

高麗前期 儒學思想과 崔承老·崔冲의 詩文

金 聖 基

- | | |
|-----------------------|------------------|
| I. 머리말 | IV. 崔冲의 詩文과 儒學思想 |
| II. 高麗前期 儒學思想의 배경과 성격 | V. 崔承老와 崔冲의 對比 |
| III. 崔承老의 詩文과 儒學思想 | VI. 맷음말 |

I. 머리말

高麗前期¹⁾는 문학사에서 “위축시대”,²⁾ “파도기”³⁾로 표현되기도 하자만, 이러한 규정은 당대의 문학현상이 자료의 제약으로 인하여 충분히 논구될 수 없다는 사정에 기인하는 측면도 없지 아니하다. 그러므로 이 시기에 해당하는 문학현상의 성격이 그 앞·뒤 시기의 어느 쪽에 더 동질적이나에 따라 文學史上의 시대구분의 문제를 다시 검토할 端緒를 삼을 수도 있는 것이다. 따라서 이 시기의 문학현상에 대한 이해의 학통이 얼마나 이루어질 수 있겠느냐 하는 것은 상당한 의미를 지닐 수 있다.

그러나 문제의 해결을 위하여서는 문학현상에 대한 포괄적 검토가 요청되며 더우기 혼존자료의 부족이라는 어려움을 극복하여야 하는 문제가 있다.

고려전기의 문학현상을 알아보기 위한 자료는 극히 한정되어 있다. 그러한 자료로는 「均如傳」, 「破閑集」, 「補閑集」, 「高麗史」, 「東文選」 등에 실린 몇 편의 詩·文이 있는 정도이다. 그리고 그것이 수록되어 전하는 자료집의 성격상 그러한 자료들이 당대의 문학현상을 대표할 수 있는 것인가 하는 점에도 검토가 필요한 난점이 있다. 단편적 문학현상인 구체적 작품들은 당대의 역사와 동떨어진 불연속적 짐합이 아니라 ‘의미의 체계’로서 파악되어야

1) 여기서 사용하는 高麗前期의 개념은 국사학에서 고조조까지 규정하는 고려초부터 무진한까지의 기간을 지칭하는 편의상의 개념으로 사용한다.

2) 조윤재, 《韓國文學史》

3) 장미순, 《國文學通論》

하나 그 의미체계의 이해 또한 그리한 현상이 일어나고 있는 역사의 地平線上에 이로이 쳐야 하기 때문이다.⁴⁾

이 논문에서는 이러한 한계를 전제로 하면서 고려전기의 유학사상에 범위를 확장하면서 그 전개의 양상을 알아보고, 그것이 구체적으로 어떤 의미를 지니면서 문학현상에 반영되었는가를 麗初의 대표적인 유학자인 崔承老(927-989)과 崔沖(984-1068)의 경우를 중심으로 하여 살피고자 한다. 그것은 단편적인 試論에 머무는 것이기는 하겠으나 이 시기의 문학현상에 대한 이해를 확충한다는 문제의 해결에 접근하는 하나의 방편이 될 수 있을 것으로 본다.

II. 고려전기 유학사상의 배경과 성격

II-1. 우리나라에 있어서 유학사상의 전개는 중국과는 다른 독자적인 측면도 물론 있으나 중국과의 영향관계를 무시하기 어려우며, 중국 유학사상이 시대에 따라 변모하는 양상은 그때마다 일종의 충격으로서 우리나라에 파급되어 왔다고 하겠다.

중국에 있어서 先秦時代의 유학은 孔孟學의 원형으로서의 성격을 지닌다고 할 수 있는데 여기서는 王子學으로서의 실천 윤리와 賢君政治의 王道論이 강조된다.⁵⁾

그리고 漢代에는 五經 또는 十三經⁶⁾을 중심으로 하는 訓詁學이 빌랄하여 通經明史를 주로 하는데, 그것이 唐代에 이르는 동안 아울러 老莊學이 성행하고 또한 離騷의 風이 詞章學의 연원을 이루어 유학자들은 대부분 詩賦를 즐기게 되었다.⁷⁾

漢唐儒學이 중시하는 훈고학에서는 천문, 지리, 역사사실, 문물, 제도 등에 대한 이론과 博學의 정신을 발휘하게 되는데, 대체로 언어의 객관성과

4) 이러한 관점에서 생각할 때 조동일 교수의 『한국문학통사 1』은 이 시기의 제한된 한문학자료를 국사학, 한국철학의 기준입적을 바탕으로 분구하여 문제해결의 한 방향을 제시하고 있다.

5) 韓國哲學會編: 《韓國哲學研究》上卷, (東明社, 1977) p. 453.

6) 十三經이라는 개념은 宋代에 成立된다.

7) 韓國哲學會編, 같은 책, p. 453.

역사성을 중시함으로 하여 판심의 대상은 어디까지나 언어 그 자체에 머물고, 그 언어를 인식하는 방법이나 주체에 대한 탐구는 비교적 소홀히 하는 경향이 있다. 그리하여 後代 宋明儒學이 義理之學이라는데 대비되어 漢唐儒學은 주로 詞章之學에 관련되는 소지를 지니게 된다.⁸⁾

II-2. 중국의 유학이 처음 우리나라에 전래된 시기에 대하여 張志淵은 그의 「朝鮮儒教淵源」에서,

“檀君의 말년에 殷의 太師인 箕子가 周를 피하여 들어와서 洪範九疇의 道로 동방을 교화하였다.”⁹⁾

고 하여 周初까지 소급시키고 있으나 詳考하기도 어렵고 또한 그때에 중국에 유학이라고 할 만한 것이 성립되어 있었다고 보기도 어려운 점이 있다.

