# 麗末 新興士大夫들의 新儒學 수용과 그 특징

文 喆 永

一. 序 言
二. 高麗中期 思想界 동향과 新儒學
三. 麗末 新興士大夫들의 實踐的 朱子學의 수용
四. 結論—新儒學 수용상의 특징

## 一. 序 言

韓國史의 發展過程에 있어서 高麗社會에서 朝鮮社會로의 移行이 「단순한 王朝交替」 이상의 意味를 지니고 있다는 사실은 近來의 硏究들에 의해 설득력있게 받아들여지고 있다. 그리하여 麗末鮮初의 諸變化에 대하여 주목하게 된 것은 바람직스런 일이라 하겠다.

그러나 思想史的인 측면에서 볼 때, 몇몇의 論考[1]에도 불구하고 韓國思想史에 일대 轉機를 마련해 줬던 麗末 新儒學 受容의 性格에 대해 歷史學的인 體系化가 이루어지지 않고 있으며, 단지 주로 朝鮮時代 性理學者들의 學說에 의거한 채로의 槪說的인 이해 수준에서 크게 벗어 나지 못하고 있는 것도 사실이다. 이러한 실정은 과거 麗末 性理學의 受容에 관한 硏究들이 대체로 朝鮮時代에 形成된 이른바 「道統說」을 중심으로 하여 「道統의 傳」이라는 人脈의 推定에 치우친 나머지, 막상 性理學이라는 하나의 外來思想이 당시의 高麗 思想界 動向과 어떠한 相互作用을 하고 그에 따라 어떠한 변형의 과정을 통해 受容되고 있는가 하는 구체적 시각을 상실함에서 연유하는 것이었다. 더구나 性理學이라는 實體 자체가 北宋의 新儒學風에서 비롯하여 南宋·元을 거치는 동안 각 단계마다의 特性을 부과받음으로써 一定不變할

(1) 韓永愚, 1973, 《鄭道傳思想의 硏究》(서울大 韓國文化硏究所刊) 및 1976, 《朝鮮前期의 社會思想》(한국일보사刊)에서는 鄭道傳을 비롯한 여러 학자들의 思想을 分析 論證함으로써, 麗末鮮初 思想界의 흐름이 단순한 性理學 일변도가 아니라 性理學 및 漢唐儒學 그리고 기타 思想까지도 필요에 따라 折衷하고 있음을 밝히고 있다. 여기서는 물론 性理學의 受容 문제를 직접적으로 언급하고 있지는 않지만, 당시 思想風土의 一端을 반영하고 있다는 점에서 麗末 新儒學의 受容에 대해서도 시사하는 바가 많다고 본다.

수 없었음에도 불구하고, 麗末에 受容되는 新儒學[2]을 곧 南宋의 朱子性理學 그 자체로 同一視했던 까닭에 麗末 思想界의 動向을 파악하는 데도 많은 문제점을 안겨다 준 것이었다.

이러한 問題意識에서, 本稿에서는 人脈중심의 性理學의 導入과 傳播라는 기존의 硏究視角에서 벗어나 高麗에 受容되는 新儒學의 特徵的 展開에 촛점을 맞추고자 한다. 그럼으로써 新儒學이라는 큰 테두리 속에 각각 主流와 支流로서 흐르고 있던 朱子性理學의 諸측면 및 朱·陸 折衷 경향, 類書學, 그리고 元末明初의 功利的이고 博學致知적인 경향까지가 麗末 思想界의 旣存 흐름과 어떤 관계를 맺으면서 高麗에서 朝鮮으로의 사회전환에 그 기능을 하게 되는가를 이해해 보려고 하는 것이다.

이에 本稿에서는 먼저 麗末 思想界의 新儒學과 관련된 旣存 흐름의 이해를 위해, 中國에서 新儒學의 發興期에 해당되는 高麗中期 思想界에 있어서의 北宋 新儒學과의 접촉 가능성을 살펴 볼 것이다. 왜냐하면 이러한 高麗中期 思想界의 新儒學 접촉이 麗末 新儒學 受容過程에 기능하여 新儒學 受容상의 한 特徵을 형성하게 된다고 보기 때문이다.

둘째로 高麗中期이래 北宋에서의 新儒學의 展開에 병행하던 儒學의 成長이 武臣亂과 蒙古침입에 의해 일단 思想界의 底流를 형성하게 되는 것과 대응하여, 元을 통해 受容되어 새로운 思想界의 主流로서 등장하는 實踐的 朱子學을 新興士大夫와의 관련에서 파악하고자 한다. 즉 北宋 新儒學의 일부를 계승하면서 完成된 朱子性理學의 여러 측면 중에서도 특히 實踐倫理面을 우선적으로 受容·傳播했던, 元의 大儒 許衡을 중심으로 한 元代 思想界의 主流的 흐름이 麗末이라는 時代狀況과 어떻게 접목될 수 있었는가를 살피려고 하는 것이다.

마지막으로, 北宋에서의 發興期에 있던 新儒學과 부단히 접촉하고 있던 高麗中期의 思想 경향 및 그 후 元에 의해 한 차례 걸러진 朱子學의 實踐的 기능에 대한 新興士大夫들의 受容樣相에 따라, 麗末 思想界가 어떠한 모습

(2) 지금까지 麗末鮮初의 社會變化와 관련하여 宋代 새로운 학문의 경향을 흔히 性理學이라는 단일개념 하에 파악하여 온 것은 麗末 思想界의 폭을 좁히는 결과를 낳았다고 생각된다. 실상 性理學이라는 개념 자체는 宋代 儒學의 새로운 흐름 중에서 주로 倫理·哲學的 측면을 지칭하는 것으로, 麗末 思想界의 宋學 受容의 內包가 性理學의 外延보다 컸던 것이다. 本稿에서, 일반적으로 통용되고 있는 「性理學」이라는 개념과 「新儒學」이라는 개념을 굳이 구별해서 사용하고 있는 것도 이런 까닭에서이다.

을 띠게 되는지를 新儒學 受容에 촛점을 맞추어 정리할 것이다. 麗末 思想界가 新儒學 受容過程에서 보이는 諸特徵을 살펴 봄으로써, 麗末鮮初 思想의 變化를 朱子性理學의 導入에 따른 儒·佛交替로만 이해해 온 單線的인 견해를 止揚하기 위해서이다.

思想史가 그 時代와 호흡을 같이 하는 社會史的 思想史로 되기 위해서는 먼저 그 時代를 형성하고 있는 총체적인 社會構造와 밀착돼야 한다는 관점에서 볼 때, 筆者의 能力 탓으로 인해 주로 新儒學과 관련된 儒學思想界의 흐름만을 대상으로 삼아야 했던 本稿는 일정한 限界를 갖는다. 이 점은 앞으로 諸方面의 硏究成課와 先學의 敎示에 의해 계속 보완해 나갈 작정이다. 叱正을 바란다.

## 二. 高麗中期 思想界 동향과 新儒學

우리나라에 佛敎라는 思想體系가 導入·受容될 때, 古代國家의 形成이라는 당시의 時代的 欲求 속에서 기존의 傳統思想과 習合되면서 自己展開를 보였던 것과 마찬가지로, 麗末에 元을 통해 高麗 思想界에 導入·受容되는 朱子性理學 역시 당시의 時代的 欲求 및 기존의 傳統思想과의 미묘한 상관관계 속에서 여러가지 특징적인 양상을 보이면서 전개된다.

다시 말하자면 新儒學의 發興期 즉 朱子性理學 이전 단계에 해당되는 시기의 高麗 思想界의 動向 및 그후 朱子가 그 새로운 흐름의 儒學을 집대성한 단계의 麗·宋간의 交流 단절과 南宋의 멸망으로 인해 麗末에 가서야 元에 의해 한 차례 걸러진 朱子性理學이 다시 高麗의 赴元儒學者들에 의해 傳來된다는 사실, 그리고 元·明交替期에 해당하는 시기의 高麗 思想界의 革新的 움직임 등이 麗末 新興士大夫들의 新儒學 受容過程 속에서 복합적으로 작용하여 外來思想의 단순한 移植의 차원을 뛰어 넘은 獨自的 自己展開를 보이게 된 것이다.

따라서 우리가 麗末 新興士大夫들에 의한 中國의 新儒學 受容過程을 構造的으로 파악하기 위해서는 우선적으로 新儒學이 發興하고 있던 中國 및 그와 밀접한 관계를 맺고 있던 高麗 思想界의 動向에 대한 이해에서부터 출발하는 것이 바른 순서일 것이다.

먼저 우리가 흔히 性理學이라 通稱하고 있는 宋代의 새로운 儒學 즉 新儒

學에 대해서 살펴 보기로 하자.

宋初(10세기말) 五代의 亂을 피하여서 은둔생활을 보내고 있던 학자 중에서 華山道士 陳摶이 入朝(984년)하여 당시 太宗에게 經國濟民의 儒學의 道를 進言하여 환영을 받았는데,[3] 특히 그는 儒敎經典인 「周易」을 매개로 하여 自然의 道와 人間社會의 道와의 관계를 고찰함으로써 그의 그러한 思想은 邵康節(1011~1077)과 周濂溪(1017~1073)의 周易에 대한 새로운 해석의 토대가 되었다.[4] 즉 漢唐訓詁學의 결함이었던 思想의 空白을 보충하고 동시에 老莊이나 佛敎에 대항하여 孔·孟의 精神을 다시 떨치려 했던 宋學者들의 철학적 기반이 여기서부터 마련되고 있었던 것이다.

한편으로 이러한 儒學復興의 기운은 陳摶과 같이 五代의 亂을 피해 隱逸生活을 보내고 있던 戚同文의 門下에 學者들이 운집함에 따라 신국면을 맞게 되는데, 范仲淹(989~1052)이 이를 계승하여 胡瑗(993~1059)에게 그 學問을 전했고 胡瑗과 同學인 孫復(992~1057)의 學問도 역시 그 연원을 范仲淹에게 두고 있다.[5] 여기서 胡瑗은 다시 그 學을 그의 門人인 程頤(1033~1108)에게 전하였고[6] 그후 楊時(1053~1135)가 이것을 朱熹(1130~1200)에게 전함으로써[7] 이른바 程朱學이 형성되게 되는 것이다.

