

도의 전승에 관한 송대 도학가들의 신념과 도통 관념

- 이정 및 정문제자의 사상과 주희의 계승을 중심으로 -

임명희*

1. 문제의 제기
2. 도의 전승에 관한 두 가지 관점의 전환
 - 1) "도를 실행함(行道)", "도를 밝힘(明道)" - 전승 방식의 전환
 - 2) "덕성(德)", "지위(位)", "때(時)" - 전승 주체의 전환
3. 도의 정치적 실현(行道)에 관한 도학가들의 입장
4. 결론

본 논문에서 토론하고자 하는 것은 주희의 초기 도통 관념과 주희가 계승한 북송 도학가들의 도통 관념 사이의 연관성 문제이다. 필자는 명도와 행도의 합일이라는 문제의식이 당시 도학가들의 사고를 지배했다고 보고, 이를 바탕으로 전개된 도학가들의 논의를 두 가지 관점에서 살펴보았다. 첫째, 도의 전승 방식에 관하여, 도학가들은 도의 학문적 실현(明道)과 정치적 실현(行道)의 독자적 발전을 강조하는 동시에 궁극적으로는 이 양자를 합일하고자 하는 강한 문제의식을 가지고 있었다. 둘째, 도의 전승 주체에 관하여, 도학가들은 행도의 주체인 황제와 명도의 주체인 사대부들의 합작을 통해 이 양자가 합일될 수 있음을 강조한다. 도학가들의 이와 같은 신념은 결과적으로 제왕학(正君)의 적극적 추진과 수양론(正己)의 체계화를 가능하게 했으며, 나아가 도통론의 이론화 과정의 중요한 토대가 되었다. 도학가들의 도통 관념은 바로 이러한 사상적 배경 안에서 형성, 발전되었으며, 주희 역시 예외가 아니다.

주제어 : 도통(道統), 도학(道學),行道(行道), 명도(明道), 제왕학(帝王學)

* 관장이종환교육재단의 지원으로 북경대 철학과 박사학위 과정에 재학 중

1. 문제의 제기

대부분의 개론서들이 송대 도통 관념에 대해 언급하고 그것의 계보에 따라 철학사를 기술하고 있지만,¹⁾ 도통론의 형성 과정에 대해서는 충분한 관심을 가지지 못했던 것이 사실이다. 무엇이 공맹의 전통인가? 대부분의 연구서들은 심성론이라는 철학적 문제 안에서 그 답을 모색한다.²⁾ 얼마 전 출판된 위잉스 교수의 『주희의 역사세계』는 새로운 각도에서 도통에 관한 논의를 시도하여 학계의 주목을 받고 있다. 위교수의 문제제기는 주희의 도통 관념의 구체적 내용이 무엇인지 새롭게 환기시킨다는 점에서 본문의 내용과 관련이 있다.

위교수는 『주희의 역사세계』에서 주희의 도통관과 주희 문인의 도통관 사이에 놓인 간격에 주목하였는데, 우선 주희 도통관의 완성으로 알려진 「중용장구서」의 내용을 살펴보면 다음과 같다.

-
- 1) 송대 도통론 연구로는 천룡지에(陳榮捷), 리우슈시엔(劉述先), 장용권(張永僑), 탕위위엔(唐宇元), 팡형(張亨), 위잉스(余英時), 진춘평(金春峰) 등의 논문이 있다. 그 가운데 장용권을 제외한 대부분 연구자들의 논문 주제는 주희(그 중에서도 심성론)를 대상으로 한다. 주희가 확립한 도통 계보는 역대 중국 철학사관에 큰 영향을 주었고(예를 들면, 남송 『諸儒鳴道集』, 『伊洛淵源錄』, 『近思錄』, 『道命錄』, 원대 『宋史』 「道學傳」, 『道統圖』, 명대 『歷代道學統宗淵源問對』, 『皇明理學名臣言行錄』, 청대 『理學宗傳』, 『學統』, 『道統傳』 등) 지금까지 그 영향력을 행사하고 있음을 생각할 때 주희 도통론 연구는 송대 도학사상 이해에 관건적 역할을 한다고 하겠다. 자세한 논의는 다음 논문들을 참고. 陳榮捷, 『朱學論集』(民國71); 劉述先, 『朱子哲學思想的發展與完成』(民國71); 張永僑, 『宋儒之道統觀及其文化意識』, 『文史哲學報』 38輯(1990); 唐宇元, 『道統抉微』, 『哲學研究』 3期(1991); 張亨, 『朱熹的志業: 建立道統意義之探討』, 『思文之階論集』(2006); 余英時, 『朱熹的歷史世界』(2004); 金春峰, 『朱熹道統論的建立與完成』, 『九州學林』(2006) 국내 송대 도통론 관련 연구로는 이범학, 「남송 후기 이학의 보급과 관학화 배경」, 『한국한문총』 17집, 국민대학교 한국학연구소, 1994; 이범학, 「진덕수 경세이학의 성립과 그 배경」, 『한국학논총』, 20집, 국민대학교 한국학연구소, 1997; 지준호, 「주자문인의 도통의식」, 『동양철학연구』 35집, 2003 등이 있다. 조선의 도통, 도학 연구로는 김용곤, 「조선 전기 도학정치사상 연구」, 서울대학교 박사학위논문, 1994; 김영두, 「조선 전기 도통론의 전개와 문묘종사」, 서강대학교 박사학위논문, 2006 등이 있다.
- 2) 대표적 학자로는 모우종싼(牟宗三), 라오쓰광(勞思光), 리우슈시엔(劉述先), 차이런허우(蔡仁厚) 등이 있다.

중용은 무엇 때문에 지었는가? 자사가 도학이 그 전승을 잃을 것을 염려하여 지었다. 상고성신으로부터 하늘을 이어 극을 세우니 도통의 전승이 이로부터 있어왔다. (...) 요, 순, 우는 천하의 큰 성인이다. 천하를 서로 전하여 천하의 큰 업적을 이루었다. 천하의 큰 성인으로 천하의 큰 업적을 행하였으니, 그 전하고 받을 때의 간절히 권계함이 이와 같았을 뿐이다. 천하의 이치가 어찌 이에 더하겠는가? 이때로부터 성인과 성인이 서로를 이었으니, 탕, 문, 무의 임금과 고요, 이윤, 부열, 주공, 소공³⁾의 신하는 모두 이것으로 도통의 전승을 이었다. 공자의 경우 비록 그 지위는 얻지 못하였지만 지나간 성인을 잇고 후대의 학문을 열었으니 그 공이 오히려 요순에 버금간다.⁴⁾

인용한 구절과 같이 주희는 도통 개념과 도학 개념을 구분하여 사용한다. 인용문에 제시된 주희의 논점은 다음과 같다. ① 상고성신이 하늘을 이어 준칙을 세운 이래 '도통'의 전승이 있어 왔다. ② 탕, 문, 무 등과 같은 임금(君)과 고요, 이윤 등과 같은 신하(臣)는 모두 요, 순, 우의 성왕이 세운 도통을 계승하였다. ③ 공자는 비록 그 지위는 없었지만 성왕을 잇고 학문을 열었다는 점에서 그 공이 요, 순을 능가한다. ④ 자사는 '도학'의 전승을 잃을 것을 염려하여 「중용」을 지었다.

주희의 서술에 따르면, 요, 순, 우 등의 임금과 고요, 이윤 등의 신하는 마땅한 지위(位)가 있는 자들이며, 공자와 자사는 특정 지위를 얻지 못한 사(士) 계급에 해당된다.⁵⁾ 이처럼 주희는 주나라 이후 도의 전승이 지위를 차지한 임금과 신하가 아닌 공자와 같이 특정

3) 주공(旦), 소공(奭): 주나라 성왕 때의 신하. 『禮記』 「樂記」: “武亂皆坐, 周召之治也。”

4) 『四書章句』 「中庸章句序」: 中庸何爲而作也? 子思子憂道學之失其傳而作也。蓋自上古聖神繼天立極, 而道統之傳有自來矣。(...) 夫堯、舜、禹, 天下之大聖也。以天下相傳, 天下之大事也。以天下之大聖, 行天下之大事, 而其授受之際, 丁寧告戒, 不過如此。則天下之理, 豈有以加於此哉? 自是以來, 聖聖相承, 若成湯、文、武之爲君, 皋陶、伊、傅、周、召之爲臣, 既皆以此而接夫道統之傳, 若吾夫子, 則雖不得其位, 而所以繼往聖、開來學, 其功反有賢於堯、舜者。

5) 『논어』의 여러 부분에서 우리는 도가 실행되지 않음을 한탄하는 공자의 언급을 찾을 수 있다.

지위가 없는 사 계급에 의해 계승되었다고 본다. 여기에서 자사는 학문적 전승으로 공자의 도를 계승한 것이지 특정 지위나 직책, 즉 도의 정치적 실현을 통하여 도의 전통을 전수한 것이 아님이 강조된다. 이 점에 근거하여 위교수는 주희 「중용장구서」에 나타난 도학과 도통 개념의 차이점에 주목하여 다음과 같이 시기 구분을 시도하였는데, 요약하면 다음과 같다.

[도통시대]: 내성외왕의 합일; 상고성신~주공;

[전승 주제]: 덕(德)과 지위(位)를 겸비한 성인

[도학시대]: 내성외왕의 분열; 공맹~주돈이~이정;

[전승 주제]: 덕(德)은 있으나 지위(位)가 없는 성인

다시 말해, 주공까지는 내성과 외왕이 합일된 시대로서 성인은 덕성과 지위를 겸비하여 천하를 다스릴 수 있었다. 하지만 주나라 이후 천하에 도가 실행되지 않고 성인은 마땅한 지위를 얻지 못한다. 이 시기가 이른바 공자가 활동한 내성외왕의 분열기다. 이 두 시기의 차이점을 강조하기 위해 주희는 도통 개념과 도학 개념을 구분하여 사용했다는 것이 위선생의 주장이다. 송대 도학가들이 과연 위선생의 주장과 같이 도통과 도학 개념 사이의 명확한 구분선을 전제하고 있었는지는 보다 심도 있는 논의를 필요로 하지만, 주희의 「중용장구서」에서 사용한 도학 개념은 적어도 다음과 같은 두 가지 사항에 있어 유가 사상사 기술의 중요한 기점 역할을 한다. 첫째, 도학 개념의 출현은 공자를 기점으로 도가 계승되는 방식의 전환을 나타낸다. 둘째, 도학 개념의 출현은 공자를 기점으로 도를 계승하는 주체의 변화를 암시한다.

