creative commons

COMMONS DEED

저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer

dCollection

[UCI]I804:24011-200000276379

2014년 8월

교육학석사(역사교육)학위논문

初期 士林派 南孝溫의 師友關係와 道學思想

조선대학교 교육대학원

역사교육전공

최 성 엽

初期 士林派 南孝溫의 師友關係와 道學思想

The Instructorship & Moral Thought of *Nam hyo-on*

2014년 8월

조선대학교 교육대학원

역사교육전공

최 성 엽

Collection @ chosun

初期 士林派 南孝溫의 師友關係와 道學思想

지도교수 이 종 범

이 논문을 교육학석사(역사교육)학위 청구논문으로 제출함.

2014 년 4 월

조선대학교 교육대학원

역사교육전공

최 성 엽

Collection @ chosun

최성엽의 교육학 석사학위 논문을 인준함.

심사위원장 조선대학교 교수 최진규 (인)

심사위원 조선대학교 교수 이종범 (인)

심사위원 조선대학교 부교수 김성한 (인)

2014년 6월

조선대학교 교육대학원

Collection @ chosun

목　　차

ABSTRACT ····· ii

Ⅰ. 序言 ····· 1

Ⅱ. 師友關係와 出處觀 ····· 2

Ⅲ. 15世紀 道學思想과 南孝溫 ····· 24

Ⅳ. 結語 ····· 60

參考文獻 ····· 64

dCollection @ chosun

ABSTRACT

The Instructorship & Moral Thought of *Nam hyo-on*

Written : Choe-sungyoup
Advisor : Prof. Jong-bum Lee
Major in History Education
Graduate School of Education, Chosun University

Nam Hyo-on(1454~1492), known by his pen name Chugang, was born as a family member of a meritorious retainer at the founding of a Joseon dynasty. Though his success was guaranteed by his family background, because of his despair about high-ranking officials` violation of Gyeongguk daejeon, the constitution of Joseon dynasty, he gave up his success and felt a natural connection with early Sarim (sometimes Saarim), or "forest of scholars." The concentration of the power and wealth to the retainers group, or “Hungu” brought the rival faction that were against Hungu faction`s dominant position. That was the emergence of the early Sarim, including Nam Hyo-on, that set their theory of Neo-Confucianism into practice.

Chugang had scholarly connections with his teachers and colleagues on the study of the Confucian books like “Sohak” and “Jujagarea”. His teachers and colleagues tried the study of the books into practice by themselves and refused to take the civil service examination to join the political society. Escape from the political success could make him focus on profound learning. Basing on the same awareness with them, he became a

Collection @ chosun

member of groups of Jukrimchilhyen, or “Seven Sages of the Bamboo Grove,” and Sohakgea.

To understand his ideology, we should understand first his two axes of academic background, Kim Jong-jik (1431-1492), known by Jeompiljae, and Kim Si-seup(1435-1493) ,known by Maewoldang,. First, Maewoldang taught him the application of thought, the anthropocentric consideration, and the conception of rationality and spirit. But, he had inconsistency with his teacher on the cognition between principle and change, “sang-byen” and on the motive of action in Neo-Confucianism's conception of rationality and spirit. They estranged over the years, while one engrossed in Buddhism or Taoism, the other set the direction to the Confucian virtuous politics. Second, he consented to Kim jong-jik in accordance of literature with Confucian philosophy, so he accepted his teaching as one of his cardinal point like Sohak. But he disagreed on his colleagues` awareness on good effect of Neo-Confucianism`s conception of rationality and spirit. Later, the disagreement caused serious factional struggle among sarim themselves.

dCollection @ chosun

Ⅰ. 序言

인간은 나름대로 理想世界를 소망하고, 이를 실현하고자 노력한다. 그러나 한 개인이 추구하는 이상이 현실과 마찰 내지 부조화가 될 경우 이상실현은 極難할 것이다. 즉 이상실현은 현실과 조화가 이루어질 때 가능하다. 그러나 개인이 처한 입장이나 처지에 따라 현실에서 이상을 실현하지 못할 경우, 이를 방기한 채 현 체제에 타협 내지 체념을 하거나, 끝까지 자기 신념을 지키면서 저항을 하는 -좌절도 경험하겠지만- 것 등으로 나타난다.

본고에서 논의하게 되는 秋江 南孝溫(1454~1492)은 후자에 속하는 인물이다. 그는 본래 名門家의 후손으로서 儒敎的 환경에서 교육받고 성장하였으며 宦路에 진출할 수 있는 조건과 자질을 지녔음에도 불구하고, 그가 올린 「上成宗大王書」가 용납되지 못한 이후 39세로 짧은 생을 마감할 때까지 文章家으로서 또는 여러 山川과 지방을 紀行하는 가운데 저항과 울분 속에서 생활하였다.

秋江이 지니고 있는 의식세계는 그가 남긴 「心論」·「性論」·「命論」·「鬼神論」 등에서 확인된다. 그리고 秋江의 이러한 사상은 현실인식과도 밀접한 관련성이 있어 여러 곳의 詩文에 散見된다. 유교적 이상세계를 지향하였으나 그것이 좌절된 것에 대한 울분과 저항이 詩文 곳곳에 녹아들었던 것이다. 그러면서도 散文을 저작하면서 준엄한 역사의식 및 국토여행을 통한 합리적 사고경향을 나타내기도 하였다.

秋江에 대한 논구는 두 가지 부류로 나타났는데, 하나는 임형택 교수가 그를 方外人으로 진단한 이래로[1] 주류 경향이 되었다. 秋江의 작품을 분석한 결과 道家志向이나 現實逃避的 性向이 있음을 고구한 것도[2] 그의 淸談的 성향과 맥을 같이한다. 후자는 秋江을 方外人이나 淸談派의 범주가 아닌 유교적 道學思想을 견지한 인물로 연구한 논문[3]이 있다. 秋江을 佔畢齋 金宗直을 중심으로 하는 初期 士林派의

---

1) 임형택(1984), 「朝鮮前期 士大夫 文學」, 『韓國文學史의 視覺』, 창작과 비평사.
김달수(1986), 『秋江 南孝溫 연구』, 성균관대대학원 석사논문.
정후수(1991), 「秋江 南孝溫의 生涯와 思想」, 『민족문화』5, 한성대부설민족문화연구소.
김종구(1997), 「方外人 文學의 硏究-秋江 南孝溫을 중심으로」, 『동양고전연구』7, 동양고전학회.

2) 손찬식(1994), 「秋江 南孝溫의 詩世界-仙界志向의 성격」, 『어문논집』33, 민족어문학회.

dCollection @ chosun

자기형상이나 역사의식에 동참시켜 공통분모를 추출한 것도[4] 후자의 견해와 궤를 같이 한다.

본고에서는 秋江에 대한 선행연구를 참조하면서 첫째, 秋江의 생애와 당대의 현실상황과 관련하여 師友關係와 出處觀을 검토하고자 한다. 둘째 秋江의 思想을 다루는 부분으로 15세기 道學思想과 秋江과의 관계를 검토함으로써 그의 의식세계를 해명하고자 한다. 秋江의 思想과 詩文은 박대현이 번역한 『國譯 秋江集』1-2를 참고하고자[5]한다.

Ⅱ. 師友關係와 出處觀

秋江의 師友關係와 出處觀을 검토함에 있어, 그의 가문적 배경과 사회적 상황을 정리하고자 한다. 開國功臣이라는 가문적 입장과 世祖 이후 經國大典 체제의 모순이 누적되어가는 시기에 秋江은 지식인으로서 현실관이 무엇이고 어떻게 대응했는지 검토하는데 선행되기 때문이다. 그리고 이를 바탕으로 秋江의 師友關係와 出處觀을 검토하고자 한다.

南孝溫의 字는 伯恭이고, 號는 秋江·杏雨·最樂堂으로, 佔畢齋 金宗直이 그를 '우리 秋江'이라고 칭할 만큼 秋江으로 더 잘 알려져 있다. 秋江의 본관은 의령으로 본래부터 현달한 집안은 아니었으나, 그의 5대조인 南誾·南在 형제가 李成桂를 도와 開國1等功臣이 됨으로써 名門家의 반열에 올랐다. 南誾은 鄭道傳의 黨與로 몰려 李芳遠이 주도한 1차 王子의 亂 때 被殺되었지만, 南在[6]는 領議政까지 역임하였

3) 우혜경(1994), 「秋江 南孝溫의 詩文學 硏究」, 『안동한문학논집』4, 안동한문학회.
이종범(2008), 「南孝溫」, 『士林列傳2-순례자의 노래』, 아침이슬.

4) 이병휴(2002), 『朝鮮前期 士林派의 現實認識과 對應』, 일조각.
김태영(2006), 「15세기 士林派의 自我意識과 歷史意識-佔畢齋 金宗直을 중심으로」, 『朝鮮 性理學의 歷史像』, 경희대학교출판국.
이종범(2007), 「기억공간으로서의 길-15세기 후반 士林의 旅行과 疏通」, 『역사와 경계』69, 부산경남사학회.
-----(2009), 「佔畢齋 金宗直의 內面世界와 初期 士林派」, 『동양한문학연구』28, 동양한문학회.

5) 남효·온박대현 역(2007). 『國譯 秋江集』1-2, 민족문화추진위원회.(이하 『國譯 秋江集』으로 기술함)

dCollection @ chosun

다. 그리고 이들 형제의 학문적 성향은 牧隱 李穡으로부터 性理學을 수학한 점, 이들이 性理學的 이념 하에 易姓革命을 주도한 점, 南誾은 鄭道傳의 黨與라는 사실을 염두할 때 性理學的 성향이 농후하였다. 이때부터 秋江의 가문은 功臣派의 일원이 되었음을 알 수 있다. 따라서 秋江은 가문을 顯達케한 南在에 대해 무한한 자긍심을 보인 것은 당연할 것이다. 「冷話」에 다음과 같이 소개된다.

> 先祖 龜亭(南在)께서는 술을 즐기고 큰 지략이 많았으나 말을 삼가셔서 일찍이 조금의 실수도 하지 않았다. 손과 더불어 바둑 두기를 좋아하여 하루 종일토록 쉬지 않았다. 손이 그 까닭을 물자 대답하기를 '살아있는 사람은 기운이 있고, 반드시 말하게 되고. 말하게 되면 조정의 일을 언급하지 않는 자가 드물 것이오. 종일토록 바둑을 두면 忌諱를 범함은 피할 수 있을 것이오'라고 하니, 사람들이 그 勤愼함을 탄복하였다.[7]

秋江은 南在가 개국공신과 高官이 되었어도 항상 恐懼守愼하는 모습을 타인의 말을 빌어 기술하였다. 그리고 南在가 담략이 크고 아량이 넓어 의복에는 별로 관심을 두지 않았다 하였는데, 秋江의 사람됨이 '沖澹弘毅하고 疎曠典雅하며 胸度가 쇄락하여 한 점의 속기도 없었다'는 것도 그로부터 유전적으로 물려받은 듯하다.

秋江의 증조부인 南簡은 1427년(世宗 9년) 親試文科에 급제하여 藝文館 直提學까지 올랐으며, 조부인 南俊은 司憲府 監察을 지낸 것으로 알려졌다. 그러나 부친 南恮은 生員으로 32세에 早死하였기에 특별히 알려진 바는 없다.[8] 이때부터 秋江의 직계가문은 秋江 자신도 그러하거니와 宦路가 막히면서 점차 가문적 위세가 약해졌다. 그리고 甲子士禍(1504, 燕山君 10년)때 秋江이 剖棺斬屍를 당하였으며, 아들인 南忠世까지 연루되어 斬刑을 당하면서 滅門之禍를 겪기에 이르렀다.

---

6) 1392년(太祖 1년)에 태조가 그에게 포상하려고 하자, 은둔하여 나타나지 않았기에 그의 행적이 알려져 태조가 '在'라는 이름을 하사하였다고 전해진다.

7) 『國譯 秋江集』 권7, 「冷話」.

8) 秋江은 부친에 대해서는 다음과 같이 詩題에 보였을 뿐, 그 외에는 부친에 대한 구체적인 언급이 없는 것으로 보인다.
'八月念日 謁先君空門友一庵於九月山貝葉寺 是日乃先忌也 請於師尊祀涅槃堂 仍話舊師年八十有三'
『國譯 秋江集』 권1.

dCollection @ chosun

이렇듯 秋江이 공신가문이자 儒敎的 분위기를 배경으로 하여 出仕할 수 있음에도 불구하고 왜 불우한 삶을 살았을까? 물론 1차적 원인으로 그의 강직한 성품이 시대와 조우하지 못해 저항과 울분 속에 살아가게 하였음은 주지의 사실이다. 「得至樂賦」에 그의 성품을 짐작하는 일단이 나온다.

余生一垂四十年兮	내가 이 땅에 태어난 지 어언 사십년에
何志大而計疎	어찌하여 뜻만 크고 꾀는 성긴고
聒簧口之嘈嘈兮	파리 같은 입의 떠듦이여
志已改於余初	나의 뜻도 처음보다 틀려졌네
飢寒亂我心曲兮	주림과 추움이 나의 마음을 어지럽힘이여
世故逐日而繽紛	세상 사고는 나날이 번잡하네
無一日之開口紛	하루도 웃을 날이 없음이여
有百年之憂勤	백년의 근심과 괴롭힘이네
心絓結而不解兮	마음이 맺히어 풀리지 않음이여
中憫憫之沌忳[9]	속이 몹시 답답하네

秋江은 性理學的 治道를 밝히려는 뜻만 견지할 뿐 어떠한 變則도 허용하지 않았다. 그러니 조선전기의 유교적 가치관이 붕괴되어가는 상황에서, 不義와 變則이 정당한 가치로 인정되는 세태 속에서 그는 기막힌 궁핍한 생활을 감당해야 했으며, 마음이 풀리지 못하여 항상 답답함의 연속이었다.

두 번째로 秋江은 15세기 初期 士林派와의 同質意識을 지니고 있다는 점이다. 師友關係에서 후술하겠지만 秋江은 小學契 및 竹林七賢의 일원이었음에서 볼 수 있듯이 『小學』을 통한 실천적 윤리관을 견지하였으며, 성리학적 규범을 스스로 규제하려 했다. 이러한 秋江의 인식은 「師友名行錄」과 「「冷話」」에 나온다.

위와 같은 秋江의 내면적 성향과 師友들 간 연대를 바탕으로 -秋江이 求言上疏를 올리기 전 李深源·鄭汝昌 등 師友들의 연대가 있었다.- 成宗의 求言敎에 따른 상소를 올렸다. 그러나 그의 상소문은 嘉納되지 못하고 오히려 조정에서 孫昌胤으

9) 『國譯 秋江集』 권1, 「得至樂賦」.

dCollection @ chosun

로 비유되어 비난만 받았다. 孫昌胤은 唐代의 인물로 당시 없어진 冠禮를 자식에게 행하고 조정에 보고하였다가 시대에 뒤떨어진 자로 비난받았다. 勳舊勢力의 입장에서는 秋江의 상소문은 孫昌胤과 같이 時世를 모르는 浮薄之士의 소행으로밖에 여기지 않았던 것이다. 이를 계기로 그는 宦路를 단념하고 평생을 詩酒로 일삼은 나머지 狂悖한 사람으로 자처하다가, 成宗 23년(1492)에 39세의 나이로 早死하였다.

따라서 秋江의 狂悖한 삶은 같은 初期 士林派와 달리 생애를 자세히 살펴보기 어렵게 만드는 요인이 되었다. 佔畢齋에게 올린 「自挽四章」 중 첫째 수 마지막 부분에 秋江이 자신의 삶을 집약적으로 드러내었다.

但限爲人時	다만 한스러운 건 사람으로 살았을 때
慘慘有六厄	슬프고 처량하다 여섯 액운 있었지
貌醜色不近	생긴 모습이 추하여 여색이 가까이 하지 않았고
家貧酒不足	집안이 가난하여 술이 넉넉하지 못함이요
行穢招狂號	행실이 더러워서 미치광이 별호를 들었고
腰直怒尊客	허리를 굽히지 않아 존객의 노여움을 들었으며
履竅踵觸石	신발에 구멍이 나 발꿈치가 돌에 차이고
屋矮椽打額[10]	집이 작아 대들보에 이마를 받쳤다.

위 시는 秋江이 말년에 자신의 인생을 집약적으로 술회한 것으로 자신의 삶을 여섯 가지 厄運으로 점철되었다고 한탄하였다. 그에 대한 세간의 평가는 그를 狂童으로 여길 정도로 부정적인 면이 강하였으며, 그 결과로 극도의 궁핍한 생활을 하였다. 당연히 秋江의 반응은 울분과 좌절의 연속으로 시대와 불협화음을 보였다. 더구나 그가 남긴 文集 역시 甲子士禍 당시 後患을 두려워한 나머지, 집안사람들이 그의 글을 불태워버렸으며 詩文 약간만이 남아 있어 그의 생애를 추적하는데 어려움을 더해주었다.[11]

비롯 秋江의 생애를 완벽하게 검토하는 것은 어렵지만 그의 현실인식과 대응은 說과 詩文을 통해 어느 정도 파악할 수 있다. 「上成宗大王書」의 내용은 유교적 현

10) 『國譯 秋江集』 권1, 「自挽四章」.
11) 정후수(1991), 앞의 논문, 233쪽.

dCollection @ chosun

실모델을 제시한 것이었으며, 이를 성리학적 논리인 「心論」·「性論」·「命論」·「鬼神論」과 연계시켰다. 더구나 中宗朝에 昭陵이 追復되면서(1513, 中宗 8년) 秋江은 선구자적 공로를 인정받아 伸寃되어 左承旨에 追贈되었다. 正祖 6년(1782)에 吏曹判書로 追贈을, 동왕 8년(1784)에는 文貞이라는 諡號를 받았다. 秋江이 만년에 지은 것으로 알려진 「六臣傳」 역시 肅宗때 간행되었다. 이처럼 秋江 사후에 이루어진 역사적 기억은 그가 儒者로서 名分을 견지한 행동에 대한 표창으로 보아야 할 것이다.

다음으로 秋江의 현실관을 이해할 수 있는 15세기 중후반기의 상황을 정리하고자 한다. 秋江을 포함한 하나의 동질의식을 형성하는 부류인 初期 士林은 15세기 중·후반기 勳舊勢力이 擅斷하는 시대상황에 대한 반작용으로 형성되었기 때문이다. 世宗朝의 文治主義가 世祖朝에 이르러 계승되지 못하고 覇道政治로 흘러갔다. 性理學的 王道政治 이념의 위기이다. 이는 世祖가 정상적으로 繼位되지 않고 簒奪한 것에서 비롯되었기 때문인데, 그의 覇道的 정치형태를 짐작하는 일화가 있다.

> 김종직이 아뢰기를, "지금 文臣으로 天文·地理·陰陽·律呂·醫藥·卜筮·詩史의 7학學을 나누어 닦게 하는데, 그러나 詩史 본래 儒者의 일이지만, 그 나머지 雜學이야 어찌 儒子들이 마땅히 힘써 배울 學이겠습니까? 또 雜學은 각각 業으로 하는 자가 있으니, 만약 勸懲하는 法을 엄하게 세우고 다시 교양을 더한다면 자연히 모두 精通할 것인데, 그 能通하는 데에 반드시 문신이라야만 좋은 것이 아닙니다." 임금이 말하기를, …(중략)…"김종직은 輕薄한 사람이다. 雜學은 나도 뜻을 두는 바인데, 김종직이 이렇게 말하는 것이 옳은가? 攸司에 내려 그 정상을 鞫問하는 것은 옳다. 그러나 이미 輪對의 法을 세워서 사람들로 하여금 다 말하게 하는데, 또 말한 자를 죄준다면 言路 막힐 것이니, 그것을 중지하고 罷職 시키라."하였다. 12)

世祖는 儒者들이 雜學에 각각 분속하여 배우기를 명하였을 때, 佔畢齋가 輪對 석상에서 반대 입장을 표명하자, 世祖가 노하여 그를 罷職함은 물론 분속한 史學도 勿學할 것을 傳旨한 사건이 있었다. 군주의 권위에 대한 신하의 도전이자 이들 사이에 學에 대해 이념 논쟁을 벌인 것이다. 佔畢齋에게 있어 學이란 개인이 도덕적

12) 『世祖實錄』 권34, 10년 8월 6일 조(http://sillok.history.go.kr/main/main.jsp).

dCollection @ chosun

인 것을 알게 하는 과정이고, 정치에 대한 권위는 學을 올바르게 수행하는 이들에게 속해야 함을 주장한 것이다.[13] 따라서 佔畢齋가 보기에 世祖가 王道政治의 仁義를 가볍게 여기고 武力이나 권모술수로써 功利만을 추구하는 정치형태를 보인 것은 권력창출 동기가 이기적이었기 때문이라고 본 것이다. 실제로 世祖는 왕위의 취약성을 극복하고 강력한 왕권강화를 위한 기반으로 법률·형벌을 중시하고 富國强兵을 추구하였던 것이다.[14]

도덕적 양심 없이는 어떤 군주라도 天命을 주장할 수 없으며, 따라서 권력의 힘을 빌려 사람들에게 도덕적 권리를 가르칠 수 없다는 佔畢齋를 포함한 初期 士林에서 파생된 道學思想의 시작이다. 즉 이 세계에서 유일한 권위는 진정한 도덕적 원천인 道學을 이해한 사람들에게 있다고 결론지었다.[15] 秋江이 求言上疏 중 학교 진흥책에서 도덕적 앎을 충족하기 위한 學의 방향성을 제시한 것은 이러한 初期 士林이 인식한 學的 반영의 연장선이다.

世祖의 非名分的·非道德的 정치행태는 자연 功臣勢力에 의존하는 결과를 초래하였다. 世祖代에만 하더라도 靖難·左翼·敵愾[16] 功臣을 잇달아 배출하였으며, 각 공신집단의 구성성분도 동일하다. 즉 靖難功臣이 처음부터 정치권력을 틀어쥐고, 계기마다 左翼·敵愾功臣으로 再皮封받은 것이다. 이 공신집단은 睿宗朝에는 翊戴功臣으로, 成宗朝에는 佐理功臣으로 皮封받아 成宗 중반까지 權貴化되었다. 따라서 世祖 초기의 핵심 공신세력들이 왕조를 달리하여도 정치권력을 확대·재생산되면서 대응세력 없는 勳舊勢力으로서의 성립을 보여 주었다.

이와 같은 소수 공신집단의 권력독점과 대토지 소유현상은 세조의 敵愾功臣 冊封 배경에서도 알 수 있듯이 자연히 왕권위축과 다수 소외계층의 불만을 초래하였다.

---

13) Peter K. Bol, 김영민 역(2011),『역사속의 성리학』, 예문서원, 209쪽.

14) 世祖代의 정치운영은 최승희의 논문에 잘 논구되어 있다.
최승희(2005),「世祖代 王權과 國政運營」,『朝鮮初期 政治文化의 理解』, 지식산업사, 271-325쪽.

