과 事功精神

정도전은 29세 때 성균박사에 임명되면서 당시 대사성(大司成)인 이색과 교관인 정몽주, 김구용, 이숭인, 박상충, 박의중, 윤소종 등과 더불어 서로 강론하고 연마하여 성리학에 대한 이해를 깊이 하였으며, 항상 후진을 가르치고 무엇보다 이단을 물리치는 것으로 자기 책임을 삼아왔다. 정도전의 학문적 성격에 대해서는 권근의 다음과 같은 언급이 주목된다.

> 시서를 강의함에 있어서는 능히 알기 쉬운 말로써 지극한 이치를 형용하여 배우는 자가 한 번 들으면 바로 뜻을 깨달았으며, 그 이단을 물리침에 있어서는 능히 그 글에 정통하여 먼저 그 연유를 자세히 설명하고서 마침내 그 그른 점을 지적하므로 듣는 자가 다 굴복하였다. 이 때문에 경서를 들고 종유하는 자가 골목을 메웠다.[7]

---

7) 『三峯集』, 「序」, 2면 : 其講詩書 能以近言形容至理 學者一聞卽曉其義 其闢異端 能通其書 先說其詳 乃斥其非 聽者皆服 是以執經從遊者塡隘門巷

당시 정도전의 교유관계는 이색을 중심으로 형성되고 있었다. 정도전은 스스로 "비록 나같이 불초한 자로도 또한 그들의 대열에 끼이게 되었다"고 말하며, 그러한 교학의 대열에 함께함을 자랑스럽게 여기고 있었다.[8] 그러나 고려 말 체제를 유지하느냐 새로운 체제를 만드느냐 하는 선택의 기로에서 정도전은 가깝게 지내오던 동학들과 이별을 하지 않을 수 없었다.

일찍이 주공(周公)에 의해 만들어진 『주례(周禮)』는 정도전 사상의 핵심에 위치하고 있다. 『주례』는 사회질서의 이념을 제도화한 것으로 유교적 이상사회를 제시하고 있다. 『주례』의 기본정신이 사회의 발전과 확대에 따라 새로운 보편적 질서원리를 추구하는 데에 있음을 상기한다면, 현명하고 능력 있는 이를 우선하는 관료선발제도를 이끌 수 있는 이념적 특성이 있음을 미루어 살펴볼 수 있다.

『주례』의 정신은 정도전의 정치이념과 개혁정책의 입안에 커다란 영향을 주었던 것으로 생각된다. 『주례』는 백성들의 일상생활 전반을 질서지우기 위하여 정치·경제·사회제도의 완비를 통한 적극적인 국가의 지도력을 강조하고 있다. 바로 이러한 완전한 질서의 이상화된 모습이야말로 기존제도를 변혁하여 새로운 제도를 수립하려는 정도전에게 이론적 정당성을 제공하였다. 정도전은 『주례』가 수많은 이상적 제도를 제시했을 뿐만 아니라 국가의 역할에 대하여 최선의 견해를 밝혀주었다는 점에서 이를 적극적으로 받아들이며 활용하였다.

정도전은 인간의 도덕적 생활이 제도적 개혁을 통하여 달성되는 것이 효과적이라고 생각하였다. 그가 윤리적 가치를 실현시킬 수 있는 도덕적 사회에 대한 유교적 이상을 궁극목표로 설정하고 있었으면서도 실제로는 정치제도의 개혁을 일차적 과제로서 추진한 것은 바로 이러한 이유에서였다.

조선조 초기에 진행되었던 국가 기틀을 확립하는 작업에서 빠뜨릴

---

8) 『三峯集』, 卷3, 40면, 「陶隱文集序」

수 없는 것이 통치법전의 마련이었다. 고려조가 여러 법규와 관례를 제정하면서도 그것을 종합하여 통치의 기본이 될 수 있는 법전을 마련하지 않았다는 것을 감안하면, 조선조가 적어도 그 출발점에서는 법치국가를 지향하였음을 의미한다. 이 작업은 구체적으로 태조 3년 3월에 정도전이 『조선경국전(朝鮮經國典)』을 지어 올린 것으로 나타났다.

정총(鄭摠)은 『조선경국전』 후서(後序)에서 예로부터 천하국가의 다스려짐과 혼란스러움은 뚜렷하게 상고할 수 있다고 하고서 『조선경국전』의 중요성을 다음과 같이 말하고 있다.

> 예로부터 천하 국가의 치란과 흥망은 뚜렷하게 상고할 수 있다. 다스려지고 흥하게 된 것은 육전에 밝았기 때문이고, 어지러워지고 망하게 된 것은 육전에 어두웠기 때문이다. 고려말기에는 정치 교화가 무너지고 기강이 퇴폐하여 이른바 육전이란 것은 이름만 있고 실속은 없었다. 뜻있는 인사들은 주먹을 불끈 쥐고 탄식한지 이미 오래다. 난세가 극도에 달하면 치세가 돌아오는 것은 필연적인 이치이다[9]

국가의 치란과 흥망이 육전의 실현여부에 달려있다고 의미부여를 하고서 고려 말의 사회적 혼란은 이에 연유하며, 종국에는 망할 수밖에 없었음을 토로하고 있다. 『조선경국전』의 육전의 기본원리는 『주례』의 정신을 계승한 것이었다. 『조선경국전』은 『주례』와 중국 역대의 제도를 참고한 것으로 『주례』에서는 총재제도(冢宰制度)・빈흥제도(賓興制度)・병농일치제 등을, 한(漢)나라와 당(唐)나라의 제도에서는 중앙집권 및 부국강병과 관련되는 군현제도・군사제도・부세제도(賦稅制度) 등의 장점을 취합한 것이다. 이와 같이 정도전의 『조선경국전』은 그의 사회 및 정치사상, 그리고 통치체제를 체계적으로 제시하고 있는 저작인데 이것의 기초는 바로 『주례』였다.

---

9) 『三峯集』, 卷8, 24면, 「朝鮮經國典下」, 鄭摠後序 : 自古以來 天下國家之治亂興亡 昭然可考 其所以治且興者 以明夫六典也 其所以亂且亡者 以昧於六典也 高麗氏之季 政敎陵夷 紀綱頹敗 所謂六典者 名存實亡 有志之士 扼腕歎息者久矣 亂極復治 理之必然

정도전은 역사인식에 있어서 '의리(義理)'의 관점에 무게중심을 두는 것이 아니었다. 그는 객관적 조건과 실제적 상황을 더 중시하는 현실주의적 태도를 강하게 보여주었다. 이러한 그의 현실지향적 자세는 내면적 동기보다 현실적 결과의 측면을 중시하는 자세를 분명하게 드러낸 것이라 하겠다.

Ⅳ. 정포은과 정삼봉의 현실인식

1. 사명의식(使命意識)과 변혁의식

고려 말의 혼란스러운 시대여건이 안팎으로 상승작용을 일으켜 위기상황에 봉착하였다. 이와 같은 당시의 암울한 시대상황에 대해 정몽주는 다음과 같이 말하고 있다.

> 밝은 해도 참담하여 빛나지 않고
> 어두운 구름 빈틈없이 꽉 덮였네[10]
>
> 창과 방패 천하에 가득 찼으니
> 어느 날에나 문도를 닦을런지[11]
>
> 나라에 바친 마음이 괴롭고
> 시절을 느껴 두 줄기 눈물을 뿌리네[12]

밝은 해는 빛나지 않았고 먹구름만 가득 덮인 고려 말 사회의 무질서와 혼란상은 말로 이루 다 드러내기 어려울 정도였다. 창과 방패가 천하에 가득하여 산하에는 끊임없는 싸움만 계속 이어질 뿐이고, 백성들의 생활은 나날이 도탄에 빠져들었다. 그리하여 당시의 어두운 시대상에 대

---

10) 『圃隱集』, 卷2, 31면, 「用首篇李供奉韻」(其二) : 白日慘不暉 陰雲擁無缺
11) 『圃隱集』, 卷2, 1면, 「至咸州次惕若齋詩」 : 干戈盈四海 何日是修文
12) 『圃隱集』, 卷1, 26면, 「洪武丁巳奉使日本作」(其十) : 許國寸心苦 感時雙淚揮

해 느낀 바 있어 눈물이 나는 것이다. 이처럼 당시의 현실상황은 점차 더욱 암담하게 되니, 그는 답답한 심정을 다음과 같이 이야기하고 있다.

모기 등에 산악을 지었는지라
아침저녁으로 마음에 근심이 많아지네[13]
답답한 이 가슴 무엇으로 넓힐까
술동이 들고서 서늘한 냇가로 가네
마음은 논하고 세상일은 잊어보세[14]

마음속 깊은 곳에 맺혀있는 안타까움을 차마 이야기할 곳이 없으니 하늘이나 알아달라는 애타는 심정을 토로하고 있다. 그리하여 정계에 나간 자신이 마치 모기 등에 산악을 진 것처럼 힘겨워 밤낮으로 근심이 많음을 고백하고 있다. 술동이 들고 냇가로 가서 잠시 세상일을 접어두고 잊고자 하는 마음이 생겼던 것이다.

우왕 원년(1375) 친원(親元)을 고집하는 이인임 등의 권문세족에 맞서 친명(親明)을 주장하던 신진사류들 가운데 박상충 등은 죽음을 당하였고, 정몽주・이숭인・정도전 등은 유배를 가게 되었다. 친원파를 규탄한 죄로 언양에 유배되었을 당시 정몽주는 다음과 같은 시를 짓는다.

나그네 맘 오늘따라 처량도 하여
물가에 갔다 산에 올랐다 장햇가에 가 보네
뱃속에 글 있어도 되레 나라 그르치고
주머니 속엔 목숨 이을 약도 없네

용은 세모를 시름하여 깊은 구렁에 숨어들고
학은 맑은 가을 기뻐하여 푸른 하늘로 오르네
손에 국화 꺾어들고 한 번 취해나 보세
옥같이 아름다운 사람 구름안개 저 너머 계시네[15]

---

13) 『圃隱集』, 續錄, 卷1, 2면, 「贈東浦孟斯文希道」: 蚊背負山嶽 日夜心輪困
14) 『圃隱集』, 卷2, 29면, 「次牧隱先生詩韻七夕遊安和寺」(其三) : 悶悶中懷何以寬 携壺走踏碧溪寒 論心且莫論時事

위 시에서 정몽주는 옥같이 아름다운 사람 즉 임금을 그리워하는 신하의 절절한 심정을 드러내고 있다. 그러나 정도전의 회진현(會津縣) 유배시의 모음인 「금남잡영(錦南雜詠)」 속에는 단 한 편의 임금을 그리워하는 시도 전하지 않는다. 정몽주는 위 시에서 자신의 포부를 펼칠 수 없음을 개탄하고 있는 것으로 생각된다. '용은 세모를 시름하여 깊은 구렁에 숨어들고'는 자신의 처지를 반영하고 있으며, '학은 맑은 가을 기뻐하여 푸른 하늘로 오르네'는 당시 득세하던 이인임 등의 권문세족을 의미하는 것으로 보인다. 그리하여 '손에 국화 꺾어들고 한 번 취해나 보세'라 언급한 것처럼, 정몽주는 혼란스로운 현실에서 물러나고자 하는 마음을 표현하고 있다. 그만큼 당시 여건은 악화되어 있었다. 그럼에도 불구하고 마지막 구절에서 '옥같이 아름다운 사람 구름안개 저 너머 계시네'라 읊고 있음은 현실상황에 대한 포기할 수 없는 정몽주의 의지를 단적으로 보여주고 있다. 이러한 정몽주의 심정은 유배를 마치고 돌아오는 길에 지은 다음 글에서도 이어지고 있다.

봄 시름은 술처럼 무르익는데
세상맛은 깁처럼 엷어만 가네
애간장이 단절될 듯한 강남의 나그네여
다리 저는 나귀로 다시 서울을 향해 가네[16]

정몽주가 41세 되던 해 봄에 유배지로부터 환도하던 도중 의성루에 올라 지은 글이다. 국가의 기강이 흔들리고 겹겹의 시름이 더해갈 밖에 없었던 때이다. 세상맛마저 미덥게 느껴질 까닭이 없다. 강남의 나그네였던 그의 심정은 애간장이 끊어진 듯 슬퍼지기만 한다. 하지만 그는

15) 『圃隱集』, 卷2, 28면, 「彥陽九月有懷次柳宗元韻」: 客心今日轉凄然 臨水登山瘴海邊 腹裏有書還誤國 囊中無藥可延年 龍愁歲暮藏深壑 鶴喜秋晴上碧天 手折黃花聊一醉 美人如玉隔雲煙

16) 『圃隱集』, 卷2, 22면, 「丁巳三月雨中登義城北樓」: 春愁正濃似酒 世味漸薄如紗 腸斷江南行客 蹇驢又向京華

‘서울’ 곧 임금이 계신 곳으로 또 다시 가야 한다. 다리까지 절룩이는 나귀를 타고 슬픔을 억누른 채 서울로 돌아가야만 하는 것이다.

정몽주는 유학자로서 유도(儒道)로 국가의 치세에 온갖 노력을 다하고자 하였다. 그리하여 그는 지극한 정성으로 세상을 구원하겠다는 결연한 의지를 다음과 같이 밝히고 있다.

사람들이 말하길 절월 받은 대장이
나라를 위하여 제 몸 돌보지 않는다 하네
(……)
곰은 머리 치키고 매는 나래 떨치니
정신의 현묘한 곳 구(矩)와 규(規)에 있지 않네
(……)
매여, 곰이여, 내 마땅히 너희를 그림 밖에서 본받아
내 용기 결단하여 쇠한 몸을 일으키고자 하네[17]

부귀는 과연 능히 헌신짝과 같고
생애는 도리어 빈 배를 띄운 것 같네
(……)
머물러서 산수만 사랑하지 마시게
임금이 정사에 힘써 고루로 나오셨네[18]

산속에서 개인적 안일을 멀리하라는 정몽주의 언급은 곧 정사에 힘써 국가를 바르게 다스리고자 하는 의지의 표현을 충실히 담고 있다. 그에게 있어서 어지러운 사회현실을 외면하고 개인적인 안락만을 추구하는 것은 용납되지 않았던 것이다. 비록 그는 위태로운 세상을 만났고 엎치락뒤치락하는 여건이었지만 그의 마음속에는 현실에 대한 애정과 공인

17) 『圃隱集』, 卷1, 5면, 「僮陽驛壁畵鷹熊歌用陳敎諭韻」: 人言大將受節鉞 許國不復思全軀 (……) 維熊昂頭兮鷹奮翼 精神妙處不在矩與規 (……) 鷹兮熊兮我當效汝於丹靑之外兮 決吾之勇兮起吾衰

18) 『圃隱集』, 卷2, 19~20면, 「再賦因寄崔郭兩先生」: 富貴果能同弊屣 生涯還似泛虛舟 (……) 愼莫淹留愛山水 君王勤政御高樓

으로서의 책임의식이 강하게 자리 잡고 있었기 때문이다.

한편 고려 말 당시의 암울한 시대 여건에 대해 정도전은 「원유가(遠遊歌)」에서 다음과 같이 언급하고 있다.

어쩌다 뒷세상에 이을 이 없어
왕도정치 나날이 사라졌네
(……)
이제와 옛날을 느끼며 서성대다가
해가 늦어 내 수레를 돌이켰네
집에 가득 찬 빈객은 여태 아니 흩어져
술을 들어 서로 주고받네
부르는 노랫가락 멎기도 전에
두 가닥 눈물이 그대 위해 흐르네[19]

정도전은 한 때 이름난 재상이 되어 천하를 다스려 보고자 하는 기대를 가지고 있었다. 하지만 기대와 달리 현실은 너무 암담하게 전개되고 유학의 이상정치인 왕도정치(王道政治)는 구현되기 어려운 실정이었다. 당시 고려사회는 위기에 처하였고 곳곳에서 새로운 전환이 쇄도하고 있었다. 그리하여 그가 암중모색한 새로운 길은 바로 왕조교체를 통한 현실의 급진적인 변혁이었다. 고려 말의 경제적 현실은 매우 심각한 수준인데, 무엇보다 백성들의 재산 관리가 정상적으로 운영되지 못한 저미 컸다. 그러자 인구가 늘어나지 못하게 되고, 굶주림과 추위에 죽어나가는 백성이 많았다. 인구는 나날이 줄어들고 남은 사람들은 부역의 번거로움을 견디지 못하여 부유한 집에 팔려 들어가기도 하고 권세가에 의탁하기도 하였다.

이 시기 토지제도의 문란은 특히 백성들의 생활을 궁핍하게 만들었을 뿐만 아니라 나라의 재정이 탕진되는 지경에 이르게 되었다. 재정

19) 『三峯集』, 卷1, 290a, 「遠遊歌」: 繼世何莫述 王風日以渝 (……) 徘徊感今昔 日晏旋我輈 滿堂賓未散 擧酒相獻酬 高歌未終曲 雙淚爲君流

이 탕진되고도 나라가 위태롭지 않는 경우는 없었다. 정도전은 옛날의 역사를 상고해 보아도 다스려짐과 혼란스러움이 이로 말미암지 않는 것이 없다고 하였다. 고려 말에는 비용 지출에 절제가 없고 백성을 부릴 적에는 때를 가리지 않아서, 백성들이 원망하고 하늘이 분노하여 스스로 멸망하는 지경에 이르게 되었다고 진단하였다.[20]

한 체제의 몰락을 가장 잘 설명해주는 것은 그 체제의 정당성 상실로 인해 야기되는 통제력의 상실이다. 그러므로 정당성을 상실한 체제의 몰락 이후 성립되는 새로운 체제는 지배의 지속성을 보장받기 위해 새로운 정당성을 확보하려는 여러 시도들을 행하기 마련이다.

조선조의 건국을 정당화하는 이념은 창업을 적극적으로 주도한 정도전에 의해 마련되었다. 조선조 창업의 정당성을 논증한다는 것은 바꾸어 말하면 고려조의 멸망을 정당화하는 것이다. 정도전은 고려조가 멸망할 수밖에 없는 이유를 제시함으로써 조선조 창건에 정당성을 부여하고자 하였다. 정도전은 고려조 멸망의 원인으로 다음과 같은 것을 제시한다.

첫째, 우왕과 창왕이 왕 씨가 아니라 신돈(辛旽)의 아들로서 신 씨라는 것이다. 우왕과 창왕이 왕 씨가 아니라 신 씨라는 주장은 조선조 창건의 결정적 계기가 된 1388년의 위화도회군 이후 흥국사(興國寺) 모임에서 제기된 것[21]이다. 이러한 주장은 우왕과 창왕을 축출하고, 공양왕을 옹립할 수 있었던 중요한 명분이었다.

정도전은 중국 역대제왕과 고려조 제왕의 다스림을 간결하게 기술한 『경제문감별집(經濟文鑑別集)』이라는 책에서 이에 대해 말하기를, "공민왕이 일찍이 아들이 없음을 근심했으면 왕족 중에 현명한 사람을 구하

---

20) 『三峯集』, 卷8, 441b-442a, 「朝鮮經國典下」, 工典, 總序

21) 『高麗史節要』, 卷34, 恭讓王 元年 11月條 : 我太祖 與判三司事沈德符 贊成事池湧寄・鄭夢周 政堂文學偰長壽 評理成石璘 知門下府事趙浚 判慈惠府事朴葳 密直副使鄭道傳 會興國寺 大陳兵衛 議曰 禑昌本非王氏 不可以奉宗祀 又有天子之命 當廢仮立眞 定昌君瑤 神王七代孫 其族屬最近 當立

여 대를 이어야 마땅하다. 그런데 그렇게 하지 않고 바로 신돈의 아들을 데려다가 남모르게 궁중에서 양육하여 자기 뒤를 이을 계책을 하다가 마침내 그 몸도 보존하지 못하였으니, 우왕은 음탕하고 포악하여 패가망신했다."[22]라 하였다. 왕씨 아닌 신씨가 왕이 되었다는 것은 고려조의 도덕적 부패는 물론 궁극적으로는 국운이 단절되었다는 것을 의미하는 것으로 조선조의 창업은 정당하다는 주장이다.

둘째, 우왕이 명나라를 침공함으로써 대의명분에 어긋났다는 것이다. 명나라에 보낸 예부 상소문에서는 이르기를, "우왕은 어리석으며 포학하고 자기 멋대로 하여 죄 없는 사람을 많이 죽이고, 군사를 일으켜 요동으로 향하려는 지경에 이르렀다. 이때 우군 도통사 이성계가 상국의 국경을 범할 수 없다고 하면서 대의에 의거하여 군사를 돌이키니, 우왕은 자신을 돕는 사람이 적은 것을 스스로 알고서 두려워하여 왕위를 사양하여 아들 창에게 물려주었다."[23]라 하였다. 고려가 명나라를 침공하는 것이 대의명분에 어긋난다는 것이다. 이에 따르면 이성계가 우왕을 내쫓은 것은 대의명분에 합당한 것이 된다. 고려가 명나라를 침공하려고 하였다는 것을 고려멸망의 한 원인으로 지적하여 주장한 것이다.

세째, 우왕, 창왕, 공양왕의 실정이 한계를 넘었다는 것이다. 정도전은 공양왕이 충신을 멀리하고 간신을 가까이 하였으며, 불교를 숭상하여 재물을 낭비했고, 토목공사의 남발 등으로 백성의 고통을 심하게 하는 등 실정이 지나쳤다고 파악했다.[24] 정도전은 우왕과 창왕에 대하

---

22) 『三峯集』, 卷12, 511a,「經濟文鑑」別集下, 高麗國, 辛禑條 : 恭愍王嘗以無子爲憂 宜求宗室之賢者嗣之 乃取旽子陰養宮中 以爲身後之計 卒不能保其身 禑又荒淫暴虐 身亡家敗

23) 『王朝實錄』, 太祖, 卷1, 元年 7月 丁酉條 : 禑乃昏暴狂恣 多殺無辜 至興師旅 欲向遼東 時右軍都統李以爲不可犯上國之境 擧義回軍 禑乃自知寡助 惶懼辭位 以與子昌

24) 『王朝實錄』, 太祖, 卷1, 元年 7月 丁酉條 : 瑤又昏迷不法 疏斥忠正 昵比讒邪 變亂是非 謀陷勳舊 詔惑佛神 妄興土木 糜費無度 民不堪苦

여 말하기를, “아! 거짓 왕 우가 왕위를 도둑질하여 차지한 이때는 이미 왕씨가 없었는데, 16년이 지나도록 오랜 세월을 우왕은 주색에 빠지고 포악한 짓을 하였으며, 창왕은 혼매하고 유약했다.”[25]라 하였다. 정도전은 고려 말 지도자의 리더십 상실을 비판하고 왕조교체는 정당하다는 주장이다.

2. 경장의 시대인가 창업의 시대인가

정몽주와 정도전이 삶을 영위하였던 14세기 고려사회는 대내외적으로 큰 변동이 일어난 시대적 전환기였다. 당시 고려사회가 안고 있었던 문제는 실로 오랫동안 누적되어온 결과로서 여러 방면에 걸쳐 매우 바람직하지 못한 상황이었다. 권문세족과 사원(寺院)에 의해 막대한 농장이 점유됨으로써 농민의 대다수는 전호(佃戶)로 전락되어 자립농은 점차 줄어들었고, 농민의 이탈도 시간이 경과할수록 늘어나 국가재정의 궁핍함을 초래하였다. 또한 왜구의 피해는 내륙지방에까지 미쳐 그 피해가 참담하기까지 하였다. 그럼에도 불구하고 권문세족들의 부정과 부패는 토지와 노비의 약탈 그리고 매관매작 등 그 전횡이 날로 맹위를 떨쳐갔으며, 불교계의 폐단 또한 골이 깊어져감에 따라 사회의 역기능으로 작용하였다.

뿐만 아니라 대외적으로도 원나라와 명나라가 교체되는 변동기로서 새로운 대외의식의 정립이 요청되는 시기였다. 이와 같은 시대상황 속에서 당시 고려사회 내부의 모순을 각성하고, 대륙에서 진행되고 있던 변동을 정확히 인식한 새로운 사회개혁세력이 등장하기 시작하였는데 이들이 곧 권문세족과는 그 성격을 달리하는 신진사류들이었다. 신진사류들은 과거를 통해 중앙 정계에 진출하고, 현실에 대한 비판과 개혁을 추진하여 사회개혁의 중추적인 세력으로 성장하였다.

---

25) 『三峯集』, 卷12, 27면, 「經濟文鑑」 別集下, 高麗國 恭讓王條 : 噫 當僞禑盜據王位 是時已無王氏矣 歷十有六年之久 禑淫醉肆虐 昌又昏弱

신진사류들은 사회의 실질적인 주체로 자리매김하여 성리학의 이념을 바탕으로 사회 제 방면에 대한 개혁을 추진함에 입장을 달리하지 않았다. 그러나 위화도회군(威化島回軍) 이후 체제유신과 체제의 근본적이고 급진적 변혁이라고 하는 사회개혁 방법론에 있어서 태도를 달리함으로써 이른바 조선조를 건국하고자 하는 혁명파와 이를 부정한 보수파로 분열되기 시작하였다. 명나라의 철령위(鐵嶺衛) 설치문제로 심화된 명나라와의 갈등은 최영(崔瑩)의 주도에 의해 요동정벌로 나타나게 되었다. 최영은 명나라의 과중한 요구와 압박에 불만을 지니고 있었고, 특히 명나라의 무리한 철령위 건설의 행동에 분개하였다. 철령 이북은 원래 고구려의 옛 영토이므로 철령위를 설치해서는 안 된다는 것이다. 그리하여 마침내 명나라에 대한 최후 선택으로써 요동정벌 결정을 내리게 되었다. 결국 최영의 이러한 선택은 반명친원(反明親元)의 태도를 가졌다는 비평을 받게 되었다.[26]

하지만 당시 고려조의 현실적 능력과 국내여건은 이러한 시도를 충족시키기에는 부족하였던 것으로 생각된다. 고구려 옛 영토를 회복하겠다는 의지는 충분히 공감하는 바이지만, 이를 실현시킬 수 있는 제 조건도 더 깊이 생각했어야 한다고 본다. 최영이 주도한 요동정벌은 명분과 실제를 종합하여 고려해 볼 때 약간 지나친 계획이었던 것으로 판단된다.

문명사회를 지향하고자 한 신진사류들의 대외의식의 변화 속에서 '옛 영토 회복'을 명분으로 원나라가 아닌 명나라를 공격한다는 것은 설득력이 약한 것이었으며, 실제로 강대국인 명나라와의 전쟁에서 어느 정도의 승산을 보증할 수 있느냐 하는 문제가 제기될 수도 있을 것이다. 물론 이성계의 주도로 이루어진 위화도회군이 명백한 쿠데타의 성격을 갖지만, 한편으로 그렇게 할 수 밖에 없는 정황도 고려해 볼 문제이다. 이성계 개인의 권력욕에 의한 것이라는 지적도 없지 않지만, 당시 사회가 안

26) 李相佰, 『李朝建國의 硏究』, 乙酉文化社, 1949, 56～58쪽 참조.

고 있었던 현실상황도 그리 간단하지 않은 것으로 보인다. 따라서 그 기준은 민생의 안정에 놓여야 한다고 생각한다. 과연 최영이 시도한 요동정벌이 여건상 최선의 선택이었을까? 명분과 실제에 부합하지 않는 최영의 요동정벌이 오히려 현실과 거리를 둔 이상적인 방향으로 흐른 것으로 보아야 하지 않을까? 보다 큰 문제는 위화도회군 이후의 변화양상이라고 할 수 있는데, 이성계는 우왕(禑王)과 창왕(昌王)의 폐위에 이어 공양왕을 옹립함으로써 명실 공히 최고 실력자로 부상하게 되었다. 그리고 급진개혁파의 세력 확대도 아울러 수반되었다.

이와 같은 정황 속에서 이색을 대신하여 정치업무를 담당하게 된 정몽주는 급진적이고도 과격한 혁명세력을 억제하면서 다양한 제도개혁을 통해 고려조를 유지하려는 외로운 노력을 경주하였다. 정몽주는 '인도(人道)'가 실현되지 않고 있던 당시의 혼란한 상황에서 홀로 우뚝 서서 나라의 위험한 시기를 굳건하게 지켰던 것이다. 마치 충(忠)을 '자기 마음을 다하는 것을 충(盡己之謂忠)'이라고 하듯이 몸이 할 수 있는 데까지 다할 뿐이었다. 이것은 사생(死生)과 위난(危難)에 반드시 신하의 도리를 극진하게 하여 힘이 닿고 몸이 할 수 있는 데까지 다하는 것이다. 그러나 그 일이 성공하고 성공하지 못하는 것과 뜻이 성취되고 성취되지 못하는 것은 운명이므로 할 수 있는 일은 마땅히 그 힘을 다할 것이며, 행할 수 있는 뜻은 정성을 다할 따름이다.

한편 정도전은 당시 고려조에 대해 왕씨 종통이 끊어진 것으로 진단하였고, 더 이상 고려가 존속함은 의미를 지닐 수 없다고 생각하였다. 그리하여 정도전은 기존체제의 모순과 부당성을 근거로 역성혁명의 정당성을 확보하고자 하였다. 그 사회가 강상(綱常)의 규범을 실현하는 질서 속에 있다면 지속성을 보장하지만, 강상이 무너지고 기강이 붕괴되어 혼란에 빠지면 그 사회체제 전체의 근본적이고도 전반적인 변혁이 요구된다. 혁명은 천명에 따라 사회체제를 변혁함으로써 새로운 사회체제를 확보하는 것이다.

V. 맺는 말

고려 말 조선 초는 역사적 격동기에 해당하는 시기로 정포은과 정삼봉의 현실문제에 대한 타개법은 대응방식을 달리하여, 의리계열과 사공계열로 분열하여 대립 상을 보였다. 정포은의 도덕주의적 입장에서 보면 강상은 바꿀 수 없는 원칙이었으며, 하늘에는 두 해가 있을 수 없고, 백성에게는 두 왕이 존재할 수 없었다. 그리하여 정포은은 자신이 처한 위치에서 할 수 있는 직분을 성실하게 다하였다. 한편 정삼봉의 현실주의적 입장에서 보면 당시의 현실적 상황은 고려조의 명맥을 다시 붙들어 일으킬 수 없을 정도로 매우 변질되어 있었다. 실로 근본적 처방이 아니면 그 사회구조적 모순을 척결할 수 없었던 바, 이에 정삼봉은 고려조의 정통성을 부인하고 사회변혁을 이루고자 하였다.

공민왕 이후 고려왕조의 국운은 급속도로 기울어져 갔다. 우왕과 창왕 그리고 공양왕이 이어 나왔지만, 이들은 국정을 책임질 정도로 실권도 가지지 못했고, 종묘와 사직을 짊어지고 갈 역량도 충분히 갖추지 못하였다. 당시에는 일종 국정의 공백기였는데 사회개혁을 통해 고려조를 굳건히 계승하고자 하는 입장이 있었는가 하면, 다른 한편으로 변혁을 통해 새로운 나라를 건설하고자 하는 창업론적 입장이 있었다.

결국 조선조가 개창되었다는 역사적 사실은 군사적 우위를 확보한 혁명파의 승리를 알리는 것이었다. 정몽주를 중심으로 하는 보수파는 비록 정치적으로 패자가 되었지만, 고려태조 이래의 정교이념과 대외적 민족주의의 성취를 계승하는 방향에 입각하여 전개되어진 그들의 사상적 입장은 결코 패한 것이라고 볼 수 없을 것이다. 그것은 조선조의 문화적 기반이 혁명파에서가 아니라 보수파의 사상적 입장에 그 기본 틀을 두고 있었다는 것이 이를 반증하는 것이다.

이상으로 고찰한 바와 같이 유학의 양면적 역사인식 태도는 원리적으로 상호 연결되는 것이었음에도 불구하고, 그들이 지향하였던 현실타개

의 방법은 역사인식의 차이에 따라 다르게 제시되어졌음을 확인하였다. 이제 그들이 지향하였던 사상적 입장의 현대적 의미와 원리적으로 어떻게 매개해서 조화시킬 수 있는지에 대해 검토하여 보기로 하자. 시대상황에 따라 도덕주의적 입장에서 주체성의 확립으로 문제를 해결하기를 시도할 수도 있고, 현실주의적 입장에서 제도와 법제를 개혁하여 문제를 해결할 수도 있다. 여기서 이이(李珥, 1536~1584)의 다음과 같은 주장은 그 시사점이 큰 것이라 아니할 수 없다.

> 도(道)에 있어서 양립할 수 없는 것은 시(是)와 비(非)이며, 일에 있어서 함께 할 수 없는 것은 리(利)와 해(害)이다. 단지 이해만을 급무로 여겨 시비의 소재를 돌보지 않는다면 일을 처리하는데 있어 의(義)에 어긋나고, 한갓 시비에만 유의하고 이해의 소재를 생각지 않으면 시대의 변천에 대응하는 권도에 어긋난다. 그런데 권도에는 정해진 척도가 없으니 중(中)을 얻는 것이 귀하고 의(義)에는 항상 된 제도가 없으니 마땅한 도리에 합치되는 것이 귀한 것이다. 중(中)을 얻고 의(宜)에 합치되면 곧 시(是)와 리(利)가 그 가운데에 있게 된다.[27]

이이는 구체적 사안에 있어서 도덕의식으로서의 시비(是非)의 문제와 현실적 상황으로서의 이해(利害)의 문제가 모두 살려져야 함을 강조하고 있다. 흔히 상반되는 것으로 모순을 느끼며 어느 일방을 희생시키고 있음에 비추어 이이는 시(是)와 리(利)를 모두 갖추어 조화시키는 의미 깊은 원리를 제시하고 있다.

이와 같은 입장에서 볼 때, 현실주의를 지향하는 모습을 보이는 이들은 이해(利害)에 얽매여 시비(是非)를 소홀히 한 점이 있었던 것은 아닌지 생각해볼 필요가 있다고 보며, 도덕주의를 지향하는 입장을 지니는 이들은 시비(是非)와 이해(利害)에 아울러 무게를 두고는 있다고 말하지만 역시 시비문제에 더 무게를 두고 있었던 것은 아닌가 한다. 따라서

---

27) 『栗谷全書』, 「拾遺」, 卷5, 時弊七條策 : 道之不可竝者 是與非也 事之不可俱者 利與害也 徒以利害爲急 而不顧是非之所在 則乖於制事之義 徒以是非爲意 而不究利害之所在 則乖於應變之權 然而權無定規 得中爲貴 義無常制 合宜爲貴 得中而合宜 則是與利在其中矣

오늘날 우리들에게 요청되어지는 것은 이념성과 현실성, 도덕주의와 현실주의를 융합시켜야 한다는 것이다. 상황은 끊임없이 변한다는 것이 변하지 않는 진리라는 것을 인정할 때, 현실적으로 어느 한 편의 치우친 규칙이나 주장만 가지고 다양한 사안들에 적절하게 대응하기는 결코 쉬운 일이 아닐 것이다. 보다 합리적인 대응방식을 모색할 필요가 요청된다. 그러한 방식 가운데 하나로 그 시대의 근본적인 문제요인들에 대한 부분적 진단이 아니라 전면적인 통찰과 이에 따른 조화로운 원리적 대응이 제시될 수 있을 것이다.

<참고 문헌>

『四書集註』,『周易』,『書經』,『周禮』,『高麗史』,『高麗史節要』,
『朝鮮王朝實錄』,『圃隱集』,『三峯集』,『陽村集』,『栗谷全書』

류승국,『유가철학과 동방사상』, 유교문화연구소, 성균관대출판부, 2010.
김충렬,『고려유학사』, 고려대출판부, 1987.
이동준,『유교의 인도주의와 한국사상』, 한울, 1997.
금장태, 『한국유교의 과제』, 서울대출판부, 2004.
한영우,『정도전사상의 연구』, 서울대출판부, 1989.
곽신환,「포은철학사상의 탐색」,『육사논문집』 제21집, 1981.
권정안,「포은 정몽주」,『한국인물유학사1』, 한길사, 1996.
정성식,『정몽주』, 성균관대출판부, 2009.
최영성,『한국유학통사』(상), 심산, 2006.

Abstract

A Study on Philosophical thoughts and Reality awareness of Jeong Po-eun and Jeong Sam-bong / Jeong Seong-sik(Youngsan Univ.)

The purpose of the thesis is to study on Philosophical thoughts and Reality awareness of Jeong Po-eun and Jeong Sam-bong from the end of Koryo dynasty to early Chosun dynasty. From Jeong Po-eun's moral standpoint, it was a priceless principle. There were no two suns in heaven, and two king could not exist. Jeong Po-eun faithfully performed the duties he could perform in his position. On the other hand, the realistic situation in the Jeong Sam-bong camp was difficult to revive the existence of the Koryo dynasty. Indeed, it was impossible to resolve social structural contradictions unless it was fundamentally remedy. Jeong Sam-bong wanted to change the legitimacy of the Koryo dynasty and create a regime change.

Depending on the situation, you may try to resolve problems in the ethical position, or you can solve the problem in a realistic manner. What we need to solve today is to combine ideology and reality, morality and realism. Realistically speaking, it would be no easy task to respond appropriately to various issues. We are asked to seek a more sensible approach.

Key words: the end of Koryo dynasty, Jeong Po-eun, Jeong Sam-bong, Morality, Realism.

退溪學論叢 第29輯(35～62쪽)

周敦頤의 “太極”과 理氣槪念의 關係分析

손 홍 철*

목 차

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 太極과『太極圖說』
Ⅲ. 太極과 無極
Ⅳ. 太極과 理氣
Ⅴ. 結語

論文 抄錄

논문의 목적은 周敦頤(1017～1073. 호. 濂溪)의『太極圖說』에서 ‘太極’의 근원과 그 철학적 의미를 알아보고, 程朱學의 중요 개념인 理와 氣의 관계를 연구하는데 있다.

이를 위하여 먼저 太極과 周敦頤의『太極圖說』의 유래를 알아보았다. 태극은『周易』이래 주로 道家계통으로 전수되었으며, ‘태극’이 圖像과 함께 새로운 철학적 개념으로 정립된 것은 주돈이부터 시작되었음을 확인하였다. 다음으로 주돈이의『太極圖說』에서 “無極而太極”의 의미를 분석하였다. 그리고 무극의 개념, 태극과의 관계, 태극을 말하고 또 무극을 말한 까닭을 살펴보았다. 朱熹(1130～1200. 號 晦庵)는 無極을 법칙성과 추상성으로 설명하고, 태극의 궁극적 실체를 설명하기 위한 개념으로 보았다. 필자는 無極과 太極은 層次와 次第가 없는 궁극적 실체로 보았다. 끝으로 太極과 理·氣의 관계를 연구하였다. 程朱學의 정립에 가장 핵심적 이론이 理氣論이다. 필자는 여기서 太極이 理로 해석되는 轉機가 洛學으로부터 비롯됨을 알아보았다. 왜냐하면, 朱熹는 程頤(1033～1107. 號 伊川)의 天理개념으로 주돈이의『太極圖

* 안양대학교 교수.

▌ 논문투고일: 2017.06.10 / 심사개시일: 2017.06.16 / 게재확정일: 2017.06.28

說』을 재해석하였고, 이를 통하여 理氣論을 정립하기 때문이다.

이상의 논의를 통하여 周敦頤의 太極은 儒敎・道家의 宇宙論을 통합한 형이상학적 實體이며, 『太極圖說』은 정주학의 理氣論 형성에 철학적 근거를 제공하였음을 확인하였다.

주제어: 주돈이(周敦頤), 주희(朱熹), 이정(二程), 태극(太極), 무극(無極), 천리(天理), 리기(理氣).

Ⅰ. 머리말

北宋시대는 唐末・五代의 오랜 혼란을 바로잡기 위한 국가개혁과 개혁을 지도할 새로운 사상이 필요한 시기였다. 이러한 시대적 요청에 따라 舊黨派와 新黨派가 차례로 등장하여 개혁을 진행하였다. 동시에 도교와 불교에 비해 발전이 늦은 유학의 새로운 부흥운동이 전개되었다. 그 결과 道學이 탄생하였다.

이른바 도학은 북송시대에 새롭게 등장한 이름으로 『宋史』「道學傳」에는 "도학이라는 이름은 예전에는 없었다.(道學之名, 古無是也.)"라고 하였고, 또한 "도학은 송나라에서 성행하였다.(道學盛於宋)"고 하였다. 그리고 도학은 程朱學 혹은 性理學의 別稱이다.[1]

정주학 형성의 토대를 마련한 사람이 周敦頤(1017～1073. 號. 濂溪)였다. 주돈이는 오랫동안 전승되어 오던 태극을 이용하여 우주와 만물의 생성과 변화의 과정을 설명하였다. 그것이 곧 『太極圖』와 『太極圖說』이다. 이 圖와 說은 비록 간단하고 짧은 글이지만, 거기에는 도가와 불교의 주요 개념들을 수용한 새로운 형이상학적 이론을 포함하고 있으며, 이를 계기로 儒學, 道家, 佛學을 포괄하는 새로운 학문체계인 정주학을

1) 道學은 性理學, 程朱學, 宋明理學, 新儒學, 程朱理學 등 여러 명칭이 있으나, 이 글에서는 周敦頤의 太極개념과 理・氣의 관계를 程頤의 天理와 朱熹의 해석을 중심으로 설명하므로 程朱學으로 통일한다.

형성하는 중심적 흐름이 형성되었다. 그리고 주돈이는 漢의 訓詁學 등을 거치며 끊어졌던 孔・孟儒學의 정신과 문제를 되살렸다. 이 때문에 학자들은 주돈이를 정주학의 鼻祖로 평가한다.

이 글은『太極圖說』에서 ‘太極’의 근원과 그 철학적 의미를 알아보고, 정주학의 중요 개념인 理와 氣의 관계를 연구하는데 그 목적이 있다. 이 理와 氣는 그 철학적 연원이 다르지만, 태극과는 밀접한 관련이 있다. 태극은 정주학의 핵심개념이기도 하다.

이를 위해 먼저 태극개념의 유래를 알아보아야 한다. 필자는『周易』의 “易有太極”에서 易과 태극의 의미를 분석하고, 태극이 철학적 형이상학으로 변화 발전하고, 학자들끼리 전달되는 과정을 살펴 볼 것이다.

다음으로 태극과 理·氣의 관계를 연구하고자 한다. 정주학의 이론이 정립되면서 리와 기의 개념과 상호관계에 관한 설명은 매우 중요하다. 전통적으로 태극의 개념에 관한 해석에는 두 가지 견해가 있다. 하나는 태극을 존재론의 근원인 氣로 해석하며, 다른 하나는 존재원리인 理로 해석한다. 여기서는 태극으로부터 리기론이 정립되는 과정을 살펴볼 것이다. 그리고 濂學과 洛學의 관계를 살펴보고자 한다. 왜냐하면, 朱熹(1130～1200. 號 晦庵)는 程頤(1033～1107. 號 伊川)의 天理개념으로 주돈이의『태극도설』을 재해석함으로써 정주학의 근간이 되는 리기론을 정립하기 때문이다. 이 글에서는 태극이 리로 해석되는 전기가 洛學으로부터 비롯됨을 알아 볼 것이다. 또한 異論이 있지만, 주돈이와 이정은 분명히 밀접한 학문적 師承關係가 있었음을 알아볼 것이다.

끝으로 주돈이의『太極圖說』에서 “無極而太極”의 의미를 분석하고자 한다. 주지하듯이 “無極而太極”에서의 無極은 그동안 유가에서 사용하지 않던 개념이며, 주돈이가『태극도설』에서 만물의 근원을 설명하는 개념으로 사용한 후 많은 논란이 있었다. 여기서 무극 개념은 정확히 무엇이며, 태극 이외에 다시 왜 무극이 필요하며, 무극과 태극의 관계를 어떻게 설정하고 있는지를 자세하게 살펴볼 것이다.

일찍이 주돈이의『太極圖』와『太極圖說』에 관하여 한국과 중국 등에

서 많은 연구와 함께 논쟁이 진행되었다. 그 논쟁은 『태극도설』의 첫 구절인 "無極而太極"에 집중되어 있다. 사실 鵝湖之會라고 부르는 朱・陸論爭의 주제는 '無極太極論爭'이었다. 이 논쟁에서 주희는 노・장과 불교의 이론까지 포함하여 태극의 개념을 확장하였다. 그러나 陸九淵(1139～1193. 號 象山)은 태극이 유가의 정통개념이 아니며, 주돈이의 『太極圖』에는 본래 無極이 없었고, 주희가 무극을 더한 것은 태극 위에 또 하나의 실체를 더한 것으로 무의미한 것이라고 비판하였다. 이로부터 程朱學과 陸王學이 分岐하였다.

한편 조선의 성리학자들도 태극의 문제를 많이 연구하였다. 특히 曺漢輔(생졸미상. 호 忘機堂)와 李彦迪(1491～1553 호 晦齋)의 '無極太極論爭'은 한국사상사에서 의미가 깊다. 논쟁 결과 회재의 태극론은 李滉(1501～1570 호 退溪)에게 전수되었다. 조선성리학자들 사이에 태극론에 대한 이견과 논쟁이 생긴 쟁점문제는 태극의 개념, 태극과 무극의 관계, 태극과 理氣의 관계, 태극과 음양의 관계 등의 해석에 집중되어 있다.[2)]

이들 연구의 관점들은 태극을 리와 기 가운데 어떤 개념으로 이해하는가의 문제와 주희의 견해를 보충 설명하거나, 아니면 주희의 견해를 비판하는 입장으로 나누어진다. 정주학의 우주론은 리기론으로 성립되고 理와 氣의 개념은 『태극도설』과 밀접한 관련이 있다. 필자가 여기서 주목하는 문제는 주희가 정립한 리와 기의 개념이 태극과 어떤 관련이

---

2) 국내에서 이루어진 태극관련 연구논문들은 많이 있으나 최근의 연구를 중심으로 정리하면 아래와 같다.
김한상, 「주희의 태극개념」(『철학논구』 제30집)
구봉문화학회 편저, 『잊혀진 유학자 구봉 송익필의 학문과 사상』(서울, 책미래, 2016. 05)
곽신환, 「조선유학의 太極 解釋 논변」(동양철학연구회, 『동양철학연구』 제47집, 2006.)
임헌규, 「思庵・栗谷 太極論辯과 栗谷의 太極論」(『한국사상과 문화』 제29집. 2005.)
주광호, 朱熹와 陸九淵의 '無極太極' 논쟁(『철학연구』 제36집, 2008)
황준연, 「이언적의 무극태극설 논변」(『동양철학연구』 제24집, 2000).

있는가? 그리고 우주의 실체로서 태극이 어떤 개념을 내포하고 있는가이다. 이 글에서는 주희의 이론과 그에 대한 비판을 비교하여 그 이론적 근거를 분석해 보고자 한다.

Ⅱ. 太極과『太極圖說』

太極의 개념이 나온 최초의 경전은『易・繫辭上』의 “易有太極, 是生兩儀, 兩儀生四象, 四象生八卦.”이다. 그리고『易・繫辭上』에서는 “生生之謂易”이라고 하였다. ‘生生’은 만물이 쉼 없이 계속 생겨나고 사라지고 변화하는 현상을 말한다.『周易正義』에 의하면 韓康伯은 “生生之謂易”의 ‘生生’을 “음과 양이 변화하여 바뀌어서 변화와 생성을 이룬다.(陰陽轉易, 以成化生.)”라고 해석하였다. 이는 ‘음・양이 움직이고 변화하여 만물을 만들어 냄’이 ‘生生’의 뜻이다. 그리고 “是生兩儀”는 ‘太極이 兩儀의 생겨나게 한다.’는 뜻이며, 이때의 양의는 陰과 陽을 의미한다. 그러므로 태극이 있은 뒤에 음양이 있게 된다. 따라서 “易有太極, 是生兩儀”의 의미를 해석하면, “만물이 쉼 없이 생겨나고 사라지며 변화하는 현상에는 태극이 있고, 이 태극이 陰과 陽을 생겨나게 한다.”는 뜻이다. 태극이 ‘음양이 변화하는 리치’이며, 자연법칙 혹은 ‘변화의 규율’과 같은 의미로 해석할 수 있다. 그러나『주역』에서 태극의 개념은 형이상학적 의미를 포함하고 있었던 것은 아니었다. 이 太極이 물질적 존재인가 아니면 추상적 법칙 혹은 理法인가에 대한 명확한 정의를 하기는 어렵다. 만물은 有(존재)에서 생긴다는 물리학적 원칙과 존재론적 형이상학은 다르기 때문이다.

이 태극의 개념은 주돈이의『태극도설』에서 형이상학적 철학으로 재정립된다.『易・繫辭』로부터 주돈이까지는 1, 500여년 이상의 차이가 있다. 그러나 그 과정에는 여러 단계의 傳受과정이 있다.

陳摶은『先天圖』를 种放에게 전하였고, 중방은 穆修에게 목수는 李之才에

게 이지재는 소옹에게 전하였다. 소옹과 중방은『河圖』와『洛書』를 李漑에게 전하였고, 이개는 許堅에게 전하고 허견은 範諤昌에게 전하고, 범악창은 劉牧에게 전하였고, 목수는『太極圖』를 周惇頤에게 전하였고, 주돈이는 程顥・程頤에게 전하였다. 이 때 張載가 二程과 邵雍의 사이에서 강학하였다. 그러므로 소옹이『皇極經世書』를 짓고 天地의 55의 수를 펼쳤으며, 주돈이는『通書』를 짓고, 程頤는『易傳』을 짓고, 장재는『太和』와『參兩』편을 지었다.[3]

위 陳摶(871～989. 號 白雲先生 혹은 希夷先生) 이하 주돈이 이전까지는 모두 도교의 인물들이다. 그리고 주돈이의『太極圖』이전에 穆修(979～1032. 字號 伯長)의『太極圖』가 있었고, 그 전에 陳摶의『先天圖』가 있었음을 알 수 있다. 그런데『先天圖』는 陳摶 → 种放(955～1015. 雲溪醉侯) → 穆修 → 李之才(?～1045) → 邵雍(1011～1077 호 康節)으로 전해지고, 한편으로 种放은『河圖』와『洛書』를 李漑에게 전하고 이개는 다시 許堅 → 範諤昌 → 劉牧(1011～1064. 號 長民)으로 이어지고, 穆修는『太極圖』를 周惇(敦)頤에게 전하고 주돈이는 다시 程顥(1032～1085. 號 明道)와 程頤(1033～1107. 號 伊川)에게 전하였다.

그런데 이들 도교계통에서는 태극을 사물과 물질의 근원으로 이해한다. 조선 중기 宋翼弼(1534 ～ 1599. 호 龜峯)은 "소강절은 기를 말하고, 주돈이는 理를 말하였고 노자 장자 석가와 유종원도 역시 기를 말하였다. 그러나 소강절은 리를 알고서 기를 말하였다."[4]라고 하였다. 그리고『莊子』<大宗師>의 "夫道, 有情有信, 無爲無形. …… 在太極之上而不爲高.(무릇 도는 情이 있고 信이 있으며 無爲하며 무형이다. …… 태극의 위에 있으나 높지 않다.)"는 구절에 대하여 成玄英(608～669. 字 子

3)『宋史』<列傳第一百九十四>, "陳摶以,『先天圖』傳种放. 放傳穆修, 穆修傳李之才, 之才傳邵雍・放以『河圖』・『洛書』傳李漑, 漑傳許堅, 許堅傳範諤昌, 諤昌傳劉牧, 穆修以『太極圖』傳周惇頤, 惇頤傳程顥・程頤. 是時, 張載講學於二程, 邵雍之間, 故雍著『皇極經世書』, 牧陳天地五十有五之數, 惇頤作『通書』・和程頤著『易傳』・載造『太和』,『參兩』篇."

4)『龜峯集』卷3,「太極問」1, "邵子言氣, 周子言理, 老莊佛柳, 亦皆言氣. 但邵子知理而言氣."

實)은 “在太極之先而不爲高, 在六極之下而不爲深 ; 陰陽未判, 是爲太極.(태극보다 먼저 있으나 높지 않고, 六極의 아래에 있어도 깊지 않으니, 음양이 아직 구별되지 않은 이것이 태극이다.)”라고 해석하였다. 여기서 보면 陰陽이 아직 음과 양으로 구별되기 이전의 혼합상태가 태극으로 이는 물질의 근원을 의미한다. 이들 道敎계통에서 太極은 물질적 근원으로 元氣, 작용의 법칙으로는 道의 개념으로 설명된다. 그런데 王弼(226～249)은 無로 해석하면서 태극이 리개념으로 해석될 수 있는 단서를 제공하였다.

이 태극의 개념은 北宋 때 주돈이에 의하여 ‘存在論的 形而上學’으로 발전하였다. ‘존재론적 형이상학’을 보통 ‘本體論’이라고 한다. 이 본체론은 단순히 ‘물질적 근원’이 무엇인가를 찾는 자연철학과는 다르다. 형이상학으로서의 본체론은 인류와 만물, 우주를 포괄하는 統體의 관점에서 우주의 起源・生成・變化・構造를 정합적 논리로 설명하는 이론이다. 주희는『太極圖』의 학술사적 의미를 다음과 같이 설명한다.

> 대개 선생의 학문의 심오함은 그것이 象으로써 드러낼 수 있는 것은『태극도』에 모두 구비되어 있다. 만약『통서』를 말하면 대개 그 蘊蓄됨을 모두 발명하였으며, 誠・動・靜・理・性・命 등의 장에서 더욱 현저하다. 程氏의 저서도 또한 모두 그 뜻을 조술하였으며, <李仲通銘> <程邵公誌> <顔子好學論> 등의 편에서 곧 그 말을 아울러서 그것을 언급하였다. 그러므로 청나라의 隱逸居士인 潘興嗣가 주돈이의 墓誌에서 그가 저술한 책을 서술하면서 특히『太極圖』을 가장 먼저 지칭한 후에 易說과 易通으로 그 뒤를 이었으니 그로써 알 수 있다.[5]

위 인용문의 내용이 이른바 ‘周子自得說’의 요지다. 정리하면, 주희는

---

5) 『晦庵集』 卷76, 撰序, 再定太極通書後序, “蓋先生之學之奧, 其可以象告者, 莫備於太極之一圖. 若通書之言, 蓋皆所以發明其蘊, 而誠動靜理性命等章爲尤著. 程氏之書, 亦皆祖述其意, 而李仲通銘程邵公誌顔子好學論等篇, 乃或幷其語而道之. 故淸逸潘公誌先生之墓, 而敍其所著之書, 特以作太極圖爲首稱, 而後乃以易說易通繫之, 其知此矣.”

주돈이의 학문적 오묘함은 象으로 가르쳐주는데 있으며, 그것은『太極圖』에 다 갖추어져 있다고 하였다. 그리고『通書』의 내용은『太極圖』에 담긴 내용을 더 자세하게 드러내었으며,『周敦頤集』의 <誠>, <動靜>, <理性命> 篇의 문장이 더욱 뛰어나다고 하였다. 여기서 "程氏의 저서도 또한 모두 그 뜻을 조술하였으며, <李仲通銘> <程邵公誌> <顔子好學論> 등의 편에서 곧 그 말을 아울러서 그것을 언급하였다."라는 구절에 주목할 필요가 있다. 주희는 이정이 주돈이의 학문을 계승하였다고 보았다. <李仲通銘>, <程邵公誌>, <顔子好學論> 等은 二程이 주돈이의『太極圖』학문적 영향을 받고 쓴 글이라는 말이다. 이 때문에 潘興嗣(1023?~1100. 自號 淸逸居士)가 주돈이의 墓誌에서 주돈이의 저서를 서술할 때 특별히『太極圖』를 첫머리에 놓았고 그 뒤에『易說』과『易通』을 두었다. 그리고 주돈이가 쓴『易說』과『易通』은『周易』의 "易有太極"에서 太極의 개념을 형이상학적 이론으로 발전시켰음을 알 수 있다.

이 주돈이의『太極圖』가 정주학의 본체론을 형성하는 嚆矢가 된 것은 주희에 의해서다. 다시 말하면, 주돈이의『태극도』는 정작 그와 학문적 연관이 깊었던 二程과 직접적으로 계승되지 못하고 간접적으로 계승되었다. 어렸을 때 주돈이에게 수학하였던 이정은 주돈이의 태극을 중시하지 않고, 독자적으로 天理라는 개념을 창안하여 정주학의 理철학을 형성하는데 공헌하였다. 주희는『태극도설』을 정이의 천리개념으로 재해석하여 리기론을 정립하고 나아가 정주학을 완성하였다. 이 정주학은 약 800여 년간 동아시아의 정치・경제・사상 등의 영역에서 중심적 역할을 하였다.

Ⅲ. 太極과 無極

『太極圖說』은 비록 249자의 짧은 글이지만 程朱學의 宇宙論과 人性論에 관한 기본적인 사상이 담겨있다. 이미 서론에서 말했듯이 이 글의 목

적은 태극의 개념으로부터 정주학의 리기론이 정립되는 이론적 과정을 알아보는 것이다.

주돈이의 태극론은 이전의 철학과는 다른 새로운 철학의 탄생이라는 관점에서 이해해야 한다. 사실 논쟁의 초점은 주돈이에게 있었다. 주돈이는 태극을 理와 氣 두 가지 의미로 해석하였다. 주돈이는 복합적 논법으로 다음과 같이 말한다.

> 無極이면서 太極이다. 태극이 움직여 陽을 낳으며 움직임이 극에 달하면 고요하게 되고, 고요함은 陰을 낳으며 고요함이 극에 달하면 다시 움직인다. 한번 움직이고 한번 고요해짐이 서로 그 근본이 되고, 陰으로 나뉘고 陽으로 나뉘어 兩儀가 확립된다. 陽이 변하고 陰이 합해져서 水・火・木・金・土를 낳고 이 다섯 가지 기운이 순조롭게 펴져 四時가 운행된다. 五行은 하나의 음양이며 음양은 하나의 태극이며, 태극은 본래 無極이다. 오행이 생겨남에 각각 그 성을 하나로 한다. 무극의 참됨과 음양・오행의 精氣가 오묘하게 합치고 응집하여 乾道는 男性이 되고 坤道는 女性이 되니, 두 기가 서로 감응하여 만물을 변화생성하고, 만물이 낳고 낳아 변화가 끝이 없다.[6]

주돈이는 ‘太極動而生陽’이라 하고, 또 ‘陰陽一太極也’라고 하였다. 여기서 ‘陰陽’은 氣이며 ‘動’은 氣의 속성이다. 물론 理에 動靜이 있는가도 논란이 있다. 주희는 만년정론에서 “대개 기는 능히 凝結하고 造作하며, 리는 도리어 情意가 없으며, 計度도 없으며, 조작도 없다.”[7]고 하였다. 일반적으로 理의 동정에 관한 문제는 이 구절을 중심으로 설명한다. 그런데 ‘太極動而生陽’ ‘靜而生陰’에서 動과 靜은 다 같이 운동의 속성이다.

---

6) 『周敦頤全集』『太極圖說』, “無極而太極. 太極動而生陽, 動極而靜, 靜而生陰, 靜極復動, 一動一靜互爲其根, 分陰分陽, 兩儀立焉. 陽變陰合 而生水火木金土, 五氣順布 四時行焉. 五行一陰陽也, 陰陽一太極也, 太極本無極也. 五行之生也, 各一其性. 無極之眞, 二五之精, 妙合而應, 乾道成男, 坤道成女, 二氣交感, 化生萬物, 萬物生生而變化無窮焉.”

7) 『朱子語類』 1:13, “蓋氣則能凝結造作, 理卻無情意, 無計度, 無造作.”
이 논문에서 인용하는 『朱子語類』는 黎靖德 編, 王星賢 點校(北京, 中華書局, 1994)本의 電子板이며, 1:13는 1권 13번째 文章을 의미한다.

따라서 태극에 운동성이 있다는 뜻이며, 운동성은 氣의 속성이다.

그리고 주돈이는 "오행은 하나의 음양이며 음양은 하나의 태극이다.(五行一陰陽也, 陰陽一太極也.)"라고 하였다. 다시 말하면 陰陽은 氣이며, 또 음양은 一太極이다. 이렇게 보면 太極은 氣다.

정리하면, 태극은 기며, 운동하는 존재다. 그리고 이 태극은 구체적 사물이 생기기 이전에 존재하며, 사물이 생긴 후에는 그 사물이 자신의 특성을 유지하도록 작용하며, 음양의 작용에 內在한다. 따라서 사물의 生成과 變化에서 태극이 존재하고 있음을 알 수 있다는 말이다.

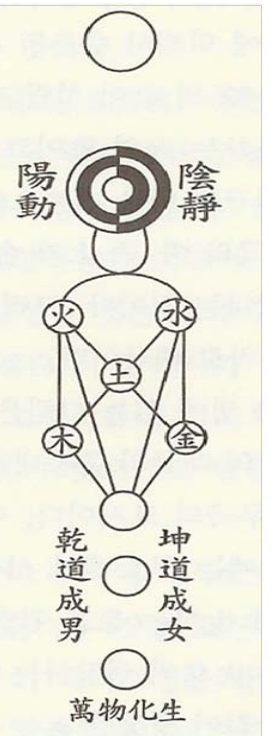
그러나 朱熹는 太極을 理라고 설명한다.

> 묻기를 "'움직여 양을 낳고 고요하여 음을 낳는다.(注 : 태극은 본연의 묘이며, 동정은 타는 바의 기틀이다.)' 태극은 단지 리이며, 리는 동정으로 말할 수 없다. 오직 '움직여 양을 낳고 고요하여 음을 낳는다.' 리는 기에 깃들어 있어서 동정에 올라타는 바의 기틀이 없을 수 없다. 올라탄다는 말은 '수레에 올라탄다.'는 말에서의 올라탐이며, 그 動靜이라는 것은 곧 氣 위에 올라탐이며, 깨닫지 못하는 사이에 動하면 靜하고 靜하면 또 동한다."고 합니까 하니 대답하기를 "그렇다"고 하였다.[8]

위 인용문은 제자인 賀孫(生卒未詳. 葉味道의 초기이름. 號 西山)과의 문답의 일부이다. 하손이 주희의 말을 요약하여 질문한 내용을 주희는 모두 긍정하였다. 내용을 정리하면, 태극은 '本然之妙'로서 작용이나 동정의 오묘함을 형용한 말이며, 動靜은 태극 그 자체가 동정하는 것이 아니라, 태극이 음양의 동정에 乘載하는 契機라는 뜻이다. 그런데 이 태극이 바로 理이므로 理는 동정의 운동으로 말할 수 없다. 그러나 이 理는 氣에 內在하여 동정에 乘載하는 계기가 된다. 태극 즉 리는 그 스스로는 동정이 없으나 기에 내재하여 기가 동정하도록 한다. 곧 Platon의 Idea와

---

8) 『朱子語類』 94:20, "問: "'動而生陽, 靜而生陰', 注: '太極者本然之妙, 動靜者所乘之機.' 太極只是理, 理不可以動靜言, 惟'動而生陽, 靜而生陰', 理寓於氣, 不能無動靜所乘之機. 乘, 如乘載之'乘', 其動靜者, 乃乘載在氣上, 不覺動了靜, 靜了又動." 曰: "然." …… 賀孫(62以後)"



같은 ‘不動之動者(Unmoved Mover)’와 같은 역할을 한다.

그런데 주돈이는 ‘無極而太極’이라고 하고 또 ‘太極本無極也’라고 하였다. 정리하면 무극과 태극은 같은 개념이라고 할 수 있다. 그렇다면 왜 太極 외에 또 無極이 필요한가? 필자는 이 세 가지 문제가 太極의 개념을 설명하는 관건이라고 생각된다. 이를 위해서 『太極圖說』에서 ‘無極’이라는 개념이 포함된 세 구절과 우주론을 설명한 前半部의 내용을 자세하게 분석해야 한다.

살펴보면 주돈이는 『태극도설』에서 “無極而太極” “太極本無極也” “無極之眞二五之精”이라 하여 無極을 세 번 사용한다. 이 세 구절을 분석하여 무극의 의미를 찾아야 한다.

첫째, “無極而太極”에서 無極의 개념이다. 無極의 개념을 설명하기 위해서는 먼저 有와 無, 그리고 極의 의미를 알아야 한다. 무는 무성・무취함과 같이 형체나 흔적이 없음을 형용하는 말이며, 유는 ‘무극이면서 태극’이 본체의 존재를 의미한다. 極은 “사물이 지극하여 더 이상 더할 것이 없음(物之至極而莫能有加者)”을 의미한다. 極은 사물이나 어떤 원리의 실체를 의미한다고 할 수 있다. 그리고 無極・太極 등 ‘極’字가 있는 개념들은 그 나름의 의미가 있다는 것이다. 주희는 極과 無極의 의미를 다음과 같이 설명한다.

> “極”이라는 이름을 얻는 까닭을 원찰하면, 대개 樞極의 뜻을 취한다. 성인이 “太極”이라고 부른 것은 저 천지만물의 근원을 가리키기 때문이며, 주돈이는 그로 인하여 또 “무극”이라고 한 것은 ‘著夫’와 ‘無聲無臭’의 오묘함을 크게

하나로 만든 까닭이다.[9]

極은 '중추가 되는 긴요한 부분〔樞極〕'의 뜻이다. 樞極은 斗樞 혹은 北極星을 의미하기도 하지만, 여기서는 根源·本源의 의미다. 즉 주희는 천지만물의 근원이 極이며, 주돈이가 말한 무극은 根源의 의미와 '無聲無臭'의 의미를 매우 분명하게 드러내었다고 보았다. 주희는 태극을 최고의 실체로 보고, 이 태극은 형체 즉 氣를 따라 드러나며, 無極은 太極의 '無形狀'을 의미하는 개념으로 설명한다.

"易에는 태극이 있고 이것이 兩儀를 낳는다."고 하였는데 四象과 팔괘는 모두 形狀이 있다. 태극에 이르면 무슨 형상이 있는가? 周子가 "무극이면서 태극이다."고 하였는데, 대개 이 형상은 없으나 이 도리는 있음을 말하였을 뿐이다.[10]

"無極而太極."은 대개 아마도 사람들이 장차 태극을 하나의 形狀이 있는 사물로 볼까 걱정하여 또 "無極"을 말하였다. 단지 이 이치를 말할 뿐이다.[11]

이 외에도 주희가 "無極而太極"을 해석한 구절은 많다.[12] 이상의 인용

---

9) 『주자어류』 94:12, "原"極"之所以得名, 蓋取樞極之義. 聖人謂之"太極"者, 所以指夫天地萬物之根也; 周子因之而又謂之"無極"者, 所以大一作"著夫" "無聲無臭"之妙也. 升卿(62歲)"

10) 『주자어류』 94:5, "'易有太極, 是生兩儀'. 四象八卦, 皆有形狀. 至於太極, 有何形狀? 故周子曰: '無極而太極.' 蓋云無此形狀, 而有此道理耳."

11) 『주자어류』 94:7, "無極而太極. 蓋恐人將太極做一箇有形象底物看, 故又說'無極', 言只是此理也."
주희는 형상을 形狀과 形象 등으로 쓰고 있는데, 形狀과 形象은 거의 같은 의미로 쓰이지만, 태극과 무극의 개념을 설명하는 용어로는 形狀이 더 가까운 의미라고 생각된다. 이후는 形狀으로 통일한다.

12) 『주자어류』 94:8 "'無極而太極', 只是說無形而有理. 所謂太極者, 只二氣五行之理, 非別有物爲太極也. 又云: "以理言之, 則不可謂之有; 以物言之, 則不可謂之無."
『주자어류』 94:10 問: "'無極而太極, 固是一物, 有積漸否?' 曰: '無積漸.' 曰: '上言無極, 下言太極. 竊疑上言無極無窮, 下言至此方極.' 曰: '無極者無形, 太

문을 정리하면, 朱熹는 無極을 ‘태극의 無形性’을 표현하는 의미로 해석한다. 주희는 이것을 다음과 같이 종합한다.

> 임황중이 또 “태극은 象이 있다. 또 이미 ‘역에 태극이 있다.’고 하였으면, 無라고 할 수 없는데, 濂溪의 ‘無極’의 설이 있음은 왜입니까?”라고 물으니, 대답하기를 “태극이 있으면 이 리가 있으며, 무극은 形器와 方體를 찾을 수 없으며, 兩儀는 象이 있으나 태극은 象이 없다.”고 하였다.[13]

임황중[14]은 태극에는 象이 있다. 또 이미 ‘易에는 태극이 있다.’고 하였으니 無라고 할 수 없다고 하였다. 즉 太極을 無極이라고 할 수 없다는 뜻이다. 이에 대해 주희는 태극이 있으면 이 理가 있으며, 무극은 形狀이 없으며, 무극이 곧 태극이므로 또한 태극도 형상이 없다고 대답하였다. 그리고 태극과 무극의 관계를 다음과 같이 설명한다.

> ‘무극이 태극이다.’는 말은 단지 무형이며 리가 있다는 것이다. 周子는 아마도 사람들이 태극 외에 따로 태극을 찾을까 염려하였기 때문에 무극으로써 말하였고, 이미 무극이라고 하였으니 내재되어 있는 도리를 강하게 찾지 않을 수 없었다.[15]

주희는 무극과 태극은 모두 가장 근원적 실체이며 하나의 실체에 대한 두 가지 이름이라는 의미로 해석한다. 따라서 ‘無極而太極’이라는 말은 無極이면서 동시에 太極이라는 뜻으로 무극과 태극이 각각 하나의 실체로 존재하는 것이 아니다. 과거 太極은 ‘天, 元氣’ 등의 實在로 해석

極者有理也. 周子恐人把作一物看, 故云無極.’ 曰: ‘太極旣無氣, 氣象如何?’ 曰: ‘只是理.’ 可學(62세).”

13) 『주자어류』 67:167, “又曰: ‘太極有象. 且旣曰 易有太極, 則不可謂之無. 濂溪乃有‘無極’之說, 何也?’ 曰: ‘有太極, 是有此理; 無極, 是無形器方體可求. 兩儀有象, 太極則無象.’”

14) 林黃中, 林栗, 字 黃中 혹은 寬夫. 南宋 福州福淸(현재 福建省에 속한다.) 사람이며, 紹興20 (1142)년에 進士가 되었다.

15) 『주자어류』 94:9, “‘無極而太極’, 只是無形而有理. 周子恐人於太極之外更尋太極, 故以無極言之. 旣謂之無極, 則不可以有底道理强搜尋也.”

되어 왔고, 이후 王弼이 太極을 '이름할 수 없는 이름(無稱之稱)'의 의미로 해석하여, 태극을 道家의 '無' 개념으로 간주하였다. 태극은 진실한 실재이지만 그럼에도 우리의 사고로써 포착되는 존재는 아니다. 그런데 주돈이는 宇宙의 유일한 실체인 '太極'의 의미가 분명하게 드러나도록 하려고 '無極'이라는 의미를 사용하였다. 즉 태극의 무한성을 강조함으로써 태극이 궁극적 실체임을 설명하려 하였다. 그러므로 무극은 궁극적 본체라는 의미를 더 이상 추구할 수 없는 본체의 의미를 포함한다. 이러한 태극은 天人을 一貫하여 존재한다. 그로 말미암아 '人極'(사람의 근본적 도덕성)을 세우는 기준이 된다. 그로 인하여 존재의 원리인 동시에 도덕의 원리가 된다.

둘째, "太極本無極也"의 의미를 살펴보아야 한다. 이 구절을 "태극은 본래 무극이다."라고 해석할 수 있고, "태극은 무극에 근원한다."라고 해석할 수 있다. 그러나 주희는 전자의 입장에서 태극과 무극을 각각 별개로 존재하지 않고 同時同所로 존재하는 개념으로 설명한다.

> '무극이면서 태극이며, 태극은 본래 무극이다.'는 말과 '체용이 하나의 근원이며, 드러남과 은미함은 간격이 없다.'는 말과 같은 것은 소강절은 말하지 않았다.[16]

> 묻기를 "이미 태극이라고 하고 또 이 무극이 있는 까닭이 무엇입니까?" 하니, 대답하기를 "'태극은 본래 무극이다.'는 말은 그 가운데로 이 의미를 보아낼 수 있어야 비로소 알 수 있다."고 하였다.[17]

無極而太極은 體와 用이 하나의 근원임을 나타내는 말이며, 太極本無極은 현상으로 드러남과 드러나지 않음 즉 형상이 있음과 없음에서 무극과 태극은 언제나 함께 같은 장소에 있다는 말이다. 따라서 주희는 태

---

16) 『주자어류』 71:57, "如'無極而太極, 太極本無極'; '體用一源, 顯微無間', 康節無此說. 方子(59이후). 廣錄見下."

17) 『주자어류』 94:14, "問: '旣曰太極, 又有箇無極, 如何?' 曰: '太極本無極, 要去就中看得這箇意出方得.' 寓(61이후)."

극 외에 무극이 따로 있는 것이 아니라고 하였다. 그렇다면 무극과 태극은 어떤 관계인가? ‘無極而太極’은 무극과 태극이 하나의 실체에 대한 다른 이름이라는 뜻이다.

> “無極而太極”은 태극 외에 따로 무극이 있는 것이 아니라 無 가운데 저절로 이 리가 있다는 뜻이다. 또한 장차 무극을 곧 태극으로 여겨서도 안 된다. “無極而太極”에서 “而”자는 가볍게 보아야 하는데 次序가 없기 때문이다.[18]

주희는 無極의 無와 太極의 太는 그것이 가장 근원적이고 궁극적 의미임을 나타내는 말이라고 해석한다. 이에 그는 ‘無極而太極’에서의 ‘而’는 가볍게 보아야 하는데 왜냐하면 무극과 태극이 시간적 공간적으로 순서나 차서가 없기 때문이라고 하였다.

셋째, ‘無極之眞’의 의미를 분석해야 한다. 이 구절은 두 가지 의미로 해석될 수 있다. 하나는 무극이 있고 그 ‘무극 가운데의 眞髓’라고 해석하면, 무극과 ‘무극지진’은 두 가지 실체가 있게 된다. 다른 하나는 ‘無極之眞’의 ‘眞’을 무극의 특성을 가리키는 개념으로 보아 ‘무극이라는 진수’의 의미로 해석할 수 있다.

> ‘無極之眞’은 동정을 포괄하여 한 말이며, 아직 발동하지 않은 中을 단지 靜으로 말하였다. 무극은 단지 極에 이른 것이며, 다시 나아갈 곳이 없다.[19]

> ‘無極之眞’은 이미 마땅히 태극이 그 가운데 있어야 한다. ‘眞’자는 곧 태극이다.[20]

『太極圖說』에 대한 주희의 해석은 주돈이의 견해를 존중하여 정주학

---

18) 『주자어류』 94:16, “‘無極而太極’, 不是太極之外別有無極, 無中自有此理. 又不可將無極便做太極. ‘無極而太極’, 此‘而’字輕, 無次序故也.”

19) 『주자어류』 94:18, “‘無極之眞是包動靜而言, 未發之中只以靜言. 無極只是極至, 更無去處了.’ 寓(61이후).”

20) 『주자어류』 94:68, “‘無極之眞’, 已該得太極在其中. ‘眞字便是太極.’ 子蒙(미상).”

의 우주론의 중심개념으로 발전시켰다. 그러나 자세하게 보면 주돈이의 본래 해석과는 일정부분 차이는 있다. 주희는 자연법칙인 '所以然之故'와 도덕적 당위법칙인 '所當然之則'을 하나의 일관된 원리로 설명하려는 게 목적이다. 이것이 太極의 개념으로부터 발전한 理개념이다. 理는 종래의 天概念을 종합한 개념으로 인간의 마땅한 도리를 뜻하는 동시에 실천이나 철학적 과제로서 당위성을 요구하는 것이다.

정주학의 우주론은 당시까지의 우주본체론에 기초하여 유학을 새롭게 해석함으로써 확립되었다. 그 최초의 단서가 주돈이의 『태극도설』이라고 할 수 있다. 『태극도설』과 이정의 천리개념을 근거로 주희는 리기론을 정립하고 이로부터 우주론과 인성론을 하나의 일관된 논리체계로 확립하였다. 이로써 정주학이 이론적 체계를 갖추게 되었다.

Ⅳ. 太極과 理氣

太極은 『周易』이후 개념으로 해석되었다. 그러나 그것을 큰 범주로 요약하면 理와 氣의 개념과 밀접한 관련이 있다. 먼저 氣개념으로 이해하는 관점으로 太極을 존재론적 근원으로 이해한다. 丁若鏞(1762～1836. 號 茶山)은 다음과 같이 고증하였다.[21]

> 한강백이 말하길, "대저 있음은 반드시 없음에서 비롯하니, 그러므로 태극이 양의를 낳는다. 태극이라는 것은 칭할 수 없는 것의 명칭으로 얻을 수 있는 이름이 아니다. 유(有)를 지극한 바를 취한 것이고, 하물며 그것을 (비유적으로) 태극이라 한다." 공영달이 말하길, "태극이란 천지가 아직 분화하기 전에 원기가 뒤엉켜 하나로 된 상태를 말하니, 즉 태초요 태일이다. 그러므로 노자도 '도생일'이라 말하였으니 곧 이 태극이 이것이다. 또 태초의 원초적 혼돈 상태가 나눠져 즉 천(天)과 지(地)가 있게 되니 따라서 '태극이 양의를 낳는다'고 한 것이고, 이것이 즉 노자가 말한 '일생이'이다. 논하자면, (공영달은)

21) 太極을 氣로 보는 관점과 연구 자료는 매우 많다. 여기서는 이 자료들에 대한 분석이 아니라, 대표적 類型을 알아보는 것이 목적이다.

태극을 원기로 삼았다. 또 노자의 ‘도생일’을 인용해 태극으로 삼았는데, 이것이 오히려 이치에 가깝다. 그런데 후세의 의론(議論)은 태극을 존숭해 ‘형이상’의 물건으로 삼고, 늘 말하기를 ‘이것은 이치이고 이것은 기가 아니다.’고 했다. 형이상의 물건이 무엇인지 알지 못하겠고, 어찌 흑백이 교차하는 둥근 테두리로 나타나는가. 또 말하길, ‘무극이면서 태극이다’라 하는데, 이 ‘무극이태극’이라는 의미가 본래 (노자의) ‘도생일’ 세 글자에서 나와 저렇게 ‘도생일’이라 말하니 이것은 태극의 위에 분명히 조화(造化)의 근본이 따로 있다는 것이다. 말한 것 같이 ‘무극이태극’은 즉 이른바 태극이니, 또 스스로 자연히 생겨나는 것이니 근원으로 삼을 것이 없다고 하니, 『역경』의 취지에 부합하는지 여부는 거론하지 않더라도, 노자의 뜻이다. 또한 일변하여 전혀 다른 설이 되어 버렸다.[22]

위에서 韓은 東晉시대 玄學家인 韓伯(332～380. 字 康伯)이며, 孔은 孔穎達(574～648. 字 仲達)이다.

