

16C초 朝鮮性理學의 特徵

－ 화담과 회재의 성리학 사상을 중심으로 －

趙 昌 烈 *

<目 次>

I. 序論	3. 晦齋 李彥迪의 太極·理氣論
II. 本論	과 經學사상
1. 朝鮮 성리학의 形成과 발전	4. 16C초 朝鮮 성리학의 特 質
2. 花潭 徐敬德의 독자적 世 界 觀 과 理 氣 論	III. 結 論

<국문 초록>

여말 주자학의 수용은 佛敎를 統治理念으로 삼아 왔으나 후기에 이르러 사회제도적인 폐단이 만연하게 된 問題를 해결하고자 고심하는 가운데 시작된 것이다.

조선 건국 후 儒學은 새로운 왕조에서 정치·제도적 문제로서 이를 실천하여 나가는 時代的 課題가 되었다. 太祖 이래 崇儒政策으로 말미암아 性理學은 날로 발전하였고 많은 人材들이 배출되었으니 특히 世宗朝에 이르러서는 朝鮮文化의 黃金期를 이루는 원동력이 되었다. 集賢殿 學者들을 中心으로 수많은 儒者들의 出現을 보게 되어 가히 東方의 儒學을 꽃 피울 준비는 다 갖추어졌다.

세조 이후 절의파의 형성은 在野의 세력이 되고 여말 절의파 후손인 김종

* 백석대학교 강사·천안 오성고 교사 / chunhoj@chol.com

직은 士林派의 중심인물이 되었다. 이들의 학문계통은 金宗直·金宏弼·趙光祖로 傳受되었다. 燕山朝에 勳舊勢力과 士林派 간의 士禍가 발생하여 사림들의 희생자가 발생하고 中宗이 卽位하여 燕山君의 폐정을 개혁하고 風化를 振作하려 할 때, 道學政治를 실현하려고 하는 기운이 일어났으나 己卯士禍가 일어나 趙光祖와 같이 했던 신진 사람들의 이와 같은 뜻이 수포로 돌아갔다. 士禍以後로 士林들은 政治的 現實에 뛰어드는 것을 꺼리고 隱居하여 獨善에 힘을 기울이는 傾向을 띠게 되었는데 이러한 경향으로 조선의 유학이 이론과 사색의 경향으로 일변하게 되었다.

화담과 회재는 16C초 조선성리학의 기틀을 마련한 대표적 인물이다. 화담은 정계에 진출하는 것을 기피하고 학문에 전념하여 기일원론을 주장하는 한국적 유학의 독특한 경지를 펴 나갔다. 그러나 화담이 추구하는 궁극적 경지는 이와 기가 합일되는 妙處인 것으로, 그를 이의 실재성을 부인하는 주기론자, 심지어 유기론자로 규정하는 것은 올바른 평가라고 할 수 없을 것이다.

회재의 경학연구는 현실 정치와 관련시켜 연구했다는 점이 독창적이고 주자를 넘는 경지였다. 회재의 정치의식은 경학연구로 표출되었다. 회재가 나라를 다스리고 천하를 화평하게 하는 정치의 요체를 ‘인’으로 규정한 것은 그의 민본사상에 기초한 것이다. 그는 결국 나라를 다스리는 모든 방도는 군주의 마음에 근본을 두고 있다는 점을 밝힌 것이다.

16세기의 性理學의 特徵은 朱子學을 한국화 시킨 것이다. 따라서 朱子의 철학체계를 어떤 식으로든 재해석해 내지 않을 수 없었고 그 결과 朱子學의 변용을 통해 朝鮮 朱子學의 獨自性을 확보해 내는데 이르렀다.

【주제어】 성리학, 사림파, 화담 서경덕, 회재 이언적

I. 序 論

학문이란 천지만물의 생성과 자연현상 및 인간의 본성, 그리고 인간이 모여 이룩한 사회의 제반 구조와 원리를 탐구하는 것이라고 정의할 수 있다. 오늘날 서양의 학문이 자연과학을 토대로 하여 인문과학의 학

문이 세분되고 날로 발전하고 있는 현실에서 동양의 인성본위의 학문을 논한다는 것은 어찌 보면 구태의연한 것 같지만 서양의 세분된 분석학적 학문이 지니고 있는 한계를 극복하는 데 있어서는 동양학적 방법이 필수적으로 작용할 수 있다는 지성인들의 의견이 분분한 가운데 동양학이 그 발전의 실마리를 잡아가고 있다고 볼 수 있다.

우리나라는 조선개국 이래 성리학이 학문의 중심에 서고 역사가 진전되는 과정에서 표준이 될 만한 선현들의 학을 고구하여 동방의 군자국이라 지칭되어온 영예를 얻은 반면 형식위주의 학문의 폐단 또한 심각하게 논의되어온 것도 사실이다. 이러한 관점에서 볼 때, 16세기 초의 성리학적 동향을 연구한다는 것은 의의 있는 일이며 그간 많은 업적이 있는 가운데서도 우리 철학의 발전을 위해서 이를 거듭 확인하고 오늘 의 우리 삶에 기름진 보양을 제공하기 위하여 그 철학적 고구의 본격적 출발이라 할 수 있는 화담 서경덕과 회재 이언적의 사상을 고찰하여 16C초 조선성리학의 특징을 살펴보고자 한다.

16C는 朝鮮 왕조의 건국 이래 국가사회의 지도이념이었던 宋代의 朱子學이 한국적 철학으로서 獨自性을 갖는 이론적 심화가 이루어졌던 時期이기 때문이다. 이 時期의 초기에 주체적 학문 연구의 도화선에 불을 붙이는 데 주역을 담당할 인물을 지적한다면 바로 花潭 徐敬德과 晦齋 李彦迪이라고 말할 수 있다. 지금까지의 연구는 대체로 성리학의 학과 계승에 관심을 기울인 감이 있어 회재는 퇴계학의 선구가 되었고 화담은 율곡학의 발단이 되었다고 보는 것이 통설이다. 그러나 이와 같은 계통론보다는 화담과 회재의 독자적인 학문의 경지를 보다 깊이 고구하는 방향의 논구가 있어야 하겠다는 생각이 앞섰으나 아직 미흡한 상황에서 본고에서는 선학들의 연구업적을 통하여 조선 성리학의 발전상을 요약 제시하고 화담 서경덕과 회재 이언적의 성리학 사상을 고찰하여 이들의 철학사적 공적을 재조명하는 한편 조선성리학의 형성되는 16세기 초 성리학의 특징을 인식하는 데 조그만 도움을 제공하고자 한다.