北宋에서 이른바 「乾淳之盛」이라고 불려지는 眞宗(998~1022)·仁宗(1023~1063)시대에 范仲淹·歐陽修·文彥博·司馬光·王安石 등과 같은 名宰相들을 필두로 시작된 儒敎復興策에 힘입어 周敦頤(1017~1073)·張載(1020~1077) 召雍(1011~1077)·程顥(1032~1085)·程頤(1033~1107) 등의 濂關洛學이 發興하고 있었는데, 이 시기는 中國에서는 澶淵의 盟(1004)으로 宋·遼和約이 성립된 직후이고 高麗 역시 3차에 걸친 契丹과의 전쟁을 치르고 난 직후로서 동아시아에 평화적 분위기와 함께 麗·宋간에 긴밀한 友好關係가 형성되면서 잦은 使臣의 왕래가 행해지고 있던 때이다. 따라서 高麗와 北宋간에 思想的인 면에서의 접촉과 영향도 충분히 상정할 수 있는 것이며, 新儒學에

(3) 《宋史》 卷 457, 列傳 216, 陳摶傳(隱逸傳所收)

(4) 邵康節, 周濂溪 등과 陳摶계통과의 관계에 대해서는 朱漢上의 《漢上易傳》에서 언급하고 있고, 기타 《宋史》 李之才傳(列傳 190)과 穆修傳(列傳 201) 등이 방증자료가 되고 있다.
黃公偉, 《宋明淸理學體系論史》(1971, 幼獅文化事業公司刊) 혹은 楠本正繼, 《宋明時代儒學思想の硏究》(1962, 廣池學園事業部刊) 참조.

(5) 黃宗羲, 《宋元學案》「高平學案」 참조.

(6) 同上, 「安定學案」 참조.

(7) 同上, 「龜山學案」 참조.

대한 이해 역시 당시 高麗 思想界 일각에서 행해질 수 있었으리라 생각된다.

이제 北宋과의 관련에서 高麗 思想界의 新儒學에 대한 이해의 度를 파악하기 위해, 당시 麗·宋간의 思想史 관계를 일단 표로 작성해 보면 다음의 〈表 1〉과 같다.

〈표 1〉 麗·宋 思想界 動向

| 年 | 代 | 高麗 | 宋 |
|---|---|---|---|
| 984 | 成宗 3 | 崔冲 生 | 華山道山 陳摶 入朝 |
| 989 | 〃 8 | 崔承老 卒 | 范仲淹 生 |
| 990 | 〃 9 | 西京에 修書院 開置 | |
| 993 | 〃 12 | | 胡瑗 生, 上年 孫復 生 |
| 1001 | 穆宗 4 | | 頒九經於州縣學校 |
| 1004 | 〃 7 | | 宋·遼和約(澶淵의 盟) |
| 1005 | 〃 8 | 崔冲, 甲科 一等合格 | |
| 1007 | 〃 10 | | 歐陽修 生 |
| 1011 | 顯宗 2 | | 邵雍 生 |
| 1013 | 〃 4 | 崔沆·金審言 등 國史編修 | |
| 1014 | 〃 5 | 宋에 遣使함 | |
| 1017 | 〃 8 | | 周敦頤 生 |
| 1019 | 〃 10 | | 司馬光 生 |
| 1020 | 〃 11 | 崔致遠, 聖廟 從祀 | 張載 生 |
| 1021 | 〃 12 | | 王安石 生 |
| 1022 | 〃 13 | 薛聰, 聖廟從祀 | |
| 1032 | 德宗 1 | | 程顥 生 |
| 1033 | 〃 2 | | 程頤 生 |
| 1035 | 靖宗 1 | | 范仲淹 任節度使 |
| 1036 | 〃 2 | | 蘇軾 生 |
| 1042 | 〃 8 | | 徵處士孫復爲國子監直講 |
| 1043 | 〃 9 | 以崔冲爲守司徒修國史 | |
| 1044 | 〃 10 | | 賜孫復五品服 |
| 1045 | 〃 11 | 秘書省, 禮記正義·毛詩正義 등 刊進 | |
| 1051 | 文宗 5 | | 以胡瑗爲國子監直講 |
| 1052 | 〃 6 | | 范仲淹 卒 |
| 1053 | 〃 7 | | 歐陽修上「新唐書」, 楊時 生 |
| 1055 | 〃 9 | 義天 生 | |
| 1057 | 〃 11 | | 孫復 卒 |
| 1059 | 〃 13 | | 胡瑗 卒 |
| 1061 | 〃 15 | 王, 國子監에 이르러 仲尼를 百王의 師라 하여 再拜함 | |
| 1064 | 〃 18 | | 開經筵 |
| 1065 | 〃 19 | | 文修博爲樞密使 |

| 年 | 代 | 高麗 | 宋 |
|---|---|---|---|
| 1068 | 文宗22 | 宋人 黃愼와서 帝意를 전함, 崔冲 卒 | |
| 1069 | 〃 23 | | 王安石參知政事, 以程顥權監察御史裏行, 張載爲崇文院校書 |
| 1071 | 〃 25 | 民官侍郎 金悌를 宋으로 보내 登州로 부터 入貢하게 함 | |
| 1072 | 〃 26 | 宋, 醫官 王愉 등을 보내옴 | 歐陽修 卒 |
| 1073 | 〃 27 | 金良鑑을 宋에 보냄 | 文彥博파면, 周敦頤 卒 |
| 1074 | 〃 28 | 宋의 醫助敎 馬世案 등 8人 來朝 | 王安石의 新法을 일시 廢했다가 또 다시 施行함 |
| 1075 | 〃 29 | 金富軾 生 | |
| 1076 | 〃 30 | 工部侍郎 崔思諒을 宋에 보냄 | 罷 王安石 |
| 1077 | 〃 31 | 宋使往來의 불편을 덜기 위해 蘇大縣에 安興亭 創置 | 邵雍・張載 卒 |
| 1079 | 〃 33 | 金富儀 生, 宋帝 醫官 및 藥材를 보내옴 | |
| 1080 | 〃 34 | 戶部侍郎 柳洪・禮部侍郎 朴寅亮을 宋에 보냄 | |
| 1081 | 〃 35 | 禮部尙書 崔思齊를 宋에 보냄 | |
| 1083 | 順宗 1 | | 文彥博致仕 |
| 1084 | 宣宗 1 | | 司馬光 上「資治通鑑」 |
| 1085 | 〃 2 | | 程顥 卒 |
| 1086 | 〃 3 | 王弟 釋照, 宋으로부터 돌아와 釋典 및 經最 一千卷을 바침 | 王安石・司馬光 卒 |
| 1090 | 〃 7 | 宋, 文苑英華集을 보내옴 | 文彥博致仕 |
| 1081 | 〃 8 | 李資義, 宋으로 부터 돌아와 帝의 求書目錄을 전함. 國學壁上에 七十二賢像을 圖畵케 함 | |
| 1099 | 肅宗 4 | 宋帝, 우리나라 學子의 賓貢을 許함 | |
| 1101 | 〃 6 | 義天 卒 | |
| 1102 | 〃 7 | 崔允儀 生 | |
| 1103 | 〃 8 | 宋國信使來朝 | |
| 1107 | 睿宗 2 | | 程頤 卒 |
| 1109 | 〃 4 | | 賜方士王老志 號洞微先生 |
| 1110 | 〃 5 | 宋使來朝 | 置道階, 作延福宮 |
| 1111 | 〃 6 | 尹瓘卒 | |
| 1113 | 〃 8 | 金緣 등, 時政策要五册을 撰進함. | |
| 1115 | 〃 10 | 金端・權適 등 5人, 宋太學에 入學 | |
| 1116 | 〃 11 | 宮中에 淸讌閣 설치, 內侍良醞令 池昌洽에게 《禮記》의 「中庸」을 講하게 함. | |

| 年 | 代 | 高麗 | 宋 |
|---|---|---|---|
| 1119 | 睿宗14 | 國學에 養賢庫를 세움, 朴昇中「中庸」講함 | |
| 1120 | 〃 15 | 宋使來朝 | |
| 1123 | 仁宗 1 | 宋國信使 路允迪 등 來朝 | |
| 1124 | 〃 2 | | 召楊時爲秘書郎 |
| 1125 | 〃 3 | | 楊時遷 著作郎兼經筵官 |
| 1127 | 〃 5 | 維新之敎 十五條를 반포함 金仁存(緣)卒 | 宋室南渡 |
| 1128 | 〃 6 | 尹彦頤, 南宋에 사신으로 감 | |
| 1130 | 〃 8 | 宋使와서 本國使의 入朝를 그만두게 함 | 朱熹 生 |
| 1131 | 〃 9 | 禁諸生 治老莊之學 | |
| 1132 | 〃 10 | 鄭沆에게 《禮記》의 「中庸」을 講하게 함 | |
| 1133 | 〃 11 | 尹彦頤에게 《禮記》의 「中庸」을 講하게 함 | |
| 1134 | 〃 12 | | 薛艮齋 生 |
| 1135 | 〃 13 | 妙淸등 西京에서 叛 | 楊時 卒 |
| 1136 | 〃 14 | 金富儀·鄭沆 卒 | |
| 1145 | 〃 23 | 金富軾, 撰進「三國史記」 | |
| 1149 | 毅宗 3 | 尹彦頤 卒 | |
| 1151 | 〃 5 | 金富軾 卒 | |

〈표 1〉에서 보는 바와 같이 989年(成宗 8)에 崔承老가 卒歿하였고 그후 1005年(穆宗 8年)에 崔冲(984~1068)이 甲科에 합격하여 활동하게 되는데, 이것은 思想界에서 崔承老를 중심으로 한 慶州系의 儒臣들이 주도해오던 시대가 막을 내리고 崔冲을 求心點으로 한 非慶州系의 새로운 儒臣들의 등장을 상징적으로 나타내 주고 있다. 즉 顯宗 이후로 武臣亂이 있기까지, 高麗 初期와 구별될 수 있는 高麗中期의 儒學이 전개되고 있었던 것이다.

이러한 흐름의 端初를 연 사람이 崔冲(984~1068)으로 그는 宰相의 지위에까지 올랐다가 晩年에 은퇴하여 私學을 세우고 敎育事業에 종사했으니, 그것이 이른 바 九齋學堂인 것이다. 여기서 九齋라는 것은 樂聖·大中·誠明·敬業·造道·率性·進德·大和·待聘 등을 일컫는 것으로서,[8] 儒敎哲學의 중요한 諸槪念들로써 學校를 9段階로 나눠 進學의 차례를 삼았던 것이다. 여기서 사용했던 敎科가 주로 九經이었다[9]는 것은 北宋에서 新儒學 發興의

(8) 《高麗史》 卷 95, 列傳 8, 崔冲傳.
(9) 同上

端初가 1001年(穆宗 4年)에 眞宗이 각 州縣學校에 九經을 반포하면서 부터 열리게 되었다는 사실[10]과 관련하여 흥미롭거니와, 더우기 誠命·率性 등의 九齋의 호칭은 「天命之謂性 率性之謂道 修道之謂教」[11]라는 《中庸》에 바탕을 둔 것으로서 당시 新儒學의 이해와 관련하여 주목된다.

