

조선초기 性理學과 修養論의 인식

김장태*

> 차 례 <

- | | |
|-------------------|------------------|
| I. 성리학과 수양론의 인식배경 | IV. 도학적 수양론과 독서법 |
| II. 卞季良의 '中'과 수양론 | V. 조선초기 도학의 성격 |
| III. 尹祥의 성리설과 수양론 | |

I. 성리학과 수양론의 인식배경

고려 말엽에 圃隱 鄭夢周를 비롯하여 성균관을 중심으로 전개하였던 신진 유학자들의 사상개혁운동은 道學 곧 주자학에 기반을 두고 있었다. 그리고 새로운 학풍으로 활력을 가지고 등장한 주자학은 조선왕조의 통치이념으로 받아들여졌고, 그 초기에 三峯 鄭道傳(1342-1398)과 陽村 權近(1352-1409) 등에 의해 이론적으로 정리되고 확립되기 시작하였다. 정도전의 『佛氏雜辨』이나 「心氣理篇」은 성리학에 근거하여 불교교리의 근본문제에 대한 비판을 시도하며 이론적으로 체계화시킴으로써 조선시대 유학사상사에서 독특한 위치와 의의를 지니고 있는 것이라 할 수 있다.¹⁾ 또한 權近은 『入學圖說』을 저술하여 성리학의 기본이론에 근거하여 유학의 핵심을 개관할 수 있도록 체계화시켰다. 이 「입학도설」은 특히 기본내용을 圖解함으로써 간명하게 파악할 수 있도록 하는 입문서의 역할을 하는 것이었다. 그리고 권근의 『五經淺見錄』은 유교경전에 관한 우리나라 최초의 주석서로서 조선시대 도학의 정확적 영역을 열어주는 선구적 업적이었다. 여기서 정도전과 권근의 저술을 통하여 조선시대의 정통이념을 형성하는 도학의 기본 성격과 방향을 엿볼 수 있게 된다. 그것은 곧 도학체계를 구축하는 과정에서 한편으로는 性理學

* 서울대 종교학과 교수

1) 琴章泰, 『儒敎와 韓國思想』, 성균관대 출판부, 1980, 127-136쪽.

에 입각하여 인간 심성의 근거를 해명하면서 그 학문적 근거를 經學의 기초 위에 정립시켜가는 것이며, 다른 한편으로 도학이념의 정통성을 확립하기 위하여 關異端論에 따라 이단비판의 논리를 불교와 도교·도가사상의 배척에 적용함으로써 정통을 수호하는 신념을 천명하는 것이다.

세종시대는 정도전과 권근 등에 의해 제시된 도학의 인식을 계승하면서 그 이해를 확대하고 현실 속에 다양하게 구현해 가는 과정을 보여준다. 세종 원년(1419)에 명나라로부터 『性理大全』과 『四書五經大全』 229권이 처음 수입되어 왔다. 『성리대전』과 『사서오경대전』은 도학의 이론적 기초를 정립하는 과정에서 성리학을 중심으로 하는 도학의 전반적 학문체계와 그 근거로서 경학의 해석체계를 집대성하였던 것으로, 명나라 초기 成祖 永樂帝에 의해 국가적 편찬사업으로 이루어진 것이며, 명나라 성조가 조선의 세종이 진정으로 好學함을 알고 보내준 것이다. 세종은 이 저술을 널리 보급하기 위해 경상도·전라도·강원도의 감사들에 명하여 나누어서 간행하게 하였다.²⁾ 이러한 『성리대전』과 『사서오경대전』의 수입과 보급은 결코 우연히 이루어진 것이 아니라 세종의 적극적 관심과 지원아래서 가능한 것이었다. 이 문헌들의 수입과 보급은 이 시대 통치원리인 도학이념을 더욱 깊이 이해하기 위한 조선사회의 내재적 요구를 충족시키기 위한 과제를 추구하는 것이었다. 당시에 세종은 서적의 보급에 그쳤던 것이 아니라, 학술진흥정책에 따라 특히 집현전을 설치하여 젊은 학자들이 독서와 연구에 전념하도록 격려했으며, 세종 자신이 『성리대전』과 『사서오경대전』을 경연강의에서 강독의 자료로 삼았던 사실을 확인할 수 있다. 이 두 서적은 세종시대에 성리학과 경학을 중심으로 하는 도학의 전반적 체계에 대한 이해를 심화시키는 데 있어서 결정적 역할을 하였던 것이다. 곧 이 서적을 통하여 성리학연구의 학자층을 더욱 두텁게 할 수 있는 확장계기를 마련하였던 것이며, 그 인식 수준을 한층 더 심화시키는 전환계기를 제공하였던 것이라 하겠다.

II. 卞季良의 ‘中’과 수양론

세종 초에 활동한 유학자로서 春亭 卞季良(1369-1430)은 圃隱 鄭夢周, 牧

2) 『春亭集』, 권12, 29-30, 『四書五經性理大全跋』.

隱 李穡, 陶隱 李崇仁, 陽村 權近의 문하에서 배워 조선초기 도학의 학통을 계승하였고, 그 자신 성리학의 연구에 힘썼던 인물이다. 그는 태종에서 세종 시대까지 藝文館 大提學과 成均館 大司成을 겸임하였으며 또 集賢殿 大提學을 겸하여 20여년 동안 文衡을 장악한 그 시대의 대표적인 학자였다.³⁾

변계량은 자신이 策問을 내면서, “心和 性이란 것은 천하의 큰 근본이다”⁴⁾라고 하여 심·성개념의 성리학적 인식을 근본문제로 강조하였으며, 공자와 맹자의 性개념을 비교·분석할 것을 요구하고, 나아가 맹자의 人物性異論과 주자의 人物性同論의 차이를 비교·검토할 것을 질문하였다. 그리고 맹자의 性善說과 순자의 性惡說, 楊雄의 性善惡混說 및 韓愈의 性三品說이 지닌 각각의 근거를 밝히며 맹자의 성선설이 옳은 근거를 제시하도록 요구하고 있다. 이러한 인성론의 문제는 성리학의 근본문제이면서 또한 한국성리학의 주류를 이루는 철학적 핵심문제로 심화되었던 과제이다. 그가 이러한 심성개념의 문제를 탐구하는 것을 이치를 궁구하는 實學(窮理之實學)으로 규정하고 있는 사실에서, 그의 성리설의 깊이와 더불어 조선후기 실학과 대비되는 성리학에서의 실학개념이 지닌 의미를 엿볼 수 있다.⁵⁾

그는 法制와 時宜의 연관성을 통하여 드러나는 治道の 성격을 묻는 「策問」에서 치도의 근본이 마음에 있음을 밝힘으로써 심성의 근원성을 강조하고 있다.