한강백은 ‘有生於無’의 관점이다. ‘有生於無’는 『道德經』 40章에 나오는 말이다. 韓康伯에 앞서 王弼(226～249. 字 輔嗣)은 ‘有生於無’에 대하여 “그것이 있기 때문이 비롯되는 바가 있고, 無를 근본으로 삼으므로 장차 온전하게 있으려 하고 반드시 無로 돌아간다.”[23]라고 하였다. 이것이 이른바 王弼의 貴無論이다. 郭象(252 ?～312. 字 子玄)은 이를 이어 獨化論을 주장한다. 韓康伯이 ‘유는 반드시 무에서 시작한다.(有必始於無)’라고 한 말은 ‘有生於無’와 같은 뜻으로 볼 수 있다. 그리고 이 말을 ‘그러므로 태

22) 『與猶堂全書』 第46卷 『易學緖言』 <韓康伯玄談考>, “韓云, ‘夫有必始於無, 故太極生兩儀也. 太極者, 無稱之稱, 不可得而名, 取有之所極, 況之太極者也.’ 孔云, ‘太極謂天地未分之前, 元氣混而爲一, 卽是太初太一也. 故老子云, 道生一’, 卽此太極是也. 又謂混元旣分, 卽有天地, 故曰 太極生兩儀, 卽老子云 一生二也. 論曰, 孔以太極爲元氣, 又引老子 ‘道生一’爲太極, 是猶近理. 乃後世之論, 推尊太極爲形而上之物, 每云, ‘是理非氣, 是無非有’. 不知形而上之物, 何以有黑白交圈也. 又云, ‘無極而太極’, 則是其義, 雖本出於 ‘道生一’三字, 彼云, ‘道生一’, 是於太極之上, 明有造化之本. 若云, ‘無極而太極’, 則所謂太極者, 是又自然而生, 無所爲本也, 未論經旨得失, 而老子之意. 亦一變而爲異說矣.”

23) 王弼 『老子注』 40장. “有之所始, 以無爲本, 將欲全有, 必反於無也.”

극이 양의를 낳는다.(故太極生兩儀也)'는 구절과 연결하면 결국 한강백은 無를 太極으로 보았다는 뜻이다. 그리고 '태극은 이름할 수 없는 이름으로 이름을 지을 수 없다.(太極者, 無稱之稱, 不可得而名)'는 말에서 無稱의 유래는 왕필의 『老子注』 25장 "自然者, 無稱之言, 窮極之辭也."에 근거한다. 본래 왕필은 '道法自然'의 自然을 '無稱之言'이라고 하였는데, 韓康伯은 자연 대신에 태극을 '無稱之稱'이라고 바꾸어 말하였다. 한강백의 관점을 '無 = 太極 = 窮極的 根源'으로 정리할 수 있다.

한편 孔穎達은 『易傳・繫辭上傳』에서 "태극은 천지가 아직 분화되지 이전의 元氣가 뒤섞여 하나가 된 것이며 곧 태초이자 太一이다.(太極謂天地未分之前, 元氣混而爲一, 卽是太初・太一也.)"라고 해석하였다. 즉 태극은 천지가 아직 생성되기 이전의 하나로 혼합된 元氣이며, 太初는 우주 만물의 시간적 근원을 말하며, 太一은 천지만물 혹은 우주의 존재론적 본체를 의미한다. 공영달은 태극은 천지가 분화되기 이전의 元氣라고 보았는데 이것은 노자가 말한 '道生一'의 一을 곧 태극으로 본 것이다. 그리고 兩儀는 음양으로 老子의 '一生二'의 二라고 하였다.

정약용은 '太極卽氣'의 입장이며, 본래는 韓康伯이나 孔穎達의 周易解釋이 옳지 않다고 비판하였지만, 태극에 관한 공영달의 해석은 '近理'라고 하였다. 정리하면 공영달은 발생론적 관점으로 '一' = '元氣' = '太極'으로 이해하였다. 그리고 정약용은 태극이 기인데 후세에 오면서 태극을 존중하면서 기가 아닌 리로 해석하였다고 비판한다. 그리고 그는 이러한 견해 모두가 노자의 본래 뜻을 잘못 이해하였기 때문이라고 보았다.

다음으로, 태극을 理로 보는 관점이 있다. 곧 太極을 인간과 만물이 생성되고 변화하는 '통합적 원리'로 보는 관점이다. 이 이론은 주희가 확립하지만, 그 이론적 근원은 二程의 天理개념과 밀접한 관련이 있다. 그리고 이 천리로부터 정주학의 가장 중요한 개념인 理개념이 정립되었다.

그리고 주희는 이 天理개념으로 주돈이의 『太極圖』와 『太極圖說』을 재해석함으로써 程朱學의 리기본체론을 완성하였다. 그렇다면 이정의 理와 주돈이의 太極은 어떤 관련이 있는가? 이 문제에 대해서 주돈이와

이정 사이의 학문적 영향관계 즉 師承關係와 太極과 天理 두 개념의 연관관계를 중심으로 그 상관관계를 유추해 볼 수 있다. 왜냐하면 주돈이와 이정이 분명하게 사승관계가 있다면 주돈이의 태극과 이정의 천리는 적어도 어느 정도의 연관성이 있다고 보아야 한다. 그리고 태극과 천리가 철학적 연관성이 있다면 사승관계와 함께 어떤 내용을 포함하고 있는가를 설명하고, 태극과 비교해 보아야 한다. 구체적으로 말하면 주돈이의 학문을 대표하는 개념이 태극이라면, 정이천의 학문을 대표하는 개념은 천리 혹은 리라고 할 수 있다. 따라서 주돈이의 태극과 이정의 천리를 비교하여 그 동이점을 검토하면 이 문제는 해결될 수 있을 것이다.

먼저, 주돈이와 이정의 사승관계에 대하여 살펴보자. 주지하듯이 정주학의 형성에 공헌한 주요한 네 학파가 있었는데, 이른바 濂學·洛學·關學·閩學[24]이다. 그동안 많은 연구자들이 이 네 학파들의 특성과 그 관계를 연구하였다. 그런데 그 가운데 염학과 낙학의 관계에 대해서는 이견이 있다. 그 이견의 중심문제는 주돈이와 이정 형제사이의 사승관계의 여부와 그 내용이다.

이정 형제는 한 때 주돈이에게서 受學하였다. 이것을 흔히 “南安聞道”라고 한다.[25] 그런데 이 때 이정이 주돈이를 스승으로 모셨는가 아니면 단순한 교유관계인가에 대하여 대략 세 가지 견해가 있다.

첫째, 이정은 주돈이의 학문적 영향을 받지 않았다는 주장이다. 특히 정이천은 독자적 노력으로 자신의 학문을 창안하였다는 말이다. 이러한 주장을 하는 대표적 인물은 全祖望(1705～1755. 號 謝山)이다.

---

24) 濂溪(현재의 湖南省 道縣)의 周敦頤, 洛陽(현재의 河南省 洛陽縣)의 程顥・程頤, 關中(현재의 陝西省 渭河 유역)의 張載, 閩中(지금의 福建省 閩侯縣)의 朱熹를 가리킨다.

25) 南安問道는 二程의 父親 程珦이 南安軍의 副官을 지낼 때 周敦頤가 南安軍의 獄卒이었다. 程珦은 周敦頤이의 학문이 非凡함을 보고 친구로 삼았고, 二程 형제는 周敦頤로부터 가르침을 받았던 일을 가리킨다. 南安은 현 江西省 大庾縣이며 南安軍은 宋 淳化 元年(太宗 1년. 990)에 설치되었다.

염계의 문하에서 이정이 일찍이 어릴 때부터 교유하였지만, 그 후 이천의 낙학이 얻은 바는 실제로 염계에서 비롯되지는 않았다. 이것은 그 수제자인 영양(榮陽)의 여공(呂希哲)이 분명히 말하였으며, 그 손자인 자미(紫微: 呂本中)가 거듭 언급하였다. 옥산(玉山. 汪應辰)도 그렇게 말하였다. 그렇다면 이정이 종신토록 염계를 그리 대단하게 추종하지는 않았고, 사마광과 소옹[26]의 반열에 올리지 않았음을 볼 때 두 여씨의 말이 그릇되지는 않았음을 알 수 있다. 주희와 남헌 장식(張栻)이 비로소 확연히 이정은 스스로의 힘으로 나왔다고 여겼으며, 이로부터 후세에 그것을 종지로 삼았으나 의심하는 사람이 역시 계속 이어졌다. 그러나 비록 그것을 의심하더라도 모두 아직 두 여씨(呂氏)의 말을 증거로 고려하지 않을 수 없으니, 결국 (의심의) 근거가 없다. 만약 염계가 진실로 성인의 반열에 들어갔다면 이정은 그 학문을 잇지 않을 수 없었을 테고, 반드시 도랑을 터 그와 합치려고 하였음은 말할 필요가 없다.[27]

위 전조망이 말한 내용을 요하면, 첫째, 이정은 어릴 적에 주돈이와 교유한 적은 있으나, 伊洛[28]의 학문 곧 洛學은 二程이 스스로 창안한 학문이다. 그리고 이 주장의 근거는 이정의 제자인 呂希哲과 그의 孫子인 呂本中 그리고 汪應辰의 기록이다. 또 朱熹와 張栻도 분명하게 이정의 학문이 독자적으로 창안된 것임을 확인하였다. 좀 더 자세하게 설명하면, 여희철과 여본중은 "이정이 처음 周茂叔을 따랐고 후에는 더욱 스스로 크게 빛났다."(<濂溪學案> 하, 『宋元學案』 권 12)고 하였다. 이것을 '少師說'이라고 한다. 한편 汪應辰은 비록 南安問道를 인정하기는 하였지만, 주돈이를 스

26) 1011～1077. 송 유학자. 시호는 강절(康節). 이지재(李之才)에게서 도서선천상수(圖書先天象數)의 학문을 배워 역리(易理)에 정통하였으며, 선천괘위도(先天卦位圖)를 만들었다. 그의 학파를 백원학파(百源學派)라 이른다. 공묘(孔廟)에 종사(從祀)되고 신안백(新安伯)에 추봉(追封)되었다.

27) 『宋元學案·序錄』, "濂溪之門, 二程子少嘗游焉. 其後伊洛所得, 實不由于濂溪. 是在高弟, 榮陽呂公(希哲) 已明言之, 其孫紫微(本中) 又申言之, 汪玉山(應辰) 亦云然. 今觀二程子終身不甚推濂溪, 并未得與馬(司馬光)·邵(雍)之列, 可以見二呂之言不誣也. 晦翁·南軒始確然以爲二程所自出, 自是後世宗之, 而疑者亦踵相接焉. 然雖疑之, 而皆未嘗考及二呂之言以爲證, 則終無據. 予謂濂溪誠入聖人之室, 而二程子未嘗傳其學, 則必欲溝而合之, 良無庸矣."

28) 伊는 程伊川, 洛은 程明道를 가리키며, 일반적으로 洛學이라고 부른다.

승으로 삼지 않았다고 보았다. 이를 ‘未師說’이라고 한다.

둘째, 그러나 二程의 독창성을 의심하는 사람들은 여희철과 여본중의 기록이 근거가 없다고 주장한다. 먼저 程頤도 “선생(明道)의 학문은 15~6세 때 여남의 周茂叔이 도를 논함을 듣고 비로소 과거의 업을 버리고 개연히 求道의 뜻을 가졌다.”[29]고 하였고, 門人 가운데 이정의 행적을 가장 잘 아는 劉立之는 “여남의 주무속을 따라서 학문을 묻고 性命의 이치를 궁구하며 率性으로 도를 이해하고 體道로서 덕을 이루며 공맹에 출처를 두고 조용하고 근면하게 노력하였다.”[30]라고 하였다. 그리고 呂大臨도 『東見錄』에서 이정이 周敦頤로부터 수학하며 학문을 즐겼다고 하였으며, 范冲(1067~1141)은 <程顥傳>에서, 洪邁(1123~1202. 호 容齋)은 <程頤傳>에서 이정은 주돈이에게서 학문을 배웠다고 기록하고 있다. 그리고 주희와 동시대의 汪應辰도 “南安問道”의 사실을 부정하지 않았다. 그러나 주돈이와 이정은 분명하게 師承關係가 있었다고 주장하는 사람은 陸世儀(1611~1672. 號 剛齋)다.

> 이정의 학문은 주돈이에 근본하며, 혹 伊川이 <明道行狀>을 지어서 “明道는 남겨진 경전에서 전해지지 않은 학문을 얻었다.”고 하고, 주돈이는 언급하지 않았다고 하는데 이는 책을 잘 읽은 사람이 아니다. 명도는 스스로 “주무숙을 본 후 음풍농월하며 돌아왔다.”고 하였다. <定性書>는 곧 “仁義로서 안정하며, 中正하고 主靜한다.”는 宗旨이다. 伊川의 <顏子所好何學論>에 이르면, “오직 사람만이 그 빼어남을 얻어서 가장 영명하다.”고 하였는데, 모두 주돈이의 『太極圖』의 말이다. 어찌 주돈이에게 근본하지 않았다고 할 수 있겠는가?[31]

---

29) 『二程集』 <明道先生行狀>, “先生爲學, 自十五, 六時, 聞汝南周茂叔論道, 遂厭科擧之業, 慨然有求道之志.”

30) 『二程集』 <門人朋友敍述幷書>, “從汝南周茂叔問學, 窮性命之理, 率性會道, 體道成德, 出處孔孟, 從容不勉.”

31) 徐遠和, 『洛學原流』(山東: 齊魯書社, 1987.) 17~18쪽 재인용. “兩程之學, 本于周子. 或謂伊川作<明道行狀>, 言‘明道得不傳之學于遺經’, 不言周子. 此不善讀書者也. 明道自言‘見周茂叔后, 吟風弄月以歸.’ <定性書>卽‘定之以仁義, 中

정리하면, 二程이 비록 직접적으로 주돈이와의 관계나 학문적 전승을 언급하지는 않았다. 그러나 <明道行狀>의 기록과 이정의 학술적 내용을 보면 二程의 학문은 분명히 주돈이의 학문에 근원한다. 특히 정이의 <顔子所好何學論>은 주돈이의 『太極圖』과 밀접한 관련이 있다.

필자는 이 내용이 가장 사실에 부합된다고 생각한다. 왜냐하면 程顥도 "'주무숙의 마음이 쇄락함이 마치 넓고 쾌활하여 거리낌이 없다.'는 말은 黃庭堅(1045～1105. 호 山谷 등) 이 지은 시의 서두에 보인다. 李侗(1093～1163 호 延平)은 매양 이 말을 외우고 道가 있는 사람의 기상을 잘 형용하였다고 보았다."[32]고 하였다. 정호가 비록 '茂叔'이라고 하여 주돈이의 字를 부르기는 하였지만, 주돈이의 학문을 매우 존중하고 있음을 알 수 있다. 따라서 주돈이와 이정의 관계는 적어도 '少師說'로부터 출발해야 한다. 따라서 이정의 학문은 비록 그것이 자신들의 창안이라고 해도 그 학문적 출발은 주돈이로부터 시작하였고, 또한 학문적 大綱도 주돈이의 영향을 받았다는 것이다. 그러므로 위에서 말한 '未師說'은 그 근거가 부족하다.

그렇다면 주돈이의 태극과 이정의 천리개념[33]을 비교해 보자.

天理개념이 이정의 독창적 철학인가 아니면 주돈이의 학문적 영향을 받

正而主靜'之旨. 至伊川<顔子所好何學論>'惟人得其秀而最靈', 皆周子『太極圖』之言也. 豈得云不本于周子?"

陸世儀의 字는 道威이며, 號는 剛齋 외에도 桴亭・私謚・尊道・文潛 등의 호가 있다. 江蘇省 太倉 출신이다. 과거에 응하지 않고 학문에 몰두하여, 동문들끼리 文社를 결성하였다. 陸隴其와 함께 2陸이라 병칭된다. 實學을 주장하고 문집으로는 『사변록(思辨錄)』 35권, 『논학수답(論學酬答)』, 『성선도설(性善圖說)』, 『회운문답(淮云問答)』 그리고 시문(詩文) 잡저(雜著) 등 40종 100여권이 있다.

32) 『近思錄集解』 卷 3. "'周茂叔胸中灑落, 如光風霽月', 見黃庭堅所作詩序. 李延平每誦此言, 以爲善形容有道者氣象."

33) 이정의 천리개념에 대해서는 徐遠和, 『洛學原流』, 山東: 齊魯書社, 1987. (69～74頁) 參考. 여기서는 天理의 개념을 네 가지로 정리하여 설명하고 있다. 이를 통하여 태극과의 관계를 비교해 볼 수 있다.

았는가? 이 천리개념은 주돈이의 태극과 어떤 관련이 있는가? 천리에 대하여 정호는 “나의 학문은 비록 전수받았지만 그러나 ‘天理’라는 두 글자는 도리어 스스로 체인해서 나왔다.”[34]고 하였다. 곧 자신의 학문은 비록 스승으로부터 배워서 형성되었지만 天理라는 두 글자만은 자신이 스스로 창안하였다는 말이다. 그러나 비록 二程은 자신들의 천리개념은 독창적 창안이라고 하지만, 주돈이가 정립한 태극의 개념과는 밀접한 관련이 없을 수 없다. 그 관련성은 정주학을 완성한 주희에 의하여 논증된다.

> 묻기를 “‘한 번 음하고 한 번 양하는 것을 도라고 한다.’는 말이 太極이 아닌가요?”라고 하니, 대답하기를 “음양은 단지 음양이며 도는 태극이다. 정자가 ‘한 번 음하고 한 번 양하는 所以가 도이다.’라고 하였다.”[35]

위 인용문을 정리하면, “太極 = 道 = 所以一陰一陽”이다. 주희는 道의 개념을 程頤의 설명에서 그 근거를 찾았다. 程頤는 “천리라고 하는 것, 이것은 하나의 도리이며, 더 이상 깊이 궁구할 것이 있는가? 요임금(과 같은 성인) 때문에 존재하지도 않으며, 桀王(과 같은 폭군) 때문에 없어지지도 않는다. 사람이 그것을 얻는 것이므로 크게 행하여도 더 할 것이 없으며, 궁색하게 머물러도 덜어지지도 않는다.”[36]라고 하였다. 곧 정이는 天理를 더할 것도 없고 덜어 낼 것도 없이 완전무결한 道理로 보았다.

한편 朱熹는 太極을 우주론적 형이상학으로 해석하여 태극을 천리와 연결하였다.

> 태극은 단지 천지만물의 理이다. 천지에서 말하면 천지 가운데 태극이 있

---

34) 『明儒學案』 卷十 <姚江學案>, “吾學雖有所受, 然‘天理’二字, 卻是自家體認出來. 良知卽是天理, 體認者, 實有諸已之謂耳.(『與馬子莘』)”

35) 『朱子語類』 94:122, “問: ‘一陰一陽之謂道’, 是太極否? 曰: ‘陰陽只是陰陽, 道是太極. 程子說: ‘所以一陰一陽者, 道也.’”(59歲)

36) 『河南程氏遺書』 卷第二上, <元豐己未呂與叔東見二先生語>, “天理云者, 這一個道理, 更有甚窮已? 不爲堯存, 不爲桀亡. 人得之者, 故大行不加, 窮居不損.”

고, 만물에서 말하면 만물 가운데 각각 태극이 있다. 아직 천지가 생기기 전에도 반드시 이 리가 먼저 있다. 움직여 양을 생겨나게 함도 또한 단지 이 리이며, 靜하여 음을 생겨나게 함도 또한 단지 이 리다.[37]

주희는 태극을 천지만물의 理라고 하였다. 天地 가운데 태극이 있고, 만물 가운데 각각 태극이 있으며, 천지가 아직 생기기 전에 반드시 이 리가 있으며, 음양을 생겨나게 하는 것도 바로 이 리라고 하였다. 여기서 주희가 말하는 리는 천지와 만물이 생겨나고 변화 운행하는 법칙을 의미한다. 이에 주희는 "태극은 단지 하나의 理자일 뿐이다."[38]라고 하여, 태극과 리를 같은 개념으로 설명한다. 정주학의 최고 핵심개념은 "性卽理"라는 명제다. 이 때 理는 바로 우주의 운행원리를 말한다. 주희는 이 리가 바로 태극이라고 보았다. 그는 리를 "우주자연의 원리"이면서 "사물의 이치(自然法則)"이며 "변화하는 사물의 불변의 본질"이라고 본 것이다. 인간의 도덕적 본성인 "性卽理"라는 명제는 인간의 도덕적 본성은 우주의 원리인 理에 근거하므로 '絶對的 善'이 된다는 뜻이다. 여기서 우주의 존재원리가 도덕적 당위규범으로 통합된다. 곧 주희는 "존재원리"(所以然之故)와 "도덕적 당위"(所當然之則)를 종합하여 그것을 리로 보았다.[39]

이로써 정주학의 가장 큰 난제인 도덕적 가치와 우주론의 논리적 연결이 가능하게 되었고, 이른바 정주학의 체계가 완성되었다. 정주학은 이로부터 인간의 도덕적 善의 내용과 구체적 실천방법 등을 전개하며 그 후 동양의 정치 경제 사회 문화 등 대부분의 영역에서 중심사상이 되었다.

---

37) 『朱子語類』 1:1, "太極只是天地萬物之理. 在天地言, 則天地中有太極; 在萬物言, 則萬物中各有太極. 未有天地之先, 畢竟是先有此理. 動而生陽, 亦只是理; 靜而生陰, 亦只是理."

38) 『朱子語類』 1:4, "太極只是一箇'理'字."

39) 『大學或問』, "致知格物條; 至於天下之物, 則必各有所以然之故, 與所當然之則 所謂理也."

V. 結 語

이상으로 주돈이의 태극으로부터 정주학의 리기론이 정립되는 과정을 살펴보았다. 학술사적으로 北宋時代는 새로운 사조로서 유학부흥운동이 전개되었다. 이러한 환경에 따라 정주학이라는 새로운 학문체계가 정립되었다. 주지하듯이 정주학은 공맹유학의 철학적 문제를 중심으로 도가사상과 새롭게 정립된 불교사상도 융합한 방대한 사상체계다. 이러한 정주학의 근간이 리기론이다. 주돈이의 『太極圖說』과 『太極圖』는 바로 정주학의 理氣論을 형성하는데 결정적 기여를 하였다. 그러므로 주돈이를 정주학의 鼻祖라고 해도 무리가 없다고 생각된다.

이 논문에서 먼저 『周易』의 太極과 『太極圖說』에서의 태극을 비교하여 그 특징을 정리하였다. 여기서 필자는 『주역』의 태극은 사물의 근원과 생성의 원리를 강조하는 개념임을 확인하였다. 그리고 『태극도설』에서의 태극은 단순한 하나의 개념에 대한 이해가 아니라 새로운 우주론임을 논증하였다. 우주론은 인류와 만물, 우주의 기원・생성・변화・구조를 정합적 논리로 설명하는 형이상학이다.

다음으로 無極과 太極의 개념과 관계에 대하여 연구하였다. 여기서 필자는 주희의 해석을 통하여 태극외에 왜 다시 무극을 말하였으며, 무극은 어떤 개념이며, 무극과 태극은 어떤 관계인가를 설명하였다. 즉 태극 외에 따로 무극이 있는 것이 아니라 태극의 ‘無形狀’을 형용하는 개념이 무극이며, 무극과 태극은 모두 가장 근원적 실체이며 하나의 실체에 대한 두 가지 이름임을 확인하였다. 그리고 태극 외에 따로 무극을 말한 까닭은 우주의 유일한 실체인 ‘태극’의 의미가 더 분명하게 드러나도록 하려는 의도임을 알았다.

끝으로 太極과 理氣의 관계를 연구하였다. 주희는 이정의 천리개념으로 주돈이의 『太極圖說』을 재해석하여 리기론을 정립하였다. 필자는 이 과정에서 이정의 천리와 주돈이의 태극은 학문적 상관관계가 있음을 알

아보았다. 이정과 주돈이는 분명한 師承關係가 있으며, 천리와 태극도 理라는 공동의 개념으로 이해되는 상관성이 있음을 논증하였다.

이상의 연구를 통하여 필자는 주돈이의 『太極圖說』은 정주학의 근간이 되며, 새로운 우주fhs임을 확인하였다. 그리고 정주학 그 자체의 이론에만 穿鑿할 것이 아니라, 정주학의 근간이 되는 주돈이의 학문을 좀 더 종합적으로 연구해야 한다. 그리고 이러한 연구를 통하여 현대인들의 정신적 정체성을 찾을 수 있는 가능성으로 확인하였다.

그리고 태극과 리기의 관계 및 리와 기의 유래와 개념 등에 대한 학술사적 의미를 좀 더 본격적으로 연구할 필요가 있다. 정주학의 본체론은 사실 11～13세기 동양의 천문학과 자연과학적 지식과 밀접한 관련 속에서 정립되었다. 漢代에 천문우주학이 매우 발전하였다고 이러한 지식이 唐代를 거치면서 형이상학화되었다. 이 과정에서 불교와 도교의 이론적 발전이 있었고, 이를 토대로 북송시대에 정주학이 태동하여 남송의 주희가 이론적 체계를 정립하였다. 정주학의 가장 핵심적 개념은 리와 기이지만 이 리와 기의 개념의 근원은 太極 뿐만이 아니라 불교와 도교와도 밀접한 관련이 있기 때문이다.

<參考文獻>

『周易』, 『道德經』, 王弼『老子注』, 『周敦頤全集』, 『朱子語類』, 『遺書』
『河南程氏遺書』, 『明儒學案』, 『大學或問』, 『近思錄集解』, 『二程集』
『伊川易傳』
丁若鏞,『與猶堂全書』 等
徐遠和,『洛學原流』, 山東: 齊魯書社, 1987.
구봉문화학회 편저,『잊혀진 유학자 구봉 송익필의 학문과 사상』(서울, 책미래, 2016. 05)

廖明春외 2인, 심경호 譯,『주역철학사』, 예문서원, 1995.
朱伯崑 著, 김학권・김진근・김연재・주광호・윤석민 譯,『易學哲學史』, 소명출판, 2012.
陳來, 안재호 역,『宋明性理學』, 예문서원, 2009.
함현찬,『周敦頤, 性理學의 鼻祖』, 성균관대학교출판부, 2007.
곽신환,「조선유학의 太極 解釋 논변」(동양철학연구회,『동양철학연구』제47집, 2006.)
김한상,「주희의 태극개념」(『철학논구』제30집)
소현성,「朱熹의『通書解』硏究-『通書』에서『通書解』로」(동양철학연구회,『동양철학연구』제64집, 2010.
임헌규,「思庵・栗谷 太極論辯과 栗谷의 太極論」(『한국사상과 문화』제29집. 2005.)
주광호, 朱熹와 陸九淵의 ‘無極太極’ 논쟁(『철학연구』제36집, 2008)
황준연,「이언적의 무극태극설 논변」(『동양철학연구』제24집, 2000).

Abstract

An analysis about the relationship between the Zhou-Dunyi(周敦頤)'s Taiji(太極)" and the conception of LiQi(理氣) / Son, Heung-Chul(Anyang Univ.)

In this article, I studied the root of Taiji and its philosophical meaning in Zhou-Dunyi(周敦頤. 1017～1073)'s『Taiji diagram太極圖說』, and studied the relationship with Li and Qi that is the important conception in Cheng Zhu xue(程朱學)

For this purpose, firstly I researched the origin of Taiji and『Taiji diagram』. And I confirmed the Taiji have been transferred mainly to the Taoist(道家) system since『The book of changes(周易)』, and the Taiji has been established as a new philosophical concept by Zhoudunyi.

Next, I analyzed the meaning of "Wuji is to Taiji(無極而太極)" in the Zhoudunyi's『Taiji diagram』, also talked about the concept of Wuji(無極; limitlessness), the ties with Taiji(太極; the Great Ultimate), and the reason why did he say Taiji and tell Wuji. Zhu Xi(1130～1200 explained Wuji as the rules and abstraction, and saw it as the Taiji's the concept of ultimate entity.

I saw the Wuji and Taiji as the ultimate substance without the Level and Order. Finally, I studied the relationship between Taiji, Li, and Qi. The core theory of Cheng Zhu xue is the Li Qi theory.

I am here recognized Taiji is interpreted as Li, It originated from Luo school(洛學). Because, Zhuxi reinterpreted Zhoudunyi's『Taiji diagram』by Chengyi(程頤.1033～1107)'s the concept of the heavenly principles(天理), hereby he established a foundation for the LiQi theory.

In the foregoing discussion, I confirmed that Zhoudunyi's Taiji is the Metaphysical entity integrativing the Cosmology of Confucian and Daoism, and『Taiji diagram』provided the philosophical foundations for forming the Li Qi theory.

Key words: Zhou-Dunyi(周敦頤), Zhuxi(朱熹), Ercheng(二程), Taiji(太極), Wuji(無極), the heavenly principles(天理), LiQi(理氣).

退溪學論叢 第29輯(63～92쪽)

周敦頤 철학의 天人合德 해석과 時中사상

李 蘭 淑*

목 차

Ⅰ. 서 론
Ⅱ. 주돈이의 天道觀과 天德觀: 誠
Ⅲ. 주돈이의 인간관과 인도관
Ⅳ. 天人合德의 도학적 실현: 時中
Ⅴ. 결 론

論文 抄錄

본 논문에서는 주돈이(周敦頤: 1017~1073)『通書』에 포함된 天觀, 人觀 및 時中觀을 고찰하여 그의 '天人合德 해석에 담긴 의미와 특징'을 해명하였다. 천관은 천도와 천덕에 대한 해석이다. 인관은 인간과 人道에 대한 해석이며, 시중관은『주역』을 관통하고 있는 '時中'에 대한 주돈이의 해석 관점을 의미한다.

『통서』에 내포된 세 가지 관점을 살펴본 결과, 첫째 천관은 '誠'의 해석이 핵심이다. '성'은 천도이고 聖人之本이며, 聖, 五常, 克己復禮, 無爲, 寂然不動으로 해석된다. 더불어 주돈이는 노장사상의 '無事'와 '무위'로 誠을 해석하였다. 이 '성'이 바로 성인이 실천할 천덕이다. 주돈이는 수양방법론으로 적(寂: 寂然), 정(靜: 主靜, 靜虛), 무(無: 無事, 無爲, 無欲)를 포함시켰다. 이것은『太極圖說』에서 주돈이가 인간의 존재론적 근원을 '태극'으로 설명하면서, '무극'의 근원성을 버리지 못한 것과 일맥상통한다.

둘째, 주돈이는 성인, 군자, 대인, 소인 등 유가적 인간관을 가졌다. 성인

* 한림대학교 POST-DOC.

▌ 논문투고일: 2017.06.10 / 심사개시일: 2017.06.16 / 게재확정일: 2017.06.28

은 최고의 완성된 인격체이며, 주돈이 인간관에서 핵심적인 의미가 있다. 그는 人極으로 仁義中正과 主靜이 인도의 중심임을 말한다. 그리고 中和, 愼動, 中節, 無事, 無欲 등이 성인이 실천할 덕목이라 했다. 나아가 성인지도와 시중지도의 경지에 이르는 방법으로 특히 고요함〔靜〕과 삼감〔愼〕을 강조했다.

셋째, 주돈이의 시중관에서 '동적 평형'은 소홀히 취급되었다. 음양, 강유, 동정 의 대대성 가운데 靜과 陰이 근원적이라는 수양론적 사유를 가진다. 따라서 變・化와 '변역의 역리', '時의 역동적 변화' 및 '時勢에 따른 동적 균형'을 시중의 해석에 반영하지 않았다. 오히려 그는 靜, 虛, 止를 강조한 '中'의 철학에 근원을 둔다. 따라서 '不易'과 '中正' 사상에 집중한 철학으로 평가할 수 있다.

주돈이 철학에서 '천인합덕 해석'은 도가철학과 유가철학의 천관이 융합되어 있다. 유학적 인간관 및 인도관에 집중하여 '성'의 천도를 천덕으로 실천해야 함을 주장하며 유가적 도덕윤리관을 발현하였다. 즉 주돈이는 도가사상을 용융해 자신만의 유가철학을 발양한 도학자로 중국사상사에서 道學에서 理學으로 새롭게 전환되는 시대를 이끈 학문적 의미가 있다.

주제어: 주돈이(周敦頤), 천관(天觀), 인관(人觀), 시중관(時中觀), 천인합덕(天人合德).

Ⅰ. 서 론

본 논문에서는 주돈이(周敦頤: 1017~1073)[1]의 『통서(通書)』에 포함된 천관(天觀), 인관(人觀) 및 시중관(時中觀)을 고찰하여 그의 '천인합덕 해석에 담긴 의미와 특징'을 해명하고자 한다. 천관, 인관과 시중관을 고찰한 까닭은 『통서』의 전개방식이 천관을 시작으로 인관의 도덕론을 논하

1) 周敦頤(1017~1073) : 北宋 儒學者. 이름 惇實. 자 茂叔. 道州 營道(현재 湖南省 道縣) 사람. 젊어서 벼슬을 하고 쉰다섯 살에 귀향하였고, 만년에는 廬山 蓮花峰 아래에 濂溪書堂을 짓고 살아서 濂溪先生, 혹은 周子라고 한다. 저서는 『太極圖說』, 『通書』, 『哀蓮說』이 있다.

고, 마지막으로 시중관을 피력했기 때문이다. 또한 주돈이가 천(天)・인(人)의 상관성에 대한 해석으로 『통서』의 심층적 철학 사상을 정립하였기 때문이다.

『논어』에서 유약(有若)은 "군자는 근본을 힘쓰며, 근본이 확립되면 도가 생긴다."[2]고 하였다. 선유(先儒)들은 삶에서 '근본'과 '도'를 사명으로 인식하였다. 근본은 선한 본성이 발휘되는 것이며, 인의, 효제 등 유가의 도덕적 준칙을 시습(時習)하고 신독(愼獨)하는 것을 포함한다. 도(道)는 유가 최고의 이상적인 가치 기준으로서 『주역』은 천도(天道)・지도(地道)・인도(人道)를 논했다. 이처럼 천지인의 합일적 가치를 실현하여 도덕적 완성을 이룬 인물이 성인(聖人)이다.

그렇지만 동아시아철학사에서 '근본'과 '도'를 해석한 관점들은 다양하게 분화되었다. 유가(儒家), 불가(佛家), 도가(道家)가 다르고, 시대별, 학자별 새로운 정의 및 해석이 생겨났다. 이 세계관의 차별적 시각들은 대부분 우주발생론에 대한 사상적 차이에서 비롯된다. 우주 자연과 인간 존재를 해석하고, 그 이치를 규명하는 것의 상이성(相異性)은 학문적 경계를 구분됨과 동시에 도학적 실천 방법론 및 수양공부론 등의 실천에도 많은 해석상 차이점을 낳았다.

그럼에도 불구하고 동양철학사에는 하늘과 인간의 덕이 조화롭게 일치되어야 한다는 '천인합덕'의 사유의 전승이 지속되었다. 그리고 천관(天觀)과 인관(人觀)의 합일 사상이 철학적 내면뿐만 아니라 도덕 준칙과 인간의 행동 양식의 세부적인 규정에도 암묵적인 영향을 끼쳤다. 이로써 정치, 경제, 교육, 문화, 예술 등의 분야에서 학문적, 문화적, 윤리적 측면까지 영향력을 발휘한 도학적 가치와 철학사상이 인류지성사의 큰 흐름이 되었음도 부인하기 어렵다. 많은 사람들은 이러한 철학 사조를 '도덕적 인격체의 완성'을 이루는 원동력으로 삼았다.

중국 송대(宋代)는 어떠할까? 대표적인 북송오자의 학자들, 주돈이(周

2) 『論語』「學而」, "君子務本, 本立而道生."

敦頤), 소옹(邵雍: 1011~1077), 장재(張載: 1020~1077), 정호(程頤: 1032~1085), 정이(程顥: 1033~1107)의 철학사상도 유학의 개념에 대한 사상적 관점 차이가 뚜렷하다. 모두 독창적인 철학 체계를 정립했지만, 이들 가운데 올해로 탄신 1000주년을 맞아 염계선생(濂溪先生)에 관한 사상적 고찰을 하려 한다. 주돈이는 중국철학사에서 도학(道學)의 비조(鼻祖), 리학(理學)의 종주(宗主), 혹은 송대 리학의 개창자라고 칭송받는다. 이 말들은 조금씩 다른 의미가 있다. 본고에서 『통서』의 흐름에 따른 천관, 인관의 천인합덕 해석과 시중관을 고찰하여 그의 철학사상의 특징과 의미를 해명하고자 한다.

주돈이의 저술은 『태극도설』, 『통서』, 「애련설」이 있다. 조선시대 유학자라면 『태극도설』의 태극관을 언급하지 않은 이가 없을 정도이니, 주돈이 철학에 관한 선행연구는 많은 편이라고 할 수 있다.[3] 특히 무극(無極), 태극(太極), 음양(陰陽), 오행(五行)을 토대로 우주발생론과 인간존재론의 근원을 설명한 것에 관한 연구가 많다. 또 건도(乾道)와 곤도(坤道)로써 인간과 만물의 형성을 이해한 관점에 대해서도 연구가 많은 편이다. 이러한 주돈이의 사상이 담긴 『태극도설』은 본고에서 논외(論外)로 한다. 본고는 『중용』과 『주역』을 자신의 철학사상으로 함축하고 재해석한 『통서(通書)』, 즉 『역통(易通)』에 집중한다.

논의 쟁점은 『통서』의 천관, 인관, 시중관이다. 천관은 천도와 천덕에 대한 해석이 포함된다. 인관은 인간관과 인도관으로 나뉜다. 그리고 『주역』에 일관된 '시중(時中)'에 대한 주돈이의 관점이 무엇인지를 분석하려 한다. 따라서 2장에서는 주돈이의 천도관과 천덕관으로 성(誠)의 해석을, 3장은 주돈이의 인간관과 인도관을, 4장은 천인합덕의 도학적 실현과 시중(時中)에 대한 관점을 살펴본다. 이러한 과정을 통해서 주돈이 도학사

3) 선행연구논문은 태극관을 포함한 『태극도설』 중심의 연구와 『통서』에서의 철학사상과 역사적 의미에 관한 연구로 크게 나눌 수 있다. 본고는 『통서』에 담긴 천관, 인관, 시중관의 분석이므로, 후자의 연구에 속하며 선행 연구자료는 참고문헌의 논문들을 연구 자료로 삼는다.

상의 본질을 해명하고, 『통서』에 담긴 주돈이 철학의 근저(根柢)를 탐색한다. 이로써 중국철학사와 한국철학사에 빼놓을 수 없는 도학자 주돈이 철학에서 천인합덕의 해석에 담긴 의미와 사상적 특징을 살펴보는 것은 학문적 의미가 있을 것이다.

Ⅱ. 주돈이의 天道觀과 天德觀 : 誠

『태극도설』은 "성인은 천지와 더불어 그 덕을 합한다."[4]고 했다. 『주역』은 "대인은 천지와 그 덕을 합한다."[5]고 했다. 이 문장들은 대표적인 유가의 인간상인 성인과 대인이 '천지와 합덕을 추구하는 존재'라는 뜻을 담고 있다. '천인합덕'에 대한 관념을 파악하려면, 천도와 천덕에 대한 해석을 근간으로 해야 한다. 천인합덕의 경지가 천도를 실현하려는 인간의 의지와 도덕적 실천이 지극히 실현되는 상태이기 때문이다. 또 성인은 천인합덕으로 규정된 도덕원리나 그 표준을 편안히 여기며 실천하기〔安而行之〕 때문이다.

인간은 생명을 유지하는 동안 자연계의 만물과 유기적인 관계에 놓일 수밖에 없다. 이를 반영하듯 오늘날 생태학(ecology)은 생물 상호간의 관계 및 환경과의 관계에 대한 연구와 이론체계를 확립한다. 더욱이 20세기에 생태문명의 중요성이 대두되어 자연과 인간의 관계 및 공동체의 생명과 윤리 문제는 생태학적 입장에서 해결해야할 문제가 되었다.

그렇지만 이러한 고민과 문제들이 최근에 대두된 것일까. 어쩌면 이것은 공맹(孔・孟)이나 주돈이가 살던 시대에도 계속되었던 철학적 물음이며, 문제의식에 속했다. 인간이 존엄하고 가치 있는 삶을 실현하기 위해서 자연과의 관계는 어떻게 해석되어야 할지, 아니면 인간과 인간, 그

---

4) 『太極圖說』, "故聖人與天地合其德."

5) 『周易』・乾卦・「文言」. "夫大人者, 與天地合其德, 與日月合其明, 與四時合其序, 與鬼神合其吉凶."

리고 인간과 만물의 관계는 어떠한지에 관한 해석이 동아시아 철학사의 중심에 있기 때문이다. 특히 동아시아 철학사는 도(道)와 덕(德)이 중심이 되며, 만물과의 관계론적 인식과 도학적 가치를 실현할 수양실천론 등 이론적 결과물이 의미 있게 온축(蘊蓄)된 역사를 가지고 있다.

이러한 관점에서 본 장에서는 주돈이가 천도와 천덕을 어떻게 바라보았는지 그의 천관을 살펴보고자 한다. 『통서』「순화(順化)」에는 주돈이가 '천도행(天道行)'을 말하였다.

> 하늘은 양으로써 만물을 낳고, 음으로서 만물을 이룬다. 낳는 것은 인이고, 이루는 것은 의이다. 그러므로 성인이 위에 있으면 인으로써 만물을 기르고 의로써 만민을 바르게 한다. 천도가 운행하면 만물이 따르고, 성인의 덕이 일어나면 만민이 변화한다. 크게 다르고 변화해도 그 자취가 묘연하므로 아무도 그 까닭을 모르는 것을 神이라 한다. 그러므로 천하의 수많은 사람들의 근본은 한 사람에게 있으니, 도가 어찌 멀리 있을 것이며 어찌 방법이 많을 것인가?[6]

주돈이는 하늘의 작용이 음과 양으로 구분되며, 이것이 만물의 생(生)과 성(成)에 영향을 준다고 한다. 또 도덕규범인 인의(仁義)도 인(仁)과 의(義)로 구분했다. 낳음〔生〕과 기름〔育〕, 이룸〔成〕과 바르게 함〔正〕 등 이분법적인 해석이 있다. 이러한 변화의 바탕에는 하늘의 운행과 작용이라는 천도행(天道行)이 존재한다. 이것이 바로 천도(天道)이다. '행'은 운행(運行), 순행(循行), 순행(順行)의 뜻이 담겨 있다. 음양, 인의, 도덕, 변화, 신(神)의 해석은 만물의 변화 및 교화와 연결되고, 성인의 도덕적 행위와 결부되어 있다는 주장이다.

주돈이의 관념에는 자연계에 실재하는 만물의 형성에 '태극'과 '음양오행'이 작용한다. 건도(乾道)와 곤도(坤道)는 인간 남녀의 존재론적 규명

---

6) 『통서』 第11, 「順化」. "天以陽生萬物, 以陰成萬物. 生仁也, 成義也. 故聖人在上, 以仁育萬物, 以義正萬民. 天道行而萬物順, 聖德修而萬民化, 大順大化, 不見其迹, 莫知其然之謂神. 故天下之衆, 本在一人, 道豈遠乎哉, 術其多乎哉."

에 활용된다. 이처럼 음양오행의 작용과 인류 형성을 간명하게 『태극도설』의 도상(圖象)으로 설명했다. 이처럼 '태극'과 '음양'의 기를 근원에 두었다는 것은 『주역』의 역리(易理)를 반영한 것이다. 그는 『통서』「정온(精蘊)」에서 "『역』이 어찌 오경의 근원에만 그치겠는가? 그 천지 귀신의 심오함이여!"[7]라고 했다. 오행론이 『서경』「홍범(洪範)」에 근거를 둘지라도 그의 철학이 역리에 있음은 자명하다.

주돈이가 말한 '천도행' 역시 『주역』「계사전」에 있는 "일음일양지위도(一陰一陽之謂道)"[8]가 근거이다. 『주역』 겸괘(謙卦)는 "천도는 이지러진 것을 차게 하고, 빈 것을 보탠다(天道虧盈而益謙)"고도 하였다. 이 두 문장은 모두 태양과 달의 순환이라는 천체 활동을 의미한다. 음과 양의 끊임없는 변화는 밤낮, 사계절의 변화를 드러낸다. 즉 '일음일양'은 우주운행 및 이로 인한 자연의 변화현상에 대한 함축적 의미가 담긴 상징적 표현인 것이다. '일음일양'이라는 천도변화는 우리에게 물극필반(物極必反), 혹은 대대성(對待性)과 상보성(相補性) 등 철학적 해석을 가능하게 한다.

『중용』은 '성(誠)'을 천도라고 해석했다.[9] 천도가 천도가 되는 까닭은 쉬지 않는 '행(行)' 때문이다. 그 끊임없고 쉼이 없는 지속적인 변화를 '지성무식(至誠無息)'[10], 혹은 '생생불식(生生不息)'으로 표현한다. 이것이 또한 지극한 성(誠)인 '지성(至誠)'이며, 『중용』을 일관하는 핵심 개념이다. 천도를 '성'으로 해석함은 곧바로 이것이 인간이 행할 천덕이라는 실천 개념이라는 뜻이 된다. 따라서 『중용』에서 "오직 천하의 지극한 정성이 그 성을 다할 수 있다. 그의 성을 다할 수 있으면 곧 사람의 성을 다할 수 있다."[11]라고 하는 것이다.

---

7) 『통서』 第30, 「精蘊」. "易, 何止五經之源. 其天地鬼神之奧乎."
8) 『周易』「繫辭傳」上5장. "一陰一陽之謂道. 繼之者善也, 成之者性也."
9) 『中庸』제20장. "誠者天之道也. 誠之者人之道也."
10) 『中庸』제26장. "故至誠無息, 不息則久, 久則徵."
11) 『中庸』제22장. "惟天下至誠, 爲能盡其性, 能盡其性, 則能盡人之性."

주돈이는『통서』제1장~제4장의 첫머리에 '성(誠)'을 설명한다. 그는 '성(誠)'이 성인의 근본이라고 인간이 행할 실천적 개념이라며 강조하였다.

> 誠이란 성인의 근본이다. "크도다! 건의 원이여! 만물이 이를 비롯하여 시작된다."는 것이 성의 근원이다. "건도가 변화하여 각각 만물의 성명을 바르게 한다."는 것이 성이 이에 세워짐이다. 순수한 것이 지극한 선이다. 그러므로 "한번 음이 되고, 한번은 양이 되는 것을 도라 한다. 도를 잇는 것이 선이고, 도를 이룬 것이 성이다."라고 한다. 원형이란 성의 통함이고, 이정이란 성의 회복이다. "크도다! 역이여. 성명의 근원이여![12]

'성(誠)' 개념은 성인이 행할 최고의 도덕원리라는 뜻이다. 동시에 인도(人道)의 표준이다. 주돈이는 물리학적 자연현상과 만물 형성의 근원이 되는 '건원(乾元)'을 '성(誠)'의 근원과 동일시했다. 건도(乾道) 변화는 만물 형성과 존립, 인성의 근본은 순수지선(純粹至善)이라는 것이 주돈이의 판단이다. 지극히 성실하게 쉼 없이 일어나는 천체의 운행, 그리고 그 변화 현상이 '성'이다. 여기에 순수하고 지선한 '성(性)'은 인간 본성의 근원이다. 말하자면, '성(誠)'은 성인지도와 인도의 표준이기 때문에 성인이 됨을 검증하는 천덕성도 또한 성(誠)이 되는 것이다.

주돈이는 일음일양의 도 → 선(善) → 지선(至善)한 성이라며 강조했다. 또 '원형이정(元亨利貞)'의 괘사는 원형과 이정으로 나누고, 각각 성통(誠通), 성복(誠復)으로 해석하였다. 통(通)은 근본이요, 복(復)은 수양이라 했다. 이러한 이원적 해석, 이분법적인 사고는 앞서 '음양'과 '인의'를 '生과 成'으로 나누어 설명하는 것과도 일맥상통해 보인다. 이처럼 '역(易)'이 '성명이라는 인간만물의 존재 규명과 삶의 본질적 원리의 근원'이 됨을 주돈이는 역설하였다. 이 같은 주돈이의 역학사상은 한대(漢代) 상수역학의 주역해석방법이나 위진대(魏晉代)의 현학적 주역해석법과는 매우

---

12)『通書』第1,「誠上」. "誠者, 聖人之本. "大哉! 乾元, 萬物資始"誠之源也. "乾道變化, 各正性命"誠斯立焉. 純粹至善者也. 故曰,"一陰一陽之謂道, 繼之者善成之者性也." 元亨誠之通, 利貞誠之復. 大哉! 易也, 性命之源乎."

다른 양상을 가지는 유가의 도덕윤리관으로 해석된다.

유학에서의 자연은 쉽게 소산적인 자연물과 능산적인 권능으로 구분해 볼 수 있다. 소산적 자연물은 하늘, 땅, 산, 물 등의 자연 사물을 가리킨다. 능산적 권능이란 정성〔誠〕, 겸손〔謙〕과 같이 철학적 의미로 해석된 다양한 개념을 포함할 것이다. 이와 같이 자연 현상을 해석하는 간점은 중층적으로 분화된다. 생생지리(生生之理)나 우주 만물생성과 화육(化育)의 근본이 '일음일양'의 원리에 있다는 해석, 밤낮의 천도변화의 대대적이며 상보적인 특성, 그리고 성(誠) 등으로 해석되는 천도나 천덕의 철학사상이 공존하는 것도 모두 해석의 여지에 있다. 자연의 권능을 해석함에는 또한 자연 변화를 법칙적 이치로 이해하는 해석이나, 경외감 혹은 예측불가능성으로 해석된 철학적 의미의 해석도 포괄한다.

결국 주돈이는 '성(誠)'을 '성(聖)'과 연결시킨다. 이는 윤리도덕론의 확장인 이해이다.

> 聖은 誠일 따름이다. 誠은 다섯 가지 떳떳한 도리의 근본이자 모든 행실의 근원이다. 고요함은 없는 듯하며 움직임은 있는 듯하니, 지극히 바르고 밝게 통한다. 다섯 가지 떳떳한 도리와 모든 행실은 誠이 아니면 그릇되어, 삿되고 어둡고 막히게 된다. 그러므로 誠이면 할 일이 없게 된다. 지극히 쉬우나 행하기가 어렵다. 과감하고 확고하게 해야 어려움이 없다. 그러므로 "하루라도 자신을 이겨서 예를 회복하면 온 천하가 인으로 돌아간다.[13]"고 했다.

주돈이는 인용문에서와 같이 '성(誠)'을 성(聖)뿐만 아니라, 오상〔仁義禮智信〕, 인, 극기복례 등 유가의 도덕관념과 연결시켰다. 천도의 해석이 인간의 행동규범을 결정짓는 근원으로 설정되는 것이다. 이처럼 『통서』의 핵심은 주돈이의 천인상관적 해석이 차지한다. 그러면서 그는 '성(誠)을 실천함'이 인간에게 매우 어렵다고 했다. 이것은 인간이 천인합일하

---

13) 『通書』第2, 「誠下」. "聖, 誠而已矣. 誠五常之本, 百行之源也. 靜無而動有, 至正而明達也. 五常百行, 非誠, 非也, 邪暗塞也. 故誠則無事矣. 至易而行難. 果而確, 無難焉. 故曰, 一日克己復禮, 天下歸仁焉."

기 위해서는 부단한 수양이 필요함을 강조하는 뜻이 있다.

주돈이는 노자를 언급하지 않으며, 공자를 천지인과 합일하는 도덕적 인격체인 성인으로 칭송한다. 그는 "도와 덕이 높고 두터우며 교화가 무궁하면 진실로 하늘과 땅과 더불어 셋이 되고, 사계절과 함께 동일한 사람은 오직 공자이시다!"[14]라고 했다. 이는 그가 공자유학의 계승자이며, 유학사상의 도맥(道脈)을 잇는 학자임을 분명하게 표현한 것이다. 그에게 '성(誠)과 인(仁)', 그리고 극기복례도 이런 의미를 지닌다.

그렇지만, 주돈이 철학에 공자의 유학사상만 포함되었다는 의미는 아니다. 『통서』에서 주돈이가 『도덕경』에 내포된 노장 개념을 주장하고 있다는 점을 어렵지 않게 찾을 수 있다. 『통서』「성하(誠下)」에는 "성즉무사야(誠則無事矣)"라고 했다. '무사(無事)'는 『도덕경』의 48장[15], 57장[16], 63장[17] 등에서 중요하게 언급되는 정치철학이다. 한편, 『통서』에서 '성(誠)'을 '무위', 그리고 '적연부동(寂然不動)'으로 정의함도 주목할 필요성이 있다. 그 내용은 다음과 같다.

> 誠은 하려함이 없다. 기미는 선악이다. 덕과 사랑을 仁이라 하고, 마땅함을 義라고 하며, 이치를 禮라고 하고, 통함을 智라고 하며, 굳게 지킴을 信이라고 한다. 性 그대로 평안한 것, 그것을 성(聖)이라 한다. 회복하고 보존한 것, 그것을 賢이라 한다. 드러남이 작아서 볼 수 없어도, 두루 충만하여 다함이 없는 것을 神이라 한다.[18]

---

14) 『通書』 第39, 「孔子上」. "道德高厚, 敎化無窮, 實與天地參而四時同, 其惟孔子乎!"

15) 『道德經』 第48. "爲學日益, 爲道日損, 損之又損, 以至於無爲, 無爲而無不爲, 取天下, 常以無事, 及其有事, 不足以取天下."

16) 『道德經』 第57. "以正治國, 以奇用兵, 以無事取天下, 吾何以知其然哉, 以此, 天下多忌諱, 而民彌貧, 民多利器, 國家滋昏, 人多伎巧, 奇物滋起, 法令滋彰, 盜賊多有, 故聖人云, 我無爲而民自化, 我好靜而民自正, 我無事而民自富, 我無欲而民自樸."

17) 『道德經』 第63. "爲無爲, 事無事, 味無味, 大小多少, 報怨以德, 圖難於其易, 爲大於其細, 天下難事, 必作於易, 天下大事, 必作於細, 是以聖人終不爲大, 故能成其大, 夫輕諾必寡信, 多易必多難, 是以聖人猶難之, 故終無難矣."

고요함이 지극하여 움직임이 없는 것이 誠이고, 감응하여 드디어 통함이 神이다. 움직여도 아직 형태가 있는지 없는지 사이에 확연하지 않는 것이 기미이다. 誠은 정밀하기 때문에 밝고, 神은 감응하기 때문에 오묘하며, 기미는 은미하기 때문에 그윽하다. 誠과 神과 幾를 갖춘 사람을 성인이라고 한다.[19]

주돈이는 성(誠)을 무위(無爲)로 보았다. '적연부동(寂然不動)'과 '감이수통(感而遂通)'은 각각 '성(誠)과 신(神)'으로 나누어 해석했다. '적연부동(寂然不動)'과 '감이수통(感而遂通)'은 『주역』의 "역은 생각함이 없고 함이 없어 적연히 움직이지 않다가 감동하여 마침내 천하의 연고를 통하니, 천하의 지극한 신(神)이 아니면 그 누가 이에 참여하겠는가!"[20]의 문장이 근거이다.

『역』에서 말한 무위는 '역'의 작용이 생각함도 없고 작위하려는 의도도 없이 이루어지는 현상임을 뜻한다. 생각함이 없다는 무사(無思)가 무위(無爲)를 설명한다. 즉 '역'의 작용이 자연발생적으로 일어난다는 의미이다. 이러한 해석은 주돈이가 성(誠)을 직접 '무위'라고 해석한 것 차이점이 있을 수밖에 없다. 『주역』에서 역(易)의 무사무위(無思無爲)한 작용과 주돈이의 성(誠)이 무위로 해석된 것과의 차이점은 『주역』이 무위를 결코 인도(人道)와 연관시키지 않는다는 점에 있다. 무위적 현상보다는 오히려 끊임없는 변화현상을 주목한다는 뜻이다.

따라서 주돈이가 '성(誠)'을 성인이 행할 천덕으로 설정하면서 '무위'라고 하는 것은 도가에서 강조하는 '무위' 개념의 활용이라고 볼 수밖에 없다. 『주역』 보다는 『도덕경』에서 무위를 천덕으로 해석해 인간의 지향할 행동 표준으로 설정하기 때문이다. 이 '무위'는 『도덕경』 2장, 3장,

---

18) 『통서』 第3, 「誠幾德」. "誠無爲. 幾善惡. 德愛曰仁, 宜曰義, 理曰禮, 通曰智, 守曰信. 性焉安焉之謂聖. 復焉執焉之謂賢. 發微不可見, 充周不可窮之謂神."

19) 『통서』 第4, 「誠神幾」. "寂然不動者誠也. 感而遂通者神也. 動而未形有無之間者幾也. 誠精故明, 神應故妙, 幾微故幽. 誠神幾曰聖人."

20) 『周易』 「繫辭傳」上10장. "易无思也, 无爲也, 寂然不動, 感而遂通天下之故. 非天下之至神, 其孰能與於此! "

10장, 37장, 38장, 43장, 48장, 57장, 63장, 64장 등에 상세하다. 그러므로 주돈이가 성(誠)을 '무사', '무위'로 정의한 것은 노장적인 관념의 표현으로 해석된다. 뿐만 아니라 『통서』 3장 성기덕(誠幾德), 4장 성신기(誠神幾)에도 유가철학과 도가철학의 개념들이 천덕으로 혼입되어 있음을 찾아 볼 수 있다.

또 다른 해석의 독특한 점이 있다. 『주역』의 "적연부동 감이수통 천하지고(寂然不動, 感而遂通天下之故)!"를 주돈이가 '적연부동'은 성(誠)으로, '감이수통'은 신(神)으로 나누어 해석한 점이다. 신(神)'은 『주역』에서 '역'의 현상들 가운데 인간이 정확히 인지하지 못하는 음양불측한 영역을 뜻한다. '감이수통(感而遂通)'에 예측하지 못한 음양의 작용을 포함되어 있지만, 주돈이와 같이 '적연부동'과 '감이수통'을 나누고, 이를 '성'과 '신'으로 해석하는 것은 『주역』의 의도와 차이점이 있어 보인다. 필자의 견해로는 적연부동과 감이수통의 작용이 모두 천도의 작용을 인식한 것이며, 적연부동과 감이수통의 현상적 나눔은 마치 음양이 불측과 예측의 영역이 통합적으로 이루어지는 태극 현상을 의미하는 것이며, 이것이 모두 '성(誠)'의 영역으로 포괄될 수 있다는 생각을 지울 수 없다.

더불어 주돈이는 '기(幾)'를 움직여도 아직 '유・무'의 형태를 알 수 없는 것이라 했다. 그는 성(誠), 신(神), 기(幾)를 나누어 해석했다. 이것이 성인이 갖출 덕목이라 했다. 만일 주돈이의 주장과 같다면, 성・신・기가 서로 의미적으로 나뉘며, '성(誠)'이 천도 자체이고 '성(聖)'의 근원이 된다는 주장과 다르게 '성(誠)'이 마치 천도나 천덕의 일부분처럼 해석될 여지가 있어 보인다. '기(幾)'는 '유행 즉 흐름의 변화에 주목한 개념으로 보며, 형이상, 형이하를 불문하며 형태, 현상, 마음, 행동의 모든 변화가 방향성에서 변곡을 이루거나 새롭게 시작되는 현상의 실마리가 되는 지점이라고 필자는 파악하고 있다. 따라서 주돈이의 관점에 동의하기는 어려운 점이 있음도 사실이다.

주돈이 철학은 성(誠)을 천도로 해석했다. 그렇지만 '일음일양'이 꾸준하고 역동적인 천도 변화의 현상이라는 점에 집중하기보다 '하늘'의 무

위적 현상, 움직임과 드러남이 없는 적연부동의 상태라는 우주론적 이해를 기반에 두었다. 이러한 철학사상의 토대로써 주돈이는 인의예지와 같은 도덕원리와 성인이 신묘함을 깨닫고 기미를 파악할 능력을 갖추어야 한다고 그 당위성을 역설하였다. 주돈이의 이러한 태도는 그가 『태극도설』에서 '무극이태극(無極而太極)'과 '태극본무극(太極本無極)'을 말하고 '무극'을 언급한 사상과 일맥상통한다. 따라서 『통서』에 깃든 주돈이 철학은 도가철학의 우주론과 유가철학의 도덕윤리관을 혼입하고, 성(誠)'을 천덕의 첫머리에 두어 유가적인 수양실천론을 나름으로 정립하려 했다고 판단된다. 이러한 관점을 통해서 그가 태극 앞에 무극을 두었던 이유도 추론해 볼 수 있다,

주돈이가 '성(誠)'을 적연부동, '신(神)'을 감이수통으로 해석함은 정(靜), 동(動)의 대대적 균형과 상보성이 이루어지는 천도의 온전한 해석으로 여겨지질 않는다. 만일 일음일양의 천도를 무위의 성으로 해석하며, 역동성을 간과한다면 변화를 강조한 『통서』제35장의 '성'의 해석과도 모순이 될 수 있기 때문이다.

> 至誠이면 움직이고, 움직이면 변하며, 변하면 화한다. 그러므로 "그것을 헤아리고 뒤에 말하며, 그것을 의논한 후에 움직이고, 헤아리고 따져서 변과 화를 이룬다."고 했다.[21]

정리하면, 주돈이의 천관은 '천도행'과 '일음일양지위도'에 있다. 여기에 '적연부동'만을 성(誠)의 영역으로 따로 규정함으로써 천도를 정적인 우주 근원의 현상으로 축소시킨 결과를 빚었다. 주돈이가 성, 신, 기를 나누고, 주정(主靜)으로서 도학적 경지를 궁구했던 것이 이 때문일 것이다. 이러한 방식의 '성(誠)' 해석은 적(寂: 寂然), 정(靜: 主靜, 靜虛), 무(無: 無事, 無爲, 無欲)를 성인이 되는 수양방법론의 중심에 둘 수밖에 없는

21) 『通書』 第35, 「擬議」. "至誠則動, 動則變, 變則化. 故曰, 擬之而後言, 議之而後動, 擬議以成其變化."

결과를 빚었다. 따라서 주돈이 철학은 유학사상의 개념만을 인도로써 활용해 해석한 것은 아니다. 이것이 주돈이가 세계를 보는 해석 관점이다. 그는『역』의 무사무위한 현상과 음양과 동정의 대대적 현상이 역도임을 드러내기보다 적연과 무위를 강조하는 사상을 자신의 철학으로 포괄했던 것이 아닐까 생각한다. 주돈이가 천도를 해석함에 있어서 운동과 고요함의 두 측면을 포함시켜 조화로운 중(中)을 강조한 표현을 찾기 매우 어렵기 때문이기도 하다.

Ⅲ. 주돈이의 인간관과 인도관

『통서』에 제시된 성인의 도덕윤리 개념은 많다. 성(誠) 뿐만이 아니라, 인의(仁義), 중정(中正), 신동(愼動), 중화(中和), 중절(中節), 지치(知恥), 무사본(無思本), 순기심(純其心), 무실(務實), 애경(愛敬), 예법교화(禮法敎化), 선락(善樂), 무욕(無欲), 공명(公明), 락호빈(樂乎貧), 도의(道義), 문과(聞過), 도덕(道德), 성온(聖蘊). 정온(精蘊), 도귀안부(道貴安富), 인의예지(仁義禮智) 등이 다양한 실천적 윤리 개념이 있다. 이 가운데 본 장은 주돈이가 표현한 인간상과 그의 인도관(人道觀)을 살펴보려 한다. 여러 윤리 실천론 가운데 주돈이는 "성인의 도는 인의와 중정일 뿐이다."[22]라고 했으므로, 이를 주목해 '인의, 중정'을 인도론의 중심에 두고 논한다.

『통서』에는 성인, 군자, 대인, 소인 등의 인간상이 언급된다. 이들은 대표적인 유가적 인간상이다. 물론 주돈이는 이 가운데『통서』전체에서 '성인'을 핵심에 두고 그의 도학사상을 논한다. 성인을 통해서 인도(人道)의 도학적 가치기준을 정립하려 했다는 의미이다. 즉 성인지도(聖人之道)의 탐구이다. 군자, 대인, 소인라는 표현은『주역』경문의 인용 구절이 많았다. 부분적인 예를 들면, "군자진덕수업(君子進德修業)", "군자건건(君子乾乾)" 등은『주역』과 관련된 다. "군자신동(君子愼動)", "거의 기

22)『通書』第6,「道」. "聖人之道, 仁義中正而矣."

미에 고침이 있으면 이것은 군자이다.” 등은 주돈이의 견해이다. 또 송괘(訟卦)를 인용해 대인을 말하고, 소인은 군자와 대비적 인간으로 언급되었다. 성인은 『역』의 저자, 혹은 요순(堯・舜)처럼 유가에서 추구하는 ‘최고의 도덕적 인격체’를 말한다. 성인은 도를 인식함과 그 실천이 매우 편안하게 행해지는 인물을 뜻한다.

주돈이의 인도관을 살펴보기 전에, 주돈이가 파악한 인성(人性)을 참고적으로 살펴보자.

> “性이란 강유, 선악의 중(中)일뿐이다.” “강하면서 선함은 옳음이고, 곧음이며, 단호함이고, 엄격함이고 착함이며, 근간이 견고함이다. (강하면서) 악함은 사납고, 편협하며, 억셈이다. 유하면서 善함은 인자함이고, 순함이며, 공순함이다. (유하면서) 악함은 나약함이고, 단호하지 못함이며, 삿되고 바르지 못함이다. 오직 중만이 조화롭고, 중용과 절도에 맞으니,[23] 천하에 보편적인 도이고 성인의 일이다. 그러므로 성인이 가르침을 세워서 사람들로 하여금 스스로 그 악을 변화시키고 스스로 중에 이르러 머물게 한다.”[24]

주돈이는 인간의 성정을 강선(剛善), 강악(剛惡), 유선(柔善), 유악(柔惡)과 중(中)으로 구분해 표현했다. 성인은 이 가운데 중도를 스스로 행할 줄 아는 존재이다. 이 ‘중’은 음양과 강유의 대대적 자연 변화 가운데 조화를 이루는 도라는 의미가 있다. 주돈이는 ‘중’을 강조하지만, 성선(性善)의 인성을 중(中) 보다 강조해 설명하지는 않는다. 그는 하늘로부터 부여받은 본연의 성은 지극히 선하다고 했다. 성인은 중화와 중절의 보편적인 도를 행한다. 즉 ‘중’은 인성의 지극한 실천적 경지이자 도덕적인 경지이며, 성인이 편안히 행하는 상태를 일컫기도 한다.

『중용』은 “오직 천하의 지성만이 그 성을 다할 수 있으니, 그 성을 다

---

23) 『中庸』. “喜怒哀樂之未發, 謂之中. 發而皆中節, 謂之和.”

24) 『通書』 第7, 「師」. “性者. 剛柔善惡中而已矣. 不達曰, 剛善爲義爲直爲斷爲嚴毅爲幹固, 惡爲猛爲隘爲强梁, 柔善爲慈爲順爲巽, 惡爲懦弱爲無斷爲邪佞. 惟中也者, 和也, 中節也, 天下之達道也, 聖人之事也. 故聖人立敎, 俾人自易其惡, 自至其中而止矣.”

하는 것이 인간의 성을 다하는 것이다."[25]라고 했다. 지성(至誠)과 진인지성(盡人之性)을 연결한 해석이다. 인성을 다하는 유일한 길이 지성(至誠)이라는 것이다. 주희는 이 '지성(至誠)'을 성인의 덕이 성실해서 더 이상의 경지가 없음을 말한다고 했다.

> 천하의 지성은 성인의 덕의 성실함이 천하에 더할 수 없음을 이른다. 그 성을 다한다는 것은 덕이 성실하지 않음이 없기 때문에 인욕의 사사로움이 없어 자신에게 있는 천명을 살피고 행하여, 크고 작음과 정밀하고 거침이 털끝만큼도 다하지 않음이 없는 것이다.[26]

다음은 주돈이가 강조한 성인의 도덕적 가치기준을 살펴본다. 주돈이가 특히 강조한 것은 『주역』에 근거를 두는 인의와 중정이 인도라는 것이다. 『통서』에는 인의와 중정이 성인의 도라고 했다.

> 성인의 도는 인의와 중정일 따름이다. 그것을 지키면 귀하고, 그것을 행하면 이로우며, 그것을 넓히면 천지와 더불어 짝이 되니, 어찌 쉽고 간단하지 않으며, 어찌 알기 어렵겠는가? 지키지 못하고, 행하지 않으며 넓히려고 하지 않을 뿐이로다! [27]

주돈이가 인의・중정을 강조한 것은 「설괘전」의 영향으로 보인다. 「설괘전」에서 천도가 음양, 지도가 강유, 인도가 인의라고 규정했기 때문이다.[28] '중정'은 『역경』에서 가장 핵심적으로 논하는 도학적 개념이다. '중정'은 보통 육이에 음, 구오에 양이 위치한 것을 일컫는다. 그렇지만 중

---

25) 『中庸』 제22장. "唯天下至誠, 爲能盡其性, 能盡其性, 則能盡人之性."

26) 『中庸』 제22장. "天下至誠, 謂聖人之德之實, 天下莫能加也. 盡其性者德無不實, 故無人欲之私, 而天命之在我者, 察之由之, 巨細精粗, 無毫髮之不盡也." 右第二十二章. 言**天道**也.

27) 『통서』 第6, 「師」. "聖人之道, 仁義中正而矣. 守之貴, 行之利, 廓之配天地, 豈不易簡, 豈爲難知, 不守, 不行, 不廓耳."

28) 「說卦傳」 제2장. "是以 立天之道 曰陰與陽, 立地之道, 曰柔與剛, 立人之道, 曰仁與義, 兼三才而兩之."

정지도에 해당하는 위상을 지녔을지라도 그 효사는 괘상과 효의 응비(應比) 관계에 따라 중정이 지닌 길흉의 의미와 해석을 다양하게 펼쳤다. 주돈이가 『통서』에서 인의, 중정을 중심에 둔 해석을 펼친 것은 『태극도설』에서 "성인은 중정과 인의로서 정하되, 고요함을 중심으로 인간의 지극함을 세운다."[29]는 내용과 일치하는 일관성이 있다.

그러나 또한 주돈이가 '인의중정'만을 성인 행동의 근원과 전일한 도학적 가치를 실현할 방법으로 강조했던 것은 아니다. 그는 '무욕' 개념도 제시했다.

> "성인을 배울 수 있습니까?" 하니, "그렇다."라고 하였다. "요점이 있습니까?" 하니, "있다."고 하였다. "말씀 듣기를 청합니다." 하니, "전일한 것이 요점이니 그 전일함은 무욕(無欲: 억지로 하려함이 없음, 혹은 욕심이 없음)이다. 무욕이면 고요할 때 텅 비고, 움직일 때 곧게 된다. 고요하고 비어있게 되면 밝아지며, 밝아지면 통한다. 움직임이 곧으면 공평하고, 공평하면 넓어진다. 밝음과 통함과 공평함과 넓음이란 거의 성인에 가까울 것이다."라고 하였다.[30]

무욕(無欲)은 두 가지로 해석될 수 있다. 억지로 하려함이 없음과 혹은 욕심이 없음을 의미한다. 주돈이는 성인이 되는 전일한 방법이 고요함〔靜〕으로부터 나온다고 했다. 주돈이의 이러한 뜻은 『태극도설』에서 인극(人極)의 전제 조건으로 '주정(主靜)'을 강조한 점과 『통서』에서 성인에 도달함을 '전일함과 무욕의 실천'에 둔 것이 어느 정도 일치한다. 모두 도가철학이 반영된 주돈이의 견해로 보인다. 주돈이는 성인지도(聖人之道)와 '인의중정' 및 '성(誠)'을 근본으로 보면서도, 인극의 극치가 고요함을 중심으로 한 '주정'으로 실현되고, 무욕에 전일하며 안락하면 바로 성인이라고 주장했기 때문이다.

---

29) 『태극도설』, "聖人定之以中正仁義(自注: 聖人之道, 仁義中正而已矣.), 而主靜, 立人極焉."

30) 『통서』 第20, 「聖學」. "聖可學乎, 曰可. 曰有要, 曰有. 聽聞焉. 曰, 一爲要, 一者無欲, 無欲則靜虛動直. 靜虛則明, 明則通. 動直則公, 公則溥, 明通公溥庶矣乎."

이러한 주돈이 철학의 특징은 명대의 리학가 진헌장(陳獻章)의 말로도 알 수 있다. 그는 '정(靜)'은 주돈이에게서 발원했다고 하였다. 주희는 이러한 내용에 오해의 여지가 있다고 여겼는지, 단지 '경(敬)'을 말한 것으로 그 내용을 수정한다.

> 이천은 어떤 이가 정좌하고 있는 것을 보면, 그가 학문을 잘한다고 찬탄하였는데, 이 '靜'이라는 글자는 염계에서 발원하여 이천의 문하에서 서로 전해져 온 것이다. 회옹은 잘못되어 禪으로 돌아갈까 염려하였으므로 靜에 대해서 별로 언급하지 않고, 단지 敬을 말하였다. 학자들이 모름지기 스스로 어떻게 할 것인지를 헤아려 禪에 유혹되는데 이르지 않으면, 여전히 靜에서도 배움에 들어가는 길이 많이 있을 것이다.[31]

따라서 주돈이의 철학에 '중정'과 '주정'이 혼입되어 있고, 이로써 성인과 인극의 도학적 가치기준을 말했다. 또 그는 중정을 정치철학 또는 백성과 교감하는 근본적 윤리기준으로 설명하기도 했다.

> 하늘은 봄이 만물을 낳으며, 가을에는 그것을 그치게 한다. 만물이 생겨나서 이미 이루어졌는데도 그치질 않으면 지나친 것이다. 그러므로 가을이 되면 성장한 것이다. 성인도 하늘을 본받아서, 정치로써 만 백성을 기르고, 형벌로써 그를 엄하게 다스린다. 백성의 풍요로움은 욕심이 움직이고 감정이 격해져서 利害가 서로 다투게 되니, 그치지 않으면 서로 자연히 없어져 윤리가 없어진다. 그러므로 형벌로써 이를 다스린다. 진실과 거짓은 그 차이가 적으며 흐릿하나, 그 변화는 온갖 모양으로 나타나니 진실로 중정으로 밝게 통하고, 과감하게 결단력이 없다면 다스릴 수가 없다. 訟卦에서 "대인을 봄이 이롭다"고 한 것은 강이 중을 얻었기 때문이다. 噬嗑卦에서는 "형옥을 씀이 이롭다"고 한 것은 움직이고 밝기 때문이다. 오! 천하가 넓은데 형벌을 주관하는 사람은 백성의 생명을 맡은 것이다. 임용에 신중하지 않을 수 있겠는가?[32]

---

31) 湛若水, 『白沙子古詩教解』, "伊川見人靜坐, 便歎其善學, 此靜字發源於濂溪, 程門更相授受, 晦翁恐差入禪法, 故少說靜, 只說敬, 學者須自量度何知, 若不至爲禪所誘, 仍多靜方有人處." 方立天 著, 박경환 譯, 『중국철학과 인성의 문제』, 예문서원, 2009. 114쪽.

주돈이가 가진 도학적 가치는 “움직이면서 움직임이 없고, 고요하면서 고요함이 없는 것이 神이다. 사물은 통함이 없지만 신은 만물을 묘합한다.”[33]는 것에 잘 드러난다. 이것은 양단(兩端)의 분별지(分別智)를 없애는 것을 ‘신(神)’으로 표현한 말로 보인다. 그렇다면 주돈이는 태극과 무극, 성(誠)과 신(神), 생(生)과 성(成) 등의 개념적 분별이 서로 연결되어 있는 듯하기도하다. 그럼에도 불구하고, 주돈이 철학은 미발(未發)의 근원인 중(中)과 무(無)와 정(靜)을 인성(人性) 수양론(修養論)의 근거로 활용하고 있음은 분명한 특징 가운데 하나이다.

Ⅳ. 天人合德의 도학적 실현 : 時中

본 장에서는 주돈이가 강조한 ‘중정’ 이외에 ‘시중(時中)’에 대해 어떤 관점을 가졌는지 파악해 보자. 주돈이의 시중관을 살펴보려는 까닭은 두 가지이다. 첫째, ‘중정’이 『역경』에 강조된 도학사상의 개념으로 본다면, ‘시중’은 『역전』에서 일관되게 주장되는 도학사상의 개념이기 때문이다. 둘째, 주돈이의 『통서』가 ‘성(誠)’으로 시작으로 하여 ‘시중(時中)’의 해석으로 마무리되었기 때문이다.

또한 『중용』은 “군자의 중용은 군자이면서 시중하는 것이다. 군자가 중용을 하는 것은 군자가 ‘시중’을 행하기 때문이고, 소인이 중용과 반대로 행하는 것은 소인이 기탄이 없기 때문이다.”[34]라고 했는데, ‘중용’과 ‘시중’을 동일한 가치로 설명한 『중용』의 철학사상이 『통서』에도 포괄되

32) 『통서』 第36, 「刑」. “天以春生萬物, 止之以秋. 物之生也, 旣成矣, 不止則過焉. 故得秋以成. 聖人之法天, 以政養萬民, 肅之以刑. 民之盛也, 欲動情勝, 利害相攻, 不止則寂滅無倫焉. 故得刑以治. 情僞微曖, 其變千狀, 苟非中正明達果斷者, 不能治也. 訟卦曰, 利見大人, 以剛得中也. 噬嗑曰, 利用獄, 以動而明也. 嗚呼, 天下之廣, 主刑者, 民之司命也. 任用, 可不愼乎?”

33) 『통서』 第16, 「動靜」. “動而無動, 靜而無靜, 神也. 物則不通, 神妙萬物.”

34) 『중용』 2장. “君子之中庸也, 君子而時中. 小人之反中庸也, 小人而無忌憚也.”

었기 때문이다.

주돈이는 '시중'을 어떻게 해석했을까? 필자는 '시중지도(時中之道)'를 고찰하기 위해서 『주역』에서 표현된 다양한 '시(時)'의 형태를 분석한 적이 있었다. 『주역』에 '時'는 27종류, 58곳 정도 등장한다. 표현 사례로는 "시의(時義), 시용(時用), 시대(時大), 시중(時中), 천시(天時), 사시(四時), 시(時), 여시해행(與時偕行), 여시해극(與時偕極), 여시소멸(與時消息), 여시행(與時行), 시성(時成), 시승(時乘), 시사(時舍), 시발(時發), 시행(時行), 시변(時變), 시승(時升), 수시(隨時), 대시(對時), 명시(明時), 시지(時止), 실시(失時), 급시(及時), 취시(趣時), 대시(待時), 유시(有時)" 등이 있다, 위의 표현들이 「계사전」 6군데, 「잡괘전」 1군데와 「단전」·「상전」·「문언전」 등 모두 58군데이다. '시(時)'를 중요하게 강조한 것은 『역전』에서임도 알 수 있다. 또 『주역』「단전」에는 '時'의 인식과 중요성을 강조한 12개의 괘도 있다.[35] '때의 의미가 크다(時義大矣哉)'·'때의 쓰임이 크다(時用大矣哉)'·'때가 크다(時大矣哉)' 등이다. 『역전』에서 '시(時)'와 '중(中)'의 균형적 의미를 살펴보니, '中正'이 되어도 길(吉)하지 않은 역례(易例)를 설명하는데 매우 효과적임이 드러났다.[36]

'일음일양지위도'라는 『주역』의 명문도 '시(時)'의 변화인 천도를 설명하는 명제이다. '일음일양'이라는 변화현상은 천체의 운행과 더불어 기의 유행(流行)과 철학적으로 우주자연의 상대적 현상과 개념을 포괄적으로 해석하는 데 유용하다. 이처럼 『주역』에 담긴 '시(時)'는 단순한 시간 변화와 흐름만을 의미하지는 않았다. '시(時)'에는 시세(時勢), 시변(時變)과 형세(形勢)라는 공간적 개념이 포괄되었으니, '시(時)'는 『주역』에서 시·공간적 개념이 응축되어 변화 개념을 잘 드러내는 표현이었던 것이다.