15) Peter K. Bol, 김영민 역(2011), 앞의 책, 214쪽.

16) 世祖代의 靖難·左翼 功臣 등의 소수 공신집단의 권력집중현상은 소외된 非功臣들의 불만을 가져왔을 것이고, 이를 해소해야 할 필요성에 의해 李施愛의 亂을 평정한 것을 계기로 敵愾功臣을 책봉하였다.
이병휴(2002),「朝鮮前期 中央勸力과 鄕村勢力의 對應」,『朝鮮前期 士林派의 現實認識과 對應』, 일조각, 5~6쪽.

dCollection @ chosun

특히 함경도 향촌세력인 李施愛가 亂을 일으킨 사정에서 볼 수 있듯이 鄕村 在地士族들의 불만이 가장 컸다. 향촌주도권을 두고 勳舊勢力과 在地士族(士林勢力) 간 갈등이 노정된 상황은 이수건의 논문에 잘 정리되어 있다.

> 鮮初에 있어서 勳戚과 관직을 매개로 막대한 토지와 노비를 소유하고 있던 勳舊勢力들은 京在所나 留鄕所 같은 郡邑 또는 향촌지배기구를 官權 主導形으로 운영하려 했기 때문에 士林派와의 사이에 갈등이 일어나게 되었던 것이다. 즉 전자는 지방통치의 기본방향을 中央政府로 集中시키려는 구심적인 성격을 띠고 있었던 데 반해, 후자는 중앙정부와 관권의 지나친 통제나 간섭에서 벗어나 在地士族 주도하에서 향촌사회의 獨自性과 個別性을 유지하려는 원심적인 성격을 띠었다.[17]

향촌지배권을 두고 두 집단의 대립과 갈등은 마치 北宋朝의 新法黨과 舊法黨 간의 대립과 갈등을 연상케 한다. 즉 전자는 富國强兵의 목표에 맞추어 編戶齊民의 실현 및 토지공유와 중앙집권적 성격을 보였으며, 후자는 향촌사회의 지배층의 佃戶支配를 기초로 내세우면서도, 累層的으로 郡縣과 황제 지배체제를 추구한, 향촌지주층의 자율성을 추구하면서 양자 간의 입장 차이로 갈등을 노정한 것이다.

勳舊勢力이 新法黨과의 연결성을 거론하지 않았지만 실효성이 낮아진 科田法을 職田法으로 개정하면서 까지 여전히 土地國有의 입장을 관철시키고 있었다. 또한 戶籍 개수, 號牌制의 시행은[18] 民에 대한 齊一的 支配 추진을 의미한다. 士林勢力 역시 중앙정부의 강력한 의지에 따라 戶口와 田結을 기준으로 하는 새로운 郡縣制를 개편하려고 했으나, 향촌사회를 실질적으로 장악하고 있는 在地士族의 반발을 극복해야 하는[19] 선결과제가 있었다는 사실을 볼 때, 舊法黨을 계승한 朱熹學의 學的 입장을 같이한다고 볼 수 있다. 두 세력의 입장은 더욱 첨예하게 대립하여 士禍를 초래하기에 이르렀다.

---

17) 이수건(1989), 『朝鮮時代 地方行政史』, 민음사, 330-331쪽. 이병휴(2002), 앞의 논문, 18쪽 재인용.
18) 최승희(2005), 앞의 논문, 292쪽.
19) 이와 함께 量田法·戶籍法·號牌法·五家作統法 등의 戶口·田結 파악 방법과 郡縣개편에 관한 기초자료로서의 地理誌 편찬 등이 뒷받침되어야 했다.
이병휴(2002), 앞의 논문, 8쪽.

dCollection @ chosun

요컨대 秋江은 공신가문의 배경에서 출세할 수 있음에도 불구하고, 經國大典 체제에서 王道政治가 무너져 가는 상황에서 -世祖의 왕위 찬탈 및 求言上疏에 대한 不允과 비난- 1차적인 강인한 성품과 함께, 初期 士林과의 일정한 연대감을 지속하면서 출세를 단념하기에 이르렀다. 그리고 권력과 경제적 富가 勳舊勢力으로의 집중은 중앙집권화의 정책노선에 반발하는 세력집단의 등장을 초래하게 된다. 이것이 性理學的 이론과 실천을 무장한 秋江을 포함한 初期 士林 출현의 신호탄이다.

다음으로 「冷話」와 「師友名行錄」을 통해 秋江과의 師友關係와 出處觀을 살펴볼 것이다. 學에 대한 朱熹的 正統을 세우고 勳舊勢力의 專橫에 맞서고자 하는 師友간에 일정한 連帶意識을 형성하게 된다. 이들의 연대의식은 『小學』과 『朱子家禮』의 모델를 토대로 했다. 秋江의 師友들은 대체로 이에 포함되며, 그는 이들을 「冷話」와 「師友名行錄」에 수록하였다. 특히 「師友名行錄」에 수록된 55명의 인물들은 대체로 『小學』을 중요시 하고, 『朱子家禮』에 맞게 遵行하는 모습을 보였으며, 佔畢齋와도 일정한 관련성을 띠고 있었다.[20]

> 金宏弼은 자가 大猷이다. 佔畢齋 金宗直에게 수업하였고, 경자년(1480, 성종11년)에 生員試에 입격하였다.…(중략)…고상한 행실은 비할 때가 없어 평상시에도 반드시 의관을 갖추었고, 본부인 외에는 일찍이 여색을 가까이 하지 않았다. 손에는 『小學』을 놓지 않았으며 人定이 된 뒤라야 잠자리에 들고, 닭이 울면 일어났다.[21]

> 安遇는 자가 時叔이다. 효행이 고을에 으뜸이었다. 아버지 상을 치르면서 한결같이 家禮를 따랐다. 佔畢齋를 따라 수업했으나 얼마 뒤에 벼슬할 마음이 없어져 비로소 佔畢齋와 사이가 나빠졌다.…(후략)[22]

> 鄭汝昌은 자가 自勖이다. 지리산에 들어가 3년 동안 나오지 않고 五經을 공부하여 그 깊은 뜻을 궁구하여 體와 用은 근본이 같으나 나뉨이 다름을 알았고, 善과 惡은

---

20) 김남이는 55명의 師友들을 金時習系과 金宏弼系 인물로 분류하고, 전자는 洪裕孫·李深源·辛永禧·安應世·禹善言·權景裕·李宗準·趙自知가 해당되고, 후자의 계열은 權晏·李貞恩·李坌·盧祖同·金勿·李尹宗·李賢孫·李尹信 등이 해당된다고 보았다.
김남이(2008), 「가계·師友관계를 통해 본 15세기 知識人 南孝溫」, 『동양한문학연구』27, 동양한문학회, 23쪽.

21) 『國譯 秋江集』 권7, 「師友名行錄」.

22) 『國譯 秋江集』 권7, 「師友名行錄」.

dCollection @ chosun

性이 같으나 氣가 다름을 알았고, 儒와 佛은 道는 같으나 행적이 다름을 알았다. …(중략)…그의 아버지 六乙이 李施愛의 난에 나라를 위해 죽었다. 이때 자욱은 나이가 어렸으나, 喪을 치르는데 빠뜨림이 없었고, 母親喪을 치룰 때에도 典禮의 度數와 죽을 먹는 일이 한결같이 家禮를 따랐다.…(후략)[23]

盧祖同은 자가 公緖이다. 『小學』 읽기를 좋아하였고, 躐等하는 학문과 조롱하는 글과 과거의 재주를 좋아하지 않았다. 몸가짐과 법도를 지키는 것이 대략 大猷(金宏弼)와 같았다. 아버지의 상을 치르면서 3년 동안 시묘하며 한결같이 家禮를 따랐다.…(후략)[24]

師友들은 공통적으로 『小學』적 실천을 통해 자기수양을 진지하게 받아들였으며, 과거시험과 당대의 정치적 사회로부터 철수하고 중앙권력에 영합하는 것을 거부하였다. 조정을 벗어난 삶은 學을 추구하는 삶을 의미하였다.[25] 결과적으로 이들은 세상과 불화하였고, 동시에 그들은 聖人의 -文王이나, 孔子, 朱熹와 같은- 반열에 오르고자 하였다. 秋江 역시 師友들과 인식적 기반을 같이 하였기에 成均館에서 수학하면서 姜應貞을 중심으로 한 小學契 일원이 되었다. 秋江의 진술에 따르면 小學契는 儒生들이 性理學的 가치를 추종하고 이를 현실사회에 직접 실천하는 동기로, 鄕約을 만들고 매월 초하루에 『小學』을 공부하였다. 道學에 헌신하는 士들의 공동체였던 것이다.[26] 이러한 동지적 공동체는 性理學이 주장한 도덕적 권위를 기초한다. 부언하면 그들로 하여금 두 가지 테마, 즉 옳음을 알 수 있는 타고난 도덕적 지식과 스스로에게 장애를 일으키지 않고 그에 따라 행동할 수 있는 도덕적 실천의 場을 추구하였던 것이다.[27]

이와 같이 小學契員들은 朱熹와 같은 방식의 기업가적 지성에 까지 이르지 않았

---

23) 『國譯 秋江集』 권7, 「師友名行錄」.
24) 『國譯 秋江集』 권7, 「師友名行錄」.
25) Peter K. Bol의 이론을 적용하면, 師友들은 정치와 도덕이 구분될 수 있기에 정치적 상태와 무관한 도덕적 권위를 자신들이 자력으로 올바른 회복하겠다는 의지를 보여주는 것이기에 出仕를 거부한다. 이에 반해 권력층인 勳舊派는 도덕과 정치를 자기 내부에 통합함으로써 통치자와 士 간의 긴장관계를 종식시키고자 했다.
Peter K. Bol, 김영민 역(2011), 앞의 책, 228-229쪽.
26) Peter K. Bol, 김영민 역(2011), 앞의 책, 226쪽.
27) Peter K. Bol, 김영민 역(2011), 앞의 책, 241-242쪽.

dCollection @ chosun

을지라도 도덕적으로 우월한 士의 전범으로서의 자리매김을 하려는 시도는, 秋江의 求言上疏에 따른 정치적 파동을 계기로 세간에서는 이들을 '小學계' 또는 '孝子契'라 지목하면서 파동을 일으켰다.(사실 비난조로 회자되었다.)

> 記事官 安潤孫이 아뢰기를, "聖明하신 주상의 밑에서 어찌 朋黨이 있겠습니까? 다만 南孝溫과 姜應貞·朴演 등 약간 명이 小學契를 만들어, '小學의 道를 행한다.'고 이름하고 때때로 여럿이 모여서 講論하며, 강응정을 夫子라고 일컫고 박연을 顔淵이라고 하면서 혹은 스스로 서로 標榜하고, 혹은 기롱하고 없신여기는 것의 말하는 바는 알 수 없으나, 한 때의 儒生으로 비웃지 아니하는 자가 없었습니다."하니, (후략)…[28]

위의 인용된 기사는 道統이라고 칭할 수 있는 學的 정통이 일반 士에게도 속할 수 있다는 -세상의 도덕은 정치권력에 의해 창조된 어떤 것이 아니라, 모든 인간에게 부여된 보편적 특질을 배양한 결과로 확신한다는 점에서[29]- 보편주의적인 도덕적 가치는 당연히 학문권력에 대한 독점적 태도를 지향하는 勳舊勢力의 반작용을 불러올 수 있음을 보여주는 사례이고, 이들을 交結朋比로 지목하는 수단이 된다. 학문은 단순히 이론적 정향이 아닌 정책추진과 통치권의 정당성을 부여하는 이데올로기적 기초로 인식된다는 점에서 양자 간의 투쟁은 피할 수 없는 역사적 진행이기도 하다. 이러한 현상은 性理學이 발흥한 宋朝에서도 -宋朝는 文治主義 국가라는 점에서- 똑같이 나타나는데, 性理學者들이 新法黨에 의해 朋黨으로 지목하여 政界에서 축출하는 것도 學問權力에 대한 주도권 다툼에서 비롯된 것이다.

士들의 공동체 공간인 成均館은 그들의 새로운 교류의 場이며, 의사소통의 공간이었다. 金宏弼을 중심으로 상조회를 겸한 친목단체인 情志交孚禊의 회원들도 成均館 출신들이라는 점에서 成均館은 새로운 지향점의 공간임은 틀림없다. 小學契員인 鄭汝昌이 金宏弼과의 친분관계나 情志交孚禊의 회원인 崔溥가 小學契의 申從濩와 친교를 맺은 사실은 물론, 이들이 대부분 佔畢齋의 門人이라는 점을 상기할 때 양

28) 『成宗實錄』 권91, 9년 4월 24일 조(http://sillok.history.go.kr/main/main.jsp).
29) Peter K. Bol, 김영민 역(2011), 앞의 책, 245쪽.

dCollection @ chosun

자 간에는 일정한 연결고리가 되었을 것으로 짐작되며, 그 가운데에 成均館이 매개적 역할을 한 것으로 보인다.

師友 洪裕孫의 권유로 秋江이 주도한 竹林七賢의 성격 역시 小學契와 동일한 속성을 지녔다. 원래 竹林七賢은 중국 東晋시대에 유교의 禮敎的 형식주의에 대한 가차 없는 비판을 가하고, 老莊에 대한 참신한 해석에 의해 이를 사상적으로 발전시킨 단체이다.[30] 따라서 竹林七賢은 자아를 포함한 세계를 보는데 유교적 도덕 가치를 부정하고, 신비주의적 입장을 추구하는 것이 특징이다.

그런데 秋江의 竹林七賢은 東晋의 그것과는 성격이 다른, 小學契처럼 道學에 헌신하는 士들의 공동체이다. 竹林七賢에는 洪裕孫·李貞恩·李摠·禹善言·趙自知·韓景琦 등이 참여하였고, 佔畢齋와도 직·간접적으로 師承관계를 맺고 있었으며, 洪裕孫의 공초에 '又有姜應貞者, 與其徒號爲十哲'[31]이라는 내용이 있는 것으로 보아 小學契와도 관련이 있다고 여겨진다. 이 竹林七賢이 문제가 된 것은 戊午士禍의 여파 때문이었는데 『燕山君日記』에 洪裕孫의 供招에 다음과 같이 기록되어 있다.

> "洪裕孫이 공초하되, 지난 壬寅년 봄에 趙自知의 집에 갔었는데, 南孝溫·秀泉正貞恩·韓景琦·禹善言·茂豊正 摠도 또한 모였으므로, 나는 효온에게 말하기를 '현재 세상이 벼슬하기에는 부당하니 우리들이 竹林七賢이라 호를 하고 방랑한 놀이나 할 뿐이다.' 하니, 효온이 '그러자.' 하여 각기 逍遼巾을 준비하고 술과 안주를 싸가지고 동대문 밖에 모이기를 약속하여 성 밑 竹林 속에서 그 頭巾을 쓴 다음 효온이 우두머리가 되고 유손이 차석이 되어 수천정·무풍정·우선언·조자지·한경기와 七賢이 되었는데, 明陽正 賢孫·盧燮·柳房이 뒤늦게 와서 서로 대해 몇 순배를 마시고, 屠蘇酒를 마시는 예에 의해서 젊은 자에서 윗사람까지 스스로 노래하고 스스로 춤추다가 날이 저물어서야 파했다.' 하였습니다.[32]

竹林七賢의 결성배경을 '時世不當仕'한 현실에서 각기 逍遼巾을 쓰고 竹林에서 날이 저물도록 詩酒를 일삼는 것으로 되어 있다. 秋江은 首席으로, 洪裕孫이 次席이

30) 신채식(2008), 『中國史槪論』, 삼영사, 286쪽.
31) 『燕山君日記』 권31, 4년 8월 16일 조(http://sillok.history.go.kr/main/main.jsp).
32) 『燕山君日記』 권31, 4년 8월 20일 조(http://sillok.history.go.kr/main/main.jsp).

dCollection @ chosun

되었다고 한다. 여기에서 중요한 대목은 '時世不當仕'이다. 秋江은 勳舊勢力이 擅斷하는 상황에서는 자신들의 정치적 이상을 실현할 수 없기에 모임을 결성한 것이다. 그러니 '謂之吾道窮者'[33]라 하여 時政에 대해 상당히 비판적일 수밖에 없었다. 道는 도덕적 권위를 말한다. 이들은 小學契와 더불어 지역과 사회적 신분의 경계를 넘어서 네트워크를 만들었으며, 朱熹의 말을 빌어 道에 대한 책임이 -도덕적 권위는 군주나 조정으로부터의 부여가 아닌- 일반 士에게 있다는 말로서 그들의 행동을 정당화했기에[34] 가능한 것이다.

이에 대응하여 柳子光·尹弼商 등의 勳舊勢力은 권력에 의한 도덕적 권위부여의 침탈당하는 것에 대한, 그리고 士林派가 도덕적 권위로 무장하고 정치적으로 성장하는데 대한 위기감을 가지고 있던 차에, 이들을 잡아들여 '蓋慕晋室阮咸等事也 效衰世之事, 復行於聖明之世'[35]한다는 죄목으로 鞫問하게 된다.

요컨대 秋江이 속한 小學契와 竹林七賢은 결성배경이나, 조직, 지향점을 검토해 보았을 때, 15세기 勳舊勢力이 擅斷하는 상황에 대한 반작용으로 道學에 헌신하는 士들의 사회적 공동체였던 것이다. 그리고 竹林七賢의 예에서 보듯이 王道政治를 구현하지 못하는 현실태에 대한 울분을 표출하는 카타르시스적 기제이기도 했다.

그런데 필자는 秋江을 비롯한 師友들은 주희의 學的 정통인 『小學』과의 관계짓는 사실에 주목한다. 뒤에서 秋江의 出處觀에서도 언급되겠지만 정치는 學에 의해 인도되어야 하기에 學을 올바르게 수행할 수 있는 법을 아는 이들에게 종사할 따름이다.[36] 본래 『小學』은 朱熹가 일상의 실천윤리를 정립시키기 위해 여러 경전에서 綱目을 뽑아 편찬한 性理學의 입문서로, 아동을 상대로 한 교육에서부터 인간으로서의 本源을 涵養함에 중점을 둔 윤리서이다.[37] 따라서 性理學을 國定敎學으로 삼은 조선 초기부터 『小學』을 강조한 것은 당연하다.

> 禮曹에서 外學制를 올리었다.…(중략)…"예전에 10세가 되면, 外傅에게 나갔으니,

---

33) 『燕山君日記』 권31, 4년 8월 16일 조(http://sillok.history.go.kr/main/main.jsp).
34) Peter K. Bol, 김영민 역(2011), 앞의 책, 226쪽.
35) 『燕山君日記』 권31, 4년 8월 16일 조(http://sillok.history.go.kr/main/main.jsp).
36) Peter K. Bol, 김영민 역(2011), 앞의 책, 247쪽.
37) 김태영(2006), 앞의 논문, 258쪽.

dCollection @ chosun

원컨대, 10세 이상으로서 학당에 나오게 하고 15세가 되어 小學의 공부가 성취되면 차례로 성균관에 승진시키고, 성균관에는 항상 1백 사람을 양성하여, 만일 闕席이 있으면 本曹官이 성균 관원과 함께 학당에 나가서 읽은 것을 강하여 세 곳을 통하는 자는 승진 보충하게 하소서."…(중략)…임금이 그대로 따랐다.

太宗 11년(1411)에 禮曹에서 올린 學制 내용으로, 모든 학문의 출발은 『小學』이므로 이 공부가 끝나야 다른 경전을 공부할 수 있으며, 成均館에 승진할 수 있음을 제도화한 것이다. 『小學』이야말로 初學의 필수 과목으로서 '修身大法, 無所不備'[38] 라고 하여 국가적 차원에서 官學을 중심으로 학습과 실천을 계속 강조했던 것이다.

그러나 『小學』공부는 당위적 차원에 머무를 뿐, 실제로는 등한시 하거나 兒童之學으로 치부되는 것이 현실이었다. '四部學堂의 生徒들이 『小學』을 兒童之學으로 여겨 공부하지 않다가 成均館 승진시험을 당해서 임시로 섭렵한다'는 世宗朝의 기사[39]나, 성종이 '諸道 觀察使에게 下諭하여 長幼를 막론하고 『小學』교육에 철저할 것을 명하는' 기사[40]에서 그러한 사정을 엿볼 수 있다. 이렇게 『小學』학습이 유명무실한 것은 임시방편을 통한 관로진출의 루트가 다양하고[41], 官學의 교육목표가 국가에서 필요한 관료양성에 있기에, 오직 과거준비에만 몰입되어 나타난 결과다.

이에 비해 師友들은 『小學』을 매우 중시하고 전승하는 태도를 보였다. 즉 朱熹의 가르침인 기본예절과 六藝를 바탕으로 하였는데, 전자는 灑掃·應對·進退의 예절을, 후자는 禮樂射御書數를 학습하였다. 이를 기초로 修身齊家治國平天下를 이룩할 수 있다고 보았다[42]. 즉 『小學』학습의 기초는 本源 함양과 실천, 정치적 참여에 있는 것이다. 이에 대한 설명은 김태영의 논문을 인용하고자 한다.

'本源을 涵養한다'에서 本源이란 무엇을 가리키는가?…(중략)…修身齊家治國平天下를 실현하는 근본으로서의 灑掃·應對·進退의 절차와 어버이를 사랑하고 어른을 공경하며 스승을 받들고 벗과 친하게 사귀는 도리를 이름이다. 그런데 그와 같은 인

38) 『世宗實錄』 권89, 21년 9월 29일 조(http://sillok.history.go.kr/main/main.jsp).
39) 『世宗實錄』 권73, 18년 윤6월 25일 조(http://sillok.history.go.kr/main/main.jsp).
40) 『成宗實錄』 권69, 7년 7월 23일 조(http://sillok.history.go.kr/main/main.jsp).
41) 김태영(2006), 앞의 논문, 259쪽.
42) 이동희(2010), 『朱子-동아시아 세계관의 원천』, 성균관대출판부, 277쪽.

Collection @ chosun

간으로서의 근본도리를 포함하는 이 세상 모든 理는 모두가 인간의 一心에 근원적으로 다 갖추어져 있다. 인간 一心은 워낙 그가 天命으로 태어난다는 性[즉 理]조차도 통괄하는 구조로 되어 있는 것이다. 그러니 本源을 함양한다는 것은 곧 마음을 다스리는 공부, 즉 治心之學이 위주가 된다.[43]

性理學의 요체는 天理를 알아 그것이 인간본성에 내재되어 있음을 자각[格物致知]하는 것이다. 그리고 본성은 禮로서 드러난다. 그러나 氣質의 淸濁에 따라 본성이 발현되거나 막히게 된다. 그러니 본성을 발현시키기 위해서는 灑掃·應對·進退하는 禮의 실천이 요청되는 것이다. 따라서 『小學』은 治心之學인 셈이다. 治心은 正心으로서 秋江이 「心論」에서 正心之學을 추구하려는 의도가 여기에 있었다. 이 부분은 그의 사상 부분에서 자세하게 후술하고자 한다.