따라서 우리나라 유학의 始源에 관한 문제보다는 오히려 유학의 수용현상에 있어서, 중국과의 문물교류가 이루어진 이래 고려초에 이르기까지 주로 花郎五戒나 과거제도, 時務書 등을 통하여 유학의 폭넓은 드러나게 되며 그것은 주로 실용과 관련된다는 점을 주목하는 것이 우리나라 유학의 성격을 파악하는데 보다 도움이 된다고 할 수 있다.

三國史記에 실려있는 強首의 이야기는 당대 유학의 성격을 짐작할 수 있게 하는 좋은 예가 된다.

“(강수의)부친은 그의 뜻을 보고자 하여 물기를 ‘너는 불법을 배우려느냐? 유학을 배우려느냐?’ 하니, 그는 대답하기를 ‘소자가 듣건대 불법은 속세를 떠난 종교라 하오니, 어리석은 사람이 어찌 불법을 배우오리까? 원하옵건대 유자의 도리를 배울까 하나이다’ 하였다.”¹⁰⁾

라 하여 그는 현실의 실용을 위한 學으로서 유학을 배우고자 하였음을 알 수 있다. 여기서 강수는 불교를 배척한 것이라기 보다는 世間의 문장을 배워서 입신양명하겠다는 뜻을 보인 것으로 이해된다. 이로 보아 強首의 시대에 이미 유학은 治人의 學으로서 실용과 관련하여 인식되어 있었다고 할 수 있다.

8) 金容沃, 〈절차탁마·대기단성〉, 《세계의 문학》 29호, (1983) pp. 45—46 참조.

9) 柳正東역, 《朝鮮儒教淵源》上篇, (三星文化文庫 59) p. 8.

10) 《三國史記》卷 46 〈列傳〉第 6; 強首: 父欲觀其志, 問曰: 爾學佛乎, 學儒乎. 對曰: 憑聞之, 佛世外教也, 憑人間人, 安用學佛爲, 憑學儒者之道.

그리고 사상의 형성이 그 시대와 사회와의 연관 위에서 논의되는 것임을 생각하면, 신라 혹은 고려의 유학사상은 제각기 그 나름대로의 독자적인 면모를 지닐 것은 물론이나 그것은 또한 중국 역대 유학의 영향을 받은 積層 위에 서있음도 看過할 수 없다고 하겠다. 특히 실용적 성격의 부각은 漢唐儒學의 영향을 입은바 크다고 할 수 있을 것이다.

그러므로 고려 光宗代에 이미 詞章에 대한 관심이 두드러지는 것도 詞章學을 즐기던 漢唐儒家의 영향과 관련하여 이해할 수 있을 것이다. 광종은 아직 왕권이 안정되지 못하고 환난이 끊이지 아니하던 때인데도 走筆의 솜씨를 뽐내었다고 하였다. 「補闕集」에 다음과 같은 기록이 있다.

“또한 중양절의 연회에서 임금께서 친히 저으신 작품이 있는데, 그것은 뜻을 달려 아름다움을 노래한 시였다. 이러한 사실로 보아 광종은 뜻을 빨리 휘둘렀고 문장에는 광채가 있었음을 알겠다. 이때는 세상이 태평하지 못하였고 학문에 정진할 여가도 주어지지 않은 시기였다. 그러나 임금이 글을 공부한 정도가 이와 같았다. 더구나 평화가 오래 계속되어 군왕이 대대로 태평한 시절을 맞이하였더니면 黃竹과 白雲(좋은 시와 글)의 작품을 많이 남겼을 것이다.”¹¹⁾

이것으로 광종의 文翰에 대한 소양과 취향을 짐작할 수 있다. 그러한 분위기는 광종代에 이미 시행되었던 文臣月課法과 잘 어울리는 것이라 하겠으며 당시의 儒臣들이 詞章에 주로 관심을 기울였을 것을 짐작할 수 있겠다. 그러므로 고려초의 유학의 성격은 실용과 詞章을 존중하는 漢·唐유학의 풍이 있다고 할 수 있다.

Ⅱ-3. 고려초는 합리주의정신에 의하여 새로운 체계를 모색하던 시기였다고 할수 있다.

太祖 王建은 왕위에 오르자 先祖 三代를 追尊하여 大王이라 일컬고 六代祖上까지의 내역과 자취를 神話化하였다. 그러나 이러한 일련의 고려전국문화에서 왕건 자신은 주인공이 되지 아니하였다.¹²⁾ 그의 治績은 모두 경험적인 일로 서술되었고, 이러한 것은 그가 神人同一視의 신화적 次元을 뛰어

11) 《補闕集》卷上：又有重陽謫御製，走筆頌美詩，以此知光廟弄翰捷疾，煥乎有文。方其時，金虎不偃，未暇惱學，而宸翰猶若是，況太平已久，世世君主當清燕之際，黃竹白雲之作，不爲不多。

12) 조동일, 『한국문학통사 1』》(지식산업사, 1982) p.266참조 : 이점에서 왕건은 원천이 나 궁에 와 다니며 나라를 세울수 있었다고 하였다.

넘어서서 합리적 정치철학을 정통으로 생각하였다는 면모를 보여주는 것이라 하겠다.

왕건태조가 합리적 정치철학을 지향하는 태도는 崔凝의 간언과 그에 대한 답변을 통하여서도 확인할 수 있다.