II. 本 論

1. 조선 성리학의 형성과 발전

性理學的 理念을 바탕으로 朝鮮王朝가 建國된 후 崇儒抑佛의 두드러진 思想的 傾向은 단순히 儒學의 振興에서 이루어진 것이 아니라 親明 政策·土地改革 등의 정치운동에 관련되어 나타난 것이었다. 그리고 朝鮮王朝 이전부터 佛敎의 폐단에 대한 개혁의 必要性이 제기되었고 이러한 傾向은 王朝交替의 근본적 원인의 하나가 되었으니, 儒學은 새로운 왕조에서 정치·제도적 문제로서 이를 실천하여 나갈 수밖에 없는 時代的 課題가 되었다.

새로운 王朝의 政·敎 兩面에서 麗末의 儒學者들은 크게 활약을 했는데, 이들 중 큰 功績을 남긴 유학자로서는 鄭道傳과 權近을 손꼽을 수 있다. 鄭道傳은 權近과 마찬가지로 李穡의 門人으로서 공민왕 때부터 登任하여 곧 신흥세력인 이성계의 정치를 보좌하여 新王朝 건설의 大業 성취에 크게 활약했다. 그가 남긴 저술 중 『心氣理篇』과 『佛氏雜辨』은 朝鮮儒學史上 學問的 斥佛論의 嚆矢로 소극적인 유교 옹호의 저술이었으며 『朝鮮經國大典』은 儒敎의 교리를 통한 新王朝文化의 一大典章으로 評價된다. 陽村 權近은 朝鮮이 建國되자, 太祖의 命으로 귀양지에서 소환되어 뒤에 大提學에 이르렀다. 그는 『入學圖說』을 지어 그 이름이 중국과 일본에까지 떨쳤으며 그의 門徒 중에는 뒤에 학계와 정계에서 명성을 떨친 이가 많았다.

儒學은 원래 倫理와 政治를 不可分의 관계로 보는 學問으로서 現實性을 지닌 것이 그 特性인 바 當時의 政治的 環境은 朝鮮의 儒學界에 적지 않은 영향을 끼쳤다. 즉 高麗의 멸망에 따라 鄭道傳과 權近 및 그의 門徒들은 新王朝 건설에 크게 이바지했지만 吉再와 같은 학자는 不事二君의 節義를 지켜 私學으로써 敎育에 힘을 쏟았다. 吉再는 李穡·鄭

夢周에게도 受學했는데 善山 金烏山에 숨어 後學을 기르는 中에 그의 門下에 金叔慈 같은 이가 나와 그의 程朱學을 계승하고 世宗朝에 이르러 出仕하였고 그의 아들 金宗直은 成宗代에 士林의 中心人物이 되었다. 太祖이래 崇儒政策으로 말미암아 性理學은 날로 발전하였고 많은 人材들이 배출되었으니 특히 世宗朝에 이르러서는 朝鮮文化의 黃金期를 이루는 원동력이 되었다. 集賢殿 學者들을 中心으로 수많은 儒者들의 出現을 보게 되어 가히 東方의 儒學을 꽃 피울 준비는 다 갖추어졌다.

朝鮮初期의 學問 경향은 크게 두 가지로 나뉘볼 수 있다. 하나는 王朝 建國에 동참하여 權勢를 누리는 勳舊派로서 이들은 朝鮮의 지도이념강화와 典章文物을 정비하였고, 이들은 이색의 문인이었던 정도전, 권근으로서 정·교 양면으로 혁혁한 공적을 남겼다. 그들의 후진에 의하여 유학은 날로 발전하고 세종에 이르러서는 집현전의 설치로 쟁쟁한 학자들이 배출되어 조선시대 황금기를 이루는 원동력이 되었다. 다른 하나는 吉再의 後學을 주축으로 하는 士林派로서 학문에 전념하여 性理學의 理念을 실현하려는 학자들이다. 여말의 절의파와 세조시대의 절의파간에는 아마도 공통된 정서가 서로 통해 함께 재야세력을 형성하였을 것이고 이러한 상합의 분위기가 무르익어가는 동안 在野의 士林派 중에는 才士가 많고 言論이 盛하여 뒤에 勳舊派와 대립되어 士禍의 원인이 되기도 했다. 이들의 학문계통은 金宗直·金宏弼·趙光祖로 傳受되었다. 단종-세조의 양위와 집권 이후 절의파와 훈구파가 갈려 절의를 지켜 산야에 숨거나 방랑하는 한편, 훈구파는 세조·성종 연간에 여말의 정몽주-길재-김숙자의 뒤를 이은 김종직이 등장하여 사람의 중심인물이 되어 그 후진으로 김굉필, 정여창 등의 인물이 배출되었고 김굉필의 문인으로 김안국, 김정국, 이장곤, 조광조 등의 저명한 문인이 배출되었다. 燕山朝에 勳舊勢力和 士林派간의 士禍가 발생한 것은, 외형적으로는 勳舊派와 士林派의 갈등과 반목이라고 할 수 있으나, 內面的으로는 士林派가 정계진출을 통하여 性理學의 理想世界를 實現하고자 했던 사건이었다. 이는 바로 士林派가 勳舊派의 타성화된 정치에 대하여 비판의 단계

를 넘어 스스로 연마한 學問으로 세상에 펼치고자 하는 것으로써 朝鮮前期의 性理學이 자체적으로 발전하고 있다는 反證이라고 할 수 있을 것이다. 中宗이 卽位하여 燕山君의 폐정을 개혁하고 風化를 振作하려 할 때, 道學政治를 실현하려고 하는 기운이 일어나자 柳崇祖가 이를 최초로 주청하여 그는 成均館에서 性理學에 전념하여 後學을 지도하는 學長 역할을 했다. 그의 學長시절에 趙光祖가 成均館에 입학하였는데, 이때에 趙光祖는 道學을 講究하고 興起시켜 儒學의 理想政治를 실현할 것을 결의하였다. 趙光祖의 학풍은 체험을 주로 하고 詞章에는 힘쓰지 않았다. 任官 後에는 매양 勳舊勢力의 반감을 샀으니 이로 말미암아 己卯士禍가 일어난 것이다. 趙光祖와 뜻을 같이한 사람으로 金安國, 金正國 등이 있었으니 이들은 과감한 制度改革을 단행하여 도학을 실현하고자 노력하였다. 己卯士禍로 인하여 趙光祖는 사사되고 金安國, 金正國은 찬출되어 沈貞, 金安老 등이 실권을 잡았으나 失脚하였고, 이에 中宗이 金安國, 金正國을 다시 등용하고 사람들을 尊重하는 듯하였다. 그러나 士禍以後로 士林들은 政治的 現實에 뛰어드는 것을 꺼리고 隱居하여 獨善에 힘을 기울이는 傾向을 띠게 되었다.

