

## 송대 도학 공동체와 주희의 패권\*

이육근(서울대)

호이트 틸만(Hoyt C. Tillman) 교수의 *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*의 중국어 판인 『朱熹의 思惟世界』(2008)를 김병환 교수가 『주희의 사유세계: 주자학의 패권』(2010)의 제목으로 번역서를 냈다. 저자의 영어판 제목 중 ‘Confucian Discourse’와 김병환 교수의 번역판 제목 중 ‘패권’-나는 역자가 ‘ascendancy’를 ‘패권’으로 번역한 것은 매우 과감한 시도라고 생각한다-은 본서의 연구 의도와 방향을 적어도 두 가지로 예견한다. 첫 번째로 연구가 주희(1130-1200) 개인에만 머물지 않을 것이며, 두 번째로 연구가 적어도 철학적 정향에 머물지 않을 것이라는 점이다.

저자에 의하면, 남송(1127-1279)의 도학자를 “형이상학에 깊이 빠진 일군의 철학자로 묘사하는 지금의 일반적 견해”는 “주희의 추상적 진술을 과도하게 강조한데서 기원”한다. 그러나 “비록 주희 본인이 사회 정치적인 문제에 대한 관심보다 비교적 도덕 철학을 강조하였다 하더라도 윤리학은 어찌 되었든 형이상학이 아니”기 때문에, 저자는 그러한 일반적 견해를

---

\* 호이트 틸만, 김병환 옮김, 『주희의 사유세계: 주자학의 패권』(교육과학사, 2010)에 대한 서평.

“버려야 한다”고 지적한다(350). “주희와 그의 사상 발전에 대해 지금까지와는 다른 이해”(12)를 갖기 위해서, 저자는 “주희를 한 명의 초연하고 독립적인 사상가로 보지 않고, 그의 사상 발전을 동시대 학인들과의 관계와 교류라는 배경 아래 놓고 고찰”(11)하는 것을 본서의 목적으로 설정한다.

저자의 이러한 목적은 최소한 두 가지 점에서 성공적이다. 첫째는 “동시대 학인들의 다른 견해를 분명하게 파악함으로써 주희 사상의 역동성을 파악”(351)할 수 있었다는 점이다. 둘째는 그러한 역동성은 주희 사후에 동아시아의 지적 지형에서 주희 사상이 여타 학자들의 사상에 대해 우월적 지위를 차지할 수 있었던 이유를 충분히 설명하였다는 점이다.

사실 12세기 이래 유학 지성사에서 주희의 중요성은 새삼 새로운 것도 아니며, 저자가 12세기 이래 유학 지성사 연구에서 주희에 초점을 두는 것도 새삼 새로운 일은 아니다. 그러나 본서에서 저자가 보여주는 새로운 시도는 ‘도학’의 등장, ‘도학공동체’의 발전, 그리고 주희와 동시대 학인들간 관계를 중심에 둔 정치적·사회적·문화적 맥락에서 주희의 사상을 이해하는 방법론에 있다.

저자는 “12세기의 문헌 속에 충분히 표현되어 있는”(13) 도학 개념을 “이 단체의 11세기 말기부터 남송 말엽까지의 발전과 변화를 개괄하는 것으로 사용한다”(13). 그리고 ‘도학 공동체’는 도학자들의 인적 그리고 사회적 관계망으로서, “서로 공동체 의식을 가질 뿐 아니라, 다른 유생들과는 다르다고 스스로를 인식한 것을 가리킨다”(15). ‘도학 공동체’라는 용어는 주희 사상을 다룬 기존 연구들과 저자의 연구간 차이를 확연하게 보여주는 ‘중요하면서도 독창적인’ 요소이면서 송대 도학자들의 세계관을 극명하게 보여준다.

