■ 민족문화연구 제93호(2021.11.30.), 고려대학교 민족문화연구원, pp.41-120.
http://doi.org/10.17948/kcs.2021..93.41

고려 중기 義理儒學의 실상
—기존 학설에 대한 비판과 왕안석의 新學을 중심으로—

이동환(李東歡)*

목 차

1. 문제 제기
2. 9재학당 齋號와 그 編成의 논리
3. 예·인 연간을 高潮期로 한 신학 유행의 실상
4. 무신란 이후의 정·주 성리학 수용설에 대한 비판
5. 결론

국문초록

유학의 분류개념으로 전장유학, 사장유학, 의리유학, 기저유학을 제시했으며, 고려 중기 유학에 대한 지배적인 학설을 비판하면서 나의 신학설을 수립하였다.

최충의 사학 9재학당은 다분히 피상적인 연구에 머물렀던 것을 학당 설립의 배경에서부터 재호 명명의 의미와 그 편성의 논리를 의리유학적으로 접근하여 구명하였다. 공맹이래 유학의 수기·치인의 본령이 불교전성 시대의 관점인 수신(수기)을 불교의 기능, 치국(치인)을 유교의 기능으로 인식해오던 것을 최충은 수기·치인을 일원적으로 통합, 유교의 본령을 복구하고 중국 전도학 그룹의 영향을 받아 유학에 대한 특단의 고양된 인식을 가졌다. 그래서 공자를 모델로 한 성인신하후보를 배양하는 사학을 설립했는데, 학당의 9개 재호와 그 편성의 논리를 作聖방법으로서의 의리유학으로 보았다.

* 고려대 한문학과 명예교수.

이 최충의 의리유학의 맹아는 이론적으로 발전할 수 있는 터전으로 저작을 남기지 못해 뒤이어 송으로부터 전래된 심급높은 의리유학인 왕안석의 신학에 의해 무색하게 되었다. 예종・인종 연간을 고조기로 한 신학은 성명도덕논리의 국시로서의 통행과 심급높은 경의학의 흥기로 특징지어지는데, 그동안 학계가 도학의 명제로 알아왔던 성명도덕논리가 왕안석의 사상임을 밝혔고, 경의학은 왕안석의 新義의 영향과, 국학과 과거제의 정비를 통하여 흥기했음을 밝혔다. 그러나 왕안석의 성명도덕론의 난해성과 혼란성으로 인하여 국시가 주로 구두담론으로 통행하다가 무신란 이후 사라지고, 경의학도 초기의 열정이 없어지고 고식화되어 갔다.

무신란 이후의 사장에 나오는 '窮理盡性'・'因性循理'의 어사를 성리학의 명제로 알고 이 시대에 이미 성리학이 상당히 보급된 것으로 아는 학계 일부의 주장에 대해 궁리진성은 당초의 용법대로이지 송대의 성리학적으로 특화된 명제가 아니며, 인성순리는 '순리대로'란 뜻이지 성리학적 性에 근거하여 性卽理나 所當然之理를 따른다는 명제가 아님을 밝혔다. 고려중기까지의 유학은 전장유학과 사장유학이 주도해 왔다. 따라서 우리나라 의리유학의 정통은 13세기 후반기에 고려에 전래된 주자학이 그것이다. 그리고 고종대 정의의 賦에 나오는 리기는 정이의 개념이 아니라 『회남자』에 나오는 노자적 개념임을 밝혔다.

주제어: 전장유학, 사장유학, 의리유학, 기저유학, 고려중기유학, 최충, 9재학당, 재호편성의 논리, 왕안석, 신학, 성명도덕지리, 경의학풍, 임춘, 이규보, 정의.

1. 문제 제기

이 논문에는 종래 학계에서 거의 쓴 적이 없는 유학에 대한 분류 개념이 자주 구사되는 만큼 이에 대한 논의부터 하겠다. 유학은 그 사상의 구현 방식에 따라 典章儒學・辭章儒學・義理儒學, 그리고 基底儒學으로 나눌 수 있다. 전장유학은 유학사상에 입각한 국가의 제도・의례・법령・문물과 그 운용을 내용으로 하는 것을 말하고, 사장유학은 유학사상을 문예적으로 처리한 것을 말하고, 의리유학은 경전의 의리, 즉 經義를 기층으로 하여 경의와 경의,[1] 경

1) 經義에는 경서의 저작 주체가 제시한 원초적인 것과 후대의 경서 해석자들이 생산하는 부차적인 것이 있다. 역사의 변천에 따라 생겨난 경서 이해의 장애를 訓詁・傳注・義疏 등의 방식으로 극복하고, 원초의 경의에 회귀했다고 생각하는 것이 말하자면 부차적인 경의다. 부차적인 경의에는 해석자에 따라 편차가 있게 마련이다. 경의는 크게는 正文의 문맥을 유지하면서 해석과정을 거치는

의와 유학 외적 의리의 일정한 스펙트럼으로의 연계·융합으로 성립한다. 다시 말하면 의리유학은 유학사상 내지 유학철학 자체다.[2] 그리고 기저유학은 위의 세 방식으로의 구현의 기저에 서식하는, 經史에 내재하여 일차적으로 학습의 대상이 되는 유학사상을 말한다. 사장유학에 유학의 의리의 농도가 짙은 경우 의리유학으로 간주할 수 있다.[3] 우리는 일반적으로 유학과 유교를 구분해서 사용하기도 한다. 유학은 주로 이론적·사색적인 학문 체계를 가리키고, 유교는 주로 실천윤리 및 교화를 가리킨다.[4] 여기 분류로 말하면 전장유학과 기저유학이 주로 유교에 해당한다. 그러나 이 논문에서는 논리전개의 편의상 유학으로 통일해서 쓰기로 하되, 불가피한 경우 유교란 용어도 사용한다.

지금까지 학계에서 연구되어 온 고려 중기 유학은 대개 다음 세 범주의 문제로 나누어진다. 첫째는 최충의 9재학당 齋號 명명의 북송 도학과의 관계, 둘째로는 예종·인종 연간의 二程 도학의 이해 또는 수용의 문제, 셋째는 林椿·李奎報 등 문인들에게서의 程朱 도학 수용의 문제가 그것이다.

여기에 대한 학계의 주장들은 대략 다음과 같이 정리할 수 있다. 첫째 범주의 문제에 대해서는, 9재학당 재호로 '誠明'·'率性'이라는 『중용』의 주요 개념이 취택된 것으로 보아 「중용」의 가치 발견과 도학적 사유의 발생이 2

것과, 정문의 문맥을 돌파 또는 비약하여 해석을 내는 것으로 나눌 수 있는데, 전자는 표층적 경의를, 후자는 심층적 경의를 생산한다. 그리고 이 표층과 심층 사이에는 그 심도에 당연히 스펙트럼이 있게 마련이다. 대체로 경의라는 말은 심도가 얕은 데서 깊은 쪽으로의 경향을 지칭하는 것이 일반적이다. 따라서 경의는 의리유학의 하부구조다.

2) 의리유학의 '의리'는 오늘날의 사상 내지 철학에 해당하는 전통시대 용어다. 그러니까 의리유학은 의리유학 자체를 포함하여 전장·사장·기저유학을 統攝하는 위치에 있다. 기저유학을 제외한, 審級이 일정하게 높은 단계의 유학에서 의리유학은 주로 論理思惟에 의존하고, 전장유학은 논리사유이되 다분히 비체계적인 것에 의존하고, 사장유학은 주로 形象思惟에 의존한다. 모든 분류는 필요악이다. 대체로 분류는 그 경계가 모호하기 마련인데, 이 모호함에서 분명함을 지향하려는 연구자들의 각기 다른 견해가 나와 다양한 시각의 연구가 이루어진다. 청나라의 戴震과 姚鼐는 한 편의 문장에서 義理·文章·制數 또는 考證 세 요소로 나누어 의리의 비중 또는 균형을 논의했는데(戴震, 「與方希原書」, 『戴震文集』, 中華書局, 1980, 143쪽; 姚鼐, 「述菴文鈔序」, 「復秦小峴書」, 『惜抱軒全集』, 권4·권6 참조), 나의 분류와는 다르나 의리의 개념 내지 함의는 같다. 유학사가 이 분류에 따라 입체적으로 서술된다면 훨씬 정확하고 역동적이 될 것이다.

3) 고려시대의 이색, 조선시대의 서경덕·이언적·이황의 작품, 특히 道學詩를 대표적으로 들 수 있다.

4) 이병도, 『韓國儒學史』, 아세아문화사, 1987, 1면. 참조.

정보다 최충이 앞섰다는, 말하자면 도학의 고려 선발설,[5] 최충의 도학적 사유가 2정 이전의 북송의 前道學的 사유와 동시에 평행관계로 발생했다는 여·송 병발설,[6] 그리고 전자가 후자의 영향 하에서 발생했다는[7] 주장이 있다. 둘째 범주의 문제에 대해서는 예종·인종 연간의 고려 문헌에 '性命道德之理' 같은 북송 도학의 명제의 등장,[8] 예종대 金端·權適 등의, 도학이 완숙한 북송 국자감에의 유학,[9] 인종이 북송 사신을 접견하는 자리에서 2정의

---

5) 홍양호, 「紫霞洞九齋遺墟碑」, 『耳溪集』 卷25 碑, "時則有文憲崔先生, 首倡性理之說. (…) 如誠明率性, 出於中庸之訓, 則表章中庸. 已先於程子, 而傳道之功, 暗合於千載之下."; 홍양호는 「文憲書院九齋記」(전게서, 권12)에서도 비슷한 주장을 했다; 이병도는 『한국유학사』, 아세아문화사, 1987, 67면에서 홍양호와 같은 주장을 했다; 김충렬, 「崔沖私學과 高麗儒學」, 『崔沖研究論叢』, 경희대 전통문화연구소, 1984, 45면, "고려 유학자 중 최충 같은 이는 당당히 북송보다 앞서거나 또는 같은 시기에 유학의 새로운 세계인 성리학을 주체적으로 제창했는데도 불구하고 그것을 성취시키지 못하고 결국 元을 통해 중국의 성리학을 수입했다." 이 도학의 선발적 자생설은 이제 더이상 효력이 없다. 다만 학설사로서의 의의만 있을 뿐이다.

6) 문철영, 「麗末 新興士大夫들의 新儒學 수용과 그 특징」, 『韓國文化』 37, 서울대 한국문화연구소, 1982, 104면, "우리는 고려 중기 사상계와 북송 초기 사상계에서 공통적으로 보이고 있던 유학 부흥의 기운이 유교철학의 중요한 내용을 담고 있는 『예기』의 「중용」에 관심을 돌리게 했고 그러한 관점이 최충과 范仲淹 간의 평행하는 「중용」에의 중시로 표출되었던 것임을 알 수 있겠다." 그는 아래의 논문들에서도 꼭 같은 주장을 되풀이하고 있다. 문철영, 「고려중기 사상계의 동향과 新儒學」, 『國史館論叢』 37집, 국사편찬위원회, 1992, 55-56면; 「高麗 中·後期 儒學思潮 研究」, 서울대 박사학위논문, 2000, 18-19면; 윤남한, 「儒學의 性格」, 『한국사』 6, 국사편찬위원회, 1995, 246-249면에서 문철영과 같은 논리를 폄.

7) 유명종, 『韓國思想史』, 이문출판사, 1981, 137-138면, "그 齋名이 大中·聖明 등을 (…) 「중용」·『주역』에서 나온 것이다. (…) 北宋學의 선구자의 하나인 范仲淹은 (…) 「중용」으로 후진을 교도하였으며, 宋 仁宗은 『戴記』에서 「중용」·「대학」을 표출하여 儒臣을 권장하였으므로 이때에 이미 四書가 성립되는 실마리가 나타났던 것이다. (…) 이로부터 宋商들과 宋使의 왕래는 활발해졌다. 이들을 통하여 宋의 학계 혹은 정계의 새로운 움직임이 알려졌음은 당연했을 것이며, 최충과 같은 고려의 대학자가 대륙의 학문적인 움직임에 무관심할 리가 없다." 이하는 유명종과 같은 견해를 밝힌 연구들이다. 윤사순, 「朱子以前의 性理學 導入問題」, 『崔沖研究論叢』, 경희대 전통문화연구소, 1984, 163-165면; 변동명, 『高麗後期 性理學 受容 研究』, 일조각, 1995, 12면; 최영성, 「高麗中期 北宋性理學의 受容과 그 樣相」, 『大東文化研究』 31, 대동문화연구원, 1996, 129면; 이원명, 『高麗時代 性理學 受容 研究』, 국학자료원, 1997, 23-29면.

8) 이들 명제의 등장을 곧바로 북송 도학의 전래로 이해한 주장은 변동명, 같은 책, 11-12면; 최영성, 같은 글, 123면; 최일범, 「고려중기 유불교섭의 철학적 근거에 대한 연구」, 『동양철학연구』 25, 동양철학연구회, 2001, 15-116면; 최영성, 『한국유학통사』 上, 심산출판사, 2006, 248-249면; 이원명, 앞의 책, 37-38면; 윤사순, 『한국유학사』 상, 지식산업사, 2013, 129-130면에 나온다.

9) 유명종은 앞의 책(1981) 140면에서 "예종 10년에 金端과 權適 등 5명이 宋 太學에 입학, 그때는 이미 북송 휘종 政和 5년이므로 北宋 道學이 완숙했고, 二程의 문인들이 활동하였다."라고 하여 마

제자 楊時의 동향에 대한 물음으로 보아 도학에 대한 이해가 일정 정도에 도달했다는 주장이 있다.[10] 그리고 王安石의 新學도 전래되어 도학과 함께 존재했다는 주장이 있다.[11] 셋째 범주의 문제에 대해서는, 임춘・이규보에게서의 '窮理盡性之妙', '因性循理'의 명제, 鄭義의 「道閱一和槐橘合爲兄弟賦」에서의 '理一分殊'의 논리로 보아 고려 중기에 정주도학까지 수용되었다고 하는 주장이 있다.[12]

이러한 주장들의 상당수가 증거제시도 없이 때로는 추상적 독단으로 주장되고 있다. 물론 문헌의 부족은 다 같이 부딪히는 난관이다. 그러나 있는 자료조차 활용하지 못하는 사례를 흔히 본다. 그래서 논문・저서들의 적잖은 부분을 앞사람이 내세운 주장을 뒷사람이 다시 되풀이하고 있어 가위 매너리즘의 연속이다. 게다가 주로 조선조 말기에서 일제강점기 이후 출판되어 나

치 김단 등이 二程의 문인들이 활동하던 태학에서 완숙한 북송 도학을 배우기 위해 유학을 간 것 같이 서술하고 있다. 유명종의 논지가 발전된 형태의 주장을 문철영은 앞의 글(1982), 104-105면; 앞의 글(1992), 55-86면; 앞의 글(2000), 32면; 「이규보의 교우관계망을 통해 본 북송 신유학의 수용 양상」, 『역사와 담론』 69, 호서사학회, 2014, 93면에서 되풀이하고 있다.

10) 인종이 북송의 사신을 접견하는 자리에서 二程의 제자 楊時의 동향에 대한 물음이 고려 군신들이 도학에 대해 충분히 이해하고 있는 증거라는 것인데, 자세한 것은 주82)와 주 84)로 미룬다.

11) 道學의 수용과 아울러 王安石의 新學도 전래되어 학계에 존재했다는 주장도 유명종이 그의 「高麗儒學研究序說」, 『石塘論叢』 10, 동아대, 1985, 14면에서 "또 王安石의 新學이 주자학 수요에 앞서서 전수되었다는 사실은 주목된다. 왕안석의 '新學'과 북송의 道學은 서로 대립한 학문이었다."고 말함으로써 두 학문의 병존이 처음 발설되었다. 문철영은 앞의 글(1992), 57-58면에서 "하지만 宋末까지 고려는 주자성리학보다 왕안석의 유학이 유행했던 것을 볼 수 있다." 하고 『三經新義』가 전래된 사실만 말하였다. 그는 앞의 글 58면에서 權適의 「入宋船次上朴學士啓」(『동문선』 권45)의 "王丞相大變頹風, 聖宋之儒術興矣."를 들고 있으면서 같은 논문 56면에서 "특히 예종 10년(1115)에 김단과 권적 등 5인이 송나라 태학에 입학했을 당시는 송에서 신유학(도학)이 대세를 이루면서 二程의 문인들이 활동하고 있던 시기로"라고 상반되는 서술을 하고 있다. 그는 또 앞의 글(2000), 37면에서 "북송에서의 성리학적인 경향성뿐만 아니라 오히려 왕안석의 新學이 고려의 유학자들에게서 크게 영향을 끼칠 수 있었다."고 종래의 논조와는 거의 대척적인 논지를 펴면서도 마땅한 증거제시도, 해명도 못하고 있다. 최영성은 앞의 글, 138-140면에서 "北宋 학술과 사상의 수용은 道學뿐만 아니라 도학과 대립하였던 新學 등에 이르기까지 폭이 넓었다. (…) 왕안석 신학까지 수용되어 상당히 오랫동안 관심 있게 연구되었던 것을 보면, 그 精深의 정도는 차치하더라도 북송의 도학이 고려 학계에서 상당히 폭넓게 이해되었을 것임은 거의 의심의 여지가 없다고 하겠다."고 하여 신학에의 연구가 도학에의 폭넓은 이해를 증명한다는 식의 이상한 논리를 펴고 있다. 요컨대 유명종 외 여타 연구자들은 유명종을 따라 新學의 전래가 발설되어 있으나, 유명종을 포함하여 실제 자료를 수색하고 검증하는 작업은 하나도 없이 空言만 되풀이해온 셈이다.

12) 셋째 범주의 문제들에 대한 비판은 뒤의 본론 4-2)・3) 참조.

온, 검증되지 않은 정체불명의 자료에 기대어 자신의 견해를 밝히는 경우도 한둘이 아니다.[13] 이러한 연구로 인해 고려 중기 유학사상사는 크게 잘못되어 있다.

결론부터 말하면 이렇다. 나는 위의 문제 범주 중 첫째 범주의 문제에 대해서는 九齋의 9개의 재호 중 일부가 북송 전도학적 사유의 영향 하에 취택, 명명된 것으로 본다. 말하자면 기존의 영향설을 따르는 셈이다. 나머지 재호와 그 편성의 논리는 당연히 최충 본인의 몫이다. 9재학당은 쉽게 말해 장차 官人이 될 인재를 孔子 같은 성인으로 배양하기를 희구하는 교육이념 아래에 취택된 재호들의 의미 내용과 그 편성의 논리에서 최충의 의리유학적 사유를 엿볼 수 있다는 것이다.

둘째 범주의 문제에 대해서는 ① '성명도덕지리'는 왕안석의 명제로, 사실은 예종대에서 의종대까지 고려의 國是的 명제로 통행되었으며, ② 김단·권적 등 5인의 유례 없이 많은 인원의 송 국자감에의 파견은[14] 왕안석의 국자감 개혁이 실행되어 전적으로 신학 체제로 운용될 때 三舍制·경의과목 등 고려 국학의 정비·운영을 위한 체험이 목적이었고, 도학은 철종 재위 전반기에 다소 유리한 국면을 만나는가 싶더니 철종 후반기에서 휘종 연간에 다시 왕안석 체제의 강화로 되돌아갔으며,[15] ③ 2정의 도학에 대해 고려 지식인들이 이해했음을 증거한다고 연구자들이 하나같이 들고나온 양시의 동향에 대한 인종의 질문의 진의는 目下 金나라의 등장으로 인한 여·송간의 외교상 민감한 문제에 관련된 것으로, 복잡한 내용을 가지고 있어 주 84)로 미룬다. 그리고 ④ 도학과 신학이 함께 존재했다는 주장은 그럴 가능성은 인정되나 아직 실증이 없는 공언으로 남아 있다. 도학의 수용설을 하나의 가설로 인정하고 그 진실 여부를 검증하는 것도 이 논문이 가진 하나의 임무다. 주로 본론 3-2)에서 논의될 것이다.

---

13) 기존 논문에 인용된 정체 불명의 자료로는 『崔子全』·『海州崔氏文獻錄』(『首陽世稿』)·『東國名賢言行錄』·『性理會要』 등이다.

14) 예종 이전에 문헌상으로는 경종 5년에 崔罕, 王琳 두 사람이 유학간 예를 찾을 수 있을 뿐이다. 『고려사』「選擧二·科目二」 참조.

15) 喬衛平, 『中國宋遼金夏教育史』, 人民出版社, 1994, 36-42면 참조.

셋째 범주의 문제에 대해서는 명종・신종 이후 남송과의 국교의 단절, 몽고와의 전쟁 등으로 공식적인 정주성리학 수용의 기회를 놓쳤다고 본다. 정주성리학은 고종대에 재야 지식인에 의해 전래된 것이 확실하다고 본다. 신학 담론도 무신란 이후 완전히 사라지고 새로운 고심급의 의리유학의 輸血이 없는 고려 유학은 주로 經史에서 발원하는 基底的 의리유학에 대한 이해의 점진적인 확대・심화가 진행되고 있었는데, 그것은 주로 사장유학 방면에서 이루어졌다고 본다. 그리고 '궁리진성' 등 명제가 정주성리학을 수용한 증거라는 설에 대한 비판은 아래 4-2)에서 행해지게 될 것이다.

2. 9재학당 齋號와 그 編成의 논리

9재학당 문제는 우리에게 이미 거의 해결된 과제처럼 인식되고 있다. 그것도 그럴 것이 1936년 유홍렬 이래 2000년대 박찬수 등에 이르기까지 많은 논문・저서가 정면으로, 또는 부수적으로 거론해 왔기 때문이다. 그것은 박찬수의 지적대로 "새로운 내용이 없이 다른 문제를 다루면서 부수적으로 언급한" 논문・저서가 많기 때문이기도 하거니와,[16] 어쨌든 고려 역사에서 중요시되어 온 문제임에는 틀림없다. 이미 낡은 과제로 인식되는 9재학당 문제를 다시 거론하는 것은 기존 유학사상사 연구에서 간과하거나 소홀히 다루어져 아직 거의 연구가 되지 않은 상태나 마찬가지이기 때문이다.

1) 9재학당 설립의 배경

9재학당의 성립에는 정치・사회 등 여러 가지 배경이 있을 수 있겠거니와, 나는 여기서 유학사상사 자체의 배경에 주목하고자 한다. 먼저 들고 싶은 것은 최충 자신의 유학에 대한 특단의 고양된 인식이다.[17] 의리유학적인 전통이 극히 미약하고 불교를 국교로 신봉하는 나라에서 불교에 浸潤된 유자

16) 박찬수, 『高麗時代 敎育制度硏究』, 경인문화사, 2001, 242면 참조.
17) 최충에게는 「奉先弘慶寺記」・「居頓寺圓空國師碑」 같은 불교 관련 문자가 있긴 하나 어디까지나 王命으로 지은 것이다.

들이 편재하는 마당에 개인으로서 준태학 체제의 유학 사립대학을 세운다는 것은 유학에 대한 한층 높은 인식 없이는 불가능하다. 물론 과거준비기관으로서의 한계가 지적될 수 있으나 최충은 바로 이 과거준비란 현실적 기능을 개방적으로, 그리고 적극적으로 활용한 것이다.

그러나 최충의 유학에 대한 특단의 인식이 평지돌출로 된 것은 아니다. 최충의 사학이 설립되기 대략 70년 전에 최승로의 유명한 上書와 성종의 유학 전장의 확충이 있었다. 최승로의 상서는 주로 전장유학적인 사고에서 태조에서 경종에 이르기까지 五朝의 치국에 대해 비판·반성하고 28조(6개조는 일실됨)의 경륜을 피력한 것으로, 불교의 폐해를 청산하고 유학적 정치이념을 수립하고자 하는 것이 주안이었다.[18] 성종은 종묘제·5복제·사직제를 확정하고, 12목에 경학박사를 두어 과거진흥책을 도모했으며, 민간에 효도와 절의를 장려함으로써 본격적인 유교적 치국체제를 갖추었다.[19] 태조 왕건의 유교 장려가 있었다고는 하나 아직 신라적 문화 체질에 제약되어 低廻하던 고려 지식인의 유학 의식이 이 두 가지 동시적 사건으로 하여 크게 증진된 바탕 위에 최충이 있었다.

특히 최승로의 상서에는 최충으로 하여금 본연의 유학관을 자각할 계기가 될 내용이 피력되어 있었다. 즉, 최승로는 "불교를 행하는 것은 수신의 근본이고, 유교를 행하는 것은 치국의 근원"이라 했다.[20] 다 알듯이 공·맹 이래 유학은 수기(수신)와 치인(치국) 두 영역이 일원적으로 통합되어 있는 것이 그 본령이다. 그런데 최승로는 수기의 영역을 불교에 할양하고 유교를 치인의 영역에만 한정했다. 물론 불교와 유교의 수신이 꼭 같을 수는 없다. 그러나 성리학 이전의 유교의 수신은 그 원형질에 있어서 불교와 크게 다르지 않다. 이를테면 성리학 이전의 '仁'과 불교의 '慈悲'와는 대체적으로는 거의 같은 개념이라 할 수 있다. 뒤에서 말할, 최승로가 성종에게 수신의 과제로 제

18) 자세한 것은 김철준의 「崔承老의 時務二十八條」, 『韓國古代史硏究』, 지식산업사, 1975. 참조.
19) 『고려사』·『고려사절요』의 성종대 참조.
20) ① 『고려사』 권93, 「崔承老傳」, "行釋敎者, 修身之本, 行儒敎者, 理國之源." ② 현종대의 채충순도 「玄化寺碑陰記」(『朝鮮金石總覽』上, 247면)에서 "儒書疆志勤修, 則政敎是興; 佛法在心虔敬, 則福緣克就." 라 했다.

시한 '純一之德'과 '無私之心'도 '자비'와 상통할 여지는 얼마든지 있다. 다만 수신의 효용에 있어서는 엄청나게 차이가 난다. 불교의 수신이 다분히 개인의 내세를 위함에 한정되는 것이라면 유교의 수신은 타자와의 관계를 위함이다. 이러한 효용에 있어서의 차이를 원형질로 소급해가면 거기에는 효용에서 차이가 날 계기가 분명히 잠복해 있을 것이다. 그러나 잠복해 있는 계기 때문에 개념이 상통하는 수신의 원형질을 별개로 볼 수는 없다. 이렇게 유교 본령의 한 부분인 수신을 불교의 영역으로 치부하는 것은 필경 불교지배시대 이래의 보편적인 관점일 것이니, 유교주의자 최승로까지도 그러한 관점에서 피력하도록 한 것이다. 그러나 최승로는 한편으로 수기를 유학의 영역으로 인정하는 발언을 동시에 했다. 즉 성종에게 '성인의 순일지덕과 무사지심'이라는 수기의 과제를 제시했다. 제왕에게는 수기가 치인의 근본임을 밝힌 것이다.[21] 최승로의 이런 피력을 뒤이어 최충은 수기를 제왕에게만 한정하지 않고 보편화함으로써 그동안 유교의 본령을 왜곡한 관점을 깨뜨리고 유교의 본령을 복구하는 인식에 도달했다. 이 인식이 9재의 재호와 그 편성으로 구현되었던 것이다.

최충의 유학에 대한 특단의 인식에는 당말·북송의 전도학 그룹으로부터의 영향도 무시할 수가 없다. 韓愈·李翺[22]를 위시하여 范仲淹·胡瑗·孫復·石介 등은 한·당의 章句注疏 유학을 뛰어 넘어 상대적으로 심급 높은, 후세의 도학에 가까운 의리유학적 사유를 지향했던 문인 또는 학자들이다.[23] 최충은 이들과 氣息을 통해 자신의 유학에 대한 인식을 높여 왔던 것이다. 여기에 호원은 남쪽에서, 손복·석개는 북쪽에서 펼친 사학운동이 전국적으로

21) 『고려사』 권93, 「崔承老傳」, "聖人所以感動天人者, 以其有純一之德, 無私之心也." 句가 修己에 해당한다.

22) 李翺의 『復性書』는 「中庸」의 義疏라 할 정도로 특히 '誠明'에 관해 다각적인 해설을 했다. 최충이 재호 '誠明'의 정립에 큰 영감을 받았을 것이다.

23) 胡瑗 등 북송 3인의 전도학적 지위는 程頤가 "不敢忘三先生."이라는 말(王壽南, 『中國歷代思想家』, 24, 「孫復篇」, 臺灣商務印書館, 중화민국 68년, 19면) 속에서도 잘 드러난다. 최충과 동시대의 범중엄과 3인은 모두 최충보다 늦게 태어나서 최충보다 일찍 죽었기 때문에 최충이 그들과 기식을 통할 수 있었다. 당시 고려와 송은 다 같이 개방국가로서 정보의 전달에 거의 시간차가 별로 없었다. 최충의 생몰년이 984-1068년임에 대하여 범중엄은 989-1052년, 손복은 992-1057년, 호원은 993-1059년, 석개는 손복의 제자로 1005-1045년이다.

번져 각지에 사학이 족출하고, 이어 범중엄이 가세하여 호원을 교수로 하는 소주와 호주 州郡學校의 모범사례가 더하여 마침내 慶歷興學을 가져오도록 북송 사회의 인문정신을 한껏 자극하고 고무시켜 주고 있었다.[24] 당시 고급 관인으로 있었던 최충이 거란으로 인하여 여·송 국교가 여의치 않은 가운데도 빈번한 북송 상인들의 내왕 등을 통해[25] 북송 사회의 이러한 움직임을 소상히 알고 있었을 터이다. 최충의 사학 9재학당은 이렇게 싹이 튼 것이다.

2) 聖臣으로서의 공자상과 진정한 유교국가에의 희구

수신과 치국을 유학에 일원적으로 통합하여 파악한 인식의 전환을 이룬 최충에게 공자는 보다 긴절한 현실적 관련으로 다가왔다. 그것은 과거준비기관으로서의 9재학당의 건학이념을 공자와 같은 格을 갖춘 官人 후보를 길러내는 데에 두고 있기 때문이다. 말하자면 '성으로서의 신하'가 될 인재를 길러내자는 것이다.[26]

공자에 대한 평가는 『맹자』에 宰我의 말을 빌려 "요순보다 훨씬 훌륭하셨다."고 하고, 또 맹자 자신의 말로 "인류가 있은 이래로 공자만 한 이가 없었다."고 했으나,[27] 역사는 이 『맹자』에서의 평가를 곧바로 그대로 받아들이지 않았다. 인물에 대한 사후 평가를 뜻하는 諡號를 보면 공자는 東周 시대의 '尼父'를 위시하여, 한대에는 '褒尊侯' 등 여러 곡절을 겪어, 최충 당대에는 '至聖文宣王'이었다. 성인 중에도 지극한 성이요, 왕 중에서도 侯王이 아닌 문

24) 王壽南, 앞의 책; 喬衛平, 앞의 책, 25-42면; 周湘斌 등, 『中國宋遼金夏思想史』, 人民出版社, 1994, 9-32면 참조.