“다스리는 도리(治道)는 마음에 근본하고, 다스리는 방법(治法)은 시기(時)에 원인한다. 도리가 마음에 근본하지 않으면 다스림이 나오는(出治) 원인이 될 수 없고, 방법이 시기에 원인하지 않으면 다스림을 실현하는(致治) 도구가 될 수 없다. 마음을 간직함으로써 다스리는 도리가 나오고, 시기에 순응함으로써 다스림의 방법이 세워지는 것이니, 그 요령은 ‘중도’를 붙잡는데(執中) 있고, ‘중도’를 붙잡는 요령은 ‘정밀하게 함(精)과 ‘한결같이 함(一)에 있다.”⁶⁾

3) 같은 책, 권12(附), 3, ‘行狀(鄭陟撰), “公自幼聰明絕人, 好學不倦, 以研窮性理爲務, 日遊南宮牧隱陶隱陽村諸賢之門, 得師友淵源之正, 所聞益廣, 所造益深, 典文衡二十餘年.”

4) 같은 책, 권8, 7, ‘策問題, “心和, 性也, 天下之大本也.”

5) 같은 책, 권8, 9, ‘策問題, “其各悉心以對, 將以觀窮理之實學.”

6) 같은 책, 권8, 2, ‘殿試對策, “爲治之道, 本於心, 爲治之法, 因乎時, 道不本於心, 無以爲出治之原, 法不因乎時, 無以爲致治之具, 存心以出治道, 順時以立治法, 其要在乎執中, 而執中之要, 則捨精一何以哉.”

여기서는 다스리는 도리(治道)와 다스리는 법제(治法)를 구분하고, 다스리는 도리는 근본이며 마음에 근거하고 다스리는 법제는 구체적 제도로서 시기의 마땅함(時宜)에 따르는 것이라 제시하고 있다. 여기서 도리와 법제의 관계는 바로 본체와 작용의 관계로서 體用論의 구조를 내포하고 있는 것이다. 그리고 본체에 해당하는 도리(道)와 작용에 해당하는 제도(法)의 두 세계를 통일하는 요령으로서 '중도(中) 곧 '중용'을 붙잡을 것(執中)이 강조되고 있는 사실을 주목할 필요가 있다. 그것은 조선초기의 성리학이 지향하는 관심이 조선중기 이후에 나타나고 있는 것처럼 대립적 분열에 빠져들어 한 쪽을 강조함으로써 이론적 순정성을 확립하려는 입장이 아니라, 상반된 조건들이 조화와 통일을 이루는 중용의 원리를 진지하게 추구하고 있는 특성을 보여주는 것이라 할 수 있다. 변계량이 “법제는 시기(時)에 따라 다르지만, 다스림은 도리로서 같은 것이다”⁷⁾라 하여, 다스림(治)의 방법은 법제(法)의 가변성을 전제로 하지만, 동시에 도리(道)의 보편성에 따르는 것으로 보편적 일관성을 지닌 것임을 강조하고 있다. 그것은 현상과 본체의 체용구조를 대조하여 상응시키는 체용론적 사유방법을 제시하는 것이다. 여기서도 한 쪽에 치우친 것이 아니라 상호의존적 성격을 주목하는 것이며, 동시에 불변적인 도리의 보편성을 가변적인 법제에 근거가 되는 근원적인 것으로 중요시하는 입장을 내포하고 있는 것이다.

변계량이 현실사회의 '법제'와 도학이념의 '도리'가 일관하는 통합구조를 강조하면서 그 통합의 원리로서 '중도(中)의 표준을 제시하고 있는 것은, 성리학적 형이상학적 원리를 인식하는 것이요 경세론의 사회적 실천기준을 정립하는 것이다. 또한 그 '중도'의 문제는 심성내면에서 인격적 중심을 확립하는 心法의 수양론적 과제로 제기되는 것이기도 하다.

곧 변계량은 「策問」에서堯·舜·禹가 이어서 전수하였던 心法으로서 '정밀하고 한결같이 하여 중도를 잡는'(精一執中) 원리에 대한 질문에 대답하면서 성리학의 체용론으로 파악하고 있다. 곧 그는 주자의 언급을 인용하여 '정밀하게 함(精)과 '한결같이 함(一), 및 '중도를 붙잡음(執中)의 개념을 설명하면서, “정밀하게 함은 '선을 선택하는 것(擇善)이요, 한결같이 함은 '굳게 지키는 것(固執)이다”라고 한 것은, 지(知)에 해당하는 '선을 선택함'과 행(行)에 해당하는 '굳게 지킴'에 대응시키는 것으로서, 이것은 지행의 구조로

7) 같은 책, 권8, 3, 「殿試對策」, “法雖以時而異, 治則以道而同矣.”

과약하고 있는 것이다. 또한 “정밀하게 함으로써 위태하고 은미한 사이를 살피고, 한결같이 함으로써 본심의 바름을 지키는 것이다”라 하여, 정밀하게 함은 形氣의 사사로움에서 발생하는 위태로운 人心과 性命의 정대함에 근원하는 은미한 道心の 사이를 살피서 뒤섞이지 않게 하는 것이며, 한결같이 함은 본심의 정대함을 지켜서 떠나지 않는 것으로서, 그것은 섞이지 않음(不雜)과 떠나지 않음(不離)의 양면성으로 파악하고 있는 것이라 할 수 있다. 또한 人心·道心은 마음이 발동한 양상이라면 본심은 마음의 본체로 보고 있으나, 마음을 體用구조로 이해하고 있는 것이라 하겠다. 이에 따라 그는 “중도를 붙잡는(執中) 노력은 정밀하게 함과 한결같이 함일 뿐이다”⁸⁾라 하여, ‘정밀하게 함’과 ‘한결같이 함’의 지·행체계를 ‘중도를 붙잡는다’는 원리 속에 포섭시키고 있다. 그것은 ‘중도를 붙잡는’ 실천방법을 지·행 양면으로 관찰시키고, 서로 뒤섞이지도 않고 서로 떠나지도 않는 분별성과 일체성의 인식 위에 기초하게 하며, 마음의 본체와 작용이라는 체·용구조로 파악하고 있는 것이다.

또한 그는 ‘중도를 붙잡는다’는 심법에 상응하는 개념으로서, 湯·武가 이어서 전수하였던 심법인 ‘중도를 세우고 표준을 세우는’(建中建極) 원리와 연관시켜 설명하고 있다. 곧 안으로 마음에 근본하는 ‘중도를 붙잡는’ 원리와 밖으로 현실세계에 적용하는 ‘중도를 세우고 표준을 세우는’ 원리를 채용적 관계로 파악하기도 한다.