《中庸》은 원래 五經의 하나인 《禮記》 49편 중에 한 편으로 들어 있었던 것을 北宋의 范仲淹(989~1052)이 張載(1020~1077)에게 講授했고 그것이 程·朱로 계승·발전된 것[12]이라는 점을 염두에 둘 때, 우리는 高麗中期 思想界와 北宋初期 思想界에서 공통적으로 보이고 있던 儒學復興의 기운이 儒教哲學의 중요한 내용을 담고 있는 《禮記》의 《中庸》에 관심을 돌리게 했고 그러한 관심이 崔冲과 范仲淹간에 평행하는 《中庸》에의 重視로 表出되었던 것임을 알 수 있겠다. 물론 兩者 스스로 자신들의 그러한 관심이나 정열이 새로운 단계의 儒學 즉 新儒學을 形成하는 계기로 된다는 사실을 의식했던 것은 아니겠지만, 麗·宋간의 交流 및 高麗儒學의 成長을 통해 宋에서 形成되고 있던 新儒學의 단계적 흐름을 高麗 思想界에서도 똑같이 밟고 있었던 것이라 생각된다.

가령 范仲淹에게 그 연원을 두고 있는 胡瑗(993~1059)의 投壺에 대한 관심[13]이나 孫復(992~1057)의 國子監에서의 先儒와 다른 講說[14]은, 高麗에서 책명만이 전해지고 있는 《投壺儀》[15] 및 睿宗이 東宮으로 있을 때 侍講學士로 있던 金仁存(?~1127)의 論語에 대한 새로운 해석 즉 《論語新義》[16]의 내용과 연관될 수 있는 단계의 것이라 본다.

이렇게 자체적으로 成長하고 있던 新儒學의 싹은 宋에서 濂洛關學으로 완숙한 경지에 이르게 되었고, 高麗 思想界에서도 1091年(宣宗 8年)에 國學壁上에 72賢像을 圖畫케 하는 등의 분위기와 함께 麗·宋간의 잦은 使臣往來[17]로 새로운 흐름의 新儒學을 이해하게 된다. 睿宗 10年(1115年)에 金端

(10) 黃公偉, 前揭書 p. 30.
(11) 《經書》(成大 大東文化研究院) p. 769.
(12) 黃公偉, 前揭書 p. 44.
(13) 楠本正繼, 前揭書 p. 24.
(14) 黃公偉, 前揭書 p. 39.
(15) 金烋, 《海東文獻總錄》 참조.
(16) 《高麗史》 卷 96, 列傳 9, 金仁存傳.
「轉吏部郎中兼東宮侍講學士 時睿宗在東宮 講論語 仁存撰新義進講」
(17) 金庠基, 《高麗時代史》 pp. 189~193. 宋商來船表 및 본문 〈表 1〉 참조.

과 權適 등 5人이 宋나라 太學에 입학했을 당시는[18] 宋에서 新儒學이 大勢를 이루면서 二程의 門人들이 활동하고 있던 시기로, 高麗에서도 宮中에 淸讌閣을 설치하고 《中庸》을 講說하는 등[19] 心性化의 경향이 두드러지고 있었다. 당시 활약하고 있던 《論語新義》의 著者인 金仁存이 王의 命에 따라 지은 《淸讌閣記》에서 서술한

> 한편으로는 周孔輞雄이래의 古今文書들을 모아놓고 날마다 老師·宿儒와 더불어 先王의 道를 討論·敷暢하면서, 藏修游息(正課에는 물론이고 正課 이외의 휴식시간에도 학문에 마음을 두는 일)하여 一堂의 밖에 나가지 않는데도 三綱五常之敎와 性命道德之理가 四履之間에 充溢했다.[20]

라는 당시 상황의 표현이 이를 잘 말해 주고 있다 하겠다.

여기서 사용되고 있는 「理」라는 용어는 일반적으로 先秦의 문헌에는 잘 나타나지 않으며, 張載나 二程에게서 쓰여지다가 朱熹에 이르러 生成論 혹은 存在論 속에 定着된 것으로 이해되고 있는 점[21]을 염두에 둔다면, 金仁存의 「性命道德之理」라는 「理」의 存在論的 용어 사용은 실상 高麗中期 思想界의 新儒學 이해의 度를 짐작하게 해주고도 남음이 있다.

그뿐 아니라, 金仁存과 거의 同時代에 살았던 殷純臣의 「聖上께옵서 誠으로부터 明하시매 오직 슬기로와 聖人이 되신 것입니다」[22]라는 《中庸》의 「自誠明」을 聖人의 德으로 본 것은 後代 朱熹의 註와 거의 같은 논리이다.[23] 따라서 睿宗(1106~1122)代에 이르면 新儒學의 哲學的 측면 즉 性理學에 대한 이해가 점차 행해지고 있었던 것이다.

---

(18) 《高麗史節要》 卷 8, 睿宗 10年.
「仍遣進士金端甄惟底趙奭康就正權適等五人 赴大學 表曰 化民成俗 由乎大學之風……」

(19) 본문 〈表 1〉 참조.

(20) 《高麗史》 卷 96, 列傳 9, 金仁存傳.
「一以集周孔輞雄以來古今書 日與老師宿儒 討論敷暢先王之道 藏焉修焉息焉遊焉 不出一堂之上 而三綱五常之敎 性命道德之理 充溢乎四履之間」
일찌기 尹南漢, 〈高麗時代의 儒學〉(《한국사》 6, 1975)에서도 이 문장에 주목하면서 高麗中期儒學의 수준을 宋儒學과의 평행선상에서 파악하고 있다.

(21) 山井湧外編, 《氣の思想》(1978, 東京大 出版會刊) pp. 360-361.

(22) 殷純臣, 〈創立國學後學官謝上表〉(《東文選》 卷 36)
「伏惟聖上 自誠而明 惟睿作聖」
殷純臣의 生歿年代는 자세치 않으나 그 문장속에 「國家之興二百歲 賢聖之作十四君」이라는 표현 및 睿宗(1106~1122)때 國子監을 國學으로 고쳤던 사실로 미루어 봐서 睿宗代를 前後하여 활동하였다고 생각된다.

(23) 《經書》(成大 大東文化硏究院刊) p. 814. 朱子註 참조.

高麗思想界에서 이렇게 新儒學의 흐름에 대응하여 자체 儒學의 차원을 높이려 할 때 宋 思想界의 動向에 민감하지 않을 수 없었으니 다음과 같은 《宋史》의 기록은 이를 잘 나타내 주고 있다.

> 마침 高麗에 使臣간 사람이 있었는데 高麗國王이 그 사신에게 「龜山先生은 어디에 계신가」라고 묻자 사신이 돌아와서 그것을 宋皇帝에게 보고 했다. 그래서 皇帝는 龜山을 불러 秘書郎으로 삼고 다시 著作郎으로 승진시켰다.[24]

이 《宋史》의 기록은 《宋元學案》 중의 「龜山學案」條의 기록과 일치하는데 여기서의 高麗國王은 仁宗으로서 즉 仁宗 元年(1123年)에 宋의 國信使 路允迪과 傅墨卿이 사신으로 왔을 당시[25]의 기록이다.

여기서 龜山 楊時(1053~1135)는 中國思想史에 있어서 二程 특히 伊川의 學을 羅豫章 나아가 李侗을 통해 朱熹에게 전함으로써 楊時에 의한 閩學이 일약 性理學의 主流로 되는 바의 중요한 위치를 점하고 있다.[26] 이렇게 後代에 중요한 위치를 점하게 되는 楊時가 그의 나이 71세에 이르도록 조정에 알려지지 않았었고 따라서 사신들도 몰랐던 것을 高麗國王인 仁宗이 크게 관심을 나타내면서부터서야 宋에서도 인정받게 됐다는 사실은, 新儒學의 動向과 관련된 高麗 思想界의 理解의 폭을 단적으로 말해주고 있는 것이다.

仁宗代에 高麗 思想界에서 宋의 新儒學에 대해 宋의 思想界나 政界에 못지않은 理解를 하고 있었다는 사실은 北宋의 新儒學의 흐름을 南宋의 朱子性理學으로 이어지게 하는 데 결정적 역할을 담당했던 龜山 楊時에 대한 앞서의 일화에서 능히 헤아려 볼 수 있지만, 또한 仁宗 14年(1136年)에 知樞密院事 金富儀의 죽음 뒤에 나오는 다음의 기록은 이런 사실을 좀 더 뒷받침해 주고 있다.

> 처음에 王(仁宗을 가리킴—筆者)께서 東宮에 계셨을 때 儀는 뽑혀서 府屬이 되었는데 文學으로써 특별히 두터운 사랑(眷倚)을 받았고 王께서 即位하심에 미쳐 그를 발탁해서 翰林學士를 除授했다. 王께서 일찌기 변방의 일을 그에게 물은 적이 있었는데 그는 대답해서 말하기를, "宋의 神宗께서 文彥博·王安石과 더불어 변방의 일을 의논하고 있었는데 彥博이 '반드시 먼저 스스로를 다스려야 되지 가까운 곳을 소홀히 다루면서 먼 곳을 신중히 다루어서는 안됩니다'라고 하자 安石이 '彥博의

(24) 《宋史》 卷 428, 列傳 187, 楊時列傳
「曾有使高麗者 國主問龜山安在 使回以聞 召爲秘書郎 遷著作郎」
(25) 《高麗史節要》 卷 9, 仁宗元年六月
(26) 近藤一成, 〈道學派の形成と福建〉 pp. 157-158, (1980. 《中國前近代史研究》 雄山閣刊 所收)

말이 진실로 옳습니다. 만약 능히 스스로를 다스리게 되면 七十里로써도 王天下할 수가 있는 것이니 지금 萬理의 天下를 소유하고서도 남을 두려워 하는 것은 스스로를 다스리지 못하기 때문입니다'라고 했읍니다. 지금 三韓의 땅이 어찌 다만 七十里일 뿐이겠읍니까? 그런데도 남을 두려워 하는 데서 벗어나지 못하는 것은 그 잘못이 스스로를 먼저 다스리지 못한 데 있을 뿐입니다……"라고 했다[27]

여기서 文彥博과 王安石은 모두 范仲淹의 思想을 계승하여 政界에 진출하여 新儒學을 크게 떨친 學者들[28]로서, 金富儀(1079~1136)가 그들과 神宗과의 일화를 대화 속에서 자연스럽게 구사할 수 있었다는 것은 당시 高麗 思想界가 宋에서의 新儒學의 形成과 展開에 얼마만큼 밀착되었나를 보여 주고 있는 것이다. 이러한 과정에서 金富儀의 「하늘이 만물을 덮고 땅이 만물을 싣는 데 사사로움이 없기 때문에 動物·植物이 각각 그 性命을 완수(完遂)하게 된다」[29]는 生成論 혹은 存在論적인 인식이 행해지게 되는 것이고, 睿宗·仁宗代 池昌洽·朴昇中·鄭沆·尹彥頤 등에 의해서, 儒敎思想을 存在論的으로 발전시킨 《中庸》이 자주 講論되었던 것이다.[30] 특히 仁宗 6年(1128年)南宋에 사신으로 가서 宋의 播遷을 위문한 적이 있는[31] 尹彥頤(~1149)가 《易》에 밝았을 뿐만아니라 《易解》를 지어 世上에 전했던 것은 주목할 만하다.[32] 왜냐하면 《易》은 《中庸》과 더불어 당시 新儒學者들이 공동으로 重視했을 뿐만 아니라 宋代 新儒學의 形成에 큰 動因으로 작용했기 때문이다.[33]

실상 宋代 새로운 儒學의 흐름을 주도했던 學者들은 漢唐이래 哲學의 빈

(27) 《高麗史節要》 卷 10, 仁宗 14年
「知樞密院事金富儀卒 初王在東宮 儀選爲府屬 以文學特被眷倚 及即位 擢授翰林學士 王嘗問以邊事 對曰宋神宗與文彥博王安石議邊事 彥博曰須先自治 不可略近勤遠 安石曰彥博言固當 若能自治 七十里 可以王天下 今以萬理之天下而畏人者 由不自治也 今三韓之地 豈特七十里而已哉 然不免畏人者 其咎在乎不自先治而已」

(28) 楠本正繼, 前揭書 pp. 15~16 참조.