25) 이진한, 『高麗時代 宋商往來 硏究』, 경인문화사, 2011.에 의하면 胡瑗의 湖學이 성립되던 1039년부터 최충이 致仕하던 1053년까지 14년 동안에 14차나 宋商이 고려에 왔다.

26) '聖人으로서의 신하'는 劉向 『說苑』의 '六正六邪'에 나오는 '聖臣'(거룩한 신하)과는 물론 완전히 다른 개념이다. 『설원』의 '聖臣'은 6개 유형의 바른 신하[六正] 중 '사태의 조짐이 있기 전에 미리 예견하여 처리함으로써 군주를 항상 영광되게 하는 신하'를 뜻한다. 성종 때 김심언의 건의에 의해 '六正六邪文'을 內外 官府의 벽에 게시한 적이 있는데, 문종 대에 이르러 그 게시문이 흐려져 최충의 건의에 의해 改書한 적이 있다. (『고려사』 권93, 「金審言傳」; 권95, 「崔沖傳」 참조) 최충의 '성인으로서의 신하'의 발상에 『설원』의 '聖臣'이 영감을 주었을 법하다.

27) 『맹자』 「公孫丑上」, "宰我曰: '以予觀於夫子, 賢於堯舜遠矣.'"; "孟子曰: '自有生民以來, 未有孔子也.'"

왕・무왕과 같은 격이었다. 시대가 내려올수록 평가가 더욱 높아짐을 본다. 이 시호와 같은 공자에 대한 인식으로는 공자와 같은 성인 신하는 생각할 수는 없을 것이다. 시호와는 별개로 관용하는 공자에 대한 성인서열로서의 일반적인 인식은 '요・순・우・탕・문・무・周・孔'이라는 성인들 중의 말석이었다.(이것은 성인들의 시대순이기도 하다) 그리고 유교의 역사에서 실질적으로 유교를 일으킨 주공과 공자가 많이 병칭되어 왔다. 성종의 교서에 "주공과 공자의 기풍을 일으켜 당우(요순)의 지극한 다스림에 이르고자 한다."[28]는 것이 그 한 예다. 실은 唐代의 시호로도 주공이 '先聖'이었고 공자는 '先師'였다. 그러던 것을 당 태종이 주공의 '선성'을 폐지하고 공자를 '선사' 대신에 '선성'으로 바꾸었고, 송대에 들어와서 '지성문선왕'으로 바뀌었다. 그럼에도 불구하고 주공>공자의 관용적 서열은 여전히 그대로여서, 예종대의 「淸讌閣記」에는 '周孔軻雄'이라고 하여[29] '주공>공자'의 인식이 의연히 존재했다. 공자에 대한 이러한 상대적으로 저급한 인식에서 최충이 공자 같은 성인 신하가 될 인재를 키우기를 발상할 수 있었지 않았나 생각한다.[30] 공식적인 공자의 시호와 후세 도학이 심화되던 시대의 공자의 격에 대한 인식으로는 생각할 수 없었을 것이다. 그리고 학당의 한 구역에 '宣聖堂'이라는 공자의 사당을 두고 있었다.[31]

최승로는 성종에게 성인들의 '순일지덕'과 '무사지심'을 본받아 성군이 되기를 바랐다. 이제 최충은 성인 신하 후보를 양성하는 학당을 세웠다. 고려

---

28) 『고려사』 권74, 「選擧二」, "尙切崇儒, 欲興周孔之風, 冀致唐虞之理."

29) 金緣, 「淸讌閣記」, 『동문선』 권64, 記.

30) 고려인들의 공자의 격에 대한 상대적으로 저급한 인식은 최충・윤언이・이규보를 '海東孔子'로 比定한 데서도 잘 나타난다. (『고려사』 권95, 「崔沖傳」; 김용선, 『高麗墓誌銘集成』, 한림대, 1997, 「尹彦頤墓誌銘」・「李奎報墓誌銘」 참조) 최충・윤언이는 보는 시각에 따라 공자로 비정하는 것이 近可할 수도 있으나, 이규보는 왜 '해동공자'인지 이유를 알 수 없다. 아마 博學多識이 그 이유인 것 같다.

31) 최충헌 집권기에 弘文公徒로서 급제출신 林得侯가 홍문공도의 宣聖堂을 私賣했다는 기록이 있는데(『고려사』 卷21, 熙宗 元年 6월조) 文憲公徒였던 이규보가 江都에서 자기 출신 齋인 誠明齋의 夏課 소식을 듣고 지은 「寄金學士敞」(『東國李相國後集』 卷7 古律詩)의 "遙知林林白面生, 夫子影前成拜起." 句를 연결시키면 최충의 문헌공도에 공자의 영정을 봉안한 사당이 있었음을 알 수 있다. 문헌공도가 최초의 사학이니만치 공자 사당은 문헌공도로부터 시작되었을 것이다. 혹시 북송 호원 사학의 선례를 따른 것인지 모르겠다.

전・중기 두 유학의 巨匠 사이에 흐르는 모종 정신의 맥을 찾을 수 있거니와, 그것은 고려로 하여금 진정으로 유교적인 성군・성신이 다스리는, 그래서 단적으로 최소한 최승로의 상서에서 거론되는 불교의 폐해를 위시하여 기타 불교적인 전장・의례 따위가[32] 없는 진정한 의미의 유교국가가 되게 하려는 염원이 아닐까 한다. 최충의 사학 설립은 말하자면 고려 국가의 정신・문화적 支柱를 유교의 그것으로 바꾸려는 프로젝트의 시작인 셈이다. 공자가 긴절한 현실적 관련으로 다가서는 이유다. 성군으로서의 책무는 일단 현실의 고려 군왕에 기대하는 전제하에서 공자와 동격의 인재를 양성한다는 목표를 가지고 교육을 시작한 것이다. 10대 때 委吏로부터 50대 초에 魯의 司寇로 재상의 일을 攝行하기까지 남의 신하 신분이었던 공자는 성신의 모델이 되기에 아주 적합하기도 했다.

3) 재호와 그 편성의 논리

9재학당은 호원의 학교에서 영향받아 설립되었지만 학생에 대한 편제 방식은 이와는 달리했다. 호주 州學에서 호원은 '經義齋'와 '治事齋' 두 재로 해서 전자는 치국・평천하의 기본인 六經의 경의를 궁구하게 하고, 후자는 행정・군사・水利・산수 등에서 재능을 따라 전공케 하였다.[33] 최충이 편제 방식을 달리하게 된 것은 기본적으로 양국의 유학 역량의 심도가 현격히 다른 데서 기인한 것일 것이다.

9재의 재호 편성은 『고려사』「선거지」나 「최충전」의 '樂聖'・'大中'・'誠明'・'敬業'・'造道'・'率性'・'進德'・'大和'・'待聘'의 순서로 되어 있는 것이 당초의 正本이다.[34] 재호는 '낙성'만이 揚雄의 『法言』에서 취해왔고, 나머지

32) 고려에는 불교적인 전장・의례가 많았다. 예하면 왕의 출행에 「護國仁王經」을 받들어 선도하는가 하면(『宋史』「高麗傳」) 종묘의 제사에 梵唄가 불려지고(『高麗圖經』 권22, 「雜俗」), 官人들의 喪事도 빈소를 사찰에 차리는 것이 하나의 禮로서 준행되는 등이었다.(김용선, 앞의 책. 참조) 진정한 유자라면 이런 폐해 및 전장의례에의 거부감을 떨칠 수 없었을 것이다.

33) 왕수남, 앞의 책, 「胡瑗篇」, 6-9면. 참조

34) ① 하필 9재로 한 데에는 『禮記』「學記篇」의 9년 재학설이 작용한 것 같다. 학생이 입학한 지 1년만에 '離經辨志'(경문의 口讀와 志趣의 방향을 시험해 아는 단계)에서 2년마다 한 단계를 거쳐 9

는 『주역』·『예기』·『맹자』에서 취해왔다. 9재의 마지막을 '군왕의 초빙을 기다린다'는 뜻의 '待聘'으로 재호를 삼은 점에서 9재학당은 과거준비기관으로서의 한 성격을 당당히 내세웠으나, 첫째 재호에서 셋째 재호까지 공자의 성인으로서의 像을 제시한 데에서 제생들로 하여금 성현의 인격을 갖추도록 하는 것을 대전제로 하고 있다.

9개 재호는 성격에 따라 몇 개의 단위로 나누어진다. '낙성'·'대중'·'성명'이 한 단위, 이 단위는 방금 언급했듯이 성인으로서의 공자의 상을 제시했다. '경업'·'조도'가 한 단위, 이 단위는 '九經三史'라는[35] 주로 知的 학습의 단위다. '솔성'·'진덕'·'대화', 이 단위는 心性 공부의 근간을 제시했다. 그리고 '대빙'이 한 단위, 이것은 위에서 언급한 바와 같다. 9재를 두고 진학 계제라는 학설이 있으나,[36] 이규보가 성명재에 14세에 入齋하여 2년 가량 재적하고 난 뒤에 과거에 응시한 것 등의 예로 보아 진학 계제는 입증되지 않는다.[37] 다만 공자의 聖人像을 제시한 앞 세 재호를 제외한 나머지 6개의 재호의 배열은 하나의 擬制로서의 진학 계제 구실이 부여되어 있다.

최충은 9재학당 재호들에 대해 별도의 설명이나 개념 정의를 하지 않았거

년만에 大成의 단계에 이르기까지다. 그래서 종래의 연구자들은 9재를 進學階梯로 보기도 했다. ② 『고려사』 권74 「選擧二」, "凡私學, 文宗朝, 大師中書令崔冲收召後進, 敎誨不倦, 靑衿白布, 塡溢門巷. 遂分九齋. 曰: 樂聖·大中·誠明·敬業·造道·率性·進德·大和·待聘, 謂之侍中崔公徒." ③ 한편 「紫霞洞九齋遺墟碑」(『耳溪集』 卷25, 碑)에서는 「선거지」와 「최충전」의 편제 순서를 따랐으나, 「文憲書院九齋記」(『耳溪集』 卷12, 記)에서는 "設九齋以處學者, 一曰敬業, 二曰進德, 三曰修道, 四曰率性, 五曰樂性, 六曰泰和, 七曰待聘, 八曰誠明, 九曰造道."라고, 2개 재호의 변경에 전자와 전혀 다른 편제를 기술하고 있다. 해주 최충의 舊居에서 그가 '講學授徒'(「文憲書院九齋記」 참조)했다는 것부터 재호와 그 편성의 변경에 이르기까지 석연찮은 조작의 흔적이 역연하다. 아마 최충의 후손들의 섣부른 도학지식에 의한 변경을 홍양호가 그대로 따른 것 같다.

35) 『고려사』 권95, 「崔沖傳」, "擇徒中及第學優未官者, 爲敎導, 授以九經·三史."

36) 박성봉, 「高麗時代 儒學發達과 私學十二徒의 功績」, 『史叢』 2, 1957, 44면; 윤남한, 「儒學의 性格」, 앞의 책, 248면; 김충렬, 앞의 책, 91면 등 앞선 연구자들은 9재 재호의 배열을 진학의 순서, 또는 과정으로 이해했으나, 박찬수는 그의 앞의 책, 257-263면에서 증거를 들어 충분히 비판하고 있는데, 전적으로 같은 견해다. 다만 그의 '단순한 分班'설은 최충의 재호 편성의 논리를 발견하지 못한 데서 온 것일 것이다.

37) 이규보의 『東國李相國集』 「年譜」에 의하면, 이규보는 14세에 文憲公徒 誠明齋에서 수업을 받다가 2년째인 16세에 司馬試에 응시했으나 낙방하고, 그 아버지의 任地에 가서 侍奉하는 것으로 되어 있을 뿐 문헌공도에 다시 복귀하는 것으로는 되어 있지 않다.

나, 또는 했으나 전해지지 않았다. 아마 개념 정의를 하지 않았을 가능성이 더 크다. 각 재호가 속한 원전 章節의 의리가 재호의 개념 구실을 충분히 할 수 있다고 생각했을 것이기 때문이다. 그러므로 우리는 재호가 속한 원전 장절의 의리에 접근함으로써 최충이 생각한 개념에 정확하다고는 자신할 수 없지만 근접은 가능하다. 여기에 최충이 따랐을 경서의 해석서가 일단 문제 되겠으나, 당시의 표준적 해설서였던 『오경정의』와 경전에 따라 前道學 그룹의 해석서의 범위를 크게 벗어나지 않았을 것이다. 그러면 이들 문헌에 중점적으로 입각하여 재호를 해명할까 한다.

(1) 樂聖: 양웅의 『法言』의 "天樂天, 聖樂聖.[하늘은 하늘의 직분을 즐기고, 성인은 성인의 직분을 즐긴다.]"에서 취해왔다. 여기의 성인은 공자를 가리킨다. 출전 전문단을 보이면 다음과 같다.

> 어떤 사람이 이르기를 "仲尼는 평생토록 하는 일이 많았으니, 이것은 하늘이 그를 수고롭혔기 때문이다. 정말 피곤했겠다!"라고 말했다. 나는 이렇게 답했다. "하늘이 유독 중니만 수고롭힌 것은 아니다. 또한 스스로 수고롭혔다. 하늘이 어찌 피로했겠는가! '하늘은 하늘의 직분을 즐기고, 성인은 성인의 직분을 즐겼다.'"라고.[38]

이렇게 '낙성'은 공자의 사실이다. 즉 세상 경영에 寧日이 없었던 공자의 일생은 하늘의 使役에 의한 성인으로서의 직분의 수행이었고, 그것을 수고로움이 아니라 즐거움으로 받아들인 공자의 면모를 제시하여 장차 官人으로서 국정 수행의 자세가 어떠해야 하는가를 말하고자 한 것이다. 즉, 9재 첫머리에 諸生은 개인의 명예나 녹봉을 위해서가 아니라 救世意識으로 관인의 직분에 임할 것을 가르친 것이다.

(2) 大中: 『주역』「大有卦(䷍)·彖辭」의 "大有, 柔得尊位, 大中而上下應之, 曰大有.[대유는 부드러움이 높은 지위를 얻고 '크게 가운데에 위치하여(大中)'

38) 揚雄, 『法言』「問明篇」, "或謂: '仲尼事彌其年, 蓋天勞諸, 病矣夫!' 曰: '天非獨勞仲尼, 亦自勞也. 天病乎哉? 天樂天, 聖樂聖.'"

위아래가 호응하므로 크게 소유함이라 한다.]"에서 취해왔다. 즉 음효(六)가 上卦의 중앙인 높은 위치(상하괘의 아래로부터 제5爻位)를 얻어 아래 위의 양효(九)들의 호응을 받아들이지 않는 것이 없으므로 '크게 소유함'이라 한 것이다. 제5효위는 군왕의 지위이나, 이 자리를 얻은 효가 음효이므로 군왕이 될 수 없었다. 內聖의 경지는 이룩했으나 外王의 지위를 갖지 못한 공자를 대유괘의 六五爻로 상징한 것이다. '대중'의 재호로 성인의 포용성을 본받게 한 것이다.

(3) 誠明: 『예기』「중용편」의 "自誠明, 謂之性; 自明誠, 謂之教.[誠으로 말미암아 明德이 있게 되는 것은[39] 성인의 본래부터의 성품이고, 명덕으로 말미암아 誠해지는 것은 현인의 教學이다.]"에서 취해왔다. 재호 '성명'은 '자성명'과 더불어 '자명성'까지 포괄하고 있다고 보아야 한다. '자성명'이 성인의 존재론적 면모라면 '자명성'은 현인의 당위론적 면모다. 현인의 당위론적인 '자명성'에서 출발하더라도 誠의 결과에 이르러선 성인과 동격이라는 것이다. 같은 「중용편」의 "誠은 하늘의 道이고, 誠해지려고 하는 것은 사람의 도이다."[40]에 대응된다. 범중엄은 '자성명'은 공자에 해당되고, '자명성'은 안회에 해당되는 것으로 보았다.[41] 최충은 범중엄의 이 글을 보았을 것이다. '성명'의 재호를 게시함으로써 성인의 내면의 인격 경계를 제생들로 하여금 지향해 나아가도록 한 것이다.

첫 번째 재호 '낙성'이 공자의 구세의식, 두 번째 재호 '대중'이 공자의 大中的 위치, 그리고 세 번째 재호 '성명'이 공자의 內面境界를 제시했다. 의리유학적 시각에서는 당연히 '성명'의 경계가 앞 두 재호를 포섭하는 위치에 있게 된다. 이렇게 공자의 성인으로서의 인간상을 제시하여 제생들로 하여금 궁극적으로 도달해 가야 할 목표로 설정한 것이다.

(4) 敬業: 『예기』「학기편」의 "三年, 視敬業樂群."에서 취해왔다. 최충이 접했을 『예기정의』에서는 "입학한 지 3년에 학생들이 학업이 자기보다 더 나

39) '自誠明'의 '明'을 『예기정의』에서 '明德'으로 해석했으나 후세 도학에서의 해석으로는 '밝아짐'이다.
40) 誠者, 天之道; 誠之者, 人之道也.
41) 范仲淹, 「省試 自誠而明謂之性賦」, 『范文正集』 권20, "顔生則自明而臻謂賢人而可擬; 夫子則自誠而至與天道而彌彰. 若然則誠之道也, 旣如此; 明之道也又如彼, 蓋殊途而同致, 亦相須而成."

은 사람을 존경하고 친애하는지와 붕우와 무리지어 거처하면서 선한 자를 즐겨하는지를 본다."[42]고 해석했다. 그런데 敬業에 대해선 최충보다 훨씬 뒷시대의 주희는 "'경업'이란 마음과 뜻을 집중해서 그 학업을 일삼는 것이다."[43]라고 해석했다. 후자가 『예기』 원전의 문맥과, 그리고 재호 편성의 논리에도 더 적합하다. 최충은 필연코 후자의 취지로 해석했을 것이다. 주희의 해석이 최충의 해석에 우연히 일치된 경우라고 하겠다.

(5) 造道: 『맹자』 「離婁篇下」에 나오는 "君子深造之以道, 欲其自得之也.[군자가 공부방법을 따라 깊숙이 나아가는 것은 자득하고자 해서이다.]"에서 취해왔다. 곧 '일정한 공부 방법을 따라 순차로 깊이 나아가 구극에까지 이르려는 것은 본원을 터득하여 소유함으로써 좌우의 事爲에 여유롭게 응대하기 위한 것'이라는 것이다.[44] '경업'과 '조도'는 공부하는 태도와 방법을 항상 유념케 하기 위한 재호다.

(6) 率性: 『예기』 「중용편」의 "天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂教.[하늘이 命賦한 것을 성이라 이르고, '성을 따라 행하는 것을 도라' 이르고, 도를 닦는 것을 교라 이른다.]"에서 취해왔다. 문제의 핵심은 性의 개념이다. 鄭玄은 "하늘이 목・금・화・수・토의 神에게 명하여 인・의・예・지・신의 가치를 사람에게 부여한 것이 性"이라 했다.[45] 호원의 『中庸義』가 일실되어 참고할 수 없으나, 그의 『周易口義』에 "사람의 부귀・수요를 하늘이 잠자코 정한다."고 하여, 하늘을 인격신적으로 보는 것으로 미루어 보아,[46] 호원의 '솔성' 해석도 정현의 해석과 같았을 것으로 보인다. 최충도 이를 따랐을 것이다. 맹자는 四端을 통해 인・의・예・지가 생득적인 것임을 말했지만, 그 이상의

---

42) 孔穎達, 『禮記正義』 「學記篇」, "三年, 視敬業樂羣者, 謂學者入學三年考校之時, 視此學者: 敬業, 謂藝業長者, 敬而親之; 樂羣, 謂羣居朋友善者, 願而樂之."

43) 朱熹, 『儀禮經傳通解』, 「學記篇」, "敬業者, 專心致志, 以事其業者也."

44) 孫奭, 『孟子註疏解經』, 「離婁章句下」, "造致也. 言君子學問之法, 欲深致極竟之以知道. 意欲使已得其原本如性自有之然也. 故曰欲其自得之." 북송 손석은 생몰년이 962-1033년으로, 최충이 9재학당을 개설한 70세(1054) 전후까지 그의 저서를 충분히 입수해 볼 수 있었다.

45) 孔穎達, 『禮記正義』 「中庸篇・天命之謂性章」. 鄭玄注, "天命謂天所命生人者也, 是謂性. 命木神則仁, 金神則義, 火神則禮, 水神則信, 土神則知"

46) 胡瑗, 『周易口義』, 「건괘・단전」, "按書曰: 惟天陰騭下民, 是或富或貴, 或夭或壽, 皆上天默定之也."

來源은 밝히지 않았다. 그러나 최충이 받아들인 '솔성'은 인·의·예·지·신이라는 인간의 5대 가치를 하늘로부터 부여된 것으로 보았다. 제생들에게 이 천부의 5常을 실현하여 성인됨의 기초를 닦게 하고자 한 것이다.

(7) 進德: 『주역』「건괘·文言傳」의 "君子, 進德修業. 忠信, 所以進德也; 修辭立其誠, 所以居業也.[군자는 '덕을 증진시키고 공적을 닦는다.' 충신함은 덕을 증진시키는 소이요, 文教를 닦음에 성실함을 세우는 것은 공적을 보유하는 소이다.]"에서 취해왔다. '진덕수업'이 한 명제이기 때문에 '진덕'의 재호에 '수업'의 개념까지 통섭되어 있다고 보아야 한다. 그리고 '수사'를 후세의 정이와 주희는 다 '말[言語]'의 문제로 보았으나, 공영달과 호원은 '문교'로 해석했다. '말'의 문제든 '문교'의 문제든 최충의 재호 편성의 논리에서 보았을 때 중요한 것은 '立其誠'이다. 즉 사업에 임하는 태도의 성실성이다. '진덕'의 방법인 '忠信'도 실은 '誠'의 범주에 드는 개념의 정신자세다. 그러니까 '진덕'의 재호는 앞으로 제생들이 관인이 되어 치국의 실제에 '성실'을 동력으로 삼아 덕을 증진시키라는 함의를 가지고 있다. 물론 '진덕'에서의 '성실'은 '自誠明'의 '誠'의 하위 단계의 개념으로, 현인에서 성인으로 나아가기 위한 당위의 것이다.

(8) 大和(태화): 『주역』「건괘·彖辭」의 "保合大和, 乃利貞.['아주 화순한 기운을 보전하여' 만물을 이롭고 바르게 한다.]"에서 취해왔다. 공영달은 『주역정의』에서 "乾은 純陽으로 이루어져 있으므로 剛暴하다. 화순함이 없으면 만물이 이로움을 얻지 못하고 바름을 잃어버린다."[47]라 했고, 호원의 『주역구의』에서도 근본 취지는 공영달과 같으나 만물이 '점진적으로 이루어지는 것'에 강조점이 두어져 있다.[48] 원전이 「건괘」이므로 '純陽'(공영달의 경우), 또는 '陽剛'(호원의 경우)이 지나치다 했고, 그러므로 만물의 생성이 균형과 조화를 잃어 제대로 결실을 보지 못한다고 하여, 자연의 생성론으로 설명했거니와, 이를 인사의 당위론으로 전환시켜 적용하는 것이 보편적이었고, 최충도 이를 따랐음은 물론이다.

---

47) 孔穎達, 『周易正義』, 「건괘·단전」, "純陽剛暴, 若無和順, 則物不得利, 又失其正."
48) 胡瑗, 『周易口義』, 「건괘·단전」, "天以剛陽之德, 生成萬物. 必以漸成之, 以保合太和之道."

경업의 태도와 조도의 방법의 지속적인 견지 하에 솔성에 涵攝되어 있는 인・의・예・지・신과, 진덕에 이르는 '충신', 거업에 이르는 '입기성'을 균형과 조화를 이루어 竝進하기를 요구하고 있다. 특히 '충신'과 '입기성'은 현인의 당위론적 경계인 '자명성'의 범주에 듦으로, 앞의 성인의 내면경계로 비중이 크게 두어졌던 '성명'에 호응되어 있다. 최충의 재호정립의 배경에는 「중용」의 일련의 '誠' 관련 내용[49]이 크게 자리하고 있음을 알겠다. 최충보다 한 세대 남짓 늦게 태어난 周敦頤가 그의 『通書』에서 '誠'을 강조한 바 있는데, 최충이 先鞭을 쳤다고 할 수가 있다. 그렇다고 해서 이것이 곧 도학의 고려 선발설이 될 수는 없다. 최충이 이고・호원 등의 「중용」 해석의 영향을 받은 뒤의 일이기 때문이다.

(9) 待聘: 『예기』 「儒行篇」의 "儒有席上之珍以待聘.[유자는 보료 위의 보물을 가지고서 임금이 초빙해 주기를 기다린다.]"에서 취해왔다. 『예기정의』에서는 "옛적 요순의 善道를 펼쳐 놓고 불러 주기를 기다린다."[50]고 해석했다. 최충은 이를 취했다.

위의 9재학당의 재호와 그 편성의 논리는 作聖方法으로서의 하나의 소박한 의리유학의 체계다. 중국의 전도학 그룹으로부터 자극과 영향을 받았으나, 최충이 별개로 가진 의리유학적 사유와 비전이 성취한 것이다. 이것은, 앞에서도 말했지만 그가 최승로를 뛰어넘어 수신과 치국을 일원적으로 파악한 유학관이 가져온 결과다. 최충의 재호의 편성의 논리에 의한 작성방법은 修己중심의 내향화로 심화되어 갔던 후세 도학의 그것과는 방향을 달리하고 있다. 도학이 도가・불가 사상의 輸血을 받지 않고 순수하게 孔孟 유학으로 독자적인 발전을 했다면 그 작성방법은 아마 최충의 그것과 최소한 그 방향은 같지 않았을까 생각한다.

그러나 재호와 그 편성의 논리를 낳은 최충의 사유가 단순히 재호와 그

49) 「中庸」의 한 특징은 '誠'의 철학의 강조다. 제20장-26장까지는 주로 誠에 관련되는 내용이 집중적으로 다루어져 있다.

50) 孔穎達, 『禮記正義』 「儒行篇」, "儒有席上之珍以待聘者, (…) 言儒能鋪陳上古堯舜美善之道, 以待君上聘召也."

편성으로 그치지 않고 論議類의 문장으로 정착하여 그것을 근거로 한 후세의 발전을 기약하지는 못했다. 최충은 그 자손들에게 "문장과 덕행으로 나라를 바르게 하는 재목이 되어 대대로 더욱 창성하라."는 취지의 훈계하는 시문을 남겼다.[51] 사고의 근원으로 본다면, 9재학당 건학이념과 별로 다른 것이 없는 훈계다. 여기에서 최충의 건학이념과 戒子孫이 거의 公私一轍의 진실성이 입증되거니와,[52] 그럴수록 후세에도 논의될 토대로서의 저작이 아쉽다. 그것은 최충의 이른바 '문장'이 주로 당면한 고려 조정이 요구하는 制誥·表箋 류의 공공성의 사장을 뜻하고 후세로 이월되는 가치를 지닌 '문장'을 생각하지 못한 탓이다. 최충의 내면에 있는 고려 지식인의 공통된 한계 탓이다. 뒤이어 고심급의 의리유학인 王安石의 新學의 전래가 소박한 논리의 최충의 9재 재호와 그 편성 논리의 의리유학을 무색하게 만듦으로서 우리 유학사의 잃어버린 가능성의 한 지평이 되고 말았다.

3. 예·인 연간을 高潮期로 한 신학 유행의 실상

고려 중기 의리유학은 신학의 性命道德之理의 國是化와 경의학의 흥기로 특징지워진다. 이 두 가지는 예종대에 시작되어 성명도덕지리 명제는 의종대 후반기 崔允仁(1112-1161)의 묘지명의 것을 마지막으로 현존 문헌에서는 사라진다.(뒤에 상론함) 신학의 기초인 『三經新義』가 문종대에 전래되었으나 신학의 흥기는 40-50년 뒤에야 나타나서 대략 60여 년을 지속하다가 경의학만이

51) 崔滋, 『補閑集』 上, "崔文憲公冲有二子, 常戒之曰: '士以勢力進, 鮮克有終, 以文行達, 乃爾有慶. 吾幸以文行顯, 誓以淸愼終于世.' 乃作訓子孫文傳之. 中葉不謹失其本, 有二詩. 其一曰: '家世無長物, 唯傳至寶藏. 文章爲錦繡, 德行是珪璋. 今日相分付, 他年莫散忘. 好支廊廟用, 世世益興昌.'"

52) 최충의 후손에 의리유학에 독실한 인사들이 많았다는 것도 公私一轍의 진실성을 담보해준다. 최충 자신의 유자적 위상은 '累代儒宗'·'儒宮圭臬' 등 (『고려사』 권95 「崔冲傳」)의 호칭이 입증하거니와, 아들 惟善은 문종의 興王寺 창건에 반대했고(『고려사』 권95 「崔惟善傳」), 손자 思諏는 "爲文必本於仁義性命之說" 했고(김용선, 앞의 책, 「崔思諏墓誌銘」), 증손자 崔瀹은 詞臣과 遊宴을 좋아하는 예종에게 '帝王當好經術'로 간했고(『고려사』 권95, 「崔冲傳 附瀹」, 현손 允仁은 '仁義道德性命之理'에 조예가 깊었고(김용선, 앞의 책, 「崔允仁墓誌銘」), 또 다른 현손 允儀는 王의 下命으로 『古今詳定禮』를 편찬했고(『고려사』 권95, 「崔冲傳 附允儀傳」), 7대손 滋는 "文者, 蹈道之門."이라는 명제를 낸 것(최자, 「補閑集序」) 등이다. 최충의 유학 정신이 후손에 영향을 끼쳐 家學의 전통을 이루었다고 하겠다.