본 문에서 필자는 이 두 가지 관점의 전환이 발생한 학술적 배경을 검토하기 위해 이정과 그 문인들로 형성된 도학 집단⁶⁾ 내부에서

6) 도학 및 도학가 개념에 대해서 다음 자료를 참고할 수 있다. 천라이(陳來), 『송명리학』, 7~8쪽. 원문을 번역하여 일부 인용하면 다음과 같다. “도학의 명칭은리학의 명칭보다

발생한 도의 전승(傳道)에 관한 담론을 주된 주제로 설정한다. 논의의 전개를 위해 북송 도학가들의 언급에서 명도와 행도, 덕, 위, 시의 개념을 추출하여 분석한다. 논의의 결과를 통해 필자는 훗날 주희에 의해 수립된 도통 관념의 내용이 이정 및 이정 사후 그 문인들로 형성된 일부 지식계층 가운데 이미 담론화 되어 있던 의견들에 기초한 것임을 주장한다. 이 같은 서술 구도는 그동안 연구자들이 별로 주목하지 않았던 북송 도통 관념의 형성 과정 및 그 실제적 내용을 살피는 데 도움이 되며, 주희의 도통론을 철학 개념 발전사적 시각에서 평가해온 기존 관점을 보충한다.

2. 도의 전승에 관한 두 가지 관점의 전환

1) “도를 실행함(行道)”, “도를 밝힘(明道)” - 전승 방식의 전환

행도와 명도의 차이점에 관한 논의는 송대 도통 관념과 직접적인 관계가 있음에도 불구하고 그동안 학계의 주목을 받지 못했다. 행도와 명도 개념은 청대 장백행의 사용으로 구체화되었지만⁷⁾, 송

시기적으로 빠르지만 도학의 범위는 리학에 비해 상대적으로 작다고 할 수 있다. 북송 리학은 당시 도학이라고 불리웠으나, 남송 시기 리학의 분화는 도학의 명칭을 남송 리학 가운데 하나의 파벌로 한정시켰다.(…) 정이의 후기 언급에서 이미 도학이라는 개념은 ‘성인의 도를 전하는 학문’이라는 뜻을 가진다. 이정 사후 도학은 이정이 창도한 학문을 가리키는 명칭이 되었다.” 신유학 개념의 사용을 반대하고 도학 개념 사용의 타당성을 강조한 논문으로는 호이트 킬만(Hoyt Cleveland Tillman)의 “A new direction confucian scholarship: approaches to examining the differences between Neo-confucianism and tao-hsüeh”, *philosophy east & west*, volume 42, July 1992, pp.455-474을 참고. 본 논문은 이정 및 이정 제자들을 포함한 송대 유학의 특정 학파를 다루고 있음으로 도학이라는 개념을 채택한다.

- 7) 張伯行『道統錄』「原序」:「自世有行道之人而道以行，無行道之人而道以息；有明道之人而道以明，無明道之人而道以晦。(…) 羲、農、黃、堯、舜、禹、湯、文、武之爲君，與皐、益、伊、臧、傅、說、周、召、望、散之爲相，皆有行道之權者也，故繼天立極，贊襄翊，而道以位而行。孔子雖不得位，然集群聖

대 도학가들의 언급에서 이미 그 단서가 보인다. 행도와 명도의 차이점에 관한 도학가들의 논의는 「중용」의 다음 구절로부터 유래한다.

도가 실행되지 않는 이유를 나는 알고 있으니, 지혜로운 자는 지나치고 우둔한 자는 모자라기 때문이다.

도가 밝혀지지 않는 이유를 나는 알고 있으니, 어진 자는 지나치고 불초한 자는 모자라기 때문이다.⁸⁾

공자는 왜 '도가 실행되지 않음(道不行)'과 '도가 밝혀지지 않음(道不明)'을 구분하였는가?⁹⁾ 이 구절에 관한 후대 도학가들의 해석은 주로 앎(知)과 행위(行)의 문제에 집중되어 있지만, 일부 도학가들의 글에서 도의 정치적 실현과 학문적 실현의 문제가 거론되고 있음을 볼 수 있다. 정이는 「明道先生墓表」에서 도의 실행되지 못함에 대해 다음과 같이 말한다.

주공이 죽자 성인의 도는 실행되지 않았다. 맹자가 죽자 성인의 학은 전해지지 않았다. 도가 실행되지 않으면 백세에 선한 정치가 없고 학이 전하여지지 않으면 천세에 참된 유자가 없게 된다. 선한 정치가 없으면 선비는 선한 정치의 도를 얻어 다른 사람에게 사숙하고 후대에 전하며, 참된 유자가 없으면 천하에는 어지러이 그것을 아는 이가 없어 인욕이 성하고 천리가 멀하게 된다. 선생은 1400년 이후에 태어나 전해지지 않던 학을 경전에서 얻어 이 도로써 백성을 깨우치는 데 뜻을 두었다.¹⁰⁾

之大成，古今性命事功不出其範圍，後之言道者必折衷焉。顏、曾、思、孟、以及周、程、張、朱皆任明道之責者也。故窮理著書，授受丁寧，而道以言傳，是道也。

- 8) 『禮記』「中庸」：道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也；道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。

- 9) 관련논의는 생략한다.

- 10) 『河南程氏文集』卷十一，「明道先生墓表」：周公沒，聖人之道不行；孟軻死，聖人之學不傳。道不行，百世無善治；學不傳，千載無真儒。無善治，士猶得以明夫善治之道，以淑諸人，以傳諸後；無真儒，天下實質焉莫知所之，人欲肆而天理滅矣。先生生千四百年之後，得不傳之學於遺經，志將以斯道覺斯民。

정이에 의하면, 주공 이래 성인의 도는 실행되지 않았고, 맹자 이래 성인의 학은 전승되지 않았다. 정이 역시 주희와 같이 도의 정치적 실현과 학문적 실현을 나누어 논하고 있음을 알 수 있다. 정이에 의하면, 정호가 전승한 것은 맹자 이래 전승이 끊긴 도의 학문적 실현을 가리킨다. 위의 글에서 정이는 비록 도가 실행되지 않는 이유에 대해서는 논하지 않았지만, 도가 실행되지 않았을 경우의 폐단에 대해 지적하고 있다. 도의 실행은 선한 정치(善治)의 유무에 영향을 미치며, 학의 전승은 참된 학자(眞儒)의 유무에 영향을 미친다. 도가 실행되지 않으면(道不行) 선한 정치가 없게 되고, 학이 전해지지 않으면(學不傳) 참된 유자가 없게 된다고 정이는 말한다. 이러한 정이의 주장은 그 제자들에게 그대로 흡수되었는데, 유안상(劉安上)(1069-1128)은 「守先王之道」에서 다음과 같이 논한다.

주나라가 쇠하자 선왕의 도가 세상에 실행되지 않고 오직 맹자에게 보존됨은 왜인가? 비록 한 명의 선비이지만 도가 실재하게 되었으니 당시 맹자보다 추존될만한 이가 없구나! 천하가 감히 차별이 없는 예로써 그를 대우할 수 있겠는가? 아, 도가 실행되지 않은지 오래되었구나! 도가 실행되지 않으면 천하에 선한 다스림이 없게 된다. 도가 밝혀지지 않은지 오래되었구나! 도가 밝혀지지 않으면 참된 학자가 없게 된다. 선한 다스림이 없으면 선왕의 도는 백성에게 미치지 않고, 참된 학자가 없으면 선왕의 도는 학자들에게 전승되지 않는다. 맹자 당시 요, 순, 문, 무의 도는 불행히 천하에 실행되지 못하였으나 다행히도 맹자가 선왕의 도를 얻어 그것을 전하였다.¹¹⁾

유안상의 기술은 전적으로 정이의 견해를 계승한 것이다.¹²⁾ 유

11) 劉安上 「守先王之道」: 方周之衰, 先王之道不行於天下而獨在於孟子, 夫何也? 雖一介之士而道實在焉, 則當時推重無過於孟子矣! 天下其敢不易禮而待之乎? 嗚呼, 道之不行也久矣! 道不行則天下無善治. 道之不明也久矣! 道不明則千載無眞儒. 無善治, 是先王之道不及於斯民矣. 無眞儒, 是先王之道又不傳於學者矣. 當孟子時, 堯、舜、文、武之道不幸而不行於天下, 幸而有孟子者, 得先王之道而傳之.

12) 대개 유안상은 사마광의 계승자로 분류되어 도학사 연구에서 제외되었던 인물 중

안상은 정이가 말한 ‘학이 전해지지 않음(學不傳)’이란 구절을 ‘도가 밝혀지지 않음(道不明)’으로 대체하였다. 사실 이 두 구절은 같은 의미를 가진다. 도를 밝히는 일(明道)은 도의 학문적 실천을 말하기 때문이다. 이정의 후학 양시(楊時)는 다음과 같이 기록하고 있다.