(29) 金富儀, 〈謝不收復保州表〉(《東文選》 卷 35)
「天地覆載而無私 故動植各遂其性命」

(30) 본문 〈表 1〉 참조.

(31) 《高麗史節要》 卷 9, 仁宗 6年.
「遣禮部侍郎尹彥頤 如宋上表曰 昨者聞兩聖之播遷 舉三韓而悲痛……」

(32) 《高麗史》 卷 96, 列傳 9, 尹瓘傳(附 尹彥頤).
「一日 王幸國子監 命富軾講易令彥頤問難 彥頤頗精於易 辨問縱橫 富軾難於應答 汗流被面……」
「彥頤工文章 嘗作易解傳於世……」

(33) 黃公偉, 前揭書 p. 54.
楠本正繼, 前揭書 p. 17.

곤을 벗어나기 위해서, 天道에 의지하여 말할 경우에는 《易經》에서 그것을 취하고 心性을 論할 경우에는 주로 《中庸》에서 그것을 취하여, 天道性命의 근원으로부터 말미암아 心性의 고유한 가치를 發現시키려고 노력했던 것이다.[34]

지금까지의 사실들로 미루어 볼 때 宋代 新儒學의 形成과 展開에 병행하여 高麗中期 思想界에서도 그와의 交互作用 속에서 獨自的인 自己發展을 보았음을 알 수 있겠다.

그러나 이러한 發展은 儒學界 속에서만 자체적으로 이루어 진 것이 아니라 佛敎를 포함한 前代 思想의 기반 위에서 가능할 수 있었으리라 본다. 崔冲이 매년 여름마다 歸法寺의 僧房을 빌어서 夏課에 사용했다든지,[35] 혹은 《論語新義》의 著者인 金仁存이 朴昇中 등과 더불어 陰陽地理의 諸書를 刪定하여 《海東秘錄》을 만들어 올리는 한편 또 《貞觀政要》에다 注를 달았던 것,[36] 그리고 《易解》의 著者인 尹彦頤가 晩年에 佛法을 좋아하여 스스로 金剛居士라고 불렀던 것[37] 등은 이러한 사실을 反證해 주는 것이라 하겠다. 왜냐하면 北宋의 新儒學 역시 儒·佛·道 三敎의 平衡發展의 所產으로서, 濂·洛·關學은 前代의 自然思想을 종합하여 宇宙의 起源을 論究하려는 思想이 그 속에 內在되어 있기 때문이다.[38] 가령 程頤의 首門人으로 그 學을 朱熹에게 傳한 龜山 楊時가 儒者의 입장에 서서 佛敎思想을 흡수하여 佛敎와의 調和說을 제시했던 것[39]은 널리 알려진 사실이다. 물론 禪과는 엄격히 구분이 되지만, 精神의 內面에 침잠하여 眞理를 體認하려 하는 「靜의 哲學」이 그에 의해서 심화되었던 것이다.[40] 이렇게 볼 때, 朱子이전 단계의 新儒學의 포용성 또한 당시 高麗 思想界의 動向과 통하는 것이라 하겠다. 高麗中期, 北宋의 新儒學을 이해하고 있던 단계의 思想界에 儒佛老莊의 折衷性이 宋보다

(34) 黃公偉, 前揭書 p. 7.
(35) 《高麗史》 卷 95, 列傳 8, 崔冲傳.
「每歲暑月 借歸法寺僧房爲夏課」
(36) 同上, 金仁存傳.
「嘗與崔璿·李載·李德羽·朴昇中等刪定陰陽地理諸書以進 賜名海東秘錄……又注貞觀政要」
(37) 同上, 尹瓘傳(附 尹彦頤).
「晩年 酷好佛法 請老退居坡平 自號金剛居士」
(38) 黃公偉, 前揭書 p. 19.
(39) 常盤大定, 《支那に於ける 佛敎と儒敎道敎》 pp. 323-324. (1930, 東京大出版會)
(40) 近藤一成, 前揭論文 p. 158.

도 오히려 강했던 관계로, 仁宗 9年(1131年)에 諸生에게 老莊學의 연구를 禁하는 조치[41]가 취해지기도 하지만, 이러한 折衷性은 武臣亂·蒙古의 侵入 등의 過程을 통해 지속되면서 高麗 思想界의 하나의 큰 줄기를 형성하게 되는 것이다.

## 三. 麗末 新興士大夫들의 實踐的 朱子學의 수용

仁宗 8年(1130年)이래 麗·宋간의 交流단절로 인해 集大成期의 朱子性理學과의 접촉이 어려워졌을 뿐만 아니라,[42] 1170年(毅宗 24)의 武臣亂은 仁宗·毅宗代에 모순으로 露呈되기 시작하던 思想界 일각에서의 貴族的이고 享樂的인 분위기를 高麗 思想界의 자체적인 發展過程에 따라 克服할 기회를 앗아감으로써 儒學思想의 發展的 展開에 왜곡을 초래한다.[43] 文人儒者들 대부분이 그 禍를 입거니와 그 禍에서 용케 벗어난 자라 할지라도 窮山에 도피하여 釋者로 轉身하여 그 餘生을 마치는 등 文風이 일반적으로 침체해진 가운데, 章句나 익히고 文章이나 다듬어 武人들 밑에서라도 어떻게든 政治的 生命을 부지해 보려는 식의 풍조가 곧 그것이다.[44] 물론 그렇다고해서 高麗中期이래의 新儒學風이 완전히 사라진 것은 아니다. 가령 歐陽修(1007~1072)에 이르러 그 聲勢를 떨치기 시작한 古文運動의 「文以載道」·「文以致道」라는 思想[45]이 武人執權期의 일부 文士들에게 이어지면서 영향을 끼쳤던 것이니, 崔滋(1186~1260)의

(41) 《高麗史節要》 卷 9, 仁宗 9年.
「禁諸生治老莊之學」

(42) 仁宗 8年(1130年)은 朱子가 태어난 年代로서 이때 宋은 高麗에서 假道入金할 것을 不許했다하여 高麗使臣의 入朝를 그만두게 했다. 그러나 商人의 왕래등 민간적인 交流는 행해지고 있었다. (본문 〈表 2〉 참조)

(43) 武臣亂에 대한 歷史的 評價는 諸方面에서의 研究成課의 종합에 의해서 내려져야 하므로 筆者의 能力밖에 속하지만, 儒學思想의 歷史的 展開라는 측면에서만 본다면 그것이 정상적인 흐름을 차단했던 것만은 분명하다고 본다. 忠宣王이 李齊賢에게 「我國古稱文物侔於中華 今其學者 皆從釋子以習章句 是宜雕蟲篆刻之徒寔繁 而經明行修之士絕少也 此其故何耶」라고 물었을때, 李齊賢이 「不幸 毅王季年 武人變起所忽 薰蕕同臭 玉石俱焚 其脫身虎口者 遯逃窮山 蛻冠帶而褁伽梨 以終餘年 (中略) 故臣謂學者從釋子習章句 其源盖始于此」(櫟翁稗說 前集 1 《高麗名賢集》 2, pp. 349-350)라고 대답한 것은 이러한 사정을 잘 지적하고 있는 것이다.

(44) 註 (43) 참조.

(45) 黃公偉, 前揭書 p. 35.

文이란 道를 밟고 나가는 門이니 不經한 말은 건너지 않는다. (中略) 그 氣는 壯하고 그 意는 깊으며 그 辭는 밝게 되어 人心을 感悟케 하고 微旨를 發揚시켜 마침내 올바른 데로 돌아가게 할 수 있다. 剽竊刻畫하고 誇耀靑紅하는 일 같은 것은 儒者가 본래 하지 않는 것이다.[46]

라는 말에서 우리는 그 사실을 엿볼 수 있다.