고식화되어 남게 되었다. 적어도 현존 문헌에 나타난 바로서는 그러하다.

이제까지 학계에서 성명도덕지리를 二程의 명제로 알아 왔다. 크게 잘못된 것이다. 왕안석과 2정 외에 소옹·장재도 性命을 耽했다.[53] 물론 실질 개념은 사상가마다 크고 작은 편차가 당연히 있다. 그런데 이 가운데 성명도덕의 개념 등 여기에 딸린 문제를 가장 많이 논의한 것은 왕안석의 경우다. 사실 『易傳』에 나오는 유서 깊은 語詞를 새로이 각광을 받게 한 것은, 뒤에서 자세히 논의하겠지만, 왕안석의 『淮南雜說』을 위시한 일련의 저작이다. 이 여러 사상가의 性命之學 가운데 왕안석의 성명도덕론이 압도했다.

1) 왕안석 저작의 전래

오늘날 대부분이 일실되고 없지만 왕안석은 유가 이외에 도가·불가를 포함하여, 모두 10여 종의 저작을 남겼다.[54] 그의 아들 王雱을 위시한 신학파에 속하는 인사들의 저작도 40여 종, 經史子集 총괄해서 210여 종으로 보기도 한다.[55] 당시 신학의 성세로 보아 상당 부분은 북송 당대에 간행되었을 것이다. 고려에 전래된 증빙을 남기고 있는 왕안석의 저작은 대략 6-7종을 넘나들고 있다.

(1) 『삼경신의』

『시의』(20권), 『서의』(13권), 『주례의』(22권)로 구성되어 있다. 『고려도경』에 "신종 황제가 속학의 폐단을 민망하게 여겨서 3경을 訓釋하여 천하에 덮씌어진 어리석음을 벗기도록 하라 하고, 그 책을 고려에도 賜與하여 大道의

53) 번거로움 때문에 일일이 출전을 못밝히지만 왕안석과 2정의 '道德性命' 또는 '性命道德'과 邵雍·張載의 '性命之學' 또는 '性命之理'는 그 개념 내지 함의에서 차이가 나지만 모두 『易傳』에서 근원해 온 것으로 한 범주 안에 든다.

54) 『淮南雜說』·『洪範傳』·『易義』·『論語解』·『老子注』·『孟子解』·『楞嚴經疏解』·『鍾山日錄』·『字說』·『詩義』·『書義』·『周禮義』 그리고 『臨川集』 등이 그것이다. 候外廬, 『中國思想通史』 권4(上), 1959, 441-447면; 劉成國, 『荊公新學研究』, 上海古籍出版社, 2006, 83-92면 참조.

55) 候外廬, 앞의 책(1959), 447-448면; 劉成國, 앞의 책(2006), 92-98면. 참조; 張鈺翰, 「北宋新學研究」, 復旦大學, 2013, 199-208면.

순수하고 온전함을 볼 수 있게 하라고 특별히 명하셨다."[56]는 기록이 나온다. 그러니까 『삼경신의』가 고려에 사여된 것은 여·송간 국교가 거란 때문에 50년가량 막혔다가 다시 트인 때인 문종 30년(1076) 遣宋使 崔思諒에 이어 문종 32년(1078) 宋 國信使 安燾 등이 고려에 올 때가 아닐까 생각한다.[57] 최사량의 회국시로 짐작되는데 당시 재상으로 있는 왕안석이 문종으로부터 예물을 받고 문종에게 답례품과 함께 편지를 보내기도 했다.[58] 이때에 이루어진 新法黨과의 밀월관계는 북송이 망할 때까지 지속되었다. 이것은 물론 철종대 한 때의 구법당의 집권을 제외하고는 줄곧 신법당이 집권했기 때문이다.

『삼경신의』는 周代까지의 先王들의 문헌인 『시경』·『서경』·『주례』의 의리, 즉 3경서의 경의를 새롭게 밝힌 책들이다. 왕안석이 젊어서 경서를 훈석한 경험이 기초가 되어 신종제가 재상이 된 왕안석에게 경의를 새롭게 찬술하여 科場取捨의 표준을 삼아 "도덕을 하나로 통일하여 풍속을 같게 하라.[一道德, 同風俗.]"는 명을 내리매 이를 수락하고 經義局을 설치하여 왕방·呂惠卿 등과 함께 찬술, 1075년 국자감에서 간행·반포한 것이다.[59] 왕안석의 經書

56) 徐兢, 『高麗圖經』 권40, 「儒學」(朝鮮學叢書本의 영인본, 아세아문화사, 1972, 228면), "命訓釋三經, 以發天下蔽蒙. 特詔賜其書本, 俾之獲見大道之純全."

57) 『고려사』 권9, 문종 30년 8월조, "秋八月丁亥, 遣工部侍郎崔思諒如宋, 謝恩兼獻方物."; 『고려사』 권9, 문종 32년 6월조, "六月甲寅, 宋國信使左諫議大夫安燾, 起居舍人陳睦等到禮成江."

58) 王安石, 「答高麗國王啓」, 『臨川集』 권78, "伏以畿疆阻闊, 覿止無階, 道義流聞, 瞻言有素. 使旆及國, 摯寶在庭, 逮以好音, 申之嘉惠, 眷存卽厚, 慰感實深. 恭惟大王膺保德名, 踐修猷訓, 纂榮懷之舊服, 襲壽豈之多祥. 冀順節宜, 采綏福履. 有少儀物, 具如別牋." 왕안석은 문종 24년 재상이 된 뒤 문종 28년에 파면되었다가 문종 29년 이후 한차례의 復相과 파면을 겪는데, 그가 문종에게 私信을 줄 기회가 최사량이 회국할 때 밖에 없을 것 같다. 한편 北宋 神宗도 고려에 대해서 특별히 예우했다고 『고려도경』은 기록하고 있다. (徐兢, 『高麗圖經』 권5, 「宮殿」(앞의 책, 23면), "臣仰, 惟神宗皇帝, 誕敷文教, (…) 惟高麗尤加禮遇.") 新法黨과의 밀월관계는 舊法黨으로부터 고려를 소외되게 했다. 예종 10년 5인의 유학생을 파견하면서 보낸 表文에 "及至神宗之世, 每馳使价, 叅遣生徒, 俾以觀周, 期於變魯. 厥後, 偶因中廢, 久闕前修."라고 한 데에서 '偶因中廢'는 신종 다음 哲宗이 즉위하면서 구법당의 집권으로 송과의 교류가 끊긴 상태를 말한다. 그리고 신종대에는 송에 사신을 보낼 때마다 유학생을 딸려보냈던 것이다.

59) 候外廬, 앞의 책(1959), 438-441면 참조. 여타 경서가 科場取捨의 표준에서 빠진 것은 『춘추』·『예기』에 대해서는 왕안석이 특별한 언급은 없으나, 아마 두 경서는 요순·3대까지의 先王時代의 책이 아니어서 新義를 내지 않은 때문일 듯하고, 『주역』은 왕안석이 그 신의를 젊어서 저작한 것이어서 미숙하다고 여겼기 때문에 과장취사에서 제외했다고 한다. 晁公武, 「注易二十卷」, 『郡齋讀書

觀은 “선왕의 이른바 도덕은 성명의 이치일 뿐이다.[先王之所謂道德者, 性命之理而已.]”[60]라는 명제에 잘 나타나 있다. 즉 상고 선왕들—요·순·우·탕·문·무왕—의 치세에 실현된 도덕은 성명의 이치로, 경서에 ‘순수하고 온전하게[純全, 신종대의 조서에 있는 말]’ 蘊藏되어 있다는 것이다. 이러한 경서를 한·당식 章句注疏의 평면적 해석에 매몰되어서는 선왕들의 치세 이념의 발현이 불가능하다고 왕안석은 생각했던 것이다. 그래서 경서의 심급 높은 의리를 새롭게 해석해 내어 기존의 주소의 대부분을 쓸모없는 ‘흙우상[土梗]’이 되게 했다는 것이다.[61] 그러나 경서의 해석 자체에 비판도 많았다. 그 가운데 대표적인 비판은 양시와 주희의 ‘穿鑿’ 또는 ‘支離穿鑿’이다.[62]

『삼경신의』가 한편으로 왕안석 자신이 추진하는 新法의 경전적 근거를 마련하기 위해 경서의 신의를 强作했다고 하거니와,[63] 어쨌든 신법의 근거로 내세워진 만큼 숙종-예종 연간의 고려의 일련의 개혁 정책과 맞물려 『삼경신의』가 각별한 애호를 받았을 법하지만 고려의 개혁정책은 경전적 근거를 찾을 것 없이 송의 신법을 바로 참작·근거로 삼아 입안되었다고 본다.[64] 예종 4년부터 國學의 7齋 전문강좌제가 시행된 뒤 국학의 시험 과목으로 여전히 경의가 아닌 ‘貼經’으로 실시한 것으로 보아,[65] 예종 초년까지도 『삼경신의』는 본격적인 보급이 이루어지지 않았던 것으로 보인다. 『삼경신의』는 예종대 김단·권적 등이 북송 국자감에 유학하고 들어올 때에도 휘종으로부터 사여 받아 왔다.[66] 『시의』·『서의』의 輯佚本 약간과 『주례의』 상당량의 집일

志』 卷1上, “獨易解自謂少作未善, 不專以取士.”

60) 王安石, 「虔州學記」, 『臨川集』 권82.

61) 程元敏, 『三經新義輯考彙評』(下), 華東師範大學出版部, 2011, 670면, “宋王應麟曰: 自漢儒至於慶曆間, 談經者守訓故而不鑿. (宋劉敞)七經小傳出, 而稍尚新奇矣. 至三經義行, 祖漢儒之學若土梗.”

62) 程元敏, 앞의 책, 689면, “宋楊時謂: 王安石以私智穿鑿說經.”; 179면, “(朱熹謂:) 王氏支離穿鑿, 尤無義味.”

63) 程元敏, 앞의 책, 695면, “蓋託於先訓, 則可必聖主之遵行; 文以經術 , 則可以禁士大夫之竊議.”; 晁公武, 『郡齋讀書志』 卷1上, “所以自釋其義者, 蓋以其所創新法盡傅著經義, 務塞異議者之口.”

64) 정수아, 「高麗中期 改革政治와 北宋新法의 受容」, 서강대 박사학위논문, 1999, 70-106면 참조. 정수아의 견해는 극히 온당하다.

65) 金坵, 「上座主金相國謝衣鉢啓」, 『동문선』 권46, 啓, “廓開養士之規, 館置之區七分. (…) 或校之以論策貼經.”

66) 朱熹, 『朱子語類』 권133, 「夷狄」, “或問高麗風俗好. (…) 嘗見先人同年小録中有賓貢者, 卽其所貢之士

본이 있다.[67]

(2) 『洪範傳』

『홍범전』(1권)은 『서경』 「홍범편」의 해석으로, 방대한 한 편의 논문이다. 1065년 전후에 이미 널리 보급된 것으로 보아,[68] 그 이전, 그러니까 왕안석의 출세작 『회남잡설』에 뒤이어 집필한, 그의 40대 초 전후의 저작이다. 중요 사상으로 2가지가 표백되어 있다. 그 한 가지는 '물질세계인 5행의 속성 12가지와 正邪·吉凶 등 인간사에도 각기 대립되는 짝[耦]이 있으니', '性命之理와 道德之意가 모두 이 가운데 있다' 했고, 다른 한 가지는 董仲舒의, '어떤 失政에는 어떤 天變이 따른다'는 식의 天人感應說을 부정한 것이다.[69] 이 책의 고려에의 전래는 尹彦頤(1090-1149)의 묘지명에 "性命之理, 道德之原"이란 구절이 있어,[70] 당시 고려의 의리유학 수준의 창의로는 나올 수 없는 표현이라, 위의 왕안석의 표현에 글자 하나만 바꾼 것으로 보기 때문이다. 또 한 가지 증빙으로는 예·인 연간 經筵에서의 「홍범」 강론이 6차례로 가장 많았던 것도 왕안석의 「홍범전」과 어떤 형태로든 관련이 있을 것으로 보기 때문이다.

『회남잡설』(10권)에 대한 확실한 증빙은 없지만 워낙 송에서 이름난 책이라 고려에도 필경 전래되었을 것이라 생각한다. 20대 초에 진사시에 급제한 뒤 淮南判官으로 재직하면서 집필한 저작으로, 『홍범전』과 함께 1065년 전후에 이미 광범하게 보급된, 말하자면 왕안석의 출세작이다. 그의 사위 蔡卞이 쓴 「王安石傳」(일실)에 『회남잡설』에 관한 대목이 다른 문헌에 인용된 것이 있다.

也. 當時宣賜幣帛之外, 又賜介甫新經三十本."

67) 程元敏, 앞의 책. 참조.

68) 劉成國, 앞의 책, 84면 참조.

69) 王安石, 「洪範傳」, 『臨川集』 권65, "蓋五行之爲物, 其時, 其位, 其材, 其氣, 其性, 其形, 其事, 其情, 其色, 其聲, 其臭, 其味, 皆各有耦. 推而散之, 無所不通. 一柔一剛, 一晦一明, 故有正有邪, 有美有惡, 有醜有好, 有凶有吉, 性命之理, 道德之意, 皆在是矣." "今或以爲天有是變, 必由我有是辜以致之. 或以爲災異自天事耳, 何豫於我. 我知修人事而已."

70) 김용선, 『高麗墓誌銘集成』, 한림대 아시아문화연구소, 1997, 115면.

> 선왕의 은택이 고갈되자 (도덕 풍속이) 나라마다 다르고 집집마다 달라졌다. 漢을 거쳐 唐에 이르기까지 (경학의) 원류가 깊이 잠기었기 때문이다. 송나라가 일어나자 문물이 성했다. 그러나 '도덕 성명의 이치('선왕의 도덕이란 성명의 이치다'란 명제의 변형의 하나)'를 몰랐다. 안석이 백세 아래에서 분연히 요·순·3대를 궁구하여 주야 음양도 측량하지 못하는 데에까지 통하여 神의 경지에 들어갔다. 처음 잡설 수만 言을 지으니 세상에서 그의 말이 孟軻와 서로 겨룰 정도라고들 했다. 이에 천하 인사들이 도덕의 의리를 궁구하고 성명의 단서를 엿보기 시작하였다.71)

『회남잡설』은 요컨대 요·순·3대의 치세의 자취인 경서를 탐구하여 한·당의 주소 유학을 뛰어넘은 고심급의 의리유학, 즉 性과 命, 道와 德에 관련된 내용들을 논술한 哲理的인 에세이집이다. 책은 일실되고 왕안석의 문집『臨川集』권65-70에 실려 있는 論議 양식에 드는 여러 편이 그 일부라는 견해가 있는데 타당한 것으로 생각된다.72) 저자가 왕안석의 사위라 그 책의 영향력의 표현에 과장이 있겠으나, 金나라 학자 趙秉文이 "王氏의 학문이 일어나고부터 사대부들이 도덕 성명이 아니면 말하지 않는다."73)는 비판으로 보아 턱없는 과장은 아닌 것 같다. 이렇게 인구에 회자되는 저작이 중국의 책이라면 알뜰히 모으는 고려에 전래되지 않았을 리 없을 것이다.74)

(3)『臨川集』

왕안석의 문집『임천집』(100권)은 1140년에 간행된 중각본의 序에 閩本·浙本의 원집이 있었다는 기록으로 보아서,75) 왕안석이 사거한 1086년 이후

---

71) 晁公武,「王氏雜說十卷」,『郡齋讀書後志』卷2, "自先王澤竭, 國異家殊. 由漢迄唐, 源流浸深. 宋興, 文物盛矣. 然不知道德性命之理. 安石奮乎百世之下, 追堯舜三代, 通乎晝夜陰陽所不能測而入於神. 初著雜說數萬言, 世謂其言與孟軻相上下. 於是天下之士, 始原道德之意, 窺性命之端."『회남잡설』이 저작된 경위와 그 영향력을 말하고 있으나, 한편으로는 왕안석의 經書觀을 명확히 보여주는 기록이다.

72) 候外廬, 앞의 책, 44면; 劉成國, 앞의 책, 85면 참조.

73) 趙秉文,「原教」,『滏水集』卷1, "自王氏之學興, 士大夫非道德性命不談." 候外廬, 앞의 책, 42면에서 재인용.

74) 이제현의『櫟翁稗說』(뒤의 주200) 참조)에 고려의 한 士人이 退官한 왕안석에게『毛詩』강의를 전수받아 왔다는 기록이 있는데, 어쩌면 이 사인은 宋에 가기 전에『회남잡설』을 보았을 수도 있다.

75)『四庫全書總目提要』권153 集部6 別集類6「臨川集一百卷」, "乃紹興十年, 郡守桐廬詹大和, 校定重刻, 而豫章黃次山爲之序, 次山謂集原有浙閩二本."

1140년 사이 어느 때, 필시 왕안석의 사거에서 가까운 해에 초간된 것이 아닌가 한다. 어쨌든 초간본이든 중간본이든 고려에 전래된 증빙이 확실한 것은 1162년에 쓰여진 崔允仁(1112-1161)의 묘지명이다. 이 묘지명는 왕안석의 『임천집』에 실려 있는 「祕書丞謝師宰墓誌銘」을 표절해 온 것이기 때문이다. 이제 그 묘지명을 보이면 다음과 같다.

「사사재 묘지명」

君於忿不忮, 於欲不求, 雖學之力, 亦其天性. 故其孝弟忠信·寬柔遜讓·莊靜謹潔, 稱於兒童, 以至壯長, 而成不充其志, 施不盡其材, 此學士大夫所以哀其死而多爲之出涕也. 然君文學·政事·言語, 已能自達於一時, 其於道德之意·性命之理, 則求之而不至, 聞矣而不疑. 嗚呼, 可謂賢已![76]

「최윤인 묘지명」

君於分不忮, 於欲不求. 雖學之力, 亦其天性. 故其孝友·睦淵·任恤·莊靜·謹潔稱於幼稚, 以至壯長, 成不充其志, 施不盡其材. 此學士大夫鄕黨朋友間所以哀其死而歎惜流涕者也. 然君文學·政事·言語, 已能自達於一時, 其於仁義道德性命之理, 亦何求之而不得, 聞矣而有疑? 嗚呼, 可謂賢已![77]

몇 군데 어휘·구문을 바꿨지만 표절임을 알기에 족하다.

(4) 『論語解』와 『易義』

지금은 없어진 金仁存(초명은 金緣, ?-1127)의 『論語新義』와 윤언이의 『易解』가 저작된 것을 통해 왕안석의 『논어해』(10권)와 『역의』(20권)가 전래되었음을 알 수 있는 경우다. 양자 사이의 관련성은 뒤에서 다시 논의하게 될 것이다.

이 밖에 확증은 없지만 왕안석의 필생의 저작인 『字說』(24권)이 전래되었을 가능성이 있다. 아마 전래되어 祕閣이나 臨川閣에 소장되어 있었을 것이다. 『자설』은 한자 해설서다. 허신 『說文解字』의 六書의 원칙에 상관없이 대

76) 王安石, 『臨川集』 권96.
77) 김용선, 앞의 책, 「崔允仁墓誌銘」.

부분의 한자를 會意字로 보아 의미를 추출하느라 천착·부회가 많다는 평을 받아 왔으나, 당시는 광범한 영향력을 가져서, 왕안석의 제자·후배들의 『字說解』 등 많은 부속 저작이 나오기도 했다.[78] 『자설』은 요컨대 왕안석이 경의의 통일된 해석을 위해서 그에게서는 꼭 필요한 저작이었으며, 경의의 통일은 궁극적으로 도덕의 통일[一道德]을 목적한 것은 말할 필요도 없다.[79] 그러므로 왕안석은 그의 「熙寧字說序」에서 "능히 이것(자설)을 아는 자는 도덕의 의의에 대해 이미 열에 아홉은 알게 된 것이다."라고 했던 것이다.[80]

그리고 예종대에 경연에서 『노자』를 강한 것으로 봐서 그의 『노자주』도 필경 전래되었을 것이다.

2) 고려 성명도덕지리의 사상적 귀속성 문제

고려 예종-의종 연간의 문헌에 '仁義性命之說', '性命道德之理', '性命道德之妙', '性命', '性命之理 道德之原', '仁義道德性命之理'라는 語詞가 나온다. 결론부터 말하면 '인의성명지설' 한 가지의 來源이 불명확할 뿐 나머지 어사들은 왕안석의 도덕성명지리, 또는 성명도덕지리 명제의 문맥에 따른 변형들이다.[81]

---

78) 劉成國, 앞의 책, 89면 참조.

79) 候外廬, 앞의 책, 445-446면 참조.

80) 王安石, 「熙寧字說序」, 『臨川集』 권84, "能知此者, 則於道德之意, 已十九矣."

81) '道德性命之理' 또는 '性命道德之理'는 왕안석 자신의 어사는 아니나 신학을 대표하는 大命題로 되었다. 왕안석은 '道德者性命之理' 또는 '道德出於性命之理'(『臨川集』 권82, 「虔州學記」 참조); '性命之理, 道德之意'(『臨川集』 권65, 「洪範傳」 참조); '道德之意, 性命之理'(『臨川集』 권96, 「祕書丞謝師宰墓誌銘」 참조); '性命之理'(『詩經新義』 「豳風·七月」, "陰陽往來無窮, 而與之出入作者, 天地萬物性命之理, 非特人事也." 李祥俊, 『王安石學術思想研究』, 北京師範大學, 2000, 69면에서 재인용.)라고 하여 자신의 성명도덕사상을 표명하였다. 적어도 현존 왕안석의 저작으로는 이러하다. 그런데 蔡卞의 「왕안석전」에서는 '道德性命之理'라 했고(晁公武, 앞의 책, "宋興, 文物盛矣, 然不知道德性命之理."), 송 철종대 禮部에서 황제에게 진달한 太學學官의 건의에는 '性命道德之理'(程元敏, 앞의 책, 331면, "其於性命道德之理, 則思過半矣 (…) 乞除去『字說』之禁."(『續長篇拾補』 권10))라 했다. 이 두 어사는 당시 두루 통용되었던 것 같다. 두 어사의 구조는 '명사+명사'로 되어 있어, 명제로서의 왕안석의 어사인 '주어—술어'에 표명된 논리와는 일치되지 않는다. 그런데 '명사+명사' 구조의 어사도 왕안석 자신의 '性命之理+道德之意', 또는 '道德之意+性命之理'에서 이미 그렇게 되어 있는 만큼, 두 종류의 어사 사이의 논리의 불일치를 왕안석 자신부터 용인하고 있다. 말하자면 수직적 논리와 수평적 논리가 하나의 함의로 쓰이고 있다.

그런데 종래에는 이것을 도학의 명제로 알아 왔다.[82] 이렇게 사상적 귀속성이 헷갈리는 것은 고려 문헌에 성명도덕이든 도덕성명이든 그 개념 내지 함의를 추측이라도 할 수 있는 일언반구도 관련 내용을 찾을 수 없기 때문이다.[83]

어쨌든 종래에 사상적 귀속으로 도학을 지목했던 한 유력한 증거로 제시한 것이, 앞에서 언급했듯이 인종 원년에 고려에 온 宋使에게 인종이 했던 2정의 제자 楊時의 동향에 대한 물음이었다. 제자의 동향에 관해 물을 정도였으니 그 스승의 학문이야 더 말할 필요가 있겠느냐는 생각에서였다. 인종의 이 물음은 사실은 예종 말년부터 송·요·금 3대국의 각축의 틈에 놓이게 되어 외교적으로 고민이 깊어 가던 시기, 정치적으로 고려와 밀월 관계에 있는 신법당의 우세 속에 구법당 주축인 도학파의 도전을 받고 있던 송의 정국을 예측할 정보를 얻기 위해서이지, 2정 도학 자체에 대한 궁금증 때문에 나온 질문이 아니다.[84] 그러나 제자의 동태에 대해 관심을 가진 만큼 2정 학파

82) 인종 원년에 고려에 온 송사 路允迪 일행을 접견하는 자리에서 인종이 "龜山 선생(楊時)은 지금 어디에 계시오?"라고 물은 일이 유명종에 의해(유명종, 앞의 책, 143-144면) "북송 도학이 이미 이해되어 있었다는 뚜렷한 증거"로 주장된 이후, 문철영, 앞의 글(1982), 105-106면; 앞의 글(1992), 56-57면; 앞의 글(2000), 19-21면; 윤사순, 앞의 글(1984), 169-172면; 변동명, 앞의 책, 13면; 최영성, 앞의 글, 129-130면; 이원명, 앞의 책, 35-36면에서 모두 꼭 같은 이야기를 되풀이함으로써 고려중기 북송도학에 대한 이해가 기정사실로 굳어져 왔다. 그러나 일찍이 정수아가 말한 것처럼 "북송대의 초기 성리학이 수용되어 유교적 실천 윤리에 대한 철학적 추구로서 이른바 심성화의 경향을 가져왔다고 주장을 하면서도, 정작 주자에 직접 연결되는 학자들—주돈이·정이천·정명도—의 영향을 받았다는 직접적인 근거를 찾지 못한"(정수아, 앞의 글, 4면) 공허한 울림뿐이었다. 도대체 양시의 동향에 대한 인종의 물음의 진의를 왜 달리 이해해 보려 하지 않았을까? 고려 중기 문헌에 보이는 '性命道德'·'窮理盡性' 같은 어사가 도학에서만 쓰이는 것으로 잘못 알고 선입견을 가졌기 때문일 것이다.

83) 性命道德之理의 관계 문헌 부족이 오죽했으면 고려후기의 白文寶가 그의 「斥佛疏」(『淡庵逸集』 권2, 疏箚)에서 성리학의 '天人道德之說'로 오해했을까.

84) 양시의 동향에 대한 인종의 물음을 나는 송의 政·官界의 최근 상황을 떠보아 고려의 정략에 참고하기 위한 하나의 시험으로서의 물음이었다고 생각한다. 당시 송은 遼를 멸해 가는 金의 파죽지세 앞에 놓여 있었다. 갑자기 일어난 금이 예종 15년(1120) 이래 2년여 만에 요의 上京·西京·燕京 등지를 함락하자(『金史』「本紀」 권2 天輔 4-7년 기사 참조) 開封의 송나라 조정은 완전히 金의 압박하에 놓이게 되었다. 이러한 동북아 정세의 변동에 따라 여·송 간의 사절 교류가 상대적으로 빈번하였는데, 예종 13년을 기점으로 사신의 파견 양상이 달라졌다. 예종 13년 이전은 고려에서 21회, 송에서 10회의 使行이 있었으나 13년 이후, 좀더 정확히는 예종 15년부터 인종 원년(1123), 북송 종말을 2년 남긴 해까지 4년 동안은 송에서 6회, 고려에서는 단 1회만이 있었다는 것이었다(정수아, 앞의 글, 1-12면 참조). 송에서 고려에 대해 요청하는 것이 훨씬 많았다는 뜻이다. 여기에서 우

내부의 인맥에 대해서는 어느 정도 알고 있었던 것은 사실일 터이고, 그 과정에 그들의 학문에 대해서도 어느 정도는 파악했을 것으로 짐작은 되나, 2정 학문의 주요 개념, 이를테면 '天理'라든가 '敬' 같은 것은 고려 문헌에 일체 보이지 않는다.

이제 왕안석의 성명도덕 학설이 수용될 수 있는 조건을 아래에서 논의할까 한다.

첫째, 고려와 북송 신법당 조정과의 밀월 관계다. 문종과 왕안석 간에 일종의 私信이 오갈 정도로 친밀했으며, 이때의 여·송 관계는 남송 고종 연간에 고려의 남송에의 回表에서 "義로는 군신이지만 情으로는 骨肉 같았다."[85]고 회고하고 있다. 이런 양국 관계에서 도덕성명지리를 추구했다고 하는 『삼경신의』가 사여되었던 것이다. 신법당의 조정과의 밀월관계는 북송이 끝날 때까지 지속되었으며, 예종대에는 가위 절정을 이루었다. 이 밀월관계의 흐름 속에서 신법이 고려의 개혁정책을 추동했으며,[86] 그리고 왕안석의 핵심 명제 성명도덕지리가 여타 사상가의 그것보다 절대 우월적으로 수용될 수 있었다.

리는 송에 대한 금의 위협이 빠르게 증대되는 과정과 송의 고려에의 사행의 빈도가 높은 것 사이에 모종의 함수 관계가 있음을 분명히 알 수 있다. 더구나 친고려적이었던 77세의 蔡京이 장기집권 끝에 강제로 致仕당한 송의 政局이었다(『宋史』「蔡京傳」 참조). 예종의 喪에 祭奠·弔慰使로 온 宋使에게 인종이 양시의 동향에 대한 질문은 이러한 배경에서 나온 순전히 외교적인 물음이었다. 하필 양시에 대해 물은 것은 양시가 謝良佐·游酢·呂大臨과 함께 '程門四先生'의 한 사람이었는데, 인종 원년 현재 사량좌·여대림은 이미 작고했고, 남은 두 사람 중 양시의 명망이 우월했기 때문이었을 것이다. 24세에 進士에 급제한 71세의 양시가 그때까지 중앙관직에 한 번도 오르지 못한 것은 채경 집단의 장기 집권과 결코 무관하지 않았을 터인데, 宋使는 인종이 양시를 특별히 존중하는 줄을 알고 임기응변으로 "현재 부름을 받아 서울로 오고 있는 중인데 바로 重用될 것"이라 답하고, 돌아가 양시를 천거하여 祕書郎으로 불렀다(王壽南, 앞의 책, 「楊時篇」, 4-5면). 宋使가 고려의 소년왕의 한 마디 물음에 임기응변으로 거짓말로 답하기까지 하고 귀국하여 양시를 바로 중앙관직에 천거한 것은 당시 송의 對金戰略에 고려의 협력이 절대로 필요한 때라 인종의 환심을 사기 위함일 터다. 양시에 대한 물음 자체는 대송 외교 전략을 위한 것이었지만 고려에서 2정과 그 제자에 관해 어느 정도는 알고 있었음은 부인할 수 없다. 송·요·금이 각축하던 예종 말년에서 인종 초년 사이에 고려가 대송 외교에 얼마나 신경을 썼는지는 다른 한 가지 사례에서도 드러난다. 송이 요를 치기 위해 금과 화친하고자 할 때 고려왕(예종)이 병을 핑계로 황제의 신임이 두터운 송의 國醫 두 사람을 파견해 줄 것을 요청, 그 편에 금의 뛰어난 一陣法을 전수시켜 황제에게 그 방법으로 금을 치기를 비밀히 아뢰도록 한 공작 같은 것이 그것이다(『朱子語類』 권133, 「夷狄」 참조).