후자가 물기를 “도가 후세에 밝혀지지 않으니 학문하는 자들은 어떻게 해야 합니까?” 선생께서 이르시길, “그것을 가르치는 자들은 그것을 알 수 있다. 배우는 자들의 무리는 그 밝혀지지 않음을 근심하지 않는다. 노나라 때의 현자들의 무리는 단지 천부받은 것이 아니라 배워서 이른 것이다. 성인 사후 천여 년이 되었지만 안연과 민자건 같은 자는 한 명도 얻지 못하였다. 가르침이 서지 않고 학문이 전해지지 않으면 인재는 쇠하기를 기다리지 않아도 저절로 쇠하게 된다.”¹³⁾

위의 글에 의하면 도의 학문적 실현의 주체는 정권 소유의 여부를 떠나 성인의 학문을 후대에 가르치고 전하는 자들을 말한다.¹⁴⁾ 도학가들은 주공 이래 도가 실행되지 않았고(道不行) 맹자 이래 도가 밝혀지지 않았다고(道不明)고 주장함으로써 주공이후 도의 정치적 실현이 단절되었으며 맹자이후 도의 학문적 실현이 단절되었음을 주장한다. 여기에서 행도와 명도라는 이 두 가지 개념의 사용은 도가 실현되는 방식의 이중성을 보여준다. 도학가들은 공맹 이후 단절된 도의 학문(道學)이 정호에게 계승되었고 이로써 그동안 단절되었던 도의 학문적 실현이 송대에 이르러 현실화되었음을 주장한다.¹⁵⁾

하나이다. 하지만 본 인용문을 통해 우리는 남송 이후 도학 내부의 엄격한 학파 구분과는 비교되는 자유로운 학문 교류 관계를 발견하게 된다. 도학과 동종 개념의 형성은 이러한 북송의 다양한 학문 교류사를 배경으로 한다. 따라서 후대 완성된 협소한 계보 체계로 동종 관념의 내용을 살피는 것에는 한계가 있다.

- 13) 『河南程氏粹言』卷一, 「論學篇」: 或問 “道不明於後世, 其所學者爲何?” 子曰: “教教之者能知之。學者之衆, 不患其不明也。魯國一時賢者之衆, 非特天授, 由學致也。聖人既沒, 曠千有餘歲, 求一人如顏、閔不可得。故教不立, 學不傳, 人材不期壞而自壞。”(1193)

- 14) 송대 초기 정통론의 와해와 관련되는 논의로 여기서 논하지 않는다.

- 15) 즉 송대에 이르러 도의 전승은 특정 계급을 가진 성인(황제나 제상)이 아닌 향촌의

이는 도가 실현되는 방식의 차이로 인한 주체의 변화를 암시하는데, 즉 행도의 주체는 정권의 소유자를 가리키며, 명도의 주체는 학문의 전수자를 가리킨다.(후술) 도학가들에게 있어 공자가 명도의 주체이지 행도의 주체가 아님은 명백하다. 따라서 공자 이후 성인의 학문이란 바로 이 명도의 주체들이 계승한 학문을 말하며 이는 엄밀한 의미에서 행도의 실현과는 구별된다고 할 수 있다.

앞의 논의를 통해 우리는 주희의 도통관념이 이정과 그 후학을 중심으로 하는 북송 도학가들의 사상을 계승하였다는 것을 알 수 있다. 살펴본 바와 같이 북송 도학가들의 문헌 속에서 도통이라는 개념이 직접적으로 언급된 적은 없지만 이에 해당하는 관념이 존재하였음에는 의심의 여지가 없다. 주희의 「중용장구서」에서 도통 개념은 처음으로 도학 개념과 병렬되어 사용되었고, 그 의미는 도의 정치적 실현을 나타낸다. 반면, 도학 개념은 공자로부터 시작된 도의 학문적 실현을 의미한다. 이 문제는 송대 성인관의 변화와 밀접한 관계가 있는 것으로 이어서 살펴볼 내용과 관련이 있다.(후술)

2) “덕성(德)”, “지위(位)”, “때(時)” - 전승 주체의 전환

도의 정치적 실현, 즉 행도의 단절은 무엇 때문인가? 초기 도학가 고령선생 진양은 도가 행하여지지 않는(“道不行”) 이유를 다음과 같이 설명한다.

도가 실행되지 못하는 데에는 세 가지 이유가 있다. 과불급의 경우는 그 재를 말하니 이것이 첫 번째이다. 출입함에 성인의 올바름이 아닌 경우는 술을 말하니 이것이 두 번째이다. 그 덕은 있으나 지위가 없고, 그 지위는 있으나 그 가르침이 없는 경우는 그 때를 말하니 이것이 세 번째이다. 공자의 재와 술은 못 성인의 도에 다다랐으나 주나라가 쇠하자 열국을 순례하며 임용되기를 구하여도 위로는 현명한 천자가 없고 아래로는 어진 제후가 없어 그를 존대하여 쓰지 않았다. 이에 탄탄하여

이름 없는 강학자들에 의해 실현되었음이 강조되는 것이다.

말하기를 “하에서 도가 나지 아니하고 락에서 서가 나지 않으니 나는 이에 그칠 뿐이다.” 성인의 쓰임 받지 못함과 천하가 종주를 알아주지 않음을 한탄하여 말하기를 “나의 도가 다하였구나!”라고 하셨으니, 도가 실행되지 않았다고 하는 의미가 바로 여기에 있다.¹⁶⁾

진양에 의하면, 행도의 단절은 세 가지 이유로 인해 초래된다. 첫째는 재로서 행위상에 지나침과 미치지 못함이 있는 경우를 말한다. 둘째는 술로서 출입함에 성인의 올바름을 지키지 못한 경우를 말한다. 셋째는 시로서 덕이 있지만 지위가 없거나 지위는 있지만 가르침이 없는 경우를 말한다. 따라서 도를 행하는 데(行道)에는 개인의 도덕 수양 문제 밖의 외부적인 조건이 요구되며 이 조건이 충족되지 못하였을 경우 도는 실행될 수 없다. 공자의 경우, 재와 술을 갖추었지만 마땅한 지위를 얻지 못하여 그 도를 실행하지 못하였다고 진양은 서술한다. 하지만 진양의 서술 안에서 정이 밋 정이 후학들과 같이 행도와 명도의 의미가 확실히 구분되는 것은 아니다. 그 단서는 성인의 역할에 관한 진양의 기술 속에서 찾을 수 있다.

성인은 중용에 근본 하여 이 양자의 극단을 근신하고 백성에게 중도를 쓰는 것을 천하의 두루 통하는 법도로 여기니, 지혜로운 자와 어진 자로 하여금 (자기를) 급히 이것을 취하여 과하지 않게 하고 우둔하고 불초한 자로 하여금 최선을 다해 미치게 하여 미치지 않음이 없게 한다. (….) 이런 연후에야 도가 실행되고 밝혀질 수 있다.¹⁷⁾

그 뜻은 대체로 「중용」원문의 의미에 충실한 것으로, 과불급이

-
- 16) 『禮記講義』: 道之不行有三: 過與不及, 言乎其才, 一也。或出或入, 非聖人之正, 言乎其術, 二也。有其德而無其位, 有其位而無其教, 言乎其時, 三也。孔子之才與術, 盡乎羣聖人之道, 當周之衰, 歷聘列國, 上無明天子, 下無賢諸侯能尊用之。因而歎曰: “河不出圖, 洛不出書, 吾已矣夫!” 蓋傷聖人之不作, 天下無復知宗予者, 故曰: “吾道窮矣!” 此雲道之不行, 意在是歟!
- 17) 『禮記講義』: “聖人本乎中庸, 謹是二者之端, 用其中道於民, 以爲天下之通法, 使智與賢者俯而就之而不敢過, (….) 使愚不肖者跂而及之而無不及, (….) 然後道可以行, 可以明也。”

없는 성인의 ‘중용지도’를 내세워 ‘중용지도’가 실현된 과불급이 없는 상태에서 행도와 명도가 현실화될 수 있음을 주장하는 내용이다. 진양은 행도와 명도의 일체성을 강조하였는데 아래 구절에서 양자 사이의 관계를 볼 수 있다.

도의 실행되지 않는 것으로 우둔함과 지혜로움을 이룬 것은 성의 밝힐 수 없음으로 인해 (도가) 실행되지 못함을 말한다. 도가 밝혀지지 않는 것으로 어둠과 불초함을 이룬 것은 실행함에 있어 (중용) 잡을 수 없음으로 인해 (도가) 밝혀지지 못함을 말한다.¹⁸⁾

원문에서 보이는 ‘성불명’은 ‘도의 실행되지 않음’(道不行)에 대한 원인을 가리키며, ‘행불택’은 ‘도가 밝혀지지 않음’(道不明)에 대한 원인을 말한다. 여기에서 ‘성불명’은 ‘도불명’과 의미상에서 같고 ‘행불택’은 ‘도불행’과 의미상에서 같다고 볼 수 있다. 이렇게 본다면 도불명은 도불행의 원인으로, 도불행은 도불명의 원인으로 해석된다. 다시 말해 진양의 논리 안에서, 행도와 명도는 일종의 순환적 관계로 해석될 여지가 있으며, 이러한 이유로 해서 행도와 명도의 독자적인 발전을 기대할 수가 없게 된다.

여기에서 우리는 진양의 주장 가운데 몇 가지 난제들을 발견하게 된다. 첫째, (행도와 명도가 순환관계에 있다면) 공자의 ‘도가 실행되지 않음’이라는 언급을 어떻게 해석할 것인가? 둘째 (행도를 실현하지 못한) 공자는 과연 성인인가? 정이는 이 문제를 행도와 명도의 독자적 발전 가능성을 열어 해결하였고, 바로 이 주장은 도학사상사에 있어 획기적인 의의를 점하게 된다. 이 문제는 성인에 대한 정의를 어떻게 내리는가 하는 도학가들의 고민으로 이어지는데, 이 정 후학들에게 이르러 이 고민은 성인에 대한 두 가지 정의를 내리는 것으로 전개된다. 정문 제자 범조우(范祖禹)는 「中庸論(三)」에

18) 『禮記講義』: “道之不行以愚智雲者, 言乎性之不能明, 是以不行也。道之不明以賢不肖雲者, 言乎行之不能擇, 是以不明也。”

서 다음과 같이 논한다.