그러나 훈구파와 사람파의 갈등, 혹은 그 여파로 인하여 연산군 때 戊午士禍(연산군 4년, 1498년), 甲子士禍(연산군 10년, 1504년)가 연달아 일어나 유학자들이 정계 진출을 기피하는 경향이 생겼는데, 中宗에 이르러 조광조의 유교적 지치주의의 표방으로 훈구의 세력의 모함으로 일어난 기묘사화 이후 사류가 정계진출을 단념하고 초야에 묻혀 학문에 전심하는 풍조가 일어나 학문의 경향도 사색과 이론의 방향으로 일변하게 되었다.

2. 花潭 徐敬德의 독자적 세계관과 이기론

1) 노자에 대한 비판과 기의 실재성

사상사적인 측면에서 보면, 宋代 性理學은 道家와 佛敎에 대한 비판

의식에서 출발했다고 말할 수 있다. 조선조에서 성리학이 토착화 해 나가는 과정도 이와 유사한 수순을 밟고 있다. 먼저, 정치적인 요인과 맞물리면서 불교에 대한 비판이 강하게 대두되고 이어서 노자에 대한 이론적 극복이 시도된다. 전자의 대표적 인물이 정도전이라면 후자를 대표하는 학자가 서경덕이다. 徐敬德은 成宗 己酉年(1489)에서부터 明宗 丙午年(1546)까지 생존했던 성리학자로서 호는 花潭이다.

화담의 노자비판은 ‘虛’와 ‘無’에 집중된다. 노자는 “허가 능히 기를 낳는다.”¹⁾, “有는 無에서 생겨난다.”²⁾라고 하여 세계의 근원적 존재를 ‘허’ 또는 ‘무’라고 규정했다. 그러므로 세계는 ‘무’에서 창조된 것으로 이해된다. 이러한 노자의 주장에 대하여 화담은 다음과 같이 비판한다.

만약 虛가 氣를 낳는다고 한다면 氣가 아직 생겨나지 않았을 때에는 氣가 없으니 虛는 죽은 것이 되며, 이미 氣가 없다면 어떻게 스스로 氣를 낳을 수가 있겠는가. (기는) 시작도 없고 생하는 일도 없는 것이다. 이미 시작이 없는데 어찌 끝이 있으며 이미 생이 없는데 어찌 멸이 있겠는가.

花潭은, 氣는 生滅과 始終이 없다는 성리학의 이론에 기반을 두고 노자의 생성론적 우주관을 비판한 것이다. 그는 자신이 말하는 허는 단순히 허무한 존재가 아니라 기로서[虛卽氣], 비록 감각적으로 포착될 수는 없으나 지극히 實한 존재이기 때문에 결코 無라고 말할 수 없다고 역설한다.³⁾ 기는 취산은 있으나 결코 생멸하지 않는 영원한 존재이다.⁴⁾ 화담은 우주의 근원자로서의 기를 太虛라고 이름 하여 太虛는 ‘虛하지만 허하지 않은 존재[太虛 虛而不虛]’라고 표현한다. 여기에서 ‘허’는 태허의

1) 徐敬德, 『花潭先生文集』卷2, 「太虛說」, “虛能生氣”

2) 徐敬德, 위의 책, 「太虛說」, “有生於無”

3) 徐敬德, 위의 책, 「原理氣」, “太虛湛然無形 …… 然把之則虛 執之則無 然而却實 不得謂之無也”

4) 徐敬德, 위의 책, 「鬼神死生論」, “死生人鬼 只是氣之聚散而已 有聚散而無有無 氣之本體然矣”

초감각적 측면이며 ‘불허’는 實한 측면을 말한다. 태허는 우주에 충만한 실체인 것이다.

2) 선천과 후천

화담은 세계를 先天과 後天으로 나누어 설명한다. 선천은 태허로서 경험적 인식이 불가능하며 시간 공간적으로 무한한 세계이다. 그것은 『周易』의 표현을 빌린다면 ‘寂然不動’한 세계로서 ‘一氣’ ‘太一’이라는 용어로 표현 될 수 있는 全一한 존재이다.⁵⁾ 선천세계가 갑자기 뛰고 홀연히 열려 후천세계가 전개된다. 선천으로부터 후천으로의 전개는 외부의 힘에 의한 것이 아니라 태허의 자기원인적인 요인에 의한 것이며 필연적인 변화이다.⁶⁾ 이것은 『周易』의 ‘感而遂通’에 해당된다. 선천의 一氣는 후천의 음양 두 개의 기로 전개되며, 다시 양기는 하늘과 태양과 불이 되고 음기는 땅과 달과 별과 물이 되어 천지만물로 구성된 후천세계, 즉 현실세계를 이루는 것이다.⁷⁾

3) 이기론

주자의 이기론에서 理는 만물의 존재근거이며 운동의 주재자로서의 통제원리인 동시에 당위의 규범원리가 되는 형이상학적 실체이다. 이러한 이의 실체성을 부정하고 이를 기 운동의 질서로 규정하는 이론을 主氣論이라고 하며 주기론이 보다 강화된 형태를 唯氣論이라고 부르기도 한다. 일반적으로 화담의 이기론은 주기론, 또는 유기론으로 지칭되는데 그 이유는 화담이 기의 운동을 자기원인적인 것으로 보며, 이의 先在性

5) 徐敬德, 위의 책, 「原理氣」.

6) 徐敬德, 위의 책, 「原理氣」, “倏爾躍 忽爾闢 孰使之乎 自能爾 亦不得不爾”

7) 徐敬德, 위의 책, 「原理氣」, “一氣之分 爲陰陽 陽極其鼓而爲天 陰極其聚而爲地 陽鼓之極 結其精者爲日 陰聚之極 結其精者爲月 餘精之散 爲星辰 其在地爲水火焉 是謂之後天 乃用事者也”

을 부정하고 있기 때문이다.⁸⁾ 그러나 그는 理를 氣의 주재자와 기운동의 근거로서 제시하고 있다는 사실을 간과해서는 안 된다. 다음 문장을 검토해 보자.