“참모 최옹이 태조에게 간하여 아뢰었다. ‘전해오는 말에 혼란할 때에는 문치에 험께서 민심을 얻는다고 하였으니, 王君의 지위에 있는 사람은 비록 전쟁을 할 때라도 반드시 문덕을 닦아야 합니다. 불교나 음양설에 의지하여 천하를 얻은 사람�이 있다는 것을 들어본 일이 없습니다.’” 태조는 최옹의 말에 이렇게 대답하였다. 그말을 어찌 내가 모르겠는가? 그러나 우리나라 산수의 영험하고 기이함이 황폐하고 편僻된 곳에도 개입되어 있고, 토속적인 성질의 풍속이 佛神을 좋아하며 그로 인하여 福利를 취하고자 하오. 지금은 전쟁이 끝나지도 않았고 앞날에 대한 예측조차도 할 수 없는 실정이라, 아침저녁으로 다가오는 두려움과 당혹을 어떻게 처리해야 할지를 모르고 있소. 그래서 불신의 隱助와 산수의 영험스러운 기운이 혹시 일시적인 효과라도 있을까 하는 것을 생각했을 뿐이오. 어찌 음양설이나 불신으로서 나라를 다스리며 민심을 얻는 大道로 삼으리오? 난이 평정되고 백성들이 평안을 찾게되면 바로 풍속을 고쳐서 아름답게 교화해야 할 것이오.”¹³⁾

그리므로 이와 같은 왕건태조의 유교·불교·음양설에 대한 인식태도로 보아 ‘訓要十條’에 나타난 불교신앙이나 풍수도참설에 대한 신봉의 태도는 전통적 문화기반을 인정하는 것으로 이해되어야 하며 本旨는 오히려 유교적 문치를 지향함에 있다고 할 수 있다.¹⁴⁾

그리하여 ‘訓要十條’의 마지막에는 “書經의 無逸篇을 圖揚하고 出入하여 觀省하라”고 당부하고 있는 것이다.¹⁵⁾

이와같은 합리주의정신의 추구는 광종이 불교의 禪敎勢力を 통합하고자 하여 기울였던 努力を 통해 새로운 체제를 모색하였던 사실과도 같은 맥락으로 이어진다고 할 수 있다. 그 당시 중국에서는 永明延壽가 나와서 教禪→致를 논한 《宗鏡錄》 100권을 저술하였는데, 광종이 그것을 읽고 감명을 받아 사신을 보내어 제자의 禮를 취하고 또 고려의 僧을 보내어 그 문하에

13) 《補闕集》卷上：參謀崔凝諫曰，傳曰嘗亂修文，以得人心，王者雖當軍旅之時，必修文德，未聞依浮陰陽，以得天子者，太祖曰，斯言朕豈不知之，然我國山水靈奇，介在荒僻，土性好佛神欲資福利，方今兵革未息，安危未決，旦夕惕惶不知所措，唯思佛神陰助，山水靈應，僅有效姑息耳，豈以此爲理國得民之大經也，待定亂居安，正可以移風俗美教化也。

14) 井南漢：〈유학의 성격〉，《한국사》 6, (탐구당, 1981) p. 221.

15) 같은 책, p. 230 : 無逸篇은 書經 周書篇名, 그 傳에는 "成王即政恐其逸豫 故以所戒名篇"이라 하였다. 유교적 王道論의 典據이며 고려代에 가장 강조된 書經의 篇名이다.

서 배우게 하였다. 이때 延壽의 心印을 받은 고려승이 智宗이하 36인에 이르렀는데 광종이 보여준 이와같은 적극적 자세는 중국을 본받아 고려의 풍속을 고쳐서 후진성에서 오는 문화의 혼란을 是正하고자 하였던 사정을 말해주는 것이다.¹⁶⁾ 이것은 광종이 불교행사를 미신적 행사¹⁷⁾ 이거나 광종 개인의 종교라는 차원을 넘어서 실로 새로운 철학으로 받아들이고자 하는 자세를 보여주는 것이라 하겠다.

광종이 보여주는 불교에 대한 이와같은 호의적인 융통성은 當代의 사상적 분위기를 반영하는 것이다. 즉 중국의 漢唐의 風이 官學인 유학의 독무대가 아니었으며 老莊의 清談과 後漢末 중국에 들어온 불교가 합세하여 있었고 이러한 영향을 직접·간접으로 입었을 고려초의 사상적 성격은 儒·佛·仙의 混成時代였다고 생각된다. 다만 새로운 정치체제의 확립이라는 현실문제와 관련하여 通經明史의 經術이 주가 되고 先秦儒學의 禮樂刑政이나 孝悌忠信의 道가 내세워진 것으로 볼 수 있으며 그것은 근본적으로 유교적 지향일 수 밖에 없었다고 하겠다.

Ⅱ-4 고려는 건국에 있어서 鄉村豪族이 주체가 되어 호족국가의 성격을 바탕으로 하지만, 안으로 사회모순을 조정하여 基層社會를 포용하는 유연성을 지니고, 밖으로는 고구려의 옛 땅을 수복하여 宋·契丹과 대결하려는 자주성을 지닌다고 할 수 있다. 그리하여 중국의 教學인 유학의 정치이념과 倫理를 받아 들이면서도 자기대로의 개성을 유지하려는 창의성을 간직했던 것으로 보인다. 그러한 면은 태조왕전의 十訓要중 네번째에 “우리 東方은 예로부터 唐風을 崇慕하여 모든 文物禮樂을 그 制度에 쫓고 있지만, 地理風土에 따라 사람의 習性이 다르므로 반드시 同化할 必要是 없다.”¹⁸⁾고 한 것에서도 알 수 있으며, 중국문화의 전면수용을 경계하는 것으로 드러난다고 하겠다.