禮란 즉 理다. 그러나 理라고 하면 말할 수 있는 구체적 형태가 없는 것 같으므로 禮를 만들면 우리가 볼 수 있는 품절(절도)과 문장(형식)이 있는 것이다.[44]

師友들 사이에서 『小學』의 중요성은 부단한 正心을 추구하면 결국 治國과 平天下에 대한 인식의 확산으로 귀결된다. 師友들이 현실정치에 일정하게 개입하고자 하는 의식을 보이는 일화가 「師友名行錄」에 엿보인다.

金宏弼은 자가 大猷이다….(중략)… 손에는 『小學』를 놓지 않았으며 人定이 된 뒤라야 잠자리에 들고, 닭이 울면 일어났다. …(중략)…일찍이 시를 짓기를

業文猶未識天機	학문에 종사해도 천문을 알지 못했지만
小學書中悟昨非	『小學』의 글속에서 어제의 잘못을 깨닫노라

했다. 佔畢齋 선생이 평하기를 '이것은 곧 선비가 되는 근본 터전이니, 魯齋 이후에 어찌 그러한 사람이 없다고 하겠는가?' 했으므로 그를 추중함이 이와 같았다.[45]

---

43) 김태영(2006), 앞의 논문, 260쪽.
44) 퇴계학총서편간위원회(2001), 「國譯 朱子書節要」, 『退溪學硏究原朱子語類』. 이동희(2010), 앞의 논문, 번역 재인용, 265쪽.
45) 『國譯 秋江集』 권7, 「師友名行錄」.

dCollection @ chosun

佔畢齋는 『小學』공부에 열중하고 있는 金宏弼을 칭찬하면서 魯齋에 견주었다. 魯齋는 許衡으로 南宋朝의 遺民이다. 그는 元朝에 출사하여 世祖를 도와 亂世를 治世로 전환시킨 王佐之才로 알려졌으며, 性理學을 官學化하였다.[46] 그의 出仕觀에 대한 학문적 바탕은 『小學』이었기에 性理學을 접하게 되면, 입문서로 반드시 『小學』을 학습할 것을 강조하였다.

師友들이 『小學』을 학습한 궁극적인 목적은 許衡처럼 현실정치에 진출하여 王道政治를 추구하는 것이다. 『小學』을 통해 本源을 함양해야만 亂世에서의 一身을 바르게 할 수 있고, 그런 다음 治世로 전환할 수 있는 許衡과 같은 王佐之才를 기대할 수 있는 것이다. 그러니 『小學』을 통한 궁극적인 목적은 正心에만 머무는 것이 아니라 王佐之才가 되어야 함을 의미한다.

秋江 역시 위와 동일한 시각을 보임과 동시에 현실정치에 개입하게 된다. 秋江은 成宗 9년(1478), 천재지변에 따른 求言에 응하여 상소를 올렸는바, 먼저 올린 朱溪副正 李深源이 世祖朝의 功臣을 등용하지 말라는 것에 덧붙여 昭陵追復의 내용을 곁들였다. 勳舊勢力은 물론 世祖로부터 계위한 成宗의 입장에서 보면 예민한 내용이다. 任士洪이 秋江과 李深源을 漢의 黨錮, 宋의 蜀黨·洛黨에 비견하여 당시에는 금기시되는 黨與로 몰았으며,[47] 韓明澮도 秋江과 李深源이 交結朋比하여 상소를 올렸으니 鞫問할 것을 주청하는[48] 등의 강경한 태도를 보였던 것이다. 이러한 秋江의 행동주의적 지향은 『小學』이 가치표준이 된 것으로, 王道政治를 이루려면 世祖代의 부당한 정치적 유산을 청산·극복함을 선결조건으로 제시했던 것이다.

秋江은 「昭陵追復疏」를 올린 이후 전국을 紀行하면서도 『小學』 정신을 잊지 않았다. 「心論」에서 '聖人의 道의 작용은 老莊의 그것보다 무궁하다면서 저 山林에 제 몸만을 善하게 하는 선비와 세상을 초탈하여 일상을 희롱하는 무리는 후세를 걱정하지 않기 때문에 그 자취가 이와 같다'[49]라는 대목에서 충분히 짐작된다. 이러한 인식은 「釣臺記」에도 기술되었다.

---

46) 김태영(2006), 앞의 논문, 261쪽.
47) 『成宗실록』 권91, 9년 4월 15일 조(http://sillok.history.go.kr/main/main.jsp).
48) 『成宗실록』 권91, 9년 4월 24일 조(http://sillok.history.go.kr/main/main.jsp).
49) 『國譯 秋江集』 권5, 「心論」.

dCollection @ chosun

…(전략) 그러나 慶會(尹遘)로 말하면, 내가 어렸을 때부터 從遊하여 극히 학문이 寬弘하고 엄정하며 樂易하고 충실하며 재주와 지조가 원대해서 조정에 오를 器局이 있음을 익히 알았고, 可珍(李琛)으로 말하면, 행실은 孝廉을 갖추었고, 재주는 文武를 겸하여 일찍이 함열현을 禮樂으로 다스려서 그곳에 훌륭한 치적이 있었으니, 두 선생은 실로 절개를 숭상하고 고상함을 기르는데 얽매여 자유롭게 노닐다 세월만 허송한 사람들에게 견줄 분들이 아니고, 이른바 강호의 먼 곳에 처하면 임금을 근심한다는 분들이다.…(후략)[50]

'江湖에 먼 곳에 처하여 임금을 근심한다'는 것은 范仲淹의 「岳陽樓記」에 나오는 말로 '居廟堂之高則憂其民 處江湖之遠則憂其君'에서 비롯된 말을 秋江이 옮긴 것이다. 그러면서 尹遘와 李琛의 큰 절개를 칭찬하면서 君臣 간의 義理를 억지로 끊어서 功業도 세우지 못한 융통성 없는 嚴子陵과 비교하였다. 嚴子陵이 『논어』「述而」편인 '用之則行 舍之則藏 惟我如爾有是夫'[51]의 의미를 저버린 것을 비난한 것이다. 이렇듯 秋江은 강한 행동주의적 성향을 나타내고 있음을 알 수 있으며, 현실정치에 대한 관심을 촉구한 것이다.

「鑑亭記」에도 秋江의 현실정치에 관한 동일한 出處觀이 엿보인다. 秋江이 成宗 22년(1491), 호남의 여산에 기행하면서 현지 사람인 溪翁 榮叔을 만나 그의 요청을 받아들여 鑑亭이라는 정자 이름을 붙여 준 일이 있었다. 그러면서 물에 빗대어 正心의 전력을 강조하였다.

…(전략) 대저 산과 육지와 언덕과 습지가 적지 아니하건만 반드시 물이 있는 곳에다 정자를 지었으니 그 뜻을 알 수 있겠다.…(중략)…물이 고운 것을 비추는 것을 보면 내 마음이 外物에 이끌려 잃어버린 것을 거두어들여 회복하기를 생각하고, 물이 큰 것을 비추는 것을 보면 나의 장점과 재주를 더욱 배양하기를 생각하고, 물이 작은 것을 비추는 것을 보면 나의 편벽됨과 단점을 생각한다. 그리하여 모든 사물에 이르러서도 다 그렇게 하지 않음이 없다면 작게는 부부가 집안에 거처하는 사이로부터 聖人과 天地도 다할 수 없는데 이르기까지 예의 삼천 조목이 내 마음의 거울

50) 『國譯 秋江集』 권4, 「釣臺記」.
51) 『論語』, 「述而」.

dCollection @ chosun

가운데에서 넉넉하고 크게 갖추어질 것이다.…(후략)[52]

물을 明鏡止水라 하였다. 거울이 자신의 몸을 비추듯이 물을 통해 마음을 비추는 것을 이른다. 이것이 물의 功效이다. 正心을 통해 본원을 함양하면 聖人과 天地의 理治를 자기의 本性에 갖추어졌음을 자각하게 된다. 이러한 天人共道의 자각은 治國과 平天下로 이어진다. 張載의 '民胞物與'를 연상케 한다. 秋江은 이어서 다음과 같이 말하였다.

…(전략) 선비가 이 세상에 태어나서 聖明한 임금에게 知遇를 받아 한 세상에 은혜를 베풀지 못할 바에야 榮叔의 이러한 뜻은 또한 숭상할 만한 것이니, 漢나라의 仲長統과 唐나라 李愿이 이러한 사람이리라.[53]

秋江은 修身을 이루면 治國과 平天下에 동참하여야 한다. 그러니 修身에만 머문 嚴子陵을 융통성이 없다고 이른 것이다. 그러나 내가 군주와 道가 맞지 않을 때에는 出仕를 하지 않는다. 秋江이 '用之則行 舍之則藏 惟我如爾有是夫'의 의미를 체득한 後漢의 仲長統과 唐의 李愿을 칭찬함도 같은 맥락이다. 그러니 榮叔의 은둔은 타당성이 있다고 秋江은 말한 것이다.

가족생활에서의 통과의례를 수행하기 위한 핸드북인 『朱子家禮』를 設行하는 것 또한 師友들의 공통적 특성이다. 『朱子家禮』는 주희가 司馬光의 『家儀』를 채택하고 조상에 대한 제사 부분에 대해서는 程頤의 宗法體系를 수용한 것으로, 국가가 규정한 전례시스템에 대한 대안이었다. 『朱子家禮』에 실려 있는 禮의 수행을 위한 상세한 규정을 따른다는 것은, 타인에 의해 지시된 행위와 규범을 내면화한 學의 실천 –사회적 상호작용으로의 확장– 이기에 道學을 추구하기로 선택한 사람들에게 『朱子家禮』는 자신과 자신의 가족에게 적용할 수 있는 지침이었다.[54] 따라서 『朱子家禮』는 특정한 사람 –現職者와 散職者–을 대상으로 하는 것이 아니라 군자나 도덕적인 사람을 위한, 즉 道學에 헌신하는 사람들을 위한 것이다. 『小學』이 本源의 涵

52) 『國譯 秋江集』 권4, 「鑑亭記」.
53) 『國譯 秋江集』 권4, 「鑑亭記」.
54) Peter K. Bol, 김영민 역(2011), 앞의 책, 380~381쪽.

dCollection @ chosun

養이 1차적 목적이라면 『朱子家禮』는 그것이 현실에 실현되는 것을 목적으로 삼은 셈이다. 이는 『朱子家禮』가 함의하는 바가 禮 이상임을 의미한다.

> 禮에는 本이 있고 文이 있다. 가정에서 禮가 시행되는 것을 가지고 말해보자. 名分을 지키는 것, 그리고 愛와 敬의 실질은 근본이다. 冠婚喪祭에 따르는 예식의 드러냄과 구체적인 사항은 文이다. 근본은 가정에서 나날이 작용해야 할 本體여서, 하루라도 닦지 않을 수 없다. 文은 인간존재의 길을 규율하는 수단의 전부이다.[55]

『朱子家禮』 遵行의 효시는 鄭夢周로부터 비롯된 것으로 알려졌다. 그러니 鄭夢周로부터 道脈을 이은 佔畢齋의 제자들은 이를 중요시한 것은 당연하다. 性理學을 國定敎學으로 삼은 朝鮮朝 역시 이를 초기부터 국가적으로 遵行하였다.

> 太上王이 別殿에서 昇遐하였다. …(중략)… 上王이 單騎로 빨리 달려오니, 임금이 땅을 치고 발을 구르며 울부짖는 소리가 밖에까지 들리었다. 治喪은 한결같이 《朱子家禮》에 의하고, 奉寧君 福根으로 하여금 奠을 주장하게 하였다.

그러나 왕실에서 원칙적으로 喪葬儀禮를 『朱子家禮』에 맞게 遵行한 것은 아니었다. 忌晨齋의 設行이 그것이다. 忌晨齋란 死者의 魂을 위로하기 위한 불교식 제사로서 고려조 이후로 관행적으로 設行되어 왔다. 太宗이 父王의 喪禮를 『朱子家禮』에 따라 遵行한 다음에 父王의 영혼을 위로하기 위해 忌晨齋를 興德寺에 가서 베풀되, 世子와 議政府·承政院에 속한 관원들을 모두 忌晨齋에 참여하도록 하고, '忌晨齋에 대한 예식을 恒式으로 삼으라'고 까지 傳敎한 기사[56]가 그것이다. 심지어 世宗 조차 모친인 元敬王后의 영혼을 위로하기 위해 忌晨齋에 사용할 疎·香·祝文을 친히 전한 것[57]은 물론이고 궁중에 內佛堂을 짓고 昭憲王后를 위로한 일은 익히 알려진 사실이다.

왕실의 忌晨齋 設行은 당연히 內外 士들의 반발을 가져오게 되었다. 그러나 士

55) 『朱子家禮』, 「序」.
56) 『太宗實錄』 권21, 11년 5월 23일 조(http://sillok.history.go.kr/main/main.jsp).
57) 『世宗實錄』 권29, 7년 7월 9일 조(http://sillok.history.go.kr/main/main.jsp).

dCollection @ chosun

자신들조차 忌晨齋 設行을 관습적으로 행하여 온 것 또한 사실이다. 世宗 6년(1424) 3월의 기시에 나온다.

> …(전략) 이제 水陸의 배설이란 비록 간편하게 되었다 하나, 나라에서 전연 제거하지 못하고 忌晨齋로 追福을 비는 舊習이 그대로 남아 있으며, 그 외에 탄일에 복을 빌려고 부처에게 아첨하는 풍속이 끊어지지 않았으니, 하물며 卿士大夫이겠나이까. 경사대부의 집에서도 오히려 면하지 못하거늘, 하물며 서민이겠나이까. 여기서는 이렇게 하면서 저기서는 그렇게 하지 말라 하면 백성들은 믿지 아니할 것입니다. 그러므로 귀천 빈부를 가릴 것 없이 모두 말하기를, '家禮의 법이 좋기는 하나, 가례를 행하였다가는 남들이 나를 의논하기를, 남과 다른 짓을 한다' 할 것이요, 水陸의 법이 간편하기는 하나, 수륙을 행하게 되면 남들이 나를 더럽게 여겨 이르기를, '재물을 너무 아낀다' 할 것이니, 그 때문에 寺院에 분주하여 부처에게 재올리고 승려에게 밥 먹이며, 친구들을 불러 모아 다투어 사치하고 華美한 것만 일삼아 소비되는 것이 적지 아니하여, 부자는 재산을 탕진하고, 가난한 자는 公私債를 지게 되어, 七七齋를 마치게 되면 장사지낼 힘도 약하게 되고, 장례가 겨우 끝나면 공사로 빚준 자들이 그 채금을 받으려 하므로, 田宅을 전당하고 또 팔아서 그 재물을 갚게 되니, 백성들이 살아갈 수가 없게 됩니다. 이것은 전하께서 미처 아지 못하시는 일이며, 신 등으로서는 마음 아프게 여기는 것입니다.[58]

불교의 개혁 및 『朱子家禮』에 따른 喪制의 시행과 관련하여 尹淮를 중심으로 集賢殿 學士들이 연명하여 올린 上疏文의 일부이다. 국가에서는 忌晨齋로 追福을 구하는 풍습이 남아 있으며, 부처의 誕日에 福을 구하는 것이 다반사였다. 이러한 현상은 卿士家와 庶民 역시 다를 바가 없다고 개탄하였다. 忌晨齋의 폐해는 여기에 그치지 않고 齋를 올림에 경제적 낭비가 심하고 많은 負債로 家産이 탕진되는 현실을 전했다.

內佛堂의 존속과 忌晨齋의 設行은 成宗朝에도 계속 이어졌다. 成宗 8년 1월 22일조에 左部承旨 孫比長이 忌晨齋는 佛氏의 잘못됨이니 이의 革罷를 청하였으나, 成宗은 오히려 '忌辰齋行之已久, 未可遽革。疏頭之語, 則果不是矣, 然亦祖宗之所爲,

58) 『世宗實錄』 권23, 6년 3월 8일 조(http://sillok.history.go.kr/main/main.jsp).

dCollection @ chosun

改之可乎?'[59]라 이르고 不允하였다. 같은 해 11월 26일에 李深源이 祝壽齋의 革罷를 長文의 疎로서 올렸으나, 成宗은 같은 이유로 不允하였다. 世宗 이후로 文風을 이룬 成宗 조차 이렇게 불교에 대한 이율배반적 행동을 취한 것은 內命婦의 后妃嬪 및 그들과 연결되어 있던 世祖代의 勳舊勢力의 뜻을[60] 반영한 것으로 보인다. 이에 대한 秋江은 어떻게 인식하였을까? 「灌燭彌勒」과 「上成宗大王書」에서 그의 인식을 엿볼 수 있다.

光宗屈萬乘	만승군주 고려 광종 몸 굽히어서
下拜桑門子	불도 닦는 중에게 고개 숙여 절했지
象敎動夷華	불교가 동쪽 땅을 진동할 적에
爾佛肇於此	이곳에서 저 불상 만들어졌다고
奇談駭宮闈	기이한 소문은 궁궐을 놀래키고
詭論驚閭里	괴이한 이야기 민가에 떠들썩했다네
有願必祈禱	소원이 있으면 필시 기도 바치니
狀疏累萬紙	소지 올린 종이는 만장이나 쌓였구나
愚民事如父	어리석은 백성들 애비처럼 섬겨서
流傳四百祀	그 습속 이어온 지 사백년이 되었네
…(중략)…	
吾愛爾淸靜	이 절의 청정함을 내가 사랑하지만은
言尨不足喜	말들이 허탄하니 기쁘지 않다네
憶昔有道時	옛날 왕도있을 때를 돌이켜보니
聖王敬所止	성군의 언행은 지선 아님 없었지
綱張萬目擧	삼강오륜 모든 강목 펼쳐졌나니
篤恭天下理	천하의 이법을 독실히 받들었네
日自王紀弛	왕도정치 기강이 느슨해진 뒤로부터
民爭事怪異	백성들 다투어 괴이한 것 섬기누나

59) 『成宗實錄』 권85, 8년 10월 22일 조(http://sillok.history.go.kr/main/main.jsp).
60) 勳舊勢力의 文衡인 徐居正 조차 『四佳集』에 '…忌晨君子終身孝 此日同來四兄弟'라는 대목에서 보듯이 『朱子家禮』는 당위적으로 머물렀음을 알 수 있으며, 忌晨齋가 국가권력과 연결되어 있음을 짐작할 수 있다. 참고로 徐居正은 20년동안 大提學을 역임하여 국가 학술의 권위를 세우고 문장의 표준을 제시한 15세기 勳舊勢力의 文衡이었다.

dCollection @ chosun

可憐五福權　　가련토다. 다섯 복록 주시는 권한이
移汝石大士[61]　　너 돌부처에게로 옮겨가 버렸다네

불교는 본래 中華之道가 아닌데, 中華之道의 모범을 보여야 할 군주가 한갓 승려에게 허리를 굽히고, 어리석은 백성은 불교에 福을 구한지 사백년이 되었음을 前面에서 비난하였다. 그런데 더욱 한탄스러운 것은 性理學的인 王道政治를 펼쳐야 할 秋江 당대의 시절조차도 三綱五倫의 綱紀는 느슨해지고 백성들은 石佛에게 복을 구하는 행태를 감정적으로 비꼬고 있다. 「上成宗大王書」에서도 비판한다.

> 신이 듣건데 巫堂은 三風 중의 하나이며, 불교는 본래 서역의 종교로 옛날의 제왕이 모두 외면하고, 받아들이지 않았으니 經典에서 '유익한 일을 하지 않는다 하고 또 淫祀는 福이 없다'라고 한 것은 이 때문입니다.[62]

成宗이 무당과 승려들을 都城에 출입하지 못하도록 법령을 취하였으면서도 國巫堂과 住持를 그대로 둔 이율배반적인 행위를 드러냈다. 秋江은 星宿廳과 住持는 한갓 나라의 곡식을 좀먹을 뿐이라 하면서 다음과 같이 말하였다.

> '나라에도 또한 星宿廳이 있거늘 백성들만 어찌하여 유독 무당을 섬기지 못하겠는가? 나라에도 또한 禪宗과 敎宗이 있거늘 백성들만 어찌하여 유독 부처를 섬기지 못하겠는가' 할 것입니다.[63]

조선은 性理學을 國定敎學으로 성립한 왕조인 만큼 당연히 『朱子家禮』를 체득화할 정도로 性理學的인 생활이념이 확고해야만 하였다. 그러나 成宗 초기에는 貞熹王后를 중심으로 한 내명부의 정치적 영향력과 이와 결탁한 勳舊勢力의 의도가 작용하여[64] 內佛堂과 忌晨齋를 革罷하기가 쉽지 않았다. 그러니 상징성이 강한 국왕

---

61) 『國譯 秋江集』 권1, 「灌燭彌勒」.
62) 『國譯 秋江集』 권4, 「上成宗大王書」.
63) 『國譯 秋江集』 권4, 「上成宗大王書」.
64) 忌晨齋 등이 內命婦와 그와 결탁한 勳舊勢力이 연결되었다는 사실은 후대의 일이기는 하지만 己卯士林에 의해 昭格署가 일시 革罷되었으나, 勳舊勢力은 이들을 숙청시킨 후

dCollection @ chosun

과 궁궐이라는 公的 영역에서 舊來의 신앙을 지속한다는 것은 백성들의 입장에서 보았을 때 자신들의 신앙에 정당성을 주게 될 뿐이다.

性理學的 통치가 정상 궤도에 오르려면 性理學的 학문체계 및 의례가 모든 계층에게 보편적으로 수용되어야 할 시스템이 필요하였다. 그래서 秋江은 '학교를 일으켜 性理學의 학문에 沈潛하고 聖賢의 道를 체득한 인재를 육성하는 것'[65]과 '周官의 不孝·不睦의 형벌로 한 사람을 처벌하면 자연히 교화가 시행되고 풍속이 바르게 될 것'[66]임을 역설하였다.

秋江이 師友들의 『朱子家禮』를 실천한 모습을 「師友名行錄」에 수록한 것은 그 자신이 儒者的 의식의 단면이면서 師友들 간 도덕적 권위를 바탕으로 한 연대의식 지니고 있음을 의미한다. 이는 佔畢齋가 그의 門人인 表沿沫이 『朱子家禮』의 遵行을 칭찬한 일에서 다시 한번 확인된다. 『佔畢齋集』에 나온다.

> 우리 東方에는 喪制가 무너져서 비록 文獻故家라 할지라도 떠다니는 습속에서 벗어나지 못하고 不孝人으로 떨어지는 것을 안타까워하지도 않는다네. 그런데 足下(表沿沫)의 治喪은 다스려 끝내고 마는 것을 위주로 하지 않고 슬픔을 위주로 하였으며, 禮 또한 결여된 바가 없으니, 이것이 어려운 일이라네.[67]

여기서 文獻故家는 勳舊勢力으로 지칭하여도 무방할 듯한데, 佔畢齋의 안목으로는 이들이 忌晨齋를 관습적으로 지키는 모습은 不孝人으로 비쳐졌다. 이는 '不孝·不睦한 者 한 사람을 본보기로 처벌하면 자연 풍속이 바르게 된다'는 秋江의 인식과 궤를 같이 한다.