성인이 그 덕과 때와 지위를 얻으면 그 도를 행하니, 요, 순, 우, 탕, 문, 무, 주공이 그러하다. 덕이 있으나 때와 지위가 없으면 그 도를 설하니, 공자가 그러하다.¹⁹⁾

범조우는 성인의 두 가지 존재 양태에 대해 기술한다. 즉 성인이 덕과 시, 위를 겸비하였으면 천하에 도를 실행시키고, 덕을 갖추었으나 시와 위를 겸비하지 못하였으면 도를 설한다. 여기에서 “도를 설한다(言道)”는 것은 앞에서 말한 “도를 밝힘(明道)”과 의미상에서 같다. 따라서 시와 위는 성인의 필수조건이 될 수 없고, 덕이 그 필수조건에 해당됨을 알 수 있다. 이 정의에 따르면 때(時)를 얻지 못한 공자를 성인으로 보는 데에는 아무런 장애가 없게 된다. 남송 초기 활동한 도학가 담유인(譚惟寅)의 글에서 흡사한 내용이 보인다.

성인에게 덕과 지위가 있으면 그 도가 천하에 실행되고 성인에게 덕이 있으나 지위가 없으면 그 도는 천하에 밝혀지니, 그 공용은 둘 다 같다.²⁰⁾

담유인의 기술은 대체로 위에서 인용한 범조우의 주장과 같다. 행도와 명도 모두 성인의 일로서, 그 공용이 같다는 것은 도의 정치적 실현과 도의 학문적 실현이 가치상에서 차이가 없음을 뜻한다. 담유인의 언급 속에서도 성인의 속성 가운데 덕이 그 필수사항으로 강조되고 있다. 이정 문인 주광정(朱光庭)은 「明道先生論」에서 다음과 같이 말한다.

19) 范祖禹, 「中庸論(三)」: 聖人有其德, 有其時、有其位而行其道, 堯、舜、禹、湯、文、武、周公是也; 有其德, 無其時、無其位而言其道, 孔子是也。
20) 『禮記集說』卷一百三十三: 聖人有德有位, 其道行乎天下; 聖人有德無位, 其道明乎天下。功用皆同無二事也。

도가 밝혀지지 않고 실행되지 않은지 오래되었다. 자사가 「중용」을 집필한 이래 맹자가 그것을 주창하였고 맹자 사후 그 전승이 끊기었다. (….) 맹자 이래 천여 년이 지나 선왕의 큰 도는 명도선생을 얻어 후세에 전해지게 되었으니 그 천지를 보좌한 공이 성대하다. 비록 높은 지위를 얻어 천하에 은택을 베풀지는 못했지만 사도를 후인들에게 주창한 것이 또한 분명하다.²¹⁾

주광정은 이 글에서 도의 “실행되지 않음(不行)”과 “밝혀지지 않음(不明)”을 구분하지 않고 함께 논하고 있지만, 글의 중점은 명백히 후자에 있음을 알 수 있다. 주광정은 또한 위 글에서 명도의 공이 강학, 즉 도의 학문적 실현에 있음을 강조하는데, 그 논지는 대체로 후대 주희 「중용장구서」의 내용과 다르지 않다. 명도는 평생 정치적으로 높은 지위를 얻지 못했지만 후인들에게 도학의 전승을 이었다는 공로로 이후 도학사에서 큰 위상을 차지하게 된다. 도학가들에게 있어 명도의 일생은 도가 실행되지 못하는 외부적인 상황 속에서 위기치학에 힘쓴 공자와 비견될 수 있다. 범조우는 다음과 같이 말한다.

순임금이 이르기를 “나로 하여금 욕구하는 바에 따라 다스리게 하라.” 또한 이르기를 “나는 백성을 보좌하기 원하니 네(禹)가 나를 도와야 한다. 나는 힘써 온 땅을 다스리고자 하니 네가 함께 해야 한다”고 하였다. 이것이 순임금이 욕구했던 바이다. “노인들을 편안하게 해주고 친구들에게 신임을 얻고 젊은이들에게 환영을 받는 것”, 이것이 공자가 욕구했던 바이다. 때가 쓰임을 받지 못하고 도가 행하여지지 않자 예약을 제정하고, 춘추를 편수하신 것은 마음이 욕구하는 바의 큰 것을 따른 것이다.²²⁾

21) 『二程河南程氏遺書』附錄「門人朋友敘述」：道之不明不行也久矣。自子思筆之於書，其後孟軻倡之，軻死而不得其傳。(…)自孟軻以來，千有餘歲，先王大道，得先生而後傳，其補助天地之功可謂盛矣。雖不得高位以澤天下，然而以斯道倡之於人，亦已較著。

22) 『論語精義』：舜曰：‘傳予從欲以治。’又曰：‘予欲左右有民，汝翼；予欲宣力四方，汝爲。’此舜之所欲也。‘老者安之，朋友信之，少者懷之’，孔子之所欲也。及夫時不用，道不行，則定『禮樂』，修『春秋』，此從心所欲之大者也。”(69)

위의 글에서 범조우는 순임금과 공자를 병렬하여 양자에게 있어 “중심소욕(從心所欲)”의 경계가 실현된 두 가지의 경우를 서술한다. 즉 순임금은 도의 정치적 실현을, 공자는 도의 학문적 실현을 통해 동일한 최종 경계에 도달했다. 공자는 때(時)를 얻지 못하여 도를 실행(行道)하지 못했지만 예약과 춘추를 지어 도의 학문적 실현(明道)에 기여했다는 것이 그 내용이다.

기술한 바와 같이 도의 전승에 관한 북송 도학가들의 주장에서 우리는 두 가지 전환점을 발견하게 된다. 첫째, 북송 도학가들은 「중용」의 행도, 명도 개념의 분석을 통해 도의 정치적 실현과 도의 학문적 실현을 구분하여 논하였다. 나아가 그들은 이 양자가 가치적인 면에서 차등이 없이 모두 성인의 업적에 해당될 수 있음을 주장한다. 이 주장은 도의 전승에 관한 방식의 변화를 보여주며, 행도와 명도의 독자적 발전의 계기를 열었다는 데에 의의가 있다. 둘째, 북송 도학가들은 성인의 필수조건으로 덕을 내세우고 지위(位)와 때(時)와 같은 외부적인 조건을 부수적인 지위로 끌어내려 성인의 내적인 덕성을 강조한다. 이 같은 주장은 도의 전승에 관한 주체의 변화를 보여주는 것으로, 도의 전통이 황제나 재상 등의 권력자가 아닌 강학자와 같은 지식계층에 의해 계승될 수 있다는 점이 강조된다. 주희의 도통 관념의 형성과 발전은 이와 같은 북송 도학가들의 담론과 분리하여 생각될 수 없다. 주희는 선대 사상가들의 이론을 기반으로 하여 도통 관념의 내용과 도통 계보의 체계를 설계할 수 있었다. 이는 주희의 초기 사상이나 후대에 완성된 「중용장구서」에서도 일관된 논지로서 주희 사상 역시 이러한 도학 내부의 사상사적 흐름 안에 편입되어 있음을 반영한다.

3. 도의 정치적 실현(行道)에 관한 도학가들의 입장

위에서 서술한 바와 같이 도학가들이 말하는 도의 계승이 학문

적인 측면, 즉 내성에 집중되어버렸다면, 외왕의 전통, 즉 도의 정치적 실현의 계승은 단절될 수밖에 없는가? 이 문제의 고찰은 도의 정치적 실현(行道)을 둘러싼 도학가들의 사명의식이 어떻게 전환되었는지 제시하며, 동시에 주희의 초기 도통 관념의 의미를 밝히는 데에 중요한 단서를 제공한다.

많은 연구자들의 빈번한 사용에도 불구하고 송대 도학가들의 문헌 속에서 내성과 외왕이라는 개념이 직접적으로 사용된 경우는 드물다. 이정 문인의 글에서 내성과 외왕의 연속 사용은 아래 사랑좌의 언급에서만 보일 뿐이다.

하늘의 도를 다하니 크다고 하고, 백성이 이름붙일 수 없으니 신묘하다고 한다. 내성의 덕이 있으면 반드시 외왕의 업적이 있게 된다. 그러므로 공적을 이루고 문장을 남긴다.²³⁾

제왕의 공은 성인의 부수적인 일이다. 내성의 덕이 있으면 반드시 외왕의 업적이 있다. 그 마음을 보존하는 것을 한마디로 말하자면 공평함일 뿐이다.²⁴⁾

사랑좌는 내성과 외왕을 덕성(德)과 업적(業)의 범주와 연결하여 이해한다. 사랑좌에 따르면, 내성의 덕성을 갖추었다면 외왕의 업적은 반드시 있게 된다. 따라서 현실적인 공적(成功)과 학문적 업적(文章)은 내성 공부에 따른 자연스런 결과이지 내성을 위한 필수조건이나 최종목표가 될 수 없다. 나아가 사랑좌는 내성과 외왕을 성인과 제왕의 일로 구분하여, 제왕의 공적은 성인의 주된 일이 아닌 부수적인 일(餘事)에 불과함을 주장한다. 이와 같은 도학가들의 주장은 그 강조점을 어디에 두느냐에 따라, 내성에 대한 강조인가 아

23) 『論語精義』: 謝曰: “盡天之道則大, 民無能名則神。有內聖之德, 必有外王之業, 故有成功, 有文章。” (308)

24) 『論語精義』: 謝曰: “帝王之功, 聖人之餘事。有內聖之德, 必有外王之業, 其所以存心, 一言以蔽之曰: 公而已。” (634)

니면 내성과 외왕의 연속성에 대한 강조인가 하는 두 가지 의미로 해석될 수 있다. 리우즈찌엔선생은 그 강조점을 전자에 두어 남송대 사상의 특징을 내향성으로 설명한 바 있다.²⁵⁾ 하지만 북송대(남송초까지)의 경우 후자에 그 주안점을 두어 이해하는 것이 도학가들의 본의에 보다 근접할 수 있다. 이러한 관점은 도학가들이 왜 「중용」과 「대학」의 가치를 그토록 중시하였는지 그 이유를 제공해준다. 정문 제자 양시는 다음과 같이 말한다.