---

35) '時'를 강조한 12개의 괘는 時義 : 豫, 隨, 遯, 姤, 旅괘/ 時用 : 坎, 睽, 蹇괘/ 時大 : 頤, 大過, 解, 革괘이다. 이난숙, 「『周易』의 中에 관한 繫辭的 硏究-中正과 時中철학을 중심으로」, 강원대학교대학원 석사학위논문, 2011, 36쪽.

36) 이난숙, 「『周易』의 中에 관한 繫辭的 硏究-中正과 時中철학을 중심으로」, 강원대학교대학원 석사학위논문, 2011, 참조.

먼저 『주역』에 있는 '중정'을 살펴보자. 효위(爻位)는 2효와 5효의 자리이다. 여기에 2효는 음이고, 5효는 양이어야 비로소 중정이다. 즉 육이(六二)와 구오(九五)가 이에 해당된다. 그러나 『주역』의 384효 가운데는 중정의 상태이면서도 그 점사(占辭)가 길하지 않고, 흉하거나 흉에 가까운 '위태롭다'는 결과를 보인 효사가 여러 곳에서 발견된다.[37] 이것은 '중정'이지만, '시중'의 세밀한 도학적 실천이 요구됨을 경고하는 의미가 있다. 즉 효사의 길흉이 '시세의 변화와 형세의 상태'가 복합적으로 작용했다는 의미가 된다.

이와 같이 '시중지도'는 『역전』에서 강조되었고, 세밀한 주의력과 신중함, 그리고 실천적 행동의 기민함이 군자에게 요구됨을 적절하게 설명하였다. 따라서 '시중'은 『역경』에서 '중정이 되는 효위에 있으면서도 흉이 되는 사례를 재해석하여 군자가 과실을 고치게 하는〔改過〕 섬세한 뜻이 담겨 있다. 이에 따라 성인, 군자는 시변(時變)과 형세와 기미에 민감하며 미래를 예측할 수 있는 예지력과 판단력을 기르고, 어떻게 행동해야 할지를 깨닫게 된다.

『주역』을 보면, 변화의 실마리인 기미(幾微)에 대해 말한다. 변화에 대한 감응(感應)과 효과적인 대처는 미래의 삶의 질과 연관된다. 따라서 『역전』을 읽으면, 그 저자가 변화를 알고 미래를 예측해서 자신과 사회를 혁신하는 능력을 요구함을 알 수 있다. 이처럼 '시(時)'의 뜻은 『역전』의 저자가 매우 강조했다. 맹자는 공자를 '시중을 행한 성인〔聖之時子〕'[38]라고 칭했다. 이는 맹자가 『주역』의 '시중지도'와 공자의 삶을 밀접한 연관성으로 해석했다는 의미가 된다.

이제 그러면 주돈이는 '시(時)'와 '시중'을 어떻게 파악했을까? 『통서』에는 '시(時)'가 다섯 번 언급되었다. '시중'은 40장 맨 마지막 장에 언급

---

37) 이난숙, 「『周易』의 中에 관한 繫辭的 硏究-中正과 時中철학을 중심으로」, 강원대학교대학원 석사학위논문, 2011, 61쪽.

38) 『孟子』·「萬章」下. "孟子曰 伯夷聖之淸者也. 伊尹聖之任者也. 柳下惠聖之和者也. 孔子 聖之時者也."

했다. '시(時)'를 말한 다섯 번 가운데 세 번은 사계절〔春・夏・秋・冬〕을 지칭했다.

> 움직이면 고요함이 없고, 고요하면 움직임이 없는 것이 사물이다. 움직이면 움직임이 없고, 고요하면 고요함이 없는 것은 신(神)이다. 사물은 통함이 없지만 신은 만물을 묘합(妙合)한다. 물은 음인데 양을 뿌리로 하며, 불은 양인데 음을 뿌리로 한다. 오행이 음양이고, 음양이 태극이다. 사계절이 운행하니 만물이 끝나고 시작된다. 합함이여! 열림이여! 그 무궁함이여![39]

> 분발하지 않으면 열어주지 않고, 표현하지 못하면 말해주지 않고, 한 모퉁이를 들으면 세 모퉁이로 돌아오지 않으면 다시 일러주지 않는다. 공자께서 말씀하길, "나는 말이 없고자 한다. 하늘이 무슨 말을 하던가? 그러나 사계절이 운행하고 만물이 소생한다."라고 하였다.[40]

> 도와 덕이 높고 두터우며 교화가 무궁(無窮)하면 진실로 하늘과 땅과 더불어 셋이 되고, 사계절과 함께 동일한 사람은 오직 공자이시다!"[41]

앞의 두 인용문은 천도변화 가운데 사계절의 운행을 언급했다. 주돈이는 오행이 음양 자체이며 음양이 태극 자체라고 보고, 만물의 마침과 시초를 무궁하다고 했다. 세 번째 인용문은 공자의 도덕과 덕행, 교화가 천지와 함께 했음을 주돈이가 칭송한 문장이다. 주돈이가 품은 공자에 대한 생각은 '하늘과 땅과 더불어 셋이 되고, 사계절의 변화와 동일하게 중도를 지킨 사람'이라는 평가를 통해 알 수 있다.

다음은 주돈이가 '대시(對時)'와 '시중'을 말했다. 『통서』 제32장에서는 '대시', 제40장에서는 '시중'을 말했다. 40장의 '몽간(蒙艮)'은 『주역』 몽괘

---

39) 『통서』 第16, 「動靜」 "動而無靜, 靜而無動, 物也. 動而無動, 靜而無靜, 神也. 物則不通, 神妙萬物. 水陰根陽, 火陽根陰. 五行陰陽, 陰陽太極. 四時運行, 萬物終始. 混兮闢兮, 其無窮兮."

40) 『통서』 第29, 「聖蘊」. "不憤不啓, 不悱不發, 擧一隅, 不以三隅反, 則不復也. 子曰, 予欲無言, 天何焉哉? 四時行焉, 百物生焉."

41) 『통서』 第39, 「孔子上」. "道德高厚, 敎化無窮, 實與天地參而四時同, 其惟孔子乎!"

(蒙卦)와 간괘(艮卦)를 해석했다는 뜻이다.

> 가정을 다스림은 몸가짐을 보는 것일 뿐이다. 몸이 단정하면 그 마음이 誠함을 말한다. 至誠의 마음은 不善의 움직임을 돌이켜 회복할 따름이다. 善하지 못하게 움직이면 망령되다. 망령됨을 돌이키면 無妄이니, 無妄이면, 誠인 것이다. 그러므로 无妄괘를 復괘 다음에 두었으며, "선왕이 (다스림을) 무성하게 함으로써 때를 대하여 만물을 기른다."고 하였으니 뜻이 깊다.[42]

> 몽매한 어린아이가 나에게 求하면, 나는 바른 도리로 과감하게 행할 것을 卜筮를 하듯 일러준다. 복서를 하는 것은 神에게 묻는 것이며, 두 번 세 번 묻으면 모독하는 것이다. 모독하면 일러주지 않는다. 산 아래에서 샘이 솟으면 고요하면서도 깨끗하다. 가라앉은 것을 휘저으면 어지럽혀지고, 어지럽혀지면 결정하지 못한다. 삼가야 한다! 오직 때에 적중해야 할 뿐이다! "그 등에 그친다."고 하였는데, 등은 보이는 곳이 아니다. 고요하면 그치니, 그침은 작위가 아니다. 작위하면 그치지 않게 되니, 그 도가 심오하다![43]

앞에서는 복괘(復卦)를 강조한 뜻이 포함되었다. 주돈이는 요임금이 순임금을 평가할 때 행동을 보고 평가했음을 말했다. 몸의 단정함이 성(誠)과 관련되며, 선하지 못함도 지성(至誠)으로 다시 회복시킬 수 있음을 말했다. 주돈이에게 '성(誠)'은 인간의 몸과 마음을 다스리는 근원이면서도 특히 성인이 어느 때이든 만물과 교감하며 교화를 실천하는 기준이라는 뜻이 된다.

한편, 마지막에 언급된 '시중'은 예상외로 간단하다. '시중'의 중요함을 위해서 '삼감〔愼〕'을 강조하는 뜻이 담겨 있을 뿐이다. 달리 말하면, '삼간다'는 뜻은 '때에 적중하는 시중에 머물러 그치게 할 수 있는 방법이

---

42) 『통서』 第32, 「家人睽復无妄」. "治家, 觀身而已矣. 身端, 心誠之謂也. 誠心, 復其不善之動而已矣. 不善之動, 妄也. 妄復, 則無妄矣. 無妄, 則誠矣. 故无妄次復, 而曰先王以茂對時, 育萬物,深哉."

43) 『통서』 第40. 「蒙艮」. "童蒙求我, 我正果行, 如筮焉. 筮叩神也, 再三則瀆矣. 瀆則不告也. 山下出泉, 靜而淸也. 汨則亂, 亂則不決也. 愼哉. 其惟時中乎. 艮其背, 背非見也. 靜則止, 止非爲也. 爲不止矣, 其道也, 深乎."

라는 뜻으로 보인다. 주돈이는 '고요하면 그친다〔靜則止〕', '그침은 작위함이 아니다〔止非爲〕'라고 했다. 그가 '시중'과 '지어지선(止於至善)'에서의 머묾을 『통서』의 마지막 장으로 마무리한 것은 '도의 심오함'이 '주정(主靜)'에 있음을 강조하려는 뜻이 강하게 느껴진다. 따라서 주돈이의 표현에 의한 '시중'은 역동적인 시간적 변화나 시세의 변화와 기미를 분별하는 중도로 느껴지지 않는다. 이러한 주돈이의 생각은 앞 장에서 '성'을 해석하며, 무위, 적연부동, 인의예지, 무욕, 주정 등을 강조했던 것과 매우 대조적인 간단한 언급일 뿐이다.

그렇지만 주돈이는 '삼감'을 여러 번 강조한다. 그는 "군자는 힘쓰고 힘써서 성(誠)함을 멈추지 않는다. 그러나 반드시 분노와 욕심을 자제하고, 허물을 고쳐 선하게 하여야 뒤에 이르게 된다. 건괘(乾卦)의 쓰임은 이보다 좋은 것이 없고, 손괘(損卦)와 익괘(益卦)의 큰 쓰임도 이것을 넘지 못하니 성인의 뜻이 심오하다. 길흉회린은 움직임에서 생긴다. 아! 길함은 하나일 뿐이니 움직임을 어찌 삼가지 않겠는가?"[44]라고 했다.

주돈이의 철학은 시변(時變)에 대한 인식, 기미에 대한 통찰, 현실세계의 인간 관계론적 변화 현상과 일정한 거리를 둔 도학사상을 추구했다고 생각된다. 왜냐하면 주돈이가 '태극'이라는 물리학적 이론체계를 세우고 유가적 인간인 성인을 토대로 '성(誠)'을 강조하며, '시중'을 『통서』의 마지막 장으로 끝맺었을지라도 『역전』에서 강조하는 '시(時)'와 '시변(時變)'에 따른 미세한 자연 변화와 인간 심정의 변화과정을 주목했다고 보이지 않기 때문이다. 그리고 '시중'의 실천을 말하면서, '삼감〔愼〕'을 말하고 왜 '성(誠)'을 말하지 않았는지도 의문이다. 이러한 점으로 보면, 주돈이는 '시중' 보다 '중정'을 최고의 도학적 가치로 여겼고, 성인의 몸가짐과 마음은 만물화육과 교화라는 정치철학이 반영되기를 희망했던 것은 아닐까 생각된다. 주돈이에게 성인지도(聖人之道)가 주정, 무욕, 무위

---

44) 『통서』 第30. 「乾損益動」. "君子乾乾, 不息於誠. 然必懲忿窒欲, 遷善改過而後至. 乾之用其善是, 損益之大莫是過, 聖人之旨, 深哉. 吉凶悔吝, 生乎動. 噫. 吉一而已, 動可不愼乎?"

가 근본이 되는 것도 여전하기 때문이다.

따라서 주돈이의 시중관은 맹자가 공자를 '성지시자(聖之時子)'[45]라고 평가한 관점과 차별적이다. 또한 소강절이 천도 운행의 법칙성을 수리적(數理的) 이론체계로 분석했던 자연학적 역학사상과도 차이가 있다. 동시대 인물인 소강절이 물리학적 우주의 법칙성을 선천과 후천으로 구분하여 원회운세(元・會・運・世)의 논리로서 규명하려 했던 것과 다르다. 그리고 '태극즉리(太極卽理)'라는 관점으로 태극을 직접 '리(理)'로서 정의하고 '도즉리(道卽理)'라고 했던 관점과도 차별적이다. 더불어 주돈이 철학은 정이(程頤)가 '성즉리(性卽理)'로써 인간의 성정(性情)을 해명해 리학의 토대를 정립한 철학과도 매우 다른 특징을 가진다.

따라서 주돈이 철학은 종합적으로 '성(誠)'을 실천하는 성인의 유가적 인간관을 근간으로 하고, '인의중정'을 강조한 역학사상을 포함하지만, '시변(時變)'을 강조한 '중용'의 관점이 드러나지 않아서 그가 이해한 '중(中)'이 '적정(寂靜)의 중'에 가깝다고 판단된다. 그러므로 '역동적인 변화 속에 균형과 조화를 이루는 시중'으로 보이지 않는다는 의미이다. 나아가 주돈이가 '리(理)'를 예(禮)라고 했을 뿐,[46] 우주론과 인성론에서 특별히 '리'를 강조하지 않았기 때문에 필자는 그의 철학적 특징을 토대로 하면, 주돈이를 '리학의 종주'라는 표현 보다 '도학의 비조'라는 평가가 더욱 적확한 것이 아닐까 생각한다.

V. 결 론

앞에서 『통서』에 나타난 천관, 인관 및 시중관을 토대로 주돈이의 '천인합덕 해석에 담긴 의미와 특징'을 살펴보았다. 『통서』는 『주역』의 역리와 『중용』의 도학사상을 포괄적으로 정찰(精察)한 문헌이다. 특히 리

45) 『孟子』・「萬章」下. "孟子曰 伯夷聖之淸者也. 伊尹聖之任者也. 柳下惠聖之和者也. 孔子 聖之時者也."

46) 『통서』 第3, 「誠幾德」. "理曰禮"

(理) 보다는 '성(誠)'의 천도를 강조했고, '인의중정'의 역학사상의 도학적 가치와 도가사상의 융합적 사유를 토대로 성인의 근본을 합리적으로 설명하려 하였다.

주돈이 철학에 내재한 천인합덕과 시중 사상의 특징을 요약하면 다음과 같다.

첫째, 주돈이의 천관은 '성(誠)'의 해석을 핵심에 둔다. '성(誠)'은 천도이자 성인이 실천할 천덕이다. 주돈이는 '성(誠)'을 성인의 근본, 성(聖), 오상, 극기복례, 적연부동으로 재해석했으며, '무사(無事)' '무위(無爲)'의 노장적 관념을 포괄해 설명했다. 주돈이는 고요함(寂然), 정밀함(主靜, 靜虛), 무(無事, 無爲, 無欲)를 수양방법론으로 포함하였는데, 이것은 그가 『태극도설』에서 인간 존재론의 근원을 '태극'으로 해석하면서 '무극'의 근원성을 버리지 못한 사상적 특징과 일맥상통한다.

둘째, 주돈이는 성인, 군자, 대인, 소인 등 유가적 인간관을 가졌다. 신선(神仙)은 언급되지 않았다. 특별히 유가의 최고의 완성된 인격체인 성인을 중심에 두고, 인극(人極)으로 인의중정과 주정(主靜)을 인간이 깨달아야 할 도학적 가치로 여겼다. 더불어 중화(中和), 신동(愼動), 중절(中節) 등 다양한 도덕적 실천 원리가 제시되었다. 주돈이는 성인지도와 시중지도의 경지에 이르는 방법으로 고요함〔靜〕과 삼감〔愼〕을 강조하였다.

셋째, 주돈이의 시중관을 살펴보면, '동적 평형(動的平衡)'에 소홀함이 엿보인다. 그는 음양, 강유, 동정 등 자연의 상보성과 대대적 특성 가운데 정(靜)과 음(陰)에 더욱 집중한 철학사상을 지니고 있다. 즉 변화(變・化)나 '변역의 역리', '시공간의 역동적 변화원리', '시세(時勢)에 따른 동적 균형'을 특별히 핵심에 두지 않았다. 이는 그가 정(靜), 허(虛), 지(止)를 강조한 '중(中)'의 철학에 근원을 두었기 때문일 것이다. 그리고 주돈이가 '생멸(生滅)' '종시(終始)' '변역(變易)' '역동(易動)' '일음일양의 원리'를 크게 강조하지 않은 것도 이 때문으로 보인다. 즉 '원시반종'이나 '일음일양'으로 추론되는 '물극필반(物極必反)'과 '궁(窮)하면 변하고 변하면 통하

며 통하면 오래간다(窮卽變, 變卽通, 通卽久)'와 같은 변・통(變・通)의 뜻은 강조하지 않는다. 따라서 그의 철학은 '불역(不易)'의 역리와 '중정(中正)'의 도학적 근본에 더욱 집중했다고 평가할 수 있다.

종합적으로 『통서』에는 도가철학과 유가철학의 천관이 융합되었고, 유가철학의 도덕적 윤리관을 핵심에 둔 주돈이의 천인합덕 해석이 일관되었다. 그러한 주돈이 철학은 한(漢)의 상수역학이나 위진(魏晉)의 현학에서 벗어나 현실적인 학문적 대안으로 공자의 실천철학에 집중한 양상을 띤다. 그러므로 맑고 고요하게 안주하며 인위적인 작위가 없는 상태 '淸淨無爲〕나 고요히 앉아 생각을 잊고, 사변적 분별을 하지 않은 상태 '坐忘遺照〕를 존숭했던 앞선 시대의 현학적 철학사조와 일정한 거리를 둔 차별적 역학사상을 가지고 있다.[47]

황정견(黃庭堅)은 주돈이를 "무숙(茂叔)의 인품이 매우 높아서 가슴속이 깨끗하고 시원하여 마치 맑은 날의 바람과 비가 갠 날의 달과 같다."[48]라고 했다. 주희가 「염계선생사실기(濂溪先生事實記)」에 이 내용을 기록한 것은 주돈이가 고매한 인품과 도학을 지향한 사상적 기질을 가지고 있음을 칭송하려는 뜻일 것이다. 본 연구를 통해서 주돈이를 평가한다면, 그는 유가적 인간관과 인도관을 중심에 두고, '성(誠)'의 천덕성과 도가사상의 가치를 용융해 인도관을 발양한 도학자라고 할 수 있다. 따라서 주돈이는 중국철학사에서 도학에서 리학으로 새롭게 전성(轉成)되는 사상적 전환을 이끈 철학자라고 평가할 수 있을 것이다.

---

47) 丁若鏞, 『定本 與猶堂全書』, 『易學緖言』 「韓康伯玄談考」。 "其術專以太極, 立爲道體之大本, 而淸淨無爲坐忘遺照, 爲治心之妙詮。"

48) 『宋書』 「周敦頤傳」. "基人品甚高, 胸中懷灑落, 如光風霽月."

<참고문헌>

尹紅・譚松林 整理,『周敦頤集』, 中國 岳麓書社出版, 2002.

周敦頤 著, 朱熹 註釋, 권정안・김상래 譯註,『通書解』, 한국학술진흥재단번역총서 242, 2000.

朱熹, 곽신환・윤원현・추기현 역,『太極解義』, 소명출판, 2009.

陳來, 안재호 역,『宋明性理學』, 예문서원, 2009.

함현찬,『周敦頤, 性理學의 鼻祖』, 성균관대학교출판부, 2007.

廖明春외 2인, 심경호 譯,『주역철학사』, 예문서원, 1995.

朱伯崑 著, 김학권・김진근・김연재・주광호・윤석민 譯,『易學哲學史』, 소명출판, 2012.

김연재,「인간생태학에서 본『周易』의 세계와 공동체적 가치관」, 새한철학회, 새한철학회 학술대회 발표논문집, 2016. 73-95.

周世輔,「中庸의 道와 現代思想-중국 전통철학의 현대적 이해」,『국학연구』제17집, 2013.

황갑연,「周濂溪의 太極圖說에 관한 고찰-朱子와 상산의 논변에 나타난 無極과 太極의 先後問題를 중심으로」,『韓中哲學』,

소현성,「朱熹의『通書解』研究-『通書』에서『通書解』로」, 동양철학연구회,『동양철학연구』 제64집, 2010.

소현성,「周敦頤 思想의 이해를 위한 몇 가지 단서-주돈이의 個性과 三敎融合的 사상 경향을 중심으로」, 동양철학연구회,『동양철학』제54집, 2008.

이정복,「『太極圖說』과 性理學에 있어서의 理氣의 단초에 대한 해석 시론-能發能生의 혼륜과 중을 중심으로」, 한중철학회,『한중철학』제8집, 2002.

주광호,「周敦頤「太極圖說」의 存在論的 價値論的 含意」, 한국철학사연구회,『한국철학논집』 제20집, 2007.

주광호,「신화적 사유로 본 北宋 性理學에서 '生成'의 의미:「太極圖說」과「元會運世」를 중심으로」, 고려대철학연구소,『철학연구』제50집, 2014.

소현성,「周敦頤 思想의 이해를 위한 몇 가지 단서-주돈이의 個性과 三敎融合的 思想경향을 중심으로」, 동양철학연구회,『동양철학연구』 제54집, 2008.

Abstract

Analysis of the Moral Harmony of Heaven-Human Unity and the Moderation of Time-Space in Zhou Dunyi's Philosophy / Lee, Nan Sook(Hallym Univ.)

The objective of this paper is to Analysis of the Moral Harmony of Heaven-Human Unity and the Moderation of Time-Space on Zhou Duny(周敦頤)i's Philosophy in『Tongshu(通書)』.

After analysis of the three perspectives(天觀・人觀・時中觀) mentioned in『Tongshu』, Firstly, the centre of Zhou Dunyi's perspective on heaven and its laws is sincerity(誠). According to Zhou Dunyi, sincerity is the principle mechanism of sky and its moral laws. This sincerity is defined by the existence of qualities such as principle of the Great Spirit administered by great saint, sanctity, benevolence and wisdom, restrain to self and return to the rites, non-action and peace with no motion. At one hand, Zhou Dunyi includes the ideas of Lao-tzu while defining sincerity through non-action and no motion. This sincerity became the morals of heaven to be followed by the great saint. Zhou Dunyi included 'ji', 'jing' and 'Wu' in self-discipline methodology.

Secondly, Zhou Dunyi's perspectives on human consists confucian views on human such as great saint, virtuous person, great man, amoral man etc. The most respected personality named as great saint is at the center according to Zhou Dunyi's view on human. Zhou Dunyi considered renyizhongzheng and self-discipline regulated through Renji as the center of human morality. Zhou Dunyi proclaimed diverse qualities to be practiced by the great saint such as moral values, neutralization in accordance with moral standard, careful act, correct moderation, no desire and altruism.

Thirdly, In Zhou Dunyi's moral values for time and space, balance of change(動的平衡) was dealt as basis. Zhou Dunyi emphasized on self-discipline

based on the principles of yin and yang, rigidity and softness, serenity and yin. Therefore, while emphasizing on change or the fundamentals of 『Zhouyì』 followed by dynamics of change in time and space, elastic balance of time and space and balance of change were not central concept by Zhou Dunyi.

It can be concluded that Zhou Dunyi's analysis of heaven-human unity infused heaven and its laws recorded in the moral and ethical philosophy of Taoism and Confucianism. Zhou Dunyi focused on confucian human values and perspectives on human. Furthermore, Zhou Dunyi proclaimed to practice mechanism of heaven with its moral laws through moral interpretation for virtue of the heaven's sanctity. In terms of academic significance, it can be said that the philosophy of Zhou Dunyi changed the philosophical discourse from Daoism to Neo-Confucianism.

Key words: Zhou Dunyi(周敦頤), Views on sky and its laws(天觀), Views on human and its morality(人觀), Viewpoints on Moderation of Time-Space(時中觀), Moral Harmony of Heaven-Human Unity (天人合德).

退溪學論叢 第29輯(93～119쪽)

조선 후기 『周禮』의 수용과 國家禮*

— 반계 유형원의 國家禮와 『주례』의 이념 —

김 인 규**

목 차

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 『반계수록』의 저술 배경과 간행
Ⅲ. 『반계수록』의 체제와 국가례
Ⅳ. 국가례의 『주례』 이념과 철학적 배경
Ⅴ. 맺음말

論文 抄錄

이 연구는 「조선후기 『주례』의 수용과 국가례」 중에서 '반계 유형원의 국가례와 『주례』의 이념'에 대해 고찰한 것이다. 주지하다시피 유형원은 실학의 비조(鼻祖)로, 『반계수록』이라는 저서를 통해 조선사회를 『주례(周禮)』의 이념에 입각해 일신하고자 하였다. 그가 『반계수록』을 저술하게 된 배경은 첫째, 정전제가 무너짐으로써 공전(公田)이 사라지게 되고 사전(私田)만 남게 되었다는데서 출발한다. 즉, 사전(私田)의 확대는 토지겸병을 심화시키고, 이는 결국 농민의 몰락을 가속화시켜 위기를 초래했다고 보았다. 이에 유형원은 『반계수록』에서 공전제을 통해 국가의 토지에 대한 지배권을 강화시킴과 동시에 일정한 비율로 토지를 나누어 주는 수전권(收田權) 분급을 통해 농민을 보호하고자 하였다. 둘째, 진한(秦漢) 이후 법제(法制)가 사적인 욕구〔私欲〕를 채우기 위해 제정됨으로써 그 모순이 고쳐지지 않아 폐단이 쌓였다고 보았다. 셋

* 이 논문은 2014년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2014S1A5A2A01013793).

** 영산대학교 연계전공학부 교수.

▌ 논문투고일: 2017.06.14 / 심사개시일: 2017.06.16 / 게재확정일: 2017.06.28

째, 당시 재야학자와 관료지망생들의 경세(經世) 공부의 관심을 기울이지 않은데 대한 비판이었다.

특히 『반계수록』의 철학적 기저(基底)는 『주례』의 이념인 공사상(公思想)으로, 이러한 공사상의 관념은 '사(私) → 인심(人心: 人欲) → 불선(不善)'과 대비되는 '공(公) → 도심(道心) → 순성(純善)'의 구도로, 이는 인심도심설(人心道心說)의 인성론과 연결된다. 유형원은 도심을 리(理), 인심을 기(氣)로 파악하고, 이를 다시 천리(天理)와 인욕(人欲)으로 연결시켰으며, 리(理)를 물지리(物之理)로서 실리(實理)로 보았으며, 이러한 철학체계는 『반계수록』의 근간이 되었다. 즉, 유형원은 자신의 철학적 입장을 통해 공전(公田)의 확립과 공전제의 시행을 주장하였는데, 이는 바로 리(理)의 존엄성(尊嚴性)과 실(實)을 현실 속에서 찾는 사상적 특성이 반영된 것이라 하겠다.

주제어: 공(公), 『주례(周禮)』, 공전제(公田制), 천리(天理), 인욕(人欲).

Ⅰ. 머리말

반계(磻溪) 유형원(柳馨遠, 1622～1673)은 실학의 비조(鼻祖)로, 그가 살았던 시기는 임진왜란과 병자호란이라는 전대미문의 병란으로 인해 조선 사회의 제모순이 극명하게 드러난 시점이다. 그는 이러한 조선사회의 현실을 직시하고 폐단을 바로잡고자 고례(古禮)인 『주례(周禮)』의 이념에 바탕하여 삼대(三代)의 지치(至治)를 조선에 실현하고자 『반계수록(磻溪隧錄)』을 저술하였다.

반계 유형원에 대해 본격적으로 연구한 인물로 언론인이자 재야사학자인 천관우(千寬宇, 1925～1991) 선생을 들 수 있다. 천관우 선생은 1952년 「반계 유형원 연구(상・하)」를 발표하여, 유형원 연구의 선구자로 알려져 있다. 선생에 이어 정구복 선생이 1970년에 「반계 유형원의 사회개혁사상」을 발표하였으며, 1985년 김무진의 「반계 유형원의 군현제론」을, 1990년에 전정희의 「반계 유형원의 제도론 연구」, 1998년 서정상의 「반

계 유형원의 국가인식에 관한 고찰」 등 주로 1990년대까지 역사학계에서 반계 유형원의 사회 개혁사상에 초점을 맞추어 연구가 이루어져 왔다. 이에 비해 철학계에서는 1983년 안재순의 「유반계 실학사상의 철학적 기초」와 1990년대 김낙진의 「유형원의 성리사상」, 정병련의 「유반계의 이기, 심성론」·「반계 유형원의 철학사상」 등이 발표되었다.

근래에 주목할 만한 연구가 역사학계에서 발표되고 있는데, 2000년에 김선경이 「반계 유형원의 이상국가 기획론」, 2005년 정호훈의 「17세기 體制 改革論의 전개와 周禮」, 2011년 나종현의 「17세기 반계(磻溪) 유형원(柳馨遠)의 실리(實理) 개념과 고례(古禮) 추구」, 2013년에 송양섭의 「반계 유형원의 '公'이념과 이상국가론」·「반계 유형원의 公田制論과 그 이념적 지향」, 최윤오의 「반계 유형원의 봉건, 군현론과 공전제」 등이 발표된 바 있으나 철학계는 2000년 정도원이 발표한 「반계 유형원 실학의 철학적 기저」, 2011년 추제엽의 「반계(磻溪) 유형원(柳馨遠)의 리기심성설(理氣心性說)과 그 실학적 단초」가 있을 뿐 『반계수록』을 철학적인 관점에서 분석한 글은 전무하다. 따라서 본 연구자는 『반계수록』에 내포된 반계 유형원의 사상을 철학적 관점에서 고찰하고자 한다.

이미 언급한 바와 같이 유형원은 고례(古禮)인 『주례』의 이념에 바탕하여 하·은·주(夏殷周) 삼대(三代)의 지치(至治)를 조선에 실현하고자 하였으나, 삼대는 봉건제(封建制)고, 조선은 군현제(郡縣制)임으로 가장 이상적인 토지제도인 정전제(井田制)를 조선에서 실현시키는 것은 사실상 불가능하다고 판단하였다. 따라서 그는 『주례』의 이념을 수용하되 정전제의 효과를 거둘 수 있는 공전제(公田制)를 주장하였다. 아울러 정전제와 더불어 이상사회 실현을 위해 반드시 시행되어야 할 제도로 유형원은 향당제(鄕黨制)와 공거제(貢擧制)를 들었는데, 이들 제도 역시 삼대는 봉건제라는 정치제체 속에서 실현되었기 때문에 유형원의 고민은 이들 제도의 본지(本旨)를 군현제하에서 어떻게 살려낼 것인가에 있었다.

따라서 이 연구는 먼저 <『반계수록』의 저술 배경과 간행>에서 유형

원이 『반계수록』을 저술하게 된 사회・경제적 배경과 간행에 대해 기술할 것이며, 이어 <『반계수록』의 체제와 국가례>에서 『반계수록』의 체제와 유형원이 '이상적인 국가' 건설을 위한 국가례를 정전제, 군현제, 공거제를 중심으로 살펴보고, 마지막으로 '국가례의 『주례』의 이념과 철학적 배경'에 대해 살펴봄으로써 이 논문을 마무리 하고자 한다.

Ⅱ. 『반계수록』의 저술 배경과 간행

『반계수록』은 원래 저자가 학문 연구의 과정에서 생각나는 것을 그때그때 기록하여 모은 것으로 책명도 원래 '수록(隨錄)'이라고 붙인 것을 1770년 책을 출간할 때 저자의 호 '반계'를 붙여 『반계수록(磻溪隨錄)』이라고 하였다. 그러나 이 책은 단순한 학문 연구 과정의 '수록'이 아니라, 조선시대 실학의 비조라고 일컬어지는 저자가 당시 정치, 경제, 문화에 대한 제반 개혁안을 26권이나 되는 방대한 규모로 체계적으로 정연하게 서술한 명저로, 『주례』의 이념을 바탕으로 그가 꿈꾸었던 '이상국가'를 기획한 것이다.

유형원이 꿈꾸던 이상사회는 '백성은 항산(恒産)이 있고, 인심(人心)은 안정되고 풍속은 돈후(敦厚)하고 교화가 행해져서 예악(禮樂)이 일어나는 사회'였다. 그러므로 유형원은 "삼대(三代)의 제도는 모두 자연의 이치와 사람의 도리에 순응하게 만들어 놓은 것으로 요점이 만물로 하여금 각각 자기 살 길을 찾게 하고 온갖 상서가 나타나게 하였다. 그런데 후세의 제도는 모두 인욕에 의해 불철저하게 만들어 놓은 것으로 요점이 인류로 하여금 썩어 문드러져 천하가 꽉 막히게 되었으니 옛날 제도와 완전히 반대된다."[1]고 하여, 삼대를 이상적인 제도로 인식하였다. 그가 『반계수록』을 집필하게 된 동기를,

---

1) 『반계수록』 권26, 「속편」하, <書隨錄後>, "三代之制, 皆是循天理, 順人道而爲之制度者, 其要使萬物, 無不得其所而四靈畢至. 後世之制 皆是因人欲圖苟便而爲之制度者 其要使人類, 至於靡爛而天地閉塞, 與古正相反也."

> 진(秦) 나라의 멸망과 함께 전장제도(典章制度)도 흔적조차 없어져서 옛날 성인들이 실행하였던 정치와 교육에 관한 절목(節目)이 하나도 세상에 남은 것이 없다. 온 세상의 눈과 귀도 후세의 사의(私意)에서 나온 제도에 국한되어 다시는 선왕의 문물제도를 알지 못하였다. …… 내가 이에 대해 걱정한 나머지 외람된 일임에도 불구하고 옛날 제도의 본의를 연구하고 지금의 사정을 참작하여 이를 실행할 세칙까지 상세히 말하였다. 이는 대개 성현의 경전(經傳)에 있는 원칙들을 적용하면 이 사업을 반드시 후세에도 실행할 수 있다는 것을 증명하려는 것이다. 아아! 한갓 아무리 좋은 법을 제정했다 하더라도 그 법이 저절로 실행되지 않고, 한갓 아무리 한 사람이 일을 한다 하더라도 한 사람만으로 사업을 구현시킬 수 없는 것이다. 진실로 이 방면에 뜻을 둔 사람이 성심으로 연구하여 실험해 본다면 또한 반드시 내가 이렇게 세칙까지 말한 이유를 알게 될 것이다.[2]

라고 하여, 진(秦) 멸망 후 선왕의 문물제도를 알지 못할 것을 염려해서 저술했다 했으며, 구체적인 이유를 두 가지를 들었다.

첫째, 진한(秦漢) 이후의 법제가 "왕도(王道)가 폐새(廢塞)하고 만사(萬事)가 실기하자 처음에 사심(私心)에 따라 법을 만들더니 끝내 융적(戎狄)이 중국을 어지럽히게 되었다. 우리나라의 경우 고루한 것을 그대로 이어 변화시키지 못한 것이 많고 여기에 더하여 쇠약함이 계속되어 끝내 치욕을 당했으니 대개 천하 국가가 이 지경에 이른 것이다."[3]라고 하여, 개인적인 욕구를 채우기 위해 제정됨으로써 모순이 고쳐지지 않고 폐단이 쌓여, 중국이 오랑캐에 멸망되고, 우리나라는 외침을 받아 천하의 수치를 당하였다는 것이다. 따라서 나쁜 법을 개혁하지 않고 옳은 정

---

2) 『반계수록』 권26, 「書隨錄後」, "亡秦以來, 幷與其典章制度而蕩滅之. 凡古聖人行政布敎之節, 一無存於世者. 天下耳目, 膠固於後世私意之制, 不復知有先王之典章. …… 余爲是懼, 不避僭越, 究古意揆今事, 幷與其節目而詳焉. 蓋將以推經傳之用, 明此道之必可行於世也. 嗚呼! 徒法不能以自行, 徒善不足以爲政. 苟有有志者, 誠思以驗焉, 則亦必有以知此矣."

3) 『반계수록』 권26, 「書隨錄後」, "念自王道廢塞, 萬事失紀, 始焉因私爲法, 終至戎狄淪夏. 至如本國則因陋未變者多, 而加以積衰, 卒蒙大耻, 天下國家, 蓋至於此矣."

치를 할 수 없기 때문에 진한 이래 사욕(私欲)에 바탕을 둔 법제를 천리(天理)에 바탕을 둔 법제로 개혁해야 한다고 하였다. 특히 유형원이 말한 왕도는 다름 아닌 정전법(井田法)를 의미하는데, 정전법이라는 옛 제도가 무너짐으로써 공전(公田)은 사라지고 사전(私田)만 남게 되었다는데서 출발한다고 보았다.

> 고제(古制)가 이미 없어진 후에 토지가 공(公)에 있지 않고 민에 있어서 부자(富者)는 천맥(阡陌)을 잇고 빈자(貧者)는 송곳을 꽂을 땅도 없으니 이 때문에 부자는 더욱 부자가 되고 가난한 자는 점점 더욱 가난해진다. 이러한 제도가 오래됨에 따라 모리배(牟利輩)가 토지를 모두 소유하고 양민은 서로 이리저리 옮겨 다녀 용작인(傭作人)이 되니 폐해가 미치는 곳을 이루 말로 다할 수 없다. 그러나 지금 모든 토지가 사유(私有)가 되어 사람마다 이를 세전(世傳)의 물건으로 간주한다.[4]

즉, 사전의 확대는 토지겸병을 심화시키고 결국 농민의 몰락을 가속화시켜 국가의 위기를 초래했다고 본 것이다. 따라서 유형원은『반계수록』에서 공전제을 통해 국가의 토지에 대한 지배권을 강화시킴과 동시에 일정한 비율로 토지를 나누어주는 수전권(收田權) 분급을 통해 농민을 보호하고자 하였다. 둘째, 당시 학자와 관료들의 학문 태도와 세태에 대한 불만이었다. 그는 당시의 학문태도에 대해,

> 관직에 있는 자는 이미 과거를 통해 나아가 오직 세상의 습속을 따르는 것을 편안히 여기고, 초야에 있는 선비는 비록 스스로 수양하는데 뜻을 두지만 경세의 방안에 대해 뜻을 기울이지 않는다. 이렇게 되면 세상을 바로잡을 날이 없게 되고 백성에게 미치는 참화는 극에 달할 것이다.[5]

---

4) 『반계수록』 권2, 「전제」하 <田制雜議附>, "古制既廢之後, 田不在公而在民, 富者, 連絡阡陌, 貧者, 無立錐之地. 是以, 富者, 漸益富, 貧者, 漸益貧. 及其久也, 則牟利之輩, 盡有土地, 而良民相率流移, 爲其傭作之人, 其害所至, 不可勝言. 然今率土, 皆爲私有, 人各視爲世傳之物."

5) 『반계수록』 권26, 「書隨錄後」, "在位者, 既由科目而進, 唯知徇俗之爲便, 草野之士, 雖或有志於自修, 而於經世之用, 一作施措之方. 則或未之致意. 是則

라고 하여, 과거시험에 몰두하는 자는 오로지 과거시험에 유용한 문장만 익혀 백성을 다스리는 경세(經世) 공부가 결여되어 있고, 재야에 묻혀 있는 학자는 자신의 수양에 전념한다는 핑계로 경세에 아무 관심도 기울이지 않는 것을 비판한 것이다. 그는 내면적 도덕적 수양만 강조하던 성리학에서 외적 행동을 규제하는 법제 개혁을 통해 천리(天理)가 구현되는 사회를 이루는 것이 학자의 사회적 의무임을 강조한 것이다.

이러한 동기로 유형원은 『주례(周禮)』·『의례(儀禮)』·『예기(禮記)』·『서경(書經)』·『춘추(春秋)』 등 유가의 경전과 『통전』·『문헌비고』 등 중국의 정법서(政法書)는 물론 장재(張載)·호굉(胡宏)·주희(朱熹)·이이(李珥)·조헌(趙憲)·한백겸(韓百謙) 등 선유(先儒)의 글을 읽으면서 현실 문제를 해결할 수 있는 방책을 기록하고 정리하여 현실에 적용시킬 가능성을 심사숙고해 체계적으로 개혁안을 제시한 것이 바로 『반계수록』이다. 그가 전라도 부안군 우반동으로 이거하기 1년 전인 31세부터 집필을 시작하여 무려 19년이라는 긴 긴월이 걸려 1670년에 완성된 『반계수록』은 유형원의 이상과 국가 개조안이 담긴 거작이었으나 서인(西人)들이 집권하고 있던 그의 생존 시에는 거의 알려지지 않았다.

『반계수록』이 세간의 관심을 끈 것은 그의 사후 5년이 지난 1678년 그의 친구인 배상유(裵尙瑜, 1610~1686)가 숙종(肅宗)에게 추천하면서부터다.[6] 그는 숙종뿐만 아니라 갈암(葛庵) 이현일(李玄逸, 1627~1704)에게 초서(草書)로 된 『반계수록』 일부를 보여주고, 이후 『반계수록』 전체를 정사하여 보내주었다. 이에 이현일은 『반계수록』을 읽고, "세상에 다시 이런 사람이 있겠는가. 이 사람은 없으나 책은 있으니 그래도 뜻한 바를 조금이나마 볼 수 있구나."[7]라고 말하고, 이어 『반계수록』의 가치를, "이 책은 규모가 매우 크고 증거가 지극히 넓어 언뜻 보면 눈이 어지러워

斯世無可治之日, 而生民之禍, 無有極矣."

6) 『肅宗實錄』, 숙종 4년(1678) 6월 20일(기축).

7) 『葛庵集』 권20, 「遁庵柳公隨錄序」, "世復有斯人邪, 無是人而有是書, 猶或可以少見其志之所存焉."

쉽게 엿볼 수 없으나, 세상을 경륜하고 사물을 다스리는 의론을 보면 실로 옛날을 끌어다가 오늘날에 적용시키는 사의(事宜)에 합당하여 사람으로 하여금 개연히 삼대(三代)를 회복하고 싶은 뜻을 두게 하니 매우 성대합니다. 이 사람이 높은 지위에 올라 정치를 하였다면 사업을 어찌 헤아릴 수 있겠습니까."[8]라고 하여, 가치를 높이 평가하였을 뿐만 아니라 『반계수록』을 구체적으로 다음과 같이 평가하였다.

> 이 책은 학교를 세워 사람을 가르치는 법부터 전지(田地) 소유를 고르게 하여 부세(賦稅)를 바르게 하는 것, 화폐를 제조하여 재화를 유통시키는 것, 관직을 설치하여 직분을 나누는 것, 무비(武備)와 군대를 정비하는 것 등 요체에 이르기까지 고금을 통해 고증하지 않은 것이 없어 실제로 시행할 만하였으니, 규모가 넓고 심원하며 조리가 치밀하였다.[9]

이처럼 이현일은 『반계수록』을 높이 평가하고 유형원의 아들인 유하(柳昰)가 서문을 부탁하자 사양하지 않고 『반계수록』의 서문을 써주기도 하였다.[10]

『반계수록』에 대한 가치 평가는 남인계뿐만 아니라 소론계인 명재(明齋) 윤증(尹拯, 1629~1714)에서도 확인된다. 그는 유형원보다 7세 연하로 유형원이 타계하고 38년이 지난 그의 나이 83세인 1711년에 『반계수록』을 읽고 크게 감동받아 유형원의 사촌 동생인 유재원(柳載遠)의 부탁으로 발문을 써주기도 하였다. 그는 발문에서,

> 수록은 처사(處士)인 고 유군(柳君) 형원(馨遠)의 저술이다. 이 책을 통하여 그의 큰 규모와 높은 식견을 상상해 볼 수 있다. 유독 애석한 점은 당대에 조금이라도 인정 받아 자신의 뜻을 펼칠 수 있는 인물임에도 자취를 감추고 살

---

8) 『葛庵集』 권10, 「答裴公瑾」, "此書, 規模甚大, 證據極博, 乍見眩惑, 未易窺測, 然竊觀其經世宰物之論, 實合援古酌今之宜, 使人慨然有挽回三代之志, 甚盛甚盛. 使斯人也位通顯而得進爲, 則其事業烏可量."

9) 『葛庵集』 부록 권1, 「年譜」 <64세>, "其書自立學敎人之法, 以至均田正賦造幣通貨設官分職經武制軍之要, 靡不考古驗今, 可底於用, 其規摸宏遠, 條理縝密."

10) 『葛庵集』 권20, 「遁庵柳公隨錄序」.

다가 일생을 마침으로써 결국 그대로 뜻을 품은 채 땅속에 묻혔다는 점이다. …… 그와 같은 세상을 살면서 평생 일면식도 없이 지냈다는 것이다. 진실로 선(善)을 좋아하는 마음이 있으면 아무리 멀리 떨어져 있어도 정신적인 교유를 나눌 수 있는 법인데, 더구나 우리는 사는 곳이 가까웠으니 말해 무엇 하겠는가. 바로 이런 점이 나도 모르게 책을 덮으며 탄식하게 한다. 그러나 그 사람은 죽었어도 책은 아직 남아 있다. 세상일에 뜻있는 자가 혹여 거기에서 취하여 행하는 경우가 생긴다면 군(君)의 저술이 끼친 공이 이로 인해 더욱 드러나게 될 것이니, 어찌 끝내 사라질 리가 있겠는가.[11]

라고 높이 평가하고, '세상일에 뜻 있는 자가 이 책에서 취하여 실행한다면 저술이 끼친 공이 더욱 드러나게 될 것'이라고 말하였다.

『반계수록』은 영조 17년인 1741년 윤증의 제자인 양득중(梁得中)의 간행을 청하는 상소[12]와 10년이 지난 영조 26년 1750년 좌참찬 권적(權適)이 유형원(柳馨遠)이 지은 『반계수록』은 삼대(三代) 이후에 제일가는 경국책(經國策)이라 하고 간행하여 중외에 반포를 청하는 상소[13]를 올렸지만 무산되고, 결국 유형원이 서거하고 96년이 지난 뒤 1769년에 영조의 지시로 "유형원의 『반계수록』을 간행하되, 단지 3건만 인쇄하여 바치도록 명하였다. 그리고 1건은 남한산성에 보내어 판본을 새기게 하고, 다섯 군데 사고(史庫)에 간직할 것도 남한산성에서 인쇄해 가지고 오게 하였다."[14]고 하여, 교서관(校書館)에서 우선 활자로 3부를 인쇄하여 올리고, 그 중 한 부는 남한산성으로 보내 거기서 다시 목판으로 여러 벌 인

11) 『明齋遺稿』 권32, 「跋隨錄」, "隨錄者, 故處士柳君馨遠之所述也. 觀於此錄, 其規模之大, 才識之高, 可以想見矣. 獨惜夫不得少見於時, 以展其志, 而沈冥歿身, 齎以入地也. …… 旣與之並世, 而平生不識其面. 苟有好善之誠, 雖千里之遠, 猶可以神交, 況所居又壤地相比者耶. 令人不覺掩卷而歎也. 然其人雖歿, 其書猶存. 有意於世務者, 或能取而行之, 則君之著述之功, 於是乎著矣."

12) 『英祖實錄』 영조17년(1741) 2월 23일(무오).

13) 『영조실록』 권71, 영조 26년 6월 19일 경인 3번째기사, "又請故徵士柳馨遠所著隨錄, 卽三代後第一經國之謨, 刊行中外, 恐不可已."

14) 『영조실록』 권113, 영조 45년 11월 11일 기축 7번째기사. "命刊柳馨遠磻溪隨錄, 只印三件以進, 一件印送南漢, 使之刊板, 五處史庫所藏者, 亦令南漢印來."

쇄하도록 하였다. 그러나 어떤 연유인지 실록에 기재된 것과 같이 목판본이 남한산성에서 인쇄되지 못하고 이듬해인 영조 46년 1770년에 경상도 관찰사영(觀察使營)에서 목판으로 출판되었다. 현존『반계수록』에 실려 있는 당시 경상도 관찰사 이미(李瀰)의 서문에서 보는 바와 같이 출판 역시 왕명에 의한 것이었다. 그 뒤 정조 5년 1781년에 경상도 관찰사 조시준(趙時俊)이 유형원의 원저였던「군현지제(郡縣之制)」를 후손인 유명위(柳明渭)의 발문을 붙여 '보유(補遺)' 1권을 간행하였으니, 수록(隨錄)과 보유(補遺)를 합하면 모두 27권이나 되는 거질(巨帙)이라 하겠다.

특히『반계수록』은 남인계 학자는 물론 소론계 및 노론계 학자에게 높이 평가받은 경세서(經世書)로, 노론 낙론계 학자인 홍계희(洪啓禧, 1730~1771)는 유형원의 사상을 존숭하여 영조에게『반계수록』의 간행을 건의하였을 뿐 아니라 영조의 명으로「반계전(磻溪傳)」을 지었다.[15]『반계수록』은 홍대용(洪大容)・박지원(朴趾源)・이덕무(李德懋) 등 북학파에 영향을 끼쳤으며,[16] 정조(正祖)는 수원성 조성과 관련하여 "유형원의『반계수록보유(磻溪隨錄補遺)』에 수원의 읍치를 북평(北坪)으로 옮기고 성지(城池)를 건축해야 한다는 논설이 있는데 1백 년 전에 마치 오늘의 역사를 본 것처럼 미리 이런 논설을 쓴 것은 참으로 기이한 일이다."[17]라고 하고, 수원성을 축성할 때 다산(茶山) 정약용(丁若鏞)이 유형원의 축성 이론을 적용한 것은 너무나 유명하다 하겠다. 뿐만 아니라 이익(李瀷)과 정약용은 경세서를 쓰면서『반계수록』을 항상 참조하고 비교 검토하였던 것이다.[18]

---

15)『磻溪隧錄』「傳」, "或謂治國之道, 當論大體, 何必屑屑於瑣細節目之間. 臣以爲不然也. 唯其所論者大宜乎俗見之以爲迂矣."

16)『湛軒書』外集附錄,「從兄湛軒先生遺事」,『燕巖集』「許生傳」및『雅亭遺稿』卷6,「與李洛瑞書九書」참조.

17)『正朝實錄』정조 17년(1793) 12월 8일(정묘), ""柳馨遠磻溪隨錄補遺, 有移水原邑治于北坪, 建築城池之論. 百年之前, 預爲此論, 若覩今日事者, 誠亦異矣."

18)『星湖塞說』권10,「人事門」<瓦屋> 및『牧民心書』,「工典」<川澤> 참조.(정성희,「近畿實學과 磻溪 柳馨遠」『온지논총』 제50집, 온지학회, 2017.

Ⅲ.『반계수록』의 체제와 국가례

『반계수록』은 모두 26권으로 이루어져 있는데, 유형원이 심혈을 기울어 제시한 개혁안은 3분의 1을 차지하고 있는 전제(田制)라고 할 수 있다. 이를 구체적으로 살펴보면, 현행 전제에 대한 저자의 개혁안인「전제(田制)」2권과 전제와 직접 연관된 호적, 조운(조세・운수), 경상비, 수리, 화폐, 시장 등등에 대한 저자의 개혁안인「전제후록(田制後錄)」2권, 중국 및 본국 각 왕조의 전제에 대한 역사적 고찰인「전제고설(田制攷說)」2권,「전제후록」기재 항목들에 대한 역사적 고찰인「전제후록고설(田制後錄攷說)」2권이 이에 해당한다.

학교 및 과거제도에 대한 개혁안으로「교선지제(敎選之制)」2권과「교선고설(敎選攷說)」2권 등 4권으로 되어 있으며, 관리 임면과 상벌 등에 관한 개혁안은「임관지제(任官之制)」1권과「임관고설(任官攷說)」1권 등 2권으로 되어 있다. 또 관제에 대한 개혁안으로「직관지제(職官之制)」2권과「직관고설(職官攷說)」2권 등 4권으로 되어 있고, 녹봉제도에 대한 개혁안으로「녹제(祿制)」1권과「녹제고설(祿制攷說)」1권 등 2권으로 구성되어 있다. 아울러 군대제도에 대한 개혁안으로「병제(兵制)」1권과 병제와 직접 관련되는 축성, 전차(戰車), 군마, 우역(郵驛) 제도 등에 대한 개혁안인「병제후록(兵制後錄)」1권 및 역사적 고찰인「병제고설(兵制攷說) 1권과「병제후록고설(兵制後錄攷說)」1권 등 4권으로 이루어져 있다. 이 외 예의제도, 풍속, 노비제도 등에 관한 개혁안인 2권의「속편(續篇)」등 모두 26권으로 되어 있고, 여기에「부록」과『수록보유』1권의「군현제」로 구성되어 있다.

유형원은『반계수록』에서 먼저 제도개혁안을 제시하고 그에 상응하는 역사적 고찰인 '고설(攷說)'을 붙여 자신의 개혁안에 대한 타당성과 실현 가능성에 대해 논증하려 하였다.

305-307쪽 참조)

유형원이 『반계수록』에서 구현하고자 한 것은 하・은・주 삼대의 이상(理想) 정치의 실현이었다. 일찍이 『경국대전』의 편찬이 완성되자 서거정(徐居正)은 서문에서,

> 신이 가만히 생각해보건대 천지가 광대(廣大)함에 만물을 하늘이 덮고 땅이 싣지 않은 것이 없으며, 사시(四時)가 운행함에 만물이 생육(生育)하지 않은 것이 없으며, 성인(聖人)이 법을 정함에 만물이 흔쾌히 보지 않은 것이 없으니, 진실로 성인이 제정한 법은 천지와 사시의 운행 법칙과 같다. 옛날부터 제정한 법이 융성함은 주나라 때 이루어진 만한 것이 없는데 주관(周官)은 육경(六卿)으로 천지와 사시에 짝 맞추었으므로 육경의 직관(職官)은 하나라도 빠뜨려서는 안 된다. (……) 육전(六典)이라 함은 주(周)나라의 육경(六卿)의 제도를 계수한 것이요, 좋은 법과 아름다운 뜻은 주나라의 관저(關雎)와 인지(麟趾)로 문화(文華)와 질박(質朴)을 알맞게 조화시켜 찬란하게 빛나게 되었으니, 누가 『경국대전』의 제정이 주관(周官)・주례(周禮)와 더불어 표리(表裏)가 되지 않는다고 하겠는가. 천지사시(天地四時)에 견주어도 어긋나지 않고 전대의 성현에 비추어 생각해도 그릇되지 않으며 백세(百世) 이후의 성인(聖人)에게 갖다 주어도 의혹되지 않을 것임을 알 수 있다.[19]

라고 하여, 『경국대전』이 『주례』와 표리의 관계에 있음으로 천지사시(天地四時)에 견주어 어긋나지 않고 전대의 성현(聖賢)에 비추어 생각해도 그릇되지 않을 분 아니라 백세(百世) 이후 성인(聖人)에게 갖다 주어도 의혹되지 않을 것이라고 높이 평가하였지만, 유형원은 조선 체제의 근간인 『경국대전』에 대해서 비판적인 견지에서 수용할 것은 수용하였다.

> 상고하여 보면 토지 측량〔量田〕은 민간의 번요(煩擾)를 면키 어려우므로 『대전(大典)』에 20년 만에 한 번씩 정기적으로 정리 할 것을 규정하였으나 오

19) 『經國大典』「序」, "臣竊念, 天地之廣大也, 萬物無不覆載, 四時之運行也, 萬物無不生育, 聖人之制作也, 萬物無不欣覩焉, 信乎聖人之制作, 猶天地與四時也. 自古制作之隆 莫如成周 周官以六卿, 配之天地四時, 六卿之職, 闕一不可也. (……) 其曰六典, 卽周之六卿 其良法美意, 卽周之關雎麟趾, 文質損益之宜, 彬彬郁郁, 孰謂大典之作, 不與周官周禮, 而相爲表裏乎. 建諸天地四時, 而不悖考諸前聖而不謬, 百世以俟聖人, 而不惑者, 可知矣."

> 늘날 대장은 다만 세를 받기 위한 자료로 만들었기 때문에 불명한 점이 많을 뿐 아니라 그에 따를 폐해도 많다. 더욱이 공전제(公田制)는 모든 일이 경지에 기초를 두므로 대장이 명확치 않으면 모든 일은 두서가 없게 될 것이니 반드시 3년 만에 한 번씩 수정해야 한다. 또 토지를 정리하고 대장을 작성하는 사업은 머리를 빗는 것과 같아서 흐트러지기 전에 미리 정리하면 번잡한 폐단도 적을 것이다. 송나라 때 주자(朱子)의 경계(經界)에 관한 상소를 보면 진・술・축・미년으로 대장을 정리하는 정기적 기간을 정하였으니 공전제를 실행하지 않은 중국도 대장 정리를 이렇게 한 것을 알 수 있다.[20]

즉, 유형원은 공전제를 확립하기 위해『경국대전』에서 20년 주기로 되어 있는 토지대장 정리를 3년마다 해야 할 뿐만 아니라, 후대의 토지제도〔田制〕가 제대로 운영되지 못한 이유가 토지를 근본으로 하지 않고 사람〔人丁〕을 중심으로 하기 때문이라고 하였다.

이처럼 유형원이 공전제를 주장한 것은 지나치게 군현제를 바탕으로 지주전호제(地主佃戶制)로 인한 사전(私田) 확대로 인해 농민이 농토에서 멀어지는 현상을 회복하지 않고서 당시 사회문제를 해결할 수 없다는 것이다. 따라서 유형원은,

> 공전의 법은 지극히 순조롭고 안정적이며, 지극히 간단하고 요령이 있는 것이거늘 무엇을 꺼려 시행하지 않을 것인가? 제왕(帝王)이 천하・국가를 다스림에 있어 이밖에 다른 좋은 법이 없다. 후세에 만약 이 법을 시행하지 않는다면 좋은 정치의 성과를 기대할 수 없을 것이다.[21]

고 하여, 토지의 사적 소유인 사전(私田)를 없애고 이를 국가에 귀속시켜 공평하게 분배하는 공전제(公田制)를 기획하였다. 특히 유형원이『반계

---

20)『반계수록』권1,「전제」상 <分田定稅節目>, 按量田, 未免煩擾民間, 故大典以二十年爲式. 然卽今田籍, 只爲收稅之資, 而不明之弊, 其害無窮. 況公田之法, 萬事皆本於田, 田籍不明, 萬事無紀矣. 不可不三年脩正也. 且籍田有如理髮及其未紊而修之, 則亦少煩擾矣. 朱子經界狀, 以辰戌丑未年爲改籍之式 然則中國雖不行公田 猶如此也.

21)『반계수록』권2,「전제」하 <田制雜議附>, "公田之法, 至順至安, 至簡至要, 何憚而莫之行乎. 帝王治天下國家, 此外更無他法. 若後世終不得行, 則終無望治矣."

수록』에서 제정하고자 한 국가례는 삼대 제도의 핵심인 정전제(井田制)였으며, 정전제의 이상에 대해 다음과 같이 말했다.

> 옛날의 정전법은 지극한 것이었다. 토지의 경계가 한번 바로잡히면 만사가 모두 바로 서서 백성은 항구한 생업을 튼튼히 가지게 되고, 병사를 수괄(搜括)하는 폐단이 없고 귀천(貴賤)과 상하(上下)가 각기 직분을 얻지 못함이 없으니 이 때문에 인심(人心)이 안정되고 풍속(風俗)이 도타워졌다. 옛날 수백 수천년 동안 나라가 튼튼하게 유지되었던 것은 이 같은 근본 바탕이 있었기 때문이다.[22]

즉, '토지의 경계가 한번 바로잡히면 만사가 모두 바로 서게 된다.'고 하여, 주(周) 나라의 정전제가 이상적인 토지 제도였다는 것이다. 그러나 유형원은 정전제는 봉건제라는 정치체제 속에서 온전히 제 기능을 하는 것으로 파악하였다. 그에 의하면 정전제와 봉건제는 상호 긴밀한 관계를 맺으면서 하나의 체제가 형성되었으나 조선의 정치체제는 군현제임으로 삼대의 정전제로 회귀할 수 없다고 본 것이다. 따라서 그는 정전제를 포기하고 정전제의 효과를 거둘 수 있는 공전제(公田制)로 변형시키지 않을 수 없었던 것이다.

특히 유형원은 후대의 토지제도가 제대로 운영되지 못한 이유가 토지가 아닌 사람을 기본으로 했기 때문이라고 파악하고, 중국의 역대 토지제도를 살피면서 사람이 아닌 토지 중심의 전제(田制)가 가진 장점을 다음과 같이 정리했다.

> 대개 사람은 땅이 없으면 살 수 없고 땅은 사람이 아니면 개간되지 않는다. 땅은 일정하여 옮기지 않는 것이고 사람은 동정(動靜)과 존망(存亡)이 일정하지 않다. 그러므로 토지를 근본으로 하여 분수를 밝히면 사람이 그 속에 있어 스스로 균등해지지 않음이 없고 토지를 근본으로 하지 않고 사람을 살피고자 하면 차이와 누락을 알아낼 도리가 없을 것이니, 이는 다스려짐과 어지러움의

---

22) 『반계수록』 권3, 「전제」상 <分田定稅節目>, "古井田法, 至矣. 經界一正, 而萬事畢擧. 民有恒業之固, 兵無搜括之弊, 貴賤上下, 無不各得其職. 是以人心底定, 風俗敦厚, 古之所以鞏固維持數百千年, 禮樂興行者, 以有此根基故也."

나누어지는 관건이자 모든 일의 근본이다.[23]

이처럼 유형원은 동정(動靜)과 존망(存亡)이 일정하지 않은 사람을 기준으로 하는 것보다 일정하여 옮기지 않는 토지를 근본으로 개혁해야 한다는 '이전위본(以田爲本)'을 역설하였다.

아울러 유형원은 정전제와 더불어 이상사회 실현을 위해 반드시 시행되어야 할 제도로 향당제와 공거제를 들었다. 이들 제도 역시 삼대는 봉건제라는 정치제체 속에서 실현되었기 때문에 유형원의 고민은 이들 제도의 본 취지를 군현제 하에서 어떻게 살려낼 것인가에 있었다. 그가 기획한 '이상국가'의 공간은 국가(國家)와 향당(鄕黨)으로, 중앙정부 보다 지방사회에 초점이 있었다. 지방사회는 국가의 하부단위인 군현(郡縣)과 자치적 성격을 지닌 향당이 중첩되는 공간으로, 향당은 봉건제 하에서 실질적으로 양민(養民), 교화(敎化), 정령(政令), 군려(軍旅), 형벌(刑罰) 등을 담당한 지방 조직으로서 향당이 담당한 역할을 군현제 하에서 어떻게 구현할 것인가가 기획의 관건이었다.

특히 향당은 봉건제에서 자율성을 누렸던 조직인데, 이제 군현제에서 "국가〔郡縣〕과 향당은 어떤 관계를 맺어야 향당 본래의 제 역할을 다할 것인가?"라는 문제에 봉착하게 된다. 따라서 유형원은 인보(隣保)나 교화는 향당의 자율성이 어느 정도 행사되는 가운데 실행되도록 하고, 정령(政令)은 기본적으로 군현의 수령이 관할하고 향당은 하부에서 그의 지휘를 받아 보조하거나 수행하는 역할을 맡도록 설정했다. 인재를 양성하고 천거하는 양사(養士)와 공거(貢擧)의 영역은 학교제도를 통해 수령이 주도하되 향당을 존중하여 행하도록 배려했다. 즉, 그는 국가와 향당의 관계에 대해 현재의 정치체제에 크게 어긋나지 않는 범위 내에서 국가가 향당의 자율성을 인정해 주는 대신 국가는 군현의 수령 주도권 아래

23) 『반계수록』 권6, 「田制攷說下」, "蓋人非土不生 土非人不墾. 然而土者 一定而不遷者也. 人者 動靜存亡之不可常者也. 是故 本乎田而明其分 則人在其中而自無不均. 不本乎田 而欲察於人 則參差漏脫 無由可察矣. 此理亂之所由分而百事之本也."

향당을 포섭하도록 구상했던 것이다.

유형원은 이이(李珥)가 "향약(鄕約)은 옛날에 우물을 함께하던 사람들이 수직할 때 서로 도와주며 병들었을 때 서로 구원해주며 출입할 때 서로 호위해주었다. 또 자제들로 하여금 동리 서당〔家塾〕이나 기타 상급학교〔黨庠・州序〕에서 교육을 받게 하여 효도와 우애 등의 일에 힘쓰게 하였으니 삼대의 정치가 잘되고 풍속이 선량하게 된 원인이 참으로 여기에 있었다."[24]는 말을 인용하여, 향당을 상호부조와 교화의 단위로 하였음을 알 수 있다. 아울러 이를 바탕으로 '군현(郡縣) → 도(道) → 중앙(中央)'으로 이어지는 교육기관을 통해 교육 시킨 후 현명하고 능력있는 자를 천거하는 공거제(貢擧制)를 주장하였다. 이는 당시의 과거제가 문벌 중심의 폐단으로 인해 우수한 인재가 배출되지 못한다고 보았기 때문이다.

> 우리나라는 다만 문벌만 숭상하고 관습이 두서없게 되어 오직 문벌이 혁혁한 것만 생각할 뿐이요, 사람의 현명 여부는 따지지 않는다. 그리하여 만일 문벌이 대대로 혁혁한 집의 자손이면 아무리 용렬하고 비루한 자라도 고관대작까지 올라갈 수 있지만, 집안이 한미하면 비록 도덕이 훌륭하고 학식이 우수하더라도 선비 축에 들지 못하니 세상을 올바르게 다스리는 도리가 발전하지 못하고 인재가 배출되지 못하며 정치와 법률이 문란해진 것이 모두 다 여기에 기인한다.[25]

따라서 이러한 폐단을 없애고 우수한 인재를 선발할 수 있는 방법이 바로 공거제였다. 그는 공거제의 장점에 대해 다음과 같이 말했다.

---

24) 『반계수록』 권9, 「敎選之制上」, <鄕約事目>, "鄕約, 古也同井之人, 守望相助, 疾病相救, 出入相扶. 且使子弟受敎於家塾・黨庠・州序, 以惇孝悌之義, 三代之治隆俗美, 良由是焉."

25) 『반계수록』 권9, 「敎選之制上」, <鄕約事目>, "本國, 徒尙門地, 俗成苟且, 唯論族世之華楚, 不問行義之修否. 若世閥子孫, 則雖庸才鄙夫, 分通於卿相, 門係寒素, 則雖碩德茂學, 不齒於士類. 世道之不升, 人才之不興, 政刑之紊亂, 皆以此也."

> 모든 세상일은 여럿이 함께 관리하면 사욕을 부리기 곤란하나 혼자 하는 일은 사욕을 부리기 쉬우며, 실적을 따지게 되면 사사로이 꾀를 부리기 어려우나 거짓으로 하면 사사로이 꾀를 부리기 쉽다. 밝은 데는 사욕을 부리기 어려우나 음침한 데는 사욕을 부리기 쉬우며, 장기간을 두고 보는 데는 제 마음대로 하기 어려우나 짧은 기간에 해치우는 데는 저의 마음대로 하기 쉬운 것이다. 그런데 추천에 의해 인재를 선발하는 제도는 향당에서 공정한 여론을 널리 탐문하고, 사람의 평소 착하고 나쁜 행동을 조사한 뒤에 추천할 것을 심사하고, 여러 사람을 모아 존경하는 범절로써 대우하고 보증을 정하여 오랜 기간에 걸쳐 책임지게 한다. 그러나 과거법은 모두 이와 반대다. 이것으로 보면 인재를 추천하는 것이 사욕을 부리기 쉬운가? 과거가 사욕을 부리기 쉬운가?[26]

즉, 유형원에 의하면 한 번의 시험을 통해 인재를 선발하는 과거제보다 공정한 여론과 여러 사람의 보증을 담보로 사적(私的)인 요소를 배제한 최적의 인재선발이 바로 공거제(貢擧制)라 하였으며, 만일 사람을 잘못 추천한 자가 있다면 벼슬을 면직 시키고, 개인적 정실 관계로 사람을 추천한 자는 기만죄로 다스림으로써, 사사로운 정으로 사람을 천거하지 못하도록해 이를 원천적으로 봉쇄하고자 하였다.

이러한 유형원의 '이상사회'의 기획에 대해 오광운(吳光運)은 "전제(田制)로써 기본을 삼아 정자(井字)형을 구획하지 않고도 정전(井田)의 알맹이를 얻었고, 선비 양성, 인재 선발, 관리 임명, 군사 제도, 예교(禮敎), 정법(政法)의 규모와 절목이 서로 막힘이 없이 구비되어, 찬연히 천리(天理)에 합치되었다"[27]라고 평가했던 것이다.

---

26) 『반계수록』 권10, 「敎選之制下」, <貢約事目>, "凡天下之事, 衆共則難私, 獨見則易私, 責實則難私, 以僞則易私, 陽明則難私, 暗秘則易私, 經久則難私, 間暫則易私. 貢擧之法 博採鄕黨公共之論, 覈以平日善惡之實, 明擧而會衆禮興, 保任而徵於久遠. 科擧之法, 一切反是. 據此觀之, 貢擧, 易以容私乎. 科擧, 易以容私乎."

27) 『반계수록』 「서문」, "其書以田制爲本, 不畫井形, 而得井田之實. 然後養士選賢 任官制軍, 禮敎政法, 規模節目, 不泥不礙, 沛然皆合於天理."

Ⅳ. 국가례의 『주례』 이념과 철학적 배경

유형원이 『주례』의 이념을 수용하여 그의 개혁안을 밝힌 저서가 『반계수록』으로 이미 앞에서도 언급한 바와 같이 전제(田制)에 많은 비중을 두고 있다. 이는 양란 이후 피폐된 백성의 삶을 개선하기 위해 전제개혁 없이 불가능하다고 보았기 때문이다.

유형원은 가장 이상적인 토지제도를 정전제(井田制)로 여겼지만, 이는 현실적으로 실현 불가능하다고 보고, 정전제의 효과를 거둘 수 있는 제도로 공전제를 들었다. 그는 옛 제도가 없어진 후에 토지가 공(公)에 있지 않고, 사유(私有)가 되어 세전(世傳)의 물건으로 간주하고 있음으로, 『주례』의 공(公)의 이념을 『반계수록』에서 구현하고자 하였다. 그는 공(公)과 사(私)에 대해,

> 대개 처음 법을 제정하는 자가 약간이라도 이기주의적 생각을 가지게 된다면 만사가 잘못될 것이다. 대체로 공(公)과 사(私) 두 글자는 천리(天理)와 인욕(人欲)이 갈리는 길목이다. 나라를 경영하고 법을 제정할 때 털끝만한 사(私)도 용납해서는 안 된다.[28]

고 하여, 공과 사를 천리와 인욕으로 구분하고, 이를 국가 경영과 제도 수립에 적용하고자 하였다. 즉, 유형원은 삼대의 법은 모두 천리에 바탕을 두어 제정된 반면 후대의 법은 모두 인욕에 바탕을 두고 제정되었기 때문에 폐단이 발생하였다는 것이다. 그러므로 그는 "인욕으로 만든 제도를 행하면서 국가가 제대로 다스려지기를 바란다면 천하에 어찌 이러한 이치가 있겠는가?"라고 오히려 반문하였다.[29] 따라서 유형원은 국가

---

28) 『반계수록』 권19, 「祿制」, <外方官祿磨鍊-縣>, "大凡作法者, 一毫私字意思帶來, 則萬事皆失其正. 蓋公私二字, 天理人欲分辨路頭, 經國立制, 但不可容得分毫私字."

29) 송양섭, 「반계 유형원의 '公' 이념과 이상국가론」 『조선시대사학보』 제64집, 조선시대사학회, 2013. 57쪽 참조.

가 온전히 운영되기 위해서 위정자의 사심 없는 국가운영이 필요하다고 보았던 것이다.

> 천도(天道)는 사사로운 거짓이 섞이지 않았기 때문에 오기(五氣)가 순포(順布)하고 백물(百物)이 살아난다. 위정자(爲政者)가 성실하여 사사로움이 없어서 기강(紀綱)과 법도(法度)가 정연(整然)한 다음에 사람을 사랑하고 사물을 이롭게 하는 혜택이 행해진다.[30]

유형원에 의하면 위정자의 사심 없는 국가운영이 요구되며, 사심 없는 국가운영이야말로 자신이 추구하는 '공'을 실현하는 지름길로 보았으며, 이러한 공의 이념은『반계수록』전편에서 일관되게 흐르고 있다.

> 다만 공전(公田)이라면 공평(公平)하고 균일(均一)하지만 사전(私田)이라면 사사롭고 편벽된다. 공(公)이라면 민에게 항산(恒産)이 있고 인심(人心)에 안정됨이 있어서 교화(敎化)를 이룰 수 있고, 풍속을 도탑게 할 수 있어서 만사가 각기 분수를 얻지 못함이 없지만 사(私)라면 일체 이와 반대 된다.[31]

유형원은 토지의 사적 소유를 반대하고 국가에 귀속시켜 백성에게 나누어 주는 공전제야말로 유형원이 구상한 '공(公)' 이념의 물적 토대로 철저히 공(公)에 바탕하고 있음을 알 수 있다. 그리고 이 공(公)의 이념은 그의 철학에 연유한데, 유형원은 먼저 공사의 개념을 심성론적 차원에서 다음과 같이 말한 바 있다.

> 인심도심(人心道心)의 설에서 일찍이 성명(性命)에 근원한 것이 도심(道心)이며, 형기(形氣)에서 나오는 것을 인심(人心)이라고 하였는데, 이 때문에 공사(公私)의 구분이 없을 수 없으니, 도심은 진실로 순선하고 인심도 좋지 않은 것은 아니지만 욕심에 빠지면 선하지 않게 된다.[32]

---

30)『磻溪雜藁』「政敎」(여강출판사, 1990), "天道無私僞之雜, 故五氣順布, 百物生焉. 爲政者誠實無私, 而紀綱法度, 整然然後, 愛人利物之澤行焉"

31)『반계수록』권2,「전제」하 <田制雜議附>, "只公田則公而均, 私田則私而偏. 公則民産有恒, 人心有定, 敎化可成, 風俗可厚, 萬事無不各得其分, 私則一切反是耳.".

이처럼 유형원은 “사(私) → 인심(人心 : 人欲) → 불선(不善)’에 대비되는 ‘공(公) → 도심(道心) → 순선(純善)의 구도로 공(公)・사(私)를 파악”하였다.[33] 그리고 인심과 도심도 “인심(人心)과 도심(道心)은 단지 리(理)와 기(氣)일 뿐이다. 마음에 있으면 지각(知覺)에 드러나기 때문에 ‘인심’과 ‘도심’이라고 하는 것이다.”[34]라고 하여, 도심을 리(理), 인심을 기(氣)로 파악하고, 임심과 도심은 인간이 지각할 때 드러나는 것이라 하였다. 이미 앞에서 밝힌 바와 같이 유형원은 ‘천리(天理) = 공(公)’, ‘인욕(人欲) = 사(私)’의 관념적 공사관을 국가경영과 제도수립이라는 영역에 적용해야 한다고 하였을 뿐 아니라 “성인(聖人)이 주장하는 바는 한가지로 천리(天理)일 뿐이다. 천리가 소재하는 바에는 비록 형벌과 토벌의 괴로움이 따르더라도 이를 사양하지 않을 것”[35]이라 하였다.

이러한 유형원의 공(公) 이념은 그의 철학적 관점과 밀접한 관련이 있다. 그는 먼저 “무릇 배움은 모름지기 현상을 좇아서 공부해야 하는 것이니, 정미(精微)한 것 또한 이 속에서 얻는 것이다. 어째서인가? 이른바 도(道)라는 것은 사물의 마땅히 해야 할 이치〔理〕니, 따라서 사물 밖에서 이치〔理〕를 구하는 것은 될 수 없다.”[36]고 하여, ‘리(理)를 물지리(物之理)’로 파악하였으며, ‘물지리’를 곧 실리(實理)라 하였다. 그리고 이러한 천리를 잘 따랐던 시대가 바로 삼대라고 하였다.

---

32) 『반계잡고』「又論人心道心書」, “人心道心之說, 嘗以爲原於性命者道心也, 生於形氣者人心也. 是以不無公私之分, 道心固純善, 人心亦未是不好, 流於欲則不善也.”

33) 송양섭, 「반계 유형원의 ‘公’ 이념과 이상국가론」『조선시대사학보』 제64집, 조선시대사학회, 2013. 55쪽.

34) 『반계잡고』 p.95. “人心道心, 只是理氣而已. 以其在心而發於知覺, 故曰人心道心.”

35) 『반계수록』 권2, 「전제」하 <田制雜儀附>, “聖人所主, 一於天理而已. 天理所在, 雖有誅殛討伐之勞. 亦所不辭.”

36) 『반계잡고』「答梁退叔」, “大抵爲學, 須從有形據上做工夫, 其精微處, 亦只在這裡而得之. 何則, 所謂道者, 皆是事物當行之理, 故外事物求理不得也.”

삼대의 제도는 모두 천리(天理)를 좇고 인도(人道)에 따라 제도를 만든 것이어서, 요체가 만물로 하여금 있어야 할 곳을 얻지 못함이 없고 사령(四靈: 龍, 麒麟, 龜, 鳳凰)이 모두 이르도록 하였는데, 후세의 제도는 모두 인욕에 의해 구차하고 편함을 도모하여 제도로 만든 것이어서 요체가 인류로 하여금 미란(靡爛)에 이르게 하고 천지가 막히도록 하니, 옛날의 제도와 완전히 서로 반대가 된다.[37]

이처럼 유형원은『주례』의 공(公) 이념에 입각해서『반계수록』을 저술하였으며, 공의 관념은 그의 철학 체계인 도심설(道心說)에 닿아 있다. 그리고 도심은 천리(天理)로서 그의 이기(理氣) 철학에서 리(理)를 물지리(物之理)로서 실리(實理)로 보았으며, 이러한 철학체계가『반계수록』의 근간이었다. 즉, 유형원은 "자신의 철학적 입장을 통해 공전(公田)의 확립과 정전법의 시행을 주장하고 있는데, 이는 바로 리(理)의 존엄성(尊嚴性)과 실(實)함을 현실 속에서 찾는 사상적 특성이 반영되어 있다고 하겠다. 다시 말해, 당시 현실〔物〕 속에서 개혁을 위해 객관적인 표준〔理〕이 확립되어야 하며, 이 표준은 사회 현실과 유리되거나 대립적인 것이 아니라 구체적인 생업의 문제 속에서 주재성을 드러내야 하며, 바로 표준이 유형원은 "토지를 근본으로 한다(以田爲本)"는 것이다."[38] 이러한 유형원의 주장은『주례』에 보이는 "왕이 제국을 세워 동서남북의 방위를 분별하고 천자와 군신간의 지위를 바르게 하여 도시를 정비하고 읍(邑)이나 리(里)를 구획하고, 관직을 설치하고 직분을 나누어 백성의 표준을 만들어 준다."[39]와 "토지를 경영하여 전야(田野)를 정(井)과 목(牧)으로 정하여 구부(九夫)로써 정(井)을 만들고 …… 땅의 일을 맡겨 공물을 부과하고 세금어 거둬들이도록 명령을 한다."[40]고 한 것에서도 알 수

37)『반계수록』 권26,「書隨錄後」, "三代之制, 皆是循天理, 順人道, 而爲之制度者, 其要使萬物, 無不得其所, 而四靈畢至. 後世之制, 皆是因人欲圖苟便, 而爲之制度者, 其要使人類至於靡爛, 而天地閉塞, 與古正相反也."