다시 昭格署를 복구시킨 경우와 불교교단이 文定王后와 결탁한 경우가 그것이다. 그러므로 불교식 전례가 국가적으로 공식적 청산은 士林勢力이 정치적 주도세력으로 정착하여, 그들의 철학이 명실상부한 국가통치 이념으로 확고히 자리집게 되는 宣祖代 이후에 와서야 가능하게 되었다.
이병휴(2002), 앞의 논문, 171쪽.

65) 『國譯 秋江集』 권4, 「上成宗大王書」.
66) 『國譯 秋江集』 권4, 「上成宗大王書」.
67) 『佔畢齋文集』, 「答表少遊書」. 김태영(2006), 앞의 논문, 264쪽 재인용.

dCollection @ chosun

Ⅲ. 15世紀 道學思想과 南孝溫

15세기라는 특수한 역사적 상황 속에서 秋江의 현실인식과 대응방식을 깊이 있게 이해하기 위해서는 앞에서 제기한 師友들 간의 일정한 관련성을 보인 외적상황 못지않게, 그의 사상적 분석을 통한 그의 내면의식을 살펴보는 것도 필요하다고 본다. 그의 사상적 경향을 알 수 있는 것은 「心論」·「性論」·「命論」·「鬼神論」을 통해서이다. 그리고 秋江의 道學思想을 파악하는데 있어 양대 축이 존재한다. 梅月堂 金時習과 佔畢齋 金宗直이 그들이다. 이들 모두가 「冷話」와 「師友名行錄」에 기록되어 있다. 이 절에서는 秋江의 道學思想의 특징을 일차적으로 살펴보고, 양대 축과의 交流 속에서 道學思想이 어떻게 交流했는지 살펴보고자 한다.

秋江은 本源의 함양을 -도덕적 원리에 의해 인도[68]- 통한 正心을 추구한다. 즉 正心은 그의 사상적 중핵이다. 本源을 함양한다는 것은 개인 자신이 天命之性을 稟賦받았음을 자각하는데서 출발한다. 그것이 性이고 理인 正心이다. 그래서 秋江은 그의 說에서 「心論」을 첫 번째로 수록한 것이다. 기실 그의 「心論」은 본질적인 의미에서 朱熹의 견해를 수용하고 있어 그리 독창적인 이론은 아니다. 秋江은 마음의 속성을 「心論」에서 다음과 같이 말하였다.

> 움직이는 것[動]은 陰陽五行의 氣이고, 고요한 것[靜]은 無極의 理이다. 理가 氣에 깃들게 되면 반드시 知覺이 있으니, 知覺이 바로 마음이 되는 것이다. 대저 마음이 몸속에 있으면 寂然한 것을 性이라 하고, 感發한 것을 情이라 하고, 기미가 움직인 것을 意라 하고, 향하여 가는 것을 志라 한다.…(중략)…이것이 萬物과 萬事의 根本이 되는 까닭이 아니겠는가?[69]

움직이는 것은 陰陽과 그의 여러 작용인 五行의 氣인데 이 氣에 움직이지 않는 理가 붙어 知覺이 생김으로서 心이 형성된다는 것이다. 이는 朱熹 -張載의 논설을 포함하여- 의 心統性情과 같은 맥락으로 이해되며, 秋江은 마음을 理氣의 상호관

68) Peter K. Bol, 김영민 역(2011), 앞의 책, 217쪽.
69) 『國譯 秋江集』 권5, 「心論」.

dCollection @ chosun

계 속에서 나타난다고 본 것이다. 이런 과정을 통하여 마음에서 性·情·意·志가 나오며, 마음이 곧 萬物과 萬事의 근본이 된다고 하면서 우주만물의 모든 體와 用에는 마음이 내재되어 있다고 하였다.

그리고 朱熹가 언급한 百骸·五事(貌言視聽思)·四性(仁義禮智)·七情(喜怒哀威懼慾訟)을 묘하게 총괄한다고 보는 것은 결국 氣質에 따라 마음의 작용이 다르게 나타남을 내포하고 있다. 즉 朱熹가 보기에 모든 사람들은 마음 본연(此心之本然)의 天理를 가지고 있으며, 그 天理는 그들을 공정함으로 인도할 수 있다. 그러나 氣 역시 동시에 존재하기에 욕망에 노출되어 있고 그것 때문에 이기심과 편견으로 이끈다고 -이것이 마음을 변화시키고자 하는 學의 목적이다.- 진단했다.[70] 秋江 역시 朱熹의 설을 수용하여 -本然之性과 氣質之性의 차이에 주목하여- '무릇 禽獸도 사람과 같이 마음을 가지고 있고 草木에도 피고 지는 마음이 있으나, 천성이 치우쳐져 있으므로 그 쓰임이 온전하지 못하지만, 오직 사람만이 온전함을 體가 太極을 이루어 막힘이 없는 것은 왜 그런가[71]'라는 본질적인 질문을 통해 本然之性이라는 도덕적 보편성을 잠재하고 있다고 인정했지만, 氣質之性의 온전함과 편벽함에 따라 천성의 다름도 설명하고 있다.

따라서 秋江은 마음을 통해 모든 氣가 병행하고 道에 어긋나지 않으며 유행하면서도 한곳에 모여 있기에 마음은 곧 天道라고 결론지은 샘이다. 그가 正心之學을 추구하는 맥락도 이에 있는데 正心해야만 正道가 통해짐을 이른 것이다. 「冷話」에 그의 의식적 단면이 나온다.

> …(전략)사람이 죽은 뒤의 남은 기운이 각각 자손의 몸에 나뉘어 있으니, 자손에게 움직임이 있으면 神明에게 감동이 있음은 분명한 것이다. 비록 그러하나 사람이 반드시 內面을 곧게 하여 마음이 깨끗하고 맑아져서[直裁惟淸] 愀然히 부모를 뵙는 듯한 연후에라야 부모의 오르내리는 영령이 좌우에 있게 될 것이니, 高熙之(高淳) 같은 사람은 이른바 깨끗하고 맑다는 것이다.[72]

70) Peter K. Bol, 김영민 역(2011), 앞의 책, 218쪽.
71) 『國譯 秋江集』 권5, 「心論」.
72) 『國譯 秋江集』 권7, 「冷話」.

dCollection @ chosun

高淳의 直裁惟淸의 자세를 찬탄한 글이다. 사람이 내면을 곧게 하여 조금의 私曲도 있지 않으면 그 마음이 깨끗하고 맑아져서 神明과 사귈 수 있다는 것이다. 『書經』「舜典」에 나오는 이야기이다.

그러면 秋江에 있어 유별날 정도로 正心을 강조하는 자세는 어디에 배경을 둔 것인가? 일차적으로 秋江의 마음에 대한 강조는 그의 가문적 배경부터 性理學的 분위기 가운데에서 성장하였으며, 본인 스스로가 확고한 士의식을 소유할 정도로 강직한 기질을 지닌대서 연유했음도 사실이다. 이러한 秋江의 士의식은 다음의 詩에서 일단을 확인할 수 있다.

學要無所爲	배움의 요체는 무소위에 있고
道在不見聞	도는 견문에만 있는 것이 아니라네
不須務彌明	모름지기 자기를 드러내는데 힘쓰지 말고
不須務壓人	모름지기 남을 누르는데 힘쓰지 말라
要收腔裏心	요컨대 몸속의 마음이
形外馳紛紛[73]	형외에 분분히 치달리는 것을 거두어야 하네.

마음이 形外에 구속되지 않고 스스로가 마음을 수렴함은 士라면 반드시 명심해야 할 본분이므로 秋江 자신에게 다잡는 글이기도 하다. 즉 修身에 힘써 그것을 현실세계에 적용시켜 王道政治의 이상을 펼치는 것이 그의 지향점이었다. 그리고 修身의 핵심은 正心을 갖추는 것이다.

그러나 인간은 자신의 신념이 항상 내적 성향이나 가문적 분위기에 좌우되는 것은 아닐 뿐더러 사상적 내용 또한 불철저할 수 있다. 자신을 둘러싼 인적구성원과의 交遊가 -물론 자신의 성격과 사상적 경향성이 동일한 구성원들과 연대하지만- 중요한 이유다. 즉 學에 대한 관점이 자발성이라는 측면에서 師友들을 중심으로 연대하고 있다는 점이다. 鄭汝昌과 金宏弼이 道學時代를 여는 일군의 士와 같이 도덕이라는 것이 사람의 외부로부터 주입되는 것이 아니며, 學이라는 것 또한 모델을 주입시킴으로 실현되는 것이 아니라는[74] 인식적 전환인 셈이다. 즉 學의 출발점은

73) 『國譯 秋江集』 권1.

dCollection @ chosun

윤리적 모델이 아무리 올바르다고 인정하더라도 자기내부에서 무엇인가를 발견해야만 가능하다는 것이다. 마음에 대한 秋江의 유별날 정도의 강조는 學에 대한 자발성을 담보하는 師友들과의 인식적 공유이기도 하다. 그 대표축이 梅月堂 金時習과 佔畢齋 金宗直이다.

秋江의 사상적 배경형성에 있어 일차적으로 梅月堂 金時習과의 관계가 거론된다. 이들이 만난 시점은 정확히 알려진 바는 없지만,[75] 秋江은 梅月堂과 특별한 인간적 관계를 가지고 있는바, 梅月堂이 세속과 타협하지 않고 지조를 견지하고 있으며, 세상사에 名利를 구하지 않는 자세에 秋江이 흠모한 것으로 여겨진다. 秋江의 강직하고 구속을 싫어하는 성격과 梅月堂의 그것이 맞아떨어지기에 가능한 交遊였다. 師友인 洪裕孫이 -洪裕孫도 梅月堂을 스승으로 모셨다고 한다.- 지은 梅月堂祭文을 보면 그들의 관계가 어느 정도였는지 짐작할 수 있다.

> 만년에 秋江과 서로 만나 이치를 말함에 숨김이 없고 함께 달 밝은 호수를 소요하면서도 만남과 이별에 그 믿음을 잃지 않았지만, 秋江이 공보다 먼저 가서 伯牙로 하여금 줄을 먼저 끊게 하였으니 오늘 시해하심을 슬퍼하여 어찌 玄泉에서 추모하지 않겠습니까? 九天에서 유희함을 생각하면 마음껏 노래하며 춤추면서 반드시 아래 세상을 내다보이시며 손뼉 치며 크게 웃을 것입니다.[76]

洪裕孫이 秋江과 梅月堂의 관계를 知音의 고사에 빗댄 것이다. 그리고 이들이 九天을 유희하면서 세속과 타협하지도 구속되지도 않는 자세가 오히려 손뼉 치며 세상사를 비웃게 되는 모습을 洪裕孫의 심리 속에 투영했다. 따라서 秋江에 있어 梅月堂과의 交遊는 그의 사상적 배경에 지대한 영향을 끼친다. 그가 梅月堂의 「神鬼說」을 계승해 「鬼神論」을 저작한 것은 물론이거니와 性理學的 이론에 대해서도 비슷한 인식을 보인다. 梅月堂은 「太極說」에서 人道에 대해서 다음과 같이 설명한다.

---

74) Peter K. Bol, 김영민 역(2011), 앞의 책, 251쪽.

75) 이종범은 梅月堂이 秋江이 19세 연하임에도 불구하고 秋江으로 존칭하고 있음을 보면, 秋江이 進士가 된 이후로 만난 것으로 추정하였다.
이종범(2008), 「南孝溫, 『士林列傳』2, 아침이슬, 181쪽

76) 『篠叢遺稿』, 「祭金悅卿文」(http://db.itkc.or.kr/itkcdb/mainIndexIframe.jsp).

dCollection @ chosun

이는 사람의 도리는 보이지도 아니하고 들리지도 않으면서 어느 사물에나 있지 아니함이 없고 어느 때나 그리 되지 아니함이 없는 것으로 다만 一貫의 道가 있기 때문이다. 그러므로 太極의 道는 陰陽일 따름이요. 一貫의 道는 忠恕일 뿐이다.[77]

梅月堂의 道에 대한 이해는 性理學的 관점을 따르고 있다. (1)모든 생명을 창조하고 지탱하는 통합적이고 조화로우며 일관된 과정들이 존재한다는 것과 (2)생물학적 존재로서 인간 또한 그러한 과정의 산물이기 때문에 인간은 자기 내부에 통합적이고 조화로우며 일관된 질서에 필요한 원리들을 가지고 있다[78]는 연역적 인식에 기초하고 있다. 梅月堂은 自然之理인 太極의 道를 陰陽일 뿐이라고 단정하고,[79] 심리적 연장선상에서 대입하여 忠恕라고 지칭하였다. 이는 사람으로서 해야 할 행위기준을 정한 것인바, 名分 중시를 의미한다. 즉 名分을 유지하기 위해서는 德의 함양과 실천이 요청된다. 그래야 자기 내부에 본래적으로 가지고 있는 도덕성을 의식하고 그에 따라 행동함으로써 통합적이고 조화로운 사회를 만들 수 있기 때문이다. 그런데 德을 함양함에 있어 기반이 되는 것은 마음의 존재와 의식적 활동에 있기에 그에 있어 마음은 '스승 삼을 바는 마음'이라고 할 정도로 그의 학문과 사상의 중핵이다.[80] 이는 秋江이 마음을 天道와 짝하는 것과 일치한다.

사람은 곧 하늘이고 마음은 곧 道이다. 마음으로 말미암아 저 하늘의 道를 본받으니, 形質을 변화시키는 이치가 있는 것이다.[81]

秋江은 마음을 天道와 짝하여 인간들 속에서 도덕적 나침반을 제공할 수 있는 실체라고 규정하였다. 그리고 인간의 행동을 形質(氣質)에 의해 결정되는 것이기에 學을 통해 인간의 본성을 밖으로 구현하여 形質을 변화시켜야 한다고 보았다. 즉 梅月堂이 자기 내부에 본래적으로 가지고 있는 도덕성을 의식하고 그에 따라 행동함으로써 통합적이고 조화로운 사회를 이루어야 한다는 입장은, 秋江 역시 마음 중

77) 『梅月堂文集』 권20, 「太極說」(http://db.itkc.or.kr/itkcdb/mainIndexIframe.jsp).
78) Peter K. Bol, 김영민 역(2011), 앞의 책, 253쪽.
79) 김용곤(1980), 「金時習의 政治思想의 形成過程」, 『한국학보』6, 일지사, 50쪽.
80) 김용곤(1980), 앞의 논문, 49쪽.
81) 『國譯 秋江集』 권5, 「心論」.

Collection @ chosun

시 면에서 그의 인간중심적 사고와도 궤를 같이하게 된다.

이처럼 秋江은 '마음을 버린다면 仁義禮智가 모두 사라져버린다고 걱정하면서 聖人은 만세를 위하여 인류 五常의 道를 드리운다'[82]고 하면서 인간중심적인 사고지향을 보였다. 이는 梅月堂이 '오직 그 義를 다하여야 만이 그것으로 仁에 이르게 된다'[83]는 人道가 전 우주질서의 중심에 놓여 있는 것과 상통한다. 秋江이 「鬼神論」에서 언급한 것처럼 梅月堂과 같이 인간사의 吉凶禍福과 進退興亡의 여부는 사람 스스로가 불러들인다고 하는 인식적 견해도 공감하고 있다.

> 禍福이나 찼다 비었다 하는 것은 때에 따라 나타났다 그쳤다 하지만은 興亡과 吉凶은 오직 사람만이 불러들이는 것이니 君子가 무엇을 근심하며 무엇을 두려워하겠는가?[84]

梅月堂이 인식하기에 군자로서의 덕과 의리에 대한 굳은 자세만 있다면 객관적인 사회여건에 항상 합당하다는 것이다.[85] 이러한 생각은 「易說」에서도 같은 내용으로 전개되는데 時와 義의 관계에서 '義는 易의 總說로서 易은 군자가 처세하는 떳떳한 일이자 立身하는 權度이며, 천지의 定法이자 성인의 能事'[86]로 이해하면서 군자로서의 悳을 함양하고 실천함을 중시한 것이다.

秋江과 梅月堂과의 사상적 연대는 1485년 무렵, 秋江과 鄭汝昌 사이에 마음과 文章의 功效를 두고 각자가 근거하는 사상적 논쟁에서, 梅月堂은 秋江의 이론을 지지하기는 모습을 보였다. 문장의 功效에 대한 양자 간의 인식 차는 다음 장에서 후술하기로 하고, 心을 중심으로 한 사상적 논쟁만 다루겠다. 鄭汝昌은 '마음이 形氣의 私에 구속되어 있으면 이 마음이 어두워지니, 孔子가 말한 버리면 없어진다[捨則亡]는 것과 孟子가 말한 끌려간다[引之]는 것과 『大學』에서 말한 마음이 있지 않다[不在]는 것과 程子가 말한 되돌려서 다시 몸에 들어오게 한다[使反復入身來

82) 『國譯 秋江集』 권5, 「心論」.
83) 『梅月堂文集』 권16, 「魏主」(http://db.itkc.or.kr/itkcdb/mainIndexIframe.jsp).
84) 『梅月堂文集』 권17, 「喪葬」(http://db.itkc.or.kr/itkcdb/mainIndexIframe.jsp).
85) 김용곤(1980), 앞의 논문, 53쪽.
86) 『梅月堂文集』 권20, 「易說」(http://db.itkc.or.kr/itkcdb/mainIndexIframe.jsp).

Collection @ chosun

]'[87]는 구절을 두고, 마음은 출입이 가능한 존재로 인식하였다. 鄭汝昌은 마음의 분리작용은 體와 用으로서 나타내고 그것은 氣에 대한 理의 先在性 규정한 것이다. 理는 氣에 의존하지 않고 氣는 반드시 理에 의해 종속되어야 하는 理의 절대성을 상정한 것이다. 문장의 功效를 일체 인정하지 않고 오직 道學者로 일관한 鄭汝昌의 자세를 보면 당연한 논리일 것이다.

鄭汝昌의 理氣 분리의식은 秋江에 의해 攻駁당한다. '만약 마음이 外物과 접촉하여 나간다면 이 때 몸 안에 있는 것은 무엇이냐'고 반문하면서 '형기가 유지될 수 있는 것은 마음인데 만약 마음이 나간다면 몸은 이미 죽어 다시 돌아올 이치가 없다고'[88] 단정했다. 秋江은 기능적으로 理氣의 분리를 부정한 것이다.

> 하늘의 법칙에 純一한 것이 性이긴 하지만, 텅 빈곳에서 홀로 운행할 수 없기 때문에 반드시 형질에 들어간 뒤에 성이 이루어지고 情이 드러나는 것이다. 이른바 氣質之性이라는 것은 기질이 성을 담고 있는 것을 설명한 것이니 두 가지 물건이 아니다.[89]

그러면서 秋江은 孔子나 孟子, 程子 등이 말한 마음이 출입한다는 설은 理의 本然之性과 氣의 氣質之性 사이에 나타나는 양자 간의 拮抗關係에서 연유한 것이라고 인식했다. 애초에 理氣는 논리적으로는 분리할 수 있고 理가 사물의 존재를 결정하는 원리 -理의 先在性- 라는 점에서 도덕적 우위를 인정하더라도, 기능적으로는 분리될 수 없다는 것이다. 따라서 秋江은 性情을 陶冶할 때 文章[詩文] 역시 功效가 있음을 긍정한 것이다.

> 대개 마음을 잡으면 형기가 淸粹해져서 이 마음이 항상 밝고 늘 보존되는 것이니 이른바 들어온다는 것이고, 마음을 놓으면 형기가 뒤섞여 이 마음을 엄폐하여 외물의 유혹이 주인이 되니 이른바 나간다는 것이다. 참으로 나가고 들어옴이 있는 것은 아니니, 自勖(정여창)은 말 때문에 본래의 뜻을 해친 것이 아니겠는가?[90]

87)『國譯 秋江集』 권5, 「心論」.
88)『國譯 秋江集』 권5, 「心論」.
89)『國譯 秋江集』 권5, 「心論」.

dCollection @ chosun

梅月堂은 秋江의 理氣論과 같은 견해를 보인다. 즉 理인 太極을 氣인 陰陽과 相卽하는 기능적인 동질체로 보고 있다. 梅月堂은 「太極說」에서 다음과 같이 말한다.

> 太極이란 極이 없는 것이다. 태극은 본래 극이 없으니, 태극이 陰陽이요 음양이 태극이다. 이것을 태극이라 일컫는다. 만일 따로 극이 있다고 하면 그것은 극이 아니다. 극이란 지극하다는 뜻으로 理가 지극해서 더 보탤 수 없다는 말이다. 太란 포용한다는 뜻으로 道가 至大해서 그것과 짝할 수 없다는 말이다. 음양의 바깥에 따로 태극이 있다면 음양이 되게 할 수 없을 것이요. 태극 속에 따로 음양이 있다면 태극이라 말할 수 없다. 陽이 陰이 되고 陰이 陽이 되며 動이 靜이되고 靜이 動이 되니, 이의 無極이 태극이다. 그 氣는 곧 움직이고 고요하며 열고 닫는 음양이다.[91]

梅月堂은 朱熹의 「太極圖解」를 이어받아 太極을 無極이라고 규정하여 理의 至大함이라 이르고, 陰陽을 氣의 산출로 본 것은 朱熹의 이론과 다르지 않다. 다만 朱熹와 다른 것은 梅月堂이 理인 太極이 氣인 陰陽과 相卽하는 것으로 보고 理氣의 不相離와 氣의 逆動性을 좀더 강조했다는 점에서 朱熹와는 다른 견해를 보였다.[92] 물론 朱熹도 理氣 관계는 不相離이기에 둘도 아니고 하나도 아니라고 -논리적으로는 不相雜이면서 기능적으로는 不相離인 사실- 설명하였다. 그럼에도 불구하고 모든 사물은 理로 인해 존재하기 때문에 사물인 氣는 이에 종속되고, 理 또한 氣에 의존하지 않고 독자적으로 존재할 수 있다고 보았다. 이에 梅月堂은 太極과 陰陽이 相卽하기에 理先氣後나 理上氣下, 理氣不相雜 같은 理의 절대성 내지 독자성을 부정한다. 오로지 理는 氣의 운동 속에만 구현하며 理는 단지 氣의 조리에 불과하다고 보았다. 張載의 氣一元論을 수용한 것이다.

이처럼 秋江과 梅月堂은 理氣는 形質에 깃들어 있어 그것이 마음이므로 이 양자를 서로 분리할 수 없다는데 인식의 공통분모를 이루었음을 확인할 수 있다. 그러나 秋江과 梅月堂은 원동자의 주체적 관점에서 사상적 차이를 보이기도 했다. 즉 秋江은 理氣가 기능적으로 분리할 수 없다 해도 理가 사물의 존재를 결정하는 원

---

90) 『國譯 秋江集』 권5, 「心論」.
91) 『梅月堂文集』 권20, 「太極說」(http://db.itkc.or.kr/itkcdb/mainIndexIframe.jsp).
92) 심경호(2012), 김시습 평전, 돌베개, 463쪽.