기 바깥에 이가 없으니, 이라는 것은 기를 主宰하는 것이다. 이른바 ‘宰’라는 것은 밖에서부터 와서 주재하는 것이 아니요, 그 기의 작용이 능히 소이연의 올바름을 잃지 아니함[能不失所以然之正]을 가리켜 ‘宰’라고 하는 것이다. 이는 기에 앞서지 아니하니, 기는 시작이 없고 이도 본디 시작이 없다. 만약 ‘이가 기보다 앞선다.’라고 말한다면 이것은 기에 시작이 있게 되는 것이다. 노자가 ‘허가 기를 낳을 수 있다.’라고 하였으니, 이것은 기가 시작과 한계를 갖는 것이다.⁹⁾

빠르게 뛰고, 홀연히 열리니, 누가 시키는가? 스스로 능할 따름이요, 스스로 부득불(그러할) 따름이니, 이것을 일러 ‘理之時’라 한다.¹⁰⁾

첫째 문장은 두 부분으로 나눌 수가 있다. 앞부분은 이의 초월성을 부정하면서도 ‘理者氣之宰也’라고 단언함으로써 이가 기의 주재가 되는 성격을 명료히 하고, 이가 기 작용[用事]의 근거[所以然]가 됨을 시사한다. 뒷부분은 이가 기의 선재가 되는 성격을 부정하고 있다. 그러나 ‘이 선재성’의 부정이 결코 ‘이 실재성’의 부정이 될 수 없다는 점을 간과해서는 안 된다. 화답이 ‘理先於氣’를 부정한 것은, 이것을 인정했을 경우 기가 이의 所產者가 되어 시간적 한계성을 갖게 된다고 여겼기 때문이다. 즉, ‘理先於氣’라는 주장은 ‘陰陽無始’¹¹⁾라는 주자학의 기본 전제에 배치되는 결과를 초래한다는 것이다.¹²⁾

8) 현상윤, 『조선유학사』, 민중서관, 1971, p.68. 참조.

9) 徐敬德, 앞의 책, 「理氣說」, “氣外無理 理者氣之宰也 所謂宰 非自外來而宰之 指其氣之用事 能不失所以然之正者而謂之宰 理不先於氣 氣無始 理固無始 若曰 理先於氣 則是氣有始也 老氏曰 虛能生氣 是則氣有始有限也”

10) 徐敬德, 위의 책, 「原理氣」, “倏爾躍 忽爾關 孰使之乎 自能爾也 亦自不得不爾 是謂理之時也”

11) 『朱子語類』 卷1, 「理氣」, “動靜無端 陰陽無始”

이의 실제성은 두 번째에서도 확인된다. 화담은 ‘淡然無形’한 선천의 세계가 후천세계로 전개되는 순간을 ‘理之時’로 표현한다. ‘理之時’는 기의 ‘自能爾’한 작용에 “소이연의 이가 있어 그러하지 아니할 수 없는 경우”¹³⁾를 가리킨다.¹⁴⁾

화담이 주장한 이기론의 본질은 다음과 같은 주장에서 명백히 나타난다.

이 하나면 공허하고 기 하나면 조잡하니 합치면 묘하고 묘하다.¹⁵⁾

이 문장은 理만으로는 공허하여 실제성을 확보할 수가 없고, 氣만으로는 조잡하여 질서를 가질 수가 없게 된다는 의미로 해석될 수 있다. 결국, 화담이 추구하는 궁극적 경지는 이와 기가 합일되는 妙處인 것으로, 그를 이의 실제성을 부인하는 주기론자, 심지어 유기론자로 규정하는 것은 올바른 평가라고 할 수 없을 것이다.¹⁶⁾

3. 晦齋 李彦迪의 太極·理氣論과 경학사상

1) 노·불에 대한 비판과 ‘實理’의 정초

李彦迪은 成宗 辛亥年(1491)에서부터 明宗 甲寅年(1533)까지 생존했던 학자 겸 관료로서 호는 晦齋이다. 화담이 노자의 ‘무’를 비판하고 그 대

12) ‘氣無始無終’은 朱子學에 있어서의 氣의 기본적 屬性이다. 그리고 朱子學에 있어서의 理의 先在性은 화담이 생각하였듯이, 물리적인 차원에서의 시간적 선재성이 아니라, 논리적·윤리적 차원에서의 先在性이다.

13) 이병도, 『한국유학사』, 아세아문화사, 1987, pp.179-178.

14) 여기에서 화담이 기의 운동이 외부의 사역에 의한 것이 아님을 주장하는 것은 리의 기에 대한 물리적 차원에서의 주재성을 부정한 것으로, 이와 같은 견해는 리의 물리적인 차원에서의 作爲性을 부정하는 주자학의 입장에 배치되지 않는다.

15) 徐敬德, 앞의 책, 「原理氣」, “理之一其虛 氣之一其粗 合之則妙乎妙”

16) 최일범, 「徐敬德의 理氣論에 관한 試論」, 『동양철학연구』 11집, 동양철학연구회, 1990, pp.125-142. 참조.

안으로서 기의 實在性を 강조했다면, 회재는 노불의 ‘虛無寂滅’에 대한 대안으로 태극, 곧 이의 實體性を 주장하고 있다. 그리고 이것을 토대로 하여 유학은 곧 실학임을 주장하고 있다.

회재의 사상은 27세에서부터 그 다음해까지, 忘機堂 曹漢輔와 논변하면서 저술한 5편의 논문 속에 잘 나타나 있다. 회재는 먼저 ‘無極而太極’을 ‘도는 아직 사물이 있기 전에 실제로 만물의 근저가 됨’¹⁷⁾이라는 의미로 해석하고 그 내용에 대하여 다음과 같이 설명하고 있다.

理는 비록 지극히 높고 지극히 묘하지만 그 실체가 깃들어있는 소이를 구하면 또한 지극히 가깝고 지극히 실하다. 만약 이 理를 강명하고자 하여 아득하고 虛遠한 곳으로 내달리기만 하고, 다시 지극히 실하고 지극히 가까운 곳을 구하지 않는다면 이단의 공적인 데에 빠지게 될 것이다.¹⁸⁾

회재는 理가 ‘지극히 높고 지극히 묘한[至高至妙]’ 존재, 즉 형이상학적 실체임을 부정하는 것은 아니다. 그러나 理는 결코 허위한 곳에 있는 것이 아니라 ‘지극히 가깝고 지극히 실한[至近至實]’ 곳에 내재한다는 것이다. 요컨대 理는 실제로 만물의 존재근거가 된다는 점에서, 그리고 현실 세계에 내재해 있다는 점에서 ‘實理’가 된다. 이와 같은 理의 속성은 忘機堂이 “태허의 본체는 寂滅하다”라고 주장한 것에 대한 회재의 비판에서 잘 드러난다.

상천의 일은 소리도 없고 냄새도 없으므로 ‘寂’이라고 말할 수 있다. 그러나 지극히 ‘적’한 가운데에 이른바 ‘심원하여 그치지 않는’ 천명이 있어서 만물을 화육하고 상하에서 밝게 드러나니 어찌 ‘寂’字 아래에 ‘滅’字를 붙일 수가 있겠는가. (中略) 선유가 말한 寂은 ‘寂하면서 感하는 것[寂而感]’이니 만약 ‘寂하고 또한 滅하다면[寂而又滅]’ 이것은 고목과 죽은 재와 같을 뿐이다.”¹⁹⁾

17) 李彦迪, 『晦齋先生文集』 卷5, 「雜著」, 「書忘齋 忘機堂無極太極說後」.