38) 정도원,「반계 유형원 실학의 철학적 기저」,『韓國思想과 文化』 제7집, 한국사상문화학회, 2000. 259쪽

39)『周禮』 권1,「天官冢宰上」, "惟王建國, 辨方正位, 體國經野, 設官分職, 以爲民極"

있듯이 표준〔民極〕을 세우는 일과 정전(井田) 논의의 이념을 수용한 것이라고 하겠다.

특히 유형원은 후대(後代)의 전제(田制)가 제대로 운영되지 못한 이유가 토지(土地)가 아닌 인정(人丁)을 기본으로 했기 때문이라고 파악하고, 중국의 역대 토지제도를 살피면서 토지 중심의 전제(田制)가 가진 장점은 동정과 존망이 일정하지 않아 파악하기 어려운 사람을 기준으로 하기보다 일정하여 옮기지 않는 토지를 근본으로 사람을 결부시키는 형태야말로 자신이 생각한 개혁의 가장 중요한 점이라고 강조하였다. 유형원은 이를 '유정제동지의(由靜制動之義)'[41]라고 하면서 주정론(主靜論)으로 뒷받침하였다. '주정(主靜)'은 주돈이의 「태극도설(太極圖說)」에서 유래한 것을 주자(朱子)가 정(靜)은 체(體), 동(動)은 용(用)이라고 하면서 하나의 논리로 발전하였다.[42] 유형원은 주희(朱熹)의 주정론을 활용하여 자신의 전제구상에 설득력을 불어넣었던 것이다.

Ⅴ. 맺음말

이상에서 살펴본 바와 같이 유형원은 『주례』의 이념을 수용하여 『반계수록』를 저술하였다.

유형원은 공전제야말로 모든 제도의 바탕으로서 빈부의 균등은 물론 호구파악, 군대정비 등을 기할 수 있으며, 이는 결국 교화의 바탕이 되는 핵심 제도라고 하였다.[43] 그는 군역의 운영과 관련해 토지로 사

---

40) 『周禮』 권3, 「地官司徒上」 <小司徒>, "乃經土地, 而井牧其田野, 九夫爲井 …… 以任地事, 而令貢賦, 凡稅斂之事"

41) 『반계잡고』 「政敎」, "井田之法, 本地而均人, 由靜禦動之義也. 聖人體天理, 故其制事皆如此, 後世以人丁爲本, 則人無由可均矣."

42) 李佑成, 「初期 實學과 性理學과의 關係-磻溪 柳馨遠의 경우」 『東方學志』 제58집, 연세대학교 국학연구원, 1988. 19~20쪽 ; 송양섭, 「반계 유형원의 공전제론(公田制論)과 그 이념적 지향」, 『민족문화연구』 제58집, 고려대학교 민족문화연구원, 2013. 455쪽 참조.

람을 고르게 하고 토지를 계산하여 병사를 내니 토지를 가진 자는 반드시 역(役)이 있고 역이 있는 자는 반드시 토지를 가지게 되어 토지와 사람이 합일하는 병농일치(兵農一致)를 추구하였다. 이에 대해 홍계희는 공전제야말로 정전제를 시행하지 않으면서 정전의 장점을 잘 살린 것으로 이를 바탕으로 국가와 사회 전반에 대한 제도개혁의 토대가 될 수 있다고 극찬하였으며, 오광운도 "공전제가 전제(田制)를 기본으로 삼아 정자형(井字形)을 구획하지 않고도 정전의 알맹이를 얻었고, 양사(養士)・선현(選賢)・임관(任官)・군제(軍制)・예교(禮敎)・정법(政法)의 규모와 절목이 서로 막힘 없이 구비되어 패연히 천리(天理)에 합치되었다."고 하였다.

아울러 유형원은 공전제와 더불어 이상사회 실현을 위해 반드시 시행되어야 할 제도로 향당제와 공거제를 들었는데, 그가 기획한 '이상국가'의 공간은 국가(國家)와 향당(鄕黨)으로, 중앙정부보다 지방사회에 초점이 두어졌다. 향당은 봉건제 하에서 실질적으로 양민(養民)・교화(敎化)・정령(政令)・군려(軍旅)・형벌(刑罰) 등을 담당한 지방 조직으로서 향당이 담당한 역할을 군현제 하에서 어떻게 구현할 것인가가 그의 기획의 또 하나의 관건이었다. 유형원에 의하면 국가가 향당의 자율성을 인정해 주는 대신에 국가는 군현의 수령 주도권 아래 향당을 포섭하도록 구상하였으며, 아울러 이를 바탕으로 '군현(郡縣) → 도(道) → 중앙(中央)'으로 이어지는 교육기관을 통해 교육 시킨 후 현명하고 능력 있는 자를 천거하는 공거제(貢擧制)를 주장하였다.

특히 유형원은 유가(儒家)에서 이상적인 시대로 여겼던 하・은・주 삼대의 제도는 모두 천리(天理)를 좇고 인도(人道)에 따라 제도를 만든 것인데 비해, 후세의 제도는 모두 인욕(人欲)으로 만들어져 옛날의 제도와 완전히 상반되기 때문에 하・은・주 삼대의 제도를 복원하기 위해서 공(公)에 기반한 주례의 이념이 필수적이었다. 이러한 이념을 충실히 반영

43) 『반계잡고』「政敎」, "公田一行而百度擧矣. 貧富自均, 分數自定, 戶口自明, 軍伍自整, 唯如此而後敎化可行."

하여 저술된 것이 바로『반계수록』이다. 그는 '천리(天理)=공(公), 인욕(人欲)=사(私)', '사(私)→인심(人心), 공(公)→도심(道心)'으로 파악하였는데, 이는 이기(理氣) 철학에서 리(理)를 물지리(物之理)로 실리(實理)로 보았던 철학사상과 일맥상통한다 하겠다.

이러한 유형원의 사상에 대해 일찍이 성호(星湖) 이익(李瀷)은 "조선 건국 이래 수백 년간 시무(時務)를 아는 자는 오직 율곡(栗谷)과 반계(磻溪)뿐이다"라고 하였으며, 연암(燕巖) 박지원(朴趾源)도 그의『허생전(許生傳)』에서 주인공인 허생의 입을 빌어 "반계는 일국의 군정(軍政)을 맡을 수 있는 인물이었지만 속절없이 처사로서 끝마쳤다"고 말한 것은 이미 잘 알려진 사실이다. 특히 다산(茶山) 정약용(丁若鏞)은『반계수록』이『주례』이념을 잘 구현한 모범으로 삼아『경세유표』를 저작하여 당시 조선의 국가례를 일신하고자 하였던 것이다.

<참고문헌>

『周禮』,『禮記』,『十三經注疏』,『大唐六典』,『唐會要』,『尙書』

『朝鮮經國典』,『磻溪隨錄』,『經世遺表』

倪泂聲,『古禮選評』, 臺北: 聯合出版中心, 1978.

徐喜辰,「禮記的成書年代及其史料價値」,『史學史硏究』 北京師範大學史學硏究所 編輯, 1984.

李甲孚,『中國法制史』, 台北 : 聯經出版事業公司, 1988..

李澤厚,『中國古代思想史論』, 北京: 人民出版社, 1986.

이행훈,「예의 본질과 일상성 - 율곡 유교의 실학적 성격과 일상성을 중심으로」『동양고전연구』 제35집, 동양고전학회, 2009.

진희권,「조선시대 법제도를 통해 본 공사관」『동아시아 문화와 사상』 9호, 열화당, 2002.

金洛眞,「柳馨遠의 性理思想」,『동양철학』 제4집, 한국동양철학회, 1993.

김무진,「반계 유형원의 군현제론」,『한국사연구』 제49집, 한국사연구회, 1985.

김선경,「반계 유형원의 이상국가 기획론」,『한국사학보』 제9집, 고려사학

회, 2000.
金駿錫,「柳馨遠의 變法觀과 實理論」,『동방학지』 제75집, 연세대, 1991.
나종현,「17세기 반계(磻溪) 유형원(柳馨遠)의 실리(實理) 개념과 고례(古禮) 추구」,『한국사론』 제57집, 서울대학교 국사학과, 2011.
서정상,「「磻溪 柳馨遠의 國家認識에 관한 考察」,『泰東古典硏究』 제15집, 1998.
송양섭,「반계 유형원의 공전제론(公田制論)과 그 이념적 지향」,『민족문화연구』 제58집, 고려대학교 민족문화연구원, 2013.
송양섭,「반계 유형원의 "公" 이념과 이상국가론」,『조선시대사학보』 제64집, 조선시대사학회, 2013.
安在淳,「柳磻溪 實學思想의 哲學的 基礎」,『道原柳承國華甲紀念 東方思想論攷』, 1983.
吳永敎,「磻溪 柳馨遠의 地方制度改革論 硏究」,『국사관논총』 제57집, 국사편찬위원회, 1994.
李佑成,「初期 實學과 性理學과의 關係-磻溪 柳馨遠의 경우」『東方學志』 제58집, 연세대학교 국학연구원, 1988.
전정희,「반계 유형원의 제도론 연구」,『사회과학연구』 제17집, 전북대학교 사회과학연구소, 1990.
鄭求福,「磻溪 柳馨遠의 社會改革思想」,『역사학보』 제45집, 1970.
정도원,「반계 유형원 실학의 철학적 기저」,『韓國思想과 文化』 제7집, 한국사상문화학회, 2000.
정병련,「유반계의 이기, 심성론」,『동양철학연구』 제13집, 동양철학연구회, 1992.
정병련,「반계 유형원의 철학사상」,『다산학보』 제14집, 다산학회, 1993.
정호훈,「17세기 體制 改革論의 전개와 周禮」,『한국실학연구』 제10집, 한국실학학회, 2005
千寬宇,「磻溪 柳馨遠 硏究(上・下)」,『역사학보』 제2～3집, 1952～53
최윤오,「반계 유형원의 봉건・군현론과 공전제」,『동방학지』 제161집, 연세대학교 국학연구원, 2013.
최윤오,「반계 유형원의 공전・사전론과 공전제 계보」,『이화사학연구』 제46집, 이화사학연구소, 2013.
추제엽,「반계(磻溪) 유형원(柳馨遠)의 리기심성설(理氣心性說)과 그 실학적 단초」,『한국사상사학』 제37집, 한국사상사학회, 2011.

Abstract

Reception of Zhouli(周禮) and Theory of National Li(國家禮) in Late Joseon Period - Bangye Yu Hyeong-Won's Idea of National Ritual and Zhouli / Kim, In-Gyu

This study is to examine 'Bangye Yu Hyeong-Won's Idea of National Ritual Zhouli' on 'Acceptance of Zhouli and National Ritual in Late Joseon.' As is generally known, Yu Hyeong-Won is the father of Realist School of Confucianism and through his writing Bangyesurok, he tried to renew Joseon society based on the idea of *Zhouli (周禮)*. His writing Bangyesurok first started as nine-square field system (井田制) collapsed, which led disappearance of public field (公田) and persistiveness of private field (私田). In other words, he believed that expansion of private field deepened merger of land, which accelerated fall of peasants and consequently, incurred a crisis. Thus, he tried to arrange measures both to reinforce national control over land through public field system and to protect peasants through distributing rights for field harvest (收田權) on Bangyesurok. Second, he supposed that legal system had been enacted to meet one's selfish interests and desires〔私欲〕after Qin-Han (秦漢) and its contradictions had not been solved, which caused evils to be accumulated. Third, he criticized that reclusive scholars and those who wished to be government officials did not pay enough attention on study of governing.

Philosophical basis of Bangyesurok is particularly upon an idea of publicness, an ideology of Zhouli and the notion of this idea of publicness has a structure of 'publicness (公) → pure mind not contaminated with selfish interests (道心) → pure virtue (純善),' a contrast to 'privateness (私) → human mind with selfish interests and desires (人心(欲)) → evil (不善)' and it is connected to theory of human mind and moral mind (人心道心說) on study of human nature. Yu Hyeong-Won grasped moral mind as Li (理) and human mind as

Qi (氣); connected them to the law of nature (天理) and human desire (人欲) yet again and; considered Li (理) as logic of things (物之理) of actual logic (實理) - this philosophical system served as foundation of Bangyesurok. In other words, Yu Hyeong-Won argued establishment of public field and implementation of public field system through his own philosophical stance, which is reflection of his ideological features to find dignity and actuality of Li (理) in reality.

Key words: 'publicness (公), *Zhouli(周禮),* nine-square field system(井田制), public field(公田), private field (私田), law of nature(天理), human desire (人欲).

退溪學論叢 第29輯(121～140쪽)

退溪詩에 나타난 學朱子 精神 硏究

李 貞 和*

목 차

Ⅰ. 들어가는 말
Ⅱ. 退溪의 學問 認識
Ⅲ. 退溪詩에 나타난 學朱子 精神
Ⅳ. 맺는 말

論文 抄錄

배움이란 끝이 없으며 평생 계속해야 할 사업으로 인식한 것이 退溪가 朱子의 가르침을 통해 전수한 학문 정신의 핵심이다. 퇴계는 주자의 학문 정신을 본받아 聖學의 완성에 정진하기 위해 독실하게 공부한 학자였다. 말할 때와 침묵할 때, 움직일 때와 멈출 때, 사양할 때와 받을 때, 가질 때와 줄 때, 벼슬할 때와 물러날 때마다 퇴계는『朱子大全』를 통해서 궁구한 주자의 가르침에 입각해 행하였던 것이다. 퇴계의 공부는 학문의 이치를 몸소 체득해가는 깨달음의 공부였다. 퇴계의 난숙한 학문은 口耳之學으로는 미칠 수 있는 것이 아니었던 것이다.

「存心」시에서 퇴계는 주자의 가르침을 상기하여 성학을 실천하려는 생각에 자신의 굳은 의지를 표출하게 된다.「示諸友」시에 등장하는 臥雲庵과 觀善齋는 주자가 학문을 강론하던 공간인데, 퇴계는 이 두 공간을 제재로 삼아 주자의 가르침을 일깨우고 있다. 儒者의 공부는 생활 속의 실천적 삶으로 귀결되어야 한다는 것이 이시의 要諦이다.「觀朱子大全書~」시는 시공을 초월하여 항상 주자를 스승으로 받들고 싶은 퇴계의 간절한 심정을 표출하고 있다.

* 동양대학교 교양학부 교수.

▌ 논문투고일: 2017.05.31 / 심사개시일: 2017.06.16 / 게재확정일: 2017.06.28

주자를 존모한 퇴계는 眞樂의 경지를 山水之樂에서 체득하였음을 시화하기도 한다.「玩樂齋」시는 주렴계에서 주자로 계승되는 道學의 연원을 궁구하여 그 이치를 깨닫는 즐거움이 바로 시공을 뛰어넘는 학문의 즐거움이요 진정한 기쁨임을 나타내고 있다.「吟詩」에서는 시를 지으려는 사람일수록 배속의 속되고 지저분한 훈혈 같은 것을 깨끗이 씻어내야 함을 알 수 있는데, 속기를 제거해야 한다는 주자의 가르침을 일깨우고 있다.「三月三日 用晦庵先生一字韻」시는 山水에서 講學하며 지냈던 주자의 학문 정신을 되새기며, 산수에서 성학을 궁구하는 것이야말로 자신에게 진정한 樂을 가져다주는 가장 큰 動因임을 보여주고 있다.

퇴계시에는 고요히 은거하는 幽人의 마음이 표출되어 있으니, 이는 武夷山에서 隱者로 살았던 주자의 산수취향과도 심정적으로 일치하고 있음을 보인 것이다. 군자의 介潔한 마음을 상징하기도 하는 매화는 주자와 퇴계 모두 자신의 시정신을 투사하는 매개체로 사랑받은 자연물이다. 주자와 퇴계는 산수자연 속에서 幽人으로 살아가면서 聖學을 講究하고 그 이치를 터득하였다는 점에서 상통하고 있다.「天光雲影臺」시에 나타난 감탄의 어조는 幽人에게 다가오는 感興의 순간을 각인시킨다는 점이 특징적이다. 퇴계는 幽人의 삶이 제공하는 혜택을 보여주고 있는데, 그것은 天理에 대한 깊은 사유와 깨달음임을 알 수 있다.「次韻金舜擧學諭~」시에 형상화된 학주자 정신은 幽人의 마음으로 우주만물에 대한 이치를 궁구하여 마침내 天理의 體用을 깨달았다는 데에 의미가 있는 것이다.

주제어: 퇴계, 주자, 성학, 실천, 깨달음.

Ⅰ. 들어가는 말

退溪 李滉(1501-1570)은 朱子(1130-1200)에 대해 자신이 스승으로 받드는 분이며, 天下 古今의 선비들이 스승으로 받드는 분이라고 追崇한 바 있다.[1] 주자는, “시에서 착한 것을 말한 것은 착한 마음을 감발할 수 있고 악한 것을 말한 것은 常道를 벗어난 뜻을 징계할 수 있으니, 시의 쓰

임이 성정의 바름을 얻는 데로 돌아갈 따름이다.[2]"라고 언급한 바 있다. 性情의 바름을 吟詠한 퇴계의 正心詩에서는 시를 통해 이러한 朱子의 정신을 계승하려는 學朱子의 실천 의지가 내재되어 있다. 사람은 말초적 욕구를 버려야 하늘의 이치와 같은 순수한 본성으로 살아갈 수 있는데 인욕을 막아(遏人欲) 천리를 보존하는(存天理) 학문[3] 정신에서 儒家의 淳正文學이 완성될 수 있었다.

퇴계의 삶은 '마음의 다스림'을 골자로 하여 수양해 간 것에 그 의미가 있다. 마음이란 것은 육안으로 볼 수 없으나 그것이 言行으로 나타나는 개체가 바로 사람이다. 그렇기 때문에 바른 마음을 지녀야 바르게 행동할 수 있는 것이다. 퇴계는 도산십이곡을 지어 바른 마음의 본질은 '仁'으로 귀결됨을 일깨우기도 하였다.[4] 주지하다시피 퇴계는 朱子書에 심취해 학문에 힘쓰고 마음을 진작시켰던 학자였으니, 주자가 『大學』의 「誠意章」을 개수한 것에 대해 특별한 의미를 부여하고 그의 노고를 기린 「明誠齋」 시[5]를 통해서도 이를 확인할 수 있다.

지금까지 퇴계시 연구에 있어 주자시와의 상관관계를 다룬 논저들이 발표되었으니, 논의의 핵심을 간추리면 다음과 같다. 王 甦는 퇴계시에 반영된 사상적 연원을 주자로 파악하고, 주자가 퇴계에게 준 영향은 지극히 광범한 것임을 입증한 바 있다.[6] 金周漢은 주자의 「武夷櫂歌」 시에 주목한 퇴계의 시정신을 입증하였는데, 퇴계의 관심은 경물 묘사에 있는 것이

---

1) 『退溪先生文集內集』 卷16, 「答奇明彦 論四端七情」. "朱子吾所師 亦天下古今之所宗師也"

2) 『論語』 卷之二, 「爲政」. "凡詩之言 善者 可以感發人之善心 惡者 可以懲創人之逸志 其用 歸於使人得其情性之正而已"

3) 李貞和, 『退溪 李滉의 詩文學 硏究』, 보고사, 2003, 106쪽.

4) 『退溪先生文集內集』 卷43, 「陶山六曲之一」 其三. "淳風이 죽다 ᄒᆞ니 眞實로 거즌마리/人性이 어디다 ᄒᆞ니 眞實로 올ᄒᆞᆫ마리/天下애 許多英才를 소겨 말솜ᄒᆞᆯ가"

5) 『退溪先生文集內集』 卷5, 「次韻奉酬安孝思見寄」 其三. "明誠旨訣學兼庸 白鹿因輸兩進功 萬里一原非頓悟 眞心實體在專攻"

6) 王 甦(李章佑 譯), 『退溪詩學』, 중문, 1997, 78쪽.

아니라, 學問入道次第[7]로 이어진 시상의 흐름에 있다는 점을 강조한 바 있다. 지금까지 선행 연구에서는 주자의 학문 정신을 주제로 한 퇴계시의 심층적인 논의보다는 그 사상을 이해하려는 차원에서 시세계를 살펴보는 것에 치중되어왔다. 주자의 학문 정신을 존모하여 이를 형상화한 퇴계시의 저변에는 學朱子 정신이 무르녹아 있다. 따라서 본고는 퇴계시에서 추출할 수 있는 학주자 정신의 특징을 살펴보고자 한다. 학주자 정신은 아직까지 시문학 분야에 대한 논의가 충분히 이루어지지 않은 실정이므로 이와 관련하여 깊이 있는 穿鑿이 요구되고 있다.

Ⅱ. 退溪의 學問 認識

山水에 隱居한 주자는 天心으로 진리를 궁구하는 것에 삶의 의미를 두고 살았던 선비였다.[8] 배움이란 끝이 없으며 평생 계속해야 할 사업으로 인식한 것이 퇴계가 주자의 가르침을 통해 전수한 학문 정신의 핵심이다. 그는 마음을 잡고 보존하는 操存 공부와 스스로 살피는 省察 공부에 지나치게 얽매이지 말아야 함을 주장하며 조급하게 학업을 성취하는 것을 경계하였다.[9]

> 晦菴 朱夫子는 亞聖의 자질이 뛰어나 河洛의 전통을 이어 도덕이 높으며 功業이 크다. 經傳의 뜻을 밝혀 천하의 후세 사람에게 다행하게 가르친 것이 귀신에게 물어도 의심이 없고, 백 대 후에 성인이 나타나기를 기다려도 의혹되지 않을 것이다. …(중략)… 지금 이 서찰의 말은 그 당시 師友들 사이에서 성현의 要訣을 강명하고, 공부를 권장한 것이었으니 저들과 같이 범범하게 논한 것과는 다르고 어느 것이나 사람의 뜻을 감동시키며 사람의 마음을 흥기시키지 않은 것이 없다.[10]

---

7) 金周漢, 「퇴계의 주자시 이해」, 『退溪學硏究論叢』 제4권, 경북대 퇴계연구소, 1997, 316쪽.

8) 李貞和, 「길 위에서 주희선생을 뵙다」, 『영주문화』 통권60호, 2012, 88쪽.

9) 신창호, 『함양과 체찰』, 미다스북스, 2010, 150쪽.

이글에서는 주자가 지닌 亞聖의 빼어난 자질을 칭송하고 있는데, 이는 그가 옛 聖賢의 典籍에 대한 주석 및 찬술을 완성하였다는 점을 근거로 하고 있다. 학문 연원은 河圖와 洛書로부터 이어온 것이니 주자는 유가의 정통을 계승한 학자임에 틀림없음을 사실로 보여주고 있다. 특히 퇴계는 주자의 書札이야말로 공부하는 사람에게 감화를 주는가 하면 공부하는 사람의 마음을 흥기시켜서 학문에 정진할 수 있도록 권면하는 역할을 하고 있음을 강조하고 있다. 퇴계는 주자의 글을 읽은 뒤에야 비로소 학자의 길로 진입할 수 있었음을 고백한 바 있는데, 다음의 글이 그러하다.

> 퇴계선생께서, "내가 젊어서부터 학문에 뜻을 두어, 공부를 한 학문이 없었다고는 할 수 없었으나, 현명한 스승이나 벗을 만나 어렵고 의혹되는 것을 질문하고 토론하지 못하였기 때문에, 도리에 대해서 확실한 소견을 가지지 못하였고, 학문이 성취되기도 전에 갑자기 벼슬길에 오르게 되자 더욱 학문에 전념할 수 없었다. 그러다가 몇 해 전부터『朱子大全』을 읽고 조금 깨달은 바가 있었다. 그러나 어찌 감히 그 門墻의 깊고 그윽한 곳이야 엿볼 수 있었겠는가."라고 하셨다.[11]

이글을 통해 퇴계는 일찍이 聖學을 추구하기 위해 고뇌한 젊은 시절이 있었다는 점을 짐작할 수 있다. 현명한 스승이나 벗을 만나기가 현실적으로 어려웠던 당시의 형세를 상세히 언급한 대목에서 이를 확인할 수 있다. 또한 그는 宦路에서 보낸 세월 또한 성학에 전념할 수 없었던 이유가 되기에 충분한 요인임을 있는 그대로 보여주고 있다. 이글에서는 퇴계가 주자의 책을 통해 성학을 추구하는 학자의 삶과 길이 무엇인지

---

10)『退溪先生文集內集』卷42,「朱子書節要序」. "晦菴朱夫子 挺亞聖之資 承河洛之統 道巍而德尊 業廣而功崇 其發揮經傳之旨 以幸敎天下後世者 旣皆質諸鬼神而無疑 百世以俟聖人而不惑矣 …(中略)… 今夫書札之言 其一時師友之間 講明旨訣 責勉工程 非同於泛論如彼 何莫非發人意而作人心也"

11)『退溪先生言行錄』1,「學問」. "先生曰 余自少有志於學 不可謂無學問之功 然不得與明師友難疑辨惑 於道理 殊無的見 學未優而遽至登仕 則又不專於索業矣 自近年讀朱子大全 稍有見處 然安敢測其門牆之深奧乎"

를 깨닫고 이를 실천하게 되었다는 사실을 알 수 있다. 그가 주자의 글을 구해 학문에 정진하던 당시의 기록은 다음의 글에 잘 나타나 있으니, 퇴계는 주자의 학문 정신을 본받아 성학의 완성에 정진하기 위해 독실하게 공부한 학자임을 보여주고 있다.

> 퇴계선생께서 일찍이 서울에서 『朱子全書』를 구하여 문을 닫고 들어앉아서 조용히 읽기를 시작하여 한여름 내 그치지 않았다. 그래서 혹 누가 더위로 몸이 상할 염려가 있다고 경계하면, 선생은 말하기를, "이 책을 읽으면 가슴 속에서 문득 시원한 기운이 생기는 것을 깨닫게 되어 저절로 더위를 모르게 되는데, 어찌 병이 나겠는가." 하였다.12)

위의 글에서는 그의 가까이에 있는 가족이나 比隣들의 우려 또한 나타나 있으니, 무더운 날씨에 몸이 상할 것을 염려하는 마음이 그러한 예에 해당된다. 퇴계는 강인한 정신의 힘으로 무더위를 잘 견뎌 청신한 기상을 체득하는 것이 중요하다고 생각하였으므로, 공부하는 사람에게 있어 무더위 따위는 장애가 되지 않음을 깨우쳐주고 있다. 퇴계의 학주자 정신은 맑고 시원한 기상을 지닌 주자의 마음을 닮고 있다. 이글을 통해 여름날의 무더위조차 아랑곳하지 않고 讀書三昧에 들어있는 퇴계의 학문적 열정을 알아차릴 수 있다. 이처럼 퇴계는 주자의 책을 통해 주자의 학문을 배우고 익히는 것에 열과 성을 쏟았기 때문에 書冊이 글자의 획마저 희미해질 만큼 닳았다고 하는데, 다음의 글에서 이러한 정황이 잘 나타나 있다.

> 선생의 집에 매우 오래되고 글자의 획이 거의 희미해진 『朱子書』 사본 한 질이 있었는데, 선생이 읽어서 그렇게 된 것이었다. 그 뒤에 사람들이 이 책을 많이 박아 내자, 선생은 새 책을 얻을 때마다 반드시 대조하여 고치고 표시하여 다시 한 번 읽으므로 章마다 환하고 글귀마다 익숙해져서, 그것을 몸과 마음에 受用하는 것이 마치 직접 손으로 잡고 발로 디디듯, 귀로 듣고 눈으로 보

12) 『退溪先生言行錄』 1, 「讀書」. "先生嘗得朱子全書都下 閉戶靜觀 歷夏不輟或以暑熱致傷爲戒 先生曰 講此書 便覺胸襟生凉 自不知其暑 何病之有"

는 듯하였다. 그러므로 일상생활에 있어서 말하고 침묵하며, 動하고 靜하며, 사양하고 받으며, 취하고 주며, 나아가 벼슬하며 물러나 조용히 사는 일 등에 대한 의리가 이 책의 그것과 들어맞지 않는 것이 없었다. 혹 남이 어렵고 의심나는 것을 질문하는 일이 있으면, 선생은 반드시 이 책에 의거해서 대답하였는데, 역시 事情과 道理에 합당하지 않음이 없었다. 이것은 모두 자기가 몸소 깨닫고 실제로 믿어 마음과 정신에 녹아든 결과이니, 한갓 책에만 의지해서 귀로만 듣고 입으로만 말하는 것으로는 미칠 수 있는 것이 아니었다.[13]

학자에게 있어 열과 성을 다해 배우고 익히는 것 이외에, 자신이 공부한 것을 제대로 실천하는 것 역시 중요하였다. 위의 글에서는 퇴계의 공부야말로 배우고 익힌 것을 잘 실천하는 것에 의미를 두었음을 강조하고 있는데, 일상생활의 一擧一動을 예로 들어가며 보여주고 있다. 다시 말하면 말할 때와 침묵할 때, 움직일 때와 멈출 때, 사양할 때와 받을 때, 가질 때와 줄 때, 벼슬할 때와 물러날 때마다 퇴계는 주자의 책에서 배우고 익힌 聖學의 가르침에 입각해 행하였던 것이다. 퇴계의 공부는 학문의 이치를 몸소 체득해가는 깨달음의 공부였던 것이다. 따라서 이글에서는 퇴계의 난숙한 학문은 口耳之學의 공부법으로는 미칠 수 있는 것이 아님을 강조하고 있다. 즉 귀로 들은 내용을 입으로만 말하고 끝내버리는 공부, 즉 口耳之學과 같은 얄팍하고 가벼운 학문 자세로는 깨달음의 공부가 이루어질 수 없음을 보여준 것이다.

習書	書道를 익히며
字法從來心法餘	자법이란 본래 심법의 표현이니
習書非是要名書	명필이 되려고 글씨를 익히는 것은 아니네.
蒼羲制作自神妙	창힐 · 복희 제작은 저절로 신묘한데

13) 『退溪先生言行錄』1, 「讀書」. "先生家 有朱子書寫一帙 卷帙甚舊 字畫幾刓 乃讀而然也 其後人多印出 每得新帙 必校讎點竄 溫習一過 章章融會 句句爛熟 其受用 如手持而足蹈 耳聞而目睹 故日用之間 語默動靜 辭受取予 出處進退之義 無不脗合於是書 人或質疑問難 則必援是書而答之 亦無不合於事情宜於道義焉 是乃實見得信得及 心融神會之所致 非靠書冊徇口耳之所可能也"

魏晋風流寧放疎	위 · 진의 풍류인들 어찌 방탕하고 서툴겠는가.
學步吳興憂失故	오흥을 배우려다 고보마저 잃기 쉽고
效顰東海恐成虛	동해를 본뜨려다 헛것 될까 두렵네.
但令點畫皆存一	다만 점 · 획마다 순일을 지녔다면
不係人間浪毁譽[14]	인간세상의 부질없는 훼예에 걸릴 것이 없네.

이시에서 子法이란 곧 心法에서 나오는 것임을 보여준 것은 書道의 깊이는 마음의 수양과 관련되어 있음을 일깨우기 위함이라 사료된다. 敬을 통해 天理를 온전히 보존하고 사사로운 욕심을 제거하는 것이 君子가 추구해야 할 마음 수양의 요체인 것이다. 그렇기 때문에 퇴계는 글씨를 배우는 목적은 名筆에 있는 것이 아님을 강조하고 있는 것이다. 또한 퇴계는 명필의 필치를 본뜬다거나 단순히 서체를 따라 배우는 것에서 神妙한 書道가 완성되지 않음을 보여주었다. 이시의 핵심은 尾聯의 "點畫存一"인데, 이 말은 주자의 「書字銘」[15] 가운데 "一在其中 點點畫畫(한 점마다 한 획마다 순일함이 그 속에 있어야 한다.)"을 전고로 한 것이다. 이처럼 주자는 순일한 정신이 깃든 글씨를 쓰는 것이 중요함을 보여준 바 있는데, 퇴계 역시 이러한 마음가짐으로 書道를 익혀야 함을 일깨운 것이 위의 작품이다.

Ⅲ. 退溪詩에 나타난 學朱子 精神

1. 存心의 의지

聖學을 실천하는 君子의 삶은 날마다 조심하고 두려워하며 삼가는 마음가짐으로 생활하여도 오히려 부족하다[16]고 생각하며 끊임없이 자기

14) 『退溪先生文集內集』 卷3, 「和子中閒居二十詠」 其三.
15) 『退溪全書』 第二十一冊, 「古鏡重磨方」, <書字銘>.
16) 『退溪先生文集內集』 卷7, 「進聖學十圖箚 幷圖」. "兢兢業業 小心畏愼 日復一日猶以爲未也"

마음을 갈고 닦는 것이라고 할 수 있다. 퇴계는 仁과 같은 마음의 美德이 변하지 않게 간직하고 덕이 사라지지 않도록 본성을 길러주는 수양, 즉 存心養性이 중요하다는 점을 일깨우는 시를 제작하였다. 이럴 때 그의 마음은 朱子의 가르침을 상기하여 聖學을 실천하려는 생각에 자신의 굳은 의지를 표출하게 된다.

存心	마음을 보존함
同醉昏昏儻有醒	함께 취한 가운데 깬 사람이 혹여 있더라도
最難操守驗鐘聲	무엇보다 어려운 것은 굳게 잡아 지키는 것이네.
直方工力皆由我	직방의 공력이란 자기로부터 말미암으니
休遣微雲點日明[17]	밝은 해에 새털구름 엉기게 하지는 마오.

이시에서는 天理를 굳게 잡아 지키려는 마음을 시화한 것이라 할 수 있다. 퇴계는 이러한 마음 자세가 바로 儒者가 평생 견지해야 할 것임을 보여주고 있는데, 이는 그가 存心을 詩題로 삼아 시상을 전개했다는 점에서도 유추할 수 있는 것이다. 위의 시 轉句에서는 聖學의 완성이란 자기 자신의 노력에 달려있음을 일깨우고 있다. 이는 "묘한 곳은 스스로 깨달아야 하는 것(妙處自應從我得)[18]"이라고 읊은 주자의 시정신과 일맥상통하는 것이다. 위의 시에 나타난 퇴계의 가르침은 仁과 같은 美德의 結實로 충만해진 자신의 내면이 형성되었다고 할지라도 늘 修身을 멈추지 않는 노력이 수반되어야 仁을 평생 잘 보존하며 살 수 있다는 것인데, 이를 통해 진정한 存心의 경지에 이른 퇴계의 참모습을 확인할 수 있다. 結句의 "밝은 해(日明)"는 진리의 길을 향해 나아갈 수 있도록 비춰주는 良心을 비유한 것이라고 여겨진다. 또한 結句에 등장하는 "새털구름(微雲)"이란 맑고 푸른 하늘을 가리는 대상인데, 맑고 푸른 하늘은 天理를 뜻하는 것이다. 따라서 "새털구름(微雲)"은 천리의 구현을 막는

17) 『退溪先生文集內集』 卷3, 「林居十五詠」 其十二.

18) 『退溪先生文集內集』 卷3, 「湖南卞成溫秀才字汝潤來訪 留數日而去」. "妙處自應從我得 晦庵詩句爲君吟"

人慾을 비유하는 시어라고 여겨진다.

示諸友	여러 벗에게 보임
臥雲庵裏存心法	와운암에서는 존심하는 법을 배웠고
觀善齋中日用功	관선재에서는 일용사물을 배웠네.
要識講明歸宿處	밝게 이야기한 결론을 알고 싶으면
請將踐履驗吾躬[19]	부디 실천에 옮겨 내 몸으로 징험하게.

이시에 등장하는 臥雲庵과 觀善齋는 주자가 학문을 강론하였던 공간인데, 이시의 起句와 承句에서 퇴계는 이 두 공간을 제재로 삼아 주자의 가르침을 일깨우고 있다. 이 시에서는 고요한 隱居의 공간에서 거처할지라도 存心 省察하는 공부를 하지 않는다면 단지 無爲徒食하는 것에 지나지 않을 수 있다는 경계의 뜻이 담겨 있다. 日用의 공부가 중요함을 일깨우는 퇴계의 언표는 생활의 공간과 도를 실천하는 공간이 따로 분리된 것이 아니라, 자신이 생활하는 지금 여기가 바로 도를 배우고 실천하는 공간임을 강조하고 있다. 儒者의 공부는 반드시 歸宿處가 있으니, 생활 속의 실천적 삶으로 귀결되어야 한다는 것이 이시의 要諦인 것이다.

주자대전을 보니 육방옹의 사람됨을 자주 칭찬했는데 방옹은 끝내 한번 와서 도를 물었다는 말을 듣지 못했으므로 느낌이 있어 적음 (觀朱子大全書 亟稱陸放翁之爲人 放翁終未聞一來問道 有感而作)

木鐸千年振考亭	천년이라 목탁이 고정에서 메아리쳐
達材成德幾豪英	재덕을 이룩하니 영웅호걸은 몇이던가.
可憐當日蓮花老	가련하네, 그 당시 연화 노인이
終詫詩狂自絶聽[20]	'시광'이라 자랑하며 끝내 도를 안 물었으니.

위의 詩題에 의하면 陸放翁(陸游, 1125-1210)의 사람 됨됨이를 칭찬하

19) 『退溪先生文集內集』 卷3, 「示諸友」.

20) 『退溪先生文集內集』 卷3, 「觀朱子大全書 亟稱陸放翁之爲人 放翁終未聞一來問道 有感而作」.

는 주자의 모습이 담겨 있다. 육방옹은 만여 수에 달하는 작품을 남긴 시인으로도 널리 알려져 있는데, 憂國衷情의 시가 대표적이다. 시 속에는 작가의 정신이 내재되어 있기 때문에, 육방옹의 내면세계는 憂國衷情의 시를 비롯한 수많은 작품 속에 잘 나타나 있음을 물론이었다. 위의 轉句에는 육방옹에 대한 안타까움이 표출되어 있는데, 이는 또한 주자와 같은 시대를 살 수 없는 퇴계 자신에 대한 안타까움과도 詩想이 교차하고 있다. 퇴계가 만일 육방옹과 같은 시기를 보내고 있었다면 才德을 두루 갖춘 주자를 스승으로 공경하였을 뿐만 아니라 주자와 함께 講論하였을 것이리라 짐작된다. 이시는 시공을 초월하여 항상 주자를 스승으로 받들고 싶은 퇴계의 간절한 심정을 표출하고 있다.

2. 眞樂의 경지

주자는 「仁智堂」[21]시에서 "내가 어질고 지혜로운 마음 부끄럽지만(我慙仁知心), 우연히 절로 산수를 좋아하게 되었네(偶自愛山水)."라고 읊은 바 있다. 산수자연을 좋아하는 그의 진심에서 우러나온 즐거움을 고백한 주자의 심중에는 樂山樂水에 근거를 둔 儒家의 山水之樂이 자리해 있으니, 이것이 바로 眞樂의 경지이다. 주자를 존모한 퇴계 역시 眞樂의 경지를 山水之樂에서 체득하였음을 시화하기도 한다.

玩樂齋	완락재
主敬還須集義功	공경을 주로 함은 의를 모은 공력이니
非忘非助漸融通	잊지 말며 조장하지도 말고 점차 융통해야
恰臻太極濂溪妙	주렴계의 태극 묘리를 깨닫게 되는 날
始信千年此樂同[22]	천년이라 이 즐거움을 비로소 믿는다네.

詩題에 등장하는 玩樂이란 명칭은 원래 朱子의 「名堂室記」[23]에 "道와

21) 『朱子大全』 卷9, 「武夷精舍雜詠」 其二.
22) 『退溪先生文集內集』 卷3, 「陶山雜詠 幷記 十八絶」 其三.

理를 즐겨 玩賞하여 내 생을 마칠 때까지 싫어하지 않는다(樂而玩之 固足以終吾身而不厭).”라는 말을 전고로 삼은 것이다. 轉句에 등장하는 周濂溪(1017-1073)는 “성인의 道는 仁義中正일 뿐인데, 그것을 지키면 귀하고, 그것을 행하면 이롭고, 그것을 확충하면 하늘과 땅에 짝을 이루는 것이다. 어찌 쉽고 간단하지 않으며, 어찌 알기가 어렵겠는가? 지키지도 않고 행하지도 않으며 확충하지도 않을 뿐이다.”[24]라고 언급한 바 있다. 주렴계의 주장에 따르면 성품대로 하고 편안하게 하는 사람이 곧 聖人인 것이다.[25] 주렴계에서 주자로 계승되는 道學의 연원을 궁구하여 그 이치를 깨닫는 즐거움이 바로 시공을 뛰어넘는 학문의 즐거움이요 진정한 기쁨임을 나타내고 있다.

吟詩	시에 대해 읊음
詩不誤人人自誤	시가 사람을 그르치지 않고 사람이 스스로 그릇되니
興來情適已難禁	흥이 오고 정이 가면 참기가 어렵네.
風雲動處有神助	풍운이 이는 곳엔 신의 도움이 있으며
葷血消時絶俗音	훈혈이 녹을 때 속된 소리가 끊어지네.
栗里賦成眞樂志	도연명은 賦를 지으면 진정 마음이 즐거웠고
草堂改罷自長吟	두보는 시를 고친 뒤에 절로 길게 읊조렸네.
緣他未著明明眼	제각기 밝게 밝게 착안을 못하기 때문인데
不是吾緘耿耿心[26]	내 어찌 반짝이는 이 마음을 함봉하리.

이시에서 퇴계는 시를 통해 체득할 수 있는 경지는 俗氣가 사라진 마

23) 『朱子大全』 卷78, 「明堂室記」. “及讀中庸 見其所論脩道之敎而必以戒愼恐懼爲始 然後 得夫所以持敬之本 又讀大學 見其所論明德之序而必以格物致知爲先 然後 得夫所以明義之端 旣而觀夫二者之功 一動一靜 交相爲用 又有合乎周子太極之論 然後 又知天下之理幽明鉅細遠近淺深無不貫乎一者 樂而玩之固足以終吾身而不厭 又何暇夫外慕哉”

24) 『周子全書』, 「通書」, <道>. “聖人之道 仁義中正而已矣 守之貴 行之利 廓之配天地 豈不易簡 豈爲難知 不守 不行 不廓耳”

25) 『周子全書』, 「通書」, <誠幾德>. “性焉安焉之謂聖”

26) 『退溪先生文集內集』 卷3, 「陶山雜詠 幷記 十八絶」 其四.

음에서 우러난 것임을 고백하고 있다. 위의 시 頷聯에서, 퇴계는 마음속의 俗氣가 사라진 상태를 葷血이 녹아버린 것으로 형상화하고 있다. 훈혈이란 속기가 사라진 맑고 깨끗한 시인의 마음을 상징하는 것인데, 훈혈은 주자의 시정신과 무관하지 않는 시어이다. 이시에서는 시를 지으려는 사람일수록 배속의 속되고 지저분한 훈혈 같은 것을 깨끗이 씻어내야 함을 알 수 있다. 위의 시에 나타난 훈혈은 바로 속기를 제거해야 한다는 주자의 가르침을 일깨우는 시어라고 할 수 있다. 퇴계는 이러한 훈혈이 사라진 시인들 가운데 특히 陶淵明과 杜甫와 같은 시인들을 손꼽을 수 있다고 여겼다. 그들의 시가 널리 추앙받는 까닭은 속기가 제거된 마음에서 우러난 시를 지었기 때문임은 물론이다.

三月三日 用晦庵先生一字韻 3월3일, 회암 선생의 일자운을 사용해 지음

出處昧所適	출처에 어둡구나, 어디가 맞는지
龍鍾抱沈疾	어리석은 이 몸이 고질병을 안고 있네.
夙尙在丘壑	산골에 묻혀 사는 것이 내 바라는 바이니
遯跡甘離索	외떨어져 달갑게 자취를 감추었네.
寧知落虛名	허명에 걸릴 줄을 어찌 알았으리
晦藏慙不密	깊이 숨지 못한 것이 부끄럽네.
(中略)	(중략)
每蒙天語溫	언제나 임의 말씀은 따사로우니
轉覺臣心怵	신하의 마음은 도리어 송구하옵니다.
明朝放還山	내일 아침에 풀리어 산으로 돌아가
歸愚眞第一[27]	옛 삶을 되찾는 것이 진정 제일이네.

위의 시는 朱子詩를 用韻하여 지은 작품인데, 퇴계시 가운데 주자의 작품에 和·次韻한 것들이 적지 않다. 이시를 통해 퇴계는 出處의 문제로 인한 갈등이 적지 않았으며, 宦路에의 浮沈 또한 심하였음을 짐작할 수 있다. 이러한 상황은 나라를 사랑하는 신하의 속 깊은 마음, 곧 충심에

27) 『退溪先生文集內集』 卷3, 「三月三日 用晦庵先生一字韻」.

서 기인한 것이라 여겨진다. 그에게 있어 벼슬살이는 달가운 것만이 아니라 허명에 걸려 과오라도 저지르게 되면 자신이 추구하는 성학은 실천하지 못하는 상황보다 더 낭패를 당하는 일은 없는 것이었다. 따라서 퇴계는 산수자연 속에서 講學하며 지냈던 주자의 학문 정신을 되새기며, 산수자연 속에서 聖學을 궁구하는 것이야말로 자신에게 진정한 樂을 가져다주는 가장 큰 動因임을 보여주고 있다. 퇴계는 만물이 소생한다고 알려진 3월 3일에 시를 지으면서도 봄의 경관을 묘사하는 것에는 신경을 쓰지 않고 있다. 오로지 그는 내일이라도 당장 산수자연으로 돌아가서 성학을 궁구하는 삶을 살기를 바라는 자신의 마음을 털어놓고 있을 따름이다.

3. 幽人의 마음

퇴계시에는 고요히 은거하는 幽人의 마음이 표출되어 있으니, 이는 武夷山에서 隱者로 살았던 주자의 산수취향과도 심정적으로 일치하고 있음을 보인 것이라 할 수 있다. 일찍이 주자는 산수자연 속에 은거하며 사는 사람들이 모두 자연과의 합일을 이루는 것은 아님을 설파한 바 있다.[28] 특히 주자시에서는 자연과의 합일을 이루며 살아가는 자신의 산수취향을 알아주는 사람은 드물다는 것을 넌지시 보여준 바 있다. [29] 퇴계는 자신의 산수취향이야말로 주자의 그것과 다르지 않음을 시화하였는데, 이를 통해 주자의 학문 정신이 퇴계에게 계승됨을 확인할 수 있다.

梅梢明月	매화나무 가지 끝의 밝은 달
天上冰輪若霣團	천상의 얼음바퀴 둥그렇게 떨어져서
庭前玉樹掛梢端	뜰 앞의 매화나무 가지 끝에 걸렸네.

28) 李貞和, 「武夷櫂歌의 사상적 지향점과 선비 형상 연구」, 『孔子學』 제24호, 한국공자학회, 2013, 136쪽.

29) 『朱子大全』 卷9, 「武夷精舍雜詠」, <釣磯>. “永日靜垂竿 玆心竟誰識”

渚宮淸艶雖藏好　　저궁이니 청염을 감추어도 좋겠지만
何厭幽人百匝看[30]　幽人이 백번 두루 보아도 어찌 싫다 할 리 있으리.

이 시의 結句에서 매화를 백번이나 완상하는 幽人은 바로 주자를 지칭하고 있다. 위의 시는 주자가 "내가 매화를 읊으려 하노니 어떻게 읊어야 하리. 백 천 번 매화나무를 돌고 또 도니 말 없는 곳에 시구가 있구나."[31]라고 한 시구를 전고로 하고 있어서 퇴계시와 주자시는 그 의상이 상통하고 있다. 매화를 惑愛하는 그의 마음은 幽人의 그것과 심정적으로 일치하고 있다. 군자의 介潔한 마음을 상징하기도 하는 매화는 주자와 퇴계 모두 자신의 시정신을 투사하는 매개체로 사랑받은 자연물이다. 이시는 어둠을 밝히는 달빛이 제공하는 시각적 이미지가 얼음바퀴(冰輪)와 청염(淸艶) 등의 시어와 어우러져 시인의 청정한 시정신을 함축하고 있다는 점이 특징적이다. 이시에 등장하는 달과 매화나무야말로 朝市로부터 멀리 떨어진 장소에서 고요히 숨어사는 幽人의 孤寂感을 위무하는 자연물임에는 틀림없다.

天光雲影臺　　천광운영대

活水天雲鑑影光　하늘빛 구름 그림자가 활수에 비치니
觀書深喩在方塘　책에서 얻은 깊은 깨달음이 연못에 들어있네.
我今得意淸潭上　내가 맑은 연못 위에서 참뜻을 얻었으니
恰似當年感歎長[32]　감탄을 길게 하면 그 시절과 꼭 같네.

詩題에 나타난 "天光雲影"이란 말은 주자의 「觀書有感」[33]시 중에서 "天光雲影共徘徊(하늘빛 구름 그림자 함께 서성이네.)"에서 따온 것이다.

30) 『退溪先生文集內集』 卷3, 「韓上舍永叔 江墅十景」 其七.
31) 『朱子大全』 卷7, 「元範尊兄示及十梅詩 風格淸新 意氣深遠 吟玩累日 欲和不能 昨夕自白鹿玉澗歸偶得數語」 其十 <賦梅>. "我欲賦梅花 梅花若爲賦 繞樹百千回 句在無言處"
32) 『退溪先生文集內集』 卷3, 「陶山雜詠 幷記 十八絶」 其十三.
33) 『朱子大全』 卷2, 「觀書有感」.

起句에 등장하는 “活水” 역시 「觀書有感」 시 尾聯의 “爲有源頭活水來(샘에서 맑은 물이 끊임없이 흘러드네.)”를 전고로 한 시어이다. 活水는 썩지 않고 생명력이 있는 살아있는 만물의 근원이라는 의미를 지닌다.[34] 주자는 책을 보다가 느낀 감회를 연못으로 흘러드는 맑은 샘물에 빗대어 시화하였는데, 퇴계는 위의 시를 지어 주자가 그러했듯이 자신 또한 이러한 감회를 체득하게 되었음을 보여주었다. 자신이 책 속에서 이치를 훤히 알게 된 것은 역시 그 이치가 마음에 虛靈·明覺한 體用으로 갖추어져 있기 때문이다.[35] 주자와 퇴계는 산수자연 속에서 幽人으로 살아가면서 聖學을 講究하고 그 이치를 터득하였다는 점에서 상통하고 있다. 結句에 나타난 감탄의 어조는 幽人에게 다가오는 感興의 순간을 각인시킨다는 점이 특징적이다.

次韻金舜擧學諭 題天淵佳句 二絶 학유 김순거의 천연대 제한 가구에 차운한 절구 두 수

此理何從問紫陽	어찌 하면 이 이치를 주자께 여쭈어 볼 수 있을까
空看雲影與天光	운영과 천광을 속절없이 보고 있네.
若知體用元無間	체와 용이 본래 사이 없음을 알 것 같으니
物物天機妙發陽	사물마다 천기 지녀 발양이 묘하네.
鱗爲陰物羽爲陽	비늘은 음이 되고 깃털은 양이 되어
一在飛潛自顯光	잠기고 나는 사이 절로 빛이 드러나네.
正是幽人觀樂處	바로 이 幽人이 보고 즐기는 곳에
灘聲何事抑還揚[36]	여울 소리 무슨 일로 눌렸다가 다시 솟네.

퇴계는 이시를 지어 朱子書에 담긴 그의 가르침은 자연물을 통해서

34) 김영숙, 『퇴계선생 권17, 퇴계시 넓혀 읽고 깊은 맛보기』, 영남퇴계학연구원, 2014, 108쪽.

35) 李九義, 「朱子 觀書有感 詩의 韓國的 受容」, 『朝鮮時代 詩人과 詩精神Ⅱ』, 지성인, 2016, 480쪽.

36) 『退溪先生文集內集』 卷3, 「次韻金舜擧學諭 題天淵佳句 二絶」.

직접 체득할 수 있음을 보여주고 있다. 제1연의 起句와 承句에는 주자에게 자신의 생각을 질의할 수 없는 심정이 나타나 있는데, 이로써 주자를 스승으로 尊慕하는 퇴계의 마음을 감지할 수 있다. 제1연의 轉句는 주자의 「送林熙之詩」를 전고로 한 것이다. 그는 朱子書를 통해 天理의 심오한 이치를 공부했기 때문에 사물에 내재된 天機가 무엇인지를 알고 있었던 것이다. 주자시에는 天理의 體用에 대한 깨달음을 보여주고 있는데, 「送林熙之詩」[37]가 그러한 예에 해당된다.

제2연에 등장하는 幽人의 모습은 산수에서 은거하며 강학했던 주자를 떠올릴 수 있는데, 이러한 모습은 퇴계 자신이 지향하는 것이기도 하다. 일찍이 퇴계는 산수를 좋아하는 자신의 마음을 "泉石膏肓"이라는 말로 설명한 바 있으니, 이러한 품성으로 인하여 그는 유인의 삶을 지향할 수 있었다. 퇴계는 幽人의 삶이 제공하는 혜택을 보여주고 있는데, 그것은 天理에 대한 깊은 사유와 깨달음임을 알 수 있다. 이시에 형상화된 학주자 정신은 幽人의 마음으로 우주만물에 대한 이치를 궁구하여 마침내 天理의 體用을 깨달았다는 데에 의미가 있는 것이다.

Ⅳ. 맺는 말

배움이란 끝이 없으며 평생 계속해야 할 사업으로 인식한 것이 퇴계가 주자의 가르침을 통해 전수한 학문 정신의 핵심이다. 퇴계는 주자의 書札이야말로 공부하는 사람에게 감화를 주는가 하면 공부하는 사람의 마음을 흥기시켜서 학문에 정진할 수 있도록 권면하는 역할을 하고 있음을 강조하였다. 또한 퇴계는 주자의 글을 읽은 뒤에야 비로소 학자의 길로 진입할 수 있었음을 고백한 바 있다. 퇴계는 주자의 학문 정신을 본받아 성학의 완성에 정진하기 위해 독실하게 공부한 학자였다. 말할 때와 침묵할 때, 움직일 때와 멈출 때, 사양할 때와 받을 때, 가질 때와

37) 『朱子大全』 卷6, 「送林熙之詩 五首」.

줄 때, 벼슬할 때와 물러날 때마다 퇴계는『朱子大全』를 통해서 궁구한 주자의 가르침에 입각해 행하였던 것이다. 퇴계의 공부는 학문의 이치를 몸소 체득해가는 깨달음의 공부였다. 퇴계의 난숙한 학문은 口耳之學으로는 미칠 수 있는 것이 아니었던 것이다.

「存心」시에서 퇴계는 주자의 가르침을 상기하여 성학을 실천하려는 생각에 자신의 굳은 의지를 표출하게 된다.「示諸友」시에 등장하는 臥雲庵과 觀善齋는 주자가 학문을 강론하였던 공간인데, 퇴계는 이 두 공간을 제재로 삼아 주자의 가르침을 일깨우고 있다. 儒者의 공부는 생활 속의 실천적 삶으로 귀결되어야 한다는 것이 이시의 要諦이다.「觀朱子大全書~」시는 시공을 초월하여 항상 주자를 스승으로 받들고 싶은 퇴계의 간절한 심정을 표출하고 있다.

주자를 존모한 퇴계는 眞樂의 경지를 山水之樂에서 체득하였음을 시화하기도 한다.「玩樂齋」시는 주렴계에서 주자로 계승되는 도학의 연원을 궁구하여 그 이치를 깨닫는 즐거움이 바로 시공을 뛰어넘는 학문의 즐거움이요 진정한 기쁨임을 나타내고 있다.「吟詩」에서는 시를 지으려는 사람일수록 배속의 속되고 지저분한 훈혈 같은 것을 깨끗이 씻어내야 함을 알 수 있는데, 속기를 제거해야 한다는 주자의 가르침을 일깨우고 있다.「三月三日 用晦庵先生一字韻」시는 산수자연 속에서 講學하며 지냈던 주자의 학문 정신을 되새기며, 산수자연 속에서 聖學을 궁구하는 것이야말로 자신에게 진정한 樂을 가져다주는 가장 큰 動因임을 보여주고 있다.

퇴계시에는 고요히 은거하는 幽人의 마음이 표출되어 있으니, 이는 武夷山에서 隱者로 살았던 주자의 산수취향과도 심정적으로 일치하고 있음을 보인 것이라 할 수 있다. 군자의 介潔한 마음을 상징하기도 하는 매화는 주자와 퇴계 모두 자신의 시정신을 투사하는 매개체로 사랑받은 자연물이다. 주자와 퇴계는 산수자연 속에서 幽人으로 살아가면서 聖學을 講究하고 그 이치를 터득하였다는 점에서 상통하고 있다.「天光雲影臺」시에 나타난 감탄의 어조는 幽人에게 다가오는 感興의 순간을 각인

시킨다는 점이 특징적이다. 퇴계는 幽人의 삶이 제공하는 혜택을 보여주고 있는데, 그것은 天理에 대한 깊은 사유와 깨달음임을 알 수 있다.「次韻金舜擧學諭~」시에 형상화된 학주자 정신은 幽人의 마음으로 우주만물에 대한 이치를 궁구하여 마침내 天理의 體用을 깨달았다는 데에 의미가 있는 것이다.

<참고문헌>

『論語集註』, 성균관대 대동문화연구원, 1971.

『周子全書』, 국립중앙도서관 소장본.

『朱子大全』, 중화당, 1986.

朱熹(朱子大全 飜譯硏究團 옮김),『朱子大全』, 전남대 철학연구교육센터·대구한의대 국제문화연구소, 2010.

『(增補) 退溪全書』, 성균관대 대동문화연구원, 1987.

퇴계학총서 간행위원회,『退溪全書』, 사단법인 퇴계학연구원, 1996.

김영숙,『퇴계선생 권17, 퇴계시 넓혀 읽고 깊은 맛보기』, 영남퇴계학연구원, 2014.

金周漢,「퇴계의 주자시 이해」,『退溪學硏究論叢』제4권, 경북대 퇴계연구소, 1997.

신창호,『함양과 체찰』, 미다스북스, 2010.

辛鎬烈 譯,『퇴계시』, 한국정신문화연구원, 1990.

王 甦(李章佑 譯),『退溪詩學』, 중문, 1997.

李九義,「朱子 觀書有感 詩의 韓國的 受容」,『朝鮮時代 詩人과 詩精神Ⅱ』, 지성인, 2016.

李貞和,『退溪 李滉의 詩文學 硏究』, 보고사, 2003.

李貞和,「길 위에서 주희선생을 뵙다」,『영주문화』통권60호, 2012.

李貞和,「武夷櫂歌의 사상적 지향점과 선비 형상 연구」,『孔子學』제24호, 한국공자학회, 2013.

Abstract

A Study on the spirit to learn from Ju Ja in the Poetry of Toegye / Lee, Jeong-hwa

It is important that Toegye's mind is constantly learning and practicing. Toegye thought that hurried study was pointless, and thought steady study was successful. This view stems from the knowledge learned from Ju Ja, and he recognized Ju Ja's scholarly spirit as invaluable value. Toegye revealed that he studied passionately and studied ju ja's teachings. Toegye depicted the study of enlightenment and emphasize his efforts. He liked to live in a quiet place and liked the space of mountains and rivers.

Toegye realized his epiphany while reading, and expressed his enlightenment. Poetry is the very man. Poetry acts as a discipline to control minds and purify minds. The Poetry of Toegye include a sense of enlightenment, a sense of stability, a sense of loyalty, respect for Ju Ja, and a fondness for reading. Also, The Poetry of Toegye provide the right feeling, provide deep reflection, and are the potential strength of the mind.

Key words: spirit, value, enlightenment, reflection, mind.

退溪學論叢 第29輯(141～165쪽)

<창선감의록>에서 서술된 '창선'의 시대적 의미*

이 선 혜**

목 차

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 작품의 서사구조 분석
1. 인물의 성격과 사건 전개
2. 주제형성
Ⅲ. 효행 서사를 통한 '창선'의 의미
Ⅳ. 결론

論文 抄錄

<창선감의록>은 화진의 지극한 효 실천의 서사구조가 중심이 되고 있다. 화진은 유아기부터 정부인의『효경』교육을 통해 성장하며, 그의 삶의 명제는 시종일관 효의 실천에 있다. 집안을 이끌어가야 하는 장자이지만 어리석고 무능한 형인 화춘으로 인해 가정이 파괴되고 가문의 위기를 수반하는 사건이 설정되고, 어질고 후덕한 효성스러운 동생 화진을 통해 심씨 모자는 개과하여 인간의 바른 본성을 찾게 된다. 화진은 심씨와 화춘의 갖은 학대에도 효성과 우애를 끝까지 지키고자 했으며, 자신의 목숨을 바쳐서라도 백행의 근본인 효를 실행했다. 결국 심씨와 화춘은 감화되어 개과천선한다. 선한 본성을 찾게 된 심씨와 화춘은 화진을 아끼고 사랑하게 되어 가정의 화목함을 이루게 된다. 그리고 지극한 효심을 간직하고 실천한 화진은 국가에도 큰 공을 세워 나라의 사직에 충성을 바친 우직한 신하로 진국공에 봉해져서 가문을 빛내는 영광스러움에도 기여한다. 이처럼 화진은 순수한 마음으로 효를 실천하여 나

* 이 논문은 부산대학교 기본연구지원사업(2년)에 의하여 연구되었음.
** 부산대학교 교육학 박사.
▌ 논문투고일: 2017.06.15 / 심사개시일: 2017.06.16 / 게재확정일: 2017.06.28

라에 큰 공을 세우고 부모를 영예롭게 하여 가문을 빛냄으로써 효의 시작과 끝을 이룬 진정한 의미의 효를 실천한 인물임을 알 수 있다.

<창선감의록>에서는 인간의 본성은 원래 선하며, 부모에 대한 지극한 효도가 선행의 기본임을 주인공 화진의 효행 실천을 통해 강조하고자 하였다고 볼 수 있다. 욕심에 의해 본성이 가려져 자신의 본분을 망각하고, 가정과 가문을 몰락의 지경에까지 이르는 문제적 상황을 화춘을 통해 제시하고, 극심한 고난을 겪으면서도 인간의 본성을 끝까지 지킨 화진이라는 인물을 통해 스스로의 본성을 찾게 만들어 모든 문제적 상황과 갈등을 해소시킨다. 인간의 본성인 효의 실천으로 본성이 가려져 있던 심씨 모자의 본성을 회복할 수 있도록 하여 가정의 문제를 해소하고, 나아가 가문의 번영과 사회의 안녕까지도 이루게 됨을 보여주고 있다.

또한 이러한 효를 통한 선행의 실천으로 타인도 개과하여 선하게 만드는 것이 진정한 선을 실천하는 것임을 화진을 통해 제시하고자 한 것이다. 작품에서 효행은 타인의 본연지성을 회복하게 하여 선을 행할 수 있도록 하기 위한 방편인 것이다. 본인이 선을 실천하는 것에 머물지 않고 남이 선을 행하도록 도와주는 것이 진정한 선이고, 이러한 선을 드러내어 알리는 것이 <창선감의록>에서 작가가 의도한 '창선'의 의미임을 알 수 있다. 이것은 당시 조선이라는 혼란한 현실에서 작가는 스스로 행하는 선행과 더불어 타인도 선을 행할 수 있도록 도와주는 진정한 선을 통해서만 가정 내의 위계문제, 처첩 갈등, 형제간의 갈등, 정치적 대립 등 모든 불안정한 사회질서가 조화롭게 회복될 수 있음을 강조한 것이다.

주제어: 창선감의록, 창선, 효행 서사구조, 본성 회복, 효의 실천.

Ⅰ. 서 론

조선 후기 조성기에 의해 창작되었다고 알려진 <창선감의록>은 김만중이 창작한 <구운몽>·<사씨남정기>와 더불어 소설사에서 중요한 위치를 차지하는 작품이다. <창선감의록>은 한문과 국문으로 표기되어 많은 필사본과 다양한 형태의 이본이 전하며 당대 광범위한 독자층[1]을 두

루 확보한 대단한 인기가 있는 소설이었다. 또한 소설에 비판적이었던 조선시대 사대부들로부터도 긍정적인 평가를 받은 작품이며, 심지어 사대부가 여성들에게도 좋은 작품으로 평가[2]받았다.

<구운몽>과 <사씨남정기>는 둘 다 구성이 치밀하고 성격묘사나 심리묘사의 방법을 적절하게 갖춘 것이 큰 장점이다. 우아한 문체로 흥미로운 사건을 만들어낼 수 있다는 것을 보여주어 소설의 격조를 높이면서 독자층 확대에 커다란 기여를 했다. 후대의 소설이 두 작품에서 마련한 전례를 이용하고자 한 것은 당연한 일이다. <창선감의록>은 <사씨남정기>에서 볼 수 있는 설정을 더욱 복잡하게 만든 작품의 첫 예라고 할 수 있다. 조성기(1638~1689)가 지었다면 창작 시기가 그리 뒤떨어지지 않는다. 선행을 표창하고 의로움에 감동되도록 한다는 제목을 내세워 소설 긍정론을 유도하였고, 얽히고설켜 벌어지는 사건을 만드는 솜씨를 자랑해 독자를 끌어들였다. 사대부 가문에서의 갈등과 모함을 다루면서 모해당하는 여자의 남동생까지 등장시켜 다면적인 관계를 형성했다. 결국 사태의 진상이 밝혀져 가문과 나라의 풍파를 일으킨 악인은 개과천선하는 데에 이른 것은 예상될 수 있는 결말이지만, 거기까지 이르는 과정에 흥미를 가중시키는 요소가 풍부하게 갖추어져 있다. 다른 여러 소설과 공통된 설정이 풍부하게 발견된다. 그런 설정들이 유기적인 관계를 맺고 작품의 통일성과 다양성을 보장해주는 것은 대단한 발전이다. 소설이 길고 복잡해지는 계기를 만들었다.[3]

조성기가 <창선감의록>를 지었다는 근거는 그의 5대손인 松南 조재삼(1808~1866)의 『송남잡지』와 『졸수재집』의 기록[4]에 의한 것이다. 물론

---

1) 김병권, 「창선감의록의 이중표기화와 독자기대」, 『한국문학논총』 제13집, 1992. ; 이지영, 「<창선감의록>의 이본 변이 양상과 독자층의 상관관계」, 서울대학교 박사학위논문, 2003.

2) 이원주, 「고전소설의 독자의 성향」, 『한국학논집』3, 계명대학 한국학연구소, 1975.

3) 조동일, 「한국문학통사 3」, 지식산업사, 2007, 128～129쪽.

4) 『조성기가 지은 소설은 『창선감의록』과 『장승상전』인 것으로 전해진다』, 『松南雜識』 권7, 서울대학교 소장. 『대부인(조성기의 어머니)은 총명하고 슬기

조성기 창작설에 대한 반론[5]도 진행되어 왔으나, <창선감의록>의 작가는 지금까지 논의[6]된 바에 의하면 拙修齋 조성기로 보는 것이 학계의 통론이다. 조성기의 학문의 경향은 퇴계의 주리론과 율곡의 주기론을 절충한 성리학자라고 평가받고 있다.[7] 작가로서의 조성기에 대한 논의는 <창선감의록>를 이해하는 범위 내에서 생애와 문학적 소질이 개략적으로 언급[8]되었고, 그의 문학관은 김창흡과 왕래한 서찰의 분석으로 부분적으로 밝혀진 것[9]이 있다. 또한 조성기 창작설을 전제로 조성기의 사유

로워 고금의 사적과 奇傳을 모르는 것이 없을 만큼 널리 듣고 잘 알았는데, 만년에는 누워서 소설 듣기를 좋아하여 잠을 그치고 시름을 좇는 자료로 삼았다. 府君(拙修齋)이 항상 남의 집에 못 본 책이 있다는 말을 들으면 힘을 다해서 구해 읽었다. 또한 자신이 古說에 의거 연역해서 수책을 엮어 바치기도 하였다.』, 『拙修齋集 권12, 행장』

5) 이병기, 「조선어문학명저해제」, 『문장』 2권 8호, 1940.
차용주, 「<창선감의록> 해제」, 『<창선감의록>』, 형설출판사, 1978.
이원주, 「<창선감의록> 소고」, 『동산 신태식박사 고희기념논총』, 계명대 출판부, 1979.
정길수, 「<창선감의록>의 작자 문제」, 『고전문학연구』 23, 한국고전문학회, 2003.

6) 김태준, 『증보조선소설사』(박희병 교주), 한길사, 1990.
김병권, 「창선감의록연구」, 부산대학교 석사학위논문, 1982.
엄기주, 「창선감의록연구」, 성균관대학교 석사학위논문, 1984.
정규복, 「창선감의록의 유가사상과 소설사적 의미」, 『다곡이수봉선생회갑기념논총 고소설연구논총』, 1988.
임형택, 「17세기 규방소설의 성립과 <창선감의록>」, 『동방학지』 57, 연세대학교 국학연구원, 1988.
김병권, 「17세기 후반 창작소설의 작가사회학적 연구」, 부산대 박사학위논문, 1990.
민찬, 「조성기의 삶의 방식과 <창선감의록>」, 『천봉이능우박사 칠순기념논총』, 1990.
진경환, 「<창선감의록>의 작품구조와 소설사적 위상」, 고려대 박사학위논문, 1992.
이내종, 「<창선감의록>의 원본과 조술본에 대하여」, 『고소설사의 제문제』, 집문당, 1993.

7) 배종호, 『한국유학사』, 연세대학교 출판부, 1990.
유명종, 『조선후기의 성리학』, 이문출판사, 1985.
이병도, 『한국유학사』, 아세아문화사, 1988.

8) 엄기주, 앞의 논문, 1984.

9) 이종호, 「삼연 김창흡 연구(그일): 동악, 오산시에 대한 졸수재와의 논쟁을

체계와 <창선감의록>의 관련성에 대한 연구[10]가 진행되었으며, 조성기의 사유와 <창선감의록> 작자의식의 차이점[11]에 대한 연구가 있다.

17세기 후반에 나타난 <사씨남정기>와 <창선감의록>은 16세기부터 생성된 성리학적 교화담론과 연계되어 성리학적 이념을 더욱 굳건히 하기 위해서 교화의 목적으로 창작된 도덕소설, 윤리소설이라는 논의들[12]이 진행되었다. 또한 17세기 작가는 그들이 속해 있는 사회현실을 비판하고 새로운 방향을 모색하였으며, 그들이 창작한 소설에 현실의 모순을 종합적으로 반영하고 그 모순을 개선하여 이상적인 사회실현을 지향한다고 하였다.[13]

조선은 불교와 귀족정치의 폐해를 비판하며 성리학을 나라를 다스리는 근본사상으로 표방한 혁명세력이 성리학적 이상국가 건설을 표방한 나라였다. 성리학 또는 유학은 안으로는 성인의 인품과 학덕을 완성하고 밖으로는 이를 현실에서 구현하는 이상사회를 만들어가는 것을 목표로 한다. 인간은 우주의 보편타당한 법칙(天理, 天命)을 부여받았기 때문에

중심으로」, 『한국한문학연구』 9, 한국한문학연구회, 1987.

10) 김병권, 앞의 논문, 1990.
민찬, 앞의 논문, 1990.
이종묵, 「조성기의 학문과 문학」, 『고전문학연구』 7, 한국고전문학회, 1992.
이승복, 「조성기와 <창선감의록>」, 『고전소설과 가문의식』, 월인, 2000.

11) 이지영, 「조성기 사유와 <창선감의록> 작자의식의 간극에 대하여」, 『고전문학연구』 38, 한국고전문학회, 2010.

12) 임형택의 앞의 연구(1988), 김수연의 「창선감의록의 '개과천선'과 악녀 무후」(『한국고전여성문학연구』 25, 고전여성문학연구회, 2013, 박길희의 「<창선감의록>의 효제담론과 보상의 교화성」(『한국고전문학연구』 28, 한국고전문학연구회, 2013) 등이 있다.

13) 김병권(1990)은 "조성기는 <창선감의록>에서 선과 악의 대립이 없는 無不善의 경지를 지향하고, 당시 모순된 사회현실과 정치현실을 부정적으로 인식하고 그 비판을 통해 공존적 和樂을 모색하였다고 할 수 있다. 그리고 양반 사회의 화합을 위해 지배 이념을 강화하려는 일면이 있지만, 전체적으로는 충효라는 윤리의식의 바탕에서 부정적 사회, 정치적 현실을 개량하여 공존을 모색하고자 하였다"라고 하였다.

인간성을 본질적으로 신뢰하였다. 자신의 지나치거나 부족한 기질을 교정하면 선한 본성을 온전하게 발휘할 수 있다고 보았다. 따라서 성리학에서는 보편타당한 법칙을 궁구하고(窮理) 자신의 본성을 다 발휘(盡性)할 것을 주장하였다.

소설은 인물이 살아가는 이야기를 표현한 문학이다. 이 이야기를 통하여 인간이란 무엇이며, 인간은 어떻게 살아야 하는가에 대한 문제에 대하여 생각하도록 하는 문학이다. 문학 작품은 작가가 몸담고 있는 시대의 사회와 문화, 작가의 사유체계를 반영한다. 작품에 스며들어 있는 작가의 사상과 정서는 문학 작품의 주제와 연관되어 있으며, 이것은 작가가 작품을 창작한 의도와 맞닿아 있다. 그렇기 때문에 작가의 사상과 정서를 찾는 것은 작품 주제의식을 드러내는 것이며 문학 작품을 읽는 이유가 된다고 볼 수 있다. 작가를 포함한 당대인의 사상과 정서, 사회, 문화가 그대로 담겨있는 고전소설을 읽고 이해하는 일은 먼저 작품 창작 당시의 사상과 사유체계, 문화적 바탕 위에서 이루어져 한다. 다시 말해 고전소설은 작품을 창작한 작가의 시각으로 읽혀지고 이해되어져야 할 것이다.

<창선감의록>의 작가는 제목에 '창선(彰善)'을 내세우고 있다. 또한 작품 서두에 "무릇 사람이라면 남자거나 여자거나 귀하거나 천하거나 반드시 충효를 근본으로 삼아야 한다. 형제간의 우애나 부모 자식 간의 사랑, 착한 일을 즐기고 덕을 행하려는 마음이 모두 여기에서 비롯되기 때문이다. 자손이 잘되고 부귀영화를 누릴 수 있는 복은 이미 먼 곳에서부터 시작되니, 그 기반이 튼튼하면 잠시 위태롭더라고 나중에는 편안하게 되나 기반이 충실하지 못하면 잠시 복을 누리더라도 나중에는 위태롭게 된다. 이는 당연한 이치이다."(19쪽)라고 제시하고 있다.

'창선'은 남의 착한 행실을 드러내어 찬양한다는 사전적 의미를 가지고 있다. 그런데 작가가 선행을 하는 인물상을 제시하여 그 인물을 본받게 하려는 교화의식만으로 작품을 창작하였다고 치부하기엔 뭔가 미진함이 남는다.

작가는 단순히 권선징악이라는 윤리적 도덕규범 고취를 위해 작품을 창작했을까? 작가는 왜 '사람의 착한 행실을 드러내는 데'초점을 맞추었을까? 작가가 생각하는 '善'은 무엇이며, 왜 그 '선'을 드러내어 밝히려고 했을까?라는 의문에 착안하여 필자는 작가의 의도를 제목과 서언에 제시한 '창선'에 한정하여 살펴보고자 한다. 특히 인물의 지극한 선의 실천과 이를 통한 개과의 의미, 당대의 혼란한 상황 속에서 '창선'의 교화적 의미는 무엇인지 알아보고자 한다.

Ⅱ. 작품의 서사구조 분석

1. 인물의 성격과 사건 전개

<창선감의록>[14]은 중심인물인 화진과 심씨·화춘 모자와의 갈등을 중심으로 사건이 전개되고 있다. 즉 선을 행하는 대표적인 인물인 화진과 선을 행하지 않고 악을 행하는 인물인 심씨와 화춘, 조녀, 범한, 장평 사이에 벌어지는 대립과 갈등을 그려내고 있다.

심씨·화춘 모자와 화진의 갈등은 상춘정의 사건을 발단으로 시작된다. 이것은 심씨의 "내가 형옥을 박대한 것은 선공의 편애가 너무 심해서 마음이 상한 데다가 상춘정의 일 때문에 원한이 뼛속까지 사무쳤기 때문이었어."(202쪽)라고 심정을 토로하는 장면에서도 알 수 있다. 여기서 '마음이 상한'일은 화욱이 상춘정에서 우리 집을 망칠 자는 화춘이라 질책을 하고, 집안을 일으킬 자는 화진이라고 칭찬한 일에 대해서 분한 마음이 원한으로까지 사무쳤음을 의미한다. 이날 상춘정의 일로 화춘이 심씨에게 하소연하고, 심씨는 이러한 화욱의 태도로 인해 화진이 장자 자리를 노린다고 오해하면서 화진을 구박한다. 화춘도 부친이 화진만을 사랑하는 데 질투하여 범한과 장평 무리와 어울려 방탕한 생활을 하며 정

14) 이지영 옮김, 「창선감의록(彰善感義錄)」, 『한국고전문학전집 010』, 문학동네, 2010.

실인 임부인을 내쫓고 조녀를 첩으로 들이게 되고, 이로 인해 가정의 질서가 무너지게 되고 화진의 시련도 극대화된 것이다.

작품 속에서 화진은 효성이 지극하며 형제간에 우애가 있는 인물로 제시된다. 화진은 오륜 가운데 효가 가장 중요하다고 생각한다. 이것은 화진이 "사람이 사는 데 오륜이 중요하며 오륜 중에서도 부자의 인륜이 가장 중요합니다. 아버지와 어머니는 하나입니다."(37쪽)라는 말을 통해서도 알 수 있다. 또한 화춘의 행실이 사나워지고 말이 거칠어지자 부인 임씨가 개탄하며 "아버님의 지극한 덕행과 도련님의 효성스러움은 서방님께서도 모두 눈으로 보시고 쑥 증기를 쐬듯 감화를 받으셨을 것입니다."(27쪽)라고 눈물로 충고했다.

화진 부부가 심씨를 죽이기 위해 안방에 자객을 들게 했다는 고발장 접수로 관아에 잡혀와서도, 자신이 누명을 밝히고자 한다면 어머니와 형에게 해가 미친다고 판단하여 모두 자신의 죄라고 인정한다. 자신이 죽음 앞에서도 효를 실천하는 화진에 대해 하춘해가 "이 사람이 참으로 효성스럽구나. 죽음 앞에서도 동요하지 않으니 나도 어쩔 수 없겠어."(138쪽)라고 화진을 두고 어질고 효심 있는 군자라고 말한다. 주변의 인물들은 한결같이 화진의 효성과 어진 인품을 인정하고 동양에서 성인의 전형이라고 할 수 있는 순임금에 버금가는 인물로 평하고 있다.

화진이 유배지에서 귀양 생활을 할 때에도 다음과 같이 묘사되고 있다.