Collection @ chosun

리라는 점에서 도덕적 우위를 인정했다. 그에 비해 梅月堂은 氣一元論으로서 원동자의 주체를 氣로 여겨 우주만물의 생성과 변화의 所以然으로 삼았다.

> 망녕되지 않고 진실한 것이 誠이다. 성이라는 것은 쉬지 않는 것이니, 쉬지 않기 때문에 둘이 아니요, 둘이 아닌 까닭에 헤아릴 수 없다. 또한 추위가 가면 더위가 오고해서 추위와 더위가 서로 밀어 한 해의 공이 이루어진다. 하늘이 무슨 말씀을 하랴만 사계절이 운행되고 만물을 형성한다고 했으니, 이는 오직 하나뿐인 太極을 두고 말한 것이다. …(중략)…이는 사람과 하늘이 하나로 관류됨을 뜻한다. 그러므로 태극의 도는 陰陽일 따름이요. 일관의 道는 忠恕일 따름이다.[93]

朱熹가 理를 독립적이고 주체적으로 보는 것과는 다른 입장이다. 그렇기에「天形」에서도 천체의 운행, 사계절의 순환, 음양의 순환, 賢愚의 차이를 모두 氣[94]라고 주장한 것이다. 때문에 梅月堂과 秋江에 있어 學의 방향성에서 미묘한 차이를 보이게 된다. 똑같이 사사건건 일어나는 일에 대한 각자의 반응을 天地의 작용에 내재해 있는 유기적 조화를 사회 속에 실현하는데 일조하는 측면에서[95] 양자 간에 學이 의미하는 함의는 같다. 그러면서도 梅月堂은 氣를 學의 기초로 하여 자신의 마음을 陰氣/陽氣의 변화가 전개되는 패턴에 어떻게 조화시킬 것인가의 물음에 초점을 맞추게 된다. 梅月堂의 입장에서 인간은 太極 -張載의 太虛- 이라는 氣를 선천적으로 稟賦받고 있다는 점에서 도덕적인 발전가능성을 내포하고 있지만 사람마다 체질(氣質)이 다르기에 본성을 왜곡하고 私慾에 흐르게 된다. 당연히 梅月堂은 學의 방향성을 氣質을 통제하기 위해 몸을 훈련하는 과정이며, 변화 지향적이다. 그 學의 결과는 일관의 道인 忠恕로 관통되어지는 일상생활 속에서 조화로운 패턴을 위한 잠재력을 본능적으로 간파하는 마음에 의해 인도된다.

그러나 秋江은 理를 學의 초점으로 삼아 의미를 부여하게 되는데, 창조라는 것이 氣의 지속적인 변화를 수반한다는 것을 부정하지는 않지만, 사물 또는 마음의 묘사적인 것[所以然之故]과 규범적인 것[所當然之則]의 통합적 측면[96]에서 지속적이고

93)『梅月堂文集』 권20,「太極說」(http://db.itkc.or.kr/itkcdb/mainIndexIframe.jsp).
94)『梅月堂文集』 권17,「天形」(http://db.itkc.or.kr/itkcdb/mainIndexIframe.jsp).
95) Peter K. Bol, 김영민 역(2011), 앞의 책, 260쪽.

Collection @ chosun

변하지 않는 것은 理라고 하면서 氣를 매개로 한 창조의 과정이 理를 따라서 전개되며 모든 일과 사태는 그것이 우주의 일부인 이상 동일한 理를 가진다고 보았다. 「性論」에 나온다.

> 이는 다만 理가 氣質에서 분리되지 않은 것일 뿐이고, 저 性의 본체로 말하자면 또한 순연히 기질과 섞이지 않는 것이다. …(중략)… 반드시 지극한 理를 묘합하여 마음속에 성실한 것이 性이다. 형체에 담겨있기 때문에 氣質之性이라는 이름을 얻었고, 理에 순전하기 때문에 本然之性이라는 이름을 얻은 것이다.[97]

비록 사물이 물질성을 갖는다는 점에서 氣이고 사태 역시 그 작동에 있어 氣의 운동을 수반한다는 점에서 氣이지만[氣質之性], 사물과 사태에 질서를 부여하고 命을 내리는 것은 理이다[本然之性]. 원리상 氣에 대한 理의 우위를 秋江이 인정하고 있다. 따라서 秋江에 있어 學의 방향은 '자신의 사욕인 기질을 변화시켜 禮로 돌아가면 그 다른 점을 변화시켜 같은 점으로 돌아갈 수 있다'[98]고 하는 대목에서 알 수 있듯이 규범적 측면에서 理에 대한 자각을 - 秋江이 규정하는 마음이란 인간으로 하여금 구조, 과정, 기능적 관계인 일관적이고 동질한 理를 볼 수 있게 하는 기능들의 집합체- 우선시하고 있다. 그러나 鄭汝昌과의 논쟁에서 알 수 있듯이 실제적 측면에서는 理氣 모두 동시적 존재와 의존성을 강조하고 있다는 것은 주지의 사실이다.

요컨대 梅月堂은 마음 -사물을 포함하여- 氣의 측면으로 파악할 경우 學의 방향성은 변화지향을 강조하게 되고, 秋江은 원리상 理의 우위성을 규정하면서 그 자신의 본성을 자각을 강조하는 것이다.

秋江과 梅月堂은 常變에 대해서도 다른 관점을 취하고 있다. 秋江도 역사상에 존재하는 禍福과 吉凶은 인간의 마음자세와 생각함에 좌우된다는 梅月堂의 견해에[99] 일정부분은 동조했지만 그의 「命論」을 보면 그렇지도 않음을 보여준다.

---

96) Peter K. Bol, 김영민 역(2011), 앞의 책, 262쪽.
97) 『國譯 秋江集』 권5, 「性論」.
98) 『國譯 秋江集』 권5, 「性論」.
99) 김용곤(1980), 앞의 논문, 51쪽.

dCollection @ chosun

그러나 그렇게 함이 없어도 그렇게 되는 것이 하늘이니, 聖人 또한 命이고 下愚 또한 명이다. 명에 순전한 성인으로는 공자와 같은 분이 없었지만 자리가 따뜻할 겨를이 없었고, 명을 두려워한 현인으로는 맹자와 같은 분이 없었지만 마침내 길에서 늙게 되었다. 扶蘇는 명을 받들어 죽음을 당했고, 申生은 명을 공손히 하여 죽음을 당했으니 어째서인가? 하늘이 위엄을 싫어하는 것인가? 명을 내림에 常道가 없는 것인가? 말하자면 이는 명의 變則이다. 비유컨대 봄에 이슬이 내리고 여름에 비가 내리며 가을에 서리가 내리고 겨울에 눈이 내리는 것이 상도이지만, 또한 간혹 殺氣가 여름을 태우고 복숭아와 오얏꽃이 겨울에 피는 것은 변칙이니 상도 또한 명이고 변칙 또한 명이다.100)

여기에서 命은 天命으로 인간과 사물의 조화와 통일성의 논리를 지닌다. 天命은 곧 性理가 된다. 따라서 命은 논리적으로 추론하면 常道이기에 개인에 있어 행동기준은 마음자세이다. 梅月堂의 인간중심적이며 易이 설명하는 관점과 일치한다. 그러나 평생을 命에 의지하여 살다간 공자와 맹자는 물론이거니와 秦始皇의 장자인 扶蘇와 晉獻公의 태자인 申生은 常道를 지켰음에도 불의에 죽음을 당하게 된 사실에서 秋江은 이것을 變則이라고 이르지만 이것도 命이라고 규정한다. 즉 常道도 命이고 變則도 命이라는 것이다. 「鬼神論」을 통한 禍福觀에서 秋江은 梅月堂과 동일한 인식지점을 보이면서 한편으로는 변칙이라는 측면에서 상이한 태도를 보이게 되는 것도 같은 맥락이다.

鬼神이 흠향하고 흠향하지 않음에 따라 사람의 禍福이 자연히 아득한 가운데 말없이 정해지는 것이고, 귀신이 화를 내리고 누구에게 복을 내리는 것이 아니다. 비유컨대 농부가 농사지으면서 심은 것이 적으면 수확이 적고 심은 것이 많으면 수확이 많은 것과 같으니, 이것은 바로 사람이 스스로 화복을 취하는 것이 아니고, 귀신이 사람에게 화복을 내리는 것이 아니다.101)

그러면서 秋江은 귀신의 존재를 氣의 聚散 작용에 불과하기에 –마음은 理氣 작용

100)『國譯 秋江集』 권5, 「命論」.
101)『國譯 秋江集』 권5, 「鬼神論」.

dCollection @ chosun

의 妙合이라는 것과 관련하여- '내 마음의 신명이 곧 귀신의 신명이니, 내 마음에 私心이 없으면 귀신에게 사심이 없다'[102]는 것으로 마음작용과 귀신의 작용을 동일시한다. 이를테면 나에게 오는 화복은 나 자신의 행하는 바에 따라 결정된다는 것이다.

그러나 秋江은 -梅月堂과 인식차를 동시에 지니고 있다는 점에서 - 「命論」에서 常道와 變則 모두 命이라고 규정한 것과 같이 「鬼神論」에서도 귀신의 변칙을 인정하고 있다. 혹자가 秋江에게 '良宵와 彭生, 如意 등이 각각 鄭나라와 齊讓公, 呂后를 해치는 것은 -천지의 기운은 始終이 있다고 인정한다면- 마음이 아니고 꾸며낸 것인가'라는 지적에서 秋江은 이 또한 변칙을 인정하고 있다.

> 이것은 꾸며낸 말이 아니고 바로 道理 중의 하나의 도리인 것이다. 무릇 사람은 이치를 얻어 태어났으니, 이 이치를 따라 끝마치면 魂은 올라가고 魄은 내려갈 따름이다. …(중략)… 만약 하늘에서 얻은 이치가 다하지 않았는데 갑자기 칼날과 화살을 맞아 죽게 되면, 마음이 엉겨져 흩어지지 않고 울분이 맺혀서 풀어지지 않기 때문에 괴이하고 더러운 기운이 사람을 엄습하여 죽이는 이치가 반드시 없지는 않으니, 이는 귀신의 변칙이고 정상의 이치는 아니다.[103]

梅月堂과 秋江의 미묘한 인식차이는 그들은 서로 다른 행적으로 이어진다. 전자의 관심은 오직 마음에 집중하였는데, 현실과 이상과의 불일치에서 오는 갈등이 마음에서 비롯됨과 더불어서 불교의 관심에 깊게 빠져들게 되고, 道士들로부터의 새로운 관점에서 마음 다스리는 법을 배우는 계기가 되어 도교의 無爲·無生 사상에 깊이 깨우치는 경지에 이르렀다.[104] 그에 비해 후자는 현실과 이상사회의 불일치한데서 오는 갈등을 儒者的 입장에서 해결하려고 했는바, 전국을 유람하는 가운데 많은 紀行詩와 詠史詩를 지으면서 합리적인 인식과 春秋筆法의 역사관을 줄곧 詩化했다. 기복적이고 미신에 가득 찬 불교를 공박하고 그것을 맹신한 高麗朝의 멸망은 당연한 수순으로 받아들였으며, 呂不韋의 고사를 빗대어 고려의 거짓 왕으로 계

102) 『國譯 秋江集』 권5, 「鬼神論」.
103) 『國譯 秋江集』 권5, 「鬼神論」.
104) 김용곤, 앞의 논문, 53~56쪽

dCollection @ chosun

위했다고 인식한 사실 -秋江은 역사적 진위에 관계없이 禑王과 昌王을 辛旽의 자식으로 여겼다.- 과 같은 詩 작품을 통해 世祖를 비롯한 그에 기생한 勳舊勢力들을 간접적으로 공격하였다. 成宗代까지 이어진 비상식적인 역사적 도전을 극복하려는 일종의 知的운동이라고 할 수 있다.

양자 간 행동적 경향의 차이는 그들 사이의 거리감을 만드는 것은 피할 수 없게 된다. 梅月堂을 다람쥐로 비유하여 은둔자로 계속 침잠하는 행동에 대한 秋江의 심리적 거리감을 보인 詩가 전한다.

虎豹新過跡未乾	맹수들 지나간 자취 채 마르지 않았군
雲深何處道人檀	짙은 구름 속 어디가 도인의 거처인가
參天樹木疑無路	하늘에 솟은 숲속 길이 없는 듯하여
靜看蒼鼯竄石間[105]	돌 틈에 다람쥐 숨는 모습 가만히 바라본다.

秋江의 本體論的인 마음에 대한 관념은 -梅月堂이 불교와 도교에 대한 호의적 반응과는 달리- 불교와 무속의 說을 攻駁하는 사상적 기저로 이용하였다. 梅月堂이 觀心에 집중한 나머지 불교에 의지한 채 관동·관서·호남 지방을 두루 거치는 동안 그로서는 불교에 더욱 깊어지고, 한편 산림에 은둔해 있던 居士 또는 道士들과 접하면서 도교사상에 가까워지는 사이,[106] 秋江은 佛氏가 말하는 바는 空虛하고 寂寞하며 더욱 준칙으로 삼을 수 없다고 단정하면서 다음과 같이 말하였다.

> 대개 몸이 보존되면 마음이 보존되고, 몸이 죽으면 마음이 흩어지는 것이니, 佛氏가 단지 이 輪回說을 고집하는 것은 사람들을 유혹하려고 말을 만든 것일 뿐이다.[107]

秋江이 보기에 마음은 독립적으로 空虛한 곳에 존재하지 않고 반드시 形質에 담겨 있어야 한다. 그렇지 않으면 마음은 흩어진다. 그렇기에 마음은 분명한 始終이

105)『國譯 秋江集』 권3,「詩」.
106) 김용곤, 앞의 논문, 53쪽.
107)『國譯 秋江集』 권5,「心論」.

dCollection @ chosun

있을 뿐이다. 秋江은 「鬼神論」에서 부연하여 논하였다.

> 天地의 기운이란 시작되면 끝이 나고 이르면 돌아가고 태어나면 죽지 않음이 없기 때문에 끝났다가 다시 시작하고 돌아갔다가 다시 이르고 죽었다가 다시 태어나는 이치는 없다. 한 해는 지난 겨울에서 끝나니, 봄이 이듬해에 생기는 것은 이듬해의 기운이고, 해시가 지난 밤에 끝나니, 자시가 이튿날 아침에 생기는 것은 이튿날 아침의 기운이다. 나뭇잎이 떨어지면 새봄이 와야 잎이 생기고 호흡이 다하면 元氣가 움직여야 호흡이 생기니, 결코 돌아간 일이 다시 이르는 일이 있거나 죽은 것이 다시 태어나는 일이 있는 것은 아니다. 地獄因果의 의논과 輪回報應의 說이 이를 근거로 생긴 것이건만, 선비가 論破하여 물리치지 않으니 鬼神의 이치를 끝내 얻을 수 없음이 분명하다.108)

이처럼 秋江은 마음의 始終이 분명한데도 불교의 因果報應 및 輪回와 같은 허무맹랑한 說이 유효함을 통박하고 있다. 특히 더욱 문제가 되고 있는 것은 士들이 이를 論破하여 물리치지 않는 행태이다. 勳舊勢力을 비난한 것이다. 전술하였듯이 內佛堂의 존속과 忌晨齋의 設行은 內命婦와 결탁한 勳舊勢力의 無道한 행위를 비판한 것과 같은 맥락이다.

巫俗의 성행 역시 秋江의 「心論」에 의해 이론적으로 공격당한다. 물론 忌晨齋 등의 設行을 하면서 겪는 재산상의 막대한 손실이 문제됨도 있겠지만, 더욱 큰 문제는 집권층인 勳舊勢力이 여전히 舊習을 따르게 되어 王道政治를 추구하지 못하는 현실에 대한 근심이 앞섰기 때문이다. 「過玄陵」 부분에 秋江의 근심이 엿보인다.

三風與十愆	세 가지 악습과 열 가지 허물로
失國古來有	나라 잃은 임금이 예부터 많았나니
何況兼土木	하물며 거기다 궁궐까지 지었으니
殺戮到鷄狗	닭 개를 죽이듯 백성들을 살륙했지
末年憂繼嗣	말년에 뒤 이을 후사를 근심하니
所行尤更醜	하는 짓 더욱 더 추하게 되었구나

108) 『國譯 秋江集』 권5, 「鬼神論」.

dCollection @ chosun

淫毒汚後宮	음란한 해독은 후궁을 더럽히고
內亂起肘後	측근의 신하들이 난리를 일으켰네
長鯨縱授首	탐학한 큰 악인 죽임을 당했지만
嗣王亦桀紂	뒤 이은 왕 역시나 걸과 주 같았지
凄凉餘古墓	낡은 옛무덤 쓸쓸히 남았으니
石欄埋草奔[109]	우거진 풀숲에 돌난간만 묻혔도다.

玄凌은 고려 恭愍王의 陵으로서 秋江이 松都에 紀行하였을 때 지은 詩인 듯하다. 전체적인 분위기는 고려멸망에 대한 탄식과 함께 역사에 대한 鑑戒意識이 드러난다. 三風과 十愆이 난무함으로 인하여 失國함은 古今의 不變한 이치이다. 三風은 君主의 세 가지 惡習으로 『書經』「伊訓」 편에 나오는 말인 巫風·淫風·亂風을 말하고, 十愆은 三風을 열 가지로 구체화한 것이다. 그러므로 秋江이 이 詩를 지은 것은 작금의 현실이 고려 말기의 그것과 다를 바가 없음을 근심한 것이다. 사실 秋江이 「上成宗大王書」를 올린 것은 작금의 병폐가 十愆과 다르지 않다고 보고 이의 積弊를 개혁할 것을 요구하기 위함이었다. 여기에서 秋江이 巫俗의 虛荒之說을 비판한 대목을 보면 다음과 같다.

> 오늘날 巫堂은 대부분 부정한 방법으로 백성들을 어리석게 하는 짓을 일삼고 있다. 예컨대 日月星辰에는 天子가 아니면 제사지낼 수도 없는데도 무당이 七星의 神位를 설치하고, 名山大川에는 諸侯가 아니면 제사지낼 수도 없는데도 무당이 산천의 神을 끌어들인다. 무릇 사람의 질병은 元氣가 고르지 못한데서 비롯된 것이거늘 무당은 鬼神이 빌미가 된 것이라고 지목하고 억지로 근거 없는 말을 지어내어 쓸데없는 비용을 허비시킨다. 무릇 사람의 禍福은 스스로 행한 善惡에서 나온 것이거늘 무당은 늘 귀신에게 제사지내면 福이 이르고 귀신을 소홀하게 대하면 禍가 이른다고 하여, 어리석은 사람들이 숭배하고 믿어 옷을 입히고, 밥을 먹이니 나라를 미혹시키고 백성을 해치는 것으로 이보다 심한 것이 없다.[110]

109) 『國譯 秋江集』 권2, 「過玄陵」.
110) 『國譯 秋江集』 권5, 「鬼神論」.

dCollection @ chosun

무당이 제사의 대상이 다른데도 모든 귀신에게 제사지내는 것은 孔子가 이른 '非其鬼而祭之諂也'[111]를 말한 것이다. 더욱 문제가 되는 것은 巫俗을 숭배하는 사람들의 의식이다. 당시 사람들은 무당의 말을 믿어 귀신을 숭배하면서 辟邪進慶을 추구하였다. 그러나 秋江은 인간 禍福의 근본은 개인 내부에 있는 元氣의 올바른 작용 여부에 달려 있지 귀신의 조화와는 무관하다고 말하였다. 그러면서 병이 생기는 근원을 다음과 같이 일렀다.

> 마음은 한 몸의 주인이다. 마음이 和平하여 어그러지지 않으면 애초에 이러한 病이 없는 것이다. 다만 사람이 外物로써 마음을 가렸기 때문에 이 병이 있게 된 것이다. 方士의 術法을 깊이 믿어 마음이 편안하고 기운이 화창하게 되면 질병은 저절로 그치게 되는 것이니, 이 또한 이치의 한 가지이다.[112]

마음이 外物에 의해 가려졌기 때문에 병이 생긴 것이라고 한다. 사실 울화병이라는 말도 있듯이 모든 병의 근원은 마음먹기에 달렸다고 말한다. 한때 秋江도 梅月堂과의 交遊하면서 또는 개인의 불우한 처지에 대한 보상심리인지는 모르겠으나, 도교사상에 관심을 보이기도 했다. 그중에서 內丹術과 관련된 『太上黃庭內景玉經』(일명 內景)에 관심을 보였던 것도 사실이다. 秋江이 梅月堂에게 빌려준 『內經』을 빨리 돌려달라고 서신으로 채근했다는 일화도 전한다.

『內經』은 인간의 性과 命을 가리키며, 구체적으로는 뇌·심장·비장을 말한다고 한다. 즉 이것은 신체기관을 통해 名利를 탐내지 말고 恬淡·無慾·虛無自然의 마음상태를 지니라고 가르친다. 또 그러한 상태에 이르면 嗜慾을 끊고 호흡을 조절하며 漱津(타액을 삼키는 것)하고 신성을 길러 精·氣·神을 黃庭(둥글레를 뜻함)에 응집시키라고 말한다.[113] 梅月堂도 마음에 대한 끊임없는 추구가 은거한 老禪師나 도사들로부터 새로운 관점에서 마음 다스리는 방법을 배우게 되었다.[114] 『梅月堂집』에 전한다.

---

111) 『論語』, 「爲政」.
112) 『國譯 秋江集』 권5, 「鬼神論」.
113) 심경호(2012), 앞의 책, 420~421쪽.
114) 김용곤(1980), 앞의 논문, 54쪽.

dCollection @ chosun

關西鶴髮翁	관서에서 백발인 한 늙은이가
敎我無爲謂	나에게 무위란 것을 가르쳐주었네
授我靑瑤簡	나에게 푸른 구슬책을 주고서
沕穆和我氣	고요하게 나의 기운 화하게 했네
沕我亦空門徒	내 또한 공문의 학도인지라
至道吾素慕	지극한 도를 평소부터 사모하였네
齎向洞天中	싸가지고 동천 속에 들어가
服膺如墳素[115]	몸에 지니길 墳素와 같이 하리라.

秋江은 梅月堂이 道經에 심취한 인물로 인정하였듯이, 梅月堂의 도교사상으로의 -불교와 더불어- 침잠은 관서지역을 유람하는 동안 심화되었으며, 禪을 통한 깨우침이 중요하다는 것을 체득하고 있었다. 특히 梅月堂은 秋江과는 달리 도교의 內丹術과 外丹術을 모두 수용했다. 이는 梅月堂이 절대자유의 경지인 逍遙遊를 이루고 싶은 소망과 -그는「凌虛詞」를 지어 세간을 초극하고자 하는 소망을 담았다.- 같은 맥락이다. 그래서 逍遙遊의 경지를 이루기 위해서 탐욕을 끊어 몸에 해가 되지 않고 자유로워지기 위해 어느 道士에게서 長生의 도리를 듣고 辟穀과 黃庭을 복용하는 방법을 배웠다고 한다.