「대학」의 정심성의로부터 치국평천하에 이르기까지 단지 하나의 리이니, 이것은 「중용」에서 말하는 내외를 합한 도이다. 내외의 도가 합하여지지 않으면 지키는 바와 행하는 바가 서로 갈라져 둘이 된다. 공자가 말한, “당신이 술선하여 올바름으로 한다면, 누가 감히 올바르게 않겠습니까?”, 자사가 말한 “군자는 돈독하고 공경스러우니 천하가 다스려진다.”, 맹자가 말한 “그 몸이 바르게 되면 천하가 귀의한다.”는 것은 모두 이것을 밝힌 것이다.²⁶⁾

양시는 「대학」의 정심성으로부터 시작하여 평천하에 이르는 수기치인의 학문과 「중용」을 연결하여, “안과 밖을 아우르는 도(合內外之道)”라 일컫는다.²⁷⁾ 아울러 양시는 공자, 자사, 맹자의 언급을 인

25) 劉子健, 『中國轉向內在』, 南京: 江蘇人民出版社, 2001

26) 『龜山集』卷十一, 「語類二」, 「餘杭所聞」(丁亥三月): 蓋「大學」自正心誠意, 至治國家天下, 只一理, 此「中庸」所謂合內外之道也。若內外之道不合, 則所守與所行自判而爲二矣。孔子曰: “子帥以正, 孰敢不正”, 子思曰: “君子篤恭而天下平”, 孟子曰: “其身正, 而天下歸之”, 皆明此也。

27) 내외합일에 관한 논의 역시 이정 사상으로 거슬러 올라갈 수 있다. 이정에게 있어 내외합일의 도는 주로 불교의 유아론적 수양론을 비판하기 위한 유가적 대응으로 제시된 바 있다. 관련 원문으로는 『河南程氏遺書』卷十一: “敬以直內, 義以方外”, 合內外之道也。(釋氏, 內外之道不備者也。) (118); 『河南程氏遺書』卷四: 彼釋氏之學, 於“敬以直內”則有之矣, “義以方外”則未之有也, 故滯固者入於枯槁, 疏通者歸於肆恣, 此佛之教所以爲隘也。吾道則不然, 率性而已。斯理也。聖人於『易』備言之。(73) 등을 참조. 송대 도통관념의 래원 문제에서 도불의 배척의식을 빼놓을 수 없다. 이 문제는 또 다른 주제의 전문적 논의를 필요로 하므로 여기에서 다루지 않는다.

용하여 자신의 주장에 대한 경전적 논거를 제시한다. 내외 합일의 도는 안으로는 자기 수양을, 밖으로는 천하 통치를 아우르며, 나아가 이 양자를 통일한다. 양시는 다음과 같이 말한다.

성의정심으로부터 미루어 평천하에 이를 수 있는 것은 내외의 도를 합한 까닭이다. 따라서 성의정심을 보면 천하가 이로부터 잘 다스려질 것을 알고, 천하가 잘 다스려지는 것을 보고 의가 성실하고 마음이 바르다는 것을 안다.²⁸⁾

여기에서 양시는 「대학」에서 말하는 단계적 수양이론의 유기적 연결을 강조한다. 이러한 수신과 치국 사이의 유기적 연결은, 황제의 내적 수양 상태를 통해 도가 정치적으로 실현될 것을 알 수 있게 해주며 한 나라의 정치적 상태를 통해 황제의 수양 상태를 점점할 수 있게 해준다는 것이 양시의 주장이다. 이정은 다음과 같이 말한다.

임금이 어질면 어질지 않음이 없게 되고 임금이 의로우면 의롭지 않음이 없게 된다. 천하의 다스림과 혼란은 임금의 어질 여부에 달려 있다. 옳음을 떠나 그릇되면 그 마음에서 생겨난 것이 반드시 그 정치에 해를 미친다. 어찌 외부에서 조작되기를 기다리겠는가? 옛날 맹자는 제나라 왕을 세 번 알현하면서도 정사에 대해서는 말하지 않자 제자가 그것을 의문시하였더니, 맹자께서 이르시길, “나는 먼저 사악한 마음을 공격한다. 마음이 바르게 되면 천하의 일은 이치에 따르게 되어 있다”고 하셨다. 정사의 옳음과 사람 씬의 그릇됨에 대해, 지혜로운 자는 그것을 바꿀 수 있고, 옳은 자는 그것을 간할 수 있다. 하지만 그릇된 마음이 있으면 한 가지 잘못된 것을 고치고 바르게 할 수는 있어도 나중에 또 잘못된 것이 있게 되니 (이루 다) 고칠 수 없게 된다. 그 그릇된 마음을 격하면 바르지 않음이 없게 되니 대인이 아니면 누가 그것을 할 수 있겠는가?²⁹⁾

28) 『孟子精義』: 蓋自誠意正心推之, 至於可以平天下, 此內外之道所以合也。故觀其誠意正心, 則知天下由是而平; 觀其天下平, 則知非意誠心正不能也。(744)

치도 역시 근본에 대해 말할 수 있고 특정일에 대해서도 말할 수 있다. 근본에 대해 말하자면, 임금 마음의 그릇됨을 격하는 것으로부터 시작 하니, 마음을 바르게 하는 것으로 조정을 바르게 하며, 조정을 바르게 하는 것으로 백관을 바르게 한다.³⁰⁾

첫 번째 인용문에서 정이는 『맹자』 「이루상」에 나오는 “오직 대 인만이 인군 마음의 그릇됨을 격할 수 있다. 임금이 어질면 어질지 않음이 없게 되고 임금이 의로우면 의롭지 않음이 없게 된다. 먼저 임금을 바로잡으면 나라는 다스려진다.”는 구절³¹⁾과 『순자』에서 인용된 맹자의 언급³²⁾을 종합 인용하였는데, 여기에서 흥미로운 점은 『맹자』에서 “격(格)”의 대상이 “그릇된 마음(非心)”으로 설정된 점이다. 맹자에 따르면, 임금의 그릇된 마음을 바로잡는 것은 나라의 안정과 밀접한 관계가 있다. 임금의 마음을 바로잡는 일이 치도(治道)의 근본이라는 정이의 주장(위의 두번째 인용문)은 위와 같은 맹자의 사상을 계승한 것이다. 그렇다면 임금의 마음을 바로잡는 일의 주체는 누구인가? 여기에서 대인의 역할이 주목되는데, 『맹자』에서 대인은 임금의 마음을 격하는 주체로 설정되어 있기 때문이다. 대인의 구체 의미에 대한 정이의 언급을 윤돈은 다음과 같이 기록한다.

정이선생이 이르시길 “천하의 다스림과 혼란은 임금의 어질 여부에 달려 있을 뿐이다. 마음의 그릇됨은 올바른데 해가 되니 밖으로 드러나기

29) 『河南程氏外書』卷六：“君仁莫不仁，君義莫不義。”天下之治亂係乎人君仁不仁耳。離是而非，則生於其心，必害於其政，豈待乎作之於外哉？昔者孟子三見齊王而不言事，門人疑之。孟子曰：“我先攻其邪心，心既正，然後天下之事可從而理也。”夫政事之失，用人之非，知者能更之，直者能諫之。然非心存焉，則一事之失，救而正之，後之失者，將不勝救矣。格其非心，使無不正，非大人其孰能之？(伊川)(390)

30) 『河南程氏遺書』卷十五：治道亦有從本而言，亦有從事而言。從本而言，惟從格君心之非、正心以正朝廷，正朝廷以正百官。(165)

31) 『孟子』「離婁上」：人不足與適也，政不足聞也。惟大人爲能格君心之非。君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正。一正君而國定矣。

32) 『荀子』「大略」：孟子三見宣王不言事，門人曰：“曷爲三遇齊王而不言事？”孟子曰：“我先攻其邪心。”

를 기다릴 필요가 없다. 따라서 임금 마음의 그릇됨을 격하는 것을 우선으로 해야 한다. 정사의 잘못됨과 사람 씬의 그릇됨으로 말하자면, 일마다 그 잘못된 것을 바뀔야 하니 후에 그 일에 다시 생겨나게 되어 그 바꾸는 것을 다할 수가 없고, 사람마다 그릇된 것을 제거해야 하니 그 제거하는 것을 다할 수 없다. 보상의 직책은 임금의 그릇된 마음을 격하는 데 있다. 그런 연후에 바르지 않음이 없게 된다. 임금 마음을 격하는 것은 대인의 진실함이 아니면 능히 할 수 없다.³³⁾

윤돈의 기록에 따르면, 대인은 보상(輔相)의 직책을 담당할 자임을 알 수 있다. 여기에서 말하는 보상(輔相)이란 단순히 재상이라는 특정 직책의 의미를 넘어 황제를 보좌하고 백성을 가르치는 직분을 담당할 자들의 총칭이다. 이정은 다음과 같이 말한다.