> 그러나 한림은 남달리 어질고 효성과 우애가 지극한 사람이었다. 밥을 먹다가도 어머니 생각이 나고 경치를 구경하다가도 형을 그리워했다. 어머니를 걱정하며 눈물을 흘렸고, 꿈속에서는 형을 그리워하는 시를 지었다. 또 하늘의 흰구름을 보면 고향에 가고팠고, 잠자리에 들면 형제가 함께하지 못하는 이부자리가 허전했다.
>
> "단 하루만이라도 어머니와 형님의 사랑을 받을 수만 있다면, 그날 저녁에 죽는다 해도 여한이 없겠다."
>
> 그 밖에는 부귀를 누리고 싶은 마음도 처자식과 즐겁게 살고 싶은 마음도 없이, 모든 게 뜬구름 같고 허공에 떠도는 티끌만 같았다.(176쪽)

이처럼 화진은 자신의 부귀공명이나 처자식을 생각하기 보다는 모친 심씨와 형 화춘을 위해 죽음 앞에서도 동요하지 않으며 부모에 대한 효와 형제간의 우애를 최우선으로 함을 수 있다.

한편 화춘은 방탕한 생활을 일삼으며, 부친의 죽음 후에 동생 화진을 매질학고 학대한다. 본처인 임부인의 얼굴이 못생겼다는 이유로 조녀를 첩으로 들이고 범한과 장평의 무리들과 어울리며, 동생을 시기질투하여 화진을 불효하다며 모함하고 고발하게 된다. 나아가 자객으로 화진을 죽이려고까지 한다. 그리고 범한의 심씨 살해 시도를 화진의 소행으로 오해하여 고발하고, 화진의 극형을 요구한다. 장평이 화춘과 심씨의 죄를 관가에 고발하여 화친과 함께 투옥된다. 조녀와 도망친 범한은 누급에게 죽임을 당하고, 조녀는 잡혀 투옥된다. 화춘은 투옥된 후 범한과 조녀, 장평의 죄상을 알게 되고, 결국 화진에 의해 석방되어 자신의 잘못을 뉘우치고 화진을 극진히 대한다.

작품에서 심씨는 "말을 잘하고 제법 인물이 있었지만 시기심이 강했다."(20쪽)고 묘사되고 있다. 심씨는 화욱이 화진을 편애하고 화춘을 질책하는 것에 마음이 상해 정부인 모자를 원망하면서 자나 깨나 이를 갈았다. 또 정부인 손에서 자란 화빙선까지 미워했다. 심씨는 화진의 친모인 정부인과 화진을 "요망스런 정씨 년과 간사스런 아들"(26쪽)이라고 칭하고, 화진과 그의 부인인 남채봉과 윤여옥, 화진의 동생인 화빙선을 모질게 구박한다.

화진은 화욱의 셋째 부인에게서 태어났으며, 화욱과 정부인의 사후에 첫째 부인인 심부인과 화춘의 모진 구박으로 시련을 겪게 된다. 심씨는 화진이 형을 제끼고 적장자의 자리를 차지하려 한다고 생각하여 화진을 모질게 구박하며, 화춘은 과거에 급제하여 한림학사를 제수받은 화진에게 사직을 강요한다. 또한 화춘은 화진의 만류에도 불구하고 부인의 인물이 아름답지 못하다고 하여 내쫓고, 조녀를 집안에 들인다. 조녀는 화진의 둘째 부인인 남채봉을 독살하고, 화춘은 범한-장평과 작당하여 화진의 첫째 부인인 윤화옥을 엄세번의 재취로 보낸다. 그리고 화진은 심

부인을 살해하려 했다는 누명을 쓰고 유배를 당하게 된다. 화진은 이러한 자신의 삶에 대해서 자신의 명이 박하다며 부족하다고 판단하고, 자신을 모해한 사람의 탓으로 돌리지 않는다.

이처럼 화진은 심씨와 배다른 형 화춘의 갖은 학대에도 효심과 우애를 져버리지 않았고, 이런 화진의 진심에 심씨와 화춘은 감화되어 개과천선한다. 선한 본성을 찾게 된 심씨와 화춘은 화진을 아끼고 사랑하게 되어 가정의 화목함을 이루게 된다. 그리고 지극한 효심을 간직하고 실천한 화진은 국가에도 큰 공을 세워 나라의 사직에 충성을 바친 우직한 신하로 진국공에 봉해져서 가문을 빛내는 영광스러움에도 기여한다. 화진은 어떠한 어렵고 힘든 상황에서도 효성과 우애를 끝까지 지키고자 했으며, 자신의 목숨을 바쳐서라도 백행의 근본인 효를 실행했다. 이처럼 화진은 순수한 마음으로 인륜의 근본인 효를 실천하여 가정의 질서도 회복하고, 나아가 나라에 큰 공을 세워 부모를 영예롭게 하여 가문을 빛낸 인물이다.

2. 주제 형성

<창선감의록>은 그 제목과 서언을 통해서도 짐작할 수 있듯이 '선'과 '효'에 대해 작가는 깊은 관심을 표명하고 있다. 물론 '창선'라는 의미만으로는 작가가 의도한 인물형상화와 주제의식을 모두 설명할 순 없지만, 작품 창작의 동기를 파악하는 중요한 단서는 제공한다고 볼 수 있다.

기존의 연구에서 <창선감의록> 작품의 구조가 사회적 신분 사이의 대립, 가족 구성원간의 대립, 그리고 정치적 집단 사이의 대립으로 전개되며, 이 대립들의 결과는 양반 집단의 지배 이념을 확립하고 양반 가문의 위신을 회복하며, 남성의 지배수단을 획득하고 여성의 남녀 상호 존중을 실현한다고 보고 있다.[15] 또한 <창선감의록>은 문벌 세족의 내적 갈등과 정국 변화에 따르는 가문의 흥망을 복합적으로 다루며, 가문 내

15) 김병권, 「창선감의록의 이중표기화와 독자기대」, 『한국문학논총』 제13집, 1992.

적 갈등의 양상은 계후의 확립을 통한 가문 내부 질서와 결속을 확고히 하려는 염원의 표출이며, 가문 외적 갈등의 핵심은 정치적 고난에 대응하여 가문 연합을 꾀함으로써 가문의 외적 확산을 확보하려는 염원의 표출[16]이라고 보기도 한다.

앞서 작품 전개에서 살펴보았듯이 <창선감의록>은 화진의 지극한 선실천의 서사구조가 중심이 되고 있다. 화진은 유아기부터 정부인의 『효경』 교육을 통해 성장하며, 그의 삶의 명제는 시종일관 효의 실천에 있다. 집안을 이끌어가야 하는 장자이지만 어리석고 무능한 형인 화춘으로 인해 가정의 질서가 파괴되고 가문의 위기를 초래하게 된다. 이런 위기 상황은 어질고 후덕한 효성스러운 동생 화진을 통해 심씨와 화춘이 개과함으로써 극복된다.

심씨의 시녀인 계향이 등문고를 쳐서 화진의 원통함을 드러내고, 화춘의 친구 장평은 심부인과 화춘의 죄를 고하는 사건으로 화춘의 죄상이 드러나면서 화춘은 옥에 갇히는 신세가 된다. 이때 심씨는 자신의 심정에 대해서 다음과 같이 말한다.

> 내가 실성을 했지. 요악하고 음탕한 년에 빠져서 남씨를 거적에 말아 갖다 버린 줄도, 주머니를 일부러 떨어뜨린 줄도 까마득히 모르고 있었어. 형옥 부부의 원한이 하늘까지 사무쳤으니 하늘이 무심치 않다면 내가 어떻게 무사할 수 있을까?(196쪽)

'요악하고 음탕한 년'은 화춘의 첩으로 들어온 조녀의 행실에 대한 감정을 표현한 것이다. 조녀는 화춘에게 정실인 임씨를 내쫓게 하고, 범한과 함께 온갖 흉계를 꾸민다. '남씨를 거적에 말아 갖다 버린 줄'은 조녀가 심씨의 명으로 꾸며 남채봉을 독살한 뒤 멍석에 말아 강에 던진 일이며, '주머니를 일부러 떨어뜨린 줄'은 화진과 남채봉이 심씨를 죽이려 했다는 조녀와 범한의 모함을 일컫는다. 심씨가 범한과 조녀의 흉계에

16) 진경환, 「<창선감의록>의 작품구조와 소설사적 위상」, 고려대학교 박사학위논문, 1992.

대해 까마득히 모르고 있었다고 말하는 것은 자신의 잘못을 깨달았다는 것이며, 자신이 어떻게 무사할 수 있을까라는 말은 자신의 죄를 뉘우치는 태도이다. 또한 심씨는 지난 일을 뉘우치고 자책하면서 "십년 동안 형옥은 한결같은 마음으로 나에게 정성을 다했고 끝까지 나를 원망하지 않았으니, 이 아이야말로 진정한 효자야."(202쪽)라고 한다. 심씨는 화진이 진정한 효자임을 깨닫게 되었다.

한편 화춘도 감옥 안에서 다음과 같이 자신의 심정을 표현한다.

> 내가 어리석고 불초하여 이런 놈들과 어울리는 바람에 훌륭한 동생과 어진 아내가 원한을 품고 집을 떠난 거야. 나 같은 놈은 죽어도 마땅하지. 그러나 훗날 저세상에 가면 무슨 면목으로 형옥과 임씨를 만날 수 있을까?(202쪽)

위에서 '형옥'은 화진을 말하고, '임씨'는 화춘의 정실 부인이다. '이런 놈들'은 화춘과 어울려 지냈던 범한과 장평, 첩인 조녀, 심씨의 시녀였던 계향과 난향 등이다. 화춘은 자신의 주위에서 자신에게 아부했던 무리들의 계략을 잘 알지 못한 것에 대해서 자신이 어리석고 불초했기 때문이라고 말한 것은 자신의 어리석음을 뉘우치는 마음을 나타낸 것이며, 이러한 뉘우침을 통해서 화진이 착하고 임씨가 어질다는 것을 깨닫는다.

심씨와 화춘의 뉘우침과 깨달음은 인간 본성인 '선한 마음'을 찾게 되었다는 것이며, 이러한 선한 마음을 되찾게 된 것은 인간 본성의 근본인 지극한 '효'를 묵묵히 실천한 화진의 효성에 감동되어 이루어지게 된 것이다.

화진이 부모에게 지극한 효행을 몸소 실천하여 형제간의 우애도 회복하고 나아가 가정의 질서를 찾아 가정을 화목하게 만들고, 나아가 가문이 번영하게 되었다. 작품에서는 그런 상황이 다음과 같이 서술되고 있다.

> 심부인은 기쁨이 벅차올라 눈물을 흘리며 말했다.
>
> "덕행이 그토록 지극했던 네 아버지와 정부인은 제가 오늘날 이처럼 영광스럽게 되어 효도하는 것을 못 보는데, 어질지 못하고 도리도 모르는 나만 살

아남아 이 복을 혼자서 누리니, 하늘의 이치를 알 수가 업구나."

경옥이 진공의 손을 잡고 진심으로 사랑하는 마음을 보이니, 따스한 봄기운이 다시 집안에 넘쳐났다. 이후로 형제가 정당에서 문안을 드리거나 식사 시중을 할 때면, 유학사가 이를 보고 감탄했다. 부인은 진공부터 먼저 챙기고 경옥은 그다음에 돌아보았다.

하루는 진공이 어쩌다 감기에 걸려서 며칠을 앓게 되었다. 심부인은 베갯머리에서 간호하며 잠시도 떠나지 않았고, 경옥은 스스로 약탕기를 들고 불을 피워 약을 달였다.

"경옥이 허물을 뉘우친 뒤로는 오히려 형옥보다 더 어진 사람이 되었구려."(257~258쪽)

위의 글에서 '진공'은 화진이며, 내용은 화진에 대한 심씨와 화춘의 변화된 마음과 행동을 보여준다. 심씨는 화진이 영광스럽게 된 것을 보는 일이 복이라고 말하면서, 매일 문안을 받을 때 화춘보다 화진을 먼저 챙긴다.

그날 진공은 집으로 돌아와 면복차림으로 심부인에게 절을 올렸다. 심부인은 기쁨이 벅차올라 눈물을 흘리며 말했다.

"덕행이 그토록 지극했던 네 아버지와 정부인은 제가 오늘날 이처럼 영광스럽게 되어 효도하는 것을 못 보는데, 어질지 못하고 도리도 모르는 나만 살아남아 이 복을 혼자서 누리니, 하늘의 이치를 알 수가 없구나."(257쪽)

'진공'은 화진이고, '정부인'은 화진의 생모이다. 천자가 화진을 진국공으로 봉한 사실은 화진 개인의 영달이다. 당시 개인의 영광은 부모의 영광이며 나아가 가문의 영광으로 확대된다. 화진의 부모인 화욱과 정부인은 이미 죽은 후라서 화진의 영광스러움을 보지 못하고, 아직 살아있는 심씨가 그 영광을 누리게 된 것이다. 심씨는 화진의 영달에 대해서 효도받는 복을 누림에 대한 심경을 말하고 스스로 기뻐한다. 그런데 심씨는 '어질지 못하고 도리도 모르는 나'라고 말하면서 화진은 효자라고 부른다. 이것은 자신의 잘못을 깨달았다는 의미이다. 화진을 효자라고 칭한 말은 다음의 내용과 비교하면 매우 대조적인 차이를 보인다.

심씨는 다시 공자를 불러와서 마루 아래에 꿇리고, 쇠로 된 등긁개로 난간을 두들겨 부수면서 큰 소리로 잘못을 하나하나 말했다.

"너 천한 자식 진이, 성부인의 힘을 믿고 선군을 기만하여 적장자의 자리를 뺏으려 하다가 하늘이 돕지 않아 실패하자 다시 요망한 누이, 험악한 시비와 함께 발칙한 일을 공모한 게로구나!"(36~37쪽)

심씨가 화진을 천한 아들로 취급하면서 그의 행동을 질책하는 내용이다. 심씨가 화진을 천한 자식이라고 한 이유는 셋째 부인에게서 태어났기 때문이다. 화진이 아버지를 기만하여 적장자의 자리를 뺏으려 한다는 것은 화욱이 화춘보다 화진을 더 사랑하는 편애로 인한 시기와 불안감에서 나타난 것이다. 그리고 요망한 누이, 험악한 시비와 발칙한 일을 공모한다고 한 것은 화진의 누이인 화빙선의 유모가 화빙선에게 심씨의 구박을 하소연한 이야기에 근거한 생각이다. 심씨가 이렇게 질책한 내용에 따르면 화진은 불효자이면서 죄인이 되는 것이다. 심씨는 화진을 천한 자식으로서 불효자라고 여겼던 일에 대해서 자신을 어질지 못하고 도리도 모르는 사람으로 말했고, 화진을 효자라고 생각한 것은 진정 화진의 지극한 효성을 가슴깊이 깨달았기 때문이다. 심씨와 화춘의 개과로 인해 오해와 질투, 욕심에 의해 가려졌던 착한 본성이 회복되면서 심씨와 화춘은 정부인과 화진보다 더 훌륭한 인물로 칭송된다.

그러나 범한과 장평, 조녀는 개과하지 않았으며 마지막까지 자신의 사리사욕을 생각하고 남을 원망하고 서로 모함하여 죄를 덮어 씌우려고 한다. 자신들의 잘못을 뉘우치지 못해 선한 본성을 깨닫지 못했기에 처벌되고 만다.

<창선감의록>에서 화진은 심씨와 배다른 형 화춘의 갖은 학대에도 효심과 우애를 져버리지 않았고, 결국 심씨와 화춘은 감화되어 개과천선한다. 그리고 지극한 효심을 간직하고 실천한 화진은 국가에도 큰 공을 세워 나라의 사직에 충성을 바친 우직한 신하로 진국공에 봉해져서 가문을 빛내는 영광스러움에도 기여한다. 이것은 모든 일을 행함에 하늘이 부여한 인간의 본성인 바른 도리를 따르면 가정의 질서가 바로잡히고,

나라도 평화로워질 수 있음을 보여주고자 한 것이다.

욕심에 의해 본성이 가려져 자신의 본분을 망각하고, 가정과 가문을 몰락의 지경에까지 이르는 문제적 상황을 화춘을 통해 제시하고, 극심한 고난을 겪으면서도 착한 본성을 끝까지 지키고 선한 본성의 근본인 효를 실천한 화진이라는 인물을 통해 스스로의 본성을 찾게 만들어 모든 문제적 상황과 갈등을 해소시킨다.

결국 <창선간의록>에서 작가는, 진심으로 부모에게 효를 실천하는 것이 인륜의 근본임에도 불구하고, 욕심에 의해 본성이 가려져 인륜에 반하는 행동과 마음가짐, 그로 인해 가정의 질서가 파탄에 이르게 되고, 가문도 몰락할 지경에 이르렀을 때, 인간의 본성인 효를 변함없이 실천하는 길만이 해결방법임을 일깨운다. 또한 이러한 효를 통한 선행의 실천으로 타인도 개과하여 선하게 만드는 것이 진정한 선을 실천하는 것임을 화진을 통해 제시하고자 한 것이다.

Ⅲ. 효행 서사를 통한 '창선'의 의미

앞에서 <창선감의록>의 기본적인 서사 구조는 가정의 파괴된 질서로 인한 갈등을 화진의 지극한 효의 실천과 그로 인한 개과천선을 통해 가정질서 회복과 가문의 번영을 이루는 과정으로 전개된다. 즉 인간의 본연지성인 선을 묵묵히 실행하는 화진과 그를 통해 심씨 모자는 개과하여 욕심에 가려져 있던 본성인 선함을 회복하게 되고, 가정의 화목과 가문의 번영, 나라의 안정에까지 이르게 된다.

작품의 말미에 "아! 충효는 인간의 본성이고, 사생과 화복은 하늘이 내리는 운명이다. 운명은 내가 알 바 아니니, 다만 마땅히 나의 본성에 충실할 뿐이다."(285쪽) 라고 제시하여, 인간은 자신의 본성에 충실해야 함을 강조하고 있다.

본성은 사람이 타고난 본래의 성품을 가리킨다. 동양에서 본성에 대한 논의는 맹자로 대표되는 성선설과 순자로 대표되는 성악설이 큰 줄

기를 이루지만, 이들의 논의는 인간의 타고난 본성 전체가 선하다거나 악하다는 주장이 아니다. 맹자는 인간과 동물이 다른 점이 거의 없지만, 그래도 동물과 인간 사이의 아주 조금밖에 다르지 않은 차이가 인간의 본성이고, 이것이 이타적 행위의 근거가 된다고 보았다. 그를 증명하기 위해 四端이라는 네 가지 착한 마음의 실마리를 들었다. 사단은 측은해하고, 잘못을 부끄러워하고 미워하며, 사양하고, 잘잘못을 가릴 줄 아는 네 가지 착한 마음이고, 이것을 미루어 볼 때 본성이 선하다는 것을 알 수 있다는 것이다. 그래서 '단' 즉 실마리하고 설명하였다.

반면 순자는 인간과 동물의 본성이 자연성으로 거의 같은 점에 주목하면서 인간의 본성을 이기적인 것으로 설정하는 성악설을 주장하면서, 동시에 후천적 노력으로 본성의 나쁜 점을 극복할 수 있다고 보았다. 유학자들은 사랑하는 마음 이외에 부끄러워한다든지, 사양한다든지, 옳고 그름을 따져 안다든지 하는 네 가지 마음을 본성에서 직접 유래하는 마음으로 든다. 그리고 그 마음의 바탕에는 본성의 이치가 있다고 한다. 여기서 본성은 사단과 같은 착한 감정의 근원이 되는 성, 즉 선하기만 한 본연지성이다.

인간 행위는 이기적인 것도 있고 이타적인 것도 있기 때문에 쉽게 선악 어느 한쪽으로 한정하기 어렵다. 이러한 이중적 측면이 있기 때문에 성리학자들은 모든 행위의 근거를 性으로 설정하면서도, 본연지성과 기질지성이라는 두 가지 성 개념을 창안하였다. 그런데 인간의 행위는 선하기만 한 것이 아니다. 악한 행위로 드러난 것에도 그 근저에는 성이 있어야 한다. 그렇다면 악한 행위도 선한 본성으로부터 유래했는가? 이런 난점 때문에 성리학자들은 악을 기질의 나쁜 영향으로 인해 생겨나는 것으로 보고, 결국 기질지성과 악을 기질의 나쁜 영향으로 인해 생겨나는 것으로 보고, 결국 기질지성과 악을 연관시킨다. 선으로 드러날 때는 선한 하나의 성만 언급되지만, 악의 문제에서는 본연지성과 기질지성이 대비된다.[17]

유학에서 인간의 본성은 『중용』의 첫 장에 "하늘이 명한 것을 일러

성이라 하고, 성을 따르는 것을 도라 하고, 도를 닦는 것을 일러 가르침이라고 한다."에 근거한다. 천명에 근거하는 인간의 본성은 선하며, 하늘로부터 부여받은 착한 성을 잘 드러내도록 심신을 닦아 길러야 한다. 특히 맹자는 사람의 본성이 선함을 말하면서 그 때마다 반드시 요순을 예로 들었으며, "남에게서 선을 취하여 선을 행하는 것은 남이 선을 행하도록 도와주는 것이다. 그러므로 군자에게는 남이 선을 행하도록 도와주는 것보다 더 훌륭한 일이 없다."(『맹자』 제3편 공손추 상)고 했다. 또한 맹자는 "선으로써 남을 복종시키려 하는 자 중에는 남을 복종시킬 수 있는 자가 없으니, 선으로써 남을 길러준 뒤에야 천하를 복종시킬 수 있다. 천하 사람이 마음으로 복종하지 않는데도 왕업을 이룬 자는 아직 있지 않다."(『맹자』 제8편 이루 하) 이처럼 스스로 선을 행함에 그치지 않고, 나아가 타인이 선을 행하도록 도와주는 것이 더 중요함을 강조하고 있다.

<창선감의록>에서 화진은 시종일관 순임금에 버금가는 인물로 묘사되고 있으며, 순임금과 같은 절대 선을 실천하는 성인군자의 인물로 제시된다. 순임금이 자신을 죽이려고 하는 부친인 고수와 동생에게도 묵묵히 효애를 실천했고, 그런 순의 효와 우애에 감동하여 부친과 동생은 개과천선한다. 부친과 동생의 개과천선한 후에 나라도 화평해진다. 화진도 순임금이 행한 것과 같은 절대 선을 실천하고, 나아가 자신을 모해하고 구박한 모친 심씨와 형 화춘을 개과의 과정을 통해 본성을 찾고 선을 행하도록 만든다. 작품에서 효행은 본연지성을 회복하고 선을 드러내기 위한 방편인 것이다. 본인이 선을 실천하는 것에 머물지 않고 남이 선을 행하도록 도와주는 것이 진정한 선이고, 이러한 선을 드러내어 알리는 것이 <창선감의록>에서 작가가 의도한 '창선'의 의미임을 알 수 있다.

사람이 도덕성과 선한 의지를 가졌다 하더라도 이러한 도덕성이 언제

17) 고려대 민족문화연구원 한국사상연구소 편, 『역주와 해설 성학십도』, 예문서원, 2011, 232~239쪽.

나 필연적으로 실현되는 것은 아니다. 도덕성의 필연적 실현은 성인의 경지에서나 가능한 것으로, 성리학은 인간의 이상적 상태인 성인을 역할 모델로 제시한다. 성인의 경지는 마음 가는대로 따라도 도덕률에 어긋나지 않게 되어 굳이 도덕을 의식하고 행하지 않더라도 항상 도덕에 일치하는 것이 된다. 이 경지는 인간의 도덕성의 영역에서 인식과 욕망, 의지와 이성이 통일된 상태로 천인합일에 이른 것이다. 곧 성인의 경지에서 도덕성이란 자율성이고 자유로운 것이다. 이러한 높은 단계에 이르기 전에는 어린 시절부터 힘써 익히는 과정이 필요하다.[18] 성리대전에도 "성인은 수양하지 않아도 저절로 된다. 이 경지에 이르지 못하여 수양을 하는 것은 군자가 길하게 되는 까닭이고, 이것을 알지 못하여 어그러지는 것은 소인이 흉하게 되는 까닭이다."라고 되어 있다. 결국 모든 인간은 성인의 바탕을 가지고 있지만, 그러한 선함을 알지 못해 소인이 되고 소인이 되면 복을 받지 못하고 흉하게 된다는 것이다.

16세기말의 임진왜란과 17세기의 병자호란은 국토를 황폐화하여 경작면적을 감소시켰고, 백성들의 삶을 기근, 질병 등의 고통을 감내하게 했다. 그 결과 양반사회의 재편성이 불가피하게 되었다.[19] 양란을 겪은 17세기 후반 조선 사회의 황실은 왕권 강화의 차원에서 합리성을 상실하고, 양반사회는 분화되어 정치권력의 획득이라는 차원에서 갈등하고 대립한 정치적인 격변기였다. 이러한 갈등과 대립으로 양반사회는 정책을 실현하는 집권계층과 집권을 준비하거나 현실을 비판하게 되는 실권계층으로 양분되는 양상을 드러냈다. 전쟁 후의 조선왕조 사회에는 전면적이고 본질적인 개혁이 요청되었으나 집권세력은 폭넓은 개혁방안을 제시하지 못하고, 다만 보완적 체제유지책을 세우는 데 한정됐을 뿐이었다. 전쟁 후의 조선왕조는 모든 분야에 걸쳐 그 부조리가 들어나고 변화의 조짐이 나타남에 따라 전면적이고 본질적인 개혁이 필요했다. 그러나

18) 고려대 민족문화연구원 한국사상연구소 편, 『역주와 해설 성학십도』, 예문서원, 2011, 239쪽.

19) 강만길, 『한국근대사』, 창작과 비평사, 1984, 18~20쪽.

지배원리인 성리학은 합리적 수습책을 제시하지 못했을 뿐만 아니라 오히려 명분론을 강화하여 심한 당쟁을 유발했다.[20] 정치적·사회적·경제적으로 혼란한 시기였던 당대에 인간의 본성인 선을 실천하고, 타인도 선행을 실천할 수 있도록 도와주고 가르치는 것이 선을 드러내어 밝히는 '창선'의 교화적 의미일 것이다. 이러한 선을 통해서만이 개인의 영달, 가정 화목, 가문 영달, 나아가 사회 안정과 국가 안녕에까지 이르게 될 수 있음을 제시하고자 했다고 판단된다.

Ⅳ. 결 론

지금까지 <창선감의록>의 인물 성격과 사건전개를 살펴 작가의 창작의식을 알아보고 작가가 생각하는 '선'의 의미와 그 '선'을 드러내어 밝히는 '창선'의 교화적 의미에 대해 살펴보았다.

<창선감의록>에서 화진은 어릴 때부터 영특하여 부친의 사랑을 받았으나, 부친과 생모인 정부인 사망 후 부친의 첫째 부인인 심씨와 그의 아들 화춘에 의해 갖은 학대를 받았으며, 결국 형인 화춘의 무고로 누명을 쓰고 귀양까지 가게 된다. 그러나 화진이 백의종군하여 서산해를 토벌하는 큰 공을 세워, 죄상이 밝혀져 옥에 갇힌 화춘을 구하게 된다. 화진의 효성과 우애에 감복한 심씨와 화춘도 개과천선하여 가정의 화목을 이루게 되고, 나아가 큰 공을 수차례 세운 화진이 천자의 신임을 받고 백성들도 존경하는 나라의 귀중한 존재가 되어 가문도 번영하게 되는 과정으로 전개되고 있다.

이처럼 화진은 심씨와 배다른 형 화춘의 갖은 학대에도 효심과 우애를 져버리지 않았고, 결국 심씨와 화춘은 감화되어 개과천선한다. 선한 본성을 찾게 된 심씨와 화춘은 화진을 아끼고 사랑하게 되어 가정의 화목함을 이루게 된다. 그리고 지극한 효심을 간직하고 실천한 화진은 국가에도

20) 강만길, 『고쳐 쓴 한국근대사』, 창작과 비평사, 2013, 190쪽.

큰 공을 세워 나라의 사직에 충성을 바친 우직한 신하로 진국공에 봉해져서 가문을 빛내는 영광스러움에도 기여한다. 화진은 어떠한 상황에서든 효성과 우애를 끝까지 지키고자 했으며, 자신의 목숨을 바쳐서라도 인륜의 근본이자 사람의 착한 본성인 효를 실행했다. 이처럼 순수한 마음으로 효를 실천하여 나라에 큰 공을 세우고 부모를 영예롭게 하여 가문을 빛냄으로써 효의 시작과 끝을 이룬 진정한 의미의 효를 실천한 인물임을 알 수 있다.

<창선감의록>은 화진의 지극한 선 실천의 서사구조가 중심이 되고 있다. 화진은 유아기부터 정부인의『효경』교육을 통해 성장하며, 그의 삶의 명제는 시종일관 효의 실천에 있다. 집안을 이끌어가야 하는 장자이지만 어리석고 무능한 형인 화춘으로 인해 가정의 질서가 파괴되고 가문의 위기를 초래하게 된다. 이런 위기상황은 어질고 후덕한 효성스러운 동생 화진을 통해 심씨와 화춘이 개과함으로써 극복된다. 심씨와 화춘의 뉘우침과 깨달음은 인간 본성인 '선한 마음'을 찾게 되었다는 것이며, 이러한 선한 마음을 되찾게 된 것은 인간 본성의 근본인 지극한 '효'를 묵묵히 실천한 화진의 효성에 감동되어 이루어지게 된 것이다. 화진이 부모에게 지극한 효행을 몸소 실천하여 형제간의 우애도 회복하고 나아가 가정의 질서를 찾아 가정을 화목하게 만들고, 나아가 가문이 번영하게 되었다. 심씨와 화춘의 개과로 인해 오해와 질투, 욕심에 의해 가려졌던 착한 본성이 회복되면서 심씨와 화춘은 정부인과 화진보다 더 훌륭한 인물로 칭송된다.

그러나 범한과 장평, 조녀는 개과하지 않았으며 마지막까지 자신의 사리사욕을 생각하고 남을 원망하고 서로 모함하여 죄를 덮어 씌우려고 한다. 자신들의 잘못을 뉘우치지 못해 선한 본성을 깨닫지 못했기에 처벌되고 만다.

이처럼 <창선감의록>에서는 인간의 본성은 원래 선하며, 부모에 대한 지극한 효도가 선행의 기본임을 주인공 화진의 효행 실천을 통해 강조하고자 하였다고 볼 수 있다. 욕심에 의해 본성이 가려져 자신의 본분을

망각하고, 가정과 가문을 몰락의 지경에까지 이르는 문제적 상황을 화춘을 통해 제시하고, 극심한 고난을 겪으면서도 인간의 본성을 끝까지 지킨 화진이라는 인물을 통해 스스로의 본성을 찾게 만들어 모든 문제적 상황과 갈등을 해소시킨다.

결국 <창선간의록>에서 작가는, 진심으로 부모에게 효를 실천하는 것이 인륜의 근본임에도 불구하고, 욕심에 의해 본성이 가려져 인륜에 반하는 행동과 마음가짐, 그로 인해 가정의 질서가 파탄에 이르게 되고, 가문도 몰락할 지경에 이르렀을 때, 인간의 본성인 효를 변함없이 실천하는 길만이 해결방법임을 일깨운다. 또한 이러한 효를 통한 선행의 실천으로 타인도 개과하여 선하게 만드는 것이 진정한 선을 실천하는 것임을 화진을 통해 제시하고자 한 것이다. 화진의 지극한 효의 실행의 서사전개는, 당대의 혼란한 시대상황을 바로잡는 방법으로 효행을 통한 본성 회복을 제시했음을 알 수 있다. 부모 자식간의 사랑, 형제간의 우애라는 가정 질서 회복, 이러한 가정의 도리를 바로 세움으로써 나아가 가문도 당연히 번영하고 사회도 안정된다는 것을 보여주고자 하였다고 판단할 수 있다.

즉 인간의 본성인 효의 실천으로 본성이 가려져 있던 심씨 모자의 본성을 회복할 수 있도록 하여 가정의 문제를 해소하고, 나아가 가문의 번영과 사회의 안녕까지도 이루게 됨을 보여주고 있다. 이것은 당시 조선이라는 혼란한 현실에서 작가는 인륜의 근본인 효의 실천을 통해서만 가정 내의 위계문제, 처첩 갈등, 형제간의 갈등, 정치적 대립 등 모든 불안정한 사회질서가 조화롭게 회복될 수 있음을 강조한 것이다.

<창선감의록>에서 화진은 시종일관 순임금에 버금가는 인물로 묘사되고 있으며, 순임금과 같은 절대 선을 실천하는 성인군자의 인물로 제시된다. 순임금이 자신을 죽이려고 하는 부친인 고수와 동생에게도 묵묵히 효애를 실천했고, 그런 순의 효와 우애에 감동하여 부친과 동생은 개과천선한다. 부친과 동생의 개과천선한 후에 나라도 화평해진다. 화진도 순임금이 행한 것과 같은 절대 선을 실천하고, 나아가 자신

을 모해하고 구박한 모친 심씨와 형 화춘을 개과의 과정을 통해 본성을 찾고 선을 행하도록 만든다. 작품에서 효행은 본연지성을 회복하고 선을 드러내기 위한 방편인 것이다. 본인이 선을 실천하는 것에 머물지 않고 남이 선을 행하도록 도와주는 것이 진정한 선이고, 이러한 선을 드러내어 알리는 것이 <창선감의록>에서 작가가 의도한 '창선'의 의미임을 알 수 있다.

<참고문헌>

강만길, 『고쳐 쓴 한국근대사』, 창작과 비평사, 2013.

고려대 민족문화연구원 한국사상연구소 편, 『역주와 해설 성학십도』, 예문서원, 2011.

김병권, 「창선감의록연구」, 부산대학교 석사학위논문, 1982.

김병권, 「창선감의록의 이중표기화와 독자기대」, 『한국문학논총』 제13집, 1992.

김병권, 「17세기 후반 창작소설의 작가사회학적 연구」, 부산대학교 박사학위논문, 1990.

김수연, 「창선감의록의 '개과천선'과 악녀 무후」, 『한국고전여성문학연구』25, 고전여성문학연구회, 2013.

김자현, 이경하 역, 「효의 감성과 효의 가치-조선후기 효 담론의 변화」, 『국문학연구』 13, 국문학회, 2005.

김태준, 『증보조선소설사』(박희병 교주), 한길사, 1990.

민찬, 「조성기의 삶의 방식과 <창선감의록>」, 『천봉이능우박사 칠순기념논총』, 1990.

박길희, 「<창선감의록>의 효제담론과 보상의 교화성」, 『한국고전문학연구』28, 한국고전문학연구회, 2013.

배종호, 『한국유학사』, 연세대학교 출판부, 1990.

엄기주, 「창선감의록연구」, 성균관대학교 석사학위논문, 1984.

엄태식, 「<창선감의록>의 창작 저변과 서사적 특징」, 한국고소설학회, 2011.

유명종, 『조선후기의 성리학』, 이문출판사, 1985.

이내종, 「<창선감의록>의 원본과 조술본에 대하여」, 『고소설사의 제문제』, 집문당, 1993.

이병기, 「조선어문학명저해제」, 『문장』 2권 8호, 1940.
이병도, 『한국유학사』, 아세아문화사, 1988.
이승복, 「조성기와 <창선감의록>」, 『고전소설과 가문의식』, 월인, 2000.
이원주, 「고전소설의 독자의 성향」, 『한국학논집』3, 계명대학 한국학연구소, 1975.
이원주, 「<창선감의록> 소고」, 『동산 신태식박사 고희기념논총』, 계명대 출판부, 1979.
이종묵, 「조성기의 학문과 문학」, 『고전문학연구』 7, 한국고전문학회, 1992.
이종호, 「삼연 김창흡 연구(그일): 동악, 오산시에 대한 졸수재와의 논쟁을 중심으로」, 『한국한문학연구』 9, 한국한문학연구회, 1987.
이지영, 「<창선감의록>의 이본 변이 양상과 독자층의 상관관계」, 서울대학교 박사학위논문, 2003.
이지영, 「조성기 사유와 <창선감의록> 작자의식의 간극에 대하여」, 『고전문학연구』 38, 한국고전문학회, 2010.
이지영 옮김, 「창선감의록(彰善感義錄)」, 『한국고전문학전집 010』, 문학동네, 2010.
임동석 역주, 『효경』, 동서문화사, 2009.
임형택, 「17세기 규방소설의 성립과 <창선감의록>」, 『동방학지』 57, 연세대학교 국학연구원, 1988.
정길수, 「<창선감의록>의 작자 문제」, 『고전문학연구』 23, 한국고전문학회, 2003.
정규복, 「창선감의록의 유가사상과 소설사적 의미」, 『다곡이수봉선생회갑기념논총 고소설연구논총』, 1988.
조동일, 「한국문학통사 3」, 지식산업사, 2007.
진경환, 「<창선감의록>의 작품구조와 소설사적 위상」, 고려대 박사학위논문, 1992.
차용주, 「<창선감의록> 해제」, 『<창선감의록>』, 형설출판사, 1978.
최재현, 「19세기 사회운동의 전략집단」, 『조선후기의 체제위기와 사회운동』, 한국정신문화연구원, 1989.

Abstract

A study on Changseon's Periodical Meaning of in <Changseon-gam-ui-rok>'s Works / Lee, Sun-Hye

Although there are many characters in <Changseon-gam-ui-rok>, there are many different kinds of characters and conflicts, but the practice of practicing filial piety is the center of the story. Hwajin has grown up through his mother's『Hyogyeong』education since his childhood, and his life is practicing filial piety throughout his life. Whether a foolish and incompetent brother is destroyed and a family crisis causes a crisis, this crisis is overcome by a good and good brother.

Hwajin tried to protect his mother and brother from the relentless abuse of his mother and brother. He carried out filial piety to all his actions, finally, the mother and brother are impressed by the younger brother and become a good person and a good person.

A mother and older brother who had a good nature cherish her brother and loved her, and her family became happy. And Hwajin, who practiced filial piety, made a big contribution to the nation and made the house prosper. He is known to have practiced filial piety and practiced filial piety toward his parents, and practiced his filial piety and practiced his filial piety.

In <Changseon-gam-ui-rok>, human nature was originally good, and the ultimate filial piety towards the parents was to emphasize that it was the ultimate virtue of virtue. Through greed, we forget our duty, and we fail to forget our responsibilities, and we present our problems through our own brothers and sisters. Through his desperate suffering, he tries to find his true nature through the character of a man who has lived through his human nature, and solves all of his problems and frustrations.

By doing so, the practice of restoring the nature of filial piety to the mother

and the older brother, thereby restoring the nature of the mother and the older brother, thereby ending the family's problems, thus helping to bring home the prosperity of the family and the well-being of the society. In the chaotic reality of Joseon Dynasty, the author emphasized that in the chaotic reality of Joseon Dynasty, all unstable social order can be restored in harmony with the dignity of the family, the conflict between the sexes, conflicts between siblings, and political conflicts.

In the end, <Changseon-gam-ui-rok>, the only way to practice filial piety, suggests that the practice of practicing filial piety and behavior against humanity is the only way to practice the filial piety, filial piety and descent.

Key words: Changseon-gam-ui-rok, Changseon, Filial piety structure, Recovery of nature, The practice of filial piety.

退溪學論叢 第29輯(167～192쪽)

일본열도의 히토가미(人神) 신앙의 탄생과 수용*

성 해 준**

목 차

Ⅰ. 들어가면서
Ⅱ. 히토가미의 탄생과 배경
Ⅲ. 히토가미 신앙의 변용과 유형
Ⅳ. 히토가미 신앙의 상징인 야스쿠니
Ⅴ. 나오면서

論文 抄錄

이 논문은 일본열도에서 신(神)의 탄생・성장・변용의 유형을 계보학적으로 고찰한 것이다. 즉, 일본열도에서 태고의 신이 어떤 변용을 거쳐 근대의 충혼사상에까지 이어졌는지를 역사적・사상사적 관점에서 규명한 것이다.

일본열도에서 신 관념의 발자취를 고유의 신으로 인식하는 이념은 지금부터 약4천 년 전인 원시의 조몬시대와 야요이시대로부터 시작되었다. 이후 이 사상은 중세와 근세를 거쳐 근대에까지 나타나지만 그 신은 고정화되지 않고 역사적 상황과 의식에 따라 자유롭게 변모하였다. 특히 야요이시대부터 주류를 이루던 신 관념이 변화한 것은 7세기 말부터라는 것이 통설이다. 이 시기는 당이나 신라에 대항할 만한 강력한 왕권 확립이 필요했고, 이를 위해 왕을 성스러운 존재로서 신격화 할 필요가 있었다. 이 목적을 실현하기 위해 신의 계보가 만들어졌고, 천황은 사후에도 국가를 수호하는 천황령(天皇靈)으로 여겨졌다. 중세에는 불교적인 세계관의 보급과 함께 선택된 사람들이 본지수적 구조에 포함되어 이승과 저승을 잇는 구제자의 구조를 가지고 있었다. 그러나

* 이 논문은 2017학년도 동명대학교 교내학술연구 지원비에 의하여 연구되었음.
** 동명대학교 교수.
▌ 논문투고일: 2017.05.22 / 심사개시일: 2017.06.16 / 게재확정일: 2017.06.28

에도시대 후기가 되면 특별한 능력으로 업적을 남기거나 의로운 일로 남을 위해 목숨을 바친 사람들도 신(가미)으로 모셔졌다. 특히 근대 일본은 국가를 위해 목숨을 바쳐 영웅적 행위를 한 사람을 모두 신으로 추앙하여 야스쿠니 신사에 모셨다. 이는 일본 국가가 신으로 모셔지기를 원하는 사람들의 욕망을 활용한 것이라고 할 수 있다. 그러므로 야스쿠니 신사 등 오늘날 일본의 신사에서 모시는 신을 일본고유의 존재로 규정하는 것은 태고 이래의 전통을 현창(顯彰)하는 실태와 동떨어져 있다는 것을 알 수 있다.

주제어: 히토가미(人神)신앙, 신, 조몬시대, 야요이시대, 야스쿠니(靖國)신사.

Ⅰ. 들어가면서

인류의 역사에서 인간은 선사시대부터 어떤 초월적 존재를 의식하고 그 모습을 찾으려고 애써왔는데, 눈에 보이지 않는 그 초월적인 존재가 바로 신(神)이다. 이 신은 동서고금의 어느 국가나 민족을 불문하고 모든 인류가 의식하며 경건한 마음으로 숭배하는 경우가 일반적이다. 특히 종교가 큰 역할을 한 중세 신학이나 종교학에서 신의 존재를 증명하는 것은 중요한 연구과제의 하나였다. 근대에 들어와서는 문학·사학·철학·종교학·건축학 등의 학술분야에서도 신과 관련된 연구가 시작되었다. 그 중에서 최근의 인지과학(認知科學, cognitive science)에 의하면 지금부터 약 6만 년 전, 이 지구상에 등장한 현생인류인 호모사피엔스(新人, Homo sapiens)의 뇌 속에서 인지구조의 혁명적인 변화가 일어났다고 한다. 빅뱅이라 불리는 변혁을 통해서 처음으로 인간이 신을 인식하는 능력을 획득했다고 간주한 이후 인간사회의 복잡하고 다양한 전개의 모든 단서가 이 빅뱅사건에 근거한다고 하였다. 이러한 견해를 전제로 기초적인 인지능력의 전개라는 관점에서 유적이나 유물의 배경에 있는 당시 사람들의 심적 작용을 파악하는 한편, 역으로 사람의 인지구조의 특성을 밝히려고 한 것이 인지고고학이다. 또 인간이 진화하는 과정에서 획득한

어떤 발전단계의 심적 작용의 공통성의 예로 지금부터 3-4만 년 전의 상반신이 사자모습인 조각상이나 동굴벽화 등, 현실에 존재하지 않는 동물들이 세계 각지에서 등장한다. 나아가 일만 년 전의 장례의식이 행해진 흔적은 인간을 초월한 어떤 존재와 밀접한 교유관계가 있었던 현상으로 인간이 보편적인 인지구조를 가지고 있었다는 방증이기도 하다. 이와 같이 선사시대 전후에 민족이나 지역을 초월하여 인류가 비슷한 문화를 창출하였다. 또 근년의 언어과학 연구에서는 인간의 뇌도 백지상태에서 출발한 것이 아니라 동물처럼 생존을 위한 본능적 필요 능력을 갖추고 있었다고 한다.

따라서 본 논문은 일본열도에서 생활한 태고적 인간의 마음 한구석에 초월적인 것이 싹트기 시작하여 최초로 인간의 능력을 초월한 성스러운 존재를 인식하기 시작한 과정인 가미(신)의 탄생 배경과 성장·변용의 유형을 계보학적으로 살펴보고자 한다. 보다 구체적으로는 조몬(繩文)·야요이(弥生) 시대의 천둥이나 화산폭발 등의 자연현상, 고대 중세 신령의 의지처인 요리시로(依代)[1]와 원령신앙, 근세의 절대자인 신불의 후광 없이 생전의 특별한 업적에 의해 사후 신으로 모셔지는 신앙을 시대에 따라 고찰하며, 동시에 그 결과물이라고 할 수 있는 야스쿠니(靖國)의 신 관념도 검토해보고자 한다.[2]

Ⅱ. 히토가미의 탄생과 배경

신에 대한 문제는 인간이란 무엇인가라는 것을 추구하는 불가사의한 생물인 인간의 실체를 해명하고자 하는 인문과학의 가장 중요한 과제의

1) 수목, 돌, 기둥, 인간, 동물 등이 요리시로(依代)로 되지만 인간의 경우에는 수험자(修驗者)나 미코(巫子)가 신 내림을 받을 때에 신령을 달라붙게 하는 동자(童子)나 인형의 의미를 가진 요리마시(尸童)라고 한다.

2) 본고는 佐藤弘夫(2016), 『ヒトガミ信仰の系譜』, 岩田書院(권해주·성해준 역, 『히토가미 신앙의 계보-사람을 신으로 섬기는 신앙』, 학고방, 2016)의 내용과 시각에 동의하며 본고의 많은 부분은 사토 설을 중심으로 하였다.

하나이다. 그것은 역사상 실재한 인간을 사후 신으로 모시는 인신(人神) 신앙으로 이어진다.

이러한 신앙형태는 인간 사회의 보편적인 현상으로 한국의 경우, 예로부터 한 나라를 연 시조나 당대의 유명 인물이었던 무장(武將)을 사후 신으로 숭앙하여 받든 사례가 있다. 고조선의 단군왕검은 사후 그가 도읍으로 하였던 아사달[3]의 산신이 되어 고대에서부터 이미 숭앙되었고 현재에도 신흥종교 중에는 단군 신을 믿는 유파가 있다. 고구려에서는 시조인 주몽을 국조신으로 상정하여 국가의 운을 기원하였으며, 신라에서는 시조 박혁거세를 경주 반월성내 숭덕전에서 향사(享祀)하고 있다. 또 서울 마포구 와우산(臥牛山)에 있는 공민왕(恭愍王) 사당은 고려 말에 원나라 지배에서 벗어나고자 과감한 개혁정치를 단행하여 고려시대 왕 중에서 태조 왕건 다음으로 잘 알려진 공민왕을 신으로 모시고 있다. 나아가 고려 말 수차례의 홍건적과 왜구의 침입을 막고 원나라 원병과 내란 평정 등 혁혁한 공을 세워 고려를 수호한 최영(崔瑩, 1316-1388) 장군도 신으로 모시고 있다. 충청도에서는 충주 달천촌(達川村) 출생으로 판서 임정(林整)의 6대손인 임경업(林慶業, 1594-1646)이 무신(巫神)으로 모셔져 지방의 수호신으로 숭앙받고 있다. 이와 같이 한국에서는 특정 계급으로 나라를 연 자 혹은 나라를 위해 몸과 마음을 바쳐 헌신하고 희생된 유명한 장수를 인신(人神)으로 모시고 있다.

일본열도의 히토가미(人神) 의식과 탄생도 한국의 사례와 비슷하지만 일본의 경우 히토가미의 대상은 특정계급에 한정되어 있지 않다. 일본열도에서 사람들이 최초로 인간의 능력을 초월한 성스러운 존재를 인지하기 시작한 것은 다른 지역과 동일하게 자연현상으로 천둥이나 화산분화

3) 일연(1281), 「기이 고조선조」, 『삼국유사』. "『위서』에 이르기를 지금으로부터 2천 년 전, 단군왕검이 아사달에 도읍을 정하고 새로 나라를 세워 조선이라 불렀는데 중국의 요임금과 같은 시기였다.(魏書云, 乃往二千載有壇君王儉立都阿斯達, 経云無葉山, 亦云白岳在白州地, 或云在開城東, 今白岳宮是, 開國號朝鮮, 與高同時.)"라고 하였다.

를 신의 작용으로 여겨 두려움의 대상으로 여기기도 하였다. 또 인간이 가지지 못한 능력을 소유한 뱀이나 곰 등의 특정 동물들도 그 개체가 신이었다. 그 외에 두려움을 주는 거대한 돌이나 오래된 나무도 신이었다. 구체적인 개개 현상을 신으로 보는 이러한 원초적인 신관념은 그 배후에 혼 등의 영이(靈異)를 일으키는 추상적·근원적 존재로서의 신을 상정하는 단계로까지 전환되었다. 일본에서의 이러한 전환은 지금부터 약 4000년 전인 조몬(縄文)시대 후기부터 진행된 것으로 추정한다. 그 근거로 조몬토기를 대표하는 토우는 본래 인간의 모습을 흉내 내어 만들었지만 조몬시대 후기가 되면 하트모양·차광기 토우 등과 같이 인간과 전혀 다른 형상이 나타난다. 성스러운 존재가 현세의 구체적인 것으로부터 분리되어 그 추상화가 진행되어가는 것이다.

이 신의 추상화는 야요이시대에 들어오면서 더욱 더 진보하게 된다. 야요이시대는 성성(聖性)의 표상이었던 조몬시대의 토우처럼 구체적인 모습을 나타내지 않아 신 그 자체도 표현되지 않았다. 단지 영이 달라붙는 신령의 의지처로서의 요리시로인 나무나 신전, 무속인이 대표로 거론될 뿐이었다. 이 시대에 신은 대체로 어느 쪽에 있다는 기준은 있어도 어느 특정한 한 곳에 머물지는 않았다. 그러므로 세상의 부정을 싫어하는 신이 머무르는 곳은 청정한 산이라고 할지라도 산은 신 그 자체가 아니므로 산을 신체(神體)로 요배하는 형식은 없었다.

1. 히토가미의 역사

이러한 신 관념을 전제로 일본열도에서 최초로 사람을 신으로 모신 실체는, 3세기 중기에서 6세기 초기에 걸쳐 축조된 앞이 모가 지고 뒤가 둥근 형태의 고분으로 이른바 전방후원분(前方後圓墳)[4]이다. 전방후원분

4) 우리나라의 경우 종래의 대형 독널무덤(甕棺墳)의 분포권과 비슷한 전라남도의 영산강을 중심으로 한 해안과 강안지역의 전망 좋은 구릉이나 평지에서 1기 혹은 2기가 독립적으로 분포하는데 축조 시기는 5세기 후기부터 6

은 신이 산에 있다는 통념을 전제로 수장(首長)의 신령을 새로 탄생한 국가의 수호신으로 모시기 위해 그 거주지를 인공적으로 만든 장치였다. 제사도 산기슭에서 봉분 자체를 숭배하는 형식이 아니라 봉분 주변에서 그 때마다 조령을 요리시로로 하여 신 내림을 비는 권청(勸請)[5]의 방식이었다. 그 후 죽은 자가 신이 된다고 하는 히토가미 신앙으로 확대되었다. 이는 일본 시마네현 이즈모(出雲)시에 있는 신사로 이즈모 오야시로라고도 표기하는 것으로 『연희식(엔기시키, 延喜式)』에 기록되어 있다. 『연희식』에 기록된 묘진대사(名神大社)[6]는 이즈모국의 이치노미야(一宮)이며, 구 사격은 칸페이대사(官幣大社)[7]인 이즈모대사(出雲大社)[8]를 비롯하여 나가노현 스와베 호수(長野縣 諏訪湖) 주변 4곳에 있는 신사로 시키나이샤(式內社, 名神大社)[9] 등이다. 또 시나노국 이치노미야(信濃國一宮)로 일본 전국의 약 25,000 스와베신사(諏訪神社)의 총 본사인 스와베대사(諏訪大社) 등 오래된 역사를 가진 신사의 제사를 맡은 최고위의 신관을 각 지역 신사의 우지가미(氏神)를 섬기는 주민인 우지코(氏子)들이 살아있는 신으로 숭배한 예에서도 잘 드러난다. 그 신관을 이즈모대사의 이즈모 쿠니즈쿠리인 이즈모대사 어제신(出雲大社御祭神, 아메호히미코토)의 영위를 획득한 인물로 간주하고 그 신체에 어제신이 있다고

세기 전기까지 한정된 시기이다.

5) 신불의 영령에게 권하여 청한다는 뜻으로 지극한 정성으로 열반에 들려는 부처를 오랫동안 이 세상에 머물며 설법해 주기를 원하거나 불·보살의 위령(威靈)이나 등상을 초청하여 절에 봉안하는 것을 말한다.

6) 기원은 확실하지 않지만 대략 7세기말 경으로 점차 수(數)를 더하여 10세기의 연희(延喜)때쯤까지 그러한 수가 되었다고 간주한다.

7) 일본에 있어서 관(朝廷, 國)으로부터 폐백(幣帛) 혹은 폐백료(幣帛料)를 지변받는 신사를 말한다.

8) 메이지 유신 때 실시된 근대 사격제도 아래서는 유일하게 대사(大社)라는 이름을 사용한 신사로 이즈모 지방에 전승되는 신화에 의하면, 복의 신인 「오쿠니누시노미코토(大國主命)」가 자신의 영지였던 토지를 다른 신에게 양보한 대가로 손에 넣은 것이 「이즈모」였다고 한다.

9) 연희식내사, 식사(延喜式內社, 式社)라고도 하여 『연희식(延喜式)』의 신명장(神名帳)에 기재되어 있는 신사를 말한다.

간주한 것이다. 그 후 죽은 자가 신, 즉 히토가미가 되어 자손을 지킨다고 하는 구체적인 관념으로 다음과 같은 예가 있다.

먼저 일본의 원령신앙인 헤이안(平安)시대의 고료신앙(御靈信仰)[10]은 생전에 원한을 품고 죽은 인간이 사후에 재앙을 일으키는 것을 막기 위해 그를 신으로 모시면서 위로하는 신앙으로 헤이안시대에 들어오면 죽은 원령이 강한 영력을 나타내기 시작한다. 특히 헤이안시대 전후의 이 원령들을 무속에서는 생령과 사령으로 구분하여 순조로운 생을 영위하다가 저승으로 간 원령은 선한 영이 되지만, 생전의 원한이 남은 원령은 저승으로 가지 못하고 이승에서 떠도는 나쁜 영이 된다고 한다. 이 나쁜 영인 악령은 생전에 고통 속에서 살다가 죽어 원한이 남았거나 억울하고 원통하게 죽어서 편안하게 저승으로 가지 못하고 이승에 남아있는 경우이다.[11] 그중에서도 나라시대의 나가야노 오오키미(長屋王, 天武天皇13年, 684-729)를 시작으로 말기의 황족으로 고진(光仁)천황의 황자로 정치적 패자인 사와라 신노(早良親王, 崇道천황, 750-785)가 유명하다.[12] 또 헤이안 시대 말기의 황족으로 칸무천황의 제3황자라는 이요 신노(尹

10) 히토가미 제사는 죽은 자의 고료(御靈 원령, 영혼의 존경어로 미타마)라고도 한다. 여기서는 정쟁 등으로 원한을 가지고 죽은 개인의 영혼을 말하는데, 이 고료가 자연재해나 역병 등을 가지고 온다고 하여 두려워하게 되었다. 고료신앙이 본격화 되는 것은 헤이안천도(平安遷都) 이후로 사령 외에 지진이나 벼락 등의 자연재해 등도 고료의 벌이라고 생각했다. 개인의 사령을 두려워하는 고료신앙(御靈信仰)이 본격화하는 것은 중세이후에 크게 유행한 대염불(大念仏) 등의 염불예능(念仏芸能)과 전사자 등의 사령 진혼을 위한 고료신앙의 흐름으로부터이다.

11) 원령은 대체로 악귀로 변하여 자신의 친척이나 동료 등 원한 상대에게 병을 앓게 하여 죽게 하거나 일을 방해하여 가정불화를 주는 경우이다. 가족없이 외롭게 악귀로 변한 혼령은 더욱 혹독하게 인간을 괴롭히므로 원통하게 죽거나 비명에 죽었을 경우 죽은 혼령의 원한을 풀고 저승에 편히 쉬도록 해원(解寃) 굿을 해주어야 저승으로 간다고 한다.

12) 친모는 백제 무녕왕(武寧王)의 자손을 칭하는 도래계 씨족인 타카노노 니이가사(高野新笠, 720-790)로 칸무(桓武)천황·노토나이 신노(能登內親王)와 같은 어머니의 동생이다. 추칭(追称)은 스도(崇道)천황이었지만 황위계승이 없었기 때문에 역대 천황에는 포함되지 않았다.

予親王, 783-807),[13] 칸무천황의 부인이고 부친은 후지와라 코레키미(藤原是公)로 이요 신노의 친모인 후지와라노 요시코(藤原吉子 ? -807)가 있다. 그 외에 헤이안시대 초기의 쿠교(公卿) · 추나곤(中納言), 후지와라 타네츠구(藤原種継, 737-785)의 장남으로 785년에 부친이 암살되자 젊은 나이에 종 5위하에 추서된 후지와라노 나카나리(藤原仲成, 774-810)[14]가 있다. 또 헤이안시대의 관료이자 서가(書家)로 나라마로(奈良麻呂)의 손자인 다치바나노 하야나리(橘逸勢 782 ?-842)[15]와 헤이안시대 전기의 관료로 840(承和 7)년 치쿠젠노 카미(筑前守)가 되어 신라 상인 장보고(張宝高)와 교역을 했고, 치쿠젠노 카미에 해임된 후 843년에는 반란을 기도했다는 죄목으로 이즈(伊豆)에 유배된 훈야노 미야타 마로(文室宮田麻呂, 생몰연대 미상) 등이 있다.[16] 특히 현재까지도 깊은 영향을 미치는 헤이안시대의 귀족 학자이자 시인 정치가인 스가와라 코레요시(菅原是善, 812-880)의 3남으로 텐진사마(天神様)로 유명한 스가와라 미치자네(管原道眞, 天満大自在天神, 845-903)[17]가 있다. 미치자네는 고료신앙의 대상으로 지금

13) 806년 나카츠카사 쇼우(中務省)의 장관으로 헤이안 시대 이후는 4품 이상의 신노(親王)가 임명한 나카츠카사 쿄(中務卿) 겸 큐슈지역의 외교 방위의 책임자로 다자이후(大宰府) 장관인 다자이노 소치(大宰帥)에 임명되었지만, 다음 해인 807년에 반역의 주모자였다고 하여 모친, 후지와라노 요시코(藤原吉子)와 함께 카와라 데라(川原寺, 弘福寺)에 유폐되어 단식 후 두 사람 모두 자살했다. 후에 무죄가 판명되어 839년에 1품이 추증된다.(伊予親王의 変).

14) 786년 율령제도의 관사인 에몬후(衛門佐)에 임명되었다. 후지와라 타네츠구의 딸인 후지와라 쿠스꼬(藤原薬子)와 함께 나가오카경(長岡京) 건설 중에 쓰러진 부친의 명예회복을 위해 타다리를 두려워한 칸무(桓武)가 『續日本紀』에서 삭제한 사와라 신노(早良親王)와 타네츠구 사건(種継事件)의 기사를 칸무 몰후에는 원래대로 삽입한 적도 있다. 「쿠스꼬의 변(薬子の変, 810)」으로 체포되어 우효에후(右兵衛府)에 감금되었다가 다음 날 사살되었다.

15) 804년에 사이초(最澄) · 쿠카이(空海)등과 같이 당나라에 들어갔다. 쇼와의 난(承和の変, ? ~ 842)에 가담하였다고 하여 이즈(伊豆)에 유배되는 도중에 토오토미국(遠江國)에서 객사했다. 예서(隷書)에 능하여 삼필(三筆)의 한사람으로 일컬어졌지만 확인할 수 있는 현존 친필이 없다.

16) 죠칸(貞觀) 5년의 고료에(御靈會)에서는 고료제신(御靈祭神)으로 모셔졌다.

17) 관위는 종2위(從二位) · 우다이진(右大臣) · 다조다이진(太政大臣) · 충신으로

도 다자이후 텐만구(天滿宮)에 모셔져 학문의 신으로 숭배되고 있다.

이들 고료신앙의 대상들은 왕권에 대한 모반죄에 처해져 정계에서 물러나 억울하게 죽은 후 거대한 힘을 가진 원령이 되어 남아있는 이해관계자들에게 두려움을 주었다. 그들을 동정하는 일부 귀족들이나 특히 이 세상에 원한을 남기게 한 자들은 병과 벼락 등의 천재지변의 재앙을 일으키는 것을 두려워하였다. 그래서 가해자가 중심이 되어 거친 원령을 진정시키기 위한 진혼제를 지내거나 신사를 만들어 신으로 모시고 숭배하면서 사람들에게 선을 베푸는 존재로 변화시키고자 하였다.

그 이후 고료신앙에서 스스로 살아있는 부처로 자처한 아즈치 모모야마(安土桃山)시대의 오다 노부나가(織田信長)를 비롯하여 도요토미 히데요시(豊臣秀吉)를 신으로 모신 「호코쿠 다이묘진(豊國大明神)」 등에서 히토가미 신앙의 원류를 찾고 있다.[18] 이 때 묘진(名神)은 신불습합설에 의한 신의 존칭으로 불교측에서 본 신인데 곤겐으로 에도시대의 도쿠가와 이에야스(德川家康)를 신으로 모신 「도쇼다이곤겐(東照大權現)」이 있다. 이와 같이 일본 전국시대의 대표적인 무장과 같이 생전에 특별한 업적을 남긴 사람을 사후에 신으로 모시는 것으로 그 업적을 후세에 전하려고 하는 히토가미도 있었다.

2. 히토가미의 대중화

근세 에도시대에는 민중들 사이에서 기근이나 천재지변에서 두각을

명성이 높아 우다텐노(宇多天皇)에 중용되어 고다이고조(醍醐朝)에서는 우다이진(右大臣)까지 승격되었다. 그러나 사다이진(左大臣) 후지와라 토키히라(藤原時平)에게 참소(讒訴)되어 다자이후(大宰府)에 좌천되어 현지에서 사망했다. 사후 천변지이가 다발한 것으로부터 조정에 타다리(신벌)이 내렸다고 하여 텐만텐진(天滿天神)으로 신앙의 대상이 되어 현재는 학문의 신으로 숭배되고 있다.

18) 부처가 사람들을 구제하기 위하여 임시의 모습을 하고 나타난다는 곤겐(權現)이 있다. 묘진이나 곤겐 양쪽 모두 같은 목적이지만 곤겐에는 「사람을 구제 한다」는 목적이 있다.

나타낸 의로운 일을 한 사람 외에 정치적으로 곤경에 빠진 민중을 위해 희생된 자가 사후에 신으로 모셔졌다. 즉, 농민 봉기(百姓一揆)나 우치코와시(打毁) 등의 지도자를 섬기는 것으로 히토가미신앙의 대중화 현상이다. 관에서는 사형에 처해진 농민봉기 대표자들의 비석을 세우는 것을 금지시켰다. 그러나 민중들은 그들을 기억하고 의민(義民)으로 추모하며 지역의 이나리(稻荷)나 지죠(地藏) 등에 의탁하여 그 덕을 칭송하며 대대로 신으로 숭상하였다. 이 신앙이 의민신앙(義民信仰)이 되어 배향되었다. 이후 자신을 희생하여 다른 사람을 고난에서 구제한 사람을 신으로 숭배하는 신앙이 각 지역에서 나타났다. 그 대표적인 인물이 에도시대 전기에 영주 홋따씨(堀田氏, 佐倉藩)의 높은 세금에 괴로워하는 농민을 위해 막부 장군에게 직소했다가 처형된 시모우사노쿠니 인바군 코즈무라(下總國 印旛郡 公津村, 현재의 치바현 나리타시 台方)의 나누시였던 사쿠라 소고로(佐倉惣五郎, 1605-1653)[19]이다. 또 근세 시나노(下野)의 황무지 부흥에 많은 업적을 남긴 막부 대관(代官)[20]인 다케가키 미우에몬(竹垣三右衛門, 1741-1814)[21]이 있다. 뿐만 아니라 에도시대 전기 도사번

19) 관련 이야기가 에도시대 후기에 형성된 실록본이나 강석(講釋)·카부키(歌舞伎) 상연 등에서 회자되었다. 『佐倉惣五郎』(『世界大百科事典』 第 2 版, 2016.)

20) 무가 정권의 직위의 하나로 군주나 영주를 대신하여 임지의 사무를 관장하거나 혹은 그 지위를 말한다.

21) 이름은 타케가키 나오히로(竹垣直溫)로 에도 오가와초(小川町)의 관리인 오츠카이반(御使番) 니와고사에몬 나가토시(丹羽五左衛門長利)의 3남으로 태어났다. 25세 때에 타케가키 나오테루(竹垣直照)의 양자가 되었다. 이후 여러 관직을 거쳐 1793년부터 다시 德川幕府가 1792년에 칸토(關東)에 설치한 군다이(郡代)의 직인 칸토군다이후(關東郡代付: 下野國·常陸國·下總國·上總國·安房國)로서 6만석에 봉해졌다. 거듭되는 자연재해로 북관동 농촌이 심각한 피폐로 인구유출이 이어졌지만, 그는 인구 및 경작지 회복을 중시하고 마비키 금지를 하는 대신에 아동양육비를 지급하고 이주 농민을 도입하여 작부장려, 봉공인(作付奬勵, 奉公人)을 불러들이고, 비료구입비 지원 등의 권농책을 취했다. 1794년부터 타케가키(竹垣) 사망 후인 1816년까지 약 300호가 에치고(越後)로부터 정착했다. 村上直 「竹垣直溫」(『國史大辭典

번사인 도사 이치조씨(一條氏)[22] 가신의 후손인 오카무라 쥬헤이에이(岡村十兵衛, 이름은 오카무라 스케유키岡村 輔之, 1628-1684)와 같이 선정을 베푼 대관이나 신전개발(新田開發) 등의 공적이 있는 자도 의민신앙의 대상이 되었다.[23]

즉 희생의 공로를 비롯하여 의로운 일이나 선한 정치 등 특별한 헌신을 한 인물이 사후에 신으로 숭배되었다. 이 중에서 특히 오카무라 쥬헤이에이는 재화를 유용하게 운용하는 이재(理財)에 밝아 산림담당 공무를 맡았을 때 목재벌채·반출사업을 효율적으로 하여 1681년에 아키군 하네우라(安芸郡 羽根浦, 室戸市)의 관리로 봉해졌다. 그러나 이 지역의 수년간 이어지는 흉작·흉어·홍수 등으로 주민 생활이 곤궁에 처해지자 오카무라는 번의 허가를 얻어 오토메야마(御留山)의 재목이나 땔감을 쿄토나 오오사카 등의 카미가타(上方) 방면에 팔아 주민을 구했지만, 그 와중에도 1684년에 기근이 발생하여 아사자가 생기게 되었다. 이에 오카무라는 독단으로 번의 쌀 창고를 개방하여 주민들에게 나누어 준 것이 죄가 되어 근신 처분되었다. 그러자 그 처분이 그를 따르는 주민들에게 누가 될 것을 두려워하여 자결하였으므로 주민들은 그를 신으로 소중하게 모시게 되었다.

9』, 吉川弘文館, 1988.)

22) 무가의 하나로 원래 성은 후지와라씨(藤原氏)로 섭정 관백(攝政關白)에 임명된 가문인 고셋케(五攝家) 이치조가(一條家)의 분가로 가문(家紋)은「이찌조후지(一條藤)」이다. 전국시대에 도사국(土佐國)에 토착한 히다노(飛驒)의 전국 다이묘(戰國大名)로 된 씨족인 아네가코우지씨(姉小路氏)·키타바타케씨(北畠氏)와 함께 전국삼국사(戰國三國司)의 하나로 일컬어진다. 山本大「岡村十兵衛」(『國史大辭典 2』, 吉川弘文館, 1980.)

23) 이 중에서 신전개발은 전국시대말기부터 에도시대 초기에 걸쳐서 원야(原野)나 산림 등에 새로운 경작지 개발을 한 연공증수책(年貢增收策)으로 막부 여러 번은 적극적으로 장려하였는데, 에도시대에는 어느 일정한 시기에 검지(檢知)를 받은 토지 이외에 새롭게 개발된 경작지나 집락을 논밭, 저택지 등의 구별과 관계없이 신전(新田)이라 칭하고 이 개발을 신전개발이라고 불렀다.

의외의 인물로는 에도시대 말기부터 메이지시대에 걸쳐서 일본 동북 지방에 위치한 미야기현 센다이시(宮城縣 仙台市)에 실재했던 센다이 시로(仙台四郎, 1855년경-1902년경)[24]이다. 그는 부랑자와 같은 생활을 하였는데 살아생전부터 그를 복신으로 숭배하는 신앙이 생겼다. 에도시대 후기에는 무사계급 이외의 피지배계층인 상층의 부유한 농민이나 상인들의 일부가 죽어서 신으로 숭상되기도 하였다. 이처럼 일본 근세는 절대자인 본지(本地)의 후광 없이 스스로의 내적 빛에 의해 신이 되는 시대가 되었다. 또 아즈치모모야마 시대의 군주 오다 노부나가의 예에서 볼 수 있듯이, 근세 히토가미의 특별한 현상으로 '살아있는 사람의 정령'을 신으로 여기는 이키가미(生き神) 신앙이 현저히 증가했음을 알 수 있다. 에도막부 말기에 급증하는 민중종교의 교조들 대부분이 스스로 신으로 간주하는 한편 자신이 신을 독점하지 않고 넓게 신도들이나 보통 생활자에게서 공통된 신성(神性)을 찾아내고자 했다. 막번체제 아래 신분제 사회 자체가 비판받지는 않았지만 가미로서의 존엄을 근거로 신분이나 성차(性差)에 좌우되지 않는 만민의 평등이 설명되고 사람들이 스스로의 소원이나 노력에 의해 가미가 될 수 있는 시대가 되었다.

그러므로 스스로 신을 자처하는 자, 다른 사람들에 의해서 생전에 숭앙 받는 자가 다수 등장하였다. 그 대표적인 예로 데구치 나오(出口なお, 1836-1918)를 들 수 있다. 그녀는 1892년에 일본신화의 근원신인 국조 쿠니타치미코토(國祖·國常立尊)의 신지(神示)를 입교(立教)의 원점으로 하는 교단인 오오모토교(大本教)를 창설하여 스스로 신이 되었다. 나아가 야마토노쿠니(大和國) 야마베군(山邊郡: 奈良縣 天理市)의 지주 나카야마가(家)의 평범한 주부 출신인 나카야마 미키(中山美伎, 1798-1887)라는 여성도 텐리교(天理教)[25]의 교조로 신이 되었다. 이와 같이 히토가미로서

24) 본명은 하가 시로(芳賀四郎)이다. 지적장애로 거의 말을 할 수 없었지만 그가 방문하는 가게는 번성하게 된다고 하여 생전에 각지에서 존중되었다. 사후 상업번성의 복을 주는 복신으로 사진이 장식되면서 지금도 도호쿠 지방에서는 상업번성 신으로 존중되고 있다.

고료와 달리 정치적인 지위나 권력을 가지지 않은 일반 서민도 다수 포함되어 있다.

Ⅲ. 히토가미 신앙의 변용과 유형

신의 변용 배경에는 율령제 도입에 따른 신사의 고정화나 정토신앙의 유행과 통일 권력에 의한 종교 세력의 압살(壓殺) 등 여러 사건들이 있었다. 그러나 사토 히로오교수에 의하면 일본열도의 가미관념 변화의 가장 근본적인 요인은 그러한 개별적인 사안이나 국가의 방침 전환과 같은 것이 아니라 높은 수준으로 진행된 정신세계의 변용이다.

이런 정신세계의 변용으로 신사 창건과 탁신(託身)하는 가미로 야요이시대부터 고분시대에 걸쳐서 주류를 이룬 신 관념 변화의 계기는 나라시대인 7세기 말, 덴무·지토(天武·持統)천황 때부터였다. 이 시기 국가의 방침은 당나라나 신라에 대항할 만한 강력한 왕권 확립을 목표로 국가의 중심에 위치하는 왕의 구심점을 높이기 위해 성스러운 존재로 왕의 지위를 높이고자 하였다. 이 목적을 실현시키기 위해 스메라미코토(須明樂美御德)에서 천황이라는 칭호가 사용되었고 아마테라스 오미카미(天照大神)로부터 당대에 이른 신의 계보가 만들어져 기존의 고분들이 역대천황의 무덤으로 추정되었다. 그러한 역대 천황들은 사후에도 산릉(山陵)에 머물러 천황령으로서 국가와 현 천황을 수호하는 것으로 여겼다. 이는 이미 앞에서도 살펴본 전방후원분 이래 길러온 수장이 신이 되어 자손과 국가를 수호한다는 관념아래 가시화된 히토가미가 명확한 윤

25) 1838년 나카야마 미키가 40세 때 장남의 병을 고치기 위하여 야마부시(山伏, 修道僧)를 초빙하여 가지(加持)를 행하다가 하늘의 계시를 받고 전도를 개시하였다. 스스로 3천세계를 구원하기 위하여 이 땅에 내려왔다며, 당시의 혼탁한 사회정세 속에서 안산(安産)과 치병(治病)의 주술 등을 행하여 농민들 사이에 널리 퍼져 나갔다. 그 후 정부로부터 박해와 압박을 받았으나 굴하지 않고, 1908년에는 교파신도(教派神道)의 한파로서 독립이 공인되었다. 紙谷威廣 「人神」(『日本歷史大事典3』, 小學館, 2001.)

곽을 드러낸 것이다. 이때는 신사의 위치가 고정되어 신이 신전에 상주한다는 관념이 정착된 시대이기도 하다.

1. 신전에 상주하는 히토가미의 유형

율령국가는 천황령에 더하여 전통적인 신기(神祇)를 국가의 수호자 위치에 두었으나 평소 소재지가 불명하고 그 의사도 짐작하기 어려운 다타리가미(祟り神)는 그 역할 수행자로서 적절하지 않았다. 그래서 국가는 신이 진좌하는 장소로 신사를 건립함과 동시에 아침저녁으로 상차림 등, 신이 있는 것을 명시하는 규정을 만들었다. 즉 신이 있는 곳에 가서 예배드리는 형식으로 바뀌고 산릉(山陵)제사도 신관이나 관리가 공물을 드리는 형태를 취하였다.

한편 나라시대에 들어와서는 사령들이 날뛰기 시작하자 사람들은 다타리를 초래하는 강력한 영혼을 가미로 모시는 거대한 부(負) 에너지를 한꺼번에 플러스 방향으로 전환시키고자 하였다. 그래서 대중에게 열려있는 원령신앙이 닫혀있는 궁정사회의 천황령 신앙을 대신해 히토가미 신앙의 주역 자리를 차지하게 되었다. 그 후 기능분화와 더불어 가미의 개성화가 급속도로 진행되어 여러 모양을 가진 표상들이 나타난다. 그 표상은 고대와는 달리 인간에게 내재하는 내적 성성(聖性)이 발현이었다. 그것은 최초로 불교에 쓰이는 불성이라는 말로 개념화되고, 대항언설로서 신기(神祇) 신앙자 편에서 법성신(法性神)이나 본각신(本覺神)이라는 논리이다. 이 불교 논리를 이용하여 일종의 가미가 절대적 존재인 구제자로까지 끌어올려졌으며 인간세계로부터 근원신, 타계의 분리와 그 팽창이 진행되어 아미타불의 타계세계에 보통사람들은 쉽게 찾아갈 수 없게 되었다. 이때부터 인간과 신 사이에 고대적인 일원적 세계관을 가졌던 공간에 피안(彼岸)과 차안(此岸)이라는 명확한 선이 나누어졌다. 즉 구제자의 근원신이 있는 피안이야말로 진정한 이상세계로 간주하고 이 세상은 그곳에 도달하기 위한 임시 거처지라고 생각했다.

이러한 가미 세계의 재편 가운데 가미의 대부분이 피안의 근원신과 인간을 개재하는 이 세상의 신으로 자리 잡아 갔다. 그 예로 아스카 시대의 황족인 쇼토쿠태자(聖德太子, 574-622)나 헤이안 시대 초기의 승려인 고보대사(弘法大師, 774-835)와 같은 성인이 피안의 본불 화현(化現)인 수적으로 인식되어 많은 사람들이 정토왕생의 매개체로 삼아 참배하였다. 또 주류 인물뿐만 아니라 국토 여기저기에 사람들을 피안으로 유도하는 구제자인 수적으로서 히토가미가 나타났다. 중세 후기에 들어서는 현세와 내세를 엄격하게 구별하여 절대적 존재가 있는 피안에 도달하는 것을 이상으로 하는 중세적 세계관이 전환기를 맞으면서 피안세계의 실재에 대한 현실성이 퇴색되어 갔다. 그리하여 정토왕생에 대한 갈망이 없어져 피안세계의 절대 신의 후광을 받지 않고 가미로 상승하는 사례가 나타나기 시작하였다.

근세에는 중생들을 피안으로 인도하는 역할이 면제된 히토가미들은 구제자라는 멍에로부터 해방되어 사회에서 활동하는 자리와 기능을 비약적으로 확대하였다. 즉 히토가미는 보통 인간과 그 본질을 달리하는 존재가 아니고 스스로 내적인 성스러운 성품을 발현시킴으로써 누구나 상황에 따라 신이 될 수 있는 시대가 도래 한 것이다. 동시에 선(善)으로서 본성을 회복하면 모든 인간이 성인이 될 수 있다는 주자학의 논리도 수용되어 신분계층을 불문하고 신이 되기를 원하면 실현 가능하다고 생각했다.

2. 히토가미의 변용

사람을 신으로 숭배하는 히토가미를 일본의 보편적 풍습으로 간주하지만, 과거로부터 현재에 이르기까지 일관된 일본인의 기질이라고 단정하기 어렵다.[26] 그 예로 키치다이묘진(淸吉大明神)은 조시가야(雜司ヶ

26) 호리 이치로(堀一郎)는 야나기타(柳田)의 히토가미론을 계승하여 특정 혈연이나 지연공동체에 공유되어 그 통합적 상징으로서의 역할을 해온 폐쇄적

谷)[27] 묘지의 한 모퉁이로 옮겨져 수험 시즌에는 많은 수험생이 합격을 기원한다. 또 주로 다이묘의 저택을 전문적으로 턴 큰 도둑인 네즈미코조 지로기치(鼠小僧次郎吉, 1797-1832)[28]도 사후에 신으로 숭배 되었다. 심지어 해안가에 떠내려 온 물에 빠진 시체가 복을 가져 오는 신으로 숭배 되는 경우도 있었다. 이와 같이 민중의 요구에 따라 새로운 가미가 차례차례로 등장하고 쇠퇴하는 현상이 나타났다. 자유롭게 현실생활과 밀접한 신불을 만들어 정부의 간섭 없이 자신의 취향에 맞는 신앙을 만들어 갔다. 즉 근세 후기사회는 피안의 초월적 세계와 관계없이 누구나 상황에 따라 가미가 되었기 때문에 무수히 많은 신들이 난립하였다.