그런데 저자의 ‘도학’과 ‘도학 공동체’에 대한 설명에서 그것들이 역사적으로 매우 엄격하게 운영되었다는 점을 확인할 수 있다. 도학 공동체 안에서 “도의 부흥과 전수에 전적으로 진력하는 유학자들 역시 일종의 ‘펠

로우십(fellowship)’을 형성하였다”(14). 이러한 이유로 도학 공동체는 학문, 문학 혹은 정치를 증시했던 이전의 유학 단체나 학인 집단과 구분된다. 그런데 이러한 엄격성은 배타성과도 통한다. 예컨대 도학 인사의 선집(選集)은 “어떤 사람들이 도학의 범위에 속하고 어떤 사람들이 도학 공동체 밖으로 배제되었는지를 설명해 주며”(15), 묘지명은 도학 공동체 내부의 관계 연구에 유용한데, 왜냐하면 “도학 인사가 만약 죽은 친구의 묘지명을 쓰는 것을 거절한다면 이는 그가 죽은 친구를 도학 내의 사람이 아니라고 여긴다는 표시”(15)이기 때문이다.

이러한 배타성은 다음 세 가지를 이해할 수 있는 근거가 된다. 첫째, ‘도통’ 확립과 전승을 위해 주희뿐만 아니라 그와 교류했던 도학자들의 노력을 이해하는 근거가 된다. 둘째, 도학공동체 내에서 주희가 여타 도학자들에 대해 우월적 지위를 획득하는 과정을 이해하는 근거가 된다. 셋째, ‘오당(吾黨)’이라는 말을 사용할 정도로 도학 운동과 도학 공동체가 정치적 정향을 가지고 현실 정치와 갈등을 맺으면서 결국 도학이, 구체적으로 주자학이 정통이 되는 이유를 이해하는 근거가 된다.

저자에 의하면, 도학의 배타적 성격은 “전제적 정치 체제와 사상적 정통이 공통의 기초”(350)를 보여왔던 유가의 전체 역사에서 볼 때 “남송 시대의 전제적 체제 및 정당성 문제와 관련이 있”(350)다. 그러나 정치 체제와 사상적 정통성간 관계는 이데올로기적으로 이해되어야 할 것이다. 오히려 저자가 “제 3시기의 도학은 나날이 정치화 된다”(172)라는 지적처럼, 도학 공동체의 도학 운동이 정치화로 진행되면서 반도학적 정치 세력과 비도학적 유학 세력들과의 갈등을 송대 도학과 도학 공동체가 갖는 독특한 배타적 정치적 정향으로 독해하는 것이 더 설득력이 있을 것이다. 이러한 정치적 정향은 이후 중국과 조선의 역사에서 경험적으로 발견할 수 있는 ‘학문적 공동체와 정치’간 관계를 이해할 수 있는 힌트가 될 것이다.

저자는 남송을 네 시기로 구분하고, 각각의 시기에 주요한 도학자들과 주희와의 관계에서 그들의 사상을 논의한다. 첫 번째 시기는 1127년에서 1162년으로, 장구성(張九成, 1092-1159)과 호굉(胡宏 1105-1161)이 다루어지고 있고, 두 번째 시기는 1163년에서 1181년으로, 장식(張栻, 1133-1180)과 여조겸(呂祖謙, 1137-1181)이 다루어지고 있고, 세 번째 시기는 1182년에서 1202년으로, 진량(陳亮, 1143-1194)과 육구연(陸九淵, 1139-1193)이 다루어지고 있고, 네 번째 시기는 1202년에서 1279년으로, 주희의 문하생과 기타 도학자들이 다루어진다. 각 시기는 개별 도학자들이 도학 운동사에서 중요한 전환점을 보여준 지점을 근거로 구분되었는데, 이 구분 근거에 대한 보다 구체적인 설명이 보이지 않는다는 점은 다소 아쉽다. 본서의 목차 구성에서 서론과 결론을 제외하면, 각 시기들이 각각 1부로 편성되어 있으며, 각 1부는 정치적 배경, 각 개별 도학자들의 개인적 경력과 주요한 사상적 주제들, 그리고 주희와의 사상적 관계를 다룬다. 서론에서 저자의 의도가 제시되고 있고, 결론에서 주자학이 정통성을 갖게 되는 이유가 다루어진다.

1부에서 장구성과 호굉의 사상이 다루어지는데, 저자는 이들이 남송 도학에서 초기의 도학적 지도자들이라는 점을 지적한다. 그런데 저자의 설명에서처럼, 주희는 이들이 도학의 원형과 진정한 정신으로부터 상당히 이탈되었다고 비판하였다.