이가중이 물었다. “천지의 도를 싣고 천지의 마땅함을 보좌한다.”는 것은 어떤 의미입니까?” 대답하길, “천지의 도는 스스로 이룩될 수 없으니 반드시 성인이 세우고 보좌하여야 한다. 예를 들어 사계절이 있다고 할 때, 성인은 봄에 백성들에게 모심기를 가르치고, 가을에 수확할 것을 가르치니, 이것이 바로 세운다는 것이다. 백성에게 경작과 관개를 가르치는 것이 바로 보좌한다는 것이다.” 다시 묻기를 ‘백성을 돕는다.’는 것은 어떤 의미입니까?” “옛날 번성하던 때로 말하자면 백성을 가르치지 않았던 적이 없다. 따라서 인군의 스승을 세우고 관직을 설치하여 다스렸다. ‘주공이 만민을 가르친다.’는 것과 태괘에서 ‘백성을 돕는다.’는 것이 그것이다.³⁴⁾

33) 『孟子精義』: 臣聞之師程頤曰: 天下之治亂, 繫乎人君之仁與不仁耳。心之非既害於正, 不待乎發之於外也, 故以格君心之非爲先。夫政事之失, 用人之非, 事事而更之, 後復有其事, 不勝其更矣; 人人而去之, 後復用其人, 不勝其去矣。是以輔相之職, 必在乎格君非心, 然後無所不正。而所謂格君心者, 非有大人之實, 則亦莫之能也。

34) 『河南程氏遺書』卷二十二上: 李嘉仲問: “‘裁成天地之道, 輔相天地之宜’, 如何?” 曰: “天地之道, 不能自成, 須聖人裁成輔相之。如歲有四時, 聖人春則教民播種, 秋則教民收穫, 是裁成也; 教民鋤耘灌溉, 是輔相也。” 又問: “以左右民’如何?” “古之盛時, 未嘗不教民, 故立之君師, 設官以治之。” 周公師保萬民”, 與泰卦言“左右民”, 皆是也。” (280)

보상의 직분을 강조하는 위의 언급을 통해 우리는 황제로 하여금 사대부의 의견을 중시할 것을 간접적으로 건의하는 그들의 논지를 발견하게 된다. 나아가 아래의 인용문에서 정이는 상고 성왕(聖王)들과 그들을 보좌했던 신하들 간의 관계성이 천하를 다스리는 데에 관건이 되었음을 강조하여 자신의 주장을 뒷받침한다.

상고로부터 인군이 (선대를) 보존하여 성대한 다스림에 이른 것으로 말하자면 주나라 성왕만한 이가 없습니다. 성왕이 성덕을 이룬 까닭은 주공의 보좌 때문입니다. (...) 보좌의 도란 보고하여 말하고 지나간 다음에 간하는 것을 가리키는 것이 아니라 함양훈도에 있을 따름입니다. 대개 하루 중 어진 사대부들을 만나는 시간을 늘리고 시중과 궁녀를 만나는 시간을 줄이면 자연히 기질이 변화되고 덕성이 성취될 것입니다.³⁵⁾

옛날부터 현자를 존중하지 않고 재상을 경외하지 않으면서 성군이 된 경우는 없습니다. 황제 폐하께서는 아직 집정하지 않으시니 학문에 전념하십시오. 제가 생각할 때 성덕을 키우는 데에는 (현자를) 공경하는 것과 용모와 몸가짐을 바르게 하는 것보다 우선될 것이 없습니다. 마땅히 이것을 주로 하면 세월이 지나 누적되어 자연이 성성(聖性)을 이루시게 될 것입니다.³⁶⁾

정이의 이 같은 주장의 목적은 황제의 교육을 담당하는 신하의 역할을 강조하기 위한 것으로, 이는 1085년 정이가 세 차례에 걸쳐 올린 상서문의 주된 논지이다. 첫 번째 인용문에서 정이는 황제가 사대부들과의 교류를 통해 기질을 변화시키고 덕성을 함양할 수 있

35) 『河南程氏文集』卷六「論經筵第一劄子」(1086年): 自古人君守成而致盛治者, 莫如周成王。成王之所以成德, 由周公之輔養。(…)所謂輔養之道, 非謂告詔以言, 過而後諫也, 在涵養薰陶而已。大率一日之中, 親賢士大夫之時多, 親寺人宮女之時少, 則自然氣質變化, 德器成就。

36) 『河南程氏文集』卷六「論經筵第三劄子」(1086年): 從古以來, 末有不尊賢畏相而能成其聖者也。皇帝陛下未親庶政, 方專問學。臣以爲輔養聖德, 莫先寅恭, 動容周旋, 當主於此, 歲月積習, 自成聖性。(539)

음을 논한다. 두 번째 인용문에서 정이는 어린 황제(철종)에게 현자를 존경하고 우대할 것을 요구한다. 이는 전형적인 덕치사상의 흔적으로, 당시 사대부들에게 있어 그 근본 목적은 왕권의 과도한 팽창을 제한하려는 데 있다. 여기에서 주목할 점은, 황제학을 담당하는 권한이 사대부에게 있다는 정이의 주장인데, 이 때 그 권한은 황제와 재상의 집정 세력들과 함께 천하를 다스리는 위치로 승격된다. 정이는 다음과 같이 주장한다.

천하의 중대한 임무는 재상과 경연에게 있습니다. 천하의 다스림과 혼란은 재상에게 달렸고, 임금의 덕성을 성취하는 것은 경연의 책임입니다.³⁷⁾

삼대에 임금은 반드시 사, 부, 보의 관직을 두었습니다. 사는 도의 교훈이며, 부는 그 덕과 의를 지도하고, 보는 그 몸을 보육하였습니다. 오늘 날 보부의 관직이 없으니 덕의를 지도하고 몸을 보육하는 책임은 모두 경연에게 있습니다. 황제가 궁에 있을 때의 언행과 의복, 식사에 관한 일을 경연은 마땅히 알아야 합니다.³⁸⁾

경연은 재상과 더불어 황제를 보좌하는 중요한 임무를 담당³⁹⁾하며, 이로써 경연의 위치는 재상과 동등한 자격으로 승격된다. 정이의 언급에서와 같이 경연관의 직무는 황제의 덕성을 배양시키고 몸

37) 『河南程氏文集』卷六「論經筵第三劄子」(1086年): 天下重任, 唯宰相與經筵; 天下治亂繫宰相, 君德成就責經筵。(539)

38) 『河南程氏文集』卷六「論經筵第二劄子」(1086年): 三代之時, 人君必有師傅保之官: 師, 道之教訓; 傅, 傳其德義, 保, 保其身體。(…) 今不設保傅之官, 傅德義保身體之責皆在經筵, 皇帝在宮中語言動作衣服飲食, 皆當使經筵官知之。(538)

39) 여기에서 황제, 재상, 경연의 삼각구도는, 왕안석의 황제, 재상의 이중구도와 비교된다. 왕안석은 “兼師相”을 주장한 바 있다. 이와 관련된 구/신법의 대립 문제는 당시 유학자들이 공통적으로 가지고 있던 시대적 문제의식이며 도학가의 도통 논쟁에 적지 않은 영향을 미쳤다. 하지만 이 문제는 정이와 그 집단을 구법당으로 보아야 하는가 하는 문제로부터 시작하여 기타 전문 논의를 필요로 하는 많은 문제들을 포함하고 있으므로 여기에서 다루지 않는다. 본 논문에서 필자는 구/신법의 대립이라는 당쟁의 문제를 넘어 사대부 집단 전체가 동의하고 있던 수기치인의 문제에 초점을 맞추었다.

가짐을 바르게 지도하는 데에 있다. 이렇듯 경연이 황제를 가르치는 행위는 사대부에게 있어 행도의 실현(치인)에 해당되며, 황제는 이러한 사대부의 가르침으로부터 명도의 도리(수기)를 습득하게 된다. 다시 말해, 황제학을 매개로 하여 사대부의 행도와 황제의 명도가 동시에 실현되는 장이 마련되며, 사대부의 개인적 수양(수기)은 황제의 치국평천하(치인)로 확장되는 계기가 된다. 이것이 도학가들이 생각한 요순으로부터 내려온 도의 전승(傳道) 방식이자, 그들이 주장하는 바의 현인이 존중되어야 하는 이유이다. 따라서 도학가들에게 있어 경연 내지 보상은 임금의 업무를 돕는 단순한 직책의 의미를 넘어 도덕적 경계에 이른 성인으로 모습으로 그려진다. 양시는 다음과 같이 말한다.

백성과 정치가 모두 도에 부족하다면, 반드시 인군의 심술로 하여금 깨닫게 해야 한다. 그런 연후에 천하의 일이 순서대로 정돈될 수 있다. 하지만 인군 마음의 그릇됨을 격하는 데에는 반드시 대인의 덕이 있어야 한다. 대인의 비범한 부분은 단지 자기를 바르게 하는 것일 뿐이니 자기를 바르게 하면 위로는 임금을 바르게 할 수 있고 아래로는 백성을 바르게 할 수 있다. 오늘날 어진 자들은 권변과 지략을 숭상하고 자기를 바르게 하는 것을 우선하지 않으니 좋은 때를 얻었다 한들 결국에는 철저히 할 수 없다.⁴⁰⁾

대인은 “자신을 바르게 함(正己)”으로써 황제를 바르게(正君) 하고 백성을 바르게(正人) 할 수 있다고 양시는 주장한다.⁴¹⁾ 다시 말해

40) 『孟子精義』: 蓋人與政俱不足道, 則須使人君心術開悟, 然後天下事可循序整頓。然格君心之非, 須要有大人之德。大人過人處只是正己, 正己則上可以正君, 下可以正人。今之賢者多尚權智, 不以正己爲先, 縱得好時節, 終是做不徹。”(724)

41) 훗날 주희는 『집주』에서 윤돈과 양시의 언급을 절충 인용하였다. 해당 원문은 다음과 같다. ○趙氏曰: “適, 過也。閒, 非也。格, 正也。”徐氏曰: “格者, 物之所取正也。『書』曰: ‘格其非心。’”愚謂閒字上亦當有與字。言人君用人之非, 不足過譴; 行政之失, 不足非閒。惟有大人之德, 則能格其君心之不正以歸於正, 而國無不治矣。大人者, 大德之人, 正己而物正者也。○程子曰: “天下之治亂, 繫乎人君之仁與不仁耳。心之非既害於政, 不待乎發之於外也。昔者

대인은 수기(正己)의 확장인 치인의 실현으로만 황제의 수기를 도울 수 있다. 여기에서 도학가들이 말하는 “자신을 바르게 함(正己)”이란 “자신의 마음을 바르게 한다(正心)”는 의미로 해석될 수 있는데, 양시의 제자이자 사위인 진연(陳淵)은 정심을 다음과 같이 정의한다.