85) 金富儀, 「回詔諭表」, 『동문선』 권39, 表箋, "況惟神宗皇帝, (…) 備極仁憐, 義雖君臣, 情若骨肉."

86) 정수아의 앞의 글은 북송의 신법과 고려의 개혁정책을 전면적으로 소상히 다루고 있다.

둘째, 북송에서 신학이 가위 절정에 달한 휘종조의 전장·문물에 대한 예종의 끝없는 경도다. 신법당인 채경 집단이 장기 집권한 휘종 연간에는 왕안석을 안자·맹자 다음 서열로 문묘에 봉향하고, 또 그를 舒王으로 봉한 위에[87] 도덕성명지리가 하나의 이데올로기로 관철되고 있었다.

> 臣은 듣건대 "'선왕의 이른바 도덕이란 성명의 이치일 따름'이란 것이 왕안석의 精義입니다. 『삼경신의』가 있고, 『자설』이 있고, 『日錄』이 있으니, 모두 '성명의 이치'입니다. 채변(채경의 아우)·건서진·등순무 들의 마음씀이 순일해서(비꼬는 어투) 왕안석의 가르침을 주장해 시행하고 있으니, 이른바 (황제께서) '크게 有爲하심'이란 것도 '성명의 이치일 따름'이오, 그 이른바 (황제께서) '선대의 遺志를 잘 계승하심'이란 것도 '성명의 이치일 따름'입니다. 그 이른바 '도덕을 하나로 통일하는 것[一道德]'도 '성명의 이치'로서 통일하고, '풍속을 같게 한다는 것[同風俗]'도 또한 '성명의 이치'로 같게 하는 것입니다. '성명의 이치'를 익히지 못한 자를 曲學이라 하고, '성명의 이치'를 따르지 않는 자를 流俗이라 합니다. 유속을 내친즉 그 사람을 귀양보내고, 곡학에 분노한즉 그 책을 불사릅니다. 그러므로 채변 등이 권력을 행사한 이래 國是란 것이 모두 '성명의 이치'에서 나와서 도저히 움직일 수 없습니다."[88]

휘종조 政和 연간의 한 신하가 휘종에게 한 진언이다. 왕안석의 도덕성명지리의 이데올로기화에 강력하게 저항하는 것이 진언의 본 뜻으로, 당시 휘종조에서 도덕성명지리가 어떻게 운용되는지를 잘 보여준다.

여기에 예종은 성종 이상의 모화주의자다. 휘종조의 전장·문물의 번다한 수용은 뒤에서 다시 논의하겠거니와, 휘종 조정의 국시인 도덕성명지리가 고려의 국시화로 되기까지에 이른다. 그는 즉위 초로 짐작되는 시기에 당시 정권을 장악하고 있는 채경에게 鄭武公과 周公에 비정하는 書狀과 함께 예물을 보낸다.[89] 여·송 간에 공식적인 일은 아닌 것 같고 특별한 정분을 표하는

---

87) 『宋史』 권327, 「王安石傳」 참조.

88) 程元敏, 앞의 책, 698면, "宋陳瓘政和六年曰: '臣聞先王所謂道德者, 性命之理而已矣, 此王安石之精義也. 有三經焉, 有字說焉, 有日錄焉, 皆性命之理也. 蔡卞·蹇序辰·鄧洵武等, 用心純一, 主行其教. 其所謂大有爲者, 性命之理而已矣; 其所謂繼述者, 亦性命之理而已矣; 其所謂一道德者, 亦以性命之理而一之也; 其所謂同風俗者, 亦以性命之理而同之也. 不習性命之理者, 謂之曲學, 不隨性命之理者, 謂之流俗. 黜流俗則竄其人, 怒曲學則火其書. 故自卞等用事以來, 其所謂國是者皆出于性命之理, 不可得而動搖也.'"(「四明尊堯集序」 頁1)

행위인 것 같다. 어쨌든 휘종 조정과의 연대를 강화하고, 예종은 "정책을 세우고 정사를 해나감에 휘종의 崇寧·大觀 이래의 시설·조치의 방식에 대해 가르침을 청하지 않는 것이 없다."[90]고 자랑삼아 말했다. 이런 분위기 속에서 휘종 조정의 국시가 마침내 고려의 국시로 되기에 이른다. 현존 고려 문헌에 의하면 고려의 성명도덕담론은 최사추의 '인의성명지설'을 제외하고는 모두 예종대부터 등장한다.[91]

셋째, 예종 10년 권적이 일행 4인과 함께 송에 유학을 가면서 자신의 恩門인 朴學士(昇中)에게 올리는 啓에 "王丞相(安石)이 퇴폐한 학풍을 크게 변혁시켜 聖宋의 유술이 일어났다."[92]고 한 것으로 미루어, 고려의 관료지식인들이 왕안석의 유학의 성격을 익히 알고 있었음을 본다. 유학의 변혁을 찬양하면서 그 변혁의 핵심 명제를 준봉하지 않는다는 것은 생각할 수 없다.

넷째, 국학생 곽동순이 대표로 인종에게 올린 표문에서 "神聖으로 감화시켜 장차 도덕을 하나로 하여 풍속을 같게 하리이다[一道德, 同風俗]."[93]라고 왕안석의 『삼경신의』 편찬의 목표이자 그의 정치 이념의 궁극 목적을 인용해 쓴 것은 고려의 성명도덕지리 명제가 신학에 귀속되는 것임을 강력히 입증한다.

다섯째, 고려 중기 문헌에 왕안석은 각종 호칭으로 10여 차례나 등장하는데 대하여 2정 등 다른 유파의 사람들은 일체 없다는 것이다.[94] 물론 왕안

---

89) 金富軾, 「與宋太師蔡國公狀」, 『東文選』 卷48, 狀, "表東海之地偏, 玆焉守職. 節南山之望峻, 久矣嚮風. 伏惟太師國公, 九德渾圓, 五福純備, 國人之宜鄭伯, 又改爲於緇衣; 王室之留周公, 尙自安於赤鳥. 行藏惟其用捨, 進退係於重輕, 曾是遐陬, 阻依巨蔭. 冀加保衛, 以副瞻祈. 所有微儀, 具如別幅." 채경이 太師가 된 것은 大觀 원년이었으며, 그 당시 채경은 魏國公에 봉해져 있었는데(『宋史』 「蔡京傳」 참조), 예종의 서장은 어쩌면 채경이 人臣의 극인 태사에 오른 데 대한 축하서장일 것도 같다.

90) 金緣, 「淸讌閣記」, 『東文選』 卷64, 記, "凡立政造事, 大小云爲, 罔不資禀, 崇寧大觀以來, 施設注措之方."

91) 뒤의 3-3) 참조

92) 權適, 「入宋船次上朴學士啓」, 『東文選』 卷45, 啓, "王丞相大變頹風, 聖宋之儒術興矣."

93) 郭東珣, 「諸生謝巡齋表」, 『東文選』 卷36 表箋, "神而化之, 固將一道德而同風俗."

94) 다음은 고려중기 문헌에 왕안석이 여러 호칭으로 등장한 예다.

· 王安石·安石: 『고려사절요』 인종 14년(1136) 10월조, "王安石曰: '彦博言固當.'"; 『고려사절요』 인종 17년(1139) 3월조, "富軾對曰: '以與王安石不相能耳, 其實無罪.'"; 이규보, 「答全履之論文書」, 『東國李相國全集』 卷26 書, "至宋又有王安石."

· 王荊公: 이규보, 「草堂與諸友生置酒取王荊公詩韻各賦之」, 『東國李相國全集』 卷10 古律詩; 이규보, 「與

석의 문학과 관련해서 등장하고 그의 신학과 관련해서 등장하는 예가 드물기는 하지만, 이런 문헌 정보가 학설의 전래에 결정적인 증거는 될 수 없다고 하더라도 하나의 유력한 참고가 될 것이다.

이상으로서 예종-인종 연간에 유행한 성명도덕담론의 발원지가 왕안석의 신학에 있었음이 입증되었다고 생각한다.

3) 성명도덕론의 국시화와 그 공허성

(1) 왕안석의 '성명도덕'의 개념과 그 난해성 및 혼란성

'성명'과 '도덕'의 합성어로서의 '성명도덕'이다. 그러나 왕안석의 논의에 이 합성어에 대한 개념 정의는 어디에도 없고,[95] 다만 '性'과 '命'과 '道'와 '德' 단일어의 개념에 대한 논의만 있다. 이제부터 우리 유학사상사와 관계가 깊은 程朱 도학의 개념과 함의에 대비되는 왕안석의 그것을 왕안석의 원전을 중심으로 나의 해석은 가급적 자제하고 간략히 논의하여 고려유학사에의 그것의 침투 여부를 점검하는 자료로 삼을까 한다. 왕안석의 원전은 고려에 전래된 것이 확실한 『삼경신의』(잔류분)·『임천집』(『회남잡설』과 『홍범전』 포함), 그리고 『노자주』(잔여분)만 대상으로 한다.

왕안석은 性은 인·의·예·지·신 五常이 그것으로 말미암아 생겨나지만 5상 자체는 성이 아니다. 성이란 5상의 太極이지만 5상을 성이라 할 수 없다고 했다.[96] 이것은 인·의·예·지·신 자체를 성 그것이라고 한 도학과는 현격히 다른 입장이다. 성의 내원에 관해서는 더욱 도학과 대조적이다. 도학은 항존하는 天理를 부여받은 것이 곧 성이라 한 데 대하여 왕안석은 "神은

金秀才懷英書」, 『東國李相國全集』 卷26 書, "唯王荊公喜爲之."
· 王文公: 이규보, 「王文公菊詩議」, 『東國李相國後集』 卷11 雜議4.
· 王丞相: 권적, 「入宋船次上朴學士啓」, 『東文選』 卷45 啓, "王丞相大變頹風."
· 王介甫·介甫: 임춘, 「答靈師書」, 『西河集』 卷4 書簡, "王介甫祖述墳典."; 이규보, 「王文公菊詩議」, 『東國李相國後集』 卷11 雜議, "予於介甫."

95) '性命道德' 또는 '性命'·'道德'의 개념이나 함의를 밝힌 바 없는 것은 성명도덕을 取한 다른 사상가의 경우도 마찬가지다.

96) 왕안석, 「原性」, 『臨川集』 권68, "夫太極者, 五行之所由生, 而五行非太極也. 性者, 五常之所由生也, 而五常不可以謂之性."

性에서 생겨나고, 성은 誠에서 생겨나고, 誠은 心에서 생겨나고, 심은 氣에서 생겨나고, 기는 形에서 생겨나니, 형이란 生이 있게 되는 근본이다."라고 했다.[97] 그의 심성론은 이렇게 유물론적이다. 性과 情의 관계에 있어서도 '마음에 잠재해 있는 희·노·애·락·호·오·욕이 곧 性이고, 그 성이 발하여 행위에 나타나는 것은 情'이라 하여 性情一體를 주장했다.[98] 그는 또 "성이 정을 낳으므로 정이 있고 난 뒤에야 선악이 나타난다. 그러므로 성을 가지고 선악을 말할 수 없다."[99]고 했다. "희·노·애·오·욕이 선하고 난 뒤에야 仁이라 義라 명명하고, 희·노·애·오·욕이 불선하고 난 뒤에야 不仁이라 不義라 명명한다. 그러므로 정이 있고 난 뒤에야 선악이 나타난다."[100]고도 했다. 선악·인의 같은 도덕 가치를 경험론적 관점에서 규정하고 있다. 이것은 대체로 선험적으로 성은 절대선이고 정은 선불선으로 보는 도학의 관점과는 배치된다.

다음 命에 대해서다. '성명'의 '명'은 적어도 유가에 한정해서 볼 때 '命運의 명'과 '天道의 명' 두 가지가 있다. 공자와 맹자는 주로 '명운의 명'을 말했다. 특히 맹자는 "자신에게 있는 것[在我者]를 구하면 얻음에 유익함이 있으나, 밖에 있는 것[在外者]을 구함에는 얻음에 유익함이 없으니, 거기에는 명이 있기 때문이다."[101]란 취지의 말에 성·명관계관이 잘 드러나 있다. 말할 것도 없이 '재아자'는 생래의 심성, '재외자'는 후천적인 부귀·궁달 등속이다. 여기서 심성과 명운 사이에는 건너뛸 수 없는 단층이 가로놓여 있다. 도학은 일단 이것을 계승한다. 그러나 왕안석에게 있어 성과 명은 내재적으로 연계되어 있다. 그는 "현자가 현명한 소이와 불초자가 불초한 소이는 성 아닌 것이 없다. 현명하여 존귀하며 오래 살고, 불초하여 재앙을 당하여 죽

97) 왕안석, 「禮樂論」, 『臨川集』 권66, "神生於性, 性生於誠, 誠生於心, 心生於氣, 氣生於形, 形者有生之本."
98) 왕안석, 「性情」, 『臨川集』 권67, "喜怒哀樂好惡欲未發於外而存於心, 性也; 喜怒哀樂好惡欲發於外而見於行, 情也. 性者情之本, 情者性之用, 故吾曰: '性情一也.'"
99) 왕안석, 「原性」, 『臨川集』 권67, "性生乎情, 有情然後善惡形焉, 而性不可以善惡言也."
100) 왕안석, 「原性」, 『臨川集』 권67, "喜怒愛惡慾而善, 然後從而命之曰: 仁也義也; 喜怒愛惡慾而不善, 然後從而命之曰: 不仁也不義也. 故曰有情然後善惡形焉."
101) 『맹자』, 「盡心上」: "孟子曰: 求則得之, 舍則失之. 是求有益於得也, 求在我者也; 求之有道, 得之有命, 是求無益於得也, 求在外者也."

는 것은 명 아닌 것이 없다."[102]고 하였다. 현과 불초의 원인이 되는 성은 각각 존영과 재앙이라는 명을 가져온다고 본 것이다. 즉 인과관계로 연계되어 있다. 그런데 현실에는 그 반대의 경우도 많다. 인간사회의 이런 현상을 왕안석은 "하늘이 인류를 낳을 때는 현자로 하여금 不賢者를 다스리게 한다. 그러므로 현자는 마땅히 귀하게 되고, 불현자는 마땅히 천하게 되는 것이 하늘의 道다. 그러나 그것을 선택해서 실현하는 것은 사람이란 존재다. 사람의 선택이 하늘의 도에 합치하면 현자가 귀하게 되고 불초자가 천하게 되지만, 사람의 선택이 하늘의 도와 어그러지면 현자가 천하게 되고 불초자가 귀하게 된다."[103]고 설명한다. 그리고 "성을 충분히 발전시키면 명에 도달한다."[104]고도 했다.

『역전』에 "乾道가 변화함에 만물이 각자 성명을 適正하게 한다."[105]고 하여, 일찍이 성명은 비단 인간만이 아니라 만물도 각자의 성명을 가지는 것으로 보았다. 왕안석은 『시경신의』에서 "음양이 가고 옴이 무궁하여 여기에 맞추어 나고 들며 일어났다 잦아들고 하는 것이 천지만물의 '성명의 이치'다. 비단 인사만에 한정되지 않는다."[106]고 하여 천지만물의 성명지리가 작동함을 말했다. 사실은 앞에서도 언급했거니와, 그 이전 『홍범전』에서 5행의 12가지 속성, 즉 "時·位·材·氣·性·形·事·情·色·聲·臭·味의 자연과 正邪·美惡·醜好·吉凶 등 인사에 각기 대립하는 짝[耦]이 있어 변증법적 확산에 놓여 있으니, '성명의 이치', '도덕의 의의' 모두가 이 가운데 있다."[107]고

---

102) 왕안석, 「楊孟」, 『臨川集』 권64, "賢之所以賢, 不肖之所以不肖, 莫非性也. 賢而尊榮壽考, 不肖而厄窮死喪, 莫非命也."

103) 왕안석, 「推命對」, 『臨川集』 권70, "夫天之生斯人也, 使賢者治不賢, 故賢者宜貴, 不賢者宜賤, 天之道也. 擇而行之者, 人之謂也. 天人之道合, 則賢者貴不肖者賤; 天人之道悖, 則賢者賤而不肖者貴也.

104) 왕안석, 『老子注』 권14, "盡性則至于命." 馬擇鐸, 『政治改革家王安石的哲學思想』, 湖北人民出版社, 1984, 134면에서 재인용.

105) 『주역』 「건괘·단사」, "乾道變化, 各正性命."

106) 왕안석, 『시경신의』, 「豳風·七月」, "陰陽往來無窮, 而與之出入作息者, 天地萬物性命之理, 非特人事也." 李祥俊, 『王安石學術思想研究』, 北京師範大學, 2000, 69면에서 재인용.

107) 왕안석, 「洪範傳」, 『臨川集』 권65, "盖五行之爲物, 其時, 其位, 其材, 其氣, 其性, 其形, 其事, 其情, 其色, 其聲, 其臭, 其味, 皆各有耦, 推而散之, 無所不通; (…) 有美有惡, 有醜有好, 有凶有吉, 性命之理, 道德之意, 皆在是矣."

말했다. 성명 도덕의 설명에 유물론적 색체가 극명하다. 도학의 유심주의 성향과는 정히 대립되는 국면이다.

왕안석의 道에 대한 관점은 도가와 뗄 수 없는 관계에 있다. 그는 "도란 만물이 이를 말미암지 않는 것이 없다.",[108] 또는 "도의 전체를 말하면 있지 않는 데가 없고, 하지 않는 것이 없다."[109]고 하여, 도가의 도의 편재성에 의거하여 말하였다. 그는 "한 번 陰하고 한 번 陽하는 것이 도다."[110]라고 한, 유가가 주로 쓰는 道觀에 음양의 변증법적 결합에 의해 생성되는 노자의 '冲氣'를 도입해 오기도 했다.[111] 도에 대한 논의는 많지만 아마 다음이 대표적인 것이 아닐까 한다. 즉 "도는 근본이 있고 말단이 있다. 도의 근본은 만물이 창생되는 소이이고, 도의 말단은 만물이 성수되는 소이이다. 근본은 자연에서 나오기 때문에 사람의 힘을 빌리지 않고 만물이 이로써 창생된다. 말단은 形器에 관련되어 있기 때문에 사람의 힘을 기다린 뒤에야 만물이 성수된다. (…) 그러므로 옛날 성인이 위에 있어 만물로써 자기의 책임을 삼는 자는 반드시 네 가지 방법을 제정한다. 네 가지 방법이란 禮·樂·刑·政이 그것이니, 만물을 성수시키는 소이이다."[112]라고 하였다. 도의 근본과 말단이 사람의 힘의 개입의 불가능과 가능으로 갈라져 유기적인 연계가 없이 두 부분으로 유리되어 있다. 이것은 도학에서 강한 도덕성의 理가 자연과 인사, 즉 천인 본말을 하나로 관철하고 있는 것과는 크게 다르다고 하겠다. 그는 한편 "「홍범」의 五事, 즉 貌·言·視·聽·思는 사람이 천도를 계승하여 性을 이룩한 소이"[113]라고도 했다.

왕안석은 "도의 전체를 말하면 있지 않는 데가 없고, 하지 않는 것이 없다. 그러나 학자가 능히 의거할 수 없는 것이라 마음에 도를 存着시키지 않

108) 왕안석, 「洪範傳」, 『臨川集』 권65, "道者, 萬物莫不由之者也."
109) 왕안석, 「答韓求仁書」, 『臨川集』 권72, "語道之全, 則無不在也, 無不爲也."
110) 『주역』 「繫辭傳」, "一陰一陽之謂道."
111) 『노자주』 52장, "一陰一陽謂之道, 陰陽之中有冲氣, 冲氣生于道." 候外廬, 앞의 책, 461면에서 재인용.
112) 왕안석, 「老子」, 『臨川集』 권65, "道有本有末, 本者萬物之所以生也. 末者萬物之所以成也. 本者出之自然, 故不假乎人之力, 而萬物以生也. 末者涉乎形器, 故待人力而後, 萬物以成也. (…) 故昔聖人之在上, 而以萬物爲己任者, 必制四術焉. 四術者, 禮樂刑政是也, 所以成萬物者也."
113) 왕안석, 「洪範傳」, 『臨川集』 권65, "五事, 人所以繼天道而成性者也."

을 수가 없다. 도가 나에게 있는 것이 德이니, 덕은 의지할 수가 있다."[114]라고 하여 '사람의 마음에 내재화한 도가 곧 덕'이라 했다. 이 덕의 개념만은 '마음에 얻음이 있음[有得於心]이 덕'이라고 한 도학의 그것과 외형논리로는 별반 차이가 없어 보인다. 그러나 도관의 다름에 따라 덕의 실질 개념은 달라지게 됨은 말할 것도 없다.

이상으로써 주로 고려에 전래된 왕안석의 저작을 중심으로 '성명도덕'의 개념을 도학의 그것과 배치되거나 어긋나는 국면을 중심으로 산발적이나마 점검해 보았다. 요컨대 왕안석의 도덕성명론이 도학의 그것과 크게 다른 점은 도학이 유심주의적인 데 대하여 유물주의적이라는 것이다. 그리고 요순대의 선왕들의 치세의 문헌에 온장된 이념으로, '나라마다 다르고 집집마다 다른' 도덕·풍속을 하나로 귀일시키려는, 개념 외적 목적에 제약되어 개념 전체가 전체주의적인 外皮를 입게 된다. 이 점 도학의 도덕성명론이 개인을 주체로 하여 일련의 공부론을 통해 내면으로의 침잠을 심화시켜 가는 作聖方法과는 크게 배치된다 하겠다.

그런데 왕안석의 성명도덕론의 개념이 위의 素描로써 확정된 것은 아니다. 왜냐하면 그 한 가지 이유는 왕안석의 많은 저작 가운데 고려에 전래된 것만을 자료로 쓰고 나머지 일실된 자료들을 볼 수 없기 때문이고, 다른 한 가지는 왕안석은 곧잘 자기 說을 바꾸어 나갔기 때문이다. 일례로 먼저는 "성을 가지고 선악을 말할 수 없다."[115]고 하고, 뒤에는 "성에 선이 있고 악이 있는 것이 이치이니 의심할 것이 뭐 있는가."[116]라고 하는 류가 그것이다. 왕안석이 自說을 자주 바꾸는 것은 당시대에 이미 화제가 되었다. 학계의 10여 년 후배인 蘇軾은 "王介甫는 생각이 많고 천착하기를 즐긴다. 그래서 때로 한 新說을 내어놓고는 이윽고 그 잘못을 깨달은즉 또 한 설을 내어서 그것을 해결하려 한다. 그래서 그 학문에는 설이 많다."[117]라고 사뭇 조롱조로 말하고

114) 왕안석, 「答韓求仁書」, 『臨川集』 권72, "語道之全, 則無不在也, 無不爲也. 學者所不能據也, 而不可以不心存焉. 道之在我者爲德, 德可據也."
115) 주 99) 참조.
116) 왕안석, 「再答龔深父論語孟子書」, 『臨川集』 권72, "性有善有惡, 固其理, 又何足以疑?"
117) 蘇軾, 『東坡志林』 권5, "王介甫多思而喜鑿, 時出一新說, 已而悟其非也, 則又出一說以解之, 是以其學多說."

있다. 특히 성정논의에 자가당착적인 설이 많은 것으로 알려져 있다.[118] 한마디로 왕안석의 성명도덕 학설은 체계적인 파악이 불가능하여 더욱 난해를 극했다고 하겠다. 가령 性의 來源을 形에서 神까지의 연쇄 가운데 한 고리로 말한 것과, 5행의 속성과 인간 만사에 대립하는 짝[耦]이 있어 무한대로 확산해 간다는 일종의 변증법적 운동 같은 논리는 그 자체로는 혹 이해될지 모르나, 예를 들면 情의, 성 발생의 연쇄와의 연계 문제 등 다른 요소와 접합하여 논리를 전개하려 할 때 과연 어떻게 감당이 될지 지극히 의문스럽다.[119] 일찍이 程顥는 왕안석에게 "參政의 학문은 바람을 잡는 것 같습니다."[120]라고 한 적이 있다. 내용이 虛誕하다는 뜻이다.

고려에 전래된 것이 확실한 저작을 토대로 왕안석의 성명도덕론의 개념을 소묘했지만 현존 고려 문헌에는, 앞서도 잠시 비쳤지만, 위의 소묘의 어떤 것과도 관련해서 한 마디 언급도 없다.

(2) '성명도덕지리'의 국시화

예종은 휘종에 대해 단순히 천자에 대해 적절히 할 도리를 다하는 자세 이상의, 모화주의자란 말로도 부족한, 휘종의 정신적 포로가 된 느낌이다. "정책을 세우고 정사를 해나감에 휘종의 숭녕·대관 이래의 시설·조치의 방도에 대해 가르침을 청하지 않는 것이 없다."[121]고 한 것은 결코 수사가 아니다. 이를테면 그가 順德王后의 초상에 비애가 과도하고 祖祭에 몸소 절하고 헌작한 것에 대한 간관의 상소에 그는 "송황제(휘종)가 靖和皇后(휘종의 원황후)의 장례 때 端門 밖에까지 나가 몸소 헌작하고 절한 일을 의방했노라."[122]라고 답하는 데서 그의 휘종 따라하기가 어느 정도인지 짐작할 만하다.

---

118) 자세한 내용은 劉成國의 앞의 책, 2006, 135-144면 참조.

119) 홍콩의 저명한 중국철학사상가 勞思光의 『中國哲學史』(1981년 간행)에 한 대의 王充, 당대의 韓愈·李翺 등 王安石보다 비중이 떨어질 법한 사상가들을 다 다루면서도 왕안석은 빼놓았다. 혹시 그의 학설의 비체계적인 혼란으로 인하여 체계적인 서술이 불가능하기 때문이 아닐까 한다.

120) 『二程遺書』 권19, 「楊遵道録」, "荊公嘗與明道論事, 不合. 因謂明道曰: '公之學如上壁.' 言難行也. 明道曰: '參政之學如捉風.'"

121) 주 90) 참조.

122) 『고려사절요』 권8, 예종 13년 10월조, "幸順德王后魂堂. 諫官上疏曰: '前日初喪, 悲哀過度, 及葬祖

福源宮 설치만 해도 그렇다. 우리나라에는 민간의 丹學을 제외하고 星宿信仰을 주로 한 科儀道教가 도교의 전부다시피 했는데, 예종대에 이르러 민간의 교단 형성도 없는 마당에 뜬금없이 궁정 주도의 宮館道教를 성립시켰다. 예종 6년에서 12년 사이에 복원궁을 설치했던 것이다.[123] 이것은 전적으로 예종의 휘종 따라하기의 결과다. 휘종은 중국 황제 중에서도 특히 독실하게 도교를 신봉했다. 그래서 자칭 '教主道君皇帝'라 할 정도였다.[124] 예종은 복원궁을 설치하기 전 송에 도사를 보내주기를 요청, 그 5년(1110)에 2명의 도사가 사신을 따라와서 도교를 지도한 적이 있었고,[125] 뒤이어 복원궁의 설치를 보았던 것이다.

우리나라 아악의 시작이 된 대성악은 기실 휘종이 崇寧 4년(1105)에 궁정아악을 휘종이 '大晟樂'이라 명칭을 정한 것을,[126] 예종 11년 이를 요청하여 받았고, 아울러서 燕樂도 청하여 사여받았다.[127]

예종이 휘종조에서 배워 온 것 중 아마 가장 야심 찬 정책이 국학의 정비를 위한 왕안석의 신법 체제 하의 국자감 운용 체제일 것이다. 이를 위해 김단·권적 등 5인의 유례 없는 많은 유학생을 2년 동안 파견하여 실제 체험을 하게 한 것이다.[128] 그 결과 3사제를 조정하고, 국학의 강경과 과거의 경

祭, 親拜獻酌, 臣民瞻望, 竊謂過禮. 今又守小信, 屈至尊以臨靈帷, 恐傷大體.' 王曰: '祖庭之事非自朕意. 嘗聞宋帝祖送靖和皇后, 出端門外, 親酌拜奠, 故倣而爲之. 況一幸魂堂, 何害於義?'"

123) 徐兢, 『高麗圖經』 권18, 「道教」, "王俣篤於信仰, 政和中, 始立福源觀." 휘종 정화연간은 고려의 예종 6년에서 12년이다. 福源宮 설치를 두고 林椿은 그의 「逸齋記」(『서하집』 권5, 記)에서 李仲若의 상소에 의한 것이라 하나, 이것은 사실이 아닐 것 같다. 예종의 자발에 의한 것으로 胡宗旦이 관련이 있지 않나 생각된다. 호종단은 전국을 돌며 화랑 유적이나 신라시대 古刹의 유물을 많이 훼손했는데(이곡, 『稼亭集』 권5, 記, 「東遊記」 참조), 그 의도가 고려에 도교를 부식하고자 한 것으로 보인다. 예종이 불교를 도교로 대체하려는 계획을 갖고 있었다는 것도(서긍, 『고려도경』 권18, 「道教」, "或聞俣享國, 日常有意授道家之籙, 期以易胡教.") 호종단이 퍼뜨린 소문이 아닐까 한다. 한편 『송사』 「高麗傳」에도 도교 관계 기록이 있는데 거기서는 '福源院'이라 표기했다.

124) 胡孚琛, 『中華道教大辭典』, 中國社會科學出版社, 1995, 1438면 '道君'條 참조.

125) 徐兢, 『高麗圖經』 권18, 「道教」, "大觀庚寅, 天子眷彼遐方願聞妙道. 因遣信使, 以羽流二人從行, 遴擇通達教法者, 以訓導之."

126) 繆天瑞 외, 『中国音樂詞典』, 人民音樂出版社, 1985, 64면, "大晟樂: 北宋崇寧四年(公元1105年)所定'宮廷雅樂', 經宋徽宗定名爲'大晟樂.'"

127) 徐兢, 『高麗圖經』 권40, 「樂律」, "又請賜大晟雅樂, 及請賜燕樂, 詔皆從之."