새로 나라를 세우는 고려로서는, 羅末 신라정권의 중심에 자리잡아온 귀족불교에 대항한 禪宗佛教의 대두를 경험하면서 종교와 정치의 명확한 구분의 필요를 느꼈고, 사회관념과 정치관념의 혼동에서 오는 정치적 혼란을 극

16) 金哲埃及, 〈高麗初의 天台學研究〉, 《韓國古代社會研究》, (지식산업사, 1975) p. 342.

17) 崔承老가 〈上時務書〉에서 신랄하게 비판한바가 있다.

18) 震禮學會, 《韓國史》中世篇, (乙酉文化社, 1961) p. 83.

하기 위하여 새로운 사상체계의 마련이 필요하였다. 이에 고려는 중국의 漢唐儒學을 수용하면서도 자주성을 내세우고 당시의 다양한 사회현상을 회밀화하지 않으려는努力을 보여 주었다고 하겠다.

III. 崔承老의 詩文과 儒學思想

III-1 崔承老(927—989)에 관하여는, 「三國遺事」에 그의 출생과 성장이 神異로운 것으로 소개되어 있고,¹⁹⁾ 「高麗史」에는, 性品이 聰敏하고 학문을 좋아하여 12살에 太祖가 召見하여 「論語」를 읽게하고 嘉尚히 여겨서 元鳳省學士에 올렸으며 이로부터 文柄을 위임하였다고 하였는데,²⁰⁾ 그는 太祖로부터 惠宗, 定宗, 光宗, 景宗, 成宗朝에 계속 벼슬하였으며 벼슬에 있는 동안 그의 上請이 허락되지 아니한 것이 없었다.

그런데 최승로의 詩文은 이미 崔滋(1188—1260)가 「補闕集」을 撰할 때에는 회귀했던 것으로 보인다. 즉 「보한집」에

“왕윤사의 증 三重子가 즙이 술이 떨어진 한 편의 책을 소매에 넣어 가지고 와서 내게 보였다. 그 책은 바로 광종시대의 侍中인 문경공 최승로의 것으로서 궁중에 서의 잡지와 詩藁가 실려 있었다. 고려 초기의 글이 다행히도 없어지지 아니하고 오늘날까지 전해 온 것이 있음을 아깝게 여겨서 그 가운데의 사운절귀 대 수를 여기에 실는다.”²¹⁾

라고 한 것으로 보아 13세기 宗廟²²⁾에 이미 대부분 麗初의 글이 전하지 아니한 것으로 볼 수 있다.

최승로의 現傳 詩文으로는 「보한집」에 七絕 ‘長生殿後百葉杜鵑花’, ‘東池新竹’, ‘百濟進白鶲讚’, 七律 ‘謝宣獎人唐文字兼頌內庫酒果詩’, 「東文選」에 七絕 ‘代人寄遠’이 있어 도합 5수의 詩와, 산문으로 이른바 ‘時務二十八條’로 유명한 ‘上時務書’가 「고려사」列傳과 「東文選」에 실려 있을 뿐이다.

19) 《三國遺事》卷第三, 〈三所觀音衆生寺條〉 여기에는 이름이 ‘丞魯’로 되어있음.

20) 《高麗史》列傳, 卷第六 (譯註 高麗史 八達, p.194)

21) 《補闕集》卷上: “王輪寺三重子 其袖一囊篇來示豫 乃光宗代侍中文貞公崔承老 禁中雜著詩藁也 惜其國初文字 幸不湮沒到于今”

22) 崔滋가 《보한집》의 序文을 쓴 해는 고종41년(1254년) 甲寅이나, 그 집필의 차수는 고종 36년(1249년) 경인 것으로 추측된다.

다음은 七絕 ‘長生殿後百葉杜鵑花’이다.

작년 일찌기 봄은 난간에 가득히 피었더니
오늘도 꽂다운 모습 역시 같구나.
다만 원하기는 이 꽃이 만년까지 길이 피어서
비비한 선하지만 잎금님 기쁨을 오래도록 빙들었으면.”
(去年曾是滿朱欄 今日芳姿又一般 但願此花開萬轉 微臣長奉聖人歡)²³⁾

이 시에서는 長生殿 후원에 편 두전화의 고운 모습이 최승로가 길이 빙들고자 하는 잎금의 기쁨에 미유되는 것으로 귀결되고 있다. 자연현상을 인간본연의 서정에 연결짓기보다는 ‘忠’이라는 유교윤리의 태두리 안에서 인식하고자 한다. 시의 대상인 ‘두전화’에 대한 시인의 관심은 시적 대상의 存在 자체에 있는 것이 아니라 그 대상이 유교윤리에 의해서 어떤 의미를 부여받을 수 있는가에 있다고 할 수 있다. 「보한집」에 실린 그의 다른 시도 모두 이러한 태두리 안에 있다고 하겠다. 특히 「보한집」에 실려있는 그의 작품은 모두 宮中의 시²⁴⁾라는 특수성으로 인하여 그와 같은 성격이 더욱 두드러지는 것으로 여겨진다.

이들 詩篇에 비해 「동문선」에 전하는 ‘代人寄遠’에서는 개인의 情感이 보다 두드러진다고 할 수 있다.