그러나 《易》과 《中庸》에 의한 心性化의 방향은 이제 儒家의 손에서 벗어나 당시 佛敎界에 새로운 氣風을 불러 일으켰던 禪宗계통으로 넘어가게 된다. 普照國師 知訥(1158~1210)에 의해 心性에 대한 관심이 禪의 存在論的 根源이 되는 眞心과 결부되어 나타났거니와,[47] 그후 儒學者 출신의 禪宗계통의 승려인 修禪社의 慧諶에 의해 儒·佛一致說이 제기되는 등[48] 心性化에 따른 儒·佛의 융합과 조화가 武臣亂 이후 高麗 思想界의 새로운 조류를 형성하게 된 것이다. 慧諶뿐만 아니라 天因·天頙 등 본래 儒學者로서 科擧에 급제한 인물들이 대거 佛門에 뛰어든 것과 이들이 계속 기존의 儒學者들과 밀접한 관계를 맺고 있었던 것[49]은 이러한 思想界의 潮流와 관련하여 주목된다. 왜냐하면 이러한 과정을 통해서 高麗의 儒學界는 당시 완성단계에 있던 朱子性理學의 직접적인 영향을 받지 않고서도, 高麗 思想界의 自體成熟過程을 거침으로써 이미 朱子性理學과 평행할 수 있는 기반이 다져지고 있기 때문이다. 이러한 기반 위에서 朱子를 볼 때 朱子가 絶對善일 수는 없었으니, 초기 朱子性理學의 전래기에 閔漬가 朱子의 昭穆說을 비판할 수 있었던 것[50]도 실상 이러한 高麗後期 思想界의 潮流와 무관한 것은 아니라고 본다. 물론 이러한 佛敎界쪽에서의 心性化에 의한 儒·佛간의 조화에는 어디까지나 그 限界가 있기 마련이며 그 限界는 蒙古간섭기를 거치는 동안의 佛敎界의 타락으로 인해 점차 儒者들에게 절실히 인식되어져 가지만, 당시의

(46) 崔滋, 「補閑集序」《高麗名賢集》 2, p. 105. 「文者踏道之門 不涉不經之語(中略) 其氣壯 其意深 其辭顯 足以感悟人心 發揚微旨 終歸於正 若剽竊刻畫 誇耀靑紅 儒者固不爲也」

(47) 吉熙星, 1982, 〈知訥의 心性論〉《歷史學報》 93 참조

(48) 蔡尙植, 1979, 〈高麗後期 天台宗의 白蓮社結社〉《韓國史論》 5, pp. 141-142

(49) 同上

(50) 李齊賢, 前揭書 p. 346.
「閔默軒漬乃謂昭當遷爲穆 穆當遷爲昭 至著論以譏朱子……」
《高麗史節要》 卷 24. 忠肅王 4年.
「夏四月 檢校僉議政丞閔漬 撰進本朝編年綱目 上起國初 下訖高宗 書凡四十二卷 漬稍有文藻 而心術不正 不知性理之學 其論昭穆 至以朱子之議爲非 所見之偏類此」

이러한 儒佛관계가, 高麗中期의 新儒學에 대한 접촉경험과 함께, 후일 高麗後期 武人政權을 위한 행정적 실무나 혹은 外向的 文章에만 정열을 쏟던 變態的인 儒學界로 하여금 완성된 朱子性理學을 受容하게 하는데 있어서 일정한 역할을 담당했던 것만은 인정해도 좋으리라고 생각한다.

그러면 이제 南宋에서 完成된 朱子性理學이 어떻게 高麗 思想界에 受容되었는 가를 살펴보기로 하자. 먼저 朱子性理學과 관계있는 高麗와 中國 思想界의 動向을 일단 정리해 보면 〈표 2〉와 같다.

〈표 2〉 高麗·中國 思想界 動向

| 年 | 代 | 高 麗 | 中 國 |
|---|---|---|---|
| 1172年 | 明 宗 2 | | 朱熹成《論孟精義》·《通鑑綱目》 |
| 1173 | 〃 3 | | 朱熹成《太極圖說解》·序《中庸集解》 |
| 1177 | 〃 7 | | 朱熹成《論語集註·或問》·《周易本義》·《詩集傳》 |
| 1186 | 〃 16 | 崔滋 生 | 朱熹成《小學》 |
| 1188 | 〃 18 | | 朱陸太極之辯 |
| 1192 | 〃 22 | 宋商와서《太平御覽》바침 | 朱熹成《孟子要略》 |
| 1198 | 神 宗 1 | | 朱熹集書傳口授蔡沈, 足成之 |
| 1200 | 〃 3 | | 朱熹改 大學誠意章, 三月卒 |
| 1209 | 熙 宗 5 | | 許衡 生, 蔡沈序《書集傳》 |
| 1210 | 〃 6 | 知訥 卒 | |
| 1211 | 〃 7 | | 朱子의 門人 劉爚, 《四書集註》刊行 |
| 1220 | 高 宗 7 | 李仁老 卒 | |
| 1239 | 〃 26 | | 姚燧 生 |
| 1241 | 〃 28 | 李奎報 卒 | |
| 1243 | 〃 30 | 安珦 生 | |
| 1254 | 〃 41 | | 趙孟頫 生 |
| 1260 | 元 宗 1 | 崔滋 卒 | |
| 1262 | 〃 3 | 權溥 生 | |
| 1263 | 〃 4 | 禹倬 生 | |
| 1280 | 忠烈王 6 | | 宋亡, 集賢大學士兼國學祭酒許衡致士·翰林學士姚樞卒 |
| 1281 | 〃 7 | | 許衡 卒, 焚道書 |
| 1284 | 〃 10 | | 立科學法, 不行 |
| 1286 | 〃 12 | | 擢用宗室趙孟頫 |
| 1287 | 〃 13 | 李齊賢·朴忠佐 生 | |
| 1289 | 〃 15 | 元, 安珦을 本國儒學提擧에 命함. 安珦入元朝, 朱子의 書와 孔子·朱子의 眞 | |

| 年 | 代 | 高麗 | 中國 |
|---|---|---|---|
| | | 像轉寫하여 귀국함 | |
| 1298 | 忠烈王24 | 李穀 生 | |
| 1299 | 〃 25 | 安珦・閔漬를 修國史로 함 | |
| 1304 | 〃 30 | 安珦의 건의로 國學에 贍學錢을 설치함 | |
| 1306 | 〃 32 | 安珦 卒 | |
| 1307 | 〃 33 | | 制加孔子號曰大成, 賜諸王孝經 |
| 1308 | 〃 34 | 李齊賢入仕 | |
| 1310 | 忠宣王 2 | | 宋濂生 |
| 1311 | 〃 3 | | 增國子生三百人, 進用儒者 |
| 1313 | 〃 5 | | 始行科擧 |
| 1314 | 忠肅王 1 | 忠宣王,「萬卷堂」설치 新書籍 1만여권 江南에서 구입 | 吳澄在國學, 姚燧 卒 |
| 1316 | 〃 3 | 李齊賢, 巴蜀奉使 | 以趙孟頫爲翰林學士承旨 |
| 1317 | 〃 4 | 閔漬《本朝編年綱目》撰進 | |
| 1319 | 〃 6 | 安珦을 文廟에 從祀 | |
| 1321 | 〃 8 | 崔瀣, 元의 制科에 登第 | 以張養浩爲禮部尙書 |
| 1322 | 〃 9 | | 趙孟頫・元明善卒 |
| 1323 | 〃 10 | | 起用吳澄爲翰林學士 |
| 1324 | 〃 11 | | 開經筵 |
| 1328 | 〃 15 | 李穡 生 | |
| 1330 | 〃 17 | | 詔加孔子父母・顏曾思孟及二程封爵 |
| 1331 | 忠惠王 1 | | 吳澄 卒 |
| 1333 | 忠肅王(復位) 2 | 李穀, 元의 制科에 登第 | |
| 1337 | 〃 6 | 鄭夢周 生 | |
| 1340 | 忠惠王(復位) 1 | 成均館大司成 崔瀣 卒 | 復科擧取士 |
| 1344 | 〃 5 | 科擧法을 改定하여 四書를 科目으로 정함 | |
| 1349 | 忠定王 1 | 李穡, 元의 국자감에서 3년간 修學 | |
| 1367 | 恭愍王16 | 李穡爲成均大司成, 李齊賢卒 | |

高麗 思想界에 朱子性理學이 소개되는 端緖가 安珦(1243~1306)의 元으로부터의 朱子書 導入이며, 그것이 白頤正・權溥・禹倬 등의 연구와 보급에 의해 李齊賢(1278~1367) — 李穀(1298~1351) — 李穡(1328~1396) 등으로 이어지면서 점차 受容되게 된다는 것은 이미 一般化된 견해이다.[51]

(51) 이러한 견해는 朱子學 完成期의 麗・宋관계의 단절이라는 사실로 인해 설득

그러나,

> 일찌기 神孝寺 堂頭인 正文을 만나본 적이 있는데 그는 나이 80으로 論語·孟子·詩經·書經을 잘 講說하였다. 그는 스스로 그것을 儒者인 宋杜俊에게서 배웠다고 했는데, 전에 한 선비가 宋에 들어가 荊公 王安石이 은퇴하여 金陵에 거처하고 있음을 듣고서 찾아가 毛詩를 배워 7대를 전하여 杜俊에 이르렀기 때문에, 杜俊의 說이 詩經은 오로지 王氏의 뜻을 사용하고 論語·孟子 및 書經의 說은 모두 朱子章句나 蔡沈의 傳과 부합된다는 것이었다. 그 당시에는 二書가 아직 우리나라에 들어오지 않았는데 杜俊이 어디서 그 뜻을 터득했는지 모르겠다.[52]

라는 李齊賢의 말에서, 우리는 元으로부터의 傳來이전에 南宋으로부터 직접 傳來된 朱子性理學이 在野의 學者나 승려들에 의해서 硏究되었을 수도 있겠다는 蓋然性을 아울러 갖게 된다. 武臣亂 이후 麗·宋간의 交流단절에도 불구하고 宋商의 往來는 끊이지 않았고, 더우기 高麗中期이래 新儒學에 의해 자극을 받던 文士들이 武臣亂을 피해 草野에서 學問을 닦으면서 여전히 南宋의 朱子性理學에도 민감한 반응을 보였을 수가 많으며, 또한 당시 佛敎界쪽에서의 心性化경향에 따른 儒·佛융합의 기운은 朱子의 性理書에 대한 관심을 환기시켰을 것이기 때문이다. 그리고 王安石이 金陵에 退居(1076~)한 이후에 찾아간 高麗學者로부터 7傳이 安杜俊인 것도 李齊賢의 生歿年代에 비춰보아 어긋나지 않으며, 80세의 正文이 安杜俊에게 그 學을 배운 것도 朱子의 《四書集註》·蔡沈의 《書集傳》 完成年代[53]로 보아 윗글과 모순이 없다는 것을 알 수 있다. 그러나 이러한 在野思想界 일각에서의 움직임은 당시의 李齊賢조차도 알 수 없었던 것처럼 중앙의 思想界에는 큰 영향을 못 미친 채, 安珦에 의해 전래된 元의 朱子性理學이 思想界의 主流를 형성하게 되었던 것이다.

원래 南宋의 朱子學을 元朝에 전파한 장본인은 趙復으로서, 그는 太宗이 南宋을 정벌할 때 포로로 잡혔다가 元에 귀의하여 그 朱子學을 姚樞(1213~1280)에게 전했고,[54] 그것을 元의 官學으로 굳힌 사람이 魯齋 許衡(1209~1281)

---

력을 지니면서 尹瑢均, 〈朱子學の傳來とその影響に就いて〉(1933年) 이래 거의 通說이 되다시피했다.

(52) 李齊賢, 前揭書 p. 356.
「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 學毛詩七 傳而至社俊 故詩則專王氏義 語孟及書所說皆與朱子章句蔡氏傳合 當是時二書未至東方 不知社俊 何從得其義」

(53) 〈表 1〉〈表 2〉 참조.

(54) 《元史》 卷 189, 列傳 76, 趙復傳.