제 2부에서 주희와 사상적 교류를 가지면서 주희의 사상 형성에 영향을 주었다는 장식과 여조겸이 논의된다. 저자는 주희가 “많은 관념들을 정의하고 중요한 의의를 부여하여 이전에 없었던 일련의 종합적 유학 사상 체계를 건립하는 과정에서”(101) 장식으로부터 많은 도움을 받았다고 판단한다. 그래서 저자는 “12세기 유가 사상의 발전 동력을 다시 구현해보기 위해서”(102)는 장식을 강조하여야 한다고 주장한다.

주희와 여조겸의 교류와 관계에 대해서도 저자는 주희가 1173년에 도학에 대한 장식의 주도권은 넘어서었지만, 여조겸을 넘어서지는 못하였다고 평가한다. 저자는 여조겸이 “『송사』(宋史) 「도학열전」(道學列傳)에 실려있지 않고, 또한 현대 학자들이 그에 대해 언급한 적이 드물지만, 1160년대 말부터 그가 요절한 해인 1181년까지 도학 공동체의 가장 뛰어난 지도자이었음에 틀림없다”(103)고 평가한다. 여기서 여조겸에 대한 저자의 강조는 3부에서 다루어지는 진량에 대한 강조보다 더 강하게 읽혀진다. 저자에 의하면, “도학 공동체에서 주희의 영향력이 여조겸을 넘어서는 것은 바로 여조겸이 세상을 떠난 후의 일이었다”(132). 그래서 만일 여조겸이 주희보다 더 오래 살았다면, 여조겸의 사상이 송대 문화계와 이후의 문화를 크게 바꾸었을 수도 있었을 것이며, “도학을 대하는 송대의 정치적 분위기도 달라졌을 것”(132)으로 저자는 가정하면서까지 여조겸이 주희에 끼친 영향과 그들간 관계의 중요성을 역설한다.

주희와 여조겸 간 사상적 교류와 관계에 대한 저자의 연구에서 제 2부의 5장은 특히 주목할 가치가 있다. 이 장에서 주희와 여조겸의 논쟁을 저자는 사변적 개념과 주제의 차이점 보다는 정치적 현안과 이슈에 대한 각자의 정치적 입장과 정책의 차별성 차원에서 다루고 있다. 이는 저자의 연구 방향이 철학적 사변에 주안하고 있지 않음을 보여주는 동시에, 남송의 정치 현안에 대한 여조겸의 학문적 접근과 실용적 접근의 병행에 주목하게 한다.

제 3부에서 주희는 진량과 육구연으로부터 철학적 도전을 받는다. 진량은 사회적이고 정치적 행위를 평가하는데 ‘공리’의 중요성을 강조하면서, “주희의 도 개념이 역사의 발전과 변화를 초월하는 것임을 지적하였고, 또 도덕과 실용을 대립적으로 보”(172)면서 주희와 논쟁을 벌였다. 육구연은 “마음의 일체 직관을 강조하여 주희가 지나치게 강조한 독서와 격물에 반

대하였을 뿐 아니라 직접적으로 주희가 정의한 정통 권위를 향해 도전했다”(177). 육구연과 주희는 ‘리(理)’와 ‘심(心)’의 개념과 개인적 도덕 수양을 위한 지식 추구의 중요성과 같은 주제들에 심오한 차이를 보인다.

제 4부에서 저자는 주희 사후 도학운동이 전개되는 상황을 기술한다. 공동체내 상이한 의견들이 존재하였음에도 불구하고, 결국 1241년에 주희의 도학, 곧 주자학이 관학으로 공인되고, 이후 전개되는 유학사와 유학 정치에서 정통성을 갖게 되는 과정을 저자는 4부에서 설명한다. 그리고 결론에서 그 이유가 설명된다. 그런데 이유에 대한 저자의 설명이 흥미롭게도 역사의 우연성을 생각하게 한다. 첫째로, 주희가 동시대 중요한 도학자들보다 진사 시험에 일찍 합격함으로써 일찌감치 학문에 전념할 수 있었다는 점이다. 둘째로, 동시대 주요한 도학자들, 특히 진량과 육구연처럼 자신보다 젊은 논쟁자들보다 주희가 더 오래 살았다는 점이다. 셋째로, 1190년의 경원당금이 역으로 주희의 존재 가치를 격상시켰다는 점이다. 넷째로, 진덕수와 같은 추종자들이 도학내 다른 학파들의 통치술을 자신의 학파에 흡수하여 황제와 주요 정치엘리트들에게 어필하였다는 점이다. 마지막으로 1241년 몽고의 침입과 몽고의 문화 정책에 대하여 남송 조정이 남쪽에서라도 문화적 정당성과 정통성을 확보하여야 한다는 시급한 인식을 하였다는 점이다. 이러한 점들이 번역서의 제목에서 드러나고 있듯이 주자학이 패권을 갖게 된 이유를 설명해 줄 수 있을 것이다.