가는 주제에 한 번 작별한 뒤 해가 바뀌었으니,
다락에 기대어 바라보고자 오르기에 얼마나 수고로웠나.
相思의 고통은 비록 이 같운지라도,
공을 이루지 못하고 일찍 돌아온은 원하지 않네.
(一別征車隔歲來 幾勞登輞倚樓臺 雖然有此相思苦 不願無功便早廻)²⁵⁾

이 시는 여자가 면 범방으로 간 남편에게 부치는 것으로 가정하여 지은 것이다. 이 시에서는 그의 다른 시에 비해, 남을 기다리며 상사에 애매우는 情感이 비교적 잘 드러나고 있다. 그러나 시의 마지막에 가서는 “공을 이루지 못하고 일찍 돌아온은 원하지 않는다”고 하여 그 情感을 억제하고 있다,

23) 《補闕集》卷上。

24) 這是宋·“宮中雜著詩藁出”라 하였음.

25) 《東文選》卷 19 (국역 10 韶善 II) p. 371.

개인적 情感이 소홀히 된 것은 아니지만 그보다 앞서는 것이 公辨된 윤리이며, 그 것은 그가 말하는 “行儒教者 理國之源”(「上時務書」)이라는 그의 유학사상에 바탕을 두는 것으로 이해된다. 그는 시적 대상을 유교윤리의 데두리 안에서 인식하고 있는 것이며, 그가 시적 대상을 파악하는 방법은 유교윤리가 전제되는 윤리적 인식태도에 의한 것이라고 할 수 있다.

III-2 최승로의 시가 모두 유교윤리로 운색이 되어 있고, 그가 ‘上時務書’에서 또한 당시의 불교에 관계되는 전반적인 사항에 대하여 비판을 하자니만 그가 불교사상 자체에 대하여 비판적이라고 하기는 어렵다. 그가 지적하여 비판하는 것은 불교의 현상적인 폐해에 관한 것이며, 그 근원적 사상에 대하여는 오히려 호의적이었다고 한 수도 있겠다. 「삼국유사」에 전하는 그의 출생과 성장에 관한 설화는 그가 佛恩을 입고 있음을 보여 주기도 한다.

그리므로 최승로가 ‘上時務書’에서,

“불교를 행함은 몸을 닦는 근본이고 유교를 행함은 나라를 다스리는 근원이니 몸을 닦는 것은 내생을 위함이겠지마는 나라를 다스리는 것은 오늘의 힘써야 할 일인 것이고 보니, 오늘은 자극히 가깝고 내생은 자극히 멀 것이 어려울 가까운 것을 버리고 멀 것을 구함이 어찌 그릇된 일이 아니겠습니까?”²⁶⁾

라고 한 것은 불교사상에 대한 근본적 비판이 아니라 오히려 종교와 정치를 각기 분리하여 그 所能을 인정하는 관점에 서 있는 것으로 이해되어야 할 것이다. 다만 그는 종교보다는 현실적 정치 쪽에 더 치중하고 있기는 하다.

그리므로 최승로가 ‘上時務書’에서 불교에 관련하여, ‘功德齋의 폐지’(時務 :十八條中 第二條), ‘승려의 宮中出入禁止’(同 第八條), ‘승려의 院館留宿禁止’(同 第十條), ‘創寺禁止’(同 第十六條), ‘經像에 金銀使用禁止(同 第十八條) ‘불교행사의 제한’(同 第二十條) 등을 주장하는 것은 새로운 국가의 체제를 정비함에 있어서 왕실이나 귀족의 경제가 寺院經濟로 위장되는 것을 염려하며, 그밖의 현상적인 폐해에 대한 防策으로 제시된 것이지 불교사상 자체에 대한 敵對라고 보기는 어렵다고 하겠다.

26) 《東文選》卷五十二：行釋教者 修身之本 行儒教者 理國之源 修身是來生之資 理國乃今日之務 今日至近來生至遠 捨近求遠 不亦謬乎。

Ⅲ-3 儒家의 本領이 修己治人의 道로서 君子學에 있는 것이라고 한다면 通經明史의 術이나 時務獻策등의 方略은 그 단편적인 한 측면이라 할 것이다. 이러한 관점에서 본다면 최승로의 詩文에 드러나는 유학사상에 관한 인식은 매우 제한된 것이라고 할 수 있다. 그러므로 그가 ‘上時務書’에서 유교를 단지 理國之源으로만 파악하고 修身의 문제를 불교에 미룬 것은, 大學章句에 “自天子至於庶人 一是皆修身爲本”이라고 한 취지와는 다소 어긋나는 것이라 하겠다.²⁷⁾ 이는 최승로가 유학사상을 지나치게 실용위주로 수용하고 있는 데에 기인한다고 볼 수 있을 것이다. 그가 ‘上時務書’에서 太祖이래 五朝의 治績을 논평하면서 王室의 奴婢를 줄일 것과 王室宿衛를 축소할 것을 주장하는 것도 이들의 힘을 국가의 收取體制에 이까지하게 하자는 실용의 목적에 있다고 이해된다. 이러한 그의 대도는 통치체제의 발전·確立이라는 관점에서 긍정적으로 볼 수 있다. 최승로의 생각은 이처럼 실용위주로 전개되어, 당면하였던 사회적 혼란을 유교제도에 따라 안정시키고자하는 것이 선결문제라 여겼던 것이고, 고려왕조가 당면하였던 혈질문제를 해결하는데 시의적절한 기여를 하였던 것이라고 할 수 있다.

Ⅲ-4 한편 최승로는 중국문화를 수입하는 광종의 태도에 대하여서도 매우 비판적인 관점을 취하고 있는데, 그의 ‘上時務書’의 다음 귀절에서 그려 한 관점은 잘 드러난다.