이다.[55] 그는 蘇門山에 退居하여 있던 姚樞를 만나 朱子書를 얻어 본 후 「今始得進學之序」라 하였고 그 중에서도 「小學之書 吾信之如神明 敬之如父母」라 할 정도로 小學을 존숭했다. 그가 國子祭酒兼集賢大學士로 되었을 적에 그의 제자인 王梓·呂端善·姚燧·劉安中 등을 불러 各齋의 齋長을 맡김으로써 우주론적인 理氣論보다 持敬을 위주로 한 實踐倫理를 강조하는 學風이 元의 思想界를 지배하게 되었던 것이다.

이러한 元의 學風은 당시 佛敎의 폐단에 대해 심각한 반성을 해야 했던 高麗 儒者들의 排佛論 속에 자연스럽게 스며들면서 朱子性理學의 實踐倫理面이 우선적으로 受容되게 되었으니,[56] 최초의 朱子學者로 알려진 安珦이 國子監의 젊은 학생들에게 說諭한 바의

> 聖人의 道는 日用倫理에 지나지 않으니, 아들이 되어 효도해야 되고 신하가 되어 충성해야 하며 禮로써 집안을 다스리고 信으로써 벗과 사귀며 자기를 닦는 데는 敬으로써 하고 일을 실천하는 데는 반드시 誠으로써 할 뿐이다. 저 佛者들은 부모를 버리고 出家하여 倫理를 업신여기고 義理를 이그러뜨리니 곧 夷狄의 무리이다.[57]

라는 말에서 우리는 그것을 단적으로 보게 된다. 여기서 孝·忠·禮·信·誠 등의 實踐的 德目은 모두 日常生活에 있어서 필수적인 것으로 朱子가 《小學》에서 특히 강조한 것이며, 이러한 實踐德目에 비춰 본 佛者들의 非倫理性을 비판하고 있는 것이다.

이것은 후일 「東方理學의 祖」라고 불려지는 鄭夢周(1337~1392)의

> 儒者의 道는 모두 日用平常의 일이니, 음식이나 남녀관계는 사람이면 누구나 같은 바로서 지극한 理가 그 속에 있다. 堯舜의 道 또한 이를 벗어나지 않으니 動靜語默이 그 바름을 얻으면 곧 堯舜의 道인 것이지 처음부터 대단히 높아서 行하기

---

「萬卷堂」을 중심으로 하여 李齊賢과 交遊했던 元의 性理學者群의 動向은 鄭玉子, 1981, 〈麗末 朱子性理學의 導入에 대한 試考〉(《震檀學報》 51)에 자세하다.

(55) 이하 魯齋에 관한 기술은 黃宗羲, 前揭書 「魯齋學案」 및 《元史》 卷 158, 列傳 45, 許衡傳 참조.

(56) 麗末 朱子性理學의 受容過程중에 나타나는 이러한 특징 때문에 朝鮮朝 思辨的인 道學者들 사이에서 麗末이라는 시기는 哲學史的인 관심을 못끌었고 이러한 입장은 오늘날의 哲學史 硏究에도 지속되고 있다. 麗末에 朱子學이 제대로 이해되지 못했다는 學說 역시 受容過程상의 이러한 특징을 간과한데서 나온 것이다. 실상 朱子學은 居敬이라는 實踐的 측면과 窮理라는 思辨的 측면을 學問의 要諦로 삼는 兩面性을 띠고 있기 때문이다.

(57) 安珦, 《晦軒集》 「諭國子諸生文」
「聖人之道 不過日用倫理 爲子當孝 爲臣當忠 禮以齊家 信以交朋 修己必敬 立事必誠而已 彼佛者 棄親出家 蔑倫悖義 卽夷狄之類」

어려운 것이 아니다. 저 佛氏의 敎는 그렇지 않아서 친척관계를 떠나고 남녀관계를 끊어 홀로 바위굴에 앉아 草衣木食하면서 觀空寂滅을 宗으로 삼고 있으니 이 어찌 平常의 道이겠는가.[58]

라는 말과 相通하고 있다.

이렇게 당시 現實社會와 유리된 채 갖은 폐단을 낳고 있던 佛敎에 대한 反省 및 社會秩序 回復에 대한 問題意識 속에서 자연히 形而上學的이거나 思辨的인 쪽보다 實踐倫理쪽에 관심이 더 투영되었던 것이니, 이때 魯齋로 대표되는 元의 實踐的인 朱子學은 高麗 思想界에서 그 道統을 인정받을 수 있었던 것이다. 安珦 이후 崔瀣와 李穀 등이 元의 科擧에 及第했을 뿐만 아니라 그후 成均館大司成을 지내면서 우리나라 性理學의 方向 設定에 결정적 역할을 담당했던 李穡(1328~1396)이 元의 國子監에서 3년간 修學[59]했던 데서 당시 元의 官學이었던 魯齋學風의 영향을 짐작할 수 있거니와, 李穡의

孔孟의 學을 講明하고 老莊과 佛敎를 배척하여 萬世를 깨우치는 데 이른 것은 周濂溪·程明道·程伊川의 功이요, 宋이 이미 망함에 그 說이 북쪽으로 흘러 들어가 魯齋 許先生이 그 學을 사용하여 元世祖를 도와 中統·至元의 정치가 모두 여기서 나왔다.[60]

라는 말에서나 혹은

부러워라, 盤谷에 놀 만한데, 韓愈의 그 글은 나의 길잡이(指南)로세, 道統을 천년만에 이었으니, 그 시내 이름이 濂溪로세, ……(中略)…… 어찌하여 唐·虞의 遺墟에 풀만이 엉키고 人家는 텅텅 빈 채, 우리 道가 남쪽(南宋)으로 가단 말고, 어찌하여 옹덩이에 태양만이 내리쬐고 비는 안 내리며 朔方의 눈과 越嶺의 瘴氣가 섞여 진창이 됐는고, 그러나 남은 餘波로 天下를 다스릴 만 하니, 魯齋가 홀로 그 가는 말을 치몰았네. 그 波及이 온 천하에 두루하지 않은 데가 없으니, 參商(서로 못 만나봄)을 어찌 恨하리.[61]

---

(58) 《高麗史》 卷 117, 列傳 30, 鄭夢周傳.
「儒者之道 皆日用平常之事 飮食男女人所同也 至理存焉 堯舜之道亦不外此 動靜語默之得其正 即是堯舜之道 初非甚高難行 彼佛氏之敎則不然 辭親戚絕男女 獨坐巖穴 草衣木食 觀空寂滅爲宗 豈是平常之道」

(59) 〈表 2〉 참조.

(60) 李穡, 《牧隱文藁》 卷 9, 「選粹集序」(《高麗名賢集》 3, p.865)
「至於講明鄒魯之學 黜二氏詔萬世 周程之功也 宋社旣屋 其說北流 魯齋許先生 用其學 相世祖 中統至元之治 胥此焉出」

(61) 《牧隱詩藁》 卷 1, 「山中辭」(p.229)
「羨盤谷之可沿兮 矧其文爲我之指南 續道緖於千載兮 乃命其溪曰濂 (中略) 胡 唐虞之遺墟蔓草寒烟兮 吾道被于南 炎胡泓渟之而不霈兮 煎雪越嶺之交粘 信餘緖可以理天下兮 魯齋獨鶚其征驂 然波及者靡不周兮 夫何恨於商參」

라는 詩에서 그의 道統觀속에 위치하는 魯齋 許衡의 비중을 충분히 엿볼 수 있겠다. 따라서 그가

> 대개 사람이 태어날 때 健·順·五常의 德을 갖추었으니 이른바 性이다. 어찌 옛부터 忠과 孝라는 것이 따로 있었으랴. 寂然不動하고 鑑空衡平한 것이 性의 體이니 그것을 中이라 하고, 感而遂通하여 雲行水流하는 것이 性의 用이니 그것을 和라 한다. 中인 體가 세워지면 天地가 제 위치에 있게 되고 和인 用이 行해 지면 萬物이 발육하며, 聖人의 參贊하는 妙로 인해서 德性이 존귀해지고 人倫이 시행되어 天叙·天秩이 찬연히 밝아지는 것이니 忠·孝·中·和가 어찌 이치가 다른 것이랴. ……(中略)……이것은 곧 事君事親·行己應物이 中和일 뿐이니 中和를 이루고자 하면 戒愼으로부터 시작해야 한다. 戒愼은 무엇인가, 存天理이다. 愼獨은 무엇인가, 遏人欲이다.[62]

라고 하여 朱子性理學에서의 人間의 本然的이고 先天的인 性을 인식하면서도 그것을 回復하는 修養法으로서의 戒愼에 더욱 주목하고 있는 것과,

> 道를 배우는 자는 敬에서부터 말미암아 誠正에 이르며 세상에 나아가 정치하는 이는 敬으로부터 말미암아 治國平天下에 이르는 것이다. 夫婦간에 서로 敬함을 史書에 기록하고 있으니 田野 사이에서도 또한 敬이 없어서는 안되거늘 하물며 朝廷과 鄕黨과 屋漏에서랴.[63]

라고 하면서 「持敬」을 강조하고 있는 것은, 일상생활 속에서의 修身을 통해 立命할 것을 주장했던 許魯齋의 노력[64]과 相通하고 있는 것으로서, 당시 사상계의 동향을 고려할 때 오히려 당연한 것이다.

물론 元에 의해 한 차례 걸러진 朱子性理學, 즉 魯齋學風이 일방적으로 高麗 思想界에 移植되었던 것은 아니고, 당시 「아들은 그 아버지를 아버지로 여기지 않고 신하는 그 임금을 임금으로 여기지 않아 義를 생각하는 것이 衰薄해져서, 至親을 路人처럼 보고 至敬을 弁髦처럼 여기는」[65] 절박한 상

(62) 《牧隱文藁》 卷 10, 「伯中說贈李狀元別」 (p. 877)
「夫人之生也 具健順五常之德 所謂性也 曷嘗有忠與孝哉 寂然不動 鑑空衡平 性之體也 其名日中 感而遂通 雲行水流 性之用也 其名日和 中之體立則天地位 和之用行則萬物育 聖人叅贊之妙 德性尊 人倫叙 天叙天秩粲然明白 曰忠曰孝 曰中曰和 夫豈異致哉 (中略) 是則事君事親行己應物 中和而已 欲致中和 自戒愼始 戒愼之何 存天理也 愼獨焉何 遏人欲也」

(63) 同上書 「韓氏四子名字說」 (p. 871)
「學道者 由敬以誠正 出治者 由敬以治平 夫婦之相敬 史又書之 田野間亦不可無敬也 況於朝廷乎 況於鄕黨乎 況於屋漏乎」

(64) 黃公偉 前揭書 p. 283 참조.

(65) 鄭道傳, 《佛氏雜辨》 「佛氏慈悲之辨」
「子不父其父 臣不君其君 思義衰薄 視至親如路人 視至敬如弁髦」

황 속에서 社會秩序와 道德的 倫理를 回復하려는 新進士人들의 問題意識과 결부됨으로써 쉽게 접목될 수 있었고 그리하여 思想界의 主流的인 위치를 형성해 가게 된 것이다.