“자신에 근본하는 것은 ‘붙잡다(執)라 하고, 서민에 징험하는 것을 ‘세우다(建)라 한다. ‘中’은 지나침과 못미침이 없는 것을 말하고 ‘極’은 지극하다(至極)는 뜻으로 표준의 명칭이다. 이들은 뜻과 명칭이 다르지만, 지나침과 못미침이 없는 데에서 말미암아 人道의 지극함과 천하만세의 표준이 되는 것이다. 事理의 당연함이 지극한 것을 ‘中’이라 하고, 사람이 취하여 더 보탬 수 없는 것을 ‘極’이라 하니, ‘中’과 ‘極’을 다르다 하여 이 둘을 절충할 필요가 없다.”⁹⁾

8) 같은 곳, “精者擇善也。一者固執也。精以察夫危微之間，一以守其本心之正，執中之功如是而已。”

9) 같은 곳, “本諸身而謂之執，徵諸庶民而謂之極，中則無過不及之謂，極則至極之義，標準之名也，此其名義固有不同，然由其無過不及，所以爲人道之至，而天下萬世之標準也，自事理當然之至而謂之中，自人所取則無以復加而謂之極耳，若以中與極爲有異，而欲折衷乎二者，則非吾之所知也。”

여기서 ‘중도를 붙잡는다’는 것이 자신에 근본하는 수양론적 원리라고 한다면, ‘중도를 세우고 표준을 세우는’ 것은 백성들 속에 실현하는 경제론적 원리가 되는 것이다. 이처럼 그는 ‘중도를 붙잡는다(執中)에서 ‘붙잡는다(執)는 말과 ‘중도를 세운다(建中)하고 ‘표준을 세운다(建極)에서 ‘세운다(建)는 말을, 안으로 자신을 향하는지 아니면 밖으로 서민을 향하는지의 차이로 분별하고 있다.¹⁰⁾ 또한 ‘中’은 ‘지나치거나 못미침이 없는 것(無過不及)이요, ‘사리의 당연함이 지극한 것(事理當然之至)이라 하며, ‘極’은 ‘지극함과 표준(至極·標準)이라 하고, ‘사람이 취하여 더 보낼 것이 없는 것(人所取則無以復加)이라 하여 개념구별을 명확히 하고 있다. 그러나 그는 이 두가지(執中과 建中建極) 사이에 지나치거나 못미침이 없는 ‘중’으로 말미암아 ‘인도의 지극함’과 ‘천하만세의 표준’으로서 ‘극’이 이루어질 수 있는 것이라 하여, ‘중’이 근거가 되고 ‘극’이 성과가 되는 체용관계로서 일체를 이루는 것으로 파악한다. 따라서 그는 ‘中’과 ‘極’ 사이에 대립적 분리를 전제로한 절충의 필요성이 있을 수 없다고 지적하였던 것이다. 이에 따라 그는 주자가 『중용장구』의 서문을 통해서 다시금 강조한 ‘중도를 붙잡다(執中)의 ‘中’을 성현의 심법으로서 근본적이고 핵심적인 개념으로 재확인하고 있다.

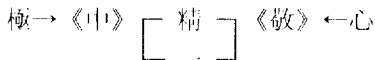
“中이란 한 글자는堯에서 시발하였으며, 실로 만세의 성인들이 이어서 전수하는 心法이다. 마음을 간직한다(存心)하면서 ‘中’에 합하지 않으면 큰 근본(大本)이 세워지지 않고, 다스림이 나온다(出治)하면서 ‘中’에 말미암지 않으면 통달한 도리(達道)가 행해지지 않고, 법을 세우고 제도를 정하면서 ‘中’을 참작하지 않으면 옛법에 어긋나서 행해서는 안될 것이 되며, 오늘에 해괴하여 할 수 없는 것이 된다. 帝王이 마음을 간직하고 다스림을 나오게 하느니 ‘道’를 논하면서 크게 말하기를 좋아하여 ‘中’을 넘어서면 구차하고 어려운 것을 힘쓰게 되고, 현재에 당면한 법률의 제정이나 제도의 정립이 마땅한지를 논의하면서 세속에 아부하는 데 빠져 ‘중’에 못미치면 더럽고 비천한 데 흐르게 된다.”¹¹⁾

10) ‘중도를 붙잡는다(執中)는 말은 『서경』 「대우도(大禹謨)편에서 말하는 “능히 그 중도를 붙잡을 수 있어야 한다”(允執厥中)는 구절에서 나온 것이요, ‘중도를 세운다(建中)는 말은 『서경』 「중취지고(仲虺之誥)편의 “백성에 중도를 세운다(建中于民)는 구절에서 나온 것이며, ‘표준을 세운다(建極)는 말은 『서경』 「홍범(洪範)편의 “그 표준을 세운다(建其有極)는 구절에서 나온 것이다.

11) 『春亭集』, 권8, 6, 『殿試對策』, “惟中之一字, 始發於堯, 實萬世聖聖相傳之心法也. 存心而不合乎此, 大本有所不立也. 出治而不由乎此, 達道有所不行也. 立法定制而不善乎此, 則戾於古而不可行, 駭於今而不得行矣. 論帝王存心出治之道, 好爲大言, 而過乎中, 則務

이처럼 ‘中’을 요임금에서 비롯하는 성현의 심법이라 하였을 때, 그는 정밀하게 하고 한결같이 함(精·一)을 순임금에서 비롯하는 것으로서 ‘중도를 잡는 요령이라 하여 ‘中’의 실현방법으로서 제시한다. 여기서 그는 “精과 一이라는 두 글자는 舜임금에서 처음 발현하였으며, 또한 ‘중도를 붙잡는’ 요령이 되는 것으로서, 실로 만세토록 성인에서 聖인으로 이어서 전해 내려오는 心學이다”¹²⁾라 하여, 정밀하게 하고 한결같이 하는 ‘정밀하게 함’과 ‘한결같이 함’의 방법을 성현의 ‘심학’이라 규정함으로써, 수양론의 근본과제로 파악하고 있다. 곧 그가 ‘중’의 심법을 실현하는 방법으로 ‘정밀하게 함’과 ‘한결같이 함’을 심학으로 제시하고 있는 것은 ‘중’을 근본이념으로 하고 ‘정(精)·일(一)을 학문방법으로 하는 수양론의 체계화를 시도하는 것이다.

변계량은 한 걸음 나아가 도학이념에 따라 수양론에 근거한 帝王學으로서 聖學의 시작에서 끝까지를 일관하는 원리요 방법을 ‘敬’으로 제시하고, “敬은 한 몸의 主宰요 모든 일의 근본이며, ‘聖學’이 시작을 이루고 끝을 이루는 것이다. 정밀하게 하고 한결같이 하는 성과를 이루고자 하면 반드시 ‘敬’에서 시작하여야 한다”¹³⁾라 하여, ‘敬’이 정밀하게 하고 한결같이 하는 실천방법의 기본조건이 됨을 밝히고 있다. 따라서 ‘中’은 보편적 이념의 근본원리라면 ‘敬’은 주체의 구체적 실천을 위한 근본원리가 되고, 정밀하게 하고 한결같이 하는 ‘中’의 실현방법은 ‘敬’을 통하여 실현될 수 있는 것으로 제시되고 있는 것이다. 이를 도표로 제시하면 다음과 같이 나타낼 것이다.