“중국의 제도는 좋지 아니한 수 없겠으나 사방의 습속이 자기 土性에 따르는 것이므로 모두 변경하는 것은 어려울 듯하오니 그 예악과 시·서의 교훈과 군신 무자의 도리는 마땅히 중화를 본받아 비루한 것을 개혁하여야 하겠지만 그 나머지 거마나 의복의 제도는 그땅의 풍속을 따라 사치와 검소를 알맞게 하면 될 것이요 반드시 구차하게 같이 할 것은 없을것입니다.”²⁸⁾

최승로는 제도와 문화의 개혁과 정비과정에서 입각하여야 할, 유교정치와 사상의 기본적인 면과 日常의 경제생활 면을 구분하여, 기본정신은 중국을 본받지만 일상생활은 土俗을 따르며 경제적인 무리를 할 필요가 없다는 것

27) 表箋文의 性格上 과장된 兩斷論理로 논지가 전개된다는 것을 감안한다 하더라도 그러하다고 하겠다.

28) 《東文選》卷五十二：“華夏之制 不可不遵 然四方習俗 各隨土性 似難盡變，其禮樂詩書之教 君臣父子之道 宜法中華 以革卑陋，其餘車馬衣服制度 可因土風 使奢儉得中 不必苟同。”

이다. 이는 태조의 ‘훈요십조’ 중의 第四條에도 부합하는 자세이기도 하지만 외래문화의 맹목적 모방을 경계하고 비판하는 최승로의 또다른 면모라 하겠다.

IV. 崔沖의 詩文과 儒學思想

IV-1 崔沖(984-1068)은 「高麗史」에 의하면, 20세 되던 穆宗 8년(1005년)에 과거에 장원급제하고 여러 차례 知貢舉를 역임하였으며, 文宗때 門下侍中에 이르렀다가 72세(문종 9년, 1055년)로 致仕하고 그후 私學을 열어 우수한 제자 를 많이 배출하였는데 그의 謚號를 따서 文憲公徒라고 하였다.²⁹⁾

최충의 詩文도 최승로의 경우처럼 제대로 전해지지 아니한다. 「보한집」에

“자손에게 훈계하는 글을 써어 전했는데 중간에 삼가지 못해서 그 원본을 잃었다.”³⁰⁾

고 한 것으로 보아 최자가 「보한집」을 撰할 때인 13세기 中半³¹⁾에는 이미 거의流失되었던 것으로 보인다.

현재 전하는 그의 시문은 上記한 「보한집」에 실린, 자손을 훈계하는 내용의 五律 1수, 「동문선」에 ‘示座客’이라는 七律 1수와 ‘絕句’라고 제목이 되어있는 七絕 1수, 그리고 文으로 ‘奉先弘慶寺記’가 있는 정도이다.

IV-2 최충이 43세 되던 여름(현종 17년, 1026년)에 쓴 것으로 되어 있는 ‘奉先弘慶寺記’³²⁾는 穏山에 佛寺를 세운役事を 찬양하는 글인데, 최충의 불교에 대한 인식의 태도가 어느정도 드러나 있다.

즉 “불교가 크게 진홍되는 기회를 당하여 실로 영원한 불법의 계통이 계승될 것”³³⁾이라고 하면서, 그러한 불교 진홍의 기회가 오게 된 것은 “우리 임금께서 仁으로써 왕위를 지키며 문화의 떡을 베풀어 무기의 종류들을 모

29) 《高麗史》列傳 卷九十五 (譯註高麗史 제8권 p.288) 참조.

30) 《補闕集》卷上, (乃作訓子孫文傳之 中葉不謹失其本)

31) 註 16) 참조.

32) 《東文選》卷六十四.

33) 같은 뜻.

두 버려 두었으며 예악형정이 모두 밝혀졌기”³⁴⁾ 때문인 것으로 이해한다. 그리하여 ‘부처님의 오묘한 법문’은 ‘임금의 인자한 정책’과 더불어서 빛나고 존재하는 것이라고 한다.

그리고 佛寺建立의 의미를 더하여 주는 이유를,

“절의 서편에 客館을 마주보고 세웠는데 …(중략), …겁을 먹고 길을 가지 못하던 나그네가 밤에 해매다가 낮에는 휴식할 수 있게 되었다.”³⁵⁾

고 하여 모든 것이 어진 王政의 구체적인 현상으로 파악되는 것이다. 즉 부처님을 위한 功德이라는 관점에서 보다는 능력있는 임금의 어진 治世로 부각시키고 있는 것이다.

이러한 생각의 바탕에는 유학사상의 실용주의적 정신이 깔려 있으며, 약간세기 앞선 시대를 살았던 최승로의 思考體系와 軌를 같이 하는 것이라고 하겠다.

최충의 이와같은 논보는 「보한집」에 실려 있는 그의 시에서도 확인할 수 있다.

집안 대대로 대단한 것이라곤 없지만
오직 값진 보배를 전해 간직했으니,
문장이야말로 비단이 되고
덕행이 바로 귀한 瑞章이라.
오늘날 부탁하는 것,
후일부터 잊지 말지라.
잘 간직하여 조정에 쓰이면,
대대로 더욱 번창하리라.

(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 他年莫敢忘 好支廊廳用 世世益興昌)³⁶⁾

문장과 덕행을 닦아 조정에 쓰이게 됨으로써 興昌을 누릴 수 있다는 것이다. 「보한집」의 이 시의 해설부분에서 “士以勢力進 解克有終 以文行達 乃肅有慶”이라 하여 문장과 덕행을 출세의 가장 바람직한 方便으로 파악한 것은

34) 같은 곳.

35) 같은 곳.

36) 《補闕集》卷上.

시의 本意 그대로라 하겠다.