근대에 들어와서는 서구의 사상이나 철학이 인간의 이성에 신뢰를 두며 인류와 사회의 끝없는 진화를 믿는 입장을 취했다. 신분제를 넘어서고자 하는 근대사회에도 누구나 신이 될 수 있었지만 실제 신으로 모셔

배타적인 우지가미형(氏神型)과 인격신으로 개방·보편적인 성격으로 공동체를 초월하여 넓은 신앙권을 지향한 히토가미형(人神型)으로 구분하였다. 또 고마쓰 가즈히코(小松和彦)는 사람을 숭배하는 신앙의 고층(古層)에는 고료를 받들어 모시면서 위로하여 그 악한 기를 억누르지 않으면 재앙을 일으킨다고 하는「다타리가미(祟り神)」계통으로 생전에 남긴 걸출한 업적을 일컫는「현창신(顯彰神)」계통의 히토가미는 거기에서 파생한 것이라고 하였다.

27) 조지가야 영원(雜司ヶ谷靈園)과도 접하고, 원래 키타 토시마군 조지가야무라(北豊島郡雜司ヶ谷村)에 있었지만, 1889년 동부가 코이사카와구(小石川區)에 나머지 부(部)는 스가모무라(巢鴨村)에 각각 편입되어 코이사카와구 조지가야쵸(小石川區雜司ヶ谷町)와 스가모무라 다이지 조시가야(巢鴨村大字雜司ヶ谷)가 되었다.

28) 절도범으로 본명은 지로키치(次郎吉)이지만, 도적 네즈미 코지로키치(鼠小僧次郎吉)로 알려진 지로키치는 카부키고야(歌舞伎小屋) 나카무라좌(中村座) 벤리야가업(便利屋稼業)에 종사한 사다지로(貞次郎)의 아들이다. 요시와라에서 태어나 10세 전후에 목구(木具)장인 집 봉공(奉公)에 올라 16세에 부모 품으로 돌아갔다. 그 후에는 토비닌소쿠(鳶人足)가 되었는데, 행실이 좋지 않아 25세 때 부친으로부터 부모 자식 간의 인연을 끊는 칸도우(勘当)를 당했다. 그 후는 도박으로 몸을 망가지게 하고 그 자금을 벌기 위해 도둑질을 했다.

지기 위해서는 남을 위해 목숨을 바치거나 영웅적 행위가 필요하였다. 그러한 영웅적 행위의 일환으로 에도막부 말기의 막부측 군과 유신측 군의 내란과 메이지유신 및 그 후 사회변동의 근본에 신분제 사회를 해체시키고 동등한 국민으로 이뤄진 근대국가 창건을 향하는 운동이 있다. 메이지 정부는 사회의 근원적 변혁을 바라는 민중들의 소망과 상승지향을 힘으로 누르기보다는 에도시대 후기 이래 신장되어온 민중들의 주체성을 어떻게 신체제 국가에 대한 충성으로 전환시킬 것인가에 중점을 두었다. 그래서 신분이나 지위에 상관없이 모든 사람이 평등하고 편안하게 신으로 모실 수 있는 야스쿠니(靖國)를 창안하게 된 것이다. 전쟁에서 사망한 자를 호국의 신으로 모시는 야스쿠니신사(靖國神社, Yasukuni Shrine)는 이러한 신앙형태의 연장선상에 설치된 신사이다.

Ⅳ. 히토가미 신앙의 상징인 야스쿠니

야스쿠니 신사의 히토가미 신앙은 야마자키 안사이(山崎闇齊, 1618-1682)로부터 시작하는 스이카신도(垂加神道)와 거기에 영향을 준 요시다 신도(吉田神道)가 주장하는 천황에 봉사함으로써 사후에 가미의 자리에 오를 수 있다고 하는 사상과도 관련이 있다. 스이카신도에서는 특정 인물의 영혼인 「레이샤(靈社)」라는 호칭을 부여 받는다. 특히 야마자키 안사이로부터 시작하는 기몬학파(崎門學派)의 와카바야시 쿄사이(若林强齊)는 스이카신도의 비전을 예기한 『신도다이이(神道大意)』에서 아라히토가미(現人神)인 천황에 헌신 봉사하는 사람은 누구라도 「야오요로즈노가미(八百萬神)」의 아랫자리에 줄지어서 군상(君上)을 보호하고 받들어 국가를 평정하는 영험 있는 신이 된다고 하였다. 이러한 표현은 18세기 이후 사후의 안심론을 천황 신앙과의 관계에 두고 제기한 스이카신도와 관련된 저작에 보이는 것으로 육체는 어스러져도 영혼은 멸하지 않고 생전의 공적에 의해 신의 세계에 합류할 수가 있다는 것이다. 히토가미

의 변용으로 영계에도 천황을 중심으로 하는 현실 세계와 같은 질서가 형성 되었고 천황에 대한 헌신 정도에 따라 현세의 신분 질서를 초월하여 천황과 직결되는 자리를 차지하기도 했다.

사상적 관련으로는 고대부터 어제신(御祭神), 가모타케츠누미노 미코토(賀茂建角身命),[29] 야따가라스(삼족오, 八咫烏)[30]가 전하는 신도로 우덴신도(烏伝神道)[31]가 있다. 이 우덴신도는 카모(鴨)신도라고 칭하는 신앙으로 인간을 시작으로 삼라만상 모두 생명이 존재하여 인간이 호흡하는 것처럼 온 천지가 호흡하고 활동하며 서로 상호작용하기 때문에 생명이 탄생한다는 신앙이다. 우덴신도의 시조 가모노 노리키요(駕茂規淸, 1798-1861)[32]의 충효산 구상도 신분에 관계없이 모든 계층에 걸쳐서 국가에 공헌한 사람을 신으로 모시고, 이를 도쇼구(東照宮)와 천황을 정점으로 하는 영계의 질서에 편입시키려 했다. 즉 충과 효를 다하는 자를

---

29) 일본신화에 등장하는 신으로 다른 한자를 사용한 카모타케츠누미노 미코토(鴨建角身命)라고도 불린다. 헤이안 시대 초기에 사가(嵯峨)천황의 명에 의해 편찬된 고대씨족보감인 『신센쇼지로쿠(新撰姓氏錄)』에 의하면 카모타케츠누미노 미코토(賀茂建角身命)는 카미무스비노 미코또(神魂命)의 손자이다. 진무동정(神武東征) 때, 타카기노 카미(高木神)·아마테라스 오미카미(天照大神)의 명을 받고 현재의 미야자키현(宮崎縣)에 해당하는 휴우가(日向)의 봉우리에 내려가 야마토의 카츠라기산(葛木山)에 이르러 야따가라스(삼족오, 八咫烏)로 변신하여 진무천황을 안내했다고 한다.

30) 일본신화에서 진무동정(神武東征) 때에 타카비 무스비(高皇産靈尊)에 의해서 진무천황을 모시고 쿠마노국(熊野國)에서 야마토국(大和國)으로 길안내를 하였다고 하는 까마귀이다. 쿠마노 본궁대사(熊野本宮大社)에서는 야따가라스(삼족오, 八咫烏)의 세 발은 각각 천(天神地祇)·지(자연환경)·인을 나타내고 신·자연·사람이 동일한 태양으로부터 탄생한 형제라는 것을 나타내고 있다. 이는 이전에 쿠마노 지방에 세력을 가지고 있던 쿠마노 삼당(三党)인 네모토씨(榎本氏)·우이씨(宇井氏)·후지시로스즈키씨(藤白鈴木氏)의 위력을 나타낸다고도 한다.

31) 미아레(御生)라고 한다는 것처럼 생명 탄생·발전에 관하여 선양(宣揚)되어 있다.

32) 에도시대 후기의 신도가 신도·국학·천문·역수(曆數) 등을 배워 여러 지방을 편력했다. 후에 양명학·선학(禪學)에 의한 우덴신도(烏伝神道)를 시작했다.

영원히 신으로 모셔 많은 사람들이 사후 이 산에 모셔지기를 바라는 마음을 갖게 해야 한다는 것이다.

현재 일본에서 사람이 죽어 신이 된다고 하면 대부분의 사람들은 야스쿠니 신사를 연상할 정도이다.[33] 이는 보통 인간이 신이 되기 위한 일종의 매개로는 토착성이 강한 가미와 스이카 신도(垂迦神道)나 국학 계통에서 논의되어 온 천황을 매개로 하는 히토가미 창출 논리를 공인하는 것을 의미한다. 둘 다 현세의 신분을 초월하여 히토가미로 상승될 가능성이 있는데, 거기에는 사람들의 자기능력에 대한 신뢰와 고착된 신분질서에 얽매이지 않는 상승지향이 있다. 그 가운데는 정치문제에 대해서 적극적으로 발언하는 등 사회개혁에 깊은 관심을 가진 인물도 있었다. 나아가 신분제 사회의 변혁에 대한 갈망이 에도막부 말기에 접어들면서 하층 민중들에게까지 퍼져 잇키(一揆)나 우치코와시(打ち壞し)와 같은 민중 궐기로 변했다. 그래서 메이지 정부는 에도시대 후기부터 신장된

33) 일본 도쿄 치요다구(千代田區)에 위치하고 8만여 개에 달하는 일본 전역의 신사 가운데 가장 규모가 큰 신사이다. 메이지유신 직후인 1869년 막부 군과의 내전에서 죽은 자들의 영혼을 위로하고 추앙하기 위해 건립된 것이 그 시초이다. 신사가 만들어질 당시의 명칭은 도쿄「쇼콘샤(招魂社)」였는데 이후 쇼콘샤는 일본의 대외침략에 발맞추어 국가신도의 군사적 성격을 대표하는 신사가 되고, 세이난(西南)전쟁 2년 뒤인 1879년에 현재의 이름으로 바뀌었다. 야스쿠니는 말 그대로 나라를 편안하게 한다는 의미(靖國)의 호국신사이자 황국신사로 제2차 세계대전 당시에는 전쟁에서 사망한 자들의 영령을 모시고 제사를 지냈다. 일본 전역에 세워진 쇼콘샤 가운데 천황이 직접 참배하여 영령을 특별대우 하는 신사로 전쟁 때마다 국민에게 천황숭배와 군국주의를 고무시키는 역할을 하기도 하였다. 또 전몰자들은 천황을 위해 죽음으로써 생전의 선악행위 여부에 관계없이 모두가 신이 되어 제례를 받게 되므로 2차 세계대전 때 일본의 젊은 병사들이 죽어서 야스쿠니에서 만나자는 말을 남기고 전장으로 떠났을 정도로 야스쿠니신사의 제신(祭神) 원리는 국민 도덕관을 혼란시켰다. 죽음의 대부분은 명분 없는 침략전쟁에서의 죽음이었고, 죽음의 가치 기준 또한 천황에 대한 충성여부에 두었기 때문에 정당화할 수 있는 신화의식을 가미하여 야스쿠니신사를 탄생시킨 것이다. 성해준(2016),「日本 神國思想과 國民性」,『退溪學論集』18호, 嶺南退溪學硏究院.

민중들의 주체성을 어떻게 국가에 대한 충성으로 전환시켜 체제 기반강화를 할 것인가를 과제로 하여 근대국가 건설에 헌신하는 자발적인 국민성 창출을 유도하였다. 즉 히토가미로 모셔지기를 원하는 사람들의 상승욕구를 국가의 정신적 기축으로 여긴 천황에 대한 귀의로 연결시켰다. 그것은 신분을 초월하여 상비군인 국민군을 창출하여 천황을 위해 목숨을 바친 자들을 신으로 모셔 사람들의 기억 속에 영원히 머물게 하는 방식이다.

신분제라는 틀을 벗은 근대국가를 건설하기 위해서는 국가에 대해 적극적 헌신을 하는 자발적인 국민 창출이 중요한 과제였다. 그 첫 시도가 에도막부 말기의 내란으로 목숨을 잃은 유신측의 관군 병사들을 쇼콘샤(招魂社)에 모신 것이다. 여기서 전사자들은 천황을 위해 목숨을 잃었기 때문에 신으로 추앙받았다. 그러므로 천황은 보통 인간과는 그 수준이 확연이 다른 사람의 모습을 하고 현세에 나타난 신인 「아라히토가미(現人神)」여야 했다. 그래서 그들은 호국의 신이 되어 아라히토가미인 천황 곁에 머물며 영원히 그 위업을 칭송받게 되면서 히토가미 신앙이 천황제 국가에 합당한 치장을 하여 다시 나타나게 되었다.

민속학자이자 관료였던 야나기타 쿠니오(柳田國男, 1875-1962)는 죽은 자의 영혼이 산으로 가 영원히 국토에 머물면서 자손을 지켜준다고 했는데, 이 산에 깃든 선조의 영혼에 의해 무수히 많은 히토가미가 생겨난다는 것이다. 그것은 평소에 생을 함께한 사람들을 사당의 신으로 모시고 제사를 지내고 숭배하며 명복을 빌기도 한다는, 사람을 신으로 모시는 풍습이다. 이것이 전통이라는 일본선조관의 특색으로 죽은 자가 먼 피안의 세계로 가지 않고 사후 고향을 내려다 볼 수 있는 산의 정상에 머물며 오본(백중)이나 히간(彼岸) 등 주요 절기마다 남겨진 친족과 친밀한 교감의 시간을 공유한다는 것이다. 사후 일정한 기간이 경과하면 산자와 죽은 자의 관계가 정립되는데, 야나기타는 33년이라는 한 절기를 만들어, 각지에서 33년이라고 하는 시간을 고비로 최종 제사가 이뤄지고, 이후 죽은 자는 선조가 되고 신이 된다고 하였다. 이를 근거로 선조

는 영원히 조상신이 되어 가문을 보호하고, 나라를 지킨다는 것이다.

야나기타의 독자적인 조상신 관념에서 죽은 자가 자손뿐만 아니라 국가를 수호한다는 관념이 바로 야스쿠니이다. 이 야스쿠니 신사[34]의 제사 형태는 특별하여 매년 8월 15일 전후가 되면 외교적 논쟁의 대상이 되었다. 특히 2005년 8월, 고이즈미 준이치로 당시 총리의 야스쿠니신사 참배 이후 현재까지 야스쿠니신사 공식참배는 일본과 한중 양국의 외교적 갈

34) 야스쿠니 신사에는 막부 말기의 메이지 정권이 도쿠가와 막부에게 권력 반환을 요구하자 이에 불복하여 친 막부 세력이 무진년(戊辰年)인 1868년 일본 전토에서 벌인 내란 사건인 보신전쟁(戊辰戰爭, 1868-1869)에서 제2차 세계대전에 이르는 대내외 전쟁의 전사자 246만 신주를 신으로 모시고 있다. 일본 각지에서 죽은 사람을 모시는 신사중에서도 제2차 세계대전 전까지 국영의 별격관폐사(別格官幣社)였던 야스쿠니 신사의 규모와 모시는 신의 수가 가장 많다. 나라를 위해 목숨을 바친 전사자를 추모하는 시설은 일본 이외의 많은 나라에서도 존재하지만 모든 사람을 신으로 모신다는 점에서 야스쿠니 신사는 특이하다. 야스쿠니신사에서는 사람을 가미로 모시는 히토가미 신앙이 분명한데 이 히토가미 신앙의 유래에 대해 야스쿠니신사는 다음과 같은 견해를 피력하고 있다.「우리나라는 지금도 죽은 자의 고료(御靈)를 신으로 제사 지내면서 숭배의 대상으로 하는 문화·전통이 남아 있습니다. 일본인은 옛날부터 죽은 자의 고료는 이 국토에 영원히 머물면서 자손을 보호하고 지켜준다고 믿었습니다. 지금도 일본 가정에서 선조 어령이 가정을 지키는 신으로 소중하게 여기고 있는 것은 이러한 전통적인 사고가 신도 신앙과 함께 일본인들에게 계승되고 있기 때문입니다 그것과 동시에 일본인은 가정이라는 공동체뿐 만 아니라 지역사회나 국가라는 공동체에 있어서도 중요한 역할을 한 죽은 자의 어령을 지역사회나 국가의 수호신이라 생각하고 소중히 모셔왔습니다 야스쿠니 신사나 전국에 있는 호국신사는 이러한 일본 고유의 문화적 실례(實例)의 하나라 할 수 있을 것입니다. (我が国には今も、死者の御霊を神として祀り崇敬の対象とする文化・伝統が残されています。日本人は昔から、死者の御霊はこの国土に永遠に留まり、子孫を見守ってくれると信じてきました。今も日本の家庭で祖先の御霊が「家庭の守り神」として大切にされているのは、こうした伝統的な考えが神道の信仰とともに日本人に受け継がれているからです。そして同様に、日本人は家庭という共同体に限らず、地域社会や国家という共同体にとって大切な働きをした死者の御霊を、地域社会や国家の守り神（神霊）と考え大切にしてきました。靖国神社や全国にある護国神社は、そうした日本固有の文化実例の一つということができるでしょう。)」 야스쿠니 신사 홈페이지(http://www.yasukuni.or.jp/)에서. 2017년 4월 20일).

등을 초래하고 있다. 야스쿠니신사 내에 A급 전범 14명의 위패가 안치되어 모셔지기 때문에 일본 총리 참배는 식민지 및 침략 전쟁 피해국의 감정을 거스르는 일이다.

전사자 혹은 전범이라 할 수 있는 사람들을 야스쿠니신사의 신으로 모셔 놓은 이유는 인간도 신이 될 수 있다는 히토가미 신앙을 뒷받침하는 신 관념 중의 고료신앙의 영향 때문이다. 일본이 비록 침략전쟁의 전사자라고 할지라도 신으로 추앙하며 그들의 영령을 위로하는 것은 남은 자의 도리라고 하지만, 한국과 중국 측에서는 가해자인 전범이 신으로 추앙받는 것은 군국주의를 미화하고 전쟁을 합리화 하는 것으로 납득하지 않고 있다.[35]

한국과 중국측이 납득하지 못하는 이유는 야스쿠니신사가 일본 군국주의를 반성하고 회개하는 장이 아니라 오히려 군국주의를 미화하고 찬양하는 곳으로 생각하기 때문이다. 그 예로 일본 현 집권정부뿐만 아니라 유족들이 그렇게 반응하고 있기 때문이다. 특히 전사자의 일본 유족들은 조상이 전범으로서 야스쿠니신사에 안치되어 있는 것이 치욕이 아니라 영광으로 생각하기 때문에 A급 전범[36]들의 위패를 야스쿠니에서

35) 신으로 추앙받는 A급 전범 14명의 영령 외에도 수백만 명의 군인·군무원으로 동원된 사람들은 가해자에 해당하는 사람들이 대부분이다.

36) A급 전범은 제2차 세계대전 후에 연합국의 국제군사재판에서 국제조약을 위반하여 침략전쟁을 기획 · 개시 · 수행한 사람으로 분류된 자들이다. 야스쿠니 신사측에서 공표한 「전후 사변별 제신수(戰後事變別祭神數)」에 의하면, 2001년 10월 17일 현재 총 246만 6364위의 신들이 모셔져 있다. 이 신들은 모두 일본 군국주의 전쟁에 가담 혹은 동원되어 전사한 자들로 군인 및 군무원의 영령이다. 모셔진 신들의 숫자를 사건 별로 살펴보면 ①1868년 메이지유신 전사자 영령이 7751위 ②1877년 세이난(西南)전쟁 전사자 6971위 ③1894년 청일전쟁 전사자 1만 3619위 ④1874년 이후 대만 침략당시 전사자 1130위 ⑤1900년 의화단 운동인 북청사변 당시 전사자 1256위 ⑥1904년 러일전쟁 전사자 8만 8429위 ⑦제1차 세계대전 전사자 4850위 ⑧1928년 일본이 중국 장개석의 국민군을 견제하기 위해 군대를 보내 산동성 제남에서 전투를 벌인 제남사변(濟南事變) 전사자 185위 ⑨1931년 만주사변 전사자 1만 7175위 ⑩1937년 중일전쟁 전사자 19만 1220위 ⑪제2차 세계대전인

분리하자는 주장에 대해 강력하게 반발하고 있다.

Ⅴ. 나오면서

본 논문은 일본열도에서 태고의 신이 어떠한 변용을 거쳐 근대의 충혼사상에까지 이어졌는지를 규명하기 위해 인신신앙, 즉 히토가미 신앙의 탄생과 성장·변용으로부터 근대의 충혼사상에 이르기까지의 배경을 역사적·사상사적 관점에서 고찰하였다. 일본열도에서 신 관념의 발자취를 고유의 신으로 인식하는 성스러운 허구성의 이념은 지금부터 약 4천년 전인 원시의 조몬시대와 야요이시대로부터 시작된다. 고대의 『고사기』·『일본서기』, 중세의 몽고침략, 근세의 국학사상 및 미토학, 근대의 카미카제(神風) 특공대·야스쿠니 신사에 이르기까지 나타나며 그 신은 특정시대에 고정화되지 않고 역사적 상황과 의식에 따라 자유로운 변모를 거듭하여 왔다.

①조몬시대 사람들은 천둥이나 화산분화·거대한 바위나 오랜 세월을 버텨온 고목 등의 자연현상과 곰·여우·뱀 등을 특별한 능력이 있는 것으로 여기며 신으로 간주하고 두려워했다. 심지어 종자의 발아와 성장의 여러 현상도 신의 능력 그 자체로 인식하였다. 이렇게 신을 추상화시켜

태평양전쟁 전사자 213만 3778위가 있다. 여기서 메이지유신과 세이난 전쟁은 내전으로 일본 군국주의의 확립과정에서 벌어진 전쟁이고, 청일전쟁과 러일전쟁은 한반도 지배권 확립을 위해 벌인 전쟁이다. 전체적으로 볼 때에 주로 중국과의 전쟁에서 사망한 자들이 신으로 모셔져 있는데, 청일전쟁·대만침략·북청사변·제남사변·만주사변·중일전쟁 전사자들을 신으로 모신 것이 그러하다. 메이지유신과 세이난전쟁 같은 내전과 청일전쟁·러일전쟁과 같은 대외침략의 공통분모는 일본 군국주의이다. 그러므로 야스쿠니신사는 일본 군국주의 확립과정에서 전사한 영령들을 신으로 모셔놓은 곳이다. 그리고 야스쿠니신사에는 일본인 영령들만이 아니라 일본 식민지 시대에 동원된 한국과 중국의 영령들도 모셔져 있다. 위 「전후 사변별 제신수」에 따르면, 대만 출신 2만8천여 위, 조선 출신 2만 1천여 위도 합사(合祀)되어 일본의 대외 식민정책을 미화하는 일면이 있다.

눈에 보이지 않는 예측할 수 없는 선악을 초월한 원령으로 생각하고 신사에 모셔 인간에게 선을 베푸는 수호신으로 변신시켰다. ②야요이시대부터 고분시대에 걸쳐 주류를 이룬 신 관념이 변화하게 된 것은 7세기 말, 다이호(大宝) 율령에서 천황이라는 칭호를 법제화하기 직전인 덴무・지토(天武・持統)천황 때부터이다. 이 시기 국가 방침으로 당나라나 신라에 대항할 만한 강력한 왕권 확립을 목표로 그 중심에 성스러운 존재로서 왕의 지위를 두었다. 이 목적을 실현시키기 위해 스메라미코토(須明樂美御德)에서 천황이라는 칭호가 채용되었고, 아마테라스 오미카미로 부터 당대에 이른 신의 계보가 만들어져 천황은 사후에도 산릉에 머물며 국가를 수호하는 천황령(天皇靈)으로 여겨졌다. 즉 고대 자연현상이나 특수한 능력을 가진 동물에 대한 두려움에서 가미를 원령화해 신사에 모신 것이다. 그 후 인간의 수호신으로 출발한 가미는 왕이라는 통치 권력의 등장으로 왕권 확립에 이용되었다.

③중세에는 불교적인 세계관의 보급과 함께 선택된 사람들이 본지수적 구조에 포함되어 이승과 저승을 잇는 구제자의 구조를 가지고 있었다. 구제자가 있는 아미타불의 극락정토로 대표되는 타계 신들의 세계는 보통사람들이 쉽게 찾아갈 수 없는 이상정토로 이 세상은 그곳에 도달하기 위한 임시 거처지라는 인식이 팽배하였다. 그러나 ④근세에는 중생들을 피안으로 인도하는 구제자인 신불의 후광의 멍에에서 벗어난 히토가미들이 활동 영역을 비약적으로 확대시켰다. 그리하여 보통 인간과 그 본질을 달리하는 존재가 아니라 상황에 따라 스스로 내적인 성스러운 성품을 발현시킴으로써 신이 될 수 있는 시대가 되었다. 먼저 노부나가가 자칭 신으로 모셔진 후, 히데요시, 이에야스에 이어 도노사마(殿樣)가 신으로 여겨졌다.

⑤이러한 사유는 더욱 확대되어 근세인 에도시대 후기가 되면 생전에 특별한 능력이나 업적을 남기거나 의로운 일로 남을 위해 목숨을 바친 사람이 신으로 모셔졌다. 특히 신분제를 넘어서고자 하는 근대사회는 국가를 위해 목숨을 바친 영웅적 행위를 한 사람은 모두 신이 되었다. ⑥

근대의 메이지 정부는 이러한 신, 즉 히토가미로 모셔지기를 원하는 사람들의 욕망을 신국가의 정신적 원동력으로 하고자 천황에 대한 귀의와 연결시켰다. 그리하여 야스쿠니 신사에서 아라히토 가미인 천황 곁에서 그 위업을 칭송받는다고 생각하는 오늘날의 히토가미신을 일본고유의 존재로 규정하는 것은 태고 이래의 전통을 현창(顯彰)하는 실태와 동떨어져 있다는 것을 알 수 있다.

<참고문헌>

사토 히로오저, 성해준역(2011),『일본 열도의 사생관』, 도서출판 문.

성해준(2011),『동아사아 명심보감 연구』, 도서출판 문.

성해준(2013),「東洋思想에서의 統治者와 被統治者의 관계」,『退溪學論集』12호, 嶺南退溪學硏究院.

성해준(2016),「日本 神國思想과 國民性」,『退溪學論集』18호, 嶺南退溪學硏究院.

사토 히로오저, 권해주 성해준역(2016),『히토가미 신앙의 계보-사람을 신으로 섬기는 신앙』, 학고방.

金谷治(1972),『論語の世界』, 日本放送出版協會

內野熊一朗 他著(1973),『孔子』, 淸水書院

金谷治(1981), 「中國古代における神觀念としての天」, 『神觀念の比較文化論的硏究』, 講談社.

諸橋轍次(1983),『中國人の智惠』, 講談社.

紙谷威廣「人神」(2001),『日本歷史大事典3』, 小學館.

佐藤弘夫(2006),『日本神國』, ちくま新書.

佐藤弘夫(2008),『死者のゆくえ』, 岩田書院.

佐藤弘夫(2012),『ヒトガミ信仰の系譜』, 岩田書院.

佐藤弘夫(2015),『死者の花嫁　葬送と追想の列島史』, 幻戯書房.

Abstract

The birth and conformation of Japan's Hitogami / Sung HaeJun(Tongmyong University)

Historically the human try to find some kind of invisible transcendental existences from the ancient period. And the Kami is the transcendental existence. The Kami which is transcendental existence effects human's structure of knowledge and caused big changes. The human got the skill of recognizing god by this change. After that all the clues of complicated human society is base on big-bang theory. By using these kind of human's recognition ability, the recognition archeology researches about human's structure of knowledge and mental action. For example, all parts of the world we can find statues and ancient murals that had face of lion and human legs which is not existed in real life and actually unhelpful for our life. Therefore, in this report researches about the birth, development and conformation of Kami in Japan and also researches about relationship with Korea.

Key words: religious belief human soul, god, jyoumon period, yayoi period, Shinto; Shintoism(神道), Yasukuni Shrine.

退溪學論叢 第29輯(193～212쪽)

儒教核心理念的生活化*

陳 杰 思**

목 차

一、儒家核心理念的基本内涵
二、十大义理相辅相成
三、十大义理相互制约
四、在不同的社会条件下十大义理强调的重点有所不同
五、在运用十大义理时采取 “有所为有所不为”的原则
六、践行十大义理时遵循“中庸之道”
七、当十大义理发生冲突时正确取舍
八、践行十大义理时运用经权方法
九、践行十大义理时进行理性权衡

論文 抄錄

笔者认为十个范畴, 即仁、义、礼、智、信、忠、孝、廉、毅、和, 可以全面、系统、完整地表达儒家核心理念。 其中每一个范畴, 在运用之时, 不是单独使用, 而是要在同其它范畴相关联的状态中运用。在不同的时代背景下, 在不同的人那里, 强调的重点可以不同。这十个范畴在践行中要践行中庸之道, 不要过度, 也不要达不到。这十个范畴在某一具体情景中发生冲突时, 就要根据价值的大小进行取舍。身处不同的境遇, 面对不同的对象, 运用理智, 选择并运用与之相宜的原则。 在坚守正道的前题下, 要考察时代条件、具体环境、当下境遇, 并作出相应的灵活处理。

笔者认为十大义理, 即仁、义、礼、智、信、忠、孝、廉、毅、和, 可以全

* 이 논문은 2017년 3월 17일 성균관대학교 600주년기념관에서 2017 한국유경정본화사업단과 한국유교학회 공동 국제학술대회에서 발표한 논문을 수정 보완한 것임

** 香港孔教学院国学教育委员会

▌논문투고일: 2017.06.14 / 심사개시일: 2017.06.16 / 게재확정일: 2017.06.28

面、系统、完整地表达儒家核心理念。

一、儒家核心理念的基本内涵 ：倡导“仁”的精神，可以养成相互关爱、重良知、重道德的品格。倡导“义”的精神，可以养成见义勇为、重视整体利益的品格。对“礼”的倡导，可以养成谦逊好礼的品格。倡导“智”的精神，可以养成重视文化、崇尚科学、尊师重道、求真务实的品格。倡导“信”的精神，可以养成待人真诚、做事认真、诚实守信的品格。倡导“忠”的精神，可以养成忠于祖国、敬业奉献的品格。倡导“孝”的精神，可以养成践行孝道的品格。倡导“廉”的精神，可以养成节俭、朴素、廉洁奉公的品格。倡导“毅”的精神，形成了勤劳勇敢、自强不息、艰苦奋斗的品格。倡导“和”的精神，可以养成爱好和平、团结友爱、维护统一的品格。

二、十大义理相辅相成：十大义理中的每一个范畴，在运用之时，不是单独使用，而是要在同其它范畴相关联的状态中运用。每一个范畴，在运用时不能脱离其它范畴，一旦脱离，此范畴就会越过合理的限度而产生异化。

三、十大义理相互制约 ：在每对范畴中，相对的双方是相互依存、消长、转化的。对立的双方失去一方的制衡，就可能走向极端。

四、在不同的社会条件下十大义理强调的重点有所不同 ：十大义理地存在于各种社会条件下，但在不同的时代背景下，强调的重点可以不同。如在战争年代，强调英勇顽强的“毅”与“忠”的精神，在和平建设时期，则多强调“仁”、“义”、“孝”的精神。

五、在运用十大义理时采取 “有所为有所不为”的原则 ：对个人而言，不可能将十大义理的所有项目都践行到最高境界，可以采用“有所为有所不为”的策略，即可以对十大义理当中的一项和数项践行到较高境界，而对十大义理的其它数项则不违背基本要求即可。

六、践行十大义理时遵循“中庸之道” ：十大义理在践行中要做到恰到好处，不要过度，也不要达不到，而要践行中庸之道。

七、当十大义理发生冲突时正确取舍 ：礼、智、信、忠、孝、廉、毅、和之间，在某一具体情景中发生冲突时，就要根据价值的大小进行取舍。

八、践行十大义理时运用经权方法 ：权变不是动摇、退缩，不是缺乏坚定的立场，不是不要原则，而是要考察、认知时代条件、具体环境、当下境遇，并作出相应的灵活处理。

九、践行十大义理时进行理性权衡 ：身处不同的境遇，对面不同的对象，运用理智，选择并运用与之相宜的原则。

關鍵詞：孝、悌、忠、信、仁、礼、义、智、廉、耻。

儒家核心理念存在于东亚各民族的生命实践之中，是具有塑造作用、导向作用、激励作用、凝聚作用、教化作用、协调作用的精神价值体系。管仲有“四维”之说，包括礼、义、廉、耻，孔子创立了以“仁”为核心的民族精神的基本范畴，董仲舒有“五常”之说，包括仁、义、礼、智、信，宋代有“八德”之说，包括孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻。孙中山先生提出“新八德”，包括忠、孝、仁、爱、信、义、和、平。通过对儒家文化的解读，通过对人民生命实践的考察，取其精华，去除糟粕，笔者认为十大义理，即仁、义、礼、智、信、忠、孝、廉、毅、和， 可以全面、系统、完整地表达儒家核心理念。 当然，为了避免在教育中出现抽象、空洞、理论与实践相脱离等问题，对十大义理不能仅仅停留在抽象的概括上，而是要从传统文化及民族生命实践中深入挖掘整理十大义理的具体、丰富、实践性强的内涵，这些内涵包括：十大义理的概念定义与逻辑结构，十大义理产生的背景，十大义理的历史演变轨迹，十大义理在个人修养及社会生活中的具体体现，十大义理在实践中出现的问题以及解决的方式，十大义理的相互关系，与十大义理相反并存在的国民劣根性及传统文化消极面的批判，十大义理在文学艺术中的表现，十大义理各自的历史价值与现实意义，十大义理的可操作性规范，等等。

通过对儒家核心理念的传统优秀内涵的整理，使民族精神教育建立在深厚的历史根基上，同时，“借旧瓶装新酒”，将民主精神、科学精神、公平竞争、个性自由、人格独立等时代精神及现实生活实践中出现的新思想纳入十大义理之中，从而使儒家核心理念的建构成为根源历史、立足现实、面向未来的一个生生不息的动态过程。

一、儒家核心理念的基本内涵

现将儒家核心理念的基本内涵阐释如下：

(一) 仁：仁爱精神是儒家核心理念的核心，仁爱是以人的良知、善良本性为根基的爱，仁爱以人的良知为核心，依据远近关系向外层层扩展而形成自尊自爱、爱亲人、爱人民、爱天地万物四个层次。 孔子提出“仁者爱人”的命题，韩愈将“仁”定义为“博爱”。孔子明确指出行“仁”之方是：“己欲立而立人，己欲达而达人”；“己所不欲，勿施于人”。孟子讲“亲亲而仁民，仁民而爱物”，将仁爱的对象从亲人推向人民，推向天地万物，达到程颢所讲的“仁者以天地万物为一体”的境界。“仁”是“礼”的内在精神，“仁”是“信”的必要前提，“仁”必须与“智”相统一。倡导“仁”的精神，可以养成相互关爱、重良知、重道德的民族品格。

(二) 义：即行为中表现出来的正义精神。正义维护的是整体利益，因而正义的最大障碍是贪图不正当的私利，所以要“见利思义”，“先义后利”，必须在维护正义的前提下去获取个人的合法利益。在现代社会，欲达到正义之目的，就必须具有平等精神、自由精神、民主精神、法治精神、人权意识、公民意识，因此，这六个方面也可纳入“义”的范畴之中。专制作风、官僚特权思想都是对正义精神的损害。实践中出现的问题是：在小集体圈子里讲“义气”，以抽象的“义”去压制人们对合法利益的追求。倡导“义”的精神，可以养成见义勇为、重视整体利益的品格。

(三) 礼：礼是道德行为规范与文明行为规范。孔子讲“不学礼，无以立”，要求“约之以礼”，“齐之以礼”，荀子也讲：“礼者，所以正身也”，“礼以成文”。我们可以将传统的“礼”区分为人文礼教与封建礼教，人文礼教是道德行为规范与文明行为规范，体现出仁爱、和平、秩序、优美等人性原则，是需要继承和发扬的；而封建礼教则是存在于封建时代，体现君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲、特权、尊卑、奴性等封建特色的行为规范，是必须否定和批判的。

对“礼”的倡导，可以养成谦逊好礼的品格。

(四) 智：包括重视教育的精神、重视文化的精神、理性精神、科学精神、求实精神、批判精神、反思精神、与时俱进的精神等。孔子作为伟大的思想家、教育家，非常重视“智”，他说：“知 (智) 者不惑”，提倡“学而不厌，诲人不倦”，《大学》中讲“格物致知”。在封建时代专制主义的压迫之下，“智”受到了极大损害，出现了迷信与盲从的劣性。新文化运动时期倡导“科学精神”，中国改革开放时代倡导“实事求是”、“解放思想”，就是要回到“智”的正道上来。要坚持“仁智统一”，否则“智”便会流于狡诈。倡导“智”的精神，可以养成重视文化、崇尚科学、尊师重道、求真务实的民族品格。

(五) 信：信即真诚、诚信。孔子讲“民无信不立”，孟子讲“朋友有信”，《中庸》讲“唯天下至诚为能化”。在当代社会，诚信是确保市场经济正常运行的基本精神。诚信建立在仁义的基础上，《中庸》讲：“诚者，择善而固执者”，以仁立诚，以义立信。当诚信原则同仁义相冲突时，就要“言不必信，行不必果，惟义所在。”同时，诚信又成为仁义的必要条件，如果没有诚信，仁义就变成假仁假义。倡导“信”的精神，可以养成待人真诚、做事认真、诚实守信的品格。

(六) 忠：在中国古代，“忠”具有尽心尽力、忠贞不贰、坚守正道等含义。在现代社会，“忠”就是指忠诚精神、奉献精神、爱国精神、敬业精神。忠的对象是国家、民族，是正义事业，而不是有权势的个人。爱国精神是指热爱祖国的人民、土地、文化并为之奉献的精神。在历史上，有荀子的“苟利社稷，不求富贵”，宋代范仲淹的“先天下忧而忧，后天下乐而乐”，岳飞的“精忠报国”，顾炎武的“天下兴亡，匹夫有责”，林则徐的“苟利国家生死以，岂因祸福避趋之”。“忠”的精神在实践中出现的问题是违背道义的愚忠，对有权势的个人的绝对服从，个人崇拜等等，这些现象必须根据仁、义、智、毅的原则进行纠正。倡导“忠”的精神，可以养成忠于祖国、敬业奉献的品格。

(七) 孝：孝是最具中国特色的精神。中华孝道的内涵是：赡养父母长辈；敬爱父母长辈；继承父母之志；祭祀祖先，承袭祖先之德；事亲以礼；不自取其辱，不轻生毁己，以免危及父母；从义不从父，从道不从亲。在实践

中出现的问题是对长辈的无条件服从, 对晚辈的权利与人格的不尊重, 尊卑观念严重, 男尊女卑现象突出, 必须根据仁、义、智、毅的原则进行纠正。倡导“孝”的精神, 可以养成践行孝道的民族品格。

(八) 廉：一是指个人生活中的朴素精神与节俭精神, 二是指公众生活中的廉洁精神。≪尚书·大禹谟≫讲：“克勤于邦, 克俭于家”, 物质欲望的膨胀是当代社会的顽症, 贪污腐败是政治生活的大敌, 因此, 必须大力倡导“廉”的精神。欲望不必完全断除, 但需要合理节制。纵欲主义、享乐主义、高消费行为均不符合中国国情。倡导“廉”的精神, 可以养成节俭、朴素、廉洁奉公的品格。

(九) 毅：“毅”的本义是意志坚强, “毅”的精神包括了自主精神、独立意识、个人尊严、自我实现、奋斗精神、探索精神、创造精神, 还有自强不息、杀身成仁、舍生取义、威武不屈、勇敢顽强等精神。孟子提倡“富贵不能淫, 贫贱不能移, 威武不能屈”, 曾子说：“士不可以不弘毅, 任重而道远”。在竞争空前激烈的时代, 应当大力弘扬“毅”的精神, 克服奴性意识、自卑情结, 纠正随波逐流的习性。“毅”的精神必须在仁义的前提下发挥, 孔子说：“见义不为, 无勇也。”倡导“毅”的精神, 形成了勤劳勇敢、自强不息、艰苦奋斗的品格。

(十) 和：“和”有协调、和谐、适中、合作等含义。孔子的弟子有子说：“礼之用, 和为贵”, “和”的精神是儒家文化特别强调的精神, 包括团结统一、爱好和平、兼容并包的精神, 也有人类同大自然和谐共处的天人合一精神。孟子说：“天时不如地利, 地利不如人和。”“和”具体的内涵及实现途径是厚德载物、良性竞争、仇必和解、中庸之道、和而不同、抑强扶弱、和实生物、阴阳和谐、均衡互制、各安其位等。孔子主张“君子和而不同”, 坚持在建立和谐关系时必须坚持道义原则。在实践中要注意避免出现投机、世故、圆滑、不敢坚持原则等问题。倡导“和”的精神, 可以中华民族爱好和平、团结友爱、维护统一的品格。

二、十大义理相辅相成

十大义理是完整的价值系统，缺少当中的一项，都可能会导致民族品格的某些缺陷。在金、木、水、火、土五行中，如果当中的一项，离开了其它项对它的制衡，就会出现极端膨胀，出现异化。十大义理中的每一个范畴，在运用之时，不是单独使用，而是要在同其它范畴相关联的状态中运用。每一个范畴，在运用时不能脱离其它范畴，一旦脱离，此范畴就会越过合理的限度而产生异化。例如：忠离开了“智”，就异化为“愚忠”；“孝”离开了“智”，就异化为“愚孝”；“孝”离开了“忠”与“仁”，就将道德责任萎缩在家庭关系中；“孝”离开了“廉”、“义”，就会用贪污所得奉养亲人，“亲所好，力为具”只有在“廉”与“义”的制衡下才是正当的。“信”离开了“智”，就容易上当受骗。“智”离开了“仁”与“义”，就异化为狡诈。

如果在倡导“仁”、“礼”、“和”时，离开了“毅”，就会让人民过于忍耐、顺从、温和、谦让、驯服，向奴性化、柔弱化的方向异化。汉代以后，统治集团出于自身的私利，推行愚民政策、奴化教育和弱化教育，抛弃了先秦时期孔孟的刚毅精神。先秦儒家具足“毅”的精神，孔孟倡导“仁智勇”、“士不可以不弘毅”、“杀身成仁”、“舍生取义”、“吾善养吾浩然之气”、“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”。儒家思想在先秦以后确实出现了不断文弱化的倾向。如汉代倡导的“五常”及宋代倡导的“八德”当中，就少了“毅”的精神。当一个民族丧失了“毅”的精神，没有了坚强意志、勇敢精神、竞争精神、尚武精神、反抗精神、创造精神，就会在丛林世界中遭遇挫败。例如，如果个人缺乏“毅”的精神，面对凶恶的敌人，就会丧失战斗的勇气，敌人就会更加猖狂。如果人民缺乏“毅”精神，面对封建统治集团的贪婪、腐败与专横，无力进行反抗与制约，封建统治集团的贪婪、腐败与专横会极度嚣张，直至给整个民族带来毁灭性的灾难。真正的君子并不排斥自强精神、反抗精神、战斗精神、尚武精神、竞争精神、威武不屈精神、百折不挠精神，真正的君子既要以德服人、以理服人，也要以力服人。倡导尚贤法则和君子法则同时，将

力量的较量作为小人的原则加以排斥, 是一种非常危险的做法。

仅仅靠一种法则包治百病, 很容易遭到失败。例如, 有人说, 儒家文化只需讲一个孝字就够了。 这种讲法违背历史常识：明王朝的大臣非常重视孝道, 张居正在其父亡时因“夺情”而遭到大臣的猛烈攻击, 但是, 孝道并没有挽救明王朝的腐败与崩溃；清朝的大臣也非常重视孝道, “丁忧”之制得到普遍遵守, 但是, 清王朝仍然走向没落。抗日战争时期, 许多所谓的“孝子”为了保住祖宗家业, 选择同日本人合作, 成为汉奸。如果只讲孝, 不讲忠, 则每个人只限于家庭人伦关系之中, 国家的命运、民族的前途无人关心。“孝”离开了“廉”, 孝子就可能变成贪官。 “孝”离开了“忠”, 孝子就可能成为汉奸。当然, 当一个孝子变成贪官时, 就已背离了真正的孝道, 因为真正的孝道是要立身行道, “养父母之德”。当一个孝子成为汉奸的时候, 按“忠孝一体”的原则, 他已不是真正的孝子。

有人认为十大义理中少了“耻”。我认为：之所以没有列入十大义理之中, 是因为耻没有丰富而具体的内涵, 故笔者是将知耻放在廉字之下。 耻与面子观有关。 有道德意义上的耻, 道德意义上的耻与十大义理相关, 即以不仁、不义、不忠、不孝为耻；也有非道德意义上的耻, 如衣物不如人、家庭不如人、地位不如人而产生的耻感等, 都是非道德意义上的耻。 在抗日战争中, 当一个日本军人随队到中国来, 在南京, 看到他的同伴拼命杀人, 他如果不杀, 就会感到耻。曾有两个日本军人比赛杀人, 谁杀得多就是谁光荣。耻与同社会舆论相关。 只有正确的社会和道德的社会舆论才能培养正确的耻感；不正确的、不道德的社会舆论(如笑贫不笑娼）培养的是不正确的耻感。耻是一种情绪, 这种情绪既可能与道德相关, 也可能与道德无关。所以, 耻不能列为道德项目。耻在一个宗法社会中, 人与人之间关系很稳定, 可能对人的道德观有一定的维持作用；而在现代社会中, 面对大量的陌生人, 耻感发生不了作用, 到是慎独能起更大的作用。有道德观的人才会真正知耻, 没有道德观的人不会知耻, 故重点还是放在培养道德观上。

三、十大义理相互制约

“一阴一阳之谓道”, “孤阴不生, 独阳不长”。整体与个体、物质与精神、理性与德性、义务与权利、道与器、义与利、人欲与天理、和谐与竞争、守成与进取、理想与事功、法治与德治等, 正如阴与阳一样,是相对的两个范畴。在每对范畴中, 相对的双方是相互依存、消长、转化的。对立的双方失去一方的制衡, 就可能走向极端。在个体与整体的关系中,过度地偏向一方, 完全放弃一方, 则会出现问题。个人主义倡导个人自由、个人独立,个人权利、个性解放、个人奋斗, 追求自我实现, 但如果完全排除了整体主义的制约, 个人主义就向着极端个人主义的方向演变。认为个人高于整体, 个人本身就是目的, 追求个人私利, 追求个人享受, 则会导致个人与个人之间陷入冲突之中, 也会导致人与自然处于冲突之中。另一方面, 在个体与整体这对范畴中, 整体主义强调整体(家庭、家族、乡里、地区、民族、国家) 的重要性, 但如果完全取消个体, 个体没有了独立存在的价值, 只能无条件地服从整体, 滑向极端的整体主义, 则整体就会变成虚假的整体, 整体主义与专制主义联姻, 变成专制者独占的整体。这种偏失出现在中国传统社会中。

在物质与精神这对范畴中, 如果完全偏向物质, 放弃精神价值, 追求物质利益, 追求物质享受, 追求感官快乐, 将金钱作为衡量一切的标准, 则滑向物质主义。如果完全偏向精神, 放弃物质价值, 就会放弃事功, 缺乏物质力量, 空谈心性, 走向空寂。此种偏失出现在中国传统社会中。

在理性与德性这对范畴中, 如果完全偏向理性, 重视知识而轻视道德, 热爱真理而轻贱义理, 将科学方法作为唯一正确的方法, 就滑向了科学主义。如果完全偏向德性, 缺乏理性思维能力, 缺乏科学精神, 缺乏对客观事物的认知能力, 将伦理作为衡量一切的尺度, 从纯伦理的角度解读一切现象, 将政治说成君子小人之争, 将天象说成是惩恶扬善的征兆, 排除文学艺术中的感性因素, 也就走向泛道德主义。

在法治与德治这对范畴中, 如果完全偏向法治而无德治, 则人与人之间就变成冰冷的利益关系, 缺乏温情, 没有道德的光辉, 社会充斥着越来越繁杂

的法律条文, 对私有财产的过度保护使有钱人居于有利的地位。这种偏失出现在西方社会。如果完全偏向德治而无法治, 道德君子缺乏法律的保护而常常陷入危险之中, 无德小人缺乏法律的约束而处于肆虐狂态。权力得不到法律的制约, 借道德之名, 行腐败之实。人的正当权益容易遭到侵犯。这种偏失出现在中国传统社会。

面对重利轻义的现象, 只能用重义轻利的文化来矫治, 从而达到义利兼顾的状态。面对极端个人主义, 只能用集体主义文化来矫正, 从而达到个人集体兼顾的状态；面对重智轻道的现象, 只能用重德轻智的文化来矫正, 才能达到仁智统一的状态。

四、在不同的社会条件下十大义理强调的重点有所不同

十大义理地存在于各种社会条件下, 但在不同的时代背景下, 强调的重点可以不同。如在战争年代, 强调英勇顽强的“毅”与“忠”的精神, 在和平建设时期, 则多强调“仁”、“义”、“孝”的精神。

在不同的时代, 在不同的社会环境中, 每对范畴中相对的各方所占的位置应当有所不同。就整体与个体、规范与自由、礼治与法治、和谐与竞争、顺从与自主、柔弱与刚强、精神与物质、德性与理性这几对范畴而言, 在中国传统的宗族社会和农耕社会中, 更多地强调整体、规矩、礼治, 和谐、顺从、柔弱、精神、德性；但在美国资源丰富、前景广阔、机会平等的社会条件下, 更多强调个体、自由、法治、竞争、自主、刚强、物质、理性。就“义与利”、“人欲与天理”的这两对范畴而言, 在中国传统的宗族社会和农耕社会, 由于物质普遍贫乏, 就需要强调义高于利, 天理高于人欲。在美国工商社会条件下, 可以更多地强调 “利”与“人欲”。

在中国向现代工商社会转变的过程中, 在市场经济条件下, 可以提高个体、自由、法治、竞争、利益、人欲的份量。但从全球的大趋势来讲, 正在走向资源匮乏、环境污染的时代, 个人的生存空间不断地压缩, 个体、自由、法治、竞争、利益、人欲的份量就应当不断下降, 整体、规矩、礼治, 和谐、顺

从、柔弱、天理等的份量就应当不断上升。

复旦大学历史学系教授钱文忠在第三届新东方家庭教育高峰论坛上表示，如果按照《弟子规》、《三字经》的标准培养出来的孩子，到社会上90%是吃亏的。为什么会这样，答案很简单，因为《弟子规》是在清代宗族生活的环境中儿童的做人原则，重点强调“孝”、“礼”、“信”。现在的儿童面临着复杂、多变、陌生的环境，仅仅靠“孝”、“礼”、“信”，是很难适应的。《弟子规》中说“彼说长，此说短，不关己，莫闲管”，这是重视私德而忽视公德的表现。“对尊长，勿见能”，可能会压制儿童的创造精神。要求“挞无怨”，有损儿童的人身权利，助长家庭暴力。基于以上考虑，本人将《弟子规》发展成《君子规》，《君子规》由仁、义、礼、智、信、忠、孝、廉、毅、和十大版块组成。

五、在运用十大义理时采取“有所为有所不为”的原则

十大义理即是十大道德标准，由整个中华民族共同践行。在践行十大义理方面，由于人的时间精力有限，人的社会经历有限，人的能力有限，又受到各种外部条件的限制，对个人而言，不可能将十大义理的所有项目都践行到最高境界，可以采用“有所为有所不为”的策略，即可以对十大义理当中的一项和数项践行到较高境界，而对十大义理的其它数项则不违背基本要求即可。如出现忠孝不能两全的情况，一个人可以将忠践行到较高境界，不能同时将孝践行到较高境界，但也要不能违背“孝”的基本精神。

道德榜样分为两大类：历代圣贤英烈和当代道德楷模。我们当今要树立的道德榜样，从时空上来讲，不能厚今薄古，不能厚此薄彼。从类型上讲，不能只突出其中的一类，而忽视其它类型。在任何时代，十大义理都必须得到普遍遵循，十个方面的典范都需要树立。如在当代中国，倡导学雷锋是应当的，但除了雷锋之外，还应当有更多方面的道德榜样。与雷锋类型不同的另一个道德榜样张志新，有自主自立、刚毅不阿的精神，是“毅”的典范，也值

得人们学习。

如果一个人能将十大义理当中的一项做到至高境界， 他就能成为道德榜样。例如，雷锋爱岗敬业和镙丝钉精神将对“忠”的实践推到了至高境界。雷锋的“助人为乐”、“为人民服务”的又将“仁”的实践推到了至高境界。西藏阿里地委书记孔繁森忠于祖国、无私奉献的精神，践行了“忠”。董存瑞用自己的身体充当支架托起炸药包， 炸毁敌人桥型暗堡， 践行了“毅”中的“英勇献身”精神。 王杰在演习中为了保护民兵，扑向被引燃的炸药包，献出了自己的生命；罗盛教抢救朝鲜落水儿童而英勇献身， 他们都践行了“毅”中的“见义勇为”精神。白求恩毫不利己专门利人的精神，是践行“义”的典范。

六、践行十大义理时遵循“中庸之道”

十大义理在践行中要做到恰到好处，不要过度，也不要达不到，而要践行中庸之道。中庸之道并不是执守两个极端之间的中点，而是要在两个极端之间找到一个适度的点。在过 (强) 与不及 (弱) 两个极端之间，有一个适度的点。这个适度的点并不是固定的，在不同的境遇中，这个适度的点会发生移动。如果处在不同的境遇中，我们都将这个适度的点放在中心位置，不产生移动，就是“执中无权”。以“仁”为例，如果对所有的人，都按墨子所说的，行同样的仁爱之道，就犯了“执中无权”的错误。按权变的要求，在不同的境遇中，践行仁道的适度的点应当处于不同的位置。例如，面对亲人，适度的点偏向强的方向，面对陌生人，适度的点处于居中的位置；面对邪恶之人，适度的点偏向弱的方向。孟子指出：“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。墨子兼爱，摩顶放踵利天下，为之。子莫执中。执中为近之。执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。”[1] (≪孟子·尽心上≫)

就践行仁道来说，在极端利他与极端利己之间，应当有一个适度的点。孟子认为，杨子、墨子都没有找到适度的点。杨子是将自己放到极端利己的一

1) 朱熹. 四书集注[M]. 西安: 三秦出版社. 1998.

端，不但对别人造成危害，而且自己在得不到别人的支持与帮助的情况下也会受到损害。墨子是将自己放到极端利他的一端，将“仁”推到极端。将“仁”推到极端的弊端是：仁道践行者的过度的奉献与牺牲可能会造成对自身不必要的伤害，仁道践行者无条件的奉献与牺牲，可能会造成邪恶之人有机可乘

七、当十大义理发生冲突时正确取舍

仁与义是根本原则在任何情况下都要坚定不移地遵循：“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”[2](≪论语集解·里仁≫) “君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”[3](≪论语集解·里仁≫)在十大义理中，仁与义处于最高层级， 当礼、智、信、忠、孝、廉、毅、和的具体运用与仁与义发生冲突时，要坚定地维护仁与义，选择仁义而暂时放弃其它法则，或者根据仁与义的精神对其它法则进行权变。例如，当孝与义发生冲突时，采取“从义不从父”的原则。“孝子所以不从父命者有三：从命则亲危， 不从命则亲安，孝子不从命乃衷；从命则亲辱，不从命则亲荣，孝子不从命乃义；从命则禽兽，不从命则修饰，孝子不从命乃敬。”[4] (≪荀子集解 · 子道≫) 当信与义发生冲突的时候：“言不必信，行不必果，惟义所在。”[5] (≪孟子集解·离娄下≫) 例如，当一个歹徒正在追杀一个人，你刚好在路口。歹徒问你被追杀的人往哪个方向跑了。如果你告知实情，虽遵守了“信”，但你已违背了仁义，造成对无辜生命的伤害。在此情况下，正确的做法是根据仁义的原则，告诉歹徒假话，暂时违背“信”。这里说是“暂时”，强调是的，不是因为这个事件你就可以永远地背离“信”。在一般的情况下，你还是应当严格遵循“信”的法

2) 朱熹. 四书集注[M]. 西安: 三秦出版社. 1998.
3) 朱熹. 四书集注[M]. 西安: 三秦出版社. 1998.
4) 王先谦. 荀子集解[M]. 上海: 上海书店. 1980.
5) 朱熹. 四书集注[M]. 西安: 三秦出版社. 1998.

则。孟子举了一个例子, 当嫂子掉在水里时, 如果去救她, 违背了“男女授受不亲”的原则；如果不去救她, 又违背了“仁”的原则。在此情况下, 孟子主张选择“仁”而暂且放下“礼”。 有一个叫尾生的人, 同一女子约定在桥梁相会, 久候女子不到, 河水猛涨, 尾生不愿失信, 抱桥柱而死。尾生遵循了“信”, 但因毁伤自己的生命, 违背了“仁”与“孝”, 不值得倡导

礼、智、信、忠、孝、廉、毅、和之间, 在某一具体情景中发生冲突时, 就要根据价值的大小进行取舍。 例如, 当忠孝不能两全时, 需要具体权衡, 如果认定忠的价值在某一具体情境中大于孝, 则应当选择忠。父母需要你在身边照顾, 当国家需要你上战场或从事重要的利国利民的大事时, 你只能离开父母, 为国奉献。当“礼”的法则与“仁”的法则冲突时, 选择“仁”。

八、践行十大义理时运用经权方法

孔子将“权”作为一种大智慧, 认为是人生的一种很高的境界。孔子提出：“可与共学, 未可与适道；可与适道, 未可与立；可与立, 未可与权。”[6](≪论语 · 子罕≫)

十大义理分为三个层次：基本精神、具体规则、情境运用。

十大义理是道, 是经, 十大义理的基本精神在任何条件下都不能动摇和改变。即使权变, 也是在维护基本精神不变的前提下进行的。荀子倡导 “道之大体未尝亡也。”[7](≪荀子集解·天论≫)礼的基本精神不变, “非礼勿视, 非礼勿听, 非礼勿言, 非礼勿动。”[8](≪论语 · 颜渊≫)

随着时代环境的变化, 践行十大义理的具体规则可以发生变化, 这就是“权”。例如, 孔子说：“麻冕, 礼也；今也纯, 俭, 吾从众。”[9](≪论语 · 泰伯≫)只有通过变化, 才能通达：“易, 穷则变, 变则通, 通则久”[10]人处在不同的境

6) 朱熹. 四书集注[M]. 西安: 三秦出版社. 1998.
7) 王先谦. 荀子集解[M]. 上海: 上海书店. 1980.
8) 朱熹. 四书集注[M]. 西安: 三秦出版社. 1998.
9) 朱熹. 四书集注[M]. 西安: 三秦出版社. 1998.

遇中，在运用十大义理时，根据具体环境进行变通："宗原应变，曲得其宜，于是然后圣人也。"[11](≪荀子·非十二子≫) "物至而应，事起而辨，若是则可谓通士矣。"[12](≪荀子·不苟≫)

权变不是动摇、退缩，不是缺乏坚定的立场，不是不要原则，而是要考察、认知时代条件、具体环境、当下境遇，并作出相应的灵活处理。孟子称孔子是"圣之时者"，说他："可以速而速，可以久而久，可以处而处，可以仕而仕"[13](≪孟子·万章下≫)。 认为孔子比"圣之清者"伯夷、"圣之任者"伊尹、"圣之和者"柳下惠更有智慧， 就是他看到孔子根据时代条件、具体环境、当下境遇而进行变通，而不是固守一端。

权变有一个大前题，就是从良善的动机出发，坚守正道，要依道行权。荀子说 "道者，古今之正权也，离道而内自择，则不知祸福之所托"[14] (≪荀子·正名篇≫) 绝不能以权变为理由违背正道，曲解和滥用权变，造成价值混乱，造成行为失范。汉儒提出的"反经合道"，有一定合理性，但只能在特殊情况下才能这样做。在一般的情况下，在常态下，经是承载道的，反了经，也就离了道，这就是离经叛道。经与权是相辅相成，明代高拱提出了"经、权""常相为用而不得以相离"的观点。姚崇曾有此论："腐儒执文，不识同变，凡事有违经而合于道者，亦有反道而适于权者。"[15] 此论中，"违经而合于道"有其合理性，而"反道而适于权"则是不对的。

≪公羊传≫指出："权者，反于经然后有善者也，权之所设，舍死亡无所设。行权有道：自贬损以行权，不害人以行权，杀人以自生，亡人以自存，君子不为也"。[16]权变虽然有可能暂时违背"经"的规定，但是，出于善良的动机而

10) 周易·系辞下[M]//袁祖社编. 四书五经第二册. 北京: 线装书局. 2002:614
11) 王先谦. 荀子集解[M]. 上海: 上海书店. 1980.
12) 王先谦. 荀子集解[M]. 上海: 上海书店. 1980.
13) 朱熹. 四书集注[M]. 西安: 三秦出版社. 1998.
14) 王先谦. 荀子集解[M]. 上海: 上海书店. 1980.
15) 姚崇. 答捕蝗书[M]//全唐文卷206. 北京: 中华书局. 1985.
16) 春秋公羊传桓公11年[M]//王维堤、唐书文. 春秋公羊传译注. 上海: 上海古籍出版社. 1997.

为, 其底线就是不能在权变时害人。为了自己的私利去杀人、害人, 绝非君子所为。在权变中运用诈术而谋取私利, 亦非君子所为。只有在特殊的情况下, 在生死攸关的情况下运用权变。

九、践行十大义理时进行理性权衡

十大义理不是人身边的工具, 而是内在于人的品质之中, 在面对事物时自然发用出来。但在发用的过程中, 也需要理性的权衡。

身处不同的境遇, 对面不同的对象, 运用理智, 选择并运用与之相宜的原则。面对施暴者, 面对外来敌人, 我们要用“毅”的精神。面对普通民众, 运用“仁”的法则；面对父母长辈, 运用“孝”的原则。在东郭先生与狼的故事中, 东郭先生对狼错误地使用了“仁”的原则, 面对恶狼, 应当使用“智”、“毅”的原则。在某些情境之下, 需要多项法则综合运用。面对商业客户, 就要使用“仁”、“义”、“信”、“智”的原则。如果只讲“仁”、“义”、“信”, 不讲“智”, 则很容易受骗上当。如果只讲“智”, 不讲“仁”、“义”、“信”, 就会用欺诈的手段对待客户。

在践行十大义理时, 运用理性衡量轻重、本末、始终, 作出取舍。公羊桓十一年传注：“, 。”, “物有本末, 事有始终, 知所先后则近道矣”[17] (≪大学章句≫) 当忠与孝发生冲突时, 孟子选择的是孝。桃应问曰：‘舜为天子, 奉陶为士, 瞽瞍杀人, 则如之何?’孟子曰：‘执之而已矣。’然则舜不禁与?’曰：‘夫舜恶得而禁之?夫有所受之也。 ’然则舜如之何?’曰：‘舜视弃天下犹弃屣也。窃负而逃, 遵海滨而处, 终身诉然, 乐而忘天下。’[18](≪孟子集注·尽心上≫

在践行十大义理时, 要运用理性, 推测可能产生的后果, 考察得失、利害、成败。两利相权取其重, 两害相权取其轻。“见其可欲也, 则必前后虑其可恶也者；见其可利也, 则必前后虑其可害也者；而兼权之, 熟计

17) 朱熹. 四书集注[M]. 西安: 三秦出版社. 1998.
18) 朱熹. 四书集注[M]. 西安: 三秦出版社. 1998.

之, 然后定其欲恶取舍。”[4](≪荀子 · 不苟≫)“利之中取大, 害之中取小也。害之中取小者, 非取害也, 取利也”。[19] (≪墨子 · 大取≫) 据≪庄子 · 盗跖≫记载, 尾生与女友相约, 会于桥下,但洪水忽至,在桥下等候的尾生信守承诺,溺水而死。这种做法是愚蠢的, 损己又不能利人。

当然, 这里讲的轻重、本末、始终、得失、利害、成败, 绝不是站在个人私利的角度上讲, 而是从整体利益的角度讲, 否则便违背了十大义理的根本原则----仁义。

<参考文献>

朱熹. 四书集注[M]. 西安: 三秦出版社. 1998.

王先谦. 荀子集解[M]. 上海: 上海书店. 1980.

周易·系辞下[M]//袁祖社编. 四书五经第二册. 北京: 线装书局. 2002.

姚崇. 答捕蝗书[M]//全唐文卷206. 北京: 中华书局. 1985.

春秋公羊传桓公ⅰ1年[M]//王维堤、唐书文. 春秋公羊传译注. 上海: 上海古籍出版社. 1997.

施明译注. 墨子[M]. 广州: 广州出版社. 2004.

19) 施明译注. 墨子〔M〕. 广州: 广州出版社. 2004.

<국문초록>

유교 핵심이념의 생활화 / 진 걸 사

필자는 10대 의리란 바로 仁・義・禮・智・信・忠・孝・廉・毅・和이며, 이는 전체적이고 체계적이고 완정하게 유가의 핵심 이념을 나타낼 수 있다고 생각한다.

1. 유가 핵심 이념의 기본 내용

"仁" 정신을 제창하면 상호 관심, 良知의 중시, 도덕을 중시하는 품격을 배양할 수 있다. "義" 정신을 제창하면 용감한 정의감, 공익을 중시하는 품격을 배양할 수 있다. "禮" 정신을 제창하면 겸손과 예를 좋아하는 품격을 배양할 수 있다. "智" 정신을 제창하면 문화 중시・과학 존중・스승 존경과 도리 중시, 진리 추구와 실효 강조의 품격을 배양할 수 있다. "信" 정신을 제창하면 진실한 대인관계・진지한 일처리・성실히 믿음을 지키는 품격을 배양할 수 있다. "忠" 정신을 제창하면 조국에 대한 충성・일에 대한 최선과 헌신의 품격을 배양할 수 있다. "孝"의 정신을 제창하면 효도를 실천하는 품격을 배양할 수 있다. "廉" 정신을 제창하면 근검절약, 멸사봉공의 품격을 배양할 수 있다. "毅" 정신을 제창하면 근면하고 용감함, 자강불식, 고통에서도 투쟁하는 품격을 배양할 수 있다. "和"의 정신을 제창하면 평화 애호・상호 우애・통일 유지의 품격을 배양할 수 있다.

2. 10대 의리의 상호 보완

10대 의리 매 각각의 범주는 운용할 때 단독으로 사용되는 것이 아니라, 다른 범주와 관련된 형태로 운용되어야 한다. 매 각각의 범주는 운용할 때 다른 범주에서 이탈할 수 없으며, 일단 이탈하면, 이 범주는 합리적 한도를 넘어서 변질되어 버린다.

3. 10대 의리의 상호제약

짝을 이루는 범주 속에서 상대되는 양자는 상호 의존하고, 증감하고, 전환한다. 대립되는 양자가 한 쪽에 대한 제약과 균형을 잃는다면 극단으로 흘러갈 수 있다.

4. 상이한 사회적 조건에서 상이한 10대 의리 강조의 중점

10대 의리는 여러 가지 사회적 조건 속에 존재하지만, 상이한 시대적 배경에서 강조된 중점이 다르다. 예컨대 전란의 시기에는 용감하고 굳센 "毅"와 "忠" 정신이 강조되고, 평화로운 시기에는 "仁"·"義"·"孝" 정신이 더욱 강조된다.

5. 10대 의리 운용에 "할 수 있는 것도 있고 할 수 없는 것도 있다"는 원칙을 취함

개인적 측면에서 말하면, 10대 의리의 모든 항목을 최고 경지로 실천할 수는 없기에 "할 수 있는 것도 있고 할 수 없는 것도 있다"라는 책략을 취한다. 이렇게 한다면 10대 의리 가운데 한 항목에 대한 실천을 다른 항목들보다 높은 경지로 행할 수 있으며, 10대 윤리 다른 항목에 대해서는 기본 요건을 위반하지 않으면 된다.

6. 10대 의리의 실천에 "中庸의 도"를 따름

10대 의리를 실천할 때 모든 일이 적절하게 처리되어야 하며, 정도를 넘어서는 안되고, 정도에 미치지 못해서도 안된다. 中庸의 도를 실천해야 한다.

7. 10대 의리에 해당하면서 충돌할 때 정확한 취사선택

모종의 구체적 상황 아래 禮·智·信·忠·孝·廉·毅·和 사이에 충돌이 발생한다면, 가치의 경중에 근거해 취사선택한다.

8. 10대 의리 실천에 權道의 운용

권도를 행하는 것은 동요나 위축이 아니며, 확고한 입장의 결핍도 아니며, 원칙이 요구되지 않는 것도 아니다. 면밀한 고찰, 시대조건 인지, 구체적 환경, 당시의 형편을 아울러 적절하고 융통성 있는 행동을 해 내야 한다.

9. 10대 의리 실천에 이성적 판단

불우한 환경에 처해도 상이한 대상에 직면해도, 이성을 운용하여 그에 알맞은 원칙을 선택하여 운영한다.

주제어: 효(孝), 제(悌), 충(忠), 신(信), 인(仁), 예(礼), 의(义), 지(智), 염(廉), 치(耻).

Abstrct

The activated application of the core philosophy of Confucianism / Chen Jiesi

The author suggests that comprehensive, systematic and complete expression of the core philosophy of Confucianism can be made through ten categories: ren (benevolence), yi (righteousness), li (courtesy), zhi (wisdom), xin (faith), zhong (loyalty), xiao (filial piety), lian (honesty), yi (courage) and he (harmony). Rather than using each category alone, we should use it associating with other categories. The focus can vary in different backgrounds of times and for different people. In practicing the ten categories, the Doctrine of the Mean (a middle way that neither overreaches nor fails to reach) should be followed. When the ten categories clash with each other in a specific situation, there has to be some give and take according to the value. When in different situations and facing different objects, we should come to sense to choose and apply appropriate principles. Holding on to the correct path, we should take account of the situation of times, the specific environment and the current status and react flexibly.