그는 군왕의 심법으로서 수양론적 과제를 중시하여 ‘조심하여 공손할 것’(小心恭己)과 ‘하늘을 공경하고 백성을 사랑할 것’(敬天愛民)을 언급하여, 안으로 자신의 마음을 조심스럽고 공손하게 하며, 위로 하늘을 공경하고 밖으로 백성을 사랑하는 덕행과 수양의 전영역을 보여준다. 여기서 그는 敬의 수

於苟艱矣。論當今立法定制之宜。陷於阿世。而不及乎中。則流於污淺矣。”

12) 같은 책, 권8, 12 ‘殿試對策’, “精一二字, 始發於舜, 又爲執中之要, 而實萬世聖聖相傳之心學也.”

13) 같은 곳, “敬者, 一身之主宰, 萬事之根本, 聖學之所以成始而成終者也. 欲致精一之功者, 又必自敬始.”

양방법으로 ‘고요함을 주장하면’(主靜) 오래가고 넓고 두텁게 되며, ‘스스로 힘쓰면’(自強) 견실하고 정밀하여 밝으며, ‘마음을 붙잡고 간직하면’(操存) 험기가 궤도를 따라서 어지럽지 않게 되고, ‘거두어 들이면’(收斂) 정신이 안으로 굳어서 경박하지 않게 되는 것이라 한다.¹⁴⁾ 그것은 敬의 실천방법이면서 장수하는 이치로 調攝의 방법이라 받아들여지고 있다.

또한 그는 천명이 일정함이 없고(無常) 친애함이 없음(無親)을 들면서 敬할 수 있을 때 하늘이 친애함을 강조하면서, 천명의 기틀을 확보하기 위해 敬의 덕에 힘쓸 것을 역설한다. 여기서 마음의 본체는 虛靈하여 상하 사망으로 사무치는 것으로서 본래 하늘과 인간 사이에 다툼이 없는 것이라 한다. 곧 하늘의 마음과 인간의 마음이 본체의 허령함에서는 본래 같다는 것으로 ‘天人一體同一說’을 제시하고 있는 것이다. 여기서 현실적으로 하늘과 인간의 마음이 같지 못한 것은 인간이 사욕에 빠져서 이 마음의 실체가 스스로 작아지는 것이라 지적하고 있다. 따라서 그는 사욕에 빠지는 것을 극복하는 마음의 수양법으로서, 고요할 때와 활동할 때 하는 ‘敬’의 실천방법을 제시하고 있다.

“고요할 때 붙잡아 간직하는 것(靜而操存)은 거울이 비어있고 저울이 수평을 이룬 것과 같아서 전체가 하나가 되어 안과 바깥의 차별이 없으니, 모든 사물의 이치가 그 속에 통섭되지 않음이 없어서, 비록 귀신이라도 틈을 엿볼 수 없다. 활동할 때 성찰하는 것(動而省察)은 거울이 사람을 비추는 것과 같고 저울이 물건의 무게를 다는 것과 같으니, 아름답고 추하며 무겁고 가벼운 것이 선명하게 질서가 있어서, 모든 사물은 각각 그 마땅함을 얻지 않음이 없다. 이것이 바로 聖學이 ‘敬’의 덕을 이루는 노력이고, 천명의 기틀을 확보하는 요령이다.”¹⁵⁾

이처럼 마음을 고요할 때 ‘操存’하고 활동할 때 ‘省察’하는 것은 ‘敬’을 실천하는 두 방법이 되며, 거울과 저울의 비유처럼 비어있고 수평을 이루는 본체와 사람이나 사물을 비추주고 사물의 무게를 다는 작용의 두 영역에 걸치는 것이니, 마음의 體·用을 관통하여 ‘敬’이 실현되는 것임을 보여주고 있

14) 같은 책, 권6, 8, ‘永樂十三年六月日封事’, “古人有言曰, 主靜則悠久博厚, 自強則堅實精明, 操存則血氣循軌而不亂, 收斂則精神內固而不浮, 凡此皆敬之方, 而壽之理也.”

15) 같은 책, 권6, 10, ‘永樂十三年六月日封事’, “靜而操存焉, 則鑑空衡平, 渾然無外, 而萬物之理, 莫不統於其中, 雖鬼神不得而窺矣, 動而省察焉, 則如鑑之照人, 如衡之稱物, 妍媸輕重, 粲然有倫, 而萬事莫不各得其直矣, 此迺聖學敬德之功, 基命之要.”

다. 또한 그는 임금이 ‘敬’을 실천하는 덕이 바로 천명의 기틀을 마련하는 방법임을 확인하고, ‘敬’의 수양론이 군덕의 기초가 되는 것으로 파악하여, 수양론과 治道의 경세론이 일관하는 것으로 제시하고 있다.

Ⅲ. 尹祥의 성리설과 수양론

세종 때의 저명한 유학자인 別洞 尹祥(1373-1455)은 태종때 성균관 대사성을 지냈던 趙康(?-1424)에게 수학하였으며, 조용은 정몽주의 문인이므로, 그도 정몽주의 학맥을 이어갔다. 그는 20년동안 성균관 대사성을 지내면서 성리학의 연구와 교육에 중요한 역할을 하였다. 그는 “聖人の道에는 ‘體’와 ‘用’이 있어서 天·地·人 三才를 관통하고 우주를 포괄하는 것이요, 五經의 글은 바로 이 道를 실고 있는 그릇이다. 이 글을 궁구하여 ‘體’를 밝히고 ‘用’을 통달하게 하는 것이 儒者의 임무가 아니겠는가?”¹⁶⁾라고 하여, 聖人の道와 經傳을 道·器의 관계로 파악하며, 경전을 통해 道의 體·用을 밝힐 것을 강조한다. 이에 따라 그는 ‘五經’의 내용을 제시하여, 『역』은 넓고 크며 모두 갖추고 있는 것으로 64괘 384효가 三才(天·地·人)의 道가 아님이 없다고, 『서』는 政事를 말하는 것이요, 『시』는 性情에 근본하는 것이며, 『예』는 節文이요, 『춘추』는 선한 일을 칭찬하고 악한 일을 비판하며(褒善貶惡) 왕도를 귀하게 여기고 폐도를 천하게 여기는 것(貴王賤霸)이라 규정하고 있다. 여기서 그는 五經을 體用이 갖추어져 있는 것으로 주목하고, 특히 『역』에서 先天·後天의 방위와 上經·下經의 시작과 끝에 체용이 갖추어 있음을 지적하는 경학적 인식을 보여주고 있다.

그리고 윤상은 “하늘이 이 백성을 낳음에 ‘氣’로써 형체를 이루니 사물의 쓰임(用)이 있고, ‘理’가 또한 여기에 부여되니 마땅한 법칙(則)이 있다”¹⁷⁾고 하여, 인간에 ‘氣’와 ‘理’가 부여됨에 따라 형체(形)와 성품(性)이 있게 됨을 분석하고, 이에 상응하는 사물과 법칙이 있음을 밝히고 있다. 여기서 그는 ‘氣’를 먼저 언급하고 理가 氣의 형체에 부여되는 생성과정을 제시하고 있다.