책을 읽을 때 저자의 의도를 파악하고 그 의도를 온전하게 드러내는 일이 중요하며, 저자의 의도가 성공적으로 수행되었는가를 살피는 일이 요구될 것이다. 그렇게 보았을 때, “주희를 더 넓고 깊게 이해할 수 있도록”, “주희와 도학의 구성원들이 모두 관심 가진 ‘우리의 도’의 전승 문제로부터 그의 다양한 작업을 이해하는 시도”와 “적대적이고 논쟁적인 저작들은 시대적 맥락과 집단 간의 역동성이 사상의 발전과 특징 성향의 전개에 중

요하다”는 점(352), 그럼으로써 도학을 주희만의 시각으로 이해하여서는 안 된다는 저자의 의도는 성공적이다.

특히 1982년에 출간된 저자의 또 다른 연구서인 『공리주의적 유가사상: 주희에 대한 진량의 도전』(*Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi*)에서, 저자는 진량이라는 인물을 주희의 경쟁자로서뿐만 아니라 학문적 의미를 갖는 존재로서 부각시켰다. 그러나 본서의 초판본이 발행되기 전까지 여전히 진량은 주목을 못 받는 학자였다. 저자가 본서를 통해 도학의 발전에서 진량이 차지한 위치와 의미를 강조하였다는 점은 중요한 학문적 공헌으로 평가되어야 한다.

그런데 국내학계에 저자의 연구가 소개된 이래로 진량의 주장은 결과주의로 이해되고, 반면에 주희의 주장은 상대적으로 동기주의로 이해되고 있다. 이러한 손쉬운 이분법적 이해 경향은 진량이 법가로 오해되는 위험한 결과를 가져올 수 있고, 주희의 관심이 윤리와 형이상학에 집중되고 있다는 위험한 오해를 가져올 수 있다. 이는 저자가 지속적으로 진량이 “유가에 대립적인 공리주의자가 아니라 공리파 유학자가 되려 했음을 인정해야 한다”(224)고 강조하는 바에 위배된다.

진량과 주희의 논쟁이 단순히 ‘결과’와 ‘동기’로 이분되는 성격의 논쟁이 아님을 보여주는 예는 주공(周公)이 관숙(管叔)과 채숙(蔡叔) 형제를 살해한 일과 당(唐) 태종(太宗)이 형제를 살해한 일에 대한 논쟁이다. 이 두 사건에 대한 논쟁의 중심 주제는 “‘권(權)’의 문제에 관련되어 있다”(219). “‘권’은 임시방편의 조치, 긴급하거나 형세에 따른 판단 등의 의미로 해석할 수 있”(219)는 것으로, “원칙[經]이 쉽게 문제를 해결할 수 없을 때, 유가들은 일상적이지 않은 방법으로 반드시 긴급한 상황에 대응해야 한다고 이해했다.”(219) 진량은 역사 연구를 통하여 “이익과 옳음, 결과와 원칙을 연계시”킨 “공리주의적 도덕관”(245)에 다다른다. 진량은 “옳음

은 시간과 환경의 변화에 부합해야 한다”(221)고 보았다. 그리고 이러한 관점에서 그는 “사회와 국가 발전에는 이미 내재적 도덕 가치가 있다”(245)고 주장했다.

진량의 비판은 주희의 절대적 도덕 원칙이었다. 진량은 “유가 사상의 주류가 기본적인 문화 가치를 지나치게 강조하고 실제적인 문제를 그다지 문제 삼지 않는”(245) 경향이 “국가의 이익을 방해한다고 생각”(219)했다. 반면 주희는 맹자의 주장처럼 “도덕 윤리가 긴급한 상황에 직면했을 때 융통성 있게 변통”(220)할 수 있지만, “중대한 문제에 부딪혔을 때 반드시 원칙을 견지해야 하고 실정에 따라 일을 처리할 때에는 매우 신중”(220)해야 한다고 주장했다. 주희는 “도덕적 원칙과 상황의 변화는 상대적인 관계”(220)라는 입장에 비판적이었다.