IV-3 그러나 최충은 儒者로서의 또 다른 면모를 지니고 있다. 위에 인용한 글에서, ‘선비는 세력에 의지하지 말고 문장과 덕행을 출세의 방편으로 하라’는 것은, 문장과 덕행은 그것이 실용되어서 영달할 수 있게 되는 것이 목표인 것은 물론이나, 여기에는 실용될 수 있는 실력인 문장과 덕행을 갖추기 까지의 ‘修己’에 대한 인식이 전제된 것이라고 하겠다.

최충이 致仕 후에 사학을 열고 中庸의 大義를 그의 齋名에 浮刻시키고 교육의 목표로 한 것은 유학사상의 自己深化가 표출된 일면이라고 볼 수 있다.³⁷⁾ 이것은 時流에 의한 실용적인 ‘治人’의 學이라는 측면과 아울러 ‘修己’에도 힘을 기울여서 修己治人の 全人的 王子學으로서 先秦儒學의 본의에 접근하고자 한 것으로 이해된다. 이로 볼 때 최충의 경우에 유학사상은 실용의 차원을 넘어서 정신적인 修己의 기능까지를 담당할 수 있도록 정착되어 가는 것으로 이해될 수 있다. 그리고 이러한 경향은 당시의 문인들에게 차츰 보편화한 것으로 짐작된다.

즉 고려 현종 11년(1020년)에 신라의 先儒를 褒彰하여, 崔致遠을 内史令으로 追贈하여 文廟에 從祭하고, 同 13년(1022년)에 薛聰을 追封하여 弘儒侯로 하고 文廟에 從祭하였다는 사실도 같은 맥락 위에서 이해가 가능하다.

그리고 최충이 致仕한 후의 생활을 읊은 것으로 여겨지는 ‘絕句’라는 시에서는 실용적인 儒家의 냄새가 거의 없다는 사실이 주목된다.

뜰에 가득한 달빛은 연기 없는 촛불이요,
자리에 드는 산빛은 급한 일 없는 손님일세.
거기에 또 솔거문고 있어 악보없는 곡조를 타노니,
다만 珍重히 하여 사람들에게 전하지 마소.

(滿庭月色無煙燭 入座山光不速賓 更有松絃彈譜外 只堪珍重未傳人)³⁸⁾

이 시의 月色, 山光, 松은 유교윤리와 관련하여 어떤 의미를 지니게 되는 존재가 아니다. 이점이 최승로의 시의 경우와 다르다. 月色과 山光과 松은 詩人과 더불어 脫俗의 조화된 자연으로 존재할 뿐이다. 即 시적 대상은 即

37) 韓國哲學會編, 위의 책, p. 465.

38) 《東文選》

物的으로 인식되고 순수서정에 귀결된다고 할 수 있다. 이 한 편의 자료만으로 단정짓기 어려운 점이 있겠으나, 이 시에서 드러나는 순수서정은 시적 대상에 대한 即物的 인식태도를 가지게 됨으로써 가능해지는 것이라고 생각된다. 그것은 修己에 치중하는 유학사상의 自己深化를 바탕으로 가능한 것이다.

V. 崔承老와 崔沖의 對比

최승로와 최충은 모두 고려전기의 名臣으로서 고려의 통치제도를 안정시키는데 유가적 소양을 마음껏 발휘했던 사람들이다. 최승로는 주로 광종파 성종을 섬겨 치적을 남겼고, 최충은 약 반세기 뒤져서 주로 현종파 문종을 섬겨서 치적을 남겼다.

두 사람이 모두 유학적 바탕 위에 서있다는 점은 같으나, 최승로는 유가의 제도적 실용에 치중하였고 최충의 경우는 유학의 보다 깊은 내면적 自己深化에 관심을 두었던 것으로 보인다.

최승로는 예악형정을 주로 하는 현실적 治人の 면에 중점을 두어 정신적인 면은 불교에 맡기는 것이 당연하다는 생각을 하였다. 그러나 최충은 실용적 治人の 면과 아울러 유학사상의 自己深化를 모색함으로써 최승로의 경우에 소홀히 되었다고 할 수 있는 修己의 면에도 아울리 힘을 기울여 先秦의 原型的 유학이 修己治人の 王子學에 보다 접근하여 있었다고 할 수 있다. 요컨대 최승로는 治人の 學에 치우쳤다면 최충은 治人과 修己를 아울렸다고 하겠다.

최충에서 드러난 유학사상의 自己深化는 그후 예종代에 中庸을 命講한 것 그리고 國學에 七齋를 두고 周易을 중시한 것, 尹彥頤와 같이 易學에 精通한 사람이 배출된 것, 金仁存의 「論語新義」, 李仁實의 「春秋講議」등이 편찬된 것, 靖宗代에 「禮記正義」, 「毛詩正義」가 편찬된 것 등과 모두 같은 연장선 위에 놓이는 것으로 생각해 볼 수 있는데, 최충에게서 하나의 전환이 이루어지고 있음을 알 수 있다.

그리고 최승로의 시에서는 개인의 서정에 앞서서 유교윤리에 입각한 公的

인 처지를 연관짓는 윤리적 인식태도로 일관하는데 비해, 최충의 경우에는 아울러 시적 대상에 대한 즉물적 인식에 의한 개인의 情感이 추가되어 드러나는 시를 보여준다. 그리고 이러한 경향은 최충 이후의 崔惟善(?-1075), 崔思齊(?-1091), 朴寅亮(?-1096), 金仁存(?-1127), 郭輿(1058-1130), 權適(1094-1146), 鄭知常(?-1135), 李之眞(1092-1145), 鄭襲明(?-1151), 高兆基(?-1157), 崔惟清(1095-1174) 등의 유가들에게서도 확인될 가능성이 있는 것으로 보인다. 물론 이것은 제한된 자료에 의한 추론이지만 유학사상의 자기 심화에서 야기된다고 할 수 있는, 대상을 即物的 존재로 파악하는 성찰적 인식의 태도를 바탕으로 가능해지는 것으로 볼 수 있다.