마음에 사사로움이 있으면 지나친 것이니 인하고 사사로움이 없어야 지나침이 없습니다. 마음에 치우침이 있으면 지나친 것이니 공평하고 치우침이 없어야 지나침이 없습니다. 마음에 이기적인 생각이 있으면 지나침이니 의로우며 이기적인 것을 잊어야 지나침이 없습니다. 이 세 가지는 마음을 바르게 하는 것이니 이리의 마음입니다. (...) 이러한 언급은 『논어』에서 말하는 인, 자사가 말하는 성, 맹자가 말하는 성에서 찾아 볼 수 있으니, 요, 순이 帝가 되고 우, 탕, 문, 무가 왕이 된 까닭은 바로 이 마음으로 마음을 전한 것으로 후대 왕이 된 자는 반드시 알아야 하는 것입니다. 이에 폐하께서 방지해야 할 것은 마음의 지나침이오니, 행위의 지나침을 없게 하는 방법은 바로 여기에 있습니다.⁴²⁾

진연은 황제에게 마음을 바르게 하는 것이 치국의 근본임을 피력한다. 즉 진연은 “사사롭고(私)”, “치우치며(偏)”, “이기적인(利)” 마음 상태를 가리켜 “마음의 지나침(心過)”이라고 설명하며, 이는 모두 마음이 추구해야 할 바의 “인애(仁)”, “공정(公)”, “의로움(義)”에서 멀어졌다고 주장한다. 진연은 마음에 지나침이 없는 상태를 일러 『논어』의 “인”, 『중용』의 “성(誠)”, 『맹자』의 “성(性)”과 같다고 말한다. 나아가 이러한 마음 상태야말로 요, 순, 우, 탕, 문, 무와 같

孟子三見齊王而不言事，門人疑之。孟子曰：‘我先攻其邪心，心既正，而後天下之事可從而理也。’夫政事之失，用人之非，智者能更之，直者能諫之。然非心存焉，則事事而更之，後復有其事，將不勝其更矣；人人而去之，後復用其人，將不勝其去矣。是以輔相之職，必在乎格君心之非，然後無所不正；而欲格君心之非者，非有大人之德，則亦莫之能也。” (285)

- 42) 陳淵, 『論心過』: 臣嘗聞之師曰: “心有私焉, 過也; 仁而不私, 則無過矣. 心有偏焉, 過也; 公而不偏, 則無過矣. 心有利焉, 過也; 義而忘利, 則無過矣.” 是三者, 正心也, 理義之心也. (...) 是之爲說, 見於 『論語』之所謂仁, 子思之所謂誠, 孟子之所謂性, 堯舜之所以帝, 禹湯文武之所以王, 以心傳心, 後之王者不可不知也. 故臣願陛下所防者心過, 而行過自無者以此.

은 성현이 제왕이 된 이유라고 설명함으로써, 진연은 요순으로부터 맹자에 이르기까지 일관된 이 마음의 전승(以心傳心)을 강조한다.⁴³⁾ 이 같은 서술은 황제에게 수기 공부, 즉 제왕학을 제출하기 위한 역사적, 경정적 권위를 제공해주는데, 범조우의 『帝學』에서도 유사한 논의 방식을 볼 수 있다.

제왕의 학을 일러 대학이라고 하니, 『예기』에서 “대학의 도는 밝은 덕을 밝히는 것, 백성을 친근하게 하는 것, 지극한 선에 그치는 것에 있다. 그칠 때를 안 연후에 멈출 수 있고, 멈추게 된 연후에 고요할 수 있으며, 고요한 연후에 편안할 수 있고, 편안해진 연후에 사려할 수 있으며, 사려한 이후에 얻을 수 있다. 예로부터 천하에 밝은 덕을 밝히고자 하는 자는 먼저 그 나라를 다스리고, 그 나라를 다스리고자 하는 자는 먼저 그 집을 다스리며, 집을 다스리고자 하는 자는 먼저 그 몸을 닦고, 그 몸을 닦고자 하는 자는 그 마음을 바르게 하며, 그 마음을 바르게 하고자 하는 자는 먼저 그 뜻을 성실하게 하고, 그 뜻을 성실하게 하고자 하는 자는 먼저 그 앎을 지극하게 한다. 앎을 지극하게 하는 것은 물을 격하는 데 있고, 물이 격하여 진 연후에 얹이 지극해지며, 얹이 지극해진 연후에 의가 성실해지고, 의가 성실해진 연후에 마음이 바르게 되며, 마음이 바르게 된 연후에 몸이 닦여지고, 몸이 닦인 연후에 집에 가지런해 지고, 집이 가지런해진 연후에 나라가 다스려지며, 나라가 다스려진 연후에 천하가 평화롭게 된다.”고 하였습니다. 따라서 배우는 자는 치지, 성의, 정심, 수신, 제가, 치국, 명명덕으로 천하에 미치니, 요순의 도가 이것입니다. 제왕의 학은 요순을 배우는 것입니다. 요순 역시 상고 성인에게 배웠을 따름입니다. 이것을 『역』에서는 “덕을 증진하며, 학문을 닦고, 배움으로 그것을 모으고, 물음으로 그것을 변론한다.”고 하며, 『서경』에서는 “옛것을 고찰한다.”고 하고, 『시경』에서는 “집을 바르게 하는 것으로 천하를 교화한다.”고 하였으니, 문왕의 학입니다. 양웅은 “요, 순, 문왕에 부합하는 것은 바른 도이다”라고 하였습니다. 훗날 요순을 배워 이에 이른 자는 문왕 뿐입니다. 따라서 공자는 요순을 조술하고 문무를 현장하며 주공을 익혔으니 다른 것들은 모두 도가 아닙니다.⁴⁴⁾

43) “心傳” 개념은 송대 도통 관념에서 중요한 위치를 차지한다. 관련 논의로는 장용전(1990)의 논문을 참고할 수 있다.

범조우는 제왕의 학을 「대학」과 연결하고, 「대학」을 다시 요순의 도와 연결하여 설명한다. 따라서 제왕의 학은 요순의 학을 말하며, 이 요순의 학은 다시 선왕의 도로 소급될 수 있다고 범조우는 주장한다. 이와 같은 전승의 흔적을 범조우는 『역전』, 『상서』, 『시경』에서 찾아 설명한 뒤, 이것이 공자가 요순을 조술하고 문왕을 현장, 주공을 학습한 도라고 주장한다. 이로써 범조우는 기존의 계고(稽古) 사상과 도통(道統) 관념을 연결하였는데, 이러한 설명은 진연의 논증과 마찬가지로 황제에게 「대학」의 수기치인의 학문을 제출하기 위한 역사적, 경전적 근거를 마련해준다. 진연의 기술과 마찬가지로 범조우는 황제에게 제왕학을 건의하기 위한 이론 근거로서 도통 관념을 제시하여 자신의 논증에 타당성을 더하고자 하였음을 확인할 수 있다.

인용한 진연과 범조우의 기술은 도학과 내부의 세부 갈래를 막론하고 당시 도학가들이 가지고 있던 도통 관념의 전형적인 모델을 제시하며, 동시에 주희의 초기 도통 관념의 의미를 탐색하는 데에 중요한 단서를 제공해준다. 주희의 도통 관념이 처음으로 나타나는 문헌인 「壬午應詔上封事」(1162년)에서 주희는 다음과 같이 논한다.

요, 순, 우가 서로 전하고 받은 것을 일러 “인심은 위태롭고 도심은 은미하다. 오직 정(精)하고 일(一)하여 중을 잡는다.”라고 하였습니다. 요, 순, 우는 모두 대성인으로 태어나면서부터 그것을 알았으니 배움을 일삼을 필요가 없었으나 “정하다”, “일하다”, “잡는다”라고 한 것은 비록 태어나면서부터 그것을 알았더라도 학문으로 그것을 이루었음을 밝힌

- 44) 范祖禹, 『帝學』: 臣祖禹曰: 帝王之學謂之大學, 『禮記』曰: “大學之道在明明德, 在親民, 在止於至善。知止而後有定, 定而後能靜, 靜而後能安, 安而後能慮, 慮而後能得。古之欲明明德於天下者, 先治其國; 欲治其國者, 先齊其家; 欲齊其家者, 先修其身; 欲修其身者, 先正其心; 欲正其心者, 先誠其意; 欲誠其意者, 先致其知。致知在格物, 物格而後知至, 知至而後意誠, 意誠而後心正, 心正而後身修, 身修而後家齊, 家齊而後國治, 國治而後天下平。”故學者所以致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、明明德於天下, 堯舜之道是也。帝王之學, 所以學爲堯舜也。堯舜亦學于古先聖王而已, 其在『易』曰: “進德修業, 學以聚之, 問以辯之。”其在『書』曰: “若稽古。”其在『詩』曰: “正家以風天下”, 此文王之學也。揚雄曰: “適堯舜文王者爲正道。”後世學堯舜而及之者, 惟文王。故孔子祖述堯舜, 憲章文武, 而習周公, 其他皆非道也。

것입니다. (...) 대개 “치지격물”이란 요순이 말하는 “정”과 “일”이며, 정심성의란 요순이 말한 “집중”입니다. 옛날 성인들이 입으로 전하고 마음으로 전하여 일을 통해 드러난 것이 오직 이러할 따름입니다. 훗날 공자께 이르러 집대성되었으나 (공자께서는) 나이가 마땅한 지위를 얻어 천하에 그것을 베풀지 못하시고 물러나 『육경』을 집필하여 후세의 천하 국가에 나타내셨습니다. 어간에 그 본말, 시종, 선후의 순서가 상제하고 명백한 것이 『예기』에 보이니, 이른바 『대학』편입니다. 이에 의랑 정호선생과 그 아우 승정전설서 정이선생께서 (이를) 전수하셨으니, (이 두 선생께서는) 근세의 대유로서 공맹(의 전송)을 얻어 전해지지 않던 학문을 구하였으며 모두 「대학」편이 공자의 유서라고 여기셨으니, 학자들이 마땅히 우선적으로 힘써야 할 바로서 진실로 지극한 의론입니다.⁴⁵⁾