18) 李彦迪, 위의 책, 「書忘齋 忘機堂無極太極說後」, “理雖若至高至妙 而求其實體之所以寓 則又至近而至實 若欲講明此理而徒驚於宵冥虛遠之地 不復求之至近至實之處 則未有不淪於異端之空寂者矣”

유학에서 말하는 無極 또는 寂然不動 등은 태극, 곧 理라는 실체의 초월성을 표현하기 위한 용어이다. 그러나 태극은 결코 음양이라는 현상 세계를 떠나 존재하는 것이 아니기 때문에 노자의 ‘무에서 나와 유로 들어감[出無入有]’이나 불교의 공과는 다르다.²⁰⁾ 회재는 노불이 ‘寂而滅 虛而無’라면 유가는 ‘寂而感 虛而有’라는 점에서 분명히 구별된다고 말하면서²¹⁾ 다음과 같이 주장한다.

무극이라고 말한 것은 이 이치의 묘함이 그림자나 메아리, 소리와 냄새가 없음을 형용하기 위해서 한 것일 따름이요 저들이 말하는 이른바 무와는 다르다. 그러므로 주자가 노자가 유무를 말한 것은 유와 무를 두 개로 여긴 것이며, 주렴계가 有無를 말한 것은 有와 無를 하나로 여긴 것이니 서로 전혀 다른 것이 다라고 하였다.²²⁾

이와 같은 實體觀을 바탕으로 회재는 “道는 일상생활에서 사물이 마땅히 해야 할 도리”²³⁾이며 “도는 형기를 떠날 수 없으니 (中略) 형기를 버리고 도를 구한다면 어찌 도가 있을 수 있겠는가”²⁴⁾라고 하여 ‘道器不離’적 세계관을 제시하고 있다. 그리고 이것이 “무릇 도는 인사의 이치일 따름이다. 인사를 떠나서 도를 구한다면 공허한 지경에 빠지게 되니

19) 李彥迪, 위의 책, 「書忘齋 忘機堂無極太極說後」, “上天之載 無聲無臭 謂之寂可矣 然其至寂之中 有所謂於穆不已者存焉 而化育流行 上下昭著 安得更着滅字於寂字之下 …… 先儒所謂此之寂 寂而感者此也 若寂而又滅則是枯木死灰而已”

20) 李彥迪, 위의 책, 「答忘機堂第一書」.

21) 李彥迪, 위의 책, 「答忘機堂第二書」.

22) 李彥迪, 위의 책, 「答忘機堂第二書」, “…… 無極之云 只是形容此理之妙無影響聲臭云耳 非如彼之所謂無也 故朱子曰 老子之言有無 以有無爲二 周子之言有無 以有無爲一 正如南北水火之相反 詎不信歟”

23) 李彥迪, 위의 책, 「答忘機堂第三書」, “道者日用事物當行之理”

24) 李彥迪, 위의 책, 「答忘機堂第三書」, “道不離於形器 …… 然則棄形器而求其道 安有所謂道者哉”

우리 유가의 실학이 아니다”²⁵⁾라고 하여 유학을 ‘실학’으로 자리매김하는 근거가 되는 것이다.

2) ‘下學而上達’적 방법론

진리의 초월성을 강조하는 망기당은 수양론에 있어서도 ‘마음을 無極의 眞에서 노닐게 하여 영명한 본체를 내 마음의 주체가 되도록 한다.’²⁶⁾라고 주장하였다. 회재는 이것을 ‘마음을 空妙한 데로 치닫게 하는 것’이라고 비판하고 망기당의 주장은 전통적인 유가의 방법론인 ‘아래에서 배워 위에 도달한다.’고 하는 ‘下學而上達’에서 하학을 배제한 것으로 규정한다. 앞에서 언급하였듯이 진리는 일상세계의 사물 속에 내재한다. 그러므로 학문은 여기에서부터 출발해야 마땅하다.

사람은 천지 사이에 있어서 사물을 벗어나 홀로 설 수 없다. 어찌 하학의 實務를 먼저 하지 않고 신묘하고 空蕩한 곳으로 치달아 上達할 수가 있겠는가.²⁷⁾

회재는 천리는 인사를 떠날 수가 없기 때문에 인사를 다하면 貫通의 극치에 도달하여 내 마음에 있는 천리가 渾全해지고 모든 일에 적절히 대응하게 되어, 좌우에서 근원처를 만나 나의 實用이 되지 않음이 없을 것이라고 말한다. 같은 맥락에서 “경을 주로 하여 마음을 보존하고 위로 천리에 도달한다.”라고 하는 망기당의 수양방법을 다음과 같이 비판한다.

이 말은 매우 훌륭하지만 ‘上達天理’위에 ‘下學人事’ 네 글자가 빠졌으니 유가의 가르침과는 다르다. 천리는 인사를 떠나지 않으니 아래에서 인사를 배우면 자연히 위로 천리에 도달하게 된다. 만약 하학공부를 하지 않고 곧바로 위에

25) 李彥迪, 위의 책, 「答忘機堂第一書」, “夫道只是人事之理耳 離人事而求道 未有不蹈於空虛之境 而非吾儒之實學矣”

26) 李彥迪, 위의 책, 「答忘機堂第一書」, “遊心於無極 曰作得吾心之主”

27) 李彥迪, 위의 책, 「答忘機堂第一書」, “人在天地之間 不能違物而獨立 安得不先於下學之實務 而馳神空蕩之地 可以爲上達乎”

도달하고자 한다면 불교의 깨달음의 학설이 됨을 어찌 피할 수가 있겠는가.”²⁸⁾

경험적 사실에서부터 출발하지 않는 공부는 결국 불교의 허황된 관념의 세계에 빠져들 수밖에 없다는 것이다. 이와 같은 회재의 주장은 ‘實’을 중심개념으로 하여 구성된 세계관에 바탕을 둔 것으로 노불을 ‘虛’로 규정하고 유학을 실학으로 정립하고자 하는 성리학의 입장이 충실히 반영된 것이라고 말할 수 있을 것이다.

3) 정치의식과 경전의 재해석

망기당의 修養論을 下學이 缺乏된 上達공부라고 비판한 회재는, 같은 맥락에서 “敬하여 안을 곧게 함[敬以直內]으로서 하늘의 밝은 명을 살펴 보아 내 마음이 곧게 안정되어 바뀌지 않는다면 진실로 存養이라고 말할 수 있다.”²⁹⁾ 라고 한 망기당의 주장을 ‘義하여 밖을 바르게 함[義以方外]’이 도외시되는 오류를 범한 것이라고 비판한다. ‘敬以直內 義以方外’는 『周易』 坤卦 「文言傳」에 나오는 구절로서, 전자는 대내적인 자기수양, 곧 修己에 해당되며 후자는 대타적인 사회교화, 곧 治人이라고 말할 수 있다. 망기당이 불교와 같이 자기 수양에만 치중되어 있다는 회재의 비판은 자신의 강력한 사회교화의 의지를 표명한 것이다.