왕패(王霸)논쟁에서도 진량은 왕(王)·패(霸)의 구분 없이 정치를 접근하려고 하였던 반면에 주희는 “왕·패라는 상징을 통하여 도덕 수양과 자아 반성”(224)으로 정치를 접근하였다. 그렇기 때문에 주희는 한(漢)·당(唐) 군주의 정치를 “편의주의”(231)로 평가하였다. 주희와 진량은 자신들의 논쟁에 있는 “문제의 관건은 행위 배후의 동기”(230)로 이해했다. 그렇기 때문에 정치를 논의하고 역사를 평가할 때 모든 수단의 정당성은 그 결과에 있다는 주장을 진량이 하였고, 그러한 이유로 ‘그가 공리주의자였다’는 점을 반증한다는 이해는 모두 잘못임이 여기서 확인된다.

이렇게 보았을 때 저자가 진량의 만년 사상을 “공리 유가”(204)로 형용한 것은 적절하다. 저자는 “진량과 법가의 관계는 일정한 거리”(204)가 있다고 단언한다. 그리고 “사공(事功) 전통과 서구의 공리주의는 유사하지만 완전히 같지는 않”(204)음을 인정하면서도 저자가 ‘공리’라는 개념으로 진량을 설명한 이유는 “그가 가장 효과적인 방법을 통해 실제적인 이익을 얻는 것을 강조하였기 때문”(204)이며, “그가 유가 사상 중에서 실제적 사



공을 추구하는 측면을 발전시켰음을 인정”(204)하는데 있다.

진량에 대한 저자의 연구를 정치사상적 연구 차원에서 읽을 경우, 진량과 주희간 논쟁의 중심 주제였던 ‘권’은 정치를 바라보는 방식과 실천 방식에 중요한 시사점을 보여준다. 저자는 “사람의 행위가 어떻게 도에 어긋나지 않으면서 또한 도에 부합될 수 있겠는가”(233)라는 질문을 던진다. 저자의 이 질문을 정치사상연구에 적합한 질문의 형태로 바꾸면 ‘정치가 어떻게 원칙에 어긋나지 않으면서 또한 원칙에 부합될 수 있겠는가’이다. 저자는 “‘경’과 ‘권’은 서로 다른 수준에서 이해할 수 있기 때문에 ‘권’의 행위가 일상적 예의 ‘경’과 부합되지 않으면서 도와 일치될 수 있다”(233)는 한대 학자들의 견해, 그리고 이 견해의 연장선 상에 있는 진량의 견해에 동의하고 있어 보인다. 그러한 이러한 진량의 견해는 주희가 경계하였던 ‘편의주의’라는 결과로 귀착되고 행위의 도덕적 동기에 대한 고민이 철저히 배제될 가능성을 보인다. 그렇기 때문에 주희는 “만물의 근본”(233)이라고 생각한 ‘도’의 주장에서 ‘권’을 접근하였다. 그러나 이 문제는 여전히 평행선을 보이고 있으며, 저자의 논의에서도 역시 그러한 평행선이 발견된다. 아마도 이러한 평행선은 정치를 바라보는 방식과 실천 방식에 대한 다른 접근을 제공하는 힌트가 될 것이다.

여기서 잠시 한가지 상상을 한다. 저자가 여조겸에 대한 가정을 하였듯이, 진량이 주희보다 오랫동안 생존할 수 있었고 늦게 얻은 관직을 보다 오랫동안 수행할 수 있었다면, 도학내 존재하는 ‘개인의 도덕과 윤리 원칙’과 ‘정치와 국가의 도덕과 윤리 원칙’간 경계의 모호성을 구체적으로 드러낼 수도 있었을 것이다. 그리고 이는 정치를 윤리적으로 바라보려는 입장과 윤리를 정치적으로 바라보려는 입장간 논쟁에 구체적인 답을 제시하였을 것이다.