128) 뒤의 3-4)-(2) 참조.

의 과목을 두었던 것이다.

經筵은 중국에서도 송대에 들어와서 본격화되었지만, 고려에서는 예종대에 와서야 중국을 따라 경연 제도를 두었던 것이다. 그런데 예종은 "文閣 경연에서 박식한 유사를 訪求하여 모은 것은 '宣和의 제도'를 따른 것이다."[129]라고 했다. '선화의 제도'란 휘종 政和 5년에 宣和殿學士 제도를 두어 東宮講讀官으로 하라고 한 휘종의 詔令이 있었다.[130] 바로 휘종의 동궁을 위한 書筵 체제를 의방해 고려의 경연 체제로 했던 것이다.

예종의 휘종 따라하기는 심지어 예종 8년에 궁남과 궁서 두 곳에 화원을 설치한 것도[131] 휘종의 花石綱 경영[132]을 모방한 것이 아닌가 하는 의심을 갖게 한다. 민간의 화초까지 搜括하고 송상에게 거액의 내탕 金幣로 수집품을 구매해 오는 등 폐해가 막심하여 여론이 들끓어 결국 폐지되고 말았지만 휘종 행태의 모방일 가능성이 높다고 본다.

휘종도 또한 예종을 각별하게 대우했다. 예종의 소청을 들어 주는 것은 물론, 자신의 글씨, 그림(주지하듯이 휘종은 서화에 능했다), 진기한 물건 등을 기회 있을 때마다 사여하곤 하였다. 그래서 보문각에서는 다른 송조 황제들의 친제 조서와 함께 휘종의 서화도 게시되어 엄숙한 敬拜의 대상이 되었다.[133] 특히 안화사의 중창에 휘종의 賜與가 많았다. 우선 절의 懸額을 휘종과 채경의 글씨로 달았고,[134] 본전에 딸린 각종 물건 등은 휘종이 특별히 사신을 보내어 사여한 것이라 한다.[135] 그래서 오직 안화사의 幡竿에만 '大宋皇

129) 金緣, 「淸燕閣記」, 『東文選』 卷64, 記, "其於文閣經筵, 求訪儒雅, 遵宣和之制也."

130) 『宋史』, 휘종 政和 5년 4월조, "癸亥, 置宣和殿學士, 招東宮講讀官." 뒤에 宣和로써 연호를 삼자 宣和殿을 保和殿으로 바꾸었다. 同 宣和元年條 참조.

131) 『고려사절요』 권13, 睿宗 8年 2월조, "置花園二于宮南西. 時宦寺競以奢侈媚王. 起臺榭, 峻垣墻, 括民家花草, 移栽其中, 以爲不足, 又購於宋商, 費內帑金幣不貲."

132) 花石綱은 휘종 大觀 3년, 즉 예종 4년(1109)부터 『송사』에 기사가 나온다.

133) 金緣, 「淸燕閣記」, 『東文選』 卷64, 記, "別創寶文·淸燕二閣, 一以奉聖宋皇帝御製詔勅書畫, 揭爲訓則, 必拜稽肅容, 然後仰觀之." 보문각의 宋帝 親製 書畫들이란 필경 휘종의 서화일 것이다. 예종 12년 6월에 궁중에 天章閣을 두어 보분각 소장 宋帝의 제작물들을 옮겨 간수했다. 『고려사절요』 권14, 睿宗 12年 6월조 참조.

134) 『고려사절요』 권8, 睿宗 13年 4월조, "'重修安和寺成. 王親設齋五日以落之. (…) 又求書扁額于宋. 帝聞之, 御書佛殿扁曰: 能仁之殿. 命蔡京書門額曰: 靖國安和之寺以賜之."

135) 李仁老, 『破閑集』 卷中, "鳳城北洞安和寺, 本睿王所創也. 盖睿王以神聖至德, 事大宋無違禮, 顯孝皇帝

帝聖壽萬年'이라 쓰여진 幡이 걸려 있었다는 것이다.[136]

이상과 같은 예종의 휘종 조정에의 동조화 추구에 휘종 조정의 '도덕성명지리'의 국시가 고려의 국시화를 가져온 것이다. 그런 점에서 예종의 명에 의해 쓰여진 「청연각기」는 당시 밀착된 여·송 관계를 전형적으로 보여주는 문서이자, '성명도덕지리'의 국시화를 언표한 문서이기도 하다. 「청연각기」는 예종이 '儒術을 숭상하고 華風을 즐겨 흠모하는' 정치 작풍[137]을 드러내기 위해 경연과 아울러 휘종의 사여품이 동원된 군신의 연회를 描敍한 기문으로, 당시 고려의 전장·물물의 휘종 조정에의 동조화를 예종의 득의연한 언사로 서술하고, 이어 견송사가 받아 온 茶酒·기명 등과 괴기한 완상품이 동원된 군신간의 화기 넘치는 연회의 場景이 묘사되어 있다. 이 기문을 돌에 새겨 길이 기념하겠다는 데서[138] 이 문서에 대한 고려 군신의 중요시를 알 만하다.

「청연각기」에는 경연의 장경이 이렇게 묘사되어 있다.

> (예종은) 날로 노사·숙유들과 함께 선왕의 도를 토론하고 펼쳐 내는데, 전심해서 학습하기도 하고, 휴식하며 노닐기도 한다. 그래서 당을 나서지 않고도 3강5상의 가르침과 성명도덕의 이치가 사방에 가득 차 넘쳐난다.[日與老師宿儒, 討論敷暢先王之道, 藏焉脩焉息焉遊焉, 不出一堂之上, 而三綱五常之教, 性命道德之理, 充溢乎四履之間.][139]

왕안석에 의해 창도된 '성명도덕지리'라는 새로운 유학교의가 유서가 오랜 유학 강령인 '3강5상지교'와 함께 선왕의 도로서[140] 거의 정례적으로 개설되

(徽宗)優加褒賞, 別賜法書名畵珍奇異物, 不可勝計. 聞其刱是寺, 特遣使人, 以殿材像設送之. 宸翰親題殿額, 命蔡京榜於門. 其丹青營構之巧, 甲於海東." 이인로의 '本睿王所創也'를 '예왕이 重創한 것'으로 읽어야 할 것이다.

136) 徐兢, 『高麗圖經』 권17, 「興國寺」, "唯安和者, 書云'大宋皇帝聖壽萬年'. 觀其傾頌之意, 出於誠心, 宜其被遇聖朝眷寵懷侠之厚也."

137) 金緣, 「淸燕閣記」, 『東文選』 卷64, 記, "王以聰明淵懿篤實輝光之德, 崇尙儒術, 樂慕華風."

138) 『고려사』 卷96 「金仁存傳」, "王宴親王·兩府于淸讌閣, 命仁存記其事. 其文曰, (…) 乃命寶文閣學士洪瓘, 書諸石."

139) 金緣, 「淸燕閣記」, 『東文選』 卷64, 記.

140) 왕안석의 '道德性命之理'는 원래 '先王之所謂道德, 性命之理而已.'라 표현된 명제의 簡稱이란 것은 앞에서 이미 밝힌 바 있다. 그런데 「淸燕閣記」에는 '性命道德之理'로 표기된 것은 중국에서 관습화

는 경연의 주제로 떠올라 담론되고 있음이 묘사되어 있다. 바로 성명도덕론의 국시화를 보여준다. "당을 나서지 않고도 성명도덕의 이치가 사방에 가득 차 넘쳐난다."는 표현은 성명도덕론의 국시로서의 권능이 사방에 덮여감을 뜻한다. 이러한 경연을 휘종의 선화전제도를 의방해 옴으로써 성립되었다는 예종의 술회에서 보면, 도덕성명지리가 이데올로기적으로 운용되는 휘종 조정의 유학 작풍의 수용이 안 되었다는 것이 오히려 이상하다고 해야할 것이다.

다음으로 金富儀가 인종에게 올린 「사지공거표」를 보자.

> 한 시대를 새롭게 만드시고 3한에 학풍을 불러일으키시니, 글을 읽는 자 신천지성의 종지에 지극하지 아니함이 없고, 붓을 휘두르는 자 다투어 성명도덕의 묘리를 추구하고자 합니다. 이처럼 영웅들의 번성함을 보오니 더욱 포폄의 어려움을 알겠습니다.[作新一代, 風動三韓, 讀書者, 無不極神天至聖之宗, 奮筆者, 爭欲窮性命道德之妙. 玆見英雄之盛, 愈知褒貶之難.][141]

여기 '글을 읽는 자'와 '붓을 휘두는 자'는 동일한 대상으로 과거 응시생을 가리키고, 이들을 '영웅'이라 했다. '성명도덕의 묘리'를 추구하는 이들의 과거 답안의 우열을 자신의 능력으로 평가할 수 없으니 지공거를 사양하겠다는 것이다. 생각컨대 예종 14년에 국학과 과거에 왕안석의 신법 체제의 송 국자감을 의방하여 경의 과목을 설정한 뒤로 과거 試題에 성명도덕지리에 입각하여 답안을 입론하도록 규정한 것 같다. 주로는 경의 과목이 입론의 대상이 되었을 것이나, 꼭 경의 과목에만 한정되지는 않은 것 같다. 성명도덕지리는 이렇게 장차 관료가 될 한 나라의 엘리트들을 선발하는 지식의 방향을 통제하는 이론으로 기능했다. 이것은 그것이 곧 국시로 통했음을 의미한다. 물론 조선시대 주자학만큼 통제가 강력하고 전일적이지는 않지만, 적어도 명분상으로는 그 기능에 있어서는 비슷했던 것으로 생각된다. 성명도덕론은 관료후

된 간칭이기도 하지만 한편으로 對偶句의 수사에 맞춘 표현도 고려된 것 같다. '三綱五常'이라는 '강령+세목' 구조도 이미 관습화된 출구에 맞추어 '性命道德'이라는 '근원+말류' 구조의 대구로 바꾼 것이다. 이렇게 의리유학의 논리보다 수사를 우선적으로 고려한 것이 고려중기 유학의 현실이었다. 「청연각기」의 이 표현이 고려에서의 전범이 된 것 같다.

141) 金富儀, 「謝知貢擧表」, 『東文選』 卷42 表箋.

보(과거합격자)를 뽑는 데만 유효하지 않았다. 가령 인종조에 任元厚를 문하평장사에 임명하는 교서에 "학문은 성명(성명지리)을 궁구하여 나라의 사업에 베풀었다.[學窮性命, 而措諸事業]"[142]고 한 것과 같이 고급관료의 인사에도 자격여부를 판정하는 기준으로 때로는 기능한 것 같다.

(3) 성명도덕론의 口頭 담론으로서의 통행과 관련 저작 不在의 원인

최소한 60여 년을 국시로 기능했던 성명도덕론은 주로 구두 담론으로 통행된 것 같다. 구두 담론은 공적으로는 위에서 살펴본 「청연각기」의 경연에서의 강론, 학문적인 축적이 있는 신하들의 御前 進言,[143] 그리고 국학에서의 경의 강론에서 이루어졌을 것이고, 개인적으로는 뒤에서 논의할 윤언이와 최윤인의 묘지명에 묘사된 것과 같이 개인 간의 문답을 중심으로 이루어진 것 같다. 여기에, 실록의 史抄가 될 경연 관계 기록, 그리고 정사에 관련한 진언에 섞여 들어간 성명도덕론 담론의 기록, 과거에서의 성명도덕론 관련 기록 등 공적 기록이 구두 담론을 보좌하는 가운데 성명도덕론이 국시로서 통행된 것 같다. 이 점 주자학 수용기에 記·序·說 같은 문예적 양식으로 주자학의 개념들과 관련하여 개인의 소견을 작품화했던 것과는 대조적이다.[144] 고려 지식인의 거개가 앞에서 素描한 성·명·도·덕 개념의 대부분, 또는 앞의 소묘에 포함되지 않는 내용까지를 접했을 터인데, 어느 한 가지에 대해서도 개인의 소견을 피력한 문예 작품 한 편도 없다. 그래서 특히 개인 간에는 주로 구두 담론으로 통행되었던 것 같다. 그 통행의 예를 윤언이의 묘지명은 잘 보여준다.

> 학문은 6경을 궁구하고/ 諸史에까지 이르렀네// 한 번 마음을 거쳐간 것은/

142) 郭東珣, 「除任元厚門下平章崔湊中書平章李之氐政堂文學」, 『東文選』 卷25 制誥.
143) 이를테면 인종조에서 '試國子監大司成'을 지낸 鄭沆의 경우, "其在上前, 持大議論, 必傅傳經義辯奏, 亹亹不窮."(김용선, 앞의 책, 62면)이라 했는데, 큰 의론을 가져 경의에 부착시켜 정사에 관한 進言을 하는데 성명도덕 담론도 당연히 포함되어 있었을 것 같다.
144) 이를테면 安軸의 「鏡浦新亭記」(『謹齋集』 卷1, 記), 李穀의 「敬父說」(『稼亭集』 권7, 說), 白文寶의 「懶翁語錄序」·「惕若齋說」(『淡庵逸集』 卷2, 序) 등을 들 수 있다.

> 모두 입으로 외웠네// 성명의 이치/ 도덕의 근원이야/ 누가 우리 윤공만 할까/ 통달하지 않음이 없네.[學窮六經, 乃至諸史. 一經于心, 輒誦於口. 性命之理, 道德之原. 孰如我公, 無所不通.][145]

윤언이는 고려시대에 드물게 보는 학자형 관료다. 그는 銘辭에 있듯이 6경과 제사 등 기저유학을 궁구한 데다 특히 『주역』에 밝아 국자감에서의 김부식의 『주역』 강의에 질의자로 하명 받아 김부식으로 하여금 땀을 빼게 했다는 일화로 유명하다.[146] 그는 무엇보다 고려시대 최고의 의리유학 저작인 『역해』를 찬술하여 왕안석의 『易義』에 힐항하려 했다. 그는 이러한 유학에의 박식으로 '海東孔子'란 칭호를 얻기까지 했거니와,[147] 여기서 중요한 것은 명사에 기록된 바 그가 왕안석의 성명도덕론에 대해서까지 '무소불통'이었다는 것이다. 더구나 그의 가정적 배경을 보면 그럴 가능성은 충분히 있다. 한 마디로 고려 중기에 흔하지 않은, 유학의 정도가 높은 가정이다. 그의 아버지 윤관은 장수로 軍中에 있으면서도 항상 5경을 가지고 다닐 정도의 '好學之士'였고,[148] 그의 형 彦植은 송사 서긍이, "尹氏는 본디 유학으로 이름이 알려졌다. (…) 완연히 유자의 풍도가 있어 蠻夷로 대접할 수가 없다."[149]고 했다. 더더욱 흥미로운 것은 그의 아버지 윤관이 왕안석의 신법의 수용으로 개혁정책을 추진한 주체였다는 점이다.[150] 이 점이 윤언이가 왕안석의 신학에 진작 눈을 뜨고 정진할 수 있는 계기가 되었을 것이기 때문이다. 아니, 그 이전에 윤관 자신 『삼경신의』 등 신학의 저작들을 궁구했을 것이다. 윤언이가 그 시대의 성명도덕론에까지 독보적이었다는 것은 이러한 家學의 연원을 보

145) 金子儀, 「尹彦頤墓誌銘」. 김용선, 앞의 책, 155면.
146) 『고려사』 권96, 「尹彦頤傳」, "一日, 王幸國子監, 命富軾講易, 令彦頤問難. 彦頤頗精於易, 辨問縱橫, 富軾難於應答, 汗流被面."
147) 金子儀, 「尹彦頤墓誌銘」, "人嘗與子儀曰, '公乃海東孔子也.'" 『고려사』 「尹彦頤傳」, 『고려사절요』의 尹彦頤 卒記 , 『보한집』 등에 윤언이가 만년에 불교를 酷好했다는 사실과 관련한 기사가 실려 있으나, 이것은 그 아우 尹彦旼에 관한 사실이 위의 문헌에 잘못 기록된 것임이 이종문의 『漢文古典의 實證的 探索』, 계명대 출판부, 2005, 81-104면에서 밝혀져 있음.
148) 『고려사』 권96, 「尹瓘傳」, "瓘少好學, 手不釋卷, 及爲將相, 雖在軍中, 常以五經自隨."
149) 徐兢, 『高麗圖經』 권8, 「人物」, "尹氏, 素以儒學知名. (…) 宛然有儒者之風, 不可以蠻夷接之也."
150) 정수아, 앞의 글, 70-106면 참조.

아서도 결코 과장이 아니라는 것이다.

윤언이는 『역해』를 찬술하여 왕안석의 『易義』에 힐항하려 한 것 외에도 왕안석의 「上仁宗皇帝言事書」를 의방한 것이 틀림없는 또 하나의 「萬言書」를 인종에게 올렸다.[151] 그런데 정작 '무소불통'한 성명도덕론에 대해서는 의리 유학적인 논술은 그만두고라도 단순한 감상을 피력한 문예작품 한 편도 없다. 여기서 우리는 명사를 찬찬히 음미할 필요를 느낀다. "한 번 마음을 거쳐 간 것은/ 모두 입으로 외웠네."라는 문구는 앞의 '육경'과 '제사'에만 그치지 않고, 뒤의 "성명의 이치/ 도덕의 근원"까지 統御하여 "통달하지 않음이 없네"로 연결되어 끝맺음하고 있음을 행간에서 읽게 된다. 즉 "-輒誦於口-無所不通"의 호응 구조로, 구두 담론으로의 피력을 묘사하고 있는 전형적인 양식임을 간파할 수 있다.

그렇다면 윤언이는 성명도덕론에 관해서만은 왜 구두 담론으로만 피력할 수 밖에 없었는가? 그 직접적 원인은 왕안석의 성명론의 난해성과 혼란성에 있다고 본다. 가령 '5행의 時·位·材·氣·性·形 등, 12가지 속성에도 대립되는 짝[耦]이 있어 변증법적 확산이 한량없고, 正邪·美惡·醜好·吉凶 등 인사에 대립되는 짝이 있는 여기에 성명의 이치, 도덕의 의의가 있다.'는 등은 사유의 한계를 넘어서는 영역으로 들어가 있는 데다, '神은 性에서 생겨나고, 성은 誠에서 생겨나고, 誠은 心에서 생겨나고, 심은 氣에서 생겨나고, 기는 形에서 생겨난다.'를 연계지울 경우 왕안석의 성명론은 혼란의 극에 이른다. 전체적인 시각에서 체계적으로 파악하려 할 때 그것이 사실 거의 불가능했다고 생각된다. 여기에다 自說의 잦은 번복이 가져오는 혼란을 더하면 더더욱 체계적 파악은 불가능해진다. 명사에 윤언이가 왕안석의 성명론에 독보적이어서 무소불통했다는 것은 윤언이가 가급적 성명론을 전체적인 시각에서 체계적으로 파악을 하려—윤언이의 학자적 기질은 체계적인 파악이 안 되고는 한

151) 왕안석, 「上仁宗皇帝言事書」(『임천집』 권39)는 일명 「萬言書」로, 二帝三王(요·순·3대)의 인재 배양의 방법으로 宋朝 건국 이래의 적폐를 개혁하고자 한 것이었으니, 윤언이의 「萬言書」는 필시 이들을 의방하여 그 아버지의 개혁 정책을 계승하여 고려 왕조의 건국이래 여러 폐단을 전면적으로 개혁하려 한 듯하다.

편의 문예적인 감상문도 어려웠을 것이다—오랫동안 축적된 성명도덕 관계 지식이나 사유와 그 비판까지도 촉발만 되면 '懸河之辯'의 구두 담론으로 피력되는 양상을 전하는 것이라 볼 수 있다. 사실 왕안석의 도덕성명론의 난해성은 그의 사위 채변과 그리고 왕안석 자신에 의해 시인된 적도 있다. 앞에서 인용된 채변의 「왕안석전」에서 왕안석이 도덕성명지리를 궁구하여 "주야음양도 측량하지 못하는 데에까지 통하여 神의 경지에 들어가서야"[152] 알아내었다는 것이다. 결국 채변의 말대로면 도덕성명지리는 인간의 인식 한계를 넘어선 영역의 일이 된다. 왕안석을 추켜세우기 위한 말이겠으나 도덕성명론의 난해성을 스스로 시인한 셈이다. 왕안석 자신이 시인한 경우는 앞에서 인용한 바 있는 「비서승 사사재 묘지명」에서 "그가 도덕의 의의와 성명의 이치에 대해서는 탐구해서 지극한 데에 이르지는 못했으나, 나의 강론을 듣고서 의심을 가지지 않았다.[其於道德之意·性命之理, 則求之而不至, 聞矣而不疑.]"고 했다. 즉 자기의 도덕성명론에 대한 知解가 부족한 경우가 있음을 말한 것은 그 난해성을 일정하게 시인한 것이라고 할 수 있다.

윤언이의 묘지명에서와 같은 사례는 또 있다. 앞에서 인용된 바 있는 「최윤인 묘지명」의 '인의도덕성명지리'의 경우다. 여기 다시 인용을 보이겠다.

> 그가 '인의도덕성명의 이치'에 대해서도, 어찌 누가 물어서 해답을 얻지 못하고 듣고서 의심이 있었겠는가.[其於仁義道德性命之理, 亦何求之而不得, 聞矣而有疑?]

이 「최윤인 묘지명」의 일단은 왕안석의 「비서승 사사재 묘지명」의 序의 말미 부분,

---

152) "주야 음양도 측량하지 못하는[晝夜陰陽所不能測]"이라는 말을 쓰여진 대로 이해를 하자면 '道德性命之理'는 천지간 자연현상도 측량하지 못하는 궁극의 경지가 있다는 것이 되겠는데, 자연 현상을 인식주체로 삼은 것은 왕안석의 '入神之境'의 고도한 인식력을 표현하기 위해서지만, 평상에서는 그런 표현이 성립할지 의문이다. 남송의 晁公武는 그의 『郡齋讀書後志』「王氏雜說」조에서 이 대목을 두고 "무슨 말인지 모르겠어서 드러내었다.[不知 (…) 何等語, 故著之.]"라고 한 것도 같은 취지라고 생각된다.

> 그가 도덕의 의의와 성명의 이치에 대해서는 탐구해서 지극한 데에 이르지는 못했으나, 나의 강론을 듣고서 의심을 가지지 않았다.[其於道德之意 · 性命之理, 則求之而不至, 聞矣而不疑.]

에, 약간의 개작을 가해서 된 문장이다. 왕안석의 '道德之意, 性命之理'를 '仁義道德性命之理'로 바꾸고, 그 뒤 왕안석의 평서문체를 반문체로 바꾸었다. 왕안석의 글을 표절해 와서라도 최윤인의 묘지명을 삼음으로써 成州通判 밖에 하지 못한[153] 망자의 격을 한 층 높이고자 한 데에서 국시로서 성명도덕지리의 권능을 알겠거니와, 여기 나오는 '인의성명도덕지리'는 물론 왕안석의 명제 바로 그것은 아니다. 표절자가 자기 글의 3분의 1가량이나 표절해 온 것을 조금이라도 엄폐해 보려는 심정에서 趙岐의 『孟子注』 題辭에 나오는 '仁義道德 · 性命禍福'이라는 어사에서 취해온 것으로 생각된다.[154] 그러나 왕안석의 「비서승 사사재 묘지명」의 '道德之意 · 性命之理'를 그렇게 바꾸었으니 결과적으로 왕안석의 도덕성명론은 따르는 것으로 된다. 요컨대 표절해 바꾼 문맥도 윤언이의 묘지명에서와 같이 왕안석의 도덕성명론은 허다한 의문이 잠복해 있어 난해한 것이라는 인식을 배후에 깔고 최윤인은 그 허다한 의문에 대한 답변과 비판을 온축하고 있어 언제, 누가, 어떤 질문을 하더라도 소상히 해명해 준다는 것에 다름 아니다. 물론 구두 담론으로써다.

이렇게 왕안석의 성명도덕론은 개념의 전모에서 보자면 고려의 지식인 거개가 접근하기는 무척 난해한 것으로 되어 있었던 것 같다. 성명도덕론의 권능은 耽하면서 접근하기는 쉽지 않은, 말하자면 敬而遠之의 대상이 되어 있었던 것 같다. 단적으로 김부식 같은 저명한 유교주의자도 성명도덕지리의 국시가 절정인 시대를 살고 20권의 문집을 내었지만 왕안석의 신학 내지 도덕성명론에 관련된 저작은 한 편도 없다. 오늘날 『동문선』에 전하는 그의 작품은 시를 제외하고는 表箋 등속의 전장에 관련되는 공공적 실용문자가 대부분이다.[155] 고려 중기의 유교 또는 유학으로 저명한 관료지식인의 거개가 김부

153) 朴文, 「崔允仁墓誌銘」(김용선, 앞의 책, 197면), "君諱允仁, (…) 中進士第, 通判成州."
154) 趙岐, 『孟子注』 「題辭」, "包羅天地, 揆敘萬類, 仁義道德 · 性命禍福, 粲然靡所不載."
155) 이동환, 「『東文選』의 選文方向과 그 意味」, 『震檀學報』 56, 진단학회, 1983; 「고려 전기 한문학

식의 범위에서 벗어나지 않았을 것이다.

도덕성명론에 관련된 저작이 없는 직접적 원인을 왕안석의 도덕성명론의 난해성·혼란성에서 찾았지만 보다 근본적인 원인은 적어도 유학에 관한 한 중국에의 追隨主義가 보편적으로 하나의 관성으로 굳어졌기 때문이고, 더 근원을 캐면 불교계를 일단 제외하면 고려의 세속인들의 가치관이, 앞에서도 언급한 바 있지만, 仕宦第一主義였기때문이다. 사환제일주의는 인생의 가치를 현실의 사환을 초월한 정신적 가치의 추구와 후세에의 전수의식을 극히 소극적이게 만들었다. 이러한 소극적인 저작 의식은 사교성과 유희성이 농후한 시사 양식과, 선택된 관료만이 영예로울 뿐인 왕명에 의한, 전장에 관련되는 실용 문사 제작 이외의 깊은 사색과 지식이 요구되는 학문적인 저작은 아예 생각조차 하지 않게 했다. 이런 환경에서 유학에 관한 의리의 탐색 같은 것은 중국에서 받아 오는 것을 당연시하는 추수주의가 관성화되었다. 최자가 과거제도가 시행된 이래 자기 시대까지 근 3백 년에 문집을 낸 작가가 수십 인에 불과하다고 한 것이[156] 고려 중기까지의 실정을 잘 웅변하거니와, 그 수십 인의 문집도 김부식의 경우처럼 시사와 의전적인 실용문을 제외하면 진정으로 이 땅의 정신사에 기여한 저작물이 과연 얼마나 남을지 의심스럽다. 성명도덕론이 60여 년을 고려의 국시로 기능하면서 관련 저작이라곤 성명도덕명제의 통행 양태에 관한 것 말고 그 개념 내용 자체에의 관련 저작이 없는 것은 성명도덕론의 난해성·비체계성 이외에 이러한 근본적인 원인이 있었던 것이다. 그래서 성명도덕론은 50-60년간 국시로 기능했음에도 불구하고 고려 중기 유학사상에 이렇다 할 사상사적 족적을 남기지 못했다. 정호의 말처럼, 바람처럼 왔다가 바람처럼 가버렸다.[157]

(4) 도덕성명론에 입각한 송대 과거 답안의 예

도덕성명론의 난해성·혼란성은 윤언이 같은 관료학자도 자신의 소견을

」,『한국사』17, 국사편찬위원회, 1994, 195-197면 참조.

156) 崔滋,「補閑集序」,"光宗顯德五年, (…) 然而古今諸名賢, 編成文集者, 唯止數十家."

157) 주 120) 참조.

끝내 글로서는 피력하지 못했다고 했다. 그런데 김부의의 「사지공거표」에는 분명히 과거에 응해 "필력을 휘두르는 자들 다투어 성명도덕의 묘리를 궁구하려 한다."고 했다. 어떻게 이런 일이 가능한가? 길게 설명할 필요 없이 조선시대의 과거 답안을 떠올리면 이해가 될 것이다. 가령 조광조의 과거 답안 「春賦」158)는 주희의 「仁說」에서 정식화된 천지의 元·亨·利·貞과 절서의 春·夏·秋·冬과 인성의 仁·義·禮·智와를 결합시킨, 도학에서는 극히 개론적인 내용을 가져다159) 작품화함으로써 進士會試에 장원이 된 것이다. 그러므로 고려에서도 신학의 극히 개괄적인 틀에서 출제되었을 것이다. 여기 북송 철종 후기 신학이 전성기를 향해 가던 시기(元符 3년)에 지어진 도덕성명론에 입각된 경의 과목의 답안 한 편을 예시해 고려의 경의 과목 답안을 추측하는 데 참고가 되게 할까 한다. 시제는 『맹자』 「盡心下」에 나오는 "仁也者人也, 合而言之道也.[인이란 것은 사람이다. 합해서 말하면 도다.]" 이다.

> 『易』曰: "一陰一陽之謂道, 繼之者善也, 成之者性也." 則性旣分于道矣, 而仁又出於性, 此仁與道之所以分也. 道無方也, 分于仁則有方; 道無數也, 分于仁則有數. 盖稟陰陽之氣以有生, 則域于方而麗于數, 人人所不能逃也. 人與人相與分于陰陽之氣而有生, 雖曰于物爲靈, 其出于道, 亦不可謂之全矣. 雖然, 道一也, 散而爲分, 不失夫一; 合而爲一, 不遺夫萬, 則夫人之于仁, 獨可以自異于道乎? 盖不合于道, 累于形者之過也. 人能忘形以合于心, 忘心以合于道, 則天地萬物且將與吾渾然爲一, 不知吾之爲天地萬物耶, 天地萬物之爲吾耶. 進于此, 天而不人矣, 且得謂之人乎! 孟子曰: "仁者人也, 合而言之道也." 此之謂歟.160)
>
> [『주역』에 "한 번 음하고 한 번 양하는 것을 도라 이르니, 이것을 계승하는 것은 선이 되고, 이루는 것은 성이 된다." 했으니, 성은 이미 도에서 나뉜 데다가 인은 또 성에서 나왔다. 이것이 인과 도가 나뉜 소이다. 도는 方所도 없는데 인으로 나뉜즉 방소가 있게 되고, 도는 度數가 없는데 인으로 나뉜즉 도수가 있게 된다. 대개 음양의 기를 품부받아 생이 있게 되는 즉 방소로 경계지워지고 도수로 얽매어지는 것은 사람마다 도피할 수가 없다. 사람과 사람이 음양의 기에 나

158) 조광조, 『靜菴集』 권1.
159) 朱熹, 「仁說」, 『朱熹集』 권67, 四川教育出版社, 1996. 참조.
160) 祝尙書, 「王安石'道德性命'之學及其對科學的影響」, 『江西師範大學學報(哲學社會科學版)』 제41권 제1기, 2008.에서 재인용.