Key words: ren (benevolence), yi (righteousness), li (courtesy), zhi (wisdom), xin (faith), zhong (loyalty), xiao (filial piety), lian (honesty), yi (courage)

退溪學論叢 第29輯(213～234쪽)

禮教的現代復興*

韓　星**

목　차

一、禮教及其經典淵源
二、禮教與社會文明
三、禮教與社會秩序
四、禮教與社會倫理
五、禮教的現代復興

論文 抄錄

“禮”有狹義和廣義, 狹義的“禮”指禮儀, 狹義的“禮教”指禮儀的傳承與實踐, 與“樂教”並提。廣義的“禮”指禮樂, 廣義的“禮教”指禮樂的教育、教化。禮教就是以禮樂对人進行教育、教化。中国古代有六藝之教, 禮教為其中之一, 最為重要。禮教使人自覺與動物界區分開來, 懂得“別”与“讓”, 走上文明之路。禮教通過塑造行為規範, 確立社會公共秩序, 對社會各方面發揮整合作用。禮教維護社會基本倫理, 使父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信, 教化人們懂得仁愛、孝敬、敬讓、道義, 處理好各種人倫關係。禮教在漫長的歷史發展過程中發生了異化, 到新文化運動遭到猛烈批判, 以至“文革”掃除一切禮儀, 使中國人缺乏基本的文明禮貌。今日禮教的現代復興, 要重建倫理秩序, 重塑道德精神, 提升文明素養, 提高生活品質, 改變社會風氣, 培育善風良俗, 構建和諧社會, 推動和諧世界。

關鍵詞：禮教；社會文明；社會秩序；倫理道德；現代復興。

---

* 이 논문은 2017년 3월 17일 성균관대학교 600주년기념관에서 2017 한국유경정본화사업단과 한국유교학회 공동 국제학술대회에서 발표한 논문을 수정 보완한 것임

** 中國人民大學國學院教授, 博士生導師

▌논문투고일: 2017.06.12 / 심사개시일: 2017.06.16 / 게재확정일: 2017.06.28

一、禮教及其經典淵源

“禮”≪說文解字≫“從示從豊。履也, 所以事神致福也”, 起源於祭祀。人不可能天生下來就懂得禮儀, 為使人明禮、行禮就需要教育、教化, “教”≪說文解字≫“從攴從孝。上所施, 下所效也。凡教之屬皆從教”, ≪禮記・學記≫ : “教也者, 長善而救其失者也。”以禮進行教育、教化就是禮教。

為了更好地理解禮教就得從六藝之教說起。 中國古代有六藝, 一指禮樂射禦書數, 二指≪詩≫≪書≫≪禮≫≪樂≫≪易≫≪春秋≫。禮樂射禦書數六藝之教始於西周貴族教育, 是周王官學要求貴胄子弟掌握的六種基本才能, ≪周禮・保氏≫ : “養國子以道, 乃教之六藝 : 一曰五禮, 二曰六樂, 三曰五射, 四曰五禦, 五曰六書, 六曰九數。”其中禮教為六藝之一, “五禮”即吉、凶、賓、軍、嘉。≪詩≫≪書≫≪禮≫≪樂≫≪易≫≪春秋≫又稱六經, ≪禮記・經解≫篇 :

> 孔子曰 : “入其國, 其教可知也。其為人也溫柔敦厚, ≪詩≫教也。疏通知遠, ≪書≫教也。”廣博易良, ≪樂≫教也。奬靜精微, ≪易≫教也。恭儉莊敬, ≪禮≫教也。屬辭比事, ≪春秋≫教也。故≪詩≫之失愚, ≪書≫之失誣, ≪樂≫之失奢, ≪易≫之失賊, ≪禮≫之失煩, ≪春秋≫之失亂。其為人也溫柔敦厚而不愚, 則深於≪詩≫者也。疏通知遠而不誣, 則深於≪書≫者也。廣博易良而不奢, 則深於≪樂≫者也。繁靜精微而不賊, 則深於≪易≫者也。恭儉莊敬而不煩, 則深於≪禮≫者也。屬辭比事而不亂, 則深於≪春秋≫者也。

其中內心恭儉, 行為莊敬是≪禮≫教要達到的目標, 但因為≪禮≫易失於繁瑣, 所以只有做到恭儉莊敬而不煩, 才是對於≪禮≫教精義的深刻把握。≪荀子・儒效≫:“≪詩≫言是, 其志也 ; ≪書≫言是, 其事也 ; ≪禮≫言是, 其行也 ; ≪樂≫言是, 其和也 ; ≪春秋≫言是, 其微也。”即認為≪禮≫是說的人的行為方式。≪淮南子・泰族≫篇也論六藝(六經)之教 :

> 六藝異科而皆同道(≪北堂書鈔≫九十五引作“六藝異用而皆通)。 溫惠柔良者,

≪詩≫之風也。淳龐敦厚者, ≪書≫之教也。清明條達者, ≪易≫之義也。恭儉尊讓者, ≪禮≫之為也。寬裕簡易者, ≪樂≫之化也。刺幾(譏)辯義(議)者, ≪春秋≫之靡也。故≪易≫之失鬼, ≪樂≫之失淫, ≪詩≫之失愚, ≪書≫之失拘, ≪禮≫之失伎, ≪春秋≫之失警。六者聖人兼用而財(裁)制之。失本則亂, 得本則治。其美在調, 其失在權。

≪淮南子≫說恭儉尊讓是≪禮≫的修為, 但≪禮≫之失在於過於表現技能, 失去其內在精神。董仲舒說≪春秋繁露・玉杯≫篇論六藝(六經)之教云：

君子知在位者之不能以惡服人也, 是故簡六藝以贍養之。≪詩≫≪書≫序其志, ≪禮≫≪樂≫純其養, ≪易≫≪春秋≫明其知。"六學"皆大, 而各有所長。≪詩≫道志, 故長於質。≪禮≫制節, 故長於文。≪樂≫詠德, 故長於風。≪書≫著功, 故長於事。≪易≫本天地, 故長於數。≪春秋≫正是非, 故長於治人。能兼得其所長, 而不能遍舉其詳也。

董仲舒認為≪禮≫≪樂≫的功能淨化人的審美情趣, 因為≪禮≫制使人節儉克制,調度管束, 所以擅長於文飾。

馬一浮認為："六藝之教可以該一切學術, 這是一個總綱", "學者當知六藝之教, 固是中國至高特殊之文化。惟其可以推行於全人類, 放之四海而皆准, 所以至高；惟其為現在人類中尚有多數未能瞭解, '百姓日用而不知', 所以特殊。""六藝之教, 莫先於≪詩≫, 莫急於≪禮≫。詩者, 志也。禮者, 履也。在心為志, 發言為詩。在心為德, 行之為禮。"[1]六藝之教就是中國文化的全部, 是囊括一切學術思想的總綱, 而其中的禮教則最為急迫。禮是踐履的意思, 禮儀是內在道德發之於外的實行實踐的規範。

古代文獻中還有直接講教化的, 禮教是其中的重頭。如≪周禮・地官・大司徒≫"十二教":"因此五物者民之常,而施十有二教焉。一曰以祀禮教敬, 則民不苟；二曰以陽禮教讓, 則民不爭；三曰以陰禮教親, 則民不怨；四曰樂禮教和, 則民不乖。五曰以儀辨等, 則民不越；六曰以俗教安, 則民不偷；

1) 馬一浮：≪泰和宜山會語≫, 吳光編≪中國近代思想家文庫・馬一浮卷≫, 中國人民大學出版社2015年, 第12、15、188頁。

七曰以刑教中, 則民不虣；八曰以誓教恤, 則民不怠；九曰以度教節, 則民知足；十曰以世事教能, 則民不失職；十有一曰以賢制爵, 則民慎德；十有二曰以庸制祿, 則民興功。”其教民的內容可謂具體而廣泛, 涉及民生的各個層面,而其中涉及到禮教的有以祀禮教敬, 以陽禮教讓, 以陰禮教親, 以樂禮教和。賈公彥疏雲“‘一曰以祀禮教敬, 則民不苟’者, 凡祭祀者, 所以追養繼孝, 事死如事生。但人於死者不見其形, 多有致慢, 故≪禮≫雲‘祭, 極敬也’。是以一曰以祀禮教敬。死者尚敬, 則生事其親不苟且也。‘二曰以陽禮教讓則民不爭’者, 謂鄉飲酒之禮, 酒入人身, 散隨支體, 與陽主分散相似, 故號鄉射飲酒為陽禮也。鄉飲酒即黨正飲酒之類是也。黨正飲酒之時, 五十者堂下, 六十者堂上, 皆以齒讓為禮, 則無爭, 故雲以陽禮教讓則民不爭也。‘三曰以陰禮教親則民不怨’者, 以陰禮謂昏姻之禮, 不可顯露, 故曰陰禮也。男女本是異姓, 冕而親迎, 親之也。親之也者, 親之也, 使之親己, 是昏禮相親之義。昏姻及時, 則男女無有怨曠, 故雲以陰禮教親則民不怨也。‘四曰以樂禮教和則民不乖’者, 自‘一曰’至‘三曰’已上, 皆有揖讓周旋升降之禮, 此樂亦雲禮者, 謂饗燕作樂之時, 舞人周旋皆合禮節, 故樂亦雲禮也。”≪禮記・王制≫中亦雲司徒“修六禮以節民性,明七教以興民德, 齊八政以防淫, 一道德以同俗, 養耆老以致孝, 恤孤獨以逮不足,上賢以崇德, 簡不肖以絀惡。”其中的“六禮”是指：冠禮、昏禮、喪禮、祭禮、鄉飲酒禮、相見禮, 孔穎達疏曰“‘修六禮以節民性’者, 六禮謂冠一、昏二、喪三、祭四、鄉五、相見六。性, 稟性自然, 剛柔輕重遲速之屬, 恐其失中, 故以六禮而節其性也。”。≪禮記・王制≫: “樂正崇四術, 立四教, 順先王詩書禮樂以造士, 春秋教以禮樂, 冬夏教以詩書。”≪列子・楊朱≫“衛之君子多以禮教自持”, ≪孔子家語・賢君≫有：“敦禮教, 遠罪疾, 則民壽矣。”三國魏吳質≪在元城與魏太子箋≫：“都人士女, 服習禮教。”

由以上可以看出, 古代“禮”有狹義和廣義之分, 狹義的“禮”指禮儀, 所以狹義的“禮教”指禮儀的傳承與實踐, 與“樂教”並提。廣義的“禮”指禮樂, 所以廣義的“禮教”指禮樂的教育、教化, 以化成人性、化成天下。本文即在以禮為教、以樂為教這個意義上使用禮教概念的。 與禮教相近的是“名教”。

禮教因其重視名份，又稱名教，因此，禮教和名教一定程度上可以說是同義詞，但禮教主要是指禮制和教化，而名教則是以正名分為中主心的禮教，具有很強的政治性。

五四新文化運動知識精英打著“打倒孔家店”的旗號，對傳統禮教展開了一輪又一輪的攻擊，一百多年來形成了對禮教的負面看法，所以現在出版的詞典對禮教的解釋都是帶著偏見和批判。≪現代漢語詞典≫說禮教是指“舊傳統中束縛人的思想行動的禮節和道德”[2]，這裏的貶義很明確；≪古代漢語詞典≫說禮教指“關於禮制的教化”[3]，還算是比較中性的表達。至於與禮教相近的名教，≪現代漢語詞典≫說名教指“以儒家所定的名分和儒家的教訓為準則的道德觀念，曾在思想上起過維護封建統治的作用。”[4] ≪古代漢語詞典≫說名教是“以等級名分為核心的封建禮教”[5]，顯然全是貶義了。禮教果真是這樣不堪嗎？

二、禮教與社會文明

中國禮教歷史悠久，原本不是儒家的創造，而是上古、三代就存在。它既稱“禮”(指其存在方式而言)，也稱“禮教”(指其傳授和傳播方式而言)[6]。古代聖賢按照天地運行的規律、法則定制人類社會生活方方面面的禮制。≪周禮≫是記載古代設官分職的典籍，共記載了王室大小官377名，並詳列各官的職權。≪儀禮≫是記載冠、昏、喪、祭、朝、聘、燕享等等典禮的詳細儀式的典籍，闡述了春秋戰國時期士大夫階層的禮儀，提倡一種有等差的人

---

2) 中國社會學院語言研究所詞典編輯室編≪現代漢語詞典≫，商務印書館2002年增補本，第772頁。
3) ≪古代漢語詞典≫編寫組：≪古代漢語詞典≫，商務印書館2005年，第958頁。
4) 中國社會學院語言研究所詞典編輯室編≪現代漢語詞典≫，商務印書館2002年增補本，第886頁。
5) ≪古代漢語詞典≫編寫組：≪古代漢語詞典≫，商務印書館2005年，第1072頁。
6) 鄒昌林：≪中國禮文化≫，社會科學文獻出版社2000年，第329頁。

倫禮儀。≪禮記≫主要是記載和論述先秦的禮制、禮意, 解釋≪儀禮≫, 記錄孔子和弟子等的問答, 記述修身作人的準則。春秋末年, 禮崩樂壞, 孔子批評天下無道, 欲以禮樂拯救世道人心, 克己複禮成為他的畢生追求, 秦漢以後, 隨著儒學在中國文化主體地位的確立, 禮教制度化、社會化, 中國社會逐漸演化為禮教社會。禮教規範社會的方方面面, 小到父子相處、夫妻相處, 大到社會政治中君臣相處, 臣民相處；小到日常百姓的婚喪嫁娶, 大到國家的外交、軍事, 成為中國古代宗教生活, 政治生活, 社會生活, 乃自私人生活的一切規範。因為中國傳統的社會結構與西方存在根本想的差異, 比起西方的宗教, 禮教的影響則更廣泛和更深遠。幾千年來, 西方離開宗教不能治, 中國離開禮教不能治。只有明白禮教的來龍去脈, 禮教的社會功能, 才能管窺中國社會的深層結構。明末清初之際王夫之指出："夫禮之為教,至矣大矣,天地之所自位也,鬼神之所自綏也,仁義之以為體,孝弟之以為用者也；五倫之所經緯,人禽之所分辨,治亂之所司,賢不肖之所裁者也。"[7]禮教的社會功能非常大, 天地賴以定位, 鬼神賴以安撫, 仁義以之為體, 孝悌以之用；能夠經緯五倫, 分辨人禽, 主宰治亂, 裁定賢與不肖。人有"禮"而才能與動物區別開來, 使人成為社會的人, 人的一舉一動、一言一行都要合於禮, 一個社會"有禮則安, 無禮則危"(≪禮記・曲禮≫)。所以, "禮教"使人們從野蠻無序走向文明有序, 是區分人與動物、文明與野蠻的基本標誌, 是社會文明進步的集中體現。

禮教起於古代聖人使人自別於禽獸, 也即自覺與動物界區分開來, 走上文明之路。人能好禮、行禮, 是人區別於動物的基本標誌。≪孟子・滕文公上≫："人之有道也, 飽食、暖衣、逸居而無教, 則近於禽獸。聖人有憂之, 使契為司徒, 教以人倫：父子有親, 君臣有義, 夫婦有別, 長幼有序, 朋友有信。" 人之所以為人, 就在於吃飽飯、穿暖衣、有了空閒時間還要有人倫教化, 不然就會墮入動物界。≪禮記・冠義≫說："凡人之所以為人者, 禮義也。"禮義是人之所以為人的本質。≪荀子・王制≫說："水火有氣而無生, 草木有生

7) 王夫之：≪讀通鑒論≫第17卷。

而無知, 禽獸有知而無義。人有氣有生有知, 亦且有義, 故最為天下貴也。力不若牛, 走不若馬, 而牛馬為用, 何也？曰：人能群, 彼不能群也。”荀子認為人與其他動物比較起來之所以“為天下貴”, 是因為人“能群”, 即結為群體, 組成社會。當然, 有的動物也能結為群體, 但那只是動物自我生存需要的本能, 動物不懂得用禮義規範群體內部的秩序, 而人有禮教, 能夠以禮義維護社會群體的秩序。≪禮記・曲禮上≫：“鸚鵡能言, 不離飛鳥。猩猩能言, 不離禽獸。今人而無禮, 雖能言, 不亦禽獸之心乎？夫唯禽獸無禮, 故父子聚麀。是故聖人作, 為禮以教人, 使人以有禮, 知自別於禽獸。”鄭玄注：“聚, 猶共也。鹿牝曰麀。”孔穎達疏說：“人能有禮, 然後可異於禽獸也。” 太古時代, 人與禽獸為伍,像禽獸一樣不知父子夫婦之倫, 故有父子共牝之事, 即兩代雜亂的性行為。人之有禮教, 就是人自身比動物尊貴的體現。≪晏子春秋・內篇≫：“凡人之所以貴於禽獸者, 亦有禮也。”所以, 禮是一個人自立於社會的根本, ≪左傳・昭公七年≫：“禮, 人之幹也。無禮, 無以立。”禮是人之為人的根本, 沒有禮, 人就不能立足於社會, 成為社會的人。

人把自己與禽獸區分開來的標準有二：一個是“別”, 另一個是“讓”。所謂“別”就是區別、區分。人與禽獸的區別標準之一是人從動物的自然群居生活方式進化到人類社會性群居的生活方式, 要有男女之別。≪荀子・非相篇≫：“人之所以為人者, 非特以二足而無毛也, 以其有辨也。夫禽獸有父子而無父子之親, 有牝牡而無男女之別。故人道莫不有辨。辨莫大於分, 分莫大於禮。” 人之所以成為人, 並不只是因為他們有兩只腳而身上沒毛, 而是因為他們能夠自覺地把自己與動物區別開來。那禽獸有父有子, 但沒有父子之間的親情；有雌有雄, 但沒有男女之間的分別。而之所以為人之道, 就在於能夠把自己與動物區別開來。因區別就形成了名分, 因名分而有禮教。≪禮記・效特性≫:“男女有別, 然後父子親；父子親, 然後義生；義生, 然後禮作；禮作, 然後萬物安。無別無義, 禽獸之道也。” ≪禮記・內則≫說:“禮, 始於謹夫婦, 為宮室, 辨內外。” 如古代禮儀當中的“親迎禮”, 是新郎親自迎娶新娘回家的禮儀, 起源甚古, 唐杜佑≪通典・第十八天子納妃後≫載：“夏親迎於庭, 殷於堂。周制限男女之歲訂婚姻之時, 親迎於戶。” ≪詩

經・大雅・大明≫："大邦有子, 天之妹, 女定閟祥, 親迎於渭。" 親迎禮始於周代, 女王成婚時也曾親迎於渭水。 此禮歷代沿襲, 為婚禮的開端, 含有序夫婦, 理人倫的大義。≪春秋≫隱公二年載："九月, 紀裂繻來逆女。"≪公羊傳≫曰："外逆女不書, 此何以書? 譏。何譏爾? 譏始不親迎也。"何休注曰："禮所以必親迎者, 所以示男先女也。"對≪春秋≫此條的理解, ≪公羊傳≫以為是譏不親迎。何休進一步解釋婚禮"必親迎"是為了體現"男先女", 即"男子先迎, 女從後至", 而其內容含有的剛柔之義核心則在於"陽倡陰和"、"男女有別"。

人與禽獸的區別標準之二是人從動物的自然群居生活方式進化到人類社會性群居的生活方式, 要能夠禮讓。≪穀梁傳・定公元年≫雲："古之人重請。 何重乎請?人之所以為人者,讓也。 請道去讓也,則是舍其所以為人也,是以重之。" ≪禮記・鄉飲酒義≫中說："尊讓絜敬也者, 君子之所以相接也。君子尊讓則不爭, 絜敬則不慢, 不慢不爭, 則遠於鬥辨矣。不鬥辨, 則無暴亂之禍矣。期君子所以免於人禍也。" "尊讓"指崇尚謙讓, "絜敬"指清潔而莊重。鄉飲酒禮的教化作用就在於通過體現出"讓"和"敬"的精神才能養成人們不爭鬥、不怠忽的人生態度和生活方式。 鄉里之中如果人人如此, 則不會發生"鬥辨"、"暴亂"之禍, 鄉間的社會秩序就會和諧穩定。≪左傳・襄公≫13年載："讓, 禮之主也。……君子尚能而讓其下, 小人農力以事其上, 是以上下有禮, 而讒慝黜遠, 由不爭也, 謂之懿德。"讓是禮的主旨, 有修養有能力的人要禮讓下層百姓, 下層百姓就會盡力事奉你, 這樣上下都有了禮, 邪惡奸佞的人被斥逐,疏遠, 是因為大家都不爭了, 這才是美德啊。儒家文化中禮的基本精神之一就是禮讓他人。≪禮記・禮運≫說："講信修睦, 尚辭讓, 去爭奪, 舍禮何以治之? "禮是人與人之間相互尊重、相互禮讓這一美好關係的制度化、規範化形式。人類的道德自覺力量源自於禮、也鑲嵌在禮之中。≪孟子・公孫醜上≫曰："辭讓之心, 禮之端也。"在儒家看來, 社會就是人們相互尊重禮讓的一個場所, 人就其同群體本性來說其本質就是一個禮儀性的存在, "社會在孔子

的構想中成為一個宏大壯闊的禮儀活動”。[8]

除了人禽之辨, 還有文野之辨。≪群書治要≫引晉傅玄說：“虎至猛也, 可畏(畏作威)而服；鹿至粗也, 可教而使；木至勁也, 可柔而屈；石至堅也, 可消而用。況人含五常之性, 有善可因, 有惡可改者乎！人之所重, 莫重乎身, 貴教之道行。士有伏節成義, 死而不顧者矣。此先王因善教義, 因義而立禮者也。因善教義, 故義成而教行；因義立禮, 故禮設而義通。……中國所以常制四夷者, 禮義之教行也。失其所以教, 則同乎夷狄矣。”這把人與動物木石進行比較, 強調人含五常之性, 有善可因, 有惡可改, 所以可以教化。而教化的基本手段是禮義, 禮義之教是中原華夏能夠勝於夷狄的根本原因, 華夏如果失去禮義之教, 就同於夷狄了。這就把禮教看成是區分人與動物、華夏與夷狄的根本。中國古代的華夷之辨的本質乃是文明與野蠻之辨, 其重要標準就是禮教。≪左傳・定公十年≫載孔子語雲：“裔不謀夏, 夷不亂華”, 孔穎達疏曰：“夏, 大也。中國有禮儀之大, 故稱夏；有服章之美, 謂之華。華、夏一也。”意即因中國是禮儀之邦, 故稱“夏”, “夏”有高雅的意思；華夏族的服飾很美, 故作“華”。≪唐律疏議≫“中華”一詞釋文如下：“中華者, 中國也。親被王教, 自屬中國。衣冠威儀, 習俗孝悌, 居身禮儀, 故謂之中華。”[9]可見, 中國或者華夏是因為其有禮儀之大, 有服章之美, 代表了文明。華夷之辨的基本標準就是禮儀。揚雄≪法言・問道≫在談到“中國”時就說, 就是以有沒有禮樂來分別的, “聖人之治天下也, 礙諸以禮樂, 無則禽, 異則貊。吾見諸子之小禮樂也, 不見聖人之小禮樂也。”≪三國志・烏丸鮮卑東夷傳≫在說到夷夏之分的時候也說, “雖夷狄之邦, 而俎豆之象存。中國失禮, 求之四夷, 猶信”, 錢鍾書先生在≪管錐編≫中≪全唐文≫卷686皇甫湜的“東晉元魏正閏論”說：“所以為中國者, 禮義也；所謂夷狄者, 無禮義也。豈系於地哉？杞用夷禮, 杞即夷矣；子居九夷, 夷不陋矣”；又引卷767

8) 赫伯特・芬格萊特：≪孔子——即凡而聖≫, 彭國翔, 張華譯, 江蘇人民出版社, 2002年, 第65頁。

9) 長孫無忌等：≪唐律疏議≫卷三≪名例≫, 中華書局, 1983年。

陳黯的“華心”一文說：“以地言之，則有華夷也。以教言，亦有華夷乎？夫華夷者，辨在乎心，辨心在察其趣向。有生於中州而行戾乎禮義，是形華而心夷也；生於夷域而行合乎禮義，是形夷而心華也。”最後並標注說：“華夷非族類(ethnos)之殊，而亦禮教(ethos)之辨”。[10] 由此，華夷之辨本質上就是是否有禮教之辨。

正是出於人禽之辨，文野之辨，≪禮記・曲禮≫雲：“故聖人作,為禮以教人。使人以有禮,知自別於禽獸。”為了讓人們懂得“自別於禽獸”，就有聖人起來“為禮以教人，使人以有禮”。“為禮以教人”就是聖人制定了禮來教化人，要讓百姓懂禮、行禮、守禮，這樣就會使人自覺地區別於禽獸，從野蠻走向文明。≪白虎通・禮樂≫雲：“夫禮者，陰陽之際也，百事之會也，所以尊天地，儐鬼神，序上下，正人道也。”可見，禮教是一種文化自覺，人有文化自覺，自知不可與鳥獸同群，通過禮自別於禽獸；禮教是一種文明自覺，人有文明自覺，自知文明與野蠻的分際，通過禮自別於野蠻人。

三、禮教與社會秩序

中國禮教傳統源遠流長，是隨著人類的文明進化，脫離動物界，形成人倫社會的重要標誌。人類為了生存和發展，必須與大自然抗爭，不得不以群居的形式相互依存，進而形成人類的群居性。人類群體生活男女有別，老少有異，既是一種天然的人倫秩序，又是一種需要被所有成員共同認定、保證和維護的社會秩序。而為了維護這種人倫社會秩序，我們的祖先發明了“禮”。“禮”由祭祀儀式，進而擴展演變成一系列重要場合的禮儀活動，包括吉、凶、賓、軍、嘉五禮，又有冠、婚、喪、祭、朝、聘、射、鄉飲八禮之分，此外還有郊、社、嘗、禘、饋、奠、射、鄉、食、饗十禮之說，等等，可以說涉及到君臣之義、父子之倫、夫婦之別、長幼之序等社會生活的方方面面，成為中國傳統社會維繫人與人社會關係的基本制度。因此，禮是符合社會整體利

10) 錢鍾書：≪管錐編≫，生活・讀書・新知三聯書店，2001年，第2311頁。

益的行為準則, 禮是道德觀念和風俗習慣體現於社會生活而形成的儀節, 禮是人與人交往言行舉止的各種表現, 是人與人一種和諧共處關係的反映, "代表了一種更具混溶性的社會秩序"[11)]。

禮是社會一切活動的準則, 禮教可以對社會各方面發揮整合作用。≪禮記・曲禮≫所說："夫禮者,所以定親疏,決嫌疑,別同異,明是非也.……道德仁義, 非禮不成；教訓正俗, 非禮不備；分爭辨訟, 非禮不決；君臣上下、父子兄弟, 非禮不定；宦學事師, 非禮不親；班朝治軍、莅官行法, 非禮威嚴不行；禱祠祭祀、供給鬼神, 非禮不誠不莊。是以君子恭敬撙節退讓以明禮。" 禮是決定親疏、判斷嫌疑、分別異同、明辨是非的, 是道德的標準、教化的手段、是非的準則, 是政治關係和人倫關係的名分定位體系, 是具有威嚴的法律體系, 是人神溝通的宗教性體系, 所有一切社會活動都必須以禮為準繩, 故而禮教可以對社會各方面發揮整合作用, 發揮治國理民的功能。≪舊唐書・禮儀志≫雲："故肆覲之禮立, 則朝庭尊；郊廟之禮立, 則心情肅；冠婚之禮立, 則長幼序；喪祭之禮立, 則孝慈著；搜狩之禮立, 則軍旅振；享宴之禮立, 則君臣篤。"禮教幾乎涵蓋了社會關係的各個方面, 包括政治, 所以也自然成為鞏固君權, 維護統治秩序的工具。對此, 孟德斯鳩認識到：中國的立法者"把宗教、法律、風俗、禮儀都混在一起。 所有這些東西都是道德。 所有這些東西都是品德。這四者的箴規, 就是所謂禮教。中國的統治者就是因為嚴格遵守這種禮教而獲得了成功。中國人把整個青年時代用在學習這種禮教上, 並把一生都用在實踐這種禮教上。文人用之以施教, 官吏用之以宣傳, 生活上的一切細微的行動都包羅在這些禮教之內, 所以當人們找到使它們獲得嚴格遵守的方法的時候, 中國便治理得很好了。"[12)] 禮教之所以能夠發揮社會整合作用是因為禮教"以理為

11) 閻步克：≪士大夫政治演生史稿≫, 北京大學出版社, 1996年, 第86頁。

12) ≪中國印象——世界名人論中國文化≫(上冊), 廣西師範大學出版社2001年, 第42頁。

教, 以天道義理為教, 就是以天道乾元本體為最高教理, 以此統攝一切、會通一切、貫通一切、旁通一切、貞正一切, 建立人類社會法則秩序。現在講多元社會, 不講一元之理。實際上, 人類社會歷史存在, 只講多元, 不講一元, 不講乾元本體與貞一之理, 是建立不起法則秩序的。”[13)]

禮教社會整合作用在於塑造行為規範, 確立社會公共秩序。古人認為, 先王怕人欲無限膨脹、導致社會混亂, 故制禮以“明貴賤, 辨等列, 順少長, 習威儀”(≪左傳・隱公五年≫)；“使貴賤之等, 長幼之差, 知賢愚、能不能之分, 皆使人載其事而各得其宜”(≪荀子・榮辱≫)；“朝覲之禮, 所以明君臣之義也；聘問之禮, 所以使諸侯相尊敬也；喪祭之禮, 所以明臣子之恩也；鄉飲酒之禮, 所以明長幼之序也；昏姻之禮, 所以明男女之別也”(≪禮記・經解≫)。“無禮, 則手足無所措,耳目無所知,進退揖讓無所制。”(≪禮記・仲尼燕居≫)不懂得“禮”就不懂得協調人際關係的行為規範, 就不能立身處世。“所以定親疏, 決嫌疑, 別同異, 明是非也”(≪禮記・曲禮≫)。禮教必須從日常生活行為細節抓起, 體現於人的言行舉止的細節中。人作為社會成員, 人的言行舉止是人們互動交往的文化符號, 一舉一動都不再是個人的行為, 而是對他人發生作用, 進一步對社會起著潛移默化的影響。禮儀不是針對不同環境深思熟慮後正確的言行選擇,而是人經過禮教內在修養體現為言行舉止的真實流露。≪論語・為政≫載子貢曰：“夫子溫、良、恭、儉、讓以得之。”孔子的溫、良、恭、儉、讓是其道德修養內修的外見, 言行舉止,態度風範,都植根於內在心性的修養, 需要長期的積澱和修行。這樣內外打成一片,合內外之道,就能夠使人信任、敬愛,樂於與你交接,你就能獲得人們的信任、支持和幫助。≪論語・鄉黨≫集中記載了孔子的容色聲貌、言談舉止、衣食住行等, 可以看出孔子是個一舉一動都遵循禮的正人君子, 並顯示出其內在的修養和品質, 如孔子在面見國君時、面見大夫時的態度；他出入於公門和

13) 司馬雲傑：≪中國禮教與現代秩序——兼論創建新型禮教文明的意見≫, ≪文化學刊≫2016年第6期。

出使別國時的表現，都顯示出正直、仁德的品格。如“孔子於鄉黨，恂恂如也，似不能言者。其在宗廟朝廷，便便言，唯謹爾。”孔子在本鄉的地方上顯得很溫和恭敬，像是不會說話的樣子。但他在宗廟裏、朝廷上，卻很善於言辭，只是說話時比較謹慎罷了。“鄉人飲酒，杖者出，斯出矣。鄉人儺，朝服而立於阼階。”他參加鄉飲酒禮，必先禮送老年人起身，才走出來，這是對老年人的尊重。鄉人舉行驅逐疫鬼的風俗活動，他穿著官服站立在東邊階梯，這是對先祖五祀之神的誠敬。在這個意義上，禮教具有公共性品格，能夠使人增強社會公共意識，培育公共精神和公共生活領域中的文明教養。

禮教社會整合作用還在於調和人的社會關係，促進人際關係和諧。通過禮教，人們學會相互尊重，彼此敬讓；各安其分，不相僭越；彼此關愛，和樂融融；秩序井然，有條不紊。≪禮記・曲禮≫卷首的“毋不敬，儼若思，安定辭”一語，實際上是提示全卷的思想性，強調一切禮儀必須出於誠敬。≪禮記・曲禮上≫：“夫禮者，自卑而尊人。雖負販者，必有尊也，而況富貴乎？富貴而知好禮，則不驕不淫；貧賤而知好禮，則志不慴！”禮的實質在於對自己卑謙，對別人尊重，即使是挑著擔子做買賣的小販，也一定有令人尊敬的地方，更何況富貴的人呢?身處富貴而懂得愛好禮，就不會驕橫過分，身處貧賤而知道愛好禮，那麼志向就不會被屈服。這裏的“自卑”不是自我輕視，自愧無能，而是謙卑的意思。無論什麼人都把自己放在一個謙卑的位置，把對方放在一個受尊重的位置，即使對方是販夫走卒，他都有做人的尊嚴，都應該受到大家的尊重，這就包含了可貴的人格平等的思想。≪孝經≫說：“禮者，敬而已矣。”所謂“禮”，無非是表達敬意罷了。≪孟子・告子上≫：“恭敬之心，禮也。”≪孟子・離婁下≫：“君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛人者，人恒愛之，敬人者，人恒敬之。”人人都能夠發自內心的尊重別人，仁愛他人，人與人的關係自然就和諧美好了。

≪論語・學而≫載:“有子曰:‘禮之用，和為貴。先王之道，斯為美。小大由之，有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。”禮在應用的時候以實現和諧為最高境界，古代聖王治國平天下之道就集中地體現在在這方面。但不能事無大小都用禮而不用樂來實現“和”，需要禮與樂相互配合。因為禮是通

過區分親疏遠近,尊卑貴賤,其基本功能是講究名分,節制各等級身份及其行為, 使行為符合禮的規定, 所以本質是“分”；樂是源於天地萬物的自然和諧, 統一人們的心理感情, 使之和順。禮樂的作用不同, 禮主要是控制、規範、歸化人們的行為, 樂主要是渲泄、疏導、調整人們的情感。 當然,如果一味地為和而和, 一團和氣,不以禮來進行約束, 也是不行的。所以,這裏的“和”就是“和而不同”的“和”,而不是沒有任何差別的同和,不是毫無原則的苟合。

≪荀子・禮論≫也說：“禮者, 斷長續短, 損有餘, 益不足, 達愛敬之文, 而滋成行義之美者也。”禮, 是要做到取長補短, 減少多餘的, 彌補不足的, 既表現出愛慕崇敬的儀式, 又養成按禮行事的美德。≪荀子・君道≫：“請問為人君？曰：以禮分施, 均遍而不偏。請問為人臣？曰：以禮待君, 忠順而不懈。 請問為人父？曰：寬惠而有禮。 請問為人子？曰：敬愛而致文。 請問為人兄？曰：慈愛而見友。請問為人弟？曰：敬詘而不苟。請問為人夫？曰：致功而不流, 致臨而有辨。請問為人妻？曰：夫有禮, 則柔從聽待, 夫無禮, 則恐懼而自竦也。此道也, 偏立而亂, 俱立而治, 其足以稽矣。”每個人在社會中具有不同的角色, 要處理不同的社會關係, 以禮義為標準, 就形成了不同人應當遵循的道德規範, 藉以和諧人際關係, 促進社會和諧。 對此, 杜維明論證說：“在儒家的脈絡中, ‘禮’與人類溝通的社會視界密切相關。……由≪禮記≫所代表的社會視界, 不是將社會定義為一種基於契約關係之上的對立系統, 而是一種強調溝通的信賴社群。由士、農、工、商四民分工所組成的社會, 是一種協同運作。作為對這一協同運作有所貢獻的成員, 每一個人都有義務承認他人的存在並服務於公益。”[14]

禮教社會整合作用還在於整頓、規範人們的言行舉止, 預防違法犯罪。孔子在禮崩樂壞的時代, 打破了“禮不下庶人”的傳統, 主張對所有人“齊之以禮”(≪論語・為政≫), 邢昺疏雲：“民或未從化, 則制禮以齊整, 使民知有禮則安, 失禮則恥。如此則民有愧恥而不犯禮, 且能自修而歸正也。”即以禮作為

14) 杜維明：≪何為儒家之道？≫, ≪東亞價值與多元現代性≫, 北京：中國社會科學出版社2001年, 第182、184頁。

社會公共生活的準則整頓、規範人們的言行舉止, 做到“非禮勿視,非禮勿聽,非禮勿言,非禮勿動”(≪論語・顏淵≫), 以維護社會秩序。≪孔子家語・賢君≫載魯哀公問政於孔子, 孔子回答說：“省力役, 薄賦斂, 則民富矣；敦禮教, 遠罪疾, 則民壽矣。”孔子認為要治理好一個國家, 除來了省力役, 薄賦斂外, 還主張通過禮教, 使老百姓遠離犯罪, 這說明了禮教在當時具有經濟、政治、法律多重功能。≪禮記・坊記≫：“禮者, 因人之情而為之節文, 以為民坊者也。”“坊”與“防”相通。所謂禮, 就是順應人的這種情況而為之制定控制的標準, 以作為防止百姓越軌的堤防。又說：“夫禮者, 所以章疑別微, 以為民坊者也。”所謂禮, 是用來去掉疑惑、辨別隱微, 從而防範百姓越軌的。≪禮記・經解≫：“夫禮, 禁亂之所由生, 猶坊止水之所自來也”“故禮之教化也微, 其止邪也於未形, 使人日徙善遠罪而不自知也。是以先王隆之也。”禮, 可以用來消除禍亂的根源, 就好比堤防可以防止河水氾濫那樣。所以, 禮的教化作用是從看不見的地方開始, 它禁止邪惡是在邪惡處於萌芽狀態時就開始了, 它使人們在不知不覺之中日積月累地棄惡揚善, 所以先王對它非常重視。≪白虎通・禮樂≫雲：“人無不含天地之氣, 有五常之性者, 故樂所以蕩滌, 反其邪惡也, 禮所以防淫佚, 節其侈靡也。”禮樂都是為了調正人秉天地龐雜之氣防淫佚, 節侈靡, 走上人生正道。

總之, 禮教在中國傳統社會起著巨大而全面的社會整合作用, 構建了社會運行的基本秩序, 因此中國傳統社會也被稱為“禮教社會”。

四、禮教與社會倫理

漢語中“倫理”一詞, “倫”, ≪說文≫曰：“倫, 輩也。”由樹木的年輪而來, 引申為輩、次序, 主要指人際關係。≪釋名≫:“淪,水小波曰淪。淪,倫也, 水文相次有倫理也。”像水的波紋一樣有層次、有秩序。“理”, ≪說文≫曰：“理, 治玉也。……玉之未理者為璞。”本義為治玉, 引申為對物的整治, 進而引申為規律、規則等。倫、理二字合在一起, 便是指人際關係中所應當遵守的規則。其實, 傳統上一般多用“人倫”這個詞, 顯示了中國文化以人道為主的特

徵。儒家亦稱“倫常”, 即人倫之常道, 指的即是古代宗法社會中以血緣家族為基礎的人倫尊卑等級秩序。社會倫理指在處理人與人, 人與社會相互關係時應遵循的道理和準則。

費孝通先生在≪鄉土中國≫中提出了著名的差序格局說來概括整個中國傳統社會的基本結構。他在之比較視野下討論這個問題, 指出西方的社會結構是團體格局：“西洋的社會有些像我們在田裏捆柴, 幾根稻草束成一把, 幾把束成一捆, 幾捆束成一挑。每一根柴在整個挑裏都是屬於一定的捆、紮、把。每一根柴也可以找到同把、同紮、同捆的柴, 分紮得清楚不會亂的。在社會, 這些單位就是團體……我們不妨稱之為團體格局。”而“我們的社會結構本身和西洋的格局不相同的, 我們的格局不是一捆一捆紮清楚的柴, 而是好像把一塊石頭丟在水面上所發生的一圈圈推出去的波紋。每個人都是他社會影響所推出去的圈子的中心。”[15] 這種差序, 是一種有差等的次序[16], 正確理解差序格局應當是把它看作“一種立體多維的結構, 而不僅僅是一個平面多結的網路。在這個結構裏, 縱向的等級差別至少與橫向的遠近親疏同等重要。”[17] 也就是說這種差序格局就是我們傳統的社會結構裏最基本的親疏遠近、尊卑貴賤人倫關係, 是人和人關係網絡中的綱紀。與這種差序格局相應的社會治理模式是禮治, 所謂“禮治秩序”, 就是利用傳統的人際關係和倫理維持社會秩序。在費孝通看來, 禮是社會公認合式的行為規範。合於禮的就是說這些行為是做得對的。如果單從作為行為規範的意義上來說, 禮和法律沒有什麼差別, 因為法律也是一種行為規範。然而二者維持規範的力量是不同的：法律是靠國家的權力來推行的, 維持禮這種規範的則是傳統。[18]

梁漱溟先生認為中國社會是一個“倫理本位底社會”, 具體講可以包括兩方面：一是安排倫理名分以組織社會；二是設為禮樂揖讓以涵養理性。 這兩方面統攝於一個“禮”字, 其實是代替宗教者[19], 所以, 他所謂的道德代宗教

15) 費孝通：≪鄉土中國≫, 生活讀書新知三聯書店1985年, 第22-23頁。
16) 費孝通：≪鄉土中國≫, 生活讀書新知三聯書店1985年, 第25頁。
17) 閻雲翔：≪差序格局與中國文化的等級觀≫, ≪社會學研究≫2006年第4期。
18) 費孝通：≪鄉土中國≫, 生活讀書新知三聯書店1985年, 第50頁。

實質上是禮教代宗教。

確實, 我們古代社會主要是通過禮教來維護基本倫理的。≪禮記・大傳≫雲：“親親也,尊尊也,長長也,男女有別,此其不可得與民變革者也。”親親、尊尊、長長、男女有別, 是維護社會倫理的基本原則, 是不會隨著社會歷史的變化而變化的。春秋時齊國晏嬰有一段話對禮的社會倫理功能作了精闢的闡釋, 他說：“君令臣共, 父慈子孝, 兄愛弟敬, 夫和妻柔, 姑慈婦聽, 禮也”(≪左傳・昭公≫二十六年), 社會人倫需要通過禮來維護。當齊景公問有何良策可以挽救薑齊政權的傾危時, 晏嬰回答說：“唯禮可以為之”, 並認為, 只要施行了禮, 就會“民不遷, 農不移, 工賈不變。士不濫, 官不諂, 大夫不收公利” (≪左傳・昭公≫二十六年)。這一席話, 說得景公連稱“善哉”, 並說：“吾今而後知禮之可以為國也”。顯然, 齊景公一改過去對禮的輕慢態度, 是因為他認識到了禮教通過調節社會人倫關係就可以起到治國安民的作用。

≪禮記・經解≫在說明禮的社會倫理作用時指出：“故以奉家廟則敬, 以入朝廷, 則貴賤有位；以處室家, 則父子親兄弟和；以處鄉里, 則長幼有序。故朝覲之禮, 所以明君臣之義也；聘問之禮, 所以使諸侯相尊敬也；喪祭之禮, 所以明臣子之恩也；鄉飲酒之禮, 所以明長幼之序也；昏姻之禮, 所以明男女之別也。”制定了朝覲之禮, 是用來表明君臣之間的名分；制定了聘問之禮, 是用來讓諸侯互相尊敬；制定了喪祭之禮, 是用來表明臣子不應忘記君親之恩；制定了鄉飲酒之禮, 是用來表明尊老敬長的道理；制定了男婚女嫁之禮, 是用來表明男女的有所區別, 這樣, 通過一整套禮儀儀式來養成人與人、人與群體、群體與群體之間的倫理關係。如果廢棄了這些禮, 社會倫理就亂了, ≪禮記・經解≫繼續說：“故昏姻之禮廢, 則夫婦之道苦, 而淫辟之罪多矣。鄉飲酒之禮廢, 則長幼之序失, 而爭鬥之獄繁矣。喪祭之禮廢, 則臣子之恩薄, 而倍死忘生者眾矣。聘覲之禮廢, 則君臣之位失, 諸侯之行惡, 而倍畔侵陵之敗起矣。”如果廢棄男婚女嫁之禮, 夫婦之間的關係就會遭到破壞, 而淫亂苟合傷風敗俗的壞事就多了；廢棄鄉飲酒之禮, 就會導致人

19) 梁漱溟：≪中國文化的命運≫, 中信出版社2013年, 第146、54頁。

們沒老沒少, 而互相爭鬥的官司就多了；廢棄喪祭之禮, 就會導致作臣子的忘掉君親之恩, 而背叛死者、忘記祖先的人就多了；廢棄朝勤、聘問之禮, 就會導致君臣之間的名分喪失, 諸侯的行為惡劣, 而背叛君主、互相侵陵的禍亂就會產生了。

倫理與道德是相輔相成的。≪孔子家語・五刑解≫引孔子說："明喪祭之禮, 所以教仁愛也。能教仁愛, 則服喪思慕, 祭祀不解人子饋養之道。喪祭之禮明, 則民孝矣。……朝聘之禮者, 所以明義也。義必明則民不犯, 故雖有弑上之獄, 而無陷刑之民。鬥變者生於相陵, 相陵者生於長幼無序而遺敬讓。鄉飲酒之禮者, 所以明長幼之序而崇敬讓也。長幼必序, 民懷敬讓, 故雖有鬥變之獄, 而無陷刑之民。淫亂者生於男女無別, 男女無別則夫婦失義。婚禮聘享者, 所以別男女、明夫婦之義也。男女既別, 夫婦既明, 故雖有淫亂之獄, 而無陷刑之民。"通過不同的禮儀形式, 可以教化人們懂得仁愛、孝敬、敬讓、道義, 處理好各種人倫關係。

清代學者淩廷堪說過："上古聖王所以治民者,後世聖賢之所以教民者,一禮字而已""夫其所謂教者,禮也,即父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信是也。"[20]是說上古聖王治理民眾以及後世聖賢教育民眾的方法,都可以歸納為一個"禮"字,而禮教的基本內容就是人倫道德。 所以, 聖賢教民, 是要讓百姓懂禮、守禮, 造就一個彬彬有禮的禮儀之邦。

五、禮教的現代復興

禮教在漫長的歷史發展過程中發生了異化, 內在精神的異化、外在儀式的異化。儒家宣導的"禮教"本來是以維繫社會倫理秩序為目標的, 秦漢以後被統治者納入政治體制之中,一方面起到了治國理民的積極作用；另一方面在專制政治中最終卻成為維護社會等級和權勢的工具。 這當然不是禮教本身的問題, 而是推行禮教的人的心術和態度問題, 也是專制政治對禮教的利用

20) 淩廷堪:≪複禮≫,≪校禮堂文集≫卷四。

和扭曲的結果。到了新文化運動中國歷史發生了天翻地覆的千古奇變，禮教成為當時新派人物激烈批判的對象。1919年吳虞發表≪吃人與禮教≫一文，把“吃人”與“禮教”這兩個看來對立的概念醒目地提取出來，並列在一起。又舉出歷史上種種吃人的實例，之後都歸結到禮教的殘酷本質上來。結尾大聲呼籲道：“孔二先生的禮教講到極點，就非殺人吃人不成功，真是殘酷極了——到了如今，我們應該覺悟！我們不是為君主而生的！不是為聖賢而生的！也不是為綱常禮教而生的！甚麼‘文節公’呀，‘忠烈公’呀，都是那些吃人的人設的圈套，來誆騙我們的！我們如今該明白了！吃人的就是講禮教的！講禮教的就是吃人的呀！”[21]這就把吃人和禮教兩者直接畫了等號。在此後至今的近百年當中，“禮教”不斷被妖魔化，變成了上自黨政幹部、知識份子，下至工農商兵，眾所周知的貶義詞。“文革”時禮教更是被砸得粉碎，連禮教中有價值的“禮儀”、“禮節”、“禮貌”也被否定得一乾二淨，而把“打、砸、搶”作為一個革命戰士的革命行為，“文革”之後卻要從“您好、對不起、謝謝”這些基本的禮貌語言抓起，今天中國人普遍的缺乏基本的文明禮貌，已經在國內外造成了惡劣的影響。

中國自古以來被稱為禮儀之邦，但是現今社會生活中，禮樂幾乎蕩然無存，這不能不引發我們深刻的反思。現在更需要的是辨證地認識傳統的禮教思想，不能再繼續從政治的視角看問題，全盤否定，要看到禮教在歷史上的積極作用和正面價值，要把儒家禮教思想與歷代統治者維護其統治地位的制度化禮教區分開來。封建禮教是從儒家禮學思想中脫胎而來，但又和儒家禮教思想有區別。早期的儒家思想有豐富的禮教思想，更強調禮教內在精神價值——仁。封建禮教是秦漢以後統治者利用儒家思想實行統治的重要手段，是儒家思想在落實到政治實踐過程中一種變異形式。而且，退一步講，即使是封建禮教，也不是一無是處。

當今社會道德墮落，禮崩樂壞，需要我們重新認識禮教的意義和價值。海外儒學家羅斯文指出：“社會調節過於重要，以至於不能交由政府來承擔。更

21) 吳虞：≪吃人與禮教≫，≪新青年≫6卷6號，1919年11月。

好的做法是由傳統(‘禮’)來承擔作為一種民眾的約束性力量。”[22]當今禮教的重建, 要避免歷史上禮教的政治化, 為政治所利用, 成為維護社會政治等級和專制統治的工具, 關鍵是通過禮教的重建, 重建倫理秩序, 重塑道德精神, 提升人們的文明素養, 提高人們的生活品質, 改變社會風氣, 培育善風良俗, 構建和諧社會, 推動和諧世界。

22) 羅斯文：≪<孔子：即凡俗而神聖>的評論≫, ≪東西方哲學≫ 1976年第4期。

<국문초록>

예교의 현대 부흥 / 한 성

"禮"에는 좁은 의미와 넓은 의미가 있다. 좁은 의미의 "예"는 禮儀를 가리켜서, 좁은 의미의 "禮敎"는 예의의 전승과 실천으로 "樂敎"와 함께 제시된다. 넓은 의미의 "예"는 禮樂을 가리켜서, 넓은 의미의 "禮敎"는 예악의 교육・교화를 가리킨다. 예교는 예악으로 사람에게 교육과 교화를 행하는 것이다. 중국 고대에는 六藝를 통한 교육이 있었는데, 예교는 그 중 하나이면서 가장 중요한 것이었다. 예교는 인간이 동물 세계와 구분됨을 자각하고 "남녀 간의 구별〔別〕"과 "겸양〔讓〕"을 깨달아 문명의 길로 나아가게 한다. 예교는 행위규범의 구축을 통해서 사회공공질서를 확립하고, 사회 각 방면에 대한 정합작용을 한다. 예교는 사회 기본 윤리를 유지하여 父子有親・君臣有義・夫婦有別・長幼有序・朋友有信이 실행되게 하고, 인간들이 인애・효경・겸양・도의를 깨닫도록 교화하여 각종 인륜관계가 잘 처리되게 한다. 예교는 오랜 역사 발전 과정 속에서 타자화〔異化〕를 당하기도 했다. 신문화운동 때 맹렬한 비판을 당했고 "문화대혁명"에 이르러서는 모든 예의가 제거되어, 중국인이 기본적인 문명의 禮貌를 결여하게 만들었다. 오늘날 예교의 현대적 부흥에는 윤리질서의 새로운 수립, 도덕정신의 재건, 문명적 소양의 고양, 생활수준의 제고, 사회풍조의 변혁, 미풍양속의 배양, 그리고 중화민족의 위대한 부흥인 "중국의 꿈" 실현을 견인할 것이 요구된다.

주제어: 예교(禮敎), 사회문명, 사회질서, 윤리도덕, 현대부흥.

Abstract

The modern revival of the LI JIAO / Han xing

Abstract: "The LI" has a narrow sense and a broad sense, the narrow sense of the LI refers to the etiquette, the LI JIAO refers to the inheritance and the practice of etiquette, commonly mentioned with the music education by people. The broad sense of the LI refers to the rites and music. The broad sense of LI JIAO refers to the education and enlightenment of rites and music. The LI JIAO means use rites and music to cultivate people. There were six arts taught in ancient China and the LI JIAO is the most important one in those six arts. The LI JIAO make people apart from the animal kingdom and understand the "Difference" and the "comity", than make them embark on the road to civilization. The LI JIAO shaped people's behavior through norms, established the social public order and played a role of integrated society in different aspects. People use the LI JIAO to maintain basic social ethics in order to make sure the parents and children were dear, leadership and subordinates were righteousness, husband and wife were different, older people and young people were sequential and friends had Integrity. The LI JIAO helped people to understand love, honor, respect, moral and how to deal with all sorts of human relations. The alienation occurred in the long historical development process of the LI JIAO. People criticized the LI JIAO so fiercely during the "new culture movement" that the "cultural revolution" swept away all the etiquette than cause the lack of basic civility of Chinese. During today's modern renaissance of the LI JIAO, we have to rebuild the ethical order, reshape the moral spirit, enhance the literacy of the social civilization, improve the quality of life, change the general mood of society, foster a good social atmosphere, establish a harmonious society and promote the harmony of the world.

Key words: LI JIAO; The social civilization; Social order; Ethics; Modern Renaissance.

退溪學論叢 第29輯(235～268쪽)

習近平“用典”中的傳統儒學觀探析*

方 浩 範**

목 차

一、習近平的傳統觀情結與十大典故
二、習近平處理國際關係中的儒學思想
三、習近平要求的儒學式品德與修養
四、習近平治国理政的儒学资源
五、習近平對待儒家(傳統)文化的態度和認識

論文 抄錄

目前中國學界非常重視學習和研究習近平的傳統文化觀。 標誌性轉折點可能是2014年9月24日, 習近平參加紀念孔子誕辰2565周年 國際學術大會並在大會上發言。“不忘歷史才能開闢未來, 善於繼承才能善於創新。 只有堅持從歷史走向未來, 從延續民族文化血脈中開拓前進, 我們才能做好今天的事業”。 向世界發出了傳承和創新優秀傳統文化的“中國聲音”, 引起了廣泛共鳴。其後, 隨著2015年 ≪習近平用典≫一書的出版, 中國掀起了一場研究、學習和踐行傳統文化的熱潮。

本文也正是以≪習近平用典≫為文本, 著重探討和研究習近平的傳統觀和儒學觀。本文主要將從以下幾個方面進行考察。第一, 習近平的傳統觀情結與十大典故；第二, 習近平處理國際關係中的儒學思想；第三, 習近平要求的儒學式品德與修養；第四, 習近平治國理政的儒學資源；第五, 習近平對待傳統儒家文化的態度和認識。

* 이 논문은 2017년 3월 17일 성균관대학교 600주년기념관에서 2017 한국유경정본화사업단과 한국유교학회 공동 국제학술대회에서 발표한 논문을 수정 보완한 것임

** 延邊大學 教授

▌ 논문투고일: 2017.06.12 / 심사개시일: 2017.06.16 / 게재확정일: 2017.06.28

中國傳統文化是中華民族在長期的歷史發展過程中, 為了生存和發展的需要, 根據歷史所能提供的條件, 創建、改造、傳承下來的精神成果的總和。習近平治國理政思想植根於中國優秀傳統文化, 繼承昇華了中國優秀傳統文化中治國理政的理念, 豐富發展了當代中國共產黨人的治國安邦之道。習近平的中國傳統文化觀充分展示了當代中國的文化自信, 為理論自信、道路自信與制度自信奠定了更為深厚的思想基礎。正因為國家最高領導人的高度重視, 中國將越來越重視傳統文化的影響, 當然也將更加重視和利用儒學在現代社會穩定與發展中的作用。

關鍵詞：習近平；習近平用典；儒學；傳統觀；儒學觀。

2014年9月, 習近平在紀念孔子誕辰2565周年 國際學術研討會上的講話：“不忘歷史才能開闢未來, 善於繼承才能善於創新。只有堅持從歷史走向未來, 從延續民族文化血脈中開拓前進, 我們才能做好今天的事業”。向世界發出了傳承和創新優秀傳統文化的“中國聲音”, 引起了廣泛共鳴。中國共產黨執政以來曾批判過孔子(批林批孔),[1] 毛澤東晚年 雖然錯誤地批准發起“批林批孔”運動, 但這並不表明他與孔孟學說從來就是格格不入、勢不兩立的。應該說, 孔孟儒家思想文化與毛澤東思想關係密切, 影響深遠。從毛澤東一貫的言行看, 他對待包括孔孟儒家思想在內的中國傳統文化的態度基本上是正確的, 即運用辯證唯物主義和歷史唯物主義的武器, 批判地吸收其中的精華, 摒棄糟粕和反動的東西。正如毛澤東自己所說：“我們是馬克思主義的歷史主義者, 我們不應當割斷歷史。從孔夫子到孫中山, 我們應當給以總結, 承繼這一份珍貴遺產。”[2] 毛澤東自小學習中國傳統文化, 閱讀和鑽研了大量

1) 批林批孔運動(批林批孔)是1974年 1月 18日 至6月, 經中共中央主席毛澤東批准, 在文化大革命中發起的一次批判林彪和孔子兩個人為主題的政治運動, “批林批孔”的“林”是指林彪, “孔”是指孔子。毛澤東把批林和批孔聯繫起來, 目的是為防止所謂“復辟倒退”, 防止否定“文化大革命”。江青一夥接過毛澤東提出的這個口號, 經過密謀策劃, 提出開展所謂“批林批孔”運動, 把矛頭指向周恩來。“批林批孔”運動遂在全國開展起來。
http://baike.sogou.com/v674356.htm?fromTitle=批林批孔運動。

的中國古籍。廣泛的閱讀和研究使他在著書和言論中常常信手拈來中國古典文化的典故。在≪毛澤東選集≫上他大量引用的中國古籍, 記有≪論語≫、≪孟子≫、≪國語≫、≪老子≫、≪左傳≫、≪孫子≫、≪列子≫、≪呂氏春秋≫, 等等。他廣泛研習先秦諸子學說、四書五經、中國古典小說、司馬遷的≪史記≫、司馬光的≪資治通鑒≫、唐詩宋詞和歷代各家的駢散文, 等等。毛澤東特別喜歡閱讀≪三國演義≫和≪水滸≫等中國古典小說, 還通讀了≪二十四史≫, 寫下了大量批註。毛澤東對中國傳統文化的熱愛和研究為他打下了深厚的文化底蘊, 毛澤東思想與中國傳統文化有重要淵源。毛澤東以後的中國共產黨領導人也始終關注傳統文化, 然而應該說習近平對傳統文化的造旨最深, 重視程度最高, 應用程度最廣, 是在新中國歷史上掀起學習和應用傳統文化的真正發起者和帶頭者。人民出版社特別組織≪習近平用典≫一書編輯出版中說明, 出版該書“旨在對習近平總書記重要講話(文章)引用典故的現實意義進行解讀, 對典故的背景義理進行解釋, 以幫助廣大黨員幹部深入學習習近平總書記的重要講話(文章)精神, 準確理解習近平總書記的思想精髓。”據負責該≪用典≫的典故釋義文字的楊立新撰文內容來看, ≪習近平用典≫典源十分廣泛, 涉及上下數千年, 儒法道墨兼收並蓄。而且, 習近平用典重點在經部、子部和集部。尤其是經部的≪論語≫、≪禮記≫、≪易經≫、≪孟子≫和子部的≪老子≫、≪韓非子≫以及集部的蘇軾、張居正等人的著作。[3] 據此, 本文將以≪習近平用典≫為版本, 著重探討習近

2) 毛澤東, ≪中國共產黨在民族戰爭中的地位≫, ≪毛澤東選集≫第 2 卷, 北京：人民出版社, 1991年 第2版, p.534.

3) 經部：≪論語≫11次、≪禮記≫6次、≪易經≫4次、≪孟子≫4次、≪左傳≫2次、≪尚書≫2次、≪詩經≫1次；史部：正史類：≪史記≫2次、≪漢書≫1次、≪後漢書≫1次、≪新唐書≫1次、≪新五代史≫1次、≪資治通鑒≫1次；雜史類：≪東周列國志≫2次、≪國語≫1次、≪貞觀政要≫1次；傳記類: ≪晏子春秋≫2次。子部：≪老子≫6次、≪韓非子≫4次、≪管子≫3次、≪荀子≫3次、劉向≪說苑≫3次、≪莊子≫2次、荀悅≪申鑒≫2次、≪二程集≫2次；≪墨子≫、≪淮南子≫、≪孫子兵法≫、≪黃帝內經≫、≪呂氏春秋≫、≪尹文子≫、≪屍子≫、≪鹽鐵論≫以及唐太宗≪帝範≫各1次。集部：蘇軾6次、張居正3次、諸葛亮2次、王安石2次、陸遊2次、鄭板橋2次；此外還引用

平的儒學(傳統文化)觀。

一、習近平的傳統觀情結與十大典故

如果用一句話概括習近平的傳統文化情結, 那就是“我們的民族是偉大的民族, 在五千多年 的文明發展歷程中, 中華民族為人類文明進步做出了不可磨滅的貢獻。”這是因為傳統文化已深深烙入中華民族的基因, 在民族血液中流淌, 優秀文化正在為民族復興提供精神滋養, 補足“精神之鈣”。[4] 習近平長期關注傳統文化, 尤其是黨的十八大以來,他多次在講話中強調傳統文化的重要性並逐漸形成其治國理政思想的重要一部分。習近平對傳統文化的重視不僅僅是“厚古”, 更重要的是“鑒今”。

習近平在2012年月11月 任中國共產黨總書記以後的第二年, 即2013年11月26日就來到了曲阜, 參觀考察了孔府、孔子研究院並同專家學者座談。這在中國共產黨的歷史上, 最高領導人在任期內去孔府的, 習近平是第一人。2014年的五四青年 節, 習近平到北京大學看望了國學大家湯一介先生, 了解≪儒藏≫編纂情況。2014年9月24日, 習近平在紀念孔子誕辰2565 周年 國際學術研討會暨國際儒學聯合會第五屆會員大會開幕式上發表重要講話, 他說：“研究孔子、研究儒學, 是認識中國人的民族特性、認識當今中國人精神世界歷史來由的一個重要途徑。[5] 隨著總書記重視傳統文化和儒學思想, 全國掀起了一場研究傳統文化、學習傳統文化、踐行傳統文化的熱潮。尤其在學界, 不僅熱衷於研究和撰寫傳統文化相關的論文, 而且一些學者專門研究和發表有關習近平的傳統文化觀和對儒學的態度和認識。通過≪中國知網≫中檢索關

了張衡、王粲、李白、杜甫、白居易、劉禹錫、杜牧、李商隱、杜荀鶴、歐陽修、蘇轍、楊萬裏、朱熹、劉基、於謙、李贄、顧炎武、袁枚、林則徐、龔自珍、魏源、王國維等人的經典語錄。

http://blog.sina.com.cn/s/blog_58ed4d050102vhyz.html.

4) http://www.china.com.cn/guoqing/2016-06/12/content_38645247_2.htm.

5) 王征國, ≪習近平三維視野的傳統文化觀≫, ≪理論學習≫, 2014(11), p.5.

鍵字“習近平”和“傳統文化”就檢索出1, 607條論文。[6] 從而足以說明現在的中國非常重視傳統文化, 重視傳統文化的現代轉型。而標誌性轉折點可能是2014年 9月 24日, 習近平同志在參加紀念孔子誕辰2565周年 國際學術大會並在大會上的發言。而2015年人民出版社出版的≪習近平用典≫一書, 在全國真正掀起了學習和研究習近平傳統觀的熱潮。 本文也正是以≪習近平用典≫為文本, 研究他的傳統觀和儒學觀。≪習近平用典≫由人民日 報社社長楊振武主持編寫並作序, 人民日報社副總編輯盧新寧組織撰寫解讀文字, 約26萬字。該書從習近平總書記數百篇講話和文章中遴選出使用頻率高、影響深遠、能體現習近平總書記治國理政理念的典故135則, 分敬民、為政、修身、任賢、天下、法治等13個篇章。針對每則典故, 解讀部分闡述了習近平總書記用典的現實意義, 釋義部分詮釋了古典名句的深邃寓意。此書可謂“經史子集, 無所不涉；儒法道墨, 兼收並蓄。”通過廣泛採擷經史百家中的名言警句,巧加點化, 增強了文章的說服力、表現力和歷史感；同時, 這些典故與其大眾化的語言配合使用, 使得典故運用自然, 與文意相得益彰, 形成了獨特而富有魅力的習式語言風格。

除了≪習近平用典≫之外, 出版界出版了兩本有關習近平與傳統文化相關的書, 一本是≪之江新語≫, 另一本是≪習近平談治國理政≫。≪之江新語≫是2003年2月至2007年3月, 時任浙江省委書記、省人大常委會主任的習近平曾在浙江日 報“之江新語”專欄發表短論232篇。2007年5月6日, 浙江日 報社經再三徵求習近平同志的意見, 並在征得習近平同志同意後, 以≪之江新語≫(習近平著)的書名, 將這些短論結集出版。在該書收錄的232 篇短文中, 論及古代典籍的至少有61篇, 超過總篇幅的25%。而≪習近平談治國理政≫一書收錄的是習近平在2012年11月15日至2014年6月13日 這段時間內的重要著作, 共有講話、談話、演講、答問、批示、賀信等79篇, 論及到傳統文化的至少有43 篇, 約占總篇幅的54%。

在這裏有必要概括介紹≪習近平用典≫撰寫過程中負責撰寫典故釋義文

6) 檢索日 期2017/3/9上午10時左右為基準的材料。

字的楊立新編輯所精選的——習近平使用頻率最高、影響最大、最能體現他治國理念的十大用典。[7] 第一典是(清)鄭板橋的≪濰縣署中畫竹呈年 伯包大中丞括≫“些小吾曹州縣吏, 一枝一葉總關情”。[8] 原典是“衙齋臥聽蕭蕭竹, 疑是民間疾苦聲。些小吾曹州縣吏, 一枝一葉總關情。”(譯文：在書齋躺著休息, 聽見風吹竹葉發出蕭蕭之聲, 立即聯想是百姓啼饑號寒的怨聲。我們雖然只是些小小的州縣官吏, 但是老百姓的一舉一動都牽動著我們的感情。) 第二典是≪論語≫中的“政者, 正也。其身正, 不令而行；其身不正, 雖令不從。”[9] 原典是“季康子問政於孔子。孔子對曰：‘政者, 正也。子帥以正, 孰敢不正？’”(≪論語·顏淵≫)。子曰：“其身正, 不令而行；其身不正, 雖令不從。”(≪論語·子路≫)第三典是(南宋)呂本中≪官箴≫中的“當官之法, 惟有三事, 曰清、曰慎、曰勤。”[10] 原典是“當官之法, 唯有三事, 曰清、曰慎、曰勤。知此三者, 可以保祿位, 可以遠恥辱, 可以得上之知, 可以得下之援。”第四典是左丘明≪國語·周語下≫中的“從善如登, 從惡如崩”[11]這是≪國語≫中收錄的一句諺語。意思是說, 學好難如登山, 學壞易似山崩。第五典是老子≪道德經·第六十三章≫的“圖難於其易, 為大於其細。天下難事, 必作於易；天下大事, 必作於細。”[12] 原典為“為無為, 事無事, 味無味。大小多少,

---

7) 楊立新, ≪習近平使用頻率最高的十大典故≫, http://politics.people.com.cn/n/2015/0402/c1001-26791057.html.

8) 2014年 5月 9日 ≪在參加蘭考縣委常委班子專題民主生活會時的講話≫；2012年 12月 29日 、30日 ≪在河北省阜平縣考察扶貧開發工作時的講話≫；2004年 1月 5日 ≪心無百姓莫為“官”≫(≪之江新語≫, 杭州：浙江人民出版社, 2007年 8月, p.26)；2003年 12月 30日 ≪在檢查節日 市場供應和物價情況時的講話≫。

9) 2013年 1月 22日 ≪在中紀委第二次全體會議上的講話≫；2008年 5月 13日 ≪領導幹部要認認真真學習 老老實實做人 乾乾淨淨幹事≫；2005年 2月 7日 ≪要用人格魅力管好自己≫。

10) 2008年 5月 13日 ≪領導幹部要認認真真學習 老老實實做人 乾乾淨淨幹事≫；2003年 7月 10日 ≪在浙江省委十一屆四次全會上作報告時的插話≫(≪幹在實處 走在前列≫；1990年 3月 ≪從政雜談≫。

11) 2014年 3月 18日 ≪在河南省蘭考縣委常委擴大會議上的講話≫；2013年 5月 4日 ≪在同各界優秀青年 代表座談時的講話≫。

報怨以德。圖難於其易, 為大於其細。天下難事必作於易, 天下大事必作於細。是以聖人終不為大, 故能成其大。夫輕諾必寡信, 多易必多難。是以聖人猶難之, 故終無難矣。”老子這段話的意思是說, 在容易之時謀求難事, 在細微之處成就大事。天下的難事, 必須從容易時做起；天下的大事, 必須從細微處著手。 告訴我們做大事、難事要從小事、易事做起。 第六典是韓非子≪韓非子 · 顯學≫中的“宰相必起於州部, 猛將必發於卒伍。”[13] 原典是“故明主之吏, 宰相必起於州部, 猛將必發於卒伍。夫有功者必賞, 則爵祿厚而愈勸；遷官襲級, 則官職大而愈治。夫爵祿大而官職治, 王之道也。”意思是, 宰相必定是從地方下層官員中提拔上來的, 猛將必定是從士兵隊伍中挑選出來的。 第七典是(北宋)蘇軾≪範增論≫的“物必先腐, 而後蟲生。”[14] 原典是“物必先腐也, 而後蟲生之；人必先疑也, 而後讒入之。”意思是, 在事物發展過程中, 外因是變化的條件, 內因是變化的根據, 外因通過內因而起作用。第八典是≪禮記大學≫中的“苟日新, 日日新, 又日新。”[15] 原典是“湯之≪盤銘≫曰：‘苟日新, 日日新, 又日新。’”。“苟日新, 日日新, 又日新”是商朝的開國君主成湯刻在澡盆上的警詞, 旨在激勵自己自強不息, 創新不已。第九典是韓非子≪韓非子 · 有度≫中的“國無常強, 無常弱。 奉法者強則國

---

12) 2014年 5月 8日 ≪在同中央辦公廳各單位班子成員和幹部職工代表座談時的講話≫；2014年 5月 4日 ≪青年 要自覺踐行社會主義核心價值觀——在北京大學師生座談會上的講話≫；2014年 4月 1日 ≪在布魯日 歐洲學院的演講≫；2013年 11月 12日 ≪十八屆三中全會閉幕時的講話≫；2004年 1月 5日 ≪心無百姓莫為“官”≫；1990年 3月 ≪從政雜談≫)。

13) 2014年 5月 9日 ≪在參加蘭考縣委常委班子專題民主生活會時的講話≫；2013年 3月 19日 ≪接受金磚國家媒體聯合採訪時的講話≫；2009年 3月 1日 ≪關於幹部隊伍建設的幾點思考≫；2006年 9月 13日 ≪越是艱苦環境, 越能磨練幹部品質≫；1990年 3月 ≪從政雜談≫。

14) 2012年 11月 17日 ≪緊緊圍繞堅持和發展中國特色社會主義學習宣傳貫徹黨的十八大精神——在十八屆中共中央政治局第一次集體學習時的講話≫。

15) 2014年 6月 9日 ≪在中國科學院第十七次院士大會、中國工程院第十二次院士大會上的講話≫；2014年 4月 1日 ≪在布魯日 歐洲學院的演講≫；2013年 12月 12日 ≪在全國政協新年 茶話會上的講話≫；2013年 5月 4日 ≪在同各界優秀青年 代表座談時的講話≫。

強, 奉法者弱則國弱。”[16]原典是“國無常強, 無常弱。奉法者強則國強, 奉法者弱則國弱。……故有荊莊、齊桓則荊、齊可以霸, 有燕襄、魏安釐則燕、魏可以強。今皆亡國者, 其群臣官吏皆務所以亂, 而不務所以治也。其國亂弱矣, 又皆釋國法而私其外, 則是負薪而救火也, 亂弱甚矣！”意思是說, 國家不會永遠富強, 也不會長久貧弱。執行法令的人堅決, 國家就會富強；執行法令的人軟弱, 國家就會貧弱。第十典是(清)陳澹然≪寤言·遷都建藩議≫中的“不謀全局者, 不足謀一域。”[17]原典為“惟自古不謀萬世者, 不足謀一時；不謀全局者, 不足謀一域。誠欲延國命於累卵之巔, 舉危疆以圖自保, 則因勢制地之術, 固有不容不先振其綱維, 而徐措其節目之細, 則遷都之說尚焉。”需要說明的是, ≪習近平用典≫已出版發行兩年 多(2015年 2月), 而習近平的“用典”仍在繼續進行中, 因此如果按照現在文獻而言, 本文所涉及的“十大典故”也許未必準確。

二、習近平處理國際關係中的儒學思想

黨的十八大以來, 以習近平同志為總書記的新一屆中央領導集體站在歷史的新起點和新高度, 加強外交頂層設計, 凸顯大國外交思想, 提出了一系列彰顯中國優秀傳統文化內涵和世界“和諧觀”的新外交理念, 在外交原則上堅持和平發展道路, 在外交目標上強調塑造“負責任大國形象”和參與“全球治理”, 充分體現了中國特色大國外交的風範, 並取得了令人矚目的外交成果。[18] 習近平在處理國際關係和國際友人交往的過程中, 經常使用儒學經典。

---

16) 2014年 9月 5日 ≪在慶祝全國人民代表大會成立60周年 大會上的講話≫；2014年 4月 30日 ≪在新疆考察工作結束時的講話≫；2014年 2月 17日 ≪在省部級主要領導幹部學習貫徹十八屆三中全會精神, 全面深化改革專題研討班上的講話≫。

17) 2013年 11月 9日 ≪關於<中共中央關於全面深化改革若干重大問題的決定>的說明≫。

18) 萬吉瓊, ≪習近平同志大國外交思想與實踐初探≫, ≪毛澤東思想研究≫, 2015(5), p.80.

習近平上任總書記不久, 2012年12月5日習近平同外國專家代表舉行了座談會, 參加座談的專家是來自16個國家的20位外國專家。他說：“大家長期在中國工作, 為中國發展進步作出了重要貢獻。孔子說：‘三人行, 必有我師焉。’(≪論語 · 述而≫) 我今天來同大家座談, 主要是想聽聽大家的看法和建議。”習近平向專家們表示, 中國的事業是向世界開放學習的事業, 關起門來搞建設不可能成功。中國要堅持對外開放的基本國策不動搖, 不封閉、不僵化, 打開大門搞建設、辦事業。習近平認為, “‘滿招損, 謙受益’(≪尚書 · 大禹謨≫：原典“惟德動天, 無遠勿屆, 滿招損, 謙受益, 時乃天道。”)中國已經取得舉世矚目的發展成就, 但我國仍是一個發展中國家, 仍然面臨一系列嚴峻挑戰, 還有許多需要面對和解決的問題。我們既不妄自菲薄, 也不妄自尊大, 更加注重學習吸收世界各國人民創造的優秀文明成果, 同世界各國相互借鑒、取長補短。”[19] 中國不僅是合作共贏的積極宣導者, 更是合作共贏的切實踐行者。中國扎實推進同各國的務實合作, 堅持向發展中國家提供力所能及的幫助。

在處理國與國的關係問題上, 習近平歷來主張要“己所不欲, 勿施於人”(≪論語 · 衛靈公≫)的原則。[20] 習近平在德國科爾伯基金會的演講中提出, “中國人歷來講求‘己所不欲, 勿施於人’。中國需要和平, 就像人需要空氣一樣, 就像萬物生長需要陽光一樣。只有堅持走和平發展道路, 只有同世界各國一道維護世界和平, 中國才能實現自己的目標, 才能為世界作出更大貢獻。” 習近平在該演講中, 除了引用“己所不欲, 勿施於人”以外, 還引用了“國雖大, 好戰必亡”的箴言和“以和為貴”、“和而不同”、“化干戈為玉帛”、“國泰民安”、“睦鄰友邦”、“天下太平”、“天下大同”等理念。 而且特別強調：“中國歷史上曾經長期是世界上最強大的國家之一, 但沒有留下殖民和侵略他國的記錄。我們堅持走和平發展道路, 是對幾千年 來中華民族熱愛和平的文化傳統的繼承和發揚。” 而2014年3月27日習近平在≪在中法建交五十周年紀

19) 2012年 12月 5日, 習近平同外國專家代表座談會上的講話。

20) 2014年 3月 28日 ≪在德國科爾伯基金會的演講≫。

念大會≫上又指出, “萬物並育而不相害, 道並行而不相悖。”(≪禮記·中庸≫：原文：辟如四時之錯行, 如日月之代明, 萬物並育而不相害, 道並行而不相悖。) 認為中國夢是法國的機遇, 法國夢也是中國的機遇。 習近平希望中法兩國和兩國人民在實現中國夢和法國夢的過程中相互理解、相互幫助, 共同實現“中法夢”。中國偉大領導家、外交家周恩來在日 內瓦會議中也曾引用過≪禮記 · 中庸≫中的這句經典, 被評論者認為“這是國與國共處之道, 也是人與人相處之道”。從哲學角度來看, 這是一個相輔相成的辯證關係。其含義是指各種物種共同存在而並不相互影響(危害), 各種道理、道路共同存在而並不衝突。看似一種簡單的相輔相成的統一關係, 其實也是一種選擇和競爭的辯證關係。中國提出“實現中華民族偉大復興”的中國夢, 世界不少國家也有自己的夢, 中國夢與其他國家的夢, 也是“萬物並育而不相害, 道並行而不相悖”。 習近平在多種場合引用了≪周易 · 彖傳 · 益卦≫中的“凡益之道, 與時偕行”[21] 此句大約有三層意思, 一是利益的共用與互生；二是增益的創新與發展；三是效益的增進和境界。這句話對中國如何處理好與世界各國的外交、金融、政治關係表達了深刻的展望：中國與世界各國有著共同的利益, 隨著時間的流逝, 只要同心協力, 就能夠增益彼此的利益, 提升處理全球問題的效益。 也就是說, 中國與世界可以與時俱進, 增進彼此的共同利益, 做到和諧共生, 互助共贏。[22] 當然, 中國和世界是一個複雜的關係, 因此在處理各方面的關係時, 應盡可能保持一種和諧增益的境界, 該增益的時候增益, 該減損的時機減損, 這樣才能真正地提升增益的效益。

習近平在處理國際關係過程中, 也多次強調“大道之行也, 下為公”(≪禮記 · 禮運第九≫。[23] 他在2014年6月28日召開的“和平共處五項原則發表60周年

---

21) 2015年 12月 16日 ≪在第二屆世界互聯網大會開幕式上的講話≫；2015年 10月 21日 ≪共倡開放包容共促和平發展——在倫敦金融城市長晚宴上的演講≫；2014年 6月 28日 ≪弘揚和平共處五項原則 建設合作共贏美好世界——在和平共處五項原則發表60周年 紀念大會上的講話≫。

22) 溫海明, ≪光明日 報≫, 2016年 1月 12日 ≪習近平：凡益之道, 與時偕行≫, http://opinion.people.com.cn/n1/2016/0112/c1003-28043335.html.

23) 除此之外, 習近平在2015年 1月 12日 ≪習近平同志在中央黨校縣委書記研修

紀念大會”上說，“‘大道之行也，天下為公。’公平正義是世界各國人民在國際關係領域追求的崇高目標。在當今國際關係中，公平正義還遠遠沒有實現。”在這個講話中，習近平同樣使用了大量的典句。比如，中華民族歷來崇尚“和為貴”、“和而不同”、“協和萬邦”、“兼愛非攻”等理念。 又引用了“萬物並育而不相害，道並行而不相悖”、“凡交，近則必相靡以信，遠則必忠之以言。”(≪莊子·人間世≫)不僅強調要尊重文明多樣性， 推動不同文明交流對話、和平共處、和諧共生， 不能唯我獨尊、貶低其他文明和民族， 而且要堅持按照親、誠、惠、容的理念，深化同周邊國家的互利合作，努力使自身發展更好地惠及周邊國家。

2014年7月14日，習近平接受拉美四國媒體聯合採訪時又說：“‘大道之行也，天下為公。’我們主張世界的命運必須由各國人民共同掌握，世界上的事情只能由各國政府和人民共同商量來辦。 世界各國不分大小、強弱、貧富， 都是國際社會的平等成員，應該共同推動國際關係民主化。” 2015年9月28日第七十屆聯合國大會一般性辯論時的講話—≪攜手構建合作共贏新夥伴 同心打造人類命運共同體≫的講話中又說：“‘大道之行也，天下為公。’ ……我們要繼承和弘揚聯合國憲章的宗旨和原則，構建以合作共贏為核心的新型國際關係，打造人類命運共同體。”在打造人類命運共同體的過程中，習近平希望各個國家不要停留在一些口號和理念上，而是把它付之實踐。於是，習近平在2015年11月19日 召開的“亞太經合組織第二十三次領導人非正式會議第一階段會議上的發言”(題目：≪深化夥伴關係共促亞太繁榮≫)中指出， “我們要採取行動，把共識轉化成成果。‘見之不若知之，知之不若行之。’(≪荀子·儒效篇第八≫：原典“不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之”)中方倡議的絲綢之路經濟帶和21世紀海上絲綢之路正在穩步推進，各方已經確立以經濟走廊為重點的優先合作領域，絲路基金的專案運營已經啟動。” 2015年3月在博鰲亞洲論壇中，習近平再次強調要“努力走出一條共建、

班學員座談會上的講話≫，2014年 9月 21日 ≪在慶祝中國人民政治協商會議成立65周年 大會上的講話≫，以及2014年 5月 4日 ≪青年 要自覺踐行社會主義核心價值觀——在北京大學師生座談會上的講話≫上也都引用了此典。

共用、共贏的亞洲安全之路”。他又指出, “文明因交流而多彩, 文明因互鑒而豐富, 文明交流互鑒是推動人類文明進步和世界和平發展的重要動力。”

當然, 在處理國際關係中, 不可避免地涉及到“利”和“義”的問題, 以及相互信任的問題。眾所周知, “義利觀”是中國傳統文化價值觀的核心, 離開“義利觀”就談不上中國傳統文化, 更說明不了儒家思想的真諦。習近平於2014年7月5日在韓國國立首爾大學的演講(≪共創中韓合作未來, 同襄亞洲振興繁榮≫)中提出, “宣導合作發展理念,在國際關係中踐行正確義利觀。‘國不以利為利, 以義為利也。’(≪禮記·大學≫) 在國際合作中,我們要注重利, 更要注重義。”發言中指出：“以利相交, 利盡則散；以勢相交, 勢去則傾；惟以心相交, 方成其久遠。國家關係發展, 說到底要靠人民心通意合。”在這篇發言稿中, 習近平同樣連續使用了幾個“典句”。如, 中國人自古就提出了“國雖大, 好戰必亡”的箴言, “以和為貴”、“天下太平”、“天下大同”等理念世代相傳。 最後, 習近平引用了中國唐代詩人李白的著名詩句“長風破浪會有時, 直掛雲帆濟滄海。”, 認為中韓如果能夠升起友好合作的風帆, 堅持互利共贏的航向, 中韓友好合作的巨輪必將乘風破浪, 不斷駛向和平與繁榮的光明彼岸！

習近平認為, 在處理國與國關係問題時, 首先要承認相對的不同。2015年9月22日習近平接受≪華爾街日 報≫採訪時說, “‘物之不齊, 物之情也。’(≪孟子·滕文公上≫：原文為“夫物之不齊, 物之情也。或相倍蓰, 或相什百, 或相千萬。子比而同之, 是亂天下也。巨屨小屨同賈, 人豈為之哉？從許子之道,相率而為偽者也, 惡能治國家？”)[24]國與國之間的確存在相互不理解的問題, 但這就是生活。但是, 我認為, 一切看上去不可理解的事情都是可以理解的, 關鍵是要想去理解並努力去理解, 而不要排斥。豐富多彩的人類文明都有自己存在的價值。本國本民族要珍惜和維護自己的思想文化, 也要承認和尊重別國別民族的思想文化。” 2015年11月7日習近平在新加坡國立大學的演講(≪深化

24) 此典被習近平在2015年 9月 22日 接受≪華爾街日 報≫採訪；2014年 3月 27日 ≪在聯合國教科文組織總部的演講≫；2014年 2月 17日 ≪在省部級主要領導幹部學習貫徹十八屆三中全會精神, 全面深化改革專題研討班上的講話≫；2015年 3月 28日 ≪邁向命運共同體 開創亞洲新未來≫等多處引用。

合作夥伴關係 共建亞洲美好家園≫)中指出, “希望中新兩國青年 發揚‘不患人之不己知, 患不知人也’(≪論語 · 學而≫)的精神, 加深對彼此國家歷史文化的了解, 加深對彼此人生追求的了解, 互學互鑒, 增進友誼, 共當中新友誼的忠實繼承者、積極參與者、熱心奉獻者, 成為中新關係發展的生力軍。” 也就是說, 在處理國際關係的過程中, 積極主動地了解對方, 這樣才有利於相互交往。 作為一個“大國”, 中國應該負起相應的責任和義務, 習近平在2014年3月27日≪在中法建交五十周年 紀念大會上的講話≫中引用了孟子的“窮則獨善其身, 達則兼善天下”(≪孟子 · 盡心上≫)(意思是, 不得志的時候就要管好自己的道德修養, 得志的時候就要努力讓天下人都能得到好處。) 我認為這是習近平向世人表達的一個態度, 那就是中國現在多少富裕了, 然而中國不會忘記對世界人民的支援。 習近平說：“這是中華民族始終崇尚的品德和胸懷。隨著中國不斷發展, 中國已經並將繼續盡己所能, 為世界和平與發展作出自己的貢獻。” 而且, 習近平認為, “中華民族是一個高度注重克己修身的民族, 在這方面我們的祖先留下了大量寶貴的思想遺產, 比如, ‘與人不求備, 檢身若不及’(≪尚書 · 伊訓≫)”。[25] 對於別人不求全責備, 檢查自己總覺得像是有某些不足。對待別人不應過於苛求, 要看到人家的長處、優點；而對待自己要嚴格, 要經常認識自己的不足, 這樣才能保持謙虛、謹慎, 既能學到別人的長處, 又能克服自身的缺點。

三、習近平要求的儒學式品德與修養

習近平在2013年11月26日 山東考察時強調, “國無德不興, 人無德不立。” 2014年9月24日習近平在紀念孔子誕辰2565周年 國際學術研討會暨國際儒學聯合會第五屆會員大會開幕式上又強調說, “國無德不興, 人無德不立。必須加強全社會的思想道德建設, 激發人們形成善良的道德意願、道德情感, 培

25) 2008年 5月 13日 ≪領導幹部要認認真真學習 老老實實做人 乾乾淨淨幹事≫；2013年 6月 28日 ≪在全國組織工作會議上的講話≫。

育正確的道德判斷和道德責任, 提高道德實踐能力尤其是自覺踐行能力, 引導人們嚮往和追求講道德、尊道德、守道德的生活, 形成向上的力量、向善的力量。只要中華民族一代接著一代追求美好崇高的道德境界, 我們的民族就永遠充滿希望。”

習近平要求領導幹部要以身做則。如前所述, 在習近平最常用的經典中, “政者, 正也。其身正, 不令而行；其身不正, 雖令不從。”(≪論語≫：本意是“如果當政者本身言行端正, 能做出表率模範, 不用發號施令, 大家自然起身效法, 政令將會暢行無阻；如果當政者本身言行不正, 雖下命令, 大家也不會服從遵守。”)相對來說, 是使用頻率較多的“典句”。[26] 習近平一向倡導領導幹部乾乾淨淨幹事是馬克思主義政黨性質和宗旨的內在要求, 多次強調領導幹部要身先士卒、率先垂範, 將之作為為政之德、為政之道、為政之要。

習近平不僅自己善於學習, 也一再要求黨員幹部們學習。他在2009年5月13日 召開的中央黨校2009年 春季學期第二批進修班專題研討班開學典禮上講(題目：≪領導幹部要愛讀書讀好書善讀書≫)“要堅持閱讀與思考的統一。古人說：‘學而不思則罔, 思而不學則殆。’(≪論語 · 為政≫)書本上的東西是別人的, 要把它變為自己的, 離不開思考；書本上的知識是死的, 要把它變為活的, 為我所用, 同樣離不開思考。讀書學習的過程, 實際上是一個不斷思考認知的過程。”習近平強調說, 領導幹部愛讀書、讀好書、善讀書, 同時領導幹部要防止“學而不思”和“思而不學”這兩種現象。當然, 要學習這種問題, 需要領導幹部培育一種學習的興趣。“要鍥而不捨、持之以恆。讀書是一個長期的需要付出辛勞的過程, 不能心浮氣躁、淺嘗輒止, 而應當先易後難、由淺入深, 循序漸進、水滴石穿。正如荀子在≪勸學篇≫中所說：‘不積跬步, 無以至千里；不積小流, 無以成江海。’”[27] 習近平在2013年3月1日

26) 2013年 1月 22日 ≪在中紀委第二次全體會議上的講話≫；2008年 5月 13日 ≪領導幹部要認認真真學習 老老實實做人 乾乾淨淨幹事≫；2005年 2月 7日 ≪要用人格魅力管好自己≫(≪之江新語≫, 杭州：浙江人民出版社, 2007年 8月, p.114)。

27) 2009年 5月 13日 ≪習近平：領導幹部要愛讀書讀好書善讀書—在中央黨校

≪在中央黨校建校80周年 慶祝大會暨2013年 春季學期開學典禮上的講話≫中指出：“興趣是激勵學習的最好老師。‘知之者不如好之者，好之者不如樂之者。’(≪論語 · 雍也≫)講的就是這個道理。 領導幹部應該把學習作為一種追求、一種愛好、一種健康的生活方式，做到好學樂學。有了學習的濃厚興趣，就可以變‘要我學’為‘我要學’，變‘學一陣’為‘學一生’。更為重要的是要‘博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。’(≪禮記 · 中庸≫)[28]”關鍵是要邁穩步子、夯實根基、久久為功。心浮氣躁，朝三暮四，學一門丟一門，幹一行棄一行，無論為學還是創業，都是最忌諱的。

習近平認為，“領導幹部學習不僅僅是自己的事情，本領大小也不僅僅是自己的事情，而是關乎黨和國家事業發展的大事情。這也就是古人所說的‘學者非必為仕，而仕者必為學’(≪荀子·大略篇第二十七≫，原典：“君子進則能益上之譽而損下之憂。不能而居之，誣也；無益而厚受之，竊也。學者非必為仕，而仕者必如學。”)。否則，‘盲人騎瞎馬，夜半臨深池’，雖勇氣可嘉，卻是魯莽和不可取的，不僅不能在工作中打開新局面，而且有迷失方向、落後於時代的危險。”[29] 習近平要求領導幹部要做到“見善如不及，見不善如探湯”(≪論語 · 季氏篇≫)。[30] “見善如不及”與“見不善如探湯”是相輔相成的，求善就會避惡，避惡亦能揚善。前者是應該追求的道德境界，而後者則是應該守住的道德底線。如果沒有對更高道德境界的追求，那就難以獲得修身養德的內在動力，如果缺少對道德底線的堅守，那就會突破外在約束，在錯誤的路上越走越遠。[31]在具體的工作中，要“見到善要覺得趕不上似地急切追求，見到不善就要像用手試沸水一樣趕快躲開。領導幹部要心存敬畏，不要

2009年 春季學期第二批進修班暨專題研討班開學典禮上的講話≫。

28) 2013年 3月 1日 ≪在中央黨校建校80周年 慶祝大會暨2013年 春季學期開學典禮上的講話≫；2014年 5月 4日 ≪青年 要自覺踐行社會主義核心價值觀——在北京大學師生座談會上的講話≫，≪人民日報≫，2014-05-05。

29) 2013年 3月 1日 ≪在中央黨校建校80周年 慶祝大會暨2013年 春季學期開學典禮上的講話≫。

30) 2014年 1月 14日 ≪在十八屆中央紀委三次全會上的講話≫。

31) https://wenku.baidu.com/view/738d950c8e9951e79a89277d.html.