때로는 책을 읽고자 하는 독자의 의도도 저자의 의도 못지 않게 중요할

때가 있다. 왜냐하면 저자의 의도와는 독립적으로 독자가 다른 발전적인 논의의 확장을 만들어 낼 수 있기 때문일 것이다. 본서에서 두 가지에 주목하고자 한다.

첫째는 비록 본서에서 진량에 대한 발굴이 성공적으로 이루어지고 있지만, 그래서 저자의 의도가 진량에 가 있다고 말할 수는 있겠지만, 저자의 의도와 독립적으로 여조검의 발굴도 가능하다. 여조검에 대한 저자의 생각은 이미 앞서서도 언급한 바이다. 여조검에 대한 주목은 “여조검의 학설에서 진량의 공리학설에 이르는 논리적 연관성을 찾을 수 있다”(103)는 점에만 있지 않다.

여조검의 사유 방식은 도학 공동체 강화를 위한 그와 주희간 노력의 차이에서 특징적으로 드러난다. 물론 여조검과 주희는 도학 공동체 강화를 위해 협력과 상호 지지를 보여왔지만, 여조검이 도학 공동체내 “화합을 도모하기 위한 노력”(232)에 주안 하였다면 주희는 도학 개념의 정의와 범주의 엄격성을 보이고 있다. 이러한 엄격성은, 비록 주희가 그리고 주자학이 정통성의 지위를 확보하였지만, 철학의 이데올로기화, 여타 학문과 학파에 대한 배타성, 그리고 이른바 ‘이단(異端)의 정치’를 산출시킨 요인으로 비판 받을 수 있다.

또 ‘심’과 ‘수양’에 대한 견해간 차이에서 여조검과 주희간 차이를 확인할 수 있다. “여조검의 사상 체계는 심을 강조하고 심지어 이치를 중시”하는 반면에 “주희의 체계는 비교적 이치를 중심”(165)으로 한다. 저자는 여조검 학설의 주요한 목적 중의 하나는 “심 혹은 이치를 지나치게 강조하는 주장들 간의 균형”(165)을 확보하는 것이라고 정리한다. 여조검의 이러한 성향은 단순히 학문 활동에서만 발견되는 것이 아니다. 여조검은 남송 당대에 정치 관료들과 사대부와의 관계가 전국적이었으며, 특히 도학과 다른 입장에 서는 사대부들과의 관계도 적절하게 소화하면서 도학 운동의

강화를 위해 매진하였다. 이렇게 정치세계와 학문세계의 긴장을 성공적으로 조절하였던 그의 행위가 가능한 이유는 바로 ‘균형과 조화’의 문제를 자신의 사유의 중심으로 두었기 때문이다.

균형과 조화의 주제는 앞서 진량과 주희간 논쟁의 주제였던 ‘권’이 정치사상 연구에 주는 힌트와 마찬가지로, 남송 당시에 갈등 맺고 있던 복잡한 국내외적 정치현실과 복잡한 남송유학 지형을 해결할 수 있는 다른 해법이 될 수 있음을 보여준다. 동시에 주희의 도학이 제시한 해법 이외의 다른 해법이 존재할 수 있음을 보여준다.

둘째로 본 연구가 정치학적 연구에 줄 수 있는 지적 도움에 관한 것이다. 저자가 제시하고 있듯이, 주희가 향약, 서원과 사당의 건립, 선현사의 건립, 사창 등에 전념을 기울인 이유는 정치적이다. 주희는 도학 운동의 완성을 위해 중앙과 지방의 중간 지대를 넓히는 전략을 강구하였고, 그 결과 향약, 서원 그리고 사창 제도의 실시는 매우 중요한 전술이 된다.

그런데 유념해야 할 점은 “전국가적(全國家的) 일을 중요하게 여긴”(164) 여조경과 달리 “중간 수준의 지역사회 조직에서 활발하게 활동”(164)하였던 주희가 현재의 개념으로서 ‘지방 분권’ 내지는 ‘지방 자치’를 선호했다고 주장하면, 그것은 잘못된 주장이다. 한(漢) 왕조 이후로 역사상 모든 왕조의 정치 체제에서 발견될 수 있듯이, 황제는 정치의 핵심이고, 모든 정치는 그로부터 시작해서 그로부터 종결되는 구조와 그것을 관습(convention)으로 받아들였다. 남송의 정치도 그로부터 예외는 아니었기 때문에 주희가 지방분권내지 지방자치를 선호하였다는 이해는 잘못이다.