玄都觀裏看花郞	현도란 안에서 花郞을 보니
詩賦風流耀一鄕	문장과 풍류가 한 고을을 빛내겠네
暫屈玉堂揮翰手	잠시 玉堂의 글 솜씨를 굽혀
來參具闕煉砂房	道觀의 修練室에 왔거니
洞門深鎖看周易	동구문 깊이 잠그고 周易을 보고
丹竈牢封禮紫皇	丹藥 솥을 밀봉하여 옥황께 기도하네
異日登瀛攀鳳扆	훗날 봉황을 타고 삼신산에 가게 되면
刁圭分與濟黔蒼[116]	조금씩 약을 나누어 백성들을 구제하시길.

115)『梅月堂文集』 권9,「遊關西錄」(http://db.itkc.or.kr/itkcdb/mainIndexIframe.jsp).
116)『梅月堂文集』 권3,「仙道」(http://db.itkc.or.kr/itkcdb/mainIndexIframe.jsp).

dCollection @ chosun

그러나 秋江은 梅月堂과 달리 마음을 안정시키고 治病의 功效에 도움이 된다는 의미에서 內丹術만 수용하고 外丹術은 배척했던 것으로 보인다. 秋江이 도교가 '제 몸을 선하게 함으로써 鼎器(신체)를 보존하기 때문에 근거할만한 얘기'[117]라고 하는 것도 이런 인식에 기초한다. 秋江은 內丹術을 통해 心魂을 흐리게 하는 세사에 대한 집착과 外物에 대한 유혹을 물리쳐 마음의 평정을 회복하려는 것이며, 육체적으로 지나친 四肢의 酷使를 줄이려 하였던 것이다.[118] 어디까지나 內丹術은 마음을 形外에 구속시키지 않는 보조적 성질로 인정했을 뿐[119], 外丹術까지 인정하는 것은 아니었다. 오히려 秋江이 外丹術의 폐해를 심각하게 인식하고 있었음은 「樂壺賦」의 일부에 나온다.

鑄五石之銅	다섯 석의 구리쇠를 두드려 주조하여
自謂神仙地得	신선이 된다고 스스로 말하는 이가 있다.
眼前之務外攻	눈앞의 일이 밖으로 치고
長生之欲內斷	오래 살 욕심으로 안으로 깍아낸다
玉屑焦其心	옥가루가 심장을 태우고
丹砂毒其骨	단사는 뼈에 독이 되네
百脈鼎沸而不澄	온갖 맥이 솥의 물처럼 끓어서 맑지 못하고
精神疲倦而恍惚	정신은 피로하여 황홀하네
鼎器殘弊而頹頑	정기는 닳고 헐어지며
樂物凋喪而耗竭[120]	약물은 다 말라서 없어지네.

長生을 추구하기 위해 金丹을 제조하여 장기 복용하면 長生은 커녕, 紅顔이 끝내

117) 『國譯 秋江集』 권5, 「心論」.
118) 손찬식(1994), 앞의 논문, 302쪽.
119) 조선조 지식인들은 內丹術에 상당한 관심을 기울였던 것으로 보인다. 『東醫寶鑑』과 같은 대표적 醫書에도 도교적인 색체가 농후가 것은 물론이거니와 당시 의료시설이 충분하지 못한 때였고, 또한 일반적으로 유교적 孝敬의 뜻에 입각한 事親養老에 대한 열성이 지대하였다. 따라서 지식인들은 養生說과 醫術에 관심이 깊었고, 備忘記的인 養生說이나 醫書도 많이 나오게 되었다. 名筆로도 잘 알려진 守谷 李滌의 養生說과 退溪같은 巨儒가 守谷이 쓴 養生說을 읽고 발문까지 썻던 상황이 이를 방증한다.
차주환(1993), 『韓國道敎思想硏究』, 서울대학교출판부, 74-75쪽.
120) 『國譯 秋江集』 권1, 「樂壺賦」.

dCollection @ chosun

시들어지면서 심장과 뼈에 중병을 만들어 결국 夭死하여 몸이 저승의 명부에 들게 된다.('往往朱顔末凋 身歸鬼錄 求以長生 適以殀沒'[121]) 그래서 秋江은 다음 단락에서 계속 말하길 '神仙의 글이 사람을 그르치고 金丹이 사람을 죽이니 거기에 종사하다가 谷神을 잃어버렸다'(是故 寶書誤入 金丹殺人 子無乃從事於斯 以失谷神[122]) 라고 탄식하였다. 谷神은 老子의 道를 말한다. 즉 鍊丹術은 본래 老子의 道와도 벗어나 있다고 여긴 것이다. 그러면서 秋江은 정신수양을 위한 방법으로 內丹術의 功效만 인정하였다.

唯求之心	오로지 마음에서 구해야
乃是道眞	이것이 도의 참이라
然道可以授兮	그러나 도는 가히 전해줄 수 있으나
而不可形於言辭	말로는 나타낼 수 없다네
其靜易亡兮	고요하게 하자니 없어지기 쉽고
其動易危	움직이면 위태롭기 쉽네
無猾而心魂兮	너의 심혼을 흐리게 하지 말며
無勞而四肢	너의 사지를 괴롭게 하지를 마라
虛以待之兮	비워서 기다려
安之以無爲	무위로 편안케 하라
龍吟虎嘯兮	용호가 吟嘯함이여
鎭之以不走	달아나지 않도록 진압시킨다.
鉛末交結兮	연과 홍이 교결됨이여
皮時以采取	때 맞추어 채취한다네
守而火候兮	火候를 지키고
滌而塵垢	티끌 때를 씻어라
閉而神室兮	정신의 문을 닫아서
無爲物誘	물욕의 꾀임이 되지 마라
將見轉天根之關楗兮	장차 천근의 자물쇠를 돌림이여
匝六氣於三田	육기를 삼전에 돌릴 수 있으리라

121) 『國譯 秋江集』 권1, 「樂壺賦」.
122) 『國譯 秋江集』 권1, 「樂壺賦」.

dCollection @ chosun

心中正而純粹	마음이 중정하고 순수함이여
會萬里而自然[123]	온갖 이치를 모아 자연으로 돌아간다.

요컨대 秋江은 梅月堂과의 交遊 속에서 마음작용의 중요성을 인식하고 인간중심적인 사고경향과 함께 理氣 양자 간 서로 분리될 수 없다는데 공통분모로 인식하고 있다. 그러나 常變에 관한 인식과 원동자의 주체를 理氣論으로 대별하는 양자 간의 인식 차이는 한쪽에서는 불교나 도교로의 침잠으로, 한쪽은 유교적 王道政治 추구 기울어지게 되면서 서로 거리감을 형성하게 되었다고 생각한다. 그리고 도교의 長生法의 하나인 內丹術과 鍊丹術에 대한 인식에서 양자를 모두 수용하는 梅月堂과는 달리 秋江은 마음을 안정시키는 보조적 효과로 內丹術의 공효만 긍정했다.

다음으로 秋江과 佔畢齋 金宗直과의 관계가 거론된다. 佔畢齋와 秋江의 만남은 -曺伸의『謏聞瑣錄』에 의하면- 佔畢齋가 전라도 觀察使로 있을 때 秋江이 이곳으로 유람하면서 부터였다고 한다. 그는 이때부터 佔畢齋를 '千載一人 金佔畢齋'라 하여 賢人으로 칭송하며 따랐고, 佔畢齋도 秋江의 인물됨과 詩文을 높이 평가하여 '우리 秋江'이라 부르며 사제 간의 애틋한 정을 나누었다고 한다. 佔畢齋가 秋江에 대한 태도가 엿보이는 詩가 전해진다.

守歲錦官城	금관성에 섣달 그믐밤을 지세우고
吟詩細柳營	세류영에서 시를 읊기도 하였네
同君襟抱暢	그대와는 회포가 서로 통하여
連日談笑淸	연일 맑은 담소를 나누었지
滄海條然別	창해에서 갑자기 이별하자니
韶華空腹情	봄빛에 마음만 뭉클어지네
玩山餘臘味	완산에 남제의 술이 남았으니
思餘禰衡傾[124]	禰衡과 함께 기울이고 싶네.

佔畢齋는 秋江을 禰衡에 빗대어 항상 마음이 통하기에 사심 없이 정답게 담소를

123)『國譯 秋江集』권1,「樂壺賦」.
124)『佔畢齋文集』권22.

dCollection @ chosun

나누는 존재로 표현하였다. 孔融이 禰衡이 나이가 비록 연하이지만 뛰어난 재주와 강직한 성품에 호감을 보여 친구로 삼았다는 고사이다. 佔畢齋가 보기에 秋江은 禰衡의 궤적과 많이 닮아있음을 상기한 것으로 보여진다. 秋江이 자신의 죽음을 예고하고 지은 自挽詩를 본 佔畢齋는 오히려 秋江에게 장수할 것이라고 하면서 건강에 각별히 유의할 것을 당부했던 일화도 전해진다. 佔畢齋와 제자들 간의 관계가 소원해졌어도 -특히 鄭汝昌, 金宏弼, 洪裕孫 등이 스승의 태도를 문제 삼았다.- 秋江은 스승에 대한 존경과 흠모를 지속하였다.

이처럼 佔畢齋와의 돈독한 사승관계를 맺었음을 알 수 있지만, 秋江은 그에게 정확히 어떤 점을 배웠는지는 알려져 있지 않다. 다만 佔畢齋 역시 正心하기 위한 學을 첫 번째로 삼았던 듯하다. 議政府에서 佔畢齋의 諡號 擇定 문제로 奉事 李鼂을 鞫問하기를 청하는 자리에서 李鼂이 書啓를 올린 내용을 통해 佔畢齋의 사상적 단면을 엿볼 수 있다.

> 奉常寺奉事 李鼂이 불러서 물은 것을 받들어 書啓하기를, “선비의 습속이 밝지 않은 것은 道學이 행해지지 않는 데에서 말미암은 것이고, 도학이 행해지지 않는 것은 師道가 전해지지 않는 데에 근원한 것입니다. 金宗直은 비로소 마음을 바르게 하는 학문[正心之學]을 제창하여 後進들을 인도하여서 도와주어 바른 마음을 근본으로 삼았습니다. 자신이 斯道를 임무로 하고 斯文을 興起시키는 것을 자기의 책임으로 삼았으니, 그 공은 한 일에 공적과 명예가 탁월한 자보다 도리어 현명함이 있습니다. 諡法에는 학문을 널리 닦고 견식이 많은 것[博文多見]을 文이라고 하고, 사물을 널리 들어 알고 재능이 많은 것[博聞多能]을 文이라 하고, 도덕이 높고 사물을 널리 들어 아는 것[道德博聞]을 文이라 합니다. 만약 견식이 많고 재능이 많은 것으로 이름한다면, 김종직이 바른 마음을 근본으로 삼고 자신이 斯道를 임무로 한 功은 후세에 없어질 것이기 때문에, 도덕이 높고 사물을 널리 들어 아는 것으로 諡號를 의논한 것입니다.”하니, (후략)…[125]

李鼂은 佔畢齋의 門人으로 道學이 전해지지 않아 士들이 道學을 행하지 못하여

125)『成宗實錄』권273, 24년 1월 9일 조(http://sillok.history.go.kr/main/main.jsp).

dCollection @ chosun

이들의 습속이 밝지 못한 시기에 佔畢齋는 正心을 근본으로 삼았다고 밝혔다. 그러면서 正心之學을 제창하여 후진을 인도하였다는 대목을 볼 때, 秋江 역시 金宗直의 正心之學에 공감했을 것으로 생각된다.

佔畢齋의 사상적 단면을 언급할 때 빼놓을 수 없는 것이 『小學』이다. 正心之學을 위한 교재라는 맥락에서 師友들의 성향을 특징짓는 요소가 본원의 함양과 실천성이기에 이를 중시하게 된다. 佔畢齋의 『小學』 중시는 선친 金叔滋에게서 이어 받았기에 조선 전기 道學의 분수령을 이루었다. 따라서 『小學』의 중요성을 제자들에게 강조하게 된 것은 당연하다. 金宏弼의 문집에 다음과 같이 전한다.

> 일찍이 佔畢齋 김선생에게서 가르침을 받았는데 『小學』을 가르치며 말하기를 진실로 학문에 뜻을 두려면 마땅히 여기서부터 시작해야 한다. 光風霽月도 여기에서 벗어나지 않는다 하니 선생이 마음에 간직하여 잊지 않고 게을리 하지 않아 손에서 책을 놓지 않았다. …(중략)… 선생은 『小學』으로서 몸을 다스리고 성리학에 정미하고 깊었으며, 뜻을 독실이 하여 힘써 행하였으며, 어버이를 섬김에 그 효도를 다하고 몸가짐에 삼가기를 다하였다.[126]

佔畢齋로부터 가르침을 받은 제자들은 『小學』을 중시하게 되면서 初期 士林의 상징처럼 인식되었다. 戊午·甲子士禍에 연루된 佔畢齋와 제자들이 정치적 숙청을 당하자마자 사람들은 『小學』 읽기를 꺼려하는 것도 初期 士林의 공통적인 인식이 무엇인지를 알 수 있다. 전술했듯이 秋江 역시 『小學』에 대한 관심이 남달랐으며 小學契의 일원이 되기도 했던 것도 같은 맥락이다.

佔畢齋의 -文集 대부분이 詩文으로 채워졌고 당시 사람들이 文章之士로 평가한 사실에서 보면- 道學思想은 『小學』 이상인 性理學的 이론으로 확장하지 않았다.[127] 그가 지니고 있던 排佛 의식 또한 이중적이고 -따라서 제자들에게 지탄을 받게 된다.- 당시 士들 중심으로 논의되던 수준에서 벗어나지 않기에 秋江의 道學

---

126) 『景賢錄』 上, 「實事」(http://db.itkc.or.kr/itkcdb/mainIndexIframe.jsp).

127) 佔畢齋의 사상사적 의의는 『小學』을 통한 道의 이념과 실천의 확산을 위한 제자들의 인간형성을 가르치는데 있으며, 다음 제자들에 의해 道學 시대를 전개하는 추동력이 되었다.
이종범(2008), 앞의 책, 92쪽

dCollection @ chosun

思想을 佔畢齋와의 관련성을 더 이상 추적하기가 쉽지 않다. -오히려 秋江의 道學思想은 梅月堂의 사상적 경향과 맞닿아 있다.- 상대적으로 秋江은 佔畢齋의 文學觀과 공감대를 형성한 것으로 보여진다.

佔畢齋는 처신에 있어 제자들로 하여금 거리감을 두게 되었고, 道學者가 아니라는 세간의 평가도 있었지만 적어도 문학에 있어서는 당대 제일로 인식되었다. 成宗朝에 文學之士 19명을 발탁하였는데 佔畢齋가 으뜸이었다고 하며, 成宗은 특별히 그를 총애하여 왕명으로 수많은 글을 짓게 하고 『東國輿地勝覽』의 수정·보완에 참여시킨 것도 그의 뛰어난 文才가 배경이 되었다. 그러나 佔畢齋의 문학관은 당대 勳舊勢力의 그것과는 다른 성격을 갖는다. 佔畢齋의 道學的 성향과 더불어 문학관에서도 勳舊勢力들과의 갈림이 나타난 것이다.

> 세상 사람들은 흔히 經術을 지닌 선비는 文章에 약하고 문장을 일삼는 선비는 經術에 어둡다고 말한다. 그러나 내가 보기에는 그렇지 않다. 문장은 경술에서 나오므로 경술은 문장의 근본이다. 이를 草木에 비유하면 뿌리가 없이 어떻게 가지와 잎이 무성하며, 꽃과 열매가 곱고 알 찰 것인가? 詩書六藝가 모두 경술이고 詩書六藝의 문이 곧 문장이다. 만약 진실로 그 글로 인하여 그 이치를 궁구하고 정밀하게 살피고 넉넉하게 헤엄치듯 빠져들며, 이치가 글과 더불어 나의 가슴 속에 융회할 수 있다면, 반출하여 말과 詞賦됨에 스스로 공교로움을 기약하지 않더라도 공교로워질 것이다.128)

道文一致(載道之文) 문학관의 입장이다. 佔畢齋가 보기에 훌륭한 문장은 性理의 도덕적 가치가 깃들어야 하고 겉으로만 화려한 문장은 문학으로서의 가치가 없으며, 반대로 性理의 道를 표현하고자 하더라도 형편없는 문장에 담아내면 그 가치를 온전히 드러낼 수 없다고 여겼다. 그래서 그는 문장의 근본은 經術에서 나오므로 經術은 나무의 뿌리에 해당되고 文章은 나무의 열매에 해당된다고 보았던 것이다. 그러니 詩書六藝가 모두 經術이고, 문장이 되는 것이다. 經術을 체득하고자 하는 목적은 이치를 窮究하여 정밀하게 살피는 즉, 正心하기 위함이다. 李黿이 이르길,

---

128) 『佔畢齋集』 권1, 「尹先生祥詩集序」. 우혜경(1994), 앞의 논문, 50쪽 번역문 재인용.

dCollection @ chosun

佔畢齋가 항상 '以正心爲本, 身任斯道, 興起斯文爲己責'한다는 것도 道文一致的 文學觀에 한걸음 접근하고 있음을 보여준다. 佔畢齋의 道文一致的 문학관은 화려한 문풍을 추구하는 勳舊勢力의 그것과는 구별되는데, 勳舊勢力의 한 사람인 成俔의 문학관을 살펴보면 다음과 같다.

> 騷와 賦는 당연히 화려한 것을 위주로 해야 하는데 모르는 사람은 平淡한 것을 위주로 해야 한다고 생각한다. 論과 策은 당연히 雄渾한 것을 위주로 해야 하는데 모르는 사람은 단정한 것을 위주로 해야 한다고 생각한다. 정원수에 비한다면 가지와 꽃과 잎사귀가 우거진 연후라야 뿌리를 튼튼히 함을 얻게 된다.[129]

成俔은 經術은 나무의 뿌리이고 文章은 가지와 잎이라고 비유하면서 양자 간 선후 관계를 명확히 한 佔畢齋의 논법을 차용하여 그와 다른 견해를 보였다. '가지와 잎사귀가 우거진 뒤라야 뿌리가 튼튼하게 된다'라고 하면서 騷·賦와 論·策에 한정하여 文章外飾의 필요성을 적극 인정하고 있음을 알 수 있다. 그는 佔畢齋와 같이 道에 근본을 두면서도 상황론적 입장에서는 양자가 입장 차이를 보인 것이다. 즉 전자는 道에 근본을 두고 內的 省察에 기반한 문학관을 보인 반면, 후자는 事大外交를 행할 때의 필요성을 감안하여 文章의 外飾에 대한 功效를 적극 인정하고 있는 것이다. 같은 勳舊勢力인 徐居正이 『桂庭集』에 이르길 '盖館閣之詩 氣象豪富 草野之詩 神氣淸談 禪道之詩 神枯氣乏'[130]으로 규정하면서, '勳臣碩輔의 작품들은 治世之音이 있다'[131]하여 士林의 문학관보다 우위를 둔 것도 같은 맥락이다.

佔畢齋와 成俔의 문학관의 인식차이는 佔畢齋의 영향을 수혈받은 제자들이 道學政治로서 세상을 개편하고자 한데 대한 勳舊勢力의 견제심리가 담겨있다. 특히 成俔은 이 글 말미에서 佔畢齋의 문학관을 추종하는 무리들이 많기 때문에 이 글을 지어 배우고자 하는 선비들을 깨우치려는 목적에서 작성한 글이라고 밝혔다. 武力의 시대가 가고 文治로의 진행인 학문권력의 주도권 투쟁의 서막인 셈이다.

---

129) 『虛白堂文集』 권13. 우혜경(1994), 앞의 논문, 50쪽 번역문 재인용.
130) 『桂庭集』, 「桂庭集序」(http://db.itkc.or.kr/itkcdb/mainIndexIframe.jsp).
131) '當時以文鳴世者 皆勳臣碩輔 其發而爲語文辭者春容博大 有治世之音'
『獨谷文集』, 「獨谷文集序」(http://db.itkc.or.kr/itkcdb/mainIndexIframe.jsp).

dCollection @ chosun

秋江의 문학관도 佔畢齋의 견해와 같은데, 그의 문학관을 알 수 있는 단서가 「冷話」에 나온다.

> 천지의 正氣를 얻은 것이 사람이고, 한 사람의 마음을 주재하는 것이 마음이고, 사람의 마음이 밖으로 발로된 것이 말이고, 사람의 말 중에 가장 정밀하고 맑은 것이 詩이다. 마음이 바른 사람은 詩가 바르고 마음이 바르지 않은 사람은 詩가 바르지 않으니, 『詩經』의 「商頌」·「周頌」과 桑間의 國風이 이것이다.[132]

桑間은 魏나라 지역으로 음란한 풍속이 유행하던 곳이라고 한다. 이는 사람들의 마음이 바르지 못하였기 때문이다. 秋江이 보기에 사람의 몸을 주재하는 것이 마음이고, 詩야 말로 마음이 밖으로 표출된 말 중에 가장 정밀하고 맑다고 하였다. 그러면서 마음과 詩와의 관계가 밀접함을 강조하고 있다. 즉 마음의 正邪에 따라 詩의 正邪가 형성된다는 것이다. 그렇기에 正心을 가진 자는 특별히 기교에 힘쓰지 않더라도 正詩가 된다는 논리로 귀결된다. 佔畢齋의 문학과 일치되는 부분이다.

> 詩書六藝는 모두 경술이요, 시서육예의 글은 바로 그 문장이니, 진실로 그 글을 인하여 그 이치를 궁구해서 정밀하게 살피고 조용하게 깊이 玩味하여 이치가 글과 함께 나의 마음속에서 이해된다면 그것이 드러나 언어와 詞賦가 되니, 스스로 잘하기를 기약하지 않아도 잘되는 것이다. 예로부터 문장으로서 한 시대를 울리고 후세에까지 전해진 이들은 모두 이와 같을 뿐이다.[133]

이처럼 佔畢齋가 규정한 마음에 품부된 本體를 자각하는 道文一致的 문학관은 性情陶冶에 무게 중심이 실리게 된다. 따라서 문장의 기교와 감정의 기복은 중요하지 않다. 徐居正·梁誠之 등이 成宗의 명을 받아 편찬한 『東文選』을 佔畢齋가 다시 『靑丘風雅』와 『東文粹』로 엮어낸 적이 있었는데, 成俔은 이를 두고 지나치게 단정하고 담백하기만 할 뿐 기운차거나 화려한 것은 하나도 없다면서 비판한 사실에서도 확인된다.