뉘어 생이 있게 되므로 비록 만물 가운데 가장 신령스럽다 하나 도에서 나뉘어 나온 것이 또한 온전하다고 할 수가 없다. 비록 그렇지만 도는 하나이나 흩어져 각각의 몫이 되더라도 그 하나임을 잃지 않고, 합해서 하나가 되나 그 각각의 몫이 됨을 잃지 않은즉 저 사람이 인에 대해 유독 도와 스스로 다를 수 있는가? 대개 도에 합해지지 못하는 것은 형체가 누가 되기 때문이다. 사람이 능히 형체를 잊고 마음에 합해지고, 마음을 잊고 도에 합해진즉 천지만물이 장차 나와 혼연히 하나가 되어 내가 천지만물인지 천지만물이 나인지를 알지 못하게 된다. 이 경지에 이르면 하늘이지 사람이 아닌데 또 사람이라 이를 수 있는가! 『맹자』에 말하기를 "인이라고 하는 것은 사람이니, 합해서 말하면 도다."라는 것은 이를 두고 이른 것일 게다.]

답안의 요지는 仁·사람[人]·道의 세 개념을 두고 分合의 논리 근거를 탐색해 와서 말미에는 천인합일, 또는 장자의 坐忘의 경계가 道라는 것이다. 그런데 분합의 논리 근거라는 것이 인·사람·도의 개념의 창의적인 천발에 의해 『맹자』의 그 대목의 경의가 새롭게 해석되는 것이 아니라 개괄적인, 또는 상식적인 수준에서 작위적으로 짜내어 논리를 만들어 간 작태가 역연하다. 위의 과거 답안과 비슷한 시기의 劉摯라는 강직한 관료이자 好學하는 인사가 왕안석의 신학이 지배하는 과거를 비판하기를, "지금 경학을 공부하여 과거에 응하는 것인즉 옛날과 다르다. 음양 성명으로 說을 만들고, 범람·황탄함로 문사를 만들어서는 장자·열자·불교 서적의 힐난할 수 없는 논리로 빠져나가 서로 다투어 풍을 친다."[161]라고 한 말이 바로 위와 같은 과거 답안을 두고 서일 것이다. 이런 답안이 격식화되어 후세의 八股文이 되었다는 것이다.[162] 우리나라에서도 경의 답안이 일정하게 격식화되어 갔음을 「翰林別曲」의 과거에 관한 대목에서 '光鈞 經義' 句에서 본다.[163] 고종대의 閔光鈞이 격식화된 모범답안을 잘 작성했다는 뜻이리라. 그 시대의 경의 과목에 심원한 지식과

161) 程元敏, 앞의 책, 673면, "宋劉摯元祐元年閏二月曰: 今之治經, 以應科舉, 則與古異矣. 以陰陽性命爲之說, 以泛濫荒誕爲之辭, 專誦熙寧所頒新經字說, 而佐以莊列佛氏之書, 不可詰之論, 爭相夸高." 『忠肅集』 권4, 「論取士并乞復賢良科」 「論取士并乞復賢良科疏」.

162) 『四庫全書』 集部3 別集類2(宋) 『劉左史集』의 「提要」에서 이런 류의의 과문을 가리켜 "蓋當時太學程試之作, 後來八比之權輿也."라고 했다.

163) 『고려사』 卷71 「樂志·翰林別曲」조 참조.

식견이 요구되었다면 민광균은 후세에 뛰어난 경학자로 남았어야 했다.

요컨대 조광조의 「춘부」나 북송의 경의 과목 답안과 마찬가지 방식으로 성명도덕론의 개괄적 틀에서 주어진 개념들의 범위를 아주 일탈하지 않는 가운데 가급적 기발한 생각을 뽑아내는 것이 시험에 유리할 뿐, 진지하고 심원한 지식과 식견이 요구되는 것은 아니다. 더구나 송의 경우 여기에 왕안석의 『삼경신의』를 암송해 와서 답안을 작성하는 경우가 많아 왕안석도 말년에는 자기의 과거 개혁을 후회했다는 것이다.[164] 모르긴 해도 고려에도 왕안석의 저서를 암송해 와서 답안을 작성하는 응거생들이 과연 없었을까. 요컨대 왕안석의 성명도덕론이 난해성·혼란성을 가졌음에도 과거 답안을 개괄적 수준에서 그 '妙理'를 탐색하는 데에 문제가 없다는 것이다.

(5) 최사추의 '仁義性命之說'의 경우

> 경사자집을 박통하되 글을 지음에는 반드시 인의성명지설에 근본했다.[博通經史子集, 而爲文必本於仁義性命之說.][165]

최사추 묘지명에 나오는 이 기록의 '인의성명지설'은 그 출처를 알 수 없다. 중국의 유학의 어떤 유파 또는 사상가로부터 취해 온 것은 분명한 것 같으나 그 근거를 찾을 수 없다. 왕안석은 측근에게 주는 편지에서 "(한유가) 인의가 도덕과 다름이 없다는 것을 모르니 이것은 도덕을 알지 못하기 때문이다."[166]라고 인의가 도덕과 별개일 수 없음을 말했는데, 그렇다면 최사추도 왕안석의 도덕성명에 근본해서 글을 썼다고 볼 수도 있다. 그러나 그의 묘지명에 의하면 그는 반왕안석적인 색채가 농후하다. 즉 그는 "조종의 법을 가볍게 변경시키기를 달가워하지 않고, 신법을 만들어 풍속을 어지럽히기를

---

164) 程元敏, 앞의 책, 697면, "宋陳師道曰: 王荊公改科擧, 暮年乃覺其失曰: '欲變學究爲秀才, 不謂變秀才爲學究也.' 盖擧子專誦王氏章句而不解義, 正如學究誦注疏爾." (『後山談叢』 권1)

165) 韓忠, 「崔思諏墓誌銘」(김용선, 앞의 책, 39면), "博通經史子集, 而爲文必本於仁義性命之說."

166) 왕안석, 「答韓求仁書」, 『臨川集』 권72, "韓文公知道有君子有小人德, 有凶有吉, 而不知仁義之無以異於道德, 此爲不知道德也."

달가워하지 않았다."[167]라고 했다. 주지하듯이 왕안석은 祖宗은 법받을 것이 없다 했고,[168] 신법을 만들어 북송 사회에 충격을 주었기 때문이다. 물론 왕안석 정책에는 찬성하지 않으나 그의 '도덕성명지리'에는 찬성할 수 있다. 그러나 이런 가설은 너무나 자의적이라 생각된다.

굳이 추측을 하자면 『주역』「說卦傳」을 받아서 張載가 요약해 즐겨 쓴 '음양·강유·인의의 성명지리'[169]에서 자연계에 속하는 개념인 '음양·강유'를 제외하고 인간계에 속하는 성명지리인 '인의'만을 뽑아서 '인의성명지리'를 긍정하고 따르며 복돋우는 방향으로 자신의 문사 제작의 원리로 삼지 않았을까 추측해 볼 수 있다. 장재도 다분히 반왕안석적이란 사실이 흥미롭다.[170] 인의성명지설을 최사추가 문사 제작의 원리로 삼은 계기는 결국 왕안석의 '도덕성명지리'에 있었지 않나 생각된다.[171] 인의성명지설에 근본했다는 그의 글은 지금은 한 편도 전하지 않는데, 아마 전장 관련 실용문이 거의 전부였을 것이다.

4) 경의학의 대두와 姑息化

(1) 경의학의 대두

학계에서는 흔히 예종 연간에 尊經學風이 흥기했다고 말한다. 그러나 이때의 경학을 특징짓기에는 단순히 존경학풍만으로는 다소 미흡하다고 생각한다. 마땅히 經義學風의 흥기라고 해야 할 것이다. 문종 연간에 전래한 『삼경신의』가 예종 대에 와서 고려 경학에 영향을 주었기 때문이다.

예종은 그 원년에 우리나라에서 최초로 경연을 시작하고, 그 4년에는 국학에 『주역』·『상서』·『모시』·『주례』·『대례(예기)』·『춘추』 6경의 전문

---

167) 韓忠, 「崔思諏墓誌銘」(김용섭, 앞의 책, 39면), "不肯輕變祖宗之法, 又不肯作爲新法, 以擾風俗."
168) 『宋史』 권327, 「王安石傳」, "安石性強忮, (…) 甚者謂: '天變不足畏, 祖宗不足法, 人言不足恤.'"
169) 『주역』「說卦傳」, "昔者聖人之作易也, 將以順性命之理. 是以立天之道曰: 陰與陽; 立地之道曰: 柔與剛; 立人之道曰: 仁與義." 張載, 『橫渠易說』 권3, "陰陽剛柔仁義, 所謂性命之理."
170) 『宋史』, 「張載傳」. 참조.
171) 특히 왕안석의 『회남잡설』에서 자극을 받아 張載의 性命之學을 자신의 문사 제작의 원리로 삼았을 수 있다.

강좌제를 두기 시작하였다.[172] 예종의 경학 관계 치적을 돋보이게 하려는 의도가 다분하나, 국학에 경학 전문 강좌제를 시행하기 전에는 경학은 거의 止息 상태였다고 한다.[173] 그러나 전문 강좌제를 두었으나 경의 강론은 아직 행해지지 못했음을 다음 기록은 전한다.

> 예종께서 등극하시어 (…) 선비를 육성할 규모를 넓히시어 (…) 혹은 論·策과 貼經으로 시험을 보이기도 하셨습니다.[174]

경의가 아니라 첩경으로 시험한다고 했다. 경의 강론이 행해졌다면 당연히 경의로 시험했을 것이다. 이때까지도 상대적으로 심급이 높은 경의는 국학에서 강론의 대상이 아니었던 것 같다.

예종 9년 8월에 국학에 행차하여 한림학사 朴昇中으로 하여금 『상서』「說命篇」을 강론하게 한 것이 국학에서 경의 강론을 하게 된 계기가 아니었을까 생각한다. 국학생이 백 명 미만이던 때 백관과 생원 7백여 인이 모여들어 국학의 뜨락에까지 서서 청강하였다는 것이다.[175] 청중이 많은 데는 왕의 행차도 다소 영향을 주었겠지만 무엇보다 그 강경이 종래의 장구주소 경학이었다면 그런 성황을 이룰 수 있었겠느냐는 것이다. 성황을 이루게 된 것은 바로 종래의 평면적인 경의가 아니라 상대적으로 심급이 높은 경의 위주의 강론 때문이라고 생각한다. 종래의 강경과는 다른 무엇이 있기 때문에 그렇게 몰려들었을 것이다. 박숭중은 예종 연간 24차례의 경연 중에서 7차례나 강관으로 된, 경서 강론의 명수로, 왕안석의 '삼경신의'를 터득하고 있었음이 분명하다.[176] 강경 대회는 참석자들이 歌頌을 지어 바치는 등의 행사로 끝맺었

---

172) 『고려사』 권74 「選擧志2」, "四年七月, 國學置七齋. 周易曰: 麗澤; 尙書曰: 待聘; 毛詩曰: 經德; 周禮曰: 求仁; 戴禮曰: 服膺; 春秋曰: 養正." 이것이 6齋이고, 武學 1재를 더하여 7재(무학재는 인종 11년에 폐지되었음)를 두었음은 주지의 사실이다.

173) 殷純臣, 「勅立國學後學官謝上表」, 『東文選』 卷36 表箋, "經術寂寥, 或幾乎息矣."라 했다.

174) 金坵, 「上座主金相國(良鏡)謝衣鉢啓」, 『東文選』 卷46 啓, "睿宗登極, (…) 起文武學. 廓開養士之規, 館置之區七分, 國養之生百數, 或補之以博論直學, 或校之以論策貼經."

175) 『고려사절요』 卷8 睿宗 9년조, "八月. 王詣國學, 酌獻于先聖先師. 命翰林學士朴昇中, 講說命, 百官及生員七百餘人立庭聽講."

176) 『三經新義』는 宋帝의 賜與이니만치 사여에서 멀지 않은 시기에 少數部를 인쇄하여 소수의 문신

거니와, 이 강경 대회에는 국학생으로 하여금 질의 토론을 하게 한 절차가 없는 것으로 봐서 박승중의 강경이 왕안석의 경의가 위주였고, 국학의 학생들에게 아직 경의 강론이 행해지지 않았음을 실증한다고 하겠다. 이 강경 행사가 예종이 국학에서 경의 강론을 작심하게 하지 않았나 생각한다.

史評에 예종을 가리켜 '雅好儒學[본디 유학을 좋아한다]'이라 했지만,[177] 그는 성격이 단순한 군주가 아니다. 주지하는 바와 같이 그는 여진 정벌, 서경 경영 등의[178] 큰 사업에도 의욕적이지만 文治的으로는 불교는 말할 것도 없도 유학과 그리고 도교까지 흥기시키려 하였다. 즉, 위에서 언급한 바 있지만, 재위 13년에는 대간의 반대에도 불구하고 안화사의 중수를 낙성하고,[179] 재위 5년에서 12년 사이에 종래의 과의도교 위주에다 궁관도교를 수입하여 복원궁을 두기도 하였다. 뿐만 아니라 그의 도참설의 혹신은 평양 경영에서 그 실제가 보여졌지만 『海東祕錄』의 편찬을 명했으며,[180] 유연을 즐기고 시사를 좋아하여 『睿宗唱和集』을 남기고,[181] 이미 언급하였지만, 궁남과 궁서에 거대한 화원을 조성하기도 하였다. 한 마디로 분주한 군주였다. 그러나 고려에 유학 진흥을 국책으로 내세운 군주로 전기의 성종, 중기의 예종을 꼽지 않을 수 없다.

어쨌든 경연도 그 원년에 시작만 해두고 10년간이나 중지되고 있었다. 그의 9년에 국학에서의 강경대회 이후 곧 착수될 것 같았던, 경의 강론을 포함한 국학의 정비는 오리무중이었다. 경연이 재개되고 국학 정비가 착수된 것

들에게 하사되었지 않았나 생각된다. 이와 관련하여 금속활자의 시초를 종래에는 고종대의 『新序詳定禮文』의 인쇄에서 찾으나, 나는 文宗 이전 어느 때로 본다. 그 근거는 『고려사절요』 문종 10년(1056) 7월조의 "西京留守奏: '京內進士明經等諸業擧人所業書籍, 率皆傳寫, 字多乖錯. 請分賜祕閣所藏九經漢晉唐書論語孝經子史·諸家文集·醫卜地理律算諸書, 置于諸學院.' 命有司, 各印一本, 送之."라고 한 데에 있다. 그 많은 책을 1본씩 찍기 위해 목판을 새기지는 않았을 것이기 때문이다.

177) 『고려사절요』 예종 연대 서두.

178) 『한국사』(중세편), 진단학회, 266-270면 참조.

179) 『고려사절요』 권8 睿宗 13년조, "夏四月. 重修安和寺成. 王親設齋五日以落之."

180) 『고려사절요』 권7 睿宗 元年조, "命儒臣金緣·崔瑺·李軾·李德羽·朴昇中等十餘人, 與太史官會長寧殿, 集地理諸家書, 校同異, 刪其繁亂, 編爲一書, 名海東祕錄."

181) 崔滋, 『補閑集』 卷上, "睿宗御宇, 尙章句, 好遊宴."; 이규보, 「睿宗唱和集跋尾」, 『東國李相國全集』 卷21 序. 참조.

은 지제고 崔瀹의 상서에 독려된 바도 있었지 않았나 생각한다. 즉 예종 11년 4월 서경 유연이 있고 난 뒤에 최약은,

> 제왕은 마땅히 經術을 좋아하고 날로 박식한 유사들과 經史를 토론하여 정사에 취해 써서 화민성속하기에 겨를이 없거늘 어찌 童子의 잔다란 기예를 일삼아 경박한 詞臣과 음풍농월을 빈번히 해서 폐하의 마음의 순정함을 상하게 한단 말입니까.[182]

라고 간했다. 예종은 상서의 내용을 "기리어 답했다.[優答之]"고 했다.

기실 예종은 최약의 상서 9개월 전 그 10년에 김단 등 5인의 진사들을 송 태학에 유학보냈는데,[183] 앞에서 언급한 바와 같이 이는 국학 정비를 위해 송 태학 체제를 체험해 온게 하기 위한 조처였던 것 같다.[184] 5인의 학생을

---

182) 『고려사절요』 권8 睿宗 11년조, "夏四月. (…) 知制誥崔瀹上書曰: '(…) 帝王當好經術, 日與儒雅討論經史, 咨諏政理, 化民成俗之無暇. 安有事童子之雕蟲, 數與輕薄詞臣, 吟風嘯月, 以喪天衷之淳正耶!' 王優納之."

183) 『고려사』 권14 예종 10년 7월조, "仍遣進士金端·甄惟底·趙奭·康就正·權適等五人, 赴大學."

184) 『고려사』 권14 예종 10년 7월조에 유학생을 파견하면서 송에 보낸 표문에서 "發揚大道之源, 掃蕩積年之弊; 學分三舍, 教本六經. (…) 及至神宗之世, 每馳使价, 叅遣生徒, 俾以觀周, 期於變魯. 厥後, 偶因中廢, 久闕前修. (…) 士無定論, 學有多歧, 混混末流, 寥寥幾歲! (…) 或歷代之遺經, 或諸家之異說, 苟非質疑於有識, 豈能成法於將來?"라고 했다. 요지는, (왕안석이) '한·당의 장구주소 경학의 적폐를 소탕하고 경전의 의리를 새롭게 해석, 대도의 근원을 천발하여 태학을 3사제와 6경(종래의 6경에서 『樂經』 대신에 『周禮』를 포함) 등의 제도로 혁신했다. 신종 연간에는 사신을 보낼 때마다 유학생을 딸려보내어 송나라를 관찰해 와서 고려를 변화시키기를 기약했다. 그뒤 우연히 중단되어 오랫동안 앞서 닦아오던 것들을 궐하게 되었다. 그래서 선비들에겐 정론이 없고 경학에는 갈래가 많아 혼잡한 말류로 여러 해를 적막하게 지냈다. 역대의 경전이나 제가의 각각 다른 경설에 대해 유식한 이에게 질의하지 않고서야 어떻게 장래에 법을 이루어 가겠는가.'라는 것이다. 다시 말하면 종전의 『오경정의』에 최충 이래 호원·손복·장재 등 전도학 그룹의 경설이 섞여 지속되어 왔는데, 철종 전반기 전도학 그룹과 통하는 구법당이 집권하여 고려가 송으로부터 소외되었으나(고려 소외의 실상은 철종 4년에 蘇軾이 온린 「論高麗進奉狀」과 8년에 올린 「論高麗買書利害箚子三首」에 자세히 서술되어 있다) 오히려 예종 전반기까지 종래의 경설 상황이 그대로 지속되었다. 최사추의 장재 수용설 가능성이 나온 배경이기도 하다. 예종은 "士無定論, 學有多歧."한 종전의 경설 상황을 왕안석의 경설을 기준으로 타개하기 위해 다수의 유학생을 보냈다. 하필 5인을 보낸 데는 어쩌면 5경을 한 경씩 도맡아 강경 전반에 관해 관찰·궁리하기 위함이었는지도 모를 일이다. 어쨌든 강경 이외에 송 태학의 여러 가지 신제도를 두루 견문·체험하기 위해 다수의 유학생이 필요했다. 그러나 전장·의례문에는 과장이 있는 법이라 표문의 내용을 액면대로 신빙하기에는 문제가 있다. 이를테면 경설의 상황이 '경설에는 갈림길이 많다'고 했으나, 이런 상황이 되려면 '학계'가 형성되어 학설이 시비가 일정하게 담론되곤 해야 하는데 적어도 고려 중기까지는 그렇지 못했다. 몇몇 지식인들의 소규모 담론 정도가 있었을 것이고, 거개의 지식인들은 과거와 사환에 관련되지 않는 경설에 대해

한꺼번에 유학 보낸 것은 극히 이례적이기 때문이다. 송 태학은 그때 三舍制, 강경과 과거 과목으로 경의 설정, 유학 6제 이외의 무학재 설치 등 왕안석의 신법에 의한 개혁된 체제로 움직이고 있었던 것이다.

예종 11년에 궁중에 청연각을 짓고, 學士·直講 등으로 하여금 경서를 강론하게 하였다. 이어 보문각을 두어 청연각 학사들을 보문각으로 옮겼는데, 학사들이 모여 경서를 강론하는 곳을 '精義堂'이라 賜號했다.[185] '精深·미묘한 경의', 즉 심급 높은 경서의 의리 추구를 장려하고자 해서다. 경의에 대한 예종의 열정을 읽을 만하다. 그리고 같은 달 경연을 재개하여 그로부터 6년에 23차례의 경연을 열었다.

(2) 국학의 정비와 경의학, 그리고 고식화

경연의 재개에 이어 14년에는 국학의 정비가 끝났다.[186] 국학의 학사를 확장하고, 養賢庫를 두고, 명유들을 학관·박사로 임명하여 유학 60인, 무학 17인을 교도하되 경의, 즉 심급이 높은 경의를 강론하게 하였다.[187] 예종 4년 국학의 초창에는 없던 경의 강론을 정비 단계에서는 분명하게 명시하고 있다. 그리고 고려의 3사제는 史錄에는 분명한 기록이 없으나 두 편의 표문에서 그 존재가 확인되거니와,[188] 송의 外舍·內舍·上舍의 3사를 외사와 내

서는 그리 적극성을 보이지 않았던 것이다.

185) 『고려사절요』 권8 睿宗 11年조, "十一月. 以淸讌閣在禁中, 學士直宿出入爲難, 乃修紅樓下南廊, 爲學士會講之堂, 賜號曰: 精義.

186) 송 태학에 5인의 유학생을 보낸 것이 국학의 정비를 위한 것이라고 했는데, 그런 점에서 아래의 기록들은 유의할 만하다. 그들이 돌아온 예종 12년 10월 청연각 경연석상에 그들을 불러 밤늦도록 강독케 했다(『고려사절요』 卷8 睿宗 12年, "御淸讌閣. (…) 及第權適趙奭金端等講讀, 夜分乃罷.") 는 기사는 국학 정비 준비과정의 논의의 하나가 아니었나 생각되고, 정비된 후 권적으로 하여금 國子博士로 임명하고 『國學禮儀規式書簿』를 찬정케 했으며(좌자, 『補閑集』 권上, "權學士適, (…) 直除爲國子博士, 命撰定國學禮儀規式書簿.") 또 오래 국학에 봉직케 한 사실(「權適墓誌銘」, "在國學不知幾年也.")은 송 태학을 체험한 사람으로 하여금 정비 초창기를 오래 맡아 일보게 한 것이 아니었나 생각된다. 하필 권적이 그 대상이 된 것은 송 태학의 上舍及第에서 권적의 성적이 가장 우수했기 때문일 것이다.

187) 『고려사』 권74 「選擧二」, "國學始立養賢庫, 以養士. (…) 睿宗銳意儒術, 詔有司, 廣設學舍, 置儒學六十人, 武學十七人, 以近臣, 管勾事務, 選名儒爲學官博士, 講論經義以敎導之."

188) 張仔, 「諸生謝就養表」, 『東文選』 卷36 表箋, "恢崇三舍之規."; 成上田, 「幸學命講經諸生謝許難疑表」, 『東文選』 卷36 表箋, "先崇三舍之宏規." 전자는 예종대, 후자는 인종대의 표문이다.

사 또는 상사 2사로, 그리고 기존 상사생 보직제의 직급을 높여주는 방향으로 조정하지 않았나 생각된다.[189] 東堂監試에 경의 과목을 부과함으로써 경의학 진흥을 위한 제도적 정비를 완료하였다.[190] 성명도덕론의 국시화와의 연관 아래 경의는 당연히 왕안석의 경학, 『삼경신의』와 『주역』·『논어』·『맹자』의 경의가 표준이 되었을 것이다. 그러나 『오경정의』 등의 주소와 전도학 그룹의 經說이 억지로 배제되지는 않았을 것이다.

국학에서 경의 강론이 시작된 지 10년 뒤, 인종 7년 국학의 경의 강론에 대한 상황을 한 번 보자.

> 폐하께서 (…) 선비들을 이끌어 와 경서를 강론하게 하시어 성인의 정심한 근원[深源]을 궁구케 하시었고, (…) 경문을 토론하여 도리의 정묘함[道妙]를 발명케 하시었나이다.[191]

인종이 국학에 행차하여 강경을 명하고 제생들로 하여금 질의 토론을 하도록 허락한 데 대한 감사의 표문이다. '성인의 정심한 근원', '경문의 도리의 정묘함'이란 말할 것도 없이 심급이 높은 경의를 뜻한다. 국왕에게 올리는 의전적인 글이라 과장이 없을 수 없으나, 길지 않은 한 편의 문장에 두 번이나 경의 추구에 대해 말하고 있다. 경의가 국학을 주도하는 학풍이 되었음을 말해준다.

그런데 이러한 경의학풍이 의리유학을 보좌하기 위해 복무하는 것이 아니라 사장을 위해 복무하는 것으로 알고 있다.

---

189) 3사제는 학교 교육으로 과거시험을 대신하는 것이 기본 개념이다. 이에 따라 송에서는 상사생의 상등에게는 관직을 주고, 중등생에게는 禮部試를 면제해 주는 등의 혜택이 있었다. 고려에서는 자세한 것은 알 수 없으나 2사제가 시행되었던 것으로 추측되는데, 국학 창립 단계에서는 상등생에게 學諭·直學 등 대체로 종9품의 보직이 주어졌으나(金坵, 「上座主金相國(良鏡)謝衣鉢啓」, 『東文選』 卷46 啓, "國養之生百數, 或補之以博論直學.") 국학 정비 이후 권적의 아들의 경우 衛尉主簿同正의 종7품의 보직을 받았던 것으로(金子儀, 「權適墓誌銘」(김용선, 앞의 책, 97면), "公諱適, (…) 生子男五人, 大方國學麗澤齋生衛尉主簿同正.") 조사된다.

190) 『고려사』 卷73 「選擧1·科目」, "(예종) 十四年, 東堂始用經義."

191) 成上田, 「幸學命講經諸生謝許難疑表」, 『東文選』 권36 表箋, "恭惟聖上 (…) 引儒講經, 極深源於聖閫, (…) 討論經文, 發明道妙."

藝苑을 훨훨 날아서 감히 교육해 주신 은혜를 잊으리까.[192]

여기서 '예원'은 주로 制誥·表箋 등 전장에 관련된 사장의 세계를 가리킨다. 국학의 학생들이 경의를 익혀 장차 조정이 필요로 하는 사장에 역량을 발휘하겠다는 것이다.[193] 그런데 평소 국학의 경의 강론 방식에 아마 모종의 문제점이 있었던 것 같다. 인종 15년 문하성에서 다음과 같은 上奏를 했다.

국학 6재생은 각기 講할 大小 경서를 가지고 堂에 오르고 박사와 學諭는 경서를 가지고 올라 강론하되, 매일 5인을 넘기지 않으며, 매인이 질문을 두 가지를 넘지 않게 하여 조용히 논난하여 의혹을 깨치도록 하십시오.[194]

상주의 내용을 보아 종전의 강론이 다분히 혼란스러웠는데, 이것을 질서있게 정돈하여 강경을 質 위주로 효과를 높이려 한 것 같다.

그러나 인종 17년에 과거에서 국학 정비 이후 이제까지 대소 경의를 겸해서 시험해 보던 것을 이후로는 兼經義를 제외하고 本經義만 시험하기로 했는데, 그것은 대소 경의를 겸해서 시험하는 것을 응거자들이 어려워했기 때문이라고 했다.[195] 경서에서 한 구절을 뽑아 출제하고 응거자가 문사를 지어 그 구절의 의리를 천발하는 경의 과목의 시험 방식 상, (앞의 송대 과거의 경의 답안 참조) 대부분의 응거자들이 부담스러워 한 데에서 이런 결정이 났을 것이다. 점차 요령주의로 길들어져 가는 징표다. 결국 경의 과목은 창의적인 의리 추구와는 거리가 먼, 요령적이고 격식적인 틀로 고착되어 갔다. 이것이 바

192) 成上田, 「幸學命講經諸生謝許難疑表」, 『東文選』 권36 表箋, "恭惟聖上 (…) 屈至貴於賢關, (…) 翱翔藝苑, 敢忘教育之恩!"

193) 서긍이 『고려도경』 「儒學」에서 "大抵以聲律爲尙, 而於經學未甚工."이란 評言을 한 것으로 보아 이 표문보다 6년 전(인종 1년 서긍이 서장관으로 고려에 온 해)에 경의강론의 시작 단계에서부터 경의에 대한 인식이 사장에 촛점에 있었음을 알겠다. 한편 『송사』 「高麗傳」에도 "士尙聲律, 少通經."이란 기록이 나온다.

194) 『고려사』 권74 「選擧2·學校」, "(仁宗)十五年九月, 門下省奏: 國學六齋諸生, 各持所講大小經, 升堂. 博士學諭, 執經升講, 每日不過五人, 每人不過二問, 從容論難, 悟疑辨惑." '大小經'은 경문의 양에 따라 二分한 것임.

195) 『고려사』 卷73 「選擧1·科目1」, "(仁宗)十七年十月, 禮部貢院奏: (…) 立學以後, 兼試大小經義, 擧子難之. 今後, 除兼經義, 只試本經義."

로 '光鈞經義'가 시사하는 바, 그 틀에 의한 모범답안의 존재를 알려 준다. 일정한 경서의 범위 안에서의 거듭되는 출제는 답안의 중첩을 피하기 어렵게 되기 때문에 경의 과목은 이렇게 고식적 매너리즘에 빠지는 것이 거의 숙명적이라고 하겠다. 그래서 경의 과목은 송에서와 고려에서 단순한 과거의 수단으로 전락하고, 보다 높은 의리유학에의 보좌와는 거리가 멀어졌다.