그는 “학문하는 도는 灑掃應對에서 시작하여 窮理盡性으로 끝나는 것이며 格物致知에서 시작하여 治國平天下로 끝나는 것이다.”³⁰⁾라고 하여 유교적 이념의 학립과 그 정치적 구현을 주장하였을 뿐만이 아니라 고위관료로서 여러 차례의 상소를 통하여 국정에 관한 체계적 견해를 피

28) 李彥迪, 위의 책, 「答忘機堂第二書」, “此語固善 然於上達天理上 却欠下學人事四字 與聖門之教有異 天理不離於人事 下學人事 自然上達天理 若不存下學工夫 直欲上達則是釋氏覺之之說 烏可諱哉”

29) 李彥迪, 위의 책, 「答忘機堂第三書」, “敬以直內 顧謏天之明命 吾之心堅定不易 則固存養之謂矣”

30) 李彥迪, 『續大學或問』.

력하고 있다. 그 가운데에 49세(중종 34년, 1539) 전주부윤으로 재직할 때에 올린 「一綱十目疏」, 51세(중종 36년, 1542) 홍문관 부제학으로 재직할 때 올린 一綱九目的 「弘文館上疏」, 55세(명종 1년, 1545) 의정부좌찬성으로 재직할 때 올린 「政府書啓十條」 등 세 편의 상소문이 주목된다.³¹⁾ 이 세 가지 상소문에서 회재가 주장한 것은 국왕의 마음을 ‘大公至正’하게 하여 천리를 실현할 주체로 확립할 것과 權奸과 戚族들의 발호를 배제하지 않으면 안 된다는 두 가지 점이다.³²⁾ 그는 국왕의 올바른 정치는 군자, 곧 사림의 참여로 성취되어야 하며 권간과 척족은 이들과 대립되는 사악한 존재로 규정하고 있다.

이와 같은 회재의 정치의식이 『大學章句補遺』, 『中庸九經衍義』 등 그의 경학연구로 표출되었다. 『대학장구보유』는 주자의 『대학장구』를 비판적으로 수용하여 편차를 재조정하는 것이다. 이 글에서 회재가 나라를 다스리고 천하를 화평하게 하는 정치의 요체를 ‘인’으로 규정한 것은 그의 민본사상에 기초한 것으로 만년(60세)에 지은 『求仁錄』과 맥을 같이 하는 것이다.³³⁾ 『중용구경연의』는 『중용장구』 20장에 나오는 九經修身·尊賢 등 천하를 다스리는 9가지의 방도를 항목 별로 연역하여 논술하고, 나라를 다스리는 모든 방도는 군주의 마음에 근본을 두고 있다는 점을 밝힌 것이다. 이것은 훈척들에 의하여 약화된 왕권을 강화하여 이상적인 국가건설을 위한 ‘제왕의 학’을 제시한 것으로, 여기에서도 회재가 일관되게 주장하는 仁政이 그 중심을 이루고 있다.³⁴⁾

31) 김태영, 「회재의 정치사상」, 『李晦齋의 思想과 그 世界』, 성균관대학교출판부, 1992, p.112. 참조.

32) 김태영, 위의 논문, 같은 곳 참조.

33) 이동희, 「회재 이언적의 경학사상」, 『조선조 유학사상의 탐구』, 여강출판사, 1988, p.92.

34) 이지형, 「회재의 경학사상」, 『李晦齋의 思想과 그 世界』, 성균관대학교출판부, 1992, pp.28-29. 참조.

4. 16C초 조선 성리학의 특징

高麗末 安珣에 의해서 수용된 性理學은 학계에 합리적이고 윤리적인 새로운 학풍을 가져오게 되어 麗末鮮初의 圃隱·冶隱·佔畢齋·靜庵으로 넘어 오면서 義理精神의 전통으로 계승되었다. 이러한 전통은 戊午·甲子·己卯·乙巳의 四大士禍를 거치면서 退·栗에 의해 전성기를 이루게 된다. 그러면서 宋代의 朱子學이 宇宙論的 理氣思想을 문제로 삼았던 것에 비해 韓國의 性理學은 인간의 性情을 문제 삼아 內面的 主體에 대한 研究가 주를 이루었다. 理氣互發說을 主張한 退溪의 哲學과 一途說을 주장한 栗谷의 哲學은 韓國 性理學의 代表的 철학으로 꼽히며 嶺南學派와 畿湖學派로 나뉘어 계속 발전하게 된다.

우리는 여기서 그 以前에 韓國 性理學의 先河로서 晦齋를 看過할 수 없으며, 朝鮮 前期 性理學의 한 脈을 이루고 있는 晦齋 李彥迪이 한 生涯를 마친 16世紀 前半期의 朝鮮은 세력 다툼으로 인하여 부조리가 만연하였으므로 양심적인 학자와 지식인들이 모진 彈壓속에서도 계속 집권층에 반대하는 투쟁을 감행하여 이른바 ‘士林’의 擡頭를 보게 되었다. 16世紀 前半期 士林의 思想的 경향은 性理學 이념의 사회적 실천과 도덕성·수신의 강조였다. 그런데 道德性和 수신의 강조가 그 사회적 실천을 수반하는 경우 必然的으로 인간의 心性에 대한 관심이 증대될 수밖에 없었다. 鄭汝昌과 柳崇祖는 바로 이러한 관심을 理論的으로 說明하려 한 대표적인 인물이었다. 理氣論과 四端七情論의 구체적인 싸이이들에게서 보이고 있는 것이다. 그렇지만 晦齋에 이르러서야 性理學 이론에 대한 본격적인 研究가 이루어진다. 中宗代에 등장하는 己卯士林이 性理學에 대한 이론적 탐구보다는 嶺南士林과 마찬가지로 性理學 理念의 社會的 實踐에 더 중점을 두었기 때문이다.

己卯士林의 사상적 특징은 趙光祖가 經筵에서 주장하였던 도학을 높이고[崇道學] 인심을 바르게 하며[正人心] 성현을 본받고[法聖賢] 至治를

일으킬[興至治] 것에 잘 나타나 있다. 道學은 性理學과 거의 같은 의미로 도덕·윤리의 실천적인 측면을 강조할 때 많이 사용하였다. 至治는 三代의 理想政治를 의미한다. 따라서 性理學의 이념에 따라 마음을 바르게 하고 聖賢을 본받아 理想的인 政治를 펼쳐야 한다는 것이다.