---

132) 『國譯 秋江集』 권7, 「冷話」.
133) 『佔畢齋集』 권1, 「尹先生祥詩集序」(http://db.itkc.or.kr/itkcdb/mainIndexIframe.jsp).

dCollection @ chosun

金宗直은 오직 번화한 것을 싫어하여 다만 순후한 글만을 취하였다. 비록 규범에 다했다고 하지만 시들고 말라서 기운이 없어 볼만하지가 않다. 그가 찬한 『靑丘風雅』는 비록 시는 문장과 다르다고 하지만 시가 조금이라도 호방한 것은 버리고 수록하지 않았다. 이것은 융통성 없는 편협함이라고 할 수 있다.[134]

秋江 역시 佔畢齋의 담백하고 단정한 詩風 성취를 『冷話』를 통해 동일한 입장을 보였다.

태고의 시대에는 四岳의 기운이 완전하고 인물의 품성이 온전하였기 때문에 標枝와 擊壤의 노래가 되었고, 규방을 지키며 읊조린 것이 「漢廣」과 「摽有梅」의 詩가 되어 애당초 詩에 공력을 들이지 않아도 詩는 저절로 정밀하고 완전하였다.[135]

堯舜시대에는 사람들이 자연의 품성을 닮아 이들의 품성이 온전하여 지루하게 꾸밈이 없이 진솔하게 감정을 읊조린다. 正心에서 우러나왔기 때문이다. 秋江은 正詩의 상태를 「心論」에서 사상적으로 뒷받침하였다.

자연의 七曜·五行·飛潛·動植을 통합하여 지목할 때 道라 말하고, 百骸·五事·四性·七情을 妙合하여 통괄할 때는 心이라 말한다. 온갖 함께 氣가 運行되어도 道에 어긋나지 않고, 온갖 함께 행실이 모여들어도 마음에 해가 되지 않으니 마음은 저 道를 본받은 것이다.[136]

마음이 天道에 부합되는 것으로 正心의 상태이다. 이렇듯 자연의 이치에 부합되는 正心은 그 자체가 마음의 진실성을 뜻하기에 感天시킬 수 있다. 天人共道의 이름이다. 「心論」에 나온다.

마음이 참으로 진실하면 광채가 위아래로 이룰 수 있으니 堯임금이 이러한 분이고, 덕이 공손하여 위로 올라가 알려질 수 있으니 舜임금이 이러한 분이고, 거문고

134) 『慵齊叢話』 권10(http://db.itkc.or.kr/itkcdb/mainIndexIframe.jsp).
135) 『國譯 秋江集』 권7, 「冷話」.
136) 『國譯 秋江集』 권5, 「心論」.

dCollection @ chosun

타며 노래 불러 포위를 풀게 할 수 있으니 孔子가 이러한 분이고,…(중략)…嚴冬雪寒에 죽순을 나오게 할 수 있으니 孟宗이 이러한 사람이고, 3년 동안 하늘을 가물게 할 수 있으니 孝婦가 이런 사람이고, 하늘에 맹세하여 화살로 벽돌을 뚫게 할 수 있으니 南霽雲이 이러한 사람이고, 강개하여 말에 뿔이 생기게 할 수 있으니 燕나라 태자가 이러한 사람이다.[137]

위에 등장한 사람들은 한결같이 마음의 진실성을 드러내면서 感天시킨다. '사람이 곧 하늘이고 마음은 곧 道이기에 마음으로 말미암아 저 하늘을 본받으니 形質을 변화시키는 이치가 있기'[138] 때문이다. 그것이 標枝와 擊壤의 노래가 되었으며, 「漢廣」과 「摽有梅」의 詩가 되었다. 전자는 마른 나뭇가지로 '上如標枝하여 無慾'한 상황을 드러낸 노래이고, 후자는 文王의 교화를 입은 남국의 여인들이 정조와 신의로 자신을 지켜 예의가 바른 閨房의 詩이다. 秋江의 道文一致的 관념은 고대적 인물만이 아니라 師友를 평가할 때도 중요한 기준이 된다. 「師友名行錄」에 나온다.

李貞恩은…(중략) …사람됨이 돈후하고 겸손하며 식견과 도량이 있고 총명하였다. 학문함에 있어 이치를 우선하고 문장을 뒤로 하니 스승이 수고롭지 않았고, 詩를 지음에 있어 格調를 우선하고 修辭를 뒤로 하니 사람들이 싫어하지 않았고, 덕을 닦음에 있어 內面을 우선하고 外面을 뒤로 하니 사람들이 알지 못했고…(후략)[139]

秋江이 평소부터 正心의 방법을 '形外馳紛紛'라 한 것을 李貞恩 역시 正心之學에 전념했음을 알 수 있다. 正心之學의 요건이 되는, 秋江의 지론인 性情陶冶에 功效가 있는 詩文 역시 修辭보다는 格調를 우선시 할 수 있게 된다.

한편 秋江의 道文一致的 문학관은 勳舊勢力을 공격하는 재료로도 쓰이고 있다. 秋江은 「冷話」에서 '시간이 지남에 따라 人心이 그릇되고 엷어지며 風氣가 완전하지 못하여 風이 변하여 원망하는 騷가 되었고, 騷가 변하여 支離한 五言詩가 되었으며, 오언시가 변하여 구속이 많은 律詩가 되었다고'[140] 하면서, 사람의 마음이

137) 『國譯 秋江集』 권5, 「心論」.
138) 『國譯 秋江集』 권5, 「心論」.
139) 『國譯 秋江集』 권7, 「師友名行錄」.
140) 『國譯 秋江集』 권7, 「冷話」.

dCollection @ chosun

사악해지면서 詩 역시 진솔하지 못하고 外飾에만 치우치게 되었다고 진단하였다. 그래서 그는 역으로 詩作에 충실함으로써 性情을 陶冶할 것을 주문하였다.

> 이런 까닭으로 사군자가 詩에 공력을 들이지 않음이 없었으니, 예컨대 杜甫의 詩에 '글을 읽어 萬卷을 독파하니, 붓을 대면 신이 있는 듯하다[讀書破萬卷下筆如有神]'한 것과 歐陽脩가 '三上에서 싯구를 찾았다'고 한 것과 같은 것이다. 晩唐의 선비들은 공부를 시작한지 혹 2, 3십년 만에 이르러서야 비로소 詩經의 風, 雅와 비슷한 것이 간혹 있게 되었으니, 이 어찌 우연히 그러한 것이겠는가?[141]

詩란 멀리 있고 외식에 치중해서는 참될 수가 없다. 마음과 일치해야 올바른 詩가 된다. 그러니 秋江이 正心으로 부터 正詩가 형성된다고 말하였던 것이다. 歐陽脩가 '三上에서 詩句를 찾았다'는 것도 같은 맥락이다. 三上은 馬上·枕上·廁上으로 인간의 자연스럽고 일상적인 공간을 통한 자연스러운 감정의 발로이다. 이것이 正心이자 天道의 추구이다. 이러한 秋江의 詩를 통해 性情을 陶冶한다는 문학관은 「上成宗大王書」에도 지적된다.

> 하나는 風俗을 바로 잡는 것입니다. 司徒의 직책이 폐지된 이후로 풍속이 날로 각박해졌고, 詩書의 가르침이 해이해진 이후로 풍속이 옛날을 회복할 수 없게 되었습니다. …(중략)…司徒의 法은 지금 시행할 만하고 詩書의 가르침은 지금 거행할 만합니다. 전하께서 백성을 골고루 밝게 하시면 백성이 착하게 변하여 화합할 것이니 이는 唐堯의 풍속일 것이며, 전하께서 크게 덕을 스스로 공경하시면 朝野가 서로 양보할 것이니 이는 周文王의 풍속일 것입니다.[142]

秋江은 올바른 詩書 교육을 통하여 각박해진 풍속을 바로잡을 수 있다고 진단했다. 여기에서 詩書는 詞章風이 아닌 마음이 진실되어 하늘을 감응시키는 즉, 天道를 추구하는 詩가 되어야 한다. 그러면서 그는 이제까지의 詩書 교육에 있어 外飾과 浮虛에 가득 찬 詞章風의 현실을 비판하였다. 결론적으로 말하면 秋江 당대의

141)『國譯 秋江集』 권7, 「冷話」.
142)『國譯 秋江集』 권4, 「上成宗大王書」.

dCollection @ chosun

현실은 騷와 賦의 탄생은 태고의 진실된 마음이 시간이 지남에 따라 人心이 그릇되고 엷어지며 風氣가 완전하지 못한 현실적 산물이라고 비판하였다. 이는 勳舊勢力에 대한 이론적 공격이다. 「上成宗大王書」에 그 일부가 보인다.

> 지금 家塾과 黨庠에는 이미 학문이라는 것이 없어 말할 것도 못되고, 太學이라는 것 또한 有名無實합니다. 訓詁의 학문과 詞章의 습속이 사람의 마음에 깊히 들어가고 사람을 오래도록 그르쳐서 師儒가 된 자는 한갓 句讀만 일삼고 제자가 된 자는 甲乙의 등급에 이름을 다툽니다. 문장을 짓고 구절을 꾸미느라 四六文으로 댓구를 맞추고 샛길과 굽은 길로 오직 靑雲의 벼슬만 구하니, 전하께서는 누구를 얻어 부리겠습니까?[143]

작금의 士라고 칭한 자들은 性理學과 道文一致的인 문학공부에 충실하여 正心을 기르고 이를 바탕으로 王道政治를 구현하기 보다는, 詞章之文에만 경도되어 개인의 榮達과 利祿만 구한다. 그러니 참된 儒生들은 太學(成均館)에 입학할 필요성을 느끼지 않는다. 이러한 부정적 현상은 官學의 인적 구성원이 無道하기 때문에 파생되었다는 것이 秋江의 인식이었다.

> 그 사이에 비록 이치를 궁구하는 한두 사람의 학자와 誠意·正心하는 선비가 있더라도 또한 太學에 나가려고 하지 않을 것이니, 師儒가 옳은 사람이 아님을 부끄러워하기 때문입니다. 그 뜻은 대개 '내가 저 사람에게 道를 배우려 하나 저 사람은 道가 없고, 내가 저 사람에게 業을 배우려 하나 저 사람은 業이 없다'고 생각하는 것이니, 臣이 보건데 그 말이 또한 잘못된 주장이 아닙니다.[144]

秋江은 勳舊勢力은 無道한 자들로 王佐之才의 자질이 없음을 직설적으로 비판한 대목이다. 사실 「上成宗大王書」 전면에는 勳舊勢力에 대한 비판일색이었다. '天命에 순전한 사람에게는 복을 내려주나, 命을 사납게 하여 횡포를 부린 자는 하늘이 죽이고 끊어버린다'[145]고 하면서 勳舊勢力을 羿와 王莽에 비유하였다. 羿는 夏 太康

143) 『國譯 秋江集』 권4, 「上成宗大王書」.
144) 『國譯 秋江集』 권4, 「上成宗大王書」.

dCollection @ chosun

을 폐위시킨 자이고, 王莽은 前漢을 찬탈하여 新朝를 세워 자창 천자가 된 자이다. 端宗을 폐위하고 首陽大君을 왕으로 옹립한 勳舊勢力의 無道함을 두 인물에 빗대어 폭로한 것이다. 그러니 秋江은 '無道한 세상에 하늘이 殺氣를 내려 여름을 태우고 복숭아와 오얏꽃이 겨울에 피는 變則을 당하지 않겠는가 하면서 그것도 天命이라고'[146] 진단하였다. 秋江의 上疏를 접한 勳舊勢力은 秋江을 鞫問하기를 청하는 등의 격한 반응을 보인 것은 당연하다.『成宗實錄』徐居正의 기사에 나온다.

> 南孝溫의 상소에 이르기를, '내가 저 사람에게서 道를 배우려고 하나 저 사람은 도가 없고 내가 저 사람에게 學業을 물으려고 하나 저 사람은 학업이 없다'고 하였으니, 師長을 업신여기고 기롱하는 것입니다. 이같은 무리가 高談異論을 좋아하여 사람의 귀를 놀라고 迷惑하게 하였으니, 이러한 풍습을 조장할 수는 없습니다. …(중략)…남효온은 한낱 유생으로서 감히 말하였으며, 큰소리하기를 좋아하여 말을 꾸미고 이름을 낚아서 媒進의 계책을 삼으니, 이같은 新進의 浮薄한 선비를, 원컨대 전하께서는 알아서 제어하소서."[147]

徐居正은 자신을 포함한 勳舊勢力이 秋江에 의해 '我於彼學道, 則彼無道, 我於彼問業, 則彼無業'하다고 단정함에 공분을 보이면서, 秋江을 師長의 풍속을 업신여기고 기롱하는 '如此新進浮薄之士'의 처신으로 간주하고 成宗에게 鞫問을 청하였던 것이다. 道文學에 대한 詞章學의 공세이고,[148] 후에 士禍를 초래한 사상적 투쟁이었다.

秋江이 문학을 통한 正心의 구현은 師友들이 공통적으로 지닌 大義名分의 지향이기도 하였다.「冷話」에 수록된 辛永禧의 일화에서 그러한 단면을 엿볼 수 있다. 辛

---

145)『國譯 秋江集』권5,「命論」.
146)『國譯 秋江集』권5,「命論」.
147)『成宗實錄』권91, 9년 4월 20일 조(http://sillok.history.go.kr/main/main.jsp).
148) 成宗 20년 10월 19일 기사에 成俊이 啓하여 이르길, '臣見成均館儒生製述, 一無可取者是無他, 國家比年以來, 館、漢城試、鄕試皆試講經, 至別試亦然, 以是諸生, 率以經學爲務, 不事詞章'하는 현실을 개탄하였다는 것은 成宗 중반 이후로 佔畢齋와 직·간접적으로 연결된 文人들이 중앙에 속속 진출하게 된 상황에서 勳舊派의 위기의식을 감지할 수 있다.
『成宗實錄』권233, 20년 10월 19일 조(http://sillok.history.go.kr/main/main.jsp).

Collection @ chosun

永禧가 조부 文禧公(辛碩祖)이 文名은 있으나 전할 만한 文章이 없으므로 문집간행을 하지 않자 사람들은 그를 '不孝한다'라고 말하였으나, 秋江은 그를 다음과 같은 이유로 '孝道한다'라고 기술하였다.

> 祖父의 행실과 기예를 정직하게 기술하는 것이 孝道이기 때문이다. 설사 말을 꾸미고 글을 장식하여 부모를 기리더라도 부모의 귀신이 어찌 저승에서 부끄러운 마음이 없겠는가?149)

이와 같이 秋江의 있는 사실대로만 기술하는 태도는 師友들이 지향하는 大義名分에 입각한 春秋筆法의 역사의식이며, 巧言과 外飾으로 치장하는 것이 아닌 진솔한 표현을 문학의 본령으로 삼고 있음을 알 수 있다. 이는 공자가 말한 '巧言令色鮮矣仁'에 대한 자각이며, '述而不作'의 文學觀과 맥이 닿았음을 의미한다.

秋江은 佔畢齋의 道文一致的 문학관을 공유하고 있었지만, 한편으로는 詩文의 功效 여부를 두고 師友들 간에 분명한 노선 차이를 보였다. 秋江과의 논쟁에 중심에 선 인물은 金宏弼과 鄭汝昌이다. 스승인 佔畢齋에 대한 태도와 더불어 이론과 인식에 대한 노선차이를 넘어 인간적인 결별로 이어졌다. 金宏弼의 『景賢錄』에 전한다.

> 일찍이 秋江과 絶交하였는데 그가 병이 위독하다는 말을 듣고 달려가서 문병하니 秋江이 거절하고 보지 않으려 했다. 선생은 곧 문을 밀치고 바로 그 침실 안으로 들어가니, 秋江이 몸을 돌려 벽을 향하고 보지 아니하였다. 선생이 손수 그 이불을 들고 그 피부를 어루만져보니 수척함이 너무 심하므로, 선생이 깊이 탄식하고 애석히 여겨 조용히 영결하고 나왔다. 秋江은 끝내 말 한마디도 응답하지 않았다. 얼마 안 가서 秋江은 세상을 떠났다.150)

金宏弼과 鄭汝昌 같은 일군의 師友들은 스승인 佔畢齋가 宦路에 진출하면서 보이는 이율배반적 태도에 상당한 불만을 느꼈던 듯하다. 전술했듯이 佔畢齋는 道文一致的 문학관을 견지했다고 하지만, 상황에 따라 佔畢齋는 '늘 재상을 詞章으로 시

149) 『國譯 秋江集』 권7, 「冷話」.
150) 『景賢錄』, 「附錄」(http://db.itkc.or.kr/itkcdb/mainIndexIframe.jsp).

dCollection @ chosun

험해서는 않된다고 말했으나, 중국의 文士가 황제의 명을 받들고 나오면 반드시 酬唱해야 하니 미리 익히지 않을 수 있겠는가'라고 하여 실용적인 측면에서 詞章의 필요성도 인정했다. 비록 佔畢齋가 도문학을 勳舊勢力에 비해 우월하게 강조하고 있다 하더라도 그에게 전개된 시대적 분위기는 과도기적이다. 하여간 佔畢齋의 道學과 詞章에 대한 錯綜的 인식은 제자들에게도 비판의 대상이 된 것은 사실이다. 洪裕孫이 스승을 老佛에 견주어 직설적으로 비난한 것[151]과 -佔畢齋는 기본적으로 불교를 異端으로 보는 시각을 지니고 있으면서도 「釋戒澄遊智異山序」와 같은 기행문에서 보듯이 불교의 관점을 그대로 인정하는 모습도 보였다.-, 道學을 지향한 金宏弼 역시 詞章的인 문학관을 지녔고 出處가 분명하지 못한 스승에게 은근한 비판을 가하였던 것이다. 이에 佔畢齋는 관료로서 임금을 바로잡고 세속을 구제하지 못함을 변명하면서 時世 탓을 하였다. 그래서 佔畢齋는 金宏弼과 洪裕孫을 미워하였다고 한다. 「師友名行錄」의 佔畢齋와 金宏弼과의 대화체 詩文에 나온다.

道在冬裘夏飮氷	도란 겨울에 갖옷 입고 여름에 얼음 마심에 있거늘
霽行潦止豈全能	비 개면 가고 비 오면 멈춤이 어찌 전능한 일일까
蘭如從俗終當變	난초도 만약 세속을 따른다면 마침내 변할 것이니
誰信牛耕馬可乘	소는 밭 갈고 말은 탄다는 이치를 누가 믿으리까

하였다. 선생이 화답하기를

分外官職到伐氷	분에 넘치게 관직이 경대부에 이르렀으나
匡君救俗我何能	임금 바로잡고 세속 구제함을 내 어찌 능히 하랴
從敎後輩嘲汚迂拙	이로써 후배로 하여금 오졸함을 비웃게 했으니
勢利區區不足乘	구구한 권세의 벼슬길에는 나설 것이 못 되누나

하였으니, 대개 이를 싫어한 것이다. 이로부터 佔畢齋와 사이가 나빠졌다.[152]

---

151) 서울에 이르러 간하기를, '선생께서 時事를 건의하지 않으시니, 어찌 헛되이 남의 爵祿을 취하는 일을 하십니까? 또 지금의 학자들이 老佛을 미워하지 않는 이가 없으나, 처신에 있어서는 하나도 老佛에서 벗어나는 이가 없습니다. 둥글게 행하고 모남을 싫어하는 것이 老子이고, 홀로만 행하고 남을 돌보지 않는 것이 부처입니다.' 하니, 선생이 그를 미워하여 이로부터 매양 '餘慶(洪裕孫)이 간사한 꾀를 부린다'하였다.
『國譯 秋江集』 권7, 「師友名行錄」.

152) 『國譯 秋江集』 권7, 「師友名行錄」.

dCollection @ chosun

佔畢齋의 제자대에 이르러 道本文末이라 하여 詞章을 넘어 문장 자체의 功效를 인정하지 않았다. 확고한 內的 省察로의 진행이다. 鄭汝昌의 견해가 「冷話」에 전한다.

> 鄭自勖은 周·程·張·朱의 견해가 있고, 五經을 깊이 통달했으나, 유독 詩를 전공하는 선비를 취하지 않으며 말하기를 '詩는 性情의 발현이니 어찌 번거롭게 억지로 공부한단 말인가'하였다. 그의 뜻은 비록 詩를 짓지 않더라도 德이 갖추어지고 經書에 통하면 또한 무엇이 문제가 되겠느냐는 것이다.153)

鄭汝昌의 철저한 道本文末的 입장이다. 士林文學論의 완성이다. 스승이 말한 '詩는 性情을 陶冶'한다는 것과는 정반대의 입장이다. 같은 師友인 金宏弼 역시 鄭汝昌과 같은 입장을 취했다.

> 史臣은 논한다. 宏弼은 근세의 大儒이다. 그 평생의 처신과 학문이 한결같이 程·朱로 지표를 삼고 聖學에 잠심하여 소득이 몹시 높았으며, 일동 일정이 조금도 어그러짐이 없이 중도의 규범을 지켰다. 처음에는 金宗直의 문하에 수학하였는데 종직 또한 당세 名儒였다. 그러나 김종직의 학문은 文章에 치우치므로 굉필은 그를 마음속으로 꺼리다가 즉시 버리고 성학에 전심하였는데, 폐조 때 임사홍이 그것을 僞善이라 하여 살해하였다.154)

金宏弼 역시 '스승의 학문은 문장에 치우치므로'155) 그를 마음속으로 꺼리다가 즉시 버리고 性理學에 專心하였다. 사실 어느 입장의 문학관이던 간에 士들은 性理

---

153) 『國譯 秋江集』 권7, 「冷話」.
154) 『中宗實錄』 권32, 13년 4월 28일 조(http://sillok.history.go.kr/main/main.jsp).
155) 이에 대해서 이종범 교수는 師弟 간의 갈라섬이 '文章 중심인가', '道學 중심인가'에 있었다고 하면서 이러한 평가는 16세기 중엽 士林의 定論으로 굳어졌다고 진단하였다. 즉 金宏弼은 東方道學의 독보적 존재로 부각되고, 金宗直은 文人學者로 치부되었던 것이다. 그러나 이들의 갈라섬은 '삶의 가치와 역사의 길'이라는 관점으로 보아야 한다면서 스승과 제자 간에 敎學이 相長되고, 잘못이 있으면 충고하며, 인성을 구현하고 덕목을 실천함에는 서로 양보하지 않아야 진정한 師弟關係가 성립된다고 하였다. 이런 점에서 金宗直과 金宏弼은 진정한 사제관계라고 할 수 있다는 것이다.
이종범(2008), 「金宏弼」, 『사림열전2-순례자의 노래』, 아침이슬, 418-420쪽.

dCollection @ chosun

學을 國定敎學으로 세례 받은 이상, 文以載道論的 문학관을 공통적으로 인식하고 있었음은 틀림없다. 그러나 勳舊勢力은 15세기의 學文權力을 주도한 가운데 治世之音이 있다는 이유로 문장의 外飾을 독립적으로 인정하고 있었다. 그러다가 初期 士林派의 宗匠인 佔畢齋에 이르러 經術에 근거한 道文一致的 인식을 보였으나, 그의 불철저한 出處와 연결되어 詞章之文의 공효를 완전히 탈피하지는 못하였다. 그의 제자인 鄭汝昌·金宏弼에 이르러 내면적 성찰에 침잠한 나머지 문장의 공효를 완전히 부정함으로써 道學思想을 완성하였다.