心存僥倖。” 2013年3月1日 ≪在中央黨校建校80周年 慶祝大會暨2013年 春季學期開學典禮上的講話≫中說：“中央強調要轉變工作作風, 能不能多一點學習、多一點思考, 少一點無謂的應酬、少一點形式主義的東西, 這也是轉變工作作風的重要內容。 群眾說, 現在, 有的幹部學風不濃、玩風太盛。這樣‘以其昏昏, 使人昭昭’(≪孟子 · 盡心下≫, 原文“賢者以其昭昭使人昭昭, 今以其昏昏使人昭昭”)是不行的！是要貽誤工作、貽誤大事的！不注意學習, 忙於事務, 思想就容易僵化、庸俗化。”這從另一個方面要求幹部, 要努力學習成為一名懂道理、懂業務、懂政治的人。“吾日 三省吾身”(≪論語 · 學而≫)也是在習近平用典中使用相當多的句子。[32] 然而, 單獨使用該“典”的時候幾乎沒有, 都是與其他“古典”一起使用。比如, 2008年5月13日 ≪領導幹部要認認真真學習 老老實實做人 乾乾淨淨幹事≫一文中, “中華民族是一個高度注重克己修身的民族, 在這方面我們的祖先留下了大量寶貴的思想遺產。比如, ‘與人不求備, 檢身若不及’；‘吾日 三省吾身’；‘見賢思齊焉, 見不賢而內自省也’；‘禍莫大於不知足, 咎莫大於欲得’, 等等。這些思想在今天仍然具有現實意義。” 再如2013年6月18日 ≪在黨的群眾路線教育實踐活動工作會議上的講話≫中, “正衣冠往往一天一次不夠, 需要‘吾日 三省吾身’。正視和解決自身存在的問題需要勇氣, 但這樣做最主動。‘禍患常積於忽微, 而智勇多困於所溺。’養成勤正衣冠的習慣, 能收到防微杜漸之效, 能有效避免‘積羽沉舟, 群輕折軸’”。

四、習近平治國理政的儒學資源

習近平治國理政思想植根於中國優秀傳統文化, 繼承昇華了中國優秀傳統

32) 2003年 9月 15日 ≪努力打造“信用浙江”≫；2005年 1月 14日 ≪在省委理論學習中心組專題學習會上的講話≫；2007年 2月 7日 ≪做人與做官≫；2007年 3月 25日 ≪追求“慎獨”的高境界≫；2008年 5月 13日 ≪領導幹部要認認真真學習 老老實實做人 乾乾淨淨幹事≫；2013年 6月 18日 ≪在黨的群眾路線教育實踐活動工作會議上的講話≫。

文化中治國理政思想, 豐富發展了當代中國共產黨人的治國安邦之道。[33]習近平說, “我們國家歷來講究讀書修身、從政以德。古人講, ‘修其心、治其身, 而後可以為政於天下’, ‘為政以德, 譬如北辰, 居其所而眾星共之’(≪論語·為政≫), 說的都是這個道理。”[34] 也就是說, 習近平的治國理政思想中, “為政以德”尤其關鍵。他說, “傳統文化中, 讀書、修身、立德, 不僅是立身之本, 更是從政之基。按照今天的說法, 就是要不斷加強黨員領導幹部的思想道德修養和黨性修養, 常修為政之德、常思貪欲之害、常懷律己之心, 自覺做到為政以德、為政以廉、為政以民。” “政德”是黨員幹部人格品質、思想行為的內在準則, 是黨員幹部世界觀、權力觀、事業觀在領導工作和從政活動中的具體體現。

習近平要求黨員領導幹部從政治上做到“富貴不能淫, 貧賤不能移, 威武不能屈。”(≪孟子·滕文公下≫)[35] 習近平說, 中國傳統文化博大精深, 學習和掌握其中的各種思想精華, 對樹立正確的世界觀、人生觀、價值觀很有益處。古人所說的“先天下之憂而憂, 後天下之樂而樂”的政治抱負, “位卑未敢忘憂國”、“苟利國家生死以, 豈因禍福避趨之”的報國情懷, “富貴不能淫, 貧賤不能移, 威武不能屈”的浩然正氣, “人生自古誰無死, 留取丹心照汗青”、“鞠躬盡瘁, 死而後已”的獻身精神等, 都體現了中華民族的優秀傳統文化和民族精神, 我們都應該繼承和發揚。在習近平的治國理政思想中, 要求領導幹部要有憂患意識。他早在2004年4月12日, ≪實現經濟發展和生態建設雙贏≫一文中指出, “科學發展觀, 強調經濟增長不等於經濟發展, 經濟發展不單純是速度的發展, 經濟的發展不代表著全面的發展, 更不能以犧牲生態環境為代價。‘人無遠慮, 必有近憂’(≪論語·衛靈公≫)。”[36] 雖然習近平是在保

33) 馬雲志, ≪習近平治國理政思想與中國優秀傳統文化≫, ≪黨建≫, 2016(7), p.30.

34) 2006年 2月 17日 ≪多讀書, 修政德≫。

35) 2013年 3月 1日 ≪在中央黨校建校80周年 慶祝大會暨2013年 春季學期開學典禮上的講話≫。

36) 中華民族是一個具有憂患意識的民族, 流傳下來的這類箴言很多。諸如：凡事豫則立, 不豫則廢；人無遠慮, 必有近憂；禍常發於所忽之中, 而亂常起於不

護生態環境的角度上來談的, 然而“人無遠慮, 必有近憂”也是針對中國面臨的問題, 中國共產黨面臨的現實問題同樣適用。習近平認為, 雖然中國的經濟狀況比過去改善了很多, 然而要始終保持勤儉節約思想。 他認為“中華民族歷來講求勤儉持家, 勤儉辦一切事情。古人雲：‘強本而節用, 則天不能貧。’(≪荀子·天論≫, 原典：“強本而節用, 則天不能貧；養備而動時, 則天不能病；修道而不貳, 則天不能禍。”)成績令人鼓舞, 也容易讓人陶醉, 甚至容易降低一些方面的要求。因此, 杜絕鋪張浪費之風, 重申勤儉節約之風, 確是一記當予敲響的警鐘。”[37] 我認為習近平倡導的反腐倡廉思想與保持勤儉節約思想是相輔相成的, 是社會主義現代化建設中必不可少的思想資源。

治國理政需要真才實幹的本領, 因此習近平要求領導者, “‘工欲善其事, 必先利其器’(≪論語·衛靈公≫)。掌握了正確的工作方法, 往往能收到事半功倍的效果。”他說, “實際工作中, 很多同志由於沒有掌握正確的方法, 容易出現兩種傾向：一種是瞎子摸象, 對工作沒有全面的把握；一種是紙上談兵, 眼高而手低, 遇到具體事情不知何處著手。不管是哪種情況, 都不利於工作的開展和深入。”[38] “工欲善其事, 必先利其器”, 在現實社會中可以理解為要求黨員幹部, 不僅要加強黨性修養, 而且要求培育執政的能力。從這樣的視角來看, 雖然習近平在政府與企業的關係問題上強調說：“‘人而無信, 不知其可’(≪論語 · 為政≫), 企業無信, 則難求發展;社會無信, 則人人自危；政府無信, 則權威不立。”[39] 然而, “人而無信, 不知其可”, 同樣適用於政府和政府的工作人員。這是因為≪論語≫中的這句話具有兩層涵義, 一是受人信任, 二是對人有信用。在治國理政中, 黨和政府要受百姓的信任, 黨員幹部

足疑之事。≪荀子 · 大略篇≫有：“先事慮事, 先患慮患。先事慮事謂之接, 接則事優成；先患慮患謂之豫, 豫則禍不生。”≪黃帝內經≫亦雲：“不治已病治未病, 不治已亂治未亂。”所以, 宜未雨而綢繆, 毋臨渴而掘井。楊立新, ≪<習近平用典>為之於未有, 治之於未亂≫,
http://blog.sina.com.cn/s/blog_58ed4d050102v02n.html

37) 2007年 1月 12日 ≪強本還需節用≫。

38) 2006年 12月 8日 ≪掌握正確的工作方法≫。

39) 2003年 9月 15日 ≪努力打造“信用浙江”≫。

領導也要受百姓的信任；黨和政府以及領導幹部也要充分信任廣大百姓。只有這樣, 中國才能穩定與發展, 也只有這樣中國才能屹立於世界民族之林。在黨和國家的治國理政中, 領導幹部的先鋒模範作用是至關重要的。習近平說：“榜樣的力量是無窮的。大家要把他們立為心中的標杆, 向他們看齊, 像他們那樣追求美好的思想品德。這就是孔子講的：‘見賢思齊焉, 見不賢而內省也。’(≪論語·裏仁≫)”[40] 而要做到“榜樣”, 就要“上善若水(≪道德經≫)”, “厚德載物(≪易經≫)”。“孟子有道：‘惻隱之心, 仁之端也。’(≪孟子 · 公孫醜上≫)在中華民族的傳統文化中, 歷來尊崇厚仁貴和、敦親重義, 並將樂善好施、扶貧濟困奉為美德。”[41] “上善若水, 厚德載物”。作為中華美德的一種概括, 這兩句話歷來成為志士仁人崇尚的最高道德境界。

習近平要求領導幹部, 要在工作中不僅要站在高度上看問題, 而且要充分認識到工作的艱難。習近平說, “全黨各級黨政‘一把手’要站在戰略的高度, 善於從政治上認識和判斷形勢, 觀察和處理問題, 善於透過紛繁複雜的表面現象, 把握事物的本質和發展的內在規律。要努力增強總攬全局的能力, 放眼全局謀一域, 把握形勢謀大事, 以‘登東山而小魯, 登泰山而小天下’(≪孟子·盡心上≫)的氣度和胸襟, 始終把全局作為觀察和處理問題的出發點和落腳點, 以全局利益為最高價值追求。”[42] 把自己的工作緊緊地與百姓的需求相結合, 做到“‘樂民之樂者, 民亦樂其樂；憂民之憂者, 民亦憂其憂。’(≪孟子 · 梁惠王下≫)我們把為民辦實事的工作做好了, 群眾的幸福感就會提升, 人民群眾與黨委、政府心相系、情相連, 構建和諧社會的基礎就會更加扎實。”[43] 為了達到這樣的工作目的, 習近平認為, “許多同志有這樣的體會, 參加工作

40) 2014年 5月 30日 ≪從小積極培育和踐行社會主義核心價值觀——在北京市海澱區民族小學主持召開座談會時的講話≫。

41) 2007年 1月 17日 ≪在慈善中積累道德≫(“上善若水”出自老子≪道德經≫第八章；“厚德載物”出自≪易經 · 大象≫。

42) 2003年 11月 6日 ≪要有世界眼光和戰略思維≫。

43) 2007年 1月 7日 ≪為民辦實事成於務實≫(習近平, ≪之江新語≫, 杭州：浙江人民出版社, 2007年 8月, p.247；人民日 報評論部, ≪習近平用典≫, 北京：人民日 報出版社, 2015年 2月 第1版, p.13)。

後, 在普通崗位上經歷一些難事、急事、大事、雜事的事, 能夠更加深刻地感受國情、社情、民情, 也就是人們常說的'接地氣', 正所謂'不登高山, 不知天之高也；不臨深溪, 不知地之厚也。'(≪荀子 · 勸學≫)"[44] 習近平要求幹部注重實踐, 凡事要自己經歷了才能明白其中的道理。在實際工作中懂得, "知之非艱, 行之唯難。(≪尚書 · 說命≫)"的道理, 並且, "碰到問題不回避, 真正沉下身子, 痛下決心、真下決心, 腳踏實地, 埋頭苦幹。"[45] 在生產一線中積累知識, 豐富經驗, 掌握真本領。

"功崇惟志, 業廣惟勤"和"夙夜在公"是習近平使用較多的"用典"之一。"功崇惟志, 業廣惟勤"(≪尚書 · 周書 · 周官≫, 意思是說, 功勳卓著, 只有靠立志高遠；學識廣博, 只能靠勤奮努力。)此"典"尤其集中在他上任後的第二年。(分別是2013年3月17日 ≪在十二屆全國人民代表大會第一次會議上的講話≫；2013年5月4日 ≪在同各界優秀青年 代表座談時的講話≫；2013年10月3日 ≪攜手建設中國—東盟命運共同體——在印尼國會的演講≫)。國家主席習近平發表講話："'功崇惟志, 業廣惟勤。'我國仍處於並將長期處於社會主義初級階段, 實現中國夢, 創造全體人民更加美好的生活, 任重而道遠, 需要我們每一個人繼續付出辛勤勞動和艱苦努力。"而"夙夜在公"是習近平上任的 2012年11月15日, 在中外記者見面會上發表講話, 其中提到"責任重於泰山, 事業任重道遠。我們一定要始終與人民心心相印、與人民同甘共苦、與人民團結奮鬥, 夙夜在公, 勤勉工作, 努力向歷史、向人民交一份合格的答卷。" 而2013年3月17日, 第十二屆全國人民代表大會第一次會議在人民大會堂舉行閉幕會, 中華人民共和國主席習近平在講話中說, 將忠實履行憲法賦予的職責, 忠於祖國, 忠於人民, 恪盡職守, 夙夜在公, 為民服務, 為國盡力。習近平主席再次應用"夙夜在公"更加體現了其執政為民的根本理念, 體現了習近平總書記為人民服務的決心。2015年9月3日 ≪在紀念中國人民抗日 戰爭暨世界反法西斯戰爭勝利70周年 大會上的講話≫中, 習近平

44) 2013年 6月 28日 ≪在全國組織工作會議上的講話≫。

45) 2004年 5月 11日 ≪生態省建設是一項長期戰略任務≫。

說：“靡不有初, 鮮克有終。”(≪詩經 · 大雅 · 蕩≫)實現中華民族偉大復興, 需要一代又一代人為之努力。[46] 中華民族創造了具有5000多年 歷史的燦爛文明, 也一定能夠創造出更加燦爛的明天。

五、習近平對待儒家(傳統)文化的態度和認識

中國傳統文化是中華民族在長期的歷史發展過程中, 為了生存和發展的需要, 根據歷史所能提供的條件, 創建、改造、傳承下來的精神成果的總和。黨的十八大以來, 以習近平同志為總書記的黨中央十分重視繼承和弘揚中華優秀傳統文化, 並把中華優秀傳統文化作為治國理政的重要思想文化資源。中國共產黨對於中國傳統文化, 比較全面準確地理解和理性地看待, 以科學的態度和方法去對待, 做到了“古為今用, 批判繼承”、“去其糟粕, 取其精華”。尤其是“習近平對中國傳統文化進行了科學的評價, 總結了優秀傳統文化對中華民族偉大復興的作用；指出了繼承和弘揚優秀傳統文化的努力方向。”[47] 習近平精闢地指出, “獨特的文化傳統, 獨特的歷史命運, 獨特的基本國情, 註定了我們必然要走適合自己特點的發展道路。”他認為, “老子、孔子、墨子、孟子、莊子等中國諸子百家學說至今仍然具有世界性的文化意義”, 這些“思想家上究天文、下窮地理, 廣泛探討人與人、人與社會、人與自然關係的真諦, 提出了博大精深的思想體系”。[48] 他指出：“中國特色社會主義植根於中華文化沃土”, “博大精深的中華優秀傳統文化是我們在世界文化激蕩中站穩腳跟的根基”。

---

46) 毛澤東在閱讀≪明史 · 楊爵傳≫時, 有感於嘉靖皇帝前期雖能勤政, 後期卻荒廢朝政、禍國殃民的史事, 旁批“靡不有初”四字。 怎樣使中國的革命和建設避免陷入“靡不有初, 鮮克有終”的覆轍, 做到善始善終, 是毛澤東思索頗多的問題。

47) 王傑, 習近平傳統文化觀三個重要方面：
http://theory.people.com.cn/n/2014/0822/c112851-25517243.html。

48) 習近平, ≪出席第三屆核安全峰會並訪問歐洲四國和聯合國教科文組織總部、歐盟總部時的演講≫, 北京：人民出版社, 2014, p.41.

當然, 中國近代歷史上曾多次反傳統文化, 因此大家對傳統文化認識並不一致, 也存在著許多不同的認識。對此, 習近平在2013年 8月 19日 全國宣傳思想工作會議上“四個講清楚”來分析和闡述了他對傳統文化的認識。他認為, “要講清楚每個國家和民族的歷史傳統、文化積澱、基本國情不同, 其發展道路必然有著自己的特色；講清楚中華文化積澱著中華民族最深沉的精神追求, 是中華民族生生不息、發展壯大的豐厚滋養；講清楚中華優秀傳統文化是中華民族的突出優勢, 是我們最深厚的文化軟實力；講清楚中國特色社會主義植根於中華文化沃土、反映中國人民意願、適應中國和時代發展進步要求, 有著深厚歷史淵源和廣泛現實基礎。”2014年2月24日, 他在主持十八屆中央政治局第十三次集體學習時指出, 弘揚中華優秀傳統文化, “要處理好繼承和創造性發展的關係, 重點做好創造性轉化和創新性發展”。[49]

習近平固然重視傳統文化, 然而更重視傳統文化中的儒家思想, 當然也充分地認識和強調了儒家思想與其他思想之間的相互關係。他說：“一是儒家思想和中國歷史上存在的其他學說既對立又統一, 既相互競爭又相互借鑒, 雖然儒家思想長期居於主導地位, 但始終和其他學說處於和而不同的局面之中。二是儒家思想和中國歷史上存在的其他學說都是與時遷移、應物變化的, 都是順應中國社會發展和時代前進的要求而不斷發展更新的, 因而具有長久的生命力。三是儒家思想和中國歷史上存在的其他學說都堅持經世致用原則, 注重發揮文以化人的教化功能, 把對個人、社會的教化同對國家的治理結合起來, 達到相輔相成、相互促進的目的。[50] 這是習近平在肯定中華傳統文化發展歷程的基礎上, 分析歸納出中華傳統文化發展的基本特點。而習近平中國傳統文化觀, 雖然學者們有不同的意見, 本人是傾向於張喜德教授從五個方面歸納的內容。[51] “深刻揭示了中國傳統文化的歷史地位；系統論述了中

49) 習近平, ≪習近平談治國理政≫, 北京：外文出版社, 2014 年版, p.164.

50) 習近平, ≪在紀念孔子誕辰2565 周年 國際學術研討會暨國際儒學聯合會第五屆會員大會開幕會上的講話≫, ≪人民日報≫, 2014-09-25.

51) 張喜德, ≪試論習近平的中國傳統文化觀≫, ≪中國延安幹部學院學報≫, 2016 (9), p.31.

國傳統文化的當代價值；精闢歸納了中國傳統文化解決當前人類面臨難題的若干思想精華；全面闡明了中國傳統文化作用、功能；科學提出了對待不同國家、民族文明和中國傳統文化的原則、方針。”習近平用典可謂是豐富多彩, 信手拈來, 比如他在北京大學師生座談會上的講話中, 一連串使用了多個典句。他說, “中華文化強調‘民惟邦本’、‘天人合一’、‘和而不同’, 強調‘天行健, 君子以自強不息’、‘大道之行也, 天下為公’；強調‘天下興亡, 匹夫有責’, 主張以德治國、以文化人；強調‘君子喻於義’、‘君子坦蕩蕩’、‘君子義以為質’；強調‘言必信, 行必果’、‘人而無信, 不知其可也’；強調‘德不孤, 必有鄰’、‘仁者愛人’、‘與人為善’、‘己所不欲, 勿施於人’、‘出入相友, 守望相助’、‘老吾老以及人之老, 幼吾幼以及人之幼’、‘扶貧濟困’、‘不患寡而患不均’, 等等。”

目前中國學界非常重視習近平的傳統文化觀, 也在學習和研究他的傳統文化觀, 同時對習近平的傳統文化觀給予高度評價。有學者說：“雖然毛澤東同志在≪中國共產黨在民族戰爭中的任務≫中強調指出, 從孔夫子到孫中山都要予以總結, 繼承這份寶貴的遺產, 實際上我們並未系統、認真地總結過。習近平總書記對傳統文化的全新認識, 開啟了中華傳統文化的系統總結階段, 它的重大意義在於：開啟文化復興時代的中華民族已經有能力清點、繼承這筆遺產了, 意味著中華民族逐漸形成了價值領域的最大公約數, 文化領域的最強自信心, 由此而凝聚形成的無與倫比、氣勢磅礴的中國力量, 使中華民族緊緊團結在以習近平為總書記的黨中央周圍, 改革創新、銳意進取、闊步前行, 向著國家治理現代化的目標更進一步。[52] 習近平高度重視和弘揚中華優秀傳統文化, 本著擇其善者而從之、其不善者而去之的科學態度, 將其作為治國理政的重要思想文化資源, 將其融入中國道路, 實現了對傳統文化的完美“超越式傳承”, 開啟了黨和國家最高領導人運用傳統文化展現治國理政情懷的新篇章。[53] 文章認為, 儒家傳統的“富民思想”與共產黨長期以來

52) 李昊遠, ≪習近平中華優秀傳統文化觀哲學特色探微——以治理現代化為視角≫, ≪學術論壇≫, 2016(6), p.156.

53) 王卓怡等, ≪這三年, 習近平對傳統文化的‘超越式傳承’≫,

堅持主張的“全面建成小康社會”相一致, “小康思想”是傳統概念與社會主義制度相結合的一種形象表述；古代的法治思想有助於建設社會主義法治國家。法治思想在中國的發展源遠流長, 中國古代的法治思想對於推動社會進步和中國古代文明起到了不可磨滅的作用, 也為“依法治國”的戰略提出奠定了堅實的基礎；傳統廉政文化有助於反腐倡廉建設。習近平曾強調, 需要積極借鑒世界各國反腐倡廉的有益做法, 也需要積極借鑒我國歷史上反腐倡廉的寶貴遺產；古代“民本思想”與中國共產黨人強調的“以人為本”、“全心全意為人民服務”, 以及習近平的民生觀有著直接的關係。另外, 從古絲綢之路到“一帶一路”建設；協和萬邦的國際觀與建設人類命運共同體；古代治吏與全面從嚴治黨、古代任賢觀與習近平的人才戰略觀都有著非常密切的聯繫。因此, 習近平的中國傳統文化觀對現代中國具有非常重要的時代意義。[54] 學者認為習近平的傳統文化, 不僅實現了當代中國文化發展中的“通古今之變”, 暢通了中華文化的精神生命, 突顯了中國馬克思主義與中華文化傳統間“傳承發展”的關係。而且, 立足於中華民族現代復興的時代要求, 充分肯定了中華優秀傳統文化作為“根基”和“命脈”的當代價值。習近平的中國傳統文化觀充分展示了當代中國的文化自信, 為理論自信、道路自信與制度自信奠定了更為深厚的思想基礎。習近平說, “中華文明綿延數千年, 有其獨特的價值體系。中華優秀傳統文化已經成為中華民族的基因, 植根在中國人內心, 潛移默化影響著中國人的思想方式和行為方式。”[55] 正因為國家最高領導人的高度重視, 中國將越來越重視傳統文化的影響, 當然也將更加重視和利用儒學在現代社會穩定與發展中的作用。

---

http://news.youth.cn/sz/201601/t20160120_7548860.htm.

54) 李翔海, ≪從延續民族文化血脈中開拓前進——論習近平中國傳統文化觀的時代意義≫, ≪中共中央黨校學報≫, 2015(12), p.22.

55) 習近平, ≪青年 要自覺踐行社會主義核心價值觀——在北京大學師生座談會上的講話≫, ≪習近平談治國理政≫, 北京：外文出版社, 2014年, p.170.

<参考文献>

毛澤東, ≪中國共産黨在民族戰爭中的地位≫, ≪毛澤東選集≫第2卷, 北京：人民出版社, 1991年第2版。

習近平, ≪之江新語≫, 杭州：浙江人民出版社, 2007年8月。

習近平, ≪習近平談治國理政≫, 北京：外文出版社, 2014年9月。

人民日報評論部, ≪習近平用典≫, 北京：人民日報出版社, 2015年2月。

習近平, ≪出席第三屆核安全峰會並訪問歐洲四國和聯合國教科文組織總部、歐盟總部時的演講≫, 北京：人民出版社, 2014年。

習近平, ≪青年要自覺踐行社會主義核心價值觀——在北京大學師生座談會上的講話≫, ≪人民日報≫, 2014-05-05。

習近平, ≪在紀念孔子誕辰2565 周年國際學術研討會暨國際儒學聯合會第五屆會員大會開幕會上的講話≫, ≪人民日報≫, 2014-09-25。

習近平, 1990年3月≪從政雜談≫。

習近平, 2003年7月10日≪在浙江省委十一屆四次全會上作報告時的插話≫（≪幹在實處 走在前列≫。

習近平, 2003年9月15日≪努力打造“信用浙江”≫。

習近平, 2003年11月6日≪要有世界眼光和戰略思維≫。

習近平, 2003年12月30日≪在檢查節日市場供應和物價情況時的講話≫。

習近平, 2004年1月5日≪心無百姓莫爲“官”≫。

習近平, 2004年5月11日≪生態省建設是一項長期戰略任務≫。

習近平, 2005年1月14日≪在省委理論學習中心組專題學習會上的講話≫。

習近平, 2005年2月7日≪要用人格魅力管好自己≫。

習近平, 2006年2月17日≪多讀書, 修政德≫。

習近平, 2006年9月13日≪越是艱苦環境, 越能磨練幹部品質≫。

習近平, 2006年12月8日≪掌握正確的工作方法≫。

習近平, 2007年1月7日≪爲民辦實事成於務實≫。

習近平, 2007年1月12日≪强本還需節用≫。

習近平, 2007年1月17日≪在慈善中積累道德≫。

習近平, 2007年2月7日≪做人與做官≫。
習近平, 2007年3月25日≪追求“愼獨”的高境界≫。
習近平, 2008年5月13日≪領導幹部要認認眞眞學習 老老實實做人 乾乾淨淨幹事≫。
習近平, 2009年3月1日≪關於幹部隊伍建設的幾點思考≫。
習近平, 2009年5月13日≪習近平：領導幹部要愛讀書讀好書善讀書—在中央黨校2009年春季學期第二批進修班暨專題硏討班開學典禮上的講話≫。
習近平, 2012年11月17日≪緊緊圍繞堅持和發展中國特色社會主義 學習宣傳貫徹黨的十八大精神——在十八屆中共中央政治局第一次集體學習時的講話≫。
習近平, 2012年12月29日、30日≪在河北省阜平縣考察扶貧開發工作時的講話≫。
習近平, 2013年1月22日≪在中紀委第二次全體會議上的講話≫。
習近平, 2013年3月1日≪在中央黨校建校80周年慶祝大會暨2013年春季學期開學典禮上的講話≫。
習近平, 2013年3月19日≪接受金磚國家媒體聯合採訪時的講話≫。
習近平, 2013年5月4日≪在同各界優秀青年代表座談時的講話≫。
習近平, 2013年6月18日≪在黨的群衆路線敎育實踐活動工作會議上的講話≫。
習近平, 2013年6月28日≪在全國組織工作會議上的講話≫。
習近平, 2013年11月9日≪關於<中共中央關於全面深化改革若干重大問題的決定>的說明≫。
習近平, 2013年11月12日≪十八屆三中全會閉幕時的講話≫。
習近平, 2013年12月12日≪在全國政協新年茶話會上的講話≫。
習近平, 2014年1月14日≪在十八屆中央紀委三次全會上的講話≫。
習近平, 2014年2月17日≪在省部級主要領導幹部學習貫徹十八屆三中全會精神, 全面深化改革專題硏討班上的講話≫。
習近平, 2014年3月18日≪在河南省蘭考縣委常委擴大會議上的講話≫。
習近平, 2014年3月28日≪在德國科爾伯基金會的演講≫。
習近平, 2014年4月1日≪在布魯日歐洲學院的演講≫。
習近平, 2014年4月30日≪在新疆考察工作結束時的講話≫。
習近平, 2014年5月4日≪青年要自覺踐行社會主義核心價値觀——在北京大學

師生座談會上的講話≫。
習近平，2014年5月8日≪在同中央辦公廳各單位班子成員和幹部職工代表座談時的講話≫。
習近平，2014年5月9日≪在參加蘭考縣委常委班子專題民主生活會時的講話≫。
習近平，2014年5月30日≪從小積極培育和踐行社會主義核心價值觀——在北京市海澱區民族小學主持召開座談會時的講話≫。
習近平，2014年6月9日≪在中國科學院第十七次院士大會、中國工程院第十二次院士大會上的講話≫。
習近平，2014年6月28日≪弘揚和平共處五項原則　建設合作共贏美好世界——在和平共處五項原則發表60周年紀念大會上的講話≫。
習近平，2014年9月5日≪在慶祝全國人民代表大會成立60周年大會上的講話≫。
習近平，2015年10月21日≪共倡開放包容　共促和平發展——在倫敦金融城市長晚宴上的演講≫。
習近平，2015年12月16日≪在第二屆世界互聯網大會開幕式上的講話≫。
李昊遠，≪習近平中華優秀傳統文化觀哲學特色探微——以治理現代化爲視角≫，≪學術論壇≫，2016(6)。
李翔海，≪從延續民族文化血脈中開拓前進——論習近平中國傳統文化觀的時代意義≫，≪中共中央黨校學報≫，2015(12)。
馬雲志，≪習近平治國理政思想與中國優秀傳統文化≫，≪黨建≫，2016(7)。
萬吉瓊，≪習近平同志大國外交思想與實踐初探≫，≪毛澤東思想研究≫，2015(5)。
王征國，≪習近平三維視野的傳統文化觀≫，≪理論學習≫，2014（11）。
張喜德，≪試論習近平的中國傳統文化觀≫，≪中國延安幹部學院學報≫，2016(9)。
王　傑，≪習近平傳統文化觀三個重要方面≫，http://theory.people.com.cn/n/2014/0822/c112851-25517243.html
王卓怡等，≪這三年，習近平對傳統文化的“超越式傳承”≫，http://news.youth.cn/sz/201601/t20160120_7548860.htm
溫海明，≪光明日報≫，2016年1月12日，≪習近平：凡益之道，與時偕行≫，http://opinion.people.com.cn/n1/2016/0112/c1003-28043335.html.
楊立新，≪習近平使用頻率最高的十大典故≫，

http://politics.people.com.cn/n/2015/0402/c1001-26791057.html
楊立新, ≪習近平的用典藝術≫,
http://blog.sina.com.cn/s/blog_58ed4d050102vhyz.html
http://baike.sogou.com/v674356.htm?fromTitle=批林批孔運動
http://www.china.com.cn/guoqing/2016-06/12/content_38645247_2.htm
https://wenku.baidu.com/view/738d950c8e9951e79a89277d.html

<국문초록>

習近平의 “用典” 중 傳統儒學觀 연구 / 방 호 범

2014년 9월 習近平은 공자 탄생 2565주년 기념 및 국제학술대회에서 “역사를 잊지 말아야만 미래를 開闢할 수 있으며, 역사로부터 미래를 향해야만 민족문화의 血脈中에서 前進을 연속하고 오늘의 사업도 잘 완수할 수 있다”라고 중국은 전세계에 자기들의 우수한 전통문화를 계승하고 창신한다는 메시지를 전달하였다. 儒學을 비롯한 전통문화사상은 한시기 중국공산당으로부터 비판대상으로도 되었지만, 모택동을 비롯한 많은 지도자들은 근본적으로 전통사상을 배척한 것은 아니다. 그러나 어떻게 보면 그중 習近平은 傳統文化에 대한 조예가 제일 깊다고 중국학자들은 말하고 있다. 뿐만아니라 習近平은 전통문화를 매우 중시하고 또한 광범하면서도 자유롭게 사용하고 있다. 때문에 현재 중국에서는 유학을 비롯한 전통문화을 배우고 실천하는 운동이 일어나고 있으면, 習近平은 그 운동의 진정한 發起者이며 선두자로 볼수 있다. 이러한 형세하에 중국인민출판사에서는 특별히 『習近平用典』이라는 책을 출판하였다. 이 책의 출판을 계기로 習近平의 중요한 講話나 문장에 인용한 典故의 현실적 意義를 解讀하고, 典故의 배경에 대해 해석하여 習近平의 講話(文章)정신과 思想을 정확하게 이해하는데 도움이 되도록 그 목적을 두었다. 『用典』에서 習近平이 매우 광범하게 典源을 활용하였으며 유학은 물론 도가를 비롯한 많은 고전들을 인용하였다. 본문은 『習近平用典』을 文本으로 習近平의 전통유학관에 대해 검토하려고 한다.

첫째, 習近平의 傳統文化에 대한 情結와 그가 자주사용하였던 “典故”.

習近平의 傳統文化에 대한 情結는 그가 전통문화를 중화민족이 인류문명의 발전에 크게 기여를 할 수 있었던 중요한 원인으로 보고 있다. 뿐만 아니라 傳統文化가 中華民族의 基因으로 가슴깊게 자리 잡았으며, 優秀한 전통문화가 民族復興에 정신적으로 큰 역할을 하고 있다고 보고

있다. 習近平이 유학사상을 비롯한 傳統文化에 대해 重視는 “厚古”를 위해서가 아니라 “鑒今”에 더욱 중요하다고 보고 있기 때문이다. 『習近平用典』외 중국에서 習近平과 傳統文化 관련된 책 두권을 더 출간하였다. 하나는 『之江新語』이고 다른 하나는 『習近平談治國理政』이다. 『之江新語』는 2003년 2월부터 2007년 3월까지 浙江省委書記 겸 省人大常委會主任을 임할 때, 習近平께서 浙江日 報의 “之江新語”專欄에 발표한 232편의 단문으로 구성하였다. 이 책에서는 古典 관련된 문장이 61편으로서 總篇幅의 25%를 초과하였다. 『習近平談治國理政』은 習近平이 2012년 11월 15일부터 2014년 6월 13일기간의 중요한 講話 談話 演講 答問 批示 賀信등 79편으로서 傳統文化와 관련된 내용은 43편으로서 總篇幅의 54%를 점하였다.

둘째 習近平 국제관계 처리에서의 유학사상.

중국공산단 十八大이래 習近平을 대표로하는 새 일대 중국영도들은 歷史의 新起點과 新高度에서 중국의 外交노선과 방침을 설계하였다. 그들의 외교방침에서는 中國의 優秀한 傳統文化사상을 이용하여 “和諧觀”의 새로운 外交理念을 수립하였으면, 外交原則上에서 和平發展의 道路를 선택하였고, 外交目標에서 “負責任大國形象”과 “全球治理”에 적극적으로 참여하려는 소위 中國特色大國外交의 風範을 보여주었다. 習近平은 『논어』에서의 ‘三人行 必有我師焉’을 이용해 중국은 세계여러나라를 따라 배워야 한다고 하였으면 滿招損 謙受益(『尙書 · 大禹謨』)으로 중국은 아직 대국이 아니라 발전중의 나라라고 자칭하였다. 대외관계 처리에 있어 習近平은 “己所不欲, 勿施於人”(『論語 · 衛靈公』)을 기본 원칙으로 하였으며, 萬物幷育而不相害 道並行而不相悖(『禮記 · 中庸』)의 도리로서 중국의 꿈과 세계여러나라의 꿈을 연결하여 서로 함께 이룩해야 한다고 하였다. 習近平은 많은 장소에서 『周易 · 彖傳 · 益卦』에서의 凡益之道 與時偕行 을 인용하였다. 이 고전은 중국에서 어떻게 世界 여러나라들과 교류해야하는 원칙이라고 볼 수 있으면, 외교는 물론 여러나라와의 金融과 政治關係에 있어서 중국과 세계의 공동한 이익을 있음을 거듭 강조

하는 부분이기고 하다. 뿐만 아니라 習近平은 國際關係 처리과정에서 여러차례 大道之行也 天下爲公(『禮記 · 禮運第九』)의 고전을 인용하였다. 중국의 목적은 合作共贏을 핵심으로 하고 新型의 國際관계를 수립하여 人類命運共同體를 실현하려고 한다고 표방하고 있다.

셋째 習近平께서 중국의 영도간부들에 요구하는 유학식 도덕성과 수양성.

習近平은 國無德不興, 人無德不立이라하여 中華民族이 대를 이어 美好하고 崇高한 道德境界를 추구하여야만 중화民族이 영원한 희망이 있다고 하였다. 때문에 習近平이 가장 자주사용하는 고전은 바로 政者, 正也。其身正, 不令而行 ; 其身不正, 雖令不從(『論語』)이다. 뿐만 아니라 習近平은 영도간부들어게 공부할 것에 대해 거듭 강조하고 있다. 習近平은 學而不思則罔 思而不學則殆(『論語·爲政』)과 不積跬步 無以至千里,

不積小流 無以成江海(『荀子勸學篇』)을 통해 공부와 사고의 변증관계에 대해 설명하였으며, 당원과 영도간부로서 공부를 할 것을 심심 당부하고 있다. 뿐만 아니라 知之者不如好之者 好之者不如樂之者(『論語·雍也』)를 인용해 領導幹部가 學習을 그들의 一種의 追求 一種의 愛好 一種의 健康한 生活方式으로 하여야 한다고 하였다. 더 나아가 “要我學”로부터 “我要學”로 변해야 하면, “學一陣”으로부터 “學一生”으로 되어야 한다고 하였다. 더욱 중요한 것은 공부는 학습에서 끝나는 것이 아니라 “博學之, 審問之, 愼思之, 明辨之, 篤行之。”(『禮記·中庸』) 하여 기초를 튼튼히 하여야 한다.

넷째 習近平의 治國理政중 유학적 자원.

習近平의 治國理政思想은 중국의 우수한 전통문화에 뿌리가 있다고 볼 수 있다. 그는 중국전통문화중에서 우수한 지혜와 精髓를 계승하였으며, 당대 중국공산당의 치국과 安邦之道를 풍부히 발전하였다. 習近平의 治國理政思想중에서 제일 중시하는 것은 爲政以德 譬如北辰 居其所而衆星共之(『論語·爲政』)라고 볼 수 있으며 영도간부라면 우선 修其心하고 治其身하여 爲政於天下를 할 수 있는 도리를 알아야 한다고 하였다. 즉

習近平의 治國理政思想중에서 爲政以德는 매우 중요하고 관건이라 볼 수 있다. 習近平은 黨員領導幹部가 政治적으로 富貴不能淫 貧賤不能移 威武不能屈 각오가 있어야 하며, 先天下之憂而憂 後天下之樂而樂의 政治적 포부가 있어야 하고 位卑未敢忘憂國과 苟利國家生死以, 豈因禍福避趨之의 나라를 위한 헌신정신이 있어야 한다고 하였다.

習近平은 治國理政에 있어서 眞才實幹한 本領을 갖추어야 한다고 하면서 工欲善其事 必先利其器(『論語·衛靈公』)하여 한다고 강조하였다. 아울러 백성을 위하여 일하려면 정확한 공작방법은 물론 진정으로 백성을 위해 일할수 있는 능력을 갖추어야 한다고 하였다. 만약 그렇지 아니면 실제공작에서 여러가지 문제를 몽착할 뿐만 아니라 문제가 있어도 제대로 처리하지 못한다고 하였다. 뿐만 아니라 習近平은 領導幹部들로 하여금 工作하는 과정에서 문제를 보아야하며, 공작의 艱難에 대해서도 충분히 인식하여야 한다고 하였다. 더욱 중요한 것은 習近平은 全黨 각급 各級黨政 "一把手"들은 戰略적 高度에서 정치적으로 형세에 대해 인식하고 판단과 관찰하여 문제를 처리하여야 한다 라고 강조하였다. 즉 맹자가 말하는 登東山而小魯 登泰山而小天下(『孟子 · 盡心上』)의 氣량과 胸襟이 있어야 하며 전체 이익의 추구를 당과 간분들의 최고가치를 실현하는 목적이라 하였다. 이러한 목적을 달성하기 위하여 功崇惟志 業廣惟勤(『尙書 · 周書 · 周官』)하고 夙夜在公 (『詩經 · 召南 · 采蘩』) 하여야 한다고 하였다. 習近平은 중국이 아직 社會主義 초급계단에 있기 때문에 中國夢을 실현하고 백성들의 복지를 위하여 모두 함께 辛勤勞動과 艱苦한 努力이 필요하다고 하였다. 즉 靡不有初, 鮮克有終(『詩經 · 大雅 · 蕩』) 하여 中華民族의 偉大한 復興을 위하여 一代인 또 一代人이 부단히 노력 하여야 한다.

다섯째 習近平의 유가전통문화에 대한 인식과 태도.

중국공산당은 十八大以來 習近平을 중심으로하는 영도집단은 中華優秀傳統文化를繼承하고 弘揚하는데 그 어느때보다 중시하였으며, 中華優秀傳統文化를 治國理政의 중요한 思想文化資源으로 하였다. 習近平을

비롯한 현재 중국지도자들은 中國傳統文化에 대해 비교적 全面적이면서도 정확하게 理解하고 있으며 科學的態度와 方法으로 去其糟粕 取其精華 하고 있다. 習近平은 중국의 傳統文化를 중시하며 傳統文化中의 儒家思想을 더욱 중시하고 있다. 그는 儒家思想과 其他思想의 相互關係에 대해 儒家思想은 中國歷史에서 存在하고 있는 其他의 學說과 對立統一하고 있으며, 相互競爭과 相互借鑒을 해 오면서 長期간 主導地位를 차지하고 있었다고 보고 있다.

目前에 中國學界에서는 習近平의 傳統文化觀에 대한 연구에 집중하고 있으며 習近平의 傳統文化관에 대해 높은 평가를 하고있다. 중국의 어느 학자는 비록 毛澤東께서도 孔夫子로부터 孫中山에 이르기까지 總結한바 있지만 實際上 系統적으로 總結한것은 없었다. 그러나 習近平은 傳統文化에 대해 새로운 認識을 가지고 中華傳統文化를 系統적으로 總結하였다고 평가하였다. 학자들은 習近平의 傳統文化는 當代中國文化發展中의 通古今之變을 실현하였으며, 馬克思主義와 中華文化傳統間을 傳承과 發展으로 보았다. 이것은 中華民族의 現代적 復興을 하는 時代적 要求로서 中華優秀傳統文化을 根基과 命脈으로 당대의 가치로 충분히 긍정하였으며, 習近平의 中國傳統文化觀은 當代中國에서 하고 있는 文化自信 理論自信 道路自信과 制度自信의 深厚한 思想基礎로 되었다고 보고 있다.

주제어: 시진핑(習近平),시진핑용전(習近平用典), 유가(儒家), 전통관, 유학관.

Abstract

An analysis of Xi Jinping's traditional Confucianism view of using allusions / Fang Haofan (Yanbian University, China)

The purpose of this paper is to discuss Xi Jinping's traditional Confucianism based on the book *Xi Jinping Allusions*.

At present, Chinese scholars pay much attention to the study of Xi Jinping's traditional culture. The landmark turning point is September 24, 2014. Xi Jinping delivered a key-note speech at the International Conference in Commemorating the 2565th Anniversary of Confucius' birth. "Only when history is remembered can future be created. Only when we are good at inheritance, can we be good at innovation. Only by adhering to the history to the future and forging ahead from the continuation of the national culture in the blood, can we do a good job today." His speech aroused wide resonance. With the publication of *Xi Jinping Allusions* in 2015, there was an upsurge in the study of traditional culture in China.

Chinese traditional culture is the sum up of the spiritual achievements of the Chinese nation in the long history of the development. Xi Jinping's thought of governing the country is rooted in the excellent traditional culture of China. It inherits the idea of governing the country in the excellent traditional culture of China. Xi Jinping's view of Chinese traditional culture has fully demonstrated the cultural confidence of contemporary China, and laid a more profound ideological foundation for theoretical confidence, road confidence and institutional confidence. Because of the high attention of the country's top leaders, China will pay more and more attention to the influence of traditional culture, and of course, will pay more attention to the role of Confucianism in the stability as well as development of modern society.

Key words: Xi Jinping, *Xi Jinping Allusions,* Confucianism, traditional view, Confucianism view.

彙 報

2017.01.01 ~ 2017.06.30

1. 2017년도 시민문화교양강좌

① 3월 17일 이원균 (본원 원장) : UNESCO지정 세계문화유산 경주「양동마을」에 대하여
② 3월 24일 안영문 (변호사) : 한국 상속제도의 변천사
③ 3월 31일 박옥위 (시조시인) : 현대시조, 그 매력 들여다보기
④ 4월 07일 이호영 (동아대 연구교수) : 트럼프노믹스와 한국경제
⑤ 4월 14일 손오규 (제주대 교수) : 조선조 도학파와 문장 혁신
⑥ 4월 21일 이정은 (범어사 학예실장) : 범어사와 불교미술
⑦ 4월 28일 나동욱 (부산박물관 학예연구관) : 금정산성
⑧ 5월 12일 허종열 (전 연산중 교장) : 동양사상의 원류
⑨ 5월 19일 조병오 (인제대 연구교수) : 우리나라 한시의 약사
⑩ 5월 26일 홍보식(복천박물관 관장) : 복천동고분군과 연산동고분군
⑪ 6월 02일 강대민 (경성대 교수) : 노다이 사건과 항일 학생의거
⑫ 6월 09일 황대윤 (본원 이사장) : 중국의 사회주의 시장경제와 투자기업의 환경검토
⑬ 6월 16일 이병갑 (안동대 명예교수) : 미래사회에 있어서 유학의 가치 활용
⑭ 6월 23일 노민구 (전 부산시교육청 교육국장) : 우리나라 사교육 정책에 대한 분석과 전망
⑮ 6월 30일 이인철 (대구교대 강사) : 퇴계의 삶 속에서 본 부부윤리

2. 2017년도 국학강연회

일　　시 : 2017년 6월 28일 오후 3시～5시
장　　소 : 부산일보사 대강당 (10층)
강연주제 : 퇴계에서 배우는 삶의 지혜
연　　사 : 윤사순(학술원 회원, 고려대 명예교수)

3. 편집회의 개최

<심사위원 선정건>
일 시 : 2017년 06월 16일(금), 17:00～18:00
장 소 : 본원 회의실
안 건 : 『퇴계학논총』 제29집 투고논문 검토 및 심사위원 선정
심의 결과 : 투고 논문 13편에 대한 심사위원 선정

<게재논문 확정건>
일 시 : 2017년 06월 28일(수), 17:00～18:00
장 소 : 본원 회의실
안 건 : 논문 수정 확인 및 게재 논문 확정

『退溪學論叢』 編輯委員會 運營規程

제 1장 총 칙

제 1조 (목적) 이 규정은 사단법인 퇴계학부산연구원(이하 “법인”이라 한다)정관 제18조의 2에 의하여 이 법인에서 발간하는 학술지 『退溪學論叢』(이하 “학술지”라 한다) 편집위원회 (이하 “위원회”라 한다)와 관련된 제반 사항을 규정함을 목적으로 한다.

제 2조 (임무)

1. 본 위원회의 주임무는 학술지의 발간과 관련하여 논문의 기획, 관리, 접수 심사 편집 등을 주관한다.
2. 기획 논문집, 자료의 발굴, 고전의 번역 등 법인에서 발간하는 도서의 기획 및 편집 등을 주관한다.
3. 학술지 발간과 관련된 시행세칙을 세운다.

제 2장 편집위원회의 구성

제 3조 (위원회의 구성) 위원회의 위원은 10명 내외로 한다.

제 4조 (위원의 선임)

1. 위원은 지역과 전공 등을 고려하여 학술연구위원회의 추천으로 원장이 위촉한다.
2. 위원이 개인사정으로 인하여 사임하는 경우, 그 후임자를 즉시 새로 위촉한다.

제 5조 (위원의 임기)

1. 위원의 임기는 3년으로 한다.
2. 위원의 사임으로 인하여 새로 보임된 자의 임기는 전임자의 잔여임기로 한다.
3. 위원은 필요한 경우에는 연임할 수 있다.

제 6조 (위원의 자격)

1. 위원은 퇴계학 및 그 인접학문과 관련된 제 분야의 전공자 가운데 선정 당시를 기준으로 최근 5년 동안 연구실적이 한국학술진흥재단 등재(후보)학술지, 정기 발행 학술지 또는 국제전문학술지에 발표된 논문 그리고 저서를 포함하여 500%이상인 전문학자로 한다.
2. 위원은 학술지의 국제적 위상을 제고하기 위해 소속기관이 전국 또는 해외에 분포되도록 선정한다.

제 7조 (위원의 의무)

1. 위원은 위원회 개최시에 특별한 사유가 없는 한 출석하여야 한다.
2. 위원은 공정해야 하고, 위원으로 활동 중에 취득한 정보를 타인에게 누설하여서는 절대로 안 된다.

제 8조 (위원장의 선임)

1. 위원회의 위원장은 법인 이사회의 승인을 받아 원장이 임명하거나 , 필요한 경우에 위원 중에서 호선한다.
2. 위원장은 위원회를 소집하고, 그 의장이 된다.
3. 위원장의 임기는 3년으로 한다.

제 9조 (회의 소집)

1. 회의 소집은 개최일 1주일 이전에 전화나 전자우편으로 위원장이 행한다.
2. 위원장이 임무를 수행하기 곤란할 때는 회장이 소집한다.

제10조 (의결)

1. 위원회는 재적위원 과반수 출석으로 성립하고, 출석위원 과반수의 찬성으로 결정한다.
2. 출석하지 못한 위원이 위임장을 제출한 경우, 출석인원에는 산입하되, 의결시에는 산입하지 않는다.
3. 시간이 촉박한 중대한 사항에 대하여는 위원장이 직접 전화나 전자우편 등으로 위원의 의견을 들어 결정할 수 있다.
4. 특정 사안에 대하여 위원장이 위원회의 위임을 받은 경우 위원장이 처리할 수 있다.

제11조 (결과보고) 위원회의 회의 결과는 원장에게 반드시 보고한다.

제12조 (여비) 위원이 위원회에 참석하는 경우 여비를 지급할 수 있다.

제13조 (문서 관리)

1. 위원회의 회의록은 반드시 작성하고, 작성일로부터 3년간 보관한다.
2. 위원회의 원고 접수, 관리, 심사위원 위촉, 심사결과 보고서 취합, 심사결과통보 등은 모두 문서로 하며, 그 문서는 3년간 보관한다.

제 3장 학술지『退溪學論叢』발간

제14조 (발행 횟수) 학회지는 년 2회 발행한다.

제15조 (발행일) 발행일은 매년 6월 30일과 12월 31일로 한다.

제16조 (발행 부수) 현재 회원수와 보관용 등을 감안하여 위원회에서 정한다.

제17조 (학회지의 판형) 판형은 신국판(154x223mm)으로 정한다.

제18조 (편집 체제)

1. 학술논문의 편집 순서는 논문제목, 목차, 국문요약, 주제어, 본문, 참고문헌, 외국어 초록, 외국어로 된 주제어의 순으로 하는 것을 원칙

으로 한다.

2. 학술논문의 영문 제목과 필자명은 반드시 게재한다.
3. 학술 논문이외의 원고 및 정관, 휘보, 임원, 학술연구위원 명단 등의 수록여부는 위원회의 결의로 정한다.

제19조 (학회지 배포)

1. 회비를 납부한 회원에게 발행일로부터 15일 이내에 학회지를 우송하는 것을 원칙으로 한다.
2. 발행일 이후에 회비를 납부한 회원에게는 당해 연도 발행분을 일괄 우송한다.
3. 학술대회 등 다수 회원이 참석하는 회의 일정이 30일 이내에 계획되어 있는 경우, 우송을 연기할 수 있다.
4. 외국에 거주하는 회원의 우송료는 별도로 징수할 수도 있다.

제 4장 투고 논문의 관리

제20조 (논문 접수) 논문은 연중 수시로 접수한다.

제21조 (투고 논문의 관리)

1. 투고논문은 반드시 접수 대장을 작성하여 관리한다.
2. 투고논문은 접수 즉시 파일명을 바꾸고, 투고자의 이름 등을 익명처리하고 투고자의 인적사항을 알 수 없도록 하여 공정한 심사에 대비한다.
3. 접수된 논문은 일체 반환하지 않는다.

제 5장 투고 논문의 심사

제22조 (심사 의무)

1. 학술지에 게재할 논문은 반드시 심사를 거쳐야 한다.
2. 기획 논문 및 특별히 청탁한 원고나 외국인의 원고와 학술대회 발

표논문 등은 위원회의 결의로 심사를 면제 할 수 있다.

제23조 (심사위원 위촉)

1. 심사위원의 위촉은 위원회의 결의로 편집위원장이 행한다.
2. 심사위원은 논문 1편 당 3인을 위촉한다.
3. 심사위원의 위촉은 가급적 전공, 연령, 지역 등이 편중되지 않도록 위촉한다.
4. 논문 투고자와 근무지가 같거나 학연 등 특별한 관계가 있는 자를 심사위원으로 선정하지 않는 것을 원칙으로 한다.
5. 심사위원에게는 소정의 심사료를 지불한다.
6. 심사위원의 위촉에 관한 사항은 공개하지 않는다.

제24조 (심사위원 수칙)

1. 공평한 기준을 정하여 공정하게 평가하여야 한다.
2. 심사의뢰를 받은 논문의 투고자를 알고자 하여서는 안 된다.
3. 논문 심사결과 등을 타인에게 발설하여서는 안 된다.

제25조 (심사기준)

1. 논문 심사의 기준은 창의성(30%), 체계성(30%), 완성도 (20%), 시의성(20%)을 종합적으로 심사한다.
2. 심사결과는 “게재 가, 수정후 게재, 수정후 재심, 게재 불가”의 4등급으로 분류한다.
3. ‘수정 후 게재’ 등급을 받은 경우, 논문의 수정보완 기간 내에 수정을 완료 하여야 하며, 그 기일을 지키지 못할 때는 다음 호에 게재한다.
4. ‘수정 후 재심’ 등급을 받은 경우, 다음 호 발간시에 심사하여 게재하는 것을 원칙으로 한다.

제26조 (심사결과 보고) 심사위원은 심사 대상 논문을 접수한 날로부터 10일 이내에 소정의 심사결과 보고서를 위원회에 제출하여야 한다.

제27조 (심사결과 통보) 심사위원이 심사결과 보고서를 제출하면, 위원회는 심사위원의 성명이나 소속 등을 삭제하고, 즉시 그 결과를 투고자에게 전자우편으로 통보한다.

제28조 (수정보완)

1. 심사결과 통보를 받은 투고자는 심사위원의 수정의견을 최대한 반영하여 논문의 질적 향상을 도모하여야 한다.
2. 심사의 종합결과 '게재 가' 혹은 '수정 후 게재' 등급을 받은 투고자는 학회에서 정한 기일 내에 수정논문을 학회에 제출해야 한다.
3. 심사의 종합결과 '수정 후 재심' 등급을 받은 논문 투고자는 충분히 연구보완 수정 후에 다음 호에 게재 될 수 있도록 완벽하게 수정한 논문을 학회에 제출해야 한다.

제 6장 규정의 개정

제29조 (개정절차) 이 규정의 개정은 본 법인 이사회, 위원회의 합동회의에서 행하며, 그 재적인원 과반수 출석과 출석인원 3분의 2 이상의 찬성으로 개정한다.

부 칙

제30조 (개정발표) 개정된 편집규정은 다음 호의 학술지에 게재하여 발표한다.

1. (효력발생) 이 규정은 2008년 2월 26일부터 시행한다.
2. (시행규칙) 이 규정의 시행에 필요한 세부 사항은 위원회에서 별도로 정한다.

『退溪學論叢』 硏究倫理 및 運營規程

제 1조(목적)

이 지침은 사단법인 퇴계학부산연구원(이하 “법인”이라 한다.) 정관 제18조의 2 및 편집위원회 운영 규정 제6조에 따라 이 법인에서 발행하는 『퇴계학논총』(이하 “학술지”라 한다.)에 게재되는 연구 성과물의 연구진실성을 확보하려는데 목적을 둔다.

제 2조(법인의 책임과 의무)

① 이 법인은 학술지에 투고하는 연구자에게 이 규정을 주지시켜야 한다.

② 이 법인은 학술지에 게재된 연구 성과물의 연구진실성에 대한 검증을 이 규정에 따라 수행한다.

제 3조(연구자의 책임과 의무)

① 학술지에 투고하는 연구자는 학술 연구 활동과 관련된 연구를 수행함에 있어서 이 규정을 주지하고 연구진실성을 확보할 수 있는 연구 성과물만 투고해야 한다.

② 연구자는 연구 성과물의 연구진실성에 대한 검증을 위해 필요한 절차 및 요구에 적극적으로 협조하고 정당한 이의가 없을 경우에는 그 결과에 따라야 한다.

③ 연구자는 논문 제출시 ‘저작권 위임 및 연구윤리규정 서약서’를 함께 제출해야 한다.

제 4조(연구부정행위의 내용)

아래의 각 항에 해당하는 행위는 연구의 진실성을 해치는 연구부정행위(이하 “부정행위”라 한다.)이다.

① 위조: 존재하지 않는 연구 자료나 결과를 허위로 만들고 이를 논

문으로 발표하거나 학술지에 게재하는 행위를 말한다.

② 변조: 연구 자료, 연구 수행 과정 등을 사실과 다르게 조작하거나 누락시켜 연구 내용 및 결과를 왜곡하는 행위를 말한다.

③ 표절: 타인의 아이디어, 연구 과정, 연구 결과 등을 정당한 승인이나 인용 표시 없이 자신의 연구에 포함시키거나, 자신이 이미 발표한 연구 결과를 적절한 인용 표시 없이 새로운 논문에 포함시키는 행위를 말한다.

④ 부당한 저자 표시: 연구 과정에 기여한 사람에게 정당한 이유 없이 저자 자격을 부여하지 않거나, 연구 과정에 참여하지 않은 사람에게 부당하게 저자의 자격을 부여하는 행위를 말한다.

⑤ 기타: 학계에서 통상적으로 용인되는 범위를 심각하게 벗어난 행위, 부정행위를 제보한 사람에게 위해를 가하거나 부정행위조사를 방해하는 행위 등도 부정행위의 내용에 포함된다.

제 5조(연구진실성 검증 조사위원회)

이 법인은 연구진실성을 검증하기 위한 조사위원회(이하 "위원회"라 한다)를 다음과 같이 구성하여 상설 운용한다.

① 원장을 위원장으로 한다.

② 편집위원을 위원으로 하되, 필요한 경우에는 관련 분야 전문 학자를 특별 조사위원으로 위촉할 수 있다.

③ 이 법인의 사무국장을 위원회의 간사로 한다.

제 6조(연구진실성 검증 절차)

논문 투고자의 연구 윤리 위반 사항에 대한 검증은 조사를 시작한 날로부터 60일 이내에 완료되도록 하며, 검증 절차는 다음과 같이 정한다.

① 연구 윤리 위반 제소

(1) 제소의 대상은 이 규정 4조에서 정한 부정행위에 해당하는 것으로 의심되는 논문이 된다.

(2) 제소는 위원회 위원 또는 부정행위 제보자가 위원장에게 부정

행위를 구체적으로 밝힌 증거 자료를 제출함으로써 성립된다.

② 예비조사

(1) 위원장은 제소된 논문의 연구자에게 제보 내용을 통보하고 소명 자료를 10일 이내에 제출하도록 한다.

(2) 연구자가 소명 자료를 10일 이내에 제출하지 않을 경우 부정행위를 인정한 것으로 추정한다.

(3) 연구자가 부정행위를 인정하지 않을 경우 위원회는 본조사의 절차를 진행한다.

③ 본조사

(1) 제소된 논문의 연구자가 부정행위를 인정하지 않는 소명 자료를 제출할 경우, 위원회는 부정행위의 사실 여부를 입증하기 위한 조사를 진행한다.

(2) 위원장은 제소된 논문의 연구진실성에 대한 검증을 위하여 위원회를 소집한다.

(3) 위원회는 해당 연구 분야의 외부 전문가 3인을 심사위원으로 위촉하고 제소된 논문의 심사를 의뢰한다.

(4) 위원회는 심사위원의 심사의견서를 해당 연구자와 제보자에게 보내어 이의를 제기하는 문서를 10일 이내에 제출하도록 하며, 이의를 문서로 제출하지 않을 경우 이의가 없는 것으로 간주한다.

(5) 위원장은 위원들이 심사의견서, 이의 제기 등 문서를 검토하도록 한 후, 위원들의 의견을 수렴하여 부정행위 여부를 판정한다.

④ 통보와 이의 신청

(1) 위원장은 판정 내용을 제보자와 해당 연구자에게 문서로 통보한다.

(2) 제보자와 해당 연구자 자는 판정 내용에 대해 이의가 있을 경우 위원회에 문서로 이의 신청을 할 수 있다.

(3) 위원회는 제보자와 해당 연구자의 이의 신청이 합리적이고 타당하다고 판단될 경우 위원회를 소집하여 직접 재조사하고 최종 판정을 한다.

제 7조(조사 결과에 따른 조치)

제보된 부정행위가 위원회의 조사 결과 사실로 판정되면, 해당 연구자에 대해서 다음과 같은 조치를 취한다.

① 한국학술진흥재단 및 해당 연구자의 소속 기관에 연구 윤리를 위반한 사실을 통보한다.

② 위반 사실 내용과 논문 삭제 사실을 학술지에 공시한다.

③ 해당 연구자는 본 연구원에서 발행하는 학술지 및 각종 저서에 최고 10년까지 투고할 수 없도록 한다.

제 8조(제보자와 해당 연구자의 권리 보호)

위원회는 제소된 부정행위를 검증하는 과정에서 제보자와 해당 연구자의 권리를 보호하여야 한다.

① 제보자와 해당 연구자의 신원이 외부에 노출되지 않도록 한다.

② 부정행위에 대한 제보 내용은 최종 판정이 날 때까지 외부에 공개되지 않도록 한다.

③ 제보자와 해당 연구자가 부당한 피해를 입지 않도록 최선의 노력을 한다.

④ 제보자 또는 해당 연구자의 정당한 요구가 있을 경우 그 요구에 성실하게 응한다.

제9조(기타 행정 사항)

① 간사는 위원회의 회의 내용을 반드시 문서로 작성하여 이사회에 보고한다.

② 법인은 위원회의 원활한 운영을 위하여 필요한 재정적 지원을 한다.

③ 이 규정에 명시되지 않은 사항은 위원회의 결정에 따라 시행한다.

④ 이 규정의 제정과 수정은 위원회에서 발의하여 이사회에서 정한다.

부 칙

제1조 이 규정은 2008년 2월 26일부터 시행한다.

저작권 위임 및 연구윤리규정 서약서

논문	(국문)
제목	(영문)

상기 논문을『퇴계학논총』에 게재 요청함에 있어 아래의 사항에 대하여 내용을 충분히 숙지하였으며, 이에 서명으로서 동의합니다.

1. 본 논문은 창의적이며, 다른 논문의 저작권을 침해하지 않았음을 확인합니다.
2. 저자는 본 논문에 실제적이고 지적인 공헌을 하였으며, 논문 내용에 대하여 책임을 함께 합니다.
3. 본 논문은 과거에 출판된 적이 없으며, 현재 다른 학술지 등에 게재를 목적으로 제출하였거나 제출할 계획이 없습니다.
4. 저자는 <퇴계학부사연구원 연구윤리규정>을 준수하고, 본 논문과 관련하여 발생된 학회의 불이익에 대해 책임질 것을 서약합니다.
5. 본 학회지의 발행인은 저자나 학회의 허락없이 타인에 의해 이루어지는 저작권 침해에 대해서 이의를 제기할 권리가 있습니다.
6. 본 논문이『퇴계학논총』에 게재될 경우, 본 논문에 따른 저작권 및 디지털 저작권에 대한 권한 행사(복사・전송권 포함) 등을 퇴계학부산연구원에 위임합니다.
7. 공동 저자 또한 상기 내용을 숙지하였고, 동의함을 확인합니다.

년 월 일

대표 저자 : 성명 (인)

사단법인 퇴계학부산연구원 귀중

『退溪學論叢』 投稿規程

本院은 退溪學 및 韓國儒學을 위시한 儒學一般에 관한 연구를 진작시키기 위하여 學術誌『退溪學論叢』을 간행한다. 論叢 編輯委員會는 다음과 같이 編輯 방침을 정하고, 국내외 학자 여러분의 적극적인 참여를 기대한다.

1. 揭載 範圍

1) 退溪 및 退溪學 전반에 관한 연구 논문.
   退溪學派 學者들에 관한 연구 논문.
   退溪學과 外國學界와의 관련된 연구 논문.
2) 韓國儒學을 위시한 儒學 중심의 東洋哲學 전반에 관한 연구논문, 儒學 중심의 한국 및 東洋 文學 · 史學 · 社會科學 전반에 관한 연구 논문.

2. 論文 公募

투고된 논문으로서 게재가 결정된 논문에 대해서는 소정의 고료를 지급하고, 매 집마다 게재되는 논문 가운데 우수하다고 인정되는 논문 약간 편에 대해서는 격려금(1편당 일정금액)을 지급한다.

3. 論文 作成要領

1) 논문의 英文 제목을 英文 抄錄의 앞부분에 明示한다.
2) 공동집필인 경우, 제1집필자와 공동집필자의 구분을 明示한다.
3) 집필자 및 공동집필자의 소속, 직위를 구체적으로 明示하고 그를 증명할 수 있는 재직증명서 사본 또는 Home Page 복사물을 논문과 함

께 提出한다.

4) 목차를 논문의 앞부분에 一括提示하고, 논문의 主題語(Key Word)들을 抄錄의 뒤, 본문의 앞부분에 摘示한다.
5) 本文과 같은 言語로 論文抄錄을 작성하여 本文 앞부분에 倂載한다.
6) 本文이 영문이 아닌 경우, 英文 抄錄은 본문의 뒷부분에 첨부한다.
7) 參考文獻의 완벽한 書誌的 情報를 明示한다.
8) 原稿의 分量은 200字 원고지 기준 100매 내지 150매로 한다.

* 별첨 <논문 집필요령 — 투고 접수의 요건임> 참조.

4. 投稿 方法

* 原稿와 함께 해당 문서가 담긴 Diskette 또는 E-mail을 本院에 提出

* 投稿者의 인적사항, 구체적 所屬, 住所, 전화번호 明記
(증빙이 되는 재직증명서 사본 또는 Home Page 복사물을 논문과 동봉함)

5. 接受處

47243 부산시 부산진구 동성로 143, 315호 (전포동, 신우빌딩)
社)退溪學釜山硏究院

E-mail : toegyehbs@korea.com

URL : http://www.toegyehbs.or.kr

退溪學論叢 編輯委員會(전화:051-819-8587, 807-4989)

<논문 작성 순서>

논문제목

집필자[1)]
(공동집필인 경우, 제1집필자와
공동집필자 구분 明示)

目 次

論文 抄錄(논문본문과 같은 언어)

主題語: 5-7 단어

本 文
(*집필요령 참조)

參考文獻

外國語 抄錄
外國語 論文題目 / 姓名(초록과 같은 언어)

外國語키워드

英文題目 / 英文姓名

---

1) 집필자 및 공동 집필자의 소속, 직위를 구체적으로 明示하고 재직증명서 사본 또는 Home Page 복사물을 논문과 동봉할 것.

2) 參考文獻의 완벽한 書誌的 情報 明示 [저자명,「논문명」『문헌명』(발행지: 출판사, 발행연도), 해당 권호, 해당 page.]

論文作成 要領

1. 원고는 自國語와 漢字를 혼용할 수 있다. 다만 본문에 인용된 원전자료는 自國語로 번역함을 원칙으로 한다.
2. 원고는 개인용 Computer에서 아래아 한글(*.hwp) 문서로 작성함을 원칙으로 한다.
   (글자체는 가장 일반적으로 통용되는 것-명조체, 신명조체, Times New Roman 등 - 으로 하되 글자 크기는 10p로 한다.
   문단 모양은 들여쓰기 2칸, 행간1.8, 혼합정렬 - 歐美言語일 경우에는 왼쪽정렬 - 로 하되 자간, 장평 조정이나 진하게 등은 일체 사용하지 않는다. 다만 제목, 소제목 등은 글자크기를 조정할 수 있다.)
3. 註釋은 脚註로 처리함을 원칙으로 한다. 주석문의 글자체는 본문과 같으며 글자크기는 9 point, 문단모양은 내어쓰기 2칸, 행간 1.5, 혼합정렬 - 歐美言語일 경우에는 왼쪽정렬 - 로 하되 자간, 장평 조정이나 진하게 등은 일체 사용하지 않는다.
4. 姓名은 붙여 쓰고, 字・號 등은 성명 앞에 쓰는 것을 원칙으로 한다.
   예) 李滉, 退溪 李滉
5. 생몰연대는 姓名 다음에 괄호로써 표시한다.
   예) 李滉(1501-1570)
6. 漢詩의 경우 번역문 밑에 原文을 표기하되 2글자 들여쓰기 한다.
   예) 身退安愚分　벼슬에서 물러오니 본 분수에 편안하건만
   學退憂暮境　학문이 물러서니 늘그막이 걱정되네.
7. 주석은 다음 예와 같은 형태로 작성한다.
   예) 1) 金泰永,「退溪의 個別 人間 自我論」,『退溪學報』(서울: 퇴계학연구원, 2001) 제109집, pp.14-15.
   2) Michael C. Kalton, To Become A Sage(New York: Columbia University Press, 1988), pp.86-87.

¤ 原典資料引用

예) 李彦迪,『晦齋全書』, 권5,6-a(6장 앞면이라는 뜻),「書忘齋忘機堂 無極太極說後」(서울: 대동문화연구원 1980, 영인본), p.** "夫所謂無極而太極云者, 所以形容此道之未始有物, 而實爲萬物之根柢也."
(* 原文中에 적절한 句讀 標示를 한다.)

8. 參考文獻은 논문 끝에 제시하되 다음과 같이 표기한다.

¤ 논문: 金泰永,「退溪의 個別 人間 自我論」,『退溪學報』(서울: 퇴계학연구원, 2001) 제109집

¤ 저서, 단행본: 琴章泰,『退溪學派의 思想2』(서울: 集文堂, 2001)

9. 漢字는 발음을 병기함이 없이 직접 노출시켜 표기한다. 다만, 의 역을 한 경우의 原文이나 발음이 다른 原文일 때에는〔 〕안에 한자를 표기한다.

¤ 스스로 虛靈한 心體가 맑게 벽을 향해 앉아서 마음을 관조하며〔向壁觀心〕

10. 章節 표시는 다음과 같이 한다.

예) **1.** 1) (1) ①

11. 부호 사용은 다음과 같이 한다.

○『 』: 단행본, 문집 등 (단, 英文일 경우는 이태릭체)
○「 」: 작품, 논문 편 등 (단, 英文일 경우는 " ")
○' ': 강조, 요약 또는 발췌 인용
○" ": 대화, 원문 인용
○〔 〕: 보충역, 의역이거나 발음이 다른 원문 표기
○ 기타 쉼표, 마침표, 느낌표, 물음표는 일반용례에 따름.

* 논문 작성 시 위 부호는 반드시 준수한다.

** 이 '논문 집필요령'의 준수를 투고논문 접수의 요건으로 한다.

投稿論文 審査規程

제 1조 (심사 의무)

1. 학술지에 게재할 논문은 반드시 심사를 거쳐야 한다.
2. 기획 논문 및 특별히 청탁한 원고나 외국인의 원고와 학술대회 발표논문 등은 위원회의 결의로 심사를 면제 할 수 있다.

제 2조 (심사위원 위촉)

1. 심사위원의 위촉은 위원회의 결의로 편집위원장이 행한다.
2. 심사위원은 논문 1편 당 3인을 위촉한다.
3. 심사위원의 위촉은 가급적 전공, 연령, 지역 등이 편중되지 않도록 위촉한다.
4. 논문 투고자와 근무지가 같거나 학연 등 특별한 관계가 있는 자를 심사위원으로 선정하지 않는 것을 원칙으로 한다.
5. 심사위원에게는 소정의 심사료를 지불한다.
6. 심사위원의 위촉에 관한 사항은 공개하지 않는다.

제 3조 (심사위원 수칙)

1. 공평한 기준을 정하여 공정하게 평가하여야 한다.
2. 심사의뢰를 받은 논문의 투고자를 알고자 하여서는 안 된다.
3. 논문 심사결과 등을 타인에게 발설하여서는 안 된다.

제 4조 (심사기준)

1. 논문 심사의 기준은 창의성(30%), 체계성(30%), 완성도 (20%), 시의성(20%)을 종합적으로 심사한다.
2. 심사결과는 “게재 가, 수정후 게재, 수정후 재심, 게재 불가”의 4등

급으로 분류한다.

3. ‘수정 후 게재’ 등급을 받은 경우, 논문의 수정보완 기간 내에 수정을 완료 하여야 하며, 그 기일을 지키지 못할 때는 다음 호에 게재한다.
4. ‘수정 후 재심’ 등급을 받은 경우, 다음 호 발간시에 심사하여 게재하는 것을 원칙으로 한다.

제 5조 (심사결과 보고) 심사위원은 심사 대상 논문을 접수한 날로부터 10일 이내에 소정의 심사결과 보고서를 위원회에 제출하여야 한다.

제 6조 (심사결과 통보) 심사위원이 심사결과 보고서를 제출하면, 위원회는 심사위원의 성명이나 소속 등을 삭제하고, 즉시 그 결과를 투고자에게 전자우편으로 통보한다.

제 7조 (수정보완)

1. 심사결과 통보를 받은 투고자는 심사위원의 수정의견을 최대한 반영하여 논문의 질적 향상을 도모하여야 한다.
2. 심사의 종합결과 ‘게재 가’ 혹은 ‘수정 후 게재’ 등급을 받은 투고자는 학회에서 정한 기일 내에 수정논문을 학회에 제출해야 한다.
3. 심사의 종합결과 ‘수정 후 재심’ 등급을 받은 논문 투고자는 충분히 연구보완 수정 후에 다음 호에 게재 될 수 있도록 완벽하게 수정한 논문을 학회에 제출해야 한다.

<학술연구위원회>

姜大敏 (경성대)	姜明官 (부산대)	權鎭浩 (국학진흥원)
金康植 (한국해양대)	金東哲 (부산대)	金秉權 (부산대)
金奉建 (동국대)	金喆凡 (경성대)	柳瑩杓 (경성대)
睦暎海 (신라대)	朴晙遠 (경성대)	成昊俊 (영산대)
孫五圭 (제주대)	宋靜淑 (부산대)	申承勳 (경성대)
吳仁澤 (부산교대)	兪英玉 (동아대)	李相弼 (경상대)
李相夏 (고전번역원)	李聖惠 (부산대)	李宗峰 (부산대)
李鍾虎 (안동대)	林亨錫 (경성대)	張東杓 (부산대)
張炳漢 (영산대)	張世浩 (경성대)	張源哲 (경상대)
鄭景柱 (경성대)	鄭羽洛 (경북대)	鄭在權 (동의대)
鄭震英 (안동대)	趙南旭 (부산대)	趙柄悟 (인제대)
崔錫起 (경상대)	崔載南 (이화여대)	韓相奎 (동부산대)
許捲洙 (경상대)	黃渭周 (경북대)	(명단은 가나다 순)

<퇴계학논총 편집위원회>

위원장 : 김병권(부산대)

위 원 : 김인규(영산대) 손오규(제주대) 김동민(한밭대)
정경주(경성대) 조원일(전남대) 김일환(공주대)
서근식(강남대) 지준호(서울교대)

<퇴계학논총 윤리위원회>

위원장 : 성해준(동명대)

위 원 : 김상래(서원대) 도민재(청주대) 이형성(전주대)
정성식(영산대) 최영성(한국전통문화대)

退溪學論叢
THE TOEGYE HAK NONCHONG

第 29 輯
VOL. 29

發 行 人 (Publisher)	黃 大 潤(Whang, Dae-Yun)
編 輯 人 (Supervising Editor)	李 源 鈞(Lee, Won-Kyun)
印 刷 日 (Date of Print)	2017년 06월 27일
發 行 日 (Date of Publishing)	2017년 06월 30일
發 行 處 (Owner of Copyright)	社團法人 退溪學釜山硏究院 (Busan Toegye Studies Institute)
住　　所 (Address of Publishing)	47243 부산시 부산진구 동성로 143, 315호 315ho, 143, Dongseong-ro Busanjin-Gu, Busan, Korea
電　　話(Tel.)	051) 819-8587, 807-4989
팩　　스(Fax.)	051) 817-4013
E-mail	toegyehbs@korea.com
URL	http://www.toegyehbs.or.kr
印 刷 人 (Printer)	세종출판사
ISSN 1738-3994	비매품

<年 二回刊>
(Published 2 time in a year)