중앙에서 세력이 점점 확대되어 가자 己卯士林은 이러한 인식을 바탕으로 至治를 현실사회에 실현하기 위해 여러 改革政策을 추진해 나갔다. 王道政治를 수행하기 위해서는 君主가 賢人의 경지에 이르러야 한다는 賢哲君主論을 주장하고 君主를 올바르게 보필할 수 있는 신하를 등용하는 방법으로 賢良科를 시행하였다.

또한 『小學』과 함께 이들의 학문적 기반으로 중시된 것은 性理學 입문서인 『近思錄』이었다. 특히 趙光祖는 『近思錄』을 『小學』보다 더 중시하였으며 改革政策의 理論的 기반으로 삼았다.

性理學 理念의 구현과 개혁을 통해 至治를 실현하려고 했던 이들의 노력은 僞勳削除를 계기로 勳戚의 본격적인 반격을 받아 결국 己卯士禍로 인해 실패로 돌아가고 말았다. 그러나 긴 역사의 흐름에서 볼 때 이들은 패배한 것이 아니었다.

己卯士林의 性理學 이론 수준은 깊이가 있는 것은 아니었으나 이들의 등장은 朱子 중심의 性理學的 세계관이 조선 性理學의 중요한 특성으로 자리 잡게 되는 결정적인 계기가 되었다. 그리고 이들의 실천적 행동은 勳戚까지도 性理學의 실체를 새롭게 인식하게 하고, 性理學을 자기 시대의 理念으로 인정하지 않을 수 없게 하였다. 이제 性理學은 朝鮮社會의 지배사상으로 확고한 位置를 차지하기 시작한 것이다.

中宗朝 후반의 士林은 다시 中央政界에 진출하지만 乙巳士禍로 인해 선배 세대들과 마찬가지로 향촌으로 돌아가야만 했다. 따라서 이들의 학문 研究는 基本的으로 己卯士林의 사상을 繼承하였으나 동시에 그 한계를 극복하려는 방향으로 展開되었다. 거기에 勳戚의 支配라는 현실도 적지 않은 영향을 미쳤다.

이들은 己卯士禍가 실패한 원인으로 먼저 포기한 國王의 學問的인 問

題點을 들고 國王의 학문인 聖學, 즉 帝王學에 대한 연구를 활발히 전개하고, 그 理論的 基盤이 되었던 『大學』에 많은 관심을 기울였다. 經筵에서 『大學衍義』가 논의되고 그에 의해 『大學』에 관련된 책들이 저술되는 것도 이러한 帝王學의 흐름을 반영하는 것이었다.

또한 己卯士林이 至治를 추진하는데 理論的 基盤이 부족했다는 점을 認識하고 출사보다는 학문 연구에, 性理學의 실천적 측면보다는 이론적 측면에 관심을 기울였다. 더욱이 勳戚의 계속되는 탄압으로 인해 中央政界에 나아가 자신들의 이상을 펴는 것이 불가능한 상황에서, 性理學 研究에 더욱 힘을 쏟고 제자들을 키워 훗날을 對備하는 것을 現實적으로 가능한 최선의 방법으로 생각하고 자신들의 근거지를 중심으로 서원 건립 등을 통하여 힘을 길러 나갔다.³⁵⁾

이렇게 본다면 朝鮮 前期의 性理學이 『朱子家禮』라든가 『三綱行實圖』 등에서 가르치는 忠孝 등의 단순한 덕목에 의한 사회 규율로 출발하여 마침내 독자적으로 전개한 이론에 의한 체제 합리화의 차원에까지 나아간 것이다. 다시 말하면 倫理에 의한 朝鮮朝 社會의 안정 내지 규범화에 공헌한 것이라고 그 特徵을 지적할 수 있다.³⁶⁾

그 결과 性理學的 世界觀과 理氣心性論을 본격적으로 다룬 글들이 花潭 徐敬德과 晦齋 李彦迪 등을 통해 나오고 이어 曹漢輔와 李彦迪의 無極太極論爭과, 退溪 李滉과 奇大升의 四端七情論爭, 栗谷 李珣과 成渾의 四端七情 論爭을 통해 士林들은 理氣心性論을 비롯한 성리학 이론에 대한 이해를 심화시켜 갔다. 특히 中宗 말에 中國에서 처음 들어온 『朱子大全』은 朱子の 저술을 모두 모은 문집으로 조선의 학자들에게 朱子の 思想體系를 접할 수 있게 함으로써 性理學 研究가 본 궤도에 오르게 하는 계기를 마련하였다.³⁷⁾

35) 고영진, 『조선시대 사상사를 어떻게 볼 것인가』, 풀빛, 1999, pp.83-87.

36) 윤사순, 「朝鮮前期 性理學의 思想的 機能」, 『민족문화연구』 제9집, 고려대학교 민족문화연구소, 1975, p.114.

37) 고영진, 앞의 책, p.87.

이와 같은 學問的 역량의 축적으로 인해 16세기 중반에는 朱子學의 정밀한 이론들이 제기되었다. 즉 初期 士林 이후 性理學의 방향은 분명히 설정되어 왔지만 性理學의 社會를 구현하기 위한 전제이자 전 시대의 사회모순을 극복하기 위한 학문적인 理論은 이 시기에 와서 정립되었던 것이다.³⁸⁾

16세기의 性理學의 特徵은 朱子學을 客觀化, 明瞭化 시키려는 의도에서 비롯된 것이다. 따라서 朱子의 철학체계를 어떤 식으로든 재해석해 내지 않을 수 없었고 그 결과 朱子學의 변용을 통해 朝鮮 朱子學의 獨自性을 확보해 내는데 이르렀다.

III. 結 論

여말 주자학의 수용은 佛敎를 統治理念으로 삼아 왔으나 후기에 이르러 사회제도적인 폐단이 만연하게 된 問題를 해결하고자 고심하는 가운데 시작된 것이다.

조선 건국 후 儒學은 새로운 왕조에서 정치·제도적 문제로서 이를 실천하여 나가는 時代的 課題가 되었다. 太祖이래 崇儒政策으로 말미암아 性理學은 날로 발전하였고 많은 人材들이 배출되었으니 특히 世宗朝에 이르러서는 朝鮮文化의 黃金期를 이루는 원동력이 되었다. 集賢殿 學者들을 中心으로 수많은 儒者들의 出現을 보게 되어 가히 東方의 儒學을 꽃 피울 준비는 다 갖추어졌다.

세조 이후 절의파의 형성은 在野의 세력이 되고 여말 절의파 후손인 김종직은 士林派의 중심인물이 되었다. 이들의 학문계통은 金宗直·金宏弼·趙光祖로 傳受되었다. 燕山朝에 勳舊勢力과 士林派간의 士禍가 발생하여 사림들의 희생자가 발생하고 中宗이 卽位하여 燕山君의 폐정을 개혁하고 風化를 振作하려 할 때, 道學政治를 실현하려고 하는 기운

38) 강만길, 『한국사』 8권, 한길사, 1994, p.239.