무신란 이후 신학의 국시적 권능이 사라진 이후 왕안석의 경의의 표준성이 없어졌을 것이나 인위적으로 왕안석의 경의가 배제되지는 않았을 것이다.

(3) 경연 개황

경연을 개설한 횟수도 예종이 재위 16년에 그 원년의 1회를 제외하면 그 11년 이후 5년 간에 23회, 인종이 재위 24년에 15회, 의종이 재위 24년에 3회로 축소되다가 3朝에 걸쳐 42회로 폐지되었다.[196] 경의 내지 경서에 대한 고려 왕들의 관심이 시들해졌음을 뜻한다. 경연은 송대에 본격화된 것으로 고려의 군왕들은 경서 위주로 개설해 왔는데, 전체 경연 회수에서 『서경』 22회, 『예기』 11회, 『주역』 8회, 『시경』이 5회로, 『서경』이 단연 우위였다. 이것은 아마 『서경』이 요·순 3대의 통치를 종합적으로 보여주는 전범적 고전이기 때문일 것이다. 국학의 전문강좌인 6경에서 『춘추』와 『주례』가 경연에서 제외되고 있는데 그 이유는 불분명하다. 『춘추』는 왕안석이 "斷爛朝報[잔결해서 완전찮은 조보]"[197]라고 폄시한 경서이고, 『주례』는 왕안석이 가장 공들여 신의를 저작한 경서다. 『주례』가 경연 강론에서 제외된 것은 혹시 『주례』의 방대한 관료 기구에 대한 논의가 고려의 현실에 적합하지 않은 이유 때문인지도 모르겠다.

경서 각 편의 강론 횟수는 『서경』의 「홍범」이 6회, 「열명」 5회, 『예기』의 「월령」이 5회, 「중용」이 4회, 그리고 『주역』의 「건괘」가 4회다. 「홍범」의

196) 이원명, 앞의 책, 39-40면 참조. 고종 14년에 太子가 보문각에 앉아 『효경』 강론을 듣기 시작했다는 기사(『고려사』 고종 14년조, "八月辛亥, 太子坐寶文閣, 始講孝經.")가 있으나 이것을 경연으로 보기는 어렵다.

197) 『송사』 권327, 「王安石傳」, "黜春秋之書, 不使列於學官, 至戲目爲斷爛朝報."

강론 횟수가 가장 많은 것은 「홍범」이 치국의 大道를 집약해 놓았다는 인식에도 영향을 받았겠지만, 아마 왕안석의 『홍범전』의 이해, 도덕성명론의 이해를 위해서와 무관하지 않았을 것 같다.[198] 그리고 통치에 직접적인 관련성이 다소 희박한 「중용」이 4회나 강론된 것은 최충의 9재학당 재호를 계기로 새롭게 인식된 「중용」에 당말 이고 이래 호원·왕안석·정이에 이르기까지의 「중용」의 경설이 일정하게 수용되어 「중용」을 대하는 시야가 좀더 심화된 결과가 아닐까 한다.

경서 외의 강론으로 예종조의 『노자』와 인종조의 『唐鑑』이 있었다. 『노자』는 휘종조에 태학에 박사를 둔 과목의 하나였고,[199] 특히 왕안석 부자가 『노자』와 『장자』를 혹독히 좋아하여, 왕안석은 『老子注』(2권)를 저작했을 뿐 아니라 道의 개념에 『노자』의 개념을 취해 오기도 했다. 경연에서의 『노자』 강론은 아마 왕안석의 도덕성명론의 이해를 위해서였을 것이다. 인종 9년에 제생들에게 老莊學을 금했는데,[200] 이것은 그 이전에 국자감에서 『노자』·『장자』를 하나의 과목으로 다루어 왔음을 의미한다. 학계는 노장학을 금한 것을 闢異端的 사고에서 나온 것이라 했으나,[201] 송 흠종이 왕안석 체제의 고시 과목 중 경서 해설서는 그냥 두되 『노자』·『장자』·『字說』을 금지한 것을[202] 받아들인 조처였을 것이다. 고려에서의 신학의 쇠퇴를 감지하게 하는

198) 『洪範』 강론 횟수가 상대적으로 많은 것이 왕안석의 『洪範傳』의 이해 문제와 무관하지 않은 것 같다고 했으나, 가령 인종조의 林完의 上疏는 天變 문제를 논하면서 여전히 왕안석이 『홍범전』에서 부정한 董仲舒의 이론에 의지하고 있다. 新學의 고려에의 착근 여부를 보여주는 한 시험이라고 하겠다.

199) 중국에서는 唐代에 『老子』·『莊子』·『列子』 등을 학교에서 다루어 왔는데, 송 휘종 重和 원년에 태학에 불경·『도덕경』·『장자』·『열자』 박사를 두기도 했다.(『송사』 권21, 重和 원년 9월조, "丙戌詔太學辟雍, 各置內經道德經莊子列子博士二員.")

200) 『고려사절요』 인종 9년 3월조, "禁諸生治老莊之學."

201) 유명종은 제생들에게 老莊學을 금지한 이유를, "이자현·곽여와 같은 仙學徒가 많기 때문"이라 했고(앞의 책, 144면); 김충렬은 "당시 유교적 교육이념이 맞지 않는다고 판단되었기 때문"이라 했고(앞의 책, 116면); 윤사순은 노장학 금지를 윤언이가 시행토록 한 것으로 잘못 알고, "영향력 있는 유자들이 (…) 老佛을 異端視하여 비판·배척한 의식은 곧 학풍개조의식과도 통한다"고 했으나 (「12세기경, 고려의 성리학 형성」, 『東洋哲學』 32, 한국동양철학회, 2009, 6면) 수긍되지 않는다. 불교를 국가적으로 신봉하고 고종대의 과거시험에 『淮南子』에서 제목을 뽑아 試題로 삼는(뒤의 4-2) 참조) 나라에 노·장을 이단시할 이유가 없기 때문이다.

202) 『송사』 권157 「選擧志110·選擧3」, "欽宗卽位 (…) 王安石解經有不背聖人旨意, 亦許采用. 至於老

조처의 하나다. 인종조의 『당감』 강론은 묘청에 이어 趙匡의 반란을 토벌함에 임하여 당나라의 역사의 別記인 『당감』에서 사태 해결의 교훈을 찾아보려 한 것일 것이다.

이 시기 경연에 강관으로 초빙된 인물 가운데 활약도가 높은 사람으로는 박승중(7회), 김연(3회), 김부일(3회), 김부식(5회), 김부의(4회), 정항(4회), 윤언이(4회)를 꼽을 수 있다. 이들이 말하자면 예·인 연간 고려의 명망 있는 경학자인 셈이다. 그러나 경학보다 사장이 우세한 사람이 대부분이며,[203] 박승중 같은 사람은 다분히 기능적인 강관으로 보이기도 한다.

(4) 경학의 두 저작

경의 내지 경학 진흥 운동은 두 권의 의리유학적 저작을 내어놓게 되었다. 앞에서 잠시 언급했듯이 金仁存(緣)의 『論語新義』와 윤언이의 『易解』가 그것이다.

『논어신의』는 김인존(연)이 예종의 태자 시절 동궁시강학사로 있으면서 찬술하여 進講한 책이다.[204] 생각컨대 이 책은 의리유학의 독창적인 저작은 아닌 것 같다. 왕안석의 『論語解』(10권)를 가져다가 그 冗長한 문장을 간결하게 손질하여 교재로 태자에게 바친 책일 것이다. 주희는 왕안석의 "경전 해석의 병통은 멋대로 용장·부허한 소리를 늘어놓은 것"[205]이라 했다. 『논어해』도 예외는 아닐 것이다. 서명 그대로 '『논어』의 새로운 의리'란 고려 중기의 유학적 역량으로는 가능하지가 않다.[206]

윤언이의 『역해』도 왕안석의 『易義』(20권임. 책에 따라서 『易解』라는 서명도 있음)에 자극 받아 저작한 것 같다. 왕안석의 『역의』는 그의 30대 후반에 저작된 것으로, 『삼경신의』와 함께 과장 취사의 표준으로 지정하지 않았던 것은 스스로 미숙하다고 생각했기 때문이다.[207] 그러나 학문적으로나 정치

莊之書及字說, 並應禁止."

203) 주 193)의 『고려도경』의 評言은 이 경우에도 해당된다.

204) 『고려사』 권96 「金仁存(緣)傳」, "轉吏部郎中, 兼東宮侍講學士. 時睿宗在東宮, 講論語, 仁存(緣)撰新義進講."

205) 程元敏, 앞의 책, 680면, "若其釋經之病, (…) 但以已意穿鑿附麗, 極其力之所通, 而肆爲支蔓浮虛之說."

206) 우리나라에서 『論語』에 대한 창의적인 견해의 제출은 조선 후기에 이르러서야 가능했다.

207) 晁公武, 앞의 책, 권1上, "王介甫易義二十卷. 右皇朝王安石介甫撰. 介甫三經新義, 皆頒學官, 獨易解自

적으로 적대 관계에 있던 2정조차도 『역의』를 높이 인정했다.[208] 왕안석의 『역의』는 말할 것도 없이 의리역학이다. 일반적으로 적어도 고려 중기까지는 『주역정의』를 통해 王弼과 韓康伯의 의리역학을 배웠음에도 불구하고 국가적으로 재이, 개인적으로 길흉 등사에 象數易이 곧잘 동원되다 보니 결과적으로 상수역이 절대 우세했다.[209] 윤언이는 왕안석의 신학의 가정적 수용으로 인하여 왕안석의 의리역학에 진작부터 매력을 느끼지 않았나 생각된다. 그래서 매력과 동시에 자극과, 그리고 자신의 시각에 의한 새로운 의리역적 해석의 여지를 아울러 발견했을 것이다. 『주역』은 실로 풍부한 新解釋의 여지를 包有하고 있는 경서다. 2정의 시대에 벌써 백여 인의 해석 저작이 있을 정도다.[210] 윤언이의 『역해』는 想必컨대 왕안석의 『역의』의 추수만이 아닌 창의적인 입론들이 일정하게 있었을 것이다. 김부식으로 하여금 땀을 빼게 한 질의가 결코 우연이 아니다. 윤언이는 왕명을 받아 『예기』「月令篇」의 『口義』를 지어 進講하기도 했다.[211]

4. 무신란 이후의 정·주 성리학 수용설에 대한 비판

1) 무신란 이후 유학의 동태

고려가 송의 假道入金 요청을 거절하자 인종 8년 남송이 고려에의 사신 파견을 중단하고, 송과의 관계가 멀어졌다. 실질적으로는 단교상태였다. 따라서 신학 세력과의 기존 관계가 끊어졌을 뿐만 아니라, 도학 세력과의 접촉의 기

謂少作未善, 不專以取士."

208) 『二程遺書』 권19, 「楊遵道録」, "易有百餘家, 難爲徧觀, 如素未讀, 不曉文義. 且須看王弼胡先生荊公三家."

209) 상수역으로는 주로 京房易이 쓰인 것 같다. 『고려사』 숙종 원년 4월조; 同 6년년 6월조; 인종 11년 5월조; 「權敬中傳」 참조.

210) 참고로 『주역』에 관한 저작에 『四庫全書總目提要』에 오른 것만 근 5백여 종이나 된다.

211) 金子儀, 「尹彦頤墓誌銘」(김용선, 앞의 책, 115면), "甲寅, 會枯旱, 上命作月令口義講之. 發明大義, 天乃雨." 일반적으로 고려 중기까지의 묘지명에서는 王命을 받았거나 또는 王의 親覽인 저작이 아닌 저작은 밝혀져 있지 않다. 윤언이의 경우 『月令口義』보다 『易解』가 훨씬 중요한 저작임에도 묘지명에선 왕명에 의하거나 친람이 아니어서 빠져 있다. 조선 초기에 이루어진 『고려사』 「尹彦頤傳」에는 『易解』가 드디어 등장하고 있다. 뿐만 아니라 묘지명도 관료경력 위주로 쓰여져서 위와 같은 현상이 있게 된 것이라 생각한다.

회도 놓쳤다. 인종 17년에 인종은 주연 석상에서 김부식에게 사마광의 「遺表」와 「訓儉文」을 읽게 한 뒤 사마광의 충의를 탄미하고서 북송이 망한 이유를 은근히 왕안석에게 돌렸다.[212] 신학으로부터 성명도덕론의 국시를 성립해 가지기까지 했던 고려의 군신에겐 왕안석과의 정신적 균열이 자리잡게 되었고, 의종조에는 신학이 현저히 쇠퇴되어 가 무신란 이후로는 소식이 없게 되었다. 그래서 정주 성리학이 전래되기까지 고려는 기존의 기저유학인 經史 외에 전통적으로 존중해 왔던 揚雄의 유학이 지속되고 있을 뿐이었다. 남송 초기까지 상인들의 내왕이 있었으나, 2정의 저작은 전래되지 않았다.[213]

정주학, 즉 주자학의 전래는 13세기 말경 안향·백이정에 의해 전래가 공식화되었지만 실은 그 이전 이미 전래된 것 같다. 이제현의 다음 기록을 음미해 보자.

> 일찍이 神孝寺의 堂頭 正文을 만났더니 나이 80세에 『논어』·『맹자』·『시경』·『서경』을 강론하기를 잘했다. 자기는 유자인 安社俊에게 배웠다고 했다. 이전에 한 사인이 송에 들어가 荊公이 金陵에 은퇴해 있다는 소문을 듣고 찾아가서 『모시』를 전수받았는데, 7번 전해져서 사준에게 이르렀다고 했다. 『논어』와 『맹자』의 설명은 모두 주자의 장구, 채씨의 『서전』과 부합했다. 사준이 『어』·『맹』·『시』·『서』를 배우던 당시에는 아직 주자의 장구와 채씨의 전이 우리나라에 들어오기 전이었는데, 사준은 누구에게서 그 의리를 들었는지 알 수 없다.[214]

안사준이 『어』·『맹』·『시』·『서』를 배운 그 누군가는 이미 주자학을 담지하고 있었던 것으로 기록하고 있다. 당시 남송에서는 도학이 신학과의 투쟁에서 진퇴를 거듭하다 주희 사후 30-40년(1230-1240년)이 지나서야 온전히

---

212) 『고려사절요』 권10, 인종 17년조, "(3월) 召金富軾·崔滌等, 置酒, 命富軾讀司馬光遺表及訓儉文. 王嘆美久之, 曰, '光之忠義如是, 而時人謂之姦黨, 何也.' 富軾對曰, '以與王安石輩不相能耳, 其實無罪.' 王曰, '宋之亡, 未必不由此也.'"

213) 다만 명종 22년 8월에 宋商이 『太平御覽』을 바친 기사만 찾아진다. 『고려사절요』, 명종 22년 8월조 참조.

214) 이제현, 『역옹패설』 「前集二」, "嘗見神孝寺堂頭正文, 年八十善說語孟詩書, 自言學於儒者安社俊. 昔一士人入宋, 聞荊公退處金陵, 往從之受毛詩, 七傳而至社俊. 故詩則專用王氏義, 語孟及書所說, 與朱子章句蔡氏傳合. 當是時二書未至東方, 不知社俊得何從得其義."

관학의 지위를 차지하게 되었다.[215] 한편 몽고도 남송 정벌 과정에 포로로 잡힌 주자의 재전제자 趙復을 張本으로 하여 몽고 조정의 지지 아래 1238년에 연경에 太極書院을 세우는 등 주자학의 성세가 남송에 결코 뒤지지 않았다.[216] 비슷한 시기에 남송과 몽고 두 쪽에서 주자학이 관학적 지위를 점해 있어 무명의 한 야인이 어느 쪽에서 전수 받았는지는 알 수 없으나, 남송은 가도입금에 협조하지 않았다는 이유로 고려에 대한 원망이 있었고, 몽고는 엄연히 교전 중의 국가였다. 이런 상황에 상대국에 가서 수학할 수 있는 신분은 승려 계층일 가능성이 높다.[217] 어쨌든 주자학의 경학이 한두 세대 동안 민간 또는 사찰에서 전수되어 온 정황을 위의 기록은 말해주고 있다.

그러나 고려의 관료지식인 사회는 대륙의 두 조정과 격리된 채로 신학의 성명도덕론이 사라진 가운데 경전과 諸史의 기저유학 외에 양웅의 유학만이 여전히 존숭되고 있을 뿐이었다. 학계 일부에서 성리학을 수용했다는 이규보는 양웅의 『太玄經』의 한 부분 내용으로 자신의 草堂 명명에 의미를 부여해 처세의 원리로 표방했고,[218] 임춘·이규보보다 한두 세대 뒤의 후배로서 고종-원종조의 유능한 관료지식인 김구는 청년 시절 문과에 합격한 뒤에 그의 座主에게 올리는 글에서 "항상 양웅의 정도를 밟고 싶습니다."[219]라고 패기

---

215) 도학이 신학을 누르고 관학의 지위를 차지하기까지는 결코 순탄하지 못했다. 북송 말년 楊時의 신학 공격에 신학에 익숙해진 태학생들의 저항을 받는 등 실패했다가, 紹興 원년(1131)에 양시의 끈질긴 신학 배격에 의해 도학이 科擧에 약간의 지위를 인정받게 되었으나, 소흥 6년(1136)에 다시 관학에서 거의 20년간이나 배제되었다. 소흥 25년(1155)에 도학에 대한 금압이 조금 풀려 점차 관학의 지위에 접근해 갔다. 그러나 금압과 해제가 되풀이되다가 주희 사후 30-40년 가서야 도학의 관학화가 완성되었다. 喬衛平, 앞의 책, 50-53면 참조.

216) 歐陽周, 『中國元代教育史』, 人民出版社, 1994, 25-29면 참조.

217) 문철영은 앞의 글(2000), 103면에서 "元으로부터 전래 이전에 南宋으로부터 직접 전래된 朱子性理學이 在野의 學者나 승려들에 의해서 연구되었을 수도 있겠다는 개연성을 아울러 갖게 된다."고 했다. 옳은 견해다. 그러나 남송으로부터의 전수를 단정할 수는 없다. 몽고로부터의 전수도 아주 불가능한 상황은 아니었다.

218) 이규보, 「止止軒記」, 『東國李相國全集』 卷23 記, "榜其軒曰: 止止, 居士自名之也. 盖以玄筮之, 得止之首而名之也. 止之首曰: 初一止于止, 內明無咎, 此言君子時止則止. (…) 初二馬賁止, 車軔俟, 此言二爲平人, 不隱不仕, 故車軔俟而馬就止也. 居士喜曰: 是皆予之志也."

219) 김구, 「上座主金相國(良鏡)謝傳衣鉢啓」, 『止浦集』 卷3 啓, "常欲履楊雄之正路." 사실은 왕안석도 양웅을 존숭하였으나(왕안석, 『임천집』 권72, 「答王深甫書」; 권73, 「答吳孝宗書」 등 참조), 고려의 양웅 존숭은 최충 이전부터였을 것으로 추측되므로 고종대까지 지속되는 양웅 존숭은 신학과 관계가

있게 선언하고 있다.

그런데 양웅은 주자학이 대두되면서부터 역사에서 거의 매장되다시피 되었다. 정이는 양웅이 王莽 조정에 관여한 것을 두고, "양웅의 거취는 볼 것이 없다."고 폄하하였고,[220] 주희에 이르러서는 양웅은 더 심각히 폄훼되었다. 주희는,

> 양웅인즉 전부 黃老學이다. 나는 일찍이 양웅이 가장 쓸데가 없고, 참으로 한 썩은 유자라고 말한 적이 있다. 그는 학문의 논리가 요긴한 데 이르면 황로학에 투신할 뿐이었다.[221]

라고 하여, 그의 학문을 부정했을 뿐 아니라 춘추필법의 엄정함을 보여준다는 『通鑑綱目』에서 양웅의 죽음을 기록하기를,

> 莽大夫揚雄死.[망대부 양웅이 死하다.][222]

라고 썼다. 역시 한나라를 배신하고 왕망이 주는 대부 작위를 받아들인 양웅의 죽음을 士의 죽음으로 격하해서 쓴 것이다.[223] 정주 성리학에서 양웅에 대한 평가가 이러한데, 이규보가 주자학을 수용했다면 양웅의 『태현경』에서 자신의 처세 원리를 취해왔을까, 그리고 그 후배 김구가 선배의 주자학 수용을 무시하고 양웅의 '정도'를 밟겠다고 선언했겠는가? 답은 불문가지일 것이다.

관료지식인 사회는 원종대에 元과 강화가 이루어지고 난 뒤에야 원에서 유학, 즉 주자학을 숭상하는 것을 안 것 같다. 원종 14년(1273)에 김구가 올린 「讓知貢擧表」에서 "하물며 상국이 지금 儒雅를 숭상하고 있음에랴."[224]라고 한 것은 말할 것도 없이 원 조정의 태극서원 건립 등 주자학 숭상을 두고 한

없다. 정치적으로 왕안석과 적대관계인 司馬光도 양웅의 『法言』을 주석한 일이 있다.

220) 『二程遺書』 권18, 「劉元承手編」, "揚雄去就不足觀."

221) 『朱子語類』 권137, "問荀揚王韓四子. 曰: '(…) 揚雄則全是黃老, 某嘗說揚雄最無用, 眞是一腐儒. 他到急處, 只是投黃老.'"

222) 주희, 『通鑑綱目』 권8上.

223) 大夫의 죽음은 '卒'로 써야 정상인데, 한 단계 격하하여 士에 해당하는 '死'로 썼다.

224) 뒤의 주 226) 참조.

말일 것이다. 실은 김구가 고종 27년(1240) 몽고에 서장관으로 간 적이 있는데,[225] 태극서원이 건립된 지 3년째 되는 해였다. 그러나 그때는 몽고와 교전 관계에 있었기 때문에 태극서원을 중심으로 한 원 학계의 동향에 대해 관심을 돌릴 처지가 못 되었기는 하지만 그런 대륙학계의 큰 사건에 關心한 흔적이 없고, 그로부터 30년 뒤 원종대에 와서야 대륙의 주자학의 성세를 알았으나, 주자학을 여전히 '儒雅'의 의미로 파악하고 있다. 즉 앞의 표문에서 김구는,

> 삼가 생각하옵건데, 본조는 예부터 그 문장을 숭상해 왔습니다. 하물며 상국이 지금 유아를 숭상함에랴. 모름지기 (응거자 중에서) 발군의 인재를 가리어 뽑아 사대의 聲譽를 돕도록 해야 할 것입니다.[226]

라고 하고 있다. '유아'라는 말을 쓰는 것은 주자학의 의리유학적 면모에 대한 고려보다 우선적으로 사장의 문제부터 고려했음을 의미한다. 더구나 '사대의 성예를 돕도록' 하는 것을 사장의 중요한 기능으로 언급하고 있어 더욱 그러하다.

2) 임춘·이규보의 성리학 수용설에 대한 비판

주지하는 바와 같이 전통시대엔 문인과 학자·사상가가 견별되어 있지 않았다. 문인으로서 사상가일 수도 있고, 학자일 수도 있다. 더구나 학자·사상가가 드문 고려시대에는 문인에게 학자·사상가로서의 비중이 상대적으로 더 기대되기도 한다. 임춘과 이규보는 고려 중기에 그런 기대를 모을 만한 문인임에는 틀림없다. 그러나 성리학을 수용해 가졌다는 주장에는 결코 동의할 수 없다. 도무지 근거가 없기 때문이다. 이들이 성리학을 수용해 가졌다는 주장을 하고 있는 사람들이 증거로 제시하고 있는 것은 이들의 사장에 나오는 '窮理盡性'·'因性循理'라는 어사가 전부다. 이제 우리는 이 어사에 대해 검

225) 김구, 「年譜」, 『止浦集』, "(嘉熙)四年(高宗二十七年), 庚子(公三十歲), 以權直翰林, 充書狀官如蒙古."
226) 김구, 「讓知貢擧表」, 『止浦集』 卷20, 應製錄/表箋, "竊以惟本朝, 古尙其文章, 矧上國今崇乎儒雅. 須揀離倫之茂異, 助添事大之光聲."

토해 보자.

먼저 '궁리진성'에 대해서다. 임춘이 무신란으로 원주에 은거하고 있는 권돈례에게 올린 편지에서,

> 이전 辛謚이 말했습니다. "환란에 걸려들지 아니하는 것은 환란을 피하고자 해서 그런 것이 아닙니다. 다만 事勢의 궁극적인 趨向에 고요히 침잠하여 저절로 뜻과 만날 뿐입니다. 이로써 현자가 조정에 처하는 것이 산림 간에 처함과 다름이 없음을 알겠습니다. 이것이 바로 궁리진성의 묘이니, 그것을 체득해 행할 사람이 합하가 아니고 누구이겠습니까!"[昔辛謚有言, 不嬰於禍亂者, 非爲避之. 但冥心至趣, 自與志會耳. 以此知賢者之處乎廟堂也, 無異於山林間矣. 乃窮理盡性之妙, 其體而行之者, 非閣下而誰耶!][227]

라고 했다. 이 편지의 '궁리진성'을 두고 변동명은 "궁리진성이란 우주자연의 이치인 天理를 궁구하며, 또한 인간이 하늘로부터 부여받은 선한 본성을 곡진히 한다는 의미다. 성리학의 본령을 정곡으로 찌르는 표현이 아닐 수가 없다. 그리고 임춘은 그러한 성리학적인 용어를 스스럼없이 구사하고 있는 것이다. 임춘은 성리학적인 소양을 가진 인물이었던 게 분명하다."[228]라고 했다. 최영성은 "格物致知와 誠意正心을 중시하는 궁리진성의 학문 경향은 임춘의 증언을 통해 권돈례의 예에서 볼 수 있다."[229]라고 했다. 문철영은 변동명의 표현을 거의 그대로 따라 "궁리진성이란 우주자연의 이치인 천리를 궁구하며, 또한 인간 일반이 하늘로부터 부여받은 선한 본성을 곡진히 한다는 의미다. 이처럼 신유학의 성리철학적 용어를 구사하여 편지를 쓰고 있는 임춘이나 그러한 묘사의 대상이었던 권돈례 역시 고려 중기 이래의 신유학풍의 맥을 잇고 있는 것이다."[230]라고 했다. 그리고 도현철도 변동명의 주장을 거의 그대로 따르고 있다.[231]

---

227) 임춘, 「答同前書」, 『서하집』 권4, 書簡.
228) 변동명, 앞의 책, 18면.
229) 최영성, 앞의 글, 137면.
230) 문철영, 앞의 글(2000), 75면.
231) 도현철, 「고려후기 성리학 도입에 관한 제설의 검토과 김구의 역할」, 『역사와 실학』 59, 역사실학회, 2016, 203면.

이와 같이 권돈례에게 올린 임춘의 편지에 나오는 '궁리진성'을 하나같이 성리학의 명제로 단정하여 편지를 주고받은 그들을 성리학자로 간주하고 있다. '궁리진성'은 주지하는 바와 같이 『주역』「설괘전」에 나오는 유서깊은 술어로, 공영달의 『주역정의』에 의하면 "능히 만물의 深妙한 이치를 궁극하고, 생령이 품부받은 性을 窮盡한다."[232]는 의미내용이다. 유학 뿐 아니라 도·불 등에서도 보편적으로 써온 것이다.[233] 그러므로 다른 증거자료 없이 고립적으로 '궁리진성'이란 술어 한 가지만 가지고 성리학 운운다는 것은 위험천만한 논리다.

더구나 인용된 편지의 대목은 임춘의 창작이 아니다. 4세기 晉나라 은일 辛謐이 그를 벼슬에 초빙하는 권력자에게 한 편지의 구성을 변경한 것일 뿐이다. 신밀의 편지는 다음과 같다.

> 然賢人君子雖居廟堂之上, 無異於山林之中, 斯窮理盡性之妙, 豈有識之者邪! 是故不嬰於禍難者, 非爲避之, 但冥心至趣而與吉會耳. (번역은 위의 인용을 참조 바람. 다만 임춘 편지의 '自與志會耳'가 『25사』 본 신밀의 편지에는 '與吉會耳'로 되어 있다.)[234]

보다시피 신밀의 원본에서 임춘의 구성 변경으로 인해 '궁리진성지묘'의 의미내용이 성리학적으로 特化된 흔적을 찾을 수 없다. 임춘의 '궁리진성지묘'도 여전히 신밀의 그것처럼 『주역정의』의 일반적인 의미내용의 범위 안에 있으며, 편지의 어디에도 '천리'를 궁구하고 인간의 '善性'을 곡진히 한다는, 성리학적으로 특화된 개념이 개입된 논리가 없다.

다음으로 이규보의 '인성순리'다. 이 숙어의 이규보에게서 출전은 「病中」이라는 5언고시다. 다음 원시의 필요 부분을 인용한다.

---

232) 공영달, 『주역정의』 권9, 「說卦」, "又能窮極萬物深妙之理, 究盡生靈所稟之性物理."

233) 釋義天, 「祭金山寺寂法師文」, 『대각국사문집』 권16, "德行夙彰, 講補處之文. 窮理盡性, 傳慈恩之敎."; 이규보, 「寄吳東閣世文論潮水書」, 『東國李相國全集』 卷26, 書. "盧歙州獨判然決疑, (…) 因自設十四問, 隨而釋之. 窮理盡性, 妙入毫芒." 단, 후자의 경우는 '세밀하게 따진다'는 뜻으로 쓰였다.

234) 『晉書』 권94, 「辛謐傳」.

四大本非有, 適從何處至. 浮雲起復滅, 了莫知所自. 冥觀則皆空, 孰爲生老死. 我皆堆自然, 因性循理耳.