16) 『別洞集』, 권2, 18, ‘策問’, “聖人之道, 有體有用, 貫乎三才, 包乎宇宙, 五經之文, 乃載道之器也. 究其書, 明其體而達其用, 非儒者之務乎.”

17) 같은 책, 권2, 20-21, ‘天生蒸民有物有則’, “天之生人, 既有是物, 則天之賦人, 必有是性, … 天生斯民, 氣以成形, 而有事物之用, 則理亦賦焉, 而有當然之則.”

이와더불어 그는 周濂溪가 『太極圖說』에서 제시한 견해를 받아들여, 태극이 한 번 활동하고(動) 한 번 고요하여(靜) ‘兩儀’가 나누어지고, 陰陽이 변하고 합하여 ‘五行’이 갖추어지며, 兩儀가 성립하고 五行이 갖추어지면서 천지가 만물을 생성하는 도리를 갖추게 되는 것이라 하여, ‘太極’에서 ‘兩儀(陰陽)와 ‘五行’이 전개되어 나오는 생성의 과정을 제시하기도 한다. 곧 앞에서는 ‘氣’ 중심으로 보고, 뒤에서는 ‘理’(태극)중심으로 보는 두가지 상반된 입장을 동시에 보여주고 있는 것이다. 이에 따라 그는 理와 氣는 근본적으로 어느 하나가 선행하는 것이 아니요 서로 나누어 놓을 수도 없는 일원적인 존재로 해석함으로써 두 견해를 종합하는 입장을 밝히고 있다.

곧 그는 천지의 氣를 부여받아 형체를 이룬 사물(物)과 천지의 理를 갖추어 성품을 이룬 법칙(則)의 관계에 대해, 사물이 있으면 법칙이 있으므로 사물과 법칙이 서로 떠날 수 있거나 두가지가 아니라 하여, 理氣論의 인식에서 일원론적 입장을 밝히고 있다. 따라서 그는 “理는 氣가 아니면 것들 곳이 없으며, 氣는 理가 아니면 이루어질 수가 없으니, 어찌 털끝만큼이라도 빈틈이 있겠는가?”¹⁸⁾라고 하여, 理와 氣가 서로 떠나 존재할 수 없다는 不相離함을 강조하고 있다.

또한 그는 인간존재의 생성을 “無極의 眞과 二五(陰陽·五行)의 精이 오묘하게 결합하여 응진 것”이라는 주립계의 말을 전제로 삼으면서, 인간의 처음 생성은 ‘精’과 ‘氣’일 뿐이라 하여, 생성초기에서 기질적 요소인 ‘精’과 ‘氣’를 강조한다. 따라서 그는 精이 응진 것이 모습(貌)이고 氣가 발동한 것이 언어(言)이며, 精이 드러난 것이 보는 것(視)이요, 氣가 감추어진 것이 듣는 것(聽)이며, 이들이 모두 우리 몸의 사물이라 한다. 나아가 수족의 움직임이나 마음의 생각함에서 君臣·父子·夫婦·長幼에 이르기까지 모두가 우리 자신의 사물 곧 형체가 있는 존재라 본다. 여기에 ‘사물이 있으면 법칙이 있다’는 명제에 따라 사물에 반드시 마땅한 법칙(當然之則)이 있는 것이다. 그것은 귀로 듣는 것을 맡고 있으니 듣는 능력의 귀밝음(聰)을 극진하게 하는 것이 귀의 법칙이요, 또한 그것은 눈이 보는 것을 맡고 있으니 멀리 보는 눈밝음(明)을 다하는 것이 눈의 법칙이라는 것이다. 이러한 마땅한 법칙은 언어에서는 이치에 합당한 것(當理)이요, 모습에서는 공손한 것(致恭)이요, 부자관계에 놓여서는 친함(親)이요, 군신관계에 놓여서는 의로움(義)요, 부부에서는 분별(別)

18) 같은 책, 권2, 21, “天生蒸民有物有則, “理非氣, 無所寓, 氣非理, 不能成, 則豈有毫髮之間哉.”

이라는 것 등이다. 그는 형체에 갖추어져 있는 법칙으로부터 도덕적 당위성으로 법칙의 의미를 확장시키며, 이러한 법칙은 '천명으로 부여된 성품(天命之性)으로 확인하고 있다. 여기서 그는 “氣가 형체를 이룬 것이 사물이요, 理가 성품을 이룬 것이 법칙으로서, 사물과 법칙은 사람이 공유한 것이지만, 성품을 다 이루고 형체를 바르게 실천하는 것은 군자만이 할 수 있다”¹⁹⁾고 하여, 理·氣개념의 구조로서 사물 내지 형체(物·形)와 법칙 내지 성품(則·性)에서 인간의 도덕적 정당성을 확인하고, 한 걸음 더 나아가 인격의 온전한 실현을 추구하는 수양론의 원리를 확인하고 있다. 그만큼 윤상은 성리학과 도덕론과 수양론이 어떻게 일관적으로 연결되고 있는 것인지를 선명하게 드러내주고 있는 것이다.

윤상은 策問에 대한 대답에서 “다스리는 도리는 마음에 근본하고, 마음을 찾는 요령은 敬에 근본한다”(爲治之道本乎心, 求心之要本乎敬)는 말을 전제로 받아들이고, “마음은 모든 조화의 근원이요, 敬은 한 마음의 주제이다”(心者萬化之源, 敬者一心之主)라는 마음과 敬의 관계에 대한 정의를 제시함으로써, 敬으로 마음을 다스리고, 이 마음으로 천하를 다스리는 질서를 밝히고 있다. 따라서 그는 “다스리면서 마음을 바르게 하지 않으면 어떻게 좋은 정치가 이루어지겠으며, 마음을 찾으면서 敬을 알지 못하면 어떻게 본심의 바름을 얻을 수 있겠는가. 한 마음의 敬은 진실로 다스리는 도리의 큰 근원이며, 모든 임금의 心法이다”²⁰⁾라고 하여, 정치가 마음의 수양에 근본한다는 도학적 경세론의 治道원리를 확인하고 있으며, 그 치도의 실현을 위한 수양론의 기본방법으로서 敬의 중요성을 역설하고 있는 것이다.

이처럼 그가 마음을 정치의 근원으로 확인하고 敬을 마음의 주제로 파악하고 있는 것은 성리학의 심성론에 따라 마음의 개념을 정밀하게 분석하는데 천착하지 않고, 마음의 개념을 경세론의 치도로 이끌어내고 있는 사실에서 조선초기 학풍이 지닌 현실적이고 실용적인 성격을 명확히 드러내주고 있는 것이다. 또한 敬의 수양론을 통한 마음의 다스림도 고요함(主靜)으로써 마음의 내면적 집중에만 치우쳐 대상세계를 소홀히 여기는 태도와는 달리 마음을 다스리는 敬의 수양을 통해 직접 현실세계를 다스리는 정치

19) 같은 책, 권2, 22, ‘天生蒸民有物有則, “夫氣之成形者物也, 理之成性者則也, 物則, 固人之共有, 而盡性踐形, 則惟君子能之也.”