鄭夢周가 당시 風俗이 喪祭에 오로지 乘門法만을 숭상하는 것을 보고 士庶로 하여금 朱子家禮에 따라 家廟를 세우고 先祀를 받들도록 한 것이라든가,(66) 趙浚이 時務를 陳하는 書에서

> 아, 슬프오이다. 父母의 시체를 땅속에 버려두고 家廟를 세워 제사하지 않으니 알지 못하겠읍니다, 父母의 혼령이 어디에 의지하겠읍니까. 이는 절대로 人子의 마음이 아닙니다만, 다만 이것이 習俗이 되어 심상하게 여기면서 미처 생각을 하지 못하였을 뿐입니다. 원컨대 지금부터 한결같이 朱子家禮를 사용하여, 大夫이상은 3대를 제사하고 六品 이상은 2대, 七品이하로 평민에 이르기까지는 그 父母에게만 제사지내도록 하십시오.(67)

라고 習俗을 개탄하면서 朱子家禮를 사용하여 習俗을 바로 잡도록 그 규정을 상세히 정하고 있는 것, 그리고 鄭道傳이 「人家에서 능히 이러한 몇 가지 일을 잘 수행한다면 비록 幼者라도 그로 하여금 점차 禮義를 알게 할 수 있다」(68)라는 취지에서 「家廟」條를, 더 나아가 「엄숙하지 않고서도 교화가 이루어 지는 것은 오직 鄕飮酒가 그러한 것이다」(69)라는 社會敎化에 대한 생각에서 「鄕飮酒」條를 후일 그의 《朝鮮經國典》 중에 設定해 놓은 것 등은, 모두 당시 高麗社會의 절박한 상황에 대한 問題意識과 그에 결부된 魯齋學風이 상승작용을 일으키는 가운데 實踐倫理에 대한 관심의 연장선 위에서의 朱子性理學의 社會機能的 측면으로의 구체적 受容을 보여주고 있는 것이다.

이러한 過程에서 新興하는 士大夫들은 당시 高麗社會의 支配的 이데올로기였던 佛敎와는 달리 個人의 苦樂보다는 社會의 安寧을·부처의 힘보다는 人間의 힘을 더욱 중시하면서 그 人間의 힘에 의해 社會秩序를 回復하려고 하

---

(66) 《高麗史》 卷 117, 列傳 30, 鄭夢周傳.
「時俗喪祭 專尙乘門法 夢周始令士庶 倣朱子家禮 立家廟奉先祀」

(67) 同上書 卷 118, 列傳 31, 趙浚傳.
「嗚呼 委父母之屍於地下 不爲家廟而祀之 不知父母之靈 何所依乎 甚非人子之心也 但習以爲常未嘗致思耳 願自今 一用朱子家禮 大夫已上祭三世 六品已上二世 七品已下至於庶人止祭其父母」

(68) 鄭道傳, 《朝鮮經國典》上, 禮典 「家廟」條.
「人家能存得此等事數件 雖幼者 可使漸知禮義」

(69) 同上書, 「鄕飮酒」條.
「不肅而敎成者 維鄕飮酒爲然也」

는 朱子性理學의 긍정적 機能을 받아들임으로써 그들의 共通的 基盤을 마련하였고, 그것은 동시에 그 共通的 基盤에 서 있는 新進士人들에 대한 「新興士大夫」라는 하나의 범주 설정을 가능케 해 주었던 것이다.

## 四. 結論—新儒學 수용상의 특징

지금까지 北宋에서의 發興期에 있던 新儒學과 부단히 접촉하고 있던 高麗中期 思想界의 움직임 및 그 후 元에 의해 한 차례 걸러진 朱子學의 實踐的 機能에 대한 新興士大夫들의 受容樣相을 살펴 봤다.

그러면 이제 그러한 흐름들이 麗末 思想界에서 그외의 흐름들과 어떠한 相互作用을 하게 되며, 그에 따라 新儒學 受容상에 어떠한 特徵들이 나타나게 되는 지를 고찰하면서 本稿를 끝맺고자 한다.

먼저 發興期의 北宋 新儒學과 평행선상에서 접촉을 하고 있던 高麗中期 思想界에서의 《易》과 《中庸》에 의한 「性」 혹은 「理」에의 접근 경향은 元의 實踐的 朱子學을 받아 들이는 過程에서도 지속되고 있으니, 李齊賢의 「至如草木之生成 皆是乾坤之休養」(70) 혹은 「乾坤洪造 曲全庶物之生」(71)이라는 《易》에 의거한 生成論에서부터 비롯하여, 李穡의 「道德이나 文章을 하늘이 어찌 사람에게 주기를 아끼겠는가. 그러므로 天命을 性이라 하고 率性을 道라 하는 것이다」(72)라는 《中庸》에서의 「性」·「道」에 대한 인식 및 「대개 사람이 이 氣를 받고서 태어남에 乾은 健하고 坤은 順할 뿐이며, 나누어서 말한다면 水火木金土일 뿐이다. 그 陽이 奇가 되고 陰이 耦가 되며 陽이 변하고 陰이 化하는 근원을 구한다면 無極의 眞으로 돌아갈 뿐이다」(73)라는 《易》을 통한 宇宙論的 認識은 이를 잘 말해 주고 있다.

이러한 認識은 居敬에 치우친 元의 實踐的 朱子學을 보완하면서 麗末까지 지속되지만, 新興士大夫 각자의 性理學 理解 深度나 혹은 元의 實踐的 朱子學의 영향의 깊이에 따라 그 深度를 달리 하게 된다. 가령 똑같이 《易》을

(70) 李齊賢, 《益齋亂藁》 卷 8, 「謝表」 (p. 310)
(71) 同上
(72) 李穡, 《牧隱文藁》 卷 5, 「樓亭記」 (p. 830)
「道德也文章也 天豈嚴人乎哉 故曰天命之謂性 率性之謂道」
(73) 同上書 卷 3, 「養眞齋記」(p. 816)
「夫人之受是氣以生也 乾健坤順而已矣 分而言之 則水火木金土而已矣 求其陽奇陰耦 陽變陰化之原 則歸於無極之眞而已矣」

대상으로 했다 하더라도, 鄭夢周의

造化는 치우친 기운이 없지만
聖人은 그대로 陰氣를 눌렀더라.
하나의 陽이 비로소 처음 움직이는 곳에,
나의 마음을 증험할 수 있으리[74]

라는 詩句와, 鄭道傳의

萬物은 비록 나타나지 않아도
天心은 정히 분명하네.
종횡으로 변화 다르지만,
모두 하나 가운데서 생기네[75]

라는 詩句 사이에는 일정한 차이가 보인다. 즉 鄭夢周의 앞 詩가 단지 周易에 대한 儒家의 註釋的인 설명을 하고 있는 데 지나지 않는 반면, 鄭道傳의 위의 詩句에서는 「理一而分殊」라는 性理學 특유의 主理論的 世界觀이 반영되고 있는 것이다.[76] 실상 東方理學의 祖라고 불려지는 鄭夢周의 著述 중에서 理論的인 排佛論이나 理學에 관한 기록이 없는 반면, 鄭道傳이 그의 《佛氏雜辨》에서 본격적인 理氣哲學을 전개하고 있는 것은 이러한 深度의 차이와 관계깊다고 생각한다.

둘째로, 南宋에서 朱子性理學의 思想體系가 완성되어 弟子들에게 傳授되고 있을 때 高麗 儒學界는 武臣亂으로 정상적인 흐름을 차단당하고 대신 佛敎界 쪽에서의 心性化에 따른 儒·佛 융합의 기운이 일어나게 됐는데, 이러한 경향이 元으로부터의 朱子性理學 受容에도 援用되고 있다는 것이다.

李齊賢의 「慈悲仁之事也 喜捨義之事也」[77]라는 데서 儒家의 중요이념인 仁과 義에 대비시킨 佛敎의 慈悲·喜捨를 볼 수 있거니와, 李穀의

儒者는 正으로써 修身하여 齊家理國平天下에 이르는 것이고, 佛者는 觀으로써 修行하여 見性成佛에 이르는 것이다.[78]

---

(74) 鄭夢周, 《圃隱文集》 卷 2, 「冬至吟」 (p. 1024)
「造化無偏氣 聖人猶抑陰 一陽初動處 可以驗吾心」
(75) 《三峰集》 卷 1, 「贈陽谷易師」 (p. 121)
「萬物雖未形 天心正分明 縱橫變化殊 盡向一中生」
(76) 金宗鎭, 1981, 〈麗末 士大夫의 性理學受容과 文學의 樣相〉 (高大碩士學位論文) pp. 44-52 참조.
(77) 《益齋亂藁》 卷 5, 「金書密敎大藏序」 (p. 275)
(78) 李穀, 《稼亭集》 「新作心遠樓記」 (《高麗名賢集》 3, p. 25)

라는 말에서는 朱子性理學 중에서도 《大學》의 四條目인 修身·齊家·治國·平天下가 佛敎의 修行·見性·成佛과 같은 차원에서 이해되고 있음을 보게 된다. 더 나아가 李穡의 다음과 같은 말은 그러한 경향을 한층 뚜렷이 보여 주고 있다.

> 내가 말하건대, 우리 儒者가 庖犧氏이래 지켜서 서로 전한 바는 또한 寂일 뿐이라 하겠다. 나처럼 不肖한 사람조차도 감히 이것을 떨쳐 버리지 못한다. 太極은 寂의 本이니 一動一靜하여 萬物을 化育하고, 人心은 寂의 次이니 一感一應하여 萬善이 流行하게 된다. 이런 까닭에 大學의 강령은 靜定에 있는 것이니 이것을 寂이 아니라 하겠으며, 中庸의 樞紐는 戒懼에 있으니 이것을 寂이 아니라 하겠는가. 戒懼는 敬이요 靜定 또한 敬이다. 敬은 主一無適일 뿐이다.(79)

즉, 여기서는 佛敎의 寂을 갖고서 性理學의 太極으로부터의 生成論 및 《大學》·《中庸》에서의 敬까지를 포괄하려 하고 있는 것이다. 佛敎哲學體系의 이러한 援用은 당시 新興士大夫들의 性理學 理解에 큰 도움이 되었겠지만,(80) 李穡의 윗 글에서 보듯 性理學體系 자체가 佛敎哲學體系 속에 흡수되어 버릴 위험성을 내포하게 된다. 따라서 이러한 위험성에 대한 認識의 강도에 따라 新興士大夫 속에서도 각각 排佛의 태도가 달라지게 됐고 그에 의해 派가 나뉘어 지게 되는 것이다. 물론 이것이 앞에서의 性理學 理解 深度의 차이와 결부되어 일어나는 것임은 두말할 나위도 없다 하겠다.