몸을 이룬 흙·물·불·바람은 본래 있는 것이 아닌데/ 마침 어느 곳에서 왔단 말인가// 뜬구름은 일어났다 다시 사라지는 것/ 그 소종래를 도무지 알 수 없네// 고요히 살펴 보노라면 모두가 空인데/ 누가 나고 늙고 병들고 죽게 한단 말인가// 내 몸은 다 흙·물 따위의 자연이 무더기진 것/ 무리없이 순리대로 대응할 뿐이리//[235]

이규보가 자신이 작중 화자가 되어 병중에 불교의 생사관을 돌이켜 본 시다. 흙·물·불·바람 四大가 인연으로 어울리면 육신이 이루어지고, 인연이 다해 흩어지면 다시 空으로 돌아간다는 것이 불교의 생사관이다. 이 시는 그러니까, "生也一片浮雲起, 死也一片浮雲滅. 浮雲自體本無實, 生死去來亦如然.[태어남이란 한 조각 뜬구름이 일어나는 것/ 죽음이란 한 조각 뜬구름이 사라지는 것// 뜬구름은 그 자체 실다움이 없는 것/ 태어나고 죽으며 가고 옴도 또한 이와 같구나.]"이라는 흔하게 쓰이는 불교의 한 게송을 되풀이한 것에 불과하다.

그런데 이런 시의 주제는 돌아보지 않은 채 '인성순리'만을 떼내어, "성리학의 대명제인 性卽理의 입장에서 말한 것으로서, 『주역』「설괘전」에 이른바 '窮理盡性, 以至於命', 또 『중용』 수장에 이른바 '天命之謂性, 率性之謂道'와도 통하는 것이라 하겠다."[236]고 한 최영성의 해석이 있다. 여기서 '인성순리'는 그렇게 거창한 의미를 가진 명제가 아니다. 결론부터 말하면 '순리대로' 또는 '무리없는 자연스러움'이란 의미의 보통 술어일 따름이다.

최영성의 주장을 이어받은 윤사순의 해설은 다음과 같다. "이 글에 나오는 리는 자연법칙의 의미가 아니다. 삶의 태도로서 '성에 근거하여 따르는 리[因性順理]'인 만큼, 이것은 '당연'의 리[所當然之理]에 해당한다."라고 하고, "그 당연의 리가 결과적으로 성과 어긋나지 않고 일치되는 것인 점에서, 이 시는 정이의 '性卽理'의 사유에 접근된 리이기도 하다."라고 했다. 그리고 "성리학의 존재론적 해석의 도구인 '理氣' 개념을 이처럼 능숙히 구사할 수 있었던

235) 이규보, 「病中」, 『東國李相國後集』 卷1 古律詩.
236) 최영성, 앞의 글, 147면.

까닭에, 이 시기 고려 유학자들, 곧 성리학자들은 '心性說' 분야에서도 초기 성리학 정도의 이론을 제시하였다."[237]고 했다. '인성순리'라는 술어 하나로 인해서 '당연지리'·'성즉리'·'리기' 등 주자학의 주요 개념을 끌어와서는 이규보의 시대를 성리학의 시대로 인식하는 크나큰 오류를 범하고 있다.

이규보의 '인성순리'의 술어는 시 「병중」에만 쓴 것만도 아니다. 한 선사의 비명에도 쓰고 있다.

> 國師爲人, 略無緣飾, 因性循理而已.
> [국사의 사람됨이 단순하여 꾸밈이 없고 자연스러울 뿐이다.][238]

이와 같이 '인성순리'는 유학의 무슨 거창한 명제가 아니라 단순히 '자연스러움'을 뜻하는 술어일 뿐이다. 『맹자』에 나오는 '禹의 行水'가 '인성순리'의 함의를 잘 밝혀주고 있다. 북송 말기의 耿南仲은 그의 『주역신강의』에서

> 昔禹之行水, 因性循理, 而無察察之政焉.[239]

이라고 했다. 즉 "우가 홍수를 다스릴 때 중국 강하의 물길을 따라 순조롭게 흘러가게 하듯이 자연스럽게 정사를 행하면 이것저것 인위적으로 천착하는 까다로움이 없다."는 것이다. 이와 같이 '인성순리'는 '무리없는 자연스러움'이다.

고려 중기까지의 유학은 전장유학에 사장유학이 절대적이었다. 신학의 성명도덕론이 사라지고 주자학이 전래되기까지의 기간에는 더더욱 그러하다. 임춘이 상대적으로 이 시기의 가장 열정적이고 진지한 유자임에는 틀림없다.[240] 그러나 그 視界에 의리유학은 타자로 나타날 뿐, 유학의 본령으로서 그것이 가진 주체화된 의의를 자각하지 못한 상태였다.[241] 오직 사장을 통해

---

237) 윤사순, 앞의 글, 2009, 11-12면.
238) 이규보, 「故華藏寺住持王師定印大禪師追封靜覺國師碑銘」, 『東國李相國全集』 卷35 碑銘.
239) 耿南仲, 『周易新講義』 권4, "重明以麗于正, 則若禹之行水. 因性循理, 而无察察之政焉, 乃所以化成天下也."
240) 이동환, 「林椿論」, 『語文論集』 19·20합집, 고려대 국어국문학연구회, 1977, 603-616면 참조.
241) 이를테면 그의 「答靈師書」(『서하집』 권4)에 왕안석의 '三經新義'를 토대로 한 신학을 가리켜

서만 유학이 인식될 뿐이었다.[242]

이규보는 임춘보다 더 사장적이다. 그는 전후집 합해서 30여 양식에 53권의 문집을 남겼지만, 고심급의 의리유학에 접근한 문장은 한 편도 없다. 오로지 고인의 語義를 답습하지 않고 자기대로 新意를 창조하는 데에 골몰했다. 그의 글쓰기 태도는 사장가로서는 더없이 적합할지 몰라도, 그런 태도 자체가 의리유학을 당초에 關心하지 않았음을 뜻한다. 왜냐하면 의리유학은 경전과 기존 의리유학의 어의나 개념을 버리고서는 성립할 수 없기 때문이다. 이규보의 문집에도 왕안석은 7번이나 등장하지만 전부 사장에 관련해서다. 그는 한 고위 관료에게 올린 求官書에서 다음과 같이 오로지 사장가로서의 자신의 입지를 자랑해 마지않았다

> 나는 아홉 살 때부터 독서를 알기 시작하여 지금까지 손에서 책을 놓아 본 적이 없습니다. 『시경』·『서경』 등 6경과 제자백가며 역사 기록, 불가·도가의 幽僻한 경전에 이르기까지 비록 그 근원을 궁구하고 오묘한 이치를 탐색하여 깊이 숨겨진 의리를 찾아내지는 못했으나, 이런 책들은 대충 섭렵하기도 하고 그 안에서 헤엄쳐 놀기도 하여, 거기서 정화를 채취하여 마음대로 구사하여 시문의 문채를 드러내는 資具로 삼지 않는 것이 없습니다.[243]

6경과 제자백가, 도·불의 경전이라면 거의 대부분 사상·철학을 내용으로 한 책이다. 그런데 이규보는 이런 책을 읽으면서 스스로 새로운 사상·철학의 지평을 찾으려 한 것이 아니라, 이미 이룩되어 있는 사상·철학의 문사에서 정화를 채취하여 자기 시문의 문채를 드러내는 자구로 삼노라고 득의연하게 표백하고 있다.

임춘·이규보의 유학과의 관계가 이러했다. 일언이폐지해서 그 시대에는 아직 사장을 통해 유학을 인식했다. 이규보가 촉망해 마지않던 최자가 그 시

"王介甫祖述墳典, 明先聖之道." 따위의 표현들에서 알 수 있다.

242) 가령 역대 중국의 '名儒'로 '賈誼·司馬遷·韓愈·柳宗元·歐陽脩·王安石·蘇軾'을 꼽으면서(「答靈師書」 참조) 董仲舒·鄭玄·揚雄·胡瑗·張載 등은 외면하는 데서 그런 인식이 약여하게 드러난다.

243) 이규보, 「上趙太尉書」, 『東國李相國全集』 卷26 書, "僕自九齡, 始知讀書, 至今手不釋卷. 自詩書六經諸子百家史筆之文, 至於幽經僻典梵書道家之說, 雖不得窮源探奧, 鉤索深隱, 亦莫不涉獵游泳, 採菁摭華, 以爲騁詞擒藻之具."

대의 사장과 의리유학의 관계를 잘 정식화한 말이 있다. “문이란 도를 밟는 문이다.[文者蹈道之門也.]”라고 했다.[244] 그러나 최자만큼 도문관계에서 도, 즉 의리유학을 전진적으로 인식한 사람도 드물었다. 사장과 도학의 분리는 조선 초기에 와서야 논의되기 시작한 것을 상기할 필요가 있다.

3) 鄭義의 이기론 수용설에 대한 비판

고려 고종대 정의의 「道閱一和槐橘合爲兄弟賦」[도가 화기를 모으자 홰나무와 귤나무가 형제가 되다]란 賦 작품[245]에 북송대 정이의 이기론이 수용되어 있다는 주장이 최영성에 의해 제기되어 있다. 최영성은 이 부에 대한 논의를 종합하는 자리에서 이렇게 주장했다.

> 철학논문이 아닌, 賦라는 문학작품에서까지 이기론이 응용되었다는 것은 결코 예사로 보아 넘길 일이 아니라고 생각한다. 이는 당시 성리학 이론이 어느 정도 보편화 되었는지 비록 내면적인 발전의 수준에 머물었다손 치더라도 대개 어느 정도였는지 가늠할 수 있게 하는 시사적인 것이 아닐 수 없다. 어찌 되었든 이는 당시 성리학—특히 이기론의 이해 수준과 정도—을 짐작할 수 있는 不二의 좋은 자료라 하겠다.[246]

요지는, 이 부는 당시 성리학의 일정한 보편화의 징표로서 이기론의 이해를 표출한 작품이라는 것이다. 성리학을 운위한 다른 의리유학적인 자료가 전무한 상태여서 부 한 편을 놓고 성리학의 보편화를 말하고 있다. 작품에 理와 氣가 나오고, 더구나 둘이 대응관계로 설정되어 논의가 행해지니 성급하게 정이의 이기론으로 본 것 같다. 그러나 단연코 정이의 리기론은 아니다.

이 부는 정의의 과거답안으로서,[247] 제왕의 통치가 지극한 道를 따라 차

---

244) 최자, 「補閑集序」.

245) 『동문선』 권2에 있는 이 賦는 총389자로 된 과거시험의 답안이다. 번거로움을 피하기 위해 필요한 부문만 인용하겠다.

246) 최영성, 앞의 글, 144면.

247) 고려와 조선시대에 과거에서 賦나 論의 시제는 흔히 중국의 사상서나 역사서에서 문제를 채취해 왔다.

별 없이 고루 인자한 포용으로 백성을 감싸서 개개인이 이질적인 백성들이 일대 화합의 場에 모이게 되는 것을 마치 大道가 만물을 창생할 때의 화기가 이질적인 개개의 생령들로 하여금 형제의 우애로 어울려 공생하는 것과 같은 것에 비유한 작품이다. 그러니까 주제에 대한 비유의 부분이 작품의 주체를 이루고 있는 셈이다. 우선 부의 제목에 대한 해제에 해당하는 첫머리의 "한 화기의 모음은 대도가 베푼 것이다. 그러므로 서로 이질적인 홰나무와 귤나무로 하여금 어울려 형제가 되어서 서로 친하게 하는 것이다.[一和之閱, 大道所施. 故教槐橘之異者, 合爲兄弟以親之.]"는 바로 『淮南子』「俶眞訓」의 다음과 같은 대목에서 왔다.

> (만물은) 하늘이 덮은 바이오, 땅이 실은 바이고, 상하사방이 휩싼 바이오, 음양이 훈기를 불어넣는 바이오, 우로가 적셔주는 바이오, 도덕이 버티어주는 바이니, 이것들은 모두 한 부모에게서 나서 한 화기를 모은 결과다. 이러므로 홰나무느릅나무와 귤나무 유자나무가 어울려 형제가 된다.[夫天之所覆, 地之所載, 六合所包, 陰陽所呴, 雨露所濡, 道德所扶, 此皆生一父母而閱一和也. 是故, 槐榆與橘柚, 合而爲兄弟.][248]

다시 말하면 『회남자』「숙진훈」의 이 대목에서 과거의 試題를 뽑았다. 따라서 이 부는 근본적으로 『회남자』의 논리 안에서 이루어졌고, 『회남자』는 도가의 영향권에서 이루어진 책이다. 이 부에서 중심 제재로 다루고 있는 도를 가리켜 대도·大樸·靈原·妙原·牝室·道母 등 대체로 도가적, 노자적 색채가 농후한 것이 우연이 아니다. 정이에게 理는 우주 본체다. 그러나 이 부에서는 "대박이 만물을 생성해내는 근원을 머금으매 리가 촘촘하니 같고, 뿌리가 다른 것들이 완연히 천생의 친척으로 정의가 형제인양 하여라.[大樸含鈞造之原, 理同戢戢. 殊根宛天生之戚, 義協怡怡.]"고 하여 우주 본체인 대도의 만물 생성의 '한 과정'으로서 리로 있다. 그러니까 정의의 부에서 리는 현상계 만물에 대해 가지는 위상은 정이의 리와 달리하고 있다. 즉 정이는 '리→만물'임에 대하여 이 부에서는 '도→리→만물'이 된다. 이 부에서는 노자적 3단

248) 劉晏, 『淮南子』 권2, 『新編諸子集成』 제7책, 世界書局, 24면.

계 생성과정을 설정했기 때문이다.

주지하듯이 노자의 도는 물질적이다.[249] 따라서 도가 만물로 낙착되어 가는 과정도 당연히 물질적인 것이다. 그래서 이 부에서의 리도 실은 물질적인 것이다. "대박이 만물을 생성해내는 근원을 머금으매 리가 촘촘하니 같다."고 한 것은 개개 만물의 리가 도에서 분리되어 나오는 원초의 밀집상태에서 같게 보이는 것을 말한 것이다. 리가 물질적인 것은 『회남자』「精神訓」에서 "정신이 성해서 기가 흩어지지 않으면 리로 된다.[精神盛而氣不散, 則理.]"[250] 라고 한 데서 입증된다. 그러니까 리는 차원이 높은 기, 또 '기의 정수', 또는 '기의 정화'인 것이다.

최영성이 '리기론'이라고 명명한 이 부의 "기의 엉킨 바에는 같음이 있으나 다르고, 리의 관장하는 바에는 비록 다르나 반드시 같다.[夫氣之所鍾, 有同而異, 理之所管, 雖異必同.]"는 것은 이 부에서의 리와 기가 다 물질적인 동질의 것이 밝혀진 마당에 더이상 정이의 리기론처럼 대립관계의 두 요소로 될 수 없다. 그것은 만물을 기의 엉킴이란 측면에서 보자면 내재 질료는 한 기로서 동일하나 이루어진 외재 형상은 각기 다르고, 만물 개개를 관장하는 리라는 측면에서 보자면 외재적으로 개개의 정체성은 각기 달리하나 내재적으로 도로부터 생성의 원초 단계에서는 모두 촘촘하니 같게 보이는 것을 말한 것일 뿐이다.

5. 결론

고려시대까지의 우리 유학사는 실제보다 과도하게 인식되고 있다. 그것은 전장유학·사장유학까지를 싸잡아 유학의 본령으로 인식하기 때문일 것이다. 유학의 본령은 말할 것도 없이 그 사상·철학을 가리키는 의리유학이다. 전장유학·사장유학도 물론 그 기저에 사상과 철학이 당연히 있다. 그러나 그것은 精鍊의 과정을 거쳐야 정체를 드러낸다. 정련의 과정을 거친 결과로서

249) 『老子』의 道가 물질적인 것은 단적으로 21장, "道之爲物, 唯恍唯惚. 惚兮恍兮, 其中有象; 恍兮惚兮, 其中有物. 窈兮冥兮, 其中有精; 其精甚眞; 其中有信."에 잘 나타나 있다.

250) 劉晏, 『淮南子』 권7, 『新編諸子集成』 제7책, 世界書局, 100면.

의 사상·철학의 이론일 때 그것은 당연히 의리유학에 편입된다. 그런데 나는 아직까지 전장유학·사장유학이 정련된 의리유학이 서술된 고려 이전의 유학사를 본 적이 없다. 바른 유학사적 저작이라면 정련된 의리유학도 처음부터 의리유학 자체인 것과 함께 직조되어야 한다. 다른 나라에서 전래된 사상·철학 내지 그 역사를 다루는 입장에서 우리에게 침투된 그 사상·철학의 침투 실상을 파악하기 위해서다. 그런 의미에서는 고려 중기의 의리유학 자체만을 탐색한 이 논문도 응당 했어야 할 작업의 절반에도 미치지 못했다. 제대로 쓰자면 처음부터 의리유학 자체인 것과 정련된 결과로서의 의리유학이 가급적 우리 본유의 사상·신앙과의 유기적인 관계 속에 함께 직조되어야 할 것이다. 그래야 주체적이고 살아있는 유학사가 될 것이다.

'고려 중기'라는 시대 구분의 단락에 이견이 있을 수 있겠으나, 주자학 수입 이전의 처음부터 의리유학 자체인 것만의 맥을 찾아 짚자니 최충의 9재학당 재호 편성으로 상한을 삼을 수밖에 없었다. 시대구분이란 연구자가 연구 대상에 대해 史的 좌표를 규정짓는 행위로, 이것부터가 실은 연구 자체인 것이다. 그러므로 원칙적으로 시대구분은 획일화나 획일화에 가깝게 措定될 수 없는, 연구자의 역사관인 셈이다. 그렇게 조정하는 것은 대중을 위한 하나의 편법이라 생각한다.

어쨌든 처음부터 의리유학 자체인 것만의 맥을 찾은 결과 고려 중기는 최충의 9재학당 재호 편성의 논리만이 사상사적으로 의미 있게 남아 있을 뿐, 이에 비해 아주 고심급의 의리유학인 왕안석의 신학은 성명도덕지리류의 명제만이 허공을 浮游할 뿐, 명제의 실질적인 하부구조는 흔적을 찾을 수 없었다. 여기에는 문헌의 인멸로 인한 사상사 자료의 殆無도 원인으로 가담했겠지만, 내가 보는 바로는 근본적으로 고려 중기까지의 지식인 사회가 신학을 소화할 수 있는, 더구나 비체계적이고 혼란스러운 그 개념을 감당할 수 있는 유학적 수준에 아직 도달하지 못했다고 생각한다. 주자학의 수용이 상대적으로 쉬웠던 것은 그 명확한 체계성 때문이다. 고려 지식인들은 대체로 불경을 접한 경험이 있어 형이상학적 사유에 다소 익숙할 수 있어 유학의 사상·철학은 쉽게 수용할 수 있을 것도 같았다. 그럼에도 신학이 구체적으로 작동한

흔적을 찾을 수 없다. 이것은 위에서 지적한 두 가지 요인 외에 근본적으로 추수주의가 무자각적으로 관성화되어 있었기 때문이라 생각한다. 의리유학에서 중국에의 추수주의를 겨우 벗어나기 시작한 것은 이황·이이가 출현한 조선 중기에 와서다. 오히려 사장유학이 정련하기에 따라서는 추수주의를 벗어난 의리유학적 결과를 내놓을 수 있는 경우가 많을 것이다. 이것은 물론 고려·조선 구분 없이 마찬가지다. 그것은 일반적으로 문예작품 창작은 중국발 의리유학에 대해 오소리티에의 압박을 상대적으로 덜 받는 위치에서 쓰여지기 때문이다. 임춘·이규보에게서의 의리유학 탐색도 4자 숙어 한두 개에 매달릴 것이 아니라, 그들의 문집을 온전히 상대해서 제련의 과정을 밟는 精品을 뽑아내었어야 했다.

▮ 참고문헌

『高麗史』, 亞細亞文化社 영인, 1972.
『高麗史節要』, 亞細亞文化社 영인, 1973.
『(국역)東文選』, 한국고전번역원, 1968-1970.
金坵, 『止浦集』, 한국문집총간 2, 한국고전번역원, 1988.
白文寶, 『淡庵逸集』, 한국문집총간 3, 한국고전번역원, 1988.
釋義天, 『大覺國師文集』, 建國大學校出版部, 1974.
安軸, 『謹齋集』, 한국문집총간 2, 한국고전번역원, 1988.
李穀, 『稼亭集』, 한국문집총간 2, 한국고전번역원, 1988.
李奎報, 『東國李相國集』, 한국문집총간 1, 한국고전번역원, 1988.
李仁老, 『破閑集』, 亞細亞文化社, 1972.
李齊賢, 『(국역)益齋集』, 한국고전번역원, 1979-1980.
趙光祖, 『靜菴集』, 한국문집총간 22, 한국고전번역원, 1988.
崔滋, 『補閑集』, 亞細亞文化社, 1972.
洪良浩, 『耳溪集』, 한국문집총간 241-224, 한국고전번역원, 2000.
조선총독부 편, 『朝鮮金石總覽』, 亞細亞文化社, 1976.
『宋史』, 中華書局, 1985.
『晉書』, 中華書局, 1974.
『十三經注疏』, 藝文印書館, 1973.
戴震, 『戴震文集』, 中華書局, 1980.
劉晏, 『淮南子』, 『新編諸子集成』, 世界書局, 1998.
范仲淹 著, 李勇先 · 王蓉貴 校点, 『范文正集』, 四川大學出版社, 2002.
孫奭, 『孟子註疏解經』, 藝文印書館, 1964.
徐兢, 『高麗圖經』, 亞細亞文化社, 1972.
蘇軾, 『東坡志林』, 京華出版社, 1998.
王安石, 『王臨川集』, 世界書局, 1966.
揚雄, 『法言』, 藝文印書館, 1967.
姚鼐, 『惜抱軒全集』, 世界書局, 1967.
李翺, 『復性書』
晁公武, 『郡齋讀書志』, 廣文書局, 1975.
朱熹, 『朱熹集』, 四川教育出版社, 1996.
朱熹, 『朱子語類』, 中華書局, 1999.
程顥, 『二程全書』, 中華書局, 1966.
胡瑗, 『周易口義』, 商務印書館, 1971.

진단학회 편, 『한국사』(중세편), 을유문화사, 1959.
김용선, 『高麗墓誌銘集成』, 한림대 아시아문화연구소, 1997.
김철준, 「崔承老의 時務二十八條」, 『韓國古代史硏究』, 지식산업사, 1975.

김충렬,「崔沖私學과 高麗儒學」,『崔沖硏究論叢』, 경희대 전통문화연구소, 1984,
도현철,「고려후기 성리학 도입에 관한 제설의 검토과 김구의 역할」,『역사와 실학』59, 역사실학회, 2016.
문철영,「麗末 新興士大夫들의 新儒學 수용과 그 특징」,『韓國文化』37, 서울대 한국문화연구소, 1982
문철영,「고려중기 사상계의 동향과 新儒學」,『國史館論叢』37집, 국사편찬위원회, 1992.
문철영,「高麗 中·後期 儒學思潮 硏究」, 서울대 박사학위논문, 2000.
문철영,「이규보의 교우관계망을 통해 본 북송 신유학의 수용 양상」,『역사와 담론』69, 호서사학회, 2014.
박성봉,「高麗時代 儒學發達과 私學十二徒의 功績」,『史叢』2, 1957.
박찬수,『高麗時代 敎育制度硏究』, 경인문화사, 2001.
변동명,『高麗後期 性理學 受容 硏究』, 일조각, 1995.
유명종,『韓國思想史』, 이문출판사, 1981.
유명종,「高麗儒學硏究序說」,『石塘論叢』10, 동아대, 1985.
윤남한,「儒學의 性格」,『한국사』6, 국사편찬위원회, 1995.
윤사순,「朱子以前의 性理學 導入問題」,『崔沖硏究論叢』, 경희대 전통문화연구소, 1984.
윤사순,「12세기경, 고려의 성리학 형성」,『東洋哲學』32, 한국동양철학회, 2009.
윤사순,『한국유학사』상, 지식산업사, 2013.
이동환,「林椿論」,『語文論集』19·20합집, 고려대 국어국문학연구회, 1977.
이동환,「『東文選』의 選文方向과 그 意味」,『震檀學報』56, 진단학회, 1983.
이동환,「고려 전기 한문학」,『한국사』17, 국사편찬위원회, 1994.
이병도,『韓國儒學史』, 아세아문화사, 1987.
이원명,『高麗時代 性理學 受容 硏究』, 국학자료원, 1997.
이진한,『高麗時代 宋商往來 硏究』, 경인문화사, 2011.
정수아,「高麗中期 改革政治와 北宋新法의 受容」, 서강대 박사학위논문, 1999.
최일범,「고려중기 유불교섭의 철학적 근거에 대한 연구」,『동양철학연구』25, 동양철학연구회, 2001.
최영성,「高麗中期 北宋性理學의 受容과 그 樣相」,『大東文化硏究』31, 대동문화연구원, 1996.
최영성,『한국유학통사』上, 심산출판사, 2006.
歐陽周,『中國元代敎育史』, 人民出版社, 1994.
喬衛平,『中國宋遼金夏敎育史』, 人民出版社, 1994.
勞思光,『中國哲學史』, 三民書局, 1981
劉成國,『荊公新學硏究』, 上海古籍出版社, 2006.
繆天瑞 외,『中国音樂詞典』, 人民音樂出版社, 1985.
王壽南,『中國歷代思想家』, 臺灣商務印書館, 1979.
李祥俊,『王安石學術思想硏究』, 北京師範大學, 2000.
張鉉翰,「北宋新學硏究」, 復旦大學, 2013.
程元敏,『三經新義輯考彙評』, 華東師範大學出版部, 2011.
周湘斌 등,『中國宋遼金夏思想史』, 人民出版社, 1994.

祝尙書,『江西師範大學學報(哲學社會科學版)』제41권 제1기, 2008.
胡孚琛,『中華道敎大辭典』, 中國社會科學出版社, 1995.
候外廬,『中國思想通史』권4(上), 1959.

국사편찬위원회 제공 조선왕조실록 (http://sillok.history.go.kr/main/main.do)
국사편찬위원회 제공 한국사데이터베이스 (http://db.history.go.kr/)
한국고전번역원 제공 한국고전종합DB (http://db.itkc.or.kr/)

【Abstract】

The Realities of Confucianism as Philosophical Thought (義理儒學) in the Mid-Koryŏ Period: Focused on Criticism on Preceding Researches, and the New Learning (新學) suggested by Wang Anshi (王安石)

Lee, Dong-Hwan*

This paper suggests the terms of Confucianism for Decrees and Regulations (典章儒學), Confucianism for Verse and Prose (辭章儒學), Confucianism as Philosophical Thought (義理儒學), and Confucianism for Basis and Foundation (基底儒學), for the classification of Confucianism, and also raises a new theory on Confucianism in the mid-Koryŏ period criticizing preceding researches.

First of all, as for the Kujae Haktang (九齋學堂, Nine Hall Institute), a private school established by Ch'oe Ch'ung (崔沖), which has been rather insufficiently researched, this paper demonstrates the background of its establishment, the meaning of the each name of the nine halls and its logic of organization, from the perspective of Confucianism for principles and righteousness. Ch'oe Ch'ung combines together the concept of Xiushen (修身, cultivating one's moral character) and Zhiguo (治國, governing a country well) in terms of Confucianism to recover the original meaning of the terms which has been understood separately in the prism of prevailing understanding in the period of Buddhism that Xiushen is related to Buddhism and Zhiguo to Confucianism. He establishes a private school with his considerable understanding of Confucianism which was deeply influenced by the pre-Dao Learning scholars, to cultivate the retainer-candidates who pursuit to be a sage-like person modeling after Confucius. This paper proves that nine names of the rooms of the school and its logic of organization is related to the way of being a sage in terms of Confucianism as Philosophical Thought.

The germinating Confucianism as Philosophical Thought formulated by Ch'oe

* Emeritus Professor, Department of Classical Chinese, Korea Univ.

Ch'ung, however, did not have such sound theoretical foundations that it was eclipsed by the New Learning suggested by Wang Anshi from the Song dynasty. This New learning reaching its prime in the reign of King Yejong and Injong is characterized by two phenomena: a widespread thesis on Xingming Daode (性命道德, the nature and the fate, the way and the virtue) as a national academic policy, and a rise of a relatively high level of the Jingyixue (經義學, learning on the meaning of the Classic). This paper elucidates that the theory on Xingming Daode during that period, which has been recognized as a proposition of Dao Learnings, was in fact originated from Wang, and Jingyixue burgeoned under the influence of the New Learning with the improvement of national school and the state examination system. However, the theory suggested by Wang is so complex and intricate that the discourses mostly occurred in the verbal form and disappeared after the Military Officers' Revolt in 1170.

This paper rebuts the contention that Neo-Confucianism was already pervasive in this period, predicated on the assumption that the phrases such as Qiongli Jinxing (窮理盡性, probing the principle and exhausting the nature) or Yinxing Xunli (因性循理, following the fate and the principle) in literary writings after the Military Officers' Revolt are propositions of Neo-Confucianism, and suggests that the proposition Qiongli Jinxing should be understood in its original meaning, not under the rubric of Neo-Confucianism. In the same vein, this paper also argues that Yinxing Xunli here simply means 'to follow the natural flow', that it does not relevant to the proposition of Neo-Confucianism at all, i.e. to follow "the principle that is what ought to be' (所當然之理) or 'the nature is principle' (性卽理), based on the Xing (性) discourse in the Song period. Confucianism for Decrees and Regulations and Confucianism for Verse and Prose were dominant until the Mid-Koryŏ Period. Therefore, the orthodoxy of Confucianism as Philosophical Thought in Korea was derived from the doctrines Zhuzi xue (朱子學) that was imported to Koryŏ in the late 13th century. Furthermore, this paper demonstrates that the concept of Li (理) and Qi(氣) that appears in a fu (賦, rhapsody) work by Chŏng Yi (鄭義) in the reign of King Kojong is based on that of Laozi (老子) from Huainanzi (淮南子), not that of Cheng Yi (程頤).

Keywords: Confucianism for Decrees and Regulations (典章儒學), Confucianism for Verse and Prose (辭章儒學), Confucianism as Philosophical Thought (義理儒學), Confucianism for Basis and Foundation (基底儒學), Confucianism in the Koryŏ period, Ch'oe Ch'ung (崔沖), the logic of organization of the names of the Kujae

Haktang (九齋學堂, Nine Hall Institute), Wang Anshi (王安石), New Learning (新學), the principle of Xingming Daode (性命道德, the nature and the fate, the way and the virtue), academic tradition of Jingyixue (經義學, learning on the meaning of the Classic), Yim Ch'un (林椿), Lee Kyubo (李奎報), Cheng Yi (程頤).

접수일: 2021.09.30. ‖ 심사일: 2021.10.08. ‖ 게재확정일: 2021.11.09.