20) 같은 책, 권2, 15, ‘策, “爲治而不止其心, 何以成善治, 求心而不知其敬, 又何以得本心之正哉, 嗚呼! 心之敬, 誠治道之大源, 百王之心法乎.”

의 근본을 확립하고 있다는 점에서 당시의 학풍이 지닌 실천적이고 사회적 인 성격을 잘 보여주고 있다. 그것은 세종시대에 벼슬길에 나와있던 유학자 관료들이 단순히 국가체제를 옹호하는데 지식을 동원하고 있는 것이 아니라, 도학적 이념을 통치원리로 정립하고 구현하기 위한 유교적 방법의 이상을 밝히고 있는 강건한 기상을 보여주는 것이라 하겠다.

이처럼 그는 한 마음이 敬을 실현한다는 것은 도덕적으로 높은 품격을 성취한다는 인격완성의 수양론적 지향이라기보다는 오히려 모든 경세론적 판단의 기준을 확립하는 것으로 인식하고 있다. 그것은 경세론의 현실적 요구를 기준으로 그 근본의 기초를 확보하는 학문체계라 할 수 있으며, 따라서 마음의 근원성을 인식하는 성리학이나 마음의 주체적 통제중심을 확립하는 수양론도 모두 정치원리로 이끌어 내는 경세론으로 지향하고 있는 학문체계를 드러내고 있는 것이다. 그는 ‘策問’에서 제기된 두 과제로서 임금이 신하들의 의견을 들어 국정을 처리하는 ‘聽政’이 합당한지 여부를 분별하는 것과 내려야 할 명령을 다듬는 ‘修劄’이 公理에 합치하는 것이라는 治道의 두 과제에 대해서, 그는 敬을 근본으로 하고 인재를 얻어 활용하는 방법을 대담으로 제시하고 있다.

“한 마음의 敬은 실로 모든 일의 근본이고, 인재를 활용하는 것은 다스리는 도구이다. 무릇 모든 정치의 조목이 이같이 지극히 번잡하고 마땅한지 여부를 분별하는 것이 이같이 지극히 어려워도, 그 이치는 모두 마음에 근본한다. 진실로 敬으로써 마음을 밝힐 수 있으면 한번 敬하는 사이에 모든 이치가 다 갖추어 있으니, 일이 이르고 물체가 닦쳐와도 마음에 살피고 이치에 헤아리면 그 마땅한지 여부의 분별은 거울이 물체를 비추는 것 같고 저울이 무게를 달아 보는 것 같은 것이다. 어찌 온갖 정무가 번잡하고 처리에 실수 있을까 염려할 것인가.”²¹⁾

윤상은 敬의 실천방법으로서 『주역』(坤卦·文言)에서 말한 ‘敬으로써 안을 끈게 하고, 義로써 밖을 반듯하게 할 것’(敬以直內, 義以方外)을 실천하면 공변함(公)으로써 사사로움(私)을 소멸시킬 수 있게 되어 公理에 합치할 수 있음을 밝힌다. 여기서 그는 임금에게 “敬을 근본으로 삼으면 위로 옛 성인의

21) 같은 책, 권2, 17, ‘策’, “一心之敬, 實萬事之本, 人才之用, 乃爲治之具也. 蓋庶政之日, 如其至繁也, 當否之辨, 如其至難也, 而其理則皆本於心, 苟能敬以明之, 則 敬之間, 萬理咸備, 事至物來, 察之於心, 揆之於理, 其當否之辨, 如鑑之照物, 如權之輕重矣, 何患萬機之繁, 處置之失乎.”

道統을 계승하고, 아래로 그 시대 세상의 태평함을 이룰 것이니, 堯·舜과 三代의 정치도 이루기 어렵지 않을 것이다”²²⁾라 하여, 임금의 정치가 敬에 근본하는 것임을 역설하고, 敬의 근본을 확립하면 성현의 도통을 계승하는 과제와 한 시대의 이상정치를 실현하는 과제를 동시에 이룰 수 있는 것임을 강조하고 있다.

이처럼 세종시대 성리학의 수양론의 인식에서 드러나는 기본특징은 현실 사회의 경제론적 문제를 일차적 과제로 삼고 그 근본원리로서 성리학적 개념과 수양론적 방법을 경제론의 과제에 통합시켜 밝히려는 관심을 보여주는 것이다. 또한 심성론의 근원성에 대한 천착에 빠지지 않고, 그 실현방법으로서 수양론에 더욱 깊은 관심을 보이고 있으며, 이를 적극적으로 경제론의 현실적 실현과 연결시키기를 지향하는 일관적 태도를 엿볼 수 있다. 그것은 형이상학의 관념적 논변에 침잠하는 조선중기 이후의 경향에 비하여 그만큼 현실적 요구에 긴밀히 연결된 성리학의 현실적 구현양상을 보여주는 것이라 할 수 있다.

IV. 도학적 수양론과 독서법

菊堂 朴興生(1374-1446)은 태종의 부름을 받고 자결하여 고려왕조를 위해 절의를 지켰던 桑村 金自粹의 문인으로 蘭溪 朴堧의 從兄이다. 그는 자신의 고향 永東에 세운 ‘二樂堂(이요당)’의 記文을 지어서 山水 속의 즐거워하는 뜻을 보였는데, 여기서 그는 “산의 우뚝함을 보는 것은 ‘아홉 길을 쌓는데 마지막 한 삼태기까지의 노력’에 감동하여 自強에 힘쓸 수 있고, 물의 흐름을 보는 것은 ‘흘러가는 것이 이와 같다’는 탄식에 감동하여 君자의 不息하는 일이 갖추어지는데 일치할 수 있다”²³⁾고 하여, 단순히 산과 물을 즐기는 것이 아니라 『논어』(子罕)에서 공자의 말씀을 되새기며, 이를 통해 『주역』(乾卦·象)에서 ‘스스로 힘써서 쉬지 않는다’는 自強과 不息의 수양방법을 확인하고 있다. 또한 그는 “옳지 않는 것이 산이니, 어진 사람(仁者)은 義理에

22) 같은 책, 권2, 17-18, ‘策’, “誠以敬爲本, 則上以繼前聖之道統, 下以致當世之隆平, 而唐虞三代之治, 不難致也.”

23) 『菊堂遺稿』, 권2, 1, ‘二樂堂記’, “觀山之峻, 有感於九仞一筭之功, 可勉於自強, 觀水之流, 亦感於逝者如斯之歎, 可契於君子不息之事備矣.”