세째로, 麗末이라는 社會狀況은 形而上學的·思辯的 探究에만 정열을 쏟을 만큼 한가하지가 못했고, 여기에 朱子性理學의 實踐倫理面을 우선 受容·傳播한 元의 大儒 魯齋 許衡 및 그 弟子들의 영향이 첨가됨으로써 麗末에 導入·受容되는 性理學도 자연히 理論的·哲學的인 面보다 實踐的·倫理的인 面에 치중하게 되는 것이니, 이 점에 대해서는 이미 앞에서 밝힌 바 있다. 그것은 窮理이전에 居敬을 통한 修己를 앞세운 것이었으니,

> 내가 생각건대, 옛날에는 小學이 있고 大學이 있었다. 사람이 태어나 8세로부터

---

「儒者以正 以之修身 以至于齊家理國而平天下 佛者以觀 以之修行 以至于見性佛」

(79) 《牧隱文藁》 卷 6, 「寂菴記」 (pp. 841-842)
「予曰 吾儒者自庖羲氏以來 所守而相傳者 亦曰寂而已矣 至于吾不肖 盖不敢墜失也 太極寂之本也 一動一靜而萬物化醇焉 人心寂之次也 一感一應而萬善流行焉, 是以大學綱領 在於靜定 非寂之謂乎 中庸樞紐在於戒懼 非寂之謂乎 戒懼敬也 靜定亦敬也 敬者主一無適而已矣」

(80) 가령 鄭夢周가 《楞嚴經》을 즐겨 본 것이라든가(鄭道傳 「上鄭達可書」 참조) 혹은 鄭道傳의 《佛氏雜辨》에서 구사되고 있는 佛敎哲學의 理解程度 등에서도 이런 사실을 역으로 추정해 볼 수 있다.

15세까지, 그 灑掃應對에서 格物致知·誠意正心·修身齊家·治國平天下하는 데 이르기까지 截然하여 문란할 수 없었기 때문에 사람이 학문을 함에 근본이 있었고 학문을 성취함이 쉬었다. 그러나 後世의 學制가 분명치 못하여 절차를 무시하고 등급을 건너뛰면서 마침내 얻는 바가 없게 되었을 뿐이다.(81)

라고 한 李崇仁(1349~1392)의 말은, 「小學의 灑掃應對가 학문으로 나아가는 기틀」이라 하여 「小學을 神明과 같이 믿고 父母처럼 공경」했던(82) 許魯齋의 態度와 脈을 같이 하는 것이다. 이렇게 《小學》을 중시한다든지 혹은 「社稷의 安危와 生靈의 休戚, 君子·小人의 進退消長, 天命人心의 去就離合이 진실로 君心의 敬과 不敬하는 잠깐 동안에 달린 것이다」(83)라는 기본틀이 후일 16세기 士林의 性理學風(84)으로 이어지는 것이라 생각한다.

네째로 주목해야 할 것은, 麗末 新儒學 受容階層간에 위의 諸特徵에 따라 新興士大夫라는 일정한 共通範疇를 견지하면서도 막상 구체적인 取選에 있어서는 다양한 전개를 보인다는 점이다.

애당초 李齊賢이 萬卷堂에서 교류를 가졌던 元의 文士 중에 許衡의 제자는 물론 元代에 朱子學과 陸學의 折衷的 態度를 취했던 吳澄(1249~1333)(85)의 門人인 元明善·虞集 등이 망라됐었다는 사실에서 麗末思想界의 主流를 이루고 있던 魯齋學風의 底流로서의 諸흐름을 무시할 수 없거니와,(86) 麗末 恭愍王代의 새로운 서적의 流入 당시 전래되어 朝鮮朝 文物制度 정비를 위해 활용되고 있는(87) 《玉海》의 著者인 王應麟 자신이 朱子學과 陸學 및 中國 傳

(81) 《陶隱文集》 卷 4, 「贈朴生詩序」(《高麗名賢集》 4, pp. 412-413)
「予惟 古者有小學焉有大學焉 人生自八歲而十有五 其所以灑掃應對 以至於格致誠正修齊治平之地 截然不可紊 故人之爲學也有本 學之成也易 後世 學制未明 陵節躐等 終無所得焉而已矣」

(82) 註 (54) 참조.

(83) 《陶隱文集》 卷 5, 「進重刊陳澔集說禮記箋」 p. 419.
「社稷之安危 生靈之休戚 君子小人之進退消長 天命人心之去就離合 實係乎君心敬與不敬 暫焉之頃矣」

(84) 16세기 士林의 性理學風에 관해서는 金恒洙, 1981, 〈16세기 士林의 性理學理解〉《韓國史論》 7 참조.

(85) 黃公偉, 前揭書, pp. 286-288.
楠本正繼, 前揭書, pp. 389-394.

(86) 이 점과 관련하여, 후일 退溪 李滉이 당시 陽朱陰王的인 學者들을 비판하면서 그들을 吳澄의 亞流로 치부하고 있는 것은 주목된다.
阿部吉雄, 1965, 《日本朱子學と朝鮮》 pp. 245-248.

(87) 李泰鎭, 1981, 〈15, 6세기 新儒學 정착의 사회경제적 배경〉《奎章閣》 5(서울大 圖書館) 및 1982, 〈海東繹史의 學術史的 檢討〉《震檀學報》 53·54 참조.
위의 두 論考에서는 朝鮮朝에서 宋代 新儒學의 일부로서 새롭게 등장한 類

統文物을 복합했던 南宋의 折衷派(呂學)의 高弟[88]라는 사실 또한 麗末 思想界의 다양한 展開와 무관하지 않으리라 생각한다. 왜냐하면 이러한 흐름들은 麗末 元으로부터의 朱子學 受容過程에서 하나의 變數로 작용하여 新興士大夫 內에서의 系列 形成에 한 要因이 될 수 있겠기 때문이다.

가령 高麗前期 이래의 田柴科제도가 붕괴하여 「一畝之主 過於五六 一年之租 收至八九」[89]하는 상황 속에서,

> 佃戶는 田主가 給田하는 데 의지해서 生借함으로써 家口를 養活하고, 田主 또한 佃客이 耕田하는 데 의지해서 納租함으로써 家計를 넉넉히 한다. 二者가 서로 의지해야 곧 서로가 存立할 수 있는 것이다. 지금 人戶를 보면 서로 번갈아 가며 告戒하는데 佃戶는 田主를 침범해서는 안되며 田主는 佃戶를 撓虐해서는 안되는 것이다.[90]

라는, 朱子性理學에서 규정한 地主—佃戶간의 상호관계에 입각한 道德的 秩序의 回復에는 다같이 共感을 하면서도, 現實的인 方法論에 있어서는 新興士大夫 內部에서도 자신의 위치에 따라 朱子性理學을 이해 하는 태도가 달라지게 된다. 여기에서 일반 백성의 生活 향상에 똑같이 관심을 보이면서도 田制改革을 둘러싸고 온건한 改良派와 급진적인 改革派로 나뉘어 지게 되는 것이니, 이때 李穡으로 대표되는 穩健改良派가 당시 문란했던 田制를 통탄하고 土地兼併에 반대하면서도 朱子學의 地主와 佃戶와의 上下關係(=分)의 設定에서 高麗的 秩序의 維持를 꾀하려는 데 집착했던 반면, 鄭道傳으로 대표

---

書學의 活用에 주목하면서, 朝鮮初期 文物制度에 치중하던 思想界의 흐름을 종래의 「詞章學」이라는 표현 대신에 「類書學」으로 바꿔야 한다는 주목할 만한 견해를 피력하고 있다. 그러나 筆者의 管見으로는 朝鮮初의 思潮를 宋代 類書學의 活用이라는 측면에서만 볼 수 있을지는 의문이다. 물론 朝鮮初期 文物정비에 類書學이 援用됐던 것은 사실이지만 그것은 오히려 明나라 초기 思想界의 動向과 관계깊은 것이 아닌가 여겨지기 때문이다. 다시 말하자면, 倫理·道德을 앞세우는 元의 魯齋學風이 점차 쇠하여 元末에는 朱·陸折衷의 경향이 우세하였고, 明의 건국 직후에는 博學致知를 우선하고 功利를 위주로 하는 劉基·宋濂 등의 學風이 思想界를 주도했던 사실(黃公偉, 前揭書, pp. 307-310 참조)과 朝鮮初의 思想動向과는 밀접한 관계가 있겠기 때문이다. 이 점은 앞으로 좀 더 연구해야 될 문제이지만, 이런 관점이 타당하다면 朝鮮初의 思想을 功利的이라는 이유 하나로 漢唐儒學과 同質視하려는 견해 역시 앞으로 수정돼야 할 것이라고 생각한다.

(88) 黃公偉, 前揭書, pp. 254-256 및 pp. 266-267.

(89) 《高麗史》 卷 78, 食貨志, 趙浚上書.

(90) 《朱子文集》 卷 99, 「勸農文」.
「佃戶旣賴田主給田 生借以養活家口 田主亦藉佃客耕田 納租以供贍家計 二者相須 方能存立 今仰人戶 遽相告戒 佃戶不可侵犯田主 田主不可撓虐佃戶」

되는 急進改革派는 당시 地主와 佃戶와의 矛盾의 확대를 막기 위해 地主와 佃戶와의 倫理·道德的 分의 設定에서 한걸음 더 나아가 佃戶(小作農)의 自作農化에 의해 地主·佃戶간의 기본적 대항관계에 따른 모순의 해결을 시도하게 되는 것이다.[91] 이렇게 新儒學者 내부에서의 地主·佃戶의 상호관계에 대한 기본입장 및 해결방법의 차이가 朝鮮朝로 이어지면서, 후일, 그 朱子學의 地主·佃戶관계를 토대로 考案된 일종의 鄕村自治制로서의 社倉制와 鄕約 등에 대한 관점의 차이를 낳게 되었던 것은 오히려 당연하다 하겠다.

麗末 新興士大夫 내에서의 穩健改良派·急進改革派로의 分派에 대해서는 思想的인 측면에서 뿐만 아니라 社會經濟的·身分的인 諸측면의 종합선상에서 앞으로 계속 연구돼야 할 터이지만, 麗末 新儒學 受容過程에서 나타나는 위의 諸特徵의 복합적 전개가 高麗에서 朝鮮으로 나아가는 社會의 發展的 動因으로 작용하면서 훗날 朝鮮朝 思想의 흐름에 각 단계적 설정을 가능케 해 주는 밑거름이 되었다고 생각한다.

(91) 韓永愚, 1973, 《鄭道傳思想의 硏究》 pp. 167-175 참조.