그러나 이러한 변모양상이 모두 自生的으로 이루어진다고 볼 수 만은 없다. 이 시기에는 이미 宋파의 부단한 교류가 있었음이 확인 된다.

尹瓘(?-1111)은 1098년에 宋에 사신으로 가게 되는데 이때 程伊川(1033-1107)과 易을 논하고 詩를 唱酬하였다고 한다.³⁹⁾

또한 고려와 宋間의 使行외에도 宋의 賀貢科 합자格를 통한 文化의 交流도 가능했을 것으로 보인다. 權適은 예종 때 유학생으로 宋에 가서 과거에 급제하고 돌아 왔는데 그의 ‘入宋船次上朴學士啓’에

“왕승성[王安石, 1021-1080]이 뇌풍을 크게 변화시키며 송나라의 儒術이 일어 났도다.”⁴⁰⁾

라 하여 송 유학의 새로운 분위기를 어느정도 인식하고 있던 것으로 생각된다.

宋파의 교류는 尹彥頤에게서도 확인된다. 그의 ‘慶州謝上表’에는,

“신이 앞드려 蘇軾이 폄직되었을 때 임금에게 올린 表를 읽으니……”⁴¹⁾

라고 한 것이 있는데, 이는 소식이 1079년에 築禍를 입어 湖北 黃州로 좌천되었을 때의 글을 읽은 것을 말하는 것이다.

이 같은 宋파의 교류로 미루어 보면, 당시 송에는 새로운 유학의 분위기가

39) 《坡平尹氏 綱史輯覽》卷 8

40) 《東文選》卷 45: 王丞相大變頽風 聖宋之儒術興矣。

41) 같은 책, 卷 35: 臣伏讀蘇軾受貶時表曰….

부르익어 가고 있었고 송으로부터의 이러한 영향이 상승적으로 작용하였을 것으로 짐작된다.

Ⅶ. 맷 읍 말

고려전기의 유학사상은 최승로와 같이 실용에 치중하는 과정을 거쳐서 최종을 전환점으로 하여 修己治人의 父子學으로서 방향을 잡아간다고 하겠다. 이로써 고려유학은 漢唐風 一色에서 벗어나서 先秦의 風에 가까워진다고 하겠는데, 최종이후의 유가들에게 이러한 흐름은 이어져 내려와 心學으로서의 宋儒學(성리학)이 받아들여 질 수 있는 바탕을 형성한다고 하겠다. 성리학의 전래를 단순한 外來 學問思想의 수입으로만 생각할 것이 아니라 그것을 수용할 수 있는 바탕이 우리 나름으로 이루어지고 있었음을 간파할 수 있는 것이다. 그러므로 고려전기의 유학은 새롭게 국가의 체제를 마련하는데 이바지하고 나아가 그것이 다시 변모를 모색하는 시기에 있었다고 하겠다.

그리고 유학사상과 관련하여 이 시기 유가들의 시적 대상에 대한 일식태도를 두 가지로 나누어 생각해 볼 수 있다. 하나는 대상의 존재의미를 유교적 윤리체계 속에 한정되어 인식하는 태도가 그것이고, 다른 하나는 대상을 유교적 윤리에서 벗어나서 조화된 자연의 일부로서 卽物的 存在로 파악하는 태도가 그것이다. 실제로는 이러한 두 가지 인식태도는 한 시인에게 있어 시상보적으로 나타나게 된다. 전자가 유교의 실용적 측면인 治人과 經世에 일관이 되며 후자가 주로 修己의 측면과 관련된다고 본다면 유학은 仁本思想으로 이 두 가지 측면을 모두 포함하는 것이기 때문이라 할 수 있다. 다만 상대적으로 어느 쪽이 더 지배적인가 하는 것을 생각해 볼 수 있는 정도이다. 그러나 적어도 고려전기에 이미 송학이 받아들여질수 있던 素地가 형성되고 있었고, 그것이 그 당시 유학사상의 전개양상에 있어서 주목되는 특징이라고 파악할 때 이 시기 유가들의 시가 주로 후자에 속하고 있음을 의미하는 것으로 받아들여야 하리라 본다.

그리고 최종으로부터 성리학이 수입될 때까지 구체적으로 그 맥이 어떻게 이어져 내려갔으며, 또한 그 흐름이 太祖의 ‘訓要十條’나 최승로의 ‘上時務

書'에서 드러났던 자주적 태도와 어떻게 연관이 맺어질 수 있을 지에 대해서는 최충이후의 유가들에 대한 구체적 추적으로 가능성이 접토될 수 있을 것이다.

참 고 문 헌

1. 《국역 동문선》, (민족문화추진회, 1966).
2. 국사편찬위원회, 《한국사》 6. (탐구당, 1961).
3. 金哲俊, 《韓國古代社會研究》, (지식산업사, 1975).
4. 金容沃, 〈질차타마대기만성〉, 《世界의 文學》 29호 1983.
5. 放隱紀念事業會編, 《韓國思想論稿》(同和出版公社, 1979).
6. 震檀學會, 《韓國史》, 中世篇, (乙酉文化社, 1961).
7. 東亞大 古典研究室題, 《譯註高麗史》第八卷, (東亞大 出版部, 1969).
8. 조동일, 《한국문학통사》 1. (지식산업사, 1982).
9. 韓國哲學會篇, 《韓國哲學研究》上卷, (東明社, 1977).