편안하여 그 고요함을 체득하여 스스로 즐거워하고, 막히지 않는 것이 물이니, 지혜로운 사람(智者)은 事理에 통달하므로 그 활동함을 체득하여 스스로 즐거워한다. 의로움(義)에는 일정한 법칙이 있고 일(事)에는 일정한 작용이 없다. 어짐(仁)과 지혜로움(智)의 動靜의 기상은 이와 같다”²⁴⁾고 하여, 動·靜의 대응구조로 어진 사람은 안정된 불변적 법칙으로서 義理의 세계에, 지혜로운 사람은 통달하는 가변적 사무로서의 事理의 세계에 대비시키고 있다. 이것은 법칙(則)의 본체와 사무(事)의 작용이라는 체·용구조를 제시하는 것이기도 하다.

敬齋 河演(1376-1453)은 정몽주의 문인으로 문종때는 영의정에까지 올랐다. 그는 爲學의 도를 두가지로 나누어 보고 있다. 하나는 실지에 힘쓰는 務實의 학문이니, 이것은 곧 자기를 닦아가는 爲己의 학문으로 기준을 삼는다. 다른 하나는 명목에 힘쓰는 務名の 학문이니, 이것은 남에게 보이기 위한 爲人の 학문으로 경계된다. 따라서 그는 일상생활의 실지에서 심고 길러 순서에 따라 나아가서 덕성을 높이고 經學을 연마하는데까지 이르는 학문의 성숙과정을 중시한다. 곧 이러한 학문적 성숙에서 보면 문장(文)은 의리의 근원에서 나오게 되고 정사(政)는 발하여 도덕의 활용이 되어, 이것이 ‘正心·修身’으로 나라와 천하를 다스리는 근본이 되는 것이라 한다. 그만큼 문장과 정치라는 두 구체적 실현세계를 인식하면서도 문장의 근원으로 의리를 지적하고, 정사의 바탕으로 도덕성 내지 ‘正心·修身’의 수양론적 기초를 주목하고 있는 것이다. 또한 그는 공자의 ‘四教(文·行·忠·信)’을 주목하면서, “사람을 가르치는데 문장(文)을 배워 행위(行)을 닦아서 충과信的 간직하는 것이니, 忠·信이 근본이다”²⁵⁾라 하여, 忠·信의 인격적 바탕을 근본으로 삼고 그 위에 문장과 행위의 현실세계가 성립하는 학문방법론을 확인하고 있다.

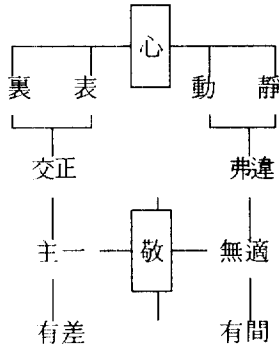
하연은 특히 수양론에 관심이 깊어 朱子の「敬齋箴」에 깊이 침잠하여 그 자신이 「敬齋箴圖」를 그려 벽에 붙여놓고 평생토록 敬으로 수양을 실천하였으며, 이에 따라 그 자신의 호를 「敬齋」로 붙였다 한다. 그의 「敬齋箴圖」는 王栢이 그린 「敬齋箴圖」와 기본구조에서 차이를 보여주고 있다.²⁶⁾

24) 같은 책, 권2, 2, “樂堂記, “不遷者山也, 而仁者安於義理, 故體其靜而自樂焉, 無滯者水, 而智者達於事理, 故體其動而自樂焉, 義有定則, 事無定用, 仁智動靜氣像如此”

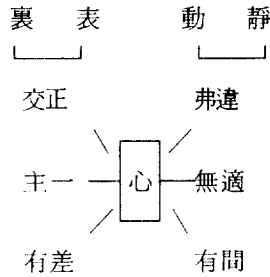
25) 「敬齋集」, 권2, 8, 「晉州鄕校四教堂記, “夫子之四教, 教人以學文修行, 而尊忠信也, 忠信本也.”

26) 河演의 「경재잡도」는 「敬齋集」(권2, 10)에서 볼 수 있고, 王栢의 「경재잡도」는 李況의 「聖學十圖」에 제9도로 수록되어 있다.

<河演: 「敬齋箴圖」의 기본골격>



<王柏: 「敬齋箴圖」의 기본골격>



하연의 「敬齋箴圖」는 중심개념인 '心'과 '敬'을 위와 아래에 두 중심축으로 삼고 있는데 비해 왕백의 「敬齋箴圖」는 '心'을 단일한 중심축으로 제시하고 있으며, 하연은 '敬'개념의 기본정의에 해당하는 '主一'에 交正·有差를 연결시키고, '無適'에 弗違·有間을 연결시켰으나, 왕백은 交正·弗違·主一·無適·有差·有間을 중심축에 자리잡은 '心'에 放射狀으로 연결시키고 있다는 차이를 보여준다. 이러한 차이의 의미는 왕백이 心의 주체를 강조하고 그 실천하는 다양한 자리의 전체에 敬이 퍼져 있는 것으로 파악하여 心의 실천영역으로 敬을 제시하고 있는 반면에, 하연은 心을 動·靜과 表·裏의 영역을 확장하는 중심으로 특정화시켜 파악하면서 敬을 중심으로 하는 실천영역을 단계적으로 분석함으로써 敬을 기준으로 삼고 心을 기초로 삼는 敬과 心의 상관구조를 보여주고 있는 것이다.

死六臣의 한 사람인 丹溪 河緯地(1412-1456)는 세종시대 집현전 학사로

활동하였던 인물이다. 그는 ‘政’을 다스림을 행하는 도구요, ‘道’는 다스림이 나오는 근본이라 대비시키고 있다. 또한 임금의 한 마음은 ‘道’가 말미암아 나오는 곳이라 하고, 그 道의 큰 근원은 하늘에 근본하는 것이요, 그 道의 큰 활용은 政에서 드러나는 것이라 확인한다. 그것은 道와 政이 다스림의 본·末구조를 이루는 것으로 제시하는 것이요, 임금의 한 마음이 말미암는 道의 근원을 天이라 하고 활용을 政이라 하여, 天과 政이 ‘道’의 體·用구조를 이루는 것으로 밝히고 있다.²⁷⁾ 이처럼 政과 道, 내지 天과 政의 本末·體用구조를 주목함으로써 政法의 경세론적 문제가 道의 본체를 떠나 있지 않는 것임을 강조한다. 그것은 바로 도학적 경세론이 道의 근본을 떠날 수 없다는 體用-源의 성리학적 인식을 기반으로 하고 있음을 말해주는 것이다.

“보이지도 않고 들리지도 않는 곳에서 ‘存養’하고, 가장 잘 드러나고 가장 뚜렷한 곳에서 ‘省察’한다. 이에 천하의 천하의 큰 근본을 세우고 천하의 큰 활용에 통달하여, 中和의 극진한 성과를 이루게 되면, 政法은 시행되지 않음이 없고 폐단은 제거되지 않음이 없어 하늘과 땅이 만물을 조화하고 생육하는데 참여하여 돕는 정치를 맺어서 이룰 수 있다.”²⁸⁾

여기서 하위지도 敬의 動·靜에 따른 存養과 省察의 수양론적 방법을 제기하고, 이를 통하여 마음의 체·용으로서 ‘中·和’를 이룸으로써 이상적 정치를 실현할 수 있음을 강조하고 있으니, 그것은 바로 성리학과 수양론과 경세론이 통합된 도학적 경세론을 제시하고 있는 것이다.