위의 상서문은 도통 관념이 등장하는 주희의 가장 초기 문헌으로서 중요한 의의가 있다. 여기에서 주희는 『尙書』 「大禹謨」편에 나오는 “인심은 위태롭고 도심은 은미하니 오직 정하고 일하여 중을 잡는다.(人心惟危, 道心惟微. 惟精惟一, 允執厥中.)”의 구절과 「대학」의 내용을 연결시켜, 「대학」의 “치지격물”을 “정일”로, “정심성의”를 “집중”으로 설명한다. 이와 같이 「대학」과 「대우모」편의 연결은 주희 이전 북송 사상가들의 문헌에서 이미 발견되는 것으로, 북송 사상가들에 대한 주희의 계승을 보여준다. 여기에서 주희의 도통관념은 주로 황제에게 불교와 도가적 수양론을 지양하고 「대학」 공부론의 중요성을 강조하기 위한 이론적 근거로 사용된다.⁴⁶⁾ 다시 말해 주희

45) 『晦庵先生朱文公文集』卷十一, 「壬午應詔上封事」(1162): 堯、舜、禹之相授也, 其言曰: “人心惟危, 道心惟微. 惟精惟一, 允執厥中.” 夫堯、舜、禹皆大聖人也, 生而知之, 宜無事於學矣. 而猶曰精, 猶曰一, 猶曰執者, 明雖生而知之, 亦資學以成之也. (...) 蓋 “致知格物”者, 堯舜所謂精、一也. “正心誠意”者, 堯舜所謂執中也. 自古聖人口授心傳而見於行事者, 惟此而已. 至於孔子, 集厥大成, 然進而不得其位以施之天下, 故退而筆之以爲『六經』, 以示後世之爲天下國家者. 於其間語其本末終始先後之序尤詳且明者, 則今見於戴氏之記, 所謂『大學』篇者是也. 故承議郎程頤與其弟崇政殿說書頤, 近世大儒, 實得孔孟以來不傳之學, 皆以爲此篇乃孔氏河南程氏遺書, 學者所當先務, 誠至論也.

46) 『晦庵先生朱文公文集』卷十一, 「壬午應詔上封事」(1162): “然竊聞之道路, 陛下誠德之初, 親製簡策, 衡石之程, 不過誦誦文辭、吟詠情性而已. 比年以來,

는 「대학」의 구절을 기존 도통 관념의 핵심 내용인 「대우모」편의 “십육자심결(十六字心訣)” 사상과 연결시켜 해석함으로써 「대학」 공부론의 경전적 권위와 이론적 설득력을 마련하고자 하였음을 알 수 있다.

북송 도학가들은 도의 정치적 실현(行道)의 통로로서 제왕학의 전수자임을 자처하여, 황제와의 합작 활동을 통해 도의 현실적 실현을 도모하고자 하였다. 여기에서 제왕학의 주된 내용은 도의 학문적 실현(明道)을 핵심으로 한다. 다시 말해 도학가들은 행도의 실현이 명도의 실현으로 뒷받침될 때에 가장 이상적인 상태라는 신념을 가지고 있었고, 이러한 신념의 근거로서 도통 관념을 제시하여 자신들의 의견에 대한 경전적, 역사적 권위를 확보하고자 했다. 주희는 바로 이러한 선대 사상가들의 이론에 대한 신념 및 비판적 계승을 통해 자신의 도통론을 확립할 수 있었다. 따라서 주희의 도통 관념이 처음으로 등장하는 「壬午應詔上封事」에서 상술한 북송 도학가들의 색채가 묻어나는 것은 절대 우연이 아니다. 무엇보다 흥미로운 점은 주희 초기 도통 관념에서 범조우의 영향이 비교적 농후하다는 점인데, 이 점은 주희가 북송 도학 내부에 존재했던 다양한 학문 집단의 사상을 흡수, 발전시켰음을 보여준다.

4. 결 론

지금까지 우리는 도의 전승에 관한 도학가들의 대응을 구체적으로 살펴보았다. 도학가들은 전통 유가의 수기치인 정신에 근본 하여

聖心獨詣，欲求大道之要，又頗留意於老子、釋氏之書。疎遠傳聞，未知信否？然私獨以爲若果如此，則非所以奉承天錫神聖之資而躋之堯舜之盛者也。蓋記誦華藻，非所以探淵源而出治道；虛無寂滅，非所以貫本末而立大中。是以古者聖帝明王之學，必將格物致知以極夫事物之變，使事物之過乎前者，義理所存，纖微畢照，了然乎心目之間，不容毫髮之隱，則自然意誠心正，而所以應天下之務者，若數一二、辨黑白矣。”

안으로는 자기 수양을, 밖으로는 천하 통치를 아우르는 내외 합일의 도를 주장한다. 이는 「대학」에서 말하는 “정심성의, 치국평천하”, 「중용」의 “합내외지도”, “하학상달”, 「역전」의 “경이직내, 의이방외”, “진덕수업”의 사상을 관통하는 유가의 근본 사상으로, 도학가들의 명도 및 행도 사상과 직접적인 관계가 있음을 알 수 있다. 필자는 명도와 행도의 합일이라는 문제의식이 당시 도학가들의 사고를 지배했다고 보고, 이를 바탕으로 전개된 몇몇 도학가들의 논의를 두 가지 관점에서 살펴보았다. 첫째, 도의 전승 방식에 관하여, 도학가들은 도의 학문적 전승(明道)과 정치적 실현(行道)의 독자적 발전을 강조하는 동시에 궁극적으로는 이 양자를 합일하고자 하는 강한 문제의식을 가지고 있었음을 알 수 있다. 둘째, 도의 전승 주체에 관하여, 도학가들은 행도의 주체인 황제와 명도의 주체인 사대부들의 합작을 통해 이 양자가 합일될 수 있음을 강조한다. 도학가들의 이와 같은 신념은 결과적으로 제왕학(正君)의 적극적 추진과 수양론(正己)의 체계화를 가능하게 했으며, 나아가 도통론의 이론화 과정의 중요한 토대가 되었다. 주희는 이러한 사상적 배경 안에서 자신의 도통관념을 건립하였으며, 이것은 주희 초기 사상 및 후기 사상을 관통하는 일관된 논지이다. 본 문은 주희의 도통관념이 처음으로 등장하는 상서문을 그 논거로 제시하여, 주희의 초기 도통관념이 북송 도학가들의 명도와 행도 사상을 계승 발전하였음을 논증하였다. 이와 같은 결론은 주희의 도통관념을 철학 개념 발전사의 측면에서 이해하였던 기존의 연구 관점에서 나아가 주희 도통관념의 형성 과정 및 그 역사적 의의를 조망하였다는 데 그 의의가 있다.

[투 고 일 : 2009년 6월 30일]

[심사완료일 : 2009년 8월 8일]

[게재확정일 : 2009년 8월 10일]

참고문헌

- 陳 襄. 『古靈集』, 四庫全書電子版.
二 程. 『二程集』, 中華書局, 2006.
楊 時. 『龜山集』, 四庫全書電子版.
范祖禹. 『帝學』, 四庫全書電子版.
劉安上. 『給事集』, 四庫全書電子版.
朱 熹. 『朱子全書』, 上海古籍出版社; 安徽教育出版社, 2002.
陳 淵. 『默堂集』, 四庫全書電子版.
張伯行. 『道統錄』, 商務印書館, 民國25.
衛 湜. 『禮記集說』, 四庫全書電子版.
陳榮捷. 『朱學論集』, 臺灣學生書局, 民國71.
劉述先. 『朱子哲學思想的發展與完成』, 臺灣學生書局, 民國71.
張永雋. 『宋儒之道統觀及其文化意識』, 『文史哲學報』38輯, 1990.
唐宇元. 『道統抉微』, 『哲學研究』, 1991, 3期.
劉子健. 『中國轉向內在』, 南京: 江蘇人民出版社, 2001.
陳 來. 『宋明理學』, 上海: 華東師範大學出版社, 2003.
余英時. 『朱熹的歷史世界』, 三聯書店, 2004.
金春峰. 『朱熹道統論的建立與完成』, 『九州學林』, 2006.
張 亨. 『朱熹的志業: 建立道統意義之探討』, 『思文之階論集』, 2006.

Neo-Confucian's Belief of the Transmission of Dao and Confucian Orthodoxy during the Song Dynasty

LIM Myung-Hee

Doctoral student,

Department of Philosophy, Peking University

The purpose of this paper is to discuss the relationship between Zhu-Xi's theory of Dao-tong道統(Confucian orthodoxy) and Dao-xue-jia道學家(Neo-Confucian)'s theory of Chuan-dao傳道(the transmission of the Dao) during the Northern Song dynasty. This paper focuses on two meanings of Chuan-dao: Ming-dao明道(the academic transmission of Dao) and Xing-dao行道(the political transmission of Dao) in order to present an objective image of Confucian orthodoxy. First, Dao-xue-jia emphasized that Ming-dao and Xing-dao should be independently developed, with the goal of uniting them. Second, Dao-xue-jia advocated a joint effort between them and the emperor as a successor of Xing-dao would be most effective in transmitting the Dao. This belief played a key role in promoting the Imperial Instructions(帝王學) and formulating a theory of self-cultivation(修養論).

Key Words : Dao-tong 道統(Confucian orthodoxy), Dao-xue 道學(Neo-Confucianism), Ming-dao 明道(the academic transmission of the Dao), Xing-dao 行道(the political transmission of the Dao), the Imperial Instructions 帝王學.