이 일어났으나 己卯士禍가 일어나 趙光祖와 같이 했던 신진 사람들의 이와 같은 뜻이 수포로 돌아갔다. 士禍以後로 士林들은 政治的 現實에 뛰어드는 것을 꺼리고 隱居하여 獨善에 힘을 기울이는 傾向을 띠게 되었는데 이러한 경향으로 조선의 유학이 이론과 사색의 경향으로 일변하게 되었다.

화담과 회재는 16C초 조선성리학의 기틀을 마련한 대표적 인물이다. 화담은 정계에 진출하는 것을 기피하고 학문에 전념하여 기일원론을 주장하는 한국적 유학의 독특한 경지를 펴 나갔다. 그러나 화담이 추구하는 궁극적 경지는 이와 기가 합일되는 妙處인 것으로, 그를 이의 실재성을 부인하는 주기론자, 심지어 유기론자로 규정하는 것은 올바른 평가라고 할 수 없을 것이다.

회재의 경학연구는 현실 정치와 관련시켜 연구했다는 점이 독창적이고 주자를 넘는 경지였다. 회재의 정치의식은 경학연구로 표출되었다. 회재가 나라를 다스리고 천하를 화평하게 하는 정치의 요체를 ‘인’으로 규정한 것은 그의 민본사상에 기초한 것이다. 그는 결국 나라를 다스리는 모든 방도는 군주의 마음에 근본을 두고 있다는 점을 밝힌 것이다.

16세기의 性理學의 特徵은 朱子學을 한국화 시킨 것이다. 따라서 朱子の 철학체계를 어떤 식으로든 재해석해 내지 않을 수 없었고 그 결과 朱子學의 변용을 통해 朝鮮 朱子學의 獨自性을 확보해 내는데 이르렀다.

<參考 文獻>

『花潭先生文集』

『晦齋先生文集』

『大學章句補遺』

『中庸九經衍義』

『續大學或問』

『朱子語類』

강만길, 『한국사』 8卷, 한길사, 1994.

고영진, 『조선시대 사상사를 어떻게 볼 것인가』, 풀빛, 1999.

김태영, 「회재의 정치사상」, 『李晦齋의 思想과 그 世界』, 성균관대학교출판부, 1992.

윤사순, 「朝鮮前期 性理學의 思想的 機能」, 『민족문화연구』 제9집, 고려대학교 민족문화연구소, 1975.

이동희, 「회재 이언적의 경학사상」, 『조선조 유학사상의 탐구』, 여강출판사, 1988.

이병도, 『한국유학사』, 아세아문화사, 1987.

이지형, 「회재의 경학사상」, 『李晦齋의 思想과 그 世界』, 성균관대학교출판부, 1992.

조창열, 『회재 이언적의 경학사상』, 한국학술정보[주], 2008.

조창열, 「주자와 회재의 대학주석 비교연구」, 『漢文古典研究』 제11집, 한국한문고전학회, 2005.

현상윤, 『朝鮮儒學史』, 민중서관, 1971.

최일범, 「徐敬德의 理氣論에 관한 試論」, 『동양철학연구』 11집, 동양철학연구회, 1990.

Abstract

Character of Early the Sixteen Century Jo-seon Dynasty Sung-Confucianism
/ Cho Chang Yeol*

At the end of Koryo Dynasty, to accept Joo-Ja Confucianism was a result of deep consideration to avoid corruption of social system that Buddhism as Governing Doctrine for long years Koryo Dynasty.

After establishing Cho-Seon Dynasty as new era of history in Korea, Confucianism had become to the practical way of politic and social system.

Since the king Tae Jong, Sung-Confucianism had remarkable progress and bare many leaders(talented person) by the way of Confucian doctrine. Especially when King Seo-Jong ruled, Sung-Confucianism was the motive establishing golden cultural age of Cho-Seon Dynasty in her history. The center was the scholars of Jip-Hyun-Jeon School. This time seems that to ready blooming of Eastern Confucianism. That atmosphere cultivated many Confucianism scholars.

After King Sei-Jo, Jeol-Eui School was formed and it became minority among Confusion Schools. Jong-Jik Kim who descendent of Jeol-Eui School of the end of Koryo Dynasty became the center figure of Sa-Lim School. Jeol-Eui School converted to Jong-Jik Kim, Koing-Pill Kim, and Kwang-Jo Cho.

At the time of Yeon-San Gun Dynasty, between Hun-Gu Part as Conservative Part and Sha-Lim Part as Progressive Part happened a massacre that called Sha-wha. King Joong-Jong who is immediate following Yeon-San tried to reform Yeon-San 's failure due to stir Poong-wha up. As a result Joong-Jong's reformation, Moral Philosophical Governing Ideology seemed to become the mainstream. Gee-meo Sha-wha(Massacre) caused to be in vain of the

* Lecturer of Baekseok Univ. / chunhoj@chol.com

will of “New revolutionary leaders which called “Shin-Jin Confucian Scholar” such as Kwang-Jo Cho. After the massacres, Confucian scholars avoided to involve the political practice, but took a life in seclusion and studying alone. Such not involving caused Confucianism of Jo-Seon Dynasty to move from focusing on practicing to ideological thought.

Wha-Dam and Hoi-Jae were main figures and funders of the sixteen century Jo-Seon Confucianism.

Hwa-dam shirked involving political circles, but focused on study. He stressed spiritual monism. He opened Confucianism as Korea-naized as a new and special field of Confucianism. Hwa-dam’s ultimate purpose, however, was to deal Mystic place where ‘Spirit(Gee, 氣)’ and ‘Theory(Lee理)’ can united. Thus, no one can identify him as Spiritualistic Spiritualist and also just Spiritualist

For Hoi-Jae to study of Chinese Classics which called Keung School was a study practical politics concern. It was better and more creative work than Joo-Ja. The political mind of Hoi-Jae expressed through studying Chinese Classics. Basic idea of Hoi-Jae is Min-Bon Thought(Ordinary People Centered Thought as much as Democracy of Western thought. That governing mind was pursuing the peace in the world, and the people is center of the politics. For Hio-Jae, the way of governing the nation is in the mind of the ruler.

Sung-Confucianism of the sixteen century is Korea-ized Joo-Ja Confucianism.

Thus, Hoi-Jae tried to re-understand the philosophical method of Joo-Ja. His studying achieved an independence of Jo-Seon Confucianism among variety of Confucian schools.

【Key words】 Seong Lee School, Confucianism, Sha-Lim School, Hwa-dam
Keung-Duk Seo, Hoi-Jae An-Jeok Lee

투고일 : 4월 26일, 심사일 : 5월 20일, 게재확정일 : 6월 4일