이에 대하여 秋江은 金宏弼과 鄭汝昌 등을 '썩은 선비의 소견과 다를 바가 없다'고 힐난하였다. 그러면서 秋江은 '詩도 음악과 같이 마음의 찌꺼기를 깨끗이 녹여 주고 血脈을 시원히 소통시켜 주는' 효과가 있다고 하였다.

> 詩의 功效도 사람에게 있어 또한 그러하여 사람의 마음을 맑게 하고, 회포를 비우게 하고, 邪心이 없게 하고, 浩然之氣를 기르게 한다. 온갖 형태를 포괄하여 天地 사이에 가득 넓은 것은 옛사람처럼 자연스러운 경지에 이룰 수 없더라도 詩는 반드시 애써 생각해야 하고 공부를 쌓은 뒤라야 그 만분의 일이라도 가까워질 수 있는 것이다.[156]

詩는 원래 낭송을 통한 인간의 변화 같은 직접적이고 비매개적인 효과가 있었으나,[157] 이제는 學的인 담론의 대상이 되었다. 그렇기에 秋江은 邵雍과 周敦頤가 詩를 매우 좋아하였으며, 朱熹가 승려와 수창하여 衡山에서 5일 동안 100여 편의 詩를 지은 것도, 詩가 마음을 맑고 진솔하게 해주는 역할을 한 것으로 이해하였다. 즉 詩가 스스로의 자기 변혁을 추동하는 매개체라는 것이다. 그래서 秋江은 '詩는 性情을 陶冶한다 했으니 스승의 설을 따른다'고 하였던 것이다.

그렇다면 詩의 功效 여부를 두고 師友 간에 대립하는 것은 어떤 사상적 차이에서 비롯되었을까? 그것은 마음에 내재된 理氣論에 대한 인식 차에서 비롯된 것으로 추정된다.

---

156) 『國譯 秋江集』 권7, 「冷話」.
157) Peter K. Bol, 김영민 역(2011), 앞의 책, 221쪽.

dCollection @ chosun

自勖(鄭汝昌)은 마음이 나가고 들어오는 물건이라고 지적하였다. 내가 힐난하기를 '마음이 어찌 나가고 들어오겠는가'? 하니 自勖이 말하기를 '여기에 앉아 마음이 천리의 밖에 노닐다가 잠깐 사이 돌아와서 보니 몸속에 있게 되니, 나가고 들어오는 것이 아니겠는가'? 하였다, 내가 생각건대, 뭇 이치를 妙合하여 하나가 된 것이 마음이니 몸 밖으로 나갔다가 다시 들어올 수 있겠는가? 만약 마음이 外物과 접촉하여 몸 밖으로 나간다면 이때 몸 안에 있는 것은 어떤 물건인가? 또 형기가 유지될 수 있는 것은 마음이 있기 때문이다. 마음이 몸을 나가기만 하면 몸은 곧 죽을 것이니, 곧 다시 돌아올 이치가 없다.158)

鄭汝昌은 몸과 마음의 각각인 體와 用이 서로 분리가 가능하다고 하면서 體가 用에 우선하는 듯한 견해를 보였다. 氣에 대한 理의 독립성 내지 절대성을 주장한 것이다. 따라서 그는 性情을 陶冶하면 되었지 별도로 詩作에 힘쓸 필요가 없다는 논리를 전개한다. 그의 體와 用의 분리의식은 理上氣下의 의식에서 비롯된 것 같다.

무릇 氣없는 理가 없고, 理 없는 氣가 없으니, 理가 있는 곳에 氣가 모이고, 氣가 움직이는 바에 理가 유행하니, 피차 구별이 없는 듯하다. 그러나 理는 텅 비어 맑고 깊으며 지극히 善하며 영위가 있고, 氣는 맑고 흐림과 깨끗함과 찌꺼기로 운행하니 서로 구별이 있는 듯하다.159)

理는 법칙·원리로서 形而上이고 氣는 質料·動態로서 形而下를 말한다. 이들은 理氣가 서로 분리될 수 없는 理氣不相離의 관계이면서도, 理는 純善하나 氣는 至善할 수도 있고 至惡할 수도 있는 존재이기에 理氣不相雜의 관계이다. 그러나 秋江은 鄭汝昌의 理氣論과는 달리 논리적으로는 不相雜이겠으나, 기능적으로는 不相離이나 理上氣下는 아니라고 여겼다. 安時叔과의 대화를 통하여 알 수 있다.

時叔이 또 묻기를 '氣에 理가 있는 것은 알에 노른자위가 있는 것과 같습니까'? 하니, '그렇지 않소. 알의 노른자위에는 진실로 理와 氣가 있거니와 알의 흰자위에

158) 『國譯 秋江集』 권5, 「心論」.
159) 『一蠹集續集』 권1, 「理氣說」. 이종범(2008), 「鄭汝昌」, 『士林列傳2-순례자의 노래』, 아침이슬. 236쪽 번역문 재인용.

dCollection @ chosun

도 理와 氣가 있소. 形이 있는 것은 氣이고 보이지 않는 것은 理이니, 나눌 것 같으면 理氣가 아니라오'. 하였다.[160]

이처럼 秋江은 알의 노른자위는 理이고 흰자위는 氣라 인식하는 理氣不相雜과 理上氣下의 이론을 반박하였다. 理氣는 形質에 깃들어 있어 그것이 마음이므로 이 양자를 마음과 형질로 구분할 수 없다고 한 것이다. 鄭汝昌의 理氣論을 비판한 내용이 「冷話」에 또 나온다.

鄭汝昌 自勖이 朱子『中庸章句』의 '하늘이 陰陽五行으로 만물을 化生한다'는 것만 취하고, '氣로서 형체를 이루고 理 또한 부여하였다'는 것은 취하지 않았으며, 말하기를 '어찌 氣에 뒤지는 理가 있겠는가' 하였다. 내가 듣고서 매우 훌륭하게 여기지만 병통이 없지 못하다. 이른바 理가 氣에 앞선다는 것은 理의 體이고, 이른바 氣가 理에 앞선다는 것은 理의 用이다. 만약 仁義禮智를 총괄하여 性이라고 하고 仁義禮智의 단서가 發하여 나눈 것을 性이라 하지 않는다면 옳겠는가.[161]

理와 氣의 관계는 상황에 따라 先後관계가 있을 뿐 절대적인 上下관계인 것은 아니다. 理와 氣는 대등하거나 일치되는 관계이다. 그렇기에 仁義禮智의 원리도 性이고, 그것을 발현하는 것도 性이 된다. 이것이 '詩로서 性情을 陶冶한다'는 말의 詩文의 功效를 인정하는 근거이다. 그리고 秋江이 젊었을 때 金守溫이 이르길, '글 짓는 기술을 위해서는 먼저 氣를 확충해야만 하는 것'[162]도 같은 맥락으로 풀이할 수 있다.

위와 같이 佔畢齋가 보유하고 있는 양면적 갈등은 각기 제자들을 분기하는 요인이 되었다. 鄭汝昌과 金宏弼 같은 經學 지향성이 강한 인물은 현실대응에 있어 修己 쪽으로 기울게 되었고, 秋江과 金馹孫 같은 문학 지향성이 강한 인물은 治人 쪽으로 기울어져 현실에 적극 참여하여 釐正하는 행동적 성향을 드러냈다.[163] 이는

160)『國譯 秋江集』 권5, 「冷話」.
161)『國譯 秋江集』 권5, 「冷話」.
162)『國譯 秋江集』 권5, 「冷話」.
163) 이병휴(2005), 「15世紀 後半·16世紀 初의 社會變動과 金宗直 및 그 文人의 對應」, 『역사교육론집』, 역사교육학회.

dCollection @ chosun

일반적으로 성리학적 사상의 분화가 李滉과 李珥 이후로 설명되고 있지만, 道統의 계보를 놓고 보면 佔畢齋 이후 제자들로부터 사상적 분화가 싹트기 시작한 것이고, 조선 性理學이 한층 진일보하게 발전했음을 의미한다.

요컨대 秋江은 佔畢齋의 道文一致的 문학관과 같은 견해를 보임으로써 『小學』과 더불어 正心之學의 요체로 삼고 있음을 알 수 있다. 그러나 사우들 간에 理氣論에 대한 인식 차이를 바탕으로 문학의 功效에 대한 차이를 드러내기도 하였다. 그리고 그것은 性理學에 대한 사상적 분화로의 싹틈을 의미하기도 한다.

Ⅳ. 結語

이상으로 본고에서는 秋江의 생애를 당대 현실상황을 師友關係와 出處觀을 검토했으며, 梅月堂 金時習과 佔畢齋 金宗直을 중심으로 한 15세기 道學思想과 秋江과의 관계를 검토하였다.

秋江의 가문은 본래 開國功臣 가문으로 性理學的인 분위기가 농후하였다. 그럼에도 불구하고 秋江은 끝까지 出仕를 단념하였던 것은 그의 강직한 성품이 1차적 원인이었으며, 小學契와 竹林七賢의 일원으로서 실천적 윤리관을 견지한 師友들 간의 連帶를 배경으로 작용하였다. 그는 이를 바탕으로 成宗의 求言敎에 따른 上疏를 올렸으나, 용납되지 못하고 오히려 그를 浮薄之士로 치부당하였다. 이에 秋江은 宦路를 단념하고, 평생을 詩酒로 일삼은 나머지 狂悖한 사람으로 자처하다가, 39세의 나이로 早死하였다. 그런 가운데 그의 현실대응에 있어서는 王道政治를 구현하고자 했는데, 「上成宗大王書」는 儒敎的 이상 모델을 제시한 것이었으며, 이를 性理學的 논리인 「心論」·「性論」·「命論」·「鬼神論」과 연계하였다. 또한 中宗朝에 昭陵이 追復되면서 伸寃과 追贈이 이루어졌다. 이처럼 秋江 死後에 이루어진 역사적 기억은 그의 儒者로서 治道論的 행동에 대한 표창으로 보아야 할 것이다.

世宗朝의 文治主義가 世祖代에 이르러 覇道政治로 흘렀다. 이는 世祖가 정상적으로 繼位하지 않고 簒奪한 것에서 비롯되었기 때문이다. 그리고 世祖를 보위한 功臣들은 이후 靖難·左翼·翼戴·佐理功臣으로 잇달아 皮封되어 정치권력을 확대·재생산

dCollection @ chosun

되면서 대응세력 없는 勳舊勢力으로서의 지위를 누렸다. 따라서 왕권은 위축되고 다수 소외계층의 불만을 낳게 되었다. 특히 도덕적 권위부여에 대한 주도권 다툼이 佔畢齋를 중심으로 싹트게 된다.

秋江은 經國大典 체제에서 王道政治가 무너져 가는 상황에서 그의 강직한 성품과 함께, 師友들과 일정한 연대감을 지속하면서 出仕를 단념하였다. 師友 간에 『小學』과 『朱子家禮』를 매개로 本性涵養과 실천성을 담지하였다.

秋江의 師友들은 대체로 『小學』적 실천을 통해 자기수양을 진지하게 받아들였으며, 조정을 벗어나 오로지 學의 추구에 전심하였다. 秋江은 이들과 인식적 기반을 같이 하였기에 역시 道學에 헌신하는 士들의 공동체로서 小學契와 竹林七賢 등의 일원이 되었다.

『小學』학습의 요체는 本源을 涵養함으로써 王道政治를 구현함을 목적으로 한다. 秋江이 正心之學을 추구하려는 의도가 여기에 있었다. 그리고 「釣臺記」·「鑑亭記」의 내용에서 보듯이 修身을 하면 종국에 현실에 참여해야 한다. 그러나 道統이라고 칭할 수 있는 學的 정통이 일반 士에게도 속할 수 있다는 보편주의적인 도덕적 가치는 당연히 학문권력에 대한 독점적 태도를 지향하는 조정의 반작용을 초래하여 이들을 交結朋比로 지목하는 수단이 되기도 하였다.

가족생활에서의 통과의례를 수행하기 위한 핸드북인 『朱子家禮』를 遵行하는 것 또한 師友들의 공통적 특성이다. 『小學』이 本源의 涵養이 목적이라면 『朱子家禮』는 그것이 현실에 실현되는 것을 목적인 셈으로, 함의하는 바가 禮 이상임을 의미한다. 性理學을 國定敎學으로 삼은 조선조 역시 『朱子家禮』를 초기부터 국가적으로 遵行하였다. 그러나 內佛堂의 존속과 忌晨齋의 設行에서 알 수 있듯이 왕실은 물론 士들이 철저하게 喪葬儀禮를 『朱子家禮』에 맞게 遵行한 것은 아니었다. 이에 대한 秋江의 인식은 廢巫佛의 주장과 함께 이에 기생한 勳舊勢力의 無道함을 공격하였다. 더 나아가 秋江은 性理學的 國定敎學이 궤도에 오르려면 性理學的 학문체계 및 의례가 모든 계층에게 보편적으로 수용되어야 할 시스템이 필요하다고 역설하였다.

秋江의 道學思想 형성배경에 있어 양대 축인 梅月堂 金時習과 佔畢齋 金宗直과의 交遊가 크게 작용하였다. 秋江은 梅月堂과 특별한 인간적 관계를 가지고 있는바,

dCollection @ chosun

梅月堂이 세속과의 비타협적 자세와 名利를 구하지 않는 자세에 秋江이 흠모한 것으로 여겨진다.

梅月堂은 自然之理인 太極의 道를 陰陽일 뿐이라고 규정하고, 忠恕라고 지칭함으로써, 사람으로서 해야 할 행위기준인 名分을 중시하였다. 이는 秋江이 마음이 天道라고 하는 사상과도 일치된다. 秋江은 마음을 天道와 짝하여 인간들 속에서 도덕적 나침반을 제공할 수 있는 실체라고 규정하였기 때문이다. 그리고 인간의 행동을 形質(氣質)에 의해 결정되는 것이기에 學을 통해 인간의 본성을 밖으로 구현하여 形質을 변화시켜야 한다고 보는 입장은, 梅月堂이 인간 자기 내부에 본래적으로 가지고 있는 도덕성을 의식하고 그에 따라 행동함으로써 통합적이고 조화로운 사회를 이루어야 한다는 인간중심적 사고와도 궤를 같이하게 된다.

秋江과 梅月堂은 원동자의 주체적 관점에서 사상적 차이를 보이기도 했다. 즉 秋江은 理氣가 기능적으로 분리할 수 없다 해도 理가 사물의 존재를 결정하는 원리라는 점에서 도덕적 우위를 인정했다. 그에 비해 梅月堂은 氣一元論의 원동자의 주체를 氣로 여겨 우주만물의 생성과 변화의 所以然로으로 삼았다. 이는 양자 간 學의 방향성에 있어 차이를 보이게 되는데. 梅月堂은 마음 -사물을 포함하여- 氣의 측면으로 파악할 경우 學의 방향성은 변화지향을 강조하게 되고, 秋江은 원리상 理의 우위성을 규정하면서 그 자신의 본성을 자각을 강조하는 것이다.

梅月堂과 秋江의 미묘한 인식차이는 그들은 서로 다른 행동으로 이어진다. 전자는 현실과 이상과의 불일치에서는 오는 갈등이 마음에서 비롯됨과 더불어서 불교와 도교에 침잠하기도 했다. 그에 비해 후자는 현실과 이상사회의 불일치한데서 오는 갈등을 儒者的 입장에서 해결하려고 했는바, 전국을 유람하는 가운데 많은 紀行과 詠史詩를 지으면서 합리적인 인식과 春秋筆法의 역사관을 줄곧 詩化했다.

다음으로 秋江의 道學思想이 佔畢齋와 관련성이 거론된다. 그러나 佔畢齋의 학문적 성향은『小學』이상인 性理學的 이론으로 확장하지 않기에 秋江의 道學思想을 佔畢齋와의 관련성을 더 이상 추적하기가 쉽지 않다. 상대적으로 秋江은 佔畢齋의 文學觀에 공감하였다.

秋江이 살았던 15세기는 문학사적 과도기로서 麗末鮮初에 뿌리를 내린 道文一致

dCollection @ chosun

的인 문학관이 性理學의 心學化되는 과정 속에서 점차 확산되어가는 추세였다. 그리고 勳舊勢力이 詞章之文의 功效를 인정하는 가운데, 佔畢齋에 이르러 문학에 대한 관점이 변화되어 道文一致的 文學觀을 보인 것은 道學的 분수령을 의미한다.

그런데 佔畢齋는 道文一致的 문학관을 구현하면도 詞章之文을 완전히 부정하지 않았던 것은 그의 불철저한 出處와 관계가 있는 것 같다. 佔畢齋가 科擧及第에 대한 열망이 詞章的인 관념을 떨쳐버리지 못한 요인이라고 생각된다. 이처럼 佔畢齋의 道學과 詞章에 대한 錯綜的 인식은 제자들에게 비판의 대상이 되기도 하였다.

秋江의 文學觀은 佔畢齋의 그것과 크게 다르지 않다. 추강은 마음의 正邪에 따라 詩의 正邪로 이어지기 때문에 마음과 詩와의 긴밀성을 강조한다. 그리고 勳舊勢力이 詞章之文에만 경도되어 개인의 영달과 利祿만을 구함에 신랄한 비판을 하였다.

秋江은 詩文의 功效 여부를 두고 師友 간에 견해 차이를 보였다. 秋江은 詩가 스스로 자기 변혁을 추동하는 매개체라는 점에서 긍정했지만, 鄭汝昌·金宏弼 등은 내면적 성찰에 침잠한 나머지 문장의 功效를 완전히 부정한 것이다.

詩의 功效 여부를 두고 師友 간에 대립하는 것은 마음에 내재된 理氣論에 대한 인식 차에서 비롯되었다. 鄭汝昌은 體用이 理氣와 짝하여 상호분리가 가능하다고 보았기에 氣에 대한 理의 절대성 내지 독립성을 인식했다. 그러나 秋江은 理氣 관계는 不相離의 관계이지 理上氣下는 아니라고 여겼다. 理氣 관계는 상황에 따라 先後 관계가 있을 뿐 절대적인 理上氣下는 아니라는 것이다. 이것이 詩로서 性情을 陶冶한다는 말의 詩文의 功效를 인정하는 근거이다.

이상과 같이 秋江은 짧은 삶을 살면서 師友들과의 연대의식에 동참했으며, 두 스승인 梅月堂·佔畢齋와 交遊하면서 道學思想을 형성하면서 나름대로의 이론적 정립을 보이기도 하였다. 그러나 필자가 秋江의 道學思想을 검토하는데 있어 師友關係와 說을 중심으로 그의 의식세계를 탐구했기 때문에 한계가 있다. 그가 남긴 詩와 紀行文을 추가적으로 검토해야 그의 의식세계의 특징을 상당부분 해명될 수 있기에 이 부분은 다음 연구에서 재론하기로 한다.

dCollection @ chosun

參考文獻

1. 史料

南孝溫·박대현역(2007),『國譯 秋江集』1-2, 민족문화추진위원회.

<文集은 한국고전종합 DB(http://db.itkc.or.kr) 참고>

『梅月堂集』, 『佔畢齋文集』, 『東文選』

『桂庭集』, 『景賢錄』, 『獨谷文集』

『一蠹集續集』, 『慵齊叢話』. 『篠叢遺稿』

<實錄은 國譯 조선왕조실록(http://sillok.history.go.kr) 참고>

『太宗實錄』, 『世宗實錄』, 『世祖實錄』

『成宗實錄』, 『燕山君日記』, 『中宗實錄』

『肅宗實錄』, 『正祖實錄』

『朱子大全』. 『朱子家禮』.

2. 單行本

임형택(1984),「韓國文學史의 時角」,『朝鮮前期 士大夫 文學』, 창작과 비평사.

차주환(1993),『韓國道敎思想硏究』, 서울대학교출판부.

최영성(1994),『韓國儒學思想史』 Ⅰ-Ⅱ, 아세아문화사.

오하마아키라·이행성 역(1997),『범주로 보는 朱子學』, 예문서원.

김성언(1997),『南孝溫의 삶과 시』, 태학사.

이병휴(2002),『朝鮮前期 士林派의 現實認識과 對應』, 일조각.

최승희(2005),『朝鮮初期 政治文化의 理解』, 지식산업사.

김태영(2006),『朝鮮性理學의 歷史像』, 경희대학교출판국.

한국학진흥원(2007),『韓國儒學思想大系-政治思想 편』Ⅴ, 한국국학진흥원.

dCollection @ chosun

이종범(2008),『士林列傳2-순례자의 노래』, 아침이슬.
신채식(2008),『中國史槪論』, 삼영사.
이동희(2010),『朱子-동아시아 세계관의 원천』, 성균관대출판부,
Peter K. Bol·김영민 역(2011),『역사속의 성리학』, 예문서원.
심경호(2012), 김시습 평전, 돌베개.

3. 論文

김용곤(1980),「金時習의 政治思想의 形成過程」,『한국학보』6, 일지사.
임형택(1984),「韓國文學史의 視覺」,『朝鮮前期 士大夫 文學』, 창작과 비평사.
김달수(1986),『秋江 南孝溫 연구』, 성균관대대학원 석사논문.
정후수(1991),「秋江 南孝溫의 生涯와 思想」,『민족문화』5, 한성대부설민족문화연구소.
손찬식(1994),「秋江 南孝溫의 詩世界-仙界志向의 성격」,『어문논집』33, 민족어문학회.
우혜경(1994),「秋江 南孝溫의 詩文學 硏究」,『안동한문학논집』4, 안동한문학회.
이현진(2002),「조선전기 昭陵復位論의 추이와 그 의미」,『朝鮮時代史學報』23, 朝鮮時代史學會 .
이희목(2006),「佔畢齋 金宗直 재평가」,『한문학보』, 우리한문학회.
김용철(2007),「初期 士林派의 자기형상」,『東洋漢文學硏究』24, 동양한문학회.
이종범(2007),「기억공간으로서의 길-15세기 후반 士林의 여행과 소통」,『역사와 경계』69, 부산경남사학회.
----(2009), 「佔畢齋 金宗直의 內面世界와 初期 士林派」,『동양한문학연구』,28, 동양한문학회.
김용흠(2007),「조선 世祖代 정치를 보는 시각과 生六臣」,『역사와 현실』24, 한국역사연구회.
김남이(2008),「家系·師友 관계를 통해 본 15세기 知識人 南孝溫」,『동양한문학연구』27, 동양한문학회.

dCollection @ chosun

윤진옥(2010), 「조선전기 小學契 연구」, 『慶州史學』32, 慶州史學會.

dCollection @ chosun