주희의 대표적 봉사(封事)들과 차자(劄子)들을 보면, 오히려 주희는 약화된 황제 권력을 강화할 수 있는 방안들을 제기한다. 주희는 황제 권력의 약화가 상대적으로 권신 권력의 강화와 정치적 부패를 야기하였다고 인식한다. 따라서 주희는 기본적으로 황제 권력의 강화를 염두에 두고 있다고

말할 수 있다. 따라서 주희가 “지역 사회의 의식과 단결을 강화시킬 일련의 조직을 제창하였다”(164)는 저자의 지적은 이러한 선상에서 이해되어야 한다.

이 점을 유념하면서 주희의 지역사회 관련 운동-예컨대, 향약, 서원과 사당의 건립, 선현사의 건립, 사창 등-에 주안 하면, 다음 세 개의 힌트를 얻을 수 있을 것이다. 첫째는 도학 운동이 도학 정치로 가는 방향과 정향을 설명해 줄 수 있다는 힌트다. 둘째는 남송의 역사적 경험, 특히 조선의 역사적 경험에서 향약과 서원의 과잉 공급이 정치의 과잉으로 이어져 정치 세계의 부담으로 남게 되는 배경과 과정 연구에 주는 힌트다. 그리고 마지막으로 ‘과거 제도와 정치’간 관계에 집중된 몇 개의 중요한 논문들의 기여를 ‘학문과 정치’간 관계의 연구 부문에서도 산출이 가능하게 할 수 있다는 힌트다.

다시 책을 읽는 일에 대한 이야기로 돌아가 보자. 털만의 본 연구서, 특히 김병환 교수가 한글로 번역한 이 책은 우선적으로 한국 독자들-대체적으로 한국 연구자들-이 읽을 것이다. 이러한 맥락에서 볼 때, 털만 교수의 연구는 주희의 철학적 논변에 치중되어온 기존의 연구 정향에 새로운 방향을 제시한다. 결과적으로 주희가 그리고 주자학이 정통성을 획득하였지만, 털만 교수가 도학 연구에 주희를 도학내 다른 도학자들과 균등한 위치에 놓고 가능한 어느 한쪽으로 의도적인 쏠림이 없도록 연구하고, 아울러 정치적·사회적·문화적 맥락과 견주어 연구한 점은 향후 주희에 대한 국내 학계의 연구 방향 설정에 중요한 시사점을 제공할 수 있을 것이다.

털만 교수는 결론에서 자신의 연구가 갖는 부족한 부분과 더 주의할 점이 무엇인가라고 반문한다. 사실 저자는 본 연구를 위해 상당한 양의 자료들을 참조하고 인용하며 제시하고 있다. 그리고 그 자료들의 범위도 단순

히 철학서에 머물고 있지 않다. 그리고 영어판과 달리 본 번역서는 “주희 사상과 12세기 세계 사상으로서의 동아시아 사상의 주요 측면들을 이해하기 위해 몇 십 년 동안 애써온 필자의 노력을 대표”(3)한다.

그럼에도 불구하고 저자는 자문하면서, 도학의 구성원 모두와 독학 공동체 밖의 유학자들의 연구를 제안한다(352). 그리고 “남방과 북방에서 13세기에서 1340년대 『송사』가 완성되는 시기까지 [그] 사이의 발전”(352)과 “송말에서 명초 사이의 연구 공백을 메울 수 있는 연구”(353)를 제안하면서 동참을 요구한다.

이 지점에서 본 서평자는 저자의 이러한 커다란 제안보다, 털만 교수의 본 연구가 주희 사상의 정치사상적 연구에 도움될 수 있는 다음과 같은 제안을 해 볼 수 있을 것이다: 주희가 포함된 도학 공동체의 구성원들과 도학 공동체 소속이 아닌 남송 당대의 정치인들간 관계를 정치적 이슈와 정책 중심으로 논의한다면, 도학의 형이상학적 논쟁에 있는 도학자들의 의도와 현실을 정합적으로 이해할 수 있지 않을까?