조선초기 節義派의 학맥을 계승한 士林派는 도학의 정맥을 鄭夢周→吉再→金叔滋→金宗直→金宏弼→趙光祖로 이어지는 학통으로 인식하여 왔다. 바로 이런 의미에서 세종시대에 활동한 江湖 金叔滋(1389-1456)는 조선초기 유학사상사에서 중요한 위치를 갖는다. 특히 정몽주와 길재가 고려말기에 활동하였던 인물이라고 보았을 때 김숙자는 조선초기 도학의 祖宗이라고까지 언급되고 있다.²⁹⁾ 그는 「學規」에서 위학론으로서 독서법을 중시하여, 처음 배

27) 『丹溪遺稿』, 17, ‘戊午 庭對策’, “政者爲治之具也, 道者出治之本也, 人主之一心, 又道之所由出也, 道之大原本於天, 道之大用著於政.”

28) 같은 天, “存養於不觀不聞, 省察於莫見莫顯, 予以立天下之大本, 達天下之大用, 而致中和之極功, 則政無不舉, 弊無不革, 而參天贊化之治, 可坐而致矣.”

29) 『江湖先生實記』, 권4(부록), 2, ‘請諡疏’, “明廟朝太學儒生請復文正公臣趙光祖之疏曰, 光祖學於金宏弼, 宏弼學於金宗直, 宗直之學得於其父叔滋, 叔滋之學得於吉再, 吉再之學得於鄭夢周, 夫鄭吉兩賢乃麗朝人也, 至若本朝, 則道學之傳, 叔滋爲之祖宗矣.”

을 때 『童蒙須知』·『幼學字說』·『正俗』을 암송할 수 있게 된 다음에 『소학』에 들어가고 그 다음 『효경』을 거쳐 『대학』·『논어』·『맹자』·『중용』을 차례로 읽고, 그 다음 『시』·『서』·『춘추』·『역』·『예기』를 읽고, 그 다음에 『通鑑』을 비롯한 여러 역사서와 百家의 글을 읽어야 할 것을 제시하고 그 순서를 어기지 말 것을 강조한다.

또한 독서에서 거친 마음과 큰 담력이 지나치기 쉬움을 경계하고, 자세하게 간파하여야 할 것을 역설하며, 독서를 ‘옛 사람의 찌꺼기’(古人糟粕)라는 莊子의 말을 경계하고, 독서에서 힘써야 할 요령으로 ‘體認’을 강조하며, 궁색하여 자신을 행하거나(行己) 현달하여 남을 다스림(治人)에 전적으로 성현을 법도로 삼을 것을 강조한다. 그만큼 독서를 통해 옛 성현의 법도를 본받아 體認하도록 요구하고 있는 것이다. 또한 그는 주자의 『中庸或問』과 『大學或問』도 필독서로 지적하였으며, “章句를 표절하여 저술을 돕고자 하는 것은 성리학이 아니다”라고 언급하여 窮理와 實踐의 성리학적 학문자세를 밝혔다.³⁰⁾ 그만큼 성리학은 문장과 구절에 사로잡히지 말고 근본정신을 체득하는 심성내면의 자기발견을 추구해가는 공부로 확인하고 있는 것이다. 그러나 그의 저술에서 성리설에 대한 자료를 발견하기는 어려운 것이 사실이다. 그만큼 그는 주자의 성리학적 인식에 관심을 갖기보다는 도학적 실천정신을 구현하는데 힘을 기울였던 인물이라 규정할 수 있으며, 이러한 태도가 조선초기 사림파의 공통적 성격이라 할 수 있을 것이다.

V. 조선초기 도학의 성격

조선 초기의 도학은 조선왕조의 통치이념으로 정립되면서, 그 사회적 지위와 영향력이 강화되었으며, 이에 상응하여 학문적 계승과 확산이 일어나고 있었던 것이 사실이다. 지금까지 조선초기 도학에서 초기에 朝廷에서 활동하던 鄭道傳·權近을 다루고, 이어서 山林에서 강학하였던 吉再계열의 士林派道統에 주목함으로써, 사실상 鄭道傳·權近의 학문적 계승이 어떻게 일어나고 있는지 분명하게 드러나고 있지 않았던 것이 사실이다. 따라서 이 논문에서

30) 같은 책 권1, 17, ‘學規’, “庸學或問, 不可不讀, 若欲剽竊章句, 以助著述, 則非性理之學也.”

는 조선초기의 도학을 성리설과 수양론을 중심으로 15세기 초에서 朝廷에서 활동하던 권근의 문인인 春亭 卞季良과 정몽주의 학맥을 이은 別洞 尹祥의 학풍을 주목함으로써 儒臣들의 학문적 전승과정과 학풍을 해명하고자 하였다.

변계량에서 ‘中’의 개념은 도학이념과 현실대응에 일관하는 표준을 정립하는 것이요, 또한 극치로서 ‘中’은 마음의 ‘敬’과 통하여 성리설과 수양론이 일관하는 논리로 인식되고 있다. 또한 윤상은 道の 體用구조와 理·氣의 不相離性을 강조하는 성리학적 인식을 근거로 하여, 敬의 수양론을 治道의 기반으로 확인하고 있다. 따라서 조선초기 정도전과 권근의 도학이념에 대한 인식은 다음 세대에 변계량과 윤상에 있어서 성리설과 수양론이 治道에 직접 연관되어 기능하는 것으로 해석되면서, 道學이 體制敎學으로서 뒷받침되는 이론적 각성을 하고 있는 사실을 보여준다.

또한 菊堂 朴興生과 敬齋 河演의 경우에서도, 박흥생은 義와 事의 動·靜 내지 體·用구조를 강조하여 의리의 현실적 구현을 강조하며, 하연은 주자의 「敬齋箴」을 圖解하면서 수양론을 더욱 철저하게 심화시켜가고 있다. 여기서 성리설과 수양론이 서로 연결되어 인식되고 수양론이 강화되기 시작하는 사실은 그만큼 도학의 실천적 구현이 확대되고 심화됨을 의미하는 것이다. 死六卦의 한 사람인 丹溪 河緯地도 道와 政이 本·末이 되고 體·用을 이루는 것이라 파악하는 인식은, 이 시대에 조정에서 활동하던 儒臣들에서는 성리설과 경세론이 통합적으로 인식되고 있음을 명확히 보여주고 있는 것이다 하겠다. 바로 이 점에서 草野에서 강학하며 節義를 높이던 士林派의 도학이 『소학』의 실천규범을 강조하며 세상과 거리를 두고 心性을 함양하는 수양공부의 학풍과 뚜렷한 대조를 보여주고 사실을 확인할 수 있다.